Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Erſter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1843.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Inhalt.

Kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums zum Behuf einleitender Vorleſungen entworfen . . . . Seite

Ueber die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern . . . . — 13

Die Weihnachtsfeier. Ein Geſpräch . . . . — 46

Kurze Darſtellung
des theologiſchen Studiums
zum Behuf einleitender Vorleſungen
entworfen.

1811. 1830.

Vorerinnerung

zur erſten Ausgabe.

Es iſt mir immer ungemein ſchwierig erſchienen nach Anleitung eines fremden Handbuchs akademiſche Vorträge zu halten; denn jede abweichende Anſicht ſcheint zugleich eine Abweichung zu fordern von einer aus einem andern Geſichtspunkt entſtandenen Ordnung. Freilich wird es um deſto leichter, je mehr die eigenthümlichen Anſichten der einzelnen über einzelnes einer gemeinſchaftlichen über das ganze untergeordnet ſind, das heißt, je mehr das beſteht, was man eine Schule nennt. Allein wie wenig dies jezt in der Theologie der Fall iſt, weiß jedermann. Aus demſelben Grunde alſo, der es mir zum Bedürfniß macht, wenn ein Leitfaden gebraucht werden ſoll, was doch in mancher Hinſicht nüzlich iſt, einen eigenen zu entwerfen, bin ich unfähig den Anſpruch zu machen, daß andere Lehrer ſich des meinigen bedienen mögen. Scheint es mir daher zu viel, was nur für meine jezigen und künftigen Zuhörer beſtimmt iſt, durch den Drukk in das große Publikum zu bringen: ſo tröſte ich mich damit, daß dieſe wenigen Bogen meine ganze dermalige Anſicht des theologiſchen Studiums enthalten, welche, wie ſie auch beſchaffen ſei, doch vielleicht ſchon durch ihre Abweichung aufregend wirken und beſſeres erzeugen kann.

Andere pflegen in Encyclopädien auch einen kurzen Auszug der einzelnen dargeſtellten Diſciplinen ſelbſt zu geben; mir ſchien es angemeſſener denen zu folgen, welche in ſolchen Vorträgen lieber alle Aufmerkſamkeit auf dem formalen feſthalten, damit die Bedeutung der einzelnen Theile und ihr Zuſammenhang deſto beſſer aufgefaßt werde.

Berlin, im December 1810.

D. F. Schleiermacher.

Vorerinnerung

zur zweiten Ausgabe.

Nach beinahe zwanzig Jahren, die ſeit der erſten Erſcheinung dieſes Büchleins vergangen ſind, war es wol natürlich, daß ich im einzelnen vieles zu verändern fand; wiewol Anſicht und Behandlungsweiſe im ganzen durchaus dieſelben geblieben ſind. Was ich in Ausdrukk und Stellung geändert habe, iſt hoffentlich auch gebeſſert. Wie ich denn auch wünſche, daß die kurzen den Hauptſäzen beigefügten Andeutungen ihren Zwekk, dem Leſer eine Erleichterung zu gewähren, nicht verfehlen mögen.

Daß in der erſten Ausgabe jeder Abſchnitt ſeine Paragraphen beſonders zählte, verurſachte viel Weitläufigkeit beim Citiren, und iſt deßhalb geändert worden.

Berlin, im October 1830.

D. F. Schleiermacher.

Einleitung.

§. 1. Die Theologie in dem Sinne, in welchem, das Wort hier immer genommen wird, iſt eine poſitive Wiſſenſchaft, deren Theile zu einem ganzen nur verbunden ſind durch ihre gemeinſame Beziehung auf eine beſtimmte Glaubensweiſe, d. h. eine beſtimmte Geſtaltung des Gottesbewußtſeins; die der chriſtlichen alſo durch die Beziehung auf das Chriſtenthum.

Eine poſitive Wiſſenſchaft überhaupt iſt nämlich ein ſolcher Inbegriff wiſſenſchaftlicher Elemente, welche ihre Zuſammengehörigkeit nicht haben als ob ſie einen vermöge der Idee der Wiſſenſchaft nothwendigen Beſtandtheil der wiſſenſchaftlichen Organiſation bildeten, ſondern nur ſofern ſie zur Löſung einer praktiſchen Aufgabe erforderlich ſind. — Wenn man aber ehedem eine rationale Theologie in der wiſſenſchaftlichen Organiſation mit aufgeführt hat: ſo bezieht ſich zwar dieſe auch auf den Gott unſeres Gottesbewußtſeins, iſt aber als ſpeculative Wiſſenſchaft von unſerer Theologie gänzlich verſchieden.

§. 2. Jeder beſtimmten Glaubensweiſe wird ſich in dem Maaß als ſie ſich mehr durch Vorſtellungen als durch ſymboliſche Handlungen mittheilt, und als ſie zugleich geſchichtliche Bedeutung und Selbſtſtändigkeit gewinnt, eine Theologie anbilden, die aber für jede Glaubensweiſe, weil mit der Eigenthümlichkeit derſelben zuſammenhängend, ſowol der Form als dem Inhalt nach, eine andere ſein kann.

Nur in dem Maaße, weil in einer Gemeinſchaft von geringem Umfang kein Bedürfniß einer eigentlichen Theologie entſteht, und weil bei einem Uebergewicht ſymboliſcher Handlungen die rituale Technik, welche die Deutung derſelben enthält, nicht leicht den Namen einer Wiſſenſchaft verdient.

§. 3. Die Theologie eignet nicht allen, welche und ſofern ſie zu einer beſtimmten Kirche gehören, ſondern nur dann und ſofern ſie an der Kirchenleitung Theil haben; ſo daß der Gegenſaz zwiſchen ſolchen und der Maſſe und das Hervortreten der Theologie ſich gegenſeitig bedingen.

Der Ausdrukk Kirchenleitung iſt hier im weiteſten Sinne zu nehmen, ohne daß an irgend eine beſtimmte Form zu denken wäre.

§. 4. Je mehr ſich die Kirche fortſchreitend entwikkelt, und über je mehr Sprach- und Bildungsgebiete ſie ſich verbreitet, um deſto vieltheiliger organiſirt ſich auch die Theologie; weshalb denn die chriſtliche die ausgebildetſte iſt.

Denn je mehr beides der Fall iſt, um deſto mehr Differenzen ſowol der Vorſtellung als der Lebensweiſe hat die Theologie zuſammenzufaſſen, und auf deſto mannigfaltigeres geſchichtliche zurükkzugehen.

§. 5. Die chriſtliche Theologie iſt ſonach der Inbegriff derjenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe und Kunſtregeln, ohne deren Beſiz und Gebrauch eine zuſammenſtimmende Leitung der chriſtlichen Kirche d. h. ein chriſtliches Kirchenregiment nicht möglich iſt.

Dieſes nämlich iſt die in §. 1. aufgeſtellte Beziehung; denn der chriſtliche Glaube an und für ſich bedarf eines ſolchen Apparates nicht, weder zu ſeiner Wirkſamkeit in der einzelnen Seele noch auch in den Verhältniſſen des geſelligen Familienlebens.

§. 6. Dieſelben Kenntniſſe, wenn ſie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und beſeſſen werden, hören auf theologiſche zu ſein, und fallen jede der Wiſſenſchaft anheim, der ſie ihrem Inhalte nach angehören.

Dieſe Wiſſenſchaften ſind dann der Natur der Sache nach die Sprachkunde und Geſchichtskunde, die Seelenlehre und Sittenlehre nebſt den von dieſer ausgehenden Disciplinen der allgemeinen Kunſtlehre und der Religionsphiloſophie.

§. 7. Vermöge dieſer Beziehung verhält ſich die Mannigfaltigkeit der Kenntniſſe zu dem Willen bei der Leitung der Kirche wirkſam zu ſein, wie der Leib zur Seele.

Ohne dieſen Willen geht die Einheit der Theologie verloren, und ihre Theile zerfallen in die verſchiedenen Elemente.

§. 8. Wie aber nur durch das Intereſſe am Chriſtenthum jene verſchiedenartigen Kenntniſſe zu einem ſolchen Ganzen verknüpft werden: ſo kann auch das Intereſſe am Chriſtenthum nur durch Aneignung jener Kenntniſſe ſich in einer zwekmäßigen Thätigkeit äußern.

Eine Kirchenleitung kann zufolge §. 2. nur von einem ſehr entwikkelten geſchichtlichen Bewußtſein ausgehen, aber auch nur durch ein klares Wiſſen um die Verhältniſſe der religiöſen Zuſtände zu allen übrigen recht gedeihlich werden.

§. 9. Denkt man ſich religiöſes Intereſſe und wiſſenſchaftlichen Geiſt im höchſten Grade und im möglichſten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint: ſo iſt dies die Idee eines Kirchenfürſten.

Dieſe Benennung für das theologiſche Ideal iſt freilich nur angemeſſen, wenn die Ungleichheit unter den Mitgliedern der Kirche groß iſt, und zugleich ein Einfluß auf eine große Region der Kirche möglich. Sie ſcheint aber paſſender als der ſchon für einen beſonderen Kreis geſtempelte Ausdrukk Kirchenvater, und ſchließt übrigens nicht im mindeſten die Erinnerung an ein amtliches Verhältniß in ſich.

§. 10. Denkt man ſich das Gleichgewicht aufgehoben: ſo iſt derjenige, welcher mehr das Wiſſen um das Chriſtenthum in ſich ausgebildet hat, ein Theologe im engeren Sinn; derjenige hingegen, welcher mehr die Thätigkeit für das Kirchenregiment in ſich ausbildet, ein Kleriker.

Dieſe natürliche Sonderung tritt bald mehr bald weniger äußerlich hervor; je mehr aber, um deſto weniger kann die Kirche ohne eine lebendige Wechſelwirkung zwiſchen beiden beſtehen. — Uebrigens wird im weiteren Verfolg der Ausdrukk Theologe in der Regel in dem weiteren beide Richtungen umfaſſenden Sinne genommen.

§. 11. Jedes Handeln mit theologiſchen Kenntniſſen als ſolchen, von welcher Art es auch ſei, gehört immer in das Gebiet der Kirchenleitung; und wie auch über die Thätigkeit in der Kirchenleitung, ſei es mehr conſtruirend oder mehr regelgebend, gedacht werde, ſo gehört dieſes Denken immer in das Gebiet des Theologen im engeren Sinn.

Auch die wiſſenſchaftliche Wirkſamkeit des Theologen muß auf die Förderung des Wohls der Kirche abzwekken, und iſt alſo klerikaliſch; und alle techniſchen Vorſchriften auch über die eigentlich klerikaliſchen Thätigkeiten gehören in den Kreis der theologiſchen Wiſſenſchaften.

§. 12. Wenn demzufolge alle wahren Theologen auch an der Kirchenleitung Theil nehmen, und alle die in dem Kirchenregiment wirkſam ſind auch in der Theologie leben: ſo muß ohnerachtet der einſeitigen Richtung beider doch beides, kirchliches Intereſſe und wiſſenſchaftlicher Geiſt, in jedem vereint ſein.

Denn wie im entgegengeſezten Falle der Gelehrte kein Theologe mehr wäre, ſondern nur theologiſche Elemente in dem Geiſt ihrer beſonderen Wiſſenſchaft bearbeitete; ſo wäre auch die Thätigkeit des Klerikers keine kunſtgerechte oder auch nur beſonnene Leitung, ſondern lediglich eine verworrene Einwirkung.

§. 13. Jeder der ſich zur leitenden Thätigkeit in der Kirche berufen findet, beſtimmt ſich ſeine Wirkungsart nach Maaßgabe wie eines von jenen beiden Elementen n ihm überwiegt.

Ohne einen ſolchen innern Beruf iſt niemand in Wahrheit weder Theologe noch Kleriker: aber keine von beiden Wirkungsarten hängt irgend davon ab, daß das Kirchenregiment die Baſis eines beſonderen bürgerlichen Standes iſt.

§. 14. Niemand kann die theologiſchen Kenntniſſe n ihrem ganzen Umfang vollſtändig inne haben, theils weil jede Diſciplin im einzelnen ins unendliche entwikkelt werden kann, theils weil die Verſchiedenheit der Diſciplinen eine Mannigfaltigkeit von Talenten erfordert, welche Einer nicht leicht in gleichem Grade beſizt.

Jene Entwikkelungsfähigkeit zur unendlichen Vereinzelung gilt ſowol von allem was geſchichtlich iſt und mit geſchichtlichem zuſammenhängt, als auch von allen Kunſtregeln in Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Fälle welche vorkommen können.

§. 15. Wollte ſich jedoch deßhalb jeder gänzlich auf einen Theil der Theologie beſchränken: ſo wäre das ganze weder in einem noch in allen zuſammen.

Lezteres nicht weil bei einer ſolchen Art von Vertheilung kein Zuſammenwirken der einzelnen von verſchiedenen Fächern, ja ſtreng genommen auch nicht einmal eine Mittheilung unter ihnen ſtatt finden könnte.

§. 16. Daher iſt die Grundzüge aller theologiſchen Diſciplinen inne zu haben die Bedingung, unter welcher auch nur eine einzelne derſelben in theologiſchem Sinn und Geiſt kann behandelt werden.

Denn nur ſo, wenn jeder neben ſeiner beſonderen Diſciplin auch das ganze auf allgemeine Weiſe umfaßt, kann Mittheilung zwiſchen allen und jedem ſtatt finden, und nur ſo jeder vermittelſt ſeiner Hauptdiſciplin eine Wirkſamkeit auf das ganze ausüben.

§. 17. Ob jemand eine einzelne Diſciplin und was für eine zur Vollkommenheit zu bringen ſtrebt, das wird beſtimmt vornehmlich durch die Eigenthümlichkeit ſeines Talentes, zum Theil aber auch durch ſeine Vorſtellung von dem dermaligen Bedürfniß der Kirche.

Der glükkliche Fortgang der Theologie überhaupt hängt großentheils davon ab, daß ſich zu jeder Zeit ausgezeichnete Talente für dasjenige finden, deſſen Fortbildung am meiſten Noth thut. Immer aber können diejenigen am vielſeitigſten wirkſam ſein, welche die meiſten Diſciplinen in einer gewiſſen Gleichmäßigkeit umfaſſen, ohne in einer einzelnen eine beſondere Virtuoſität anzuſtreben; wogegen diejenigen, die ſich nur einem Theile widmen, am meiſten als gelehrte leiſten können.

§. 18. Unerlaßlich iſt daher jedem Theologen zuerſt ine richtige Anſchauung von dem Zuſammenhang der erſchiedenen Theile der Theologie unter ſich, und dem igenthümlichen Werth eines jeden für den gemeinſamen Zwekk. Demnächſt Kenntniß von der innern Organi-ation jeder Diſciplin und denjenigen Hauptſtükken der-elben, welche das weſentlichſte ſind für den ganzen Zuſammenhang. Ferner Bekanntſchaft mit den Hülfs-nitteln um ſich jede jedesmal erforderliche Kenntniß ſo-ort zu verſchaffen. Endlich Uebung und Sicherheit in er Anwendung der nothwendigen Vorſichtsmaaßregeln, m dasjenige aufs beſte und richtigſte zu benuzen, was ndere geleiſtet haben.

Die beiden erſten Punkte werden häufig unter dem Titel theologiſche Encyclopädie verbunden, auch wol noch der dritte, nämlich die theologiſche Bücherkunde, in dieſelbe Pragmatie hineingezogen. Der vierte iſt ein Theil der kritiſchen Kunſt, welcher nicht als Diſciplin ausgearbeitet iſt, und über welchen ſich überhaupt nur wenige Regeln mittheilen laſſen, ſo, daß er faſt nur durch natürliche Anlage und Uebung erworben werden kann.

§. 19. Jeder, der ſich eine einzelne Diſciplin in ihrer Vollſtändigkeit aneignen will, muß ſich die Reinigung nd Ergänzung deſſen, was in ihr ſchon geleiſtet iſt, um Ziel ſezen.

Ohne ein ſolches Beſtreben wäre er auch bei der vollſtändigſten Kenntniß doch nur ein Träger der Ueberlieferung, welches die am meiſten untergeordnete und am wenigſten bedeutende Thätigkeit iſt.

§. 20. Die encyclopädiſche Darſtellung, welche hier gegeben werden ſoll, bezieht ſich nur auf das erſte von den oben (§. 18.) nachgewieſenen allgemeinen Erforderniſſen; nur daß ſie zugleich die einzelnen Diſciplinen auf dieſelbe Weiſe behandelt wie das ganze.

Eine ſolche Darſtellung pflegt man eine formale Encyclopädie zu nennen; wogegen diejenigen, welche materielle genannt werden, mehr von dem Hauptinhalt der einzelnen Diſciplinen einen kurzen Abriß geben, mit der Darſtellung ihrer Organiſation aber es weniger genau nehmen. — In ſofern die Encyclopädie ihrer Natur nach die erſte Einleitung in das theologiſche Studium iſt, gehört allerdings dazu auch die Technik der Ordnung, nach welcher bei dieſem Studium zu verfahren iſt, oder was man gewöhnlich Methodologie nennt. Allein was ſich hievon nicht von ſelbſt aus der Darſtellung des inneren Zuſammenhanges ergiebt, das iſt bei dem Zuſtand unſerer Lehranſtalten ſowol als unſerer Literatur zu ſehr von Zufälligkeiten abhängig, als daß es lohnen könnte auch nur einen beſonderen Theil unſerer Diſciplin daraus zu bilden.

§. 21. Es giebt kein Wiſſen um das Chriſtenthum, wenn man, anſtatt ſowol das Weſen deſſelben in ſeinem Gegenſaz gegen andere Glaubensweiſen und Kirchen, als auch das Weſen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinſchaften im Zuſammenhang mit den übrigen Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes zu verſtehen, ſich nur mit einer empiriſchen Auffaſſung begnügt.

Daß das Weſen des Chriſtenthums mit einer Geſchichte zuſammenhängt, beſtimmt nur die Art dieſes Verſtehens näher, kann aber der Aufgabe ſelbſt keinen Eintrag thun.

§. 22. Wenn fromme Gemeinſchaften nicht als Verirrungen angeſehen werden ſollen: ſo muß das Beſtehen ſolcher Vereine als ein für die Entwikkelung des menſchlichen Geiſtes nothwendiges Element nachgewieſen werden können.

Das erſte iſt noch neuerlich in den Betrachtungen über das Weſen des Proteſtantismus geſchehen. Die Frömmigkeit ſelbſt eben ſo anſehen iſt der eigentliche Atheismus.

§. 23. Die weitere Entwikkelung des Begriffs frommer Gemeinſchaften muß auch ergeben, auf welche Weiſe und in welchem Maaß die eine von der andern verſchieden ſein kann, imgleichen wie ſich auf dieſe Differenzen das eigenthümliche der geſchichtlich gegebenen Glaubensgenoſſenſchaften bezieht. Und hiezu iſt der Ort in der Religionsphiloſophie.

Der leztere Name, in dieſem freilich noch nicht ganz gewöhnlichen Sinne gebraucht, bezeichnet eine Diſciplin, welche ſich in Bezug auf die Idee der Kirche zur Ethik eben ſo verhält, wie eine andere, die ſich auf die Idee des Staats, und noch eine andere die ſich auf die Idee der Kunſt bezieht.

§. 24. Alles was dazu gehört um von dieſen Grundlagen aus ſowol das Weſen des Chriſtenthums, wodurch es eine eigenthümliche Glaubensweiſe iſt, zur 11
Darſtellung zu bringen, als auch die Form der chriſtlichen Gemeinſchaft und zugleich die Art, wie beides ſich wieder theilt und differentiirt, dieſes alles zuſammen bildet den Theil der chriſtlichen Theologie, welchen wir die philoſophiſche Theologie nennen.

Die Benennung rechtfertigt ſich theils aus dem Zuſammenhang der Aufgabe mit der Ethik, theils aus der Beſchaffenheit ihres Inhaltes, indem ſie es größtentheils mit Begriffsbeſtimmungen zu thun hat. Eine ſolche Diſciplin iſt aber als

Einheit noch nicht aufgeſtellt oder anerkannt, weil das Bedürfniß derſelben, ſo wie ſie hier gefaßt iſt, erſt aus der Aufgabe die theologiſchen Wiſſenſchaften zu organiſiren entſteht. Der Stoff derſelben iſt aber ſchon in ziemlicher Vollſtändigkeit bearbeitet zufolge praktiſcher Bedürfniſſe, welche aus verſchiedenen Zeitumſtänden erwuchſen.

§. 25. Der Zwekk der chriſtlichen Kirchenleitung iſt ſowol extenſiv als intenſiv zuſammenhaltend und anbildend; und das Wiſſen um dieſe Thätigkeit bildet ſich zu einer Technik, welche wir, alle verſchiedenen Zweige derſelben zuſammenfaſſend, mit dem Namen der *praktiſchen Theologie* bezeichnen.

Auch dieſe Diſciplin iſt bisher ſehr ungleich bearbeitet. In großer Fülle nämlich was die Geſchäftsführung im einzelnen betrifft; hingegen was die Leitung und Anordnung im großen betrifft, nur ſparſam, ja in diſciplinariſchem Zuſammenhange nur für einzelne Theile.

§. 26. Die Kirchenleitung erfordert aber auch die Kenntniß des zu leitenden ganzen in ſeinem jedesmaligen Zuſtande, welcher, da das ganze ein geſchichtliches iſt, nur als Ergebniß der Vergangenheit begriffen werden kann; und dieſe Auffaſſung in ihrem ganzen Umfang iſt die *hiſtoriſche Theologie* im weiteren Sinne des Wortes.

Die Gegenwart kann nicht als Keim einer dem Begriff mehr entſprechenden Zukunft richtig behandelt werden, wenn nicht erkannt wird, wie ſie ſich aus der Vergangenheit entwikkelt hat.

§. 27. Wenn die hiſtoriſche Theologie jeden Zeitpunkt in ſeinem wahren Verhältniß zu der Idee des Chriſtenthums darſtellt: ſo iſt ſie zugleich nicht nur die

Begründung der praktiſchen, ſondern auch die Bewährung der philoſophiſchen Theologie.

Beides natürlich um ſo mehr, je mannigfaltigere Entwikkelungen ſchon vorliegen. Daher war die Kirchenleitung anfangs mehr Sache eines richtigen Inſtinkts, und die philoſophiſche Theologie manifeſtirte ſich nur in wenig kräftigen Verſuchen.

§. 28. Die hiſtoriſche Theologie iſt ſonach der eigentliche Körper des theologiſchen Studiums, welcher durch die philoſophiſche Theologie mit der eigentlichen Wiſſenſchaft, und durch die praktiſche mit dem thätigen chriſtlichen Leben zuſammenhängt.

Die hiſtoriſche Theologie ſchließt auch den praktiſchen Theil geſchichtlich in ſich, indem die richtige Auffaſſung eines jeden Zeitraums auch bekunden muß, nach was für leitenden Vorſtellungen die Kirche während deſſelben regiert worden. Und 13 wegen des im §. 27. aufgezeigten Zuſammenhanges muß ſich eben ſo auch die philoſophiſche Theologie in der hiſtoriſchen abſpiegeln.

§. 29. Wenn die philoſophiſche Theologie als Diſciplin gehörig ausgebildet wäre, könnte das ganze theologiſche Studium mit derſelben beginnen. Jezt hingegen können die einzelnen Theile derſelben nur fragmentariſch mit dem Studium der hiſtoriſchen Theologie gewonnen werden; aber auch dieſes nur wenn das Studium der Ethik vorangegangen iſt, welche wir zugleich als die Wiſſenſchaft der Principien der Geſchichte anzuſehen haben.

Ohne die fortwährende Beziehung auf ethiſche Säze kann auch das Studium der hiſtoriſchen Theologie nur unzuſammenhängende Vorübung ſein, und muß in geiſtloſe Ueberlieferung ausarten; woher ſich großentheils der oft ſo verworrene Zuſtand der theologiſchen Diſciplinen und der gänzliche Mangel an Sicherheit in der Anwendung derſelben auf die Kirchenleitung erklärt.

§. 30. Nicht nur die noch fehlende Technik für die Kirchenleitung kann nur aus der Vervollkommnung der hiſtoriſchen Theologie durch die philoſophiſche hervorgehen, ſondern ſelbſt die gewöhnliche Mittheilung der Regeln für die einzelne Geſchäftsführung kann nur als mechaniſche Vorſchrift wirken, wenn ihr nicht das Studium der hiſtoriſchen Theologie vorangegangen iſt.

Aus der übereilten Beſchäftigung mit dieſer Technik entſteht die Oberflächlichkeit in der Praxis, und die Gleichgültigkeit gegen wiſſenſchaftliche Fortbildung.

16 §. 31. In dieſer Trilogie, philoſophiſche, hiſtoriſche und praktiſche Theologie, iſt das ganze theologiſche Studium beſchloſſen; und die natürlichſte Ordnung für dieſe Darſtellung iſt ohnſtreitig die, mit der philoſophiſchen Theologie zu beginnen, und mit der praktiſchen zu ſchließen.

Bei welchem Theile wir auch anfangen wollten: ſo würden wir immer wegen des gegenſeitigen Verhältniſſes, in welchem ſie mit einander ſtehen, manches aus den andern vorausſetzen müſſen.

Erſter Theil.

Von der philoſophiſchen Theologie.

Einleitung.

32. Da das eigenthümliche Weſen des Chriſten-
s ſich eben ſo wenig rein wiſſenſchaftlich conſtrui-
äßt, als es bloß empiriſch aufgefaßt werden kann:
ßt es ſich nur kritiſch beſtimmen (vergl. §. 23.)
Gegeneinanderhalten deſſen, was im Chriſtenthum
chtlich gegeben iſt, und der Gegenſäze, vermöge
fromme Gemeinſchaften können von einander ver-
en ſein.

wenig ſich die Eigenthümlichkeit einzelner Menſchen con-
ruiren läßt, wenn gleich allgemeine Rubriken für charakte-
ſtiſche Verſchiedenheiten angegeben werden können: eben ſo
enig auch die Eigenthümlichkeit ſolcher zuſammengeſezter
der moraliſcher Perſönlichkeiten.

33. Die philoſophiſche Theologie kann daher ihren
angspunkt nur über dem Chriſtenthum in dem
en Sinne des Wortes nehmen, d. h. in dem all-
nen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinſchaft.

Zufolge des vorigen nämlich kann überhaupt jede beſtimmte Glaubensform und Kirche nur vermittelſt ihrer Verhältniſſe des Neben- und Nacheinanderſeins zu andern richtig verſtanden werden; und dieſer Ausgangspunkt iſt in ſofern für alle analogen Diſciplinen anderer Theologien derſelbe, indem alle auf denſelben höheren Begriff und auf eine Theilbarkeit deſſelben zurükkgehen müſſen, um jene Verhältniſſe darzulegen.

§. 34. Wie ſich irgend ein geſchichtlich gegebener Zuſtand des Chriſtenthums zu der Idee deſſelben verhält, das beſtimmt ſich nicht allein durch den Inhalt dieſes Zuſtandes, ſondern auch durch die Art wie er geworden iſt.

Beides iſt allerdings durch einander bedingt, indem verſchieden beſchaffene Zuſtände aus demſelben früheren nur können durch einen verſchiedenen Proceß hervorgegangen ſein, und eben ſo umgekehrt. Um ſo ſicherer aber kann bald mehr das eine bald mehr das andere zur Auffindung jenes Verhältniſſes benuzt werden. Und daß in einem lebendigen und geſchichtlichen ganzen nicht alle Zuſtände ſich zu der Idee deſſelben gleich verhalten, verſteht ſich von ſelbſt.

§. 35. Da die Ethik als Wiſſenſchaft der Geſchichtsprincipien auch die Art des Werdens eines geſchichtlichen ganzen nur auf allgemeine Weiſe darſtellen kann; ſo läßt ſich ebenfalls nur kritiſch durch Vergleichung der dort aufgeſtellten allgemeinen Differenzen mit dem geſchichtlich gegebenen ausmitteln, was in der Entwikklung des Chriſtenthums reiner Ausdrukk ſeiner Idee iſt, und was hingegen als Abweichung hievon, mithin als Krankheitszuſtand, angeſehen werden muß.

Krankheitszuſtände giebt es in geſchichtlichen Individuen nicht minder als in organiſchen; von untergeordneten Differenzen in der Entwikklung kann hier nicht die Rede ſein.

§. 36. So oft das Chriſtenthum ſich in eine Mehrheit von Kirchengemeinſchaften theilt, welche doch auf denſelben Namen chriſtliche zu ſein Anſprüche machen: ſo entſtehen dieſelben Aufgaben auch in Beziehung auf ſie; und es giebt dann außer der allgemeinen, für jede von ihnen noch eine beſondere philoſophiſche Theologie.

Offenbar befinden wir uns in dieſem Fall; denn wenn auch jede von dieſen beſonderen Gemeinſchaften alle anderen für krankhaft gewordene Theile erklärte: ſo müßten doch von unſerem Ausgangspunkt (ſ. §. 33.) aus ſchon zum Behuf der erſten Aufgabe die Anſprüche aller jenem kritiſchen Verfahren anheim fallen. Unſere beſondere philoſophiſche Theologie iſt daher proteſtantiſch.

§. 37. Da die beiden hier — in §. 32. und 35. — geſtellten Aufgaben den Zwekk der philoſophiſchen Theologie erſchöpfen: ſo iſt dieſe ihrem wiſſenſchaftlichen Gehalt nach Kritik, und ſie gehört der Natur ihres Gegenſtandes nach der geſchichtskundlichen Kritik an.

In der Löſung dieſer Aufgaben iſt nämlich alles enthalten, was der hiſtoriſchen Theologie ſowol als der praktiſchen in ihrer Beziehung zur Kirchenleitung zum Grunde liegen muß.

§. 38. Als theologiſche Diſciplin muß der philoſophiſchen Theologie ihre Form beſtimmt werden durch ihre Beziehung auf die Kirchenleitung.

Dies gilt natürlich auch von jeder ſpeciellen philoſophiſchen Theologie.

§. 39. Wie jeder in ſeiner Kirchengemeinſchaft nur iſt vermöge ſeiner Ueberzeugung von der Wahrheit der ſich darin fortpflanzenden Glaubensweiſe: ſo muß die erhaltende Richtung der Kirchenleitung auch die Abzwekkung haben dieſe Ueberzeugung durch Mittheilung zur Anerkenntniß zu bringen. Hiezu bilden aber die Unterſuchungen über das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums und eben ſo des Proteſtantismus die Grundlage, welche daher den apologetiſchen Theil der philoſophiſchen Theologie ausmachen, jene der allgemeinen chriſtlichen, dieſe der beſonderen des Proteſtantismus.

Bei dieſer Benennung iſt an keine andere Vertheidigung zu denken, als welche von der Anfeindung der Gemeinſchaft abhalten will. Das Beſtreben auch andere in dieſe Gemeinſchaft hineinzuziehen iſt eine klerikaliſche allerdings aus der Apologetik ſchöpfende Ausübung; und eine Technik für daſſelbe, die aber kaum anfängt ſich zu bilden, wäre der zunächſt auf der Apologetik beruhende Theil der praktiſchen Theologie.

§. 40. Da jeder nach Maaßgabe der Stärke und Klarheit ſeiner Ueberzeugung auch Mißfallen haben muß an den in ſeiner Gemeinſchaft entſtandenen krankhaften Abweichungen: ſo muß die Kirchenleitung vermöge ihrer intenſiv zuſammenhaltenden Richtung (§. 25.) zunächſt die Abzwekkung haben, dieſe Abweichungen als ſolche zum Bewußtſein zu bringen. Dies kann nur vermöge richtiger Darſtellung von dem Weſen des Chriſtenthums und ſo auch des Proteſtantismus geſchehen, welche daher in dieſer Anwendung den polemiſchen Theil der philoſophiſchen Theologie bilden, jene der allgemeinen dieſe der beſonderen proteſtantiſchen.

Die klerikaliſche Praxis, welche auf die Beſeitigung der Krankheitszuſtände ausgeht, hat hier ihre Principien; und die Technik derſelben wäre der zunächſt auf die Polemik zurükkgehende Theil der praktiſchen Theologie.

§. 41. So wie die Apologetik ihre Richtung ganz nach außen nimmt, ſo die Polemik die ihrige durchaus nach innen.

Die weit gewöhnlicher ſo genannte nach außen gekehrte beſondere Polemik der Proteſtanten z. B. gegen die Katholiken, und eben ſo die allgemeine der Chriſten gegen die Juden oder auch die Deiſten und Atheiſten, iſt ebenfalls eine im weiteren Sinne des Wortes klerikaliſche Ausübung, welche einerſeits mit unſerer Disciplin nichts gemein hat, andererſeits auch ſchwerlich von einer wohl bearbeiteten praktiſchen Theologie als heilſam dürfte anerkannt werden. Man könnte allerdings behaupten, dieſe Ausübung müſſe nur nicht als eine proteſtantiſche angeſehen werden, ſondern als eine allgemein 20 chriſtliche, ſo habe ſie ihre Richtung auch nach innen. Allein dann ginge ſie auch nicht, wie es doch immer gemeint iſt, gegen den Katholicismus im ganzen, ſondern nur gegen dasjenige darin, was nicht ſeiner eigenthümlichen Form angehört, ſondern als Krankheitszuſtand des Chriſtenthums zu betrachten iſt.

§. 42. Da nun die philoſophiſche Theologie keine weiteren Aufgaben enthält: ſo iſt im folgenden zu handeln von der Organiſation der Apologetik und der Polemik, und zwar der allgemeinen chriſtlichen ſowol als der beſonderen proteſtantiſchen.

Entweder alſo zuerſt von der allgemeinen philoſophiſchen Theologie in ihren beiden Theilen, und dann eben ſo von der beſonderen; oder zuerſt von der Apologetik der allgemeinen und beſonderen, und dann eben ſo von der Polemik. Die letztere Anordnung iſt vorgezogen worden.

Erſter Abſchnitt.

Grundſätze der Apologetik.

§. 43. Da der Begriff frommer Gemeinſchaften oder der Kirche ſich nur in einem Inbegriff neben einander beſtehender und auf einander folgender geſchichtlicher Erſcheinungen verwirklicht, welche in jenem Begriff 11 eins, unter ſich aber verſchieden ſind: ſo muß auch von dem Chriſtenthum durch Darlegung ſowol jener Einheit als dieſer Differenz nachgewieſen werden, daß es in jenen Inbegriff gehört. Dies geſchieht mittelſt Aufſtellung und Gebrauchs der Wechſelbegriffe des natürlichen und poſitiven.

Die Aufſtellung dieſer Begriffe, wovon jener das gemeinſame aller, dieſer die Möglichkeit verſchiedener eigenthümlicher Geſtaltungen deſſelben ausſagt, gehört eigentlich der Religionsphiloſophie an; daher dieſelben auch gleich gültig ſind für die Apologetik jeder frommen Gemeinſchaft. Könnte nun auf dieſe Weiſe auf die Religionsphiloſophie bezogen werden: ſo bliebe für die chriſtliche Apologie hievon nur übrig was der folgende §. enthält.

§. 44. Auf den Begriff des poſitiven zurückgehend muß dann für das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums eine Formel aufgeſtellt, und mit Beziehung auf das eigenthümliche anderer frommen Gemeinſchaften unter jenen Begriff ſubſumirt werden.

Dies iſt zwar die Grundaufgabe der Apologetik; aber je mehr eine ſolche Formel nur durch ein kritiſches Verfahren (vergl.

§. 32.) gefunden werden kann, um deſto mehr kann ſie ſich erſt im Gebrauch vollſtändig bewähren.

§. 45. Das Chriſtenthum muß ſeinen Anſpruch auf abgeſondertes geſchichtliches Daſein auch geltend machen durch die Art und Weiſe ſeiner Entſtehung; und dieſes geſchieht durch Beziehung auf die Begriffe Offenbarung, Wunder und Eingebung.

Je mehr auf urſprüngliche Thatſachen zurückgehend, deſto größeres Anrecht auf Selbſtſtändigkeit, und umgekehrt; wie daſſelbe auch bei anderen Arten der Gemeinſchaft ſtatt findet.

§. 46. Wie aber die geſchichtliche Darſtellung der Idee der Kirche auch als fortlaufende Reihe anzuſehen iſt: ſo muß ohnerachtet des §. 43. und 44. geſagten doch auch die geſchichtliche Stätigkeit in der Folge des Chriſtenthums auf das Judenthum und Heidenthum nachgewieſen werden, welches durch Anwendung der Begriffe Weiſſagung und Vorbild geſchieht.

Das rechte Maaß in Feſtſtellung und Gebrauch dieſer Begriffe iſt vielleicht die höchſte Aufgabe der Diſciplin; und je vollkommener gelöſt, deſto feſtere Grundlage hat die von außen anbildende Ausübung.

§. 47. Da die chriſtliche Kirche wie jede geſchichtliche Erſcheinung ein ſich veränderndes iſt: ſo muß auch nachgewieſen werden, wie durch dieſe Veränderungen die Einheit des Weſens dennoch nicht gefährdet wird. Dieſe Unterſuchung umfaßt die Begriffe Kanon und Sacrament.

Die Apologetik hat es mit den dogmatiſchen Theorien über beide nicht zu thun; indem dieſe hier nicht anticipirt werden können. Beide Thatſachen aber beziehen ſich ihrem Begriffe

nach auf die Stätigkeit des weſentlichen im Chriſtenthume,
23 der erſte wie ſie ſich in der Production der Vorſtellung, der
andere wie ſie ſich in der Ueberlieferung der Gemeinſchaft
ausſpricht.

§. 48. Wie der Begriff der Kirche ſich wiſſenſchaftlich nur ergiebt im Zuſammenhang (vergl. §. 22.) mit denen aller andern aus dem Begriff der Menſchheit ſich entwikkelnden Organiſationen gemeinſamen Lebens: ſo muß nun auch von der chriſtlichen Kirche nachgewieſen werden, daß ſie ihrem eigenthümlichen Weſen nach mit allen jenen Organiſationen zuſammenbeſtehen kann, welches ſich aus richtiger Erörterung der Begriffe Hierarchie und Kirchengewalt ergeben muß.

Vorzüglich kommen hier in Betracht der Staat und die Wiſſenſchaft. Denn niemanden könnte zugemuthet werden die Gültigkeit des Chriſtenthums anzuerkennen, wenn es durch ſein Weſen einem von dieſen entgegenſtrebte. Die Aufgabe iſt daher um ſo vollſtändiger gelöſt, je beſtimmter gezeigt werden kann, daß dieſe inneren Inſtitutionen der Kirche ihrem Begriffe nach nur die unabhängige Entwikklung derſelben im Zuſammenhang mit Staat und Wiſſenſchaft bezwekken, nicht aber die gleich unabhängige Entwikklung jener zu ſtören meinen. Alles hierüber in die praktiſche Theologie gehörige bleibt hier ausgeſchloſſen.

§. 49. Je mehr in allen dieſen Unterſuchungen auf beides Bezug genommen wird, ſowol darauf daß das Chriſtenthum als organiſche Gemeinſchaft beſtehen will, als auch darauf daß es ſich vorzüglich durch den Gedanken darſtellt und mittheilt (vergl. §. 2.), um deſto
24 mehr müſſen ſie den Grund zu der Ueberzeugung legen,

daß auch von Anfang an (vergl. §. 44.) das Weſen des Chriſtenthums richtig iſt aufgefaßt worden.

Wenn ſich doch in allem, was ſich auf Lehre und Verfaſſung bezieht, daſſelbe Weſen des Chriſtenthums übereinſtimmend mit der aufgeſtellten Formel ausſpricht: ſo iſt dies die beſte Bewährung für dieſe.

§. 50. Befindet ſich die Kirche in einem Zuſtande der Theilung, ſo muß die ſpecielle Apologetik einer jeden Kirchenparthei, mithin jezt auch die proteſtantiſche, denſelben Gang einſchlagen wie die allgemeine.

Denn die Aufgabe iſt dieſelbe, und das Verhältniß jeder einzelnen Kirchenparthei zu den übrigen gleich dem des Chriſtenthums zu den andern verwandten Glaubensgemeinſchaften. Die in §. 47. geforderte Nachweiſung führt auf die Begriffe von Confeſſion und Ritus, und bei der in §. 48. beſchriebenen kommt es vorzüglich auf das Verhältniß zum Staat an.

§. 51. Auch die allgemeine chriſtliche Apologetik wird in dieſem Fall, von der Anſicht jeder beſonderen Geſtaltung des Chriſtenthums afficirt, ſich in jeder eigenthümlich geſtalten.

Dies wird allerdings um deſto weniger der Fall ſein, je ſtrenger aus der Erörterung alles dogmatiſche ausgeſchieden wird. Niemals aber darf es ſo weit gehen, daß jede nur ſich ſelbſt als Chriſtenthum zur Anerkenntniß bringen will, die andern aber als unchriſtlich darſtellt. Wofür ſchon durch die Scheidung der allgemeinen und beſondern Apologetik geſorgt werden ſoll.

§. 52. Da mehrere im Gegenſaz mit einander ſtehende 33 chriſtliche Kirchengemeinſchaften ſich nur bilden konnten aus einem Zuſtande des ganzen, in welchem kein Gegenſaz ausgeſprochen war: ſo hat ſich jede um ſo mehr gegen den Vorwurf der Anarchie oder der Corruption zu vertheidigen, als auch jede wieder geneigt iſt von ſich ſelbſt zu behaupten daß ſie an den urſprünglichen Zuſtand anknüpfe.

Weder war im urſprünglichen Chriſtenthum ein Gegenſaz ausgeſprochen, noch kann jemals ein Gegenſaz an die Stelle eines andern treten, ohne daß jener vorher verſchwunden wäre.

§. 53. Da eben deshalb jeder Gegenſaz dieſer Art innerhalb des Chriſtenthums auch dazu beſtimmt erſcheint wieder zu verſchwinden: ſo wird die Vollkommenheit der ſpeciellen Apologetik darin beſtehen, daß ſie divinatoriſch auch die Formen für dieſes Verſchwinden mit in ſich ſchließt.

Eine prophetiſche Tendenz ſoll hiedurch der ſpeciellen Apologetik keinesweges beigelegt werden. Aber je richtiger in dieſer Beziehung das eigenthümliche Weſen des Proteſtantismus aufgefaßt iſt, um deſto haltbarere Gründe wird die ſpecielle Apologetik darbieten, um falſche Unionsverſuche abzuwehren, da jeder auf der Vorausſezung beruht, der Gegenſaz ſei ſchon in einem gewiſſen Grade verſchwunden.

26

Zweiter Abſchnitt.

Grundſäze der Polemik.

§. 54. Krankhafte Erſcheinungen eines geſchichtlichen Organismus (vergl. §. 35.) können theils in zurücktretender Lebenskraft gegründet ſein, theils darin daß ſich beigemiſchtes fremdartige in demſelben für ſich organiſirt.

Es iſt nicht nöthig hiebei auf die Analogie mit dem animaliſchen Organismus zurükkzugehen; derſelbe Typus kann auch ſchon an den Krankheiten der Staaten zur Anſchauung gebracht werden.

§. 55. Da der Trieb die chriſtliche Frömmigkeit zum Gegenſtand einer Gemeinſchaft zu machen nicht nothwendig in gleichem Verhältniß ſteht mit der Stärke dieſer Frömmigkeit ſelbſt: ſo kann bald mehr das eine von beiden geſchwächt ſein und zurükktreten bald mehr das andere.

Beides in der höchſten Vollkommenheit vereinigt bildet freilich den normalen Geſundheitszuſtand der Kirche, der aber während ihres geſchichtlichen Verlaufs nirgend vorausgeſezt werden kann. Eben daraus aber, daß dieſer Geſundheitszuſtand nur als die vollſtändige Einheit jenes zwiefachen beſchrieben werden kann, folgt ſchon, daß einſeitige Abweichungen nach beiden Seiten hin möglich ſind.

§. 56. Diejenigen Zuſtände, durch welche ſich vorzüglich offenbart daß die chriſtliche Frömmigkeit ſelbſt krankhaft geſchwächt iſt, werden unter dem Namen Indifferentismus zuſammengefaßt; und die Aufgabe iſt daher zu beſtimmen, wo das, was als eine ſolche Schwächung erſcheint, wirklich beginnt krankhaft zu ſein, und in wie mancherlei Geſtalten dieſer Zuſtand ſich darſtellt.

Es iſt die gewöhnliche Bedeutung dieſes Ausdrukks, Gleichgültigkeit in Bezug auf das eigenthümliche Gepräge der chriſtlichen Frömmigkeit darunter zu verſtehen; wobei allerdings noch Frömmigkeit ohne beſtimmtes Gepräge ſtatt finden kann. — Außerdem aber werden häufig Zuſtände auf Rechnung einer ſolchen Schwäche geſchrieben, die ganz anders zu erklären ſind. — Daß bei wirklichem Indifferentismus auch der chriſtliche Gemeinſchaftstrieb geſchwächt ſein muß, iſt natürlich; dies iſt aber dann nur Folge der Krankheit, nicht Urſache derſelben.

§. 57. Diejenigen Zuſtände, welche vornehmlich auf geſchwächten Gemeinſchaftstrieb deuten, werden durch den Namen Separatismus bezeichnet, welcher alſo ebenfalls in ſeinen Grenzen und ſeiner Gliederung genauer zu beſtimmen iſt.

Genauer, als gewöhnlich geſchieht, iſt zu unterſcheiden zwiſchen
eigentlichem Separatismus und Neigung zum Schisma;
zumal jener ohnerachtet ſeiner gänzlichen Negativität oft den
Schein von dieſer annimmt. Offenbar iſt, daß der Gemein-
ſchaftstrieb, wenn er in ſeiner vollen Stärke vorhanden iſt,
auch alle Glieder durchdringen muß. Er iſt alſo deſto mehr
geſchwächt, je mehrere ſich bewußt und abſichtlich ausſchlie-
28 ßen, ohnerachtet ſie dieſelbe chriſtliche Frömmigkeit zu beſitzen
behaupten.

§. 58. Da das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums ſich vorzüglich ausſpricht einerſeits in der Lehre und andererſeits in der Verfaſſung: ſo kann ſich in der Kirche auch fremdartiges organiſiren theils in der Lehre als Kezerei, Häreſis, theils in der Verfaſſung als Spaltung, Schisma; und beides iſt daher in ſeinen Grenzen und Geſtaltungen zu beſtimmen.

In den meiſten Fällen, jedoch nicht nothwendig, wird, wenn ſich eine abweichende Lehre verbreitet, daraus auch eine beſondere Gemeinſchaft entſtehen; allein dieſe iſt als bloße Folge jenes Zuſtandes nicht eigentliche Spaltung. Eben ſo wird ſich innerhalb einer Spaltung größtentheils, jedoch

nicht nothwendig, auch abweichende Lehre entwikkeln; allein
dieſe braucht deshalb nicht häretiſch zu ſein.

59. Alle hier aufgeſtellten Begriffe können weder
empiriſch gefunden noch rein wiſſenſchaftlich ab-
tet werden, ſondern nur durch das hier überall vor-
chende kritiſche Verfahren feſtgeſtellt; weshalb ſie
durch den Gebrauch immer mehr bewähren müſſen,
ganz zuverläßig zu werden.

Bezug auf Spaltung und Kezerei muß wegen der großen
Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen dies Verfahren auf einer
Claſſification beruhen, welche ſich dadurch bewährt, daß die
vorhandenen Erſcheinungen mit Leichtigkeit darunter ſubſumirt werden können. In Bezug auf Indifferentismus
und Separatismus bewährt es ſich deſto mehr, je mehr es
hindert, daß nicht durch allzugroße Strenge für krankhaft
erklärt werde was noch geſund iſt, und umgekehrt.

60. Was als krankhaft aufgeſtellt wird, davon
nachgewieſen werden theils ſeinem Inhalte nach,
es dem Weſen des Chriſtenthums, wie ſich dieſes
hre und Verfaſſung ausgedrükkt hat, widerſpricht
es auflöſt, theils ſeiner Entſtehung nach, daß es
mit der von den Grundthatſachen des Chriſten-
s ausgehenden Entwikklungsweiſe zuſammenhängt.
mehr beides zuſammentrifft und ſich gegenſeitig erklärt,
um deſto ſicherer erſcheint die Beſtimmung.

61. In Zeiten wo die chriſtliche Kirche getheilt
at jede ſpecielle Polemik einer beſondern chriſtlichen
engemeinſchaft denſelben Weg zu verfolgen wie die
neine.

Die Sachverhältniſſe ſind dieſelben. Nur daß einerſeits in ſolchen Zeiten natürlich Indifferentismus und Separatismus urſprünglich in den partiellen Kirchengemeinſchaften einheimiſch ſind, und nur in ſofern allgemeine Uebel werden, als ſie ſich in mehreren neben einander beſtehenden chriſtlichen Gemeinſchaften gleichmäßig vorfinden, andererſeits aber, was nur dem eigenthümlichen Weſen einer partiellen Gemeinſchaft widerſpricht, nie ſollte durch den Ausdrukk häretiſch oder ſchismatiſch bezeichnet werden.

§. 62. Da die erſten Anfänge einer Kezerei allemal 20 als Meinungen einzelner auftreten, und die einer Spaltung als Verbrüderungen einzelner; eine neue partielle Kirchengemeinſchaft aber auch nicht füglich anders als eben ſo zuerſt erſcheinen kann: ſo müſſen die Grundſäze der Polemik, wenn vollkommen ausgebildet, Mittel an die Hand geben um ſchon an ſolchen erſten Elementen zu unterſcheiden, ob ſie in krankhafte Zuſtände ausgehen werden, oder ob ſie den Keim zur Entwikklung eines neuen Gegenſazes in ſich ſchließen.

Wie überhaupt dieſer Saz gleichlautend iſt mit §. 53, ſo iſt auch hier daſſelbe wie dort zu bemerken, in Bezug nämlich auf falſche Toleranz gegen das krankhafte einerſeits, und andererſeits auf Bevorwortung der billigen Freiheit für dasjenige, was ſich neu zu differenziiren im Begriff ſteht.

Schlußbetrachtungen
über die philoſophiſche Theologie.

---

§. 63. **Beide Diſciplinen, Apologetik und Polemik, wie ſie ſich gegenſeitig ausſchließen, bedingen ſich auch gegenſeitig.**

Sie ſchließen ſich aus durch ihren entgegengeſezten Inhalt (vergl. §. 39. und 40.) und durch ihre entgegengeſezte Richtung (vergl. §. 41.). Sie bedingen ſich gegenſeitig, weil krankhaftes in der Kirche nur erkannt werden kann in Bezug 31 auf eine beſtimmte Vorſtellung von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums, und weil zugleich bei den Unterſuchungen, durch welche dieſe Vorſtellung begründet wird, auch die krankhaften Erſcheinungen vorläufig mit unter das gegebene aufgenommen werden müſſen, welches bei dem kritiſchen Verfahren zum Grunde gelegt werden muß.

§. 64. **Beide Diſciplinen können daher nur durcheinander und mit einander zu vollkommener Entwikkelung gelangen.**

Eben deshalb nur durch Annäherung und nur nach mancherlei Umgeſtaltungen. Vergl. §. 51. indem das dort geſagte auch für die Polemik gilt.

§. 65. **Die philoſophiſche Theologie ſezt zwar den Stoff der hiſtoriſchen als bekannt voraus, begründet aber ſelbſt erſt die eigentlich geſchichtliche Anſchauung des Chriſtenthums.**

Jener Stoff iſt das gegebene (vergl. §. 32.), welches ſowol den Unterſuchungen über das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums als auch denen über den Gegenſaz des geſunden und krankhaften (vergl. §. 35.) zum Grunde liegt. Das Reſultat dieſer Unterſuchungen beſtimmt aber erſt den Entwikklungswerth der einzelnen Momente, mithin die geſchichtliche Anſchauung des ganzen Verlaufs.

§. 66. Die philoſophiſche Theologie und die praktiſche ſtehen auf der einen Seite gemeinſchaftlich der hiſtoriſchen gegenüber, auf der andern Seite aber auch eine der andern.

Jenes, weil die beiden erſten unmittelbar auf die Ausübung gerichtet ſind, die hiſtoriſche Theologie aber rein auf die Betrachtung. Denn wenn gleich Apologetik und Polemik allerdings Theorien ſind, von denen man apologetiſche und polemiſche Leiſtungen wol zu unterſcheiden hat: ſo vollenden ſie doch erſt in dieſen ihre Beſtimmung, und werden nur um dieſer willen aufgeſtellt. — Beide aber ſtehen einander gegenüber theils als erſtes und leztes, indem die philoſophiſche Theologie erſt den Gegenſtand fixirt, den die praktiſche zu behandeln hat, theils weil die philoſophiſche ſich an rein wiſſenſchaftliche Conſtructionen anſchließt, die praktiſche hingegen in das Gebiet des beſonderen und einzelnen als Technik eingreift.

§. 67. Da die philoſophiſche Theologie eines jeden weſentlich die Principien ſeiner geſammten theologiſchen Denkungsart in ſich ſchließt: ſo muß auch jeder Theologe ſie ganz für ſich ſelbſt produciren.

Hiedurch ſoll keinesweges irgend einem Theologen benommen werden ſich zu einer von einem anderen herrührenden Darſtellung der philoſophiſchen Theologie zu bekennen; nur muß ſie von Grund aus als klare und feſte Ueberzeugung angeeignet ſein. Vornehmlich aber wird gefordert, daß die philoſophiſche Theologie in jedem ganz und vollſtändig ſei, ohne für dieſen Theil den in §. 14—17. gemachten Unterſchied zu berükkſichtigen; weil nämlich hier alles grundſäzlich iſt, und jedes auf das genaueſte mit allem zuſammenhängt. Daß aber alle theologiſchen Principien in dieſem Theile des ganzen ihren Ort haben, geht aus §. 65. und 66. unmittelbar hervor.

§. 68. Beide Diſciplinen der philoſophiſchen Theologie ſehen ihrer Ausbildung noch entgegen.

Die Thatſache begreift ſich zum Theil ſchon aus den hier aufgeſtellten Verhältniſſen. Theils auch bezog man einerſeits die Apologetik zu genau und ausſchließend auf die eigentlich apologetiſchen Leiſtungen, zu denen ſich die Veranlaſſungen nur von Zeit zu Zeit ergaben, wogegen die hieher gehörigen Säze nicht ohne bedeutenden Nachtheil für die klare Ueberſicht des ganzen Studiums in den Einleitungen zur Dogmatik ihren Ort fanden. Erſt in der neueſten Zeit hat man angefangen ſie in ihrer allgemeineren Abzwekkung und ihrem wahren Umfange nach wieder beſonders zu bearbeiten. Die Polemik andererſeits hatte, vorzüglich weil man ihre Richtung verkannte, ſchon ſeit geraumer Zeit aufgehört als theologiſche Diſciplin bearbeitet und überliefert zu werden.

Zweiter Theil.

Von der hiſtoriſchen Theologie.

Einleitung.

§. 69. Die hiſtoriſche Theologie (vergl. §. 26.) iſt ihrem Inhalte nach ein Theil der neuern Geſchichtskunde; und als ſolchem ſind ihr alle natürlichen Glieder dieſer Wiſſenſchaft coordinirt.

Sie gehört vornehmlich der innern Seite der Geſchichtskunde, der neueren Bildungs- und Sittengeſchichte an, in welcher das Chriſtenthum offenbar eine eigene Entwikklung eingeleitet hat. Denn daſſelbe nur als eine reine Quelle von Verkehrtheiten und Rükkſchritten darſtellen, iſt eine veraltete Anſicht.

§. 70. Als theologiſche Diſciplin iſt die geſchichtliche Kenntniß des Chriſtenthums zunächſt die unnachläßliche Bedingung alles beſonnenen Einwirkens auf die weitere Fortbildung deſſelben; und in dieſem Zuſammenhange ſind ihr dann die übrigen Theile der Geſchichtskunde nur dienend untergeordnet.

Hieraus ergiebt ſich ſchon wie verſchieden das Studium und die Behandlungsweiſe derſelben Maſſe von Thatſachen ausfallen, wenn ſie ihren Ort in unſerer theologiſchen Diſciplin haben, und wenn in der allgemeinen Geſchichtskunde, ohne daß jedoch die Grundſäze der geſchichtlichen Forſchung aufhörten für beide Gebiete dieſelben zu ſein.

§. 71. Was in einem geſchichtlichen Gebiet als einzelner Moment hervortritt, kann entweder als plözliches Entſtehen angeſehen werden, oder als allmählige Entwikklung und weitere Fortbildung.

In dem Gebiete des einzelnen Lebens iſt jeder Anfang ein plözliches Entſtehen, von da an aber alles andere nur Entwikklung. Auf dem eigentlich geſchichtlichen Gebiet aber, dem des gemeinſamen Lebens, iſt beides einander nicht ſtreng entgegengeſezt, und nur des mehr und minder wegen wird der eine Moment auf dieſe, der andere auf die entgegengeſezte Weiſe betrachtet.

§. 72. Der Geſammtverlauf eines jeden geſchichtlichen ganzen iſt ein mannigfaltiger Wechſel von Momenten beiderlei Art.

Nicht als ob es an und für ſich unmöglich wäre daß ein ganzer Verlauf als fortgehende Entwikklung von Einem Anfangspunkte aus angeſehen werden könnte. Allein wir dürfen nur entweder die Kraft ſelbſt auch als ein mannigfaltiges anſehen können, deſſen Elemente nicht alle gleichzeitig zur Erſcheinung kommen, oder wir dürfen nur in der Entwikklung ſelbſt Differenzen ſchnellerer und langſamerer Fortſchreitung wahrnehmen können, und nicht leicht wird eines von beiden fehlen: ſo ſind wir ſchon genöthigt Zwiſchenpunkte von dem entgegengeſezten Charakter anzunehmen.

§. 73. Eine Reihe von Momenten, in denen ununterbrochen die ruhige Fortbildung überwiegt, ſtellt einen geordneten Zuſtand dar, und bildet eine geſchichtliche

Periode; eine Reihe von ſolchen, in denen das plözliche Entſtehen überwiegt, ſtellt eine zerſtörende Umkehrung der Verhältniſſe dar, und bildet eine geſchichtliche Epoche.

Je länger der leztere Zuſtand dauerte, um deſto weniger würde die Selbigkeit des Gegenſtandes feſtgehalten werden können, weil aller Gegenſaz zwiſchen bleibendem und wechſelndem aufhört. Daher je länger der Gegenſtand als einer und derſelbe feſtſteht, um deſto mehr überwiegen die Zuſtände der erſten Art.

§. 74. Jedes geſchichtliche ganze läßt ſich nicht nur als Einheit betrachten, ſondern auch als ein zuſammengeſeztes, deſſen verſchiedene Elemente, wenn gleich nur in untergeordnetem Sinn und in fortwährender Beziehung auf einander, jedes ſeinen eignen Verlauf haben.

Solche Unterſcheidungen bieten ſich überall unter irgend einer Form dar; und ſie werden mit deſto größerem Recht hervorgehoben, je mehr der eine Theil zu ruhen ſcheint, während der andere ſich bewegt, und alſo beide relativ unabhängig von einander erſcheinen.

37 §. 75. Es giebt daher um das unendliche Materiale eines geſchichtlichen Verlaufs zu überſichtlicher Anſchaulichkeit zuſammenzufaſſen ein zwiefaches Verfahren. Entweder man theilt den ganzen Verlauf nach Maaßgabe der ſich ergebenden revolutionären Zwiſchenpunkte in mehrere Perioden, und faßt in jeder alles was ſich an dem Gegenſtande begeben hat zuſammen; oder man theilt den Gegenſtand der Breite nach, ſo daß ſich mehrere parallele Reihen ergeben, und verfolgt den Verlauf einer jeden beſonders durch die ganze Zeitlänge.

Natürlich laſſen ſich auch beide Eintheilungen verbinden, indem man die eine der andern unterordnet, ſo daß entweder jede Periode in parallele Reihen getheilt, oder jede Hauptreihe für ſich wieder in Perioden zerſchnitten wird. Das darſtellende Verfahren iſt deſto unvollkommener, je mehr bei dieſen Eintheilungen willkührlich verfahren wird, oder je mehr man dabei wenigſtens nur Aeußerlichkeiten zum Grunde legt.

§. 76. Ein geſchichtlicher Gegenſtand poſtulirt über-
egend die erſte Theilungsart, je weniger unabhängig
n einander ſeine verſchiedenen Glieder ſich fortbilden,
d je ſtärker dabei revolutionäre Entwikklungsknoten
rvorragen; und wenn umgekehrt, dann die andere.

Denn in lezterem Falle iſt eine urſprüngliche Gliederung vorherrſchend, im erſten eine ſtarke Differenz im Charakter verſchiedener Zeiten.

§. 77. Je ſtärker in einem geſchichtlichen Verlauf
r Gegenſaz zwiſchen Perioden und Epochen hervor-
tt, um deſto ſchwieriger iſt es in Darſtellung der
teren, aber deſto leichter in der der erſteren, die ver-
iedenen Elemente (§. 74.) von einander zu ſondern.

Denn in Zeiten der Umbildung iſt alle Wechſelwirkung lebendiger und alles einzelne abhängiger von einem gemeinſamen Impuls; wogegen der ruhige Verlauf das Hervortreten der Gliederung begünſtigt.

§. 78. Da nicht nur im allgemeinen der Geſammt-
rlauf aller menſchlichen Dinge, ſondern auch in die-
n die ganze Folge von Aeußerungen einer und der-
lben Kraft Ein ganzes bildet: ſo kann jedes Hervor-
rten eines kleineren geſchichtlichen ganzen auf zwie-
che Weiſe angeſehen werden, einmal als Entſtehen

eines neuen noch nicht dageweſenen, dann aber auch als Ausbildung eines ſchon irgendwie vorhandenen.

Dies erhellt ſchon aus §. 71. Was während des Zeitverlaufs in Bezug auf alles ſchon neben ihm fortlaufende allerdings als ein neues zu betrachten iſt, kann doch mit irgend einem frühern Moment auf genauere Weiſe als mit allen übrigen zuſammengehören.

§. 79. So kann auch der Verlauf des Chriſtenthums auf der einen Seite behandelt werden als eine einzelne Periode eines Zweiges der religiöſen Entwikklung; dann aber auch als ein beſonders geſchichtliches
30 ganzes, das als ein neues entſteht, und abgeſchloſſen für ſich in einer Reihe durch Epochen getrennter Perioden verläuft.

Daß hier ausdrüklich nur von einem Zweige der religiöſen Entwikklung die Rede iſt, geht auf §. 74. zurükk. Wie man die große Mannigfaltigkeit religiöſer Geſtaltungen auch gruppire, immer werden einige auch zum Chriſtenthum ein ſolches näheres Verhältniß haben, daß ſie eine Gruppe mit demſelben bilden können.

§. 80. Die hiſtoriſche Theologie, wie ſie ſich als theologiſche Diſciplin ganz auf das Chriſtenthum bezieht, kann ſich nur die lezte Behandlungsweiſe aneignen.

Man vergleiche §. 69. und 70. Außerdem aber könnte der chriſtliche Glaube nicht ſein was er iſt, wenn die Grundthatſache deſſelben nicht ausſchließend als ein urſprüngliches geſezt wird.

§. 81. Von dem conſtitutiven Princip der Theologie aus den geſchichtlichen Stoff des Chriſtenthums betrachtet, ſteht in dem unmittelbarſten Bezug auf die Kirchenleitung die geſchichtliche Kenntniß des gegenwärtigen Momentes, als aus welchem der künftige ſoll entwikkelt werden. Dieſe mithin bildet einen beſonderen Theil der hiſtoriſchen Theologie.

Um richtig und angemeſſen ſowol auf geſundes und krankes einzuwirken als auch zurükkgebliebene Glieder nachzufördern, und um aus fremden Gebieten anwendbares für das eigene zu benuzen.

§. 82. Da aber die Gegenwart nur verſtanden werden kann als Ergebniß der Vergangenheit: ſo iſt die Kenntniß des geſammten früheren Verlaufs ein zweiter Theil der hiſtoriſchen Theologie.

Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob dieſer Theil etwa eine Hülfswiſſenſchaft wäre für jenen erſten; ſondern beide verhalten ſich auf dieſelbe Weiſe zur Kirchenleitung, und ſind einander nicht untergeordnet ſondern beigeordnet.

§. 83. Je mehr ein geſchichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen iſt, ſo daß die innere Lebenseinheit je weiter hin deſto mehr nur im Zuſammenſtoß mit andern Kräften erſcheint: um deſto mehr haben dieſe auch Theil an den einzelnen Zuſtänden; ſo daß nur in den frühеſten das eigenthümliche Weſen am reinſten zur Anſchauung kommt.

Auch das gilt eben ſo von allen verwandten geſchichtlichen Erſcheinungen, und iſt der eigentliche Grund warum ſo viele Völker mißverſtändlich die früheſte Periode des Lebens der Menſchheit als die Zeit der höchſten Vollkommenheit anſehen.

§. 84. Da nun auch das chriſtliche Leben immer zuſammengeſezter und verwikkelter geworden iſt, der lezte Zwekk ſeiner Theologie aber darin beſteht, das eigenthümliche Weſen deſſelben in jedem künftigen Augenblikk reiner darzuſtellen: ſo hebt ſich natürlich die Kenntniß des Urchriſtenthums als ein dritter beſonderer Theil der hiſtoriſchen Theologie hervor.

Allerdings iſt auch das Urchriſtenthum ſchon in dem Geſammtverlauf mit enthalten; allein ein anderes iſt, es als eine Reihe von Momenten zu behandeln, und ein anderes nur dasjenige zur Betrachtung zu ziehen, auch aus verſchiedenen Momenten, woraus der reine Begriff des Chriſtenthums dargeſtellt werden kann.

§. 85. Die hiſtoriſche Theologie iſt in dieſen drei Theilen, Kenntniß des Urchriſtenthums, Kenntniß von dem Geſammtverlauf des Chriſtenthums, und Kenntniß von ſeinem Zuſtand in dem gegenwärtigen Augenblikk, vollkommen beſchloſſen.

Nur iſt nicht die Ordnung, in welcher wir ſie abgeleitet haben, auch die richtige für das Studium ſelbſt. Sondern die Kenntniß des Urchriſtenthums als zunächſt der philoſophiſchen Theologie ſich anſchließend, iſt das erſte, und die Kenntniß des gegenwärtigen Augenblikks, als unmittelbar den Uebergang in die praktiſche Theologie bildend, iſt das lezte.

§. 86. Wie für jeden Theil der Geſchichtskunde alles Hülfswiſſenſchaft iſt, was die Kenntniß des Schauplazes und der äußeren Verhältniſſe des Gegenſtandes erleichtert, und was zum Verſtehn der Monumente aller Art gehört: ſo zieht auch die hiſtoriſche Theologie zunächſt die übrigen Theile deſſelben Geſchichtsgebietes (vergl. §. 40.), dann aber noch alles was zum Verſtändniß der Documente gehört, als Hülfswiſſenſchaft herbei.

Dieſe Hülfskenntniſſe ſind mithin theils hiſtoriſch im engeren Sinn, theils geographiſch, theils philologiſch.

§. 87. Das Urchriſtenthum iſt in Bezug auf jene normale Behandlung deſſelben gegen den weiteren geſchichtlichen Verlauf nicht füglich anders abzugrenzen, als daß unter jenem der Zeitraum verſtanden wird, worin Lehre und Gemeinſchaft in ihrer Beziehung auf einander erſt wurden, und noch nicht in ihrer Abſchließung ſchon waren.

Auch dieſe Beſtimmung jedoch könnte leicht zu weit ausgedehnt werden, weil Lehre und Gemeinſchaft in Bezug auf einander immer im Werden begriffen bleiben; und eine feſte Grenze entſteht zunächſt nur, wenn man jede Zeit ausſchließt, in der es ſchon Differenz der Gemeinſchaft um einer Differenz der Lehre willen gab. Aber auch zu enge Schranken könnte man unſerer Beſtimmung geben, wenn man davon ausgeht, daß ſchon ſeit dem Pfingſttage eine abgeſchloſſene Gemeinſchaft beſtand; und eine angemeſſene Erweiterung entſteht nur, wenn man bevorwortet, die eigentlich chriſtliche Gemeinſchaft ſei erſt abgeſchloſſen worden, als mit Bewußtſein und allgemeine Anerkennung Juden und Heiden in derſelben vereint waren, und ähnliches gilt auch von der Lehre. So treffen beide Beſtimmungen ziemlich zuſammen mit der mehr äußerlichen des Zeitalters der unmittelbaren Schüler Chriſti.

§. 88. Da die für den angegebenen Zweck auszuſondernde Kenntniß des Urchriſtenthums nur aus den ſchriftlichen Documenten, die in dieſem Zeitraum der chriſtlichen Kirche entſtanden ſind, kann gewonnen werden, und ganz auf dem richtigen Verſtändniß dieſer Schriften beruht: ſo führt dieſe Abtheilung der hiſtoriſchen Theologie auch insbeſondere den Namen der exegetiſchen Theologie.

Da auch in den andern beiden Abtheilungen das meiſte auf Auslegung beruht: ſo iſt die Benennung allerdings willkührlich, aber doch wegen des eigenthümlichen Werthes dieſer Schriften leicht zu rechtfertigen.

§. 89. Da wegen des genauen Zuſammenhanges mit der philoſophiſchen Theologie, als dem Ort aller Principien, jeder ſeine Auslegung ſelbſt bilden muß: ſo giebt es auch hier nur weniges, was man ſich von den Virtuoſen (vergl. §. 17. und 19.) kann geben laſſen.

Vorzüglich nur dasjenige, was zur Auslegung aus den Hülfswiſſenſchaften herbeigezogen werden muß.

§. 90. Die Kenntniß von dem weiteren Verlauf des Chriſtenthums kann entweder als Ein ganzes aufgeſtellt werden, oder auch getheilt in die Geſchichte des Lehrbegriffs und in die Geſchichte der Gemeinſchaft.

Weil nämlich die Geſchichte des Lehrbegriffs nichts anderes iſt als die Entwikklung der religiöſen Vorſtellungen der Gemeinſchaft. Sowol die Vereinigung von beiden als auch die Geſchichte der Gemeinſchaft beſonders dargeſtellt führt den Namen Kirchengeſchichte; ſo wie die des Lehrbegriffs beſonders den Namen Dogmengeſchichte.

§. 91. Sowohl beide Zweige zuſammen als auch jeder für ſich allein ſtellen der Länge nach betrachtet einen ununterbrochenen Fluß dar, in welchem jedoch vermittelſt der Begriffe von Perioden und Epochen (vergl. §. 73.) Entwikklungsknoten gefunden werden können, um die Unterſchiede zu fixiren zwiſchen ſolchen Punkten, welche durch eine Epoche geſchieden ſind, und alſo verſchiedenen Perioden angehören, ſo wie auch zwiſchen ſolchen, die zwar innerhalb derſelben zwei Epochen liegen, ſo jedoch daß der eine mehr das Ergebniß der erſten enthält, der andere mehr als eine Vorbereitung der zweiten erſcheint.

Denkt man ſich dazwiſchen noch Punkte, welche in einer Periode das größte der Entwikklung ihrer Anfangsepoche enthalten, aber noch den Nullpunkt der Schlußepoche darſtellen: ſo giebt dieſes durch beide Zweige und durch alle Perioden durchgeführt, ein Nez der werthvollſten Momente.

§. 92. Da der Geſammtverlauf des Chriſtenthums eine Unendlichkeit von Einzelheiten darbietet: ſo iſt hier am meiſten Spielraum für den Unterſchied zwiſchen dem Gemeinbeſiz und dem Beſiz der Virtuoſen.

Jenes Nez bis zu einem Analogon von Stätigkeit im Umriß vollzogen iſt das Minimum, welches jeder beſizen muß; die Erforſchung und Ausführung des einzelnen iſt, auch unter viele vertheilt, ein unerſchöpfliches Gebiet.

§. 93. Nicht jeder Moment eignet ſich gleich gut dazu als ein in ſich zuſammenhangendes ganze dargeſtellt zu werden; ſondern am meiſten der Culminationspunkt einer Periode, am wenigſten ein Punkt während einer Epoche oder in der Nähe derſelben.

Während einer Umkehrung kann immer nur einzelnes abgeſondert, und nicht leicht anders als in der Form des Streites, zur Erörterung kommen. Nahe an einer Epoche kann zwar das Bedürfniß einer zuſammenhangenden Darſtellung ſich ſchon regen, die Verſuche können aber nicht anders als unvollſtändig ausfallen. Dies zeigt ſich auch ſowol in den erſten Anfängen der Kirche nach der apoſtoliſchen Zeit, als auch bei uns in den erſten Zeiten der Reformation.

§. 94. In ſolchen Zeiten wo der Aufgabe genügt werden kann, ſondert ſich dann von ſelbſt Darſtellung der Lehre und Darſtellung des geſellſchaftlichen Zuſtandes.

Denn wenn ſich auch daſſelbe eigenthümliche Weſen der Kirche oder einer partiellen Kirchengemeinſchaft in beiden ausſpricht: ſo hangen doch beide von zu verſchiedenen Coefficienten ab, als daß nicht ihre Veränderungen und alſo auch der momentane Zuſtand beider ziemlich unabhängig von einander ſein ſollte.

§. 95. Die Darſtellung des geſellſchafttlichen Zuſtandes der Kirche in einem gegebenen Moment iſt die Aufgabe der kirchlichen Statiſtik.

Erſt ſeit kurzem iſt dieſer Gegenſtand in gehöriger Anordnung disciplinariſch behandelt worden, daher auch, ſowol was Stoff als was Form betrifft, noch vieles zu leiſten übrig iſt.

§. 96. Die Aufgabe bleibt, auch wenn eine Trennung obwaltet, für alle einzelnen Kirchengemeinſchaften doch weſentlich dieſelbe.

Jede wird dann freilich ein beſonderes Intereſſe haben ihren eigenen Zuſtand auf das genaueſte zu kennen, und inſofern wird eine Ungleichheit eintreten, die aber auch eintritt, wenn die Kirche ungetheilt iſt. Es kann aber nur großen Nachtheil bringen, wenn die lenkenden einer einzelnen Kirchengemeinſchaft nicht mit dem Zuſtande der anderen der Wahrheit nach bekannt ſind.

§. 97. Die zuſammenhängende Darſtellung der Lehre wie ſie zu einer gegebenen Zeit, ſei es nun in der Kirche im allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, ſonſt aber in einer einzelnen Kirchenparthei geltend iſt, bezeichnen wir durch den Ausdrukk Dogmatik oder dogmatiſche Theologie.

Der Ausdrukk Lehre iſt hier in ſeinem ganzem Umfang genommen. Die Bezeichnung ſyſtematiſche Theologie, deren man ſich für dieſen Zweig immer noch häufig bedient, und welche mit Recht vorzüglich hervorhebt daß die Lehre nicht ſoll als ein Aggregat von einzelnen Sazungen vorgetragen werden ſondern der Zuſammenhang ins Licht geſezt, verbirgt doch auf der anderen Seite zum Nachtheil der Sache nicht nur den hiſtoriſchen Charakter der Diſciplin, ſondern auch die Abzwekkung derſelben auf die Kirchenleitung, woraus vielfältige Mißverſtändniſſe entſtehen müſſen.

§. 98. In Zeiten wo die Kirche getheilt iſt, kann nur jede Parthei ſelbſt ihre Lehre dogmatiſch behandeln.

Weder wenn ein Theologe der einen Parthei die Lehren anderer im Zuſammenhang neben einander behandeln wollte, würde Unpartheilichkeit und Gleichheit zu erreichen ſein, da 47 nur der eine Zuſammenhang für ihn Wahrheit iſt, der andere aber nicht; noch auch wenn er nur die ſeinige zuſammenhangend behandeln, und nur die Abweichungen der anderen an gehöriger Stelle beibringen wollte, weil dieſe dann doch aus ihrem natürlichen Zuſammenhang herausgeriſſen würden. Das erſte geſchieht dennoch, was die Hauptpunkte betrifft, unter dem Namen der Symbolik, das andere unter dem der comparativen Dogmatik.

§. 99. Beide Diſciplinen, Statiſtik und Dogmatik, ind ebenfalls unendlich, und ſtehen alſo was den Unerſchied zwiſchen dem Gemeinbeſiz und dem Gebiet der Virtuoſität betrifft der zweiten Abtheilung gleich.

Von der kirchlichen Statiſtik leuchtet dies ein. Aber auch im Gebiet der Dogmatik iſt nicht nur jede einzelne Lehre faſt ins unendliche beſtimmbar, ſondern auch ihre Darſtellung in Bezug auf abweichende Vorſtellungsarten anderer Zeiten und Oerter iſt ein unendliches.

§. 100. Jeder muß ſich, ſowol was die Kenntniß des Geſammtverlaufs als auch was die des vorliegenden Momentes betrifft, ſeine geſchichtliche Anſchauung ſelbſt bilden.

Sonſt würde auch die auf beiden gleichmäßig beruhende Thätigkeit in der Kirchenleitung keine ſelbſtthätige ſein.

§. 101. Müſſen hiezu geſchichtliche Darſtellungen gebraucht werden, welche nie frei ſein können von eigenthümlichen Anſichten und Urtheilen des darſtellenden: ſo muß auch jeder die Kunſt beſizen, aus denſelben das Materiale für ſeine eigene Bearbeitung möglichſt rein auszuſcheiden.

Auch dieſes gilt für die Dogmatik und Statiſtik nicht minder als für die Kirchengeſchichte.

§. 102. Hiſtoriſche Kritik iſt wie für das geſammte Gebiet der Geſchichtskunde, ſo auch für die hiſtoriſche Theologie das allgemeine und unentbehrliche Organon.

Sie ſteht als vermittelnde Kunſtfertigkeit den materiellen Hülfswiſſenſchaften gegenüber.

Erſter Abſchnitt.

Die exegetiſche Theologie.

§. 103. Nicht alle chriſtliche Schriften aus dem Zeitraum des Urchriſtenthums ſind ſchon deshalb Gegenſtände der exegetiſchen Theologie, ſondern nur ſofern ſie dafür gehalten werden zu der urſprünglichen mithin (vergl. §. 83.) für alle Zeiten normalen Darſtellung des Chriſtenthums beitragen zu können.

Es liegt in der Natur der Sache, und iſt auch vollkommen thatſächlich begründet, daß es gleich anfangs auch unvollkommene mithin zum Theil falſche Auffaſſung alſo auch Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen Glaubens gegeben hat.

§. 104. Die Sammlung dieſer das normale in ſich tragenden Schriften bildet den neuteſtamentiſchen Kanon der chriſtlichen Kirche.

Das richtige Verſtändniß von dieſem iſt mithin die einzige weſentliche Aufgabe der exegetiſchen Theologie, und die Sammlung ſelbſt ihr einziger urſprünglicher Gegenſtand.

§. 105. In den neuteſtamentiſchen Kanon gehören weſentlich ſowol die normalen Documente von der Wirkſamkeit Chriſti an und mit ſeinen Jüngern, als auch die von der gemeinſamen Wirkſamkeit ſeiner Jünger zur Begründung des Chriſtenthums.

Dies iſt auch ſchon der Sinn der alten Eintheilung des Kanon in *εὐαγγέλιον* und *ἀπόστολος*. Einen Unterſchied in Bezug auf kanoniſche Dignität zwiſchen dieſen beiden Beſtandtheilen feſtzuſetzen, iſt an und für ſich kein Grund vorhanden. Welches doch gewiſſermaßen der Fall ſein würde, wenn man behauptete, beide verhielten ſich zu einander wie Entſtehung und Fortbildung; noch mehr, wenn man der ſich ſelbſt überlaſſenen Wirkſamkeit der Jünger die normale Dignität abſprechen dürfte.

§. 106. Da weder die Zeitgrenze des Urchriſtenthums noch das Perſonale deſſelben genau beſtimmt werden kann: ſo kann auch die äußere Grenzbeſtimmung des Kanon nicht vollkommen feſt ſein.

Für beides gemeinſchaftlich, Zeit und Perſonen, ließe ſich zwar
30 eine feſte Formel für das kanoniſche aufſtellen; ſie würde
aber doch zu keiner ſichern Unterſcheidung über das vorhandene
führen, wegen der über die Perſönlichkeit mehrerer einzelner
Schriftſteller obwaltenden Ungewißheit.

§. 107. Dieſe Unſicherheit iſt ein Schwanken der Grenze zwiſchen dem Gebiet der Schriften apoſtoliſcher Väter und dem Gebiet der kanoniſchen Schriften.

Denn das Zeitalter der apoſtoliſchen Väter liegt zwiſchen dem in welchem der Kanon erſt anfing zu werden, und dem in welchem er ſchon abgeſondert beſtand. Und der Ausdrukk apoſtoliſche Väter iſt hier in ſolchem Umfang zu verſtehen, daß die Unſicherheit den erſten Theil des Kanon eben ſo trifft wie den zweiten.

§. 108. Da auch der Begriff der normalen Dignität nicht kann auf unwandelbar feſte Formeln gebracht werden: ſo läßt ſich auch aus innern Beſtimmungsgründen der Kanon nicht vollkommen ſicher umſchreiben.

Wenn wir zum normalen Charakter der einzelnen Säze auf der einen Seite die vollkommene Reinheit rechnen, auf der andern die Fülle der daraus zu entwikkelnden Folgerungen und Anwendungen: ſo haben wir nicht Urſache die erſte anderswo als nur in Chriſto ſchlechthinig anzunehmen, und müſſen zugeben daß auch auf die zweite bei allen anderen die natürliche Unvollkommenheit hemmend einwirken konnte.

§. 109. Chriſtliche Schriften aus der kanoniſchen
Zeit, welchen wir die normale Dignität abſprechen, be-
31 zeichnen wir durch den Ausdrukk Apokryphen, und der
Kanon iſt alſo auch gegen dieſe nicht vollkommen feſt
begrenzt.

Die meiſten neuteſtamentiſchen Apokryphen führen dieſen Namen freilich nur, weil ſie dafür genommen wurden, oder dafür gelten wollten, der kanoniſchen Zeit anzugehören. Der Ausdrukk ſelbſt iſt in dieſer Bedeutung willkührlich, und würde beſſer mit einem andern vertauſcht.

§. 110. Die proteſtantiſche Kirche muß Anſpruch darauf machen in der genaueren Beſtimmung des Kanon noch immer begriffen zu ſein; und dies iſt die höchſte exegetiſch-theologiſche Aufgabe für die höhere Kritik.

Der neuteſtamentiſche Kanon hat ſeine jezige Geſtalt erhalten durch wenn gleich nicht genau anzugebende noch in einem einzelnen Act nachzuweiſende Entſcheidung der Kirche, welcher wir ein über alle Prüfung erhobenes Anſehen nicht zugeſtehen, und daher berechtigt ſind an das frühere Schwanken neue Unterſuchungen anzuknüpfen. Die höchſte Aufgabe iſt dieſe, weil es wichtiger iſt zu entſcheiden ob eine Schrift kanoniſch iſt oder nicht, als ob ſie dieſem oder einem andern Verfaſſer angehört, wobei ſie immer noch kanoniſch ſein kann.

§. 111. Die Kritik hat beiderlei Unterſuchungen anzuſtellen, ob nicht im Kanon befindliches genau genommen unkanoniſch, und ob nicht außer demſelben kanoniſches unerkannt vorhanden ſei.

Noch neuerlich iſt eine Unterſuchung der lezten Art im Gange 52
geweſen; die von der erſten haben eigentlich nie aufgehört.

§. 112. Beide Aufgaben gelten nicht nur für ganze Bücher, ſondern auch für einzelne Abſchnitte und Stellen derſelben.

Ein unkanoniſches Buch kann neue kanoniſche Stellen enthalten; ſo wie das meiſte, was einem kanoniſchen Buch von ſpäterer Hand eingeſchoben iſt, unkanoniſches ſein wird.

§. 113. Wie die höhere Kritik ihre Aufgabe größtentheils nur durch Annäherung löſet; und es keinen andern Maaßſtab giebt für die Tüchtigkeit eines Ausſpruches als die Congruenz der innern und äußern Zeichen: ſo kommt es auch hier nur darauf an, wie beſtimmt äußere Zeichen darauf hindeuten, daß ein fragliches Stükk entweder dem ſpäteren Zeitraum der apoſtoliſchen Väter oder dem vom Mittelpunkt der Kirche entfernten Gebiet der apokryphiſchen Behandlung angehöre, und innere darauf, daß es nicht in genauem Zuſammenhang mit dem weſentlichen der kanoniſchen Darſtellung aufgefaßt und gedacht ſei.

So lange noch beiderlei Zeichen gegeneinander ſtreiten, oder in jeder Gattung einige auf dieſer andere aber auf jener Seite ſtehen, iſt keine kritiſche Entſcheidung möglich. — Daß hier unter dem Mittelpunkt der Kirche weder irgend eine Räumlichkeit noch auch eine amtliche Würde zu verſtehen ſei, ſondern nur die Vollkommenheit der Geſinnung und Einſicht, bedarf wol keiner Erörterung.

33 §. 114. Die Kritik könnte beiderlei ausgemittelt, und mit vollkomner Sicherheit, was kanoniſch ſei und was nicht, neu und anders beſtimmt haben, ohne daß deshalb nothwendig wäre den Kanon ſelbſt anders einzurichten.

Nothwendig wäre es nicht, weil das unkanoniſche doch als ſolches kann anerkannt werden, wenn es auch ſeine alte Stelle behält, und eben ſo das erwieſen kanoniſche, wenn es auch außerhalb des Kanon bliebe. Zuläßig aber müßte es dann ſein, den Kanon in zweierlei Geſtalt zu haben, in der geſchichtlich überlieferten und in der kritiſch ausgemittelten.

§. 115. Daſſelbe gilt von der Stellung der altteſtamentiſchen Bücher in unſerer Bibel.

Daß der jüdiſche Codex keine normale Darſtellung eigenthümlich chriſtlicher Glaubensſäze enthalte, wird wol bald allgemein anerkannt ſein. Deshalb aber iſt nicht nöthig — wiewol es auch zuläßig bleiben muß — von dem altkirchlichen Gebrauch abzuweichen, der das alte Teſtament mit dem neuen zu einem ganzen als Bibel vereinigt.

§. 116. Die Vervielfältigung der neuteſtamentiſchen Bücher aus ihren Urſchriften mußte denſelben Schikk- alen unterworfen ſein, wie die aller andern alten Schriften.

Der Augenſchein hat alle Vorurtheile welche hierüber ehedem geherrſcht haben längſt ſchon zerſtört.

§. 117. Auch die übergroße Menge und Verſchie- enheit unſerer Exemplare von den meiſten dieſer Bü- 54
er gewährt keine Sicherheit dagegen, daß nicht denoch die urſprüngliche Schreibung an einzelnen Stellen ann verloren gegangen ſein.

Denn dieſer Verluſt kann ſehr zeitig ja ſchon bei der erſten Abſchrift erfolgt ſein, und zwar möglicherweiſe auch ſo, daß dies nicht wieder gut gemacht werden konnte.

§. 118. Die definitive Aufgabe der niederen Kritik, e urſprüngliche Schreibung überall möglichſt genau d auf die überzeugendſte Weiſe auszumitteln, iſt auf m Gebiet der exegetiſchen Theologie ganz dieſelbe wie derwärts.

Die Ausdrükke niedere und höhere Kritik werden hier hergebrachter maßen gebraucht, ohne weder ihre Angemeſſenheit rechtfertigen, noch ihre Abgrenzung gegen einander genauer beſtimmen zu wollen.

§. 119. Der neuteſtamentiſche Kritiker hat alſo auch, ſo wie die Pflicht denſelben Regeln zu folgen, ſo auch das Recht auf den Gebrauch derſelben Mittel.

Weder kann es daher verboten ſein im Fall der Noth (vergl. §. 17.) Vermuthungen zu wagen, noch kann es beſondere Regeln geben, die nicht aus den gemeinſamen müßten abgeleitet werden können.

§. 120. In demſelben Maaß als die Kritik ihre Aufgabe löſt, muß ſich auch eine genaue und zuſammenhängende Geſchichte des neuteſtamentiſchen Textes ergeben und umgekehrt, ſo daß eines dem andern zur Probe und Gewährleiſtung dienet.

Selbſt was auf dem Wege der Vermuthung richtiges geleiſtet wird, muß ſich auf Momente der Textgeſchichte berufen können, und umgekehrt müſſen auch wieder ſchlagende Verbeſſerungen die Geſchichte des Textes erläutern.

§. 121. Für die theologiſche Abzwekkung der Beſchäftigung mit dem Kanon hat die Wiederherſtellung des urſprünglichen nur da unmittelbaren Werth, wo der normale Gehalt irgendwie betheiliget iſt.

Keinesweges aber ſoll dies etwa auf ſogenannte dogmatiſche Stellen beſchränkt werden, ſondern ſich auf alles erſtrekken, was für ſolche auf irgend eine Weiſe als Parallele oder Erläuterung gebraucht werden kann.

§. 122. Dies begründet den, da die kritiſche Aufgabe ein unendliches iſt, hier nothwendig aufzuſtellenden Unterſchied zwiſchen dem, was von jedem Theologen zu fordern iſt, und dem Gebiet der Virtuoſität.

Die Forderung gilt eigentlich nur für den proteſtantiſchen Theologen; denn der römiſch-katholiſche hat ſtreng genommen das Recht zu verlangen, daß ihm die vulgata, ohne daß eine kritiſche Aufgabe übrig bleibe, geliefert werde.

§. 123. Da jeder Theologe — auch im weiteren Sinne des Wortes — um der Auslegung willen (vergl. §. 89.) in den Fall kommen kann (vergl. §. 121.) auch einer kritiſchen Ueberzeugung zu bedürfen: ſo muß jeder, um ſich die Arbeiten der Virtuoſen ſelbſtthätig anzueignen und zwiſchen ihren Reſultaten zu wählen, ſowol die hier zur Anwendung kommenden kritiſchen Grundſäze 50 und Regeln inne haben, als auch eine allgemeine Kenntniß von den wichtigſten kritiſchen Quellen und ihrem Werth.

Eine nothdürftige Anleitung hiezu findet ſich theils in den Prolegomenen der kritiſchen Ausgaben, theils wird ſie auch unter jenem Mancherlei mitgegeben, welches man Einleitung ins N. Teſt. zu nennen pflegt.

§. 124. Von jedem Virtuoſen der neuteſtamentiſchen Kritik iſt alles zu fordern, was dazu gehört, ſowol den Text vollſtändig und folgerecht überall nach gleichen Grundſäzen zu conſtituiren, als auch einen kritiſchen Apparat richtig und zwekkmäßig anzuordnen.

Dies ſind rein philologiſche Aufgaben. Es iſt aber nicht leicht zu denken, daß ein Philologe ohne Intereſſe am Chriſtenthum ſeine Kunſt daran wenden ſollte ſie für das neue Teſtament zu löſen, da dieſes an ſprachlicher Wichtigkeit hinter andern Schriften weit zurükkſteht. Sollte es indeß jemals der Theologie an ſolchen Virtuoſen fehlen: ſo gäbe es auch keine Sicherheit mehr für dasjenige, was für die theologiſche Abzwekkung dieſes Studiums geleiſtet werden muß.

§. 125. Bei allem bisherigen (§. 116—124.) liegt die Vorausſezung zum Grunde, daß eigene Auslegung nur derjenige bilden kann, welcher mit dem Kanon in ſeiner Grundſprache umgeht.

Die kritiſche Aufgabe hätte ſonſt nur einen Werth für den Ueberſezer, und zwar auch nur in dem §. 121. beſchriebenen Umfang.

§. 126. Da auch die meiſterhafteſte Ueberſezung nicht vermag die Irrationalität der Sprachen aufzuheben: ſo giebt es kein vollkommnes Verſtändniß einer Rede oder Schrift anders als in ihrer Urſprache.

Unter Irrationalität wird nur dieſes bekannte verſtanden, daß weder ein materielles Element noch ein formelles der einen Sprache ganz in einem der andern aufgeht. Daher kann eine Rede oder Schrift vermittelſt einer Ueberſezung, mithin auch die Ueberſezung ſelbſt als ſolche, nur demjenigen vollkommen verſtändlich ſein, der ſie auf die Grundſprache zurükzuführen weiß.

§. 127. Die Urſprache der neuteſtamentiſchen Bücher iſt die griechiſche; vieles (nach §. 121.) wichtige aber iſt theils unmittelbar als Ueberſezung aus dem aramäiſchen anzuſehen, theils hat das aramäiſche mittelbaren Einfluß darauf geübt.

Die früheren Behauptungen, daß einzelne Bücher urſprünglich aramäiſch geſchrieben ſeien, ſind ſchwerlich mehr zu berükſichtigen. Vieles aber von dem, was als Rede oder Geſpräch aufbewahrt worden, iſt urſprünglich aramäiſch geſprochen. Der mittelbare Einfluß iſt die unter dem Namen des Hebraismus bekannte Sprachmodification.

§. 128. Schon die vielfältigen directen und indirecten in neuteſtamentiſchen Büchern auf altteſtamentiſche genommenen Beziehungen machen eine genauere

Bekanntſchaft mit dieſen Büchern, alſo auch in ihrer Grundſprache, nothwendig.

Um ſo mehr als dieſe ſich zum Theil auf ſehr wichtige Säze beziehen, worüber die Auslegung ſelbſt gebildet ſein muß, mithin auch ein richtiges Urtheil über das Verhältniß der gemeinen griechiſchen Ueberſezung des alten Teſtaments zur Grundſprache unerlaßlich iſt.

§. 129. Je geringer die Verbreitung und die Pro- uctivität einer Mundart iſt, um deſto weniger iſt ſie nders als im Zuſammenhange mit allen ihr verwand- en ganz verſtändlich. Welches, auf das hebräiſche an- ewendet, für das vollkommenſte Verſtändniß des Kanon auch eine hinreichende Kenntniß aller ſemitiſchen Dialekte in Anſpruch nimmt.

Von jeher iſt daher auch das arabiſche und rabbiniſche für die Erklärung der Bibel zugezogen worden.

§. 130. Dieſe Forderung, welche vielerlei der Ab- weckung unſerer theologiſchen Studien unmittelbar ganz remdes in ſich ſchließt, iſt indeß nur an diejenigen zu tellen, welche es in der exegetiſchen Theologie zur Mei- terſchaft bringen wollen, und zwar in dieſer beſtimm- en Beziehung.

Von dieſer rein philologiſchen Richtung gilt daſſelbe was zu §. 124. geſagt worden iſt.

§. 131. Jedem Theologen aber iſt aus dem Gebiet er Sprachkunde zuzumuthen eine gründliche Kenntniß er griechiſchen vornehmlich proſaiſchen Sprache in ihren erſchiedenen Entwicklungen, die Kenntniß beider altteſta- nentiſchen Grundſprachen, und vermittelſt derſelben eine lare Anſchauung von dem Weſen und Umfang des neuteſtamentiſchen Hebraismus; endlich, um die Arbeiten der Virtuoſen zu benutzen, außer einer Bekanntſchaft mit der Litteratur des ganzen Faches, beſonders ein ſelbſtgebildetes Urtheil über das zuviel und zuwenig, das natürliche und das erkünſtelte in der Anwendung des orientaliſchen.

Denn hierin iſt aus Liebhaberei von den einen, aus Vorurtheil von den andern, immer wieder nach beiden Seiten hin gefehlt worden.

§. 132. Das vollkommne Verſtehen einer Rede oder Schrift iſt eine Kunſtleiſtung, und erheiſcht eine Kunſtlehre oder Technik, welche wir durch den Ausdrukk Hermeneutik bezeichnen.

Kunſt, ſchon in einem engeren Sinne, nennen wir jede zuſammengeſezte Hervorbringung, wobei wir uns allgemeiner Regeln bewußt ſind, deren Anwendung im einzelnen nicht wieder auf Regeln gebracht werden kann. Mit Unrecht beſchränkt man gewöhnlich den Gebrauch der Hermeneutik nur auf größere Werke oder ſchwierige Einzelheiten. Die Regeln können nur eine Kunſtlehre bilden, wenn ſie aus der Natur des ganzen Verfahrens genommen ſind, und alſo auch das ganze Verfahren umfaſſen.

§. 133. Eine ſolche Kunſtlehre iſt nur vorhanden, ſofern die Vorſchriften ein auf unmittelbar aus der Natur des Denkens und der Sprache klaren Grundſätzen beruhendes Syſtem bilden.

So lange die Hermeneutik noch als ein Aggregat von einzelnen wenn auch noch ſo feinen und empfehlungswerthen Beobachtungen, allgemeinen und beſonderen, behandelt wird, verdient ſie den Namen einer Kunſtlehre noch nicht.

§. 134. Die proteſtantiſche Theologie kann keine Vorſtellung vom Kanon aufnehmen, welche bei der Beſchäftigung mit demſelben die Anwendung dieſer Kunſtlehre ausſchlöſſe.

Denn dies könnte nur geſchehen, wenn man irgendwie ein wunderbar inſpirirtes vollkommnes Verſtändniß deſſelben annähme.

§. 135. Die neuteſtamentiſchen Schriften ſind ſowol des inneren Gehaltes als der äußern Verhältniſſe wegen von beſonders ſchwieriger Auslegung.

Das erſte weil die Mittheilung eigenthümlicher ſich erſt entwikkelnder religiöſer Vorſtellungen in der abweichenden Sprachbehandlung nicht nationaler Schriftſteller zum großen Theil aus einer minder gebildeten Sphäre ſehr leicht mißverſtanden werden kann. Lezteres weil die Umſtände und Verhältniſſe, welche den Gedankengang modificiren, uns großentheils unbekannt ſind, und erſt aus den Schriften ſelbſt müſſen errathen werden.

§. 136. Sofern nun der neuteſtamentiſche Kanon vermöge der eigenthümlichen Abzwekkung der exegetiſchen Theologie als Ein ganzes ſoll behandelt werden, an und für ſich betrachtet aber jede einzelne Schrift ein eignes ganze iſt, kommt noch die beſondere Aufgabe hinzu, dieſe beiden Behandlungsweiſen gegeneinander auszugleichen und mit einander zu vereinigen.

Die gänzliche Ausſchließung des einen oder andern dieſer Standpunkte, wie ſie aus entgegengeſezten theologiſchen Einſeitigkeiten folgt, hat zu allen Zeiten Irrthümer und Verwirrungen in das Geſchäft der Auslegung gebracht.

§. 137. Die neuteſtamentiſche Specialhermeneutik kann nur aus genaueren Beſtimmungen der allgemeinen Regeln in Bezug auf die eigenthümlichen Verhältniſſe des Kanon beſtehen.

Sie kann um ſo mehr nur allmählig zu der ſtrengeren Form einer Kunſtlehre ausgebildet werden, als ſie zu einer Zeit gegründet wurde, wo auch die allgemeine Hermeneutik nur noch als eine Sammlung von Obſervationen beſtand.

§. 138. Die Kunſtlehre der Auslegung kann auf zweifache Weiſe geſtaltet werden, iſt aber in jeder Faſſung der eigentliche Mittelpunkt der exegetiſchen Theologie.

Die allgemeine Hermeneutik kann entweder ganz hervortreten, ſo daß das ſpecielle nur als Corollarien erſcheint, oder umgekehrt kann das ſpecielle zuſammenhängend organiſirt und auf die allgemeinen Grundſäze dann nur zurükgewieſen werden. — Die Ausübung iſt zwar allerdings durch Sprachkunde und Kritik bedingt; aber die Grundſäze ſelbſt haben den entſchiedenſten Einfluß ſowol auf die Operationen der Kritik, als auch auf die feineren Wahrnehmungen in der Sprachkunde.

§. 139. Daher giebt es auch hier nichts, weshalb ſich einer auf andere verlaſſen dürfte: ſondern jeder muß ſich der möglichſten Meiſterſchaft befleißigen.

Je mehr der Gegenſtand ſchon bearbeitet iſt, um deſto weniger darf ſich dieſe gerade in neuen Auslegungen zeigen wollen.

§. 140. Keine Schrift kann vollkommen verſtanden werden als nur im Zuſammenhang mit dem geſammten Umfang von Vorſtellungen, aus welchem ſie hervorgegangen iſt, und vermittelſt der Kenntniß aller Lebensbeziehungen, ſowol der Schriftſteller als derjenigen für welche ſie ſchrieben.

Denn jede Schrift verhält ſich zu dem Geſammtleben, wovon ſie ein Theil iſt, wie ein einzelner Saz zu der ganzen Rede oder Schrift.

§. 141. Der geſchichtliche Apparat zur Erklärung des neuen Teſtamentes umfaßt daher die Kenntniß des älteren und neueren Judenthums, ſo wie die Kenntniß des geiſtigen und bürgerlichen Zuſtandes in denen Gegenden, in welchen und für welche die neuteſtamentiſchen Schriften verfaßt wurden.

Daher ſind die altteſtamentiſchen Bücher zugleich das allgemeinſte Hülfsbuch zum Verſtändniß des neuen Teſtamentes, nächſtdem die altteſtamentiſchen und neuteſtamentiſchen Apokryphen, die ſpäteren jüdiſchen Schriftſteller überhaupt, ſo wie die Geſchichtſchreiber und Geographen dieſer Zeit und Gegend. Alle dieſe wollen ebenfalls in ihrer Grundſprache kritiſch und nach den hermeneutiſchen Regeln gebraucht werden.

§. 142. Viele von dieſen Hülfsquellen ſind bis jezt noch weder in möglichſter Vollſtändigkeit noch mit der gehörigen Vorſicht gebraucht worden.

60 Beides gilt beſonders von den gleichzeitigen und ſpäteren jüdiſchen Schriften.

§. 143. Dieſer Geſammtapparat nimmt alſo noch auf lange Zeit die Thätigkeit vieler Theologen in Anſpruch, um die bisherigen Arbeiten der Meiſter dieſes Fachs zu berichtigen und zu ergänzen.

Von einer andern Seite gehen dieſe Arbeiten in die Apologetik zurükk, indem die Gegner des Chriſtenthums ſich immer wieder die Aufgabe ſtellen, es ganz aus dem was ſchon gegeben war, und zwar nicht immer als Fortſchritt und Verbeſſerung, zu erklären. Hieher gehört aber nur die reine und vollſtändige Zubereitung des geſchichtlichen Materials

§. 144. Was ſich hievon zum Gemeinbeſiz eignet, wird theils unter dem Titel jüdiſcher und chriſtlicher Alterthümer, theils mit vielerlei anderem verbunden in der ſogenannten Einleitung zum neuen Teſtament mitgetheilt.

In der lezteren, die überhaupt wol einer Umgeſtaltung bedürfte, wird noch manches vermißt, was doch vorzüglich nach §. 141. hieher gehört, weil man es zur Leſung des neuen Teſtamentes mitbringen muß. — Was ſich jeder von den Virtuoſen dieſes Fachs geben laſſen kann, findet ſich theils in Sammlungen aus einzelnen Quellen, theils in Commentaren zu den einzelnen neuteſtamentiſchen Büchern.

§. 145. Die Hauptaufgabe der exegetiſchen Theologie iſt noch keinesweges als vollkommen aufgelöſt anzuſehen.

Selbſt wenn man abrechnet, daß es einzelne Stellen giebt, die theils nie werden mit vollkommner Sicherheit berichtigt, theils nie zu allgemeiner Befriedigung erklärt werden.

§. 146. Auch für die hieher gehörigen Hülfskenntniſſe beſteht die doppelte Aufgabe fort, das Materiale immer mehr zu vervollſtändigen, und von dem verarbeiteten immer mehr in Gemeinbeſiz zu verwandeln.

Schon das erſte Studium unter der Anleitung der Meiſter muß nicht nur den Grund zu dem lezten legen, und vermittelſt deſſelben die Ausübung der Kunſtlehre gemäß beginnen, ſondern auch die verſchiedenen einzelnen Gebiete in Bezug auf die darin noch zu erwerbende Meiſterſchaft wenigſtens aufſchließen.

§. 147. Eine fortgeſezte Beſchäftigung mit dem neuteſtamentiſchen Kanon, welche nicht durch eigenes Intereſſe am Chriſtenthum motivirt wäre, könnte nur gegen denſelben gerichtet ſein.

Denn die rein philologiſche und hiſtoriſche Ausbeute, die der Kanon verſpricht, iſt nicht reich genug um zu einem ſolchen zu reizen. Aber auch die Unterſuchungen der Gegner (vergl. §. 143.) ſind ſehr förderlich geworden, und werden es auch in Zukunft werden.

§. 148. Jede Beſchäftigung mit dem Kanon ohne philologiſchen Geiſt und Kunſt muß ſich in den Grenzen des Gebietes der Erbauung halten; denn in dem der Theologie könnte ſie nur durch pſeudodogmatiſche Tendenz Verwirrung anrichten.

Denn ein reines und genaues Verſtehenwollen kann bei einem ſolchen Verfahren nicht zum Grunde liegen.

Zweiter Abſchnitt.

Die hiſtoriſche Theologie im engeren Sinn oder die Kirchengeſchichte.

§. 149. Die Kirchengeſchichte im weiteren Sinne (vergl. §. 90.) iſt das Wiſſen um die geſammte Entwikklung des Chriſtenthums, ſeitdem es ſich als geſchichtliche Erſcheinung feſtgeſtellt hat.

Was daſſelbe abgeſehen hievon nach außen hin gewirkt hat, gehört nicht mit in dieſes Gebiet.

§. 150. Jede geſchichtliche Maſſe läßt ſich auf der einen Seite anſehen als Ein untrennbares werdendes Sein und Thun, auf der andern als ein zuſammengeſeztes aus unendlich vielen einzelnen Momenten. Die eigentlich geſchichtliche Betrachtung iſt das Ineinander von beiden.

Das eine iſt nur der eigenthümliche Geiſt des ganzen in ſeiner Beweglichkeit angeſchaut, ohne daß ſich beſtimmte Thatſachen ſondern; das andere nur die Aufzählung der Zuſtände in ihrer Verſchiedenheit, ohne daß ſie in der Identität des Impulſes zuſammengefaßt werden. Die geſchichtliche Betrachtung iſt beides, das Zuſammenfaſſen eines Inbegriffs von Thatſachen in Ein Bild des innern, und die Darſtellung des innern in dem Auseinandertreten der Thatſachen.

§. 151. So iſt auch jede Thatſache nur eine geſchichtliche Einzelheit, ſofern beides identiſch geſezt wird, das äußere, Veränderung im zugleichſeienden, und das innere, Function der ſich bewegenden Kraft.

Das innere iſt in dieſem Ausdrukk als Seele geſezt, das äußere als Leib, das ganze mithin als ein Leben.

§. 152. Das Wahrnehmen und im Gedächtniß Feſthalten der räumlichen Veränderungen iſt eine faſt nur mechaniſche Verrichtung, wogegen die Conſtruction einer Thatſache, die Verknüpfung des äußeren und inneren zu einer geſchichtlichen Anſchauung, als eine freie geiſtige Thätigkeit anzuſehen iſt.

Daher auch, was mehrere ganz als daſſelbe wahrgenommen, ſie doch als Thatſache verſchieden auffaſſen.

§. 153. Die Darſtellung der räumlichen Veränderungen als ſolcher in ihrer Gleichzeitigkeit und Folge iſt nicht Geſchichte ſondern Chronik; und eine ſolche von der chriſtlichen Kirche könnte ſich nicht als eine theologiſche Diſciplin geltend machen.

Denn ſie gäbe von dem Geſammtverlauf dasjenige nicht, was in einer Beziehung zur Kirchenleitung ſteht.

§. 154. Nur der Stätigkeit wegen müſſen auch in die geſchichtliche Auffaſſung ſolche Ereigniſſe mit aufgenommen werden, die eigentlich nicht als geſchichtliche Elemente anzuſehen ſind.

Dahin gehört der Wechſel der Perſonen, welche an ausgezeichneten Stellen wirkſam waren, wenn auch ihre perſönliche Eigenthümlichkeit keinen merklichen Einfluß auf ihre öffentlichen Handlungen gehabt hat.

§. 155. Die geſchichtliche Auffaſſung iſt ein Talent, welches ſich in jedem durch das eigne geſchichtliche Leben, wiewol in verſchiedenem Grade, entwikkelt, niemals aber jener mechaniſchen Fertigkeit ganz entbehren kann.

Wie im gemeinen Leben ſo auch im wiſſenſchaftlichen Gebiet verfälſcht ein aufgeregtes ſelbſtiſches Intereſſe, mithin auch jedes Parteiweſen, am meiſten den geſchichtlichen Blikk.

§. 156. Zu dem geſchichtlichen Wiſſen um das nicht ſelbſt erlebte gelangt man auf zwiefachem Wege, unmittelbar aber mühſam zuſammenſchauend durch die Benuzung der Quellen, leicht aber nur mittelbar durch den Gebrauch geſchichtlicher Darſtellungen.

Nicht leicht wird es auf irgend einem geſchichtlichen Gebiet möglich ſein, auf dem der Kirchengeſchichte aber gewiß nicht, der lezteren zu entrathen.

§. 157. Quellen im engeren Sinn nennen wir Denkmäler und Urkunden, welche dadurch für eine Thatſache zeugen, daß ſie ſelbſt einen Theil derſelben ausmachen.

Geſchichtliche Darſtellungen von Augenzeugen ſind in dieſem ſtrengeren Sinn ſchon nicht mehr Quellen. Doch verdienen ſie den Namen um ſo mehr, je mehr ſie ſich der Chronik nähern, und ganz anſpruchslos nur das wahrgenommene wiedergeben.

§. 158. Aus geſchichtlichen Darſtellungen kann man nur zu einer eigenen geſchichtlichen Auffaſſung gelangen, indem man das von dem Schriftſteller hineingetragene ausſcheidet.

Dies wird erleichtert, wenn man mehrere Darſtellungen derſelben Reihe von Thatſachen vergleichen kann, um ſo mehr wenn ſie aus verſchiedenen Geſichtspunkten genommen ſind.

§. 159. Zu dem Wiſſen um einen Geſammtzuſtand, wie er ein Bild des inneren (vergl. §. 150.) darſtellt, gelangt man nur durch beziehende Verknüpfung einer Maſſe von zuſammengehörigen Einzelheiten.

Dies iſt daher die größte alles andere vorausſezende und in ſich ſchließende Leiſtung der geſchichtlichen Auffaſſungsgabe.

§. 160. Die Kirchengeſchichte im weiteren Sinn (vergl. §. 90.) ſoll als theologiſche Diſciplin vorzüglich dasjenige, was aus der eigenthümlichen Kraft des Chriſtenthums hervorgegangen iſt, von dem, was theils in der Beſchaffenheit der in Bewegung geſezten Organe, theils in der Einwirkung fremder Principien ſeinen Grund hat, unterſcheiden, und beides in ſeinem Hervortreten und Zurücktreten zu meſſen ſuchen.

Nur war es eine ſehr verfehlte Methode um deswillen die Darſtellung ſelbſt zu theilen in die der günſtigen und der ungünſtigen Ereigniſſe.

§. 161. Von dem erſten Eintritt des Chriſtenthums an, alſo auch ſchon in der Zeit des Urchriſtenthums, kann man verſchiedene ſelbſt wieder mannigfaltig theil=

Functionen dieſes neuen wirkſamen Princips unter-
den, und auch in der geſchichtlichen Darſtellung von
nder ſondern.

ch dies gilt allgemein von allen bedeutenden geſchichtlichen
Erſcheinungen, von allen religiöſen Gemeinſchaften nicht nur
ſondern auch von den bürgerlichen.

162. Keine von dieſen Functionen aber iſt in
Entwikklung ohne ihre Beziehung auf die anderen
kommen zu verſtehen; und jeder als ein relatives
ge auszuſondernde Zeittheil wird nur durch die Ge-
eitigkeit ihrer Einwirkungen auf einander, was er iſt.

enn die lebendige Kraft iſt in jedem Momente ganz geſezt,
und kann daher nur ergriffen werden in der gegenſeitigen
Bedingtheit aller verſchiedenen Functionen.

163. Der Geſammtverlauf des Chriſtenthums
alſo nur vollſtändig aufgefaßt werden durch die
eitigſte Combination beider Verfahrungsarten, indem
, was der andern auf einem Punkte gefehlt hat,
einem andern ergänzen muß.

ährend wir nur die eine Function verfolgen, bleibt uns die
Anſchauung des Geſammtlebens aus den Augen gerükkt,
und wir müſſen uns vorbehalten dieſe nachzuholen. Wäh-
rend wir die gleichzeitigen Züge zu Einem Bilde zuſammen-
ſchauen, vermögen wir nicht die einzelnen Elemente genau
zu ſchäzen, und müſſen uns vorbehalten ſie an dem gleich- 70
artigen früheren und ſpäteren zu meſſen.

164. Je mehr man die verſchiedenen Functionen
der geſchichtlichen Betrachtung ins einzelne und kleine
altet, deſto öfter muß man Punkte zwiſcheneinſchie-
welche das getrennt geweſene wieder vereinigen.

Je größer die parallelen Maſſen genommen werden, deſto länger kann man die Betrachtung der einzelnen ununterbrochen fortſezen.

Die Perioden können alſo deſto größer und müſſen deſto kleiner ſein, je größere oder kleinere Functionen man behandelt

§. 165. Die wichtigſten Epochenpunkte indeß ſind immer ſolche, die nicht nur für alle Functionen de Chriſtenthums den gleichen Werth haben, ſondern auch für die geſchichtliche Entwiklung außer der Kirche bedeutend ſind.

Da die Erſcheinung des Chriſtenthums ſelbſt zugleich ein weltgeſchichtlicher Wendepunkt iſt: ſo kommen dieſem andere auc nur in dem Maaß nahe, als ſie ihm hierin gleichen.

§. 166. Die Bildung der Lehre oder das ſich zu Klarheit bringende fromme Selbſtbewußtſein, und di Geſtaltung des gemeinſamen Lebens oder der ſich i jedem durch alle und in allen durch jeden befriedigend Gemeinſchaftstrieb, ſind die beiden ſich am leichteſte ſondernden Functionen in der Entwiklung des Chr ſtenthums.

71 Dies giebt ſich dadurch zu erkennen, daß auf der einen Sei große Veränderungen vor ſich gehen, während auf der ande alles beim alten bleibt, und für die eine Seite ein Zeitpun bedeutend iſt als Entwiklungsknoten, der für die ande bedeutungslos erſcheint.

§. 167. Die Bildung des kirchlichen Lebens wi vorzüglich mitbeſtimmt (vergl. §. 160.) durch die po tiſchen Verhältniſſe und den geſammten geſelligen Z ſtand; die Entwiklung der Lehre hingegen durch de geſammten wiſſenſchaftlichen Zuſtand, und vorzüglich durch die herrſchenden Philoſopheme.

Dieſes Mitbeſtimmtwerden iſt natürlich und unvermeidlich, bedingt mithin nicht ſchon an und für ſich krankhafte Zuſtände, enthält aber allerdings den Grund ihrer Möglichkeit. — Allgemeinere Epoche machende Punkte, welche von einer neuen Entwicklung der Erkenntniß ausgehen, werden ſich in der chriſtlichen Kirche auch am meiſten in der Geſchichte der Lehre, ſolche hingegen welche von Entwicklungen des bürgerlichen Zuſtandes ausgehen, werden ſich auch am meiſten in dem kirchlichen Leben kund geben.

§. 168. Auf der Seite des kirchlichen Lebens ſondern ſich wiederum am leichteſten die Entwicklung des Cultus, d. h. der öffentlichen Mittheilungsweiſe religiöſer Lebensmomente, und die Entwicklung der Sitte, d. h. des gemeinſamen Gepräges, welches der Einfluß des chriſtlichen Princips den verſchiedenen Gebieten des Handelns ausdrükkt.

Der Cultus verhält ſich zu der Sitte wie das beſchränktere Gebiet der Kunſt im engeren Sinne zu dem unbeſtimmteren des geſelligen Lebens überhaupt.

§. 169. Die Entwicklung des Cultus wird vorzüglich mitbeſtimmt durch die Beſchaffenheit der dazu geeigneten in der Geſellſchaft vorhandenen Darſtellungsmittel, und durch deren Vertheilung in der Geſellſchaft. Die Fortbildung der chriſtlichen Sitte hingegen durch den Entwicklungs- und Vertheilungszuſtand der geiſtigen Kräfte überhaupt.

Nämlich was das erſte betrifft, ſo beruht die Mittheilung oder der Umlauf religiöſer Erregungen, welcher nach denſelben bewirkt werden ſoll, lediglich auf der Darſtellung. Was das andere betrifft, ſo ruhen in dieſem Zuſtand alle Motive, deren ſich die religiöſe Geſinnung bemächtigen ſoll.

§. 170. Beide aber, Sitte und Cultus, ſind in ihrer Fortbildung auch ſo ſehr an einander gebunden, daß wenn ſie in dem Maaß von Bewegung oder Ruhe zu ſehr von einander abweichen, entweder der Cultus das Anſehen gewinnt in leere Gebräuche oder Aberglauben ausgeartet zu ſein, während das chriſtliche Leben ſich in der Sitte bewährt, oder umgekehrt ruht auf der herrſchenden Sitte der Schein, daß ſie, während die chriſtliche Frömmigkeit ſich durch den Cultus erhält, nur das Ergebniß fremder Motive darſtelle.

73 In dieſer verſchiedenen Beurtheilungsweiſe bekundet ſich ein mit jener Ungleichmäßigkeit zuſammenhängender innerer Gegenſaz unter den Gliedern der Gemeinſchaft.

§. 171. Je plözlicher auf einem von beiden Gebieten bedeutende Veränderungen eintreten, um deſto mehreren Reactionen ſind ſie ausgeſezt; wogegen nur die langſameren ſich als gründlich bewähren.

Daß erſte verſteht ſich indeß nur von ſolchen Veränderungen, die nicht zugleich auch mehrere Gebiete umfaſſen. Dergleichen werden daher leicht voreilig als Epoche machende Punkte angeſehen, da doch oft wenig Wirkungen von ihnen zurükbleiben.

§. 172. Langſame Veränderungen können nicht als fortlaufende Reihe aufgefaßt, ſondern nur an einzeln hervorzuhebenden Punkten zur Anſchauung gebracht werden, welche die Fortſchritte von einer Zeit zur andern darſtellen.

uch dieſe aber dürfen nicht willkührlich gewählt werden, ſondern ſie müſſen, wenn auch nur in untergeordnetem Sinn, eine Aehnlichkeit haben mit Epoche machenden Punkten.

§. 173. Die geſchichtliche Auffaſſung iſt auf dieſem
biet deſto vollkommner, je beſtimmter das Verhältniß
s chriſtlichen Impulſes zu der ſittlichen und künſtle-
hen Conſtitution der Geſellſchaft vor Augen tritt,
d je überzeugender, was der geſunden Entwicklung
s religiöſen Princips angehört, von dem ſchwächlichen
d krankhaften geſchieden wird.

Denn dadurch wird den Anſprüchen der Kirchenleitung an eine chriſtliche Geſchichtskunde genügt.

§. 174. Die kirchliche Verfaſſung kann zumal in
r evangeliſchen Kirche, wo es ihr an aller äußern
anction fehlt, nur als dem Gebiet der Sitte ange-
rig betrachtet werden.

Dieſer Saz liegt, recht verſtanden, jenſeit aller über das evangeliſche Kirchenrecht noch obwaltenden Streitigkeiten, und ſpricht nur den weſentlichen Unterſchied zwiſchen bürgerlicher und kirchlicher Verfaſſung aus.

§. 175. Diejenigen größeren Entwicklungsknoten,
elche außer der Kirche auch das bürgerliche Leben af-
iren, werden ſich in der Kirche am unmittelbarſten
nd ſtärkſten in der Verfaſſung offenbaren.

Weil doch kein anderer Theil der chriſtlichen Sitte ſo ſehr (vergl. §. 167.) mit den politiſchen Verhältniſſen zuſammenhängt.

§. 176. Die kirchliche Verfaſſung iſt am meiſten dazu
eeignet, daß ſich an ihre Entwicklung die geſchichtliche
Darſtellung des geſammten chriſtlichen Lebens anreihe.

Denn ſie hat den unmittelbarſten Einfluß auf den Cultus, verdankt ihre Haltung dem Geſammtzuſtand der Sitte, und iſt zugleich der Ausdrukk von dem Verhältniß der religiöſen Gemeinſchaft zur bürgerlichen.

§. 177. Der Lehrbegriff entwikkelt ſich einerſeits durch die fortgeſezt auf das chriſtliche Selbſtbewußtſein in ſeinen verſchiedenen Momenten gerichtete Betrachtung, andrerſeits durch das Beſtreben den Ausdrukk dafür immer übereinſtimmender und genauer feſtzuſtellen.

Beide Richtungen hemmen ſich gegenſeitig, indem die eine nach außen geht, die andere nach innen. Daher charakteriſiren ſich verſchiedene Zeiten durch das Uebergewicht der einen oder der andern.

§. 178. Die Ordnung, in welcher hiernach die verſchiedenen Punkte der Lehre hervortreten und die Hauptmaſſen der didaktiſchen Sprache ſich geſtalten, muß im großen wenigſtens begriffen werden können aus dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums.

Denn es wäre widernatürlich, wenn Vorſtellungen, die dieſem am nächſten verwandt ſind, ſich zulezt entwikkeln ſollten.

§. 179. Nur in einem krankhaften Zuſtande der Kirche können einzelne perſönliche oder gar außerkirchliche Verhältniſſe einen bedeutenden Einfluß auf den Gang und die Ergebniſſe der Beſchäftigung mit dem Lehrbegriff ausüben.

Wenn dies dennoch nicht ſelten der Fall geweſen iſt: ſo haben doch zumal neuere Geſchichtſchreiber weit mehr als der Wahrheit gemäß iſt, auf Rechnung ſolcher Verhältniſſe geſchrieben.

§. 180. Je weniger die Entwikklung des Lehrbegriffs frei bleiben kann von Schwanken und Zwieſpalt: um deſto

mehr tritt auch das Beſtreben hervor theils die Uebereinſtimmung
eines Ausdrukks mit den Aeußerungen des Ur-
chriſtenthums nachzuweiſen, theils ihn auf anderweitig zu- 76
geſtandene nicht aus dem chriſtlichen Glauben erzeugte
Säze, die dann Philoſopheme ſein werden, zurükzuführen.

Beides würde, wiewol ſpäter und nicht in demſelben Maaß, geſchehen, wenn auch kein Streit obwaltete; denn zu jenem treibt ſchon der chriſtliche Gemeingeiſt, zu dem andern das Bedürfniß ſich von der Zuſammenſtimmung des zur Klarheit gekommenen frommen Selbſtbewußtſeins und der ſpeculativen Production zu überzeugen.

§. 181. Nur in einem krankhaften Zuſtande kann beides ſo gegen einander treten, daß die einen nicht wollen über die urchriſtlichen Aeußerungen hinaus die Lehre beſtimmen, die andern philoſophiſche Säze in die chriſtliche Lehre einführen, ohne auch nur durch Beziehung auf den Kanon nachweiſen zu wollen daß ſie auch dem chriſtlichen Bewußtſein angehören.

Jene wirken hemmend auf die Entwikklung der Lehre, dieſe trüben und verfälſchen eben ſo das Princip derſelben.

§. 182. Die Aenderungen, welche das Verhältniß beider Richtungen erleidet, zu kennen, gehört weſentlich zum Verſtändniß der Entwikklung der Lehre.

Nur zu oft erhält man durch Verabſäumung ſolcher Momente nur eine Chronik ſtatt der Geſchichte, und die theologiſche Abzwekkung der Diſciplin geht ganz verloren.

§. 183. Eben ſo wichtig iſt Kenntniß zu nehmen
von dem Verhältniß in den Bewegungen der theoreti-
ſchen Lehren und der praktiſchen Dogmen, und, wo ſie 77
weit auseinander gehn, iſt es natürlich die eigentliche

Dogmengeſchichte zu trennen von der Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre.

Im ganzen iſt allerdings die eigentliche Glaubenslehre durch vielfältigere und heftigere Bewegungen gebildet worden; doch darf die entgegengeſezte Richtung um ſo weniger überſehen werden.

§. 184. Bedenken wir, wieviel Hülfskenntniſſe erfordert werden, um dieſe verſchiedenen Zweige der Kirchengeſchichte zu verfolgen: ſo iſt dieſes Gebiet offenbar ein unendliches, und poſtulirt einen großen Unterſchied zwiſchen dem was jeder inne haben muß, und dem was (vergl. §. 92.) nur durch die Vereinigung aller Virtuoſen gegeben iſt.

Zu dieſen Hülfskenntniſſen gehört, wenn alles im Zuſammenhang verſtanden werden ſoll, die geſammte irgend zeitverwandte Geſchichtskunde, und, wenn alles aus den Quellen entnommen werden ſoll, das ganze betreffende philologiſche Studium und vornehmlich die diplomatiſche Kritik.

§. 185. Im allgemeinen kann nur geſagt werden, daß aus dieſem unendlichen Umfang jeder Theologe dasjenige inne haben muß, was mit ſeinem ſelbſtändigen Antheil an der Kirchenleitung zuſammenhängt.

Dieſe dem Anſchein nach ſehr beſchränkte Formel ſezt aber voraus, daß jeder außer ſeiner beſtimmten localen Thätigkeit auch einen allgemeinen wenn gleich in ſeinen Wirkungen nicht beſtimmt nachzuweiſenden Einfluß auszuüben ſtrebt.

§. 186. Wie nun der jedesmalige Zuſtand, aus welchem ein neuer Moment entwikkelt werden ſoll, nur aus der geſammten Vergangenheit zu begreifen iſt, zunächſt aber doch der lezten Epoche machenden Begebenheit angehört: ſo iſt die richtige Anſchauung von dieſer, durch alle früheren Hauptrevolutionen nach Maaßgabe ihres Zuſammenhanges mit derſelben deutlich gemacht, das erſte Haupterforderniß.

Daß hier keine beſondere Rükkſicht darauf genommen werden kann, ob der gegenwärtige Moment ſchon mehr die künftige Epoche vorbereitet, liegt am Tage; denn dies ſelbſt muß zunächſt aus ſeinem Verhältniß zur lezten beurtheilt werden.

§. 187. Damit aber dieſes nicht eine Reihe einzelner Bilder ohne Zuſammenhang bleibe, müſſen ſie verbunden werden durch das nicht dürftig ausgefüllte Nez (vergl. §. 91.) der Hauptmomente aus jedem kirchengeſchichtlichen Zweige in jeder Periode.

Und dieſes muß als Fundament ſelbſtändiger Thätigkeit auch ein wo möglich aus verſchiedenartigen Darſtellungen zuſammengeſchautes ſein.

§. 188. Zu einer lebendigen auch als Impuls kräftigen geſchichtlichen Anſchauung gedeiht aber auch dieſes nur, wenn der ganze Verlauf zugleich (vergl. §. 150.) als die Darſtellung des chriſtlichen Geiſtes in ſeiner Bewegung aufgefaßt, mithin alles auf Ein inneres bezogen wird.

Erſt unter dieſer Form kann die Kenntniß des Geſammtverlaufs auf die Kirchenleitung einwirken.

§. 189. Jede locale Einwirkung erfordert eine genauere und nach Maaßgabe des Zuſammenhanges mit der Gegenwart der Vollſtändigkeit annähernde Kenntniß dieſes beſonderen Gebietes.

Die Regel modificirt ſich von ſelbſt nach dem Umfang der Localität, indem die kleinſte einer einzelnen Gemeine oft in dem Fall iſt eine beſondere Geſchichte nicht zu haben, ſondern nur als Theil eines größeren ganzen gelten zu können.

§. 190. **Jeder muß aber auch wenigſtens an einem kleinen Theil der Geſchichte ſich im eigenen Aufſuchen und Gebrauch der Quellen üben.**

Sei es nun, daß er nur beim Studium genau und beharrlich auf die Quellen zurükgehe, oder daß er ſelbſtändig aus den Quellen zuſammenſeze. Sonſt möchte einem ſchwerlich auch nur ſo viel hiſtoriſche Kritik zu Gebote ſtehen, als zum richtigen Gebrauch abweichender Darſtellungen erfordert wird.

§. 191. **Eine über dieſen Maaßſtab hinaus gehende Beſchäftigung mit der Kirchengeſchichte muß neue Leiſtungen beabſichtigen.**

Nichts iſt unfruchtbarer als eine Anhäufung von geſchichtlichem Wiſſen, welches weder praktiſchen Beziehungen dient, noch ſich anderen in der Darſtellung hingiebt.

§. 192. **Dieſe können ſowol auf Berichtigung oder Vervollſtändigung des Materials, als auch auf größere Wahrheit und Lebendigkeit der Darſtellung gehen.**

Die Mängel in allen dieſen Beziehungen ſind noch unverkennbar, und leicht zu erklären.

§. 193. **Das kirchliche Intereſſe und das wiſſenſchaftliche können bei der Beſchäftigung mit der Kirchengeſchichte nicht in Widerſpruch mit einander gerathen.**

Da wir uns beſcheiden für andere keine Regeln zu geben, beſchränken wir den Saz auf unſere Kirche, welcher, als einer forſchenden und ſich ſelbſt fortbildenden Gemeinſchaft, auch die vollkommenſte Unpartheilichkeit nicht zum Nachtheil gereichen ſondern nur förderlich ſein kann. Darum darf auch das lebhafteſte Intereſſe des evangeliſchen Theologen an ſeiner Kirche doch weder ſeiner Forſchung noch ſeiner Darſtellung Eintrag thun. Und eben ſo wenig iſt zu fürchten, daß die Reſultate der Forſchung das kirchliche Intereſſe ſchwächen werden; ſie können ihm im ſchlimmſten Fall nur den Impuls geben, zur Beſeitigung der erkannten Unvollkommenheiten mitzuwirken.

§. 194. Die kirchengeſchichtlichen Arbeiten eines jeden müſſen theils aus ſeiner Neigung hervorgehen, theils durch die Gelegenheiten beſtimmt werden, die ſich ihm darbieten.

Ein lebhaftes theologiſches Intereſſe wird immer die erſte den lezten zuzuwenden, oder für erſtere auch die leztere herbeizuſchaffen wiſſen.

Dritter Abſchnitt.

Die geſchichtliche Kenntniß von dem gegenwärtigen Zuſtande des Chriſtenthums.

§. 195. Wir haben es hier zu thun (vergl. §. 94—97.) mit der dogmatiſchen Theologie, als der Kenntniß der jezt in der evangeliſchen Kirche geltenden Lehre, und mit der kirchlichen Statiſtik, als der Kenntniß des geſellſchaftlichen Zuſtandes in allen verſchiedenen Theilen der chriſtlichen Kirche.

Der hier der dogmatiſchen Theologie angewieſene Ort, welche ſonſt auch unter dem Namen der ſyſtematiſchen Theologie eine ganz andere Stelle einnimmt, muß ſich ſelbſt vermittelſt der weiteren Ausführung rechtfertigen. Hier iſt nur nachzuweiſen, daß die beiden genannten Diſciplinen die Ueberſchrift in ihrem ganzen Umfang erſchöpfen. Dies erhellt daraus, daß es eigentlich in der Kirche, wie ſie ganz Gemeinſchaft iſt, nichts zu erkennen giebt, was nicht ein Theil ihres geſellſchaftlichen Zuſtandes wäre. Die Lehre iſt nur aus dieſem, weil ihre Darſtellung einer eigenthümlichen Behandlung fähig und bedürftig iſt, heraus genommen. Dies konnte allerdings mit anderen Theilen des geſellſchaftlichen Zuſtandes auch geſchehen; ſolche ſind aber noch nicht als theologiſche Diſciplinen beſonders bearbeitet. Kann aber in Zeiten wo die Kirche getheilt iſt (nach §. 98.) nur jede einzelne Kirchengemeinſchaft ihre eigene Lehre dogmatiſch bearbeiten: ſo fragt ſich, wie kommt der evangeliſche Theologe zur Kenntniß der in andern chriſtlichen Kirchengemeinſchaften geltenden Lehre, und welchen Ort kann unſere Darſtellung dazu anweiſen? Am unmittelbarſten durch die dogmatiſchen Darſtellungen welche ſie ſelbſt davon geben, die aber für ihn nur geſchichtliche Berichte werden. Der Ort aber in unſerer Darſtellung iſt die bis auf den gegenwärtigen Moment verfolgte Geſchichte der chriſtlichen Lehre, für welche jene Darſtellungen die ächten Quellen ſind. Aber auch die Statiſtik kann bei jeder Gemeinſchaft einen beſonderen Ort haben für die Lehre derſelben.

I. Die dogmatiſche Theologie.

§. 196. Eine dogmatiſche Behandlung der Lehre iſt weder möglich ohne eigne Ueberzeugung, noch iſt nothwendig, daß alle die ſich auf dieſelbe Periode derſelben Kirchengemeinſchaft beziehen, unter ſich übereinſtimmen.

Beides könnte man daraus ſchließen wollen, daß ſie es nur (vergl. §. 97. u. 98.) mit der zur gegebenen Zeit geltenden Lehre zu thun habe. Allein wer von dieſer nicht überzeugt iſt, kann zwar über dieſelbe, und auch über die Art wie der Zuſammenhang darin gedacht wird, Bericht erſtatten, aber nicht dieſen Zuſammenhang durch ſeine Aufſtellung bewähren. Nur dieſes lezte aber macht die Behandlung zu einer dogmatiſchen; jenes iſt nur eine geſchichtliche, wie einer und derſelbe ſie bei gehöriger Kenntniß auf die gleiche Weiſe von allen Syſtemen geben kann. — Die gänzliche Uebereinſtimmung aber iſt in der evangeliſchen Kirche deshalb nicht nothwendig, weil auch zu derſelben Zeit bei uns verſchiedenes neben einander gilt. Alles nämlich iſt als geltend anzuſehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne es amtlichen Widerſpruch zu erregen. Die Grenzen dieſer Differenz ſind daher allerdings nach Zeit und Umſtänden weiter und enger geſteckt.

§. 197. Weder eine bewährende Aufſtellung eines nbegriffs von überwiegend abweichenden und nur die leberzeugung des einzelnen ausdrükkenden Säzen wür- en wir eine Dogmatik nennen, noch auch eine ſolche, ie in einer Zeit auseinandergehender Anſichten nur aſjenige aufnehmen wollte, worüber gar kein Streit waltet.

Das erſte wird niemand in Abrede ſtellen. Aber auch die von da ausgehende Streitfrage, ob Lehrbücher wirklich für dogmatiſche gelten können, welche über die geltende Lehre nur geſchichtlich berichten, bewährend aber nur Säze aufſtellen, gegen welche amtlicher Einſpruch erhoben werden könnte, gereicht noch unſerm Begriff zur Beſtätigung. — Eine lediglich ireniſche Zuſammenſtellung wird großentheils ſo dürftig und unbeſtimmt ausfallen, daß es nicht nur um eine Bewährung hervorzubringen überall an den Mittelgliedern fehlen wird, ſondern auch an der nöthigen Schärfe der Begriffsbeſtimmung um der Darſtellung Vertrauen zu verſchaffen.

§. 198. Die dogmatiſche Theologie hat für die Leitung der Kirche zunächſt den Nuzen, zu zeigen wie mannigfaltig und bis auf welchen Punkt das Princip der laufenden Periode ſich nach allen Seiten entwikkelt hat, und wie ſich dazu die der Zukunft anheim fallenden Keime verbeſſerter Geſtaltungen verhalten. Zugleich giebt ſie der Ausübung die Norm für den volksmäßigen Ausdrukk um die Rükkehr alter Verwirrungen zu verhüten und neuen zuvorzukommen.

Dieſes Intereſſe der Ausübung fällt lediglich in die erhaltende Function der Kirchenleitung, und urſprünglich hievon iſt die allmählige Bildung der Dogmatik ausgegangen. Die Theilung des erſten erklärt ſich aus dem, was über den Gehalt eines jeden Momentes im allgemeinen (vergl. §. 91.) geſagt iſt.

§. 199. In jedem für ſich darſtellbaren Moment (vergl. §. 93.) tritt das was in der Lehre aus der leztvorangegangenen Epoche herrührt, als das am meiſten kirchlich beſtimmte auf, dasjenige aber, wodurch mehr der folgenden Bahn gemacht wird, als von einzelnen ausgehend.

Das erſte nicht nur mehr kirchlich beſtimmt als das lezte, ſondern auch mehr als das aus früheren Perioden mit herübergenommene; das leztere um ſo mehr nur auf einzelne zurükzuführen, je weniger noch eine neue Geſtaltung ſich beſtimmt ahnden läßt.

§. 200. Alle Lehrpunkte, welche durch das die Periode dominirende Princip entwikkelt ſind, müſſen unter ſich zuſammenſtimmen; wogegen alle andern, ſo lange man von ihnen nur ſagen kann, daß ſie dieſen Ausgangspunkt nicht haben, als unzuſammenhangende Vielheit erſcheinen.

Das dominirende Princip kann aber ſelbſt verſchieden aufgefaßt ſein, und daraus entſtehen mehrere in ſich zuſammenhängende, aber von einander verſchiedene dogmatiſche Darſtellungen, welche, und vielleicht nicht mit Unrecht, auf gleiche Kirchlichkeit Anſpruch machen. — Wenn die heterogenen vereinzelten Elemente zuſammengehen, geben ſie ſich entweder als eine neue Auffaſſung des ſchon dominirenden Princips zu erkennen, oder ſie verkündigen die Entwikklung eines neuen.

§. 201. Wie zur vollſtändigen Kenntniß des Zuſtandes der Lehre nicht nur dasjenige gehört, was in die weitere Fortbildung weſentlich verflochten iſt, ſondern auch das was, wenn es auch als perſönliche Anſicht nicht unbedeutend war, doch als ſolche wieder verſchwindet: ſo muß auch eine umfaſſende dogmatiſche Behandlung alles in ihrer Kirchengemeinſchaft gleichzeitig vorhandene verhältnißmäßig berükkſichtigen.

Der Ort hiezu muß ſich immer finden, wenn in dem Beſtreben den aufgeſtellten Zuſammenhang zu bewähren, Vergleichungen und Parallelen nicht verſäumt werden.

§. 202. Eine dogmatiſche Darſtellung iſt deſto vollkommner, je mehr ſie neben dem aſſertoriſchen auch divinatoriſch iſt.

In jenem zeigt ſich die Sicherheit der eignen Anſicht; in dieſem die Klarheit in der Auffaſſung des Geſammtzuſtandes.

§. 203. Jedes Element der Lehre, welches in dem Sinn conſtruirt iſt, das bereits allgemein anerkannte zuſamt den natürlichen Folgerungen daraus feſt zu halten, iſt orthodox; jedes in der Tendenz conſtruirte, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und andern Auffaſſungsweiſen Raum zu machen, iſt heterodox.

Es ſcheint zu eng, wenn man dieſe Ausdrükke ausſchließend auf das Verhältniß der Lehrmeinungen zu einer aufgeſtellten Norm beziehen will; derſelbe Gegenſaz kann auch ſtatt finden, wo es eine ſolche nicht giebt. Nach obiger Erklärung kann vielmehr aus der orthodoxen Richtung erſt das Symbol hervorgehen, und ſo iſt es oft genug geſchehen. Was aber fremd ſcheinen kann an dieſer Erklärung, iſt, daß ſie gar nicht auf den Inhalt der Säze an und für ſich zurükkgeht; und doch rechtfertigt ſich auch dieſes leicht bei näherer Betrachtung.

§. 204. Beide ſind, wie für den geſchichtlichen Gang des Chriſtenthums überhaupt ſo auch für jeden bedeutenden Moment als ſolchen, gleich wichtig.

Wie es bei aller Gleichförmigkeit doch keine wahre Einheit gäbe ohne die erſten: ſo bei aller Verſchiedenheit doch keine bewußte freie Beweglichkeit ohne die lezten.

§. 205. Es iſt falſche Orthodoxie auch dasjenige in der dogmatiſchen Behandlung noch feſthalten zu wollen, was in der öffentlichen kirchlichen Mittheilung ſchon ganz antiquirt iſt, und auch durch den wiſſenſchaftlichen Ausdrukk keinen beſtimmten Einfluß auf andere Lehrſtükke ausübt.

Eine ſolche Beſtimmung muß offenbar wieder beweglich gemacht, und die Frage auf den Punkt zurükkgeführt werden, wo ſie vorher ſtand.

§. 206. Es iſt falſche Heterodoxie auch ſolche Formeln in der dogmatiſchen Behandlung anzufeinden, welche in der kirchlichen Mittheilung ihren wohlbegrünten Stüzpunkt haben, und deren wiſſenſchaftlicher Aus- ruk auch ihr Verhältniß zu andern chriſtlichen Lehr- ükken nicht verwirrt.

Hierdurch wird alſo die knechtiſche Bequemlichkeit keinesweges gerechtfertigt, welche alles, woran ſich viele erbauen, ſtehen laſſen will, wenn es ſich auch mit den Grundlehren unſeres Glaubens nicht verträgt.

§. 207. Eine dogmatiſche Darſtellung für die evan- eliſche Kirche wird beiderlei Abweichungen vermeiden, d ohnerachtet der von uns in Anſpruch genommenen eweglichkeit des Buchſtaben doch können in allen auptlehrſtükken orthodox ſein; aber auch, ohnerachtet ſich nur an das geltende hält, doch an einzelnen rten auch heterodoxes in Gang bringen müſſen.

Das hier aufgeſtellte wird, wenn dieſe Disciplin ſich von ihrem Begriff aus gleichmäßig entwikkelt, immer das natürliche Verhältniß beider Elemente ſein, und ſich nur ändern müſſen, wenn lange Zeit eines von beiden Extremen geherrſcht hat.

§. 208. Jeder auf einſeitige Weiſe neuernde oder s alte verherrlichende Dogmatiker iſt nur ein unvoll- mmnes Organ der Kirche, und wird von einem falſch terodoxen Standpunkt aus auch die ſachgemäßeſte Or- odoxie für falſche erklären, und von einem falſch or- odoxen aus auch die leiſeſte und unvermeidlichſte He- rodoxie als zerſtörende Neuerung bekriegen.

Dieſe Schwankungen ſind es vornehmlich, welche bis jezt faſt es immer verhinderten daß die dogmatiſche Theologie der evangeliſchen Kirche ſich nicht in einer ruhigen Fortſchreitung entwikkeln konnte.

§. 209. Jeder in die dogmatiſche Zuſammenſtellung aufgenommene Lehrſaz muß die Art wie er beſtimmt iſt bewähren, theils durch unmittelbare oder mittelbare Zurükführung ſeines Gehaltes auf den neuteſtamentiſchen Kanon, theils durch die Zuſammenſtimmung des wiſſenſchaftlichen Ausdrukks mit der Faſſung verwandter Säze.

Alle Säze aber, auf welche in dieſem Sinn zurükgegangen wird, unterliegen derſelben Regel; ſo daß es hier keine andere Unterordnung giebt, als daß diejenigen Säze am wenigſten beider Operationen bedürfen, für welche der volksmäßige, der ſchriftmäßige und der wiſſenſchaftliche Ausdrukk am meiſten identiſch ſind, ſo daß jeder Glaubensgenoſſe ſie gleich an der Gewißheit ſeines unmittelbaren frommen Selbſtbewußtſeins bewährt. — Dieſe Unterſcheidung wird wol zurükbleiben von der, wie ſie gewöhnlich gefaßt wurde ſchon als antiquirt zu betrachtenden, von Fundamentalartikeln und anderen.

§. 210. Wenn ſich die Behandlung des Kanon bedeutend ändert, muß ſich auch die Art der Bewährung einzelner Lehrſäze ändern, ohnerachtet ihr Inhalt unverändert derſelbe bleibt.

Das orthodoxe dogmatiſche Intereſſe darf niemals den exegetiſchen Unterſuchungen in den Weg treten oder ſie beherrſchen; aber das Wegfallen einzelner ſogenannter Beweisſtellen iſt auch an und für ſich kein Zeugniß gegen die Richtigkeit eines geltenden Lehrſazes. Wogegen fortgeltende kanoniſche Bewährung einem Lehrſaz Sicherheit gewähren muß gegen die heterodoxe Tendenz.

§. 211. Für Säze, welche den eigenthümlichen Charakter der gegenwärtigen Periode beſtimmt ausſprechen, kann das Zurükführen auf das Symbol die Stelle der kanoniſchen Bewährung vertreten, wenn wir uns die damals geltende Auslegung noch aneignen können.

In dieſen Fällen wird es auch rathſam ſein die Uebereinſtimmung mit dem Symbol hervorzuheben, um dieſe Säze beſtimmter von anderen (vergl. §. 199. 200. 203.) zu unterſcheiden. Daſſelbe gilt aber keinesweges für Säze, welche aus früheren Perioden durch reine Wiederholung in das Symbol der laufenden herüber genommen ſind.

§. 212. Da der eigenthümliche Charakter der evangeliſchen Kirchenlehre unzertrennlich iſt von dem durch den Ausgang der Reformation erſt fixirten Gegenſaz zwiſchen der evangeliſchen und römiſchen Kirche: ſo iſt auch jeder auf unſere Symbole zurükzuführende Saz nur in ſofern vollſtändig bearbeitet, als er den Gegenſaz gegen die correſpondirenden Säze der römiſchen Kirche in ſich trägt.

Denn weder ein Saz, in Beziehung auf welchen der Gegenſaz unſererſeits ſchon wieder aufgehoben wäre, noch einer, dem dieſer Gegenſaz fremd wäre, könnte hinreichende Bewährung in der Beziehung auf das Symbol finden.

§. 213. Der ſtreng didaktiſche Ausdrukk, welcher durch die Zuſammengehörigkeit der einzelnen Formeln dem dogmatiſchen Verfahren ſeine wiſſenſchaftliche Haltung giebt, iſt abhängig von dem jedesmaligen Zuſtand der philoſophiſchen Diſciplinen.

Theils wegen des logiſchen Verhältniſſes der Formeln zu einander, theils weil viele Begriffsbeſtimmungen auf pſychologiſche und ethiſche Elemente zurükgehen.

§. 214. Das dialektiſche Element des Lehrbegriffs kann ſich an jedes philoſophiſche Syſtem anſchließen, welches nicht das religiöſe Element entweder überhaupt oder in der beſondern Form, welcher das Chriſtenthum zunächſt angehören will, durch ſeine Behauptungen ausſchließt oder abläugnet.

Daher alle entſchieden materialiſtiſchen und ſenſualiſtiſchen Syſteme, die man aber wol ſchwerlich für wahrhaft philoſophiſch gelten laſſen wird — und alle eigentlich atheiſtiſchen werden auch dieſen Charakter haben — nicht für die dogmatiſche Behandlung zu brauchen ſind. Noch engere Grenzen im allgemeinen zu ziehen iſt ſchwierig.

§. 215. Einzelne Lehren können daher ſowol in gleichzeitigen dogmatiſchen Behandlungen verſchieden gefaßt ſein, als auch zu verſchiedenen Zeiten verſchieden lauten, während in beiden Fällen ihr religiöſer Gehalt keine Verſchiedenheit darbietet.

Wegen Verſchiedenheit der gleichzeitig beſtehenden oder auf einander folgenden Schulen und ihrer Terminologien. Solche Differenzen werden aber auch nur durch Mißverſtändniß Gegenſtand eines dogmatiſchen Streites.

§. 216. Eben ſo kann ein Schein von Aehnlichkeit entſtehen zwiſchen Säzen, deren religiöſer Gehalt dennoch mehr oder weniger verſchieden iſt.

Nicht nur kann ſich im einzelnen die Differenz verſchiedener theologiſcher Schulen derſelben Kirche verbergen hinter der Identität der wiſſenſchaftlichen Terminologie, ſondern auch proteſtantiſche und katholiſche Säze, zumal bei einiger Entfernung von den ſymboliſchen Hauptpunkten, können gleichbedeutend erſcheinen.

§. 217. Die proteſtantiſche dogmatiſche Behandlung muß danach ſtreben das Verhältniß eines jeden Lehrſtüks zu dem unſere Periode beherrſchenden Gegenſaz zum klaren Bewußtſein zu bringen.

Dies iſt ein nur auf dieſem Wege zu befriedigendes Bedürfniß der Kirchenleitung, in welches unrichtige Vorſtellungen von dem Zuſtande dieſes Gegenſazes, ob und wo er durch Annäherung beider Theile ſchon im Verſchwinden begriffen ſei, oder umgekehrt ob und wo er ſich erſt beſtimmter zu entwikkeln anfange, die ſchwierigſten Verwirrungen hervorbringen muß.

§. 218. Die dogmatiſche Theologie iſt in ihrem ganzen Umfang ein unendliches, und bedarf einer Scheidung des Gebietes beſonderer Virtuoſität und des Gemeinbeſizes.

Dieſer bezieht ſich aber natürlich nur auf den Umfang des zu 92
verarbeitenden Stoffes, nicht auf die Sicherheit und Stärke der Ueberzeugung, oder auf die Art wie dieſe gewonnen wird.

§. 219. Von jedem evangeliſchen Theologen iſt zu verlangen, daß er im Bilden einer eignen Ueberzeugung begriffen ſei über alle eigentlichen Oerter des Lehrbegriffs, nicht nur ſo wie ſie ſich aus den Principien der Reformation an ſich und im Gegenſaz zu den römiſchen Lehrſäzen entwikkelt haben, ſondern auch ſofern ſich neues geſtaltet hat, deſſen für den Moment wenigſtens geſchichtliche Bedeutung nicht zu überſehen iſt.

Unter einem Ort verſtehe ich einen ſolchen Saz oder Inbegriff von Säzen, welche theils im Kanon und Symbol einen beſtimmten Siz haben, theils nicht übergangen werden können, ohne daß andere von demſelben Umfang und Werth dunkel und unverſtändlich werden. — Der Ausdrukk im Bilden der Ueberzeugung begriffen ſein ſchließt keineswegs einen ſkeptiſchen Zuſtand ein, ſondern nur das dem Geiſt unſerer Kirche weſentliche innere Empfänglichbleiben für neuere Unterſuchungen, inſofern theils die Behandlung des

Kanon ſich ändern theils eine andere Quelle für den dogmatiſchen Sprachgebrauch ſich eröffnen kann. Auch bezieht dieſe Forderung ſich zunächſt nicht auf den Glauben, ſo wie er ein Gemeingut der Chriſten iſt, ſondern auf die ſtreng didaktiſche Faſſung der Ausſagen über denſelben.

§. 220. Das dogmatiſche Studium muß daher beginnen mit der Auffaſſung und Prüfung einer oder mehrerer ſtreng zuſammenhängender Darſtellungen des kirchlich feſtgeſtellten, als weiterer Ausbildung der ihrer Natur nach nur fragmentariſchen Symbole.

Dogmengeſchichte muß dabei, wenn auch nur ſo wie auch der Laie die Grundzüge davon inne haben kann, nothwendig vorausgeſezt werden. — Man unterſcheide übrigens und ſtelle zuſammen ſolche Darſtellungen, welche ihre Säze überwiegend aus dem ſymboliſchen Buchſtaben entwikkeln, und ſolche, welche dem Geiſt der Symbole treu zu bleiben behaupten, wenn ſie auch ihren Buchſtaben ebenfalls der Kritik unterwerfen.

§. 221. In Bezug auf das neue aus dem Symbol nicht verſtändliche muß, inwiefern es in dieſes Gebiet gehöre, zunächſt die Betrachtung entſcheiden, ob mehreres auf einen gemeinſamen Urſprung zurükkweiſt und eine gemeinſame Abzwekkung verräth.

Denn je mehr dies der Fall iſt, um deſto ſicherer kann ein geſchichtliches Eingreifen ſolcher Anſichten vermuthet werden.

§. 222. Genaue Kenntniß aller gleichzeitigen Behandlungsweiſen und ſchwebenden Streitfragen ſo wie aller gewagten Meinungen, und feſtes Urtheil über Grund und Werth dieſer Formen und Elemente bilden das Gebiet der dogmatiſchen Virtuoſität.

Das feſte Urtheil iſt zu verſtehen mit Vorbehalt der friſchen Empfänglichkeit (vergl. §. 218.) die dem Meiſter nicht minder 90 nothwendig iſt als dem Anfänger. — Unter gewagten Meinungen ſind nicht nur die ephemeren Erſcheinungen launenhafter und ungeordneter Perſönlichkeit zu verſtehen, ſondern auch alles was als eigentlich krankhaft auf antichriſtliche oder mindeſtens antievangeliſche Impulſe zu reduciren iſt und Gegenſtand der polemiſchen Ausübung wird.

§. 223. In der bisherigen Darſtellung iſt auf die jezt überwiegend übliche Theilung der dogmatiſchen Theologie in die Behandlung der theoretiſchen Seite des Lehrbegriffs oder die Dogmatik im engeren Sinn, und in die Behandlung der praktiſchen Seite oder die chriſtliche Sittenlehre, um ſo weniger Rükſicht genommen, als dieſe Trennung nicht als weſentlich angeſehen werden kann; wie ſie denn auch weder überhaupt noch in der evangeliſchen Kirche etwas urſprüngliches iſt.

Weder die Bezeichnungen theoretiſch und praktiſch noch die Ausdrükke Glaubens- und Sittenlehre ſind völlig genau. Denn die chriſtlichen Lebensregeln ſind auch theoretiſche Säze als Entwikklungen von dem chriſtlichen Begriff des guten; und ſie ſind nicht minder Glaubensſäze wie die eigentlich dogmatiſchen, da ſie es mit demſelben chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein zu thun haben, nur ſo wie es ſich als Antrieb kund giebt. — Wenn nun gleich nicht geläugnet werden kann, daß die vereinigte Behandlung beider einer in vieler Hinſicht unvollkommenen Periode der theologiſchen Wiſſenſchaften angehört: ſo läßt ſich doch eine fortſchreitende Verbeſſerung auch dieſes Gebietes ſehr wohl ohne eine ſolche Trennung denken.

§. 224. Wenn die Trennung beiderlei Säzen den

Vortheil gewährt, leichter in ihrer Zuſammengehörigkeit aufgefaßt zu werden: ſo hat ſie der chriſtlichen Sittenlehre noch den beſonderen Vortheil gebracht, daß ſie nun eine ausführlichere Behandlung erfährt.

Das leztere iſt indeß nicht weſentlich eine Folge der Trennung. Denn es läßt ſich auch eine vereinigte Behandlung denken in umgekehrtem Verhältniß als wirklich früher ſtatt gefunden hat; und dann würde derſelbe Vortheil auf Seiten der Dogmatik geweſen ſein. Dem erſten ſteht gegenüber, daß eine wohlgeordnete lebendige Vereinigung beider eine vorzügliche Sicherheit dagegen zu gewähren ſcheint, daß die eigentlichen dogmatiſchen Säze nicht ſo leicht ſollten in geiſtloſe Formeln noch die ethiſchen in bloß äußerliche Vorſchriften ausarten können.

§. 225. Aus der Theilung des Gebietes kann ſehr leicht die Meinung entſtehen, als ob bei ganz verſchiedener Auffaſſung der Glaubenslehre doch die Sittenlehre auf dieſelbige Weiſe könnte aufgefaßt werden und umgekehrt.

Dieſer Irrthum iſt in unſer kirchliches Gemeinweſen ſchon ſehr tief eingedrungen, und ihm kann nur von der wiſſenſchaftlichen Behandlung aus wirkſam entgegengearbeitet werden.

§. 226. Die Theilung findet eine große Rechtfertigung ſowol darin, daß die Bewährung aus dem Kanon und Symbol ſich bedeutend anders geſtaltet bei den ethiſchen Säzen als bei den dogmatiſchen, als auch darin, daß die Terminologie für die einen und die andern aus verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Gebieten herſtammt.

Wir haben zwar in dieſer Beziehung die theologiſchen Wiſſenſchaften überhaupt auf die Ethik und die von ihr abhängigen Diſciplinen zurükkgeführt; betrachten wir aber die dogmatiſche Theologie insbeſondere, ſo rührt doch die Terminologie der eigentlichen Glaubenslehre großentheils aus der philoſophiſchen Wiſſenſchaft her, die unter dem Namen rationaler Theologie ihren Ort in der Metaphyſik hatte, wogegen die chriſtliche Sittenlehre überwiegend nur aus der Pflichtenlehre der philoſophiſchen Ethik ſchöpfen kann.

§. 227. Die Trennung beider Diſciplinen hat auch ein verkehrtes eklektiſches Verfahren erzeugt, indem man meinte ohne Nachtheil bei der chriſtlichen Sittenlehre auf eine andere philoſophiſche Schule zurükkgehen zu dürfen als bei der Glaubenslehre.

Man darf ſich nur die Möglichkeit einer ungetheilten Behandlung der dogmatiſchen Theologie vergegenwärtigt haben, um dies ſchlechthin unſtatthaft zu finden.

§. 228. Die abgeſonderte Behandlung iſt deſto ſachgemäßer je ungleichförmiger auf beiden Seiten der Verlauf der Periode in Bezug auf die Entwikklung des Princips und die Spannung des Gegenſazes entweder wirklich geweſen iſt, oder je weniger gleichmäßig doch die wiſſenſchaftliche Betrachtung dem wirklichen Verlauf gefolgt iſt.

Man würde vielleicht mit Unrecht behaupten daß in Bezug auf die Sittlichkeit ſelbſt der Gegenſaz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus minder entwikkelt ſei als in Bezug auf den Glauben; aber daß er in unſern chriſtlichen Sittenlehren bei weitem nicht ſo ausgearbeitet iſt als in unſerer Dogmatik, ſcheint unläugbar.

§. 229. Viele Bearbeitungen der chriſtlichen Sittenlehre laſſen unläugbar von dem Typus einer theologiſchen Diſciplin nur wenig durchſchimmern, und ſind von philoſophiſchen Sittenlehren wenig zu unterſcheiden.

Daß dies von dem nachtheiligſten Einfluß auf die Kirchenleitung ſein muß, leuchtet ein. Bei einer ungetheilten Behandlung könnte ſich für die ſittenlehrigen Säze ein ſolches Reſultat nicht geſtalten, es müßte denn auch die Glaubenslehre ihren Charakter verläugnen.

§. 230. Die abgeſonderte Behandlung beider Zweige der dogmatiſchen Theologie wird deſto unverfänglicher ſein, je vollſtändiger alles von §. 196—216. geſagte auch auf die chriſtliche Sittenlehre angewendet wird, und je mehr man in jeder von beiden Diſciplinen den Zuſammenhang mit der andern durch einzelne Andeutungen wieder herſtellt.

Das erſte kann hier nicht beſonders ausgeführt werden, die Möglichkeit des lezten erhellt aus dem zu §. 224. geſagten.

§. 231. Wünſchenswerth bleibt immer, daß auch die ungetheilte Behandlung ſich von Zeit zu Zeit wieder geltend mache.

Nur bei einer ſehr großen Ausführlichkeit möchte dies kaum möglich ſein, ohne daß die Maſſe alle Form verlöre.

II. Die kirchliche Statiſtik.

§. 232. In dem Geſammtzuſtand einer kirchlichen Geſellſchaft unterſcheiden wir die innere Beſchaffenheit und die äußeren Verhältniſſe, und in der erſten wieder den Gehalt der ſich darin nachweiſen läßt, und die Form in welcher ſie beſteht.

Manches ſcheint allerdings eben ſo leicht unter die eine als unter die andere Hauptabtheilung gebracht werden zu können, immer aber doch in einer andern Beziehung, ſo daß dies der Richtigkeit der Eintheilung keinen Eintrag thut.

§. 233. Die Aufgabe umfaßt in Zeiten, wo die chriſtliche Kirche nicht äußerlich eines iſt, alle einzelnen Kirchengemeinſchaften.

Jede iſt dann für ſich zu betrachten, und die Verhältniſſe einer jeden zu den übrigen finden von ſelbſt ihren Ort in der zweiten Hälfte. — Aber auch wenn einzelne Kirchengemeinſchaften nicht beſtimmt von einander geſchieden wären, würden doch einzelne Theile der Kirche ſich ſowol ihrer innern Beſchaffenheit als ihren Verhältniſſen nach ſo ſehr von andern unterſcheiden, daß Eintheilungen dennoch müßten gemacht werden.

§. 234. Der Gehalt einer kirchlichen Gemeinſchaft in einem gegebenen Zeitpunkt beruht auf der Stärke und Gleichmäßigkeit, womit der eigenthümliche Gemeingeiſt derſelben die ganze ihr zugehörige Maſſe durchdringt.

Zunächſt alſo und im allgemeinen der Geſundheitszuſtand derſelben in Bezug auf Indifferentismus und Separatismus (vergl. §. 56. u. 57.) Dieſer wird aber erkannt einerſeits aus den Entwikklungsexponenten des Lehrbegriffs mit Rükkſicht auf die Einſtimmigkeit oder Mannigfaltigkeit der Reſultate und auf das Intereſſe der Gemeinde an dieſer Function, andererſeits aus dem Einfluß des kirchlichen Gemeingeiſtes auf die übrigen Lebensgebiete, und aus der Manifeſtation deſſelben in dem gottesdienſtlichen Leben.

§. 235. Je größere Differenzen ſich hierüber in weit verbreiteten Kirchengemeinſchaften vorfinden, um deſto zwekkwidriger iſt es bei bloßen Durchſchnittsangaben ſich zu begnügen.

Das lehrreichſte für die Kirchenleitung würde verloren gehen, wenn nicht die am meiſten verſchiedenen Maſſen in Bezug auf die wichtigſten in Betracht kommenden Punkte mit einander verglichen würden.

§. 236. Das Weſen der Form, unter welcher eine Kirchengemeinſchaft beſteht, oder ihrer Verfaſſung beruht auf der Art wie die Kirchenleitung organiſirt iſt, und auf dem Verhältniß der Geſammtheit zu denen welche an der Kirchenleitung Theil nehmen, oder zu dem Klerus im weiteren Sinn.

Die große Mannigfaltigkeit der Verfaſſungen macht es nothwendig ſie unter gewiſſe Hauptgruppen zu vertheilen, wobei aber Vorſicht zu treffen iſt, ſowol daß man nicht zu viel Gewicht auf die Analogie mit den politiſchen Formen legt, als auch daß man nicht über den allgemeinen Charakteren die ſpecifiſchen Differenzen überſehe.

§. 237. Die Darſtellung der innern Beſchaffenheit iſt deſto vollkommner, je mehr Mittel ſie darbietet den Einfluß der Verfaſſung auf den inneren Zuſtand und umgekehrt richtig zu ſchäzen.

Denn dies hängt mit der größten Aufgabe der Kirchenleitung zuſammen, und ohne dieſe Beziehung bleiben alle hieher gehörigen Angaben nur todte Notizen, wie alle ſtatiſtiſchen Zahlen ohne geiſtvolle Combination.

§. 238. Die äußeren Verhältniſſe einer Kirchengemeinſchaft, die nur Verhältniſſe zu andern Gemeinſchaften ſein können, ſind theils die zu gleichartigen, nämlich ſowol die des Chriſtenthums und einzelner chriſtlichen Gemeinſchaften zu den außerchriſtlichen als auch die der chriſtlichen Kirchengemeinſchaften zu einander, theils die zu ungleichartigen, und hierunter vornehmlich zu der bürgerlichen Geſellſchaft und zur Wiſſenſchaft im ganzen Umfang des Wortes.

Wir betrachten die lezte als eine Gemeinſchaft ſchon deshalb, weil die Sprache alle wiſſenſchaftliche Mittheilung bedingt, und jede doch ein beſonderes Gemeinſchaftsgebiet bildet, ſo daß die Verhältniſſe derſelben Kirchengemeinſchaft ganz verſchieden ſein können in verſchiedenen Sprachgebieten.

§. 239. Jede Kirchengemeinſchaft ſteht mit den ſie berührenden in einem Verhältniß der Mittheilung ſowol als der Gegenwirkung, welche auf das mannigfaltigſte können abgeſtuft ſein vom Maximum des einen und Minimum des andern bis umgekehrt.

Unter Berührung ſoll nicht etwa nur locales Zuſammenſtoßen verſtanden werden, ſondern jede Art von Verkehr. Gegenwirkung aber iſt, auch abgeſehen von aller nach außen gehenden Polemik, theils durch das gemeinſame Zurükkgehen auf den Kanon, theils durch die von außen anbildende Thätigkeit, die nicht als gänzlich fehlend angeſehen werden kann, bedingt.

§. 240. Das Verhältniß kirchlicher Gemeinſchaften zu eigenthümlichen ganzen des Wiſſens ſchwankt zwiſchen den beiden Einſeitigkeiten, der, wenn die Kirche kein Wiſſen gelten laſſen will, als dasjenige welches ſie ſich zu ihrem beſondern Zwekk aneignen mithin auch ſelbſt hervorbringen kann, und der, wenn das objective Bewußtſein die Wahrheit des Selbſtbewußtſeins in Anſpruch nehmen will.

Denn auf dieſen beiden Punkten ſchließen beide Gemeinſchaften einander aus. Zwiſchen beiden in der Mitte liegt als gemeinſamer Annäherungspunkt ein gegenſeitiges thätiges

Anerkennen beider. Die Aufgabe iſt, ins Licht zu ſetzen wie ſich ein beſtehendes Verhältniß zu dieſen Hauptpunkten ſtellt.

§. 241. Das gleiche gilt von dem Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat. Nur daß man hier, wo ſich beſtimmtere Formeln entwikkeln, leichter ſieht, theils wie nicht leicht ein gegenſeitiges Anerkennen ſtatt findet ohne doch ein kleines Uebergewicht auf die eine oder andere Seite zu legen, theils wie zumal das evangeliſche Chriſtenthum ſeine Anſprüche beſtimmt begrenzt.

Daß eine Theorie über dieſes Verhältniß nicht hieher gehört, verſteht ſich von ſelbſt. Viele aber von den hier nachgewieſenen Oertern werden auch in dem ſogenannten Kirchenrecht behandelt, nur, wie auch ſchon der Name andeutet, überwiegend aus dem bürgerlichen Standpunkt betrachtet.

§. 242. Die kirchliche Statiſtik iſt nach dieſen Grundzügen einer Ausführung ins unendliche fähig.

Dieſe muß aber natürlich immer erneuert werden, indem nach eingetretener Veränderung die jedesmaligen Elemente der Kirchengeſchichte zuwachſen.

§. 243. Daß man ſich bei uns nur zu häufig auf die Kenntniß des Zuſtandes der evangeliſchen Kirche, ja nur des Theiles beſchränkt, in welchem die eigene Wirkſamkeit liegt, wirkt höchſt nachtheilig auf die kirchliche Praxis.

Nichts begünſtigt ſo ſehr das Verharren bei dem gewohnten und hergebrachten, als die Unkenntniß fremder aber doch verwandter Zuſtände. Und nichts bewirkt eine ſchroffere Einſeitigkeit als die Furcht, daß man anderwärts werde gutes anerkennen müſſen, was dem eigenen Kreiſe fehlt.

§. 244. Eine allgemeine Kenntniß von dem Zuſtande der geſammten Chriſtenheit in den hier angegebenen

Hauptverhältniſſen, nach Maaßgabe wie jeder Theil mit dem Kreiſe der eignen Wirkſamkeit zuſammenhängt, iſt die unerlaßliche Forderung an jeden evangeliſchen Theologen.

Die hieraus freilich folgende Verpflichtung zu einer genaueren Kenntniß des näheren und verwandteren iſt doch nur untergeordnet. Denn eine richtige Wirkſamkeit auf die eigne Kirchengemeinſchaft iſt nur möglich, wenn man auf ſie als auf einen organiſchen Theil des ganzen wirkt, welcher ſich in ſeinem relativen Gegenſaz zu den andern zu erhalten und zu entwikkeln hat.

§. 245. Durch beſondere Beſchäftigung mit dieſem Fach iſt noch vieles zu leiſten, ſowol was den Stoff anlangt als was die Form.

Die neueſte Zeit hat zwar viel Material herbeigeſchafft, aber es iſt ſelten aus den rechten Geſichtspunkten aufgefaßt. Und umfaſſendere Arbeiten giebt es noch ſo wenige, daß die beſte Form noch nicht gefunden ſein kann.

§. 246. Die bloß äußerliche Beſchreibung des vorhandenen iſt für dieſe Diſciplin, was die Chronik für die Geſchichte iſt.

Bei dem gegenwärtigen Zuſtand derſelben aber iſt es ſchon verdienſtlich, unbekannteres und abweichenderes auch nur auf dieſe Weiſe zur allgemeinen Kenntniß zu bringen. Bloß topographiſche und onomaſtiſche oder bibliographiſche Notizen ſind natürlich das am wenigſten fruchtbare.

§. 247. Eine ins einzelne gehende Beſchäftigung mit dem gegenwärtigen Zuſtande des Chriſtenthums, welche nicht vom kirchlichen Intereſſe ausgehend auch keinen Bezug auf die Kirchenleitung nähme, könnte nur, wenn auch ohne wiſſenſchaftlichen Geiſt betrieben, ein unkritiſches Sammelwerk ſein; je wiſſenſchaftlicher aber um deſto mehr würde ſie ſich zum ſkeptiſchen oder polemiſchen neigen.

Der Impuls kann wegen Beſchaffenheit der Gegenſtände nicht von einem rein wiſſenſchaftlichen Intereſſe herrühren. Fehlt alſo das für die Sache: ſo muß eins gegen die Sache wirkſam ſein. Aehnliches gilt von der Kirchengeſchichte.

§. 248. Iſt das religiöſe Intereſſe von wiſſenſchaftlichem Geiſt entblößt: ſo wird die Beſchäftigung, ſtatt ein treues Reſultat zu geben, nur der Subjectivität der Perſon oder ihrer Parthei dienen.

Denn nur der wiſſenſchaftliche Geiſt kann, wo ein ſtarkes Intereſſe vorwaltet, welches vom Selbſtbewußtſein ausgeht, vor unkritiſcher Partheilichkeit ſicherſtellen.

§. 249. Die Diſciplin, welche man gewöhnlich Symbolik nennt, iſt nur aus Elementen der kirchlichen Statiſtik zuſammengeſezt, und kann ſich in dieſe wieder zurückziehn.

Sie iſt eine Zuſammenſtellung des eigenthümlichen in dem Lehrbegriff der noch jezt beſtehenden chriſtlichen Partheien; und da dieſe nicht nach Weiſe der Dogmatik (vergl. §. 196. u. 233.) mit Bewährung des Zuſammenhanges vorgelegt werden können: ſo muß die Darſtellung rein hiſtoriſch ſein. Der nicht ganz der Sache entſprechende Name, weil nämlich nicht alle Partheien Symbole in dem eigentlichen Sinne des Wortes haben, kann nur ſagen wollen, daß der Bericht ſich an die am meiſten klaſſiſche und am allgemeinſten anerkannte Darſtellung einer jeden Glaubensweiſe halte. Ein ſolcher Bericht muß aber in unſerer Diſciplin (vergl. §. 234.) die Grundlage bilden zu der Darſtellung der Verhältniſſe des Lehrbegriffs in der Gemeinſchaft, und der Unterſchied iſt nur der, daß dort der Lehrbegriff einer Gemeinſchaft beſchrieben wird in Verbindung mit ihren übrigen Zuſtänden, in der Symbolik aber in Verbindung mit den Lehrbegriffen der andern Gemeinſchaften, wiewol wir auch für die Statiſtik ſchon (vergl. §. 335.) das comparative Verfahren empfohlen haben.

§. 250. Auch die bibliſche Dogmatik kommt der Weiſe der Statiſtik in der Behandlung des Lehrbegriffs näher als der eigentlichen Dogmatik.

Denn unſere Combinationsweiſe iſt ſo ſehr eine andere, und theils iſt für die neuteſtamentiſchen bibliſchen Säze das Zurükkgehen auf den altteſtamentiſchen Kanon nur ein ſehr ungenügendes Surrogat für unſer Zurükkgehn auf den neuteſtamentiſchen, theils fehlt uns dort überall die weitere Entwikklung der ſpäteren Zeiten, die in unſere Ueberzeugung ſo eingegangen iſt, daß wir uns jene nicht ſo aneignen können, wie es einer eigentlich dogmatiſchen Behandlung weſentlich iſt. Die Darſtellung des Zuſammenhanges der bibliſchen Säze in ihrem eigenthümlichen Gewand iſt alſo überwiegend eine hiſtoriſche. Und wie jedes zuſammenfaſſende Bild (vergl. §. 150.) eines als Einheit geſezten Zeitraums eigentlich die Statiſtik dieſer Zeit und dieſes Theils iſt: ſo iſt die bibliſche Dogmatik nur ein Theil von dieſem Bilde des apoſtoliſchen Zeitalters.

Schlußbetrachtungen
über die hiſtoriſche Theologie.

§. 251. Wiewol im ganzen in der chriſtlichen Kirche die hervorragende Wirkſamkeit einzelner auf die

Maſſe abnimmt, iſt es doch für die hiſtoriſche Theologie mehr als für andere geſchichtliche Gebiete angemeſſen, die Bilder ſolcher Zeiten, die als wenn auch nur in untergeordnetem Sinn epochemachend als Einheit aufzufaſſen ſind, an das Leben vorzüglich wirkſamer einzelner anzuknüpfen.

Ab nimmt dieſe Wirkſamkeit, weil ſie in Chriſto abſolut war, und wir keinen ſpäteren den Apoſteln gleichſtellen, von denen doch nur wenige eine beſtimmte perſönliche Wirkſamkeit übten. Je weiter hin deſto mehr immer der gleichzeitigen einzelnen, welche einen neuen Umſchwung bewirkten. Jedoch iſt dies keineswegs nur auf das Zeitalter der ſogenannten Kirchenväter zu beſchränken. Wol aber können wir ſagen, daß ſich jeder einzelne hiezu deſto mehr eigne, je mehr er dem Begriff eines Kirchenfürſten entſpricht, daß aber ſolche je weiter hinaus deſto weniger zu erwarten ſeien. Auch einzelne als Andeutung und Ahndung merkwürdige Abweichungen im Lehrbegriff werden oft am beſten mit dem Leben ihrer Urheber verſtändlich.

§. 252. Die Kenntniß des geſchichtlichen Verlaufs, welche ſchon zum Behuf der philoſophiſchen Theologie (vergl. §. 65.) vorausgeſetzt werden muß, darf nur die der Chronik angehörige ſein, welche unabhängig iſt vom theologiſchen Studium: hingegen die wiſſenſchaftliche Behandlung des geſchichtlichen Verlaufs in allen Zweigen der hiſtoriſchen Theologie ſetzt die Reſultate der philoſophiſchen Theologie voraus.

Dies gilt, wie aus dem obigen erhellt, für die exegetiſche Theologie und die dogmatiſche nicht minder als für die hiſtoriſche im engeren Sinn. Denn alle leitenden Begriffe werden in den Unterſuchungen, welche die philoſophiſche Theologie bilden, definitiv beſtimmt.

§. 253. Hieraus und aus dem dermaligen Zuſtand der philoſophiſchen Theologie (vergl. §. 68.) erklärt ſich, wenn nicht die große Verſchiedenheit in den Bearbeitungen aller Zweige der hiſtoriſchen Theologie, doch der Mangel an Verſtändigung über den urſprünglichen Siz dieſer Verſchiedenheit.

Denn ſie ſelbſt würde bleiben, weil, was §. 51. von der Apologetik geſagt und §. 64. auch auf die Polemik ausgedehnt iſt, nicht nur in Bezug auf die verſchiedenen Geſtaltungen, die das Chriſtenthum in verſchiedenen Kirchengemeinſchaften erhält, gelten muß, ſondern auch von den nicht unbedeutenden Verſchiedenheiten die noch innerhalb einer jeden ſtatt finden. Hat aber jede Parthei ihre philoſophiſche Theologie gehörig ausgearbeitet: ſo muß auch deutlich werden, welche von dieſen Verſchiedenheiten mit einer urſprünglichen Differenz in der Auffaſſung des Chriſtenthums ſelbſt zuſammenhängen und welche nicht.

§. 254. Philoſophiſche und hiſtoriſche Theologie müſſen noch beſtimmter auseinander treten, können aber doch nur mit und durcheinander zu ihrer Vollkommenheit gelangen.

Alle Zweige der hiſtoriſchen Theologie leiden darunter, daß die philoſophiſche in ihrem eigenthümlichen Charakter (vergl. §. 33.) noch nicht ausgearbeitet iſt. Aber die philoſophiſche Theologie würde ganz willkührlich werden, wenn ſie ſich von der Verpflichtung losmachte alle ihre Säze durch die klarſte Geſchichtsauffaſſung zu belegen. Und eben ſo würde die hiſtoriſche alle Haltung verlieren, wenn ſie ſich nicht auf die klarſte Entwikklung der Elemente der philoſophiſchen Theologie beziehen wollte.

§. 255. In der gegenwärtigen Lage kann der Vorwurf, daß einer in der hiſtoriſchen Theologie nach willkührlichen Hypotheſen verfahre, eben ſo leicht unbillig ſein, als er auch gegründet ſein kann.

Gegründet iſt er, wenn jemand die Elemente der philoſophiſchen Theologie durch bloße Conſtruction conſtituiren will, und dann die Begebenheiten darnach deutet. Unbillig iſt er, wenn jemand nur nicht Hehl hat, daß ſeine philoſophiſche Theologie, wie ſie ihm mit der hiſtoriſchen wird, ſich auch durch ihre Angemeſſenheit für dieſe beſtätigt.

§. 256. Daſſelbe gilt von dem Vorwurf, daß einer die hiſtoriſche Theologie in geiſtloſe Empirie verwandle.

Er iſt gegründet, wenn jemand die in der philoſophiſchen Theologie zu ermittelnden Begriffe um ſie in der hiſtoriſchen zu gebrauchen, als etwas empiriſch gegebenes aufſtellt. Unbillig iſt er, wenn jemand nur gegen die aprioriſche Conſtruction dieſer Begriffe proteſtirt, und auf dem kritiſchen Verfahren (vergl. §. 32.) beſteht.

Dritter Theil.

Von der praktiſchen Theologie.

Einleitung.

§. 257. Wie die philoſophiſche Theologie die Gefühle der Luſt und Unluſt an dem jedesmaligen Zuſtand der Kirche zum klaren Bewußtſein bringt: ſo iſt die Aufgabe der praktiſchen Theologie, die beſonnene Thätigkeit, zu welcher ſich die mit jenen Gefühlen zuſammenhängenden Gemüthsbewegungen entwikkeln, mit klarem Bewußtſein zu ordnen und zum Ziel zu führen.

Wie die philoſophiſche Theologie hier aufgefaßt iſt in der Einwirkung ihrer Reſultate auf einen unmittelbaren Lebensmoment: ſo auch die praktiſche wie ihre Reſultate in einen ſolchen Lebensmoment eingreifen.

§. 258. Die praktiſche Theologie iſt alſo nur für diejenigen, in welchen kirchliches Intereſſe und wiſſenſchaftlicher Geiſt vereinigt ſind.

Denn ohne das erſte entſtehen weder jene Gefühle noch dieſe Gemüthsbewegungen, und ohne wiſſenſchaftlichen Geiſt keine beſonnene Thätigkeit, welche ſich durch Vorſchriften leiten ließe, ſondern der dem Erkennen abgeneigte Thätigkeitstrieb verſchmäht die Regeln.

§. 259. Jedem beſonnen einwirkenden entſtehen ſeine Aufgaben aus der Art, wie er den jedesmal vorliegenden Zuſtand nach ſeinem Begriff von dem Weſen des Chriſtenthums und ſeiner beſonderen Kirchengemeinſchaft beurtheilt.

Denn da die Aufgabe im allgemeinen nur Kirchenleitung iſt: ſo kann er nur jedesmal alles was ihm gut erſcheint fruchtbar machen, das entgegengeſezte aber unwirkſam machen und umändern wollen.

§. 260. Die praktiſche Theologie will nicht die Aufgaben richtig faſſen lehren; ſondern indem ſie dieſe vorausſezt, hat ſie es nur zu thun mit der richtigen Verfahrungsweiſe bei der Erledigung aller unter der Begriff der Kirchenleitung zu bringenden Aufgaben.

Für die richtige Faſſung der Aufgaben iſt durch die Theori nichts weiter zu leiſten, wenn philoſophiſche und hiſtoriſch Theologie klar und im richtigen Maaß angeeignet ſind. Den alsdann kann auch der gegebene Zuſtand in ſeinem Verha ten zum Ziel der Kirchenleitung richtig geſchäzt, mithin au die Aufgabe demgemäß geſtellt werden. Wohl aber müſſ zum Behuf der Vorſchriften über die Verfahrungsweiſe d Aufgaben, indem man vom Begriff der Kirchenleitung au geht, klaſſificirt und in gewiſſen Gruppen zuſammengeſte werden.

§. 261. Will man dieſe Regeln als Mittel, wodur der Zweck erreicht werden ſoll, betrachten: ſo müßte d wegen Unterordnung der Mittel unter den Zweck al aus dieſen Vorſchriften ausgeſchloſſen bleiben, w indem es vielleicht die Löſung einer einzelnen Aufg förderte, doch zugleich im allgemeinen das kirchliche Band löſen oder die Kraft des chriſtlichen Princips ſchwächen könnte.

Der Fall iſt ſo häufig, daß dieſer Kanon nothwendig wird. Offenbar kann die einzelne gute Wirkung eines ſolchen Mittels nur eine zufällige ſein; wenn ſie nicht auf einem bloßen Schein beruht, ſo daß die Löſung doch nicht die richtige iſt.

§. 262. Eben ſo weil der handelnde die Mittel nur anwenden kann mit derſelben Geſinnung vermöge deren er den Zwekk will: ſo kann keine Aufgabe gelöſt werden ſollen durch Mittel, welche mit einem von beiden Elementen der theologiſchen Geſinnung ſtreiten.

Auch dieſes beides, Verfahrungsarten welche dem wiſſenſchaftlichen Geiſt zuwiderlaufen, und ſolche welche das kirchliche Intereſſe im ganzen gefährden, indem ſie es in irgend einer einzelnen Beziehung zu fördern ſcheinen, ſind häufig genug vorgekommen in der kirchlichen Praxis.

§. 263. Da aber alle beſonnene Einwirkung auf die Kirche, um das Chriſtenthum in derſelben reiner darzuſtellen, nichts anderes iſt als Seelenleitung; andere Mittel aber hiezu gar nicht anwendbar ſind, als beſtimmte Einwirkungen auf die Gemüther, alſo wieder Seelenleitung: ſo kann es, da Mittel und Zwekk gänzlich zuſammenfallen, nicht fruchtbar ſein die Regeln als Mittel zu betrachten ſondern nur als Methoden.

Denn Mittel muß etwas außerhalb des Zwekkes liegendes, mithin nicht in und mit dem Zwekke ſelbſt gewolltes ſein, welches hier nur von dem alleräußerlichſten geſagt werden kann, während alles näher liegende ſelbſt in dem Zwekk liegt, und ein Theil deſſelben iſt. Welches Verhältniß des

Theils zum ganzen in dem Ausdrukk Methode das vorherrſchende iſt.

§. 264. Die in der Kirchenleitung vorkommenden Aufgaben klaſſificiren und die Verfahrungsweiſen angeben, läßt ſich beides auf einander zurükkführen.

Denn jede beſondere Aufgabe ſowol ihrem Begriff nach als in ihrem einzelnen Vorkommen iſt eben ſo ein Theil des Geſammtzwekks, nämlich der Kirchenleitung, wie jede bei den beſondern Aufgaben anzuwendende Methode nur ein Theil derſelben iſt. Daher läßt ſich dies nicht wie zwei Haupttheile der Disciplin auseinander halten, indem die Claſſification auch nur die Methode angiebt um die Geſamtaufgabe zu löſen.

§. 265. Alle Vorſchriften der praktiſchen Theologie können nur allgemeine Ausdrükke ſein, in denen die Art und Weiſe ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht ſchon mit beſtimmt iſt (vergl. §. 132.) d. h. ſie ſind Kunſtregeln im engeren Sinne des Wortes.

In allen Regeln einer mechaniſchen Kunſt iſt jene Anwendung ſchon mit enthalten; wogegen die Vorſchriften der höheren Künſte alle von dieſer Art ſind, ſo daß das richtige Handeln in Gemäßheit der Regeln immer noch ein beſonderes Talent erfordert, wodurch das rechte gefunden werden muß.

§. 266. Die Regeln können daher nicht jeden, auch unter Vorausſezung der theologiſchen Geſinnung, zum praktiſchen Theologen machen; ſondern nur demjenigen zur Leitung dienen, der es ſein will und es ſeiner innern Beſchaffenheit und ſeiner Vorbereitung nach werden kann.

Damit ſoll weder geſagt ſein, daß zu dieſer Ausübung ganz beſondere nur wenigen verliehene Naturgaben gehören, noch auch daß die geſammte Vorbereitung dem Entſchluß vorausgehen müſſe.

§. 267. Wie die chriſtliche Theologie überhaupt, mithin auch die praktiſche, ſich erſt ausbilden konnte, als das Chriſtenthum eine geſchichtliche Bedeutung erhalten hatte (vergl. §. 2—5.), und dieſes nur vermittelſt der Organiſation der chriſtlichen Gemeinſchaft möglich war: ſo beruht nun alle eigentliche Kirchenleitung auf einer beſtimmten Geſtaltung des urſprünglichen Gegenſazes zwiſchen den hervorragenden und der Maſſe.

Ohne einen ſolchen, der mannigfachſten Abſtufungen fähigen, in dem Verhältniß der mündigen zu den unmündigen aber naturgemäß begründeten, Gegenſaz könnte aller Fortſchritt zum beſſeren nur in einer gleichmäßigen Entwikklung erfolgen, nicht durch eine beſonnene Leitung. Ohne eine beſtimmte 114
Geſtaltung deſſelben aber könnte die Leitung nur ein Verhältniß zwiſchen einzelnen ſein, die Gemeinſchaft alſo nur aus loſen Elementen beſtehen, und nie als ganzes wirken, woran doch die geſchichtliche Bedeutung gebunden iſt.

§. 268. Dieſe beſtimmte Geſtaltung iſt die zum Behuf der Ausgleichung und Förderung feſtgeſtellte Methode des Umlaufs, vermöge deren die religiöſe Kraft der hervorragenden die Maſſe anregt, und wiederum die Maſſe jene auffordert.

Daß auf dieſe Weiſe eine Ausgleichung erfolgt, und die Maſſe den hervorragenden näher tritt, iſt natürlich; Förderung aber iſt nur zu erreichen, wenn man die religiöſe Kraft überhaupt und namentlich unter den hervorragenden in der Gemeinſchaft als zunehmend vorausſezt.

§. 269. In der Uebereinſtimmung mit allem bisherigen werden wir ſonach in der chriſtlichen Kirchenleitung vornehmlich zu betrachten haben die Geſtaltung des Gegenſazes Behufs der Wirkſamkeit vermittelſt der religiöſen Vorſtellungen, und die Behufs des Einfluſſes auf das Leben, oder die leitende Thätigkeit im Cultus und die in der Anordnung der Sitte.

Beides unterſcheidet ſich zwar ſehr beſtimmt in der Erſcheinung,
iſt aber der Formel nach allerdings nur ein unvollkommner
Gegenſaz. Denn der Cultus ſelbſt beſteht nur
als geordnete Sitte; und da es den Anordnungen an aller
111 äußeren Sanction fehlt, ſo beruht ihre Gültigkeit auch nur
auf der Wirkſamkeit vermittelſt der Vorſtellung. Dies zwiefache
Verhältniß wird aber auch ſein Recht behaupten.

§. 270. Da die hervorragenden dieſes nur ſind vermöge der beiden Elemente der theologiſchen Geſinnung, das Gleichgewicht von dieſen aber nirgend genau vorauszuſezen iſt: ſo wird es auch eine leitende Wirkſamkeit geben, welche mehr klerikaliſch iſt, und eine mehr theologiſche im engeren Sinne des Wortes.

Es iſt nicht nachzuweiſen daß dieſe Differenz mit der vorigen zuſammenfällt, noch weniger daß ſie nur das eine Glied derſelben theilt; mithin ſind beide vorläufig als coordinirt und ſich kreuzend zu betrachten.

§. 271. Das Chriſtenthum wurde erſt geſchichtlich, als die Gemeinſchaft aus einer Verbindung mehrerer räumlich beſtimmter Gemeinden beſtand, die aber auch jede den Gegenſaz zur Geſtalt gebracht hatten, als wodurch ſie erſt Gemeinden wurden. Daher nun giebt es eine leitende Wirkſamkeit, deren Gegenſtand die einzelne Gemeinde als ſolche iſt, und die alſo nur eine locale bleibt, und eine auf das ganze gerichtete, welche ie organiſche Verbindung der Gemeinen, das heißt die irche, zum Gegenſtand hat.

Auch dieſer Gegenſaz iſt unvollſtändig, indem mittelbar aus der Leitung der einzelnen Gemeine etwas für das ganze hervorgehen kann; und eben ſo kann eine aus dem Standpunkt des ganzen beſtimmte leitende Thätigkeit zufällig nur eine einzelne Gemeine treffen. Im wirklichen Verlauf findet ſich beides ſehr beſtimmt.

§. 272. In Zeiten der Kirchentrennung ſind nur ie Gemeinden Eines Bekenntniſſes organiſch verbun- en, und die allgemeine leitende Thätigkeit in ihrer Beſtimmtheit nur auf dieſen Umfang beſchränkt.

Es giebt allerdings auch Einwirkungen von einer Kirchengemeinſchaft aus auf andere; aber ſie können nicht den Charakter einer leitenden Thätigkeit haben. — Aber auch wenn keine ſolche Trennung wäre, würden doch bei der gegenwärtigen Verbreitung des Chriſtenthums äußere Gründe das Beſtehen einer allgemeinen alle Chriſtengemeinen auf Erden umfaſſenden Kirchenleitung unmöglich machen.

§. 273. Da nun die Verfahrungsweiſen ſich richten müſſen nach der Art, wie der Gegenſaz gefaßt und geſtaltet iſt: ſo muß auch die Theorie der Kirchenleitung eine andere ſein für jede anders conſtituirte Kirchengemeinſchaft; und wir können daher eine praktiſche Theologie nur aufſtellen für die evangeliſche Kirche.

Ja nicht einmal ganz für dieſe, da auch innerhalb ihrer zu viele Verſchiedenheiten des Cultus und beſonders der Verfaſſung vorkommen. Wir werden daher zunächſt nur die deutſche im Auge haben.

§. 274. Wir ſehen den zulezt in §. 271. ausgeſprochenen Gegenſaz als den oberſten Theilungsgrund

an, und nennen die leitende Thätigkeit mit der Richtung
117 auf das ganze das Kirchenregiment, die mit
der Richtung auf die einzelne Localgemeine den Kirchendienſt.

Nicht als ob es in der Natur der Sache läge, daß dies die Haupteintheilung ſein müßte, ſondern weil dies dem gegenwärtigen Zuſtand unſerer Kirche das angemeſſenſte iſt. Es giebt anderwärts Verhältniſſe in denen von Kirchenregiment in dieſem Sinne wenig zu ſagen wäre, weil es nur ein ſehr loſes Band iſt, wodurch eine Mehrheit von Gemeinen zuſammengehalten wird. — Für unſere beiden Theile bietet ſich übrigens noch eine andere Benennungsweiſe dar, nämlich wenn der eine Kirchenregiment heißt, den andern Gemeinderegiment zu nennen. Die obige iſt aber aus demſelben Grunde vorgezogen worden, aus welchem dies die Haupteintheilung geworden, weil nämlich der Verband der Gemeinen, wie wir ihn vorzugsweiſe Kirche nennen, hervorragt, und es daher angemeſſen iſt auch den andern Theil auf dieſe Geſammtheit zu beziehen; da denn die Pflege eines einzelnen Theils nur erſcheinen kann als ein Dienſt der dem ganzen geleiſtet wird.

§. 275. Der Inhalt der praktiſchen Theologie erſchöpft ſich in der Theorie des Kirchenregimentes im engeren Sinne und in der Theorie des Kirchendienſtes.

Die oben §. 269. und 270. angegebenen Gegenſätze müſſen nämlich in dieſen beiden Haupttheilen aufgenommen und durchgeführt werden.

§. 276. Die Ordnung iſt an und für ſich gleichgültig. Wir ziehen vor den Anfang zu machen mit dem Kirchendienſt, und das Kirchenregiment folgen zu laſſen.

Gleichgültig iſt ſie, weil auf jeden Fall die Behandlung des 118 vorangehenden Theiles doch auf den Begriff des hernach zu behandelnden, und auf die mögliche verſchiedene Geſtaltung deſſelben Rükkſicht nehmen muß. — Es iſt aber die natürliche Ordnung, daß diejenigen, welche ſich überhaupt zur Kirchenleitung eignen, ihre öffentliche Thätigkeit mit dem Kirchendienſte beginnen.

Erſter Abſchnitt.

Die Grundſäze des Kirchendienſtes.

§. 277. Die örtliche Gemeine als ein Inbegriff in demſelben Raum lebender und zu gemeinſamer Frömmigkeit verbundener chriſtlicher Hausweſen gleichen Bekenntniſſes iſt die einfachſte vollkommen kirchliche Organiſation, innerhalb welcher eine leitende Thätigkeit ſtattfinden kann.

Der Sprachgebrauch giebt noch Landesgemeine, Kreisgemeine; aber hier findet nicht immer eben eine gemeinſame Uebung der Frömmigkeit ſtatt. Er giebt uns auch Hausgemeine; allein hier iſt die leitende Thätigkeit nicht eine eigenthümlich vom religiöſen Intereſſe ausgehende.

§. 278. Der Gegenſaz überwiegender Wirkſamkeit und überwiegender Empfänglichkeit muß, wenn ein Kirchendienſt ſtattfinden ſoll, wenigſtens für beſtimmte Momente übereinſtimmend fixirt ſein.

Ohne beſtimmte Momente kein gemeinſames Leben, und ohne 119 Uebereinkommen, wer mittheilend ſein ſoll und wer empfänglich, wäre es nur Verwirrung. Die Vertheilung wird eine willkührliche bei Vorausſetzung der größten Gleichheit; aber auch bei der größten Ungleichheit muß doch Empfänglichkeit allen zukommen. — Die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes für jede Gemeine gehört der Natur der Sache nach dem Kirchenregiment an.

§. 279. Die leitende Thätigkeit im Kirchendienſt iſt (vergl. §. 269.) theils die erbauende im Cultus oder dem Zuſammentreten der Gemeine zur Erwekkung und Belebung des frommen Bewußtſeins, theils die regierende, und zwar hier nicht nur durch Anordnung der Sitte, ſondern auch durch Einfluß auf das Leben der einzelnen.

Dieſe zweite Seite konnte oben (§. 269.) nur ſo bezeichnet werden, wie es auch für das Kirchenregiment gilt. Der Kirchendienſt aber würde einen großen Theil ſeiner Aufgabe verfehlen, wenn die leitende Thätigkeit ſich nicht auch einzelne zum Gegenſtand machte.

§. 280. Die erbauende Wirkſamkeit im chriſtlichen Cultus beruht überwiegend auf der Mittheilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbſtbewußtſeins, und es kann eine Theorie darüber nur geben, ſofern dieſe Mittheilung als Kunſt kann angeſehen werden.

Das *überwiegend* gilt zwar (vergl. §. 49.) vom Chriſtenthum überhaupt, in dieſem aber wiederum vorzüglich von 130 dem evangeliſchen. — *Gedanke* iſt hier im weiteren Sinne zu nehmen, in welchem auch die Elemente der Poeſie Gedanken ſind. *Kunſt* in gewiſſem Sinne muß in jeder zuſammenhängenden Folge von Gedanken ſein. Die Theorie muß beides zugleich umfaſſen, in welchem Grade Kunſt hier gefordert wird oder zugelaſſen, und durch welche Verfahrungsweiſen die Abſicht zu erreichen iſt.

§. 281. Das Materiale des Cultus im engeren Sinn können nur ſolche Vorſtellungen ſein, welche auch im Inbegriff der kirchlichen Lehre ihren Ort haben; und die Theorie hat alſo, was den Stoff betrifft, zu beſtimmen, was für Elemente der gemeinen Lehre und in welcher Weiſe ſich für dieſe Mittheilung eignen.

Materiale im engern Sinn ſind diejenigen Vorſtellungen welche für ſich ſelbſt ſollen mitgetheilt werden, im Gegenſaz derer die dieſen nur dienen als Erläuterung und Darſtellungsmittel. — Und da dieſelben Vorſtellungen in der mannigfaltigſten Weiſe vom volksmäßigen bis zum ſtrengwiſſenſchaftlichen, von der Umgangsſprache bis zur redneriſchen und dichteriſchen verarbeitet ſind: ſo muß beſtimmt werden, welche von dieſen Schattirungen allgemein oder in verſchiedener Beziehung ſich für den Cultus eignen.

§. 282. Da der chriſtliche Cultus, und beſonders
auch der evangeliſche, aus proſaiſchen und poetiſchen
Elementen zuſammengeſezt iſt: ſo iſt, was die Form
anlangt, zuerſt zu handeln von dem religiöſen Styl,
dem proſaiſchen ſowol als dem poetiſchen, wie er dem
Chriſtenthum eignet; dann aber auch von den verſchie- 111
denen Miſchungsverhältniſſen beider Elemente, wie ſie
in dem evangeliſchen Cultus vorkommen können.

Die Theorie der kirchlichen Poeſie gehört wenigſtens inſoweit in die Lehre vom Kirchendienſt, als auch die Auswahl aus dem vorhandenen nach denſelben Grundſäzen muß gemacht werden.

§. 283. Einförmigkeit und Abwechſelung haben auf die Wirkſamkeit aller Darſtellungen dieſer Art unverkennbaren Einfluß; daher iſt auch die Frage zu beantworten, in wiefern, rein aus dem Intereſſe des Cultus, der beſſeren Einſicht die Rükſicht auf das beſtehende aufgeopfert werden muß oder umgekehrt.

Zunächſt ſcheint die Frage nur hieher zu gehören in dem Maaß als ſie innerhalb der Gemeine ſelbſt entſchieden werden kann ohne Zutritt des Kirchenregiments. Allein da die Gemeine doch auch ganz frei ſein kann in dieſer Beziehung, ſo wird dieſe Sache am beſten ganz hieher gezogen.

§. 284. So ſehr es auch dem Geiſt der evangeliſchen Kirche gemäß iſt, die religiöſe Rede als den eigentlichen Kern des Cultus anzuſehen: ſo iſt doch die gegenwärtig unter uns herrſchende Form derſelben, wie wir ſie eigentlich durch den Ausdrukk Predigt bezeichnen, in dieſer Beſtimmtheit nur etwas zufälliges.

Dies geht hinreichend ſchon aus der Geſchichte unſeres Cultus
121 hervor; noch deutlicher wird es, wenn man unterſucht, wovon die große Ungleichheit in der Wirkſamkeit dieſer Vorträge eigentlich abhängt.

§. 285. Da die Diſciplin, welche wir Homiletik nennen, gewöhnlich dieſe Form als feſtſtehend vorausſezt, und alle Regeln hauptſächlich auf dieſe bezieht: ſo wäre es beſſer dieſe Beſchränktheit fahren zu laſſen, und den Gegenſtand auf eine allgemeinere und freiere Weiſe zu behandeln.

Der Unterſchied zwiſchen eigentlicher Predigt und Homilie, welcher ſeit einiger Zeit ſo berükkſichtigt zu werden anfängt, daß man für die leztere eine beſondere Theorie aufſtellt, thut der Forderung unſeres Sazes bei weitem nicht Genüge.

§. 286. Faſt überall finden wir in der evangeliſchen Kirche den Cultus aus zwei Elementen beſtehend, dem einen welches ganz der freien Productivität deſſen, der den Kirchendienſt verrichtet, anheimgeſtellt iſt, und einem andern worin dieſer ſich nur als Organ des Kirchenregimentes verhält.

In der erſten Hinſicht iſt er vorzüglich der **Prediger**, in der andern der **Liturg**.

§. 287. Von dem liturgiſchen Element kann hier nur die Rede ſein unter der Vorausſezung, daß und in welchem Maaß eine freie Selbſtbeſtimmung auch hiebei noch ſtattfindet.

Die Frage über dieſe Selbſtbeſtimmung kann nur aus dem Standpunkt des Kirchenregiments entſchieden werden. Hier könnte ſie es nur, ſofern nachzuweiſen wäre, daß eine gänzliche Verneinung mit dem Begriff des Cultus in der evangeliſchen Kirche ſtreitet.

§. 288. Da der Kirchendienſt im Cultus weſentlich 113 an organiſche Thätigkeiten gebunden iſt, welche eine der Handlung gleichzeitige Wirkung hervörbringen: ſo iſt zu entſcheiden, ob und in wieſern auch dieſe ein Gegenſtand von Kunſtregeln ſein können, und ſolche ſind demgemäß aufzuſtellen.

Die Regeln wären dann eine Anwendung der Mimik in dem weiteren Sinne des Wortes auf das Gebiet der religiöſen Darſtellung.

§. 289. Da die Handlungen des Kirchendienſtes an eine beſchränkte Räumlichkeit gebunden ſind, welche ebenfalls durch ihre Beſchaffenheit einen gleichzeitigen Eindrukk machen kann: ſo iſt zu entſcheiden, inwieſern ein ſolcher zuläſſig iſt oder wünſchenswerth, und demgemäß Regeln darüber aufzuſtellen.

Da die Umgrenzung des Raums nur eine äußere Bedingung, mithin Nebenſache, nicht ein Theil des Cultus ſelbſt iſt: ſo würden die Regeln nur ſein können eine Anwendung der Theorie der Verzierungen auf das Gebiet der religiöſen Darſtellung.

§. 290. Sehen wir lediglich auf den Gegenſaz überwiegend productiver und überwiegend empfänglicher innerhalb der Gemeine, ſo daß wir die lezteren als gleich betrachten: ſo kann es in der Gemeine eine leitende Thätigkeit geben, welche gemeinſames hervorbringt: ſofern aber unter den empfänglichen ein Theil hinter dem ganzen zurükkbleibt: ſo iſt ihr Zuſtand als Einzelner gegenſtand der leitenden Thätigkeit.

Die leztere iſt ſchon unter dem Namen der Seelſorge bekannt; und wir machen mit ihr den Anfang, da immer die Aufhebung einer ſolchen Ungleichheit als die erſte Aufgabe erſcheint. Erſtere nennen wir die anordnende, und ſie bringt ſowol Lebensweiſen hervor als einzelne gemeinſame Werke.

§. 291. Gegenſtände der Seelſorge im weiteren Sinn ſind zunächſt die unmündigen in der Gemeine zu erziehenden; und die Theorie der zur Organiſation des Kirchendienſtes gehörenden auf ſie zu richtenden Thätigkeit wird die Katechetik genannt.

Der Name iſt nur von einer zufälligen Form der unmittelbaren Ausübung hergenommen, mithin für den ganzen Umfang der Aufgabe zu beſchränkt.

§. 292. Das katechetiſche Geſchäft kann nur richtig geordnet werden, wenn zwiſchen allen betheiligten eine

Einigung über den Anfangspunkt und Endpunkt deſſelben beſteht.

Sofern alſo iſt, wenn dieſe Einigung ſich nicht von ſelbſt ergiebt, das Geſchäft ſowol als die Theorie abhängig von der ordnenden Thätigkeit.

§. 293. Vermöge des Zwekks die unmündigen den mündigen gleich zu machen, ſofern nämlich dieſe die empfänglichen ſind, muß das Geſchäft aus zwei Theilen beſtehen, daß ſie nämlich eben ſo empfänglich werden für die erbauende Thätigkeit und auch eben ſo (vergl. 225
§. 279.) für die ordnende; und die Aufgabe iſt beides durch ein und daſſelbe Verfahren zu erreichen.

Das erſte iſt die Belebung des religiöſen Bewußtſeins nach der Seite des Gedanken hin, das andere die Erwekkung deſſelben nach der Seite des Impulſes.

§. 294. Sofern aber zugleich der Zwekk ſein muß ſie zu einer größeren Annäherung an die überwiegend ſelbſtthätigen vorzubereiten: ſo iſt zu beſtimmen, wie dies geſchehen könne ohne ihr Verhältniß zu den andern mündigen zu ſtören.

Wie die Katechetik überhaupt auf die Pädagogik als Kunſtlehre zurükkgeht: ſo iſt auch dieſes eine allgemein pädagogiſche Aufgabe, die ſich aber doch in Bezug auf das religiöſe Gebiet auch beſonders beſtimmt.

§. 295. Da nach beiden Seiten (vergl. §. 293.) hin nicht nur die Frömmigkeit im Gegenſaz gegen das ſinnliche Selbſtbewußtſein, ſondern auch in ihrem chriſtlichen Charakter und als die evangeliſche zu entwikkeln iſt: ſo iſt auch hier das Verhalten der individuellen und univerſellen Richtung zu einander, ſowol in Bezug auf die Ausgleichung als die Fortſchreitung (vergl. §. 294.) zu beſtimmen.

Es iſt um ſo nothwendiger dieſe Aufgabe in die Theorie aufzunehmen, als in der neueſten Zeit die merkwürdigſten Verirrungen in dieſem Punkt vorgekommen ſind.

§. 296. Aus ähnlichem Grunde können diejenigen Einzelnen Gegenſtände einer ähnlichen Thätigkeit werden, welche als religiöſe Fremdlinge im Umkreis oder der Nähe einer Gemeine leben, und dies erfordert dann eine Theorie über die Behandlung der Convertenden.

Je beſtimmter die Grundſäze der Katechetik aufgeſtellt ſind, um deſto leichter müſſen ſich dieſe daraus ableiten laſſen.

§. 297. Da aber dieſe Wirkſamkeit nicht ſo natürlich begründet iſt: ſo wären auch Merkmale aufzuſtellen, um zu erkennen ob ſie gehörig motivirt iſt.

Denn es kann hier auf beiden Seiten gefehlt werden, durch zu leichtes Vertrauen und durch zu ängſtliche Zurükhaltung.

§. 298. Bedingterweiſe könnte ſich eben hier auch die Theorie des Miſſionsweſens anſchließen, welche bis jezt noch ſo gut als gänzlich fehlt.

Am leichteſten freilich nur, wenn man davon ausgeht, daß alle Bemühungen dieſer Art nur gelingen, wo eine chriſtliche Gemeine beſteht.

§. 299. Einzeln können ſolche Mitglieder der Gemeine Gegenſtände für die Seelſorge werden, welche ihrer Gleichheit mit den andern durch innere oder äußere Urſachen verluſtig gegangen ſind; und die Beſchäftigung mit dieſen nennt man die Seelſorge im engeren Sinne.

Da nämlich die Gleichheit in der Wirklichkeit immer nur das kleinſte der Ungleichheit iſt: ſo ſollen diejenigen, die unter den gleichen die lezten ſind, hier nicht gemeint ſein; wie 127 denn dieſe auch immer vorhanden ſind, jene aber nur zufällig.

§. 300. Da nun in dieſem Fall ein beſonderes Verhältniß anzuknüpfen iſt: ſo hat die Theorie zunächſt zu eſtimmen, ob es überall auf beiderlei Weiſe entſtehen ann, von dem bedürftigen aus und von dem mitthei-enden aus, oder unter welchen Verhältniſſen welche Weiſe die richtige iſt.

Die große Verſchiedenheit der Behandlung dieſes Gegenſtandes in verſchiedenen Theilen der evangeliſchen Kirche iſt bis jezt weder conſtruirt noch beſeitigt.

§. 301. Da ein ſolcher Verluſt der Gleichheit aus nnern Urſachen ſich nur in einer Oppoſition zeigen kann gegen die erbauende oder die ordnende Thätigkeit: ſo iſt demnächſt zu beſtimmen, ob und wie im Geiſt der evangeliſchen Kirche das Verfahren aus beiden Elementen (vergl. §. 279.) zuſammenzuſezen iſt; endlich auch, ob wenn die Seelſorge ihren Zwekk nicht erreicht, ihr Geſchäft immer nur als noch nicht beendigt anzuſehen iſt, oder ob und wann und inwiefern der Zuſammenhang der unempfänglich gewordenen mit den leitenden als aufgehoben kann angeſehen werden.

Die Aufhebung dieſes Zuſammenhanges zöge auch die des Zuſammenhanges mit der Gemeine als ſolcher nach ſich.

§. 302. In Hinſicht der durch die Wirkſamkeit äußerer Urſachen nothwendig gewordenen Seelſorge iſt außer der erſten Aufgabe (vergl. §. 300.) nur noch zu 128 beſtimmen, wie die Uebereinſtimmung dieſer amtlichen

Wirkſamkeit, die weſentlich die geiſtige Krankenpflege umfaßt, mit der geſelligen der empfänglichen aus der Gemeine zu erreichen iſt.

Denn das im §. 301. in Frage geſtellte kann hier kaum ſtreitig ſein, da hier nur zu ergänzen iſt, was durch den momentan aufgehobenen Antheil im gemeinſamen Leben verſäumt wird. Die erbauende Thätigkeit grenzt hier zu nahe an das gewöhnliche Geſpräch, um einer beſondern Theorie zu bedürfen.

§. 303. Die innerhalb der Gemeine anordnende Thätigkeit (vergl. §. 290.) erſcheint in Beziehung auf die Sitte beſchränkt, theils durch die umfaſſenderen Einwirkungen des Kirchenregimentes, theils durch die unabweisbaren Anſprüche der perſönlichen Freiheit.

Man kann nur ſagen erſcheint; denn die leitenden müſſen durch ihr eigenes perſönliches Freiheitsgefühl zurükkgehalten werden nicht in dieſes Gebiet einzugreifen. Eben dadurch aber ſollten auch die leitenden im Kirchenregiment abgehalten werden nicht centraliſirend in das Gebiet der Gemeine einzugreifen.

§. 304. Da die evangeliſche Sitte eben ſo wie die Lehre, im Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche, noch in der Entwikklung begriffen iſt: ſo ſind nur im allgemeinen Regeln aufzuſtellen, wie das Geſammtleben von einem gegebenen Zuſtande aus allmählig der Geſtalt näher gebracht werden kann, welche der reiferen Einſicht der vorgeſchrittenen gemäß iſt.

Der gegebene Zuſtand kann entweder noch unerkannt mancherlei vom Katholicismus in ſich tragen, oder auch irrthümlich Schranken, welche das Chriſtenthum ſelbſt ſtellt, überſchritten haben.

§. 305. Da das Leben auch in der chriſtlichen Gemeine zugleich durch geſellige und bürgerliche Verhältniſſe beſtimmt wird: ſo iſt anzugeben, auf welche Weiſe auch in dieſem Gebiet, ſo weit dies von localen Beſtimmungen ausgehen kann, dem Einfluß des chriſtlichen und evangeliſchen Geiſtes größere Geltung zu verſchaffen iſt.

Ueberall kann hier nur von der Verfahrungsweiſe die Rede ſein, indem das materielle der ordnenden Thätigkeit von der geltenden Auffaſſung der chriſtlichen Lehre beſonders der Sittenlehre abhängt.

§. 306. Da von der ordnenden Thätigkeit auch die Aufforderungen zur Vereinigung der Kräfte ausgehen müſſen zum Behuf aller ſolcher gemeinſamen Werke, welche in dem Begriff und Bereich der Gemeine liegen: ſo iſt es wichtig dieſe Grenze (vergl. §. 303.) zu beſtimmen.

Die Aufgabe iſt, dasjenige was für die amtliche Wirkſamkeit gehört und beſtändig fortgeht, z. B. das ganze Gebiet des Diakonats im urſprünglichen Sinn, von dem zu ſcheiden was nur von dem perſönlichen Verhältniß einzelner leitenden auf einen Theil der Maſſe ausgehen kann.

§. 307. Der Kirchendienſt iſt hier als Ein Gebiet 130 behandelt worden, ohne die verſchiedene mögliche Weiſe der Geſchäftsvertheilung irgend beſchränken zu wollen.

Sonſt hätten wir hier ſchon die Theorie der kirchlichen Verfaſſung vorwegnehmen müſſen. Wir können daher auch hier nur nach alter Weiſe alle, die an den Geſchäften des Kirchendienſtes Theil nehmen, in dem Ausdrukk Klerus auf dieſer Stufe zuſammenfaſſen.

§. 308. Auch nur in dieſer Allgemeinheit kann daher die Frage behandelt werden, ob und was für einen Einfluß das kirchliche Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien auf das Zuſammenſein der erſten mit den lezten ſowol in den bürgerlichen als in den geſelligen und wiſſenſchaftlichen Verhältniſſen werde zu äußern haben.

Die Aufgaben welche gewöhnlich unter dem Namen der Paſtoralklugheit behandelt wurden, erſcheinen hier als ganz untergeordnet, und ihre Löſung beruht auf der Erledigung der Frage, ob und welcher ſpecifiſche Unterſchied ſtatt finde zwiſchen denen Mitgliedern des Klerus, welche den Cultus leiten, und den übrigen.

131

Zweiter Abſchnitt.

Die Grundſäze des Kirchenregimentes.

§. 309. Wenn das Kirchenregiment in der Geſtaltung eines Zuſammenhanges unter einem Complexus von Gemeinden beruht: ſo iſt zunächſt die Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe, welche ſich zwiſchen dem Kirchenregiment und den Gemeinden entwikkeln können, zu verzeichnen, und zu beſtimmen ob durch den eigenthümlichen Charakter der evangeliſchen Kirche einige Formen beſtimmt ausgeſchloſſen oder andere beſtimmt poſtulirt werden.

Es wird nämlich vorausgeſezt, daß die Geſtaltung eines ſolchen Zuſammenhanges weder dem Weſen des Chriſtenthums widerſpricht, noch die Selbſtthätigkeit der Gemeinen aufhebt.

§. 310. Da die Art und Weiſe, wie ſich die überwiegend ſelbſtthätigen in einem ſolchen geſchloſſenen Complexus zur Ausübung des Kirchenregiments geſtalten, und wie ſich deſſen Wirkſamkeit und die freie Selbſtthätigkeit der Gemeinen gegenſeitig erregt und begrenzt, die innere Kirchenverfaſſung bildet: ſo hat die obige Aufgabe die Tendenz, dieſe für die evangeliſche Kirche ſowol in ihrer Mannigfaltigkeit als in ihrem Gegenſaz gegen die katholiſche auf Grundſäze zurükkzuführen.

Die Löſung muß einerſeits auf dogmatiſche Säze zurükkgehen, 112
und kann andererſeits nur durch zwekkmäßigen Gebrauch der Kirchengeſchichte und der kirchlichen Statiſtik gelingen.

§. 311. Da die evangeliſche Kirche dermalen nicht Einen Complexus von Gemeinen bildet, und in verſchiedenen auch die innere Verfaſſung eine andere iſt, die Theologie hingegen für alle dieſelbe ſein ſoll: ſo muß die Theorie des Kirchenregimentes ihre Aufgaben ſo ſtellen, wie ſie für alle möglichen evangeliſchen Verfaſſungen dieſelben ſind, und von jeder aus können gelöſt werden.

Das dermalen ſoll nur bevorworten, daß die Unmöglichkeit einer jeden äußeren Einheit der evangeliſchen Kirche wenigſtens nicht entſchieden iſt.

§. 312. Da jedes geſchichtliche ganze nur durch dieſelben Kräfte fortbeſtehen kann, durch die es entſtanden iſt: ſo beſteht das evangeliſche Kirchenregiment aus zwei Elementen, dem gebundenen, nämlich der Geſtaltung des Gegenſazes für den gegebenen Complexus, und dem ungebundenen, nämlich der freien Einwirkung auf das ganze, welche jedes einzelne Mitglied der Kirche verſuchen kann, das ſich dazu berufen glaubt.

Die evangeliſche Kirche nicht nur in Bezug auf die Berichtigung der Lehre, ſondern auch ihre Verfaſſung oder ihr gebundenes Kirchenregiment, iſt urſprünglich aus dieſer freien Einwirkung entſtanden, ohne welche auch, da das gebundene 111 mit der Verfaſſung identiſch iſt, eine Verbeſſerung der Verfaſſung denkbarerweiſe nicht erfolgen könnte. — Damit die lezte Beſtimmung nicht tumultuariſch erſcheine, muß nur bedacht werden, daß wenn ſich einer, der nicht zu den überwiegend productiven gehört, doch berufen glauben ſollte, der Verſuch von ſelbſt in nichts zerfallen würde.

§. 313. Beide können nur denſelben Zwekk haben, (vergl. §. 25.) die Idee des Chriſtenthums nach der eigenthümlichen Auffaſſung der evangeliſchen Kirche in ihr immer reiner zur Darſtellung zu bringen, und immer mehr Kräfte für ſie zu gewinnen. Das organiſirte Element aber, die kirchliche Macht oder richtiger Autorität, kann dabei ordnend oder beſchränkend auftreten, das nicht organiſirte oder die freie geiſtige Macht nur aufregend und warnend.

Einverſtanden jedoch, daß auch der kirchlichen Macht jede äußere Sanction für ihre Ausſprüche fehlt; ſo daß der Unterſchied weſentlich darauf hinausläuft, daß dieſe als Ausdrukk des Gemeingeiſtes und Gemeinſinnes wirken, die freie geiſtige Macht aber etwas erſt in den Gemeinſinn und Gemeingeiſt bringen will.

§. 314. Der Zuſtand eines kirchlichen ganzen iſt deſto befriedigender, je lebendiger beiderlei Thätigkeiten ineinander greifen, und je beſtimmter auf beiden Gebieten mit dem Bewußtſein ihres relativen Gegenſazes gehandelt wird.

Die kirchliche Autorität hat alſo zu vereinigen, und die Theorie muß die Formel dafür (vergl. §. 310.) aufſuchen, wie ihr überwiegend obliegt, das durch die lezte Epoche gebildete Princip zu erhalten und zu befeſtigen, zugleich aber auch die Aeußerungen freier Geiſtesmacht zu begünſtigen und zu beſchüzen, welche allein die Anfänge zu umbildenden Entwikklungen hervorbringen kann. Eben ſo für die freie Geiſtesmacht, wie ſie ohne der Stärke der Ueberzeugung etwas zu vergeben, ſich doch mit dem begnügen könne, was durch die kirchliche Autorität ins Leben zu bringen iſt.

§. 315. Da ein größerer kirchlicher Zuſammenhang nur ſtatt finden kann bei einem gewiſſen Grade von Gleichheit oder einer gewiſſen Leichtigkeit der Ausgleichung unter den ihn conſtituirenden Gemeinen: ſo hat auch überall die kirchliche Autorität einen Antheil an der Geſtaltung und Aufrechthaltung des Gegenſazes zwiſchen Klerus und Laien in den Gemeinen.

Nämlich nur einen Antheil, weil die Gemeine früher iſt als der kirchliche Nexus, und weil ſie nur iſt, ſofern dieſer Gegenſaz in ihr beſteht.

§. 316. Da dieſer Antheil ein größtes und ein kleinſtes ſein kann: ſo hat die Theorie dieſe Verſchiedenheit erſt zu fixiren, und dann zu beſtimmen, welchen anderweitigen Verhältniſſen und Zuſtänden jede Weiſe zukomme, und ob ſie dieſelbige ſei für alle Functionen des Kirchendienſtes oder eine andere für andere.

Denn daß in dieſem ſcheinbar ſtätigen Uebergang vom kleinſten zum größten ſich doch gewiſſe Punkte als Hauptunterſchiede feſtſtellen laſſen, verſteht ſich aus allen ähnlichen Fällen von ſelbſt.

125 §. 317. Da ferner jene Gleichheit weder als unveränderlich noch als ſich immer von ſelbſt wiederherſtellend angeſehen werden kann, mithin ſie zugleich ein Werk der kirchlichen Autorität ſein muß: ſo iſt die Art und Weiſe dieſen Einfluß auszuüben, das heißt der Begriff der kirchlichen Geſezgebung, zu beſtimmen.

Zugleich; weil ſie nämlich in gewiſſem Sinne ſchon vorhanden ſein muß vor der kirchlichen Autorität. — Der Ausdrukk Geſezgebung bleibt, weil die kirchliche Autorität ebenfalls aller äußeren Sanction entbehrt, immer ungenau.

§. 318. Da nun dieſe Gleichheit zunächſt nur erſcheinen kann im Cultus und in der Sitte, beide aber an ſich der adäquate Ausdrukk der an jedem Ort herrſchenden Frömmigkeit ſein ſollen: ſo entſteht die Aufgabe beides durch die kirchliche Geſezgebung zu vereinigen und vereint zu erhalten.

Es liegt in der Natur der Sache, daß dies nur durch Annäherung geſchehen kann, und daß alſo die Theorie vorzüglich darauf ſehen muß, das Schwanken zwiſchen dem Uebergewicht des einen und des andern in möglichſt enge Grenzen einzuſchließen.

§. 319. Da beide nur, ſofern ſie ſich ſelbſt gleich bleiben, als Ausdrukk der kirchlichen Einheit fortbeſtehen können, alles aber was und ſofern es Ausdrukk und Darſtellungsmittel iſt, ſeinen Bedeutungswerth allmählig ändert: ſo entſteht die Aufgabe für die Geſezgebung, 126 ſowol die Freiheit und Beweglichkeit von beiden anzuerkennen als auch ihre Gleichförmigkeit zu begründen.

Hiedurch muß ſich zugleich auch das Verhältniß der kirchlichen Autorität zum Kirchendienſt in der Conſtitution des Cultus und der Sitte wenigſtens in beſtimmte Grenzen einſchließen.

§. 320. Der kirchlichen Autorität muß ferner geziemen, im Falle einer Oppoſition in den Gemeinen, rühre ſie nun her (vergl. §. 299.) von einzelnen aus der Einheit mit dem ganzen gefallenen oder von zurückgetretener Einheit überhaupt, als höchſter Ausdruck des Gemeingeiſtes den Ausſchlag zu geben, wenn innerhalb der Gemeine keine Einigung zu erzielen iſt.

Geltend wird dieſer Ausſchlag immer nur, ſofern auch die Opponenten nicht aufhören wollen in dieſem kirchlichen Verein ihren chriſtlichen Gemeinſchaftsbetrieb zu befriedigen.

§. 321. Jn ſofern die kirchliche Autorität hierauf entweder durch allgemeine Beſtimmungen einwirkt, oder wenigſtens ſolchen folgt, wo ſie einzeln zutritt, muß hier die Frage erledigt werden, ob und unter welchen Verhältniſſen in einem evangeliſchen Kirchenverein Kirchenzucht ſtatt finde oder auch Kirchenbann.

Letzterer nämlich ſofern die Aufhebung des Verhältniſſes eines einzelnen zur Gemeine oder zum Kirchenverein von der Autorität ausgeſprochen werden kann. Erſteres inſofern eine ſtattgehabte Oppoſition nur durch eine öffentliche Anerken- 131
nung ihrer Unrichtigkeit ſolle beendigt werden können.

§. 322. Ueber das Verhältniß der kirchlichen Autorität zu dem Lehrbegriff machen ſich noch ſo entgegengeſetzte Anſichten geltend, daß es unmöglich ſcheint einen gemeinſamen Ausgangspunkt zu finden, ſo daß eine Theorie nur bedingterweiſe kann aufgeſtellt werden.

Ja es möchte ſogar nicht einmal leicht ſein die Partheien zum

Einverſtändniß über den Ort, wo der Streit entſchieden werden ſollte, mithin gleichſam zur Wahl eines Schiedsrichters zu bringen.

§. 323. Ausgehend einerſeits davon, daß der evangeliſche Kirchenverein entſtanden iſt mit und faſt aus der Behauptung, daß keiner Autorität zuſtehe den Lehrbegriff feſtzuſtellen oder zu ändern, andererſeits davon, daß wir ohneachtet der Mehrheit evangeliſcher Kirchenvereine, welche verſchiedenen Maximen folgen, doch Eine evangeliſche Kirche und eine dieſe Einheit bezeugende Lehrgemeinſchaft anerkennen, glauben wir die Aufgabe nur ſo ſtellen zu dürfen. Es ſei zu beſtimmen, wie die kirchliche Autorität eines jeden Vereins, anerkennend daß Aenderungen in den Lehrſätzen und Formeln nur entſtehen dürfen aus den Forſchungen einzelner, wenn dieſe in die Ueberzeugung der Gemeine aufgenommen werden, dieſe Wirkſamkeit der freien Geiſtesmacht beſchützen, 130 zugleich aber die Einheit der Kirche in den Grundſätzen ihres Urſprungs feſthalten könne.

Natürlich ſoll keinesweges ausgeſchloſſen werden, daß nicht dieſelben, welche als kirchliche Autorität wirken, auch könnten die Wirkſamkeit der freien Forſchung ausüben; ſondern nur um ſo ſtrenger iſt darauf zu halten, daß ſie dies nicht in der Weiſe und unter der Firma der kirchlichen Autorität thun. — Ganz entgegengeſezt aber muß die Aufgabe geſtellt werden, wenn man von der Vorausſezung ausgeht, daß die Kirche nur durch eine in einem anzugebenden Grade genaue Gleichförmigkeit der Lehre als Eine beſtehe.

§. 324. Das obige (vergl. §. 322.) gilt auch von den Rechten und Obliegenheiten der kirchlichen Autorität in Bezug auf die Verhältniſſe der Kirche zum Staat, indem keine Handlungsweiſe, welche irgend vorgeſchrieben werden könnte, ſich einer allgemeinen Anerkennung erfreuen würde.

Nur dies ſcheint bemerklich zu ſein, daß da wo die evangeliſche Kirche gänzlich vom Staat getrennt iſt, niemand andere Wünſche hegt; da aber wo eine engere Verbindung zwiſchen beiden ſtatt findet, die Meinungen in der Kirche getheilt ſind.

§. 325. Ausgehend einerſeits davon, daß wenn die Kirche nicht will eine weltliche Macht ſein, ſie auch nicht darf in die Organiſation derſelben verflochten ſein wollen, andrerſeits davon, daß was Mitglieder der Kirche, welche an der Spize des bürgerlichen Regiments ſtehn, in dem kirchlichen Gebiet thun, ſie doch nur in der Form der Kirchenleitung thun können, vermögen wir die Aufgabe nur ſo zu ſtellen. Es ſei zu beſtimmen, auf welche Weiſe die kirchliche Autorität unter den verſchiedenen gegebenen Verhältniſſen dahin zu wirken habe, daß die Kirche weder in eine kraftloſe Unabhängigkeit vom Staat, noch in eine wie immer angeſehene Dienſtbarkeit unter ihm gerathe.

Die Theorie iſt höchſt ſchwierig aufzuſtellen, und gewährt doch wenig Ausbeute, weil, wenn die kirchliche Autorität ſchon eine Verſchmelzung der Kirche mit der politiſchen Organiſation oder eine den Einfluß äußerer Sanction benuzende Verfahrungsart in kirchlichen Angelegenheiten vorfindet, ſie unter ihrer Form nur indirect dagegen wirken kann, alles andere aber von den allmähligen Einwirkungen der freien Geiſtesmacht erwarten muß. — Und wie wenig Uebereinſtimmung auch in den erſten Grundſäzen iſt, wird am beſten daraus klar, daß, wo die Kirche ſich in einer Dienſtbarkeit ohne Anſehen befindet, immer einige vorziehen werden in der Dienſtbarkeit Anſehen zu erwerben, andere aber unangeſehen zu bleiben wenn ſie nur unabhängig werden können.

§. 326. Dieſelbe Aufgabe kehrt noch in einer beſonderen Beziehung wieder, wenn der Staat die geſammte Organiſation der Bildungsanſtalten in die ſeinige aufgenommen hat, indem alsdann in Beziehung auf die geiſtige Bildung, durch welche allein ſowol der
100 evangeliſche Cultus erhalten werden als auch eine freie Geiſtesmacht in der Kirche beſtehen kann, ebenfalls kraftloſe Unabhängigkeit oder wohlhabende Dienſtbarkeit drohen.

Für dieſes Gebiet kann unter ungünſtigen Umſtänden ſehr leicht das ſchwierige und nicht auf einfache Weiſe zu löſende Dilemma entſtehen, ob der Kirchenverein ſich ſolle mit dem wenn auch noch ſo dürftigen Apparat begnügen, den er ſich unabhängig erwerben und bewahren kann, oder ob er es wagen ſolle auch aus mit nicht evangeliſchen Elementen verſezten Quellen zu ſchöpfen.

§. 327. Da die verſchiedenen für ſich abgeſchloſſenen Gemeinvereine, welche zuſammen die evangeliſche Kirche bilden, theils durch äußerliche der Veränderung unterworfene Verhältniſſe, theils durch Differenzen in der Sitte oder Lehre, deren Schäzung ebenfalls der Veränderung unterworfen iſt, gerade ſo begrenzt ſind, die meiſten aber ſich durch dieſe Begrenzung an ihrer Selbſtändigkeit gefährdet finden: ſo entſteht die Aufgabe für jeden von ihnen, ſich einem genaueren Zuſammenhang mit den übrigen offen zu halten und ihn in ſeinem innern vorzubereiten, damit keine günſtige Gelegenheit ihn hervorzurufen verſäumt werde.

Dieſe Aufgabe bezeichnet zugleich das Ende des Gebietes der kirchlichen Autorität; denn nicht nur ſtirbt mit der Löſung der Aufgabe jedes bisherige Kirchenregiment ſeinem abgeſonderten Sein ab, ſondern auch die Löſung ſelbſt, weil ſie über das Gebiet der abgeſchloſſenen Autorität hinausgeht, kann nur durch die Wirkſamkeit der freien Geiſtesmacht hervorgerufen werden.

§. 328. Da das ungebundene Element des Kirchenregimentes (vergl. §. 312.) welches wir durch den Ausdrukk freie Geiſtesmacht in der evangeliſchen Kirche bezeichnen, als auf das ganze gerichtete Thätigkeit einzelner, eine möglichſt unbeſchränkte Oeffentlichkeit, in welcher ſich der einzelne äußern kann, vorausſezt: ſo findet es ſich jezt vornehmlich in dem Beruf des akademiſchen Theologen und des kirchlichen Schriftſtellers.

Bei dem erſten Ausdrukk iſt nicht gerade an die nur zufällige jezt noch beſtehende Form zu denken; doch wird immer eine mündliche, große Maſſen der zur Kirchenleitung beſtimmten Jugend vielſeitig anregende Ueberlieferung etwas höchſt wünſchenswerthes bleiben. — Unter dem lezten ſind in dieſer Beziehung diejenigen nicht mit begriffen, welche nur ihre Verrichtungen im Kirchendienſt auf die Schrift übertragen.

§. 329. Beide werden ihre allgemeinſte Wirkung (vergl. §. 313. 314.) nur in dem Maaß vollbringen, als ſie dem Begriff des Kirchenfürſten (vergl. §. 9.) nahe kommen.

Des in §. 9. erwähnten Gleichgewichts bedürfen beide um ſo weniger, als ſie ſich mit ihrer Production in dem Gebiet einer beſonderen wiſſenſchaftlichen Virtuoſität bewegen. Aber in demſelben Maaß werden ſie auch keine allgemeine anregende Wirkung auf das Kirchenregiment ausüben.

§. 330. Da der akademiſche Lehrer in der von religiöſem Intereſſe vorzüglich belebten Jugend den wiſſenſchaftlichen Geiſt in ſeiner theologiſchen Richtung erſt recht zum Bewußtſein bringen ſoll: ſo iſt die Methode anzugeben, wie dieſer Geiſt zu beleben ſei ohne das religiöſe Intereſſe zu ſchwächen.

Wie wenig man noch im Beſiz dieſer Methode iſt, lehrt eine nur zu zahlreiche Erfahrung. Es bleibt übrigens dahingeſtellt, ob dieſe Methode eine allgemeine ſei, oder ob es bei verſchiedenen Diſciplinen auf verſchiedenes ankommt.

§. 331. Da das vorhandene um ſo weniger genügt, als der wiſſenſchaftliche Geiſt die einzelnen Diſciplinen durchdringt: ſo iſt eine Verfahrungsweiſe aufzuſtellen, wie die Aufmunterung und Anleitung, um die theologiſchen Wiſſenſchaften weiter zu fördern, zugleich zu verbinden ſei mit der richtigen Werthſchäzung der bisherigen Ergebniſſe und mit treuer Bewahrung des dadurch in der Kirche niedergelegten guten.

Eine gleiche Erfahrung bewährt hier denſelben Mangel, und unläugbar kommt von der allzuſcharfen Spannung zwiſchen denen welche neues bevorworten und denen welche ſich vor dem alten beugen, vieles auf Rechnung der Lehrweiſe.

§. 332. Sofern die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit auf Beſtreitung des falſchen und verderblichen gerichtet iſt: ſo iſt dem theologiſchen Schriftſteller beſonders die Methode anzugeben, wie er ſowol das wahre und gute, woran ſich jenes findet und womit es zuſammenhängt, nicht nur auffinden ſondern auch zur Anerkenntniß bringen kann, als auch dem eigenthümlichen, worin es erſcheint, ſeine Beziehung auf das kirchliche Bedürfniß anweiſen.

Der Saz, daß aller Irrthum nur an der Wahrheit iſt, und alles ſchlechte nur am guten, iſt die Grundbedingung alles Streites und aller Correction. Der lezte Theil der Aufgabe ruht einerſeits auf der Vorausſezung, daß irriges und ſchädliches, wenn nicht durch Eigenthümlichkeit getragen, wenig Einfluß ausüben kann, andererſeits auf der, daß alle Gaben in der Kirche ſich erweiſen können zum gemeinen Nuz.

§. 333. Sofern ſie neues zur Anerkenntniß bringen und empfehlen will, wäre eine Formel zu finden, wie die Darſtellung des Gegenſazes zwiſchen dem neuen und alten, und die des Zuſammenhanges zwiſchen beiden ſich am beſten unterſtüzen können.

Denn ohne Gegenſaz wäre es nicht neu, und ohne Zuſammenhang wäre es nicht anzuknüpfen.

§. 334. Da die öffentliche Mittheilung ſich leicht weiter verbreitet als ſie eigentlich verſtanden wird: ſo entſteht die Aufgabe, jene Darſtellung ſo einzurichten, daß ſie nur für diejenigen einen Reiz hat, von denen auch ein richtiger Gebrauch zu erwarten iſt.

Die ſonſt hiezu faſt ausſchließend empfohlene und angewendete Regel, ſich bei Darſtellungen von denen Mißdeutung oder Mißbrauch zu erwarten iſt, nur der gelehrten Sprache zu bedienen, iſt den Verhältniſſen nicht mehr angemeſſen.

Schlußbetrachtungen
über die praktiſche Theologie.

§. 335. Von der Scheidung zwiſchen dem was jedem obliegt, und dem was eine beſondere Virtuoſität conſtituirt, konnte hier keine Erwähnung geſchehen.

Denn ſie kann nur auf zufälligen oder faſt perſönlichen Beſchränkungen beruhen, und ergiebt ſich dann von ſelbſt. An und für ſich betrachtet kann jeder zur Kirchenleitung berufene auf jede Weiſe wirkſam ſein; und es giebt nicht ſowol verſchiedene trennbare Gebiete als nur verſchiedene Grade erreichbarer Vollkommenheit.

§. 336. Die Aufgaben, zumal im Gebiet des Kirchenregiments, wird derjenige am richtigſten ſtellen, der ſich ſeine philoſophiſche Theologie am vollkommenſten durchgebildet hat. Die richtigſten Methoden werden ſich demjenigen darbieten, der am vielſeitigſten auf geſchichtlicher Baſis in der Gegenwart lebt. Die Ausführung muß am meiſten durch Naturanlagen und allgemeine Bildung gefördert werden.

Wenn nicht alles, was in dieſer encyclopädiſchen Darſtellung aus einander gelegt iſt, hier gefordert würde, ſo wäre ſie unrichtig; ſo wie die Forderung unrichtig wäre, wenn ſie etwas enthielte, was in keiner encyclopädiſchen Darſtellung enthalten ſein kann.

§. 337. Der Zuſtand der praktiſchen Theologie als Disciplin zeigt, daß was im Studium jedes einzelnen das lezte iſt, auch als das lezte in der Entwiklung der Theologie überhaupt erſcheint.

Schon deshalb weil ſie die Durchbildung der philoſophiſchen Theologie (vergl. §. 66. u. 259.) vorausſezt.

§. 338. Da ſowol der Kirchendienſt als das Kirchenregiment in der evangeliſchen Kirche weſentlich durch ihren Gegenſaz gegen die römiſche bedingt iſt: ſo iſt es die höchſte Vollkommenheit der praktiſchen Theologie beide jedesmal ſo zu geſtalten, wie es dem Stande dieſes Gegenſazes zu ſeinem Culminationspunkt angemeſſen iſt.

Hiedurch geht ſie beſonders auf die höchſte Aufgabe der Apologetik (vergl. §. 53.) zurük.

Ueber die Religion.

Reden

an

die gebildeten unter ihren Verächtern.

1799. 1806. 1821. 1831.

An

Guſtaf von Brinkmann.

Laß es Dir auch unangekündiget und wol unerwartet dennoch gefallen, Freund, daß bei ihrer zweiten Erſcheinung dieſe Schrift Dir beſonders dargebracht werde. Denn nicht ungeſchikkt iſt ſie ſchon durch ihren Inhalt Dich an jene Zeit zu erinnern, wo ſich gemeinſchaftlich unſere Denkart entwikkelte, und wo wir losgeſpannt durch eigenen Muth aus dem gleichen Joche, freimüthig und von jedem Anſehn unbeſtochen die Wahrheit ſuchend, jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen anfingen, welche unſer inneres Gefühl uns weiſſagend zum Ziel ſezte, und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrükken ſoll. Derſelbe innere Geſang, Du weißt es, war es auch der in dieſen Reden, wie in manchem andern was ich öffentlich geſprochen, ſich mittheilen wollte; hier jedoch nicht ſo, wie in wahren Kunſtwerken höherer Art, auf eine ganz freie Weiſe; ſondern Thema und Ausführung war mir abgedrungen von der Zeit und den Umgebungen, und ſtand in der genaueſten Beziehung auf die welche mich zunächſt hören ſollten.

Dieſes Verhältniß nun macht die Gabe welche ich Dir darbringe unbedeutender als ſie vielleicht ſonſt ſein würde, ſo daß ich hoffen muß, die ſchöne Erinnerung, zu welcher ich Dich auffordere, ſoll länger leben, als dieſes Denkmal ſeiner Natur nach

vermag. Denn ſehr vergänglich muß ein Werk ſein, welches ſich
vi ſo genau an den Charakter eines beſtimmten Zeitpunktes an-
ſchließt, eines ſolchen zumal, wo mit dieſer Schnelligkeit, wie wir
es jezt in Deutſchland geſehen haben, die Schulweisheit nicht
nur, ſondern auch die herrſchende Geſinnung und Empfindungs-
weiſe wechſelt, und der Schriftſteller nach wenigen Jahren einem
ganz anderen Geſchlecht von Leſern und Denkern gegenüberſteht.
Darum hätte ich mich faſt widerſezt dagegen, dieſe Reden, nach-
dem ſie ihren erſten Umlauf gemacht, zum zweiten Male aus-
zuſenden, wenn ich nicht gefürchtet hätte, ob mir wol einſeitig
noch ein Recht zuſtände auf ſolche Art über dasjenige abzuſpre-
chen, was einmal in den freien Gemeinbeſiz aller hingegeben
war. Ob ich nun aber bei dieſer zweiten Ausſtellung das rechte
getroffen magſt Du beurtheilen. Was zuerſt jenen allgemeinen
Charakter betrifft der Beziehung auf den Zeitpunkt, in welchem
das Buch zuerſt erſchien, ſo mochte ich dieſen nicht verwiſchen;
ja ich bemerkte auch, zu meiner Freude geſtehe ich Dir, daß ich
es nicht konnte, ohne das ganze ſo völlig umzubilden, daß es
wirklich ein anderes geworden wäre. Daher habe ich mir in
dieſer Hinſicht nichts erlaubt als Einzelheiten zu ändern, welche
allzuleicht bei denen, die an die Sprache des heutigen Tages ge-
wöhnt ſind, das geſtrige aber nicht kennen, Mißverſtändniſſe ver-
urſachen konnten, zumal wo es auf das Verhältniß der Philoſo-
phie zur Religion ankam, und das Weſen der lezteren durch ihren
Unterſchied von der erſteren ſollte bezeichnet werden. Was ich
dagegen gern ganz verwiſcht hätte, wenn es mir möglich geweſen
wäre, iſt das nur allzuſtark dem ganzen Buch aufgedrükte Ge-
präge des ungeübten Anfängers, dem die Darſtellung immer nicht
ſo klar gerathen will als der Gegenſtand ihm doch wirklich vor
vii Augen ſteht, und der die Grenzen des Sprachgebietes, in welchem
er ſich zu bewegen hat, nicht beſtimmt erkennt.

Du erinnerſt Dich, was wir über das leztere, als wir uns neulich ſahen, geſprochen haben. Deiner Hülfe, die ich mir damals erbat, habe ich leider entbehrt, und gewiß zum Nachtheil meiner Arbeit. Indeß kannſt Du nun aus dem, was an dieſer geſchehen iſt, ziemlich genau beurtheilen, in wiefern wir einig ſind über die Grenzen der Proſe, und das in ihr nicht zu duldende poetiſirende, und in wiefern ich Recht hatte zu ſagen, daß oft ſchon durch eine Aenderung in der Stellung der Worte das richtige Verhältniß könne wiederhergeſtellt werden. Meines Wiſſens habe ich nichts irgend bedeutendes mein Gefühl in dieſer Hinſicht beleidigendes unbewegt gelaſſen, und mich bei keiner Aenderung beruhiget, die jenes Gefühl nicht befriediget hätte.

Was aber die an vielen Stellen ſehr unklare Darſtellung betrifft, ſo war mir das Buch ſeit mehreren Jahren fremd geworden, ſo daß ich glaube ſie jezt eben ſo ſehr gefühlt zu haben als irgend ein Leſer. Daß ich nicht ganz geringe Anſtalten genug getroffen habe um hierin ſoviel irgend möglich war zu beſſern, wird Dir ſchon eine flüchtige Vergleichung zeigen. In wiefern ich meine Abſicht erreicht habe, darüber habe ich jezt noch kein rechtes Urtheil ſondern erwarte das Deinige. Zu manchen Mißverſtändniſſen, deren das Buch ſo vielerlei ganz wunderliche erfahren hat, mag die Veranlaſſung in jener Unvollkommenheit gelegen haben, und dieſe können nun wol gehoben werden. Nichts aber ſollte mir weher thun, als wenn in der Art, wie nun aufs neue über dies Buch wird geurtheilt werden, jenes große Mißverſtändniß nicht mehr hervorträte, an welchem wir uns oft ergözt haben, daß wir nämlich mit unſerer Denkart immer von den ungläubigen für Schwärmer, von den abergläubigen aber und von denen die in der Knechtſchaft des Buchſtaben ſich befinden, für ungläubige gehalten werden. Denn wenn mein Buch dieſes Zeichen nicht mehr an ſich trüge, ſo hätte ich es, anſtatt daran zu beſſern, gänzlich verunſtaltet.

Lebe wohl, und möge das Schikkſal uns bald wieder zuſammenführen. Nur ſei auch dieſe Gunſt nicht die Folge einer ſolchen Ruhe von der nur feigherzige Gemüther etwas angenehmes und erfreuliches zu erwarten fähig ſind.

Halle, den 29. Auguſt 1806.

F. Schleiermacher.

Noch einmal, mein geliebter Freund, übergebe ich Dir dieſes Buch. Was ich darüber den Leſern überhaupt zu ſagen habe, das kannſt auch Du als ſolcher unten finden. Dir aber, dem auch ich wie Deutſchland und ſeine mannigfaltigen geiſtigen Bewegungen fremder geworden bin durch lange Trennung — denn alles was Dir eine geſchwäzige Litteratur über die baltiſche Se hinüberbringt, giebt doch nicht das klare Bild, das ſich in demjenigen geſtaltet, der unmittelbar anſchaut und mitlebt — Di wünſche ich vorzüglich dadurch wieder nahe zu treten, ſo daß di verblichenen Züge meines Bildes ſich Dir wieder auffriſchen mögen und Du nun den ehemaligen wieder erkennſt, wenn gleich in der Zwiſchenzeit Dir manches vorgekommen ſein mag, wa
ix Dir fremd erſchien. Und wie wir damals als Jünglinge nich gern wollten eines einzelnen Schüler ſein, ſondern alle Richtungen der Zeit auf unſere Weiſe aufnehmen, und dieſes Buch wi meine andern früheren ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſe weder a eine Schule ſich anſchließen wollte noch auch geeignet war ein eigne zu ſtiften: ſo bin ich auch in meiner unmittelbaren Wirkſamkeit auf die Jugend demſelbigen Sinne treu geblieben, un habe mir, nicht verlangend daß die Söhne ſchlechter ſein ſollte als die Väter, nie ein anderes Ziel vorgeſezt als durch Darſtellung meiner eignen Denkart auch nur Eigenthümlichkeit zu wekken und zu beleben, und im Streit mit fremden Anſichten un Handlungsweiſen nur dem am meiſten entgegenzuwirken, wa

freie geiſtige Belebung zu hemmen droht. Beide Beſtrebungen fandeſt ja auch Du in dieſem Buche vereint, und ſo iſt auch in dieſer Beziehung durch daſſelbe mein ganzes Lebensbekenntniß ausgeſprochen.

Ich kann Dir aber dies Buch nicht ſenden ohne eine wehmüthige Erinnerung auszuſprechen die auch in Dir anklingen wird. Als ich nämlich daran gehen mußte es aufs neue zu überarbeiten, ſchmerzte es mich tief, daß ich es dem nicht mehr ſenden konnte, mit dem ich zulezt viel darüber geſprochen, ich meine F. H. Jacobi dem wir beide ſo vieles verdanken und mehr gewiß als wir wiſſen. Nicht über alles konnte ich mich ihm verſtändigen in wenigen zerſtreuten Tagen, und manches würde ich eigens für ihn theils hinzugefügt theils weiter ausgeführt haben in den Erläuterungen. Habe ich mich ihm aber auch nicht ganz können aufſchließen: ſo gereicht es doch zu dem liebſten in meinem Leben, daß ich noch kurz vor ſeinem Hingang ſein perſönliches Bild auffaſſen und mir aneignen und ihm meine Verehrung und Liebe konnte fühlbar machen.

Lebe wohl, und laß auch das Land Deiner Erziehung und Entwikkelung bald etwas von den anmuthigen und reifen Früchten Deines Geiſtes genießen.

Berlin, im November 1821.

Vorrede

zur dritten Ausgabe.

Als mein Freund der Verleger mir ankündigte, die Exempla
dieſer Reden wären vergriffen und es bedürfe einer neuen Au
lage: ſo war ich faſt erſchrekkt, und hätte wünſchen können,
möchte eine Anzahl im Stillen abgedrukkt haben ohne mein W
ſen. Denn ich war in großer Verlegenheit, was zu thun ſ
Den Abdrukk weigern, wäre wol ein Unrecht geweſen gegen d
Schrift und gegen mich; denn es würde von den meiſten ſ
ausgelegt worden, als mißbilligte ich ſie und möchte ſie ge
zurükknehmen. Aber wozu auf der andern Seite ihn geſtatte
da die Zeiten ſich ſo auffallend geändert haben, daß die Per
nen, an welche dieſe Reden gerichtet ſind, gar nicht mehr da z
XI ſein ſcheinen? Denn gewiß, wenn man ſich bei uns wenigſten
und von hier ſind doch auch urſprünglich dieſe Reden ausgega
gen, umſieht unter den gebildeten: ſo möchte man eher nöth
finden, Reden zu ſchreiben an frömmelnde und an Buchſtabe
knechte, an unwiſſend und lieblos verdammende aber- und übe
gläubige; und ich könnte, zufrieden daß Voß ſein flammend
gezogen hält, dieſes ausgediente Schwerdt nicht unzufrieden n
ſeinen Thaten aufhängen in der Rüſtkammer der Litteratur. J
deß in welchem Maaß nach meiner Ueberzeugung eine Schrift,
ſie einmal öffentlich ausgeſtellt, ihrem Urheber noch gehört od
nicht, darüber habe ich mich ſchon in der Zueignung erklärt; u
ſo war ich auch bedenklich zu ſagen, daß diejenigen, welche d
Buch noch ſuchten — ob es aber ſolche gebe oder nicht, das

wiſſen iſt eigentlich die Pflicht und die Kunſt des Verlegers — gar kein Recht an mich hätten, ja um ſo weniger dürfte ich dies, da ich noch jezt eben indem ich meine Dogmatik ſchreibe, ein und anderes Mal veranlaßt geweſen bin, mich auf dieſes Buch zu berufen. Dieſes nun überwog, wie ja immer überwiegen ſoll was irgend als Pflicht erſcheinen kann; und es blieb nur die Frage, wie ich irgend dem Buche noch helfen könnte unter den gegebenen Umſtänden. Auch hierüber konnte ich nicht anders entſcheiden und kein anderes Maaß anlegen als bei der zweiten Ausgabe geſchehen war; und ich wünſche nur, daß man auf der einen Seite die größere Strenge, welche dem reiferen Alter und der längeren Uebung geziemt, nicht vermiſſe, auf der andern aber auch nicht Forderungen mitbringen möge, die ich nicht erfüllen konnte. Denn da nun einmal die Form, welche jener Zeit der urſprünglichen Abfaſſung angehört, beibehalten werden mußte, ſo konnte ich auch nicht alles ändern, was dem mehr als funfzigjährigen xii nicht mehr ganz gefallen kann an dem erſten Verſuch, mit welchem der dreißigjährige öffentlich auftrat. Denn es wäre eine Unwahrheit geweſen, wenn ich, der jezige, in die damalige Zeit hineinſchreiben wollte. Darum ſind der Aenderungen in der Schrift ſelbſt zwar nicht wenige aber alle nur ſehr äußerlich faſt nur Caſtigationen der Schreibart, bei denen indeß auch mein Zwekk nicht ſein konnte alles jugendliche wegzuwiſchen. Weshalb mir aber vorzüglich willkommen war noch einmal auf dieſes Buch zurükkzukommen, das ſind die vielen zum Theil ſehr wunderlichen Mißdeutungen die es erfahren hat, und die Widerſprüche die man zu finden geglaubt hat zwiſchen dieſen Aeußerungen, und dem was man von einem Lehrer des Chriſtenthums nicht nur erwartet, ſondern was ich auch als ſolcher ſelbſt geſagt und geſchrieben. Dieſe Mißdeutungen aber haben ihren Grund vorzüglich darin, daß man die rhetoriſche Form, ſo ſtark ſie ſich in dem Buche auch auf jeder Seite ausſpricht, doch faſt überall verkannte, und auf die Stellung welche ich in demſelben genommen, und welche doch auch nicht bloß auf dem Titel angedeutet iſt als ein müßiger Zuſaz, ſondern überall will beobachtet ſein, keine Rükſicht genommen. Hätte man dieſes nicht vernachläſſigt, ſo würde man wol alles haben zuſammenreimen können, was hier geſchrieben ſteht, mit andern faſt gleichzeitigen ſowol als bedeutend ſpäteren Schriften, und mich nicht faſt in einem Athem des Spinozismus und des Herrnhutianismus, des Atheismus und des Myſticismus beſchuldigt haben. Denn meine Denkungsart über dieſe Gegenſtände iſt damals ſchon mit Ausnahme deſſen was bei jedem die Jahre mehr reifen und abklären in eben der Form ausgebildet geweſen wie ſie ſeitdem geblieben iſt, wenn gleich viele welche damals dieſelbe Straße mit mir zu wandeln ſchienen auf ganz andere Wege abgeirrt ſind. Jenen Mißdeutungen nun vorzubeugen, und auch die Differenzen zwiſchen meiner jezigen und damaligen Anſicht anzugeben, zugleich aber auch gelegentlich manches zu ſagen, was nahe genug lag und nicht unzeitig ſchien, dazu ſind die Erläuterungen beſtimmt, welche ich jeder einzelnen Rede hinzugefügt habe; und ſo iſt es mir, vorzüglich um der jüngern willen, die mir befreundet ſind oder es werden möchten, beſonders lieb, daß die neue Ausgabe dieſer Reden zuſammentrifft mit der Erſcheinung meines Handbuchs der chriſtlichen Glaubenslehre. Möge dann jedes auf ſeine Art beitragen zur Verſtändigung über das heiligſte Gemeingut der Menſchheit.

Berlin, im April 1821.

Dr. F. Schleiermacher.

Erſte Rede.

Rechtfertigung.

s mag ein unerwartetes Unternehmen ſein, über welches Ihr
uch billig wundert, daß noch einer wagen kann, gerade von
nen, welche ſich über das gemeine erhoben haben, und von
r Weisheit des Jahrhunderts durchdrungen ſind, Gehör zu ver-
ngen für einen ſo gänzlich von ihnen vernachläßigten Gegen-
nd. Auch bekenne ich, daß ich nichts anzugeben weiß, was
r nur einmal jenen leichteren Ausgang weiſſagete, meinen
emühungen Euren Beifall zu gewinnen, vielweniger den er-
ünſchteren, Euch meinen Sinn einzuflößen, und die Begeiſte-
ng für meine Sache. Denn ſchon von Alters her iſt der
laube nicht jedermanns Ding geweſen; und immer haben nur
enige die Religion erkannt, indeß Millionen auf mancherlei
rt mit den Umhüllungen gaukelten, welche ſie ſich lächelnd ge-
llen läßt. Aber zumal jezt iſt das Leben der gebildeten Men-
en fern von allem was ihr auch nur ähnlich wäre. Ja ich
eiß, daß Ihr eben ſo wenig in heiliger Stille die Gottheit
rehrt, als Ihr die verlaſſenen Tempel beſucht; daß in Euren
sgeſchmükkten Wohnungen keine anderen Heiligthümer ange-
offen werden, als die klugen Sprüche unſerer Weiſen und die
rrlichen Dichtungen unſerer Künſtler, und daß Menſchlichkeit
d Geſelligkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft, wieviel Ihr eben dafür
thun meint und Euch davon anzueignen würdiget, ſo völlig

von Eurem Gemüthe Beſiz genommen haben, daß für das ewige 2 und heilige Weſen, welches Euch jenſeit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dies und von dieſem. Ich weiß, wie ſchön es Euch gelungen iſt, das irdiſche Leben ſo reich und vielſeitig auszubilden, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürfet, und wie Ihr, nachdem Ihr Euch ſelbſt ein Weltall geſchaffen habt, nun überhoben ſeid an dasjenige zu denken, welches Euch ſchuf. Ihr ſeid darüber einig, ich weiß es, daß nichts neues und nichts triftiges mehr geſagt werden kann über dieſe Sache, die von Weiſen und Sehern, und dürfte ich nur nicht hinzuſezen von Spöttern und Prieſtern, nach allen Seiten zur Genüge beſprochen iſt. Am wenigſten — das kann niemanden entgehen — ſeid Ihr geneigt, die lezteren darüber zu vernehmen, dieſe längſt von Euch ausgeſtoßenen und Eures Vertrauens unwürdig erklärten, weil ſie nämlich nur in den verwitterten Ruinen ihres Heiligthumes am liebſten wohnen, und auch dort nicht leben können ohne es noch mehr zu verunſtalten und zu verderben. Dies alles weiß ich; und dennoch, offenbar von einer innern und unwiderſtehlichen Nothwendigkeit göttlich beherrſcht, fühle ich mich gedrungen zu reden, und kann meine Einladung, daß gerade Ihr mich hören mögt, nicht zurüknehmen.

Was aber das lezte betrifft, ſo könnte ich Euch wol fragen, wie es denn komme, daß, da Ihr über jeden Gegenſtand, er ſei wenig oder gering, am liebſten von denen belehrt ſein wollt, welche ihm ihr Leben und ihre Geiſteskräfte gewidmet haben, und Eure Wißbegierde deshalb ſogar die Hütten des Landmanns und die Werkſtätten der niedern Künſtler nicht ſcheuet, Ihr nur in Sachen der Religion alles für deſto verdächtiger haltet, wenn es von denen kommt, welche die erfahrenen darin zu ſein nicht nur ſelbſt behaupten, ſondern auch von Staat und Volk dafür angeſehen werden? Oder ſolltet Ihr etwa, wunderbar genug, zu beweiſen vermögen, daß eben dieſe die erfahrenern nicht ſind, vielmehr alles andere eher haben und anpreiſen, als Religion?

Wol ſchwerlich, Ihr beſten Männer! Ein ſolches unberechtigtes Urtheil alſo nicht ſonderlich achtend, wie billig, bekenne ich vor Euch, daß auch ich ein Mitglied dieſes Ordens bin; und ich wage es auf die Gefahr, daß ich von Euch, wenn Ihr mich nicht aufmerkſam anhöret, mit dem großen Haufen deſſelben, von dem Ihr ſo wenig Ausnahmen geſtattet, unter eine Benennung geworfen werde. Dies iſt wenigſtens ein freiwilliges Geſtändniß, da meine Sprache mich wol nicht leicht ſollte verrathen haben, und noch weniger, hoffe ich, die Lobſprüche, die meine Zunftgenoſſen dieſem Unternehmen ſpenden werden. Denn was ich hier betreibe, liegt ſo gut als völlig außer ihrem Kreiſe, und dürfte dem wenig gleichen, was ſie am liebſten ſehen und hören mögen! 1). Schon in das Hülferufen der meiſten über den Untergang der Religion ſtimme ich nicht ein, weil ich nicht wüßte daß irgend ein Zeitalter ſie beſſer aufgenommen hätte als das gegenwärtige; und ich habe nichts zu ſchaffen mit den altgläubigen und barbariſchen Wehklagen, wodurch ſie die eingeſtürzten Mauern ihres jüdiſchen Zions und ſeine gothiſchen Pfeiler wieder emporſchreien möchten. Deswegen alſo, und auch ſonſt hinreichend bin ich mir bewußt, daß ich in allem, was ich Euch zu ſagen habe, meinen Stand völlig verläugne; warum ſollte ich ihn alſo nicht wie irgend eine andere Zufälligkeit bekennen? Die ihm erwünſchten Vorurtheile ſollen uns ja keinesweges hindern, und ſeine heilig gehaltene Grenzſteine alles Fragens und Mittheilens ſollen nichts gelten zwiſchen uns. Als Menſch alſo rede ich zu Euch von den heiligen Geheimniſſen der Menſchheit nach meiner Anſicht, von dem was in mir war als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das unbekannte ſuchte, von dem was ſeitdem ich denke und lebe die innerſte Triebfeder meines Daſeins iſt, und was mir auf ewig das höchſte bleiben wird, auf welche Weiſe auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menſchheit mich bewegen mögen. Und daß ich rede, rühret nicht her aus einem vernünftigen Entſchluſſe, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geſchiehet es aus ſonſt irgend einem willkührlichen oder zufälligen Grunde; vielmehr iſt es die reine Nothwendigkeit meiner Natur; es iſt ein göttlicher Beruf; es iſt das was meine Stelle in der Welt beſtimmt, und mich zu dem macht, der ich bin. Sei es alſo weder ſchikklich noch rathſam von der Religion zu reden, dasjenige, was mich alſo drängt, erdrükkt mit ſeiner himmliſchen Gewalt dieſe kleinen Rükkſichten.

Ihr wißt daß die Gottheit durch ein unabänderliches Geſez ſich ſelbſt genöthiget hat, ihr großes Werk bis ins unendliche hin zu entzweien, jedes beſtimmte Daſein nur aus zwei entgegengeſezten Thätigkeiten zuſammenzuſchmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindſeligen und doch nur durch einander beſtehenden und unzertrennlichen Zwillingsgeſtalten zur Wirklichkeit zu bringen. Dieſe ganze körperliche Welt, in deren inneres einzudringen das höchſte Ziel Eures Forſchens iſt, erſcheint den unterrichtetſten und beſchaulichſten unter Euch nur als ein ewig fortgeſeztes Spiel entgegengeſezter Kräfte. Jedes Leben iſt nur die gehaltene Erſcheinung eines ſich immer erneuernden Aneignens und Zerfließens, wie jedes Ding nur dadurch ſein beſtimmtes Daſein hat, daß es die entgegengeſezten Urkräfte der Natur auf eine eigenthümliche Art vereinigt und feſthält. Daher auch der Geiſt, wie er uns im endlichen Leben erſcheint, ſolchem Geſez muß unterworfen ſein. Die menſchliche Seele — ihre vorübergehenden Handlungen ſowol als die innern Eigenthümlichkeiten ihres Daſeins führen uns darauf — hat ihr Beſtehen vorzüglich in zwei entgegengeſezten Trieben. Zufolge des einen nämlich ſtrebt ſie ſich als ein beſonderes hinzuſtellen, und ſomit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was ſie umgiebt an ſich zu ziehen, es in ihr Leben zu verſtrikken, und in ihr eigenes Weſen einſaugend aufzulöſen. Der andere hingegen iſt die bange Furcht, vereinzelt dem ganzen gegenüber zu ſtehen; die Sehnſucht, hingebend ſich ſelbſt in einem größeren aufzulöſen, und ſich von ihm ergriffen und beſtimmt zu fühlen. Alles daher, was Ihr in Bezug auf Euer abgeſondertes Daſein empfindet oder thut, alles was Ihr Genuß und Beſiz zu nennen pfleget, wirket der erſte. Und wiederum, wo Ihr nicht auf das beſondere Leben gerichtet ſeid, ſondern in Euch vielmehr das in allen gleiche für alle daſſelbige Daſein ſucht und bewahrt, wo Ihr daher Ordnung und Geſez in Eurem Denken und Handeln anerkennt, Nothwendigkeit und Zuſammenhang, Recht und Schikklichkeit, und Euch dem fügt und hingebt, das wirket der andere. So wie nun von den körperlichen Dingen kein einziges allein durch eine von den beiden Kräften der leiblichen Natur beſteht, ſo hat auch jede Seele einen Theil an den beiden urſprünglichen Verrichtungen der geiſtigen Natur; und darin beſteht die Vollſtändigkeit der lebenden Welt, daß zwiſchen jenen entgegengeſezten Enden — an deren einem dieſe, an dem andern jene ausſchließend faſt alles iſt, und der Gegenſaz nur einen unendlich kleinen Theil übrig läßt — alle Verbindungen beider nicht nur wirklich in der Menſchheit vorhanden ſeien, ſondern auch ein allgemeines Band des Bewußtſeins ſie alle umſchlinge, ſo daß jeder einzelne, ohnerachtet er nichts anderes ſein kann als was er iſt, dennoch jeden anderen eben ſo deutlich erkenne als ſich ſelbſt, und alle einzelne Darſtellungen der Menſchheit vollkommen begreiſe. Allein diejenigen, welche an den äußerſten Enden dieſer großen Reihe liegen, ſind von ſolchem Erkennen des ganzen am weiteſten entfernt. Denn jenes aneignende Beſtreben, von dem entgegenſtehenden zu wenig durchdrungen, gewinnt die Geſtalt unerſättlicher Sinnlichkeit, welche, auf das einzelne Leben allein bedacht, nur dieſem immer mehreres auf irdiſche Weiſe einzuverleiben und es raſch und kräftig zu erhalten und zu bewegen trachtet; ſo daß dieſe in ewigem Wechſel zwiſchen Begierde und Genuß nie über die Wahrnehmungen des einzelnen hinaus gelangen, und immer nur mit ſelbſtſüchtigen Beziehungen beſchäftigt das gemeinſchaftliche und ganze Sein und Weſen der Menſchheit weder zu empfinden noch zu erkennen vermögen. Jenen anderen hingegen, welche von dem entgegenſtehenden Triebe zu gewaltig ergriffen, und der zuſammenhaltenden Kraft entbehrend, ſelbſt keine eigenthümlich beſtimmte Bildung gewinnen können, muß deshalb auch das wahre Leben der Welt eben ſo verborgen bleiben, wie ihnen nicht verliehen iſt, bildend hinein zu wirken und etwas eigenthümlich darin zu geſtalten; ſondern in ein gewinnloſes Spiel mit leeren Begriffen löſet ſich ihre Thätigkeit auf; und weil ſie nichts jemals lebendig ſchauen, ſondern abgezogenen Vorſchriften ihren ganzen Eifer weihen, die alles zum Mittel herabwürdigen und keinen Zwekk übrig laſſen, ſo verzehren ſie ſich in mißverſtandenem Haß gegen jede Erſcheinung, die mit glükklicher Kraft vor ſie hintritt. — Wie ſollen dieſe äußerſten Entfernungen zuſammengebracht werden, um die lange Reihe in jenen geſchloſſenen Ring, das Sinnbild der Ewigkeit und Vollendung, zu geſtalten? Freilich ſind ſolche nicht ſelten, in denen beide Richtungen zu einem reizloſen Gleichgewicht abgeſtumpft ſind: aber dieſe ſtehen in Wahrheit niedriger als beide. Denn wir verdanken dieſe häufige, wiewol oft und von vielen höher geſchäzte Erſcheinung nicht einem lebendigen Verein beider Triebe, ſondern beide ſind nur verzogen und abgerichtet zu träger Mittelmäßigkeit, in der kein Uebermaaß hervortritt, weil ſie alles friſchen Lebens ermangelt. Ständen nun gar alle, die nicht mehr an den äußerſten Enden wohnen, auf dieſem Punkte, den nur zu oft falſche Klugheit mit dem jüngern Geſchlecht zu erreichen ſucht: ſo wären alle vom rechten Leben und vom Schauen der Wahrheit geſchieden, der höhere Geiſt wäre von der Welt gewichen, und der Wille der Gottheit gänzlich verfehlt. Denn in die Geheimniſſe einer ſo getrennten oder einer ſo zur Ruhe gebrachten Miſchung dringt kaum der tiefere Seher. Nur ſeiner Anſchauungskraft müſſen ſich auch die zerſtreuten Gebeine beleben; für ein gemeines Auge hingegen wäre die ſo bevölkerte Welt nur ein blinder Spiegel, der weder die eigene Geſtalt belehrend zurükkſtrahlte, noch das dahinterliegende zu erblikken vergönnte. Darum ſendet die Gottheit zu allen Zeiten hie und da einige, in denen ſich beides auf eine fruchtbarere Weiſe durchdringt; ſei es nun mehr als unmittelbare Gabe von oben oder als das Werk angeſtrengter vollendeter Selbſtbildung. Solche ſind mit wunderbaren Gaben ausgerüſtet, ihr Weg iſt geebnet durch ein allmächtiges einwohnendes Wort; ſie ſind Dolmetſcher der Gottheit und ihrer Werke, und Mittler desjenigen, was ſonſt ewig wäre geſchieden geblieben. Ich meine zuerſt diejenigen, die eben jenes allgemeine Weſen des Geiſtes, deſſen Schatten nur den mehreſten erſcheint in dem Dunſtgebilde leerer Begriffe, in ihrem Leben zu einer beſonderen eigenthümlichen Geſtalt ausprägen, und eben darum jene entgegengeſezten Thätigkeiten vermählen. Dieſe ſuchen auch Ordnung und Zuſammenhang, Recht und Schikklichkeit; aber weil ſie ſuchen ohne ſich ſelbſt zu verlieren, ſo finden ſie auch. Sie hauchen ihren Trieb nicht in unerhörlichen Wünſchen aus, ſondern er wirkt aus ihnen als bildende Kraft. Für dieſe ſchaffen ſie, und eignen ſich an; nicht für jene des höheren entblößte thieriſche Sinnlichkeit. Nicht zerſtörend verſchlingen ſie, ſondern bildend ſchaffen ſie um, hauchen dem Leben und ſeinen Werkzeugen überall den höheren Geiſt ein, ordnen und geſtalten eine Welt, die das Gepräge ihres Geiſtes trägt. So beherrſchen ſie vernünftig die irdiſchen Dinge, und ſtellen ſich dar als Geſezgeber und Erfinder, als Helden und Bezwinger der Natur, oder auch als gute Dämonen, die in engern Kreiſen eine edlere Glükkſeligkeit im Stillen ſchaffen und verbreiten. Solche beweiſen ſich durch ihr bloßes Daſein als Geſandte Gottes, und als Mittler zwiſchen dem eingeſchränkten Menſchen und der unendlichen Menſchheit. Auf ſie demnach möge hinblikken wer unter der Gewalt leerer Begriffe gefangen iſt, und möge in ihren Werken den Gegenſtand ſeiner unverſtändlichen Forderungen erkennen, und in dem einzelnen, was er bisher verachtete, den Stoff, den er eigentlich bearbeiten ſoll; ſie deuten ihm die verkannte Stimme Gottes, ſie ſöhnen ihn aus mit der Erde und mit ſeinem Plaze auf derſelben. Noch weit mehr aber bedürfen die bloß irdiſchen und ſinnlichen ſolcher Mittler, durch welche ſie begreifen lernen was ihrem eignen Thun und Treiben fremd iſt von dem höheren Weſen der Menſchheit. Eines ſolchen nämlich bedürfen ſie, der ihrem niederen thieriſchen Genuß einen andern gegenüberſtelle deſſen Gegenſtand nicht dieſes und jenes iſt, ſondern das Eine in allem und alles in Einem, und der keine andere Gränzen kennt als die Welt, welche der Geiſt zu umfaſſen gelernt hat; eines ſolchen, der ihrer ängſtlichen rathloſen Selbſtliebe eine andere zeigt, durch die der Menſch in und mit dem irdiſchen Leben das höchſte und ewige liebt, und ihrem unſtäten und leidenſchaftlichen Anſichreißen einen ruhigen und ſichern Beſiz. Erkennet hieraus mit mir, welche unſchäzbare Gabe die Erſcheinung eines ſolchen ſein muß, in welchem das höhere Gefühl zu einer Begeiſterung geſteigert iſt, die ſich nicht mehr verſchweigen kann, bei welchem faſt die einzelnen Pulsſchläge des geiſtigen Lebens ſich zu Bild und Wort mittheilbar geſtalten, und welcher faſt unfreiwillig — denn er weiß wenig davon, ob jemand zugegen iſt oder nicht — was in ihm vorgeht auch für andre als Meiſter irgend einer göttlichen Kunſt darſtellen muß. Ein ſolcher iſt ein wahrer Prieſter des höchſten, indem er es denjenigen näher bringt, die nur das endliche und geringe zu faſſen gewohnt ſind; er ſtellt ihnen das himmliſche und ewige dar als einen Gegenſtand des Genuſſes und der Vereinigung, als die einzige unerſchöpfliche Quelle desjenigen, worauf ihr ganze Trachten gerichtet iſt. So ſtrebt er den ſchlafenden Keim de beſſeren Menſchheit zu wekken, die Liebe zum höheren zu entzünden, das gemeine Leben in ein edleres zu verwandeln, di Kinder der Erde auszuſöhnen mit dem Himmel, der ihnen gehört, und das Gegengewicht zu halten gegen des Zeitalters ſchwerfällige Anhänglichkeit an den gröberen Stoff. Dies iſt das höhere Prieſterthum, welches das innere aller geiſtigen Geheimniſſe verkündigt, und aus dem Reiche Gottes herabſpricht; di iſt die Quelle aller Geſichte und Weiſſagungen, aller heiligen Kunſtwerke und begeiſterten Reden, welche ausgeſtreut werden aufs Ohngefähr, ob ein empfängliches Gemüth ſie finde und bei ſich Frucht bringen laſſe.

Möchte es doch je geſchehen, daß dieſes Mittleramt aufhörte, und das Prieſterthum der Menſchheit eine ſchönere Beſtimmung erhielte! Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weiſſagung ſo beſchreibt, daß keiner bedürfen wird daß man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt ſind! Wenn das heilige Feuer überall brennte, ſo bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehen, ſondern nur der ſanften Stille heiliger Jungfrauen, um es zu unterhalten; ſo dürfte es nicht in oft gefürchtete Flammen ausbrechen, ſondern das einzige Beſtreben deſſelben würde ſein, die innige und verborgene Gluth ins Gleichgewicht zu ſezen bei allen. Jeder leuchtete dann in der Stille ſich und den andern, und die Mittheilung heiliger Gedanken und Gefühle beſtände nur in dem leichten Spiele, die verſchiedenen Strahlen dieſes Lichtes jezt zu vereinigen, dann wieder zu brechen, jezt es zu zerſtreuen, und dann wieder hie und da auf einzelne Gegenſtände verſtärkend zu ſammeln. Dann würde das leiſeſte Wort verſtanden, da jezt die deutlichſten Aeußerungen nicht der Mißdeutung entgehen. Man könnte gemeinſchaftlich ins innere des Heiligthums eindringen, da man ſich jezt nur in den Vorhöfen mit den Anfangsgründen beſchäftigen muß. Mit Freunden und Theilnehmern vollendete Anſchauungen austauſchen, wie viel erfreulicher iſt dies, als mit kaum entworfenen Umriſſen hervortreten müſſen in die weite Oede! Aber wie weit ſind jezt diejenigen von einander entfernt, zwiſchen denen eine ſolche Mittheilung ſtatt finden könnte! Mit ſolcher weiſen Sparſamkeit ſind ſie in der Menſchheit vertheilt, wie im Weltenraum die verborgenen Punkte, aus denen der elaſtiſche Urſtoff ſich nach allen Seiten verbreitet, ſo nämlich, daß nur eben die äußerſten Grenzen ihrer Wirkungskreiſe zuſammenſtoßen — damit doch nichts ganz leer

ſei — aber wol nie einer den andern antrifft. Weiſe freilich: denn um ſo mehr richtet ſich die ganze Sehnſucht nach
10 Mittheilung und Geſelligkeit allein auf diejenigen, die ihrer am meiſten bedürfen; um ſo unaufhaltſamer wirkt ſie dahin, ſich die Mitgenoſſen ſelbſt zu verſchaffen, die ihr fehlen.

Eben dieſer Gewalt nun unterliege ich, und von eben dieſer Art iſt auch mein Beruf. Vergönnet mir von mir ſelbſt zu reden: Ihr wißt, niemals kann Stolz ſein was Frömmigkeit ſprechen heißt; denn ſie iſt immer voll Demuth. Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in deſſen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verſchloſſene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geiſt, ehe er noch ſein eigenthümliches Gebiet in Wiſſenſchaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; ſie half mir, als ich anfing den väterlichen Glauben zu ſichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt; ſie blieb mir, als auch der Gott und die Unſterblichkeit der kindlichen Zeit [2]) dem zweifelnden Auge verſchwanden; ſie leitete mich abſichtslos in das thätige Leben; ſie zeigte mir, wie ich mich ſelbſt mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Daſein heilig halten ſolle, und nur durch ſie habe ich Freundſchaft und Liebe gelernt. Wenn von andern Vorzügen der Menſchen die Rede iſt, ſo weiß ich wohl, daß es vor Eurem Richterſtuhle, Ihr weiſen und verſtändigen des Volks, wenig beweiſet für ſeinen Beſitz, wenn einer ſagen kann, was ſie ihm gelten; denn er kann ſie kennen aus Beſchreibungen, aus Beobachtung anderer, oder wie alle Tugenden gekannt werden, aus der gemeinen alten Sage von ihrem Daſein. Aber ſo liegt die Sache der Religion und ſo ſelten iſt ſie ſelbſt, daß, wer von ihr etwas ausſpricht, es nothwendig muß gehabt haben, denn gehört hat er es nirgend. Beſonders von allem, was ich als ihr Werk preiſe und fühle, würdet ihr wol wenig herausfinden ſelbſt in den heiligen Büchern, und wem, der es nicht ſelbſt erfuhr, wäre es nicht ein Aergerniß oder eine Thorheit?

Wenn ich nun ſo durchdrungen endlich von ihr reden und ein Zeugniß ablegen muß, an wen ſoll ich mich damit wenden, 11 als an Deutſchlands Söhne? Oder wo irgend wären Hörer für meine Rede? Es iſt nicht blinde Vorliebe für den väterlichen Boden oder für die Mitgenoſſen der Verfaſſung und der Sprache, was mich ſo reden macht; ſondern die innige Ueberzeugung, daß Ihr die Einzigen ſeid, welche fähig und alſo auch würdig ſind, daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge. Jene ſtolzen Inſulaner, von vielen ungebührlich verehrt, kennen keine andere Loſung als gewinnen und genießen; ihr Eifer für die Wiſſenſchaft iſt nur ein leeres Spielgefecht, ihre Lebensweisheit ein falſcher Edelſtein, künſtlich und täuſchend zuſammengeſezt, wie ſie pflegen, und ihre heilige Freiheit ſelbſt dient nur zu oft der Selbſtſucht um billigen Preis. Nirgend ja iſt es ihnen Ernſt mit dem, was über den handgreiflichen Nuzen hinausgeht [3]). Denn aller Wiſſenſchaft haben ſie das Leben genommen, und brauchen nur das todte Holz zu Maſten und Rudern für ihre gewinnluſtige Lebensfahrt. Und eben ſo wiſſen ſie von der Religion nichts, außer daß nur jeder Anhänglichkeit predigt an alte Gebräuche und ſeine Sazungen vertheidiget, und dies für ein durch die Verfaſſung weislich aufgeſpartes Hülfsmittel anſieht gegen den Erbfeind des Staates. Aus andern Urſachen hingegen wende ich mich weg von den Franken, deren Anblikk ein Verehrer der Religion kaum erträgt, weil ſie in jeder Handlung, in jedem Worte faſt ihre heiligſten Geſeze mit Füßen treten. Denn die rohe Gleichgültigkeit, mit der Millionen des Volks, wie der wizige Leichtſinn, mit dem einzelne glänzende Geiſter der erhabenſten That der Geſchichte zuſehen, die nicht nur unter ihren Augen vorgeht, ſondern ſie alle ergreift und jede Bewegung ihres Lebens beſtimmt, beweiſet zur Genüge, wie wenig ſie einer heiligen Scheu und einer wahren Anbetung fähig ſind. Und was verabſcheuet die Religion mehr, als den zügelloſen Uebermuth, womit die Herrſcher des Volks den ewigen

Geſezen der Welt Troz bieten? Was ſchärft ſie mehr ein als die beſonnene und demüthige Mäßigung, wovon ihnen auch nicht 12 das leiſeſte Gefühl etwas zuzuflüſtern ſcheint? Was iſt ihr heiliger als die hohe Nemeſis, deren furchtbarſte Handlungen jene im Taumel der Verblendung nicht einmal verſtehen? Wo die wechſelnden Strafgerichte, die ſonſt nur einzelne Familien treffen durften, um ganze Völker mit Ehrfurcht vor dem himmliſchen Weſen zu erfüllen, und auf Jahrhunderte lang die Werke der Dichter dem ewigen Schikkſal zu widmen, wo dieſe ſich tauſendfältig vergeblich erneuern, wie würde da eine einſame Stimme bis zum lächerlichen ungehört und unbemerkt verhallen? Nur hier im heimathlichen Lande iſt das beglükkte Klima, welches keine Frucht gänzlich verſagt; hier findet Ihr, wenn auch nur zerſtreut, alles was die Menſchheit ziert, und alles was gedeiht bildet ſich irgendwo, im einzelnen wenigſtens, zu ſeiner ſchönſten Geſtalt; hier fehlt es weder an weiſer Mäßigung noch an ſtiller Betrachtung. Hier alſo muß auch die Religion eine Freiſtatt finden vor der plumpen Barbarei und dem kalten irdiſchen Sinne des Zeitalters.

Nur daß Ihr mich nicht ungehört zu denen verweiſet, auf die Ihr als auf rohe und ungebildete herabſehet, gleich als wäre der Sinn für das heilige wie eine veraltete Tracht auf den niederen Theil des Volkes übergegangen, dem es allein noch zieme in Scheu und Glauben von dem unſichtbaren ergriffen zu werden. Ihr ſeid gegen dieſe unſere Brüder ſehr freundlich geſinnt, und mögt gern, daß auch von andern höheren Gegenſtänden, von Sittlichkeit und Recht und Freiheit zu ihnen geredet, und ſo auf einzelne Momente wenigſtens ihr inneres Streben dem beſſeren entgegengehoben und ein Eindrukk von der Würde der Menſchheit in ihnen gewekkt werde. So rede man denn auch mit ihnen von der Religion; man errege bisweilen ihr ganzes Weſen, daß auch dieſer heiligſte Trieb deſſelben, wie verborgen er immer in ihnen ſchlummern möge, belebt werde; man entzükke ſie durch einzelne Blize, die man aus der Tiefe ihres Herſens hervorlokkt; man bahne ihnen aus ihrer engen Beſchränktheit eine Ausſicht ins unendliche, und erhöhe auf einen Augenblikk 13 ihre niedrige Sinnlichkeit zum hohen Bewußtſein eines menſchlichen Willens und Daſeins: es wird immer viel gewonnen ſein. Aber ich bitte Euch, wendet Ihr Euch denn zu ihnen, wenn Ihr den innerſten Zuſammenhang und den höchſten Grund menſchlicher Kräfte und Handlungen aufdekken wollt? wenn der Begriff und das Gefühl, das Geſez und die That, bis zu ihrer gemeinſchaftlichen Quelle ſollen verfolgt, und das wirkliche als ewig und im Weſen der Menſchheit nothwendig gegründet ſoll dargeſtellt werden? Oder wäre es nicht vielmehr glükklich genug, wenn Eure weiſen dann nur von den beſten unter Euch verſtanden würden? Eben das iſt es aber, was ich jezt zu erreichen wünſche in Abſicht der Religion. Nicht einzelne Empfindungen will ich aufregen, die vielleicht in ihr Gebiet gehören; nicht einzelne Vorſtellungen will ich rechtfertigen oder beſtreiten: ſondern in die innerſten Tiefen möchte ich Euch geleiten, aus denen überall eine jede Geſtalt derſelben ſich bildet; zeigen möchte ich Euch, aus welchen Anlagen der Menſchheit ſie hervorgeht, und wie ſie zu dem gehört was Euch das höchſte und theuerſte iſt; auf die Zinnen des Tempels möchte ich Euch führer, daß Ihr das ganze Heiligthum überſchauen und ſeine innerſten Geheimniſſe entdekken könnet. Und wollet Ihr mir im Ernſt zumuthen, zu glauben, daß diejenigen, die ſich täglich am mühſamſten mit dem irdiſchen abquälen, am vorzüglichſten dazu geeignet ſeien, ſo vertraut mit dem himmliſchen zu werden? daß diejenigen, die über dem nächſten Augenblikk bange brüten, und an die nächſten Gegenſtände feſt gekettet ſind, ihr Auge am weiteſten über die Welt erheben können? und daß, wer in dem einförmigen Wechſel einer todten Geſchäftigkeit ſich ſelbſt noch nicht gefunden hat, die lebendige Gottheit am hellſten entdekken werde? Keinesweges ja werdet Ihr das behaupten wollen zu Eurer Schmach! Und alſo kann ich nur Euch ſelbſt zu mir einladen, die Ihr berufen ſeid, den gemeinen Standort der Menſchen zu verlaſſen, die Ihr den beſchwerlichen Weg in die Tiefen des menſchlichen Geiſtes nicht ſcheuet, um endlich ſeiner inneren Regungen und ſeiner äußeren Werke Werth und Zuſammenhang lebendig anzuſchauen.

Seitdem ich mir dieſes geſtand, habe ich mich lange in der zaghaften Stimmung desjenigen befunden, der, ein liebes Kleinod vermiſſend, nicht wagen wollte, noch den lezten Ort, wo es verborgen ſein könnte, zu durchſuchen. Denn wenn es Zeiten gab, wo Ihr es noch für einen Beweis beſonderen Muthes hieltet, Euch theilweiſe von den Sazungen der ererbten Glaubenslehre loszuſagen, wo Ihr noch gern über einzelne Gegenſtände hin und wieder ſprachet und hörtet, wenn es nur darauf ankam, einen jener Begriffe auszutilgen; wo es Euch demohnerachtet noch wohlgefiel, eine Geſtalt wie Religion ſchlank im Schmukk der Beredſamkeit einhergehen zu ſehen, weil Ihr gern wenigſtens dem holden Geſchlecht ein gewiſſes Gefühl für das heilige erhalten wolltet: ſo ſind doch jezt auch dieſe Zeiten ſchon längſt vorüber; jezt ſoll gar nicht mehr die Rede ſein von Frömmigkeit, und auch die Grazien ſelbſt ſollen mit unweiblicher Härte die zarteſte Blüthe des menſchlichen Gemüthes zerſtören. An nichts anders kann ich alſo die Theilnehmung anknüpfen, welche ich von Euch fodere, als an Eure Verachtung ſelbſt; ich will Euch zunächſt nur auffordern, in dieſer Verachtung recht gebildet und vollkommen zu ſein.

Laßt uns doch, ich bitte Euch, unterſuchen, wovon ſie eigentlich ausgegangen iſt, ob von irgend einer klaren Anſchauung oder von einem unbeſtimmten Gedanken? ob von den verſchiedenen Arten und Secten der Religion, wie ſie in der Geſchichte vorkommen, oder von einem allgemeinen Begriff, den Ihr Euch vielleicht willkührlich gebildet habt? Ohne Zweifel werden einige ſich zu dem lezteren bekennen; aber daß dies nur nicht auch hier, wie gewöhnlich, die mit Unrecht rüſtigen Beurtheiler ſind, die ihr Geſchäft obenhin treiben, und ſich nicht die Mühe genommen haben, eine genaue Kenntniß der Sache, was ſie recht iſt, zu erwerben. Die Furcht vor einem ewigen Weſen oder überhaupt 15 das Hinſehen auf den Einfluß deſſelben in die Begebenheiten dieſes Lebens, was Ihr Vorſehung nennt, und dann die Erwartung eines künftigen Lebens nach dieſem, was Ihr Unſterblichkeit nennt, hierum dreht ſich doch Euer allgemeiner Begriff? Dieſe beiden von Euch weggeworſenen Vorſtellungen, meint Ihr doch, wären ſo oder anders ausgebildet die Angel aller Religion? Aber ſagt mir doch, Ihr theuerſten, wie habt Ihr nur dieſes gefunden? Denn alles, was in dem Menſchen vorgeht, oder von ihm ausgeht, kann aus einem zwiefachen Standorte angeſehen und erkannt werden. Betrachtet Ihr es von ſeinem Mittelpunkte aus, alſo nach ſeinem innern Weſen: ſo iſt es eine Aeußerung der menſchlichen Natur, gegründet in einer von ihren nothwendigen Handlungsweiſen oder Trieben, oder wie Ihr es nennen wollt, denn ich will jezt nicht über Eure Kunſtſprache rechten. Betrachtet Ihr es hingegen von außen nach der beſtimmten Haltung und Geſtalt, die es hie und dort angenommen hat: ſo iſt es ein Erzeugniß der Zeit und der Geſchichte. Von welcher Seite habt Ihr nun die Religion, dieſe große geiſtige Erſcheinung, angeſehen, daß Ihr auf jene Vorſtellungen gekommen ſeid, als auf den gemeinſchaftlichen Inhalt alles deſſen, was man je mit dieſem Namen bezeichnet hat? Ihr werdet ſchwerlich ſagen, durch eine Betrachtung der erſten Art. Denn, Ihr guten! alsdann müßtet Ihr doch zugeben, dieſe Gedanken wären irgend wie wenigſtens in der menſchlichen Natur gegründet. Und wenn Ihr auch ſagen wolltet, daß ſie ſo wie man ſie jezt antrifft, nur aus Mißdeutungen oder falſchen Beziehungen eines nothwendigen Strebens der Menſchheit entſtanden wären: ſo würde es Euch doch ziemen, das wahre und ewige darin herauszuſuchen und Eure Bemühungen mit den unſrigen zu vereinigen, damit die menſchliche Natur von dem Unrecht befreit werde, welches ſie allemal erleidet, wenn etwas in ihr mißkannt oder mißleitet wird. Bei allem was Euch heilig iſt — und es muß jenem Geſtändniſſe zufolge etwas Heiliges für Euch geben — beſchwöre ich Euch, verabſäumt dieſes Geſchäft nicht, damit die Menſchheit, die Ihr mit uns verehrt, nicht mit dem größten Recht auf Euch zürne als auf ſolche, welche ſie in einer wichtigen Angelegenheit verlaſſen haben. Und wenn Ihr dann findet, aus dem, was Ihr hören werdet, daß das Geſchäft ſchon ſo gut als gethan iſt: ſo darf ich, auch wenn es anders endiget als Ihr meintet, auf Euren Dank und Euere Billigung rechnen. — Wahrſcheinlich aber werdet Ihr ſagen, Euere Begriffe vom Inhalt der Religion ſeien nur die andere Anſicht dieſer geiſtigen Erſcheinung. Von dem äußeren wäret Ihr ausgegangen, von den Meinungen, Lehrſätzen, Gebräuchen, in denen ſich jede Religion darſtellt, und mit dieſen laufe es immer auf jene beiden Stükke hinaus. Aber eben ein inneres und urſprüngliches für dieſes äußere hättet Ihr vergeblich geſucht, und darum könne alſo die Religion überall nichts anders ſein, als ein leerer und falſcher Schein, der ſich wie ein trüber und drükkender Dunſtkreis um einen Theil der Wahrheit herumgelagert habe. Dies iſt gewiß Euere rechte und eigentliche Meinung. Wenn Ihr demnach in der That jene beiden Punkte für den Inhalt der Religion haltet, in allen Formen unter denen ſie in der Geſchichte erſchienen iſt: ſo iſt mir doch vergönnet zu fragen, ob Ihr auch alle dieſe Erſcheinungen richtig beobachtet und ihren gemeinſchaftlichen Inhalt richtig aufgefaßt habt? Ihr müßt Eueren Begriff, wenn er ſo entſtanden iſt, aus dem einzelnen rechtfertigen; und wenn Euch jemand ſagt, daß er unrichtig und verfehlt ſei, und auf etwas anderes hinweiſet in der Religion, was nicht hohl iſt, ſondern einen Kern hat von trefflicher Art und Abſtammung, ſo müßt Ihr doch erſt hören und urtheilen, ehe Ihr weiter verachten dürft. Laßt es Euch alſo nicht verdrießen, dem zuzuhören, was ich jetzt zu denen reden will, welche gleich von Anfang an, richtiger aber auch mühſamer, an die Anſchauung des einzelnen ſich gehalten haben.

Ihr ſeid ohne Zweifel bekannt mit der Geſchichte menſch-

licher Thorheiten, und habt die verſchiedenen Gebäude der Religionslehre 17
durchlaufen, von den ſinnloſen Fabeln üppiger Völker bis zum verfeinertſten Deismus, von dem rohen Aberglauben der Menſchenopfer bis zu jenen übelzuſammengenähten Bruchſtükken von Metaphyſik und Moral, die man jezt geläutertes Chriſtenthum nennt; und Ihr habt ſie alle ungereimt und vernunftwidrig gefunden. Ich bin weit entfernt Euch hierin widerſprechen zu wollen. Vielmehr, wenn Ihr es nur damit aufrichtig meint, daß die ausgebildetſten Religionsſyſteme dieſe Eigenſchaften nicht weniger an ſich tragen als die roheſten; wenn Ihr es nur einſehet, daß das göttliche nicht in einer Reihe liegen kann, die ſich auf beiden Seiten in etwas gemeines und verächtliches endiget: ſo will ich Euch gern die Mühe erlaſſen, alle Glieder, welche zwiſchen dieſen äußerſten Enden eingereiht ſind, näher zu würdigen. Mögen ſie Euch alle als Uebergänge und Annäherungen zu dem lezteren erſcheinen; jedes glänzender und geſchliffener aus der Hand ſeines Zeitalters hervorgehend, bis endlich die Kunſt zu jenem vollendeten Spielwerk geſtiegen iſt, womit unſer Jahrhundert die Geſchichte beſchenkt hat. Aber dieſe Vervollkommnung der Glaubenslehren und der Syſteme iſt oftmals eher alles, nur nicht Vervollkommnung der Religion; ja nicht ſelten ſchreitet jene fort ohne die geringſte Gemeinſchaft mit dieſer. Ich kann nicht ohne Unwillen davon reden; denn jammern muß es jeden, der Sinn hat für alles was aus dem innern des Gemüths hervorgeht, und dem es Ernſt iſt daß jede Seite des Menſchen gebildet und dargeſtellet werde, wie die hohe und herrliche oft von ihrer Beſtimmung entfernet ward, und ihrer Freiheit beraubt, um von dem ſcholaſtiſchen und metaphyſiſchen Geiſte barbariſcher und kalter Zeiten in einer verächtlichen Knechtſchaft gehalten zu werden. Denn was ſind doch dieſe Lehrgebäude für ſich betrachtet anders, als Kunſtwerke des berechnenden Verſtandes, worin jedes einzelne ſeine Haltung nur hat in gegenſeitiger Beſchränkung? Oder gemahnen ſie Euch anders, dieſe Syſteme der Theologie, dieſe

10 Theorien vom Urſprunge und Ende der Welt, dieſe Analyſen von der Natur eines unbegreiflichen Weſens; worin alles auf ein kaltes Argumentiren hinausläuft, und auch das höchſte nur im Tone eines gemeinen Schulſtreites kann behandelt werden? Und dies wahrlich, ich berufe mich auf Euer eigenes Gefühl, iſt doch nicht der Charakter der Religion. Wenn Ihr alſo nur die religiöſen Lehrſäze und Meinungen ins Auge gefaßt habt: ſo kennt Ihr noch gar nicht die Religion ſelbſt, und was Ihr verachtet, iſt nicht ſie. Aber warum ſeid Ihr nicht tiefer eingedrungen bis zu dem, was das innere dieſes äußeren iſt? Ich bewundere Euere freiwillige Unwiſſenheit, Ihr gutmüthigen Forſcher, und die allzuruhige Genügſamkeit, mit der Ihr bei dem verweilt, was Euch zunächſt vorgelegt wird. Warum betrachtet Ihr nicht das religiöſe Leben ſelbſt? jene frommen Erhebungen des Gemüthes vorzüglich, in welchen alle andern Euch ſonſt bekannten Thätigkeiten zurükgedrängt oder faſt aufgehoben ſind, und die ganze Seele aufgelöſt in ein unmittelbares Gefühl des unendlichen und ewigen und ihrer Gemeinſchaft mit ihm? Denn in ſolchen Augenblikken offenbart ſich urſprünglich und anſchaulich die Geſinnung, welche zu verachten Ihr vorgebet. Nur wer in dieſen Bewegungen den Menſchen beobachtet und wahrhaft erkannt hat, vermag dann auch in jenen äußeren Darſtellungen die Religion wiederzufinden, und wird etwas anderes in ihnen erblikken, als Ihr. Denn freilich liegt in ihnen allen etwas von dieſem geiſtigen Stoffe gebunden, ohne welchen ſie gar nicht könnten entſtanden ſein; aber wer es nicht verſteht ihn zu entbinden, der behält, wie fein er ſie auch zerſplittere, wie genau er auch alles durchſuche, immer nur die todte kalte Maſſe in Händen. Dieſe Anweiſung aber, Euren eigentlichen Gegenſtand, den Ihr in dem ausgebildeten und vollendeten, wohin man Euch wies, bisher nicht gefunden habt, vielmehr in jenen zerſtreuten und dem Anſchein nach ungebildeten Elementen zu ſuchen, kann Euch doch nicht befremdlich ſein, die Ihr mehr oder minder mit

der Philoſophie Euch zu ſchaffen macht, und mit ihren Schikkſalen vertraut ſeid. Wiewol es ſich nämlich mit dieſer ganz anders verhalten ſollte, und ſie von Natur danach ſtreben muß, ſich im geſchloſſenſten Zuſammenhang zu geſtalten, weil nur durch die angeſchaute Vollſtändigkeit jede eigenthümliche Erkenntniß ſich bewährt und ihre Mittheilung geſichert wird: ſo werdet Ihr doch auf ihrem Gebiet oft eben ſo müſſen zu Werke gehn. Denn erinnert Euch nur, wie wenige von denen, welche auf einem eigenen Wege in das innre der Natur und des Geiſtes eingedrungen ſind und deren gegenſeitiges Verhältniß und innere Harmonie in einem eigenen Lichte angeſchaut und dargeſtellt haben, wie dennoch nur wenige von ihnen gleich ein Syſtem ihres Erkennens hingeſtellt, ſondern vielmehr faſt alle in einer zarteren, ſollte es auch ſein zerbrechlicheren, Form ihre Entdekkungen mitgetheilt haben. Und wenn Ihr dagegen auf die Syſteme ſeht in allen Schulen, wie oft dieſe nichts anders ſind als der Siz und die Pflanzſtätte des todten Buchſtabens; weil nämlich — mit ſeltenen Ausnahmen — der ſelbſtbildende Geiſt der hohen Betrachtung zu flüchtig iſt und zu frei für die ſtrengen Formen, durch die ſich eben am beſten diejenigen zu helfen glauben, welche das fremde gern auffaſſen und ſich einprägen wollen: würdet Ihr nicht, wenn jemand die Verfertiger dieſer großen Gebäude der Philoſophie ohne Unterſchied für die philoſophirenden ſelbſt hielte, an ihnen den Geiſt ihrer Forſchung wollte kennen lernen, würdet Ihr nicht dieſem belehrend zurufen: „Vorgeſehen, Freund! daß du nur nicht etwa an ſolche gerathen biſt, welche nur nachtreten und zuſammentragen, und bei dem, was ein anderer gegeben hat, ſtehen bleiben! Denn bei dieſen würdeſt du ja den Geiſt jener Kunſt nicht finden; ſondern zu den Erfindern mußt du gehen, auf denen ruhet er ja gewiß." Daſſelbige nun muß ich hier Euch zurufen, die Ihr die Religion ſuchet, mit welcher es ſich ja um ſo mehr eben ſo verhalten muß, da ſie ſich ihrem ganzen Weſen nach von allem ſyſtematiſchen eben ſo weit entfernt, als die Philoſophie ſich von Natur dazu hinneigt. Bedenket auch nur, von wem jene kunſtreichen Gebäude herrühren, deren Wandelbarkeit Ihr verſpottet, deren ſchlechtes Ebenmaaß Euch beleidigt, und deren Mißverhältniß gegen ihre kleinliche Tendenz Euch faſt lächerlich iſt. Etwa von den Heroen der Religion? Nennt mir doch unter allen denen, die irgend eine neue Offenbarung heruntergebracht haben zu uns, oder es auch vorgeben, einen einzigen, von dem an, welchem zuerſt von einem Reiche Gottes das Bild vorſchwebte, wodurch gewiß, wenn durch irgend etwas im Gebiete der Religion ein Syſtem konnte herbeigeführt werden, bis zu dem neueſten Myſtiker oder Schwärmer, wie Ihr ſie zu nennen pflegt, in dem vielleicht noch ein urſprünglicher Strahl des innern Lichtes glänzt, — denn, daß ich die Buchſtabentheologen, welche glauben, das Heil der Welt und das Licht der Weisheit in einem neuen Gewand ihrer Formeln, oder in neuen Stellungen ihrer kunſtreichen Beweiſe zu finden, unter dieſe nicht mitzähle, das werdet Ihr mir nicht verdenken — nennt mir unter jenen allen einen einzigen, der es der Mühe werth geachtet hätte, ſich mit ſolcher ſiſyphiſchen Arbeit zu befaſſen; ſondern nur einzeln bei jenen Entladungen himmliſcher Gefühle, wenn das heilige Feuer ausſtrömen muß aus dem überfüllten Gemüth, pflegt der gewaltige Donner ihrer Rede gehört zu werden, welcher verkündiget daß die Gottheit ſich durch ſie offenbart. Genau ſo iſt Begriff und Wort nur das freilich nothwendige und von dem innern unzertrennliche Hervorbrechen nach außen, und als ſolches nur verſtändlich durch ſein inneres und mit ihm zugleich. Gar aber Lehre mit Lehre verknüpfen, das thun ſie nur gelegentlich, wenn es gilt, Mißverſtändniſſe zu heben oder leeren Schein aufzudekken. Und erſt aus vielen ſolchen Verknüpfungen werden allmählig jene Syſteme zuſammengetragen. Deshalb nun müßt Ihr Euch ja nicht an dasjenige zunächſt halten, was gar nur der wiederholte vielfach gebrochene Nachhall iſt von jenem urſprünglichen Laute; ſondern in das innere einer frommen Seele müßt Ihr Euch verſezen, und ihre 3) Begeiſterung müßt Ihr ſuchen zu verſtehen; bei der That ſelbſt müßt Ihr jene Licht- und Wärme-Erzeugung in einem dem Weltall ſich hingebenden Gemüth 4) ergreifen: wo nicht, ſo erfahrt Ihr nichts von der Religion, und es ergeht Euch wie dem, der zu ſpät mit dem entzündlichen Stoff das Feuer aufſucht, welches der Stein dem Stahl entlokkt hat, und dann nur ein kaltes unbedeutendes Stäubchen groben Metalles findet, an dem er nichts mehr entzünden kann.

Ich fordere alſo, daß Ihr von allem ſonſt zur Religion gerechneten abſehend Euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet, auf welche alle Aeußerungen und Thaten gottbegeiſterter Menſchen hindeuten. Erſt wenn Ihr auch dann nichts wahres und weſentliches daran entdekkt, noch eine andere Anſicht von der Sache gewinnt, jedoch hoffe ich es zur guten Sache ohngeachtet Eurer Kenntniſſe, Eurer Bildung und Eurer Vorurtheile; wenn ſie auch dann nicht Eure kleinliche Vorſtellung erweitert und verwandelt, die ja nur von einer überſichtigen Beobachtung erzeugt ward; wenn Ihr auch dann noch dieſe Richtung des Gemüths auf das ewige verachten könnt, und es Euch lächerlich ſcheint, alles, was dem Menſchen wichtig iſt, auch aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet zu ſehen: dann freilich will ich verloren haben, und endlich glauben, Eure Verachtung der Religion ſei Eurer Natur gemäß, und dann habe ich Euch nichts weiter zu ſagen.

Beſorget nur nicht etwa, ich möchte am Ende doch noch zu jenen gemeinen Mitteln meine Zuflucht nehmen, Euch vorzuſtellen, wie nothwendig die Religion doch ſei, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten, und mit dem Andenken an ein allſehendes Auge und an eine unendliche Macht der Kurzſichtigkeit menſchlicher Aufſicht und den engen Schranken menſchlicher Gewalt zu Hülfe zu kommen; oder wie ſie eine treue Freundin und eine heilſame Stüze der Sittlichkeit ſei, indem ſie mit ihren heiligen Gefühlen und ihren glänzenden Ausſichten dem ſchwachen Menſchen den Streit mit ſich ſelbſt und das Vollbringen des guten gar mächtig erleichtere. So reden freilich diejenigen, welche die beſten Freunde und die eifrigſten Vertheidiger der Religion zu ſein vorgeben; ich aber will nicht entſcheiden, gegen welches von beiden in dieſer Gedankenverbindung die meiſte Verachtung liege, gegen Recht und Sittlichkeit, welche als einer Unterſtüzung bedürftig vorgeſtellt werden, oder gegen die Religion, welche ſie unterſtüzen ſoll, oder auch gegen Euch, zu denen alſo geſprochen wird. Denn mit welcher Stirne könnte ich, wenn anders Euch ſelbſt dieſer weiſe Rath gegeben werden ſoll, Euch wol zumuthen, daß Ihr mit Euch ſelbſt in Eurem innern ein loſes Spiel treiben, und durch etwas, das Ihr ſonſt keine Urſache hättet zu achten und zu lieben, Euch zu etwas anderem ſolltet antreiben laſſen, was Ihr ohnedies ſchon verehrt, und deſſen Ihr Euch befleißiget? Oder wenn Euch etwa durch dieſe Reden nur ins Ohr geſagt werden ſoll, was Ihr dem Volke zu Liebe zu thun habt: wie ſolltet dann Ihr, die Ihr dazu berufen ſeid, die andern zu bilden und ſie Euch ähnlich zu machen, damit anfangen, daß Ihr ſie betrügt, und ihnen etwas als heilig und weſentlich nothwendig hingebt, was Euch ſelbſt höchſt gleichgültig iſt, und was nach Eurer Ueberzeugung auch ſie wieder wegwerfen können, ſobald ſie ſich auf dieſelbe Stufe erhoben haben, die Ihr ſchon einnehmt? Ich wenigſtens kann zu einer ſolchen Handlungsweiſe nicht auffordern, in welcher ich die verderblichſte Heuchelei gegen die Welt und gegen Euch ſelbſt erblikke; und wer ſo die Religion empfehlen will, muß nothwendig die Verachtung vergrößern, der ſie ſchon unterliegt. Denn zugegeben auch, daß unſere bürgerlichen Einrichtungen noch unter einem hohen Grade der Unvollkommenheit ſeufzen, und noch wenig Kraft bewieſen haben, der Unrechtlichkeit zuvorzukommen oder ſie auszurotten; welche ſtrafbare Verlaſſung einer wichtigen Sache, welcher zaghafte Unglaube an die Annäherung zum beſſeren wäre es, wenn deshalb müßte nach der ſonſt an ſich nicht wünſchenswerthen Religion gerufen werden! Beantwortet mir nur dies Eine 8), hättet Ihr denn einen rechtlichen Zuſtand, wenn ſein Beſtehen auf der Frömmigkeit beruhete? und verſchwindet Euch nicht, ſobald Ihr davon 25 ausgehet, der ganze Begriff unter den Händen, den Ihr doch für ſo heilig haltet? So greifet doch die Sache unmittelbar an, wenn ſie Euch ſo übel zu liegen ſcheint; beſſert an den Geſezen, rüttelt die Verfaſſungen untereinander, gebt dem Staate einen eiſernen Arm, gebt ihm hundert Augen, wenn er ſie noch nicht hat; nur ſchläfert nicht die, welche er hat, mit einer trügeriſchen Leier ein. Schiebt nicht ein Geſchäft wie dieſes in ein anderes ein, denn Ihr habt es ſonſt gar nicht verwaltet; und erklärt nicht zum Schimpfe der Menſchheit ihr erhabenſtes Kunſtwerk für eine Wucherpflanze, die nur von fremden Säften ſich nähren kann.

Nicht einmal, ich ſpreche dies aus Eurer eignen Anſicht, nicht einmal der Sittlichkeit, die ihm doch weit näher liegt, muß das Recht bedürfen, um ſich die unumſchränkteſte Herrſchaft auf ſeinem Gebiete zu ſichern, es muß ganz für ſich allein ſtehen. Die Staatsmänner müſſen es überall hervorbringen können, und jeder, welcher behauptet, daß dies nur geſchehen kann, indem Religion mitgetheilt wird — wenn anders dasjenige ſich willkührlich mittheilen läßt, was nur da iſt, in ſofern es aus dem Gemüthe hervorgeht —, der behauptet zugleich, daß nur diejenigen Staatsmänner ſein ſollten, welche geſchikkt ſind der menſchlichen Seele den Geiſt der Religion einzugießen und in welche finſtere Barbarei unheiliger Zeiten würde uns das zurükkführen! Eben ſo wenig aber kann auch auf dieſe Art die Sittlichkeit der Religion bedürfen. Denn wie meinen ſie es anders, als daß ein ſchwaches verſuchtes Gemüth ſich Hülfe ſuchen ſoll in dem Gedanken an eine künftige Welt? Wer aber einen Unterſchied macht zwiſchen dieſer und jener Welt, bethört ſich ſelbſt; alle wenigſtens, welche Religion haben, kennen nur Eine. Wenn alſo der Sittlichkeit das Verlangen nach Wohlbefinden etwas fremdes

iſt, ſo darf das ſpätere nicht mehr gelten als das frühere; und wenn ſie ganz unabhängig ſein ſoll vom Beifall, ſo gilt ihr auch die Scheu vor dem ewigen nicht etwas anderes, als die vor einem weiſen Manne. Wenn die Sittlichkeit durch jeden
24 Zuſaz ihren Glanz und ihre Feſtigkeit verlieret: wie viel mehr durch einen ſolchen, der ſeine hohe und ausländiſche Farbe niemals verleugnen kann. Doch dies habt Ihr genug von denen gehört, welche die Unabhängigkeit und die Allgewalt der ſittlichen Geſeze vertheidigen; ich aber füge hinzu, daß es auch gegen die Religion die größte Verachtung beweiſet, ſie in ein anderes Gebiet verpflanzen zu wollen, daß ſie da diene und arbeite. Auch herrſchen möchte ſie nicht in einem fremden Reiche: denn ſie iſt nicht ſo eroberungsſüchtig, das ihrige vergrößern zu wollen. Die Gewalt, die ihr gebührt, und die ſie ſich in jedem Augenblikk aufs neue verdient, genügt ihr; und ihr, die alles heilig hält, iſt weit mehr noch das heilig, was mit ihr gleichen Rang in der menſchlichen Natur behauptet *). Aber ſie ſoll ganz eigentlich dienen, wie jene es wollen; einen Zwekk ſoll ſie haben, und nüzlich ſoll ſie ſich erweiſen. Welche Erniedrigung! Und ihre Vertheidiger ſollten geizig darauf ſein, ihr dieſe zu verſchaffen? Daß doch diejenigen, die ſo auf den Nuzen ausgehen, und denen doch am Ende auch Sittlichkeit und Recht um eines andern Vortheils willen da ſein müſſen, daß ſie doch lieber ſelbſt untergehen möchten in dieſem ewigen Kreislaufe eines allgemeinen Nuzens, in welchem ſie alles gute untergehen laſſen, und von dem kein Menſch, der ſelbſt für ſich etwas ſein will, ein geſundes Wort verſteht, lieber als daß ſie ſich zu Vertheidigern der Religion aufzuwerfen wagten, deren Sache zu führen ſie gerade die ungeſchikkteſten ſind! Ein ſchöner Ruhm für die himmliſche, wenn ſie nun die irdiſchen Angelegenheiten der Menſchen ſo leidlich verſehen könnte! Viel Ehre für die freie und ſorgloſe, wenn ſie nun das Gewiſſen der Menſchen etwas ſchärfte und wachſamer machte! Für ſo etwas ſteigt ſie Euch noch nicht vom Him-

mel herab. Was nur um eines außer ihm ſelbſt liegenden Vortheils willen geliebt und geſchäzt wird, das mag wohl Noth thun, aber es iſt nicht in ſich nothwendig; und ein vernünftiger Menſch legt keinen andern Werth darauf, als nur den Preis, der dem Zwekk angemeſſen iſt, um deſſentwillen es gewünſcht wird. Und dieſer würde ſonach für die Religion gering genug ausfallen 25; ich wenigſtens würde kärglich bieten; denn ich muß es nur geſtehen, ich glaube nicht, daß es viel auf ſich hat mit den unrechten Handlungen, welche ſie auf ſolche Weiſe verhindert, und mit den ſittlichen, welche ſie erzeugt haben ſoll. Sollte dies alſo das einzige ſein, was ihr Ehrerbietung verſchaffen könnte: ſo mag ich mit ihrer Sache nichts zu thun haben. Selbſt um ſie nur nebenher zu empfehlen, iſt es zu unbedeutend. Ein eingebildeter Ruhm, welcher verſchwindet wenn man ihn näher betrachtet, kann derjenigen nicht helfen, die mit höheren Anſprüchen* umgeht. Daß die Frömmigkeit aus dem innern jeder beſſern Seele nothwendig von ſelbſt entſpringt, daß ihr eine eigne Provinz im Gemüthe angehört, in welcher ſie unumſchränkt herrſcht, daß ſie es würdig iſt durch ihre innerſte Kraft die edelſten und vortrefflichſten zu beleben und ihrem innerſten Weſen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden; das iſt es, was ich behaupte, und was ich ihr gern ſichern möchte; und Euch liegt es nun ob, zu entſcheiden, ob es der Mühe werth ſein wird, mich zu hören, ehe Ihr Euch in Eurer Verachtung noch mehr befeſtiget.

Erläuterungen zur erſten Rede.

1) Seite 145. Meine Bekanntſchaft mit den Männern meines Standes war, als ich dieſes zuerſt ſchrieb, noch ſehr gering; denn ich ſtand, wiewol ſchon ſeit mehreren Jahren im Amt, unter meinen Amtsgenoſſen ſehr vereinzelt. Was hier mehr angedeutet als ausgeſprochen iſt, war alſo damals mehr Ahnung aus der Ferne, als anſchauliche Erkenntniß. Allein auch

eine längere Erfahrung und eine befreundetere Stellung hat das Urtheil nur befeſtiget, daß ſowol ein tieferes Eindringen in das Weſen der Religion überhaupt, als eine ächt geſchichtliche und naturgemäße Betrachtungsweiſe der jedesmaligen Zuſtände der Religioſität unter den Mitgliedern unſeres geiſtlichen Standes, und das ſind die beiden Punkte, worauf es in dieſer Stelle vorzüglich ankommt, viel zu ſelten ſind. Wir würden nicht ſo viel zu klagen finden über zunehmenden Sectengeiſt und parteigängeriſche fromme Verbindungen, wenn nicht ſo viele geiſtliche wären, welche die religiöſen Bedürfniſſe und Regungen der Gemüther nicht verſtehen, weil der Standpunkt überhaupt zu niedrig iſt, auf dem ſie ſtehn; daher denn auch, worauf hier angeſpielt wird, die dürftigen Anſichten, welche ſo häufig ausgeſprochen werden, wenn von den Mitteln die Rede iſt, dem ſogenannten Verfall des Religionsweſens aufzuhelfen. Es iſt eine Meinung, welche vielleicht nicht viel Beifall finden wird, welche ich aber doch zum rechten Verſtändniß dieſer Stelle nicht verſchweigen kann, daß es nämlich gerade eine tiefere ſpeculative Ausbildung iſt, welche dieſem Uebel am beſten abhelfen würde; die Nothwendigkeit derſelben wird aber aus dem Wahn, als ob ſie dadurch nur um ſo unpraktiſcher werden würden, von den meiſten geiſtlichen und denen, welche die Ausbildung derſelben zu leiten haben, nicht anerkannt.

2) S. 152. Die erſte allemal ſehr ſinnliche Auffaſſung beider Vorſtellungen zu einer Zeit, wo die Seele noch ganz in Bildern lebt, verſchwindet keineswegs allen, ſondern bei den meiſten läutert und erhöht ſie ſich allmählig, ſo jedoch daß die Analogie mit dem menſchlichen in der Vorſtellung des höchſten Weſens und die Analogie mit dem irdiſchen immer noch die Haltung bleibt für den verborgenern tiefern Gehalt. Für diejenigen aber, welche ſich zeitig in ein rein betrachtendes Beſtreben vertiefen, giebt es einen andern Weg. Denn indem ſie ſich ſelbſt ſagen, daß in Gott nichts entgegengeſezt, getheilt, vereinzelt ſein kann und alſo nichts menſchliches von ihm geſagt werden darf; indem ſie ſich geſtehen müſſen, daß ſie kein Recht haben, irgend etwas irdiſches aus der irdiſchen Welt, durch die es in unſerer Seele iſt geboren worden, hinauszutragen, ſo fühlen ſie die Unhaltbarkeit beider Vorſtellungen in der Form, in der ſie ſie urſprünglich aufgenommen hatten, ſie ſind nicht mehr im Stande ſie in dieſer lebendig zu produciren, alſo verſchwinden ſie ihnen. Hiermit aber iſt kein poſitiver Unglaube, ja nicht einmal ein poſitiver Zweifel ausgeſprochen, ſondern indem jene kindliche Form gleichſam als der bekannte ſinnliche Coefficient verſchwindet, bleibt in der Seele die unbekannte Größe zurük, als dasjenige, wovon jene Coefficient war, und ſie giebt ſich als etwas weſentliches zu erkennen durch das Beſtreben, ſie mit irgend einem andern zu verbinden und ſo zu einem höheren wirklichen Bewußtſein zu erheben. In dieſem Beſtreben aber iſt weſentlich der Glaube geſezt, ſelbſt wenn niemals eine den ſtreng betrachtenden befriedigende Löſung zu Stande käme. Denn wenn auch nicht für ſich in einem beſtimmten Werth erſcheinend, iſt doch die unbekannte Größe in allen Operationen des Geiſtes mitwirkend. Der Verfaſſer iſt alſo weit entfernt davon geweſen, in dieſen Worten andeuten zu wollen, es habe wenigſtens eine Zeit

gegeben, wo er ein ungläubiger oder ein Atheiſt geweſen ſei, ſondern nur wer nie den Drang der Speculation gefühlt hat, den Anthropomorphismus in der Vorſtellung des höchſten Weſens zu vernichten, welchen Drang doch 27 die Schriften der tiefſinnigſten chriſtlichen Kirchenlehrer auf das beſtimmteſte ausſprechen, hat ihn ſo mißverſtehen können.

3) S. 153. Man bedenke, daß dieſes ſtrenge Urtheil über das engliſche Volk theils aus einer Zeit iſt, wo es angemeſſen ſcheinen konnte, gegen die überhandnehmende Anglomanie mit der überbietenden Strenge aufzutreten, welche der rhetoriſche Vortrag geſtattet, theils auch, daß damals das große volksthümliche Intereſſe für das Miſſionsweſen und für die Bibelverbreitung ſich auf jener Inſel noch nicht ſo gezeigt hatte wie jezt. Viel aber möchte ich doch um dieſer lezteren Erſcheinungen willen nicht zurüknehmen von dem früheren Urtheil. Denn einmal iſt dort die Gewöhnung ſo groß, auf organiſche Privatvereinigung der Kräfte der einzelnen bedeutende Unternehmungen zu gründen, und die auf dieſem Wege erreichten Erfolge ſind ſo groß, daß auch diejenigen, welche an nichts anderm als an dem Fortgang der Cultur und ihrem Gewinn aus derſelben ernſtlich Theil nehmen, ſich doch nicht ausſchließen mögen von der Theilnahme an jenen Unternehmungen, die von der bei weitem kleineren Anzahl wahrhaft frommer ausgegangen ſind, ſchon um das Princip nicht zu ſchwächen. Dann aber iſt auch nicht zu läugnen, daß jene Unternehmungen ſelbſt von einer großen Anzahl mehr aus einem politiſchen und mercantiliſchen Geſichtspunkt angeſehen werden. Denn daß hier nicht das reine Intereſſe chriſtlicher Frömmigkeit verwaltet, geht wohl ſchon daraus hervor, daß man weit ſpäter und wie es auch ſcheint mit weniger glänzendem Erfolg für die großen Bedürfniſſe des religiöſen Intereſſe wirkſam geweſen iſt, welche zu Hauſe zu befriedigen waren. Doch dies ſind nur Andeutungen, durch die ich mich zu dem Glauben bekennen will, daß auch eine genauere Erörterung des Zuſtandes der Religioſität in England jenes Urtheil mehr beſtätigen würde, als widerlegen. Und daſſelbe gilt von dem, was über den wiſſenſchaftlichen Geiſt geſagt iſt. — Da Frankreich und England damals die Länder waren, für welche wir uns faſt ausſchließlich intereſſirten, und welche allein einen großen Einfluß auf Deutſchland ausübten, ſo ſchien es überflüſſig, auch anderwärts hin ähnliche Blikke zu werfen. Jezt möchte es nicht übel geweſen ſein, auch über die Empfänglichkeit für ſolche Unterſuchungen im Gebiet der griechiſchen Kirche ein Paar Worte zu ſagen, wie nämlich dort, was für einen zarten Schleier auch die verunglükkten blendenden Lobpreiſungen eines Stourdza darüber geworfen haben, alles tiefere erſtorben iſt im Mechanismus der veralteten Gebräuche und liturgiſchen Formeln, und wie dieſe Kirche in allem, was einem zur Betrachtung aufgeregten Gemüth das bedeutendſte iſt, noch weit hinter der katholiſchen zurükſteht.

4) S. 163. Wenn doch ein frommes Gemüth, wovon hier unſtreitig die Rede iſt, überall ſonſt heißt ein ſich Gott hingebendes Gemüth, hier aber ſtatt Gott Weltall geſezt iſt: ſo iſt doch der Pantheismus des Verfaſſers in 28 dieſer Stelle unverkennbar. Das iſt die nicht ſeltene nicht Auslegung ſon-

dern Einlegung oberflächlicher und dabei argwöhniſcher Leſer, welche nicht bedachten, daß hier von der Licht- und Wärme-Erzeugung in einem ſolchen Gemüth, d. h. von dem jedesmaligen Entſtehen ſolcher frommer Erregungen die Rede iſt, welche unmittelbar in religiöſe Vorſtellungen und Anſichten (Licht) und in eine Gott ſich hingebende Gemüthsverfaſſung (Wärme) übergehn; und daß es deshalb zweckmäßig war, auf die Entſtehungsart ſolcher Erregungen aufmerkſam zu machen. Sie entſtehen aber eben dann, wenn der Menſch ſich dem Weltall hingiebt, und ſind alſo auch nur habituell in einem Gemüth, in welchem dieſe Hingebung habituell iſt. Denn nicht nur überhaupt, ſondern jedesmal nehmen wir Gottes und ſeine ewige Kraft und Gottheit wahr an den Werken der Schöpfung, und zwar nicht nur an dieſem oder jenem einzelnen an und für ſich, ſondern nur ſofern es in die Einheit und Allheit aufgenommen iſt, in welcher allein ſich Gott unmittelbar offenbart. Die weitere Ausführung hiervon nach meiner Art iſt zu leſen in meiner chriſtlichen Glaubenslehre §. 8, 2 und §. 38, 1. 2.

5) S. 165. Wenn behauptet wird, daß der Staat kein rechtlicher Zuſtand ſein würde, wenn er auf der Frömmigkeit beruhte: ſo ſoll damit nicht geſagt werden, daß der Staat, ſo lange er noch in einer gewiſſen Unvollkommenheit ſchwankt, nicht der Frömmigkeit entbehren könnte, die das allgemeingültigſte Supplement iſt für alles noch in ſich mangelhafte und unvollkommene. Allein wenn wir dies zugeben, heißt es doch nichts anders, als es iſt in dem Maaß politiſch nothwendig, daß die Staatsmitglieder fromm ſeien, als noch nicht alle gleichmäßig und hinreichend von dem beſonderen Rechtsprincip des Staats durchdrungen ſind. Wäre dieſes aber einmal der Fall, was aber menſchlicher Weiſe nicht denkbar iſt, ſo müßte der Staat, ſofern er nur auf ſeinen beſtimmten Wirkungskreis ſähe, der Frömmigkeit ſeiner Glieder in der That entbehren können. Daß ſich dieſes ſo verhält, ſieht man auch daraus, daß diejenigen Staaten, in welchen der Rechtszuſtand noch nicht ganz über die Willkühr geſiegt hat, theils am meiſten das Verhältniß der Pietät zwiſchen den regierenden und regierten herausheben, theils auch ſich der religiöſen Anſtalten überhaupt am meiſten annehmen; je mehr aber der Rechtszuſtand befeſtiget iſt, um deſto mehr hört dieſes beides auf, ſofern nicht etwa das lezte auf eine beſondere Weiſe geſchichtlich begründet iſt. — Wenn aber hernach (S. 165.) geſagt wird, die Staatsmänner müßten überall das Recht in den Menſchen hervorrufen können, ſo muß das freilich jedem lächerlich dünken, der dabei an die Staatsdiener denkt. Allein das Wort Staatsmann iſt hier in dem Sinn des antiken πολιτικός genommen, und es ſoll dabei weniger daran gedacht werden, daß einer etwas beſtimmtes im Staat zu verrichten hat, was völlig zufällig iſt, als daß einer vorzugsweiſe in der Idee des Staates lebt. Und die finſtern Zeiten, in welche uns die beſprochene Vorausſezung zurückführen würde, ſind die theokratiſchen. Ich winkte damals hierauf hin, vorzüglich weil der mir übrigens innerlich ſehr befreundete Novalis die Theokratie aufs neue verherrlichen wollte. Es iſt aber jezt vollkommen meine Ueberzeugung, daß es eine der weſentlichſten Tendenzen des Chriſtenthums iſt, Staat und Kirche völlig zu trennen, und

ich kann eben ſo wenig als jener Verherrlichung der Theokratie der entgegengeſezten Anſicht beitreten, daß die Kirche je länger je mehr im Staat aufgehen ſolle.

6) S. 166. So wollte ich doch die Vorrechte des redneriſchen Vortrages nicht gebrauchen, daß ich den Verächtern der Religion gleich an der Schwelle ſagte, die Frömmigkeit ſtehe über der Sittlichkeit und dem Recht. Auch konnte es mir an dieſer Stelle nicht darauf ankommen, den Primat herauszuheben, den, meiner Ueberzeugung nach, Frömmigkeit und wiſſenſchaftliche Speculation miteinander theilen, und der beiden um ſo mehr zukommt, je inniger ſie ſich mit einander verbinden. Auseinandergeſezt aber finden die Verehrer der Religion dieſes in meiner Glaubenslehre. Hier aber muß ich das geſagte von dem gleichen Range, der der Sittlichkeit und dem Recht in der menſchlichen Natur mit der Frömmigkeit zukomme, vertheidigen. Allerdings iſt in den erſten beiden keine unmittelbare Verbindung des Menſchen mit dem höchſten Weſen geſezt, und in ſofern ſteht die dritte über ihnen. Allein jene beiden bedingen eben ſo weſentlich das ausgezeichnete und eigenthümliche der menſchlichen Natur, und zwar als ſolche Functionen derſelben, die nicht ſelbſt wieder unter andere als höhere zu ſubſumiren ſind, und in ſofern ſind ſie ihr gleich. Denn der Menſch kann eben ſo wenig ohne ſittliche Anlagen gedacht werden und ohne das Beſtreben nach einem rechtlichen Zuſtande, als ohne die Anlage zur Frömmigkeit.

Zweite Rede.

Ueber das Weſen der Religion.

Ihr werdet wiſſen, wie der alte Simonides durch immer wiederholtes und verlängertes Zögern denjenigen zur Ruhe verwies, der ihn mit der Frage beläſtiget hatte, was wohl die Götter ſeien. Ich möchte nicht ungern bei der unſrigen, jener ſo genau entſprechenden und nicht minder umfaſſenden, was Religion ſei, mit einer ähnlichen Zögerung anfangen. Natürlich nicht in der Abſicht, um zu ſchweigen und Euch wie jener in der Verlegenheit zu laſſen; ſondern ob Ihr etwa, um auch für Euch ſelbſt etwas zu verſuchen, Euere Blikke eine Zeitlang unverwandt auf den Punkt, den wir ſuchen, wolltet gerichtet halten, und Euch aller andern Gedanken indeß gänzlich entſchlagen. Iſt es doch die erſte Forderung auch derer, welche nur gemeine Geiſter beſchwören, daß der Zuſchauer, der ihre Erſcheinungen ſehen und in ihre Geheimniſſe will eingeweiht werden, ſich durch Enthaltſamkeit von irdiſchen Dingen und durch heilige Stille vorbereite, und dann, ohne ſich durch den Anblikk fremder Gegenſtände zu zerſtreuen, mit ungetheilten Sinnen auf den Ort hinſchaue, wo die Erſcheinung ſich zeigen ſoll. Wie viel mehr werde ich eine ſolche Folgſamkeit verlangen dürfen, der Euch einen ſeltenen Geiſt hervorrufen ſoll, welchen Ihr lange mit angeſtrengter Aufmerkſamkeit werdet beobachten müſſen, um ihn für den, den Ihr begehrt, zu erkennen und ſeine bedeutſamen Züge zu verſtehen. Ja ewiß, nur wenn Ihr vor den heiligen Kreiſen ſtehet mit jener 31 nbefangenen Nüchternheit des Sinnes, die jeden Umriß klar und ichtig auffaßt, und weder von alten Erinnerungen verführt, noch on vorgefaßten Ahnungen beſtochen, nur aus ſich ſelbſt das argeſtellte zu verſtehen trachtet, nur dann kann ich hoffen, daß Ihr die Religion, die ich Euch zeigen will, wo nicht liebgewinnen, doch wenigſtens Euch über ihre Bedeutung einigen und ihre öhere Natur anerkennen werdet. Denn ich wollte wol, ich önnte ſie Euch unter irgend einer wohlbekannten Geſtalt darellen, damit Ihr ſogleich an ihren Zügen, ihrem Gang und nſtand Euch erinnern möchtet, daß Ihr ſie hier oder dort ſo eſehen habt im Leben. Aber es will nicht angehen; denn ſo ie ich ſie Euch zeigen möchte in ihrer urſprünglichen eigenthümichen Geſtalt, pflegt ſie öffentlich nicht aufzutreten, ſondern nur m verborgenen läßt ſie ſich ſo ſehen von denen die ſie liebt. uch gilt es ja nicht etwa von der Religion allein, daß das, orin ſie öffentlich dargeſtellt und vertreten wird, nicht mehr anz ſie ſelbſt iſt, ſondern von jedem, was Ihr ſeinem innern Weſen nach als ein eigenthümliches und beſonderes für ſich nnehmen möget, kann daſſelbe mit Recht geſagt werden, daß, n was für einem äußerlichen es ſich auch darſtelle, dieſes nicht nehr ganz ſein eigen iſt, noch ihm genau entſpricht. Iſt doch nicht einmal die Sprache das reine Werk der Erkenntniß, noch ie Sitte das reine Werk der Geſinnung. Zumal jetzt und unter ns iſt dieſes wahr. Denn es gehört zu dem ſich noch immer eiter bildenden Gegenſaz der neuen Zeit gegen die alte, daß irgend mehr einer eines iſt, ſondern jeder alles. Und daher ſt, wie die gebildeten Völker ein ſo vielſeitiges Verkehr unter inander eröffnet haben, daß ihre eigenthümliche Sinnesart in en einzelnen Momenten des Lebens nicht mehr unvermiſcht herustritt, ſo auch innerhalb des menſchlichen Gemüthes eine ſo usgebreitete und vollendete Geſelligkeit geſtiftet, daß, was Ihr uch abſondern möget in der Betrachtung als einzelnes Talent

und Vermögen, dennoch keinesweges eben ſo abgeſchloſſen ſei
Werke hervorbringt; ſondern, ich meine es im ganzen, verſte
31 ſich, jedes wird bei jeder Verrichtung dergeſtalt von der zuvo
kommenden Liebe und Unterſtüzung der andern bewegt und dur
drungen, daß Ihr nun in jedem Werk alles findet, und ſch
zufrieden ſein müßt, wenn es Euch nur gelingt, die herrſche
hervorbringende Kraft zu unterſcheiden in dieſer Verbindun
Darum kann nun jeder jede Thätigkeit des Geiſtes nur in ſofe
verſtehen, als er ſie zugleich in ſich ſelbſt finden und anſchau
kann. Und da Ihr auf dieſe Weiſe die Religion nicht zu kenn
behauptet, was liegt mir näher, als Euch vor jenen Verwech
lungen vornehmlich zu warnen, welche aus der gegenwärtig
Lage der Dinge ſo natürlich hervorgehn? Laßt uns deshalb re
bei den Hauptmomenten Eurer eignen Anſicht anheben, und
ſichten, ob ſie wol die rechte ſei, oder wenn nicht, wie wir v
leicht von ihr zu dieſer gelangen können.

Die Religion iſt Euch bald eine Denkungsart, ein Gla
eine eigne Weiſe, die Welt zu betrachten, und was uns in
begegnet, in Verbindung zu bringen; bald eine Handlungswe
eine eigne Luſt und Liebe, eine beſondere Art, ſich zu betra
und ſich innerlich zu bewegen. Ohne dieſe Trennung eines th
retiſchen und praktiſchen könnt Ihr nun einmal ſchwerlich
ken, und wiewol die Religion beiden Seiten angehört, ſeid
doch gewohnt jedesmal auf eine von beiden vorzüglich zu ach
So wollen wir ſie denn von beiden Punkten aus genau
Auge faſſen.

Für das Handeln zuerſt ſezt Ihr doch ein zwiefaches,
Leben nämlich und die Kunſt; Ihr möget nun mit dem Di
Ernſt dem Leben, Heiterkeit der Kunſt zuſchreiben, oder an
wie beides entgegenſezen, trennen werdet Ihr doch gewiß
vom andern. Für das Leben ſoll die Pflicht die Loſung
Euer Sittengeſez ſoll es anordnen, die Tugend ſoll ſich b
als das waltende beweiſen, damit der einzelne mit den a

meinen Ordnungen der Welt harmonire und nirgends ſtörend oder verwirrend eingreiſe. Und ſo, meint Ihr, könne ſich ein Menſch beweiſen, ohne daß irgend etwas von Kunſt an ihm zu ſpüren ſei; vielmehr müſſe dieſe Vollkommenheit durch ſtrenge Regeln erreicht werden, die gar nichts gemein hätten mit den 25 freien beweglichen Vorſchriften der Kunſt. Ja, Ihr ſehet es ſelbſt faſt als eine Regel an, daß bei denen, welche ſich in der Anordnung des Lebens am genaueſten beweiſen, die Kunſt zurückgetreten ſei und ſie ihrer entbehren. Wiederum den Künſtler ſoll die Phantaſie beſeelen, das Genie ſoll überall in ihm walten, und dies iſt Euch etwas ganz anderes als Tugend und Sittlichkeit; das höchſte Maaß von jenem könne, meint Ihr, wohl beſtehen bei einem weit geringeren von dieſer; ja Ihr ſeid geneigt dem Künſtler von den ſtrengen Forderungen an das Leben etwas nachzulaſſen, weil die beſonnene Kraft gar oft ins Gedränge gerathe durch jene feurige. Wie ſteht es nun aber mit dem, was Ihr Frömmigkeit nennt, in wiefern Ihr ſie als eine eigne Handlungsweiſe anſeht? Fällt ſie in jenes Gebiet des Lebens, und iſt darin etwas eignes, alſo doch auch gutes und löbliches, doch aber auch ein von der Sittlichkeit verſchiedenes; denn für einerlei wollt Ihr doch beides nicht ausgeben? Alſo erſchöpfte die Sittlichkeit nicht das Gebiet, welches ſie regieren ſoll, wenn noch eine andere Kraft darin wirkſam iſt neben ihr, und zwar die auch gerechte Anſprüche daran hätte und neben ihr bleiben könnte? Oder wollt Ihr Euch dahin zurückziehen, daß die Frömmigkeit eine einzelne Tugend ſei, und die Religion eine einzelne Pflicht, oder eine Abtheilung von Pflichten, alſo der Sittlichkeit einverleibt und untergeordnet, wie ein Theil ſeinem ganzen einverleibt iſt, wie man auch annimmt, beſondere Pflichten gegen Gott, deren Erfüllung dann die Religion ſei und alſo ein Theil der Sittlichkeit, wenn alle Pflichterfüllung die geſammte Sittlichkeit iſt? Aber ſo meint Ihr es nicht, wenn ich Eure Reden recht verſtehe, wie ich ſie zu hören gewohnt bin und auch jezt Euch wiedergegeben habe; denn ſie wollen ſo klingen, als ob der fromme durchaus und überall noch etwas eignes hätte in ſeinem Thun und Laſſen, als ob der ſittliche ganz und vollkommen ſittlich ſein könnte, ohne auch fromm zu ſein deshalb. Und wie verhalten 21 ſich doch nur Kunſt und Religion? Doch ſchwerlich ſo daß ſie einander ganz fremd wären; denn von jeher hatte doch das größte in der Kunſt ein religiöſes Gepräge. Und wenn Ihr den Künſtler fromm nennt, geſtattet Ihr ihm dann auch noch jenen Nachlaß von den ſtrengen Forderungen der Tugend? Wol ſchwerlich, ſondern unterworfen iſt er dann dieſen wie jeder andere. Dann aber werdet Ihr auch wol, ſonſt ſähe ich nicht wie eine Gleichheit herauskäme, denen die dem Leben angehören, wenn ſie fromm ſein ſollen, verwehren ganz kunſtlos zu bleiben; ſondern ſie werden in ihr Leben etwas aufnehmen müſſen aus dieſem Gebiet, und daraus entſteht vielleicht die eigne Geſtalt die es gewinnt. Allein ich bitte Euch, wenn auf dieſe Weiſe, und auf irgend ſo etwas muß es doch herauskommen mit Eurer Anſicht, weil ein anderer Ausweg ſich nicht darbietet, wenn ſo die Religion als Handlungsweiſe eine Miſchung iſt aus jenen beiden, getrübt wie Miſchungen zu ſein pflegen, und beide etwas durch einander angegriffen und abgeſtumpft: ſo erklärt mir das zwar Euer Mißfallen, aber nicht Eure Vorſtellung. Denn wie wollt Ihr doch ein ſolches zufälliges Durcheinandergerührtſein zweier Elemente etwas eignes nennen, wenn auch die genaueſte Mittelmäßigkeit von beiden daraus entſtände, ſo lange ja doch beide darin unverändert neben einander beſtehn? Wenn es aber nicht ſo, ſondern die Frömmigkeit eine wahre innige Durchdringung von jenen iſt; ſo ſehet Ihr wohl ein, daß mein Gleichniß mich dann verläßt, und daß eine ſolche hier nicht kann entſtanden ſein durch ein Hinzukommen des einen zum andern, ſondern daß ſie alsdann eine urſprüngliche Einheit beider ſein muß. Allein hütet Euch, ich will Euch ſelbſt warnen, daß Ihr mir dies nicht zugebt. Denn wenn es ſich ſo verhielte, ſo wären Sittlichkeit und enie in ihrer Vereinzelung ja nur die einſeitigen Zerſtörungen er Religion, das heraustretende, wenn ſie abſtirbt; jene aber äre in der That das höhere zu beiden, und das wahre göttche Leben ſelbſt. Für dieſe Warnung aber, wenn Ihr ſie anehmt, ſeid mir auch wieder gefällig, und theilt mir mit, wenn hr irgendwo vielleicht einen Ausweg findet, wie Eure Meinung » ber die Religion nicht als nichts erſcheinen kann; bis dahin ber bleibt mir wol nichts übrig, als anzunehmen, daß Ihr noch icht recht unterſucht hattet, und Euch ſelbſt nicht verſtanden abt über dieſe Seite der Religion. Vielleicht daß es uns ereulicher ergeht mit der andern, wenn ſie nämlich angeſehen wird ls Denkungsart und Glaube.

Das werdet Ihr mir zugeben, glaube ich, daß Eure Einchten, mögen ſie nun noch ſo vielſeitig erſcheinen, Euch doch sgeſammt in zwei gegenüber ſtehende Wiſſenſchaften hineinfaln. Ueber die Art, wie Ihr dieſe weiter abtheilt, und über die Namen, die Ihr ihnen beilegt, will ich mich nicht weiter auslaſen; denn das gehört in den Streit Eurer Schulen, mit dem ich ier nichts zu thun habe. Darum ſollt Ihr mir aber auch nicht n den Worten mäkeln, mögen ſie nun bald hieher kommen, ald daher, deren ich mich zu ihrer Bezeichnung bedienen werde. Wir mögen nun die eine Phyſik nennen oder Metaphyſik, mit Einem Namen, oder wiederum getheilt mit zweien, und die anere Ethik oder Pflichtenlehre oder praktiſche Philoſophie, über en Gegenſatz, den ich meine, ſind wir doch einig, daß nämlich ie eine die Natur der Dinge beſchreibt, oder wenn Ihr davon ichts wiſſen wollt und es Euch zu viel dünkt, wenigſtens die Vorſtellungen des Menſchen von den Dingen, und was die Welt ls ihre Geſammtheit für ihn ſein, und wie er ſie finden muß; ie andere Wiſſenſchaft aber lehrt umgekehrt, was er für die Welt ſein und darin thun ſoll. In wiefern nun die Religion eine Denkungsart iſt über etwas, und ein Wiſſen um etwas in hr vorkommt, hat ſie nicht mit jenen Wiſſenſchaften einerlei Gegenſtand? Was weiß der Glaube anders als das Verhältniß des Menſchen zu Gott und zur Welt, wozu jener ihn gemacht hat, was dieſe ihm anhaben kann oder nicht? Aber wiederum nicht aus dieſem Gebiet allein weiß und ſezt er etwas, ſondern auch aus jenem andern, denn er unterſcheidet auch nach ſeiner Weiſe ein gutes Handeln und ein ſchlechtes. Wie nun, iſt die Religion einerlei mit der Naturwiſſenſchaft und der Sittenlehre? Ihr meint ja nicht; denn Ihr wollt nie zugeben, daß unſer Glaube ſo begründet wäre und ſo ſicher, noch daß er auf derſelben Stufe der Gewißheit ſtände, wie Euer wiſſenſchaftliches Wiſſen; ſondern Ihr werft ihm vor, daß er erweisliches und wahrſcheinliches nicht zu unterſcheiden wiſſe. Eben ſo vergeßt Ihr nicht, fleißig zu bemerken, daß oft gar wunderliche Vorſchriften des Thuns und Laſſens von der Religion ausgegangen ſind; und ganz recht mögt Ihr haben; nur vergeßt nicht, daß es mit dem was Ihr Wiſſenſchaft nennt, ſich eben ſo verhält, und daß Ihr vieles in beiden Gebieten berichtiget zu haben meint, und beſſer zu ſein als Eure Väter. Und was ſollen wir nun ſagen, daß die Religion ſei? Wieder wie vorher eine Miſchung, alſo theoretiſches Wiſſen und praktiſches zuſammen gemengt? Aber noch viel unzuläſſiger iſt ja dies auf dem Gebiete des Wiſſens, und am meiſten wenn, wie es doch ſcheint, jeder von dieſen beiden Zweigen deſſelben ſein eigenthümliches Verfahren hat in der Conſtruction ſeines Wiſſens. Nur aufs willkührlichſte entſtanden könnte ſolch eine Miſchung ſein, in der beiderlei Elemente ſich entweder unordentlich durchkreuzen oder ſich doch wieder abſezen müßten; und ſchwerlich könnte etwas anderes durch ſie gewonnen werden, als daß wir noch eine Methode mehr beſäßen, um etwa Anfängern von den Reſultaten des Wiſſens etwas beizubringen und ihnen Luſt zu machen zur Sache ſelbſt. Wenn Ihr es ſo meint, warum ſtreitet Ihr gegen die Religion? Ihr könntet ſie ja, ſo lange es Anfänger giebt, friedlich beſtehen laſſen und ohne Gefährde. Ihr könntet lächeln über die wunderliche Täuſchung, wenn wir uns

en anmaßen wollten, ihretwegen Euch zu meiſtern; denn Ihr
ſt ja gar zu ſicher, daß Ihr ſie weit hinter Euch gelaſſen habt,
d daß ſie immer nur von Euch, den wiſſenden, zubereitet
ed für uns andere, ſo daß Ihr übel thun würdet, nur ein
ſthaftes Wort hierüber zu verlieren. Aber ſo ſteht es nicht, 37
ke ich. Denn Ihr arbeitet ſchon lange daran, wenn ich mich
ht ganz irre, einen ſolchen kurzen Auszug Eures Wiſſens der
aſſe des Volkes beizubringen; ob Ihr ihn nun Religion nennt
er Aufklärung oder wie anders, gilt gleich; und dabei findet
r eben nöthig erſt ein anderes noch vorhandenes auszutreiben,
er wo es nicht wäre, ihm den Eingang zu verhindern, und
s iſt eben was Ihr als Gegenſtand Eurer Polemik, nicht als
Waare die Ihr ſelbſt verbreiten wollt, Glauben nennt. Alſo
r lieben, muß doch der Glaube etwas anderes ſein, als ein
ches Gemiſch von Meinungen über Gott und die Welt, und
n Geboten für Ein Leben oder zwei; und die Frömmigkeit
ß etwas anderes ſein als der Inſtinct, den nach dieſem Ge-
ngſel von metaphyſiſchen und moraliſchen Broſamen verlangt,
d der ſie ſich durcheinander rührt. Denn ſonſt ſtrittet Ihr
l ſchwerlich dagegen, und es fiele Euch wol nicht ein, von
r Religion auch nur entfernt als von etwas zu reden, das
n Eurem Wiſſen verſchieden ſein könnte; ſondern der Streit
r gebildeten und wiſſenden gegen die frommen wäre dann
r der Streit der Tiefe und Gründlichkeit gegen das oberfläch-
he Weſen, der Meiſter gegen die Lehrlinge, die ſich zur übeln
tunde freiſprechen wollten. Solltet Ihr es aber dennoch ſo
einen, ſo hätte ich Luſt Euch durch allerlei ſokratiſche Fragen
ängſtigen, um manche unter Euch endlich zu einer unverho-
nen Antwort zu nöthigen auf die Frage, ob einer wol auf ir-
nd eine Art weiſe und fromm ſein könnte zugleich, und um
len die vorzulegen, ob Ihr etwa auch in andern gemeinen
ingen die Principien nicht kennt, nach denen das ähnliche zu-
mmengeſtellt und das beſondere dem allgemeinen untergeordnet

wird; oder es Ihr ſie nur hier nicht anwenden wollet, um lieber mit der Welt über einen ernſten Gegenſtand Scherz zu treiben. Wie ſoll es nun aber ſein, wenn es ſo nicht iſt? Wodurch wird doch im religiöſen Glauben das, was Ihr in der Wiſſenſchaft ſondert und in zwei Gebiete vertheilt, mit einander 20 verknüpft und ſo unauflöslich gebunden, daß ſich keins ohne das andere denken läßt? Denn der fromme meint nicht, daß jemand das richtige Handeln unterſcheiden kann, als nur in ſofern er zugleich um die Verhältniſſe des Menſchen zu Gott weiß, und ſo auch umgekehrt. Iſt es das theoretiſche, worin dieſes bindende Princip liegt: warum ſtellt Ihr noch eine praktiſche Philoſophie jener gegenüber, und ſeht ſie nicht vielmehr nur als einen Abſchnitt derſelben an? und eben ſo, wenn es ſich umgekehrt verhält. Aber es mag nun ſo ſein, oder jenes beides, welches Ihr entgegenzuſetzen pflegt, mag nur in einem noch höheren urſprünglichen Wiſſen eins ſein, Ihr könnt doch nicht glauben, daß die Religion dieſe höchſte wiederhergeſtellte Einheit des Wiſſens ſei, ſie, die Ihr bei denen am meiſten findet und beſtreiten wollt, welche von der Wiſſenſchaft am weiteſten entfernt ſind. Hiezu will ich ſelbſt Euch nicht anhalten; denn ich will keinen Platz beſetzen, den ich nicht behaupten könnte [1]); aber das werdet Ihr wol zugeben, daß Ihr auch mit dieſer Seite der Religion Euch erſt Zeit nehmen müßt, um zu unterſuchen was ſie eigentlich bedeute.

Laßt uns aufrichtig mit einander umgehen. Ihr mögt die Religion nicht, davon ſind wir ſchon neulich ausgegangen; aber indem Ihr einen ehrlichen Krieg gegen ſie führt, der doch nicht ganz ohne Anſtrengung iſt, wollt Ihr doch nicht gegen einen Schatten zu fechten ſcheinen, wie dieſer, mit dem wir uns bis jetzt herumgeſchlagen haben. Sie muß doch etwas eigenes ſein, was in der Menſchen Herz ſich ſo beſonders geſtalten konnte, etwas denkbares, deſſen Weſen für ſich kann aufgeſtellt werden, daß man darüber reden und ſtreiten kann; und ich finde es ſehr unrecht, wenn Ihr ſelbſt aus ſo diſparaten Dingen, wie Erkenntniß und Handlungsweiſe, etwas unhaltbares zuſammennähet, das Religion nennt, und dann ſo viel unnüze Umſtände damit macht. Ihr werdet leugnen daß Ihr hinterliſtig zu Werke gegangen ſeid; Ihr werdet mich auffordern, alle Urkunden der » Religion — weil ich doch die Syſteme, die Commentare und die Apologien ſchon verworfen habe — alle aufzurollen, von den ſchönen Dichtungen der Griechen bis zu den heiligen Schriften der Chriſten, ob ich nicht überall die Natur der Götter finden werde, und ihren Willen, und überall den heilig und ſelig geprieſen, der die erſtere erkennt und den leztern vollbringt. Aber das iſt es ja eben was ich Euch geſagt habe, daß die Religion nie rein erſcheint, ſondern ihre äußere Geſtalt auch noch durch etwas anderes beſtimmt wird, und daß es eben unſere Aufgabe iſt, uns hieraus ihr Weſen darzuſtellen, nicht ſo kurz und gradezu jenes für dieſes zu nehmen, wie Ihr zu thun ſcheint. Liefert Euch doch auch die Körperwelt keinen Urſtoff in ſeiner Reinheit dargeſtellt als ein freiwilliges Naturerzeugniß — Ihr müßtet denn, wie es Euch in der intellectuellen ergangen iſt, ſehr grobe Dinge für etwas einfaches halten, — ſondern es iſt nur das unendliche Ziel der analytiſchen Kunſt, einen ſolchen darſtellen zu können. So iſt Euch auch in geiſtigen Dingen das urſprüngliche nicht anders zu ſchaffen, als wenn Ihr es durch eine zweite gleichſam künſtliche Schöpfung in Euch erzeugt, und auch dann nur für den Moment, wo Ihr es erzeugt. Ich bitte Euch, verſichert Euch ſelbſt hierüber, Ihr werdet unaufhörlich daran erinnert werden. Was aber die Urkunden und die Autographa der Religion betrifft, ſo iſt das Anſchließen derſelben an Eure Wiſſenſchaften vom Sein und vom Handeln oder von der Natur und vom Geiſt nicht bloß ein unvermeidliches Schikkſal, weil ſie nämlich nur aus dieſen Gebieten ihre Sprache hernehmen können, ſondern es iſt ein weſentliches Erforderniß, von ihrem Zwekk ſelbſt unzertrennlich, weil ſie, um ſich Bahn zu machen, an das mehr oder minder wiſſenſchaftlich gedachte über dieſe Gegenſtände anknüpfen müſſen, um das Bewußtſein für ihren höheren Gegenſtand aufzuſchließen. Denn was als das erſte und lezte in einem Werke erſcheint, iſt nicht immer auch ſein innerſtes und höchſtes. Wüßtet Ihr doch nur zwiſchen den Zeilen zu leſen! Alle heilige Schriften ſind wie die beſcheidenen Bücher, welche vor einiger Zeit in unſerem beſcheidenen Vaterlande gebräuchlich waren, die unter einem dürftigen Titel wichtige Dinge abhandelten, und nur einzelne Erläuterungen verheißend in die tiefſten Tiefen hinabzuſteigen verſuchten. So auch die heiligen Schriften ſchließen ſich freilich metaphyſiſchen und moraliſchen Begriffen an — wo ſie ſich nicht etwa unmittelbar dichteriſcher erheben, welches aber das für Euch am wenigſten genießbare zu ſein pflegt —, und ſie ſcheinen faſt ihr ganzes Geſchäft in dieſem Kreiſe zu vollenden; aber Euch wird zugemuthet, durch dieſen Schein hindurchzudringen, und hinter demſelben ihre eigentliche Abzwekkung zu erkennen. So bringt auch die Natur edle Metalle vererzt mit geringeren Subſtanzen hervor, und doch weiß unſer Sinn ſie zu entdekken und in ihrem herrlichen Glanze wieder herzuſtellen. Die heiligen Schriften waren nicht für die vollendeten gläubigen allein, ſondern vornehmlich für die Kinder im Glauben, für die neugeweihten, für die welche an der Schwelle ſtehen und eingeladen ſein wollen. Wie konnten ſie es alſo anders machen, als jezt eben auch ich es mache mit Euch! Sie mußten ſich anſchließen an das gegebene, und in dieſem die Mittel ſuchen zu einer ſolchen ſtrengeren Spannung und erhöhten Stimmung des Gemüthes, bei welcher dann auch der neue Sinn, den ſie erwekken wollten, aus dunkeln Ahnungen konnte aufgeregt werden. Und erkennt Ihr nicht auch ſchon an der Art wie jene Begriffe behandelt werden, an dem bildenden Treiben, wenn gleich oft im Gebiet einer armſeligen undankbaren Sprache, das Beſtreben, aus einem niederen Gebiet durchzubrechen in ein höheres? Eine ſolche Mittheilung, das ſeht Ihr wol, konnte nicht anders ſein als dichteriſch oder redneriſch; und was liegt wol dem leztern näher als das dialektiſche? was iſt von jeher herrlicher und glüklicher gebraucht worden, um die höhere Natur des Erkennens eben ſo wol als des inneren Gefühls zu offenbaren? Aber freilich wird dieſer Zwekk nicht erreicht, wenn jemand bei der Einkleidung allein ſtehen bleibt. Darum da es 41 ſo ſehr weit um ſich gegriffen hat, daß man in den heiligen Schriften vornehmlich Metaphyſik und Moral ſucht, und nach der Ausbeute, die ſie hiezu geben, ihren Werth ſchäzt, ſo ſchien es Zeit, die Sache einmal bei dem andern Ende zu ergreifen, und mit dem ſchneidenden Gegenſaz anzuheben, in welchem ſich unſer Glaube gegen Eure Moral und Metaphyſik, und unſere Frömmigkeit gegen das was Ihr Sittlichkeit zu nennen pflegt, befindet. Das war es was ich wollte, und wovon ich abſchweifte, um erſt die unter Euch herrſchende Vorſtellung zu beleuchten. Es iſt geſchehen und ich kehre nun zurükk.

Um Euch alſo ihren urſprünglichen und eigenthümlichen Beſiz recht beſtimmt zu offenbaren und darzuthun, entſagt die Religion vorläufig allen Anſprüchen auf irgend etwas das jenen beiden Gebieten der Wiſſenſchaft und der Sittlichkeit angehört, und will alles zurükkgeben, was ſie von dorther ſei es nun geliehen hat oder ſei es daß es ihr aufgedrungen worden. Denn wonach ſtrebt Eure Wiſſenſchaft des Seins, Eure Naturwiſſenſchaft, in welcher doch alles reale Eurer theoretiſchen Philoſophie ſich vereinigen muß? Die Dinge, denke ich, in ihrem eigenthümlichen Weſen zu erkennen; die beſonderen Beziehungen aufzuzeigen, durch welche jedes iſt was es iſt; jedem ſeine Stelle im ganzen zu beſtimmen und es von allem übrigen richtig zu unterſcheiden; alles wirkliche in ſeiner gegenſeitigen bedingten Nothwendigkeit hinzuſtellen und die Einerleiheit aller Erſcheinungen mit ihren ewigen Geſezen darzuthun. Dies iſt ja wahrlich ſchön und trefflich, und ich bin nicht gemeint es herabzuſezen; vielmehr wenn Euch meine Beſchreibung, hingeworfen und angedeutet wie ſie iſt, nicht genügt, ſo will ich Euch das höchſte und erſchöpfendſte zugeben, was Ihr nur vom Wiſſen und von der Wiſſenſchaft zu ſagen vermögt: aber dennoch, und wenn Ihr auch noch weiter geht und mir anführt, die Naturwiſſenſchaft führe Euch noch höher hinauf von den Geſezen zu dem höchſten 41 und allgemeinen Ordner, in welchem die Einheit zu allem iſt, und Ihr erkenntet die Natur nicht ohne auch Gott zu begreifen, ſo behaupte ich dennoch, daß die Religion es auch mit dieſem Wiſſen gar nicht zu thun hat, und daß ihr Weſen auch ohne Gemeinſchaft mit denſelben wahrgenommen wird. Denn das Maaß des Wiſſens iſt nicht das Maaß der Frömmigkeit; ſondern dieſe kann ſich herrlich offenbaren, urſprünglich und eigenthümlich auch in dem, der jenes Wiſſen nicht urſprünglich in ſich ſelbſt hat, ſondern nur wie jeder, einzelnes davon durch die Verbindung mit den übrigen. Ja der fromme geſteht es Euch gern und willig zu, auch wenn Ihr etwas ſtolz auf ihn herabſeht, daß er als ſolcher, er müßte denn zugleich auch ein weiſer ſein, das Wiſſen nicht ſo in ſich habe wie Ihr; und ich will Euch ſogar mit klaren Worten dolmetſchen, was die meiſten von ihnen nur ahnen, aber nicht von ſich zu geben wiſſen, daß, wenn Ihr Gott an die Spize Eurer Wiſſenſchaft ſtellt als den Grund alles Erkennens oder auch alles erkannten zugleich, ſie dieſes zwar loben und ehren, dies aber nicht daſſelbige iſt wie ihre Art Gott zu haben und um ihn zu wiſſen, aus welcher ja, wie ſie gern geſtehen und an ihnen genugſam zu ſehen iſt, das Erkennen und die Wiſſenſchaft nicht hervorgeht. Denn freilich iſt der Religion die Betrachtung weſentlich, und wer in zugeſchloſſener Stumpfſinnigkeit hingeht, wem nicht der Sinn offen iſt für das Leben der Welt, den werdet Ihr nie fromm nennen wollen; aber dieſe Betrachtung geht nicht wie Euer Wiſſen um die Natur auf das Weſen eines endlichen im Zuſammenhang mit und im Gegenſaz gegen das andere endliche, noch auch wie Eure Gotteserkenntniß, wenn ich hier beiläufig noch in alten Ausdrükken reden darf, auf das Weſen der höchſten Urſache an ſich und in ihrem Verhältniß zu alle dem, was zugleich Urſache iſt und Wirkung; ſondern die Betrachtung des frommen iſt nur das unmittelbare Bewußtſein von dem allgemeinen Sein alles endlichen im unendlichen und durch das unendliche, alles zeitlichen im ewigen und durch das ewige. Dieſes ſuchen und finden in allem was lebt und ſich regt, in allem Werden und Wechſel, in allem 43 Thun und Leiden, und das Leben ſelbſt im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieſes Sein, das iſt Religion. Ihre Befriedigung iſt wo ſie dieſes findet; wo ſich dies verbirgt, da iſt für ſie Hemmung und Aengſtigung, Noth und Tod. Und ſo iſt ſie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des ganzen, im einen und allen, in Gott, habend und beſizend alles in Gott und Gott in allem. Aber das Wiſſen und Erkennen iſt ſie nicht, weder der Welt noch Gottes, ſondern dies erkennt ſie nur an, ohne es zu ſein; es iſt ihr auch eine Regung und Offenbarung des unendlichen im endlichen, die ſie auch ſieht in Gott und Gott in ihr. — Eben ſo, wonach ſtrebt Eure Sittenlehre, Eure Wiſſenſchaft des Handelns? Auch ſie will ja das einzelne des menſchlichen Handelns und Hervorbringens aus einander halten in ſeiner Beſtimmtheit, und auch dies zu einem in ſich gegründeten und gefügten ganzen ausbilden. Aber der fromme bekennt Euch, daß er als ſolcher auch hievon nichts weiß. Er betrachtet ja freilich das menſchliche Handeln, aber ſeine Betrachtung iſt gar nicht die, aus welcher jenes Syſtem entſteht; ſondern er ſucht und ſpürt nur in allem daſſelbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirkſamkeit Gottes in den Menſchen. Zwar wenn Eure Sittenlehre die rechte iſt, und ſeine Frömmigkeit die rechte, ſo wird er kein anderes Handeln für das göttliche anerkennen, als daſjenige welches auch in Euer Syſtem aufgenommen iſt; aber dieſes Syſtem ſelbſt zu kennen und zu bilden, iſt Eure, der wiſſenden, Sache, nicht ſeine. Und wollt Ihr dies nicht glauben, ſo ſeht auf die Frauen, denen Ihr ja ſelbſt Religion zugeſteht, nicht nur als Schmuck und Zierde, sondern von denen Ihr auch eben hierin das feinſte Gefühl fordert, göttliches Handeln zu unterſcheiden von anderm, ob Ihr ihnen wohl anmuthet, Eure Sittenlehre als Wiſſenſchaft zu verſtehen. — Und daſſelbe, daß ich es gerade herausſage, iſt es auch mit dem Handeln ſelbſt. Der Künſtler bildet, was ihm gegeben iſt zu bilden, kraft ſeines beſondern Talents; und dieſe ſind ſo geſchieden, daß, welches der eine beſizt, dem andern fehlt, wenn nicht einer wider den Willen des Himmels alle beſizen will; und niemals pflegt Ihr zu fragen, wenn Euch jemand als fromm gerühmt wird, welche von dieſen Gaben ihm wohl einwohne kraft ſeiner Frömmigkeit. Der bürgerliche Menſch, in dem Sinne der alten nehme ich es, nicht in dem dürftigen von heut zu Tage, ordnet, leitet, bewegt kraft ſeiner Sittlichkeit. Aber dieſe iſt etwas anderes als ſeine Frömmigkeit; denn die lezte hat auch eine leidende Seite, ſie erſcheint auch als ein Hingeben, ein ſich Bewegenlaſſen von dem ganzen, welchem der Menſch gegenüberſteht, wenn die erſte ſich immer nur zeigt als ein Eingreifen in daſſelbe, als ein Selbſtbewegen. Und die Sittlichkeit hängt daher ganz an dem Bewußtſein der Freiheit, in deren Gebiet auch alles fällt was ſie hervorbringt; die Frömmigkeit dagegen iſt gar nicht an dieſe Seite des Lebens gebunden, ſondern eben ſo rege in dem entgegengeſezten Gebiet der Nothwendigkeit, wo kein eignes Handeln eines einzelnen erſcheint. Alſo ſind doch beide verſchieden von einander, und wenn freilich auf jedem Handeln aus Gott, auf jeder Thätigkeit durch welche ſich das unendliche im endlichen offenbart, die Frömmigkeit mit Wohlgefallen verweilt, ſo iſt ſie doch nicht dieſe Thätigkeit ſelbſt. So behauptet ſie denn ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Charakter nur dadurch, daß ſie aus dem der Wiſſenſchaft ſowol als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, und indem ſie ſich neben beide hinſtellt, wird erſt das gemeinſchaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menſchliche Natur von dieſer Seite vollendet. Sie zeigt ſich Euch als das nothwendige und unentbehrliche dritte zu jenen beiden, als ihr natürliches Gegenſtükk, nicht geringer an Würde und Herrlichkeit, als welches von jenen Ihr wollt.

Verſteht mich aber nur nicht wunderlich, ich bitte Euch, als meinte ich etwa, etwas von dieſen könnte ſein ohne das andere, und es könnte etwa einer Religion haben und fromm ſein, dabei aber unſittlich. Unmöglich iſt ja dieſes. Aber eben ſo unmöglich, bedenkt es wohl, iſt ja nach meiner Meinung, daß einer ſittlich ſein kann ohne Religion, oder wiſſenſchaftlich ohne ſie. Und wenn Ihr etwa, nicht mit Unrecht, aus dem was ich ſchon geſagt ſchließen wolltet, einer könnte doch meinetwegen Religion haben ohne Wiſſenſchaft, und ſo hätte ich doch die Trennung ſelbſt angefangen: ſo laßt Euch erinnern, daß ich auch hier nur daſſelbe gemeint, daß die Frömmigkeit nicht das Maaß der Wiſſenſchaft iſt. Aber ſo wenig einer wahrhaft wiſſenſchaftlich ſein kann ohne fromm: ſo gewiß kann auch der fromme zwar wol unwiſſend ſein, aber nie falſch wiſſend; denn ſein eignes Sein iſt nicht von jener untergeordneten Art, welche, nach dem alten Grundſaz daß nur von gleichem gleiches kann erkannt werden, nichts erkennbares hätte als das nichtſeiende unter dem trüglichen Schein des Seins. Sondern es iſt ein wahres Sein, welches auch wahres Sein erkennt, und wo ihm dieſes nicht begegnet, auch nicht glaubt etwas zu ſehen. Welch ein köſtliches Kleinod der Wiſſenſchaft aber nach meiner Meinung die Unwiſſenheit ſei für den, der noch von jenem falſchen Schein befangen iſt, das wißt Ihr aus meinen Reden, und wenn Ihr ſelbſt es für Euch noch nicht einſeht, ſo geht und lernt es von Eurem Sokrates. Alſo geſteht nur, daß ich wenigſtens mit mir ſelbſt einig bin, und daß das eigentliche und wahre Gegentheil des Wiſſens, denn mit Unwiſſenheit bleibt Euer Wiſſen auch immer vermiſcht, jenes Dünkelwiſſen aber wird ebenfalls und zwar am ſicherſten aufgehoben durch die Frömmigkeit, ſo daß ſie mit dieſem zuſammen nicht beſtehen kann. Solche Trennung alſo des Wiſſens von der Frömmigkeit und des Handelns von der Frömmigkeit gebt mir nicht Schuld daß ich ſezte, und Ihr könnt es nicht, ohne mir unverdient Eure eigne Anſicht unterzuſchieben, und Eure eben ſo gewohnte als unvermeidliche Verirrung, dieſelbe die ich Euch vorzüglich zeigen möchte im Spiegel meiner Rede. Denn Euch eben, weil Ihr die Religion nicht anerkennt als das dritte, treten die andern beiden, das Wiſſen und das Handeln, ſo auseinander, daß Ihr deren Einheit nicht erblikkt, ſondern meint, man könne das rechte Wiſſen haben ohne das rechte Handeln, und umgekehrt. Eben weil Ihr die Trennung, die ich nur für die Betrachtung gelten laſſe, wo ſie nothwendig iſt, für dieſe zwar gerade verſchmäht, dagegen aber auf das Leben ſie übertragt, als ob das wovon wir reden im Leben ſelbſt getrennt könnte vorhanden ſein und unabhängig eines vom andern; deshalb eben habt Ihr von keiner dieſer Thätigkeiten eine lebendige Anſchauung, ſondern es wird Euch jede ein getrenntes, ein abgeriſſenes, und Eure Vorſtellung iſt überall dürftig, das Gepräge der Nichtigkeit an ſich tragend, weil Ihr nicht lebendig in das lebendige eingreift. Wahre Wiſſenſchaft iſt vollendete Anſchauung; wahre Praxis iſt ſelbſterzeugte Bildung und Kunſt; wahre Religion iſt Sinn und Geſchmakk für das unendliche. Eine von jenen haben zu wollen ohne dieſe, oder ſich dünken laſſen, man habe ſie ſo, das iſt verwegene übermüthige Täuſchung, frevelnder Irrthum, hervorgegangen aus dem unheiligen Sinn, der, was er in ſicherer Ruhe fodern und erwarten konnte, lieber feigherzig frech entwendet, um es dann doch nur ſcheinbar zu beſizen. Was kann wol der Menſch bilden wollen der Rede werthes im Leben und in der Kunſt, als was durch die Aufregungen jenes Sinnes in ihm ſelbſt geworden iſt? oder wie kann einer die Welt wiſſenſchaftlich umfaſſen wollen, oder wenn ſich auch die Erkenntniß ihm aufdrängte in einem beſtimmten Talent, ſelbſt dieſes üben ohne jenen? Denn was iſt alle Wiſſenſchaft, als das Sein der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? was iſt alle Kunſt und Bildung, als Euer Sein in den

Dingen, denen ihr Maaß Geſtalt und Ordnung gebet? und wie kann beides in Euch zum Leben gedeihen, als nur ſofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, ſofern das allgemeine Sein alles endlichen im unendlichen unmittelbar in Euch lebt? *) Darum werdet Ihr jeden wahrhaft wiſſenden auch andächtig finden und fromm, und wo Ihr Wiſſenſchaft ſeht ohne Religion, da glaubt ſicher, ſie iſt entweder nur übergetragen und angelernt, oder ſie iſt krankhaft in ſich, wenn ſie nicht gar jenem leeren Schein ſelbſt zugehört, der gar kein Wiſſen iſt, ſondern nur dem Bedürfniß dient. Oder wofür haltet Ihr dies Ableiten und In- 67
inanderflechten von Begriffen, das nicht beſſer ſelbſt lebt als es em lebendigen entſpricht? wofür auf dem Gebiet der Sitten- ehre dieſe armſelige Einförmigkeit, die das höchſte menſchliche Leben in einer einzigen todten Formel zu begreifen meint? Wie ann dieſes nur aufkommen, als nur weil es an dem Grund- efühl der lebendigen Natur fehlt, die überall Mannigfaltigkeit nd Eigenthümlichkeit aufſtellt? wie jenes, als weil der Sinn ehlt, das Weſen und die Grenzen des endlichen nur aus dem nendlichen zu beſtimmen, damit es in dieſen Grenzen ſelbſt un- ndlich ſei? Daher die Herrſchaft des bloßen Begriffs; daher ſtatt es organiſchen Baues die mechaniſchen Kunſtſtükke Eurer Sy- eme; daher das leere Spiel mit analytiſchen Formeln, ſeien ſie ategoriſch oder hypothetiſch, zu deren Feſſeln ſich das Leben nicht quemen will. Wollt Ihr die Religion verſchmähen, fürchtet hr der Sehnſucht nach dem urſprünglichen Euch hinzugeben, nd der Ehrfurcht vor ihm: ſo wird auch die Wiſſenſchaft Eurem uf nicht erſcheinen; denn ſie müßte entweder ſo niedrig werden s Euer Leben iſt, oder ſie müßte ſich abſondern von ihm, und lein ſtehn; und in ſolchem Zwieſpalt kann ſie nicht gedeihen. enn der Menſch nicht in der unmittelbaren Einheit der An- hauung und des Gefühls eins wird mit dem ewigen, bleibt er der abgeleiteten des Bewußtſeins ewig getrennt von ihm. arum, wie ſoll es werden mit der höchſten Aeußerung der

Speculation unſerer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er ſich nicht wieder in dieſe Einheit verſenkt, daß die Demuth der Religion ſeinem Stolz einen andern Realismus ahnen laſſe, als den welchen er ſo kühn und mit ſo vollem Rechte ſich unterordnet? Er wird das Univerſum vernichten, indem er es bilden zu wollen ſcheint; er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einſeitigen Beſchränktheit ſeines leeren Bewußtſeins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Lokke den Manen des heiligen verſtoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeiſt, das unendliche war ſein Anfang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt, und ſah zu wie auch Er ihr liebenswürdigſter Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geiſtes; und darum ſteht Er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.

Warum ſoll ich Euch erſt zeigen, wie daſſelbe gilt auch von der Kunſt? wie Ihr auch hier tauſend Schatten und Blendwerke und Irrthümer habt aus derſelben Urſache? Nur ſchweigend, denn der neue und tiefe Schmerz hat keine Worte, will ich Euch ſtatt alles andern hinweiſen auf ein herrliches Beiſpiel, das Ihr alle kennen ſolltet, eben ſo gut als jenes, auf den zu früh entſchlafenen göttlichen Jüngling, dem alles Kunſt ward was ſein Geiſt berührte, ſeine ganze Weltbetrachtung unmittelbar zu Einem großen Gedicht, den Ihr, wiewol er kaum mehr als die erſten Laute wirklich ausgeſprochen hat, den reichſten Dichtern beigeſellen müßt, jenen ſeltenen, die eben ſo tiefſinnig ſind als klar und lebendig. An ihm ſchauet die Kraft der Begeiſterung und der Beſonnenheit eines frommen Gemüths, und bekennt, wenn die Philoſophen werden religiös ſein und Gott ſuchen wie Spinoza, und die Künſtler fromm ſein und Chriſtum lieben wie Novalis, dann wird die große Auferſtehung gefeiert werden für beide Welten *).

Damit ihr aber verſtehet wie ich es meine mit dieſer Einheit der Wiſſenſchaft der Religion und der Kunſt, und mit ihrer Verſchiedenheit zugleich: ſo verſucht mit mir hinabzuſteigen in das innerſte Heiligthum des Lebens, ob wir uns dort vielleicht gemeinſchaftlich zurecht finden können. Dort allein findet Ihr das urſprüngliche Verhältniß des Gefühls und der Anſchauung, woraus allein ihr Einsſein und ihre Trennung zu verſtehen iſt. Aber an Euch ſelber muß ich Euch verweiſen, an das Auffaſſen eines lebendigen Momentes. Ihr müßt es verſtehen Euch ſelbſt gleichſam vor Eurem Bewußtſein zu belauſchen, oder wenigſtens dieſen Zuſtand für Euch aus jenem wieder herſtellen. Es iſt das Werden Eures Bewußtſeins, was Ihr bemerken ſollt, nicht etwa ſollt Ihr über ein ſchon gewordenes reflectiren. Sobald ihr eine gegebene beſtimmte Thätigkeit Eurer Seele zum Gegenſtande der Mittheilung oder der Betrachtung machen wollt, ſeid Ihr ſchon nnerhalb der Scheidung, und nur das getrennte kann Euer Gedanke umfaſſen. Darum kann Euch meine Rede auch an kein beſtimmtes Beiſpiel führen; denn eben ſobald etwas ein Beiſpiel ſt, iſt auch das ſchon vorüber, was meine Rede aufzeigen will, und nur noch eine leiſe Spur von dem urſprünglichen Einsſein des getrennten könnte ich Euch daran nachweiſen. Aber auch die will ich vorläufig nicht verſchmähen. Ergreift Euch dabei, wie Ihr ein Bild von irgend einem Gegenſtand zeichnet, ob Ihr nicht noch damit verbunden findet ein Erregt- und Beſtimmtſein Eurer ſelbſt gleichſam durch den Gegenſtand, welches eben Euer Daſein zu einem beſondern Moment bildet. Je beſtimmter Euer Bild ſich auszeichnet, je mehr Ihr auf dieſe Weiſe der Gegenſtand werdet, um deſto mehr verliert Ihr Euch ſelbſt. Aber eben weil Ihr das Uebergewicht von jenem und das Zurücktreten von dieſem in ſeinem Werden verfolgen könnt, müſſen nicht jenes und dieſes eins und gleich geweſen ſein in dem erſten urſprünglichen Moment, der Euch entgangen iſt? Oder Ihr findet Euch verſunken in Euch ſelbſt, alles was Ihr ſonſt als ein mannigfaltiges getrennt in Euch betrachtet in dieſer Gegenwart unzertrennlich zu einem eigenthümlichen Gehalt Eures Seins verknüpft. Aber ſehet Ihr nicht beim Aufmerken noch im Entfliehen das Bild eines Gegenſtandes, von deſſen Einwirkung auf Euch, von deſſen zauberiſcher Berührung dieſes beſtimmte Selbſtbewußtſein ausgegangen iſt? Je mehr Eure Erregung und Euer Befangenſein in dieſer Erregung wächſt und Euer ganzes Daſein durchdringt, um, vorübergehend wie ſie ſein muß, für die Erinnerung eine unvergängliche Spur zurükkzulaſſen, damit was Euch auch neues zunächſt ergreife ihre Farbe und ihr Gepräge tragen muß, 50 und ſo zwei Momente ſich zu einer Dauer vereinigen; je mehr Euer Zuſtand Euch ſo beherrſcht, um deſto bleicher und unkenntlicher wird jene Geſtalt. Allein eben weil ſie verbleicht und entflieht, war ſie vorher näher und heller, ſie war urſprünglich eins und daſſelbe mit Eurem Gefühl. Doch, wie geſagt, dies ſind nur Spuren, und Ihr könnt ſie kaum verſtehen, wenn Ihr nicht auf den erſten Anfang jenes Bewußtſeins zurükkgehen wollt. Und ſolltet Ihr dies nicht können? Sprecht doch, wenn Ihr es ganz im allgemeinen und ganz urſprünglich erwägt, was iſt doch jeder Act Eures Lebens ohne Unterſchied von andern, in ſich ſelbſt? Doch unmöglich etwas anderes, als das ganze auch iſt, nur als Act, als Moment. Alſo wohl ein Werden eines Seins für ſich, und ein Werden eines Seins im ganzen, beides zugleich; ein Streben in das ganze zurükkzugehn, und ein Streben für ſich zu beſtehn, beides zugleich; das ſind die Ringe, aus denen die ganze Kette zuſammengeſezt iſt; denn Euer ganzes Leben iſt ein ſolches im ganzen ſeiendes für ſich Sein. Wodurch nun ſeid Ihr im ganzen? Durch Eure Sinne, hoffe ich, wenn Ihr doch bei Sinnen ſein müßt um im ganzen zu ſein. Und wodurch ſeid Ihr für Euch? Durch die Einheit Eures Selbſtbewußtſeins, die Ihr zunächſt in der Empfindung habt, in dem vergleichbaren Wechſel ihres Mehr und Weniger. Wie nun eins nur mit dem andern zugleich werden kann, wenn beides zuſammen jeden Act des Ledens bildet, das iſt ja leicht zu ſehn. Ihr werdet Sinn und das ganze wird Gegenſtand, und dieſes Ineinandergefloſſen- und Einsgewordenſein von Sinn und Gegenſtand, ehe noch jedes an ſeinen Ort zurükkehrt, und der Gegenſtand wieder losgeriſſen vom Sinn Euch zur Anſchauung wird und Ihr ſelbſt wieder losgeriſſen vom Gegenſtand Euch zum Gefühl werdet, dieſes frühere iſt es was ich meine, das iſt jener Moment den Ihr jedesmal erlebt aber auch nicht erlebt, denn die Erſcheinung Eures Lebens iſt nur das Reſultat ſeines beſtändigen Aufhörens und Wiederkehrens. Eben darum iſt er kaum in der Zeit, ſo ſehr eilt er vorüber; und kaum kann er beſchrieben werden, ſo wenig iſt er eigentlich da für uns. Ich wollte aber, Ihr könntet ihn feſthalten und jede, die gemeinſte ſo wie die höchſte Art Eurer Thätigkeit, denn alle ſind ſich darin gleich, auf ihn zurükführen. Wenn ich ihn wenigſtens vergleichen dürfte, da ich ihn nicht beſchreiben kann, ſo würde ich ſagen, er ſei flüchtig und durchſichtig wie jener Duft, den der Thau Blüthen und Früchten anhaucht, er ſei ſchamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, und heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung. Auch iſt er wohl nicht nur wie dieſes, ſondern man kann ſagen dies alles ſelbſt. Denn er iſt das erſte Zuſammentreten des allgemeinen Lebens mit einem beſonderen, und erfüllt keine Zeit und bildet nichts greifliches; er iſt die unmittelbare über allen Irthum und Mißverſtand hinaus heilige Vermählung des Univerſum mit der fleiſchgewordenen Vernunft zu ſchaffender zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Buſen der unendlichen Welt, Ihr ſeid in dieſem Augenblikk ihre Seele, denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie Euer eigenes; ſie iſt in dieſem Augenblikk Euer Leib, denn Ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie Eure eignen, und Euer Sinnen und Ahnen ſezt ihre innerſten Nerven in Bewegung. So beſchaffen iſt die erſte Empfängniß jedes lebendigen und urſprünglichen Momentes in Eurem Leben, welchem Gebiet es auch angehöre, und aus ſolcher erwächſt alſo auch jede religiöſe Erregung. Aber ſie iſt, wie geſagt, nicht einmal ein Moment; das Durchdringen des Daſeins in dieſem unmittelbaren Verein löſet ſich auf, ſobald das Bewußtſein wird, und nun tritt entweder lebendig und immer heller die Anſchauung vor Euch hin, gleichſam die Geſtalt der ſich entwindenden Geliebten vor dem Auge des Jünglings; oder es arbeitet ſich das Gefühl aus Eurem innern hervor und nimmt verbreitend Euer ganzes Weſen ein; wie die Röthe der Schaam und der Liebe ſich über dem Antliz der Jungfrau verbreitet. Und, wenn ſich erſt als eines von beiden, als Anſchauung oder Gefühl Euer Bewußtſein feſtgeſtellt hat, dann bleibt Euch, falls Ihr nicht ganz in dieſer Trennung befangen, das wahre Bewußtſein Eures Lebens im einzelnen verloren habt, nichts anders übrig, als das Wiſſen um die urſprüngliche Einheit beider getrennten, um ihr gleiches Hervorgehn aus dem Grundverhältniß Eures Daſeins. Weshalb denn auch in dieſem Sinne wahr iſt, was ein alter weiſer Euch gelehrt hat, daß jedes Wiſſen eine Erinnerung iſt, an das nämlich, was außer der Zeit iſt, eben daher aber mit Recht an die Spize jedes zeitlichen geſtellt wird.

Wie es ſich nun auf der einen Seite mit der Anſchauung und dem Gefühl verhält, ſo auch auf der andern mit dem Wiſſen, als jene beide unter ſich begreifend, und mit dem Handeln. Denn dies ſind die Gegenſäze, durch deren beſtändiges Spiel und wechſelſeitige Erregung Euer Leben ſich in der Zeit ausdehnt und Haltung gewinnt. Nämlich eins von beiden iſt immer ſchon von Anfang an Euer Einswerdenwollen mit dem Univerſum durch einen Gegenſtand; entweder überwiegende Gewalt der Gegenſtände über Euch, daß ſie Euch wollen in den Kreis ihres Daſeins hineinziehn, indem ſie ſelbſt, gedeihe es Euch nun zur Anſchauung oder zum Gefühl, in Euch hineintreten, ein Wiſſen wird es immer; oder überwiegende Gewalt von Eurer Seite, aß Ihr ihnen Euer Daſein einprägen und Euch in ſie einbilden wollt. Denn das iſt es doch, was Ihr im engern Sinne han- eln nennt, wirken nach außen. Aber nur als ein erregtes und ls ein beſtimmtes könnt Ihr Euer Daſein den Dingen mitthei- en; alſo gebt Ihr nur zurükk und befeſtiget, und legt nieder in ie Welt, was in Euch iſt gebildet und gewirkt worden durch ene urſprünglichen Acte des gemeinſchaftlichen Seins, und eben kann auch, was ſie in Euch hineinbilden, nur ein ſolches ſein. Daher muß wechſelſeitig eines das andere erregen, und nur im Wechſel von Wiſſen und Handeln kann Euer Leben beſtehen. Denn ein ruhiges Sein, worin eins das andere nicht thätig er- egte, ſondern beides ſich bindend aufhöbe, ein ſolches wäre nicht Euer Leben, ſondern es wäre das woraus ſich dieſes entwikkelt, nd worin es wieder verſchwindet.

Hier alſo habt Ihr dieſe drei, um welche ſich meine Rede s jezt gedreht hat, das Erkennen, das Gefühl und das Han- 33 eln, und könnt verſtehen, wie ich es meine, daß ſie nicht einer- ſind und doch unzertrennlich. Denn nehmt nur alles gleich- itige zuſammen und betrachtet es für ſich, ſo werden doch alle ne Momente, worin Ihr Gewalt ausübt über die Dinge, und uch ſelbſt in ihnen abdrükkt, dieſe werden bilden was Ihr uer praktiſches oder im engern Sinne ſittliches Leben nennt. nd wiederum jene beſchaulichen, worin die Dinge ihr Daſein Euch hervorbringen als Anſchauung, dieſe gewiß nennt Ihr, ſei nun viel oder wenig, Euer wiſſenſchaftliches Leben. Kann n wohl eine allein von dieſen Reihen ein menſchliches Leben lden, ohne die andere? Oder müßte es der Tod ſein, und jede hätigkeit ſich verzehren in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht aufgeregt d erneuert würde durch die andere? Aber iſt deshalb eine auch e andere ſelbſt, oder müßt Ihr ſie doch unterſcheiden, wenn hr Euer Leben verſtehn und vernehmlich darüber reden wollt? ie es nun mit dieſen beiden ſich verhält unter ſich, ſo muß ſich doch auch verhalten mit der dritten in Beziehung auf jene beiden. Und wie wollt Ihr dieſe dritte wohl nennen, die Reihe des Gefühls? Was für ein Leben ſoll ſie bilden zu den beiden andern? Das religiöſe, denke ich, und Ihr werdet gewiß nicht anders ſagen können, wenn Ihr es näher erwägen wollt.

So iſt denn das Hauptwort meiner Rede geſprochen; denn dieſes iſt das eigenthümliche Gebiet, welches ich der Religion anweiſen will, und zwar ganz und allein, und welches Ihr gewiß auch für ſie abſtekken und einräumen werdet, Ihr müßtet denn die alte Verworrenheit vorziehn der klaren Auseinanderſezung, oder ich weiß nicht was anderes noch neues und ganz wunderliches vorbringen. Euer Gefühl, in ſo fern es Euer und des All gemeinſchaftliches Sein und Leben auf die beſchriebene Weiſe ausdrükkt, in ſo fern Ihr die einzelnen Momente deſſelben habt als ein Wirken Gottes in Euch vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, dies iſt Eure Frömmigkeit, und was 54 einzeln als in dieſe Reihe gehörig hervortritt, das ſind nicht Eure Erkenntniſſe oder die Gegenſtände Eurer Erkenntniß, auch nicht Eure Werke und Handlungen oder die verſchiedenen Gebiete Eures Handelns, ſondern lediglich Eure Empfindungen ſind es, und die mit ihnen zuſammenhängenden und ſie bedingenden Einwirkungen alles lebendigen und beweglichen um Euch her auf Euch. Dies ſind ausſchließend die Elemente der Religion, aber dieſe gehören auch alle hinein; es giebt keine Empfindung die nicht fromm wäre 4), außer ſie deute auf einen krankhaften verderbten Zuſtand des Lebens, der ſich dann auch den andern Gebieten mittheilen muß. Woraus denn von ſelbſt folgt, daß im Gegentheil Begriffe und Grundſäze, alle und jede durchaus, der Religion an ſich fremd ſind, welches uns nun ſchon zum zweiten Male hervorgeht. Denn dieſe, wenn ſie etwas ſein ſollen, gehören ja wohl dem Erkennen zu, und was dieſem angehört, liegt doch in einem andern Gebiete des Lebens als das religiöſe iſt.

Nur muß es uns, weil wir doch jezt einigen Grund unter uns haben, nun ſchon näher liegen, zu erforſchen, woher doch die Verwechſelung kommen mag, und ob denn gar nichts ſei an der Verbindung, in die man doch Grundſäze und Begriffe immer gebracht hat mit der Religion, auch wie es wohl mit dem Handeln ſtehe in derſelben Hinſicht. Ja, ohnedies wäre es wunderlich weiter zu reden, denn Ihr ſezt doch in Eure Begriffe um, was ich ſage, und ſucht Grundſäze darin, und ſo würde das Mißverſtändniß nur immer tiefer wurzeln. Wer weiß nun, ob Ihr mir folgen werdet, wenn ich die Sache ſo erkläre. Wenn Ihr nämlich die verſchiedenen Functionen des Lebens, die ich aufgezeigt, noch im Sinne habt, was hindert wol daß nicht eine jede von dieſen auch Gegenſtand werden könnte für die andern, an denen dieſe ſich üben und beſchäftigen? Oder gehört nicht vielmehr offenbar auch dieſes zu ihrer innern Einheit und Gleichheit, daß ſie auf ſolche Weiſe ſtreben in einander überzugehen? Mir wenigſtens erſcheint es ſo. Auf dieſe Art alſo könnt Ihr als fühlende Euch ſelbſt Gegenſtand werden und Euer Gefühl betrachten. Ja, auch ſo könnt Ihr als fühlende Euch Gegenſtand werden, daß Ihr auf ihn bildend wirkt, und ihm mehr und mehr Euer inneres Daſein eindrükkt. Wollt Ihr nun das Erzeugniß jener Betrachtung, die allgemeine Beſchreibung Eures Gefühls nach ſeinem Weſen, Grundſaz nennen, und die Beſchreibung jedes einzelnen darin hervortretenden Begriff, und zwar religiöſen Grundſaz und religiöſen Begriff: ſo ſteht Euch das allerdings frei, und Ihr habt Recht daran. Aber vergeßt nur nicht, daß dies eigentlich die wiſſenſchaftliche Behandlung der Religion iſt, das Wiſſen um ſie, nicht ſie ſelbſt, und daß dieſes Wiſſen als die Beſchreibung des Gefühls unmöglich in gleichem Range ſtehen kann mit dem beſchriebenen Gefühle ſelbſt. Vielmehr kann dieſes in ſeiner vollen Geſundheit und Stärke manchem einwohnen, wie denn faſt alle Frauen hievon Beiſpiele ſind, ohne daß es beſonders in Betrachtung gezogen werde; und Ihr dürft dann nicht ſagen, daß Frömmigkeit fehle und Religion, ſondern nur das Wiſſen darum. Vergeßt aber nur nicht wieder, was uns ſchon feſtſteht, daß dieſe Betrachtung ſchon jene urſprüngliche Thätigkeit vorausſezt und ganz auf ihr beruht, und daß jene Begriffe und Grundſäze gar nichts ſind als ein von außen angelerntes leeres Weſen, wenn ſie nicht eben die Reflexion ſind über des Menſchen eignes Gefühl. Alſo das haltet ja feſt, wenn jemand dieſe Grundſäze und Begriffe noch ſo vollkommen verſteht, wenn einer ſie inne zu haben glaubt im klarſten Bewußtſein; weiß aber nicht und kann nicht aufzeigen daß ſie aus den Aeußerungen ſeines eigenen Gefühls in ihm ſelbſt entſtanden und urſprünglich ſein eigen ſind; ſo laßt Euch ja nicht überreden, daß ein ſolcher fromm, und ſtellt ihn mir nicht als einen frommen dar, denn es iſt dem nicht ſo; ſeine Seele hat nie empfangen auf dem Gebiete der Religion, und ſeine Begriffe ſind nur untergeſchobene Kinder, Erzeugniſſe anderer Seelen, die er im heimlichen Gefühl der eignen Schwäche adoptirt hat. Als unheilige und entfernt von allem göttlichen Leben bezeichne ich immer aufs neue diejenigen, die alſo herumgehen und ſich brüſten mit Religion. Da hat der eine Begriffe von den Ordnungen der Welt und Formeln, welche ſie ausdrükken ſollen, und der andere hat Vorſchriften, nach denen er ſich ſelbſt in Ordnung hält, und innere Erfahrungen, wodurch er ſie documentirt. Jener flicht ſeine Formeln in und durch einander zu einem Syſtem des Glaubens, und dieſer webt eine Heilsordnung aus ſeinen Vorſchriften; und weil ſie beide merken, daß dies keine rechte Haltung hat ohne das Gefühl, ſo iſt Streit, wie viel Begriffe und Erklärungen man nehmen müſſe, oder wie viel Vorſchriften und Uebungen, unter wie viel und was für Rührungen und Empfindungen, um daraus eine tüchtige Religion zuſammenzuſezen, die vorzüglich weder kalt noch ſchwärmeriſch wäre und weder trokken noch oberflächlich. Die Thoren und trägen Herzens! Sie wiſſen nicht, daß jenes alles nur Zerſezungen de religiöſen Sinnes ſind, die ſie ſelbſt müßten gemacht haben, wen ſie irgend etwas bedeuten ſollten! Und wenn ſie ſich nun nich bewußt ſind, etwas gehabt zu haben, was ſie zerſezen konnten, wo haben ſie denn jene Begriffe und Regeln her? Gedächtniß haben ſie und Nachahmung, daß ſie aber Religion haben, glaubt ihnen nur nicht; denn ſelbſt erzeugt haben ſie die Begriffe nicht, wozu ſie die Formeln wiſſen, ſondern dieſe ſind auswendig gelernt und aufbewahrt, und was ſie von Gefühlen ſo mit aufnehmen wollten unter jene, das vermögen ſie gewiß nur mimiſch nachzubilden, wie man fremde Geſichtszüge nachbildet, immer nämlich als Caricatur. Und aus dieſen abgeſtorbenen verderbten Erzeugniſſen aus der zweiten Hand ſollte man können eine Religion zuſammenſezen? Zerlegen kann man wol die Glieder und Säfte eines organiſchen Körpers in ihre nächſten Beſtandtheile; aber nehmt nun dieſe ausgeſchiedenen Elemente, miſcht ſie in jedem Verhältniß, behandelt ſie auf jedem Wege, werdet Ihr wieder Herzensblut daraus machen können? Wird das, was einmal todt iſt, ſich wieder in einem lebenden Körper bewegen und mit ihm einigen können? Die Erzeugniſſe der lebendigen Natur aus 57 ihren getrennten Beſtandtheilen wieder darzuſtellen, daran ſcheitert jede menſchliche Kunſt, und ſo wird es jenen auch mit der Religion nicht gelingen, wenn ſie ſich ihre einzelnen verwandelten Elemente auch noch ſo vollkommen von außen an- und eingebildet haben. Sondern von innen heraus und in ihrer urſprünglichen eigenthümlichen Geſtalt müſſen die Regungen der Frömmigkeit hervorgegangen ſein: alſo als eigne Gefühle unſtreitig, nicht als ſchale Beſchreibung fremder, die nur zur einer kläglichen Nachahmung führen kann. Und nichts anders als eine ſolche Beſchreibung können und ſollen die religiöſen Begriffe ſein, welche jene Syſteme bilden; denn urſprüngliche rein aus dem Triebe nach Wiſſen hervorgehende Erkenntniß kann nun einmal und will die Religion nicht ſein. Was wir in ihren Regungen fühlen und inne werden, das iſt nicht die Natur der Dinge, ſondern ihr Handeln auf Euch. Was Ihr über jene wißt oder meint, liegt weit abwärts von dem Gebiete der Religion. Das Univer-

ſum iſt in einer ununterbrochenen Thätigkeit, und offenbart ſich
uns jeden Augenblikk. Jede Form die es hervorbringt, jedes
Weſen dem es nach der Fülle des Lebens ein abgeſondertes Daſein
giebt, jede Begebenheit die es aus ſeinem reichen immer
fruchtbaren Schooße ausſchüttet iſt ein Handeln deſſelben auf
uns; und in dieſen Einwirkungen und dem was dadurch in uns
wird, alles einzelne nicht für ſich, ſondern als einen Theil des
ganzen, alles beſchränkte nicht in ſeinem Gegenſaz gegen anderes,
ſondern als eine Darſtellung des unendlichen in unſer Leben aufnehmen
und uns davon bewegen laſſen, das iſt Religion *); was
aber hierüber hinaus will, und etwa tiefer eindringen in die
Natur und Subſtanz der Dinge, iſt nicht mehr Religion, ſondern
will irgendwie Wiſſenſchaft werden; und wiederum wenn, was
nur unſere Gefühle bezeichnen und in Worten darſtellen ſoll, für
Wiſſenſchaft von dem Gegenſtande, für geoffenbarte etwa und
56 aus der Religion hervorgegangene, oder auch für Wiſſenſchaft
und Religion zugleich will angeſehen ſein, dann ſinkt es unvermeidlich
zurükk in Myſticismus und leere Mythologie. So war
es Religion, wenn die alten, die Beſchränkungen der Zeit und
des Raumes vernichtend, jede eigenthümliche Art des Lebens durch
die ganze Welt hin als das Werk und Reich eines auf dieſem
Gebiet allmächtigen und allgegenwärtigen Weſens anſahen; ſie
hatten eine eigenthümliche Handelsweiſe des Univerſum als ein
beſtimmtes Gefühl in ſich aufgenommen, und bezeichneten dieſes
ſo. Es war Religion, wenn ſie für jede hülfreiche Begebenheit,
wobei die ewigen Geſeze der Welt ſich wenn auch im zufälligen
auf eine einleuchtende Art offenbarten, den Gott dem ſie angehörte,
mit einem eigenen Beinamen begabten und einen eignen
Tempel ihm bauten; ſo hatten ſie etwas einzelnes zwar aber als
eine That des Univerſum aufgefaßt, und bezeichneten nach ihrer
Weiſe deren Zuſammenhang und eigenthümlichen Charakter. Es
war Religion, wenn ſie ſich über das ſpröde eiſerne Zeitalter
voller Riſſe und Unebenen erhoben, und das goldene wieder ſuch-

ten im Olymp unter dem fröhlichen Leben der Götter; ſo fühlten ſie in ſich die immer rege immer lebendige und heitere Thätigkeit der Welt und ihres Geiſtes, jenſeit alles Wechſels und alles ſcheinbaren Uebels, das nur aus dem Streit endlicher Formen hervorgehet. Aber wenn ſie von den Verwandtſchaften dieſer Götter einen wunderſam verſchlungenen Stammbaum verzeichnen, oder wenn ein ſpäterer Glaube uns eine lange Reihe von Emanationen und Erzeugungen vorführt, das iſt, wenn gleich ſeinem Urſprung nach religiöſe Darſtellung von der Verwandtſchaft des menſchlichen mit dem göttlichen und der Beziehung des unvollkommnen auf das vollkommne, doch an und für ſich leere Mythologie und für die Wiſſenſchaft verderbliche Myſtik. Ja, um alles hieher gehörige in eins zuſammenzufaſſen, ſo iſt es allerdings das Ein und alles der Religion, alles im Gefühl uns bewegende in ſeiner höchſten Einheit als eins und daſſelbe zu fühlen, und alles einzelne und beſondere nur hiedurch vermittelt, alſo unſer Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgeſonderten einzelnen Gegenſtand hinzuſtellen, ſo daß der Schein nicht leicht vermieden werden kann, als ſei ſie auch des Leidens empfänglich wie andere Gegenſtände, das iſt ſchon nur eine Bezeichnung, und wenn gleich vielen eine unentbehrliche und allen eine willkommne, doch immer eine bedenkliche und fruchtbar an Schwierigkeiten, aus denen die gemeine Sprache ſich vielleicht nie loswikkeln wird. Dieſe gegenſtändliche Vorſtellung der Gottheit aber gar als eine Erkenntniß behandeln, und ſo abgeſondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt, als Wiſſenſchaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darſtellen, das vorzüglich iſt gewiß auf dem Gebiet der Religion nur leere Mythologie *), eine nur zu leicht mißverſtändliche weitere Ausbildung desjenigen was nur Hülfsmittel der Darſtellung iſt, als ob es ſelbſt das weſentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden.

Hieraus könnt Ihr auch zugleich ſehen, wie die Frage zu behandeln iſt, ob die Religion ein Syſtem ſei oder nicht; eine Frage, die ſich ſo gänzlich verneinen, aber auch ſo ſchlechthin bejahen läßt, wie Ihr es vielleicht kaum erwartet. Meint Ihr nämlich damit, ob ſie ſich nach einem innern nothwendigen Zuſammenhang geſtaltet, ſo daß die Art, wie der eine ſo der andere anders in religiöſem Sinne bewegt wird, ein ganzes in ſich ausmacht, und nicht etwa zufällig in einem jeden jezt dieſes jezt etwas anderes durch denſelben Gegenſtand erregt wird: meint Ihr dies, ſo iſt ſie gewiß ein Syſtem. Was irgendwo, ſei es unter vielen oder wenigen, als eine eigne Weiſe und Beſtimmtheit des Gefühls auftritt, das iſt auch ein in ſich geſchloſſenes und nothwendiges durch ſeine Natur, und nicht etwa konnte eben ſo gut unter den Chriſten vorkommen was Ihr als religiöſe Erregung bei den Türken findet oder bei den Indiern. Aber in einer großen Mannigfaltigkeit von Kreiſen dehnt ſich dieſe innere Einheit der Religioſität aus und zieht ſich zuſammen, deren jeder je enger und kleiner um deſto mehr beſonderes als nothwendig in ſich aufnimmt, und aus ſich ausſcheidet als unverträglich. Denn wie zum Beiſpiel das Chriſtenthum in ſich ein ganzes iſt, ſo iſt auch jeder von den Gegenſäzen, die zu verſchiedenen Zeiten darin aufgetreten ſind, bis auf die neueſten des Proteſtantismus und Katholicismus, ein abgeſchloſſenes für ſich. Und ſo iſt zulezt die Frömmigkeit jedes einzelnen, mit der er ganz in jener größeren Einheit gewurzelt iſt, wieder in ſich eins und als ein ganzes gerundet und gegründet in dem was Ihr ſeine Eigenthümlichkeit nennt oder ſeinen Charakter, deſſen eine Seite ſie eben ausmacht. Und ſo giebt es in der Religion ein unendliches ſich Bilden und Geſtalten bis in die einzelne Perſönlichkeit hinein, und jede von dieſen iſt wieder ein ganzes und einer Unendlichkeit

enthümlicher Aeußerungen fähig. Denn Ihr werdet doch nicht,
ob das Sein und Werden der einzelnen aus dem ganzen auf
e endliche Weiſe in beſtimmten Entfernungen fortſchritte, daß
s ſich durch die übrigen beſtimmen ließe, conſtruiren und auf-
len, und das charakteriſtiſche im Begriff genau beſtimmen
llen? Wenn ich die Religion in dieſer Beziehung vergleichen
, ſo weiß ich ſie mit nichts ſchöner zuſammenzuſtellen als mit
em ihr ohnedies innig verbundenen, die Tonkunſt meine ich.
nn wie dieſe gewiß ein großes ganze bildet, eine beſondere in
geſchloſſene Offenbarung der Welt, und doch wiederum die
ſik eines jeden Volkes ein ganzes für ſich iſt, und dies wie-
um in verſchiedene ihm eigenthümliche Geſtalten ſich gliedernd
zu dem Genie und Styl des einzelnen herab, und dann doch
s lebendige Hervortreten dieſer innern Offenbarung in dem
elnen, zwar alle jene Einheiten in ſich hat, und eben in ihnen
durch ſie doch aber mit aller Luſt und Fröhlichkeit der un-
emmten Willkühr, wie eben ſein Leben ſich regt und die Welt
berührt, in dem Zauber der Töne darſtellt: ſo iſt auch die
gion, ohnerachtet jenes nothwendigen in ihrer lebendigen Ge-
ung, dennoch in ihren einzelnen Aeußerungen, wie ſie unmit-
r im Leben heraustritt, von nichts weiter entfernt als von
n Scheine des Zwanges und der Gebundenheit. Denn in
Leben iſt alles nothwendige aufgenommen, und ſomit auch
ie Freiheit, und jede einzelne Regung tritt auf als eine freie
ſtbeſtimmung gerade dieſes Gemüths, in der ſich ein vorüber-
uder Moment der Welt abſpiegelt. Ein unheiliger wäre,
hier ein im Zwange gehaltenes, ein äußerlich gebundenes
beſtimmtes fordern wollte; und wenn ſo etwas liegt in
em Begriff von Syſtem, ſo müßt Ihr ihn hier gänzlich ent-
n. Ein Syſtem von Wahrnehmungen und Gefühlen, ver-
et Ihr ſelbſt etwas wunderlicheres zu denken? Denn geht es
etwa ſo, daß, indem Ihr etwas fühlt, Ihr zugleich die
wendigkeit mitfühlt oder mitdenkt, nehmt welches Ihr lieber

mögt, daß Ihr bei dieſem und jenem, was Euch jezt grade nicht gegenwärtig bewegt, jenem Gefühl zufolge, ſo und nicht anders würdet fühlen müſſen? Oder wäre es nicht um Euer Gefühl geſchehen, und es müßte etwas ganz anderes in Euch ſein, ein kaltes Rechnen und Klügeln, ſobald Ihr auf eine ſolche Betrachtung geriethet? Darum iſt es nun offenbar ein Irrthum, daß es zur Religion gehöre, ſich dieſes Zuſammenhanges ihrer einzelnen Aeußerungen auch noch bewußt zu ſein, und ihn nicht nur in ſich zu haben und aus ſich zu entwikkeln, ſondern auch noch beſchrieben vor ſich zu ſehen, und ſo von außen aufzufaſſen, und es iſt eine Anmaßung, wenn man die für eine mangelhafte Frömmigkeit halten will, der es daran fehlt. Auch laſſen ſich die wahren frommen nicht ſtören in ihrem einfachen Gange, und nehmen wenig Kenntniß von allen ſo ſich nennenden Religionsſyſtemen, die von dieſer Anſicht aus ſind aufgeführt worden. Und wahrlich ſie ſind auch größtentheils ſchlecht genug, und bei weitem nicht etwa zu vergleichen mit den Theorien über die Tonkunſt, mit der wir die Religion eben verglichen haben, wieviel auch in dieſen ebenfalls verfehltes ſein mag. Denn weniger als irgendwo iſt bei dieſen Syſtematikern in der Religion ein andächtiges Aufmerken und Zuhören, um das was ſie beſchreiben ſollen wo möglich in ſeinem innern Weſen zu belauſchen. Auch wollen ſie freilich weniger dies, als nur mit den Zeichen rechnen, und nur die Bezeichnung abſchließen und vollenden, die grade das zufällige iſt; faſt ſo zufällig als jene Bezeichnung der Geſtirne, worin Ihr die ſpielendſte Willkür entdekkt, und die nirgends zureicht, weil immer wieder neues geſehen und entdekkt wird, welches ſich nicht hineinfügen will. Oder wollt Ihr hierin ein Syſtem finden? irgend etwas bleibendes und feſtes, das es ſeiner Natur nach wäre, und nicht bloß durch die Kraft der Willkür und der Tradition? Grade ſo auch hier. Denn ſo ſehr jede Geſtaltung der Religion innerlich durch ſich ſelbſt begründet iſt, ſo hängt doch grade die Bezeichnung immer vom äußerlichen ab. Es könnten Tauſende auf dieſelbe Art religiös erregt ſein, und jeder würde vielleicht ſich andere Merkzeichen machen um ſein Gefühl zu bezeichnen, nicht durch ſein Gemüth ſondern durch äußere Verhältniſſe geleitet *). — Sie wollen ferner weniger das einzelne in der Religion darſtellen dieſe Syſtematiker, als eins dem andern unterordnen, und aus dem höheren ableiten. Nichts aber iſt weniger als dies im Intereſſe der Religion, welche nichts weiß von Ableitung und Anknüpfung. In ihr iſt nicht etwa nur eine einzelne Thatſache, die man ihre urſprüngliche und erſte nennen könnte; ſondern alles und jedes iſt in ihr unmittelbar und für ſich wahr, jedes ein für ſich beſtehendes ohne Abhängigkeit von einem andern. Freilich iſt jede beſonders geſtaltete Religion eine ſolche nur vermöge einer beſtimmten Art und Weiſe des Gefühls; aber wie verkehrt iſt es doch dieſe als einen Grundſaz, wie Ihr es nennt, behandeln zu wollen, von dem das andere ſich ableiten ließe. Denn dieſe beſtimmte Form einer Religion iſt eben auf gleiche Weiſe in jedem einzelnen Element der Religion, jenes beſondere Gepräge trägt jede Aeußerung des Gefühls unmittelbar an ſich, und abgeſondert von dieſen kann es ſich nirgends zeigen, und niemand kann es ſo haben: ja auch begreifen kann man die Religion nicht, wenn man ſie nicht ſo begreift. Nichts kann oder darf in ihr aus dem andern bewieſen werden, und alles allgemeine, worunter das einzelne befaßt werden ſoll, alle Zuſammenſtellung und Verbindung dieſer Art liegt entweder in einem fremden Gebiet, wenn ſie auf das innere und weſentliche bezogen werden ſoll, oder iſt nur ein Werk der ſpielenden Fantaſie und der freieſten Willkür. Jeder mag ſeine eigne Anordnung haben und ſeine eigene Rubriken, das weſentliche kann dadurch weder gewinnen noch verlieren; und wer wahrhaft um ſeine Religion und ihr Weſen weiß, wird jeden ſcheinbaren Zuſammenhang dem einzelnen tief unterordnen, und jenem nicht das kleinſte von dieſem aufopfern.

Auf dieſem Wege iſt man auch zu jenem wunderlichen Gedanken gekommen von einer Allgemeinheit einer Religion und von einer einzigen Form, zu welcher ſich alle andern verhielten wie falſche zu wahren; ja wenn nicht gar zu ſehr zu beſorgen wäre daß Ihr es mißverſtändet, ſagte ich gern, man ſei auch nur auf dieſem Wege überhaupt zu einer ſolchen Vergleichung gekommen, wie wahr und falſch, die ſich nicht ſonderlich eignet für die Religion. Denn eigentlich gehört alles dies zuſammen, und gilt nur da wo man es mit Begriffen zu thun hat, und wo die negativen Geſeze Eurer Logik etwas ausrichten können, ſonſt nirgends. Unmittelbar in der Religion iſt alles wahr; denn wie könnte es ſonſt geworden ſein? unmittelbar aber iſt nur, was noch nicht durch den Begriff hindurch gegangen iſt, ſondern rein im Gefühl erwachſen. Auch alles, was ſich irgendwo religiös geſtaltet, iſt gut; denn es geſtaltet ſich ja nur, weil es ein gemeinſchaftliches höheres Leben ausſpricht. Aber der ganze Umfang der Religion iſt ein unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, ſondern nur unter dem Inbegriff aller zu befaſſen *). Unendlich, nicht nur weil jede einzelne religiöſe Organiſation einen beſchränkten Geſichtskreis hat, in dem ſie nicht alles umfaſſen kann, und alſo auch nicht glauben kann, es ſei jenſeit deſſelben nichts mehr wahrzunehmen; ſondern vornehmlich weil jede eine andere iſt, und alſo auch nur auf eine eigene Weiſe erregbar, ſo daß auch innerhalb ihres eigenthümlichſten Gebietes für eine andere die Elemente der Religion ſich anders würden geſtaltet haben. Unendlich, nicht nur weil Handeln und Leiden auch zwiſchen demſelben beſchränkten Stoff und dem Gemüth ohne Ende wechſelt, und alſo auch in der Zeit immer wieder neues geboren wird; nicht nur weil ſie als Anlage unvollendbar iſt und ſich alſo immer neu entwikkelt, immer ſchöner reproducirt, immer tiefer der Natur des Menſchen einbildet: ſondern die Religion iſt unendlich nach allen Seiten. Dieſes Bewußtſein iſt eben ſo unmittelbar mit der Religion zugleich gegeben, wie mit dem Wiſſen zugleich auch das Wiſſen um ſeine ewige Wahrheit und Untrüglichkeit gegeben iſt; es iſt das Gefühl der Religion ſelbſt, und muß daher jeden begleiten der wirklich Religion hat. Jeder muß ſich bewußt ſein, daß die ſeinige nur ein Theil des ganzen iſt, daß es über dieſelben Verhältniſſe, die ihn religiös afficiren, Anſichten und Empfindungen giebt, die eben ſo fromm ſind und doch von den ſeinigen gänzlich verſchieden, und daß andern Geſtaltungen der Religion Wahrnehmungen und Gefühle angehören, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt. Ihr ſeht wie unmittelbar dieſe ſchöne Beſcheidenheit, dieſe freundliche einladende Duldſamkeit aus dem Weſen der Religion entſpringt, und wie wenig ſie ſich von ihr trennen läßt. Wie unrecht wendet Ihr Euch alſo an die Religion mit Eueren Vorwürfen, daß ſie verfolgungsſüchtig ſei und gehäſſig, daß ſie die Geſellſchaft zerrütte und Blut fließen laſſe wie Waſſer. Klaget deſſen diejenigen an, welche die Religion verderben, welche ſie mit einem Heer von Formeln und Begriffsbeſtimmungen überſchwemmen und ſie in die Feſſeln eines ſogenannten Syſtems ſchlagen wollen. Worüber denn in der Religion hat man geſtritten, Parthei gemacht und Kriege entzündet? Ueber Begriffsbeſtimmungen, die praktiſchen bisweilen, die theoretiſchen immer, und beide gehören nicht hinein. Die Philoſophie wol ſtrebt diejenigen, welche wiſſen wollen, unter ein gemeinſchaftliches Wiſſen zu bringen, wie Ihr das täglich ſehet, wiewol auch ſie, je beſſer ſie ſich verſteht, um ſo leichter auch Raum gewinnt für die Mannigfaltigkeit; die Religion begehrt aber auch ſo nicht einmal diejenigen, welche glauben und fühlen, unter Einen Glauben zu bringen und Ein Gefühl. Sie ſtrebt wol denen, welche religiöſer Erregungen noch nicht fähig ſind, den Sinn für die ewige Einheit des urſprünglichen Lebensquelles zu öffnen, denn jeder ſehende iſt ein neuer Prieſter, ein neuer Mittler, ein neues Organ; aber eben deswegen flieht ſie mit Widerwillen die kahle Einförmigkeit, welche dieſen göttlichen Ueberfluß wieder zerſtören würde. Jene dürftige Syſtemſucht*) freilich ſtößt das fremde von ſich, oft ohne ſeine Anſprüche gehörig zu unterſuchen, ſchon weil es die wohlgeſchloſſenen Reihen des eignen verderben und den ſchönen Zuſammenhang ſtören könnte, indem es ſeinen Plaz fordert; in ihr iſt der Siz der Streitkunſt und Streitſucht, ſie muß Krieg führen und verfolgen; denn inſofern das einzelne wieder auf etwas einzelnes und endliches bezogen wird, kann freilich eins das andere zerſtören durch ſein Daſein; in der unmittelbaren Beziehung auf das unendliche aber ſteht alles urſprünglich innerliche ungeſtört neben einander, alles iſt eins und alles iſt wahr. Auch haben nur dieſe Syſtematiker dies alles angerichtet. Das neue Rom, das gottloſe aber conſequente, ſchleudert Bannſtrahlen und ſtößt Kezer aus[10]; das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Styl, war gaſtfrei gegen jeden Gott, und ſo wurde es der Götter voll. Die Anhänger des todten Buchſtabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geſchrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beſchauer des ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit ſich und dem unendlichen, oder wenn ſie ſich umſahen, jedem der das große Wort nur verſtand ſeine eigne Art gern vergönnend. Mit dieſem weiten Blikk und dieſem Gefühl des unendlichen ſieht ſie aber auch das an, was außer ihrem eigenen Gebiete liegt, und enthält in ſich die Anlage zur unbeſchränkteſten Vielſeitigkeit im Urtheil und in der Betrachtung, welche in der That anderswoher nicht zu nehmen iſt. Laſſet irgend etwas anderes den Menſchen beſeelen, — ich will Sittlichkeit und Philoſophie, ſo viel nämlich davon übrig bleiben kann wenn Ihr die Religion davon trennt, nicht ausſchließen, ſondern berufe mich vielmehr ihretwegen auf Eure eigne Erfahrung — ſein Denken und ſein Streben, worauf es auch gerichtet ſei, zieht einen engen Kreis um ihn, in welchem ſein höchſtes eingeſchloſſen liegt, und außer welchem ihm alles gemein und unwürdig erſcheint. Wer nur ſchulgerecht denken und nach Grundſaz und Abſicht handeln und dies und jenes ausrichten will in der Welt, der umgränzt unvermeidlich ſich ſelbſt und ſezt immerfort dasjenige ſich entgegen

um Gegenſtande des Widerwillens, was ſein Thun und Treiben
icht fördert. Nur die freie Luſt des Schauens und des Lebens,
enn ſie ins unendliche geht, aufs unendliche gerichtet iſt, ſezt
as Gemüth in unbeſchränkte Freiheit; nur die Religion rettet
s aus den drükkendſten Feſſeln der Meinung und der Begierde.
lles was iſt, iſt für ſie nothwendig, und alles was ſein kann,
t ihr ein wahres unentbehrliches Bild des unendlichen; wer
ur den Punkt findet, woraus ſeine Beziehung auf daſſelbe ſich
tdekken läßt. Wie verwerflich auch etwas in andern Bezie-
ungen oder an ſich ſelbſt ſei, in dieſer Rükkſicht iſt es immer
erth zu ſein und aufbewahrt und betrachtet zu werden. Einem
ommen Gemüthe macht die Religion alles heilig und werth,
gar die Unheiligkeit und die Gemeinheit ſelbſt, alles was es
ſt und nicht faßt, was in dem Syſtem ſeiner eigenen Gedan-
n liegt und mit ſeiner eigenthümlichen Handelsweiſe überein-
mmt und was nicht; ſie iſt die urſprüngliche und geſchworne
indin aller Kleinſinnigkeit und aller Einſeitigkeit.

Wie nun die Religion ſelbſt die Vorwürfe nicht treffen,
lche nur auf ihrer Verwechſelung beruhen mit jenem Wiſſen,
e viel oder wenig es auch werth ſein mag, ein Wiſſen will es
h immer ſein, das ihr eigentlich nicht angehört, ſondern nur 67
Theologie, die Ihr doch von der Religion immer unterſchei-
ſolltet, ſo treffen dieſe auch jene Vorwürfe eben ſo wenig,
lche ihr wol von Seiten des Handelns ſind gemacht worden.
ar etwas davon habe ich nur eben ſchon berührt; aber laßt
s auch dies im allgemeinen ins Auge faſſen, damit wir es
z beſeitigen, und Ihr recht erfahret wie ich es meine. Nur
ierlei müſſen wir dabei genau unterſcheiden. Einmal beſchul-
t Ihr die Religion, ſie veranlaſſe nicht ſelten unanſtändige
ekkliche ja unnatürliche Handlungen auf dem Gebiete des
einſamen bürgerlichen ſittlichen Lebens. Ich will Euch nicht
den Beweis auflegen, daß ſolche Handlungen von frommen
nſchen herrühren; dieſen will ich Euch vorläufig ſchenken. Gut.

Aber indem Ihr Eure Beſchuldigung ausſprecht, trennt Ihr doc
ſelbſt Religion und Sittlichkeit von einander. Meint Ihr die
nun ſo, die Religion ſei die Unſittlichkeit ſelbſt oder ein Zwei
von ihr? Wol ſchwerlich; denn ſonſt müßte Euer Krieg gege
ſie noch ein ganz anderer ſein, und Ihr müßtet es als eine
Maaßſtab der Sittlichkeit anſehn, wie weit ſie auch die Fröm
migkeit ſchon überwunden hätte. Und ſo ſeid Ihr doch nic
aufgetreten gegen ſie, wenige von Euch abgerechnet, die ſich fr
lich faſt wahnſinnig gezeigt haben in ihrem mißverſtandenen Ei
um ſolchen Mißverſtand. Oder meint Ihr es wol nur ſo,
Frömmigkeit ſei ein anderes als die Sittlichkeit, gleichgültig geg
dieſe, und könne alſo wol zufälliger Weiſe auch unſittlich w
den? Dann habt Ihr freilich Recht in dem erſten; nämlich
wiefern man Frömmigkeit und Sittlichkeit trennen kann in
Betrachtung, ſind ſie auch verſchieden, wie ich Euch auch ſch
zugegeben und geſagt habe, daß die eine im Gefühl ihr We
hat, die andere aber im Handeln. Allein wie kommt Ihr d
von dieſem Gegenſaz aus dazu, die Religion für das Hand
verantwortlich zu machen, und es ihr zuzuſchreiben? Wäre
dann nicht richtiger, zu ſagen, ſolche Menſchen wären eben n
ſittlich genug geweſen, und wäre dies nur, ſo konnten ſie im
eben ſo fromm geweſen ſein ohne Schaden. Denn wenn
uns vorwärts bringen wollt, und das wollt Ihr ja, ſo iſ
nicht rathſam, wo zweierlei in uns ungleich geworden iſt,
eigentlich gleich ſein ſollte, das voraneilende zurükzuführen;
dern treibet lieber das zurükgebliebene vorwärts, dann gebe
wir weiter. Und damit Ihr mich nicht etwa anklagt daß
Silbenſtecherei treibe, ſo laßt Euch aufmerkſam darauf mac
daß die Religion an ſich den Menſchen gar nicht zum Han
treibt, und daß, wenn Ihr ſie denken könntet irgend einem
ſchen allein eingepflanzt, ohne daß ſonſt etwas in ihm lebte,
ſer alsdann weder ſolche noch andere Thaten hervorbringen w
ſondern gar keine, weil er eben, wenn Ihr an das vorige zu

denken wollt, und es nicht wieder umwerfen, gar nicht handeln würde, ſondern nur fühlen. Daher eben, worüber Ihr ja genug klagt, und auch mit Recht, von jeher viele von den religiöſeſten Menſchen, in denen aber das ſittliche zu ſehr zurükgedrängt war, und denen es an den eigentlichen Antrieben zum Handeln fehlte, die Welt verließen, und in der Einſamkeit ſich müßiger Beſchauung ergaben. Merket wol, dies kann die Religion, wenn ſie ſich iſolirt und alſo krankhaft wird, bewirken, nicht aber grauſame und ſchrekkliche Thaten. Sondern auf dieſe Weiſe läßt ſich der Vorwurf, den Ihr der Religion machen wollt, grade umwenden und in einen Lobſpruch verwandeln. Nämlich die Handlungen welche Ihr tadelt, wie verſchieden ſie auch im einzelnen mögen beſchaffen geweſen ſein, haben doch das mit einander gemein, daß ſie unmittelbar aus einer einzelnen Regung des Gefühls ſcheinen hervorgegangen zu ſein. Denn dies tadelt Ihr ja allemal, Ihr mögt dieſes beſtimmte Gefühl nun religiös nennen oder nicht; und ich, weit entfernt hierin von Euch abzuweichen, lobe Euch um ſo mehr, je gründlicher und unparteiiſcher Ihr dies tadelt. Ich bitte Euch es auch da zu tadeln, wo nicht grade die Handlung Euch als böſe erſcheint, vielmehr ſogar auch wo ſie ein gutes Anſehn hat. Denn das Handeln, wenn es einer einzelnen Regung folgt, geräth dadurch in eine Abhängigkeit, die ihm nicht ziemt, unter einen viel zu beſtimmten Einfluß ſelbſt äußerer Gegenſtände, die auf die einzelne Erregung einwirken. Das Gefühl iſt ſeiner Natur nach, ſein Inhalt ſei welcher er wolle, wenn es nicht einſchläfernd iſt, heftig; es iſt eine Erſchütterung, eine Gewalt, der das Handeln nicht unterliegen und aus der es nicht hervorgehn ſoll, ſondern aus der Ruhe und Beſonnenheit, aus dem Totaleindrukk unſeres Daſeins ſoll es hervorgehn und dieſen Charakter ſoll es an ſich tragen. Auf gleiche Weiſe wird dies gefordert im gemeinen Leben wie im Staat und in der Kunſt. Allein jene Abweichung kann doch nur daher kommen, daß der handelnde — alſo doch wol um zu handeln, und alſo doch das ſittliche in ihm — die Frömmigkeit nicht genug und ganz hat gewähren laſſen; ſo daß es vielmehr ſcheinen muß, wenn er nur frömmer geweſen wäre, würde er auch ſittlicher gehandelt haben. Denn aus zwei Elementen beſteht das ganze religiöſe Leben; daß der Menſch ſich hingebe dem Univerſum und ſich erregen laſſe von der Seite deſſelben, die es ihm eben zuwendet, und dann daß er dieſe Berührung, die als ſolche und in ihrer Beſtimmtheit ein einzelnes Gefühl iſt, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit ſeines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöſe Leben iſt nichts anderes als die beſtändige Erneuerung dieſes Verfahrens. Wenn alſo einer erregt worden iſt, auf eine beſtimmte Weiſe von der Welt, iſt es etwa ſeine Frömmigkeit, die ihn mit dieſer Erregung gleich wieder nach außen treibt in ein Wirken und Handeln, welches dann freilich die Spuren der Erſchütterung tragen und den reinen Zuſammenhang des ſittlichen Lebens trüben muß? Ohnmöglich; ſondern im Gegentheil ſeine Frömmigkeit lud ihn ein nach innen zum Genuß des erworbenen, es in das innerſte ſeines Geiſtes aufzunehmen und damit in Eins zu verſchmelzen, daß es ſich des zeitlichen entkleide und ihm nicht mehr als ein einzelnes, nicht als eine Erſchütterung einwohne, ſondern als ein ewiges reines und ruhiges. Und aus dieſer innern Einheit entſpringt dann für ſich als ein eigner Zweig des Lebens auch das Handeln, und freilich, wie wir auch ſchon übereingekommen, als eine Rükwirkung des Gefühls; aber nur das geſammte Handeln ſoll eine Rükwirkung ſein von der Geſammtheit des Gefühls; die einzelnen Handlungen aber müſſen von ganz etwas anderem abhängen in ihrem Zuſammenhang und ihrer Folge als vom augenbliklichen Gefühl; nur ſo ſtellen ſie jede in ihrem Zuſammenhang und an ihrer Stelle auf eine freie und eigne Weiſe die ganze innere Einheit des Geiſtes dar, nicht aber wenn ſie abhängig und knechtiſch irgend einer einzelnen Erregung entſprechen. So iſt demnach gewiß daß Euer Tadel die Religion nicht trifft,

wenn Ihr nicht von einem krankhaften Zuſtande redet, und daß
auch dieſer krankhafte Zuſtand nicht etwa in dem religiöſen Sy-
ſtem urſprünglich und auf eigne Weiſe ſeinen Siz hat, ſondern
ein ganz allgemeiner iſt, aus welchem alſo gar nichts beſonderes
gegen die Religion kann gefolgert werden. Es iſt gewiß endlich
und muß Euch einleuchten, daß im geſunden Zuſtande, in wie-
fern wir Frömmigkeit und Sittlichkeit abgeſondert betrachten wol-
len, der Menſch nicht angeſehen werden kann als aus Religion
handelnd, und von der Religion zum Handeln getrieben; ſondern
dieſes bildet ſeine Reihe für ſich, und jene auch, als zwei ver-
ſchiedene Functionen eines und deſſelben Lebens. Darum wie
ichts aus Religion, ſo ſoll alles mit Religion der Menſch han-
eln und verrichten, ununterbrochen ſollen wie eine heilige Muſik
ie religiöſen Gefühle ſein thätiges Leben begleiten, und er
ll nie und nirgends erfunden werden ohne ſie. Daß ich aber
n dieſer Darſtellung weder Euch noch mich hintergangen, könnt
hr auch daraus ſehen, wenn Ihr Achtung geben wollt, ob nicht
des Gefühl, je mehr Ihr ſelbſt ihm den Charakter der Fröm-
igkeit beilegt, um deſto ſtärker auch die Neigung hat nach
nnen zurükkzukehren, nicht aber nach außen in Thaten hervor-
brechen; und ob nicht ein frommer den Ihr recht innig be-
egt fändet ſich in der größten Verlegenheit befinden, oder Euch
ol gar nicht verſtehn würde, wenn Ihr ihn fragtet, was für
ne einzelne Handlung er denn nun zu verrichten geſonnen wäre
Folge ſeines Gefühls, um es zu beurkunden und auszulaſſen.
ur böſe Geiſter, nicht gute, beſizen den Menſchen und treiben
n, und die Legion von Engeln, womit der himmliſche Vater
inen Sohn ausgeſtattet hatte, übten keine Gewalt über ihn
s, ſie halfen ihm auch nicht in ſeinem einzelnen Thun und
ſſen, und ſollten es auch nicht, aber ſie flößten Heiterkeit und
uhe in die von Thun und Denken erſchöpfte Seele; bisweilen
l verlor er die vertrauten Geiſter aus den Augen, in Augen-
ikken wo ſeine ganze Kraft zum Handeln aufgeregt war, aber

dann umſchwebten ſie ihn wieder in fröhlichem Gedränge, und dienten ihm. Doch, warum führe ich Euch auf ſolche Einzelheiten, und rede in Bildern? Am deutlichſten zeigt ſich ja mein Recht darin, daß ohnerachtet ich mit Euch ausging von der Trennung die Ihr ſeztet zwiſchen Religion und Sittlichkeit, und nur, indem wir dieſe recht genau verfolgten, wie von ſelbſt auf beider weſentliche Vereinigung im wahren Leben zurükkgekommen ſind, und geſehen haben, daß was ſich als ein Verderbniß in der einen zeigt, auch eine Schwäche in der andern vorausſezt, und daß wenn nicht auch die andere ganz das iſt was ſie ſein ſoll, keine von beiden vollkommen ſein kann.

Hiermit alſo verhält es ſich gewiß ſo. Ihr redet aber oft noch von andern Handlungen, welche beſtimmt die Religion hervorbringen müſſe, weil ſie für die Sittlichkeit nichts wären, und alſo aus Ihr unmöglich könnten hervorgegangen ſein, eben ſo wenig aber aus demſelben Grunde auch aus der Sinnlichkeit, wie man dieſe der Sittlichkeit entgegenſezt, weil ſie nämlich für dieſe auch nichts wären; verderblich aber wären ſie doch, weil ſie den Menſchen gewöhnten ſich an das leere zu halten und auf das nichtige einen Werth zu ſezen, und weil ſie, wenn auch noch ſo gedankenleer und bedeutungslos, nur allzuoft die Stelle des ſittlichen Handelns vertreten und den Mangel deſſelben bedekken ſollten. Ich weiß, was Ihr meint; erſpart mir nur das lange Verzeichniß von äußerlicher Zucht, geiſtigen Uebungen, Entbehrungen, Kaſteiungen und was ſonſt noch, was Ihr in dieſem Sinn der Religion als ihr Erzeugniß vorwerft, wovon aber, was Ihr doch ja nicht überſehen mögt, grade die größten Helden der Religion, die Stifter und Erneuerer der Kirche, auch ſehr gleichgültig urtheilen. Hiermit freilich verhält es ſich anders; aber auch hier meine ich wird die Sache die ich vertheidige ſich ſelbſt rechtfertigen. Nämlich wie jenes Wiſſen, wovon wir vorher ſprachen, jene Lehrſäze und Meinungen, welche ſich näher an die Religion anſchließen wollten als ihnen zukam, nur Bezeichnungen und Beſchreibungen des Gefühls waren, kurz ein Wiſſen um das Gefühl, keinesweges aber ein unmittelbares Wiſſen um die Handlungen des Univerſum, durch welche das Gefühl erregt wurde, und wie jenes nothwendig zum Uebel ausſchlagen mußte, wo es an die Stelle entweder des Gefühls oder der eigentlichen und urſprünglichen Erkenntniß ſollte geſezt werden: ſo iſt auch dieſes Handeln, das als Uebung und Leitung des Gefühls unternommen ſo oft leer und gehaltlos ausſchlagende — denn von einem andern ſymboliſchen und bedeutenden, nicht als Uebung ſondern als Darſtellung des Gefühls ſich gebenden reden wir doch nicht — jenes aber iſt ebenfalls ein Handeln gleichſam aus der zweiten Hand, welches ſich eben ſo auf ſeine Weiſe das Gefühl zum Gegenſtand macht, und bildend darauf wirken will, wie jenes Wiſſen es ſich zum Gegenſtande macht und es betrachtend auffaſſen will. Wie viel Werth nun dieſes haben mag an ſich, und ob es nicht eben ſo unweſentlich iſt als jenes Wiſſen, das will ich hier nicht entſcheiden, wie es denn auch ſchwer iſt recht zu faſſen, und wol ſehr genau will erwogen ſein, in welchem Sinn doch der Menſch ſich ſelbſt und zumal ſein Gefühl kann behandeln wollen, als welches mehr das Geſchäft des ganzen zu ſein ſcheint, und alſo ein von ſelbſt ſich ergebendes Product ſeines Lebens, als ein abſichtliches, und ſein eignes. Doch dies, wie geſagt, gehört nicht hieher, und ich möchte es lieber mit den Freunden der Religion beſprechen als mit Euch. So viel aber iſt gewiß, und ich geſtehe es unbedingt, wenig Irrungen ſind ſo verderblich, als wenn jene bildenden Uebungen des 73 Gefühls an die Stelle des urſprünglichen Gefühls ſollen geſezt werden; nur iſt es offenbar eine Irrung, in welche religiöſe Menſchen nicht gerathen können. Vielleicht gebt Ihr es mir ſchon gleich zu, wenn ich Euch nur daran erinnere, daß etwas ganz ähnliches ſich findet auf der Seite der Sittlichkeit. Denn es giebt auch ein ſolches Handeln auf ſein eignes Handeln; Uebungen des ſittlichen, die der Menſch, wie ſie ſich ausdrükken, mit

ſich ſelbſt aufſtellt, damit er beſſer werde; und dieſe an die Stelle des unmittelbaren ſittlichen Handelns, des Gutſeins und Rechtthuns ſelbſt zu ſezen, dies geſchieht freilich, aber Ihr werdet nicht zugeben wollen daß es von den ſittlichen Menſchen geſchehe. Bedenkt es aber auch ſo. Ihr meint es doch eigentlich ſo daß die Menſchen allerlei thun, einer vom andern es annehmend und fortpflanzend auf die ſpäteren, was bei vielen ſich gar nicht verſtehen läßt und nichts bedeutet, immer aber ſich nur ſo begreifen läßt, daß es geſchehe um ihr religiöſes Gefühl zu erregen und zu unterſtüzen und auf dieſe oder jene Seite zu lenken. Wo alſo dieſes Handeln ein ſelbſterzeugtes iſt, und wo es dieſe Bedeutung wirklich hat, da bezieht es ſich ja offenbar auf das eigne Gefühl des Menſchen, und ſezt einen beſtimmten Zuſtand deſſelben voraus, und daß dieſer mitgefühlt werde, und der Menſch ſeiner ſelbſt und ſeines inneren Lebens auch mit ſeinen Schwächen und Unebenheiten inne werde. Ja auch ein Intereſſe daran ſezt es voraus, eine höhere Selbſtliebe, deren Gegenſtand eben der Menſch iſt, als der ſittlich fühlende, als ein eingebildeter Theil des ganzen der geiſtigen Welt; und offenbar, ſo wie dieſe Liebe aufhörte, müßte auch jenes Handeln aufhören. Kann es alſo jemals verkehrter und thörichter Weiſe an die Stelle des Gefühls geſezt werden, und dieſes verdrängen wollen, ohne zugleich ſich ſelbſt aufzuheben? Sondern nur unter denen, die in ihrem tiefſten innern ein Gegenſaz gegen die Frömmigkeit bilden, kann dieſe Irrung entſtehen. Für dieſe nämlich haben ſolche Gefühlsübungen
70 einen eigenen Werth, weil ſie ſich dadurch das Anſehn geben können, als hätten ſie auch einen Theil von dem verborgenen; weil ſie daſſelbe was in andern eine tiefe Bedeutung hat äußerlich nachäffen können, wenn es ihnen bewußt oder unbewußt darum zu thun iſt, andere oder ſich ſelbſt mit dem Schein eines höheren Lebens, das nicht wirklich in ihnen iſt, zu täuſchen. So ſchlecht in der That iſt das, was Ihr in dieſem Sinne tadelt; es iſt immer entweder niedrige Heuchelei oder elende Superſtition, die

ich Euch willig preisgebe und nicht vertheidigen will. Auch kommt nichts darauf an, was in dieſem Sinne geübt werde, und wir wollen nicht nur das verwerfen, was ſchon für ſich ange- ſehen leer unnatürlich und verkehrt iſt, ſondern alles was auf gleichem Wege entſteht, welch ein gutes Anſehen es auch habe; wilde Kaſteiungen, geſchmakkloſes Entbehren des ſchönen, leere Worte und Gebräuche, wohlthätige Spenden, alles gelte uns gleichviel, jede Superſtition ſei uns gleich unheilig. Aber nie wollen wir auch dieſe verwechſeln mit dem wohlgemeinten Stre- en frommer Gemüther. Auch unterſcheidet ſich beides warlich ehr leicht; denn jeder religiöſe Menſch bildet ſich ſeine Aſcetik elbſt, wie er ſie bedarf, und ſieht ſich nicht um nach irgend einer Norm, als die er in ſich hat. Der abergläubige aber und der euchler halten ſich ſtreng an ein gegebenes und hergebrachtes, nd eifern dafür als für ein allgemeines und heiliges. Natür- ch; denn wenn jedem zugemuthet würde, ſich ſeine äußere Zucht nd Uebung, ſeine Gymnaſtik des Gefühls ſelbſt aufzuſinnen in Beziehung auf ſeinen perſönlichen Zuſtand, ſo wären ſie übel ran, und ihre innere Armuth könnte ſich nicht länger verbergen.

Lange habe ich Euch verweilt bei dem allgemeinſten, faſt r vorläufigen, und was ſich von ſelbſt ſollte verſtanden haben. er weil es ſich eben nicht verſtand, weder für Euch noch für ſe die am wenigſten zu Euch werden gezählt ſein wollen, wie e Religion ſich verhält zu den andern Zweigen des Lebens; ſo r es wol nöthig die Quellen der gewöhnlichſten Mißverſtänd- ſe, damit ſie uns nicht hernach auf unſerem Wege aufhielten, 15 ich anfangs abzuleiten. Dieſes habe ich nun nach Vermögen han, und hoffe, wir haben feſten Boden unter uns, und ſind erzeugt, daß wenn wir nun anknüpfend an jenen Augenblikk, lcher ſelbſt nie unmittelbar angeſchaut wird, in welchem ſich r alle verſchiedne Aeußerungen des Lebens gleichmäßig bilden, wie manche Gewächſe ſich ſchon in der verſchloſſenen Knospe ruchten und die Frucht gleichſam ſchon mitbringen zur Blüthe, wenn wir an dieſen anknüpfend nun fragen, wo vorzüglich unter allen ſeinen Erzeugniſſen die Religion zu ſuchen ſei, keine andere Antwort die rechte ſein und mit ſich ſelbſt beſtehen könne, als da wo vorzüglich als Gefühle die lebendigen Berührungen des Menſchen mit der Welt ſich geſtalten, und daß dieſes die ſchönen und duftreichen Blüthen der Religion ſind, welche zwar, wie ſie ſich nach jener verborgenen Handlung geöffnet haben, auch bald wieder abfallen, deren aber das göttliche Gewächs aus der Fülle des Lebens immer neue hervortreibt, ein paradieſiſches Klima um ſich her erſchaffend, in welchem kein dürftiger Wechſel die Entwikkelung ſtört, noch eine rauhe Umgebung den zarten Lichtern und dem feinen Gewebe der Blumen ſchadet, zu welchem ich jezt eben Eure vorläufig gereinigte und bereitete Betrachtung hinführen will.

Und zwar folget mir zuerſt zur äußeren Natur, welche von ſo vielen für den erſten oder einzigen Tempel der Gottheit, und vermöge ihrer eigenthümlichen Art das Gemüth zu berühren für das innerſte Heiligthum der Religion gehalten wird, jezt aber, wiewol ſie mehr ſein ſollte, faſt nur der Vorhof derſelben iſt. Denn ganz verwerflich iſt wol die Anſicht, welche mir zunächſt von Euch entgegentritt, als ob die Furcht vor den Kräften die in der Natur walten und, wie ſie auch nichts anders verſchonen, ſelbſt das Leben und die Werke des Menſchen bedrohen, als ob dieſe Furcht ihm das erſte Gefühl des unendlichen gegeben hätte, oder gar die einzige Baſis aller Religion wäre. Oder müßt Ihr nicht geſtehen, daß wenn es ſich ſo verhielte, und die Frömmigkeit mit der Furcht gekommen wäre, ſie auch mit der Furcht wieder gehen müßte? Freilich wißt Ihr das; aber vielleicht ſcheint es Euch gar ſo, darum laſſet uns zuſehn. Offenbar iſt doch dieſes das große Ziel alles Fleißes, der auf die Bildung der Erde verwendet wird, daß die Herrſchaft der Naturkräfte über den Menſchen vernichtet werde, und alle Furcht vor ihnen aufhöre. Und in der That iſt ſchon bewunderungswürdig viel hierin geſchehen. Zeus Blize ſchrekken nicht mehr, ſeitdem uns Hephaiſtos einen Schild dagegen verfertiget hat; Heſtia ſchüzt, was ſie dem Poſeidon abgewann, auch gegen die zornigſten Schläge ſeines Tridents, und die Söhne des Ares vereinigen ſich mit denen des Asklepios, um die ſchnelltödtenden Pfeile Apollons von uns abzuwehren. Immer mehr lernt der Menſch einen dieſer Götter durch den andern zu beſtehen und zu verderben, und ſchikkt ſich an bald nur als Sieger und als Herr dieſem Spiele lächelnd zuzuſehn. Wenn ſie alſo einander wechſelſeitig als zerſtörend zerſtören, und die Furcht wäre der Grund ihrer Verehrung geweſen: ſo müßten ſie allmählig als ein alltägliches und gemeines erſcheinen; denn was der Menſch bezwungen hat oder zu bezwingen trachtet, das kann er auch meſſen, und es kann ihm nicht mehr als das unendliche fürchterlich gegenüber ſtehen, ſo daß alſo je länger je mehr der Religion ihre Gegenſtände müßten untreu werden. Aber geſchah dies wol je? wurden jene Götter nicht ben ſo eifrig verehrt, in wiefern ſie einander hielten und trugen ls Brüder und Verwandte? und in wiefern ſie auch den Menchen tragen und verſorgen, als den jüngſten Sohn deſſelben Vaers? Ja, Ihr ſelbſt, wenn Ihr von Ehrfurcht noch ergriffen erden könnt vor den großen Kräften der Natur, hängt dieſe ab on Eurer Sicherheit oder Unſicherheit? und habt Ihr etwa ein elächter bereit, um dem Donner nachzuſpotten, wenn Ihr unter Euren Wetterſtangen ſteht? Und iſt nicht überhaupt das ſchüzende nd erhaltende in der Natur eben ſo ſehr ein Gegenſtand der nbetung? Erwägt es aber auch ſo. Iſt denn das, was dem Daſein und Wirken des Menſchen trozt und droht, nur das roße und unendliche, oder thut nicht daſſelbe auch gar vieles leine und kleinliche, was Ihr nicht beſtimmt auffaſſen und zu was großem geſtalten könnt, und eben deshalb den Zufall nennt nd das zufällige? Und iſt nun dieſes wol jemals ein Gegenand der Religion und angebetet worden? Oder falls Ihr Euch wa eine ſo kleinliche Vorſtellung bilden wolltet von dem Schikkſal der alten, ſo müßt Ihr wenig verſtanden haben von ihrer dichtenden Frömmigkeit. Denn unter dieſem hehren Schikkſal war auf gleiche Weiſe das erhaltende befaßt wie das zerſtörende; und ſo war denn auch die heilige Ehrfurcht vor ihm, deren Verläugnung in den ſchönſten und gebildetſten Zeiten des Alterthums allen beſſeren für die vollendetſte Ruchloſigkeit galt, weit etwas anderes als jene knechtiſche Furcht, welche zu verbannen ein Ruhm war und eine Tugend [11]). Von jener heiligen Ehrfurcht nun, wenn Ihr ſie verſtehen könnt, will ich Euch gern zugeben, daß ſie das erſte Element der Religion iſt. Die Furcht aber, die Ihr meintet, iſt nicht nur ſelbſt nicht Religion, ſondern ſie vermag auch nicht einmal darauf vorzubereiten oder hinzuführen. Vielmehr wenn etwas von ihr ſoll gerühmt werden, ſo müßte es nur ſein, daß ſie den Menſchen in die weltliche Gemeinſchaft hineinnöthiget, in den Staat, um ihrer dort los zu werden; ſeine Frömmigkeit aber fängt erſt an, wenn er jene ſchon abgelegt hat. Denn den Weltgeiſt [12]) zu lieben und freudig ſeinem Wirken zuzuſchauen, das iſt das Ziel aller Religion, und Furcht iſt nicht in der Liebe. Eben ſo wenig aber glaubt auch, daß jene Freude an der Natur, welche ſo viele dafür anpreiſen, die wahre religiöſe ſei. Es iſt mir faſt zuwider davon zu reden, wie ſie es treiben, wenn ſie hinauseilen in die große herrliche Welt, um ſich da kleine Rührungen zu holen; wie ſie in die zarten Zeichnungen und Tinten der Blumen hineinſchauen, oder in das magiſche Farbenſpiel eines glühenden Abendhimmels, und wie ſie den Geſang der Vögel bewundern und eine ſchöne Gegend. Sie ſind freilich ganz voll Bewunderung und Entzükken, und meinen kein Inſtrument könne doch dieſe Töne hervorzaubern, und kein Pinſel dieſen Schmelz und dieſe Zeichnung erreichen. Wollte man ſich aber mit ihnen einlaſſen und ganz in ihrem eignen Sinne vernünfteln, ſo müßten ſie ſelbſt ihre Freude verdammen. Denn was iſt es doch, kann man ſprechen, was Ihr bewundert? Erzieht die Pflanze im dunkeln Keller, ſo könnt Ihr, wenn es glükkt, ſie aller dieſer Schönheiten berauben, ohne daß ſie im mindeſten ihre Natur ändert. Und denkt Euch die Dünſte über uns etwas anders gelagert, ſo werdet Ihr ſtatt jener Herrlichkeit nur einen grauen unangenehmen Flor vor Augen haben, und die Begebenheit die Ihr eigentlich betrachtet bleibt doch ganz dieſelbe. Ja verſucht es einmal Euch vorzuſtellen, daß doch dieſelben mittäglichen Stralen, deren Blendung Ihr nicht ertragt, denen gegen Oſten ſich als die ſlimmernde Abendröthe erſcheinen — und das müßt Ihr doch bedenken, wenn Ihr dieſe Dinge im ganzen anſehn wollt — und wenn Ihr dann doch offenbar nicht dieſelbe Empfindung habt: ſo müßt Ihr doch inne werden, daß Ihr nur einem leeren Scheine nachgegangen ſeid. Das glauben ſie dann nicht nur, ſondern es iſt auch wirklich wahr für ſie, weil ſie in einem Streite befangen ſind zwiſchen dem Scheinen und dem Sein, und was in dieſen fällt kann freilich keine religiöſe Erregung ſein und kein ächtes Gefühl hervorrufen. Ja wenn ſie Kinder wären, die wirklich ohne etwas anders zu ſinnen und zu wollen, ohne Vergleichung und Reflexion das Licht und den Glanz in ſich aufnehmen, und ſich ſo durch die Seele der Welt aufſchließen laſſen für die Welt, und dies andächtig fühlen, und immer nur hiezu aufgeregt werden durch die einzelnen Gegenſtände; oder wenn ſie Weiſe wären, denen in lebendiger Anſchauung aller Streit aufgelöſet iſt zwiſchen Schein und Sein, die eben deshalb wieder kindlich können bewegt werden, und für ie jene Vernünfteleien nichts wären was ſie ſtören könnte: dann äre ihre Freude ein wahrhaftes und reines Gefühl, ein Moment ebendiger froh ſich kundgebender Berührung zwiſchen ihnen und er Welt. Und wenn Ihr dieſes ſchönere verſteht, ſo laßt Euch igen, daß auch dies ein urſprüngliches und unentbehrliches Element der Religion iſt. Aber nicht wir jenes leere erkünſtelte We- n für Regung der Frömmigkeit ausgegeben, da es ſo loſe auf- gt und nur eine dürftige Larve iſt für ihre kalte gefühlloſe ildung oder Verbildung. Schiebt alſo auch hier nicht, indem

Ihr die Religion beſtreitet, ihr das zu, was ihr nicht angehört; und ſpottet nicht, als ob durch Herabwürdigung zur Furcht vor dem vernunftloſen und durch leere Spielerei mit nichtigem Schein der Menſch am leichteſten in dies ſogenannte Heiligthum gelangte, und als ob die Frömmigkeit in keinem ſo leicht entſtände, und keinem ſo gut kleidete, als feigherzige ſchwächliche empfindſame Seelen.

Weiter tritt uns entgegen in der körperlichen Natur ihre materielle Unendlichkeit, die ungeheuren Maſſen, ausgeſtreut in jenem unüberſehlichen Raum, durchlaufend jene unermeßliche Bahnen, und wenn dann die Fantaſie unter dem Geſchäft erliegt, die verkleinerten Bilder zu ihrer natürlichen Größe auszudehnen: ſo meinen viele, dieſe Erſchöpfung ſei das Gefühl von der Größe und Majeſtät des Univerſums. Ihr habt Recht, dies arithmetiſche Erſtaunen etwas kindiſch zu finden, und dem keinen großen Werth beizulegen, was bei den unmündigen und unwiſſenden, eben der Unwiſſenheit wegen, am leichteſten iſt zu erregen. Allein der Mißverſtand iſt auch leicht zu heben, als ob jenes Gefühl religiös wäre in dieſer Bedeutung. Oder würden diejenigen ſelbſt, die gewohnt ſind es ſo anzuſehn, uns zugeben, daß als man jene großen Bewegungen noch nicht berechnet hatte, als noch nicht die Hälfte jener Welten entdekkt war, ja als man noch gar nicht wußte daß leuchtende Punkte Weltkörper wären, die Frömmigkeit nothwendig geringer geweſen wäre, weil ihr nämlich ein weſentliches Element gefehlt hätte? Eben ſo wenig werden ſie läugnen können, daß das unendliche von Maaß und Zahl, ſofern es wirklich in unſere Vorſtellung eingeht, und ſonſt iſt es ja für uns nicht, doch immer nur ein endliches wird, daß der Geiſt jede Unendlichkeit dieſer Art in kleine Formeln zuſammenfaſſen und damit rechnen kann, wie es alltäglich geſchieht. Aber gewiß werden ſie das nicht zugeben wollen, daß von ihrer Ehrfurcht vor der Größe und Majeſtät des Weltalls etwas verloren gehen könne durch fortſchreitende Bildung und Freiheit. Und doch

müßte jener Zauber der Zahl und der Maſſe verſchwinden, ſobald
wir es dahin brächten, die Einheiten, die das Maaß unſerer
Größe und unſerer Bewegungen ſind, immer im Verhältniß dar-
zuſtellen gegen jene große Welteinheiten. Darum ſo lange das
Gefühl nur an dieſer Differenz des Maaßes haftet, iſt es auch
nur das Gefühl einer perſönlichen Unfähigkeit; auch ein religiö-
ſes freilich, aber nur von ganz anderer Art. Jene Ehrfurcht
aber, jenes herrliche eben ſo erhebende als demüthige Gefühl
unſeres Verhältniſſes zum ganzen muß ganz daſſelbe ſein, nicht
nur da wo das Maaß einer Welthandlung zu groß iſt für unſere
Organiſation, oder auch wo es ihr zu klein iſt, ſondern nicht
minder da wo es ihr gleich iſt und angemeſſen. Kann es aber
ann wohl der Gegenſaz ſein zwiſchen klein und groß, was uns
o wunderbar bewegt? oder iſt es nicht vielmehr das Weſen der
röße, jenes ewige Geſez, vermöge deſſen überhaupt erſt Größe
nd Zahl, auch wir als ſolche, werden und ſind? Nicht alſo auf
ne eigenthümliche Weiſe kann das von der Schwere befangene
d in ſofern ertödtete auf uns wirken, ſondern immer nur das
ben; und was in der That den religiöſen Sinn anſpricht in
r äußern Welt, das ſind nicht ihre Maſſen, ſondern ihre ewi-
n Geſeze. Erhebt Euch zu dem Blikk, wie dieſe gleichmäßig
es umfaſſen, das größeſte und das kleinſte, die Weltſyſteme und
s Stäubchen, welches unſtät in der Luft umherflattert, und
n ſagt, ob Ihr nicht inne werdet die göttliche Einheit und
ewige Unwandelbarkeit der Welt. Allein was uns am be-
digſten wiederkehrend berühret von dieſen Geſezen, und deshalb
h der gemeinen Wahrnehmung nicht entgeht, die Ordnung
lich, in der alle Bewegungen wiederkehren am Himmel und
der Erde, das beſtimmte Kommen und Gehen aller organi-
n Kräfte, die immerwährende Untrüglichkeit in der Regel des
hanismus, und die ewige Gleichförmigkeit in dem Streben der
plaſtiſchen Natur: das gewährt uns eben deshalb auch ein
er lebendiges und großes religiöſes Gefühl, wenn nämlich

und in wie fern es erlaubt iſt ſo eines mit dem andern zu vergleichen. Und das darf Euch nicht Wunder nehmen; denn wenn Ihr von einem großen Kunſtwerke nur ein einzelnes Stükk betrachtet, und in den einzelnen Theilen dieſes Stükks wiederum ganz für ſich ſchöne Umriſſe und Verhältniſſe wahrnehmt, die in ihm ſelbſt abgeſchloſſen ſind, und deren Beſtimmtheit ſich aus ihm ganz verſtehen läßt: wird Euch dann nicht das Stükk mehr ſelbſt ein Werk für ſich zu ſein ſcheinen, als ein Theil eines größeren Werkes? werdet Ihr nicht urtheilen, daß es dem ganzen, wenn es durchaus in dieſem Styl gearbeitet wäre, an Schwung und Kühnheit und allem was einen großen Geiſt ahnen läßt fehlen müßte? Wo wir eine erhabene Einheit, einen großgedachten Zuſammenhang ahnen ſollen, da muß es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie nothwendig im einzelnen Verhältniſſe geben, die ſich aus ihm ſelbſt nicht völlig verſtehen laſſen. Auch die Welt iſt ein Werk, wovon Ihr nur einen Theil überſeht, und wenn dieſer vollkommen in ſich ſelbſt geordnet und vollendet wäre, ſo würdet Ihr die Größe des ganzen nur auf eine beſchränkte Art inne werden. Ihr ſehet, daß jene Unregelmäßigkeit der Welt, welche oft dazu dienen ſoll die Religion zurükkzuweiſen, vielmehr einen größern Werth für ſie hat, als die Ordnung, die ſich uns in der Weltanſchauung zuerſt darbietet und ſich aus einem kleinern Theil überſehen läßt. Die Perturbationen in dem Laufe der Geſtirne deuten auf eine höhere Einheit, auf eine kühnere Verbindung, als die, welche wir ſchon in der Regelmäßigkeit ihrer Bahnen gewahr werden, und die Anomalien, die müßigen Spiele der plaſtiſchen Natur, zwingen uns zu ſehen, daß ſie auch ihre beſtimmteſten Formen mit einer man möchte faſt ſagen freien ja willkührlichen Willkühr, mit einer Fantaſie gleichſam behandelt, deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkte entdekken könnten. Daher denn hatten auch in der Religion der alten nur niedere Gottheiten, dienende Jungfrauen, die Aufſicht über das gleichförmig wiederkeh-

ende, deſſen Ordnung ſchon gefunden war; aber die Abweichun-
gen die man nicht begriff, die Revolutionen für die es keine
Geſeze gab, dieſe eben waren das Werk des Vaters der Götter.
nd ſo unterſcheiden wir auch leicht in unſerm Gefühl von dem
higen und geſezten Bewußtſein, welches die verſtandene Natur
rvorbringt als ein höheres worin ſich eben das Verwikkeltſein
es einzelnen in die entfernteſten Combinationen des ganzen, das
eſtimmtſein des beſonderen durch das noch unerforſchte allge-
eine Leben offenbart, jene wunderbaren ſchauerlichen geheim-
ßvollen Erregungen, welche ſich unſerer bemächtigen, wenn die
ntaſie uns daran mahnt, daß was ſich als Erkenntniß der
atur ſchon in uns gebildet hat, ihrem Wirken auch auf uns
ch gar nicht entſpricht, jene räthſelhaften Ahnungen meine ich,
elche eigentlich in allen dieſelben ſind, wenn gleich ſie nur in
n wiſſenden, wie es recht iſt, ſich abzuklären ſuchen und in
e lebendigere Thätigkeit der Erkenntniß übergehn, in den an-
n aber oft von Unwiſſenheit und Mißverſtand aufgefaßt einen
ahn abſezen, den wir zu unbedingt Aberglauben nennen, da
n doch offenbar ein frommer Schauer, deſſen wir uns ſelbſt
t ſchämen, zum Grunde liegt. — Gebet ferner auch darauf
t, wie Ihr Euch ſelbſt ergriffen fühlt von dem allgemeinen
genſaz alles lebenden gegen das, was in Rükſicht deſſelben
todt zu halten iſt, von dieſer erhaltenden ſiegreichen Kraft
hdrungen, vermöge deren alles ſich nährt und gewaltſam das
e gleichſam wiedererwekkend mit hineinzieht in ſein eignes
n, damit es den Kreislauf neu beginne; wie ſich uns von
n Seiten entgegendrängt der bereite Vorrath für alles lebende,
nicht todt da liegt, ſondern ſelbſt lebend ſich überall aufs
wieder erzeugt; wie bei aller Mannigfaltigkeit der Lebens-
en und der ungeheuren Menge von Materie, den jede wech-
verbraucht, dennoch jede zur Genüge hat, um den Kreis
Daſeins zu durchleufen, und jede nur einem innern Schikk-
nterliegt, und nicht einem äußeren Mangel, welche unend- es

liche Fülle enthält dieſes Gefühl in ſich, und welchen überfließenden Reichthum! Wie werden wir ergriffen von dem Eindrukk einer allgemeinen väterlichen Vorſorge, und von kindlicher Zuverſicht, das ſüße Leben ſorglos wegzuſpielen in der vollen und reichen Welt. Sehet die Lilien auf dem Felde, ſie ſäen nicht und ärndten nicht, und Euer himmliſcher Vater ernährt ſie doch; darum ſorget nicht. Dieſe fröhliche Anſicht, dieſer heitere leichte Sinn war ſchon für einen der größten Heroen der Religion die ſchöne Ausbeute aus einer noch ſehr beſchränkten und dürftigen Gemeinſchaft mit der Natur: wie viel mehr alſo ſollten nicht wir durch ſie gewinnen, denen ein reicheres Zeitalter tiefer in ihr innerſtes zu dringen vergönnt hat, ſo daß wir ſchon beſſer die allverbreiteten Kräfte, die ewigen Geſeze kennen, nach denen alle einzelnen Dinge, auch die welche in einem beſtimmteren Umfange ſich abſondernd ihre Seelen in ſich ſelbſt haben, und welche wir Leiber nennen, gebildet und zerſtört werden. Sehet wie Neigung und Widerſtreben, überall ununterbrochen thätig, alles beſtimmt; wie alle Verſchiedenheit und alle Entgegenſezung ſich wieder in höhere innere Einheit auflöſen, und mit einem ganz abgeſonderten Daſein nur ſcheinbar irgend etwas endliches ſich brüſten kann; ſeht wie alles gleiche ſich in tauſend verſchiedene Geſtalten zu verbergen und zu vertheilen ſtrebt, und wie Ihr nirgends etwas einfaches findet, ſondern alles künſtlich zuſammengeſezt und verſchlungen. Aber nicht nur ſehen mögen wir, und jeden der einigen Antheil nimmt an der Bildung des Zeitalters auffodern, daß er beachte wie in dieſem Sinne der Geiſt der Welt ſich im kleinſten eben ſo ſichtbar und vollkommen offenbart als im größten, und nicht ſtehen zu bleiben bei einem ſolchen Innewerden deſſelben, wie es ſich überall und aus allem entwikkelt und das Gemüth ergreift; wie der Weltgeiſt, ohnerachtet des Mangels aller Kenntniſſe, die unſer Jahrhundert verherrlichen, ſchon den älteſten Weiſen früher Zeit aufgegangen war, und ſich in ihnen nicht nur das erſte reine und ſprechende

Bild der Welt in der Anſchauung entwikkelt hatte, ſondern auch in ihrem Herzen eine noch uns liebenswürdige und erfreuliche Freude und Liebe für die Natur entzündet hatte, durch welche, wenn ſie zu den Völkern hindurchgedrungen wäre, wer weiß welchen kräftigen und erhabenen Gang die Religion ſchon von Anfang an würde genommen haben. Sondern wie jezt dieſes wirklich geſchehen iſt, daß durch die allmählig wirkende Gemeinſchaft zwiſchen Erkenntniß und Gefühl alle, welche gebildet hei- ßen wollen, dieſes ſchon im unmittelbaren Gefühl haben, und in hrem Daſein ſelbſt nichts finden als ein Werk dieſes Geiſtes und eine Darſtellung und Ausführung dieſer Geſeze, und kraft ieſes Gefühls alles was in ihr Leben eingreift ihnen auch irklich Welt geworden iſt, gebildet, von der Gottheit durchdrun- en, und Eins: ſo ſollte nur billig auch wol in ihnen allen eben ne Liebe und Freude ſein, eben jene innige Andacht zur Natur, rch welche uns die Kunſt und das Leben des Alterthums hei- wird, und aus der ſich dort zuerſt jene Weisheit entwikkelte, wir zurükkgekehrt zu ihr endlich anfangen durch ſpäte üchte zu preiſen und zu verherrlichen. Und das wäre freilich Kern aller religiöſen Gefühle von dieſer Seite, ein ſolches z ſich Eines fühlen mit der Natur, und ganz eingewurzelt in ſie, daß wir in allen wechſelnden Erſcheinungen des Le- s, ja in dem Wechſel zwiſchen Leben und Tod ſelbſt, der uns trifft, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener gen Geſeze erwarten.

Allein das ganze, wodurch erſt jenes Gefühl in uns erregt den könnte, die Liebe und das Widerſtreben, die Eigenthüm- eit und Einheit in der Natur, durch welche ſie uns erſt jenes e wird iſt es denn wol ſo leicht eben dieſe urſprünglich in u finden? Sondern das iſt es eben, und daher giebt es ſo g wahrhaft religiöſen Genuß der Natur, weil unſer Sinn auf die andere Seite hinüberneigt, und wir dies unmittel- vornehmlich im inneren des Gemüthes wahrnehmen, und denn erſt von da auf die körperliche Natur deuten und übertragen. Darum iſt auch das Gemüth für uns wie der Siz ſo auch die nächſte Welt der Religion [13]); im innern Leben bildet ſich das Univerſum ab, und nur durch die geiſtige Natur, das innere, wird erſt die körperliche verſtändlich. Aber auch das Gemüth muß, wenn es Religion erzeugen und nähren ſoll, als Welt und in einer Welt auf uns wirken. Laßt mich Euch ein Geheimniß aufdekken, welches in einer der älteſten Urkunden der Dichtkunſt und der Religion faſt verborgen liegt. So lange der erſte Menſch allein war mit ſich und der Natur, waltete freilich die Gottheit über ihm, ſie ſprach ihn an auf verſchiedene Art, aber er verſtand ſie nicht, denn er antwortete ihr nicht; ſein Paradies war ſchön, und von einem ſchönen Himmel glänzten ihm die Geſtirne herab, aber der Sinn für die Welt ging ihm nicht auf; auch aus dem innern ſeiner Seele entwikkelte er ſich nicht, ſondern nur von der Sehnſucht nach einer Welt wurde ſein Gemüth bewegt, und ſo trieb er vor ſich zuſammen die thieriſche Schöpfung, ob etwa ſich eine daraus bilden möchte. Da erkannte die Gottheit, daß ihre Welt nichts ſei, ſo lange der Menſch allein wäre, ſie ſchuf ihm die Gehülfin, und nun erſt regten ſich in ihm lebende und geiſtvolle Töne, nun erſt geſtaltete ſich vor ſeinen Augen die Welt. In dem Fleiſche von ſeinem Fleiſche, und Bein von ſeinem Beine entdekkte er die Menſchheit, ahnend alle Richtungen und Geſtalten der Liebe ſchon in dieſer urſprünglichen, und in der Menſchheit fand er die Welt; von dieſem Augenblikk an wurde er fähig, die Stimme der Gottheit zu hören und ihr zu antworten, und die frevelhafteſte Uebertretung ihrer Geſeze ſchloß ihn von nun an nicht mehr aus von dem Umgange mit dem ewigen Weſen [14]) Unſer aller Geſchichte iſt erzählt in dieſer heiligen Sage. Umſonſt iſt alles für denjenigen da, der ſich ſelbſt allein ſtellt; denn um des Weltgeiſtes Leben in ſich aufzunehmen und um Religion zu haben, muß der Menſch erſt die Menſchheit gefunden haben, und er findet ſie nur in Liebe und durch Liebe.

Darum ſind beide ſo innig und unzertrennlich verknüpft; Sehnſucht nach Liebe, immer erfüllte und immer wieder ſich erneuernde, wird ihm zugleich Religion. Den umfängt jeder am heißeſten, in dem die Welt ſich am klarſten und reinſten ihm abſpiegelt; den liebt jeder am zärtlichſten, in dem er alles zuſammengedrängt zu finden glaubt, was ihm ſelbſt fehlt um die Menſchheit auszumachen, ſo wie auch die frommen Gefühle jedem die heiligſten ſind, welche das Sein im ganzen der Menſchheit, ſei es als Seligkeit oder als Bedürfniß, ihm ausdrükken.

Um alſo die herrſchenden Elemente der Religion zu finden,
ßt uns in dieſes Gebiet hineintreten, wo auch Ihr in Eurer
igentlichſten und liebſten Heimath ſeid, wo Euer innerſtes Leben
Euch aufgeht, wo Ihr das Ziel alles Eures Strebens und Thuns
er Augen ſehet, und zugleich das innere Treiben Eurer Kräfte
hlet, welches Euch immerfort auf dieſes Ziel zuführt. Die
enſchheit ſelbſt iſt Euch eigentlich das Univerſum, und Ihr
chnet alles andere nur in ſo fern zu dieſem, als es mit jener
Beziehung kommt oder ſie umgiebt. Ueber dieſen Geſichts-
nkt will auch ich Euch nicht hinausführen; aber es hat mich
t geſchmerzt, daß Ihr bei allem Intereſſe an der Menſchheit
d allem Eifer für ſie doch immer mit ihr verwikkelt und un-
s ſeid, und die reine Liebe nicht recht heraustreten kann in
ch. Ihr quält Euch, an ihr zu beſſern und zu bilden, jeder
h ſeiner Weiſe, und am Ende laßt Ihr unmuthsvoll liegen,
s zu keinem Ziele kommen will. Ich darf ſagen, auch das
mmt von Eurem Mangel an Religion. Auf die Menſchheit
lt Ihr wirken und die Menſchen, die einzelnen, wählt Ihr
h zur Betrachtung. Dieſe mißfallen Euch höchlich; und unter
tauſend Urſachen, die das haben kann, iſt unſtreitig die ſchönſte
welche den beſſeren angehört die, daß Ihr gar zu moraliſch
nach Eurer Art. Ihr nehmt die Menſchen einzeln, und ſo
t Ihr auch ein Ideal von einem einzelnen, dem aber niemand
pricht. Dies alles zuſammen iſt ein verkehrtes Beginnen,

und mit der Religion werdet Ihr Euch weit beſſer befinden. Möchtet Ihr nur verſuchen die Gegenſtände Eures Wirkens und Eurer Betrachtung zu wechſeln! Wirkt auf die einzelnen; aber mit Eurer Betrachtung hebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menſchheit; nur ſie ſuchet in jedem einzelnen; ſeht das Daſein eines jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch, und es kann von allem was Euch jezt drükkt keine Spur zurükkbleiben. Ich wenigſtens rühme mich auch einer ſittlichen Geſinnung, auch ich verſtehe menſchliche Vortrefflichkeit zu ſchäzen, und es kann das gemeine für ſich betrachtet mich mit dem unangenehmen Gefühl der Geringſchäzung beinahe überfüllen; aber mir giebt die Religion von dem allen eine gar große und herrliche Anſicht. Betrachtet nur den Genius der Menſchheit als den vollendetſten und allſeitigſten Künſtler. Er kann nichts machen was nicht ein eigenthümliches Daſein hätte. Auch wo er nur die Farben zu verſuchen und den Pinſel zu ſchärfen ſcheint, entſtehen lebendige und bedeutende Züge. Unzählige Geſtalten denkt er ſich ſo und bildet ſie. Millionen tragen das Koſtum der Zeit und ſind treue Bilder ihrer Bedürfniſſe und ihres Geſchmakks; in andern zeigen ſich Erinnerungen der Vorwelt oder Ahnungen einer fernen Zukunft. Einige ſind der erhabenſte und treffendſte Abdrukk des ſchönſten und göttlichſten; andre ſind wie groteske Erzeugniſſe der originelleſten und flüchtigſten Laune eines Meiſters. Es iſt wol eher eine unfromme Anſicht, wie man es allgemein verſteht, und nicht genug verſtanden die heiligen Worte, worauf man ſie gründet, daß es Gefäße der Ehre gebe und Gefäße der Unehre. Nur wenn Ihr einzelnes mit einzelnem vergleicht, kann Euch ein ſolcher Gegenſaz erſcheinen; aber einzeln müßt Ihr nichts betrachten, erfreut Euch vielmehr eines jeden an der Stelle wo es ſteht. Alles was zugleich wahrgenommen werden kann und gleichſam auf einem Blatte ſteht, gehört zu einem großen hiſtoriſchen Bilde, welches einen Moment der Geſammtwirkung des ganzen darſtellt. Wollt

Ihr daſjenige verachten, was die Hauptgruppen hebt und dem ganzen Leben und Fülle giebt? Sollen nicht die einzelnen himmliſchen Geſtalten dadurch verherrlicht werden, daß tauſend andere ſich vor ihnen beugen, und daß man ſieht wie alles auf ſie hinblikkt und ſich auf ſie bezieht? Es iſt in der That etwas mehr in dieſer Darſtellung, als ein ſchales Gleichniß. Die ewige Menſchheit iſt unermüdet geſchäftig aus ihrem innern geheimnißvollen Sein ans Licht zu treten, und ſich in der vorübergehenden Erſcheinung des endlichen Lebens aufs mannigfaltigſte darzuſtellen. Das iſt die Harmonie des Univerſum, das iſt die wunderbare und unvergleichliche Einheit jenes ewigen Kunſtwerkes; Ihr aber läſtert dieſe Herrlichkeit mit Euren Forderungen einer jämmerlichen Vereinzelung, weil Ihr im erſten Vorhofe der Moral, und auch bei ihr noch mit den Elementen beſchäftigt, immer für Eure Einzelheit ſorgend und bei einzelnem Euch beruhigend die hohe Religion verſchmähet. Euer Bedürfniß iſt deutlich genug angezeigt, möchtet Ihr es nur erkennen und befriedigen! Sucht unter allen den Begebenheiten, in denen ſich ine himmliſche Ordnung abbildet, wie wol jeder ſeine Lieblingsellen hat in der Geſchichte, ob Euch nicht eine aufgehen wird ls ein göttliches Zeichen, daß Ihr nämlich darin leichter erkennet ie lebendig in ſich und wie wichtig für das ganze auch das ringe ſei, damit was ihr ſonſt kalt oder verachtend überſehet ſich mit Liebe anziehe. Oder laßt Euch einen alten verworfeen Begriff gefallen, und ſucht unter allen den heiligen Männern, in denen die Menſchheit ſich auf eine vorzügliche Weiſe ffenbart, einen auf, der der Mittler ſein könne zwiſchen Eurer ngeſchränkten Denkungsart und den ewigen Geſezen der Welt; d wenn Ihr einen ſolchen gefunden habt, der auf die Euch erſtändliche Art durch ſein mittheilendes Daſein das ſchwache ärkt und das todte belebt, dann durchlauft die ganze Menſchheit, d laßt alles was Euch bisher unerquicklich ſchien und dürftig n dem Widerſchein dieſes neuen Lichtes erhellt werden. Was wäre wol die einförmige Wiederholung eines höchſten Ideals, wobei die Menſchen doch, Zeit und Umſtände abgerechnet, eigentlich einerlei ſind, dieſelbe Formel nur mit andern Coefficienten verbunden, was wäre ſie gegen dieſe unendliche Verſchiedenheit menſchlicher Erſcheinungen? Nehmt welches Element der Menſchheit Ihr wollt, Ihr findet jedes in jedem möglichen Zuſtande, faſt von ſeiner Reinheit an — denn ganz ſoll dieſe nirgends zu finden ſein — in jeder Miſchung mit jedem andern, bis faſt zur innigſten Sättigung mit allen übrigen — denn auch dieſe iſt ein unerreichbares Extrem — und die Miſchung auf jedem möglichen Wege bereitet, jede Spielart und jede ſeltene Combination. Und wenn Ihr Euch noch Verbindungen denken könnt, die Ihr nicht ſehet, ſo iſt auch dieſe Lükke eine negative Offenbarung des Univerſum, eine Andeutung, daß in dem geforderten Grade in der gegenwärtigen Temperatur der Welt dieſe Miſchung nicht möglich iſt, und Eure Fantaſie darüber iſt eine Ausſicht über die gegenwärtigen Grenzen der Menſchheit hinaus, eine wahre höhere Eingebung, ſei ſie nun ein Wiedererſcheinen entflohener Vergangenheit oder eine unwillkürliche und unbewußte Weiſſagung über das was künftig ſein wird. Aber ſo wie dies, was der geforderten unendlichen Mannigfaltigkeit abzugehen ſcheint, nicht wirklich ein zu wenig iſt, ſo iſt auch das nicht zu viel, was Euch auf Eurem Standpunkt ſo erſcheint. Jenen ſo oft beklagten Ueberfluß an den gemeinſten Formen der Menſchheit, die in tauſend Abdrükken immer unverändert wiederkehren, erkennt der aufmerkſamere fromme Sinn leicht für einen leeren Schein. Der ewige Verſtand befiehlt es, und auch der endliche kann es einſehen, daß diejenigen Geſtalten, an denen das einzelne am ſchwerſten zu unterſcheiden iſt, am dichteſten an einander gedrängt ſtehen müſſen; aber jede hat etwas eigenthümliches; keiner iſt dem andern gleich, und in dem Leben eines jeden giebt es irgend einen Moment, wie der Silberblikk unedlerer Metalle, wo er, ſei es durch die innige Annäherung eines höhern Weſens oder durch irgend einen elektriſchen Schlag, gleichſam aus ſich heraus gehoben und auf den höchſten Gipfel desjenigen geſtellt wird, was er ſein kann. Für dieſen Augenblikk war er geſchaffen, in dieſem erreichte er ſeine Beſtimmung, und nach ihm ſinkt die erſchöpfte Lebenskraft wieder zurükk. Es iſt ein beneidenswerther Genuß, in dürftigen Seelen dieſen Moment hervorzurufen, ja auch ſie darin zu betrachten; aber wem dieſes nie geworden iſt, dem muß freilich ihr ganzes Daſein überflüſſig und verächtlich ſcheinen. So hat die Exiſtenz eines jeden einen doppelten Sinn in Beziehung auf das ganze. Hemme ich in Gedanken den Lauf jenes raſtloſen Getriebes, wodurch alles menſchliche in einander verſchlungen und von einander abhängig gemacht wird, ſo iſt jedes Individuum ſeinem innern Weſen nach ein nothwendiges Ergänzungsſtükk zur vollkommnen Anſchauung der Menſchheit. Der eine zeigt mir, wie jedes abgeriſſene Theilchen derſelben, wenn nur der innere Bildungstrieb, der das ganze beſeelt, ruhig darin fortwirken kann, ſich geſtaltet in zarte und regelmäßige Formen; der andere, wie aus Mangel an belebender und vereinigender Wärme die Härte des irdiſchen Stoffs nicht bezwungen werden kann, oder wie in einer zu heftig bewegten Atmoſphäre der innerſte Geiſt in ſeinem Handeln geſtört wird, daß alles unſcheinbar und unkenntlich ans Licht kommt; der eine erſcheint als der rohe und thieriſche Theil der Menſchheit nur eben von den erſten unbeholfenen Regungen der Humanität bewegt, der andere als der reinſte dephlegmirte Geiſt, der von allem niedrigen und unwürdigen getrennt nur mit leiſem Fuß über der Erde ſchwebt; aber auch alle zwiſchen dieſen Endpunkten bezeichnen in irgend einer Hinſicht eine eigene Stufe und bekunden eine eigene Art und Weiſe, wie in den abgeſonderten kleinen Erſcheinungen des einzelnen Lebens die verſchiedenen Elemente der menſchlichen Natur ſich erweiſen. Iſt es nun nicht genug, wenn es unter dieſer unzähligen Menge doch immer einige wenigſtens giebt, die als ausgezeichnete und höhere Repräſentan-

ten der Menſchheit, der eine den, der andre jenen von den melodiſchen
Accorden anſchlagen, die keiner fremden Begleitung und
keiner ſpätern Auflöſung bedürfen, ſondern durch ihre innere Harmonie
die ganze Seele in einem Ton entzükken und zufrieden
ſtellen? Aber wie auch die edelſten doch nur auf Eine Weiſe die
91 Menſchheit darſtellen, und in einem ihrer Momente: ſo iſt auch
von jenen andern jeder doch in irgend einem Sinne daſſelbe,
jeder eine eigene Darſtellung der Menſchheit, und wo ein einzelnes
Bild fehlte in dieſem großen Gemälde, müßten wir es
aufgeben ſie ganz und vollſtändig aufzunehmen in unſer Bewußtſein.
Wenn nun jeder ſo weſentlich zuſammenhängt mit
dem was der innere Kern unſeres Lebens iſt, wie können wir
anders als dieſen Zuſammenhang fühlen, und mit inniger Liebe
und Zuneigung alle ſelbſt ohne Unterſchied der Geſinnung und
der Geiſteskraft umfaſſen, und das iſt der eine Sinn, den jeder
einzelne hat in Bezug auf das ganze. Beobachte ich hingegen
die ewigen Räder der Menſchheit in ihrem Gange, ſo muß auf
der andern Seite dieſes unüberſehliche Ineinandergreifen, wo
nichts bewegliches ganz durch ſich ſelbſt bewegt wird, und nichts
bewegendes nur ſich allein bewegt, mich mächtig beruhigen über
Eure Klage, daß Vernunft und Seele, Sinnlichkeit und Sittlichkeit,
Verſtand und blinde Kraft in ſo getrennten Maſſen erſcheinen.
Warum ſeht Ihr alles einzeln, was doch nicht einzeln
und für ſich wirkt? Die Vernunft der einen und das Gemüth
der andern afficiren einander doch ſo innig, als es nur in einem
und demſelben Subject geſchehen könnte. Die Sittlichkeit, welche
zu jener Sinnlichkeit gehört, iſt außer derſelben geſezt; iſt die
Herrſchaft jener deswegen mehr beſchränkt, und glaubt Ihr, dieſe
würde beſſer regiert werden, wenn jene ohne ſich irgendwo beſonders
anzuhäufen jedem Individuo in kleinen kaum merkbaren
Portionen zugetheilt wäre? Die blinde Kraft, welche dem
großen Haufen zugetheilt iſt, iſt doch in ihren Wirkungen auf
das ganze nicht ſich ſelbſt und einem rohen Ohngefähr überlaſſen,

ſondern oft ohne es zu wiſſen leitet ſie doch jener Verſtand, den Ihr an andern Punkten in ſo großer Maſſe aufgehäuft findet, und eben ſo unbewußt folgt ſie ihm in unſichtbaren Banden. So verwiſchen ſich mir auf meinem Standpunkt die Euch ſo beſtimmt erſcheinenden Umriſſe der Perſönlichkeit; der magiſche Kreis herrſchender Meinungen und epidemiſcher Gefühle umgiebt und umſpielt alles, wie eine mit auflöſenden und magnetiſchen Kräften angefüllte Atmoſphäre; ſie verſchmilzt und vereinigt alles, und ſezt durch die lebendigſte Verbreitung auch das entfernteſte in eine thätige Berührung, und die Ausflüſſe derer, in denen Licht und Wahrheit ſelbſtſtändig wohnen, trägt ſie geſchäftig umher, daß ſie einige durchdringen, und andern wenigſtens die Oberfläche glänzend und täuſchend erleuchten. In dieſem Zuſammenhang alles einzelnen mit der Sphäre der es angehört und in der es Bedeutung hat, iſt alles gut und göttlich, und eine Fülle on Freude und Ruhe das Gefühl deſſen, der nur in dieſer großen Verbindung alles auf ſich wirken läßt. Aber auch das Gefühl wie die Betrachtung iſolirt das einzelne in einzelnen Momenten; und wenn wir ſo auf eine ganz entgegengeſezte Art bewegt werden von dem gewöhnlichen Treiben der Menſchen, die on dieſer Abhängigkeit nichts wiſſen, wie ſie dies und das er- eifen und feſthalten, um ihr Ich zu verſchanzen und mit man- erlei Außenwerken zu umgeben, damit ſie ihr abgeſondertes Daſein nach eigner Willkür leiten mögen, ohne daß der ewige Strom der Welt ihnen etwas daran zerrütte, und wie dann othwendiger Weiſe das Schikkſal dies alles verſchwemmt und e ſelbſt auf tauſend Arten verwundet und quält: was iſt dann atürlicher als das herzlichſte Mitleid mit allem ſchmerzlichen Lei- n, welches aus dieſem ungleichen Streit entſteht, und mit allen treichen, welche die furchtbare Nemeſis auf allen Seiten austheilt?

Von dieſen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menſch- it kehrt dann das fromme Gefühl geſchärfter und gebildeter das eigne Ich zurükk, und findet zulezt alles, was ſonſt aus den entlegenſten Gegenden zuſammenſtrömend es erregte, bei ſich ſelbſt. Denn freilich wenn wir zuerſt und noch neugeweiht von der Berührung mit der Welt zurükkehrend Acht haben, wie wir denn uns ſelbſt finden in dieſem Gefühl, und dann inne werden wie unſer Ich gegen den ganzen Umfang der Menſchheit nicht nur ins kleine und unbedeutende ſondern auch in das einſeitige in ſich ſelbſt unzulängliche und nichtige verſchwindet, was kann dann dem ſterblichen näher liegen als wahre ungekünſtelte Dehmuth? Und wenn allmählig erſt lebendig und wach wird in unſerm Gefühl, was eigentlich dasjenige iſt was im Gange der Menſchheit überall aufrecht erhalten und gefördert wird, und was im Gegentheil das was unvermeidlich früher oder ſpäter beſiegt und zerſtört werden muß, wenn es ſich nicht umgeſtalten und verwandeln läßt; und wir von dieſem Geſez auf unſer eignes Handeln in der Welt hinſehen: was kann alsdann natürlicher ſein, als zerknirſchende Reue über alles dasjenige in uns, was dem Weſen der Menſchheit feind iſt, als der demüthige Wunſch die Gottheit zu verſöhnen, als das ſehnlichſte Verlangen umzukehren und uns mit allem was uns angehört in jenes heilige Gebiet zu retten, wo allein Sicherheit iſt gegen Tod und Zerſtörung. Und wenn wir wieder fortſchreitend wahrnehmen, wie uns das ganze nur hell wird, und wir zur Anſchauung deſſelben und zum Einsſein mit ihm nur gelangen in der Gemeinſchaft mit andern, und durch den Einfluß ſolcher, welche von der Anhänglichkeit an das eigene vergängliche Sein und dem Streben es zu erweitern und zu iſoliren längſt befreit, ſich freuen ihr höheres Leben auch andern mitzutheilen: wie können wir uns da erwehren jenes Gefühls einer beſondern Verwandtſchaft mit denen, deren Handlungen unſre Exiſtenz verfochten und durch die Gefahren die ihr drohten ſie glükklich hindurch geführt haben? jenes Gefühls der Dankbarkeit, welches uns antreibt ſie zu ehren als ſolche, die ſich mit dem ganzen ſchon früher geeinigt haben, und ſich ihres Lebens in demſelben nun auch durch uns bewußt ſind? — Nur durch dieſe und dergleichen Gefühle hindurchgehend — denn nur beiſpielsweiſe ſei dies wenige angeführt — findet Ihr endlich in Euch ſelbſt nicht nur die Grundzüge zu dem ſchönſten und niedrigſten, zu dem edelſten und verächtlichſten, was Ihr als einzelne Seiten der Menſchheit an andern wahrgenommen habt; entdekkt Ihr in Euch nicht nur zu verſchiedenen Zeiten alle die mannigfaltigen Grade menſchlicher Kräfte: ſondern alle die unzähligen Miſchungen verſchiedener Anlagen, die Ihr in den Charakteren anderer angeſchaut habt, erſcheinen Euch, wenn Ihr Euer Selbſtgefühl ganz in Mitgefühl eintaucht, nur als feſtgehaltene Momente Eures eigenen Lebens. Es gab Augenblikke, wo Ihr ſo dachtet, ſo fühltet, ſo handeltet, wo Ihr wirklich dieſer und jener Menſch waret, troz aller Unterſchiede des Geſchlechts, der Bildung und der äußeren Umgebungen. Ihr ſeid alle dieſe verſchiedenen Geſtalten in Eurer eignen Ordnung wirklich hindurchgegangen; Ihr ſelbſt ſeid ein Compendium der Menſchheit, Euer einzelnes Daſein umfaßt in einem gewiſſen Sinn die ganze menſchliche Natur, und dieſe iſt in allen ihren Darſtellungen nichts als Euer eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes, und in allen ſeinen auch kleinſten und vorübergehendſten Veränderungen gleichſam verewigtes Ich. Alsdann erſt könnt Ihr auch Euch ſelbſt mit der reinſten tadelloſeſten Liebe lieben, könnt der Demuth, die Euch nie verläßt, das Gefühl gegenüberſtellen, daß auch in Euch das ganze der Menſchheit lebt und wirkt, und könnt ſelbſt die Reue von aller Bitterkeit ausſüßen zu freudiger Selbſtgenügſamkeit. Bei wem ſich die Religion ſo wiederum nach innen zurükkgearbeitet und auch dort das unendliche gefunden hat, in dem iſt ſie von dieſer Seite vollendet, er bedarf keines Mittlers mehr für irgend eine Anſchauung der Menſchheit, vielmehr wird er es ſelbſt ſein für viele.

Aber nicht nur in der Gegenwart ſchwebt ſo das Gefühl in ſeinen Aeußerungen zwiſchen der Welt und dem einzelnen dem es einwohnt, bald dem bald jener ſich näher anneigend.

Sondern wie alles was uns bewegt ein werdendes iſt, und auch wir ſelbſt nicht anders als ſo bewegt werden und auffaſſen: ſo werden wir auch als fühlende immer in die Vergangenheit zurükkgetrieben; und man kann ſagen, wie überhaupt unſere Frömmigkeit ſich mehr an der Seite des Geiſtes nährt, ſo iſt unmittelbar und zunächſt die Geſchichte im eigentlichſten Sinn die reichſte Quelle für die Religion, nur nicht etwa um das Fort-
80 ſchreiten der Menſchheit in ihrer Entwikkelung zu beſchleunigen und zu regieren, ſondern nur um ſie als die allgemeinſte und größte Offenbarung des innerſten und heiligſten zu beobachten. In dieſem Sinne aber gewiß hebt Religion mit Geſchichte an, und endigt mit ihr — denn Weiſſagung iſt in ihrem Sinn auch Geſchichte, und beides gar nicht von einander zu unterſcheiden — ja alle wahre Geſchichte hat überall zuerſt einen religiöſen Zwekk gehabt, und iſt von religiöſen Ideen ausgegangen; wie denn auch das feinſte und zärteſte in ihr nie wiſſenſchaftlich mitgetheilt ſondern nur im Gefühl von einem religiöſen Gemüth kann aufgefaßt werden. Ein ſolches erkennt die Wanderung der Geiſter und der Seelen, die ſonſt nur eine zarte Dichtung ſcheint, in mehr als einem Sinn als eine wundervolle Veranſtaltung des Univerſum, um die verſchiedenen Perioden der Menſchheit nach einem ſichern Maaßſtabe zu vergleichen. Bald kehrt nach einem langen Zwiſchenraum, in welchem die Natur nichts ähnliches hervorbringen konnte, irgend ein ausgezeichnetes Individuum faſt völlig daſſelbe wieder zurükk; aber nur die Seher erkennen es, und nur ſie ſollen aus den Wirkungen, die es nun hervorbringt, die Zeichen verſchiedener Zeiten beurtheilen. Bald kommt ein einzelner Moment der Menſchheit ganz ſo wieder, wie Euch eine ferne Vorzeit ſein Bild zurükkgelaſſen hat, und Ihr ſollt aus den verſchiedenen Urſachen, durch die er jezt erzeugt worden iſt, den Gang der Entwikklung und die Formel ihres Geſezes erkennen. Bald erwacht der Genius irgend einer beſondern menſchlichen Anlage, der hie und da ſteigend und fallend ſchon ſeinen

Lauf vollendet hatte, wie aus dem Schlummer, und erſcheint
an einem andern Ort und unter andern Umſtänden in einem
neuen Leben, und ſein ſchnelleres Gedeihen, ſein tieferes Wirken,
ſeine ſchönere kräftigere Geſtalt ſoll andeuten, um wie vieles das
Klima der Menſchheit verbeſſert und der Boden zum Nähren
edlerer Gewächſe geſchikkter geworden ſei. — Hier erſcheinen Euch
Völker und Generationen der ſterblichen, alle gleich nothwendig
für die Vollſtändigkeit der Geſchichte, aber eben wie einzelne von
dem verſchiedenſten Werth neben einander beſtehen müſſen, eben 96
ſo auch ſie untereinander verſchieden an Bedeutſamkeit und
Werth. Würdig und geiſtvoll einige und kräftig wirkend ins
unendliche fort mit ihrer Wirkung jeden Raum durchdringend
und jeder Zeit trozend. Gemein und unbedeutend andere, nur
beſtimmt eine einzelne Form des Lebens oder der Vereinigung
eigenthümlich zu nüanciren, nur in einem Moment wirklich lebend
und merkwürdig, nur um einen Gedanken darzuſtellen, einen
Begriff zu erzeugen, und dann der Zerſtörung entgegen eilend,
damit was ihr friſcheſtes Wachsthum hervorgebracht einem andern
könne eingeimpft werden. Wie die vegetabiliſche Natur
durch den Untergang ganzer Gattungen und aus den Trümmern
ganzer Pflanzengenerationen eine neue hervorbringt und ernährt:
ſo ſeht Ihr hier auch die geiſtige Natur aus den Ruinen einer
herrlichen und ſchönen Menſchenwelt eine neue erzeugen, die aus
den zerſezten und wunderbar umgeſtalteten Elementen von jener
ihre erſte Lebenskraft ſaugt. — Wenn hier in dem Ergriffenſein
von einem allgemeinen Zuſammenhange Euer Blikk ſo oft unmittelbar
vom kleinſten zum größten und von dieſem wiederum
zu jenem herumgeführt wird, und ſich in lebendigen Schwingungen
zwiſchen beiden bewegt, bis er ſchwindelnd weder großes
noch kleines, weder Urſach noch Wirkung, weder Erhaltung noch
Zerſtörung weiter unterſcheiden kann; und bleibt Ihr in dieſem
Wechſel befangen, dann erſcheint Euch jene bekannte Geſtalt eines
ewigen Schikkſals, deſſen Züge ganz das Gepräge dieſes Zuſtan-

des tragen, ein wunderbares Gemiſch von ſtarrem Eigenſinn und tiefer Weisheit, von roher fühlloſer Gewalt und inniger Liebe, wovon Euch bald das eine bald das andere wechſelnd ergreift, und jezt zu ohnmächtigem Troz, jezt zu kindlicher Hingebung einladet. Vergleicht Ihr tiefer dringend das abgeſonderte aus dieſen entgegengeſezten Anſichten entſprungene Streben des einzelnen mit dem ruhigen und gleichförmigen Gang des ganzen: ſo ſeht Ihr wie der hohe Weltgeiſt über alles lächelnd hinwegſchreitet, was ſich ihm lärmend widerſezt; Ihr ſeht wie die hehre Nemeſis ſeinen Schritten folgend unermüdet die Erde durchzieht, wie ſie Züchtigung und Strafen den übermüthigen austheilt, welche den Göttern entgegenſtreben, und wie ſie mit eiſerner Hand auch den wakkerſten und trefflichſten abmäht, der ſich, vielleicht mit löblicher und bewunderungswerther Standhaftigkeit, dem ſanften Hauch des großes Geiſtes nicht beugen wollte. Möget Ihr endlich den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortſchritte der Menſchheit ergreifen: ſo zeigt Euch ſicherer als alles Euer in der Geſchichte ruhendes Gefühl, wie lebendige Götter walten, welche nichts haſſen als den Tod, wie nichts verfolgt und geſtürzt werden ſoll als er, der erſte und lezte Feind des Geiſtes. Das rohe, das barbariſche, das unförmliche ſoll verſchlungen und in organiſche Bildung umgeſtaltet werden. Nichts ſoll todte Maſſe ſein, die nur durch den äußeren Stoß bewegt wird, und nur durch bewußtloſe Reibung widerſteht: alles ſoll eigenes zuſammengeſeztes, vielfach verſchlungenes und erhöhtes Leben ſein. Blinder Inſtinkt, gedankenloſe Gewöhnung, todter Gehorſam, alles träge und leidentliche, alle dieſe traurigen Symptome des Todesſchlummers der Freiheit und Menſchheit ſollen vernichtet werden. Dahin deutet das Geſchäft des Augenblikks und der Jahrhunderte, das iſt das große immer fortgehende Erlöſungswerk der ewigen Liebe.

Nur mit leichten Umriſſen zwar habe ich hier einige der hervorſtechenden Regungen der Religion aus dem Gebiet der

Natur und der Menſchheit entworfen, aber doch habe ich Euch zugleich bis an die lezte Grenze Eures Geſichtskreiſes geführt. Hier iſt das Ende und der Gipfel der Religion für alle, denen Menſchheit und Weltall gleichviel gilt; von hier könnte ich Euch nur wieder zurükkführen ins einzelne und kleinere. Nur bedenkt daß es in Eurem Gefühl etwas giebt, welches dieſe Grenze verſchmäht, vermöge deſſen es eigentlich hier nicht ſtehen bleiben kann, ſondern erſt auf der andern Seite dieſes Punktes recht ins unendliche hinausſchaut. Ich will nicht von den Ahndungen reden, die ſich in Gedanken ausprägen und ſich klügelnd begründen laſſen, daß nämlich wenn die Menſchheit ſelbſt ein bewegliches und bildſames iſt, wenn ſie ſich nicht nur im einzelnen anders darſtellt, ſondern auch hie und da anders wird, ſie dann unmöglich das einzige und höchſte ſein kann, was die Einheit des Geiſtes und der Materie darſtellt. Vielmehr könne ſie, eben wie die einzelnen Menſchen ſich zu ihr verhalten, nur eine einzelne Form dieſer Einheit darſtellen, neben der es noch andre ähnliche geben müſſe, durch welche ſie zum wenigſten doch innerlich umgrenzt, und denen ſie alſo entgegengeſezt wird. Aber in unſerm Gefühl, und darauf will ich nur hinweiſen, finden wir alle dergleichen. Denn unſerm Leben iſt auch eingeboren und aufgeprägt der Erde, und alſo auch der höchſten Einheit, welche ſie erzeugt hat, Abhängigkeit von andern Welten. Daher dieſe immer rege aber ſelten verſtandene Ahndung von einem andern auch erſcheinenden und endlichen, aber außer und über der Menſchheit, von einer höheren und innigeren, ſchönere Geſtalten erzeugenden Vermählung des Geiſtes mit der Materie. Allein freilich wäre hier jeder Umriß den einer könnte zeichnen wollen ſchon zu beſtimmt; jeder Widerſchein des Gefühls kann nur flüchtig ſein und loſe, und daher dem Mißverſtand ausgeſezt und ſo häufig für Thorheit und Aberglauben gehalten. Auch ſei es genug an dieſer Andeutung auf dasjenige, was Euch ſo unendlich fern liegt; jedes weitere Wort darüber wäre eine unverſtändliche Rede, von der ihr nicht wiſſen würdet, woher ſie käme noch wohin ſie ginge. Hättet Ihr nur erſt die Religion, die Ihr haben könnt, und wäret Ihr Euch nur erſt derjenigen bewußt, die Ihr wirklich ſchon habt! denn in der That, wenn Ihr auch nur die wenigen religiöſen Wahrnehmungen und Gefühle betrachtet, die ich mit geringen Zügen jezt entworfen habe, ſo werdet Ihr finden, daß ſie Euch bei weitem nicht alle fremd ſind. Es iſt wol eher etwas dergleichen in Euer Gemüth gekommen, aber ich weiß nicht, welches das größere Unglükk iſt, ihrer ganz zu entbehren, oder ſie nicht zu verſtehen; denn auch ſo verfehlen ſie ganz ihre Wirkung, und hintergangen ſeid Ihr dabei auch von Euch ſelbſt. » Zweierlei möchte ich Euch beſonders zum Vorwurf machen in Abſicht auf das dargeſtellte, und was ihm ſonſt noch ähnlich iſt. Ihr ſucht einiges aus und ſtempelt es als Religion ausſchließlich, und anderes wollt Ihr als unmittelbar zum ſittlichen Handeln gehörig der Religion entziehn; beides wahrſcheinlich aus gleichem Grunde. Die Vergeltung welche alles trifft was dem Geiſt des ganzen widerſtreben will, der überall thätige Haß gegen alles übermüthige und freche, das beſtändige Fortſchreiten aller menſchlichen Dinge zu einem Ziel, ein Fortſchreiten, welches ſo ſicher iſt, daß wir ſogar jeden einzelnen Gedanken und Entwurf, der das ganze dieſem Ziele näher bringt, nach vielen geſcheiterten Verſuchen dennoch endlich einmal gelingen ſehen, des Gefühls welches darauf hindeutet ſeid Ihr Euch bewußt, und möchtet es gern gereiniget von allen Mißbräuchen erhalten und verbreiten; aber dies, wollt Ihr denn, ſoll ausſchließend Religion ſein; und dadurch wollt Ihr alles andre verdrängen, was doch aus derſelben Handlungsweiſe des Gemüths und völlig auf dieſelbe Art entſpringt. Wie ſeid Ihr doch zu dieſen abgeriſſenen Bruchſtükken gekommen? Ich will es Euch ſagen: Ihr haltet dies gar nicht für Religion, ſondern für einen Widerſchein des ſittlichen Handelns, und wollt nur den Namen unterſchieben, um der Religion ſelbſt, dem nämlich, was wir jezt gemeinſchaftlich dafür halten, den lezten Stoß zu geben. Denn dieſes von uns für Religion erkannte entſteht uns gar nicht ausſchließend auf dem Gebiete der Sittlichkeit in dem engeren Sinne worin Ihr es nehmt. Das Gefühl weiß nichts von einer ſolchen beſchränkten Vorliebe; und wenn ich Euch damit vorzüglich an das Gebiet des Geiſtes ſelbſt und an die Geſchichte verwieſen: ſo folgert mir nicht daraus, daß die moraliſche Welt das Univerſum der Religion ſei; vielmehr was nur für dieſe in Eurem beſchränkten Sinne gilt, daraus würden ſich gar wenig religiöſe Regungen entwikkeln. In allem was zum menſchlichen Thun gehört, im Spiel wie im Ernſt, im kleinſten wie im größten, weiß der fromme die Handlungen des Weltgeiſtes zu entdekken und wird dadurch erregt; was er hiezu bedarf, muß er überall wahrnehmen können, denn nur dadurch wird es das ſeinige; und ſo findet er auch hierin eine göttliche Nemeſis, daß eben die, welche weil in ihnen ſelbſt nur das ſittliche oder vielmehr rechtliche vorherrſcht, auch aus der Religion einen unbedeutenden Anhang der Moral machen, und nur das aus ihr nehmen wollen, was ſich dazu geſtalten läßt, ſich eben damit ihre Sittenlehre ſelbſt, ſo viel auch ſchon an ihr gereinigt ſein mag, unwiderbringlich verderben, und den Keim neuer Irrthümer hineinſtreuen. Es klingt ſehr ſchön, wenn man beim ſittlichen Handeln untergehe, ſei es der Wille des ewigen Weſens, und was nicht durch uns geſchehe werde ein andermal durch andere zu Stande kommen; aber auch dieſer erhabene Troſt gehört nicht für das ſittliche Handeln, ſonſt wäre es von dem Grade abhängig, in welchem jeder in jedem Augenblikk dieſes Troſtes empfänglich iſt. Gar nichts darf das Handeln von Gefühl unmittelbar in ſich aufnehmen, ohne daß ſogleich ſeine urſprüngliche Kraft und Reinigkeit getrübt werde.

Auf die andere Weiſe treibt Ihr es mit allen jenen Gefühlen der Liebe, der Demuth, der Freude und den andern die ich Euch geſchildert, und bei welchen ſonſt noch die Welt der eine, und auf irgend eine Art Euer eignes Ich der andre von den

Punkten iſt, zwiſchen denen das Gemüth ſchwebt. Die alten wußten wohl das rechte; Frömmigkeit, Pietät, nannten ſie alle dieſe Gefühle, und rechneten ſie unmittelbar zur Religion, deren edelſter Theil ſie ihnen waren. Auch Ihr kennt ſie, aber wenn Euch ſo etwas begegnet, ſo wollt Ihr Euch überreden, es ſei ein unmittelbarer Beſtandtheil Eures ſittlichen Handelns, und aus ſittlichen Grundſäzen möchtet ihr dieſe Empfindungen rechtfertigen und auch in Eurem moraliſchen Syſtem ihnen ihren Plaz anweiſen; allein vergeblich; denn wenn Ihr Euch treu bleiben wollt, werden ſie dort weder begehrt noch gelitten. Denn das Handeln ſoll nicht aus Erregungen der Liebe und Zuneigung unmittelbar hervorgehn, ſonſt würde es ein unſicheres und unbeſonnenes, und es ſoll nicht durch den augenblikklichen Einfluß eines äußeren Gegenſtandes erzeugt ſein, wie jene Gefühle es doch offenbar ſind. Deshalb erkennt, wenn ſie ſtreng iſt und rein, Eure Sittenlehre keine Ehrfurcht als die vor ihrem Geſez; ſie verdammt als unrein ja faſt als ſelbſtſüchtig alles was aus Mitleid und Dankbarkeit geſchehen kann; ſie demüthigt, ja verachtet die Demuth, und wenn Ihr von Reue ſprecht, ſo redet ſie von verlorner Zeit, die Ihr unnüz vermehrt. Auch muß Euer innerſtes Gefühl ihr darin beipflichten, daß es mit allen dieſen Empfindungen nicht auf unmittelbares Handeln abgeſehen iſt, ſie kommen für ſich ſelbſt und endigen in ſich ſelbſt als freie Verrichtungen Eures innerſten und höchſten Lebens [15]). Was windet Ihr Euch alſo und bittet um Gnade für ſie, da wo ſie nicht hingehören? Laſſet es Euch doch gefallen, ſie dafür anzuſehen daß ſie Religion ſind, ſo braucht Ihr nichts für ſie zu fordern als ihr eignes ſtrenges Recht, und werdet Euch ſelbſt nicht betrügen mit ungegründeten Anſprüchen, die Ihr in ihrem Namen zu machen geneigt ſeid. Ueberall ſonſt wo Ihr dieſen Gefühlen eine Stelle anweiſen wollt werden ſie ſich nicht halten können; bringt ſie der Religion zurükk, ihr allein gehört dieſer Schaz, und als Beſizerin deſſelben iſt ſie der Sittlichkeit und

allem andern, was ein Gegenſtand des menſchlichen Thuns iſt,
nicht Dienerin, aber unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige
Fürſprecherin und Vermittlerin bei der Menſchheit. Das iſt die
Stufe, auf welcher die Religion ſteht, inſofern ſie der Inbegriff
iſt aller höhern Gefühle. Daß ſie allein den Menſchen der Ein-
ſeitigkeit und Beſchränktheit enthebe, habe ich ſchon einmal an-
gedeutet; jezt kann ich es näher erklären. In allem Handeln
und Wirken, es ſei ſittlich oder künſtleriſch, ſoll der Menſch nach
Meiſterſchaft ſtreben, und alle Meiſterſchaft, wenn der Menſch
anz innerhalb ihres Gegenſtandes feſtgehalten iſt, beſchränkt und
rkältet, macht einſeitig und hart. Auf einen Punkt richtet ſie
nächſt das Gemüth des Menſchen, und dieſer eine Punkt kann
s nicht befriedigen. Kann der Menſch fortſchreitend von einem
eſchränkten Werk zum andern ſeine ganze Kraft wirklich ver-
rauchen? oder wird nicht vielmehr der größere Theil derſelben
benuzt liegen, und ſich deshalb gegen ihn ſelbſt wenden und
n verzehren? Wie viele von Euch gehen nur deshalb zu Grunde,
il ſie ſich ſelbſt zu groß ſind; ein Ueberfluß an Kraft und
ieb, der ſie nicht einmal zu einem Werk kommen läßt, weil doch
nes ihm angemeſſen wäre, treibt ſie unſtät umher und iſt ihr
rderben. Wollt Ihr etwa auch dieſem Uebel wieder ſo ſteu-
, daß der, welchem einer zu groß iſt, alle Gegenſtände des
nſchlichen Strebens, Kunſt Wiſſenſchaft und Leben, oder wenn
r deren noch mehr wißt auch dieſe, vereinigen ſoll? Das wäre
lich Euer altes Begehren, die Menſchheit überall ganz zu ha-
, und auf einem Punkt wie auf dem andern, Eure Gleich-
sſucht die immer wiederkehrt — aber wenn es nur möglich
e! wenn nur nicht jene Gegenſtände, ſobald ſie einzeln ins
t gefaßt werden, ſo ſehr auf gleiche Weiſe das Gemüth an-
en und zu beherrſchen ſtrebten! Jede dieſer Richtungen geht
Werke aus, welche vollendet werden ſollen, jede hat ein
l dem nachzubilden iſt, und eine Totalität, welche umfaßt
en ſoll, und dieſe Rivalität mehrerer Gegenſtände kann nicht

anders endigen, als daß einer den andern verdrängt. Ja auch,
innerhalb jeder ſolchen Sphäre muß ſich jeder um ſo mehr auf
ein einzelnes beſchränken, zu je trefflicherer Meiſterſchaft er gelan-
gen will. Wenn nun dieſe ihn ganz beſchäftigt, und er nur in
dieſer Production lebt, wie ſoll er zu ſeinem vollſtändigen Antheil
an der Welt gelangen, und ſein Leben ein ganzes werden? daher
die Einſeitigkeit und Dürftigkeit der meiſten Virtuoſen, oder auch
daß ſie außerhalb ihrer Sphäre in eine niedere Art des Daſeins
verſunken ſind. Und kein anderes Heilmittel giebt es für dieſes
Uebel, als daß jeder, indem er auf einem endlichen Gebiet auf
eine beſtimmte Weiſe thätig iſt, ſich zugleich ohne beſtimmte Thä-
tigkeit vom unendlichen afficiren laſſe, und in jeder Gattung re-
ligiöſer Gefühle alles deſſen, was außerhalb des von ihm unmit-
telbar angebauten Gebietes liegt, inne werde. Jedem liegt dies
nahe; denn welchen Gegenſtand Eures freien und kunſtmäßigen
Handelns Ihr auch gewählt habt, es gehört nur wenig Sinn
dazu, um von jedem aus das Univerſum zu finden, und in die
ſem entdeckt Ihr dann auch die übrigen als Gebot oder als Ein
gebung oder als Offenbarung deſſelben. So im ganzen ſie auf
faſſen und genießen, das iſt die einzige Art wie Ihr Euch be
einer ſchon gewählten Richtung des Gemüths auch das wa
außer derſelben liegt aneignen könnt, nicht wiederum aus Wil
kür als Kunſt, ſondern aus Inſtinkt für das Univerſum al
Religion; und weil ſie auch in der religiöſen Form wieder riv
liſiren, ſo erſcheint auch die Religion, und das freilich iſt menſc
liche Mangelhaftigkeit, öfter vereinzelt in der Geſtalt eigenthü
licher Empfänglichkeit und Geſchmakks für Kunſt Philoſop
oder Sittlichkeit, und eben daher oft verkannt; öfter, ſage i
erſcheint ſie ſo als wir ſie von aller Theilnahme an der Einſ
tigkeit befreit finden, in ihrer ganzen Geſtalt vollendet und al
vereinigend. Das höchſte aber bleibt dieſes leztere, und nur
ſezt der Menſch mit ganzem und befriedigendem Erfolge b
endlichen, wozu er beſonders und beſchränkend beſtimmt iſt,

unendliches, dem zuſammenziehenden Streben nach etwas beſtimmten und vollendeten das erweiternde Schweben im ganzen und unerſchöpflichen an die Seite; ſo ſtellt er das Gleichgewicht und die Harmonie ſeines Weſens wieder her, welche unwiederbringlich verloren geht, wenn er ſich, ohne zugleich Religion zu haben, irgend einer einzelnen Richtung, und wäre es die ſchönſte und herrlichſte, überläßt. Der beſtimmte Beruf eines Menſchen iſt nur gleichſam die Melodie ſeines Lebens, und es bleibt bei einer einfachen dürftigen Reihe von Tönen, wenn nicht die Religion jene in unendlich reicher Abwechſelung begleitet mit allen Tönen, die ihr nur nicht ganz widerſtreben, und ſo den einfachen Geſang zu einer vollſtimmigen und prächtigen Harmonie erhebt.

Wenn nun das, was ich hoffentlich für Euch alle verſtändlich genug angedeutet habe, eigentlich das Weſen der Religion ausmacht, ſo iſt die Frage, wohin denn jene Dogmen und Lehrſäze, die vielen für das innere Weſen der Religion gelten, eigentlich gehören, und wie ſie ſich zu dieſem weſentlichen verhalten, nicht ſchwer zu beantworten; oder vielmehr ich habe ſie Euch ſchon oben beantwortet. Denn alle dieſe Säze ſind nichts anderes als das Reſultat jener Betrachtung des Gefühls, jener vergleichenden Reflexion darüber, von welcher wir ſchon geredet haben. Und die Begriffe, welche dieſen Säzen zum Grunde liegen, ſind, wie ſich das mit Euren Erfahrungsbegriffen ebenfalls ſo verhält, nichts anderes als für ein beſtimmtes Gefühl der gemeinſchaftliche Ausdrukk, deſſen aber die Religion für ſich nicht bedarf, kaum um ſich mitzutheilen, aber die Reflexion bedarf und erſchafft ihn. Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Frömmigkeit haben, ohne irgend eines dieſer Begriffe benöthiget zu ſein — aber wer über ſeine Religion vergleichend reflectirt, der findet ſie unvermeidlich auf ſeinem Wege und kann ſie unmöglich umgehen. In dieſem Sinn gehören allerdings alle dieſe Begriffe in das Gebiet der Religion, und zwar unbedingt, ohne daß man über die Grenzen ihrer Anwendung das geringſte beſtimmen dürfte. Das Streiten, welche Begebenheit eigentlich ein Wunder ſei, und worin der Charakter eines ſolchen eigentlich beſtehe, wie viel Offenbarung es wol gebe, und wiefern und warum man eigentlich daran glauben dürfe, und das offenbare Beſtreben, ſo viel ſich mit Anſtand und Rükkſicht thun läßt, davon abzuläugnen und auf die Seite zu ſchaffen, in der thörichten Meinung der Philoſophie und der Vernunft einen Dienſt damit zu leiſten, das iſt eine von den kindiſchen Operationen der Metaphyſiker und Moraliſten in der Religion. Sie werfen alle Geſichtspunkte unter einander und bringen die Religion in das Geſchrei, als ob ſie der allgemeinen Gültigkeit wiſſenſchaftlicher und phyſiſcher Urtheile zu nahe trete. Ich bitte, laßt Euch nicht durch ihr ſophiſtiſches Disputiren oder, denn auch das mag es bisweilen ſein, durch ihr ſcheinheiliges Verbergen desjenigen, was ſie gar zu gern kund 105 machen möchten, zum Nachtheil der Religion verwirren. Dieſe läßt Euch, ſo laut ſie auch alle jene verſchriene Begriffe zurükkfordert, Eure Phyſik, und ſo Gott will, auch Eure Pſychologie unangetaſtet. Was iſt denn ein Wunder? Wißt Ihr etwa nicht, daß, was wir ſo nennen im religiöſen Sinn, ſonſt überall ſoviel heißt als Zeichen, Andeutung, und daß unſer Name, der lediglich den Gemüthszuſtand des ſchauenden trifft, nur in ſofern ſchikklich iſt, als ja freilich, was ein Zeichen ſein ſoll, zumal wenn es noch irgend etwas anderes iſt, ſo muß geartet ſein, daß man auch darauf und auf ſeine bezeichnende Kraft merken wird. Jedes endliche iſt aber in dieſem Sinne ein Zeichen des unendlichen; und ſo beſagen alle jene Ausdrükke nichts als die unmittelbare Beziehung einer Erſcheinung auf das unendliche und ganze; ſchließet das aber aus, daß nicht jede eine eben ſo unmittelbare Beziehung aufs endliche und auf die Natur habe? Wunder iſt nur der religiöſe Name für Begebenheit: jede, auch die allernatürlichſte und gewöhnlichſte, ſobald ſie ſich dazu eignet daß die religiöſe Anſicht von ihr die herrſchende ſein kann, iſt ein Wun-

r. Mir iſt alles Wunder; und in Eurem Sinn iſt mir
ur das ein Wunder, nämlich etwas unerklärliches und frem-
s, was keines iſt in meinem. Je religiöſer Ihr wäret, deſto
ehr Wunder würdet Ihr überall ſehen, und jedes Streiten hin
nd her über einzelne Begebenheiten, ob ſie ſo zu heißen ver-
enen, giebt mir nur den ſchmerzhaften Eindrukk wie arm und
rftig der religiöſe Sinn der ſtreitenden iſt. Die einen bewei-
n dieſen Mangel dadurch, daß ſie überall proteſtiren gegen
Wunder, durch welche Proteſtation ſie nur zeigen daß ſie von
r unmittelbaren Beziehung auf das unendliche und auf die
ottheit nichts ſehen wollen; die andern beweiſen denſelben Man-
l dadurch, daß es ihnen auf dieſes und jenes beſonders an-
mmt, und daß eine Erſcheinung grade wunderlich geſtaltet
n muß um ihnen ein Wunder zu ſein, womit ſie nur beur-
nden daß ſie eben ſchlecht aufmerken[18]). — Was heißt Of-
barung? Jede urſprüngliche und neue Mittheilung des Welt-
s und ſeines innerſten Lebens an den Menſchen iſt eine, und
würde jeder ſolche Moment, auf welchen ich oben gedeutet,
nn Ihr Euch ſeiner bewußt würdet, eine Offenbarung ſein;
n aber iſt jede Anſchauung und jedes Gefühl, wo ſie ſich ur-
ünglich aus einem ſolchen entwikkeln, aus einer Offenbarung
vorgegangen, die wir freilich als eine ſolche nicht vorzeigen
nnen, weil ſie jenſeit des Bewußtſeins liegt, die wir aber doch
ht nur vorausſezen müſſen im allgemeinen, ſondern auch im
ondern muß ja jeder wol am beſten wiſſen, was ihm ein wie-
holtes und anderwärts her erfahrenes iſt, oder was urſprüng-
und neu, und wenn von dem lezteren etwas ſich in Euch
h nicht eben ſo erzeugt hatte, ſo wird ſeine Offenbarung auch
Euch eine, und ich will Euch rathen ſie wohl zu erwägen. —
as heißt Eingebung? Es iſt nur der allgemeine Ausdrukk für
s Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, nämlich, ver-
t mich wohl, nicht jener wunderlichen vielgeprieſenen, welche
r verſteht das Handeln mit Ueberlegungen hin und her zu

begleiten und zu verzieren, ſondern für jenes Gefühl, daß das Handeln troz aller oder ohnerachtet aller äußeren Veranlaſſung aus dem inneren des Menſchen hervorgeht. Denn in dem Maaß, als es der weltlichen Verwikkelung entriſſen wird, wird es als ein göttliches gefühlt, und auf Gott zurükgeführt. — Was iſt Weiſſagung? Jedes religiöſe Vorausbilden der andern Hälfte einer religiöſen Begebenheit, wenn die eine gegeben war, iſt Weiſſagung, und es war ſehr religiös von den alten Hebräern, die Göttlichkeit eines Propheten nicht darnach abzumeſſen, wie ſchwer das Weiſſagen war, oder wie groß der Gegenſtand, ſondern ganz einfältig nach dem Ausgang; denn eher kann man aus dem einzelnen nicht wiſſen wie vollendet das Gefühl ſich in jedem gebildet hat, bis man ſieht ob er die religiöſe Anſicht grade dieſes beſtimmten Verhältniſſes, welches ihn bewegte, auch richtig gefaßt hat. — Was heißt Gnadenwirkung 17)? Nichts
117 anderes iſt dies offenbar, als der gemeinſchaftliche Ausdrukk für Offenbarung und Eingebung, für jenes Spiel zwiſchen dem Hineingehen der Welt in den Menſchen durch Anſchauung und Gefühl und dem Eintreten des Menſchen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in ſeiner Urſprünglichkeit und ſeinem göttlichen Charakter, ſo daß das ganze Leben des frommen nur Eine Reihe von Gnadenwirkungen bildet. Ihr ſeht, alle dieſe Begriffe ſind, inſofern als die Religion der Begriffe bedarf oder ſie aufnehmen kann, die erſten und weſentlichſten; ſie bezeichnen auf die eigenthümlichſte Art das Bewußtſein eines Menſchen von ſeiner Religion; weil ſie grade dasjenige bezeichnen, was nothwendig und allgemein ſein muß in ihr. Ja, wer nicht eigene Wunder ſieht auf ſeinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in weſſen innern nicht eigene Offenbarungen aufſteigen, wenn ſeine Seele ſich ſehnt die Schönheit der Welt einzuſaugen und von ihrem Geiſte durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendſten Augenblikken mit der lebendigſten Ueberzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geiſt ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung

redet und handelt; wer ſich nicht wenigſtens — denn noch geringeres könnte in der That nur für gar nichts gehalten werden — ſeiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewußt iſt, dabei aber doch etwas eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet ſein kann, ſondern ihren reinen Urſprung aus ſeinem innerſten verbürgt, der hat keine Religion. Aber in dieſem Beſiz ſich zu wiſſen, das iſt der wahre Glaube; glauben hingegen, was man gemeinhin ſo nennt, annehmen was ein anderer geſagt oder gethan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, iſt ein harter und unwürdiger Dienſt, und ſtatt das höchſte in der Religion zu ſein, wie man wähnt, muß er gerade abgelegt werden von jedem der in ihr Heiligthum dringen will. Einen ſolchen nachbetenden Glauben haben und behalten wollen, beweiſet daß man der Religion unfähig iſt; ihn von andern fordern, zeigt daß man ſie nicht verſteht. Ihr wollt überall auf Euren eignen Füßen ſtehen und Euern eignen Weg gehn, und dieſer würdige Wille ſchrekke Euch nicht zurük von der Religion. Sie iſt kein Sklavendienſt und keine Gefangenſchaft, am wenigſten für Eure Vernunft, ſondern auch hier ſollt Ihr Euch ſelbſt angehören, ja dies iſt ſogar eine unerlaßliche Bedingung um ihrer theilhaftig zu werden. Jeder Menſch, wenige auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines leitenden und aufregenden Anführers, der ſeinen Sinn für Religion aus dem erſten Schlummer wekke und ihm ſeine erſte Richtung gebe; aber dies gebt Ihr ja zu für alle andern Kräfte und Verrichtungen der menſchlichen Seele, warum nicht auch für dieſe? Und, zu Eurer Beruhigung ſei es geſagt, wenn irgendwo, ſo vorzüglich hier ſoll dieſe Vormundſchaft nur ein vorübergehender Zuſtand ſein; mit eignen Augen ſoll dann jeder ſehen und ſelbſt einen Beitrag zu Tage fördern zu den Schäzen der Religion, ſonſt verdient er keinen Plaz in ihrem Reich, und erhält auch keinen. Ihr habt Recht die dürftigen Nachbeter gering zu achten, die ihre Religion ganz von einem andern ableiten, oder an einer todten Schrift hängen, auf dieſe ſchwören und aus ihr beweiſen. Jede heilige Schrift iſt an ſich ein herrliches Erzeugniß, ein redendes Denkmal aus der heroiſchen Zeit der Religion; aber durch knechtiſche Verehrung wird ſie nur ein Mauſoleum, ein Denkmal daß ein großer Geiſt da war, der nicht mehr da iſt; denn wenn er noch lebte und wirkte, ſo würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühl der Gleichheit auf ſein früheres Werk ſehen, welches doch immer nur ein ſchwacher Abdrukk von ihm ſein kann. Nicht jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, ſondern nur der, welcher ſie lebendig und unmittelbar verſteht, und ihrer daher für ſich allein auch am leichteſten entbehren könnte.

Eben dieſe Eure Verachtung nun gegen die armſeligen und kraftloſen Verehrer ter Religion, in denen ſie aus Mangel an Nahrung vor der Geburt ſchon geſtorben iſt, eben dieſe beweiſet mir, daß in Euch ſelbſt eine Anlage iſt zur Religion, und die Achtung die Ihr allen ihren wahren Helden für ihre Perſon immer erzeiget, — denn die auch dieſe nur mit flachem Spotte
110 behandeln und das große und kräftige in ihnen nicht anerkennen, rechne ich kaum noch zu Euch, — dieſe Achtung der Perſonen beſtätigt mich in dem Gedanken, daß Eure Verachtung der Sache nur auf Mißverſtand beruht, und nur die kümmerliche Geſtalt zum Gegenſtand hat, welche die Religion bei der großen unfähigen Menge annimmt, und den Mißbrauch, welchen anmaßende Leiter damit treiben. — Ich habe Euch darum nun nach Vermögen gezeigt, was eigentlich Religion iſt; habt Ihr irgend etwas darin gefunden, was Eurer und der höchſten menſchlichen Bildung unwürdig wäre? Müßt nicht vielmehr Ihr Euch um ſo mehr nach jener allgemeinen Verbindung mit der Welt ſehnen, welche nur durch das Gefühl möglich iſt, je mehr eben Ihr am meiſten durch die beſtimmte Bildung und Individualität in ihm geſondert und iſolirt ſeid? und habt Ihr nicht oft dieſe heilige Sehnſucht als etwas unbekanntes gefühlt? Werdet Euch doch,

ich beſchwöre Euch, des Rufs Eurer innerſten Natur bewußt, und folget ihm. Verbannet die falſche Schaam vor einem Zeitalter, welches nicht Euch beſtimmen, ſondern von Euch beſtimmt und gemacht werden ſoll! Kehret zu demjenigen zurükk, was Euch, gerade Euch, ſo nahe liegt, und wovon die gewaltſame Trennung doch unfehlbar den ſchönſten Theil Eures Daſeins zerſtört.

Es ſcheint mir aber als ob viele unter Euch nicht glaubten, daß ich mein gegenwärtiges Geſchäft hier könne endigen wollen, und daß ich gründlich könne vom Weſen der Religion geredet zu haben glauben, da ich von der Unſterblichkeit gar nicht, und von Gott nur wie im Vorbeigehen weniges geſprochen, ſondern ganz vorzüglich müßte mir ja wol obliegen von dieſen beiden zu reden, und Euch vorzuhalten wie unſelig Ihr wäret, wenn Ihr etwa auch dieſes nicht glaubtet, weil ja für die meiſten frommen dieſes beides die Angel und Hauptſtükke der Religion ſein ſollen. Allein ich bin über beides nicht Eurer Meinung. Nämlich zuerſt glaube ich keinesweges von der Unſterb-
ichkeit gar nicht und von Gott nur ſo weniges geredet zu haben;
ondern daß beides in allem und jedem geweſen iſt, glaube ich,
as ich Euch nur als Element der Religion aufgeſtellt habe, ſo
nd daß ich von allem nichts hätte ſagen können was ich ge-
gt habe, wenn ich nicht Gott und Unſterblichkeit immer zum
oraus geſezt hätte, wie denn auch nur göttliches und unſterb-
ches Raum haben kann, wo von Religion geredet wird. Und
en ſo wenig dünken mich zweitens die Recht zu haben, welche
, wie beides gewöhnlich genommen wird, die Vorſtellungen und
hren von Gott und Unſterblichkeit für die Hauptſache in der
eligion halten. Denn zur Religion kann von beiden nur ge-
ren was Gefühl iſt, und unmittelbares Bewußtſein; Gott
er und Unſterblichkeit, wie ſie in ſolchen Lehren vorkommen,
d Begriffe, wie denn viele ja wol die meiſten unter Euch
n beiden oder wenigſtens von einem glauben feſt überzeugt zu
n, ohne daß Ihr deshalb fromm ſein müßtet oder Religion

haben — und als Begriffe können alſo auch dieſe keinen größeren Werth haben in der Religion, als welcher Begriffen überhaupt, wie ich Euch gezeigt habe, darin zukommt. Damit Ihr aber nicht denket, ich fürchte mich ein ordentliches Wort über dieſen Gegenſtand zu ſagen, weil es gefährlich werden will davon zu reden, bevor eine zu Recht und Gericht beſtändige Definition von Gott und Daſein ans Licht geſtellt und im deutſchen Reich als gut und tauglich allgemein angenommen worden iſt; oder damit Ihr nicht auf der andern Seite vielleicht glaubt, ich ſpiele mit Euch einen frommen Betrug, und wolle, um allen alles zu werden, mit ſcheinbarer Gleichgültigkeit dasjenige herabſezen, was für mich von ungleich größerer Wichtigkeit ſein müſſe als ich geſtehen will; ſo will ich Euch gern auch hierüber Rede ſtehen, und Euch deutlich zu machen ſuchen, daß es ſich nach meiner beſten Ueberzeugung wirklich ſo verhält wie ich jezt eben behauptet habe.

Zuerſt erinnert Euch, daß uns jedes Gefühl nur in ſo fern für eine Regung der Frömmigkeit galt, als in demſelben nicht irgend ein einzelnes als ſolches, ſondern in und mit dieſem das
111 ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt, und alſo nicht einzelnes und endliches, ſondern eben Gott, in welchem ja allein auch das beſondere ein und alles iſt, in unſer Leben eingeht, und ſo auch in uns ſelbſt nicht etwa dieſe oder jene einzelne Function, ſondern unſer ganzes Weſen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr ſind, alſo unmittelbar das göttliche in uns, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt 18). Wie könnte alſo jemand ſagen, ich habe Euch eine Religion geſchildert ohne Gott, da ich ja nichts anders dargeſtellt als eben das unmittelbare und urſprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl. Oder iſt nicht Gott die einzige und höchſte Einheit? Iſt es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles einzelne verſchwindet? Und wenn Ihr die Welt als ein ganzes und eine Allheit ſeht, könnt Ihr dies anders als in Gott? Sonſt ſagt mir doch irgend etwas

anderes, wenn es dieſes nicht ſein ſoll, wodurch ſich das höchſte
Weſen, das urſprüngliche und ewige Sein unterſcheiden ſoll von
dem einzelnen zeitlichen und abgeleiteten. Aber auf eine andere
Weiſe als durch dieſe Erregungen, welche die Welt in uns
hervorbringt, maßen wir uns nicht an Gott zu haben im
Gefühl, und darum iſt nicht anders als ſo von ihm geredet
worden. Wollt Ihr daher dieſes nicht gelten laſſen als ein
Bewußtſein von Gott, als ein Haben Gottes: ſo kann ich
Euch weiter nicht belehren oder bedeuten, ſondern nur ſagen,
daß wer dieſes läugnet, über deſſen Erkennen, wie es damit ſteht,
will ich nicht aburtheilen, denn es kommt mir hier nicht zu, aber
n ſeinem Gefühl und ſeiner Empfindungsart betrachtet, wird ein
olcher mir gottlos ſein. Denn der Wiſſenſchaft wird freilich
uch nachgerühmt, es gebe in ihr ein unmittelbares Wiſſen um
Gott, welches die Quelle iſt alles andern, nur wir ſprachen jezt
icht von der Wiſſenſchaft ſondern von der Religion. Jene Art
ber von Gott etwas zu wiſſen, deren ſich die meiſten rühmen
nd die ich Euch auch anrühmen ſollte, iſt weder die Idee Got-
es, die Ihr an die Spize alles Wiſſens ſtellt als die unge-
hiedene Einheit aus der alles hervorquillt und aus der alles
Sein ſich ableitet, noch iſt ſie das Gefühl von Gott, deſſen wir
ns rühmen in unſerm innern; und wie ſie gewiß hinter den
orderungen der Wiſſenſchaft weit zurükkbleibt, ſo iſt ſie auch für
e Frömmigkeit etwas gar untergeordnetes, weil ſie nur ein Be-
iff iſt. Ein Begriff, aus Merkmalen zuſammengeſezt, die ſie
ottes Eigenſchaften nennen, und die ſämmtlich nichts anders
d als das Auffaſſen und Sondern der verſchiedenen Arten wie
Gefühle die Einheit des einzelnen und des ganzen ſich aus-
richt. Denn daß grade auf dieſe Weiſe die einzelnen Eigen-
aften Gottes den einzelnen oben aufgeſtellten und andern ähn-
hen hier aber übergangenen Gefühlen entſprechen, dies wird
mand läugnen. Daher kann ich ſchon nicht anders als auf
ſen Begriff auch anwenden, was ich im allgemeinen von Be-

griffen in Beziehung auf die Religion geſagt, daß nämlich viel Frömmigkeit ſein kann ohne ſie, und daß ſie ſich erſt bilden, wenn dieſe ſelbſt wieder ein Gegenſtand wird, den man in Betrachtung zieht. Nur daß es mit dieſem Begriff von Gott, wie er gewöhnlich gedacht wird, nicht dieſelbe Bewandtniß hat, wie mit den andern oben angeführten Begriffen; weil er nämlich der höchſte ſein und über allen ſtehen will, und doch ſelbſt, indem Gott uns zu ähnlich gedacht wird, und als ein perſönlich denkendes und wollendes, in das Gebiet des Gegenſazes herabgezogen wird. Daher es auch natürlich ſcheint, daß, je menſchenähnlicher Gott im Begriff dargeſtellt wird, um ſo leichter ſich eine andere Vorſtellungsart dieſer gegenüberſtellt, ein Begriff des höchſten Weſens nicht als perſönlich denkend und wollend, ſondern als die über alle Perſönlichkeit hinausgeſtellte allgemeine alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende Nothwendigkeit. Und nichts ſcheint ſich weniger zu ziemen, als wenn die Anhänger des einen die, welche von der Menſchenähnlichkeit abgeſchrekkt, ihre Zuflucht zu dem andern nehmen, beſchuldigen ſie ſeien gottlos, oder eben ſo wenn dieſe wollten jene wegen der Menſchlichkeit ihres Begriffes des Gözendienſtes beſchuldigen und ihre Frömmigkeit für nichtig erklären. Sondern fromm kann jeder ſein, er halte ſich zu dieſem oder zu jenem Begriff; aber ſeine Frömmigkeit, das göttliche in ſeinem Gefühl, muß beſſer ſein als ſein Begriff, und je mehr er in dieſem ſucht, und ihn für das Weſen der Frömmigkeit hält, um deſto weniger verſteht er ſich ſelbſt. Seht nur wie beſchränkt die Gottheit in dem einen dargeſtellt wird, und wiederum wie todt und ſtarr in dem andern, beides je mehr man ſich in jedem an den Buchſtaben hält; und geſteht daß beide mangelhaft ſind, und wie keiner von beiden ſeinem Gegenſtand entſpricht, ſo auch keiner von beiden ein Beweis von Frömmigkeit ſein kann, außer in ſo fern ihm im Gemüth ſelbſt etwas zum Grunde liegt, hinter dem er aber weit zurükkgeblieben iſt; und daß, richtig verſtanden, auch jeder von beiden Ein Element wenigſtens des Gefühls darſtellt, nichts werth aber beide ſind, wenn ſich dies nicht findet. Oder iſt es nicht offenbar, daß gar viele einen ſolchen Gott zwar glauben und annehmen, aber nichts weniger ſind als fromm, und daß auch nie dieſer Begriff der Keim iſt, aus welchem ihre Frömmigkeit erwachſen kann, weil er nämlich kein Leben hat in ſich ſelbſt, ſondern nur durch das Gefühl 19). So kann auch nicht die Rede davon ſein, daß den einen oder den andern von beiden Begriffen zu haben, an und für ſich das Zeichen ſein könne von einer vollkommneren oder unvollkommneren Religion. Vielmehr werden beide auf gleiche Weiſe verändert nach Maaßgabe deſſen was wir wirklich als verſchiedene Stufen anſehen können, nach denen der religiöſe Sinn ſich ausbildet. Und dies höret noch an von mir; denn weiter weiß ich über dieſen Gegenſtand nichts zu ſagen um uns zu verſtändigen.

Da wo das Gefühl des Menſchen noch ein dunkler Inſtinkt wo ſein geſammtes Verhältniß zur Welt noch nicht zur Klarheit gediehen iſt, kann ihm auch die Welt nichts ſein als eine verworrene Einheit, in der nichts mannigfaltiges beſtimmt zu unterſcheiden iſt, als ein Chaos gleichförmig in der Verwirrung, ohne Abtheilung Ordnung und Geſez, woraus, abgeſehen was ſich am unmittelbarſten auf das Beſtehen des Menſchen 111
ſelbſt bezieht, nichts einzelnes geſondert werden kann, als indem es willkürlich abgeſchnitten wird in Zeit und Raum. Und hier werdet Ihr natürlich wenig Unterſchied finden, ob der Begriff, in wiefern ſich doch auch Spuren von ihm zeigen, auf die eine Seite ſich neigt oder auf die andere. Denn ob ein blindes Geſchikk den Charakter des ganzen darſtellt, welches nur durch magiſche Verrichtungen kann bezeichnet werden, oder ein Weſen, das zwar lebendig ſein ſoll, aber ohne beſtimmte Eigenſchaften, ein Göze, ein Fetiſch, gleichviel ob einer oder mehrere, weil ſie doch durch nichts zu unterſcheiden ſind als durch die willkürlich geſezten Grenzen ihres Gebiets, darauf wollt Ihr gewiß keinen

verſchiedenen Werth ſezen; ſondern werdet dieſes für eine eben ſo unvollkommne Frömmigkeit erkennen als jenes, beides aber doch für eine Frömmigkeit. Weiter fortſchreitend wird das Gefühl bewußter, die Verhältniſſe treten in ihrer Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit auseinander; daher tritt aber auch in dem Weltbewußtſein des Menſchen die beſtimmte Vielheit hervor der heterogenen Elemente und Kräfte, deren beſtändiger und ewiger Streit ſeine Erſcheinungen beſtimmt. Gleichmäßig ändert ſich dann auch das Reſultat der Betrachtung dieſes Gefühls, auch die entgegengeſezten Formen des Begriffs treten beſtimmter auseinander, das blinde Geſchikk verwandelt ſich in eine höhere Nothwendigkeit, in welcher Grund und Zuſammenhang, aber unerreichbar und unerforſchlich ruhen. Eben ſo erhöht ſich der Begriff des perſönlichen Gottes, aber zugleich ſich theilend und vervielfältigend; denn indem jene Kräfte und Elemente beſonders beſeelt werden, entſtehen Götter in unendlicher Anzahl, unterſcheidbar durch verſchiedene Gegenſtände ihrer Thätigkeit, wie durch verſchiedene Neigungen und Geſinnungen. Ihr müßt zugeben, daß dieſes ſchon ein kräftigeres und ſchöneres Leben des Univerſum im Gefühl uns darſtellt, als jener frühere Zuſtand, am ſchönſten wo am innigſten im Gefühl das erworbene mannigfaltige und die einwohnende höchſte Einheit verbunden ſind, und
115 dann auch, wie Ihr dieſes bei den von Euch mit Recht ſo verehrten Hellenen findet, in der Reflexion beide Formen ſich einigen, die eine mehr für den Gedanken ausgebildet, die andere mehr in der Kunſt, dieſe mehr die Vielheit darſtellend, jene mehr die Einheit. Wo aber auch eine ſolche Einigung nicht iſt, geſteht Ihr doch, daß wer ſich auf dieſe Stufe erhoben hat auch vollkommner ſei in der Religion, als wer noch auf die erſte beſchränkt iſt. Alſo auch, wer ſich auf der höheren vor der ewigen und unerreichbaren Nothwendigkeit beugt und mehr in dieſe die Vorſtellung des höchſten Weſens hineinlegt, als in die einzelnen Götter, auch der iſt vollkommner als der rohe Anbeter eines

Fetiſch? Nun laßt uns höher ſteigen, dahin wo alles ſtreitende ſich wieder vereinigt, wo das Sein ſich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als Syſtem darſtellt, und ſo erſt ſeinen Namen verdient; ſollte nicht wer es ſo wahrnimmt als Eins und alles, und ſo auf das vollſtändigſte dem ganzen gegenübertritt und wieder Eins wird mit ihm im Gefühl, ſollte nicht der für ſeine Religion, wie dieſe ſich auch im Begriff abſpiegeln mag, glüklicher zu preiſen ſein, als jeder noch nicht ſo weit gediehene? Alſo durchgängig und auch hier entſcheidet die Art wie dem Menſchen die Gottheit im Gefühl gegenwärtig iſt, über den Werth ſeiner Religion; nicht die Art wie er dieſe, immer unzulänglich, in dem Begriff, von welchem wir izt handeln, abbildet. Wenn alſo, wie es zu geſchehen pflegt, mit wie vielem Rechte will ich hier nicht entſcheiden, der auf dieſer Stufe ſtehende, aber den Begriff eines perſönlichen Gottes verſchmähende allgemein entweder ein Pantheiſt genannt wird oder noch beſonders nach dem Namen des Spinoza: ſo will ich nur bevorworten, daß dieſes Verſchmähen die Gottheit perſönlich zu denken nicht entſcheidet gegen die Gegenwart der Gottheit in ſeinem Gefühl; ſondern daß dies ſeinen Grund haben könne in einem demüthigen Bewußtſein von der Beſchränktheit perſönlichen Daſeins überhaupt und beſonders auch des an die Perſönlichkeit gebundenen Bewußtſeins. Dann aber iſt wol gewiß, daß ein ſolcher eben ſo weit ſtehen könne über dem Verehrer der zwölf großen Götter, wie ein frommer 116
auf dieſer Stufe, den Ihr mit gleichem Recht nach dem Lucretius nennen könntet, über einem Götzendiener. Aber das iſt die alte Verwirrung, das iſt das unverkennbare Zeichen der Unbildung, daß ſie die am weiteſten verwerfen, die auf einer Stufe mit ihnen ſtehen, nur auf einem andern Punkt derſelben. Zu welcher nun von dieſen Stufen ſich der Menſch erhebt, das beurkundet ſeinen Sinn für die Gottheit, das iſt der eigentliche Maaßſtab ſeiner Religioſität. Welchen aber von jenen Begriffen, ſofern er überhaupt für ſich noch des Begriffs bedarf, er

ſich aneignen wird, das hängt lediglich davon ab, wozu er ſeiner noch bedarf, und nach welcher Seite ſeine Fantaſie vornehmlich hängt, nach der des Seins und der Natur, oder nach der des Bewußtſeins und des Denkens. Ihr, hoffe ich, werdet es für keine Läſterung halten und für keinen Widerſpruch, daß das Hinneigen zu dieſem Begriff eines perſönlichen Gottes oder das Verwerfen deſſelben und das Hinneigen zu dem einer unperſönlichen Allmacht abhängen ſoll von der Richtung der Fantaſie; Ihr werdet wiſſen daß ich unter Fantaſie nicht etwas untergeordnetes und verworrenes verſtehe, ſondern das höchſte und urſprünglichſte im Menſchen, und daß außer ihr alles nur Reflexion über ſie ſein kann, alſo auch abhängig von ihr; Ihr werdet es wiſſen daß Euere Fantaſie in dieſem Sinne, Eure freie Gedankenerzeugung es iſt, durch welche Ihr zu der Vorſtellung einer Welt kommt, die Euch nirgend äußerlich kann gegeben werden und die Ihr auch nicht zuerſt Euch zuſammenfolgert; und in dieſer Vorſtellung ergreift Euch dann das Gefühl der Allmacht. Wie einer ſich aber dieſes hernach überſezt in Gedanken, das hängt davon ab, wie der eine ſich willig im Bewußtſein ſeiner Ohnmacht in das geheimnißvolle Dunkel verliert, der andere aber, auf die Beſtimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, nur unter der uns allein gegebenen Form des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins ſich denken und ſteigern kann. Das Zurükkſchrekken aber vor dem Dunkel des unbeſtimmt gedachten iſt die
117 eine Richtung der Fantaſie, und das Zurükkſchrekken vor dem Schein des Widerſpruchs, wenn wir dem unendlichen die Geſtalten des endlichen leihen, iſt die andere; ſollte nun nicht dieſelbe Innigkeit der Religion verbunden ſein können mit der einen und mit der andern? Und ſollte nicht eine nähere Betrachtung, die aber hieher eben deshalb nicht gehört, weil wir hier nur von dem innerſten Weſen der Religion reden, ſollte eine ſolche nicht zeigen, daß beide Vorſtellungsarten gar nicht ſo weit auseinander liegen als es den meiſten ſcheint, nur daß man in die eine nicht

den Tod hineindenken muß, aus der andern aber alle Mühe redlich anwenden die Schranken hinwegzudenken. Dieſes glaubte ich ſagen zu müſſen damit ihr mich verſtehet wie ich es meine mit dieſen beiden Vorſtellungsweiſen; vorzüglich aber auch damit Ihr und andere ſich nicht täuſchen über unſer Gebiet, und Ihr nicht meint, alle ſeien Verächter der Religion, welche ſich nicht befreunden wollen mit der Perſönlichkeit des höchſten Weſens, wie ſie von den meiſten dargeſtellt wird. Und feſt überzeugt bin ich, daß durch das geſagte der Begriff der Perſönlichkeit Gottes niemanden wird ungewiſſer werden, der ihn in ſich trägt; noch wird ſich jemand von der faſt unabänderlichen Nothwendigkeit ſich ihn anzueignen um deſto beſſer losmachen, weil er darum weiß, woher ihm dieſe Nothwendigkeit kommt. Auch gab es unter wahrhaft religiöſen Menſchen nie Eiferer Enthuſiaſten oder Schwärmer für dieſen Begriff; und ſofern man, wie es wol oft geſchieht, unter Atheismus nichts anders verſteht als die Zaghaftigkeit und Bedenklichkeit in Bezug auf dieſen Begriff: ſo würden die wahrhaft frommen dieſen mit großer Gelaſſenheit neben ſich ſehen; und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöſer ſchien, nemlich, was es auch iſt, wenn einer das entbehrt, die Gottheit unmittelbar gegenwärtig zu haben in ſeinem Gefühl. Nur das werden ſie immer am meiſten zaudern zu glauben daß Einer in der That ganz ohne Religion ſei, und ſich nicht darüber nur täuſche, weil ein ſolcher ja auch ganz ohne Gefühl ſein müßte, und ganz verſunken mit ſeinem eigentlichen Daſein ins thieriſche: denn nur wer ſo tief geſunken iſt, meinen ſie, könne von dem Gott in uns und in der Welt, von dem göttlichen Leben und Wirken, wodurch alles beſteht, nichts inne werden. Wer aber darauf beharrt, müßte er auch noch ſo viele und vortreffliche Männer ausſchließen, das Weſen der Frömmigkeit beſtehe in dem Bekenntniß, das höchſte Weſen ſei perſönlich denkend und außerweltlich wollend, der muß ſich nicht weit umgeſehen haben in dem Gebiet der Frömmigkeit, ja die tiefſinnigſten Worte der eifrigſten Vertheidiger ſeines eignen Glaubens müſſen ihm fremd geblieben ſein. Nur zu groß aber iſt die Anzahl derer, welche von ihrem ſo gedachten Gott auch etwas wollen was der Frömmigkeit fremd iſt, nemlich er ſoll ihnen von außen ihre Glükkſeligkeit verbürgen, und ſie zur Sittlichkeit reizen. Sie mögen zuſehn wie das angehe; denn ein freies Weſen kann nicht anders wirken wollen auf ein freies Weſen, als nur daß es ſich ihm zu erkennen gebe, einerlei ob durch Schmerz oder Luſt, weil dies nicht durch die Freiheit beſtimmt wird, ſondern durch die Nothwendigkeit. Auch kann es uns zur Sittlichkeit nicht reizen; denn jeder angebrachte Reiz ſei es nun Hoffnung oder Furcht von was immer für Art iſt etwas fremdes, dem zu folgen, wo es auf Sittlichkeit ankommt, unfrei iſt alſo unſittlich; das höchſte Weſen aber, zumal ſofern es ſelbſt als frei gedacht wird, kann nicht wollen die Freiheit ſelbſt unfrei machen und unſittlich die Sittlichkeit. **)

Dies nun bringt mich auf das zweite, nemlich die Unſterblichkeit, und ich kann nicht bergen, daß in der gewöhnlichen Art ſich mit ihr zu beſchäftigen noch mehr iſt, was mir nicht ſcheint mit dem Weſen der Frömmigkeit zuſammenzuhängen oder aus demſelben hervorzugehen. Die Art nämlich, wie jeder fromme ein unwandelbares und ewiges Daſein in ſich trägt, glaube ich Euch eben dargeſtellt zu haben. Denn wenn unſer Gefühl nirgend am einzelnen haftet, ſondern unſere Beziehung zu Gott ſein Inhalt iſt, in welcher alles einzelne und vergängliche untergeht: ſo iſt ja auch nichts vergängliches darin, ſondern nur ewiges, und man kann mit Recht ſagen, daß das religiöſe Leben daſjenige iſt, in welchem wir alles ſterbliche ſchon geopfert und veräußert haben, und die Unſterblichkeit wirklich genießen. Aber die Art wie die meiſten Menſchen ſie ſich bilden und ihre Sehnſucht darnach erſcheint mir irreligiös, dem Geiſt der Frömmigkeit gerade zuwider, ja ihr Wunſch unſterblich zu ſein hat keinen andern Grund, als die Abneigung gegen das was das Ziel der

Religion iſt. Erinnert Euch wie dieſe ganz darauf hinſtrebt, daß die ſcharf abgeſchnittenen Umriſſe unſrer Perſönlichkeit ſich erweitern und ſich allmälig verlieren ſollen ins unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch ſo viel als möglich eins werden ſollen mit ihm; ſie aber ſträuben ſich hiegegen; ſie wollen aus der gewohnten Beſchränkung nicht hinaus, ſie wollen nichts ſein als deren Erſcheinung, und ſind ängſtlich beſorgt um ihre Perſönlichkeit; alſo weit entfernt, daß ſie ſollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieſelbe hinaus zu kommen, ſind ſie vielmehr bange, wie ſie ſie mitnehmen werden jenſeit dieſes Lebens, und ſtreben höchſtens nach weiteren Augen und beſſeren Gliedmaßen. Aber Gott ſpricht zu ihnen wie geſchrieben ſteht: wer ſein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben was ſie erhalten wollen iſt ein nicht zu erhaltendes; denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer einzelnen Perſon zu thun iſt, warum kümmern ſie ſich nicht eben ſo ängſtlich um das was ſie geweſen iſt, als um das was ſie ſein wird? und was hilft ihnen das vorwärts, wenn ſie doch nicht rükkwärts können? Je mehr ſie verlangen nach einer Unſterblichkeit, die keine iſt, und über die ſie nicht einmal Herren ſind ſie ſich zu denken — denn wer kann den Verſuch beſtehen ſich ein zeitförmiges Daſein unendlich vorzuſtellen? — deſto mehr verlieren ſie von der Unſterblichkeit welche ſie immer haben können, und verlieren das ſterbliche Leben dazu, mit Gedanken die ſie vergeblich ängſtigen und quälen. Möchten ſie jedoch verſuchen aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten ſie darnach ſtreben, ſchon hier ihre Perſönlichkeit zu vernichten, und im Einen und allen zu leben. Wer gelernt hat mehr ſein als er ſelbſt, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er ſich ſelbſt verliert; nur wer ſo ſich ſelbſt verläugnend mit dem ganzen Weltall ſoviel er davon erreichen kann zuſammen gefloſſen, und in weſſen Seele eine größere und heiligere Sehnſucht entſtanden iſt, nur der hat ein Recht dazu, und nur mit dem auch läßt ſich wirklich weiter reden über die Hoffnungen die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporſchwingen. 11)

Dies alſo iſt meine Geſinnung über dieſe Gegenſtände. Die gewöhnliche Vorſtellung von Gott als einem einzelnen Weſen außer der Welt und hinter der Welt, iſt nicht das Eins und alles für die Religion, ſondern nur eine ſelten ganz reine immer aber unzureichende Art ſie auszuſprechen. Wer ſich einen ſolchen Begriff geſtaltet, auf eine unreine Weiſe, weil es nämlich grade ein ſolches Weſen ſein muß, das er ſoll brauchen können zu Troſt und Hülfe, der kann einen ſolchen Gott glauben ohne fromm zu ſein wenigſtens in meinem Sinne, ich denke aber auch in dem wahren und richtigen iſt er es nicht. Wer ſich hingegen dieſen Begriff geſtaltet, nicht willkürlich ſondern irgend wie durch ſeine Art zu denken genöthiget, indem er nur an ihm ſeine Frömmigkeit feſthalten kann, dem werden auch die Unvollkommenheiten, die ſeinem Begriff immer ankleben bleiben, nicht hinderlich ſein noch ſeine Frömmigkeit verunreinigen. Das wahre Weſen der Religion aber iſt weder dieſer noch ein anderer Begriff, ſondern das unmittelbare Bewußtſein der Gottheit, wie wir ſie finden, eben ſo ſehr in uns ſelbſt als in der Welt. Und eben ſo iſt das Ziel und der Charakter eines religiöſen Lebens nicht die Unſterblichkeit, wie viele ſie wünſchen und an ſie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben, denn ihr Verlangen, zu viel davon zu wiſſen, macht ſie ſehr des lezten verdächtig, nicht jene Unſterblichkeit
132 außer der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieſer Zeit aber doch in der Zeit, ſondern die Unſterblichkeit, die wir ſchon in dieſem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe iſt, in deren Löſung wir immerfort begriffen ſind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem unendlichen und ewig ſein in jedem Augenblikk, das iſt die Unſterblichkeit der Religion.

Erläuterungen zur zweiten Rede.

1) S. 180. Bei dem rednerischen Charakter dieſes Buchs und da die Sache hier doch nicht weiter ausgeführt werden konnte, würde es wol erlaubt geweſen ſein, dieſes mit einer ſehr leiſe gehaltenen Ironie — und wie leicht konnte ein Leſer die in den Worten finden — zu ſagen, wenn auch meine Meinung wirklich geweſen wäre, die Religion ſei ſelbſt dieſe wiederhergeſtellte Einheit des Wiſſens. Die Worte hätten dann nur geſagt, daß ich dieſe Ueberzeugung meinen Gegnern nicht aufdringen wollte, weil ich zwar wol anderwärts und unter einer andern Form, aber nicht gerade hier ſie ſiegreich durchfechten könnte. Daher ſcheint es mir nöthig, mich gegen dieſe Auslegung noch beſonders zu verwahren, und zwar um ſo mehr, als jezt von vielen Theologen ſo ſcheint verfahren zu werden, als ſei die Religion, aber freilich nicht überhaupt ſondern nur die chriſtliche, wirklich das höchſte Wiſſen, und nicht nur der Dignität ſondern auch der Form nach identiſch mit der metaphyſiſchen Speculation, und zwar ſo, daß ſie die gelungenſte und vortrefflichſte ſei, alle Speculation aber, welche nicht dieſelben Reſultate heraus brächte, und z. B. nicht die Dreieinigkeit deduciren könne, ſei eben verfehlt. Damit hängt auch gewiſſermaaßen zuſammen die Behauptung anderer, daß die unvollkommnern Religionen und namentlich die polytheiſtiſchen auch der Art nach gar nicht daſſelbe wären wie die chriſtliche. Von beidem muß ich mich beſonders los ſagen, wie ich denn, was das lezte betrifft, ſowol im weitern Verfolg dieſes Buchs, als auch in der Einleitung zu meiner Glaubenslehre zu zeigen ſuche, wie auch die unvollkommenſten Geſtalten der Religion doch der Art nach daſſelbige ſind. Was aber das erſte betrifft, wenn ein Philoſoph als ſolcher es wagen will eine Dreiheit in dem höchſten Weſen nachzuweiſen, ſo mag er es thun auf ſeine Gefahr; ich werde aber dann meinerſeits behaupten, dieſe Dreiheit ſei nicht unſere chriſtliche, und habe, weil ſie eine ſpeculative Idee ſei, gewiß an einem andern Ort in der Seele ihren Urſprung, als unſre chriſtliche Vorſtellung der Dreieinigkeit. Wäre aber die Religion wirklich das höchſte Wiſſen, ſo müßte auch die wiſſenſchaftliche Methode die einzig zweckmäßige ſein zu ihrer Verbreitung, und die Religion ſelbſt müßte können erlernt werden, was noch nie iſt behauptet worden, und es gäbe dann eine Stufenleiter zwiſchen einer Philoſophie, welche nicht dieſelben Reſultate wie unſre chriſtliche Theologie brächte, und dies wäre die unterſte Stufe; dann käme die Religion der chriſtlichen Laien, welche als *πίστις* eine unvollkommne Art wäre das höchſte Wiſſen zu haben, endlich die Theologie, welche als *γνῶσις* die vollkommne Art wäre daſſelbe zu haben und obenan ſtände, und keine von dieſen dreien wäre mit der andern verträglich. Dieſes nun kann ich eben gar nicht annehmen, eben deswegen auch die Religion nicht für das höchſte Wiſſen halten, und alſo auch überhaupt für keines; und muß deshalb auch glauben, daß das, was der chriſtliche Laie unvollkommner hat als der Theologe, und was offenbar ein Wiſſen iſt, nicht die Religion ſelbſt ſei, ſondern etwas ihr anhängendes.

2) S. 189. Wie man dem rednerischen Vortrag überhaupt die ſtrengen Definitionen erläßt und ihm ſtatt deren die Beſchreibungen geſtattet, ſo iſt eigentlich dieſe ganze Rede nur eine ausgeführte, mit Beſtreitungen anderer nach meiner Ueberzeugung falſcher Vorſtellungen untermiſchte Beſchreibung, deren Hauptmerkmale alſo zerſtreut ſind und ſich zum Theil unvermeidlich an verſchiedenen Stellen unter verſchiedenen Ausdrükken wiederholen. Dieſe Abwechſelung des Ausdrukks, wodurch doch jedesmal eine andere Seite der Sache ins Licht geſezt wird, und welche ich ſelbſt in wiſſenſchaftlicheren Vorträgen, wenn nur die verſchiedenen Formen zuſammenſtimmen und ſich in einander auflöſen laſſen, zwekkmäßig finde, um die bedenklichen Wirkungen einer zu ſtarren Terminologie zu vermeiden, ſchien dieſer Schreibart beſonders angemeſſen. So kommen hier kurz hintereinander für denſelben Werth drei verſchiedene Ausdrükke vor. In der hier zunächſt angezogenen Stelle wird der Religion zugeſchrieben, daß durch ſie das allgemeine Sein alles endlichen im unendlichen unmittelbar in uns lebe, und Seite 188 ſteht, Religion ſei Sinn und Geſchmakk für das unendliche. Sinn aber iſt Wahrnehmungs- oder Empfindungsvermögen und hier das leztere, wie denn auch in den früheren Ausgaben, wiewol nicht ganz ſprachrichtig, ſtatt Sinn und Geſchmakk für das unendliche ſtand Empfindung und Geſchmakk. Was ich aber wahrnehme oder empfinde, das bildet ſich mir ein, und eben dieſes nenne ich das Leben des Gegenſtandes in mir. Des unendlichen aber, worunter hier nicht irgend etwas unbeſtimmtes ſondern die Unendlichkeit des Seins überhaupt verſtanden wird, können wir nicht unmittelbar und durch ſich ſelbſt inne wer-
123 den, ſondern immer nur mittelſt des endlichen, indem unſre weltſezende und ſuchende Richtung uns vom einzelnen und Theil auf das All und ganze hinführt. So iſt demnach Sinn für das unendliche und unmittelbares in uns Leben des endlichen, wie es im unendlichen iſt, eins und daſſelbe. Wenn aber in dem erſteren Ausdrukk zu dem Sinn noch hinzugefügt wird der Geſchmakk und in dem lezten ausdrükklich das allgemeine Sein alles endlichen im unendlichen: ſo ſind wiederum beide Zuſäze im weſentlichen gleichbedeutend. Denn Geſchmakk für etwas haben, das ſchließt außer dem Sinn, als der bloßen Fähigkeit, auch noch die Luſt dazu in ſich, und eben dieſe Luſt und Verlangen durch alles endliche nicht nur deſſen ſelbſt ſondern auch des unendlichen inne zu werden, iſt es, vermöge deren der fromme jenes Sein des endlichen im unendlichen auch allgemein findet. Aehnliches dieſer Stelle ſteht ſchon S. 187, wo nur dem Zuſammenhange nach der Ausdrukk Betrachtung in dem weitern Sinne genommen werden muß, wie nicht nur die eigentliche Speculation darunter zu begreifen iſt, ſondern alles von äußerer Wirkſamkeit zurükkgezogene Erregtſein des Geiſtes. — Was aber den meiſten hier am meiſten aufgefallen ſein wird, iſt dieſes, daß das unendliche Sein doch hier nicht das höchſte Weſen als Urſache der Welt zu ſein ſcheint, ſondern die Welt ſelbſt. Dieſen aber gebe ich zu bedenken, daß meiner Ueberzeugung nach in einem ſolchen Zuſtande unmöglich Gott nicht kann mitgeſezt ſein, und gebe ihnen den Verſuch anheim, ſich die Welt als ein wahres All und ganzes vorzuſtellen ohne Gott. Darum bin ich hier bei jenem ſtehen geblie-

den, weil ſonſt leicht mit der Idee ſelbſt eine beſtimmte Vorſtellungsart hervorgetreten wäre, und alſo eine Entſcheidung gegeben oder wenigſtens eine Kritik geübt werden wäre über die verſchiedenen Arten Gott und Welt zuſammen und außer einander zu denken, welches gar nicht hierher gehörte, und nur den Geſichtskreis auf eine nachtheilige Weiſe beſchränkt hätte.

3) S. 190. Dieſe Stelle über den verewigten Novalis iſt erſt in der zweiten Ausgabe hinzugekommen, und ich glaube wol, daß ſich manche über dieſe Zuſammenſtellung werden gewundert haben, indem ihnen weder eine unmittelbare Aehnlichkeit beider Geiſter einleuchten wird, noch auch daß der eine ſich zur Kunſt auf eine eben ſo exemplariſche Weiſe verhalte wie ich von dem andern behauptet in Bezug auf die Wiſſenſchaft. Allein dergleichen iſt zu individuell um mehr als angedeutet werden zu können, und ich konnte es nicht auf einen ſehr ungewiſſen Erfolg wagen einen ſpäteren Zuſaz über die Gebühr auszudehnen und dadurch das Ebenmaaß der Rede zu verderben. Auch hier kann ich aus demſelben Grunde nicht in weitere Erörterungen hineingehen und auch aus noch einem andern, weil nämlich ſeit dieſen 15 Jahren ſowol die Aufmerkſamkeit auf Spinoza wieder eingeſchlafen zu ſein ſcheint, welche durch die jakobiſchen Schriften angeregt, deren Wirkung noch durch manche ſpätere Anregung verlängert ward, bei der Erſcheinung dieſes Buches 179 noch ziemlich rege war, als auch Novalis ſchon nur zu vielen wieder fremd geworden iſt. Damals aber ſchien mir die Erwähnung bedeutend und wichtig. Denn eben ſo viele tändelten damals in flacher Poeſie mit Religion, und glaubten damit dem tiefſinnigen Novalis verwandt zu ſein, wie es All Einheitler genug gab, welche dafür gehalten wurden oder ſelbſt hielten auf der Bahn des Spinoza zu wandeln, von dem ſie wo möglich noch weiter entfernt waren, als jene Dichterlinge von ihrem Urbilde. Und Novalis wurde von den Nüchterlingen eben ſo als ſchwärmeriſcher Myſtiker verſchrieen, wie Spinoza von den Buchſtäblern als gottloſer. Gegen das leztere nun zu proteſtiren lag mir ob, da ich das ganze Gebiet der Frömmigkeit ausmeſſen wollte. Denn es hätte etwas weſentliches gefehlt an der Darlegung meiner Anſicht, wenn ich nicht irgendwie geſagt hätte, daß dieſes großen Mannes Geſinnung und Gemüthsart mir ebenfalls von Frömmigkeit durchdrungen ſchien, wenngleich es nicht die chriſtliche war. Und doch möchte ich nicht dafür ſtehen, was ſie würde geworden ſein, wenn nicht zu ſeiner Zeit das Chriſtenthum ſo verkleidet geweſen wäre und unkenntlich gemacht durch trokne Formeln und leere Spizfindigkeiten, daß einem fremden nicht zuzumuthen war die himmliſche Geſtalt lieb zu gewinnen. Dieſes nun ſagte ich in der erſten Ausgabe etwas jünglingsartig zwar, aber doch ſo daß ich auch jezt nichts zu ändern nöthig gefunden habe, indem ja keine Veranlaſſung war zu glauben, daß ich dem Spinoza den heiligen Geiſt in dem eigenthümlich chriſtlichen Sinne des Wortes zuſchreiben wollte; und da zumal in jener Zeit das Unterlegen ſtatt auszulegen nicht ſo an der Tagesordnung war, noch ſo vornehm einherging wie jezt, ſo durfte ich glauben, einen Theil meines Geſchäfts gut verrichtet zu haben. Wie konnte ich auch erwarten was mir geſchah, daß ich nämlich, weil ich dem Spinoza die Frömmigkeit zugeſchrieben, nun

ſelbſt für einen Spinoziſten gehalten wurde, ohnerachtet ich ſein Syſtem auf keine Weiſe verfochten hatte, und, was irgend in meinem Buche philoſophiſch iſt, ſich offenbar genug gar nicht reimen läßt mit dem eigenthümlichen ſeiner Anſicht, die ja ganz andere Angeln hat, um die ſie ſich dreht, als nur die ſo gar vielen gemeinſame Einheit der Subſtanz. Ja auch Jakobi hat in ſeiner Kritik das eigenthümlichſte am wenigſten getroffen. Wie ich mich aber erholt hatte von der Betäubung, und bei Bearbeitung der zweiten Ausgabe mir die Parallele wie ſie nun hier ſteht für ſich einleuchtete: ſo hoffte ich ziemlich gewiß, da es ja bekannt genug iſt, daß Novalis von manchen Punkten aus etwas in den Katholicismus hinüberſpielte, man ſollte mich, weil ich ſeine Kunſt lobte, auch noch ſeines religiöſen Abweges zeihen neben dem Spinozismus, dem ich huldigen ſollte, weil ich Spinozas Frömmigkeit rühmte, und ich weiß noch nicht recht warum mich dieſe Erwartung getäuſcht hat.

125 4) S. 196. Wahrſcheinlich werden auch unter den wenigen, die ſich noch gefallen laſſen daß die Religion urſprünglich das in der höchſten Richtung aufgeregte Gefühl ſei, doch noch genug ſich finden, denen dieſes viel zu viel behauptet ſcheint, daß alle geſunden Empfindungen fromm ſind, oder daß alle es wenigſtens ſein ſollten um nicht krankhaft zu ſein; denn wenn man dies auch allen geſelligen Empfindungen zugeſtehen wollte, ſo ſei doch nicht abzuſehn, wie die Frömmigkeit auch in allen denen Empfindungen gefunden werden könne, welche zu einem höheren oder auch ſinnlicheren Lebensgenuß die Menſchen vereinigen. Und doch weiß ich von der Allgemeinheit der Behauptung nichts zurükkzunehmen, und will ſie keinesweges als eine redneriſche Vergrößerung verſtanden haben. Um nur einen feſten Grund zu legen von einem Punkt aus, ſo muß wol einleuchten, daß der Proteſtantismus die Hausväterlichkeit der Geiſtlichen gegen den trübſinnigen Wahn von einer vorzüglichen Heiligkeit des eheloſen Lebens nur vollſtändig und folgerichtig behaupten kann, wenn er annimmt und nachweiſet, daß auch die eheliche Liebe und alſo auch alle ihr vorangehenden natürlichen Annäherungen der Geſchlechter nicht der Natur der Sache nach den frommen Gemüthszuſtand abſolut abbrechen, ſondern daß dies nur geſchieht nach Maaßgabe als der Empfindung etwas krankhaftes, und, um es recht auf die Spize zu ſtellen, eine Anlage zur bacchiſchen Wuth oder zur narciſſiſchen Thorheit ſich beigemiſcht hat. Nach dieſer Analogie nun wird ſich, glaube ich, daſſelbe nachweiſen laſſen von jedem Empfindungsgebiet, welches man irgend als ein an ſich der Sittlichkeit nicht widerſtreitendes anzuſehen gewohnt iſt. — Wenn aber unmittelbar nach dieſer Stelle und aus derſelben gefolgert wird, daß eben ſo wie alle ächt menſchlichen Empfindungen dem religiöſen Gebiet angehören, eben ſo alle Begriffe und Grundſäze aller Art demſelben fremd ſeien: ſo ſchien mir dieſe Zuſammenſtellung recht geeignet, um zu zeigen, wie das lezte gemeint ſei, und wie in dieſer Hinſicht die Religion an ſich ſtreng zu ſcheiden ſei von dem was ihr angehört. Denn auch jene Empfindungen, welche man gewöhnlich von dem religiöſen Gebiete trennt, bedürfen, um ſich mitzutheilen und darzuſtellen, was ſie doch nicht entbehren können, der Begriffe, und ſo

ihr richtiges Maaß auszuſprechen der Grundſäze: aber dieſe Grundſäze und Begriffe gehören nicht zu den Empfindungen an ſich. Eben ſo iſt es mit dem dogmatiſchen und aſcetiſchen in Bezug auf die Religion, wie dies im folgenden weiter erörtert wird.

5) S. 200. Für das Verſtändniß meiner ganzen Anſicht kann mir nichts wichtiger ſein, als daß meine Leſer zwei Darſtellungen, die ihrer Form nach ſo ſehr von einander verſchieden ſind, und von ſo weit auseinander liegenden Punkten ausgehn, wie dieſe Reden und meine chriſtliche Glaubenslehre, doch ihrem Inhalte nach vollkommen in einander mögen auflöſen können. Allein es war unmöglich, die gegenwärtigen Reden zu dieſem Behuf mit einem vollſtändigen 125 Commentar zu verſehen, und ich muß mich nur mit einzelnen Andeutungen begnügen, an ſolchen Stellen, wo mir ſelbſt vorkommt als ob wol jemanden ein ſcheinbarer Widerſpruch oder wenigſtens ein Mangel an Zuſammenſtimmung auffallen könnte. So möchte auch vielleicht nicht jeder die hier gegebene Beſchreibung, daß allen religiöſen Erregungen ein Handeln der Dinge auf uns zum Grunde liege, übereinſtimmend finden mit der durch die ganze Glaubenslehre hindurchgehenden Erklärung, daß das Weſen der religiöſen Erregungen in dem Gefühl einer abſoluten Abhängigkeit beſtehe; die Sache iſt aber dieſe. Auch dort wird eingeräumt, daß dieſes Gefühl nur wirklich in uns werden könne auf Veranlaſſung der Einwirkungen einzelner Dinge, und davon, daß die einzelnen Dinge dieſes Gefühl veranlaſſen und in wie fern, davon iſt auch hier die Rede. Sind uns aber die einzelnen Dinge in ihrer Einwirkung nur einzelne, ſo entſteht auch nur die in der Glaubenslehre ebenfalls als Subſtrat der religiöſen Erregung poſtulirte Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins. Gegen das einzelne aber, ſei es nun groß oder klein, ſezt ſich unſer einzelnes Leben immer in Gegenwirkung, und ſo entſteht kein Gefühl der Abhängigkeit, als nur zufälligerweiſe, wenn die Gegenwirkung nicht der Einwirkung gleich kommt. Wirkt aber das einzelne nicht als ſolches, ſondern als ein Theil des ganzen auf uns ein, welches lediglich auf der Stimmung und Richtung unſeres Gemüthes beruht, und wird es uns alſo in ſeiner Einwirkung gleichſam nur ein Durchgangspunkt des ganzen: ſo erſcheint uns ſelbſt unſre Gegenwirkung durch daſſelbe und auf dieſelbe Art beſtimmt wie die Einwirkung, und unſer Zuſtand kann dann kein andrer ſein, als das Gefühl einer gänzlichen Abhängigkeit in dieſer Beſtimmtheit. Und hier zeigt ſich auch, wie auf gleiche Weiſe bei der einen wie bei der andern Darſtellung Welt und Gott nicht können getrennt werden. Denn abhängig fühlen wir uns von dem ganzen nicht, ſofern es ein zuſammengeſeztes iſt aus einander gegenſeitig bedingenden Theilen, deren wir ja ſelbſt einer ſind: ſondern nur ſofern dieſem Zuſammenhang eine alles und auch unſer Verhältniß zu allen übrigen Theilen bedingende Einheit zum Grunde liegt; und auch nur unter eben dieſer Bedingung kann, wie es hier heißt, das einzelne als eine Darſtellung des unendlichen ſo aufgefaßt werden, daß ſein Gegenſaz gegen anderes dabei ganz untergeht.

6) S. 201. Unter Mythologie verſtehe ich nämlich im allgemeinen, wenn ein rein ideeller Gegenſtand in geſchichtlicher Form vorgetragen wird;

und ſo dünkt mich, haben wir ganz nach der Analogie der polytheiſtiſchen auch eine monotheiſtiſche und chriſtliche Mythologie. Und zwar bedarf es dazu nicht einmal der Geſpräche göttlicher Perſonen miteinander, wie ſie in 127 dem klopſtockiſchen Gedicht und ſonſt vorkommen; ſondern auch in der ſtrengeren Lehrform, wo irgend etwas dargeſtellt wird als in dem göttlichen Weſen geſchehend, göttliche Rathſchlüſſe, welche gefaßt werden in Bezug auf etwas in der Welt vorgegangenes oder auch um andere göttliche Rathſchlüſſe alſo gleichſam frühere zu modificiren; nichts zu ſagen von den einzelnen göttlichen Rathſchlüſſen, welche dem Begriff der Gebetserhörung ſeine Realität geben. Ja auch die Darſtellungen vieler göttlichen Eigenſchaften haben eben dieſe geſchichtliche Form, und ſind alſo mythologiſch. Die göttliche Barmherzigkeit z. B. wie der Begriff größtentheils gefaßt wird, iſt nur etwas, wenn man den göttlichen Willen, welcher das Uebel lindert, von demjenigen trennt, welcher es verfügt hat; denn ſieht man beide als eines an, ſo iſt der eine nicht einmal die Grenze des andern, ſondern der das Uebel verhängende göttliche Wille verhängt es nur in einem beſtimmten Maaß, und dann iſt der Begriff der Barmherzigkeit ganz aufgehoben. Eben ſo wird in dem Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes Verſprechen und Erfüllung getrennt; und beide zuſammen ſtellen einen geſchichtlichen Verlauf dar. Denn wenn man die verheißende Thätigkeit als dieſelbe anſieht, durch welche ſchon die Erfüllung wirklich geſezt iſt: ſo iſt der Begriff der göttlichen Wahrhaftigkeit nur noch etwas, ſofern manche göttliche Thätigkeiten mit einer Aeußerung derſelben verbunden ſind oder nicht, und in dieſer Verſchiedenheit iſt auch eine Geſchichte ausgedrükkt. Sieht man aber im allgemeinen die hervorbringende Thätigkeit und ihre Aeußerung als Eines an, ſo findet ein beſonderer Begriff göttlicher Wahrhaftigkeit kaum noch Raum. Und ſo ließe ſich dieſes durch mehreres durchführen. Nun will ich dieſe Darſtellungen durch den ihnen beigelegten Namen an und für ſich keinesweges tadeln, ich erkenne ſie vielmehr für unentbehrlich, weil man ſonſt über den Gegenſtand nicht auf eine ſolche Weiſe reden könnte, daß irgend eine Unterſcheidung des richtigeren und minder richtigen dadurch vermittelt wäre. Auch iſt der Gebrauch derſelben auf dem Gebiet der wiſſenſchaftlicheren Darſtellung der Religion mit keiner Gefahr verbunden, weil da die Aufgabe feſtſteht, die geſchichtliche und überhaupt die Zeitform überall hinwegzudenken, und eben ſo ſind ſie unentbehrlich auf dem Gebiet der religiöſen Dichtkunſt und Redekunſt, wo man es überall mit gleichgeſinnten zu thun hat, für welche der vornehmſte Werth dieſer Darſtellungen darin beſteht, daß ſie ſich dadurch ihre religiöſen Stimmungen mittheilen und vergegenwärtigen, in denen dann die Berichtigung der mangelhaften Ausdrükke ſchon von ſelbſt unmittelbar gegeben iſt. Denn Mythologie aber nenne ich ſie tadelnd, wenn man ſie für ſich als eigentliche Erkenntniß betrachtet, und, was nur ein Nothbehelf iſt, weil wir es nicht beſſer machen können, für das Weſen der Religion ausgiebt.

128 7) S. 205. Wenn hier das Syſtem von Bezeichnungen, welches in ſeiner vollkommenſten Geſtalt den theologiſchen Lehrbegriff bildet, ſo dargeſtellt wird, daß es mehr durch äußere Verhältniſſe beſtimmt werde, als aus der

religiöſen Anlage ſelbſt hervorgehe: ſo ſoll damit keinesweges die ſo oft wiederholte allem geſchichtlichen Sinn hohnſprechende Behauptung aufs neue vorgebracht werden, daß die religiöſen Bewegungen, durch welche im Chriſtenthum eine Menge der wichtigſten Begriffe beſtimmt worden ſind, nur zufällig und oft aus ganz fremdartigen Intereſſen hervorgegangen wären. Sondern nur daran habe ich erinnern wollen, was auch in meiner kurzen Darſtellung und in der Einleitung zur Glaubenslehre auseinander geſezt iſt, daß die Begriffsbildung auch auf dieſem Gebiet abhängt von der herrſchenden Sprache und von dem Grade und der Art und Weiſe ihrer wiſſenſchaftlichen Ausbildung; worin natürlich die Art und Weiſe zu philoſophiren mit eingeſchloſſen iſt. Auch dieſes aber ſind für die Religion an und für ſich betrachtet nur äußere Verhältniſſe, und abgeſehen von dem allgemeinen göttlichen Zuſammenhang aller Dinge kann man alſo ſagen, es ließe ſich denken, daß das Chriſtenthum ohne weſentlich ein anderes zu ſein in einem ganz andern Lehrtypus zuſammengefaßt worden wäre, wenn es z. B. früher eine große und vorherrſchende orientaliſche Ausbreitung bekommen hätte und die helleniſche und weſtliche dagegen wäre zurükkgedrängt worden.

8) S. 206. Auch dieſe Stelle könnte leicht zu mancherlei Mißverſtänd-
iſſen Veranlaſſung geben. Was nun zuerſt den Gegenſaz von wahrer und
alſcher Religion betrifft: ſo berufe ich mich zunächſt auf das, was in mei-
er Glaubenslehre (2te Ausg.) u. a. §. 7. u. 8. ausgeführt iſt, und füge nur
och für dieſen Ort hinzu, daß auf dem religiöſen Gebiet nicht nur ebenfalls
er Irrthum nur an der Wahrheit iſt, ſondern mit Recht geſagt werden
ann, daß jedes Menſchen Religion ſeine höchſte Wahrheit iſt; ſonſt wäre der
rrthum daran nicht nur Irrthum ſondern Heuchelweſen. Iſt nun dieſes,
o kann mit Recht geſagt werden, daß in der Religion unmittelbar alles
ahr iſt, da eben nichts in ihren einzelnen Momenten ausgeſagt wird als
es religiöſen eigner Gemüthszuſtand. Und mit eben dem Rechte gilt auch
on allen Geſtaltungen religiöſer Geſelligkeit daß ſie gut ſind; denn in ihnen
uß ebenfalls das beſte in dem Daſein jedes Menſchen niedergelegt ſein.
ie wenig aber dieſes dem Vorzug einer Glaubensweiſe vor der andern Ein-
ag thut, weil nämlich die eine einen vorzüglicheren Gemüthszuſtand aus-
gen, und eben ſo in der einen religiöſen Gemeinſchaft eine höhere geiſtige
raft und Liebe niedergelegt ſein kann, das iſt ebenfalls theils dort unmittel-
r ausgeführt, theils aus dem dort geſagten leicht zu entnehmen. — Auch
ß hier der Gedanke von der Allgemeinheit irgend einer Religion verworfen
d behauptet wird, nur im Inbegriff aller Religionen ſei der ganze Umfang
ſer Gemüthsrichtung zu befaſſen, auch dieſes drükkt keinesweges einen 130
weifel dagegen aus, daß das Chriſtenthum ſich über das ganze menſchliche
ſchlecht werde verbreiten können, wenn gleich bei vielen Stämmen unſeres
ſchlechtes erſt bedeutende Veränderungen dieſer größten unter allen vorher-
hen müſſen; und eben ſo wenig drükkt es einen Wunſch aus, daß andere
ligionsformen immer neben dem Chriſtenthum beſtehen möchten. Denn
e der Einfluß des Judenthums und des helleniſchen Heidenthums auf das
hriſtenthum lange Zeit hindurch in entgegengeſezt wogenden Bewegungen

ſichtbar geweſen iſt, ſo daß beide immer noch im Chriſtenthum erſcheinen und alſo auch in der Geſchichte des Chriſtenthums mit erſcheinen: eben ſo würde es auch gehen, wenn das Chriſtenthum dereinſt das Gebiet aller bisherigen großen Religionsformen in ſich aufnähme; und ſonach würde der Umfang des ganzen religiöſen Gebietes hiedurch nicht in engere Grenzen eingeſchloſſen, alle anderen Religionen aber auf geſchichtliche Weiſe im Chriſtenthum zu ſchauen ſein. Was aber das erſte betrifft, ſo iſt aus dem Zuſammenhange klar, daß nur in Bezug auf den Gegenſaz zwiſchen wahr und falſch die Allgemeinheit irgend einer Religion geläugnet wird, in dem Sinne nämlich, als ob alles was außerhalb der einen beſteht oder beſtanden hat, gar nicht Religion zu nennen ſei. Eben ſo iſt auch das folgende zu verſtehen, daß nämlich jeder wahrhaft fromme gern anerkenne, daß anderen Geſtaltungen der Religion manches angehören könne, wofür ihm der Sinn fehlt. Denn auch wenn das Chriſtenthum alle andern Religionsgebiete verdrängt hätte, ſo daß ſie ſich nur noch geſchichtlich in ihm ſelbſt ſpiegelten: ſo würde nicht jeder den Sinn haben für alles, was eben hiedurch im Chriſtenthum ſelbſt geſezt ſein würde; denn ſo wenig jemals als jezt wird das Chriſtenthum aller chriſtlichen Völker ganz daſſelbe ſein. Hat alſo niemand jezt den gleichen Sinn für alles chriſtliche, ſo auch nicht den Sinn für alles das in andern Religionen, was den Keim einer künftigen chriſtlichen Eigenthümlichkeit in ſich ſchließt.

9) S. 207. Es giebt jezt noch chriſtliche Gottesgelehrte und gab ſie, als ich zuerſt dieſe Stelle niederſchrieb, in noch weit größerer Anzahl, welche das ganze Unternehmen der chriſtlichen Dogmatik verwerfen, und meinen, das Chriſtenthum würde eine geſundere Entwikkelung und eine freiere und ſchönere Geſtalt zeigen, wenn man niemals auf den Gedanken gekommen wäre, die chriſtlichen Vorſtellungen in einem geſchloſſenen Zuſammenhange darzuſtellen; daher ſie denn aus allen Kräften daran arbeiteten, dieſen Zuſammenhang möglichſt zu lüften und zu löſen, und die chriſtliche Glaubenslehre nur als eine Sammlung von Monographien, als ein zufällig entſtandenes Aggregat einzelner Säze von ſehr ungleichem Werthe gelten zu laſſen. Allein ſchon damals war ich weit entfernt dieſen Männern beizuſtimmen, deren gute Ab-
130 ſichten ich übrigens nicht bezweifeln will. Und ſo würde es ein großes Mißverſtändniß ſein, wenn jemand glauben wollte, dieſe Invective gegen die Syſtemſucht könne mit dem Beſtreben einer Darſtellung des chriſtlichen Glaubens den möglichſt genauen Zuſammenhang zu geben nicht zuſammen beſtehen und eines von beiden nicht Ernſt ſein. Denn die Syſtemſucht iſt nur eine krankhafte Ausartung dieſes nicht nur an ſich löblichen ſondern auch heilſamen Beſtrebens, und es folgt nur, daß diejenige ſyſtematiſche Behandlung religiöſer Vorſtellungen die vorzüglichſte iſt, welche auf der einen Seite die Vorſtellung und den Begriff nicht für das urſprüngliche und conſtitutiv ausgiebt auf dieſem Gebiet, und auf der andern Seite, damit der Buchſtabe nicht erſterbe und den Geiſt mit ſich in den Tod ziehe, die lebendige Bewe lichkeit deſſelben ſicher ſtellt, und innerhalb der großen Uebereinſtimmung di eigenthümliche Verſchiedenheit nicht etwa nur zu dulden verſichert, ſondern z

conſtruiren verſucht. Wenn nun Jedermann dieſes für die Hauptrichtung meiner Darſtellung des chriſtlichen Glaubens anerkennen muß, ſo darf ich auch glauben in vollkommener Uebereinſtimmung mit mir ſelbſt zu ſein.

10) S. 208. Einen zwiefachen ſchwierigen Anſtoß giebt, wie ich wol fühle, dieſe Stelle. Zuerſt daß ich das heidniſche Rom wegen ſeiner grenzenloſen Religionsmengerei dem chriſtlichen vorziehe, und dieſes im Vergleich mit jenem gottlos nenne; und dann, daß ich das Ausſtoßen der Kezer verdamme, während ich doch ſelbſt gewiſſe Anſichten als kezeriſch aufſtelle, ja ſogar die Kezerei zu ſyſtematiſiren ſuche. Ich fange bei dem lezten an, als dem innerſten und für mich bedeutendſten. Mir ſcheint es nicht möglich, daß es ein geſundes dogmatiſches Verfahren geben könne, wenn man nicht darauf ausgeht, als den Charakter des chriſtlichen eine ſolche Formel aufzuſtellen, durch deren Anwendung es möglich werde, von einem jeden Punkt der Abſciſſenlinie aus die Ordinaten abzuſchneiden, und ſo den Umfang der chriſtlichen Vorſtellungen durch Annäherung zu beſchreiben; und daraus folgt natürlich, daß, was außerhalb dieſes Umfangs liegt und doch für chriſtlich will gehalten ſein, eben das ſein muß, was man in der chriſtlichen Kirche ſeit langer Zeit kezeriſch genannt hat. Deſſen Aufſtellung alſo konnte ich in der Dogmatik nicht umgehen, ſondern muß nur wünſchen den dabei zum Grunde liegenden Zweck ſo vollſtändig als möglich erreicht zu haben. Allein dieſe Beſtimmung über die Sache hat gar nichts gemein mit der Behandlung der Perſonen. Denn wie ſich mancher im Streit gegen eine abweichende Meinung bei Vertheidigung der ſeinigen bis zu einem häretiſchen Ausdrukk verlieren kann ohne irgend etwas häretiſches zu meinen, das leuchtet ein, und habe ich mich auch hierüber in der Glaubenslehre §. 22, 3 u. Zuſaz, und §. 25 Zuſaz ausführlich erklärt. Ja ſeitdem von manchen Seiten in der evangeliſchen Kirche der Wunſch ausgeſprochen iſt, die alte Kirchenzucht auf eine verſtändige Art zu erneuern, damit eine chriſtliche Gemeinde in Stand geſezt werde, diejenigen 131
auf ein geringeres Maaß von Gemeinſchaft zurükkzuführen, welche die chriſtliche Geſinnung durch ihr Leben verläugnen, ſeit dieſer Zeit ſage ich thut es beſonders Noth der Verwechſelung vorzubeugen, als ob damit auch ein Recht angeſprochen würde, diejenigen, die irgend jemand für kezeriſch halten möchte, mit dem Bann zu belegen. Vielmehr wird die evangeliſche Kirche gegen ſolche Menſchen, wenn nicht zugleich auch jenes von ihnen geſagt werden kann, keine andere Pflicht anerkennen, als die Gemeinſchaft mit ihnen zu unterhalten, damit ſie um ſo eher durch gegenſeitige Verſtändigung auf die richtigen Wege können zurükkgeleitet werden; und wenn Einzelne oder kleine Geſellſchaften eine entgegengeſezte Methode anwenden, und ſo viel an ihnen iſt, diejenigen, ohne weitere Rükſicht auf ihre Geſinnungen zu nehmen von ihrer Gemeinſchaft ausſchließen, welche nicht in demſelben Buchſtaben der Lehre mit ihnen übereinſtimmen, ſo geſchieht dies nicht in evangeliſchem Sinne, indem die Anmaßung eines Anſehens darin liegt, welches unſere Kirche niemanden zugeſteht. — Was nun aber das erſte betrifft, den Vorzug, den ich dem heidniſchen Rom beilege vor dem chriſtlichen, und von jenem ſage, es ſei durch aneignende Duldſamkeit voll der Götter geworden, das

chriſtliche aber wegen ſeines Verkezerungsſyſtems gottlos nenne: ſo geht zunächſt wol ſchon aus den gewählten Ausdrükken hervor, daß dieſe Stelle den rhetoriſchen Charakter des Buches beſonders an ſich trägt; was aber darin ſtreng ſoll genommen werden, iſt dieſes, daß die dogmatiſirende Syſtemſucht, welche, verſchmähend die Verſchiedenheit mit zu conſtruiren, vielmehr alle Verſchiedenheit ausſchließt, allerdings die lebendige Erkenntniß Gottes, ſoviel an ihr iſt, hemmet, und die Lehre in todten Buchſtaben verwandelt. Denn eine ſo feſt aufgeſtellte Regel, die alles anders lautende verdammt, drängt alle Productivität zurük, in der doch allein die lebendige Erkenntniß ſich erhält, und wird alſo ſelbſt zum todten Buchſtaben. Man kann ſagen, dies ſei die Geſchichte der Bildung des römiſch-katholiſchen Lehrbegriffs in ſeinem Gegenſaz gegen den proteſtantiſchen, und die Entſtehung der evangeliſchen Kirche ſei von dieſem Geſichtspunkt aus angeſehen nichts anders als das Sichlosreißen der eigenen Productivität aus der Gemeinſchaft mit einer ſolchen Regel. Eben ſo iſt auch ernſtlich zu nehmen, daß ich des alten Roms Empfänglichkeit für fremde Gottesdienſte rühme. Denn ſie hing damit zuſammen, daß die Beſchränktheit und Einſeitigkeit jedes individualiſirten Polytheismus zur Anerkennung gekommen war, und daß das religiöſe Bedürfniß ſich von den Schranken der politiſchen Formen befreien wollte, welches beides nicht nur an ſich löblich iſt, ſondern auch der Verbreitung des Chriſtenthums weit förderlicher geweſen iſt, als das wenn gleich auch wohlgemeinte Verkezerungsweſen jemals der Befeſtigung und Sicherſtellung des Chriſtenthums werden konnte.

132 11) S. 220. Auch in der Glaubenslehre habe ich mich §. 8 Zuſaz 1. wie hier gegen die Meinung derer erklärt, welche die Idololatrie, worunter ſie nach dem etwas perſpectiviſchen Sprachgebrauch der heil. Schrift alle Arten des Polytheismus mitzählen, aus der Furcht entſtehen laſſen. Nur ging ich dort von einem andern Standpunkt aus, indem es darauf ankam, auch die untergeordneten Stufen der Frömmigkeit dennoch ihrem Weſen nach den höheren gleichzuſtellen, welches nicht geſchehen könnte, wenn jene nur in der Furcht ihre Entſtehung hätten, dieſe aber nicht. Hier habe ich es mehr mit der Vorſtellung zu thun, welche alle Frömmigkeit überhaupt aus der Furcht entſtehen läßt, und beide Darſtellungen ergänzen alſo einander. Der hier im allgemeinen geführte Beweis hätte auch dort für den beſondern Fall gegolten, ohnerachtet des ziemlich ſchwankenden Sprachgebrauchs von *δεισιδαιμονία*. Denn man kann doch auch von den griechiſchen und römiſchen Polytheiſten nicht ſagen, daß ihnen der Glaube an die Götter ausgegangen wäre, wenn ſie im muthigen Gebrauch des Lebens alle Furcht abgeſchüttelt hatten. Und eben ſo iſt das dort geſagte auch hier allgemein anwendbar. Denn wenn die Furcht auf keine Weiſe eine Umbiegung der Liebe iſt, ſo kann ſie ihren Gegenſtand nur als übelwollend ſezen; wo alſo höhere Weſen nicht als böſe angebetet — oder vielmehr abgebetet — werden, da kann auch nicht reine von Liebe ganz geſonderte Furcht das Motiv ſein. Und ſo wird es dabei bleiben, daß in aller Religion ſchon von Anfang an Liebe wirkſam iſt, und alles Aufſteigen zum vollkommneren in der Religion nur eine fortgehende Reinigung der Liebe.

12) Ebendaſ. Kaum ſollte es wol nöthig ſein, den Ausdrukk Weltgeiſt zu rechtfertigen, wo es darauf ankam, den für alle Menſchen ſelbigen Gegenſtand der frommen Verehrung auf eine Weiſe zu bezeichnen, welche allen verſchiedenen Formen und Stufen der Religion genehm ſein kann. Und beſonders glaube ich nicht, daß mit Recht geſagt werden könnte, ich hätte bei der Wahl dieſes Ausdruks das Intereſſe der vollkommenſten Religionsform dem der untergeordneten aufgeopfert; ſondern ich glaube, daß nicht nur auch wir Chriſten uns dieſen Ausdrukk für das höchſte Weſen vollkommen aneignen können, ſondern ſogar, daß der Ausdrukk nur auf monotheiſtiſchem Boden habe entſtehen können, und daß er zugleich eben ſo frei iſt von dem jüdiſchen Particularismus als von dem was ich in der Glaubenslehre §. 8, 4. als die Unvollkommenheit des muhamedaniſchen Monotheismus verſuchsweiſe angegeben habe. Da er nun auch keinesweges eine Wechſelwirkung zwiſchen der Welt und dem höchſten Weſen ausſagt, da ja wol niemand Weltgeiſt und Weltſeele mit einander verwechſeln wird, oder ſonſt irgend eine Art von Unabhängigkeit der Welt von demſelben in ſich ſchließt: ſo glaube ich, kann man alle chriſtlichen Schriftſteller rechtfertigen, die ſich deſſelben bedient haben, 131
wenn er gleich nicht aus der eigenthümlichen Anſicht des Chriſtenthums hervorgegangen iſt.

13) S. 228. In meiner Glaubenslehre, deren Einleitung, weil ſie die Grundzüge deſſen enthält was nach meiner Anſicht unter Religionsphiloſophie eigentlich ſoll verſtanden werden, in mannigfaltigen Berührungen mit dieſem Buche ſteht, habe ich als die Hauptverſchiedenheit in dieſer Hinſicht angegeben, was ich die äſthetiſche und die teleologiſche Form genannt. Hier ſcheint ein anderer Eintheilungsgrund wiewol nicht beſtimmt ausgeſprochen doch ſtillſchweigend zum Grunde zu liegen, und es wird alſo nicht unnüz ſein auseinanderzuſezen, wie beide gegen einander ſtehen. Nämlich es ſcheint hier nur als etwas einzelnes, wozu alſo ein oder mehrere Gegenſtükke gedacht werden können, aufgeführt zu ſein, daß für uns, an unſerem Ort und auf unſerer Bildungsſtufe das Gemüth die eigentliche Welt der Religion ſei: und das angedeutete Gegenſtükk iſt, daß eben ſo auf der andern Seite die äußere Natur es ſein könne. Was aber dort als der größte Unterſchied geſezt iſt, das ſcheint hier beides auf der Seite der Gemüthsreligion zu liegen; denn ob die thätigen Zuſtände auf die leidentlichen, oder die leidentlichen auf die thätigen bezogen werden: ſo ſind es doch immer Gemüthszuſtände, auf welche die religiöſen Erregungen ſich beziehen, und ſo ſcheint demnach die hier angedeutete Unterſcheidung die höhere zu ſein, dort aber ganz übergangen zu werden. Allein auch hier iſt nicht die Meinung, als ob es eine Naturreligion in dem Sinne gebe, daß die religiöſen Erregungen dem Menſchen kommen könnten durch die Betrachtung der äußeren Welt. Sondern dieſe Betrachtung wird je höher geſteigert deſto mehr ſpeculative Naturwiſſenſchaft, immer aber Wiſſenſchaft, und die religiöſen Erregungen entſtehn aus dieſer nur, indem ſich die Seele ihrer ſelbſt in der Betrachtung bewußt wird, alſo wieder aus dem Gemüthszuſtande; ſo wie ſie aus den unmittelbaren Beziehungen der Natur auf unſer Leben und Daſein nur entſtehn nach Maaßgabe wie ſie auf

unſere jedesmalige Stimmung wirkt, alſo wieder aus dem Gemüthszuſtande. Die in der Glaubenslehre angegebene Eintheilung bleibt alſo die obere, und auch die durch die Natur wie die durch das geſchichtliche Leben vermittelten religiöſen Erregungen werden in jener zweifachen Form vorkommen können und den teleologiſchen oder ethiſchen Charakter an ſich haben, wenn der Naturbetrachtung Einwirkungen auf die Seele auf die Seelenthätigkeit und deren Geſetze bezogen werden, eine äſthetiſche aber in dem umgekehrten Fall. Der hier geltend gemachte Unterſchied aber iſt von der Art, daß dort nicht nöthig war ihn in Betracht zu ziehen, da das Verhältniß des Chriſtenthums zu demſelben erſt in der Behandlung der chriſtlichen Lehre ſelbſt recht ins Licht kann geſezt werden.

14) Ebendaſ. Dieſes möge der Leſer nur als eine Anwendung jener 134 Erzählung nehmen, keinesweges als ob zu verſtehen gegeben werden ſolle, der Schriftſteller habe dieſe Anwendung ſelbſt gemacht und wolle ſie allgemein mitgedacht haben. Demohnerachtet glaube ich läßt ſich vollkommen vertheidigen, daß ſie nothwendig darin liegt; und daß weder das Bewußtſein Gottes ſich in dem Menſchen entwikkeln konnte, noch auch die Bildung allgemeiner Begriffe in ihm vor ſich gehen, als nur indem er das Bewußtſein der Gattung gewonnen hatte und ſich unmittelbar ſeiner als des einzelnen Unterordnung unter dieſelbe und Differenz von derſelben bewußt geworden. Eben ſo gewiß aber iſt, daß weder das Bewußtſein des höchſten Weſens noch auch das Beſtreben ſich die Welt zu ordnen je ganz verloren gehen kann in der Seele, bis auch das der Gattung ganz verloren gegangen iſt.

Ich will hier noch ein Paar im Text nicht beſonders bezeichnete Stellen erläutern. — S. 237. wird von der Demuth, welche vorher als eine natürliche Form der religiöſen Erregung angegeben war, ſo geſprochen, als ob ihr ein Hochgefühl des eigenen Daſeins gegenüberſtehen müſſe, und von der Reue, die ebenfalls als natürlich und der Frömmigkeit weſentlich war geſchildert werden, ſo als ob ſie nicht nur ohne Nachtheil der Frömmigkeit könnte, ſondern vielleicht auch als ob ſie müßte zu freudiger Selbſtgenügſamkeit umgewandelt werden. Beides iſt indeß meiner Ueberzeugung nach ſo wenig ein Widerſpruch, daß vielmehr alle frommen Erregungen nur eingetheilt werden können in erhebende und in niederbeugende. Jede Art bedarf der andern als ihrer Ergänzung, und jede iſt nur wahrhaft fromm, ſofern ſie die andere mitſezt. Auch in dem Chriſtenthum, welches ſich ſelbſt nur durch Verbreitung und Fortpflanzung der niederbeugenden Erregungen fortpflanzt und verbreitet, ſoll dennoch die Reue auslöſchen in dem Bewußtſein der göttlichen Vergebung, wie denn das Wort, Laß dir an meiner Gnade genügen, eben die freudige Selbſtgenügſamkeit ausdrükkt, von welcher hier die Rede iſt; und jenes der Demuth gegenübergeſtellte Gefühl, daß in jedem das ganze der Menſchheit lebt und wirkt, iſt nichts anders als das Bewußtſein, zu welchem der Chriſt beſonders ſich erheben ſoll, daß die gläubigen insgeſammt ein lebendiges organiſches ganze bilden, in welchem nicht nur — wie Paulus die Sache vorzüglich von dieſer Seite darſtellt — jedes Glied allen andern unentbehrlich iſt, ſondern auch in jedem die eigenthümliche Wirkſamkeit aller

andern mitgeſezt iſt. — Wenn nun weiter ebendaſelbſt von dem, in welchem
ſich ſo beide Formen der religiöſen Erregung in einander gearbeitet haben,
geſagt wird, er bedürfe keines Mittlers mehr, ſondern könne ſelbſt Mittler
ſein für viele: ſo iſt dieſes Wort hier nur in der ſchon durch frühere Aus-
einanderſezungen bevorworteten untergeordneten Bedeutung genommen, daß
nämlich nicht jeder in ſich ſelbſt den richtigen Schlüſſel hat zum Verſtändniß
alles menſchlichen, ſondern faſt allen vieles ſo fremd iſt, daß nur, wenn ſie
es in einer andern ihnen verwandteren Form finden oder verbunden mit an- 135
derem, welches für ſie einen beſonderen Werth hat, ſie es anerkennen. Daher
in dieſem Sinne diejenigen die Verſtändigung vermitteln, welche mit dem
anerkannteſten das fremdeſte in ſich verbinden. In jenem der Demuth gegen-
übergeſtellten Gefühl iſt nun vorzüglich das Selbſtbewußtſein in ſolche Durch-
ſichtigkeit und Genauigkeit gebildet, daß auch das entfernteſte aufhört fremd
zu erſcheinen und abzuſtoßen. Dieſes Gefühl aber wird am reinſten ſein,
wenn alle menſchliche Einſeitigkeit in demjenigen angeſchaut wird, aus wel-
chem alle Einſeitigkeit verbannt war, und ſo iſt hier der höheren Mittlerwürde
des Erlöſers kein Abbruch geſchehen.

15) S. 211. Ohne etwas zurükknehmen zu wollen von dem was in dieſer ganzen Rede die Hauptſache iſt, daß nämlich alle höheren Gefühle der Religion angehören, ſo wie auch von dem nicht, daß Handlungen nicht unmittelbar aus den Erregungen des Gefühls einzelne aus einzelnen hervorgehen ſollen, möchte ich doch bevorworten, daß das hier geſagte vorzüglich nur von der Sittenlehre der damaligen Zeit gilt, nämlich der kantiſchen und fichtiſchen, vornämlich aber von der erſteren. Denn ſo lange die Sittenlehre die in jenen Syſtemen am ſtrengſten befolgte imperativiſche Methode feſt hält, können Gefühle in der Moral gar keinen Plaz finden, weil es kein Gebot geben kann, du ſollſt dies oder jenes Gefühl haben. Ja am folgerechteſten bleibt immer für ein ſolches Syſtem auf ſie alle anzuwenden, was im Sinne deſſelben von der Freundſchaft iſt geſagt worden, daß man nämlich keine Zeit haben müſſe eine anzuknüpfen und aufrecht zu halten. Auf dieſe enge Form allein ſollte ſich aber wo die Sittenlehre nicht beſchränken, und in jeder andern liegt ihr allerdings ob, eben dadurch, daß ſie den Ort dieſer Gefühle in der menſchlichen Seele nachweiſet, auch den ſittlichen Werth derſelben anzuerkennen, nicht als etwas das einer ſich machen kann oder ſoll zu irgend einem Behuf und wozu er eine Anleitung erhalten könnte in der Moral, ſondern als freie natürliche Function des höheren Lebens, deren Verbindung aber mit den höheren Handlungsweiſen und Maximen ſich auf das beſtimmteſte nachweiſen läßt. In ſofern könnte dann auch eine Sittenlehre die Religion in ſich aufnehmen, eben ſo wie eine Darſtellung der Religion auch die Sittlichkeit in jenem engeren Sinne in ſich aufnehmen muß, ohne daß deshalb beides eines und daſſelbe würde.

16) S. 249. Der hier gegebene Ausdrukk, daß Wunder nur der religiöſe Name für Begebenheit überhaupt, und alſo alles Wunder ſei was geſchieht, könnte leicht in den Verdacht kommen, als ob er doch eigentlich darauf ausginge das wunderbare zu läugnen; denn freilich, wenn alles ein

Wunder iſt, ſo iſt auch wieder nichts ein Wunder. Er ſteht aber in genauem Zuſammenhange mit den in der Glaubenslehre §. 14. Zuſaz. §. 34, 126 2. 3. u. §. 47. gegebenen Erklärungen. Denn wenn Beziehung einer Begebenheit auf die göttliche mitwirkende Allmacht und Betrachtung derſelben in ihrem Naturzuſammenhang einander nicht ausſchließen, ſondern miteinander ſteigen können und fallen: ſo hängt nur, welche Anſicht zuerſt gefaßt wird, von der Richtung der Aufmerkſamkeit ab; wie wir denn überall, wo die Beziehung einer Begebenheit auf unſere Zwekke uns am meiſten intereſſirt, die Unterſuchung des Naturzuſammenhanges aber zu ſehr ins kleinliche gehen würde, da am meiſten die göttliche Fügung bemerken, umgekehrt aber den Naturlauf. Welche aber von beiden Anſichten uns die meiſte Befriedigung gewährt, das hängt davon ab, auf der einen Seite, wie gewiß wir ſind die Begebenheit in ihrem innerſten Gehalt gefaßt zu haben, ſo daß wir mit einiger Sicherheit ſagen können, das iſt das von Gott gewollte, auf der andern Seite aber hängt es davon ab, wie tief wir in den Naturzuſammenhang eindringen können. Dies alles nun ſind nur ſubjective Unterſchiede, und wenn auch alle Menſchen in jedem Falle dieſer Art in ihrer Anſicht zuſammenſtimmten. Daher bleibt es allerdings wahr, daß alle Begebenheiten, die am meiſten eine religiöſe Aufmerkſamkeit erregen, und in denen zugleich der Naturzuſammenhang ſich am meiſten verbirgt, auch am meiſten von allen als Wunder angeſehen werden, eben ſo wahr aber auch, daß an ſich und gleichſam von der göttlichen Urſächlichkeit aus angeſehen alle gleichſehr Wunder ſind. Wie nun in den Auseinanderſezungen der Glaubenslehre ohnerachtet der Abläugnung des abſoluten Wunders dennoch das religiöſe Intereſſe am wunderbaren wahrgenommen und gedekkt worden iſt: ſo geht auch hier die Abſicht nur dahin, es in ſeiner Reinheit darzuſtellen, und alle fremdartigen Beimiſchungen zu entfernen, die mehr einem ſtumpfſinnigen Staunen verwandt ſind, als ſie von der freudigen Ahnung einer höheren Bedeutung zeugen.

17) S. 250. Schwierig iſt es, einen Begriff wie den der Gnadenwirkungen, der uns faſt nur in ſeiner eigenthümlich chriſtlichen Geſtalt geläufig iſt, auf eine ſo allgemeine Weiſe zu behandeln, daß auch alles mit unter der Erklärung befaßt wird, was in andern Religionsformen analoges vorkommt. Dahin gehört aber alles, wodurch ein Menſch als ein beſonderer Liebling der Gottheit ausgezeichnet erſchien. In dem Begriff der Offenbarung nun iſt mehr die Receptivität, in dem der Eingebung mehr die Productivität. Beides aber gehört zuſammen in den Begriff der Gnadenwirkung, indem jenes mehr die Gnade, dieſes mehr die Wirkung andeutet, und überall werden die ausgezeichnet frommen durch dieſes beides charakteriſirt. Wenn aber in dem folgenden dem Ausdrukk Offenbarung der des Hineingehens der Welt in den Menſchen ſubſtituirt wird, dem Ausdrukk Eingebung aber der des urſprünglichſten Hineintretens des Menſchen in die Welt: ſo wird das lezte wol wenigem Zweifel unterworfen ſein, da jede Eingebung hervortreten will und etwas bewirken in der Welt, und alles urſprünglichſte, am wenigſten von außen veranlaßte, immer am meiſten iſt als Eingebung angeſehen worden.

Das erſte aber iſt zwar auch der hier vorangehenden Erklärung von Offenbarung angemeſſen, die ebenfalls um der hier nothwendigen Allgemeinheit willen nicht anders konnte gefaßt werden; aber doch könnte auch ihr leicht der Vorwurf gemacht werden, daß ſie den unvollkommneren Religionsformen zu Liebe die chriſtliche zurückſeze, und auf ſie weniger paſſe. Allein es darf nicht überſehen werden, daß die Idee der Gottheit nicht anders als mit der Welt zugleich in unſer Bewußtſein tritt; daß aber hier an kein Auffaſſen derſelben, welches nicht religiös ſei, ſondern etwa ſpeculativ, gedacht werden könne, dafür ſcheint durch die Zuſäze hinreichend geſorgt zu ſein.

18) S. 254. Durch das, was in meiner Glaubenslehre §. 3—5. geſagt iſt, wird, hoffe ich, das hier geſagte, und vorzüglich dieſes, daß alle frommen Erregungen das unmittelbare Sein Gottes in uns durch das Gefühl darſtellen, in ein helleres Licht geſezt ſein. Denn kaum bedarf es wol noch der Erinnerung, daß das Sein Gottes überhaupt kein anderes ſein kann als ein wirkſames, wie denn hier auch von einem wirkſamen, nämlich erregenden die Rede iſt, und daß eben ſo umgekehrt die göttliche Wirkſamkeit auf einen Gegenſtand das ganze Sein Gottes in Beziehung auf denſelben iſt, da es ein leidendes Sein Gottes nicht geben kann. Nur dieſes bedarf vielleicht einer Erörterung, daß ich hier die Einheit unſeres Weſens im Gegenſaz gegen die Vielheit der Functionen, als das göttliche in uns darſtelle, und von dieſer Einheit ſage, daß ſie in den Erregungen der Frömmigkeit hervortritt, da doch aus andern Aeußerungen geſchloſſen werden könnte, daß das Selbſtbewußtſein auch nur eine einzelne Function iſt; was aber das erſte betrifft, wol Zweifel dagegen erhoben werden könnten, daß die Einheit unſeres Weſens das göttliche in uns ſei, ſondern wenn etwas ſo genannt werden könne, ſei es wol nur dasjenige, worin die Fähigkeit uns Gottes bewußt zu werden ihren Siz habe. Auch wenn dieſe Ausſtellungen gegründet wären, bliebe es immer dabei, daß in den frommen Erregungen grade das göttliche in uns aufgeregt ſei, und dieſes wäre doch hier die Hauptſache. Was aber das übrige betrifft, ſo kann freilich die Einheit unſers Weſens, weil ſie das ſchlechthin innerliche iſt, nie an und für ſich allein hervortreten, am unmittelbarſten aber erſcheint ſie doch in dem Selbſtbewußtſein, ſofern in demſelben die einzelnen Beziehungen zurücktreten; ſo wie auf der andern Seite auch das Selbſtbewußtſein am meiſten dann, wenn die einzelnen Beziehungen in demſelben hervortreten, auch am meiſten als einzelne Function erſcheint.

19) S. 257. Auch dieſe ganze Auseinanderſezung wird hoffentlich durch das, was in der Glaubenslehre vorzüglich §. 8 Zuſaz 2. geſagt iſt, mehr 130 Licht erhalten, ſo wie wiederum hier das dort geſagte ergänzt wird. Und da nun jeder beides zuſammenſtellen kann: ſo iſt wol nicht mehr nöthig noch eine Vertheidigungsrede zu halten gegen die Vermuthung, denn Beſchuldigung will ich es nicht gern nennen, welche aus dieſer Rede ſogar einige mir ſehr verehrte nun zum Theil ſchon hinübergegangene Männer geſchöpft haben, als ob ich für mich die unperſönliche Form das höchſte Weſen zu denken vorzöge, und dies hat man denn bald meinen Atheismus bald meinen Spinozismus genannt. Ich aber meinte, es ſei ächt chriſtlich, die Frömmigkeit

überall aufzuſuchen, und unter welcher Geſtalt es auch ſei anzuerkennen; wenigſtens finde ich daß Chriſtus dies ſelbſt ſeinen Jüngern anbefohlen, und daß auch Paulus nicht nur unter den Juden und Judengenoſſen, ſondern auch zu Athen unter den Heiden es alſo gehalten hat. Indem ich aber ganz unbefangen ſagte, wie es doch keinesweges einerlei ſei, ob einer ſich eine beſtimmte Form das höchſte Weſen vorzuſtellen nicht aneignen könne, oder ob einer es ganz läugne, und überhaupt die Frömmigkeit in ſich nicht aufkommen laſſe: ſo dachte ich nicht daran, gegen alle Conſequenzen beſonders zu proteſtiren, und erinnerte mich nicht, wie oft derjenige, der gradeaus geht, von den rechts gehenden dafür angeſehen wird, links zu gehn. Wer nun die wenigen Worte wenigſtens beherzigt, die a. d. a. O. über den Pantheismus geſagt ſind, der wird mir doch keinen materialiſtiſchen Pantheismus zutrauen, und wird auch wol bei einigem guten Willen finden, wie jemand auf der einen Seite es als faſt unabänderliche Nothwendigkeit für die höchſte Stufe der Frömmigkeit erkennen kann, ſich die Vorſtellung eines perſönlichen Gottes anzueignen, nämlich überall wo es darauf ankommt ſich ſelbſt oder andern die unmittelbaren religiöſen Erregungen zu dolmetſchen, oder wo das Herz im unmittelbaren Geſpräch mit dem höchſten Weſen begriffen iſt, und wie derſelbe doch auf der andern Seite die weſentlichen Unvollkommenheiten in der Vorſtellung von einer Perſönlichkeit des höchſten Weſens anerkennen, ja das bedenkliche daran, wenn ſie nicht auf das vorſichtigſte gereinigt wird, andeuten kann. Auf dieſe Reinigung ſind denn auch die tiefſinnigſten unter den Kirchenlehrern immer bedacht geweſen, und wenn man dieſe das menſchliche und beſchränkte in der Form der Perſönlichkeit hinweg zu tilgen beſtimmte Aeußerungen zuſammenſtellte: ſo würde ſich zeigen, daß man alles zuſammengenommen eben ſowol ſagen könnte, ſie ſprächen Gott die Perſönlichkeit ab, als ſie legten ſie ihm bei; und daß, da es ſo ſchwer ſei eine Perſönlichkeit wahrhaft unendlich und leidensunfähig zu denken, man einen großen Unterſchied machen ſollte zwiſchen einem perſönlichen Gott und einem lebendigen. Das leztere allein iſt eigentlich der vom materialiſtiſchen Pantheismus und von der atheiſtiſchen blinden Nothwendigkeit ſcheidende
130 Begriff. Wie aber einer innerhalb dieſes Kanons ſchwankt in Bezug auf die Perſönlichkeit, das muß man ſeiner vergegenwärtigenden Fantaſie und ſeinem dialektiſchen Gewiſſen überlaſſen; und iſt der fromme Sinn vorhanden, ſo werden dieſe einander gegenſeitig hüten. Will jene eine zu menſchliche Perſönlichkeit bilden, ſo wird dieſes ein Schreckbild bedenklicher Folgerungen vorhalten; will dieſes die Vergegenwärtigung zu ſehr hemmen durch negative Formeln, ſo wird jene ſchon ihr Bedürfniß geltend zu machen wiſſen. Hier lag mir in dieſer Hinſicht beſonders ob, aufmerkſam darauf zu machen, daß wenn die eine Form der Vorſtellung nicht an und für ſich alle Frömmigkeit ausſchließt, dieſe eben ſo wenig durch die andere Form ſchon an und für ſich geſezt iſt. Wie viele Menſchen giebt es nicht auch, in deren Leben die Frömmigkeit wenig Gewicht und Einfluß hat, und denen doch dieſe Vorſtellung unentbehrlich iſt, als allgemeines Supplement ihrer nach beiden Seiten hin abgebrochenen Cauſalitätsreihen! Und wie viele dagegen offenbaren die tiefſte

Frömmigkeit, die in ihren Aeußerungen über das höchſte Weſen den Begriff der Perſönlichkeit immer nicht recht entwikkeln.

20) S. 262. Dieſe Stelle weicht von der vorigen Ausgabe ab. Theils ſchien mir der Saz, daß auf die Sittlichkeit überhaupt nicht gehandelt werden könne, wiewol richtig im Zuſammenhang mit dem vorigen, doch um nicht Mißverſtändniſſe hervorzubringen einer näheren Beſtimmung bedürftig, die nicht hieher gehört hätte; theils ſcheint mir die ganze Betrachtung erſt recht vollendet zu werden durch den Zuſaz, daß Freiheit und Sittlichkeit durch Vorhaltung göttlicher Belohnungen gefährdet werden. In dem Streit über dieſe Sache, wie er zwiſchen den Kantianern vornehmlich und den Eudämoniſten iſt geführt worden, hat man nicht ſelten überſehen, welch ein großer Unterſchied es iſt, göttliche Belohnungen als Reizmittel vorhalten, und ſie theoretiſch gebrauchen um ſich und andere über die Weltordnung zu verſtändigen. Das erſte iſt wie ein unſittliches, ſo auch vorzüglich ein unchriſtliches Verfahren und von ächten Verkündigern des Chriſtenthums auch gewiß niemals angewendet worden, wie es denn auch in der Schrift ganz keinen Grund hat. Das lezte iſt natürlich und nothwendig, indem nur dadurch eingeſehen werden kann, wie das göttliche Geſez ſich über die ganze Natur des Menſchen erſtrekke, und weit entfernt einen Zwieſpalt in derſelben zu veranlaſſen, ihre Einheit auf das vollkommenſte bewahre. Aber dieſe Verſtändigung iſt freilich ſehr verſchieden, je nachdem Wahrheitsliebe und Wißbegierde ſchon von allen fremden Einmiſchungen frei, oder denſelben noch unterworfen iſt. Und da wird ſchwerlich abzuläugnen ſein, daß die Forderungen der Eigenliebe am meiſten Willkür für die göttlichen Belohnungen in Anſpruch nehmen, und daß eben damit auch die beſchränkteſten Vorſtellungen von göttlicher Perſönlichkeit zuſammenhängen, weil nur in der Perſönlichkeit die Willkür ihren Siz haben kann.

21) S. 264. Sehr ähnlich dem über die Perſönlichkeit Gottes geſagten iſt es auch dieſer Stelle ergangen, welche eben ſo gegen beſchränkte und in ihrem tiefſten Grunde unreine Vorſtellungen gerichtet iſt, und eben ſolche Mißverſtändniſſe erregt hat. Denn auch hier hat man zu finden gemeint, daß ich die Hoffnung der Unſterblichkeit in dem herrſchenden Sinne des Wortes herabſezen, und indem ich ſie als eine Schwachheit darſtelle, ihr entgegenarbeiten wolle. Es war aber hier gar nicht der Ort über die Wahrheit der Sache mich zu erklären, oder die eigne Anſicht die ich davon als Chriſt habe vorzutragen, ſondern dieſe wird man im zweiten Theile meiner Glaubenslehre finden, und auch dieſes beides ſoll einander ergänzen. Hier aber war nur die Frage zu beantworten, ob dieſe Hoffnung ſo weſentlich mit der frommen Richtung des Gemüthes verbunden ſei, daß eines mit dem andern ſtehe und falle. Wie konnte ich aber anders als dieſes verneinen, da von den meiſten heutigen Tages angenommen iſt, daß auch das alte Bundesvolk in früheren Zeiten dieſe Hoffnung nicht gekannt habe, und da leicht nachzuweiſen iſt, daß in dem Zuſtand frommer Erregung die Seele mehr im Augenblikk verſenkt als der Zukunft zugewendet iſt. Nur ſcheint es hart, daß dieſe Rede die

unter den edelſten Menſchen ſo weit verbreitete Hoffnung auf die Erneu
rung des dann nicht wieder abzubrechenden Einzellebens nicht undeutlich au
der niedrigſten Stufe der Selbſtliebe ableiten will, da es ſo nahe lag, ſ
mehr aus dem Intereſſe der Liebe an den geliebten Gegenſtänden abzuleiten
Allein indem mir alle Formen, unter denen die Hoffnung der Unſterblichke
als das höchſte Selbſtgefühl des Geiſtes vorkommen kann, vor Augen ſchwe
ten: ſo ſchien es mir eben gegenüber den Gegnern des Glaubens natürli
und nothwendig, auch hier dagegen zu warnen, daß nicht eine beſtimm
Vorſtellungsweiſe und gerade diejenige, welche die unverkennbarſten Spur
eines ſich dahinter verbergenden untergeordneten Intereſſe an ſich trägt, m
der Sache ſelbſt verwechſelt werde, und die Aufgabe vorzubereiten, daß ma
die Frage ſo faſſe, wie ſie nicht dem ganz auf die Perſönlichkeit beſchränkte
oder an einzelne Wahlverwandſchaften gefetteten Selbſtbewußtſein, ſondern
wie ſie demjenigen natürlich iſt, in welchem das perſönliche Intereſſe ſch
durch Unterordnung unter das zum Bewußtſein der menſchlichen Gattun
und Natur veredelte Selbſtbewußtſein gereinigt iſt. Auf der andern Se
aber war es nöthig, um endloſe und, je weiter ſie ſich hinaus ſpinnen mö
ten, deſto mehr dem Hauptgegenſtand fremdere Auseinanderſetzungen zu ve
meiden, daß eben die Gegner des Glaubens aufmerkſam darauf gemacht wü
den, es könne von dieſer Sache auf eine rein religiöſe Weiſe nur unter dem
die Rede ſein, welche das allein des Sieges über den Tod würdige höhe
341 Leben, welches die wahre Frömmigkeit giebt, ſchon in ſich erbaut haben. I
nun hier der Widerwille etwas ſtark aufgetragen gegen die Selbſttäuſchun
einer geringen Denkungsart und Geſinnung, welche ſich etwas damit wei
daß ſie die Unſterblichkeit auffaſſen könne, und daß ſie durch die damit ve
bundene Hoffnung und Furcht geleitet werde: ſo weiß ich dies nur dadur
zu rechtfertigen, daß es nichts redneriſch erkünſteltes iſt, ſondern daß dieſes
der That in mir ein ſehr ſtarkes Gefühl immer geweſen iſt, und daß
nichts mehr wünſche, als jeder Menſch möge, wenn er ſich über ſeine Frö
migkeit prüfen will, ſich ſelbſt ſehen, nicht nur wie Plato ſagt daß die Se
len vor den Richtern der Unterwelt erſcheinen, entkleidet von allem fremd
Schmuck, den ſie den äußern Lebensverhältniſſen verdanken, ſondern a
nachdem er dieſe Anſprüche auf unendliche Fortdauer abgelegt, damit er dan
wenn er ſich ſelbſt ganz wie er iſt betrachtet, entſcheiden möge, ob jene A
ſprüche etwas mehr ſind als die Titel, womit oft die mächtigen der Erde ſ
ſchmücken zu müſſen meinen, von Ländern die ſie nie weder beſeſſen hab
noch beſitzen werden. Wer nun dann ſo entkleidet doch das ewige Leben
ſich findet, worauf das Ende dieſer Rede deutet, mit dem wird es leicht ſ
ſich ſo zu verſtändigen, wie meine Darſtellung des chriſtlichen Glaubens
verſucht. — Uebrigens aber iſt die auch hier angedeutete Parallele zwiſch
beiden Ideen, Gott und Unſterblichkeit, in Abſicht der verſchiedenen Vorſ
lungsarten nicht zu überſehen. Denn ſo wie die menſchenähnlichſte Perſ
lichkeit Gottes ſich vorſtellen ein gewöhnlich auch ſittlich verunreinigtes B
wußtſein vorausſezt: ſo iſt es daſſelbe mit einer ſolchen Vorſtellung der U
ſterblichkeit, welche wie die elyſeiſchen Gefilde nur eine verſchönerte und

weitere Erde abbildet. Und wie ein großer Unterſchied iſt zwiſchen Gott auf eine ſolche Weiſe perſönlich nicht denken können, und dem gar keinen lebendigen Gott denken, und nur dieſes erſt den Atheismus bezeichnet: ſo auch iſt derjenige, der an einer ſolchen ſinnlichen Vorſtellung der Unſterblichkeit nicht hängt, noch weit entfernt davon, gar keine Unſterblichkeit zu hoffen. Und wie wir jeden fromm nennen wollen, der einen lebendigen Gott glaubt, ſo auch jeden der ein ewiges Leben des Geiſtes glaubt, ohne irgend eine Art und Weiſe ausſchließen zu wollen.

Dritte Rede.

Ueber die Bildung zur Religion.

142 Was ich ſelbſt bereitwillig eingeſtanden habe, als tief im Charakter der Religion liegend, das Beſtreben Proſelyten machen zu wollen aus den ungläubigen, das iſt es doch nicht, was mich jezt antreibt auch über die Bildung der Menſchen zu dieſer erhabenen Anlage und über ihre Bedingungen zu Euch zu reden.

Zu jenem Endzwekk kennen wir gläubigen kein anderes Mittel, als nur dieſes, daß die Religion ſich frei äußere und mittheile. Wenn ſie ſich in einem Menſchen mit aller ihr eignen Kraft bewegt, wenn ſie alle Vermögen ſeines Geiſtes in den Strom dieſer Bewegungen gebieteriſch mit fortreißt: ſo erwarten wir dann auch, daß ſie hindurchdringen werde bis ins innerſte eines jeden einzelnen, der in ſolchem Kreiſe lebt und athmet, daß jedes gleichartige in jedem werde berührt werden, und von der belebenden Schwingung ergriffen zum Bewußtſein ſeines Daſeins gelangend durch einen antwortenden verwandten Ton das harrende Ohr des auffordernden erfreuen werde. Nur ſo, durch die natürlichen Aeußerungen des eignen Lebens will der fromme das ähnliche aufregen, und wo ihm dies nicht gelingt, verſchmäht er vornehm jeden fremden Reiz, jedes gewaltthätige Verfahren, beruhigt bei der Ueberzeugung, die Stunde ſei noch nicht da, wo ſich hier etwas ihm verſchwiſtertes regen könne. Nicht neu iſt uns allen dieſer mißlingende Ausgang. Wie oft habe auch ich

e Muſik meiner Religion angeſtimmt um die gegenwärtigen zu
wegen, von einzelnen leiſen Tönen anhebend, und bald durch
gendlichen Ungeſtüm fortgeriſſen bis zur volleſten Harmonie der 113
ligiöſen Gefühle! aber nichts regte ſich und antwortete in den
örern. Von wie vielen werden auch dieſe Worte, die ich einem
ößeren und beweglicheren Kreiſe vertraue, mit allem was ſie
ites darbieten ſollten, traurig zu mir zurükkehren, ohne ver-
nden zu ſein, ja ohne auch nur die leiſeſte Ahndung von ihrer
ſicht erwekkt zu haben! Und wie oft werden alle Verkündiger
r Religion, und ich mit ihnen, dieſes uns von Anbeginn be-
nmte Schikkſal noch erneuern! Dennoch wird uns dies nie
älen, denn wir wiſſen daß es nicht anders begegnen darf,
d nie werden wir aus unſerm ruhigen Gleichgewicht heraus-
iſſen den Verſuch machen unſere Sinnesart aufzudringen auf
end einem andern Wege weder dieſem noch dem künftigen Ge-
echte. Da jeder von uns nicht weniges an ſich ſelbſt vermißt,
s zum ganzen der Menſchheit gehört; da ſo viele vieles ent-
ren: welches Wunder, wenn auch die Anzahl derer groß iſt,
en die Religion in ſich auszubilden verſagt wurde! Und ſie
ß nothwendig groß ſein: denn wie kämen wir ſonſt zu einer
chauung von ihr ſelbſt in ihrem, daß ich ſo ſage, fleiſchgewor-
m geſchichtlichen Daſein und von den Gränzen, welche ſie
o allen Seiten hinaus den übrigen Anlagen des Menſchen
ekkt, von ihnen wieder auf mannigfaltige Weiſe begrenzt?
er wüßten wir, wie weit der Menſch es hier und dort brin-
kann ohne ſie, und wo ſie ihn aufhält und fördert? woher
eten wir, wie ſie, auch ohne daß er es weiß, in ihm geſchäf-
ſt? Beſonders iſt es der Natur der Dinge gemäß, daß in
n Zeiten allgemeiner Verwirrung und Umwälzung ihr ſchlum-
der Funke in vielen nicht aufglüht, und, wie liebevoll und
müthig wir ſein auch pflegen möchten, doch ſelbſt in ſolchen
zum Leben gebracht wird, in denen er unter glükklichern
änden ſich durch alle Hinderniſſe würde hindurchgearbeitet

heben. Wo nichts unter allen menſchlichen Dingen unerſchüttert bleibt; wo jeder grade das, was ſeinen Plaz in der Welt beſtimmt
166 und ihn an die irdiſche Ordnung der Dinge feſſelt, in jedem Augenblikk im Begriff ſieht nicht nur ihm zu entfliehen und ſich von einem andern ergreifen zu laſſen, ſondern unterzugehen im allgemeinen Strudel; wo die einen nicht nur keine Anſtrengung ihrer eigenen Kräfte ſcheuen, ſondern auch noch nach allen Seiten um Hülfe rufen, um dasjenige feſtzuhalten, was ſie für die Angeln der Welt und der Geſellſchaft, der Kunſt und der Wiſſenſchaft anſehen, die ſich nun durch ein unbeſchreibliches Schikkſal wie von ſelbſt aus ihren innerſten Gründen plözlich emporheben, und fallen laſſen was ſich ſo lange um ſie bewegt hatte; wo die andern mit eben dem raſtloſen Eifer geſchäftig ſind die Trümmern eingeſtürzter Jahrhunderte aus dem Wege zu räumen, um unter den erſten zu ſein, die ſich anſiedeln auf dem fruchtbaren Boden, der ſich unter ihnen bildet aus der ſchnell erkaltenden Lava des ſchrekklichen Vulcans; wo jeder, auch ohne ſeine Stelle zu verlaſſen, von den heftigen Erſchütterungen des ganzen ſo gewaltig bewegt wird, daß er in dem allgemeinen Schwindel froh ſein muß irgend einen einzelnen Gegenſtand feſt genug ins Auge zu faſſen, um ſich an ihn halten und ſich allmählig überzeugen zu können daß doch etwas noch ſtehe: in einem ſolchen Zuſtande wäre es thöricht zu erwarten, daß viele geſchikkt ſein könnten religiöſe Gefühle auszubilden und feſtzuhalten, die am beſten in der Ruhe gedeihen. Zwar iſt mitten in dieſer Gährung der Anblikk der ſittlichen Welt mehr als je majeſtätiſch und erhaben, und in Augenblikken laſſen ſich jezt bedeutendere Züge ablauſchen, als ſonſt wol in Jahrhunderten: aber wer kann ſich retten vor dem allgemeinen Treiben und Drängen! wer kann der Gewalt jedes beſchränkteren Intereſſe entfliehen? wer hat Ruhe genug um ſtill zu ſtehen, und Feſtigkeit um unbefangen anzuſchauen? Jedoch auch die glükklichſten Zeiten vorausgeſezt, und den beſten Willen, die Anlage zur Religion nicht nur da wo ſie

iſt durch Mittheilungen aufzuregen, ſondern ſie auch einzuimpfen und anzubilden auf jedem Wege der dazu führen könnte: wo giebt es denn einen ſolchen Weg? Was durch eines andern Thätigkeit und Kunſt in den Menſchen gewirkt werden kann, iſt nur dieſes, ihnen ſeine Vorſtellungen mittheilen, und ſie zu einer Niederlage ſeiner Gedanken machen, ſie ſo weit in die ſeinigen verflechten, daß er ſich deren erinnere zu gelegener Zeit; dieſes möchte wol einer vermögen, aber nie kann einer bewirken, daß andere die Gedanken, welche er will, aus ſich hervorbringen. — Ihr ſeht den Widerſpruch, der ſchon aus den Worten nicht herausgebracht werden kann. Nicht einmal dazu läßt ſich einer gewöhnen, daß er auf einen beſtimmten Eindrukk, ſo oft er ihm kommt, eine beſtimmte Gegenwirkung erfolgen laſſe; viel weniger wird man einen dahin bringen, über dieſe Verbindung hinaus zu gehen, und eine innere Thätigkeit, welche man will, frei zu erzeugen. Kurz, auf den Mechanismus des Geiſtes kann jeder wol einigermaßen wirken, aber in die Organiſation deſſelben, in dieſe geheiligte Werkſtätte des Univerſum, kann keiner nach Willkür eindringen; da vermag keiner irgend etwas zu ändern oder zu verſchieben, wegzuſchneiden oder zu ergänzen, nur vielleicht gewaltſam zurükhalten läßt ſich, eben vermöge des Mechanismus, die Entwikkelung des Geiſtes. So kann man denn freilich einen Theil des Gewächſes gewaltſam verſtümmeln, bilden aber nicht; denn eben aus dieſem jeder Gewalt unerreichbaren innerſten ſeiner Organiſation muß alles hervorgehen, was zum wahren Leben des Menſchen gehören und ein immer reger und wirkſamer Trieb in ihm ſein ſoll. Und von dieſer Art iſt die Religion; in dem Gemüth welches ſie bewohnt iſt ſie ununterbrochen wirkſam und lebendig, macht alles zu einem Gegenſtande für ſich, und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmliſchen Fantaſie. Eben deshalb alſo liegt ſie, wie alles was wie ſie ein immer gegenwärtiges und lebendiges ſein ſoll im menſchlichen Gemüth, weit außer dem Gebiet des Lehrens

und Anbildens. Darum iſt jedem, der die Religion ſo anſieht, Unterricht in ihr, in dem Sinn, als ob die Frömmigkeit ſelbſt lehrbar wäre, ein abgeſchmakktes und ſinnleeres Wort. Unſere
188 Meinungen und Lehrſäze können wir andern wol mittheilen, dazu bedürfen wir nur der Worte, und ſie nur der auffaſſenden und nachbildenden Kraft des Verſtandes: aber wir wiſſen ſehr wohl, daß das nur die Schatten unſerer religiöſen Erregungen ſind; und wenn unſere Schüler dieſe nicht mit uns theilen, ſo haben ſie, auch wenn ſie das mitgetheilte als Gedanken wirklich verſtehen, doch daran keinen wahrhaft lohnenden Beſiz. Denn dieſes In ſich ergriffen ſein und darin ſein ſelbſt inne werden läßt ſich nicht lehren; ja auch der erregteſte, der, vor welchen Gegenſtänden er ſich auch befinde, dennoch überall das urſprüngliche Licht des Univerſum aus ihnen einzuſaugen weiß in ſein Organ, vermag doch nicht durch das Wort der Lehre die Kraft und Fertigkeit dazu aus ſich in andere zu übertragen. Es giebt zwar ein nachahmendes Talent, welches wir in einigen vielleicht ſo weit aufregen können, daß es ihnen leicht wird, wenn heilige Gefühle ihnen in kräftigen Tönen dargeſtellt werden, einige Regungen in ſich hervorzubringen, die dem von ferne gleichen, wovon ſie unſre Seele erfüllt ſehen: aber durchdringt das ihr innerſtes Weſen? iſt das im wahren Sinne des Wortes Religion? Wenn Ihr den Sinn für das Univerſum mit dem für die Kunſt vergleichen wollt, ſo müßt Ihr dieſe Inhaber einer paſſiven Religioſität — wenn man es noch ſo nennen will — nicht etwa denen gegenüberſtellen, die ohne ſelbſt Kunſtwerke hervorzubringen dennoch von jedem was zu ihrer Anſchauung kommt gerührt und ergriffen werden. Denn die Kunſtwerke der Religion ſind immer und überall ausgeſtellt; die ganze Welt iſt eine Gallerie religiöſer Anſichten, und ein jeder befindet ſich mitten unter ihnen. Sondern denen müßt Ihr ſie vergleichen, die nicht eher zur Empfindung gebracht werden, bis man ihnen Commentare und Fantaſien über Werke der Kunſt als ärztliche Reiz-

mittel für das abgeſtumpfte Lebensgefühl beibringt, und die auch
dann in einer übel verſtandnen Kunſtſprache nur einige unpaſ-
ende Worte herlallen wollen, die nicht ihr eigen ſind. So weit
und weiter nicht könnt ihr es bringen durch die bloße Lehre; dies 107
ſt das Ziel alles abſichtlichen Bildens und Uebens in dieſen
Dingen. Zeigt mir jemand, dem Ihr Urtheilskraft, Beobachtungs-
eiſt, Kunſtgefühl oder Sittlichkeit angebildet und eingeimpft habt;
ann will ich mich anheiſchig machen auch Religion zu lehren.
s giebt freilich in ihr ein Meiſterthum und eine Jüngerſchaft,
s giebt einzelne, an welche tauſende ſich anſchließen: aber dieſes
nſchließen iſt keine blinde Nachahmung, und Jünger ſind das
cht weil ihr Meiſter ſie dazu gemacht hat, ſondern er iſt ihr
eiſter weil ſie ihn dazu gewählt haben 1)). Wer aber auch
rch die Aeußerungen ſeiner eignen Religion ſie in andern auf-
regt hat, der hat nun doch dieſe nicht mehr in ſeiner Gewalt
bei ſich feſtzuhalten: frei iſt auch ihre Religion, ſobald ſie
t, und geht ihres eigenen Weges. Sobald der heilige Funken
fglüht in einer Seele, breitet er ſich aus zu einer freien und
endigen Flamme, die aus ihrer eignen Atmoſphäre ihre Nah-
ng ſaugt. Mehr oder weniger erleuchtet ſie der Seele den
nzen Umfang der Welt, und nach eignem Triebe kann dieſe
anſiedeln, auch fern von dem Punkt, auf welchem ſie zuerſt
zündet ward für das neue Leben. Nur vom Gefühl ihres
vermögens und ihrer Endlichkeit, von einer urſprünglichen in-
n Beſtimmtheit gedrungen ſich in irgend eine beſtimmte Ge-
d niederzulaſſen, wählt ſie, ohne deshalb undankbar zu wer-
gegen ihren erſten Wegweiſer, jedes Klima, welches ihr am
en zuſagt; da ſucht ſie ſich einen Mittelpunkt, bewegt ſich
ch freie Selbſtbeſchränkung in ihrer neuen Bahn, und nennt den
n Meiſter, der dieſe ihre Lieblingsgegend zuerſt aufgenommen
in ihrer Herrlichkeit dargeſtellt hat, ſeine Jüngerinn durch
e Wahl und freie Liebe 2)). Nicht alſo als ob ich Euch oder
ere bilden wollte zur Religion, oder Euch lehren wie Ihr

Euch ſelbſt abſichtlich oder kunſtmäßig dazu bilden möget: nein,
ich will nicht aus dem Gebiet der Religion herausgehn, was ich
ſomit thun würde, ſondern noch länger mit Euch innerhalb deſ-
ſelben verweilen. Das Univerſum bildet ſich ſelbſt ſeine Betrach-
140 ter und Bewunderer, und wie das geſchehe, wollen wir nur an-
ſchauen, ſo weit es ſich anſchauen läßt.

Ihr wißt, die Art, wie jedes einzelne Element der Menſchheit einem Individuum einwohnt, giebt ſich daran zu erkennen, wie es durch die übrigen begrenzt oder freigelaſſen wird; nur durch dieſen allgemeinen Streit erlangt jedes in jedem eine beſtimmte Geſtalt und Größe, und dieſer wiederum wird nur durch die Gemeinſchaft der einzelnen und durch die Bewegung des ganzen unterhalten. So iſt jeder und jedes in jedem ein Werk des ganzen, und nur ſo kann der fromme Sinn den Menſchen auffaſſen. Auf dieſen Grund der unleugbaren von Euch geprieſenen, von mir aber beklagten religiöſen Beſchränkung unſerer Zeitgenoſſen möchte ich Euch zurükkführen; ich möchte Euch deutlich machen, warum wir ſo und nicht anders ſind, und was geſchehen müßte, wenn, wie es mir hohe Zeit ſcheint, unſere Gränzen auf dieſer Seite wieder ſollten erweitert werden. Und ich wollte nur, Ihr könntet Euch hiebei bewußt werden, wie auch Ihr durch Euer Sein und Wirken zugleich Werkzeuge des Univerſum ſeid, und wie Euer auf ganz andre Dinge gerichtetes Thun Einfluß hat auf die Religion und ihren nächſten Zuſtand.

Der Menſch wird mit der religiöſen Anlage geboren, wie mit jeder andern, und wenn nur ſein Sinn für ſeines eignen Weſens innerſte Tiefe nicht gewaltſam unterdrükkt, wenn nur nicht jede Gemeinſchaft zwiſchen ihm und dem Urweſen geſperrt und verrammelt wird, denn dies ſind eingeſtanden die beiden Elemente der Religion, ſo müßte ſie ſich auch in jedem unfehlbar auf ſeine eigne Art entwikkeln; aber das iſt es eben, was leider von der erſten Kindheit an in ſo reichem Maaße geſchieht zu unſerer Zeit. Mit Schmerzen ſehe ich es täglich, wie die

Wuth des Berechnens und Erklärens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und wie alles ſich vereinigt den Menſchen an das endliche und an einen ſehr kleinen Punkt deſſelben zu befeſtigen, damit das unendliche ihm ſo weit als möglich aus den Augen gerükkt werde. Wer hindert das Gedeihen der Religion? Nicht ſo Ihr, nicht die Zweifler und Spötter; wenn Ihr auch, wie dieſe, gern den Willen mittheiltet, keine Religion zu haben: ſo ſtöret Ihr doch, weil Eure Einwirkungen erſt ſpäter einen empfänglichen Boden finden, die Natur nicht, indem ſie aus dem innerſten Grunde der Seele der Frömmigkeit herausarbeiten will. Auch nicht die ſittenloſen hindern am meiſten das Gedeihen der Religion, wie man wol meint; ihr Streben und Wirken iſt einer ganz andern Kraft entgegengeſezt als dieſer. Aber die verſtändigen und praktiſchen Menſchen von heut zu Tage, dieſe ſind in dem jezigen Zuſtande der Welt das feindſelige gegen die Religion, und ihr großes Uebergewicht iſt die Urſache, warum ſie eine ſo dürftige und unbedeutende Rolle ſpielt. Von der zarten Kindheit an mißhandeln ſie den Menſchen, und unterdrükken ſein Streben nach dem höheren. Mit großer Andacht kann ich der Sehnſucht junger Gemüther nach dem wunderbaren und übernatürlichen zuſehen. Wie freudig ſie auch den bunten Schein der Dinge in ſich aufnehmen, doch ſuchen ſie zugleich twas anderes, was ſie ihm entgegenſezen können; auf allen Sei- n greifen ſie umher, ob nicht etwas über die gewohnten Erſcheinungen und das leichte Spiel des Lebens hinausreiche; und wie viel auch ihrer Wahrnehmung irdiſche Gegenſtände dargebo- n werden, es iſt immer als hätten ſie außer dieſen Sinnen ch andre, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das iſt die ſte Regung der Religion. Eine geheime unverſtandene Ahn- ng treibt ſie über den Reichthum dieſer Welt hinaus; daher ihnen jede Spur einer andern ſo willkommen; daher ergözen ſich an Dichtungen von überirdiſchen Weſen, und alles wovon nen am klarſten iſt, daß es hier nicht ſein kann, umfaſſen ſie am ſtärkſten mit jener eiferſüchtigen Liebe, die man einem Gegenſtande widmet, auf welchen man ein tief gefühltes aber nicht äußerlich geltend zu machendes Recht hat. Freilich iſt es eine Täuſchung, das unendliche grade außerhalb des endlichen, das geiſtige und höhere außerhalb des irdiſchen und ſinnlichen zu 130 ſuchen; aber iſt ſie nicht höchſt natürlich bei denen, welche auch das endliche und ſinnliche ſelbſt nur noch ganz von der Oberfläche kennen? und iſt es nicht die Täuſchung ganzer Völker, und ganzer Schulen der Weisheit? Wenn es Pfleger der Religion gäbe unter denen, die ſich des jungen Geſchlechtes annehmen, wie leicht wäre dieſer von der Natur ſelbſt veranſtaltete Irrthum hernach berichtigt, und wie begierig würde dann in helleren Zeiten die junge Seele ſich den Eindrükken des unendlichen in ſeiner Allgegenwart überlaſſen! Ehedem ließ man hierin das Leben ſelbſt ruhig walten; der Geſchmakk an groteſken Figuren, meinte man, ſei der jungen Fantaſie eigen in der Religion wie in der Kunſt; man befriedigte ihn in reichem Maaß, ja man knüpfte unbeſorgt genug die ernſte und heilige Mythologie, das was man ſelbſt für das innerſte Weſen der Religion hielt, unmittelbar an dieſe luſtigen Spiele der Kindheit an: der himmliſche Vater, der Heiland und die Engel waren nur eine andre Art von Feen und Silfen. Und wurde auch durch manches in dieſen kindlichen Vorſtellungen bei vielen der Grund gelegt zu einer leichteren Herrſchaft eines unzureichenden und todten Buchſtaben, wenn die früheren Bilder erbleichten, das Wort aber, als der leere Rahmen, in dem ſie befeſtigt geweſen waren, hängen blieb: dennoch blieb bei jener Behandlung der Menſch mehr ſich ſelbſt überlaſſen, und leichter fand ein gradſinniges unverdorbenes Gemüth, das ſich frei zu halten wußte von dem Kizel des Grübelns und Klügelns, zu rechter Zeit den natürlichen Ausgang aus dieſem Labyrinth. Jezt hingegen wird jene Neigung von Anfang an gewaltſam unterdrükkt, alles geheimnißvolle und wunderbare iſt geächtet, die Fantaſie ſoll nicht mit luſtigen Bildern angefüllt werden; man kann ja, ſagen ſie, unterdeß eben ſo leicht das Gedächtniß mit wahren Gegenſtänden anfüllen und Vorbereitungen treffen aufs Leben. So werden die armen jugendlichen Seelen, die nach ganz anderer Nahrung verlangt, mit moraliſchen Geſchichten gelangweilt, und ſollen lernen wie ſchön und nüzlich es iſt, ſein artig und verſtändig zu ſein; von einzelnen 111 Dingen, die ihnen bald genug von ſelbſt entgegentreten würden, werden ihnen die überall geläufigen Vorſtellungen, als ob es große Eile damit hätte, je eher je lieber eingeprägt, und ohne Rükſicht auf das zu nehmen was ihnen fehlt, reicht man ihnen noch immer mehr von dem, wovon ſie nur gar zu bald zuviel haben werden. In dem Maaß, als der Menſch ſich mit dem einzelnen auf eine beſchränkte Weiſe beſchäftigen muß, regt ſich auch, damit die Allgemeinheit des Sinnes nicht untergehe, in jedem der Trieb, die herrſchende und jede ähnliche Thätigkeit ruhen zu laſſen, und nur alle Organe zu öffnen, um von allen Eindrükken durchdrungen zu werden; und durch eine geheime höchſt wohlthätige Sympathie iſt dieſer Trieb grade dann am ſtärkſten, wann ſich das allgemeine Leben in der eignen Bruſt und in der umgebenden Welt am vernehmlichſten offenbart: aber daß es ihnen nur nicht vergönnet wäre, dieſem Triebe in behaglicher unthätiger Ruhe nachzuhängen! denn aus dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens wäre dies Trägheit und Müßiggang. Abſicht und Zwekk muß in allem ſein, ſie müſſen immer etwas verrichten, und wenn der Geiſt nicht mehr dienen kann, mögen ſie den Leib üben; Arbeit und Spiel, nur keine ruhige hingegebene Beſchauung. — Die Hauptſache aber iſt die, daß ſie alles zerlegend erklären ſollen, und mit dieſem Erklären werden ſie völlig betrogen um ihren Sinn; denn ſo wie jenes betrieben wird, iſt es dieſem ſchlechthin entgegengeſezt. Der Sinn ſucht ſich Gegenſtände ſelbſtthätig auf, er geht ihnen entgegen und bietet ſich ihren Umarmungen dar; er theilt ihnen etwas mit, was ſie auch wieder als ſein Eigenthum, als ſein Werk bezeichnet, er will finden und ſich finden

laſſen; jenes Erklären aber weiß nichts von dieſer lebendigen Aneignung,
von dieſer lichtenden Wahrheit und dieſem wahrhaften
Erfindungsgeiſt in der kindlichen Anſchauung. Sondern von Anfang
an ſollen ſie alle Gegenſtände als ein ſchlechthin gegebenes
nur genau abſchreiben in Gedanken, ſo wie ſie ja wirklich Gott
ſei Dank da ſind, für alle immer daſſelbe, ein wohlerworbenes
157 angeerbtes Gut für jedermann, wer weiß wie lange ſchon in
guter Ordnung aufgezählt und nach allen ihren Eigenſchaften
beſtimmt. Darum nehmt ſie nur, wie das Leben ſie bringt;
denn grade die, die es bringt, müßt Ihr verſtehen, ſelbſt aber
ſuchen und gleichſam lebendiges Geſpräch mit den Dingen führen
wollen, iſt excentriſch und hochfahrend, es iſt ein vergebliches
Treiben, nichts fruchtend im menſchlichen Leben, wo
alles nur ſo angeſehen und behandelt wird wie es ſich Euch
ſchon von ſelbſt darbietet. Freilich nichts fruchtend dort, nur
daß ein reges Leben auf wahrer innerer Bildung ruhend nicht
gefunden wird ohne dies. Der Sinn ſtrebt den ungetheilten
Eindrukk von etwas ganzem zu faſſen; was und wie etwas
für ſich iſt will er anſchauen, und jedes in ſeinem eigenthümlichen
Charakter erkennen: daran iſt ihnen für ihr Verſtehen
nichts gelegen; das Was und Wie liegt ihnen zu weit, es iſt nur
das Woher und Wozu, in welchem ſie ſich ewig herumdrehen,
nicht an und für ſich, ſondern nur in beſtimmten einzelnen Beziehungen,
und eben darum nicht ganz ſondern nur ſtükkweiſe
wollen ſie etwas begreifen. Denn freilich danach fragen oder
gründlich unterſuchen, ob und wie das was ſie verſtehen wollen
ein ganzes iſt, das würde ſie viel zu weit führen, und wenn ſie
dies begehrten, würden ſie auch ſo ganz ohne Religion wol nicht
abkommen, ſondern gebrauchen wollen ſie nur zu was immer für
trefflichen Zwekken, und zum Behuf des Gebrauchs zerſtükkeln
und anatomiren. Und auf dieſe Art gehen ſie ſogar mit demjenigen
um, was vorzüglich dazu da iſt den Sinn auf ſeiner höchſten
Stufe zu befriedigen, mit dem was gleichſam ihnen zum

Troz ein ganzes iſt in ſich ſelbſt, ich meine mit allem was Kunſt iſt in der Natur und in den Werken des Menſchen: ſie vernichten es, ehe es ſeine Wirkung thun kann, weil ſie es im einzelnen erklären, es durch Auflöſung erſt ſeines Kunſtcharakters berauben, und dann dies und jenes aus abgeriſſenen Stükken lehren und eindrükklich machen wollen. Ihr werdet zugeben müſſen, daß dies in der That die Praxis unſerer verſtändigen Leute iſt; Ihr werdet geſtehen, daß ein reicher und kräftiger Ueberfluß an Sinn dazu gehört, wenn auch nur etwas davon dieſer feindſeligen Behandlung entgehen ſoll, und daß ſchon um deswillen die Anzahl derer nur gering ſein kann, welche ſich zu einer ſolchen Betrachtung irgend eines Gegenſtandes zu erheben vermögen, die etwas religiöſes in ihnen aufregen kann. Noch mehr aber wird dieſe Entwikklung dadurch gehemmt, daß nun noch das mögliche geſchieht, damit der Sinn, welcher noch übrig blieb, ſich nur nicht aufs Univerſum hinwende. In den Schranken des bürgerlichen Lebens muß die Jugend feſtgehalten werden mit allem was in ihr iſt. Alles Handeln ſoll ſich ja doch auf dieſes beziehn, und ſo, meinen ſie, beſtehe auch die geprieſene innere Harmonie des Menſchen in nichts anderm, als daß ſich alles wieder auf ſein Handeln beziehe. Nur bedenken ſie nicht, daß doch das Sein eines jeden im Staate ihm auch lebendig und aus dem ganzen, wie der Staat ſelbſt entſtanden iſt, muß entſtanden ſein, wenn es ein wahres und freies Leben ſein ſoll. Sondern in eine blinde Vergötterung des gegebnen bürgerlichen Lebens verſunken, ſind ſie auch überzeugt, daß in demſelben jeder Stoff genug finde für ſeinen Sinn, und reiche Gemälde vor ſich ſähe, und daß ſie deshalb ſchon Recht hätten lieber zu verhüten daß nicht einer noch etwas anderes ſuche und ungenügſam heraustrete aus dieſem Geſichtspunkt, der zugleich ſein natürlicher Stand- und Drehpunkt iſt. Daher dünken ihnen alle Erregungen und Verſuche, welche hiemit nichts zu thun haben, gleichſam unnüze Ausgaben, die nur erſchöpfen, und von denen die Seele möglichſt abgehalten werden

muß durch zweckmäßige Thätigkeit. Daher iſt reine Liebe zur Dichtung und zur Kunſt, ja auch zur Natur, ihnen eine Ausſchweifung, die man nur duldet, weil ſie nicht ganz ſo arg iſt als andere, und weil manche darin Troſt und Erſaz finden für allerlei Uebel. So wird auch das Wiſſen mit einer weiſen und nüchternen Mäßigung und nie ohne Beziehung auf das Leben betrieben, damit es dieſe Grenzen nicht überſchreite; und indem auch das kleinſte was auf dieſem Gebiet Einfluß hat nicht aus
166 der Acht gelaſſen wird, verſchreien ſie, eben weil es weiter zielt, das größte, als wäre es etwas geringes oder verkehrtes. Daß es demohnerachtet Dinge giebt, die bis auf eine gewiſſe Tiefe erſchöpft werden müſſen, iſt ihnen ein nothwendiges Uebel; und dankbar gegen die Götter, daß ſich hiezu immer noch einige aus unbezwinglicher Neigung hergeben, betrachten ſie dieſe als freiwillige Opfer mit heiligem Mitleid. Daß es Gefühle giebt, die ſich nicht zügeln laſſen wollen durch ihre äußerlich gebietenden Formeln und Vorſchriften, und daß ſo viele Menſchen bürgerlich unglükklich oder unſittlich werden auf dieſem Wege — denn auch die rechne ich zu dieſer Klaſſe, die ein wenig über den Gewerbfleiß hinausgehn, und denen die ſittliche Seite des bürgerlichen Lebens alles iſt —, das iſt der Gegenſtand ihres herzlichſten Bedauerns, und ſie nehmen es für einen der tiefſten Schäden der Menſchheit, dem ſie doch bald möglichſt abgeholfen zu ſehen wünſchten. Das iſt das große Uebel, daß die guten Leute meinen ihre Thätigkeit ſei alles und erſchöpfe die Aufgabe der Menſchheit, und wenn man thue was ſie thun, bedürfe man auch keines Sinnes weiter, als nur für das was man thut. Darum verſtümmeln ſie alles mit ihrer Scheere, und nicht einmal eine eigenthümliche Erſcheinung, die ein religiöſes Intereſſe erregen könnte, möchten ſie aufkommen laſſen; ſondern was von ihrem Punkt aus geſehen und umfaßt werden kann, das heißt alles was ſie gelten laſſen wollen, iſt nur ein kleiner und unfruchtbarer Kreis ohne Wiſſenſchaft, ohne Sitten, ohne Kunſt, ohne Liebe, ohne

Beiß, ja ich möchte faſt ſagen zulezt warlich auch ohne Buch-
laben *); kurz, ohne alles, von wo aus ſich die Welt entdekken
ieße, wol aber mit viel hochmüthigen Anſprüchen auf alles die-
es. Sie freilich meinen, ſie hätten die wahre und wirkliche
Welt; und ſie wären es eigentlich, die alles in ſeinem rechten
Zuſammenhange faßten und behandelten. Möchten ſie doch ein-
nal einſehn, daß man jedes Ding um es als Element des gan-
en anzuſchauen nothwendig in ſeiner eigenthümlichen Natur und
n ſeiner höchſten Vollendung muß betrachtet haben. Denn im 188
Iniverſum kann es nur etwas ſein durch die Totalität ſeiner
Wirkungen und Verbindungen; auf dieſe kommt alles an, und
m ihrer inne zu werden, muß man jede Sache nicht von einem
Punkt außer ihr, ſondern von ihrem eigenen Mittelpunkt aus,
nd von allen Seiten in Beziehung auf ihn betrachtet haben,
as heißt in ihrem abgeſonderten Daſein, in ihrem eignen We-
n. Nur Einen Geſichtspunkt zu wiſſen für alles, iſt grade das
Gegentheil von dem alle zu haben für jedes, es iſt der Weg ſich
n grader Richtung vom Univerſum zu entfernen, und in die
immerlichſte Beſchränkung verſunken ein handlangender Leib-
gener des Flekks zu werden, auf dem man eben von Ohngefähr
cht. — Es giebt in dem Verhältniß des Menſchen zu dieſer
Welt gewiſſe Uebergänge ins unendliche, durchgehauene Ausſich-
n, vor denen jeder vorübergeführt wird, damit ſein Sinn den
Weg finde zum ganzen, und bei deren Anblikk wenn auch nicht
nmittelbar Gefühle von beſtimmtem Gehalt hervorgebracht wer-
en, ſo doch eine allgemeine Erregbarkeit für alle religiöſen Ge-
ühle. Auch dieſe Ausſichten verſtopfen ſie weislich, und ſtellen
n die Oeffnung irgend eine philoſophiſche Caricatur, wie man
auch ſonſt einen unanſehnlichen Plaz mit einem ſchlechten
Bilde zu verdekken pflegt; und wenn ihnen, wie es doch bis-
eilen geſchieht, damit auch an ihnen die Allgewalt des Univer-
um offenbar werde, irgend ein Strahl zwiſchendurch in die Augen
ällt, und ihre Seele ſich einer ſchwachen Regung von jenen

Empfindungen nicht erwehren kann, ſo iſt das unendliche nicht das Ziel dem ſie zufliegt um daran zu ruhen, ſondern wie das Merkzeichen am Ende einer Rennbahn nur der Punkt, um welchen ſie ſich ohne ihn zu berühren mit der größten Schnelligkeit herumbewegt, um nur je eher je lieber auf ihren alten Plaz zurükkehren zu können. — Geboren werden und Sterben ſind ſolche Punkte, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann wie unſer eignes Ich überall vom unendlichen umgeben iſt, und
110 die troz ihrer Alltäglichkeit, ſobald ſie uns näher berühren, allemal eine ſtille Sehnſucht und eine heilige Ehrfurcht erregen; auch das unermeßliche der ſinnlichen Anſchauung iſt doch eine Hindeutung wenigſtens auf eine andere und höhere Unendlichkeit: aber ihnen wäre eben nichts lieber, als wenn man den größten Durchmeſſer des Weltſyſtems eben ſo brauchen könnte zu Maaß und Gewicht im gemeinen Leben, wie jezt den größten Kreis der Erde; und wenn die Bilder von Leben und Tod ihnen einmal nahe treten, glaubt mir, wie viel ſie auch dabei ſprechen mögen von Religion, es liegt ihnen nichts ſo ſehr am Herzen, als bei jeder Gelegenheit dieſer Art einige unter den jungen Leuten zu gewinnen für die Behutſamkeit und Sparſamkeit im Gebrauch ihrer Kräfte, und für die edle Kunſt der Lebensverlängerung. Geſtraft ſind ſie freilich genug; denn da ſie auf keinem ſo hohen Standpunkte ſtehen, daß ſie wenigſtens dieſe Lebensweisheit, an der ſie hängen, von Grund aus ſelbſt zu bauen vermöchten: ſo bewegen ſie ſich ſklaviſch und ehrerbietig in alten Formen, oder ergözen ſich an kleinlichen Verbeſſerungen. Dies iſt das Extrem des nüzlichen, zu dem das Zeitalter mit raſchen Schritten hingeeilt iſt von der unnüzen ſcholaſtiſchen Wortweisheit, eine neue Barbarei als ein würdiges Gegenſtükk der alten; dies iſt die ſchöne Frucht der väterlichen eudämoniſtiſchen Politik, welche die Stelle des rohen Deſpotismus eingenommen und alle Verzweigungen des Lebens durchdrungen hat. Wir alle ſind dabei hergekommen, und im frühen Keim hat die Anlage zur Religion

gelitten, daß ſie nicht gleichen Schritt halten kann in ihrer Entwikkelung mit den übrigen.

Dieſe Menſchen, die gebrechlichen Stüzen einer baufälligen Zeit — Euch mit denen ich rede, kann ich ſie gar nicht beigeſellen, wie Ihr ſelbſt Euch ihnen auch wol nicht gleichſtellen wollt; denn ſie verachten die Religion nicht, obgleich ſie ſie, ſoviel an ihnen iſt, vernichten, und ſie ſind auch nicht gebildete zu nennen, obwol ſie das Zeitalter bilden, und die Menſchen aufklären, und dies gern thun möchten bis zur leidigen Durchſichtigkeit — 137
dieſe ſind immer noch der herrſchende Theil, Ihr und wir ein kleines Häuſchen. Ganze Städte und Länder werden nach ihren Grundſäzen erzogen; und wenn die Erziehung überſtanden iſt, findet man ſie wieder in der Geſellſchaft, in den Wiſſenſchaften und in der Philoſophie: ja auch in dieſer, denn nicht nur die alte — Ihr wißt wol, man theilt jezt die Philoſophie mit viel hiſtoriſchem Geiſt nur in die alte neue und neueſte — iſt ihr eigentlicher Wohnſiz, ſondern ſelbſt die neue haben ſie in Beſiz genommen. Durch ihren mächtigen Einfluß auf jedes weltliche Intereſſe und durch den falſchen Schein von Philanthropie, welcher auch die geſellige Neigung blendet, hält dieſe Denkungsart auch immer die Religion im Drukk, und widerſtrebt jeder Bewegung, durch welche ſich irgendwo ihr Leben offenbaren will, mit voller Kraft. Nur mit Hülfe des ſtärkſten Oppoſitionsgeiſtes gegen dieſe allgemeine Tendenz kann ſich alſo jezt die Religion emporarbeiten, und nirgend kann ſie fürs erſte in einer andern Geſtalt erſcheinen als in der welche jenen am meiſten zuwider ſein muß. Denn ſo wie alles dem Geſez der Verwandtſchaft folgt, ſo kann auch der Sinn nur da die Oberhand gewinnen, wo er einen Gegenſtand in Beſiz genommen hat, an dem jenes ihm feindſelige Verſtändniß nur loſe hängt, und den er alſo ſich am leichteſten und mit einem Uebermaaß freier Kraft zueignen kann. Dieſer Gegenſtand aber iſt die innere Welt, nicht die äußere. Die erklärende Pſychologie, dieſes Meiſterſtükk jener Art

des Verſtandes, hat zuerſt ſich durch Unmäßigkeit erſchöpft und faſt um allen guten Namen gebracht, und ſo hat auf dieſem Gebiet zuerſt der berechnende Verſtand wieder der reinen Wahrnehmung das Feld geräumt. Wer alſo ein religiöſer Menſch iſt, der iſt gewiß in ſich gekehrt, mit ſeinem Sinn in der Betrachtung ſeiner ſelbſt begriffen, aber dabei der innerſten Tiefe zugewendet, und alles äußere, das intellectuelle ſowol als das phyſiſche, für jezt noch den verſtändigen überlaſſend zum großen Ziel ihrer Unterſuchungen. Eben ſo entwikkelt ſich nach demſelben
109 Geſez das Gefühl für das unendliche am leichteſten in denen, die von dem Centralpunkt aller jener Gegner des allgemeinen vollſtändigen Lebens durch ihre Natur am weiteſten abgetrieben werden. Daher kommt es, daß ſeit langem her alle wahrhaft religiöſen Gemüther ſich durch einen myſtiſchen Anſtrich auszeichnen, und daß alle fantaſtiſchen Naturen, die zu luftig ſind um ſich mit den derben und ſtarren weltlichen Angelegenheiten zu befaſſen, wenigſtens Regungen von Frömmigkeit haben. Dies iſt der Charakter aller religiöſen Erſcheinungen unſerer Zeit, dies ſind die beiden Farben, aus denen ſie immer, wenn gleich in den verſchiedenſten Miſchungen, zuſammengeſezt ſind. Erſcheinungen ſage ich, denn mehr iſt ſchwerlich zu erwarten in dieſer Lage der Dinge. Den fantaſtiſchen Naturen gebricht es an durchdringendem Geiſt, an Fähigkeit ſich des weſentlichen zu bemächtigen. Ein leichtes abwechſelndes Spiel von ſchönen, oft entzükkenden, aber immer nur zufälligen und ganz ſubjectiven Combinationen genügt ihnen, und iſt ihr höchſtes; ein tiefer und innerer Zuſammenhang bietet ſich ihren Augen vergeblich dar. Sie ſuchen eigentlich nur die Unendlichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheines, die, je nachdem man es nimmt, weit weniger oder auch weit mehr iſt als wohin ihr Sinn wirklich reicht; aber an Schein ſind ſie einmal gewohnt ſich zu halten, und daher gelangen ſie ſtatt zu einem geſunden und kräftigen Leben nur zu zerſtreuten und flüchtigen Regungen des Gefühls. Leicht entzündet

ſich ihr Gemüth, aber nur mit einer unſtäten gleichſam leichtfertigen Flamme; ſie haben nur Regungen von Religion, wie ſie ſie haben von Kunſt, von Philoſophie und allem großen und ſchönen, deſſen Oberfläche ſie einmal an ſich zieht. Denjenigen dagegen, zu deren innerem Weſen die Religion zwar vorzüglich gehört, deren Sinn aber immer in ſich gekehrt bleibt, weil er ſich eines mehreren in der gegenwärtigen Lage der Welt nicht zu bemächtigen weiß, dieſen gebricht es zu bald an Stoff, um ihr Gefühl zu einer ſelbſtändigen Frömmigkeit auszubilden. Es giebt eine große kräftige Myſtik, die auch der frivolſte Menſch nicht 150
ohne Ehrerbietung und Andacht betrachten kann, und die dem vernünftigſten Bewunderung abnöthiget durch ihre heroiſche Einfalt und ihre ſtolze Weltverachtung. Nicht eben geſättigt und überſchüttet von äußern Einwirkungen des Alls; aber von jeder einzelnen durch einen geheimnißvollen Zug immer wieder zurückgetrieben auf ſich ſelbſt, und ſich findend als den Grundriß und Schlüſſel des ganzen; durch eine große Analogie und einen kühnen Glauben überzeugt, daß es nicht nöthig ſei ſich ſelbſt zu verlaſſen, ſondern daß der Geiſt genug habe an ſich, um auch alles deſſen, was man ihm von außen geben könnte, inne zu werden, verſchließt er durch einen freien Entſchluß die Augen auf immer gegen alles was nicht Er iſt: aber dieſe Verachtung iſt keine Unbekanntſchaft, dieſes Verſchließen des Sinnes iſt kein Unvermögen. So aber iſt es leider heutiges Tages mit den unſrigen: ſie haben nicht gelernt ſich der Natur öffnen, das lebendige Verhältniß zu ihr iſt ihnen verleidet durch die ſchlechte Art wie ihnen immer nur das einzelne mehr vorgezeichnet worden iſt als gezeigt, ſie haben nun weder Sinn noch Licht genug übrig von ihrer Selbſtbeſchauung, um dieſe alte Finſterniß zu durchdringen; und zürnend mit dem Zeitalter, dem ſie Vorwürfe zu machen haben, mögen ſie gar nicht mit dem zu ſchaffen haben, was ſein Werk in ihnen iſt. Darum iſt das höhere Gefühl in ihnen ungebildet und dürftig, krankhaft und beſchränkt ihre wahre innere

Gemeinſchaft mit der Welt; und allein wie ſie ſind mit ihrem Sinn, gezwungen ſich in einem allzuengen Kreiſe ewig umher zu bewegen, ſtirbt ihr religiöſer Sinn nach einem kränklichen Leben aus Mangel an Reiz an indirecter Schwäche. Für die, deren Sinn für das höchſte ſich kühn nach außen wendend auch dort ſein Leben mehr auszubreiten und zu erneuern ſucht, giebt es ein anderes Ende, das ihr Mißverhältniß gegen das Zeitalter nur zu deutlich offenbart, einen ſtheniſchen Tod, eine Euthanaſie alſo wenn Ihr wollt, aber eine furchtbare, den Selbſtmord des
100 Geiſtes, wenn er, nicht verſtehend die Welt zu faſſen, deren inneres Weſen, deren großer Sinn ihm fremd blieb unter den kleinlichen Anſichten auf die ein äußerer Zwang ihn beſchränkte, getäuſcht von verwirrten Erſcheinungen, hingegeben zügelloſen Fantaſien, ſuchend das Univerſum und ſeine Spuren da wo es nimmer war, endlich unwillig den Zuſammenhang des innern und äußern gänzlich zerreißt, den ohnmächtigen Verſtand verjagt, und in einem heiligen Wahnſinn endet, deſſen Quelle faſt niemand erkennt; ein laut ſchreiendes und doch nicht verſtandnes Opfer der allgemeinen Verachtung und Mißhandlung des innerſten im Menſchen. Aber doch nur ein Opfer, kein Held; wer untergeht, wenn auch nur in der lezten Prüfung, kann nicht unter die gezählt werden, welche die innerſten Myſterien empfangen haben.

Dieſe Klage, daß es keine beſtändige und vor der ganzen Welt anerkannte Repräſentanten der Religioſität unter uns giebt, ſoll dennoch nicht zurükknehmen was ich früher, wohl wiſſend was ich ſagte, behauptet habe, daß nemlich auch unſer Zeitalter der Religion nicht ungünſtiger ſei, als jedes andre. Gewiß, die Maſſe derſelben in der Welt iſt nicht verringert: aber zerſtükkelt und zu weit auseinander getrieben durch einen gewaltigen Drukk offenbart ſie ſich nur in kleinen und leichten aber häufigen Erſcheinungen, welche mehr die Mannigfaltigkeit des ganzen erhöhen, und das Auge des Beobachters ergözen, als daß ſie für ſich einen großen und erhabnen Eindrukk hervorbringen kannten. Die Ueberzeugung, daß es viele giebt, die den friſcheſten Duft des jungen Lebens in heiliger Sehnſucht und Liebe zum ewigen und unvergänglichen ausathmen, und ſpät erſt, vielleicht nie ganz, von der Welt überwunden werden; daß es keinen giebt, dem nicht einmal wenigſtens der hohe Weltgeiſt erſchienen wäre, und dem beſchämten über ſich ſelbſt, dem erröthenden über ſeine unwürdige Beſchränktheit, einen von jenen tiefdringenden Blikken zugeworfen hätte, die das niedergeſenkte Auge fühlt, ohne ſie zu ſehen; — hier ſtehe ſie noch einmal, und das Bewußtſein eines jeden unter Euch möge ſie richten. Nur an Heroen der Religion, an heiligen Seelen wie man ſie ehedem ſah, denen ſie alles iſt, und die ganz von ihr durchdrungen ſind, fehlt es dieſem Geſchlecht, und muß es ihm fehlen. Und ſo oft ich darüber nachdenke was geſchehen, und welche Richtung unſere Bildung nehmen muß, wenn religiöſe Menſchen in einem höhern Styl wieder erſcheinen ſollen, als ſeltene zwar aber doch natürliche Producte ihrer Zeit: ſo finde ich, daß Ihr durch Euer ganzes Streben — ob mit Eurem Bewußtſein mögt ihr ſelbſt entſcheiden — einer Palingeneſie der Religion nicht wenig zu Hülfe kommt, und daß theils Euer allgemeines Wirken, theils die Beſtrebungen eines engern Kreiſes, theils die erhabenen Ideen einiger außerordentlicher Geiſter im Gange der Menſchheit benuzt werden zu dieſem Endzwekk *).

Die Stärke und der Umfang, ſo wie die Reinheit und Klarheit jeder Wahrnehmung hängt ab von der Schärfe und Tüchtigkeit des Sinnes; und der weiſeſte, aber ohne geöffnete Sinne, wenn es einen ſolchen geben könnte, aber wir haben uns ja wol immer auch ſolche abgezogene in ſich beſchloſſene Weiſe gedacht, ein ſolcher wäre der Religion nicht näher als der thörichtſte und leichtfertigſte, der nur einen offnen und treuen Sinn hätte. Alles alſo muß davon anheben, daß der Sklaverei ein Ende gemacht werde, worin der Sinn der Menſchen gehalten wird zum Behuf jener Verſtandesübungen durch die nichts geübt wird, jener Erklärungen die nichts hell machen, jener Zerlegungen die nichts auflöſen; und dies iſt ein Zwekk, auf den Ihr alle mit vereinten Kräften bald hinarbeiten werdet. Denn es iſt mit den Verbeſſerungen der Erziehung gegangen wie mit allen Revolutionen, die nicht aus den höchſten Principien angefangen wurden; ſie gleiten allmälig wieder zurükk in den alten Gang der Dinge, und nur einige Veränderungen im äußern erhalten das Andenken der anfangs für Wunder wie groß gehaltenen Begebenheit. So auch unſere verſtändige und praktiſche Erziehung von heute unterſcheidet ſich nur noch wenig — und dies wenige liegt weder im Geiſt noch in der Wirkung — von der alten mechaniſchen. Dies iſt Euch nicht entgangen, ſie fängt an allen wahrhaft gebildeten eben ſo verhaßt zu werden als ſie es mir iſt; und eine reinere Idee verbreitet ſich von der Heiligkeit des kindlichen Alters und von der Ewigkeit der unverlezlichen Freiheit, auf deren Aeußerungen man auch bei den noch in der erſten Entwikklung begriffenen Menſchen ſchon warten und lauſchen müſſe. Bald werden dieſe Schranken gebrochen werden, die anſchauende Kraft wird von ihrem ganzen Reiche Beſiz nehmen, jedes Organ wird ſich aufthun, und die Gegenſtände werden ſich auf alle Weiſe mit dem Menſchen in Berührung ſezen können. Mit dieſer wiedergewonnenen Freiheit des Sinnes kann aber ſehr wohl beſtehen eine Beſchränkung und feſte Richtung der Thätigkeit. Dies iſt die große Forderung, mit welcher die beſſeren unter Euch jezt hervortreten an die Zeitgenoſſen und an die Nachwelt. Ihr ſeid müde das fruchtloſe encyklopädiſche Herumfahren mit anzuſehen, Ihr ſeid ſelbſt nur auf dem Wege dieſer Selbſtbeſchränkung das geworden was Ihr ſeid, und Ihr wißt daß es keinen andern giebt um ſich zu bilden; Ihr dringt alſo darauf, jeder ſolle etwas beſtimmtes zu werden ſuchen, und ſolle irgend etwas mit Stätigkeit und ganzer Seele betreiben. Niemand kann die Richtigkeit dieſes Rathes beſſer einſehen als der, welcher ſchon zu einer gewiſſen Allgemeinheit des Sinnes herangereift iſt; denn er muß wiſſen, daß es auch für die Wahrnehmung keine Gegenſtände geben würde, wenn nicht alles geſondert und beſchränkt wäre. Und ſo freue auch ich mich dieſer Bemühungen, und wollte ſie wären ſchon weiter gediehen. Der Religion werden ſie trefflich zu Nuze kommen. Denn grade dieſe Beſchränkung der Kraft, wenn er nur nicht ſelbſt auch beſchränkt wird, bahnt dem Sinn deſto ſicherer den Weg zum unendlichen, und eröffnet wieder die ſo lange geſperrte Gemeinſchaft. Wer vieles angeſchaut hat und kennt, und ſich dann entſchließen kann etwas einzelnes mit ganzer Kraft und um ſein ſelbſt willen zu thun und zu fördern, 163 der kann doch nicht anders als auch das übrige einzelne für etwas erkennen, was um ſein ſelbſt willen gemacht werden und da ſein ſoll, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſprechen würde; und wenn er dann, was er wählte, ſo hoch getrieben hat als er kann, ſo wird es ihm grade auf dem Gipfel der Vollendung am wenigſten entgehen, daß dies eben nichts iſt ohne das übrige. Dieſes einem ſinnigen Menſchen ſich überall aufdringende Anerkennen des fremden und Vernichten des eigenen, dieſes zu gelegner Zeit abwechſelnd geforderte Lieben und Verachten alles endlichen und beſchränkten iſt nicht möglich ohne eine dunkle Ahndung der Welt und Gottes, und muß nothwendig eine lautere und beſtimmtere Sehnſucht nach dem einen in allem herbeiführen. [1]

Drei verſchiedene Gebiete des Sinnes kennt jeder aus ſeinem ignen Bewußtſein, in welche ſich die verſchiedenen Aeußerungen eſſelben theilen. Das eine iſt das innere des Ich ſelbſt; dem ndern gehört alles äußere zu, inwiefern es ein in ſich unbeimmtes und unvollendetes iſt, Ihr mögt es Maſſe nennen, Stoff oder Element oder wie Ihr ſonſt wollt; das dritte endlich heint beide zu verbinden, indem der Sinn in ein ſtetes Hin- nd Herſchweben zwiſchen den Richtungen nach innen und nach ußen verſezt, nur in der Annahme ihrer unbedingten innigſten Vereinigung Ruhe findet; dies iſt das Gebiet des individuellen, es in ſich vollendeten, oder alles deſſen was Kunſt iſt in der

Natur und in den Werken des Menſchen. Nicht jeder einzelne iſt allen dieſen Gebieten gleich befreundet, aber von jedem derſelben giebt es einen Weg zu frommen Erhebungen des Gemüthes, die nur eine eigenthümliche Geſtalt annehmen nach der Verſchiedenheit des Weges auf welchem ſie gefunden worden ſind. — Schaut Euch ſelbſt an mit unverwandter Anſtrengung, ſondert alles ab, was nicht Euer Ich iſt, fahrt ſo immer fort mit immer ſchärfer auf das rein innere gerichtetem Sinn: und je mehr, indem Ihr alles fremde in Abrechnung bringt, Eure Perſönlichkeit
104 und Euer abgeſondertes Daſein Euch verringert erſcheinen, ja beinahe ganz ſelbſt verſchwinden, deſto klarer wird das Univerſum vor Euch daſtehn, deſto herrlicher werdet Ihr belohnt werden für den Schrekk der Selbſtvernichtung des vergänglichen durch das Gefühl des ewigen in Euch. Schaut außer Euch, auf irgend eines von den weitverbreiteten Elementen der Welt, und faßt es auf in ſeinem eigenſten Weſen, aber ſucht es auch auf überall wo es iſt, nicht nur an und für ſich, ſondern in dieſem und jenem in Euch und überall; wiederholt Euren Weg vom Umkreiſe zum Mittelpunkte immer öfter und in weitern Entfernungen: ſo werdet Ihr, indem Ihr jedes überall wiederfindet, und indem Ihr es nicht anders erkennen könnt als im Verhältniß zu ſeinem Gegenſaz, bald alles einzelne und abgeſonderte verlieren, und das Univerſum gefunden haben. Welcher Weg nun aber zur Religion führe aus dem dritten Gebiet, dem des Kunſtſinns, deſſen unmittelbarer Gegenſtand doch auch keinesweges das Univerſum ſelbſt iſt, ſondern ebenfalls einzelnes nur aber in ſich ſelbſt vollendetes und abgeſchloſſenes, was ihn befriediget, von welchem aus alſo das in jedem einzelnen Genuß befriedigte und ſich ruhig darin verſenkende Gemüth nicht zu einer ſolchen Fortſchreitung getrieben wird, wodurch das einzelne gleichſam allmälig verſchwindet, und das ganze an ſeine Stelle geſchoben wird; oder ob es vielleicht einen ſolchen Weg überall nicht giebt, ſondern dieſes Gebiet abgeſchloſſen für ſich bleibt, und die Künſtler vielleicht deshalb

verurtheilt ſind irreligiös zu ſein; oder ob nur ein ganz anderes Verhältniß Statt findet zwiſchen Kunſt und Religion als das obige: dies ſollte ich wol lieber Euch als Aufgabe zur eignen Löſung aufſtellen, als es eben ſo beſtimmt wie das vorige Euch darlegen. Denn mir wäre wol die Unterſuchung zu ſchwer und zu fremd; Ihr aber wißt Euch nicht wenig mit Eurem Sinn für die Kunſt und Eurer Liebe zu ihr, ſo daß ich Euch auch gern allein gewähren laſſe auf Eurem heimiſchen Boden. Eins nur wünſchte ich möchte nicht bloß Wunſch ſein und Ahndung, ſondern Einſicht und Weiſſagung, was ich hierüber denke; ſehet nu aber zu was es ſein mag. Wenn es nämlich wahr iſt, daß es ſchnelle Bekehrungen giebt, Veranlaſſungen durch welche dem Menſchen, der an nichts weniger dachte als ſich über das endliche zu erheben, in einem Moment wie durch eine innere unmittelbare Erleuchtung der Sinn für das höchſte aufgeht, und es ihn überfällt mit ſeiner Herrlichkeit: ſo glaube ich, daß mehr als irgend etwas anderes der Anblikk großer und erhabener Kunſtwerke dieſes Wunder verrichten kann; und daß alſo auch Ihr, ohne daß eine allmälige Annäherung vorangeht, vielleicht plözlich einmal von einem ſolchen Strahl Eurer Sonne getroffen, umkehrt zur Religion.

Auf dem erſten Wege, dem der abgezogenſten Selbſtbetrachtung, das Univerſum zu finden, war das Geſchäft des uralten morgenländiſchen Myſticismus, der mit bewundernswerther Kühnheit, und nahe genug der neuern Erſcheinung des Idealismus unter uns, das unendlich große unmittelbar anknüpfte an das unendlich kleine, und alles fand dicht an der Grenze des Nichts. Von der Betrachtung der Maſſen und ihrer Gegenſäze aber ging offenbar jede Religion aus, deren Schematismus der Himmel war oder die elementariſche Natur, und das vielgöttrige Egypten war lange die vollkommenſte Pflegerinn dieſer Sinnesart, in welcher — es läßt ſich wenigſtens ahnden — die reinſte Anſchauung des urſprünglichen und lebendigen in demüthiger

Duldſamkeit dicht neben der finſterſten Superſtition und der ſinnloſeſten
Mythologie mag gewandelt haben *). Und wenn nichts
zu ſagen iſt von einer Religion, die, von der Kunſt urſprünglich
ausgegangen, Völker und Zeiten beherrſcht hätte: ſo iſt dieſes
deſto deutlicher, daß der Kunſtſinn ſich niemals jenen beiden
Arten der Religion genähert hat, ohne ſie mit neuer Schönheit
und Heiligkeit zu überſchütten, und ihre urſprüngliche Beſchränktheit
freundlich zu mildern. So wurde durch die älteren Weiſen
und Dichter und vorzüglich durch die bildenden Künſtler der
Griechen die Naturreligion in eine ſchönere und fröhlichere Geſtalt
umgewandelt, und ſo erblikken wir in allen mythiſchen Darſtellungen
166 des göttlichen Platon und der ſeinigen, die Ihr doch
ſelbſt mehr für religiös werdet gelten laſſen als für wiſſenſchaftlich,
eine ſchöne Steigerung jener myſtiſchen Selbſtbeſchauung
auf den höchſten Gipfel der Göttlichkeit und der Menſchlichkeit,
und ein nur durch das gewohnte Leben im Gebiete der Kunſt
und durch die ihnen einwohnende Kraft vornemlich der Dichtkunſt
bewirktes lebendiges Beſtreben, von dieſer Form der Religion
zu der entgegengeſezten hindurch dringend, beide mit einander
zu vereinigen. Daher kann man nur bewundern die ſchöne
Selbſtvergeſſenheit, womit er im heiligen Eifer wie ein gerechter
König, der auch der zu weichherzigen Mutter nicht ſchont, gegen
die Kunſt redet; denn alles was nicht den Verfall gilt, oder ein
durch ihn erzeugter Mißverſtand iſt, galt nur dem freiwilligen
Dienſt, den ſie der unvollkommenen Naturreligion leiſtete. Jezt
dient ſie keiner, und alles iſt anders und ſchlechter. Religion
und Kunſt ſtehen neben einander wie zwei befreundete Weſen,
deren innere Verwandtſchaft, wiewol gegenſeitig unerkannt und
kaum geahndet, doch auf mancherlei Weiſe herausbricht *). Wie
die ungleichartigen Pole zweier Magnete werden ſie von einander
angezogen heftig bewegt, vermögen aber nicht bis zum gänzlichen
Zuſammenſtoßen und Einswerden ihren Schwerpunkt zu
überwinden. Freundliche Worte und Ergießungen des Herzens

ſchweben ihnen immer auf den Lippen, und kehren immer wieder zurükk, weil ſie die rechte Art und den lezten Grund ihres Sinnens und Sehnens doch nicht wieder finden können. Sie harren einer näheren Offenbarung, und unter gleichem Drukk leidend und ſeufzend ſehen ſie einander dulden, mit inniger Zuneigung und tiefem Gefühl vielleicht, aber doch ohne wahrhaft vereinigende Liebe. Soll nur dieſer gemeinſchaftliche Drukk den glükklichen Moment ihrer Vereinigung herbeiführen? oder wird aus reiner Liebe und Freude bald ein neuer Tag aufgehen für die eine, die Euch ſo werth iſt? Wie es auch komme, jede zuerſt befreite wird gewiß eilen, wenigſtens mit ſchweſterlicher Treue ſich der andern anzunehmen. — Aber für jezt entbehren beide Arten der Religion nicht nur der Hülfe der Kunſt: auch an ſich iſt ihr Zuſtand übler als ſonſt. Groß und prächtig ſtrömten beide Quellen der Wahrnehmung und des Gefühls vom unendlichen zu einer Zeit, wo wiſſenſchaftliches Klügeln ohne wahre Principien noch nicht durch ſeine Gemeinheit der Reinigkeit des Sinnes Abbruch that, obſchon keine für ſich reich genug war um das höchſte hervorzubringen; jezt ſind ſie außerdem getrübt durch den Verluſt der Einfalt, und durch den verderblichen Einfluß einer eingebildeten und falſchen Einſicht. Wie reinigt man ſie? wie ſchafft man ihnen Kraft und Fülle genug, um zu mehr als ephemeren Producten den Erdboden zu befruchten? Sie zuſammen zu leiten und in in einem Bett zu vereinigen, das iſt das einzige was die Religion, auf dem Wege den wir gehen zur Vollendung bringen kann; das wäre eine Begebenheit, aus deren Schooß ſie bald in einer neuen und herrlichen Geſtalt beſſern Zeiten entgegengehen würde.

Sehet da! ſo iſt, Ihr möget es nun wollen oder nicht, das Ziel Eurer gegenwärtigen höchſten Anſtrengungen zugleich die Auferſtehung der Religion. Eure Bemühungen ſind es, welche dieſe Begebenheit herbeiführen müſſen, und ich feiere Euch als die wenn gleich unabſichtlichen Retter und Pfleger der Religion.

Weichet nicht von Eurem Poſten und Eurem Werke, bis Ihr das innerſte der Erkenntniß aufgeſchloſſen und in prieſterlicher Demuth das Heiligthum der wahren Wiſſenſchaft eröffnet habt, wo allen, welche hinzutreten, und auch den Söhnen der Religion, alles erſezt wird, was ein halbes Wiſſen, und ein übermüthiges Pochen darauf, verlieren machte. Die Philoſophie, den Menſchen erhebend zum Bewußtſein ſeiner Wechſelwirkung mit der Welt, ihn ſich kennen lehrend nicht nur als abgeſondertes und einzelnes, ſondern als lebendiges mitſchaffendes Glied des ganzen zugleich, wird nicht länger leiden, daß unter ihren Augen der ſeines Zwekks verfehlend arm und dürftig verſchmachte, welcher das Auge ſeines Geiſtes ſtandhaft in ſich gekehrt hält, dort das Univerſum zu ſuchen. Eingeriſſen iſt die ängſtliche Scheidewand, alles außer ihm iſt nur ein anderes in Ihm, alles iſt der Widerſchein ſeines Geiſtes, ſo wie ſein Geiſt der Abdrukk von allem iſt; er darf ſich ſuchen in dieſem Widerſchein ohne ſich zu verlieren oder aus ſich heraus zu gehen, er kann ſich nie erſchöpfen im Anſchauen ſeiner ſelbſt, denn alles liegt in ihm. Die Sittenlehre in ihrer züchtigen himmliſchen Schönheit fern von Eiferſucht und deſpotiſchem Dünkel wird ihm ſelbſt beim Eingang die himmliſche Leier und den magiſchen Spiegel reichen, um das ernſte ſtille Bilden des Geiſtes in unzähligen Geſtalten immer daſſelbe durch das ganze unendliche Gebiet der Menſchheit, zu erblikken, und es mit göttlichen Tönen zu begleiten. Die Naturwiſſenſchaft ſtellt den, welcher um ſich ſchaut das Univerſum zu erblikken, mit kühnen Schritten in den Mittelpunkt der Natur, und leidet nicht länger, daß er ſich fruchtlos zerſtreue, und bei einzelnen kleinen Zügen verweile. Das Spiel ihrer Kräfte darf er dann verfolgen bis in ihr geheimſtes Gebiet, von den unzugänglichen Vorrathskammern des beweglichen Stoffs bis in die künſtliche Werkſtätte des organiſchen Lebens; er ermißt ihre Macht von den Grenzen des Welten gebärenden Raumes bis in den Mittelpunkt ſeines eignen Ichs, und findet ſich überall mit ihr im ewigen Streit und in der unzertrennlichſten Vereinigung, ſich ihr innerſtes Centrum und ihre äußerſte Grenze. Der Schein iſt geflohen und das Weſen errungen; feſt iſt ſein Blikk und hell ſeine Ausſicht, überall unter allen Verkleidungen daſſelbe erkennend, und nirgends ruhend als in dem unendlichen und einen. Schon ſehe ich einige bedeutende Geſtalten, eingeweihet in dieſe Geheimniſſe, aus dem Heiligthum zurükkehren, die ſich nur noch reinigen und ſchmükken, um im prieſterlichen Gewande hervorzugehen. Möge denn auch die eine Göttin noch ſäumen mit ihrer hülfreichen Erſcheinung; auch dafür bringt uns die Zeit einen großen und reichen Erſaz. Denn das größte Kunſtwerk iſt das, deſſen Stoff die Menſchheit ſelbſt iſt, welches die Gottheit unmittelbar bildet, und für dieſes muß vielen der Sinn bald aufgehn. Denn ſie bildet auch jezt mit kühner und kräftiger Kunſt, und Ihr werdet die Neokoren ſein, wenn die neuen Gebilde aufgeſtellt ſind im Tempel der Zeit. Leget den Künſtler aus mit Kraft und Geiſt, erklärt aus den frühern Werken die ſpätern, und dieſe aus jenen. Laßt uns Vergangenheit Gegenwart und Zukunft umſchlingen, eine endloſe Gallerie der erhabenſten Kunſtwerke durch tauſend glänzende Spiegel ewig vervielfältigt. Laßt die Geſchichte, wie es derjenigen ziemt der Welten zu Gebote ſtehn, mit reicher Dankbarkeit der Religion lohnen als ihrer erſten Pflegerin, und der ewigen Macht und Weisheit wahre und heilige Anbeter erwekken. Seht wie das himmliſche Gewächs ohne Euer Zuthun mitten in Euern Pflanzungen gedeiht, zum Beweiſe von dem Wohlgefallen der Götter, und von der Unvergänglichkeit Eures Verdienſtes. Stört es nicht und rauft es nicht aus; es iſt ein Schmukk der ſie ziert, ein Talisman der ſie ſchüzt.

Erläuterungen zur dritten Rede.

1) S. 299. Dieſe Aeußerung ſcheint im Widerſpruch zu ſtehen mit de Worten Chriſti, welcher zu ſeinen Jüngern ſagt, Ihr habt mich nicht erwählet, ſondern ich habe euch erwählet. Indeß iſt dieſer Widerſpruch doch nur ſcheinbar. Denn auch Chriſtus fragte bei einer andern Gelegenheit ſeine Jünger, ob ſie auch hinter ſich gehen wollten, wie andere gethan, und erkannt dadurch an, daß ihr bei ihm bleiben ihre freie That ſei, welches alles iſ was hier behauptet werden ſoll. Ja man kann ſagen, in der Erklärung ihres ſtandhaften Beharrens liege dieſes, daß ſie ihn gleichſam aufs neue zu ihrem Meiſter wählten mit einem gewekkteren Sinn und einem reiferen Urtheil, als da ſie ſich zuerſt an ihn anſchloſſen. Auch würde man unrecht thun, die oben angeführten Worte Chriſti ſo zu deuten, als habe er es auf dieſe oder ander einzelne beſonders angelegt, welches in einem ſolchen Sinne partikulariſtiſch wäre, wie ich es nicht vertheidigen möchte. Vielmehr liegt darin vorzüglich
170 dieſes, daß nicht etwa — wie man von untergeordneten Bewegungen in de Religion z. B. der Kirchenverbeſſerung ſehr füglich ſagen kann — eine i ihm und ihnen gleich urſprüngliche göttliche Aufregung das Reich Gotte gegründet, wobei ſie ihn als den tiefſten und kräftigſten, wie hernach den Petrus, zu ihrem Vertreter anderſehen; ſondern daß die Erregung urſprünglich in ihm allein geweſen, in ihnen aber nur die Empfänglichkeit durch ih erwekkt zu werden. So ſtimmt das hier geſagte mit der Darſtellung Chriſ ganz wohl zuſammen, wie denn auch ſein Verhältniß zu ſeinen Jüngern dabei als Urbild vorgeſchwebt hat. Denn es iſt gewiß, wäre Chriſtus nich auch von dieſer Anſicht ausgegangen, daß jede wenn gleich noch ſo individuelle lebendige Aeußerung doch in einem andern das gleiche nur auf eine univerſelle Weiſe aufregen kann, und daß das volle Anſchließen an die Eigenthümlichkeit eines andern immer freie That iſt: ſo hätte er niemals ſeine Jünger auf einen ſolchen Fuß der Gleichheit behandeln können, daß er ſ ſeine Brüder und Freunde nennt.

2) Ebendaſ. Was hier geſagt iſt folgt ſchon von ſelbſt aus dem eben erläuterten. Und das beſte Beiſpiel dazu finden wir ebenfalls in der älteſte chriſtlichen Geſchichte, wenn wir an diejenigen Judengenoſſen aus den Heide denken, welche hernach, diejenigen verlaſſend die zuerſt die Ahndung des Eine höchſten Weſens in ihnen erwekkt hatten, zum Chriſtenthum übergingen. E ſcheint mir aber beſonders in jeder Zeit eines regeren religiöſen Lebens, wi ſie unläugbar, ſeitdem ich dieſes zuerſt ſchrieb, bei uns eingetreten iſt, fü alle diejenigen, welche, ſei es nun amtlich oder auch ohne äußeren nur kra ihres inneren Berufs, eine merkliche religiöſe Wirkſamkeit ausüben, zu ihre eigenen Beruhigung höchſt nothwendig ſich zu dieſer freieren Anſicht zu erheben, damit ſie ſich nicht wundern, wenn viele von denjenigen, welche zuerſ von ihnen ſind angeregt worden, hernach doch in einer ziemlich verſchiedene Anſicht und Empfindungsweiſe erſt ihre volle Beruhigung finden. Jede freue ſich Leben erregt zu haben, denn dadurch bewährt er ſich als ein Wer

zeug des göttlichen Geiſtes; keiner aber glaube, daß die Geſtaltung deſſelben in ſeiner Gewalt ſtehe.

3) S. 297. Nur durch dieſen lezten Zug wird das Bild der Denkungsart vollendet, die ich hier zeichnen wollte. Denn dieſe Menſchen fliehen auch den Buchſtaben. Und wie ſie ein moraliſches oder politiſches oder religiöſes Bekenntniß nur inſofern geſtatten wollen, als ein jeder ſich dabei denken kann was er will: ſo laſſen ſie auch keine praktiſchen Regeln gelten, als nur unter dem Vorbehalt beſtändiger Ausnahmen, damit alles, wie das Prinzip der abſoluten Nüzlichkeit es mit ſich bringt, vollkommen einzeln da ſtehe als nichts durch nichts für nichts. — Sollten aber irgend Leſer von anderm Schlage ſcheel dazu ſehen, daß der hier gewählte Ausdrukk doch dem Buchſtaben einen 378 Werth beilege und zwar keinen geringen, weil er allem andern hier genannten doch dem Weſen nach gleich geſezt iſt, und daß ich dadurch Mißverſtändniſſe begünſtige, welchen man heutzutage vorzüglich entgegenarbeiten ſollte, den wollte ich doch warnen, daß durch ſolches abſichtliches Herabſezen des zu hoch geſtellten der Wahrheit nicht gedient wird, ſondern nur theils Hartnäkkigkeit erzeugt, theils das Umſchlagen in das entgegengeſezte äußerſte begünſtiget. Darum wollen wir zu allen Zeiten unverholen dem Buchſtaben, ſofern er nur nicht vom Geiſt getrennt und erſtorben iſt, hohen Werth in allen ernſtlichen Dingen anerkennen. Denn iſt gleich das unmittelbare Leben in den großen Einheiten, die zu verſchloſſen ſind um vom Buchſtaben durchdrungen zu werden; — denn welcher Buchſtabe faßte wol das Daſein eines Volkes? — und in dem einzelnen, was zu fließend iſt, um in den Buchſtaben gebannt zu werden: — denn welcher Buchſtabe ſpräche wol das Weſen eines einzelnen Menſchen aus? — ſo iſt doch der Buchſtabe überall die unentbehrliche ſondernde Beſonnenheit, ohne welche wir nur ſchwindelnd zwiſchen jenen beiden kreiſen könnten, und der wir es verdanken, das uns die chaotiſche unbeſtimmte Menge ſich zur beſtimmten Vielheit wandele. Ja es iſt unverkennbar, daß im größten Sinne die Zeiten ſich ſcheiden durch den Buchſtaben, und daß es das Meiſterſtükk der höchſten menſchlichen Weisheit iſt richtig zu ſchäzen, wann die menſchlichen Dinge eines neuen Buchſtaben bedürfen. Denn erſcheint er zu früh, ſo wird er verworfen von der noch regen Liebe zu dem, der verdrängt werden ſoll; und geſtaltet er ſich zu ſpät, ſo iſt jener Schwindel ſchon eingetreten, den er dann nicht mehr beſchwören kann.

4) S. 303. Niemand wolle doch glauben, daß ich die Erſcheinungen eines erwachten religiöſen Lebens, die jezt in Deutſchland beſonders ſo häufig ſind, als die Erfüllung der hier ausgeſprochenen Hoffnung anſehe. Dies geht ſchon aus dem folgenden deutlich genug hervor. Denn eine Wiederbelebung der Frömmigkeit, die von einem mehr geöffneten Sinn erwartet wird, müßte ſich anders geſtalten als das was wir unter uns ſehen. Die unduldſame Liebloſigkeit unſerer neuen frommen, die ſich nicht mit dem Zurükziehen von dem was ihnen zuwider iſt begnügt, ſondern jedes geſellige Verhältniß zu Verunglimpfungen benuzt, welche bald allem freien geiſtigen Leben gefährlich werden dürften, ihr ängſtliches Horchen auf beſtimmte Ausdrükke, nach denen ſie den einen als weiß bezeichnen und den andern als ſchwarz, die

Gleichgültigkeit der meiſten gegen alle große Weltbegebenheiten, der engherzige Ariſtokratismus anderer, die allgemeine Scheu vor aller Wiſſenſchaft, dies ſind keine Zeichen eines geöffneten Sinnes, ſondern vielmehr eines tief eingewurzelten krankhaften Zuſtandes, auf welchen mit Liebe, aber auch mit 272 ſtrenger Feſtigkeit gewirkt werden muß, wenn nicht daraus dem ganzen der Geſellſchaft mehr Nachtheil erwachſen ſoll, als das erwekkte religiöſe Leben einzelner ihr geiſtigen Gewinn bringt. Denn das wollen wir nicht in Abrede ſtellen, daß viele der geringeren aus ihrer Stumpfſinnigkeit, der vornehmeren aus ihrer Weltlichkeit nur durch dieſe herbe Art und Weiſe der Frömmigkeit gewekkt werden konnten, wollen aber dabei wünſchen und auf das kräftigſte dazu mitwirken, daß dieſer Zuſtand für die meiſten nur ein Durchgang werde zu einer würdigeren Freiheit des geiſtigen Lebens. Dies ſollte wol um ſo leichter gelingen, als es ja deutlich und unverholen genug zu Tage liegt, wie leicht ſich Menſchen, denen es um etwas ganz anderes als um wahre Frömmigkeit zu thun iſt, dieſer Form bemächtigen, und wie ſichtlich der Geiſt abzehrt, wenn er eine Zeitlang in derſelben eingeſchnürt geweſen iſt.

5) S. 208. Die hier beſonders herausgehobenen Formen der Religion ſcheinen mit der in der Glaubenslehre §. 9. aufgeſtellten Haupteintheilung nicht zuſammenzutreffen. Denn was die Unterordnung der thätigen Zuſtände unter die leidentlichen oder umgekehrt betrifft, ſo kann ſowol die abgezogenſte Selbſtbetrachtung als die äußerlichſte Weltbetrachtung eben ſo leicht den einen Gang nehmen als den andern. Allein es iſt auch in dieſer Rede nicht die Abſicht, die Hauptformen der Religion ſelbſt zu unterſcheiden; ſondern weil von der Bildung zu derſelben durch Eröffnung des Sinnes gehandelt wird, und zwar von einer ſolchen Bildung, durch welche der einzelne nicht gleich in eine beſtimmte Form hineingeführt, ſondern jeder erſt fähig gemacht wird, die ihm am genaueſten anpaſſende Form der Religion zu unterſcheiden und ſich danach zu beſtimmen: ſo kam es weit mehr darauf an, die Hauptrichtungen des Sinnes aufzuzeigen, und ſo heben ſich auch von ſelbſt diejenigen Religionsformen am meiſten heraus, in denen die eine und die andere von jenen Hauptrichtungen am ausſchließendſten gilt. Wiewol auch hier eine völlige Einſeitigkeit nicht gemeint iſt. Denn die Selbſtbetrachtung muß ja doch auch auf das in der Weltbetrachtung begriffene Ich gehen, und die Weltbetrachtung doch auch auf die in der Erregung und Erhaltung des geiſtigen Lebens begriffene Welt. Daher wäre es auch vergeblich zu fordern, daß eben ſo unter den beiden hier ausgezeichneten Formen dem Chriſtenthume ſeine Stelle müſſe angewieſen werden, wie es dort die ſeinige unter den ethiſchen oder teleologiſchen Religionsformen fand. Vielmehr liegt ſchon in der Rede ſelbſt angedeutet, daß der Geſchichtsſinn, welcher die vollſtändigſte Ineinanderbildung beider Richtungen iſt, auch am vollkommenſten zur Frömmigkeit führe. Daß dieſer aber ganz vorzüglich dem Chriſtenthum zum Grunde liege, in welchem ja alles darauf zurükkgeführt wird, wie ſich der Menſch zu dem Reich Gottes verhalte, bedarf wol keiner Beſtätigung; und ſo folgt von ſelbſt, daß das Chriſtenthum eine Frömmigkeit darſtelle,

273 welche eben ſo ſehr durch die Weltbetrachtung als durch die Selbſtbetrachtung genährt wird; am meiſten aber immer, inſofern jede von beiden auf jedes Ineinanderſein beider bezogen wird. Daß es hier wieder untergeordnete Gegenſäze der Empfänglichkeit gebe, verſteht ſich von ſelbſt; aber dieſe ſind natürlich ganz ſubjectiv, und beſtimmen nicht etwa die verſchiedenen kirchlichen Geſtaltungen des Chriſtenthums.

6) Ebendaſ. Dieſe Verwandtſchaft wird wol jezt niemand mehr in Abrede ſtellen. Denn es bedurfte nur, daß ſich die Aufmerkſamkeit auf dieſen Gegenſtand lenkte, um ſogleich zu finden, daß einerſeits in allen Künſten alle größten Werke religiöſe Darſtellungen ſind, und daß andererſeits in allen Religionen, das Chriſtenthum nicht ausgenommen, die Feindſchaft gegen die Kunſt — nur daß nicht jeder Religion alle Zweige der Kunſt gleich angemeſſen ſind; aber die Feindſchaft gegen alle Kunſt überhaupt bringt auch überall eine beſondere Trokkenheit und Erkältung mit ſich. Ja wenn man auf die allen Künſten gemeinſame Zwiefältigkeit des Styls achtet, daß ſie alle einen ſtrengeren und gebundenen unterſcheiden von einem freieren und loſeren: ſo iſt nicht zu läugnen, daß die religiöſe Kunſt überall am meiſten den ſtrengeren Styl aufrecht hält, ſo daß, wenn auch religiöſe Gegenſtände im leichten Styl behandelt werden, der Verfall der Religion entſchieden iſt, aber dann auch der Verfall der Kunſt bald nachfolgt, und daß auch der leichtere Styl nur, wenn er an dem ſtrengeren ſein Maaß und ſeine Haltung findet, den wahren Kunſtcharakter behält, je mehr er ſich aber von jenem und alſo von dem Zuſammenhang mit der Religion losſagt, um deſto ſicherer und unaufhaltſamer in Verkünſtelung und Schmeichelkunſt ausartet. Wie ſich denn alles dieſes in der Geſchichte der Kunſt im ganzen ſchon oft wiederholt hat, und im einzelnen ſich noch beſtändig wiederholt.

Vierte Rede.

Ueber das geſellige in der Religion

oder

über Kirche und Prieſterthum.

176 Diejenigen unter Euch, welche gewohnt ſind die Religion nur als eine Krankheit des Gemüthes anzuſehen, pflegen auch wohl die Vorſtellung zu unterhalten, daß ſie ein leichter zu duldendes wenn auch nicht zu bezähmendes Uebel ſei, ſo lange nur hie und da einzelne abgeſondert damit behaftet ſind; daß aber die gemeine Gefahr aufs höchſte geſtiegen ſei, und alles auf dem Spiel ſtehe, ſobald unter mehreren leidenden dieſer Art eine allzunahe Gemeinſchaft beſtehe. In jenem Falle könne man durch eine zwekkmäßige Behandlung, gleichſam durch ein der Entzündung widerſtehendes Verhalten und durch eine geſunde geiſtige Atmoſphäre die Paroxysmen ſchwächen, und den eigenthümlichen Krankheitsſtoff, wo nicht völlig beſiegen, doch bis zur Unſchädlichkeit verdünnen; in dieſem aber müſſe man an jeder andern Rettung verzweifeln, als an der, die aus einer innern wohlthätigen Bewegung der Natur hervorgehen kann. Denn das Uebel werde von den gefährlichſten Symptomen begleitet, weit verheerender, wenn die zu große Nähe anderer angeſtekkten es bei jedem einzelnen hegt und ſchärft; durch wenige werde dann bald die ganze gemeinſame Lebensluft vergiftet, auch die geſundeſten Körper ange-

ekkt; alle Canäle, in denen der Prozeß des Lebens vor ſich ge-
en ſoll, zerſtört; alle Säfte aufgelöſet, und von dem gleichen
eberhaften Wahnſinn ergriffen, ſei es um das geſunde geiſtige
ben und Wirken ganzer Generationen und Völker unwieder- 175
inglich gethan. Daher Euer Widerwille gegen die Kirche, gegen
e Veranſtaltung bei der es auf Mittheilung der Religion ab-
ſehen iſt, immer noch ſtärker heraustritt als der gegen die Re-
ion ſelbſt; daher ſind Euch die Prieſter, als die Stüzen und
eigentlich thätigen Mitglieder ſolcher Anſtalten, die verhaßte-
n unter den Menſchen. Aber auch diejenigen unter Euch,
lche von der Religion eine etwas gelindere Meinung haben,
d ſie mehr für eine Sonderbarkeit als eine Zerrüttung des
müthes, mehr für eine unbedeutende als gefährliche Erſchei-
g halten, haben von allen geſelligen Einrichtungen für die-
e vollkommen eben ſo nachtheilige Begriffe. Knechtiſche Auf-
erung des eigenthümlichen und freien, geiſtloſer Mechanismus
leere Gebräuche, dies meinen ſie, wären die unzertrennlichen
gen jeder ſolchen Veranſtaltung, und dies das kunſtreiche
k derer, die ſich mit unglaublichem Erfolg große Verdienſte
hen aus Dingen, die entweder nichts ſind, oder die jeder
e wenigſtens gleich gut auszurichten im Stande wäre. Ich
de über unſern Gegenſtand, der mir ſo wichtig iſt, mein
nur ſehr unvollkommen gegen Euch ausgeſchüttet haben,
n ich mir nicht Mühe gäbe, Euch auch hierüber auf den
gen Geſichtspunkt zu ſtellen. Wieviel von den verkehr-
Beſtrebungen und den traurigen Schikkſalen der Menſchheit
den religiöſen Vereinigungen Schuld gebt, habe ich nicht
g zu wiederholen, es liegt in tauſend Aeußerungen der viel-
ndſten unter Euch zu Tage; noch will ich mich damit auf-
n dieſe Beſchuldigungen einzeln zu widerlegen, und das Ue-
uf andere Urſachen zurükkzuwälzen. Laßt uns vielmehr den
n Begriff der Kirche einer neuen Betrachtung unterwerfen,
hn vom Mittelpunkt der Sache aus aufs neue erſchaffen,

unbekümmert um das was bis jezt davon wirklich geworden iſt, und was die Erfahrung uns darüber an die Hand giebt.

176 Iſt die Religion einmal, ſo muß ſie nothwendig auch geſellig ſein: es liegt in der Natur des Menſchen nicht nur, ſondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen. Ihr müßt geſtehen, daß es etwas krankhaftes höchſt widernatürliches iſt, wenn der einzelne Menſch dasjenige, was er in ſich erzeugt und ausgearbeitet hat, auch in ſich verſchließen will. In der unentbehrlichen Gemeinſchaft und gegenſeitigen Abhängigkeit des Handelns nicht nur ſondern auch des geiſtigen Daſeins, worin er mit den übrigen ſeiner Gattung ſteht, ſoll er alles äußern und mittheilen was in ihm iſt; und je heftiger ihn etwas bewegt, je inniger es ſein Weſen durchdringt, deſto ſtärker wirkt auch jener geſellige Trieb, wenn wir ihn auch nur aus dem Geſichtspunkt anſehn wollen, daß jeder ſtrebt was ihn bewegt auch außer ſich an andern anzuſchauen, um ſich vor ſich ſelbſt auszuweiſen, daß ihm nichts als menſchliches begegnet ſei. Ihr ſeht, daß hier gar nicht von jenem Beſtreben die Rede iſt, andere ſich ähnlich zu machen, noch von dem Glauben an die Unentbehrlichkeit deſſen, was in einem iſt, für alle; ſondern nur davon, das wahre Verhältniß unſeres beſondern Lebens zu der gemeinſamen Natur des Menſchen inne zu werden, und es darzuſtellen. Der eigentliche Gegenſtand aber für dieſen Mittheilungstrieb iſt unſtreitig dasjenige, wobei der Menſch ſich urſprünglich als leidend fühlt, ſeine Wahrnehmungen und Gefühle; da drängt es ihn zu wiſſen, ob es keine fremde und unwürdige Gewalt ſei, die ſie in ihm erzeugt hat. Darum ſehen wir auch von Kindheit an den Menſchen damit beſchäftigt, vornehmlich dieſe mitzutheilen: eher läßt er ſeine Begriffe, über deren Urſprung ihm ohnedies kein Bedenken entſtehen kann, in ſich ruhen, noch leichter entſchließt er ſich mit ſeinen Urtheilen zurükkzuhalten; aber was zu ſeinen Sinnen eingeht, was ſeine Gefühle aufregt, darüber will er Zeugen, daran will er Theilnehmer haben. Wie ſollte er grade die umfaſſend-

ſten und allgemeinſten Einwirkungen der Welt für ſich behalten,
die ihm als das größte und unwiderſtehlichſte erſcheinen? Wie
ſollte er grade das in ſich verſchließen wollen, was ihn am ſtärkſten
aus ſich heraustreibt, und woran er ganz vorzüglich inne 171
wird, daß er ſich ſelbſt aus ſich allein nicht erkennen kann? Sein
erſtes Beſtreben iſt es vielmehr, wenn eine religiöſe Anſicht ihm
klar geworden iſt, oder ein frommes Gefühl ſeine Seele durchdringt,
auf denſelben Gegenſtand auch andre hinzuweiſen, und
die Schwingungen ſeines Gemüths wo möglich auf ſie fortzupflanzen.

Wenn alſo von ſeiner Natur gedrungen der fromme nothwendig ſpricht: ſo iſt es eben dieſe Natur die ihm auch Hörer verſchafft. Mit keinem Element des Lebens iſt wol dem Menſchen zugleich ein ſo lebhaftes Gefühl eingepflanzt von ſeiner gänzlichen Unfähigkeit es für ſich allein jemals zu erſchöpfen, als mit der Religion. Sein Sinn für ſie iſt nicht ſobald aufgegangen, als er auch ihre Unendlichkeit und ſeine Schranken fühlt; er iſt ſich bewußt nur einen kleinen Theil von ihr zu umſpannen, und was er nicht unmittelbar erreichen kann, deß will er wenigſtens durch die Darſtellung anderer, die es ſich angeeignet haben, nach Vermögen inne werden und es mitgenießen. Darum drängt er ſich zu jeder Aeußerung derſelben, und ſeine Ergänzung ſuchend lauſcht er auf jeden Ton, den er für den ihrigen erkennt. So organiſirt ſich gegenſeitige Mittheilung, ſo iſt Reden und Hören jedem gleich unentbehrlich. Aber religiöſe Mittheilung iſt nicht in Büchern zu ſuchen, gleich der, wobei es auf Begriffe und Erkenntniſſe ankommt 1)). Zuviel geht verloren von dem reinen Eindrukk der urſprünglichen Erzeugung in dieſem Medium, welches, wie dunkel gefärbte Stoffe den größten Theil der Lichtſtrahlen einſaugen, ſo von der frommen Erregung des Gemüthes alles verſchlukkt, was nicht in die unzulänglichen Zeichen gefaßt werden kann, aus denen es wieder hervorgehen ſoll. Ja in der ſchriftlichen Mittheilung der Frömmigkeit bedürfte alles einer doppelten und dreifachen Darſtellung, indem das urſprünglich darſtellende wieder müßte dargeſtellt werden, und dennoch die Wirkung auf den ganzen Menſchen in ihrer großen Einheit nur ſchlecht nachgezeichnet werden könnte durch vervielfältigte Reflexion; ſondern 179 nur wenn ſie verjagt iſt aus der Geſellſchaft der lebendigen, muß die Religion ihr vielfaches Leben verbergen im todten Buchſtaben. Auch kann dieſes Verkehr mit dem innerſten des Menſchen nicht getrieben werden im gemeinen Geſpräch. Viele, die voll guten Willens ſind für die Religion, haben unſerer Zeit und Art das zum Vorwurf gemacht, warum doch von allen anderen wichtigen Gegenſtänden ſo oft die Rede ſei im geſelligen Geſpräch und im freundſchaftlichen Umgange, nur nicht von Gott und göttlichen Dingen. Ich möchte uns hierüber vertheidigen, daß hieraus wenigſtens weder Verachtung noch Gleichgültigkeit ſpreche, ſondern ein glükklicher und ſehr richtiger Inſtinkt. Wo Freude und Lachen auch wohnen, und der Ernſt ſelbſt ſich nachgiebig paaren ſoll mit Scherz und Wiz, da kann kein Raum ſein für dasjenige, was von heiliger Scheu und Ehrfurcht immerdar umgeben ſein muß. Religiöſe Anſichten, fromme Gefühle und ernſte Betrachtungen darüber, kann man ſich auch nicht einander in ſo kleinen Broſamen zuwerfen, wie die Materialien eines leichten Geſprächs; und wo von heiligen Gegenſtänden die Rede wäre, da würde es mehr Frevel ſein als Geſchikk, auf jede Frage ſogleich eine Antwort bereit zu haben, und auf jede Anſprache eine Gegenrede[2]). Daher zieht ſich aus ſolchen noch zu weiten Kreiſen das religiöſe zurükk in die noch vertrauteren Unterhaltungen der Freundſchaft und in den Zwieſprach der Liebe, wo Blikk und Geſtalt deutlicher werden als Worte, und wo auch ein heiliges Schweigen verſtändlich iſt. Aber in der gewohnten geſelligen Weiſe eines leichten und ſchnellen Wechſels treffender Einfälle laſſen ſich göttliche Dinge nicht behandeln: in einem größern Styl muß die Mittheilung der Religion geſchehen, und eine andere Art von Geſellſchaft, die ihr eigen gewidmet iſt, muß daraus entſtehen.

Es gebühret ſich auf das höchſte was die Sprache erreichen
nn auch die ganze Fülle und Pracht der menſchlichen Rede zu
rwenden, nicht als ob es irgend einen Schmukk gäbe, deſſen
e Religion nicht entbehren könnte, ſondern weil es unheilig und
chtſinnig wäre von ihren Herolden, wenn ſie nicht ihr alles
ihen und alles zuſammen nehmen wollten, was ſie herrliches
igen, um ſo vielleicht die Religion in angemeſſener Kraft und
ürde darzuſtellen. Darum iſt es unmöglich ohne Dichtkunſt
ligion anders auszuſprechen und mitzutheilen als redneriſch,
aller Kraft und Kunſt der Sprache [3]), und willig dazu neh-
nd den Dienſt aller Künſte, welche der flüchtigen und beweg-
n Rede beiſtehen können. Darum öffnet ſich auch nicht an-
s der Mund deſſjenigen, deſſen Herz ihrer voll iſt, als vor
r Verſammlung wo mannigfaltig wirken kann was ſo reich-
ausgerüſtet hervortritt. Ich wollte ich könnte Euch ein Bild
en von dem reichen ſchwelgeriſchen Leben in dieſer Stadt
tes, wenn ihre Bürger zuſammenkommen, jeder voll eigner
t, welche ausſtrömen will ins freie, und zugleich jeder voll
ger Begierde alles aufzufaſſen und ſich anzueignen, was die
n ihm darbieten möchten. Wenn einer hervortritt vor den
en, ſo iſt es nicht ein Amt oder eine Verabredung die ihn
tiget, nicht Stolz oder Dünkel der ihm Anmaßung einflößt;
freie Regung des Geiſtes, Gefühl der herzlichſten Einigkeit
mit allen und der vollkommenſten Gleichheit, gemeinſchaft-
Vernichtung jedes Zuerſt und Zuletzt und aller irdiſchen
ung [4]). Er tritt hervor um ſein eignes von Gott beweg-
nere den anderen hinzuſtellen als einen Gegenſtand theil-
nder Betrachtung, ſie hinzuführen in die Gegend der Re-
wo er einheimiſch iſt, damit er ihnen ſeine heiligen Gefühle
fe: er ſpricht das göttliche aus, und im heiligen Schwei-
lgt die Gemeine ſeiner begeiſterten Rede. Es ſei nun daß
verborgenes Wunder enthülle, oder in weiſſagender Zuver-
e Zukunft an die Gegenwart knüpfe; es ſei daß er durch

neue Beiſpiele alte Wahrnehmungen befeſtige, oder daß ſeine feurige Fantaſie in erhabenen Viſionen ihn in andere Theile der Welt und in eine andere Ordnung der Dinge entzükke: der geübte Sinn der Gemeine begleitet überall den ſeinigen; und wenn
120 er zurükkehrt von ſeinen Wanderungen durch das Reich Gottes in ſich ſelbſt, ſo iſt ſein Herz und das eines jeden nur der gemeinſchaftliche Wohnſiz deſſelben Gefühls. Verkündigt ſich ihm dann laut oder leiſe die Uebereinſtimmung ſeiner Anſicht mit dem was in ihnen iſt: dann werden heilige Myſterien — nicht nur bedeutungsvolle Embleme, ſondern recht angeſehen natürliche Andeutungen eines beſtimmten Bewußtſeins und beſtimmter Empfindungen — erfunden und gefeiert; gleichſam ein höherer Chor, der in einer eignen erhabnen Sprache der auffordernden Stimme antwortet. Aber nicht nur gleichſam; ſondern ſo wie eine ſolche Rede Muſik iſt auch ohne Geſang und Ton, ſo giebt es auch eine Muſik unter den heiligen, die zur Rede wird ohne Worte, zum beſtimmteſten verſtändlichſter Ausdruk des innerſten. Die Muſe der Harmonie, deren vertrautes Verhältniß zur Religion, wiewol längſt ausgeſprochen und dargelegt, doch von wenigen nur anerkannt wird, hat von jeher auf ihren Altären die prachtvollſten und vollendetſten Werke ihrer geweihteſten Schüler dichtend dargebracht. In heiligen Hymnen und Chören, denen die Worte der Dichter nur loſe und luſtig anhängen, wird ausgehaucht was die beſtimmte Rede nicht mehr faſſen kann; und ſo unterſtüzen ſich und wechſeln die Töne des Gedankens und der Empfindung, bis alles geſättigt iſt und voll des heiligen und unendlichen. Solcher Art iſt die Einwirkung religiöſer Menſchen auf einander, ſo beſchaffen ihre natürliche und ewige Verbindung. Verarget es ihnen nicht, daß dies himmliſche Band, das vollendetſte Erzeugniß der geſelligen Natur des Menſchen, zu welchem ſie aber nicht eher gelangt als bis ſie ſich in ihrer höchſten Bedeutung erkannt hat, daß dieſes ihnen mehr werth iſt, als ihr von Euch ſo weit über alles andre geſtellte bürgerliche Ver

der noch nirgend zur männlichen Schönheit reifen will, und mit jenem verglichen weit mehr erzwungen ſcheint als frei, und weit mehr vergänglich als ewig.

Wo iſt aber wol in allem, was ich von der Gemeine der frommen geſchildert, jener Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien, we den ihr als die Quelle ſo vieler Uebel zu bezeichnen pflegt? Ein falſcher Schein hat Euch geblendet: dies iſt gar kein Unterſchied zwiſchen Perſonen, ſondern nur ein Unterſchied des Zuſtandes und der Verrichtung. Jeder iſt Prieſter, indem er die andern zu ſich hinzieht auf das Feld, welches er ſich beſonders zugeeignet hat, und wo er ſich als Meiſter darſtellen kann; jeder iſt Laie, indem er der Kunſt und Weiſung eines andern dahin folgt im Gebiet der Religion, wo er ſelbſt minder einheimiſch iſt. Es giebt nicht jene tyranniſche Ariſtokratie, die Ihr ſo gehäſſig beſchreibt; ſondern ein prieſterliches Volk *) iſt dieſe Geſellſchaft, ine vollkommene Republik, wo jeder abwechſelnd Führer und Volk iſt, jeder derſelben Kraft im andern folgt, die er auch in ch fühlt, und womit auch er die andern regiert. — Wie ſollte lſo hier der Geiſt der Zwietracht und der Spaltungen einheimiſch ſein, den ihr als die unvermeidliche Folge aller religiöſen ereinigungen anſeht? Ich ſehe nichts, als daß alles eins iſt, nd daß alle Unterſchiede, die es in der Religion ſelbſt wirklich eht, eben durch die geſellige Verbindung der frommen ſanft in nander fließen. Ich habe Euch ſelbſt auf verſchiedene Grade r Religioſität aufmerkſam gemacht, ich habe auf zwei verſchiene Sinnesarten hingedeutet, und auf verſchiedene Richtungen, denen die Seele ſich ihren höchſten Gegenſtand vorzüglich aufht. Meint Ihr, daraus müßten nothwendig Secten entſtehen, d das müßte die freie Geſelligkeit in der Religion hindern? der Betrachtung gilt es wol, daß alles, was außer einander igt und unter verſchiedene Abtheilungen befaßt iſt, ſich auch gegengeſezt und widerſprechend ſein muß; aber bedenkt doch, wie das Leben ſich ganz anders geſtaltet, wie in dieſem das entgegengeſezte ſich ſucht, und eben deshalb, was wir in der Betrachtung trennen, dort alles in einander fließt. Freilich werden diejenigen, die ſich in einem dieſer Punkte am ähnlichſten ſind, ſich auch einander am ſtärkſten anziehen, aber ſie können deswegen kein abgeſondertes ganze ausmachen: denn die Grade dieſer [illegible] Verwandtſchaft nehmen unmerklich ab und zu, und bei ſo viel Uebergängen giebt es auch zwiſchen den entfernteſten Elementen kein abſolutes Abſtoßen, keine gänzliche Trennung *). Nehmt welche ihr wollt von dieſen Maſſen, die ſich einzeln durch eigenthümliche Kraft organiſch bilden; wenn ihr ſie nicht durch irgend eine mechaniſche Operation gewaltſam iſolirt, wird keine ein durchaus gleichartiges und getrenntes darſtellen, ſondern die äußerſten Theile einer jeden werden zugleich mit ſolchen zuſammenhängen, die andere Eigenſchaften zeigen, und eigentlich ſchon einer andern Maſſe angehören. Wenn ſolche fromme ſich näher verbinden, welche auf derſelben niedern Stufe ſtehen: ſo werden doch immer einige in den Verein mit aufgenommen werden, die ſchon eine Ahndung des beſſern haben. Dieſe werden dann von jedem der einer höher geſtellten Geſellſchaft angehört beſſer verſtanden als ſie ſich ſelbſt verſtehen, und es giebt zwiſchen dieſem und ihnen einen Vereinigungspunkt, der nur ihnen ſelbſt noch verborgen iſt. Wenn ſolche ſich an einander ſchließen, in denen die eine Sinnesart herrſchend iſt, ſo wird es doch unter ihnen immer einige geben, welche beide Sinnesarten wenigſtens verſtehen, und, indem ſie gewiſſermaßen beiden angehören, ein bindendes Mittelglied zwiſchen zwei ſonſt getrennten Sphären darſtellen. So iſt der, welchem es angemeſſener iſt ſich mehr mit der Natur in religiöſe Beziehung zu ſezen, doch im weſentlichen der Religion gar nicht dem irgend entgegengeſezt, der mehr in der Geſchichte die Spuren der Gottheit findet, und es wird nie an ſolchen fehlen, welche beide Wege mit gleicher Leichtigkeit wandeln können; und

wie ihr auf andre Weiſe das große Gebiet der Religion theilen
wolltet, Ihr würdet immer auf denſelben Punkt zurükkommen.
Wenn unbeſchränkte Allgemeinheit des Sinnes die erſte und urſprüngliche
Bedingung der Religion, und alſo wie natürlich auch
hre ſchönſte und reifſte Frucht iſt: ſo ſeht Ihr wol es iſt nicht
nders möglich, je weiter einer fortſchreitet in der Religion, und
emehr ſich ſeine Frömmigkeit reiniget, deſto mehr muß ihm die
anze religiöſe Welt als ein untheilbares ganzes erſcheinen. Der
bſonderungstrieb iſt, in dem Maaß als er auf eine ſtrenge
Scheidung ausgeht, ein Beweis der Unvollkommenheit; die höch- 101
en und gebildetſten ſehen immer einen allgemeinen Verein, und
en dadurch daß ſie ihn ſehen, ſtiften ſie ihn auch. Indem
der nur mit dem nächſten in Berührung ſteht, aber auch nach
len Seiten und Richtungen einen nächſten hat, iſt er in der
hat mit dem ganzen unzertrennlich verknüpft. Myſtiker und
hyſiker in der Religion, die denen die Gottheit ein perſönliches
ird, und die denen ſie es nicht wird, die welche ſich zur ſyſte-
atiſchen Anſicht des Univerſum erhoben haben, und die welche
nur noch in den Elementen oder im dunkeln Chaos anſchauen,
e ſollen dennoch nur Eins ſein; Ein Band umſchließt ſie alle,
d gänzlich können ſie nur gewaltſam und willkürlich getrennt
rden; jede beſondere Vereinigung iſt nur ein faſt fließender
egrirender Theil des ganzen, in unbeſtimmten Umriſſen ſich in
ſelbe verlierend, und wenigſtens werden die welche ſich ſo darin
en immer die beſſeren ſein. — Woher alſo anders als durch
ſen Mißverſtand die verſchriene wilde Bekehrungsſucht zu ein-
en beſtimmten Formen der Religion, und der ſchreckliche
ahlſpruch, Kein Heil außer uns? *). So wie ich Euch die
ſellſchaft der frommen dargeſtellt habe, und wie ſie ihrer Na-
nach ſein muß, geht ſie nur auf gegenſeitige Mittheilung,
d beſteht nur zwiſchen ſolchen die ſchon Religion haben, welche
auch ſei: wie könnte es alſo wol ihr Geſchäft ſein diejenigen
zuſtimmen, die ſchon eine beſtimmte bekennen, oder diejenigen

daran herbeizuführen und einzuweihen, denen es noch ganz daran fehlt? Die Religion dieſer Geſellſchaft als ſolcher iſt nur zuſammengenommen die Religion aller frommen, wie jeder ſie in den übrigen ſchaut, die unendliche die kein einzelner ganz umfaſſen kann, weil ſie als einzelnes nicht Eins iſt, und zu der ſich alſo auch keiner bilden und erheben läßt. Hat alſo jemand ſchon einen Antheil daran, welcher es auch ſei, für ſich erwählt: wäre es nicht ein widerſinniges Verfahren von der Geſellſchaft, wenn ſie ihm das entreißen wollte was ſeiner Natur gemäß iſt, da ſie doch auch [illegible] dieſes in ſich befaſſen ſoll, und alſo nothwendig einer es beſitzen muß? Und wozu ſollte ſie diejenigen bilden wollen, denen die Religion überhaupt noch fremd iſt? Ihr Eigenthum, das unendlich ganze kann doch auch ſie ſelbſt ihnen nicht mittheilen, und die Mittheilung irgend eines beſonderen daraus kann nicht vom ganzen ausgehn, ſondern nur von einzelnen. Alſo etwa das allgemeine, das unbeſtimmte, welches ſich vielleicht ergeben würde, wenn man das aufſuchte, was etwa bei allen ihren Gliedern anzutreffen iſt? Aber ihr wißt ja, daß überall gar nichts in der Geſtalt des allgemeinen und unbeſtimmten, ſondern nur als etwas einzelnes und in einer durchaus beſtimmten Geſtalt wirklich gegeben und mitgetheilt werden kann, weil es ſonſt nicht etwas, ſondern in der That nichts wäre. An jedem Maaßſtabe und an jeder Regel würde es ihr alſo fehlen bei dieſem Unternehmen. Und wie käme ſie überhaupt dazu aus ſich hinauszugehn, da das Bedürfniß aus welchem ſie entſtanden iſt, das Princip der religiöſen Geſelligkeit, auf gar nichts dergleichen hindeutet? Die einzelnen ſchließen ſich an einander, und werden zum ganzen; das ganze als ſich genügend ruht in ſich und ſtrebt nicht hinaus. Was alſo von dieſer Art geſchieht in der Religion iſt immer nur ein Privatgeſchäft des einzelnen für ſich, und daß ich ſo ſage, mehr ſofern er außer der Kirche iſt als in ihr. Genöthiget aus dem Kreiſe der religiöſen Vereinigung, wo das gemeinſchaftliche Sein und Leben in Gott ihm den erhabenſten Genuß gewährt, und von heiligen Gefühlen durchdrungen ſein Geiſt auf dem höchſten Gipfel des Lebens ſchwebt, ſich zurükk zu ziehen in die niedrigen Gegenden des Lebens, iſt es ſein Troſt, daß er auch alles *), womit er ſich da beſchäftigen muß, zugleich auf das beziehen kann, was ſeinem Gemüth immer das höchſte bleibt. Wie er von dort herabkommt unter die, welche ſich auf irgend ein irdiſches Streben und Treiben beſchränken, glaubt er leicht — und verzeiht es ihm nur — aus dem Umgang mit Göttern und Muſen unter ein Geſchlecht roher Barbaren verſezt zu ſein. Er fühlt ſich als ein Verwalter der Religion unter den ungläubigen, als ein Bekehrer unter den wilden, auch ein Orpheus oder Amphion hofft er manchen zu gewinnen durch himmliſche Töne, und ſtellt ſich dar unter ihnen als eine prieſterliche Geſtalt, ſeinen höhern Sinn klar und hell ausdrükkend in allen Handlungen und in ſeinem ganzen Weſen. Regt denn in ihnen die Wahrnehmung des heiligen und göttlichen etwas ähnliches auf, wie gern pflegt er dieſer erſten Ahndungen der Religion in einem neuen Gemüth, als einer ſchönen Bürgſchaft ihres Gedeihens auch in einem fremden und rauhen Klima! wie triumphirend zieht er den Neuling mit ſich empor zu der erhabenen Verſammlung! Dieſe Geſchäftigkeit um die Verbreitung der Religion iſt nur die fromme Sehnſucht des Fremdlings nach ſeiner Heimath, das Beſtreben ſein Vaterland mit ſich zu führen, und die Geſeze und Sitten deſſelben, als ſein höheres ſchöneres Leben, überall wiederzufinden; das Vaterland ſelbſt, in ſich ſelig und ſich vollkommen genug, kennt auch dieſes Beſtreben nicht. —

Nach dem allen werdet Ihr vielleicht ſagen, daß ich ganz einig mit Euch zu ſein ſcheine; ich habe gezeigt, was die Kirche ſein müſſe ihrer Natur nach; und indem ich ihr alle die Eigenſchaften, welche ſie jezt auszeichnen, abgeſprochen, ſo habe ich ihre gegenwärtige Geſtalt eben ſo ſtrenge gemißbilligt als Ihr ſelbſt. Ich verſichere Euch aber, daß ich nicht von dem geredet habe *) was ſein ſoll, ſondern von dem was iſt; wenn ihr anders nicht läugnen wollt, daß dasjenige wirklich ſchon iſt, was nur durch Beſchränkungen des Raumes gehindert wird auch dem gröberen Blikk zu erſcheinen. Die wahre Kirche iſt in der That immer ſo geweſen, und iſt noch ſo; und wenn ihr ſie nicht ſo ſehet, ſo liegt die Schuld doch eigentlich an Euch und in einem ziemlich handgreiflichen Mißverſtändniß. Bedenkt nur, ich bitte Euch, daß ich, um mich eines alten aber ſehr ſinnreichen Ausdrukkes zu bedienen, nicht von der ſtreitenden, ſondern von der triumphirenden Kirche geredet habe, nicht von der welche noch kämpft gegen alle Hinderniſſe, die ihr das Zeitalter und der Zuſtand der Menſchheit in den Weg legt, ſondern von der die ſchon alles was ihr entgegenſtand überwunden und ſich ſelbſt fertig gebildet hat. Ich habe Euch eine Geſellſchaft von Menſchen dargeſtellt, die mit ihrer Frömmigkeit zum Bewußtſein gekommen ſind, und in denen die religiöſe Anſicht des Lebens vor andern herrſchend geworden iſt; und da ich Euch überzeugt zu haben hoffe, daß dies Menſchen von einiger Bildung und von vieler Kraft ſein müſſen, und daß ihrer immer nur ſehr wenige ſein können, ſo dürft Ihr freilich ihre Vereinigung da nicht ſuchen wo viele Hunderte verſammelt ſind in großen Tempeln, und ihr Geſang ſchon von ferne Eure Ohren erſchüttert; ſo nahe, wißt Ihr wol, ſtehen Menſchen dieſer Art nicht bei einander. Vielleicht iſt ſogar nur in einzelnen abgeſonderten von der großen Kirche gleichſam ausgeſchloſſenen Gemeinheiten etwas ähnliches in einem beſtimmten Raum zuſammen gedrängt zu finden: ſoviel aber iſt gewiß, daß alle wahrhaft religiöſe Menſchen, ſoviel es ihrer je gegeben hat, nicht nur den Glauben, oder vielmehr das lebendige Gefühl von einer ſolchen Vereinigung mit ſich herumgetragen, ſondern auch in ihr eigentlich gelebt haben, und daß ſie alle das, was man gemeinhin die Kirche nennt, ſehr nach ſeinem Werth, das heißt eben nicht ſonderlich hoch, zu ſchäzen wußten.

Dieſe große Verbindung nämlich, auf welche Eure harte Beſchuldigungen ſich eigentlich beziehen, iſt, weit entfernt eine

Geſellſchaft religiöſer Menſchen zu ſein, vielmehr nur eine Vereinigung
ſolcher, welche die Religion erſt ſuchen; und ſo finde
ich es ſehr natürlich, daß ſie jener faſt in allen Stükken entgegengeſezt
iſt *). Leider muß ich, um Euch dies ſo deutlich zu machen
als es mir iſt, in eine Menge irdiſcher weltlicher Dinge
hinabſteigen, und mich durch ein Labyrinth der wunderlichſten
Verirrungen hindurchwinden: es geſchieht nicht ohne Widerwillen;
aber ſei es darum, Ihr müßt dennoch mit mir einig werden.
Vielleicht daß ſchon die ganz verſchiedene Form der religiöſen
Geſelligkeit in der einen und in der andern, wenn ich Euch aufmerkſam
darauf mache, Euch im weſentlichen von meiner Meinung 187
überzeugt. Ich hoffe Ihr ſeid aus dem vorigen mit mir
einverſtanden darüber, daß in der wahren religiöſen Geſellſchaft
alle Mittheilung gegenſeitig iſt; das Princip, welches uns zur
Aeußerung des eigenen antreibt, innig verwandt mit dem was
uns zum Anſchließen an das fremde geneigt macht, und ſo Wirkung
und Rükkwirkung aufs unzertrennlichſte mit einander verbunden.
Hier im Gegentheil findet ihr gleich eine durchaus andere
Weiſe: alle wollen empfangen, und nur einer iſt da der
geben ſoll; völlig leidend laſſen ſie nur immer in ſich einwirken
durch alle Organe, und helfen höchſtens dabei ſelbſt von innen
nach, ſo viel ſie Gewalt über ſich haben, ohne an eine Rükkwirkung
auf andere auch nur zu denken *). Zeigt das nicht deutlich
genug, daß auch das Princip ihrer Geſelligkeit ein ganz
anderes ſein muß? Es kann wol bei ihnen nicht die Rede davon
ſein, daß ſie nur ihre Religion ergänzen wollten durch die andern;
denn wenn in der That eine eigene in ihnen wohnte,
würde dieſe ſich wol, weil es in ihrer Natur liegt, auch irgend
wie wirkſam auf andere beweiſen. Sie üben keine Gegenwirkung
aus, weil ſie keiner fähig ſind, und ſie können nur darum keiner
fähig ſein, weil keine Religion in ihnen wohnt. Wenn ich mich
eines Bildes bedienen darf aus der Wiſſenſchaft, der ich am
liebſten Ausdrükke abborge in Angelegenheiten der Religion: ſo

möchte ich ſagen, ſie ſind negativ religiös, und drängen ſich nun in großen Haufen zu den wenigen Punkten hin, wo ſie das poſitive Princip der Religion ahnden, um ſich mit dieſem zu vereinigen. Haben ſie aber dieſes in ſich aufgenommen, ſo fehlt es ihnen wiederum an Capacität um das aufgenommene feſtzuhalten; die Erregung, welche gleichſam nur ihre Oberfläche umſpielen konnte, verſchwindet bald genug, und ſie gehen dann in einem gewiſſen Gefühl von Leere ſo lange hin, bis die Sehnſucht erwacht iſt, und ſie ſich allmählig aufs neue negativ angefüllt haben. Dies iſt in wenig Worten die Geſchichte ihres religiöſen Lebens, und der Charakter der geſelligen Neigung, welche mit in daſſelbe verflochten iſt. Nicht Religion, nur ein wenig Sinn für ſie, und ein mühſames auf eine bedauernswürdige Art vergebliches Streben zu ihr ſelbſt zu gelangen, das iſt alles was man auch den beſten unter ihnen, denen die es mit Geiſt und Eifer treiben, zugeſtehen kann. Im Lauf ihres häuslichen und bürgerlichen Lebens, wie auf dem größeren Schauplaz bei deſſen Ereigniſſen ſie Zuſchauer ſind, begegnet natürlich vieles, was auch ſchon den aufregen muß, in dem nur ein geringer Antheil religiöſen Sinnes lebt; aber dieſe Erregungen bleiben nur wie eine dunkle Ahndung, ein ſchwacher Eindrukk auf einer zu weichen Maſſe, deſſen Umriſſe gleich ins unbeſtimmte zerfließen; alles wird bald hingeſchwemmt von den Wellen des geſchäftigen Lebens und lagert ſich nur in die unbeſuchteſte Gegend der Erinnerung, um auch dort von weltlichen Dingen bald ganz verſchüttet zu werden. Indeß entſtehet aus der öſteren Wiederholung dieſes kleinen Reizes dennoch zulezt ein Bedürfniß; die dunkle Erſcheinung im Gemüth, die immer wiederkehrt, will endlich klar gemacht ſein. Das beſte Mittel dazu, ſo ſollte man freilich denken, wäre dieſes, wenn ſie ſich Muße nähmen das, was ſo auf ſie wirkt, gelaſſen und genau zu betrachten: aber dieſes wirkende iſt nichts einzelnes, was ſie von allem andern abzöge, es iſt das menſchliche All, und in dieſem liegen doch unter andern auch alle die einzelnen Verhältniſſe, an die ſie in den übrigen Theilen ihres Lebens zu denken, mit denen ſie zu ſchaffen haben. Auf dieſe würde ſich aus alter Gewohnheit ihr Sinn unwillkührlich richten, und das erhabene und unendliche würde ſich ihren Augen wieder zerſtükkeln in lauter einzelnes und geringes. Das fühlen ſie, und darum vertrauen ſie ſich ſelbſt nicht, ſondern ſuchen fremde Hülfe; im Spiegel einer fremden Darſtellung wollen ſie anſchauen, was in der unmittelbaren Wahrnehmung ihnen bald wieder zerfließen würde. Auf dieſem Wege ſuchen ſie zu einem beſtimmteren höheren Bewußtſein zu gelangen: aber ſie mißverſtehen am Ende dies ganze Streben. Denn wenn nun die Aeußerungen eines religiöſen Menſchen alle jene Erinnerungen gewekkt haben; wenn ſie nun den vereinten Eindrukk von ihnen empfangen haben und ſtärker erregt von dannen gehn: ſo meinen ſie ihr Bedürfniß ſei geſtillt, der Andeutung der Natur ſei Genüge geſchehen, und ſie haben nun die Kraft und das Weſen aller dieſer Gefühle in ſich ſelbſt, da ſie ihnen doch — eben wie ehedem, wenn gleich in einem höheren Grade — nur als eine flüchtige Erſcheinung von außen gekommen ſind. Dieſer Täuſchung immer unterworfen, weil ſie von der wahren und lebendigen Religion weder Ahndung noch Kenntniß haben, wiederholen ſie in vergeblicher Hoffnung endlich auf das rechte zu kommen tauſendmal denſelben Verſuch, und bleiben dennoch wo und was ſie geweſen ſind 10). Kämen ſie weiter; würde ihnen auf dieſem Wege die Religion ſelbſtthätig und lebendig eingepflanzt: ſo würden ſie bald nicht mehr unter denjenigen ſein wollen, deren Einſeitigkeit und Paſſivität ihrem Zuſtande von da an weder angemeſſen wäre, noch auch erträglich ſein könnte; ſie würden ſich wenigſtens neben ihr einen andern Kreis ſuchen, wo Frömmigkeit ſich andern lebendig und belebend erweiſen könnte, und bald würden ſie dann nur in dieſem leben wollen, und ihm ihre ausſchließende Liebe weihen. Und ſo wird auch in der That die Kirche wie ſie bei uns beſteht allen um ſo gleichgültiger, je mehr

ſie zunehmen in der Religion, und die frömmſten ſondern ſich ſtolz und kalt von ihr aus. Es kann kaum etwas deutlicher ſein; man iſt in dieſer Verbindung nur deswegen, weil man religiös zu werden erſt ſucht, man verharrt darin nur, ſofern man es noch nicht iſt [11]). — Eben das geht aber auch aus der Art hervor, wie die Mitglieder der Kirche ſelbſt die Religion behandeln. Denn geſezt auch es wäre unter wahrhaft religiöſen Menſchen eine einſeitige Mittheilung und ein Zuſtand freiwilliger Paſſivität und Entäußerung denkbar: ſo könnte doch in ihrem gemeinſchaftlichen Thun ohnmöglich die durchgängige Verkehrtheit und Unkenntniß herrſchen, welche ſich dort findet. Denn verſtänden die Genoſſen der Kirche ſich auf die Religion: ſo würde
190 ihnen doch das die Hauptſache ſein, daß der, welchen ſie für ſich zum Organ der Religion gemacht haben, ihnen ſeine klarſten und eigenthümlichſten Anſichten und Gefühle mittheilte; das mögen ſie aber nicht, ſondern ſezen vielmehr den Aeußerungen ſeiner Eigenthümlichkeit Schranken auf allen Seiten, und begehren daß er ihnen vornehmlich Begriffe, Meinungen, Lehrſäze, kurz ſtatt der eigenthümlichen Elemente der Religion die gemeingeltenden Reflexionen darüber ins Licht ſezen ſoll. Verſtänden ſie ſich auf die Religion, ſo würden ſie aus ihrem eigenen Gefühl wiſſen, daß jene ſymboliſchen Handlungen, von denen ich geſagt habe, daß ſie der wahren religiöſen Geſelligkeit weſentlich ſind, ihrer Natur nach nichts ſein können als Zeichen der Gleichheit des in allen hervorgegangenen Reſultats, Andeutungen der Rükkehr von der perſönlichſten Belebtheit zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, nichts als das vollſtimmigſte Schlußchor nach allem was einzelne rein und kunſtreich mitgetheilt haben; davon aber wiſſen ſie nichts, ſondern dieſe Handlungen ſind ihnen etwas für ſich beſtehendes, und nehmen beſtimmte Zeiten ein [12]). Was geht daraus hervor als dieſes, daß ihr gemeinſchaftliches Thun nichts an ſich hat von jenem Charakter einer hohen und freien Begeiſterung der der Religion durchaus eigen iſt, ſondern ein ſchülerhaftes mechani-

ſches Weſen iſt? und worauf deutet dieſes wiederum, als darauf, daß ſie die Religion erſt von außen überkommen möchten? Das wollen ſie auf alle Weiſe verſuchen. Darum hängen ſie ſo an den todten Begriffen, an den Reſultaten der Reflexion über die Religion, und ſaugen ſie begierig ein, in der Hoffnung daß dieſe in ihnen den umgekehrten Proceß ihrer Entſtehung machen, und ſich wieder in die lebendigen Erregungen und Gefühle zurükk verwandeln werden, aus denen ſie urſprünglich abgeleitet ſind. Darum gebrauchen ſie die ſymboliſchen Handlungen, die ihrer Natur nach das lezte ſind in der religiöſen Mittheilung, als Reizmittel, um das aufzuregen, was ihnen eigentlich vorangehen müßte.

Wenn ich von dieſer größeren und weit verbreiteten Verbin- m
ung in Vergleichung mit der vortrefflicheren, die nach meiner
Idee allein die wahre Kirche iſt, nur ſehr herabſezend und als
on etwas gemeinem und niedrigem geſprochen habe, ſo iſt das
reilich in der Natur der Sache gegründet, und ich konnte mei-
en Sinn darüber nicht verhehlen: aber ich verwahre mich feier-
ichſt gegen jede Vermuthung, die Ihr wol hegen könntet, als
immte ich den immer allgemeiner werdenden Wünſchen bei, dieſe
nſtalt lieber ganz zu zerſtören. Nein, wenn die wahre Kirche
och immer nur denjenigen offen ſtehen wird, die ſchon zur Fröm-
igkeit in ſich gereift ſind: ſo muß es doch irgend ein Bindungs-
ittel geben zwiſchen ihnen, und denen welche ſie noch ſuchen;
ab eben das ſoll doch dieſe Anſtalt ſein, welche auch deshalb
r Natur der Sache nach ihre Anführer und Prieſter immer
s jener hernehmen muß 12). Oder ſoll etwa grade die Reli-
on die einzige menſchliche Angelegenheit ſein, in der es keine
eranſtaltungen gäbe zum Behuf der Schüler und Lehrlinge?
er freilich der ganze Zuſchnitt dieſer Anſtalt müßte ein anderer
n, und ihr Verhältniß zur wahren Kirche ein ganz andres
ſehn gewinnen. Es iſt mir nicht erlaubt hierüber zu ſchwei-
. Dieſe Wünſche und Ausſichten hängen zu genau mit der
tur der religiöſen Geſelligkeit zuſammen, und der beſſere Zu-

ſtand der Dinge, den ich mir denke, gereicht ſo ſehr zu ihrer Verherrlichung, daß ich meine Ahndungen nicht in mich verſchließen darf. Soviel wenigſtens iſt durch den ſchneidenden Unterſchied, den wir zwiſchen beiden feſtgeſtellt haben, gewonnen, daß wir ſehr ruhig und einträchtig über alle Mißbräuche, die in der kirchlichen Geſellſchaft obwalten, und über ihre Urſachen mit einander nachdenken können. Denn Ihr müßt geſtehen, daß die Religion, da ſie für ſich eine ſolche Kirche nicht hervorgebracht hat, und ſich in ihr nicht darſtellt, auch von aller Schuld an jedem Unheil, welches dieſe angerichtet haben ſoll, und von allem Antheil an dem verwerflichen Zuſtande worin ſie ſich befinden
[illegible] mag, vorläufig muß freigeſprochen werden; ſo gänzlich freigeſprochen, daß man ihr nicht einmal den Vorwurf machen kann ſie könne in ſo etwas ausarten, da ſie ja, wo ſie noch gar nicht geweſen iſt, auch unmöglich kann ausgeartet ſein. Ich gebe zu, daß es in dieſer Geſellſchaft einen verderblichen Sectengeiſt giebt, und nothwendig geben müſſe. Wo die religiöſen Meinungen gleichſam als Methode gebraucht werden um zur Religion zu gelangen, da müſſen ſie freilich in ein beſtimmtes ganzes gebracht werden, denn eine Methode muß durchaus beſtimmt und geſchloſſen ſein 14); und wo ſie als etwas, das nur von außen gegeben werden kann, angenommen werden auf die Autorität des gebenden, da muß jeder der ſeine religiöſe Sprache anders ausprägt als ein Störer des ruhigen und ſichern Fortſchreitens angeſehn werden, weil er durch ſein bloßes Daſein und die Anſprüche, die damit verbunden ſind, dieſe Autorität ſchwächt. Ja ich geſtehe ſogar, daß dieſer Sectengeiſt in der alten Vielgötterei, wo das ganze der Religion von ſelbſt nicht in Eins befaßt war, und ſie ſich jeder Theilung und Abſonderung williger darbot, weit gelinder und friedlicher war, und daß er erſt in den ſonſt beſſeren Zeiten der ſyſtematiſchen Religion ſich organiſirt und in ſeiner ganzen Kraft gezeigt hat; denn wo jeder ein ganzes Syſtem und einen Mittelpunkt dazu zu haben glaubt,

da muß der Werth, der auf jedes einzelne gelegt wird, ungleich größer ſein. Ich gebe beides zu: aber Ihr werdet mir einräumen daß jenes der Religion überhaupt nicht zum Vorwurf gereicht, und daß dieſes keinesweges beweiſen kann, die Anſicht des Univerſums als Syſtem ſei nicht die höchſte Stufe der Religion. Ich gebe zu, daß in dieſer Geſellſchaft mehr auf das Verſtehen oder Glauben, und auf das Handeln und Vollziehn von Gebräuchen geſehen wird, als daß eine freie Entwikklung religiöſer Wahrnehmungen und Gefühle begünſtiget würde, und daß ſie daher immer, wie aufgeklärt auch ihre Lehre ſei, an den Grenzen der Superſtition einhergeht, und an irgend einer Mythologie hängt; aber Ihr werdet geſtehen, daß ihr ganzes Weſen deshalb nur um ſo weiter von der wahren Religion entfernt iſt. Ich gebe zu, daß dieſe Verbindung kaum beſtehen kann ohne einen feſtſtehenden Unterſchied zwiſchen Prieſter und Laien als zwei verſchiedenen religiöſen Ständen; denn wer unter dieſen dahin käme ſelbſt Prieſter ſein zu können, das heißt eigenthümlich und vollſtändig und zur Leichtigkeit in irgend einer Art der Darſtellung ſein Gefühl in ſich ausgebildet zu haben, der könnte unmöglich Laie bleiben, und ſich noch ferner ſo geberden, als ob dies alles ihm fehlte; er wäre vielmehr frei, und verbunden entweder dieſe Geſellſchaft zu verlaſſen, und die wahre Kirche aufzuſuchen, oder von dieſer vielleicht ſich wieder zu jener zurükkſchikken zu laſſen um ihr mit vorzuſtehen als Prieſter: aber das bleibt gewiß, daß dieſe Trennung mit allem, was ſie unwürdiges hat, und mit allen übeln Folgen, die ihr eigen ſein können, nicht von der Religion herrührt, ſondern nur von dem Mangel an Religioſität in der Maſſe.

Jedoch eben hier höre ich Euch einen neuen Einwurf machen, der alle dieſe Vorwürfe wieder auf die Religion zurükkzuwälzen ſcheint. Ihr werdet mich daran erinnern, daß ich ſelbſt geſagt habe, die große kirchliche Geſellſchaft, jene Anſtalt für die Lehrlinge in der Religion meine ich, müſſe der Natur der Sache nach ihre Anführer, die Prieſter, nur aus den Mitgliedern der wahren Kirche nehmen, weil es in ihr ſelbſt an dem wahren Princip der Religioſität fehle. Iſt dies ſo, werdet Ihr ſagen, wie können denn die in der Religion vollkommenen, da wo ſie zu herrſchen haben, wo alles auf ihre Stimme hört, und wo ſie ſelbſt nur der Stimme der Religion ſollten Gehör geben, ſo vieles dulden, ja vielmehr ſelbſt hervorbringen — denn wem verdankt die Kirche wol alle ihre Einrichtungen als den Prieſtern? — was dem Geiſt der Religion ganz zuwider ſein ſoll? Oder wenn es nicht ſo iſt wie es ſein ſollte, wenn ſie ſich vielleicht die Regierung ihrer Tochtergeſellſchaft haben entreißen laſſen: wo iſt dann der hohe Geiſt den wir mit Recht bei ihnen ſuchen dürfen? 290 warum haben ſie ihre wichtige Provinz ſo ſchlecht verwaltet? warum haben ſie es geduldet, daß niedrige Leidenſchaften das zu einer Geißel der Menſchheit machten, was in den Händen der Religion ein Segen geblieben wäre? ſie, für deren jeden, wie du ſelbſt geſtehſt, die Leitung derer, die ihrer Hülfe ſehr bedürfen, das erfreulichſte und zugleich heiligſte Geſchäft ſein muß? — Freilich iſt es leider nicht ſo wie ich behauptet habe daß es ſein ſolle; wer möchte wol ſagen, daß alle diejenigen, daß auch nur der größte Theil, daß nachdem einmal ſolche Unterordnungen gemacht ſind, auch nur die erſten und vornehmſten unter denen, welche die große Kirchengeſellſchaft ſeit langer Zeit regiert haben, vollkommene in der Religion oder auch nur Mitglieder der wahren Kirche geweſen wären? Nehmt nur, ich bitte Euch, das was ich ſagen muß um ſie zu entſchuldigen, nicht für eine hinterliſtige Retorſion. Wenn Ihr nämlich der Religion entgegenredet, thut Ihr es gewöhnlich im Namen der Philoſophie; wenn Ihr der Kirche Vorwürfe macht, ſprecht Ihr im Namen des Staats; Ihr wollt die politiſchen Künſtler aller Zeiten darüber vertheidigen, daß durch Dazwiſchenkunſt der Kirche ihr Kunſtwerk ſoviel unvollkommene und übel berathene Stellen bekommen habe. Wenn nun ich, der ich im Namen der Reli-

giöſen, und für ſie rede, die Schuld davon, daß ſie ihr Geſchäft
nicht mit beſſerem Erfolg haben betreiben können, dem Staat
und den Staatskünſtlern beimeſſe, werdet Ihr mich nicht im Ver-
dacht jenes Kunſtgriffes haben? Dennoch hoffe ich, Ihr werdet
mir mein Recht nicht verſagen können, wenn Ihr mich über die
igentliche Entſtehung aller dieſer Uebel anhört.

Jede neue Lehre und Offenbarung, jede neue Anſicht des
niverſum, welche den Sinn für daſſelbe anregt auf einer Seite
o es bisher noch nicht ergriffen worden iſt, gewinnt auch einige
emüther der Religion, für welche grade dieſer Punkt der einzige
ar, durch welchen ſie eingeführt werden konnten in die höhere
nen noch unbekannte Welt. Den meiſten unter ihnen bleibt
nn natürlich grade dieſe Beziehung der Mittelpunkt der Reli-
on; ſie bilden um ihren Meiſter her eine eigne Schule, einen
r ſich beſtehenden beſonderen Theil der wahren und allgemeinen
irche, welcher erſt ſtill und langſam ſeiner Vereinigung im Geiſt
t dem großen ganzen entgegenreift. Aber ehe dieſe erfolgt,
rden ſie gewöhnlich, wenn erſt die neuen Gefühle ihr ganzes
müth durchdrungen und geſättigt haben, heftig ergriffen von
n Bedürfniß zu äußern was in ihnen iſt, damit das innere
uer ſie nicht verzehre. So verkündiget jeder wo und wie er
n das neue Heil, welches ihm aufgegangen iſt; von jedem
genſtande finden ſie den Uebergang zu dem neuentdekkten un-
lichen, jede Rede verwandelt ſich in eine Zeichnung ihrer be-
dern religiöſen Anſicht, jeder Rath, jeder Wunſch, jedes freund-
e Wort in eine begeiſterte Anpreiſung des Weges den ſie als
einzigen kennen zur Seligkeit. Wer es weiß, wie die Reli-
wirkt, der findet es natürlich, daß ſie alle reden; ſie würden
fürchten, daß die Steine es ihnen zuvorthäten. Und wer
eiß, wie ein neuer Enthuſiasmus wirkt, der findet es natür-
daß dieſes lebendige Feuer gewaltſam um ſich greift, manche
hrt, viele erwärmt, Tauſenden aber auch nur den falſchen
lächlichen Schein einer innern Glut mittheilt. Und dieſe Tau-

ſende ſind eben das Verderben. Das jugendliche Feuer der neuen Heiligen nimmt auch ſie für wahre Brüder: was hindert, ſprechen ſie nur allzuraſch, daß auch dieſe den heiligen Geiſt empfahen; ja ſie ſelbſt nehmen ſich dafür, und laſſen ſich im freudigen Triumph einführen in den Schooß der frommen Geſellſchaft. Aber wenn der Rauſch der erſten Begeiſterung vorüber, wenn die glühende Oberfläche ausgebrannt iſt: ſo zeigt ſich daß ſie den Zuſtand in welchem die andern ſich befinden nicht aushalten, und nicht theilen können; mitleidig ſtimmen ſich dieſe herab zu ihnen, und entſagen ihrem eignen höhern und innigern Genuß um ihnen wieder nachzuhelfen, und ſo nimmt alles jene unvollkommene
196 Geſtalt an. Auf dieſe Art geſchieht es ohne äußere Urſachen durch das allen menſchlichen Dingen gemeine Verderbniß, jener ewigen Ordnung gemäß, nach welcher dieſes Verderben grade das feurigſte und regſamſte Leben am ſchnellſten ergreift, daß ſich um jeden einzelnen Theil der wahren Kirche, welcher irgendwo in der Welt iſolirt entſteht, nicht abgeſondert von jenem, ſondern in und mit ihm, eine falſche und ausgeartete Kirche bildet. So iſt es zu allen Zeiten, unter allen Völkern und in jeder beſondern Religion ergangen. Wenn man aber alles ruhig ſich ſelbſt überließe: ſo könnte dieſer Zuſtand, unmöglich irgendwo lange gewährt haben. Gießt Stoffe von verſchiedener Schwere und Dichtigkeit, und die wenig innere Anziehung gegen einander haben, in ein Gefäß, rüttelt ſie auch aufs heftigſte durcheinander, daß alles eins zu ſein ſcheint, und ihr werdet ſehen, wie alles, wenn Ihr es nur ruhig ſtehen laßt, ſich allmählig wieder ſondert, und nur gleiches ſich zu gleichem geſellt. So wäre es auch hier ergangen, denn das iſt der natürliche Lauf der Dinge. Die wahre Kirche hätte ſich ſtill wieder ausgeſchieden um der vertrauteren und höheren Geſelligkeit zu genießen, welcher die anderen nicht fähig waren; das Band der lezteren unter einander wäre dann ſo gut als gelöſt geweſen, und ihre natürliche Stumpfheit müßte irgend etwas äußeres erwartet haben um zu beſtimmen was aus

ihnen werden ſollte. Sie wären aber nicht verlaſſen geblieben von jenen: wer hätte wol außer jenen den leiſeſten Beruf ſich ihrer anzunehmen? was für eine Lokkung hätte wol ihr Zuſtand den Abſichten anderer Menſchen dargeboten? was wäre zu gewinnen, oder was für Ruhm wäre zu erlangen geweſen an ihnen? Ungeſtört alſo wären die Mitglieder der wahren Kirche im Beſiz geblieben, ihr prieſterliches Amt unter dieſen in einer neuen und beſſer angelegten Geſtalt wieder anzutreten. Jeder hätte diejenigen um ſich verſammelt die grade ihn am beſten verſtanden, die durch ſeine Weiſe am kräftigſten konnten erregt werden; und ſtatt der ungeheuren Verbindung, deren Daſein Ihr jezt beſeufzt, wären eine große Menge kleinerer und unbeſtimmter 197 Geſellſchaften entſtanden, worin die Menſchen ſich auf allerlei Art bald hier bald dort geprüft hätten auf die Religion, und der Aufenthalt darin wäre nur ein vorübergehender Zuſtand geweſen, vorbereitend für den, dem der Sinn für die Religion aufgegangen wäre, entſcheidend für den, der ſich unfähig gefunden hätte auf irgend eine Art davon ergriffen zu werden [15]). Heil denen, welche, wann die Umwälzungen der menſchlichen Dinge dieſes goldne Zeitalter der Religion, nachdem es auf dem einfachen Wege der Natur verfehlt worden iſt, auf einem langſameren und künſtlicheren Wege herbeiführen, alsdann erſt berufen werden! gnädig ſind ihnen die Götter, und reicher Segen folgt ihren Bemühungen auf ihrer Sendung, den Anfängern zu helfen und den unmündigen den Weg eben zu machen zum Tempel des ewigen; Bemühungen die uns heutigen ſo karge Frucht bringen unter den ungünſtigſten Umſtänden [16]).

Hört einen dem Anſchein nach vielleicht unheiligen Wunſch, aber ich kann mir kaum verſagen ihn zu äußern. Möchte doch allen Häuptern des Staats, allen Virtuoſen und Künſtlern der Politik auf immer fremd geblieben ſein auch die entfernteſte Ahndung von Religion! möchte doch nie einer ergriffen worden ſein von der Gewalt jener anſtekkenden Begeiſterung! wenn ſie doch ihr eigenthümlichſtes inneres nicht zu ſcheiden wußten von ihrem Beruf und ihrem öffentlichen Charakter. Denn das iſt uns die Quelle alles Verderbens geworden. Warum mußten ſie die kleinliche Eitelkeit und den wunderlichen Dünkel, als ob die Vorzüge, welche ſie mitzutheilen haben, überall ohne Unterſchied etwas wichtiges wären, mitbringen in die Verſammlung der heiligen? Warum mußten ſie die Ehrfurcht vor den Dienern des Heiligthums von dannen mit zurükknehmen in ihre Paläſte und Richtſäle? Ihr habt vielleicht Recht zu wünſchen, daß nie der Saum eines prieſterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Gemaches möchte berührt haben: aber laßt auch uns nur wünſchen, daß nie der Purpur den Staub am Altar geküßt hätte; denn wäre dies nicht geſchehen, ſo würde jenes nicht erfolgt ſein. Ja hätte man nie einen Fürſten in den Tempel gelaſſen, bevor er nicht den ſchönſten königlichen Schmukk, das reiche Füllhorn aller ſeiner Gunſt und Ehrenzeichen abgelegt hätte vor der Pforte! Aber ſie haben ſich deſſen bedient wie anderwärts, ſie haben gewähnt die einfache Hoheit des himmliſches Gebäudes ſchmükken zu können durch abgeriſſene Stükke ihrer irdiſchen Herrlichkeit; und ſtatt heilige Gelübde zu erfüllen haben ſie weltliche Gaben zurükkgelaſſen als Weihgeſchenke für den höchſten. So oft ein Fürſt eine Kirche für eine Gemeinheit erklärte mit beſondern Vorrechten, für eine ausgezeichnet angeſehene Perſon in der bürgerlichen Welt — und dies geſchah nie anders, als wenn bereits jener unglükkliche Zuſtand eingetreten war, daß die Geſellſchaft der gläubigen und die der glaubensbegierigen ſich auf jene unrichtige Art, die immer zum Nachtheil der erſtern ausfallen muß, mit einander vermiſcht hatten, denn ehe war nie eine religiöſe Geſellſchaft groß genug um die Aufmerkſamkeit der Herrſcher zu erregen — ſo oft ein Fürſt ſage ich zu dieſer gefährlichſten und verderblichſten aller Vergünſtigungen ſich verleiten ließ, war das Verderben dieſer Kirche faſt unwiderruflich beſchloſſen und eingeleitet. Wie das furchtbare Meduſenhaupt wirkt eine ſolche

Conſtitutionsakte politiſcher Präponderanz auf die religiöſe Geſellſchaft; alles verſteinert ſich, ſo wie ſie erſcheint. Alles nicht zuſammengehörige was nur für einen Augenblikk in einander geſchlungen war, iſt nun unzertrennlich aneinander gekettet; alles zufällige, was leicht konnte abgeworfen werden, iſt nun auf immer befeſtigt; das Gewand iſt mit dem Körper aus einem Stükk, und jede unſchikkliche Falte iſt wie für die Ewigkeit. Die größere und unächte Geſellſchaft läßt ſich nun nicht mehr trennen von der höheren und kleineren, wie ſie doch getrennt werden müßte; ſie läßt ſich nicht mehr theilen noch auflöſen; ſie kann weder ihre Form noch ihre Glaubensartikel mehr ändern; ihre Einſichten, ihre Gebräuche, alles iſt verdammt in dem Zuſtande zu verharren, in dem es ſich eben befand. Aber das iſt noch nicht alles; die Mitglieder der wahren Kirche, die mit in ihr enthalten ſind, ſind von nun an von jedem Antheil an ihrer Regierung ſo gut als ausgeſchloſſen mit Gewalt, und außer Stand geſezt das wenige für ſie zu thun, was noch gethan werden könnte. Denn es giebt nun mehr zu regieren, als ſie regieren können und wollen; weltliche Dinge ſind jezt zu ordnen und zu beſorgen, Vorzüge zu behaupten und geltend zu machen: und wenn ſie ſich gleich auf dergleichen auch verſtehn in ihren häuslichen und bürgerlichen Angelegenheiten, ſo können ſie doch Dinge dieſer Art nicht als Sache ihres prieſterlichen Amtes behandeln. Das iſt ein Widerſpruch, der in ihren Sinn nicht eingeht, und mit dem ſie ſich nie ausſöhnen können; es geht nicht zuſammen mit ihrem hohen und reinen Begriff von Religion und religiöſer Geſelligkeit. Weder für die wahre Kirche, der ſie angehören, noch für die größere Geſellſchaft, die ſie leiten ſollen, können ſie begreifen, was ſie denn nun machen ſollen mit den Häuſern und Aekkern und Reichthümern, die ſie beſizen können[17]), und die Mitglieder der wahren Kirche ſind außer Faſſung geſezt und verwirrt durch dieſen widernatürlichen Zuſtand. Und wenn nun noch überdies durch dieſelbe Begebenheit zugleich alle die ange-

lokkt werden, die ſonſt immer draußen geblieben ſein würden; wenn es nun das Intereſſe aller ſtolzen ehrgeizigen habſüchtigen und ränkevollen geworden iſt, ſich einzudrängen in die Kirche, in deren Gemeinſchaft ſie ſonſt nur die bitterſte Langeweile empfunden hätten; wenn dieſe nun anfangen Theilnahme an heiligen Dingen und Kunde davon zu heucheln um den weltlichen Lohn davon zu tragen: wie ſollen jene wol ihnen nicht unterliegen? Wer trägt alſo die Schuld, wenn unwürdige Menſchen den Plaz der gereiſten heiligen einnehmen; und wenn unter ihrer Aufſicht alles ſich einſchleichen und feſtſezen darf, was dem Geiſt der Religion am meiſten zuwider iſt? wer anders als der Staat mit ſeiner übel verſtandenen Großmuth. Er iſt aber auf eine
220 noch unmittelbarere Art Urſach, daß das Band zwiſchen der wahren Kirche und der äußern Religionsgeſellſchaft ſich gelöſt hat. Denn nachdem er dieſer jene unſelige Wohlthat erwieſen, meinte er ein Recht auf ihre thätige Dankbarkeit zu haben, und hat ſie belehnt mit drei höchſt wichtigen Aufträgen in ſeinen Angelegenheiten 10). Der Kirche hat er mehr oder weniger übertragen die Sorge und Aufſicht auf die Erziehung; unter den Auſpicien der Religion und in der Geſtalt einer Gemeine will er daß das Volk unterrichtet werde in den Pflichten welche unter die Form des Geſezes nicht können befaßt werden, und daß es angeregt werde zu wahrhaft bürgerlichen Geſinnungen; und von der Kraft der Religion und den Unterweiſungen der Kirche fordert er daß ſie ihm ſeine Bürger wahrhaft mache in ihren Ausſagen. Zur Vergeltung aber für dieſe Dienſte die er begehrt, beraubt er ſie nun — ſo iſt es ja faſt in allen Theilen der geſitteten Welt, wo es einen Staat und eine Kirche giebt — ihrer Freiheit; er behandelt ſie als eine Anſtalt die er eingeſezt und erfunden hat, und freilich ihre Fehler und Mißbräuche ſind faſt alle ſeine Erfindung; und er allein maaßt ſich die Entſcheidung darüber an, wer tüchtig ſei als Vorbild und als Prieſter der Religion aufzutreten in dieſer Geſellſchaft. Und dennoch wollt Ihr es von

der Religion fordern, wenn dieſe nicht insgeſammt heilige Seelen ſind? Aber ich bin noch nicht am Ende mit meinen Anklagen: ſogar in die innerſten Myſterien der religiöſen Geſelligkeit trägt er ſein Intereſſe hinein, und verunreinigt ſie. Wenn die Kirche in prophetiſcher Andacht die neugebornen der Gottheit und dem Streben nach dem höchſten weihet, ſo will er ſie dabei zugleich aus ihren Händen empfangen in die Liſte ſeiner ſchuzbefohlenen; wenn ſie den heranwachſenden den erſten Kuß der Brüderſchaft giebt, als ſolchen die nun den erſten Blikk gethan haben in die Heiligthümer der Religion, ſo ſoll das auch für ihn das Zeugniß ſein von dem erſten Grade ihrer bürgerlichen Selbſtſtändigkeit [19]); wenn ſie mit gemeinſchaftlichen frommen Wünſchen die Verſchmelzung zweier Perſonen heiliget, welche als Sinnbilder und Werkzeuge der ſchaffenden Natur ſich zugleich zu Trägern des höheren Lebens weihen, ſo ſoll das zugleich ſeine Sanction ſein für ihr bürgerliches Bündniß; und ſelbſt daß ein Menſch verſchwunden iſt vom Schauplaz dieſer Welt, will er nicht eher glauben bis ſie ihn verſichert, daß ſie ſeine Seele wiedergegeben habe dem unendlichen, und ſeinen Staub eingeſchloſſen in den heiligen Schooß der Erde. Es zeigt Ehrfurcht vor der Religion und ein Beſtreben ſich immer im Bewußtſein ſeiner eigenen Schranken zu erhalten, daß der Staat ſich ſo jedesmal vor ihr und ihren Verehrern beugt, wenn er etwas empfängt aus den Händen der Unendlichkeit, oder es wieder abliefert in dieſelben: aber wie auch dies alles nur zum Verderben der religiöſen Geſellſchaft wirke, iſt klar genug. Nichts giebt es nun in allen ihren Einrichtungen, was ſich auf die Religion allein bezöge, oder worin ſie auch nur die Hauptſache wäre. In den heiligen Reden und Unterweiſungen ſowol als in den geheimnißvollen und ſymboliſchen Handlungen iſt alles voll von rechtlichen und bürgerlichen Beziehungen [20]), alles iſt abgewendet von ſeiner urſprünglichen Art und Natur. Viele giebt es daher unter ihren Anführern, die nichts verſtehn von der Religion, aber doch im Stande ſind ſich große amtliche Verdienſte zu erwerben als Diener derſelben; und viele giebt es unter den Mitgliedern der Kirche, denen es nicht in den Sinn kommt Religion auch nur ſuchen zu wollen, und die doch Intereſſe genug haben in der Kirche zu bleiben und Theil an ihr zu nehmen.

Daß eine Geſellſchaft, welcher ſo etwas begegnen kann, welche mit eitler Demuth Wohlthaten annimmt, die ihr zu nichts frommen, und mit kriechender Bereitwilligkeit Laſten übernimmt die ſie ins Verderben ſtürzen, welche ſich mißbrauchen läßt von einer fremden Macht, welche Freiheit und Unabhängigkeit, die ihr doch angeboren ſind, fahren läßt für einen leeren Schein, welche ihren hohen und erhabenen Zwekk aufgiebt, um Dingen nachzugehn die ganz außer ihrem Wege liegen, daß dies nicht eine Geſellſchaft von Menſchen ſein kann, die ein beſtimmtes Streben haben, und genau wiſſen was ſie wollen, das denke ich ſpringt in die Augen; und dieſe kurze Hinweiſung auf die Geſchichten der kirchlichen Geſellſchaft iſt, denke ich, der beſte Beweis davon, daß ſie nicht die eigentliche Geſellſchaft der religiöſen Menſchen iſt, daß höchſtens einige Partikeln von dieſer mit ihr vermiſcht waren, überſchüttet von fremden Beſtandtheilen, und daß das ganze, um den erſten Stoff dieſes unermeßlichen Verderbens aufzunehmen, ſchon in einem Zuſtande krankhafter Gährung ſein mußte, in welcher die wenigen geſunden Theile bald gänzlich entwichen. Voll heiligen Stolzes hätte die wahre Kirche Gaben verweigert, die ſie nicht brauchen konnte, wohl wiſſend, daß diejenigen, welche die Gottheit gefunden haben und ſich ihrer gemeinſchaftlich erfreuen, in ihrer reinen Geſelligkeit, in der ſie nur ihr innerſtes Daſein ausſtellen und mittheilen wollen, eigentlich nichts gemein haben, deſſen Beſiz ihnen geſchüzt werden müßte durch eine weltliche Macht, daß ſie nichts brauchen auf Erden, und auch nichts brauchen können, als eine Sprache um ſich zu verſtehn, und einen Raum um bei einander zu ſein, Dinge zu denen ſie keiner Fürſten und ihrer Gunſt bedürfen.

Wenn es aber doch eine vermittelnde Anſtalt geben ſoll, durch welche die wahre Kirche in eine gewiſſe Berührung kommt mit der profanen Welt, mit der ſie ſonſt unmittelbar nichts zu ſchaffen hätte, gleichſam eine Atmoſphäre, durch welche ſie zugleich ſich reinigt und auch neuen Stoff an ſich zieht und bildet: welche Geſtalt ſoll dieſe Geſellſchaft denn annehmen, und wie wäre ſie zu befreien von dem Verderben, welches ſie eingeſogen hat? Das lezte bleibe der Zeit zu beantworten überlaſſen: es giebt zu allem was irgend einmal geſchehen muß tauſend verſchiedene Wege, und für alle Krankheiten der Menſchheit mannigfaltige Heilarten: jede wird an ihrem Orte verſucht werden und zum Ziele führen. Nur dies Ziel ſei mir erlaubt anzudeuten, um Euch deſto klarer zu zeigen, daß es auch hier nicht die Religion und ihr Streben geweſen iſt, worauf Euer Unwille ſich hätte werfen ſollen.

Der eigentliche Hauptbegriff einer ſolchen Hülfsanſtalt iſt doch dieſer, daß denjenigen, die in einem gewiſſen Grade Sinn für die Religion haben, ohne jedoch, weil ſie nämlich in ihnen noch nicht zum Ausbruch und zum Bewußtſein gekommen iſt, ſchon der Einverleibung in die wahre Kirche fähig zu ſein, daß dieſen ſo viel Religion, als ſolche, lebendig dargeſtellt werde, daß dadurch ihre Anlage für dieſelbe nothwendig entwikkelt werden muß. Laßt uns ſehen, was eigentlich verhindert, daß dies in der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht geſchehen kann. — Ich will nicht noch einmal daran erinnern, daß der Staat jezt diejenigen, die in dieſer Geſellſchaft Anführer und Lehrer ſind — nur ungern und aus Mangel bediene ich mich dieſes Worts, welches für das Geſchäft ſich nicht ſchikt — nach ſeinen Wünſchen auswählt, die mehr auf Beförderung der übrigen Angelegenheiten, welche er mit dieſer Anſtalt verbunden hat, gerichtet ſind; daß einer in dem Sinne des Staats ein höchſt verſtändiger Erzieher und ein ſehr reiner trefflicher Pflichtenlehrer für das Volk ſein kann, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes ſelbſt religiös erregt zu ſein, woran es daher vielen, die er unter ſeine würdigſten

Diener in dieſer Anſtalt zählt, leicht gänzlich fehlen mag; ich will annehmen, alle die er eingeſezt, wären wirklich von Frömmigkeit durchdrungen und beſeelt: ſo würdet Ihr doch zugeben, daß kein Künſtler ſeine Kunſt einer Schule mit einigem Erfolg mittheilen kann wenn nicht unter den Lehrlingen eine gewiſſe Gleichheit der Vorkenntniſſe ſtatt findet, welche dennoch in jeder Kunſt wo der Schüler ſeine Fortſchritte durch Uebungen macht, und der Lehrer vornemlich durch Kritik nüzlich wird, minder nothwendig iſt, als hier bei unſerm Gegenſtande, wo der Meiſter nichts thun kann als zeigen und darſtellen. Hier muß alle ſeine Arbeit vergeblich ſein, wenn nicht allen daſſelbe nicht nur verſtändlich ſondern auch angemeſſen und heilſam iſt. Nicht alſo in Reihe
226 und Glied, wie ſie ihm zugezählt ſind, nach einer alten Vertheilung, nicht wie ihre Häuſer neben einander ſtehn, oder wie ſie verzeichnet ſind in den Liſten der Polizei, muß der heilige Redner ſeine Zuhörer bekommen, ſondern nach einer gewiſſen Aehnlichkeit der Fähigkeiten und der Sinnesart [21]). — Sezt aber auch es verſammelten ſich um einen Meiſter nur ſolche die der Religion gleich nahe ſind, ſo ſind ſie es doch nicht auf gleiche Weiſe, und es iſt höchſt widerſinnig irgend einen Lehrling auf einen beſtimmten Meiſter beſchränken zu wollen, weil es nirgend einen ſo allſeitig ausgebildeten in der Religion noch einen auf alle Weiſe ausſtrömenden geben kann, welcher im Stande wäre jedem der ihm vorkommt durch ſeine Darſtellung und Rede den verborgenen Keim der Religion ans Licht zu lokken. Denn gar zu viel umfaſſend iſt ihr Gebiet. Erinnert Euch der verſchiedenen Wege auf denen der Menſch von der Wahrnehmung des einzelnen und beſonderen zu der des ganzen und unendlichen übergeht, und daß ſchon dadurch ſeine Religion einen eignen und beſtimmten Charakter annimmt; denkt an die verſchiedenen Beſtimmungen unter denen das Univerſum den Menſchen erregt und an die tauſend einzelnen Wahrnehmungen und die verſchiedenen Arten wie dieſe zuſammengeſtellt werden mögen, um einander

wechſelſeitig zu erleuchten; bedenkt daß jeder der Religion ſucht, ſie unter der beſtimmten Form antreffen muß, die ſeinen Anlagen und ſeinem Standpunkt angemeſſen iſt, wenn die ſeinige dadurch wirklich aufgeregt werden ſoll: ſo werdet Ihr finden, daß es jedem Meiſter unmöglich ſein muß allen alles, und jedem das zu werden was er bedarf, weil unmöglich einer zugleich ein Myſtiker ſein kann und ein Phyſiker, und ein Meiſter in jeder heiligen Kunſt durch welche die Religion ſich ausſpricht; zugleich ein geweiheter in Weiſſagungen Geſichten und Gebeten, und in Darſtellungen aus Geſchichte und Empfindung, und noch vieles andere, wenn es nur möglich wäre alle die herrlichen Zweige aufzuzählen, in welche der himmliſche Baum der prieſterlichen Kunſt ſeine Krone vertheilt. Meiſter und Jünger müſſen einander in vollkommener Freiheit aufſuchen und wählen dürfen, ſonſt iſt
iner für den andern verloren; jeder muß ſuchen dürfen was ihm
ommt, und keiner etwa verpflichtet werden ſollen mehr zu ge-
en als das was er hat und verſteht. — Wenn wir aber auch
ies erreicht hätten, daß jeder nur lehren darf was er verſteht:
kann er ja auch das nicht, ſobald er zugleich, ich meine in
erſelben Handlung, noch etwas anders thun ſoll. Es kann keine
rage darüber ſein, ob nicht ein prieſterlicher Menſch ſeine Reli-
on darſtellen, ſie mit Eifer und Kunſt, wie ſichs gebührt, dar-
llen, und zugleich noch irgend ein bürgerliches Geſchäft treu
in großer Vollkommenheit ausrichten könne. Warum alſo
lte nicht auch, wenn es ſich eben ſo ſchikkt, derjenige welcher
eruf hat zum Prieſterthum, zugleich Sittenlehrer ſein dürfen
Dienſte des Staates? Es iſt nichts dagegen: nur muß er
des neben einander, und nicht in und durcheinander ſein, er
ß nicht beide Naturen zu gleicher Zeit an ſich tragen, und
e Geſchäfte in derſelben Handlung verrichten ſollen. Be-
ige ſich der Staat, wenn es ihm ſo gut däucht, mit einer re-
ſen Moral: die Religion aber verleugnet jeden abſichtlich und
ein und aus dieſem Geſichtspunkt moraliſirenden Propheten

und Prieſter; wer ſie verkünden will der thue es rein. Es widerſpräche allem Ehrgefühl nicht nur jedes Meiſters in ſeiner Sache, ſondern der religiöſen Reinheit beſonders, wenn ein wahrer Prieſter ſich auf ſo unwürdige und unausführbare Bedingungen einlaſſen wollte mit dem Staat. Wenn dieſer andre Künſtler in Sold nimmt, es ſei nun um ihre Talente beſſer zu pflegen oder um Schüler zu ziehen: ſo entfernt er von ihnen alle fremden Geſchäfte, ja er macht es ihnen wol zur Pflicht ſich deren zu enthalten; er empfiehlt ihnen ſich auf den beſondern Theil ihrer Kunſt vorzüglich zu legen, worin ſie am mehreſten leiſten zu können glauben, und läßt da ihrer Natur volle Freiheit. Nur an den Künſtlern der Religion thut er gerade das Gegentheil. Sie ſollen das ganze Gebiet ihres Gegenſtandes umfaſſen, und dabei ſchreibt er ihnen noch vor, von welcher Schule ſie ſein ſollen, und legt ihnen unſchikkliche Laſten auf. Entweder wenn ſie ſeine Geſchäfte zugleich verſehen ſollen gewähre er ihnen doch Muße ſich für irgend eine einzelne Weiſe der religiöſen Darſtellung was doch für ſie die Hauptſache iſt beſonders auszubilden, für die ſie am meiſten glauben gemacht zu ſein, und ſpreche ſie von den läſtigen Beſchränkungen los, oder nachdem er ſeine bürgerlich ſittliche Bildungsanſtalt [22]) für ſich angelegt hat, was er doch in jenem Falle auch thun muß, laſſe er ſie ihr Weſen ebenfalls treiben für ſich, und kümmere ſich gar nicht um die prieſterlichen Werke, die in ſeinem Gebiet vollendet werden, da er ſie doch weder zur Schau noch zum Nuzen braucht, wie etwa andre Künſte und Wiſſenſchaften.

Hinweg alſo mit jeder ſolchen Verbindung zwiſchen Kirche und Staat! [23]) das bleibt mein catoniſcher Rathsſpruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe ſie wirklich zertrümmert zu ſehen. Hinweg mit allem was einer geſchloſſenen Verbindung der Laien und Prieſter unter ſich oder mit einander auch nur ähnlich ſieht! [24]) Lehrlinge ſollen ohnedies keinen Körper bilden, man ſieht an den mechaniſchen Gewerben wie wenig es frommt; aber auch die

Prieſter ſollen, als ſolche meine ich, keine Brüderſchaft ausmachen unter ſich, ſie ſollen ſich weder ihre Geſchäfte noch ihre Kunden zunftmäßig theilen, ſondern ohne ſich um die andern zu bekümmern, und ohne mit einem in dieſer Angelegenheit näher verbunden zu ſein als mit dem andern, thue jeder das ſeine; und auch zwiſchen Lehrer und Gemeine ſei kein feſtes äußerliches Band. Ein Privatgeſchäft iſt nach den Grundſäzen der wahren Kirche die Miſſion eines Prieſters in der Welt; ein Privatzimmer ſei auch der Tempel wo ſeine Rede ſich erhebt, um die Religion auszuſprechen; eine Verſammlung ſei vor ihm und keine Gemeine; ein Redner ſei er für alle die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine beſtimmte Heerde. Nur unter dieſen Bedingungen können ſich wahrhaft prieſterliche Seelen derjenigen annehmen, welche die Religion ſuchen; nur ſo kann dieſe vorbereitende Verbindung wirklich zur Religion führen, und ſich würdig machen als ein Anhang der wahren Kirche und als das Vorzimmer derſelben betrachtet zu werden: denn nur ſo verliert ſich alles was in ihrer jezigen Form unheilig und irreligiös iſt. Gemildert wird durch die allgemeine Freiheit der Wahl, der Anerkennung und des Urtheils der allzuharte und ſchneidende Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien, bis die beſſeren unter dieſen dahin kommen wo ſie jenes zugleich ſind. Auseinander getrieben und zertheilt wird alles was durch die unheiligen Bande der Symbole 22) zuſammengehalten ward. Wenn es gar keinen Vereinigungspunkt dieſer Art mehr giebt, wenn keiner den ſuchenden ein auf ausſchließende Wahrheit Anſpruch machendes Syſtem der Religion anbietet, ſondern jeder nur eine eigenthümliche beſondere Darſtellung: dies ſcheint das einzige Mittel jenen Unfug einmal zu enden. Es iſt nur ein ſchlechter Behelf der frühern Zeit, der das Uebel nur für den Augenblikk lindern konnte, wenn entweder veraltete Formeln zu ängſtlich drükkten oder allzu verſchiedenartige ſich in denſelben Banden nicht vertragen wollten, daß man durch Theilung der Symbole die Kirche zerſchnitt. Sie iſt eine Polypennatur, aus jedem ihrer Stükke wächſt wieder ein ganzes hervor; und wenn der Charakter dem Geiſt der Religion widerſpricht, ſo ſind mehrere einzelne, die ihn an ſich tragen, doch um nichts beſſer als wenigere. Näher gebracht wird der allgemeinen Freiheit und der majeſtätiſchen Einheit der wahren Kirche die äußere Religionsgeſellſchaft nur dadurch, daß ſie eine fließende Maſſe wird, in der es keine beſtimmte Umriſſe giebt, wo jeder Theil ſich bald hier bald dort befindet, und alles ſich friedlich unter einander mengt. Vernichtet wird der gehäſſige Secten- und Proſelyten-Geiſt, der vom weſentlichen der Religion immer weiter abführt, nur dadurch, wenn keiner mehr darauf hingeführt wird, daß Er ſelbſt einem beſtimmten Kreiſe angehört, ein andersglaubender aber einem andern.

Ihr ſeht, daß in Rükkſicht auf dieſe Geſellſchaft unſere Wünſche ganz dieſelben ſind: was Euch anſtößig iſt, ſteht auch uns im Wege, nur daß es — vergönnt mir immer dies zu ſa-
230 gen — gar nicht in die Reihe der Dinge gekommen ſein würde, wenn man uns allein hätte geſchäftig ſein laſſen, in dem was doch eigentlich unſer Werk war. Daß es wieder hinweggeſchafft werde iſt unſer gemeinſchaftliches Intereſſe; aber wenig können wir dabei thun als wünſchen und hoffen. Wie eine ſolche Veränderung bei uns Deutſchen geſchehen wird, ob auch nur nach einer großen Erſchütterung wie im nachbarlichen Lande, und dann überall auf einmal, oder ob einzeln der Staat durch eine gütliche Uebereinkunft, und ohne daß beide erſt ſterben um aufzuerſtehen, ſein mißlungenes Ehebündniß mit der Kirche trennen, oder ob er nur dulden wird daß eine andere jungfräulichere erſcheine **) neben der welche einmal an ihn verkauft iſt: ich weiß es nicht. Bis aber etwas von dieſer Art geſchieht werden von einem harten Geſchikk alle heiligen Seelen gebeugt, welche von der Glut der Religion durchdrungen, auch in dem größeren Kreiſe der profanen Welt ihr heiligſtes darſtellen, und etwas damit ausrichten möchten. Ich will diejenigen, welche aufgenommen ſind

den vom Staate bevorrechteten Orden, nicht verführen für den
nerſten Wunſch ihres Herzens große Rechnung auf dasjenige
machen was ſie in dieſem Verhältniß redend etwa bewirken
nnten. Wenn viele unter ihnen ſich gebunden glauben nicht
mer ja auch nicht einmal oft vorzüglich nur Frömmigkeit und
vermiſcht ſie nie anders als bei feierlichen Veranlaſſungen zu
den, um nicht untreu zu werden ihrem politiſchen Beruf, zu
m ſie geſezt ſind: ſo weiß ich wenig dagegen zu ſagen. Das
er wird man ihnen laſſen müſſen, daß ſie durch ein prieſterliches
ben den Geiſt der Religion verkündigen können, und dies ſei
r Troſt und ihr ſchönſter Lohn. An einer heiligen Perſon iſt
les bedeutend, an einem anerkannten Prieſter der Religion hat
les einen kanoniſchen Sinn. So mögen ſie denn das Weſen
rſelben darſtellen in allen ihren Bewegungen; nichts möge ver-
en gehen auch in den gemeinen Verhältniſſen des Lebens von
m Ausdrukk eines frommen Sinnes! Die heilige Innigkeit
t der ſie alles behandeln zeige daß auch bei Kleinigkeiten,
er die ein profanes Gemüth leichtſinnig hinweggleitet, die
uſik erhabener Gefühle in ihnen ertöne; die majeſtätiſche Ruhe,
t der ſie großes und kleines gleichſezen, beweiſe daß ſie alles
f das unwandelbare beziehen, und in allem auf gleiche Weiſe
Gottheit erblikken; die lächelnde Heiterkeit, mit der ſie an
er Spur der Vergänglichkeit vorübergehen, offenbare jedem,
e ſie über der Zeit und über der Welt leben; die gewandteſte
lbſtverläugnung deute an, wie viel ſie ſchon vernichtet haben
n den Schranken der Perſönlichkeit; und der immer rege und
ne Sinn, dem das ſeltenſte und das gemeinſte nicht entgeht,
ge, wie unermüdet ſie die Spuren der Gottheit ſuchen, und
e Aeußerungen belauſchen. Wenn ſo ihr ganzes Leben und
e Bewegung ihrer innern und äußern Geſtalt ein prieſterliches
nſtwerk iſt: ſo wird vielleicht durch dieſe ſtumme Sprache
nchen der Sinn aufgehn für das was in ihnen wohnt. Nicht
ieden aber das Weſen der Religion auszudrükken, müſſen ſie

auch eben ſo den falſchen Schein derſelben vernichten, indem ſie mit kindlicher Unbefangenheit und in der hohen Einfalt eines völligen Unbewußtſeins, welches keine Gefahr ſieht und keines Muthes zu bedürfen glaubt, über alles hinwegtreten was grobe Vorurtheile und feine Superſtition mit einer unächten Glorie der Heiligkeit umgeben haben, indem ſie ſich ſorglos wie der kindiſche Herkules von den Schlangen der heiligen Verläumdung umziſchen laſſen, die ſie eben ſo ſtill und ruhig in einem Augenblikk erdrükken können. Zu dieſem heiligen Dienſte mögen ſie ſich weihen bis auf beſſere Zeiten, und ich denke Ihr ſelbſt werdet Ehrfurcht haben vor dieſer anſpruchsloſen Würde, und gutes weiſſagen von ihrer Wirkung auf die Menſchen. Was ſoll ich aber denen ſagen, welchen Ihr, weil ſie einen beſtimmten Kreis der Wiſſenſchaft nicht auf eine beſtimmte Art durchlaufen haben, das prieſterliche Gewand verſagt? wohin ſoll ich ſie weiſen mit dem geſelligen Triebe ihrer Religion, ſofern er nicht allein auf die höhere Kirche, ſondern auch hinaus gerichtet iſt auf die Welt? Da es ihnen fehlt an einem größern Schauplaz, wo ſie auf eine 210 auszeichnende Art erſcheinen könnten, ſo mögen ſie ſich genügen laſſen an dem prieſterlichen Dienſt ihrer Hausgötter 11). Eine Familie kann das gebildetſte Element und das treueſte Bild des Univerſum ſein; denn wenn ſtill und ſicher alles in einander greift, ſo wirken hier alle Kräfte die das unendliche beſeelen; wenn in ruhiger Fröhlichkeit alles fortſchreitet, ſo waltet der hohe Weltgeiſt hier wie dort; wenn die Töne der Liebe alle Bewegungen begleiten, ſo erklingt die Muſik der Sphären auch in dem kleinſten Raum, hat ſie die Muſik der Sphären unter ſich. Dieſes Heiligthum mögen ſie bilden, ordnen und pflegen, klar und deutlich mögen ſie es hinſtellen in frommer Kraft, mit Liebe und Geiſt mögen ſie es auslegen, ſo wird mancher von ihnen und unter ihnen das Univerſum anſchauen lernen in der kleinen verborgenen Wohnung, ſie wird ein allerheiligſtes ſein, worin mancher die Weihe der Religion empfängt. Dies Prieſterthum

ar das erſte in der heiligen und kindlichen Vorwelt, und es
ird das lezte ſein, wenn kein anderes mehr nöthig iſt.

Ja wir warten am Ende unſerer künſtlichen Bildung einer
eit, wo es keiner andern vorbereitenden Geſellſchaft für die Re-
igion bedürfen wird, als der frommen Häuslichkeit. Jezt ſeuf-
en Millionen von Menſchen beider Geſchlechter aller Stände
nter dem Drukk mechaniſcher und unwürdiger Arbeiten. Die
ltere Generation erliegt unmuthig, und überläßt mit verzeihlicher
rägheit in allen Dingen faſt die jüngere dem Zufall, nur darin
icht, daß ſie gleich nachahmen und lernen muß dieſelbe Ernie-
rigung. Das iſt die Urſach, warum die Jugend des Volkes
n freien und offenen Blikk nicht gewinnt mit dem allein der
egenſtand der Frömmigkeit gefunden wird. Es giebt kein grö-
res Hinderniß der Religion als dieſes, daß wir unſere eignen
klaven ſein müſſen; denn ein Sklave iſt jeder, der etwas ver-
chten muß was durch todte Kräfte ſollte können bewirkt wer-
n. Das hoffen wir von der Vollendung der Wiſſenſchaften
d Künſte, daß ſie uns dieſe todten Kräfte werden dienſtbar
chen, daß ſie die körperliche Welt, und alles von der geiſtigen
s ſich regieren läßt, in ein Zauberſchloß verwandeln werde, zu
der Gott der Erde nur ein magiſches Wort auszuſprechen,
r eine Feder zu drükken braucht, wenn geſchehen ſoll was er
eut. Dann erſt wird jeder Menſch ein freigeborner ſein, dann
jedes Leben praktiſch und beſchaulich zugleich; über keinem
t ſich der Stekken des Treibers, und jeder hat Ruhe und
ße in ſich die Welt zu betrachten. Nur für die unglüklichen,
en es hieran fehlte, deren geiſtigen Organen alle nährenden
äfte entzogen wurden, weil das ganze Daſein unermüdet ver-
det werden mußte in mechaniſchem Dienſt, nur für dieſe war
nöthig, daß einzelne glükkliche auftraten, und ſie um ſich her
ſammelten, um ihr Auge zu ſein, und ihnen in wenig flüch-
n Minuten den höchſten Gehalt eines Lebens mitzutheilen.
mmt die glükkliche Zeit, da jeder ſeinen Sinn frei üben und

brauchen kann, dann wird gleich beim erſten Erwachen der hö
heren Kräfte, in der heiligen Jugend unter der Pflege väterliche
Weisheit jeder der Religion theilhaftig, der ihrer fähig iſt; al
einſeitige Mittheilung hört dann auf, und der belohnte Vate
geleitet den kräftigen Sohn nicht nur in eine fröhlichere We
und in ein leichteres Leben, ſondern auch unmittelbar in die hei
lige nun zahlreichere und geſchäftigere Verſammlung der Anbete
des ewigen.

In dem dankbaren Gefühl, daß wenn einſt dieſe beſſere Ze
kommt, wie fern ſie auch noch ſein möge, auch die Bemühunge
denen Ihr Eure Tage widmet, etwas beigetragen haben werde
ſie herbeizuführen, vergönnt mir Euch auf die ſchöne Frucht au
Eurer Arbeit noch einmal aufmerkſam zu machen; laßt Euch no
einmal hinführen zu der erhabenen Gemeinſchaft wahrhaft r
ligiöſer Gemüther, die zwar jezt zerſtreut und faſt unſichtb
iſt, deren Geiſt aber doch überall waltet, wo auch nur wenig
im Namen der Gottheit verſammelt ſind. Was daran ſoll
Euch wol nicht mit Bewunderung und Achtung erfüllen, I
Freunde und Verehrer alles ſchönen und guten! — Sie ſi
unter einander eine Akademie von Prieſtern. Die Darſtellun
212 des heiligen Lebens, ihnen das höchſte, behandelt jeder un
ihnen als Kunſt und Studium; und die Gottheit aus ihre
unendlichen Reichthum ertheilt dazu einem jeden ein eignes Lo
Mit allgemeinem Sinn für alles, was in der Religion h
liges Gebiet gehört, verbindet jeder, wie es Künſtlern gebüh
das Streben ſich in irgend einem einzelnen Theile zu vollende
ein edler Wetteifer herrſcht, und das Verlangen etwas darzubri
gen, das einer ſolchen Verſammlung würdig ſei, läßt jeden m
Treue und Fleiß einſaugen alles was in ſein abgeſtekktes Geb
gehört. In reinem Herzen wird es bewahrt, mit geſammelte
Gemüth wird es geordnet, von himmliſcher Kunſt wird es au
gebildet und vollendet, und ſo erſchallt auf jede Art und a
jeder Quelle Anerkennung und Preis des unendlichen; indem je

die reifſten Früchte ſeines Sinnens und Schauens, ſeines Ergreifens und Fühlens mit fröhlichem Herzen herbei bringt. — Sie ſind unter einander ein Chor von Freunden. Jeder weiß, daß auch er ein Theil und ein Werk des Univerſum iſt, daß auch in ihm deſſen göttliches Wirken und Leben ſich offenbart. Als einen würdigen Gegenſtand der Aufmerkſamkeit ſieht er ſich alſo an für die übrigen. Was er in ſich wahrnimmt von den Beziehungen des Univerſum, was ſich in ihm eigen geſtaltet von den Elementen der Menſchheit, alles wird aufgedekkt mit heiliger Scheu, aber mit bereitwilliger Offenheit, daß jeder hineingehe und ſchaue. Warum ſollten ſie ſich auch etwas verbergen gegenſeitig? Alles menſchliche iſt heilig, denn alles iſt göttlich. — Sie ſind unter einander ein Bund von Brüdern — oder habt Ihr einen innigern Ausdrukk für das gänzliche Verſchmelzen ihrer Naturen, nicht in Abſicht auf das Sein und Wirken, aber in Abſicht auf den Sinn und das Verſtehen? Je mehr ſich jeder dem Univerſum nähert, je mehr ſich jeder dem andern mittheilt, deſto vollkommner werden ſie Eins; keiner hat ein Bewußtſein für ſich, jeder hat zugleich das des andern; ſie ſind nicht mehr nur Menſchen, ſondern auch Menſchheit; und aus ſich ſelbſt herausgehend, über ſich ſelbſt triumphirend, ſind ſie auf dem Wege zu zur wahren Unſterblichkeit und Ewigkeit.

Habt Ihr etwas erhabeneres als dieſes gefunden in einem andern Gebiet des menſchlichen Lebens, oder in einer andern Schule der Weisheit, ſo theilt es mir mit: das meinige habe ich Euch gegeben.

Erläuterungen zur vierten Rede.

1) S. 319. Die Behauptung, daß zur Erregung der Frömmigkeit die bloße Schrift am wenigſten ausrichten könne, ſcheint die Erfahrung ſehr gegen ſich zu haben von den heiligen Schriften aller Religionen an bis zu unſeren zum Theil ſo ungeheuer weit verbreiteten Erbauungsbüchern, und den kleinen religiöſen Pamphlets, durch welche man jezt vorzüglich das Volk zu erregen ſucht. Die Sache verdient daher eine nähere Erläuterung. Was zuerſt die heiligen Schriften betrifft, ſo iſt unter denen der monotheiſtiſchen Religionen, bei welchen doch wol nur nöthig iſt zu verweilen, der Koran die einzige, welche rein als Schrift entſtanden iſt, und dieſer iſt ebenfalls mehr als Lehrbuch anzuſehen und als ein Repertorium, woraus gleichſam die Themen zu religiöſen Compoſitionen ſollen genommen werden, ganz dem wenig urſprünglichen Charakter dieſer Religion gemäß. Und ſo möchte die unmittelbare im eigentlichen Sinne des Worts religiöſe Gewalt, welche der Koran ausübt, wol auch nicht hoch anzuſchlagen ſein. Der ſehr mannigfaltige jüdiſche Codex hat etwas von dieſem Charakter an ſich vorzüglich in ſeinen geſezlichen Büchern, der eigentlich geſchichtliche Theil gehört ſtreng genommen nicht hieher, und der poetiſche iſt theils wie der größere Theil der Pſalmen für die unmittelbare Darſtellung bei beſtimmten Gelegenheiten, nicht aufs gerathewohl für einen unbeſtimmten Gebrauch hervorgebracht, alſo auch nicht bloße Schrift im ſtrengen Sinn. Und wer wollte leugnen, daß ihre Wirkung in dieſem ganzen Zuſammenhange weit kräftiger muß geweſen ſein, ſo daß diejenige, welche ſie jezt als bloße Schrift hervorbringen, nur ein Schatten davon iſt. Auch die prophetiſche Dichtung aus der frühern Periode iſt wol größtentheils urſprünglich ins Leben hineingeredet, und ein nicht unbedeutender Theil davon iſt auch der Nachwelt in derjenigen Vermiſchung mit der Geſchichte überliefert, wodurch der Moment ſich lebendig vergegenwär-
236 tigt, was bei dem urſprünglich als Schrift hervorgebrachten gar nicht der Fall war. Je mehr indeß dieſe lebendige traditionelle Kraft ſich verlor, und die Schrift auch innerhalb des jüdiſchen Volkes ein gelehrtes Studium wurde, deſto mehr verlor ſich auch ihre unmittelbare Wirkung, und ſie wurde nur Träger der ſich daran knüpfenden lebendigen Mittheilung. Was aber die neuteſtamentiſchen Schriften anlangt, ſo ſind dieſe ſo wenig als möglich Schrift im ſtrengen Sinne des Worts. Denn in den Geſchichtsbüchern iſt doch mit die darin überlieferte unmittelbare Rede das weſentliche, und das geſchichtliche iſt vorzüglich nur da, um jene als lebendigen Moment zu erhalten. Selbſt von der Leidensgeſchichte iſt dies unverkennbar, daß das eigentlich erhabene und tief ergreifende auch hier die Worte Chriſti ſind, die Erzählung aber von Schmerzen und Qualen nur eine leicht zu verflachende Wirkung hervorbringt. Nur die Apoſtelgeſchichte ſcheint hievon eine Ausnahme zu machen, und vorzüglich als Wurzel aller Kirchengeſchichte ihren Plaz im Kanon zu haben. Aber eben deshalb, weil ſie ſonſt ganz auf dieſe untergeordnete Wirkſamkeit beſchränkt wäre, widerſtrebt es dem Gefühl, wenn man die Reden

rin nach Art anderer Hiſtorienbücher als hintennach gemacht anſieht. Un-
e bibliſchen Bücher ſind als Briefe ſo wenig als möglich bloße Schrift,
d niemand wird läugnen, daß die Wirkung auf die unmittelbaren Empfän-
, welche den ganzen Moment gegenwärtig hatten, eine weit größere war.
n dieſer kann jezt, und zwar auch nicht ohne gelehrte Hülfsvorſtellung,
iche uns in jene Zeiten zurükkverſezen ſucht, immer nur ein Schatten
richt werden, und die weſentlichſte Wirkung jener Schriften für unſere
ten bleibt doch die aus der Synagoge entlehnte, daß unſere lebendige re-
rſe Mittheilung ſich an ſie anknüpft. Ja nur durch dieſe erhält die eigne
eſchäftigung der Laien ihre Haltung, ſonſt würde die Wirkung derſelben nicht
r ganz verſchwinden aber doch ganz ins unbeſtimmte ausarten. Denn
ungeheuer war die urſprüngliche Kraft dieſer Hervorbringungen, daß eine
e anregenden Geiſtes auch jezt, nachdem ſie gänzlich Schrift geworden
, in ihnen weht, welches für ihre göttliche Kraft das lauteſte Zeugniß
gt; aber die objective Seite dieſer Wirkung, das eigentliche Verſtehen,
e für den Privatgebrauch der Laien ohne jenen Zuſammenhang mit der
rten Erläuterung bald Null werden. Daher es auch natürlich iſt, daß
katholiſche Kirche, weil ſie auf die Predigt weniger Werth legt, auch den
ibelgebrauch der Laien einſchränkt, und daß wir hingegen, weil wir dieſen
einſchränken zu dürfen glauben, die öffentliche Schrifterklärung in der
igt weit mehr hervorheben müßten; weshalb es auch immer verderblich
n muß für das ganze religiöſe Leben, wenn allgemein die Schrift für
Predigt nur als Motto gebraucht wird. Wie lebendig aber das Beſtre-
ſt, das in den heiligen Büchern niedergelegte aus dieſem Zuſtand, daß es
bloße Schrift geworden iſt, zu erlöſen, dafür ſpricht die bei den frömm- ern
müthern ſo leicht Eingang findende Art jedes Wort, was von vorne herein
eigentliches Buch gemacht wäre, höchſt unnatürliche Methode, daß man
dem Zuſammenhange heraus geriſſene einzelne Schriftſtellen nicht etwa
nach Auswahl und Erinnerung, ſondern rein aufs Ohngefähr in jedem
rer Erregung oder Erleuchtung bedürftigen Moment gebraucht. Ver-
gen läßt ſich zwar dieſes nicht, weil es zu leicht in ein magiſches fri-
Spiel ausartet, aber das Beſtreben bekundet ſich dadurch den religiöſen
erungen der heiligen Männer eine lebendige Wirkſamkeit wiederzugeben,
unmittelbar ſei und von ihren Wirkungen als Buch unabhängig. —
aber unſere Erbauungsſchriften betrifft, die doch größtentheils ganz
ich als Bücher entſtehen, ſo läßt ſich freilich die große Wirkſamkeit der-
nicht läugnen; die zahlloſen Auflagen, in denen manche ſich durch eine
Reihe von Generationen fortpflanzen, ſprechen zu deutlich dafür; und
ollte nicht von Achtung durchdrungen ſein für Werke, die ſich ſo be-
, und die außerdem auch ſoviel dazu beitragen, daß eine große Menge
en von dem gefährlichen Wirbelwind wechſelnder Lehre nicht ergriffen
Aber niemand wird doch wol läugnen, daß das lebendige Wort und
giöſe Erregung in einer Gemeine eine weit höhere Kraft hat als der
bene Buchſtabe. Ja bei genauer Erwägung wird man finden, daß
irkung aſcetiſcher Schriften doch vornehmlich darauf beruht, weniger

daß ſie als ein ganzes genau gefaßt werden, als vielmehr daß ſie eine Menge von kräftigen und großartigen Formeln enthalten, unter welche viele religiöſe Momente können zuſammengefaßt werden, und alſo auch viele in der Erinnerung ſich auffriſchen. Dann aber auch darauf, daß ſie eine Sicherheit für die eigenen religiöſen Bewegungen gewähren, wenn ſie ſich an jene anlehnen, daß ſie ſich gewiß von dem Charakter des gemeinſamen religiöſen Lebens nicht entfernen. Daher auch das individuelle geiſtreiche in dieſer Gattung ſich ſelten ſo großer Erfolge zu erfreuen hat. Dieſes gute Zeugniß indeß ſei nur tüchtigen und umfaſſenden aſcetiſchen Werken gegeben. Das jezige Beſtreben aber ſo vieler wohlmeinender Geſellſchaften eine Menge von kleinen religiöſen Flugblättern unter das Volk zu verbreiten, die gar keinen recht objectiven Charakter haben, ſondern die ſubjectivſten innern Erfahrungen in dem todten Buchſtaben einer weder ſchriftmäßigen noch kirchenmäßigen Terminologie mittheilen wollen, beruht auf einem tiefen Mißverſtand, und wird ſchwerlich andere Wirkungen haben, als unſer Liederweſen, deſſen Schlechtigkeit es eben veranlaßt, in noch tiefern Verfall zu bringen, und wird eine Menge von Menſchen erzeugen, welche ſich vielerlei erheucheln, ohne daß wirklich etwas in ihnen vorginge, oder welche in traurige Verwirrung gebracht werden, weil das was wirklich in ihnen religiöſes vorgehet an das Maaß
[illegible] nicht paßt, was ihnen vorgehalten wird. Iſt das öffentliche kirchliche Leben krank oder ſchwach, ſo thue ein jeder das ſeinige kräftig es zu heilen, niemand aber glaube es durch einen todten Buchſtaben zu erſezen. Daß das religiöſe Leben aus den Leihbibliotheken ſoll hervorgehen gemahnt mich ganz daſſelbe, als wenn die großen Akte der Geſezgebung und Verwaltung in zwangloſe Journale verwandelt werden, von denen man jedoch je mehr Hefte je lieber haben möchte, und wovon die verbeſſerten Auflagen wenigſtens im einzelnen ſich ſchnell genug wiederholen.

2) S. 230. Vielleicht haben viele von denen, welche ſonſt den wohlgemeinten Wunſch hegten, die leer und frivol gewordene Geſelligkeit durch Einmiſchung des religiöſen Elements aufs neue zu vergeiſtigen, ſchon bei ſich den Spruch angewendet, daß wir gar leicht mit der Zeit deſſen zu viel haben, was wir uns früher eifrig gewünſcht. Denn Zerrüttung und Unheil iſt ſchon genug daraus entſtanden, daß religiöſe Gegenſtände auch in glänzenden Zirkeln in der Form der Converſation behandelt werden, wo ſo gar leicht das perſönliche überwiegend wird. Ich ſchrieb damals aus der Erfahrung meiner in der Brüdergemeine verlebten Jugendzeit. Dort giebt es beſondere dazu beſtimmte Zuſammenkünfte, daß freies religiöſes Geſpräch darin ſoll geführt werden; aber wenn auch dort nicht leicht möglich war, daß abweichende anders denkende könnten beſprochen werden, ſo habe ich doch nie etwas recht lebhaftes oder würdiges daraus hervorgehn ſehn, und ich glaube den allgemeinen Grund davon hier richtig gefaßt zu haben. Jener Wunſch ſollte alſo dahin modificirt werden, daß auch in unſerer freien Geſelligkeit nicht ſowol religiöſe Gegenſtände behandelt werden, welches beſſer nur beiläufig und im Vorbeigehn geſchieht, ſondern daß darin ein religiöſer Geiſt walte, welcher

gewiß nicht fehlen wird, ſobald ein bedeutender Theil der Geſellſchaft aus religiöſen Menſchen beſteht.

3) S. 321. Ein größerer Abſtand iſt ſchwerlich zu denken als der zwiſchen dieſer Beſchreibung, und dem was ich ſelbſt in einer nun beinahe dreißigjährigen Amtsführung — einem Zeitraum binnen deſſen doch jeder muß ſeinem Ideale ſo nahe kommen können als er überhaupt vermag — auf dem Gebiet der religiöſen Rede geleiſtet habe. Wäre nun wirklich Theorie und Praxis ſo weit aus einander: ſo bliebe wol wenig mehr zu meiner Entſchuldigung zu ſagen übrig, als daß, wie dem Sokrates die übrige Weisheit verſagt worden und nur dies eine verliehen, zu wiſſen daß er nichts wiſſe, ſo ſei auch mir jene höhere Beredſamkeit nicht verliehen, ſondern nur ſoviel, daß ich mich lieber mit ſchlichter Rede begnüge als nach unächtem Schmukk ſtrebe. Aber es iſt doch nicht ganz ſo, ſondern meine Ausübung iſt auch in dem Unterſchied begründet, der in derſelben Rede weiter unten auseinandergeſezt wird, und von dem auch hier noch die Rede ſein muß, zwiſchen der kirchlichen Geſellſchaft wie ſie unter uns beſteht, und dem was ich in dieſer Rede die wahre Kirche nenne. Denn die Vorträge in jener haben immer, ihr Inhalt ſei welcher er wolle, zugleich einen didaktiſchen Charakter, weil der Redner doch ſeinen Zuhörern zum Bewußtſein bringen ſoll, was er zwar in ihnen veranlaßt, zugleich aber auch, daß es ſich nicht von ſelbſt ſo in ihnen würde entwikkelt haben. Der didaktiſche Charakter aber verträgt nun je mehr er hervortritt deſto weniger Schmukk; und ſo ruht doch unverkennbar Segen auch auf der ſchmukkloſen Rede. Und daſſelbe bewährt ſich auch auf dem Gebiet anderer religiöſer Kunſt. Denn denken wir uns die fromme Dichtung in aller der Kraft und Herrlichkeit, welche ſich eignet zur Verherrlichung Gottes in einem Kreiſe ganz durchgebildeter religiöſer Menſchen, wie wir dieſes herrlichen viel haben in den Geſängen unſers Klopſtokk und unſers Hardenberg: ſo wird doch niemanden einfallen, daß man denſelben Maßſtab anlegen dürfe bei der Sammlung eines kirchlichen Liederbuchs.

4) Ebendaſ. Kaum iſt wol nöthig, daß ich mich hier gegen die Mißdeutung verwahre, als wolle ich alle Ordnung überhaupt verbannen aus der Verſammlung der wahrhaft frommen, um ſie denen mancher fanatiſchen Sekte ähnlich machen, welche nichts voraus bedenken für ihre Zuſammenkünfte ſondern alles dem Augenblikk überlaſſen. Im Gegentheil je größer der Styl der religiöſen Mittheilung iſt, je mehr ſie alſo ein kunſtreich gegliedertes ganze darſtellt, um deſto mehr bedarf ſie einer ſtrengen Ordnung. Sondern nur davon iſt die Rede, daß alles was zur bürgerlichen Ordnung gehört ganz herausgelaſſen werde, und ſich hier alles nur auf die Grundlage einer urſprünglichen allgemeinen Gleichheit geſtalten könne; aber dies kann man auch unmöglich ſtrenger faſſen als es hier gemeint iſt, denn ich halte es für die unnachläßliche Bedingung alles Gedeihens einer ſolchen Gemeinſchaft nicht minder der wirklich beſtehenden als der hier ideal dargeſtellten. So wie Unordnung jede Gemeinſchaft verdirbt, ſo auch muß jede verdorben werden durch eine Ordnung die für eine andre gemacht iſt, denn die iſt für ſie auch Unordnung. Wenn nun ſchon der Gegenſaz zwiſchen Prieſter und

Laien nicht ſcharf gefaßt ſein darf: wieviel weniger noch darf man unter den Laien ſelbſt einen Unterſchied geltend machen der einem ganz andern Gebiet gehört. Wenn ein Mitglied der Gemeine, und mag es auch äußerlich in irgend einem ſchuzherrlichen Verhältniß gegen dieſelbe ſtehen, deshalb weil es in der bürgerlichen Geſellſchaft ausgezeichnet iſt, ein Recht glaubt zu haben ſich in die Anordnung der Gemeinſchaft, in die Einrichtung ihrer Zuſammenkünfte zu miſchen und prieſterlich zu fungiren: ſo würde jedem andern Mitglied, und ſtehe es in der bürgerlichen Geſellſchaft auch noch ſo niedrig, daſſelbe Recht zukommen, und die wahre und angemeſſene Ordnung der Geſellſchaft völlig aufgehoben ſein.

210 5) S. 203. Jeder ſchriftkundige Leſer wird hiebei an den Apoſtel Petrus denken, welcher die Chriſten insgeſammt vermahnt, ſich zu erbauen zum heiligen Prieſterthum, und ihnen insgeſammt das Zeugniß giebt, ſie ſeien ein königliches Prieſterthum. Es iſt alſo dieſes ein echt chriſtlicher Ausdruck, und ſonach auch die hier vorgetragene Anſicht von der Gleichheit aller wahren Mitglieder der religiöſen Gemeinſchaft, ſo daß keiner bloß darauf beſchränkt ſein müßte empfangend zu ſein, und das Mittheilen nicht das ausſchließende Vorrecht einiger ſei, iſt eine echt chriſtliche Anſicht, wie denn auch das Chriſtenthum ſein Ziel erkannt hat in jenem prophetiſchen Ausſpruch, daß alle ſollten von Gott gelehrt ſein. Denken wir uns nun dieſes Ziel erreicht und an demſelben die Gemeinſchaft abgeſchloſſen, ſo daß nicht mehr die Rede davon iſt die Religion in andern zu erwecken, und auch von dem Heranwachſen der Jugend in dieſer Beziehung abgeſehen wird: ſo iſt dann kein anderer Unterſchied mehr übrig als der vorübergehende, der ſich auf die jedesmalige Verrichtung bezieht. Wenn wir alſo in allen Religionsformen vom früheſten Alterthume her den Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien eingerichtet und feſtſtehend finden, was bleibt anders übrig als anzunehmen, daß hiebei entweder eine urſprüngliche Verſchiedenheit ſtattgefunden, und ein religiös gebildeter Stamm ſich mit einem rohen verbunden habe, ohne daß ihm je gelungen ſei dieſen zu der ihm ſelbſt eignen Fülle des religiöſen Lebens zu erheben, welche dann unter den Prieſtern ſelbſt in ihren Myſterien und ihrem öffentlichen Leben müßte zu finden ſein. Oder es müßte ſich das religiöſe Leben in einem Volk ſo ungleich entwickelt haben, daß es nothwendig geworden, damit es ſich nicht ganz wieder zerſtreue, diejenigen in denen es ſtärker hervorgetreten, beſonders zu organiſiren, um ihrer Einwirkung auf die übrigen mehr Kraft zu geben; aber dann muß doch dieſe Einrichtung um deſto gewiſſer mit der Zeit überflüßig werden je vollkommner ſie iſt. Das chriſtliche Prieſterthum im engeren Sinne des Wortes — über deſſen Gebrauch ich mich nicht erſt rechtfertige, da wir in der proteſtantiſchen Gemeinſchaft vollkommen darüber einverſtanden ſind, inwiefern der Ausdruck im Chriſtenthum überhaupt keine Gültigkeit haben könne — iſt offenbar nur von der lezteren Art, und das Bedürfniß danach hat ſich erſt allmälig fühlbar gemacht; welches ja um ſo deutlicher iſt, als anfänglich ſelbſt der apoſtoliſche Charakter keinen beſtimmten Vorzug in der Geſellſchaft begründete. Es bekommt aber dieſer engere Ausſchuß der Gemeinſchaft noch eine beſondere von

der religiöſen Begeiſterung der übrigen unabhängige Haltung dadurch, daß die Geſchichte des Chriſtenthums und namentlich die genauere Kenntniß des Urchriſtenthums nothwendig ein wiſſenſchaftlicher Gegenſtand werden mußte, und an dieſer wiſſenſchaftlichen Kunde nothwendig alle die einen gewiſſen Antheil haben müſſen, deren religiöſe Mittheilungen in einer bewußten Uebereinſtimmung mit der Geſchichte ſein ſollen. Ganz verſchwinden alſo könnte dieſer Unterſchied nur, wenn allen Chriſten dieſe Wiſſenſchaft zugänglich wäre; iſt nun dies auch nicht zu erwarten, ſo muß ſich doch die Gültigkeit deſſelben immer mehr auf dieſes Gebiet beſchränken, in welchem er zulezt allein begründet bleiben kann.

6) S. 324. Die hier aufgeſtellte Behauptung, zufolge welcher Behauptung weiter unten auch an die äußere Religionsgeſellſchaft die Forderung gemacht wird, ſoviel möglich eine fließende Maſſe zu werden, dieſe Behauptung, daß es keine gänzliche Abſonderungen und beſtimmte Grenzen in der religiöſen Mittheilung gebe anders als durch ein mechaniſches, d. h. ein in gewiſſem Sinne willkührliches und in der Natur der Sache ſelbſt nicht begründetes Verfahren, ſcheint im Widerſpruch zu ſtehen mit dem was ich in der Einleitung zur Glaubenslehre §. 7 — 10 ausführlich entwickelt habe. Und nicht etwa könnte man ſagen, dort ſei doch eigentlich die Gemeinſchaft nur die Nebenſache, und die Hauptabſicht gehe vielmehr darauf, das Eigenthümliche der verſchiedenen Glaubensweiſen ihrem Inhalte nach und beſonders des Chriſtenthums aufzufinden. Denn eben zu dieſem Behuf mußte auf die chriſtliche Kirche als eine beſtimmt begrenzte Gemeinſchaft zurückgegangen werden. Die Ausgleichung beſteht vielmehr im folgenden. Auf der einen Seite wird auch hier zugegeben, daß gewiſſe Maſſen von Gemeinſchaft ſich organiſch bilden, welches mit der dortigen Behauptung zuſammentrifft, daß jeder begrenzten Gemeinſchaft ein beſonderer geſchichtlicher Anfangspunkt zum Grunde liegt, der eben der Siz der organiſchen Entwiklung iſt. Wäre durch dieſe Anfangspunkte nicht zugleich eine innere Verſchiedenheit geſezt: ſo wären dieſe Maſſen nur numeriſch verſchieden, und etwa an Größe und ſolcher Art von Trefflichkeit, die von der Begünſtigung äußerer Umſtände abhängt, wie Früchte eines Stammes. Fließen ſie aber in ihren Grenzen zuſammen: ſo wäre dann natürlich daß ſie zuſammenwüchſen, und dann nur mechaniſch könnten wieder getheilt werden, wie es auch mit ſolchen Früchten bisweilen geht. Auf der anderen Seite wird dort eine innere Verſchiedenheit in den Glaubensweiſen, durch welche zugleich die Gemeinſchaften getrennt werden, behauptet, aber doch nur eine Verſchiedenheit in der Unterordnung und gegenſeitigen Beziehung der einzelnen Theile, und dieſe ſchließt einen ſolchen geringen Grad von Gemeinſchaft, wie hier als allgemein dargeſtellt wird, nicht aus. Denn wenn es nicht möglich wäre von einer Glaubensweiſe aus die andere zu verſtehen: ſo wäre der ganze dort gemachte Verſuch eitel. Verſteht man ſie aber in ihrem innern Weſen: ſo muß es auch möglich ſein ihre Aeußerungsweiſen oder ihre Gottesdienſte nicht nur als Zuſchauer zu verſtehen, ſondern auch ſie ſich in gewiſſem

Maaße anzueignen, und die dies nicht können, werden nur in jeder Gemein-
230 ſchaft die ungebildeten ſein. Und dies iſt daſſelbe was hier behauptet wird, daß der Abſonderungstrieb, wenn er auf ſtrenge Scheidung ausgeht, ein Beweis der Unvollkommenheit ſei. Da nun die ungebildeten doch nicht für ſich allein ſondern nur mit den gebildeten zuſammen die Gemeinſchaft bilden: ſo läßt ſich mit den dortigen Behauptungen auch dieſe vereinigen, daß die religiöſe Gemeinſchaft zwar in ſich geſondert und gegliedert, aber doch in anderer Hinſicht wieder nur Eine ſei, wenn nicht mechaniſch, ſei es nun mit dem Schwert oder mit dem Buchſtaben, dazwiſchen geſchnitten wird. Oder ſcheint es uns nicht gewaltſam und irreligiös, wenn den Mitgliedern einer religiöſen Gemeinſchaft unterſagt wird den Gottesdienſt einer andern in der Abſicht der Erbauung zu beſuchen? und nur durch ein ſolches Verfahren, alſo völlig mechaniſch würden die Gemeinſchaften gänzlich getrennt werden.

7) S. 225. Es wäre allerdings verdienſtlich ſein nachzuweiſen, daß die wilde und alſo dieſer Beſchaffenheit wegen tadelnswerthe Bekehrungsſucht nirgend in der Religion ſelbſt gegründet ſei; allein es ſcheint hier zuviel zu geſchehen, indem auch das milde Bekehren, jedes Hinüberziehenwollen anderer von einer fremden Form in die eigene und jedes Einpflanzenwollen der Religion in noch unfromme Gemüther weggeläugnet werden ſoll. Es ſcheint ſonach, als ſolle gegen das Zeugniß der ganzen Geſchichte, ja gegen die klaren Worte des Stifters ſelbſt nicht minder als gegen das was auch ich in der Glaubenslehre über das Verhältniß des Chriſtenthums zu andern Religionsformen geſagt habe, behauptet werden, die Verbreitung des Chriſtenthums in der Welt ſei nicht von dem chriſtlich frommen Sinne ſelbſt ausgegangen. Dieſes unläugbare Beſtreben aber hängt doch immer auch irgendwie zuſammen mit der hier gleichfalls ganz allgemein verworfenen Vorſtellung, daß das Heil entweder überhaupt, oder doch ein gewiſſer höherer Grad deſſelben, nicht eben ſo außer einer beſtimmten Religionsgemeinſchaft zu finden ſei als innerhalb derſelben. Alſo auch in dieſer Hinſicht ſcheint hier wahres und falſches nicht gehörig geſchieden. Wenn alſo, wie die Darſtellung doch annimmt, die hier vorgetragene Behauptung von gänzlicher Unzuläſſigkeit des Bekehrungsgeſchäfts aus der vorangegangenen Theorie der religiöſen Gemeinſchaft richtig folgt, ſo müßte der Fehler doch in dieſer geſucht werden. Allein das genauere Zurückgehen auf dieſe Theorie und die richtige Benutzung deſſen, was unten zugegeben wird, daß das Verbreiten der eigenen Religionsform doch ein natürliches und auch zuläſſiges Privatgeſchäft des einzelnen ſei, wird wol auch hier die Schwierigkeiten löſen. Wenn es nur Eine allgemeine religiöſe Gemeinſchaft im ſtrengſten Sinne giebt, in welcher alle verſchiedenen Religionsformen ſich gegenſeitig anerkennen und anſchauen, und alſo hier auf Zerſtörung der Mannigfaltigkeit ausgehen und das ganze verengern zu wollen ſcheint wer die Grenzen Einer Form in eine ander-
231 hinüberſchiebt: ſo iſt doch offenbar, daß auch hier manches ſich von ſelbſt verliert, was nur auf untergeordneten Bildungsſtufen beſtehen kann, und alſo auch von dem ſeinigen nur als Durchgangspunkt angeſehen wird; und ſo kann es denn nichts unrechtes ſein dieſen Prozeß beſchleunigen und leiten zu

wollen. Jemehr alſo die Bekenner der einen Glaubensweiſe genöthigt ſind manche andere nur als ſolche Durchgänge zu betrachten, um deſto kräftiger wird ſich unter ihnen das Bekehrungsgeſchäft organiſiren. Und fragt man, in welcher denn am meiſten mit Recht und in Beziehung auf welche andere dieſes Gefühl ſein kann: ſo wird es zunächſt im allgemeinen den monotheiſtiſchen Religionen beigelegt werden können, in dem untergeordnetſten Sinne aber auch von dem gegenwärtigen Standpunkt dem Chriſtenthume, wie auch in der Glaubenslehre nur in Folge eines wiſſenſchaftlicheren Gedankenganges daſſelbe iſt ausgeführt worden. Immer aber ſezt das Bekehrungsgeſchäft eben die eine eingetheilte Gemeinſchaft voraus, auf welche hier immer zurükkgegangen wird. Denn wie es Paulus machte in Athen, daß er die helleniſchen Gottesdienſte beſchaute um eine Schäzung anzulegen und einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen für die Mittheilung ſeiner eigenen Frömmigkeit: ſo muß es immer geſchehen, und hierin liegt ſchon jene Gemeinſchaft zweier Religionsformen, die alſo auf allen Punkten entſteht, wo ſich ein ſolches aſſimilirendes Beſtreben entwikkelt. Und man kann wol füglich ſagen, daß dieſes der wahre Unterſchied ſei zwiſchen dem löblichen Bekehrungseifer, der nur eine Reinigung und Herausbildung der ſchon begonnenen und auch in den leiſeſten Spuren doch anerkannten Frömmigkeit ſein will, und jener wilden immer irreligiöſen Bekehrungsſucht, welche eben ſo leicht in Verfolgung ausarten kann, daß nämlich jene mit dem unbefangenen und liebevollen Auffaſſen auch der unvollkommenſten Glaubensweiſe anfängt, dieſe aber ſich deſſen überheben zu können glaubt. Nehmen wir nun noch dazu, daß das nicht ängſtlich genau zu nehmen iſt, daß das Bekehren nur ein Privatgeſchäft einzelner ſein könne, ſondern daß hier die einzelnen nur der alles umfaſſenden Gemeinſchaft gegenüber ſtehn: ſo folgt daß auch Verbindungen von einzelnen ja ganze Glaubensweiſen für einzelne zu halten ſind. — Was aber den Wahlſpruch nulla salus betrifft, ſo hat er für die große Gemeinſchaft der frommen eine abſolute Wahrheit, weil ſie ohne alle Frömmigkeit kein Heil anerkennen kann; aber nur in wiefern eine Religionspartei ihn gegen die andere ausſpricht, hat er zerſtörend gewirkt, als wodurch jene allgemeine Gemeinſchaft geläugnet wird, und ſo hängt er freilich mit der wilden Bekehrungsſucht zuſammen. Von der beſondern Wahrheit deſſelben im Chriſtenthume wird übereinſtimmend mit dieſen Anſichten in der Glaubenslehre gehandelt.

8) S. 329. Die in allen großen Religionsformen unter den verſchiedenſten Geſtalten und zu allen Zeiten, wenn auch nicht immer gleich lebendig vorkommende Neigung, in der großen Geſellſchaft kleinere und innigere zu bilden, geht unläugbar überall von der Vorausſezung aus, daß die große Geſellſchaft in einen tiefen Verfall gerathen ſei. Dieſelbe ſpricht ſich in dem Separatismus aus, welcher ſich im ganzen zwar zu einer beſtimmten Religionslehre bekennt, aber indem er mit den Ordnungen der Religionsgeſellſchaft nichts zu ſchaffen haben will, offenbar behaupten muß, daß die Ordnungen einer Geſellſchaft unabhängig ſeien von ihrer Lehre alſo durch etwas fremdes beſtimmt, und daher der religiöſe geſellſchaftliche Zuſtand ein Krankheitszuſtand der Mitglieder. Nach dem was eben geſagt iſt, wie die Fröm- 330

migkeit ihrer Natur nach geſellig ſei, wird niemand glauben, es ſolle hier der ſeparatiſtiſchen Frömmigkeit das Wort geredet werden, wol aber jenen andern Verſuchen engere Verbindungen zu ſtiften, welche der Idee der wahren Kirche näher kommen. Aber dieſen Ruhm verdienen ſie nur dann, wenn ſie eine reiche Productivität in der religiöſen Mittheilung entfalten, und nicht, indem ſie ſich auf einen eng abgeſchloſſenen Buchſtaben gründen, die Idee einer alles umfaſſenden Gemeinſchaft vielmehr aufheben. Iſt nun eine ſolche Ausſchließung geſezt, und dabei die Productivität ſchwach oder ganz fehlend, ſo iſt das krankhafte nicht zu verkennen. Daher unter allen ähnlichen die Brüdergemeine immer ſehr hervorragt, welche wenigſtens eine eigenthümliche Geſtaltung religiöſer Poeſie hervorgebracht hat. Auch die religiöſe Rede hat dort ein viel weiteres und mannigfaltigeres Gebiet, indem außer der allgemeinen Verſammlung die Gemeine ſich wieder vielfältig theilt; eine ſehr ſchöne Anlage iſt daher auch in dieſer Beziehung nicht zu verkennen, und wenn die Entfaltung weniger reich iſt, ſo mag wol Mangel an Pflege des Talents Schuld daran ſein. Auch in der andern Hinſicht hat dieſe Gemeine eine reine und löbliche Richtung dadurch gezeigt, daß ſie für ſich diejenige Abſchließung des Buchſtabens aufhob, welche die beiden Hauptzweige der proteſtantiſchen Kirche ſonderte, ſo wie dadurch, daß ſie zu dem ganzen dieſer Kirche in den mannigfaltigſten Verhältniſſen ſteht wie die Umſtände es jedesmal mit ſich bringen. So wie ſie auch in ihren Miſſionsbemühungen, denen man den Preis vor allen andern wol unbedenklich zugeſtehen muß, einen ſchönen und richtigen Takt bewährt, und eine glükliche Leichtigkeit auch an die unvollkommenſten Religionszuſtände anzuknüpfen, und die Empfänglichkeit für den hohen Geiſt des Chriſtenthums zu erwekken. Wo nun der Sinn für ſolche engere Vereine erwacht iſt, da iſt wol auch die Geringſchäzung der öffentlichen Kirche in ihrem dermaligen Zuſtande natürlich; aber indem dieſe Geringſchäzung hier allen in einem höhern Sinne religiöſen Menſchen zugeſchrieben wird, ſo liegt wol eben ſo nahe, daß hieraus die Bemühung ent-
223 ſteht die große äußere Geſellſchaft ſelbſt in einen beſſern Zuſtand zu verſezen und ihrer natürlichen Verbindung mit der wahren Kirche näher zu bringen.

9) Ebendaſ. Dieſe Schilderung mag wol der Geſtalt, welche unſere gottesdienſtlichen Verſammlungen im großen betrachtet damals zeigten, ganz angemeſſen ſein, und auf jeden Fall iſt ſie aus dem unmittelbaren Eindrukk hergenommen. Allein die Folgerung, daß deshalb das Princip der Geſelligkeit in dieſen Verſammlungen ein ganz anderes ſei, als das eben entwikkelte, iſt wol nicht ſchlechthin zuzugeben, ſondern nur unter folgenden Einſchränkungen. Weiter unten nämlich S. 352 wird den Mitgliedern der wahren Kirche, welche in der äußeren Religionsgeſellſchaft wegen der hergebrachten Geſchäftsweiſe nicht ſelbſtthätig und productiv auftreten können, der häusliche Gottesdienſt angewieſen um dort ihren Mittheilungstrieb zu befriedigen. Sind nun in der äußeren Kirchengemeinſchaft ſolche, welche dieſer Anweiſung Folge zu leiſten vermögen: ſo können dieſe troz des äußeren Anſcheins doch in den kirchlichen Verſammlungen unmöglich blos leidentlich und empfangend ſein, ſondern ſie ſind auch gleich weiter verarbeitend in Beziehung auf jene Sphäre

der Mittheilung. Dieſe Thätigkeit iſt dann doch wirklich in der Verſammlung ſelbſt, und wenn wir uns dieſe und die häuslichen Gottesdienſte, welche ihr aſſimilirt ſind, als Eines denken: ſo erſcheint dann die ganze größere Verſammlung als ein thätiger Organismus. Ja jene Thätigkeit wird auch in der Verſammlung wirkſam ſein, wenn mehrere Familien unter einander in ſamem Sinn verbunden ſind, und wenn der, welcher die Verſammlung leitet, dieſe innere Productivität ihrer Mitglieder kennt und vor Augen hat. Alſo nur wo ſich auch im häuslichen Leben und im geſelligen Familienleben keine religiöſe Mittheilung entwickelt, wie damals wol freilich wenig davon zu merken war in unſeren vaterländiſchen Gegenden, iſt die Folgerung richtig was dieſen Punkt betrifft. Außerdem iſt aber noch zu bedenken, daß eben-weil die religiöſe Mittheilung ihrer Natur nach Kunſt wird und alſo nicht urch die Stärke der Frömmigkeit allein bedingt iſt, ſondern zugleich durch ie Kunſtfertigkeit, hieraus ſchon die Unmöglichkeit einer völlig gleichen Gegenſeitigkeit in der Mittheilung hervorgeht. Wenn wir nun große Darſtellungen in irgend einem Kunſtgebiete vergleichen, und erwägen wie in der onkunſt nicht nur der Tonſetzer dazu gehört ſondern auch der ausübende ünſtler von dem Meiſter auf dem herrſchenden Inſtrument bis zu dem unterrdneten Begleiter hinab, und außerdem auch noch der Verfertiger der uſikaliſchen Inſtrumente, und wie auch die Zuhörer, wenn ſie nur Kenner d, keinesweges bloß empfangen, ſondern auch innerlich jeder auf ſeine Art narbeiten: ſo werden wir geſtehen müſſen, daß auch in den kirchlichen Verſammlungen die größte Mehrzahl nur aus begleitenden Künſtlern beſtehn kann, 331 nd dennoch alle auf gewiſſe Weiſe zur Darſtellung des ganzen mitwirken. e nur wo eine ſolche Mitwirkung gänzlich fehlt, und entweder die Andacht es einſaugend iſt, oder nur ein profaner Kunſtſinn ohne religiöſen Geiſt ſprechen und mitwirken will, nur da iſt jene Einſeitigkeit völlig ausgeochen.

10) S. 331. Wenn das hier geſagte ganz ſcharf genommen wird: ſo re das Reſultat freilich dieſes, daß die äußere Kirche nur beſtehe durch e eigne Nichtigkeit, nämlich nur dadurch, daß ſie unfähig iſt das religiöſe fühl bis auf einen gewiſſen Grad der Lebendigkeit zu erwecken oder zu gern. Daß dies aber nicht ſtreng genommen werden ſoll, geht ſchon dar- hervor, weil ſonſt auch das [illegible] nur ſtolz ſich zurückziehen müßte geleht den im Widerſpruch mit dem eben eingeſtandenen, daß nämlich dieſe große ligionsgeſellſchaft keinesweges ſolle aufgelöſet werden. Es iſt aber natür-, daß es hier wie in allen ähnlichen menſchlichen Dingen Abſtufungen t, welche in der urſprünglichen Beſchaffenheit der einzelnen Menſchen ſt begründet ſind; und grade die von verſchiedenen Abſtufungen ſind einer von der Natur zugewieſen. Aber mehr den äußern Anſchein wiedernd als das Weſen der Sache erſchöpfend iſt die Darſtellung, als wenn einen nur von den andern afficirt würden, und als ob es möglich wäre, auf dieſe Weiſe, wenn der Proceß nur weit genug gedeihen könnte, einer andern die Religion einpflanzen könne. Sondern ſie iſt urſprünglich in e, und regt ſich auch in jedem. Nur daß ſie in einigen mit der ganzen

Eigenthümlichkeit der Perſon gleichſam verwächſt, ſo daß in jeder Manifeſtation des frommen Bewußtſeins dieſe ſich mit darſtellt; in andern aber iſt ſie nur unter der Form des Gemeingefühls, und zwar nicht nur in ſolchen welche überhaupt weniger eigenthümlich erſcheinen, ſondern auch ſehr eigenthümlich gebildete Menſchen giebt es, in deren religiöſen Erregungen ſich dies doch weniger zeigt. In dieſen alſo ſind auch die religiöſen Erregungen an gemeinſame Zuſtände gebunden, und ſie finden in der gemeinſamen Darſtellung ihre Befriedigung. Wenn aber nun von dieſen gemeinſamen Darſtellungen diejenigen, die eigenthümlicher erregt ſind, ſich zurükkziehen wollten: ſo würde auch der Schade beide Theile treffen. Denn was aus den gemeinſamen Darſtellungen wird, wenn ſie nicht von eigenthümlichen Erregungen befruchtet werden, das ſehen wir an ſolchen kirchlichen Geſellſchaften, in welchen die Eigenthümlichkeit überhaupt zurükktritt und alles auf feſtſtehenden Formeln beruht, wie deshalb die armeniſche und griechiſche Kirche, wenn die leztere nicht jezt einen neuen Schwung gewinnt, ganz erſtorben ſcheinen und nur mechaniſch bewegt. Aber der einzelne, wie kräftig und eigenthümlich auch ſein Leben ſei, wenn er aus der Gemeinheit ſcheidet, giebt auch den größten
228 Umfang ſeines Bewußtſeins auf; und wenn doch das, was ich hier die wahre Kirche genannt habe, in einer wirklichen Erſcheinung nicht heraustreten kann, wie es denn ſo nirgend nachzuweiſen iſt: ſo bleibt ihm dann nichts übrig als das iſolirte ſeparatiſtiſche Daſein, welches aber auch aus Mangel an großer Circulation immer dürftiger wird.

11) S. 332. Da an dieſer Stelle die in der ganzen Rede herrſchende Anſicht am ſchneidendſten und gedrängteſten dargeſtellt iſt, ſo wird ſich auch an dieſe am beſten anknüpfen, was außer dem bereits bemerkten noch zur Erläuterung und Berichtigung derſelben zu ſagen iſt. Es kommt nämlich alles darauf an, daß das Verhältniß richtig dargeſtellt werde zwiſchen der vollkommnen gegenſeitigen religiöſen Mittheilung, welche ich hier als die wahre Kirche dargeſtellt, und der wirklich beſtehenden religiöſen Gemeinſchaft. Wenn nun die leztere auch hier einer ſolchen beſſeren Geſtaltung, wie ſie unten S. 330 beſchrieben iſt, fähig anerkannt wird: ſo wollen wir dieſe vorausſezen, und nun die Frage ſo ſtellen, „Giebt es alsdann außer dem prieſterlichen Geſchäft, welches in dieſer bildenden Geſellſchaft die vollkommen religiös gebildeten üben ſollen, für ſie ſelbſt unter ſich noch eine beſondere Gemeinſchaft, welche der aufgeſtellten Idee entſpräche, und in welche dann nach Maaßgabe ihrer Fortſchritte auch die Mitglieder der äußern Religionsgeſellſchaft übergehen könnten?“ Wenn wir nun ſuchen wo doch dieſe Geſellſchaft ſein ſollte, und zu der Vorausſezung, daß die größten Meiſter auch die größten Darſtellungen hervorbringen müſſen, das ſchon oben auseinander geſezte hinzunehmen, daß nämlich zu dieſen, wenn ſie in die volle Wirklichkeit treten ſollen, jeder Meiſter auch untergeordnete begleitende Künſtler bedürfe, und eine würdige kenneriſche und im Genuß ſelbſtthätige Zuhörerſchaft, und hiebei bedenken, daß die größten Meiſter zu ſelten ſind und zu zerſtreut, als daß ſie allein unter ſich dieſen zweifachen Kreis bilden könnten: was bleibt uns dann übrig, als zu ſagen, daß in leiblicher und räumlicher Erſcheinung eine

elche Geſellſchaft nirgend auf Erden zu finden ſei; ſondern das beſte in un-
erer Gattung, was wirklich aufgezeigt werden könne, das ſei jene beſſere Ge-
altung der beſtehenden Kirche, jene Geſellſchaften wo ein künſtleriſcher Mei-
er eine Anzahl ihm möglichſt gleichartiger, die aber durch ihn erſt völliger
eckt und gebildet werden ſollen, um ſich ſammelt. Je mehr aber die Mit-
lieder derſelben ſo weit ſich entwickeln, daß ſie jenen doppelten Kreis bilden,
m deſto mehr gleicht eine ſolche Gemeine in ihrem Zuſammenſein einer gro-
en religiöſen Darſtellung. In dem Maaß nun, als dieſe unter einander in
erbindung geſezt werden können, in dieſem Maaß giebt es auch zunächſt
nd im vollen Sinne für diejenigen, welche die Seele einer ſolchen Darſtel-
ung ſind, eine höhere Gemeinſchaft jener Art, welche in einer gegenſeitigen
ittheilung und Anſchauung beſteht; an welcher dann auch mittelbar die
ndern Glieder theilnehmen, ſoweit als ihnen gelingt ſich bis zur Möglich-
eit eines ſolchen Genuſſes fremder Formen zu erheben. Realiſirt werden
nn alſo der hier aufgeſtellte Begriff der wahren Kirche nicht in einer ein-
elnen Erſcheinung, ſondern wie auch ſchon oben S. 325 angedeutet iſt, nur
der weltbürgerlichen friedlichen Verbindung aller beſtehenden und jede in
er Art möglichſt vervollkommneten kirchlichen Gemeinſchaften; welche Idee
zur Vollendung der menſchlichen Natur gehörig in der Ethik näher ent-
ickelt werden muß. Zweierlei Einwendungen hiegegen ſind noch, aber leicht,
beſeitigen. Denn einmal könnte jemand fragen, wie doch dieſes ſtimme
it dem in der Glaubenslehre dem Chriſtenthume beigelegten Beruf alle an-
n Glaubensweiſen in ſich aufzunehmen? denn wenn ſo alles eins gewor-
n ſei, ſo beſtehe nicht mehr jene weltbürgerliche Verbindung zur Mitthei-
ng und Anſchauung des verſchiedenen. Allein es iſt ſchon bevorwortet, daß
e natürlich beſtehenden verſchiedenen Eigenthümlichkeiten in dem Chriſten-
um nicht verſchwinden, ſondern ſich aus demſelben ſeiner höhern Einheit
beſchadet auf eine untergeordnete Weiſe wieder entwickeln. Wie nun auch
t das Chriſtenthum keine äußere Einheit darſtellt, ſondern das höchſte, was
r können zu ſehen wünſchen, nichts anders iſt als eine ſolche friedliche
rbindung ſeiner verſchiedenen Geſtaltungen: ſo haben wir auch keine Ur-
che zu glauben, daß es jemals eine äußere Einheit darſtellen werde, ſondern
h dann wird es nur eine ſolche weltbürgerliche Verbindung ſein. Zwei-
s aber könnte jemand ſagen, das was hier die wahre Kirche genannt wird,
e allerdings ſchon in einer einzelnen Erſcheinung wirklich beſtanden. Denn
n die Apoſtel Chriſti ſich zerſtreut hätten um in den Häuſern und in den
ralen das Evangelium zu predigen und das Brod zu brechen, dann hätten
das prieſterliche Geſchäft verwaltet unter den Laien in der äußern Kirche;
ren ſie aber unter ſich geweſen auf dem Söller um Gott und den Herrn
ieben, was ſei das anders geweſen als jene wahre Kirche; und ſo deute
die Rede ſelbſt nicht unvernehmlich an (S. 290), daß dieſe Art zu ſein
hätte in jener ganz untergehen, ſondern ſich aus ihr immer wieder her-
n ſollen. Und allerdings hat jemals die wahre Kirche in unſerm Sinne
iner einzelnen Erſcheinung beſtanden, ſo war es dort. Aber etwas fehlte
dazu, nämlich jene in der Rede auch als der wahren Kirche weſentlich

aufgeſtellte Größe und Majeſtät der Darſtellung. Und dieſes Bewußtſein
der Unzulänglichkeit gehörte, menſchlicher Weiſe zu reden, mit zu den Moti-
ven der weiteren Verbreitung des Chriſtenthums. So wie aber dieſe Er-
ſcheinung, die indeß ohnerachtet ihrer kurzen Dauer doch beweiſet daß überall
die unvollkommne Kirche doch nur von der vollkommnen abſtammt, ſo wie
dieſe einmal verſchwunden war, konnte ſie bei der ungeheuren Expanſivkraft
227 des Chriſtenthums auch nicht wiederkehren, und die wahre Kirche ſich nicht
anders wieder finden, als in jener weltbürgerlichen Verbindung.

Auf dieſe Art iſt alſo die höchſte geiſtige Gemeinſchaft der vollkommenſten frommen bedingt durch die andere Gemeinſchaft der vollkommneren mit den unvollkommneren; hat aber dieſe die beſſere Geſtalt gewonnen, in welcher ſie allein die Grundlage für jene geben kann, verdient ſie dann noch den Vorwurf, daß nur die ſuchenden hineintreten, und nur die noch nicht fromm gewordenen darin bleiben? Sagen kann man dieſes auch dann noch von ihr, aber nur inſofern als es keinen Vorwurf in ſich ſchließt. Denn jeder der hineintritt ſucht, nicht nur der mehr empfängliche und unvollkommne den der ihn begeiſtere und fördere, ſondern auch der vollkommnere ſucht Gehülfen zu einer Darſtellung, die dafür könne erkannt werden aus dem Geiſte der wahren Kirche hervorgegangen zu ſein, und durch das gemeinſame Werk ſucht er auch für ſich Förderung in der äußern Meiſterſchaft ſowol als in der innern Kraft und Wahrheit. Daher ſind auch alle ihre Glieder nicht geworden, ſondern werdend. Will man aber dieſer Vereinigung auch in ihrer beſten Geſtalt noch eine andere von vollkommnen gegenüberſtellen, und ſie dadurch bezeichnen, daß dieſe außer der Freude an der Anſchauung nichts mehr ſuchen, weil jeder ſchon geworden iſt was er ſein kann: ſo wird auch dieſe keine andere ſein als eben jene weltbürgerliche Verbindung. Denn in dieſer gilt jeder nur etwas durch das was er ſchon iſt und leiſtet, und kann auch nicht erwarten durch die Anſchauung des fremdartigeren unmittelbar gefördert zu werden auf ſeinem eigenthümlichen Gebiet. Iſt aber ein unmittelbares Zuſammenleben der vollkommneren gemeint, auf welche jene Schilderung der wahren Kirche gehen ſoll: ſo muß man es dann buchſtäblich von der triumphirenden Kirche verſtehen; denn nur in dieſer wird eine rein gegenſeitige Mittheilung gedacht ohne Ungleichheit und ohne Fortſchreitung. Hier aber kann von jener wahren Kirche immer nur ſo viel ſein als wahres Leben und reproductive Entwicklung in den beſtehenden kirchlichen Gemeinſchaften iſt.

12) Ebendaſ. Zwei Vorwürfe ſind hier der gegenwärtigen Einrichtung der Kirche gemacht, von denen freilich der erſte weit mehr Verwirrung zu verſchiedenen Zeiten angerichtet hat, unmittelbar aber hat der leztere mir immer ein ſtörenderes Gefühl gegeben von dem unentwikkelten Zuſtand der Geſellſchaft. Dies iſt nämlich die Einrichtung, daß unſere heiligſte ſymboliſche Handlung, das Mahl des Herrn, unerachtet es auf die natürlichſte Weiſe, wenigſtens in den meiſten größeren Gemeinden, den Gipfel jedes Hauptgottesdienſtes bildet, und alſo bei jeder ſolchen Gelegenheit bereit iſt, doch von den Theilnehmern jedesmal muß vorbedacht und vorbereitet ſein. Gewiß

ird niemand läugnen, es wäre die ſchönſte Wirkung des geſammten Gottes-
ienſtes, wenn recht viele von den anweſenden dadurch in die Stimmung geſezt 278
ürden das heilige Mahl nun zu feiern; dieſe ſchönſte Blüthe der Andacht oder
ohl verloren. Und auf der andern Seite, wie oft können, wenn auch alles vor-
dacht und vorbereitet iſt, doch innere oder äußere Störungen eintreten, die den
llen Segen der Handlung mindern, welche doch, eben weil ſie vorbereitet iſt,
cht leicht einer ſolchen Störung wegen unterlaſſen wird. Iſt dieſe Behandlungs-
iſe des Gegenſtandes nicht ein zu ſprechender Beweis, wie wenig Gewalt auf
e Gemüther wir noch der Sache ſelbſt zutrauen, und wie wir alle Chriſten
ne Unterſchied noch als unzuverläſſige Neulinge behandeln! Eine glükliche
it wird es ſein, wo wir dieſe Behutſamkeit werden abſtreifen dürfen, und
e uns jeder am Tiſch des Herrn willkommen iſt, den ein augenblikklicher
puls dorthin führt! — Weit mehr Verwirrung aber entſteht freilich aus
n andern hier gerügten Misverſtändniß, daß nämlich nicht nur unter ſich
geiſtlichen ſich nach einem ſymboliſchen Maaßſtabe abſchäzen, ſondern auch
ar die Laien ſich herausnehmen nach dieſem Maaßſtabe ein Urtheil zu
en über den geiſtlichen, ja daß ſogar den Gemeinden ein Recht eingeräumt
d zu verlangen, daß ihr geiſtlicher ſie belehren ſoll gemäß dem ſymboli-
n Buchſtaben. Denn wenn jemand freilich ſonſt etwas verfertiget zu mei-
n Gebrauch: ſo muß mir zuſtehen, wenn ich ſonſt will, ſelbſt zu beſtim-
wie es ſoll verfertigt werden, weil nur ich eigentlich urtheilen kann
r mein einzelnes Bedürfniß im Zuſammenhang mit meiner ganzen Art zu
. Ganz anders aber iſt es mit der Lehre; denn wenn ich im Stande
zu beurtheilen wie eine Lehre über irgend einen Gegenſtand beſchaffen
muß, wenn ſie mir ſoll nüzlich ſein, ſo bedarf ich eigentlich der Beleh-
g nicht, ſondern kann ſie mir ſelbſt geben und bedarf höchſtens der Er-
rung. Dieſer Anſpruch iſt alſo deſto verkehrter, je ſchärfer ſonſt der Un-
ſchied zwiſchen geiſtlichen und Laien gehalten wird — denn wo alle ein-
r gleich ſtehen, da ließe ſich eher denken, daß eine Verabredung aller
ſände, ſich innerhalb eines gemeinſamen Typus zu halten — und je mehr
Belehrung des geiſtlichen ein freier Erguß des Herzens iſt, wie, Gott
Dank, noch überall in der evangeliſchen Kirche, und nicht der meiſte Werth
die Wiederholung feſtſtehender Formulare gelegt wird, wie in der römi-
und griechiſchen. Wenn aber nun die Laien, gleichviel ob einzeln als
herren einer Kirche oder Gemeine oder vereint als Staatsbehörde, oder
lbſt als Gemeinden, beſtimmen wollen, was dem ſymboliſchen Buchſtaben
ß ſei, und wie weit deſſen Autorität im Gebiete der freien Belehrung
: ſo liegt darin noch eine beſondere Verkehrtheit, da ja der ſymboliſche
ſtabe nur von den geiſtlichen herrührt, die alſo gewiß nicht gewollt ha-
ſich ſelbſt gegen die Laien durch denſelben beſchränken, und da ja die
nur durch die geiſtlichen und deren Unterricht im Stande ſind, den 279
oliſchen Buchſtaben zu verſtehen. Dieſe Verkehrtheit erſcheint nun auf
höchſten Gipfel, wenn ein Staatsoberhaupt perſönlich als ſolches ſich
igt und geſchikkt glaubt, den ſymboliſchen Buchſtaben einer andern
ngemeinſchaft und das Verhältniß ihrer geiſtlichen zu demſelben zu

beurtheilen; alſo auch zu beurtheilen, welche religiöſe Mittheilungen denjenigen, deren Religioſität ihm ganz fremd iſt, zur Förderung derſelben heilſam ſein können, oder nicht. Wenn z. B. der chineſiſche Kaiſer das Chriſtenthum zwar dulden wollte, aber durch ſeine Mandarine dafür ſorgen, daß keine chriſtliche Partei von ihren Symbolen abweiche. Hiebei giebt es denn nur den Troſt, daß dies ein Punkt iſt, von welchem nur Umkehr möglich bleibt.

13) S. 333. Das Verhältniß tritt in mancher Beziehung in der römiſchen und griechiſchen Kirche am ſtärkſten heraus, weil dort auf der einen Seite der Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien, als ſeien es zwei verſchiedene Klaſſen von Chriſten, am ſtärkſten geſpannt iſt, auf der andern die Geiſtlichen nicht allein beſchränkt ſind auf ihre Geſchäftsführung in den Gemeinen, ſondern nur für einen Theil derſelben nämlich die Weltgeiſtlichkeit ſoll dies die Hauptſache ſein, für den andern nur eine Nebenſache, und dieſer ſoll vorzüglich in der höhern religiöſen Betrachtung leben. Es bildete denn dort die Geiſtlichkeit in ihrem innern Zuſammenleben die wahre Kirche; die Laien aber wären bloß diejenigen, welche zur Frömmigkeit erſt herangebildet werden ſollen, und deshalb auch unter einer beſtändigen genauen Seelenleitung ſtehen, deren höchſter Triumph iſt, wenn einige fähig werden in jene engere Sphäre des religiöſen Lebens aufgenommen zu werden. Und in der That würden wir geſtehen müſſen, in der katholiſchen Kirche ſeien die Grundſäze der hier aufgeſtellten Theorie niedergelegt, wenn nicht in anderer Beziehung auch wieder der grellſte Widerſpruch zwiſchen beiden zu Tage läge. Und nicht etwa auf die Unvollkommenheit der Ausführung berufe ich mich deshalb, auf die ſchlechte Beſchaffenheit der Geiſtlichkeit, auf die irreligiöſe Leerheit des klöſterlichen Lebens; denn dann könnte man bedenkend ſagen, es ſei ein noch nicht gelungener Verſuch die wahre Kirche getrennt vom Zuſammenſein mit denen, die erſt religiös gebildet werden ſollen, darzuſtellen, ſondern Hauptſache iſt dieſes, daß ſchon in den Grundſäzen das Mißlingen deſſelben gegründet iſt, weil nämlich der Idee nach — denn in der Ausführung ſind ja die geiſtlichen und auch die klöſterlichen oft am tiefſten in alles weltliche verwikkelt, aber der Idee nach ſoll doch das beſchauliche Leben von dem thätigen ganz getrennt ſein, und die höhere religiöſe Stufe wird mit dem lezten für unverträglich erklärt. Rechnet man nun aus allem bisherigen zuſammen, was hievon weiter abhängt: ſo iſt wol nicht zu zweifeln, daß auch
230 in dieſer Beziehung der Proteſtantismus die Rükkehr iſt auf den richtigen Weg die wahre Kirche darzuſtellen, und daß er mehr von derſelben in ſich trägt als jene.

14) S. 334. Hier iſt leicht ein Mißverſtand möglich, als ob die Dogmatik ſelbſt nur ſolle aus dem Verderbniß der Religion abgeleitet werden, da ich doch anderwärts mich deutlich genug dafür erklärt, daß ſo wie eine beſtimmte Religion eine große Geſtaltung gewinnt, ſich ihr auch eine Theologie anbilden muß, von der die Dogmatik, welche eben den geſchloſſenen Zuſammenhang der religiöſen Säze und Lehrmeinungen aufſtellt, immer ein natürliches und weſentliches Glied geweſen iſt und bleiben wird. Hier aber iſt nur die Rede von dem falſchen Intereſſe, welches ſo oft die ganze Kirche an

m Zuſammenhange der Lehre nimmt, und dies iſt allerdings nur in jenem
erderbniß gegründet; denn die Dogmatik ſowol ganz als auch in ihren einzel-
n Beſtandtheilen, welche ja außer dem Zuſammenhang mit dem ganzen nie
llkommen können verſtanden werden, ſoll ein ausſchließliches Eigenthum der
dieſer beſonderen Hinſicht wiſſenſchaftlich gebildeten bleiben. Ihnen dient
zur Topik auf der einen Seite, um den ganzen Umkreis alles deſſen, was
egenſtand religiöſer Mittheilung und Darſtellung werden kann, zu über-
en, und jedem einzelnen ſeine Stelle anzuweiſen, und auf der andern Seite
e kritiſchen Norm, um alles was in der religiöſen Mittheilung vorkommt,
dem ſtrenger gebildeten Ausdrukk zu prüfen, und deſto eher aufmerkſam
werden auf alles was in dieſem Ausdrukk nicht aufgehen will, ob es nur
zelne Verworrenheit ſei, oder ob ſich etwas dem Geiſt des ganzen wider-
echendes dahinter verberge. Beide Intereſſen liegen ganz außer dem Ge-
tskreis aller übrigen Mitglieder der Kirche, welche daher von allem, was
r auf dieſem Gebiet vorgeht, gar nicht ſollten afficirt werden. Denn
mt in der kirchlichen oder geſelligen Mittheilung etwas vor, wodurch ihr
mittelbares frommes Bewußtſein verlezt wird, ſo bedürfen ſie darüber gar
es weitern dogmatiſchen Zeugniſſes. Sind ſie aber verlezbar durch das,
s nur innerhalb der ſcientifiſchen Terminologie liegt, ſo iſt eben dies die
aufgezeigte Verderbniß, gleichviel, ob ſie ſich von ſelbſt in eine ungezie-
nde Dünkelweisheit verloren haben, oder ob ſie von theologiſchen Käm-
n in blindem Eifer ſind zu Hülfe gerufen worden, damit beide gemein-
ſtlich, gelehrte und ungelehrte, irgend einen gefährlichen Mann dämpfen
hten. Schön aber wäre es immer, wenn die Theologen den Anfang
hten umzulenken, und von der Theilnahme an allen dogmatiſchen Strei-
iten die Laien, wer ſie auch ſeien, abzumahnen, und ſie auf den guten
uben zu verweiſen, daß es fromme Theologen genug gebe um dieſe Sache
zumachen.

15) S. 230. Dies iſt nun aus den bisherigen Erläuterungen leicht zu
htigen. Denn wenn das was hier die wahre Kirche genannt wird, nicht 231
iner abgeſonderten Erſcheinung beſteht: ſo giebt es auch nicht im buch-
ſchen Sinne einen vorübergehenden Aufenthalt in der einzigen als
liche beſtimmte Erſcheinung beſtehenden religiöſen Gemeinſchaft. Sondern
das ausſchließende iſt vorübergehend, ſo daß jeder in dem die Frömmig-
durchgebildet iſt, auch fähig werden ſoll, außer der beſtimmten Gemein-
der er angehört an der weltbürgerlichen Verbindung aller auf gewiſſe
e theilzunehmen. Eben ſo nun iſt auch das entſcheidend nicht buch-
ch zu nehmen, als ob etwa der unfähige nun ganz aus aller religiö-
Verbindung ſollte, ſei es nun ausgeſchloſſen werden, oder freiwillig aus-
s. Denn jenes ſollen und können die frommen nicht thun, und dieſes
n ſie nicht leiden. Denn ſie können keinen austreten laſſen, weil ſie ſu-
müßen ihren religiöſen Darſtellungen die möglichſte Allgegenwart und
inglichkeit zu geben; und noch weniger können ſie ausſchließen, denn
abſolute Unfähigkeit kann nie erkannt werden, ſondern immer muß die
ausſezung feſtſtehen einer Zeit, wo das allen Menſchen gemeinſame ſich

auch in dem einzelnen entwikkelt werde, und einer noch unverſuchten Art der Erregung, welche dieſe Entwikkelung begünſtigen könne. Das aber bleibt wahr, daß derjenige in dem ſo langſam und ſchwer die Religioſität in der beſtimmten Geſtalt, die ihm die nächſte und verwandteſte iſt, erregt werden kann, ſchwerlich zu jener höheren Entwikkelung und jenem freieren Genuß gelangen werde.

16) Ebendaſ. Eine große Vorliebe iſt hier dargelegt im Gegenſaz gegen die größeren kirchlichen Verfaſſungen für die kleineren Kirchengemeinſchaften; einſeitig iſt hier dieſe Vorliebe ohnſtreitig herausgehoben; aber das iſt überhaupt ſchwer, am wenigſten aber in einem redneriſchen Zuſammenhang zu vermeiden, wenn die Aufmerkſamkeit auf einen ganz überſehenen oder wenigſtens größtentheils geringgeſchäzten Gegenſtand ſoll gelenkt werden. Dieſe Vorliebe beruhte aber auf folgenden Punkten. Einmal auf der großen Mannigfaltigkeit, welche in dem gleichen Raume und der gleichen Zeit ſich manifeſtiren kann, ſtatt der großen Maſſen, welche entweder überhaupt keine Mannigfaltigkeit aufkommen laſſen, oder ſie wenigſtens verbergen, daß nur der genauere Beobachter ſie wahrnehmen kann. Wohin auch vornehmlich gehört, daß auf dem religiöſen Gebiet, mehr als anderwärts der Fall ſein kann, ſich öfter Vereinigungspunkte erzeugen, welche es nicht auf lange Zeit ſein können, aber um welche ſich doch, wenn auch nur vorübergehend, eine kräftige und eigenthümliche Erſcheinung bilden kann; welche Keime alle verloren gehen oder wenigſtens zu keiner klaren und vollſtändigen Organiſation gelangen, wenn nur große Kirchenverfaſſungen beſtehen. Der andere Hauptpunkt aber iſt der, daß die kleineren Kirchengemeinſchaften ihrer Natur nach, weil ſie 233 weniger Beſorgniß erregen können, ſich auch freier bewegen und weniger von der bürgerlichen Autorität bevormundet werden. In beider Hinſicht erſchien mir ſchon damals, als ich dieſes zuerſt ſchrieb, Amerika als ein merkwürdig bewegter Schauplaz, wo ſich alles auf eine ſolche Weiſe geſtaltete, und wo mir deswegen mehr als irgend anderswo, ſelbſt das einzig geliebte Vaterland nicht ausgenommen, die Freiheit des religiöſen Lebens und der religiöſen Gemeinſchaft geſichert ſchien. Mehr noch hat ſich dies ſeitdem entwikkelt und die Ahndung beſtätiget. Frei bilden ſich dort Vereine und zerfließen wieder, ſondern ſich kleinere Theile von einem größeren ganzen los, und ſtreben kleinere ganze einander zu, um einen Mittelpunkt zu finden, um den ſie ſich zu einer größeren Einheit geſtalten können. Und die Freiheit der chriſtlichen Entwikkelung iſt ſo groß, daß manche Gemeinden, wie die ſogenannten unitariſchen, uns, jedoch wie ich glaube mit Unrecht, ſcheinen würden außerhalb des Chriſtenthums zu liegen. Sonſt nun konnte man die Furcht haben, daß bei ſolchem Zerfallen das Chriſtenthum ſeine große hiſtoriſche Geſtalt allmählig verlieren, und namentlich die wiſſenſchaftliche Feſthaltung deſſelben ganz könnte in Vergeſſenheit kommen. Seitdem aber die Wiſſenſchaft ſich dort mehr erhebt, und auch Inſtitutionen zur Fortpflanzung der chriſtlichen Gelehrſamkeit gegründet ſind, iſt die Ausſicht noch fröhlicher, und nur das Eine zu beklagen, daß, ſo ſcheint es uns wenigſtens aus der Ferne, daß der brittiſche Geiſt zu ſehr überhand genommen hat und der deutſche immer mehr zurüktritt

nerhalb jener Freiſtaaten recht bald eine ſolche deutſche Einwanderung zu wünſchen wäre, die einen bleibenden Einfluß hierauf begründen könnte. — Doch möchte ich mich jezt keinesweges ſo ausſchließend für die kleineren Gemeinſchaften erklären und gegen die großen Verfaſſungen, nachdem ich jener mehr entwöhnt und in dieſe mehr eingelebt bin. Sondern wie es in England wol am deutlichſten zu Tage liegt, daß es dort in beiden Fällen ſchlecht um das Chriſtenthum ſtehen würde, ſowol wenn die biſchöfliche Kirche ſich ganz auflöſte und in die kleineren Gemeinſchaften zerſtreute, als auch wenn ſie dieſe verſchlänge um allein zu beſtehen: ſo kann man wol nicht anders ſagen, als daß, wenn ſich in dem weiten Umfang der Chriſtenheit das religiöſe Leben in ſeiner ganzen Mannigfaltigkeit und Fülle entwikkeln ſoll, beides, wie auch faſt von jeher der Fall geweſen, neben einander beſtehen müſſe, große Verfaſſungen und kleine Geſellſchaften, ſo daß dieſe ſich in jene auflöſen und aus ihnen wieder erzeugen können, und jene was in ihnen desorganiſirend wirken würde an dieſe abgeben, und ſich aus dieſen bereichern und ſtärken können. Nach dieſer Darlegung der Sache wird wol niemand fragen, wie ſich dieſe Vorliebe für kleinere Religionsgeſellſchaften vertrage mit dem lebendigen Antheil an der Vereinigung beider proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaften, wodurch ja offenbar nicht nur aus zwei kleineren Geſellſchaften 231 eine größere werde, ſondern auch offenbar diejenige von beiden, welche die kleinſte war, am meiſten verſchwinde. Nur folgendes möchte ich noch darüber hinzufügen. Eine Verſchiedenheit weniger der Lehre, denn dieſe ſcheint mir noch immer durchaus unbedeutend, als des Geiſtes hat offenbar zwiſchen beiden Kirchengemeinſchaften urſprünglich ſtattgefunden; und ohne dieſe hätte eine ſolche Trennung aus übrigens ſo unbedeutenden Motiven nicht entſtehen können. Dieſe Verſchiedenheit iſt auch keinesweges ſchon ganz verſchwunden; allein wie jede eine Einſeitigkeit mit ſich bringt, ſo ſchien jezt die Zeit gekommen, wo weit kräftiger durch völliges Ineinanderbilden der Verſchiedenheiten als durch freundliches Nebeneinanderſtehen die Einſeitigkeit abgeſtumpft, und durch die Vereinigung ein in der Freiheit gebundneres und in der Gebundenheit freieres Leben erzeugt werden konnte, als in beiden abgeſondert beſtanden hatte. Außerdem aber ſchien es die höchſte Zeit dafür zu ſorgen, daß nicht dereinſt eine wiedererwachende Eiferſucht zwiſchen beiden den nöthig werdenden kräftigen Widerſtand gegen die mancherlei bedenklichen Beſtrebungen der römiſchen Kirche unmöglich mache.

17) S. 341. Wer ſo dringend wie ich es in der vierten Sammlung meiner Predigten gethan, dafür geſprochen, daß die geſammte Armenpflege lieber möchte ein Geſchäft der kirchlichen Vereinigung werden, der ſcheint ja r wol zu wiſſen wohin mit allem Grund- und Geldvermögen. Allein auch e ausgedehnteſte Armenpflege bedarf nur ſicherer jährlicher Einnahmen. enn alſo nur ein Verband der Gemeine feſt iſt und der darin waltende eiſt den guten Willen für dieſen Gegenſtand lebendig erhält: ſo kann auch eſes Geſchäft ohne einen ſolchen Beſiz befriedigend ausgerichtet werden, und enn die übrigen Umſtände gleich ſind, um deſto beſſer, als es gewiß iſt, daß f der einen Seite jedes Kapital von Privatleuten beſſer genuzt werden

kann, und auf der andern Seite dieſer Beſiz dem reinen Charakter einer kirchlichen Gemeine immer einen fremden Zuſaz beimiſcht, und eine andere als die rein religiöſe Werthſchäzung ihrer Mitglieder herbeiführt.

19) S. 242. Bei dieſer Klage war keinesweges meine Meinung, daß der Staat ſich nicht ſollte in gar vielen und höchſtwichtigen Dingen ganz vorzüglich auf die Macht der religiöſen Geſinnungen und auf das Zuſammentreffen ſeines Intereſſes mit den natürlichen Wirkungen derſelben verlaſſen; ſondern eben in ſo fern er ſich darauf verlaſſen zu müſſen glaubt, iſt auch wünſchenswerth, daß er nicht auf eine ſolche Art eingreife, welche deren reinem Erfolg nachtheilig ſein muß, und das geſchieht unfehlbar durch jede poſitive Einmiſchung. Denn zweierlei ſcheint nur richtig zu ſein; entweder der Staat ſezt die religiöſe Geſinnung ſeiner Mitglieder voraus, und erfreut ſich vertrauensvoll ihrer Wirkungen, wobei ihm denn immer anheimgeſtellt bleibt, 239 ſowol bei jedem einzelnen, in welchem ſich dieſe Wirkungen nicht bewähren, die Vorausſezung zurükkzunehmen, als auch wenn ſich ein ſolcher Mangel in einer entſchiedenen Mehrheit einer religiöſen Geſellſchaft zeigen ſollte, zu unterſuchen, ob dies in den Grundſäzen derſelben begründet ſei, und danach ſeine Vorausſezung zu modificiren. So lange er aber nicht Grund hat ſein Vertrauen zurükkzunehmen, muß er auch wiſſen, daß die Organiſation der Geſellſchaft aus derſelben Geſinnung hervorgeht, von welcher er die guten Wirkungen erwartet, und daß der Natur der Sache nach nur diejenigen, in welchen die Geſinnung am ſtärkſten iſt, auf die Geſtaltung und Verwaltung der Geſellſchaft den meiſten Einfluß haben werden, und hiernach alſo muß er auf dieſem Gebiet die Geſinnung frei walten laſſen und es zugeben, daß die Organiſation der Geſellſchaft aus ihr ſelbſt hervorgehe ohne von ihm geleitet zu ſein, und dies ſo lange bis ihm auch von hier aus ein Grund zur Verminderung des Vertrauens entſteht. Wenn nun ein Staat nur zu einer beſtimmten Form der Religioſität dieſes Vertrauen hat: ſo ſchlägt er auch nur mit dieſer Geſellſchaft dieſen Weg ein, und ſein Verfahren gegen die übrigen richtet ſich nach der Größe ſeines Mißtrauens bis zur völligen Unduldſamkeit. Wenn alſo ein Staat die eine Religionsgeſellſchaft ſich ſelbſt überläßt, und ſie mit einem hohen Grade von Unabhängigkeit ausſtattet, eine andere aber enger bevormundend, ihre Organiſation ſelbſt beſtimmt: ſo kann dieſes verſtändigerweiſe keinen andern Grund haben, als weil er der lezteren ein beſchränkteres Vertrauen ſchenkt; und eine wunderbarere Erſcheinung läßt ſich nicht denken, als wenn ein Staat grade die Religionsgeſellſchaft, welcher der Regent ſelbſt angehört, genauer bevormundet und in ihrer freien Thätigkeit mehr beſchränkt als eine andere. — Dieſer Fall nun des Vertrauens auf die religiöſe Geſinnung iſt für unſere gegenwärtige Unterſuchung der erſte; der andere aber iſt der entgegengeſezte, wenn nämlich der Staat von der religiöſen Geſinnung ſeiner Glieder keine guten Wirkungen erwartet in Bezug auf irgend etwas, was in ſein Gebiet fällt. Aber auch dann ſcheint nichts folgerecht zu ſein, als daß er die Religion als eine ihm gleichgültige Liebhaberei gewähren läßt, und nur wie bei andern Privatverbindungen darauf achtet, daß dem bürgerlichen Gemeinweſen kein Nachtheil daraus

erwachſe. Wenn wir nun dieſes anwenden auf die Angelegenheit, von welcher hier die Rede iſt, nämlich auf die Erziehung — denn auf dieſe kommt doch alles zurükk —, ſo ſcheint daraus folgendes hervorzugehen. Die religiöſe Erziehung als ſolche wird niemals die ganze Erziehung des Menſchen ſein; ſondern alle Ausbildung, welche die Religionsgeſellſchaft als ſolche nicht unmittelbar intereſſirt, wie z. B. die gymnaſtiſche und die höhere wiſſenſchaftliche, wird außer ihrem Bereich liegen. Wenn nun die Kirche vielleicht früher an die Erziehung gedacht hat als der Staat, und dieſer will dann ſagen, Ich ſehe ihr habt da Anſtalten zur Bildung der Jugend, aber dieſe, wenn ich ſie 236 auch für gut erkenne, genügen mir nicht; ich will nun das fehlende hinzuthun, dafür aber die ganze Anſtalt unter meine Leitung nehmen: ſo wird die Kirche, wenn ſie reden darf und ihr eignes Wohl verſteht, entgegnen, Nicht alſo; ſondern für alles fehlende mache du deine Anſtalten, und wir wollen als Bürger redlich das unſrige dazu beitragen, daß ſie gedeihen; unſre Anſtalten aber laß uns in unſern eigenthümlichen Grenzen nach wie vor ſelbſt beſorgen, und erſpare nur an den deinigen dasjenige, wovon du glaubſt daß die unſrigen es zwekkmäßig leiſten. Thut nun der Staat dennoch kraft ſeiner Gewalt das andre: ſo wird dies immer eine der Kirche höchſt unerwünſchte Einmiſchung ſein, und ſie wird es als eine Beeinträchtigung fühlen, wenn es ihr auch den zweideutigen Vortheil verſchaffte einen gewiſſen Einfluß auf manches zu erlangen, worauf ſie dem natürlichen Lauf der Dinge nach keinen hätte. — Eben ſo nun iſt es mit der Belehrung über die menſchlichen Pflichten im bürgerlichen Leben, welche doch nichts anders iſt als eine fortgeſezte Erziehung des erwachſenen Volkes. Daß der Staat einer ſolchen bedarf, leidet keinen Zweifel, und zwar um deſto mehr, je weniger ſie von ſelbſt aus dem öffentlichen Leben hervorgeht. Wenn er nun findet, daß in den religiöſen Uebungen und Mittheilungen der in ſeiner Mitte beſtehenden religiöſen Geſellſchaft oder Geſellſchaften ſolche Belehrungen vorkommen, und daß die Verſchiedenheit derſelben, wenn ihrer mehrere ſind, hierin keinen irgend bedeutenden Unterſchied hervorbringt: ſo wird er gern beſchließen eine igene Anſtalt zu dieſem Behuf zu ſparen; und das werden ſich jene Geſellſchaften gern gefallen laſſen, und ſich freuen daß ſie dem gemeinen Weſen ieſen Dienſt leiſten. Wenn aber der Staat zu ihnen ſagt, Ich will mich urer Belehrungen bedienen; aber damit ich auch ſicher bin, daß mein Zwekk ollſtändig erreicht werde, muß ich euch doch noch vorſchreiben, daß ihr auch ber dieſes und jenes nicht vergeßt zu reden, und daß ihr dieſes und jenes us der Geſchichte zu beſtimmten Zeiten in Erinnerung bringt, und ich muß ine Veranſtaltung treffen um zu erfahren daß dies auch wirklich geſchehen ei: ſo wird die Kirche, wenn ſie darf, gewiß ſagen, Mit nichten; denn da ürden auch manche Belehrungen vorkommen ſollen, die in unſer Gebiet gar icht einſchlagen, und was das geſchichtliche betrifft, ſo kommt es uns ſehr nderlich vor, wenn wir z. B. an gewiſſen Tagen freudig daran erinnern llen, wie du einen andern Staat beſiegt haſt, unſere nämliche Geſellſchaft jenem Staat aber muß an dieſen Tagen weislich ſtill ſchweigen, ſoll ſich ber freuen an andern Tagen, wo jener etwa dich beſiegt hat, und die wie

wieder mit Stillſchweigen übergehen; ſondern uns gilt beides gleich, und wir
müſſen den gleichen Gebrauch machen nach unſerer Art von dem, was die
236 rühmlich und was die ſchimpflich geweſen iſt. Ein Gebrauch mit dem du
wol auch zufrieden ſein kannſt; aber für jenen beſondern Zwekk mache dir
eine andere Vorrichtung; denn wir können dir dazu nicht behülflich ſein. Und
wenn der Staat dieſen Vorſtellungen nicht Gehör giebt, ſo beeinträchtiget er
die perſönliche Freiheit ſeiner Mitglieder auf ihrem heiligſten und unverlez-
lichſten Gebiet. — Was endlich die dritte Angelegenheit betrifft, von der hier
die Rede iſt, ſo gehört ſie eigentlich unter die zweite, und iſt hier nur be-
ſonders herausgehoben, weil auf eine ganz beſondere Weiſe bei Eidesleiſtun-
gen der Staat die religiöſe Geſellſchaft zu Hülfe nimmt. Allein auch hieraus
iſt eine Beeinträchtigung entſtanden. Denn wenn den verſchiedenen kleinen
Geſellſchaften von Nichtſchwörern zwar erlaubt iſt den Eid zu verweigern,
und eine einfache Verſicherung an Eidesſtatt zu leiſten, den großen vom
Staate beſonders begünſtigten Kirchen aber wird befohlen über die Heiligkeit
des Eides zu predigen, und ihre Mitglieder müſſen den Eid leiſten auf die
vorgeſchriebene Weiſe, oder aller Vortheile verluſtig gehen, die mit der Lei-
ſtung verbunden wären, ohnerachtet unter ihnen viele ſein mögen, welche von
dem einfachen Verbot Chriſti geſchrekkt ſich auch ein Gewiſſen machen zu
ſchwören, und unter den Lehrern viele, die auch von der buchſtäblichen Aus-
legung jener Worte nicht abgehen können, und es für irreligiös halten, auf
ſolche Weiſe dem Staat zu Hülfe zu kommen: wie ſollte nicht eine ſolche
Beeinträchtigung der religiöſen Freiheit ſehr ſchmerzlich gefühlt werden? Und
ſo rechtfertiget hoffentlich dieſe nähere Auseinanderſezung den im Text aus-
geſtellten Wunſch, daß der Staat ſich deſſen, was ihm an den Einrichtun-
gen der Kirche nüzlich ſein kann, nur ſo weit bedienen möge, als mit der
ungekränkten Freiheit derſelben beſtehen kann.

10) S. 343. Von den drei Punkten, welche hier bedauert werden, ſind
zwei nur deshalb beſchwerlich, weil ſie die Abhängigkeit der Kirche vom
Staat bezeugen, und den heiligen Handlungen der Taufe und der ehelichen
Einſegnung den Schein geben, als ob ſie vorzüglich von den geiſtlichen als
Dienern des Staats im Namen deſſelben verrichtet würden. Ohnſtreitig iſt
dies mit eine Urſache davon daß die Art ſie zu verrichten oft ſo wenig einen
chriſtlichen ja überhaupt einen religiöſen Charakter verräth. Wenn die Ein-
ſchreibung in die bürgerlichen Lebensliſten auch eine rein bürgerliche Hand-
lung wäre: ſo könnte niemand mehr die Taufe lediglich als eine geſezlich ge-
botene Förmlichkeit anſehen, bei deren Gelegenheit man bisweilen eine herr-
liche Rede anhören könne. Und wenn der Ehevertrag erſt rein bürgerlich
abgeſchloſſen werden müßte, und die kirchliche Einſegnung rein eine Handlung
der Mitglieder einer Gemeine wäre: ſo würde ſich bald zeigen, daß da die
Ehen am beſten wären, wo man auf dieſe äußerlich überflüſſige kirchliche
Weihe noch einen beſondern Werth legt. Am nachtheiligſten aber iſt der
mittlere Punkt. Denn indem ein evangeliſch-chriſtlicher Staat an die Zulaſ-
237 ſung zum Sacrament mancherlei bürgerliche Befähigungen knüpft, und eben
deshalb bei manchen Gelegenheiten Beſcheinigungen fordert über dieſe Hand-

lung: ſo handelt er zwar höchſt wohlmeinend gegen die Jugend, indem er ſie dadurch ſicher ſtellen will gegen religiöſe Vernachläßigung ihrer Eltern oder Vorgeſezten; aber wie ſehr wird dadurch das Gewiſſen frommer geiſtlichen beſchwert, welche ſo oft ganz gegen ihre Ueberzeugung die religiöſe Unterweiſung und nähere Aufſicht müßen für geſchloßen erklären. Wenn nun hieraus entſtände, daß eine große Menge getaufter Chriſten ihr ganzes Leben hindurch ohne Theilnahme an dem anderen Sacrament blieben wie es in Nordamerika wirklich der Fall iſt: ſo ſcheint auch dieſes kein Unglükk zu ſein; ſondern es würde nur den Vortheil gewähren, daß die chriſtliche Kirche nicht verantwortlich erſchiene für die Lebensweiſe der roheſten Menſchen, und daß ihr der Streit erſpart würde über das Recht ihre Glieder aus der Gemeinde auszuſchließen, ob es ihr wünſchenswerth ſei oder nicht. Denn in dem proteſtantiſchen Europa würden doch nur die roheſten in dieſen Fall kommen, für alle übrigen würde immer die fortgeſezte Theilnahme am Gottesdienſt früher oder ſpäter erſezen, was ihnen in jenem Zeitpunkt, in welchen die Confirmation zu fallen pflegt, noch fehlte. Aber man könnte noch weiter folgern, es würden auf dieſe Weiſe auch bei uns, wie in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten, ſehr viele Kinder chriſtlicher Eltern, weil dieſe keinen großen Werth auf die Kirchengemeinſchaft legen, ungetauft bleiben, und alſo mit der Kirche in gar keine Verbindung kommen. Und freilich könnte dies geſchehen; wiewol ein ſolcher antichriſtlicher Zelotismus bei uns gewiß ſehr ſelten ſein würde. Aber um dem wahren Nachtheil, der hieraus entſtehen könnte, vorzubeugen, würde auch nicht erfordert werden, daß der Staat die Taufe gleichſam gewaltſamer Weiſe verrichten ließe, ſondern daß er ſehr zeitig anfinge die Gewiſſensfreiheit der Kinder auch gegen die Eltern zu ſchüzen. Die hier geführten Beſchwerden erſcheinen alſo als ſolche, denen allerdings abgeholfen werden könnte, aber nicht ohne eine ſehr veränderte Geſtalt aller derjenigen Angelegenheiten, in Beziehung auf welche Kirche und Staat zuſammentreffen. Wenn man nun hier allein auf das Beiſpiel jener Freiſtaaten auf der andern Halbkugel zurükkgehen, und alles, was an dem dortigen kirchlichen Zuſtande zu tadeln ſei, noch als Folgen von dem darſtellen wollte, was hier poſtulirt wird: ſo wäre dies ohnſtreitig ungerecht. Denn es giebt dort Unvollkommenheiten, welche von einer jungen und ſehr ungleichförmigen, und was noch mehr iſt von einer zuſammengerafften, Bevölkerung unzertrennlich ſind, welche ſich abſchleifen werden, ohne daß ſich in dieſen Stükken etwas weſentliches zu ändern brauchte.

20) Ebendaſ. Daß in allen religiöſen Handlungen das Verwalten der rechtlichen und bürgerlichen Beziehungen eine Abweichung von der urſprünglichen Natur der Sache iſt, und zwar eine noch ſtärkere, als welche daraus 230 entſteht, daß bei dieſen Handlungen perſönliche Verhältniſſe zwiſchen den geiſtlichen und den Gliedern der Gemeine eintreten, dieſes bedarf wol keiner weiteren Erörterung. Allein es ſcheint, als ob dieſe Klage nie ganz würde beſeitiget werden können, ſo lange entweder ein Staat als ſolcher ſich zu einer gewiſſen Religionsgeſellſchaft bekennt, oder wenigſtens der Staat glaubt verlangen zu können, daß jedes ſeiner Mitglieder ſich zu irgend einer ſolchen be-

könne. Was nun das erſte betrifft, ſo tritt doch dieſer Fall nur ein, wenn ein ausgeſprochenes Geſez erklärt, nur in Einer Kirche ſei die größte Fülle derjenigen Geſinnungen, welche im Stande wären dieſen Staat zu erhalten, und die vollkommenſte Sicherheit gegen alle diejenigen, die ihm ſchädlich werden könnten. Daraus folgt denn, daß nur den Gliedern jener Geſellſchaft die ganze Erhaltung des Staats anvertraut wird; und dieſes kann doch als Geſez bei der gegenwärtigen Beſchaffenheit der geſelligen Verhältniſſe nur da beſtehen, wo der große Körper des Volkes ungetheilt jener Geſellſchaft angehört, und Glieder von andern nur zerſtreut als Schüzlinge und fremde vorhanden ſind; aber bei der ſehr zerſtreuten Verbreitung vieler Religionsgeſellſchaften kann jezt ein ſolches Verhältniß ſelbſt in den katholiſchen Ländern unſeres Welttheils nicht mehr dauernd ſein. So ſcheint es demnach als ob in der gegenwärtigen Lage nicht leicht mehr ein Staat ſich ganz und ungetheilt zu Einer Religionsgeſellſchaft bekennen könne; und unſere ſüdeuropäiſchen Staaten, die jezt aufs neue die katholiſche Religion zur Staatsreligion geſezlich erklärt haben, werden doch, wiewol ſie im günſtigſten Falle ſind, und jezt noch die Proteſtanten nur zerſtreut als Schüzlinge in ihrem Gebiet vorhanden ſind, ohne Härte und Ungerechtigkeit dieſes Syſtem nicht viele Generationen hindurch nach ihrer Beruhigung feſthalten können. Ganz ein anderes aber iſt, wenn ohne Geſez, nur zufolge der natürlichen Wirkung der öffentlichen Meinung, ſelbſt da, wo ein großer Theil der Staatsbürger einer andern Religionsgeſellſchaft angehört, doch nur den Bekennern der einen alles weſentliche bei der Staatsverwaltung zufällt. Denn eine ſolche Handlungsweiſe iſt keinesweges ein Staatsbekenntniß, und wir müſſen freilich wünſchen daß dieſe ſich noch lange erhalten möge. Wenn alſo das zuerſt geſagte jezt nur noch ein vorübergehender Zuſtand ſein kann, ſo fragt ſich, wie es mit dem zweiten ſteht, ob nämlich das eine richtige Maxime iſt, wenn der Staat verlangt, jeder ſeiner Bürger ſolle ſich zu irgend einer, ohne zu entſcheiden welcher, Religionsgeſellſchaft bekennen. Hier ſei es nun vorausgegeben, daß irreligiöſe Menſchen auch dem bürgerlichen Verein weder heilſam ſein können, noch für denſelben zuverläſſig. Aber werden ſie dadurch religiös, wenn ſie ſich gezwungen zu irgend einer religiöſen Geſellſchaft bekennen? Offenbar giebt es um die irreligiöſen Menſchen wirklich religiös zu machen kein anderes Mittel, als den Einfluß der religiöſen Menſchen auf ſie möglichſt zu verſtärken: 239 und hiezu kann der Staat wiederum nicht kräftiger wirken als dadurch, daß er alle religiöſen Geſellſchaften in ſeinem Umkreiſe ſich in ihrem Gebiet mit der vollkommenſten Freiheit bewegen läßt. Dieſe Freiheit aber werden ſie nur fühlen, wenn jene Einmiſchungen aufhören.

21) S. 346. Dieſer Ausſtellung, die nur auf einer ſehr mangelhaften Erfahrung beruht, kann ich nicht mehr beiſtimmen. Denn was zuerſt die Fähigkeiten betrifft, ſo ſcheint es freilich, als ob das Volk und die gebildeten nur einen ſehr ungleichen Genuß haben könnten von einer religiöſen Mittheilung, an welche nach der oben gemachten Forderung der ganze Schmuck der Sprache gewendet iſt. Aber alle wahre Beredſamkeit muß durchaus volksmäßig ſein; und wie es nur Verkünſtelung iſt, wenn der Redner, ſei es aus

in der Wahl der Ausdrükke oder auch der Gedankenverbindungen, auf eine der Mehrheit unangemeſſene Weiſe verfährt, ſo müſſen auch die gebildeten an einer durchaus volksmäßigen Diction können geleitet werden. Eine Theilung der Zuhörer alſo in Bezug auf die Fähigkeiten fordert nicht die Natur der Sache, ſondern nur das Bewußtſein der Unvollkommenheit in den Künſtlern, und es iſt nur eine verſchiedene Unvollkommenheit, wenn der eine beſſer für das Volk redet, und der andere für die höhern Stände. Was aber zweitens die Sinnesart betrifft: ſo iſt freilich nicht zu läugnen, daß hier die Verſchiedenheiten in der Zuhörerſchaft nur in ſehr enge Grenzen dürfen eingeſchloſſen ſein, wenn eine religiöſe Mittheilung einen bedeutenden und erfreulichen Erfolg haben ſoll. Aber die Vorausſezung iſt wol unrichtig, daß in einer übrigens zuſammengehörigen und in ein gemeinſames Leben verflochtenen Menge ſehr verſchiedene religiöſe Eigenthümlichkeiten ſich herausbilden ſollten, und zwar ſo wunderbar verſchieden, daß ſie auf der einen Seite nicht kräftig genug ſein ſollten, um eine eigne religiöſe Gemeinſchaft zu erzeugen, auf der andern aber doch zu lebhaft ausgeſprochen, um ſich eine verſchiedenartige religiöſe Mittheilung aneignen zu können. Höchſtens in großen Städten können ſo verſchiedene Elemente in einen engen Raum zuſammengeweht ſein, und da hat auch jeder große Leichtigkeit in der Auswahl religiöſer Darſtellungen, an denen er ſich ſtärken und beleben kann. Betrachtet man aber das Volk in Bezug auf die auf der folgenden Seite erwähnten verſchiedenen Formen der Frömmigkeit, und was für andre man ſonſt noch möchte hinzuthun können: ſo wird man immer finden, daß in ganzen Gegenden viele Generationen hindurch das religiöſe Leben ſich in der einen überwiegend myſtiſch geſtaltet, in der andern mehr an der Geſchichte haftet, in einer dritten die verſtändige Reflexion verwalten läßt. Ausnahmen aber ſind ſelten, ſondern die nicht nach dem herrſchenden Typus religiös ſind, ſind es überhaupt weniger. Wenn alſo nur der bunteren Welt in den großen Städten jene Leichtigkeit der Auswahl nicht verkümmert wird durch einſeitige Vorliebe der verwaltenden, 380 und auf der andern Seite alle religiöſen Redner nur nach ächter Volksmäßigkeit ſtreben: ſo wäre, was dieſen Punkt betrifft, unſer gegenwärtiger Zuſtand leidlich genug.

22) S. 348. Es wird hier als etwas durchaus nothwendiges angeſehen, daß der Staat außer dem, was durch jede religiöſe Gemeinſchaft ohnedies von ſelbſt geſchieht, und gleichviel, ob in einem Staat nur eine ſolche beſteht, welcher er unumſchränkt vertraut, oder ob mehrere, zwiſchen denen er ſein Vertrauen gleich oder ungleich vertheilt, auf jeden Fall noch ein beſonderes Bildungsinſtitut anlegen muß, ſei es nun nur für die jüngere Generation oder auch für den rohern Theil des Volkes; und in dieſer Behauptung liegt zugleich des Redners Entſcheidung über eine vielbeſprochene Frage, nämlich das Verhältniß von Staat und Kirche zu dem, was wir im weiteſten Umfang des Wortes Schule nennen. Seine Entſcheidung nämlich iſt, wenn früher geſagtes mit berükſichtiget wird, dieſe, daß eines Theils der Staat ſich immerhin auf die religiöſen Gemeinſchaften in dieſer Hinſicht verlaſſen möge, und ſo weit er ſich auf ſie verläßt, müſſe er ſie dann auch gewähren laſſen

und ſich mit einer negativen Aufſicht über ihre Anſtalten begnügen; einen anderen Theil der Schule aber gezieme ihm ſelbſt anzulegen und zu verſorgen. Dieſe Entſcheidung möge hier noch in etwas erörtert und vertreten werden. Wo religiöſe Gemeinſchaft irgend einer Art iſt, da iſt auch in den Häuſern eine gleichförmige Zucht um die Sinnlichkeit zu zähmen, daß das Erwachen des höhern geiſtigen Lebens durch ſie nicht gehindert werde, und dieſe kommt in alle Wege dem bürgerlichen Leben zu Statten. Wenn aber der Staat noch eine beſondere Zucht braucht um zeitig in ſeinen Bürgern gewiſſe Gewöhnungen zu begründen: ſo geht eine ſolche aus der religiöſen Gemeinſchaft nicht hervor. Iſt nun über die Nothwendigkeit derſelben ein richtiges Gefühl allgemein verbreitet: ſo kann ſich auch in dieſer Hinſicht der Staat auf dasjenige verlaſſen, was die Familien thun, nur nicht ſofern ſie Elemente der religiöſen, ſondern ſofern ſie Elemente der bürgerlichen Geſellſchaft ſind. Iſt ein ſolches Gefühl nicht verbreitet genug, ſo muß der Staat öffentliche ergänzende Vorkehrungen treffen. Hierhin nun gehört alles gymnaſtiſche in der Erziehung, welches niemals von der Kirche ausgehen kann, und auch nicht den Schein haben darf von ihr auszugehen, weil es ihr völlig fremd iſt. Ferner, Wo ein Syſtem religiöſer Mittheilung beſteht, da muß auch eine gemeinſame Unterweiſung der Jugend beſtehn in allem, was zum Verſtändniß der religiöſen Sprache und Symbolik gehört; und dies iſt eigentlich die kirchliche Gemeindeſchule, welche im Chriſtenthum auf Ueberlieferung der religiöſen Begriffe und bei den Proteſtanten auf ein wenngleich beſchränktes Verſtehen der heiligen Schrift allgemein ausgeht. Hat nun der Staat das Vertrauen, 311 daß hiermit zugleich eine lebendige Mittheilung ſittlicher Begriffe und die Keime einer allgemeinen Verſtandesentwikkelung gegeben ſind: ſo kann er ſich für dieſe Gegenſtände auf die kirchliche Schule verlaſſen. Alles ſtatiſtiſche aber, mathematiſche und techniſche und was ſonſt noch für allgemeines Jugendbedürfniß gehalten werden mag, iſt der kirchlichen Schule fremd; ſondern dies iſt die bürgerliche, und muß von der bürgerlichen Gemeinde beſchafft werden. Sind nun Kirchengemeinde und Bürgergemeinde ganz daſſelbe: ſo können zwar bei verwaltenden Gründen die kirchliche Schule und die bürgerliche in Eine Anſtalt vereinigt werden, dadurch aber gewinnt eben ſo wenig der Staat ein Recht zur Leitung der kirchlichen Schule, als die Kirche ein Recht zur Leitung der bürgerlichen. Endlich, Jede religiöſe Gemeinſchaft, welche eine ſolche Geſchichte hat, daß zur Auffaſſung ihrer Entwikklung höhere Kenntniſſe erfordert werden, welche in das Gebiet der Wiſſenſchaft und der Gelehrſamkeit gehören, bedarf einer Anſtalt zur Erhaltung und weitern Ausbildung dieſer Kenntniſſe, und dies iſt die kirchliche Hochſchule; alle übrigen Wiſſenſchaften aber ſind der Kirche fremd. Beſtehen nun in einem Staat entweder durch ihn oder unabhängig von ihm als freie Körperſchaften allgemeine wiſſenſchaftliche Hochſchulen; und hat die Kirche das Vertrauen, die dort herrſchenden Methoden ſeien ihrem Bedürfniß angemeſſen: ſo kann ſie es rathſam finden ihre beſondere Hochſchule mit jenen allgemeinen zu verbinden. Zu beſtimmen aber, ob dieſe Verbindung rathſam ſei oder nicht, das kann nur der Kirche zukommen und nicht dem Staat oder jenen wiſſenſchaftlichen Körperſchaften; und eben ſo wenig kann, wenn die Verbindung zu Stande kommt, die Kirche weder hierauf ein Recht gründen die wiſſenſchaftlichen Anſtalten im allgemeinen zu beherrſchen, noch auch eigentlich das Recht aufgeben, ihre beſondere Hochſchule zu beaufſichtigen. Wenn ſich nun Kirche und Staat in Hinſicht auf die Schule zuſammenthun oder auseinanderſezen, kann es vernünftigerweiſe nur nach dieſen Grundſäzen geſchehen. Dieſe Grundſäze aber im Verhältniß zu der einen Kirche anzuerkennen, im Verhältniß zu einer andern aber nicht, das iſt die größte Inconſequenz, welche auf dieſem Gebiet begangen werden kann; und die zurükgeſezte Kirche muß darunter nothwendig ſo leiden, daß in ihren lebendigſten Gliedern ein unheilbares Mißverhältniß zwiſchen ihrem religiöſen und ihrem politiſchen Gefühl entſteht.

23) Ebendaſ. Wohlgemerkt mit jeder ſolchen Verbindung. Und dieſe Anſicht ſteht mir noch immer feſt, ja um ſo feſter als damals je mehr bedauernswürdige Verwirrungen ich aus dieſer Angehörigkeit der Kirche an den Staat ſeitdem habe entſtehen ſehen; Verwirrungen an die man damals um ſo weniger denken konnte, da eine einzige der Art an der herrſchenden Geſinnung der Zeit ſo ſchnell geſcheitert war. Ohne alle Verbindung aber mit dem Staat können die religiöſen Gemeinſchaften unmöglich bleiben; das zeigt ſich ſelbſt da, wo ſie am allerfreiſten ſind. Das mindeſte iſt freilich, daß der 191 Staat die religiöſen Geſellſchaften nur eben ſo behandelt wie andere Privatgeſellſchaften, d. h. daß er als allgemeines Geſelligungsprincip von ihnen Kenntniß nimmt, und ſich in Stand ſezt einzugreifen, im Fall ſie etwas der gemeinſamen Freiheit und Sicherheit aller nachtheiliges hegen ſollten. Allein mit dieſem mindeſten iſt ſelten abzukommen; das zeigt ſich ſelbſt in Nordamerika, wo ſie am freiſten ſind. Denn je freier die Kirchen ſind, um deſto leichter geſchieht es auch, daß einzelne ſich auflöſen oder mehrere zuſammenwachſen; und wenn ſie auch keinen andern Beſiz haben, als die nothdürftigſten Mittel des Zuſammenſeins, ſo entſtehen dann doch ſchwierige Auseinanderſezungen, bei denen der Staat der natürliche Schiedsrichter und Ausgleicher iſt. Hätte dieſes und kein anderes Verhältniß beſtanden zwiſchen Kirche und Staat zur Zeit der Kirchenverbeſſerung: ſo würde jezt nicht der ſonderbare Fall ſtatt haben, daß in größtentheils proteſtantiſchen Ländern die katholiſche Kirche äußerlich wohl ausgeſtattet und ſicher geſtellt wird, die evangeliſche aber auf einen wandelbaren und oft nur ſehr zweideutigen guten Willen verwieſen bleibt. Jede hierüber hinausgehende Verbindung aber zwiſchen Kirche und Staat, wie ſie aus den eben beſchriebenen Combinationen entſtehen können, ſollte ihrer Natur nach immer nur als ein vorübergehendes Privatabkommen angeſehen werden. Je mehr es nun dergleichen giebt, deſto mehr wird es das Anſehen gewinnen, daß eine Kirchengemeinſchaft innerhalb eines Staates ein engeres ganze als Landeskirche bildet, und von ihren Glaubensgenoſſen in andern Staaten ſich mehr ablöſt. Je weniger es dergleichen Abkommen giebt, um deſto mehr kann eine Kirchengemeinſchaft, über wie viele Staaten ſie auch verbreitet ſei, als ein ungetheiltes ganze erſcheinen, und alſo die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat deſto ſtärker ins

nicht treten. Alle innerhalb dieſer Grenzen beſtehenden Verhältniſſe zwiſchen beiden ſind zuläſſig, und es gehört alſo auch zur Vollſtändigkeit, daß ſie alle irgendwann und wo geſchichtlich beſtehen. Was hingegen darüber hinausgeht, iſt vom Uebel.

24) Ebendaſ. Dieſe Verwerfung alles nähern Zuſammenhanges unter den Gemeinden deſſelben Glaubens und aller feſtgeſchloſſenen religiöſen Verbindungen iſt nur dadurch motivirt, daß jede beſtehende Kirche nur als ein äußerer Anhang der wahren Kirche, nicht als ein lebendiger Beſtandtheil derſelben angeſehen wird, und alſo auch nur in ſofern richtig, als die Vorausſezung ſelbſt richtig iſt. Wenn ich daher, ſeitdem ich dieſes ſchrieb, mich als einen eifrigen Vertheidiger der Synodalverfaſſung, welche unter dieſer Verwerfung offenbar auch begriffen iſt, bewieſen habe: ſo kommt dies daher, daß ich einestheils von der Vorausſezung ſelbſt abgegangen bin und durch erfreuliche Erfahrungen ſowol als Beobachtungen die Ueberzeugung gewonnen
313 habe, daß wahrhaft gläubige und fromme in hinreichender Anzahl in unſern Gemeinden vorhanden ſind, und daß es lohnt ihren Einfluß auf die übrigen möglichſt zu verſtärken, welcher unſtreitig die natürliche Folge wohlgeordneter Verbindungen iſt. Anderntheils aber giebt auch das Leben in unſerer Zeit ſehr bald die Anſicht, daß jede Verbeſſerung, wenn ſie gedeihen ſoll, von allen Seiten zugleich eingeleitet werden muß, und dazu gehört nothwendig, daß man die Menſchen in manchen Beziehungen behandle, als wären ſie ſchon das, wozu ſie erſt ſollen gemacht werden. Denn ſonſt findet man immer noch nothwendig zu warten, und niemals möglich anzufangen. — Weil aber nach meiner Anſicht die Befugniß zu ſolchen genauern Verbindungen nur darauf beruht, daß die Theilnehmer Glieder der wahren Kirche ſind, in welcher der Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien nur momentan beſteht und nie bleibend ſein kann, werde ich auch immer nur eine ſolche Verfaſſung vertheidigen können, die auf dieſer Gleichſezung beruht, und eine andere kann es auch in der evangeliſchen Kirche niemals geben. Wo Synodalvereine bloß der Geiſtlichen unter ſich ſtatt finden, da erſcheinen auch dieſe nur entweder im Auftrag des Staates gutachtlich berathend, oder die Vereinigung iſt mehr eine litterariſche und freundſchaftliche als kirchliche und verfaſſungsmäßige. Nur der katholiſchen Kirche ziemt eine verfaſſungsmäßige Prieſterherrſchaft; denn der Grundſtein dieſer Kirche iſt die höhere perſönliche religiöſe Würde der Prieſter, und der Grundſaz, daß die Laien nur durch Vermittelung von jenen ſich ihres Antheils an den Gütern der Kirche erfreuen. Noch genauer hängt die lezte an dieſer Stelle gewagte Behauptung, daß auch zwiſchen Lehrer und Gemeinde kein äußerlich feſtes Band ſtattfinden ſoll, mit jener Vorausſezung zuſammen, daß die Gemeinden zur Religion erſt ſollen geführet werden. Denn dieſes kann freilich nur unter der Bedingung der vollkommenſten Freiwilligkeit gelingen. Wer ſoll aber denn das äußerliche Band ſchließen? Weder der Staat noch eine Corporation von geiſtlichen darf es thun, weil ſonſt die Freiwilligkeit nicht ſtatt findet; die Gemeinden aber können es nicht, weil ſie kein Urtheil haben können über diejenigen, die ihnen erſt die Fähigkeit mittheilen ſollen den Werth worauf es hier ankommt zu

ſchäzen, daher auf eine richtige Weiſe ein ſolches Band nur geſchloſſen werden und feſthalten kann, wo in den Gemeinden ſchon der Geiſt der Frömmigkeit vorausgeſezt werden darf, und wo diejenigen, welche das Urtheil leiten und begränzen können, ſchon als aus der Mitte der Gemeinde hervorgegangen anzuſehen ſind. Hierin liegen zugleich die Principien, um zu beſtimmen, wie feſt in den verſchiedenen Verhältniſſen dieſes Band ſchon ſein darf, oder wie frei man es noch laſſen muß.

25) S. 340. Ueber die Grenzen der bindenden Kraft, welche die Symbole ausüben, habe ich mich vor kurzem, wiewol nur in Beziehung auf die evangeliſche Kirche, ausführlicher erklärt. Unheilig nenne ich hier dieſe Bande, 344
wenn es damit auf die gewöhnliche Weiſe gehalten wird; und dieſer Meinung bin ich noch immer. Denn unheiliger iſt dem frommen nichts als der Unglaube, und dieſer iſt es, von dem eine rechte Fülle bei der Maxime zum Grunde liegt, die Religionslehrer ja ſogar die Lehrer der Theologie an den Buchſtaben der Bekenntnißſchriften zu binden. Es iſt Unglaube an die Gewalt des kirchlichen Gemeingeiſtes, wenn man nicht überzeugt iſt, das fremdartige in einzelnen werde ſich durch die lebendige Kraft des ganzen entweder aſſimiliren oder eingehüllt und unſchädlich gemacht werden, ſondern meint eine äußere Gewalt nöthig zu haben, um es auszuſtoßen. Es iſt Unglauben an die Kraft des Wortes Chriſti und des Geiſtes der ihn verklärt, wenn man nicht glaubt, daß jede Zeit von ſelbſt ſich ihre eigne angemeſſene Erklärung und Anwendung deſſelben bilde, ſondern meint, man müſſe ſich an das halten, was eine frühere Zeit hervorgebracht, da uns ja jezt nicht mehr begegnen kann, daß der Geiſt der Weiſſagung verſtumme, und da die heilige Schrift ſelbſt dieſes nur geworden iſt und bleibt durch die Kraft des freien Glaubens und nicht durch eine äußere Sanction.

26) S. 340. Das Gefühl, daß es mit den kirchlichen Angelegenheiten nicht auf demſelben Punkt bleiben könne, auf welchem ſie in dem größten Theile von Deutſchland damals ſtanden und auch größtentheils noch ſtehen, iſt wol ſeitdem viel allgemeiner geworden und viel beſtimmter ausgebildet; aber wie ſich die Sache wenden werde, iſt noch nicht viel deutlicher zu ſehen. Nur ſo viel läßt ſich wol vorherſehen, wenn unſere evangeliſche Kirche nicht bald in eine Lage verſezt wird, daß ſich ein friſcher Gemeingeiſt in ihr entwikkeln kann, und wenn die beſchränkende Behandlung unſerer Hochſchulen und unſeres öffentlichen geiſtigen Verkehrs noch länger fortgeſezt wird: ſo ſind die Hoffnungen, denen wir uns für dieſes Gebiet überlaſſen zu können glaubten, nur taube Blüthen geweſen, und die ſchöne Morgenröthe der lezten Zeit hat nur Unwetter bedeutet. Es werden dann lebendige Frömmigkeit und freiſinniger Muth aus dem geiſtlichen Stande immer mehr verſchwinden, errſchaft des todten Buchſtaben von oben, ängſtliche geiſtloſe Sektirerei von nten, werden ſich einander immer mehr nähern, und aus ihrem Zuſammenoß wird ein Wirbelwind entſtehen, der viel rathloſe Seelen in die aufgeſpann n Garne des Jeſuitismus hineintreibt, und den großen Haufen bis zur änzlichen Gleichgültigkeit abſtumpft und ermüdet. Die Zeichen die dies vor-

ſtänden ſind deutlich genug; aber ausſprechen ſollte doch jeder bei jeder Gelegenheit, daß er ſie ſieht, zum Zeugniß über die, die ihrer nicht achten.

27) S. 352. Dieſe Beſchränkung wird vielen zu eng ſcheinen. Eine ſehr gründliche und entwikkelte Geiſtesbildung, eine reiche innere Erfahrung
265 kann ſehr wohl da ſein, wo die theologiſchen Wiſſenſchaften fehlen, welche die unerlaßliche Bedingung des kirchlichen Lehramts ſind. Sollen ſich nun ſolche Gaben ganz auf den engen Kreis des häuslichen Lebens mit ihrer religiöſen Wirkſamkeit beſchränken? Können und ſollten nicht ſolche Menſchen, wenn ſie auch den öffentlichen religiöſen Verſammlungen nicht vorſtehen dürfen, dennoch in freieren größeren Kreiſen wirken durch das lebendige Wort? und ſollte man ſie nicht auf die ungemeſſene Wirkſamkeit verweiſen, welche ſie ſich durch das geſchriebene Wort verſchaffen können? Hierauf habe ich zweierlei zu antworten. Zuerſt, daß ſich an das häusliche Leben von ſelbſt alles anſchließt, was als freie Geſelligkeit dem Familienzuſammenhang am nächſten ſteht, und daß da den Charakter eines freiſinnigen religiöſen Lebens darzulegen eine nicht geringe aber noch immer weder genug verſtandene noch genug geübte Aufgabe iſt. Wäre ſie es, ſo könnte unmöglich in einem großen Theile von Deutſchland und namentlich von den höhern und feinern Geſellſchaftskreiſen ein ſo ſchneidender Widerſpruch ſtattfinden zwiſchen dem Intereſſe, was an religiöſen Formeln und theologiſchen Streitigkeiten genommen wird, und einem häuslichen und geſelligen Leben, in welchem ſich keine Spur eines entſchieden religiöſen Charakters zeigt. Hier iſt alſo noch ein großes Gebiet, auf welchem ſich der fromme Sinn bewähren kann. Aber größere über die Grenzen und die Natur des geſelligen Lebens hinausgehende religiöſe Zuſammenkünfte, die aber doch nicht die Abzwekkung haben im vollen Sinn eine eigne Gemeine zu bilden, kurz eigentliche Conventicula bleiben immer unſelige Mitteldinge, die zur wahren Förderung der Religion von jeher wenig oder nichts beigetragen haben, wol aber krankhaftes bald erzeugt bald wenigſtens gehegt. Zweitens, was die religiöſe Thätigkeit durch das geſchriebene Wort betrifft: ſo wäre es allerdings ſehr übel, wenn auch dieſe der geiſtliche Stand als ein Monopol beſizen ſollte, ja auch nicht einmal das ſcheint mir mit dem Geiſt der evangeliſchen Kirche verträglich, wenn er eine allgemeine Cenſur darüber ausüben ſollte. Die größte Freiheit muß hier allerdings ſtattfinden; aber ganz verſchieden ſind die Fragen, ob ein jeder ſoll ſeine religiöſen Anſichten und Stimmungen auf dieſem Wege mittheilen dürfen; und ob es ſehr rathſam iſt daß dies häufig geſchehe. Und das lezte iſt gar ſehr zu bezweifeln. Der Nachtheil aus der Fluth mittelmäßiger Romane und Kinderſchriften iſt nicht entfernt zu vergleichen mit dem aus der Maſſe mittelmäßiger religiöſer Schriften. Denn dieſe ſind offenbar eine Entheiligung, jene nicht. Und viel leichter fällt hier auch ein ausgezeichnetes Talent in das mittelmäßige. Denn was hier anziehn und ſich Bahn machen ſoll, iſt die ſubjective Auffaſſung allgemein bekannter Gegenſtände und Verhältniſſe, und das kann nur gelingen bei einem hohen Grade naiver Originalität, oder bei einer wahren Begeiſterung, komme ſie aus der innerſten Tiefe
266 eines in ſich abgeſchloſſenen Gemüthes, oder aus der erregenden Kraft eines

großartig bewegten Lebens. Ohne dieſe Mittel aber kann immer nur mittelmäßiges zu Stande kommen. Anders iſt es mit der beſtimmten Gattung des religiöſen Liedes. Dieſe iſt unter uns ſehr überwiegend von Laien aus allen Ständen bearbeitet worden, und vieles was ein ſtrenger Richter nur mittelmäßig nennen würde, iſt in den kirchlichen Gebrauch übergegangen, und hat dadurch eine Art von Unſterblichkeit erlangt. Allein hier wirken zweierlei Umſtände mit. Einestheils hat jedes kirchliche Liederbuch nur ein ſehr beſchränktes Gebiet, und hier kann manches gut ſein, was nicht alle Eigenſchaften hat, welche die abſolute Oeffentlichkeit erfordert. Viele von dieſen Productionen würden gewiß längſt untergegangen und vergeſſen ſein, wenn ſie ſich als reine ſchriftſtelleriſche Werke hätten erhalten ſollen. Anderntheils aber wirkt bei dem öffentlichen Gebrauch dieſer Gattung noch ſo viel anderes mit, ſo daß der Dichter die Wirkung nicht allein hervorzubringen braucht, ſondern er wird unterſtüzt durch den Tonkünſtler, durch welchen mehr oder weniger alles mitklingt und wirkt, was auf dieſelbe Weiſe geſezt und allen bekannt iſt; er wird unterſtüzt durch die Gemeine, welche ihre Andacht mit in die Ausführung hineinlegt, und durch den Liturgen, der dem Werk des Dichters in einem größern Zuſammenhange ſeine rechte Stelle anweiſet.

Fünfte Rede.

Ueber die Religionen.

247 Daß der Menſch in der unmittelbarſten Gemeinſchaft mit dem höchſten begriffen ein Gegenſtand der Achtung ja der Ehrfurcht für Euch alle ſein muß; daß keiner, der von jenem Zuſtande noch etwas zu verſtehen fähig iſt, ſich bei der Betrachtung deſſelben dieſer Gefühle enthalten kann: das iſt über allen Zweifel hinaus. Verachten mögt Ihr jeden, deſſen Gemüth leicht und ganz von kleinlichen Dingen angefüllt wird: aber vergebens werdet Ihr verſuchen den gering zu ſchäzen, der das größte in ſich ſaugt und ſich davon nährt. Lieben oder haſſen mögt Ihr jeden, je nachdem er auf der beſchränkten Bahn der Thätigkeit und der Bildung mit Euch oder gegen Euch geht: aber auch das ſchönſte Gefühl unter denen, die ſich auf Gleichheit gründen, wird nicht in Euch haften können, in Beziehung auf den, welcher ſo weit über Euch erhaben iſt, als derjenige der in der Welt das höchſte Weſen ſucht über jedem ſteht, der ſich nicht mit ihm in demſelben Zuſtande befindet. Ehren müßt Ihr, ſo ſagen Eure weiſeſten, auch wider Willen den tugendhaften, der nach den Geſezen der ſittlichen Natur das endliche unendlichen Forderungen gemäß zu beſtimmen trachtet: aber wenn es Euch auch möglich wäre in der Tugend ſelbſt etwas lächerliches zu finden, wegen des Gegenſazes beſchränkter Kräfte mit dem unendlichen Beginnen; ſo würdet ihr doch demjenigen Achtung und Ehrfurcht nicht verſa-

gen können, deſſen Organe dem Univerſum geöffnet ſind, und der, 269 fern von jedem Streit und Gegenſaz, erhaben über jedes unvollendbare Streben, von den Einwirkungen deſſelben durchdrungen und eins mit ihm geworden, wenn Ihr ihn in dieſem köſtlichſten Moment des menſchlichen Daſeins betrachtet, den himmliſchen Strahl unverfälſcht auf Euch zurükwirft. Ob alſo die Idee, welche ich Euch gemacht von dem Weſen und Leben der Religion, Euch jene Achtung abgenöthigt hat, die ihr falſchen Vorſtellungen zufolge, und weil Ihr bei zufälligen Dingen verweiltet, ſo oft von Euch verſagt worden iſt; ob meine Gedanken über den Zuſammenhang dieſer uns allen inwohnenden Anlage mit dem was ſonſt unſerer Natur vortreffliches und göttliches zugetheilt iſt, Euch angeregt haben zu einem innigeren Anſchaun unſeres Seins und Werdens; ob Ihr aus dem höheren Standpunkt, den ich Euch gezeigt habe, in jener ſo ſehr verkannten erhabneren Gemeinſchaft der Geiſter, wo jeder, den Ruhm ſeiner Willkür, den Alleinbeſiz ſeiner innerſten Eigenthümlichkeit und ihres Geheimniſſes nichts achtend, ſich freiwillig hingiebt um ſich anſchauen zu laſſen als ein Werk des ewigen und alles bildenden Weltgeiſtes; ob Ihr in ihr nun das allerheiligſte der Geſelligkeit bewundert, das ungleich höhere als jede irdiſche Verbindung, das heiligere als ſelbſt der zarteſte Freundſchaftsbund einzelner ſittlicher Gemüther; ob alſo die ganze Religion in ihrer Unendlichkeit in ihrer göttlichen Kraft Euch hingeriſſen hat zur Anbetung: darüber frage ich Euch nicht; denn ich bin der Kraft des Gegenſtandes gewiß, der nur aus ſeinen entſtellenden Verhüllungen befreit werden durfte, um auf Euch zu wirken. Jezt aber habe ich zulezt ein neues Geſchäft auszurichten, und einen neuen Widerſtand zu beſiegen. Ich will Euch gleichſam zu dem Gott, der Fleiſch geworden iſt, hinführen; ich will Euch die Religion zeigen, wie ſie ſich ihrer Unendlichkeit entäußert hat, und in oft dürftiger Geſtalt unter den Menſchen erſchienen iſt; in den Religionen ſollt Ihr die Religion entdekken; in dem, was immer

209 nur irdiſch und verunreinigt vor Euch ſteht, die einzelnen Züge derſelben himmliſchen Schönheit aufſuchen, deren Geſtalt ich abzubilden verſucht habe.

Wenn Ihr einen Blikk auf den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge werft, wo die Spaltungen der Kirche und die Verſchiedenheit der Religion faſt überall zuſammentreffen, und beide in ihrer Abſonderung unzertrennlich verbunden zu ſein ſcheinen; wo es ſo viel Lehrgebäude und Glaubensbekenntniſſe giebt als Kirchen und religiöſe Gemeinſchaften: ſo könntet Ihr leicht verleitet werden zu glauben, daß in meinem Urtheil über die Vielheit der Kirche zugleich auch das über die Vielheit der Religion ausgeſprochen ſei; Ihr würdet aber darin meine Meinung gänzlich mißverſtehen. Ich habe die Vielheit der Kirche verdammt: aber eben indem ich aus der Natur der Sache gezeigt habe, daß hier alle ſtreng und gänzlich trennenden Umriſſe ſich verlieren, alle beſtimmte Abtheilungen verſchwinden, und alles nicht nur dem Geiſt und der Theilnahme nach Ein ungetrenntes ganze ſein, ſondern auch der wirkliche Zuſammenhang ſich immer größer ausbilden und immer mehr jener höchſten allgemeinen Einheit nähern ſoll, ſo habe ich überall die Vielheit der Religion und ihre beſtimmteſte Verſchiedenheit als etwas nothwendiges und unvermeidliches vorausgeſezt. Denn warum ſollte die innere wahre Kirche Eins ſein? Nicht auch darum, damit jeder anſchauen und ſich mittheilen laſſen könnte die Religion des andern, die er nicht als ſeine eigene anſchauen kann, weil ſie als in allen einzelnen Regungen von der ſeinigen verſchieden gedacht wurde? Warum ſollte auch die äußere und uneigentlich ſogenannte Kirche nur Eine ſein? Darum, damit jeder in ihr die Religion in der Geſtalt aufſuchen könnte, die dem ſchlummernden Keim der in ihm liegt die angemeſſene iſt, welcher alſo wol von einer beſtimmten Art ſein mußte, wenn er doch nur durch dieſelbe beſtimmte Art befruchtet und erwekkt werden kann. Und unter dieſen verſchiedenen Erſcheinungen der Religion konnten eben deshalb nicht

etwa nur Ergänzungsſtükke gemeint ſein, die bloß numeriſch und
der Größe nach verſchieden, wenn man ſie zuſammenbrächte ein 250
gleichförmiges und dann erſt vollendetes ganze ausgemacht hätten;
denn alsdann würde jeder in ſeiner natürlichen Fortſchreitung
von ſelbſt zu demjenigen gelangen, was des anderen iſt;
die Religion, die er ſich mittheilen läßt, würde ſich in die ſeinige
verwandeln, und mit ihr Eins werden, und die Kirche, dieſe
edem religiöſen Menſchen, auch zufolge der angegebenen Abſicht,
als unentbehrlich ſich darſtellende Gemeinſchaft mit allen gläubigen,
wäre nur eine interimiſtiſche und ſich ſelbſt durch ihre eigne
Wirkung nur um ſo ſchneller wieder aufhebende Anſtalt, wie ich
e doch keinesweges will gedacht oder dargeſtellt haben. So
abe ich die Mehrheit der Religionen vorausgeſezt, und eben ſo
inde ich ſie im Weſen der Religion begründet.

So viel ſieht jeder leicht, daß niemand alle Religionen voll-
ommen in ſich ſelbſt beſizen kann; denn der Menſch iſt auf eine
ewiſſe Weiſe beſtimmt, die Religion aber auf unendlich viele be-
immbar; allein eben ſo wenig kann auch das Euch fremd ſein,
aß ſie nicht etwa nur theilweiſe, ſo viel eben jeder zu faſſen
ermag, und aufs Gerathewohl unter den Menſchen zerſtükkelt
in kann, ſondern daß ſie ſich in Erſcheinungen organiſiren
uß, welche mehr von einander verſchieden und auch mehr ein-
der gleich ſind. Erinnert Euch nur an die mehreren Stufen
r Religion, auf welche ich Euch aufmerkſam gemacht habe, daß
mlich die Religion deſſen, dem die Welt ſich ſchon als ein le-
ndiges ganze zu erkennen giebt, nicht eine bloße Fortſezung ſein
nn von der Anſicht deſſen, der ſie nur erſt in ihren ſcheinbar
tgegengeſezten Elementen anſchaut, und daß dahin, wo dieſer
ht, wiederum derjenige nicht auf ſeinem bisherigen Wege ge-
ngen kann, dem das Univerſum noch eine chaotiſche und unge-
derte Vorſtellung iſt. Ihr mögt dieſe Verſchiedenheiten nun
ten oder Grade der Religion nennen: ſo werdet Ihr doch zu-
en müſſen, daß ſonſt überall wo es ſolche Verſchiedenheiten

giebt, das heißt wo eine unendliche Kraft ſich erſt in ihren Dar- 241 ſtellungen theilt und ſondert, ſie ſich auch in eigenthümlichen und verſchiedenen Geſtalten zu offenbaren pflegt. Ganz etwas anders iſt es alſo mit der Vielheit der Religionen, als mit der der Kirche. Denn das Weſen der Kirche iſt ja dieſes, daß ſie Gemeinſchaft ſein will. Alſo kann ihre Grenze nicht ſein die Einerleiheit des religiöſen, weil es ja eben das verſchiedene iſt, welches in Gemeinſchaft ſoll gebracht werden [1]). Sondern wenn Ihr meint, woran Ihr auch offenbar ganz recht habt, daß auch ſie in der Wirklichkeit nie völlig und auf gleiche Weiſe könne Eins werden: ſo kann dies nur darin gegründet ſein, daß jede wirklich in Zeit und Raum beſtehende Gemeinſchaft ihrer Natur nach begrenzt iſt, und in ſich ſelbſt zerfällt, weil ſie zu ſehr abnehmen müßte an Innigkeit, wenn ſie ungemeſſen zunähme an Umfang. Die Religion hingegen ſezt grade in ihrer Vielheit die möglichſte Einheit der Kirche voraus, indem ſie nicht minder für die Gemeinſchaft als für den einzelnen ſelbſt ſich in dieſem auf das beſtimmteſte auszubilden ſtrebt. Ihr ſelbſt aber iſt dieſe Vielheit nothwendig, weil ſie nur ſo ganz erſcheinen kann. Sie muß ein Princip ſich zu individualiſiren in ſich haben, weil ſie ſonſt gar nicht da ſein und wahrgenommen werden könnte. Daher müſſen wir eine unendliche Menge beſtimmter Formen poſtuliren und aufſuchen, in denen ſie ſich offenbart, und wo wir etwas finden was eine ſolche zu ſein behauptet, wie denn jede abgeſonderte Religion ſich dafür ausgiebt, müſſen wir ſie darauf anſehn, ob ſie dieſem Princip gemäß eingerichtet iſt, und müſſen uns dann das, wodurch ſie ein beſonderes ſein und darſtellen will, klar machen, ſei es auch unter welchen fremden Umhüllungen verſteckt, und wie ſehr entſtellt nicht allein von den unvermeidlichen Einwirkungen des vergänglichen, zu welchem das unvergängliche ſich herabgelaſſen hat, ſondern auch von der unheiligen Hand frevelnder Menſchen.

Wollt Ihr demnach von der Religion nicht nur im allgemeinen einen Begriff haben, und es wäre ja unwürdig, wenn Ihr Euch mit einer ſo unvollkommenen Kenntniß begnügen wolltet; wollt Ihr ſie recht eigentlich in ihrer Wirklichkeit und 292 in ihren Erſcheinungen verſtehen; wollt Ihr dieſe ſelbſt religiös auffaſſen als ein ins unendliche fortgehendes Werk des Geiſtes, der ſich in aller menſchlichen Geſchichte offenbart: ſo müßt Ihr den eitlen und vergeblichen Wunſch, daß es nur Eine Religion geben möchte, aufgeben; Ihr müßt Euren Widerwillen gegen ihre Mehrheit ablegen, und ſo unbefangen als möglich zu allen denen hinzutreten, die ſich ſchon in der Menſchheit wechſelnden Geſtalten und während ihres auch hierin fortſchreitenden Laufes aus dem ewig reichen Schooße des geiſtigen Lebens entwikkelt haben.

Poſitive Religionen nennt Ihr dieſe vorhandenen beſtimmten religiöſen Erſcheinungen, und ſie ſind unter dieſem Namen ſchon lange der Gegenſtand eines ganz vorzüglichen Haſſes geweſen; dagegen Ihr bei allem Widerwillen gegen die Religion überhaupt, etwas, was Ihr zum Unterſchiede von jenen die natürliche Religion nennt, immer leichter geduldet, und ſogar mit Achtung davon geſprochen habt. Ich ſtehe nicht an, Euch das innere meiner Geſinnungen hierüber gleich mit einem Worte zu eröffnen, indem ich nämlich für mein Theil dieſen Vorzug gänzlich abläugne, und erkläre, daß es für alle, welche überhaupt Religion zu haben und ſie zu lieben vorgeben, die gröbſte Inkonſequenz wäre einen ſolchen Vorzug einzuräumen, und daß ſie dadurch in den offenbarſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen würden. Ja ich für mein Theil würde glauben alle meine Mühe verloren zu haben, wenn ich nichts gewönne als Euch jene natürliche Religion zu empfehlen. Für Euch hingegen, welchen die Religion überhaupt zuwider war, habe ich es immer ſehr natürlich gefunden, wenn Ihr zu ihren Gunſten einen Unterſchied machen wolltet. Die ſogenannte natürliche Religion iſt gewöhnlich ſo abgeſchliffen, und hat ſo metaphyſiſche und moraliſche Manieren, daß ſie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der

Religion durchſchimmern läßt; ſie weiß ſo zurückhaltend zu leben, ſich einzuſchränken und ſich zu fügen, daß ſie überall wohl gelit-
313 ten iſt: dagegen hat jede poſitive Religion gewiſſe ſtarke Züge und eine ſehr kenntlich gezeichnete Phyſiognomie, ſo daß ſie bei jeder Bewegung, welche ſie macht, wenn man auch nur einen flüchtigen Blick auf ſie wirft, jeden unfehlbar an das erinnert, was ſie eigentlich iſt. Wenn dies, ſo wie es der einzige iſt, der die Sache ſelbſt trifft, ſo auch der wahre und innere Grund Eurer Abneigung iſt: ſo müßt Ihr Euch jezt von ihr losmachen, und ich ſollte eigentlich nicht mehr gegen ſie zu ſtreiten haben. Denn wenn Ihr nun, wie ich hoffe, ein günſtigeres Urtheil über die Religion überhaupt fällt, wenn Ihr einſeht daß ihr eine beſondere und edle Anlage im Menſchen zum Grunde liegt, die folglich auch wo ſie ſich zeigt muß gebildet werden: ſo kann es Euch doch nicht zuwider ſein, ſie in den beſtimmten Geſtalten anzuſchauen, in denen ſie ſchon wirklich erſchienen iſt, und Ihr müßt vielmehr dieſe um ſo lieber Eurer Betrachtung würdigen, je mehr das eigenthümliche und unterſcheidende der Religion in ihnen ausgebildet iſt.

Aber dieſen Grund nicht eingeſtehend werdet Ihr vielleicht alle alten Vorwürfe, die Ihr ſonſt der Religion überhaupt zu machen gewohnt waret, jezt auf die einzelnen Religionen werfen, und behaupten daß grade in dem, was Ihr das poſitive in der Religion nennt, dasjenige liegen müſſe, was dieſe Vorwürfe immer aufs neue veranlaßt und rechtfertigt; und daß eben deswegen dies die natürlichen Erſcheinungen der wahren Religion wie ich ſie Euch darzuſtellen verſucht habe, nicht ſein können. Ihr werdet mich aufmerkſam darauf machen, wie ſie alle ohne Unterſchied voll ſind von dem, was meiner eignen Ausſage nach nicht das Weſen der Religion iſt, und daß alſo ein Princip des Verderbens tief in ihrer Conſtitution liegen müſſe; Ihr werdet mich daran erinnern, wie jede unter ihnen ſich für die einzig wahre, und gerade ihr eigenthümliches für das ſchlechthin höchſte erklärt;

ſie ſich von einander grade durch dasjenige als durch etwas
entliches unterſcheiden, was jede ſo viel als möglich von ſich
as thun ſollte; wie ſie ganz gegen die Natur der wahren 309
gion beweiſen widerlegen und ſtreiten, es ſei nun mit den
ſen der Kunſt und des Verſtandes, oder mit noch fremderen
gar unwürdigen; Ihr werdet hinzufügen, daß Ihr grade in
ern Ihr die Religion achtet und für etwas wichtiges aner-
et, ein lebhaftes Intereſſe daran nehmen müßtet, daß ſie die
te Freiheit ſich nach allen Seiten aufs mannigfaltigſte aus-
den überall genieße, und daß Ihr alſo nur um ſo lebhafter
beſtimmten religiöſen Formen haſſen müßtet, welche alle, die
zu ihnen bekennen, zu derſelben Geſtalt und demſelben Wort
halten, ihnen die Freiheit ihrer eignen Natur zu folgen ent-
n, und ſie in unnatürliche Schranken einzwängen; wogegen
mir in allen dieſen Punkten die Vorzüge der natürlichen
gion vor den poſitiven kräftig anpreiſen werdet.

Ich bezeuge noch einmal, daß ich in allen Religionen Miß-
ändniſſe und Entſtellungen nicht läugnen will, und daß ich
n den Widerwillen, welchen dieſe Euch einflößen, nichts ein-
e. Ja ich erkenne in ihnen allen jene viel beklagte Aus-
ng und Abweichung in ein fremdes Gebiet; und je göttlicher
Religion ſelbſt iſt, um deſto weniger will ich ihr Verderben
hmükken, und ihre wilden Auswüchſe bewundernd pflegen.
vergeßt einmal dieſe doch auch einſeitige Anſicht; und folgt
zu einer andern. Bedenkt, wieviel von dieſem Verderben
die Rechnung derer kommt, welche die Religion aus dem
n des Herzens hervorgezogen haben in die bürgerliche Welt;
t daß vieles überall unvermeidlich iſt, ſobald das unendliche
unvollkommene und beſchränkte Hülle annimmt, und in das
et der Zeit und der allgemeinen Einwirkung endlicher Dinge,
ſich von ihr beherrſchen zu laſſen, herabſteigt. Wie tief aber
dieſes Verderben in ihnen eingewurzelt ſein mag und wie
ſie darunter gelitten haben mögen: ſo bedenkt wenigſtens

auch, daß wenn es die eigentliche religiöſe Anſicht aller Dinge iſt, auch in dem was uns gemein und niedrig zu ſein ſcheint, [illegible] jede Spur des göttlichen wahren und ewigen aufzuſuchen, und auch die entfernteſte noch anzubeten, grade dasjenige am wenigſten des Vortheils einer ſolchen Betrachtung entbehren darf, was die gerechteſten Anſprüche darauf hat religiös gerichtet zu werden. Jedoch Ihr werdet mehr finden als nur entfernte Spuren der Göttlichkeit. Ich lade Euch ein jeden Glauben zu betrachten, zu dem ſich Menſchen bekannt haben, jede Religion die Ihr durch einen beſtimmten Namen und Charakter bezeichnet, und die vielleicht nun längſt ausgeartet iſt in eine gedankenloſe Folge leerer Gebräuche, in ein Syſtem abſtracter Begriffe und Theorien; ob Ihr nicht, wenn Ihr ſie an ihrer Quelle und nach ihren urſprünglichen Beſtandtheilen unterſucht, dennoch finden werdet, daß alle todten Schlakken einſt glühende Ergießungen des inneren Feuers waren, daß in allen Religionen mehr oder minder enthalten iſt von dem wahren Weſen derſelben, wie ich es Euch dargeſtellt habe; und daß ſonach jede gewiß eine von den beſondern Geſtalten war, welche in den verſchiedenen Gegenden der Erde und auf den verſchiedenen Stufen der Entwikkelung die Menſchheit in dieſer Beziehung nothwendig annehmen mußte. Damit Ihr aber nicht aufs Ohngefähr in dieſem unendlichen Chaos umherirret — denn ich muß Verzicht darauf thun Euch in demſelben regelmäßig und vollſtändig herumzuweiſen; es wäre das Studium eines Lebens, und nicht das Geſchäft eines Geſpräches — damit Ihr ohne durch die herrſchenden unrichtigen Begriffe verführt zu werden, nach einem richtigen Maaßſtabe den wahren Gehalt und das eigentliche Weſen der einzelnen Religionen abmeſſen, und durch ein beſtimmtes und feſtes Verfahren das innere von dem äußerlichen, das eigene von dem erborgten und fremden, das heilige von dem profanen ſcheiden möget: ſo vergeßt fürs erſte jede einzelne, und das was für ihr charakteriſtiſches Merkmal gehalten wird, und ſucht von innen hinaus erſt eine allgemeine Anſicht darüber zu gewinnen, auf welche Weiſe eigentlich das Weſen einer poſitiven Religion aufgefaßt und beſtimmt werden muß. Ihr werdet alsdann finden, [illegible] daß grade die poſitiven Religionen die beſtimmten Geſtalten ſind, unter denen die Religion ſich darſtellen muß, und daß Eure ſogenannte natürliche gar keinen Anſpruch darauf machen kann etwas ähnliches zu ſein, indem ſie nur ein unbeſtimmter dürftiger und armſeliger Gedanke iſt, dem in der Wirklichkeit nie eigentlich etwas entſprechen kann; Ihr werdet finden, daß in jenen allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiöſen Anlage möglich iſt, und daß ſie, ihrem Weſen nach, der Freiheit ihrer Bekenner darin gar keinen Abbruch thun.

Warum habe ich angenommen, daß die Religion nicht anders als in einer großen Mannigfaltigkeit möglichſt beſtimmter Formen vollſtändig gegeben werden kann? Nur aus Gründen, welche ſich aus dem von dem Weſen der Religion geſagten von ſelbſt ergeben. Nämlich die ganze Religion iſt freilich nichts anders als die Geſammtheit aller Verhältniſſe des Menſchen zur Gottheit in allen möglichen Auffaſſungsweiſen, wie jeder ſie als ſein unmittelbares Leben inne werden kann; und in dieſem Sinne giebt es freilich Eine allgemeine Religion, weil es wirklich nur ein armſeliges und verkrüppeltes Leben wäre, wenn nicht überall wo Religion ſein ſoll auch alle jene Verhältniſſe vorkämen. Aber keinesweges werden alle ſie auf dieſelbe Weiſe auffaſſen, ſondern auf ganz verſchiedene, und eben weil nur dieſe Verſchiedenheit das unmittelbar gefühlte ſein wird und das allein darſtellbare, jene Zuſammenfaſſung aller Verſchiedenheiten aber nur das gedachte: ſo habt Ihr Unrecht mit Eurer einen allgemeinen Religion, die allen natürlich ſein ſoll, ſondern keiner wird ſeine wahre und rechte Religion haben, wenn ſie dieſelbe ſein ſoll für alle. Denn ſchon weil wir Wo ſind, giebt es unter dieſen Verhältniſſen des Menſchen zum ganzen ein Näher und Weiter, und durch dieſe Relation zu den übrigen wird nothwendig jedes Geſteht jedem im Leben ein anders beſtimmtes. Dann aber auch, weil wir Alle ſind, iſt in jedem eine größere Empfänglichkeit 257 für einige religiöſe Wahrnehmungen und Gefühle vor andern, und auch auf dieſe Weiſe iſt jedes überall ein anderes. Nun aber kann doch offenbar nicht durch eine einzelne dieſer Beziehungen jedem Gefühl ſein Recht wiederfahren, ſondern nur durch alle insgeſammt, und daher eben kann die ganze Religion unmöglich anders vorhanden ſein, als wenn alle dieſe verſchiedenen Anſichten jedes Verhältniſſes, die auf ſolche Art entſtehen können, auch wirklich gegeben werden; und dies iſt nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verſchiedener Formen, deren jede durch das verſchiedene Princip der Beziehung in ihr hinreichend beſtimmt, und in deren jeder daſſelbe religiöſe Element eigenthümlich modificirt iſt, das heißt welche ſämmtlich wahre Individuen ſind. Wodurch nun dieſe Individuen beſtimmt werden und ſich von einander unterſcheiden, und was auf der andern Seite das zuſammenhaltende, was das gemeinſchaftliche in ihren Beſtandtheilen iſt, oder das Anziehungsprincip dem ſie folgen, und wonach man alſo von jeder gegebenen religiöſen Einzelheit beurtheilen müßte, welcher Art von Religion ſie angehöre, das liegt ſchon in dem geſagten. Allein von den uns geſchichtlich vorliegenden Religionen, an denen ſich doch erſtere Anſicht allein bewähren kann, wird behauptet, daß dies alles in ihnen anders ſei, und ſie ſich nicht ſo gegen einander verhielten, und dies müſſen wir noch unterſuchen.

Eine beſtimmte Form der Religion kann dies zuerſt unmöglich inſofern ſein, als ſie etwa ein beſtimmtes Quantum religiöſen Stoffs enthält. — Dies iſt eben das gänzliche Mißverſtändniß über das Weſen der einzelnen Religionen, welches ſich häufig unter ihre Bekenner ſelbſt verbreitet, und vielfältig gegenſeitige falſche Beurtheilungen veranlaßt hat. Sie haben eben gemeint, weil doch ſo viele Menſchen ſich dieſelbe Religion zueignen, ſo müßten ſie auch daſſelbe Maaß religiöſer Anſichten und

efühle, und ſo auch ihres Meinens und Glaubens haben, und
ben dies gemeinſchaftliche müße das Weſen ihrer Religion ſein.
Es iſt freilich überall nicht leicht möglich das eigentlich charakte-
ſtiſche und individuelle einer Religion mit Sicherheit zu finden, [illegible]
wenn man ſich dabei an das einzelne halten will; aber hierin,
o gemein auch der Begriff iſt, kann es doch am wenigſten lie-
gen, und wenn auch Ihr etwa glaubt, daß deswegen die poſi-
tiven Religionen der Freiheit des einzelnen in der Ausbildung
einer Religion nachtheilig ſind, weil ſie eine beſtimmte Summe
on religiöſen Anſchauungen und Gefühlen fordern, und andere
usſchließen, ſo ſeid Ihr im Irrthum. Einzelne Wahrnehmun-
gen und Gefühle ſind, wie Ihr wißt, die Elemente der Religion,
nd dieſe nur ſo als einen zuſammengerafften Haufen zu betrach-
en, wie viele ihrer und namentlich was für welche vorhanden
ind, das kann uns unmöglich auf den Charakter eines Indivi-
uum der Religion führen. Wenn ſich, wie ich Euch ſchon zu
eigen geſucht, die Religion deswegen auf vielfache Weiſe beſon-
ers geſtalten muß, weil von jedem Verhältniß verſchiedene An-
chten möglich ſind, je nachdem es auf die übrigen bezogen wird:
wäre uns freilich mit einem ſolchen ausſchließlichen Zuſam-
enfaſſen mehrerer unter ihnen, wodurch ja keine von jenen mög-
chen Anſichten beſtimmt wird, gar nichts geholfen; und wenn
ie poſitiven Religionen ſich nur durch eine ſolche Ausſchließung
nterſchieden, ſo könnten ſie allerdings die individuellen Erſchei-
ungen nicht ſein, welche wir ſuchen. Daß dies aber in der
hat nicht ihr Charakter iſt, erhellt daraus, weil es unmöglich
von dieſem Geſichtspunkt aus zu einem beſtimmten Begriff
n ihnen zu gelangen; und ein ſolcher muß doch von ihnen
öglich ſein, weil ſie in der Erſcheinung beharrlich geſondert ſind.
enn nur was ineinander fließt, kann auch im Begriff nicht
ſondert werden. Denn es leuchtet ein, daß nicht auf eine be-
mmte Weiſe die verſchiedenen religiöſen Wahrnehmungen und
efühle von einander abhängen und durcheinander erregt werden;

ſondern wie jedes für ſich beſteht, ſo kann auch jedes durch die verſchiedenſten Combinationen auf jedes andere führen. Daher könnten gar nicht verſchiedene Religionen lange Zeit neben einander [illegible] beſtehen, wenn ſie nur ſo unterſchieden wären; ſondern jede würde ſich bald zur Gleichheit mit allen übrigen ergänzen. Daher iſt auch ſchon in der Religion jedes einzelnen Menſchen, wie ſie ſich im Laufe ſeines Lebens bildet, nichts zufälliger als die in ihm zum Bewußtſein gekommene Summe ſeines religiöſen Stoffs. Einzelne Anſichten können ſich ihm verdunkeln, andere können ihm aufgehn und ſich zur Klarheit bilden, und ſeine Religion iſt von dieſer Seite immer beweglich und fließend. Und ſo kann ja noch viel weniger die Begrenzung, die in jedem einzelnen ſo veränderlich iſt, das feſtſtehende und weſentliche in der mehreren gemeinſchaftlichen Religion ſein; denn wie höchſt zufällig und ſelten muß es ſich nicht ereignen, daß mehrere Menſchen auch nur eine Zeitlang in demſelben beſtimmten Kreiſe von Wahrnehmungen ſtehen bleiben, und auf demſelben Wege der Gefühle fortgehn 2)). Daher iſt auch unter denen die ihre Religion ſo beſtimmen ein beſtändiger Streit über das, was zu derſelben weſentlich gehöre, und was nicht; ſie wiſſen nicht was ſie als charakteriſtiſch und nothwendig feſtſezen, was ſie als frei und zufällig abſondern ſollen; ſie finden den Punkt nicht, aus dem ſie das ganze überſehen können, und verſtehen die religiöſe Erſcheinung nicht, in der ſie ſelbſt zu leben, für die ſie zu ſtreiten wähnen, und zu deren Ausartung ſie beitragen, eben weil ſie vom ganzen derſelben zwar ergriffen ſind, ſelbſt aber wiſſentlich nur das einzelne ergreifen. Glüklich alſo daß der Inſtinkt, den ſie nicht verſtehen, ſie richtiger leitet als ihr Verſtand, und daß die Natur zuſammenhält, was ihre falſchen Reflexionen und ihr darauf gegründetes Thun und Treiben vernichten würden. Wer den Charakter einer beſondern Religion in einem beſtimmten Quantum von Wahrnehmungen und Gefühlen ſezt, der muß nothwendig einen innern und objectiven Zuſammenhang annehmen, der grade dieſe unter einander verbindet, und alle andern ausſchließt. Und dieſe irrige Vorſtellung hängt freilich genau genug zuſammen mit der gewöhnlichen aber dem Geiſt der Religion gar nicht angemeſſenen Art die religiöſen Vorſtellungen zuſammenzuſtellen und zu vergleichen. Ein ganzes nun, welches wirklich ſo gebildet wäre, wäre freilich nicht ein ſolches wie wir es ſuchen, wodurch die Religion ihrem ganzen Umfange nach eine beſtimmte Geſtalt gewinnt, ſondern es wäre ſtatt eines ganzen nur ein willkührlicher Ausſchnitt aus dem ganzen, und nicht eine Religion ſondern eine Sekte, weil es faſt nur entſtehen kann, indem es die religiöſen Erfahrungen eines einzelnen, und zwar auch nur aus einem kurzen Zeitraum ſeines Lebens zur Norm für eine Gemeinſchaft annimmt. — Aber die Formen welche die Geſchichte hervorgebracht hat, und welche wirklich vorhanden ſind, ſind auch nicht ganze von dieſer Art. Alles Sektiren, es ſei nun ſpeculativ, um einzelne Anſchauungen in einen philoſophirenden Zuſammenhang zu bringen, oder aſcetiſch, um auf ein Syſtem und eine beſtimmte Folge von Gefühlen zu bringen, arbeitet auf eine möglichſt vollendete Gleichförmigkeit aller, die an demſelben Stükk Religion Antheil haben wollen. Wenn es nun denen die von dieſer Wuth angeſtekkt ſind, und denen es gewiß an Thätigkeit nicht fehlt, noch nie gelungen iſt irgend eine poſitive Religion bis zur Sekte herabzuſezen *): ſo werdet Ihr doch geſtehen, daß leztere, da ſie doch auch einmal und zwar die größten durch einzelne entſtanden ſind, und inſofern ſie troz jener Angriffe noch exiſtiren, nach einem andern Princip gebildet worden ſein, und einen andern Charakter haben müſſen. Ja wenn Ihr an die Zeit denkt, wo ſie entſtanden ſind, ſo werdet Ihr dies noch deutlicher einſehn: denn Ihr werdet Euch erinnern, daß jede poſitive Religion während ihrer Bildung und ihrer Blüthe, zu der Zeit alſo wo ihre eigenthümliche Lebenskraft am jugendlichſten und friſcheſten wirkt, und auch am ſicherſten erkannt werden kann, ſich in einer ganz entgegengeſezten Richtung bewegt, nicht ſich concentrirend und vieles aus ſich ausſcheidend, ſondern wachſend nach außen, immer neue Zweige treibend, und immer mehr religiöſen Stoffes ſich aneignend, um ihn ihrer beſondern Natur gemäß auszubilden. Nach jenem falſchen 284 Princip alſo ſind ſie nicht geſtaltet, es iſt nicht eins mit ihrer Natur; es iſt ein von außen eingeſchlichenes Verderben, und da es ihnen eben ſowol zuwider iſt, als dem Geiſt der Religion überhaupt, ſo kann ihr Verhältniß gegen daſſelbe, welches ein immerwährender Krieg iſt, eher beweiſen als widerlegen, daß ſie ſo wirklich gebildet ſind, wie wahrhaft individuelle Erſcheinungen der Religion müſſen gebildet ſein.

Eben ſo wenig konnten jemals jene Verſchiedenheiten in der Religion überhaupt, auf welche ich Euch bisher hie und da aufmerkſam gemacht habe, oder andere hinreichen um eine durchaus und als ein Individuum beſtimmte Form hervorzubringen. Jene drei ſo oft angeführten Arten des Seins und ſeiner Allheit inne zu werden, als Chaos, als Syſtem, und in ſeiner elementariſchen Vielheit, ſind weit davon entfernt eben ſo viel einzelne und beſtimmte Religionen zu ſein. Ihr werdet wiſſen, daß wenn man einen Begriff eintheilt ſo viel man will und bis ins unendliche fort, man doch dadurch nie auf Individuen kommt, ſondern immer nur auf weniger allgemeine Begriffe, die unter jenen enthalten ſind, auf Arten und Unterabtheilungen, die wieder eine Menge ſehr verſchiedener einzelnen unter ſich begreifen können: um aber den Charakter der Einzelweſen ſelbſt zu finden, muß man aus dem allgemeinen Begriff und ſeinen Merkmalen herausgehn. Jene drei Verſchiedenheiten in der Religion ſind aber in der That nichts anders als eine ſolche gewöhnliche und überall wiederkommende Eintheilung nach dem allen geläufigen Schema von Einheit, Vielheit und Allheit. Sie ſind alſo Arten der Religion, aber nicht religiöſe Einzelweſen, und das Bedürfniß, weswegen wir dieſe ſuchen, würde auch dadurch, daß Religion auf dieſe dreifache Weiſe vorhanden iſt, gar nicht befriedigt werden. Es liegt aber auch hinlänglich am Tage, daß wenn gleich, wie es allerdings ſein muß, jede beſtimmte Form der Religion ſich zu einer von dieſen Arten bekennt, ſie dadurch keinesweges eine einzelne in ſich völlig beſtimmte wird. Denn Ihr ſeht ja auf jedem von dieſen Gebieten eine Mehrheit ſolcher Er- 283 ſcheinungen, die Ihr unmöglich für etwa nur dem Scheine nach verſchieden halten könnt. Alſo kann es dieſes Verhältniß ebenfalls nicht ſein, welches die einzelnen Religionen gebildet hat. Eben ſo wenig ſind offenbar der Perſonalismus und die ihm entgegengeſezte pantheiſtiſche Vorſtellungsart in der Religion zwei ſolche individuelle Formen [1]). Denn auch dieſe gehen ja durch alle drei Arten der Religion hindurch, und können ſchon um deswillen keine Individuen ſein. Sondern ſie ſind nur eine andere Art der Unterabtheilung, indem, was unter jene drei gehört, ſich entweder auf dieſe oder auf jene Art darſtellen kann. Denn das wollen wir allerdings nicht vergeſſen, worüber wir ſchon neulich waren übereingekommen, daß dieſer Gegenſaz nur auf der Art beruht, wie das religiöſe Gefühl ſelbſt wieder betrachtet, und einen Aeußerungen ein gemeinſamer Gegenſtand geſezt wird. So aß wenn ſich auch die eine beſondere Religion mehr zu dieſer, ie andere mehr zu jener Art der Darſtellung und des Ausdruk- es neigt, doch hiedurch unmittelbar auch die Eigenthümlichkeit iner Religion eben ſo wenig als ihre Würde und die Stufe hrer Ausbildung kann beſtimmt werden. Auch bleiben, ob Ihr as eine oder das andere ſezt, alle einzelnen Elemente der Reli- ien in Abſicht auf ihre gegenſeitige Beziehung eben ſo unbe- immt, und keine von den vielen Anſichten derſelben wird da- urch realiſirt daß der eine oder der andere Gedanke ſie beglei- t; wie Ihr das an allen religiöſen Darſtellungen ſehen könnt, elche rein deiſtiſch ſind, und doch für völlig beſtimmt möchten halten ſein. Denn Ihr werdet da überall finden, daß alle re- giöſen Gefühle, und beſonders — welches der Punkt iſt um n ſich in dieſer Sphäre alles zu drehen pflegt — die Anſich-

ten von den Bewegungen der Menſchheit im einzelnen, und von
ihrer höchſten Einheit in dem was über ihre Willkür hinaus
liegt, in ihrem Verhältniß gegen einander völlig im unbeſtimm-
ten und vieldeutigen ſchweben. So ſind demnach auch dieſe bei-
den ſelbſt als Darſtellung nur allgemeiner Formen, welche auf
250 mancherlei Weiſe näher beſtimmt und individualiſirt werden kön-
nen; und wenn Ihr auch eine nähere Beſtimmung dadurch ver-
ſuchen wollt, daß Ihr ſie mit einer von den drei beſtimmten
Arten der Anſchauung einzeln verbindet, ſo werden auch dieſe
aus verſchiedenen Eintheilungsgründen des ganzen zuſammenge-
ſezte Formen doch nur engere Unterabtheilungen ſein, aber keines-
weges durchaus beſtimmte und einzelne ganze. Alſo weder der
Naturalismus 5) — ich verſtehe darunter das Innewerden der
Welt, welches ſich auf die elementariſche Vielheit beſchränkt ohne
die Vorſtellung von perſönlichem Bewußtſein und Willen der
einzelnen Elemente — noch der Pantheismus, weder die Viel-
götterei noch der Deismus, ſind einzelne und beſtimmte Religio-
nen wie wir ſie ſuchen, ſondern nur Arten, in deren Gebiet gar
viele eigentliche Individuen ſich ſchon entwikkelt haben, und noch
mehrere ſich entwikkeln werden 6). —

Demnach bleibt, daß ichs kurz ſage, kein anderer Weg übrig, wie eine wirklich individuelle kann zu Stande gebracht worden ſein, als dadurch, daß irgend eines von den großen Verhältniſſen der Menſchheit in der Welt und zum höchſten Weſen, auf eine beſtimmte Art, welche wenn man nur auf die Idee der Religion ſieht als reine Willkür erſcheinen kann, ſieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinſte Nothwendigkeit in ſich trägt, und nur der natürliche Ausdrukk ihres Weſens ſelbſt iſt, zum Mittelpunkt der geſammten Religion gemacht, und alle übrigen auf dieſes eine bezogen werden. Dadurch kommt ſogleich ein beſtimmter Geiſt und ein gemeinſchaftlicher Charakter in das ganze; alles bekommt feſte Haltung was vorher vieldeutig und unbeſtimmt war; von den unendlich vielen verſchiedenen

Anſichten und Beziehungen einzelner Elemente, welche alle mög-
lich waren, und alle dargeſtellt werden ſollten, wird durch jede
ſolche Formation eine durchaus realiſirt; alle einzelnen Elemente
erſcheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der welche
jenem Mittelpunkt zugekehrt iſt, und alle Gefühle erhalten eben
dadurch einen gemeinſchaftlichen Ton, und werden lebendiger und 306
eingreifender in einander. Nur in der Totalität aller in einem
ſolchen Sinne möglichen Formen kann die ganze Religion wirk-
lich gegeben werden, und ſie wird alſo nur in einer unendlichen
Reihe, in verſchiedenen Punkten des Raumes ſowol als der Zeit
ich allmählig entwikkelnder Geſtalten dargeſtellt, und nur was in
iner von dieſen Formen liegt trägt zu ihrer vollendeten Erſchei-
ung etwas bei. Jede ſolche Geſtaltung der Religion, wo in
Beziehung auf Ein alle anderen gleichſam vermittelndes oder in
ich aufnehmendes Verhältniß zur Gottheit alles geſehen und ge-
ühlt wird, wo und wie ſie ſich auch bilde, und welches immer
ieſes vorgezogene Verhältniß ſei, iſt eine eigne poſitive Religion;
n Beziehung auf die Geſammtheit der religiöſen Elemente, um
in Wort zu gebrauchen, das wieder ſollte zu Ehren gebracht
erden, eine Häreſis [7]), weil unter vielen gleichen eines zum
haupte der übrigen gleichſam gewählt wird; in Rükſicht aber
uf die Gemeinſchaft aller Theilhaber und ihr Verhältniß zu dem,
er zuerſt ihre Religion geſtiftet hat, weil er zuerſt jenen Mittel-
unkt zu einem klaren Bewußtſein erhoben hat, eine eigne Schule
nd Jüngerſchaft. Wenn aber nun, wie wir hoffentlich einig
eworden ſind, nur in und durch ſolche beſtimmte Formen die
eligion dargeſtellt wird: ſo hat auch nur der, welcher ſich mit
er ſeinigen in einer ſolchen niederläßt, eigentlich einen feſten
ohnſiz, und daß ich ſo ſage ein wohlerworbenes Bürgerrecht
der religiöſen Welt; nur Er kann ſich rühmen zum Daſein
nd zum Werden des ganzen etwas beizutragen; nur er iſt eine
ollſtändige religiöſe Perſon, auf der einen Seite einer Sipp-

ſchaft angehörig durch gemeinſame Art, auf der andern ſich eigenthümlich unterſcheidend durch feſte und beſtimmte Züge.

Vielleicht aber möchte hier mancher, der ſchon ein Intereſſe nimmt an den Angelegenheiten der Religion, mit Beſtürzung oder auch ein widriggeſinnter mit Hinterliſt fragen, ob denn nun jeder fromme an eine von den vorhandenen auf eine ſolche Weiſe
265 eigenthümlich beſtimmten Formen der Religion ſich anſchließen müſſe. Dem würde ich vorläufig antworten, Mit nichten, ſondern nur das ſei nothwendig, daß ſeine Religion ebenfalls eine ſolche eigenthümlich beſtimmte und in ſich ausgebildete ſei; ob aber auf eine gleiche Weiſe mit irgend einer im großen ſchon vorhandenen und an Anhängern reichen Form, dies ſei nicht eben ſo nothwendig. Und erinnern würde ich ihn, wie ich nirgend von zwei oder drei beſtimmten Geſtalten geredet, und geſagt habe daß ſie die einzigen bleiben ſollen. Vielmehr mögen ſich immerhin unzählige entwikkeln von allen Punkten aus, und derjenige, der ſich nicht in eine von den ſchon vorhandenen ſchikkt, ich möchte ſagen, der nicht im Stande geweſen wäre, ſie ſelbſt zu machen *), wenn er ſie noch nicht gefunden hätte, der dürfte ſchon deshalb zu keiner von ihnen gehören, ſondern eine neue in ſich ſelbſt hervorzubringen gehalten ſein. Bleibt er allein damit und ohne Jünger: es ſchadet nicht. Immer und überall giebt es Keime desjenigen, was noch zu keinem weiter ausgebreiteten Daſein gelangen kann: auf dieſelbe Weiſe exiſtirt auch die Religion eines ſolchen, und hat eben ſo gut eine beſtimmte Geſtalt und Organiſation, iſt eben ſo gut eine eigene poſitive Religion, als ob er die größte Schule geſtiftet hätte. Und hieraus würde er wol ſehen, daß nach meiner Meinung dieſe vorhandenen Formen an und für ſich keinen Menſchen durch ihr früheres Daſein hindern ſollen ſich eine Religion ſeiner eigenen Natur und ſeinem Sinne gemäß auszubilden. Sondern ob jeder in einer von ihnen wohnen, oder eine eigene erbauen werde, das hänge lediglich davon ab, ob das nämliche Verhält-

niß oder ein anderes ſich in ihm als Grundgefühl und Mittelpunkt aller Religionen entwikkeln werde. So würde ich jenem vorläufig antworten; wollte er aber genaueres von mir hören: ſo würde ich hinzufügen, es wäre wol nicht leicht zu beſorgen daß einer in einen ſolchen Fall geriethe, wenn es nicht aus Mißverſtand geſchähe. Denn daß ſich eine neue Offenbarung bilde, ſei nie etwas geringfügiges bloß perſönliches, ſondern es liege größeres und gemeinſchaftliches dabei zum Grunde. Daher es auch nie einem, der wirklich eine neue Religion aufzuſtellen berufen war, an Anhängern und Glaubensgenoſſen gefehlt hat. So würden alſo die meiſten in dem Falle ſein, ihrer Natur nach einer vorhandenen Form anzugehören, und nur wenige in dem daß ihnen keine genügte; was ich aber vorzüglich habe zeigen wollen, ſei eben dieſes, daß wegen der allen gleichen Befugniß jene meiſten nicht minder frei ſind als dieſe wenigen, noch auch weniger in dem Falle ein eigenes ſelbſt gebildet zu haben. Denn verfolgen wir in einem jeden die Geſchichte ſeiner Religioſität: ſo finden wir zuerſt dunkle Ahndungen, welche ohne das innere des Gemüths ganz zu durchdringen unerkannt wieder verſchwinden, und wol jeden Menſchen oft und früher umſchweben; welche irgend wie vielleicht vom Hörenſagen entſtanden zu keiner beſtimmten Geſtalt gelangen, und nichts eigenthümliches verrathen. Später erſt geſchieht es dann daß der Sinn fürs Univerſum in einem klaren Bewußtſein für immer aufgeht, dem einen von dieſem dem andern von jenem beſtimmten Verhältniß aus, auf welches er hernach alles bezieht, um welches her ſich alles für ihn geſtaltet, ſo daß ein ſolcher Moment eigentlich eines jeden Religion beſtimmt; und ich hoffe Ihr werdet nicht meinen, die Religion eines Menſchen ſei deshalb weniger eigenthümlich und weniger die ſeinige, weil ſie in einer Gegend liegt, wo ſchon mehrere verſammelt ſind, und werdet keinesweges in dieſer Gleichheit einen mechaniſchen Einfluß des angewöhnten oder ererbten, ſondern wie Ihr auch in andern Fällen thut nur ein gemeinſames Beſtimmt-

ſein aus höheren Gründen erkennen. Aber ſo gewiß als grade in dieſer Gemeinſchaftlichkeit, gleichviel ob einer der erſte iſt oder der ſpätere, die Gewährleiſtung der Natürlichkeit und Wahrheit liegt, eben ſo gewiß erwächſt daraus kein Nachtheil für die Eigenthümlichkeit. Denn wenn auch Tauſende vor ihm mit ihm und nach ihm ihr religiöſes Leben auf daſſelbe Verhältniß beziehen: wird es deswegen in allen daſſelbe ſein, und wird ſich die
287 Religion in allen gleich bilden? Erinnert Euch doch nur an das Eine, daß jede beſtimmte Form der Religion dem einzelnen unerſchöpflich iſt; nicht nur weil ſie auf ihre beſtimmte Weiſe das ganze umfaſſen ſoll, welches dem einzelnen zu groß iſt, ſondern auch weil in ihr ſelbſt eine unendliche Verſchiedenheit der Ausbildung ſtatt findet, untergeordnet zwar, aber doch ähnlich der Art, wie ſie ſelbſt eine eigenthümliche Geſtalt der Religion im allgemeinen iſt. Iſt nicht ſchon dadurch jedem Arbeit und Spielraum genug angewieſen? Ich wenigſtens wüßte nicht daß es ſchon einer einzigen dieſer Religionen gelungen wäre ihr ganzes Gebiet ſo in Beſiz zu nehmen, und alles darin ſo ihrem Geiſte gemäß zu beſtimmen und darzuſtellen, daß irgend einem einzelnen Bekenner von ausgezeichnetem Reichthum und Eigenthümlichkeit des Gemüthes nichts mehr übrig geblieben wäre zur Ergänzung beizutragen; ſondern wenigen unſerer geſchichtlichen Religionen nur iſt es vergönnt geweſen in der Zeit ihrer Freiheit und ihres beſſeren Lebens wenigſtens das nächſte am Mittelpunkt recht auszubilden und zu vollenden, und nur in wenigen verſchiedenen Geſtalten den gemeinſchaftlichen Charakter wieder eigen auszuprägen. Die Erndte iſt groß, aber der Arbeiter ſind wenige. Ein unendliches Feld iſt eröffnet in jeder dieſer Religionen, worin Tauſende ſich zerſtreuen mögen; unbebaute Gegenden genug werden ſich dem Auge eines jeden darſtellen, der etwas eigenes zu ſchaffen und hervorzubringen fähig iſt [*]).

So ganz ungegründet demnach iſt der Vorwurf, als ob, wer in eine poſitive Religion ſich aufnehmen läßt, nur ein Nach-

eter derjenigen würde, welche dieſe geltend gemacht, ſich ſelbſt
der nicht mehr eigenthümlich ausbilden könne, daß wir viel-
ehr auch hier nicht anders urtheilen können, als auf dem Ge-
iete des Staates und der Geſelligkeit. Hier nämlich erſcheint
s uns krankhaft und abenteuerlich, wenn einer behauptet er habe
icht Raum in einer beſtehenden Verfaſſung, ſondern um ſich
ine Eigenthümlichkeit zu bewahren, müſſe er ſich ausſchließen
en der Geſellſchaft. Vielmehr ſind wir überzeugt, jeder geſunde
erde von ſelbſt einen großen nationalen Charakter mit vielen
emein haben, und grade in dieſem feſtgehalten und durch ihn
edingt werde ſich auch am genaueſten und ſchönſten ſeine Eigen-
hümlichkeit ausbilden. So auch auf dem Gebiete der Religion
nn es nur krankhafte Abweichung ſein, welche einen von dem
emeinſchaftlichen Leben mit allen, unter welche ihn die Natur ge-
gt hat, ſo ausſchließt, daß er keinem größeren ganzen angehört;
ndern von ſelbſt wird jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion
, auch irgend wo im großen ſo dargeſtellt finden, oder ſelbſt
rſtellen. Aber jeder ſolchen gemeinſamen Sphäre ſchreiben wir
enfalls eine unergründlich tief ins einzelne gehende Bildſamkeit
, vermöge deren aus ihrem Schooß die Eigenthümlichkeiten
ler hervorgehn, wie denn in dieſem Sinne mit Recht die Kirche
e allgemeine Mutter aller genannt wird. Um Euch dies an
m nächſten deutlich zu machen, ſo denket Euch das Chriſten-
um als eine jener beſtimmten individuellen Formen der höchſten
rdnung, und Ihr findet darin zu unſerer Zeit zuerſt zwar die
kannten äußerlich auf das beſtimmteſte heraustretenden Gegen-
ge; dann aber theilt ſich auch jedes dieſer untergeordneten Ge-
kte in eine Menge verſchiedener Anſichten und Schulen, deren
de eine eigenthümliche Bildung darſtellt, von einzelnen ausge-
ngen, und mehrere um ſich verſammelnd, aber offenbar ſo daß
ch für jeden übrig bleibt die lezte und eigenſte Bildung der
eligioſität, welche mit ſeinem geſammten Daſein ſo ſehr in Eins
ſammenfällt, daß ſie vollkommen ſo niemanden eignen kann als

ihm allein. Und dieſe Stufe der Bildung muß die Religion
in einem jeden um ſo mehr erreichen als er durch ſein ganzes
Daſein Anſpruch darauf hat, Euch, den gebildeten, anzugehören.
Denn hat ſich ſein höheres Gefühl allmählig entwikkelt, ſo muß
es auch mit ſeinen übrigen Anlagen zugleich, wenn doch dieſe
gebildet ſind, ein eigenthümliches geworden ſein. Oder hat es
ſich dem Anſcheine nach plözlich entwikkelt nach vielleicht unerkannter
Empfängniß und unter ſchnell vorübergehenden Geburtsſchmerzen
209 des Geiſtes: ſo iſt auch dann ſeinem religiöſen Leben
nicht nur eine eigene Perſönlichkeit mitgeboren, ein beſtimmter
Zuſammenhang mit einem Vorher, einem Jezt und Nachher, eine
Einheit des Bewußtſeins vermittelt, indem auf dieſe Art an dieſen
Moment, und an den Zuſtand in welchem er das Gemüth
überraſchte, wie an ſeinen Zuſammenhang mit dem früheren dürftigeren
Daſein das ganze folgende religiöſe Leben ſich anknüpft,
und ſich gleichſam genetiſch daraus entwikkelt. Sondern in dieſem
erſten anfänglichen Bewußtſein muß ſchon ein eigenthümlicher
Charakter liegen, da es ja nur in einer durchaus beſtimmten
Geſtalt und unter beſtimmten Verhältniſſen in ein ſchon gebildetes
Leben ſo plözlich eintreten konnte; welchen eigenthümlichen
Charakter dann jeder folgende Augenblikk eben ſo an ſich
trägt, ſo daß er der reinſte Ausdrukk des ganzen Weſens iſt.
Daher, ſo wie, indem der lebendige Geiſt der Erde gleichſam von
ſich ſelbſt ſich losreißend ſich als ein endliches an einen beſtimmten
Moment in der Reihe organiſcher Evolutionen anknüpft, ein
neuer Menſch entſteht, ein eignes Weſen, deſſen abgeſondertes
Daſein unabhängig von der Menge und der objectiven Beſchaffenheit
ſeiner Begebenheiten und Handlungen, in der eigenthümlichen
Einheit des fortdauernden und an jenen erſten Moment
ſich anſchließenden Bewußtſeins ruht, und in der eigenen Beziehung
jedes ſpätern auf jenen ſich bewährt: ſo entſteht auch in
jenem Augenblikk, in welchem in irgend einem einzelnen Menſchen
ein beſtimmtes Bewußtſein von ſeinem Verhältniß zum

höchſten Weſen gleichſam urſprünglich anhebt, ein eignes religiöſes Leben. Eigen, nicht etwa durch unwiderrufliche Beſchränkung auf eine beſondere Anzahl und Auswahl von Anſchauungen und Gefühlen, nicht etwa durch die Beſchaffenheit des darin vorkommenden religiöſen Stoffs, den vielmehr jeder mit allen gemein hat, welche mit ihm zu derſelben Zeit und in derſelben Gegend der Religion geiſtig geboren ſind; ſondern durch das was er mit keinem gemein haben kann, durch den immerwährenden Einfluß der beſonderen Art und Weiſe des Zuſtandes, in welchem ſein Gemüth zuerſt vom Univerſum begrüßt und umarmt worden iſt; 270 durch die eigene Art wie er die Betrachtung deſſelben und die Reflexion darüber verarbeitet; durch den Charakter und Ton, in welchen die ganze folgende Reihe ſeiner religiöſen Anſichten und Gefühle ſich hineinſtimmt, und welcher ſich nie verliert, wie weit er auch hernach in der Gemeinſchaft mit dem ewigen Urquell fortſchreite über das hinaus, was die erſte Kindheit ſeiner Religion ihm darbot. Wie jedes intellectuelle endliche Weſen ſeine geiſtige Natur und ſeine Individualität dadurch beurkundet, daß es Euch auf jene daß ich ſo ſage in ihm vorgegangene Vermählung des unendlichen mit dem endlichen zurükführt, wobei Eure Fantaſie Euch verſagt, wenn Ihr ſie aus irgend etwas einzelnem der früheren, ſei es Willkühr oder Natur, erklären wollt: eben ſo müßt Ihr jeden, der ſo den Geburtstag ſeines geiſtigen Lebens ngeben, und eine Wundergeſchichte erzählen kann vom Urſprung einer Religion, die als eine unmittelbare Einwirkung der Gotteit und als eine Regung ihres Geiſtes erſcheint, auch dafür anhn, daß er etwas eigenes ſein, und daß etwas beſonderes mit m geſagt ſein ſoll; denn ſo etwas geſchieht nicht um eine leere Wiederholung hervorzubringen, im Reich der Religion [10]. Und wie jedes organiſch entſtandene und in ſich beſchloſſene Weſen r aus ſich erklärt, und nie ganz verſtanden werden kann, wenn hr nicht ſeine Eigenthümlichkeit und ſeine Entſtehung eine durch e andere als Eins und daſſelbe begreift: ſo könnt Ihr auch den religiöſen nur verſtehen, wenn Ihr, wofern er Euch einen merkwürdigen Augenblikk als den erſten ſeines höhern Lebens darbietet, in dieſem das ganze zu entdekken, ſo wie wenn er ſich nur als eine ſchon gebildete Erſcheinung darſtellt, den Charakter derſelben bis in die erſten dunkelſten Zeiten des Lebens zurükk zu verfolgen wißt.

Dies alles wohl überlegt, glaube ich, daß es Euch nicht länger Ernſt ſein kann mit dieſer ganzen Klage gegen die poſitiven Religionen; ſondern wenn Ihr dabei beharrt, iſt ſie wol
271 nur ein vorgefaßtes Urtheil: denn Ihr ſeid viel zu ſorglos um den Gegenſtand, als daß Ihr zu einer ſolchen Klage durch eure Beobachtung ſolltet berechtiget ſein. Ihr habt wol nie den Beruf gefühlt Euch anzuſchmiegen an die wenigen religiöſen Menſchen, die Ihr vielleicht ſehen könnt, obgleich ſie immer anziehend und liebenswerth genug ſind, um etwa durch das Mikroſkop der Freundſchaft, oder der näheren Theilnahme, die jener wenigſtens ähnlich ſieht, genauer zu unterſuchen, wie ſie für das Univerſum und durch daſſelbe organiſirt ſind. Mir, der ich ſie fleißig betrachtet habe, der ich ſie eben ſo mühſam aufſuche, und mit eben der heiligen Sorgfalt beobachte, welche Ihr den Seltenheiten der Natur widmet, mir iſt oft eingefallen, ob nicht ſchon das Euch zur Religion führen könnte, wenn Ihr nur Acht darauf gäbet, wie allmächtig die Gottheit den Theil der Seele in welchem ſie vorzüglich wohnt, in welchem ſie ſich in ihren unmittelbaren Wirkungen offenbart, und ſich ſelbſt beſchaut, auch als ihr allerheiligſtes ganz eigen und abgeſondert erbaut von allem was ſonſt im Menſchen gebaut und gebildet wird, und wie ſie ſich darin durch die unerſchöpflichſte Mannigfaltigkeit der Formen in ihrem ganzen Reichthum verherrlicht. Ich wenigſtens bin immer aufs neue erſtaunt über die vielen merkwürdigen Bildungen auf dem ſo wenig bevölkerten Gebiet der Religion, wie ſie ſich von einander unterſcheiden durch die verſchiedenſten Abſtufungen der Empfänglichkeit für den Reiz deſſelben Gegenſtandes, und durch die größte

Verſchiedenheit deſſen was in ihnen gewirkt wird, durch die Man-
igfaltigkeit des Tons, den die entſchiedene Uebermacht der einen
der der andern Art von Gefühlen hervorbringt, und durch aller-
ei Idioſynkraſien der Reizbarkeit und Eigenthümlichkeiten der
Stimmung, indem bei jedem faſt unter andern Verhältniſſen die
eligiöſe Anſicht der Dinge vorzüglich hervortritt. Dann wieder
vie der religiöſe Charakter des Menſchen oft etwas ganz eigen-
hümliches in ihm iſt, ſtreng geſchieden für den gewöhnlichen
Blikk von allem was ſich in ſeinen übrigen Anlagen entdekkt;
vie das ſonſt ruhigſte und nüchternſte Gemüth hier des ſtärkſten
r Leidenſchaft ähnlichen Affektes fähig iſt; wie der für gemeine 272
nd irdiſche Dinge ſtumpfſte Sinn hier innig fühlt bis zur Weh-
uth, und klar ſieht bis zur Entzükkung und Weiſſagung; wie
r in allen weltlichen Angelegenheiten ſchüchternſte Muth von
eiligen Dingen und für ſie oft bis zum Märtyrerthum laut
rch die Welt und das Zeitalter hindurch ſpricht. Und wie
underbar oft dieſer religiöſe Charakter ſelbſt geartet und zuſam-
engeſezt iſt: Bildung und Rohheit, Capacität und Beſchrän-
ng, Zartheit und Härte in jedem auf eine eigene Weiſe unter
nander gemiſcht und in einander verſchlungen. Wo ich alle
ſe Geſtalten geſehen habe? In dem eigentlichen Gebiet der Re-
ion, in ihren individuellen Formen, in den poſitiven Religio-
n die Ihr für das Gegentheil verſchreit; unter den Heroen und
ärtyrern eines beſtimmten Glaubens, wie er den Freunden der
türlichen Religion zu ſtarr iſt, unter den Schwärmern für le-
ndige Gefühle, wie jene ſie ſchon für gefährlich halten, unter
Verehrern eines irgend wann neu geweſenen Lichtes und in-
iduueller Offenbarungen: da will ich ſie Euch zeigen zu allen
ten und unter allen Völkern. Auch iſt es nicht anders, nur
können ſie anzutreffen ſein. So wie kein Menſch als Einzel-
en zum wirklichen Daſein kommen kann, ohne zugleich durch
ſelbe That auch in eine Welt, in eine beſtimmte Ordnung der
ge, und unter einzelne Gegenſtände verſezt zu werden; ſo

kann auch ein religiöſer Menſch zu ſeinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieſelbe Handlung ſich auch ein in ein Gemeinleben, alſo in irgend eine beſtimmte Form der Religion. Beides iſt nur eine und dieſelbe göttliche That, und kann alſo eins vom andern nicht getrennt werden. Denn wenn eines Menſchen urſprüngliche Anlage zu dieſer höchſten Stufe des Bewußtſeins nicht Kraft genug hat ſich auf eine beſtimmte Weiſe zu geſtalten: ſo wirkt auch ihr Reiz nicht ſtark genug um den Prozeß eines eignen und rüſtigen religiöſen Lebens einzuleiten.

Und nun ich Euch dieſe Rechenſchaft abgelegt habe, ſo ſagt
273 mir doch auch wie es in Eurer gerühmten natürlichen Religion um dieſe Ausbildung und Individualiſirung ſteht? Zeiget mir doch unter ihren Bekennern auch eine ſo große Mannigfaltigkeit ſtark gezeichneter Charaktere. Denn ich muß geſtehen, ich ſelbſt konnte dergleichen unter ihnen niemals finden; und wenn Ihr rühmt, daß dieſe Art der Religion ihren Anhängern mehr Freiheit gewähre, ſich nach eignem Sinne religiös zu bilden: ſo kann ich mir nichts anders darunter denken als, wie denn das Wort oft ſo gebraucht wird, die Freiheit auch ungebildet zu bleiben, die Freiheit von jeder Verſuchung nur überhaupt irgend etwas beſtimmtes zu ſein, zu ſehen und zu empfinden. Die Religion ſpielt doch in ihrem Gemüth eine gar zu dürftige Rolle. Es iſt als ob ſie gar keinen eignen Puls, kein eignes Syſtem von Gefäßen, keine eigne Circulation, und alſo auch keine eigne Temperatur und keine aſſimilirende Kraft für ſich hätte, und eben daher auch keinen eignen Charakter und keine eigne Darſtellung; vielmehr zeigt ſie ſich überall abhängig von eines jeden beſonderer Art von Sittlichkeit und natürlicher Empfindſamkeit; in Verbindung mit denen, oder vielmehr ihnen demüthig nachtretend, bewegt ſie ſich träge und ſparſam, und iſt nur wahrzunehmen, indem ſie gelegentlich tropfenweiſe abgeſchieden wird von jenen. Zwar iſt mir mancher achtungswerthe und kräftige religiöſe Charakter vorgekommen, den die Bekenner der poſitiven Religionen,

nicht ohne ſich über das Phänomen zu verwundern, für einen Bekenner der natürlichen ausgaben: aber genau betrachtet erkannten ihn dagegen die lezteren nicht für ihres gleichen; er war immer ſchon etwas von der urſprünglichen Reinheit der Vernunftreligion abgewichen, und hatte einiges willkührliche, wie ſie es nennen, und poſitive in die ſeinige aufgenommen, was nur jene nicht erkannten, weil es von dem ihrigen zu ſehr verſchieden war. Warum mißtrauen aber die Verehrer der natürlichen Religion gleich jedem, der etwas eigenthümliches in ſeine Religion bringt? Sie wollen eben auch gleichförmig ſein, nur entgegengeſezt dem Extrem auf der andern Seite, den Sektirern meine ich, alle gleichförmig 278 im unbeſtimmten. So wenig iſt an eine beſondere perſönliche Ausbildung zu denken durch die natürliche Religion, daß ihre ächteſten Verehrer nicht einmal mögen, daß die Religion des Menſchen eine eigene Geſchichte haben, und mit einer Denkwürdigkeit anfangen ſoll. Das iſt ihnen ſchon zu viel: denn Mäßigkeit iſt ihnen Hauptſache in der Religion; und wer etwas zu rühmen weiß von plözlich aus den Tiefen des innern ſich entwikkelnden religiöſen Erregungen, der kommt ſchon in den üblen Geruch, daß er einen Anſaz habe zur leidigen Schwärmerei. Nach und nach ſoll der Menſch religiös werden, wie er klug und verſtändig wird, und alles andere was er ſein ſoll; durch den Unterricht und die Erziehung ſoll ihm das alles kommen; nichts muß dabei ſein was für übernatürlich oder auch nur für ſonderbar könnte gehalten werden. Ich will nicht ſagen, daß mir das, von wegen des Unterrichts und der Erziehung die alles ſein ſollen, den Verdacht beibringt, als ſei die natürliche Religion ganz vorzüglich von jenem Uebel einer Vermiſchung ja gar einer Verwandlung in Metaphyſik und Moral befallen: aber das wenigſtens iſt klar, daß ihre Verehrer nicht von irgend einer lebendigen Selbſtbeſchauung ausgegangen ſind, und daß auch keine ihr erſter Mittelpunkt iſt; weil ſie gar nichts als Kennzeichen ihrer Denkart aufſtellen unter ſich, wovon der Menſch auf eine eigne

Weiſe müßte ergriffen werden. Der Glaube an einen perſönlichen Gott, mehr oder minder menſchenähnlich gebildet, und an eine perſönliche Fortdauer, mehr oder weniger entſinnlicht und ſublimirt, dieſe beiden Säze, auf welche alles bei ihnen zurükkgeht, das wiſſen ſie ſelbſt, hängen von keiner beſondern Anſicht und Auffaſſungsweiſe ab; darum fragen ſie auch keinen, der ſich zu ihnen bekennt, wie er zu ſeinem Glauben gekommen ſei; ſondern wie ſie ihn demonſtriren zu können meinen, ſo ſezen ſie auch voraus, er müſſe allen andemonſtrirt ſein. Sonſt einen anderen und beſtimmteren Mittelpunkt, den ſie hätten, möchtet Ihr wol ſchwerlich aufzeigen können. Das wenige, was ihre magre und 273 dünne Religion enthält, ſteht für ſich in unbeſtimmter Vieldeutigkeit da; ſie haben eine Vorſehung überhaupt, eine Gerechtigkeit überhaupt, eine göttliche Erziehung überhaupt, und alles dies erſcheint ihnen gegen einander bald in dieſer bald in jener Perſpective und Verkürzung, und jedes gilt ihnen bald dies bald jenes. Oder wenn ja eine gemeinſchaftliche Beziehung auf einen Punkt darin anzutreffen iſt, ſo liegt dieſer Punkt außerhalb der Religion, und es iſt eine Beziehung auf etwas fremdes, darauf daß die Sittlichkeit ja nicht gehindert werde, und daß der Trieb nach Glükkſeligkeit einige Nahrung erhalte, oder ſonſt etwas wornach wahrhaft religiöſe Menſchen bei der Anordnung der Elemente ihrer Religion niemals gefragt haben; Beziehungen wodurch ihr kärgliches religiöſes Eigenthum noch mehr zerſtreut und auseinander getrieben wird. Sie hat alſo für ihre religiöſen Elemente keine Einheit einer beſtimmten Anſicht, dieſe natürliche Religion; ſie iſt alſo auch keine beſtimmte Form, keine eigne individuelle Darſtellung der Religion, und die, welche nur ſie bekennen, haben keinen beſtimmten Wohnſiz in dieſem Gebiet, ſondern ſind Fremdlinge, deren Heimath, wenn ſie eine haben, woran ich zweifle, anderswo liegen muß. Sie gemahnt mich wie die Maſſe, welche zwiſchen den Weltſyſtemen dünn und zerſtreut ſchweben ſoll, hier von dem einen dort von dem andern ein wenig angezogen, aber von keinem ſtark genug um in ſeinen Wirbel fortgeriſſen zu werden. Wozu ſie da iſt, mögen die Götter wiſſen; es müßte denn ſein, um zu zeigen, daß auch das unbeſtimmte auf gewiſſe Weiſe exiſtiren kann. Eigentlich aber iſt es doch nur ein Warten auf die Exiſtenz, zu der ſie nicht anders kommen könnten, als wenn eine Gewalt ſtärker als jede bisherige und auf andere Weiſe ſie ergriffe. Denn mehr kann ich ihnen nicht zugeſtehen, als die dunkeln Ahndungen, welche jenem lebendigen Bewußtſein vorangehn, mit welchem ſich dem Menſchen ſein religiöſes Leben aufthut. Es giebt gewiſſe dunkle Regungen und Vorſtellungen, die gar nicht mit der Eigenthümlichkeit eines Menſchen zuſammenhängen, ſondern gleichſam nur die Zwiſchenräume derſelben aus- 276 füllen, und wie ſie ihren Urſprung nur in dem Geſammtleben haben auch in allen gleichförmig eben daſſelbe ſind: ſo iſt ihre Religion nur der unvernehmliche Nachklang von der Frömmigkeit die ſie umgiebt. Höchſtens iſt ſie natürliche Religion in dem Sinne, wie man auch ſonſt, wenn man von natürlicher Philoſophie und natürlicher Poeſie redet, dieſen Namen ſolchen Erzeugniſſen beilegt, denen auch das urſprüngliche fehlt, und die wenn auch nicht bewußte ungeſchikkte Nachahmungen, doch nur rohe Aeußerungen oberflächlicher Anlagen ſind, die man eben durch jenen Beinamen von der lebendig geſtaltenden Wiſſenſchaft und Kunſt und deren Werken unterſcheidet. Aber auf jenes beſſere, was ſich nur in den religiöſen Gemeinſchaften und deren Erzeugniſſen findet, warten ſie nicht etwa mit Sehnſucht, und achten es um ſo höher im Gefühl es nicht erreichen zu können; ſondern ſie widerſezen ſich ihm aus allen Kräften. Das Weſen der natürlichen Religion beſteht ganz eigentlich in der Verläugnung alles poſitiven und charakteriſtiſchen in der Religion, und in der heftigſten Polemik dagegen. Darum iſt ſie auch das würdige Produkt des Zeitalters, deſſen Stekkenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und jene leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegen arbeitet.

Zweierlei haſſen ſie ganz vorzüglich: ſie wollen nirgends beim außerordentlichen und unbegreiflichen anfangen; und was ſie auch ſein und treiben mögen, ſo ſoll nirgends eine Schule hervorſchmekken. Das iſt das Verderben, welches Ihr in allen Künſten und Wiſſenſchaften findet, es iſt auch in die Religion gedrungen, und ſein Produkt iſt dies gehaltleere und formloſe Ding. Autochthonen und Autodidakten möchten ſie ſein in der Religion: aber ſie haben nur das rohe und ungebildete von dieſen; das eigenthümliche hervorzubringen, haben ſie weder Kraft noch Willen. Sie ſträuben ſich gegen jede beſtimmte Religion, welche da iſt, weil ſie doch zugleich eine Schule iſt; aber wenn es möglich wäre, daß ihnen ſelbſt etwas begegnete, wodurch eine eigne Religion ſich ihnen geſtalten wollte, würden ſie ſich eben ſo heftig dagegen auflehnen, weil doch eine Schule daraus entſtehen könnte. Und ſo iſt ihr Sträuben gegen das poſitive und willkührliche zugleich ein Sträuben gegen alles beſtimmte und wirkliche. Wenn eine beſtimmte Religion nicht mit einer urſprünglichen Thatſache anfangen ſoll, kann ſie gar nicht anfangen: denn ein gemeinſchaftlicher Grund muß doch da ſein, weshalb irgend ein religiöſes Element mehr als ſonſt beſonders hervorgezogen und in die Mitte geſtellt wird; und dieſer Grund kann nur eine Thatſache ſein. Und wenn eine Religion nicht eine beſtimmte ſein ſoll, ſo iſt ſie gar keine: denn nur loſe unzuſammenhängende Regungen verdienen den Namen nicht. Erinnert Euch was die Dichter von einem Zuſtande der Seelen vor der Geburt reden; wenn ſich eine ſolche gewaltſam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil ſie eben nicht dieſer und jener ſein möchte, ſondern ein Menſch überhaupt: dieſe Polemik gegen das Leben iſt die Polemik der natürlichen Religion gegen die poſitiven, und dies iſt der permanente Zuſtand ihrer Bekenner.

Zurück alſo, wenn es Euch Ernſt iſt die Religion in ihren beſtimmten Geſtalten zu betrachten, von dieſer erleuchteten natürlichen zu jenen verachteten poſitiven Religionen, wo alles wirk-

ſam, kräftig und feſt erſcheint; wo jede einzelne Anſchauung ihren
beſtimmten Gehalt und ihr eignes Verhältniß zu den übrigen,
jedes Gefühl ſeinen eignen Kreis und ſeine beſondere Beziehung
hat; wo ihr jede Modification der Religioſität irgendwo antrefft,
und jeden Gemüthszuſtand, in welchen nur die Religion den
Menſchen verſezen kann; wo Ihr jeden Theil derſelben irgendwo
ausgebildet, und jede ihrer Wirkungen irgendwo vollendet findet;
wo alle gemeinſchaftliche Anſtalten und alle einzelne Aeußerungen
den hohen Werth beweiſen, der auf die Religion gelegt wird,
bis zum Vergeſſen faſt alles übrigen; wo der heilige Eifer, mit
welchem ſie betrachtet, mitgetheilt, genoſſen wird, und die kindliche
Sehnſucht, mit welcher man neuen Offenbarungen himmliſcher 270
Kräfte entgegenſieht 11), Euch dafür bürgen, daß keines
von ihren Elementen, welches von dieſem Punkt aus ſchon wahrgenommen
werden konnte, überſehen worden, und keiner von ihren
Momenten verſchwunden iſt ohne ein Denkmal zurükkzulaſſen.
Betrachtet alle die mannigfaltigen Geſtalten, in welchen jede
einzelne Art der Gemeinſchaft mit dem Univerſum ſchon erſchienen
iſt; laßt Euch nicht zurükkſchrekken, weder durch geheimnißvolle
Dunkelheit, noch durch wunderbar ſcheinende groteske Züge,
und gebet dem Wahn nicht Raum, als möchte alles nur Einbildung
ſein und Dichtung; grabet nur immer tiefer, wo Euer
magiſcher Stab einmal angeſchlagen hat, Ihr werdet gewiß das
ſämmtliche zu Tage fördern. Aber daß Ihr ja auch auf das
menſchliche ſeht, was die göttliche annehmen mußte! daß Ihr ja
nicht aus der Acht laßt, wie ſie überall die Spuren von der
Bildung jedes Zeitalters, von der Geſchichte jeder Menſchenart
n ſich trägt, wie ſie oft in Knechtsgeſtalt einhergehen mußte,
n ihren Umgebungen und an ihrem Schmukk die Dürftigkeit
hrer Schüler und ihres Wohnſizes zur Schau tragend, damit
Ihr gebührend abſondert und ſcheidet! daß Ihr ja nicht überſehet,
wie ſie oft beſchränkt worden iſt in ihrem Wachsthum, weil man
r nicht Raum ließ ihre Kräfte zu üben, wie ſie oft in der erſten

Kindheit kläglich vergangen iſt an ſchlechter Behandlung und übel gewählten Nahrungsmitteln! Und wenn Ihr das ganze umfaſſen wollt, ſo bleibet ja nicht allein bei dem ſtehen in den verſchiedenen Geſtalten der Religion, was Jahrhunderte lang geglänzt und große Völker beherrſcht hat, und durch Dichter und Weiſe vielfach verherrlicht worden iſt; ſondern bedenkt, daß was hiſtoriſch und religiös das merkwürdigſte war, oft nur unter wenige getheilt, und dem gemeinen Blikk verborgen geblieben iſt 22).

Wenn Ihr aber auch auf dieſe Art die rechten Gegenſtände, und dieſe ganz und vollſtändig ins Auge faßt, wird es immer noch ein ſchwieriges Geſchäft ſein den Geiſt der Religionen zu 270 entdekken, und ſie durchaus zu verſtehen. Noch einmal warne ich Euch, ihn nicht etwa ſo nur im allgemeinen abziehen zu wollen aus dem, was allen, die eine beſtimmte Religion bekennen, gemeinſchaftlich iſt: Ihr verirrt Euch in tauſend vergeblichen Nachforſchungen auf dieſem Wege, und kommt am Ende immer anſtatt zum Geiſte der Religion auf ein beſtimmtes Quantum von Stoff. Ihr müßt Euch erinnern, daß keine je ganz wirklich geworden iſt, und daß Ihr ſie nicht eher kennt, bis Ihr, weit entfernt ſie in einem beſchränkten Raume zu ſuchen, ſelbſt im Stande ſeid ſie zu ergänzen, und zu beſtimmen wie dies und jenes in ihr geworden ſein müßte, wenn ihr Geſichtskreis ſo weit gereicht hätte; und wie dies von jeder poſitiven Religion überhaupt gilt, ſo gilt es auch von jeder einzelnen Periode und jeder untergeordneten Formation einer jeden. Ihr könnt es Euch nicht feſt genug einprägen, daß alles darauf nur ankommt das Grundverhältniß einer jeden zu finden, daß Euch alle Kenntniß vom einzelnen nichts hilft, ſo lange Ihr dieſes nicht habt, und daß Ihr es nicht eher habt bis Euch alles einzelne in einem feſt verbunden iſt. Und ſelbſt mit dieſer Regel der Unterſuchung, die doch nur ein Prüfſtein iſt, werdet Ihr tauſend Verirrungen ausgeſezt ſein; vieles wird ſich Euch in den Weg ſtellen, um Euer Auge auf eine falſche Seite zu lenken. Vor allen Dingen bitte ich

Euch, den Unterſchied ja nicht aus den Augen zu laſſen zwiſchen dem was das Weſen einer einzelnen Religion ausmacht, ſofern ſie eine beſtimmte Form und Darſtellung der Religion überhaupt iſt, und dem was ihre Einheit als Schule bezeichnet, und ſie als ſolche zuſammenhält. Religiöſe Menſchen ſind durchaus hiſtoriſch; das iſt nicht ihr kleinſtes Lob, aber es iſt auch die Quelle groſſer Mißverſtändniſſe. Der Moment, in welchem ſie ſelbſt von dem Bewußtſein erfüllt worden ſind, welches ſich zum Mittelpunkt ihrer Religion gemacht hat, iſt ihnen immer heilig; er erſcheint ihnen als eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit, und ſie reden nie von dem was ihnen eigenthümlich iſt in der Religion, und von der Geſtalt die ſie in ihnen gewonnen hat, ohne auf ihn hinzuweiſen. Ihr könnt alſo denken, wie viel heiliger noch ihnen der Moment ſein muß, in welchem dieſe unendliche Anſchauung überhaupt zuerſt in der Welt als Fundament und Mittelpunkt einer eignen Religion aufgeſtellt worden iſt, da an dieſen die ganze Entwikkelung dieſer Religion in allen Generationen und Individuen ſich eben ſo hiſtoriſch anknüpft, und dieſes ganze der Religion und die religiöſe Bildung einer groſſen Maſſe der Menſchheit doch etwas unendlich gröſſeres iſt, als ihr eignes religiöſes Leben und die kleine Spiegelfläche dieſer Religion, welche ſie perſönlich darſtellen. Dieſes Factum verherrlichen ſie alſo auf alle Weiſe, häufen darauf allen Schmukk der religiöſen Kunſt, beten es an als die reichſte und wohlthätigſte Wunderwirkung des höchſten, und reden nie von ihrer Religion, ſtellen nie eins von ihren Elementen auf, ohne es in Verbindung mit dieſem Factum zu ſezen und ſo darzuſtellen. Wenn alſo die beſtändige Erwähnung deſſelben alle Aeußerungen der Religion begleitet, und ihnen eine eigne Farbe giebt: ſo iſt nichts natürlicher als dieſes Factum mit der Grundanſchauung der Religion ſelbſt zu verwechſeln; dies hat nur nicht alle verführt, und die Anſicht faſt aller Religionen verſchoben. Vergeßt alſo nie, daß die Grundanſchauung einer Religion nichts ſein kann, als irgend eine Anſchauung des unendlichen im endlichen, irgend ein allgemeines religiöſes Verhältniß, welches in allen andern Religionen eben auch vorkommen darf, und wenn ſie vollſtändig ſein ſollten, vorkommen müßte, nur daß es in ihnen nicht in den Mittelpunkt geſtellt iſt. — Ich bitte Euch, nicht alles was Ihr bei den Heroen der Religion oder in den heiligen Urkunden findet für Religion zu halten, und den unterſcheidenden Geiſt der ihrigen darin zu ſuchen. Nicht Kleinigkeiten meine ich damit, wie Ihr leicht denken könnt, noch ſolche Dinge die nach jedes Ermeſſen der Religion ganz fremd ſind, ſondern das was oft mit ihr verwechſelt wird. Erinnert Euch wie abſichtlos jene Urkunden verfertigt ſind, daß unmöglich darauf geſehen werden konnte alles daraus zu entfernen was nicht Religion iſt, und bedenkt wie jene Männer in allerlei Verhältniſſen gelebt haben in der Welt, und unmöglich bei jedem Wort was ſie niederſchrieben, ſagen konnten, Dies gehört aber nicht zum Glauben; und wenn ſie alſo Weltklugheit und Moral reden, oder Metaphyſik und Poeſie, ſo meint nicht ſogleich, das müſſe auch in die Religion hineingezwängt werden, und darin müſſe auch ihr Charakter zu ſuchen ſein. Die Moral wenigſtens ſoll doch wol überall nur Eine ſein, und nach ihren Verſchiedenheiten, welche alſo immer etwas ſind das hinweggethan werden ſoll 12)), können ſich die Religionen nicht unterſcheiden, die nicht überall Eine ſein ſollen. — Mehr als alles aber bitte ich Euch, laßt Euch nicht verführen von den beiden feindſeligen Principien, die überall und faſt von den erſten Zeiten an den Geiſt jeder Religion haben zu entſtellen und zu verſtekken geſucht. Ueberall hat es ſehr bald theils ſolche gegeben, die ihn in einzelnen Lehrſäzen haben umgränzen, und das was noch nicht zur Uebereinſtimmung mit dieſen gebildet war, von ihr ausſchließen wollen; theils auch ſolche, die, es ſei nun aus Haß gegen die Polemik, oder um die Religion den irreligiöſen angenehmer zu machen, oder aus Unverſtand und Unkenntniß der Sache und aus Mangel an Sinn, alles eigenthümliche als todten Buchſtaben verſchreien, um aufs unbeſtimmte loszugehen. Vor beiden hütet Euch! Bei ſteifen Syſtematikern, bei ſeichten Indifferentiſten werdet Ihr den Geiſt einer Religion nicht finden; ſondern bei denen, die in ihr leben als in ihrem Element, und ſich immer weiter in ihr bewegen, ohne den Wahn zu nähren daß ſie ſie ganz umfaſſen könnten.

Ob es Euch mit dieſen Vorſichtsmaaßregeln gelingen wird den Geiſt der Religionen zu entdekken, weiß ich nicht: aber ich fürchte, daß auch Religion nur durch ſich ſelbſt verſtanden werden kann, und daß Euch ihre beſondere Bauart und ihr charakteriſtiſcher Unterſchied nicht eher klar werden wird, bis Ihr ſelbſt irgend einer angehört. Wie es Euch glükken mag die rohen und ungebildeten Religionen entfernter Völker zu entziffern, oder die [illegible]
vielerlei verſchiedenen religiöſen Erſcheinungen auszuſondern, welche in der ſchönen Mythologie der Griechen und Römer eingewikkelt liegen, das läßt mich ſehr gleichgültig; mögen ihre Götter Euch geleiten! Aber wenn Ihr Euch dem allerheiligſten nähert, wo das Univerſum in ſeiner höchſten Einheit und Allheit wahrgenommen wird, wenn Ihr die verſchiedenen Geſtalten der höchſten Stufe der Religion betrachten wollt, nicht die ausländiſchen und fremden, ſondern die welche unter uns noch mehr oder minder vorhanden ſind: ſo kann es mir nicht gleichgültig ſein, ob Ihr den rechten Punkt findet, von dem Ihr ſie anſehen müßt.

Zwar ſollte ich nur von einer reden; denn das Judenthum iſt ſchon lange eine todte Religion, und diejenigen, welche jezt noch ſeine Farbe tragen, ſizen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie, und weinen über ſein Hinſcheiden und ſeine traurige Verlaſſenſchaft. Auch wandelt mich die Luſt auch von dieſer Geſtaltung der Religion ein Wort zu Euch zu reden nicht etwa deshalb an, weil ſie der Vorläufer des Chriſtenthums war: ich haſſe in der Religion dieſe Art von hiſtoriſchen Beziehungen; jegliche hat für ſich ihre eigene und ewige Nothwendigkeit, und jedes Anfangen einer Religion iſt urſprünglich. Sondern mich

reizt des Judenthums ſchöner kindlicher Charakter, und dieſer iſt ſo gänzlich verſchüttet, und das ganze ein ſo merkwürdiges Beiſpiel von dem Verderbniß und dem gänzlichen Verſchwinden der Religion aus einer großen Maſſe, in der ſie ſich ehedem befand, daß es deshalb wol lohnt einige Worte darüber zu verlieren. Nehmt einmal alles politiſche, und ſo Gott will, moraliſche hinweg, wodurch dieſe Erſcheinung gemeiniglich charakteriſirt wird; vergeßt das ganze Experiment den Staat anzuknüpfen an die Religion, daß ich nicht ſage an die Kirche; vergeßt daß das Judenthum gewiſſermaßen zugleich ein Orden war, gegründet auf eine alte Familiengeſchichte, aufrecht erhalten durch die Prieſter; ſeht bloß auf das eigentlich religiöſe darin, wozu dies alles nicht
301 gehört, und ſagt mir, welches iſt das überall hindurchſchimmernde Bewußtſein des Menſchen von ſeiner Stellung in dem ganzen und ſeinem Verhältniß zu dem ewigen? Kein anderes als das von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaction des unendlichen gegen jedes einzelne endliche, das aus der Willkür hervorgehend angeſehen wird. So wird alles betrachtet, Entſtehen und Vergehen, Glükk und Unglükk, ſelbſt innerhalb der menſchlichen Seele wechſelt immer nur eine Aeußerung der Freiheit und Willkür und eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit. Alle andere Eigenſchaften Gottes, welche auch angeſchaut werden, äußern ſich nach dieſer Regel, und werden immer in der Beziehung auf dieſe geſehen; belohnend, ſtrafend, züchtigend das einzelne im einzelnen, ſo wird die Gottheit durchaus vorgeſtellt. Als die Jünger einmal Chriſtum fragten, Wer hat geſündiget, dieſe oder ihre Väter? und er ihnen antwortete, Meint Ihr daß dieſe mehr geſündigt haben als andere? war jenes der religiöſe Geiſt des Judenthums in ſeiner ſchneidendſten Geſtalt, und dieſes war ſeine Polemik dagegen. Daher der ſich überall durchſchlingende Parallelismus, der keine zufällige Form iſt, und das Anſehn des dialogiſchen, welches in allem was religiös iſt, angetroffen wird. Die ganze Geſchichte, ſo wie ſie ein fortdau-

nder Wechſel zwiſchen dieſem Reiz und dieſer Gegenwirkung iſt,
ird ſie vorgeſtellt als ein Geſpräch zwiſchen Gott und den
lenſchen in Wort und That, und alles was darin vereinigt iſt,
es nur durch die Gleichheit in dieſer Behandlung. Daher
Heiligkeit der Tradition, in welcher der Zuſammenhang dieſes
ßen Geſprächs enthalten war, und die Unmöglichkeit zur Re-
ion zu gelangen, als nur durch die Einweihung in dieſen Zu-
mmenhang; daher noch in ſpäten Zeiten der Streit unter den
kten ob ſie im Beſiz dieſes fortgehenden Geſprächs wären.
n von dieſer Anſicht rührt es her, daß in der jüdiſchen Reli-
s die Gabe der Weiſſagung ſo vollkommen ausgebildet iſt als
keiner andern; denn im Weiſſagen ſind doch auch die Chriſten
n ſie nur Lehrlinge. Dieſe ganze Idee nämlich iſt höchſt
lich, nur auf einen kleinen Schauplaz ohne Verwikkelungen
hnet, wo bei einem einfachen ganzen die natürlichen Folgen
Handlungen nicht geſtört oder gehindert werden; je weiter
die Bekenner dieſer Religion vorrükkten auf den Schauplaz
Welt, unter die Verbindung mit mehreren Völkern: deſto
eriger wurde die Darſtellung dieſer Idee, und die Fantaſie
e dem allmächtigen das Wort, welches er erſt ſprechen wollte,
egnehmen, und ſich den zweiten Theil deſſelben Moments
weiter Ferne gleichſam vor die Augen zaubern, Zeit und
n dazwiſchen vernichtend. Das iſt das Weſen der Weiſſa-
; und das Streben darnach mußte nothwendig ſo lange noch
r eine Haupterſcheinung des Judenthums ſein, als es mög-
ar jene Grundidee deſſelben und mit ihr die urſprüngliche
der jüdiſchen Religion feſtzuhalten. Der Glaube an den
s war ihr höchſtes Erzeugniß; die großartigſte Frucht aber
ie lezte Anſtrengung dieſer Natur. Ein neuer Herrſcher
kommen um das Zion, worin die Stimme des Herrn ver-
t war, in ſeiner Herrlichkeit wieder herzuſtellen; und durch
terwerfung der Völker unter das alte Geſez ſollte jener
r Gang der patriarchaliſchen Zeit wieder allgemein werden

in den Begebenheiten der Welt, wie er durch der Völker unfriedliche Gemeinſchaft, durch das Gegeneinandergerichtetſein ihrer Kräfte und durch die Verſchiedenheit ihrer Sitten unterbrochen war. Dieſer Glaube hat ſich lange erhalten, wie oft eine einzelne Frucht, nachdem alle Lebenskraft aus dem Stamm gewichen iſt, bis in die rauheſte Jahreszeit an einem welken Stiel hängen bleibt und an ihm vertrokknet. Der eingeſchränkte Geſichtspunkt gewährte dieſer Religion, als Religion, eine kurze Dauer. Sie ſtarb; als ihre heiligen Bücher geſchloſſen wurden, da wurde das Geſpräch des Jehova mit ſeinem Volk als beendigt angeſehen. Die politiſche Verbindung, welche an ſie geknüpft war, ſchleppte noch länger ein ſieches Daſein, und ihr äußeres hat ſich noch
293 weit ſpäter erhalten; die unangenehme Erſcheinung einer mechaniſchen Bewegung, nachdem Leben und Geiſt längſt gewichen iſt.

Herrlicher, erhabener, der erwachſenen Menſchheit würdiger, tiefer eindringend in den Geiſt der ſyſtematiſchen Religion, weiter ſich verbreitend über das ganze Univerſum iſt die urſprüngliche Anſchauung des Chriſtenthums. Sie iſt keine andere, als die des allgemeinen Entgegenſtrebens alles endlichen gegen die Einheit des ganzen, und der Art wie die Gottheit dies Entgegenſtreben behandelt, wie ſie die Feindſchaft gegen ſich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen ſezt durch einzelne Punkte über das ganze ausgeſtreut, welche zugleich endliches und unendliches, zugleich menſchliches und göttliches ſind. Das Verderben und die Erlöſung, die Feindſchaft und die Vermittlung, das ſind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieſer Empfindungsweiſe, und durch ſie wird die Geſtalt alles religiöſen Stoffs im Chriſtenthum und deſſen ganze Form beſtimmt. Die geiſtige Welt iſt abgewichen von ihrer Vollkommenheit und unvergänglichen Schönheit mit immer verſtärkten Schritten; aber alles Uebel, ſelbſt das, daß das endliche vergehen muß, ehe es den Kreis ſeines Daſeins vollſtändig durchlaufen hat, iſt eine Folge des Willens, des ſelbſtſüchtigen Strebens der vereinzelten Natur, die ſich überall losreißt aus dem Zuſammenhange mit dem ganzen um etwas zu ſein für ſich; auch der Tod iſt gekommen um der Sünde willen. Die geiſtige Welt iſt vom ſchlechten zum ſchlimmeren fortſchreitend, unfähig etwas hervorzubringen worin der göttliche Geiſt wirklich lebte, verfinſtert der Verſtand und abgewichen von der Wahrheit, verderbt das Herz und ermangelnd jedes Ruhmes vor Gott, verlöſcht das Ebenbild des unendlichen in jedem Theile der endlichen Natur. Dem gemäß wird auch das Walten der göttlichen Vorſehung in allen ihren Aeußerungen dargeſtellt. Nicht auf die unmittelbaren Folgen für die Empfindung iſt ſie gerichtet in ihrem Thun; nicht das Glükk oder Leiden im Auge habend welches ſie hervorbringt; nicht mehr einzelne Handlungen hindernd oder fördernd: ſondern nur bedacht dem Verderben zu ſteuern in großen Maſſen, zu zerſtören ohne Gnade was nicht mehr zurükkzuführen iſt, und neue Schöpfungen mit neuen Kräften aus ſich ſelbſt zu ſchwängern. So thut ſie Zeichen und Wunder, die den Lauf der Dinge unterbrechen und erſchüttern; ſo ſchikkt ſie Geſandte in denen mehr oder weniger von dem göttlichen Geiſte wohnt, um göttliche Kräfte auszugießen unter die Menſchen. Eben ſo wird auch die religiöſe Welt vorgeſtellt. Auch indem es mit der Einheit des ganzen durch ſein Selbſtbewußtſein in Gemeinſchaft treten will, ſtrebt das endliche ihm entgegen, ſucht immer ohne zu finden, und verliert was es gefunden hat; immer einſeitig, immer ſchwankend, immer beim einzelnen und zufälligen ſtehen bleibend, und immer noch mehr wollend als anſchauen, verliert es das Ziel aus den Augen. Vergeblich iſt jede Offenbarung. Alles wird verſchlungen von irdiſchem Sinn, alles fortgeriſſen von dem inwohnenden irreligiöſen Princip; und immer neue Veranſtaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehen durch ihre Kraft allein aus dem Schooße der alten hervor, immer erhabnere Mittler ſtellt ſie auf zwiſchen ſich und den Menſchen, immer inniger vereinigt ſie in jedem ſpäteren

Geſandten die Gottheit mit der Menſchheit, damit durch ſie und von ihnen die Menſchen lernen mögen das ewige Weſen erkennen; und nie wird dennoch gehoben die alte Klage, daß der Menſch nicht vernimmt was vom Geiſte Gottes iſt. Dieſes die Art wie das Chriſtenthum am meiſten und liebſten Gottes und der göttlichen Weltordnung in der Religion und ihrer Geſchichte inne wird; und daß es ſo die Religion ſelbſt als Stoff für die Religion verarbeitet, und ſo gleichſam eine höhere Potenz derſelben iſt, das macht das unterſcheidendſte ſeines Charakters, das beſtimmt ſeine ganze Form. Eben weil es ein ungöttliches Weſen als überall verbreitet vorausſezt, weil dies ein weſentliches Element des Gefühls ausmacht, auf welches alles übrige bezogen
297 wird, iſt es durch und durch polemiſch. — Polemiſch in ſeiner Mittheilung nach außen; denn um ſein innerſtes Weſen klar zu machen, muß jedes Verderben, es liege in den Sitten oder in der Denkungsart, vor allen Dingen aber die Feindſchaft gegen das Bewußtſein des höchſten Weſens, das irreligiöſe Princip ſelbſt, überall aufgedekkt werden. Ohne Schonung entlarvt es daher jede falſche Moral, jede ſchlechte Religion, jede unglükkliche Vermiſchung von beiden, wodurch ihre beiderſeitige Blöße bedekkt werden ſoll; in die innerſten Geheimniſſe des verderbten Herzens dringt es ein, und erleuchtet mit der heiligen Fakkel eigner Erfahrung jedes Uebel das im finſtern ſchleicht. So zerſtörte es, und dies war faſt ſeine erſte Bewegung, als es erſchien, die lezte Erwartung ſeiner frommen Zeitgenoſſen, und nannte es irreligiös und gottlos eine andere Widerherſtellung zu wünſchen oder zu erwarten, als die zum reineren Glauben, zur höheren Anſicht der Dinge, und zum ewigen Leben in Gott. Kühn führt es die Heiden hinweg über die Trennung, die ſie gemacht hatten zwiſchen dem Leben und der Welt der Götter und der Menſchen. Wer nicht in dem ewigen lebt webt und iſt, dem iſt er völlig unbekannt; wer dies natürliche Gefühl, wer dies innere Bewußtſein verloren hat unter der Menge ſinnlicher Eindrükke und Be-

gierden, in deſſen beſchränkten Sinn iſt noch keine Religion gekommen. So riſſen ſeine Herolde überall auf die übertünchten Gräber, und brachten die Todtengebeine ans Licht; und wären ſie Philoſophen geweſen, dieſe erſten Helden des Chriſtenthums, ſie hätten eben ſo polemiſirt gegen das Verderben der Philoſophie. Nirgends gewiß verkannten ſie die Grundzüge des göttlichen Ebenbildes; hinter allen Entſtellungen und Entartungen ſahen ſie gewiß den himmliſchen Keim der Religion verborgen: aber als Chriſten war ihnen die Hauptſache die Entfernung der einzelnen von der Gottheit, die eines Mittlers bedarf, und ſo oft ſie Chriſtenthum ſprachen gingen ſie nur darauf. — Polemiſch iſt aber auch das Chriſtenthum, und das eben ſo ſcharf und ſchneidend, innerhalb ſeiner eignen Grenzen, und in ſeiner inner- 295
ſten Gemeinſchaft der heiligen. Nirgends iſt die Religion ſo vollkommen idealiſirt, als im Chriſtenthum und durch die urſprüngliche Vorausſezung deſſelben; und eben damit zugleich iſt immerwährendes Streiten gegen alles wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingeſtellt, der nie völlig Genüge geleiſtet werden kann. Eben weil überall das ungöttliche iſt und wirkt, und weil alles wirkliche zugleich als unheilig erſcheint, iſt eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Chriſtenthums. Nie zufrieden mit dem erlangten ſucht es auch in ſeinen reinſten Erzeugniſſen, auch in ſeinen heiligſten Gefühlen noch die Spuren des irreligiöſen, und der der Einheit des ganzen entgegengeſezten und von ihm abgewandten Tendenz alles endlichen. Im Ton der höchſten Inſpiration kritiſirt einer der älteſten Schriftſteller den religiöſen Zuſtand der Gemeinen; in einfältiger Offenheit reden die hohen Apoſtel von ſich ſelbſt; und ſo ſoll jeder in den heiligen Kreis treten, nicht nur begeiſtert und lehrend, ſondern auch in Demuth das ſeinige der allgemeinen Prüfung darbringend; und nichts ſoll geſchont werden, auch das liebſte und theuerſte nicht; nichts ſoll je träge bei Seite gelegt werden, auch das nicht was am allgemeinſten anerkannt iſt. Daſſelbe, was exoteriſch heilig

geprieſen und als das Weſen der Religion aufgeſtellt iſt vor der Welt, iſt immer noch eſoteriſch einem ſtrengen und wiederholten Gericht unterworfen, damit immer mehr unreines abgeſchieden werde, und der Glanz der himmliſchen Farben immer ungetrübter erſcheine in jeder frommen Regung des Gemüthes. Wie Ihr in der Natur oft ſeht, daß eine zuſammengeſezte Maſſe, wenn ſie ihre chemiſchen Kräfte gegen etwas außer ihr gerichtet gehabt hat, ſobald dies überwunden, oder das Gleichgewicht hergeſtellt iſt, in ſich ſelbſt in Gährung geräth, und dies und jenes aus ſich abſcheidet: ſo iſt es mit einzelnen Elementen und mit ganzen Maſſen des Chriſtenthums; es wendet zulezt ſeine polemiſche Kraft gegen ſich ſelbſt; immer beſorgt durch den Kampf mit der äußern Irreligion etwas fremdes eingeſogen, oder gar ein Princip 300 des Verderbens noch in ſich zu haben, ſcheut es auch die heftigſten innerlichen Bewegungen nicht um dies auszuſtoßen. Dies iſt die in ſeinem Weſen gegründete Geſchichte des Chriſtenthums. Ich bin nicht gekommen Friede zu bringen ſondern das Schwerdt, ſagt der Stifter deſſelben; und ſeine ſanfte Seele kann unmöglich gemeint haben, daß er gekommen ſei jene blutigen Bewegungen zu veranlaſſen, die dem Geiſt der Religion ſo völlig zuwider ſind, oder jene elenden Wortſtreite die ſich auf den todten Stoff beziehn, den die lebendige Religion nicht aufnimmt; nur dieſe heiligen Kriege, die aus dem Weſen ſeiner Lehre nothwendig entſtehen, und die oft eben ſo herbe, wie er es beſchrieben, die Herzen von einander reißen, und die innigſten Lebensverhältniſſe faſt auflöſen; nur dieſe hat er vorausgeſehn, und indem er ſie vorausſah, befohlen. — Aber nicht nur die Beſchaffenheit der einzelnen Elemente des Chriſtenthums iſt dieſer beſtändigen Sichtung unterworfen; auch auf ihr ununterbrochenes Daſein und Leben im Gemüth geht das unerſättliche Verlangen nach immer ſtrengerer Läuterung, nach immer reicherer Fülle. In jedem Moment, wo das religiöſe Princip nicht wahrgenommen werden kann im Gemüth, wird das irreligiöſe als herrſchend gedacht: denn ein anderes entgegengeſezte giebt es nicht, als nur in ſofern das, was iſt, aufgehoben und auf nichts gebracht iſt in ſeiner Erſcheinung. Jede Unterbrechung der Religion iſt Irreligion; das Gemüth kann ſich nicht einen Augenblikk entblößt fühlen von Wahrnehmung und Gefühl des unendlichen, ohne ſich zugleich der Feindſchaft und Entfernung von ihm bewußt zu werden. So hat das Chriſtenthum zuerſt und weſentlich die Forderung gemacht, daß die Frömmigkeit ein beharrlicher Zuſtand ſein ſoll im Menſchen, und verſchmäht auch mit den ſtärkſten Aeußerungen derſelben zufrieden zu ſein, ſobald ſie nur gewiſſen Theilen des Lebens angehören, und nur dieſe beherrſchen ſoll. Nie ſoll ſie ruhen, und nichts ſoll ihr ſo ſchlechthin entgegengeſezt ſein, daß es nicht mit ihr beſtehen könne; von allem endlichen ſollen wir aufs unendliche ſehen, allen Empfindungen des Gemüthes, woher ſie auch entſtanden ſeien, allen Handlungen, auf welche Gegenſtände ſie ſich auch beziehen mögen, ſollen wir im Stande ſein religiöſe Gefühle und Anſichten beizugeſellen. Das iſt das eigentliche höchſte Ziel der Virtuoſität im Chriſtenthum.

Wie nun die urſprüngliche Anſicht deſſelben, auf welche alle andere Verhältniſſe bezogen werden, auch im einzelnen den Charakter ſeiner Gefühle beſtimmt, das werdet Ihr leicht finden. Oder wie nennt Ihr das Gefühl einer unbefriedigten Sehnſucht, die auf einen großen Gegenſtand gerichtet iſt, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt ſeid? Was ergreift Euch, wo Ihr das heilige mit dem profanen, das erhabene mit dem geringen und nichtigen aufs innigſte gemiſcht findet? und wie nennt Ihr die Stimmung, die Euch bisweilen nöthiget dieſe Miſchung überall vorauszuſezen und überall nach ihr zu forſchen? Nicht bisweilen ergreift ſie den Chriſten, ſondern ſie iſt der herrſchende Ton aller ſeiner religiöſen Gefühle, dieſe heilige Wehmuth: denn das iſt der einzige Name, den die Sprache mir darbietet; jede Freude und jeden Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet ſie; ja in ſeinem Stolz wie in ſeiner Demuth iſt ſie der Grundton auf den ſich alles bezieht. Wenn Ihr Euch darauf verſteht aus einzelnen Zügen das innere eines Gemüths nachzubilden, und Euch durch das fremdartige nicht ſtören zu laſſen, das ihnen, Gott weiß woher, beigemiſcht iſt: ſo werdet Ihr in dem Stifter des Chriſtenthums durchaus dieſe Empfindung herrſchend finden. Wenn Euch ein Schriftſteller, der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlaſſen hat, nicht zu gering iſt, um Eure Aufmerkſamkeit auf ihn zu wenden: ſo wird Euch aus jedem Worte, was uns von ſeinem Buſenfreund übrig iſt, dieſer Ton anſprechen[14]. Und wenn je ein Chriſt Euch in das heiligſte ſeines Gemüthes hineinhorchen ließ: gewiß habt Ihr eben dieſen Ton darin vernommen.

So iſt das Chriſtenthum. Auch ſeine Entſtellungen und ſein mannigfaltiges Verderben will ich nicht beſchönigen, da die 291 Verderblichkeit alles heiligen ſobald es menſchlich wird ein Theil ſeiner urſprünglichen Weltanſchauung iſt. Auch will ich Euch nicht weiter in das einzelne deſſelben hineinführen; ſeine Verhandlungen liegen vor Euch, und den Faden glaube ich Euch gegeben zu haben, der Euch durch alle Anomalien hindurchführen, und unbeſorgt um den Ausgang Euch die genaueſte Ueberſicht möglich machen wird. Haltet ihn nur feſt, und ſeht vom erſten Anbeginn an auf nichts, als auf die Klarheit, die Mannigfaltigkeit und den Reichthum, womit jene erſte Grundidee ſich entwikkelt hat. Wenn ich das heilige Bild deſſen betrachte in den verſtümmelten Schilderungen ſeines Lebens, der der erhabene Urheber des herrlichſten iſt, was es bis jezt giebt in der Religion: ſo bewundere ich nicht die Reinigkeit ſeiner Sittenlehre, die doch nur ausgeſprochen hat, was alle Menſchen, die zum Bewußtſein ihrer geiſtigen Natur gekommen ſind, mit ihm gemein haben, und dem weder das Ausſprechen noch das Zuerſt einen größern Werth geben kann; ich bewundere nicht die Eigenthümlichkeit ſeines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmuth, da jedes erhaben einfache Gemüth in einer beſondern Situation einen großen Charakter in beſtimmten Zügen darſtellen muß; das alles ſind nur menſchliche Dinge; aber das wahrhaft göttliche iſt die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzuſtellen er gekommen war, ſich in ſeiner Seele ausbildete: die Idee daß alles endliche einer höheren Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zuſammenzuhängen, und daß für den von dem endlichen und beſonderen ergriffenen Menſchen, dem ſich nur gar zu leicht das göttliche ſelbſt in dieſer Form darſtellt, nur Heil zu finden iſt in der Erlöſung. Vergebliche Verwegenheit iſt es den Schleier hinwegnehmen zu wollen, der die Entſtehung dieſer Idee in ihm verhüllt und verhüllen ſoll, weil aller Anfang auch in der Religion geheimnißvoll iſt. Der vorwizige Frevel, der es gewagt hat, konnte nur das göttliche entſtellen, als wäre Er ausgegangen von der alten Idee ſeines Volkes, deren Vernichtung er nur ausſprechen wollte, und in der That in einer zu glorreichen Form ausgeſprochen hat, indem er behauptete der zu ſein, deſſen ſie warteten. Laßt uns das lebendige Mitgefühl für die geiſtige Welt, das ſeine ganze Seele erfüllte, nur ſo betrachten, wie wir es in ihm finden zur Vollkommenheit ausgebildet. Wenn alles endliche der Vermittlung eines höheren bedarf, um ſich nicht immer weiter von dem ewigen zu entfernen und ins leere und nichtige hinausgeſtreut zu werden, um ſeine Verbindung mit dem ganzen zu unterhalten und zum Bewußtſein derſelben zu kommen: ſo kann ja das vermittelnde, das doch ſelbſt nicht wiederum der Vermittlung benöthigt ſein darf, unmöglich bloß endlich ſein; es muß beiden angehören, es muß des göttlichen Weſens theilhaftig ſein, eben ſo und in eben dem Sinne, in welchem es der endlichen Natur theilhaftig iſt. Was ſah er aber um ſich als endliches und der Vermittlung bedürftiges, und wo war etwas vermittelndes als Er? Niemand kennt den Vater als der Sohn, und wem Er es offenbaren will. Dieſes Bewußtſein von der Einzigkeit ſeines Wiſſens um Gott und Seins in Gott, von der Urſprünglichkeit der

Art wie es in ihm war, und von der Kraft derſelben ſich mitzutheilen und Religion aufzuregen, war zugleich das Bewußtſein ſeines Mittleramtes und ſeiner Gottheit. Als er, ich will nicht ſagen der rohen Gewalt ſeiner Feinde, ohne Hoffnung länger leben zu können, gegenüber geſtellt ward; das iſt unausſprechlich gering; aber als Er verlaſſen, im Begriff auf immer zu verſtummen, ohne irgend eine äußere Anſtalt zur Gemeinſchaft unter den ſeinigen wirklich errichtet zu ſehn, gegenüber der feierlichen Pracht der alten verderbten Verfaſſung, die ihm ſtark und mächtig entgegentrat, umgeben von allem was Ehrfurcht einflößen und Unterwerfung heiſchen kann, von allem was Er ſelbſt zu ehren von Kindheit an war gelehrt worden, ſelbſt allein von nichts als dieſem Gefühl unterſtüzt, dennoch ohne zu warten jenes Ja ausſprach, das größte Wort was je ein Sterblicher geſagt hat: ſo war dies die herrlichſte Apotheoſe, und keine Gottheit kann gewiſſer ſein als die welche ſo ſich ſelbſt verkündiget 15). — Mit dieſem Glauben an ſich ſelbſt, wer mag ſich wundern, daß er gewiß war nicht nur Mittler zu ſein für viele, ſondern auch eine große Schule zu hinterlaſſen, die ihre gleiche Religion von der ſeinigen ableiten würde? ſo gewiß, daß er Symbole ſtiftete für ſie, ehe ſie noch exiſtirte, welches er that in der Ueberzeugung, daß ſchon dieſes hinreichen würde ſeine Jüngerſchaft zu einem feſten Daſein zu bringen; und ſo gewiß, daß er ſchon früher von der Verewigung ſeiner perſönlichen Denkwürdigkeiten unter den ſeinigen mit einem prophetiſchen Enthuſiasmus redete. Aber nie hat er behauptet der einzige Mittler zu ſein, der einzige, in welchem ſeine Idee ſich verwirklicht; ſondern alle, die ihm anhingen und ſeine Kirche bildeten, ſollten es mit ihm und durch ihn ſein. Und nie hat er ſeine Schule verwechſelt mit ſeiner Religion, als ſollte man um ſeiner Perſon willen ſeine Idee annehmen, ſondern nur um dieſer willen auch jene; ja er mochte es dulden, daß man ſeine Mittlerwürde dahingeſtellt ſein ließ, wenn nur der Geiſt, das Princip woraus ſich ſeine Religion in ihm und andern entwikkelte, nicht geläſtert ward; und auch von ſeinen Jüngern war dieſe Verwechſelung fern. Schüler des Täufers, der doch in das Weſen des Chriſtenthums nur ſehr unvollkommen eingeweiht war, wurden von den Apoſteln ohne weiteres als Chriſten angeſehen und behandelt, und ſie nahmen ſie unter die wirklichen Mitglieder der Gemeine auf. Und noch jezt ſollte es ſo ſein; wer von demſelben Hauptpunkt mit ſeiner Religion ausgeht, iſt ein Chriſt ohne Rükſicht auf die Schule, er mag ſeine Religion hiſtoriſch aus ſich ſelbſt oder von irgend einem andern ableiten; denn das wird ſich von ſelbſt ergeben, daß wenn ihm dann Chriſtus mit ſeiner ganzen Wirkſamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muß als den, der aller Vermittlung Mittelpunkt geſchichtlich geworden iſt: der wahrhaft Erlöſung und Verſöhnung geſtiftet hat **). — Nie hat auch Chriſtus die religiöſen Anſichten und Gefühle, die er ſelbſt mittheilen konnte, für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, 294 welche von ſeinem Grundgefühl ausgehen ſollte; er hat immer auf die lebendige Wahrheit gewieſen, die nach ihm kommen würde wenngleich nur von dem ſeinigen nehmend. So auch ſeine Schüler. Nie haben ſie dem heiligen Geiſte Grenzen geſezt, ſeine unbeſchränkte Freiheit und die durchgängige Einheit ſeiner Offenbarungen iſt überall von ihnen anerkannt worden; und wenn ſpäterhin, als die erſte Zeit ſeiner Blüthe vorüber war, und er auszuruhen ſchien von ſeinen Werken, dieſe Werke, ſoviel davon in den heiligen Schriften enthalten war, für einen geſchloſſenen Codex der Religion unbefugterweiſe erklärt wurden, geſchah das nur von denen, welche den Schlummer des Geiſtes für ſeinen Tod hielten, für welche die Religion ſelbſt geſtorben war; aber alle, die ihr Leben noch in ſich fühlten oder es in andern wahrnahmen, haben ſich immer gegen dieſes unchriſtliche Beginnen erklärt. Die heiligen Schriften ſind Bibel geworden aus eigner Kraft: aber ſie verbieten keinem andern Buche auch Bibel zu ſein oder zu werden, und was mit gleicher Kraft geſchrieben wäre, würden ſie ſich gern beigeſellen laſſen; vielmehr ſoll ſich alles, was als Ausſpruch der geſammten Kirche und alſo des göttlichen Geiſtes auch ſpäter erſcheint, getroſt an ſie anſchließen, wenn auch ihnen als den Erſtlingen des Geiſtes eine beſondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar beiwohnt 17). — Dieſer unbeſchränkten Freiheit, dieſer weſentlichen Unendlichkeit zu Folge hat ſich denn die Hauptidee des Chriſtenthums von göttlichen vermittelnden Kräften auf mancherlei Art ausgebildet, und alle Anſchauungen und Gefühle von Einwohnungen des göttlichen Weſens in der endlichen Natur ſind innerhalb deſſelben zur Vollkommenheit gebracht worden. So iſt ſehr bald die heilige Schrift, in der auch göttliches Weſen und himmliſche Kraft auf eine eigne Art wohnte, für einen logiſchen Mittler gehalten worden um für die Erkenntniß der Gottheit aufzuſchließen die endliche und verderbte Natur des Verſtandes, und der heilige Geiſt, in einer ſpäteren Bedeutung des Wortes, für einen ethiſchen Mittler, um ſich der Gottheit handelnd anzunähern; ja eine zahlreiche Parthei der Chriſten erklärt noch jezt bereitwillig jeden für ein vermittelndes und göttliches Weſen, der erweiſen kann durch ein göttliches Leben oder irgend einen andern Eindrukk der Göttlichkeit auch nur für einen kleinen Kreis die erſte Erregung des höheren Sinnes geweſen zu ſein. Andern iſt Chriſtus eins und alles geblieben, und andere haben ſich ſelbſt oder dies und jenes für ſich zu Mittlern erklärt. Wie oft in dem allen in der Form und Materie mag gefehlt ſein, das Princip iſt ächt chriſtlich ſo lange es frei iſt. So haben andere Verhältniſſe des Menſchen ſich in ihrer Beziehung auf den Mittelpunkt des Chriſtenthums durch andere Gefühle ausgedrükkt und durch andere Bilder dargeſtellt, von denen in Chriſti Reden und ſonſt in den heiligen Büchern nichts erwähnt iſt, und mehrere werden ſich in der Folge darſtellen, weil ja noch bei weitem nicht das ganze Sein des Menſchen geſtaltet iſt in die eigenthümliche Form des Chriſtenthums, ſondern dieſes noch eine lange Geſchichte haben wird, troz allem was man ſagt von ſeinem baldigen oder ſchon erfolgten Untergange.

Wie ſollte es auch untergehn? Der lebendige Geiſt deſſelben ſchlummert zwar oft und lange, und zieht ſich in einem Zuſtande der Erſtarrung in die todte Hülle des Buchſtaben zurükk, aber er erwacht immer wieder, ſo oft die Witterung in der geiſtigen Welt ſeiner Auflebung günſtig iſt, und ſeine Säfte in Bewegung ſezt; und ſo wird es noch oft wiederkehrend ſich anders und anders erneuern. Die Grundidee jeder poſitiven Religion an ſich iſt ewig und allgemein, weil ſie ein ergänzender Theil des unendlichen ganzen iſt, in dem alles ewig ſein muß; aber ihre ganze Bildung und ihr zeitliches Daſein iſt nicht in demſelben Sinne allgemein, noch ewig; denn in jene Idee grade den Mittelpunkt der Religion zu legen, dazu gehört nicht nur eine beſtimmte Richtung des Gemüths, ſondern auch eine beſtimmte Lage der Menſchheit. Iſt dieſe in dem freien Spiel des allgemeinen Lebens untergegangen, und hat ſich dieſes ſo weiter geſtaltet, daß ſie nicht mehr wiederkehren kann: ſo vermag zu auch jenes Verhältniß ſeine Würde, vermöge deren es alle anderen von ſich abhängig macht, im Gefühl nicht länger zu behaupten; und dieſe Geſtalt der Religion kann dann nicht mehr ſortdauern. Mit allen kindiſchen Religionen aus jener Zeit, wo s der Menſchheit am Bewußtſein ihrer weſentlichen Kräfte ehlte, iſt dies längſt ſchon der Fall; es thut Noth ſie zu ſammeln als Denkmäler der Vorwelt und niederzulegen im Maga- in der Geſchichte; ihr Leben iſt vorüber und kehrt nimmer zu- ükk. Das Chriſtenthum über ſie alle erhaben, hiſtoriſcher und emüthiger in ſeiner Herrlichkeit, hat dieſe Vergänglichkeit ſeines itlichen Daſeins ausdrükklich anerkannt. Es wird eine Zeit ommen, ſpricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede ſein ird, ſondern der Vater alles in allem ſein. Aber wann ſoll eſe Zeit kommen? Ich wenigſtens kann nur glauben, ſie liegt ſer aller Zeit. Die Verderblichkeit alles großen und göttlichen

in den menſchlichen Dingen iſt die eine Hälfte von der urſprünglichen Anſchauung des Chriſtenthums; ſollte wirklich eine Zeit kommen, wo dieſe — ich will nicht ſagen gar nicht mehr wahrgenommen würde, ſondern nur — ſich nicht mehr aufdränge? wo die Menſchheit ſo gleichförmig und ruhig fortſchritte, daß kaum zu merken wäre wie ſie bisweilen durch einen vorübergehenden widrigen Wind etwas zurükkgetrieben wird auf dem großen Ocean den ſie durchfährt, daß nur der Künſtler, der ihren Lauf an den Geſtirnen berechnet, es wiſſen könne, die übrigen aber, welche unbewaffneten Auges nur auf die Ereigniſſe ſelbſt ſehen, den Rükkgang der menſchlichen Dinge nicht mehr unmittelbar bemerken würden? Ich wollte es, und gern ſtände ich unter dieſer Bedingung auf den Ruinen der Religion die ich verehre. Daß gewiſſe glänzende und göttliche Punkte der urſprüngliche Siz jeder Verbeſſerung dieſes Verderbniſſes ſind, und jeder neuen und näheren Vereinigung des endlichen mit der Gottheit, dies iſt die andere Hälfte des urſprünglichen chriſtlichen Glaubens: und ſollte je eine Zeit kommen, wo die Kraft, die uns
297 zum höchſten Weſen emporzieht, ſo gleich vertheilt wäre unter die große Maſſe der Menſchheit, daß diejenigen, welche ſie ſtärker bewegt, aufhörten vermittelnd zu ſein für die andern? Ich wollte es, und gern hülfe ich jede Größe ebnen, die ſich alſo erhebt: aber dieſe Gleichheit iſt wol weniger möglich als irgend ſonſt eine. Zeiten des Verderbens ſtehen allem irdiſchen bevor, ſei es auch göttlichen Urſprungs; neue Gottesgeſendete werden nöthig um mit erhöhter Kraft das zurükkgewichene an ſich zu ziehn und das verderbte zu reinigen mit himmliſchem Feuer; und jede ſolche Epoche der Menſchheit wird die Palingeneſie des Chriſtenthumes, und erwekkt ſeinen Geiſt in einer neuern und ſchöneren Geſtalt.

Wenn es nun aber immer Chriſten geben wird, ſoll deswegen das Chriſtenthum auch in ſeiner allgemeinen Verbreitung unbegränzt und als die einzige Geſtalt der Religion in der

Menſchheit allein herrſchend ſein? Es verſchmäht dieſe beſchränkende Alleinherrſchaft; es ehrt jedes ſeiner eignen Elemente genug um es gern auch als den Mittelpunkt eines eignen ganzen anzuſchauen; es will nicht nur in ſich Mannigfaltigkeit bis ins unendliche erzeugen, ſondern möchte auch außer ſich alle anſchauen, die es aus ſich ſelbſt nicht herausbilden kann. Nie vergeſſend daß es den beſten Beweis ſeiner Ewigkeit in ſeiner eignen Verderblichkeit, in ſeiner eignen oft traurigen Geſchichte hat, und immer wartend einer Erlöſung aus der Unvollkommenheit, von der es eben gedrükkt wird, ſähe es gern außerhalb dieſes Verderbens andere und jüngere, wo möglich kräftigere und ſchönere, Geſtalten der Religion hervorgehn dicht neben ſich aus allen Punkten, auch von jenen Gegenden her, die ihm als die äußerſten und zweifelhaften Grenzen der Religion überhaupt erſcheinen. Die Religion der Religionen kann nicht Stoff genug ſammeln für ihre reine Neigung zu allem menſchlichen; und ſo wie nichts irreligiöſer iſt als Einförmigkeit zu fordern in der Menſchheit überhaupt, ſo iſt nichts unchriſtlicher als Einförmigkeit zu ſuchen in der Religion.'

Auf alle Weiſe werde die Gottheit angeſchaut und angebetet. Vielfache Geſtalten der Religion ſind möglich in einander und neben einander; und wenn es nothwendig iſt daß jede zu irgend einer Zeit wirklich werde, ſo wäre wenigſtens zu wünſchen daß viele zu jeder Zeit könnten geahndet werden. Die großen Momente können nur ſelten ſein, wo alles zuſammentrifft um einer unter ihnen ein weit verbreitetes und dauerndes Leben zu ſichern, wo dieſelbe Anſicht ſich in einer großen Maſſe zugleich und unwiderſtehlich entwikkelt, und viele von demſelben Eindrukk des göttlichen durchdrungen werden. Doch was iſt nicht zu erwarten von einer Zeit, welche ſo offenbar die Grenze iſt zwiſchen zwei verſchiedenen Ordnungen der Dinge? Wenn nur erſt die gewaltige Kriſis vorüber iſt, kann ſie auch einen ſolchen Moment herbeigebracht haben; und eine ahndende Seele wie die flammenden Geiſter unſerer Zeit ſie in ſich tragen [18]) auf den ſchaffenden Genius gerichtet, könnte vielleicht jezt ſchon den Punkt angeben, der künftigen Geſchlechtern der Mittelpunkt werden muß für ihre Gemeinſchaft mit der Gottheit. Wie dem aber auch ſei, und wie lange ein ſolcher Augenblikk noch verziehe: neue Bildungen der Religion, ſeien ſie nun untergeordnet dem Chriſtenthum oder neben daſſelbe geſtellt, müſſen hervorgehen, und zwar bald; ſollten ſie auch lange nur in einzelnen und flüchtigen Erſcheinungen wahrgenommen werden. Aus dem Nichts geht immer eine neue Schöpfung hervor, und nichts iſt die Religion faſt in allen Genoſſen der jezigen Welt, denen ein geiſtiges Leben in Kraft und Fülle aufgeht. In vielen wird ſie ſich entwikkeln aus irgend einer von den unzähligen Veranlaſſungen, und wird in neuem Boden zu einer neuen Geſtalt ſich bilden. Nur daß die Zeit der Zurükkhaltung vorüber ſei, und der Scheu. Die Religion haßt die Einſamkeit, und in ihrer Jugend zumal, welche ja für alles die Stunde der Liebe iſt, vergeht ſie in zehrender Sehnſucht. Wenn ſie ſich in Euch entwikkelt, wenn ihr die erſten Spuren ihres Lebens inne werdet: ſo tretet gleich in die Eine und untheilbare Gemeinſchaft der heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und in der allein jede gedeihen kann. Ihr 310 meint, weil dieſe zerſtreut iſt und fern, müßtet auch Ihr dann unheiligen Ohren reden? Ihr fragt, welche Sprache geheim genug ſei, die Rede, die Schrift, die That, die ſtille Mimik des Geiſtes? Jede, antworte ich, und Ihr ſeht, ich habe auch die lauteſte nicht geſcheut. In jeder bleibt das heilige geheim und vor den profanen verborgen. Laßt ſie an der Schale nagen wie ſie mögen; aber weigert Uns nicht den Gott anzubeten, der in Euch ſein wird.

Erläuterungen zur fünften Rede.

1) S. 390. Da hier die auch an früheren Stellen ſchon verhandelte Frage auf eine kurze Formel gebracht iſt, nämlich Vielheit der Religion und Einheit der Kirche oder der Gemeinſchaft: ſo veranlaßt mich dies noch etwas hinzuzufügen zu den Erläuterungen über dieſen ſcheinbar paradoxen Saz. Es iſt vorzüglich zweierlei. Zuerſt dieſes, daß es in jeder Glaubensweiſe die beſchränkteren ſind, welche die Gemeinſchaft ſo ſtreng abſchließen, daß ſie auf der einen Seite an den Religionsübungen anderer Glaubensweiſen gar keinen Theil nehmen wollen, und alſo auch in völliger Unkunde ihrer Art und ihres Geiſtes bleiben, und auf der andern um der geringſten Abweichung willen auch gleich eine beſondere Gemeinſchaft unter ſich ſtiften möchten. Hingegen ſind es die freieren und edleren, welche nicht nur als unthätige Zuſchauer, ſondern ſo weit es gehn will durch lebendige Theilnahme an dem Gottesdienſt, deſſen Beſtimmung ja vorzüglich in der Darſtellung liegt, ſich das Gemüth fremder Glaubensgenoſſen liebend zu vergegenwärtigen ſuchen. Wäre dies nicht vorangegangen zwiſchen den Gliedern der beiden evangeliſchen Kirchengemeinſchaften: ſo wäre auch da, wo ſie am meiſten unter einander gemiſcht ſind, jezt noch eben ſo wenig als vor hundert und dreihundert Jahren an eine Vereinigung beider zu denken; wer alſo dieſe lobt muß jenes auch loben. Allerdings kann z. B. leichter ein Katholik ſich an dem ganzen evangeliſchen Gottesdienſt, bei dem er höchſtens nur manches vermißt, was ihm auf andere Weiſe zum Theil wenigſtens erſezt wird, erbauen, als ein Proteſtant an dem katholiſchen, der ihm auf das poſitivſte den Gegenſaz zwiſchen beiden Glaubensweiſen vorſtellt, und in dem er alſo vieles findet, das für ihn nicht Ausdrukk ſeiner Glaubensweiſe ſein kann. Aber doch wird es eine Art geben nicht indifferentiſtiſch ſondern innerlich umbildend berichtigend überſezend an vielem Theil zu nehmen; und nur ein Proteſtant der dies thut 300 wird ſich rühmen können den Typus des katholiſchen aufgefaßt, und auch an dem Prüfſtein des Gegenſazes ſeinen Glauben bewährt zu haben. — Hiemit nun hängt auch das zweite zuſammen, daß nämlich nur das Beſtreben nach einer ſolchen alles verflechtenden und umſchlingenden Gemeinſchaft das wahre und tadelloſe Princip der Duldſamkeit iſt. Denn nimmt man dieſe Möglichkeit einer wenn auch entfernteren Gemeinſchaft ganz weg, ſo bleibt nichts anderes übrig als die Verſchiedenheiten in der Geſtaltung der Religion nur als ein unvermeidliches Uebel anzuſehen. Grade wie die Duldſamkeit verſchieden conſtituirter Staaten gegen einander doch darauf beruht, daß dennoch eine Gemeinſchaft unter ihnen möglich iſt; wo aber dieſe aufhört da tritt auch die Unduldſamkeit ein, und es wird ein vermeintliches Recht in Anſpruch genommen ſich in fremde Angelegenheiten zu miſchen, welches doch nur durch die That gegeben werden kann, wenn nämlich eine Verfaſſung wirklich nach außen zerſtörend auftritt, nie aber kann es durch ein Raiſonnement oder eine eingebildete Wahrſcheinlichkeit begründet werden. Es ſind aber immer nur die engherzigen, die ſich ein ſolches Recht anmaßen; die freieren aber ſuchen

überall die Gemeinſchaft zu knüpfen, und dadurch die allgemeine Zuſammengehörigkeit des menſchlichen Geſchlechtes darzuſtellen, ohne daß dadurch di Liebe zu ihrer vaterländiſchen Verfaſſung im mindeſten geſchwächt wird, wi denn auch die wahre Duldſamkeit auf dem Gebiet der Religion von allem Indifferentismus weit entfernt iſt.

2) S. 398. Dieſe Aeußerung ſchmekkt freilich ſehr ſtark nach der Zeit, wo dieſes Buch zuerſt geſchrieben wurde, nach der Zeit, wo es gar kein gemeinſames großes Intereſſe gab, wo wir unſern eignen Zuſtand nur jeder nach ſeinen beſonderen Beziehungen ſchäzten ohne Spur eines Gemeingeiſtes, ja wo ſelbſt die franzöſiſche Revolution, wiewol ſie ſich ſchon ſehr als Weltbegebenheit entwikkelt hatte, doch unter uns noch auf eine durchaus ſelbſtſüchtige und alſo höchſt differente und ſchwankende Weiſe betrachtet ward. Erſt ſpäterhin in den Zeiten des Elendes ſowol als des Ruhmes, haben wir die Kraft gemeinſamer Empfindungen wieder kennen gelernt, und zugleich mit dieſer iſt auch das Bewußtſein und der Troſt gemeinſchaftlicher Frömmigkeit wieder eingekehrt. Und auch jezt kann man leicht eines durch das andere meſſen. Denn wo man in den Angelegenheiten des Vaterlandes ſtatt der erwarteten That leere Worte giebt, da iſt auch die Frömmigkeit leer, und ſtellte ſie ſich auch eifrig an bis zur Härte. Und wo das Intereſſe an der Verbeſſerung unſeres Zuſtandes in krankhafte Partheiungen zerfallen iſt, da artet auch die Frömmigkeit wieder aus in Sektirerei. Man ſieht hieraus, daß lebendige Aufregung des natürlichen und geſunden Gemeingeiſtes die Klarheit in der Religion kräftiger fördert als jede kritiſche Analyſe, die, wo ſolche Impulſe fehlen, nur zu leicht ſkeptiſch wird, wie auch die in der Rede folgenden Worte andeuten, und daß die großen geſelligen Intereſſen ſchwächen immer auch heißt die Frömmigkeit lähmen und irre machen. Daher auch die Religionsgeſellſchaften, welche eine verdunkelnde Tendenz haben, wohl thun ſich von aller Berührung mit anderen Formen der Religion frei zu halten.

3) S. 399. Hier habe ich etwas geändert und ein willkührliches etymologiſches Spiel fahren laſſen, um mich auf das geſchichtliche zurükkzuziehen. Denn wenn man die mannigfaltigen Theilungen einer und derſelben Glaubensweiſe betrachtet: ſo iſt wol offenbar, daß ſie nicht alle von gleichem Werth ſind. Diejenigen nämlich, welche das ganze auf eine eigenthümliche Weiſe umbilden, haben einen natürlichen Werth, und beſtehn mit ihrem guten Recht; alle Spaltungen aber um einzelner Punkte willen, die keinen weit verbreiteten Einfluß haben, wie die meiſten, die ſich in den erſten Jahrhunderten von dem großen Körper der Kirche abſonderten, verdanken ihre beſondere Exiſtenz nur der Hartnäkkigkeit des geringen Theils, von welchem die Spaltung ausging; allein außer dem was ſie abweichend bilden, vernachläßigen ſie doch das übrige nicht, wenn nicht etwa eine fortgeſezte Polemik ſie über jenes eine fortwährend in Athem hält. Diejenigen aber werden auch am meiſten Sekten genannt, und verdienen auch nur einen Namen der eine freiwillige Ausſchließung andeutet, welche ſich in wenige abweichend gebildete Anſichten ausſchließend vertiefen, und ſich alles übrige fremd werden laſſen;

und hierbei liegt wol immer eine einzelne beſchränkte aber in ihrer Beſchränktheit kräftige Perſönlichkeit zum Grunde.

4) S. 401. Ueber den Rang den ich dieſer Differenz anweiſe, habe ich mich ſchon wie ich hoffe zur Genüge erklärt. Der Gegenſaz aber zwiſchen Perſonalismus und Pantheismus, der hier als durch alle drei Stufen durchgehend vorgeſtellt wird, giebt mir Veranlaſſung die Sache auch noch von dieſer Seite zu erläutern. Auch auf der zweiten Stufe nämlich, der polytheiſtiſchen, iſt dieſer Gegenſaz unverkennbar; nur tritt er weniger deutlich hervor, wie in allem unvollkommnern die Gegenſäze weniger geſpannt ſind. Denn wie wenig Einheit die meiſten dieſer göttlichen Einzelweſen in der helleniſchen Mythologie haben, wenn man alles, was von ihrer Geſchichte vorkommt, zuſammen vereinigen will; ſo daß man um alles zu erklären immer genöthigt iſt auf verſchiedene Entſtehungen ihres Dienſtes und auf verſchiedene Heimathen und Charaktere der dahin gehörigen Mythen zurükkzukommen: das liegt zu Tage. Indem nun die Perſönlichkeit hier loſe iſt, ſo ſpielen die Geſtalten in das ſymboliſche hinein; und manche fremden Urſprungs, auf die nur deshalb, weil ohnedies keine feſte Perſönlichkeit da war, einheimiſche Namen konnten übertragen werden, ſind ganz ſymboliſch wie die epheſiſche Diana, welche rein das allgemeine Leben, die natura naturans, die der Perſönlichkeit grade entgegengeſezt iſt, darſtellt. In den egyptiſchen aber und 302 indiſchen Syſtemen iſt entweder das ſymboliſche die Baſis oder das hieroglyphiſche; hier alſo liegt gar keine Perſönlichkeit zum Grunde, und eine ſolche rein ſymboliſche Darſtellung der Grundurſachen hat eigentlich keine Götter mit Bewußtſein, ſondern iſt wahrhaft pantheiſtiſch. Allein die dramatiſirende oder exiſtirende Darſtellung des Verhältniſſes der ſymboliſchen oder hieroglyphiſchen Weſen bringt einen Schein von Perſönlichkeit hervor, und ſo ſcheinen dieſe beiden Formen des Polytheismus die perſonaliſtiſche und pantheiſtiſche in einander überzugehen; allein dem Princip nach ſind ſie ſehr wohl zu ſcheiden. Daß nun auch auf der chaotiſchen Stufe oder dem Fetiſchismus derſelbe Gegenſaz ſtatt finde, ergiebt ſchon die Analogie, zugleich aber auch daß er hier noch ſchwerer zu erkennen und darzulegen iſt, weil dieſe gleichſam Larven von Göttern, die erſt bei einer ſpäteren Entwikklung Pſychen werden können, eine genauere Beobachtung ſchwerlich zulaſſen.

5) S. 402. Ich faſſe hier unter dem Ausdrukk Naturalismus alle die Religionsformen zuſammen, welche man ſonſt wol durch den Namen Naturdienſt zu bezeichnen pflegt, und welche ſämmtlich in dem eben angegebenen Sinne unperſönlich polytheiſtiſch ſind. Auch den Sternendienſt nicht ausgeſchloſſen, ja ſelbſt den Sonnendienſt nicht, der nur ſcheinbar monotheiſtiſch iſt, weil eine erweiterte Kenntniß des Weltgebäudes ihn gleich in den Sternendienſt und alſo den Polytheismus hinüberziehen muß. Dieſe Veränderung des Gebrauchs eines üblichen Ausdrukks aber, da ſonſt die Wörter Naturaliſt und Naturalismus unter uns etwas ganz anderes bedeuten, weiß ich zunächſt nur damit zu entſchuldigen, daß hoffentlich jeder Leſer, der nur an den hergebrachten Gebrauch nicht denkt, den hier davon gemachten in dem Zuſammenhang der andern Ausdrükke leicht verſtehen und ſachgemäß finden wird.

Indeß würde ich mich doch deſſen enthalten haben, wenn mir nicht ſchon d
mals die Art wie Naturalismus und Rationalismus ſo faſt gleichlautend g
braucht und beide dem Supernaturalismus entgegengeſezt werden, eben
mißfallen hätte, und mir eben ſo verwirrend erſchienen wäre, wie ich ſpäte
hin bei andern Gelegenheiten geäußert. Es läßt ſich noch etwas dabei de
ken, und zwar was beſſer Stich hält als das gewöhnlich dabei gedachte, wen
man Vernunft und Offenbarung einander entgegenſezt; aber ein Gegenſ
zwiſchen Natur und Offenbarung hat gar keine Handhabe, und jemehr ma
über den fraglichen Gegenſtand verhandeln wird von dieſer Entgegenſezun
ausgehend, der auch, worauf doch ein Chriſt immer zurükgehen ſollte, da
bibliſche Fundament gänzlich fehlt, um deſto mehr wird die ganze Sache ſi
verwirren.

6) Ebendaſ. Die Erwartung, daß ſich noch mehrere polytheiſtiſche Re
xv ligionen entwikkeln werden, iſt nicht aufs Ohngefähr ausgeſprochen, ſonder
ſie beruhte damals auf einer Anſicht, die auch in der Einleitung mein
Glaubenslehre angedeutet iſt, daß nämlich viele polytheiſtiſche Syſteme offe
bar aus einer potenzirenden Zuſammenſchmelzung kleiner idololatriſcher Sta
mesreligionen entſtanden ſind. So lange es alſo noch Völkerſchaften gieb
welche nur einen Fetiſchdienſt kennen, ſo iſt ein ſolches geſchichtliches Erei
niß denkbar; und zu jener Zeit da das chriſtliche Miſſionsweſen faſt im Ei
ſchlafen begriffen war, ſah ich dies als einen natürlichen Uebergang zum be
ſern für dieſe roheſten Geſellſchaften an. Seitdem hat ſich dieſe Wahrſchein
lichkeit bedeutend gemindert, und die dagegen vergrößert, daß auch dieſe un
mittelbar können vom Chriſtenthum ergriffen werden.

7) S. 403. Der Ausdruck Häreſis war nämlich ſchon einmal bei Chri
Nicht nur bei den Hellenen wurden die Schulen der Philoſophen und d
Aerzte ſo genannt, in denen doch zuſammengenommen jene ganze Kunſt un
Wiſſenſchaft enthalten war; ſondern auch was uns noch näher liegt, die ve
ſchiedenen dogmatiſchen Schulen der Juden führten bei den Helleniſten de
ſelben Namen, und daß in der kirchlichen Sprache nicht auch der feſtgeſtell
Kirchenglaube die orthodoxe oder katholiſche Häreſis heißt, ſondern das Wo
ganz und ausſchließend für das verwerfliche gebraucht wird, was etymologiſ
gar nicht gegründet iſt, rührt wol nur daher, weil die Schrift in einer ander
Beziehung das Wort häretiſch — in unſerer Ueberſezung kezeriſch — i
einem üblen Sinne gebraucht hat. Hier nun gebrauche ich es von den po
tiven Religionen in demſelben Sinne, wie es von den helleniſchen Schule
gebraucht wird, in denen zuſammengenommen die ganze Nationalphiloſoph
enthalten war. Denn es müßte ja ein ſchlechtes philoſophiſches Syſtem ſe
welches nicht ein wahrhaftes philoſophiſches Element erfaßt hätte, und ni
auch wirklich auf dieſes alle andern irgendwie zu beziehen ſuchte. Da e
nun mit den poſitiven Religionen dieſelbe Bewandtniß hat, ſo darf man au
ſchließen, daß wenn ſie alle werden entwikkelt ſein, dann auch in ihnen zu
ſammengenommen die ganze Religion des menſchlichen Geſchlechts enthalt
ſein werde.

8) S. 404. Dieſes machen iſt freilich mit einiger Einſchränkung z

zu verſtehen; aber ich lebte im Schreiben des guten Vertrauens, daß jeder ſich dieſe von ſelbſt ergänzen würde. Es konnte nämlich wol nicht meine Meinung ſein, daß nur derjenige ein rechter Chriſt ſei, der auch ſelbſt hätte Chriſtus ſein können, wenn Chriſtus nicht ſchon vor ihm da geweſen wäre. Dies aber wird man wol zugeben, daß jeder nur in dem Maaß und Grade ein Chriſt iſt, als er in der vorchriſtlichen Zeit unter Juden würde die meſſianiſche Idee in ſich ausgebildet oder wenigſtens aufgefaßt und fortgepflanzt haben, und als er unter Heiden von der Unzulänglichkeit ſinnlicher Gottesdienſte wäre überzeugt geweſen, und durch das Gefühl ſeiner Erlöſungsbedürftigkeit 306 das Chriſtenthum gleichſam gelokkt und an ſich gezogen hätte. — Das folgende zeigt ja auch deutlich genug, wie wenig es mit der Vorausſezung, daß wirklich wenige oder viele könnten die Keime zu ganz neuen außerhalb der geſchichtlichen Formen liegenden Religionsweiſen in ſich tragen und gehalten ſein ſie ans Licht zu fördern, ernſtlich gemeint ſei.

9) S. 406. Ich kann dieſe Stelle, wiewol ich eigentlich noch hoffen dürfte, daß ſie im ganzen Zuſammenhange nicht leicht könne mißverſtanden werden, doch nicht ohne eine kleine Berichtigung laſſen ſowol was die Sache als was den Ausdrukk betrifft. Um den Ausdrukk zuerſt ſchwebt ein gewiſſer Schein, als ob es möglich wäre auf dem Gebiet der Religion auf Entdekkungen auszugehn oder willkührlich etwas hervorzubringen, da doch hier alles, wenn es wahr ſein ſoll und rein, und das neue am meiſten, auf unwillkührliche Art der Eingebung ähnlich aus dem innerſten des Gemüthes hervorgehen muß. Doch wer den Eindrukk und Zuſammenhang des ganzen feſthält, den wird dieſer Schein nicht täuſchen. Was zweitens die Sache ſelbſt betrifft, ſo ſcheint ſie zu allgemein dargeſtellt und zu wenig Rükſicht auf den großen Unterſchied der verſchiedenen Religionsformen genommen zu ſein. Denn jede Religion der höchſten Stufe, und am meiſten die, der ſich eine vollſtändige Theologie angebildet hat, muß im Stande ſein ihr ganzes Gebiet zu überſehen. Es iſt das Geſchäft der Dogmatik einen ſolchen Grundriß davon anzulegen, daß nicht nur alles, was ſich in einer ſolchen Religionsform ſchon wirklich gebildet hat, ſeinen Raum darin finde, ſondern in dem auch jeder mögliche Ort angezeigt ſei; und wenn wir einen ſolchen Grundriß überſchauen, werden wir doch nicht leicht etwas leer finden, ſondern nur einige Oerter mehr andere weniger durch verſchiedene Bildungen ausgefüllt. Nur den untergeordneten Religionsformen und den kleineren Partheien kann das begegnen was hier angenommen iſt, indem in den erſteren die einzelnen zu wenig von einander differiren um einander vollſtändig zu ergänzen, von den lezten aber iſt ſchon angeführt worden, weshalb ſie eine natürliche Neigung haben, nicht die ganze Maſſe des religiöſen Stoffs zu verarbeiten.

10) S. 409. Der Oppoſitionscharakter, den dieſes Buch durch und durch an ſich trägt, wird es dem, welcher ſich die damalige Zeit vergegenwärtiget, ſehr begreiflich machen, daß ich hier vorzüglich die Sache derer vertheidige, welche den Anfang ihres religiöſen Lebens auf einen beſtimmten Augenblikk zurükkführen. Doch iſt dies keinesweges nur ein Verſuch die Gegner dieſer Anſicht zum Schweigen zu bringen, in der guten Zuverſicht, daß

ſie ſich nicht gehörig vertheidigen können. Es iſt mir vielmehr hernach d
ſonderbare begegnet, daß ich eben dieſen Saz habe vertheidigen müſſen geg
315 einen vortrefflichen Mann, einen angeſehenen nun längſt entſchlafenen Leh
einer mir ſehr werthen Religionsgeſellſchaft, deren ganze Praxis eigentli
auf dieſer Vorausſezung beſtimmter Momente der Begnadigung beruht.
fragte mich, ob ich in der That an ſolche Momente glaube und ſie für no
wendig halte, ſo daß ein allmähliges und unmerklich werdendes und wachſe
des religiöſes Leben mir nicht genüge. Er wandte mir aus der Erfahrun
das ein, was freilich jedem, der viele Lebensläufe erwekkter Menſchen au
merkſam geleſen hat, immer muß aufgefallen ſein, daß nämlich bei den me
ſten früher oder ſpäter nach ſolchen Momenten, wo ſie die Verſicherung d
göttlichen Gnade erhalten hatten, alſo zu einem perſönlich eignen religiöſe
Leben geboren waren, wieder Zeiten der Abſpannung eintreten, wo ihne
dieſe Gewißheit wieder verloren geht, ſo daß noch Momente der Beſtätigun
hinzukommen müſſen, und man alſo billig zweifeln muß, ob der erſte ode
zweite der wahre Anfangspunkt ſei; aus welchem Zweifel dann von ſelb
folgt, daß die Wahrheit nur in den allmähligen Uebergängen iſt, welche eine
ſolchen erſten Moment vorbereiten und durch einen zweiten oder dritten be
feſtigen. Ich machte ihn aufmerkſam darauf, was ich auch hier nochmal
in Erinnerung bringen will, daß ich dieſe Form nicht für die einzige in de
Erſcheinung halte, ſondern auch unmerkliches Entſtehen und Wachſen zugäbe
daß aber doch das innere wahre nur das Ineinander dieſer beiden ſei, un
nur in verſchiedenen Fällen mehr das eine oder andere heraustrete, eben des
halb aber auch etwas ganz anders ſei ſolche Momente poſtuliren als verlange
daß jeder ſie ſolle ſelbſt angeben und ein zeitliches Bewußtſein davon nachweiſe
können, wie ich dieſes ſeitdem auch in einer Predigt*) auseinandergeſezt; un
auf dieſe Weiſe kamen wir überein. — Was aber beſonders die Art betriff
wie die Sache hier dargeſtellt iſt, daß nämlich ein ſolcher Moment imme
etwas außerordentliches ſei, und auch jedes auf dieſe Weiſe erzeugte religiöſe
Einzelleben ein ganz eigenthümliches ſein müſſe: ſo läßt ſich zweierlei dage-
gen einwenden. Einmal, daß ja ſchon in den erſten Zeiten der Kirche un
durch die Verkündigung der Apoſtel chriſtliche Erwekkungen in Maſſe verge
kommen, und auch jezt noch bisweilen, nicht ſowol unter fremden Glaubens-
genoſſen, als vorzüglich unter Chriſten, deren Frömmigkeit in weltlichen Sor-
gen und Beſchäftigungen untergegangen iſt, ſolche gleichſam epidemiſche chriſt-
liche Erwekkungen vorkommen. Wie ſie nun hiernach ſchon nicht für etwas
außerordentliches können gehalten werden: ſo iſt zweitens auch ſchon hieraus
wahrſcheinlich, daß nicht jedes Erzeugniß derſelben etwas außerordentliches
und eigenthümliches ſein werde, um ſo weniger als dieſe Erwekkungen oft als
Gegenwirkungen erſcheinen gegen weit und gleichförmig verbreitet geweſene
316 Stumpfſinnigkeit oder Zügelloſigkeit. Dem nun ſtimmt auch die Erfahrung
bei, und zeigt uns zu gewiſſen Zeiten grade unter denen, die auf ſolche nach-
weisliche entſcheidende Momente halten, nur Eine ſich bis zur Ermüdung über-

---

*) III. Samml. 9te Predigt.

all gleiche Form der Frömmigkeit und eine und dieſelbe oft ziemlich verworrene Terminologie über die damit zuſammenhängenden Gemüthszuſtände. Allein dies hängt genau zuſammen mit der Unzuverläſſigkeit dieſer Momente; und es iſt nicht in dieſem Sinne, daß die Rede die beiden Formen des plözlich erwachenden und des allmählig ſich entwikkelnden religiöſen Lebens gegenüberſtellt. In dem lezten wird allemal mehr das gemeinſame vorherrſchen; das einzelne was ſo erſcheint, iſt durch die Gewalt des gemeinſamen gebildet und dieſem untergeordnet; das eigenthümliche tritt darin ſparſamer und ſchüchterner hervor. Aber daſſelbe iſt auch der Charakter der Religioſität, die ſcheinbar auf einem ſolchen Moment beruht. Die bearbeitenden Bekehrer haben gewöhnlich auch nur einen überlieferten Typus, der grade durch ſeine Beſchränktheit auf wenige kräftige Formeln am meiſten geeignet iſt auch ſtumpfſinnige, ſei es nun verhärtete oder vereitelte, Gemüther zu erſchüttern. Dies iſt die ihnen einwohnende Kraft; und indem ihre Anſicht einen ſolchen Moment fordert, ſo bereitet die beſtändig wiederholte Forderung denſelben wirklich vor. Und daß nun an ſolchen wiederholten Momenten, die das Hervorbrechen der vorbereiteten Erſchütterungen ſind, und in denen wenngleich nur auf eine ganz allgemeine und anfänglich vorübergehende Weiſe das Bewußtſein der eignen gänzlichen Nichtigkeit und das der göttlichen Gnade ſich gegenſeitig ſteigern und durchdringen, ein religiöſes Leben ſich allmählig befeſtigt, welches aber auf das ſtrengſte an jenen Typus gebunden und eben deshalb ängſtlich beſorgt und ſparſam ausgeſtattet iſt, das iſt der unverkennbare Segen, der auf dieſer Methode ruht. Wenn nun diejenigen, die eine ſolche Geſchichte haben, beſcheiden in ihrem Kreiſe bleiben, ſo ſind ſie uns werthe Genoſſen; und jemehr auch ſolche, die im weltlichen Sinne hoch gebildet ſind und angeſehen, ſich im religiöſen Gebiet auf dieſer Stufe wohlbefinden, um deſto rührender iſt die eben ſo erhebende als demüthigende Erſcheinung. Aber alle dieſe ſind hier nicht gemeint, eben weil ſich ein eigenthümliches Leben in ihnen nicht entwikkelt; und die Momente aus welchen ein ſolches ſich erzeugt, und welche hier gemeinet ſind, tragen ein ganz anderes Gepräge. Sie entſtehen nur in ſolchen, in denen eine religiöſe Richtung ſchon gegeben iſt, nur chaotiſch und unbeſtimmt. Sie haben ihren Grund nicht in der Nachwirkung äußerer Erregungen, ſondern vielmehr aus dem ſich immer erneuernden Gefühl der Unzulänglichkeit und Unangemeſſenheit des äußerlich dargebotenen bereiten ſie ſich vor durch ſtilles inneres Sinnen und Sehnen, in welchem ſich eben aus jenem negativen das poſitive geſtaltet, daß das innerſte Selbſt von dem göttlichen ergriffen und mit dieſem ſich ſelbſt ergreifend mehr oder minder plözlich hervortritt. Dieſes nun ſind nur die ſeltenen Erſcheinungen, über die aber auch der flüchtigſte Beobachter ſich nicht ſo täuſchen kann, daß er ſie durch einen allgemeinen Namen erſchöpfend zu bezeichnen glaubte.

11) S. 417. Nicht neue Offenbarungen ſind natürlich hier gemeint, welche außerhalb des Umkreiſes einer gegebenen Religion fielen; vielmehr kann in keiner poſitiven Religion eine Sehnſucht nach ſolchen ſein, indem auch die Sehnſucht eines jeden natürlich ſeine eigenthümliche Art und Form

an ſich tragen muß. Auch die meſſianiſchen Hoffnungen der Juden waren keine ſolche Sehnſucht nach etwas über das Judenthum hinausgehendem, wenngleich ſie hernach durch die weit über daſſelbe hinausgehende Erſcheinung Chriſti erfüllt wurden. Und dieſes iſt wol vornehmlich der eigenthümliche Zuſammenhang zwiſchen dieſen beiden Religionsformen. Aber jede Religion hat nach dem Maaß ihrer Lebendigkeit ein ſolches Verlangen noch unerkanntes göttliches in ſich ſelbſt zu finden, und eben deshalb iſt die geſchichtliche Conſiſtenz eines jeden Glaubens, der ſich über einen weiten Raum verbreiten und lange Zeiträume ausfüllen ſoll, dadurch bedingt, daß er etwas normales beſize, worauf alles neue zurükkgeführt werden muß. Wo dieſes fehlt wird ſich auch die Einheit zum Zerfließen hinneigen; wo, ohnerachtet es da iſt, dennoch Trennungen entſtehen, da werden ſich die größten auch immer auf dieſes normale beziehen. Und in dieſem Sinne kann man freilich ſagen, der Streit zwiſchen der griechiſchen und römiſchen Kirche ſei der zwiſchen dem Grundtext und der Ueberſezung, der Streit zwiſchen der evangeliſchen Kirche und jenen beiden iſt der zwiſchen der Schrift und der Ueberlieferung.

12) S. 418. Auch dieſe Stelle bedarf aus einem ähnlichen Grund einer kleinen Erklärung, weil es ſcheinen könnte als ſollten die großen weltgeſchichtlichen Religionen in Schatten geſtellt werden und das merkwürdige nur in kleinern Geſtaltungen aufgeſucht. Und auf dem politiſchen Gebiete zwar ſind wir an etwas ähnliches gewöhnt. Denn viele Staatsformen großer Völker erſcheinen uns unbeholfen oder unbedeutend, wogegen die Verfaſſungen einzelner Städte mit geringem Gebiet von den Geſchichtsforſchern als Meiſterſtükke des politiſchen Kunſttriebes bewundert werden und der Gegenſtand eines ſich immer erneuernden Studiums ſind. Nicht ſo aber iſt es auf dem religiöſen Gebiet; denn ein kräftiges religiöſes Leben, wenn auch durch beſchränkte Formen gehemmt, durchbricht doch früher oder ſpäter die Schranken der Volksthümlichkeit, wie ſelbſt das Judenthum gethan, und nichts eigenthümliches und in ſich ſtarkes auf dieſem Gebiet kann immerwährend klein bleiben. Die Rede aber iſt hier eigentlich von dem was innerhalb der großen Religionsformen und namentlich des Chriſtenthums ſich bildet. Und hier gilt ein ganz anderes Verhältniß. Groß und weit verbreitet wird das was am 309 leichteſten in die Maſſe eindringt, und dies iſt in der Regel jene Entfernung von allem was als ein Extrem erſcheint, welche nur durch ein reges Aufmerken nach allen Seiten hin kann erreicht werden, alſo durch eine im ganzen gewiſſermaßen äußerliche Richtung, durch welche eine innere und eigenthümliche Entwikklung nicht eben unterſtüzt wird. Dies iſt der vorherrſchende Charakter deſſen im Chriſtenthum, was wir im alten Sinne des Wortes das katholiſche nennen; und da die meiſten hieran hauptſächlich denken, wenn von dem Chriſtenthum, deſſen Charakter und Entwikklung die Rede iſt: ſo ſchien es mir hier an der Stelle die Aufmerkſamkeit derer, welche wirklich forſchen wollen, und in denen irgend ein Intereſſe für das religiöſe erwacht iſt, von dem was ſich als groß aufdringt abzulenken und ſie vielmehr auf das kleinere hinzuleiten. Weniger aber auf die häretiſchen Partheien, welche beſtimmte Einſeitigkeiten bezeichnen, als vielmehr auf diejenigen einzelnen in der größe-

ten Kirche, welchen es nicht gelingen konnte, ſich in der Mittelmäßigkeit, oder wenn man es lieber ſo bezeichnen will, in der vorſichtigen Haltung zu bewahren, mit der allein der einzelne ſich eine glänzende Stellung unter den katholiſchen für immer erhalten konnte, ſondern die ihre innere Freiheit vorzogen, und eben deshalb ſich die Verborgenheit nicht verdrießen ließen.

13) S. 420. Ernſthaft iſt das nie meine Meinung geweſen, daß die Sittenlehre überall eine und dieſelbe ſein ſolle. Hier aber genügte es mir auf das hierüber allgemein angenommene mich zu berufen. Mir nämlich ſcheint, als ob die Moral nicht überall dieſelbe ſein könne; wie auch alle Zeiten beweiſen, daß ſie nie überall dieſelbe geweſen iſt. Denn ihre Form iſt weſentlich ſpeculativ, und kann nicht eher überall dieſelbe ſein, bis die Speculation überhaupt überall dieſelbe geworden iſt, wozu eben wegen der großen Fruchtbarkeit der lezten Jahrhunderte an allgemein gültiger Philoſophie noch gar kein Anſchein ſich zeigen will. Dann aber auch ihr Inhalt kann nicht überall derſelbe ſein; denn wenngleich jeder der eine Sittenlehre darſtellt, von der reinen Menſchheit ausgeht, ſo ſieht er doch dieſe nur durch das Medium ſeines Zeitalters und ſeiner Volksthümlichkeit. Daher jede allgemeingeltende Sittenlehre nur das allgemeinſte und auch dieſes nur in ſolchen Formeln enthalten könnte, denen ſich verſchiedene Werthe unterlegen laſſen: ſo daß die allgemeine Geltung immer mehr ſcheinbar ſein würde als wahr. Demohnerachtet hat es mit dem hier aufgeſtellten Saz deshalb ſeine Richtigkeit, weil der Maaßſtab dieſer Verſchiedenheiten nicht derſelbe iſt für die Sittenlehre und für die Religion. Denn jene fängt immer an mit der Unterordnung des einzelnen und alſo auch des eigenthümlichen unter ein gemeinſames, und nur durch dieſe Unterordnung gewinnt das eigenthümliche ein Recht ſich auch geltend zu machen: ſo daß wenn es auch allerdings möglich iſt, ein eben ſo richtiges ja genau genommen daſſelbe Syſtem der Sittenlehre auf die entgegengeſezte Vorausſezung zu bauen, eine ſolche Sittenlehre doch das allgemeine Gefühl nicht würde überwinden und ſich irgend geltend machen können. Auf dem Gebiet der Religion hingegen geht alles von dem einzelnen Leben je eigenthümlicher deſto kräftiger aus, und alles gemeinſame entſteht erſt aus der bemerkten Verwandtſchaft und Zuſammengehörigkeit. Darum können ſich viele, die ihrer verborgnen Verſchiedenheiten noch nicht inne geworden ſind, zu Einer Religionsweiſe halten, aber zu einer und derſelben Sittenlehre auch viele, die ſich ihrer Verſchiedenheit bewußt ſind, nur daß ihre Auffaſſung der menſchlichen Verhältniſſe dieſelbe ſein muß; wogegen grade hierüber unter denen, die ſich zu derſelben Religionsweiſe bekennen, ſo bedeutende Differenzen ſtattfinden können, daß ihnen nicht möglich iſt auch ihre Sittenlehre gemein zu haben.

14) S. 430. Nichts verräth wol weniger Sinn für das Weſen des Chriſtenthums ſowol, und für die Perſon Chriſti ſelbſt, als auch überhaupt hiſtoriſchen Sinn und Verſtand davon, wodurch große Ereigniſſe zu Stande kommen, und wie diejenigen müſſen beſchaffen ſein, in denen ſolche ihren wirklichen Grund haben, als die Anſicht, welche ſonſt etwas leiſe auftrat mit der Behauptung, Johannes habe den Reden Chriſti viel fremdes beigemiſcht

von ſeinem eignen; jezt aber, nachdem ſie ſich in der Stille geſtärkt und ſich mit kritiſchen Waffen verſehen hat, eine derbere Behauptung wagt, daß Johannes das Evangelium gar nicht geſchrieben, ſondern daß erſt ein ſpäterer dieſen myſtiſchen Chriſtus erfunden. Wie aber ein jüdiſcher Rabbi mit menſchenfreundlichen Geſinnungen, etwas ſokratiſcher Moral, einigen Wundern, oder was wenigſtens andre dafür nahmen, und dem Talent artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, denn weiter bleibt doch nichts übrig, ja einige Thorheiten wird man ihm nach den andern Evangeliſten immer auch noch zu verzeihen haben, wie ſage ich, einer der ſo geweſen, eine ſolche Wirkung wie eine neue Religion und Kirche habe hervorbringen können, ein Mann der wenn er ſo geweſen, dem Moſes und Mohammed nicht das Waſſer gereicht: dies zu begreifen überläßt man uns ſelbſt. Doch dies muß auf eine gelehrtere Weiſe ausgefochten werden, wozu ſich auch gewiß die Freunde und Verehrer des johanneiſchen Gottesſohnes ſchon rüſten. — Wenn ich aber von dieſer Wehmuth des Chriſten, wozu uns übrigens in Chriſto auch die andern Evangeliſten, ſobald wir ſie durch Johannes recht verſtehen gelernt, die Züge liefern, etwas weiter oben geſagt habe, daß ſie in dem Stolz wie in der Demuth des Chriſten der Grundton ſei: ſo ſcheint es, wenngleich man ziemlich darüber einig iſt, daß es auch etwas untadliges gebe, was ſich durch den Ausdrukk Stolz bezeichnen laſſe, doch etwas gewagt, dieſes als einen chriſtlichen Gemüthszuſtand zu bezeichnen, da der chriſtlichen Geſinnung
300 die Demuth ſo weſentlich und ſo in ihr dominirend iſt, daß etwas dem Stolz ähnliches auf dieſem Gebiet gar nicht aufkommen zu können ſcheint, wenngleich wir es in dem der bürgerlichen Sittlichkeit gar nicht tadeln würden. Ich will mich nun nicht damit behelfen, daß ich auch Furcht und Liebe hier nebeneinander geſtellt, da doch die Liebe das Kennzeichen der Chriſten iſt, und die völlige Liebe die Furcht austreibt; woraus eben folgt, daß mir ein menſchlicher d. h. unvollkommner Zuſtand vorgeſchwebt. Sondern mein Sinn war dieſer, daß wenn man in dem Chriſten unterſcheidet ſein perſönliches Selbſtgefühl, mit welchem er ſich auch Chriſto gegenüberſtellt, von demjenigen Selbſtgefühl, welches er in der Gemeinſchaft mit Chriſto hat, jenes immer, auch wenn der göttliche Geiſt des guten ſchon viel in ihm gewirkt hat, doch nie ein anderes ſein kann als Demuth. Das leztere aber, welches in der Zueignung aller Vollkommenheiten Chriſti beſteht, muß jenem entgegengeſezt ſein, und ſo weiß ich keine andere Bezeichnung, welche den Gegenſaz ſtärker ausdrükke; und um eben dieſes Gefühl nachzuweiſen, brauche ich nur alle Verherrlichungen der chriſtlichen Kirche in unſeren neuteſtamentariſchen Büchern in Erinnerung zu bringen. Daß aber auch in dieſem Stolz die Wehmuth ſei über den immer noch beſchränkten Umfang, in welchem die Gemeinſchaft mit Chriſto wirklich empfunden wird, ergiebt ſich wol von ſelbſt.

15) S. 432. Es iſt immer etwas gefährliches, zumal, wie hier die Meinung iſt, den ungläubigen gegenüber, den Glauben an Chriſtum auf irgend etwas einzelnes in ihm gleichſam zu ſtüzen. Denn nur zu leicht läßt ſich dem einzelnen etwas ſcheinbar ähnliches gegenüberſtellen, deſſen innere und weſentliche Verſchiedenheit von jenem nicht leicht iſt aufzudekken. So iſt

mancher Schwärmer, der mehr von ſich hielt als er war, auf dieſen Glauben geſtorben; und wie oft iſt nicht ein Irrthum auf Gefahr des Lebens mit der feſteſten Ueberzeugung vertheidigt worden. Allein ein ſolches Einwurzeln des Irrthums, wenn nicht doch der eigentliche Gegenſtand des Glaubens die Wahrheit iſt, an die der Irrthum ſich angeſezt hat, beruht nur auf einer Idioſynkraſie, welche ſich nicht weit verbreiten kann. Von dieſem Selbſtbewußtſein Chriſti aber iſt der Glaube der ganzen Schaar ſeiner Jünger und die Freudigkeit aller Märtyrer dieſes Glaubens der Abglanz; und eine ſolche Kraft hat wol nie die Selbſttäuſchung einer einzelnen Seele ausgeübt. Dazu nehme man, daß es bei dieſem Bekenntniß nicht bloß auf innere Erſcheinungen des Bewußtſeins ankam, über welche ſich der Menſch leichter täuſchen mag, auch nicht außerdem auf eine Ausſicht in ſehr ferne Zukunft, wo der Fantaſie ein ganz freies Spiel eröffnet iſt: ſondern daß Chriſtus glauben mußte, unter den ungünſtigen Umſtänden, welche vor Augen lagen und leicht zu überſchauen waren, werde ſich unmittelbar die göttliche Kraft dieſes fortwirkenden Bewußtſeins bewähren. Doch immer bleibt ſowol die Rechtfertigung des Glaubens aus dem einzelnen unvollſtändig, als auch der Verſuch ihn durch das einzelne in andern zu begründen, gewagt.

16) S. 433. Der Schluß dieſer Darſtellung, daß nämlich Chriſtus aller Vermittlung Mittelpunkt ſei, ſoll wol alles einzelne in derſelben gehörig zuſammenknüpfen und das ſcheinbar unbefriedigende ergänzen. Indeß wünſche ich doch, der Leſer möge nicht überſehen, daß ich den Gegenſtand grade ſo behandelt habe, um recht bemerklich zu machen, wie auch wenn man den Unterſchied, der damals als eine große Entdekkung viel Glükk machte, nämlich zwiſchen der Lehre Chriſti und der Lehre von Chriſto, etwas gelten laſſe, man doch die Idee der Vermittlung auf alle Weiſe zur Lehre Chriſti rechnen müſſe, und unſere Lehre von Chriſto nichts anderes ſei als die vom Glauben zuerſt geſtaltete hernach aber von der Geſchichte verſiegelte Beſtätigung und Anwendung jener Lehre Chriſti. Und wenn ich ſeine Schule von der Religion trenne: ſo iſt dies, wie der Schluß ganz deutlich bezeugt, doch nur eine verſchiedene Betrachtung derſelben Sache aus verſchiedenen Geſichtspunkten. Denn aus der Idee der Erlöſung und der Vermittlung das Centrum der Religion bilden, das iſt die Religion Chriſti; ſofern aber die Beziehung dieſer Idee auf ſeine Perſon zugleich etwas geſchichtliches iſt, und die ganze geſchichtliche Exiſtenz der Lehre ſowol als der Geſellſchaft darauf beruht, ſo nenne ich dieſe geſchichtliche Seite, wie ja hiezu der Ausdrukk allgemein geſtempelt iſt, die Schule. Daß nun dieſe für Chriſtum nur das zweite war, jene aber das erſte, leuchtet aus dem hier angeführten, ſo wie auch daraus hervor, daß zuerſt das Reich Gottes und der kommende verkündigt wurde und hernach erſt er als der gekommene. — Wenn aber etwas weiter oben nur geſagt iſt, Chriſtus ſei Mittler geworden für viele: ſo erinnere man ſich, daß Chriſtus ſelbſt einmal ſagt, Er laſſe ſein Leben zum Löſegeld für viele, und mache aus meinen Worten keinen particulariſtiſchen Schluß, wenigſtens nicht anders als nach meiner ſchon anderwärts dargelegten Anſicht, nach welcher die wirklich erfahrene Beziehung der Menſchen auf Chriſtum

immer etwas beſchränktes iſt, und auch bleiben wird, ſelbſt wenn das Chri
thum ſich über die ganze Erde verbreitet, wogegen ich eine rein innere
myſteriöſe Beziehung Chriſti auf die menſchliche Natur überhaupt anerk
welche ſchlechthin allgemein iſt und unbegränzt.

17) S. 434. Was hier von der Schrift geſagt iſt, werden viel
manche von unſerer Kirche katholiſch finden wegen der Annäherung d
was ſich in der Kirche erzeugt, an die Schrift, die katholiſchen aber h
proteſtantiſch, weil hier nicht nur die Conſtitution der Schrift durch die K
nicht anerkannt, ſondern auch der Umfang der Schrift ſelbſt für noch
abgeſchloſſen erklärt wird. Das leztere iſt blos verſuchsweiſe geſagt, und
dadurch das äußere der Sache deſto ſchärfer von dem inneren zu tren
312 Denn wenn ſich jezt noch ein Buch verfinden könnte von einem Ver
wie Markus oder Lukas oder Judas mit allen Kennzeichen der Aechtheit
würden wir zwar ſchwerlich wol dahin kommen, es einſtimmig in den K
aufzunehmen; aber ſeine normale bibliſche Kraft würde es doch äußern, w
es eine ſolche in ſich trüge und alſo doch Bibel ſein der That nach.
aber eben dieſe Kraft der Beſtimmungsgrund geweſen iſt für die kirch
Praxis, durch welche der Kanon eher feſtgeſtellt war als durch einen ki
chen Ausſpruch, der jene nur beſtätigen konnte, iſt wol gewiß. Wie un
lich aber der Uebergang iſt aus dem kanoniſchen ſogar in das apokryph
und wie ſtark und erfreulich die Annäherung vieles kirchlichen, ſehe man
auf Kraft oder Reinheit, an das kanoniſche, das wird auch wol kein er
ner und geſchichtliebender Proteſtant abläugnen.

18) S. 438. Was etwa ein vergleichender Leſer in der vorigen
gabe an dieſer Stelle vermißt, iſt doch nicht ein Zuſaz, den ich jezt erſ
macht hätte; ſondern er war ſchon für die zweite Ausgabe beſtimmt, ich
ihn aber dort wieder geſtrichen, weil er mir zu herausfordernd ſchien.
da dieſe Zeiten vorbei ſind, kann er da ſtehn als ein Denkmal des Eind
welchen es auf mich wie gewiß auf viele machte, daß die Ueberſättigun
dem unverſtandenen Chriſtenthum ſich damals nicht nur bei vielen al
Irreligioſität ankündigte die hier beſtritten wird — denn das gereicht
dem Chriſtenthum zur Ehre, daß ſie glaubten, wenn es mit dem Chr
thum nichts ſei, ſo müſſe es auch mit der Religion überhaupt nichts ſei
ſondern auch bei nicht wenigen theils als ein Beſtreben der natürlichen
ligion eine äußere Exiſtenz zu verſchaffen, was ſich ſchon in England
Frankreich als ein leeres Unternehmen gezeigt hat, theils in einem neuer
ſüchtigen Kizel ſolcher, die von einem ſymboliſirten oder gnoſtiſirten He
denthum von einer Rükkehr zu alten Mythologemen als von einem
Heile träumten und ſich freuten den ſchwärmeriſchen Chriſtus von dem
nüchternen Jeſus überwunden zu ſehen.

Nachrede.

Laßt mich, ehe ich ganz von Euch ſcheide, über den Schluß zu meiner Rede noch ein paar Worte an Euch verlieren. Vielleicht meint Ihr nämlich, es wäre beſſer geweſen ihn jezt nach mehreren Jahren zu unterdrükken; denn es zeigte ſich ja deutlich, wie ich mit Unrecht dieſes als einen Beweis von der Kraft der religiöſen Geſinnung angeführt hätte, daß ſie jezt eben im Hervorbringen neuer Formen begriffen ſei, und wie ich mit Unrecht mir angemaßt Ahndungen zu haben von dem was ſie hervorbrächte, indem überall nichts dergleichen erfolgt wäre. Wenn Ihr dies meint, ſo habt Ihr wol vergeſſen, daß die Weiſſagung der erſte Vorläufer der Zukunft iſt, und nur inwiefern ſie dies iſt ihren Namen wirklich verdient; ſie iſt eine Andeutung des künftigen, worin dieſes ſelbſt ſchon enthalten iſt, aber nur für den dem weiſſagenden ſelbſt am nächſten ſtehenden Sinn bemerkbar. Je umfaſſender alſo und größer das geweiſſagte iſt, und je mehr die Weiſſagung ſelbſt im ächten hohen Styl, um deſto weniger darf ſie der Erfüllung nahe ſtehn; ſondern wie nur in weiter Ferne die untergehende Sonne aus dem Schatten großer Gegenſtände große magiſche Geſtalten bildet am grauen Oſten, ſo ſtellt auch die Weiſſagung ihre aus Vergangenheit und Gegenwart gebildeten Geſtalten der Zukunft nur in weiter Ferne auf. Darum ſollte, was ich in dieſem Sinne geſagt habe, keinesweges ein Zeichen etwa für Euch ſein um die Wahrheit meiner Rede daran

zu prüfen, die Euch vielmehr aus ſich ſelbſt klar werden
314 und weiſſagen würde ich nicht gewollt haben in meinen
an Euch, geſezt auch daß mir die Gabe nicht fehlte, we
mir nichts gefruchtet hätte Euch in eine weite Ferne hinau
verweiſen. Sondern in der Nähe und unmittelbar wollt
nichts weiter mit jenen Worten, als theils nur einige a
nicht Euch, halbſpottend, wenn ſie es verſtanden haben, a
dern, ob ſie wol das leiſten könnten, deſſen ſie ſich zu vern
ſcheinen; theils hoffte ich von Euch, Ihr ſolltet aufgeregt w
dadurch den Gang der Erfüllung ſelbſt zu verzeichnen, und
war ich ſicher, Ihr würdet ſchon finden, was auch ich Euch
zeigen wollte, daß Ihr in eben der Geſtalt der Religion, w
Ihr ſo oft verachtet, im Chriſtenthum, mit eurem ganzen W
Thun und Sein ſo eingewurzelt ſeid, daß Ihr gar nicht h
könnt, und daß Ihr vergeblich verſucht Euch ſeine Zerſtö
vorzuſtellen, ohne zugleich die Vernichtung deſſen, was Euch
liebſte und heiligſte in der Welt iſt, eurer geſammten Wil
und Art zu ſein, ja Eurer Kunſt und Wiſſenſchaft mit z
ſchließen. Woraus Euch dann gefolgt wäre, daß ſo lange
Zeitalter währt, auch aus ihm und dem Gebiete des Chri
thums ſelbſt nichts ausgehen könne, was das leztere beein
tige, ſondern dieſes aus allem Streit und Kampf immer
erneuert und verherrlicht hervorgehen müſſe. Dies hatte ich
Euch vorzüglich gemeint, und Ihr ſeht alſo wol, daß ich
im Sinn haben konnte mich anzuſchließen an einige Aeuße
gen trefflicher und erhabener Männer, welche Ihr ſo verſta
habt, als wollten ſie das Heidenthum der alten Zeit zurük
ren, oder gar eine neue Mythologie und durch ſie eine neue
ligion willkürlich erſchaffen. Vielmehr mögt Ihr, nach mei
Sinne, auch daraus, wie nichtig und erfolglos alles immer
wird, was ſich an ein ſolches Beſtreben anhängt, die Gewalt
Chriſtenthums erkennen.

Am allermeiſten aber thut wol Noth, über das, was von den Schikkſalen des leztern ſelbſt geſagt, mich zu verſtändigen. Indeſſen freilich meine Anſicht hiervon Euch zu begründen 315 und zu erweiſen, oder auch nur hinreichend anzudeuten worauf ſie beruht, dazu iſt hier nicht der Ort; ſondern er wird ſich, wenn eine ſolche Erläuterung fortfährt nothwendig zu ſein, anderwärts finden müſſen. Hier aber und jezt will ich nur ganz einfach ſagen wie ich es meine, damit Ihr mich nicht etwa, nach der üblichen Art alles auf Schulen und Partheien zurükkzuführen, anderen beigeſellt, mit denen ich hierin wenigſtens nichts gemein habe.

Seitdem das Chriſtenthum beſteht, hat faſt immer irgend ein ſtark hervortretender Gegenſaz innerhalb deſſelben beſtanden. Dieſer hat jedesmal, wie es ſich gebührt, Anfang Mitte und Ende gehabt; nämlich das entgegenſtehende hat ſich erſt allmählig von einander geſondert, die Trennung hat darauf ihren höchſten Gipfel erreicht, und dann wieder allmählig abgenommen bis der ganze Gegenſaz in einem andern, der ſich während dieſer Abnahme zu entwikkeln angefangen hatte, endlich völlig verſchwunden iſt. Wie nun an einem ſolchen Faden die ganze Geſchichte des Chriſtenthums abläuft, ſo bilden jezt im chriſtlichen Abendlande proteſtantiſches und katholiſches den herrſchenden Gegenſaz, in deren jedem die Idee des Chriſtenthums auf eine eigenthümliche Weiſe ausgeſprochen iſt, ſo daß nur durch das Zuſammenſein beider jezt die geſchichtliche Erſcheinung des Chriſtenthums der Idee deſſelben entſprechen kann. Dieſer Gegenſaz nun ſage ich iſt jezt in der Ordnung und beſteht; und wenn ich Euch die Zeichen der Zeit deuten ſollte, ſo würde ich ſagen, er wäre jezt eben daran ſich ruhig zu fixiren, keinesweges aber etwa ſchon merklich in der Abſpannung und im Verſchwinden 1). Darum nun ſei allerdings niemand ſorglos, ſondern jeder beſinne ſich, und ſehe zu auf welche Seite er gehöre mit ſeinem Chriſtenthum, und in welcher Kirche er ein religiöſes miterbauendes Leben führen könne: und wer einer geſunden tüchtigen Natur ſich erfreut und dieſer auch

folgt *), der wird ſicher nicht irre gehen. Nun aber giebt
300 einige, ich rede nicht von ſolchen die in ſich ſelbſt gar nich
ſind, die ſich von Glanz und Schimmer blenden laſſen wie Ki
der, oder von Mönchen beſchwazen, aber es giebt einige die g
wol etwas ſind, und auf die ich auch ſonſt ſchon gedeutet hab
treffliche und ehrenwerthe Dichter und Künſtler, und wer we
was für eine Schaar von Anhängern, wie es heut zu Tage geh
ihnen nachfolgt, welche ſich aus der proteſtantiſchen zu rette
ſcheinen in die katholiſche Kirche, weil in dieſer allein die Re
gion wäre, in jener aber nur die Irreligioſität, die aus de
Chriſtenthum ſelbſt gleichſam hervorwachſende Gottloſigkeit. De
jenige nun ſei mir ehrenwerth, der indem er einen ſolchen Uebe
gang wagt, nur ſeiner Natur zu folgen bezeugt, als welche n
in dieſer, nicht aber in jener Form des Chriſtenthums einheimiſ
wäre; aber ein ſolcher wird auch Spuren dieſer natürlichen B
ſchaffenheit in ſeinem ganzen Leben aufzeigen, und nachweiſe
können, daß er durch ſeine That nur äußerlich vollendet hab
was innerlich und unwillkürlich ſchon immer und ſtreng geno
men gleichzeitig mit ihm ſelbſt vorhanden geweſen. Auch der ſ
mir wo nicht ehrenwerth doch zu bedauern und zu entſchuldige
welcher, wie der Inſtinkt der kranken bisweilen zwar bewu
dernswürdig glükklich iſt, dann aber auch wieder gefährlich, de
ſelben Schritt thut offenbar in einem Zuſtande der Beängſtigun
und Schwäche, eingeſtändlich weil er für ein irre gewordene
Gefühl einer äußeren Stüze bedarf, oder einiger Zauberſprü
um beklommene Bangigkeit zu beſchwichtigen und böſes Haup
weh; oder weil er eine Atmoſphäre ſucht, worin ſchwächliche O
gane ſich beſſer befinden, weil ſie weniger lebendig iſt und a
auch weniger erregend; wie manche kranke ſtatt der freien Ber
luſt lieber die thieriſchen Ausdünſtungen ſuchen müſſen. Je
aber, welche ich jezt bezeichne, ſind mir weder das eine noch de
andere, ſondern nur verwerflich erſcheinen ſie mir; denn ſie wi
ſen nicht was ſie wollen noch was ſie thun. Oder iſt das ein

eine verſtändige Rede, die ſie führen? Strahlt wol irgend einem unverdorbenen Sinne aus den Heroen der Reformation die Gottloſigkeit entgegen, oder nicht vielmehr jedem eine wahrhaft chriſtliche Frömmigkeit? Oder iſt wirklich Leo der zehnte frömmer als Luther, und Lojolas Enthuſiasmus heiliger als Zinzendorfs? Und wohin ſtellen wir die größten Erſcheinungen der neueren Zeit in jedem Gebiete der Wiſſenſchaft, wenn der Proteſtantismus die Gottloſigkeit iſt und die Hölle? Jene aber, ſo wie der Proteſtantismus ihnen nur Irreligion iſt, ſo lieben ſie auch an der römiſchen Kirche keineswegs ihr eigenthümliches Weſen, ſondern nur ihr Verderben, zum deutlichen Beweiſe daß ſie nicht wiſſen was ſie wollen. Denn beherziget nur dieſes rein geſchichtlich, daß doch das Pabſtthum keineswegs das Weſen der katholiſchen Kirche iſt, ſondern nur ihr Verderben *). Und eben dieſes ſuchen und lieben jene eigentlich; den Gözendienſt, mit welchem leider auch die proteſtantiſche Kirche, wiewol unter weniger prachtvollen und alſo auch weniger verführeriſchen Formen zu kämpfen hat, und der ihnen eben hier nicht derb und nicht koloſſaliſch genug iſt, den ſuchen ſie eigentlich auf jenſeits der Alpen. Denn was wäre ſonſt ein Göze, ein Idol, als wenn was mit Händen gemacht werden kann und betaſtet und mit Händen zerbrochen, eben in dieſer Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit thörichter und verkehrter Weiſe aufgeſtellt wird, um das ewige nicht etwa an ſeinem Theil und nach Maaßgabe der ihm einwohnenden Kraft und Schönheit lebendig darzuſtellen, ſondern als ob es als ein zeitliches, und oft mit der größten Ideenloſigkeit und Verkehrtheit behaftetes, das ewige zugleich ſein könne, daß ſie auch das mit Händen betaſten mögen, und jedem zuwägen und zumeſſen willkürlich und magiſch. Dieſe Superſtition in Kirche und Prieſterthum, Sacrament, Sündenvergebung und Seligkeit iſt das vortreffliche was ſie ſuchen. Sie werden aber nichts damit ſchaffen, denn es iſt ein verkehrtes Weſen, und wird ſich auch in ihnen offenbaren durch vermehrte Verkehrtheit, indem ſie ſich aus

der gemeinſamen Sphäre der Bildung hinausſtürzen in ein leeres nichtiges Treiben, und auch das Theil von Kunſt das ihnen
310 Gott verliehen in Eitelkeit verkehren. Dies iſt, wenn Ihr wollt, eine Weiſſagung, deren Erfüllung nahe genug liegt, daß Ihr ſie erwarten könnt.

Und nun noch eine von anderer Art, und möchtet Ihr deren Erfüllung auch gewahr werden, wie ich hoffe. Sie geht auf das zweite was ich eben ſagte, daß nämlich der Gegenſaz dieſer beiden Parteien ein noch beſtehender ſei, und auch noch bleiben müſſe. Es könnte ſein daß die römiſche Kirche, wenn auch nicht überall und alles doch einen großen Theil ihres Verderbens von ſich thäte auch äußerlich, wie es unſtreitig viele in ihr giebt, die es von ſich gethan haben innerlich. Dann können Verführer kommen, die mächtigen drohend, die ſchwachen vielleicht gar wohlmeinenden ſchmeichelnd, und den Proteſtanten zureden, doch nun, wie denn viele jenes Verderben für den einzigen Grund der Trennung halten, wieder zurükkzutreten in die Eine untheilbare urſprüngliche Kirche. Auch das iſt ein thörichter und verkehrter Rathſchlag! er mag viele lokken oder einſchrekken; aber wird nicht durchgeführt werden, denn die Aufhebung dieſes Gegenſazes wäre jezt der Untergang des Chriſtenthums, weil ſeine Stunde noch nicht gekommen iſt. Ja ich möchte herausfordern den mächtigſten der Erde ob er dieſes nicht auch etwa durchſezen wolle, wie ihm alles ein Spiel iſt, und ich möchte ihm dazu einräumen alle Kraft und alle Liſt; aber ich weiſſage ihm, es wird ihm mißlingen, und er wird mit Schanden beſtehen. Denn Deutſchland iſt immer noch da, und ſeine unſichtbare Kraft iſt ungeſchwächt, und zu ſeinem Beruf wird es ſich wieder einſtellen mit nicht geahndeter Gewalt, würdig ſeiner alten Heroen und ſeiner vielgeprieſenen Stammeskraft; denn es war vorzüglich beſtimmt dieſe Erſcheinung zu entwikkeln, und es wird mit Rieſenkraft wieder aufſtehn um ſie zu behaupten *).

Hier habt Ihr ein Zeichen, wenn Ihr eines bedürft, und wenn dies Wunder geſchieht, dann werdet Ihr vielleicht glauben wollen an die lebendige Kraft der Religion und des Chriſtenthums. Aber ſelig ſind die, durch welche es geſchieht, die welche nicht ſehen und doch glauben. 310

Anmerkungen zur Nachrede.

1) S. 453. Dieſe Aeußerung wird jezt weniger befremden als bei ihrer erſten Erſcheinung. Denn damals konnte man, wenn man auf die eine Seite ſah, leicht glauben, beide Kirchen würden ſich im Unglauben im Indifferentismus vereinigen, oder wenn man auf die andere ſah, ſie würden bald nur zwei verſchiedene Formen von Superſtition ſein, die nur auf die äußerlichſte und zufälligſte Weiſe verſchieden wären, und ſo, daß jeder einzelne eben ſo gut der einen angehören könnte wie der andern. In neueren Zeiten haben nun mancherlei Ereigniſſe, welche hier unnöthig wäre zu erwähnen, nicht nur das Bewußtſein aufgefriſcht, daß der Gegenſaz wirklich noch beſteht, ſondern auch ſehr klar zur Sprache gebracht, was beide Theile eigentlich von einander halten. Und wir können nicht läugnen der reine Hauptſiz des Gegenſazes iſt in Deutſchland; denn in England iſt er zwar ſtark genug aber mehr politiſch; in Frankreich hingegen ſpielt er eine ſehr untergeordnete Rolle. Nun ziemte es freilich uns Deutſchen vor allen ihn auch rein in ſeinem innern Weſen aufzufaſſen, ſowol geſchichtlich als ſpeculativ; allein das geſchieht leider zu wenig, ſondern wir ſind auch ſehr in ein leidenſchaftliches Weſen gerathen, daß wenn einer von uns unpartheiiſch über die Sache reden wollte, er gewiß von ſeinen Glaubensgenoſſen als ein Kryptokatholik würde beargwohnt werden und von den römiſchen mancherlei zudringlichen und ſchmeichleriſchen Annäherungen ausgeſezt ſein. Rühmliche Ausnahmen von wahrhaft gründlicher und dabei auch anerkannter Mäßigung ſind ſehr ſelten. Ganz über den gegenwärtigen Zuſtand hinweggehend will ich daher nur mit wenigen Worten andeuten, auf welchem Punkt dieſer Gegenſaz mir, wenn man auf ſeine geſchichtliche Entwikklung ſieht, noch zu ſtehen ſcheint. Es giebt in beiden Kirchen eine unverkennbare Neigung ſich gegeneinander abzuſchließen und ſich gegenſeitig möglichſt zu ignoriren; die faſt unbegreifliche Unwiſſenheit über die Lehren und Gebräuche des andern Theils giebt davon hinreichenden Beweis. Natürlich genug iſt dieſe Neigung in der Maſſe. Denn jeder Theil findet religiöſe Erregung und Nahrung genug in ſeinem engen Kreiſe, und der andere Theil erſcheint ihm, wenn auch nicht ſo unrein wie den Juden fremde Religionsgenoſſen, wiewol auch daran oft nicht viel fehlt,

doch wenigſtens völlig fremd. Dieſe Neigung dominirt in ruhigen Zeiten, 370 und wird in der Maſſe nur von den leidenſchaftlichen Aufregungen unterbrochen, welche wir immer wieder aufs neue entſtehn ſehn, wenn der eine Theil über den andern irgend einen entſcheidenden Vortheil errungen in politiſchen Verhältniſſen, oder in einer hinreichenden Menge von einzelnen Fällen aus dem Privatleben. Aber wie diejenigen, in denen ein geſchichtliches Bewußtſein wohnen ſoll, die gebildeten Stände, nicht jene träge Abgeſchloſſenheit theilen ſollen, ſo auch nicht dieſe immer nur ſchädliche Leidenſchaftlichkeit. Zwiſchen dieſen ſoll in beiden Kirchen eine lebendige wenn auch nicht unmittelbare Einwirkung ſtatt finden, ein durch ruhige Betrachtung angeregter Wetteifer um ſich dasjenige anzueignen, was jeder in dem andern Theile vorzügliches anerkennt. Denn der entgegengeſezte Charakter beider Kirchen bringt es mit ſich, daß jede am wenigſten für die Unvollkommenheiten empfänglich iſt, welche die andere am meiſten drükken. Mögen die katholiſchen ſich daran erbauen, wie bei uns grade die religiöſe Richtung, je ſtärker ſie hervortritt, um deſto mehr das Zurükſinken in jede Art von Barbarei hindert; und wenn ſie ſich nicht ſelbſt täuſchen, als ob kein Unterſchied hierin beſtehe, ſo mögen ſie ſehen, wie weit ſie es bringen können in dieſer Förderung der individuellen Freiheit. Und wir mögen ſo leidenſchaftlos als es geſchehen kann die feſte Stellung beobachten, welche die katholiſche Kirche in allen äußeren Beziehungen ſich zu ſichern weiß durch ihre kräftige Organiſation, und mögen dann verſuchen, wie weit auch wir zu Einheit und Zuſammenhang gelangen können, aber in unſerm Geiſt und ohne dem geiſtlichen Stand eine ſolche Stellung gegen die Laien zu geben die dieſem Geiſt ganz zuwider wäre. Solche heilſame Einwirkungen finden ſtatt und man bemerkt Reſultate davon von Zeit zu Zeit; allein ſie werden gehemmt durch die träge Abgeſchloſſenheit der Maſſe und unterbrochen durch alle leidenſchaftliche Momente. Daher mag es dann noch lange währen, bis das Ziel derſelben erreicht iſt, und eher werden wir doch nicht ſagen können, daß die Spannung ſich feſtgeſtellt habe und in Abſpannung übergehen werde. Allein dann erſt, wird beiden gemeinſchaftlich die Aufgabe entſtehen, belebende Einwirkungen auszuüben auf die ſo gut als ganz erſtorbene griechiſche Kirche, und gewiß werden lange Zeit beide müſſen alle ihre Kräfte und Hülfsmittel aufbieten um dieſen todten zu erwekken, und bis ihnen dies gelungen iſt, können ſie auch beide das Schikſal ihrer Trennung nicht erfüllt haben.

2) S. 434. Wie ſelten es iſt, daß in Ländern welche ganz der einen Kirche angehören irgend ein einzelner ohne Nebenabſichten und ohne künſtliche Ueberredungen durch einen wahren innern Drang zur andern Kirche getrieben wird, das liegt zu Tage. Eben ſo auch wie ruhig wir ſelbſt in ſolchen Gegenden, wo beide Partheien unter einander gemiſcht ſind, die Kinder aus eingläubigen Ehen in der elterlichen und für ſie erziehen ohne daß 373 uns im mindeſten einfiele, ſie könnten wol eine innere Beſtimmung für die andere habe. Da nun überhaupt der verſchiedene Nationalcharakter der chriſtlichen Völker nicht ohne Einfluß iſt auf den Weg, den die Reformation genommen hat, ſollte man nicht glauben, daß auch dieſe geiſtige Richtung an-

erbte und angeboren würde? — wie wir ja auch bei dem Uebertritt fremder Glaubensgenoſſen in das Chriſtenthum den chriſtlichen Sinn nicht eher als nach ein Paar Generationen für rein und befeſtigt halten. Und ſo wäre denn für die Kinder gemiſchter Ehen als vorläufige Maaßregel nicht das natürlich, daß die Söhne dem Vater folgen und die Töchter der Mutter, ſondern jedes müßte dem folgen, von welchem es auch ſonſt am meiſten angeerbte Aehnlichkeiten zeigt. Aber auf der andern Seite iſt wol auch nicht zu läugnen, daß das genetiſche Verhältniß der beiden Kirchen der Vermuthung einer eigentlich angebornen Hinneigung nicht günſtig ſei, ſondern vielmehr erwarten läßt, daß eine Selbſtbeſtimmung für die eine oder die andere Form nach Maaßgabe des perſönlichen Charakters ſich bilde. Von dieſer Anſicht aus wäre für die gemiſchten Ehen das natürliche Princip, und was ſich auch, wenn fremdartige Einmiſchung nicht ſtattfindet, von ſelbſt geltend machen wird, daß vorläufig alle Kinder demjenigen von beiden Eltern folgen, welcher am ſtärkſten religiös angeregt iſt, weil unter deſſen beſonderem Einfluß das religiöſe Element am kräftigſten wird entwikkelt werden, daß aber dann auch ruhig und fröhlich erwartet werde, in welche Form ſich jeder bei wachſender Selbſtſtändigkeit einbürgern werde. Wird dieſer natürliche Gang überall befolgt: ſo würde gewiß, abgerechnet was fremde Motive und ſolche Einwirkungen, die faſt gewaltthätig genannt werden können, etwa bewirken, der Fall eines Uebertritts in der Zeit der Reife des Lebens, und nachdem eine Glaubensweiſe ſchon mit Liebe aufgefaßt worden und eine Zeit lang das Leben geleitet hat, eine Handlung die immer verworren iſt und verwirrend, nur entweder bei ſolchen Individuen vorkommen, welche auch im übrigen als Ausnahmen und gleichſam als eigenſinnige Einfälle der Natur bezeichnet ſind, oder in ſolchen Fällen, wo eine verkehrte Leitung des religiöſen Lebens die Unvollkommenheit und Einſeitigkeit der ſchon angenommenen Glaubensweiſe recht ans Licht brächte und dadurch zu der entgegengeſezten hintriebe; wie denn dieſe Fälle auch jezt in beiden Kirchen nicht die ſeltenſten ſind.

3) S. 455. Wol nur vor wenigen wird dieſer Saz an und für ſich einer Rechtfertigung bedürfen, daß die katholiſche Kirche nicht nur in dem alten Sinne, ſondern auch ſo wie die evangeliſche den Gegenſaz dazu bildet, das päbſtliche Anſehn abſchütteln und von der monarchiſchen zu der ariſtokratiſchen Form des Epiſkopalſyſtems zurükkehren könnte, ohne daß dadurch der Gegenſaz zwiſchen beiden Kirchen aufgehoben oder ihre Vereinigung bedeutend erleichtert würde. Und daß eben dies päbſtliche Anſehn, man gehe auf 322 ſeine Entſtehungsweiſe zurükk, oder man betrachte die Richtung, die es faſt immer genommen hat, am meiſten alle falſche aus dem Gebiet der Kirche hinausgehende Beſtrebungen offenbart. Merkwürdig aber iſt, daß faſt alle von unſerer Kirche abgefallenen ſtrenge Papiſten werden. Man kann kaum anders als daraus ſchließen, daß ſie den wahren Charakter der katholiſchen Kirche doch nicht in ſich aufgenommen haben, und nur in zwei verſchiedenen Formen ihre religiöſe Unfähigkeit an den Tag zu legen beſtimmt ſind.

4) S. 456. Schlimm iſt es, wenn grade der Schluß eines Werkes leicht ein Lächeln erregen kann, welches die etwanigen früheren günſtigen Ein-

drükke verwiſcht. Und das kann dieſer in zwiefacher Hinſicht, einmal weil darin die Ahndung ausgeſprochen wird als könnte Buonaparte etwas im Schilde führen gegen den Proteſtantismus, da er ja vielmehr ſpäterhin mit ſeinem und eines großen Theiles von Frankreich Uebertritt zum Proteſtantismus gedroht hat, und noch vor kurzem die Proteſtanten des ſüdlichen Frankreichs, als die ihm am meiſten anhingen, ſind verfolgt worden. Dann aber auch weil hier faſt geredet wird, als ſei ganz Deutſchland proteſtantiſch; und nun hoffen viele, es werde über lang oder kurz ganz oder größtentheils wieder katholiſch werden. Was nun das erſte betrifft, ſo ſpricht das, was ich geſagt, zu genau die Gefühle aus, von denen wir in den Jahren der Schmach durchdrungen waren, als daß ich es nicht ſollte ſtehen laſſen, wie ich es damals geſchrieben. So viel war uns genommen, daß wir wol fürchten durften, auch das lezte werde uns noch bedroht ſein, zumal unläugbar Napoleon im proteſtantiſchen Deutſchland auf eine ganz andere Art verfuhr als im katholiſchen, und als ihm nicht verborgen bleiben konnte, daß unſre religiöſe Geſinnung und unſre politiſche weſentlich zuſammenhingen. Was aber das andere betrifft, ſo hüte ſich jeder zu früh zu lachen, und wie feſt auch der Gegenpart ſeiner Hoffnung lebe, ſo feſt lebe ich der meinigen, daß da in Deutſchland weiteres Umſichgreifen eines papiſtiſchen Katholicismus und Zurükſinken in jede Art der Barbarei aus vielen Gründen nothwendig verbunden ſind, ſo wie die Freiheit der evangeliſchen Kirche der ſicherſte Stüzpunkt für jedes edlere Beſtreben unter uns bleiben wird, es wol nicht in den Wegen der Vorſehung liegen mag, dieſe zu ſchwächen und jene auf ihre Koſten überhand nehmen zu laſſen.

Die

Weihnachtsfeier.

Ein Geſpräch.

1806. 1827.

D
Ja
ſal
ſpi
ter
übe
beſ
wa

da
ebe
vo
Au
geſ
nu
daſ

die
un

Vorerinnerung

zur zweiten Ausgabe.

ie Zeiten ſind jezt anders als vor nun beinahe ein und zwanzig
hren als dieſes Büchlein zuerſt erſchien. Das große Schiff-
welches damals drohend einherſchritt, hat ſeine Rolle ausge-
elt, und in tauſend kleine hat ſich der große Kampf zerſplit-
. Die religiöſen Verſchiedenheiten, welche hier einander gegen-
r treten, wenn ſie auch allerdings dem Weſen nach noch fort-
ehen, haben doch Farbe und Ton bedeutend geändert, ſo daß
l das meiſte hier nicht mehr dieſelbe Wahrheit hat wie damals.
Doch ſchien mir dies nicht Grund genug zu wehren daß
Büchlein noch einmal ausgegeben würde; und auch die nicht
n bedeutenden oder zahlreichen Veränderungen, die ich damit
genommen, haben nicht den Zwekk es dem gegenwärtigen
genblikk näher anzupaſſen, wozu eine undankbare Umarbeitung
ört hätte, ſondern nur, was mir nicht klar und beſtimmt ge-
g ausgedrükkt ſchien, etwas feſter und ſichrer zu zeichnen, ohne
irgend ein weſentlicher Zug geändert würde.
Wenn nun die ähnlichen Verſchiedenheiten der Anſicht über
e Gegenſtände heutiges Tages ſchroffer aus einander treten,
wir auch im Leben mit der feineren und gebildeteren Welt

oft Urſache ſinden zu bedauern, daß Menſchen welche es verdienten einander zu lieben und liebend auf einander zu wirken dadurch gänzlich von einander getrennt werden, und ſich gegenſeitig ausſchließen: ſo mag es ein erfreulicher Anblikk ſein und nicht unwerth als Weihnachtsgabe dargebracht zu werden, wie die verſchiedenſten Auffaſſungsweiſen des Chriſtenthumes hier in einem mäßigen Zimmer nicht etwa nur friedlich neben einander ſind, weil ſie ſich gegenſeitig ignoriren, ſondern wie ſie ſich einander freundlich ſtellen zur vergleichenden Betrachtung. Und ſo mag das Büchlein noch einmal verſuchen eine günſtige Aufnahme und eine das gute fördernde Wirkſamkeit zu finden, indem es auf ſeine Weiſe daran erinnert, daß der Buchſtabe tödtet und nur der Geiſt lebendig macht.

Berlin, am Ende des Novembers 1826.

Der freundliche Saal war feſtlich aufgeſchmükkt, alle Fenſter des Hauſes hatten ihre Blumen an ihn abgetreten; aber die Vorhänge waren nicht herunter gelaſſen, damit der hereinleuchtende Schnee an die Jahrszeit erinnern möchte. Was von Kupferſtichen und Gemälden ſich auf das heilige Feſt bezog, zierte die Wände; und ein paar ſchöne Blätter dieſer Art waren das Geſchenk der Hausfrau an ihren Gatten. Die zahlreich und hoch geſtellten durchſcheinenden Lampen verbreiteten ein feierliches Licht, welches doch zugleich ſchalkhaft mit der Neugierde ſpielte. Denn es zeigte die bekannten Dinge zwar deutlich genug; das fremde aber und neue konnte nur langſam und bei genauer Betrachtung beſtimmt erkannt und ſicher gewürdiget werden. So hatte es die heitere und verſtändige Erneſtine angeordnet, damit nur allmählig die halb im Scherz halb ernſthaft aufgeregte Ungeduld ſich befriedigte, und die bunten kleinen Gaben noch ein Weilchen von einem vergrößernden Schimmer umgeben blieben.

Alle nämlich, die den eng verbundenen Kreis bildeten, Männer und Frauen, Jünglinge und Mädchen, hatten es diesmal ihr übertragen, das, womit ſie einander erfreuen wollten, einem jeden zuſammenzuſtellen, und ſo was vereinzelt unſcheinbar würde, zu einem ſtattlichen ganzen zu ordnen. Nun hatte ſie es vollbracht. Wie man in einem Wintergarten zwiſchen den immergrünen Stauden die kleinen Blüthen des Galanthus und der Viole noch unter dem Schnee oder unter der ſchirmenden Dekke des Mooſes hervorholen muß: ſo war jedem ſein Gebiet durch Epheu, Myrten und Amaranten eingehegt, und das zierlichſte lag un weißen Dekken oder bunten Tüchern verhüllt, indeß die größer Geſchenke rund umher oder unter den Tafeln mußten aufgeſuc werden. Die Namenszeichen fanden ſich mit eßbaren Kleinigk ten geſchrieben auf den Bedekkungen, und jeder mochte dann ve ſuchen zu den einzelnen Gaben den Geber aufzufinden. Die G ſellſchaft wartete in den anſtoßenden Zimmern, und die Ungedu gab dem Scherz, der unterdeß getrieben wurde, einen leicht Stachel. Unter dem Vorwande zu errathen oder zu verrathe wurden Gaben erſonnen, deren Beziehung auf kleine Fehler u Gewohnheiten, auf luſtige Vorfälle und lächerliche Mißverſtän niſſe oder Verlegenheiten nicht zu verkennen waren; und we ein kleiner Streich dieſer Art geſpielt war, der ſäumte nicht i nach allen Seiten hin zu erwiedern. Nur die kleine Soſie gi in ſich gekehrt mit den größten ihrer Schrittchen auf und a und war den muthwillig durcheinander laufenden und redend mit ihrer unruhigen Gleichförmigkeit faſt eben ſo ſehr im We als dieſe ihr. Endlich fragte Anton ſie mit verſtellter Verdri lichkeit, ob ſie nicht jezt alle ihre Geſchenke gern hingeben wü für einen magiſchen Spiegel, welcher ihr vergönnte durch d verſchloſſnen Thüren zu ſchauen. — Wenigſtens, ſagte ſie, th ich das eher als du. Denn du biſt gewiß mehr eigennüzig a neugierig, und glaubſt wol ohnedies, daß die Strahlen dein wunderbaren Klugheit auch durch alle Wände nicht aufgehalt werden. Und nun ſezte ſie ſich in den dunkelſten Winkel, u wiegte das Köpfchen bedachtſam in den aufgeſtüzten Händen.

Nicht lange ſo öffnete Erneſtine die Thüre, an der ſie ang lehnt ſtehen blieb. Allein anſtatt daß die muntere Schaar gierig, wie man erwarten ſollte, zu den belegten Tafeln ge wäre, wendeten ſich plözlich in der Mitte des Saales, wo m das ganze überſchauen konnte, unwillkührlich alle Blikke auf ſ So ſchön war die Anordnung und ein ſo vollkommner Ausdru ihres Sinnes, daß unbewußt und nothwendig Gefühl und An zu ihr hingezogen wurden. Halb im Dunkel ſtand ſie da, und gedachte ſich unbemerkt an den geliebten Geſtalten und an der leichten Freude zu ergözen: aber ſie war es, an der ſich alles zuerſt ergözte. Als hätte man das übrige ſchon genoſſen, und als wäre ſie die Geberin von allem, ſo ſammelte man ſich um ſie her. Das Kind umfaßte ihre Knie und ſchaute ſie mit den großen Augen an, ohne Lächeln aber unendlich lieblich; die Freundinnen umarmten ſie; Eduard küßte ihr ſchönes heruntergeſchlagenes Auge, und wie es jedem geziemte, wurde ihr von allen die herzlichſte Liebe und Andacht bezeugt. Sie mußte ſelbſt das Zeichen geben zur Beſiznehmung. — Wenn ich es euch zu Dank beſtellt habe, ihr lieben! ſagte ſie, ſo vergeßt nur nicht über dem Rahmen das Bild, und bedenkt, daß ich nur den feſtlichen Tag und eure fröhliche Liebe geehrt habe, deren Zeichen ihr mir anvertrautet. Kommt nun, und ſehe jedes, was ihm beſchert iſt; und wer nicht verſtändig zu rathen weiß, laſſe ſich geduldig auslachen. — Auch fehlte es hieran nicht. Zwar die Frauen und Mädchen rieſen mit großer Zuverſicht zu einer jeglichen Gabe den Geber aus, ſo daß ſich keiner verläugnen konnte; aber die Männer begingen viele Mißgriffe, und nichts war luſtiger und verläßlicher, als wenn ſie über ihre Vermuthung ſchon einen wizigen Einfall ausgeſtellt hatten, und dieſer dann wie ein ſchlechter Wechſel mit Proteſt zurükgeſchikkt wurde. — Es muß ſich wol ſo ziemen, ſagte Leonhardt, wenn gleich es uns mit Recht immer verdrießt, daß die Frauen in dieſen lieblichen Kleinigkeiten uns ſo weit an Scharfſinn übertreffen. Denn wie ihre Gaben weit mehr als die unſrigen durch ihre Bedeutung die feinſte Aufmerkſamkeit verrathen, und wir dieſe ſchöne Frucht ihres Talentes genießen: ſo müſſen wir uns auch jene andere Wirkung deſſelben gefallen laſſen, wiewol ſie uns etwas in den Schatten ſtellt. — Zu gütig, entgegnete Friederike, es iſt gar nicht ſo allein unſer Talent; ſondern, wenn es zu ſagen erlaubt iſt, eine gewiſſe Ungeſchikktheit in euch Männern kommt uns auch nicht wenig zu

Hülfe. Ihr liebt gar ſehr die geraden Wege, wie es auch den Machthabern geziemt, und eure Bewegungen, wenn ihr auch gar nichts damit zu ſagen gemeint ſeid, ſind doch von einer ſo verrätheriſchen Verſtändlichkeit, wie etwa auf dem Schachbrett die Entwürfe desjenigen, der es nicht unterlaſſen kann die bedenklichen Steine des Gegners prüfend zu berühren, und mit unreifem Entſchluß ſeine eigenen ſechsmal zu heben, ehe er einmal zieht. — Ja, ja! entgegnete Ernſt ehrlich lächelnd und verſtellt ſeufzend, es bleibt wol bei dem, was der alte Salomon ſagt: den Mann hat Gott aufrichtig geſchaffen, aber die Weiber ſuchen viel Künſte. — So habt ihr doch den Troſt, ſprach Karoline, uns nicht verderbt zu haben durch die moderne Artigkeit. Vielleicht mag wol gar beides eben ſo ewig ſein als nothwendig; und wenn etwa eure ehrliche Einfalt die Bedingung unſerer Schlauheit iſt, ſo beruhiget euch damit, daß vielleicht auf einer andern Seite unſere Beſchränktheit ſich eben ſo verhält zu euren größeren Talenten.

Indeß waren die Geſchenke näher betrachtet worden, und zumal was eigne weibliche Arbeiten waren in Stikkerei und feiner Nähkunſt, wurde von ihnen allen mit Kunſtverſtand geprüft und gelobt. Sofie hatte zuerſt nur einen flüchtigen Blikk auf ihre eigenen Schäze geworfen, und war gleich bald hier bald dort bei allen umhergegangen, alles neugierig beſchauend und eifrig rühmend, vor allen Dingen aber anſehnliche Bruchſtükke von den zerſtörten Namenszeichen einbettelnd. Denn an Süßigkeiten aller Art iſt ſie unerſättlich, und liebt große Vorräthe davon zu beſizen, zumal wenn ſie ſie auf dieſe Weiſe zuſammenbringen kann. Erſt nachdem ſie ihre Reichthümer mit einem ſolchen Magazin vermehrt hatte, fing ſie an, ihre Geſchenke genauer zu betrachten, und ging nun wieder zeigend und triumfirend mit jedem einzelnen Stükke beſonders umher, gleich von jedem, wie es ſich thun ließ, Gebrauch machend, um dadurch die Vortrefflichkeit der Gaben am ſicherſten zu beweiſen. — Aber das beſte ſcheinſt du gar nicht zu achten, erinnerte die Mutter. — O ja! einzige Mutter, ſagte das Kind, ich habe nur noch nicht Herz dazu. Denn iſt es ein Buch: ſo hilft es mir nicht, ob ich hier hinein ſehe; ich muß mich hernach in das Kämmerchen verſchließen, um es dort erſt zu genießen. Hat mir aber jemand, denn du biſt es ſicher nicht geweſen, einen ernſthaften Scherz gemacht mit Muſtern und Anleitungen zu allerlei Strikken und Stikken und andern Herrlichkeiten: ſo verſpreche ich dir ſo gewiß ich kann, ſie im neuen Jahre recht fleißig zu gebrauchen; aber nur jezt will ich es noch nicht wiſſen. — Schlecht gerathen, ſprach der Vater, dergleichen iſt es nicht, denn du willſt noch nicht verdienen ſo etwas zu beſizen; aber es iſt auch kein Buch, womit du dich, um es ſeiner Beſtimmung gemäß zu genießen, in die Kammer zurükkziehen könnteſt. — Nun zog ſie es mit der größten Begierde hervor auf die Gefahr einen großen Theil ihrer Vorräthe zu verſchütten, rief mit einem Schrei aus, Muſik! und umherblätternd, o große Muſik! Weihnachten für ein ganzes Leben! ihr ſollt ſingen, Kinder, die herrlichſten Sachen. Nun las ſie die Ueberſchriften von größtentheils religiöſen Compoſitionen, alle in Bezug auf das liebliche Feſt, lauter vorzügliche und zum Theil auch alte ſeltene Sachen. Sogleich lief ſie nun zum Vater hin, um in leidenſchaftlicher Dankbarkeit ihn mit Küſſen zu überdekken.

Bei der ſchon erwähnten Abneigung gegen weibliche Arbeiten zeigt das Kind ein entſchiedenes Talent zur Muſik; aber auch eben ſo beſchränkt als groß. Zwar ihr Sinn iſt keinesweges beſchränkt, ſondern ſie hat herzliche Freude an allem ſchönen auf jedem Gebiet dieſer Kunſt. Nur ſelbſt ausüben mag ſie nicht leicht etwas, als was im großen Kirchenſtil geſezt iſt. Man darf es ſchon ſelten für ein Zeichen einer rein fröhlichen Stimmung halten, wenn ſie halb laut ein leichtes luſtiges Liedchen trillert. Geht ſie aber ans Inſtrument, und ſezt ihre Stimme, die ſich zeitig zur Tiefe neigt, ordentlich in Bewegung: ſo hat

ſie es immer nur mit jener großen Gattung zu thun. Hier wei
ſie jedem Tone ſein Recht zu geben, jeder tritt mit kaum vo
dem andern ſich losreißender Liebe heraus, ſteht aber dann do
ſelbſtſtändig da in gemeßner Kraft, bis auch er wieder, wie m
einem frommen Kuſſe, dem nächſten ſeine Stelle einräumt. Au
wenn ſie allein zur Uebung ſingt, bezeugt ihr Geſang ſo vi
Achtung für die anderen Stimmen, als ob dieſe ebenfalls wir
lich gehört würden: und wie ſehr ſie auch oft ergriffen iſt, ni
mals doch ſtört eine Art von Uebermaaß den Wohllaut des gan
zen. Man kann es kaum anders nennen, auch ganz abgeſehe
von den Gegenſtänden, als daß ſie mit Andacht ſingt, und jede
Ton mit demüthiger Liebe wartet und pflegt. Wie nun Wei
nachten recht eigentlich das Kinderfeſt iſt, und ſie ganz beſonde
darin lebt: ſo konnte ihr kein lieberes Geſchenk erſcheinen, a
eben dieſes.

Sie ſaß eine Weile in das Anſchaun der Tonzeichen vertie
griff die Accorde auf dem Buch, und ſang in ſich hinein ohne Lau
aber mit ſichtlicher Bewegung der Muskeln und mit lebhafte
Geberden. Dann ſprang ſie plözlich hinaus, kehrte aber bald z
rükk und ſagte, Nun laßt aber alles Beſehen und Beſpreche
und kommt bei mir zu Gaſte drüben. Ich habe ſchon alles a
gezündet; der Thee iſt auch bald bereitet, und alſo iſt jezt d
bequemſte Zeit. Ich durfte euch nichts ſchenken, wie ihr mi
und geſehen habt; aber auf ein Schauſpiel euch einzuladen
mir nicht verboten. Man hatte ihr nämlich die Bedingung g
macht, ſie ſollte mit unter die Zahl der ſchenkenden aufgeno
men werden, ſobald ſie eine fehlerfreie zierliche Arbeit als er
Gabe darbringen könnte. Dies hatte ſie noch nicht vermoch
aber ſie wollte ſich doch auf irgend eine Weiſe ſchadlos halte
Nun beſizt ſie eines von jenen kleinen künſtlichen Spielwerke
auf denen der urſprünglichen Abſicht nach die Geſchichte des T
ges durch kleine bewegliche geſchnizte Figuren unter angemeſ
nen Umgebungen ſoll dargeſtellt ſein, gewöhnlich aber wird di

ſo gut als ganz verdrängt durch eine Menge von ungehörigen ja zum Theil abgeſchmakkten und burlesken Zuthaten, welche man anbringt, um dem einfältigen Mechanismus möglichſt viel buntſchekkige Verrichtungen zu geben; dies hatte ſie gereinigt, aufs neue in Stand geſezt, hie und da Verbeſſerungen angebracht, und es war nun in ihrer Kammer recht vortheilhaft aufgeſtellt und erleuchtet. Auf einer ziemlich großen Tafel ſah man mit leidlichem Geſchikk in freier Verwirrung und von wenigen Epiſoden unterbrochen viele wichtige Momente aus der äußeren Geſchichte des Chriſtenthums dargeſtellt. Durch einander ſah man da die Taufe Chriſti, Golgatha und den Berg der Himmelfahrt, die Ausgießung des Geiſtes, die Zerſtörung des Tempels, und Chriſten die ſich mit den Sarazenen um das heilige Grab ſchlagen, den Pabſt auf einem feierlichen Zuge nach der Peterskirche, den Scheiterhaufen des Huß, und die Verbrennung der päbſtlichen Bulle durch Luther, die Taufe der Sachſen, die Miſſionarien in Grönland und unter den Negern, den herrnhutiſchen Gottesakker und das halliſche Waiſenhaus, welches leztere der Verfertiger, wie es ſchien, als das jüngſte große Werk einer religiöſen Begeiſterung eigens hervorheben wollte. Mit beſonderem Fleiß hatte die kleine überall Feuer und Waſſer behandelt, und die ſtreitenden Elemente recht geltend gemacht. Die Ströme floſſen wirklich und das Feuer brannte, und ſie wußte mit großer Vorſicht die leichte Flamme zu unterhalten und zu hüten. Unter allen dieſen ſtark hervortretenden Gegenſtänden ſuchte man eine Zeit lang die Geburt ſelbſt vergeblich; denn den Stern hatte ſie weiſlich zu verſtekken gewußt. Man muß den Engeln und den Hirten nachgehn, die auch um ein Feuer verſammelt waren, man öffnet eine Thüre in der Wand des Bildwerkes, das Haus war nur als Decoration aufgetragen, und man erblikkt in einem Gemach, das alſo eigentlich außerhalb liegt, die heilige Familie. Alles iſt dunkel in der ärmlichen Hütte, nur ein verborgenes ſtarkes Licht beſtrahlt das Haupt des Kindes, und bildet einen

Widerſchein auf dem vorgebeugten Angeſicht der Mutter. G
gen die wilden Flammen draußen verhielt ſich dieſer mil
Glanz wirklich wie himmliſches Feuer gegen das irdiſche. An
pries Soſie dies ſelbſt mit ſichtlicher Zufriedenheit als ihr hö
ſtes Kunſtſtükk; ſie dünkte ſich dabei ein zweiter Correggio, u
machte ein großes Geheimniß aus der Veranſtaltung. Nur, ſag
ſie, habe ſie bis jezt noch vergeblich darauf geſonnen, auch ein
Regenbogenſchein hinein zu bringen, weil doch, ſprach ſie, d
Chriſt der rechte Bürge iſt, daß Leben und Luſt nie mehr unt
gehen werden in der Welt. Sie kniete einige Augenblikke, d
Köpfchen reichte nur eben auf den Tiſch, vor ihrem We
unverwandt in das kleine Gemach hineinſchauend. Plözlich wa
ſie gewahr, daß die Mutter grade hinter ihr ſtehe: ſie wende
ſich zu ihr ohne ihre Stellung zu ändern, und ſagte innig b
wegt, O Mutter, du könnteſt eben ſo gut die glükkliche Mutt
des göttlichen Kindleins ſein! und thut es dir denn nicht we
daß du es nicht biſt? Und iſt es nicht deshalb, daß die Mütt
die Knaben lieber haben? Aber denke nur an die heiligen Fraue
welche Jeſum begleiteten, und an alles, was du mir von ihn
erzählt. Gewiß, ich will auch eine ſolche werden, wie du ei
biſt. Die gerührte Mutter hob ſie auf und küßte ſie. Die a
dern betrachteten indeß einzeln dies und jenes. Beſonders ern
haft ſtand Anton davor. Er hatte ſeinen jüngeren Bruder neb
ſich, und zeigte dieſem erklärend mit der weitſchweifigen pathe
ſchen Eitelkeit eines Cicerone, alles was er wußte. Der klei
ſchien ſehr aufzumerken, verſtand aber gar nichts, und wol
immer zwiſchen durch in das Gewäſſer greifen und nach d
Flammen, um ſich zu überzeugen, ob ſie auch wahrhaft wär
und keine Täuſchung. Während die meiſten noch hier beſchäft
waren, ließ Soſie nicht ab mit leiſen Bitten beim Vater;
mußte ſich mit Friederike und Karoline in das andere Zimm
ziehn, offen, leztere ſezte ſich ans Klavier, und ſie ſangen zuſa
men das Chor „Laſſet uns ihn lieben,“ und den Choral „W

kommen in dem Jammerthal,“ auch noch einiges andere aus Reichardts trefflicher Weihnachts-Cantilene, in welcher die Freude und das Gefühl der Errettung und die demüthige Anbetung ſo ſchön ausgedrükkt iſt. Bald hatten ſie die ganze Geſellſchaft zu andächtigen Zuhörern, und als ſie geendet hatten, geſchah es, wie immer, daß religiöſe Muſik zuerſt eine ſtille Befriedigung und Zurükkgezogenheit des Gemüthes bewirkt. Es gab einige ſtumme Augenblikke, in denen aber alle wußten, daß eines jeden Gemüth liebend auf die übrigen und auf etwas noch höheres gerichtet war. Der Ruf zum Thee verſammelte bald wieder die übrigen im Saale; nur Sofie blieb noch lange in emſiger Uebung am Klavier, und kam nur ſchnell und ohne große Theilnahme ab und zu, ihren Durſt zu löſchen.

Man ging auf und nieder, und beſchäftigte ſich noch einmal mit den Geſchenken. Sie ſchienen nun erſt, nachdem etwas anderes vorgegangen war, recht in den Beſiz ihrer neuen Eigenthümer übergegangen zu ſein, und konnten deshalb auch ſchon von den Gebern ſelbſt als etwas fremdes betrachtet und unbefangen gerühmt werden. Manches war vorher von vielen überſehen worden, an manchem wurden nun erſt noch beſondere Vorzüge entdekkt. Wir haben aber auch diesmal, ſagte Ernſt, ein beſonders günſtiges Jahr um uns an unſeren Gaben zu erfreuen. Manche bedeutende Veränderung ſteht bevor. Das niedliche Kinderzeug, womit Agnes ſo reichlich beſchenkt iſt, die ſchönen kleinen Koſtbarkeiten für unſere künftige Einrichtung, meine gute Friederike, das Reiſegeräth für Leonhardt, ſelbſt die Schulbücher für deinen Anton, liebe Agnes, alles zeigt auf Fortſchritte und ſchöne Ereigniſſe, und macht uns die Freuden der Zukunft auf eine belebende Art gegenwärtig. Iſt doch das Feſt ſelbſt die Verkündigung eines neuen Lebens für die Welt, und ſo wird es uns natürlich am eindrükklichſten und erfreulichſten, wenn auch in unſerem Leben ſich etwas neues bedeutend regt. Ich ſchließe dich aufs neue wie ein Geſchenk des heutigen Tages in meine Arme, du geliebte! Als wäreſt du mir mit dem Erlöſer zugleich iſt eben gegeben, ſo ergreift mich ein wunderbares feſtliches Gefühl in hoher Freude. Ja es kann mich ſchmerzen, daß nicht alle hier, ſo wie wir, vor einer neuen Stufe des Lebens andächtig knien, daß euch, geliebten Freunde, nichts großes nahe liegt, was ſich dem größten Gegenſtand unmittelbar anheftet; und ich fürchte, wie unſre Gaben nur bedeutungslos erſcheinen können gegen die eurigen an uns, ſo ſei auch euer Gemüthszuſtand zwar heiter und glükklich, aber doch minder bewegt und erhöht, ja ich möchte faſt ſagen gleichgültig im Vergleich mit dem unſrigen.— Gewiß du biſt ſehr gut, lieber Freund, erwiederte Eduard, aus deiner Begeiſterung ſo theilnehmend auf uns herüber zu ſehn. Aber doch rükkt eben die Begeiſterung uns dir zu ſehr in die Ferne. Bedenke nur, daß unſer ruhiges Glükk eben daſſelbe iſt, dem du entgegen gehſt, und daß jede ächte Begeiſterung, zumal die der Liebe, etwas nie veraltendes und immer erregbares bleibt. Oder kannſt du dir Erneſtinens Gefühl bei dem Ausdrukk kindlicher Andacht und tiefer Innigkeit in unſerer Soſie als etwas gleichgültiges, kannſt du es ohne die lebendigſte Thätigkeit der Phantaſie denken, in welcher Gegenwart Vergangenheit und Zukunft ſich umſchlingen? Sieh nur, wie ſie im innern bewegt iſt, wie ſie in einem Meere der reinſten Glükkſeligkeit badet. — Ja, ich geſtehe es gern, ſagte Erneſtine, ordentlich entzükkt hat ſie mich vorher mit ihren wenigen Worten. Aber ich thue ihr unrecht, die Worte allein könnten eher einem, der ſie nicht kennt, als Affectation vorgekommen ſein; es war ungetheilt die ganze Anſchauung des Kindes. Das engelreine Gemüth that ſich ſo herrlich auf, und wenn ihr verſteht was ich meine, aber ich weiß es nicht anders auszudrükken, in der größten Unbefangenheit und Unbewußtheit lag ein ſo tiefer gründlicher Verſtand des Gefühls, daß ich überſchüttet wurde von der Fülle des ſchönen und liebenswürdigen, das nothwendig aus dieſem Grunde emporwachſen muß. Warlich ich fühle es, daß ſie in Einer Hinſicht nicht zu viel geſagt hat, als ſie ſagte, ich könnte wol auch die Mutter des angebeteten Kindes ſein, weil ich in der Tochter, wie Maria in dem Sohne, die reine Offenbarung des göttlichen recht demüthig verehren kann, ohne daß das richtige Verhältniß der Mutter zum Kinde dadurch im mindeſten geſtört würde. — Darüber ſind wir wol alle einverſtanden, ſagte Agnes, daß das ſogenannte Verzärteln und Verziehen, das nicht den Kindern nur ſich ſelbſt zu Liebe geſchieht um ſich etwas unangenehmes zu erſparen, nichts zu ſchaffen haben kann mit dem was du meinſt. — Wir Frauen verſtehen das wohl, erwiederte Erneſtine; aber ob man es nicht den Männern doch bisweilen ausdrükklich vorhalten muß? Wenn deren eigentliche Sorge angeht, zumal für die Knaben, dann gilt es Tapferkeit und Tüchtigkeit, das Fortſchreiten iſt dann immer verbunden mit Anſtrengung und Verſagung, ja oft mag es auch Noth thun das vergrößernde Selbſtgefühl niederzuhalten; und dies könnte den Vätern leicht eine unrichtige Anſicht geben, wenn ſie ſich nicht an unſerm mütterlichen Thun und Sinn fleißig orientirten. — Ja wir erkennen es, ſprach Eduard, wie ihr beſtimmt ſeid und gemacht, die erſten reinen Keime zu pflegen und zu entwikkeln, ehe noch etwas verderbliches heraustritt oder ſich anſezt. Den Frauen, die ſich dem heiligen Dienſt widmen, ziemt es überall im innern des Tempels zu wohnen als Veſtalinnen, die des heiligen Feuers wachen. Wir dagegen ziehn außen herum in ſtrenger Geſtalt, üben Zucht und predigen Buße, oder heften den Pilgern das Kreuz an, und umgürten ſie mit dem Schwerdt um ein verlornes Heiligthum zu ſuchen und wieder zu gewinnen. — Du bringſt mich, unterbrach ihn Leonhardt, wieder auf meinen Gedanken zurükk, den ich im Fluß eures Geſpräches ſchon faſt verloren hatte. Er betrifft eure Sofie, und ſchwebt mir ſeit einiger Zeit ſchon öfters auf der Zunge, izt aber beſonders lebhaft. Ihre kindliche Frömmigkeit rührt mich gewiß ebenfalls; aber mir ſchaudert auch nicht ſelten davor. Wie ihr Gefühl herausbricht, erſcheint ſie mir bisweilen ſchon im Geiſt wie eine Knoſpe, die durch zu ſtarken Trieb in ſich ſelbſt vergeht, ehe ſie ſich aufſchließt. Bei allem heiligen, lieben Freunde, gebt dieſem Gefühl nicht zu viel Nahrung! Oder könnt ihr ſie nicht ſo lebhaft wie ich ſehen mit früh verblühten Farben, vielleicht gar im Schleier mit unfruchtbarem Roſenkranzdienſt vor einem Heiligenbilde knien, oder wenn das nicht, eingehüllt in das zurükkſtoßende Häubchen und in die anmuthloſe Tracht vom freien und frohen Lebensgenuß ausgeſchloſſen in einem herrnhutiſchen Schweſternhauſe dumpf und unthätig hinbrüten? Es iſt eine gefährliche Zeit, viel ſchöne weibliche Gemüther begeben ſich in eine von dieſen ſchnöden Verirrungen, die Familienbande zerreißen; und ſo wird auf jeden Fall die ſchönſte Geſtalt und das reichſte Glükk der weiblichen Beſtimmung verfehlt, der inneren Verſchrobenheit, ohne die ſo etwas gar nicht entſtehen kann, nicht zu gedenken. Und das Kind, fürchte ich, hängt ſehr nach dieſer Seite. Ja es wäre ein unerſezlicher Verluſt, wenn dies Gemüth und dieſer Geiſt von dem Verderben einer Zeit ergriffen würden, in welcher, man möchte faſt ſagen, wenig Frauen ihre Ehre ganz unbeflekkt behalten, wenn das wahr iſt was Göthe ſagt, daß immer ein Makel auf einer Perſon haftet, die wenn auch nur in irgend einem Sinn ihre Ehe aufgelöſt oder ihre Religion geändert hat. Geſprochen ſoll werden über eine ſolche Beſorgniß, wenn ſie ein Freund hegt; aber nur einmal, und ſo mag es nicht unrecht ſein, daß ich immer, ich weiß nicht wie, bis heute bin gehindert werden. — Ich gebe dir das Zeugniß, ſagte Erneſtine, daß du biſt gehindert worden. Denn angemerkt habe ich dir dein beſorgliches Gefühl ſchon mehr als ein Mal; und bei dieſer Beſtimmtheit wollte es auch gewiß ſchon längſt gern in Worte übergehen. Aber ich forderte es dir nicht ab, weil ich hoffte, es ſollte dir ſelbſt verdächtig werden, wenn du das Kind mehr ſäheſt und ſein inneres ſich dir deutlicher entwikkelte. Sieh, lieber! ich berufe mich auf dich ſelbſt. Gewiß ganz richtig ſezteſt du voraus, es liege allemal eine innere

Verſchrobenheit zum Grunde, wo ein ſolcher Lebensweg eingeſchlagen wird, wie du beſorgſt. Und wo iſt dieſe leichter zu erkennen, als bei einem Kinde, bei dem man ſo wenig zweifelhaft ſein kann, ob irgend etwas wirklich aus dem innern hervorgegangen iſt oder ſich nur von außen angeſezt hat? Kannſt du aber wol irgend etwas verſchrobenes in ihr aufzeigen, irgend etwas über die wahre Kindlichkeit hinausgehendes? Oder irgend ein Mißverhältniß, wodurch ihre frommen Regungen ſonſt etwas unterdrükken was ihr geziemt? Ich weiß nicht anders, als daß ſie dies völlig eben ſo behandelt, wie jedes andere was ihr lieb und werth iſt. Eben ſo giebt ſie ſich jeder Bewegung hin, bei jedem auch ganz kindiſchen Intereſſe wirſt du ſie ganz als dieſelbe finden, und ſie treibt warlich mit dieſem ſo wenig Eitelkeit wie mit jedem andern. Auch fehlt es ihr an jeder Veranlaſſung dazu, und wird ihr, was uns betrifft, immer daran fehlen. Denn niemand merkt hierauf beſonders; und wenn ſie freilich inne werden muß, wie billig, daß wir dieſe Geſinnung eben mit unter das höchſte rechnen, ſo wird doch von den einzelnen Regungen und deren Aeußerung niemals viel Aufhebens gemacht. Wir finden ſie natürlich, und ſo iſt auch in der That die Geſinnung ihr natürlich. Was ſo kommt, denken wir, kann man auch ungeſtört der Natur überlaſſen. — Und zwar um ſo ſicherer, fuhr Eduard halb unterbrechend fort, je mehr es zu dem ſchönſten und edelſten gehört. Denn warlich, lieber Freund! es muß doch das rechte von der Sache ſein, das innere, was die kleine ſo ergreift, da ſie gar keine Gelegenheit hat ſich an das bloß äußerliche zu hängen. Dies Weihnachtsſpiel iſt in wenigen Tagen bei Seite geſtellt, und du weißt ſelbſt recht gut, daß es gar nichts förmliches von religiöſer Art in unſerm Kreiſe giebt, kein Gebet zu beſtimmten Zeiten, keine eignen Andachtsſtunden, ſondern alles nur wenn es uns ſo zu Muth iſt. Auch hört ſie uns oft dergleichen ſprechen, ja ſingen ſogar was doch ſo ſehr ihre Lieblingsſache iſt, ohne ſich an uns anzuſchließen; alles recht nach der Kinder Weiſe und Art. Zur Kirche hat ſie überhaupt nicht beſondere Luſt. Man ſingt ihr dort zu ſchlecht, das übrige verſteht ſie nicht, und es macht ihr Langeweile. Wäre etwas erzwungenes in ihrer Frömmigkeit, oder wäre ſie geneigt nachzuäffen, oder ſich von fremdem Anſehn leiten zu laſſen: würde ſie ſich dann nicht zwingen, das ſchön zu finden und der Theilnahme werth, was wir ſo ausgezeichnet in Ehren halten? Denke ich nun dies in Harmonie mit ihrer übrigen Bildung ſo fortgehend: ſo ſehe ich nicht ab, wie das römiſche Weſen oder auch das herrnhutiſche jemals für ſie könnte anlokkend werden. Sie müßte in der That erſt mit ihrem eigenthümlichen Geſchmakk, der gar nicht dieſen Charakter hat, auch ihr faſt dreiſtes und ſchroffes Unterſcheiden der Hauptſache in allen Dingen vom Schein und von der Umgebung gänzlich ablegen. — Ich möchte es mir aber doch verbitten, ſagte Karoline, ehe Leonhardt wieder das Wort nehmen konnte, daß ihr das herrnhutiſche ſo mit dem katholiſchen zuſammenwerft. Ich glaube man könnte darüber ſtreiten, ob beides auch nur in irgend einer Hinſicht daſſelbe wäre; am wenigſten aber kann ich mir für das herrnhutiſche den ſchönen Titel der Verſchrobenheit gefallen laſſen. Ihr wißt, ich habe zwei Freundinnen dort, die gewiß nicht verſchroben ſind, ſondern von eben ſo geradem Sinn und Verſtand als von tiefer Frömmigkeit. — Liebe kleine, antwortete Eduard lächelnd, bei Leonhardt mußt du es der Unwiſſenſchaft zu Gute halten; er ſpricht das ſo nach, wie man es bisweilen hört, und hat gewiß nie in einen herrnhutiſchen Ort hineingeſehen, als um ſich einen ſchönen Sattel zu kaufen, oder eine merkwürdige Fabrik zu betrachten, und ſich nebenbei die hübſchen Kinder des Schweſternhauſes vorſtellen zu laſſen. Ich aber würde gewiß Unrecht haben, wenn ich ſo etwas im allgemeinen zugeſtanden hätte. Allein bemerke nur gütigſt, daß gar nicht von den Vorzügen oder dem Charakter der verſchiedenen Kirchen die Rede war, ſondern daß wir nur von Geſien ſprachen; und in Hinſicht auf ſie muß dir die Zuſammenſtellung ganz unverdächtig erſcheinen. Denn eben da du die Sache kennſt, und unbeſchadet deiner beiden Freundinnen, wirſt du eingeſtehen, von einem Mädchen, das ſeinen religiöſen Sinn im Schooße ſeiner Familie befriedigen kann, das eben weil es Unſchuld und Unbefangenheit bewahrt hat, die Welt gar nicht ſo gefährlich findet, und dabei an eine fröhliche Thätigkeit in einem freien Leben gewöhnt iſt, läßt ſich gar nicht ohne eine wunderliche Verirrung denken, daß es ſich in ein klöſterliches Schweſternhaus einſperren ſollte. Auch möchte, was ich noch zu Leonhardt ſagen wollte, wol von beiden Uebergängen auf gleiche Art gelten, wo nicht etwa das was du beſchüzeſt durch beſondere Umſtände motivirt wurde. Die Proſelyten beider Art nemlich, ſo viele ich ihrer kenne, ſind gar nicht ſolche, die ſich wie Sofie von Kindheit an zum religiöſen hingeneigt haben; ſondern wie man ſagt daß die gefallſüchtigen Weiber und die betrügeriſchen Staatsmänner in ſpäteren Jahren oder nach gewiſſen Unfällen Frömmlinge werden: ſo ſind dieſe wenigſtens größtentheils ſolche, die, was ſie vorher betrieben, Wiſſenſchaft oder Kunſt oder häusliches Leben, auf eine ganz äußerliche Weiſe behandelten, die Beziehung auf das höhere aber ganz überſahen. Geht ihnen nun dieſe irgendwie auf: ſo betragen ſie ſich in dieſer neuen Welt auch wie die kleinen Kindlein, ſie greifen nach dem Glanz, ſei es nun ein von außen her auf den Gegenſtand geworfener und ihn vergrößernder, oder der eines innerlichen Feuers, das mehr noch als durch ſeine eigene Flamme durch die Dunkelheit ſeiner Umgebungen lokkt. Und ſo kann man auch ſagen daß in ihrer Buße immer etwas von der Sünde zurükkbleibt, indem ſie nämlich die Schuld ihrer vorigen Kälte und Verfinſterung auf die Kirche werfen wollen, der ſie angehörten, als würde eben da das heilige Feuer nicht verwahrt, ſondern nur ein kaltes Formelweſen getrieben mit leeren Worten und ausgeweideten eingedorrten Gebräuchen.

— Du magſt wol Recht haben, erwiederte Leonhardt, daß es ſich mit vielen gerade ſo verhält; aber gewiß iſt dies nicht die einzige Quelle dieſes Uebels. Unmittelbar von innen heraus ſcheint es in vielen zu entſtehen, und ſo auch in der kleinen. Es iſt warlich wunderbar, daß ich und andere, die ihr wol unter euch ungläubige nennt, euch warnen und vor euch predigen müſſen gegen den Unglauben: — aber freilich nur gegen den Unglauben an den Aberglauben, und an alles was daran hängt. Ich brauche dir wol nicht zu betheuern, Eduard, daß ich das ſchöne der Frömmigkeit ehre und liebe; aber ſie muß ein innerliches ſein und bleiben. Will ſie äußerlich ſo hervortreten, daß ſie eigenthümliche Verhältniſſe im Leben bildet: ſo entſteht das verhaßteſte daraus, verſteinernde Abſonderung und geiſtlicher Stolz, das gerade Gegentheil von dem was die Frömmigkeit eigentlich bewirken ſoll. Beſinne dich, Eduard, wie wir noch neulich davon redeten, daß der ſogenannte geiſtliche Stand nur dann ohne Gefahr ſein könnte von dieſer Seite, wenn die Frömmigkeit überall verbreitet wäre, die man von ſeinen Mitgliedern verlangt; und wie du unter der großen Zahl, die du von Amtswegen kennſt, mit Mühe ein Paar Beiſpiele auftreiben konnteſt von ſolchen, die nicht in das letzte Uebel gerathen wären. Noch verderblicher aber wird es für die Laien, die keinen beſondern Beruf dazu haben, wenn ſie ſich einer ausgezeichneten Frömmigkeit befleißigen wollen. Ja es gemahnt mich völlig wie ein Rauſch; nur anders iſt der der Katholiken, die ſich an ganz äußerlichen frommen Werken übernehmen, und anders der der unſrigen, wenn ſie ſich um irgend eine engherzig ausſchließende Meinung verſammeln. Und aus demſelben Becher hat auch deine kleine, wie es ſcheint, ſchon einen Zug gethan, der für ein ſolches Kind gar nicht ſchlecht iſt. Gönnſt du ihr nun thörichterweiſe dieſen Ehrgeiz eine heilige Frau zu werden, oder pflegſt ihn gar: wo will ſie dereinſt damit hin als ins Kloſter oder zu den Schweſtern? Denn wir andern thun dergleichen nicht gut in der Welt. Nun gar die ſpielende Andacht mit dem Chriſtkindlein, die Anbetung des Heiligenſcheins, den ſie ihm ſelbſt gemacht hat, iſt das nicht der unverkennbarſte Keim des Aberglaubens? Iſt es nicht der baare Gözendienſt? Seht das iſt es, lieben Freunde, was gewiß, wenn ihm nicht Einhalt gethan wird, in etwas unvernünftiges endet. Aber weit entfernt dem Einhalt zu thun, habe ich die deutlichſten Spuren, daß ihr dem Kinde ſogar die Bibel gebt. Ich will hoffen, nicht ganz frei hin zum eignen Gebrauch; aber es ſei, daß ihr darin leſet in ihrer Gegenwart, oder daß die Mutter ihr daraus erzählt, immer gleichviel. Das mythiſche muß ihre Fantaſie lokken, und wunderlich verworrene ſinnliche Bilder müſſen ſich feſtſezen, neben denen hernach kein geſunder Begriff Plaz finden kann; ein geheiligter Buchſtabe ſteht auf dem Thron, in den die ungezügelte Willkühr, die das Kind gängelt, hineinlegt was nie darin lag; das miraculöſe ohnehin nährt den Aberglauben unmittelbar; und der Unzuſammenhang begünſtigt jede Täuſchung der eignen Schwärmerei und jeden Betrug eines angelernten Syſtems. Warlich, zu einer Zeit, wo ſich die Prediger ſogar rühmlich beeifern auf der Kanzel die Bibel möglichſt entbehrlich zu machen, dieſe den Kindern wieder in die Hände geben, für welche ſie niemals gemacht war, dies iſt das ärgſte; und es wäre dieſen Büchern, um ſie mit ihren eigenen Worten zu ſtrafen, beſſer, daß ein Mühlſtein an ihren Hals gebunden und ſie im Meere verſenkt würden, da es am tiefſten iſt, als wenn ſie den kleinen zum Aergerniß gereichen. Wie ſoll es nun werden, wenn ſie die heilige Geſchichte mit den andern Feenmärchen in ſich aufnimmt? Welche Gefahren entſtehen nicht daraus, wenn das Herz an einem ſolchen Glauben hangt, das Leben durch einen ſolchen geordnet werden ſoll, der keine andere Wahrheit hat als dieſe, zumal wie bedenklich für das andere Geſchlecht. Ein Knabe hilft ſich eher heraus, und findet noch zur rechten Zeit einen feſteren Boden; oder wäre es recht arg mit ihm geworden, ſo laſſe man ihn nur ein Jahr Theologie ſtudiren, das heilt ihn gewiß.

Ich muß nur, ſagte Eduard, nachdem er wohl abgewartet, ob auch die Rede zu Ende wäre, unſern Leonhardt gegen euch vertheidigen, die ihr ihn noch nicht genau kennt, damit ſeine Rede euch nicht ruchloſer erſcheine, als ſie gemeint war. Er iſt eigentlich gar nicht ſo tief in den Unglauben verſunken, und hat mit unſern Aufklärern, zu denen er ſich geſellt, wenig gemein. Nur iſt er noch nicht ganz auf dem reinen mit ſich ſelbſt in dieſer Sache, und miſcht deshalb Scherz und Ernſt immer ſo wunderlich, daß nicht jeder beides ſoll von einander ſondern können. Wollten wir aber alles für Ernſt nehmen, ſo würde er uns gewiß nicht wenig auslachen. Ich will mich alſo lediglich an den Scherz halten, lieber Freund; für den Ernſt iſt das vorhin geſagte genug. Laß dir daher erzählen, und erſchrikk nicht zu ſehr. Ja, das Mädchen hört wirklich manches aus der Bibel recht genau wie es daſteht. So war ihr auch Joſef nur als der Pflegevater Chriſti vorgeſtellt worden — es iſt wol ſchon ein Jahr und länger her, was ich jezt erzähle; — und als ihr auf die Frage, wer denn ſein rechter Vater geweſen, die Mutter antwortete, er habe keinen andern gehabt als Gott, meinte ſie, Gott wäre ja ihr Vater auch, aber ſie möchte mich deshalb nicht miſſen, und es gehöre das wol ſchon zum Leiden Chriſti, keinen rechten Vater zu haben, denn es ſei eine gar herrliche Sache um einen ſolchen. Wobei ſie mir liebkoſete und mit meinen Lokken ſpielte. Du ſiehſt daraus, wie ſtreng ſie ſchon auf die Dogmatik hält, und welche vorzügliche Anlage ſie hat, für den Glauben an die jungfräuliche Empfängniß zur Märtirin zu werden. Ja noch mehr, ſie nimmt wirklich die heilige Geſchichte in etwas wie ein Mährchen. Denn wie ſie ſich aus dieſen die Idee ausbildet, wenn in einzelnen Momenten ſchon das Mädchen die Oberhand gewinnt über das Kind: ſo zweifelt ſie auch wol bisweilen an dem einzelnen und factiſchen in jener, und fragt, ob das auch buchſtäblich zu verſtehen ſei. Du ſiehſt, es iſt arg genug, und ſie iſt nahe an der allegoriſchen Erklärung einiger Kirchenväter. — Der Scherz macht mir ordentlich Muth auch ein Wörtchen drein zu reden, ſagte Karoline, und ſo möchte ich eingeſtehen, ſie habe freilich den Heiligenſchein um das Chriſtkindlein gemacht, und ſie werde bald ſelbſt Kindlein und Mutter zeichnen, malen und wo möglich modelliren, allen heidniſch geſinnten Künſtlern zum Troz und Aergerniß. Denn ſie krizelt ſchon jezt oft ſolche Skizzen beim Schreiben und Leſen, alſo ſchon halb gedankenlos, was offenbar nur um ſo ärger katholiſch iſt. Aber im Ernſt glaube ich, wir ſind nur um ſo ſicherer vor beidem. Denn bei den Herrnhutern hält man nichts auf Bildwerke, dort wird es ihr alſo zu unkünſtleriſch ſein. Und was das katholiſche betrifft, ſo ſagt ihr ja immer, die beſten, die von uns zu jener Kirche überträten, thäten es deshalb, weil ſie dort einen feſten Verein der Religion mit den Künſten anträfen, der bei uns fehle. Hat ſich nun Soſie dieſen Verein ſchon gemacht auf ihre eigne Weiſe, ſo wird ſie kein Bedürfniß fühlen, ſich an jenen anzuſchließen, in dem die Kunſt oft ſo wunderlich und geſchmaklos auftritt. — Ei, ſagte Leonhardt, ſcheinbar heftig, wenn ſogar die Mädchen mich verwirrt machen wollen, ſo muß ich es ja wol werden über und über. Und meinetwegen mag ſie lieber katholiſch werden mit ihrer Anwendung der Künſte auf die Religion, denn ich mag das gar nicht. Ich bin als Chriſt ſehr unkünſtleriſch, und als Künſtler ſehr unchriſtlich. Ich mag die ſteife Kirche nicht, die uns Schlegel in ſeinen auch etwas ſteifen Stanzen geſchildert hat, noch auch die armen bettelnden erfrornen Künſte, welche froh ſind ein Unterkommen zu finden. Wenn dieſe nicht ewig jung, reich und unabhängig für ſich leben, ſich ihre eigne Welt bildend, wie ſie ſich die alte Mythologie unſtreitig gebildet haben, ſo verlange ich keinen Theil an ihnen. Eben ſo die Religion, wie wir es nehmen, kommt mir ſchwach vor und verdächtig, wenn ſie ſich erſt auf die Künſte ſtüzen will. —

Sieh dich vor, Leonhardt, ſagte Ernſt, daß ſie dich nicht zur Unzeit an deine eignen Worte erinnern. Haſt du uns nicht neulich noch auseinander geſezt, daß Leben und Kunſt eben ſo wenig ein Gegenſaz wären, wie Leben und Wiſſenſchaft, daß ein gebildetes Leben recht eigentlich ein Kunſtwerk wäre, eine ſchöne Darſtellung, die unmittelbarſte Vereinigung des plaſtiſchen und muſikaliſchen? Nun werden ſie ſagen, du wolleſt alſo auch nicht, daß das Leben bei der Religion unterkommen ſolle, oder ſich von ihr begeiſtern laſſen, und ſie ſollte alſo nirgends ſein als in Worten, wo ihr ſie bisweilen braucht aus allerlei Urſachen. — Das wollen wir nicht ſagen, entgegnete Erneſtine. Es iſt ohnehin des müßigen Streites längſt genug, der uns andere langeweilt, weil wir das reine Vergnügen am Streiten nicht mit Euch theilen können. —

Und wir ſind ja offenbar einig, fügte Eduard hinzu, wenigſtens in dem wohlthuenden Gefühl, welches ſich in unſerm heutigen Leben ſo beſonders ausdrükkt. Denn was iſt die ſchöne Sitte der Wechſelgeſchenke wol anders, als reine Darſtellung der religiöſen Freude, die ſich, wie Freude immer thut, in ungeſuchtem Wohlmeinen, Geben und Dienen äußert, und hier noch beſonders das große Geſchenk, deſſen wir uns alle gleichmäßig erfreuen, durch kleine Gaben abbildet. Je reiner dieſe Geſinnung im ganzen hervortritt, um deſto mehr iſt unſer Sinn getroffen. Und um deswillen, liebe Erneſtine, waren wir ſo ergözt von deiner Anordnung dieſes Abends, weil du unſern Weihnachtsſinn ſo recht ausgedrükkt; das Verjüngtſein, das Zurükkgehn in das Gefühl der Kindheit, die heitre Freude an der neuen Welt, die wir dem gefeierten Kinde verdanken, das alles lag in dem dämmernden Schein, in der grünen blumigen Umgebung, in dem aufgehaltenen Verlangen. — Ja gewiß, ſagte Karoline, iſt was wir in dieſen Tagen fühlen ſo rein die fromme Freude an der Sache ſelbſt, daß mir ordentlich leid that, was Ernſt vorhin äußerte, ſie könnte durch irgend frohe Begebenheiten oder Erwartungen des äußeren Lebens erhöht werden. Aber es war ihm wol auch nicht recht Ernſt damit; und was die Bedeutſamkeit unſerer kleinen Gaben anlangt, ſo haben ſie ihren Werth in ſofern gar nicht durch das, worauf ſie ſich beziehen, ſondern nur überhaupt dadurch, daß ſie ſich auf etwas beziehn, daß die Abſicht zu erfreuen darin liegt, und der Beweis, wie beſtimmt uns das Bild jedes lieben Freundes dabei vorgeſchwebt. Mein Gefühl wenigſtens unterſcheidet jene höhere allgemeinere Freude ſehr beſtimmt von der lebhafteſten Theilnahme an dem, was euch allen, ihr lieben Freunde, begegnet oder bevorſteht; und ich möchte eher ſagen, dieſe wird durch jene erhöht. Wenn das ſchöne und erfreuliche zu einer Zeit vor uns ſteht, wo wir uns des größten und ſchönſten aufs innigſte bewußt ſind: ſo theilt ſich dieſes jenem mit, und in Beziehung auf das große Heil der Welt bekommt alles liebe und gute eine größere Bedeutung. Ja ich fühle es noch klar, wie ich es ſchon einmal erlebt habe, daß auch neben dem tiefſten Schmerz jene Freude ungehindert in uns aufblüht, und daß ſie ihn reiniget und beſänftiget, ohne von ihm geſtört zu werden, ſo urſprünglich iſt ſie, und unmittelbar in einem unvergänglichen gegründet. — Auch ich, ſagte Eduard, der ich nach Ernſts voriger Schätzung leicht der heute am wenigſten beglükkte ſein würde unter uns, fühle ein frohes Uebermaaß von reiner Heiterkeit in mir, die mir gewiß auch alles übertragen würde, was begegnen möchte. Es iſt eine Stimmung, in der ich das Schikkſal herausfordern könnte, oder wenn das frevelhaft klingt, mich ihm wenigſtens muthig ſtellen möchte auf jede Forderung; und eine ſolche Faſſung iſt doch einem jeden zu wünſchen. Ich glaube aber das volle Bewußtſein und den rechten Genuß derſelben verdanke ich auch zum Theil unſerer kleinen, die uns vorhin zur Muſik führte. Denn jedes ſchöne Gefühl tritt nur dann recht vollſtändig hervor, wenn wir den Ton dafür gefunden haben; nicht das Wort, dies kann immer nur ein mittelbarer Ausdrukk ſein, nur ein plaſtiſches Element, wenn ich ſo ſagen darf,

ſondern den Ton im eigentlichen Sinne. Und gerade dem re
giöſen Gefühl iſt die Muſik am nächſten verwandt. Man red
ſo viel darüber hin und her, wie man dem gemeinſamen Au
drukk deſſelben wieder aufhelfen könnte; aber faſt niemand den
daran, daß leicht das erſte dadurch geſchehen möchte, wenn ma
den Geſang wieder in ein richtigeres Verhältniß ſezte gegen d
Wort. Was das Wort klar gemacht hat, muß der Ton lebend
machen, unmittelbar in das ganze innere Weſen als Harmon
übertragen und feſthalten. — Das wird wol auch niemand läu
nen, fügte Ernſt hinzu, daß nur auf dem religiöſen Gebiet d
Muſik ihre Vollendung erlangt. Die komiſche Gattung, die alle
als reiner Gegenſaz exiſtirt, beſtätigt dies eher als ſie es wide
legt; eine ernſte Oper aber kann man doch kaum machen, oh
eine religiöſe Baſis, und daſſelbe möchte von jedem höher
Kunſtwerk von Tönen gelten; denn in den untergeordneten Kü
ſteleien wird niemand den Geiſt der Kunſt ſuchen. — Dieſe n
here Verwandtſchaft, ſagte Eduard, liegt wol mit darin, d
nur in der unmittelbaren Beziehung auf das höchſte, auf d
Religion und eine beſtimmte Geſtalt derſelben, die Muſik oh
an ein einzelnes Factum geknüpft zu werden doch gegebenes g
nug hat um verſtändlich zu ſein. Das Chriſtenthum iſt ein ei
ziges Thema in unendlichen Variationen dargeſtellt, die ab
auch durch ein inneres Geſez verbunden ſind, und unter beſtimm
allgemeine Charaktere fallen. Es iſt auch gewiß wahr, was j
mand geſagt hat, daß die Kirchenmuſik nicht des Geſanges, w
aber der beſtimmten Worte entbehren könnte. Ein Miſerere, e
Gloria, ein Requiem, wozu ſollen ihm die einzelnen Worte?
iſt verſtändlich genug durch ſeinen Charakter, und erleidet kei
weſentliche Veränderung, wenn die Worte mit andern ähnliche
Inhalts, ſo ſie nur eben ſo ſangbar ſind und der Muſik gem
gegliedert, in derſelben oder einer andern Sprache vertauſcht we
den; ja niemand wird ſagen es ſei ihm etwas großes entgange
wenn er die untergelegten Worte auch gar nicht vernommen h

Darum müſſen beide feſt an einander halten, Chriſtenthum und Muſik, weil beide einander verklären und erheben. Wie Jeſus vom Chor der Engel empfangen ward, ſo begleiten wir ihn mit Tönen und Geſang bis zum großen Hallelujah der Himmelfahrt; und eine Muſik wie Händels Meſſias iſt mir gleichſam eine compendiöſe Verkündigung des geſammten Chriſtenthums. — Ja überhaupt, fügte Friederike hinzu, der frömmſte Ton iſt es, der am ſicherſten ins Herz dringt. — Und die ſingende Frömmigkeit, ſtimmte Karoline bei, iſt es, die am herrlichſten und geradeſten zum Himmel aufſteigt. Nichts zufälliges, nichts einzelnes hält beide auf. Ich erinnere mich bei dem, was Eduard ſagt, an etwas ohnlängſt geleſenes; ihr werdet gleich rathen, wem es angehört. Nie über einzelne Begebenheiten, ſo lauten etwa die Worte, weint oder lacht die Muſik, ſondern immer nur über das Leben ſelbſt. — Wir wollen in Jean Pauls Namen hinzuſetzen, ſagte Eduard, die einzelnen Ereigniſſe ſeien für ſie nur durchgehende Noten, ihr wahrer Inhalt aber die großen Akkorde des Gemüths, die wunderbar und in den verſchiedenſten Melodien wechſelnd ſich immer doch in dieſelbe Harmonie auflöſen, in der nur Dur und Moll zu unterſcheiden iſt, männliches und weibliches.

Seht, fiel Agnes ein, hier kommen wir wieder auf meine vorige Rede. Das einzelne, das perſönliche, es ſei nun Zukunft oder Gegenwart, Freude oder Leid, kann einem Gemüthe, das ſich in frommen Stimmungen bewegt, ſo wenig geben oder nehmen, als etwa durchgehende Noten, die nur leichte Spuren zurükklaſſen, den Gang der Harmonie afficiren. — Höre Eduard, fiel Leonhardt haſtig ein, es wird mir zu arg mit Eurer Ruhe, welche die Wirklichkeit des Lebens ganz verläugnet, und dich muß ich darüber anklagen. Leideſt du wol, fuhr er halb leiſe fort, daß Agnes ſo ſprechen kann, ſie, die in der ſchönſten und ſeligſten Hoffnung lebt? Warum nicht? antwortete ſie ſelbſt. Iſt nicht eben auch hierbei das perſönliche zugleich das vergängliche? iſt nicht ein neugebornes den meiſten Gefahren ausgeſezt? wie leicht wird die

noch unſtäte Flamme auch von dem leiſeſten Winde ausgeweh
Aber die Mutterliebe iſt das ewige in uns, der Grundakkord u
ſeres Weſens. — Und ſo iſt es dir gleichgültig, fragte Leonhar
ob du dein Kind bilden kannſt zu dem was dir vorſchwebt, o
ob es dir in der erſten dürftigen Periode des Lebens wieder e
riſſen wird? — Gleichgültig? entgegnete ſie, wer ſagt das? ab
das innere Leben, die Haltung des Gemüthes wird nicht dadur
verlieren. Und glaubſt du denn, die Liebe geht auf das, wo
wir die Kinder bilden können? Was können wir bilden? Nei
ſie geht auf das ſchöne und göttliche, was wir in ihnen ſch
glauben, was jede Mutter aufſucht in jeder Bewegung, ſoba
ſich nur die Seele des Kindes äußert. — Seht ihr liebe
ſagte Erneſtine, mit dieſem Sinn iſt wieder jede Mutter ei
Maria. Jede hat ein ewiges göttliches Kind, und ſucht andäch
tig darin die Bewegungen des höheren Geiſtes. Und in ſolch
Liebe bringt kein Schikkſal eine ſchmerzliche Zerſtörung, noch au
keimt darin das verderbliche Unkraut der mütterlichen Eitelkei
Mag der alte weiſſagen, daß ein Schwerdt durch ihre Seele g
hen wird; Maria bewegt die Worte nur in ihrem Herzen. Mö
gen die Engel ſich freuen und die Weiſen kommen und anbeten
ſie überhebt ſich nicht, ſondern bleibt immer in der gleich andäch
tigen und demüthigen Liebe. — Wüßtet ihr nur nicht alles ſ
lieblich auszudrükken, daß man es nicht kann verlezen wollen
ſprach Leonhardt, es wäre wol viel dagegen zu ſagen. Sonſ
wenn das alles ſo recht vorhielte, warlich Ihr wäret die Heldin
nen dieſer Zeit, ihr lieben idealiſtiſchen Schwärmerinnen mit eure
Verachtung des einzelnen und wirklichen, und man ſollte bedauern,
daß eure Gemeine nicht ſtärker iſt, und daß Ihr nicht lauter
tüchtige ſchon waffenfähige wehrhafte Söhne habt. Ih
müßtet die rechten chriſtlichen Spartanerinnen ſein. Darum ſehe
ja zu euren Worten, und haltet was ihr verſprecht; es können
euch harte Prüfungen bereitet ſein, daß ihr ſie gut beſtehet.
Die Anſtalten ſind ſchon gemacht. Ein großes Schikkſal geht

unſchlüſſig auf und ab in unſerer Nähe mit Schritten unter denen die Erde bebt, und wir wiſſen nicht wie es uns mit ergreifen kann. Daß ſich dann nur nicht das wirkliche mit ſtolzer Uebermacht für eure demüthige Verachtung räche! — Lieber Freund, antwortete Ernſt, die Frauen werden hierin wol ſchwerlich hinter uns zurückſtehen. Und die ganze Probe iſt, wie mich dünkt, für ſie nicht viel. Was uns aus der Ferne als ein großes Bild häuslichen Elendes erſcheint, zerfällt in der Nähe in viele Kleinlichkeiten, das große daran verſchwindet, und was den einzelnen trifft, ſind wiederum nur einige von dieſen Kleinigkeiten, erleichtert überdies durch die Aehnlichkeit mit dem was allen rund umher begegnet. Was uns Männer bewegen muß in dieſen Angelegenheiten, iſt nicht das, was von Nähe und Ferne abhängt, aber grade das, was nicht in das unmittelbare Gebiet der Frauen fällt, und ſie nur aufregen kann durch uns und um unſertwillen.

Soſie war unterdeß größtentheils am Inſtrument geweſen, um ſich mit ihren neuerworbenen Schäzen zu befreunden, von denen ſie einen Theil noch nicht kannte, und auch von dem bekannten manches gern gleich als Eigenthum begrüßen wollte. Izt eben hörte man ſie beſonders laut aus einer Cantate einen Choral ſingen. „Der uns den Sohn geſchenkt zum ewgen Leben, Wie ſollt uns der mit ihm nicht alles geben,“ an welchen ſich eine prächtige Fuge anſchloß, „Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erden.“ Als ſie dies geendet, verſchloß ſie das Inſtrument und kam in den Saal zurück. Sieh da! ſagte Leonhardt, der ſie kommen ſah, unſere kleine Prophetin! ich will doch gleich hören in wiefern ſie ſchon zu euch gehört. Sage mir kleine, redete er ſie an, indem er ihr die Hand hinüber reichte, du biſt doch gewiß lieber luſtig als traurig? — Ich bin izt wol eben keines von beiden, antwortete ſie. — Doch nicht luſtig nach ſo viel ſchönen Geſchenken? Das macht gewiß die ernſthafte Muſik! Aber du haſt nicht recht ver-

ſtanden, was ich meinte; ich fragte, zum Ueberfluß freilich, w
ches von beiden du überhaupt lieber wäreſt, luſtig oder traurig?
Ja das iſt ſchwer zu ſagen, erwiederte ſie, ich bin beides nicht auſ
ordentlich gern; aber am liebſten immer das, was ich jedesm
bin. — Das verſtehe ich nun wieder nicht, kleine Sphinx,
meinſt du das? — Nun, ſagte ſie, ich weiß weiter nicht,
daß Luſtigkeit und Traurigkeit bisweilen gar wunderlich du
einander gehn und ſich ſtreiten, und das macht mich ängſtl
weil ich wol merke, wie mir Mutter auch geſagt hat, daß da
allemal etwas verkehrtes oder falſches im Spiel iſt, und dar
mag ich es nicht. — Alſo, fragte er weiter, wenn du nur e
von beiden ganz biſt, ſo iſt es dir einerlei, ob fröhlich oder tr
rig? — Je bewahre, dann bin ich ja eben gern, was ich b
und was ich gern bin, iſt mir ja nicht gleichgültig. Ach M
ter, fuhr ſie fort zu Erneſtinen gewendet, hilf mir doch! er fr
mich da ſo wunderlich aus, und ich kann mich gar nicht hin
verſtehen, was er eigentlich will. Laß ihn lieber die großen
gen, die werden ihm ja beſſer Rede ſtehn. — In der That, ſa
Erneſtine, ich glaube nicht, Leonhardt, daß du viel weiter mit
kommen wirſt; ſie iſt eben noch gar nicht in dem Geſchikk
Vergleichens mit ihrem Leben. — Laß dich dieſen Verſuch n
abſchrekken, tröſtetete ihn Ernſt lächelnd, es bleibt immer
ſchöne Kunſt das Katechiſiren, und die man vor Gericht ſo
braucht als irgendwo. Auch lernt gewiß immer einer etwas
bei, wenn es nicht ganz verkehrt angefangen wird. — Sollt
aber kein Gefühl darüber haben, ſagte Leonhardt, den ſpöttiſ
Ernſt vermeidend zu Erneſtinen gewendet, ob ihr wohler iſ
luſtigen Zuſtande oder im traurigen? — Wer weiß? entgeg
jene, was meinſt du, Soſie? — Ich weiß es ja warlich n
Mutter; mir kann in beiden ſehr wohl ſein, und eben jezt
mir, auch ohne daß ich eins von beiden bin, außerordentlich w
Nur mit ſeinen Fragen macht er mir Angſt, weil ich es
anzuſtellen weiß, alles was vorbei iſt ſo zuſammenzuſuchen.

damit küßte ſie der Mutter die Hand und begab ſich an das entgegengeſetzte Ende des Saales ins Dunkel, wo nur noch einige von den Lampen ſchimmerten, zu ihren Weihnachtsgeſchenken. — Das hat ſie uns doch deutlich gezeigt, ſagte Karoline halb leiſe, welches der Kinderſinn iſt, ohne den man nicht ins Reich Gottes kommen kann; eben dies, jede Stimmung und jedes Gefühl für ſich hinnehmen und nur rein und ganz haben wollen. — Wohl, ſprach Eduard, nur daß ſie kein bloßes Kind iſt, und dies alſo auch nicht der ganze Kinderſinn, ſondern ſie iſt ein Mädchen. — Nun ja, fuhr Karoline fort, es ſollte auch nur für uns gelten, und ich wollte nur ſagen, die Klagen die man ſo häufig hört von jüngern und ältern, zumal auch an dieſen Tagen der Kinderfreude, daß ſie ſich nun nicht mehr ſo freuen könnten wie in ihren Kinderjahren, rühren gewiß nicht von denen her, die eine ſolche Kindheit gehabt. Nur geſtern noch mußte ich mich wundern über die Verwunderung von einigen, denen ich behauptete, ich wäre jetzt noch eben ſo lebhafter Freude fähig, nur mehrerer. — Ja und die arme, ſcherzte Leonhardt, wird manchmal eben von jener Art für eitel gehalten, wenn ſie nichts thut, als ſich recht kindlich über etwas mädchenhaftes erfreuen. Aber laß es gut ſein, ſchönes Kind, dieſe Widerſacher ſind dafür diejenigen, denen die Natur eine zweite Kindheit ans Ende des Lebens geſetzt hat, damit ihnen doch, wenn ſie dies Ziel erreichen, noch ein letzter Labetrunk aus dem Becher der Freude zu Theil werde, zum Schluß der langen kläglichen freudeleeren Zeit. — Dies iſt wol ernſthafter und tragiſcher als ſcherzhaft, ſagte Ernſt. Ich wenigſtens weiß kaum etwas ſchauderhafteres, als wie der große Haufen der Menſchen, da ſie die erſten Gegenſtände der kindiſchen Freude nothwendig verlieren müſſen, hernach aus Unfähigkeit höhere zu gewinnen, der ſchönen Entwikkelung des Lebens gedankenlos und von Langweil gequält — ich weiß nicht ſoll man ſagen zuſchauen oder beiwohnen, denn auch das iſt noch zu viel für ihre reine Unthätigkeit — bis endlich aus dem Nichts wieder eine zweite Kindheit entſteht, die ſich aber zu der erſten verhält wie ein widriger Zwerg zu einem ſchönen lieblichen Kinde, oder wie das unſtäte Flakkern einer verlöſchenden Flamme zu dem um ſich greifenden vielfach ſich verwandelnden Schein einer eben entzündeten. — Nur gegen eines, ſprach Agnes, möchte ich wieder eine Einwendung niederlegen. Müſſen denn die erſten kindlichen Gegenſtände der Freude in der That verloren gehen, damit man die höheren gewinne? Sollte es nicht eine Art geben dieſe zu gewinnen, ohne jene fahren zu laſſen? Fängt denn das Leben mit einer reinen Täuſchung an, in der gar keine Wahrheit iſt, nichts bleibendes? Wie ſoll ich das eigentlich verſtehen? Beruhen die Freuden des Menſchen, der zur Beſinnung über ſich und die Welt gekommen iſt, der Gott gefunden hat, wenn es doch dabei ohne Streit und Krieg nicht abgeht, auf der Vertilgung nicht etwa des böſen, ſondern des ſchuldloſen? Denn ſo bezeichnen wir doch immer das kindliche oder auch das kindiſche, wenn ihr lieber wollt. Oder muß die Zeit mit ich weiß nicht welchem Gift die erſten urſprünglichen Freuden des Lebens ſchon vorher getödtet haben? Und der Uebergang aus dem einen Zuſtande in den andern ginge doch auf jeden Fall durch ein Nichts? — Ein Nichts kann man es wol nennen, fiel Erneſtine ein, aber es ſcheint doch, und ſie geſtehen es auch ſelbſt ein, daß die Männer, man möchte wol ſagen die beſten am meiſten, zwiſchen der Kindheit und ihrem beſſeren Daſein ein wunderliches wüſtes Leben führen, leidenſchaftlich und verworren. Es ſieht auf der einen Seite aus wie eine Fortſezung ihrer Kindheit, deren Freuden auch eine heftige und zerſtörende Natur zeigen, auf der andern aber geſtaltet es ſich auch zu einem unſtäten Treiben, einem unſchlüſſigen immer wechſelnden Fahrenlaſſen und Ergreifenwollen, wovon wir nichts verſtehen. Bei unſerm Geſchlecht vereinigt ſich beides unmerklicher mit einander. In dem was uns in den Spielen der Kindheit anzieht, liegt ſchon unſer ganzes Leben, nur daß ſich wie wir erwachſen allmählig die höhere Bedeutung von dem und jenem offenbart; und auch wenn wir Gott und die Welt nach unſerer Weiſe verſtehen, drükken wir unſere höchſten und ſüßeſten Gefühle immer zugleich auch in jenen lieblichen Kleinigkeiten aus, in jenem milden Scheine, der uns in den Tagen der Kindheit mit der Welt befreundete. — So hätten, ſagte Eduard, Männer und Frauen auch in der Entwikkelung des geiſtigen, ohnerachtet es doch in beiden daſſelbe ſein muß, ihre abgeſonderte Weiſe, um ſich durch gegenſeitiges Erkennen auch hierin zu vereinigen. Ja es mag wol ſein, und es ſpricht mich recht klar an, daß der Gegenſaz des unbewußten und des beſonnenen in uns Männern ſtärker hervortritt, und ſich während des Ueberganges in jenem unruhigen Streben, jenem leidenſchaftlichen Kampf mit der Welt und ſich ſelbſt offenbart; dagegen in eurem ruhigen und anmuthigen Weſen die Stätigkeit beider und ihre innere Einheit ans Licht tritt, und heiliger Ernſt und liebliches Spiel überall eins ſind. — Allein, entgegnete Leonhardt ſcherzhaft lächelnd, ſo wären, wunderbar genug, wir Männer chriſtlicher als die Frauen. Denn das Chriſtenthum redet ja überall von einem Umkehren, einer Veränderung des Sinnes, einem neuen wodurch das alte ſoll ausgetrieben werden. Welches alles, wenn die vorige Rede wahr iſt, ihr Frauen, wenige Magdalenen abgerechnet, gar nicht nöthig hättet. — Aber Chriſtus ſelbſt, erwiederte Karoline, hat ſich doch nicht bekehrt. Eben deshalb iſt er auch immer der Schuzherr der Frauen geweſen, und während ihr euch nur über ihn geſtritten habt, haben wir ihn geliebt und verehrt. Oder was könnteſt du dagegen einwenden, wenn wir nun erſt den rechten Sinn hineinlegten in das abgebrauchte Sprichwort, daß wir immer Kinder bleiben; dagegen ihr erſt umkehren müßt, um es wieder zu werden? — Und was uns ſo nahe liegt, fügte Ernſt hinzu, was iſt die Feier der Kindheit Jeſu anders als die deutliche Anerkennung der unmittelbaren Vereinigung des göttlichen mit dem kindlichen, bei welcher es alſo keines Umkehrens weiter bedarf. Auch hat ſchon

Agnes dies vorher geäußert als die allgemeine Anſicht aller Frauen, daß ſie in ihren Kindern, wie die Kirche es in Chriſto thut, ſchon von der Geburt an das göttliche vorausſezen und es aufſuchen. — Ja eben dieſes Feſt, ſagte Friederike, iſt der nächſte und beſte Beweis, daß es ſich mit uns wirklich ſo verhält, wie Erneſtine vorher beſchrieben hat. — Wie ſo? fragte Leonhardt. — Weil man hier, antwortete ſie, in kleinen aber doch weder unkenntlichen noch vergeſſenen Abſchnitten, der Natur unſerer Freude nachgehen kann, um zu ſehen ob ſie mehrere plözliche Verwandlungen erfahren hat. Man bedürfte kaum uns auf das Gewiſſen zu fragen; denn die Sache ſpricht ſelbſt für ſich. Es iſt offenbar genug, daß überall Frauen und Mädchen die Seele dieſer kleinen Feſte ſind, am meiſten geſchäftig dabei, aber auch am reinſten empfänglich und am höchſten erfreut. Wenn ſie nur euch überlaſſen wären, würden ſie bald untergehn: durch uns allein werden ſie zu einer ewigen Tradition. Könnten wir aber nicht die religiöſe Freude auch für ſich allein haben? Und würde dem nicht auch ſo ſein, wenn wir ſie erſt ſpäterhin als etwas neues gefunden hätten? Aber bei uns hängt jezt noch alles ſo zuſammen wie in den früheren Jahren. Schon in der Kindheit legten wir dieſen Geſchenken eine beſondere Bedeutung bei; ſie waren uns mehr als das nämliche zu einer andern Zeit gegeben. Nur daß es damals eine dunkle geheimnißvolle Ahndung war, was ſeitdem allmählig klarer hervorgetreten iſt, was uns aber immer noch am liebſten unter derſelben Geſtalt vor Augen tritt, und das gewohnte Symbol nicht will fahren laſſen. Ja bei der Genauigkeit, mit welcher uns die kleinen ſchönen Momente des Lebens in der Erinnerung bleiben, könnte man ſtufenweiſe dies Hervortreten des höheren nachweiſen. — Warlich, ſagte Leonhardt, lebhaft und gut ausgeführt, wie ihr es könntet, müßte das eine ſchöne Reihe kleiner Gemälde geben, wenn ihr uns eure Weihnachtsfreuden mit ihren Merkwürdigkeiten beſchreiben wolltet; und auch wer in den unmittelbaren Zwekk nicht mit beſonderer Theilnahme einginge, würde ſich daran erfreuen. — Wie artig er zu verſtehen geben will, daß es ihn langweilen würde! rief Karoline aus. — Freilich, ſagte Erneſtine, ſo wäre es zu kleinlich, auch für den der ſich noch frauendieneriſcher anſtellen wollte, wie für den, der wirklich noch mehr Sinn für die Sache hätte. Aber wer einzeln etwas merkwürdiges dieſer Art zu erzählen weiß, in Bezug auf unſere Unterredung, der thue es, und ſchließe ſich einem ſolchen Zuge aus meiner frühen Kindheit an, den ich euch erzählen will, wenn auch vielleicht einige ſchon darum wiſſen ſollten. Friederike ſtand auf und ſagte, Ihr wißt, ich pflege nicht ſo zu erzählen; ich will aber etwas anderes thun, was euch Vergnügen macht, ich werde mich an das Inſtrument ſezen und eure Erzählungen fantaſiren. So höret ihr ja auch etwas von mir, und mit eurem feineren und höheren Ohre.

Erneſtine begann. Zu Hauſe waren dem fröhlichen Feſte allerlei trübſelige Umſtände vorhergegangen, die ſich nur kurz zuvor ziemlich glükklich aufgelöſet hatten. Es war daher weniger und bei weitem nicht mit ſo viel Liebe und Fleiß als gewöhnlich für die Freude der Kinder geſorgt worden. Dies war eine günſtige Veranlaſſung um einen Wunſch zu befriedigen, den ich ſchon ein Jahr früher aber vergeblich geäußert hatte. Damals nämlich wurden noch in den ſpäten Abendſtunden die ſogenannten Chriſtmetten gehalten und bis gegen Mitternacht unter abwechſelnden Geſängen und Reden vor einer unſtäten und nicht eben andächtigen Verſammlung fortgeſezt. Nach einigen Bedenklichkeiten durfte ich wohlbegleitet von dem Kammermädchen der Mutter zur Kirche fahren. Ich weiß mich nicht leicht einer ſo gelinden Witterung um Weihnachten zu erinnern als damals. Der Himmel war klar und doch der Abend faſt lau. In der Gegend des faſt ſchon verlöſchenden Chriſtmarktes trieben ſich große Schaaren von Knaben umher mit den lezten Pfeifen, Pivvögeln und Schnurren, die um einen wolfeilen Preis losgeſchlagen wurden, und liefen lärmend auf den Wegen zu den verſchiedenen Kirchen hin und her. Erſt ganz in der Nähe vernahm man die Orgel und wenige unordentlich begleitende Stimmen von Kindern und alten. Ohnerachtet eines ziemlichen Aufwandes von Lampen und Kerzen wollten doch die dunklen altersgrauen Pfeiler und Wände nicht hell werden, und ich konnte nur mit Mühe einzelne Geſtalten herausfinden, die jedoch nichts erfreuliches darboten. Noch weniger konnte mir der geiſtliche mit ſeiner quäkenden Stimme einige Theilnahme einflößen; ich wollte ſchon ganz unbefriedigt meine Begleiterin bitten zurükkzukehren, und ſah mich nur noch einmal überall um. Da erblikkte ich in einem offnen Stuhl, unter einem ſchönen alten Monumente, eine Frau mit einem kleinen Kinde auf ihrem Schooß. Sie ſchien des Predigers, des Geſanges und alles um ſie her wenig zu achten, ſondern nur in ihren eigenen Gedanken tief verſenkt zu ſein, und ihre Augen waren unverwandt auf das Kind gerichtet. Es zog mich unwiderſtehlich zu ihr, und meine Begleiterin mußte mich hinführen. Hier hatte ich nun auf einmal das Heiligthum gefunden, das ich ſo lange vergeblich geſucht. Ich ſtand vor der edelſten Bildung die ich je geſehn. Einfach gekleidet war die Frau, ihr vornehmer großer Anſtand machte den offnen Stuhl zu einer verſchloſſenen Kapelle; niemand hielt ſich in der Nähe, und dennoch ſchien ſie auch mich nicht zu bemerken, da ich dicht vor ihr ſtand. Ihre Mine ſchien mir bald lächelnd bald ſchwermüthig, ihr Athem bald freudig zitternd bald frohe Seufzer ſchwer unterdrükkend; aber das bleibende von dem allen war freundliche Ruhe, liebende Andacht, und herrlich ſtralte dieſe aus dem großen ſchwarzen niedergeſenkten Auge, das mir die Wimpern ganz verdekkt hätten, wenn ich etwas größer geweſen wäre. So ſchien mir auch das Kind ungemein lieblich; es regte ſich lebendig aber ſtill, und ſchien mir in einem halb unbewußten Geſpräch von Liebe und Sehnſucht mit der Mutter begriffen. Nun hatte ich lebendige Geſtalten zu den ſchönen Bildern von Maria und dem Kinde; und ich vertiefte mich ſo in dieſe Fantaſie, daß ich halb unwillführlich das Gewand der Frau an mich zog, und ſie mit bewegter ſehr bittender Stimme fragte, Darf ich wol dem lieblichen Kinde etwas ſchenken? und ſo leerte ich auch ſchon einige Händchen voll Näſchereien, die ich zum Troſt in aller etwanigen Noth mitgenommen, auf ſeine Bedekkungen aus. Die Frau ſah mich einen Augenblikk ſtarr an, zog mich dann freundlich zu ſich, küßte meine Stirn und ſprach, O ja, liebe Kleine, heute giebt ja jedermann, und alles um eines Kindes willen. Ich küßte ihre um meinen Hals gelegte Hand und ein ausgeſtrekktes Händchen des Kleinen, und wollte ſchnell gehn; da ſagte ſie, Warte, ich will dir auch etwas ſchenken; vielleicht daß ich dich einmal daran wieder erkenne. Sie ſuchte umher, und zog aus ihren Haaren eine goldne Nadel mit einem grünen Stein, die ſie an meinem Mantel befeſtigte. Ich küßte noch einmal ihr Gewand, und verließ ſchnell die Kirche mit einem vollen über alles ſeligen Gefühl. Es war Eduards älteſte Schweſter, jene herrliche tragiſche Geſtalt, die mehr als irgend jemand auf mein Leben und mein inneres Sein gewirkt hat. Sie wurde bald die Freundin und Führerin meiner Jugend, und wiewol ich nichts als Schmerzen mit ihr zu theilen gehabt, zähle ich doch meine Verbindung mit ihr zu den ſchönſten und wichtigſten Momenten meines Lebens. Auch Eduard ſtand damals als ein herangewachſener Knabe hinter ihr; aber ohne auch nur von mir bemerkt zu werden. — Friederike ſchien den Inhalt gekannt zu haben, ſo genau begleitete ihr Spiel die anmuthige Erzählung, und brachte jedes einzelne gleich in Uebereinſtimmung mit dem Totaleindrukk des ganzen. Als Erneſtine geendet, bog jene nach einigen fantaſtiſchen Gängen in eine ſchöne Kirchenmelodie ein. Soſie, die ſie errieth, lief hin um ihre Stimme hinzuzufügen, und ſie ſangen zuſammen die ſchönen Verſe von Novalis

Ich ſehe dich in tauſend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrükkt;
Doch keins von allen kann dich ſchildern
Wie meine Seele dich erblikkt.

Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar ſüßer Himmel
Mir ewig im Gemälde ſteht.

Mutter, ſagte Sofie als ſie zurükkam, jezt ſchwebt mir alles recht lebendig vor, was du mir je von Tante Cornelie erzählt haſt, und von dem ſchönen Jüngling den ich noch geſehen habe, und der ſo heldenmüthig und ſo vergeblich für die Freiheit geſtorben iſt. Doch laß mich die Bilder herholen; wir kennen ſie wol alle, aber ich meine wir müſſen ſie gerade jezt betrachten. — Die Mutter winkte zu, und das Kind holte zwei noch nicht gefaßte Gemälde von Erneſtinens Pinſel. Beide ſtellten ihre Freundin vor und den Schmerzensſohn. Das eine, wie er zu ihr zurükkehrt aus der Schlacht, verwundet aber mit Ruhm bedekkt; das andere wie er Abſchied von ihr nimmt, um als eins der lezten Opfer der blutdürſtigſten Zeit zu fallen.

Leonhardt unterbrach die ſchmerzlichen Erinnerungen, die ſich nur in einzelnen wehmüthigen Worten Luft machten, indem er zu Agnes ſagte, Erzähle uns etwas anderes, Kind, und mache uns dadurch von beidem los, von dem ſtechenden Schmerz ſowol, der gar nicht in unſere Freude gehört, als von dem Mariendienſt, in den uns die Mädchen dort eingeſungen haben.

Nun wohl, antwortete Agnes: ſo will ich etwas weniger bedeutendes, vielleicht aber dafür recht fröhliches erzählen. Ihr wißt, vor dem Jahr waren wir an dieſem Feſt alle zerſtreut, und ich ſchon ſeit mehreren Wochen bei meinem Bruder, um Luiſens erſter Niederkunft hülfreich beizuſtehen. Der heilige Abend wurde auch dort nach unſerer Sitte von verſammelten Freunden und Freundinnen begangen; Luiſe war zwar vollkommen hergeſtellt, ich hatte mir aber doch nicht nehmen laſſen alles zu ordnen, und zu meiner Freude herrſchte auch unter allen ganz die reine Heiterkeit und die friſch aufgeregte Liebe, die ſich an dieſem allgemeinen Freudentage unter guten Menſchen überall einſtellen; und wie ſie ſich unter Geſchenken und Freudensbezeugungen in das muntere Gewand des Scherzes und der freien ſpielenden Kindlichkeit kleidet, ſo war ſie auch unter uns. Plözlich erſchien im Saal die Wärterin mit ihrem Kleinen, ging beſchauend um die Tiſche herum, und rief mehrere Male hintereinander halb ſcherzhaft, halb weinerlich, Hat denn niemand dem Kinde etwas geſchenkt? Haben ſie denn das Kind ganz vergeſſen? Wir verſammelten uns bald um das kleine niedliche Geſchöpf, und im Scherz und Ernſt entſponnen ſich allerlei Reden darüber, wie man ihm bei aller Liebe noch keine Freude machen könne, und wie recht es wäre, daß wir alles, was ihm eigentlich gehörte, der Mutter zugewendet hätten. Der Wärterin wurde nun alles gezeigt und auch dem Kleinen vorgehalten, Müzchen, Strümpfchen, Kleider, Löffelchen, Näpfchen; aber weder Glanz und Klang des edeln Metalls noch die blendende oder durchſichtige Weiße der Zeuge ſchien ſeine Sinne zu rühren. Ja ſo iſt es, Kinder, ſagte ich zu den andern; er iſt noch ganz an ſeine Mutter gewieſen, und auch dieſe kann ihm heute noch nichts anderes als das gleiche tägliche Gefühl der Befriedigung erregen. Sein Bewußtſein iſt noch mit dem ihrigen vereinigt, in ihr wohnt es und nur in ihr können wir es pflegen und erfreuen. — Aber wir ſind doch alle recht beſchränkt geweſen, fing ein liebenswürdiges Mädchen an, daß wir nur ſo auf den gegenwärtigen Augenblikk gedacht haben. Steht denn nicht das ganze Leben des Kindes vor der Mutter? Mit dieſen Worten forderte ſie mir meine Schlüſſel ab, mehrere andere zerſtreuten ſich gleichfalls mit der Verſicherung, bald wieder da zu ſein, und Ferdinand redete ihnen zu, zu eilen; denn er habe auch noch etwas vor für den Kleinen. Ihr errathet wol nicht was? ſagte er zu uns zurükkbleibenden. Ich will ihn gleich taufen, ich wüßte keinen ſchöneren Augenblikk dazu als dieſen; beſorget das nöthige, ich will auch wieder da ſein wenn unſere Freunde zurükkehren. So ſchnell als möglich kleideten wir das Kind in das niedlichſte was unter den Geſchenken vorhanden war, und wir hatten kaum geendet, als die weggegangenen ſich mit allerlei Gaben wieder einſtellten. Scherz und Ernſt war darin wunderlich gemiſcht, wie es bei jeder Vergegenwärtigung der Zukunft nicht anders ſein kann. Zeuge zu Kleidungsſtükken für ſeine Knabenjahre nicht nur, ſondern gar für ſeinen Hochzeittag; ein Zahnſtocher und ein Uhrband mit dem Wunſch, daß man von ihm ſagen möge, in beſſerem Sinne, was von Churchill, Wenn er am Uhrband ſpielt, wenn er in den Zähnen ſtochert, kommt ein Gedicht heraus; zierliches Papier worauf er den erſten Brief an ein geliebtes Mädchen ſchreiben ſollte; Lehrbücher für die Anfangsgründe in allerlei Sprachen und Wiſſenſchaften, auch eine Bibel, welche ihm eingehändigt werden ſollte, wenn ihm der erſte Unterricht im Chriſtenthum würde ertheilt werden; ja ſein Oheim der gern Karikaturen macht, brachte ſogar als das erſte Erforderniß eines künftigen Zierboldes, wie er ſich auf Campiſch ausdrükkte, eine Brille, und ruhte nicht, ſie mußte den großen hellen blauen Aeuglein vorgehalten werden. Viel wurde gelacht und geſcherzt, aber Luiſe behauptete ganz ernſthaft, die Brille ausgenommen — denn er mußte ja wol ihre und Ferdinands tüchtige Augen haben — ſehe ſie ihn doch nun ganz lebendig und mit beſtimmter Geſtalt und Zügen gewiß ächt profetiſch in allen den Zeiten und Verhältniſſen vor ſich, auf welche die Geſchenke hindeuteten. Vergeblich nekkte man ſie damit, wie altfränkiſch er ſich wahrſcheinlich ausnehmen würde, wenn er wirklich jedes Geſchenk durch Gebrauch ehren wollte, und wie man beſonders das Papier vor dem Gelbwerden hüten müſſe. Endlich kamen wir überein, vor allen den Geber der Bibel zu loben, die er doch am ſicherſten würde gebrauchen können. Ich machte ſie auf den Schmukk des kleinen aufmerkſam; aber niemand ſuchte etwas beſonderes darin, ſondern nur dieſes daß er ihre Gaben auf recht würdige Weiſe in Empfang nehmen ſollte. Alle waren daher nicht wenig verwundert, als Ferdinand in voller Amtskleidung hereintrat, und zugleich der Tiſch mit dem Waſſer gebracht wurde. Wundert euch nicht zu ſehr, lieben Freunde, ſagte er. Bei Agneſens Bemerkung vorher fiel mir ſehr natürlich der Gedanke ein, den Knaben noch heute zu taufen. Ihr ſollt ſämmtlich Zeugen dabei ſein, und auch dadurch euch aufs neue als theilnehmende Freunde ſeines Lebens unterzeichnen. Ihr habt ihm Gaben dargebracht, fuhr er fort, nachdem er das einzelne unter mancherlei fröhlichen Bemerkungen betrachtet hatte, die auf ein Leben hindeuten, wovon er noch nichts weiß, wie auch Chriſto Gaben dargebracht wurden, die auf eine Herrlichkeit hindeuteten, wovon das Kind noch nichts wußte. Laßt uns ihm nun auch das ſchönſte, Chriſtum ſelbſt, zueignen, wiewol es ihm iſt noch keinen Genuß noch Freude gewähren kann. Nicht in der Mutter allein oder in mir wohnt jezt noch für ihn die Kraft des höheren Lebens, das in ihm ſelbſt noch nicht ſein kann, ſondern in uns allen, und aus uns allen muß es ihm dereinſt zuſtrömen und er es in ſich aufnehmen. So verſammelte er uns um ſich, und faſt unmittelbar aus dem Geſpräch ging er zu der heiligen Handlung über. Mit einer leiſen Anſpielung auf die Worte, Wer mag wehren daß dieſe getauft werden? ſprach er ſich darüber aus, wie eben dies, daß ein chriſtliches Kind von Liebe und Freude empfangen werde und immer umgeben bleibe, die Bürgſchaft leiſte, daß der Geiſt Gottes in ihm wohnen werde; wie das Geburtsfeſt der neuen Welt ein Tag der Liebe und Freude ſein müſſe, und wie beides vereinigt recht dazu auserleſen ſei, ein Kind der Liebe auch zur höheren Geburt des göttlichen Lebens einzuweihen. Als wir nun alle dem Kinde die Hände auflegten nach der dortigen guten alten Sitte, ſo war es als ob die Strahlen der himmliſchen Liebe und Freude ſich auf dem Haupt und Herzen des Kindes als einem neuen Brennpunkt vereinigten, und es war gewiß das gemeinſchaftliche Gefühl, daß ſie dort ein neues Leben entzünden, und ſo wiederum nach allen Seiten ausſtrahlen würden. — Alſo wieder das vorige, unterbrach Leonhardt, nur gleichſam ein umgekehrtes negatives Chriſtkindlein, in welches der Heiligenſchein einſtrömt, nicht aus. —

Ganz herrlich haſt du das getroffen, lieber Leonhardt, antwortete Agnes, ich konnte es ſo ſchön nicht ſagen. Nur die Mutter, deren Liebe den ganzen Menſchen im Kinde ſieht, und dieſe Liebe iſt es eben, die ihr den engliſchen Gruß zuruft, ſieht auch den himmliſchen Glanz ſchon ausſtrömen aus ihm, und nur auf ihrem prophetiſchen Angeſicht bildet ſich jener ſchöne Widerſchein, den in unbewußtem kindlichen Sinn Sofie dargeſtellt hat. Und weshalb ich euch grade dieſen Abend wiedergegeben, das wirſt du nun auch beſſer und ſchöner ſagen als ich es kann, wenn du es auch überhaupt nur ſagſt. Denn ich weiß mit Worten nicht zu beſchreiben, wie tief und innig ich damals fühlte, daß jede heitere Freude Religion iſt, daß Liebe Luſt und Andacht Töne aus einer vollkommenen Harmonie ſind, die auf jede Weiſe einander folgen und zuſammenſchlagen können. Und wenn du es recht ſchön machen willſt, ſo nimm dir nur vor zu ſpötteln; dann kommt dir das wahre gewiß wider deinen Willen wie vorher. — Warum ſollte ich? antwortete Leonhardt. Du haſt ja ſelbſt angegeben, wie du es ausgedrükkt haben willſt, nämlich nicht mi Worten, ſondern in Muſik. Aber Friederike hat nur ſelbſt gehört, wie es ſcheint, und uns gar nichts zu hören gegeben, nich einmal dein Symbol, wovon du jezt ſo entzükkt biſt, den einfachen Hauptaccord; wie mag das zugehn? — Ja, ſagte Friederike, es iſt leichter eine Geſchichte wie die vorige unmittelba zu begleiten; zumal wenn man etwas davon weiß, fügte ſie lächelnd hinzu. Aber ich glaube überdies meine Kunſt geht weniger verloren an euch, wenn ich der Geſchichte erſt folge; un wenn du willſt ſoll ſie dir jezt gleich geſpielt werden. Sie fantaſirte mit eingewebter Melodie einiger heitern klaren Kirchenmelodien, die aber wenig mehr gehört werden, und ſang dann um wieder mit ihrem Lieblingsdichter zu enden, nach einer derſelben zerſtreute Strophen des Liedes, Wo bleibſt du Troſt d ganzen Welt, diejenigen natürlich, die dem weiblichen Sinn d verſtändlichſten ſein mußten. Und wo eine Lükke blieb, wuß ſie dieſe mit Harmonien auszufüllen, welche die innige Ruhe, die Luſt ausdrükkten, von der ſie mit ergriffen war und die ſie darſtellen wollte.

Nun aber, ſagte Karoline, wirſt du dir auch einen Uebergang bahnen müſſen zu den Tönen der Wehmuth, wenn ihr anders nicht mit der reinen Freude endigen, ſondern auch von mir eine Zeichnung haben wollt in den Rahmen um dieſes ſchöne Feſt. Denn es iſt mir ſo zu Muthe euch zu erzählen, wie ich das Feſt im vorigen Jahre beging bei meiner theuern Charlotte. Freilich iſt eigentlich nichts zu erzählen dabei, es iſt nur ein Beitrag zu der Art wie ihr Charlotten kennt aus andern Erzählungen und aus ihren Briefen, und ihr müßt euch an alles erinnern, was ihr ſchon von ihr wißt. Dort iſt unter den erwachſenen die wizige Gewohnheit ſich unerkannt zu beſchenken. Durch die größten Umwege und auf die ſonderbarſte Art läßt jeder dem andern ſeine Gabe zukommen, wo möglich ſie ſelbſt noch unter etwas minder bedeutendes verhüllend, ſo daß der Empfänger ſich bisweilen ſchon gefreut oder gewundert und doch das rechte noch nicht gefunden hat. Vielerlei muß alſo hier erſonnen werden, und das glükklich ausgedachte iſt oft nicht ohne vielfältige und lange Vorbereitungen ins Werk zu richten. Charlotte aber hatte ſchon ſeit mehreren Wochen das Leiden einer unerklärlichen und nur um deſto ängſtlicheren Krankheit ihres Lieblings, ihres jüngſten Kindes zu tragen. Der Arzt konnte lange Zeit ſo wenig Hoffnung geben als nehmen; aber Schmerz und Unruhe raubten je länger je mehr dem kleinen Engel die Kräfte, und ſo war nichts anders als ſeine Auflöſung zu erwarten. Unter Freunden und Freundinnen wurden alle Zurüſtungen die Mutter durch ſinnreiche Einfälle oder muthwilligen Scherz zu überraſchen, mit innigem Bedauern unterbrochen; ja niemand wollte es wagen auch nur durch eine einfache Gabe ihre Aufmerkſamkeit von dem Gegenſtande ihrer Liebe und ihres Schmerzens ablenken zu wollen; man verſchob alles auf eine günſtigere Zeit. Faſt unaufhörlich trug ſie das Kind auf ihren Armen umher; keine Nacht legte ſie ſich ordentlich nieder; nur am Tage zu Zeiten, wenn das Kind ruhiger ſchien, und wenn ſie es mir oder einer andern zuverläſſigen Freundin übergeben konnte, vergönnte ſie ſich eine ſparſame Ruhe. Indeß verſäumte ſie nicht die Angelegenheiten des Feſtes, ſo ſehr wir ſie oft baten ſich nicht durch den Contraſt ihrer Sorgen noch mehr zu erſchöpfen. Selbſt etwas zu arbeiten war ihr freilich unmöglich, aber ſie ſann und ordnete an; und oft überraſchte mich aus ihrem tiefſten Schmerz heraus bald eine Frage, ob dies oder jenes beſorgt ſei, bald ein neuer Gedanke zu einer kleinen Freude. Luſtigkeit oder Muthwillen war freilich eigentlich in keinem, allein das iſt auch überhaupt nicht ihre Art. Nirgends aber wurde das ſinnige und bedeutſame vermißt, die ruhige Anmuth die alle ihre Handlungen bezeichnet. Ich weiß noch, als ich ihr einmal faſt mißbilligend meine Bewunderung äußerte, daß ſie mir ſagte, Gutes Kind, es giebt keinen ſchöneren und auch keinen ſchicklicheren Rahmen um einen großen Schmerz, als eine Kette von kleinen Freuden die man andern bereitet. So iſt dann alles in der Faſſung, in der es zeitlebens bleiben kann, und warum ſollte man nicht gleich in dieſer ſein wollen? In allem was die Zeit verwiſcht, und das thut ſie doch allem heftigen und einſeitigen, iſt auch etwas unreines. Wenige Tage vor Weihnachten konnte man ihr einen innern Kampf anmerken. Sie ſaß allein hatte ſich immer noch nicht von dem hoffnungsloſen Zuſtande des Kindes überzeugt. Jzt hatte ſein Ausſehn und ſeine Schwäche ſie beſonders ergriffen. Das Bild des Todes ſtand auf einmal ganz beſtimmt vor ihr. Tief in ſich gekehrt ging ſie wol eine Stunde mit allen Zeichen der innerſten Bewegung, das Kind in dem Arme, auf und nieder. Dann ſah ſie es eine Weile mit einem wehmüthig erheiterten Geſicht wie zum leztenmal an, beugte ſich zu einem langen Kuß auf ſeine Stirne nieder, reichte mir dann geſtärkt und muthig die Hand, und ſagte, Nun habe ich es überſtanden, liebe Freundin.

Ich habe den kleinen Engel dem Himmel wiedergegeben, von dem er gekommen iſt; ich ſehe nun ruhig ſeiner Auflöſung entgegen, ruhig und gewiß; ja ich kann wünſchen ihn bald verſcheiden zu ſehen, damit die Zeichen des Schmerzens und der Zerſtörung mir das Engelsbild nicht trüben, das ſich tief und für immer meinem Gemüth eingeprägt hat. Am Morgen des Feſtabends verſammelte ſie die Kinder um ſich, und fragte ſie, ob ſie heute ihr Feſt feiern wollten, es wäre alles bereitet und hinge ganz von ihnen ab; oder ob ſie warten wollten, bis Eduard begraben und die erſte Stille und der erſte Schmerz vorüber wäre. Sie äußerten einmüthig, daß ſie ſich doch an nichts freuen könnten; aber der kleine Bruder lebe ja noch, und könne auch wol nicht ſterben. Nachmittag übergab mir Charlotte das Kind und legte ſich zur Ruhe, und indem ſie einen langen erquikkenden Schlaf ſchlief, aus dem ich mir vorgenommen hatte ſie nicht zu wekken, was auch geſchehen möchte, entſtand in dem faſt ſchon ſterbenden Körper unter heftigen Krämpfen, die ich für die lezten hielt, eine Kriſis, die dem herbeigeholten Arzte zugleich das Uebel und die Heilung verrieth. Nach einer Stunde befand ſich das Kind auffallend beſſer, und man ſah deutlich daß es auf dem Wege der Geneſung ſei. Eilig ſchmükkten die Kinder das Zimmer und das Lager des Kleinen feſtlich aus. Die Mutter trat herein, und glaubte wir wollten ihr nur den Anblikk der Leiche verſchönern. Das erſte Lächeln des Kindes ſchimmerte ihr entgegen, als ſie auf ſein Lager blikkte; wie eine ſchon halb erſtorbene Knoſpe, die ſich nach einem wohlthätigen Regen wieder hebt und ſich aufſchließen will, ſo ſchien es ihr unter den Blumen hervor. Wenn es keine trügeriſche Hoffnung iſt, ſagte ſie, uns alle umarmend, nachdem ſie den Hergang vernommen hatte, ſo iſt es eine andere Wiedergeburt, als die ich erwartet hatte. Ich hatte gehofft und gebetet, fuhr ſie fort, daß das Kind ſich in dieſen feſtlichen Tagen aus dem irdiſchen Leben erheben möchte. Es rührte mich wehmüthig und verſüßend, einen Engel zum Himmel zu ſenden, zu der Zeit, wo wir die Sendung des größten auf die Erde feiern. Nun kommen mir beide zugleich unmittelbar von Gott geſchenkt. Am Feſte der Wiedergeburt der Welt wird mir der Liebling meines Herzens zu einem neuen Leben geboren. Ja er lebt, es iſt kein Zweifel daran, ſagte ſie, indem ſie ſich zu ihm überbog und doch kaum wagte ihn zu berühren, und ſeiner Hand ihre Lippe aufzudrükken. Bleibe er auch ſo ein Engel, ſagte ſie nach einer Weile, geläutert durch die Schmerzen, wie durch den Tod hindurchgedrungen und zu einem höheren Leben geheiligt. Er iſt mir ein vorzügliches Gnadengeſchenk, ein himmliſches Kind, weil ich ihn ſchon dem Himmel geweiht hatte. — Karoline mußte noch manches genauer erzählen von dieſer Geſchichte ſowol, als von der herrlichen ſeltenen Frau, der ſie mit einer beſonders frommen Verehrung zugethan iſt. Leonhardt hörte mit einem ganz eigenen Intereſſe zu, und wurde faſt verdrießlich, als Ernſt ih fragte, Aber findeſt du nicht auch hier wieder das vorige? gleichſam eine umgekehrte Maria, die mit dem tiefſten Mutterleiden, mit dem Stabatmater anfängt, und mit der Freude an dem göttlichen Kinde endigt? — Oder auch nicht umgekehrt, ſagt Erneſtine. Denn Mariens Schmerz mußte doch verſchwinden i dem Gefühl der göttlichen Größe und Herrlichkeit ihres Sohnes; ſo wie ihr auf der andern Seite von Anbeginn an bei ihre Glauben und ihren Hoffnungen alles, was ihm äußerlich begegnete, nur als Leiden als Entäußerung erſcheinen konnte.

Hier wurde das weitere Geſpräch unterbrochen durch ein luſtige Streifparthie von einigen bekannten, die theils ſelbſt kei nem beſtimmten Kreiſe angehörten, theils in unſtätem Sinne ih eigne Freude ſchneller erſchöpft hatten, und nun umherzogen u hie und da zu ſchauen wie man ſich erfreut und beſchenkt hab Um willkommnere Zuſchauer zu ſein, und auch überall eine freundlichen Cicerone zu finden, kündigten ſie ſich als Weihnacht knechte an, und theilten die auserleſenſten Kleinigkeiten für de Gaumen unter Kinder und Mädchen aus. Soſie wurde ſch mit dem gewöhnlichen Ceremoniel, erſt nach der Artigkeit der Kinder zu fragen, verſchont, und gab ſich dafür den Ankömmlingen ſehr flink und gefällig her. Sie erneuerte ſchnell die Erleuchtung, und war eine eben ſo beredte Caſtellanin als neugierige Fragerin nach allem was jene ſchon anderwärts geſehen hätten. Indeß wurde eine flüchtige Mahlzeit herumgereicht, die hinzugekommenen eilten weiter, und wollten ſich durch einige von der Geſellſchaft verſtärken. Dies aber ließ Eduard nicht zu; ſie müßten, ſagte er, noch lange bei einander bleiben, und überdies werde Joſef noch ganz ſicher erwartet, der auch das Verſprechen erhalten hatte, er ſolle ſie noch alle finden.

Als nun jene ſich wieder entfernt hatten, ſagte Ernſt, Gut, wenn es denn beſchloſſen iſt, daß wir noch die Nacht hier erwarten wollen im Geſpräch und bei den Gläſern: ſo meine ich, wir ſind den Frauen eine Erwiederung ſchuldig, damit ſie auch um ſo williger bei uns bleiben. Zwar das Erzählen iſt nicht die Gabe der Männer, und ich wüßte am wenigſten wie ich mir ſelbſt ſo etwas anmuthen ſollte. Aber was meint ihr, Freunde, wenn wir nach engliſcher Weiſe, um nicht zu ſagen nach griechiſcher, und die uns doch auch nicht ganz fremd iſt, einen Gegenſtand wählten, über welchen jedem obläge etwas zu ſagen. Und zwar einen ſolchen und ſo, daß wir dabei die Gegenwart der Frauen in keinem Sinne vergeſſen, ſondern es für das ſchönſte achten, von ihnen verſtanden und gelobt zu werden. Dem ſtimmten alle bei, und die Frauen freuten ſich, weil ſie dergleichen lange nicht gehört hatten. — Wohl, ſprach Leonhardt, wenn ihr mit ſolcher Theilnahme in den Vorſchlag eingehet, ſo ſolltet ihr auch aufgeben, worüber wir zu reden haben, damit nicht unſere Ungeſchicktheit etwas allzu fernes oder gleichgültiges ergreife. Wenn die andern derſelben Meinung ſind, ſagte Friederike, ſo wünſche ich nur es dir nicht allzuſehr zum Verdruß zu thun, wenn ich das Feſt ſelbſt in Vorſchlag bringe, welches uns hier verſammelt hält. Hat es doch ſo viele Seiten, daß jeder es verherrlichen kann, wie er am liebſten will. — Niemand ſezte ſich dagegen, und Erneſtine bemerkte, jedes andere würde doch fremd ſein und gleichſam den Abend zerſtören. — Wolan denn, ſagte Leonhardt, nach unſerer Gewohnheit werde ich, als der jüngſte, mich nicht weigern dürfen auch der erſte zu ſein. Und ich bin es um ſo lieber, theils weil die unvollkommene Rede ſo am leichteſten von einer beſſern verweht wird; theils weil ich ſo am ſicherſten die Freude genieße, einem andern den erſten Gedanken vorwegzunehmen. Zumal, ſezte er lächelnd hinzu, eure Anordnung die Anzahl der mitredenden auf eine unſichtbare Weiſe verdoppelt. Denn ihr werdet morgen die Kirchen ſchwerlich verſäumen, und es würde doch mehr uns zum Verdruß gereichen, als jenen Männern zur Freude, Euch aber vielleicht am meiſten zur Langeweile, wenn ihr dort wieder das nämliche zu hören hättet. Darum will ich mich auch von dieſer Bahn ſo weit als möglich entfernen, und meine Rede ſo anheben.

Verherrlichen und preiſen kann man jedes auf eine zwiefache Weiſe; einmal indem man es lobt, ich meine ſeine Ar und innere Natur als gut anerkennt und darſtellt, dann abe wiederum indem man es rühmt, das heißt ſeine Trefflichkeit un Vollkommenheit in ſeiner Art heraushebt. Das erſte nun möge dahin geſtellt oder andern überlaſſen bleiben, das Feſt als ſolches überhaupt zu loben, in wiefern es gut ſei, daß durch gewiſſe zu beſtimmten Zeiten wiederkehrende Handlungen und Gebräuche das Andenken großer Begebenheiten geſichert und erhalten werde. Sollen aber Feſte ſein, und iſt der erſte Urſprung des Chriſtenthums für etwas großes und wichtiges zu achten: ſo kann niemand läugnen, daß dieſes Feſt der Weihnacht ein bewundernswürdiges Feſt iſt; ſo vollkommen erreicht es ſeinen Zweck, un unter ſo ſchwierigen Bedingungen. Denn wenn man ſage wollte, das Andenken an die Geburt des Erlöſers werde wei mehr durch die Schrift erhalten und durch den Unterricht im Chriſtenthum überhaupt als durch das Feſt: ſo möchte ich dieſe läugnen. Nämlich wir gebildetern zwar, ſo meine ich, hätten vielleicht an jenem genug, keineswegs aber der große Haufen des ungebildeten Volkes. Vielmehr nicht zu gedenken der römiſchen Kirche, wo ihnen die Schrift wenig oder gar nicht in die Hand gegeben wird, ſondern nur auf die unſrigen Rükſicht genommen, ſo iſt ja offenbar, wie wenig auch dieſe geneigt ſind die Bibel zu leſen, oder auch fähig ſie im Zuſammenhang zu verſtehen. Und was davon ihrem Gedächtniß eingeprägt wird beim Unterricht, das ſind weit mehr die Beweiſe einzelner Säze, als die Geſchichte; ſo wie wiederum aus der Geſchichte auf dieſem Wege weit mehr der Tod des Erlöſers würde ins Andenken gebracht werden, und aus ſeinem Leben das was im einzelnen nachahmungsfähig und lehrhaft iſt, als ſein erſter Eintritt in die Welt. Ja auch in Beziehung auf das Leben des Erlöſers möchte ich behaupten, daß die Leichtigkeit mit welcher wir an die von ihm verrichteten Wunder glauben ihren Grund ganz vorzüglich hat in unſerm Feſte und den Eindrükken die es hervorbringt. Denn daß der Glaube an das wunderbare vielmehr auf ſolche Weiſe entſteht als durch Zeugniß oder Lehre, iſt offenbar. Oder woher kommt es, daß der gemeine katholiſche Chriſt ſo viel an das abgeſchmakkte grenzendes wunderbare glaubt von ſeinen heiligen, aber ſich doch nicht entſchließen würde ähnliches zu glauben, wie ähnlich man es ihm auch darſtellen möchte, von Perſonen aus einem fremden religiöſen oder geſchichtlichen Kreiſe, zumal doch auch die Wunder jener heiligen mit den Wahrheiten und Anweiſungen des chriſtlichen Glaubens gar nicht zuſammenhängen? Er glaubt das alles eben den Feſten, die den heiligen zu Ehren begangen werden; denn indem durch dieſe was in der bloßen Erzählung gar keine überredende Kraft ausüben würde, in Verbindung tritt mit einer ſinnlich kräftigen Gegenwart, bekommt es eine Haltung und befeſtigt ſich immer wieder aufs neue im Gemüth. Wie denn auch im Alterthum gar vielerlei wunderbares aus grauer Vorzeit ſich vorzüglich auf dieſe Weiſe erhalten hat und geglaubt worden iſt durch Feſte, auch ſolches, wovon Geſchichtſchreiber und Dichter wenig oder nichts ſagen. Ja ſo viel kräftiger iſt die Handlung zu dieſem Zweck als das Wort, daß nicht ſelten um feſtlicher Handlungen und Gebräuche willen, wenn ihre wahre Bedeutung verloren gegangen war, falſche Geſchichten ſind nicht nur erdichtet ſondern auch geglaubt worden. Eben ſo auch umgekehrt, wie wir ja ſolche Beiſpiele in der chriſtlichen Kirche ſelbſt haben, wenn man Fabeln erſonnen hat um das wunderbare noch mehr zu häufen: ſo ſind dieſe erſt recht geglaubt worden, wenn man ihnen Feſte, wie Mariä Himmelfahrt ein ſolches iſt, geweihet hat. Wenn ſich alſo das Volk ſo viel mehr an Handlungen und Gebräuche hält als an Erzählung und Lehre: ſo haben wir alle Urſache zu glauben, daß zumal unter uns — denn in der katholiſchen Kirche kommt dem noch alles was ſich auf die Maria bezieht, weil ſie ja immer Jungfrau begrüßt wird, zu Hülfe — der Glaube an das wunderbare bei der Erſcheinung des Erlöſers ganz vorzüglich an unſerm Feſte und ſeinen lieblichen Gebräuchen haftet. Dieſes alſo und alles was daran hängt, iſt das Verdienſt um deswillen ich zuerſt unſer Feſt rühme und preiſe. Was ich aber ferner geſagt, dieſe Erinnerung ſei beſonders ſchwierig zu erhalten geweſen, und deshalb das Verdienſt noch um ſo größer, das meine ich ſo. Je mehr man überhaupt von einem Gegenſtande weiß, um deſto beſtimmter und bedeutſamer läßt er ſich auch darſtellen, und j nothwendiger er mit dem gegenwärtigen zuſammenhängt, u deſto leichter wird jede Veranſtaltung, welche an ihn erinner ſoll. Dieſes aber fehlt wie mir ſcheint gar ſehr bei allem wa zur erſten Erſcheinung Chriſti gehört. Denn das Chriſtenthum will ich allerdings als eine ſtarke und kräftige Gegenwart gelte laſſen; aber die irdiſche perſönliche Thätigkeit Chriſti ſcheint mi weit weniger damit zuſammenzuhängen, als von den meiſten meh angenommen als geglaubt wird. Was nämlich die auf ihm beruhende Verſöhnung unſers Geſchlechtes betrifft, dieſe knüpfen wi ja alle erſt an ſeinen Tod; und wenn es gleich hiebei wie ich denke mehr auf einen ewigen Rathſchluß Gottes ankommt, als auf eine beſtimmte einzelne Thatſache, und wir deshalb dieſe Ideen lieber nicht an einen beſtimmten Moment knüpfen, ſondern ſie über die zeitliche Geſchichte des Erlöſers hinausheben und ſymboliſch halten ſollten: ſo iſt doch natürlich, daß ſich dieſe Idee des Andenkens ſowol des Todes Chriſti, welcher das Zeichen der vollbrachten Verſöhnung war, als auch ſeiner Auferſtehung als Bewährung deſſelben auf ewig unter den gläubigen befeſtigen mußte. Die leztere war auch deshalb der Hauptgegenſtand der erſten Verkündigung, und der Grund auf den die Kirche gebaut wurde, ſo daß es vielleicht nicht nöthig geweſen wäre ihr Andenken auch durch die ſonntägliche Feier beſtändig zu wiederholen. Betrachten wir aber, abgeſehen von der Idee der Verſöhnung, die menſchliche Thätigkeit Chriſti, deren Gehalt doch nur zu ſuchen iſt in der Verkündigung ſeiner Lehre und in der Stiftung der chriſtlichen Gemeinſchaft: ſo iſt es wunderbar wie klein der Antheil iſt, den man ihm mit Recht zuſchreiben kann an der gegenwärtigen Geſtalt des Chriſtenthums. Bedenket nur wie wenig von der Lehre ſowol als den Einrichtungen man auf ihn ſelbſt zurükführen kann, ſondern bei weitem das meiſte iſt anderen und ſpäteren Urſprungs. So ſehe, daß wenn man ſich als Glieder einer Reihe denkt Johannes den Vorläufer, Chriſtus, die Apoſtel mit Einſchluß deß Spätlings, dann die erſten Väter, man geſtehen muß, das zweite ſtehe nicht in der Mitte zwiſchen dem erſten und dritten, ſondern Chriſtus jenem Johannes weit näher als dem Paulus. Ja es bleibt zweideutig, ob überall nach Chriſti Willen eine ſo in ſich abgeſchloſſene und zuſammenhaltende Kirche ſich bilden ſollte, ohne welche unſer jeziges Chriſtenthum, und mithin auch unſer Feſt, der Gegenſtand meiner Rede, ſich gar nicht denken läßt. Darum nun wurde auch das Leben Chriſti ſehr zurükgeſtellt in der Verkündigung, und wie ja die meiſten jezt glauben nur theilweiſe von untergeordneten Perſonen.

Ja wenn man das eifrige Beſtreben dieſer Erzählungen bemerk
Chriſtum an das alte Königshaus des jüdiſchen Volkes anzu
knüpfen, was doch, ob es ſich ſo verhält oder nicht, ganz unbe
deutend iſt für den Stifter einer Weltreligion: ſo muß man g
ſtehen, es wurde auch nur auf untergeordnete Weiſe erzähl
Chriſti übernatürliche Geburt aber ſcheint noch weniger durc
Erzählungen allgemein verbreitet worden zu ſein; ſonſt könnte e
nicht zeitig ſo viele Chriſten gegeben haben, die ihn für eine
natürlich erzeugten Menſchen hielten; ſo daß die Wahrheit nu
ſcheint durch unſer Feſt aus dem Schutt hervorgegangen un
wieder herrſchend geworden zu ſein. Denn die Erzählung fü
ſich würde im Streit der verſchiedenen Meinungen nicht aufge
reicht haben, indem die Erzähler, wenn ſie auf dieſe Verſchieden
heit keine Rükkſicht nahmen, auch nichts ausrichten konnten, wen
aber, dann gewiſſermaßen ſelbſt wieder aus Zeugen und Bericht
erſtattern in Parteien verwandelt wurden. Denn dieſe Verſchie
denheit iſt ſo groß, daß wie man es nennen will jede Nachrich
oder jede Behauptung die andere aufhebt. Oder kann jeman
die Auferſtehung behaupten, ohne daß er jedem frei ſtellen muſ
den Tod für ungeſchehen zu erklären? welches ja nichts ander
heißen kann, als daß die ſpätere Thatſache die Meinung fü
falſch erklärt, welche man von der frühern gefaßt hatte. Eb
ſo macht wiederum die Himmelfahrt Chriſti gewiſſermaßen d
Wahrheit ſeines Lebens verdächtig. Denn das Leben gehört de
Planeten an, und was ſich von demſelben trennen läßt, kan
gar nicht in einem lebendigen Zuſammenhang mit ihm geſtande
haben. Eben ſo wenig bleibt übrig, wenn man die Meinun
derer, die Chriſto einen wahren Leib, oder derer die ihm ein
wahre menſchliche Seele abſprechen, mit der Meinung derjenige
zuſammenſtellt, welche ihm gegentheils die wahre Gottheit od
überhaupt das übermenſchliche nicht beilegen wollen. Ja wen
man bedenkt, daß darüber geſtritten wird, ob er noch jezt n
auf eine geiſtige und göttliche oder außerdem auch auf eine lei

liche und ſinnliche Weiſe gegenwärtig ſei auf Erden: ſo kann man leicht beide Parteien darauf führen, ihr gemeinſchaftlicher verborgener Sinn ſei der, daß Chriſtus ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Art zugegen geweſen ſei und gelebt habe auf Erden und unter den ſeinigen, als auch jezt noch. Kurz das erfahrungsmäßige und geſchichtliche von dem perſönlichen Daſein Chriſti iſt durch die Verſchiedenheit der Meinungen und Lehren ſo ſchwankend geworden, daß wenn unſer Feſt vorzüglich als der Grund des gleichmäßig erhaltenen Glaubens anzuſehen iſt, es dadurch um ſo mehr verherrlicht wird, und eine Kraft beweiſet, die nahe an das oben erwähnte gränzt, daß nämlich durch ſolche Gebräuche bisweilen die Geſchichte ſelbſt erſt gemacht worden. Was aber dabei am meiſten zu bewundern iſt, und uns zum Vorbilde zugleich und zur Beſchämung für vieles andere dienen kann, iſt dieſes, daß offenbar das Feſt ſelbſt ſeine Geltung größtentheils dem Umſtande verdankt, daß es in die Häuſer eingeführt worden und unter die Kinder. Dort nämlich ſollten wir mehreres befeſtigen, was uns werth und heilig iſt, und als Vorwurf und übles Zeichen anſehn, daß wir es nicht thun. Dieſes alſo wenigſtens wollen wir feſthalten, wie es uns überliefert worden iſt; und je weniger wir wiſſen, worin die wunderbare Kraft liegt, um deſto weniger auch nur das mindeſte daran ändern. Mir wenigſtens iſt auch das kleinſte davon bedeutungsvoll. Denn wie ein Kind der Hauptgegenſtand deſſelben iſt, ſo ſind es auch hier die Kinder vornehmlich, welche das Feſt, und durch das Feſt wiederum das Chriſtenthum ſelbſt heben und tragen. Und wie die Nacht die hiſtoriſche Wiege des Chriſtenthums iſt, ſo wird auch das Geburtsfeſt deſſelben in der Nacht begangen; und die Kerzen, mit denen es prangt, ſind gleichſam der Stern über der Herberge und der Heiligenſchein, ohne welchen man das Kind nicht finden würde in der Dunkelheit des Stalls, und in der ſonſt unbeſternten Nacht der Geſchichte. Und wie es dunkel iſt und zweifelhaft, was wir bekommen haben an Chriſti Perſon und von wem: ſo iſt auch jene Sitte, die ich aus der leztern Erzählung kennen lernte, die ſchönſte und am meiſten ſymboliſche Art der Weihnachtsgeſchenke. Dies iſt meine ehrliche Meinung, auf welche ich euch jezt auffordere die Gläſer ertönen zu laſſen und ſie auf ein ewiges Fortbeſtehen unſeres Feſtes zu leeren; wofür ich eures Beifalls ſo gewiß bin, daß ich hoffe, dadurch alles gut zu machen und abzuwaſchen, was euch etwa frevelhaft erſchienen iſt in meiner Rede.

Nun begreife ich, ſagte Friederike, warum er ſich ſo wenig zur Wehre geſezt hat gegen unſere Aufgabe, der ungläubige Schalk, da er im Sinne hatte ſo ganz gegen ihren eigentlichen Sinn zu reden. Ich möchte darauf dringen, daß er in namhafte Strafe genommen würde; zumal gerade ich die Aufgabe ausgeſprochen habe, und man wol ſagen kann, er habe mich lächerlich gemacht durch ſeine Art der Ausführung. — Du haſt wol Recht, ſagte Eduard, aber es möchte ſchwer ſein, ihm beizukommen: denn er hat ſich recht ſachwalteriſch vorgeſehen durch ſeine Erklärung, und durch die Art, wie er das herabſezende zuſammengeflochten mit der Abſicht des Erhebens, die er doch an die Spize ſtellen mußte. Sich ſachwalteriſch vorſehn, ſagte Leonhardt, iſt wol nichts übles, und warum ſoll ich nicht jede Gelegenheit wahrnehmen, mich in den erlaubten und anſtändigen Theilen meiner Kunſt zu üben? Ueberdies durfte ich doch den Frauen nicht widerſprechen, und ſie konnten ſich nichts beſſeres oder anderes verſehen zu der Denkungsart, die ich offen genug bekenne. Allein ſachwalteriſch verfahren habe ich übrigens gar nicht, da ich ja nicht einmal die kleinſte Gunſtbewerbung an die Richterinnen angebracht in der Rede. — Auch das Zeugniß muß man dir geben, ſagte Ernſt, daß du uns vieles erlaſſen, was noch wäre anzuführen geweſen, es ſei nun, daß es dir nicht bei der Hand geweſen, oder daß du es unterlaſſen, um die Zeit zu ſchonen und um nicht zu gelehrt und unverſtändlich vor den Frauen zu reden. — Ich meines Theils, ſagte Erneſtine, wollte ihn auch ſchon loben, wie redlich er darin Wort gehalten, was er verſprach, ſich möglichſt von dem entfernt zu halten, was wir vielleicht morgen an den öffentlichen Andachtsorten hören könnten. — Wolan denn, ſagte Karoline, wenn es nicht möglich iſt ihn geradezu vor Gericht zu ziehn, ſo wird es darauf ankommen ihn zu widerliegen. Und wo ich nicht irre, ſteht es an dir, Ernſt, zu reden, und die Ehre unſerer Aufgabe zu retten. — Ich gedenke, ſagte Ernſt, das lezte zu thun ohne das erſte; und vermöchte auch meines Theils nicht beides mit einander zu verbinden. Sondern die Widerlegung würde mich abziehen zu anderen Gegenſtänden, und ich könnte dann ſelbſt ſtraffällig werden. Auch iſt dem an freies zuſammenhangendes Reden ungewöhnten nichts ſchwerer, als dabei der Gedankenreihe eines andern zu folgen.

Was ich ſagen will, hub er nun ſeine Rede an, davon wußte ich nicht zu unterſcheiden ehe du ſprachſt, Leonhardt, ob es ein Loben ſei, oder ein Rühmen. Jezt aber weiß ich, daß es nach deiner Weiſe ein Rühmen iſt. Denn auch ich will das Feſt preiſen als ein vortreffliches in ſeiner Art. Das Loben aber, daß die Art und der Begriff ſelbſt auch etwas gutes ſei, will ich nicht, wie du es thateſt, dahingeſtellt ſein laſſen, ſondern vielmehr es vorausſezen. Nur daß deine Erklärung eines Feſtes mir nicht genügt, wie ſie denn überhaupt nur für dein Bedürfniß eingerichtet einſeitig war; meines aber iſt ein anderes, und ich bedarf der anderen Seite. Du nämlich ſaheſt nur darauf, daß jedes Feſt ein Gedächtniß iſt von irgend etwas; mir aber liegt daran, von was? Demnach ſage ich, daß nur zu deſſen Gedächtniß ein Feſt geſtiftet wird, durch deſſen Vorſtellung eine gewiſſe Gemüthsſtimmung und Geſinnung in den Menſchen kann aufgeregt werden; und daß dieſes in dem ganzen Gebiet einer ſolchen Anordnung und in einem lebhaften Grade erfolge, darin beſteht eines jeden Feſtes Vortrefflichkeit. Die Stimmung aber, welche unſer Feſt hervorbringen ſoll, iſt die Freude; und daß es dieſe weit verbreitet und lebhaft erregt, liegt ſo klar vor Augen, daß nichts darüber zu ſagen wäre, als was jeder ſelbſt ſieht. Nur dies eine iſt die Schwierigkeit, welche ich zu beſeitigen habe, daß man ſagen könnte, es ſei keinesweges das eigentliche und weſentliche des Feſtes, was dieſe Wirkung thut, ſondern nur das zufällige, nämlich die Geſchenke, welche gegeben und genommen werden. Wie unrichtig nun dieſes iſt, muß hier doch gezeigt werden. Denn gebet den Kindern daſſelbige zu einer andern Zeit: ſo werdet ihr nicht den Schatten einer Weihnachtsfreude damit hervorlokken, bis ihr etwa auf den entgegengeſezten Punkt kommt, nämlich den, wo ihr beſonderes perſönliches Feſt gefeiert wird. Mit Recht glaube ich, nenne ich dies einen entgegengeſezten Punkt, und gewiß wird niemand läugnen, daß die Geburtstagsfreude einen ganz andern Charakter hat, als die Weihnachtsfreude, jene ganz die Innigkeit, die das Beſchloſſenſein in einem beſtimmten Verhältniß erzeugt, dieſe ganz das Feuer und die raſche Beweglichkeit eines weitverbreiteten allgemeinen Gefühls. Hieraus geht nun hervor, daß keinesweges die Geſchenke an ſich ſelbſt das erfreuende ſind, ſondern nur weil ſchon ein Grund da iſt ſich zu freuen wird auch geſchenkt, und ſo verbreitet ſich das eigenthümliche der Weihnachtsfreude, welches eben in dieſer großen Allgemeinheit beſteht, freilich auch auf die Geſchenke, ſo daß in einem großen Theil der Chriſtenheit, ſo weit die ſchöne alte Sitte noch reicht, jeder mit dem Zubereiten eines Geſchenkes beſchäftigt iſt; und in dieſem Bewußtſein liegt ein großer Theil des Zaubers, welcher ſich aller bemächtigt. Denkt euch, daß eine einzelne Familie dieſen Gebrauch feſt hielte, während alle andern an demſelben Orte ihn ſchon hätten fahren laſſen: ſo würde der Eindrukk bei weitem nicht mehr derſelbe ſein. Aber das gemeinſame Bereden vieler, das Arbeiten in die Wette auf die beſtimmte feſtliche Stunde, und draußen der allen offene und für eine große Menge berechnete Chriſtmarkt, der ſich in jedem Geſchenk abſpiegelt mit ſeiner Erleuchtung, die wie ſchimmernde Sternchen auf der Erde umher glänzt in der Winternacht, daß der Himmel davon widerſcheint, das giebt den Gaben ihren eigenthümlichen Werth. Und was ſo allgemein iſt, kann ſchon um deswillen nicht willkührlich erſonnen oder verabredet worden ſein, ſondern es muß einen gemeinſchaftlichen inneren Grund haben; ſonſt könnte es weder ſo gleichmäßige Wirkung thun, noch auch überhaupt fortbeſtehen, wie wir ja an vielen neueren Verſuchen zur Genüge geſehn haben. Dieſer innere Grund aber kann kein anderer ſein, als daß die Erſcheinung des Erlöſers die Quelle aller andern Freude in der chriſtlichen Welt iſt, weshalb nichts anderes verdienen kann eben ſo gefeiert zu werden. Denn einige freilich, an welche ich nicht erinnern kann ohne ſie zugleich deshalb anzuklagen, haben die allgemeine Freude von dieſem Feſt wegverlegt auf Neujahr, auf den Tag an welchem vorzugsweiſe der Wechſel und Gegenſaz in der Zeit vorgeſtellt wird. Denn wenn auch viele hierin nur unverſtändigerweiſe gefolgt ſind, und es ungerecht wäre zu behaupten, daß überall wo man ſich zu Neujahr beſchenkt ſtatt Weihnachten, wenig Antheil genommen werde an dem eigentlich chriſtlichen in unſerem Leben: ſo hängt doch dieſe abweichende Sitte offenbar genug mit einer ſolchen Zurückſezung zuſammen, und es geziemt vorzüglich denen, welche der innern Haltung ermangelnd nur in dieſem Wechſel leben, ſich auch den Tag zum beſondern Freudentage zu machen, welcher der Erneuerung des vergänglichen geweihet iſt. Für uns andere aber, die wir dem Wechſel der Zeit zwar auch unterworfen ſind, aber nicht in dem vergänglichen zu leben begehren, bleibt die Geburt des Erlöſers das einzige allgemeine Freudenfeſt, weil es nämlich für uns kein anderes Princip der Freude giebt als die Erlöſung, in der Entwikklung von dieſer wiederum die Geburt des göttlichen Kindes der erſte helle Punkt iſt, nach welchem wir keines anderen warten und unſere Freude noch länger verſchieben können. Daher hat auch kein beſonderes Feſt mit dieſem allgemeinen eine ſolche Aehnlichkeit, als das der Kindertaufe, durch welche den Kleinen das Princip der Freude in dem göttlichen Kinde angeeignet wird. Und daher der beſondere Reiz jener anmuthigen Erzählung, in welcher uns beides vereinigt erſchien. Ja, Leonhardt, wir mögen uns anſtellen wie wir immer wollen, hier iſt kein Entrinnen. Das Leben und die Freude der urſprünglichen Natur, wo jene Gegenſäze gar nicht vorkommen zwiſchen der Erſcheinung und dem Weſen, der Zeit und der Ewigkeit, iſt nicht die unſrige. Und dachten wir uns dieſes in Einem, ſo dachten wir uns eben dieſen als Erlöſer, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind. Wir ſelbſt hingegen beginnen mit dem Zwieſpalt, und gelangen erſt zur Uebereinſtimmung durch die Erlöſung, die eben nichts anderes iſt, als die Aufhebung jener Gegenſäze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den ſie nicht erſt durften aufgehoben werden. Gewiß, das wird niemand läugnen, dies iſt die eigentliche Natur dieſes Feſtes, daß wir uns des innerſten Grundes und der unerſchöpflichen Kraft eines neuen ungetrübten Lebens bewußt werden, daß wir in dem erſten Keime deſſelben zugleich ſeine ſchönſte Blüthe, ja ſeine höchſte Vollendung anſchauen. Wie unbewußt es auch in vielen ſei, in nichts anderes läßt ſich das wunderbare Gefühl auflöſen, als in dieſe zuſammengedrängte Anſchauung einer neuen Welt. Dieſe ergreift einen jeden, und der Urheber derſelben wird in tauſend Bildern auf die verſchiedenſte Weiſe dargeſtellt, als die aufgehende wiederkehrende Sonne, als der Frühling des Geiſtes, als der König eines beſſeren Reiches, als der treueſte Götterbote, als der lieblichſte Friedensfürſt. Und ſo komme ich doch dazu, Leonhardt, dich zu widerlegen eben indem ich dir beiſtimme, und die verſchiedenen Anſichten, von welchen wir ausgegangen ſind, vergleichend zuſammenſtelle. Mögen die hiſtoriſchen Spuren ſeines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritiſch betrachtet, noch ſo unzureichend ſein: das Feſt hängt nicht daran, ſondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlöſers, ſo an der Erfahrung eines geſteigerten Daſeins, welches auf keinen andern

Anfang als dieſen zurükkzuführen iſt. Noch weniger Spuren findeſt du oft von dem Faden, an welchen man eine Kryſtalliſation hat anſchießen laſſen, aber auch die kleinſte reicht hin um dir zu beweiſen daß er da war. So iſt es auch wirklich Chriſtus geweſen, deſſen Anziehungskräften dieſe neue Welt ihre Geſtaltung verdankt, und wer, wie du doch auch geneigt biſt, das Chriſtenthum für eine kräftige Gegenwart anerkennt, für die große Form des neuen Lebens, der heiliget dieſes Feſt, nicht wie man das unverſtandene nicht zu verlezen wagt, ſondern indem er es vollkommen verſteht, auch alles einzelne darin, die Geſchenke und die Kinder, die Nacht und das Licht. Und mit dieſer kleinen Verbeſſerung, von der ich wünſche daß ſie auch dir gefallen möge, wiederhole ich deine Aufforderung, und wünſche oder vielmehr weiſſage dem ſchönen Feſte auf ewig die frohe Kindlichkeit, mit der es uns jedesmal wiederkehrt, und allen die es feiern die rechte Freude an dem wiedergefundenen höheren Leben, aus welcher allein alle ſeine Lieblichkeiten aufblühen.

Ich muß dir abbitten, Ernſt, ſagte Agnes. Ich hatte nämlich gefürchtet, ich würde dich gar nicht verſtehn; dem iſt aber nicht ſo geweſen, und du haſt es recht ſchön beſtätiget, daß wirklich das religiöſe das Weſen des Feſtes iſt. Nur ſcheint es freilich nach dem, was vorhin ausgemacht wurde, als ob uns Frauen weniger Freude müſſe zu Theil werden, weil jenes Unweſen ſich weniger in uns offenbart. Allein auch das kann ich mir wol zurecht legen. — Recht leicht, ſagte Leonhardt. Man könnte eben nur kurz weg ſagen, und es iſt ſo anſchaulich als möglich, daß die Frauen für ſich alles leicht ertragen, und nach wenigem Genuß ſtreben, daß aber, wie ihr innerſtes Leiden Mitleiden iſt, ſo auch ihre Freude Mitfreude iſt. Nur mögt ihr ſehen, wie ihr mit der heiligen Autorität zurechtkommt, die ihr niemals verlaſſen wollt, und die ſo offenbar die Frauen als die erſten Urheber alles Zwieſpaltes und aller Erlöſungsbedürftigkeit angiebt. Aber wenn ich Friederike wäre, ich wollte Ernſten doch den Krieg machen, daß er der Taufe ſo leichtſinnig ohne Erwägung ſeiner eignen Umſtände den Vorrang eingeräumt vor der Trauung, die doch auch ein ſchönes und freudiges Sacrament ſein ſoll, hoffe ich. — Antworte ihm nicht, Ernſt, ſagte Friederike, er hat ſich ſchon ſelbſt geantwortet. — Wie das? fragte Leonhardt. — Nun offenbar, entgegnete Erneſtine, indem du von den eignen Umſtänden ſprachſt. Aber deinesgleichen merkt es immer nicht, wenn ihr das liebe Ich einmiſcht. Ernſt unterſchied das aber wohl, und wird dir gewiß ſagen, daß jenes ſich mehr der Geburtstagsfreude nähert, als der Weihnachtsfreude. — Oder, fügte Ernſt hinzu, wenn du etwas chriſtliches dazu haben willſt, daß es mehr Charfreitag und Oſtern iſt, als Weihnachten. Nun aber laßt uns das vorige bei Seite ſtellen, und hören, was uns Eduard ſagen wird. — Dieſer fing darauf ſo an zu reden.

Es iſt ſchon von einem beſſeren, als ich bin, bei einer ähnlichen Gelegenheit angemerkt worden, daß die lezten am übelſten daran ſind, wo über einen Gegenſtand, welcher es auch ſei, auf dieſe Weiſe geredet wird. Und nicht etwa nur, als ob ihnen die früheren wegnähmen was zu ſagen war — wiewol ihr beiden auch in dieſer Hinſicht euch wenig um mich bekümmert habt, daß ihr etwa einzelnes herausgenommen hättet, um mir anderes einzelne übrig zu laſſen —, ſondern vornehmlich, weil den hörenden von jeder Rede wieder eigne Nachklänge zurükkbleiben, die alſo einen immer zunehmenden Widerſtand bilden, den der lezte am ſchwerſten zu überwinden hat. Daher muß ich mich nach einer Hülfe umſehen, und was ich ſagen will an etwas bekanntes und liebes anlehnen, damit es leichteren Eingang finde. Wie nun Leonhardt gar oft die mehr äußerlichen Lebensbeſchreiber Chriſti im Sinne gehabt hat um bei ihnen das geſchichtliche aufzuſuchen: ſo will ich mich an den myſtiſchen unter den vieren halten, bei dem gar wenig von einzelnen Begebenheiten vorkommt, ja auch kein Weihnachten äußerlich, in deſſen Gemüth aber eine ewige kindliche Weihnachtsfreude herrſcht. Dieſer giebt uns die geiſtige und höhere Anſicht unſeres Feſtes. Er hebt aber ſo an, wie ihr wißt, Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen. Und das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns, und wir ſahen ſeine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater. So ſehe ich am liebſten den Gegenſtand dieſes Feſtes, nicht ein Kind ſo und ſo geſtaltet und ausſehend, von dieſer oder jener geboren da oder dort; ſondern das Fleiſch gewordene Wort, das Gott war und bei Gott. Das Fleiſch aber iſt, wie wir wiſſen, nichts anderes als die endliche beſchränkte ſinnliche Natur; das Wort dagegen iſt der Gedanke, das Erkennen; und das Fleiſchwerden deſſelben iſt alſo das Hervortreten dieſes urſprünglichen und göttlichen in jener Geſtalt. Was wir ſonach feiern, iſt nichts anders als wir ſelbſt, wie wir insgeſammt ſind, das heißt die menſchliche Natur, oder wie ihr es ſonſt nennen wollt, angeſehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufſtellen müſſen, in welchem ſich die menſchliche Natur allein ſo darſtellen läßt, und warum gerade dieſen Einen, und auch bei ihm ſchon in die Geburt dieſe Einerleiheit des göttlichen und irdiſchen ſezen, nicht als eine ſpätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was iſt der Menſch an ſich anders, als der Erdgeiſt ſelbſt, das Erkennen der Erde in ſeinem ewigen Sein und in ſeinem immer wechſelnden Werden. So iſt auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfniß einer Erlöſung. Der einzelne aber, wie er ſich anſchließt an die andern Bildungen der Erde, und ſein Erkennen in ihnen ſucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieſer iſt das Werden allein, und iſt im Abfall und Verderben, welches iſt die Zwietracht und die Verwirrung, und er findet ſeine Erlöſung nur in dem Menſchen an ſich. Darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seins und Werdens des Geiſtes, wie er ſich auf dieſem Weltkörper offenbaren kann, in jedem ſelbſt aufgeht, ſo daß jeder alles Wer-

den und auch ſich ſelbſt nur in dem ewigen Sein betrachtet u
liebt, und inſofern er als ein Werden erſcheint, auch nichts a
ders ſein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, noch in ein
andern ewigen Sein will gegründet ſein, als in dem, welch
einerlei iſt mit dem immer wechſelnden und wiederkehrenden W
den. Darum findet ſich zwar in der Menſchheit jene Einerl
heit des Seins und Werdens ewig, weil ſie ewig als der Men
an ſich iſt und wird; im einzelnen aber muß ſie, wie ſie in i
iſt, auch werden als ſein Gedanke, und als der Gedanke ei
gemeinſchaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes
ſerm Weltkörper eignende Erkennen iſt nicht nur, ſondern a
wird. Nur wenn der einzelne die Menſchheit als eine lebend
Gemeinſchaft der einzelnen anſchaut und erbaut, ihren Geiſt u
Bewußtſein in ſich trägt, und in ihr das abgeſonderte Daſ
verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben u
den Frieden Gottes in ſich. Dieſe Gemeinſchaft aber, du
welche ſo der Menſch an ſich dargeſtellt wird oder wiederher
ſtellt, iſt die Kirche. Sie verhält ſich alſo zu allem übrig
was menſchliches um ſie her und außer ihr wird, wie das Sel
bewußtſein der Menſchheit in den einzelnen zur Bewußtloſigk
Jeder alſo, in dem dieſes Selbſtbewußtſein aufgeht, kommt
Kirche. Darum kann niemand wahrhaft und lebendig die
ſenſchaft in ſich haben, der nicht ſelbſt in der Kirche wäre,
dern ein ſolcher kann die Kirche nur äußerlich verläugnen, n
innerlich. Wol aber können in der Kirche ſein, die nicht
Wiſſenſchaft in ſich haben; denn ſie können jenes höhere Sel
bewußtſein in der Empfindung beſitzen, wenn auch nicht in
Anſchauung. Welches eben der Fall bei den Frauen iſt, und
gleich der Grund, warum ſie ſich um ſo inniger und ausſch
ßender der Kirche anhängen. Dieſe Gemeinſchaft nun iſt als
werdendes auch ein gewordenes, und als eine Gemeinſchaft
einzelnen ein durch Mittheilung derſelben gewordenes, und
ſuchen alſo auch einen Punkt, von dem dieſe Mittheilung

gegangen, wiewol wir wiſſen, daß ſie von einem jeden wieder ſelbſtthätig ausgehn muß, auf daß der Menſch an ſich auch in jedem einzelnen ſich gebäre und geſtalte. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angeſehen wird, als ihre Empfängniß, ſo wie man die erſte am Pfingſttage frei und ſelbſtthätig ausbrechende Gemeinſchaft der Empfindung gleichſam die Geburt der Kirche nennen könnte, jener muß als der Menſch an ſich, als der Gottmenſch ſchon geboren ſein, er muß das Selbſterkennen in ſich tragen, und das Licht der Menſchen ſein von Anfang an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geiſt der Kirche. Der Geiſt ſelbſt aber geht nur aus vom Sohn, und dieſer bedarf keiner Wiedergeburt, ſondern iſt urſprünglich aus Gott geboren. Das iſt der Menſchenſohn ſchlechthin. Auf ihn war alles frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch dieſe Beziehung gut und göttlich; ja in ihm feiern wir nicht nur uns, ſondern alle die da kommen werden, ſo wie alle die geweſen ſind, denn ſie waren nur etwas ſo fern er in ihnen war und ſie in ihm. / In Chriſto ſehen wir alſo den Geiſt nach Art und Weiſe unſerer Erde zum Selbſtbewußtſein in dem einzelnen ſich urſprünglich geſtalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und ſind eins in ihm, Andacht und Liebe ſind ſein Weſen. Darum ſieht jede Mutter, die es fühlt daß ſie einen Menſchen geboren hat, und die es weiß durch eine himmliſche Botſchaft, daß der Geiſt der Kirche, der heilige Geiſt in ihr wohnt, und die deshalb gleich ihr Kind mit ganzem Herzen der Kirche darbringt, und dies zu dürfen als ihr Recht fordert, eine ſolche ſieht auch Chriſtum in ihrem Kinde, und eben dies iſt jenes unausſprechliche alles lohnende Muttergefühl. Eben ſo aber auch jeder von uns ſchaut in der Geburt Chriſti ſeine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erſcheint. Darum bricht das Feſt hervor wie ein himmliſches Licht aus der Nacht. Darum iſt es ein allgemeines Pulſiren der Freude in der ganzen wiedergebornen Welt, das nur die für eine Zeitlang kranken oder gelähmten Glieder nicht fühlen. Und eben dies iſt die Herrlichkeit des Feſtes, die ihr auch von mir wolltet preiſen hören; aber wie ich ſehe, ſollte ich nicht der lezte ſein. Denn der langerwartete Freund iſt ja nun auch da.

Joſef nämlich war während dieſer Rede gekommen, und ſo leiſe er auch hereintrat und ſich niederſezte, doch von Eduard bemerkt worden. Keinesweges ſagte er, als ihn Eduard ſo aufrief: ſondern du ſollſt gewiß der lezte geweſen ſein. Ich bin nicht gekommen Reden zu halten, ſondern mich zu freuen mit euch; und ihr kommt mir, daß ich es ehrlich ſage, wunderlich und faſt thöricht vor, daß ihr dergleichen treibt, wie ſchön es auch mag geweſen ſein. Aber ich merke es ſchon, euer ſchlechtes Princip iſt wieder unter euch, dieſer Leonhardt, der denkende reflectirende dialektiſche überverſtändige Menſch, in den ihr wahrſcheinlich hineingeredet habt; denn für euch hättet ihr es gewiß nicht gebraucht, und wäret nicht darauf verfallen; ihm aber hilft es doch nicht. Und die armen Frauen haben ſich das ſo müſſen gefallen laſſen. Bedenkt nur, welche ſchöne Töne ſie euch würden geſungen haben, in denen alle Frömmigkeit eurer Reden weit inniger gewohnt hätte, oder wie anmuthig aus dem Herzen voll Liebe und Freude ſie mit euch hätten plaudern können; was euch anders und beſſer würde behagt und erquikkt haben, als ſie durch dieſe feierlichen Reden ſind angeregt worden. Ich meinestheils kann heute damit gar nicht dienen. Alle Formen ſind mir zu ſteif, und alles Reden zu langweilig und kalt. Der ſprachloſe Gegenſtand verlangt oder erzeugt auch mir eine ſprachloſe Freude; die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menſchen ſind mir heute Kinder, und ſind mir eben deshalb nur um ſo lieber. Die ernſthaften Falten ſind einmal ausgeglättet, die Zahlen und die Sorgen ſtehen ihnen einmal nicht an der Stirn geſchrieben, das Auge glänzt und lebt einmal, und es iſt eine Ahndung eines ſchönen und anmuthigen Daſeins in ihnen.

Auch ich ſelbſt bin ganz ein Kind geworden zu meinem Glükk. Wie ein Kind den kindiſchen Schmerz erſtikkt, und die Seufzer zurükkdrängt und die Thränen einſaugt, wenn ihm eine kindiſche Freude gemacht wird: ſo iſt mir heute der lange tieſe unvergängliche Schmerz beſänftiget, wie noch nie. Ich fühle mich einheimiſch und wie neugeboren in der beſſeren Welt, in welcher Schmerz und Klage keinen Sinn mehr haben und keinen Raum. Mit frohem Auge ſchaue ich auf alles, auch auf das tiefverwundende. Wie Chriſtus keine Braut hatte als die Kirche, keine Kinder als ſeine Freunde, kein Haus als den Tempel und die Welt, und doch das Herz voll himmliſcher Liebe und Freude: ſo ſcheine auch ich mir geboren eben darnach zu trachten. So bin ich umhergegangen den ganzen Abend, überall mit der herzlichſten Theilnahme an allen Kleinigkeiten und Spielen, und habe alles geliebt und angelacht. Es war Ein langer liebkoſender Kuß, den ich der Welt gab, und jezt meine Freude mit euch ſollte der lezte Drukk der Lippe ſein. Ihr wißt, wie ihr mir die liebſten ſeid von allen. Kommt denn, und das Kind vor allen Dingen mit, wenn es noch nicht ſchläft, und laßt mich eure Herrlichkeiten ſehn, und laßt uns heiter ſein und etwas frommes und fröhliches ſingen.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

85

Inhalt.

Ueber die Schriften des Lukas, ein kritiſcher Verſuch.

- Vorrede. . . . . S. XI
- Einleitung. . . . . — 1
- Betrachtung des erſten Buches oder des Evangeliums. . . . . — 14

Ueber den ſogenannten erſten Brief des Paulos an den Timotheos. . . . . — 221

Ueber Koloſſer 1, 15–20. . . . . — 321

Ueber die Zeugniſſe des Papias von unſern beiden erſten Evangelien. . . . . — 361

Ueber die Lehre von der Erwählung, beſonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretſchneiders Aphorismen. . . . . — 393

Ueber den Gegenſaz zwiſchen der ſabellianiſchen und der athanaſianiſchen Vorſtellung von der Trinität. . — 485

Ueber ſeine Glaubenslehre, an Dr. Lücke.

- Erſtes Sendſchreiben. . . . . — 575
- Zweites Sendſchreiben. . . . . — 605

Ueber

die Schriften des Lukas,

ein kritiſcher Verſuch.

Erſter Theil.

1817.

An Herrn Dr. De Wette.

Hoffentlich werden Sie mein theurer Mitarbeiter und Amtsgenoſſe es mir nicht verargen, daß ich Ihnen dieſes Büchlein zuſchreibe, ohne Sie deshalb um Erlaubniß gefragt zu haben. Theils iſt ja doch die Ueberraſchung etwas in ſolchen Kleinigkeiten, theils wollte ich Ihnen nicht ſchon einmal vorher ſagen und dann jezt wieder, daß es mich dränge eine öffentliche Bezeigung der innigen Achtung, von der ich gegen Sie erfüllt bin, hinzuſtellen, einer Achtung die nicht nur Ihre gründliche und ausgeſuchte Gelehrſamkeit zum Gegenſtande hat oder Ihren muſterhaften Eifer als Lehrer, ſondern vornehmlich Ihren reinen herrlichen Wahrheitsſinn und Ihren ernſten und ſtrengen theologiſchen Charakter, einer Achtung welche weit entfernt iſt den mindeſten Abbruch zu leiden durch die wol von uns beiden ſelbſt eben ſo gut als von andern anerkannte Verſchiedenheit unſerer Anſichten, auch über die wichtigſten Gegenſtände unſerer Wiſſenſchaft und unſeres Berufs. Wer in dieſer Erklärung eine ſträfliche Gleichgültigkeit, einen verwerflichen Indifferentismus ſieht, dem will ich ſeinen Eifer nicht beneiden. Es giebt eine allgemeine Wahrheit an der alle Menſchen ihr Theil haben, weil Gott kein Vater der Lügen iſt, und an der auch keiner dem andern ſeinen Antheil abſpricht ohne ihn zugleich des Wahnſinns zu zeihen. Es giebt eine andere Wahrheit, welche alle mehr in die Tiefen des Bewußtſeins eingetauchte Menſchen haben, und auch ſo lange ſie ſich in dieſer Tiefe befinden gar wohl einſehen daß ſie in allen unfehlbar dieſelbe iſt; nur wenn ſie aus der Tiefe wieder auftauchen, täuſchen ſie ſich gar leicht, und meinen, ein anderer habe wol ſtatt der Wahrheit den entgegengeſetzten Irrthum. Und ſo giebt es noch eine beſondere Wahrheit, welche alle diejenigen bedürfen, die in die Welt des Chriſtenthums eingewachſen ſind, oder es kann ihnen in derſelben nicht wohl ſein. Und von dieſer haben wir auch alle, eben ſo gewiß als Gott kein mißgünſtiger Schöpfer der Unglükſeligkeit ſein kann, unſer Theil, und keiner ſollte das dem andern abſprechen, wenn er ihn nicht eben ſo des Wahnſinns wegen anklagen will oder bedauern. Wenn nun doch faſt keiner ſie wieder erkennt in der Art und Einkleidung des andern, wenn faſt jeder von vielen glaubt, ſie ſtänden ihr feindlich entgegen: woher kommt das, als weil er entweder ſelbſt dieſe Wahrheit noch nicht entkleidet genug angeſchaut hat, oder weil er nicht ſo in Liebe zu den andern entbrennt, daß es ihn drängt ſie ſich ganz zu entkleiden. Wenn mir nun dieſes menſchliche mit jemanden begegnet, und mir, weil ſeine Art und Einkleidung beſtimmt und ſtreng der einen Seite des Irrthums entgegenſteht, dann vorkömmt, er möge wol die viii Seite der Wahrheit, der jener Irrthum am nächſten liegt und am ähnlichſten ſieht, gar nicht ſehen und haben: ſo ſchäme ich mich deſſen, und entkleide mir ihn. Und finde ich dann gründliche Forſchung, ernſten Wahrheitsſinn, reines ſittliches Gefühl: ſo tröſte ich mich, und denke, geſezt auch er ſieht jezt dieſe Seite der Wahrheit nicht, was wird er auch für ſie thun und wie ſie vertheidigen, wenn das Blatt ſich wendet, er auf dieſe ſeine Aufmerkſamkeit richtet, und ihm die Nothwendigkeit klar wird gegen den entgegengeſezten Irrthum aufzutreten! Das iſt mein Glaube, und zwar grade mein chriſtlicher Glaube, daß ich feſt überzeugt bin, ein reines und ernſtes Beſtreben vornehmlich über die heiligen Gegenſtände des Glaubens ſich verbreitend müſſe mit dem glüklichſten Erfolg gekrönt werden; und das iſt meine chriſtliche Liebe, daß ich in jedem, den ich zu achten gedrungen bin, auch das Gute und Schöne aufſuche und wirklich ſehe, was ſich in dieſem Augenblikke auch nicht äußert und ſich vielleicht noch nicht ganz entwikkelt hat. Wer aber einen andern Glauben hat und eine andere Liebe, dem will ich ſie nicht beneiden. Doch verzeihen Sie mir dieſen Erguß, der mehr für andere iſt als für Sie.

Nächſtdem nun, daß Sie dieſe Zueignung ſelbſt günſtig aufnehmen mögen, wünſche ich freilich auch, daß, was ich Ihnen zueigne, Ihnen nicht ganz gleichgültig ſein möge. Und ſchon in dieſer Hinſicht wäre es wol klüger geweſen, ich hätte Ihnen das Büchlein vorher theilweiſe vorgelegt, um zu hören wie Sie darüber denken, noch mehr aber wol deshalb, damit ich nicht ſcheine einen gerechten Richter beſtechen oder einen ſtrengen Tadler zurükkhalten zu wollen, indem ich es Ihnen beſonders empfehle. Aber beſtechen ſoll meine Zueignung Sie auf keine Weiſe; auch Ihr Tadel ſoll mir lieb ſein und nüzlich werden. Daher reut es mich auch nicht, daß ich mich über Ihren Beifall, ohne jene Probe zu machen, in guter Zuverſicht erhalten habe. Und ganz wird dieſe doch nicht ein angenehmer Wahn geweſen ſein; ſondern ich denke, wenn Ihnen auch die Unterſuchung im ganzen gar nicht oder wenigſtens nicht gleich einleuchtet, wird es doch einzelnes geben was Ihnen gefällt.

Berlin, den 5ten April 1817.

F. Schleiermacher.

Vorrede.

Wenn ich dieſe Arbeit einen Verſuch nenne: ſo wünſche ich nicht, daß dieſes ſo gedeutet werde, als ob ich ſelbſt etwa ungewiß wäre über die Richtigkeit der Vorausſezungen worauf das ganze gebaut iſt, oder über die Zweckmäßigkeit der Methode welche ich befolgt habe. Vielmehr habe ich von beiden allerdings diejenige feſte Ueberzeugung, welche jeder haben ſoll, der ohne gewiſſenlos zu handeln mit ſeiner Meinung öffentlich auftritt. Was die Anwendung im einzelnen betrifft: ſo habe ich es dem Leſer auf alle Weiſe erleichtert zu unterſcheiden, wo ich ſie mehr und wo ich ſie minder für ſicher und feſt begründet halte; und auch das iſt unerläßlich für den welcher die Wahrheit ſucht, und weit entfernt zu überreden nur will daß andere ſachkundige ſie mit ihm ſuchen. Da es aber ſchwer iſt ſich aus angewöhnten Vorſtellungen herauszuſezen, und viele angeſehene Männer, die ſich ernſthaft mit dieſen Dingen beſchäftigen, nur angewöhnte Vorſtellungen, eigene oder fremde, zu haben pflegen: ſo bin ich weit entfernt viel Glauben zu erwarten, noch weniger allgemeinen zu fordern. Vielmehr ſoll es mir genügen, wenn die unbefangenen kritiſchen Geiſter unter den Theologen, welche ſich keine Vorſtellungen angewöhnen, ſondern jede allgemeine Anſicht in jedem einzelnen Falle neu hervorbringen, und welche alſo das Gefühl von den Schwierigkeiten, die allen bis jezt bekannten Anſichten ankleben, noch nicht verloren haben, der hier aufgeſtellten oder vielmehr nur weiter durchgeführten Erklärungsweiſe — denn für neu kann ich ſie ja allen ihren Elementen nach nicht ausgeben wollen — einen Plaz neben den übrigen Hypotheſen anweiſen, um ſie allmählig weiter durchzuprüfen; da denn bei fortgeſeztem Gebrauch das wahre ſich allmählig ergeben wird. Was ich mir aber vorzüglich verbitten möchte, das ſind die weiteren Schlüſſe von dem hier aufgeſtellten auf anderes; ich meine vornehmlich auf meine Anſicht von den Büchern des Matthäus und Markus, von der natürlich hier, wo beide nur ſtellenweiſe mit dem Lukas verglichen werden, nur die eine Seite hervortreten kann, die ich eben vorläufig bitten möchte nicht für das ganze zu halten, welches ich, wenn es die Umſtände vergönnen, nach Beendigung der gegenwärtigen Arbeit mittheilen werde. Weshalb ich dieſe aber nur einen Verſuch nenne, das iſt das unkünſtleriſche der Zuſammenſezung und der Nachläſſigkeit im Ausdrukk. Beides hängt mit die Entſtehungsart dieſer Arbeit zuſammen, und ich hatte nur die Wahl ſie entweder ſo zu liefern, oder ihre Ausführung auf eine noch ſehr unbeſtimmte Zeit auszuſezen; daher denn ihre Umarbeitung in eine vollkommnere und anmuthigere Geſtalt für die zweite Hand aufbehalten bleiben mag. Auch für den zweiten Theil, der ſich auf ähnliche Art mit der Apoſtelgeſchichte beſchäftigen wird, weiß ich in dieſer Hinſicht nichts beſſeres zu verſprechen. Eine andere Unbequemlichkeit aber, daß man nämlich dies Büchlein nicht anders als mit dem aufgeſchlagenen Lukas zur Seite, und nachdem man ſich den Abſchnitt, von dem jedesmal die Rede iſt, ganz zu eigen gemacht, leſen kann, dieſe konnte ich dem Leſer auf keine Weiſe erſparen. Es iſt mir auch um ſo lieber daß dies nicht anging, da es das beſte Mittel iſt die ungehörigen Leſer abzuwehren, die mit der Urſprache und überhaupt mit theologiſchen Dingen nicht Beſcheid wiſſend, doch meinen, es gehöre zu ihrer Frömmigkeit in ſolchen Werken herumzuſchnuppern, ob ſie etwa Kezerei darin finden können. Denn dieſe fangen an, beſonders auch unter uns, ſich ſehr zu mehren, hohe und niedere, gelehrte und ungelehrte, und ohne Nuz und Frommen mancherlei Aergerniß anzurichten und die Gewiſſen zu verwirren. Abhalten kann man ſie freilich nicht, aber es iſt doch heilſam, wenn ſich ihnen das Gefühl recht aufdringt, daß ſie das nicht verſtehen, worüber ſie reden; denn ſie führen dann doch ihre Strafe in ihrem Gewiſſen mit ſich, und ſo wird die Gerechtigkeit an ihnen geübt, die ich wenigſtens nicht gern auf eine andere Weiſe an ihnen üben möchte. Da aber ſelbſt Theologen jezt anfangen die kritiſche Bearbeitung der heiligen Bücher in üblen Ruf zu bringen, als ob ſie dem göttlichen Anſehen der Schrift ſchadete; und die einfache Wahrheit, die hier ſtatt alles andern gelten ſollte, daß der reinſte einfältigſte Glaube und die ſchärfſte Prüfung eins und daſſelbe ſind, weil doch niemand, der göttliches glauben will, Täuſchungen, alte oder neue, fremde oder eigene, ſoll glauben wollen, da dieſe immer noch von vielen nicht verſtanden wird: ſo kann ich mich nicht enthalten ein Paar Worte über dieſe Sache für die einmal ſchon befangenen Gemüther zu ſagen, natürlich nicht im allgemeinen, ſondern nur in Beziehung auf den hier behandelten Schriftſteller. Wenn man die Thätigkeit des heiligen Geiſtes bei Abfaſſung der heiligen Schriften für eine ſpecifiſche, von ſeinem Wirken in der Kirche überhaupt und von ſeiner allgemeinen Thätigkeit in den Jüngern Chriſti verſchiedene hält: ſo iſt man immer in beſonderer Verlegenheit auf der einen Seite zu beſtimmen, worin ſie bei den hiſtoriſchen Schriften beſtanden habe, auf der andern Seite, auf was für Subjekte man ſie beſchränken ſolle. Durch die hier aufgeſtellte Anſicht wird dieſe Einwirkung getheilt, und das iſt der ganze Unterſchied zwiſchen ihr und der gewöhnlichen in dieſer Hinſicht. Es iſt zuerſt die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes in denen welche Zeugen der Begebenheiten waren und die Reden Chriſti hörten und wiedergaben, durch welche ſie nämlich alles aus dem richtigen Geſichtspunkt auffaſſen, und auf eine ſolche Art wiedergeben, daß die Wahrheit der Sache ſelbſt nicht zu verfehlen iſt, wenn man nur diejenige Aufmerkſamkeit anwendet, die man vorzüglich auf alles was in einem höheren Sinne dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben wird, wenden ſoll. Von dieſer Thätigkeit nun bin ich bemüht geweſen die Spuren aufzuſuchen und fleißiger nachzuweiſen als gewöhnlich geſchieht. Zweitens die Thätigkeit des Geiſtes in dem welcher ſammelte und ordnete. Denn wenn ich auch das Reſultat auf Rechnung menſchlicher Forſchung und Auswahl ſchreibe: ſo meine ich doch damit nicht ein kunſtmäßiges kritiſches Verfahren, welches jenen Zeiten und Menſchen fremd war, ſondern das leitende Princip dabei konnte immer kein anderes ſein als der Geiſt des Chriſtenthums, der ſein eigenes Werk erkannte. Wenn nun aber der Sammler unſeres Evangelii ein ſolcher iſt, von welchem zweifelhaft ſcheinen kann, ob ihm, da er nicht in die Zahl der Zwölf gehört, eine außerordentliche Einwirkung des Geiſtes beigelegt werden darf: ſo iſt ja auf jede Weiſe beſſer für ihn geſorgt, wenn er nur als Sammler und Ordner erſcheint, nicht als Verfaſſer, und wenn wir die erſte und größte Hälfte der außerordentlichen Thätigkeit nicht in ihm, ſondern nur in denen ſuchen dürfen, welche in unmittelbarer Verbindung mit dem Erlöſer ſtanden, auf welche alſo von ihm immerfort Wirkungen des göttlichen Geiſtes ausgingen, und zwar zu einer Zeit wo das ordentliche und außerordentliche noch nicht kann geſchieden werden, — und welchen verheißen war daß der Geiſt ihnen was Chriſti war verklären und ſie in alle Wahrheit leiten werde. Und ſo ſcheint mir auf jede Weiſe das Anſehn unſeres Schriftſtellers nicht zu verlieren ſondern zu gewinnen, wenn man ſein Werk auf frühere Werke urſprünglicher und geiſtbegabter Augenzeugen des geſchehenen zurückführt.

Erſt nachdem dieſe Arbeit ziemlich vollendet war, iſt mir eine verſtändige und intereſſante Abhandlung ähnlichen Inhalts *) zu Geſicht gekommen. Sie trifft in manchen Vorausſezungen mit mir zuſammen; über den einen von den Punkten, wo wir anfangen auseinander zu gehn, habe ich mich am Schluß beiläufig erklärt. Ein anderer iſt der, daß der Verfaſſer zu früh dem Wort εὐαγγέλιον den Sinn beilegt, daß es geordnete Sammlung von Nachrichten aus dem Leben Jeſu bedeutet; eine Verwirrung, zu der freilich die alten kirchlichen Schriftſteller ſelbſt viel Anlaß geben. In dieſem Sinne aber hat Paulus niemals von ſeinem Evangelium reden können, und in dieſem kann ich auch kein irgend unterſchiedenes Evangelium der Beſchneidung und der Vorhaut anerkennen. Was nun weiter hieraus folgt, und wie auch übrigens ſich dieſe Anſicht zu der meinigen verhält, überlaſſe ich dem aufmerkſamen Leſer ſelbſt zu finden.

Geſchrieben in den Oſtertagen 1817.

---

*) Ueber die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftlichen Evangelien von Gieſeler in Keil und Tzſchirner Analekten, III. Bd. 1. St.

Einleitung.

Unter den vielen bereits aufgeſtellten Anſichten von dem Verhältniß unſerer drei übereinſtimmenden Evangelien zu einander ſind neuerlich die beiden, daß jeder ſpätere Evangeliſt den früheren benuzt habe, und daß alle unabhängig von einander aus Einer gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft haben, jene von Hug dieſe von ihrem Erfinder Eichhorn mit dem meiſten Aufwande von Fleiß und Genauigkeit vertheidigt worden. Beide gelehrte und ſcharfſinnige Männer beſtreiten ſich gegenſeitig ſehr glüklich und ſiegreich. Allerdings läßt ſich manches mit Grund erinnern gegen die Eichhorniſchen Widerlegungen der Annahme, daß ein Evangeliſt den andern benuzt habe. Aber wenn man auch ſtreicht, was zuviel beweiſt oder zuviel unerweisliches vorausſezt, und das gilt von gar vielem, was Eichhorn zu ſehr ins Einzelne ausführt: ſo wird doch immer einleuchtend genug, daß ſich dieſe Annahme nicht folgerecht durch unſere Bücher durchführen läßt, und daß nicht nur jeder anderen Vorausſezung, welcher Evangeliſt den andern benuzt habe — wie denn jede mögliche ihre Vertheidiger gefunden hat — immer auch bedeutende Umſtände im Wege ſtehn, ſondern daß auch, wie Hug die Hypotheſe näher beſtimmt hat, troz aller ſcharfſinnigen Bemühungen des gelehrten Mannes kein wahrſcheinliches Geſez aufzufinden iſt über

die Art, wie der ſpätere Evangeliſt den früheren an einigen Stellen wörtlich ohne Zuſätze und Abkürzungen wiederholt, an andern abkürzt, und dann wieder manches ausläßt oder ihm widerſpricht, ohne zur Beruhigung der Leſer, die er doch anderwärts an ſeinen Vorgänger verweiſen ſoll, irgend eine Andeutung über den Grund des Widerſpruchs zu geben. — Eben ſo möchte ich nicht überall in alles einſtimmen, was Hug der Eichhorniſchen Annahme eines Urevangeliums entgegenſtellt; aber im ganzen ſollte es ihm wol gelungen ſein, allen noch Unbefangenen die Sache unwahrſcheinlich zu machen. Gleich den Hauptpunkt faßt er gewiß ſehr gut an, daß nämlich das Bedürfniß eines ſolchen Urevangeliums gar nicht da war, daß in den erſten Zeiten — und aus den erſten Zeiten müßte doch die Schrift ſein, welche ſolches Anſehn erworben und ſo fruchtbar an Zuſätzen und Ueberarbeitungen und neuen Geſtaltungen geworden war — bei der Verkündigung des Chriſtenthums auf die einzelnen Umſtände im Leben Chriſti wenig oder keine beſondere Rükſicht genommen wurde, und noch weniger nöthig ſein konnte ſich zu einigen, welche Umſtände man zum Grunde legen wollte und welche nicht, ja daß grade dasjenige worauf gewiß bei der Verkündigung des Chriſtenthums zurükgegangen worden, daß nämlich Jeſus der Sohn Davids und daß er auferſtanden ſei, im
2 Urevangelium theils ganz fehlt, theils ſehr dürftig behandelt iſt. Manches andere gegen dieſe Annahme, was Hug nur ſehr flüchtig berührt, wird bedeutender, wenn man es näher betrachtet und länger feſthält. Eichhorn ſcheint zwar den eigentlichen Concipienten des Urevangeliums nur für einen Schüler der Apoſtel zu halten; allein da es den erſten Miſſionaren des Chriſtenthums ſoll mitgegeben worden ſein und zwar zur Beglaubigung ihres Unterrichts, ſo ſchreibt er ihm doch offenbar apoſtoliſche Autorität zu; es muß unter Anleitung der Apoſtel verfaßt und von ihnen gebilligt worden ſein. Wie ſtimmt nun damit, daß der Verfaſſer unſeres Matthäus, den Eichhorn für einen Augenzeugen und alſo wol für den Apoſtel dieſes Namens hält, an der

Ordnung etwas auszuſezen gefunden? Warum hat er nicht ſeine Ausſtellungen zur rechten Zeit gemacht vor der Ausgabe, und geſorgt, daß dieſe Schrift, auf deren Zuſammenhang im Ganzen ein ſo großer Werth ſollte gelegt werden, auch in den einzelnen Theilen in einer tadelloſen Ordnung erſchiene? Doch dieſes will ich nicht feſthalten, da ich den Hauptſaz ſelbſt von dem Verfaſſer unſeres Matthäus keineswegs unterſchreiben möchte. Aber wenn das Urevangelium den erſten Miſſionaren zu ihrer Beglaubigung iſt mitgegeben worden: ſo müſſen dieſe und ihre ächten Nachfolger um ſo vorſichtiger für ächte eben ſo wenig vermehrte als verſtümmelte Abſchriften geſorgt haben, als wir ſehr zeitig die Klagen über falſche Brüder und eingeſchlichene unbefugte Verkündiger antreffen, von denen ſie ſich, wenn einmal ein ſolches Beglaubigungsmittel exiſtirte, durch nichts ſicherer unterſcheiden konnte. Findet man hierin Schwierigkeit, da ja doch das Urevangelium um ſo leichter je kleiner es war konnte abgeſchrieben werden: ſo fällt dieſe ganz auf die Vorausſezung zurükk, daß es zur Beglaubigung mitgegeben ward. Daß alſo das ächte Urevangelium unter der Fülle von Ueberſezungen und Vermehrungen ſich ſo zeitig ſollte verloren haben, das läßt ſich unter dieſen Umſtänden ſchwerlich denken; indem auch viele einzelne den Sinn mußten gehabt haben, lieber das wenn gleich dürftigere Urevangelium zu beſizen, weil es von den Apoſteln beglaubigt war, als die nicht ſo beglaubigten Vermehrungen. Wollen wir aber lieber dem Urevangelium die apoſtoliſche Autorität abſprechen, und ſomit auch den Zwekk daß es zum allgemeinen Leitfaden und zur Beglaubigung dienen ſollte: ſo verwandeln wir es in ein bloßes Privatunternehmen eines apoſtoliſchen Schülers: und dann läßt ſich weder denken, wie Ein ſolches ſo ausſchließend Grundlage aller andern Arbeiten dieſer Art geworden iſt, da der Gedanke eine Nachricht von dem Leben Jeſu zu verfaſſen ſehr vielen in verſchiedenen Gegenden faſt zugleich kommen konnte und mußte, noch weniger wie grade eine ſo magere Erzählung den faſt gleichzeitigen wenigſtens zum Theil gewiß reicheren ſo allgemein den Preis abgewonnen; — es müßte denn ſein, daß jeder dasjenige, woran er am wenigſten hatte, vorgezogen habe, damit er deſto mehr hinzuthun könne. Ueberhaupt aber, wenn einer nach den Eichhornſchen Vorſchriften zu Werke gehend ſich das Urevangelium zuſammenſezt, wird es ein ganz wunderliches und unverhältnißmäßiges Ding wegen großer Ausführlichkeit einiger und unbegreiflicher Magerkeit anderer Stellen. Will man nun dem abzuhelfen alles Ausführliche erſt ſpäteren Bereicherungen zuſchreiben: ſo bleibt faſt nur eine tabellariſche Ueberſicht übrig, welche, wenn wir ſie als eine apoſtoliſche Vorſchrift für den Unterricht anſehn, nur die Abſicht haben konnte andere Begebenheiten aus dem Leben Jeſu als Baſis des Unterrichtes gradehin auszuſchließen; wozu ſich kein Grund einſehn läßt. Sehn wir ſie aus irgend einem andern Geſichtspunkt an: ſo konnte ſie ſich immer nur auf ausführlichere Nachrichten beziehen; und ihr Hauptzwekk müßte dann die Anordnung und Folge der Begebenheiten geweſen ſein. Aber theils wäre dieſe Sorgfalt um ſo weniger im Geiſt jener Zeit geweſen, als weder für die Erbauung der Chriſten noch für die Verbreitung des Chriſtenthums ein Werth hierauf gelegt werden konnte; theils ſoll ja nach Eichhorn ſelbſt dieſe Ordnung und Folge im Urevangelium nicht einmal authentiſch geweſen ſein. Wenn man ſich nun die Entſtehungsart des Urevangeliums ſelbſt, wie es nach dieſer Annahme geweſen ſein ſoll, nicht zur lebendigen Anſchauung bringen kann: ſo findet man gewiß dieſelbe Schwierigkeit bei der Ableitung unſerer Evangelien aus dem Urevangelium.

Nicht nur wenn man annimmt, daß das Evangelium des Johannes ſpäter geſchrieben ſein ſoll als die andern drei und doch von dem Apoſtel, kann man kaum zuſammendenken, daß ſo frühzeitig als nach dieſer Vorausſezung unſere drei müßten geſchrieben worden ſein ſchon alle jene Ueberſezungen und bereicherten Exemplare ſollten vorhanden und in Umlauf geweſen ſein. Denn auch darauf will ich nicht beſtehen, weil mir jenes Verhältniß des Johannes ebenfalls unwahrſcheinlich iſt. Sondern ich meines Theils habe um die Eichhorniſche Entſtehung unſerer drei Evangelienbücher aus dem Urevangelium nicht zu begreifen ſchon vollkommen genug daran, daß ich mir denken ſoll unſere guten Evangeliſten von vier fünf ſechs aufgeſchlagenen Rollen und Büchern, in verſchiedenen Zungen noch dazu, umgeben, abwechſelnd aus einem ins andere ſchauend und zuſammenſchreibend. Denn ich meine mich in einer deutſchen Bücherfabrik des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts zu befinden, nicht in jener Urzeit des Chriſtenthums; und wenn ich mich jener Aehnlichkeit wegen vielleicht weniger wundere, daß ſich dem gelehrten Manne bei ſeiner Hypotheſe dieſes wohlbekannte Bild untergeſchoben hat, ſo kann ich doch auch nur um ſo weniger glauben daß ſich die Sache wirklich ſo verhalten habe.

Wenn ich nun frage, an welchem Punkte hat wol ein ſolcher Mann angefangen zu irren, daß er auf eine ſo wunderliche und, ſobald man ſie zu einer lebendigen Anſchauung bringen will, ſo unhaltbare Vorſtellung gekommen iſt: ſo finde ich den Anfang in einem nicht gehörig begründeten Dilemma, und die Fortſezung in einer für einen Kritiker meines Erachtens nicht genug vorſichtigen Formel. Zuerſt nämlich — warum ſoll die Harmonie der drei Evangeliſten nicht anders zu erklären ſein, als daß ſie entweder einander benuzt oder aus Einer gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft? Kommen doch hernach gleich ſelbſt mehrere gemeinſchaftliche Quellen zum Vorſchein; warum bleibt man nicht von vorn herein bei der Mehrheit ſtehen, wie angeſehene Forſcher, die man nicht zu bereitwillig verlaſſen ſollte, dabei ſtehen geblieben ſind? Denn dieſer oft wiederkehrende Wechſel von gemeinſchaftlichen und eigenthümlichen Geſchichtstheilen deutet doch an ſich auf nichts anderes als auf mehrere früher vorhandene Quellen, welche die Evangeliſten theils mit einander gemein gehabt haben theils nicht, und jede Abweichung in der Ordnung des gemeinſchaftlichen macht das zum Grunde liegen Einer über das ganze ſich erſtrekkenden Urſchrift, an welcher bei der großen Dürftigkeit des Inhalts die Ordnung grade die Hauptſache geweſen ſein müßte, unwahrſcheinlich. Wie aber, wenn gleich nur Quellen über einzelnes urſprünglich vorhanden waren, dennoch ſo häufig auch die Anordnung übereinſtimmen kann, darüber laſſen ſich wol vielfältige Erklärungen im voraus als möglich denken; und wer annimmt, daß unſere Evangelien zum Theil von Augenzeugen, die Jeſum beſtändig begleitet, zum Theil von ſpäteren verfaßt ſind, zu denen aber noch unmittelbare Traditionen von ſolchen Augenzeugen kommen konnten, der bedarf keiner weitern Erklärung, und die Annahme eines Urevangeliums wird ihm völlig überflüſſig. — Nimmt man aber auch ein ſolches an: ſo iſt gewiß die nähere Ausmittelung deſſelben nach der Formel, das allen drei Evangelien gemeinſchaftliche und in dem gemeinſchaftlichen wieder den kürzeſten Ausdrukk zuſammenzuſtellen, eine wie mir ſcheint nicht ſehr kritiſche Maaßregel. Denn wenn man an die frühere und größere Anzahl von Evangelienbüchern denkt und dieſe Maaßregel auf jede Trilogie derſelben anwenden könnte: würde dann nicht gewiß jedesmal unſer Urevangelium anders ausfallen? Denken wir uns aber den Fall, wir hätten noch alle dieſe Bücher und wollten mit allen zuſammengenommen ſo zu Werke gehn: würden wir nicht ganz gewiß ein noch weit dürftigeres Urevangelium erhalten? Die ganze Wiederherſtellung deſſelben beruht alſo bei dieſem Verfahren lediglich darauf, daß uns grade dieſe drei Evangelienbücher übrig geblieben ſind. Gewiß durch bloßes Auslöſchen aus einigen andern abgeleiteten Schriften eine verloren gegangene, die jenen zum Grunde gelegen haben ſoll, unter ſolchen Verhältniſſen ohne alle beſtimmte Spur von Anführungen oder Verwebungen herſtellen zu wollen, iſt ein unausführbares Unternehmen, das alſo auch den Treflichſten, der ſich daran wagen will, zu Schanden machen muß. Dies alles zuſammengenommen muß, glaube ich, jeden allmählig von dieſer Hypotheſe abwendig machen, die auf keine Weiſe zu einer in ſich zuſammenhängenden Anſchauung zu bringen iſt.

Fragen wir nun aber weiter, was wir denn an die Stelle dieſer beiden Erklärungen ſezen wollen, und ob es einen ſicheren

Wege gebe, aufzufinden was wahrſcheinlich vor unſern Evangelien ihnen zum Grunde liegendes vorhanden geweſen: ſo ſcheint mir der ſicherere Weg der, daß man die Unterſuchung zuerſt nicht von dem einen Ende allein anfange, ſondern von beiden. Nämlich man muß nicht nur die Evangelien darauf anſehn, was wol vor ihnen da geweſen ſein könne und müſſe, vermöge deſſen ſie ſo geworden ſind wie wir ſie haben: ſondern man muß auch fragen, wie wol nach Lage der Sachen, nach Zeit und Umſtänden die chriſtliche Geſchichtſchreibung ſich entwikkelt hat, und muß was dieſe Betrachtung ergiebt mit den Ergebniſſen von jener vergleichen und eins durch das andere bewähren.

Gehn wir zunächſt auf die Beantwortung dieſer Frage aus: ſo ergiebt ſchon das bisher geſagte, daß wir ein Urevangelium in dem Eichhorniſchen Sinne nicht wahrſcheinlich finden können. Nämlich nicht wahrſcheinlich, daß die erſte ſchriftliche Aufzeichnung vom Leben Jeſu geweſen ſei Eine in ihrer Art einzige und eben darum allem folgenden zum Grunde liegende höchſt ungleichförmige oder durchaus dürftige aber über die Hauptbegebenheiten im öffentlichen Leben Jeſu im Zuſammenhange ſich erſtrekkende Erzählung. Vielmehr ſtellen wir die Frage ſo, Was haben wir uns wahrſcheinlich früher zu denken, Eine zuſammenhängende aber magere Erzählung, oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? ſo können wir nicht anders als für das lezte entſcheiden. Für die erſte Verkündigung des Chriſtenthums waren ſchriftliche Nachrichten vom Leben Chriſti kein Bedürfniß; und wenn Petrus fordert*) daß ein neu zu erwählender Apoſtel ein Begleiter Chriſti geweſen ſein müſſe von ſeiner Taufe an bis zu ſeiner Himmelfahrt: ſo iſt das zuerſt buchſtäblich überhaupt nicht zu verſtehen, dann aber auch nicht deshalb gefordert worden, damit er die Begebenheiten richtig erzählen möge, ſondern weil man ſicherer war, daß er den Geiſt Chriſti in ſich genommen und ſeine Lehre richtig gefaßt habe.

---

*) In einer Rede die aber nach Eichhorn erſt Lukas gemacht haben ſoll.

Denn auf die einzelnen auch wunderbaren Begebenheiten berief man ſich nicht; das einzelne bewies nichts, im allgemeinen aber waren ſie bekannt genug unter den Juden und Judengenoſſen. Eine Urchriſtologie hingegen, könnte man in einem ähnlichen Sinne ſagen, habe es allerdings gegeben, nämlich einen gemeinſchaftlichen Typus des Erweiſes der höheren Würde Jeſu mit Bezug auf altteſtamentiſche Stellen; nur ſchriftlich aufgezeichnet war freilich auch dieſe nicht. In Beziehung aber auf dieſe verwahrt ſich Paulus dagegen, daß er ſie nicht von den Apoſteln oder irgend von Menſchen empfangen habe. Wenn hingegen ein erſter Verkündiger des Evangeliums von Erzählung des einzelnen im Leben Jeſu ausgehen mußte: wie ſollte es Paulus wol angefangen haben ſeine Gleichheit mit den andern Apoſteln zu behaupten? Soll er vorgegeben haben, der Herr habe ihm in einer Erſcheinung auch ſein ganzes irdiſches Leben offenbart? Auch dieſer Umſtand macht ein Urevangelium als nothwendigen Apparat der erſten Verkündiger und als Werk irgend einer Uebereinkunft ſehr unwahrſcheinlich. Wenn alſo zum Behuf der Verkündigung des Evangeliums ſchriftliche Nachrichten dieſer Art nicht nothwendig waren, alſo die Apoſtel und die erſten thätigen Jünger kein hierin gegründetes Bedürfniß hatten ſich mit ſchriftlicher Aufzeichnung zu befaſſen: ſo iſt auch, da wir in der That nicht glauben dürfen, daß ſie Muße und Neigung hatten zu dem überflüſſigen, ſondern wir ſie reichlich beſchäftigt denken müſſen mit dem unmittelbar zu ihrem Beruf gehörigen, und im Dienſte des Herrn immer ziemlich hart gedrängt von ungünſtigen Umſtänden, auf keine Weiſe wahrſcheinlich, daß die chriſtliche Geſchichtſchreibung, in welcher Geſtalt es auch ſei, aus freiem Triebe von ihnen ausgegangen iſt. Sondern wir müſſen etwas tiefer hinabſteigend wol ſagen, die erſte Quelle derſelben ſei geweſen das billige und natürliche Verlangen ſolcher, die an Jeſum gläubig geworden ohne ihn ſelbſt gekannt zu haben. Dieſe gewiß wollten gern etwas näheres von ſeinem Leben erfahren, um doch ſo viel als möglich ihren älteren und glücklicheren Brüdern ſich

gleich ſtellen zu können. In den öffentlichen Verſammlungen der
Chriſten wurde dies Verlangen aber wol nur ſehr zufällig und
ſparſam geſtillt, wenn ſich etwa ein Lehrer auf allgemein denk-
würdige Ausſprüche Chriſti bezog, die nur mit ihrer Veranlaſ- 12
ſung konnten erzählt werden; reichlicheres und ausführlicheres konn-
ten ſie nur im vertrauten Umgang auf ausdrükkliches Befragen
erfahren. Und ſo wurde viel einzelnes erzählt und vernommen,
das meiſte wol ohne aufgeſchrieben zu werden; aber gewiß wol
wurde auch ſehr bald manches aufgeſchrieben, theils von den Er-
zählern ſelbſt, wie etwa jeder in den Fall kam über eine einzelne
Begebenheit, von der er vorzüglich gut Auskunft geben konnte,
vielfach befragt zu werden; denn dann wurde das Schreiben eine
Bequemlichkeit und Zeiterſparung. Noch mehr aber wurde ge-
wiß aufgeſchrieben von den Forſchenden, zumal von ſolchen, die
den Erzählern nicht immer nahe blieben und gern ſelbſt wieder
das Erforſchte Vielen mittheilen wollten, die vielleicht nie einen
Augenzeugen benuzen konnten. So ſind einzelne Begebenheiten
aufgezeichnet worden und einzelne Reden. Schwerlich wol iſt
gegen dieſe wahrſcheinliche Erzählung jezt noch der Einwand zu
beſorgen, die erſten Verkündiger ſowol als Liebhaber des Chri-
ſtenthums ſeien in einem ſolchen Abgrund von Unbildung ver-
ſunken geweſen, daß man nur äußerſt wenige ſolchen Aufſchrei-
bens fähige unter ihnen annehmen dürfe. Nicht einmal über
das Behalten und Wiedergeben der Reden finde ich nöthig mich
auf dieſen Einwurf einzulaſſen. Denn wenn auch vielleicht dieſe
Fertigkeit unter den Juden an ſich geringer war als unter den
Hellenen: ſo wurde auf der andern Seite die Sache durch die
paraboliſche und gnomiſche Lehrart und durch die beſtändigen
Anſpielungen und Berufungen auf die allbekannten Theile der 13
heiligen Schriften bedeutend erleichtert. Solche Aufzeichnungen
ſind gewiß anfänglich am ſparſamſten geweſen unter den in Pa-
läſtina angeſeſſenen Chriſten und gleich mehr in die Ferne ge-
gangen, wohin die lautere mündliche Ueberlieferung ſparſamer
floß. Häufiger aber ſind ſie überall entſtanden und eifriger ge-

ſucht worden, als die große Maſſe der urſprünglichen Begleiter und Freunde Chriſti durch Verfolgungen zerſtreut wurde, und noch mehr als dieſe erſte Generation des Chriſtenthums anfing auszuſterben. Schon früher indeß müßte es wunderlich zugegangen ſein, wenn die forſchenden Aufzeichner immer nur einzelnes abgeſondert ſollten beſeſſen haben; vielmehr ſind gewiß ſchon ſie und noch mehr ihre nächſten ſchriftlichen Abnehmer auch Sammler geworden, jeder nach ſeiner beſondern Neigung. Und ſo ſammelte vielleicht wol der eine nur Wundergeſchichten, der andere nur Reden, einem dritten waren vielleicht ausſchließend die lezten Tage Chriſti wichtig oder auch die Auftritte der Auferſtehung. Andere ohne ſo beſtimmte Vorliebe ſammelten alles was ihnen nur aus guter Quelle zu Theil werden konnte. Daß aber, ſei es die erſten Aufzeichnungen oder die Sammlungen derſelben, ſollten darauf ausgegangen ſein gewiſſe einzelne Tage im Leben Jeſu vom Morgen bis Abend zu umfaſſen, iſt mir an ſich eben ſo unwahrſcheinlich, als die dafür aufgezeigten Spuren mir unzulänglich erſcheinen. Dieſe könnten aber weit mehr Gewicht haben, und die Sache würde mir immer ſehr bedenklich bleiben wegen des ganz wunderlichen Anſehns, welches das Leben Jeſu bekommt, wenn man einen ſo großen Abſtich annimmt zwiſchen einigen großen Tagen, in denen ſich alles bis zur höchſten Unwahrſcheinlichkeit häuft, und großen faſt leeren Zwiſchenräumen zwiſchen dieſen. Denn wenn man annimmt, dieſe in unſern Evangelien leeren Zeiträume wären jenen Tagen auch ähnlich geweſen, nur daß wir der Nachrichten entbehrten: ſo verpflanzt man nur dieſelbe Unwahrſcheinlichkeit aus dem Leben Jeſu in die Schikſale der Tradition von demſelben. — Solcher Sammlungen alſo konnten ſchon viel vorhanden ſein, größere und kleinere, einfache und aus mehreren zuſammengeſezte, nicht nur ehe eine von ihnen ein öffentliches Anſehn erlangte, ich meine, ſei es auch nur in einzelnen Gemeinen geweſen, als heilige Schrift zum Grunde der öffentlichen Vorträge gelegt wurde, ſondern auch ehe noch eine davon ein ordentliches Buch hätte vorſtellen wollen mit Anfang und Schluß. Denn nur wer eine frohe Ueberzeugung haben konnte durch fleißiges Forſchen einen ſeltenen Reichthum einzelner Erzählungen aus allen Theilen wenigſtens des öffentlichen Lebens Chriſti zuſammengebracht zu haben, und dabei nicht hoffen durfte ihn noch bedeutend vermehren zu können, wird ſeine Sammlung in ein ſolches Gewand gebracht und ſie dadurch abgeſchloſſen haben. Niemand aber wird wol glauben, daß andere als ſo abgeſchloſſene Sammlungen ein öffentliches Anſehn erlangen konnten.

So weit kann man von dieſem Punkt aus die wahrſchein- 15 liche Geſchichte der chriſtlichen Geſchichtſchreibung fortführen, und dieſe hat auch ſchon früheren Anſichten der drei Evangelienbücher (man ſehe Paulus *introductio*, auf die er auch in ſeinem Commentar wieder verweiſet) im ganzen zum Grunde gelegen. Nachdem aber ſpäterhin die Hypotheſe vom Urevangelium ausgebildet worden und Eingang gefunden, muß man freilich noch genauer zu Werke gehn und noch beſonders die Frage aufwerfen, Wenn es auch Evangelienbücher, das heißt abgeſchloſſene Sammlungen kirchlichen Gebrauchs, gegeben hat, die bloß aus ſolchen Sammlungen unmittelbar entſtanden ſind: können auch unſere drei auf dieſe Art erklärt werden, oder nöthigt uns nicht ihre große Uebereinſtimmung auch in der Anordnung dennoch zu einer von jenen Hypotheſen zurückzukehren und anzunehmen entweder, daß einer dem andern nachgegangen ſei, oder daß ſie einer ihnen anderwärts gegebenen Anordnung gleichmäßig gefolgt ſind, welcher Typus der Ordnung doch etwas ſchriftlich verfaßtes müßte geweſen ſein, wenn er auch jünger wäre als jene Erzählungen und Sammlungen, und erſt zwiſchen dieſe und die Evangelien fiele, wenn er auch vielleicht nur um die ſehr verſchiedenen Sammlungen auf einander zurückführen zu können, wenn und von wem es ſei, richtig oder unrichtig aufgeſtellt worden, und alſo weder ſeines Alters noch ſeiner Beſtimmung wegen den Namen eines Urevangeliums verdiente.

16 Um dieſe Frage zu entſcheiden, iſt aber gewiß nicht hinreichend,
womit man ſich in der lezten Zeit faſt ausſchließend begnügt
hat, die einzelnen Abſchnitte der drei Evangelien, wie ſie
gemeinſchaftlich ſind oder eigenthümlich, mit einander zu vergleichen.
Denn durch dieſe Vergleichung wird die Aufmerkſamkeit
mehr oder weniger abgezogen von der Art wie die einzelnen Erzählungen
in jedem Evangelium ſelbſt mit einander verbunden
und an einander gereiht ſind, und man verdekkt ſich alſo vielleicht
mehr als die Hälfte der Sache, vielleicht die beſten und
ſicherſten Anzeigen, woraus man die Entſtehungsart dieſer Bücher
noch entwikkeln könnte. Hat man nun bisher faſt einſeitig
die comparative Anſicht verfolgt: ſo ſcheint es faſt nothwendig
zur Förderung der Sache, daß man fürs erſte eben ſo einſeitig
die andere Hälfte nachbringe, und aus der Betrachtung eines jeden
dieſer drei Bücher für ſich, indem man darauf achtet, wie
und nach welcher Regel oder aus welchen Geſichtspunkten die
einzelnen Begebenheiten mit einander verbunden ſind, und hiebei
auf das wahrſcheinlich frühere Vorhandenſein einzelner Erzählungen
und Sammlungen Rükſicht nimmt, ſo zuvörderſt zu entſcheiden
ſuche, ob das Buch mittelbar oder unmittelbar und durch
was für eine Art von Bearbeitung aus ſolchen früheren Aufzeichnungen
entſtanden ſein kann oder nicht. Die Ergebniſſe dieſer
Bemühung aber darf man freilich für ſich noch nicht als vollkommen
entſcheidend anſehn; ſondern nachdem man alle drei
17 Evangelien auf dieſe Weiſe betrachtet hat, muß man dann noch
zuſehen, ob auch ihr Verhältniß unter einander dieſen Ergebniſſen
nicht widerſpricht, muß feſtſtellen, ob irgend Eine Vorausſezung
um dieſes Verhältniß zu begreifen nothwendig müſſe gemacht
werden, oder wie viele und was für welche möglich ſeien;
und wenn mehrere möglich ſind, muß man ein ausmerzendes und
annäherndes Verfahren ſo leiſe als möglich fortſchreitend und
immer nur das mindeſt mögliche nachgebend ſo lange fortſezen,
bis Eine Vorausſezung allein ſtehen geblieben iſt, und alle Bedenken,
die auch von dieſer aus noch entſtehen und irgend auf-

genommen zu werden verdienen, möglichſt beſeitiget ſind, und alſo ein in allen Beziehungen befriedigendes Reſultat gefunden iſt.

Dieſe ganze Arbeit haben diejenigen zu leiſten, welche die Kritik unſerer drei Bücher aufs reine bringen wollen frei von allen mehr aufs Gerathewohl erdachten als auf einem regelmäßigen Wege gefundenen Hypotheſen. Zu dem erſten Theil dieſer Unterſuchung aber in Bezug auf das Evangelium des Lukas kann hoffentlich die folgende Betrachtung einen deſto unbefangenern Beitrag geben, als ſie gar nicht ein allgemeines Reſultat über alle Evangelien im Auge hat, ſondern nur dieſem Schriftſteller auf die Spur zu kommen trachtet, mehr um das Verhältniß ſeines erſten Buches zu dem zweiten als um das ſeines Evangelii zu den andern beiden auszumitteln.

Allgemeine Betrachtung

des erſten Buches oder des Evangeliums.

11 Wenn wir den Eingang, der ſich als Zueignungsſchrift allenfalls ganz abſondern läßt, vorläufig bei Seite ſtellen, ob er gleich nicht als gemeinſchaftlich für beide Bücher angeſehen werden kann: ſo unterſcheiden wir, mag man dies auch vorläufig für ganz willkührlich halten, vier verſchiedene Hauptmaſſen, in welche das Ganze zerfällt. Die erſte enthält die Nachrichten von dem Zeitraume vor dem öffentlichen Leben Jeſu und umfaßt die erſten beiden Kapitel. Die zweite beſteht aus vielen theils enger theils loſer mit einander in Verbindung geſezten Nachrichten von Thaten und Reden Jeſu, mit Ausnahme deſſen, was ſich auf ſeine Taufe durch Johannes bezieht, ohne genau Zeitbeſtimmungen, und mit derſelben Ausnahme größtentheils aus Kapernaum oder der Umgegend oder wenigſtens mit Beziehung auf den Aufenthalt Jeſu an jenem Ort. Sie erſtrekkt ſich bis IX, 49. Die dritte enthält ähnliche Erzählungen, die aber größtentheils in Beziehung ſtehn mit einer Reiſe Chriſti nach Jeruſalem; ihr Ende wollen wir für jezt noch nicht genauer beſtimmen. Die lezte endlich beſchäftiget ſich auf eine größtentheils mehr zuſammenhängende Art mit den lezten Tagen Chriſti, ſeinem Leiden

und Tode und ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt. Dieſe ſo vorläufige Eintheilung wird vielleicht um ſo eher vorläufige Nachſicht finden, als ſie auch mit den verſchiedenen Verhältniſſen unſeres Evangeliums zu den andern beiden im Großen zuſammentrifft. Denn die erſte Maſſe hat wenigſtens dem Inhalt nach Lukas mit Matthäus gemein, mit Markus aber nicht; die zweite mit wenigen Ausnahmen nicht nur dem Inhalt ſondern großentheils auch der Darſtellung nach mit beiden. Die dritte Maſſe enthält mit unbedeutenden und zum Theil zweifelhaften Ausnahmen dem Lukas eigenthümliche Begebenheiten und Reden; wie denn auch dieſer Theil, wenn ich ihn gleich nicht grade mit XVIII, 14. ſchließen möchte, ſchon von Andern für eine eigene Schrift iſt gehalten worden, die Lukas vorgefunden und ſeinem Evangelium einverleibt habe. Die vierte iſt wieder dem Inhalte nach, nicht aber in demſelben Maaß als die zweite auch in der Darſtellung, allen dreien gemein, mit Ausnahme jedoch des größten Theils der Auferſtehungsgeſchichten.

Wir betrachten nun dieſe Theile einzeln mit Rükſicht auf die verſchiedenen möglichen Entſtehungsarten des Ganzen.

Erſte Maſſe. Kap. I. und II.

Unverkennbar iſt von vorne herein die große Verſchiedenheit des Stils zwiſchen dem Eingang und dieſem Abſchnitt, indem man aus einem ganz leidlichen und wohlgebauten ja zierlich ſein wollenden Griechiſch in die härteſten hebraiſirenden Wendungen hineinplumpt, ſo daß man ſchwer daran geht beides derſelben Hand zuzuſchreiben, und ſchon hieraus geneigt werden möchte anzunehmen, dies ſei eine Erzählung die Lukas ſchon vorgefunden und ungeändert an die Spize ſeines Evangeliums geſtellt, wie ſchon Viele zugeben daß er weiterhin auch unverändert jene einzelne Schrift eingerükkt habe. Allein dies wäre mindeſtens unvorſichtig genug. Denn man kann denken, Lukas habe allenfalls eine mäßige Periode von wenig Inhalt in gutem Griechiſch

ſchreiben können, wenn er aber fortlaufend erzählen ſollte u
mehr Athem brauchte, ſei er doch genöthigt geweſen zu der g
läufigeren hebraiſirenden Schreibart zurükkzukehren. Ja m
könnte ſogar denken, wie wir ſolche Zueignungen wol einer zi
licheren Hand zu ſchreiben übergeben, habe er auch die ſeini
von einem Andern zierlicher abfaſſen laſſen. Oder man könn
auch ſagen, die beſſere griechiſche Schreibart ſei die des Luka
aber er werde zum Hebraiſiren verführt, wo er Aramäiſches na
dazu mit altteſtamentiſchen Anführungen durchſpikktes wiederg
ben ſolle, wobei er ohnedies zu der gewöhnlichen Ueberſezung ſei
Zuflucht nehmen mußte.

Dieſes alſo möge nichts entſcheiden. Allein wenn man d
Ende des erſten Kapitels mit dem Anfange des zweiten vergleich
ſo kann man kaum zweifelhaft bleiben, daß von V. 5. bis z
Ende des Kapitels urſprünglich ein für ſich beſtehendes Ganz
geweſen iſt. Zuerſt nämlich der 80ſte Vers iſt eine unverken
bare Schlußformel. Denn dies ſei hier ein für allemal a
21 Grundſaz aufgeſtellt, der wol leicht, verſteht ſich mit der Befu
niß Ausnahmen davon zuzugeben, wenn ſie beſonders begründ
ſind, von Jedem wird anerkannt werden, daß eine fortlaufen
Erzählung vom einzelnen nicht ins allgemeine zurükkgeht, auß
wenn ſie den Gegenſtand ganz verläßt. Eine einzelne Begeben
heit hingegen für ſich erzählt bietet keinen befriedigenden Schlu
bar, außer wo die Kunſtform ſtreng abſchließt. Das fühlt jed
und fügt etwas allgemeines hinzu, wie jede Liebeserzählung i
Volkston ſich nicht begnügt mit der Heirath zu ſchließen, ſo
dern dann noch hinzufügt, daß das Paar viele Jahre mit Nac
kommenſchaft geſegnet vergnügt gelebt habe. Wo aber von dem
ſelben Gegenſtand weiter gehandelt und einzelnes an einzelne
gereiht wird, da iſt ein ſolches Zurükkgehn ins allgemeine völli
außer ſeiner Stelle und kann keinem nicht ganz unverſtändige
Erzähler in den Sinn kommen. In der Folge wird dieſes b
vielen einzelnen Erzählungen von Chriſto, auf welche gleich wi
der einzelnes folgt, anzuwenden ſein. Und hier iſt im weſentl

chen derſelbe Fall, und die Worte, Und das Kind wuchs und ward ſtark am Geiſt, bezeichnen ganz beſtimmt das Ende einer Erzählung. Man könnte freilich ſagen, es werde gleich im Verfolg nicht weiter von Johannes gehandelt, der Gegenſtand werde alſo verlaſſen, und bei dieſer Gelegenheit ſei die Nachricht von ſeinem weiteren Ergehen nicht am unrechten Plaz. Allein man muß bedenken, daß ſchon im vorigen die Geburt Chriſti mit der Geburt Johannes in Verbindung gebracht war, und daß der Zuſammenhang durch dieſe Einſchiebung nur geſtört würde. Hierzu kommt noch zweitens, daß wenn im zweiten Kapitel derſelbe Erzähler fortführe, auch manches anders ſein müßte. Ich will darauf kein großes Gewicht legen, daß ja ſchon im vorigen die Geburt Chriſti nach ihrem Zeitverhältniß zu der des Johannes ganz genau beſtimmt war, und daß alſo eine genauere Zeitbeſtimmung hier nicht an ihrem Plaz war, ſondern eher oben zur Ergänzung des unangenehm unbeſtimmten, In den Tagen Herodes. Da ſollte der Verfaſſer, wenn er derſelbe iſt, hinzugefügt haben, Kurz vor der Schazung. Dieſes wie geſagt will ich nicht ſehr feſt halten, weil man ſagen könnte, die Schazung — möge nun die Angabe richtig ſein oder unrichtig, denn darauf komme es hier nicht an — werde hier gar nicht als Zeitbeſtimmung erwähnt, wenn gleich beiläufig näher beſtimmt werde, welche gemeint ſei, ſondern nur um die Reiſe des Joſeph nach Bethlehem und Chriſti Geburt dort zu erklären. Allein das iſt für mich in Verbindung mit dem vorigen Punkt entſcheidend, daß hier noch einmal Joſephs und Marias Wohnen in Nazaret und noch einmal Joſephs Abſtammung von David erzählt wird, gar nicht als ob wir das ſchon wüßten. Wer ſo wiederholt hätte, der hätte uns auch gewiß eine Hindeutung auf die Botſchaft des Engels nicht geſchenkt. Daß der Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* hiegegen nichts beweiſet und keine beſtimmte Beziehung auf das vorige in ſich ſchließt, bedarf wol ſchwerlich einer beſondern Ausführung, zumal unmittelbar hinter jener Schlußformel und dem Geſang des Za-

charias, und bei der genauen Beſtimmtheit im vorigen, die eh
erwarten ließ, Im ſechſten Monat aber nach jenen Tagen.

So ſondert ſich uns demnach gleich das erſte Kapitel a
als eine Schrift die urſprünglich für ſich beſtanden hat. B
trachten wir ſie nun als ſolche etwas näher: ſo können wir un
des Gedankens nicht erwehren, daß ſie urſprünglich mehr ein kle
nes dichteriſches Werk als eine eigentliche Geſchichtserzählung g
weſen ſei. Im engſten Sinne wird das leztere ohnedies w
niemand annehmen und behaupten wollen, der Engel Gabri
habe in ſo ſtreng jüdiſchen Formeln und in großentheils altteſ
mentiſchen Ausdrükken die Ankunft des Meſſias verkündigt, un
der Wechſelgeſang zwiſchen Eliſabet und Maria ſei wirklich
gehalten worden, und Zacharias habe wirklich in dem Augenbli
wo er die Sprache wieder erhalten, ſie auch zu dieſem Lobg
ſang benuzt, ohne durch die Freude und das Wundern der V
ſammlung geſtört zu werden, wodurch doch der Erzähler ſel
ſich unterbrechen läßt. Alſo das müßte man auf jeden Fall a
nehmen, daß der Verfaſſer von dem ſeinigen hinzugethan u
die Geſchichtserzählung durch die lyriſchen Ausbrüche ſeiner M
bereichert habe. Aber auch in dem geſchichtlichen ſelbſt iſt viel
was ſich weigert als buchſtäbliche Erzählung verſtanden zu w
den. Zuerſt hängt die ganze Zeitbeſtimmung von dem Umſta
ab, den der Verfaſſer gern anbringen wollte, daß das Kind u
20 ter dem Herzen der Eliſabet ſich der eintretenden Maria freu
entgegen bewegt habe. Darum muß dieſe ihren Beſuch aufſch
ben bis nach dem fünften Monat, und um in dem ganzen
keine Lükke zu laſſen, kommt auch eben deswegen der Engel ni
eher zu ihr; aber gleich nach ſeiner Verkündigung macht ſie ſ
auf, und bleibt, auch ſehr unwahrſcheinlich wegen ihrer bevo
henden Heimführung, drei Monat bei der Muhme, damit an i
Rükkehr ſich auch gleich die Geburt des Johannes anſchlie
könne. Aehnlich iſt auch dieſes, daß Zacharias des Unglaube
wegen beſtraft wird mit der Stummheit, im Gegenſaz gegen
Maria, welche die göttliche Kraft zu Lobgeſängen begeiſtert,

er aber, ohnerachtet ſein Unglaube längſt aufgehört haben mußte, die Sprache doch nicht eher wieder erhält als in dem Augenblikk, wo er durch die Beſtätigung des Namens auch die Ausſage des Engels von der Beſtimmung ſeines Sohnes feierlich anerkennt. Nimmt man hiezu noch die ganze Gruppirung, der Engel kommt zu Zacharias und verkündigt den lezten Propheten des alten Bundes im Tempel, derſelbe hernach zu Maria und verkündiget die Ankunft des Meſſias in dem verachteten Nazaret, Maria und Eliſabeth werden zuſammengeführt, die Löſung des ganzen Knotens durch die Wiederherſtellung des Zacharias und ſein Lobgeſang machen den Beſchluß: ſo tritt ganz von ſelbſt ein liebenswürdiges kleines Kunſtwerk entgegen, das ganz in der Art und Weiſe mehrerer jüdiſcher Dichtungen, die wir noch unter unſern apokryphiſchen Schriften finden, von einem Chriſten aus der veredelten judaiſirenden Schule wol urſprünglich aramäiſch 25 verfaßt worden, und von deſſen ganzem Stil die ältere ſtrenge Kunſtſchule der chriſtlichen Malerei ein getreues Abbild darſtellt. Aber ſo poetiſch es auch angelegt iſt, mußte es doch verkannt werden, nachdem es ſpäterhin mit dem folgenden in Verbindung kam und ſo immer weiter in das hiſtoriſche hineingezogen wurde. Will man nach der Abſicht deſſelben oder vielmehr nach dem Geſichtspunkt fragen, den der Verfaſſer gehabt: ſo möchte ich ſagen, es gehöre in die Zeit, wo es noch reine nicht zum Chriſtenthum übergetretene Schüler des Johannes gab, und ſollte dieſe herüberlokken, indem es auf Thatſachen und auf weit verbreiteter Tradition ruhend in der Beziehung des Johannes auf Chriſtum ſeine eigentliche höchſte Beſtimmung angab, ſelbſt aber noch von der Wiederkunft Chriſti eine zugleich äußerliche Verherrlichung des Volkes erwartete. Denn ſo wenig ich hier buchſtäbliche Geſchichtserzählung ſehen und mit Paulus alles aus Familienurkunden geſchöpft halten kann, ſo wenig möchte ich auch alles für erſonnen erklären, nur daß der Dichter, wie es ihm immer freiſteht, das entferntere zuſammengerükkt und das ſchwankende der Ueberlieferung in feſten Bildern beſtimmt hat.

Iſt es nun ſo: ſo iſt nicht nur die immer vergebliche Arbeit das
wunderbare erklären zu wollen hier noch vorzüglich unerfreulich
und leer, wenn man die Erſcheinungen aus Ekſtaſen, zu denen
gar keine Veranlaſſung iſt, zumal die Erzählung vorausſezt als
26 ob es nicht unerhört und ungewöhnlich wäre im Tempel Erſcheinungen
zu haben, und das Stummwerden des Zacharias aus
einem Anfall von Schlagfluß erklären will, mit dem er auf der
Stelle friſch und übrigens geſund nach Hauſe geht; ſondern auch
manche andere Angaben möchte ich lieber aus dem Bedürfniß
des Dichters erklären, und nicht wagen ſie als geſchichtlich aufzuſtellen.
Dahin gehört zuerſt, daß Johannes ein ſpätgeborner
iſt, welches offenbar nur nach der Analogie mit mehrern Heroen
des hebräiſchen Alterthums gedichtet iſt. Dann auch das Altersverhältniß
zwiſchen Johannes und Chriſtus, und eben ſo die Verwandtſchaft
der Maria mit der Eliſabet, welche ohnedies ſchwer
zu vereinigen iſt mit der anderweitigen Behauptung des Johannes,
daß er Chriſtum vor ſeiner Taufe nicht gekannt habe. Dieſe
Verwandtſchaft kann vielleicht der Dichter ſchon angenommen haben
bloß um den Beſuch der Maria bei der Eliſabet zu begründen;
vielleicht auch, da Eliſabet aus den Töchtern Aaron war
und Maria ihre Blutsfreundin alſo aus demſelben Stamm zu
denken iſt, hatte auch er ſchon den Gedanken den hohenprieſterlichen
König des Volkes auch dadurch zu bezeichnen, daß er ihm
die königliche Abſtammung von der einen Seite und die prieſterliche
von der andern zutheilte, welche Anſicht man auch noch
ſpäterhin wiederfindet, nur daß ſie in apokryphiſche Schriften
und unter Häretiker zurükkgetreten iſt. Freilich ſteht wunderlich
genug neben dieſer Vorausſezung, die ſich mit einer natürlichen
Empfängniß begnügt, auch die Hindeutung auf die außernatürliche
27 Empfängniß Chriſti hier; aber doch iſt leztere bei weitem
nicht ſo beſtimmt hingeſtellt, und wird es nur durch die Frage
der Maria, welche die Verkündigung des Engels ohnedies etwas
unnatürlich unterbricht, vielleicht nur um den Engel nicht zu
lange reden zu laſſen.

Gehn wir nun weiter, ſo ſcheint auch alles übrige zu dieſer Maſſe gehörige in ähnliche einzelne Erzählungen zu zerfallen. Denn wir finden ähnliche Schlußformeln wie I, 80 auch nach der Erſcheinung der Hirten II, 18 bis 20, nach der Darſtellung im Tempel II, 40 und nach der Begebenheit in Jeruſalem II, 52. Nur V. 21, der die Nachricht von der Beſchneidung Jeſu enthält, tritt dazwiſchen und ſcheint uns ſogar zu nöthigen die gefaßte Anſicht ganz aufzugeben und zu der zurükkzukehren, daß alles in einem fortlaufenden Zuſammenhang geſchrieben worden. Denn er kann urſprünglich zu keiner von den beiden Erzählungen gehört haben, zwiſchen denen er ſteht, indem er weder ein Ende für die eine bildet noch einen Anfang für die andere. Dabei aber beruft er ſich offenbar auf unſere erſte Erzählung und will alſo auch dieſe in den fortlaufenden Zuſammenhang hineinziehen. Allein wenn unſer erſter Verfaſſer hier forterzählte, der ſich als Geſchichtſchreiber angeſehen doch auf jeden Fall Erweiterungen für erlaubt gehalten haben muß: ſo würde ſchwerlich die Beſchneidung Chriſti ſo ganz kurz abgekommen ſein gegen die des Johannes, ſondern er würde in Ermangelung einzelner Nachrichten wenigſtens das gewiſſe und nothwendige etwas umſtändlicher vorgetragen haben. Von demſelben hätte ich auch es erwartet, daß er nach ſeiner genauen Art zu rechnen die Lükke ausgefüllt und nach V. 21 ſo würde geſchrieben haben, Und Joſeph und Maria blieben in Bethlehem bis die Tage ihrer Reinigung kamen. Auch hätte wol nicht leicht jemand in fortlaufender Erzählung griechiſch ſchreibend ſo kurz hintereinander zweimal mit derſelben Formel angefangen *καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι*. Daher bietet ſich ſehr leicht eine andere Anſicht dar, nämlich daß dieſer Vers von demjenigen eingefügt worden, der zuerſt dieſe einzelnen Stükke zu einem ganzen zuſammenſchrieb. Da er ſie offenbar aus einem geſchichtlichen Standpunkt aneinanderreihete, ſo fehlte ihm zwiſchen dem erſten Tage und dem drei und dreißigſten der achte, von dem er wiſſen konnte, daß nothwendig an ihm die Beſchneidung mußte vollzogen werden ſein. Er ſchaltete alſo dieſe Begebenheit an der rechten Stelle ein; aber mit der größten Gewiſſenhaftigkeit begnügte er ſich nur das nothwendige zu ſagen, und ohne etwas von dem ſeinigen hinzuzuthun nimmt er die Formel aus der vor ihm liegenden Erzählung, die gleich folgen ſollte, und beruft ſich nur auf die in dem vorigen von dem Engel gegebene Vorſchrift, auch dies, ſei es nun bewußt oder unbewußt, in ſehr behutſamen Ausdrükken. So erklärt ſich unſtreitig am beſten der eigenthümliche Charakter dieſer Notiz und ihr Verhältniß zu allem vorigen und folgenden. Ob aber derjenige der vorzüglich hiedurch dieſer Reihe einzelner Erzählungen den Charakter einer fortlaufenden Heraus- 20 hebung der wichtigſten Punkte aus dem erſten Abſchnitt des Lebens Jeſu, und zum Theil gewiß gegen ihre urſprüngliche Beſtimmung, gegeben, erſt der Verfaſſer oder Anordner, wie man ihn lieber nennen will, unſeres ganzen Evangeliums geweſen, oder ob dieſer ſie ſchon ſo verbunden vorfand, dies laſſen wir für jezt wenigſtens lieber unentſchieden, und können nur ſagen daß wir die reine griechiſche Hand des Einganges in dieſer Einſchaltung nicht wieder finden, und daher lieber glauben möchten, dieſe erſte Zuſammenfaſſung habe einen andern früheren Urheber.

Betrachten wir nun zunächſt die hier mitgetheilte Nachricht von der Geburt Jeſu und was ſich dabei ereignet II, 1-20: ſo kann ſie ſehr wohl eine für ſich beſtehende Erzählung geweſen ſein. Denn die Hauptſache dabei iſt offenbar die Erſcheinung welche gleichzeitig mit der Geburt Jeſu den bethlehemitiſchen Hirten wurde, und dieſe eignet ſich gar ſehr dazu für ſich erzählt und aus der mündlichen Erzählung früher oder ſpäter auch ſchriftlich verzeichnet worden zu ſein, wenn wir das ganze geſchichtlich nehmen. Daſſelbe gilt, wenn man es wie die erſte Erzählung mehr für dichteriſch anſehn will. Denn auch ſo ſteht die Darſtellung eines göttlichen Zeichens bei der Geburt des Meſſias leicht für ſich allein. Dieſe Anſicht möchte ich hier indeß nicht wagen vorzuziehn, und am wenigſten behaupten, dies Stükk ſei eine Fortſezung des vorigen. Denn es war hier eben ſo viel Gelegenheit ſich in lyriſchen Ergießungen auszubreiten, ſowol in der Perſon der Engel, als auch, wie nach V. 20 die 30 Hirten umkehren δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν, in der Perſon dieſer Hirten. Dieſe Gelegenheit iſt aber unbenuzt geblieben, und ſo können wir weder denſelben Verfaſſer erkennen noch auch überhaupt ein vorherrſchendes dichteriſches Gepräge, indem dieſes nothwendig mehr lyriſches herbeigeführt hätte. Hier müſſen wir alſo wenigſtens die Hauptſache auf eine geſchichtliche Ueberlieferung zurükkführen. Dabei entſteht aber, wenn ein genaues Urtheil begründet werden ſoll, zuerſt die Frage, aus welcher Quelle die Erzählung geſchöpft ſein mag. Denn zweie laſſen ſich deren denken, Joſeph und Maria auf der einen Seite, die Hirten auf der andern. Von Joſeph beſonders iſt nicht nöthig etwas zu ſagen; theils iſt von ihm keine Spur mehr bei dem öffentlichen Leben Jeſu, und es iſt alſo ganz ungewiß wie bald er vom Schauplaz verſchwunden iſt, theils wäre es auch zur Sache ganz einerlei ob die Erzählung von ihm oder von Maria ausgegangen, und wir bleiben alſo nur bei der lezteren ſtehn. Von ihr wird zwar V. 19 geſagt, ſie habe alle dieſe Worte in ihrem Herzen bewahrt, und dies könnte man leicht als eine Berufung auf ſie verſtehen. Allein dieſe Worte ſtehen ſchon in der Schlußformel. Man denke ſich den mündlichen Erzähler oder den ſchriftlichen Verzeichner; hatte er zum Schluß von der Wirkung geredet, welche die Thatſache bei der Nachbarſchaft hervorbrachte, der ſie erzählt wurde: ſo lag es zu nahe und war faſt nothwendig auch etwas von ihrer Wirkung auf die Maria zu ſagen. Dies alſo iſt von ſo gut als keiner Bedeutung. An 31 ſich betrachtet aber ſieht die Erzählung gar nicht aus als wäre ſie von den Eltern des Erlöſers gekommen. Denn eine ſolche würde nach V. 7 ohne die Scene zu verändern ſo fortgefahren ſein, In der Nacht aber — oder am andern Morgen frühe — entſtand plözlich ein Getümmel von Hirten, welche in die Herberge kamen und fragten, ob etwa in dieſem Hauſe am vorigen Tage ein Kind geboren worden und in der Krippe liege, und

man bejahete es und führte ſie herein, und ſie erzählten, wie ihnen Engel erſchienen ſeien; und ſo fort. Und dann würde dieſe Erzählung ausführlicher mitgetheilt haben, wie nun die Hirten ſich gegen das Kind und ſeine Eltern geäußert, und was die herzulaufende Menge unter ſich geredet. Denn dies war den Eltern Jeſu das unmittelbar wahrgenommene alſo auch in der Erinnerung lebhafteſte; und eben hiernach beſtimmt ſich, worüber jede nicht künſtliche Erzählung ſich ausführlich verbreitet, und was ſie nur kurz berührt. Vielmehr wird nach eben dieſem Maaßſtab überwiegend wahrſcheinlich, daß die Erzählung wie wir ſie hier haben auf die Hirten als ihre erſte Quelle muß zurükkgeführt werden. Denn was ihnen das wichtigſte war und das unmittelbarſte, nämlich die nächtliche Erſcheinung auf dem Felde, dies allein iſt ausführlich behandelt. Was ſie in Bethlehem fanden und thaten, das war für ſie nur die Beſtätigung und die Verbreitung von jenem; und grade in dieſem Licht und mit die-
22 ſer Verkürzung tritt es auch hier auf in der Erzählung. Dieſes alſo als das wahrſcheinliche angenommen, geht freilich aus unſerer Stelle ſelbſt hervor, daß die Hirten damals was ihnen begegnet erzählt, und daß ſo die Sache in der Gegend von Bethlehem bekannt worden. Gewiß aber hat damals niemand etwas darüber aufgezeichnet, und ſchwerlich hat ſich auch die Sache weit verbreitet oder in der Gegend ſelbſt die Kunde davon ſich lange erhalten. Vorzeichen können ein großes Aufſehn machen und die Gemüther in eine ſtarke Bewegung ſezen für den Augenblikk: je weiter aber das worauf ſie deuten noch hinausgeſezt iſt, um deſto eher ermüdet die Geduld der Menſchen daran, und ſie verlaſſen ſich bald auf das αὐτὸ δεῖξει; und je weniger angeſehen die erſten Urheber ſind, je weniger in der allgemeinen Berührung die Oertlichkeit, um deſto weniger Verbreitungskraft hat die Begebenheit im Raum. Es iſt höchſt unwahrſcheinlich, daß die Nachricht von dieſer Erſcheinung damals auch nur nach Jeruſalem gelangt iſt, und daß zu der Zeit als Chriſtus öffentlich auftrat und Aufmerkſamkeit erregte, dieſe ſowol als die folgende iſt

verbreitet geweſen. Sonſt hätte der bethlehemitiſche Kindermord
nicht erfolgen können, oder — wenn ihn jemand nicht als That-
ſache annehmen will — auch nicht einmal erdichtet werden; und
ſonſt wäre es faſt wunderbar, daß man in unſern Evangelien
gar keine Spur davon findet, daß der Ruf Jeſu unter dem Volk,
und das Gerücht daß er der Meſſias ſei ſich zum Theil auch
auf ſeine Beglaubigung durch ſolche Vorzeichen gegründet habe.
Alſo werden wir annehmen müſſen, daß dieſe Geſchichte erſt ſeit 33
dem ſchon begründeten Ruf Jeſu durch Erinnerungen einzelner
aus dem Schutt der Vergeſſenheit iſt hervorgezogen worden, und
wahrſcheinlich alſo erſt nach ſeinem Tode ſich weiter verbreitet
hat. Daß ſie aber weder eine aus nichts zuſammengeballte Luſt-
blaſe iſt, noch ein abſichtliches Machwerk, um auch durch ſolche
Vorzeichen Jeſum zu heben: dafür bürgt eben die Leichtigkeit,
welche die Chriſten der dortigen Gegend hatten, die Maria, die
nothwendig darum wiſſen mußte, oder diejenigen Jünger mit
denen ſie am meiſten gelebt hatte, über die Sache zu befragen.
Zweierlei geht aus dieſer Anſicht unmittelbar hervor. Zuerſt,
wenn wir uns die Thatſache wegen des wunderbaren, was darin
liegt, als eine beſondere Veranſtaltung der göttlichen Vorſehung
denken wollen: ſo dürfen wir den Zweck derſelben nicht in der
zweiten Wirkung ſuchen, welche ſie, daß ich mich ſo ausdrükke,
ſeit ihrer Auferſtehung hervorbrachte — denn damals bedurfte es
für den Glauben an Jeſum ſolcher Reizmittel und ſolcher Stü-
zen nicht mehr —, ſondern nur in der unmittelbaren auf die Hir-
ten ſelbſt. Dieſe waren gewiß von den unſtreitig in Bethlehem
beſonders lebhaften meſſianiſchen Erwartungen durchdrungen, und
einer oder der andere beſonders fromme hatte ſich vielleicht eben
wie Symeon ein Zeichen erbeten von der Ankunft des Meſſias.
Dieſes ward ihnen, wie die Geſchichte lehrt; und in dieſer in ſo
großen Zeiten nicht ſeltenen Befriedigung auch einzelner Sehn-
ſucht liegt das merkwürdige und göttliche. Aber es wäre wun- 34
derlich, wenn wir ausmitteln wollten, worin das Zeichen beſtan-
den, und was beſonders die δόξα κυρίου geweſen. Und noch

wunderlicher kommt es mir vor, wenn bei dieſer Unterſuchung mit beſonderer Wichtigkeit das Zeugniß eines Reiſenden beigebracht wird, der in Paläſtina wirklich Irrlichter geſehn hat, große Irrlichter, die ſich bald theilten bald wieder in eins zuſammenzogen. Denn je häufiger ſolche Erſcheinungen dort vorkommen, um deſto mehr mußten beſonders die Hirten, gewohnt den ganzen Sommer im freien zu übernachten, mit ihnen befreundet ſein, und konnten ſie nicht leicht für ein himmliſches Zeichen auf einen einzelnen Fall gerichtet anſehen. Und eben ſo wunderlich, wenn man ſich nicht anders zu helfen weiß, als Maria habe an einem fremden Ort unter einer Menge unbekannter nichts eiliger gehabt als mit der Entdekkung hervorzutreten, ſie werde jezt den Meſſias gebären; und dieſes zwar habe ihr nicht einmal ſo viel eingetragen, daß ſie nicht nöthig gehabt das Kind in den Stall oder in die Krippe zu legen, aber der Hirte des Hauſes ſei hievon ſo begeiſtert worden, daß er nun das Irrlicht getroſt auf den Meſſias gedeutet. Das iſt mir, wie Sokrates ſagt, eine unerfreuliche Geſchikklichkeit, die ſo genau erklären will, zumal bei einer Erzählung die wir offenbar nicht aus der erſten Hand haben. Es iſt eben wie wenn einer auf der andern Seite behaupten wollte, wir hätten hier, wo kein Gedicht ſein ſoll, doch gewiß buchſtäblich die eigenſten Worte der Engel. Wer
25 könnte nicht im Gegentheil ſehr leicht denken, dieſe eigenſten Worte wären längſt, ehe unſere Erzählung aufgeſchrieben wurde, verloren gegangen, und man hätte ſie auf die natürlichſte Weiſe erſezt durch ſolche, womit die Chriſten ſich vorzüglich bei dem gemeinſchaftlichen Andenken an die Geburt Jeſu zu begrüßen pflegten. Wer in ſolchen Dingen alles glatt und rein deuten will, geht eben ſo fehl, als wer ängſtlich am Buchſtaben klebt. Mit Freiheit wollen ſie behandelt werden, wie ſie entſtanden ſind; das zufällige ſoll man vom weſentlichen ſcheiden, lezteres dann aber auch klar und feſt halten. — Das zweite iſt dieſes. Wenn unſer Aufſaz aus einer ſpäteren mündlichen Erzählung dieſer Hirtenerſcheinung entſtanden iſt: ſo haben wir gar nicht Urſach

zu glauben daß auch das geſchichtliche in den 7 erſten Verſen aus dieſer mündlichen Erzählung gefloſſen ſei. Dieſe hat wahrſcheinlich begonnen, In der Nacht, nachdem Jeſus geboren war, wachten in jener Gegend die Hirten. Die jezige Einleitung in ihrer größeren Ausführlichkeit iſt nur auf Rechnung des erſten Schreibers zu ſezen, der von der Vorausſezung ausgehend, daß Joſeph und Maria eigentlich in Nazaret wohnten, ſich nun auch eine Erklärung entweder geben ließ oder vielleicht auch ſich ſelbſt gab, doch bleibt mir das erſte wahrſcheinlicher, wie es gekommen daß Jeſus in Bethlehem geboren worden. Da ward ihm eine Verzeichnung genannt, und obgleich nur eine prieſterliche gemeint war, verwechſelte er, vielleicht kein paläſtiniſcher Jude, dieſe mit einer größeren bekannteren aber ſpäteren Begebenheit, der Schazung durch Quirinus. Eine frühere römiſche Verzeichnung anzunehmen, bleibt bei den Verhältniſſen, in denen Herodes der große ſtand, ein wunderlicher und ſehr unwahrſcheinlicher Gedanke, und noch wunderlicher, daß mit einer ſolchen eine prieſterliche Verzeichnung ſollte verbunden worden ſein. Denn wenn die leztere durchaus jeden an ſeinen Stammort reiſen laſſen mußte: ſo konnte verſtändigerweiſe jene nur in dem Hauptort jedes Diſtrikts für deſſen Einwohner vollbracht werden; und beide mußten ſich alſo häufig, wie auch mit Joſeph der Fall geweſen wäre, durchkreuzen. Weil nun dieſe Einleitung nur ſo entſtanden iſt, kann ſie uns auch über die Geburt Chriſti ſelbſt nichts lehren, als was der Schreiber aus der eigentlichen Erzählung wußte. Aber gewiß dürfen wir uns auch weder anmaßen ſie zu einer chronologiſchen Beſtimmung zu gebrauchen, noch uns auflegen die chronologiſchen Schwierigkeiten darin zu löſen, was eben deshalb, weil es ſchon an den nothwendigſten Bedingungen dazu fehlt, auch noch niemand nur einigermaßen gelungen iſt.

Was wir II, 22–40 von der Darſtellung des Kindes im Tempel, die mit dem Reinigungsopfer der Mutter verbunden wurde, leſen, ſcheint auch urſprünglich ohne Zuſammenhang mit dem vorigen erzählt und aufgezeichnet zu ſein; denn am Ende

wird vom Umkehren nach Nazaret geredet, als ob die Eltern
auch von dort her nach Jeruſalem gekommen wären, ohne den
37 bisherigen Aufenthalt in Bethlehem auch nur mit einem Wort
zu erwähnen, was doch ſo leicht und natürlich geweſen wäre.
Dieſen Aufenthalt alſo ignorirt unſere Erzählung. Nur möchte
ich deshalb das Wundern der Maria über die Aeußerungen des
Symeon nicht ſo verſtehen, als ob die Erzählung vorausſeze, ſie
ſelbſt wiſſe noch gar nicht, wer ihr Sohn ſei. Denn gewiß
nicht als das einzige Zeichen, was ihr geworden, ſondern nur als
eines aus mehreren kann dieſe Begebenheit erzählt worden ſein.
Und ſie trägt ohnerachtet des wunderbaren, das auch ihr nicht
fehlt, ein rein geſchichtliches Gepräge. Denn zu natürlich um
gedichtet zu ſein iſt dieſes, wie Symeon, der wahrſcheinlich auch
voll meſſianiſcher Erwartungen ſich ein Zeichen erbeten hatte, als
ihm ein ſolches wir wiſſen nicht wie geworden war, zuerſt nur
für ſich ſelbſt und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine
begeiſterte Rede ausbricht, und erſt als er ihre Verwunderung
merkt ſich an ſie wendet. Und wer ſollte auch, wenn man annehmen
wollte, auch dies ſei urſprünglich eine dichteriſche und
ſymboliſche Darſtellung geweſen, für dieſe neben dem Symeon
die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichteriſch benuzt
iſt? und noch dazu mit dieſer Genauigkeit in ihrer Perſonalität,
wogegen die Hauptperſon weit nachläſſiger bezeichnet iſt.
Dieſe Spur führt uns gleich weiter, und giebt nicht undeutlich
zu erkennen, daß auch dieſe Erzählung nicht von Maria oder
Joſeph herzuleiten iſt, denen Hanna und Symeon gleich fremd
38 waren, ſondern von einem der ſie mittelbar oder unmittelbar aus
dem Munde der ſo genau beſchriebenen Hanna hatte. Und auch
von dieſer Begebenheit gilt, wie von der vorigen, daß ſie gewiß
zwiſchen der Kindheit Jeſu und ſeinem öffentlichen Auftreten iſt
vergeſſen worden, und erſt ſpäter wieder hervorgezogen. Aufſehn
mußte ſie im erſten Augenblikk erregen, und zwar nicht wenig,
da wir uns den Symeon, wollen wir auch beſcheiden bleiben
und nicht mehr wiſſen, doch als einen bekannten und angeſehenen

Mann denken müſſen. Aber die Ausſicht auf das was ein eben geborenes Kind einſt in der Reife ſeines Lebens ſein und leiſten ſollte, war zu weit, um zumal in einer ſo unruhigen Zeit, wo ein Stoß auf den andern folgte, fortwährend Aufmerkſamkeit zu finden. Daher auch Symeon, der von der erſten Erzählerin dieſes Auftrittes nur genannt zu werden brauchte, in der Feder unſeres Verfaſſers ſchon als ein unbekannter erſcheint, den er nur durch die aus der Sache ſelbſt hervorgehenden Eigenſchaften bezeichnet. Ein abſichtliches Verſchweigen der unter ſich verſtandenen Meſſiasfreunde kann ich mir nicht denken. Davon würde ſich hier wol in V. 38 eine leiſe Andeutung finden.,

Daß das lezte Stükk dieſer Maſſe, der erſte Tempelbeſuch Jeſu, mit dem vorigen auch nicht in Einem Zuſammenhange urſprünglich hingeſchrieben worden, geht aus mancherlei Zeichen hervor. V. 40, den einige ganz wunderlicherweiſe als den Anfang dieſes lezten Stükkes anſehn gegen alle Analogie mit I, 80 und II, 52, iſt eine reine Schlußformel. Als Uebergang angeſehn 30 bindet er nicht genug; ſondern es würde etwa heißen nach der Rükkehr nach Nazareth, Und hier blieb nun das Kind wachſend und zunehmend bis es 12 Jahr alt u. ſ. w. So etwas wäre wirklich ein Uebergang; das Ruhenbleiben im allgemeinen, was wir in unſerm Verſe finden, kann nur einen Schluß andeuten, eben wie I, 80 und II, 52. Auch zeichnet ſich dieſe Erzählung aus durch eine mehr periodiſche und überhaupt mehr gräciſirende Structur, welcher Vorzug ſich nur verliert in dem Dialog zwiſchen Maria und Jeſus, wo der Concipient ſich vielleicht verpflichtet hielt möglichſt wörtlich zu referiren. Denn übrigens ſcheint ihrem Stile nach die Erzählung nicht aus dem aramäiſchen überſezt, ſondern gleich griechiſch abgefaßt worden zu ſein. Sie kann aber offenbar nur auf Maria zurükkgeführt werden. Denn von der Reiſegeſellſchaft wird ſonſt niemand mit umgekehrt ſein nach Jeruſalem, und von der Verſammlung in der Tempelſchule kann die Erzählung aus denſelben Gründen nicht herrühren, aus denen wir die Erzählung von der Erſcheinung der Hirten auch nicht von Joſeph und Maria ableiten konnten. Und wie die Worte πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα hier (V. 51) offenbar eine griechiſchere Bedeutung haben, als oben V. 19; denn hier heißen ſie beſtimmt die Worte, die zwiſchen ihr und dem Knaben gewechſelt wurden: ſo ſoll hier verbürgt werden, daß dieſe genau wiedergegeben worden. In dieſem Geſpräch, das, wenn man es nicht recht genau faßt — wie ſich nämlich Jeſus zunächſt nur außer Schuld ſezen will wegen des langen Suchens, wie es aber mit ſeinem Zurükkbleiben zugegangen wol hernach wird erzählt haben —, eine räthſelhafte Gleichgültigkeit Jeſu zu verrathen ſcheint, liegt auch eine ſichere Bürgſchaft, daß nicht etwa die ganze Geſchichte erdichtet iſt, um auch etwas merkwürdiges von Jeſu zu haben aus dieſem Zeitpunkt, wo ihm zuerſt die Heiligthümer des Tempels und des Geſezes aufgeſchloſſen wurden. Aber eine Frage nach dieſem Zeitpunkt kann allerdings die erſte Veranlaſſung gegeben haben, daß Maria dieſe kleine Begebenheit erzählte, die ihr, wie man deutlich ſieht, vorzüglich wegen des lernbegierigen Aufenthaltes Jeſu im Tempel und wegen der Worte ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με eindrükklich geblieben war. Denſelben Standpunkt hat auch unſer ſchriftlicher Verfaſſer, der eben deshalb die einleitenden Umſtände etwas ſorglos zuſammenfaßt, und ſich auch hiedurch von dem Verfaſſer der vorigen Erzählung unterſcheidet. Denn weit mehr hätte es hier zur Sache gehört, zu ſagen daß es Sitte war den zwölfjährigen Knaben in den Tempel einzuführen, als dort Noth that die Opfer zu beſchreiben, welche bei der Reinerklärung gebracht werden mußten. Nach allem dieſem denke ich nicht, daß man dennoch aus dem αὐτοῦ V. 41 oder aus der Aehnlichkeit zwiſchen V. 51 und V. 19 oder V. 52 und V. 40 auf Einen urſprünglichen Verfaſſer alles bisherigen wird ſchließen wollen. Denn in jenes αὐτοῦ kann ſich der Name ſehr leicht verwandelt haben durch den, der dieſe Erzählung zu den vorigen hinzuſchrieb; ja ſogar dem erſten Concipienten eines ſolchen einzelnen Blattes kann es angehört haben. Beſtimmter ſcheint freilich die Aehnlichkeit des V. 52 mit 40 und I, 80 auf eine Kenntniß jener früheren Stellen hinzudeuten, und wahrſcheinlich wird dieſe Schlußformel erſt von dem herrühren, der unſere Erzählung den vorhergehenden zugeſchrieben hat. Zweifelhaft aber muß bleiben, ob dieſer der Sammler des bisherigen geweſen iſt, was die reinere Gräcität, die wir in dem die übrige Sammlung bindenden V. 21 ganz vermiſſen, faſt unwahrſcheinlich macht. Da dieſe aber in der ganzen Erzählung der Hauptſache nach herrſcht und mehr als irgend etwas bisher vorgekommenes an den Eingang erinnert: ſo könnte man vermuthen, der Sammler und Ordner des ganzen ſei zugleich der erſte ſchriftliche Concipient dieſes lezten Stükkes, das er nach Anleitung einer mittelbar oder unmittelbar von Maria herrührenden mündlichen Erzählung den früheren Nachrichten von der Kindheit Jeſu, die er ſchon geſammelt vorfand, angehängt hat, ſo daß wir hier zum erſtenmal ſeit den Eingangsworten ſeine eigne Hand wieder hätten. Doch dies bleibt eine nicht feſter zu begründende Vermuthung.

So demnach, durch wahrſcheinlich allmähliges Anreihen mehrerer einzeln unabhängig von einander aufgezeichneten Erzählungen an ein urſprünglich gar nicht als Geſchichtserzählung ſondern als Gedicht abgefaßtes Stükk iſt dieſen Anzeigen zufolge die erſte Maſſe unſeres Evangeliums entſtanden. Vergleichen wir ſie 12
nun ganz unbefangen mit der ähnlichen bei Matthäus: ſo haben wir zwei parallellaufende Reihen von Erzählungen, parallel laufend in dem engeren Sinne, daß ſie keinen einzigen Punkt, das heißt hier keine ganze Thatſache, mit einander gemein haben, aber auch ſo, daß ſie ſich nicht etwa ergänzen, ſondern vielmehr daß die zuſammengehörigen Glieder beider Reihen einander faſt vollkommen ausſchließen: daher denn, wenn in irgend einem Punkt die Erzählung des einen Evangeliſten richtig iſt, die des andern, was denſelben Zeitpunkt betrifft, nicht richtig ſein kann. Nämlich zuerſt, iſt unſere Verkündigungsgeſchichte wahr: ſo laſſen ſich des Joſephs Zweifel und ihre Entſcheidung bei Matthäus nicht denken. Denn wenn man ſich auch das unwahrſcheinliche ge-

fallen laſſen will, Maria ſei unmittelbar nach der Verkündigung zur Eliſabet gereiſet ohne dem Joſeph vorher etwas zu ſagen, und dieſer habe unterdeß von ihrer Schwangerſchaft und der Engelverkündigung aus der dritten Hand erfahren: ſo muß doch in Maria, ehe ſie ſich über dieſen wichtigen Punkt mit Joſeph verſtändiget, eine Unſicherheit geweſen ſein, die man aber ihren Reden bei der Eliſabet nicht nur nicht anmerkt, ſondern bei der es ihr auch ohne die größte Gleichgültigkeit gegen ihren Verlobten unmöglich müßte geweſen ſein drei Monate dort zuzubringen. Und was hatte Joſeph für eine Nothwendigkeit dieſe Sache bei ſich zu entſcheiden, ehe er Maria geſprochen? zumal wenn, wie
43 Paulus annimmt, Maria und alſo wol auch er ſchon vorher Nachricht gehabt von der Erſcheinung des Zacharias. Erzählte ihm nun aber Maria von ihrer Aufnahme bei Eliſabet und von der augenſcheinlichen Verbindung beider Erſcheinungen: ſo mußte er glauben, auch ohne daß ein Engel erſchien. Nimmt man hingegen die Erzählung des Lukas weg, und betrachtet die bei Matthäus allein: ſo hat ſie nichts unwahrſcheinliches in ſich. Jener Aufſaz alſo bei Lukas und dieſer bei Matthäus, der aber unrichtig zum Unterſchiede von jenem ein nazaretaniſcher genannt wird, da auch Maria nach Lukas in Nazaret wohnt, wollen nicht zuſammenſtimmen, wenn man die Sachen hiſtoriſch und pſychologiſch betrachtet. Zweitens ſtimmen auch nicht recht die beiden Erzählungen bei Lukas von den bethlehemitiſchen Hirten und von der Darſtellung im Tempel mit jenen beiden bei Matthäus von der Anbetung der Morgenländer und dem bethlehemitiſchen Kindermord. Denn die Morgenländer müſſen vor der Darſtellung Jeſu in Bethlehem geweſen ſein, weil Lukas nicht nur nach dieſer unmittelbar die Eltern mit dem Kinde nach Nazaret zurükkehren läßt, ſondern auch, wie die ganze Sache bei ihm dargeſtellt wird, nicht der mindeſte Grund ſich denken läßt zu einem neuen verlängerten Aufenthalt in dem fremden Bethlehem. Weder ein Arbeiten in Bethlehem noch eine Abſicht ſich in Bethlehem niederzulaſſen iſt in der Erzählung bei Lukas gegründet,

ja nicht einmal mit ihr verträglich, und man zerſtört ihre ganze Anſchaulichkeit, wenn man ihr andichtet, es ſei nur ausgelaſſen daß Joſeph noch einmal nach Bethlehem zurükkgekehrt ſei. Andern iſt dies zu verzeihen; aber wer ſo pragmatiſirt wie Paulus, der ſollte ſo leicht hierüber nicht hinweggegangen ſein. Die Sache iſt wol ſehr klar, wenn man zuſammennimmt, wie Joſeph bloß der Schazung wegen nach Bethlehem gegangen, wie ſchlecht ſich die Wöchnerin dort befand, und wie ungern ſie ſich die zwiefache Reiſebeſchwerde werden gemacht haben. Waren aber die Morgenländer vorher hingekommen: ſo war auch gewiß, nahe wie Bethlehem bei Jeruſalem war, eine Kunde hingekommen, wie Herodes nach dem Geburtsort des Meſſias gefragt, und wie auf dieſe Anweiſung die Morgenländer ihn gefunden. Ja noch mehr, die Morgenländer mußten auch in Bethlehem den Traum haben, der ſie vor Jeruſalem warnte, und es iſt viel wahrſcheinlicher daß ſie ihn erzählt als daß ſie ihn verheimlicht haben. Hätte nun nicht Joſeph bei dem bekannten Charakter des Herodes aus dieſen Umſtänden Verdacht ſchöpfen müſſen, und die ganz unnüze Reiſe nach Jeruſalem unterlaſſen? Die Flucht nach Egypten alſo hängt freilich ſehr natürlich mit der Ankunft der Morgenländer zuſammen und mit dem dadurch erregten Aufſehn, wie auch Paulus ſehr gut auseinanderſezt: aber die Reiſe nach Jeruſalem beſteht damit nicht. Der bethlehemitiſche Kindermord iſt aber auf jeden Fall eine in dieſer Beziehung, auch die wildeſte Grauſamkeit bei Herodes vorausgeſezt, nicht recht begreifliche Begebenheit. Denn wieviel wohlfeiler konnte er ſeinen Zwekk erreichen, und wie ſehr mußte er beſorgen ihn ohnerachtet des grauſamen Befehls zur Zeit der Schazung ohne genauere Nachforſchung dennoch zu verfehlen; wie leicht mußte es ihm werden zu erfahren, wohin in dem kleinen Bethlehem die Fremden ihre koſtbaren Geſchenke gebracht, und alſo auch, daß das Kind nicht mehr da war. Eine ganz leere Wuth alſo ſollte er zwar ausgelaſſen, dagegen aber gar nichts überlegtes gethan haben, um den gefährlichen Knaben ſelbſt zu treffen, wovon er doch, ſelbſt wenn dieſer nach Egypten geflohen war, ſehr viel Hoffnung haben mußte, daß es gelingen werde. Endlich ruhen beide Reihen von Erzählungen jede auf einer ganz andern Ueberlieferung, wie niemand, der jede für ſich unbefangen betrachtet, verkennen kann. Lukas nämlich ſezt überall voraus, Joſeph und Maria haben vor der Geburt Jeſu, die nur zufällig in Bethlehem erfolgte, ſchon in Nazaret gewohnt. Matthäus hingegen weiß von einer zufälligen Urſache des Geborenwerdens in Bethlehem nichts, ſezt aber ganz deutlich voraus, daß Joſeph, wenn nicht beſondere Umſtände dazwiſchen getreten wären, nach der Flucht würde nach Judäa zurükkgegangen ſein, und nimmt alſo offenbar an, daß er dort und nicht in Galiläa wohnhaft geweſen. Alle Vereinigungen dieſer beiden entgegengeſezten Angaben ſcheinen nur eine künſtliche Quälerei, zu der man ſich ohne Noth nicht herablaſſen, oder vielmehr überhaupt lieber nicht erklären muß als ſo. Wie alſo nun? Sollen wir im ganzen die eine von dieſen beiden Reihen für wahr erklären und die andere für falſch, oder wie ſollen wir uns helfen? Zu einer ſolchen Entſcheidung mit Einem Streich dürfen wir uns ſchon desfalls nicht mehr berechtigt halten, weil wir in unſerer Reihe bei Lukas einiges gefunden haben, was, mehr dichteriſch dargeſtellt als geſchichtlich, im Streite gleich nachgiebt, anderes aber auch, was deutliche Zeichen einer abſichtsloſen und unverfälſchten Ueberlieferung an ſich tragend nicht nachgeben will. Wir müſſen daher theilen und jedes einzeln betrachten. Zuerſt alſo werden wir ſagen, unſere Verkündigungsgeſchichte kann keinen Anſpruch darauf machen, als Geſchichte gegen die Erzählung des Matthäus von den Bedenklichkeiten des Joſeph und wie ſie gehoben worden aufzutreten; ſondern wir werden nur mit der Erzählung des Matthäus zu vergleichen haben die traditionelle Grundlage unſeres Gedichtes, nämlich daß bei Maria auf eine außerordentliche Weiſe noch vor der Geburt Jeſu Erwartungen, daß ſie den Sohn Gottes gebären werde, erregt worden ſind. Dieſes aber vereinigt ſich mit der Erzählung des Matthäus ſehr leicht. Maria konnte ſogar, wie billig vorauszuſezen iſt, dem

Joſeph erzählt haben was ihre Erwartung begründete, und dieſer, wie liebend und vertrauend, wie fromm und auf den Meſſias hoffend wir ihn auch denken mögen, kann dennoch, wenn jene Erwartungen nur durch minder deutliche noch nicht in ſo beſtimmte Verbindung mit wirklichen Begebenheiten getretene Zeichen begründet waren, bald mehr bald minder gläubig, je näher ihm aber die Nothwendigkeit trat ſich völlig zu entſcheiden, um deſto mehr ſich auf die zweifelnde Seite geneigt haben. Wir können dann um deſto unbeſorgter die Erzählung bei Matthäus in der weiſen Unbeſtimmtheit laſſen, in der ſie ſich hält; der traditionelle Grund unſeres Verkündigungsgedichtes weiſet alle frevelnden Deutungen zurükk, womit gemeine Hände den heiligen Schleier beſchmuzen wollen, den ſie nicht lüften können. Und grade ſo weit ſollen wir nur in dieſen Unterſuchungen kommen. Was nun weiter den zweiten Moment betrifft: ſo müſſen wir darauf beharren, daß unſere Erzählungen von der Geburt Jeſu und von ſeiner Darſtellung im Tempel in der Hauptſache ein reingeſchichtliches Gepräge tragen; iſt es aber wol mit denen des Matthäus eben ſo? Hat nicht die Erzählung von den Magiern in ihrem innerſten Grunde einen ganz ſymboliſchen Charakter, daß ſie nämlich eben dadurch, daß Jeſus ſogleich auch von Heiden anerkannt worden, dem Chriſtenthume ſein Recht ſich über das Judenthum hinaus zu erſtrekken geltend machen, und dadurch, daß der König der Juden eben auf dieſe Veranlaſſung den neugebornen Meſſias verfolgt, die Verwerfung des beſonders über den Antheil, der den Heiden gewährt wurde, erbitterten Volkes ahnden laſſen will? Daher auch die Verwebung dieſer Erzählung mit herbeigezogenen altteſtamentiſchen Stellen. Und ſo konnte mit dieſer ſymboliſchen Erzählung, deren Urſprung wol in den öſtlichen Grenzen von Paläſtina am beſten zu ſuchen iſt eine wirkliche Thatſache, denn rein erdichtet iſt jener Kindermord wol ſchwerlich, in künſtliche Verbindung gebracht ſein. Hier alſo würde Matthäus, als dichteriſches mit aufgenommen habend, zurükktreten, und Lukas das geſchichtliche Feld behaupten. Kann es die Glaubwürdigkeit beider Evangeliſten etwa vermindern, daß jeder etwas nicht rein geſchichtliches in ſein Geſchichtsbuch aufgenommen? Gewiß nicht bei dem billigen Beurtheiler, welcher bedenkt, theils daß alles dieſes immer nur im Vorhofe des eigentlichen Gegenſtandes liegt, denn der war nur das öffentliche Leben Jeſu, theils wie Dichtung und Geſchichte auch in den heiligen Büchern, die unſere Verfaſſer am meiſten vor Augen hatten, und mit denen ſie und die Zeitgenoſſen, von denen ſie ihre Nachrichten nahmen und für die ſie ſchrieben, am meiſten genährt waren, nirgend ganz geſondert ſind, und ſie alſo den ſondernden Sinn, der uns eigen iſt, weder haben konnten noch bedürften, theils endlich, wie weit dennoch ihr reines Gefühl ſie überall entfernt gehalten hat von der Abenteuerlichkeit und Fabelhaftigkeit verſchollener Evangelien, deren Sammler oder Verfaſſer von dem verworrenen Geiſte des rabbiniſchen Judenthums beſeelt waren. Dieſer Gegenſaz erhält unſere kanoniſchen Evangeliſten in ihrem gerechten Anſehn, und zeigt uns den Geiſt, in dem ſie gehandelt haben, in ſeiner Würde und Heiligkeit. Und ſo kann die prüfende Unterſuchung des einzelnen, wie ſie uns geziemt, ungeſtört ihren Gang gehen. — Doch es iſt übrig noch ein Wort zu ſagen über die verſchiedene zum Grunde liegende Vorſtellung von dem Wohnort der Eltern Jeſu, ein Punkt, über 49 den es ſchwer bleiben wird aufs reine zu kommen. Die Ausſage bei Lukas, daß Joſeph und Maria eigentlich immer nur in Nazaret gewohnt, liegt theils in dem poetiſchen Stükk theils in den Schlußformeln, in denen nie die Genauigkeit der Erzählung ſelbſt iſt; und man kann ſie daher nur als eine ſehr allgemeine Vorausſezung anſehen. Die Ausſage des Matthäus, daß ſie vorher in Judäa gewohnt, iſt nur beſtimmt vorhanden in Verbindung mit dem wahrſcheinlich nicht geſchichtlichen Theil der Erzählung, und alſo vielleicht nur entſtanden aus der Vorausſezung, daß, da Chriſtus in Bethlehem geboren worden, auch wahrſcheinlich ſeine Eltern da gewohnt haben. Dem aber widerſpricht die Hirtengeſchichte bei Lukas, welche gradezu ausſagt, daß da, wo Jeſus geboren worden, ſeine Eltern nicht gewohnt haben. Um den Lukas auf des Matthäus Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß dieſe Geſchichte durch ſehr viele Hände gegangen ſei und mancherlei Zuſäze erfahren habe, was nicht ſehr wahrſcheinlich iſt; um den Matthäus auf Lukas Seite zu ziehen, müßte man annehmen, daß ſeine Erzählung, die überhaupt ſchon etwas gelehrtes hat durch ihre Citationen, auch am Ende auf eine gelehrte Weiſe — denn es gehörte ſchon eine beſondere Reflexion dazu, dieſes zu finden, daß Joſeph mit Recht vom Philippos weniger beſorgen durfte, als vom Archelaos — die fälſchlich vorausgeſezte ſpäte Wanderung nach Galiläa erklären will. Die Wahl bleibe frei, denn ein drittes weiß ich für jezt nicht aufzuſtellen.

Zweite Maſſe III, 1 — IX, 49.

Hier finden wir von vorne herein einen genauen Zuſammenhang bis IV, 15. 30 Dann aber auch eine Schlußformel ſo beſtimmt als eine der bisherigen, und die ſich gänzlich weigert als Uebergang von einem Gegenſtande zum andern, wie dergleichen auch in fortlaufender Erzählung vorkommen müſſen, angeſehen zu werden. Wer das Leben Chriſti im Zuſammenhang beſchreiben und alſo ſoviel er konnte von ſolchen Begebenheiten erzählen wollte, auf welchen der Ruf Chriſti ſich gründete: wie konnte der hier ſchon von ſeinem Rufe reden, und dadurch nur den falſchen Gedanken veranlaſſen, als ob er wiſſentlich einen ganzen Zeitraum überſprungen hätte? Ja nicht einmal als Uebergang zu der unmittelbar folgenden Erzählung von dem Vorfall in der Synagoge zu Nazaret laſſen ſich V. 14 und 15 erklären. Bei dieſem Vorfall erſcheint freilich Jeſus ſchon als berühmt, aber nicht nur das, ſondern er beruft ſich eben ſo deutlich auf Wunder, die er verrichtet. Wären alſo V. 14 und 15 zugeſezt worden um die Lage anzudeuten, in der Jeſus ſich ſchon befand, als er in Nazaret auftrat: ſo würde nicht bloß von ſeinem Ruhm als Lehrer, ſondern auch von ſeinen Wundern die Rede geweſen ſein. Wie die Worte jezt lauten, können ſie nur von einem herrühren, der hier ſeine Erzählung von dem Anfang des öffentlichen Lebens Jeſu beſchloß, ohne etwas weiteres hinzufügen zu wollen. Natürlich ſchließt der ſo, von dieſer Zeit an habe Je- 31 ſus in ſeinem Vaterlande öffentlich gelehrt und ſei berühmt worden. In dieſem von dem folgenden ganz abgeſchnittenen Stükke nun ſind auf eine wie es ſcheint nicht weiter trennbare Weiſe vereiniget die Nachricht von der Taufe Chriſti, ſein Geſchlechtsregiſter und die Verſuchungsgeſchichte. Auffallend aber iſt, daß auch hier, wie bei Matthäus, urſprünglich die lezte mit der erſten zuſammenhängt. Denn nicht nur das Umkehren vom Jordan, IV, 1, bezieht ſich auf III, 3, ſondern auch der Ausdrukk, daß Jeſus voll geweſen des heiligen Geiſtes, auf das Herabſteigen des Geiſtes auf ihn III, 22; und man kann IV, 1 unmittelbar an III, 22 anknüpfen, ſo daß die Genealogie zwiſchen beiden nur gleichſam mit Gewalt eingeklemmt zu ſein ſcheint. Aus dieſer Einklemmung erklärt ſich auch am beſten die beſchwerliche und vieldeutige Kürze des V. 23, die den Auslegern ſo viel zu ſchaffen macht. Freilich läßt ſich eine gewiſſe Verwandtſchaft des Geſchlechtsregiſters mit den beiden andern Gegenſtänden nicht verkennen, ſo daß ſie wol könnten urſprünglich zuſammen verbunden geweſen ſein. Denn die davidiſche Abſtammung Chriſti war eben ſowol ein Beweis ſeiner meſſianiſchen Würde, als das Zeugniß Johannis und das göttliche bei der Taufe, und als ſein Sieg über den Teufel. Aber grade das beweiſende in der Genealogie iſt dadurch verſtekkt, daß ſie bis auf Adam hinaufgeführt iſt, und auch die beiden andern Erzählungen ſcheinen nicht als Beweiſe für die höhere Würde Jeſu mit einander verbunden 32 geweſen zu ſein, ſondern als den Anfang des Lehramtes Jeſu bezeichnend, wie man aus der Schlußformel ganz deutlich ſieht, in welche Anſicht auch das ἀρχόμενος V. 23 nach der Meinung der beſten Ausleger eingeht. Und das iſt auch ganz natürlich. Daß die Taufe Jeſu als Einweihung zu ſeinem öffentlichen Leden allgemein angeſehen ward, wiſſen wir auch aus der Apoſtelgeſchichte; und wenn die Verſuchung Jeſu faktiſch genommen wurde, ſo mußte man ſie um ſo mehr in dieſelbe Zeit ſezen, als leicht auszumitteln war, daß ſeitdem Chriſtus einige Jünger als beſtändige Begleiter um ſich verſammelt hatte, dergleichen nicht vorgefallen ſei. Leicht verband ſich mit dieſer Notiz noch eine ſymboliſche Vorſtellung, wie etwa daß Chriſtus ſich durch dieſen Sieg über den böſen Geiſt erſt das Recht erworben ihn auch hernach überall zu verfolgen und zu vertreiben. Und ſo wäre leicht begreiflich, wie man dieſe beiden Momente als den Anfang des öffentlichen Auftretens Jeſu bezeichnend mit einander verband, woher ſie denn bei Matthäus und Markus eben ſowol als hier unmittelbar auf einander folgen. Wie iſt es nun mit dem Einklemmen des Geſchlechtsregiſters zugegangen, und wem iſt dieſes zuzuſchreiben? Unbedenklich ſchreibe ich es Lukas, d. h. dem Ordner des ganzen zu, und nehme an, er habe dieſe Genealogie einzeln überkommen, habe früher nicht eine leichte Gelegenheit gefunden ſie einzurükken, und ihr nun aus Noth, auch nicht auf die leichteſte Weiſe, den einzigen Ort angewieſen, der noch übrig war. Denn vor die erſte Maſſe konnte er ſie nicht ſtellen, da er dann hätte rükwärts gehen müſſen von Jeſus zu Zacharias. Innerhalb derſelben wäre die ſchikklichſte Stelle ſie einzuſchieben geweſen nach II, 7 oder nach II, 20; allein er ſcheint ungern daran gegangen zu ſein, auseinander zu ſprengen was er ſchon gebunden fand. Hinter die erſte Maſſe II, 40 konnte er ſie freilich auch ſtellen; allein da dieſe mit der Rükkehr nach Nazaret ſchloß, und ſeine nächſte Erzählung mit der Reiſe von Nazaret nach Jeruſalem anfing: ſo ließ er natürlich dieſe folgen, und legte die Genealogie noch zurükk. Hinter dieſer Erzählung hätte ſie aber ganz fremd und ſchlecht geſtanden, und es blieb ihm alſo nichts übrig, als nun doch ſie zwiſchen etwas ſchon verbundenes einzuſchieben, wobei er daher lieber die Fuge etwas ſcharf durchblikken läßt, als daß er mehr als höchſt nothwendig von ſeinem eigenen hinzugethan hätte. Was beiläufig geſagt die Genealogie ſelbſt betrifft, ſo iſt die leichteſte Annahme offenbar die, daß Eli und Jakob Halbbrüder geweſen, und der Fall einer Leviratsehe eingetreten ſei. Nur muß man einen Schritt weiter gehend ſagen, die eine Genealogie alſo ſei die der jüngern Brüder Joſephs, die ein minder kundiger, welcher dieſen Umſtand etweder nicht wußte oder nicht beherzigte, irgendwoher ſich verſchafft hatte, und nun glaubte die Genealogie Joſephs ſelbſt zu beſizen; ein Vorwurf, welchen wir immerhin auf unſerm Evangeliſten, der ja vielleicht gar kein geborner Jude war, noch lieber als auf einem ſeiner Vordermänner können ruhen laſſen.

54 Iſt alſo das Eintreten des Geſchlechtsregiſters an dieſem Orte ſo erklärt, und vergleichen wir nun die Nachricht von der Taufe und die Verſuchungsgeſchichte, wie wir beides hier und wie wir es bei Matthäus finden: ſo zeigt ſich freilich eine bedeutende Verſchiedenheit beider Texte, die es faſt unmöglich macht, beide für eine und dieſelbe etwa nur verſchieden überſezte Erzählung zu halten; und hierüber muß man ſich allerdings wundern, eben weil doch beide Begebenheiten auf dieſelbe Weiſe aneinandergereiht ſind, und auch wieder in vielem ſo genau zuſammenſtimmen. Am leichteſten allerdings kann man ſich das Verhältniß der Verſuchungsgeſchichte erklären. Die Sache anlangend, ſo kann ich ſie weder als Ekſtaſe anſehn, denn es fehlt an allen Beiſpielen ekſtatiſcher Zuſtände in der Geſchichte Chriſti, noch als eine äußere Darſtellung deſſen was innerlich in Chriſto vorgegangen. Denn wenn er auch nur auf die flüchtigſte Weiſe ſolche Gedanken gehegt, ſo iſt er nicht Chriſtus mehr, und dieſe Erklärung erſcheint mir als der ärgſte neoteriſche Frevel, der gegen ſeine Perſon begangen worden. Wenn man ſie nun als eine Thatſache eben ſo wenig kann gelten laſſen: ſo bleibt wol das natürlichſte, ſie, wie auch andere ſchon gethan, als eine Parabel anzuſehn. Drei Hauptmaximen Chriſti für ſich und für die, welche durch ihn mit außerordentlichen Kräften ausgerüſtet ſein Reich fördern ſollten, ſind darin ausgedrükkt: die erſte, kein Wunder zu thun zum eignen Vortheil ſelbſt unter den dringendſten Umſtän-

n; die andere, nie in Hoffnung auf den außerordentlichen gött- 55
chen Beiſtand etwas zu unternehmen, was, wie das Herablaſſen
on der Zinne des Tempels, weil es in dem natürlichen Gang
er Dinge nicht liegt, nur abenteuerlich ſein würde; endlich die
ritte, niemals, auch nicht wenn der größte Vortheil unmittelbar
adurch zu erreichen wäre, ſich in eine Gemeinſchaft mit den
öſen- oder gar in eine Abhängigkeit von den böſen einzulaſſen;
nd ſtärker konnte Chriſtus ſich nicht gegen jede entgegengeſezte
Handlungsweiſe erklären, als wenn er ſie dem Satan zuſchrieb.
Daß wir hier ein ſolches Compendium meſſianiſcher und apoſto-
ſcher Weisheit finden, und daß grade die Entwikklung der ſata-
iſchen Gedanken am meiſten herausgehoben iſt, die Beantwortung
erſelben dagegen zurükktritt, macht dieſe Anſicht ſehr wahrſchein-
ich. In einem ſolchen Sinn alſo hat Chriſtus ſeinen Jüngern
dieſe Parabel vorgetragen; denn daß einer der Apoſtel ſie in dem-
elben Sinne ſollte erfunden haben, iſt ſchon minder wahrſchein-
ich. Leicht aber konnte ſie ſchon in der zweiten und dritten
Hand geſchichtlich verſtanden werden, eben ſo leicht aber auch
ohneraachtet dieſer Umdeutung im weſentlichen übrigens unverän-
dert durch ſehr viele Hände gehen. Die Folge der Verſuchungen,
wie Matthäus ſie angiebt, iſt die richtigſte, wenn man auf die
Bedeutung der Parabel ſieht; die Umſtellung derſelben im Lukas
ſcheint mehr auf die Einkleidung berechnet; denn ſie kann erklärt
werden aus der Ueberlegung, wie unwahrſcheinlich es ſei, daß 60
Chriſtus mit dem Teufel erſt ſolle aus der Wüſte nach Jeruſalem
gegangen ſein und von da wieder ins hohe Gebirge, da dieſes
und die Wüſte eher nahe bei einander zu denken iſt. Alle Ab-
weichungen des Lukas vom Matthäus hängen mit dieſer Umſtel-
lung zuſammen; ſo wie der Kern aller Uebereinſtimmungen der
Dialog zwiſchen Chriſto und dem Teufel iſt, der ſich auch natür-
lich am meiſten unverfälſcht erhalten mußte. Wir haben alſo
hier eine Umarbeitung, die man indeß nicht glükklich nennen kann,
da ſie auf etwas der erſten Erfindung ganz fremdes ausgeht.
Im Markus nun iſt der Kern ganz verſchwunden, und nur die

Schale übrig geblieben, mit einem abenteuerlichen Zuge vermehrt, indem er, man ſieht gar nicht ein warum, Chriſtum in die Geſellſchaft wilder Thiere bringt, die in den ſogenannten Wüſten Paläſtinas doch nicht können in Haufen einheimiſch geweſen ſein. Daß aber dieſe Parabel einmal geſchichtlich verſtanden immer in Verbindung mit der Taufe Chriſti erzählt wurde, geht recht aus Markus hervor, der grade nur deshalb ſcheint die Sache nicht ganz übergangen zu haben, und iſt überhaupt, da Chriſtus ſie wahrſcheinlich ſelbſt in dieſen Zeitpunkt gelegt hatte, ſehr natürlich, auch ohne Urevangelium. Vielmehr iſt nicht zu begreifen, wie, nach Eichhorn, grade das wenige, was Markus über dieſe Sache ſagt, ſollte ins Urevangelium aufgenommen worden ſein, recht um der Willkühr ein höchſt bedenkliches Spiel zu eröffnen in Ausmalung dieſer Verſuchungen Chriſti. — Wie nun die 87 Verſuchungsgeſchichte überarbeitet iſt bei Lukas, ſo iſt es auch wol die Nachricht von der Taufe Chriſti. Die Verſchiedenheit der Perſon, in der die himmliſche Stimme redet, iſt zwar leicht zu erklären als verſchiedene Ueberſezung aus dem aramäiſchen, worin keine Perſon ausgedrükkt war, ſondern wol nur ſtand, Siehe da mein geliebter Sohn! Aber der Zuſaz ἐν σωματικῷ εἴδει iſt doch hineingearbeitet bei Lukas, wahrſcheinlich um dieſes Herabſteigen des Geiſtes zu unterſcheiden von denjenigen Ereigniſſen, die öfter bei der Taufe der Chriſten vorkamen und als Zeichen der Beſiznahme des Geiſtes angeſehen wurden. Hier nämlich ſchloß man die Anweſenheit des Geiſtes grade aus den lauten und begeiſterten Aeußerungen chriſtlicher Geſinnung; dort aber betete Chriſtus, auch ein Zuſaz unſerer Erzählung, und da dies wol nur in der Stille geſchah, konnte auch das Herabſteigen des Geiſtes nur wahrgenommen worden ſein durch das Geſicht. Dagegen fehlt in unſerer Erzählung das bei Matthäus vor der Taufe hergehende Geſpräch Johannis mit Jeſu, und indem das göttliche Zeichen zur Hauptſache gemacht, das Getauftwerden Chriſti ſelbſt nur in der indirecten Rede vorgetragen iſt, zeigt das ganze einen ſehr verſchiedenen Charakter. Und man muß

geſtehen, wie die Verbindung der Taufe und der Verſuchung aus
en angeführten Gründen uns gar nicht nöthiget ein Urevange-
ium anzunehmen: ſo werden vielmehr bei Vorausſezung eines
ſolchen grade dieſe Abweichungen der einen Erzählung von der
andern nur ſchwerer zu begreifen. Um nun auch hier, wiewol 58
nur beiläufig, etwas über die Sache ſelbſt zu ſagen: ſo kann
auch wol dieſes göttliche Zeichen nicht in der Gegenwart einer
großen Volksmenge vorgefallen ſein. Denn die Spuren von der
großen Wirkung, die ein ſolches hervorgebracht haben müßte, feh-
len ganz. Chriſtus mußte ſchon getauft ſein, als die Geſandt-
ſchaft des hohen Rathes an Johannes kam; das lehrt der Zu-
ſammenhang der johanneiſchen Erzählung ſo deutlich, daß ich
mich nur wundern kann, wie man das Gegentheil annehmen
konnte. Alſo hätte Johannes nicht den Meſſias als zwar ſchon
vorhanden aber ganz unbekannt ſchildern können, wenn er auf
eine ſo öffentliche Weiſe wäre proclamirt worden, und würde
auch nicht am folgenden Tage zu ſeinen Schülern von dieſem
Zeichen haben reden können, als von etwas, das offenbar nur
ihm begegnet war. War alſo Johannes bei der Taufe mit
Jeſu allein: ſo müſſen auch alle Erzählungen hievon aus der
ſeinigen hervorgegangen ſein. Dieſe aber, wie ſie uns ſein Schü-
ler Johannes Zebedäi mittheilt, weiß von keiner himmliſchen
Stimme; ſondern nur das Herabſteigen des Geiſtes ward dem
Täufer nach einer ihm gewordenen Verheißung zum göttlichen
Zeugniß, daß dieſes der Meſſias ſei. Auch kann er nicht vor
dieſem Zeichen Jeſum haben abhalten wollen ſich taufen zu laſ-
ſen, da er verſichert ihn vorher nicht gekannt zu haben. Wo-
durch aber und auf welche Weiſe Johannes wahrgenommen daß
der Geiſt auf Jeſu ruhe, ſagt er uns nicht; und da beide allein
waren, können ihm gar wohl auch Reden Jeſu hievon das Zei- 59
chen geweſen ſein. Hier haben wir alſo in beiden Evangelien
bei Matthäus und Lukas überarbeitete und von dem einzigen
Bericht, der zum Grunde gelegen haben kann, etwas abweichende
Erzählungen. Sowol das übereinſtimmende als das abweichende

in beiden erklärt ſich ſehr leicht aus dem ſinnlichen Bilde, das ſich einprägen mußte, wenn man die johanneiſche Erzählung vereinzelt und vielleicht nicht immer ganz gleich vorgetragen hörte, ohne daß an eine eigentliche Verfälſchung, die man wem es auch ſei irgend zur Laſt legen könnte, auch nur zu denken wäre. Nur das Geſpräch bei Matthäus verräth eine von der Einfalt abweichende vermeintlich verbeſſernde Willkühr. Die ſtrenge Ausmittelung der äußern Thatſache aus dieſen verſchiedenen Erzählungen war kein Bedürfniß jener Zeit und jener Hörer, ſondern ziemt nur uns, dem kritiſchen Zeitalter, dem eben deshalb die urſprüngliche Erzählung neben den abgeleiteten übrig blieb. — Endlich iſt uns von dieſem Stükk noch übrig der vor der eigentlichen Erzählung von der Taufe Jeſu hergehende Bericht von Johannes dem Täufer ſelbſt. Ueber dieſen ergiebt ſich aus der Vergleichung des Matthäus und Lukas auf das beſtimmteſte, daß beiden Berichten Ein Aufſaz zum Grunde liegt, der ohne beſondere Rükkſicht auf das Verhältniß des Johannes zu Jeſu und ohne von der Taufe Chriſti Nachricht zu geben, alſo auch wahrſcheinlich nicht von einem Chriſten verfaßt, Denkwürdigkeiten aus dem öffentlichen Leben des Johannes enthielt, und mit ſeinem öffentlichen Auftritt anhebend, mit ſeiner Gefangennehmung ſchließend, erſt ſeine Perſon und Lebensweiſe beſchreibend, dann den allgemeinen Typus ſeiner meſſianiſchen Lehre verzeichnend, dann deren Anwendung auf verſchiedene Volksklaſſen gnomiſch ausführend und zulezt ſein Verhältniß zur Prieſterſchaft und zum Herodes darſtellend, ein wohlgeordnetes und abgeſchloſſenes geſchichtliches ganze war, desgleichen wir mit Ausnahme des johanneiſchen Evangeliums über Jeſum keines haben, wie denn auch leichter war ſolche Denkwürdigkeiten über Johannes zu ſchreiben, deſſen öffentliche Erſcheinung ſowol kürzer war als auch beſonders weit einfacher. Dieſer Aufſaz nun iſt im Matthäus und Lukas auf verſchiedene Weiſe epitomirt; aber, ſehr glükklich für uns, ſo daß beide einander ergänzen, ſogar aus dem Matthäus ein kleines Verſehen bei Lukas ſich berichtigen läßt, und aus beiden zuſam-

men das ganze wenigſtens ſeiner Anlage nach, wiewol es auch
von ſehr großem Umfange nicht füglich geweſen ſein kann, ſo wie
ich es eben beſchrieben, leicht zu conſtruiren iſt. Daß in dieſem
Aufſaz der Taufe Jeſu nicht erwähnt war, erhellt deutlich theils
aus Lukas, in dem dann auch wol der Taufe vor der Gefangen-
nehmung würde erwähnt worden ſein, theils aus Matthäus, der
offenbar auch einen ganz neuen Anſaz nimmt, wo er anfängt von
der Taufe zu erzählen. Daß aber dieſer ganz geſchichtliche Auf-
ſaz ſollte ein ganzes ausgemacht haben mit jenem poetiſirenden,
der den Anfang unſeres Evangeliums bildet, bloß wegen ἐν ταῖς ἐ-
ρήμοις I, 80 und ἐν τῇ ἐρήμῳ III, 2, dies iſt eine Anſicht,
die ich mit Paulus nicht theilen kann; ſondern jene Worte ſind
eben nur daraus zu erklären, daß allgemein bekannt war, Jo-
hannes ſei zuerſt in der Wüſte öffentlich aufgetreten. Soll uns
aber etwa dieſe Entdekkung nöthigen zu einem Urevangelium un-
ſere Zuflucht zu nehmen? Will man ſagen, daß bei Matthäus
und Lukas Taufe und Verſuchung verbunden worden, könne man
ich gefallen laſſen, denn das liege in der Sache; aber daß auch
beide eine ausführliche Nachricht über Johannes den Täufer vor-
auszuſchikken, weiſe deutlich auf eine ſolche gemeinſchaftlich leitende
Quelle hin? Ich denke nicht daß man das ſagen wird, wenn
man bedenkt, wie nothwendig eine Einleitung dieſer Art war zu
iner Zeit, wo das Andenken des Johannes im allgemeinen ſchon
icht mehr ganz hell war, und wo man überdies anfing Nach-
ichten von Jeſu für ſolche ſeiner Verehrer zu ſammeln, die über
einen Vorläufer ſonſt woher wenig oder nichts wiſſen konnten,
vie erwünſcht es daher ſein mußte einen ſolchen Aufſaz über die-
en zu finden, aus dem jeder nehmen konnte was ihm am mei-
ten zuſagte. Auf ſolche Weiſe alſo erhielt Lukas, als er Nach-
ichten ſuchte vom Anfang des Lehramtes Jeſu, dieſe drei Ab-
chnitte, den Auszug aus den Denkwürdigkeiten des Johannes,
ie Nachricht von der Taufe Chriſti und die Verſuchungsgeſchichte,
war in einer etwas andern Abfaſſung wie Matthäus, aber doch
demſelben Zuſammenhang. — Wenn er nun aber dieſe drei

Abſchnitte ſchon verbunden fand, wie ich vornemlich deßhalb vorausſeze, weil ich glauben muß daß die Genealogie, gezwungen wie ſie daſteht, erſt nachdem jene Erzählungen ſchon verbunden waren, dazwiſchen geſchoben worden, und ich ſie doch nicht für eine ſpäter als das ganze gebildet worden entſtandene Interpolation halten kann: ſo kommt Lukas um den Ruhm der III, 1 enthaltenen chronologiſchen Beſtimmung, den er ſo lange beſeſſen, und den man ihm als Beweis eines beſſeren Begriffs von Geſchichtſchreibung ſo hoch anzurechnen pflegt. Ich glaube ihm aber einen Dienſt zu thun, wenn ich ihn von dieſem Ruhm vielmehr befreie. Denn warlich dieſe Zeitbeſtimmung war ſehr verdienſtlich und wol angebracht in einem Aufſaz über den Johannes; aber iſt es eben ſehr löblich in einer Lebensgeſchichte Chriſti genauer anzugeben, wann Johannes öffentlich aufgetreten, als wann Chriſtus angefangen zu lehren, oder wann er geboren worden? und ſoll es ſehr gerühmt werden, daß Lukas ſeine Zeitbeſtimmungen unzuſammenhängend und unzwekmäßig an drei verſchiedene Orte vertheilt habe? Rührte dieſe Beſtimmung von ihm her und wäre ſein Verdienſt: ſo würden wir ſie bei der Genealogie finden, und er würde hinter ſeiner Nachricht von der Taufe Chriſti geſchrieben haben, Ταῦτα δὲ ἐγένετο ἐν ἔτει u.ſ.w. ὄντος τοῦ Ἰησοῦ ὡσεὶ ἐτῶν u.ſ.w., wobei wir freilich um vieles beſſer gefahren wären. Nun aber iſt er es eben nicht, von dem dieſe Beſtimmung herrührt, ſondern ein früherer, der von jenen andern Angaben nichts wußte; und darum kann ſie hier nicht genauer ſein und ſich nicht beſſer geſtellt finden.

Die unmittelbar IV, 16–30 folgende Erzählung hat unfehlbar dieſelbe Begebenheit zum Gegenſtand, welche Matthäus XIII, 54–58 etwas anders berichtet. Denn wäre die unſrige frühere: ſo konnten die Nazaretaner bei einer zweiten Erſcheinung Chriſti wol nicht mehr fragen, πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη, worauf doch eigentlich alles bei Matthäus beruht. Iſt die bei Matthäus die frühere: ſo konnte Jeſus bei ſeinem zweiten Auftreten nicht mehr ſagen, Heute iſt dieſe Schrift erfüllt, ohne hiebei und in ſeiner weiteren Verantwortung auf ſeine frühere Anweſenheit ſich ſo zu beziehen, daß unſere Erzählung bei ihrer großen Lebendigkeit die Spuren davon an ſich tragen müßte. Auch hier alſo ſind zwei urſprünglich verſchiedene Erzählungen derſelben Thatſache; aber ein ganz wunderliches haltungsloſes Ding würde eine dritte urevangeliſche werden, die nur das gemeinſchaftliche von beiden enthielte, denn ſie müßte ganz ohne Schluß einhergehn. Zu vereinigen ſind übrigens beide wol nur dadurch, wenn man annimmt, die des Matthäus gehe zurükk auf eine unvollſtändige nur gelegentliche Erwähnung der Sache, und der Schluß ſei ein Zuſaz einer ſpäteren Hand, welche erſt aus jener Erwähnung eine eigene Erzählung machte, und den tumultuariſchen Ausgang, bei dem es jedoch auf das Leben Jeſu gar nicht abgeſehen geweſen zu ſein ſcheint, nicht erwähnt findend, einen ſehr natürlichen aber unbeſtimmten hinzufügte. Für unſere Erzählung hingegen iſt es grade dieſer Ausgang, und wie es ſich aus dem anfänglichen Beifall und Erſtaunen ſo wendete, die Hauptſache. Sie iſt höchſt lebendig, zugleich aber ſehr frei vorgetragen, und Hebraismen ſind darin faſt nur auf die Rede Chriſti beſchränkt, ſo daß ich nicht glauben kann, daß ſie aus dem aramäiſchen überſezt, ſondern nur etwa, daß ſie nach einer aramäiſchen mündlichen Erzählung eines Augenzeugen griechiſch niedergeſchrieben worden. Ob von Lukas ſelbſt mag ich nicht entſcheiden. Daß er aber die Erzählung hieher geſtellt, iſt gewiß, wie auch ſonſt ſchon bemerkt worden, deshalb geſchehen, weil er dieſe Begebenheit für den Grund hielt, warum Jeſus ſeinen Aufenthalt nicht in Nazaret ſondern in Kapernaum genommen. Mit Unrecht offenbar. Denn die Erzählung ſezt grade einen längern Aufenthalt in Kapernaum voraus und nicht etwa nur einige Tage, und eine längere Abweſenheit von Nazaret auch. Das muß jeder fühlen, der ſich dem Eindrukk der Erzählung unbefangen hingiebt; es nicht gefühlt zu haben kann man aber dem Lukas verzeihen, der grade nach einem ſolchen Grunde ſuchte; und daß er dieſes that, muß man loben, ſo daß ſelbſt dieſes Verſehen im ganzen mehr für ihn ſpricht als wider ihn. Doch läßt ſich auch denken, daß vielleicht nicht ohne dieſes bemerkt zu haben Lukas dennoch durch die Art, wie ſich ihm das folgende darbot, veranlaßt worden iſt dieſer einzelnen Erzählung lieber ihre Stelle hier anzuweiſen, als verbundenes zu trennen, oder ſie zu ſpät anzubringen.

Es folgen nemlich jezt eine Menge von einzelnen Erzählungen, alle entweder offenbar aus Kapernaum, oder wenigſtens allen Anzeigen nach von dort und der Gegend her, IV, 31-44; V, 1-11, 12-16, 17-26, 27-39; VI, 1-11, VI, 12-13-VII, 10. Als urſprünglich einzelne Erzählungen geben ſie ſich zu erkennen theils durch ihre Schlußformeln und das öftere in einer fortlaufenden Erzählung ganz überflüſſige und kaum zu begreifende Wiederkehren der Formeln von dem ſich ausbreitenden Ruf Chriſti, theils auch durch ihre abgebrochenen auf gar keine Verbindung mit etwas früherem Anſpruch machenden Anfänge. Es unterſcheiden ſich aber die erſten von den lezten ganz auffallend dadurch, daß die erſten lediglich Berichte von Wunderthaten Jeſu enthalten, und alles Reden und Lehren Jeſu ganz in den Hintergrund tritt oder nur etwa als Veranlaſſung erwähnt wird; in den lezten hingegen ſind Reden Chriſti, entweder zuſammenhängende Reden oder Geſpräche oder kurze treffende Antworten, die Hauptſache, und das wunderthätige, wo es vorkommt, wird nur als Veranlaſſung erwähnt. Hiemit hängt ein anderer Unterſchied zuſammen, daß nemlich bei den lezteren faſt gar nicht jene ins allgemeine zurükkehrenden Schlußformeln gefunden werden. Ganz natürlich: denn eine Rede hat ihren Schluß in ſich, und niemand verlangt nach etwas mehrerem, und eben ſo iſt ein Geſpräch mit einer ſchlagenden Antwort völlig abgeſchloſſen. Dieſe Bemerkung über das ähnliche in dem auf einander folgenden, über die gleiche Lokalität und den Mangel an Zuſammenhang, führt ganz von ſelbſt auf den Gedanken von zwei Sammlern, die von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehend ſich Nachrichten über Jeſum aus der Gegend ſeines gewöhnlichen Wohnortes verſchafft haben, deren einer nemlich nur nach merkwürdigen Handlungen, der andere nur nach merkwürdigen Reden Jeſu geſucht hat; ſei es nun, daß ſie ſich ſelbſt dorthin begaben, oder daß ſie anderwärts Gelegenheit hatten dortige Einwohner aus jener Zeit zu befragen. Beide Sammlungen ſind dem Lukas zu Handen gekommen, und er theilt ſie unmittelbar hinter einander mit; vielleicht auch waren ſie ſchon früher durch Vermittlung der Erzählung von dem gelähmten, die ziemlich das Gleichgewicht hält zwiſchen beiden Charakteren, in Eine verbunden worden: denn dergleichen wird ſich wol niemand anmaßen wollen beſtimmt zu entſcheiden. Gehen wir zu dem einzelnen: ſo wird freilich manche Schwierigkeit entſtehen, aber ſich auch heben laſſen, und manche Beſtätigung wird noch hinzukommen.

Der Anfang der erſten Erzählung IV, 31 iſt ſo beſchaffen, daß man ihn durch ein bloſſes Komma an das Ende der vorigen anſchlieſſen kann. Denn man lieſet ohne Anſtoß *αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν εἰς Καπερναούμ*, und kann nach *Γαλιλαίας* ein Punkt ſezen; ja man muß faſt ſo leſen, weil *ἐπορεύετο* für ſich allein einen gar ſchlechten Schluß macht. Dies mag Lukas ſelbſt bewirkt haben, es ſei nun, daß er zuerſt die vorige Erzählung ſchriftlich verfaßt und ſo den Anfang der folgenden hineinverſchmolzen hat, oder daß er ſich nur hier ausnahmsweiſe, eben weil er aus beſtimmten Gründen der vorigen Erzählung grade dieſen Plaz anweiſet, erlaubt habe Ende der einen und Anfang der andern ein weniges umzuändern, oder daß geradezu V. 31 und 32 noch Schluß der vorigen Erzählung iſt. V. 37 ſieht allerdings auch einer Schlußformel ähnlich, und man könnte Luſt haben das folgende abzuſondern, wenn es nicht auf eine zu beſtimmte Weiſe angeknüpft wäre, ſo daß man die Heilung im Hauſe des Petrus mit dieſer auf einen Tag legen, oder wenigſtens annehmen muß, daß der Erzähler es ſo vorgetragen, worin aber freilich einer, der ſabbathlich Jeſum in der Synagoge hörte, und ſich nur beſtimmt erinnerte, dieſe Heilung ſei nach dem Ausgang aus der Synagoge geſchehen, leicht irren konnte. Daß nun aber noch an demſelben Abend eine

Menge Kranker vor Jeſum gebracht worden, das muß Wunder nehmen, wenn er damals in Kapernaum wohnte und alſo täglich zugänglich war. Es erklärt ſich nur aus ſeiner am nächſten Morgen erfolgten Abreiſe, welche alſo beſtimmt und bekannt muß geweſen ſein, ohne welche Vorausſezung man auch den 42ſten Vers nicht begreift. Denn daß Chriſtus des Morgens in eine einſame Gegend ſpaziret, konnte für ſich kein Nachſtrömen und Zurükhalten veranlaſſen. Bei Markus I, 36. 37 ſcheint auch Simon mit den andern Vertrauten Jeſum zu ſuchen, allein das iſt nur Undeutlichkeit oder Mißverſtand. Jeſus war vorangegangen, die Jünger gehn nach, wohl wiſſend wo er war — wiewol des Markus Referent ſich dieſes Verhältniß vielleicht nicht deutlich gedacht hat —, und Simon unterrichtet nur Jeſum von dem Andrängen und den Wünſchen des Volkes. Matthäus, VIII, 14-17, verſchweigt die Abreiſe ganz, wodurch die gehäuften Heilungen, die er auch erwähnt, völlig unverſtändlich werden. Wenn er hingegen dieſe Begebenheit unmittelbar an eine andere anzuknüpfen ſcheint, von welcher er beſtimmt erzählt, daß ſie beim Eintritt in Kapernaum vorgefallen: ſo iſt das wol höchſt unwahrſcheinlich, und man muß lieber, wie das ſo oft bei ihm auch mit τότε und ähnlichen Formeln der Fall iſt, die Worte καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου als einen ganz abgebrochenen Anfang anſehn, der keinen Zuſammenhang mit dem vorigen beweiſet. Uebrigens bringt zwar jeder von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus irgend einen einzelnen Umſtand bei, die ſich auch alle ſehr wohl vereinigen laſſen, und alle drei Erzählungen ſcheinen alſo auf Augenzeugen zurükgeführt werden zu müſſen, doch aber darf man nicht ſchließen, daß dieſe grade zur Hausgeſellſchaft Chriſti gehört haben, ſondern ſich nur erinnern, daß Jeſus gewiß jedesmal aus der Synagoge von den angeſehenſten unter ſeinen beifallgebenden Zuhörern iſt nach Hauſe begleitet worden. Aber wenn in Gegenwart dieſer Begleiter, die es eben erzählt haben müſſen, die Heilung vorgefallen iſt: ſo wird gar ſehr unwahrſcheinlich, daß der raſche Mann Petrus der

Schwiegermutter, die ja wol eben im Paroxysmus lag, weil man ſonſt die Heilung nicht hätte bemerken können, vorher ſollte erzählt haben, was ſich in der Synagoge ſo eben begeben. Auch war das um ſo weniger nöthig, als Jeſus damals ſchon länger in Kapernaum gelehrt und alſo auch ſchon manchen geheilt hatte. Denn mitten aus einem ſolchen Leben heraus erzählen Markus und Lukas die Sache. Ich bemerke nur noch, wenn wir uns in dieſem Theile ſeines Buches den Lukas als eigentlichen Schriftſteller denken, wie wunderlich und faſt unverzeihlich wäre es dann, einen Mann wie Simon, der im ganzen Leben Jeſu eine ſolche Rolle ſpielt, ſo wie es hier geſchieht, gleichſam ganz ohne Sang und Klang zum erſten male in das Buch einzuführen! wie viel beſſer ſind dann Matthäus und Markus, welche die folgende Geſchichte voranſtellen. Und wie wäre es möglich, daß Lukas ſie beide ſollte vor ſich gehabt, und doch ſelbſt ſo geſchrieben haben! Eher ſollte man umgekehrt glauben, er habe jenen zum warnenden Beiſpiele gedient! Daſſelbe gilt, wenn Lukas ein Urevangelium als zuſammenhängende Grundlage vor ſich gehabt. Ganz anders aber, wenn er auch hier nur ein vorgefundenes mittheilt. Denn wer einzeln dieſe Geſchichte einem erzählte oder aufſchrieb, der ſonſther wiſſen mußte wer Petrus war, konnte keinen Beruf haben ihn ordentlich einzuführen und vorzuſtellen.

Was die zweite Erzählung V, 1–11 berichtet, kann unmöglich nach jener Heilung der Schwiegermutter des Petrus vorgegangen ſein, ſondern nothwendig früher; auch kann dieſe Erzählung nicht urſprünglich mit der vorigen zuſammengehangen haben. Lezteres nicht, weil mit dem allgemeinen, daß Jeſus nun in andern Synagogen Galiläas gepredigt habe, ſein Kommen an den See gar nicht in Verbindung geſezt, und weil von Petrus gar nicht geredet wird wie von einem von dem ſchon eben vorher die Rede war. Auch iſt es an ſich ſchon ſehr wunderlich was Paulus thut, das *ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ — καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ* mit dem vorigen *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας* in Verbindung zu bringen, und hieraus Schlüſſe über die Folge der Begebenheiten zu ziehen. Hingen dieſe beiden Stellen zuſammen: ſo fehlte offenbar ein mit wenigen Worten herzuſtellendes Zwiſchenglied, das alſo nicht leicht jemand würde ausgelaſſen haben, daß nemlich Jeſus nicht nur in den Synagogen gelehrt, ſondern daß das Volk ihm auch, wenn er von einem Ort zum andern ging, nachgeſtrömt ſei um ſich belehren zu laſſen. Ueberhaupt aber wird dieſes Nachſtrömen und Sammeln des Volkes in der Darſtellung von Paulus gleichſam etwas beſtändiges gar nicht an beſondere Veranlaſſungen gebundenes ganz wunderbar und dem unbefangenen Beobachter höchſt unwahrſcheinlich. — Erſteres, daß nemlich die Begebenheit am See früher muß erfolgt ſein als die im Hauſe des Petrus, ſollte eigentlich keines Beweiſes bedürfen: aber auch angeſehene Männer haben ſich die 71 Sache ſo gedacht. Wie? wenn unſer Erzähler vorausſezte, damals habe ſchon ein näheres Verhältniß zwiſchen Jeſus und Petrus beſtanden, konnte er ſo ſchreiben, *εἶδε δύο πλοῖα - - καὶ οἱ ἁλιεῖς - - ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν ὃ ἦν τοῦ Σίμωνος?* Hätte er nicht ſagen müſſen, Da Jeſus vom Volk gedrängt war, freute er ſich grade des Petrus Schiff zu ſehen, und ſtieg hinein, und rief dem Petrus, der eben die Neze wuſch, er ſolle abſtoßen? Klingt nicht was unſre Erzählung giebt völlig fremd? Nicht ſo zwar, daß nicht Petrus ſollte Jeſum gekannt haben, wenn auch nur von der Synagoge aus; aber ſo doch, daß er ihn gewiß damals noch nicht näher angegangen iſt. Doch man könnte ſagen, dies komme lediglich auf Rechnung unſeres Erzählers, der vielleicht, der Menge angehörend die Chriſtus eben lehrte, von ſeinem längſt beſtehenden Verhältniß zu dieſen Fiſchern nichts gewußt. Aber Petrus ſelbſt, wie erſcheint uns der unter dieſer Vorausſezung? Nachdem Jeſus einem prophetiſchen Dämon geboten, nimmt Simon den Wunderthäter ganz ruhig mit nach Hauſe, und auch die Heilung der Schwiegermutter bringt ihn nicht aus ſeiner Gemüthsruhe; nun aber die vielen Fiſche kommen nach langer vergeblicher Mühe, und wo er ſie am wenig-

en erwartet hatte, nun glaubt er auf einmal die Nähe des hei-
gen Mannes nicht aushalten zu können? Dieſer Simon wäre
ol nie der rechte Petrus geworden um die Kirche auf ihn zu
auen! Sondern gewiß iſt dieſe Begebenheit älter; nur der
Sammler, deſſen Werk uns Lukas hier wieder unverändert giebt,
nd der, auf das wunderbare allein bedacht, um die natürliche 72
nordnung der Nachrichten, die er ſammelt, weniger bekümmert
, hat dieſes ſpäter erfahren, und wie er es erfahren dem an-
ern angereiht. Matth. IV, 18-22 und Markus I, 16-20 er-
hlen daſſelbe. Beide offenbar vorzüglich von dem Geſichts-
unkt aus, daß dieſes die Art geweſen, wie Petrus und ſeine
enoſſen Jeſu Jünger geworden. Ob dieſes eine verbreitete
eberlieferung war, oder ob ſie es aus dem *δεῦτε ὀπίσω μου*
nd dem *ἠκολούθησαν αὐτῷ* geſchloſſen, und ob mit Recht,
 eine um ſo ſchwierigere Unterſuchung, als ſich das genauere
erhältniß doch erſt allmählig gebildet. Daß Petrus hier einen
indrukk bekommt, den er nur bekommen konnte, wenn dies das
ſte Zeichen war was er von Jeſu ſah, und daß ſich von die-
m aus ein neues Band zwiſchen beiden knüpft, ſcheint klar.
abei beſteht aber ſehr wohl, daß Petrus ſchon früher kann auf-
erkſam auf Jeſum geweſen ſein, ihn auch ſchon geſprochen ha-
en, wie aus Johannes allerdings hervorgeht. Nur muß man
uch in Joh. I, 40-42 nicht mehr hineinlegen als darin liegt,
nd nicht vergeſſen, daß unſere, die umſtändlichſte und genaueſte
nter dieſen drei Erzählungen, des Andreas, der in Judäa Jeſu
äher geſtanden zu haben ſcheint als Petrus, bei dieſer Gelegen-
eit gar nicht erwähnt. Und ich möchte ihn nicht als einen will-
ommenen Zuſaz aus Matthäus und Markus aufnehmen; ſondern
her glauben, daß ſie aus ihrem Geſichtspunkt gemeint haben,
 müſſe ſo ſein daß auch jene beiden apoſtoliſchen Brüder zu-
leich berufen worden, wie Johannes und Jakobus. Denn daß 73
ie Erzählungen des Matthäus und Markus entweder urſprüng-
ch flüchtiger aufgenommen waren, oder im Durchgang durch
ehrere Hände verdunkelt worden ſind, ſieht man auch daraus,

daß bei ihnen die Söhne des Zebedaios mit dem andern Brüderpaar gar nicht zuſammenhängen, alſo die wunderbare Berufung gar eine zwiefache iſt. Zu verwundern iſt ſich darüber nicht. Denn auf wie verſchiedene Weiſe bald deutlicher und genauer bald wieder nicht können nicht die drei Jünger dieſe ihnen gewiß immer merkwürdig gebliebene Begebenheit erzählt haben!

Die dritte Erzählung vom Ausſäzigen läßt den Ort ganz unbeſtimmt. Matthäus ſezt ſie nicht in eine Stadt, ſo[illegible] unterweges von dem Ort der Bergpredigt nach Kape[illegible]Man könnte daraus vermuthen, daß unſer *ἐν τῷ εἶναι αὐ*[illegible] *ἐν μιᾷ τῶν πόλεων* nur eine unrichtige Auffaſſung wäre für Nachdem er in einer andern Stadt geweſen. Uebrigens iſt die Erzählung des Matthäus mit der unſrigen nur recht in dem entſcheidenden Moment faſt wörtlich zuſammenſtimmend, was bei einer ſo einfachen Begebenheit gewiß nicht zu verwundern iſt. Im übrigen verhalten ſie ſich wie es verſchiedenen Erzählungen derſelben Begebenheit geziemt; und da im Matthäus die Sache im unmittelbaren Zuſammenhang mit der Bergpredigt und mit der dort folgenden Geſchichte beim Eintritt in Kapernaum erzählt wird, ſo war für ihn zu einem ſolchen Schluß wie bei uns gar keine Gelegenheit. Dieſer Schluß hat übrigens ganz den gewöhnlichen Charakter, nur das lezte fällt ſehr wunderlich auf, und man könnte lieber denken, es rühre von dem Sammler her als von dem urſprünglichen Erzähler, indem es die ganze Weiſe und das Verhältniß Jeſu nicht rein ausdrükkt. Iſt nun die erſte Sammlung, wie man vermuthen kann, hier zu Ende: ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß der Sammler den Schluß auf dieſe Weiſe ausgeſchmükkt hat. Gehn wir aber mit dieſem Eindrukk zu der Erzählung des Markus: ſo ſcheint es, er habe ſich aus dieſem Schluß etwas anderes gemacht. Er bringt das vermehrte Gerücht von Jeſu in Verbindung mit der Uebertretung ſeines Gebotes zu ſchweigen, und indem er hiervon die Folge darſtellt, Jeſus nemlich ſei nun ſo belagert worden von hülfsbegierigen, daß er nicht mehr habe ruhig in irgend eine Stadt hineingehn kön-

n, ſondern habe ſich deshalb in die wüſten Gegenden hin ent-
rnt, und doch ſei alles Volk ihm zugeſtrömt: ſo liegt darin
cht undeutlich die Erklärung, Jeſus habe vorzüglich um nicht
beſtürmt zu werden jenes Verbot gegeben. Durch dieſe Ver-
nderung bekommt die Geſchichte ein faſt apokryphiſches Anſehn;
nd wenn wir auf der einen Seite freilich -zen müſſen, es ſei
en deshalb lehrreich daß wir die Erzählung bei Markus auch
aben, ſo iſt auf der andern Seite auch wahr, daß die Verglei-
ung um ſo weniger günſtig für ihn ausfällt, als ſeine Zuſäze
ters ſo auf Ueberladung ausgehn. Weshalb er aber ganz gegen
ine ſonſtige Gewohnheit grade dieſe Geſchichte auch verbindungs-
s erzählt, gehört nicht zu unſerer Unterſuchung.

Die folgende Erzählung vom Gichtbrüchigen, V, 18–25,
öchte ich, ohnerachtet auch eine wunderbare Heilung ihr Gegen-
and iſt, und ſie noch gewiſſermaßen eine ähnliche Schlußformel
at wie die bisherigen, doch als die erſte der andern Sammlung
nſehen. Denn die Haltung des wunderbaren darin gleicht weit
ehr der nachherigen Erzählung von der vertroknieten Hand als
en früheren vom Ausſäzigen und von dem dämoniſch wahrſagen-
en; der Dialog und die Behandlung der Gegner iſt bei weitem
as hervortretende. Dafür ſpricht auch, wenn man dies vorläufig
n Betrachtung ziehen will, daß auch Matthäus dieſe Erzählung
it dem verbindet, was bei unſerm Schriftſteller folgt, nicht aber
it dem, was bei uns vorangeht. Unſer Schriftſteller beſtimmt
eder Zeit noch Ort, was bei der Art wie wir uns dieſe Samm-
ungen entſtanden denken ſehr natürlich iſt. Matthäus beſtimmt
ls Ort Kapernaum, wie auch ſehr natürlich. Denn wo konn-
en anders Schriftgelehrte aus verſchiedenen Gegenden in der
bſicht Jeſum zu hören zuſammentreffen? Als Zeit beſtimmt er
ie Rükkehr von der Reiſe auf das öſtliche Ufer. Markus; der
n der Anordnung unſerer Sammlung folgt, kann dieſes nicht;
ber er greift doch von Matthäus die Rükkehr auf, und erklärt
ich daraus den außerordentlichen Zuſammenfluß von Menſchen,
obei er aber eben deshalb ſehr verſtändig die aus mehreren

Gegenden hergekommenen Phariſäer übergeht. Dieſe konnten aber 76 wol von einer kurzen Abweſenheit Chriſti außer der gewöhnlichen Zeit der Reiſen nichts wiſſend dennoch da ſein. Aber die ungewöhnliche und faſt tumultuariſche Bemühung um einen einheimiſchen Kranken, bei deſſen Uebel der Verzug keine Gefahr haben konnte, erklärt ſich doch faſt nur, wenn man annimmt, wovon keine Nachricht etwas ſagt, man habe Urſache gehabt zu glauben, Chriſtus werde ſich dieſesmal bald wieder entfernen, das heißt, wenn eine Feſtreiſe nahe bevorſtand. Ohne einen ſolchen triftigen Grund würde ſich wol niemand den zerſtörenden Rumor in ſeinem Hauſe haben gefallen laſſen. Mit beiden Vorausſezungen ſtimmt aber das folgende große und alſo offenbar vorherbereitete Gaſtmahl ſchlecht zuſammen, und auch dies beſtätigt die Annahme, daß dieſe Erzählung mit der folgenden nicht urſprünglich zuſammengehangen hat; ſondern nur durch den unverkennbaren Geſichtspunkt des Sammlers ſind beide verbunden worden, ihre Ordnung aber an ſich völlig zufällig. Eben dies beſtätigt auch die folgende Erzählung ſelbſt.

Denn was dieſe Geſchichte mit dem Zöllner, V, 27–39, betrifft, ſo ſind offenbar die Geſpräche Chriſti mit den Phariſäern die Hauptſache; dieſe waren aber nicht verſtändlich ohne die Thatſache, daß Jeſus mit ſeinen Jüngern bei dem Zöllner geſpeiſet hatte. Da nun aber die Schriftgelehrten, um dieſen Streit anzufangen, ſchwerlich werden draußen gewartet haben, bis das glänzende Gaſtmahl zu Ende war; denn Chriſtus und ſeine Jünger 77 blieben ihnen ja ſicher genug zur gewöhnlichen Zeit öffentlicher Verhandlungen am folgenden Tage: ſo ſind auch dieſe Geſpräche ſchwerlich unmittelbar auf das Gaſtmahl gefolgt. Wäre alſo dennoch dieſe Geſchichte im fortlaufenden Faden mit jener erzählt: ſo würden wir entweder ſo angeknüpft finden, Dennoch wollten ſie gleich nach dieſem wieder ſeine Jünger darüber zur Rede ſtellen, daß er am vorigen Tage mit ihnen bei einem Zöllner mit vielen andern Zöllnern und Sündern geſpeiſet, oder ſo, Von hier aber ging er zu einem großen Gaſtmahl, das ihm ein öllner gab, und davon nahmen hernach die Schriftgelehrten eine eue Gelegenheit. Unſeres aber klingt ganz wie eine einzelne rzählung, welche die Umſtände, die nothwendig bekannt ſein nüſſen, voranſchikkt ohne ſich um einen ſonſtigen Zuſammenhang u bekümmern. Das *καὶ μετὰ ταῦτα* iſt eine viel zu unbeſtimmte Formel, als daß man die Abſicht irgend einer feſten Be- iehung auf das vorige darin ſuchen könnte. Markus II, 13 ben ſo ordnend conſtituirt doch eigentlich auch keine Verbindung nit dem vorigen; nur ſein wunderlich oft wiederholtes *πάλιν* rzwingt den Schein davon, und er kann ſich nicht enthalten die Geſchichte doch an irgend etwas anzuknüpfen. Darum hängt er ich an die Notiz, daß die Zollſtätte draußen am See lag, und äßt nun Chriſtum dort hinausgehn und lehren, was an ſich unwahrſcheinlich iſt, da ihm in Kapernaum Synagoge, Markt und wie wir ſchon geſehen haben auch Privathäuſer Gelegenheit genug darboten. Am wenigſten aber war wol die Nähe einer 78 großen Zollſtätte, wo ein ganz verſchiedenes und ſtörendes Treiben ſich immerfort bewegte, ein ſchikklicher Lehrplaz. Dieſe Verbindung iſt alſo nur der zuſammenhängenderen Form zu Liebe gemacht, auf die Markus ausgeht. Und ſo hat auch des Matthäus *παράγων ἐκεῖθεν* keinen größeren Gehalt als andere ähnliche Formeln bei ihm zu haben pflegen*). Was man hingegen ganz gern könnte aus Matthäus und Markus nehmen wollen, iſt die einfache Art, wie bei ihnen das *ἀκολούθει μοι* auf das unmittelbar folgende *ἀνακεῖσθαι* bezogen werden kann, ohne jenes *καταλιπὼν πάντα*, welches der Sache in unſrer Erzählung ein gar auffallendes Anſehn giebt. Nur daß bei beiden die Thatſache, das große Gaſtmahl, gar nicht ſinnlich klar heraustritt, ſondern die Gäſte wie ungeladen ſich zuſammenfinden. Und ſo müſſen wir doch wieder unſerm Erzähler den Vorzug der un-

---

*) Wenn *μετέβη ἐκεῖθεν* gewöhnlich von Reiſen in die Ferne gebraucht wurde, was für einen beſtimmtern Sinn ſoll dann wol unſer *παράγων ἐκεῖθεν* haben? ich glaube ſchwerlich, daß man einen finden wird.

mittelbaren Anſchaulichkeit eines Augenzeugen zuerkennen, und haben nur die Wahl, ob wir das *ἀκολούθει μοι* von der Berufung zur Jüngerſchaft verſtehen, das *καταλιπὼν πάντα* als kurze Zuſammenfaſſung weniger buchſtäblich nehmen, und das Mahl als ſpäter aus Freude über dieſe Berufung veranſtaltet anſehn, oder ob wir annehmen wollen, Chriſtus habe nur auf dem Rükkwege nach der Stadt ſeinen Gaſtgeber abgerufen, der
79 dann natürlich ſchon bereit geweſen nun mitzugehn. Schwerlich kann man ſich dann bedenken das erſte zu wählen; denn das lezte würde kaum mit erwähnt worden ſein, ſondern unſer Erzähler unmittelbar angefangen haben, *Καὶ μετὰ ταῦτα τελώνης τις ὀνόματι Λευῒς ἐποίησεν αὐτῷ δοχὴν μεγάλην ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Auch darin zeigt ſich die Erzählung des Matthäus als minder unmittelbar, daß er die ganze Begebenheit zerpflükkt, indem er uns Johannes Jünger neben den Phariſäern herbeiführt. Hierin erkennt gewiß jeder unbefangene im Vergleich mit unſerer Erzählung die verwirrende Umgeſtaltung einer zweiten Hand, die ſich nicht recht zu erklären wußte, wie doch die Phariſäer dazu gekommen ſich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Sie hielten es aber offenbar für einen guten Fund, daß ſie einige äußere Aehnlichkeiten dieſer mit ſich ſelbſt aufgreifen und ſie ſo gleichſam ſich aneignen konnten, und glaubten ſich berechtigt Jeſu dies Beiſpiel vorzuhalten, da wol bekannt genug war, daß er ſelbſt die Taufe Johannis angenommen hatte, und daß mehrere von den vertrauteſten Schülern des Täufers zu ihm übergegangen waren. Von Johannes Schülern ſelbſt aber wäre die Frage faſt einfältig aufgeſtellt geweſen. Markus aber ſcheint auch hier beide Erzählungen vor ſich gehabt und ſich zweifelhaft zwiſchen ihnen durchgewunden zu haben. Noch möchte ich unſre Erzählung rechtfertigen über den lezten Zuſaz V. 39, daß er nicht braucht anderwärts hergenommen und nur von einer ungeſchikkten zweiten Hand hier angefügt zu ſein. Denn er ſtreitet
80 nicht ſo ſehr mit der Art, wie die vorigen ähnlichen Bilder angewendet werden, um alle Vermiſchung des neuen Geiſtes mit

em alten und mit den alten Formen zu verbitten. Der alte Wein nämlich wird zwar überall vorgezogen, eben wie die alten ekannten Gewohnheiten; indeß dürfen wir doch hier, wo von gemeinem Tischwein, der doch immer nur wenige Jahre alt wird, und in einem nicht sonderlichen Weinlande, die Rede ist, nicht an unsere hohe Schäzung alter köstlicher Weine im Vergleich mit ungen und rohen denken. Sondern vorgezogen wird zwar der alte Wein, das hindert aber nicht, daß ein jüngerer Jahrgang nicht doch könnte edler und von größerer Kraft sein; und das eben meinte Jesus von seiner Lehre und seinem Geist. Und so ist es ein mildernder Zusaz, gleichsam er wolle es ihnen nicht verdenken, daß sie diesen jungen Wein noch nicht möchten, sondern wie gewöhnlich den alten für besser hielten; der Werth des jungen wolle herausgeschmekkt sein, und das werde sich bei ihnen erst allmählig finden.

Die beiden Streitigkeiten mit Pharisäern VI, 1–11 über die ausgerauften Aehren und über die geheilte Hand sind in der ursprünglichen hier zum Grunde liegenden Erzählung schon mit einander verbunden gewesen, wie man aus dem offenbar auf V. 1 sich beziehenden *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* sieht, der Gleichheit des Inhaltes wegen, mit ausdrükklicher Bemerkung, daß nicht beides an demselben Tage geschehen. Und das ist auch überwiegend wahrscheinlich. Denn wie könnten dieselben Pharisäer noch in der frischen Erinnerung, wie er seine Jünger wegen des Aehrenessens gerechtfertigt, auch nur im mindesten gezweifelt haben, 81 ob er auch heilen würde am Sabbath! Doch scheint Matthäus diese Gleichzeitigkeit anzunehmen, indem er XII, 9 sagt, *Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* Allein dieses *μεταβὰς ἐκεῖθεν* bezieht sich auch schlecht genug auf *ἐπορεύθη διὰ τῶν σπορίμων*, wie denn überhaupt auch hier seine Erzählung weniger den unmittelbaren Augenzeugen verräth. Man vergleiche nur bei uns V. 8, wie Jesus den Kranken, der wahrscheinlich am Eingang der Synagoge bettelnd saß, aufstehen und mitten vorgehen heißt, und V. 10 das mimische *περιβλεψάμενος* πάντας αὐτούς, dergleichen Matthäus nichts aufzuweiſen hat. Auch unſer Schluß, der nur die leidenſchaftliche Rathloſigkeit der Phariſäer beſchreibt, hat etwas anſprechenderes, als der des Matthäus, welcher mehr auf einen beſtimmten Anſchlag deutet. Denn ſchwerlich war die phariſäiſche Partei in Kapernaum für ſich im Stande einen ſolchen zu faſſen und zu verfolgen. Noch unwahrſcheinlicher iſt der Zuſaz bei Markus III, 6, daß ſie ſich bei dieſer Gelegenheit mit der herodianiſchen Partei gegen Jeſum verbunden. So überladet er auch wieder V. 5 was unſer Augenzeuge ſehr einfach hinſtellt. — Das Geſpräch in den Feldern giebt unſer Referent nicht vollſtändig, bezeichnet aber auch durch die Formel καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς V. 5 deutlich genug, daß er nach dem Hauptargument nur den Schluß beibringe.

Endlich iſt das lezte in dieſer Sammlung eine in dieſelbe aufgenommene Nachſchrift der auch vor Kapernaum gehaltenen unter dem Namen der Bergpredigt bekannten großen Rede. Die Erzählung von der Heilung des Knechtes in Kapernaum iſt dieſer Aufzeichnung wol urſprünglich angehängt geweſen, da ſie ſich faſt unmittelbar darauf, wie wir aus Matthäus diesmal deutlich genug ſehen, zugetragen hat, und der Zuhörer, welcher hernach die Rede aufgezeichnet, auch den Verlauf dieſer Sache beobachtet zu haben ſcheint. Auch die Schlußloſigkeit dieſer Erzählung ſpricht dafür, daß ſie nicht für ſich urſprünglich beſtanden, ſondern nur einem größeren ganzen als unbedeutender Anhang hinzugefügt worden. — Ueber den Hergang bei dieſer Rede ſagt uns unſere Erzählung mehr als Matthäus, der ſie ohne alle Einleitung einführt; allein die Art, wie man dieſes mehrere faſt durchgehends ausgelegt hat, ſcheint mir nicht die richtige. Zuerſt, daß Jeſus die Nacht auf dem Berge zugebracht im Gebet, was jedoch buchſtäblich auch niemand gewußt haben kann, iſt mit der Begebenheit ſelbſt wol unmittelbar in keine Verbindung zu ſezen. Das ſehr auffallende daran verliert ſich, wenn man den Fingerzeig bei Matthäus nicht überſieht, daß Chriſtus erſt nach der Rede nach Kapernaum hineinging, wahrſcheinlich alſo nicht

n dort ſondern anderwärts hergekommen war. Und am leich-
ſten offenbar denkt man ſich den Vorgang bei der Rükkehr von
ner Feſtreiſe, wo eine zwiefache Menge ihn umgab, auf der
nen Seite die Karavane mit welcher er gereiſt war, der ſich
anches auch unterweges wol zugeſellt hatte, und die er nun
n den gelegentlichen Unterhaltungen auf der Reiſe die Krone
ſzuſezen, im Begriff ſich nach ſeinem Wohnort zurükkzubegeben,
ch mit einem ausführlicheren Abſchiedsvortrag entlaſſen wollte.
ieſe zahlreiche Geſellſchaft hatte vielleicht die Herbergen ſo an-
efüllt, daß ſie Jeſu zu geräuſchvoll geworden waren, und er
orzog bei der guten Jahreszeit und in der bekannten Gegend
e lezte Nacht im freien zuzubringen, und ſo beſtieg er den
erg. Seine Ankunft aber ward überall, wo die Geſellſchaft
bernachtete, bekannt; und wenn einige eilfertige vielleicht noch
m ſpäten Abend bis Kapernaum hineingegangen waren, auch
ort, und daher fand ſich denn auf der andern Seite eine zweite
enge zuſammen, theils hülfsbedürftige, die nun ſchon lange
einer geharrt hatten, theils Anhänger und Bewunderer, die ihm
us Kapernaum entgegen kamen. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich
in mehr als gewöhnlicher Zulauf, der eben unſern Erzähler ver-
nlaßte, was auch er vielleicht bei einer andern Rede nicht würde
gethan haben, uns das ganze ſinnliche Bild vor Augen zu ſtellen,
vie Chriſtus im Begriff vom Berge herabzuſteigen, als er das
nerwartet große Gedränge anſichtig ward, ſich erſt die Jünger
eranrief, und als auch von dieſen ſchon eine große Menge ent-
gegenſtrömte, die zwölf zu ſeiner näheren Umgebung zuſammen-
holt, ſo mit ihnen bis an den ſanfteren Abhang herunterſteigt,
nun zuerſt die zahlreichen Kranken und Leidenden behandelt und
entläßt, und dann ſeine den Feſtreiſenden, die bisher ſeine Zu-
hörer geweſen waren, zugedachte Abſchiedsrede beginnt. Dieſes
ſinnliche Bild recht zu vergegenwärtigen iſt offenbar die Abſicht
der ganzen Einleitung. Wie kommt man dazu ſie ganz gegen
dieſe Abſicht anzuſehen als die Nachricht von einem Ereigniß,
welches an ſich für die Lebensgeſchichte Chriſti viel wichtiger iſt

als dieſe oder jede andere einzelne Rede, nemlich von der Auswahl und Einſezung der Zwölf in ihr ſpecifiſch beſtimmtes Verhältniß zu Chriſto? Die Worte ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε berechtigen dazu wol gar nicht. ἐκλέξασθαι muß ſeine nähere Beſtimmung erſt aus dem Zuſammenhang erhalten. Aber der iſt dieſer Meinung gar nicht günſtig, denn durch ihn wird offenbar das ἐκλεξάμενος von dem ὠνόμασε getrennt, und lezteres in einen ganz andern Moment geſezt, ſei es nun, daß man überſeze, die er auch vorher ſchon Apoſtel genannt hatte, oder die er auch nachher Apoſtel nannte. Sollte beides verbunden gedacht werden, ſo müßte es heißen, ἐκλεξάμενος δώδεκα καὶ ὀνομάσας αὐτοὺς ἀποστόλους. Statt deſſen ſteht das ἐκλεξάμενος mit dem καταβὰς ſo genau verbunden zwiſchen das προσεφώνησε und das ἔστη eingeklemmt, daß es unmöglich einen großen feierlichen und ſehr bedeutenden Akt ausdrükken kann. Würde der hier in einer freigebigen Beſchreibung, wo die Kürze nicht regiert, in eine Participialwendung ſein verwieſen worden? Standen die Heilungen, denen dieſes nicht widerfährt, in einer ſoviel näheren Verbindung mit der Rede? Dies wird niemand behaupten, auch wer, wie ich
86 gern von mir geſtehe, nicht finden kann, daß die Rede eine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer hat, ſondern daß ſie an eine große Geſellſchaft gerichtet ſcheint, denen das ſonſt ſchon gehörte zuſammengefaßt und ans Herz gelegt wird, um ſie völlig zu entſcheiden. Kurz ſoviel ſcheint, wenn man jene Worte in ihrem richtigen Verhältniß unter ſich und zu der ganzen Beſchreibung, in welche ſie verflochten ſind, betrachtet, ganz unverkennbar, daß, geſezt auch Chriſtus habe damals wirklich die Zwölfe ausgewählt und eingeſezt, unſer Erzähler davon nichts gewußt und es uns mit dieſen Worten nicht hat kund thun gewollt. Aber aus Markus wiſſen wir etwa, daß Chriſtus wirklich bei dieſer Gelegenheit die Zwölf ernannt? Denn was er III, 13 berichtet, iſt doch wol daſſelbe was unſere Einleitung erzählt? Ganz gewiß! nur daß es auch aus unſerer Erzählung genommen iſt,

und daß wir nur ſagen müſſen, Markus ſei alſo wahrſcheinlich der erſte, der ſie ſo mißverſtanden. Man betrachte nur, wie wenig Haltung ſein ganzer Bericht von III, 7 — nach unſerer Erzählung von der verdorrten Hand — bis III, 20 überhaupt hat. Chriſtus zieht ſich zurükk, man weiß nicht warum, und da ihm dennoch eine große Menge Volkes folgt, man kann in dieſem Zuſammenhange durchaus nicht errathen weshalb doch ſo zudringlich und eilig: ſo ergreift er nicht etwa, da ihm auf dieſe Weiſe doch nicht gelang ſich vor den Anſchlägen der Phariſäer und Herodianer zu ſchüzen, nun das natürlichſte Mittel ſich wegzubegeben oder nach Hauſe zu gehn, da denn jeder auch allmählig nach Hauſe würde gegangen ſein, oder das Volk von ſich zu laſſen; ſondern er läßt ſich ein Schiff bereit halten *ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν*, was man kaum anders verſtehen kann, als damit er in jedem Augenblikk wegfahren könne, wenn es ihm zu arg würde, um alſo durch dieſe Drohung das Volk einigermaßen im Zaum zu halten. So heilt er eine große Menge, und dann ſteigt er auf den Berg, ruft da zu ſich welche er wollte, ſo daß man glauben muß, er habe auch viele gerufen und ohne weiteres wieder zurükkgeſchikkt, und ſondert ſich ſo zwölfe aus zu ſeiner beſtändigen Geſellſchaft und ſeinem beſondern Dienſt. Dann geht er ruhig nach Hauſe, hat, man weiß auch nicht weshalb, Ungelegenheit mit den ſeinigen, und wird, auch ohne alle Veranlaſſung, von den Schriftgelehrten beſchuldigt, er habe den Teufel. Dieſer Faden von Ereigniſſen iſt durchaus unverſtändlich, und ſo kann es mit einer Auswahl und Einſezung der Zwölf, wenn eine ſolche je ſtattgehabt hat, gewiß nicht zugegangen ſein. Wie es aber mit der Erzählung des Markus zugegangen iſt, was unſern Punkt betrifft, denn das ſpätere gehört nicht hieher, das iſt leicht zu ſehn. Er war bis hieher dem Lukas gefolgt, nicht daß ich behaupten wollte mit Griesbach, er habe unſern ganzen Lukas vor ſich gehabt, aber dieſe Sammlung hatte er höchſt wahrſcheinlich vor ſich. Nun kommt er an die Rede; ſolche Reden mitzutheilen war jezt, worin ich ganz mit Griesbach übereinſtimme,

noch nicht in ſeinem Plan, wahrſcheinlich weil er noch nicht über-
87 ſehen konnte, wie viel Raum ihm die Begebenheiten übrig laſſen würden. Aber die Einleitung zu unſerer Rede war ihm ſehr willkommen; er wünſchte natürlich, wie er denn beſonders nach einem geſchichtlichen Zuſammenhange ſtrebt, eine Nachricht von der Berufung der Zwölf, und verſtand unſere Einleitung ſo. Allein indeß kam ihm nun dieſes nach dem Anſchlag der Phariſäer und Herodianer, den er eingeleitet hat, zu ſchnell; er legte alſo erſt die allgemeine Notiz, die bei Matthäus auf jene Geſchichte folgt XII, 15, zum Grunde mit Weglaſſung der altteſtamentiſchen Citation, erweitert ſie dagegen, und verpflanzt das Schiff hieher, ob vielleicht aus dem, was er bei Matthäus vor der Bergpredigt fand und ſelbſt ſchon früher beigebracht hat, oder von anderwärts, mag ich nicht entſcheiden; aber aus irgend einer urſprünglichen Nachricht rührt dieſes gewiß nicht her*). Wenn übrigens die Worte unſerer Erzählung *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασε* genau zu nehmen ſind, ſo daß Chriſtus ſelbſt ſich dieſer Benennung bedient hat, was ich jedoch nicht verfechten möchte, ſo glaube ich wenigſtens nicht, daß ſie von ihm zuerſt ausgegangen iſt, ſondern daß ſie ſich unter ſeinen Freunden allmählig feſtgeſtellt hat. Denn ſonſt würde dieſer Name wol ſchwerlich hernach auf andere ausgedehnt worden ſein, und außer Paulus, dem
88 ſeine außerordentliche Berufung ein Recht darauf geben konnte, auch Barnabas ihn offenbar ganz in demſelben Sinne geführt haben. Oder um es kurz zu ſagen, da uns alle beſtimmten Nachrichten darüber fehlen: ſo glaube ich auch gar nicht, daß es je eine feierliche Berufung und Einſezung aller zwölf Apoſtel gegeben hat, und ein ſpäterer Nachrichtenſammler, der an Ort und Stelle hiernach gefragt hätte, würde alſo ſchwerlich irgendwo eine andere Antwort erhalten haben, als daß ſo etwas niemals vorgefallen, ſondern daß ſich das beſondere Verhältniß der Zwölf allmählig von ſelbſt ſo geſtaltet habe. Und dieſe Antwort geben

---

*) Faſt eben ſo erklärt Griesbach das Verfahren des Markus.

uns bis auf Markus alle Evangelien durch ihr Schweigen. Iſt die Sache nicht aber auch an ſich ſo am wahrſcheinlichſten? Denn hing es nicht gar ſehr auch von äußern Umſtänden ab, ob jemand in dieſes Verhältniß eingehn konnte? Und wenn Chriſtus durch einen Akt ſeiner Willkühr dieſe Zwölf berufen, wird man je eine Chriſtodicee darüber befriedigend zu Stande bringen, daß doch zu bald nach ſeinem Tode, als daß ſie nicht auch ſchon ſeine unmittelbaren Schüler ſollten geweſen ſein, ausgezeichnetere Männer aufgeſtanden, als offenbar manche unter den Zwölf geweſen ſind? und darüber, wie denn doch Chriſtus den Judas habe ſelbſt wählen und auf die Weiſe über ſeine Seele ſchalten können, eine Schwierigkeit, welche ſich weit leichter löſet, wenn keine beſondere Berufung von ſeiner Seite grade nöthig war? Unter dieſen Umſtänden ſehe ich auch gar nicht, warum man ſich abmühen ſoll, alles mögliche und einiges höchſt unwahrſcheinliche verſuchend, um nur nachzuweiſen, wie Judas Jakobi und Lebbaios genannt Thaddaios eine Perſon ſein können. Wenn weder Lukas noch Matthäus von der Berufung der Apoſtel reden, ſondern nur jeder bei einer andern Gelegenheit die Zwölf aufzählt, alſo von einem andern Zeitpunkt redet: kann denn nicht eine Veränderung vorgefallen, der eine von beiden geſtorben oder durch unabänderliche Verhältniſſe abgerufen worden ſein, und der andere ſeine Stelle eingenommen haben? Dürfen wir, wie unſere Evangelien beſchaffen ſind, dennoch ſagen, wenn ſo etwas geſchehen wäre, müßten wir es nothwendig in ihnen finden? Oder müßte etwa nothwendig Petrus dies um ſeinen Antrag zu begründen erwähnt haben, als er zur Wahl eines Nachfolgers an die Stelle des Judas einlud? Gewiß wird auch das niemand behaupten wollen. — Was die Rede ſelbſt betrifft, ſo iſt offenbar und eingeſtanden, daß hier ein anderes ἀπομνημόνευμα von derſelben zum Grunde liegt als bei Matthäus. Unſer Referent ſcheint theils einen ungünſtigeren Plaz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hie und da den Zuſammenhang verloren zu haben; theils mag er ſpäter zum Aufzeichnen gekommen ſein, als ihm ſchon manches

entfallen war; theils mag er ſeine Aufzeichnung zunächſt für einen gemacht haben, von dem er glaubte, es könne ihm manches unverſtändlich und unbedeutend ſein, wie einem Heidenchriſten wol die Polemik gegen die Phariſäer. Theils kann auch ihm begegnet ſein, manches analoge unwiſſentlich aus andern Reden Chriſti
90 einzuſchalten; ja einiges, und namentlich glaube ich dieſes von den Wehe, hat er wol vom eigenen zugeſezt, um eine Lükke, die er fühlte und nicht mehr zu ergänzen wußte, auszufüllen. Der unſchuldigſte dem unſicheren ſich ganz von ſelbſt darbietende Einſchub, den man wegen der genauen Beziehung jedes *οὐαὶ* auf einen *μακαρισμὸς* nicht einmal eine Verfälſchung nennen kann. Daß ſie eingeſchoben ſind, zeigt eben dieſe genaue Entſprechung, und noch beſonders das lezte Wehe, welches eine ganz unerweisliche Thatſache vorausſezt. Das unmittelbar folgende *ἀλλ᾽ ὑμῖν λέγω* weiſet, wie auch andere ſchon bemerkt haben, deutlich genug auf den unterbrochenen Zuſammenhang hin. Weiter ins einzelne zu gehen gehört nicht hieher. Im ganzen ſind offenbar die mit Matthäus zuſammentreffenden Theile nicht verworfen, ſondern in gleicher Folge, welches mit der Identität des Anfanges und des Schluſſes zuſammengenommen die Identität der aufgezeichneten Rede ſelbſt unwiderſprechlich beweiſet. Auch kann die Vergleichung ſehr gute Dienſte leiſten, um zu beſtimmen, was in Matthäus Aufzeichnung von anderwärtsher eingeſchoben, und wie weit vom Schluſſe rükwärts wieder in die Rede ſelbſt eingelenkt iſt. Der Gedanke aber, daß Lukas ſeinen Auszug aus dieſer Rede aus einer Gnomologie, das heißt doch aus einer vermiſchten Sammlung von Sprüchen und Reden Chriſti genommen, ſcheint mir ganz unſtatthaft, wenigſtens durch gar nichts unterſtüzt. Denn wenn, ich will nicht ſagen jede, ſondern nur die
91 etwas ausführlicheren Reden in einer ſolchen Sammlung einen ſo ſinnlich darſtellenden Eingang hatten: ſo konnte der Sammlung der Name einer Blumenleſe von Sprüchen nicht mehr zukommen. Sondern entweder Lukas hat dieſen Aufſaz einzeln gefunden, aber dann würde er ihn, eben weil er die erſte nament-

che Erwähnung aller Apoſtel enthält, wol früher geſtellt haben;
er, was alſo das wahrſcheinlichſte bleibt, der Aufſaz hat ſchon
r Lukas zu unſerer zweiten kapernaitiſchen Sammlung ge-
ört. — Die Erzählung von dem Knecht des Centurio war ihm
ahrſcheinlich angehängt, weil die Sache ſich unmittelbar nach
r Rede zutrug. Durch das ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ,
as man ohne die größte Unwahrſcheinlichkeit nicht ganz allge-
ein verſtehen kann, was alſo auf das vorige εἰσῆλθεν εἰς
απερναούμ bezogen werden muß, welches dem Erzähler, wie
 wahrſcheinlich zu machen geſucht habe, als Rükkehr von einer
eiſe vorſchwebte, giebt ſich dieſer urſprüngliche Zuſammenhang
enugſam zu erkennen. Matthäus ſtellt freilich auf eine nicht
zuweiſende Art zwiſchen die Rede und dieſe Heilung noch die
s Ausſäzigen, welche bei uns bereits in der erſten Sammlung
itgetheilt iſt. Allein eben deshalb kann ja dieſe Geſchichte nicht
wa grade Lukas, ſondern ſchon wer beide Sammlungen zu-
ſt zuſammenſchrieb, in der zweiten ausgelaſſen haben, wenn
ach unſer urſprünglicher Referent ihrer hier erwähnt hatte. Doch
 ſich von einer ſolchen Auslaſſung in VII, 1 und 2 gar keine
pur findet, und die Stelle alſo beſſer überarbeitet ſein müßte
s ſich vermuthen läßt: ſo wird mir wahrſcheinlich, daß unſer
rſprünglicher Referent ihrer gar nicht erwähnt hat. Wie leicht
nnte auch beim Hineingehn nach Kapernaum dieſe in wenig
ugenblikken abgemachte Sache einem unter der Menge entgehn,
r dennoch, wie ein ſolcher Hauſe ja beweglich iſt, die zweite
egebenheit genauer erzählen konnte. Nämlich wenn wir auch
er Matthäus und Lukas vergleichen: ſo finde wenigſtens ich in
r Erzählung bei Lukas wiederum mehr die Kennzeichen eines
ohlunterrichteten Augenzeugen. Die Hauptdifferenzen ſind doch
e, daß bei Lukas der Knecht ſterbend iſt, bei Matthäus nur
n übelgeplagter Nervenkranker, und daß bei Matthäus der Cen-
rio ſelbſt erſcheint, der bei Lukas Abgeſandte und zwar zu zwei
rſchiedenen Malen an Jeſum ſchikkt. Denn daß ſich bei Mat-
äus Jeſus in Bewunderung des Glaubens dieſes Mannes aus-

führlicher vergleichend und drohend auslåßt, konnte der Referent bei Lukas nur übergangen haben. Nun iſt aber gewiß, daß bei einem *παραλυτικός*, wie ſehr er auch *δεινῶς βασανιζόμενος* möge geweſen ſein, doch keine Gefahr beim Verzuge war, und alſo auch eine ſolche Eilfertigkeit, welche Chriſtum, der eben wenigſtens von einer ermüdenden Rede zurükkam, gleich beim Eingang in die Stadt aufhålt und gleichſam in Beſchlag nimmt, weniger zu erklåren iſt. Denn aufgehalten wurde er doch immer und mußte das Geſuch anhören, wozu der Augenblikk in dem Gedrånge einer großen Volksbegleitung keinesweges günſtig war, wenn auch die Sache ſelbſt mit einem Wort abgemacht werden konnte. War alſo der kranke nur ein gelåhmter oder gichtbrüchiger: ſo würde eben dieſer beſcheidene Mann wol gewartet haben, bis Jeſus ruhig in ſeiner Wohnung geweſen wåre. Die zwiefache Geſandtſchaft aber iſt etwas, was nicht leicht erdacht wird, wie auch die meiſten Ausleger gefühlt haben. Nur möchte ich die Aenderung bei Matthåus nicht grade dem Beſtreben abzukürzen zuſchreiben: denn er theilt ja die Reden ausführlich genug mit: ſondern ich möchte eher ſagen, wie der Referent des Lukas den Ausſåzigen verſåumt, ſo habe Matthåus dieſes verſåumt und erzåhlte nur aus der zweiten Hand, und das abweichende ſei nicht Abkürzung, ſondern ein ſehr leicht begreiflicher Mißverſtand. Die große in den Hauptſtellen faſt wörtliche Uebereinſtimmung in den Reden iſt demohnerachtet nicht zu verwundern, zumal die Rede des Hauptmanns etwas ſehr charakteriſtiſches hat, und das kurze Wort Chriſti *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ* ſehr ſcharf und eindringlich iſt.

Indem wir nun am Ende dieſer beiden Sammlungen, denn ſo nenne ich ſie getroſt, angekommen ſind, wird es wohl gethan ſein einen Augenblikk ſtill zu halten, und noch einmal im ganzen unſer Evangelium mit dem des Matthåus und Markus zu vergleichen, um zu ſehen, ob wol in dieſem ganzen Abſchnitt die Uebereinſtimmung ſo groß ſei, und von ſolcher Art, daß wir um ſie zu erklåren entweder ein Urevangelium vorausſezen oder eine Abhängigkeit des einen Evangeliſten vom andern annehmen zu müſſen. Sehen wir hiebei zuerſt auf Matthäus, ſo kann wol keines von beiden nöthig ſcheinen. Denn wenn Lukas den Matthäus vor ſich gehabt hätte, und nach ihm gearbeitet: ſo würde er die Geſchichte vom Ausſäzigen anders geſtellt haben, und nicht über den Ort ungewiß geweſen ſein, welches Eine, mir wenigſtens, hier ſtatt alles andern gilt. Eben ſo wenn Matthäus den Lukas vor ſich gehabt, hätte er nicht umhin gekonnt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die vielen unmittelbar darauf folgenden Heilungen mit einer Abreiſe Jeſu aus Kapernaum in Verbindung zu bringen. Denn welcher Geſchichtſchreiber eine Nachricht vor ſich hat, wodurch eine Thatſache näher beſtimmt und mehr aufgehellt wird, der wird nicht das unvollkommnere mittheilen, wobei ſie dunkel bleibt. Solche Umſtände entſcheiden hier, was Abweichung oder Uebereinſtimmung in einzelnen Ausdrükken niemals entſcheiden kann. Matthäus hat aus demſelben Grunde auch nicht die erſte unſerer beiden Sammlungen gekannt. Aber auch die zweite kann er wol ſo nicht gekannt haben, theils weil er ſeine Relation von der Bergrede durch den Eingang derſelben bei Lukas, der auch ihm ſehr willkommen hätte ſein müſſen, nicht ergänzt hat, theils weil er nichts in derſelben Ordnung vorträgt, ausgenommen daß auch bei ihm IX, 2 - 17 der Zöllner und ſein Gaſtmahl auf die Heilung des Gichtbrüchigen folgen, und auch bei ihm das Aehrenleſen und die Heilung der trokknen Hand XII, 1 - 14 verbunden werden. Lezteres, da wir auch bei Lukas beides als Eine urſprüngliche Erzählung anſehn mußten, beweiſet nichts in Anſehung der Sammlung, wohl aber, wie auch die große Uebereinſtimmung im einzelnen, daß bei Matthäus dieſelbe Erzählung zum Grunde liegt, er aber mit den Verbindungsformeln auch innerhalb einer und derſelben mehrere Begebenheiten umfaſſenden Erzählung frei umgeht, und das *ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* in das *μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν* verwandelt hat. Denn ſchwerlich hat man, das oben ſchon bemerkte abgerechnet, vor der Synagogenzeit einen Spaziergang

durch das Feld gemacht, auf dem man ſo hungrig geworden, wie er doch ſagt. Was aber die erſte Uebereinſtimmung betrifft: ſo iſt ſie bei den mancherlei Abweichungen in der Erzählung vom Zöllner um ſo merkwürdiger, als das παράγων ἐκεῖθεν dieſe Geſchichte mit der vorigen auf eine ſo ſchwankende Weiſe verbindet, daß man kaum zu ſchließen wagt, beides ſei unmittelbar nach einander vorgefallen. Matthäus läßt bei der Geſchichte mit dem Gichtbrüchigen die Oertlichkeit ganz unbeſtimmt, und ſcheint ſie nicht zu kennen, und nur auf dieſe unbeſtimmte Lokalität kann ſich das παράγων ἐκεῖθεν beziehen, welches wunderlich wird, wenn man jene Geſchichte mit Lukas in die Synagoge verſezt. Wer nun aber nicht weiß wo eines vorgefallen, woher ſollte der wiſſen daß etwas anderes an einem beſtimmten Ort ſich unmittelbar nach jenem ereignet habe? Da aber beide Erzählungen bei Matthäus ungenauer ſind, und alſo einen Durchgang durch
90 mehrere Hände verrathen: ſo können ſie dennoch mittelbar aus unſerer Sammlung abſtammen, vielleicht als dieſe nur erſt die beiden Erzählungen, denn es ſind ja ihre erſten, enthielt. Auf keinen Fall iſt ein Grund vorhanden wegen dieſer einzelnen Uebereinſtimmungen ein Urevangelium anzunehmen, da Matthäus alles andere, was in unſern Sammlungen enthalten iſt, weit genug auseinandergelegt, und in ganz andern Verbindungen erzählt. Was hingegen den Markus betrifft: ſo würde ſelbſt die Annahme eines Urevangeliums für ſich noch nicht hinreichen, und es bleibt wol die natürlichſte Annahme, daß er unſere beiden Sammlungen ſchon verbunden vor Augen gehabt, indem er mit der einzigen Ausnahme des Fiſchzuges Petri alles in derſelbigen Folge ſtellt, und das abweichende ſowol in den Verbindungsformeln als in der Erzählung ſelbſt ſich theils aus dem eigenthümlichen Charakter ſeiner Art die Materialien zu verarbeiten, theils daraus erklärt, daß er bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten — um nicht gradezu zu ſagen, unſern Matthäus ſelbſt — vor Augen hatte. Aus dieſem oder dieſen hatte er hinter ſeiner kurzen Erwähnung der Verſuchung I, 14 – 20

nach ſeiner Weiſe überarbeitet eingerükkt was wir etwas anders Matth. IV, 12 - 22 leſen. Da er nun aber auf die große Rede ließ, welche einzurükken außer ſeinem Plane lag: ſo ſchiebt er nun die beiden Sammlungen auch nach ſeiner Weiſe, über welche ſchon beim einzelnen das nöthige geſagt worden, überarbeitet ein; wieviel hiſtoriſche Sicherheit er aber darüber gehabt, daß dieſe Sammlungen ganz oder größtentheils Begebenheiten enthalten, 97
die früher vorgefallen als das was er ſpäter beibringt, das möchte ich keinesweges entſcheiden, ſondern glauben daß darin viel Gutdünken vorgewaltet. Den Fiſchzug indeß mußte er auslaſſen, weil er deutlich ſah, daß er dieſe Begebenheit ſchon theilweiſe aus der andern Quelle beigebracht, und die große Rede am Schluß ließ er ebenfalls aus *), nahm nur den willkommnen Eingang mit, und überſah wahrſcheinlich, ſie hinter der Rede nicht vermuthend, die Erzählung von der Heilung des Knechtes, die er ſonſt wohl würde benuzt haben. Sind nun dieſe Vorausſezungen gegründet: ſo erhellt von ſelbſt, daß in dieſem ganzen Abſchnitt Lukas und Markus durchaus keine chronologiſche Sicherheit für das einzelne geben, ſondern es können einzelne Begebenheiten aus der erſten Sammlung ſpäter vorgefallen ſein als einzelne aus der zweiten; es können ferner in jeder Sammlung Ereigniſſe aus ganz verſchiedenen Aufenthaltszeiten Jeſu in Kapernaum verbunden, und daher vielleicht ſogar einzelne Begebenheiten dieſer Sammlungen ſpätere ſein, als manches was erſt im folgenden erzählt wird. Ob aber für die gleichen Vorfälle, welche Matthäus anders ſtellt und verbindet, in ihm mehr chronologiſche Sicherheit liegt, darüber kann hier nichts allgemeines geſagt werden.

Das noch übrige dieſer zweiten Hauptmaſſe, welche im ganzen 98
den drei Evangelien gemein iſt, theilt ſich uns nun folgender.

---

*) Nämlich ich glaube nicht, daß er ſie deswegen ausgelaſſen, weil er ſonſt ſeinen Leſern zuviel jüdiſches hätte erklären müſſen, ſondern weil er überhaupt in dieſer erſten Hälfte ſeiner Schrift keine ausführlichen Reden aufnehmen wollte.

maßen durch Stellen, welche ſich deutlich genug als Anfangsformeln einzelner früher für ſich beſtandener Erzählungen zu erkennen geben. VII, 11-50 kann nicht getrennt werden; VIII, 1 geht eine neue Erzählung an, VIII, 22 eine andere, IX, 1 eine dritte, welche bis IX, 45 fortgeht; 46-50 iſt ein kleiner Anhang, und mit 51 geht die dritte Hauptmaſſe an. Ich bemerke hierüber nur im allgemeinen, daß ich nicht begreiſe, wie dieſe Anfänge zum Theil haben ſo verkannt werden können, daß einige ſcharfſinnige Ausleger die Stelle VIII, 1-3 als Ende einer Denkſchriſt bezeichnen. Wenn bloß zum Schluß geſagt worden wäre, Jeſus ſei hiernächſt auf Reiſen gegangen, wie wäre wol in eine ſolche Schlußbemerkang die genaue Bezeichnung der Reiſegeſellſchaft gekommen? und geht nicht das καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν V. 4 offenbar auf das καὶ αὐτὸς διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην V. 1 zurükk? und wie hat man überſehen können, daß grade auf dieſe damals Jeſum unmittelbar umgebende Geſellſchaft die Worte οὗτοί εἰσι μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου bezogen werden ſollen, wodurch erſt der ganze Aufſaz ſeine Rundung und Haltung bekommt? Wogegen man offenbar ſieht, V. 22 iſt nicht mehr in der Identität mit jener Erzählung. Denn wer hier ſchreibt καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, der weiß von der vorher beſchriebenen Reiſegeſellſchaft nichts; ſonſt hätte er entweder im allgemeinen geſagt οἱ μετ' αὐτοῦ,
99 oder ein Wort darüber verloren, daß man bei dieſer Waſſerreiſe die Frauen zurükkgelaſſen habe. Jene in der That wunderliche Annahme, daß VIII, 1-3 ein Schluß ſei, iſt wol nur aus der Formel ἐν τῷ καθεξῆς entſtanden, welche ohnedies der vorigen Denkſchrift gar nicht zugerechnet werden kann, weil dieſe ſelbſt das Gaſtmahl ohne alle Zeitbeſtimmung an die Nachricht von der Geſandtſchaft des Johannes anknüpft. Sondern dieſe Formel dürfen wir wol endlich einmal dem Anordner des ganzen zuſchreiben, welcher wahrſcheinlich nur fand Καὶ ἐγένετο ὅτι αὐτὸς διώδευε, indem er aber der Erzählung ihre Stelle anwies, ſei es nach ſeiner Ueberzeugung oder nach eingezogenen Nachrichten

darüber daß dieſe Reiſe ſpäter erfolgt ſei als die Sendung des Johannes, nun, um dieſes ſein Urtheil auch auszudrükken, jene Formel einſchob.

Daſſelbe urtheile ich auch von derſelben Formel ἐν τῷ ἑξῆς, mit welcher VII, 11 das erſte Stükk, welches wir nun näher betrachten wollen, beginnt. Denn ich leſe hier ἐν τῷ ἑξῆς, wiewol Griesbach auch in ſeiner lezten Ausgabe der gemeinen Leſeart treu geblieben iſt. Schon die Zeugen ſcheinen mir ein bebedeutendes Uebergewicht zu geben, welches jedoch hier der Ort nicht iſt auseinander zu ſezen; hiezu aber kommt noch die Aehnlichkeit mit VIII, 1, wogegen wir IX, 37 bei der Formel ἐν τῇ ἑξῆς auch ἡμέρᾳ einſtimmig ausgedrükkt finden. Ein vorzügliches Uebergewicht indeß giebt die Sache ſelbſt. Denn da wir aus Matthäus wiſſen, daß die unmittelbar vorhergende Geſchichte, die Heilung des Knechtes, bei einem neuen Eintritt in Kapernaum 100 erfolgt iſt: ſo wird es höchſt unwahrſcheinlich, daß Chriſtus ſeinen und mehrerer Apoſtel Wohnort, wo es mancherlei mußte zu beſchikken geben, ſchon am folgenden Tage wieder ſollte verlaſſen haben, und auf dem Wege nach Jeruſalem begriffen ſein. Alſo dieſen Ausdrukk ἐν τῷ ἑξῆς, mit welchem die einzelne Erzählung nicht beginnen konnte, ſchreiben wir dem Ordner zu, der hier dieſer ihre Stelle anwies. Das ganze Stükk enthält drei Abſchnitte, die Erwekkung des Jünglings, die Geſandtſchaft des Johannes und das Gaſtmahl des Phariſäers, deren Verbindung zu einem ganzen räthſelhaft ſcheinen kann. Zwar zwiſchen den erſten beiden könnte man einen Zuſammenhang angegeben glauben, indem die Geſandtſchaft gegründet zu ſein ſcheint auf das was Johannes von Jeſu hörte, welches denn mehrere Ausleger beſonders auf dieſe Auferwekkungsgeſchichte beziehen, die bis in Judäa hinein, an deſſen Grenzen Johannes gefangen geſeſſen, verbreitet wurde. Allein dies iſt ſehr unwahrſcheinlich. Die erſte Erzählung hat ganz den Charakter von einem Augenzeugen herzurühren; wenn dieſer nun auch Jeſum noch weiter begleitete, und auch noch Augenzeuge der folgenden Begebenheit war: ſo konnte er doch nicht leicht einen Grund haben dieſe Geſandten, die unter jener Vorausſezung doch gewiß erſt ein paar Wochen nachher ankamen, in denen ſich auch mehreres merkwürdige muß zugetragen haben, grade auf jene einzelne Geſchichte zu beziehen. Und dann hätte er doch auch dieſe einzelne Beziehung nicht durch die Worte περὶ πάντων τούτων ausdrükken dürfen. Sollen wir etwa nun dieſer Formel ſo viel Gewicht einräumen unſere ganze Anſicht zu zerſtören, und ſollen ſagen, das περὶ πάντων τούτων beziehe ſich auf alles, was bisher wunderbares von Chriſto erzählt worden: ſo würde auch das nicht einmal ausreichen, da das wunderbare in unſerm Evangelium ſo ſehr zerſtreut und mit anderm vermiſcht ſteht, und wir beim Zurükkgehn faſt unmittelbar auf die große Rede und keinesweges auf Wundergeſchichten ſtoßen. Alſo kommen wir doch zulezt darauf zurükk, daß dieſe Formel nur ein anderer Ausdrukk iſt für das matthäiſche ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, und damit verlieren wir wieder völlig die beſtimmte Verbindung mit der vorigen Geſchichte. Das Gaſtmahl aber wird an die Geſandtſchaft auf eine ganz einfache Weiſe angereiht ohne beſtimmte Abſonderung oder beſtimmte Verbindung. Aber eine Beziehung aller drei Abſchnitte auf einander iſt leicht zu finden. Die Geſandtſchaft des Johannes iſt offenbar der Kern, um den ſich die andern beiden Erzählungen herumlegen. Der Referent läßt es ſich ſehr angelegen ſein die Worte Chriſti an die Johannesjünger auf das zu beziehen, was Chriſtus eben unmittelbar that. So ſtellt er uns den 21ſten Vers hin, in welchem er die Blinden noch beſonders heraushebt. Nun aber konnte er nicht auf gleiche Weiſe ſagen, daß Chriſtus damals auch viele Todte erwekkt habe; und ſo konnte dies leicht der Bewegungsgrund werden, jene Geſchichte, wenn der Referent im Beſiz derſelben war, voranzuſtellen, um die Sache doch im allgemeinen zu bewahrheiten. Eben ſo konnte auch dem, der dieſe Erzählung von der Geſandtſchaft aufnahm, oder einem der ſie ſich aneignete, kein anderes Beiſpiel davon bekannt ſein, daß Jeſus ſich in einem nä-

eren Sinne als *φίλος ἁμαρτωλῶν* bewieſen habe, und dies
Veranlaſſung geben die folgende Geſchichte anzuhängen, damit
nan ſehe, worauf ſich der Vorwurf gründe, den Chriſtus ſeinen
Segnern in den Mund legt. Das erſte konnte auch wol der
fall unſeres Ordners ſein, in deſſen geſammten Materialien ſich
a nirgends eine andere Auferwekkungsgeſchichte findet; und ſo
onnte vielleicht erſt er, um doch dem *νεκροὶ ἐγείρονται* ſein
Recht zu geben, die Geſchichte von Nain, die er einzeln beſaß,
ieher ſtellen. Dann ſind die Worte *καὶ ἀπήγγειλαν* der ur-
prüngliche Anfang der Erzählung von der Geſandtſchaft gewe-
en, wie ſie einer nur an allgemeine Erinnerungen, die ihm und
edem muthmaßlichen Leſer zu Gebote ſtanden, etwas unbeholfen
nknüpfte. Und eben dieſer Erzähler hätte dann, aus demſelben
Grunde, aus welchem der 21ſte Vers entſtand, die Geſchichte von
er Salbung auf dem phariſäiſchen Gaſtmahl angehängt, die
ch ja faſt unmittelbar an das *φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν*
nſchließt. Welches man auch vorziehe, eine andere als ſolche
Verbindung läßt ſich zwiſchen dieſen drei Abſchnitten kaum den-
en, und alſo iſt auch hier kein Zeitzuſammenhang zu ſuchen.
lber jede dieſer drei einzelnen Erzählungen iſt zu merkwürdig
uch in Abſicht des Verhältniſſes unſeres Evangeliums zu den 100
ndern, als daß wir nicht noch etwas bei ihnen verweilen ſollten.

Zuerſt nämlich bei der Geſchichte der Auferwekkung des Jüng-
ngs von Nain iſt dieſes das merkwürdigſte, daß ſie in keinem
ndern Evangeliſten ſteht. Bei der Sparſamkeit der Todtener-
vekkungsgeſchichten, bei der ſtarken Beweiskraft, welche dieſe ha-
en mußten vor allen andern Wunderthaten, wenn wir uns den-
n die erſten Verkündiger des Chriſtenthums ſich verabredend
ber eine Auswahl von Zügen aus ſeinem Leben, welche bei der
Verkündigung als Beweis der meſſianiſchen Würde Jeſu ſollten
ebraucht werden, müßten wir es unbegreiflich finden, daß nicht
ieſe Geſchichte und die von Lazarus vorzüglich in das Urevan-
elium ſollten aufgenommen werden ſein, zumal die von der
Tochter des Jairus aufgenommen war, aus welcher dann die

Gegner des Chriſtenthums, wenn ſie doch hörten, die Chriſten rühmten ſich, ihr Jeſus habe noch andere Todte auferwekkt, leicht argumentiren konnten, es werde mit dieſen nicht mehr auf ſich gehabt haben als mit jener, von welcher Jeſus ja ſelbſt ganz deutlich geſagt habe, ſie ſei nicht todt, ſondern ſchlafe nur. Oder ſollen wir ſagen, die vertrauten Jünger hätten unſere Geſchichte deswegen vernachläſſigt, weil Jeſus ſelbſt gar nichts daraus gemacht, indem ſich hier nur ein falſcher Ruhm von ihm verbreitet, da er nicht einmal die Wiederkehr des Lebens bewirkt, ſondern nur, daß es ſchon wiedergekehrt ſei, zuerſt entdekkt habe? Mit dieſer höchſten Unwahrſcheinlichkeit, welche innerhalb des ganzen Gebiets des natürlichen gar keine feſte Stelle finden kann, ſondern von jedem Schlage, von welcher Seite man ihn auch führe, getroffen immer wieder hinaus muß, wollen wir uns doch lieber im Ernſt nicht befaſſen. Alſo das Fehlen dieſer Geſchichte und der von Lazarus in unſern Evangelien iſt nicht gut zu erklären, wenn man ſich als gemeinſchaftliche erſte Grundlage derſelben etwas von den Apoſteln gemeinſchaftlich zu jenem amtlichen Zwekk verfaßtes oder auch nur veranlaßtes und gebilligtes denkt; ja auch abgeſehen vom Urevangelio und auf unſere Vorausſezung uns beſchränkend bleibt dieſe Erſcheinung ſchwer begreiflich, wenn wir annehmen, die vertrauteſten Jünger Jeſu hätten auch vorzüglich zuerſt die einzelnen Begebenheiten entweder ſelbſt aufgezeichnet oder wenigſtens zum Behuf der ſchriftlichen Aufzeichnung ausführlich erzählt. Denn von der Auferwekkung des Lazarus iſt offenbar genug aus Johannes, daß die Sache keinem der Zwölfe fremd ſein konnte, und auch bei unſerer Erzählung wäre es ganz unbegründet und höchſt gezwungen, wenn man ſagen wollte, *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ* wären alles Schüler einer entfernteren Ordnung, und Jeſus damals von den Zwölf getrennt geweſen; vielmehr hätte dieſe Vorausſezung alle Wahrſcheinlichkeit gegen ſich. Sondern die Auslaſſung dieſer Begebenheiten erſcheint nur dann nicht unerwartet und vielmehr natürlich, wenn wir annehmen, die erſten ſchriftlichen Nachrichten

en entſtanden durch die Beſtrebungen und auf das Andringen
cher, welche, mit Chriſto ſelbſt perſönlich unbekannt und nicht
ehr in demſelben Sinne ſeine Zeitgenoſſen, ausführliche Nach-
hten ſuchten, und die Stimme der mündlichen Ueberlieferung
rch die Schrift zu befeſtigen trachteten, ehe ſie etwa verhallte.
enn dieſe wagten theils weniger ſich an die mit dem größeren
erke der unmittelbaren Verkündigung und Ausbreitung des Chri-
nthums emſig beſchäftigten Apoſtel zu wenden, als nur in einzel-
n Fällen bei ganz beſonderer Veranlaſſung; ſondern nur Freunde
d Zuhörer der zweiten Ordnung ſuchten ſie ſich auf: theils wen-
en ſie ſich am meiſten natürlich an diejenigen Oerter, wo ſie die
chſte Ernte hoffen konnten, das heißt nach Kapernaum* und
ch Jeruſalem. Aber am lezteren Orte war das neueſte natür-
am meiſten im Andenken, und daher ſind die gemeinſchaft-
en Maſſen der drei Evangelien vorzüglich nur Begebenheiten
s den verſchiedenen Aufenthaltszeiten in Kapernaum und aus
n lezten Aufenthalt in Jeruſalem. Was ſich an andern Or-
zugetragen hatte, konnte nicht ſo leicht Gemeingut werden,
lmehr anſtatt uns zu wundern, daß wir es nicht bei allen
den, müſſen wir uns nur freuen, wenn jeder glükklich genug
weſen iſt einiges dergleichen aufzubewahren. Und daſſelbe ſol-
wir nun auch von dieſer Auferwekkungsgeſchichte rühmen.

Was die Geſandtſchaft der beiden Jünger des Johannes
rifft: ſo iſt für den hier aufgefaßten Standpunkt die intereſ-
teſte Frage die, ob unſere Erzählung und die bei Matthäus
prünglich verſchieden ſind, oder auf eine und dieſelbe zurükk-
ühren? Denn die Beantwortung der Frage hat auf die An-
t der ganzen Sache nicht geringen Einfluß. Nämlich wenn
hier zwei ganz von einander unabhängige Erzählungen der-
en Begebenheit vor uns haben: ſo können wir kaum anders
ſowol die Anrede der Abgeſandten als auch die Antwort
u für buchſtäblich wiedergegeben halten. Allein die Ueberein-
mung in den Reden iſt hier ſo groß, kein Gedanke über-
gen oder anders gewendet, ausgenommen da wo unſere Er-

zählung etwas einſchaltet und hernach wo ſie abbricht, daß zwei ſo ganz übereinſtimmende Abfaſſungen höchſt unwahrſcheinlich ſind. Iſt dieſes, ſo iſt unſere Erzählung offenbar eine Ueberarbeitung der bei Matthäus reiner gebliebenen urſprünglichen. Indem unſer Autor die ganze Begebenheit recht ſinnlich vortragen will, fügt er hinzu V. 20, wie die Abgeſandten ankommen und ihren Auftrag ausrichten. Dann um die Worte Chriſti zu begründen erzählt er V. 21, wie dieſer eben im Heilen wäre begriffen geweſen, und man muß ſchließen, daß ihm aus eigener Kenntniß oder aus andern Erzählungen nicht viel bekannt worden, daß Jeſus auch ſonſt Blinde ſehend gemacht, weil er dieſen Punkt beſonders heraushebt. Eben ſo um die lezten Worte Chriſti von V. 31 an deutlich zu machen, erzählt er V. 29–30, wie die verſchiedenen Klaſſen des Volkes ſich gegen Johannes und ſeine Lehre geſtellt. Denn dieſe beiden Verſe auch als Rede Chriſti anzu-
107 ſehen, da ſie ſo ganz im Tone vom vorigen und folgenden abweichen, kann ich mich nicht entſchließen. Die entgegengeſezte Anſicht, daß unſere Erzählung die urſprüngliche ſei, die bei Matthäus hingegen in der Darſtellung abgekürzt, iſt deshalb unwahrſcheinlich, weil dann unſer Erzähler gewiß mit V. 21 angefangen haben würde. Ein unmittelbarer Augenzeuge wird nicht leicht die ganze Scene, die den Grund bildet, auf welchem die einzelne Begebenheit ſich heraushebt, nur parenthetiſch vortragen. Da nun das Motiv der Darſtellungsweiſe in unſerer Erzählung und das der Verknüpfung der vorigen Geſchichte mit dieſer ganz daſſelbe iſt: ſo iſt wol auch beides überhaupt eines und daſſelbe geweſen, nämlich wer die Geſchichte ſo umgearbeitet, hat uns auch die vorige vorangeſtellt und die folgende angeknüpft. Aber der Ordner des ganzen iſt es nicht geweſen; denn er hätte ſich ſtatt V. 29 und 30 ſo zu ſchreiben, als ob er uns von den Verhältniſſen des Johannes noch gar nichts geſagt hätte, auf den früheren Aufſaz berufen. Nun aber kann man weiter fragen, Wenn V. 21 nur zu der Erweiterung unſeres Referenten gehört, der die Worte Jeſu *ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε* auf die augenblikk-

liche Gegenwart bezog: iſt dann Jeſus damals wirklich im Heilen begriffen geweſen? oder iſt dies gar nicht nöthig, wie denn Matthäus nichts davon ſagt, und hat ſich Jeſus nur auf das berufen, was ſie jederzeit ſehen und wovon ſie überall in ſeiner Nähe hören konnten? Hieran knüpft ſich aber noch eine andere Frage, nämlich wenn auch nur dieſes gemeint iſt, konnte doch Jeſus ohne eine ihm gar nicht angemeſſene und ganz fremde Ruhmredigkeit dies *νεκροὶ ἐγείρονται* ausſprechen, wenn es im eigentlichen Sinne ſoll verſtanden werden, und wenn wir nicht annehmen wollen, ſehr viele Auferwekkungsgeſchichten ſeien vorgefallen, von denen uns gar nichts bekannt worden? Das leztere iſt um ſo unwahrſcheinlicher, da auch in den bei Matthäus und Markus ſo häufigen allgemein zuſammenfaſſenden Relationen, worin ſie allerlei Arten von Krankheiten und dämoniſchen Uebeln namhaft machen, das Todtenerwekken nirgend mit aufgeführt iſt. Daraus wird allerdings wahrſcheinlich, daß dieſe Worte im uneigentlichen Sinne vom geiſtigen Tode zu nehmen ſind, wie Jeſus ſie unſtreitig oft gebraucht hat, um ſo mehr als die in den Worten *τυφλοὶ ἀναβλέπουσι* und *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* von andern ſchon bemerkte unſerm Referenten aber entgangene Anſpielung auf Jeſ. 61, 1 auch dieſen Worten einen uneigentlichen Sinn zuſchreibt. Nicht als ob *πτωχοὶ* grade die armen am Geiſt ſein müßten: ſondern diejenigen, welche nicht im Stande ſind in dem geſezlichen Sinne zu glänzen, die *πτωχοὶ κατὰ νόμον καὶ κατὰ παράδοσιν*. Dieſe nehmen die Botſchaft an von der ein anderes Maaß des geiſtigen Werthes einführenden *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Soll Chriſtus aber faſt unerträglich häufend auch das *χωλοὶ περιπατοῦσι, λεπροὶ καθαρίζονται* und *κωφοὶ ἀκούουσι* im uneigentlichen Sinne geſagt haben? Das gewiß nicht, ſondern entweder ſind dieſes erweiternde Zuſäze ſchon des urſprünglichen Erzählers, vielleicht auch an die Stelle einiges vergeſſenen von ihm geſezt; oder Chriſtus hat mit dem eigentlichen angefangen auf ſeine äußere Wirkſamkeit hinweiſend, und iſt hernach übergegangen auf die auch ſchon erfolgte Wirkung in den Gemüthern, welches beides ſich aber dem Erzähler in einander geſchoben. Eben ſo mögen auch die Worte der Abgeſandten durch Abkürzung in ein etwas falſches Licht gerükkt ſein. Denn Johannes ſelbſt kann unmöglich an der Meſſianität Jeſu gezweifelt haben, und konnte auch ſein oft wiederholtes Zeugniß nicht dadurch compromittiren, daß er zweifelnden Schülern auftrug ihre Zweifel in ſeinem Namen vorzutragen. Doch iſt hier noch ein anderes Bedenken. Wenn nämlich die Sache vorging, als Johannes im Gefängniß war: ſo iſt kaum zu glauben, daß die beiden Jünger im ſtrengſten Sinne von Johannes können abgeſendet geweſen ſein. Denn die Erzählung des Joſephus läßt keinen Zweifel, daß Furcht vor Unruhen entweder die wahre Urſach war, warum Herodes den Johannes gefangen ſezen ließ, oder wenigſtens der Vorwand dazu, dem er alſo doch gemäß handeln mußte, und unter dieſen Umſtänden iſt nicht zu glauben, daß ſeine Schüler freien Zutritt zu ihm gehabt haben werden. Allein da dies leicht von Matthäus eingerükkt ſein kann ſeiner erſten gewiß zu frühen Erwähnung von Johannis Gefangenſchaft zu Liebe, und da Chriſtus den Jüngern eine Antwort für ihren Meiſter gradezu mitgiebt: ſo will ich lieber glauben, ſie ſeien wirklich von ihm abgeſandt geweſen, und er damals noch frei. 110 Wie denn auch die Art wie Jeſus hernach zum Volke über Johannes redet nicht wahrſcheinlich macht, daß dieſer damals ſchon gefangen geweſen. Wenn wir dann dem gemäß das ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν etwas umdeuten, und ſie vielleicht geſagt haben, Du biſt doch der da kommen ſoll, und da du ohnehin ſo große Dinge thuſt, worauf ſollen wir noch warten, und ſoll nicht gleich Johannes mit ſeiner ganzen Autorität allen, die ſich von ihm haben taufen laſſen, durch uns befehlen, dir als dem Meſſias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu ſein? ſo verſchwindet der wunderliche Schein, als ob grade die wunderbaren Thaten Jeſu bei Johannes und den Seinigen Zweifel erregt hätten; und offenbar wird dann auch derjenige Theil in der Rede Jeſu, welcher bildlich iſt, die Hauptſache. Denn in

dieſem erklärt er, der bisherige Gang der Sache ſei der rechte,
und ſie ſolle ohne eine andere Einmiſchung ſo fortgehen. Ob
aber die bei Matthäus ſich noch anknüpfenden Reden XI, 20
bis 24 oder gar bis 30 hierher gehören, will ich nicht entſchei-
den. Daß ſie in unſerer Ueberarbeitung fehlen, beweiſet nichts
dagegen, aber das τότε V. 20 und das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ
V. 25 auch gewiß nichts dafür, und andere Umſtände machen
wahrſcheinlicher, daß dies ſpätere der Aehnlichkeit des Inhaltes
wegen, wie ſo häufig bei Matthäus, hieher geſtellte Reden ſind.

Das dritte Stükk unſeres Abſchnittes, die Erzählung von
dem phariſäiſchen Gaſtmahl, lohnt es doch wol noch einmal
darauf anzuſehn, ob die Begebenheit dieſelbe iſt oder eine andere,
als welche Matth. XXVI, 6-13, Marc. XIV, 3-9 und Joh. XII,
-8 erzählt wird. Soll bei einer Erzählung wie die unſrige,
ie ſich um die Localität gar nicht kümmert, der ganz beiläufige
usdrukk ἐν τῇ πόλει, der eben nur wie alles hier einen Er-
ähler verräth, der die Sache aus der zweiten Hand und nur
eiläufig erfahren hat, nun gleich beweiſen, dies könne nicht in
Bethanien geſchehen ſein? Iſt es an ſich wahrſcheinlich, daß
hriſtus zu zwei verſchiedenen Malen, beides auf einem Gaſt-
ahl, wo der Wirth Simon hieß, von einer Frau ſoll geſalbt
orden ſein, und zwar da keine verſchiedene Angabe von Ort
d Zeit zur Annahme einer ſolchen Wiederholung nöthigt? Iſt
wahrſcheinlich, wenn Chriſtus bei einer früheren Gelegenheit
Handlung ſo entſchieden vertheidigt hat, daß die Jünger ſie
m zweiten Mal ſo entſchieden ſollten getadelt haben? Iſt es
ht viel natürlicher anzunehmen, daß unſere Erzählung nur
s einem andern Geſichtspunkt gefaßt iſt, weshalb denn hier
Reden Chriſti mit dem Phariſäer mitgetheilt ſind, der Tadel
er, den die Jünger gleichzeitig mögen ausgeſtoßen haben, nicht?
atthäus hingegen bringt die Sache offenbar in Verbindung
t der Verrätherei des Judas, und übergeht deshalb jene Ge-
äche. Johannes ſcheint faſt beide Erzählungen vor ſich ge-
t zu haben; indem er ſie aber nur berichtigen will, hat er

auch keine Urſache die Rede Chriſti an die Phariſäer anzuführen; er vertheidigt nur die andern Jünger, daß ſie an dem Tadel des 112 Judas nicht Theil genommen, und die Frau, daß ſie keine Sünderin in dem gemeinen Sinne des Wortes geweſen. Und in der That hat das auch Simon nicht geſagt, der Referent hat es nur geſchloſſen aus der Art wie Jeſus die unausgeſprochenen Gedanken ſeines Gaſtfreundes berükkſichtiget, und wie er hernach gegen die Frau ſelbſt in eine Verkündung der Vergebung ihrer Sünden endigt. Denken wir uns nun bei Leſung unſerer Erzählung das hinweg, was nur Urtheil des Erzählers iſt: ſo können wir eben ſo leicht denken, Simon habe nur Aergerniß genommen an der ausnehmenden Verehrung, welche ſeinem Gaſt bewieſen wurde, da er ſelbſt ihn nur, weil er es Anſtands halber nicht gut vermeiden konnte, ſcheint geladen zu haben. Und eben ſo folgt aus den Worten Chriſti gar nicht, daß die Frau eine Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes geweſen; denn Jeſus ſagt ja nur, ihre Handlung entſpringe aus einer Fülle wahrer verehrungsvoller Anhänglichkeit. War ſie nun, wie Johannes uns lehrt, die Schweſter des Lazarus, eine ſchon ſeit längerer Zeit mit Chriſto verbundene: ſo konnte ſehr wohl Chriſtus in einer uns ganz unbekannten beſondern Beziehung die Worte *ἀφίωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι* zu ihr ſagen, die unverſtändlich, aber auch für die meiſten Anweſenden, denen Maria bekannt genug war, ganz unverdächtig, doch hernach zu dieſem Mißverſtand Anlaß geben konnten, wenn einer die Geſchichte einem erzählte, von dem er glaubte, es könne ihm nicht bedeutend ſein zu wiſſen wer dieſe Frau geweſen. Und grade ein ſolcher ſcheint ſie 113 uns hier mit dieſer natürlichen, freilich aber doch nicht ganz richtigen Ergänzung wieder gegeben zu haben. Da aber dies nun grade dieſelbe Auslegungs- und Ergänzungsweiſe iſt, welche auch die vorige Geſchichte von der Geſandtſchaft des Johannes hier erfahren: ſo beſtätigt ſich auch dadurch, daß beide in ihrer jezigen Geſtalt aus derſelben Feder gefloſſen, und höchſt wahrſcheinlich auf Veranlaſſung des *φίλος ἁμαρτωλῶν* an einander gereiht worden ſind. Eine auffallende Aehnlichkeit der Manier zeigt ſich auch darin, daß hier V. 38 eben ſo aus den Worten Jeſu in V. 44 gemacht iſt, wie oben V. 21 aus V. 22, und eben ſo hat der Referent ſich aus V. 47 und 48 die Gedanken des Simon V. 39 gemacht. Und iſt wol wahrſcheinlich, daß ein angeſehener Phariſäer bei einem großen Gaſtmahl ſollte einer am ganzen Ort mit Recht übel berüchtigten Perſon den Zutritt in das Speiſezimmer verſtattet haben? Iſt nun dieſes, daß die Frau in unſerer Erzählung eine ſolche Sünderin geweſen, nur eine falſche Annahme eines ſpäteren Referenten*): ſo hindert auch nichts mehr, daß ſie die Schweſter des Lazarus geweſen ſein kann. Wir bedürfen vielmehr für das ganze Factum grade einer ſolchen Annahme, daß die Perſon, die ſo etwas unternehmen und aus- 114 führen konnte, ohne weder auf eine kränkende Art abgewieſen und entfernt zu werden, noch auch ganz abenteuerlich und lächerlich zu erſcheinen, auf der einen Seite ein Recht haben mußte da und in der Nähe der Gäſte zu ſein, auf der andern aber auch in einem ſchon bekannten Verhältniß mit Chriſto ſtehen. Und um ſo unwahrſcheinlicher wird noch, daß eine ähnliche Geſchichte ſich zweimal habe zutragen können. Eine Erzählung aus der zweiten Hand ſcheint übrigens die bei Matthäus auch zu ſein, wenn man nicht annehmen will, es ſei eine Art von allgemeiner Verabredung geweſen, bis auf einen gewiſſen Zeitpunkt von dem, was die Familie des Lazarus betraf, zu ſchweigen. Und ſo wird uns zugleich dieſes eines der merkwürdigſten und lehrreichſten Beiſpiele von der Art, wie wirklich bei Johannes Berichtigungen der andern Evangeliſten vorkommen; nur folgt für unſern ſchon nicht, daß Johannes deshalb den ganzen Lukas müßte vor ſich gehabt haben, ſondern nur dieſen kleinen Auſſaz braucht er gekannt zu haben. — Endlich möchte ich aus unſerer Erzählung auch noch den Beweis führen, daß wenn es ein Urevangelium gegeben hat, dieſes dem Ordner unſeres Buches wenigſtens als ſolches unbekannt geblieben iſt, wodurch denn doch, um nicht mehr zu ſagen, die eichhorniſche Conſtruction deſſelben unzuläſſig würde. Nämlich geſezt auch, die Erzählung bei Matthäus iſt auch aus der zweiten Hand, ſo ſind doch die Worte Chriſti bei ihm XXVI, 13 gewiß ächt. Schon würde ſie keiner 115 erdichtet haben, als etwan ein Freund der bethaniſchen Familie, und der hätte dann gewiß den Namen der Frau nicht verſchwiegen; aber gewiß hätte auch niemand aus der ächten apoſtoliſchen Schule gewagt, ſolche Worte zu erdichten. Hat nun Chriſtus dieſe geſprochen: ſo enthalten ſie die beſtimmteſte Anweiſung, dieſen Zug aus der Geſchichte Chriſti vor allen andern in eine ſolche Schrift aufzunehmen. Im Urevangelium alſo muß dieſe Geſchichte geſtanden haben: und kann man ſich denken, die Worte Chriſti hätten gefehlt, welche ihr eben dieſen Plaz ſicherten? Und würde dann Lukas wol angeſtanden haben, hielt er auch die Geſchichte, wie ſie hier dargeſtellt iſt, mit jener für dieſelbige, noch dieſe auffallenden Worte Chriſti mit aufzunehmen, die er ohne viel zu ändern eben ſo leicht an dem Schluß der Rede Chriſti an den Pariſäer oder auch am Schluß der ganzen Erzählung hinter dem *πορεύου εἰς εἰρήνην* anknüpfen konnte? Ich halte dies für einen ſo guten Beweis, als er ſich in ſolchen Sachen nur führen läßt, davon daß unſer Lukas weder das Urevangelium noch auch unſern Matthäus oder unſern Markus gekannt und vor ſich gehabt hat.

---

*) Eine nicht beſſer begründete Schlußfolge aus den Worten Chriſti ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ ſcheint mir die Vermuthung von Paulus, daß Jeſus dieſen Phariſäer von einem geringeren körperlichen Uebel geheilt; wiewol man von unſerer Annahme aus noch mit vieler Wahrſcheinlichkeit hinzufügen könnte, es ſei eine leichtere Art des Ausſatzes geweſen, weil in den andern Erzählungen der Wirth Σίμων ὁ λεπρὸς heißt.

Weshalb die folgende Erzählung VIII, 1-21 als ein eignes ganze angeſehen werden muß, mit dem das nachherige nicht mehr kann urſprünglich zuſammengehangen haben, iſt bereits auseinander geſezt; ſie bietet aber ebenfalls noch einiges merkwürdige dar. Ohnſtreitig war von dieſer Reiſe mehr zu erzählen, wie denn auch das *συνιόντων δὲ ὄχλων πολλῶν* ohne Zeitbeſtimmung angeknüpft wird und nur ſo gefaßt werden kann, Als nun 116 einmal auf dieſer Reiſe viel Volk zuſammengeſtrömt war. Man ſieht alſo ſchon hieraus, daß die anfänglichen einzelnen Erzählungen nicht immer gewiſſe Tage zum Gegenſtande hatten oder ſonſt beſtimmte Zeiträume, ſondern daß oft aus einer Menge auch merkwürdiger Begebenheiten einzelnes in irgend einer Abſicht herausgenommen und aufgezeichnet ward ohne des andern zu erwähnen. Die Abſicht unſerer Erzählung kann, wenn man Anfang und Schluß gegen einander hält, nicht zweifelhaft bleiben; es iſt die Verherrlichung jener Jeſum begleitenden und ihm dienenden Geſellſchaft und gewiß auch der namentlich erwähnten Frauen, theils in der Vergleichung mit ſeinen leiblichen Verwandten, denen er ſie als geiſtige Verwandte vorzog, theils in der Anwendung des Gleichniſſes vom Säemann, der an ihnen das gute Land gefunden, welches das gehörte Wort behält und Frucht bringt. Da dieſes die einzige Abzwekkung iſt: ſo werden natürlich auch allerlei einzelne Umſtände, die Lokalität und dergleichen übergangen; und manches könnte ſogar zwiſchen das Gleichniß und ſeine Erklärung getreten ſein, ohne daß unſer Erzähler Veranlaſſung gehabt haben würde es zu erwähnen. Dies beſtätigt ſich, wenn wir hier Matthäus und Markus vergleichen. Beide nämlich, Matthäus XII, 46–50, Markus III, 31–35, erzählen die Jeſu Verwandten betreffende Antwort unmittelbar nach jener bei Lukas ſpäter erzählten Heilung eines dämoniſchen, wobei Jeſus von einigen beſchuldiget ward, er vertreibe die Teufel durch den Teufel, von andern aber um ein Zeichen gebeten; bei beiden 117 Evangeliſten aber folgt unmittelbar hierauf das Gleichniß vom Säemann, und Matthäus fügt es mit der beſtimmten Formel an, *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*. Nimmt man nun hinzu, daß eben dieſer Erzähler, welchem Markus wiewol mit Weglaſſung der Tagesbeſtimmung hier lediglich folgt, das Gleichniß am See erzählen läßt, dort aber Jeſus gewiß keine ſo beſondere Unterhaltung mit ſeinen Jüngern haben konnte, wie die worin er ihnen das Gleichniß erklärt, und daß Matthäus die Verwandten

Jeſu mit den Worten anmelden läßt, ἑστήκασιν ἔξω, woraus man ſchließen muß, daß er ſich damals im Hauſe befunden: ſo muß man wol um beide Erzählungen zu vereinigen von den beiden Punkten ausgehn, daß unſere Erzählung gar dem nicht widerſpricht, es könne die Heilung des dämoniſchen mit den dadurch veranlaßten Reden an demſelben Tage vorgefallen ſein; daß aber zugleich jene Antwort Jeſu ihre rechte Klarheit und Würde erſt erhält durch die Beziehung auf das Gleichniß, in welche ſie in unſerer Erzählung offenbar geſtellt iſt. Matthäus Erzählung alſo trägt wahrſcheinlich die Parabel zu ſpät vor, weil ihm jene Heilungsgeſchichte und die damit verbundenen Reden zunächſt im Sinne lagen. Daß ihm demohnerachtet die Parabel noch einfällt und er ſie nachträgt, erklärt ſich wol am leichteſten, wenn man annimmt, daß erſt auf jene Antwort Jeſu, und als das Volk, zu dem er damals noch redete, ſich verloren hatte, die Erklärung der Parabel gefolgt iſt. Unſer Erzähler hingegen, 110 muß man annehmen, habe nicht nur die Begebenheiten, die ſeinem Zwekk fremd waren, ausgelaſſen, und die Veränderung der Lokalität als etwas unweſentliches um ſo mehr übergangen, als er überhaupt den Ort nicht angegeben, ſondern er habe auch die Erklärung des Gleichniſſes vorweggenommen, damit er mit der Antwort Jeſu ſchließen könnte, und dieſe doch jedem Leſer völlig verſtändlich wäre, welches man ſeiner Abſicht höchſt angemeſſen finden muß. Wir denken uns alſo am beſten Jeſum in den Morgenſtunden an den See hinausgehend und dort — unter andern natürlich und im Verlauf einer größeren Rede — das Gleichniß vom Säemann vortragend. Hineingehend in den uns ganz unbekannten Ort, denn auf einer Reiſe und nicht in Kapernaum muß ſich die Sache nothwendig zugetragen haben, wird ihm der blinde, wenn wir dies nach Matthäus annehmen wollen, und ſtumme dämoniſche gebracht; er heilt ihn, und nun entſteht unter der begleitenden Menge auf der einen Seite der Wunſch nach einem himmliſchen Zeichen, auf der andern die Vermuthung einer hölliſchen Kraft, die Jeſus beſize, woraus man

ſt ſchlieſſen möchte, es ſei ein Ort geweſen, der zum erſten Mal
e Erfahrung von ſeiner wunderthätigen Kraft gemacht. Jeſus
det hierüber, theils ſeinen Weg in der Stadt fortſezend, theils
hon in dem zu ſeiner Aufnahme beſtimmten Hauſe. Indem er
och redet, werden ihm ſeine Verwandten gemeldet, und er er-
eilt, noch erfüllt von der Rede, die er am See gehalten, die
ntwort, welche die Spize unſerer Erzählung iſt, und welche
uch unſer Erzähler allein ganz richtig aufgefaßt hat. Dem- 119
ächſt nun verläuft ſich das Volk, vielleicht noch ſchneller durch
en dieſe Nachricht bewogen; Jeſus findet ſich mit ſeinen Jün-
ern allein, und deutet ihnen auf ihr Befragen die Parabel.
uf dieſe Art ſtimmt alles ſehr gut zuſammen; und ich glaube
icht, daß man bei Erwägung aller Umſtände anſtehen kann,
eſen Zuſammenhang natürlicher zu finden als den welchen Pau-
s aufſtellt. Aber offenbar erklärt ſich das Verhältniß beider
rzählungen weder aus einem Urevangelium, noch daraus daß
ukas den Matthäus vor ſich gehabt oder umgekehrt. Der Vor-
ag ſowol als die Deutung des Gleichniſſes haben in Lukas
nd Matthäus nicht mehr Uebereinſtimmung, als bei einem ſich
leicht und ſinnlich einprägenden Bilde auch zwei von einan-
r ganz unabhängige Referenten leicht geben konnten; und die
rſchiedene Anordnung der einzelnen Begebenheiten deutet auch
inesweges auf eine urſprünglich gemeinſchaftliche Quelle. Viel-
ehr muß jedem einleuchten, daß wir unſere Erzählung mit ihrer
erkwürdigen Notiz von den dienenden Frauen irgend einem
cht auszumittelnden Privatverhältniß verdanken. Auch bei Mat-
äus möchte ich die Abſicht die Begebenheiten eines Tages zu-
mmenzuſtellen läugnen; ſondern die Abſicht war auf den Theil
es Tages gerichtet, der grade in unſerer Erzählung nicht be-
ückſichtiget iſt. Das Gleichniß fiel ihm erſt hernach ein, und an
aſſelbe ſchließen ſich nach ſeiner Weiſe mehrere an, die gewiß
icht zugleich ſind vorgetragen worden. Dies ſcheint mir ganz
eutlich aus XIII, 31 hervorzugehn, wo Jeſus nun erſt das Volk 120
tläßt und ins Haus geht. Aber gewiß konnte Jeſus, was

auch Paulus ſagt, nicht in Gegenwart des Volkes den Jüngern die Parabel vom Säemann auf die Weiſe erklären; alſo war dies gewiß ein anderes Entlaſſen nach einer andern Verſammlung des Volkes. Wie denn auch ſowol das χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, welches Paulus ziemlich gekünſtelt erklärt, mit der damit verbundenen Citation einen Mißverſtand der vorher mitgetheilten Worte Chriſti und eine zweite Hand, ſei es nun die des Ordners oder eine frühere, unverkennbar verräth, als auch der Schluß dieſer ganzen Gleichnißſammlung V. 51–52 ſehr fremd klingt. Daher kann ich auch der Formel Matth. XIII, 53 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, μετῆρεν ἐκεῖθεν* nicht ſoviel Autorität zugeſtehen, daß ich glaubte, das dort folgende ſtände noch in unmittelbarem Zuſammenhang mit dem bisherigen. Vielmehr iſt dieſer gewiß ſchon bei V. 24 aufgehoben. Sonſt wäre es ganz bequem zu ſagen, Jeſus habe keinesweges ſeine Verwandten damals ſo vernachläßiget, wie ſeine Antwort vermuthen ließ, ſondern er ſei wirklich faſt unmittelbar darauf nach Nazaret gegangen, wo ſich aber bald zugetragen, was uns Lukas ſchon früher berichtet hat. Dieſes, wie geſagt, wäre für den Augenblikk bequem genug; allein es könnte ſich leicht in der Folge ſtrafen, und ich möchte daher nicht wagen auf einen ſo ſchwachen Grund etwas zu bauen, zumal im vorigen bei Matthäus kein Ort bezeichnet war, und alſo das *ἐκεῖθεν* 121 nichts beſtimmtes hat, worauf es ſich bezöge. Hinge aber die Erzählung genau zuſammen: ſo mußte dieſer Erzähler auch wiſſen wo das vorige ſich zugetragen, und würde es, da er hier den Ort angiebt, entweder oben oder an dieſer Stelle ebenfalls erwähnt haben. Wie ſollten wir uns auch durchfinden zwiſchen Matthäus und Markus, wenn lezterer gleiche Anſprüche macht, und noch an demſelben Tage IV, 35 die Schiffahrt folgen läßt? In dem wunderlichen Zuſaz des Markus aber III, 21 — denn wunderlich bleibt er immer, man verſtehe ihn und mildere ihn wie man wolle — möchte ich gar keinen Aufſchluß ſuchen über das Verhältniß, welches zu der Zeit ſtatt gehabt zwiſchen Jeſu und ſeinen Verwandten. Auch möchte ich dabei keine petriniſche Mittheilung vorausſezen, die wol etwas beſtimmter würde ausgefallen ſein, oder gar nicht ſtattgefunden haben, wenn wirklich auch die Mutter Jeſu ſich hätte brauchen laſſen von ſeinen Feinden. Sondern gewiß gehört dieſer Zuſaz zu jenen Häufungen und Uebertreibungen, die dem Markus ſowol in den Eingängen einzelner Begebenheiten als in den allgemeinen Darſtellungen, die er bisweilen als Lükkenbüßer einſlicht, ſo ſehr gewöhnlich ſind. Und vielleicht wird dieſes erſt recht deutlich, wenn man verſucht ſich zu erklären, wie Markus dazu gekommen hier die Heilung des dämoniſchen auszulaſſen, welche übereinſtimmend nach Matthäus und Lukas die erſte Veranlaſſung gab zu der Rede, daß Jeſus ſelbſt den Teufel habe. Doch dies würde uns hier zu weit abführen.

Daß V. 22 als Anfang einer neuen Erzählung angeſehen 122 werden muß, und nicht im Zuſammenhang mit dem vorigen kann niedergeſchrieben worden ſein, iſt bereits angezeigt. Selbſt die Formel ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν beweiſet dieſes. Nothwendig nämlich müßte eine geſtanden haben, welche, ob dieſes noch während jener Reiſe mit der ſo beſtimmt beſchriebenen Geſellſchaft geſchehen ſei, entweder beſtimmt bejahte oder beſtimmt verneinte. Vielleicht aber bedarf die Beſtimmung des andern Endpunktes noch näher gerechtſertiget zu werden. Man könnte nämlich fragen, da hier drei Begebenheiten erzählt werden, wovon noch dazu die beiden erſten eine beſtimmtere Schlußformel haben als die lezte, warum ſieht man nicht entweder den Reſt dieſes Capitels an als drei urſprünglich verſchiedene Erzählungen, oder ſchließt auch den Anfang des folgenden noch mit in denſelben Zuſammenhang ein? Dieſer mögliche Einwurf giebt mir eine erwünſchte Gelegenheit genauer auseinander zu ſezen, wie ich es mit den Schlußformeln meine, und in welchen Fällen ſie das Ende eines urſprünglich einzelnen Aufſazes bezeichnen, in welchen aber wieder nicht. Die Beſchreibung des Eindrukks V. 25, den die Beſchwichtigung des Ungewitters machte, iſt allerdings ein Zurükkgehn ins allgemeine aus dem einzelnen, und bezeichnet auch in ſofern das Ende dieſer einzelnen Begebenheit. Allein da im folgenden das vorige offenbar wieder aufgenommen und das Anlanden am gadareniſchen Ufer als Fortſezung derſelben Fahrt beſchrieben wird, indem das *ἀντιπέραν* V. 26 ſich unläugbar auf das *εἰς τὸ πέραν* V. 22 bezieht: ſo iſt jene Beſchreibung nur eine partielle Schlußformel, nach welcher derſelbe Aufſaz zu einer neuen Begebenheit übergeht. Daſſelbe gilt von dem Ende der zweiten Geſchichte; denn daß der geheilte den Befehl Jeſu befolgte, iſt eine den unmittelbaren Zuſammenhang unterbrechende Beſchreibung eines ſpäteren Verfolgs, womit ohne Zweifel die Erzählung, wenn dieſe Begebenheit allein wäre erzählt worden, auch abſchließen würde. Allein im folgenden wird das vorige wieder aufgenommen; denn das *ἐν τῷ ὑποστρέψαι* V. 40 bezieht ſich offenbar auf das *αὐτὸς δὲ – – ὑπέστρεψεν* V. 37. Alſo dieſe drei Geſchichten ſind in einer und derſelben Erzählung urſprünglich verknüpft geweſen; und es kann ſich zwar noch manches auf derſelben Fahrt zugetragen haben, aber gewiß nichts was unſer Referent, der ganz als Augenzeuge zu reden ſcheint, mit belebt, und was ihm geſchienen hätte einen Plaz neben dem hier erzählten zu verdienen. Ich kann daher beiläufig geſagt auch nicht glauben, daß nach der Rükkunſt auf die galiläiſche Seite irgend eine andere Heilung oder ſonſt eine wichtige Begebenheit, wie das Gaſtmahl bei dem Zöllner, der Wiederbelebung des zwölfjährigen Mädchens vorangegangen ſei; denn die Worte *ἦσαν γὰρ πάντες προσδοκῶντες αὐτόν· καὶ ἰδοὺ κ. τ. λ.* verrathen zu deutlich, daß dieſes das erſte bemerkenswerthe geweſen. Mir wenigſtens ſcheint dieſes ein feſterer Stüzpunkt als die dem Anſcheine nach freilich ſehr beſtimmte Formel *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς* bei Matth. IX, 18, der indeß auch die beſtimmteſten dieſer Art nicht ſelten mißbraucht. Und einen ſolchen Mißbrauch hier ebenfalls anzunehmen bin ich um ſo geneigter, da das *ἐγερθεὶς* V. 19 die ganz unzuläſſige Vorſtellung in ſich zu ſchließen ſcheint, daß die Reden mit den Phariſäern, die auch Lukas oben

, 30 - 39 erzählt hat, auf dem Gaſtmahl ſelbſt wären gehalten
orden. — Daß aber die urſprüngliche Erzählung, mit der wir
hier zu thun haben, nicht weiter reicht als bis zu Ende un-
tes Capitels, ſchließe ich am meiſten daraus, weil in der folgen-
n Erzählung eben wie in der vorigen alles auf das genaueſte
rbunden iſt, theils durch innere Beziehungen, theils wo dieſe
hlen durch genaue Zeitbeſtimmung, wie IX, 28 und 37. Wä-
n alſo beide Erzählungen ein urſprüngliches ganze: ſo würde
ſtreitig nach demſelben Geſez auch das *Συγκαλεσάμενος δὲ*
οὺς δώδεκα entweder durch eine beſtimmte Beziehung auf das
rhergehende, wie in dem bisherigen der Fall war, oder durch
e Zeitangabe, wie im folgenden geſchieht, beſſer gebunden ſein;
s ungebundene Eintreten verräth unter dieſen Umſtänden ganz
utlich eine Fuge.

Was nun die Erzählung ſelbſt von VIII, 22 - 56 betrifft:
verräth ſie von Anfang bis zu Ende durch ungezwungene
sführlichkeit und unmittelbare Anſchaulichkeit den Augenzeu-
n: aber doch ſezt ſie uns über die Abſicht dieſer Fahrt Jeſu
t den ſeinigen auf das öſtliche Ufer des Sees nicht ins Klare.
r einer, der bloß die Ereigniſſe auf dieſer Fahrt ohne allen
iteren Zuſammenhang erzählen wollte, konnte das ganz um-
hn; ein Lebensbeſchreiber und ſo auch ein Bereicherer eines
on vorhandenen Urevangeliums, durch welches ein Faden durch-
g, der alſo auch feſtgehalten werden muß, würde es wenn
ch nur ganz leicht angedeutet haben. Schließen ſollte man
eß aus unſerer Erzählung faſt, Jeſus habe diesmal keine be-
dere Abſicht gehabt. Wollte er eine Verkündigungsreiſe an-
len, und war dazu einmal mit den ſeinigen gerüſtet: warum
lte er ſich durch die abweiſenden Bitten der Leute aus der Um-
gend von Gadara — denn nur von dieſen redet unſere Er-
hlung, und auch nur dieſe konnten in ſo kurzer Zeit zuſammen-
nmen, wenn Chriſtus, wie höchſt wahrſcheinlich iſt, faſt in
Mitte des Sees an der nördlichen Gränze des gadareniſchen
bietes gelandet war — warum ſollte er ſich durch dieſe von

allen weiteren Verſuchen auf dem öſtlichen Ufer haben abwendig machen laſſen, da er nicht einmal von ihrer Aufnahme auf die in der Stadt ſelbſt ſchließen durfte, und ihm außerdem der Weg ſowol nördlich als ſüdlich offen ſtand? Denn daß er einem ſchlimmen Zeichen ſoviel Gewalt ſollte eingeräumt haben, dürfen wir wol auf keine Weiſe glauben. Auch die Abſicht ſich vor dem Volk zu retten, welche ihm Matthäus VIII, 18 unterlegt, iſt nicht wahrſcheinlich; denn er würde dann wol nicht an derſelben Stelle, wie doch offenbar ſcheint daß er von Kapernaum ausgefahren und auch dorthin wieder zurükkgekehrt iſt, gelandet 126 ſein, ſondern um ſich auf länger dem Volk zu entziehen ſich anders wohin gewendet haben. Am leichteſten begreift ſich vielmehr die ganze Sache, wenn man ſich vorſtellt, die Jünger ſeien eigentlich im Fahrzeug auf das Fiſchen ausgegangen, Jeſus habe ſie begleitet — denn warum ſollte er auch immer dieſe Zeit verloren haben für ihre Belehrung und für ſeine ganze Wirkung auf ſie? — und erſt auf der Fahrt, was ſich mit unſerer Erzählung ſehr leicht vereinigt, ſei ihm der Gedanke gekommen das jenſeitige Ufer zu begrüßen. So verſteht man, warum ohne alle weitere Ueberlegung, faſt als ob es in der Natur der Sache läge und ſich von ſelbſt verſtände, der Rükkweg ſogleich angetreten wird, als etwa das Fahrzeug nach überſtandenem Sturme dazu im Stande war. Daß das Volk auf die Anzeige anderer vorangeeilter Fahrzeuge ſich verſammelte und wartete um Chriſtum zu empfangen, iſt wol daher zu erklären, daß es vom Ufer her Zeuge der Gefahr geweſen war, in welcher ſich das Schiff befunden hatte. — Iſt nun die Reiſe ſo abſichtslos geweſen: ſo ſtehen auch die beiden Geſchichten, die Matthäus VIII, 19 - 22 bei der Abfahrt erzählt, nicht an ihrer Stelle. Und es iſt auch wol an ſich ſelbſt wahrſcheinlich, daß ſie nicht hierher gehören. Denn wenn Jeſus ſo dringend mehrere nicht zu ſeiner gewöhnlichen Begleitung gehörige Perſonen zum Mitreiſen aufgefordert hätte: ſo würde er um ſo weniger ſeinen Vorſaz leicht aufgegeben haben, und wol nicht ohne einen ernſthafteren Verſuch zurükkge-

ehrt ſein. Allerdings bedarf indeß unſere Erzählung auch frem-
er Perſonen auf dem Schiffe. Denn wenn auch den Jüngern 127
ie Gewalt, welche Jeſus auf die Elemente ausübte, etwas ganz
eues war, und ihnen noch wunderbarer erſchien als ſein heilen-
es Vermögen: ſo können ſie doch nicht mehr gefragt haben τίς
ρα οὗτός ἐστιν; ſondern höchſtens nur τί ἄρα τοῦτο, ὅτι κ. τ. λ.
fremde aber haben wir ſchon von ſelbſt auf dem Schiff, wenn
ir glauben daß es auf den Fiſchfang ausgegangen iſt, an al-
erlei dazu nothwendigen helfenden und dienenden Perſonen, die
a wol nicht immer dieſelbigen bleiben, ſondern häufig wechſeln.
Denn daß die Begebenheit von ſo früh her ſein ſollte, aus ei-
er Zeit, wo auch der vertrauteren Jünger Begriffe von Jeſu
och nicht feſt und unwandelbar beſtimmt waren, wird niemand
lauben. Vielmehr daß der wüthende dämoniſche, der ſo wenig
nter Menſchen war und ſo ſelten lange zu Hauſe aushielt, Jeſum,
wenn er ihn auch von der Geſellſchaft hatte nennen hören, gleich
ιὲ θεοῦ τοῦ ὑψίστου anredet, beweiſet deutlich, daß auch auf
dem rechten Ufer die Meinung, Jeſus ſei der Meſſias, ſchon häufig
mußte gehört worden ſein. Gar wunderlich aber iſt es, daß
Paulus dieſe Begebenheit um deswillen gern ſo früh als mög-
ich anſezen will, weil Jeſus hier noch viel Umſtände mit dem
ämoniſchen mache, und alſo gleichſam die unreinen Geiſter noch
icht ſo daran gewöhnt ſein mußten von ihm vertrieben zu wer-
den. Denn eine nähere Betrachtung zeigt vielmehr ganz das
Gegentheil. Nach der Erzählung des Matthäus ſezt ja, ehe Je-
ſus irgend etwas geſagt, der dämoniſche voraus, daß Jeſus die 128
Geiſter austreiben will, die ihn bewohnen, und bietet im Namen
derſelben Bedingungen an. Und betrachten wir unſere Erzählung
genauer: ſo ſagt ſie im Grunde daſſelbe. Oder wie ſollte es zu-
gegangen ſein, daß erſt die Anrede des dämoniſchen daſteht, und
daß Chriſtus den Teufeln ſchon befohlen auszufahren nur er-
zählend nachgetragen wird, wenn unſer Berichterſtatter einen je-
ner Anrede vorangegangenen Befehl Jeſu ſelbſt mit angehört?
Sollen wir auch glauben, wenn Jeſus wirklich vorher ſchon ein

Gebot gegeben, daß die Geiſter ſich noch werden lange beſonnen, und wie Kinder, die nicht Luſt haben zu gehorchen, noch Verſchläge gemacht haben? Wol gewiß nicht! Sondern mir iſt ganz deutlich, daß der Saz *παρήγγειλε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* eine ſehr wahrſcheinliche freilich aber doch dieſes Mal nicht richtige Ergänzung unſeres Berichterſtatters iſt, der vielleicht beim Schiff beſchäftiget und etwas zurükkgeblieben eben bei dieſer Anrede hinzukam, und nun glaubte, der Befehl Jeſu müſſe ſchon vorangegangen ſein. — Haben wir nun, um von unſerer Abſchweifung zurükkzukehren, bei dieſer Fahrt auf jeden Fall außer den näheren Jüngern noch andere Leute auf dem Schiffe: ſo entſteht uns ſehr natürlich die Frage, zu welcher von beiden Klaſſen unſer Zeuge gehört habe. Das eben angeführte beweiſet wol keinesweges, daß es keiner von den Jüngern könne geweſen ſein. Denn ſie waren ja Eigner des Schiffes, und einer mußte alſo das nöthige für daſſelbe anzuordnen. Vielmehr wenn wir die Beſchreibung von dem nun zu den Füßen Jeſu liegenden geheilten betrachten: ſo erkennen wir wol einen, der ebenfalls da ſaß und an der Sache einen ſehr nahen Antheil nahm, alſo einen von der unmittelbaren Umgebung Jeſu. Und gehen wir erſt zu der lezten Begebenheit, der Wiederbelebung des Mädchens, und bemerken, mit welcher unverkürzten Genauigkeit und unverändertem Tone hier auch die Umſtände erzählt werden, die, vorausgeſezt nämlich was wie ich hoffe jeder bei reiflicher Ueberlegung zugeben wird, daß das *εἰσελθεῖν* V. 51 — welches Markus V, 37 nicht recht verſtanden zu haben ſcheint, denn auf der Straße konnte ein ſolches Verbot wol von keiner Wirkſamkeit ſein, auch von keinem Nuzen, da doch immer von allen Seiten das Volk einem Hauſe zuſtrömt, worin es ein Gepränge giebt — und das *ἐκβαλὼν* V. 54 beides von dem Gemach worin die Kranke lag zu verſtehen iſt, und daß unter den *πάντας* diejenigen nicht mit begriffen ſein können, welche Jeſus ſelbſt mit hinein genommen hatte, die, ſage ich, unter dieſer Vorausſezung nur Petrus, Johannes oder Jako-

das unmittelbar wiſſen konnten: ſo können wir wol kaum anders
als unſern ganzen Bericht entweder geradezu auf einen von
dieſen dreien zurükkzuführen, oder wenigſtens anzunehmen, die
Erzählung ſei, wenn auch von einem andern, doch auch aus der
unmittelbaren Umgebung, der eben deshalb Jeſum auch bis an
das Haus des Jairus begleitet, und die genaueren Umſtände,
die ihm von nun an entgehen mußten, ſich von einem von jenen
dreien habe erzählen laſſen. Doch bleibt mir jenes wahrſcheinlicher; 130
wiewol ich nicht behaupten will, daß einer von ihnen geſchrieben
hat, ſondern nur erzählt, daß aber die Erzählung ſehr
unmittelbar, als noch alles friſch und lebendig war, iſt ſchriftlich
aufgefaßt worden. Sehen wir uns hingegen auf dieſelbe Frage,
von welcher Klaſſe der Zeuge geweſen, die Erzählung bei Matthäus
an: ſo werden wir geneigt ſein ſie einem von der andern
Klaſſe zuzuſchreiben. Denn ſchon dieſes, daß der Sturm verhältnißmäßig
viel ausführlicher erzählt iſt als die Begebenheit am
Ufer, daß hier die Beſchreibung des wüthenden nach ſeiner Heilung,
ſein Wunſch und Jeſu Antwort ganz fehlt, ſchon dieſes
ſieht ſehr aus nach einem, der gar nicht in die Nähe Jeſu kam,
ſondern beim Schiff zu bleiben angewieſen war. Die an ſich
ſchon unwahrſcheinliche Abänderung, daß hier von zwei Dämoniſchen
geredet wird, da wüthende doch nicht leicht genaue Freundſchaft
und Geſellſchaft unter ſich errichten, könnte man freilich
auch anders erklären wollen, da noch andere Fälle ſolcher Verdoppelung
bei Matthäus vorkommen; allein ſie läßt ſich doch
auch hinreichend hieraus erklären. Es fehlt nämlich bei Matthäus
ganz der Umſtand, daß der wüthende ſeine Teufel Legion
nennt; wenn dieſer dem Berichterſtatter nicht war erzählt worden,
ſo konnte er auch nicht wiſſen, daß der Kranke glaubte
mehrere Teufel zu beherbergen; wenn nun aber doch deſſen übrige
im Namen der Geiſter gegebene Antworten und geäußerte Wünſche
ihm buchſtäblich wiedergegeben wurden: ſo konnte er leicht hernach 131
im Wiedererzählen oder Aufſchreiben bei der mehrfachen Zahl
anſtoßen, und ſich daraus die Vermuthung bilden, es ſeien dort

mehrere ſolcher Kranken beiſammen geweſen. Hat nun die Erzählung bei Matthäus einen ſolchen erſten Urheber: ſo blieb der auch, als man bei Kapernaum landete, beim Schiffe, und konnte alſo nichts weiter hierhergehöriges berichten als, da die Rükkfahrt ganz günſtig und leicht war, *Καὶ ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.* Die Erzählung aber von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus hat Matthäus von einer andern Hand, aber wie man an den Abkürzungen am Ende ſieht, und an der Ungenauigkeit am Anfang, auch nicht aus einer ſo unmittelbaren als die unſrige. Nämlich das *ἀπέθνησκε* V. 42 kann nicht heißen, ſie war geſtorben, ſondern nur, ſie war ſterbend, lag in den lezten Zügen, und ſo will der Vater, vielleicht als *ἀρχισυνάγωγος* im Ganzen Chriſto nicht geneigt, noch das lezte verſuchen, dieſen zu Hülfe zu rufen. Und dieſes allein halte ich für das richtige. Das *ἐτελεύτησε* aber bei Matthäus, welches freilich heißen müßte, ſie war geſtorben, iſt entweder Mißverſtand oder Abkürzung, indem die Nachricht von dem nun wirklich erfolgten Tode, welche erſt einer von den Leuten des Jairus nach der Begebenheit mit dem blutflüſſigen Weibe bringt, auch bei Matthäus weggelaſſen iſt. Die Art wie Paulus dieſe zweite Botſchaft damit vereinigen will, daß dennoch, ſchon als Jairus Jeſum aufſuchte, das Mädchen für todt 132 ſei gehalten worden, iſt ungenügend und unnatürlich. Hatte Jairus die Zuverſicht, und hatte er dieſe zu Hauſe geäußert, Jeſus könne auch das todte Kind wol auferwekken: ſo war es gewiß ſehr überflüſſig und unangemeſſen ihm die Nachricht entgegen zu ſenden, die Todtenproben ſeien nun auch alle vergeblich geweſen, und er möge alſo Jeſum nicht bemühen. Aber war denn zu dieſem Glauben, daß Jeſus durch Handauflegen auch Todte erwekken könne, ein hinreichender Grund, da die Geſchichte von Nain, geſezt auch ſie ſei älter, im übrigen Galiläa gar nicht ſehr bekannt ſcheint geworden zu ſein, und von einem andern früheren Beiſpiele ſich nirgends Spuren finden? Würde nicht eben deshalb Jairus wol irgend etwas geſagt haben um ſeinen

Glauben und ſeine Zumuthung zu rechtfertigen? und geſezt auch, dies ſei uns verſchwiegen worden, weil vielleicht Chriſtus kein beſonderes Beifall gebendes Wort darüber verloren, würde dann Jeſus nöthig gehabt haben nach der zweiten Botſchaft den Glauben des Jairus zu beſtärken? Vielmehr ſtimmt alles damit zuſammen, daß Jairus das Mädchen nur als ſterbend angekündigt, und daß Jeſus in den näheren Angaben des Mannes einen Grund gefunden auch der zweiten Botſchaft nicht ſogleich zu glauben. Eine ſolche Aenderung nun, wie dieſe bei Matthäus, würde ſich ein Augenzeuge ſchwerlich erlaubt haben; ſondern ſie verräth deutlich genug einen ſpäteren Nacherzähler, welcher die allgemeine Ueberzeugung theilend, das Kind ſei todt geweſen, als es Jeſus zum Leben zurükkgerufen, das frühere für minder wichtig hielt, und alſo den Unterſchied zwiſchen jenen beiden Momenten überſah, oder auch der Kürze wegen wegließ, was ein unmittelbarer Berichterſtatter nicht leicht würde gethan haben, weil das daraus entſtehende Bild eines Mannes, der eine Todtenerwekkung forderte, ihm viel zu fremd ſein mußte. V. 56 iſt Schlußformel, und das Verbot Chriſti wol nur ganz allgemein zu verſtehen von ſeinen Aeußerungen bei dem Dank der Eltern. Denn das Bekanntwerden der Begebenheit war doch gewiß unmöglich zu verhindern, da der Mann ſelbſt bekannt und angeſehen war, und er Jeſum in einer ſo großen Umgebung gefunden hatte.

Daß und warum IX, 1 als Anfang einer neuen Erzählung angeſehen werden muß, iſt bereits geſagt. Gegen den ununterbrochenen urſprünglichen Zuſammenhang derſelben bis wenigſtens V. 45 könnte man wol nur in der erſten Hälfte einige Zweifel erheben, welche aber leicht genug zu beſeitigen ſind. Das *ὑποστρέψαντες* V. 10 bezieht ſich offenbar auf das *ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο* in V. 6; und mag nun Jeſus einen beſonderen Grund gehabt haben, mit ihnen ſich in die Einſamkeit zu begeben, oder mag er es gethan haben um deſto ruhiger ſich ihre Berichte vervollſtändigen zu laſſen und über ihre Sendung weiter mit ihnen zu reden: in beiden Fällen müſſen wir das *ὑπεχώρησε κατ' ἰδίαν* unmittelbar an ihre Rükkehr anknüpfen. Denn auch im erſten Fall, wenn eine dringende Urſach vorhänden war, warum ſollte er ſeine Entfernung ausſezen, und dadurch nur die 134 gründliche Beſprechung mit ſeinen Jüngern, die ſo ſehr fruchtbar ſein mußte, abkürzen und übereilen? Alſo iſt das *διηγήσαντο* nur der Jünger allgemeiner vorläufiger Bericht, und die Frage V. 18 *τίνα με λέγουσιν εἶναι* gehört mit zu Chriſti auf dieſen vorläufigen Bericht an ſie ergangenen weiteren Erkundigungen. Dadurch wird klar, daß die Geſchichte von der Speiſung des gegen die Erwartung Jeſu dennoch zugeſtrömten Volkes nicht eine ſelbſtſtändige Erzählung iſt, ſondern nur die nothwendige Erwähnung eines unwillkommen dazwiſchen getretenen Umſtandes. Und hieraus erklärt ſich dann weiter auch das V. 7-10 wie es auf den erſten Anblikk ſcheint ganz loſe und den Zuſammenhang zerſtörend eingeſchobene. Nemlich die Nachricht, welche die Jünger unterweges erhalten von der rege gewordenen Aufmerkſamkeit des Herodes auf Jeſum, und von ſeinem gewiß nicht erfreulichen Wunſch ihn zu ſehen, ſcheint ſie vorzüglich zu einer vielleicht ſchnelleren Rükkehr bewogen zu haben, und iſt dann auch gewiß das erſte geweſen, womit ſie Jeſu entgegenkamen, ſo daß es eine gar nicht unwahrſcheinliche Vermuthung wäre, daß dieſer Bericht Jeſum bewogen ſich auf einige Zeit und zwar ſo wenig als möglich beobachtet in ein anderes Gebiet zu begeben, wenn nicht jene Speiſung eine Handlung wäre, welche die Aufmerkſamkeit der Beamten des Herodes ganz beſonders rege machen und ſie zu beſorglichen Berichten veranlaſſen mußte, und wenn wir Urſach hätten einen längeren Aufenthalt Jeſu in den nördlichen und öſtlichen Gegenden 135 um dieſe Zeit anzunehmen. Daher es doch wahrſcheinlicher bleibt, daß das Zurükkziehen nur ein ungeſtörteres längeres Zuſammenſein mit den längere Zeit vermißten vertrauteren Freunden zur Abſicht hatte. Wie dem aber auch ſei, ſo ſchließt ſich offenbar dieſe Frage Jeſu, für wen die Leute ihn hielten, jener

vorläufigen Erzählung an, daß das Gerücht von ihm bis zu
Herodes erſchollen ſei, und dieſer ſich über die von Jeſu umhergehenden
Meinungen bedenklich geäußert habe. Dies erhellt
noch mehr aus der vollkommenen Uebereinſtimmung der Antwort,
welche die Jünger ihrem Meiſter ertheilen, mit den Urtheilen,
welche dem Herodes zu Ohren gekommen, ſo daß die ähnlichen
Ausdrükke V. 7 u. 8 nur eine Anticipation von dieſen ſind.
Dies alles erwogen bleibt mir wenigſtens kein Zweifel übrig gegen
den Zuſammenhang dieſer Frage Jeſu mit der Rükkehr der
ausgeſandt geweſenen Jünger. Was hätte denn auch dieſe Frage
für einen Sinn, wenn ſie ſich nicht bezieht auf ein länger fortgeſeztes
und weiter ausgebreitetes geſelliges Verkehr der Jünger
mit allerlei Menſchen, welches Jeſus nicht getheilt hatte, und
worüber ſie auch nicht täglich mit ihm hatten reden können?
Eben weil dieſer Zuſammenhang bei Matthäus ganz aufgehoben
iſt, ſteht die Frage bei ihm ſo wunderbar und unverſtändlich da.
Man könnte zwar auf den erſten Anblikk durch den Ausdrukk
οἱ ὄχλοι verleitet werden die Frage auf den geſpeiſten Volkshaufen
zu beziehen, indem auch nur der jedesmal zuſammengelaufene
Volkshaufe, nicht *οἱ ἄνθρωποι* die Leute überhaupt,
ὄχλοι genannt werden können. Aber was die Apoſtel auf ihrer 13.
Miſſion vor ſich hatten, waren auch jedesmal ſich um ſie verſammelnde
Volkshaufen; und ſomit iſt unſer Ausdrukk hier vielleicht
eine richtigere Ueberſezung oder Abkürzung der eigentlichen
Frage Chriſti als der unbeſtimmtere Ausdrukk *οἱ ἄνθρωποι*
bei Matthäus XVI, 13. Auch verräth die Antwort der Jünger
nicht, daß ſie Jeſu Frage auf den geſpeiſten Volkshaufen
bezogen hätten. Dieſer müßte ihnen denn ganz anders erſchienen
ſein als dem Johannes, welcher ſeiner Erzählung zu Folge von
der Stimmung deſſelben den Eindrukk bekommen hatte, daß bei
weitem die Mehrheit bereit geweſen ſei, Jeſum, was ja den Glauben
an ſeine Meſſianiſche Würde in dem Augenblikk wenigſtens
beſtimmt vorausſezt, zum Könige auszurufen, wie denn Johannes
dies auch für den Grund ſeiner ſchleunigen Zurükziehung hält.

Dennoch muß dieſe Beziehung der Frage Chriſti auf die Geſpeiſeten, ſo ſehr ſie auch dem Johannes widerſtreitet, doch wol zum Grunde liegen bei der Hugſchen Hypotheſe, daß hier in allen unſern Handſchriften des Lukas mehreres andere und zulezt die zweite Speiſungsgeſchichte eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der erſten ausgefallen ſei. Das heißt freilich die Gültigkeit des kritiſchen Kanons vom ὁμοιοτέλευτον weit über ihre natürlichen Grenzen ausdehnen, indem eine Abirrung des Auges in dieſer Ausdehnung nicht ſtatt finden kann, als durch den wunderbarſten Zufall im Umſchlagen eines oder mehrerer Blätter; und 137 auch ſonſt glaube ich nicht leicht, daß jemand dieſer ſehr wenig begründeten Vorausſezung des ſcharfſinnigen Mannes beitreten werde. Nur weil auch bei Matthäus die Frage Chriſti dem Zuſammenhang mit der Ausſendung der Jünger weit entrükkt an die zweite Speiſung angeknüpft wird, und man von hier aus die Integrität unſerer Erzählung könnte beſtreiten wollen, muß ich beiläufig ſagen, daß ich mich nicht entſchließen kann an die zweite Speiſung zu glauben, ſondern der Meinung bin, ſie ſei nur in den Matthäus und aus ihm in den Markus gekommen, weil jenem von derſelben Thatſache zwei verſchiedene Erzählungen vorlagen. Dieſes aus den Stellen im Matthäus ſelbſt nachzuweiſen, gehört nicht hieher.*) Ich bemerke nur das eine. Welche von den Geſchichten man auch voranſtelle: ſo iſt nicht zu begreifen, wie zum zweitenmal bei ähnlicher Gelegenheit, wenn vom Speiſen des Volkes die Rede geweſen, die Jünger ihres geringen Vorrathes willen verlegen ſein konnten, und wie ſie nicht gleich Jeſu zugerufen haben, Mache es doch eben ſo wie damals. Muß man nun ſchon hiedurch geneigt gemacht ſein nur Eine ſolche Speiſung anzunehmen, und hat demnach Matthäus zwei Erzählungen von dieſer gehabt, eine kürzere und eine ausführlichere: ſo war, wie wir deutlich ſehen, die erſte angeknüpft an eine Zurükziehung Jeſu wegen der Aufmerkſamkeit Herodis 138 auf ihn, wobei dann die Nachricht eingeſchaltet war von der Enthauptung des Johannes; an die zweite aber war angeknüpft die Frage Jeſu nach der Meinung der Leute, nur daß noch ein kleines auf die Speiſung ſich beziehendes Mißverſtändniß einer Aeußerung Jeſu dazwiſchen erzählt iſt, und auf dieſe Frage folgt dann mit einer faſt gleichen Zeitbeſtimmung die Geſchichte von der ſogenannten Verklärung auf dem Berge. So daß wir dann völlig denſelben Zuſammenhang beim Matthäus antreffen wie bei unſerm Evangeliſten, und alſo die Verbindung, in welcher unſere Erzählung die Sachen aufſtellt, gegen die ſcheinbare Verſchiedenheit bei Matthäus völlig gerettet werden kann. Denn auch die Angabe der Oertlichkeit iſt genauer betrachtet nur ſcheinbar verſchieden. Bei Matthäus erſter Nachricht von der Speiſung iſt gar kein Ort bezeichnet; wir ſehen höchſtens, ehe er εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν ſich zurükzog, war er in der Gegend des Sees, indem geſagt wird ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ, was doch nicht mehr auf Nazaret, den lezten beſtimmt genannten Ort, gehen kann. Die zweite Nachricht ſezt die Speiſung ebenfalls nur unbeſtimmt, indem Jeſus aus der Gegend von Tyros und Sidon kommend vorgeſtellt wird, an den galiläiſchen See, und ſagt er ſei hernach übergeſchifft in die Gegend von Magdala; die Frage aber, für wen die Leute Jeſum hielten, wird bei Matthäus in die Gegend von Cäſarea Philippi geſezt. Dies alles vereinigt ſich ſehr gut, indem das unbeſtimmte bei Matthäus ohne Zwang in das beſtimmte unſerer 139 Erzählung hineinpaßt, und das unbeſtimmte der unſrigen ſich ſehr gut in das beſtimmte bei Matthäus fügt. Denn unſere Erzählung, die von ihrem erſten Anfangspunkt an nur aufnimmt was in ihren Geſichtskreis hineingehört, kann vieles in der Zwiſchenzeit vorgefallene auslaſſen, und ſo behauptet ſie auch gar nicht, daß die Frage Jeſu noch an demſelben Ort ergangen ſei, wo die Speiſung vorgefallen. Vielmehr kann, nachdem einmal dieſe Störung vorgekommen, mancher Tag vergangen ſein, ehe Jeſus ſo *καταμόνας* mit ſeinen Vertrauten geweſen, um die gewünſchten Geſpräche über ihre Sendung mit Muße fortſezen zu können. Daher kann dies eben auch in der Nähe von Cäſarea geſchehen ſein, wenn anders dieſer Ausdrukk *εἰς τὰ μέρη Καισαρείας* bei Matthäus genau zu nehmen iſt, und nicht etwa nur von dem Standpunkt ſeines Referenten aus ſehr im allgemeinen die Richtung bezeichnen ſoll, in der Jeſus ſich eben befunden. Von der Verklärungsgeſchichte aber bezeichnet Matthäus eben ſo wenig den Ort als unſer Erzähler. Nicht ſchwerer einigt ſich unſere Erzählung mit Johannes, der die Speiſungsgeſchichte nur durch ein unbeſtimmtes *μετὰ ταῦτα* VI, 1 an eine Rükkehr Chriſti aus Jeruſalem nach Galiläa anknüpft, ohne einen Ort zu beſtimmen. Vielmehr kommt ſeine Nachricht uns darin ſehr zu Hülfe, daß ſie ziemlich anſchaulich macht, wie Jeſus an dieſem Tage nicht mehr ſo lange um ruhiges Geſpräch zu pflegen mit ſeinen Jüngern kann allein geweſen ſein, und auch am folgenden nicht, wo er mit ihnen, vielleicht mehr durch Wind und Wetter gezwungen als abſichtlich, in Kapernaum war, und nichts hindert uns gleich nach dieſer Lehrrede an dieſem Sabbat Jeſum wenn es ſein muß in die Gegend von Cäſarea aufbrechend zu denken. Denn das *καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς μετὰ ταῦτα ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* läßt vollkommen Raum zu dieſer und mancher andern Reiſe in andere Gegenden. — Wenn wir alſo nicht Urſach haben, den Zuſammenhang, in welchem ſich die Theile unſerer Erzählung darſtellen, in Zweifel zu ziehn: ſo entſteht die Frage, welches iſt denn der Geſichtspunkt, aus welchem die verſchiedenen durch mehrere Tage und viel zwiſchen eintretendes ſowol während der Reiſe der Apoſtel als auch hernach nicht minder merkwürdiges getrennten Begebenheiten in dieſer Erzählung zuſammengeſtellt ſind? Ich glaube, es wird kein anderer zu finden ſein, als die erſten aber nun auch von mehreren Seiten ſchnell hinter einander folgenden Andeutungen des Endes, welches Jeſum erwartete. Zuerſt deutete darauf

---

*) Ein ehemaliges Mitglied des theologiſchen Seminars an unſerer Univerſität hat dieſes in einer bei demſelben handſchriftlich befindlichen Abhandlung auf eine Weiſe gethan, die gar wol die Grundlage einer weiteren Bearbeitung dieſes Gegenſtandes werden könnte.

die argwöhniſche Aufmerkſamkeit des Herodes, welche nun auch in Galiläa, wo Chriſtus ſonſt ziemlich ungeſtört geweſen war, keine rechte Ruhe mehr erwarten ließ. Dachten ſich die Jünger Chriſti geräuſchloſes Hinüberziehen auf das öſtliche Ufer in Verbindung hiemit: ſo konnte ihnen auch die Speiſung des aus Galiläa dem Erlöſer nachgefolgten Volkes als ein Abſchiedsmahl erſcheinen. Stärker tritt nun Chriſti eigene Erklärung hervor, die auch Matthäus aus einer andern Erzählung faſt mit denſelben Worten und mit der ausdrüklichen Bemerkung mittheilt, damals 111
habe Chriſtus zuerſt von ſeinen bevorſtehenden Leiden geredet. Die Verklärungsgeſchichte hat dieſelbe Abzwekkung; denn das einzige, was die Jünger von dem Geſpräch Chriſti mit den andern beiden beſtimmt gehört zu haben verſichern, war eben, daß auch die Rede war von der Art wie Jeſus in Jeruſalem ſeinen Beruf erfüllen würde. So auch von der Heilungsgeſchichte am folgenden Tage iſt das die Spize, daß Chriſtus, was noch bei keiner ähnlichen Gelegenheit gemeldet iſt, ohnerachtet er auch ſonſt ſchon nicht immer ſonderlich zufrieden war mit ähnlichen Beifallsbezeigungen der Menge, diesmal ausdrüklich ſagt, daß ohnerachtet dieſer Bewunderungen und Lobpreiſungen ſie ihn doch im Stich laſſen würden. Daß aber von dieſen einzelnen Begebenheiten auch das mit erzählt iſt, was hiemit nicht grade in unmittelbarer Verbindung ſteht, wird wol niemand als Einwurf gegen dieſe ganze Anſicht geltend machen wollen. Denn alle einzelnen Begebenheiten wurden ja auch an ſich um ſo merkwürdiger, als das Ende Jeſu näher trat, und als ſie ſelbſt irgendwie dieſe Annäherung bezeichneten. Man könnte daher ſagen, die ganze Erzählung ſei urſprünglich eine ausführliche Antwort geweſen auf die Frage, wann und auf welche Art wol die Jünger die erſte Ahnung bekommen hätten von dem traurigen Ausgang, den die Sache Jeſu in Jeruſalem nehmen würde. Fragen konnte man freilich hiernach wol nur einen von den zwölfen, oder von den wenigen, welche etwa noch außer ihnen da- 14
mals ſchon zur beſtändigen Begleitung Chriſti gehörten; und

einer von dieſen, meine ich eben auch, könnte wol mit dieſer Erzählung geantwortet haben. Nur möchte ich nicht etwa behaupten, es müßte grade einer von denen geweſen ſein, welche dem wunderbar gehaltenen und unerklärlichen Ereigniß auf dem Berge beigewohnt haben. Unſer Bericht von dieſem Auftritt klingt zwar ſehr authentiſch, manche bedeutende Umſtände ſind darin noch gar nicht verwiſcht, welche bei Matthäus ſchon ganz fehlen, und ich möchte behaupten, er ſei ganz ſo wie einer von den dreien, ſobald ſie es für erlaubt hielten, die Sache erzählt habe. Nur das eine will ich mir freigeſtellt haben, ob der erzählende ſelbſt es als gewiſſes aufgeſtellt, daß die beiden geſehenen Männer Moſes und Elias waren, und ob er alſo in den wie es ſcheint noch halb träumenden Gedanken des Petrus eingegangen, oder ob nur unſer Referent dies aus der erzählten Aeußerung des Petrus geſchloſſen. Wahrſcheinlicher bleibt mir wenigſtens das lezte. Haben die drei ſpäterhin dieſe Begebenheit ihren nächſten Genoſſen erzählt: ſo mußten dieſe ſich wol ſehr leicht erinnern, wann Jeſus mit den dreien ſie verlaſſen und auf dem Berge übernachtet, wenn ihnen auch nur die Heilung ins Gedächtniß gerufen wurde, die damit ſo unmittelbar zuſammenhing; und ſo iſt es ſehr natürlich, daß eine Begebenheit, welcher unſer Referent nicht ſelbſt beiwohnte, doch gleich andern in dieſer Erzählung in ihrem Zeitverhältniß zu den übrigen
143 genau beſtimmt iſt, zumal ſich auch jedem gewiß ſehr genau eingeprägt haben wird, wann Jeſus ſich zuerſt über ſein Leiden geäußert hatte. — Und ſo dürfen wir daraus, daß alles dies nur von einem der nächſten Begleiter Jeſu in dieſem Zuſammenhang kann dargeſtellt worden ſein, wol folgern, daß auch über dieſe Dinge unſer Evangeliſt ſich einen vorzüglich guten Bericht hat zu verſchaffen gewußt, welches auch die Vergleichung mit Matthäus überall beſtätigt. Daß die Anweiſung an die ausgeſendeten Jünger hier nur ſehr ins kurze gezogen ſein konnte, und nicht ſo ausführlich als ſie uns Matth. X mitgetheilt wird, iſt in der ganz andern Abzwekkung unſerer Erzählung begründet.

Aber überdies enthält jene ausführlichere nicht nur manches, was wol bei dieſer Gelegenheit nicht iſt geſagt worden, ſondern wir würden auch ohne unſre Erzählung gar nicht wiſſen was wir daraus machen ſollten, indem zwar bei Matthäus geſagt wird, Jeſus ſei, nachdem er dieſe Anweiſung ertheilt, umher gegangen und habe gelehrt, was ganz ohne ſeine gewöhnliche Begleitung nicht einmal wahrſcheinlich iſt; was aber die Ausgeſendeten gethan, und was aus ihnen geworden, und wann ſie wieder zu Jeſu gekommen, darüber läßt uns Matthäus ganz in Unwiſſenheit, ſo daß alles folgende dadurch dunkel und unbeſtimmt wird, weil man das öftere *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* am leichteſten auch XII, 1 noch auf die Abweſenheit der zwölf bezieht, und alſo weiß man nicht, ob nicht die Geſandtſchaft Johannis Jeſum ohne ſeine Jünger gefunden hat, und möchte glauben, ſie wären es gar nicht geweſen, die er wegen des Aehreneſſens 144 vertheidigen mußte. Eben ſo kommt die Notiz von Herodes Aeußerungen über Jeſum, man weiß nicht woher, ohne allen Zuſammenhang, der durch die eingeſchaltete Nachricht von des Johannes Enthauptung nur noch mehr unterbrochen wird, ſo daß man ſich kaum beſinnt, daß die Worte XIV, 13 *καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς* nicht füglich auf dieſe Parentheſe gehn können, ſondern nur auf jene erſte Notiz, wodurch ſie veranlaßt worden war. Die erſte Speiſungsgeſchichte XIV, 15-21 hat mit der unſrigen unläugbar eine große Verwandtſchaft; doch aber ſind der Abweichungen zu viele, als daß man ſie etwa nur auf das Ueberſezen ſchieben möchte; ſondern ich würde eher glauben, daß dieſe Nachricht und die vorangehende Notiz von Herodes mittelbar aus der von Lukas aufgenommenen Erzählung abſtamme. Durch Herausreißen aus dem urſprünglichen Zuſammenhang und durch Einſchieben der Nachricht von Johannes Enthauptung könnte ohngefähr ſo die erſte gelitten haben, durch Abkürzung die zweite, wie ſich auch ein auf das wunderbare darin gelegter ſtärkerer Nachdrukk bei Matthäus zeigt als bei Lukas. Allein die offenbar noch mit dieſer Erzählung zuſammenhangende Nachricht von dem was ſich auf der Rükkehr ereignet, zeigt daß auch die Speiſungsgeſchichte auf eine andere urſprüngliche Erzählung zurükzuführen iſt; und man ſieht auch hieraus, wie groß, auch ohne gemeinſchaftliche Quelle, die Uebereinſtimmung [illegible] zweier einfachen Erzählungen von einem einfachen Vorgange ſein kann. Dort alſo war das von Herodes — wobei wol erſt eine ſpätere Hand die Nachricht von Johannis Tode ganz parenthetiſch eingefügt hat — nur vorangeſchikkt als Veranlaſſung zu der Zurükziehung Chriſti in die Wüſte, und alſo auch zu der Speiſung des Volkes dort, und mit der Ankunft im Lande Gennesaret ſchloß die Erzählung. Die zweite Erzählung von der Speiſung bei Matthäus XV, 29 ſcheint aber auf jeden Fall durch mehrere Hände gegangen und dabei mannichfaltig verunſtaltet zu ſein, wenn man auch zugeben wollte daß die Thatſache eine andere ſei. Denn daß Chriſtus ſich auf den Berg hinſezt, gleichſam damit dort die Kranken ſollen zu ihm gebracht werden, und auch die krummfüßigen ſich hinaufſchleppen, das klingt nicht wie die Erzählung eines Augenzeugen. Eben ſo wenig kann man ſich zurechtlegen, daß das Volk drei Tage lang bei Jeſu in der Wüſte geblieben, beſonders auch da von Lehren gar nicht die Rede iſt, ſondern nur von Heilen. Chriſtus nämlich konnte wol, zumal wenn eine Vermuthung da war, er werde ſich aus der Gegend ganz oder auf lange Zeit wegbegeben, ſo reichlich von Kranken heimgeſucht werden, daß er drei Tage den Ort nicht verlaſſen konnte, aber jeder Geheilte dagegen wird ſich doch bald möglichſt nach Hauſe begeben haben, und es werden nur immer andere gekommen ſein. Auch die zwölf Körbe unſerer Erzählung ſind weit natürlicher als die ſieben hier. Denn wenn auch die Apoſtel nicht ſämmtlich ſich mit [illegible] Sammeln beſchäftigten, ſo ſammelte man doch natürlich in alle vorhandenen Körbe, um das Geſchäft, da es ſehr ſpät war, zu beſchleunigen, und ſo wurde höchſt wahrſcheinlich in zwölf Körbe geſammelt; hier aber richtet ſich die Zahl der Körbe ſehr gekünſtelt nach der Zahl der Brodte. Die Erzählung bei Matthäus

I, 13 — 28, wie Chriſtus ſeine Jünger fragt was die Leute
n ihm ſagten, unterſcheidet ſich von der unſrigen ebenfalls
rklich genug durch die eingeflochtenen beſonderen Geſpräche
riſti mit Petro. Aber ſollte Chriſtus ſo gleichſam in einem
hem erſt dem Petrus die Schlüſſel des Himmelreichs überge-
, und dann ihn einen Satan genannt haben, dem das gött-
e Wort nicht am Herzen liege? Das wird niemand leicht
uben, aber auch wol nicht deshalb bei *ἀπὸ τότε ἤρξατο* V.
den Zuſammenhang mit dem vorigen aufheben wollen, indem
nicht einſehn läßt, wie Matthäus von dieſer Zeit an die
wähnungen Chriſti von ſeinem Leiden datiren können, wenn
riſtus nicht damals gleich davon geredet. Sondern durch die
rgleichung mit unſerer Erzählung wird wol überwiegend
hrſcheinlich, daß jene feierliche Erhebung des Petrus bei dieſer
legenheit nicht geſprochen worden, wohl aber bleibt Raum
den Tadel Chriſti; denn wo unſere Erzählung V. 23, ohn-
htet Jeſus auch vorher zu allen Jüngern geſprochen, doch
ichſam von neuem anhebt, *ἔλεγε δὲ πρὸς πάντας*, da ſchalte
n dieſes einzelne Geſpräch mit Petrus zuvor ein, welches
ſer Referent, theils weil es in ſeinen Zuſammenhang nicht ge-
te, theils aus andern Gründen oder auch zufällig kann aus- 147
aſſen haben. Offenbar aber hat durch die Einſchiebung des
en der ganze Auftritt bei Matthäus an Zuſammenhang und
ltung verloren. Daß nun auch Matthäus an dieſen Auftritt
Verklärungsgeſchichte knüpft, und zwar ganz mit derſelben
tbeſtimmung — denn Sechs Tage und Acht Tage kann ganz
ſelbe bedeuten, wenn man die Grenztage verſchieden zählt,
das *ὡσεὶ* bei Lukas drükkt grade die Unſicherheit der Be-
mmung aus — beweiſet freilich, daß auch ſeine Erzählung
prünglich auf einen der beſtändigen Begleiter Chriſti zurükkzu-
ren iſt, und dann kann beides, jene Frage Chriſti und dieſe
gebenheit, faſt auch nur aus demſelben Geſichtspunkt wie bei
kas zu Einer Erzählung verbunden worden ſein. Und wer
llte ſich auch darüber wundern, daß jene ſo höchſt natürliche

Frage öfter und von mehreren iſt vorgelegt worden, und daß dann die eine Antwort den Faden etwas höher hinauf anknüpft, eine andere ihn etwas kürzer faßt? Nur daß dieſer Geſichtspunkt offenbar bei Matthäus gar nicht ſo klar heraustritt, ſondern mehr verwiſcht iſt, bringt ſchon auf den Gedanken, daß der Bericht in ſeinem Evangelium bereits durch mehrere Hände gegangen war. Daſſelbe beſtätiget auch die Art, wie bei ihm die Verklärungsgeſchichte vorgetragen wird. Denn wenn man auch ſagen wollte, ſchon einer von den beſtändigen Begleitern Chriſti, der ſie unmittelbar aus dem Munde eines der dreien gehabt, könnte ſie ſich wol ins wunderbare hineingeſpielt und ſo man-
100 ches wenn auch unabſichtlich verändert haben: ſo ſtand ein ſolcher den dreien, die, wie wir ſehn, auch hier höchſt offen und einfach zu Werke gingen, zu nahe, um ſich ihren Berichtigungen entziehen zu können; und die gar nicht unbedeutenden Veränderungen hier ſind alſo höchſt wahrſcheinlich nur einer zweiten Hand zuzuſchreiben. Nämlich zuerſt ſcheint es bei Matthäus, wo von dem προσεύχεσθαι auf dem Berge gar nicht die Rede iſt, als ob Jeſus die drei Jünger nur hingeführt hätte, um Zeugen dieſes wunderbaren Auftrittes zu ſein. Ferner iſt der ſchlaftrunkene Zuſtand der drei Jünger gar nicht erwähnt, und indem man ſie alſo ganz beſonnen und gegenwärtig denken muß, dennoch aber von dem Inhalt der Geſpräche jener beiden erſchienenen mit Jeſu nichts erwähnt wird, erkennt man die ausſchließende Richtung des Berichterſtatters auf das wunderbare. Darum erſcheint auch die Behauptung, die beiden ſeien Moſes und Elias geweſen, hier weit zuverſichtlicher als bei Lukas, wo jeder aufmerkſame Leſer leicht ſieht, ſie habe ihren Grund nur in den halbſchlaftrunkenen Aeußerungen des Petrus. Dem ſezt noch die Krone auf, daß hier von dem διαχωρίζεσθαι der Männer, ehe die Wolke ſich erhebt, gar nicht die Rede iſt, und ſie alſo wie zu verſchwinden ſcheinen; und daß Jeſus den Jüngern verbietet nichts von dem Geſicht zu ſagen. Wäre dieſes die getreue und unverfälſchte Erzählung eines Augenzeugen, niemals hätte jemand

jene Umſtände, die bei Lukas die Sache dem natürlichen und be-
greiflichen ſo viel näher bringen, hineindichten können; das offenbar 119
wäre ganz gegen den Geiſt jener Zeiten. Daher halte ich auch
das Verbot Chriſti nur für eine falſche Auslegung des ſehr natürlichen
freiwilligen Stillſchweigens der Jünger. Denn dem reinen Gefühl
ſcheint ganz nothwendig, daß wenn Chriſtus ein ſolches Verbot gab,
er ohne deshalb ihnen alles ſagen zu müſſen, was er ihnen vielleicht
nicht ſagen ſollte, doch den Petrus über die von ihm geäußerte
Vermuthung, wenn ſie falſch war, enttäuſchen mußte, indem er ſonſt
die Verbreitung dieſer falſchen Darſtellung der Sache für eine
ſpätere Zeit gradezu genehmigt hätte. War aber ſeine Vermuthung
richtig, waren Moſes und Elias erſchienen, was doch nicht um
Jeſu ſondern nur um der Jünger willen zur Befeſtigung ihres
Glaubens hätte veranſtaltet werden können: wozu das Verbot?
Brauchten die andern Jünger minder als dieſe einer ſolchen
Beſtätigung? War hingegen ihr Stillſchweigen freiwillig aus
Ehrfurcht vor dem ihnen dunkeln Ereigniß, worüber ſich Jeſus
nicht weiter ſchien einlaſſen zu wollen: ſo werden ſie am wenigſten
ihn ſelbſt mit einer ſolchen Frage über den Elias angeredet
haben, die noch dazu, um hierher zu gehören, ganz anders
müßte gefaßt ſein. Auch dieſes iſt alſo wahrſcheinlich nur wegen
der Aehnlichkeit hier angebracht worden. Eben ſo iſt auch in
der Heilung des epileptiſchen Kranken bei Matthäus eine Umgeſtaltung
ins abentheuerliche zu bemerken. In der Erzählung
des Lukas nämlich bleibt es zweifelhaft, ob die Jünger einen
Verſuch gemacht den Geiſt auszutreiben, oder ob ſie nur, weil 120
ſie jezt nicht mit einem beſondern Auftrage von Jeſu ausgeſandt
waren, und er ſelbſt ganz in der Nähe, glaubten zu einem ſolchen
Unternehmen nicht befugt zu ſein, wie wir denn nirgends
erwähnt finden daß ſie mit ihm zugleich geheilt und Geiſter
ausgetrieben. Bei Matthäus hingegen wird aus ihrer Frage
an Jeſum ganz klar, daß ſie es verſucht und nicht vermocht
haben, und dann ſtimmt doch wieder nicht recht in ſich zuſammen
die Antwort Chriſti. Denn gehörte hiezu beſonders Faſten

und Beten, wie Jeſus denn eben ſelbſt vom Berge kam, wo er gebetet hatte und vielleicht auch den Umſtänden gemäß gefaſtet, und waren die Jünger in dem Augenblikk nicht in dem Fall, oder wußten auch nicht daß dieſes beſonders dazu gehöre: ſo konnten ſie nicht verdienen, daß er ihnen den Verwurf mache, es habe ihnen nur am Glauben — wie man auch hier das Wort nehmen wolle — gefehlt. Alſo hier ſcheint irgendwie was nicht zuſammengehört verbunden worden zu ſein; denn die Art wie Paulus dies alles vereinigt, werden wol viele mit mir nicht nur an ſich zu gekünſtelt finden, ſondern auch die Anſicht der Begebenheiten dieſer Art, worauf ſeine Erklärung ſich gründet, zu dürftig und ſchon deshalb unzuläſſig. Und die Verwirrung, welche ich hier bei Matthäus beſorge, iſt um ſo übler, als weder aus ihm noch aus Lukas erhellt, worauf die frühere harte Anrede Chriſti ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη eigentlich geht, und deshalb der Zuſaz bei Matthäus wegen des Wortes ἀπιστία leicht dahin führen könnte, auch jene 151 Anrede auf die Apoſtel zu beziehen, was gewiß unrecht wäre. Hier nun iſt höchſt wahrſcheinlich einer von den ſeltenen Fällen, wo Markus einen Aufſchluß giebt. Der nennt uns unter dem ὄχλος auch Schriftgelehrte, welche eben mit den Jüngern disputirten, wahrſcheinlich alſo aus ihrer Weigerung oder ihrem Unvermögen den Kranken zu heilen nachtheilige Folgerungen zogen. Denn daß hiemit der Streit zuſammenhing, erhellt deutlich daraus, daß auf Jeſu Frage, worüber man ſtritte, der Vater mit ſeiner Angelegenheit hervortrat. Dieſe Schriftgelehrten alſo und was von dem ὄχλος ſich auf ihre Seite ſchlug, ſind die γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, eben weil ſie nur auf ſolche Wirkungen ihren Glauben gründen wollten; und die Jünger dürfen wir wol davon frei ſprechen, mit unter dieſer Benennung begriffen zu ſein. Matthäus alſo hat entweder auch hier einen minder zuverläſſigen Referenten gehabt, oder vielleicht auch nur durch ſeine Gewohnheit verwandtes anzuhängen die Sache verdunkelt.

Was unſer Evangeliſt IX, 46–50 anfügt, gehört wol nicht
ehr der vorigen Erzählung an, da es in den Geſichtspunkt
rſelben nicht zu faſſen iſt. Man müßte denn annehmen, es habe
h ziemlich unmittelbar nach der lezten Heilung zugetragen, und
i eben ſo anhangsweiſe hier erzählt wie die Heilung des cen-
rioniſchen Knechtes als Anhang zur Bergpredigt. Matthäus
zählt daſſelbe XVIII, 1 flgd.; aber die Unterſchiede ſind auch
er ſehr bedeutend. Die Frage klingt zuerſt bei Matthäus gar
cht wie Rangſtreit oder Wetteifer, ſondern wie eine Frage nach
m Maaße, wonach in dem Reiche Gottes der Werth jedes ein-
lnen Gliedes beſtimmt werden ſolle. Dagegen bei Lukas die
ünger gar keine Frage an Chriſtum richten, ſie ſtreiten ſich auch
cht, wie bei Markus IX, 33 flgd. und verſtummen aus Schrek-
n als Chriſtus ſie fragt worüber, ſondern ſie hegen nur Ge-
anken, die Jeſus merkt, aber dieſe Gedanken ſind Wetteifer.
eber die Einerleiheit der Thatſache kann man demohnerachtet
inen Zweifel erheben; denn eine ſolche Handlung, wie das
mboliſche Hinſtellen eines Kindes, wiederholt ſich nicht leicht.
ber ſchwerlich, wenn die Apoſtel nur eine Frage von ſo ganz
lgemeinem Inhalt an Jeſum gerichtet hätten, würde ſpäterhin
mand etwas den Apoſteln minder zur Ehre gereichendes daraus
emacht haben. Sehr leicht aber iſt zu denken, daß ein Erzäh-
r eben dieſes ſchonender und eben deshalb unbeſtimmter ausge-
rückt habe, wie dies bei Matthäus wirklich der Fall iſt. War-
m er dann nicht lieber die Sache ganz verſchweigen, iſt offen-
ar, nämlich um die Antworten Jeſu nicht verloren gehen zu
ſſen. Aber freilich haben auch dieſe durch die unbeſtimmte
haltung des ganzen Grundes an Kraft und Schärfe ſehr ver-
oren. Unſerer Erzählung ſieht man offenbar an, Jeſus will
le Gedanken eines ſolchen Vorzuges mit der Wurzel ausrotten,
dem er lehrt, es könne einer vielleicht nur Gelegenheit finden
s kleinſte und unbedeutendſte zu thun, und könne dennoch das
rößte haben und eben ſo groß ſein wie jeder andere, wenn da-
i nur die gleiche Lebendigkeit des Glaubens und der gleiche

Eifer für ſeine Sache zum Grunde gelegen. Dies tritt bei Matthäus keinesweges deutlich heraus, und wie er auch hier viel verwandtes aber in andern Beziehungen geſprochenes offenbar hinzufügt, wird es nur ſchwerer auch für das erſte einen feſten Geſichtspunkt zu faſſen. Ob nun eben dieſe Anhänge den Matthäus abgehalten, den lezten Theil unſerer Erzählung, nämlich die Anrede des Johannes und Jeſu Antwort darauf, noch nachzuholen, oder ob er ihm gefehlt, mag ich nicht entſcheiden; aber dies iſt die zweite nicht unweſentliche Verſchiedenheit. Wenn man nämlich nicht annehmen will, dieſe beiden lezten Verſe hingen mit dem vorigen wieder nicht zuſammen, was an ſich ſchon ſehr unwahrſcheinlich, wegen des ἀποκριθεὶς *) aber eigentlich unmöglich iſt: ſo muß auch die Anrede des Johannes ſich auf die eben mitgetheilten Aeußerungen Jeſu bezogen haben. Oder ſollen wir glauben, Johannes ſei ſo wenig bei der Sache, ſo wenig aufmerkſam auf die Reden Jeſu geweſen, und ſo wenig ergriffen von dieſer bedeutenden Handlung, daß er nun mit etwas ganz fremdem dazwiſchen gekommen ſei? Auch ſieht man ja die Beziehung deutlich genug in den Worten ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου, und Johannes, allerdings vielleicht in den Sinn der Worte
554 Jeſu nicht tief genug eingehend, will ſagen, er und ſeine Genoſſen hätten dieſes, etwas was es auch ſei im Namen Jeſu zu thun, ſo wenig für die große Hauptſache gehalten, daß ſie wol eher einem dieſes gewehrt, der nicht zu ihrer Geſellſchaft gehörte, innerhalb welcher eben die Rede war von einem Vorzuge des einen vor dem andern. Und eben dieſes beweiſet wol deutlich die obige Behauptung, daß im Matthäus auch hier viel nicht an dieſer Stelle geſagtes beigefügt iſt, und daß Chriſtus die ſymboliſche Handlung diesmal nur mit wenigen Worten begleitet hat, wie er ſich denn auch auf Johannis Aeußerung nicht genauer einläßt. Und iſt es nicht auch natürlicher und menſch-

---

*) Denn wenn dieſes gleich bei weitem nicht immer Antwort iſt: ſo ſteht es doch gewiß nie abgeriſſen, ſondern iſt immer Anknüpfung an etwas im vorigen mittelbar oder unmittelbar angegebenes.

h edler, daß er nicht grade das unwillkommne und ſtörende
den Gedanken der Jünger, worüber ſie, wie es leiſer gedacht
ar, auch nur einer leiſen Zurechtweiſung bedurften, zur Ver-
laſſung ausgeführter Reden ſich gereichen ließ, ſondern kurz
d ſchnell darüber wegging? Au,) von dieſem Vorgang alſo,
eint es, giebt uns nur die einfache und unvermiſchte Erzäh-
ng bei unſerm Evangeliſten das rechte Bild.

Ehe wir aber dieſen lezten Theil unſerer zweiten Maſſe ver-
ſen und zur dritten übergehen, haben wir uns noch zwei Fra-
zu beantworten. Die erſte legt uns unſere eigene Voraus-
ung auf. Wenn nämlich auch dieſes Stükk nicht urſprünglich
ein Ganzes abgefaßt iſt, ſondern aus mehreren von einan-
nichts wiſſenden einzelnen Erzählungen beſteht: hat Lukas
gt dieſe etwan auch ſchon geſammelt gefunden? oder wenn er 155
einzeln vorfand, nach welchem Geſez iſt er bei der Anordnung
ſelben zu Werke gegangen? Daß er ſie ſchon verbunden vor-
d, haben wir gar keine Urſache zu vermuthen; denn es läßt
kein Geſichtspunkt auffinden, aus welchem ein auf etwas
immtes gerichteter Sammler ſie ſollte vereinigt haben. Zwar
nten die erſten beiden noch immer zu der zweiten Sammlung
ört haben: denn Reden Chriſti ſind bei weitem die Haupt-
e darin. Allein theils fehlt ihnen die gleiche Lokalität, theils
en ſie unverkennbar einen andern Charakter, und außerdem
noch der erſten jene Auferwekkungsgeſchichte voran, von der
zu glauben iſt daß bei ſeiner übrigen Verfahrungsweiſe
Ordner des Ganzen ſie ſollte zwiſchen zwei Stükke einer
verbundenen Sammlung eingeklemmt haben, wozu er nicht
elben Grund haben konnte als bei der Genealogie. So daß
dieſes ſehr unwahrſcheinlich wird, und wir wol dabei ſtehen
en müſſen, dieſe Erzählungen als Materialien anzuſehn,
he dem Lukas einzeln zur Hand geweſen ſind, und alſo nur
Verſuch bleibt, ob wir das Geſez finden können, wonach er
eordnet hat. Wenn wir nun einen Blikk auf das folgende
en, und bemerken daß dieſes von der lezten Reiſe Chriſti

aus Galiläa nach Jeruſalem handelt: ſo müſſen wir geſtehen, hat der Ordner unſeres Ganzen gegründete Urſache gehabt dieſem nächſten Stükk ſeine Stelle ſo anzuweiſen, ſo mußte er auch wol unſere lezte Erzählung, wo Chriſtus anfängt von ſeinem 156 Leiden zu reden, jener voranſtellen, weil dort überall deutlich genug die Ueberzeugung von ſeinem bevorſtehenden Ende in ſeinen Reden, in ſeinen Anweiſungen an die Jünger, in ſeiner Verwünſchung der nun für immer von ihm verlaſſenen galiläiſchen Städte durchblikkt. Die erſten beiden Erzählungen ſcheint er, denn ſoviel iſt wol der Formel ἑξῆς und καθεξῆς zu trauen, nach Zeitbeſtimmungen, die er erkundiget, eingetragen zu haben, und ſo findet die dritte von der Schiffahrt ihre Stelle ganz von ſelbſt. Was für Erkundigungen aber eigentlich bei Anordnung jener erſten Stükke ihn geleitet, darüber könnte man zweifelhaft ſein. Indeß da er offenbar die einzelnen Schriften, die er vorfand, wenn ſie auch mehrere Begebenheiten ohne Beſtimmung ihres Zeitverhältniſſes zuſammenfaßten, jede als ein unzertrennliches Ganze betrachtet hat: ſo iſt wol das natürlichſte anzunehmen, daß er ſich nach dem Anfang einer jeden gerichtet. Er wird alſo gefragt haben, ob jene Reiſe mit den Frauen ſpäter erfolgt als die Auferwekkung zu Nain, und hat deshalb jenes ganze Stükk vorangeſchikkt. Wahrſcheinlich iſt dies, weil ſo häufig auch ganze Bücher nach dem Anfang benannt wurden; und vielleicht würde ſeine Ordnung ganz entgegengeſezt ausgefallen ſein, wenn er ſich nach dem Ende gerichtet, oder, wie Ende der einen und Anfang der andern ſich gegen einander verhielt, erkundet hätte. Auf jeden Fall aber, denke ich, haben wir nun ſchon Anleitung genug um zu beurtheilen, wie er die Aufgabe, welche er ſich im Eingang geſtellt, καθεξῆς γράψαι eigentlich verſtanden. 157 Nämlich wie er an ſeinen Materialien nichts geändert, mehr hebraiſirendes und reiner griechiſches gelaſſen wie es war, End- und Anfangsformeln in der Regel nicht verſchmolzen: ſo hat er auch nur ſo weit, als es ohne ſie zu zerſtükkeln geſchehn konnte, eine der Zeitfolge angemeſſene Anordnung beobachtet. — Die andere Frage iſt die, ob etwa in dieſen Begebenheiten eine ſolche Uebereinſtimmung in der Anordnung unter den drei Evangeliſten ſtatt fände, daß wir entweder auf ein Urevangelium oder auf eine Abhängigkeit des einen Evangeliſten vom andern zurükkgeführt würden. Das Urevangelium wird wol wegen großer Verſchiedenheit zwiſchen Lukas und Matthäus wenig Schuz auch in dieſem Theile finden, ſowol in dem Inhalt der Erzählungen, als, wie z. B. Matthäus Erzählung von den Beſeſſenen bei den Gadarenern, und andere, von denen es bereits bemerkt iſt, ſchwerlich auf eine Quelle mit denen des Lukas zu bringen ſind. Noch mehr aber in der Anordnung, indem hier offenbare Widerſprüche vorkommen, welche nicht möglich geweſen wären, wenn die Verfaſſer unſerer Evangelien ein von den Apoſteln auch nur gebilligtes Urevangelium anerkannt hätten. Das einzige auffallende iſt die gleiche Folge der — bei Matthäus freilich zweiten — Speiſung, der Frage für wen Chriſtus gehalten werde, der Verklärung und damit zuſammenhangenden Heilung. Allein dies ſt nach dem obigen nur für Eins zu rechnen, und kann zumal bei Erwägung der oben angegebenen Umſtände als Eines gegen Vier ſchwerlich das Verhältniß der Wage umkehren. Eben ſo 15a wenig könnte auch wol hier Lukas den Matthäus oder umgekehrt benuzt haben, ohne daß die Widerſprüche ſowol in den Sachen, wie bei dem Beſeſſenen und beim Jairus, als in der Anordnung, wie, um nur Ein Beiſpiel anzuführen, in der Geſchichte mit den Verwandten Jeſu, hätten zur Sprache kommen müſſen. So ſcheint auch Markus nicht unſern ganzen Lukas or ſich gehabt zu haben, ſondern ich muß glauben, die erſte und weite von unſern vier Erzählungen haben ihm gefehlt, und nur ie dritte und vierte hat er gehabt; und zwar von der vierten glaube ich es auch nur, weil er wie Lukas die Ausſendung der wölf ebenfalls der Erwähnung von der Kenntniß, die Herodes on Jeſu genommen, voranſchikkt; hier aber verläßt er gleich den Lukas und kehrt zum Matthäus zurükk.

Dritte Maſſe IX, 51 — XIX, 48.

Die meiſten neueren Kritiker, welche mit IX, 51 eine eigene Denkſchrift angehn laſſen, die Lukas, wie ſie war, ſeinem Buch einverleibt habe, nennen dieſe eine Gnomologie und endigen ſie mit XVIII, 14. Beides ſcheint mir nicht ganz richtig. Denn für eine Gnomologie enthält ſie zu viel faktiſches und ſtellt zu wenig das ähnliche zuſammen, ſondern ſcheint doch, was innerhalb eines beſtimmten Zeitraums ſich zugetragen hat und geredet worden iſt, alſo auch wol wie es auf einander gefolgt iſt, zu enthalten. Eben ſo wenig kann ich XVIII, 14 eine Spur eines Schluſſes oder unmittelbar darauf eines neuen Anfanges entdekken. Daß 159 Lukas, nachdem er von IX, 51 an faſt nur mitgetheilt was wir ſonſt nirgends finden, hier zuerſt wieder mit den andern Evangeliſten zuſammentrifft, kann wol nichts entſcheiden. Denn Markus iſt zu abhängig und untergeordnet, um in dieſer Hinſicht beſonders in Betracht zu kommen; was aber den Matthäus betrifft, ſo ſteht theils auch vor dieſer Stelle manches was ſich bei ihm findet, theils fehlt ihm auch von dem bald folgenden manches nicht unbedeutende. Geht man nun dieſen unbegründeten Grenzpunkt vorbei, und ſieht ſich weiterhin nach etwas um, was wie ein Schluß ausſieht: ſo findet man nicht eher als am Ende des neunzehnten Kapitels, da aber auch eine ganz beſtimmte Schlußformel. Denn das lezte dort iſt der Einzug Jeſu in Jeruſalem; unmittelbar darauf wird einzelnes aus ſeinem dortigen Aufenthalt erzählt, und zwiſchen beides tritt V. 47 u. 48 die allgemeine Schilderung dieſer Zeit, wie er täglich im Tempel gelehrt, wie das Volk ihm angehangen, und wie die Prieſter ihn zu verderben geſucht. Vergleicht man nun dieſen Endpunkt mit dem Anfang: ſo ſcheinen beide einander auf das genaueſte zu entſprechen. Der Anfang iſt der Aufbruch nach Jeruſalem zum Leiden und Tode, das Ende iſt der lezte Einzug daſelbſt vor dem Paſcha; und ſo iſt der erſte natürliche Gedanke, der ſich darbietet, daß der ganze Aufſaz ein Bericht iſt von einem

r Jeſum auf dieſer lezten Reiſe begleitet, über alles was ſich
n merkwürdiges auf derſelben zugetragen. Vieles beſtätigt auch
fenbar dieſe Vermuthung. Der Bericht bezeichnet zwar von
rne herein nicht ſo wie gegen das Ende die Fortſchritte der
eiſe von Ort zu Ort, er iſt überhaupt zum größten Theil nicht
ſammenhängend, ſondern hebt nur einzelnes heraus; aber eben
dem von einer einzelnen Begebenheit zur andern in den leichte-
n Anknüpfungsformeln εἶπε δέ, ἔλεγε δὲ καί, ἐπερωτηθεὶς δὲ
εκρίθη und ähnlichen fortgeſchritten wird, und faſt keine ein-
ne Begebenheit gleich den früheren Erzählungen einen ins all-
meine zurükkgehenden Schluß hat: ſo fehlt alle Veranlaſſung
glauben, das einzelne habe urſprünglich für ſich beſtanden.
d da die meiſten Begebenheiten theils offenbar als unterweges
rgefallen erzählt werden, theils durch ihren Inhalt eben dieſes
r wahrſcheinlich wird: ſo bekommt man ſtatt deſſen die Vor-
llung eines fragmentariſchen vielleicht erſt ſpäter aufgezeichne
und deshalb auch wahrſcheinlich in der Zeitfolge nicht über-
gleich genauen Reiſetagebuchs. Nur tritt dieſer Vorſtellung
gleich der Umſtand in den Weg, daß der Anfang offenbar
en Aufbruch aus Galiläa erzählt. Denn wenn Chriſtus da-
ls aus Judäa oder von jenſeit des Jordans aufgebrochen
re: ſo könnten ſeine Boten nicht in einem ſamaritaniſchen
ekken ihm haben Herberge bereiten wollen, und es war weder
it noch Raum, ſiebzig Jünger voranzuſchikken; auch finden
r ihn offenbar XIII, 31 in Galiläa und XVII, 11 an der
enze von Galiläa und Samarien. Aus Galiläa iſt aber, wie
r durch Johannes wiſſen, Chriſtus nicht gekommen, als er
en lezten Einzug in Jeruſalem hielt; er war nach ſeinem vor-
ten Aufenthalt in der Hauptſtadt nicht wieder nach Galiläa
rükkgekehrt, ſondern hatte ſich theils in Peräa theils in Judäa
ſgehalten, und ſo kam er zum lezten Paſchafeſt. Es iſt aber
n dieſer lezte Einzug, den das neunzehnte Kapitel erzählt.
fang und Ende reden alſo nicht von derſelben Reiſe; alſo iſt
h das Ganze nicht Ein urſprünglich zuſammenhangender Reiſe-

bericht. Denn geſezt auch, man wollte den Bericht einem zuſchreiben, der Jeſum aus Galiläa nach Jeruſalem, und von da nach Judäa und wieder nach Jeruſalem begleitet hatte: ſo könnten ſich dem doch beide Reiſen nicht ſo ineinander verwirrt haben; und ſelbſt wenn er von dem Aufenthalt in Jeruſalem nichts zu erzählen hatte, würde er doch dafür geſorgt haben, irgendwie ſeinen Leſern dieſe beiden Reiſen auseinander zu halten, um ihnen nicht muthwillig Schwierigkeiten zu erregen, die ihn ſelbſt verdächtig machen müßten. Die Vorſtellung alſo von Einem zuſammengehörigen Reiſebericht eines Begleiters Jeſu müſſen wir freilich aufgeben; aber unmöglich ganz den Gedanken eines Reiſeberichts, denn der bleibt gleich deutlich in Anfang und Ende dieſer ganzen Maſſe und in vielen über alles dazwiſchenliegende faſt gleichmäßig verbreiteten Spuren begründet. Was bleibt alſo übrig, als daß wir ſagen, es hat einer der nicht wußte, daß zwiſchen jenen Aufbruch aus Galiläa und dieſen Einzug in Jeruſalem noch ein Aufenthalt in Jeruſalem falle, Berichte von beiden Reiſen zuſammengefügt; denn dadurch allein ſcheint ſich das Räthſel auf eine mit dem Charakter der ganzen Maſſe und zugleich mit den Nachrichten des Johannes übereinſtimmende Weiſe zu löſen. Und dies findet gleich eine Beſtätigung darin, daß der lezte Theil, dem Bericht von der zweiten Reiſe angehörig, einen andern Charakter zeigt als der erſte, indem er genauer gebunden iſt, und weit ſtrenger geographiſch fortſchreitet. Ein ſolches Aneinanderſchweißen wäre freilich faſt unmöglich wenigſtens ſehr gewaltſam geweſen, wenn der erſte Reiſebericht ein ſehr beſtimmtes Ende gehabt hätte, ſo daß er Jeſum bis nach oder bis ganz in die Nähe von Jeruſalem ausdrüklich führte, und der andere einen ſehr beſtimmten Anfang, ſo daß er Jeſum ausdrüklich aus Peräa oder einer beſtimmten Gegend von Judäa aufbrechend beſchrieb. Iſt aber dies, wie ja ſehr möglich, nicht geweſen: ſo kann ein ſolcher Sammler entweder zwei unvollſtändige Berichte unmittelbar verbunden, oder auch noch einzelne Erzählungen von Vorfällen, die er Grund hatte in dieſelbe

Reiſe zu ſezen, dazwiſchen geſchoben haben, wenn er ſich erlaubt hat ihnen ausführlichere Anfangs- und Schlußformeln abzuſchneiden. Nun könnte aber gleich einer ſagen, wenn dem ſo iſt, warum ſoll dieſe Maſſe als eine eigene Schrift angeſehen werden? warum ſoll nicht der Ordner unſeres ganzen, der nicht ein paläſtinenſiſcher Jude ſehr leicht von jenem Aufenthalt Jeſu zur Tempelweihe nichts gewußt haben kann, dieſe Zuſammenſchiebung einzelner Reiſeberichte und Erzählungen ſelbſt gemacht haben? Dieſes aber möchte ich verneinen; denn geſezt auch der erſte Bericht hat nicht beſtimmt mit einer Ankunft in Jeruſalem geſchloſſen, und der Anfang des zweiten nicht beſtimmt den Ort 103
des Aufbruchs genannt: ſo muß doch etwas weggeſchnitten ſein bei der Zuſammenſezung; und dies ſtreitet ganz mit dem Verfahren, welches wir den Lukas bisher mit ſeinen Materialien haben beobachten ſehn, und welches er ſelbſt unläugbar auch hier beobachtet, indem er den Schluß des zweiten Berichts ſtehen läßt, den er eben ſo gut hätte wegſchneiden müſſen, um auf dieſelbe Weiſe auch dieſen Bericht mit den folgenden Erzählungen aus Jeruſalem zuſammenzufügen. Und noch öfter hätte er ſeine gewohnte Art und Weiſe verlezen müſſen, in dem Falle daß mehr als zwei urſprüngliche Reiſeerzählungen hier in Ein Ganzes gearbeitet ſind. Alſo auf jeden Fall müſſen wir dieſe Bearbeitung einer früheren Hand zuſchreiben und annehmen, der Ordner unſeres ganzen habe dieſe Maſſe bereits als Eines gefunden, und dann hat er ihr auch natürlich keinen andern als dieſen Plaz in ſeinem Buch anweiſen können. Dieſes als das wahrſcheinlichſte vorausgeſezt liegt uns die Aufgabe ob zu verſuchen, ob wir die von dieſem Sammler künſtlicher als von den früheren verſtekkten Fugen dennoch auffinden können. Die Stelle XVIII, 31-34 kann ſehr wahrſcheinlich als die Anrede angeſehen werden, womit Jeſus die Jünger an ſeinem lezten Aufenthaltsort, ſei es nun die Gegend von Ephrem geweſen oder ein anderer, zum Aufbruch nach Jeruſalem um ſich verſammelte, und dann könnte hier, ſo daß der Sammler nur wenig wegge-

ſchnitten zu haben brauchte, der Anfang des zweiten Berichtes
164 geſezt werden; wie denn auch mit der freilich etwas unbeſtimmten Angabe des Johannes ſehr gut zuſammenſtimmt, daß Jericho der erſte merkwürdige Ort auf dieſer lezten Reiſe war. Und bei einer ganz ähnlichen Stelle muß man auch in Matthäus XX, 17 den Anfang der lezten Reiſe ſezen. Offenbar aber reicht unſer erſter Reiſebericht nicht in ununterbrochenem Zuſammenhang bis hieher. Denn alsdann würden wir XVII, 11 nicht leſen *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, ſondern wol bloß *καὶ διήρχετο* oder *καὶ ἐγένετο ὅτι διήρχετο*, denn die Reiſe nach Jeruſalem war ja für einen ſolchen Bericht ein für allemal angekündigt. Auch wundert man ſich, wenn in einem ſolchen zuſammenhangenden Reiſebericht Chriſtus nun erſt an die Grenzen von Galiläa und Samaria — denn dies iſt doch wol der wahre Sinn der Formel *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας* — gebracht iſt, wie wenig reichhaltig dann der lezte Theil der Reiſe müſſe geweſen ſein, und vermuthet hier eher eine einzelne Erzählung, deren Anfang nur der Sammler nicht wegſchnitt, weil hier allerdings die Gegend erwähnt werden mußte. Dieſe Vermuthung gewinnt noch etwas durch das folgende Segnen der Kinder XVIII, 15, welches in ſo großem Gedränge, daß die Jünger abwehren wollten, nicht zu erwarten iſt in einer von Jeſu ſo oft beſuchten Gegend, wie der Weg durch Galiläa nach Samarien war, wie denn auch Matthäus und Markus es, ſei es nun nach Peräa oder nach Judäa, auf jeden Fall in eine
165 Gegend, wo Jeſus ein ſeltner Gaſt war, zu ſezen ſcheinen. Wird alſo überwiegend wahrſcheinlich, daß hier nicht nur zwei Berichte, ſondern mehrere Reiſeerzählungen von beiden lezten Reiſen her zuſammengeſchmolzen ſind: ſo müſſen wir nun weiter fragen, wie weit geht denn wol die urſprüngliche erſte mit IX, 51 anfangende Erzählung? Hier findet man ſich nun auf eine wunderliche Art getheilt. Nämlich XIII, 22 iſt offenbar eine Schlußformel, denn als Eingangsformel der folgenden Er-

zählung kann dieſe Worte wol niemand anſehn wollen. Kurz vorher V. 17 hat auch einen ähnlichen Charakter, und man könnte beide als zuſammengehörig anſehn, und daß nur ſchon im Begriff zu ſchließen dem Erzähler noch etwas damals geſagtes einfiel, was er zwiſchen einſchob, wie denn die ſehr ins kurze gefaßten Gleichniſſe V. 18-21 wol zu wenig ſind für eine eigene Denkſchrift. Sehen nun nicht dieſe Worte *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱερουσαλὴμ* genau aus wie die lezten Worte eines Erzählers, der bis zu einem gewiſſen Punkt in Jeſu Geſellſchaft gereiſet war, und was ſich bis dahin merkwürdiges ereignet berichtet hat, nun aber in ſeinen eigenen Angelegenheiten Veranlaſſung findet entweder zurükkzubleiben, oder, denn dies kann ebenfalls in den Worten liegen, voranzueilen, weil Chriſti gemächliches durch Städte und Flekken Hin- und Herziehen, um die Erfolge der vorangeſendeten Jünger zu beobachten und zu benuzen, ihn ſpäter, als er für ſich wünſchen mußte, das Ziel der Reiſe hätte erreichen laſſen, der alſo nun mit den Worten abbricht, Und auf dieſelbe Art ſezte nun Jeſus immer lehrend in den Städten und Flekken unterweges verweilend ſeine Reiſe nach Jeruſalem fort. Könnten wir nun dieſes mit Gewißheit annehmen: ſo hätten wir eine Bürgſchaft, daß alles zwiſchen IX, 51 und XIII, 22 erzählte wirklich auf dieſer Reiſe und dann auch wol ziemlich in derſelben Ordnung vorgefallen wäre. Hiegegen aber erhebt ſich ein mächtiger Zweifel ſchon viel weiter vorne aus X, 38-42. Jeder nämlich wird ſich mit Recht ſträuben dieſe Martha und Maria für andere Perſonen zu halten als für die uns aus Joh. XI unter denſelben Namen bekannten Schweſtern des Lazarus. Sind ſie nun dieſelben: ſo kann wol ein Begleiter Jeſu ſchwerlich einen ſolchen Gedächtnißfehler begangen haben, etwas, was ſich in Bethanien ereignet, ſo zu erzählen als ob es bald am Anfang der Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem geſchehen wäre. Man könnte wol nur helfen durch die Annahme, eine ſpätere Hand habe dieſes hinzugefügt; allein auch hiezu zeigt ſich in dem vorigen gar keine Veranlaſſung. Oder wenn man ſagen wollte, der Erzähler ſei verleitet worden, weil er die ohne Zweifel erſt in der Nähe von Jeruſalem erfolgte Rükkunft der ſiebzig Jünger vorweggenommen, auch dieſes, was um dieſelbe Zeit geſchehen war, gleich mit zu erzählen: ſo müßte man das theils auch auf die vorige Erzählung X, 25-37 ausdehnen, wo dieſes noch unwahrſcheinlicher wird, theils iſt es ſchon an und für ſich eine ſehr dürftige Auskunft, die ich ohne große Noth nicht ergreifen möchte. Will man nun dieſes gelten 107 laſſen: ſo bleiben freilich die Worte XIII, 22 immer ein Schluß, nur nicht des ganzen IX, 51 beginnenden Berichtes, ſondern einer einer einzelnen Erzählung, deren Anfang, wenn wir ihn nicht gradezu XIII, 10 ſezen wollen, uns durch das Verfahren des Sammlers verborgen iſt. Wir dürfen dann die erſte Erzählung nicht weiter als von IX, 51 bis X, 24 gehen laſſen, und müſſen von allem folgenden dahin geſtellt ſein laſſen, oder nur nach den in dem Inhalt ſelbſt liegenden Gründen beurtheilen, ob der Sammler es mit Recht in dieſe Reihe geſtellt haben mag oder nicht. Denn das dürfen wir ihm nun eben wegen jener bethaniſchen Geſchichte nicht zutrauen, daß er genaue Erkundigungen über alles einzelne angeſtellt hat. Wiewol ich nun nicht ſchlechthin entſcheiden möchte, wird es doch immer ſicherer ſein, vorläufig wenigſtens dieſer lezten Vorausſezung zu folgen, und nach ihr den Werth dieſer Reiſeſammlung, welche Lukas eingerükkt, zu beurtheilen.

Gehn wir nun auf IX, 51 zurükk: ſo müſſen wir ſagen, bis X, 24 haben wir gewiß eine urſprünglich zuſammenhängende Erzählung. Denn wenn man auch IX, 57 gleich wieder für einen neuen Anfang halten wollte: ſo bezieht ſich doch das *ἑτέροις ἑβδομήκοντα* X, 1 zu offenbar auf das *ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ* IX, 52, und auch die in der ganzen Erzählung herrſchende Anrede *κύριε* ſtatt des vorigen *ἐπιστάτα* oder *διδάσκαλε* tritt gleich IX, 54 ein. Endigt aber die Erzählung mit dem was Jeſus bei der Rükkehr der Sieben-

ig ſagte: ſo giebt ſie uns zwar den Anfang ſeiner lezten Abreiſe 109
aus Galiläa, aber ſie verbindet damit unmittelbar etwas,
vas erſt ſehr ſpät und wol nur kurz vor der Ankunft in Jeruſalem
erfolgt ſein kann, nämlich die Rükkehr der Siebzig; und
nan muß alſo das gemeinſchaftliche in dieſer Sendung und in
en früher erzählten Umſtänden, nämlich den eigenthümlichen
harakter, den dieſe Reiſe an ſich trug, die beſondern Anſtalten,
ie Jeſus dazu machte, als den eigentlichen Gegenſtand der Erählung
anſehn. Die erſten Boten ſcheinen nur den Auftrag geabt
zu haben, Jeſu und ſeiner Geſellſchaft Ankunft anzukündien
und Aufnahme zu beſorgen, und mögen deshalb wol vor
er wirklichen Abreiſe Jeſu ausgeſendet worden ſein; aber ich
öchte nicht entſcheiden, ob ſie auch vorher zurükkamen, oder ob
hre Rükkunſt ebenfalls nur vorweggenommen iſt. Das erſte war
elbſt in dem Fall nicht nöthig, wenn der Erfolg den ſie in Saarien
haben würden über die Wahl der Straße entſcheiden
ollte, die Jeſus ziehn wollte; ſondern nur an der Grenze von
Samarien brauchten ſie wieder mit ihm zuſammenzutreffen. Auch
ie Geſchichte XVII, 11 flgd. kann wirklich hierher gehören, und
hriſtus doch hernach nicht eigentlich durch Samarien gereiſet,
ondern über den Jordan gegangen ſein. Doch iſt auch möglich,
ne Nachricht ſoge nichts weiter, als daß nur eine einzelne ſaaritaniſche
Ortſchaft eine Aufnahme verweigert habe. Die folenden
Züge von einzelnen zur Begleitung eingeladenen oder
ch anbietenden, in Anſehung derer ſchon oben bemerkt iſt daß
Matthäus ſie wol gewiß an unrechter Stelle eingeſchoben, paſn 110
hieher ſehr gut. Sie ſezen theils eine allgemeine, theils perönliche
Aufforderungen Jeſu voraus, daß man ſich auf dieſer
Reiſe, auf der ſich auf jeden Fall die Stimmung Galiläas
ründlich und entſcheidend ſollte zu erkennen geben, an ihn anchließen
möchte. Daher werden dieſe Züge, geſezt auch einer
der der andere ſei erſt ſpäter her, ſehr ſchikklich hier beim Aufruch
zuſammengeſtellt, und eben von dem Ausbruch möchte ich
as πορευομένων αὐτῶν verſtehen. Das ὅπου ἂν ἀπέρχῃ

bezieht man wol am natürlichſten auf die verſchiedenen Straßen die Jeſus reiſen konnte; denn nicht jedem konnte das unter allen Umſtänden gleich gelten. Natürlich muß man ſich unter dieſen aufgeforderten nicht fremde oder gleichgültige denken, ſondern fleißige und dafür bekannte, nur nicht ſeiner beſtändigen Geſellſchaft gehörige Zuhörer Jeſu. — Das *Μετὰ δὲ ταῦτα* X, 1 möchte ich dem gemäß nicht ſowol überſezen, Nach dieſem, denn es wäre eine wunderliche Maaßregel geweſen, erſt weiterhin auf dieſer Reiſe die Siebzig zu verſenden; ſondern ich überſeze es, Außerdem, nämlich zugleich mit dieſer Aufforderung und jener erſten Ausſendung. Auch die Verwünſchung über Bethſaida und Kapernaum, wohin Chriſtus nun nicht wieder zurükkehren wollte, und wo er verhältnißmäßig ſo wenig ausgerichtet hatte, ſtieß er wol am natürlichſten aus, als er zum leztenmal ſeinen bisherigen Wohnſiz in Galiläa verließ, nicht bei Gelegenheit der Botſchaft des Johannes -- ſ. Matth. XI, 20-24, — wo ſie auf jeden Fall nur ſehr bedingt hätte können ausgeſprochen werden. Auch die Aeußerung Chriſti V. 31 - 34 ſteht in der unmittelbarſten Beziehung auf den Bericht der Siebzig, die natürlich erzählten von der Anhänglichkeit der Geringen und von der widrigen Stimmung der Angeſehenen; ſo daß das ganze ſehr wol in ſich zuſammenhängt, und durch dieſen Zuſammenhang vollkommen beglaubigt iſt.

Das *Καὶ ἰδοὺ* V.25 giebt freilich dem folgenden das Anſehn, als habe es ſich eben ereignet, als Chriſtus die Siebzig wieder bei ſich empfing. Allein da dies ſehr unwahrſcheinlich iſt, wenn wir nicht das ganz unglaubliche annehmen wollen, daß ſie ſo zeitig wären ausgeſandt worden, daß ſie bald nach dem Aufbruch Chriſti wieder zurükk ſein konnten: ſo müſſen wir entweder annehmen, dies knüpfe unabhängig von der anticipirten Rükkunft der Siebzig an den Aufbruch ſelbſt an, und habe ſich unmittelbar nach demſelben ereignet, oder wir müſſen hier nun das erſte Beiſpiel erkennen, wie rein und vorſichtig der Sammler um alles beſſer zu verbinden die eigentliche Anfangsformel

weggeſchnitten hat. Uebrigens aber ſchikkt ſich die Frage des *νομικός* ſehr gut auf eine Reiſe, wo Chriſtus ausdrükklich vor ſich hergeſchikkt hatte, um mit deutlicher Beziehung auf ſich ſelbſt die Annäherung des Reiches Gottes zu verkündigen. Und zu viel wäre es gefolgert, wenn man ſagen wollte, da Jeſus die Scene ſeiner Parabel auf die Straße von Jeruſalem nach Jericho verlege, ſo müſſe er ſie auch in dieſer Gegend erzählt haben. Sondern geſezt auch Chriſtus wäre eben dieſes Weges gereiſet, 171
ſo hätte er doch, wenn man in dieſer Gegend etwa ſeit Menſchengedenken nichts von Räubern gehört hätte, die Geſchichte anderwärts hin verlegen müſſen. Und ſo könnte er auch in Galiläa oder Samaria reiſend ſie doch von jener Gegend erzählt haben, wenn ſie etwa wegen Räubereien vorzüglich berüchtiget war. Wunderlich aber iſt es, wenn man nicht allgemein anerkennt, wie genau ſich die Parabel auf die eigentliche Frage des *νομικός* bezieht; wie deutlich ſie ausſpricht, daß jeder in dem Maaß Nächſter ſei, als die Geſinnungen in ihm ſind, welche die Bande der Liebe unter den Menſchen knüpfen, und in dem Maaße nicht, als die entgegengeſezten, und wie das *ποίει ὁμοίως* V. 37 ſich auf das *τοῦτο ποίει* V. 28 bezieht und ſagen will, In dieſem Sinne alſo gehe hin und liebe deinen Nächſten.

Von der ſolgenden kleinen Begebenheit X, 38–42 hat der Sammler nicht nöthig gehabt die Anfangsformel, die gewiß nicht ausführlicher und beſtimmter lautete, zu löſchen; und da ſie auf einer Reiſe ſich ereignet hat, ſo ſieht man, wie ſehr er gereizt ſein konnte ſie ſeiner Sammlung einzuverleiben. Daß ſie nicht hieher gehöre, iſt ihm gewiß unbekannt geweſen, wie denn dieſe Geſchichte ihres gefälligen paraboliſchen Inhaltes wegen gewiß vielfach ohne nähere Beſtimmung von Zeit von Ort und Perſonen iſt weiter erzählt worden.

Was wir XI, 1–13 leſen, giebt ſich nicht ſo beſtimmt dafür aus unterweges vorgefallen zu ſein, wenn nicht der Sammler uns dieſer Notiz beraubt hat. Allein ſehr wahrſcheinlich iſt 172
es wol an ſich ſelbſt, wenn wir das *ὡς ἐπαύσατο* genau neh-

men, und dabei, welches doch wol das natürlichſte iſt, an die gewöhnlichen Gebetszeiten denken. Wir haben keinen Grund zu glauben daß Jeſus dieſe verſäumt habe, da unter den Vorwürfen ſeiner Gegner dies niemals vorkommt; aber gewiß wird er dann auch in Kapernaum, oder wo er ſich ſonſt aufhielt, das Gebet an dem gemeinſchaftlich dazu beſtimmten Ort verrichtet haben. Dann fand er ſich alſo in zahlreicher Umgebung, und die Jünger konnten nicht leicht gleich wenn er aufhörte Gelegenheit nehmen ihn um eine Formel zu bitten, die ſie zugleich wol als einen kurzen Inbegriff ſeiner religiöſen Anſichten, dann aber auch als etwas ſeiner Schule eigenthümliches und außer derſelben unbekanntes wünſchten. Auf der Reiſe hingegen mußte es ſich ſehr leicht treffen, daß ſie ihn zur Gebetszeit für ſich allein haben konnten. Nur wird man ſich dieſe Bitte nicht gern ſo ſpät erſt auf der letzten Reiſe von Galiläa aus denken wollen. Aber die Art, wie Paulus unſern Bericht über die Entſtehung des Gebetes Jeſu mit dem Vorkommen deſſelben bei Matthäus in der Bergrede zu vereinigen ſucht, will mir, und ich hoffe den meiſten, nicht zuſagen. Unter ſolchen Umſtänden, wie damals die Jünger Chriſto auf den Berg entgegengingen, das Gedränge des Chriſtum erwartenden Volks hinter ſich, und zunächſt die vielen Kranken die geheilt ſein wollten, wird eine ſolche Bitte ihnen ſchwerlich eingefallen ſein: und noch viel weniger, wenn damals 173 erſt die Wahl der Zwölf bevorſtand. Was für eine andre Antwort konnten ſie da wol erwarten, als daß ihr Meiſter ſie auf eine günſtigere Gelegenheit vertröſten würde? Und wie wenig hätte er wol ihre Wünſche erfüllt, wenn er hernach dieſe Formel der großen höchſt gemiſchten Menge vortrug? Ja wie wenig natürlich und angemeſſen erſcheint dies überhaupt näher betrachtet; ſo daß ich nicht zweiſle, auch dies Gebet ſei in die Bergrede nur eingeſchoben worden von einem der die bloße Formel beſaß, ohne die Nachricht wo und wann ſie zuerſt mitgetheilt worden. Die hier angegebene Veranlaſſung iſt aber ſehr natürlich, und daher auch wohl unſere kürzere Redaction des Gebets ſelbſt für

e urſprüngliche zu halten; welche Einſicht natürlich dem kirch-
hen Gebrauch der längeren keinen Eintrag thun ſoll. — Auch
nn ich mich nicht überzeugen, daß die fernere Rede Chriſti XI,
– 13 nicht hieher gehöre, ſondern anderwärts geſprochen ſei.
as davon bei Matthäus VII, 7-11 gefunden wird, iſt dort
fenbar von allem Zuſammenhang entblößt. Auch hier deutet
eilich das κἀγὼ ὑμῖν λέγω V. 9 auf eine Lükke, und auch
e Formel καὶ εἶπε πρὸς αὐτούς V. 5 verbürgt keinesweges,
ß die folgenden Worte Chriſti ſich unmittelbar an das Unſer
ater anſchloſſen; vielmehr iſt wohl zu glauben, daß Jeſus vorher
anche nähere Erläuterung über das aufgeſtellte Gebet gegeben,
elche nicht aufgezeichnet worden, bis er auf dieſe leicht im Gedächt-
ß zu behaltende Parabel kam, und eben ſo hernach wieder. Dem-
nerachtet aber iſt die Beziehung beider Stellen auf das Gebet des 178
errn ſeinem Hauptinhalt nach nicht zu verkennen. Wen das an-
ropopathiſche nicht in der reinen Auffaſſung des Gedankens ſtört,
m enthält die Parabel V. 5-8 gewiß eine herrliche Aufmunterung
r Beharrlichkeit und zur Zuverſicht im Gebet und in allen thä-
gen Beſtrebungen für das Reich Gottes, wie jeder ſie im einzelnen
ch beſſerer Ueberzeugung verfolgen kann. Eben ſo die zweite
telle V. 9-13, ſo vieler Erklärung ſie aus dem Zuſammen-
enhange wie bei Matthäus herausgeriſſen bedarf, wenn ſie
cht ſoll mißverſtanden werden, ſo gern und leicht nimmt man,
enn an keine andere Gegenſtände des Forderns und Bittens
dacht wird als an die im Gebet des Herrn aufgeſtellten, die
erſicherung hin, daß Gott gewiß in Beziehung auf ſein Reich
att des wirklich unentbehrlichen nicht das unbrauchbare und
ergebliche, und ſtatt des wünſchenswerthen das verderbliche ver-
gen werde. Und wieviel Sicherheit für das Allgemeine, eben
viel Anleitung liegt auch darin zur Beſchränkung allzu zuver-
chtlicher Erwartungen für mehr ins einzelne gehende Wünſche.
aher auch auf das einige nothwendige, das πνεῦμα ἅγιον,
uf welches auch alle Bitten im Unſer Vater deuten, alles zu-
ükkgeht. Dieſe Hinweiſung aber mußte, weil die Rede aus

ihrem Zuſammenhang herausgeriſſen war, bei Matthäus verloren gehn, und ein vieldeutiger Ausdrukk an die Stelle treten.

Die folgende Erzählung von XI, 14 an iſt ſo gar nicht be-
175 ſtimmt an das vorige geknüpft und zugleich ſo wenig eingeleitet,
daß von ihr zuerſt ſehr anſchaulich wird, wie der Sammler um
den Schein eines Zuſammenhanges hervorzubringen die Anfangs-
formeln der einzelnen Erzählungen abgeſchnitten. Vergleichen wir
aber unſere Erzählung mit der von derſelben Begebenheit bei
Matthäus XII, 22-45: ſo iſt bei den bedeutenden Verſchieden-
heiten der Vorzug wieder auf Seiten unſerer Erzählung. Zuerſt
tritt bei uns durch V. 15 u. 16 gleich ganz beſtimmt hervor,
daß auf Veranlaſſung dieſer Heilung auf der einen Seite die
Beſchuldigung gemacht wurde, ſie geſchähe ſelbſt durch dämoni-
ſche Kraft, auf der andern das Verlangen geäußert ein himmli-
ſches Zeichen zu ſehen, d. h. etwas wunderbares freilich, aber was
Jeſus nicht ſelbſt verrichtete, und was alſo ein reines Zeugniß
für ihn ablegen konnte, indem man nur einem ſolchen Zeichen,
nicht aber Handlungen, von denen Jeſus ſelbſt hernach zugiebt
daß auch Andere ſie verrichten können, ſeine meſſianiſche Würde
glauben könne. Bei Matthäus wird nur jene Beſchuldigung
gleich mit erzählt, und die Bitte um ein Zeichen V. 38 tritt
ohne beſtimmten Zuſammenhang mit dem vorigen auf und des-
halb auch unverſtändlich genug. Ferner von dem Spruch an,
Wer nicht mit mir iſt, der iſt wider mich, irrt Matthäus auf
Gegenſtände ab, welche der Veranlaſſung ganz fremd ſind. Denn
ſchon die ῥῆσις von der Läſterung des πνεῦμα im Gegenſaz ge-
gen die Läſterung des Sohnes iſt aus dieſem Zuſammenhang
nicht leicht begreiflich, noch weniger aber was bei ihm V. 33
176 bis 37 folgt. Dagegen bringt er das hier aus der Acht gelaſ-
ſene von der Rükkehr des ausgetriebenen böſen Geiſtes erſt ſpä-
ter hinter der Antwort an die, welche ein Zeichen begehrten, bei,
wo es ebenfalls keinen rechten Plaz hat, und ihm fehlen dafür die
Bilder von Licht und Auge ganz, welche bei uns die zweite
Rede beſchließen, und von denen ich nicht ſagen möchte, daß ſie

nicht hieher gehörten. Die Veranlaſſung iſt eine ähnliche, als bei der wir ähnliches VIII, 16 fanden, hier iſt es aber anders gewendet; und daß ähnliche Bilder öfters, aber eben mit andern Wendungen, von Chriſto ſind gebraucht werden, ſteht wol aus mehreren Beiſpielen feſt. Eben ſo iſt in unſerer Erzählung auch der Zuſammenhang der erſten Rede Chriſti ſo vollkommen deutlich, daß ich mich nicht einmal gern dazu verſtehen möchte zu glauben, unſer Referent habe die Stelle von der Sünde wider den heiligen Geiſt ausgelaſſen, weil ihm etwa die Sache undeutlich geblieben. Vielmehr erhält der allgemeine Ausſpruch *Ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, κατ' ἐμοῦ ἐστιν* einen rechten beſtimmten Sinn erſt durch die Art, wie er zwiſchen die beiden Bilder 21. 22 und 24-26 geſtellt iſt, daß nämlich nur aus einer vollkommen geiſtigen Beſiegung des Satans auch eine ſichere und bleibende Austreibung deſſelben aus ſeinen einzelnen Beſizungen hervorgehen könne; wer aber an jener keinen Theil nehme, wie die jüdiſchen Beſchwörer dies denn nicht thaten, der ſchade auch in dieſer Hinſicht mehr als er nuze. Ferner in der zweiten Rede Chriſti iſt die Art wie bei Matthäus V. 40 die Anführung des Jonas verſtanden wird dem Zuſammenhang und der Anwendung, 177 die doch auch dort davon gemacht wird, gar nicht angemeſſen; und wenn man dies nicht für eine ſpätere Interpolation halten will, wozu keine gegründete Veranlaſſung gegeben wird: ſo muß man es für eine eigene und falſche Auslegung halten, die der Referent den Worten Chriſti beigemiſcht, natürlich ohne ſich deſſen bewußt zu ſein; und das iſt bei einer ſchon abgeſtumpften und verworrenen Erinnerung leicht möglich. Zu den bereits beigebrachten Zeichen davon, daß ſich der Referent des Matthäus in einem ſolchen Zuſtande befunden, kommt auch noch dieſes hinzu, daß ihm zwiſchen den beiden Reden Chriſti die kleine Zwiſchenhandlung fehlt, die Lukas erzählt, die bewundernde Ausrufung einer Frau aus dem Hauſen und Jeſu Antwort darauf. So etwas erdenkt ſich nicht leicht jemand, und ſchiebt auch keiner anderwärts her in einen ſchon organiſirten Zuſammenhang

der Darſtellung mitten ein. Dagegen gehört eine friſche und lebendige Erinnerung dazu um ſolche kleine den größeren Zuſammenhang eigentlich ſtörende Umſtände an Ort und Stelle mit zu erwähnen. Und ſo haben wir vielleicht oben auch dem Matthäus zu viel Ehre erwieſen, als wir uns bemühten die Art, wie er die Anmeldung der Anverwandten Jeſu unmittelbar auf dieſe Erzählung folgen läßt, mit der Art, wie ſie bei Lukas VIII, 19-21 geſtellt iſt, zu vereinbaren; denn vielleicht hat ihn auch hier ſein Gedächtniß nur getäuſcht. Ja die Veranlaſſung zu einem ſolchen Irrthum läßt ſich ſogar nachweiſen. Nämlich in unſerer
170 Erzählung folgt die Ausrufung der Frau μακαρία ἡ κοιλία u. ſ. w. nach dem Bilde von der Rükkehr des böſen Geiſtes am Ende der erſten Rede. Bei Matthäus beſchließt dieſes Bild auch ſchon durch eine Gedächtnißverirrung die zweite Rede an die Zeichenforderer. Und wie wäre es, wenn er nun die Ausrufung der Frau und die Anmeldung der Verwandten mit einander verwechſelt hätte, weil ihm nämlich zunächſt die Antwort Chriſti vorſchwebte, die in beiden Fällen ſo ſehr ähnlich iſt? — Alsdann dürfen wir auch um ſo weniger Anſtand nehmen, theils dieſe Begebenheit in die lezte Reiſe von Galiläa zu verſezen, ohne weder bejahen noch verneinen zu müſſen, daß dieſe auch dieſelbe geweſen, deren VIII, 1 Erwähnung geſchieht, theils auch was von XI, 37 an folgt als zu einer und derſelben urſprünglichen Erzählung gehörig und alſo in einem ſo unmittelbaren Zuſammenhang mit dem vorigen uns gefallen zu laſſen, wie die Worte ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ausdrükken. Und anders können wir auch aller Analogie nach nicht. Denn wenn unſer Sammler Verbindungsformeln erdichtete: ſo würde er vor XI, 1 und XI, 14 wol auch welche erdichtet haben. Durch das bloße Abſchneiden einer Anfangsformel kann aber dieſer Schein nicht entſtanden ſein; er müßte ſonſt gerade eine Rede Chriſti weggelaſſen haben, was, da er mehrere Reden ohne alle Hinſicht auf einen beſtimmten Inhalt mit aufgenommen hat, gar nicht wahrſcheinlich iſt. Wie nun von der vorigen Begebenheit die Aeußerungen
171 über die wunderbare Heilung Chriſti wahrſcheinlich machen, daß

ſie nicht an einem gewöhnlichen Aufenthaltsort Chriſti vorgefallen, ſondern eher an einem Orte wo er dergleichen noch nicht verrichtet, alſo am liebſten unterweges: ſo wird auch von dieſer wahrſcheinlich, daß es eine Reiſebegebenheit iſt, indem es an ſich wol nicht gewöhnlich war, zum ἄριστον Fremde einzuladen, wenn aber Chriſtus irgendwo nur durchging, die Sache ſich ſehr gut denken läßt. Denn daß ἄριστον auch wäre für die gewöhnliche ſpätere Hauptmahlzeit gebraucht worden, wird wol ſchwerlich auch für dieſen Dialekt ſo nachzuweiſen ſein, daß man ſich bei unſerer Stelle darauf berufen könnte, in der gar nichts auf dieſen unrichtigen Gebrauch hindeutet. Vielmehr wenn es eine ordentliche Abendmahlzeit geweſen wäre: ſo würde Chriſtus ſchwerlich das Waſchen vernachläßigt haben; denn das wäre ein abſichtlicher Verſtoß gegen die Sitte geweſen, der Chriſto gar nicht ähnlich ſieht. Da nun unten V. 53 der gewöhnliche Text doch höchſt wahrſcheinlich vollkommen richtig iſt, und der Zuſaz καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκεῖθεν nur von einem ſehr aufmerkſamen Zuhörer herrührt, dem nicht entging daß unmittelbar darauf XII, 1 Chriſtus unter einer großen Menge Volks vorkommt, und doch ſeines Aufbruchs vom Mahle gar nicht gedacht iſt: ſo entſteht um ſo mehr die Frage, gehört das folgende von XII, 1 auch noch derſelben Erzählung an, oder ſchließt dieſe mit dem Ende des Capitels? Allerdings könnte man V. 53 und 54 als eine allgemeine Beſchreibung der durch dieſe Reden Chriſti entſtandenen oder verſtärkten Stimmung und alſo als Schlußformel anſehn. Allein theils deutet doch der Ausdrukk λέγοντος αὐτοῦ . . . ἤρξαντο auf etwas an Ort und Stelle unmittelbar erfolgtes, was nur, eben weil es verworren und haſtig durch einander ging, unſer Referent nicht anders als in den allgemeinſten Zügen wiedergeben konnte; theils auch bezieht ſich die Rede Chriſti XII, 1-12 an die Jünger ſo ſehr auf beides, auf die feindſelige Stimmung der Phariſäer und Schriftgelehrten, und auf ihre durch die Einladung und gaſtfreie Behandlung Chriſti bewieſene Heuchelei, daß wirklich gar keine Veranlaſſung da iſt, das ἐν οἷς

nur für eine erkünſtelte Verbindung anzuſehn; vielmehr verliert die folgende Rede an Verſtändlichkeit und Haltung, wenn wir ſie aus dieſem Zuſammenhang herausreißen. Auf dieſe Art wird wol ſehr deutlich, daß eben die Heftigkeit des Streites jenes große Gedränge veranlaßt habe, welches Jeſum, wie es ſcheint, von den Zudringlichkeiten der Phariſäer für diesmal befreite, und ihn in Stand ſezte, ruhig wieder mit ſeinen Jüngern zu reden. Nur ſind wir dann ſehr verlegen, wohin wir das Ende des Gaſtmahls ſezen wollen, und müſſen uns wundern, deſſen mit keinem Wort erwähnt zu finden. Die natürlichſte Löſung der Schwierigkeit iſt hier wol die, daß alle dieſe gegen die Phariſäer und Geſezausleger gerichteten Reden Chriſti nicht auf ſondern nach dem Frühſtükk ſind geſprochen worden, als man ſich ſchon
112 wieder draußen befand und vom Volk wieder konnte beobachtet werden. Iſt dem aber ſo, ſo muß man ſagen, das Gaſtmahl iſt in unſerer Erzählung gar nicht beſchrieben, ſondern nur des Zuſammenhanges wegen erwähnt; und es wird wahrſcheinlich, daß auf demſelben alles ſtill und friedlich hergegangen, und daß der Phariſäer auch mit ſeiner Verwunderung oder vielmehr ſeinem Vorwurf über das unterlaſſene Waſchen erſt nach aufgehobener Mahlzeit im Geſpräch, und als ſchon verſchiedene Meinungen ſich zeigten, herausgerükkt ſei, und ſo Chriſtum zu jenen Reden veranlaßt habe. Dies iſt auch wol das natürlichſte, wenn man die ganze Thatſache von Seiten der Gewohnheit und Sitte anſieht. Eben ſo wenig iſt aber auch XII, 12 als das Ende der Erzählung anzuſehen. Denn nachdem Chriſtus zuerſt auf die Bitte ſelbſt geantwortet, und dann auf Veranlaſſung derſelben zum verſammelten Volke — denn nur auf ὄχλος kann das αὐτοῖς bezogen werden — geſprochen, redet er hernach von V. 22 zu den Jüngern wieder auf eine ſolche Weiſe, daß zwar zunächſt ſeine Ermahnungen ſich auch an die Warnung vor der πλεονεξία anſchließen, wie vorher an die vor der Heuchelei, hernach aber der herrſchende Gedankengang wieder aufgenommen, Furchtloſigkeit im Beruf, und Furcht vor dem welcher Rechenſchaft fordern kann, empfohlen wird. Wir können alſo alles von XI.

14 bis XII, 53 als ein zuſammenhängendes ganze anſehen, worin wir in mehreren einzelnen Zügen auch das Reiſen erkennen. Denn auch die Bitte XII, 13, Jeſus möge die Erbtheilung beſchleunigen helfen, verräth eine ſolche Aehnlichkeit mit den 182
IX, 57—62 erzählten Zügen, daß man am leichteſten auch die ergangene Aufforderung ſich an Jeſum anzuſchließen als die Veranlaſſung zu einer ſolchen ſonſt in der That nicht leicht zu erklärenden Bitte anſieht. Das Rükkehren von dieſer Unterbrechung grade ſo ohne einzelnes fortzuſezen oder irgendwo genau wieder anzuknüpfen, recht wie man es ſich denken muß, wenn im freien Gedankenerguß eine herrſchende Richtung einmal genommen iſt, dieſes iſt weder zu erkünſteln noch durch ein zufälliges Aneinanderreihen ähnlicher Reden und Vorgänge zu erreichen, und eine ziemlich ſichere Bürgſchaft für die Einheit und Treue dieſer Ueberlieferung. Dieſes beſtätigt ſich auch faſt überall durch Vergleichung der ähnlichen Stellen bei Matthäus. Was wir bei uns XI, 39 leſen, war offenbar das nächſte, was Jeſus auf den Vorwurf wegen des unterlaſſenen Waſchens erwiedern konnte, paßt alſo genau in dieſen Zuſammenhang; wogegen in der großen antiphariſäiſchen Rede bei Matth. XIII, 25 es ſich nicht nur nach ſo viel härtern Vorwürfen matt ausnimmt, ſondern auch nur wie ein abhanden gekommener Zuſaz zu V. 14 ausſieht, und doch auch neben dieſem nichts neueres oder größeres ſagen würde. Auch der zweite Vorwurf bei uns XI, 42 iſt von dem Mahle hergenommen, wo ſich wol dergleichen Kräuter immer ſanden, und ſteht hier offenbar natürlicher als dort, Matth. XXIII, 23. Beſonders aber iſt zu bemerken, daß im Matthäus auch bei dieſen Beſchuldigungen, obgleich die Schriftgelehrten auch von der ſadducäiſchen nicht ſo auf Klei- 183
nigkeiten erpichten Sekte waren, doch überall *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* ſteht, hier aber ſie nur gegen die Phariſäer gerichtet ſind; und erſt hernach als der *νομικός* — auf den übrigens, wenn er ein Sadducäer geweſen wäre, als ſolchen V. 46 nicht gepaßt hätte — die lezte Beſchuldigung wegen der Rangſucht

auch auf ſeine Genoſſenſchaft zieht, werden beſondere Verwünſchungen auch über die Geſezausleger hinzugefügt. Dieſes, und die ganze Art wie das Dazwiſchentreten eben dieſes νομικὸς den Reden Chriſti eine neue Wendung giebt, verglichen mit der Art wie bei Matthäus Beſchuldigungen, die mehr den Schriftgelehrten gelten, und ſolche die ausſchließend auf die Phariſäer ſich paſſen, durch einander geworfen ſind, dies zuſammen entſcheidet wol unwiderſprechlich dafür, daß, was wir hier XI, 37-52 leſen, und was ſchwerlich zweimal auf eine ſo ganz übereinſtimmende Weiſe kann vorgetragen worden ſein, von Chriſtus urſprünglich bei dieſer Veranlaſſung und in dem hier aufgeſtellten Zuſammenhang iſt geſagt worden, und daß Matthäus, der von der Thatſache keine Kenntniß hatte, die einzelnen Ausſprüche in eine andere gegen die Schriftgelehrten gehaltene Rede verwebt, und ſo aus beiden ein nicht eben wol und ſtreng verſtändlich geordnetes ganze gemacht hat. Denn der erſten Beſchuldigung von äußerer Reinlichkeit, durch welche innere Schlechtigkeit ſoll beſeitigt werden, fehlt bei Matthäus die rechte Spize, die ihr bei uns der
186 wol nur ironiſch zu verſtehende V. 41 aufſezt, wogegen Matth. XXIII, 26 nur klingt wie ein von anderer Hand hinzugefügter Schluß, ganz nach der Analogie des Endes von V. 23, bei uns XI, 42. Das Bild von den geſchmükkten Gräbern Matth. XXIII, 27 kann ſcheinen ein anderes zu ſein als das unſrige von den verborgenen Gräbern XI, 44; aber eben ſo leicht kann man auch denken, es ſei aus einer dunkeln Erinnerung an das unſrige entſtanden, und zu einer bildlichen Wiederholung des unmittelbar vorhergehenden umgearbeitet worden. Und das vom Bauen der Prophetengräber wird, indem es Matthäus unmittelbar mit jenem verbindet, auch noch unverſtändlicher, da man es bei uns in unmittelbarer Beziehung auf das antiprophetiſche Ueberſchäzen der Aeußerlichkeiten des Geſezes gar leicht verſteht, wenn nur das Factum vorausgeſezt wird, daß die Geſezausleger zu beſonderer Sorgfalt für die Erhaltung prophetiſcher Denkmäler verbunden waren, und wenn man ſich nur entſchließt, wie es

doch eigentlich ſein muß, V. 48 Ἆρα zu ſchreiben, welcher Frage dann die folgende Citation als Warnung hinzugefügt iſt, daß ſie bald eben ſo wie ihre Väter die von Gott geſendeten Propheten verfolgen würden. So hat auch XI, 52 bei uns eine weit beſtimmtere Beziehung als derſelbe Ausſpruch bei Matth. XXIII, 14, wo vorher gar nicht von der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* die Rede war. Vorzüglich aber bemerke man noch dieſes, daß bei uns Chriſtus von Anfang an als der angegriffene erſcheint, bei Matthäus hingegen, man beginne nun mit XXIII, 1 oder mit XXII, 41, tritt er ſelbſt völlig angreifend auf. Die zweite Rede XII, 1-12 entwikkelt ſich ganz aus dem vorigen, wie ſchon bemerkt. Aufgereizt durch das zulezt immer ſtärker im Gegenſaz gegen die gaſtliche Einladung und Behandlung feindſelige Betragen der Phariſäer und Schriftgelehrten vergegenwärtigt ſich Jeſu ihre Heuchelei als der ihr ganzes Weſen und Leben durchdringenden Sauerteig, und daß davon gar nichts in dem Weſen und der Weiſe ſeiner Jünger ſein möge, iſt der eine Punkt. Veranlaßt, ſchon ehe das lezte aufflammende und hämiſche Streiten V. 53. 54 ſich entwikkelte, zu Andeutungen wenigſtens, die den Jüngern nicht entgehen konnten, von den Uebeln, die den ſeinigen von eben dieſen Gegnern bevorſtänden, konnte er fürchten, ſeine Jünger möchten durch das eben vorgefallene nur beſorglicher gemacht werden, wie es wol ihnen gelingen werde ſich mit dieſen Gegnern aus dem Handel zu ziehn; und ſie hierüber zu beruhigen und auch ſo zur freimüthigſten Zuverſicht aufzufordern, iſt der andere Punkt. Aus dieſen beiden erklärt ſich alles, und man muß es hier natürlicher finden und in beſſerem Zuſammenhange als in jener allgemeinen Anweiſung an die Jünger bei Matth. X, 26-33, in der alles ziemlich durch einander geworfen zu ſein ſcheint, und die ſich zwar auf eine Ausſendung der Zwölf beziehen will, aber ohne daß dieſe Behauptung durch eine irgend ausgeführte Thatſache unterſtüzt wird. Auch von dem freilich ſehr ſchwierigen Ausſpruch XII, 10 möchte ich behaupten, er gehöre noch eher in dieſe Verbindung als dahin wo

Matth. XII, 31. 32 ihn uns aufbewahrt hat. Denn dort war das πνεῦμα θεοῦ vorgekommen als die göttliche Kraft, durch welche Chriſtus die unreinen Geiſter austrieb; und ich ſehe nicht recht ein, wie man grade in dieſer Bedeutung die Läſterung gegen den Sohn — wobei man dort eben auch an die Behauptung vorzüglich denken müßte, daß er ſelbſt den Teufel habe — von der Läſterung gegen den Geiſt unterſcheiden und beide gewiſſermaßen entgegenſezen könnte. Hier hingegen iſt das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Kraft, welche dereinſt die Jünger in Verkündigung und Vertheidigung des Evangeliums begeiſtern und leiten ſoll; und der Gegenſaz kann ſo aufgefaßt werden, Wenn jemand jezt ſich gegen den Sohn auflehnt, von dem können noch die Folgen ſeiner Sünde genommen werden; wer aber in Zukunft auch die ſchneller und gewaltiger wirkende Kraft des Geiſtes läſtert, für den iſt nichts übrig gelaſſen was ihn retten könnte. Und ſo war dies eine hieher ſich ſehr ſchikkende und die Jünger ermuthigende Rede. Dagegen in den Zuſammenhang bei Matthäus kann zwar ſein V. 31 paſſen, ſein V. 32 aber niemals, ſondern dieſer ſcheint nur von hier dorthin gekommen zu ſein. Uebrigens aber kann auch dieſe ganze Rede wol nur gehalten ſein zu einer Zeit, wo Jeſus ſein Leiden ſchon verkündigt hatte, und wo ihm daſſelbe nahe bevorſtand. Von der lezten Rede an die Jünger XII, 22–53 iſt bereits bemerkt, wie ſie zunächſt ebenfalls an die unmittelbare Veranlaſſung anknüp-
187 fend doch wieder in den aus der ganzen Stimmung Chriſti hervorgehenden Gedankengang zurükkehrt. Dieſes Zurükkehren ſcheint ſich am beſtimmteſten in V. 32 auszuſprechen, der daher auch, wiewol ohne einen ſcharfen Abſchnitt zu machen, etwas abgebrochen eintritt. Es muß übrigens dem Gefühl des Leſers überlaſſen bleiben nach dieſen Andeutungen die Einheit in dieſem Abſchnitt aufzufaſſen, und ſich lebhaft vorzuſtellen, wie dieſes in Einem Zuge kann geſprochen ſein. Wobei ja allerdings ſich von ſelbſt verſteht, daß wir keine wörtliche Nachſchrift vor uns haben, ſondern eine aus der Erinnerung, in der manches einzelne

ausfüllende verloren gegangen, manches weiter ausführende auch wol wiſſentlich weggelaſſen, und nur der Hauptinhalt angegeben iſt. Wenigſtens wird wol nicht leicht jemand glauben, daß die Ermahnung 22-31, die hier die unmittelbarſte Anwendung iſt, welche Chriſtus in Bezug auf das vorhergeſagte von dem eben vorgegangenen auf die Jünger machen konnte, in unſere Stelle aus der Bergrede Matth. VI, 25-34 gekommen. Dort ſchließt ſie ſich dem vorhergehenden nicht recht an, und das folgende hängt gar nicht damit zuſammen. Man kann der faſt wörtlichen Uebereinſtimmung nach nicht glauben daß Chriſtus dieſes bei zwei verſchiedenen Gelegenheiten geſprochen, und es bleibt alſo nur übrig, daß ein ἀπομνημόνευμα von dieſer Ermahnung in die Bergrede bei Matthäus gerathen, nur daß was wir bei Lukas erſt XII, 33. 34. leſen, dort ſchon 19-22, denn ſchwerlich iſt auch dies bei der großen Aehnlichkeit als eine andere Rede anzuſehen, vorangeſtellt, und 22-24 etwas ähnliches anderwärts her zwiſchen geſchoben, und daß vielleicht in 33 und 34 noch etwas bei anderer Gelegenheit und in anderem Zuſammenhang geſagtes mit verwebt iſt. Auch was wir bei Lukas XII, 35-48 leſen und bei Matthäus XXIV, 42-50 finden, wiewol abgekürzt und unvollſtändig, iſt bei uns aus dem Zuſammenhang zu erklären, bei Matthäus iſt es nur eingezwängt, ſo daß auch dieſe Vergleichung für die Urſprünglichkeit und Integrität unſers Berichtes ſehr deutlich ſpricht. Denn das Gleichniß von den zehn Jungfrauen bei Matth. XXV, 1 flgd. ſchließt ſich dem vorigen XXIV, 36-42 ganz enge an, die Ermahnung zur Wachſamkeit aber an die Jünger ſteht ganz fremd dazwiſchen. Und beſonders unerklärlich noch kommt nach den allgemeinen Sprüchen 42 und 44 hier die Frage V. 45 τίς ἄρα ἐστὶν κ. τ. λ. Dieſe wird bei uns Lukas XII, 42 aus der unmittelbar vorhergehenden Frage des Petrus V. 41, ob das Gleichniß von den Knechten nur zu ihnen den nächſten vertrauteſten Schülern geſagt ſei, und alſo auch nur ihnen die Belohnungen für die Wachſamkeit verheißen oder auch andern, vollkommen begreiflich. Chriſtus näm-

lich antwortet hierauf nur ausweichend. Es gebe allerdings einen
Unterſchied zwiſchen bloßen Dienern und ſolchen welche über die
andern geſezt wären; aber nur vorzügliche Treue und Verſtändigkeit
gebe darauf einen Anſpruch. Und weil Chriſtus dieſes
V. 45 und 46 auch durch den Gegenſaz ausführt, was nämlich
189 erfolge, wenn der Hausherr ſich in einer ſolchen Wahl geirrt,
und ſein Vertrauen übel ausgeſchlagen: ſo veranlaßt ihn dieſes
auch zu dem vorher V. 36-38 vorgetragenen Gleichniß noch in
V. 47 und 48 den Gegenſaz hinzuzufügen. Denn offenbar iſt
ἐκεῖνος ὁ δοῦλος und *ὁ μὴ γνοὺς* V. 48 nicht der über die
andern geſezte Knecht, der freilich V. 45 auch *ὁ δοῦλος ἐκεῖνος*
heißt, ſondern es ſind, wie der Zuſammenhang deutlich ergiebt,
οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι V. 37, die alles nöthige für den zurükkehrenden
Hausherrn in Bereitſchaft halten und ihm aufmachen ſollen.
Und indem Chriſtus ſagt, daß unter dieſen Knechten auch
ſolche wären, die keine beſtimmten Befehle von ihrem Herrn empfangen
hätten — *ὁ μὴ γνούς,* — ſo giebt er ſehr deutlich zu
verſtehen, daß jenes Gleichniß nicht auf die Zwölf allein, ſondern
in einem weiteren Umfang anzuwenden ſei. Auch dies iſt
eine Art des Zuſammenhanges, welche deutlich beweiſet daß wir
hier einen urſprünglichen und treuen Bericht vor uns haben;
denn weder eine zufällige Aneinanderreihung noch eine kunſtreichere
Zuſammenſtellung ähnlicher Ausſprüche könnte je ſolche Beziehungen
hervorbringen. Nur V. 39 ſcheint allerdings in unſern
Zuſammenhang gar nicht hinein zu gehören; denn V. 40
hat mit dieſem Bilde nichts zu ſchaffen, ſondern ſchließt ſich unmittelbar
an V. 38 an; und ich kann nicht umhin anzunehmen,
daß dieſes Bild ſeiner bloß äußern Aehnlichkeit wegen hier eingeſchoben
iſt, und ſeine Stelle einer ſpätern Hand verdankt.
190 Doch bei dem gänzlichen Mangel eines Zeugniſſes aus Handſchriften
wage ich nicht zu behaupten eine ſpätere als die Anordnung
unſers ganzen Evangeliums, ſo daß es aus Matthäus
könnte übertragen ſein, ſondern nur eine ſpätere als die des urſprünglichen
Referenten, ſo daß der Ordner des ganzen dieſen

z ſchon gefunden habe. Merkwürdig aber bleibt immer, daß
Uebereinſtimmung des Matthäus mit unſerer Stelle gerade
dieſem fremden Zuſaz, Matth. XXIV, 43, anfängt, und daß
Bild ſich eher auf das bei Matthäus früher 36-41 vorgetra-
beziehen läßt, nur daß dann die γενεὰ der οἰκοδεσπότης
de, und Gott der κλέπτης. Doch hierüber zu urtheilen,
e immer nicht dieſes Ortes. Was wir endlich Lukas XII,
53 leſen, hat abgekürzt, ſo freilich daß das feinſte fehlt,
gens aber wenig verändert Matthäus in der Inſtruction an
Zwölf X, 34. 35. Aber auch dieſes ſcheint dort den Zuſam-
hang mehr zu ſtören als hinein zu gehören; denn V. 37
eßt ſich, ohne des vorigen zu bedürfen, ganz leicht an V. 33
Und das zarteſte aus dieſer Stelle mußte bei Matthäus
n; denn in ſo früher Zeit konnte Chriſtus nicht ſagen, das
er ſei wirklich ſchon entzündet, und ſich nicht äußern über
e Beklemmung bis zur eintretenden Entſcheidung. — Wie-
ſich nun der Zuſammenhang nur bis hieher unmittelbar
weiſen läßt: ſo iſt doch ſehr wahrſcheinlich, daß auch das
ende noch unter denſelben Umſtänden geſprochen iſt. Denn
ſt gerade die natürlichſte Entſchuldigung, welche die Menſchen
ennach für einen ſolchen διαμερισμὸς anzubringen pflegen, um
ſie eben nicht alle die Zeichen der Zeit gleich gut verſtanden
en. Dieſe nun benimmt ihnen Chriſtus im voraus, indem
eigt, die Zeichen der Zeit ſeien eben ſo deutlich wie die un-
ennbarſten Naturzeichen. Und dann fügt er noch hinzu, daß
Beziehung auf ſeine Perſon auch ohne alle Zeichen das in-
Gefühl ihnen noch in dem lezten Augenblikk der Entſchei-
g ſagen müſſe, was ſie ihm ſchuldig wären. So daß ich auf
e Weiſe dieſe lezten Verſe als etwas von anderwärts her
rtes anſehen möchte, wie denn auch das ἀφ' ἑαυτῶν κρί-
V. 57 ſich ganz beſtimmt auf das τὸν καιρὸν δοκιμάζειν
56 bezieht und den Gegenſaz dazu bildet. — Auch das nächſte
XIII, 1-9 iſt keine gegründete Urſach von dem bisherigen
prünglich getrennt zu denken. Auch müßte das ἐν αὐτῷ τῷ

καιρῷ eine rein gemachte Verknüpfung ſein, wozu wir doch noch kein Beiſpiel gefunden haben. Auch ſchließt ſich die Art wie Chriſtus den Vorfall behandelt, ſeinem ganzen Tone nach ſehr genau dem bisherigen an, und doch nicht auf eine ſo äußerliche Weiſe, daß man glauben könnte, es hätte nur der Aehnlichkeit wegen ſeinen Plaz hier gefunden.

Ein anderes iſt es mit der folgenden Erzählung XIII, 10-22, die einen ähnlichen Anfang hat wie XI, 14, vielleicht auch einen von dem Sammler verkürzten, der ausdrükklich ausſagte, Chriſtus ſei auf der Reiſe geweſen, wie der Schluß ihn uns weiter reiſend darſtellt. Dann heißt ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν of-
191 fenbar nur eben ſo viel als ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ἐν τῇ συναγωγῇ, und nöthigt uns gar nicht die Geſchichte in einen Ort zu verlegen, wo mehrere Synagogen waren, ſo wenig als ἐν τοῖς σάββασιν auf einen längern Aufenthalt deutet. Auch die Worte des Archiſynagogen V. 14 beweiſen dieſes keinesweges, da er ſcheinen wollte auf Jeſum keine Rükkſicht zu nehmen, und ſeine eigentliche Abſicht auch ſo verſtändlich war, daß er die Einwendung, an den andern Tagen würde Jeſus nicht da ſein, nicht beſorgen durfte. Wie er denn dieſe ganze artig ſein ſollende Form aus der Luft griff, da niemand gekommen war um ſich heilen zu laſſen, ſondern Chriſtus die abſichtslos da ſtehende Frau ſelbſt zu ſich gerufen hatte. Ich ſehe aber V. 10-22 als ein urſprüngliches ganze an, ohne mich durch die Schlußformel V. 17 irre machen zu laſſen. Dieſe ſollte vielleicht den kleinen Aufſaz beſchließen, aber der Referent fügte noch 18-21 einige kurze Erinnerungen von dem, was Jeſus in der Synagoge gelehrt hatte, hinzu, und ſchließt dann mit Chriſti Abreiſe. Denn daß dieſe Gleichniſſe ſo mit der Erzählung zuſammenhängen, wollen wir Storrn, der freilich ſonſt in dergleichen Dingen wol keine große Autorität iſt, um ſo mehr glauben, als wir von einem ſo kleinen urſprünglichen ganzen, als dieſes V. 18-21 ſein würde, in unſerm Evangelium noch keine ſichere Spur gefunden haben. So iſt alſo die früher ſchon bemerkte Schlußfor-

el V. 22. wahrſcheinlich nur das Ende der V. 10. angefange-
n einzelnen Erzählung, und die ganze auf den lezten Auf-
uch Jeſu aus Galiläa begründete Sammlung beſtände demnach 193
n IX, 51 bis hieher aus ſechs einzelnen Erzählungen IX,
—X, 24; X, 25-37; X, 38-42; XI, 1-13; XI, 14-XIII,
und XIII, 10-22.

Daß hier XIII, 23 eine neue und urſprünglich mit dem
rigen nicht zuſammenhängige Erzählung angeht, muß wol
em einleuchten; denn als Uebergang zu einem neuen Gegen-
nde in einem und demſelben Bericht kann man V. 22 wol
cht leicht anſehn, weil doch gar kein Beſtimmungspunkt für
s folgende darin enthalten iſt. Beſonders aber der, welcher
. 18 entweder etwas ganz neues ſo ſtillſchweigend anknüpfte,
er doch die Beziehung deſſelben mit dem vorigen ſo gar nicht
raushob, der kann nicht unmittelbar darauf und zu etwas ganz
nlichem einen verhältnißmäßig ſo weitläuftigen Uebergang ge-
acht haben; ſondern nur Schluß kann dieſe Formel bei ihm
weſen ſein. Der Anfang wird auch hier von unſerm Samm-
r weggeſchnitten ſein, wenn man nicht annehmen will daß
ele ſolche Denkſchriften ἀκέφαλα geweſen, was man aber wol
r von kürzern, oder von ſolchen die gleich beim Aufzeichnen
r eine größere Sammlung beſtimmt wurden, kann wahrſchein-
h finden. Die Frage des unbekannten, wenn ſie nicht eine
mittelbare beſtimmte Veranlaſſung hatte, die uns nicht mit
berliefert iſt, wird ſchon ihrem Inhalt nach am leichteſten in
eſe Reiſe geſezt, wo Jeſus verkündigende und auffordernde Bo-
n vor ſich her ſandte, und jeder den geringen Erfolg derſelben
ahrnehmen konnte. Und auch nur in Bezug auf die angekün- 194
gte baldige Entſcheidung konnte Chriſtus ohne weiteres ant-
orten, Jeder dränge ſich nur aus aller Macht durch den engen
ingang hindurch, ſo lange er noch offen iſt. Für den Gegen-
z des großen immer offnen zum Verderben führenden Thores,
it dem in der Bergrede bei Matth. VII, 13. 14 dieſer Spruch
sgeſchmükkt iſt, war hier nicht recht der Ort; daher möchte ich,

ohnerachtet dieſes bei Matthäus auch weder mit dem vorigen noch folgenden recht zuſammenzuhängen ſcheint, doch nicht glauben, es ſei aus dieſer Rede dorthin gekommen, ſondern eher daß Jeſus ſich bei anderer Gelegenheit deſſelben Bildes etwas anders gewendet bedient habe. Denn hier ſcheint er doch beſonders andeuten zu wollen, nur den paläſtinenſiſchen Juden ſei es vorzüglich ſchwer dieſen engen Eingang zu finden; ſonſt würden eben nicht wenige, ſondern viele von allen Orten und Enden in das Reich Gottes kommen. Uebrigens deuten die Ausdrükke in V. 26 ziemlich beſtimmt darauf, daß dies in Galiläa geredet worden. Denn da waren die meiſten, welche ſich rühmen konnten, daß ſie in gaſtlichen Verhältniſſen mit Jeſu geſtanden, und daß er auf ihren Straßen und Pläzen gelehrt habe. Dagegen ſehe ich gar keinen Grund, dieſe Rede mit der Matth. XX, 1 — 16 in Verbindung zu bringen. Denn wenn auch dieſe mit derſelben Formel anhebt, womit die unſrige ſchließt: ſo iſt doch der Sinn der Formel, die ſich übrigens eben wie die, Wer Ohren hat zu hören der höre, und ähnliche gar oft wiederholen [illegible] konnte, auch dort ein anderer. — Hat nun, wie geſagt, Jeſus dieſes in Galiläa geredet: ſo haben wir um ſo weniger Urſache Verdacht zu hegen gegen die Formel *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* oder *ὥρᾳ* gleichviel, welche das nächſte, was nothwendig in Galiläa muß vorgegangen ſein, mit dem bisherigen verbindet, ſo daß unſere Erzählung ſicher bis an das Ende des Kapitels geht. Nur ob V. 34 derſelben urſprünglich angehöre, und nicht vielmehr eben wie XII, 39 ſpäter eingerükkt ſei, möchte ich nicht entſcheiden. Denn eine ſolche Perſonification von Jeruſalem, während Chriſtus noch in Galiläa reiſte, hat etwas unwahrſcheinliches, und der Spruch, der ſchwerlich zweimal grade ſo geſagt ſein kann, ſteht allerdings Matth. XXIII, 37, in den Tagen wo Jeſu öffentliches Lehren in Jeruſalem zu Ende ging, beſſer an ſeiner Stelle. Aber ſoll der bloße Ausdrukk *οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* jemanden verleitet haben dieſe *ῥῆσις* hier einzuſchieben, zumal doch jede leicht bedenken konnte, daß V. 35 im Zuſammenhang mit 34 in Galiläa unmöglich konnte geſagt werden? Oder ſoll uns nicht eben dies ein Wink ſein anzunehmen, V. 35 gehöre wenigſtens hieher zu der Antwort, die Jeſus den Phariſäern für den Herodes giebt. Er müſſe noch ein Paar Tage an Ort und Stelle bleiben, und dann noch ein Paar Tage ruhig reiſen durch des Herodes Gebiet, dann aber überlaſſe er ihnen Galiläa gänzlich — ſo daß ich mir gern gefallen laſſe, daß ἔρημος hier geſtrichen wird — und werde ſie für ihre Perſon nicht anders wiederſehn als zum Feſt in Jeruſalem. Auf dieſe Art konnte, wenn man annimmt, wo das εὐλογημένος κ. τ. λ. ſei ein gewöhnlicher Feſtgruß geweſen, ſehr leicht eine große und doch nur zufällige Aehnlichkeit mit Matth. XXIII, 38. 39. entſtehen, und dieſe dann vorzüglich die Veranlaſſung gegeben haben, auch V. 37 hieher zu verpflanzen; ſo wie vielleicht nur von hier der Ausdrukk ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν mit dem Zuſaz ἔρημος dorthin gekommen iſt. — Der Abſchnitt XIV, 1-24 kann auch noch zu derſelben urſprünglichen Erzählung gehört haben, jedoch nur wenn man, wie wir auch vermuthet, annimmt, ſie habe vor XIII, 23 einen Eingang gehabt, den wir nicht mehr leſen, und der ſie beſtimmter als eine ſolche bezeichnete, welche mehrere in ſich nicht zuſammenhängende Gegenſtände vereinigen will. Und man gewinnt wol nichts, wenn man ſich dies nicht will gefallen laſſen; denn als eigne Erzählung für ſich angeſehn, vermißt man doch auch am Anfang dieſes Abſchnittes eine nähere Beſtimmung, wenn man nicht annimmt, der Sammler habe ſie auch ſelbſt aus einer mündlichen Erzählung gleich für ſeine Sammlung ſo aufgeſezt. Uebrigens haben wir hier in V. 5 wieder einmal einen für ein Gefühl wie das meinige ſehr ſchlagenden Beweis, daß unſer Evangelium nicht von Einem hinter einander geſchrieben worden. Oder könnte wirklich irgend jemand ſo kurz nach XIII, 15 etwas ſo ganz ähnliches erzählt haben, ohne die Wiederholung wenigſtens durch rükkweiſendes Eingeſtändniß zu entſchuldigen? ich glaube, keiner. Dafür aber klingt das ganze auch wie-

107 der recht wie der unmittelbare Bericht eines mitanweſenden, der die ausführlicheren Tiſchreden Chriſti auf dieſem Gaſtmahl mit ihrer Veranlaſſung erzählt oder aufzeichnet. Und wie anmuthig iſt es, daß er auch die erſte dem Anſchein nach nur auf kleine Aeußerlichkeiten ſich beziehende und auch dieſe nur von Seiten der Lebensklugheit behandelnde Rede mitzutheilen nicht verſchmäht hat. Denn meiſterhaft iſt ſie eben darin, daß ſie ohne den Schein von Tiefe und Strenge doch die hinter dem Fehler, den ſie rügt, verborgene Geſinnung ſo klar ins Licht ſezt. Der Spruch V. 11 kann aber freilich in dieſem Zuſammenhang keinen andern unmittelbaren Sinn haben als zu erinnern, es ſei ein ſehr gewöhnlicher Fall, daß wer ſich auf ſolche Weiſe hervordränge, auch ſo gedemüthigt werde. Anders freilich Matth. XXIII, 12; aber ein ſolcher Spruch kann auch, eben weil er in gar verſchiedenem Umfange angewendet werden kann, gar oftmal wiederholt worden ſein. Von dem zweiten Spruch V. 12-14 hat uns freilich unſer Referent die Veranlaſſung nicht mitberichtet, wahrſcheinlich weil ſie weniger in früheren Reden lag als in unbeſtimmten Aeußerungen und in dem ganzen Bezeigen des Wirthes. Aus der Verlegenheit indeſſen, die uns dadurch entſteht mit dieſer dem Anſchein nach harten Rede, ziehn ſich die meiſten Ausleger wunderlich genug. Sollte aber nicht jeden aus den Ausdrükken *μήποτε καὶ αὐτοί σε ἀντικαλέσωσι* V. 12, und *ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι* eine leiſe Ironie anſprechen, die ſelbſt in der Art, wie Chriſtus ſich in den lezten Worten *ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀνα-* 108 *στάσει τῶν δικαίων* an die gewöhnliche Vorſtellung ohne etwas daran zu beſſern ganz genau anſchließt, noch durchſchimmert. Und ſo gewinnt es das Anſehn, als habe der Wirth ſich aus ſeiner Gaſtfreiheit ein Verdienſt machen wollen; welches um ſo wahrſcheinlicher iſt, wenn Chriſti Geſellſchaft und mehrere jener Feſtreiſenden geladen waren, und er nur zu dieſen noch ſeine übrigen Freunde geladen hatte. Endlich in dem Gleichniß V. 16-24 liegt offenbar der ganze Nachdrukk in der beſondern

rt der Entſchuldigungen, daß es nämlich Geſchäfte waren, die
e, wenn ſie an das Gaſtmahl gedacht hätten, auf eine andere
eit ſollten verlegt haben, falls ihnen an dem Gaſtmahl gelegen
ar. Und ſo will er dem, welcher ſich V. 15 anſtellt, als freue
r ſich ſehr auf die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, zu Gemüthe führen,
r hänge auch an ſolchen Dingen, über denen er dieſe große An-
elegenheit immer wieder vergeſſe, und über denen er ſie denn
uch verſäumen werde. Matth. XXII, 1 leſen wir ein Gleich-
iß, deſſen Grund zwar ähnlich iſt, aber nicht nur iſt es weit
uſammengeſezter, ſondern auch der erſte mit dem unſrigen über-
nſtimmende Theil deſſelben iſt auch ſchon ganz anders geord-
et, indem die geladenen ſich in offenbarer Geringſchäzung
hne auch nur ſcheinbare Entſchuldigung von dem König abwen-
en, bis ſeine wiederholten Erinnerungen ſie zur Gewaltthätigkeit
eizen. Dies iſt alſo ein Beiſpiel, deren wir wenige haben. Un-
re Bearbeitung des Gleichniſſes iſt offenbar die urſprüngliche,
hriſtus hat es aber hernach vielleicht mit anderen zu einem
rößeren beziehungsreicheren ganzen verarbeitet.

Da aber dieſe Reden offenbar auf dem Gaſtmahl ſelbſt ge-
rochen worden, und uns hier die Auskunft, deren wir uns
en einmal bedienten, nicht offen ſteht: ſo reicht auch unſere
rzählung offenbar nur bis V. 24. Denn das *Συνεπορεύοντο*
αὐτῷ ὄχλοι πολλοί könnte nicht im Zuſammenhang mit dem
origen geſchrieben ſein, ohne daß das Ende des Mahles und
e weitere Reiſe wenn auch nur durch eine kurze Formel wie
ελθόντος δὲ αὐτοῦ ἐντεῦθεν oder dergleichen angedeutet wor-
n wäre; und dieß würde gelten, ſelbſt wenn wir auf einen
ühern gemeinſchaftlichen Anfang dieſer Erzählungen, der alles
s auf der Reiſe geſchehen darſtellte, zurükgehen könnten. Alſo
ginnt hier eine neue urſprüngliche Erzählung, deren erſten An-
ng aber, auf welchen ſich das *συνεπορεύοντο* bezieht — und
ch dem *στραφείς* ſcheint eine ſolche Beziehung zu fehlen, —
r Sammler uns wahrſcheinlich auch weggeſchnitten hat. Das
ſle V. 26. 27 kommt zwar auch bei Matth. X, 37 in der An-

weiſung an die Zwölf vor. Allein ſo früh und ehe er noch von ſeinen eigenen Leiden geredet hatte, war wol Chriſtus nicht veranlaßt ſeinen Jüngern zu ſagen, ſie müßten beſtändig auf die Todesſtrafe gefaßt ſein, und indem ſie ihn in Beharrlichkeit und Treue nachahmten ſie ſogar ſelbſt herbeiführen helfen; ſie hätten das damals weder verſtanden noch ertragen. Hier iſt der Spruch, indem er hohe Forderungen aufſtellt, abrathend an die leichtſinnigere Menge gerichtet, und ſo hängen die folgenden Gleichniſſe damit aufs innigſte zuſammen. Das zweite unter dieſen iſt auch nicht bedeutungslos hinzugefügt, indem es den Beruf der Jüngerſchaft nicht nur wie das vorige als ein gewagtes Unternehmen, ſondern beſtimmter, nämlich als Streit aufſtellt, und auf die nur durch geiſtige Kräfte zu überwindende phyſiſche Uebermacht der Gegner aufmerkſam macht. Der Schluß V. 34. 35 wird von vielen als nicht hieher gehörig angeſehen, weil daſſelbe ſich auch Matth. V, 13 findet. Mit Unrecht, wie ich glaube, denn die Worte paſſen ſehr gut hieher. Wer damals ſchon Jeſu Jünger wurde, der ſollte die ganze Maſſe bearbeiten und erheben helfen; fehlte ihm dazu die eben näher beſtimmte eigenthümliche Kraft, ſo mußte er ganz unbrauchbar ſein für das ganze und auch ſelbſt in Verwirrung verloren gehen, und dies iſt in dem Bilde vom Salz ſehr zwekkmäßig ausgedrükkt und auch ſehr genau, wenn man es näher betrachtet. Auch iſt ſehr wenig wahrſcheinlich, wenn dieſe einzelne ῥῆσις von anderwärts her wäre beigeſchrieben worden, daß die Schlußformel ὁ ἔχων ὦτα κ. τ. λ. ſich auch ſollte dazu gefunden haben. Daß aber dieſer Formel Chriſtus ſich ſehr oft kann bedient haben, bedarf wol keiner Erörterung.

Ob das folgende von XV, 1 noch zu derſelben Erzählung gehört, können wir freilich, wenn dieſer der Anfang fehlt, nicht mit Sicherheit entſcheiden. Wahrſcheinlicher iſt wohl, daß hier eine neue Erzählung angeht, von der unſer Sammler entweder gewußt hat, ihr Inhalt ſei eine Reiſebegebenheit, oder er hat die Formel am Eingang, die dies ausſagte, unterdrükkt, oder er hat

ganz willkührlich ſeiner Sammlung, die doch auf einen Rei‐
richt angelegt war, einverleibt. Dieſes aber iſt ſchwer zu
ken, und das zweite bleibt das wahrſcheinlichſte, da eine
elne Erzählung weit weniger mit Ἦσαν δὲ ἐγγίζοντες an‐
gen kann, als etwa, wie wir das ſchon öfter gehabt ha‐
, mit καὶ ἐγένετο ὅτε oder ähnlichem. Soviel iſt aber ge‐
, daß das abgebrochene εἶπε δέ XV, 11 und das ähnliche
γε δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς XVI, 1 keine neuen An‐
ge ſind. Denn nicht nur ſind alle dieſe Gleichniſſe nur recht
ſtändlich, wenn man ſie auf das Murren der Phariſäer über
n Verhältniß zu den Zöllnern bezieht, ſondern auch die Worte
κουον δὲ ταῦτα πάντα καὶ οἱ φαρισαῖοι beziehen ſich offenbar
XV, 2 zurükk, ſo daß wir von XV, 1 ein urſprüngliches ganze
wenigſtens XVI, 31 rechnen können. Von den beiden kürzeren
eichniſſen, durch welche Chriſtus ſich zunächſt gegen die Pha‐
er rechtfertigt, finden wir das erſte auch bei Matth. XVIII,
–14, aber dort anders gewendet und in einer ganz andern
ziehung, ſo daß ſehr füglich beide Stellen von einander ganz
abhängig ſein können. Das zweite dieſer Gleichniſſe iſt frei‐
ganz von derſelben Bedeutung und nur eine Inſtanz mehr;
ein die wiewol abgekürzte Wiederholung derſelben Schlußfor‐
l, wodurch ohnſtreitig die ganze Rede nicht wenig verſtärkt
d, leiſtet wohl Gewähr genug dafür, daß auch dies Gleich‐
nicht etwa der Aehnlichkeit wegen von anderwärts her an‐
ügt worden, ſondern daß es ſo mit dem erſten zugleich von
iſto iſt geſprochen worden. Das dritte Gleichniß iſt nun in
fern eine Steigerung zu den andern beiden, als in den vori‐
Chriſtus den Phariſäern die äußere Gerechtigkeit, auf die ſie
ſpruch machten, zugab, und von ihnen weiter nichts ſagte;
r aber zeigt er, wie mit dieſer Gerechtigkeit die liebloſeſte Härte
bunden ſein könne, und ſtellt dies in einem ganz ähnlichen
ll dar, deſſen Anwendung auf ſich ihnen unter den gegebenen
ſtänden gar nicht entgehen konnte. So wird ihnen auch nicht
gangen ſein, daß die übertriebenen und unbegründeten Vor‐

würfe, die der ältere Bruder gegen den jüngern vorbringt, ſich auf ihre übertriebene Geringſchäzung der Zöllner bezogen. Denn das *ἀσώτως ζῆν*, was die Erzählung ſelbſt von dem jüngern ausſagt, braucht gar nicht etwas ſo niedriges und verworfenes zu ſein als das *καταφαγεῖν τὸν βίον μετὰ πορνῶν*, deſſen der Bruder ihn beſchuldigt. — Und ſo führt ſchon die Sache ſelbſt dahin, in dem vierten Gleichniß eine Vertheidigung der Zöllner ſelbſt zu ſuchen, und als eine ſolche kann es auch am natürlichſten das *ἐκμυκτηρίζειν* bei den Phariſäern hervorgelokkt haben. Aber freilich wird die rechte Anſicht ſehr verſchoben, wenn man den Haushalter, der doch für ſich ſelbſt nichts veruntreuet hatte, auch deſſen nicht war beſchuldigt worden, durchaus den *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* nennen und ſich nicht entſchließen will den *οἰκονόμος* ohne Beiwort zu laſſen, und dies *ἀδικίας* V. 8 auf *ἐπῄνεσεν* zu beziehen, und wenn man den Herrn, der doch ſo willkührlich mit ſeinem Diener umgeht, und ihn ohne Unterſuchung auf eine heimliche Angabe hin entläßt, und auch ſelbſt keinen höhern Maaßſtab zeigt, nach dem er menſchliche Handlungen beurtheilt, als die Klugheit, wenn man dieſen immer als einen untadeligen Mann anſieht. Dann läßt ſich freilich nicht zeigen, wie und wem Chriſtus eine ſolche Handlungsweiſe empfehlen kann; und man kann der Anwendung V. 9 immer nur eine ſolche Auslegung geben, daß die Hauptumſtände der Parabel als bloßer Schmukk erſcheinen, und ſie gar nicht ſo eng als die vorigen ſich an die Lehre anſchließt, die Chriſtus geben will; und dies wäre grade unmittelbar nach jenen Gleichniſſen ein zu ſtarker methodologiſcher Antiklimax, als daß ich es leicht annehmen könnte. Wenn man aber jene faſt allgemein überſehenen Umſtände mehr in Rechnung zieht, und alſo den Haushalter einigermaßen rechtfertigt, der vielleicht ſeinem Herrn viel Vortheil verſchafft hat, und nun auf eine weit edlere Art, als wenn er unmittelbar etwas unterſchlüge, mit einem Theil von dem, worüber der Herr doch keine ſtrenge Rechenſchaft fordern konnte, ſich Freunde machen will unter denen, die ihm näher ſtehn, und die der Herr vielleicht eben ſo willkührlich und hart behandeln könnte: ſo läßt ſich dann auch in dieſer Parabel eine genaue Beziehung nachweiſen. Der Herr ſtellt die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdiſche Volk; und Chriſtus will ſagen, wenn die Zöllner in ihrem Beruf und mit dem was ſie in 205 demſelben, immer alſo durch ein aufgedrungenes und unrechtmäßiges Verhältniß, und mit Recht *μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας* genannt, erwerben, ſich milde erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweiſen: ſo werden die Römer, die Feinde des Volkes, ſelbſt ſie in ihrem Herzen loben; und ſo habt auch ihr alle Urſach ihnen im voraus ſchon für die Zeit, wo dies Verhältniß aufhört, *ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας*, und wo der allgemeinen Erwartung gemäß mit dem Ende der Römerherrſchaft die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* beginnt, das Bürgerrecht in derſelben zuzugeſtehen und ſie alſo in die *αἰωνίους σκηνὰς* aufzunehmen. So rechtfertigt Chriſtus diejenigen Zöllner, welche ſeine Jünger waren, und welche handelten wie Zakchaios, ſezt aber auch hinzu, daß ſolche Anſprüche freilich diejenigen nicht zu machen hätten, die ſich mit dem irdiſchen Gut und in dem fremden Dienſt nicht zuverläſſig und treu gegen ihr Volk bewieſen. Denn ſo iſt wol allein das *πιστοὶ ἐγένεσθε* zu verſtehn, da von der Treue gegen den Herrn in der Parabel nicht die Rede ſein kann. Und ſo ſteht denn auch V. 13 ſehr natürlich hier, und giebt in dieſem Zuſammenhang einen viel beſtimmteren Sinn als Matth. VI, 24, wo man ſchwer einſieht, warum der *μαμμωνᾶς* grade als *κύριος* bezeichnet wird; ſo daß ich bei der großen buchſtäblichen Uebereinſtimmung beider Stellen eher glauben möchte, der Vers ſei als eine eigne Gnome auch einzeln behalten und aufgezeichnet worden, und auf dieſem Wege an jenen Ort im Matthäus gekommen, wo mehrere dunkle und bildliche Stellen ähn- 206 lichen Inhalts ſich an einander gereiht finden. — Eben deshalb iſt mir aber auch höchſt unwahrſcheinlich, daß der größte Theil von dem was Chriſtus auf das Spotten der Phariſäer antwortet nicht hieher gehören ſoll. Wie ſollte denn derſelbe Referent, der uns bisher alles auf das treueſte überliefert hat, ſich auf einmal ſo verläugnen? Denn V. 15 allein kann die Antwort Chriſti nicht geweſen ſein. Und wenn gleich an die lezten Worte dieſes Verſes die Parabel ſich leidlich anſchließt, ſo hangen dieſe Worte ſelbſt mit dem vorigen ohne weitere Erläuterung nicht gar gut zuſammen. Wenn man alſo auch zugeben wollte, V. 16—18 ſei von einer fremden Hand eingeſchoben worden: ſo müßte auch ſo dem Referenten hier irgend etwas weſentliches entgangen ſein. Aber wie ſollte nur, wenn man es genauer betrachtet, eine ſpätere Hand dazu gekommen ſein dieſen Einſchub hier zu machen? Denn es iſt immer unkritiſch dergleichen anzunehmen, wenn man nicht eine Veranlaſſung mit einiger Wahrſcheinlichkeit nachweiſen kann; liegt aber wol in V. 15 die geringſte Urſach, um V. 16 aus Matth. XI, 12. 13 herbeizurufen? und in dieſem Vers um den V. 17 aus Matth. V, 18 anzuſezen, noch dazu ohne das unmittelbar vorhergehende mitzunehmen, das eher eine Verbindung würde hergeſtellt haben? Und was für ein Grund war denn vorhanden um aus den vielen Beiſpielen phariſäiſcher Geſezverdrehung und Beſchränkung, die in der Bergrede angeführt werden, grade das V. 18 beigebrachte, wo die nachtheilige Verdrehung weit minder in die Augen fällt, aus Matth. V, 31 anzuführen? Ehe man ſich auf eine ſo unfeine und das kritiſche Gefühl verlezende Weiſe der Mühe der Erklärung überhebt, lohnt es ja wol zu verſuchen, ob man nicht in der ſchwierigen und auf jeden Fall nicht ohne Abſicht verſtekkten Rede einen Faden findet, der glükklich hindurch führt. Wenn man nun bedenkt, daß Chriſtus nicht leicht zu dem allgemeinen Saz V. 17 grade dieſes Beiſpiel in V. 18 anführen konnte, wenn er nicht einen beſtimmten einzelnen Fall im Auge hatte, und wie genau eben dieſes auf die Geſchichte des Herodes Antipas zutrifft; wenn man ſich nicht bergen kann, daß etwas verdekktes in dieſer Rede iſt, weshalb auch der Referent ſelbſt ſie vielleicht treuer berichtet als genau verſtanden hat, und daß dies am leichteſten zu erklären iſt, wenn ſie Anſpielungen auf dieſe beſtimmte Thatſache ent-

, ohneráchtet nicht grade deshalb, weil Jeſus über dieſen Ge-
ſtand nur verdekkt und mit halben Worten redet, dieſe Ge-
che brauchen in Galiläa oder Peräa gehalten zu ſein; wenn
ferner das ἐν ἀνθρώποις ὑψηλόν V. 15, was von den
riſäern viel zu hoch klingt, lieber auf die Menſchen, vor de-
ſie gern Recht behalten mögen, bezieht, und ſchon hiebei auch
den Herodes denkt: ſo wird es leicht den Zuſammenhang der
e in ſich ſelbſt und mit dem vorigen zu finden. Chriſtus
nemlich den Phariſäern, welche ſpotteten daß er die den
nern dienenden Zöllner rechtfertigen wollte, ſie ſelbſt dienten
Herodes, deſſen Herrſchaft der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht
iger fremd und entgegen ſei als die der Römer, und zwar
m ſie geſezwidrige Handlungen beſchönigten. Früher ſei die
ige Herrſchaft des Geſezes und der Propheten allgemein aner-
t geweſen — denn ein ähnliches Zeitwort wie ἐκηρύσσον,
σαν muß man als Gegenſaz zu εὐαγγελίζεται in dem vor-
Saz ergänzen —; ſeitdem aber die Verkündigung des Got
ichs laut geworden, und die Hoffnung auf eine neue und
re Ordnung der Dinge allgemein, glaubten ſie auch auf Ko-
der Autorität des Geſezes alles — wozu denn nach der An
vieler auch die Macht des Hauſes Herodes gehörte — hal-
und ſtüzen zu müſſen, was dieſe Veränderung, ſo wie ſie
dieſelbe dachten, erleichtern könnte; jeder erſte beſte handle
gewaltthätig, das heißt geſezwidrig in Beziehung auf das
tesreich — oder wird nicht ſo das βιάζεται εἰς αὐτήν am
n erklärt? — aber auf dieſem Wege werde es nicht befördert,
ern nur das gerechtfertigt, was vor Gott ein Gräuel ſei.
n man nun hiermit vergleicht, wie übel eigentlich was wir
17 leſen bei Matth. V, 18 zwiſchen 17 und 19 eingeſchoben
ſo daß die ganze dort dargelegte Anſicht dadurch ſchwankend
zweideutig wird, und hingegen alles ſehr genau ſich zuſam-
ſchikkt und ſehr verſtändlich iſt, wenn man bei Matth. V. 17
19 unmittelbar mit einander verbindet; und wie wenig was
V. 16 leſen bei Matth. XI, 12 und 13 umgeſtellt und an

ders gewendet einen beſtimmten Sinn geben will: ſo muß man 208 wol ganz die Meinung aufgeben, daß aus der Bergrede und aus der Rede über den Johannes dieſe Stellen hieher übergetragen wären; ſondern wenn Chriſtus nicht ähnliches bei zwei verſchiedenen Veranlaſſungen geſagt haben ſoll, muß man wol eher das umgekehrte annehmen. Da nun die hier verſuchte Auslegung von 16–18 einen befriedigenden Zuſammenhang im allgemeinen nachweiſet: ſo beruhige ich mich über die einzelnen Schwierigkeiten die auch ſie noch übrig läßt eben damit, daß Chriſtus nur andeuten wollte was den unmittelbaren Hörern auch aufs halbe Wort verſtändlicher ſein mußte als uns, und überzeuge mich nur deſto lebhafter von der Zuverläſſigkeit und treuen Selbſtverläugnung unſers Berichterſtatters. — Und in Verbindung mit dieſen Reden ſcheint auch die nächſte Abzwekkung der folgenden Geſchichte zu ſtehn, die man unmöglich von dem bisherigen trennen kann, da ſie weder beſonders eingeleitet iſt noch einen die Anwendung näher beſtimmenden oder weiter ausführenden Epilog hat. Auch will es nicht recht gelingen ihr eine allgemeine Deutung, wodurch ſie mehr frei für ſich zu ſtehen käme, befriedigend anzupaſſen. Denn ſowol als Erläuterung der Lehre von der göttlichen Strafgerechtigkeit unterliegt ſie großen Schwierigkeiten; als auch, wenn man ſie als Ablehnung geforderter Zeichen und Wunder anſehn wollte, würde doch die rechte Haltung gar ſehr fehlen. Wenn man aber gelten läßt, daß die ganze Darſtellung auf einen fürſtli- 209 chen Mann hinweiſet, und den reichen als den Repräſentanten des herodiſchen Hauſes anſieht, dann aber wie natürlich den lezten Ausſpruch des Abraham als die eigentliche Spize des ganzen betrachtet: ſo liegt die Anwendung ſehr nahe. Auch Abraham würde ſolche Menſchen, die ohnedies in Gefahr ſind in der irdiſchen Herrlichkeit ſich um das Gottesreich wenig zu bekümmern, auf nichts anderes hinzuweiſen wiſſen als auf Moſen und die Propheten. Wenn ihr ihnen alſo durch leichtſinnige Deutungen die Ehrfurcht vor dieſen ſelbſt benehmt: ſo ſeid ihr Schuld, daß ſie immer tiefer in eine gänzliche Unfähigkeit verſinken, und die göttliche Milde

bſt kann nichts herbeiführen, was dem Erfolg eurer gefährli-
en Handlungsweiſe das Gegengewicht halten könnte. Manches
der Parabel hat unſtreitig die Tendenz dieſe ſehr ſpezielle Be-
hung mehr herauszuheben; anderes bleibt immer, und es iſt
ſſen mehr als anderwärts, ohne beſtimmte Anwendung, und
nn nur dem Bilde ſelbſt als Vervollſtändigung und Schmukk
gehören. Und daß Chriſtus ſo durch einen Reichthum ſinnli-
er Schilderungen die Aufmerkſamkeit von dem Streitpunkt ei-
germaßen ablenken wollte, und die Einbildungskraft zur Ruhe
ingen, damit der Streit ſich nicht aufs neue entzünde und
ie ſonſt ſchon von Seiten ſeiner Gegner in unerwünſchte Hef-
gkeit ausarte, dies iſt wol ſehr begreiflich; und ſehr natürlich
kenne ich eben darin auch die Urſache, warum hier das para-
oliſche ſo ungewöhnlich vorherrſcht, und direkte allgemeine Be-
auptungen, die am leichteſten den Streit entzünden konnten, nur zu
arſam dazwiſchen geſtreut ſind. Im ruhigen Belehren ſeiner
ünger und des herannahenden Volkes wird Chriſtus ſchwerlich
en ſo Gleichniß auf Gleichniß gehäuft haben. Wollte aber je-
and einwenden, bei dieſer ganzen Anſicht der Sache komme
eraus, daß Chriſtus ſich mehr des Geſezes annehme als die nach-
erige Handlungsweiſe ſeiner Jünger uns vermuthen läßt: ſo
öchte ich zuerſt ſagen, daß grade wo Chriſtus als Vertheidiger
er Zöllner auftritt ein ſtärkerer hierauf gelegter Accent ganz an
einer Stelle war; dann aber auch, daß Chriſtus gewiß das Ge-
z in ſeiner ganzen Strenge, wie ja überhaupt ſeine ganze Be-
andlungsweiſe deſſelben in antiphariſäiſchen Reden und auch
ndere hiemit nicht zuſammenhängende Ausſprüche bezeugen, zum
Grunde hat legen wollen bei der erſten Stiftung ſeiner Kirche,
ofern eine bedeutende Maſſe des jüdiſchen Volkes den erſten
Stamm derſelben ausmachen würde; und gerade auch in dieſem
Sinne haben hernach die paläſtiniſchen Chriſten gehandelt. —
Die unmittelbar folgenden Reden XVII, 1 - 10 werden ziemlich
llgemein dafür angeſehn nicht mehr in dieſen Zuſammenhang
u gehören, ſondern zu andern Zeiten geſprochen worden zu ſein,

und es wird dabei auf parallele Stellen aus Matthäus verwieſen. Allein ganz unbedingt kann ich dieſer Meinung nicht beitreten. Auf der einen Seite iſt die Formel *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς* den Formeln XV, 11 und XVI, 1 zu ähnlich, als daß man ſchon im Voraus ein Recht haben ſollte ſie anders 211 anzuſehn; ſondern dieſes erwirbt ſich erſt, wenn man nachweiſet, das XVII, 1 - 4 geſagte ſei wirklich anders woher und paſſe gar nicht in den Zuſammenhang. Anderntheils ſehe ich nicht ein, warum nicht, wenn das ganze XVII, 1 - 10 aus ſolchen angeſtikkten Stükken beſteht, von der Veranlaſſung der erſten Sprüche V. 1 - 4 wenigſtens eben ſo viel geſagt worden als von der der lezten V. 5 - 10. Nun iſt es aber auch gar nicht ſchwierig eine Verbindung dieſer erſten Sprüche mit dem bisherigen zu finden. Das Murren der Phariſäer über Chriſti Verhältniß mit Zöllnern und Sündern war doch offenbar um die Menſchen von ihm abwendig zu machen, beſonders *τοὺς μικροὺς τούτους*, was von den *νηπίοις*, den einfältigen im Volk, die gewohnt waren der Autorität der Schriftgelehrten zu folgen, in dieſem Zuſammenhang zu verſtehn iſt. Und ſo iſt auch das *ἁμαρτάνειν τὸν ἀδελφὸν εἰς σὲ* V. 3 dem gemäß vorzüglich von übereilten unrichtigen Auslegungen und Beurtheilungen, die auch wol freundlich und, gleich geſinnte machen könnten, gemeint. Beides ſezt Jeſus, um nicht mißverſtanden zu werden, entgegen. Hütet euch vor den Feinden, die durch boshaftes ungerechtes Tadeln die Menſchen von euch abwendig machen, und alſo die Verbreitung des Gottesreiches auf alle Weiſe zu hindern ſuchen. Wenn aber Brüdern begegnet auf eine äußerlich ähnliche Weiſe ſich gegen euch zu vergehen, die weiſet auf andre Art immer wieder in Liebe zurecht. Zwar Matth. XVIII, 6. 7 ſtimmt bis auf die umgekehrte Ordnung mit unſern V. 1 und 2 212 faſt wörtlich überein, ſo daß man kaum glauben kann, ſo ähnliches ſei von demſelben zu denſelben zu zwei verſchiedenen Malen geſprochen. Allein wiewol ſich bei Matthäus an dieſe Stelle noch mehreres die *σκάνδαλα* betreffendes anſchließt, will ſich

ch das ganze nicht recht zu der Frage ſchikken, wer der gröſte
Himmelreich iſt, und erſt V. 10 ſchließt ſich wieder näher
V. 5. So daß man eher glauben möchte, der Ausdrukk
α τῶν μικρῶν τούτων, den einer fälſchlich von Kindern ver-
nd, habe die Veranlaſſung gegeben, dort wo Chriſtus ein
nd vorgeſtellt hatte dieſe Warnung anzubringen, und ſo habe
ſere Stelle die übrigen ähnlichen Inhalts nach ſich gezogen.
ie Aehnlichkeit hingegen zwiſchen unſerm V. 3. 4 und Matth.
VIII, 15 und 21. 22 iſt nicht ſo groß, daß nicht beides könnte
nz unabhängig von einander gedacht werden. Auch als Aus-
g aus jener Rede wäre unſere Stelle theils zu dürftig, theils
künſtlich zuſammengezogen. Was aber unſern zweiten Spruch
. 5 - 10 betrifft: ſo hängt er wol in ſich genau zuſammen,
nd ich bin keinesweges der Meinung V. 7 - 10 von 5 und 6
trennen. Vielmehr nachdem Chriſtus den Jüngern geſagt,
aß rechte Vertrauen auf die ihnen mitgetheilten Kräfte und auf
e Göttlichkeit der ihnen anvertrauten Sache werde ſie in Stand
gen, jedesmal im Augenblikk das nothwendige, wie außeror-
entlich es auch ſei, zu unternehmen und auszurichten; denn
ehr darf man wol in die wie es ſcheint ſolenn hyperboliſche
Redensart nicht füglich hineinlegen: ſo war es ſehr natürlich,
aß er ihnen zugleich einſchärfte, deshalb ja keine äußerlichen zu
Aufmunterungen und Vorzüge als Belohnung zu erwarten. Ob
Chriſtus auch bei Gelegenheit der Heilung jenes epileptiſchen,
er auf ihn wartete, als er von der Verklärung auf dem Berge
urükkam, als Antwort auf eine ganz andre Frage der Jünger
twas ſo ähnliches geſagt, wie Matth. XVII, 20 ſteht, will ich
gern dahin geſtellt ſein laſſen, und beziehe mich nur auf das
ben darüber geſagte; aber unſere Stelle iſt gewiß nicht von
orther, denn ſie läßt ſich an jene Veranlaſſung gar nicht an-
nüpfen. Eben ſo wenig aber möchte ich behaupten, daß dieſe
Sprüche noch mit unſerm bisherigen in Verbindung ſtehn. Zu-
viel Zwiſchenreden müßten ausgefallen ſein, und mehr als wir
nach der bisher bewährten Weiſe unſeres Referenten erwarten

dürfen, wenn wir von der bisherigen Gedankenreihe und Richtung auf die Bitte *πρόσθες ἡμῖν πίστιν* kommen ſollten. Auch iſt der Ausdrukk *καὶ εἶπον οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* verdächtig; denn dieſe Benennungen ſind den urſprünglichen Berichten, die wir in unſerm Evangelium bis jezt angetroffen haben, faſt durchaus fremd, und bringen alſo ſehr natürlich auf den Gedanken, daß dieſes am Ende einer einzelnen Erzählung von einer ſpätern Hand hinzugefügt ſei aus einer andern Quelle.

Wie es zugegangen ſein mag, daß die folgende Erzählung XVII, 11 – 19 gegen das bisher bemerkte Verfahren unſers Sammlers ihren urſprünglichen Anfang behalten, iſt ſchon oben angeführt. Viel früher konnte er ihr in der Vorausſezung, ſie gehöre in dieſe nämliche Reiſe, ihren Plaz nicht anweiſen; denn noch XIII, 31 flgd. war Jeſus in Galiläa und gedachte noch ein Paar Tage auf dieſem Gebiet zu bleiben. Ob die Vorausſezung ſelbſt aber richtig geweſen, dürfen wir uns wol nicht anmaßen zu entſcheiden, und ſollten ja eher glauben, daß unſer Sammler, oder vielleicht auch der Ordner unſeres ganzen als er auch dieſe Sammlung prüfte, ſich deſſen vergewiſſert habe. Unwahrſcheinlich indeß können wir ſie nicht finden, indem das Reiſen zwiſchen Samaria und Galiläa hindurch, das heißt längs der Grenze beider Landſchaften hin — denn nur ſo kann ich *διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, wie ſchon oben bemerkt, verſtehen — ſich am beſten in eine ſo wenig eilige zu beiden Seiten des Weges ſich ausbreitende Reiſe ſchikkt, wie dieſe, wo Jeſus die Siebzig vorausſchikkt und ihnen gemächlich und wol auch ihre Spur zu beiden Seiten verfolgend nachreiſet. Es iſt aber etwas eigenes an dieſer Erzählung, daß ſie uns genau betrachtet in einiger Ungewißheit läßt, ob die Ausſäzigen ſich bald nach ihrer Entfernung von Jeſu geheilt fanden, und alſo der umkehrende Jeſum noch faſt an demſelben Orte wiederfand, oder ob ſie dem Befehl Jeſu folgend zu den Prieſtern gingen, und auch der Samariter erſt nach dieſer geſezlichen Erklärung Jeſu nachging, um ſich ihm dankbar darzuſtellen. Das leztere iſt, da ein Ausſäziger

en wenigſten Fällen im Stande war ſelbſt zu beurtheilen
r rein ſei, das natürlichſte; auch klingt Jeſu Frage V. 17
etwas hiernach; aber man muß befremdet davon ſein, daß
r Umſtand nicht in der Erzählung deutlicher ſollte heraus- 215
ten ſein. Und dies führt auf den Gedanken, daß die Ge-
hte, die ſich auch hiezu ſehr eignet, mehr ihres lehrreichen In-
es wegen alſo in anderer Hinſicht etwas nachläſſig ſei erzählt
den. Eben darum nun glaube ich auch nicht, daß die Er-
ung ſich weiter als auf dieſe einzelne Geſchichte erſtrekkt. Die
e Chriſti V. 17. und 18 iſt die Spize derſelben, und ſie
rf daher keiner eigentlichen Schlußformel, doch lieſe ſich
19 ſo anſehn. Denn dieſe Formel kehrt zu oft wieder, als
man ſie immer Chriſto ſelbſt zuſchreiben könnte, und zu na-
ich war es für die Erzähler wunderbarer Heilungen ihren
richt damit zu ſchlieſen.

Eine neue Erzählung ebenſo anfangslos als die meiſten
herigen, und wol auch aus denſelben Grunde, hebt alſo höchſt
hrſcheinlich an bei XVII, 20. Ob unſre Sammler einen
erlieferungsgrund gehabt ihr dieſen Plaz anzuweiſen, können
nicht entſcheiden; es fehlt hier ſo ganz an einer ſinnlich auf-
lenden Begebenheit, daß es ein rechtes Glükk geweſen, wenn
and noch dem forſchenden hat angeben können, wann und
dieſe Geſpräche ſich zugetragen. Aber am meiſten mit Fug
d Recht konnte dieſe ſonſt ziemlich zudringliche Frage von
em fremden an Jeſum gerichtet werden auf eben der Reiſe,
er die Siebzig vorangeſchikkt hatte um nochmals das Reich
ottes zu verkündigen. Auch in dieſem Bericht ſpricht übrigens
anches dafür, daß er von einem unmittelbaren Jünger höchſt
u aufgefaßt iſt, wenn auch nicht vollſtändig. Die Antwort 216
riſti an den Phariſäer iſt zu ſehr in ſich gerundet um ein
illkührlicher Auszug zu ſein; ſie iſt vielmehr ſchwerlich viel
sführlicher geweſen, als wir ſie hier leſen. Und wie bedeu-
nd iſt dieſe Kürze und die ganze Richtung der Antwort im
ergleich mit der folgenden an die Jünger gerichteten Rede.

Gegen den Phariſäer läßt ſich Chriſtus ſo nicht auf Abſtufungen, auf verſchiedene Momente im Kommen des Reiches Gottes ein, ſondern ſagt ihm nur, So wie du darauf zu lauern ſcheinſt, daß es nämlich mit äußerlich auffallenden Begebenheiten eintreten ſoll, wird es dir nie kommen; du brauchſt gar nicht in die Weite zu ſehn, denn es bildet ſich in demſelben Kreiſe, in dem du auch lebſt, in dem der Lehre und Mittheilung, und iſt wirklich ſchon da. Den Jüngern aber ſagt er, es ſtehe allerdings noch eine Offenbarung des Menſchenſohnes bevor, welcher aber ſo ſchwere Zeiten vorangehn würden, daß ſie ſehnlich wünſchen würden den Anfang jener Erſcheinung nur erſt eintreten zu ſehn. Auf das Auslegen des einzelnen mich hier einzulaſſen, liegt ganz außer den Grenzen meines Vorſazes; aber ich denke, auch ohne dies wird jeder fühlen, daß wir über dieſen Reden die Frage des Phariſäers und die Antwort Chriſti an ihn gewiß würden verloren haben, wenn wir nur einen Bericht aus der zweiten und dritten Hand hier hätten. Nur wenn aus dieſen Punkten unſerm Berichterſtatter ein günſtiges Vorurtheil entſtehen ſoll, darf das ungünſtige nicht auf ihm ruhen bleiben, daß er manches hieher nicht gehörige aus andern Reden Chriſti eingemiſcht habe. Es fragt ſich alſo zuerſt, wie die Uebereinſtimmung mancher Stellen mit Stellen aus der großen Rede bei Matth. XXIV zu erklären iſt. Wenn wir nicht V. 22-37 ganz aus dem Zuſammenhang mit V. 21 u. 22 losreißen wollen, was doch ſehr willkührlich und gewaltſam wäre: ſo können wir nicht beide Reden nur für verſchiedene Redactionen von einer und derſelben halten. Denn wenn wir uns auch wollten gefallen laſſen von der unſrigen anzunehmen, ſie ſei nicht auf der Reiſe, ſondern in Jeruſalem gehalten, wohin Matthäus die ſeinige offenbar ſezt: ſo giebt auch Matthäus eine ganz andere Veranlaſſung an, und hält dem gemäß auch im weſentlichen einen ganz anderen Gang. Dennoch ſind einzelne Stellen ſo ähnlich, daß man nicht leicht glauben kann, ſie ſeien zweimal eben ſo geſprochen, ſondern Chriſtus würde ſich, zu denſelben Menſchen redend, entweder beim

ten Mal auf das erſte bezogen, oder andere einzelne Züge,
ihm eben ſowohl zu Gebote ſtehen mußten, an die Stelle ge-
haben. Meiner Meinung nach findet nun auch hier wieder
elbe ſtatt, was wir ſchon öfter gefunden haben. Denn man
achte nur, wie bei Matth. XXIV, V. 42 ſich unmittelbar vor-
lich an V. 36 anſchließt, und wie wenig eigentlich zu dieſen
en Säzen das Beiſpiel von den Tagen Noah, ſo wie es hier
geführt iſt, paßt. Denn da Gott zur rechten Zeit dem Noah
Kaſten zu bauen befahl, ſo war es ja eben ſo gut als ob
hm Zeit und Stunde offenbart hätte, und ſo auch verkün- zu
e Noah den übrigen weiter. Wenn nun eben dieſen Beruf
h die Jünger hatten, ſo paßt dann in dieſen Zuſammenhang
t mehr die Ermahnung an ſie hinein, daß ſie wachen ſollten,
l ſie die Stunde nicht wüßten. In unſerer Rede dagegen
t das Beiſpiel im Zuſammenhang mit der unmittelbar vor-
erwähnten, damals beginnenden und von da an immer troz
r Warnungen und Vorherverkündigungen fortgeſezten Ver-
ſung Chriſti, und paßt vortrefflich. Eben ſo auch weiter vorn
Matth. XXIV, V. 27 gehört dieſe Darſtellung von der Schnel-
eit und gleichſam Allgegenwärtigkeit ſeiner παρουσία gar nicht
V. 26. Denn dort iſt das Ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ κ. τ. λ.
Pſeudomeſſiaſſe ſichtlich bezogen. Wenn man aber gewarnt
d zu dieſen nicht hinauszugehn, ſo kann der Grund hiezu nicht
ſein, daß des Menſchen Sohn ſchnell und überall zugleich
mmt, ſondern, daß er gewiß noch gar nicht da iſt, wenn noch
e ſich für ihn ausgeben. Und wie ganz unpaſſend ſteht wieder
ter dieſem Bilde das andere V. 28! Am deutlichſten aber
ennt man dies ungehörige V. 29, der durch dieſen Einſchub das
ſehn gewinnt, als ob das σημεῖον τοῦ υἱοῦ und er ſelbſt
auf folgend nach jener παρουσία, die dem Bliz gleich wäre,
mmen ſollte, und als ob alſo hier offenbar zwar aber höchſt
worren und ſo wenig geſchieden, wie auch ein Prophet nicht
echen würde, von einer zwiefachen παρουσία die Rede wäre,
ſchen denen Chriſtus eben nur die ganze neuteſtamentiſche

219 Geſchichte verſchwiegen hätte, ohne nur mit einem Wörtchen darauf hinzudeuten. Wogegen ſich V. 29 ſehr ſchön an V. 24 fügt, der nebſt V. 23 ſelbſt nur parenthetiſch iſt, weshalb auch am Schluß der Zuſammenhang mit V. 22 und 21 wieder aufgenommen wird. Es ſcheint alſo faſt, als ob V. 26 nur eine Wiederholung von V. 22 wäre, eben um V. 27 anzubringen, der bei uns an einem ähnlich klingenden aber ganz anders gemeinten Spruch hängt. Denn bei uns iſt von keinen falſchen Meſſiaſſen auch nur entfernt die Rede. So daß eigentlich nichts übrig bleibt aus unſerer Rede, was in den Zuſammenhang bei Matthäus wirklich paßt, als unſer V. 31, bei ihm V. 17 und 18; allein mitten unter den viel ſtärkeren und beſtimmteren Zügen V. 15. 16. 19. 20 ſind dieſe kleineren auch von weniger Wirkung und werden faſt erdrükkt, ſo daß man ſie auch leicht miſſen könnte. Und wo weiter unten unſer Evangelium unſtreitig die in Matth. XXIV enthaltene Rede mittheilt, ſezt es auch andere Züge an die Stelle, und gewiß wird da niemand eine Fuge oder eine künſtliche Veränderung entdekken. Daß das Gleichniß XVIII, 1 – 8 noch in eben dieſen Zuſammenhang gehört, iſt wol nicht zu bezweifeln. Zwiſchenreden, wahrſcheinlich Geſpräche, fehlen unſtreitig, und man ſieht, von dem bisher geſagten ſehr ſtark ergriffen hat der Berichterſtatter nur noch für das ſo leicht in den Sinn und in das Gedächtniß fallende paraboliſche volle Empfänglichkeit gehabt. Die Art aber, wie ſich die Veranlaſſung zu dem 220 Gleichniß, welche er angiebt, an das vorige anſchließt, liegt genug zu Tage. Wenn die Tage der Entſcheidung einmal gekommen waren, ſo konnte keiner etwas anderes thun als auf das ſchnellſte fliehen, wie Jeſus V. 31 deutlich genug ausgeſprochen hatte. Aber er hatte V. 22 harte Zeiten, allerdings dieſelben Verfolgungen, von denen in der ſpäteren Rede deutlicher geſprochen wird, geweiſſagt, und da mögen wol einige Jünger muthlos gefragt haben, wie ſie es wol machen ſollten um dieſe Zeit glükklich und vorwurfsfrei zu überſtehen. Dieſe wies denn der Erlöſer auf unverdroſſene Berufsthätigkeit *μὴ ἐκκακεῖν* und an-

haltendes Gebet πάντοτε προσεύχεσθαι, und fügte um die Ermahnung zu erheitern die Parabel hinzu, von der man nur wiederum zu leicht den rechten Nerv verfehlt, wenn man überſieht, daß die Ungerechtigkeit des Richters nur in der Härte und Willkührlichkeit beſteht, mit welcher er den Richterſpruch hinaus ſchiebt. — Dem zweiten Gleichniß aber V. 9 - 14 haben viele nicht zugeſtehen wollen noch in dieſem Zuſammenhang geſprochen zu ſein. Allein die Erzählungsweiſe iſt ſo gleich, und es iſt ſo leicht auch hier die Verbindung zu entdekken, daß ich dieſen Zweifeln keinen Raum geben kann, die wol nur daher entſtanden ſind, weil man die Parabel fälſchlich für antipharisäiſch angeſehen hat. Wenn einige Jünger ſich zaghaft über jene ſchweren Zeiten, die der Zerſtörung des feindſeligen Judenthums vorangehn ſollten, geäußert hatten, können nicht, ſei es nun gleichzeitig oder nach der Belehrung Chriſti, andere ſich zuverſichtlich und übermüthig geäußert haben, daß wenn es nur darauf ankäme, 221 es ihnen gewiß nicht fehlen ſollte? Kennen wir nicht an dem Petrus ähnliche Vorſchnelligkeit? und wiſſen wir nicht von andern, daß ſie ſich werth hielten die erſten zu ſein im Reiche Gottes? Gegen ſolche πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς, weil ſie ſich für gerecht hielten, iſt die Parabel gerichtet, um zu zeigen, daß derjenige, dem lebhafter im Bewußtſein iſt was ihm fehlt als was er hat, bei Gott beſſer angeſchrieben ſteht. Treffend iſt die Lehre, und doch die Form ſchonend: aber erſt auf einen ſolchen beſtimmten und von dem unmittelbaren Inhalt etwas verſchiedenen Fall bezogen, wird die Geſchichte eine wahre Parabel, und verliert alles ſchielende und unbeſtimmte. Und ſo kann ich nicht umhin von XVII, 20 bis XVIII, 14 zuſammenhängende Reden und ſo auch Eine Erzählung anzuerkennen, die aber mit dem vorhergehenden aus den oben angeführten Gründen wol gewiß nicht zuſammengehangen hat, und von der ich auch keine Urſach habe zu glauben, daß ihr das folgende urſprünglich angehört habe.

Diejenigen freilich, welche bei IX, 51 eine beſondere Schrift anfangen laſſen, welche Lukas ſeinem übrigens von ihm ſelbſt verfaßten Evangelium einverleibt habe, ſcheinen mir ohne hinreichenden Grund dieſe Schrift hier zu ſchließen und das folgende wieder dem Lukas zuzuſchreiben. Denn das dieſes folgende ſich auch bei Matthäus und Markus findet, iſt doch kein Grund. Oder warum ſoll eine ſolche Schrift, da ſie doch unmöglich als eigentliches Supplement zum Matthäus und Markus entſtanden 222 ſein kann, nicht auch etwas haben enthalten können, was ſich im Matthäus ebenfalls findet? Und wenn man ſie einmal eine Gnomologie nennen will, gehören dann die beiden Abſchnitte XVIII, 15-17 und 18-30 nicht eben ſo gut in eine ſolche, als das meiſte vorhergehende? Auch kann man ſich ſchwerlich eine Schrift von dieſem Umfange, die ſchon etwas für ſich beſtehendes ſein wollte, ohne einen förmlichen Schluß denken, zumal ſie doch einen ſolchen Anfang hat. Eben ſo wenig zeigt ſich die mindeſte Spur von dem Wiedereintreten des Schriftſtellers, die doch ſchwerlich ſo ganz verwiſcht ſein könnte. Nicht nur die Schreibart iſt in den nächſten Stükken völlig dieſelbe, ſondern auch die Anknüpfungsweiſe unterſcheidet ſich durchaus nicht von dem unmittelbaren Anfügen ohne Beziehung oder Zeit und Ortsbeſtimmung, wie wir es hier faſt überall gehabt haben. Deshalb alſo könnte ſehr gut dies noch an dem vorigen hängen. Was mich aber für die entgegengeſezte Meinung beſtimmt, iſt folgendes. Hat die vorige Erzählung XVII, 20 ohne Zeit- und Ortbeſtimmung angefangen, ſo hat ſie ſich auch höchſt wahrſcheinlich nicht weiter erſtrekken wollen als auf in ſich zuſammenhängende Reden, welche hier geſchloſſen ſind. Hat ſie mit ſolcher Beſtimmung angefangen, und iſt uns dieſe nur aus Schuld des Sammlers verloren gegangen: ſo würde ſie auch im Verlauf, wenn ſich Ort und Zeit geändert, dies wenn auch mit wenigem bemerkt haben; und daß aus der Mitte heraus der Sammler eine ſolche Beſtimmung ſollte weggeſchnitten haben, das iſt wol höchſt unwahrſcheinlich 223 und durch nichts zu belegen. Nun aber iſt ſchwerlich das folgende mit dem vorigen in einem ſo unmittelbaren Zuſammenhang, daß eine ſolche Bemerkung nicht natürlich geweſen wäre.

ämlich dieſe Darſtellung der Kinder auf einmal in Maſſe und
edränge, denn ſonſt würden die Jünger nicht hindernd dazwi-
hen getreten ſein, kann man ſich faſt nur denken, wenn Chri-
us im Begriff war von einem Ort abzureiſen, wo er einige
eit verweilt hatte, weil doch eine gewiſſe Vertraulichkeit dazu
ehörte, wenn die Leute auf dieſen Gedanken kommen ſollten,
nd wo man nicht hoffte ihn wieder zu ſehn, und eben deshalb
ünſchte den Kindern ein ſolches lebendiges und ſymboliſches
Denkzeichen von ihm zu verſchaffen. Damit ſtimmen auch Mat-
häus und Markus überein, wenn der erſtere XIX, 15 ſagt *καὶ*
ιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας ἐπορεύθη ἐκεῖθεν, καὶ ἰδοὺ und
das folgende anknüpft, der leztere aber, die Darſtellung ſelbſt
uchſtäblich wie Lukas erzählend, die folgende Begebenheit mit
en Worten anknüpft *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν*, die
ffenbar auch einen Aufbruch andeuten. Ein ſolcher Aufbruchs-
oment iſt aber mit dem vorherigen ruhigen Geſprächführen
hriſti mit den Jüngern nicht daſſelbe, und würde alſo auch an-
edeutet werden ſein. Alſo iſt überwiegend wahrſcheinlich, daß
nſere Erzählung eine neue iſt. Ob ſie einen Anfang gehabt
at, der dieſen Zuſtand des Aufbruchs bezeichnet, und den der
Sammler auch wegſchnitt, weil er eine theilweiſe Wiederholung
ines allgemeinen Anfanges enthielt, oder ob ſie auch *ἀκέφαλος*
ar, weil ſie ſich auf nichts weiter einlaſſen wollte, als was in
eſem Moment des Aufbruchs vorfiel, das dürfen wir wol nicht
ntſcheiden. Ueber Ort und Zeit dieſer Begebenheit erheben ſich
er mancherlei Zweifel, deren Beſeitigung, wenn auch an ſich
nz gleichgültig iſt wo dieſes vorgefallen, für uns doch von
ichtigkeit iſt, um zu beſtimmen wo und wie die Berichte von
r erſten und die von der zweiten Reiſe in unſerer Sammlung
ſammenſtoßen. Die nächſte Ortbeſtimmung bei Matthäus iſt
IX, 1 die wunderliche *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλ-*
εν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου; was
arkus X, 1 durch *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* für *διὰ τῆς*
ραίας verbeſſert. Nehmen wir dieſe Verbeſſerung an, ſo bleibt

doch zweifelhaft, ob wir die Scene nach Peräa oder in die ὅρια τῆς Ἰουδαίας zu verſezen haben. Denn die lezteren freilich werden allein als Ziel hingeſtellt; aber auf der andern Seite, wozu wurde berichtet daß Chriſtus durch Peräa gereiſet wäre, wenn nichts von dort her erzählt werden ſoll? Nehmen wir ſie nicht an, wie ich denn freilich nicht geneigt bin dem Markus hier viel einzuräumen, ſo müſſen wir uns wol zuerſt von der zwiefachen Willkührlichkeit und Abenteuerlichkeit reinigen, als ob man die Worte μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας als Ende eines Partikularganzen von denen καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας als dem Anfang eines andern trennen könne, und dann von der andern als ob ὅρια τῆς Ἰουδαίας einen Theil von Peräa bedeuten könne. Das leztere iſt gegen den ganz conſtanten Gebrauch des Wortes ὅρια in unſeren Büchern, indem es überall nur den Genitiv des ganzen bei ſich führt, wovon die ὅρια ein Theil ſind, ſo daß ὅρια τῆς Ἰουδαίας nur ein Theil von Judäa ſein kann, nicht von Peräa, und es hilft nicht zu ſagen, der Zuſaz πέραν τοῦ Ἰορδάνου habe den Ausdrukk für jeden verſtändlich gemacht, indem jeder gewußt daß nichts von Judäa jenſeit des Jordans läge; denn die Bezeichnung bleibt widerſinnig, und konnte deshalb niemanden einfallen; andere Arten aber dieſe Gegend zu bezeichnen mußten ſich jedem genug darbieten. Das erſte wird auch wol niemand annehmen. Eher will ich mir gefallen laſſen, daß ein ſo negativer Ausdrukk wie μετῆρεν ἐκεῖθεν eine kleinere oder größere Erzählung ſchließt, wenn nur von der Abreiſe von einem einzelnen Ort die Rede iſt, nicht aber aus einem Lande, welches der gewöhnliche Aufenthalt Chriſti war. Und doch verſuche jeder ſein philologiſches Gefühl, ob er auch Matth. XIII, 53. 54 das μετῆρεν ἐκεῖθεν und das καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν ſo von einander zu reißen wagt. Wenn wir uns alſo dieſer Hülfe entſchlagen, was bleibt uns übrig, als daß wir ἦλθεν εἰς nicht überſezen, er kam in die ὅρια, ſondern er ging in die ὅρια, ſo daß es ſtatt ἐπορεύετο ſteht, wie um nur bei demſelben Matthäus ſtehn zu bleiben XV, 29 ἦλθε παρὰ τὴν θά-

σσαν τῆς Γαλιλαίας, und daß wir dann πέραν τοῦ Ἰορδά-
ν als nähere Beſtimmung dieſes Gehens annehmen, das heißt
f die Verbeſſerung des Markus zurükkommen, mithin auch auf
n oben geäußerten Zweifel. Dieſer betrifft aber nicht nur den
rt, ſondern auch die Zeit. Denn iſt dieſe Kinderſegnung nach
eräa zu ſezen: ſo kann ſie geſchehen ſein entweder auf der Reiſe
r Tempelweihe, wenn, was ohnedies wahrſcheinlich iſt, Jeſus,
chdem er längſt den Grenzen Samarias und Galiläas hinge-
ngen, etwa bei Bethabara über den Jordan ging, um nicht,
er keineswegs ſchnell reiſen wollte, ſich der Ungaſtfreiheit der
amariter auszuſezen; es kann aber auch geſchehen ſein, als er
h nach dem Tempelweihfeſt in Peräa aufhielt, und lezteres iſt
nn wahrſcheinlicher, weil wol nur um dieſe Zeit Jeſus mit
n ſeinigen ſich länger an Einem Orte Peräas aufgehalten;
r Ausbruch wäre dann der zur Auferwekkung des Lazarus.
oll aber die Kinderſegnung nach Judäa geſezt werden: ſo kann
ebenfalls geſchehen ſein, entweder auf dem Wege zur Tempel-
eihe, nachdem Jeſus wahrſcheinlich in der Nähe von Jericho
er den Jordan zurükgegangen, oder als er ſich nach der Auf-
wekkung des Lazarus in Judäa nahe der Wüſte aufhielt. Und
ch für dieſen Fall iſt das leztere das wahrſcheinlichere, theils
s demſelben Grunde, theils auch weil doch wol das μετῆρεν
ὸ τῆς Γαλιλαίας bei Matthäus ausdrükken ſoll, daß Jeſus
tdem ſeinen Wohnſiz nicht mehr in Galiläa gehabt, und alſo
ch Judäa als Ziel hingeſtellt wird, weil er dort zulezt ge-
ohnt. Halten wir uns alſo an das wahrſcheinliche: ſo iſt dieſe
egebenheit nicht mehr in die von Galiläa ausgehende Reiſe zu
gen; ſondern entweder in die Zwiſchenzeit zwiſchen beiden Rei-
, oder in den Anfang der lezten Reiſe. Welche aber von die-
n beiden Annahmen den Vorzug verdiene, das kann wol nur
r weitere Verlauf der Erzählungen bei beiden Evangeliſten ent-
heiden. Erklärt ſich dieſer mehr für Judäa: ſo werden wir uns
nn müſſen gefallen laſſen anzunehmen, daß die Erwähnung
s Weges durch Peräa bei Matthäus eine bloße Notiz iſt, auf

die ſich nichts weiter bezieht. Der weitere Verlauf aber iſt dieſer. Daß das Geſpräch mit dem phariſäiſchen Jüngling, und was dazu gehört, bei Lukas XVIII, 18-30, bei Matth. XIX, 16-XX, 16 oder wenigſtens bis XIX, 29, bei Markus X, 17-31, noch in denſelben Moment des Aufbruchs wie die Kinderſegnung fällt, ſcheint aus allen Umſtänden hervorzugehn. Wir brauchen uns nicht etwa an des Markus *προσδραμὼν καὶ γονυπετήσας* allein zu halten, welches recht ſo klingt, als ob er im Augenblikk, wo Jeſu aufbrach, ihm noch eilig und faſt gewaltſam in den Weg getreten wäre; aber nicht nur des Matthäus *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν καὶ ἰδοὺ* — denn dazwiſchen zu interpungiren iſt gar kein Grund — ſagt ganz daſſelbe, ſondern es liegt auch in unſerm *ἐπηρώτησε* V. 18, denn dies knüpft ſeine Frage an die Aeußerungen Chriſti über die Art die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aufzunehmen, wovon unſer V. 17 nur den kernhafteſten Spruch aufbewahrt hat. Ob, was Matthäus weiteres XIX, 30-XX, 16 einſchiebt, in dieſen Zuſammenhang gehöre, können wir unentſchieden laſſen. Dann aber laſſen alle drei Evangeliſten diejenige beſtimmte Ankündigung des Chriſto bevorſtehenden Leidens, und zwar als beim Ausbruch nach Jeruſalem geſprochen, folgen, welche Lukas XVIII, 31-34 enthalten iſt; und es fragt ſich nun, iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe auch noch in denſelben Moment zu ſezen iſt, und alſo zu der vorigen Erzählung bei uns gehört, oder nicht. Sehr gut denken läßt es ſich, daß Jeſus, indem er von ſeinem bisherigen Aufenthaltsort aufbricht, erſt von den Einwohnern mit ihren Kindern zum Abſchied umlagert wird, dann noch der Phariſäer ihm in den Weg tritt, und erſt, nachdem dieſer beſeitiget und der etwas unruhige Eindrukk, den Chriſti Rede auf die Jünger gemacht hat, beſänftiget iſt, die Reiſe wirklich angetreten wird, wie auch Markus X. 32 mit dem vorigen verglichen anzudeuten ſcheint, und nun erſt auf dem Wege Jeſus die Zwölf um ſich ſammelt, um ihnen beſtimmt zu ſagen daß jezt ſeine Stunde gekommen ſei. Auch erklärt ſich ſo am leichteſten, und ohne daß man nach einem beonderen Grunde zu ſuchen braucht, die gleiche Anordnung bei allen drei Evangeliſten. Wogegen, wenn dieſe Ankündigung in den Anfang der lezten Reiſe, die beiden andern Begebenheiten aber entweder vor die Tempelweihe oder doch vor die Auferwekung des Lazarus gehören, dieſe Anordnung ſich, auch wenn man ein Urevangelium annimmt, nicht leicht erklärt. Daß ſie in allen dieſelbe iſt ohne bedeutendes Dazwiſchentreten, ſchon das wird ſchwer begreiflich, da dieſer Zwiſchenraum nicht ohne Merkwürdigkeiten geweſen ſein kann. Aber noch weniger läßt ſich einſehen, wie ein Urevangelium, beſonders da wir uns ſo ſehr dem lezten Theil der Geſchichte nähern, nicht durch wenige Worte die Zeiten ſollte mehr geſondert haben, oder wie grade dieſe ſollten verloren gegangen ſein, beſonders bei unſerm, wie man ihm von dieſer Anſicht aus nachrühmt, auf Zeitbeſtimmungen aufmerkſamen Evangeliſten. Eben ſo wenig kann die gleiche Anordnung daraus erklärt werden, daß Markus den Matthäus, und Lukas auch noch den Markus vor Augen gehabt. Denn Lukas, eben wegen ſeiner Aufmerkſamkeit auf Ort und Zeitbeſtimmungen, würde, wenn er auch Gründe hatte das Geſpräch über die Eheſcheidungen auszulaſſen, doch dieſe übereinſtimmende Ortsbeſtimmung aufgenommen haben, zumal noch kurz vorher bei ihm eine andere angegeben iſt. Die nähere Vergleichung wird vielmehr zeigen, daß von den erſten beiden Begebenheiten Matthäus und Lukas zwei verſchiedene Relationen aufgenommen haben, und Markus entweder noch eine dritte gehabt, oder die ſeinige aus jenen beiden mit Zuſäzen von ſeiner Art zuſammengearbeitet hat. Nehmen wir alſo an, die drei Begebenheiten ſind gleichzeitig: ſo müſſen auch die erſten beiden vorgefallen ſein, als Chriſtus zum leztenmal, alſo höchſt wahrſcheinlich aus der Gegend von Ephrem, nach Jeruſalem aufbrach. Denn als er die lezte Station auf der Reiſe zur Tempelweihe antrat, konnte er ſein Leiden nicht auf dieſe Weiſe ankündigen, ohne falſch zu weiſſagen, man müßte denn annehmen, er habe die Abſicht gehabt, zwiſchen der Tempelweihe und dem Paſcha in Jeruſalem, oder was in dieſer Be-

220 ziehung einerlei wäre in dem nahgelegenen Bethanien zu bleiben, und habe nur hernach dieſen Vorſaz aufgegeben; was aber ſehr unwahrſcheinlich iſt. Eben ſo wenig kann Jeſus dieſe Ankündigung gemacht haben, als er zur Auferwekkung des Lazarus aus Peräa aufbrach; denn damals dachte er gar nicht unmittelbar nach Jeruſalem zu gehen. Nehmen wir aber auch die Gleichzeitigkeit aller drei Begebenheiten bei dem lezten Aufbruch nach Jeruſalem an: ſo iſt freilich wol das wahrſcheinlichſte überall getroffen, aber für die Beſchaffenheit unſerer Erzählungen noch nicht alles aufgeklärt. Es fragt ſich nämlich, ob die demnach urſprünglich zuſammenhängende Erzählung von XVIII, 15 – 34 hier abgeſchloſſen iſt, oder ob ſie mit dem folgenden weiteren Bericht von dieſer Reiſe urſprünglich zuſammengehangen hat. Das leztere wird man freilich ſehr wahrſcheinlich finden; denn wie natürlich iſt es, daß was beim Aufbruch geſchehen iſt als Einleitung des ganzen Reiſeberichts erzählt worden ſei! Nur tritt wiederum die Unwahrſcheinlichkeit ein, daß, da im folgenden die Orte ſo genau angegeben werden, dieſes am Anfang gar nicht geſchehen iſt, wozu ſich noch geſellt, daß, wie ſchon oben bemerkt iſt, V. 31 - 34 ſich ſchon allein recht gut als Einleitung zum weitern Reiſebericht ausnehmen, in der man wegen des unmittelbar folgenden Jericho die Angabe der Oertlichkeit weniger vermißt, ſo daß doch noch zweifelhaft bleibt, ob vor XVIII, 15 ein eintretender Anfang weggefallen iſt, oder ob V. 15 – 30 nicht
221 ohnerachtet der Gleichzeitigkeit mit 31 - 34 doch hier eine eigne Erzählung geweſen iſt, eines Anfanges für ſich weniger bedürfend und von einem herrührend, der dasjenige nicht hören konnte, was Jeſus den Zwölfen allein ſagte, in welchem Falle denn V. 31 – 34 die Einleitung zum folgenden wäre, wie denn auch Matthäus ſtreng genommen nur dieſes, nicht jenes, in genaue Verbindung mit der lezten Reiſe nach Jeruſalem bringt. Doch kann mir dieſe Ungewißheit nicht als ein Grund erſcheinen, um den Geſichtspunkt fahren zu laſſen, aus welchem ich dieſe ganze Maſſe aufgefaßt habe, ja nicht einmal mich dahin bringen, die bei der

gleichen Anordnung der Evangeliſten ſo höchſt wahrſcheinliche Gleichzeitigkeit dieſer drei Begebenheiten aufzugeben. Sollte man indeß wegen der Einrichtung unſerer Erzählung lieber annehmen wollen, die Einſegnung der Kinder und das Geſpräch ſeien früher vorgefallen: ſo erklärt ſich die Gleichheit der Anordnung nur aus dem gemeinſchaftlichen Mangel an Nachrichten über den Aufenthalt auf den Enkänien und in Peräa und Judäa, und auch dieſer Mangel iſt von unſerer Anſicht aus ſehr begreiflich. Manches nämlich, was ſich auf der Tempelweihe begeben, iſt gewiß, bei Johannes zwar nicht, denn der unterſcheidet dieſen Aufenthalt von dem folgenden, wohl aber bei Matthäus, in den lezten Aufenthalt verlegt. Es wäre auch ſonſt nicht möglich, was außer den johanneiſchen Reden er noch hier anführt in den engen Raum weniger Tage hineinzupreſſen. Der Aufenthalt aber in Peräa und Judäa war gewiß nicht allgemein bekannt, und diejenigen, welche zuerſt auf einzelne Nachrichten ausgingen und 232 ſchriftliche Aufzeichnungen veranlaßten, waren nicht durch das Gerücht angewieſen in jenen Gegenden Erkundigungen einzuziehen. Nachdem aber Matthäus das *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* einmal und gewiß in dem angegebenen und beſtimmteren Sinne ausgeſprochen, konnte auch er nun nichts mehr zwiſchen dieſe kleine Begebenheit und die lezte Reiſe nach Jeruſalem einſchieben. — Einiges aber muß noch beigebracht werden zur Beſtätigung des oben behaupteten, daß nämlich von der Kinderſegnung und dem Geſpräch mit dem Phariſäer bei Matthäus ein anderer Bericht zum Grunde liege als bei Lukas. Bei der Kinderſegnung übergeht Lukas, als nach der Aeußerung Jeſu ſich von ſelbſt verſtehend, die wirkliche Gewährung der Bitte. Dagegen fügt er V. 17 hinzu, was Chriſtus gewiß erſt nach vollzogener Handlung zu ſeinen Jüngern und wol ausführlicher ſagte, und was alſo auch auf die Auslegung des *τοιούτων* V. 16 keinen Einfluß haben darf. Markus vereinigt beide Erzählungen, aber gewiß nicht auf die rechte Weiſe, und erſcheint auch hier nicht als urſprünglich eigne Quelle. Matthäus ſpricht den Wunſch

der Eltern beſtimmter aus, wie ihn wol nur diejenigen äußern konnten, welche die erſten und nächſten ſtanden; Lukas ſo wie die entfernteren wol werden geſagt haben, ſie wollten froh ſein, wenn Jeſus ihre Kleinen auch nur berühren könnte. Offenbar alſo ſind hier zwei verſchiedene Referenten, und die genaueſte Uebereinſtimmung wieder nur in den Worten Jeſu. Daſſelbe gilt
233 von dem folgenden Geſpräch, nur daß hier auch in den Worten Jeſu Abweichungen vorkommen, die jedoch theils in Abkürzung, wie bei Lukas das Auslaſſen der Frage *ποίας ἐντολάς*, theils in verſchiedener Auffaſſung des aramäiſchen gegründet ſind, ſo daß wol die Leſeart bei Matthäus *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* die Worte Chriſti am richtigſten wiedergiebt. Im folgenden wird die Erzählung bei Matthäus umſtändlicher, aber dabei auch ſchwerfälliger. Von da an aber, wo Petrus auftritt, erſcheint mir die des Lukas entſchieden reiner und richtiger. Die Aeußerung des Petrus bei Lukas enthält nur eine ſchlichte Vergleichung mit dem phariſäiſchen Jüngling, und die Ueberzeugung, daß ihnen, die das eine gehabt was ihm fehlte, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht entgehen könne. Chriſtus beſtätigt dieſes, und fügt eine Verheißung hinzu, die ſich ausdrüklich nur auf die abgebrochenen Familien- und Herzensverbindungen bezieht. Dabei unterſcheidet Chriſtus zwei Perioden des Gottesreiches, die *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und die *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. Nach dem wenigen was hierüber bei Lukas vorkommt, deſſen Referent hier abbricht, mag denn wol Chriſtus von dem Antheil der Jünger auch an ſeinem Herrſcheramt geredet haben. Der Referent bei Matthäus aber iſt von dieſem prächtigen Bilde überwältigt geweſen, hat es vorangeſtellt, eben dadurch beide Perioden durch einander geworfen, und ſo das ganze nicht nur verdunkelt, ſondern auch durch den bei dieſem Verfahren unvermeidlichen Anti-
234 klimax dem Eindrukk geſchadet. So kann ſich ihm vielleicht auch unvermerkt unter die Herzensverbindungen der irdiſche Beſiz eingeſchoben haben, und als Veranlaſſung dem Petrus die Frage in den Mund gelegt worden ſein, deren es, ſo wie ſich die Reden

Lukas entwikkeln, gar nicht bedurfte. Markus folgt im we-
ſtlichen dem Lukas ſo genau, daß man ſeine Erzählung wol
ht füglich als unabhängig anſehn kann. Er nimmt einiges
n Matthäus mit, aber was er ſelbſt hergiebt kann man kei-
sweges als Berichtigungen aus einer unabhängigen Quelle be-
chten. Die Zuverſichtlichkeit des Jünglinges konnte Jeſu wol
ne beſondere Zuneigung abgewinnen, und der Ausdrukk οἱ
ποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι iſt ohne Zweifel eine Beſchrän-
ng von ſpäterer Hand. Denn hätte Chriſtus ſelbſt ſeine Rede
näher beſtimmt, ſo mußte der erſte Eindrukk derſelben ganz
sgelöſcht werden, und weder das περισσῶς ἐξεπλήσσοντο,
durch das frühere ἐθαμβοῦντο noch ſoll überboten werden,
ſt nach dieſen Worten, noch kann man ſich nach ihnen die
age τίς δύναται σωθῆναι erklären, denn alles war ſchon in
em ſehr anſchaulichen ja gewöhnlichen Gedanken aufgelöſet.
t nun Markus, wie es ſcheint, von der Kinderſegnung und
n Geſpräch mit dem phariſäiſchen Jüngling neben dem Mat-
us auch den Bericht, den wir im Lukas finden, vor ſich ge-
bt: ſo müßte er ihn gehabt haben, ehe er mit dem vorigen
bunden war, und dies würde dann ein neuer Beweis ſein
für daß hier ein neues urſprüngliches ganze anfängt. Zu
ſtimmen aber, wie weit es gereicht habe, dazu liefert uns Mar- us
s keinen Beitrag, indem er ſich nun gleich wieder zum Mat-
us wendet. In der Verkündigung XVIII, 31-34 hat Lukas
ein den Zuſaz V. 34, der freilich mit der Unumwundenheit
d Genauigkeit der Rede Chriſti auf den erſten Anblikk ſchlecht
ſtimmen ſcheint, und von vielen gebraucht werden iſt um
n jene Genauigkeit verdächtig zu machen, als ſei ſie nur auf
chnung der Jünger zu ſchreiben, habe aber in den Worten
ſu gar nicht gelegen. Warum bedenkt man aber nicht, daß
e Ausdrükke in dieſem Vers, da Jeſus ja in einer ſeinen Jün-
n verſtändlichen Sprache redete, und ſie ihn vernehmen konn-
, nur relativ ſein können, und die Unvollkommenheit ihres
rſtändniſſes bezeichnen ſollen, im Vergleich mit der Art, wie

ſie nach ſeiner Auferſtehung die Nothwendigkeit ſeiner Leiden und die Beziehung prophetiſcher Stellen auf ihn einſehen lernten. Und daß, wer von den Zwölf, die Jeſus damals allein nahm, und von denen alſo alle Berichte hierüber herrühren müſſen, einem vielleicht mit anweſenden den Inhalt dieſes Geſprächs erzählte, auch eine ſolche Aeußerung hinzufügte, iſt ſo höchſt natürlich, daß ich nur um ſo lieber glaube, unſer Berichterſtatter, der wahrſcheinlich ſelbſt von der Geſellſchaft war, habe dieſes Stükk aus dem Munde eines der Zwölf ſeinem Bericht einverleibt.

Ohne alſo beſtimmt zu entſcheiden, ob XVIII, 35 ein ganz neuer Anfang iſt, oder ob es ſchon an XVIII, 15 oder erſt an
236 XVIII, 31 hängt, fragen wir uns, wie weit wir nun von hier an einen ununterbrochenen Zuſammenhang mit Sicherheit verfolgen können. Schon V. 43 klingt freilich ganz wie eine Schlußformel, ſo daß man glauben könnte, ſchon hier breche der Erzähler ab; allein das εἰσελθὼν διήρχετο XIX, 1 bezieht ſich offenbar auf das ἐν τῷ ἐγγίζειν XVIII, 35, daß wir mit Sicherheit annehmen können, derſelbe Erzähler fährt noch fort, bis wir XIX, 28 allerdings wieder eine Schlußformel antreffen, aus der man faſt ſchließen möchte, der Erzähler bleibe hier, als Chriſtus Jericho verläßt, zurükk, und laſſe ihn mit ſeiner Geſellſchaft allein weiter hinaufziehn. Denn im folgenden wird das vorige nicht wieder eben ſo beſtimmt aufgenommen. Nur daß es auch wieder mit der Ortsbeſtimmung und in einer ſehr ähnlichen Formel wie XVIII, 35 beginnt, macht die Identität des Concipienten wahrſcheinlich, und dann ginge dieſelbe urſprüngliche Denkſchrift wenigſtens von XVIII, 35 bis XIX, 48. Denn hier, wie ſchon oben bemerkt worden, wird zu ſehr die ganze folgende Geſchichte im kurzen zuſammengefaßt, als daß man glauben könnte, derſelbe Erzähler wolle uns unmittelbar darauf noch einzelne Züge aus dieſer Zeit vortragen. — In der erſten Geſchichte von der Heilung des Blinden findet ſich zwiſchen den drei Evangeliſten ein doppelter Widerſpruch. Matthäus XX, 29 und Mar-

kus X, 46 ſezen die Begebenheit beim Auszug aus Jericho, Lukas beim Einzug; Matthäus nimmt zwei Blinde an, Markus und Lukas nur Einen. Der Verlauf iſt übrigens ſo genau der- 231 ſelbe, daß an zwei oder drei Geſchichten und an drei oder vier Blinde niemand denken kann. Da nun unſer Referent in demſelben Zuſammenhang und mit gleicher Anſchaulichkeit auch etwas in Jericho ſelbſt vorgefallenes erzählt: ſo hat er unſtreitig, was die Zeitbeſtimmung betrifft, den meiſten Glauben; und ich möchte ungern ſeiner Rede Gewalt anthun, um herauszubringen, Chriſtus ſei ſchon durch die Stadt durchgegangen geweſen, als er ihn geheilt. Eben ſo da Markus den Blinden nennt und als eine bekannte Perſon aufführt: ſo muß man ihm wol vorzüglich darin glauben, daß es nur Einer geweſen, und nicht Zwei. Vielleicht daß der Blinde erſt am folgenden Morgen, als Jeſus aus Jericho weiter zog, ſich recht eigentlich Jeſu anſchloß, und erſt da die Sache dem Referenten des Matthäus zur Kunde kam; vielleicht daß der Referent des Markus, denn etwas eigenthümliches hat Markus hier unläugbar, ein Bewohner von Jericho war, welcher nur wußte oder ſagte, es ſei vor der Stadt geſchehen, und daß Markus in der nähern Beſtimmung dem Matthäus gefolgt iſt, die Zahl aber berichtigt hat. Wie aber Matthäus, der etwas ähnliches ſchon bei den gadareniſchen Dämoniſchen gemacht hat, zu zwei Blinden gekommen iſt, ob mit dem Blinden zugleich noch ein Angehöriger deſſelben ſich an Jeſum angeſchloſſen hat, und die Geſchichte aus Irrthum auf dieſen auch übertragen worden, oder wie es ſonſt zugegangen, wage ich nicht zu beſtimmen. — An die zweite Begebenheit, das beim Oberzöllner Zakchaios genommene Nachtlager, reiht ſich XIX, 11 die Parabel 238 durch die Formel ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα ſo unmittelbar an, und am Ende derſelben V. 28 ſagt die Formel καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ſo beſtimmt, daß dieſes geſprochen worden, ehe Chriſtus vom Zakchaios wieder aufgebrochen, daß man auch die früheren nur ihrem weſentlichen Inhalt nach angeführten Reden und Geſpräche V. 7 – 10 nicht anders als an dem

Morgen, als Chriſtus aufbrechen wollte, denken kann, und daß V. 6 die Worte ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων die ganze Aufnahme beim Zakchaios in ſich ſchließen. Es mußte zwar ſchon am Abend, wenn der Oberzöllner, wie man doch annehmen muß, wenn man nicht unſer διήρχετο mit Gewalt ins Plusquamperfectum zwingen will, in der Stadt wohnte, und nicht ſchon weiter ab am Wege, vielen bekannt werden und manchen aufgefallen ſein, daß Chriſtus zu dieſem Manne einging. Aber recht um ſie verſammeln konnten ſich doch die διαγογγύζοντες erſt am Morgen, als Chriſtus, wahrſcheinlich nicht zeitig, weil ſich die Geſellſchaft erſt ſammeln mußte und weil der Weg ohnedies nicht mehr groß war, wieder aufbrechen wollte. Da wurde von phariſäiſch geſinnten gemurrt, da that der redliche Zakchaios aus Freude und Dankbarkeit wohlthätige Gelübde, da vertheidigte ſich Jeſus, wiewol mehr zum Zakchaios Abſchied nehmend gewendet als zu deſſen Gegnern, und da ließen ſich die Stimmen hören, nun würde wol die βασιλεία τοῦ θεοῦ der ganzen Welt offenbar werden, eine Erwartung, welche Jeſus durch die Para-
220 bel dämpfen und ihr eine andere Geſtalt geben wollte. Was nun dieſe Parabel ſelbſt betrifft: ſo iſt ſie ihrem einen Element nach, welches aber hier offenbar mehr Nebenſache iſt, mit der bei Matth. XXV, 14-30 verwandt: aber ich kann doch nicht die bei Matthäus vorgetragene nur für eine unvollkommene Auffaſſung von dem halten, was Chriſtus hier geſprochen. Theils nämlich mußte ein jeder Hörer hier nach der Veranlaſſung, die uns Lukas mittheilt, eher die Hauptſache, nämlich von den feindſeligen Bürgern, die nicht wollten, daß der εὐγενὴς über ſie herrſchen ſolle, und desfalls bei ſeiner Rükkunſt würden verderbt werden, im Gedächtniß behalten, und die Nebenſache von den zehn Knechten vergeſſen. Theils wenn jemanden dieſe dennoch als das wichtigſte für ihn wenigſtens erſchienen wäre, würde er ſie ja nicht in der Aufzeichnung oder Wiedererzählung ganz umgeſtaltet haben. Denn hier bei Lukas erhalten alle Diener gleiches, und auch die treuen erwerben mit dem gleichen ungleiches;

gegen bei Matthäus erhalten ſie ungleiches, und erwerben
nit verhältnißmäßig gleiches, wodurch die Anwendung dieſes
aboliſchen Elementes eine ganz andre wird. Eben ſo wenig
r glaube ich, daß Chriſtus bei einer ſpäteren Veranlaſſung
unſerer zuſammengeſezten Parabel den einen Theil für ſich
ſo umgeſtaltet ſollte vorgetragen haben; vielmehr iſt der um-
hrte Gang offenbar der natürlichere. Auch paßt die Parabel
Matthäus da, wo ſie ſteht, ſehr wenig in den Zuſammen-
g. Denn wenn ſie als Belag zu der Ermahnung γρηγο-
τε οὖν Matth. XXV, 12 wäre vorgetragen worden: ſo müßte
igſtens der faule Knecht ſich damit entſchuldigen, er hätte
erſt recht anfangen wollen zu erwerben, der Herr wäre ihm
r unerwartet über den Hals gekommen; hingegen ſchließt ſich
31 ſehr gut an V. 13 an. Da ſie alſo doch an dieſe Stelle
Matthäus nicht gehört: ſo glaube ich lieber, daß Chriſtus ſie
gener einfachen Geſtalt bei einer uns unbekannten Veranlaſ-
g, wobei aber wol die ungleiche Begabung der Menſchen et-
s weſentliches war, früher vorgetragen, und ſie dann hier wie-
aufgenommen, jedoch mit der bemerkten Veränderung, da es
hier auf jene Ungleichheit nicht ankam, vielmehr die Diener,
n ſie geprüft werden ſollten, wie viel ihnen in der erweiterten
rſchaft könne anvertraut werden, beſſer gleiches empfingen. —
Beſchreibung des lezten Theiles der Reiſe XIX, 29 - 48 iſt
höchſt wahrſcheinlich noch von demſelben Referenten, und
ſt die Schlußformel V. 47 und 48 möchte ich nur ihm zu-
eiben, und nicht dem angenommenen Sammler dieſer Erzäh-
gen, ohnerachtet die Worte zugleich das Ende dieſer ganzen
mmlung ſind. Ich möchte nur ſagen, daß dieſer Umſtand,
ein auf die Geſchichte dieſer Reiſe geſtellter Sammler eine
ählung mit einem ſo feierlichen Anfang wie IX, 51 und eine
einem ſo beſtimmten Schluß wie dieſer hier vorfand, gar
mitgewirkt haben kann zu dem Entſchluß die einzelnen Er-
lungen auf eine ſolche Weiſe zuſammenzureihen. Aber als gänz-
en Schluß einer urſprünglichen Erzählung muß ich nach mei-

311 nem Gefühl dieſe Worte auf das beſtimmteſte anſehn, und nicht als Uebergang eines und deſſelben Schriftſtellers von einem Gegenſtande, der Reiſe Chriſti, zu einem andern, ſeinem Aufenthalt in Jeruſalem. Man ſehe nur, wie ganz ähnliche XXI, 37. 38 wiederkommen, da wo ſie doch als Uebergang ganz unnüz wären, ja vielleicht an dieſer Stelle ſogar falſch. Auch müßte, wenn dieſe allgemeine Schilderung Uebergang ſein ſollte, das nächſt folgende offenbar als Beiſpiel an dieſes allgemeine angeknüpft ſein; ſtatt deſſen aber fängt es ſo an, wie eine einzelne Erzählung für einen der von den lezten Tempeltagen Chriſti etwas erfahren wollte, und der alſo ſchon wußte, was er unter den ἡμέραις ἐκείναις zu verſtehen habe. So daß der Gedanke dieſe Verſe nur als ein Bindungsmittel anzuſehen bei mir gar nicht Wurzel faſſen will. Eben ſo wenig aber kann ich bergen, daß auch die nächſt vorhergehenden Worte V. 45. 46 mir ſchon gewiſſermaßen in der Mitte zu ſtehen ſcheinen zwiſchen der Schlußformel und der bisherigen Erzählung. Sie nähern ſich jener an Allgemeinheit, es fehlt ihnen ſchon ganz die bisherige Ausführlichkeit und ſinnliche Anſchaulichkeit; und ich möchte ſchließen, unſer Berichterſtatter habe Chriſtum nur bis zum Eingang in die Stadt begleitet; von da an habe ihn ſein Weg gleich von Chriſto abgeführt, und er habe deshalb auch nur bis hieher mit der Lebendigkeit eines Augenzeugen geſprochen; was hingegen im Tempel, wohin er freilich ſehen konnte daß Chriſtus ſeinen Weg nahm, noch vorgefallen, das füge er nur vom Hörenſagen
312 und alſo auch nur in den allgemeinſten Zügen hinzu. Dann aber kann er auch ſehr leicht mit Unrecht das, was erſt einen Tag ſpäter geſchah, auf dieſen Tag der erſten Ankunft übertragen haben; und wer jene Vermuthung mit mir theilt, der wird nicht mehr wollen unſer Evangelium neben dem Matthäus als Zeugen aufſtellen gegen Markus, welcher ſehr beſtimmt dieſe Begebenheit erſt auf den folgenden Tag ſezt; ſondern wird ſagen, Matthäus und Markus hätten dies mit einander auszumachen. Und gewiß, der Bericht des Markus XI, 11 iſt hierüber zu be-

ſtimmt, daß nämlich Jeſus ſich damals, weil es ſchon ſpät geweſen, im Tempel gar nicht aufgehalten, ſondern nach Bethanien zurükkgegangen ſei, und zu genau erzählt er die Sache hernach XI, 15 - 19, als er vom folgenden Tage ſpricht, als daß man glauben ſollte, er hole nur etwas verſäumtes nach, oder was er früher nicht Luſt hatte zu erzählen, denn im lezten Falle würde er V. 11 das περιβλεψάμενος πάντα nicht geſchrieben haben. Dagegen zeigen ſich manche Schwierigkeiten, wenn man des Matthäus Bericht XXI, 1 - 17 betrachtet. Nicht nur klingt V. 10, als ob Chriſtus um in den Tempel zu kommen durch einen großen Theil der Stadt hätte gehen müſſen, was ſich doch anders verhält, ſondern es wird auch wirklich zuviel, daß Chriſtus, angenommen die Richtigkeit unſers Berichtes darin daß er am Vormittag von Jericho aufgebrochen iſt, dieſen Weg zurükklegt mit der Langſamkeit, mit welcher eine große Geſellſchaft nur gehen kann, auf dem lezten Theile des Weges offenbar noch aufgehalten durch zunehmendes Gedränge und durch die Bewillkommungen, daß er dann im Tempel die ſchwierige Austreibung der Käufer und Verkäufer unternimmt, und dann noch ſo lange da bleibt, daß, nachdem dieſes ganze Gewühl ſich verlaufen, die Blinden und Lahmen ſich um ihn ſammeln können und er ſie heilen, und daß dann noch Hoheprieſter und Schriftgelehrte im Tempel ſind, gegen die er ſich verantworten muß, und ſo erſt endlich nach Bethanien hinausgeht. So daß was Markus meldet ſich auch ungleich wahrſcheinlicher zeigt, und Matthäus in den Verdacht kommt auch hier in Einen geſchichtlichen Bericht zuſammengefaßt zu haben was nicht zuſammengehört, wie er mit Reden wol öfter gethan hat. Allein gegen die aus unſerm Bericht ſo natürlich hervorgehende Annahme, daß Jeſus an demſelben Tage, wo er von Jericho aufgebrochen war, doch wenigſtens in die Stadt und den Tempel gekommen iſt, erhebt ſich noch ein anderer Zweifel aus der Erzählung des Johannes, der uns Jeſum zuerſt in Bethania zeigt, wo ihm ein großes Mahl bereitet iſt, und ihn erſt am folgenden Tage von dort aus in die Stadt gehen läßt, und zwar eben ſo auf dem Eſel reitend, eben ſo bewillkommt und begrüßt. Wenn wir glauben im Lukas, wenn auch nur von XVIII, 35, eine fortlaufende und zwar von einem Reiſegefährten herrührende Erzählung zu haben bis XIX, 48, ſo iſt damit unmöglich zu vereinigen, daß Jeſus zwiſchen Jericho und jenem Einzug in die Stadt eine Nacht 244 ſollte in Bethanien zugebracht haben. Dies könnte uns alſo anrathen jene Annahme aufzugeben, der Schlußformel die wir XIX, 28 antrafen ihr volles Recht widerfahren zu laſſen, und anzunehmen, als Chriſtus nach Endigung jener Parabel von Jericho aufgebrochen, habe er zwar, wie V. 28 ſagt, ſeinen Weg nach Jeruſalem fortgeſetzt, ſei aber deſſelben Tages nur bis Bethanien gegangen, und was uns von V. 29 an weiter erzählt wird, ſei die Begebenheit des folgenden Tages. Allein nicht zu gedenken, daß wir zu einer ähnlichen Trennung dann auch bei Matthäus und Markus uns entſchließen müßten, wo ſie aber durch keine ſcheinbare Schlußformel begünſtigt wird: ſo können wir doch bei unſerer Erzählung, welche auch von V. 29 bis 44 ſo ſehr das Gepräge an ſich trägt den Bericht eines Augenzeugen zu enthalten, nicht begreifen, wie ſie ſo könnte abgefaßt ſein, wenn Chriſtus denſelben Morgen von Bethanien aufgebrochen wäre. Denn theils könnte auf keine Weiſe geſagt werden *εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν*; theils läßt ſich auch nicht begreifen, warum er den Eſel ſich nicht ſollte in Bethanien haben geben laſſen, wo es zwiſchen Abend und Morgen an Gelegenheit einen zu verſchaffen nicht gefehlt haben konnte. Alſo bleibt doch ſchwerlich eine andere Auskunft übrig als anzunehmen, die Ankunft Jeſu in Bethanien, welche Johannes XII, 1 beſchreibt, ſei dieſelbe, die Markus XI, 11 beſchreibt, nach dem von den drei Evangeliſten beſchriebenen Einzug, und nachdem Jeſus bereits aber nur kurz im Tempel geweſen war. Der Einzug aber, den Jo-245hannes beſchreibt, ſei nicht der unſrige; ſondern den unſrigen verſchweige er, was ſich am leichteſten wol erklärt, wenn man annimmt, daß er ſelbſt nicht mit zur Stadt hineinging, weil er etwa vorauf nach Bethanien geſchikkt wurde, um die Ankunft Chriſti anzumelden. Am folgenden Morgen aber, nachdem recht bekannt geworden, Jeſus ſei bereits in der Stadt und im Tempel geweſen, und werde nun wieder und von nun an täglich hereinkommen, da ſei eine noch größere Menge Volks von den Zweifeln, deren Johannes erwähnt, befreit ihm freudig entgegen gegangen, und habe in einem noch größern Maaßſtabe die feſtlichen Bewillkommungen des vorigen Abends wiederholt. Dies muß wol jeder ſehr natürlich finden, und gar nicht ähnlich manchen andern Fällen, wo die Ausleger, um die Evangeliſten in Einſtimmung mit einander zu bringen, eine Handlung doppelt annehmen. Denn hier iſt eine Wiederholung derſelben an ſich ſo ſehr wahrſcheinlich. Und eben ſo natürlich wird auch wol jeder finden, daß die drei erſten Evangeliſten, geſezt auch ſie hätten alle in zuſammenhängender Erzählung geſchrieben, und des zweiten Eintritts Chriſti in die Stadt erwähnt, doch dieſe Bewillkommung nicht wiederholt beſchrieben haben würden. Und eben ſo leicht kann man ſich denken, daß Chriſtus den zweiten Tag wie den erſten das Reiten dem Gehn vorgezogen hat, um ſo mehr als er ein noch größeres Gedränge erwarten mußte. — Doch kommt man, wenn man recht betrachtet wie Johannes dieſer Sache erwähnt, eben ſo leicht auf den Gedanken, er thue es mehr in polemiſcher Abſicht, um von dieſer Handlung Chriſti, 246 gleichviel ob ſie demſelben Tage oder einem früheren angehöre, allen Schein des abſichtlichen zu entfernen, welchen ihr vielleicht das Gerücht, vielleicht ſchriftliche Erzählungen, die Johannes kannte, geliehen hatten. Denn darum gewiß ſagt er ſo ausdrükklich, die Beziehung dieſer ganz zufälligen Handlung auf die profetiſche Stelle ſei von den Jüngern erſt ſpäter gemacht worden. Was aber bei Matthäus von zwei Thieren und zwar ziemlich wunderlich geſagt wird, das weiß ich doch nur aus dem Beſtreben zu erklären, die Beziehung der Thatſache auf die Stelle bei Sacharja recht genau zu machen. Alles andere ſcheint mir vergebliche Mühe. Denn ſollte Matthäus mit den andern in Uebereinſtimmung gebracht werden: ſo müßte doch der πῶλος es geweſen ſein, den Chriſtus ſich eigentlich beſtellt hätte; aber neben einem πῶλος, auf dem man wenigſtens ſchon reiten kann, wenn er auch noch nicht geritten iſt, läuft die Eſelin nicht mehr her, ſondern hat ihn längſt ſich ſelbſt überlaſſen. Und ſo beſtätigt auch dieſer Umſtand, daß die Erzählung des Matthäus an Urſprünglichkeit der unſrigen und der bei Markus nicht gleich kommt.

Indem wir nun an dem Punkt angekommen ſind, den ich als den Schluß dieſer dritten Maſſe des ganzen anſehe: ſo ſcheint mir nicht undienlich die Anſicht Derer, welche nur den größeren Theil derſelben bis XVIII, 14 als eine frühere Schrift gelten laſſen, welche Lukas ſeinem Evangelium einverleibt, noch 247 einmal mit den anderen beiden Hypotheſen vom Urevangelium und von der Benuzung des Matthäus und Markus zuſammenzuſtellen. Wenn die beſondere Schrift vor der Erzählung von Segnung der Kinder zu Ende war, ſo hatte ſie gar keinen Schluß; ſie war eine vielleicht noch unbeendigte auf jeden Fall noch ungeſtaltete Sammlung, die eben ſo wenig ein Reiſebericht als eine Gnomologie heißen konnte, und bei der gar kein Plan erſichtlich iſt, ſo daß man es als ganz zufällig anſehn müßte, daß ſie grade mit Ankündigung einer Reiſe nach Jeruſalem anfing. Wenn nun Lukas vor dem Urevangelium eine beſondere Achtung hatte, und das liegt doch in dem Begriffe, auch ſchon in ſo fern dieſes diejenige Schrift war unter ſeinen Hülfsmitteln, die es am vollſtändigſten auf ein καθεξῆς angelegt hatte: ſollten wir ihm dann nicht den Vorſaz zutrauen die Ordnung dieſer Schrift grade am wenigſten zu unterbrechen? und was konnte ihm denn erwünſchter ſein, als, wenn er doch eine ſo ungeſtalte Sammlung einrükken wollte, alles was er ſonſt von Bereicherungen des Evangeliums aus der Zeit vor der lezten Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem in Händen hatte an dieſe Sammlung anzureihen, damit er die Ordnung des Urevangeliums nur einmal für immer unterbrechen dürfe? Die Sammlung gab ſich nezu um ſo leichter her, als ſie ſichtlich in Galiläa anfängt, noch eine Zeitlang dort verweilt, und zulezt ohne alle beſtimmte Oertlichkeit aufhört. Ging aber die Sammlung bis dahin, wo wir ſie ſchließen, dann mußte Lukas ſie aus einem ganz andern Geſichtspunkt und höchſt wahrſcheinlich als ein genau zuſammen- 148 hängendes ganze anſehen, dem es Unrecht geweſen wäre dies und jenes auf Gerathewohl ein und an zu ſchieben. Und, was uns noch näher liegt, was für einen Grund kann er wol gehabt haben, dieſer Sammlung ihre Stelle vor dem Abſchnitt von der Einſegnung der Kinder anzuweiſen, und nicht vielmehr nach dieſer und der Frage des ἄρχων, ſo daß er das παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα mit der Ankündigung der Reiſe IX, 51 in Verbindung geſezt hätte? So daß auch von hier aus wahrſcheinlich wird, die Schrift ſei weiter gegangen, und ihr Ende ſei das von uns angenommene. Auf der andern Seite, wenn dieſe Schrift XVIII, 14 zu Ende ging, und den auf Ort und Zeitbeſtimmungen aufmerkſamen Lukas hier ſehr ungelegen mit einer ganz unbeſtimmten Oertlichkeit im Stiche ließ, er aber hatte den Matthäus und Markus vor ſich: ſollen wir glauben, er habe ſie ſo unaufmerkſam verglichen und benuzt, daß er zwar hier wieder zu ihnen zurükgekehrt ſei, ſich aber gar nicht nach der Stelle umgeſehn habe, wo er ſie verlaſſen? Denn wenn er dies gethan, wie würde er ſich, geſezt auch er habe Urſachen gehabt die Frage von der Eheſcheidung auszulaſſen, die ihm hier ſo höchſt nothwendige Ortsbeſtimmung haben entgehen laſſen, die ihm Matthäus und Markus darboten? Weshalb denn von allen Seiten her am wahrſcheinlichſten werden will, unſere Sammlung ſei bis zur Ankunft in Jeruſalem gegangen und ſchließe erſt hier. Daß die Uebereinſtimmung mit Matthäus ſchon bei dem Ab- 149 ſchnitt von den Kindern wieder anfängt, erklärt ſich freilich am leichteſten, wenn man annimmt, dieſer und die beiden folgenden Abſchnitte beziehn ſich auf den Aufbruch zu einer und derſelben nämlich der lezten Reiſe. Die ganze Sammlung kann aber entſtanden ſein auf eine mehr oder weniger abſichtliche Art. Es kann ein ohne beſtimmten Zwekk ſammelnder, weil ihm grade mehreres, was ſich offenbar auf Reiſen Chriſti nach Jeruſalem bezog, zu Händen gekommen war, auch das übrige dazwiſchen gefügt haben. Es kann aber auch einer ausdrükklich darauf ausgegangen ſein Erzählungen von der lezten Reiſe Jeſu nach Jeruſalem zu ſammeln. Wie man annehmen kann, daß die Geſchichten der lezten Tage und des Leidens zuerſt ſind von entfernteren Chriſten erfragt und theils zuſammenhängend erzählt, theils aus einzelnen Nachrichten aneinandergefügt worden: ſo ſchließt ſich jener Wunſch dieſem unmittelbar an. Alsdann wird noch wahrſcheinlicher, daß alles was unſre Sammlung giebt ſich auf Reiſen Jeſu ereignet hat; nur auf welcher, dies bleibt ungewiß. Nimmt man indeß die einzelnen Anzeigen zuſammen, auf welche ich habe aufmerkſam zu machen geſucht: ſo ſcheint doch im ganzen alles ziemlich ſo zuſammen zu gehören, wie es hier gegeben iſt, ſo daß wir dem Ordner unſeres ganzen auch hier Glükk wünſchen müſſen, daß er an eine ſo gute Quelle gerathen, und ſein Urtheil loben müſſen, wenn er vielleicht dieſe Sammlung manchen andern Materialien, die ſich ihm darboten, vorgezogen hat. Auch der Schein, als ob darin mehrmals Anſäze vorkämen, die Jeſus genommen zu einer Reiſe nach Jeruſalem, ohne daß eine zu Stande gekommen, dieſer verſchwindet bei unſerer Anſicht gänzlich. Iſt der Sammler ausdrükklich von dieſer Abſicht ausgegangen, ſo iſt auch wol möglich, daß er vieles nach mündlichen Erzählungen ſelbſt concipirt; und dann hat er natürlich, weil er ſie gleich für die Sammlung beſtimmte, den einzelnen Abſchnitten weder Einleitung noch Schluß gegeben, und die Ortbeſtimmungen, weil er ſie doch nicht überall geben konnte, lieber überall weggelaſſen.

Vierte Maſſe XX, 1 bis zu Ende.

Wenn wir nun auch dieſen lezten Theil des Evangeliums darauf anſehn, ob es ſich mit ihm eben ſo verhält wie mit dem

herigen, daß wir weniger Einen Schriftſteller anerkennen müſ-
, als eine Mehrheit von Concipienten, deren Aufzeichnungen
r von Einem ſind geordnet worden: ſo ſtoßen wir zuerſt auf
ſchon angeführten Worte XXI, 37. 38, welche zumal, wenn
r noch XXII, 1. 2 mit in Betrachtung ziehn, die beiden Ka-
el XX und XXI aus dem Zuſammenhange mit dem früheren
d ſpäteren beſtimmt ausſcheiden, und als ein urſprüngliches
nze für ſich darſtellen, deſſen ganz natürlicher Schluß ſie ſind.
enn wenn wir uns auch nur von XVIII, 14 an den Lukas
eder als Schriftſteller, ſei es auch nur vergleichenden und über-
beitenden, denken: dürfen wir glauben, daß er zwei ſo ähnliche
rmeln wie XIX, 47. 48 und XXI, 37. 38 ſo kurz hinter ein-
der habe folgen laſſen, und ſie nicht vielmehr in Eine zuſam-
engezogen? Wollte er an jener Stelle eine ſolche allgemeine
childerung einrücken, wie ſollte es zugegangen ſein, daß er dem
ι ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ nicht gleich
ς τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ κα-
ύμενον ἐλαιῶν hinzufügte? und eben ſo gehörte das πᾶς ὁ
ὸς ὤρθριζε πρὸς αὐτὸν zu dem ἐξεκρέματο αὐτὸν ἀκούειν
nz natürlich. Und nachdem er in eben jener Stelle allgemein
ſagt καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι, καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τι
ιήσωσιν, und hernach einen einzelnen Fall XX, 19 angeführt,
o ſie ſich kaum aus Furcht vor dem Volk enthielten ſogleich
and an ihn zu legen: wie kann er, ohne ſich hierauf im min-
ſten zurück zu beziehen, daſſelbe XXII, 2 ganz im allgemeinen
iederholen? Und wenn von XVIII, 14 Lukas im Zuſammen-
ange ſchrieb, war XXII, 2 der rechte Ort zuerſt des Oſterfeſtes,
af welches ſich ja die ganze Reiſe bezog, zu erwähnen? Hätte
s nicht ſchon im achtzehnten oder neunzehnten Kapitel oder ſpä-
ſtens am Anfang des zwanzigſten geſchehen müſſen? Vielmehr
errathen dieſe Worte ganz beſtimmt, daß hier eine neue Denk-
hrift angeht, die von dem vorigen nichts weiß, und auch von
em Ordner des ganzen nicht mit dem bisherigen in Eins ver-
rbeitet iſt; denn dieſer Uebelſtand hätte ihm unmöglich entgehen

können. Alſo kann weder XXI, 37. 38 im Zuſammenhang mit XIX, 47. 48 geſchrieben ſein, noch XXII, 1. 2 im Zuſammenhange mit XX, 19, ſo daß ſich XX und XXI ganz iſoliren.

232 Beleuchten wir alſo dieſe für ſich als eine urſprüngliche Erzählung: ſo macht ſie gar keinen Anſpruch auf genaue Zeitbeſtimmung oder auf ſtrenge Zeiteinheit. Daß der Ausdrukk *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων* dieſelbe nur ſcheinbar mit dem vorigen verbindet, iſt ſchon erwähnt; aber anſtatt des unbeſtimmten *ἐν μιᾷ* könnte doch bei derſelben Entſtehungsart des Anfangs ein beſtimmter Tag vor dem Feſt angegeben ſein, wenn hierauf die Abſicht des Erzählers wäre gerichtet geweſen. Eben ſo unbeſtimmt ſchließt ſie auch, als habe ſie nur einen oder mehrere Tage dieſer Zeit ohne zu wiſſen welche herausgegriffen. Auch iſt gar keine Urſach zu glauben, daß alles hier erzählte an demſelben Tage vorgegangen ſei, vielmehr liegt auch in unſerer Erzählung, wenngleich ſie es nicht ausdrükklich ſagt, die Vorausſezung, daß nach dem mißlungenen erſten Verſuch dem zweiten von XX, 20 an erzählten eine neue Berathung vorangegangen iſt, und mancherlei Anſtalten, da die *ἐγκάθετοι* doch erſt mußten herbeigeſchafft und gehörig unterrichtet werden, ſo daß höchſt wahrſcheinlich hier von einem Tage auf einen andern übergeſprungen iſt ohne deſſen zu erwähnen. Daher müſſen wir mehr eine innere Einheit aufſuchen, ein Thema, welches dem Erzähler aufgegeben war: und das iſt auch ſehr leicht zu finden; es ſind nämlich die dem lezten mit Hülfe des Judas gelungenen Streich vorangegangenen und von ihm unabhängigen Anſchläge der feindſeligen prieſterlichen Partei. Dieſe finden wir hier im Zuſammenhange, 233 und alſo wahrſcheinlich auch, ſo weit etwas davon zur Erſcheinung kam, vollſtändig berichtet, aber von einem der keine Gelegenheit hatte ſich auch von dem innern der Sache, von den Berathungen und Vorbereitungen der Feinde Chriſti, zu unterrichten. Daher treten, ſo weit dieſes Thema reicht, nämlich bis XX, 47, alle anderen Verhältniſſe zurükk; weder von dem was Chriſtus gelehrt, noch von Heilungen, an denen es ja auch

in dieſen Tagen nicht wird gefehlt haben, iſt irgend die Rede. Man könnte hiegegen einwenden, dann würde auch wol von der Frage der Sadducäer, die offenbar nichts für Chriſti Perſon verfängliches enthält, nichts hier vorgekommen ſein. Allein damit ſcheint es die Bewandtniß gehabt zu haben, daß dieſe Frage die zweite Verhandlung Chriſti mit ſeinen Gegnern unterbrach, und daß die allgemeine Warnung, mit welcher er ſeine Antwort ſchloß, ſich doch zugleich auf das Zwiſcheneintreten der Sadducäer bezog, und ohne deſſen Erwähnung nicht verſtändlich geweſen wäre. Nämlich der erſte und zweite Verſuch ſtehen in einem beſtimmten Gegenſaz: der erſte hatte einen officiellen Charakter, es waren Abgeordnete des hohen Rathes, die Chriſto geradezu eine Rechenſchaft abforderten, die andern waren *ἐγκάθετοι*, welche ſich ganz unſchuldig anſtellten, als ob ſie gar keine Abſicht auf Chriſtum hätten; der erſte ging darauf aus ihn vor die jüdiſche geiſtliche Gerichtsbarkeit zu ziehen, der andere etwas hervorzulokken, weshalb ſie gegen ihn die römiſche weltliche aufrufen könnten. Chriſtus weiſet dieſen auf eine ſolche Art ab, daß kein Widerſpruch entſteht gegen ſeine Aufforderungen ſich in eine *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* zu ſammeln, die von dem bürgerlichen Zuſtand ganz unabhängig wäre. Zu dieſer Antwort iſt offenbar die Frage XX, 41-44 der zweite Theil. Verfängliche Fragen, ſagt Chriſtus gleichſam, will ich euch auch wol vorlegen, die ihr nicht beantworten könnt ohne eure Theorie zu verläugnen, oder etwas zu ſagen, weshalb ich die Römer gegen euch aufhezen könnte. Denn da ſie den Pſalm meſſianiſch auslegten, konnten ſie wol nicht anders antworten, als, David könne deshalb den Meſſias zugleich ſeinen Herrn nennen, weil dieſer ein weit mächtigerer König ſein ſolle, als er ſelbſt geweſen; und vorzüglich mußte wol darin liegen, daß er nicht ein den Römern untergeordneter nach Art der Herodianiſchen, ſelbſt ein Knecht, ſein könne. Und wer weiß, ob ſie nicht in gegen Chriſtum gehaltenen Vorträgen, an denen ſie es gewiß in den Synagogen und Tempelhallen nicht fehlen ließen, ſich dieſer Auslegung bedient hatten, um zu beweiſen, Jeſus von Nazaret könne der Meſſias nicht ſein. In dieſem genauen Zuſammenhang mit dem vorigen iſt dies Verfahren Chriſti vollkommen verſtändlich und vollkommen ſeiner würdig, verliert aber an beidem nach meinem Gefühl, wenn man es abtrennt und Chriſtum in einem ſolchen Sinne offenſiv verfahren läßt. Angedeutet aber iſt dieſer Zuſammenhang in unſerer Erzählung deutlich genug. Sie erzählt nicht, daß die angeſtifteten Frager und die phariſäiſch geſinnten Schriftgelehrten, welche ſich 255 gewiß ſcheinbar zufällig um den Erfolg abzuwarten umher verſammelt hatten, ſchon weggegangen wären, ſondern nur, daß ſie ſchwiegen, und mit dieſem *ἐσίγησαν* V. 26 kann man das *προσελθόντες δέ τινες* ſo genau man will in Verbindung bringen; die *γραμματεῖς* V. 39, welche um deſto unbefangener und gar nicht im Zuſammenhang mit jenen *ἐγκαθέτοις* ſich zu zeigen, Chriſto beiſtimmen in ſeiner antiſadducäiſchen Antwort, gehörten offenbar zu den mitwiſſenden, und Jeſus, dem dies nicht entging, richtet nun ſeine vergeltende Frage an ſie, und fügt, weil ſie doch, wenngleich vielleicht diesmal nur mit halbem Herzen, ſich über die Beſchämung der Sadducäer gefreut, ſeiner allgemeinen Warnung gegen die Phariſäer auch noch die vergleichende hinzu, daß er ſie für weit gefährlicher und ſtrafbarer halte als die Sadducäer. Bis hieher alſo iſt alles in unſerer Erzählung durch das angegebene Thema ausſchließend beſtimmt; die noch übrigen beiden Stükke aber XX, 1-4 und 5-38 haben mit demſelben nichts mehr zu thun, und dieſe ſind gewiß wegen ihres unmittelbaren Zeitzuſammenhanges mit dem lezten Theil der bisherigen Erzählung hinzugefügt, eine unter dieſen Umſtänden von Seiten des Berichterſtatters ſehr natürliche und für ſeine unmittelbaren Leſer höchſt ſchäzbare Zugabe. Schon lehrend hatten die *ἐγκάθετοι* gewiß Jeſum im Tempel gefunden, und wir müſſen glauben, daß über dieſen Verhandlungen die Zeit, wo man den Tempel allmählig zu verlaſſen pflegte, herangekommen 256 ſei, ohne daß Chriſtus noch eine langgedehnte antiphariſäiſche Rede, wie ſie Matthäus XXIII giebt, hätte halten können, wenn wir auch nicht ſchon anderwärts her wüßten, daß dieſe Rede ein zuſammengeſeztes Werk iſt. Indem nun Chriſtus das größte Gedränge ſich erſt verlieren läßt, und dem Hinausgehn zuſieht, beobachtete er die Wittwe, und nachdem er zulezt ſelbſt mit den ſeinigen den Tempel verlaſſen, fielen die Geſpräche und Reden vor, die uns XXI, 5-36 erzählt werden. So erſcheint unſere Erzählung geſtaltet und entſtanden, wenn man ſie unbefangen für ſich betrachtet; vergleichen wir ſie nun auch mit den Berichten bei Matthäus, um zu ſehen ob die Art der Uebereinſtimmung zwiſchen beiden ſich aus der Benuzung eines gemeinſchaftlichen Urevangeliums und verſchiedener Hülfsſchriften wirklich begreifen läßt, und ebenſo ob wahrſcheinlich werden will, Lukas habe den Matthäus und Markus vor ſich gehabt. Die bloße Gleichheit der Anordnung in dieſen Abſchnitten, zumal Markus und Matthäus noch mehr und weniger dazwiſchenſchieben, und Matthäus auch einen von den unſrigen ausläßt, kann uns wol nicht nöthigen hier Eine gemeinſchaftliche Quelle anzunehmen. Wir können wahrſcheinlicherweiſe die Begebenheiten die in unſerer Erzählung zuſammengefaßt ſind nur auf zwei Tage vertheilen; wenn nun an dieſen beiden Tagen, das Lehren, wie es unſre Erzählung mit dem Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι bezeichnet, und das etwanige Heilen, was für dieſe Tage immer nicht merkwürdig genug war, abgerechnet, in dem Tempelleben Jeſu nichts weiter auffallendes vorgekommen iſt: wie höchſt natürlich wird es dann, daß in mehreren urſprünglichen Erzählungen, wenn ſie auch nicht dieſelbe Abſicht hatten, welche der unſrigen zum Grunde zu liegen ſcheint, doch die Begebenheiten in derſelben Ordnung einander folgen! Daß aber zwiſchen dem Einzuge Chriſti und der Verrätherei des Judas in allen drei Evangelien uns im weſentlichen nichts als dieſes erzählt wird, das kann doch auf keinen Fall aus einem gemeinſchaftlich zum Grunde liegenden Urevangelium erklärt werden; ſondern nur daraus, daß keinem von allen dreien hier Erweiterungen und Hülfsſchriften zu Gute gekommen ſind. Dieſer gemeinſchaftliche Mangel kann alſo auch das Daſein eines Urevangeliums nicht wahrſcheinlicher machen. Vielmehr wenn wir uns ein ſolches denken mit dem Zwekk zur Grundlage der Verkündigung zu dienen, und von einem wohlunterrichteten Gefährten der Apoſtel verfaßt: ſo müßten wir uns billig wundern, in demſelben weder von jenen Griechen etwas erwähnt zu finden, die Jeſum zu ſehen begehrten, und die gleichſam als die Erſtlinge der Kirche aus den Heiden angeſehn werden können, noch von jener Stimme vom Himmel, von der doch auch nicht Johannes allein kann gewußt haben. Fragen wir aber, wie genau die Erzählung dieſer Begebenheiten in den drei Evangelien übereinſtimmt, und ob hieraus eine gemeinſchaftliche Quelle wahrſcheinlich wird: ſo ſtoßen wir, wenn wir auf das ganze unſerer Erzählung ſehen, ſogleich auf einen Umſtand, der gar ſehr gegen eine ſolche Vorausſezung ſpricht. Nämlich die Begebenheiten, deren Zuſammenhang durch unſere Erzählung ſehr deutlich hindurchſchimmert, erſcheinen beim Matthäus gänzlich und auf ſehr beſtimmte Weiſe getrennt. Nachdem Jeſus der Deputation geantwortet, heißt es freilich Matth. XXI, 45. 46, die Hohenprieſter und Phariſäer hätten gemerkt, daß ſeine Gleichniſſe auf ſie gingen, und geſucht ihn zu greifen, hätten aber die Menge gefürchtet. Aber damit hängt nicht zuſammen, daß ſie eine neue Berathung gehalten, ſondern dies folgt erſt nach einer andern Gleichnißrede Chriſti XXII, 1-15, die ſie gar nicht eben ſo unmittelbar auf ſich zu beziehen Urſache hatten. Auch ſind es nicht, wie bei uns, dieſelben, ſondern hier nur die Phariſäer; ſo daß man die Beziehung dieſer Berathung auf das Mißlingen des vorigen Verſuchs ganz aus den Augen verliert. Doch dies, könnte man ſagen, ſei nur die Folge eben von dem zwiſchen eingeſchobenen Gleichniß. Aber auch hernach, als Jeſus die Frage wegen des Cenſus beantwortet hat, läßt Matthäus dieſe Angeſtifteten XXII, 22 ſich entfernen, und die Sadducäer kommen zwar an demſelben Tage, aber man weiß nicht wie ſpät hernach. Die Phariſäer verſammeln ſich erſt nachher wieder, aber ſie ſchikken nur einen mit einer ganz unverfänglichen Frage ab.

nd darauf richtet Chriſtus an die verſammelten ſeine Frage aus
em CXten Pſalm. Bei Markus iſt es zwar der hohe Rath,
elcher auch die Phariſäer und Herodianer mit der Frage we-
en des Cenſus abſchikkt, aber Chriſtus legt ſeine Frage, wie der [illegible]
Meſſias Davids Herr ſei, nicht dieſen und überhaupt niemanden
or, ſie erſcheint nur wie eine Stelle aus einer im Tempel man
eiß gar nicht ob an demſelben Tage gehaltenen Lehrrede; und
ben ſo abgeriſſen wie aus einer andern Rede erſcheint auch die
Warnung gegen die phariſäiſchen Schriftgelehrten, wenngleich ſie
nſt demjenigen vollkommen gleich iſt, was wir bei Lukas leſen.
Wie muß nun, frage ich, das Urevangelium beſchaffen geweſen
in, daß Erzählungen, die ſo verſchiedene Anſichten geben, daraus
aben entſtehen können? Eine Frage, zu der man freilich ſich
cht veranlaßt ſieht, wenn man ſich die drei Evangelien in die
öglichſt kleinſten Abſchnitte zerlegt, und nur dieſe unter ſich
rgleicht; aber zur Entſcheidung der Sache gehört doch dieſe
rage ſehr weſentlich. Denn wenn uns das Urevangelium wahr-
einlich werden ſoll, müſſen wir es uns auch zuſammen denken
nnen aus unſern Evangelien. Dazu gehört aber nicht nur,
ß wir uns müſſen denken können, wie es die einzelnen Bege-
nheiten erzählt hat, denn hierauf hat der Erfinder deſſelben
nſtreitig einen erſtaunenswürdigen Fleiß und Scharfſinn ge-
ndet, ſondern auch ob und wie es ſie in Verbindung gebracht
t. Da die Prüfung dieſer Hypotheſe hier nicht mein eigentli-
r Zweck iſt: ſo genügt es mir bei dieſer Gelegenheit aufmerk-
n darauf zu machen, daß man jene Frage aufwerfen müſſe bei
en Begebenheiten, die, aus dem Urevangelium herübergenom-
n, der eine oder andere unſerer Evangeliſten in unmittelbare
rbindung mit einander bringt, der andere durch anderes da- [illegible]
iſchengeſchobenes trennt oder wenigſtens beſtimmt abſezt! Was
n unſern Fall betrifft: ſo bleibt ſchwerlich etwas anderes übrig,
zu ſagen, das Urevangelium habe die Auftritte aufeinander
gen laſſen ohne beſtimmt zu verbinden oder beſtimmt zu tren-
, in der Ueberarbeitung aber habe der eine beſtimmt verbun-

den, der andre beſtimmt getrennt. Werden wir dann aber nicht viele Veranlaſſung bekommen, wenn wir dieſe Unterſuchung fortſezen, uns das Urevangelium zu denken als ein Aggregat von einzelnen völlig abgeriſſenen Erzählungen, welches ganz gleichförmig hintereinander geſtellt habe dasjenige, was in einem nähern Zuſammenhange unter ſich ſtand, und das was nicht? und kann man ſich ein ſolches wol denken als die urſprüngliche ſchriftliche Abfaſſung wohlunterrichteter Männer, welche die unmittelbaren Augenzeugen befragen konnten, oder wol gar von ihnen beaufſichtet und geleitet wurden? Und wenn dieſe ein ſo wunderliches Ding ſtehen ließen, woraus mit ganz gleichem Recht die verſchiedenſten Bilder konnten gemacht werden: ſo war auf dieſe Weiſe die Folge der Begebenheiten im Urevangelium etwas ganz zufälliges. Und nehmen wir hiezu die Dürftigkeit deſſelben in vielen einzelnen Abſchnitten: ſo gerathen wir wieder, wenn wir uns den Zwekk deſſelben denken wollen, in die auffallendſte Verwirrung. Wollen wir aber auch annehmen, die einzelnen Begebenheiten hätten im Urevangelium nur ſo hinter einander geſtanden, daß aus demſelben nicht hätte abgenommen werden können, 204
ob ſie in näherer Verbindung ſtanden oder nicht, wiewol ſich eine ſolche Unbeſtimmtheit kaum anders als höchſt abſichtlich denken läßt; und eben deshalb hätte nun der eine Ueberarbeiter bei Matthäus angenommen, ſie gehörten nicht zuſammen, und ſie daher beſtimmt getrennt, der andere beim Lukas hätte das Gegentheil angenommen und ſie daher in Verbindung geſezt: ſo iſt doch auch dieſes nicht durchzuführen. Denn um eine gemachte zu ſein, iſt die Verbindung der einzelnen Beſtandtheile in unſerer Erzählung viel zu leiſe angedeutet, und gewiß würde ſie weit ſchärfer gezeichnet ſein und weit beſtimmter hervortreten, wenn ſie ſo entſtanden wäre. Wie ſie jezt iſt, ſieht ſie keinesweges aus wie das Werk einer zweiten Hand, welche eine unbeſtimmte Erzählung verbeſſern und ergänzen will; ſondern rein wie die Erzählung eines ſolchen, dem der Hergang in ſeinem natürlichen Zuſammenhange gegenwärtig iſt, der es ſich aber gar nicht zur

beſondern Aufgabe macht dieſen Zuſammenhang aufzudekken; alſo nicht wie etwas abgeleitetes, ſondern wie etwas urſprüngliches. Eben ſo wenig iſt aber wahrſcheinlich, daß Lukas den Matthäus und Markus vor ſich gehabt hat. Denn wie hätte er ſich können XX, 20 des wunderlich undeutlichen Ausdrukkes bedienen *ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι*, wenn er bei Matthäus das weit beſtimmtere vor ſich fand, daß ſie von ihren Schülern gemeinſchaftlich mit einigen Herodianern unterrichtet und abgeſchikkt hatten? Und eben ſo, wie hätte er nicht weiter hin XXI, 5 ſein unbeſtimmtes *καί τινων λεγόντων* gewiß vertauſcht mit der beſtimmteren und ſich fortſchreitend entwikkelnden Nachricht bei Matthäus und Markus? Offenbar ſpricht ein ſolches Nichtbenuzen, um Mängel, die wenigſtens bei der Vergleichung ſofort fühlbar werden müſſen, hinweg zu ſchaffen, weit beſtimmter gegen dieſe Annahme, als die Uebereinſtimmung im einzelnen dafür ſpricht. Da aber dieſe Uebereinſtimmung unläugbar ſehr groß iſt: ſo können wir die Frage nicht umgehn, ob dieſelbe Denkſchrift, welche Lukas eingerükkt, auch dem auf mancherlei Weiſe vermehrten Bericht des Matthäus zum Grunde gelegen. Dieſes gewinnt auf der einen Seite nicht wenig Wahrſcheinlichkeit, wenn wir gleich im erſten Abſchnitt der Erzählung in beiden Evangeliſten auch dasjenige übereinſtimmend finden, was nur Urtheil und Anſicht des Erzählers iſt, nämlich wie ſich die Deputirten die zweiſchneidige Frage Chriſti erklärt haben ſollen, zumal ſich mehrere Arten denken laſſen, wie Chriſtus jede Antwort, die ſie darauf geben konnten, würde gewendet haben. Wenn man zwei von einander unabhängige Erzählungen annehmen will, die dennoch hierin übereinſtimmen: ſo mußte entweder Chriſtus ſelbſt ſich hernach über ſeine Abſicht gegen die Jünger erklärt, oder ſie wenigſtens müßten die Sache häufig unter einander beſprochen haben, und alle in dieſer Erklärung einig geworden ſein. In beiden Fällen bleibt immer gleich wunderbar, daß beide Erzähler dies in derſelben Form als die Gedanken der Hohenprieſter vortragen, und keiner von beiden

als Meinung der Jünger oder als Erklärungen Chriſti. Waren es aber wirklich die Gedanken der Deputirten: ſo konnten die Erzähler dieſe nur aus einer beſondern Quelle wiſſen, und es wäre wieder unwahrſcheinlich, daß eine ſolche zweien von einander unabhängigen Erzählern offen geſtanden. Wenn man nun annimmt, daß Matthäus die Parabel von den beiden Söhnen, welche ohnedies nicht genau hieher paßt, nach ſeiner Weiſe hier eingetragen, daß er nun einmal im Verändern war, und daher auch Kleinigkeiten in der Parabel vom Weinberg geändert, wenn wir entweder auch die freilich ſehr ungeſchikkte, daß den Deputirten ſelbſt die Antwort auf die Frage, was wol der Herr mit jenen Winzern machen werde, in den Mund gelegt wird, als eine ſolche anſehn, oder dieſe mit Eichhorn als unrichtige Auffaſſung des Aramäiſchen erklären: ſo reichen wir mit dieſer Vorausſezung wol durch den erſten Abſchnitt aber nicht viel weiter, ſondern die zunehmenden Abweichungen machen doch eine ziemlich hochliegende Verſchiedenheit wahrſcheinlich; und ich möchte wenigſtens ſagen, was dem Matthäus urſprünglich und vor ſeinen eigenthümlichen Erweiterungen zum Grunde gelegen, ſei wol eine andere ſchriftliche Auffaſſung derſelben mündlichen Erzählung geweſen, welche einige Umſtände beſſer wiedergegeben als die unſrige, andere auch mangelhafter; und ich halte dies, wenn man ſich erkünſtelter Hypotheſen enthalten will, für die annehmlichſte
204 Erklärung. Auf dieſe Weiſe begreift ſich auch das getrenntere Hervortreten der einzelnen Abſchnitte bei Matthäus, welches wiederum die Einfügung manches ähnlichen erleichterte. Denn daß weder die Parabel von den beiden Söhnen, noch die Frage nach dem vornehmſten Gebot hieher gehört, iſt wol ſo gut als gewiß, und auch von der Parabel vom Gaſtmahl iſt daſſelbe wahrſcheinlich genug. Vor allen aber iſt auch wol die lange antipharisäiſche Rede nur auf Veranlaſſung einer kurzen Warnung, wie Lukas und Markus ſie hier mittheilen, aus mehreren Auszügen anderer Reden aus verſchiedenen Zeiten zuſammengeſezt, wie wir dies von mehreren Stükken ſchon nachgewieſen haben; und da-

her ſcheint ſich auch von dieſer Seite die Schlußformel unſerer
Erzählung zu rechtfertigen, welche nichts davon weiß, daß dieſes
grade das lezte Mal war, daß Chriſtus im Tempel gelehrt, wel-
ches man nur aus dem wahrſcheinlich nicht hieher gehörigen aber
gewiß ſehr kunſtreich hieher verſezten Ende der Rede bei Mat-
thäus geſchloſſen hat; ſo daß auch wol die Beſtimmung, was an
edem Tage von den ſechs etwa ſeit Chriſtus Ankunft in der
Nähe von Jeruſalem geſchehen ſei, keine große Sicherheit haben
ann. — Die nächſte kleine Begebenheit kann, wenn ſie ſich
icht als Lehrſtükk fortgepflanzt hat, wol ſchwerlich für ſich al-
in, ſondern nur als Anhang einer größeren Erzählung ſein auf-
zeichnet worden. Im erſten Fall konnte der Ordner des gan-
n, oder ein früherer Beſizer unſerer Erzählung, wenn er ſie
nzeln beſaß, ihr wol kaum einen andern Plaz als dieſen an- 205
eiſen; und in dieſer erweiterten Geſtalt hätte dann unſere Er-
hlung dem Markus vorgelegen. — Doch ſei nun dieſes wirk-
damals vorgefallen und deshalb urſprünglich mit erzählt wor-
, oder ſei es von anderwärts her ſpäter eingeſchoben, ſoviel
t bei mir feſt, daß der lezte Abſchnitt unſerer Erzählung, die
de Jeſu auf Veranlaſſung der Tempelbetrachtung, XXI, 5 -
mit den drei erſten urſprünglich zuſammengehangen hat.
hon aus der Schlußformel ſteht dieſes feſt, welche ſich un-
glich auf dieſen Abſchnitt allein beziehen kann, indem ja von
em Lehren im Tempel beſtimmt die Rede iſt; ja nicht ein-
die Zeit des lezten Aufenthaltes Chriſti in Jeruſalem iſt
n irgend deutlich bezeichnet. Auch finde ich in der unbe-
nten und ungenügenden Erwähnung der Veranlaſſung καί
ν λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ eine unverkennbare Ueberein-
nung mit der Nachläſſigkeit der früheren Abſchnitte in eben
r Hinſicht; man vergleiche nur XX, 20. 27 und 39, und
ere ſich des darüber ſchon geſagten. Was nun dieſen lezten
nitt an ſich betrifft, ſo iſt unſere Denkſchrift von dieſer
Chriſti völlig zuſammenhängend und aus ſich allein ver-
lich. Wie die veranlaſſenden erſten Worte Chriſti nur auf

die Zerſtörung des Tempels gehn, und auf die Einnahme der Stadt die damit natürlich zuſammenhängt: ſo hat auch die Hauptfrage der Jünger keinen andern Gegenſtand, und die ausführliche Antwort Chriſti geht, wenn man alles in ſeiner gegen-
226 ſeitigen Beziehung betrachtet, über die vorgelegte Frage auch gar nicht hinaus. Die geweiſſagten Verfolgungen ſind offenbar nur jüdiſche; die Belagerung und Zerſtörung Jeruſalems iſt offenbar der Mittelpunkt der ganzen Rede, wie man aus der Ausführlichkeit, mit der ſie behandelt iſt, deutlich ſieht; das könnte aber nicht ſein, ſondern ſie hätte müſſen ein untergeordneter Gegenſtand werden, wenn Chriſtus damals zugleich von einem ſpäteren und weit größeren Ereigniß, von der Vollendung aller irdiſchen Dinge geredet hätte. Auch der Ausdrukk *τὸ τέλος* V. 9 deutet ſichtlich nur auf die buchſtäbliche Erfüllung der Worte, daß dort kein Stein auf dem andern bleiben werde. Die Ermahnungen endlich an die Apoſtel, die theils in der Rede ſelbſt zerſtreut, theils am Ende zuſammengefaßt ſind, tragen ganz daſſelbe Gepräge, und ſind gleich unmittelbar an ſie gerichtet; ſo daß man nicht ohne die größte Gewaltthätigkeit die eine auf den jüdiſchen Krieg und die Zerſtörung Jeruſalems, die andere auf das Ende der Welt beziehen könnte. Und wie ſoll man ohne die härteſte Verzerrung die Schlußworte V. 32 gleichmäßig auf zwei ganz getrennte und weit auseinanderliegende Gegenſtände der Rede beziehen? Was ſich hiegegen aus unſerer Rede allein ſagen ließe, wäre nur, daß der Anfang der Rede Chriſti ſich doch mehr auf die Frage nach ſeiner *παρουσία*, wie wir ſie bei Matthäus leſen, zu beziehen ſcheine, daß himmliſche und ſonſtige Schrekkenszeichen an zwei verſchiedenen Sellen V. 11 und V. 25. 26 geweiſſagt werden, was alſo auf zwei verſchiedene Zeiten
227 deute, und daß endlich doch auch bei uns wenngleich nur ſehr abgekürzt von einer ſichtbaren Wiederkunſt des Menſchenſohnes die Rede iſt. Allein dies ſind untergeordnete Umſtände, welche, wenn wir die Rede des Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46 nicht neben der unſrigen hätten, niemand auf dieſe Art deuten würde,

welche aber eben deshalb lediglich nach der Anſicht, welche die Betrachtung unſerer Rede natürlich hervorbringt, erklärt werden müſſen, und ſich auch ſehr leicht unter der Vorausſezung begreifen laſſen, daß hier nur von der Zerſtörung Jeruſalems die Rede iſt. Denn was den Anfang der Rede betrifft, ſo iſt der Hauptpunkt das *λέγοντες ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικε*, und ſehr natürlich mußte Chriſtus damit anfangen zu ſagen, ſie ſollten ſich nicht durch falſche Verkündigungen blenden laſſen, die doch immer Verkündigungen des meſſianiſchen Reichs waren, ſo daß dieſes *ὁ καιρὸς ἤγγικε* nur von ſolchen gerufen werden konnte, die unter ſeinem Namen kamen. Dieſe Warnung alſo mußte voran gehn, wenn die Jünger auch nicht unmittelbar nach Jeſu Wiederkunft gefragt hatten, und ſo ſchließen ſich an dieſelbe ganz natürlich die wirklichen Anfänge, innere Unruhen und kriegeriſche Bewegungen, die aber auch von der gänzlichen Erfüllung noch ziemlich weit entfernt ſind. Daß aber von den himmliſchen Zeichen an zwei Stellen die Rede iſt, hängt damit zuſammen, daß offenbar die genauere Beſchreibung, welche V. 10 beginnt, unterbrochen wird, um nachzuholen was in näherer Beziehung auf die Jünger vorher geſchehen ſollte. Die nähere Beſchreibung deſſen, was zur Kataſtrophe ſelbſt gehört, tritt erſt V. 20 wieder ein, und zu dieſer gehören V. 23 und 26 offenbar mit, indem das *καὶ πεσοῦνται* V. 24, *καὶ ἔσται σημεῖα* V. 25 und *καὶ τότε ὄψονται* V. 27 offenbar einander beigeordnete Glieder der Beſchreibung ſind, das erſte der geſchichtlichen Seite, das zweite der phyſiſchen, das dritte der höheren religiöſen Bedeutung der Begebenheiten, welche eben durch das Zuſammentreffen dieſer beiden Glieder zu Tage kommt. Daher ſtehen auch V. 27 und 28 unverkennbar in dem Zuſammenhange, daß die Gegner an der Vollendung dieſer Dinge den Menſchenſohn in ſeiner Herrlichkeit erkennen werden, die Jünger aber ſchon am Anfange deſſen, was mit der Kataſtrophe genau zuſammenhängt, merken ſollten, daß ihre Befreiung von den bisherigen Verfolgungen herannahe. So gehen demnach Ende und Anfang genau in einander

auf, und unſere Denkſchrift giebt uns ein beſtimmtes Bild von dem ganzen Zuſammenhang der Rede Chriſti, in dem wir nichts weſentliches vermiſſen. Und doch iſt dieſe Denkſchrift keinesweges ein künſtliches Werk, wie wenn einer abſichtlich alles, was ſich auf das ſpätere und größere Ereigniß bezog, ausgelaſſen, und nur das der Zerſtörung von Jeruſalem angehörige zuſammengeſtellt hätte; und wer dies behaupten wollte, würde ſeine Meinung ſchwerlich im mindeſten wahrſcheinlich darzuſtellen im Stande ſein. Vielmehr erſcheint unſere Denkſchrift dem unbefangenen Betrachter als das kunſtloſe Werk eines aufmerkſamen
20 Zuhörers, der Inhalt und Zuſammenhang richtig gefaßt hat, dem auch die glänzenden eindrükklichſten Stellen gegenwärtig geblieben, aber der manches einzelne wiſſentlich oder unwiſſentlich übergangen hat, und hie und da vielleicht auch zu Umſtellungen iſt hingeriſſen worden. Für eine Lükke zum Beiſpiel zeugt ſehr deutlich das *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς* V. 10, ſei es daß Zwiſchengedanken ausgelaſſen ſind, oder daß Chriſtus hier durch die Jünger unterbrochen Geſpräch mit ihnen geführt, und ſo die zuſammenhängende Rede wieder aufgenommen habe. Eben ſo verräth V. 18 eine Lükke oder eine Umſtellung; denn ſchwerlich wird Chriſtus ſo unmittelbar hinter einander geſagt haben, erſt *καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν* und dann *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπώληται*; und anderwärts her eingeſchoben kann man doch auch keines von beiden halten. Vergleichen wir nun die Rede, wie ſie bei uns iſt, mit der Aufzeichnung bei Matthäus XXIV, 4 — XXV, 46, wie man dort unmöglich alles auf dieſelbe Einheit des Gegenſtandes wie hier zurükkführen kann, und wie man doch auf der andern Seite auch mit der Anwendung aller gekünſtelten und erzwungenen Hülfen es nicht dahin bringt, was ſich auf die beiden ſo ſehr verſchiedenen Gegenſtände beziehen ſoll, gehörig und klar auseinander zu halten, und nimmt dazu, wie doch dieſe Rede warlich zu groß, zu zuſammengeſezt, zu bilderreich iſt für Chriſtum, der ſich von den Beſchwerden eines durch allerlei Streit und ſchwierige Händel

mühvollen Lehrtages am Oelberge ausruht: ſo muß man doch
wol darauf zurükkommen, daß unſere Aufzeichnung die treuere
iſt, und daß bei Matthäus alles, was ſich nicht auf die Zerſtörung 170
Jeruſalems und des Tempels bezieht, von anderwärts herrührt,
und nur deswegen hier zuſammengetragen iſt, weil nur
Rede und Gleichniß ohne alle geſchichtliche Veranlaſſung aufgezeichnet
vorhanden war, und dieſe Beſtandtheile alſo nicht ſelbſtändig
auftreten konnten, ſich aber dieſer Rede beſſer und leichter
als irgend einer früher mitgetheilten anſchloſſen. Auch hier alſo
trägt Matthäus mehr das Gepräge einer ſpäteren Ueberarbeitung,
und Markus ſcheint nicht anders als, wie er pflegt wo eine
Fülle von Reden ihn überſtrömt, einen Auszug aus Matthäus
zu geben. — Haben wir nun den Grad und die Art der Uebereinſtimmung
zwiſchen Matthäus und Lukas in den drei erſten
Abſchnitten unſerer Erzählung am beſten daraus erklärt, daß dem
Matthäus zum Grunde gelegen eine andere flüchtiger und unzuſammenhängender
gerathene ſchriftliche Abfaſſung derſelben mündlichen
Mittheilung, und daß eben der geringere Zuſammenhang
es einer ſpäteren Hand erleichtert fremdes einzuſchieben und dadurch
das zuſammengehörige mehr von einander zu trennen: ſo
reicht auch eben dieſes hin, um das Verhältniß beider Evangeliſten
in den beiden lezten Abſchnitten zu erklären. Nämlich der
urſprüngliche Concipient bei Matthäus überging die miterzählte
kleine Begebenheit am Gotteskaſten, und faßte die folgende Rede
auch, wogegen er ein paar äußere Umſtände genauer aufbewahrt
hat, abgebrochen auf, und erleichterte dadurch einer zweiten Hand
das Einſchieben jener andern Redetheile und Gleichniſſe. Daß 171
Markus mit Lukas die Geſchichte am Geldkaſten gemein hat, erklärt
ſich aber auch am beſten daraus, daß er unſere Erzählung
und zwar auch griechiſch, ſo wie wir ſie haben, vor ſich gehabt.
Denn die große Uebereinſtimmung erklärt ſich nicht aus einer
gemeinſchaftlichen aramäiſchen Hülfsſchrift, indem das Zuſammentreffen
zweier verſchiedenen Ueberſezungen in Ausdrükken wie

ἐκ τοῦ περισσεύοντος, und βίος in dieſer Bedeutung, faſt unbegreiflich wäre.

Geht nun bei XXII, 1 eine neue urſprüngliche Denkſchrift an, und wir fragen nach dem Umfang von dieſer: ſo treffen wir bis zum Ende nur noch auf eine kenntliche Fuge, nämlich XXIII, 49. Sie hat freilich nicht das gewöhnliche Gepräge der Schlußformeln, verräth ſich aber doch als eine ſolche bei näherer Betrachtung. Nämlich V. 48 beſchreibt uns freilich das Ende der ganzen Todesſcene Chriſti, wie es jeder beſchreiben mußte, der auch weiter erzählen wollte, daß nämlich, nachdem Jeſus ſeinen Geiſt ausgehaucht, zumal nun auch die Stunde des Abendgebetes nahte, das Volk, welches Schauens wegen gekommen war, ſich zu verlaufen anfing: der herrſchende Eindrukk iſt nur ſehr allgemein und leiſe bezeichnet. Aber warum knüpft die folgende Erzählung gar nicht hier an, wenn ſie Fortſezung der bisherigen iſt? Warum wird nicht geſagt, daß Joſeph — wir erfahren nicht einmal ob er zugegen geweſen oder nicht, was doch eben ſo gut erwähnt zu werden verdient hätte als die An-
373 weſenheit der Frauen —, ſobald er geſehn oder von andern unter den V. 49 erwähnten Bekannten erfahren daß Jeſus wirklich todt und alſo ſeine wenngleich nur eilige und vorläufige Beſtattung noch vor Anbruch des Sabbaths möglich ſei, zu Pilatus gegangen, und daß er Abends, nachdem es völlig ruhig geworden von dem bisherigen Getümmel, gekommen und den Leichnam abgenommen habe? Den Umſtand, daß erſt V. 54, ſehr ſpät offenbar wenn alles Eine Erzählung iſt, erwähnt wird, es ſei παρασκευὴ geweſen, will ich nicht ſehr in Anſchlag bringen; aber warum wird auch die nähere Zeitbeſtimmung σάββατον ἐπέφωσκε gar nicht mit der vorigen ὥρα ἐννάτη auch nur in die geringſte Verbindung gebracht? Hierdurch ſchon wird der Zuſammenhang mit dem vorigen von V. 50 an ſehr zweifelhaft. Fragen wir nun aber weiter, was hat es denn mit der Erwähnung der Bekannten Chriſti und der galiläiſchen Frauen V. 49 eigentlich auf ſich? War hier der Ort dazu, wenn nur ihre An-

weſenheit angezeigt werden ſollte, und nicht vielmehr B. 35 mit Beziehung auf B. 27? Gewinnt es nicht ganz das Anſehn, daß ſich der Referent auf das Zeugniß dieſer Anweſenden berufen will? Dies aber konnte er nur thun entweder am Anfang dieſes lezten Auftritts, oder bei dem merkwürdigſten und unglaublichſten Punkt B. 45. 46, oder am Ende ſeiner ganzen Erzählung, und dies muß alſo wol hier ſein. Aber noch weiter, wenn wir B. 49 in ſeiner Verbindung mit B. 48 betrachten, müſſen wir nicht ſchließen, die Bekannten Jeſu und die Frauen ſeien mit dem übrigen Volk weggegangen? Stimmt dies nun recht mit B. 55? Gewiß nicht! ſondern wäre beides in Verbindung mit einander erzählt worden: ſo hätte entweder B. 49 geſagt werden müſſen, dieſe ſeien da geblieben, um zu ſehen was mit dem Leichnam Jeſu weiter werden würde, und ſo hätte dann die Erzählung des Begräbniſſes müſſen angeknüpſt werden; oder B. 55 mußte geſagt werden, ſie ſeien mit Joſeph zurükkgekommen. Und derſelbe Erzähler, der B. 49 außer den Frauen auch die *γνωστοὶ* erwähnt, mußte dem nicht einfallen, ſeine Leſer würden fragen, ob denn von dieſen *γνωστοῖς* keiner dageblieben oder mit zurükkgekommen um dem Joſeph bei der Beſtattung behülflich zu ſein? Würde er nicht hierüber allerdings uns ein Wort geſagt, gewiß aber nicht die ganze Formel *γυναῖκες αἵ τινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι αὐτῷ ἐκ τῆς Γαλιλαίας* wiederholt haben, als ob von ihnen noch nicht wäre die Rede geweſen, und als ob er nicht mit Bezug auf B. 49 hier ganz einfach hätte ſagen können *αἱ δὲ γυναῖκες κατακολουθήσασαι κ. τ. λ.*? Dieſes zuſammengenommen glaube ich wird jeden, der ſich in die Stelle eines natürlichen Erzählers verſezen will, überzeugen, daß unſere Erzählung des Todes Jeſu von der folgenden Erzählung des Begräbniſſes nichts weiß, und umgekehrt, und daß auch hier der Ordner des ganzen dem ſchönen Verfahren, nichts in ſeinen Urſchriften um beſſerer Verbindung willen zu ändern, vollkommen treu geblieben iſt.

Betrachten wir nun dies ſo abgegrenzte Stükk XXII, 1

bis XXIII, 49 genauer: ſo wird es ziemlich ungleichartig erſchei-
374 nen. Zwei Erzählungen heben ſich hervor, dem Umfange nach
zwar einander ziemlich ungleich, ſonſt aber ſehr ähnlich, weil beide
in ihrem Umfange umſtändlich ſind, genau und zuſammenhän-
gend, nämlich XXII, 7-23 und XXII, 39 — XXIII, 49. Was
zwiſchen beiden ſteht und vor der erſten, iſt zuſammengedrängt,
unklar, abgebrochen, durch einander geworfen. Die Verſchieden-
heit deutet offenbar auf eine verſchiedene Entſtehungsweiſe; aber
ſie hängt nicht damit zuſammen, daß etwa das eine aus dem
Urevangelium ſei, das andere nicht, denn die Beſtechung des Ju-
das gehört ja auch zum Urevangelium. Vielmehr möchte man
jene beiden Erzählungen als den eigentlichen Kern anſehn, um
welchen herum ſich das übrige angeſezt, weil jene kleineren Stükke
unter ſich in keinem Zuſammenhange ſtehn, aber auf eine von
jenen beiden Erzählungen bezieht ſich jedes. Ich finde daher als
das wahrſcheinlichſte, daß den beiden Haupterzählungen die klei-
neren Stükke als Erläuterungen und Zuſäze ſind an der gehöri-
gen Stelle zwiſchen geordnet worden, und daraus dieſes Parti-
kularganze, um mich eines Ausdrukks von Paulus zu bedienen,
entſtanden iſt, welches der Ordner unſeres Evangeliums ſchon
ſo vorgefunden zu haben ſcheint. Zur Erläuterung der Art, wie
der Concipient der Gerichts- und Todesgeſchichte den Judas auf-
führt, mußte eine Nachricht darüber hinzugefügt werden, wie doch
Judas an die Spize der von dem hohen Rath ausgeſendeten
Schaar gekommen war. Aber dieſe konnte nicht unmittelbar vor
375 die Erzählung des Verraths ſelbſt geſtellt werden, ſondern nur
vor die von dem Paſchamahl, weil notoriſch war, daß Jeſus
unmittelbar nach dieſem ergriffen wurde, und alſo die Verabre-
dung früher mußte getroffen ſein; daher das Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ
τῶν ἀζύμων, welches die Sache auf eine ganz unbeſtimmte Art
nur vor das Paſcha ſelbſt ſtellt. In der Haupterzählung ſelbſt
würde gewiß nicht Judas ohne alle Beziehung auf das vorige
ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα genannt ſein, wenn jene
Nachricht und dieſe Erzählung eines wären. Daß aber dieſe

Nachricht auch nicht von der Hand des Lukas iſt, ſondern er ſie ſchon ſo vorgefunden, ſieht man aus V. 2, den Lukas, da dieſes in früheren Abſchnitten ſchon öfter erwähnt war, ſo nicht könnte geſchrieben haben. Eben ſo wenig aber kann dieſe Nachricht urſprünglich ein unabhängiges ganzes für ſich geweſen ſein; dann müßte ſie wol etwas umſtändlicher ſein, Zeit, Veranlaſſung, Bewegungsgründe genauer angeben. Die Erwähnung des hauenden Petrus in der Haupterzählung mußte ſehr natürlich die Frage erregen, wie denn Petrus zu dem Schwerdt gekommen; und der Beſizer unſerer beiden Erzählungen, der ſie zu dieſem kleinen ganzen vereinigte, war zum Lohn für ſeine Aufmerkſamkeit auf ſolche einzelne Züge ſo glükklich von einem der Zwölf mittelbar oder unmittelbar die Auskunft zu erhalten, wie Chriſtus nach dem lezten Mahle, als man aufbrechen wollte, von Schwerdtern die ſie brauchen würden geredet habe, und darauf zwei Schwerdter gebracht worden wären. Eben ſo erfuhr er, vielleicht bei derſelben Gelegenheit, vielleicht abgeſondert, daß Jeſus 2:6 dem Petrus ſeine in der Erzählung gleichfalls erwähnte Verläugnung vorhergeſagt, und daß er die ſo leicht verſprengten Jünger noch denſelben Abend beim Mahle ihrer bisherigen Standhaftigkeit wegen gelobt und ihnen große Verheißungen gegeben habe. Beides ließ er ſich in der Kürze nur mit Andeutung der nächſten Veranlaſſung erzählen, und gab es ſo wieder, und auf dieſe Art ſind die drei Abſchnitte XXII, 24 bis 30, 31 bis 34, 35 bis 38, ich weiß nicht ob gleichzeitig oder nicht, entſtanden als zuſammengeſuchte oder gefundene Ergänzungen der Haupterzählung, denen ihre Stelle nur hinter dem Paſchamahl angewieſen werden konnte, deren Folge unter ſich aber hier völlig zufällig iſt. Ich glaube, daß dieſe Anſicht einem aufmerkſamen Leſer, der vorgefaßte Meinungen auf einen Augenblikk bei Seite ſtellen kann, ſehr einleuchten, und daß ſie hernach auch die Vergleichung mit jeder andern Hypotheſe ſehr leicht aushalten wird. Daher gehe ich gleich zur nähern Betrachtung der einzelnen Abſchnitte.

Wenn man unſern erſten Abſchnitt XXIII, 1 - 6 mit dem dazu gehörigen bei Matthäus XXVI, 1 – 16 vergleicht: ſo muß man den Unterſchied nothwendig fühlen zwiſchen einer Erzählung, welche die Thatſache an und für ſich darſtellen will, und einer, welche ſie nur beiläufig beibringt um eine andere Erzählung zu erläutern. Man darf allerdings wol auf ein ſolches τότε wie V. 14 bei Matthäus an ſich nicht ſehr viel geben, um ſo mehr
277 da auch das τότε V. 3 nicht genau zu nehmen iſt. Denn wenn die Hohenprieſter erſt zwei Tage vor Oſtern den Beſchluß gefaßt hätten Jeſum mit Liſt aus dem Wege zu räumen: ſo hätten ſie nicht beſchließen können, nicht auf das Feſt. Denn die zwei Tage konnten ſie noch reichlich brauchen zu ihren Anſtalten, und nach dem Feſt mußten ſie erwarten, daß Jeſus ſehr bald abreiſen würde. Darum glaube ich auch nicht, daß das τότε V. 14 ſo zu verſtehen iſt, als ſei Judas unmittelbar von jenem Mahle zu den Prieſtern gegangen um ſich ihnen als Verräther anzubieten, weil ſie ja ſonſt auch vier Tage ſpäter nicht erſt eine ſolche Zuſammenkunft nöthig gehabt hätten. Allein wenn man ſieht, wie Matthäus hier des Mahles erwähnt, von dem wir aus Johannes wiſſen, daß es das Bewillkommungsmahl geweſen: ſo wird man doch faſt unwiderſtehlich darauf getrieben, daß es die Abſicht der Erzählung geweſen beides in Verbindung zu bringen, und die Sicherheit mit welcher Jeſus von ſeinem nahe bevorſtehenden Begräbniß geſprochen als die Veranlaſſung darzuſtellen, von welcher die Handlung des Judas ausgegangen iſt. Hat freilich das Urevangelium nur die Nachricht vom Verrath des Judas gehabt in Verbindung mit dem ſogenannten Uebergang zur Leidensgeſchichte, und Matthäus das bethaniſche Gaſtmahl aus einer Hülfsſchrift, von deren Geſichtszügen und Charakter uns nur leid thut nicht mehr zu erfahren, eingerükkt: ſo iſt dieſes ein bloßer Schein. Kann man aber das wahrſcheinlich
278 finden? Was für einen Grund hatte Matthäus das Gaſtmahl grade hier einzurükken? Lag dieſer in ſeiner Hülfsſchrift, nun ſo muß auch ſie eben dieſen Zuſammenhang aufgeſtellt ha-

ben, und dann iſt ſie eigentlich die einzige Quelle für dieſe Ab-
ſchnitte, und es wird wieder etwas ganz überflüſſiges auf ein
Urevangelium zurükkzugehn. Um ſo mehr als von einem gemein-
ſchaftlichen Text zwiſchen Matthäus und Lukas eigentlich hier
gar nicht die Rede ſein kann, indem Lukas XXII, 1. 2 mit
Matth. XXVI, 1 - 5 genau betrachtet gar nichts gemein hat;
und wenn man Lukas V. 3 bis 6 mit Matth. XXVI, 14 - 16 ver-
gleicht: ſo kommt die ganze Aehnlichkeit auf den Ausdrukk *ἐζή-
τει εὐκαιρίαν* zurükk, der doch gewiß nicht eben leichter in zwei
verſchiedenen Ueberſezungen aus derſelben aramäiſchen Urſchrift,
als in zwei urſprünglich verſchiedenen Erzählungen derſelben
Thatſache, ſich wiederholen konnte. Sieht man nun beide als
urſprüngliche unabhängige Erzählungen an, und fragt, welche iſt
die treuere: ſo muß man antworten, die unſrige hält ſich ge-
nügſam an das, was unter den Jüngern Jeſu allgemein bekannt
war. Auch Petrus ſcheint nicht mehr von der Sache gewußt
zu haben, denn er bezeichnet in ſeiner Rede vor der Wahl eines
neuen Apoſtels die That des Judas mit keinem beſtimmteren
Namen, der eine nähere Kenntniß ſeiner Bewegungsgründe und
des eigentlichen Hergangs der Sache verriethe. Auch Johannes
ſcheint nicht mehr gewußt zu haben; denn wiewol er die Unzu-
friedenheit über die Salbung in Bethania dem Judas ausſchließ-
lich zuſchreibt, legt er doch dieſer Begebenheit keinen ſolchen Ein- 370
fluß bei, ſondern ſagt auch wie unſere Erzählung, der Teufel
habe dem Judas ins Herz gegeben daß er ihn verrieth, welches
deutlich genug ausſpricht, daß die Sache den Jüngern unerklär-
lich, alſo auch in ihren näheren Umſtänden unbekannt war. Kön-
nen wir alſo anders als dieſe Andeutung bei Matthäus für eine
bloße Vermuthung halten? und gebührt nicht wieder unſerer Er-
zählung der Vorzug, weil ſie ſich von allem willkührlichen der
Art frei gehalten hat? Hat aber Matthäus dieſe Andeutung
nicht machen gewollt: ſo hat er durch Zwiſcheneinſchiebung eines
frühern Ereigniſſes die Sache nur verdunkelt, ſo daß auch hier
Lukas gewiß nicht hinter ihm zurükkgeblieben iſt. — Die erſte

Haupterzählung nun XXII, 7-23 könnte zweifelhaft laſſen, was ihr eigentlicher Zwekk und Gegenſtand geweſen ſei. Indeß da wir anderwärts her ſo viel davon wiſſen, was an dieſem Abend ſonſt geſchehen und was geredet worden: ſo kann man wol nicht leicht glauben, daß dies eine Beſchreibung des ganzen Abends ſein ſolle; ſondern ich denke, die nähere Betrachtung wird immer darauf ruhen, daß dieſes Stükk urſprünglich als ein Bericht von der Einſezung des Abendmahls iſt aufgeſchrieben worden. Dazu gehörten nothwendig die Aeußerungen Chriſti, daß dies wiſſentlich ſeine lezte Mahlzeit ſei; eben ſo auch daß von der Abſicht einer ſolchen Einſezung niemand zuvor etwas gewußt, ſondern Chriſtus nur den Auftrag gegeben das Paſchamahl zu bereiten. Nur dieſe Punkte ſind berührt, alles andere iſt gänzlich übergangen. Die unverhältnißmäßige Ausführlichkeit am Anfang iſt wol zwiefach zu erklären. Einmal begegnet es jedem ungeübten Schreiber und Erzähler leicht am Anfang ausführlicher zu reden, als er hernach durchführen will oder kann. Dann aber ſcheint unſer Concipient, der mittelbar oder im günſtigſten Fall unmittelbar die Sache von einem Apoſtel hatte, in der Art wie Jeſus den Auftrag gegeben etwas wunderbares oder wenigſtens ſehr auffallendes und merkwürdiges gefunden zu haben, was wol eigentlich nicht darin liegt, und dadurch ward er veranlaßt dieſes ausführlicher wiederzugeben als das übrige. Iſt nun dieſer Geſichtspunkt feſtgeſtellt: ſo ſpricht meinem Gefühle nach noch gar manches ſehr deutlich für die Unverfälſchtheit und Urſprünglichkeit unſeres Berichtes. Der Umſtand, daß es Petrus und Johannes geweſen, welche Jeſus zur Stadt geſchikkt, der in der ſonſt weit ausführlicheren Erzählung bei Matthäus fehlt, konnte leicht, wenn die Ueberlieferung erſt durch mehrere Hände gegangen war, verloren gehen, nicht leicht aber durch eine ſpätere Hand hinzukommen, außer er müßte rein ſein erdichtet worden; wozu aber das? und müßten ſich dann auch nicht mehrere Spuren verſchönender Erdichtung finden? Vorzüglich aber möchte ich darauf einen Nachdrukk legen, daß die zuſammengehörigen

Theile der Erzählung einander gar nicht ſo genau entſprechen,
wie es, da ſie ſich ſo leicht dazu hergeben, gewiß der Fall ſein
würde, wenn irgend eine ſpätere Hand den Bericht überarbeitet
hätte, oder wenn er aus zerſtreuten Mittheilungen und Erinnerungen 201
zuſammengeſezt wäre. Läßt der Referent Chriſtum bei
Ergreifung des Bechers ſagen, er werde nicht mehr davon trinken:
warum beſtimmt er nicht eben ſo vorher genau den Moment,
ob, als das Paſchalamm aufgetragen ward, Chriſtus in
beſtimmter Beziehung auf das Paſcha geſagt, er werde nicht
mehr von demſelben eſſen, oder bei erſter Austheilung des Brotes
und mehr in Bezug auf das Brot? Das iſt offenbar die natürliche
Treue eines ſolchen, der aus einer mündlichen Erzählung,
die ihm geworden, einfach wie er ſich erinnert niederſchreibt;
jeder, der mehr ſchriftſtellern wollte, würde hier nachgeholfen haben.
Eben ſo merkwürdig und beweiſend nach meinem Gefühl
iſt bei der Einſezung des Abendmahls das ähnliche, daß die beim
Becher geſprochene Formel der beim Brote nicht genau entſpricht,
nicht *τοῦτό ἐϛι τὸ αἷμα*, ſondern *τοῦτό ἐϛιν ἡ καινὴ διαθήκη*.
Darum kann ich auch denen durchaus nicht beiſtimmen,
die unſere Erzählung der bei Matthäus nachſezen, und
auch in dem, was ſie wirklich ſagt, ſie aus jener berichtigen wollen.
Warum ſoll denn Chriſtus nicht am Anfang des Mahles
geſagt haben, er werde nun nicht mehr Brot eſſen und Wein
trinken? Mußte nicht doch nothwendig jeder das Brot und den
Wein, die Chriſtus eben vor ſich ſtehn hatte und zu eſſen und
zu trinken ſich unmittelbar anſchikkte, von ſelbſt ausnehmen?
Soll man nie ſagen können, dies iſt meine lezte Mahlzeit, ſondern
immer nur, dies iſt ſie geweſen? Daß Chriſtus auch Worte
bei dieſer Gelegenheit wirklich kann geſprochen haben, die Matthäus 202
verzeichnet, und die unſer Referent ausgelaſſen, wie das
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, das will ich unmittelbar nicht beſtreiten;
aber wo beide wirklich im Widerſpruch mit einander ſind, da
möchte ich abermals unſerer Erzählung den Vorzug geben. Nur
V. 21-23 machen mich bedenklich, nicht ſowol weil daraus ſol-

gen würde, Judas wäre noch bei der Einſezung des Abendmahls zugegen geweſen, ſondern weil doch ſchwerlich ſo unmittelbar von dieſen Stiftungsworten Chriſtus hiezu würde übergegangen ſein. Darum bin ich nun geneigt zu glauben, die urſprüngliche Erzählung ſchließe mit V. 20, und das folgende gehöre ſchon zu den zwiſchen beide Haupterzählungen von dem Sammler eingetragenen Erläuterungen und Zuſäzen. Wenn er auf Befragen erfahren hatte, bei demſelben Mahle ſei Judas noch geweſen, und Jeſus habe ſich ausdrüklich in Judas Gegenwart ſo geäußert, ſo war es ſehr natürlich dieſe Notiz in einen ſolchen Zuſaz zu verarbeiten. Und einigermaßen beſtätigt dieſe Vermuthung jenes wunderliche V. 23 *τὸ τίς ἄρα εἴη*, welches wir eben ſo oben V. 2 und 4 und ſo auch in dem nächſten Zuſaz V. 24 antreffen. — Eben ſo unmittelbar nun, wie der Sammler dieſe Notiz an ſeine Haupterzählung anknüpfte, fährt er nun fort. Denn das *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία* bezieht ſich unmittelbar auf das *ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς*. Bei dieſer Entſtehung nun begreift man, wie allerdings die Ordnung, in welcher dieſe Reden vorgefallen ſind, aus unſerem Evangelium nicht kann entſchieden werden, ohne daß dieſes jedoch der Ordnung und Genauigkeit der Haupterzählung Eintrag thun dürfte. Gewiß eben ſo wenig als Chriſtus unmittelbar nach der Einſezung des Abendmahls vom Judas wird geredet haben, eben ſo wenig auch iſt in dem Augenblikk wo ſich die Jünger unter einander befragen, wer wol unter ihnen der ſchlechteſte oder unglükklichſte ſein könnte, auch der entgegengeſezte Streit entſtanden, wer wol der größere wäre. Vielmehr wenn wir die Nachrichten des Johannes XIII, 4 - 17 vergleichen, mit denen unſere Stelle offenbar parallel iſt, müſſen wir glauben, ein ſolcher Streit habe an dieſem Abend unter den Jüngern gar nicht ſtattgefunden, ſondern es ſei nur eine allerdings auch richtige Auslegung unſers Referenten, daß Chriſtus dieſe Reden, welche zu der ſymboliſchen Handlung der Fußwaſchung gehören, in Bezug auf die früheren Streitigkeiten der Jünger geſprochen; was leicht ſo ausgedrukkt ſein konnte, daß unſer Sammler verſtand, auch der Streit ſei an demſelben Abend geweſen. Wenn man ſich aber die Frage vorlegt, wie ſind aber dieſe Reden hier aufgezeichnet worden, ohne daß von der ſymboliſchen Handlung ſelbſt das mindeſte erwähnt wird: ſo wird man ſchwerlich eine befriedigende Antwort anders finden, als wenn man ſich die hier angenommene Entſtehungsart unſeres Particularganzen gefallen läßt. Sind dieſes nur Zuſäze zu der Haupterzählung in Bezug auf beſtimmte Stellen derſelben: ſo läßt ſich ein ſolches Erwähnen der Reden ohne die begleitende Handlung wol denken; iſt dagegen das ganze Eine urſprünglich 266 zuſammenhängende nur aus Gedächtnißfehler falſch geordnete Beſchreibung des Abends: ſo wäre damit und mit der Umſtändlichkeit, die im vorigen herrſcht, eine ſolche Abgeriſſenheit ſchwer zu vereinigen. Und eben ſo wenig wüßte ich mir zu denken, was für Zwekk und Geſtalt die Hülfsſchrift ſollte gehabt haben, welche dieſe Reden ſo enthalten hätte. Doch hievon könnte wol nur die Rede ſein, wenn in dieſen Abſchnitten die Annahme des Urevangeliums ſich beſſer beſtätigte, und man bei der erſten Haupterzählung einen beiden gemeinſchaftlichen Text nur irgend nachweiſen könnte. Aber ein ſolcher iſt gewiß nicht aufzufinden. Nur wo Worte Jeſu mitgetheilt werden, iſt die Aehnlichkeit hie und da ſo groß, daß man denken könnte zwei verſchiedene Ueberſezungen derſelben Erzählung vor ſich zu haben; doch auch das muß man bald aufgeben, wenn man an die ſplitterige Kleinheit der Zuſäze denkt, die der eine von hier der andere von dort müßte genommen haben, von deren Entſtehung auf einem ſolchen Wege man ſich aber unmöglich eine anſchauliche Vorſtellung machen kann. Daher ich hier nichts anders als zwei urſprünglich verſchiedene Erzählungen von derſelben Begebenheit zu erkennen weiß. — Der nächſte Zuſaz V. 31 - 34 hat ganz denſelben Charakter. Auch hier geht unſere Erzählung nur auf das nächſte zurükk. Gewiß war die Vorherſagung Chriſti von dem, was ſich in der Nacht zutragen würde, die erſte Veranlaſſung auch zu dem, was er bei uns ſagt; der Referent unſeres Samm- 267 lers, der dieſem nur erzählen wollte, wie Jeſus dem Petrus ſeine Verläugnung vorhergeſagt, ſteigt nicht ſo weit hinauf. Wie hier ein gemeinſchaftlicher Text müßte ausgeſehn haben, und wie die Erweiterungen des einen oder des andern, das möchte ich ebenfalls nicht entwirren. Dieſer Mühe überhebt ſich freilich Eichhorn auch, indem er annimmt, Lukas habe dieſes nicht aus dem Urevangelium genommen, ohnerachtet es ein ihm mit Matthäus und Markus gemeinſchaftlicher Abſchnitt iſt; ſondern mit dem vorigen, mit dem es aber doch ſichtlich gar nicht zuſammenhängt, aus einer andern Quelle. Eine ſolche Annahme that freilich Noth um zu erklären, wie Matthäus und Markus dieſes ſagen laſſen, als man ſchon vom Mahle aufgebrochen war, unterwegens, Lukas aber den Ausbruch erſt ſpäter folgen läßt. Allein eben wenn es erſt da geſagt iſt, und Recht ſoll hierin das Urevangelium doch haben, wie wären dieſe Reden in der andern Quelle des Lukas in unmittelbare Verbindung gekommen mit denen bei der Fußwäſche? und wie wenig überlegend müßte Lukas zu Werke gegangen ſein, wenn er es nicht hier geſtrichen und aus dem Urevangelium an der rechten Stelle eingerükkt hätte? Der ergänzende Erzähler, den ich annehme, hatte keine Veranlaſſung die Zeit genau zu beſtimmen, und der eintragende Sammler, der aber ſeine Hauptdenkſchriften nicht zerſtükkeln und zerſtören wollte, konnte der Ergänzung keinen andern Ort anweiſen, als vor der zweiten Erzählung, und wir haben nicht einmal Urſach beſtimmt anzunehmen, daß er geglaubt habe, dies ſei noch beim Mahle geſagt worden. Iſt nun gleich in einiger Hinſicht der Bericht bei Matthäus hierüber vollſtändiger: ſo glaube ich doch nicht, daß er ganz frei iſt von ſpäteren Erweiterungen. Denn es hat etwas ſehr unwahrſcheinliches, daß Jeſus, wenn er ſo genau in die Tage ſeiner Auferſtehung hineinſah, und alſo auch wiſſen mußte, daß er ſeine Jünger noch mehr als einmal in Jeruſalem ſehen würde, hier bei dieſer Gelegenheit ſollte geſagt haben, er werde ſie nach Galiläa führen. Eben ſo wenig ſehe ich, da Chriſtus es hier ſo entſchieden allein mit Petrus zu thun hat, —

was noch deutlicher wird, wenn wir den Matthäus aus unſerer Relation ergänzen, — wie die andern Jünger dazu kommen daſſelbe von ſich zu verſichern. — Der lezte Zuſaz V. 35 - 38 iſt unſerm Evangelium ganz eigenthümlich, eben ſo unvollſtändig wie das bisherige erzählt. Man ergänzt ſich ſehr leicht den Zuſammenhang, wenn man, was Jeſus V. 35 ſagt, an V. 31 anknüpft, und das ganze zwiſchen dieſen und das folgende einſchiebt. Dort überging es der Erzähler, eben weil es nicht zum Petrus ſondern zu allen geſagt war, und es fällt ihm nur ein bei der Frage nach den Schwerdtern. Will man ſich das Geſpräch hinter der Verkündigung von Petri Fall denken, ſo müßten gar viel Mittelglieder fehlen, oder eben auch eine neue Veranlaſſung, ſo daß doch die Erzählung nicht zuſammenhängend wäre. Daher auch hier die angenommene Entſtehungsart alle Erſcheinungen am beſten erklärt. Uebrigens giebt eben das räthſelhafte 287 darin meinem Gefühle nach dieſem Zuſaz das ſicherſte Zeugniß der Aechtheit und Urſprünglichkeit. Denn es drängt ſich gar zu deutlich auf, daß es nicht die Abſicht Chriſti geweſen nach Schwerdtern zu fragen, um ſich bei dem bevorſtehenden Angriff zur Wehre zu ſezen; wie wären ſonſt zwei wol genug geweſen? Gewiß alſo wäre hier, wenn die Erzählung durch mehrere Hände gegangen wäre, eine wenn auch nur ſelbſt gemachte Erläuterung eingeſchlichen, ſo wie in einer zuſammenhängenderen Erzählung das räthſelhafte wahrſcheinlich von ſelbſt verſchwinden würde. — Die Hauptſache iſt uns nun noch übrig, nämlich zu erfahren, wie ſich die zweite Haupterzählung XXII, 39 — XXIII, 49 zu den verwandten bei Matthäus verhält, und ob auch ſie aus einer guten Quelle gefloſſen. Vorläufig iſt hier gleich zu bemerken, daß wenn unſere Erzählung nicht geradezu von Petrus oder Johannes herrührt, dann der Referent offenbar wenigſtens nur einiges als Augenzeuge, anderes aber nur aus der zweiten oder dritten Hand oder vom Hörenſagen erzählt, ohne jedoch dieſe beiden Elemente bemerklich zu ſcheiden, ſondern alles in eins verarbeitend. Denn ſchon von dem Ge bete Jeſu konnte nur Petrus oder einer von den Söhnen Zebedäi urſprünglich etwas wiſſen, wie der Bericht des Matthäus beſtimmt ſagt. Und von der Verläugnung des Petrus ſcheint auch nach Johannes niemand anders unter den Jüngern als er ein Zeuge geweſen zu ſein. Daß nun der Bericht von keinem von dieſen herrührt, geht daraus deutlich genug hervor, daß eben was nur einer von dieſen wiſſen konnte am meiſten oberflächlich erzählt iſt. Denn Petrus, Jakobus und Johannes werden gewiß dieſe Geſchichte nicht erzählt haben ohne deſſen zu erwähnen, daß Chriſtus ſie allein mit ſich genommen. Unſer Referent alſo hat dieſes nur aus der dritten Hand ſummariſch erfahren, daher er auch von dem öfteren Zurükkehren Chriſti zu den Jüngern nichts weiß. Hierhin rechne ich auch die eigenthümliche Notiz, die V. 43 und 44 eingerükkt iſt, denn ächt in unſerm Text ſind doch dieſe Worte gewiß. Kann wol einer von den dreien dieſes erzählt haben, da doch Jeſus ſie jedesmal, wenn er zurükkam, ſchlafend fand? Können die Schlafenden den Engel geſehn haben? und wenn dieſer Jeſum geſtärkt hatte, können ſie dann noch den Blutſchweiß geſehn haben, noch dazu in der Dunkelheit der Nacht? Hier hat alſo offenbar genug unſer Berichterſtatter etwas weit weniger authentiſches aufgenommen, und aus verſchiedenen nicht gleich lautern Quellen zuſammengetragen. Das wahrſcheinlichſte aber iſt mir, daß er etwas poetiſches für geſchichtlich genommen und es ſo an dieſer Stelle eingeſchaltet hat. Denn daß man hymniſch dieſe von Chriſto ſelbſt als ſchwer bezeichneten Momente durch Engelerſcheinungen ſehr zeitig verherrlicht habe, iſt nicht unwahrſcheinlich. Dann würde freilich folgen, was aber auch wol an ſich nicht unglaublich iſt, daß die Erzählung nicht ſehr bald nach der Begebenheit ſelbſt iſt aufgeſezt worden; wenige Jahre indeß reichen wol hin um ſo etwas möglich zu machen. Eben ſo iſt auch die Verläugnung des Petrus ſcheinbar ſehr ausführlich und genau erzählt; aber daß wir hier dennoch nicht den Bericht eines Augenzeugen haben, verräth ſich durch V. 61. Ohnmöglich nämlich hat Chriſtus die ganze

Zeit über ſo geſtanden, daß er Petrum ſehn konnte; denn warum ſollte er ihn auch nicht eher warnend angeſehn haben? Sondern während dieſer Stunde iſt Chriſtus aus dem Hofe hineingeführt worden vor Hannas; und wenn er Petrum hierauf anſehn konnte, ſo iſt dies allerdings höchſt wahrſcheinlich geſchehen, indem er abgeführt wurde zu Kaiphas, und in das durch einander laufende Gewühl wieder etwas Ordnung kam. Ein Augenzeuge würde dieſen Umſtand nicht leicht verſchwiegen haben; der abgeleitete Erzähler bemerkte nicht wieviel Anſchaulichkeit dadurch verloren ging, da er ſein Augenmerk nur darauf gerichtet hatte die buchſtäbliche Erfüllung der Worte Chriſti recht genau herauszubringen. Redet nun unſer Erzähler nicht überall als Augenzeuge: ſo fragt ſich, ob er überhaupt und wo er in dieſem Falle iſt. Iſt er von einigem Augenzeuge geweſen, ſo denke ich ihn mir doch nicht als einen der Zwölf, weil dieſe wol nicht leicht dazu kamen ausführliche Erzählungen aufzuſchreiben, ſondern eher als einen andern Schüler Jeſu. Demohnerachtet kann er auch ſchon der Gefangennehmung beigewohnt haben. Denn warum ſollen nicht noch manche Freunde ſich zu der Geſellſchaft gehalten, und die Nächte in demſelben Garten zugebracht haben, um am Morgen gleich wieder bei Chriſto zu ſein? Dieſe nun erweckte der Lärm der andringenden Schaar, und ſo konnten ſie näher oder ferner Zeugen deſſen ſein, was geſchah. Und in der That ſcheint mir die Erzählung von V. 47 bis 53 einen ſolchen Ton zu haben. Natürlich aber ſah dennoch nicht jeder alles, ergänzte ſich aber auf der Stelle das fehlende theils durch Muthmaßung, theils indem er andere Anweſende befragte. So waren wahrſcheinlich hier keine ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, auch gewiß nicht der στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ ſelbſt zugegen, ſondern dies ſchließt unſer mit den Verhältniſſen vielleicht nicht ſehr bekannter Berichterſtatter nur aus den Worten Chriſti, die er hörte. Auch ſcheint er vorher nur die Worte des Petrus gehört zu haben, hat ſich aber über den Erfolg durch den hyperboliſchen Ausdruck eines andern täuſchen laſſen. Vielleicht nun folgte unſer Mann

von fern; als aber Chriſtus in den hohenprieſterlichen Pallaſt
gebracht wurde, blieb er mit den meiſten übrigen ausgeſchloſſen,
und alles zerſtreute ſich bis an den Morgen. Daher nun die
Verläugnung Petri zwar ausführlich aber doch nicht augenſcheinlich
erzählt wird, wovon es außer dem angeführten noch mehrere
Spuren giebt. Auch die Verſpottung Chriſti von der Tempelwache
iſt nur vom Hörenſagen erzählt, und eben ſo die Vernehmung
Chriſti vor dem hohen Rath, ſo daß unſer Erzähler nicht
eher als vor dem Prätorium ſcheint wieder erſchienen zu ſein.
271 Ob ſchon von Anfang an, das möchte ich auch nicht behaupten,
vielmehr iſt das erſte auch ſehr ſummariſch und etwas verworren
erzählt. Natürlich indeß konnte auch hier nicht jeder alles hören,
und namentlich was Pilatus innerhalb mit Chriſto ſprach
nur auf einem andern Wege in Erfahrung gebracht werden.
Vielleicht könnte man auch noch einen Zweifel dagegen, ob überhaupt
unſere Erzählung eine ſolche urſprüngliche ſei, aus dem
erregen, was ihr ganz eigenthümlich iſt, nämlich der Abführung
Chriſti zum Herodes, da ja Johannes, der ſo zuſammenhängend
und dieſes wie es ſcheint ganz von Anfang an erzählt, davon
nicht die geringſte Meldung thut. Allein die Sache iſt zu ſpeciell
erzählt, als daß man ſie bezweifeln könnte, und unſer Referent
ſcheint eben ſo eine Bekanntſchaft im Hauſe des Herodes
gehabt zu haben, die ihm dieſes ergänzte, wie Johannes im
Hauſe des Hannas. Theils kann die ganze Sache doch vielleicht
dem Johannes entgangen ſein, wenn Chriſtus eben wie
ihn Pilatus zu ſich hineingezogen hatte, von einer andern Seite
abgeführt wurde; theils kann er ſie auch als einen wenig erheblichen
Umſtand übergangen haben, da doch gewiß die Abſicht des
Pilatus nicht war dem Herodes die Kenntniß über die Sache
zu überlaſſen, ſondern nur zu hören, was dieſer von Galiläa her
von Jeſu wiſſe. Am ungezweifeltſten iſt mir aus den Einzelheiten
ſowol, als aus dem ganzen Ton, daß von der Ausführung
Chriſti an bis zu Ende dieſes Stükks der Concipient als Augenzeuge
272 redet. Nur wird er gewiß auch nicht die ganze Zeit

in der Nähe des Kreuzes geweſen ſein, ſondern wie es ſcheint mehr anfangs als hernach. Denn auch das Geſpräch zwiſchen Chriſto und den Mitgekreuzigten muß doch bald am Anfang vergefallen ſein. Nur etwas iſt hier mit in die Erzählung eingewoben, was auch von den Umſtehenden keiner kann ergänzt haben, nämlich das Zerreißen des Vorhanges im Tempel. Und woher ſoll überhaupt dieſe Nachricht gekommen ſein? und wie kann man ſich die Thatſache denken? War es der Vorhang vor dem Heiligen: ſo mußte freilich von einer großen Menge Volkes wahrgenommen werden, daß er zerriſſen ſei. War es der vor dem Allerheiligſten: ſo konnten nur die Prieſter es wahrnehmen; und wie ſollten ſie nicht alles mögliche gethan haben, um die Thatſache, deren Deutung noch aus den in den lezten Tagen von Chriſto vorgetragenen Parabeln ſo nahe lag, auf alle Weiſe zu verheimlichen? Geſchah aber dies, wie ſollte die Nachricht davon an unſere Erzähler bei Matthäus und Lukas gekommen ſein? Und geſezt dies ſei durch gläubige Prieſter geſchehen, warum bedienen ſich die Apoſtel nirgends in ihren Reden dieſes Umſtandes, der als Zeichen von ſo großer Wirkung ſein mußte? Warum auch nicht die leiſeſte Spur einer Anſpielung darauf in dem Brief an die Hebräer? Ganz daſſelbe gilt auch von dem äußeren Vorhang, nur daß hier die Deutung ſchwächer iſt, eben deshalb aber auch die Begebenheit als Zeichen ſchwächer, alſo auch unwahrſcheinlicher, wie denn auch die Ausleger alle den innern Vorhang zu verſtehen pflegen. Durch dieſe gänzliche Nichtbenuzung nun wäre die Wirkung des Zeichens verloren gegangen, und alſo die göttliche Abſicht dabei völlig verfehlt worden. Ich glaube daher weder, daß irgend eine Rükkſicht die Apoſtel zurükkgehalten haben würde dieſes bedeutenden Ereigniſſes zu erwähnen, noch auch, daß wenn dieſes geſchehen, jede Spur hievon im Neuen Teſtament fehlen würde, und ſchließe alſo weiter, daß es hiemit dieſelbe Bewandtniß habe, wie mit dem Engel in Gethſemane. Sobald man anfing das Verdienſt Chriſti und die Vorzüge des Chriſtenthums unter den im Brief an die Hebräer herrſchenden Bildern darzuſtellen, ja ſchon bei den erſten leiſeſten Uebergängen zu dieſer Lehrweiſe, bei der erſten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdiſchen Cultus nicht verpflichtete, und die alſo auch ohne Antheil an den jüdiſchen Sühnungen blieben, konnten, ja mußten faſt ſolche Darſtellungen in die chriſtlichen Hymnen kommen. Bedenkt man nun noch wie bei Matthäus mit dieſem Zerreißen des Vorhangs in Verbindung geſezt iſt das Aufthun der Gräber, deren Todte aber doch erſt bei der Auferſtehung ſich zeigen, und wie dies vollends als eine Thatſache noch weniger conſtruirt werden kann: ſo wird man wol auch hier denſelben poetiſchen Urſprung lieber anerkennen als zu andern erkünſtelten und immer höchſt ungenügenden Erklärungen ſeine Zuflucht nehmen wollen. Daß aber dergleichen poetiſches vereinzelt und aus dem Zuſammenhang herausgeriſſen, da die Finſterniß und das Erdbeben einen ſo leichten Uebergang darboten, von einigen für geſchichtlich konnte genommen werden, zumal wo die Grenzen zwiſchen Poeſie und Proſa ſo ſchwankend ſind, das iſt wol ſehr begreiflich. Auch beſorge ich nicht, daß jemand hier die Abſicht finden werde, ein Wunder, was die Sache ohnedies nicht einmal zu ſein brauchte, wegzuerklären; ſondern wenn nur nicht das wirklich erfolgte mit der Vorausſezung dieſer Thatſache in Widerſpruch ſtände, wollte ich ſie wol ſtehen laſſen, und den Streit, ob ſie natürlich ſei oder übernatürlich, anderen überlaſſen. Zunächſt aber kommt es mir nur darauf an den Charakter unſerer Erzählung zu beſtimmen, und feſtzuſtellen, daß wenn auch, da nicht alles erzählte ſelbſt geſehen ſein konnte, etwas in dieſelbe mit Unrecht als factiſch aufgenommen iſt, was zu derſelben Zeit im Tempel geſchehen ſein ſollte, da unſer Erzähler ſich am Orte der Kreuzigung befand, daraus nicht geſchloſſen werden könne, daß er auch hier nicht als Augenzeuge rede, ſondern überall nur aus abgeleiteten und zum Theil unſichern Quellen berichte. Der Unterſchied in der ganzen Darſtellung zwiſchen dem was er unmittelbar geſehen haben kann, und dem was er nothwendig anderwärts her

haben mußte, tritt durch größere Anſchaulichkeit und Ausführlich-
keit zu beſtimmt hervor, als daß ich zweifeln könnte, er habe
jenes wirklich auch aus eigener Anſchauung erzählt. Eine Ver- 275
gleichung mit dem Bericht bei Matthäus wird dies noch klarer
machen. Bei Matthäus nämlich iſt ein ſolcher Unterſchied nicht
zu finden; alles iſt gleich ausführlich, aber auch gleich unklar;
und wo unſere Erzählung aus den Nachrichten bei Johannes
nur ergänzt zu werden braucht, da muß Matthäus berichtigt
werden. Er läßt Jeſum ſogleich vor den hohen Rath führen,
der alſo wol ſchon im voraus verſammelt war, aber er weiß
allerdings mehr von dem was bei dem Verhör wirklich vorge-
fallen; er verſezt die Verläugnung des Petrus beſtimmt in den
Pallaſt des Kaiphas, erzählt ſie aber eben ſo genau. Daß er
aber die Hohenprieſter ſelbſt Chriſto ins Angeſicht ſpeien und ihn
ſchlagen läßt, und daß er, nachdem er uns das ganze Verhör
erzählt, hernach noch ſagt XXVII, 1 *πρωΐας δὲ γενομένης συμ-
βούλιον ἔλαβον*, das iſt die Verwirrung, die daraus natürlich
entſteht, daß der Erzähler nirgends Augenzeuge war. Eben ſo
hernach vor Pilatus iſt die beſondere Notiz von der Botſchaft
der Frau mitten zwiſchen die draußen vorgehenden Verhandlun-
gen auf die ſtörendſte Art eingeklemmt, wie es gewiß keiner ge-
than hätte, der jenen Verhandlungen ſelbſt beigewohnt. Auch
von der Kreuzigung giebt das *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν
ἐκεῖ* XXVII, 36 verglichen mit dem erſt V. 38 nachkommenden
τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λῃσταί ein ganz falſches Bild.
Dieſe wenigen Züge reichen hin, und ich glaube, wer ſich von 276
ihnen leiten läßt und weiter beide Erzählungen unter ſich und
mit Johannes vergleicht, wird darin einſtimmen, unſere Erzäh-
lung ſei die eines Augenzeugen, der, was er nicht ſelbſt geſehen,
nur flüchtig ergänzt, die des Matthäus aber ſei ganz ohne eigene
Anſchauung aus geſammelten Notizen von einer ſpäteren Hand
zuſammengeſezt. Nichts aber ſcheint offenbarer zu ſein, als daß
beides von vorn herein zwei verſchiedene Erzählungen ſind; und
warlich man muß die Augen ſchon ganz müde haben vom Auf-

ſuchen des Urevangeliums in andern gleichhaltigen Abſchnitten, und nur in ſolchem Zuſtande, wenn alles ſchwimmt und man nichts feſthalten kann, und den Unterſchied verloren hat zwiſchen der Einerleiheit des Gegenſtandes und der der Erzählung, iſt es möglich auch hier einen gemeinſchaftlichen Text durchſchimmern zu ſehn.

Mit dem lezten Theil von XXIII, 50 bis zu Ende hat es eine ganz ähnliche Bewandtniß. Wenn man betrachtet wie der erſte Auferſtehungsbericht XXIII, 55 anfangend bei XXIV, 12 abbricht ohne zu irgend einem Reſultat zu führen, ſondern den Leſer in der Ungewißheit laſſend über die eigentliche Bewandtniß der Sache: ſo fragt man ſich natürlich, hat dieſes ſo und weiter nichts im Urevangelium geſtanden? oder war es dort freilich weiter fortgeſezt, wie es Matthäus und Markus jeder auf ſeine Weiſe haben, aber Lukas hatte nur ſolche Eile zu der Geſchichte 297 von den zwei emmauntiſchen Jüngern zu kommen, daß er verſchmähte jenes zu Ende zu bringen? Und man wundert ſich bei dem oft ſo genau und bis auf einzelne Redensarten den Text des Urevangeliums beſtimmenden und von den Zuſäzen unterſcheidenden Eichhorn keine genauere Auskunft hierüber zu finden, und bedauert, daß er auch ſchon müde geweſen, ehe er hieher gekommen. Wenn man aber weiter lieſt, und dieſen Bericht mit XXIV, 22. 23 vergleicht: ſo ſieht man deutlich genug, er iſt nichts anders als eine Erweiterung dieſer beiden Verſe oder ein Commentar über ſie, und das frühere wird nur grade ſo weit erzählt, als die emmauntiſchen Jünger es wußten, ehe ſie den Weg antraten, auf dem ihnen Jeſus begegnete. Kann man ſich unter dieſen Umſtänden wol der Ueberzeugung erwehren, der erſte Bericht ſei nur in Bezug auf die zweite Erzählung entſtanden? Dieſe iſt offenbar der Kern des ganzen; und da ſie in dieſer Ausführlichkeit nur kann nach der urſprünglichen mündlichen Erzählung eines der beiden, und alſo am wahrſcheinlichſten des Kleopas der darin genannt wird, ſchriftlich aufgenommen ſein: ſo liegt wol am nächſten zu glauben daß auch der erſte

Bericht nach dieſes Mannes weiteren Erläuterungen über das in der Erzählung ſelbſt vorkommende abgefaßt iſt, wahrſcheinlich alſo von demſelben, der die Haupterzählung ſchriftlich verfaßt hat. Daß dieſes aber Lukas ſelbſt geweſen, iſt mir nach dem oben bereits erwähnten unwahrſcheinlich wegen der Art wie ſich rw XXIII, 55 zu 49 verhält. Nun iſt aber auf der andern Seite V. 55 wegen des δὲ καὶ als ganz neuer Anfang nicht anzuſehn; auch iſt die vorhergehende Nachricht von dem Begräbniß Chriſti nur ſummariſch und offenbar in Bezug auf das folgende erzählt; denn das καὶ σάββατον ἐπέφωσκε V. 45 und καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολὴν V. 56 ſtehn offenbar in Verbindung mit einander. Alſo iſt auch gewiß V. 50 der eigentliche Anfang der ergänzenden Erzählung, welche eben ſo mit καὶ ἰδοὺ eintritt wie die Haupterzählung. Dieſes alſo hätte meiner Meinung nach Lukas ſchon ſo gefunden, und ſeiner vorigen Denkſchrift über die Kreuzigung ganz einfach angehängt, ohne beide näher mit einander zu verbinden, was gar leicht durch einige Worte hätte geſchehen können. Man ſehe nur das ὀψίας δὲ γενομένης bei Matthäus und das ganz ähnliche bei Markus. Denn ſoviel hätte wol Lukas auch zuſammenbringen können, wenn er gewollt hätte, ſo gut als jene beiden, geſezt auch das Urevangelium hätte eine ſolche Verbindung nicht gehabt, ſondern, wiewol das wunderbar genug wäre, ſo abgebrochen wie Lukas ſelbſt das Begräbniß erzählt. So wie aber aus allem dieſen ganz unwahrſcheinlich werden muß, daß wir hier auf ein Urevangelium zurükkzugehen haben: eben ſo macht ſchon V. 54 allein unglaublich, daß Lukas nach Anleitung des Matthäus und Markus zuſammenhängend geſchrieben habe. Denn dann hätte rn er nicht hier erſt geſagt καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευή; man ſehe nur wie Markus, der ſich des Zuſammenhanges befleißigt, XV, 42 daſſelbe beibringt; und das σάββατον ἐπέφωσκε war auch ganz überflüſſig, da oben ſchon die Neunte Stunde angegeben war. Dieſe urſprüngliche Haupterzählung aber muß wol mit V. 43 oder 44 geſchloſſen haben. Denn wenn man bedenkt, daß die beiden Jünger erſt nach der Abendmahlzeit, und nachdem ſie ſich von dem erſten Erſtaunen erholt hatten, wieder aus Emmaus aufbrachen, daß ſie in Jeruſalem erſt ſich erzählen ließen und ſelbſt erzählten, daß über dem erſt Chriſtus erſchien und neue Zeit verging über dem Erſtaunen der Jünger und den Beweiſen von der Körperlichkeit ſeines Daſeins: ſo kann man nicht glauben, daß noch Zeit übrig geweſen zu ſolchen ausführlichen Erörterungen, wie von denen V. 45 - 47 geſprochen wird; Chriſtus müßte denn die Reden bis tief in die Nacht hinein gedehnt haben, und das würde ein unmittelbarer Berichterſtatter wol mit erwähnt haben, eben wie es uns in der Apoſtelgeſchichte gelegentlich von Paulus erzählt wird. Dazu kommt noch, daß Chriſtus an dieſem Tage wol ſchwerlich den Jüngern aufgetragen haben kann ruhig in der Stadt zu bleiben bis zur Ausgießung des Geiſtes, denn er hat ſie ja nach Galiläa beſchieden; ſondern dieſes kann er erſt kurz vor der Himmelfahrt geſagt haben. Daher beginnt wol mit V. 44 ein ſpäterer zuſammenfaſſender Nachtrag, der von Ort und Zeit nichts genaues wiſſend nur das weſentliche von den Geſprächen des Erlöſers mit den Jüngern wiedergiebt, und eben ſo eine ſehr ſummariſche Notiz von dem Abſchiede und der Himmelfahrt Chriſti hinzufügt. Dieſem Nachtrage aber ſieht man es wol ſehr an, wie unrichtig die Vorſtellung iſt, als ſeien die Nachrichten von einzelnen Ereigniſſen in mündlicher Ueberlieferung ſehr unverkürzt durch vielerlei Hände gegangen; ſondern man ſieht deutlich, ſie ſchrumpften allerdings zuſammen. Denn ſo kurz kann wol eine urſprüngliche Erzählung von dem Abſchiede Chriſti gewiß nicht geweſen ſein. Wenn nun von dieſem Schluß, da er ja doch ſpäterer Abkunft ſein muß, jemand annehmen will, dieſer rühre endlich von dem Sammler und Ordner des ganzen her, der für nöthig hielt, wenngleich nur aus den allgemeinen Notizen, die er verbreitet fand, dem ganzen eine Krone aufzuſezen, die ihm noch fehlte: ſo weiß ich dagegen nichts beſtimmtes einzuwenden, und finde es artig, daß ſo wie wir den Anfang ihm ſelbſt zuſchreiben mußten, nun auch das Ende auf ſeine Rechnung kommt. Nur verbürgen mag ich es auch nicht; denn eben ſo gut kann ſchon ein früherer Beſizer unſerer Haupterzählung, dem auch grade nicht mehrere ins einzelne gehende Nachrichten von den Tagen der Auferſtehung zu Händen kamen, dieſe Ergänzung angefügt haben, und Lukas eben dadurch, daß er nun alles abgerundet und völlig geſchloſſen fand, abgehalten worden ſein genaueren Nachforſchungen über dieſe Zeit anzuſtellen, die doch einem ſo fleißigen und glüklichen Forſcher gewiß eine oder die andere von denen Geſchichten, die uns anderwärts her ſchon bekannt oder die hier angedeutet aber nicht ausgeführt ſind, würden eingetragen haben.

Sehe ich nun zurükk auf die ſtükkweiſe durchgeführte Unterſuchung, und faſſe alles zuſammen: ſo ſcheint mir, wenn auch gegen manches einzelne mehr oder weniger ſollte auszuſtellen ſein, doch die Hauptſache feſt zu ſtehen, daß Lukas in dieſem Theile ſeines Werkes weder unabhängiger Schriftſteller iſt, noch aus mehreren auch über das ganze des Lebens Jeſu ſich verbreitenden Schriften zuſammengearbeitet hat. Denn zu oft wiederholt ſich die Wahrnehmung abgeſonderter mit dem übrigen in keiner Beziehung ſtehenden Stükke, und zu verſchieden iſt der Charakter der einzelnen Theile, als daß eines von beiden könnte der Fall ſein. Sondern er iſt von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner ſchon vorhandener Schriften, die er unverändert durch ſeine Hand gehen läßt. Sein Verdienſt als ſolcher aber iſt zwiefach, theils das der Anordnung, doch iſt dieſes das geringere. Denn da er vieles ſchon verbunden fand, ſo iſt theils die Richtigkeit ſeiner Anordnung bedingt durch ſeine Vorgänger, und manches kann an unrechter Stelle ſtehen ohne ſeine Schuld; theils aber war auch die Anordnung nun viel leichter, als wenn er alles einzeln gefunden hätte. Das weit größere Verdienſt aber iſt dieſes, daß er faſt lauter vorzüglich ächte und gute Stükke aufgenom̃en hat. Denn dies iſt gewiß nicht das Werk des Zufalls, ſondern die Frucht einer zweckmäßig angeſtellten Forſchung und einer wohl überlegten Wahl. Und ſo liegt uns zunächſt ob zu ſehen, ob er ſich eben ſo oder vielmehr ganz anders in dem zweiten Theile ſeines Werkes zeigt.

Ueber
den ſogenannten erſten Brief
des

Paulos an den Timotheos.

Ein kritiſches Sendſchreiben
an

J. C. Gaß,
Conſiſtorialaſſeſſor und Feldprediger zu Stettin.

1807.

Sie
wir un
mentiſch
als ſei
könne z
Ihnen
es uns
einander
nigerma
Ihre E
auf den
wiewol
Unruhe
laufen
Anblick
empfun
noch un
Abreiſe
wander
keine U
aufzuſch
Wendu
lich un
Zuſamm
der and

ie erinnern Sich, mein wertheſter Freund, daß ich ſchon als
uns zulezt ſahen meines Verdachtes gegen unſern neuteſta-
iſchen erſten Brief an den Timotheos ſo gegen Sie erwähnte,
ei es für mich ziemlich ausgemacht, daß er den Paulos nicht
zum Verfaſſer haben. Das nähere von der Sache bin ich
n aber immer noch ſchuldig geblieben. Denn damals wollte
as nicht ſo gut werden, tiefer in dieſe Unterſuchung mit
der hineinzugehn, ſo daß ich Ihnen meine Gründe nur ei-
maßen im Zuſammenhange auseinandergeſezt, und Sie mir
Einwendungen, denn günſtig ſchienen Sie mir der Sache
den erſten Anblikk nicht zu ſein, vorgetragen hätten. Das
ol nur allzuſchnell beendigte Gefecht, die darauf folgende
he in der Stadt und ſogar im Hauſe, das Durcheinander-
n der Menſchen, der auf ſo mancherlei Weiſe intereſſante
ikk der franzöſiſchen Krieger, die halb belachten halb mit-
undenen Paroxysmen wunderlicher Beſorgniſſe, der immer
unbegreifliche Schlag der unſere Univerſität noch vor Ihrer
iſe traf, und der traurige Anblikk der abſchiednehmenden fort-
ernden ſtudierenden Jünglinge, dies waren in der That
Umgebungen um einen kritiſchen Richterſtuhl dazwiſchen
ſchlagen, und kein Zuſtand um Wörter Redensarten und
dungen ſcharf ins Auge zu faſſen, oder mitten in dem gänz-
unterbrochenen Zuſammenhange des Lebens den ſchlechten
mmenhang einer kleinen Schrift zu beurtheilen; wiewol auf
andern Seite Sie mir damals, als ſo vieles verloren ſchien,

auch ein neuteſtamentiſches Buch vielleicht eher Preis gegeben
hätten als jezt. Nun befinden Sie Sich leidlich ruhig zwiſchen
Ihren vier Wänden, und von mir muß ich mich faſt wundern,
daß die unerwünſchte Muße zu der ich ſeit jener Zeit verurtheilt
bin mir es nicht eher möglich gemacht hat Ihnen meine Schuld
abzutragen, und daß ich auch jezt noch darauf denken muß möglichſt
ſparſam mit der Zeit umzugehn. Darum hoffe ich, Sie
laſſen es ſich gefallen, daß wenn ich Ihnen jezt die Sache darſtelle
wie ſie mir erſcheint, und Sie nach Möglichkeit zu überzeugen
ſuche, es ſo geſchieht daß das theilnehmende theologiſche
Publicum gleich mit eingehn kann. Dieſe Einrichtung hat mancherlei
6 Vortheile. Denn indem ich gleich öffentlich rede, kann
mir doch, wenn es bei Ihnen ja nicht gelingen ſollte meine Behauptung
durchzuſezen, dies bei manchem andern indeß gelungen
ſein; und daraus, daß ich mich doch unmittelbar und zunächſt
an Sie wende, ziehe ich den Nuzen, daß ich manches als unter
uns abgemacht vorausſezen kann, worüber unſer Publicum, welches
wie Sie wiſſen immer nicht weit genug auf die erſten
Grundſäze zurükkgehen kann, vielleicht erſt Rath zu pflegen und
Einverſtändniß zu treffen verlangen möchte. Denn warlich, das
ſollte mir ſchlecht gefallen, wenn ich nun erſt allerlei Vorreden
machen müßte über die Befugniß zu einer ſolchen Unterſuchung,
und mich höflich entſchuldigen bei vielen, daß ich ſchlechthin
nichts davon verſtehe, warum wol die neuteſtamentiſchen Bücher
7 in irgend einer Hinſicht irgend anders ſollten behandelt werden
als andere, oder welches andere Maaß man anlegen ſollte,
um über einen Verdacht gegen ihre Aechtheit zu entſcheiden, als
bei andern alten Schriften, ſondern daß ich für dieſe Sammlung
keine andere Regel wüßte, als für andere, welche die alten
Grammatiker gemacht haben, daß nämlich nicht die Sammlung
ſondern nur jede einzelne Schrift als ein ganzes anzuſehen iſt,
und für ſich ſelbſt ſtehen und Beweis führen muß wem ſie angehöre,
dabei aber auch die übrigen derſelben Sammlung als
Zeugen anführen kann und annehmen muß. Freilich ſollte man

ken, hiegegen dürften ſelbſt die ſtrengſten Anhänger der Ein-
ungslehre, in wiefern ſie nur Proteſtanten ſind und bei den
mmlern nicht wieder dieſelbe Eingebung vorausſezen, nichts
zuwenden haben. Denn wenn ſich nun zeigen ließe daß eine
hrift ſowol im Gebrauch der Wörter und Redensarten als in-
Wendung und dem Zuſammenhang der Gedanken von den
igen deſſelben Schriftſtellers gänzlich abwiche: ſo wäre es doch
thöricht anzunehmen daß ſie dennoch dem deſſen Namen ſie
gt angehöre, und alſo vorauszuſezen, der heilige Geiſt habe
eines ſeiner Inſtrumente gar nicht der Natur deſſelben ge-
s ſondern ganz ihr zuwider bedient, wie einer unſerer komi-
n Dichter die Tonkünſtler beſchuldigt daß ſie es mit den
gen nicht ſelten thäten. Aber wie geſagt ſo klar dies alles
iſt, ſo lieb iſt es mir doch daß ich nicht nöthig habe es erſt
chzufechten indem ich zu Ihnen rede. Und dann kämen noch
enigen welche es am meiſten mit der Nuzanwendung zu thun
en, von unſern Amtsgenoſſen den Predigern viele, und be-
ten ſich über die Menge der ſchönen Troſt- und Ermahnungs-
Beweisſprüche, die nun verloren gingen. Doch warum bin
erſt hierauf gekommen! Dies iſt die nicht genug zu bekla-
de beſchränkte Anſicht des heiligen Buchſtabens, an die ich
t denken kann ohne theils darüber zu jammern theils mich
gen zu ereifern. Als ob nun großes daran könnte gelegen
, daß dies oder jenes was wirklich und unläugbar im Sinne
Chriſtenthums von uns ſpeculirt und gelehrt oder den Chri-
ausgegeben wird, doch auch ja ein und das andere Mal
r, oder um es gleich ganz und grade herauszuſagen, daß es
haupt je buchſtäblich in den heiligen Büchern ſtehe, und wir
vielmehr volles Recht hätten, auch das mit demſelbigen
ichen Anſehn vorzutragen, was ſo gewiß als die heiligen
her eine beſtimmte Sinnesart und Anſicht darlegen, eben
es in dieſe Anſicht gehört, aus ihrem weſentlichen Inhalt-
ießt und in Uebereinſtimmung damit ſteht, alſo auch wirklich
ganzen derſelben enthalten iſt, wenngleich nicht einzeln her

ausgehoben. Deshalb warlich könnte ich an jeder kritiſchen Unterſuchung ganz ruhig theilnehmen, und noch manches müſſen aus unſerer bibliſchen Sammlung, und gewiß mit mir jeder, der nicht etwa der wunderbaren Meinung zugethan iſt, das Chriſtenthum könne ſeine Göttlichkeit nur abgeleitet beſizen von einer irgend anderweitigen Göttlichkeit der Schrift, und habe ſowol ſeine Einheit als die Begründung ſeiner einzelnen Theile nur in ihr, ſondern für den vielmehr die Göttlichkeit der Schrift keine andere iſt als die Göttlichkeit des darin enthaltenen, des Chriſtenthumes ſelbſt. Allein hierüber wird wol das unſelige Hin- und Herſchwanken und das behutſame Verbergen des Streitpunktes unter unbeſtimmten Wörtern, die doch wenn man ſich darüber vereiniget nur einen unſichern Waffenſtillſtand gewähren, dies alles wird wol ſo bald noch kein Ende nehmen, beſonders unter denen unſeres Standes, welche durch die gewöhnliche halb gelehrte halb ſuperſtitiöſe Behandlungsweiſe aus der natürlichen Anſicht des geſunden religiöſen Sinnes einmal herausgeriſſen und doch außer Stande ſind mit Hülfe einer höhern Einſicht wieder zu ihr zurükkzukehren. Für dieſe weiß ich dann keinen andern Troſt, wenn ſie doch Bedenken tragen ſich der Stellen aus einer untergeſchobenen aber doch alten und ächt chriſtlichen Schrift nach wie vor zu bedienen, als daß ſich bei genauerer Betrachtung vielleicht finden wird, daß, wenn ſie anders grammatiſch gewiſſenhaft mit ihrem Text umgehn wollen, ſie eben nicht etwas bedeutendes und ſehr brauchbares werden verloren haben.

Allein daß ich ja nicht das Anſehen gewinne, als wollte ich, unter dem Vorwande nur über Meinungen hinwegzueilen die Ihnen eben ſo wenig gelten als mir, zugleich unvermerkt und argliſtigerweiſe mich um etwas herumſchleichen was Sie mir allerdings einzuwenden gedächten! Wenn ich mich nämlich an Ihre Frage erinnere, ob ich denn irgend Zeugniſſe oder hiſtoriſche Spuren für meinen Verdacht hätte, eine Frage, die wie Sie ſehen werden zu bejahen oder zu verneinen iſt, je nachdem wir uns über den Sinn der Worte verſtändigen: ſo kann mir

ch faſt zweifelhaft werden, ob Sie mir die angezogene und
ch von mir auf einem andern Gebiete ſchon eben ſo aufge-
llte Regel zur kritiſchen Würdigung einzelner Stükke aus al-
n Sammlungen nicht werden ſtreitig machen, oder ob Sie
cht wenigſtens ſagen werden, daß ſo weit ſie auf das Neue
eſtament anwendbar ſei ſie offenbar gegen mich zeuge; und ich
ll gewiß dieſe Bedenklichkeit nicht von mir hinwegſchieben.
oll nämlich, können Sie ſagen, unſer Glaube an die Authentie
r neuteſtamentiſchen Schriften auf dem Zeugniß der Zeitgenoſ-
n oder wenigſtens ſolcher Schriftſteller beruhen welche nahe ge-
ug an jene Zeit hinanreichen, daß ihr Zeugniß zugleich für das
eugniß der Zeitgenoſſen ſelbſt gelten kann: ſo wäre es bei der
ausnehmenden Seltenheit ſolcher Schriftſteller, bei der großen
Wahrſcheinlichkeit daß jene Schriften nicht einmal gleich nach
em Tode der Apoſtel ſind geſammelt worden, und in Erwägung
er Schwierigkeit ihrer Verbreitung und der wenig ausgebreite-
n Bildung und Bücherkenntniß unter den erſten Chriſten über-
aupt ſehr unbillig ſolche Beweiſe für jedes einzelne Buch zu
rdern, und wo nicht es für einen Spätling oder ein Wechſel-
ind halten zu wollen. Und wiederum, würden Sie wol fort-
ahren, wenn wir uns der nächſten Zeugniſſe entſagen, und doch
eden einzelnen Aufſaz beſonders prüfen und beſtätigen wollen:
o müßten wir uns nur auf die innern Kennzeichen beſchränken,
ür welche es bei gar vielen unter dieſen Büchern an der gehö-
igen Baſis auf welcher wir mit Erfolg operiren könnten noth-
wendig fehlen, und daher immer zweifelhaft bleiben muß, wem
ie eigentlich mögen zuzuſchreiben ſein. Aber wenn dem nun
uch ſo wäre, liebſter Freund, und wir nie erführen wem eigent-
lich der zweite Brief Petri angehört und die beiden lezteren des
Johannes, und die Apokalypſis und der Brief an die Hebräer,
anderer noch unentſchiedenen Fragen zu geſchweigen: ſo weiß ich
nicht warum es nicht beſſer ſein ſollte dies alles nicht zu wiſſen,
aber der kritiſchen Kunſt, indem die Aufgabe offen gehalten wird
und der Preis gewonnen werden kann, die Möglichkeit daß ſie

es entdekken könne übrig zu laſſen, als über dies und manches andere aus ganz unzureichenden Gründen die Unterſuchung für abgeſchloſſen zu erklären, ſo daß wir es gar nicht mehr mit Sicherheit erfahren können. Doch was wollen wir uns mit allgemeinen Verhandlungen die Zeit verkürzen? laſſen Sie uns lieber ſehen wie die Sache mit unſerm Briefe insbeſondere ſteht. In Abſicht der Zeugniſſe zuerſt ſcheint er allerdings unter die begünſtigtſten Bücher zu gehören; denn nicht nur gehört er gar nicht unter die *ἀντιλεγόμενα* oder *νόθα* des Euſebios, ſo daß dieſem gar kein Zweifel bekannt geweſen zu ſein ſcheint den in frühern Zeiten irgend bedeutende Männer oder einzelne Kirchen gegen ihn gehabt hätten, ſondern er wird vielmehr ſchon von den Zeiten
16 des Irenäos an überall angeführt, ja ſchon früher wird Polykarpos unter diejenigen gezählt welche Stellen aus ihm entlehnen. Hiegegen weiß ich nichts anzuführen, als daß unſer Brief, welches Schikkſal er freilich mit dem zweiten an denſelben Timotheos und mit dem an den Titos theilt, in dem Kanon des Markion fehlte. Doch ich will daraus nur wenig beweiſen, weil ich jezt gar nicht den großen Abweg mit Ihnen machen möchte, zu unterſuchen was eigentlich in welchen Fällen aus den Nachrichten über dieſen Kanon zu ſchließen iſt. Ich könnte noch hinzufügen daß die Anführung des Polykarpos mir etwas bedenklich ſcheine; denn die Worte *Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία* ſtimmen mit den Worten unſeres Briefes *Ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φιλαργυρία* weit weniger wörtlich überein, als bei einem Gemeinſpruch dieſer Art nöthig wäre,
17 um auf eine Anführung zu ſchließen; und wenn die folgenden Worte *Εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* freilich wol genauer mit Cap. 6, 7 unſeres Briefes zuſammen treffen als jene Worte mit V. 10, ſo ſind ſie doch ebenfalls ein ſo trivialer Ausdrukk, und ſo genau mit jenem Gemeinſpruch zuſammenhängend, daß in der That wenig daraus zu ſchließen iſt, ſobald irgend ein der Vermuthung ungünſtiger Umſtand eintritt. Und ein ſolcher iſt doch

n der That dieſer, daß unmittelbar faſt darauf in dem Briefe
es Polykarpos von den Weibern und Wittwen die Rede iſt,
nd ſich, ohnerachtet unſer Brief ſich dadurch auszeichnet der
inzige zu ſein im Neuen Teſtament der Vorſchriften für die
ezteren enthält, hier dennoch nicht die mindeſte Spur einer An-
ührung zeigt, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewe-
en, wenn Polykarpos unſern Brief ſo im Gedächtniß hatte, daß
r jene Worte daraus entlehnen konnte. Umſtände dieſer Art,
ch geſtehe es Ihnen, haben für mich, wenn ſie gleich nur nega-
iv ſind, eine ſo große kritiſche Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich
eſtſezen möchte, Polykarpos habe unſern Brief nicht gekannt,
nd wir würden ihn, auch wenn uns alle ſeine Schriften übrig
geblieben wären, nicht darin angeführt finden. In den übrigen
Schriften der apoſtoliſchen Väter aber iſt nirgends etwas aus
nſerem Briefe entlehnt, daß ich wüßte, oder ſeiner erwähnt.
Was endlich den Euſebios betrifft, ſo behandelt er in jener be-
annten Stelle H. E. III, 25 die pauliniſchen Briefe als Ein
ganzes, was freilich beweiſet wie lange vorher ſchon die Samm-
ung grade ſo wie wir ſie haben abgeſchloſſen war, aber auch
ie unkritiſch man dabei zu Werke gegangen iſt. Von dieſer
Seite alſo ſteht die Sache wol ſo, daß wenn ſich gegründeter
Verdacht gegen unſeren Brief zeigt, er durch die Zeugniſſe des
Alterthumes allein ſchwerlich könnte gerettet werden. Der Ver-
dacht ſelbſt aber muß freilich anders woher kommen, nämlich aus
den inneren Kennzeichen; und wie vielfältig er mir hier entge-
gengekommen iſt und ſich unwiderſtehlich aufdrängt, das ſollen
Sie eben ſehen und beurtheilen. Denn bei einem für pauliniſch
ausgegebenen Briefe kann es uns unmöglich an den Mitteln uns
von ſeiner Aechtheit zu überzeugen fehlen, und für dieſe Samm-
ung für ſich genommen muß ich eben, ganz entgegengeſezt dem
Euſebios, die aufgeſtellte Regel in der größten Strenge feſthal-
en. Zuerſt nämlich haben wir ja für ſie einen ſo gut als gleich-
eitigen Schriftſteller, nämlich in dem Neuen Teſtament ſelbſt, an
en, um ja nicht mehr zu ſagen als ich verantworten kann, und

nicht über die Redaction dieſes merkwürdigen Buches voreilig
etwas abzuſprechen, an den in der Apoſtelgeſchichte enthaltenen
Aufſäzen. Hier finden wir Reden des Paulos, welche offenbar
gar nicht gleich den helleniſchen und römiſchen die deutlichſten
Spuren an ſich tragen von dem Geſchichtſchreiber verfaßt zu
ſein; wir finden ferner, wenngleich nur fragmentariſch, eine Erzählung
der merkwürdigſten Begebenheiten ſeines apoſtoliſchen Lebens,
und was noch mehr iſt eine durch alle Kennzeichen ſich
empfehlende ſehr lebendige Darſtellung ſeines Charakters und ſeiner
Handelsweiſe. Aus der Uebereinſtimmung mit dieſen Nachrichten
müſſen ſich unſtreitig die wichtigſten und größten ſeiner
Briefe als ächt unmittelbar erweiſen laſſen, und dieſe wiederum
müſſen den übrigen als Typos der Compoſition und der Schreibart
21 vorſtehen, und denen die hierin mit ihnen übereinſtimmen um
ſo mehr zur Beglaubigung dienen, als eine ſehr kunſtreiche und
beſonnene Nachahmung unter den Chriſten jener Zeit nicht zu
denken iſt. So angeſehen, hoffe ich, werden Sie gegen die Anwendung
meiner Regel auf den vorliegenden Fall nichts einzuwenden
haben, ſondern mir Befugniß zum Zweifeln zugeſtehen,
wenn meine Bedenklichkeiten wirklich durch Anlegung dieſes
Maaßſtabes entſtanden ſind, und mir um ſo mehr beiſtimmen je
mehr Sie Sich ſelbſt überzeugen wie wenig der Brief demſelben
gerecht iſt. Genau genommen bin ich nicht einmal der erſte dem
ein ſolcher Verdacht aufſteht, ſondern wenn auch ſonſt niemand,
wie ich denn keinen weiter weiß, ſo hat doch einer der gründlichſten
und am meiſten kritiſchen Forſcher alter chriſtlicher Geſchichten
22 unter den Theologen unſerer Zeit, J. E. C. Schmidt,
in ſeiner Einleitung ins Neue Teſtament S. 260 wirklich einen
ſolchen Verdacht, und wol gewiß für jeden der aufmerken will,
beſtimmt genug geäußert. Und zwar auch in Bezug auf die
Apoſtelgeſchichte, weil nämlich die Angaben des Briefes mit den
Nachrichten, die jene ertheilt, nicht übereinſtimmen wollen. Den
einzigen Ausweg gegen dieſen Widerſpruch nimmt er zwar auch
an, aber offenbar nur mit dem Gefühl daß es ein Nothbehelf

und wenn Sie ſeine Worte recht betrachten, werden Sie
t zweifeln daß dieſer Gelehrte in einem Zweifel befangen ge-
n, der ihm nur noch nicht ausgebildet genug ſchien, um in
r Schrift wie dieſe beſtimmter geäußert zu werden. Wirk-
führt auch jener Ausweg, wenn man ihn weiter verfolgen
, nicht aufs geraume, ſondern nur in eine andere neue Ver-
rung hinein. Indeß geſtehe ich Ihnen, ſo wie der Zweifel 15
vorgetragen iſt, ergriff er mich während der Leſung ſo wenig,
ich mich erinnere noch in einer Vorleſung beiläufig, als ich
llen aus dieſem Briefe anderwärts zur Erklärung brauchte,
ne Verwunderung geäußert zu haben, wie ein ſo beſonnener
tiker dieſen Brief auch nur ſo anzweifeln könne. Daher will
weil meine eigne Ueberzeugung mir nicht auf dieſem Wege
nehmlich gekommen iſt, auch unſere gemeinſchaftliche Unterſu-
g nicht hier anknüpfen, ſondern ſie ſo führen wie ich nach
aßgabe meiner eignen Erfahrung glauben darf die Sache am
len einleuchtend machen zu können. Und vielleicht lege ich
nit ein nicht allzugünſtiges Geſtändniß ab über mich ſelbſt.
n es kann wol ſein daß Ihnen und mehreren einige ſehr
f hervortretende Einzelheiten ſchon faſt genügten; allein da
ſelbſt nur durch öfteres Leſen, indem ich mich zur Erklärung 20
Briefes in meinen Vorleſungen anſchikken wollte, recht ge-
geworden iſt wie es ſich damit verhalte, und ich gern von
kann ſagen laſſen daß ich länger gezweifelt als billig: ſo
n Sie mich auch hier lieber zu viel thun als zu wenig, und
n ſolchen Weg einſchlagen, der Sie ebenfalls, wenn Sie ihn
mir gehn wollen, zu einer öftern Leſung des Briefes nö-
gen wird.

Und wobei könnte ich nun beſſer anheben, als bei einer an-
bedenklichen Frage von Ihnen, ob ich nämlich, da mir vie-
ſo wunderlich vorkomme und ganz abweichend, auch unſern
ef mit den ihm am nächſten kommenden, dem zweiten an den
notheos und dem an den Titos recht ſorgfältig verglichen
e. Das hatte ich nun allerdings ſchon damals, und habe es

15 ſeitdem noch mehr gethan; wie denn ein groſſer Theil von dem
was ich Ihnen vortragen werde, grade als Reſultat dieſer Vergleichung
ſehr merkwürdig und am meiſten einleuchtend iſt. Nur
laſſen Sie uns erſt übereinkommen, wiefern wol dieſe drei Briefe
zuſammengehören und worin ſie einander ähnlich ſein müßten, ſo
daß ſie ſich mehr von den übrigen abſondern und in einen eignen
Kreis zuſammenſtellen. Nämlich alle drei haben wol nur das
allerdings merkwürdige unter ſich gemein, daß ſie an einzelne
Perſonen gerichtet ſind, in welcher Beziehung ſie dann noch den
kleinen Brief an den Philemon ſich zugeſellen würden, von dem
aber doch hier weiter nicht die Rede ſein kann. Dem Inhalt
nach aber ſind ſie bei weitem ſo genau nicht verwandt; ſondern
unſer Brief hat mit dem an den Titos nur zum Theil die Abſicht
gemein, über die in einer Gemeine zu treffenden Anordnungen
16 das nöthigſte vorzuſchreiben, mit dem andern an den Timotheos
gar nur die perſönlichen Verhältniſſe des Paulos und ſeines
Schülers, von denen aber hier ſehr wenig die Rede iſt, und
ſonſt wenige Einzelheiten, und jene beiden zumal, der zweite an
den Timotheos und der an den Titos, haben was den Inhalt
betrifft gar nichts ähnliches. Dazu kommt noch ein bedeutender
Unterſchied der Zeit. Denn wenn ſich auch nicht genau beſtimmen
läßt wann eigentlich der Brief an den Titos geſchrieben
worden iſt: ſo fällt doch gewiß der zweite Brief an den Timotheos
um mehrere Jahre ſpäter als der erſte der Angabe nach
müßte geſchrieben ſein, in einer merkwürdigen erfahrungsreichen
Zeit, von der die erſte Hälfte, jene Reiſe nämlich des Paulos
um die Gemeinen zu beſuchen und mit der geſammelten Steuer
17 gleichſam triumphirend in die Mutterkirche einzuziehen, ohnſtreitig
die Blüthe ſeines Apoſtolats zu nennen iſt, die andere dagegen,
das einſame lange Gefängniß, als der Anfang ſeines Märtyrerthums
gelten kann. Der erſte Brief gehört dann offenbar
noch der erſten, der zweite der andern Periode an, und dies
reichte in der That hin um eine bedeutende Verſchiedenheit zu
begründen. Dennoch laſſe ich mir die durch unſern Brief ver-

mittelte Gemeinſchaft aller dreier gefallen, auch in Beziehung auf die Sprache, und will mich nicht wundern auch über eine größere Uebereinſtimmung als zu erwarten wäre, wenn nur alles rechtlich dabei zugeht.

Dies ſollte denn auch das erſte ſein was wir mit einander in Betrachtung zögen, zu ſehen wie viele Einzelheiten unſer Brief in Abſicht auf die Sprache nur mit jenen beiden gemein hat, und wie wunderlich dieſe Gemeinſchaft näher angeſehen herauskommt. Allein zuvor laſſen Sie Sich gefallen noch eine kleine Wanderung darauf anzuſtellen, wieviel Sprachſchäze wir in unſerem Briefe antreffen, die auch in jenen nicht, ſondern nirgends in pauliniſchen Briefen ja größtentheils überhaupt im Neuen Teſtament nirgends vorkommen. Freilich werden Sie ſagen, es ſei natürlich bei einem Schriftſteller von dem wir überall nur weniges und dies wenige in mehreren einzelnen Aufſäzen von ganz verſchiedener Abzwekkung vertheilt beſizen, daß in jedem mehreres vorkomme was ſich ſonſt nicht findet. Und wer ſollte dies nicht zugeben? Allein Sie werden geſtehen müſſen daß dieſe Seltenheiten für unſeren Brief ganz unverhältnißmäßig ſind. Nur müſſen Sie dies unerfreuliche über ſich ergehen laſſen, daß ich Ihnen nun, ganz anders als man ſonſt bei Gaſtmahlen mit kleinen die Eßluſt reizenden Schüſſelchen anzufangen pflegt, zuerſt ein trokknes möglichſt vollſtändiges Verzeichniß von Wörtern vorſeze.

Sehr bald V. 3 kommt Ihnen das wunderliche ſonſt nirgends im N. T. erſcheinende Wort *ἑτεροδιδασκαλεῖν* entgegen, welches ſeiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes *ἑτεροδιδάσκαλος* vorausſezt, und freilich auch dann nur ſchlecht wäre, da von ſo vielen Compoſitis auf *διδάσκαλος* kein einziges auf *διδασκαλεῖν* meines Wiſſens vorkommt. Es kommt Cap. 6, 3 noch einmal wieder, wie denn überhaupt viele von dieſen ſeltenen den pauliniſchen Schriften ſonſt ganz fremden Wörtern in unſerm Briefe ſelbſt mehrmals vorkommen, recht als wäre der Verfaſſer eben auch in Noth ſeine Ausdrükke zu wieverholen, hätte aber nur einen anderen Vorrath als Paulos. Die lezte Stelle erklärt durch einen Zuſaz ſehr deutlich, daß nichts anderes gemeint iſt als abweichend lehren von der ὑγιαινουσα διδασκαλία. Sonſt ſollte man aus dem der Form nach ganz analogen und gewiß pauliniſchen ἑτεροζυγεῖν zierlicher vermuthen, es bezöge ſich mehr auf das unähnlich andern neben ihnen beſtellten Lehrern lehren. So nähert es ſich mehr dem ἑτερόγλωσσος aus 1 Cor. 14, 21, welches außer jenem das einzige Analogon dafür in den Pauliniſchen Schriften iſt. Allein ſehen Sie nur wie ſich Paulos anderwärts aus Unkunde des bequemen Wortes mühſam durchhilft mit dem ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσειν 2 Cor. 11, 4, mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον ebendaſ. und Gal. 1, 6, oder mit dem εὐαγγελίζεσθαι παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ebendaſ. V. 8 und 9. Ich möchte aber ſagen unſer Wort habe ſchon einen etwas zu hierarchiſchen Geſchmakk für ihn. Baſilios, Chryſoſtomos und Theodoretos, bei denen es vorkommt, mögen es wol urſprünglich aus unſerem Briefe haben.

ἀπέραντος V. 4, eine Form die wahrſcheinlich im gemeinen Leben nicht ſo ſelten war als wir ſie in Büchern finden, kommt auch nirgend wieder im N. Teſt., und der Verf. hätte kein beſſeres Wort wählen können, damit uns ſeine ſchwer zu beſtimmenden γενεαλογίας, von denen wir unten werden reden müſſen, ja noch ſchwieriger würden. Schon die auslegenden Väter Chryſoſt. Hom. 1. ἤτοι πέρας οὐδὲν ἐχούσαις, ἢ οὐδὲν χρήσιμον, ἢ δυσκατάληπτον ἡμῖν, oder wie Oekumenios beides zuſammenzieht τὸ δὲ ἀπεράντοις οἷον τοῖς μὴ ἔχουσι πέρας τι χρηστόν, wiſſen offenbar nicht recht was ſie daraus machen ſollen. Scheint Ihnen aber nicht auch als ob wir faſt ein Recht hätten von Paulos bei ſolchen Stellen irgend ein Spiel mit dem Wort oder mit Gegenſäzen zu erwarten was uns Aufklärung gäbe?

νομοδιδάσκαλοι V. 7 ſind auch in den pauliniſchen Schriften ſonſt nicht zu finden, und Sie ſollen die Wahl haben, ob Sie meinen wollen, es bedeute hier weniger gewiſſe

Verrichtungen oder auch nur Kenntniſſe, als vielmehr eine be- immte Denkungsart, nämlich das hinübertragen wollen des moſaiſchen Geſezes in das Chriſtenthum, wie Theodoretos zu er- ären ſcheint Ed. Hal. Tom. 3. p. 640, was doch gewaltig ab- weichend wäre; oder ob Sie, verſteht ſich ohne mit Heinrichs zu lauben die chriſtlichen πρεσβύτεροι wären wirklich νομοδιδά- καλοι genannt worden, was ganz wunderlich iſt, doch vorzie- en es in der Bedeutung zu nehmen wie es im Lukas vorkommt ür γραμματεῖς, und dann überſezen, Sie wollen unter uns leichſam die γραμματεῖς vorſtellen; wie Chryſoſtomos es auch u verſtehen ſcheint, wenn er ſagt Ὁρᾷς καὶ ἄλλην αἰτίαν τὴν ῆς φιλαρχίας; διὰ τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἔλεγεν, Ὑμεῖς δὲ ηδένα καλέσητε Ῥαββί, und es dann noch mit Gal. 6, 13 uſammenſtellt. Allein eine ſolche Parallele wäre wiederum eher von jedem andern zu erwarten als von Paulos.

νόμος κεῖται V. 9. Dieſer Ausdrukk von ſehr guter Gräcität kommt meines Wiſſens im ganzen übrigen N. Teſt. eben ſo wenig vor als ſonſt noch bei Paulos, der immer ſagt κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, oder οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον.

πατραλοίαις, μητραλοίαις, ἀνδροφόνος, ebend. alles dem N. Teſt. fremde Wörter. Auch pflegt Paulos in ſolchem Zuſammenhange dergleichen den Heiden ſelbſt urſprünglich fluchwürdiges und gräuelhaftes nicht vorzuführen. Gal. 5, 21, wo φόνος in einer ähnlichen Verbindung vorkommt, hat er offenbar nur den Gleichklang geſucht, und Röm. 1, 29, wo derſelbe Fall ſtattfindet, hat man es deshalb ſchon immer nicht in dem buchſtäblichen Sinne genommen.

θέμενος εἰς διακονίαν V. 12 iſt auch eine ſchlechte Redensart, von der ich ſagen möchte ſie käme im Paulos ſonſt nicht vor. Denn er redet beſſer 1 Cor. 12, 28 οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους, 2 Tim. 1, 11 ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ und bei Lukas Act. 20, 28 ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ſo daß ich nicht einſehe warum er nicht auch hier ſollte geſchrieden haben *θέμενος διάκονον*. Oder ſollten Sie mir 1 Theſſ. 5, 9 *οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργὴν* entgegenſtellen wollen? Schwerlich wol.

διώκτης V. 13 finden Sie auch nur dies Eine Mal. Weit gelinder iſt doch wenn Paulos ſonſt von ſich ſelbſt ſagt *ὥς ποτε ἐδίωκον* oder von ſich ſagen läßt *ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε*. Und daß er den Unterſchied beider Ausdrükke gefühlt hat, ſieht man wol aus der Art wie er *ζηλωτὴν* Gal. 1, 14 braucht. Doch auf dieſe merkwürdige Stelle kommen wir noch einmal zurükk.

30 *ἀποδοχὴ* hier V. 15 und Cap. 4, 9 ſo wie *ἀπόδεκτος* Cap. 2, 3 und 5, 4 ſind auch nicht einheimiſch im N. Teſt.; ſogar das Zeitwort *ἀποδέχεσθαι* iſt wenigſtens nicht pauliniſch. *εὐπρόσδεκτος*, wofür ja unſer Wort bequemer geweſen wäre, finden Sie Röm. 15, 16 und das ganz einfache *δεκτὸς* Phil. 4, 18, dieſem fügt aber Paulos ſein gewöhnliches Wort *εὐάρεστος* hinzu. Bei unſerm Worte ſcheint übrigens offenbar die gaſtliche Bedeutung der guten Aufnahme mit zu ſpielen, in welcher es auch Plutarchos mit *κλῆσις* verbindet, *σοφῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀποδοχὴ καὶ κλῆσις* Tom. II, p. 150. Offenbar heißt ſo *ἀπόδεκτος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* wohlaufgenommen bei Gott. Faſt wunderbar wäre es, wenn Paulos dieſer Ausdrukk ſo geläufig geweſen wäre wie man aus unſerem Briefe urtheilen müßte, daß wir gar kein Spiel deſſelben mit dem bei ihm ſo ſehr häufigen *κλῆσις* antreffen ſollten. — Das wollen 31 wir ſchenken, um nicht auszuſehen als ob uns nichts zu klein wäre, daß V. 16 dieſer Artikel *ἵνα ἐνδείξηται τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν*, den ich ſo auch nirgends loben möchte, ſich bei Paulos ſonſt nicht findet, ſo gewöhnlich ihm auch die Wendung iſt *ἐν πάσῃ σοφίᾳ, εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν, ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ, μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, πᾶσαν ἐνδεικνύμενος πρᾳότητα*. Soll ich aber auch das ſchenken, daß *ἀπωθεῖσθαι* hier V. 19 offenbar von denen muß verſtanden werden, die ſchon im Chriſtenthum geweſen ſind und alſo

den Glauben und das gute Gewiſſen in ſich hatten? In den LXX leſen wir freilich ἀπωσάσθωσαν τὴν πορνείαν αὐτῶν Ezech. 43, 9; Paulos aber braucht das Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung, wo das was jemand von ſich ſtoßen ſoll außer ihm ſein muß. Röm. 11, 1 μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; und bei Lukas Act. 13, 46 ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον. Das gleich folgende ναυαγεῖν kommt im N. T. auch 37 nirgends metaphoriſch vor, und ſchlecht iſt es hier, weil es einen leicht über das ἀπωθεῖσθαι verwirren könnte, was auch ein Schiffsausdruk iſt, Pollux 1, 114.

In den lezten Worten unſeres Capitels wird gewöhnlich das παιδεύεσθαι als κολάζεσθαι erklärt. Theodoretos nimmt es freilich ganz ſtreng ſo, wie Sie am deutlichſten aus den lezten Worten ſeiner Erklärung ſehen können, ἐκείνους δὲ εἰκὸς ἦν παιδευομένους μεταβαλεῖν τὴν γνώμην. Auch Chryſoſtomos ſcheint derſelben Meinung zu ſein, da er die Frage aufwirft, warum der Apoſtel ſie nicht ſelbſt gezüchtiget habe. Allein Phavorinus, welcher lehrt dieſe Bedeutung werde nur in der heiligen Schrift gefunden, meint gewiß die zahlreichen alttestamentiſchen Stellen, nicht die unſrige. Hier würde dieſe Bedeutung die Structur gar zu ſchlecht machen wenn man nicht 38 ἵνα für ὥστε nehmen und überſezen wollte, ſo daß ſie durch die Strafe außer Stand geſezt würden zu βλασφημεῖν, was wol niemand wollen wird. Das Strafen liegt ſchon in dem παρέδωκα, und das ἵνα deutet offenbar auf eine Folge, damit ſie lernen, wie wir auch als Drohung ſagen, ich will dich lehren, ohne daß man deshalb ſagen könnte lehren hieße bei uns auch ſtrafen. Allein auch in dieſer Bedeutung lehren kommt nun die Structur παιδεύειν τινά τι im N. Teſt. nirgends vor.

Im zweiten Cap. haben wir gleich an ἔντευξις ein ſchönes Wort, das nur in unſerem Briefe noch einmal Cap. 4, 5 vorkommt. Theodoretos und Oikumenios erklären es durch κατηγορία τῶν ἀδικούντων. Und freilich da hier, auf eine ganz andere Art wie mir ſcheint als Paulos zu häufen pflegt, alle

Worte gehäuft ſind die nur je vom Gebet gebraucht wurden:
39 ſo geräth, wer nun jedem Worte ſein eigenes Gebiet anweiſen will, leicht in Verlegenheit. Denn da ſchon *δέησιν* erklärt war durch *ἱκεσία ὑπὲρ ἀπαλλαγῆς λυπηρῶν προσφερομένη* und *προσευχὴ* durch *αἴτησις ἀγαθῶν*, ſo blieb wol kaum ein anderer Ausweg übrig. Allein dieſe Erklärung iſt bei der zweiten Stelle Cap. 4, 5 gar nicht anzuwenden und auch ſonſt ſchlecht genug. Bei den Alten entſpricht *ἔντευξις* genau dem einzigen wahren Sinne von *ἐντυγχάνειν* mit jemand zuſammentreffen. So auch *ἔντευξις* Sap. 8, 21 und 16, 28, bald abſichtlich bald von ohngefähr. Und weil dann hier das Geſpräch das erſte iſt waran man denkt, ſo kann natürlich *ἐντυγχάνειν τινὶ κατά τινος* heißen jemand anklagen, und *ὑπέρ τινος* Fürſprache einlegen. Beides braucht auch Paulos; aber man darf ihn nicht beſchuldigen, daß er *ἔντευξις* für ſich allein in einer Bedeutung genommen habe die es nur durch die Verbindung mit jener er-
40 ſteren Partikel erhalten konnte. Das einzige was die beiden Väter für ſich haben iſt eine Stelle 1 Macc. 10, 64 wo *οἱ ἐντυγχάνοντες* für ſich Ankläger zu heißen ſcheint. Schleusner behauptet dies auch wirklich in ſeinem Spicil. I. und in dem Lexic. allein glauben Sie es dem braven Lexikographen nicht, der gern den Fehler begeht nach zu vielen Bedeutungen zu ſuchen. Biel, der bis V. 61 mit ſeiner Citation zurükkgeht, gab ihm einen Wink ſich dieſes Additament zu ſparen, den er aber nicht verſtand. Dort nämlich ſteht *ἐπισυνήχθησαν ἄνδρες παράνομοι ἐντυγχάνειν κατ᾽ αὐτοῦ*, und dieſes *κατὰ* will noch immer verſtanden ſein bis V. 64. Leider aber herrſcht in unſerer Stelle eben ſo im Gegentheil das *ὑπέρ*, und es bleibt alſo von jener Erklärung ſchwerlich etwas übrig als der gute Wille unſerm Autor zu Hülfe zu kommen. Eine andere ſoweit wenig-
41 ſtens richtigere Gloſſe *παράκλησις περὶ σωτηρίας ἑτέρων* entgeht wiederum dem Tadel der Abundanz nicht. Noch zweifelhafter wird was unſer Mann wol gewollt habe durch die zweite Stelle, wo man gar in Verſuchung gerathen könnte *λόγος ἐν-*

ύξεως zu conſtruiren. Oikumenios ſtrengt ſich zwar ſehr an, iner vorigen Erklärung widerſprechend uns zu ſagen πρωθύ- τερον δὲ κεῖται· διὰ γὰρ λόγου καὶ ἐντεύξεως τῆς πρὸς τὸν γενομένης, und kommt ſo glükklich über die fremde Be- utung von λόγος θεοῦ die man hier gewöhnlich annimmt nweg; aber noch ein ſolches πρωθύστερον ſoll doch auch bei aulos nicht nachzuweiſen ſein.

Gleich in der Nähe V. 2 haben Sie abermals zwei nicht ulinische Wörter ἥμερος und ἡσύχιος, von denen das erſte ch überall im N. T. nicht vorkommt. Das Zeitwort ἡσυχά- ειν iſt freilich bei Paulos zu finden und ſo auch das Haupt- ort ἡσυχία: allein ſtatt des Adjectivs bedient er ſich des ad- rbiellen Ausdrukks ἐν ἡσυχίᾳ, der freilich aus 1 Cor. auch umal in unſerm Briefe copirt iſt. — ἀντίλυτρον findet h ebenfalls ſonſt nirgends. Auch wüßte ich im pauliniſchen ebrauch keine Analogie für ein ſolches abundirendes ἀντί in r Zuſammenſezung, als etwa ἀντιμισθία. — Auch ἐπαίρειν . 8, ein ſonſt im N. T. nicht ſeltenes Wort, iſt nur im Medio d der dieſem eigenthümlichen Bedeutung pauliniſch. — Da- gen iſt καταστολή auch im N. T. ſonſt nicht zu finden, d wir werden wol zweifelhaft bleiben müſſen über die Bedeu- ng, ob καταστολή die Kleidung bedeutet und nur κόσμιος e Eigenſchaft davon, oder ob wir, wie im Plutarchos κατα- ολὴ περιβολῆς vorkommt, ſchon bei dem erſten Wort an eine genſchaft der Kleidung zu denken haben, und das lezte nur abundirendes Beiwort iſt. — Daß ein Wort wie μαργα- της bei Paulos weiter nicht vorkommt iſt freilich nicht zu rwundern. Daſſelbe gilt von πλέγμα, wobei ich mich übri- ns mit Salmaſius an die Gloſſe des Heſychios halte, τὸ σὺν ὶς θριξὶν πλεκόμενον γυναιξίν, was von Bändern und ſonſt t eingeflochten wird, und überlaſſe Heinrichs Erklärung, nach lcher nun gar πλέγμασιν ἢ χρυσῷ ſtatt πλέγματι χρυσῷ hen ſoll, den Liebhabern.

ἐπαγγέλλομαι V. 10 kommt in dieſer den Griechen ſo

gewöhnlichen Bedeutung profiteor aliquid ſonſt nirgends im N.
T. vor, als noch einmal in unſerm Briefe Cap. 6, 21, wo es
überdies ziemlich ſchlecht ſteht. — Das dabei ſtehende *θεοσέβεια*
iſt eben ſo einzig, und nur Johannes hat einmal das Adjectiv
θεοσεβής. — Noch haben Sie in dieſem Cap. *αὐθεντεῖν*,
das weder im N. T. noch in den LXX vorkommt — ſonſt et-
64 was darüber zu ſagen iſt nach Wetſtein nicht mehr nöthig —
und *τεκνογονία*, was eben wie *τεκνογονέω* und das ver-
wandte *τεκνοτροφέω* nur in unſerm Briefe vorkommt.

Das dritte Cap. wird uns nur weniges aber zum Theil
merkwürdiges geben. Von *ὀρέγομαι* — welches in unſerm
Briefe noch einmal Cap. 6, V. 10 vorkommt, wo *ὀρέγεσθαι
φιλαργυρίας* eine Ungenauigkeit von ſolcher Art iſt deren Pau-
los ſich nicht ſchuldig macht, gar nicht zu vergleichen, wie doch
Grotius thut mit *ὀρέγεσθαι πορισμῶν* Sap. 14, 3, ſonſt aber
außer dem Briefe an die Hebr., den ich wie Sie wiſſen nicht
für pauliniſch halte, nirgends im N. T. — will ich nichts wei-
ter ſagen wie es ſich hieher verirrt hat. Das N. T. braucht
durchgängig dafür *ἐπιθυμεῖν*, Paulos auch wol *ἐπιποθεῖν*. —
Aber ſagen Sie ob *καλὸν ἔργον* hier etwas anders heißen kann,
als ganz einfach res bona? oder ob Sie ſich denken können daß
65 hier *ἔργον* irgend als ein zu verrichtendes geſezt iſt, wie doch
offenbar in der einzigen pauliniſchen Stelle die ſich dieſer am
meiſten nähert, Phil. 1, 6 *ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγα-
θόν*? Bedenken Sie nun wie häufig Paulos in einem ganz
andern Sinne *ἔργα ἀγαθά* und *καλά* gebraucht, und *ἔργον*
durchaus immer nach ſeiner eigentlichen Geltung, und geſtehen
Sie daß Sie dieſe Stelle ihm ganz fremde finden müſſen.

ἀνεπίληπτος V. 2 kommt im N. T. nirgends, in un-
ſerm Briefe aber dreimal vor, zur abermaligen Beſtätigung des
oben ſchon geſagten; wie denn den neuteſtamentiſchen Schrift-
ſtellern auch *ἐπιλαμβάνεσθαι* in der Bedeutung tadeln nicht
geläufig iſt und höchſtens einmal Luc. 20, 26 vorkommt. Pau-
liniſche Ausdrükke dagegen ſind *ἄμωμος ἄμεμπτος ἀνέγκλητος*

νεόφυτος iſt wieder ein ἅπαξ λεγόμενον. Nur in den
.XX kommt es öfters vor in der Bedeutung neugepflanzt. 46
Dem gemäß erklärt nun auch Chryſoſtomos durch νεοκατήχη-
τος, Theodoretos durch ὁ εὐθὺς πεπιστευκὼς und νεοτελής.
Pollux 1, 231 tadelt das Wort, εὐτελὲς μὲν γὰρ τὸ ὄνομα·
έχρηται δὲ αὐτῷ Ἀριστοφάνης. Doch mehr noch als das
Wort wundert mich die Vorſchrift ſelbſt, wie Paulos es anfan-
gen wollte um keiner Gemeine von den vielen die er oft ſchnell
hinter einander auf einer Reiſe pflanzte einen νεοτελής zum ἐπί-
σκοπος zu geben! An den Titos auf Kreta macht er eine ſolche
Anforderung nicht. Aber freilich auch nur zwanzig Jahre ſpäter
war es ſchon ein leichtes. — Eben ſo iſt δίλογος nirgends wei-
er anzutreffen, und auch der fleißige Wetſtein läßt uns hiebei
m Stich. Pollux führt das Wort an 2, 118, aber ſo daß man
icht weiß, ob in der Bedeutung wie διλογία im Xenophon
orkommt für Wiederholung, oder ſo wie es hier wol ſein muß. 47
ur dieſe Bedeutung, wie nach Grotius auch Schleusner thut,
urch i. q. δίγλωσσος auszudrükken, dünkt mich etwas ſehr
reiſt.

βαθμός V. 13 findet ſich nirgends weiter im N. T.
n der kanoniſchen Sprache aber werden Sie es häufig genug
nden; ich verweiſe Sie nur der Kürze wegen auf Suic. thes.,
er Stellen genug geſammelt hat. Zweierlei Arten laſſen ſich
ur denken, wie das Wort kann zu verſtehen ſein. Entweder
e ſteigen eine Stufe höher im Meſſiasreich, was man dann
on Seligkeit und Glükſeligkeit gegenwärtiger — wie Chryſo-
emos wol meint, wenn er ſagt βαθμόν, τοῦτ᾽ ἐστι προκο-
ήν — oder künftiger — wie Theodoretos erklärt τὸν τιμιώ-
ατον βαθμὸν ἐν τῷ μέλλοντι λήψονται βίῳ — verſtehen
önnte. Aber von einer Stufenleiter von Seligkeit ſcheint Pau-
os gar nichts zu wiſſen; dies iſt kein Gedanke der nur irgend
ei ihm vorkäme. Und hätte er dabei an das militäriſche ge- 48
acht, ſo iſt dies grade eine von den Vergleichungen, die er gern
eiter ausführt; aber nirgends ſinden wir, daß er einer Stu-

ſenleiter vom στρατηγός zum στρατιώτης gedacht hätte. Oder ſie erwerben ſich eine Stufe in der kirchlichen Würde zum Epiſkopat. Allein auch dies Stufenweſen möchte wol eben ſo wenig pauliniſch ſein als der Gedanke überhaupt einen διάκονος zum ἐπίσκοπος zu machen, da Paulos beides für verſchiedene χαρίσματα hielt, Röm. 12, 7. Schmekkt alſo nicht auf jeden Fall die Redensart nach einem fremden Geiſt und einer etwas andern Zeit? Was aber auch der Verf. habe ſagen gewollt: ſo hat er ſich ſehr ſchlecht ausgedrükkt durch dieſes βαθμὸν περιποιεῖσθαι. -- Noch weniger indeß weiß ich παῤῥησίαν περιποιεῖσθαι zu vertheidigen, was ich offenherzig bekenne gar nicht zu verſtehen. Daß παῤῥησία außer der Freimüthigkeit auch guten Muth bedeute verſteht ſich von ſelbſt und geht unmittelbar aus der Art hervor wie den Alten die Einerleiheit des Redens und Denkens überall vorſchwebte. Aber ſchon Vertrauen in einen andern heißt παῤῥησία nie, und ich erbiete mich in jeder Stelle, die man ſo auslegen könnte, die obige Bedeutung als die einzig richtige nachzuweiſen; vielweniger noch Vertrauen anderer in den dem die παῤῥησία zugeſchrieben wird, wie Heinrichs hinwirft. Wie man ſich nun durch das καλῶς διακονῆσαι Freimüthigkeit und guten Muth erwerben könne, und wie ſich das hier an das vorige vom βαθμός anſchließen ſolle, das verſtehe ich gar nicht. Hiezu kommt noch daß περιποιεῖσθαι auch kein pauliniſches Wort iſt, er müßte es ſich denn ausdrükklich für Epheſos aufgehoben haben, denn einmal leiht es ihm freilich Lukas Act. 20, 28 in der Rede an die epheſiſchen Aelteſten. Aber gewiß iſt dies nur geliehen; denn Paulos bedient ſich nur des Subſtantivs περιποίησις, ohnerachtet faſt immer das Zeitwort eine leichtere und auch ihm nicht ungewöhnliche Structur gegeben hätte, wie 2 Theſſ. 2, 14 ἐκάλεσεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου, wo ſogar durch den Gebrauch des Subſtantivs der Saz zweideutig wird. Wenn Sie mir einwenden, es wäre höchſt wunderlich zu glauben, einer habe ein Zeitwort nicht gekannt, wenn er ein davon gebildetes

auptwort kennt: ſo antworte ich. gekannt gewiß, aber vermie-
n vielleicht, wenn er nicht ſicher war, wie es in welchen For-
n jenem Hauptwort analog könne gebraucht werden. — Nun
in unſerm Cap. nur noch das nirgends zu Hauſe gehörende
ort ἑδραίωμα zurükk, was wol am beſten mit dem analogen
ερέωμα τῆς πίστεως Col. 2, 5 zu vergleichen iſt, und von
kumen. ſehr unbeſtimmt durch βεβαίωσις umſchrieben und 51
wiß noch ſchlechter per hendiad. erklärt wird.

Doch wir gehen zum vierten Cap., wo uns gleich ῥητῶς
ein gar nicht neuteſtamentiſches Wort entgegenkommt und
τερος eben ſo wenig. Nur das Adverb. iſt gewöhnlich,
d warlich es wäre beſſer geweſen dies zu gebrauchen als ἐν
τέροις καιροῖς zu ſagen. Das leztere Wort ſteht nun
r gar ſchlecht und bedeutungslos bloß für χρόνος. Paulos
r braucht ſonſt καιρός ganz richtig, denn es iſt ihm immer
e durch irgend etwas qualitativ beſtimmte Zeit. So iſt ge-
s auch das πρὸς καιρὸν 1 Cor. 7, 5 in Beziehung auf das
gende zu verſtehen, und πρὸς καιρὸν ὥρας 1 Theſſ. 2, 17
ht bloß πρὸς ὀλίγον wie Theodoretos erklärt, ſondern das
ριον für ſein ganzes Geſchäft iſt mit ausgedrükkt. Und dies
d die zweifelhafteſten Stellen, ſo daß ich glaube, es wird keine 52
ig ſein als dieſe wo das Wort aus ſeiner eigentlichen Sphäre
ausginge. Sollte etwa die wunderliche Bemerkung des Sui-
καιροὺς δὲ ἡ γραφὴ λέγει τὰς συμφοράς, bei der man
ächſt an Matth. 26, 18 denken möchte, mit auf unſere Stelle
n?

καυτηριάζω, denn ich will nicht entſcheiden daß man
στηριάζω ſchreiben müſſe, iſt auch nicht einheimiſch im N. T.
s Sinnes wegen würde ich mich am liebſten an den Theodo-
s halten, κεκαυτηριασμένους δὲ τὴν ἰδίαν συνείδησιν αὐ-
ς νένικηκε, τὴν ἐσχάτην αὐτῶν ἀναλγησίαν διδάσκων·
ὰρ τοῦ καυτῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθη-
ἀποβάλλει. Offenbar iſt hier mehr an die ärztliche Ope-
on des Ausbrennens zu denken als an das Brandmarken,

wie denn verlaufene Knechte und Verläumder hier gar keinen Vergleichungspunkt geben. Aber freilich für die Leute die hier beſchrieben werden ſchikkt ſich jenes eben ſo wenig. Und das mag wol Chryſoſt. gefühlt haben bei ſeiner höchſt allgemeinen Erklärung κεκαυτηριασμένοι τουτέστι πονηροῦ ὄντες βίου.

κτίσμα kommt nur noch Jak. 1, 11 vor. Paulos bedient ſich durchaus des Wortes κτίσις in paſſivem Sinne, ſo daß es wunderlich wäre, wenn er grade hier und ſonſt nirgends κτίσμα gebraucht hätte. Sieht es nicht nach einem aus der jenes nicht nachahmen wollte und κτίσμα in den ihm ſehr geläufigen Apocryphis fand? Ausdrüklich dem Menſchen entgegengeſezt ſteht es Sap. 9, 2 und 13, 5 vom unbelebten.

ἀπόβλητον, ſo daß man ſich nicht enthalten kann an das homeriſche οὐδὲν ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικύδεα δῶρα zu denken, ſtatt des gewöhnlichen κοινὸν oder ἀκάθαρτον. — Auch ὑποτίθεσθαι kommt im medio gar nicht vor im N. T. Man müßte überſezen, Dies zum Grunde legend bei deinen Ermahnungen, oder Dies dabei an die Hand gebend. Es hat gewiß Aehnlichkeit mit ὑπογράφειν; allein in Paulos Sprachſchaz mag das Wort ſchwerlich geweſen ſein, der beſonders in der Zuſammenſezung die Präpoſitionen in der ſtärkſten Hauptbedeutung liebt, und ſich für dieſen Begriff immer mit παραγγέλλειν, παρακαλεῖν hilft. — Dicht dabei iſt ἐντρεφόμενος wieder einzig im N. T., und ſchwerlich pauliniſch; denn auch wo er Gleichniſſe von der Paläſtra hernimmt hat er nie eine ähnliche Wendung. Bemerken Sie aber nur das Präſens! es müßte doch offenbar ἐντεθραμμένος heißen. Theophylaktos, der einzige Alte der hierauf Rükkſicht nimmt, will es zwar vertheidigen Τὸ γὰρ ἀδιάλειπτον τῆς εἰς τὰ τοιαῦτα προσοχῆς δηλῶν εἶπε τὸ ἐντρεφόμενος. Allein es bleibt ſchlecht; denn als διάκονος muß er ein ἐντεθραμμένος ſein, und wenn der Verſ. es wie Theophyl. genommen hätte, müßte eine ganz andere Wendung gefolgt ſein. — γραώδης V. 7 iſt freilich den Alten mit μῦθος ſehr verwachſen; allein wie ſonſt μῦθος im N. T.

gebraucht wird findet dies nicht Statt. Weder die *ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* im Brief an den Titos — obgleich Theodoretos hier ſo erklärt *γραώδεις γὰρ μύθους τὰς ἰουδαϊκὰς διδασκαλίας ἐκάλεσεν* — noch die der *ἀληθεία* entgegengeſezten 2 Tim. 4, 4 vertragen das Beiwort. Eben ſo ſchlecht ſtimmt das eine Beiwort zu dem andern *βέβηλοι*. — *γυμνάζειν* findet ſich auch ſonſt bei Paulos nicht. Ueberall wo er auch in andern Worten mit Uebung und Kampf zu thun hat führt er das Bild weiter aus; vergl. 2 Tim. 4, 7. 8. 1 Cor. 9, 24 flg. Eph. 4, 10 flg. Nun kommt freilich hier noch hinzu *ἡ γυμνασία* V. 8, ein gar wunderliches Wort, das nicht nur im N. T. ſonſt nirgends, ſondern überhaupt faſt nirgends einheimiſch iſt. Daher wir auch in Verlegenheit ſind was es bedeute. Gegen das 66 Enthalten von allerlei Dingen ſtreitet Paulos immer nur als gegen ein opus operatum im Zuſammenhange mit dem Geſez; von der Seite der *γυμνασία* angeſehen hätte er es wol ſchwerlich ſo kurz und beiläufig abgefertiget. Aber ſchwerlich war auch damals Gelegenheit die Sache von dieſer Seite zu betrachten, und Chryſoſt. hatte wol Recht, daß man ſie dann eine *πνευματικὴ γυμνασία* nennen müſſe, und verſicht es von den den Leib ſtärkenden Verordnungen der Pädotriben in den Gymnaſien. Eben ſo erklärt es Oekum. von den gewöhnlichen Uebungen der Alten *ἢ τὰ σώματα, φησὶν, ὑγιαίνειν ποιοῦσα*. Eben ſo Theodoret. und Theophylakt., die ich Ihnen daher nicht erſt ausſchreibe. Neuerdings will nun die andere Auslegung, als ſei es Warnung gegen die anmaßliche Enthaltſamkeit der Eſſener, die Oberhand behalten, und freilich hatten die Väter wol eine Nei- 67 gung jene Uebungen nicht für unnüz ausgeben zu laſſen von dem Apoſtel; allein ſie haben doch eine ſchwer zu überwindende Bundesgenoſſin an der Grammatik. Ich bin der Väter Meinung, wenn ich mir denke daß Paulos den Brief geſchrieben hat, der ja ſo vielfältig die alte Gymnaſtik der Hellenen vorausſezt, und wenn er hier eine andere ausmagernde und ſchwächende gemeint hätte, ſie wol beſtimmter von jener würde unterſchieden ben. Auf der andern Seite aber, eben wenn ich mir Paulos als Verfaſſer denke, würde ich dann eine ausführlichere Beſchreibung des γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν erwarten, um den Gegenſaz dadurch zu rechtfertigen, der ſonſt gar keiner iſt, weil ja beides recht gut neben einander beſtehen kann. Kurz ich finde für Paulos dies alles zu unbeſtimmt und ſelbſt zu ausgemagert.

Von einer andern Seite merkwürdig iſt πρεσβυτέριον. Dies kommt freilich vor vom Synedrion Luk. 22, 66 und Act. 22, 5, allein nirgends von der Verſammlung der Aelteſten einer chriſtlichen Gemeine. Auch wäre dieſe Benennung in der That bedenklich geweſen zu den Zeiten wo jener Sprachgebrauch noch geläufig war, eben wegen der Analogie. Und wenn man anführt, auch der Name πρεσβύτεροι ſei aus der jüdiſchen Terminologie herüber genommen, ſo konnte um ſo weniger der dem Synedrion zukommende Name den Aelteſten einer kleinen Gemeine beigelegt werden. Lukas hätte von denen der Gemeine zu Epheſos, die Paulos ſämmtlich zu ſich kommen ließ, Gelegenheit gehabt dies Wort zu gebrauchen Act. 22, 17, er ſagt aber bloß τοὺς πρεσβυτέρους, und Paulos ſelbſt Phil. 1, 1 umſchreibt lieber σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Auch widerſpricht die Erzählung ſelbſt jener andern 2 Tim. 1, 6, nach welcher Paulos ihm durch Handauflegung das χάρισμα mitgetheilt hatte. Der gute Benſon findet es zwar leicht beides zu vereinigen; nämlich nach Paulos haben auch die Aelteſten ihm die Hände aufgelegt, freilich nicht, wie er meint, um ihm den heiligen Geiſt mitzutheilen, ſondern nur um ihre Zuſtimmung zu erkennen zu geben, und ihm den göttlichen Segen anzuwünſchen. Und wirklich kommt es ihm wunderbar zu ſtatten, daß hier μετά ſteht, weil nämlich διά unmittelbar vorhergegangen war. Aber wie kommt doch hier Paulos dazu, jener Aelteſtenverſammlung zu erwähnen, wenn ſie zur Ertheilung des χάρισμα nichts beigetragen? Oder wenn die Handauflegung gemeinſchaftlich geweſen — wie doch ſpäterhin nicht einmal bei der Einſegnung eines Preſbyter, Clem. const. 8, 16, wo freilich auch das πρεσβυτέριον vorkommt, aber ſchon abgeſondert vom ἐπιθέσεως und den πρεσβυτερίου — warum ſchreibt er ſich dort 2 Tim. 1, 6 die Sache llein zu? Sie ſehen, wir kommen hier wieder nicht heraus, enn der Schreiber beider Briefe einer und derſelbe ſoll gewe- en ſein.

Doch wir gehn weiter zum fünften Cap., wo wir zuerſt πιπλήττειν als ein nicht neuteſtam. Wort finden; ſondern λέγχειν und ἐπιτιμᾷν müſſen ſeine Stelle mit vertreten, denn ουθετεῖν ſcheint Paulos immer nur in einem gelinderen Sinne u gebrauchen. — ὄντως V. [illegible] iſt im N. T. überhaupt ſelten, 3 - eil es gar nicht judaiſirt, ſondern mehr thun dies ἀληθής, ληθῶς, ἀληθινός. So aber wie hier durch den Artikel zu ei- em Adjectiv gemacht vor einem Subſtantiv kommt es gar nir- ends vor, ſondern nur vor einem Particip in der zweifelhaften Stelle 2 Pet. 2, 18, wo ich es doch faſt zu gewagt finde das λίγως in den Text zu ſetzen. — Ἔκγονα V. 4 kommt im N. T. ſonſt nicht vor. Ueber die Unbeſtimmtheit des Wortes ver- eiſe ich Sie nur auf Wetſteins reiche Sammlung aus den Grammatikern. Ganz ſicher können wir die Gloſſe aus Hesy- hios ἔκγονα, τέκνα τέκνων auf unſre Stelle beziehn. In den XX kommt das Wort ganz unbeſtimmt für ἀπόγονοι vor, und as liegt auch hier gewiß zum Grunde, und wenn es eine Wittwe is zu Urenkeln ſollte gebracht haben, ſo wollte unſer Verf. dieſe ewiß mit darunter begriffen wiſſen. — ἐπαρκεῖν auch ein onſt nicht neuteſtam. Wort, haben Sie hier gleich dreimal, V. 10 nd V. 16 bis. Aber freilich in den Macc. werden Ihnen Schleusner und Biel Stellen genug nachweiſen. — ἐπακο- ουθεῖν, ein ſonſt nicht bei Paulos vorkommendes Wort, önnte ſcheinen hier ganz anders zu ſtehen als bei Marc. und Petr. Wie geſagt werden kann ἐπακολουθεῖν τῷ πράγματι Plat. Rep. 2, p. 370 b. der Sache nachgehn, wie ſie ſelbſt zeigt was geſchehen müſſe, nach der Analogie des αὐτὸ δείξει, ſo uch hier jedem guten Werke nachgehn. Allein bei unſerem glaube ch doch muß man αὐτοῖς ſuppliren, den Leidenden mit jedem

guten Werke nachgehn. — περίεργος auch ſonſt nicht bei Paulos und überhaupt im N. T. nur einmal das Neutrum, welches gleichſam als ein Subſtantiv anzuſehen iſt, von dem das Adjectiv nur abgeleitet worden. — Ganz einzig iſt οἰκοδεσποτεῖν, wiewol οἰκοδεσπότης in den Evangel. häufig genug vorkommt. Von lezterem Worte iſt wol ſchwerlich etwas anderes zu halten, als daß es erſt zu der Römer Zeiten recht aufgekommen, um ihren pater familias nachzubilden. Daher iſt es im Plutarchos, der ſogar unſer οἰκοδεσποτεῖν hat, nicht ſelten.
63 Denn Alexis der Komiker erlaubte es ſich vielleicht wol nur wie ſeine Zunftgenoſſen ſich manches erlaubten, und Phrynichos tadelt ihn darüber. Auch Pollux führt ihn, wenn gleich die früheſte Auctorität, nur hintennach an, und gewiß iſt bei ihm 10, 21 ἀκυρότατον die richtige Leſeart und keinesweges im Widerſpruch mit dem τεθρυλλημένον. Daß aber οἰκοδεσποτεῖν wenn es ſich nun einmal aus jenem gebildet hatte hier von Weibern gebraucht wird, rechtfertigt ſich durch die οἰκοδέσποινα die Pollux auch anführt, nur daß der Brief der Theano, den der gute Mann dabei vor ſich gehabt hat, gewiß unächt geweſen iſt. Allein daß Paulos das οἰκοδεσποτεῖν ſollte gebraucht haben iſt mir zweifelhaft, weil bei ihm, ohnerachtet die οἰκία θεοῦ ihm ein ſo geläufiger Begriff iſt, auch der οἰκοδεσπότης nicht vorkommt, und weil er ſich Tit. 2, 5 ſtatt unſeres des Wortes οἰκουρεῖν bedient, obgleich es weniger ausdrückt. — φόβον
64 ἔχειν V. 20 eine ſchlechte Redensart, im N. T. ſonſt nicht einheimiſch. Wie oft Paulos in verſchiedenen Abſtufungen φόβος und φοβεῖσθαι gebraucht, wiſſen Sie, ſo daß es ihm ordentlich anliegt die Formen zu wechſeln und ihm welche entfallen die ſchlecht genug ſind; aber dieſer hat er ſich doch ſonſt nirgends bedient. — Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι V. 21 ſind ebenfalls ganz einzig. Wenn man wirklich eine eigne Bedeutung für dieſe Stelle erzwingen will wie Schleusner: ſo bleibt es ſehr wunderlich, daß der Mann der ſo ſehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnützen Fragen eifert, nun gar ſo beſtimmte Rang-

ordnungen von Engeln kennen ſollte, wie er hier durch den Artikel bezeugen würde. Chryſoſt. wundert ſich auch, allein er und nach ihm Oikum. bringen uns ſchwerlich weiter. *ἐκλεκτῶν δὲ ἀγγέλων εἶπε διότι ἄγγελοι καὶ οἱ δαίμονες ἀλλ' ἀπόβλητοι* iſt eine ſchlechte Erklärung, weil die Teufel nie *ἄγγελοι* ſchlechthin heißen. Ich dachte dem Manne durch ein *καὶ* zu helfen, allein dann würde die Stellung wirklich zu ſchlecht. Und ſonſt verſtehe ich nichts, wenn nicht der Verf. apokalyptiſche Engel der Gemeinen im Sinne hat, denn als Epheſier hatte er ja auch ſeinen Brief in der Apokalypſis, und dieſe eben von den ſonſt pauliniſchen unterſcheiden will. So wüßten wir auch gleich worauf das *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* zu beziehen wäre. Doch davon vielleicht ein andermal. Jezt vergleichen Sie nur 2 Tim. 4, 1, und geſtehn Sie daß wenn ein Leſer der Apokalypſis dieſe Stelle vor Augen hatte, von dem Gericht und der *ἐπιφάνεια* der Uebergang zu der Offenbarung und den ſieben Engeln für ihn nicht ſchwer war. — *πρόκριμα* iſt ſo wenig als *πρόκρισις* oder *προκρίνειν* anderwärts im N. T., welches die Latinismen, denn durch *praejudicium* waren dieſe Wörter wol ſehr üblich geworden, nicht leicht aufnimmt gegen Hebraiſmen, und ſich alſo lieber mit *προσωποληψία* begnügt. — *πρόδηλος* ſteht im N. T. nur einmal im Brief an die Hebr., ſo wie auch unten *ἀδηλότης* ein ganz fremdes Wort iſt. Lezteres iſt dann auch falſch gebraucht, nach dem latein. *incertum*; denn es kann nicht unſicher heißen in dieſem Sinne, ſondern nur unentſchieden. Die Compoſition mit *πρὸ* iſt zwar Paulo äußerſt gewöhnlich; allein nach ſeiner Weiſe müßte es dann heißen was vorher bekannt iſt, und das geht auf keine Weiſe in den Zuſammenhang. Hiezu kommt daß Paulos Lieblingswort *φανερὸς* iſt, jener ganze Stamm aber ihm ziemlich fremde. — Laſſen Sie ſich nun auch aus dem lezten Cap. noch einiges gefallen. Zuerſt *ἀντιλαμβάνεσθαι* findet ſich ſonſt nicht bei Paulos, und nur ein Paarmal bei Lukas in der gewöhnlichen Bedeutung zu Hülfe kommen. Die Auslegung ſcheint hier ganz davon ausgehn zu müſſen, daß die πιστοὶ in der lezten Hälfte des Verſes dieſelben ſind wie die in der erſten, und daß das erſte ὅτι eben ſo muß verſtanden und bezogen werden wie das zweite. Die zweiten πιστοί ſind alſo die Herren und das erſte ὅτι geht ebenfalls auf die Herren. Alſo ſind auch die εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι und die ἀγαπητοί, in der Gemeine beliebten, die Herren, und alſo iſt εὐεργεσίας ἀντιλαμβάνεσθαι eben ſo zu verſtehen wie φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνεσθαι, πραγμάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, wie denn auch die Alten alle ſo erklären. — Auch εὐεργεσία kommt im N. T. nur bei Lukas vor, der auch die verwandten Wörter allein hat. Uebrigens läßt es ſich gar nicht denken, daß εὐεργεσία, wie einige Neuere wollen, ſollte von Knechten gegen die Herren können gebraucht werden. — Eben ſo ſteht προσέρχεσθαι nur einmal im Brief an die Hebr. in der ſo häufigen Bedeutung des Bittenden. Was aber προσέρχεσθαι λόγοις heißen ſoll ſehen Sie ſelbſt zu; denn wenn Sie es auch mit der Redensart προσέρχεσθαι τοῖς κυρίοις zuſammenſtellen wollten, wäre es doch hier höchſt verkehrt geſprochen. — νοσεῖν V. 4 kommt auch ſonſt nicht vor, und die zierliche Redensart νοσεῖν περί τι ſticht gar ſehr ab gegen das eben getadelte. — ὑπόνοιαι wieder einzig hier. Ich weiß aber nicht warum man von dem Sinne den das Wort bei den Alten hat abgehn und mit Chryſoſt. erklären ſoll τοιαῦται δόξαι καὶ δόγματα πονηρὰ ἀπὸ τῶν ζητήσεων, da ſich jener ſo gut mit φθόνος und ἔρις vereinigt, wenn gleich ſchwer iſt zu ſehen wie dies alles aus dem beſchriebenen ἑτεροδιδασκαλεῖν folgt. — Im Folgenden mögen Sie nun leſen παραδιατριβαί oder διαπαρατριβαί, ſo haben Sie ein im N. T. ſonſt nicht vorkommendes Wort. In dem erſten müßte παρὰ die Bedeutung haben daneben vorbei, und ſo wäre es recht pauliniſch zuſammengeſezt. Für das andere möchte ich aber doch die Erklärung nicht annehmen die Sie bei Chryſ. Oekum. und Theod. finden von den ſich reibenden und durch Reibung anſtekkenden kräzigen Schafen, wobei auch das διὰ eine ſo wunderliche Rolle ſpielt, ſondem *παρατριβαί* in der bei Polyb. gar nicht ſeltenen Bedeutung Streitigkeit, wobei das *διά* ſeine verſtärkende verbreitende Kraft bewieſe. Vielleicht ſind beide Leſearten entſtanden aus zwei anderen *διατριβαί* und *παρατριβαί*; die erſte findet ſich noch in ein Paar Handſchriften und von der andern eine Spur in einer Marginal-Leſeart *δι' ἃ παρατριβαί*. Spaßhaft werden Ihnen die Clubbs bei Heinrichs vorkommen, die er aus Theophylaktos *σχολαὶ μάταιαι* gemacht hat. Dabei thut der Mann ſo als ob er nur in dieſem Sinne unſere *διαπαρατριβή* nicht eben kennte, ſie ihm aber ſonſt häufig genug vorgekommen wäre. Die Gloſſe des Heſychios ſcheint verſtümmelt zu ſein, und ich möchte leſen *διαπαρατριβαί· παρατριβῶν ἐνδελεχισμοί* in Bezug auf die Gloſſe *παρατριβή· λογομαχία, ἔρις*. — *πορισμός* ſonſt nirgends im N. T., hier zweimal hinter einander. Paulos macht ähnliche Vorwürfe 2 Cor. 11, Gal. 6 und worauf wir hier wol vorzüglich ſehen müſſen Tit. 1, 11; aber *αἰσχρὸν κέρδος* iſt gewiß beſſer dazu als *πορισμός*. — *ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς*. Paulos braucht *ἐπιλαμβάνεσθαι* ſonſt gar nicht, hier kommt es V. 19 gleich noch einmal in derſelben Verbindung vor. Wunderlich aber nimmt ſich dieſer Imperativ aus. Denn ſoll *ζωὴ αἰώνιος* das geiſtige Leben bedeuten, ſo mußte er dieß ſchon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten. — Wundern Sie ſich nicht daß ich Ihnen nun noch die *καλὴν ὁμολογίαν* bringe, die hier zweimal hinter einander V. 12 und 13 vorkommt. Denn freilich iſt ja wol *ὁμολογία* und *ὁμολογεῖν* pauliniſch genug; aber dieſe *καλὴ ὁμολογία* hat doch ein gar beſonderes Anſehn. Theodoretos zwar weiß von nichts weiter und bezieht ſie nur auf ſein Lehrgeſchäft; *πάντας γὰρ παρ' αὐτοῦ δεξαμένους τὸ κήρυγμα μάρτυρας εἶχε τῆς καλῆς ὁμολογίας*. Allein Oekum. giebt es ſchon näher *ὁμολογίαν μᾶλλον τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι λέγει*; und gewiß wird jeder unbefangene, zumal ſie ſo genau mit dem *ἐκλήθης* zuſammenhängt, hier eben ſo an ein beſtimmtes Faktum denken wie gleich unten bei der *ὁμολογία χριστοῦ*. Und man kann kaum etwas anderes als ein ausdrükklich abgelegtes Bekenntniß verſtehen, es ſei nun bei der Taufe vor der Gemeine oder vor den Feinden bei irgend einer Verfolgung. Ich kann nicht genug ſagen wie beſtimmt mir dies nach einer etwas ſpätern Zeit ſchmekkt; und koſten Sie nur recht, Sie werden es gewiß auch ſo finden. Denn im N. T. iſt doch auch nirgends die mindeſte Spur von einer ὁμολογία die ſich ſo beſonders herausheben ließe und auf die die Chriſten zurükkverwieſen würden; auch die Stelle Röm. 9, 9. 10 erinnert gar nicht daran, ſo wenig als irgend bei der Inauguration durch Handauflegung an eine feierliche ὁμολογία gedacht wird. Und nun die καλὴ ὁμολογία welche Chriſtus freilich nicht ὡμολόγησε ſondern ἐμαρτύρησε, die Theodoretos, vielleicht weil er zum folgenden eilte, wo er es gegen die Arianer hat, wieder ſo allgemein nimmt, καλὴν δὲ ὁμολογίαν τοῦ κυρίου τὴν τῆς οἰκουμένης κέκληκε σωτηρίαν· ὑπὲρ αὐτῆς γὰρ τὸ πάθος ὑπέμεινε. Aehnlich auch Clemens, ἐμαρτύρησε γὰρ δι' ὧν ἔπραττε, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ χριστός. Beſſer ſcheint mir eine andere Auslegung bei Oekum. ἐν ᾗ καὶ αἰνιγματωδῶς ὡμολόγησε μέντοι εἶναι θεός. εἰπόντος γὰρ τοῦ Πιλάτου εἰ βασιλεύς ἐστιν, εἶπεν, ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι u. ſ. w. Und wahrlich wo käme auch ſonſt der Pontius Pilatus her, den ich Ihnen auch als etwas dem Paulos ganz fremdes vorſtellen muß. Nicht einmal erwähnt er ſeiner ſonſt, ſo oft er auch von Chriſti Tode ſpricht, und hier ſo ganz vollſtändig wie er auch in den Evangelien ſelten vorkommt. Hier ſpüre ich eine Zeit wo dieſer Pontius in kirchliche Formeln aufgenommen wurde, eine Zeit die freilich eine ſehr frühe ſein kann, vergl. Act. 4; ja gar Worte einer ſolchen Formel glaube ich vor mir zu ſehen. — ἄσπιλος hat Paulos nicht; allein darauf wäre nichts zu rechnen, da σπῖλος Eph. 5, 27 vorkommt, wenn nicht τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ſo beſtimmt an Jak. 1, 27 erinnerte, wo wir finden τηρεῖν ἑαυτὸν ἄσπιλον. Dieſes ſehr richtig. Allein was ſoll jenes heißen? Denn τηρεῖν ἐντολήν, νόμον heißt immer beobachten, wozu ἄσπιλον und ἀνεπίληπτον ſich gar nicht ſchil-

n; wollen Sie aber dieſe Worte auf οἱ beziehen, ſo wird das
anze ſehr verwirrt. Auch der Singularis ἐντολή kommt wol
o nicht eine beſtimmte einzelne Vorſchrift angegeben iſt nur
Petr. 2, 21 vor. — μακάριος und δυνάστης kommen
n Gott im N. T. nirgends vor, und für δυνάστης hat Pau-
s überhaupt keinen Plaz gefunden, ſo oft auch βασιλεύς und
ουσία und ἄρχοντες bei ihm vorkommen. Aber im 2 Macc.
den Sie mehrere Stellen wo beides von Gott geſagt wird.

Das wäre das wichtigſte. Ich muß aber noch eine kleine
achleſe von Wörtern halten, deren einzelnes Vorkommen weni-
r bedeutend iſt, oder über die wir doch im Zuſammenhang noch
derwärts zu reden haben. So die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες.
aulos kennt das Subſtantiv nur in der Formel καθ' ὑπερο-
ν, in unſerer Bedeutung hat er ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις; allein
den Macc. finden Sie ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι. Ferner αἰδώς,
s außer dem Br. an die Hebräer gar nicht vorkommt. πο-
τελής Paulo ganz fremd. ἐπισκοπή nur noch Act. 1, 20 zu
den, wo auch die Zeit des Ueberſezers ſich mehr ausgedrükkt
t als das geſprochene ſelbſt. μετάληψις nirgends weiter,
d bei Paulo auch nicht μεταλαμβάνειν. Er drükkt den Be-
ff durch κοινωνεῖν, μετέχειν aus, wie er auch μετοχή hat.
ραδύνω außer 2 Petr. nirgends im N. T., und ἐπέχειν
der Bedeutung die es hier Cap. 4, 16 haben muß ganz ein-
. ἀμοιβή im N. T. ſonſt gar nicht, ἀνταπόδοσις ἀντα-
δομα ἀντιμισθία ſind pauliniſche Wörter. Eben ſo iſt μα-
ῦθαι einzig, und σπαταλᾶν wenigſtens nicht bei Pau-
, ſondern Jakobos und Sirach ſind die nächſtliegenden Bei-
ele. Dann noch καταλέγεσθαι und ξενοδοχεῖν und
s leidige καταστρηνιᾶν, auch φλύαρος; nur Johannes
t φλυαρεῖν. Ferner ὑδροποτεῖν und πυκνός, das we-
ſtens bei Paulos nicht vorkommt, und διατροφή und σκέ-
ασμα und βυθίζειν, welches leztere Lukas einmal aber im
entlichen Sinne gebraucht, und πρόσκλισις, oder wenn
r auch ſo wollen πρόσκλησις, und περιπείρειν und ἀπό-

λαυσις, das nur einmal im Brief an die Hebr. vorkommt, und wofür Paulos wol χρηστός ſagt, dann εὐμετάδοτος und κοινωνικός und ἀγαθοεργεῖν und ἀντίθεσις und ψευδώνυμος ſo wie früher das ähnliche ψευδολόγος. Aus manchem der lezteren wie geſagt möchte ich einzeln nicht viel beweiſen, aber ſie thun doch etwas in der Maſſe.

Doch ich erſtaune, indem ich ſehe, wie lange dieſe Ueber-
77 ſicht, die nur vorläufig ſein ſollte, uns verweilt hat, und ich ſollte mich wol lieber mancher gelegentlichen Bemerkung enthalten haben um nur das was ich eigentlich beabſichtigte näher zuſammenzuſtellen. Indeß Verdacht muß es Ihnen doch eingeflößt haben, bei einem Schriftſteller deſſen Sprachſchaz bekanntlich ſo ſehr beſchränkt iſt, und in einem Aufſaz der wenn er ihm je zugeſchrieben werden ſollte nur als ein höchſt flüchtig hingeworfener müßte angeſehen werden, dieſe vielen zum Theil an die Stelle gewohnter Lieblingsausdrükke tretenden ganz fremden Wörter, die man ordentlich als ein Streben nach Neuheit in der Sprache anſehn müßte, und dieſes doch wieder armſelig und ſich oft wiederholend, recht wie es von einem Zuſammenſtoppler der alles nur aus wenigen ſparſamen Quellen nimmt zu erwarten iſt. Dazu noch der unklare Gebrauch ſo mancher unter dieſen Wör-
78 tern, wobei der Zwekk der Rede ſich deutlich zu machen nicht erreicht wird, wie es auch beim Entlehnen zu gehn pflegt; nicht zu vergeſſen die Spuren einer etwas ſpäteren Zeit als die erſte apoſtoliſche. Doch das wird alles noch deutlicher werden, wenn wir nun zur Vergleichung unſeres Briefes gehn mit den beiden verwandten, dem an den Titos und dem zweiten an den Timotheos, wie ſie nun eben verwandt ſind. Denn wenn wir nun hiedurch neben jener Maſſe von ausſchließend eigenthümlichen Wörtern in der Sprache Aehnlichkeiten und Uebereinſtimmungen finden, die ſich bis zum Scheine der Copie und des Plagiats ſteigern, und wenn uns dieſer Schein zur unläugbaren Wahrheit wird dadurch daß ſich Mißverſtändniſſe aufzeigen laſſen, und Schwierigkeiten die nur erklärt werden können wenn man eine

bertragung annimmt aus einem Briefe in den andern: dann
ſe ich werden Sie mir wenig mehr entgegenzuſezen haben.

Schon der Anfang zeigt eine merkwürdige Aehnlichkeit mit
n Briefe an den Titos. Nämlich der Ausdrukk θεὸς σω-
ῆρ kommt, wiewol Paulos allerdings auch ſonſt Gott das σώ-
ν zuſchreibt, wie 1 Cor. 1, 21 und 2 Tim. 1, 9, doch nir-
nds vor als im Briefe an den Titos öfters, aber immer in
ſtimmter Beziehung auf die σωτηρία durch Chriſtum. In
n Gruße iſt vorher von der Offenbarung des urſprünglichen
ſienden Rathſchluſſes die Rede geweſen, und Cap. 3, 4 ſteht
in derſelben Beziehung wie im Gruß, daher auch beidemale
riſtus als σωτήρ unmittelbar folgt. Cap. 2, 10 iſt doch die
ſpielung offenbar, daß die Knechte auch der durch die Erlö-
g erlangten inneren Freiheit gemäß leben ſollen. In unſerm
iefe hingegen ſteht der Ausdrukk ganz trokken für ſich. Dies
ert in dem Gruße keine Aenderung, welche von den verſchie-
en Leſearten Sie auch annehmen mögen, ausgenommen die
z unwahrſcheinliche Löſchung des καί. Eben ſo wenig Be-
tung hat er in einer andern Stelle Cap. 4, 10. In der
tten Cap. 2, 3 kommt freilich die Erlöſung nach, allein ſo
z ohne Zuſammenhang mit dem vorigen, daß man weit eher
uben kann, der Ausdrukk θεὸς σωτήρ habe den Verfaſſer erſt
auf gebracht das folgende zu ſagen, als jener ſeltene Ausdrukk
durch den Zuſammenhang der Gedanken natürlich herbeige-
rt. Doch kehren wir zu unſerem Gruß zurükk, ſo finden Sie
noch γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει wie Tit. 1, 4 γνησίῳ τέκνῳ
ὰ κοινὴν πίστιν, und das ἔλεος was nur in unſern drei
iefen vorkommt. Ja wie wollen Sie beſſer erklären weshalb
dies Eine Mal ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ ſteht und
t wie immer διὰ θελήματος, wiewol ſich lezteres zu der
unſerm Briefe herrſchenden überaus demüthigen Stimmung
er ſchikkte, als daß unſer Mann den Brief an den Titos vor
gen gehabt hat, wo in einem andern Zuſammenhange, aber
auch innerhalb des Grußes vorkommt κατ' ἐπιταγὴν τοῦ

σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, und daß er eben alles ſo zuſammengezogen hat in der Kürze. Nehmen Sie nun noch dazu die auffallende Aehnlichkeit in dem Anfang des eigentlichen Briefes, den er freilich nach dem was er von Paulos Aufenthalt in Epheſos wußte etwas abändern mußte, ſo haben Sie ſchon gleich Anfangs ein ſchönes Beiſpiel von der Art von Aehnlichkeiten die ſich hier finden. — Das Wort μῦθος kommt auch nur noch 2 Tim. und Tit. vor. Im erſten Cap. 4, 4 iſt es gradezu der ἀλήθεια entgegengeſezt, als Product derer welche einem verderbten Geſchlechte lehrend zugleich die Ohren kizeln wollen, und iſt in dem Grade von Beſtimmtheit welchen ein prophetiſcher Ausſpruch haben kann, leicht zu verſtehen. Tit. 1, 14 kommt es vor mit demſelben Zeitwort προσέχειν wie hier, aber mit dem Beiſaz ἰουδαϊκοῖς, und in ſolcher Verbindung mit den ἐντολαῖς ἀνθρώπων, daß niemand über den Sinn zweifelhaft ſein kann. Das προσέχειν hat dort ſeinen guten und leichten Sinn, Nicht darauf achten, wenn die V. 11 beſchriebenen dergleichen vorbringen — denn nur wie Titos mit den verführbaren nicht mit den Verführern ſelbſt umgehn ſolle wird hier gelehrt, wie man deutlich aus den lezten Worten von V. 14 ſieht, wo man ſonſt noch Verführer der Verführer annehmen müßte. In dieſe Verlegenheit kommen wir aber bei unſerer Stelle auf jeden Fall, wenn wir das προσέχειν ſo verſtehen wollen wie es doch auch unſer Verf. unten Cap. 4, 1 hat, ein Wort welches auch ſo viel ich mich erinnere, außer Tit. 1, 14 im Paulos ſonſt nicht, hier aber mehrere Male vorkommt. Und in unſerer Stelle wird es noch dunkler dadurch daß es auf die μύθοις und die γενεαλογίαις zugleich und auf gleiche Weiſe ſoll bezogen werden. Auch ſind die μῦθοι durch nichts beſtimmt, als durch das Zuſammenſein mit dieſen eben ſo ſchwierigen γενεαλογίαις, die doch ſelbſt nicht einmal als etwas dem Chriſtenthume zuwiderlaufendes, ſondern nur als etwas unnüzes und verfängliches dargeſtellt werden. Dennoch muß man ſchließen daß die μῦθοι nichts ſchlimmeres ſind, weil ſonſt dem größeren Uebel der warnende Zuſaz würde gewidmet worden ſein. Alſo γραώδεις konnten dieſe μῦθοι wol ſein, wie ſie Cap. 4, 7 heißen — denn es werden doch dort nicht wieder andere ſein ſollen? — aber auch zugleich βέβηλοι? Schwerlich! denn daß dies unſerm Verf. unheilig bedeutet nicht bloß im verneinenden ſondern im entgegengeſezten Sinne, ſieht man deutlich genug aus Cap. 1, 9. Alſo ſind auch die μῦθοι ſchwerlich nach Oekum. τὰ παραπεποιημένα δόγματα noch auch nach Theodoret — den der Schol. welchen Heinrichs citirt nur abgeſchrieben hat — die καλουμένη δευτέρωσις, ſonſt auch παραδόσεις, denn gegen dieſe ereifert ſich Paulos überall ſtärker. Jene γενεαλογίαι ſelbſt nun ſind abermals nur Tit. 3, 9 und ſonſt nirgends im N. T. zu finden. Dort aber ſind ſie durch den Zuſammenhang ſo beſtimmt, daß es niemanden auch nur einfallen könnte an Abſtammung gnoſtiſcher Aeonen zu denken, ſondern die ἔρεις und μάχαι νομικαὶ dabei zeigen deutlich, es kann nichts anders gemeint ſein als die Beweisführungen ächt altjüdiſcher Abkunft und der eitle Stolz darauf. In unſerer Stelle hingegen giebt der Zuſammenhang keine nähere Beſtimmung an die Hand, als nur, daß wenn etwa unſere Worte eine Erklärung des vorigen ἑτεροδιδασκαλεῖν und kein Zuſaz dazu ſind, alsdann jüdiſche Genealogien nicht gemeint ſein können, weil die doch keine ἑτεροδιδασκαλία ſind. Chryſoſt. erklärt freilich auch hier ſo, Εἰκὸς γὰρ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων ἐν τοῖς ἀνονήτοις τὸν πάντα λόγον ἀναλίσκειν, πάππους καὶ προπάππους ἀριθμοῦντας, ἵνα δῆθεν ἐμπειρίας πολλῆς καὶ ἱστορίας δόξαν ἔχωσι. Allein bald darauf wird ihm wieder das Zuſammenſein beider Worte beſchwerlich, und er ſagt, Οἶμαι δὲ καὶ Ἕλληνας αὐτὸν ἐνταῦθα αἰνίττεσθαι, ὅταν λέγῃ μύθοις καὶ γενεαλογίαις, ὡς τοὺς θεοὺς αὐτῶν καταλεγόντων. Von den Eſſenern ſoll wol noch jemand beweiſen, daß ihre Engelverehrung mit ſolchen γενεαλογίαις verbunden geweſen, was bis jezt eine bloße Vermuthung iſt meines Wiſſens und gar nicht eine wahrſcheinliche. Der Gnoſtiker, die man hier geſucht hat, erwähne ich nicht erſt; denn es iſt zu einleuchtend, daß Paulos wenigſtens ernſtlicher gegen ſie geredet haben würde, als dieſe beiläufige Erwähnung thut. Von einem von beiden Worten loszukommen, indem man etwa *γενεαλογίας μυθώδεις* erklärt, wie Heinrichs annimmt, iſt freilich bequem. Allein wer ſich irgend die Entſtehung einer ſolchen Form des Ausdrukks denken will, der wird es unmöglich finden daß alsdann das charakteriſirende Wort voranſtehe. Wenn der eigentliche Gegenſtand genannt iſt, dann kann etwas von ihm auszuſagendes allenfalls auch auf dieſe Weiſe durch bloße Hinzufügung in ſubſtantiver Form nachgebracht werden, und ſo könnte einer ſagen *γενεαλογίαις καὶ μύθοις* gleichſam Geſchlechtsregiſter und andere Fabeleien, ohne daß er beſtimmt andere im Sinne hätte. Wer aber vor dem Subjekt das Prädikat unter der Form des allgemeinen, wozu dann das Subjekt ein beſonderes wird, voranſtellte, der müßte eine andere Wendung nehmen um dieſes beſondere auszuzeichnen, wie etwa *μύθοις, μάλιστα δὲ γενεαλογίαις*. Sie werden dieſen Kanon gewiß natürlich und richtig finden, und Noth thut es einen aufzuſtellen, denn gar zu arges Unweſen wird mit Vorausſezung dieſer Form des Ausdrukks getrieben. Doch zu unſerer Stelle zurükk, und ich frage Sie warum es doch Paulos nicht hier eben ſo gut wie an jenen beiden Stellen verſtanden hat ſich deutlich zu machen, welches oder welche Uebel er eigentlich im Auge hat? Es iſt ſchwer zu begreifen; ſehr leicht aber, wenn ein anderer jene beiden Worte aus den Verbindungen durch welche ſie hinlänglich beſtimmt waren herausgeriſſen, und hier auf eine üble Weiſe zuſammengeſtellt hat. Daß es ſich wirklich ſo verhält, wird Ihnen noch deutlicher werden aus dem nachbarlichen Worte *ζητήσεις*. Dieſes Wort, deſſen ſich Paulos außer unſeren drei Briefen nirgends bedient, ſteht Tit. 3, 9 auch bei *γενεαλογίας*, aber nicht als etwas durch dieſe hervorgebrachtes, ſondern als etwas anderes auch zu vermeidendes. 2 Tim. 2, 23 ſtehn *ζητήσεις* in einem urſächlichen Verhältniß, ſie erzeugen *μάχας*: hier werden ſie von den *γενεαλογίαις* erzeugt. Wie leicht er-

t ſich nun dies ſonſt nicht zu verſtehende aus einem unge-
ſten Zuſammenwerfen beider Stellen! Bemerken Sie aber
h einen bedeutenden Unterſchied. In unſerer Stelle iſt es ein
del, daß etwas ζητήσεις, was doch immer nur Unterſuchun-
heißen kann, veranlaßt. Den guten Vätern gefällt dies.
yſoſt. Πόθεν πῶς διαβάλλει τὴν ζήτησιν; ἔνθα γὰρ πί-
ς, οὐ χρεία ζητήσεως. Oekum. legt eben ſo aus; aber die
htfertigung, im Vergleich mit dem Ausſpruch Chriſti ζητεῖτε
εὑρήσετε, nämlich, ὅτι ἡ ζήτησις τῶν μέσων ἐστίν, ge-
ihm ſchlecht; denn eben dann war ja ein unterſcheidender
az unentbehrlich. Wollte man ſagen, an und für ſich ſei jede
ησις zu tadeln, wenn eine μάχη daraus wird, ſo iſt das zu-
nur tadelhaft in wie fern der Gegenſtand der Disputation
ngfügig iſt, beſonders aber läßt ſich nicht einſehn, wie irgend
αλογίαι dergleichen hervorbringen konnten. Pauliniſch iſt
Gebrauch gewiß nicht. Denn in beiden andern Stellen ſin-
Sie verdammende Zuſäze dabei, μωρὰς ζητήσεις, μωρὰς
ἀπαιδεύτους ζητήσεις — ἀστοχεῖν findet ſich in un-
Briefe zweimal Cap. 1, 6 und 6, 21, außerdem nur noch
Tim. 2, 18. In lezterer Stelle iſt es mit περὶ conſtruirt;
ſtreitig nicht ganz richtig. Denn ἀστοχεῖν ſcheint ſeiner Na-
nach ganz dem στοχάζεσθαι folgen zu müſſen, welches im-
t mit dem Genitiv conſtruirt wird, und anders findet ſich
ἀστοχεῖν nicht bei den Alten; es heißt irgend etwas als
es Ziels verfehlen. Paulos aber hat es genommen, ſeines
es verfehlen in Bezug auf irgend etwas, welches er alſo durch
ί mit dem Zeitwort verbindet. Conſtruirt iſt in unſerem
efe das eine Mal richtig mit dem Genitiv, das andere Mal
Paulos mit περί, und offenbar iſt das περὶ τὴν πίστιν
όχησαν ganz dem περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν nachge-
t. Allein die Bedeutung iſt unſtreitig ganz dieſelbe wie
. 1, 19 περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν, alſo gänzlich verfehlt.
n offenbar iſt auch dort von verführten Chriſten die Rede,
denen man alſo nicht ſagen kann, daß ſie zum Glauben gar

nicht gelangt wären. Ganz unklar iſt ſie auch in unſerer Stelle Cap. 1, 6. Zu welchem guten Gewiſſen, reinen Herzen einige nicht haben gelangen können und deshalb *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν*; offenbar ſtreift es auch hier an das Wiederverlirren. Dieſe falſche Bedeutung ſcheint auch aus den Apokryphen entlehnt; Sir. 7, 19 finden Sie *Μὴ ἀστόχει γυναικὸς σοφῆς καὶ ἀγαθῆς*, weshalb ich jedoch nicht mit Schleusner ſagen möchte, *ἀστοχεῖν* heiße auch simpliciter discedere, Sir. 8, 9 *Μὴ ἀστόχει διηγήματος γερόντων*. Mir iſt deshalb in dem *περὶ* die Nachbildung jener pauliniſchen Stelle nur um ſo deutlicher. — *ἐκτρέπομαι* kommt, wenn Sie eine Stelle im Brief an die Hebr. ausnehmen, wo aber die Bedeutung ganz abweicht, außer unſerm Briefe nur noch 2 Tim. 4, 4 vor. Es heißt von dem bisher betretenen Weg abſchweifen, entweder unbeſtimmt, alſo umherſchweifen, oder mit Beiſezung des Wohin. So braucht es Paulos dort *ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται*. Eben ſo in unſerer nächſten Stelle *ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν*, und faſt eben ſo 5, 15 *ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ*. Ganz anders aber 6, 20 *ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας* in der Bedeutung vermeiden, die freilich Schleusn. aus Aelian und Epiktet. enchir. 31, 4 für dieſe Zeit rechtfertigt. Allein an beiden Orten heißt es Aus dem Wege gehn, in natürlicher Ableitung von der urſprünglichen Bedeutung, die aber hier nicht ſtatt findet. Paulos iſt übrigens im lezteren Sinne ſo an *φεύγειν* gewöhnt, daß nicht zu glauben iſt er werde ſich jenes Wortes auf ſo verſchiedene Weiſe bedient haben. — *διαβεβαιοῦσθαι* kommt auch nur noch Tit. 3, 8 vor. Es heißt beſtändig mit *περὶ* conſtruirt wie in beiden Stellen, Verſicherung Bekräftigung über etwas ausſtellen, rein für ſich ohne Bezug auf jemand dem ſie ausgeſtellt würde; daher ganz verkehrt iſt was Heinrichs daraus ſuppliren will *βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι τοὺς ἀκούοντάς σε*. Das Wort hat ſeinen Gebrauch nicht in Bezug auf jemand, ſondern wo im Gegenſaz entweder oder wenigſtens nachdrukksweiſe von der Feſtigkeit der

Ueberzeugung oder der Stärke der Verſicherung die Rede iſt.
So iſt es auch in jener Stelle, Und darüber will ich, daß du
immer aufs neue Bekräftigung, Beweiſe von dir gebeſt, damit
ſie darauf denken u. ſ. w. Wie ungehörig und ſchlecht ſteht
es aber in unſerem Briefe Cap. 1, V. 7, Sie wiſſen nicht was
ſie reden noch was ſie für ſo gewiß ausgeben. Gewiß niemand
kann abſehn wie der Verfaſſer auf dieſen lezten Zuſaz kommt.
Kein Wunder alſo, daß ein Kommentator wie Heinrichs ſich eben
ſo ungehörig darüber vernehmen läßt. Beſonders iſt die lezte
Erklärung ſchön, Und bedenken nicht von was für wichtigen
Dingen ſie ſich ſtatt deſſen zu überzeugen hätten. Hier iſt al- 30
les falſch, und es iſt nichts darüber zu ſagen. Chryſoſt. geht gern
über die wunderliche Stelle weg. Oekum. ſucht ſein Heil in
dem τούτοις und überſezt dies, Sie verſtehen ſelbſt das nicht
was ſie vortragen und ſo bekräftigen, nämlich das Geſez: allein
auch das iſt gegen den Sprachgebrauch. Indeß was ſoll man
beſſeres ſagen — zumal ſchon die νομοδιδάσκαλοι ſo wunder-
lich ſind daß es ſchwer iſt eines durch das andere zu beſtimmen
— als daß unſer Mann, vielleicht ohne ihn recht verſtanden zu
haben, doch jenen ſeltenen Ausdrukk anbringen wollte. — Aehn-
liche Bewandtniß hat es mit dem ὑγιαίνειν, welches Tit. und
2 Tim. überall zwekkmäßig den Verirrungen der Gläubigen,
welche als Krankheiten können angeſehen werden, entgegenſtellt
und immer von der Lehre. Denn offenbar iſt Tit. 2, 1 noch
zu dem vorigen zu ziehen, wie auch Theodoret erklärt, und erſt 31
mit V. 2 geht etwas neues an, wo zuerſt der Infinitiv als
Imperativ zu ſtehen ſcheint, hernach aber alles unter dem Im-
perativ παρακάλει zuſammengenommen wird. Dies hat unſer
Verf. überſehn und bringt uns hier, ſo daß jene Beziehung
gänzlich verwiſcht iſt, die ὑγιαίνουσα διδασκαλία aus jener
Stelle in ſolcher Verbindung wieder, daß ſie faſt nur eine ge-
ſunde Moral im gemeinen Sinne bedeuten kann. Eben ſo un-
geſchikkt hat er 2 Tim. 1, 13 nachgeahmt in der ſchon getadel-
ten ſchlechten Redensart εἰ τις μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λο-

γοις τοῖς τοῦ κυρίου. — Nur in der eben angeführten Stelle aus 2 Tim. haben Sie auch die ὑποτύπωσις, die hier V. 16 wiederkommt. Dort nun ganz ordentlich als Entwurf, Grundriß zur weitern Ausführung; wie verkehrt es aber hier genommen iſt mag ein anderer herausbringen. Bleiben Sie bei dem
26 natürlichen Gebiete des Wortes ſtehen, ſo mögen Sie ſich mit den härteſten Ellipſen quälen, Sie kommen zu keinem reinen der Stelle recht angemeſſenen Sinne; und wiederum wollen Sie davon ausgehn was in dieſer Stelle müſſe geſagt ſein, ſo werden Sie ſich vergeblich nach einer Analogie umſehn für einen ſolchen Gebrauch jenes Wortes. Merkwürdig iſt es zu vergleichen wie zu jener Stelle die alten Erklärer ſich gern dabei verweilen die urſprüngliche Bedeutung von ὑποτύπωσις zu einem Gleichniß auszuſpinnen — Sie können dies, wenn Ihnen Chryſ. Theodor. und Theophyl. nicht zur Hand ſind, in Suic. thes. nachſehn — und wie ſie dagegen zu unſerem Briefe theils ſich winden andere Worte an die Stelle des ſchlechtgebrauchten zu ſezen wie bei Dekum., theils wie Theodoret weitere Umſchreibungen
27 machen, aus denen aber über die beſtimmte Geltung des Wortes nichts hervorgeht. — κῆρυξ kommt bei Paulos nur noch 2 Tim. 1, 11 vor, aus welcher Stelle die unſrige Cap. 2, 7 bis auf die Parentheſe ganz wörtlich abgeſchrieben iſt. Allein wie anders dort, wo man offenbar ſieht, dieſer Anhang V. 11 zu der großen Periode V. 8—10 iſt nur Uebergang zu dem πάσχειν und ἐπαισχύνεσθαι V. 12 worin eben Paulos ſich dem Timoth. als Vorbild darſtellt, und nur weil ihm der Athem ſchon ausgegangen war bildet er einen eignen Saz daraus. Bei uns hingegen bricht nach V. 7 alles ab, und etwas ganz neues geht an, ſo daß man unmöglich anders ſagen kann, als Paulos habe dem Timotheos, der ſchon mehrere Jahre ſein Gefährte war, oder wenn man das lieber will durch ihn den epheſiſchen Chriſten unter denen er ſo lange gelebt hatte, ganz eigens ohne alle weitere Beziehung erzählt, er ſei Apoſtel und Heidenlehrer. Können
28 Sie ſich das lieber denken oder lieber die unverſtändige Uebertra-

ung jener Stelle! Und nun noch die ſchöne Parentheſe, die
us Röm. 9, 1 abgeſchrieben iſt, denn ſonſt kommt die Formel
irgends vor. Dort freilich war eine ſolche Betheurung des Apo-
els an eine mit ihm unbekannte Gemeine von ſeiner Liebe zu
inem Volke, nachdem er gegen die herrſchende Denkungsart deſ-
lben ſo viel geſtritten, ſehr an ihrer Stelle. Hier aber eine
etheurung, daß er wirklich Apoſtel und Heidenlehrer ſei, an ei-
n treuen Schüler, oder an eine Gemeine in der wir gar keine
rſache haben ſolche Verhältniſſe zu vermuthen wie zu Korin-
os? Sehen Sie nur, wenn er etwas gegen dieſe betheuert,
e es je ſo zwecklos geſchiedt; 2 Cor. 1, 23 wo offenbar iſt, es
ar über das Verzögern ſeiner Ankunft ungleich geurtheilt wer-
n; 11, 11 wo er einen andern wohlgemeinten Vorwurf von
h abwälzt; ebend. 31 wo unſtreitig das folgende Berichtigung
ner falſch erzählten Anekdote iſt. Wozu aber hier? Gewiß,
ch Sie wird niemand überreden können, Paulos habe dies ge-
ſchrieben.

Gehen wir nun zu der Beſchreibung des Biſchofs Cap. III,
finden wir auch da vieles bloß aus dem Briefe an den Ti-
s aber eben auch nicht mit rechtem Verſtande herübergenom-
en. Denn dort zum Beiſpiel ſteht nicht wie hier νηφάλιος
d μὴ πάροινος neben einander, und ſo auch μὴ πλήκτης
d ἄμαχος. Lezteres, über deſſen aktiven Sinn wir hier nichts
gen wollen, iſt Tit. 3, 2 aus der Beſchreibung der Chriſten
erhaupt, wie das νηφάλιος aus Tit. 2, 2 wo von den Alten
e Rede iſt, genommen. Aber ſollte Paulos es wol ſo unbe-
mmt wie hier von dem Lehrer fordern, der doch ſoll ἀποτό-
ως ἐλέγχειν τοὺς ἀντιλέγοντας? Die σεμνότης iſt Tit. 2, 7
s Eigenſchaft des Lehrers ſehr wohl angebracht, hier 1 Tim.
4 bleibt die Beziehung immer etwas unklar, wie das Wort
ch eben 2, 2 faſt müßig ſtand. — Die Redensart ἐν καθα-
ᾷ συνειδήσει V. 9 iſt auch nur 2 Tim. 1, 3 zu finden; aber
verſtändlich dieſes iſt λατρεύειν θεῷ ἐν καθαρᾷ συνειδήσει,
ſchwierig iſt dieſes τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἔχειν

ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Mit Theodoret ἀντὶ τοῦ τοῖς ἔργοις βεβαιοῦντας πίστιν werden Sie wol eben ſo wenig zufrieden ſein als ich; die ἔργα ἀγαθὰ ſind gar weit her abgeleitet und ἔχειν ἔν τινι mag wol auch ſeines gleichen nicht haben in dieſer Bedeutung. Es iſt freilich leicht geſagt ἔχειν heiße κατέχειν, aber es hilft hier nicht einmal viel, und genau genommen iſt es auch oben 1, 19 nicht ſo. Und wie käme wol hieher μυστήριον τῆς πίστεως ſtatt des einfachen πίστις? Sie ſehen wie
[illegible] alt dieſe ſchlechten Freiheiten in der Auslegung ſind, durch welche denn auch Schwierigkeiten, deren Beherzigung zu etwas führen könnte, beſeitiget werden. Zu einer ſolchen Umſchreibung muß doch immer eine Veranlaſſung ſein im Zuſammenhange, wenn das Chriſtenthum oder etwas beſonderes in ihm in dieſer Beziehung betrachtet wird als etwas neues, vielen verborgenes, und ſo finden Sie es gewiß überall wo es auch noch ſo allgemein ſteht, Eph. 1, 9. 3, 3 und 4, 19 in Verbindung mit γνωρίσαι, 1 Cor. 2, 7 σοφίαν θεοῦ λαλοῦμεν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην; daſſelbe liegt 4, 1 in οἰκονόμος. — Col. 1, 26. 27 mit ἐφανερώθη und γνωρίσαι; 2, 2 mit θησαυροὶ ἀπόκρυφοι; 4, 3 mit θύραν ἀνοίγειν. In unſerer Stelle aber iſt keine Spur einer ſolchen Beziehung, ſondern man kann nur glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören. — V. 11 wo,
[illegible] von welchen Weibern wiſſen wir wol nicht, die Rede iſt, haben Sie wieder das μὴ διαβόλους aus Tit. 2, 3 wo von alten Frauen geſprochen wird; denn nirgend ſonſt kommt διάβολος adjectiviſch im N. T. vor.

Sobald nun dieſe aus dem Briefe an Tit. entlehnte Materie beendigt iſt, nehmen am Ende des dritten und im vierten Cap. auch die Worte ein Ende, die nur jenem Briefe und dem unſrigen gemein ſind, und die dem lezten ganz eigenthümlichen nehmen wieder überhand, nur von wenigen Reminiſcenzen vorzüglich aus 2 Tim. unterbrochen. So kommt uns Cap. 4, 6 παρηκολούθηκα entgegen aus 2 Tim. 3, 10 wo es in einer ähnlichen Verbindung mit διδασκαλία ſteht, nur dort mit natürlicher, weil einer genannt wird deſſen Lehre er gefolgt iſt; hier wird es von der Lehre ſelbſt, da es nicht heißen kann ſie beobachten, weit uneigentlicher geſagt. Eben ſo V. 7 das βέβηλος worüber wir uns ſchon gewundert haben, aus 2 Tim. 103 2, 16. Nun ſcheint es freilich als wenn γραώδεις μῦθοι eben ſo gut könnten βέβηλοι ſein als κενοφωνίαι; allein hier hellt uns der Zuſammenhang deutlich genug auf, daß κενοφωνίαι keinesweges leeres Gewäſch λογομαχίαι an ſich ſind, ſondern ſolches, welches vorgebracht wird um eine ſchlechte Sache zu vertheidigen, wie aus V. 18 hervorgeht. Noch einmal wiederholt unſer Verf. gradezu dieſe βεβήλους κενοφωνίας Cap. 4, 20, nur das περιΐστασο ſcheint ihm nicht angeſtanden zu haben, indem er das eine Mal ἐκτρεπόμενος ſagt, das andere Mal παραιτοῦ, welches leztere hier imitirt erſcheint aus 2 Tim. 2, 23 ſo wie unten Cap. 5, 11 wo der Verf. ſich wieder bei kirchlichen Einrichtungen befindet aus Tit. 3, 10. — Daſſelbe gilt von der Formel πιστὸς ὁ λόγος. Nur ſehen Sie wie natürlich es 2 Tim. 2, 11 herauskommt, daß Paulos ſeine Zuverſicht zu den 104 göttlichen Verheißungen recht kräftig ausdrükkt, ſich ſelbſt damit ſtärkend in ſeinen Leiden. Eben ſo bedeutend beſchließt ſie Tit. 3, 8 die praktiſche Auseinanderſezung der Lehre von der Erlöſung, und ſteht ſehr nachdrukksvoll zuſammen mit dem περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι. Hier hingegen Cap. 4, 9 ſteht ſie äußerſt lahm, da das vorhergehende ſelbſt nur beiläufig als Gegenſaz gegen die σωματικὴ γυμνασία erwähnt wurde, und wenn wir weiter zurükkgehn von einem Gebet die Rede war, auf welches ſich alſo das πιστὸς ὁ λόγος gar nicht anwenden läßt. Nicht bedeutender fängt ſie Cap. 1, 15 etwas an was nicht fortgeſezt wird.

Ich übergehe ein Paar minder wichtige Stellen, um auf etwas zu kommen, was ich, damit das die Sprache ſelbſt betreffende nicht unterbrochen würde, noch aufbewahrt habe, nämlich 105 Cap. 1, 20 die beiden Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, von welchen geſagt wird daß Paulos ſie dem Satan übergeben habe.

Man könnte fragen, ob er hier dem Timotheos etwas ſchon früher
geſchehenes berichte, oder ob dieſe Uebergabe eben hiedurch
erſt erfolge, in welchem Falle die Leichtigkeit und die wenige
Förmlichkeit, mit der dieſe Sache hier behandelt wird, ſehr abſtäche
gegen das was wir 1 Kor. 5, V. 3—5 leſen. Im erſten
Falle aber könnte man weiter fragen, ob Paulos dem Timotheos
etwas was er noch in Epheſos ſelbſt gethan erzählt,
und zwar ohne weiteres, ohne nur im geringſten nach der Wirkung
davon zu fragen, oder ſich auf den Zuſtand einer Gemeine,
in welcher ein ſolches Verfahren nöthig war, näher einzulaſſen;
abermals ganz anders als der Paulos der die Briefe an die Korinther
156 verfaßt hat. Oder ob, wie Benſon Geſch. d. Pflanz. d.
chriſtl. Rel. II, 190 und Paraphr. Erkl. I, 292 meint, Paulos
ſich erſt unterwegens bedacht und dort dieſe Verbannung erlaſſen
hat? Aber dann wäre es wunderbar, daß er ſo kurz von der
Sache ſpricht, ohne im mindeſten dem zurükkgelaſſenen Oberaufſeher
und Anordner derſelben Gemeine etwas von ſeinen Gründen,
oder von dem was weiter der Sache wegen zu thun ſei,
irgend ins einzelne gehend zu ſagen. Allein beide Namen kommen
ebenfalls 2 Tim. vor; Hymenäos Cap. 2, 17 mit Philetos
zuſammen, als ſolche die geſagt die Auferſtehung ſei bereits erfolgt,
und Alexandros Cap. 4, 14 nicht eben als Irrlehrer, ſondern
nur im allgemeinen als ein Widerſacher des Apoſtels. Und
nun ſehen Sie nur welche Wunderlichkeiten wir hiedurch genöthiget
werden anzunehmen! Entweder ſind beide Perſonen in
157 beiden Briefen dieſelbigen; dann läßt ſich gar nicht begreifen,
wie derſelbe Hymenäos, den Paulos ſchon auf der Reiſe nach
Makedonien dem Satan übergeben hatte, mehrere Jahre ſpäter
noch ein Gegenſtand der Warnung ſein konnte, und offenbar als
ein Chriſt, aber als ein irrender, beſchrieben wird, den Paulos
jedoch ſeines Irrthums wegen nicht aus der Kirche zu verbannen
wagt, ſondern ihn dem Urtheil und der Führung Gottes
überläßt. Denn anders können Sie doch gewiß 2 Tim. 2,
19—21 nicht verſtehen? Hatte ſich alſo der Mann aus dem

allgemeinen Schiffbruch des Glaubens, über den 1 Tim. 1, 20 geklagt wird, gerettet, und erſt nach ſeiner gewiß nicht ohne Paulos erfolgten Wiederaufnahme einen beſtimmten Irrthum ausgebildet? und Paulos ſollte ihn nicht als einen rükfälligen beſchreiben, und nicht über die gemißbrauchte Nachſicht und die getäuſchte Hoffnung klagen? Warlich unmöglich iſt das auch nur zu denken! Und eben ſo der Alexandros, der nach ſeiner Verbannung — denn ſo rachſüchtig dürfen wir Paulos nicht denken, daß er ihm noch für das frühere außer jener Uebergabe an den Satan beſondere göttliche Strafen wünſchte — müßte fortgefahren haben dem Apoſtel viel böſes zu thun, man weiß nicht ob ihm nachreiſend, oder indem er ihm bei der Gemeine zu Epheſos ſchadete, wovon ſich aber nirgends Spuren finden, von dem ſollte er ebenfalls des früheren nicht erwähnt und geklagt haben daß der Mann Uebelthaten auf Uebelthaten häufte? Und ſo ganz ſtillſchweigend ſollte er dieſen merkwürdigen Umſtand übergangen haben, der bei gar vielen dem apoſtoliſchen Anſehn ſchädlich ſein mußte, daß ein dem Satan übergebener ſich an dem ſtrafenden Apoſtel durch gar viel zugefügtes böſes rächen konnte? er der ſo eifrig ſein apoſtoliſches Anſehn zu verfechten pflegt? Gewiß eben ſo unmöglich! und die Identität der Perſonen, die Grotius ſehr obenhin annimmt, iſt ſchwerlich anders mit der Aechtheit beider Briefe zu vereinigen, als wenn Sie die Ordnung beider umkehren, damit die Uebergabe an den Satan die lezte uns bekannte Thatſache werde in dem Streite des Paulos mit den beiden Männern. Dann müſſen Sie aber nicht nur zwei Gefangenſchaften des Apoſtels annehmen, ſondern auch unſern Brief in eine Zeit ſezen, wo die meiſten der darin vorkommenden Anordnungen in der That für die epheſiſche Gemeine und den Timotheos zu ſpät kämen, und die Stelle Cap. 4, 12 ganz unmöglich würde. Alſo einen zwiefachen Hymenäos und Alexandros, wie Mosheim de reb. Christian. p. 177—179 ſehr gründlich zeigt daß man annehmen müſſe, hätten wir. Unwahrſcheinlich freilich ſind ſchon an ſich zwei gleichnamige Irrlehrer und

Abtrünnige an dem gleichen Orte binnen weniger Jahre! Aber
wie? ſollte Paulos, indem er vor dem zweiten Hymenäos nicht
nur warnt, ſondern auch ihn ſelbſt zu warnen ſcheint, ihm gar
nicht das Beiſpiel des erſteren, wenn der etwan in dem apoſtoliſchen
Banne verſtorben war, warnend vorhalten? in der That
mehr als unwahrſcheinlich! Oder wenn der erſte noch lebte,
müßte der zweite nicht nothwendig einen Beinamen geführt haben,
den mit zu nennen eine ganz allgemeine Gewohnheit geweſen?
Mosheim meint freilich, ſie unterſchieden ſich genug dadurch,
daß der eine dem Philetos der andere dem Alexandros
zugeſellt wird; allein um ſich in ſolchen Dingen der allgemeinen
Gewohnheit zu entziehen bedarf es mehr, als nur daß es kein
111 augenblikkliches Bedürfniß ſei ſie zu befolgen. Und wenn wir
von dieſem Grundſaz ausgehn: ſo war auch der zweite Alexandros
ſchon bezeichnet genug durch ſeine Trennung von Hymenäos
ohne ὁ χαλκεύς hinzuzuſezen. Ja ich möchte behaupten,
auch ohne an die beiden ſpäteren zu denken müßte Paulos, ſowol
in der Rede an die epheſiniſchen Aelteſten, wie in dem zweiten
Briefe an den Timotheos, eines ſo ſeltenen und merkwürdigen
Ereigniſſes wie die apoſtoliſche Verbannung in der ſchrekklichſten
Form eines iſt nothwendig erwähnt haben, oder wir müßten,
ganz im Widerſpruch mit dem was wir ſonſt woher wiſſen,
glauben, er ſei wirklich bei ſolchen Handlungen ſo gleichgültig
geweſen wie allerdings die Worte unſeres Briefes lauten. Wie
höchſt natürlich dagegen wird alles, wenn Sie ſich einen andern
Schreiber des erſten Briefes denken, der den zweiten vor Augen
112 hatte! Großen Mangel hatte er, das zeigt ſich überall, an Kenntniß
perſönlicher Verhältniſſe und beſtimmter örtlicher Umſtände.
Zwei Parteien findet er über welche geklagt wird; was kann
ihm erwünſchter ſein als dieſe mit aufzunehmen? Er denkt ſich
wie es ihnen noch mag ergangen ſein, nicht eben nach Paulos
Denkungsart — denn von dem wiſſen wir nicht einmal, daß er
die über welche er ſich als über gefährliche Verführer am härteſten
ereifert ihrer irrigen Meinungen wegen dem Satan überge-

ben, vielweniger ſolche, die nur für ſich, wie es ſcheint, Schiffbruch
gelitten am Glauben —, ſondern nur nach der ſeinigen
oder der allgemeineren ſeiner Zeit; und dieſes ihm vorſchwebende
endliche Schikkſal bringt er nun, ziemlich ungeſchikkt freilich aber
doch nicht unkritiſcher als wir ihn ohnedies auch annehmen müſſen,
in einen Brief, der ſeiner ganzen Anlage nach für den früheren
gelten mußte. Daß er nicht wagt etwas beſtimmteres 113
von ihnen zu ſagen, ſondern nur in den allgemeinſten Formeln
ſpricht, iſt eben ſo natürlich von ihm als es unnatürlich von
Paulos wäre; daß er beide Parteien zuſammenwirft, und von
einer nur den einen Mitgenoſſen nennt, wird niemanden befremden;
endlich daß er einen Menſchen der wahrſcheinlich kein Chriſt
war, und auf den alſo dieſe Strafe in dem apoſtoliſchen Sinne
keine Anwendung fand, dem Teufel übergeben läßt, dies mag
ſeiner Zeit und ſeiner Lage verziehen werden. Ich meine nämlich
den wirklichen Alexandros den Kupferſchmied des zweiten
Briefes. Dieſen ſuche ich nicht in Rom — denn wozu ſollte
Paulos den Timotheos, der ja bei ſeiner Ankunft ihn vor allen
andern ſprechen mußte, vor einem dortigen warnen? — ſondern
in Epheſos, und Paulos denkt dabei gewiß vorzüglich an die
bevorſtehende Abreiſe des Timotheos. Und dieſen epheſiniſchen 114
Alexandros nun kann ich nicht umhin für den Act. 19, 33. 34
erwähnten zu halten, welcher wol keinesweges ein judaiſirender
Chriſt geweſen iſt, ſondern ein Jude und jüdiſcher Gegner des
Chriſtenthums. Denn wenn die Juden einen Chriſten hervorgeſtoßen
hätten um ihn der Wuth des aufgebrachten Volkes Preis
zu geben: ſo hätten ſie wol lieber einen aus der wahren pauliniſchen
Schule genommen. Allein ihre Abſicht war offenbar ſich
ſelbſt zu vertheidigen, und indem ſie ihre Sache von der Sache
der Chriſten trennten, gegen leztere wo möglich etwas entſcheidendes
auszuführen; dieſe mißlang aber weil das Volk beide wie
gewöhnlich verwechſelte. Gewählt aber haben ſie hiezu gewiß
einen Gegner der Chriſten, und unter dieſen nicht ungeſchikkt einen
Mann der ſeiner Beſchäftigung wegen den klagenden Sil-

115 ferſchmieden verwandt und befreundet war. Dieſer mag nun zu Epheſos allerlei Machinationen gegen die Chriſten auch nachher noch fortgetrieben haben, und dieſer verderblichen Werke wegen wird er 2 Tim. 4, 14 ohne daß irgend erhellt daß ein Chriſt gemeint ſei, verwünſcht, und nur im erſten von unſerm Verfaſſer ungeſchikterweiſe verbannt, ſo daß wir nur Einen verdammlichen Alexandros aus dieſer Zeit haben ſtatt dreier.

An dieſe Auseinanderſezung ſchlieſſen ſich ganz von ſelbſt die übrigen meines Bedünkens unüberwindlichen Schwierigkeiten die es hat die Aechtheit unſeres Briefes mit andern Umſtänden von denen wir ſichere hiſtoriſche Kenntniß haben zu vereinigen. Laſſen Sie ſich zuerſt nur mit ein Paar Worten an das allgemeinbekannte erinnern. Daß Paulos den Timotheos von Epheſos 116 aus nach Makedonien vorausſchikkte wiſſen wir aus Lukas Act. XIX, 22. Daß Timotheos auf dieſer Reiſe vielleicht auch nach Korinth kommen könne — denn nur ſo ungewiß redet Paulos davon, und ſcheint ihm eigentliche Aufträge dorthin gar nicht gegeben zu haben — und daß er ihn vor ſeiner eignen Abreiſe in Epheſos zurükerwarte erzählt uns Paulos ſelbſt 1 Cor. 16, 10. 11. Daß aber, als Paulos in Makedonien den zweiten Brief an die Korinther ſchrieb, Timotheos ſchon wieder bei ihm war, erhellt aus dieſem Briefe, ohne daß uns Lukas etwas von ſeiner Rükkunft und überhaupt davon daß einer von den eigentlichen Gefährten des Apoſtels in Epheſos zurükgeblieben irgend etwas erwähnt. Nun ſagt man Lukas Stillſchweigen beweiſe nichts, Timotheos ſei doch zurükgekommen — ja einige laſſen ihn aus Korinthos zurükkehren, wo er doch wol gar nicht geweſen iſt — 117 aber er ſei nur einige Wochen in Epheſos geblieben, und während dieſer kurzen Zeit habe ihm eben Paulos unſeren Brief geſchrieben. Dies iſt der einzige Ausweg, den auch Schmidt nimmt; allein laſſen Sie uns nur unſern Brief zur Hand nehmen, ſo wird Ihnen jede Spur von Wahrſcheinlichkeit daß dem ſo ſein könne verſchwinden. Paulos ließ alſo dem Briefe zufolge den Timotheos zurükk um gegen Irrlehrer zu wirken, und theilt ihm ine Menge Vorſchriften mit über Einrichtungen in der Gemeine, icht etwa ſchnell abzumachende Dinge betreffend, ſondern wie es ortwährend mit gewiſſen Gegenſtänden ſollte gehalten werden, und ſolchen grade, über welche es in wenigen Wochen nichts bedeutendes konnte zu thun geben. Denn laſſen Sie uns das zu-rſt beſeitigen, daß man gewöhnlich annimmt, Paulos gebe in unſerm Briefe dem Timotheos den Auftrag, Biſchöfe und Ge- 118 meindiener in Epheſos erſt anzuſezen. Dies iſt offenbar falſch, und eine Vorſtellung die man nur aus dem Briefe an Titos rſt in den unſrigen hineinträgt. In dem Briefe ſelbſt ſteht kein Wort davon, ſondern nur wie es gehalten werden ſolle, wenn emand wünſche zu einem Kirchenamt befördert zu werden — mir, ich geſtehe es, hat auch dieſes wünſchen und gleichſam ſich melden einen verdächtigen Geruch ſpäterer Zeit — falls ein Abgang entſtände alſo, oder die Zahl der Beamteten erweitert werden müſſe, oder wenn man will in Beziehung auf die ſich erſt bildenden Gemeinen in der Nähe der Hauptſtadt. Denn in Epheſos ſelbſt hat gewiß Paulos die Männer, die er hernach zu ſich kommen ließ, ſelbſt eingeſezt. Er wußte ja ſchon um Oſtern, daß er gleich nach Pfingſten reiſen würde, und hatte alſo Zeit genug alle nöthigen Vorkehrungen zu treffen. Der Auflauf, ſagt 119 man, habe ihn übereilt, und ihn zu einer fluchtähnlichen Abreiſe genöthiget, ſo eilig daß er die Aelteſten nicht mehr ernennen konnte, und ſich auch unterwegens erſt auf die Nothwendigkeit beſann den Hymenäos und Alexandros in den Bann zu thun. Ich glaube nicht; denn je mehr er ſich gefürchtet hätte, um deſto unkluger wäre es geweſen auf der Stelle vor dieſer Flucht die Brüder zuſammenkommen zu laſſen — was gewiß, wenn noch etwas zu beſorgen war, neue Bewegungen müßte veranlaßt haben — und um deſto unväterlicher, den jungen Mann in der Gefahr allein zu laſſen. Noch weniger aber als ich kann ein Vertheidiger unſeres Briefes an eine ſolche Flucht glauben. Sondern der Auflauf muß nur eine augenblikkliche Gefahr geweſen und auch von Paulos nur ſo ſein angeſehen worden; ſonſt würde

120 ja wol unſer Brief irgend einen Zuſpruch enthalten oder eine Ermunterung und Anweiſung in dieſer bedenklichen Lage. Auch würde dann wol der Brief mit dieſem wichtigen Geſchäft angefangen haben, nicht mit den Irrlehrern, gegen welche ſo gar kein beſtimmter Rath ertheilt wird, und mit den Vorſchriften über das Gebet. Alſo nur das kann von dieſer Seite der Inhalt unſeres Briefes ſein, was wegen derer zu beobachten, die gelegentlich eine kirchliche Anſtellung wünſchten. Und das nun an den Timotheos der nur wenige Wochen da bleiben ſollte? was konnten in dieſen für Veränderungen vorfallen mit den bisherigen Aelteſten und Dienern, die nicht Paulos ſelbſt ſchon könnte gewußt und bedacht haben? Und wieviel neue Wittwen konnten indeß entſtehen, die nun auch gleich erwählt und in die gewiſſe Liſte eingetragen ſein wollten? Oder wenn der Fall eintrat,
121 ſollte hier nicht Timotheos Richtſchnur genug gehabt haben an dem Verfahren des Apoſtels ſelbſt, der doch dies Inſtitut eingerichtet hatte? Ja, ſagt man, der Brief iſt nicht an den Timotheos allein, ſondern an die Gemeine, oder vielmehr, da dergleichen Dinge nicht wohl in einer ἐκκλησίᾳ konnten abgethan werden, an die Aelteſten. — Und an den Timotheos ſelbſt ſo gut als gar nicht? Und mit einem ſolchen Briefe, der eigentlich nur für die Zeit nach Timotheos Abreiſe beſtimmt geweſen wäre, ſollte der auf ſeiner Reiſe ſo vielbeſchäftigte und ſchwerlich ſehr briefluſtige Paulos ſolche Eile gehabt, und nicht lieber gewartet haben bis er durch den Timotheos ſelbſt die neueſten Nachrichten von dort her erhielt, und einen wirklichen Brief an die Epheſer ſchreiben konnte? Oder wenn Paulos nöthig fand ihm eine In-
122 ſtruction für dieſe zuzuſchreiben, ſo ſollte dieſe nicht noch viele andere faſt wichtigere Punkte enthalten haben? Paulos ſollte vielleicht grade dieſen Gegenſtand vergeſſen haben zu beſprechen, da er doch wie der Brief zeigt ſchon ſo mancherlei Erfahrungen darüber gemacht hatte? Sehen Sie, wie man nichts als unwahrſcheinliches und faſt ungereimtes herausbringen kann. Allein das alles war vielleicht nur beiläufig, und die Hauptſache ſind

die Irrlehrer, um derentwillen er auch zunächſt zurükkgelaſſen
worden wie der Brief beſagt. Alſo ſind wol dieſe Irrlehrer,
man nehme nun Eſſener an oder alexandriniſche Grübler, ſo
ſchnell gewachſen daß Paulos ſelbſt nichts hatte gegen ſie thun
gekonnt? daß ſie, als er den Vorſaz faßte oder niederſchrieb in
einigen Wochen abzureiſen, noch nicht vorhanden waren? denn
die ἀντικείμενοι 1 Cor. 16, 9 ſind wol mehr jüdiſche und heid-
niſche Gegner des Chriſtenthums. Wenn das wäre, ſollte Pau- 123
los, der gar nicht hartnäkkig ſeine Entſchlüſſe oft nach den Um-
ſtänden abänderte, nicht ſeine Reiſe aufgeſchoben haben um dem
Unweſen zu ſteuern? Oder war der Kampf gegen ſie ſchon äl-
er, und Timotheos ſollte nun, noch dazu nur durch ſo höchſt
allgemeine Vorſchriften wie unſer Brief ſie an die Hand giebt
n Stand geſezt, in wenigen Wochen vollenden was Paulos
nicht gekonnt hatte? Warum ließ er ihn dann nicht länger da?
Er wollte wol auch nach unſerm Briefe, und verhieß noch dazu
bald zu ihm zu kommen, was wir auch nicht reimen können mit
en Geſchäften in Makedonien und Achaja und der Reiſe nach
Jeruſalem; denn auf eine bloße Durchreiſe ſcheint die zweimalige
Verheißung nicht zu gehen. Weshalb aber ſollte früher als Pau-
los kommen konnte, Timotheos, beſonders unter ſolchen Umſtän-
den, den ihm angewieſenen Plaz ſobald verlaſſen haben, um ſich 124
man mag wol ſagen unnöthigerweiſe zu Paulos zu begeben, dem
es an befreundeten und hülfreichen Gefährten auf dieſer Reiſe
gar nicht fehlte? Mag man nun annehmen, daß er ſich furcht-
ſam vor den Irrlehrern zurükkgezogen, oder daß er ſie über Er-
warten ſchnell unſchädlich gemacht oder gebeſſert: wie wollen wir
erklären, daß Paulos in der Rede an die epheſiſchen Aelteſten
Act. XX gar nichts von ihnen und ſeinem und Timotheos Streit
mit ihnen erwähnt, immer nur dagegen ſich verwahrend, daß er
ihnen etwas weſentlich zum Evangelium gehöriges verſchwiegen,
a daß er vielmehr V. 29—31 ihnen Irrlehrer welche zu ihnen
kommen und unter ihnen aufſtehen würden nur weiſſaget? Kön-
nen Sie wol, wenn Sie auch nur dies erwägen, dabei beharren,

115 daß unſer Brief vor jener Zuſammenkunſt geſchrieben ſein könne, wenn etwas von Irrlehrern zu Epheſos darin ſteht? denn hier iſt es nicht mehr Lukas Stillſchweigen nur, was der Sache entgegenſteht, ſondern er müßte wirklich dem Paulos etwas untergelegt haben, was von dieſem nicht konnte geſagt worden ſein. Darum mußte man nun ſuchen den Brief in eine andere Zeit zu ſezen nach dieſer Zuſammenkunft, oder wenn es ginge gar Epheſos ganz aus dem Spiele laſſen. Und ſo gewinnt allerdings ein beſſeres Anſehn und erſcheint dankenswerther als es wol aufgenommen worden iſt das Beſtreben eines Gelehrten, aus dem wunderlich geſtellten erſten Saze unſeres Briefes andere Verhältniſſe herauszudeuteln von einer aufgetragenen Reiſe nach Makedonien, für welche nun alle hier gegebenen Aufträge gölten. Allein was gewinnen wir wol, wenn dabei doch von demſelben
116 vorherigen Zurüklaſſen zu Epheſos wegen der Irrlehrer die Rede iſt? Und ſollte etwa Timotheos in Miletos zurükgeblieben und mit den Aelteſten nach Epheſos gegangen ſein, die eben dem Paulos gemeldet hätten die Erfüllung ſeiner Weiſſagung ſei ſchon da: was für bedenkliche und dringende Nachrichten mußten dann aus Makedonien eingelaufen ſein, um ſo ſchnell den Timotheos aus Epheſos abzurufen! und der Brief ſollte dennoch nichts beſtimmteres darüber enthalten? nicht einmal eine Verwunderung über den ſchnellen Wechſel, da Paulos ſich ja eben lange genug dort aufgehalten um alles in gute Verfaſſung zu ſezen? Auch keine Nachricht von ſeiner Reiſe ſeit ihrer Trennung, nicht einmal die Anweiſung daß etwa der Ueberbringer des Briefes alles genauer erzählen könne? Auch nicht ein einziger Gruß von den Reiſegefährten des Apoſtels oder den Brüdern des Ortes? Und
117 eben dieſer gänzliche Mangel an Grüßen, an denen es, wenn wir die drei älteſten Briefe des Apoſtels ausnehmen aus einer Zeit wo das Verkehr zwiſchen den vorhandenen Gemeinen noch nicht ſo lebhaft und geordnet war und die Bekanntſchaften der einzelnen noch nicht ſo ausgebreitet, ſonſt in keinem Briefe fehlt, iſt ſchon allein für jede Zeit die man annehmen könnte ein ſehr be-

nklicher Umſtand. Es giebt aber wirklich keine, die den obigen
erwürfen entginge; denn von ſeiner Gefangennehmung in Je-
ſalem an würde ſich Paulos unſtreitig als ὁ δέσμιος τοῦ
υρίου ankündigen; und nehmen Sie eine Freilaſſung aus Rom
, ſo hat alsdann die Jugend des Timotheos lange aufgehört;
daß unſer Brief in der That auch in gar keine Zeit hin-
geht.

Allein wenn auch das alles nicht wäre, ſo würde der Brief
on um des willen mehr als verdächtig ſein, weil er in Ab- 119
ht auf die Art wie er angelegt und ausgearbeitet oder wenn
ie lieber wollen hingeworfen iſt, gar keine Vergleichung mit
n übrigen pauliniſchen aushält, vielmehr in dieſer Hinſicht des
poſtels gänzlich unwürdig iſt. Wir haben ſchon öfters Gele-
nheit gehabt zu bemerken, wie ſehr es dem Briefe, auch da
man ſie am meiſten erwarten könnte, an allen Einzelheiten
lt, die bei dem Apoſtel ſonſt überall ſo natürlich hervortreten,
e ſich vielmehr hier alles im unbeſtimmten und allgemeinen
lt, und unſtät erſcheint wie aus der Luft gegriffen und nicht
f dem feſten Boden wirklich beſtehender Verhältniſſe ruhend.
ich möchte ſagen, er iſt hierin nicht nur den pauliniſchen un-
nlich, ſondern er trägt überall nicht den Charakter an ſich den
Lehrbrief zeigen muß. Sonſt wäre auch vielleicht für viele
nig damit geſagt, und die Unähnlichkeit möchte wenig bedeu- 120
, weil dieſe Briefe von ſo ſehr verſchiedener Art ſind, daß es
n leicht auch noch einen geben könnte der ſich wieder von
en andern auf eine eigene Weiſe unterſchiede. Mag es uns
nicht zu weit aus dem Wege ſein, zu ſehen wie verſchieden
Briefe dieſer Art unter verſchiedenen Umſtänden geſtalten.
cht daß ich etwa die ganze Gattung umfaſſend Ihnen eine
eorie in dem gewöhnlichen Sinne aufſtellen und Regeln ge-
n wollte, und dann zeigen der Brief wäre nach dieſen eben
lecht; ſondern wir wollen uns nur zunächſt an die Verhältniſſe
er Zeit und jener Menſchen halten, und ſehen wie ſich ihre
ſchriften der Natur der Sache nach geſtalten mußten, damit

uns nur deutlich werde, ob wir einen wirklichen natürlichen Brief
130 oder nur eine unter dieſer Form ziemlich ſchlecht fingirte Schrift
vor uns haben. Der Lehrbrief ſchwebt zwiſchen der Abhandlung,
oder um es näher zu geben wenn wir gleich den religiöſen
der damaligen Zeit nehmen, zwiſchen der religiöſen Rede oder
Homilie und dem eigentlichen vertrauten Briefe. Ich meine
nämlich daß jene allerdings, ſei es nun für die Einſicht oder um
unmittelbar das Gemüth in Bewegung zu ſezen, einen Gegenſtand
auseinanderſezen will und alſo dieſem wie er es ſelbſt angiebt
folgen muß: jedoch nur wie er es angiebt für die, und
nach Maaßgabe ihres Zuſtandes und ihrer Verhältniſſe, an welche
die Rede zunächſt gerichtet iſt. Der vertraute Brief hingegen
ſpricht unmittelbar das freundſchaftliche Verhältniß aus in
welchem beide Theile zu einander ſtehen, und wie ſich darnach
und in Bezug darauf Empfindungen und Anſichten bei einer gewiſſen
131 Gelegenheit geſtalten. Bei jener Gattung des Lehrbriefes
nun wird natürlich bald mehr das lehrende hervortreten bald
mehr das briefliche. Aber auch wo jenes am meiſten hervorſticht
wird er ſich doch, wenn er nur ein wirklicher Brief iſt, in
der Verbindung und Zuſammenſtellung immer noch jenes freieren
Charakters erfreuen der dem Briefe eignet, daß er ſich nämlich
nicht ſtreng oder ausſchließend an die in dem Gegenſtand
beſtimmte Ordnung hält; vielmehr der Eigenthümlichkeit des
Schreibenden nicht nur ſondern auch ſeiner augenblikklichen Stimmung
etwas einräumt, ſo daß dieſe ſchon aus der Anordnung
des ganzen hervorleuchtet. Und eben ſo wo auch das briefliche
noch ſo ſehr die Oberhand hat, wird doch in einem religiöſen
Lehr- oder Hirtenbriefe eben durch die Beziehung auf den religiöſen
Gehalt des Verhältniſſes auch das individuellſte und perſönlichſte
132 wieder in ein allgemeines zurükkgeſpielt, ſo daß doch
auch ein lehrender Charakter übrig bleibt, ein Gegenſtand heraustritt
der eine Einheit bildet, und ſo das ganze bei allem Ausdrukk
der Vertraulichkeit zugleich als eine Darſtellung der religiöſen
Geſinnung ſelbſt unter dieſen Umſtänden kann angeſehen

werden. Ich denke über dieſen Charakter der Gattung werden Sie einig mit mir ſein, daß er jedem wirklichen Producte dieſer Art auch zukommen müſſe, ſo wie auch über die Grenzen worin wir das abweichendſte eingeſchloſſen haben. Aber gewiß auch die Verhältniſſe unter denen eins von jenen Elementen das entgegengeſezte ſich unterordnet werden Sie ſich eben ſo denken. Die Verbindung nämlich zwiſchen dem Schreiber und Empfänger kann enger ſein oder auch weiter. Je weniger eng ſie nun an ſich iſt, um deſto weniger wird ein ſolches Verhältniß ſich auf dieſe Art ausſprechen, wenn nicht eine beſtimmte Veranlaſſung eintritt, 123 die alſo auch einen Gegenſtand bildet und dem Lehrton die Oberhand giebt. Daher denn in dem Brief an die Hebräer und den ſogenannten katholiſchen das briefliche ſehr zurükktritt, von der Verfaſſung worin der Schreibende ſich eben befindet wenig erhellt, und auch auf die Umſtände der andern nur im allgemeinſten Rükkſicht genommen wird; daher auch im Brief an die Römer die überwiegende Einheit und Gewalt des Thema. Aber uch wenn das Verhältniß noch ſo eng iſt, kann doch leicht, wenn eine dringende Veranlaſſung das Schreiben erzeugt, der riefliche Charakter bedeutend zurükktreten und das belehrende nd geſchäftliche die Oberhand haben, wenn der Gegenſtand errſcht und es nun eben darauf ankommt dieſes beſtimmte ins lare zu ſezen oder auszurichten; und dieſe Form werden Sie 124 ewiß in dem Briefe an die Galater und an den Titos bemeren. Sonſt muß offenbar, je genauer die Verbindung iſt, um eſto mehr das briefliche hervortreten, und alſo in dem Maaß berwiegen, als mehr das freundſchaftliche Bedürfniß ſich mitzueilen die Veranlaſſung des Schreibens geweſen als irgend ein ſtimmter Zwekk; und ſo finden Sie es gewiß vornehmlich in m Briefe an die Philipper und in dem zweiten an den Timoeos. Wenn aber in unſerem Briefe das vertraute Verhältniß ſt gar nicht heraustritt, und auf der andern Seite die meiſten egenſtände ſo behandelt werden daß es zu nichts führt: wie llen wir glauben er ſei wirklich als ein Brief entſtanden? und

am wenigſten durch Paulos. Denn wie ich Ihnen gleich hier
durch nichts beſſer als durch pauliniſche Briefe die verſchiedenen
135 einzelnen Fälle zu belegen wußte, ſo will ich Ihnen gern geſtehen,
ich bin überhaupt der Meinung, daß dieſe Unterſchiede eben
deshalb ſich bei dem Apoſtel ſo beſtimmt herausprägen, weil er
eben ein guter Briefſteller iſt. Von der Sprache wollen wir hiebei
nicht reden, wiewol er ſich auch dieſe auf eine vorzügliche
Weiſe angeeignet hat, indem es wol keinen Aufſaz im neuen
Teſtament giebt deſſen Zurükküberſezung in einen hebräiſchen Dialekt
ſo ſchwierig wäre als die pauliniſchen Briefe; und niemand
komme mir doch mit der Behauptung, er habe ſeine Briefe aramäiſch
dictirt und der Schreiber habe ſie dann gleich griechiſch
aufgezeichnet. Eigentlich aber meine ich er war ein guter Briefſteller,
wie er gewiß auch ein erfreulicher Geſellſchafter war, wegen
der großen Lebendigkeit mit der er auffaßt und darſtellt.
Dieſe werden Sie gewiß weder in andern neuteſtamentiſchen
136 Aufſäzen der Art noch in den Briefen der apoſtoliſchen Väter
irgend ſo finden. Aber freilich mußte dieſe Schriftſtellerei bald
ausarten, wenn die Gemeinen einen ſolchen guten Vater wie Polykarpos,
damit ſie nur etwas von ihm aufzuweiſen hätten, baten,
ihnen doch nur einen Lehrbrief zu ſchreiben ganz aus heiler
Haut, und er ſich dann willig finden ließ. Denn gute Briefe
der Art ſchreibt man nun einmal nicht ſo, und es war daher
kein Wunder daß ein ſolcher Mann, ſelbſt wenn er ihm ſonſt
ſehr überlegen geweſen wäre, dennoch hierin den Apoſtel nicht
erreichen konnte, wie ſich Polykarpos auch beſcheidet. Ein Paar
Aufſäze giebt es indeß vielleicht auch im N. T., die eben ſo
müßigerweiſe ſcheinen entſtanden zu ſein; aber keinen pauliniſchen.
In dieſen finden Sie gewiß wie ich den Verfaſſer nicht
137 nur von ſeinem Gegenſtande, wo irgend eine beſtimmte Lehre
ſoll eingeſchärft werden, ganz ergriffen, ſo daß er ihn bis zu einem
klaren Ende durchführt, immer bemüht ihn durch wenige
große Züge darzuſtellen, freilich dabei immer voll einzelner Einfälle
und Beziehungen die aber nur unterwegens mitgenommen

erden ohne den Leſer aufzuhalten oder von dem eingeſchlagenen
ege abzuführen, und wo er auf das vorige zurükkehrt oder ſich
ne Wiederholung erlaubt, gewiß etwas neues durch eine leicht
greifliche Verbindung ihm zugeführtes beibringend; ſondern Sie
ben mir ſicher auch zu, daß ſich bei ihm für jeden Fall die
öglichſte Durchdringung des lehrenden und des brieflichen fin-
t, indem er immer ganz beſtimmt aus ſeinem Verhältniß zu
nen an welche er ſchreibt heraus redet, und ihm theils ihr Zu-
and immer lebendig vorſchwebt, theils, wo ihm der fremder ſein
llte, dasjenige in ſeinen Briefen ſich abdrükkt, wovon er ſelbſt 129
en in ſeiner Geſchäftsführung am meiſten bewegt war. In
nem von beiden haben immer die einzelnen kleinen Vorſchriften
e er öfters dem abgehandelten Thema beifügt ihre Haltung
nd ihren Zuſammenhang, und ſind keinesweges als eine aufs
erathewohl zuſammengebrachte Sammlung von guten Lehren
nd Sprüchen anzuſehn, ſondern ſind eben, ſo daß wir mit Recht
rn darüber predigen, Themata, Keime zu ähnlichen Abhand-
ngen aus dem Bilde derſelben Gemeine oder aus anderwärts
r einwohnenden Beſorgniſſen des Apoſtels hervorgewachſen.
o ſchimmert dem aufmerkſamen Leſer in dem Briefe an die
ömer überall durch auf der einen Seite die bevorſtehende Reiſe
s Apoſtels nach Jeruſalem, die ſeine Betrachtungen mehr als
nſt auf den Zuſtand ſeiner Nation und auf die ſchlechten Fort-
hritte des Evangeliums unter derſelben hinlenkte, auf der an- 130
rn die Verfaſſung der Gemeine zu Korinth und die mancherlei
ängel derſelben die er mehr oder minder glüklich bekämpſt
atte. Und wo könnte man die ſtrengere Form der Lehrſchrift
nd das vertrauliche des Briefes inniger vereiniget finden als in
en Briefen an dieſe leztere Gemeine, vorzüglich dem erſten, wie-
ol auch die Verwirrung die man dem zweiten Schuld giebt
was ſehr leicht aufzulöſendes iſt. Und in ſeinen vertraulichen
Briefen, nehmen Sie nur die beiden vorher ſchon beſonders aus-
ezeichneten zur Hand, wie ſehen Sie ihn ganz durchdrungen
on der Idee der Erlöſung und von der ſeines apoſtoliſchen Be-

ruſs, nur hierauf alle Begebenheiten ſeines Lebens beziehen und
auch alle Liebe hierauf gründen und zurükkführen. Zu welcher
140 von beiden Arten wollen Sie nun unſern Brief rechnen, und was
finden Sie für jede darin? Er geberdet ſich freilich wie ein Geſchäftsbrief;
aber er ſpringt ſo ſehr von einem aufs andere, und
geht beſonders in Abſicht auf das was er ankündiget ſo wenig
in den beſonderen Zuſtand der epheſiſchen Gemeine hinein, daß
man ſchwer ſagen kann was wol Paulos eigentlich zu beſtellen
hatte, ſondern lieber behaupten möchte, der Verfaſſer ſei von keinen
wirklich lokalen ihm bekannten Angelegenheiten ausgegangen
bei ſeinen Aufträgen. Und wiederum leuchtet doch bei aller Mannigfaltigkeit
ſo wenig durch von dem engen freundſchaftlichen
Verhältniß zwiſchen Paulos und Timotheos, und wiederum ſo
durchaus nur das allgemeinſte daß man ſagen möchte es könne
dieſer Brief gar nicht aus einer ſolchen Verbindung wirklich hervorgegangen
ſein. Sondern wenn beide einander wenig angegangen
141 wären, aber Timotheos hätte doch den Paulos gebeten
ihm einmal einen Brief zu ſchreiben, und dieſer hätte dann, weil
er nicht recht wußte was, von allem ein wenig berührt, dann
könnte ein Brief ohngefähr wie dieſer vielleicht herausgekommen
ſein. Nur daß er dann nicht Anſprüche machen müßte auf etwas
beſtimmtes zu gehn, und daß ein ſolches Verhältniß zwiſchen
dieſen beiden Männern ſich nicht denken läßt, ſo daß was
nur ſo könnte begriffen werden ſchon ganz das Anſehn des erdichteten
gewinnt.

Doch wir wollen hiemit keinesweges beim allgemeinen ſtehn
bleiben, ſondern Sie ſollen mir genauer ins einzelne folgen, und
ich will mich gern auch hier an die Vergleichungspunkte vorzüglich
halten die Sie mir ſelbſt aufgeſtellt haben, da zumal jeder
von jenen beiden Briefen für einen andern von den aufgeſtellten
142 Hauptcharakteren ſich zur Vergleichung darbietet. Denn der Brief
an den Titos hat den vorherrſchenden Charakter des Geſchäftsbriefes,
und dabei mit dem unſrigen faſt den ganzen Inhalt gemein.
Sie finden dort wie bei uns die Eigenſchaften chriſtlicher

elteſten angegeben; Sie ſinden wiederholte Warnungen vor den
udaiſirenden, und zwar tragen ſie auch ganz den allgemeinen
harakter ohne alle beſondere Nachweiſungen über die Art wie
e in Kreta vorzüglich zu Werke gegangen wären, grade wie wir
s an unſerm Briefe ſchon getadelt haben; Sie ſinden endlich
en wie hier Verhaltungsregeln für die verſchiedenen natürlichen
btheilungen einer Gemeine. Wenn Sie nun von dem Briefe
uf die Art einen Inhalt entwerfen wollen wie man es gewöhn-
ch zu thun pflegt, zuerſt Cap. 1, 1—4 Gruß, V. 5—9 Ei-
enſchaften der Aelteſten, V. 10—16 Warnung vor den Judai-
renden, dann Cap. 2, V. 1—10 Vorſchriften für Männer und 143
rauen von verſchiedenem Alter, auch für Knechte, V. 10—14
en der Erlöſung und Gnade durch Chriſtum; wiederum Cap.
, 1. 2 ein paar allgemeine Vorſchriften, dann V. 3—8 Er-
ahnungen zum Guten überhaupt mit Verweiſung auf die Kraft
es Geiſtes und der Gnade, V. 9—11 nochmalige Warnung
or judaiſirenden Streitigkeiten, V. 12—15 Schlußaufträge und
rüße; wenn Sie es ſo faſſen wollen: ſo erblikken Sie freilich
uch keinen klaren Zuſammenhang, und es wäre unſchwer eben
viel Ordnung und Bündigkeit auch in unſerm Briefe nach-
weiſen. Allein wenn Sie die Art und Weiſe des Ueberganges
nd das Zurükkweiſen einzelner Stellen auf frühere beachten: ſo
ängt in dem Briefe an den Titos alles ſehr leicht und natür-
ch zuſammen. Der Auftrag nämlich, auf den ſich der ganze
rief bezieht, war offenbar, daß Titos Lehrer einſezen ſollte 144
n den verſchiedenen Orten der Inſel, und alſo regelmäßige ge-
einſchaftliche Erbauung und Belehrung einrichten. Daher war
s weſentlich die Eigenſchaften guter Aelteſten anzugeben, damit
itos überall ſeiner Wahl wegen ſicher wäre und ſich rechtferti-
en könnte; und darunter gehörte natürlich auch die, daß ſie
raft haben mußten ſich denen welche das Evangelium etwa
erunreinigen wollten zu widerſezen. Hiebei kommt Paulos ſehr
atürlich auf dasjenige Verderben welches ſeiner evangeliſchen
redigt faſt überall nachſchlich; aber ſeine Zeichnung deſſelben

bleibt hier billig im allgemeinen ſtehen, da wir gar keine Ur-
ſache haben zu glauben, es ſeien auf Kreta ſchon judaiſirende
Lehrer geweſen, ſondern Paulos vielmehr nur die Verführbarkeit
der Kreter bezeichnet und im voraus warnt, damit nicht auch
115 dort geſchähe wovon ihm eben von anderwärts her vielleicht be-
dauernswürdige Beiſpiele vorſchwebten. Den menſchlichen Sa-
zungen alſo welche dieſe vortragen würden ſtellt er entgegen die
Gott wahrhaft wolgefälligen guten Werke, zu denen Titos und
ſeine zu erwählenden Gehülfen die Chriſten jeden nach ſeiner
Lage aufmuntern ſollten. Hiebei nun waren die Knechte die
lezten, und dieſe gaben eine beſondere Veranlaſſung von der be-
freienden Gnade Gottes zu reden, daß ihr Zwekk nicht eine an-
maßende äußere Gleichheit wäre, ſondern das gerechte und gott-
ſelige Leben für jeden. Daher wird ſich wol niemand an dieſe
Unterbrechung Cap. 2, 11—14 ſtoßen, auf welche dann noch ei-
nige allgemeine Vorſchriften folgen, noch es für eine bloße Wie-
derholung halten, daß nach Beendigung der lezteren noch einmal
116 auf die chriſtliche Lehrweiſe für alle ſolche Gegenſtände hingewie-
ſen wird, nach welcher alle Rechtfertigung ſowol als alles zur
Heiligung gehörige einzelne auf die Gnade durch Chriſtum muß
zurükkbezogen werden, wodurch allein dergleichen Anweiſungen
einen wahrhaft chriſtlichen Charakter bekommen, welchen recht
ſtark herauszuheben und allem geſezlichen deutlich entgegen zu
ſtellen wiederum das eigenthümlich pauliniſche ausmacht. Jene
erſte Stelle aber Cap. 2, 11 flgd. handelt zwar auch von der
Erlöſung, aber nicht ſo als Grund alles Sittlichen, und der
Apoſtel konnte nicht anders als glauben, daß jeder Leſer ſie ſo
wie er ſie gemeint zunächſt in Beziehung auf die Knechte und
die auch ihnen zu Theil gewordene höhere Befreiung verſtehen
würde, weshalb ihn dieſe gelegentliche Anticipation nicht hindern
konnte ſeinen Hauptgedanken noch in Bezug auf das ganze aus-
117 zuſprechen, und den ihm ſo wichtigen Gegenſaz zwiſchen der Gnade
und der geſezlichen Gerechtigkeit Cap. 3, 5 ausdrükklich vorzu-
tragen, wodurch und durch den Zuſaz V. 9—11 ſich alles wie-

r genau an Cap. 1, 14 anſchließt, und ſowol die Einheit der
ſicht und des Gedankenganges ſich beurkundet, als auch das
urchdrungenſein des ganzen kleinen Aufſazes von dem eige
ümlichen Charakter der pauliniſchen Religioſität und apoſtoli
en Praxis, der, ebenfalls ächt pauliniſch, auch ſchon in den
ruß verflochten iſt, recht wie der Hauptſtoff des Briefes in
öm. 1, 1—6 und Gal. 1, 1—5. So daß alſo hier derſelbe
ahalt ſich ſehr genau zu einem ganzen verbindet, und durch-
ngig ſowol dem Verfaſſer angemeſſen als zu ſeiner Abſicht
thwendig erſcheint, von dem es in unſerm Briefe, wie ich
aube, unmöglich ſein wird eine ſolche Anſicht zu gewinnen.

Gehn Sie auch mit mir zum zweiten Brief an den Timo- 108
eos, der ganz von der vertraulichen freundſchaftlichen Art iſt,
Ihnen nicht dort das Verhältniß des väterlichen Lehrers zu
nem vertrauten Schüler überall durchblikken wird, und ob
ht hieraus mit großer Leichtigkeit alles einzelne hervorgeht,
d höchſt natürlich eins das andere aufnimmt, wenn Sie nur
mer die Gemüthsſtimmung des gefangenen die Verurtheilung
vartenden Apoſtels feſt im Auge behalten, der ſich ſelbſt und
f ähnliches etwa bevorſtehendes auch ſeinen Schüler ſtärken
ll, und von dem großen Zwekk ganz voll iſt, um deswillen er
s alles über ſich ergehen läßt. Er ſoll, ſo ermahnt er ihn,
ihm verliehenen Geiſtesgaben wirkſam ſein laſſen, und das
vangelium verkündigend bereit ſein um ſeinetwillen zu leiden;
n recht müſſe gekämpft haben, wer ſich der Zuverſicht erfreuen 109
lle in die Herrlichkeit Chriſti einzugehen. Daß hier Cap. 1,
—18 zwiſchen eingeſtreut iſt eine Erwähnung derer welche
n Apoſtel aus Feigherzigkeit verlaſſen hatten, und dann auch
es der ihnen zum beſchämenden Gegenſaz diente, ohnerachtet
weiter unten ausführliche Nachrichten von ſeinen Angelegenhei-
und ſeinen Gefährten folgen, das iſt warlich ſehr natürlich,
ſt, indem er den einen zum Muth ermahnt, er ihm Beiſpiele
n Furchtſamkeit und Wankelmuth aufſtellt, zumal bekannte,
nn die hier genannten Männer ſcheinen aus den Gegenden zu

ſein, aus welchen jezt Timotheos erwartet wurde. In der zweiten
Hälfte des Briefes von Cap. 2, 14 an wird nun die Ermahnung
weiter ausgeführt, die ſchon Cap. 1, 13. 14 angeregt
war, bei der Verkündigung auch den reinen Typos der Lehre
150 feſtzuhalten. Vor zweierlei ſcheint Paulos hier erſt beſonders zu
warnen, daß ſein Schüler ſich nicht mit denen die irrige Meinungen
durch Wortverdrehungen zu rechtfertigen ſuchen in ſolcherlei
Streit einlaſſen ſolle, und daß er ſich mit Grübeleien und
Streitfragen, die hier nicht näher bezeichnet ſein durften weil nur
von allgemeinen Vorſichtsmaaßregeln die Rede iſt, auch nicht
unterſuchend und widerlegend befaſſen möge. Wie natürlich ſteht
nicht zwiſchen dieſen beiden Säzen — zumal wenn Sie bedenken
daß doch in dem erſten die Hauptwarnung enthalten war,
und der leztere ſich nur als eine Zugabe anſchließt — das beruhigende
Wort Cap. 2, 19—21, daß je mehr die Kirche ſich
ausbreite, deſto mehr es auch ſchlechte Gefäße geben müſſe neben
den guten. Dieſem beſonderen ſchließt ſich dann Cap. 3, 1 flgd.
die Ausſicht an auf bevorſtehende Zeiten des Verderbens überhaupt,
151 und die Ermahnung auch gegen ſolche und unter allen
Widerwärtigkeiten das Wort eindringend und beharrlich zu verkündigen.
Solche Kleinigkeiten, wie daß hier noch nach der Beſchwörung
Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der
ſich dem Apoſtel in ſeiner Beſtimmtheit erſt ſpäter darſtellte, können
in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden. Nur eins,
die Berufung auf des Timotheos früheren Unterricht, ſcheint etwas
gekünſtelt oder willkührlich hineingebracht, um ſeiner Mutter
und Großmutter gleichſam ihren Theil zuzugeſtehen an der
Erziehung und dem Glauben des Timotheos, und nicht ſich das
Anſehn zu geben, als habe er ihn allein gebildet. Nicht wahr,
ſo etwas, ſei es auch etwas erkünſtelt, anzubringen finden Sie
nicht außer dem Charakter des Briefes, und es leuchtet Ihnen
auch ein, daß ſich dies ſo an Cap. 3, 10 anknüpft und daß die
152 Betheurung Cap. 4, 1 wieder auf dieſe Stelle Cap. 3, 10—13
zurükkgeht. Auch hier alſo hat alles Eine gleich anfänglich ber-

vortretende Hauptbeziehung, und fließt aus Einer durch den Brief
ſelbſt überall deutlich angegebenen Stimmung und Richtung des
Gemüthes. Und in dieſen beiden Briefen werden Sie ſchwerlich
mehr als ein Paar Verſe finden, die nicht in die Umriſſe fielen
welche wir hier gezogen, und deren ſonſt nicht ſchwierige Verbin-
dung mit dem übrigen nachzuweiſen nur zu weitläuftig war.

Nun aber verſuchen Sie einmal ob Sie in unſerm Briefe
irgend einen verſtändlichen Zuſammenhang finden, ſei er nun
mehr in einem zu behandelnden Gegenſtande oder in einer aus-
zudrükkenden Stimmung gegründet, und ob nicht vielmehr im-
mer eins dem andern widerſtreitet und Sie in der Auslegung
verwirrt. Ich laſſe Ihnen frei was Sie mit dem Anfang ma- 133
chen wollen, wo Sie ſich vergeblich nach dem Schluß der Pe-
riode umſehn. Mir meines Theils dünkt es gar zu ungeheuer
V. 5—17 als Parentheſe anzuſehn, auch ſonſt ſchon, vorzüg-
lich aber weil dann nebſt vielem andern auch das worauf es ei-
gentlich ankam, die nähere Beſchreibung der Irrlehrer, in die
Parentheſe kommt, außerhalb derſelben aber ſo gut als nichts
über die Sache geſagt iſt, ſondern es faſt herauskommt als ob
Paulos geſchrieben hätte, Da ich dich zurükkgelaſſen habe um
gewiſſe Leute dahin zu vermögen daß ſie nicht abweichende Leh-
ren vortragen, ſo wiederhole ich dir dieſen Auftrag daß du dich
ſo gut halten mögeſt als man von dir geweiſſagt hat, und den
Glauben bewahren an dem die Schiffbruch gelitten welche ich
dem Teufel übergeben habe — und nun wäre von ganz anderen
Dingen die Rede. Wollen Sie die Parentheſe verwerfen und 134
ſich wegen des unausgeführten Sazes irgendwie helfen oder nicht
helfen: ſo gewinnen Sie freilich etwas mehr in fortlaufender
Rede von dieſen Irrlehrern, aber es iſt doch auch nur etwas
mehr Verwirrung. Denn ſollen nun die Genealogiſten und Fabler
V. 4 und die Geſezlehrer V. 7 dieſelben ſein oder nicht? Nichts
kommt freilich vor um ſie als verſchieden zu bezeichnen, vielmehr
ſind beide Stellen durch die ματαιολογία V. 6 mit einander
verbunden. Sollen ſie aber dieſelben ſein: ſo möchte Paulos

immer mit dem geringeren Uebel angefangen haben welches ſie ſtiften, wenn er nur nicht ſchon abgekommen wäre von ihnen V. 5 und wieder einlenkte V. 6, und wenn nur in der ganzen Wendung das geringſte läge, was das Bewußtſein einer Steigerung verriethe! Und doch wäre für Paulos das Einführen des
[illegible] Geſezes ein weit größeres Uebel, als er das Fabeln und Genealogiſiren beſchreibt. Freilich vom Ritualgeſez ſcheint hier nicht die Rede zu ſein, ſondern vom Geſez in wie fern es einzelne ſittliche Vorſchriften enthält. Allein, ſagen Sie, wie polemiſirt Paulos ſonſt gegen das Geſez in dieſer Hinſicht? Daß es Eins ſei mit dem Ritualgeſez, und wer alſo zur ſittlichen Handlungsweiſe die Verbindlichkeit aus dem Geſez nehme auch die andere Hälfte erfüllen müſſe, was nun eben das andere Evangelium, ſo kein Evangelium iſt, wäre; daß von hier ausgegangen die Rechtfertigung nur in einer vollkommenen Erfüllung des Geſezes beſtehen könne, die dem Menſchen unmöglich wäre; daß das Geſez nur das Unrecht aufzeige und Erkenntniß der Sünde hervorbringe, das Wiſſen des Geſezes aber keine Kraft des Willens errege und alſo nur die Nothwendigkeit eines andern Princips nämlich der
[illegible] Erlöſung und des Glaubens beweiſe. Alles dieſes erklären Ihnen nun freilich mehr oder minder Chryſoſt. und Theodoretos, die recht gut mit der pauliniſchen Anſicht Beſcheid wiſſen, in unſeren V. 8 hinein. *Ἐὰν νομίμως χρήσῃ τῷ νόμῳ*, ſagt erſterer, *παραπέμπει σε πρὸς τὸν Χριστόν*, und noch einmal *οὕτω καὶ νόμῳ νομίμως χρῆται ὁ μὴ διὰ τὴν ἐκ τῶν γραμμάτων ἀνάγκην σωφρονῶν, ὁ εἰδὼς ὅτι οὐ δεῖται αὐτοῦ, ὁ μὴ καταξιῶν ἀπ' αὐτοῦ παιδεύεσθαι*, und ganz in demſelben Sinne auch der leztere S. 641. Allein ſehen Sie nur ob im Zuſammenhange etwas hievon gemeint ſein kann, und ob wol Paulos ſeinen Hauptgedanken ſo würde verſchwiegen haben, um etwas ſo wenig hieher gehöriges und hier ſo triviales zu ſagen wie das V. 9 und 10! Hier iſt alſo nicht einmal ein Grund gelegt zu einer pauliniſchen Widerlegung der Judaiſirenden. Aber wenn ſie nun auch widerlegt wären, möchte es dann pau-

liniſch ſein oder nicht: ſo kam es doch nicht ſowol hierauf an 138
nach dem Eingang, als vielmehr dem Timotheos ſein Betragen gegen ſie anzuweiſen. Davon finden Sie aber hier nichts, und eben ſo wenig V. 19 und 20, wie denn überhaupt jene bereits verbannten gar nicht die ſein konnten denen Timotheos das ἑτεροδιδασκαλεῖν legen ſollte. Und nun kommt nichts wieder von Irrlehrern bis Cap. 4, 1. Da nun dazwiſchen ſehr ausführlich vom Gebet und von Aufſehern und Gemeindienern gehandelt wird: ſo ſehen Sie wol daß bis dahin der Verfaſſer ſeinen angeblichen Zwekk ganz aus den Augen verloren hat. Er hat ihn aber auch nun nicht etwa wieder: denn er redet hier nur von ſpäter zu erwartenden Irrlehrern, und dem was Timotheos lehren ſolle um die Chriſten im voraus gegen ſie zu befeſtigen. Weiter unten V. 7 ſcheint er freilich wieder von ſchon vorhandenen Auswüchſen der Lehre zu reden; eben ſo auch Cap. 6, 139
3—5 und noch einmal V. 20, welche Stellen wenn Sie auf den Sinn ſehen einander genau wiederholen. Allein was für Anweiſungen erhält nun Timotheos? Keine andere, als ſich mit jenen Irrlehrern gar nicht einzulaſſen. Nun kann dies eine ganz weiſe Maaßregel ſein, lieber auf die Verführbaren zu wirken als auf die Verführer; aber doch nicht füglich eine Maaßregel die Paulos dem empfiehlt, den er ausdrüklich zurükgelaſſen ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν. Stimmt das alſo wol zuſammen? und wenn Sie dazunehmen, wie zwiſchen dieſen dürftigen Stellen mit großer Ausführlichkeit vieles von den in der Gemeine anzuordnenden Einrichtungen behandelt iſt, müſſen Sie nicht geſtehen, daß der Eingang keinesweges zu dem ganzen paßt, ſondern daß man das von den Irrlehrern im Vergleich mit dem übrigen nur für ziemlich müßige Füllſtükke halten muß? Und 140
wenn Sie ſich der ſchon aufgewieſenen Aehnlichkeiten beſonders dieſer Stellen mit andern aus Titos und 2 Tim. erinnern, und daß 2 Tim. auch Verderben geweiſſagt, und daß Paulos Tit. 3, 9 und 2 Tim. 2, 23 befiehlt ſich mit unnüzen Streitern und ſektiriſchen Menſchen nicht einzulaſſen, Tit. 1, 13 aber die Ver-

ſührenden zum Schweigen zu bringen: kann Ihnen noch ein Bedenken übrig bleiben, anzunehmen daß dies alles aus jenen Briefen ſchlecht zuſammengebracht iſt, und alſo ſchlecht paſſen muß zu dem Anfang, der ſelbſt wol daraus entſtanden iſt, daß der Verf. den Brief an den Titos vor ſich habend ſich doch nicht getraute Aelteſte in Epheſos erſt durch den Timotheos einſezen zu laſſen nach einem ſo langen Aufenthalte des Apoſtels, und alſo auf den nächſten Gegenſtand abirrte, der ſich ihm V. 13 darbot?

Doch wir dürfen unſern erſten Abſchnitt noch nicht verlaſſen; denn er enthält uns gleich die ſchönſte Probe einer Eigenheit, die — mit Ausnahme vielleicht der Stellen welche kirchliche Anordnungen abhandeln — durch den ganzen Brief hindurchgeht, und auch nicht im mindeſten pauliniſch iſt. Nämlich der Verfaſſer läßt ſich oft ganz unerwartet aus ſeinem Gegenſtand herauswerfen, fällt auch wol fortgeſezt immer weiter auf etwas anderes, um entweder gar nicht oder auf eine höchſt ſteife und ſchlechte Weiſe einzulenken, und wenn man genauer nachſieht wie er doch ſo kann abgekommen ſein, ſo iſt es ein einzelnes Wort worüber er gefallen iſt. Paulos freilich läßt ſich auch nicht ſelten durch ein Wort ableiten; aber dann iſt es entweder ein Einfall, ein Spiel mit dem Worte was ſo hervorgeht, und er verliert darüber nie den Faden, oder er knüpft auch wol auf dieſe Weiſe einen neuen Gegenſtand an der in den Plan ſeines Briefes gehört. Bei unſerm hingegen ſollen Sie das gewiß nicht ſagen können, ſondern werden geſtehen müſſen, es iſt der reine Unzuſammenhang wenn er ſo abfällt, und es kommt nichts dabei heraus für die Abſichten die man ihm zuſchreiben könnte. Gleich V. 5 können Sie freilich als einen natürlichen Gegenſaz zum vorigen anſehn, wenn Sie dies für die Beſchreibung der *οἰκονομία θεοῦ* annehmen; allein wie ſchlecht lenkt nun V. 6 ein, wo eben dies, daß ſie dasjenige nicht erreichen konnten was die Wirkung der richtigen Lehre iſt, als die Urſache dargeſtellt wird, warum ſie ſich zur *ματαιολογία* gewendet. Doch das

llen wir nur als die äuſserſte Unbeholfenheit bemerken, wie
wer es dem Verfaſſer war von einer ſo leichten Abſchweifung,
kaum eine iſt, zurükkzukehren, um uns auf anderes vorzube- 102
en. Leſen Sie nun V. 8, ob Sie nicht erwarten müſſen nun
hören wozu wol in chriſtlichen Gemeinen das Lehren des Ge-
s noch anzuwenden wäre? Statt deſſen erfahren Sie V. 9
s es für den Chriſten, den begnadigten und in der Heiligung
griffenen, kein Geſez giebt, ſondern nur für den groben Sün-
. Wie ſoll nun dies zuſammen gehn? Hatte der Verfaſſer
9 und 10, wie man aus der reichen Ausführung ſchließen
ß, ſchon im Sinne: ſo mußte in der That V. 8 ganz anders
aten. Wollte er aber im Ernſt von dem richtigen Gebrauch
s Geſezes reden: ſo mußten ja V. 9 ganz andere Dinge folgen.
as hat alſo den Verf. geleitet? das Wort *νόμος* und die Erin-
rung an das was Paulos anderwärts darüber geſagt hat. Nur
e Anſicht Gal. 3, 23 wußte er nicht herauszubringen ſondern nur
zudeuten durch das Spiel zwiſchen *νόμος* und *νομίμως*, was 103
ch wundert woher er es wol haben mag, und ſpringt lieber
zu der Gal. 5, 23 bei der er es wohlfeil hat ſie durch den
egenſaz auszudrükken. — Wie ſtikken ſich nun aber dem bis-
rigen die Worte an *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω τῷ*
. und was weiter daran hängt? Das *καὶ* iſt wol richtig;
nn ohne Verbindungspartikel fängt unſer Verfaſſer nicht an —
trachten Sie nur das *οὖν* Cap. 2, 1 —, außer wo er ſich in
r Nachahmung befindet, oder in einer Reihe Imperativen. Al-
n mögen Sie es auch löſchen; ich gehe dann nur etwas wei-
r zurükk, und frage wie kommt er auf das *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*,
oran doch das folgende mit oder ohne *καὶ* ſo ſichtbar hängt?
heodoretos, der auch das *καὶ* wol nicht geleſen hat, knüpft doch
eſen Saz ſo an, *ὁ μὲν τοι θεῖος ἀπόστολος εἰρηκὼς πεπι-
στεῦσθαι τὸ εὐαγγέλιον, εἰς μνήμην ἦλθεν ὧν πάλαι κατὰ
ῆς ἐκκλησίας ἐτόλμησε*, und auch das folgende findet er nun 104
atürlich *καὶ ὕμνοις τὸν εὐεργέτην ἠμείψατο*. Allein wie er
un dazu gekommen deſſen daß ihm das Evangelium anvertraut

worden, was Timotheos mit den Epheſern ſchon lange wußte, hier zu erwähnen, davon ſagt uns der gute Vater nichts. Sie aber werden mich vielleicht auf eine ganz ähnliche Verbindung verweiſen Eph. 3, 7 flgd.: allein dort redet der Verf., es ſei nun ganz oder doch größtentheils, zu ſolchen die ihn und ſeine Amtsführung nicht unmittelbar kannten, und noch mehr es iſt die Rede von der ihm ſo beſonders anvertrauten Verkündigung deſſelben unter den Heiden in Bezug auf die anbefohlene Einigkeit dieſer und der Juden in der Gemeine. Daſſelbe gilt auch von Kol. 1, 23. 25. Wie kommt aber die ganze mit dieſer müßigen Erinnerung beginnende Stelle V. 12—16 hieher? Denn
[illegible] jenes *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* ſelbſt ſehen wir nun wol wie es ſonſt nur an dem Worte *εὐαγγέλιον* hängen würde. Was für eine Veranlaſſung kann Paulos gehabt haben hier ſo beſonders ſeines ehemaligen gegen das Chriſtenthum feindlichen Betragens zu gedenken, die nicht deutlicher auf irgend eine Weiſe an den Tag kommen müßte? Ich bin nicht im Stande irgend eine zu ſehen, und begreiſe nicht wie er ſich hier dieſen alten Irrthum ſo zu Herzen gehen läßt; denn eben ſo gut müßte er jedesmal wenn er ſeines Apoſtolats gedachte dieſer Erinnerung nachhängen. Wie ganz anders iſt es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 8 flgd.! denn da bringt ihn das Geſicht worauf ſeine Bekehrung ſich gründete darauf, und da hiebei ſeinen zum Theil abgeneigten und ihn nachtheilig mit den andern Apoſteln vergleichenden Leſern ſeine frühere Denkungsart einfallen mußte, ſo war es na-
[illegible] türlich, daß er nicht das Anſehn haben wollte dies zu vermeiden, ſondern ihnen dabei zu Gemüthe führte, wie wenig dies dem Werth ſeiner apoſtoliſchen Arbeiten Eintrag thäte. Und wie natürlich iſt die Art wie er dort davon redet gegen die wunderlichen Selbſtbeſchimpfungen hier! Chryſoſt. vergleicht dieſe mit der Milde, womit Paulos Röm. 10, 2 den Unglauben der Juden entſchuldiget, und rühmt nun unſere Stelle der großen Demuth wegen *ὁρᾷς τὴν κατηγορίαν αὐτοῦ πῶς οὐκ ἔστι φίλαυτος; πῶς συνεσταλμένην κέκτηται τὴν διάνοιαν;* Theo-

[illegible] verwundert ſich doch darüber *τῶν δὲ ἁμαρτωλῶν πάντων πρῶτον ἑαυτὸν φάναι καὶ αὐτὸν ὑπερβαίνει τῆς ταπεινοφροσύνης ὅρον* und ſcheint anfänglich das folgende von der *ὑποτύπωσις* für noch ſtärker zu halten; allein allmählig ließ er ſich hinein, und ſchließt auch damit *ἀλλ' ὁ μὲν θεῖος ἀπόστολος ταῦτα εἴρηκε μετρίῳ κεχρημένος φρονήματι.* Er ſollte ſich lieber nicht hineingeleſen haben; denn es bleibt ein ungeheurer Unterſchied zwiſchen dieſer und allen andern Stellen wo 107 Paulos jener früheren Zeit erwähnt. Erinnern Sie ſich außer den beiden ſchon erwähnten nur noch an Gal. 1, 13—15 und Phil. 3, 6. Gewiß hier haben wir einen anderen, der der Demuth etwas zu viel thun will, und ohne Urſach recht ungeſchikkt hineinplumpt. Dazu kommt noch die ſchlechte Fülle V. 14, mit der die Ausleger nicht wiſſen was zu machen. Heinrichs nimmt hier eine Steigerung an, Ich habe nicht nur Verzeihung erhalten, ſondern bin auch zum Diener der neuen Religion beſtellt worden; allein eine ſolche wäre bei dieſer Fülle in der That zu dunkel angegeben, um ſo mehr da ihr eigentlich V. 16 ganz widerſpricht. Noch wunderlicher iſt des Theodoretos Erklärung p. 642 *ἔδειξε πρὸς οἷς ἔλαβεν ἅπερ αὐτὸς συνεισήνεγκε. τυχὼν γὰρ τῆς ἄνωθεν χάριτος, τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην προσήνεγκεν.* 108 Dies wäre noch ungehöriger; aber ich will mir dieſe Erklärung nicht weiter zu Nuze machen, ſondern halte ganz einfach dieſen Vers nur für eine weitere Ausführung des *ἠλεήθην* und für ein Anwachſen der falſchen Demuth, daß Paulos ſich wundern ſoll daß die Gnade Chriſti ſich bis auf ihn erſtrekkte, er der recht gut wußte was für ein Werkzeug Chriſtus an ihm hatte, und ſich Gal. 1, 15 weit würdiger darüber ſo ausläßt, daß er ſchon von Mutterleibe berufen geweſen, und daß es ſo habe kommen müſſen. Dies iſt gewiß die natürlichſte Erklärung; aber ſehen Sie nun wie V. 15 wieder einen eignen eingeſchobenen Saz für ſich bildet, ziemlich müßig und die Formel *πιστὸς ὁ λόγος* wunderlich mißbrauchend, als ob Paulos für ſich oder den Timotheos noch einer beſonderen Bekräftigung

169 dieſes Satzes bedürfte. Und nun anſtatt wieder einzulenken, wie
es in der ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 11 ſo leicht und brieflich
ungezwungen geſchieht und hier auch hätte geſchehen können,
geht er nun gar in eine Doxologie über, wodurch er denn aus
ſeinem Gegenſtand, recht wie einer der ſich nicht zu helfen weiß,
ſich ganz herausſtürzt, um V. 18 wieder hineinzuſpringen, und
auch das vergeblich. Durch dieſe Doxologie verliert aber nicht
nur das bisherige ganz den Charakter des beiläufigen, den es
doch als zwiſchen den eigentlichen Gegenſtand eingeſchoben an
ſich trägt, ſondern ſie ſteht auch ganz anders als Sie irgend eine
pauliniſche Doxologie finden werden. Vielmehr ſtehn dieſe Belobungen
größtentheils nur da wo ein ausführlich abgehandelter
Gegenſtand zu Ende, und zu einem überzeugenden Grade der
Klarheit gebracht iſt. So Röm. 11 nachdem das Verhältniß
170 der Erwählung des jüdiſchen Volkes zu der Einſezung und dem
Gange des Chriſtenthums auseinandergeſezt worden; eben ſo 1 Cor.
15 am Ende der Belehrung über die Auferſtehung, und die faſt nur
angedeutete 2 Cor. 9, 15 am Ende der Aufforderung zur Beiſteuer,
und Eph. 3, 21, wo der erſte Theil des Briefes ſchließt und hernach
die beſonderen Vorſchriften anheben. Nur die eine Röm. 14 übergehe
ich, weil ihre Stelle unſicher iſt, aber offenbar hat auch ſie
ganz das Anſehn etwas zu beſchließen. Die einzigen Ausnahmen,
die Sie anführen könnten, wären wol jene bekannte Röm.
9, 5 die auch den Gegenſtand nachdem er kaum begonnen nur
unterbricht. Allein ſie unterbricht ihn wol nicht einmal, ſondern
gehört noch zum Anfang, und iſt offenbar nichts anders als eine
anders gewendete Wiederholung der V. 1 gegebenen Bekräftigung
171 durch lobpreiſende Theilnahme an den kurz aufgezählten Vorzügen
des Volkes. Noch ſcheinbarer iſt der unſrigen ähnlich Röm.
1, 25: doch werden Sie nicht überſehen wie dort der Gegenſaz
zwiſchen dem *κτίσας* und der *κτίσις* durch die Doxologie herausgehoben
wird, und die Freude des Gottverehrers bei dem innern
Abſcheu gegen den Gözendienſt ſo natürlich die Rede durchbricht.
Bei der unſrigen hingegen werden Sie nichts dergleichen

aufzufinden wiſſen, und ſie ſteht warlich nur da um zu brechen
was ſich nicht mehr wollte biegen laſſen. — Nach einer ſolchen
ſchlechthin abbrechenden Formel nun war beides gleich leicht, zu
einem neuen Gegenſtand überzugehn oder in den alten wieder
hineinzuſpringen. Offenbar thut unſer Verf. das leztere; denn
die *παραγγελία*, die *πίστις* und *ἀγαθὴ συνείδησις*, alles führt
uns auf V. 5 zurükk. Warum aber? Denn es folgt nun gar
keine Anweiſung, wie eigentlich, ſondern nur eine Ermunterung 172
daß überhaupt Timotheos das Wort verkündigen und gegen die
Irrlehrer ſtreiten ſolle. Sie werden ſagen, im zweiten Briefe an
denſelben fänden ſich auch nur ſolche Ermunterungen; allein wie
anders iſt auch der Fall! Paulos iſt dort voll von der Erfah-
rung, wie nachtheilig Gefahren aller Art auf ſeine Genoſſen wir-
ken konnten, und dem will er vorbeugen durch Ermunterungen.
Und gegen die dort vorhandenen Irrlehrer hatte damals Timo-
theos den Apoſtel ſchon vielfältig genug ſtreiten geſehen. Hier
hingegen iſt es recht als kehre unſer Mann noch einmal zurükk
um noch etwas vergeſſenes anzubringen; ich meine die *προαγού-
σας προφητείας*, die ich unmöglich anders als die Alten erklä-
ren kann, und von denen ſich wahrſcheinlich in irgend einer Le-
bensbeſchreibung des Timotheos Sagen erhalten hatten. Doch
vielleicht finden Sie die Alten, die Grot. zu dieſer Stelle an- 173
führt, zweideutig, ob ſie nicht nur eine dem Apoſtel widerfah-
rene Offenbarung, eine von ihm ſelbſt wörtlich und thätlich aus-
geſprochene Prophetie meinen. Theodoret. braucht ſogar in ſeiner
Erklärung nur das Wort *ἀποκάλυψις*. Allein in Paulos Munde
wäre dies ganz und gar ſprachwidrig und ungewohnt, daß er
eine Offenbarung des Geiſtes, die ihm unmittelbar geworden und
ihm alſo ein innerliches war, *προφητεία* oder irgend wie anders
als *ἀποκάλυψις* nennen ſollte. Daſſelbe ſpricht auch zu deut-
lich aus dem *προάγειν*. Iſt aber nicht dieſe Berufung dem
Apoſtel ganz fremd, der wo er ſelbſt zu handeln hatte Weiſſa-
gungen von dem Erfolg wenig achtete Act. 21, 11 flgd. und
ſich gewiß am wenigſten in dieſem Theile ſeines Berufes, der

Anſezung von Lehrern und der Wahl von Gehülfen, von andern
174 leiten ließ? Um nun das zweite anzubringen, den Hymen. und
Alex., ſehen Sie nur wie dürftig die Wendung aus V. 6 faſt wörtlich
wiederholt wird. Das *βλασφημεῖν* iſt wol ſchwerlich anders
als von Läſterung und zwar des reinen Chriſtenthums zu verſtehen.
Wie Sie es aber auch nehmen mögen, Sie gelangen dadurch zu
keinem beſtimmteren Bilde von den beiden Männern. Es iſt einmal
umſonſt die einzelnen Züge zu vereinigen, und das vergebliche
Beſtreben kann nur in neuer Verwirrung endigen. Den Chryſoſt.
hat der vorige falſche Gebrauch von *ζήτησις* ſo irre gemacht, daß
er ebenfalls in dieſem gutmüthigen Beſtreben das *βλασφημεῖν* zurükführt
auf das *λογισμοῖς ζητεῖν τὰ θεῖα.* So ſchlecht muß
man die Sprache bereichern, wenn man hier einen Schriftſteller
vorausſezt, von dem man eine beſtimmte Zeichnung gewohnt iſt.

175 Nachdem nun über die Irrlehrer aufs neue nichts ordentliches
geſagt worden, ſpringt er ganz plözlich auf einen andern
Gegenſtand über, nämlich das gemeinſchaftliche Gebet. Bemerken
Sie doch bei dem gänzlichen Mangel jeder Spur von Verbindung
das *οὖν*, ob Sie ſich wol anheiſchig machen möchten
irgend ſonſt wo bei Paulos ein ſolches aufzuweiſen. Vorzüglich
aber ſehen Sie, wie geſchwind er auch hier wieder herausfällt.
Es iſt gut für alle zu beten — ich möchte aber deshalb nicht
den Kaiſer ausſchließen, wie Heinrichs durch die Parentheſe zu
thun ſcheint, von dem Gedanken daß er auch ſolle zur Erkenntniß
kommen. Theodoretos ſtimmt mir bei, *ὁ δὲ θεῖος ἀπόστολος
οὐ τούτου μόνον χάριν τὰς ὑπὲρ τούτων γίνεσθαι
δεήσεις παρεγγυᾷ, ἀλλ' ἵνα καὶ τῆς ἀσεβείας παυσάμενοι
μεταμάθωσι τὴν εὐσέβειαν.* Und der Zuſammenhang, auf den
176 dieſer Vater mehr ſieht als wol die anderen, gewinnt offenbar
dadurch. Aber freilich auf der andern Seite betet wol niemand
um etwas ſo fern von dem natürlichen Gang der Dinge liegendes
als zu Paulos Zeit die Bekehrung des römiſchen Kaiſers
war! — alſo es iſt gut für alle zu beten, weil Gott will daß
alle zur Erkenntniß kommen, ſagt er V. 3 und 4, und hiemit

ſagt er ſchon wieder dem beſonderen Gegenſtand Lebewohl um ſich in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren. Und freilich iſt es ganz pauliniſch von hier auf Chriſtum zu kommen, der eben geſendet war um allen dies Gelangen zur Erkenntniß zu vermitteln. Das hätte auch Paulos wol eingeflochten; aber ſo ganz von ſeinem Gegenſtande verloren hätte er ſich nicht. Auch die Formel, Denn es iſt Ein Gott und Ein Mittler, iſt doch für ihn zu ſchlecht hier, weil ſie einen Gegenſaz vorausſezt, entweder der Idolen gegen Gott oder wie Röm. 3, 30 der Ju- 177 den gegen die Heiden. Das wäre ſchon nöthig um das *εἷς θεός* herbeizuführen; was meint aber vorzüglich der *μεσίτης* hier? Im Brief an die Hebr., wo und ſonſt nirgends Chriſtus *μεσίτης* genannt wird, hängt das auch überall mit der von ihm geſtifteten *διαθήκη* zuſammen, und jenes Wort kommt ohne dieſes gar nicht vor. Dieſer Sprachgebrauch gründet ſich auf die dort überall herrſchende Vergleichung des Judenthums mit dem Chriſtenthum; denn Moſes war urſprünglich der *μεσίτης* dieſer *συνθήκη* zwiſchen Gott und dem Volke. So nennt ihn auch Paulos Gal. 3, 19. Allein eben deßhalb möchte ich faſt behaupten, es ſei nicht recht pauliniſch Chriſtum *μεσίτης* zu nennen, weil eben Paulos die Vergleichung ſo nicht macht, ſondern gerade von dieſer Seite den Gegenſaz feſtſtellt, wie eben in der angezogenen Stelle deutlich zu ſehen iſt. Die Stelle Kol. 1, 20 178 handelt offenbar nicht von einem ſolchen Vermitteln zwiſchen Gott und den Menſchen. Doch ſei dem wie ihm wolle, hier iſt der Ausdrukk durch gar nichts vorbereitet, und kann ſeine eigenthümliche Bedeutung gar nicht geltend machen, macht ſich alſo auch verdächtig nur entlehnt und aufgegriffen zu ſein. Eben ſo wenig iſt das *ἀντίλυτρον* auf das *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, wovon doch die Erwähnung Chriſti hier durchaus abhängt, nur im mindeſten bezogen. Nein, geſtehen Sie mir, ſo ſchreibt Paulos nicht, ſo zwekklos flattert ſeine Sprache nicht umher. Die ſchönen Worte *τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις* nehmen Sie wie es Ihnen am bequemſten iſt. Das Leiden Chriſti, wovon

alle Alten ſie einſtimmig erklären, hat doch hier gar keine Stelle,
und wenn Paulos ſich ſonſt ausdrüklich Verkündiger des Kreuzes
179 nennt, ſo geſchieht auch das in einer beſtimmten Beziehung,
die ſich hier gar nicht findet. Ich weiß nichts beſſeres als ſie
mit dem folgenden zu verbinden, als ob der Verf. hätte ſagen
wollen *τοῦτό ἐστι τὸ μαρτύριον εἰς ὃ καιροῖς ἰδίοις κ. τ. λ.*
und wer weiß ob er nicht den Brief noch vor ſich habend das
καιροῖς ἰδίοις aus Tit. 1, 3 genommen hat. Aber ſehen Sie
wie wunderbar armſelig er wieder denſelben Weg geht, und ſich
gar nicht halten kann, ſchon wieder als Paulos auf ſich ſelbſt
zurükzukommen, und zwar mit einer, wie ich Ihnen ſchon bemerkt,
rein und zwieſach abgeſchriebenen Stelle. Nachdem er
nun wiederum ſeinen Gegenſtand ſo plözlich im Stich gelaſſen,
was ſollen wir von V. 8 flgd. glauben? Denken Sie, er will
wieder zu derſelben verlaſſenen Materie zurükkehren: ſo müſſen
wir glauben er wolle nun mehr in das beſondere hineingehen,
was Männern und Frauen zieme beim Gebet. Allein von den
180 Männern wird doch gar nichts neues geſagt, als das *ἐν παντὶ
τόπῳ*, was wiederum kein beſonderes iſt. Von den Frauen V.
9 flgd. zwar beſonderes genug, allein was keinesweges das Gebet
allein betrifft; und ſo hätte er denn dieſen zweiten Gegenſtand
eben ſo ſchnell zum zweitenmal verlaſſen. Ueberhaupt iſt
es ſchwierig, auch nur von Anfang an V. 9 auf das Gebet zu
beziehen. Die Alten thun dies freilich durchgängig, wie in Oekum.
ὡσαύτως, τουτέστι βούλομαι αἴρειν ὁσίους χεῖρας, und
Chryſ. der auch das *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ* mit unter
dem *ὡσαύτως* verſteht, damit man ſich nicht wundere daß kein
beſonderes inneres *κόσμιον* der Weiber ausgeführt wird, ſondern
nur noch das äußere hinzugefügt. Eben ſo verſtand es auch
Theod., wie man aus ſeinem Zuſaz ſieht, *μία γὰρ ἡ φύσις, καὶ
μία ἡ χάρις*. Und in der That kann auch das *ὡσαύτως* keine
181 andere Beziehung haben, und die neueſte Erfindung, es zu überſezen,
Mit gleicher apoſtoliſcher Autorität, deren hier nicht die mindeſte
Erwähnung geſchehen war, iſt doch zu ſonderbar. Allein

auf der andern Seite, wie will man mit der Structur fertig werden, welche wegen des ohne alle Verbindung hinzugefügten Infinitivs κοσμεῖν ἑαυτάς zu dem ὡσαύτως faſt nur βούλομαι zu suppliren erlaubt. Demnach wäre unſer Text ſchon V. 9 nicht mehr beim Gebet, ſondern bei Vorſchriften über die Kleidung der Frauen, und ſchwerlich nur bei den Verſammlungen, denn ἐπαγγελλόμεναι θεοσέβειαν mußten ja die Chriſtinnen auch ſonſt ſein. Theod. weiß ſich dieſen plözlichen Uebergang auch nicht anders zu erklären als indem er ſagt λέγει δὲ καὶ τὰ ταύταις ἁρμόττοντα, und Grot. fügt dies, wie er denn oft nichts anderes thut, der Gloſſe aus dem Oekum. hinzu. Sollen wir nun auch V. 11 unter dieſe ἁρμόττοντα ziehen, und um 102 doch einigen Zuſammenhang in die ganze Stelle zu bringen ſagen, von Anfang unſeres Capitels an ſei eigentlich der Zwekk mehrere einzelne Vorſchriften zu geben über die Einrichtungen und das Betragen in den öffentlichen Verſammlungen, und nach V. 8 müſſe man eigentlich einen Abſaz machen, und das ὡσαύτως auf das παρακαλῶ V. 1 zurükkbeziehn und alſo als das zweite Glied zu jenem πρῶτον anſehen? Das klingt unſtreitig noch am beſten! wenn nur nicht die offenbare Beziehung zwiſchen V. 8 und 9 durch τοὺς ἄνδρας und τὰς γυναῖκας gegeben wäre, und wenn uns nicht V. 12 das αὐθεντεῖν ἀνδρός mit ſeinem Anhang käme. So ſcheint denn nichts anderes übrig zu bleiben, als daß unſerm Verf. beim Zurükkehren V. 8 das τοὺς ἄνδρας ſo herausgefahren war, weil er wirklich auch von den Frauen in Beziehung auf das Gebet ſprechen wollte; nun 103 fiel ihm aber eben dabei die große Stelle, nicht etwa 1 Kor. 11 ein, denn mit der konnte er ſchwerer etwas anfangen, ſondern vielmehr die allgemeinere 1 Petr. 3, wo nachdem das ganze Verhältniß der Knechte durchgenommen war, nun noch das ganze Verhältniß der Frauen durchgenommen wird, und von daher bringt er nun alles in der Ordnung wie es ſich thun läßt. Dem Paulos aber ſieht es gar nicht ähnlich, ſich von ſeinem Gegenſtande durch ein untergeordnetes Glied ganz abführen zu laſſen, vielmehr haben wir das klare Beiſpiel des Gegentheiles vor uns. Nämlich in der lezten Hälfte ſeines erſten Briefes an die Korinthier redet er von dem anſtändigen in den chriſtlichen Verſammlungen, und zwar zuerſt von Seiten der ganzen Gemeine, wo er denn zweierlei vorzüglich zu tadeln fand, die Kleidung der Frauen und die Unordnung bei den Agapen, was er daher beides unmittelbar hintereinander Cap. 11 abhandelt; demnächſt aber auch von Seiten derer die in der Gemeine lehrend auftreten, wo ihm das wichtigſte war das Verhältniß der *πνευματικῶν* und der *προφητῶν*, und erſt hier bringt er dann Cap. 14 die Vorſchrift daß Frauen überall gar nicht lehrend auftreten ſollen, keinesweges ließ er ſich verleiten ſie ſchon jener erſten Stelle, weil doch einmal von Frauen die Rede war, anzuhängen. — Das folgende V. 11 und 12 hat ganz das Anſehn einer Reminiſcenz aus 1 Kor. 14, 34. 35: nur muß man zweifeln daß derſelbe Paulos in unſerm Briefe das Schweigen der Frauen als ein von ihm ausgehendes Gebot *οὐκ ἐπιτρέπω* angeben ſollte, der es in jenem Briefe ausdrükklich als eine allgemeine Sitte aller chriſtlichen Gemeinen anführt, *οὐ γὰρ ἐπιτέτραπται*, vergl. V. 33 und 36. Dies iſt ſchon ganz ſonderlich, und Sie werden es ſchwerlich damit vertheidigen wollen, daß Paulos zu Epheſos und gegen den Timotheos nicht nöthig gehabt ſich auf eine andere Autorität zu berufen, wohl aber zu Korinth. Denn wenn doch nun offenbar iſt, daß er das Gebot nicht gegeben hatte, ſo hätte er doch hier wenigſtens ſagen müſſen, Ich erlaube es in meinen Gemeinen eben ſo wenig als andere in andern. Wie pauliniſch nun aber erſt das folgende ſein kann V. 13 — 15, das überlegen Sie ſelbſt. Ich meines Theils kann mir weder den großen Nachdrukk, der hier auf die frühere Schöpfung, die noch dazu mit dem Lehren oder Nichtlehren in ſo gar keiner Verbindung ſteht, gelegt wird, als eine Anſicht des Mannes denken, der nicht lange zuvor 1 Kor. 11, wo doch nur von der Andeutung eines äußern Vorranges die Rede war, nachdem er ſich V. 8 und 9 hierauf berufen, ſich ſelbſt gleichſam berichtiget durch die Worte V. 11, πλὴν οὔτε γυνὴ χωρὶς ἀνδρός, οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικός, und lieber zu andern Gründen ſeine Zuflucht nimmt; noch auch kann ich glauben, daß Paulos ſo die erſte Sünde auf Eva im Gegenſaz von Adam zurükgeſchoben habe, faſt um dieſelbe Zeit wo er den Brief an die Römer ſchrieb, zumal auf eine ſo grelle Weiſe, ὁ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη. Den guten Vätern machte dies auch genug zu ſchaffen; da ſoll πρῶτος zu verſtehen ſein, da ſoll es ärger ſein ſich von der Schlange betrügen laſſen als von ſeiner Genoſſin, und dann ſoll man noch bedenken ὡς ὁ θεῖος ἀπόστολος πρὸς τὴν προκειμένην χρείαν ἐξυφαίνει τοὺς λόγους. Aber wo iſt denn dieſe χρεία? warum bringt denn Paulos 1 Kor. 14 nichts dergleichen vor? αἰσχρὸν ἐστι γυναιξὶν ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν, damit begnügt er ſich dort, und verwikkelt ſich nicht in ſolche unhaltbare Dinge. Ja was meinen Sie, ob wol Paulos damals als er 1 Kor. 7 ſchrieb, wenige Monate auf jeden Fall vor der Abfaſſung unſeres Briefes könnte das nur geweſen ſein, der Meinung geweſen iſt, daß die Seligkeit des weiblichen Geſchlechts vom Kinderzeugen abhange, und er dennoch, wenn er dies nur irgendwie geglaubt — freilich nicht etwa nur, daß das Kinderzeugen ihr Heil nicht hindern würde, das iſt aber auch für die Worte zu wenig, denn διά heißt doch nie und nirgends ohnerachtet, ſondern daß irgend ein höheres Verdienſt, ein βαθμός nach unſerm Verf. dadurch zu erwerben wäre — er den Jungfrauen um der gegenwärtigen Noth willen könnte gerathen haben, wenn ſie es könnten, ledig zu bleiben? Oder ſo neuerlich ſollte dieſe altjüdiſche Anſicht ihm wieder eingeleuchtet haben, ohne daß er in unſerem Briefe auf die frühere Meinung auch nur im mindeſten Rükſicht genommen, ohnerachtet dieſe nach 1 Kor. 11, 17 ſeine allgemeine Praxis und nach V. 40 ſeine ſehr feſte Ueberzeugung war? Auch hier winden ſich unſere kommentirenden Väter ſehr ängſtlich, da ſie alle aus einer Zeit ſind wo man ſchon viel Aberglauben trieb mit der Jungfrauſchaft. Am künſtlichſten ſpielt Hieronym. mit unſerer Stelle adv. Iovin. Ed. Paris. 1706. I. p. 170, wo er meint die Seligkeit beruhe eben darauf daß die Kinder in der Jungfrauſchaft blieben, ſo daß jedes Geſchlecht die Sorge für ſeine Seligkeit dem folgenden zuſchiebt um ſie auf Koſten eines dritten zu bewirken. Wieviel Mühe hätten ſie ſich geſpart, wenn ſie gemerkt hätten daß Paulos das doch nicht könne geſagt haben! Beiläufig muß man wol, wie er thut, das μείνωσιν auf τέκνα beziehen, auch grammatiſch — denn dies iſt nicht die Art wie Paulos aus einer Zahl in die andere überzugehn pflegt, aber ſehr wol konnte der Verf. hier ohnerachtet man aus τεκνογονία nur τέκνα herausnehmen kann doch μείνωσι ſagen, eben um den Mißverſtand zu vermeiden — beſonders aber weil die Rede doch dadurch an Zuſammenhang und Verſtand gewinnt. Doch ich vergeſſe, daß jezt eigentlich nur vom Zuſammenhang die Rede iſt unter uns, und erinnere Sie nur noch einmal daran, wie der Verf. ſtufenweiſe von ſeinem Gegenſtand herunter gefallen iſt, und ihn keinesweges abgehandelt ſondern nur aus der Hand hat fallen laſſen.

So iſt es ihm alſo zweimal mit ſeinem Gegenſtande ergangen! ein dritter geht mit dem dritten Cap. an, und mit dieſem ſcheint es nun weit beſſer zu gehn; denn wirklich dreizehn Verſe hindurch bleibt der Zuſammenhang ununterbrochen. Aber laſſen Sie uns doch genauer zuſehen was für eine Bewandtniß es eigentlich hat mit dieſer Beſſerung. Die Frage ob πιστὸς ὁ λόγος zum vorigen als Schluß gehört nach Chryſoſt. oder zum folgenden als Anfang, wollen wir unentſchieden laſſen, und uns nur gleich an das begehrte Biſchofsamt halten. Vergleichen Sie nun die Eigenſchaften die von einem ſolchen V. 1 — 7 gefordert werden mit Tit. 1, 5—9, ſo finden Sie die genaueſte Uebereinſtimmung nicht nur in der ganzen Phyſiognomie ſondern auch in den Einzelheiten. In der angezogenen Stelle ſchließt ſich der Anfang der Beſchreibung durch die Wendung εἴ τις ἐστιν κ. τ. λ. an die Aufgabe ſelbſt an; dieſe Wendung wird aber bald verlaſſen, und deshalb fängt unſerer lieber gleich mit dem δεῖ οὖν an ſtatt des δεῖ γάρ. Sonſt läßt er nichts bedeutendes aus, ſondern faßt höchſtens einige Prädikate unter einige andere ihm geläufigere Worte zuſammen, ſezt auch außer dem ſchon gerügten νεόφυτον, was wol nur ſpäter ein Kanon geweſen ſein kann, nichts hinzu als einige ſchlechte Wiederholungen, ſo daß es mich auch nicht wundern ſollte wenn er auch dem μὴ αἰσχροκερδῆ aus Tit. 1, 7 noch ſein eignes ἀφιλάργυρον hinzugefügt hätte. Dagegen aber ſcheint er einiges aufgenommene nicht richtig verſtanden, oder wenn auch das, doch ein klein wenig in ſeine eigne Zeit hineingebeugt zu haben. Die Worte nämlich μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ Tit. 1, 6 haben wir nicht die mindeſte Urſach anders als von der eigentlichen Polygamie zu verſtehn, und jedermann muß dem Theoderet p. 653 beipflichten, daß Paulos ſonſt nirgends die zweite Ehe verdammt, und die ganze Beſchreibung hier giebt uns auch nicht das mindeſte Recht anzunehmen daß er für den ἐπίσκοπος noch eine eigenthümliche Heiligkeit nebenbei gefordert habe. Können Sie aber in unſerm Briefe die Worte eben ſo verſtehen? Nicht füglich, wenn Sie anders darin mit mir einig ſind, daß man unſere Worte und die Worte ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή Cap. 5, 9 auf einerlei Weiſe verſtehen muß, wie Sie doch hoffentlich ſein werden. Denn von einer eigentlichen Polyandrie iſt doch nirgends die Rede geweſen in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehebruch will angedeutet finden, der gebe nur der Wahrheit die Ehre, und geſtehe, daß ihm bei der erſten Stelle die Auslegung nicht eingefallen iſt, ſondern nur bei der zweiten, und daß er ſie nur annehmlich findet als ein Mittel die Widerſprüche zu heben, nicht aber meint es werde natürlicherweiſe ſo geſprochen, da Paulos weder μοιχεία noch πορνεία ſich ſcheut auszuſprechen. Vielmehr wird gewiß jeder der unſern Brief unbefangen für ſich lieſt, und an keine Aufgabe denkt, ihn mit ſonſt etwas als nur mit ſich ſelbſt in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines ſondern nur für die welche nach kirchlichen Aemtern ſtreben. Dies iſt nun offenbar nicht pauliniſch, ſondern ſteht in der Mitte zwiſchen

der pauliniſchen Praxis und der ſpäteren, wo man von einem Biſchof als beſondere Heiligkeit verlangte er ſolle ſich der Frau enthalten. Eben ſo mit Hindeutung auf eine etwas ſpätere Zeit unterſcheidet ſich auch in Abſicht der Kinder unſer Brief von dem an den Titos. Denn die Worte des lezteren τέκνα ἔχων πιστά ſind kaum anders zu verſtehen, als der Presbyter ſolle nicht Kinder haben welche ſich nicht zur chriſtlichen Gemeine halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältniſſe faſt nothwendig hervorbringen mußte. Unſer Brief weiß hievon nichts,
104 wiewol die Vorſicht nöthig geweſen wäre an einem Orte wo ſich bedeutende Feindſchaft gegen das Chriſtenthum gezeigt hatte. Allein freilich zu einer Zeit, wo es ſchon leicht war alte Chriſten zu wählen, verſtand ſich dieſes von ſelbſt und bedurfte keiner Erwähnung mehr. Was ſagen Sie aber dazu daß unſer Brief aus der einen Beſchreibung zwei macht, eine des ἐπίσκοπος und noch eine des διάκονος, zu den Verdoppelungen die wir ſchon im einzelnen rügten, nun noch eine im großen? und warlich eine ganz ähnliche! Denn das δίλογος und etwa ſonſt noch eine wenig beſtimmtes ausſagende Phraſis ausgenommen, finden Sie doch auch hier nichts was die vorige nicht auch enthielt, am allerwenigſten aber etwas auf das eigenthümliche Geſchäft der Diakonen ſich beziehendes, die ja mit dem μυστήριον τῆς πίστεως grade am wenigſten zu thun hatten. Wollen Sie dies
105 für pauliniſch halten? auch nur neben dem Brief an den Titos, wo die Vorſchriften für die Geſchlechter und Alter ſo charakteriſtiſch ſind, dieſen armſeligen Aufwand an Wiederholung für pauliniſch? Vielmehr muß man ſagen, der Verfaſſer hat nicht einmal Aufmerkſamkeit genug angewendet, um aus der allgemeinen Beſchreibung im Briefe an den Titos — denn in den angehenden kleinen Gemeinen auf Kreta fand Paulos vielleicht noch nicht einmal rathſam beides zu ſondern — die rechten Merkmale, wie φιλόξενος φιλάγαθος δίκαιος, für den Diakonos aufzuſparen. Und hier, wo der Verfaſſer einen eignen Zuſaz ausſpinnt, ſcheint auch der Zuſammenhang gleich einen argen Stoß zu bekommen

durch die Art wie die Frauen plözlich zwiſchen eingeklemmt werden. Doch iſt es damit ſo arg nicht, wenn man nur nicht Diakoniſſinnen verſteht unter dieſen Frauen, was ſchon deshalb, weil weiter unten von jenen ausführlich gehandelt wird, nicht wohl angeht, und auch hier, weil doch die Diakonen gleich wieder kommen, allzuſchlecht ſtände; ſondern nur von Frauen der Diakonen, und alſo auch von einem Attribut der lezteren iſt die Rede, aber freilich auch das ſchlecht genug geſtellt, da es ja eben ſo von den Frauen der Biſchöfe gelten muß. — Aber nachdem er ſich dreizehn Verſe hindurch gehalten, bricht nun auch der Unzuſammenhang deſto kräftiger hervor, und wir ſtoßen uns nun faſt an jedem Worte. Zuerſt kommt uns ein Vorſaz des Verf. entgegen bald nach Epheſos zurükzukehren, den Paulos zu der Zeit wo er den Brief müßte geſchrieben haben gar nicht haben konnte, und bei dem wenn er ihn hatte die meiſten der eben gegebenen Vorſchriften unnöthig waren, und mehr ins blaue hinein für die Zukunft als für den Timotheos berechnet. Dann iſt doch in allem bisherigen gar wenig von dem *πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*, und dies ſelbſt wäre eine ungenügende Ueberſchrift für die Lehren die dem Oberaufſeher und Anordner einer Gemeine zu geben ſind. Und nun erſt wenn wir an V. 16 gehn wird alles loſe und jede Verbindung höchſt ungewiß. Zuerſt die Worte *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* ziehen die Alten alle zum vorigen als Beſchreibung der *ἐκκλησία θεοῦ*. Und gewiß ganz recht; denn es wäre ſehr wunderlich eine einzelne Wahrheit wie doch das folgende iſt die Stüze aller Wahrheit überhaupt zu nennen. Und auch grammatiſch läßt ſich wol nicht mit zwei Prädikaten wie *στῦλος* und *ἑδραίωμα* die dritte bloß adjektiviſche Beſtimmung *ὁμολογουμένως μέγα* in eine Reihe ſtellen; ſondern jeder auch der ſchlechteſte würde ſagen, Denn die Stüze aller Wahrheit iſt dieſes eingeſtanden größte Geheimniß u. ſ. w. Daher muß man offenbar bei *ἀληθείας* interpungiren, wodurch denn freilich das folgende ſehr kahl geräth, daß von dieſem *μυστήριον*, auf deſſen Darſtellung ſo viel Fleiß ge-

wendet iſt, nichts weiter geſagt wird als es ſei ὁμολογουμένως μέγα. Allein was will das kahle ſagen gegen die weit größere Schwierigkeit, wie wohl die Stelle hieher kommt und was ſie hier ſoll. Sollen wir ſie noch als Anhang anſehn zu dem Schluß: ſo ſteht ſie mit allem bisherigen in noch geringerer Verbindung als das ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, und niemanden wird wol befriedigen was Theodoret ſagt ταῦτα περὶ τῆς ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίως τὸν δογματικὸν παρεισήγαγε λόγον. Will man ſie aber als Anfang des folgenden im vierten Capitel abgehandelten anſehn: ſo will das — abgerechnet die grammatiſchen Schwierigkeiten, die ſchon erwähnten wenn man bei στῦλος, und andere wenn man bei καὶ anfängt —
199 auch ſonſt gar nicht gehn. Sehen Sie nur Heinrichs an, der dieſe Sache führt. Wenn Paulos V. 16 als Einleitung zu dem folgenden geſchrieben hätte, um die Hauptlehre aufzuſtellen von welcher die Verführer abweichen würden: ſo müßte doch die weitere Beſchreibung damit übereinſtimmen; das folgende aber enthält nichts auch nur irgend gradezu gegen den Inhalt von V. 16 angehendes. Beſſer doch Theodoret, der V. 16 als Schluß anſieht, und meint bei dem ἀνελήφθη ἐν δόξῃ habe Paulos die Kezereien des Valentinus und Manes, welche unter andern auch die ἀνάληψις τῆς σαρκὸς läugneten, prophetiſch vorausgeſehn, und ſo knüpfte ſich das folgende an, worin dieſe auch nach andern Hauptpunkten beſchrieben wurden. Nur uns kann das auch ſonſt nicht befriedigen, wenn wir auch erſt wüßten wie es ſich als Schluß zum vorigen ſchikkt. So ſind
200 wir denn rathlos über die Verbindung unſeres Verſes mit dem vorigen und folgenden: aber auch ſeine innere Anordnung iſt nicht beſſer. Denn daß eine Aufzählung wie dieſe auch hiſtoriſch geſtellt ſein will, muß jedem einleuchten. Wie kommt nun alſo die Himmelfahrt hinter die Verkündigung Chriſti unter den Heiden? Als Beweis, wie Theodoret meint, daß der Verkündigung mit Recht geglaubt worden, weil der ſie angeordnet im Himmel iſt und zur rechten ſizt? Zu dieſem Beweiſe gehört ja aber wol

das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι auch? damit reichen wir alſo nicht weit. Was das ganze eigentlich ſein mag geſtehe ich gern nicht zu wiſſen. Irgendwoher genommen oder imitirt iſt es gewiß. Nur ſonderlich poetiſch, daß es aus einem Hymnos ſein könnte, finde ich es nicht; eher möchte ich glauben es ſei aus einer ὁμολογία oder ſonſt einer ſymboliſchen Formel. Darum möchte es ſchwer ſein hier alles genau aufs reine zu bringen, auch das ὤφθη ἀγγέλοις, wenn Sie nicht dabei an die Erſcheinung Chriſti unter den Apoſteln denken wollen. Der wenigſtens ſcheint mir zu bedauern, dem es gar leicht entfahren kann zu ſagen ὤφθη ἀγγέλοις wenn er eigentlich ſagen will οἱ ἄγγελοι ὤφθησαν αὐτῷ. Doch laſſen Sie uns das übergehen! ich will ohnedies froh ſein von den groſſen Uncialbuchſtaben mit denen, ich weiß nicht wozu, dieſes μυστήριον in dem Heinrichiſchen Texte kundgemacht wird loszukommen.

Nachdem nun unſer Verf. ſeiner bisherigen Rede einen pathetiſchen Schluß aufgeſezt hat, wie ihn Paulos bisweilen macht wo er einen groſſen Gegenſtand zu Ende gebracht hat, ſo ſollte man denken es müſſe nun etwas ganz neues angehn. Es fängt auch freilich die zweite Hälfte des Briefes an, allein ſie behandelt mehr oder weniger die alten Gegenſtände. Hier ſind wir nun wieder bei Irrlehrern; allein bei was für welchen, das iſt die Noth zu beſtimmen, wo auf eine ſo höchſt verdrieſſliche Art zukünftiges und gegenwärtiges unter einander geworfen wird. Denn ſoviel iſt doch offenbar, daß der Anfang des vierten Cap. ohne die größte grammatiſche Gewaltthätigkeit nicht anders kann verſtanden werden, als von etwas damals als der Brief geſchrieben worden ſein ſoll noch zukünftigem. Keinem Alten iſt auch etwas anderes nur eingefallen, und ich würde es für verdorbene Zeit halten die Expoſition zu widerlegen, die Heinrichs giebt, und die darauf beruht, der Apoſtel habe gemeint jene früher geweiſſagten ὕστεροι καιροὶ wären nun ſchon da. Und gewiß wäre es auch verlorene Mühe; denn wer ſo loſe Dinge behaupten kann, den kann man auch ſchwerlich bei etwas feſthalten um

ihn zu widerlegen. Daß Paulos um dieſe Zeit die Wiederkunſt
303 Chriſti nicht mehr für ſo nahe bevorſtehend gehalten, daß die
lezten Zeichen ſchon müßten eingetreten ſein, das ließe ſich leicht
zeigen, aber freilich nicht ganz kurz, und es gehört auch weniger
hieher. Denn nahe oder fern, von etwas zukünftigen redet er
anfänglich, und wir müſſen uns wundern V. 7 ſchon wieder bei
den Abweichungen zu ſein, die vorher als das ſchon vorhandene
geſchildert wurden, und zwar ohne daß der Verf. nur durch irgend
ein Paar Worte den Unterſchied der Zeiten andeutete.
V. 6, der eben die Vorſchriften in Abſicht des künftigen zu enthalten
ſcheint, an die er unmittelbar die für das gegenwärtige
anknüpft, iſt auch ſehr unbeſtimmt und vieldeutig. Geht das
ταῦτα nur auf die Belehrung V. 4 und 5: ſo iſt dieſe freilich
auch den damaligen Irrlehren ſchon entgegengeſezt, und es bedurfte
304 um ſie zu motiviren gar nicht der Erwähnung des künftigen.
Geht es auf die Weiſſagung V. 1—3, zu der ohnedies
V. 4 und 5 nur ein Zuſaz iſt: ſo können Sie die Worte *ταῦτα
ὑποτιθέμενος* nicht anders verſtehen als Indem du nun dieſe
Warnung vor der Zukunft fleißig einſchärfſt, wirſt du ein *καλὸς
διάκονος* des Herrn ſein, was in der That ſo froſtig iſt als
möglich, und wozu ſich der Zuſaz *ἐντρεφόμενος* beſonders gar
nicht ſchikken will. Daher wol Chryſoſt. und nach ihm Oekum.
es außer beidem auch noch auf die Verkündigung des *μυστήριον*
3, 16 beziehn; allein wie gezwungen dies iſt, und wie unnatürlich
dann der Nachdrukk und der ganz neue Anhang und
die Wendung *τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* herauskomme, ſieht
jeder. Aus V. 1—5 aber eine Parentheſe zu machen und V. 6
unmittelbar an 3, 16 anzuknüpfen mit Heinrichs, dem widerſezen
ſich ſchon die Worte *ταῦτα ὑποτιθέμενος* und noch mehr
305 V. 7, und es wird auch ſonſt hoffentlich niemanden gefallen.
Kurz von Paulos geſchrieben verſtehe ich dies wieder nicht; aber
ſehr gut verſtehe ich es von einem zuſammenſtoppelnden Nachahmer.
Vergleichen Sie nur 2 Tim. 3, 1 flgd.; ſo erklärt ſich
Ihnen alles. Denn in Paulos Perſon redet unſer Verf. vom
zukünftigen, in ſeiner eignen aber, die er nicht ganz zu entfernen

verſteht, vom gegenwärtigen; daher läuft beides ſo durch einander. Auch konnte er nur ſo anfangen wie der wahre Paulos, aber nicht ſo fortfahren. Denn Paulos wollte den Timoth. nur ermahnen zur Beharrlichkeit in ſeinem Amte ohnerachtet jener Ausſicht auf gewaltige Verführer in der Zukunft, *Ἀλλ' οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον*; unſer Verf. aber hatte ihn ausdrüklich zurükgelaſſen um gegen die Irrlehrer zu ſtreiten. Darum kann er auch dieſelben Züge nicht brauchen, ſondern hält ſich lieber an dasjenige aus den vielfältigen Weiſſagungen über den großen Abfall, was ſich an das von ihm ſchon als gegenwärtig beſchriebene anſchließt; daher finden wir auch hier wieder nur Züge der judaiſirenden, hier vielleicht etwas mehr eſſeniſch, wie dort etwas mehr phariſäiſch. Denn die Worte *διδασκαλίαις δαιμονίων*, ein Ausdrukk der ſich mehr in der johanneiſchen Schule gebildet haben mag als er mir eigentlich pauliniſch zu ſein ſcheint, heißen doch nur eine Lehre die vom Teufel herkommt ohne einen Inhalt zu bezeichnen, und ſelbſt die Alten, die hier eine Weiſſagung auf Gnoſtiker ſehen, verſtehen ſie nicht anders. Darum laſſen Sie uns das *ταῦτα* V. 6 immer nur auf das nächſte V. 4 und 5 beziehen, unſer Mann verlangt es gewiß nicht beſſer; und vergeſſen Sie überhaupt bei V. 6 nicht 2 Tim. 3, 10. 14. Wenn Sie nun weiter ſehen, wie loſe an dem lezten Zuſaz V. 8 die folgenden V. 9–11 hängen, und wie ſich das *παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε* ſo bald und unbeholfen wiederholt nach dem *ταῦτα ὑποτιθέμενος*, noch dazu ohne daß auch nur irgend etwas beſonderes inzwiſchen wäre beigebracht worden; und wenn Sie Sich wundern, da doch das *σωτήρ* V. 10 natürlich auf die *ζωῆς μελλούσης* mit gehen muß, wie es wol mit dem *πάντων ἀνθρώπων μάλιστα δὲ πιστῶν* beſchaffen ſein mag, da ja nach Paulos nur die *πιστοί* und gar kein anderer in das ewige Leben können gerettet werden, und endlich wie und durch welche Gedankenverbindung des *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω* wol hieher mag gekommen ſein: ſo bin ich nicht derjenige, der Ihnen dieſe Räthſel anders löſen kann.

als indem ich Sie bitte auf den Brief an den Titos hinüber zu ſehen, wo Sie alles auf einem Blatte beiſammen finden. Das ταῦτα λάλει καὶ παρακάλει — — μηδείς σου περιφρονείτω 2, 15 iſt eine ſo auffallende Aehnlichkeit, daß Sie hieraus allein ſchon ſchließen müſſen, ich führe Sie recht. Nun endiget ſich hier allerdings eine Reihe von Ermahnungen, die Paulos dem Titos für ſeine Gemeinen an die Hand giebt, an Perſonen von allen Altern und Ständen, ſo daß Sie das μηδείς σου περιφρονείτω, noch dazu vorbereitet durch das μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, hier gewiß an ſeiner Stelle finden. Unſerer hat nun was im ganzen nicht ſonderlich paßt wenigſtens im einzelnen paſſender machen wollen durch Hinzufügung der ihm bekannten νεότης. Hier haben Sie auch 2, 10. 11 den σωτὴρ θεός und die χάρις σωτήριος welche πᾶσιν ἀνθρώποις erſchienen iſt, freilich die παιδεύουσα ἵνα σωφρόνως ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, und freilich heißt πᾶσιν ἀνθρώποις hier in Beziehung auf V. 9 Menſchen von allen Ständen ohne Ausnahme. Wie das nun unſerer ohne Ueberlegung herübergetragen hat in eine andere Verbindung, wodurch die σωτηρία eine andere wird und das mit herübergenommene πάντων ἀνθρώπων nicht mehr paßt, ſo macht er auch mit weniger Ueberlegung jenen Zuſaz, der den Fehler gut machen ſoll und es doch nicht kann. Im folgenden finden Sie wieder, wenn auch wörtlich wenig zu brauchen war, wenigſtens ganz die Phyſiognomie von 2 Tim. 3, 10. 14 und 4, 2. 5, wo die Stimmung und der Zwekk des Apoſtels ſehr natürlich jene gehäuften Imperative herbeiführen, die in unſerer Stelle ſo wenig Bedeutung haben und faſt nur als Lükkenbüßer erſcheinen können.

Doch verlaſſen wir den ſehr unerfreulichen Abſchnitt um uns zu dem folgenden zu wenden. Wenn ich auch von dieſem das vorhergeſagte will geltend machen, daß hier nur wieder die alten Materien abgehandelt werden: ſo meine ich es theils weil in mancherlei Beziehungen gezeigt wird, wie nun Timotheos ſelbſt jene einem ἐπίσκοπος zukommenden Eigenſchaften beweiſen ſolle, theils weil auch noch von Einſezung und Behandlung der kirchichen Perſonen die Rede iſt. Indeß unterſcheidet ſich dieſer Abſchnitt ſehr von allem bisherigen, indem er freier von Spuren des ausgeſchriebenen und nachgeahmten bei weitem das meiſte eigene enthält, und für mich wenigſtens den eigentlichen Kern des ganzen bildet. Aber auch in dieſem werden Sie dieſelbe Nachläſſigkeit in der Anordnung, daſſelbe Verlaſſen des Gegenſtandes und Zurükkehren zu demſelben finden; ſo daß wir ſchlieſſen müſſen der Verf. producire hier eben ſo wenig als dort, wo wir beſtimmt nachweiſen konnten, woher er und warum grade ſo dies und jenes zuſammengerafft hatte. Doch ehe ich Ihnen dies nachweiſe, laſſen Sie uns erſt über die Auslegung einiger Stellen uns vereinigen. Cap. 5, 1. 2 iſt offenbar von dem Betragen des Timotheos die Rede gegen verſchiedene Perſonen, ältere und 211 jüngere, Männer und Frauen. Können Sie nun wol hier bei V. 3 etwas neues angehn laſſen wie Theod. will *εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνει τὴν περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ταγμάτων διδασκαλίαν*, und können Sie ſich die Veranlaſſung hier abzuſpringen denken? Schließt ſich nicht vielmehr dieſer Vers ganz genau an das vorige an, und können Sie alſo das *τιμᾶν* in Bezug auf die Wittwen anders als auch vom Betragen verſtehen, Halte ſie in Ehren? und wenn nur dies gemeint ſein kann, folgt nicht nothwendig daß wir *ὄντως χήρα* verſtehen müſſen, Die rechte Wittwen ſind der Geſinnung nach? Mir wenigſtens ſcheint hier die Stellung durchaus nur dieſe Auslegung beider Ausdrükke zu geſtatten. Allein wenn mir auch Ihr Gefühl, wie ich erwarte, gleich beiſtimmt und nicht leiden will das *τιμᾶν* von der *ἐκκλησιαστικὴ θεραπεία* und *ὄντως χήρα* von denen 212 quae omni suorum auxilio destitutae sunt zu verſtehen: ſo muß ich mich doch noch rechtfertigen, weil eben dieſes doch die Auslegungen des Theod. und Hieron. (Ep. XCI. p 742 advers. Jovin. 1. p. 159 Ed. Paris. 1706) ſind, und faſt aller Alten; denn auf Chryſ., der beides mit einander verbinden will und nicht wenig in Verwirrung iſt, möchte ich mich hier nicht eben berufen. Man beruft ſich wegen *τιμᾷν* auf V. 17, wo der Sinn von *διπλῆ τιμή* aus den Anführungen V. 18 hervorgehn ſoll daß es von dem maiori stipendio zu verſtehen iſt. Ich kann das gar nicht, und am wenigſten wenn der Brief pauliniſch ſein ſoll, glauben. Wird nicht wenn von einer Beſoldung die Rede ſein ſoll das διπλῆ gleich ganz buchſtäblich? und wer ſoll denn beſtimmen ob einer ein καλῶς προεστώς iſt? und ſollte dem Apoſtel eingefal- 113 len ſein die Güte der Amtsführung gleich in Geld auszuwerfen? iſt nicht vielmehr die Achtung ein weit natürlicherer Lohn der Arbeit an den Gemüthern als das Geld? und können nicht beide Anführungen auch ſo ausgelegt werden? Ein anderes wäre noch, wenn man es von freiwilligen Geſchenken verſtände wozu die Gemeine ermuntert würde; dieſe ſind Bezeigungen der Achtung, die dann immer der Hauptbegriff bliebe. Daſſelbe kann man aber nicht ſagen von dem was die Gemeine dürftigen Wittwen darreicht, und man kann alſo beide Stellen wol nicht paralleliſiren. Eben ſo beruft man ſich wegen ὄντως χήρα auf V. 16, wo der Zuſammenhang offenbar ergiebt daß es die von aller Hülfe entblößte iſt. Gut, wenn man aber hier dem Zuſammenhange folgt, warum nicht auch dort? Nämlich eine Wittwe bietet vornehmlich dieſe beiden Anſichten dar, den Mangel an Schuz und Unterſtüzung auf der einen, den Mangel an Anhänglichkeit 114 an das Leben auf der andern Seite, und in jeder von dieſen Beziehungen kann man gleich richtig ſagen von einer, ſie iſt eine rechte Wittwe oder keine, nachdem ſich dies bei ihr findet oder nicht. Nun iſt offenbar V. 16 die eine Beziehung die herrſchende, V. 3 aber die andere. Verhält ſich nun dies ſo, ſo haben wir den Gegenſaz zu ὄντως χήρα nicht V. 4 in der zu ſuchen welche Kinder hat, ſondern erſt V. 6 in der σπαταλῶσα; in den vorhergehenden Verſen aber wird eben die ὄντως χήρα in zwei Verhältniſſen dargeſtellt, um zu zeigen, wodurch ſie der Ehre werth wird wenn ſie kinderbegabt iſt und wenn einſam. So daß μεμονωμένη nicht Erklärung iſt, ſondern nähere Beſtimmung, von der äußeren Unterſtüzung aber erſt in V. 5 geredet wird, der ſich auch hinlänglich abſondert und alſo wol von der Sorge der Verwandten für die Wittwen reden muß, nicht um- 115 gekehrt, ſonſt hätte er ſich zu ſehr mit Unrecht von V. 4 abge-

ndert. Wie aber nun? handeln V. 9 flgd. auch noch von der
nterſtüzung, und heißt *καταλεγέσθω* ſie ſoll eingetragen wer-
n in das Verzeichniß derer welche die Gemeine unterhält? Dies
die durchaus herrſchende Erklärung, aber tauſend Dinge ſpre-
en dagegen. Soll nur die unterſtüzt werden welche Kinder er-
gen hat? welche Fremde aufnehmen und Dürftigen helfen
nnte? Deuten nicht dieſe Forderungen vielmehr, wenn man
cht künſteln will, auf einen früheren Wohlſtand, der doch in
r Regel durch die Wittwenſchaft nicht bis zur Bedürftigkeit
nnte verloren gehen? Weiter, ſollen die jungen Wittwen bloß
swegen aller Unterſtüzung entbehren? denn das *παραιτοῦ* ſteht
och offenbar in genauer Beziehung auf das *καταλεγέσθω.*
reilich, ſagen Theod. und Hieron., denn ſie ſollen arbeiten. 116
Davon ſteht aber nichts hier, ſondern es wird ihnen nur das
eirathen angewieſen, was doch nicht ganz von ihnen abhängt.
a blikkt nicht auch bei der Beſchreibung der jungen Wittwen
nd ihrer Fehler die Wohlhabenheit ganz deutlich durch? Laſſen
Sie uns alſo unſre Erklärung auf zwei Stellen gründen, die
ch offenbar auf die unſrige beziehen. Sozom. VII, 16 *Τὰς γυ-
αῖκας εἰ μὴ παῖδας ἔχοιεν, καὶ ὑπὲρ ἑξήκοντα ἔτη γένοιν-
ο, διακονίαν Θεοῦ μὴ ἐπιτρέπεσθαι, κατὰ τὸ τοῦ Ἀπο-
τόλου Παύλου ῥητὸν πρόσταγμα.* Es iſt von einem Geſez
ie Rede, welches die urſprüngliche Anordnung erneuern ſollte,
nd ſich auch noch findet Cod. Theod. L. XVI. Tit. II. Lex
XXVII, Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi pro-
es sit, secundum Apostoli praeceptum in Diaconissarum consortium
ecipiatur. Der Verfolg zeigt deutlich daß hier von Wittwen
ie Rede iſt, und daß keinesweges bedürftige ſondern eher begü- 117
erte vorausgeſezt werden. Und wenn Ihnen dies allein noch
icht deutlich genug iſt, Basil. ep. can. c. 24 *Χήραν τὴν κα-
αλεγεῖσαν εἰς τὸν ἀριθμὸν τῶν χηρῶν, τουτέστι τὴν δια-
ονουμένην, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἔχουσαν Ἀπόστολος γαμου-
ένην παρορᾶσθαι.* Hier haben Sie ordentlich unſer *κατα-
έγεσθαι* als techniſchen Ausdrukk erklärt, und gewiß auch die
Gloſſe bei Titum. *φασὶ δὲ τὰς εἰς τὸ χηρικὸν τεταγμένας*

λέγειν, und werden nun gewiß alle Forderungen an eine Diakoniſſin ſehr vernünftig finden, auch hinreichend daß den jüngern das γαμεῖν angewieſen wird, da es ſchon als Beſtimmung ſie von jenem Amte ausſchloß. Nämlich es erhellt nun ganz von ſelbſt, die Einrichtung die unſer Brief vor Augen hat war daß diejenigen Wittwen, welche ſich in das Verzeichniß der Diako-
219 niſſen eintragen ließen, eine beſtändige Wittwenſchaft verſprachen, wenigſtens ſtillſchweigend, weil ihnen ein Ehrenamt in der Kirche über alles gehn mußte, und ſich dies doch mit den Geſchäften einer verheiratheten Frau nicht vertrug. Dieſes Verſprechen iſt auch gewiß unter der πρώτη πίστις zu verſtehen. Daß unſer Verf. keine δευτερόγαμος dazu nehmen will kennen wir ſchon an ihm, und unter den mancherlei Gründen, warum die Diakoniſſe auch Kinder ſollte auferzogen haben, lag ihm gewiß der aus Cap. 2, 15 am meiſten am Herzen. Daß Theodor. und Hieron. hievon nichts wiſſen wollen, erklärt ſich aus den Schikkſalen dieſer Einrichtung, indem bald theils im zweiten, theils im dritten Jahrhundert die Wittwen durch die Jungfrauen verdrängt wurden, und erſt unter Theod. die alte Sitte zum Theil wieder erneuert werden ſollte. Können Sie ſich aber dieſe Einrichtung
220 ganz ſo ſchon in der apoſtoliſchen Zeit denken? und mit einem ſolchen Ausdruk wie das καταλέγεσθαι ſchlechtweg bezeichnet? und ſo daß jene Bedingung der ewigen Wittwenſchaft ſchon etwas lange feſtſtehendes muß geweſen ſein, auch in einer Gemeine die erſt ſeit drei Jahren geſtiftet war? und nun gar in einer ſolchen, deren Aelteſten wie man meint erſt ſollten beſtellt werden? Warlich dies hat die höchſte Unglaublichkeit, und gehört meinem Gefühl nach zu den entſcheidendſten Spuren daß unſer Brief einer ſpätern Zeit angehört. Und nun betrachten Sie recht die gewohnte ſchlechte Anordnung. Mit dem Betragen des Timotheos gegen verſchiedene und unter verſchiedenen Umſtänden fängt das Cap. an, V. 17—20 finden Sie wieder dahin gehöriges, aber V. 9—15 iſt nun recht ad vocem χήρα dieſe ganze Stelle von den Dienerinnen eingeſchoben, die eigentlich oben hin gehört
221 hätte wo von den Eigenſchaften der Aelteſten und Diener die

Rede war. V. 16 iſt wieder eine Wiederholung von V. 8, eben ſo loſe angehängt, aber gar nicht undienlich weil V. 8 etwas unbeſtimmt und dunkel war. Und V. 22 iſt nun wieder ein neuer Nachtrag die Anſtellung der Aelteſten betreffend, wie wenigſtens alle Alten es auslegen. Dieſes überhaupt auch für einen Brief zu nachläſſige und auf keine Weiſe pauliniſche Verfahren erklärt ſich kaum anders als aus der Ungeſchikktheit das zuſammengetragene und das eigene gehörig zu verbinden. In den lezten Verſen iſt noch eine merkwürdige Verwirrung, über die ich Ihnen doch auch beiläufig meine Meinung geben möchte. Heinrichs Erklärung von V. 22 vom wunderthätigen Heilen wird wol niemand annehmen, bis er zeigt daß der Ausdrukk *χεῖρας ἐπιτιθέναι* ganz für ſich hievon gebraucht wird, ſondern wir müſſen es mit den Alten von der Einſezung in Kirchenämter er- 222
klären. Nun aber ſuchen die Alten V. 24 und 25 hiemit zu verbinden, was nicht nur ohne die größten Künſteleien nicht abgeht, ſondern wozwiſchen dann auch V. 23 als Parentheſe gar nicht zu verſtehen iſt. Theod. fertiget es kurz ab *εἶτα καὶ σύμμετρον τῷ σώματι προςφέρειν θεραπείαν κελεύει*, und dann wieder *εἶτα τὸν περὶ τῆς χειροτονίας ἀναλαμβάνει λόγον*. Aber wie kann nur auch der ſchlechteſte darauf kommen ſo zu ſchreiben! Mir ſcheint daher daß V. 24 und 25 nicht zu V. 22 ſondern zu 23 gehören. Nämlich Paulos, ſo wird vorgeſtellt, giebt nun dem Timotheos einen Rath auch über das Betragen gegen ſich ſelbſt. Der Mann muß wol gefühlt haben daß eine Particularität Noth that; wenn ſie ihm nur beſſer gerathen wäre! Nun ſoll die Kränklichkeit angeſehen werden als eine Folge ſeiner Anſtrengungen, und Paulos ihn darüber beruhigen, eigentlich das lezte ſagen wollend, Nicht alle guten Werke würden gleich 223
offenbar durch Belohnungen, allein immer könnten ſie doch nicht verborgen bleiben, dieſes aber vorher, was Paulos auch wol thut, er macht es aber geſchikkter, durch den Gegenſaz, Auch manche Sünden führten die Menſchen gleich zum Gericht, andere aber folgten erſt ſpät nach damit, erläutert. Sie ſehen, ich ſeze *τὰ ἄλλως ἔχοντα* V. 25 nur dem *πρόδηλα* entgegen, nicht etwa

dem καλὰ ἔργα, und aus dieſem Gegenſaz werden Sie mein eingeſchaltetes immer gewiß leicht herausnehmen.

Im lezten Kapitel haben Sie nun noch eine rechte Fülle von Unzuſammenhang, von Wiederholungen, von gehäuften Formeln, die große Anſprüche machen und wenig beſagen, recht wie es denen geht die ohne Noth und Beruf reden, und eben weil
223 ſie keinen rechten Zwekk haben auch das Ende nicht finden können; zumal unſerer, der aus den beiden Briefen, die er einmal vorzüglich im Auge hat, nicht genug anbringen kann und immer noch etwas nachzutragen findet. Auch muß ich gleich für den Anfang das vorhergeſagte zurükknehmen, daß hier nur alte Gegenſtände behandelt würden; denn die Verhaltungsregel für die Knechte iſt in der That etwas neues und ganz neuer Art, da der Verf. es vorher nur mit Regeln für den Timotheos zu thun hatte. Allein durch die Wendung die er dieſen gab hatte er ſich ſo herangeſchrieben; und was das beſte iſt ſo fand er es Tit. 2, 10 nur mit einer aus V. 5 zu Hülfe genommenen Redensart, an einer Stelle wo er vorher ſchon dicht vorbeigeſtreiſt hatte. Hätte er nun nur gleich die ähnliche Regel an die Reichen unten V. 17—19 mit dazu genommen! Und glauben Sie denn daß Paulos eigentlich Reiche in der Gemeine zu Epheſos gehabt
224 hat? Die Geſchichte des Auflauſes ſieht nicht ſo aus, und ſeine vornehmſten dort erwähnten Bekannten waren nicht einmal Chriſten. Unſerm Verf. alſo fiel dieſe Regel an der rechten Stelle noch nicht ein; ſondern als wollte er im Brief an den Titos fortfahren und könnte nun das dazwiſchenliegende nicht brauchen, wie es ſich denn auch nicht füglich herausreißen läßt, ſpringt er von Tit. 2, 15 auf 3, 9. Oder wenn Sie beſſer zu erklären wiſſen, wie er nun zum dritten Mal auf das ἑτεροδιδασκαλεῖν kommt, ſoll es mir lieb ſein. Von da nimmt er nun wieder einen gar erkünſtelten Uebergang; denn das νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, wiewol es einen Vorwurf ausſpricht den Paulos den Judaiſirenden wol macht, paßt doch nur ſchlecht zu der gegebenen Schilderung, welche gar nicht auf etwas abſichtliches deutet, und ſcheint nur da um die Brükke zu machen zu

m folgenden V. 6 — 10, was wieder zu dem eigenthümlichen 279
s Verf. zu gehören ſcheint, ſo ſehr ſolche Gemeinſprüche eigen
in können; denn keiner altteſt. oder apokr. Stelle kömmt es nahe
enug um gradezu für entlehnt zu gelten. Im Gegenſaz nun
der φιλαργυρία war eigentlich eine Ermahnung an den Ti-
oth. ganz überflüſſig; denn Paulos konnte wol keinen der die-
r noch bedurfte auf eine ſolche Weiſe brauchen. Ganz anders
ar es mit den νεωτερικαῖς ἐπιθυμίαις 2 Tim. 2, 22; denn
us dieſer Stelle, in deren Nähe ſich unſer Verf. auch ſchon ein-
al befunden hat, iſt offenbar das folgende epitomirt, nur daß
ie auch mit 4, 5. 7 allerlei Aehnlichkeit finden werden, und
ch wol am beſten aus Uebertragung dieſes Verſes die ſchlechte
edensart ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς erklären können. Die
underliche Anrede ὦ ἄνθρωπε θεοῦ, deren ſich Paulos nie be-
ient, iſt entweder gedankenlos oder durch einen Mißverſtand, als 280
dort Timotheos allein gemeint geweſen wäre aus, 2 Tim. 3,
7 entſtanden. Und nun ſehen Sie nur wie wenig die gehäuf-
en Imperative, die in jenem Briefe bei der dort herrſchenden
Stimmung ganz natürlich ſind, hier bedeuten! wie ganz ohne
eranlaſſung die Beſchwörung V. 13 hier ſteht, da wir die ähn-
che 2 Tim. 4, 1 ſo ganz an ihrer Stelle finden! und wie we-
ig wiederum mit ihr die prächtige in eine Doxologie ausgehende
Beſchreibung Gottes zuſammenhängt! Leztere habe ich übrigens
n Verdacht daß ſie irgendwoher entlehnt ſei; ich fühle in der
ngewöhnlichen Redensart ἐπιφάνειαν δείξει das zuſammenge-
chweißte ganz beſtimmt. Dieſe Stelle nun möchte eher aus ei-
em Hymnos ſein, in dem ſich das φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον am
ſten denken läßt. Aus demſelben ſind vielleicht auch in der
pokalypſis die Formeln ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, ὁ κύριος
ῶν κυρίων. Ob nun übrigens mit dieſer Doxologie der Ver- 281
aſſer eigentlich habe ſchließen wollen, das möchte ſchwer zu ent-
cheiden ſein, und möchte wol gegen ſich haben, daß eine andere
aſt eben ſo nahe dem Anfang ſteht als dieſe dem Ende, daß
was noch vorkommt dem Verf. ſehr am Herzen zu liegen ſcheint,
und daß er ſich V. 17 ganz im Zuſammenhang befindet mit V.

10, wo ihn die unzeitige Ermahnung an den Timoth. unterbrochen hatte. Bei dem ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον würde ich mich wenn ich paulinisches vor mir zu haben glaubte nicht ſo leicht beruhigen als Heinrichs; denn ſo verwirrt ſchweben dem Apoſtel die Bilder nicht vor. Der Anfang von V. 20 iſt offenbar aus 2 Tim. 1, 14, nur daß das παραθήκη dort im Zuſammenhange deutlich iſt, hier aber herausgeriſſen ganz räthſelhaft wird, da man dies keineswegs für ein ſehr übliches Bild halten kann, ſo
229 daß auch Theod. dieſelbe Erklärung die er dort ganz dreiſt hinſtellt hier nur mit einem οἶμαι ausſpricht. Mit dieſem ausgeſchriebenen mußte nun unſer Verfaſſer auch das lezte eigene noch einleiten was er zu ſagen hat. Schwer verſtändlich iſt auch dieſes lezte. Denn an die Gnoſis der Gnoſtiker iſt wol nicht zu denken, und Grot. müht ſich vergeblich zu erklären wie denn doch die ἀντίθεσις hieher käme. Zur Bezeichnung des eſſeniſchen aber iſt wol alles eben ſo untauglich. Sollte er etwa was Paulos im ſchlechten Sinne γνῶσις nennt verwechſelt haben mit den rhetoriſchen Künſteleien die er durch σοφία ἀνθρωπίνη, σοφία τοῦ κόσμου τούτου zu bezeichnen pflegt, und davor eigentlich warnen wollen? Die βεβήλους κενοφωνίας hätte er dann auch in einem andern Sinne hier herübergenommen. Dieſe Warnung und die unterbrochene Ermahnung zur Genügſamkeit wären dann
230 das eigene dieſes Kapitels, was ebenfalls wie das im vorigen auf eine ſpätere Zeit hinwieſe. Denn die unmittelbaren Schüler des Apoſtels konnten wol nicht auf dem Wege einer ſchlechten Rhetorik ſein, ſpäterhin aber konnten ſich ſolche Neigungen in einer Gemeine wie Epheſos wol eben ſo leicht unter den Lehrern offenbaren, wie mehrere Glieder der Gemeine ein Verlangen danach gehabt zu haben ſcheinen in Korinth.

Froh bin ich nun glükklich ans Ende mit Ihnen gekommen zu ſein. Denn wenn unſer Brief auch noch weit länger wäre, ſo könnten ſich nicht mehrere Kennzeichen des zuſammengetragenen und untergeſchobenen vereinigen, oder ſtärker heraustreten oder ſich ſchneller wiederholen, als wir hier überall gefunden haben die häufige äußere und wörtliche Uebereinſtimmung neben

innern Verſchiedenheit, in der Sprache, in der Behandlungs-
ſe, in der Denkungsart, das ängſtliche Beſtreben wenn auch 230
durch Reden von ſich ſelbſt als Paulos zu erſcheinen mit
gänzlichen Unvermögen einen wirklichen Moment des pauli-
hen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den
ſen Ideen des Paulos auf eine ihm eigenthümliche Art durch-
hren, vielmehr den gänzlichen Mangel an Haltung, der ſich
eicht erklärt aus dem Mangel des inneren Berufs grade die-
zu ſagen, und aus dem aufgefundenen Gange der zuſammen-
genden Nachahmung, bei allem eigenen endlich die merkliche
ſchiedenheit des Sprachvorrathes und die nicht undeutlichen
uren ſpäterer Zeit. Hiermit will ich alſo was die Hauptſa-
betrifft geſprochen haben, und Sie mögen nun entſcheiden wie
es halten wollen mit dem Briefe. Ich wünſche daß ich
nicht irren möge indem ich glaube Sie werden ihn abwei-
Das größere theologiſche Publikum aber, darin irre ich mich 231
verlich, wird den Brief losſprechen, mich hingegen abweiſen
zur Abbitte verurtheilen und Gott weiß wie die Koſten der
geſtellten Unterſuchung von mir beitreiben. Denn ſehen Sie
, nicht nur iſt es doch gar ſehr unbequem und ruheſtörend
neuteſtamentiſches Buch zu ächten, und iſt dies eine Sache
niemand ſo gelaſſen zuſehn kann wie den Unterſuchungen über
Evangelien die jezt ſo geführt werden; ſondern es ſehen auch
meiſten grade in dieſen Dingen ſo wenig, daß ſie fürchten,
nn ſie erſt eines glauben, werde man ſie eben ſo gut alles
ere überreden können. So werden ſie denn ſagen, dies ſei
alles nur Muthmaßung und Wahrſcheinlichkeit und unſiche-
kritiſches Gefühl, und wenn man es ſo weit und ſpizfindig
holen wollte, könnte man wol den meiſten das meiſte ab-
chen. Das meinen ſie, theils weil ihnen auch ein ſolcher Brief 232
n gut genug iſt, und ſie es ſelbſt nicht genauer nehmen, theils
l ſie meinen die neuteſtamentiſchen Schriftſteller wären nun
ſo, ſchlecht und unzuſammenhängend, und von einem Styl
nte gar nicht die Rede ſein, weil ihre Sprache eben ſo un-
chförmig wäre als ungebildet. Allein es wird wol eine Zeit

kommen wo Paulos wenigſtens ſich ſein Recht nehmen wird; nur muß noch manches vorhergehen, vornehmlich eine ordentliche Ausgabe der pauliniſchen Schriften, durch welche auch ſein Sprachgebrauch erſt wird genau beſtimmt werden können, und manches feſtgeſezt worauf ich jezt, weil es wol nur in einem ſolchen Zuſammenhange recht anſchaulich heraustreten kann, lieber gar nicht erſt hingewieſen habe. Doch ſtatt über dieſes unvermeidliche nächſte Schikkſal meines Verſuches, durch die fernere Zukunft
233 über die nähere mich tröſtend, vor Ihnen zu epilogiſiren, will ich lieber noch eine Laſt die man mir aufbürden könnte abwälzen und einen Vorwurf beſeitigen. Man wird mir nämlich anmuthen, fürchte ich, zu beſtimmen, was denn nun zu der negativen Behauptung, unſer Brief ſei nicht von Paulos, das poſitive ſei nach meiner Meinung, und welches dem gemäß, geſezt es beſtätige ſich der Argwohn, das endliche Schikkſal unſeres Briefes ſein ſolle. Allein die lezte Frage hängt ſo ſehr von den Begriffen ab, die ſich ein jeder vom Kanon macht, daß ich nichts darüber beſtimmen möchte. Denn iſt der Brief unächt, ſo iſt freilich auch nicht zu läugnen daß der Verf. ein Falſum begangen, indem offenbar ſeine Abſicht geweſen ihn als einen pauliniſchen geltend zu machen. Wer alſo auf die Verfaſſer ſieht bei kanoniſchen Schriften, daß ſie müßten inſpirirt geweſen ſein oder
234 wenigſtens ganz unbeſcholten, der könnte den Brief wol nicht dulden in ſeinem Kanon. Wer aber hierüber hinwegſehend, und den frommen Betrug nicht höher anrechnend als er vom Verf. gemeint war, nur auf den Inhalt Achtung giebt, der könnte ihm ja wol ſeine Stelle laſſen. Denn offenbar hat er weder aus leerer und verächtlicher Eitelkeit geſchrieben, noch aus heimtükkiſcher Abſicht irgend etwas unchriſtliches unter der Larve des größten Apoſtels in die Kirche einzuſchleichen; ſondern vielmehr in der guten Meinung manchem ächt chriſtlichen nur eine höhere Autorität zu verſchaffen. Hierüber kann wol kein Zweifel ſein, wenn man bedenkt, daß alles zuſammengetragene doch nur da iſt um dem Briefe das Anſehn eines pauliniſchen zu geben, und daß alſo der eigentliche Zwekk ſeiner Abfaſſung nur in dem ei-

n kann geſucht werden was der Verf. zwiſchen einſchaltet. Un-
r dieſem nun zeichnet ſich beſonders alles aus was das weibli- 235
e Geſchlecht betrifft, ſowol die ſehr zwekkmäßige Geſezgebung
er den Wittwenſtand — welche unſer Verf gewiß in den Ge-
einen denen er wahrſcheinlich vorſtand ſchon vorgefunden hat,
elleicht als Inſtitutionen des Apoſtels ſelbſt oder ſeines unmit-
lbaren Schülers, und denen er nur eine größere Gültigkeit als
r welche die Tradition ihnen Gewähr leiſtete ſichern wollte —
s auch die wenn gleich nicht genau pauliniſch geführte doch
hr wohlgemeinte und heilſame Polemik gegen die nur allzu zei-
g entſtandene Ueberſchäzung der Jungfrauſchaft und des ehelo-
n Standes überhaupt. Da nun dieſe ſich auf mißverſtandene
auliniſche Ausſprüche zum Theil ſtüzte: ſo war es um ſo ver-
iblicher für den welcher überzeugt war dies ſei nur ein Miß-
rſtand, wenn er den Widerſpruch dagegen demſelben Apoſtel in
n Mund legte. So iſt auch die unverkennbare Vorſchrift, daß 236
le diejenigen die Deuterogamie meiden ſollen, welche die Kirche
nmittelbar zu repräſentiren berufen ſind, wenn auch Paulos übri-
ens eben ſo die Deuterogamie zugab wie Chriſtus die Eheſchei-
ungen, ganz im Geiſt jener höheren chriſtlichen Anſicht von der
he wie ſie in unſerm Briefe an die Epheſer dargeſtellt iſt, und
nſer Verf. ſagt nichts, wovon man nicht wünſchen müßte daß
e Kirche ſich immer daran gehalten hätte.

Was aber die Perſon des Verfaſſers betrifft, ſo wäre es
ol lächerlich etwas darüber feſtſezen zu wollen; und man darf
ol kaum weiter gehn als zu behaupten, er müſſe in den Ge-
enden zu ſuchen ſein wo auch Timotheos ſeinen Siz gehabt und
orzüglich berühmt geweſen, und eine ſpätere Zeit als das erſte
ahrhundert werden Sie ihm auch nicht anweiſen wollen, wenn
Sie auch nur der Geſchichte der Diakoniſſinnen nachgehn, wozu 237
Sie alles nöthige in Bingh. Orig. L. II. cap. XXII. geſammelt
nden.

Der Vorwurf endlich den ich beſeitigen möchte iſt der, daß
ieſes Schreiben nicht ſollte in deutſcher Sprache abgefaßt wer-
en ſein ſondern in römiſcher. Wenn man nun etwa meint, je-

nes ſei Unrecht der Laien wegen, denen man Unterſuchungen dieſer Art immer nicht gern will vor Augen kommen laſſen: ſo bedenke man doch, daß ja die Berichte und Urtheile darüber in den Tageblättern und Blättchen dennoch in der Mutterſprache durch das Land ziehn, und alſo, da die Thatſache ohnedies nicht unbekannt bleiben kann, derjenige der nie eine Widerlegung eines Urtheils ſchreibt gar ungleich daran wäre, wenn vielen nur die Urtheile vor Augen kämen und ſie in die Schrift ſelbſt gar nicht hineinſehen könnten. Unrecht ſehe ich alſo hierin um ſo weniger, da ja doch niemand leſen ſoll was er nicht verſtehen kann, wäre es auch in ſeiner Mutterſprache geſchrieben, und es keine Pflicht ſein kann auf diejenigen Rükſicht zu nehmen welche dies natürliche Gebot übertreten. Meint man aber die hergebrachte Sitte und den gelehrten Anſtand, ſo müſſen Sie zuerſt froh ſein daß ich ihm nicht gefolgt bin. Denn Sie würden ſonſt ſo wohlfeil nicht abgekommen ſein, ſondern lateiniſch hätte ich mir, wie es ja auch hergebracht iſt, ganz andere Abſchweifungen erlaubt und Ihnen eine Menge Emendationen der Kirchenväter und Caſtigationen der Gloſſatoren, Lexikographen und Ausleger mit in den Kauf gegeben, denen Sie nun glükklich entkommen ſind. Und dann iſt mir immer eine höchſt klaſſiſche Geſchichte die von einer ſehr verſtändigen ſonſt auch ſtrengen Hausfrau, welche gegen einen Bruder eine heranwachſende Tochter, die nicht Freundin iſt ſich ſonderlich grade zu halten, neuerlich damit entſchuldigte, daß jezt doch gar nicht Zeit wäre an dergleichen zu denken; und dieſe Rede habe ich mir zum Wahlſpruch genommen für dieſe Zeit, daß doch jeder, der ſich, weil ihn das deutſche Blut in ſeinen Adern ſticht, auf vielfache Weiſe geſtört gequält und gepeinigt finde, ſich ja pflegen und ſich alles ſteifen und einengenden, vorzüglich aber jeglichen Zwanges der Rede entſchlagen, und jeder wie ihm ſeine Sprache gewachſen iſt an der deutſchen Zunge Gediegenheit Gründlichkeit und natürlicher Freiheit feſthalten möge. Leben Sie wohl.

Ueber Koloſſer 1, 15 — 20.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologiſchen Studien
und Kritiken.)

Es kann freilich ſonderbar und genau genommen ganz unthunlich 497 ſcheinen, ausſchließend über eine Stelle reden zu wollen, welche mit einem Relativ alſo als Zuſaz zu dem vorhergehenden anfängt und mit einem Komma aufhört, alſo erſt im folgenden ihren Schluß findet, mithin weder Anfang noch Ende hat. Aber in den angezeichneten Grenzen ſind doch die merkwürdigen Ausſagen von Chriſto eingeſchloſſen, mit denen es die folgende Erörterung allein zu thun haben will. Allerdings alſo werde ich, um einen Grund für die Interpretation zu gewinnen, auf das folgende hinſchauen und auf das frühere zurükgehen müſſen; aber ich mache mich nicht anheiſchig über das eine oder das andere mehr zu ſagen, als die Beziehung auf unſere Stelle ſelbſt nothwendig erfordert.

Der Brief an die Koloſſer gehört offenbar zu denen, bei welchen Paulus nicht von irgend einem oder mehreren beſonderen Anknüpfungspunkten ausgehn konnte. Meine Ueberzeugung iſt noch immer, daß es zwiſchen ihm und dieſer Gemeine keine 498 ſolche gab *), und daß er wahrſcheinlich nie an dieſelbe würde

---

*) Ich finde mich hier zwar im Widerſpruch mit dem was Herr D. Schulz in dieſer Zeitſchrift (1829. S. 535) geſagt hat, allein mich zwingt noch immer die Stelle Kol. 2, 1 dazu, zu glauben daß Paulus nicht in Koloſſä geweſen ſei. Dreierlei Menſchen konnte er nun ſchon gewiß nicht unterſcheiden wollen. War er in Laodicea auch geweſen, nun ſo waren die Laodiceer inſofern nicht von den Koloſſern unterſchieden, und anderweitig unterſcheidendes kommt gar nicht von ihnen vor, ſie gehörten alſo zu den Koloſſern; im entgegengeſetzten Fall müß-

geſchrieben haben, wenn er nicht in Rom die Bekanntſchaft des Epaphras und des Oneſimus gemacht hätte, und wenn nicht mit lezterem Tychicus in jene Gegenden gereiſt wäre. Daher konnte auch Paulus, da jeder Brief doch ein thatſächliches Fundament erfordert, nur theils von dem wie es ſcheint ganz allgemeinen ausgehen, was ihm Epaphras über dort geſagt (1, 7.

---

ten ſie zu den ὅσοι gehören. Aber ſieht wol der Saz ſo aus, als wenn zwei Glieder zuſammengehören ſollten und das dritte beiden entgegengeſezt ſein? Und wenn nun das αὐτῶν nur auf die ὅσοι geht und nicht auf die Koloſſer mit, warum erzählt er dieſen von ſeinem Kampf um Chriſten, die in allerlei Gegenden von Aſien und Europa zerſtreut waren, die Koloſſer aber gar nicht beſonders angingen? und hatte er, wenn er doch ſo ganz allgemein von ſeinem Kampf reden will, gar keinen ähnlichen um andere Gemeinen die ihn kannten, als allein um die Koloſſer und Laodiceer? Daß Paulus hier von denen, die er nicht kennt, zu den Koloſſern in der dritten Perſon redet, ſcheint nur ein geringer Einwand, da die koloſſiſche Gemeine gegen die Menge der übrigen, die ſich in demſelben Falle befanden, beinahe verſchwand. Und die Rede wendet ſich auch noch in demſelben Zuſammenhange zurükk in die zweite Perſon. Oder wie kann Paulus, wenn die Koloſſer nicht zu den αὐτοῖς gehören, ihnen ſagen, er erzähle ihnen dieſes, damit ſie nicht verführet würden? Daher kann ich nicht anders als noch immer glauben, die Koloſſer gehören mit zu denen die ihn perſönlich nicht kannten, und ich glaube, derſelbe Eindrukk hat eben ſo unabweisbar die meiſten Theologen ſo beherrſcht, daß ſie keine Predigt Pauli zu Koloſſä annehmen konnten. Und ſteht dies einmal feſt, ſo fügen ſich auch die übrigen Umſtände danach. Nur bin ich eben ſo wenig in Bezug auf dieſe der Meinung des Hrn. Prof. Böhmer (Isagoge in Ep. ad Col. p. 131 sqq.), daß Epaphras wegen der bedenklichen Zuſtände der Gemeinen in Kol. und Laod. dem Apoſtel ausdrükklich nach Rom nachgereiſt ſei. Schwerlich kann ein Mann, wie uns dieſer beſchrieben wird, mit dieſen Mittheilungen hinter dem Rükken der Gemeine haben bleiben wollen; und ſollen wir uns dieß nicht denken, ſo müßte irgendwo von ſeiner wohlmeinenden Abſicht eine beſtimmte Meldung gemacht ſein, und Paulus würde die Punkte, um derentwillen jener eine ſo große Anſtrengung gemacht, auch beſonders hervorgehoben und mit einer hierauf bezüglichen Wichtigkeit behandelt haben! Mir will ſich aber auch nicht die leiſeſte Spur dieſer Art irgendwo verrathen.

), theils von ſeinen eignen Zuſtänden, über welche Tychicus nen näheren Beſcheid geben konnte; daher ſind auch alle Behrungen und Ermahnungen des Briefes nur ſehr allgemeinen nhaltes, und berükſichtigen nur ſolche Mängel und Bedürfiſſe, wie ſie bei allen außerpaläſtinenſiſchen gemiſchten Gemeien, nur mit etwas anderer Färbung in Aſien und in Europa, orauszuſezen waren; zumal ſich Paulus ein kürzeres Maaß geeſtkt hatte und nicht aufgefordert ſein konnte eine Auseinanderzung von der Art des Briefes an die Römer an dieſe Gemeine u ſenden. Dieſes Sachverhältniß, verglichen mit der Lage des poſtels als er an die Korinther ſchrieb, wobei ihm eine Fülle on Einzelheiten mit der höchſten Lebendigkeit vorſchwebte, erklärt en Contraſt, der zwiſchen beiden in Abſicht der Compoſition und er Schreibart obzuwalten ſcheint; was ich eben nur andeuten ann, wenn ich mich nicht zu weit von meinem Zwekk entfernen will. Denken wir uns beide Methoden etwas weiter getrieben, o würde dort ein unruhiges Umherſpringen, hier ein ſchleppendes Auseinanderziehen zu tadeln ſein. Aber gewiß findet jeder, wenn er dieſe Vergleichung anſtellt, nur um ſo mehr da wo ſich alles ſo aus dem allgemeinen herausſpinnen muß, eine ſolche Gedankenentwikkelung, wie wir ſie in unſerer Stelle antreffen, höchſt erklärlich.

In dem ganzen Abſchnitt nämlich von V. 3—23 kann man nur zwei Punkte ſezen, nach 8 und nach 23 *). Die beiden Hauptſäze, grammatiſch betrachtet, ſind nur die, wir danken Gott euretwegen V. 3, und wir hören nicht auf Gott für euch zu bitten V. 9, welches die bei Paulus faſt ſolennen Eingangsſäze ſind, und aus dieſen entwikkeln ſich gehaltreichere Säze auf eine aus Einfachheit faſt verwirrende Weiſe, indem durch relative

---

*) Allerdings kann auch ein Punkt geſezt werden in V. 16 hinter *ἐξουσίαι*; allein da das folgende *τὰ πάντα* offenbar die vorhergehenden Nominative aufnimmt: ſo iſt dieſe Interpunction, logiſch betrachtet, höchſt untergeordnet.

Fürwörter und Partikeln angeknüpft wird. Bei dieſer ſcheinbaren Nachläſſigkeit aber, die einmal über das andere die Subjecte wechſelt, ſo daß eines ſich hinter dem andern verbergen muß, herrſcht doch zugleich ein ſtrenger cycliſcher Charakter. Denn nach den Ergießungen über Chriſtum in den näher zu betrachtenden Verſen kommt Paulus in V. 22 genau auf den Inhalt der in V. 9 vorangegangenen Bitte zurükk; ja ganz am Ende des Abſchnittes ſogar auf die Erwähnung ſeines Amtes, womit er angefangen hatte, indem er nun an denſelben Anfang noch eine andere Gedankenreihe anknüpfen will.

Beide Hauptſäze V. 3 und V. 9 gaben ſich gleich gut dazu her auf Gott überzugehen; Paulus aber benuzt erſt den zweiten dazu, und ſo wird V. 13 von Gott ausgeſagt, daß er uns in das Reich ſeines Sohnes verſezt habe, durch welchen wir die Vergebung erlangt haben. Und nun geht mit V. 15 die Rede auf Chriſtum über, und die Stelle beginnt, mit welcher wir uns zu beſchäftigen haben. Sie berührt ſo ſehr die viel beſprochene und beſtrittene Frage über die höhere Natur und Würde Chriſti und über ſein Verhältniß zu Gott und zur Welt, daß es mir nicht überflüſſig erſcheint gleich hier zu bevorworten, daß dieſer Verſuch von gar keinem dogmatiſchen Intereſſe ausgeht, ſondern von einem rein hermeneutiſchen. In allen ſchwierigen Stellen nämlich, je unbeſtimmter und vieldeutiger, auch nicht leicht durch Parallelen feſtzuſtellen *) die einzelnen Ausdrükke ſind, um deſto

---

*) Man könnte zwar denken, bei der großen Verwandtſchaft des Briefes an die Epheſer mit dem unſrigen könne es an Parallelſtellen nicht fehlen. Allein dies kommt wol mehr jenem Briefe zu Gute, als dem unſrigen. Denn vergleicht man beide in Umriß und Ausführung, ſo erſcheint der unſrige bei weitem richtiger gehalten und ſtrenger zuſammenhängend, ſo daß, wenn bei Abfaſſung des einen der andere vorgeſchwebt haben ſoll, der epheſiſche Brief es iſt der eine minder günſtige Stimmung verräth, bei der ein ſolches Hülfsmittel beſonders willkommen ſein muß, und nicht der unſrige. Ich wundere mich daher, ſo oft die Meinung vorgetragen wird, der Brief an die Epheſer habe bei dem unſrigen zum Grunde gelegen; man müßte denn meinen, Pau-

mehr ſieht ſich der Ausleger an die Form verwieſen, um durch ſie des ſchwierigen Stoffs wo möglich Herr zu werden. Nun iſt jenes unläugbar hier in ſolchem Grade der Fall, daß man der Aufforderung nicht ausweichen kann, zu verſuchen in wie fern ſich der Sinn der Formeln durch das logiſche und grammatiſche Verhältniß der Säze, in denen ſie vorkommen, beſtimmen läßt; und dies iſt die Aufgabe, die ich mir geſtellt habe *).

Bei der näheren Betrachtung dieſer von Chriſto handelnden 107 Stelle zeigten ſich mir nun darin zwei, wenn man ſich nur den reinen Text und nichts weiter vor Augen hält, meines Erachtens unverkennbare Parallelen, nämlich die Säze V. 15. 16 *ὅς ἐστιν εἰκὼν . . . ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κ. τ. λ.* und V. 18. 19 *ὅς ἐστιν ἀρχή . . . ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε κ. τ. λ.* In dem zweiten Saz ſcheint zwar der Zuſammenhang zwiſchen dem *ὅς* und dem *ὅτι* durch das *ἵνα* unterbrochen; allein dieſes *ἵνα* iſt rein parenthetiſch. Man denke ſich nur, Paulus habe ſtatt deſſen geſchrieben *εἰς τὸ γενέσθαι ἐν πᾶσιν αὐτὸν πρωτεύοντα*, welches ja ganz daſſelbe ſagen will: ſo wird man ſich durch dieſen Einſchub nicht irren laſſen; wie denn überhaupt nicht leicht möglich iſt, dem ganzen Zuſammenhange nach, das *ὅτι* auf das *ἵνα γένηται* beziehen zu wollen und nicht auf das *ὅς ἐστιν*. Da nun der erſte Saz die Ausſage über Chriſtum beginnt: ſo muß jeder, welcher der Parallele ihr Recht anthun will, auch zugeben, daß, wie unſer zweiter Saz durch die Aehnlichkeit der Form den erſten zurükkruft, er ihm auch will dem Range nach coordinirt ſein, mithin daß dieſes die beiden Hauptſäze

---

uns habe an unſerm Briefe eine verbeſſerte Umarbeitung von jenem geben wollen.

*) Nur im allgemeinen will ich hier an des würdigen Storr bekannte Interpretation unſeres Briefes, Opusc. II. p. 120—220, erinnern. Unſere Methoden ſind aber hier ſo durchaus verſchieden, daß eine Uebereinſtimmung nur zufällig ſein kann, und daß eine fortwährende Vergleichung mir völlig unthunlich erſcheint, da wir gleich von Anfang an auseinandergehen. Ich behalte mir indeſſen vor, im einzelnen hie und da auf dieſe Arbeit zurükzukommen.

ſind, von welchen die anderen abhängen. Denn ein dritter von gleicher Geltung folgt nicht, da V. 20 noch an dem *ὅτι* hängt, und mit V. 21 ſchon die Zurükkführung auf das V. 9 – 11 geſagte beginnt. Hieraus ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, nicht nur, daß das *ὅτι* im zweiten Hauptſaz zu ſeinem *ὅς ἐστιν* ſich eben ſo verhält, wie das in dem erſten zu dem ſeinigen, ſondern auch, daß V. 20 ſich zu dem zweiten Hauptſaz eben ſo verhält, wie die Säze von *τὰ πάντα* V. 16 bis *τῆς ἐκκλησίας* V. 18 ſich zu dem erſten Hauptſaz verhalten. Daß ſich zwiſchen dieſen Fortſezungen oder Erläuterungen kein ſo genauer Parallelismus in der Structur zeigt, rechtfertigt ſich ſchon dadurch, daß es nur Nebenſäze ſind, und daß gerade auf dieſe Weiſe der Parallelismus der Hauptſäze deſto ſtärker ins Auge fällt. Es hat aber auch darin ſeinen Grund, daß der lezte Saz darauf eingerichtet werden mußte, von dieſem Gegenſtand den Uebergang zu machen zu dem folgenden, was ſich wieder an die Säze in V. 9 – 11 anſchließt. Und doch iſt auch hier daſſelbe Verhältniß nicht zu verkennen. In dem erſten Zuſaz finden wir die beiden verwandten Zeitwörter *ἔκτισται* und *συνέστηκεν* und in dem zweiten die eben ſo verwandten *ἀποκαταλλάξαι* und *εἰρηνοποιῆσαι*, und in beiden die Dinge *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, endlich wenn wir in V. 20 ſtatt des *καὶ* das *εὐδόκησε* unverbunden wiederholen, ſo haben wir auch dieſelbe Anknüpfung wie bei *τὰ πάντα* in V. 16.

Wir verweilen einen Augenblikk bei dieſem allgemeinen Umriß, um die entſchiedene Zweigliedrigkeit unſerer Stelle in Schuz zu nehmen gegen die Auslegung des Chryſoſtomus. Denn ich geſtehe gern, ich halte es immer der Mühe werth bei ſchwierigen Stellen zuerſt die Exegeten unter den griechiſchen Vätern zu befragen, weil ſie, ſo vieler Vorzüge wir uns auch vor ihnen erfreuen mögen, doch den höchſt bedeutenden Vortheil voraus haben, daß ſie in derſelben Sprache redeten und ſchrieben, und zwar in einem Idiom das ſich aus dem neuteſtamentiſchen Sprachgebrauch gebildet hatte. Nur freilich wegen der vorherrſchenden Gewöhnung jene Schriften in ihren Homilien zerſtükkelt zu behandeln, mithin mehr auf das einzelne zu ſehen, ſind ſie gerade wo es auf die Betrachtung des Zuſammenhanges ankommt, von weit weniger Autorität. Chryſoſtomus alſo *) unterſcheidet eine dreifache πρωτεία Chriſti, von welcher hier die Rede wäre, er ſei der erſte oben, der erſte in der Kirche, der erſte in der Auferſtehung. Eine Abſicht des Apoſtels dieſe Vorzüge ſämmtlich aufzuführen läßt ſich ſehr leicht in dem eingeſchobenen Saz finden ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων; und ſo wird dieſe Erklärung alle diejenigen anſprechen, welche überall eine Triplicität ſuchen; wir aber vermiſſen drei gleich geſtellte Säze für dieſe drei Glieder. Denn den Primat oben findet Chryſoſtomus in unſerm erſten Hauptſaz, und den Primat der Auferſtehung in unſerm zweiten; den Primat in der Kirche hingegen finden wir nur in dem lezten von den dem erſten Hauptſaz untergeordneten Säzen, und könnten ihm alſo auch nur eine untergeordnete Stelle anweiſen. Nehmen wir aber noch dazu, daß wir eine gemeinſchaftliche Beziehung Chriſti auf das was im Himmel, und das was auf Erden iſt, nicht nur unter dem erſten, ſondern auch unter dem zweiten Hauptſaz finden: ſo verſchwinden uns die Spuren einer ſolchen Triplicität immer mehr, ſo elegant ſie ſich auch ausdrükken läßt, wenn wir etwa ſagten, der Primat oben, der Primat unten, und der in dem Uebergang von unten nach oben. — Aber wenn wir nun nach der Gliederung der Säze nur zwei Hauptausſagen von Chriſto annehmen können, welches ſind nun dieſe?

Um dieſe Frage zu beantworten, müſſen wir zuvörderſt unſere Säze noch genauer in ihren Verhältniſſen zu einander betrachten. Ich ſtelle zuerſt feſt, daß da in V. 13 unſer Verſeztſein in das Königreich des Sohnes vorangeht, und eben darauf auch — nur in genauer Beziehung auf Heidenchriſten, wie das ἀπηλλοτριωμένους bezeugt — in V. 21 wieder zurükkgegangen wird, gewiß auch unſere beiden Hauptſäze in Beziehung hierauf

---

*) Homil. III, 2 über unſern Brief.

ſtehen müſſen; indem ſonſt unſere Stelle nicht einmal als eine Digreſſion motivirt wäre, mithin aller Zuſammenhang fehlte. Und über eine ſo räthſelhafte Rede ließe ſich denn natürlich gar nichts ſagen, ſondern man könnte ſie nur der ſubjectiven Behandlung eines jeden überlaſſen. Aber freilich kann die Beziehung enger ſein oder weiter, und beide Säze hierin gleich oder ungleich. Betrachten wir die beiden Hauptſäze, ohne noch ihren Inhalt genauer beſtimmen zu wollen, im allgemeinen, Chriſtus iſt Bild Gottes, weil alles in ihm geſchaffen iſt, und Chriſtus iſt der erſte aus den Todten, weil die ganze Fülle in ihm wohnen ſollte: ſo führt uns die am nächſten liegende Erklärung des erſten ganz aus dem moraliſchen Gebiet, welches wir uns bei dem Reiche des Sohnes denken, in das Gebiet der Natur; der lezte hingegen hält uns innerhalb des moraliſchen Gebietes feſt, da das *καὶ ὑμᾶς* V. 21 unmittelbar aus dem *τὰ πάντα* V. 20 herausgenommen wird, welches doch in der genaueſten Verbindung mit dem *πᾶν τὸ πλήρωμα* ſteht. Wenn alſo hier eine Ungleichheit iſt: ſo iſt ſie wenigſtens in ſo weit regelmäßig geſtellt, daß die genaueſte Beziehung zulezt ſteht. Denn ſonſt wäre nicht nur das ganze ein Antiklimax, ſondern der Rükgang zu dem wovon ausgegangen, iſt könnte nicht unmittelbar erfolgen. Aber iſt auch wirklich die Ungleichheit ſo groß als ſie zu ſein ſcheint? Wenn es uns ſo leicht wird zu ſagen von Chriſto, daß alles durch ihn geſchaffen iſt — mag man nun dieſes durch ihn ſchon in dem *ἐν αὐτῷ* oder erſt in dem *δι᾽ αὐτοῦ* (V. 16) finden: ſo können wir doch dabei nicht an den ganzen Chriſtus denken, ſondern nur an ſeine göttliche Natur, um nach unſerer ſpätern Weiſe zu reden, oder an die zweite Perſon der Dreieinigkeit. Hingegen wenn wir ſagen, er ſei der erſte aus den Todten: ſo müſſen wir gerade dieſe göttliche Perſon ausdrükklich ausnehmen, als welche an dem Tode keinen Theil gehabt haben darf, und alſo auch nicht aus den Todten erſtgeboren *πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν* ſein kann. Mithin wäre doch genau genommen das Subject in unſerm erſten Hauptſaz nicht daſſelbe wie in dem lezten; und dieſe Identität gebietet doch der Parallelismus beider Säze auf das ſchlagendſte. Unſer erſtes ὃς in V. 15 geht offenbar auf υἱός zurükk, und daſſelbe gilt nothwendig von dem zweiten. Wo nun Chriſtus ſich Sohn Gottes nennt oder Gott ſeinen Vater, da unterſcheidet er nicht dieſes in ſich von jenem, ſondern er meint ſich den redenden ganz, den ganzen Jeſus von Nazareth, wie er zugleich der Chriſt war. Und eben ſo giebt es keine neuteſtamentiſche Stelle, wo dieſer Ausdrukk nur dies oder jenes in Chriſto bedeutete, ſondern immer den ganzen ungetheilten Chriſtus. Hätte daher Paulus, der hier nur auf υἱός zurükkgehen konnte, in der einen Stelle nur von der einen, in der andern nur von der andern Natur in Chriſto reden wollen: ſo mußte er in beiden Stellen eine Nebenbeſtimmung hinzufügen, wodurch der untergeordnete Gegenſaz zwiſchen beiden klar geworden wäre. Ich weiß nicht, ob ich darauf rechnen muß auch hier wieder den gewöhnlichen Einwurf zu hören, daß dies Forderungen wären, die viel zu viel Kunſt vorausſezten, als daß man ſie an neuteſtamentiſche Schriftſteller machen dürfte; wenigſtens hoffe ich immer einen Freibrief gegen ſolche Entſchuldigungen doch für den Apoſtel Paulus zu erhalten! Zumal hier, wo es ihm ſo leicht war zu ſagen ὃς κατὰ μὲν πνεῦμα ἁγιωσύνης oder irgend ähnliches εἰκὼν ἐστι θεοῦ κ. τ. λ. und dann κατὰ δὲ σάρκα ἀρχὴ κ. τ. λ. Da ſich nun aber von etwas ähnlichem auch nicht die mindeſte Spur findet: ſo haben wir auch kein Recht den Saz, Chriſtus iſt das Ebenbild Gottes, weil alles in ihm geſchaffen iſt, ſo zu verſtehen, wie er nur von der zweiten Perſon in der Gottheit vor der Menſchwerdung derſelben wahr ſein kann; ſondern Paulus kann nur an den ganzen Chriſtus gedacht haben, und wir dürfen uns alſo auch nur mit einem ſolchen Sinne des Sazes begnügen, der von dem ganzen Chriſtus gelten kann [*]). Und wol nur wenn die Trinitätslehre ſchon ganz fertig und bekannt geweſen wäre, oder wenn wir wenigſtens behaupten könnten, wozu es aber an allen Beweiſen fehlt, daß Paulus die Lehre vom Logos nicht nur gekannt, ſondern auch ſich angeeignet habe, und nicht nur das, ſondern auch gewußt, ſie wäre den Koloſſern und Laodiceern ebenſalls ganz geläufig, nur in dieſem Fall würden wir annehmen dürfen, Paulus möchte ſich eine ſolche Breviloquenz erlaubt haben, von dem ganzen Chriſtus auf eine frühere Wirkſamkeit der ihm hernach einwohnenden göttlichen Perſon ohne eine genauere Andeutung überzugehen.

---

[*]) Dies giebt auch Storr zu: „Ceterum Dei filius, cui liberationem referimus acceptam, est ὁ θεάνθρωπος" p. 131; aber freilich macht

Halten wir hieran feſt: ſo müſſen wir freilich die gewöhnliche Auslegung ganz ablehnen, welche hier einen Antheil Chriſti an der Schöpfung im eigentlichen Sinne findet, und was noch mehr iſt an der Schöpfung geiſtiger Weſen, von deren Entſtehung weder die Schöpfungsgeſchichte etwas meldet, noch ſonſt in altteſtamentiſchen Schriften etwas überliefert iſt. Allein dieſe Erklärung ſcheint doch auch ſonſt ſo viel gegen ſich zu haben, daß ich ſie ſelbſt nur zu erklären weiß aus dem Wunſch, Spuren dieſer Vorſtellung zu finden, und aus der Ungeduld, welche möglichſt ſchnell den Sinn ermitteln will ohne den Zuſammenhang zu Rathe zu ziehen. Wo jener Saame der Entdekkungsſucht in dieſen Boden der Rathloſigkeit fällt, da pflegt hermeneutiſches Unkraut reichlich aufzugehen. Zuerſt iſt ja aber κτίζειν gar nicht das gebräuchliche Wort für erſchaffen; an keiner Stelle in der Schöpfungsgeſchichte haben es die LXX, und in der atheniſchen Rede bedient ſich Paulus für die Schöpfung deſſelben ποιῆσαι, womit ſich auch jene begnügen; ja in allen Stellen der LXX, wo ſich κτίζειν findet, ſei es nun für das hebräiſche ברא oder für andere Wörter, iſt nirgends von dem

---

er hernach eben den Gegenſaz, den Paulus hier gar nicht aufſtellt, geltend, um von dem geſagten einiges auf die göttliche anderes auf die menſchliche Natur beziehen zu können, und zwar aus beiden Säzen ohne Unterſchied.

urſprünglichen Hervorbringen mit Bezug auf das vorher nicht geweſen ſein die Rede, ſondern nur von dem Begründen und Einrichten in Bezug auf das künftige Fortbeſtehen und Sichfortentwikkeln *); die Stellen zu geſchweigen, wo der Gebrauch ſich ganz dem griechiſchen nähert. Daſſelbe gilt von allen pauliniſchen Stellen **). Geſezt alſo auch, es wäre hier von verſchiedenen Abſtufungen der Engel die Rede: ſo würden doch unſere Worte weniger von der Erſchaffung dieſer verſchiedenen Perſönlichkeiten, von ihrem ins Daſein gerufen werden, zu verſtehen ſein, als vielmehr von ihrer Einſezung in dieſe beſtimmten Würden oder überhaupt von der Einrichtung einer ſolchen Stufenleiter unter ihnen. Aber dürfen wir denn das geſezte auch wirklich zugeben? Dazu reicht doch keinesweges hin, daß man beweiſen könne, Paulus habe ſolche Verſchiedenheiten angenommen; ſondern entweder muß die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung zu Tage liegen, oder der Ausleger iſt gehalten wenigſtens durch Analogien nachzuweiſen daß die Abſtufungen der Engel durch ſolche Benennungen bezeichnet werden konnten. Was wir von den Eſſenern wiſſen, reicht gar nicht bis dahin; aber geſezt auch, ſo giebt doch Paulus zu, es gebe ſolche *θρόνους* und *κυριότητας*, und würde er ſich wol eſſeniſches auf ſolche Weiſe angeeignet haben? Beides gilt eben ſo, wenn man an gnoſtiſches denken wollte. Daß nun dieſe Kenntniſſe aus Belehrungen Chriſti hergenommen ſein ſollten, hat meines Wiſſens noch niemand behauptet, noch etwa die Stelle Matth. 18, 10 ſo weit

---

*) Ich kann die Leſer getroſt einladen, ſämmtliche Stellen bei **Tromm**ins und **Biel** nachzuſehen; denn **Schleusner** iſt hier ſehr unvollſtändig, und durch Drukfehler in den Zahlen entſtellt.

**) Wo es auf *κόσμος* bezogen wird, da iſt ſchon um dieſes Wortes willen das Begründen einer feſten Ordnung und Zuſammenſtimmung der Hauptbegriff. Eben dieſe Beziehung liegt auch zum Grunde wo ὁ κτίσας und ἡ κτίσις zuſammengeſtellt werden; und eben ſo wenig tritt das eigentliche Erſchaffen hervor in den Stellen 1 Kor. 11, 9. 1 Tim. 4, 3 und Kol. 3, 10.

ausſpinnen wollen. Und eben ſo wenig kann es eine phariſäiſche Vorſtellung geweſen ſein, einige Engel gleichſam als Mitregenten oder Geſellſchafter des Allerhöchſten auf Thronen ſizend zu denken, und andere in beſtimmten Verwaltungs- und Regierungsverhältniſſen, die den Ausdrukk *ἀρχὴ* rechtfertigen könnten *). Aber alle dieſe Annahmen ſchweben ganz haltungslos in der Luft. Das andere aber, daß eine andere Erklärung nicht möglich ſei, iſt ſo wenig der Fall, daß uns vielmehr gerade dieſe in die größte Verlegenheit bringt mit dem Zuſammenhang. Denn was hätte doch die Erſchaffung der Engel durch den nun Chriſto einwohnenden *λόγος* mit unſerm Verſeztſein in das Reich des Sohnes zu thun? Ja wenn wir irgend etwas wüßten von einer ſolchen Lehrweiſe des Apoſtels, die den Engeln eine Geſchäftsführung in dem Reiche Gottes zuſchreibt **); aber um eine ſolche zu behaupten, müßte man wol erſt dem Briefe an die Ebräer alle Verwandtſchaft mit der pauliniſchen Schule abſprechen ***). Und hätte Paulus doch dieſe Lehre überliefert, ohne daß wir es ſonſt woher wüßten: ſo könnten wir wol dergleichen zuerſt erfahren aus einem Briefe an eine Gemeine die er ſelbſt gegründet, und in der er lange genug gelehrt um auch ſolche 100 Gegenſtände berührt zu haben, ſo daß ſie ſich aus ſeinen mündlichen Vorträgen den fehlenden Zuſammenhang ergänzen konnten; aber wie konnte er von den Koloſſern erwarten daß ſie dergleichen verſtehen ſollten? Ja auch das wollte ich mir noch ge-

---

*) Kaum bedarf es wol einer Erwähnung, daß die ſpätere Vorſtellung, welche die Engel den Elementen und den einzelnen Weltkörpern vorſezt, bei Paulus nicht vorausgeſezt werden kann. Vgl. Origenes in Ierem. Hom. X, 6.

**) Sogar die Stelle Epheſ. 3, 10 ſpricht eher hiergegen.

***) Denn eine *διακονία* iſt ſehr weit davon entfernt eine *ἀρχὴ* oder *ἐξουσία* zu ſein; und wer von dem Sohn behauptet, daß er höher ſei und trefflicher der Sache und dem Namen nach als die Engel, dem ſteht der Saz gewiß nicht zu Gebot, daß der Sohn derjenige ſei, durch den oder zu dem die Engel geſchaffen worden. Vgl. Hebr. 1, 4—14.

gellen laſſen, wenn Paulus irgendwo abſchweifte in eine den Zuſammenhang nicht weiter beachtende Lobpreiſung Chriſti, in der dies unter mehrerem ſtånde, was auch über ſein Verhältniß zu uns weit hinausgeht: aber nur nicht hier, wo dieſer Gedanke ſelbſt ſogleich wieder aufgenommen wird, um in die genaueſte Verbindung gebracht zu werden mit dem was Chriſtus für uns gethan, und was uns durch ihn zu Theil geworden.

Doch um uns von dieſem Sachverhältniß noch beſtimmter zu überzeugen, müſſen wir den Zuſaz zu unſerm Hauptſaz und ſeiner Begründung genau betrachten. Derſelbe beſteht ebenfalls aus zwei, wie mir ſcheint, unverkennbar parallelen Doppelſäzen; der eine *τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*, der andere *καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*. Die Correſpondenz iſt hier ſo genau, daß man auch den Parallelismus aufs genaueſte durchführen kann. Nur durch beide zuſammen wird alſo, wie das ungebundene Eintreten es erfordert, der unmittelbar vorhergegangene Saz, daß alles in ihm geſchaffen iſt, wieder aufgenommen; *ἔκτισται* und *συνέστηκε* müſſen daher ſo zuſammengehören, daß genau genommen das lezte ſchon in dem erſten liegt. Die Veränderung der Zeitform iſt darin hinreichend begründet, daß das vergangene nun mit einem gegenwärtigen *ἔστι πρὸ πάντων*, *ἔστι κεφαλὴ* in Verbindung gebracht wird, und *ἔστι κεφαλὴ* muß ſich zu *ἔστι πρὸ πάντων* gerade ſo verhalten wie *συνέστηκε* zu *ἔκτισται*. Was nun das leztere betrifft, ſo erklären dem gemäß auch ganz natürlich diejenigen, welche bei *ἔκτισται* durchaus an das Erſchaffenſein denken, das *συνέστηκε* von dem Erhaltenwerden. Dadurch 511 beſtätigen ſie auf der einen Seite allerdings, daß ſie das Verhältniß zwiſchen beiden Ausdrükken an dieſer Stelle ebenſo aufſaſſen wie wir, auf der andern Seite aber entfernen ſie ſich weit genug aus dem Kreiſe des Wortes, wenn *συνέστηκε* geradezu ſo viel heißen ſoll als erhalten werden; die intranſitiven Formen müſſen doch in der Verwandtſchaft mit den tranſitiven bleiben.

Wenn nun für leztere das bekannte, Einen mit einem andern zuſammen bringen, die leitende Formel iſt: ſo ſuche ich ſie für jene in ſolchen Zuſammenſtellungen wie γάλα συνίστηκε, χιὼν συνίστηκε *), wo alſo auch ein Zuſammengetretenſein einzelner Elemente der Hauptbegriff iſt, und ſo iſt συνίστηκε die natürliche Folge des ἐκτίσθη, ſehr richtig gebraucht von dem feſt werden, ſich conſolidiren der Verhältniſſe und Einrichtungen, aber gar nicht von der Fortdauer des Daſeins **). In der richtigen Bedeutung aber genommen, hängt es genau zuſammen mit dem ἐκτίσθη, wie es oben iſt erklärt worden. Aber wenn τὰ πάντα in V. 16 vorzüglich von den himmliſchen Geiſtern gemeint iſt, und derſelbe Ausdrukk hier alſo offenbar auch daſſelbe bedeuten muß: ſo wäre dieſes beides als unmittelbar zuſammengehörig dargeſtellt, daß die Ordnungen der himmliſchen Geiſter durch Chriſtum zuſammengehalten werden, und daß Chriſtus das Haupt
312 der Kirche iſt. Hierzu nun fehlen uns alle Mittelglieder; und die Lage der Sache wird warlich nicht beſſer, wenn man daran erinnert daß jedenfalls jene vier himmliſchen Ordnungen nur ein Theil des τὰ πάντα ſind, daß ſie ganz dem Himmel und dem unſichtbaren angehören, jenes aber auch noch das ſichtbare himmliſche und das geſammte irdiſche umfaſſe. In der That, wenn wir dies hier finden wollen: ſo ſehe ich nicht ein, wie wir unſere kirchliche Lehre noch aus einander halten wollen von der Lehre des neuen Jeruſalems, und unſere ganze kirchliche Praxis von der Methode derjenigen, welche, indem ſie alle ihre Gebete

---

*) Aehnlich iſt auch 2 Petr. 3, 5 γῆ ἐξ ὕδατος συνεστῶσα.

**) Man führt für dieſe Bedeutung gewöhnlich auch zwei außerbibliſche Stellen an, Pseudo-Aristoteles de mundo 6 ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκε, wo man ſich nur des vorangegangenen Ausdrukks ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία zu erinnern braucht, um den von mir angegebenen Sinn ganz deutlich hervortreten zu ſehen. Die andere iſt Herodian 1, 9 (Bekk. p. 13, 29) θαῤῥῶν τῇ τοῦ πατρὸς ὡς ἔτι συνεστώσῃ δυνάμει; aber auch hier iſt ganz deutlich derſelbe Sinn, als ob ſie noch nicht zerſtreut und auseinander gegangen wäre, ſondern noch alle ihre Beſtandtheile feſt zuſammen hielten.

an Chriſtum richten, und alle Weltbegebenheiten und alle Umſtände die in das Leben der Chriſten eingreifen auf ſeine Regierung zurükführen, den Gott, als deſſen Ebenbild Chriſtus hier dargeſtellt wird, ganz in den Hintergrund ſtellen. Doch werden wir uns hiezu entſchließen müſſen, wenn Paulus ſeine Worte in dieſem Umfang gedacht hat. Aber wenn ſich doch dieſes alles ſo genau auf die Stellung Chriſti zur Kirche bezieht, wie zu Tage liegt: wie unangemeſſen hätte Paulus geſchrieben, wenn er aus dieſem Umfang gerade das herausgehoben hätte, nämlich die himmliſche Hierarchie, deſſen Zuſammenhang mit dem Reich Chriſti auf Erden am wenigſten erſichtlich iſt; was aber auch die Chriſten, an die er zunächſt ſchrieb, am meiſten intereſſiren mußte, nämlich wie auch alle irdiſchen Verhältniſſe in Bezug auf ſein Reich geordnet ſind und beſtehen, das hätte er mit Stillſchweigen übergangen! Bedenken wir dieſes, und zugleich, wie wenig wir behaupten können, daß die Ausdrükke *θρόνοι*, *κυριότητες*, *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* als Bezeichnungen für verſchiedene Stufen übermenſchlichen Daſeins bekannt und geläufig geweſen wären *): ſo müſſen wir uns wol fragen, was denn die Leſer 513
des Apoſtels dabei werden gedacht haben. Nimmt man an, ſie wären zu ſo luſtigen Speculationen geneigt geweſen, oder hätten eine Theorie überirdiſcher Geiſter gehabt, und Paulus habe hierauf Rükſicht genommen: ſo ſcheinen mir nur zwei Fälle mög-

---

*) Theodoret zu unſerer Stelle erklärt zwar ſo, aber man ſieht es der Erklärung deutlich an, daß ſie auf keiner bekannten Ueberlieferung ruht. Daß unter den Thronen die Cherubim zu verſtehen ſeien, trägt er nur als ſeine Hypotheſe vor (ἡγοῦμαι), und eben ſo auch, daß die andern die Engel der Völker ſeien. Aber die Stellen aus Daniel 10, 13. 20. 21 würden nur darauf führen, daß die andern Völker böſe Engel hätten, da ſie dem welcher an Daniel geſendet iſt widerſtehen; und von ſolchen kann doch hier nicht die Rede ſein. Auch wird früher, wo dieſe Vorſtellung vorkommt, geſagt daß die Engel bei der Ankunft des Erlöſers dieſe Herrſchaft verloren hätten (vergl. Origenes in Genes. Hom. IX, 3 und in Ioann. Tom. XIII, 49); und dann war wiederum keine Urſache hier von der Sache zu reden.

lich. Entweder dies ſind die dort geläufigen Kunſtausdrükke; aber dann, wenn ich auch zugeben wollte daß Paulus nicht nöthig gefunden etwas gegen dieſe Theorie zu ſagen, kann ich doch unmöglich glauben daß der Apoſtel ſie ſich ſo angeeignet haben ſollte, ohne irgend eine Andeutung davon zu geben, daß die Ausdrükke ihm ſelbſt fremd ſeien. Oder dieſe Ausdrükke ſind die ihrigen nicht: aber wie könnte er ihnen dann fremde, woher er ſie auch haben mochte, entgegenbringen, ohne auch nur den leiſeſten Wink darüber, wie ſie ſich zu den ihrigen verhielten? Waren alſo die Koloſſer auf dieſe Gegenſtände geſtellt: ſo waren die Aeußerungen des Apoſtels, ſofern ſie ſich hierauf beziehen ſollten, nicht angemeſſen, und konnten daher auch keine ſeiner würdige belehrende oder reinigende Wirkung hervorbringen. Waren hingegen die Koloſſer nicht in dieſen Dingen bewandert: ſo konnten ihnen auch bei dieſen Ausdrükken nicht leicht höhere Weſen einfallen; und auch wir werden bei ſo bewandten Umſtänden am
314 beſten thun, dahin zu folgen, wohin uns die Frage führt, was die Koloſſer, wenn ſie eben ſo wenig von Engeln wußten und wiſſen wollten, aber auf alles begierig waren was ſich auf das Reich des Sohnes beziehen ſollte, wie wir, bei dieſen Ausdrükken gedacht haben können. *Ἀρχαὶ* und *ἐξουσίαι* waren ihnen wohl bekannt als Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Perſonen; *θρόνοι* war der bekannte Name königlicher Size, aber auch von andern ausgezeichneten gebraucht, auch dieſes erſte Wort alſo konnte ſie nicht auf eine andere Spur bringen; höchſtens hätten ſie können ungewiß ſein, ob es nicht vielleicht von dem Lehrſtuhl und Amt zu verſtehen ſei, wenn anders dieſer ſpätere Sprachgebrauch ſchon ſo frühe Wurzeln hat, und die den Apoſteln verheißenen Throne eben ſo zu deuten ſind. Nun waren freilich noch *κυριότητες* übrig, und dieſes Wort iſt uns außerhalb des neuen Teſtaments ganz fremd *); aber mag es nun erſt auf unſerm Gebiet ent-

---

*) Es findet ſich bekanntlich auch nicht bei den LXX: wohl aber kommt,

ſtanden oder ſchon im Gebrauch geweſen ſein, verſtändlich war es ſeiner Abſtammung und ſeiner Form nach, und konnte ſich der Erklärung von *θρόνοι*, von der Würde des bürgerlichen Regiments oder dem Anſehn der Lehrer, gleich gut bequemen. Aus dieſen Ausdrükken ſelbſt konnten ſie alſo die Veranlaſſung nicht nehmen, an überirdiſches zu denken; aber in wie weit und in welchem Sinne mußte der Gegenſaz zwiſchen Himmel und Erde, ſichtbarem und unſichtbarem, darauf führen? Zuerſt ſehe ich keine Nothwendigkeit, dieſe Gegenſäze für völlig gleichbedeutend und alſo den einen nur für eine überflüſſige Wiederholung des anderen zu halten. Vielmehr iſt ja auch auf Erden überall nur das äußere ſichtbar, die Wirkung, die That; das innere 515 aber, die Willensbewegung, die Kraft, iſt unſichtbar *). Um aber zu entſcheiden, ob beide Gegenſäze einander ſchneiden ſollen, wie ich es oben angenommen, aber ohne dadurch etwas für unſere Stelle entſcheiden zu wollen, oder ob nur die eine Seite des einen durch den andern getheilt werden ſoll und welche, und wie ſich dann hiezu unſere vier Hauptwörter verhalten; um dies zu entſcheiden, müſſen wir uns erſt über das, was im Himmel und was auf Erden iſt, verſtändigen. Hier indeß wollen wir ja nicht die ganze Unterſuchung noch einmal aufrühren, ſondern als ausgemacht und zugeſtanden vorausſezen, daß derjenige Sprachgebrauch, nach welchem Himmel und Erde das Univerſum bedeutet, mithin der Himmel alles überirdiſche in ſich ſchließt, nicht der einzige iſt, ſondern daß in einem andern Sinne Juden und Judengenoſſen gewöhnlich war ein Himmelreich zu denken, und es iſt natürlich und verſteht ſich von ſelbſt, daß was zu dieſem Himmelreich gehörte auch *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* heißen konnte,

---

zumal im Daniel, öfter *κυρεία* vor, auch im Zuſammenhang mit König und Königthum, und ſo mag vielleicht jene Form an die Stelle von dieſer getreten ſein.

*) Auch die Art, wie Paulus ſelbſt Röm. 1. 20 τὰ ἀόρατα von Gott braucht, führt hierauf.

ſo wie, daß in dieſem Sprachgebrauch alles was außerhalb dieſes Himmelreichs iſt, eben ſo gut konnte irdiſches genannt werden, wie nach jenem alles außer- und überirdiſche auch Himmel hieß. Die Juden nun verſtanden unter dieſem Himmelreich nicht nur das erwartete meſſianiſche; ſondern dieſes war zwar deſſen höchſte Vollendung, aber doch gehörte dazu auch ſchon die Geſezgebung und der Tempeldienſt. Die chriſtliche Sprache begrenzte natürlich den Ausdrukk auf jenes engere Gebiet; aber doch haben wir deshalb kein Recht zu behaupten, Paulus hätte ſich deſſelben nicht auch in jenem weiteren Sinn bedienen können, daß er auch die Vorbereitungen zum meſſianiſchen Reich mit
616 darunter gerechnet hätte. Und noch etwas will ich als zugeſtanden annehmen, was mehr den Stil unſeres Apoſtels betrifft, daß er nämlich eine große Hinneigung hat zu Gegenſäzen, und daß er gewiſſe ſolenne Gegenſäze vorzüglich liebt, ſo daß, wenn ſich ihm irgend ein Gegenſtand unter der einen Seite eines ſolchen Gegenſazes darſtellt, dann auch das, was jenem in irgend einer Beziehung entgegengeſezt iſt, unter die andere Seite deſſelben Gegenſazes gebracht wird, wenn er ſich auch hier nicht eben ſo genau anſchließt wie dort. Hieß alſo alles, was zum Himmelreich gehört, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: ſo konnte alles, was zu irdiſchen Reichen, zu bürgerlicher Ordnung und rechtlichen Zuſtänden gehört, auch durch τὰ ἐπὶ τῆς γῆς bezeichnet werden. Und hieraus ſcheint ſich ſehr natürlich zu ergeben, daß wie ſich τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf Chriſtum beziehe, als bekannt keiner weiteren Ausführung bedurfte. Anders war es mit dem andern Gliede, und ſo folgt weiter, daß der Gegenſaz τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα ſich nur auf das lezte Glied bezieht, daß aber hier im Gegentheil das ſichtbare materielle, als das entfernter liegende, nur angedeutet bleibt, das unſichtbare aber einzeln vor Augen geſtellt wird. Mithin führen uns die Gegenſäze, die der Apoſtel aufſtellt, zu derſelben Bedeutung unſerer vier Hauptwörter, wie unſere bisherige Betrachtung; und Paulus ſagt alſo nicht das unangemeſſene, ſondern gerade das wovon wir wünſchen mußten

daß er es ausführe, nämlich daß und wie auch die irdiſchen Verhältniſſe der Menſchen ſich auf Chriſtum beziehen. Nur daß leider hier alles auf der grammatiſch ſchwierigen Auffaſſung der Präpoſitionen beruht, welcher ſich Paulus bedient! Zuerſt alſo entſteht die Frage, wenn doch der erſte Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη gleich nach der näheren Beſtimmung, was zu dieſem πάντα zu rechnen ſei, durch den folgenden τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται wieder aufgenommen wird, ob dieſer zweite jenem erſten ganz gleich ſein, oder ob er uns doch 312 zugleich weiter führen ſoll? Ganz gleich iſt er, wenn die beiden Partikeln zuſammen dem ἐν in dem erſten entſprechen; weiter führt er, wenn nur eine ihm entſpricht und die andere etwas neues enthält. Aber welche? Die bisherige *) Behandlungsweiſe 313

---

*) Wenn ich ſage bisherig, ſo meine ich bis auf Winers neuteſt. Grammatik, der dieſen Gegenſtand auf eine ſo entſchiedene Weiſe gefördert hat, daß es nicht mehr möglich ſein wird ſich in der früheren Willkührlichkeit und Unbeſtimmtheit zuſammengeſtoppelter und auseinander rinnender Bedeutungen zu erhalten. Auch wüßte ich nicht in irgend einem Stükk von ſeiner Methode auf dieſem Gebiet abweichen zu wollen; aber eben ſo natürlich iſt es, daß nicht gleich alle in allen Anwendungen einig ſind, und ſo geht es mir auch an dieſer Stelle. Winer nämlich (§. 54, 6) entſcheidet ſich hier dafür, das δι' αὐτοῦ dem ἐν αὐτῷ gleich zu ſtellen, und rechtfertigt dies dadurch, daß es erſt nach Zwiſchenſäzen geſchehe; denn alsdann kommt die Stelle mit Recht unter den §. 54. 3 aufgeſtellten Kanon, daß in parallelen Stellen ſinnverwandte Präpoſitionen für einander ſtehen, welches er in einem und demſelben Zuſammenhange mit Recht nicht gerne zugeben würde. Allein ich kann hier keine Zwiſchenſäze zugeben, da alles zwiſchenliegende nur nähere Beſtimmung von πάντα war, ſondern dies würde für uns eben ſo viel ſein, als ob beides, ἐν αὐτῷ und δι' αὐτοῦ, unmittelbar neben einander ſtände und doch daſſelbe bedeuten ſollte; und ſo betrachtet würde dies Winer eben ſo wenig zugeben, als er es mit Recht bei Röm. 11, 36 zugiebt. Allein die Triplicität an dieſer Stelle iſt offenbar eine andere, als die in der unſrigen. Dort nämlich ſind die drei Präpoſitionen einander coordinirt in genauer Beziehung auf die vorhergehenden Fragen, die ich auch als drei betrachte und nicht, wie auch Lachmann interpungirt, als zwei. Denn das ἢ in V. 34 verhält

dieſer Dinge läßt auf eben ſo unbeſtimmte Weiſe ἐν und διὰ mit dem Genitiv einerlei ſein, wie ſie auch ἐν und εἰς einerlei ſein läßt. Nehme ich nun dazu, daß der parallele Saz τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε wieder bei dem ἐν ſtehn bleibt: ſo beſtimmt mich dieſes vollends zu der Annahme, daß auch der erſte nicht weiter gegangen iſt, und daß mithin nur die beiden Partikeln δι᾽ αὐτοῦ und εἰς αὐτόν zuſammen das ἐν aufnehmen, natürlich aber auseinanderlegend und erklärend. Nun konnte Paulus, denke ich, ohne aus ſeinem auf das geiſtige Reich des Sohnes gerichteten Gedankengang heraus zu gehen, von allem was in irgend einer Beziehung zu der geiſtigen Menſchenwelt ſteht, alſo auch von der Körperwelt in ſofern, ja auch von der übermenſchlichen Geiſterwelt in ſofern, ſagen daß es in Chriſto geſchaffen iſt. In ſofern nämlich, als die Erlöſung durch Chriſtum, und man kann eben ſo richtig auch ſagen Er ſelbſt, der Schlüſſel iſt für alle auf das menſchliche Geſchlecht bezüglichen göttlichen Einrichtungen, mithin alles in ihm gegründet iſt; und dies iſt die Weiſe das Verhältniß auszudrükken, welche immer ſich ſelbſt gleich bleibt. Im folgenden aber wird daſſelbe Verhältniß in ſeine zeitlichen Elemente zerlegt. Alles nämlich fängt damit an durch ihn vermittelt zu ſein, indem es anders würde eingerichtet worden ſein, wenn Er nicht, als die Zeit erfüllt war, hätte eintreten ſollen; und alles endet damit für ihn zu ſein, auf dieſe oder jene Weiſe ſein Reich zu fördern. Daß nun Paulus, indem er dieſes, wie es in V. 21 unverkennbar geſchieht, den Koloſſern in Beziehung auf ſie ſelbſt ans Herz legen will,

---

ſich nicht zu dem dortigen εἰς wie das καὶ in V. 35 zu dem dortigen erſten Saze. Sonſt würde Paulus auch dort geſagt haben καὶ σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο. Der zweite Saz in V. 35 iſt auch eine nähere Beſtimmung des προέδωκεν, gerade als ob ὥστε ſtände, ſo daß ihm wiedergegeben werden müßte. Und ſo bezieht ſich das ἐξ αὐτοῦ auf den ausſchließlichen Urſprung der Idee, das δι᾽ αὐτοῦ auf den ausſchließlichen Urſprung der Methode der Ausführung, und das εἰς αὐτὸν auf die Ausſchließlichkeit der endlichen Beziehung.

ganz vorzüglich der öffentlichen Macht in ihren verſchiedenen Abſtufungen erwähnt, das hat eines Theils wahrſcheinlich ſeinen Grund ſchon in dem was ihm von der Entſtehung und den bisherigen Führungen jener phrygiſchen Gemeinen bekannt geworden war, theils auch war ſeine Aufmerkſamkeit viel zu ſehr auf den Gang des Chriſtenthums im großen gerichtet, als daß er an eine ihm gleichſam neue Provinz deſſelben hätte ſchreiben können, ohne von dergleichen Gedanken erfüllt zu ſein. Ja vielleicht iſt beides in unſern vier Hauptwörtern ſelbſt beſtimmter geſondert und zuſammengeſtellt, als wir es gerade wiſſen. Denn da *θρόνος* offenbar mehr auf das damals vorherrſchende monarchiſche hinweiſet, *ἀρχή* hingegen ein anerkannt republikaniſcher Ausdrukk iſt, dieſe Formen aber damals ſchon ſehr zurükkgetreten und großentheils auf die Municipal-Angelegenheiten beſchränkt waren: ſo folgt natürlich, da die vier in zwei Paare zerfallen, *κυριότης* dem *θρόνος*, und *ἐξουσία* der *ἀρχή*. Nur darf man nicht überſehen, daß dieſes einzeln aufgeführte nach dem Ende unſerer Stelle, nämlich der unmittelbaren Anwendung auf die Koloſſer hinſieht; aber nur insgeſammt durch das in dem *τὰ πάντα* enthaltene hängt dieſes *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη* mit unſerm erſten Hauptſaz als deſſen Begründung zuſammen.

Und nun müſſen wir uns die Frage vorlegen, was wird denn in unſerm erſten Hauptſaz von Chriſto ausgeſagt, eben deshalb, weil in dem aufgeſtellten Sinn alles mit der menſchlichen Welt in Beziehung ſtehende in ihm begründet iſt? Nun iſt zwar meines Wiſſens allgemein angenommen, daß in unſerm Saz zweierlei von Chriſto ausgeſagt wird, nämlich, daß *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* etwas beſonderes für ſich iſt, und *πρωτότοκος* mit ſeiner Nebenbeſtimmung auch etwas beſonderes; allein hiegegen ſtoßen mir bedeutende Schwierigkeiten auf, welche vielleicht nicht genug beachtet worden, und deshalb, meine ich, ſollte man doch auf der andern Seite die Möglichkeit wenigſtens in Betrachtung ziehen, daß die Ausſage auch eine einfache ſein könne, wenn nämlich πρωτότοκος mit ſeiner Nebenbeſtimmung zu εἰκών gehörte. Denn was ſoll das für ſich eigentlich ſagen, daß er der erſtgeborene aller Kreatur iſt? Die eine grammatiſch mögliche Erklärung, daß die πᾶσα κτίσις als die Mutter Chriſti dargeſtellt würde, leidet die Sache nicht. Daraus nun folgt, daß πάσης κτίσεως ſich nur auf das in dem Wort πρωτότοκος mit enthaltene πρῶτος beziehen kann; aber dann auch gleich, daß wie er πρωτότοκος, eben ſo die κτίσις die nachgeborene δευτερότοκος iſt. Was Chryſoſtomus aufſtellt, um einer ſolchen Folgerung, daß der Sohn ὁμοούσιος τῶν κτισμάτων ſei, zu entgehen, nämlich daß πρωτότοκος eben ſo viel ſei als θεμέλιος, das iſt doch zu willkührlich und liegt zu fern; und was Theodoret ſagt, dem ſeitdem wol faſt alle gefolgt ſind, daß man nämlich πρὸ πάσης κτίσεως ergänzen müſſe, und daß eben, um der κτίσις nicht gleichartig zu ſcheinen, Chriſtus nicht πρωτόκτιστος heiße, ſondern πρωτότοκος, dies ſcheint der Sache wenig zu helfen. Denn auch ſo muß ſich jeder die Kreatur als die nachgeborene denken, ſonſt wäre gar keine Beziehung zwiſchen dem Nominativ und dem Genitiv oder der Präpoſition, und das wäre ſelbſt wieder zweierlei, daß er der erſtgeborene iſt ohne nachgeborene, und daß er aller Kreatur vorangeht; und wenn dadurch nichts günſtigeres als dieſes bewirkt wird, ſo lohnt es wol kaum das πρό einzuſchieben. Aber ſo iſt es mit den polemiſchen Erklärungen! Steuert man nur darauf zu zeigen daß dieſer oder jener Gedanke nicht in einer Stelle liege: ſo iſt man immer in Gefahr den rechten Sinn auch nicht zu finden. Wenn indeſſen auch dies alles nicht wäre: ſo könnten wir uns doch dieſe Erklärungen nicht aneignen, weil ſie beide auf die ewige Zeugung gehen, und alſo den Sohn nicht in dem Sinne des ganzen Chriſtus nehmen, ſondern für die zweite Perſon in der Trinität. Wollen wir nun hierin unſerm aufgeſtellten Grundſaz treu bleiben, und doch πρωτότοκος πάσης κτίσεως für ſich nehmen, ſo würden wir dem bisherigen gemäß κτίσις nur faſſen können als die Einrichtung und Anordnung der menſchlichen Dinge [*]), und der erſtgeborene 524 dieſer zu ſein hieße alſo das erſte Glied derſelben ſein, von welchem alle andern abhängen; welches allerdings mit unſern bisherigen Erläuterungen über den folgenden begründenden Saz vollkommen übereinſtimmt. Und gewiß läßt ſich auch die erſte Ausſage, daß Chriſtus das Bild des unſichtbaren Gottes iſt, ſehr gut für ſich verſtehen; denn mit Recht erinnern wir uns dabei an die eignen Worte Chriſti ſelbſt, daß er den Vater ſichtbar macht [**]) und vergegenwärtigt. Nur geht mir dieſes, für ſich geſagt, einerſeits doch ſchon über den Zuſammenhang, der ganz in der *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* beſchloſſen iſt, hinaus; und dann wird auch das zweite, von dieſem getrennt, ein Antiklimax. Denn ſelbſt der Mittelpunkt aller Einrichtungen auch der geiſtigen Welt ſein und ſie dominiren iſt doch ungleich weniger als ein ſolches Bild Gottes ſein. Dieſes nun wird verhütet, wenn man beides zuſammennimmt, was mir allerdings möglich erſcheint. Bilder werden freilich im eigentlichen Sinn nicht geboren, aber im eigentlichen Sinn giebt es auch kein Bild Gottes. Und wenn Paulus ſagte, Chriſtus ſei in dem geſammten Umfang der geiſtigen Menſchenwelt das — in der weiteſten Bedeutung welche dieſem Wort immer zuſteht — erſtgeborne Bild Gottes, ſo war das ein dunkler Ausdrukk, der aber durch die folgende Erläuterung ins Licht geſezt wird. Nämlich, indem von Chriſto in dieſem durch *πᾶσα κτίσις*, wie dieſer Ausdrukk hernach weiter be- 525 ſtimmt wird, bezeichneten Gebiet daſſelbe gilt, daß alles durch ihn und zu ihm iſt, was für alles ſeiende von Gott gilt, — und hier iſt der rechte Ort, um Röm. 11, 36 zu vergleichen —: ſo iſt er das Bild Gottes. Das *ἐξ οὗ* hätte auch in dieſem

---

[*]) Es iſt nicht zu überſehen, daß wenn man *κτίσις* hier für Geſchöpf nimmt, man auch *πᾶσα κτίσις* nur für jedes Geſchöpf nehmen kann, wogegen in dem angegebenen Sinne, da es für ſich eine Geſammtheit bildet, *πᾶσα κτίσις* eben ſo gut heißen muß die ganze Einrichtung, wie *πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ* das ganze Haus Iſrael.

[**]) Joh. 14, 9.

Maaßſtab, doch nur für das Reich Gottes im engſten Sinne, von Chriſto geſagt werden können, und alles frühere hätte müſſen davon ausgeſchloſſen werden. Und daß die Beziehung der κτίσις auf Gott, daß ſie ἐξ αὐτοῦ und δι' αὐτοῦ und εἰς αὐτόν iſt, durch dieſes Verhältniß derſelben zu Chriſto nicht aufgehoben wird *), verſteht ſich wol von ſelbſt, da ja auch hier Gott nicht nur als der κτίσας alles deſſen was ἐν τῷ υἱῷ ἐκτίσθη mit verſtanden iſt, ſondern auch das Verſezen in das Reich des Sohnes ihm zugeſchrieben wird. Gewinnt man nur erſt dieſe Anſicht, und vergißt dabei nicht daß von dem ganzen Chriſtus die Rede iſt: ſo wird wol auch von ſelbſt deutlich, daß, was durch das folgende ὅτι erläutert wird, der Begriff des Bildes iſt, aber nicht der des erſtgebornen Sohnes. Denn niemand kann doch irgend eine Congruenz in dem Saze finden, daß derjenige, durch welchen und für welchen anderes geſchaffen iſt, ſich zu dieſem verhalte wie der erſtgeborne zu dem nachgebornen, mithin bliebe das πρωτότοκος als ein müßiger Zuſaz ganz unberükſichtigt, wenn es für ſich allein ſteht. Doch vielleicht wendet man ein, dies wenigſtens ſei bei der hier aufgeſtellten Erklärung nicht beſſer, wenn doch das folgende nur den Begriff des Ebenbildes erläutere. Allein ſelbſt in unſerem Briefe (3, 10) finden wir ja, daß auch der neue Menſch ſich κατ' εἰκόνα τοῦ 523 κτίσαντος αὐτόν verhält; und daß alle gläubigen in das Bild Chriſti geſtaltet werden ſollen, woraus ja alſo ebenfalls das Ebenbild Gottes in ihnen entſtehen muß, ja daß auch die Gemeine, wenn ſie doch der Leib Chriſti iſt, auch ſein Bild ſein muß, und mithin auch ein ſolches Bild Gottes der zweiten Ordnung, das alles konnte den Koloſſern unmöglich unbekannt ſein. Wir alſo ſind das Ebenbild Gottes mittelbar, und dies mußte gn Leſern des Apoſtels von ſelbſt einfallen, wenn ihnen Chriſtus ls *εἰκὼν πρωτότοκος* vorgeſtellt wurde. Und daß er dieſes ſei, ußten ſie nun ſehr gut erläutert finden dadurch, daß nicht nur lles was unmittelbar zum Himmelreich gehört, ſondern auch as nur mittelbar einen Einfluß darauf ausübt, in ihm begründet ſei, und durch die Beziehung auf ihn ſeine feſte Geſtalt geonnen habe, ſo wie die ganze Welt in Gott und in der Beiehung auf ihn. Darum iſt und bleibt er auch für immer das Haupt der *ἐκκλησία*. Daß in dem parallelen vorhergehenden Saz das *πρὸ πάντων*, wie anderwärts, vom Vorzug zu verſteen ſei, ergiebt ſich ſchon aus der Parallele mit dieſem. So wie hryſoſtomus, wenn er behauptet, *ἐκκλησία* ſtehe hier für das anze menſchliche Geſchlecht, nur inſofern Recht hat, als ebenfalls urch Chriſtum vermittelt iſt daß das ganze menſchliche Gechlecht zu derſelben gehören ſoll. Was mich aber noch leztlich eſtimmt, *πρωτότοκος* und *εἰκὼν* zuſammen zu nehmen, iſt die Beſchaffenheit unſeres zweiten Hauptſazes *ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Ich will keineswegs dadurch beſtechen, aß ich nach *ἀρχὴ* nicht interpungire, ſondern nur die Vorentcheidung aufheben, damit wir uns ganz dem Eindrukk überlaſen können, den die Rede macht, ob die beiden Worte eine Neigung haben zuſammenzugehen oder auseinander. Und hier ſcheint allerdings die Sache ſo zu liegen, daß, wenn man beides zuſammennimmt, wir doch daſſelbe würden verſtanden haben, ſowol wenn Paulus nur geſchrieben hätte *ὅς ἐστιν ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν*, als wenn nur *ὅς ἐστι πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, und 318 daß alſo alsdann eines von beiden überflüſſig erſcheint, und zwar auch inſofern, als in jedem von beiden ſchon die Vorausſezung liegt, daß auch andere dem, der der Anfang iſt oder der erſtgeborne, nachfolgen ſollen. Aber wie iſt es, wenn man beide von einander trennte *)? Kann *ἀρχὴ* auf etwas anderes bezogen wer-

---

*) In ein ſonderbares Labyrinth hat ſich hier Chryſoſtomus verwikkelt, der eine wirkliche Theilung veranſtaltet, und von den himmliſchen Dingen das ſichtbare den Vater erſchaffen läßt, das unſichtbare aber den Sohn.

---

*) Storrs Paraphraſe der Worte *ὅς ἐστιν ἀρχή*, qui inquam regnat, wird wol niemand mehr vertheidigen wollen. Soll auf dieſe Bedeu-

den, als auf die Auferſtehung von den Todten? und dennoch ſollte ſich etwas ganz neues unverbunden daran knüpfen? Und worauf ſonſt ſoll man es beziehen? zurükk auf ἐκκλησία? ſo daß es ſchon beſſer hieße ἧς ἐστι καὶ ἀρχή, und daß wir auf einen Unterſchied zwiſchen ἀρχή und κεφαλή ſinnen müßten? Oder ſollte es allgemein zu faſſen ſein, ſo daß τοῦ κόσμου oder τῆς γενέσεως zu ergänzen wäre, und Paulus, da dies doch nicht mehr auf den ganzen Chriſtus gehn könnte, ohne dieſen Uebergang bemerklich zu machen, hier arianiſirte? Kurz es bleibt nichts anderes übrig, wenn man auch trennen will, ἀρχή zieht doch das ἐκ τῶν νεκρῶν gewaltſam an ſich. Und nur ſo weit kann irgend eine Trennung ſtattfinden innerhalb des Sazes, als πρωτότοκος nicht geradezu kann als Adjectiv zu ἀρχή gezogen werden *), ſondern gleichſam unterbrechend und erklärend es wieder aufnimmt. Denn ἀρχὴ ἐκ τῶν νεκρῶν, wenn es gleich nur daſſelbe bedeuten könnte, würde doch Paulus nicht leicht geſchrieben haben; aber indem er vielleicht ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως oder ähnliches ſchreiben wollte, brachte ihm die Gewalt des vorhergehenden parallelen Hauptſazes den Ausdrukk πρωτότοκος zu. Wäre nun jener Saz zweigliedrig geweſen: ſo würde er auch hier das angefangene vollendet und πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν hinzugefügt haben; nun aber wollte er dieſen Saz nicht eigentlich zweigliedrig machen, weil jener es nicht war. Damit aber ſeine Leſer das Verhältniß zwiſchen dieſem πρωτότοκος und jenem

---

tung von ἀρχή zurükkgegangen werden: ſo könnte es höchſtens heißen, welcher eine obrigkeitliche Perſon iſt. Aber auch das nicht einmal, ſondern nur ἐν ἀρχῇ εἶναι kann ſo vorkommen. Denn auch im neuen Teſtament iſt nirgend etwas ähnliches; auch Apok. 3, 14 kann man ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως nicht durch Regent überſezen, und noch weniger leuchtet irgend eine Stelle hierzu vor.

*) Auch Chryſoſtomus hat dieſen Saz nicht zweigliedrig behandelt. Seine ἀπαρχή aber geht mit πρωτότοκος auch nicht genauer zuſammen, und iſt wahrſcheinlich nur eine alte Gloſſe, welche beides in eines zuſammenfaſſen wollte, wodurch der Gedanke des Apoſtels aber auch nicht erreicht wird.

nicht überſehen möchten, ſchob er noch den Saz ein *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων*. Alſo Chriſtus iſt in dem ganzen Lebensgebiet des menſchlichen Geiſtes das urſprüngliche *) Abbild Gottes — nicht etwa Adam iſt es, durch den zwar in leiblichem Sinne alles vermittelt, in dem aber im geiſtigen Sinne nichts gegründet und nichts auf ihn bezogen iſt; und dieſe Vergleichung, die ſo leicht, ja faſt nothwendig mitgedacht wird, macht erſt das *πρωτότοκος* hier recht prägnant. Und Chriſtus wird hier in dem Sinne und deshalb, wie das *ὅτι* beſagt, ſo genannt, weil er ſich zu dieſem Mikrokosmos gerade ſo verhält wie Gott zur Welt überhaupt; weswegen er auch ſeine Stelle hat vor allem dazugehörigen, und das Haupt iſt der Gemeinſchaft, durch welche erſt alles andere in ſeinem wahren Werth fixirt wird, und welche die Vollendung des menſchlichen Geiſtes bedingt.

Dieſe Erklärung alſo ſcheint der oben aufgeſtellten Forderung, daß die ganze Stelle ſich auf die Fortſchritte des Chriſtenthums und auf die Ordnung in der Aufnahme der Heiden in daſſelbe beziehen müſſe, vollkommen zu entſprechen. Nun fragt ſich nur noch, ob unſer zweiter Hauptſaz mit ſeiner Begründung ſich zu dem erſten und der ſeinigen auch dem Inhalte nach ſo verhält, daß ſie von Chriſto ein zweites, eben ſo hieher gehöriges, von dem erſten auf beſtimmte Weiſe unterſchiedenes, aber doch genau damit verwandtes ausſagen. Allein ehe dies ermittelt werden kann, muß zuerſt das grammatiſche, ſo gut es ſich thun läßt, beſtimmt werden. Denn ganz ſicher iſt ſchwerlich zwiſchen dieſen gehäuſten *δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* durchzufinden, ohne bei einem oder dem anderen anzuſtoßen; nur ſicher erinnern ſie jeden an die ähnlichen aber minder ſchwierigen Formeln in V. 16. Die erſte Frage bleibt immer, welches das Subject iſt, von dem *εὐδόκησε* ausgeſagt wird. Die Möglich-

---

*) *Πρωτότοκος*, eben als hätte er *πρωτότυπος* geſagt, wenn das in ſeiner Sprachweiſe geweſen wäre; denn das *τεκνοῦσθαι* iſt doch das Gebornwerden für ein Abbild.

keit, welche allerdings vorhanden iſt, πλήρωμα dafür anzuſehen, beſeitigt der Zuſammenhang von ſelbſt; auch hat meines Wiſſens kein Ausleger dieſen Weg eingeſchlagen. Wol aber iſt es natürlich zu ſchwanken, ob es Gott ſein ſoll, oder Chriſtus. Wenn ich nun gleich auf keine Weiſe vertheidigen möchte, was Storr behauptet, daß εὐδόκησε auf τῷ πατρὶ V. 12 zu beziehen ſei: ſo bleibe ich doch inſoweit bei ſeiner Meinung, daß Gott das Subject ſein muß. Zunächſt weil unſer ὅτι dem in V. 16 entſpricht, und auch dort Gott als Subject latitirt; denn ἐν αὐτῷ ἐκτίσϑη τὰ πάντα iſt nur ein anderer Ausdrukk für ὁ ϑεὸς τὰ πάντα ἔκτισεν ἐν αὐτῷ. Sollte gegen dieſe deutliche Indication dennoch Chriſtus Subject ſein: ſo müßte ſich das Subject bald wieder ändern ohne alle Indication. Denn der Saz 21 und 22 kann, wenn man ihn in das Activ umſezt, auch nur auf Gott zurükkgehn, als welchem oben das μεταστῆσαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ zugeſchrieben worden war. Hierzu kommt noch, daß εὐδοκῆσαι ſo überwiegend in unſern Büchern von Gott gebraucht wird, daß kaum ein Paar Beiſpiele als Ausnahmen vorkommen, wo auch Paulus das Wort in einer
377 etwas anderen Wendung — doch würde ich daraus nicht eine beſondere Bedeutung machen — von ſich und andern gebraucht. Sonach iſt kein Grund vorhanden die Genauigkeit der Parallele zu verlezen; Chriſtus iſt εἰκὼν τοῦ ϑεοῦ πρωτότοκος, weil Gott alles in Bezug auf ihn geſchaffen hat, und Chriſtus iſt ἀρχὴ ἐκ νεκρῶν πρωτότοκος, weil Gott gewollt hat, daß das πλήρωμα in ihm wohne. Eben ſo wenig ſcheint es mir nothwendig, oder auch nur gerathen, mit Storr u. a. anzunehmen, daß εἰρηνοποιήσας ſtatt εἰρηνοποιήσαντα ſtehe. Fälle dieſer Art giebt es freilich genug; aber ſie ſind anders geſtaltet. Wenn die Rede ſich zu lange in einer durch eine Reihe von casus obliqui ſchwerfälligen Form fortwälzen müßte, oder ſonſt verwikkelt zu werden droht, ſo erklärt ſich eine ſolche Willkühr. Hier findet dies nicht ſtatt; vielmehr verbindet ſich unmittelbar und leicht εὐδόκησεν ὁ ϑεὸς . . . κατοικῆσαι . . . καὶ εἰρηνοποιήσας

οκαταλλάξαι u. ſ. w. Denn dagegen, daß hier als der Frie-
sſtifter Gott zu denken iſt und nicht Chriſtus, möchte ich die
n auch noch ſo genaue Parallele Epheſ. 2, 12 – 16 nicht
ühren, weil beides ſehr gut zuſammen beſtehen kann. Chri-
s iſt unſer Friede geworden durch Vernichtung des alten Ge-
s, und Gott hat dieſen Frieden geſtiftet, indem er Chriſtum
dete; Gott will alles unter ſich vereinigen und hat auch die
fremdeten und feindſeligen ausgeſöhnt, und Chriſtus iſt das
de des Geſezes geworden, um ſie zu verſöhnen. Fragen wir
n aber weiter, zwiſchen wem Gott Frieden geſtiftet, oder wen
friedlich geſtimmt gegen wen: ſo iſt es ſehr ſchwierig, das
ieſache εἴτε auf εἰρηνοποιήσας zu beziehn. Denn auf keinen
ll könnte das ſo verſtanden werden, daß er Friede geſtiftet
iſchen den Dingen auf Erden und den Dingen im Himmel;
dern unter den irdiſchen Dingen unter ſich oder mit einem
tten müßte Zwieſpalt geweſen ſein, und zwiſchen den himmli-
en Dingen auch mit einem dritten oder unter ſich. Sehen
r aber, ehe wir dies weiter verſuchen, hier wo es Noth thut
mal auf das nächſte außerhalb unſeres Kreiſes, wo wir doch
n Sinne nach zuſammennehmen müſſen ὑμεῖς ποτὲ ὄντες
θροὶ νυνὶ ἀποκατηλλάγητε, mithin das Zuſammengebracht-
rdenſein dem Feindlichgeweſenſein entgegengeſtellt wird. Da
ch dem lezteren eben ſo gut auch das Feindlichgewordenſein
tgegenſteht: ſo ſehen wir daraus, wie genau auch in unſerem
az εἰρηνοποιήσας ἀποκαταλλάξαι zu verbinden, mithin auch
s εἴτε τὰ ꝛc. zunächſt auf ἀποκαταλλάξαι zu beziehen iſt, ſo
ß für εἰρηνοποιήσας beſonders nur höchſtens das διὰ τοῦ
αυροῦ übrig bleibt. Wiewol auch lezteres geradezu mit ἀπο-
ταλλάξαι verbunden werden kann, ſo wie auch im folgenden
οκατηλλάγητε διὰ τοῦ θανάτου zuſammen gehört, und dann
eibt εἰρηνοποιήσας ganz ohne Beiſaz, und wächſt deſto inni-
r mit ἀποκαταλλάξαι zuſammen, ſo daß im weſentlichen die
eite εὐδοκία darin beſteht, befriedigend alles unter ſich zuſam-
enzubringen, das auf Erden und das im Himmel; und ſo,

geht es hernach weiter, wären auch die Koloſſer ehemals feindlich jezt zuſammengebracht worden. Und nun wäre grammatiſch nur noch zu ordnen, wohin das ſich ſo oft wiederholende δι᾽ αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν gehöre. Iſt nun zu εὐδόκησε Gott das Subject, ſo iſt offenbar das ἐν αὐτῷ auf Chriſtum zu beziehen, und eben ſo das völlig parallele δι᾽ αὐτοῦ; wogegen, ob das εἰς αὐτόν dann auch auf Chriſtum bezogen werden kann, oder ob es vielmehr auf Gott zu beziehen iſt, davon abhängen muß, ob der Sinn von ἀποκαταλλάξαι zuläßt daß es derſelbe ſei durch welchen und zu welchem es geſchieht, oder ob er jedenfalls erfordert daß es ein anderer ſei durch welchen, und ein anderer in Beziehung auf welchen gereiniget wird. Am ſchwierigſten iſt das zweite δι᾽ αὐτοῦ vor εἴτε; und die latiniſirenden Autoritäten, welche die Worte auslaſſen, ſtreichen nicht hin um ſie zu ächten. Allein wenn man bedenkt daß auf jeden Fall doch διὰ τοῦ αἵματος mehr zu dem erſten Moment, dem Friedenſtiften, gehört, das εἴτε aber unmittelbar mit ἀποκαταλλάξαι zu verbinden iſt: ſo kann man ſich allenfalls dieſes zweite δι᾽ αὐτοῦ als eine Wiederholung des erſten erklären, wiewol es immer ſehr unwillkommen bleibt.

Was beſagen nun aber eigentlich beide Säze ſowol an und für ſich, als in ihrer Eigenſchaft als Begründung des zweiten Hauptſazes betrachtet? Hier tritt uns zuerſt das ſchwierige πλήρωμα entgegen. Chryſoſtomus verſteht es auch hier, indem er auf Cap. 2, 9 hinſieht, von der Gottheit; und viele Ausleger ſind ihm gefolgt. Theodoret weicht von ihm ab, und verſteht es von der Kirche; aber ſein Grund, weil nämlich dieſe erfüllt ſei mit den göttlichen Gnadengaben, iſt wenig haltbar. Unter allen pauliniſchen Stellen, worin das Wort vorkommt, iſt der unſrigen dem ganzen Inhalt nach keine ſo nahe verwandt als Röm. 11, 12 und 25. Denn daß bei uns ebenfalls die Rede iſt von der Vereinigung von Juden und Heiden in dem Reich und unter der Herrſchaft des Sohnes, daran kann niemand zweifeln. Wenn nun dort erſt von dem Zurükbleiben Iſraels die Rede

und von der Fülle der Heiden, und dann auch von dem
zen Iſrael: ſo iſt hier die ganze Fülle beides zuſammenge-
nmen die Fülle der Heiden und die Geſammtheit Iſraels.
r Sache nach hat alſo Theodoret freilich recht, daß πᾶν τὸ
ήρωμα auf das vorhergegangene ἐκκλησία zurükkweiſet; und
dieſes, daß die Fülle in Chriſto wohnen ſoll, damit zuſam-
nhängt, daß er das Haupt der Gemeine iſt, bedarf keiner Er-
iterung, ſo wenig es einer Entſchuldigung bedarf, daß Pau-
s nicht lieber κατοικίσαι geſchrieben hat, was allerdings eine
nauere Parallele gegeben hätte. Schwieriger iſt, wobei aber
eines Wiſſens niemand angeſtoßen hat, daß ein Helleniſt ſoll
s ἐν αὐτῷ mit κατοικῆσαι verbunden, und es doch neben
δόκησε geſtellt haben, da doch dieſe Zuſammenſtellung eine ſo- 530
nne Redensart iſt für, Gott hatte Wohlgefallen an ihm. Will
an nun hierauf beſtehen: ſo muß das εἰς αὐτὸν nicht nur zu
οκαταλλάξαι, ſondern auch zu κατοικῆσαι gezogen werden;
er man vermißt dann eine mehr hervortretende Anknüpfung
tweder durch τοῦ oder ὥστε und ähnliches, ſo daß ſich beides
ieder gleich ſtellt. Ueber καταλλάξαι und ἀποκαταλλάξαι im
uteſtamentiſchen Sprachgebiet reicht es hin auf die Lexikogra-
hen zu verweiſen, und ſichtlich bewegt ſich hier die Rede rükk-
ärts. Denn das Wohnen dieſer Geſammtheit in Chriſto iſt der
finitive beharrliche Zuſtand, die gänzliche Vereinigung iſt das
as nothwendig vorangehen muß und jenen Zuſtand bedingt;
en ſo iſt aber dieſe Vereinigung dadurch bedingt, daß beide
Theile müſſen friedlich geworden ſein. Nur das möchte ich nicht
hlechthin behaupten, daß εἰς αὐτὸν hier ganz die Stelle des
nfachen Dativs vertreten ſoll, der bei dieſem Zeitwort Epheſ.
, 16 und dem einfachen καταλλαγῆναι überall vorkommt wo
aulus dieſes Wort gebraucht. Wenigſtens wenn auch in jener
Stelle, wo nur entſchieden Chriſtus das Subject iſt, ſtatt τῷ
θεῷ ſtände καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώ-
ματι εἰς τὸν θεόν: ſo würde ich dies nicht ſo verſtehen, damit

er beide mit Gott wieder zuſammenbrächte, ſondern damit er beide zuſammenbrächte unter ſich in Beziehung auf Gott, ſo wie es vorher heißt, Er hat beide zu einem gemacht, und ſo auch hernach, Er hat Frieden verkündigt den fernen und Frieden den nahen, welches ich auch verſtehe, Beiden gegen einander — denn hier giebt es kein trennendes εἴτε εἴτε — weil nämlich nun beide den gleichen Zugang zu Gott haben, mithin alle Urſache zur Zwietracht wegfällt. Ja ich möchte behaupten, es würde eher angehen, an dieſer Stelle den Dativ nach Art des εἰς αὐτόν in der unſrigen, als umgekehrt unſer εἰς als den Dativ ver-
331 tretend zu erklären. Indeſſen würde ich für εἰς hier eher den Begriff des Zieles zur Verdeutlichung gebrauchen, als den der Richtung *). Zwei einander entfremdete können vereinigt werden, indem ihnen eine gleichmäßige Beziehung zu einem dritten entſteht; und dies iſt unſer Fall. Eben dieſes kann auch durch den Dativ ausgedrükkt werden. Beide, Juden und Heiden, ſind zu Einem neuen Menſchen worden, mit einander verſöhnt, Gotte zu gut, als deſſen Rathſchluß dadurch erfüllt wird; eben ſo bei uns. Es iſt Gottes Wohlgefallen geweſen, alles, was unter ſich entzweit geweſen iſt, zu verſöhnen in Beziehung zu ſich ſelbſt **). So ſehr nun aber alle grammatiſchen Momente unſerer Stelle nöthigen, das einigende und verſöhnende Verfahren, welches durch ἀποκαταλλάξαι bezeichnet iſt, nur ſo zu verſtehen: ſo wenig will ich leugnen, daß in dem ſchon außerhalb unſeres eigentlichen Gebietes liegenden V. 21 auch von einer Entfremdung von Gott, von einer feindlichen Stimmung gegen Gott die Rede ſei. Allein dies kann um ſo weniger für unſere Stelle beweiſen, als eben dieſes nicht nur auch dort nur in einem Zuſaz vorkommt

---

*) Vgl. Winer §. 53. p. 338.

**) Oder auch zu verſöhnen für Chriſtum, ſo wie durch ihn; ein Spiel mit den Formen, welches ich ganz für pauliniſch halten würde, wenn nicht noch die beiden διά folgten, die es wieder zerſtören.

und den Hauptſaz nicht afficirt, ſondern auch nur die Heidenchriſten betrifft, hier hingegen von beiden die Rede iſt. Der Polytheismus der Heiden wurde natürlich, wo ſie dem jüdiſchen Monotheismus gegenüber ſtanden, zur Feindſchaft gegen den Einen Gott; ſo wie auch ihre Verachtung der Juden einen Widerwillen gegen ihren Monotheismus nach ſich zog. — Das τὰ πάντα V. 20 iſt nothwendig daſſelbe wie V. 16, und zerfällt auch eben ſo in τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Wenn daher unſere dort gegebene Erklärung hier gar nicht annehmbar wäre: ſo müßte ſie uns allerdings auch dort 532
wieder zweifelhaft werden. Diejenigen freilich nehmen es weniger genau, welche an beiden Stellen Himmel und Erde buchſtäblich auffaſſen, in der erſten aber das Neutrum nicht nur von den perſönlichen Weſen, ſondern auch von allen Dingen, himmliſchen und irdiſchen, hier hingegen nur von Perſonen verſtehen wollen. Aber warum ſollte Paulus, die Bewohner von Himmel und Erde meinend, das Neutrum gebraucht und dadurch ſeine Leſer irre geführt haben? Und was für eine Verſöhnung war denn für die himmliſchen nöthig, da doch die Structur nicht erlaubt an eine Verſöhnung derſelben mit den irdiſchen zu denken? Oder wie ſollten wir uns denken, daß eine ſolche Verſöhnung bedingt ſei durch eine Friedeſtiftung vermöge des Kreuzes? Daher iſt gar kein hinreichender Grund vorhanden, das Neutrum hier anders zu verſtehen als dort. Aber die Buchſtäblichkeit des Sinnes iſt auch hier eben ſo wenig durchzuführen als dort. Denn es läßt ſich gar nicht denken, was für himmliſche Dinge in Zwieſpalt unter ſich gerathen ſein ſollten, daß ſie einer ἀποκατάλλαξις bedürften; und noch weniger wie Paulus in dieſem Zuſammenhange, wo ſo unmittelbar das καὶ ὑμᾶς aus dem τὰ πάντα herausgenommen wird, darauf gekommen ſein ſollte, ſolcher Gegenſtände zu erwähnen. Knüpfen wir aber an unſere oben ſchon aufgeſtellte Erklärung dieſer Ausdrükke an, denen auch die Adjectiven τὰ ἐπίγεια und τὰ ἐπουράνια

hätten ſubſtituirt werden können: ſo werden auch diejenigen Elemente des heidniſchen Lebens als himmliſche Dinge bezeichnet werden dürfen, welche ihrem Gegenſtande nach ſich auf das Himmelreich beziehen. Alſo alle ihre gottesdienſtlichen Verhältniſſe und die darauf ſich beziehenden Gemüthsrichtungen, kurz alle ihre θεῖα, konnte Paulus auch ἐπουράνια nennen oder τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς *), ſo daß wir gar nicht nöthig haben das eine Glied τὰ ἐπὶ τῆς γῆς allein auf die Heiden und das andere τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς auf die Juden zu beziehen, als wodurch wiederum das εἴτε in ſeinem Recht verletzt würde. Ueber beides nun, über die himmliſchen Dinge und über die irdiſchen Dinge, waren Juden und Heiden verfeindet, und ſollten nun in Beziehung auf Gott (εἰς αὐτόν), nachdem er Frieden geſtiftet hatte durch das Kreuz des Sohnes, zuſammengebracht werden. Dieſes ſind alſo die beiden Theile, aus welchen das geſammte in Chriſto wohnende πλήρωμα beſtehen ſollte. Die bürgerliche Feindſchaft war thätig in den Hellenen; denn auf den Juden ruhte das odium generis humani, weil ſie ſich von allen abſonderten; die religiöſe Feindſchaft war in den Juden thätig, weil ihnen die Abgötterei ein Gräuel war, und die Heiden daher Unreine. Sollten nun beide Theile Chriſten werden:

---

*) In dieſem weiteren Sinn ſcheiden die beiden Ausdrücke nur die beiden theokratiſchen Elemente, die nun nicht mehr verbunden werden ſollten. Alles gehört zu den ἐπουρανίοις, dem πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς, was Gotte gegeben werden ſoll; alles was dem Kaiſer, und hieran hängt nun alles den äußeren Menſchen betreffende, gehört zu den ἐπιγείοις. Daher denn in dieſem Sinn ἐπουράνια auch können etwas falſches ſein, und hingegen Ausdrücke wie οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες oder τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς etwas ganz löbliches bedeuten, nur nichts was zum Himmelreich in Beziehung ſteht. Aber mit einer Erklärung, nach welcher auch die Wiedergeburt zu den ἐπιγείοις gehören kann, weiß ich mich — ohnerachtet auch Lücke ſie angenommen hat — nicht zu befreunden.

ſo mußte ſowol das irdiſche verſöhnt werden, als auch das himmliſche. Und ſo ſeid auch ihr, fährt hernach Paulus fort, die ihr ebenfalls in dieſer Feindſchaft begriffen waret, jezt mit in die Verſöhnung hineingezogen worden, ſo daß ihr als unbeflekkte dargeſtellt werden könnt, die nichts unreines mehr an ſich haben, und auf denen keine ſolche allgemeine Beſchuldigung mehr ruht. Wie leicht dieſer Uebergang oder vielmehr dieſe Rükkehr zum 326 vorigen nun iſt bei unſerer Auslegung, im Vergleich mit derjenigen welche hier einen nirgends ſonſther bekannten und gar nicht näher beſchriebenen oder irgendwie zu ermittelnden Vortheil, den höhere Weſen von der durch Chriſtum geſtifteten Verſöhnung hätten, doch mit Sicherheit annimmt, das leuchtet wol von ſelbſt ein; und dieſes kommt noch hinzu zu den Vorzügen, welche ſie ſchon hat durch die größere grammatiſche Richtigkeit, ſo wie durch die größere Angemeſſenheit des Inhaltes der Säze zu dem Werth der ihnen ihrer Stellung nach zukommt. Es bleibt alſo nur noch übrig den Zuſammenhang deutlich zu machen zwiſchen dem Saz, daß Chriſtus der Erſtling aus den Todten iſt, und den beiden ihm untergeordneten, daß in Chriſto die Fülle wohnt, und daß durch ihn jenes irdiſche und himmliſche beider Theile verſöhnt iſt.

Auch dieſes aber ſcheint mir viel leichter nachzuweiſen, als ich begreifen könnte, wie Paulus überhaupt dazu gekommen ſein ſollte, eine Verſöhnung der himmliſchen Geiſter mit den irdiſchen — denn ſo wird es doch gegen alle Grammatik verſtanden — überhaupt anzunehmen, und nun gar dieſe mit der Auferſtehung Chriſti in Verbindung zu bringen! Man vergeſſe nur nicht, daß Paulus ſelbſt vor ſeiner Bekehrung ein eifrig geſezlicher Mann war, und in dieſe Feindſchaft als ſolcher tief verflochten. Er konnte aber auch nicht, wie vielleicht Petrus, durch eine Viſion bewogen werden zu heidniſchen Leuten einzugehen; ſondern es bedurfte für ihn einer Theorie, um ſich bei ſich ſelbſt zu rechtfertigen, und den Saz zu begründen, daß in dem meſſianiſchen Zeitalter auch ſchon hier auf Erden das Geſez ſein Ende erreicht habe, ungeachtet Jeſus ſelbſt, wenn er auch die phariſäiſche Ueberlieferung nicht annahm, doch unter das Geſez geſtellt war. An der Spize dieſer Theorie ſteht nun der Saz, das Geſez habe Gewalt über den Menſchen nur ſo lange er lebe *); mithin ſei das Anſehn des Geſezes über Chriſtum um ſo mehr erloſchen, als das Geſez ſelbſt ſeinen Tod verurſacht habe **). Hieraus folgt nun zuerſt, daß alle diejenigen auch für das Geſez geſtorben ſind, welche ſich durch den Glauben an Chriſtum in denſelben Fall ſezen. Zweitens folgt aber auch, daß Chriſtus nun nach ſeiner Auferſtehung einen Befehl geben konnte, nämlich unter die Heiden zu gehen und ſie als ſolche gelöſet vom Geſez zu Jüngern zu machen ***), den er vorher als ein ſelbſt dem Geſez verpflichteter nicht in dieſem Sinn hätte geben können, den er aber geben mußte, wenn er noch der Grundſtein dieſer Kirche bleiben ſollte, und ſeine Jünger nicht ſollten nöthig haben auf eigne Autorität zu handeln und alſo willkürlich einen andern Grund zu legen. Vermöge des erſten nun konnte geſagt werden, daß durch den Tod Chriſti der Friede ſchon geſchloſſen ſei; vermöge des anderen aber, daß Chriſtus habe müſſen der Erſtling aus den Todten ſein, um beide Theile wirklich durch das neu entſtandene Verhältniß zu Gott als Theilhaber des Himmelreichs ſo in Abſicht auf das irdiſche und das himmliſche zu verſöhnen.

So deutlich nun auch alle Glieder dieſer Demonſtration in andern pauliniſchen Stellen ausgeſprochen ſind, und ſo natürlich ſich auch alle hier vorkommenden Ausdrükke auf dieſelbe zurükführen laſſen: ſo kann es doch vielleicht nöthig ſcheinen, auch dieſe Erklärung gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, den ich ge-

---

*) Röm. 7, 1.

**) Gal. 2, 19. 3, 13.

***) Gal. 3, 14. 22.

gen die gewöhnliche geltend gemacht habe, nämlich ob auch irgend wahrſcheinlich ſei, daß die Koloſſer, wenn doch Paulus nie bei ihnen geweſen, von dieſer Lehre irgend etwas gewußt haben, ſo daß er mit Recht erwarten konnte, ſie würden ſeinen Worten auch dieſen Sinn beilegen. Indeſſen iſt erſtlich ſchon aus des Apoſtels Maxime, nicht in das Werk eines andern einzugreifen, dann aber auch ihrer Lage nach höchſt wahrſcheinlich daß dieſe Gemeinen wenigſtens mittelbar pauliniſchen Urſprungs und alſo auch auf ſeinen Lehrtypus gegründet waren. Er konnte auch wol eine ſolche Sorge, wie er ſie hier beſchreibt, nicht haben um alle chriſtlichen Gemeinen in der Welt, die ihn noch nicht geſehen hatten, ſondern nur um die welche doch gewiſſermaßen auf ſeinem Gewiſſen lagen, weil ihre Stifter oder erſten Lehrer von ihm ausgegangen waren. Dieſes nun angenommen, wofür auch die perſönlichen Verhältniſſe ſprechen, welche hier und in dem Briefe an den Philemon berührt werden, dürfen wir wol nicht zweifeln, daß dieſe Lehren, auf welchen weſentlich das Verhältniß zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten beruht, welches Paulus überall einzurichten ſuchte, nicht ſollten den Koloſſern ſo geläufig geweſen ſein, daß ſie den Sinn dieſer Ausdrükke nicht verfehlen konnten. Die Art, wie er ſie hier im Eingang faſt nur andeutend in Erinnerung bringt, ehe er auf die Berufung der Koloſſer, die ſich unmittelbar an unſere Stelle knüpft, wieder zurükkommt, iſt auch ganz natürlich; da die Ermahnungen, die er ihnen in Folge der Darſtellungen, die ihm Epaphras gemacht, weiter unten in dieſem Briefe ertheilt *), doch zum Theil darauf hinausgehn, daß ſie ſich nicht möchten zu nachtheiligen Conceſſionen verleiten laſſen, indem ſie ſich gegen alle ſolche Anmuthungen nur auf dieſen Frieden berufen könnten. Wogegen alles, was hier von höheren Geiſtern geſagt ſein ſoll, ſei nun von ihrem Geſchaffenſein oder

---

*) Kap. 2, 8—3, 15.

von ihrem Verſöhntſein durch den Sohn die Rede, ebenſo ohne
537 allen Einfluß auf den weiteren Inhalt des Briefes wäre, wie
es an und für ſich den Leſern völlig unverſtändlich hätte ſein
müſſen.

Ueber die Zeugniſſe des Papias von unſern beiden erſten Evangelien.

(Aus dem Jahrgang 1832 der theologiſchen Studien und Kritiken.)

E
Zeu
De
eine
in
ſpä
geſ
ſei
hie
ge
de
de
na
da
Al
we
ge
ri
he

—

Es hat mir immer leid gethan, ſo oft ich fand daß dieſe 735 Zeugniſſe mit einer gewiſſen Geringſchäzung behandelt wurden. Denn geſezt auch, die Lobpreiſung des Mannes, die wir jezt in einer Stelle des Euſebius *) leſen, ſei eingeſchoben, wie ich nicht in Abrede ſtellen will, und dieſer Geſchichtſchreiber hätte nur das ſpätere nachtheilige Urtheil über ihn aus Anſicht ſeiner Schrift gefällt **): ſo mag er immer von beſchränktem Geiſte geweſen ſein, ſeine Zeugniſſe ſcheinen mir dadurch nichts zu verlieren, da hiebei auf ſein Urtheil wenig ankommt. Und wie große Luſt er gehabt mündliche Erkundigungen einzuziehen, ſo wie daß er in der Lage geweſen ſolche Männer zu befragen, welche die Apoſtel des Herrn ſelbſt gehört hatten, das erzählt er uns ſelbſt auf ſo naive und unbefangene Weiſe ***), daß wir eben ſo wenig Verdacht 736 gegen dieſe Ausſage ſchöpfen können als Euſebius ſelbſt. Aber freilich ſo unverwerflich mir dieſe Zeugniſſe erſcheinen: ſo wenig ſehe ich das darin, was man gewöhnlich daraus zu folgern pflegt, wenn man den Papias doch immer als eine Autorität dafür anführt, daß unſer Matthäusevangelium urſprünglich hebräiſch geſchrieben worden ſei. Freilich ſagt er daß Matthäus hebräiſch geſchrieben: aber ob er auch ſagt daß dieſes hebräiſch geſchriebene von andern ſei überſezt worden, und ob er auch unſer Matthäusevangelium meint, dies möchte wol, das eine ſehr in Zweifel zu ziehen ſein, das andere auf das beſtimmteſte zu verneinen. Ja es iſt kaum zu begreifen, wie man auf den Einfall habe kommen können, die Ausdrükke des Papias, den uns Euſebius hier offenbar wörtlich aufführt, auf unſer Evangelium wörtlich zu beziehen *). Der Irrthum iſt freilich ſehr alt; ja ich möchte behaupten, daß auch Euſebius zu dieſer Annahme **) keinen andern Grund gehabt. Aber woher? Doch gewiß nicht, weil *τὰ λόγια συνεγράψατο* ſoviel heißen könnte, als, Er hat die Erzählungen von den Begebenheiten Chriſti zuſammengeſtellt, oder er hat ſein Leben beſchrieben! Unſeres Papias eigenes und einziges Werk hieß bekanntlich *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* ***), 137 und Hieronymus ****) überſezt es gewiß ſehr richtig, sermonum domini explanatio. Würde er alſo wol *τὰ λόγια συνεγράψατο* anders haben überſezen können, als sermones domini conscripsit? So hätte denn freilich auch er, da er glaubte, das noch zu ſeiner Zeit hebräiſch exiſtirende Matthäusevangelium ſei die Urſchrift, annehmen müſſen, Matthäus habe außer dem Evangelium, alſo wahrſcheinlich früher, eine Sammlung von Ausſprüchen Chriſti geſchrieben. Das thut er nun freilich nicht! Da er aber die Bücher des Papias und alſo auch dieſe Stelle gekannt

---

*) H. E. III. cap. 36. ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων. Conf. Vales. ad h. l.

**) Ebend. Kap. 39. σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἂν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.

***) Ebend. Kap 39.

---

*) Ebend. Kap. 39. *Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται. Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.*

**) Ebend. Kap. 24.

***) Theophylakt zwar ſchreibt (zu Ap. Geſch. 1, 18) *κυριακῶν λόγων*; allein weit eher kann dieſes aus *λογίων*, wie die Handſchriften des Euſebius einſtimmig zu haben ſcheinen, entſtanden ſein als umgekehrt. — Maximus zu Dionys. de eccl. hier. II. citirt *Παπίας βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων*; allein dies iſt offenbar daſſelbe Buch und nur eine abgekürzte Formel.

****) Catal. script. Edit. Frcof. T. I. p. 177.

hat *): ſo haben er ſowol als Euſebius, und hinter ihnen alle die ein hebräiſches Original unſeres Matthäus annahmen, folgendermaßen geſchloſſen. Weil wir ein Evangelium κατὰ Ματθαῖον haben, und nicht anderwärts her ſchon wiſſen daß Matthäus noch etwas anderes geſchrieben: ſo kann auch Papias nichts anderes gemeint haben als unſer Evangelium. Als ob das ſo felſenfeſt ſtände, daß κατὰ Ματθαῖον nichts anderes heißen könne, als vom Matthäus verfaßt! und als ob nicht, vom Papias erfahren, daß Matthäus etwas anderes geſchrieben, eben ſo gut wäre als es anderwärts her ſchon wiſſen! Gewiß, auf jedem andern Gebiet würde ein ſolcher Schluß ſchon lange nicht mehr durchgelaſſen worden ſein! Und diejenigen, die ein hebräiſches Original unſeres Matthäusevangelium nicht annehmen? ſie haben es, wie es ſcheint, nicht der Mühe werth gehalten nachzuſehen ob nicht Papias vielleicht etwas anderes ſage, ſondern ſie haben den σμικρὸς τὸν νοῦν überſehen, als ob er deshalb immer nichts ſagen müſſe! Aber hier kommt es gar nicht auf ſein Urtheil an, ſondern es iſt eine einfache Thatſache; er hat das Buch gekannt, denn er hat gewußt was andere damit weiter gethan, er hat die Nachricht über den Urheber aus den beſten Händen, und ſeine Nachricht verdient alſo daß wir ihr volles Recht widerfahren laſſen. Dann aber müſſen wir — vorläufig unbekümmert um unſer Evangelium, welches hier noch ganz außer dem Spiel bleibt, von welchem wir aber ſo alte Nachrichten gar nicht haben — ihm nachſagen, Matthäus hat eine Sammlung von Ausſprüchen Chriſti geſchrieben, das mögen nun einzelne Sprüche geweſen ſein, oder längere Reden, oder beides, wie es wol am wahrſcheinlichſten iſt. Denn etwas anderes kann einmal der Ausdrukk des Papias nicht bedeuten.

---

*) Epist. ad Lucinium T. I. p. 125. Porro Iosephi libros et Sanctorum Papiae et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata, quia nec otii mei nec virium est tantas res eadem in alteram linguam exprimere venustate.

Das Wort λόγιον iſt überall, wo es vorkommt, aus ſeiner gewöhnlichen Bedeutung Götterſpruch, worauf das Wort immer mehr beſchränkt worden iſt, zu erklären. So die LXX von den einzelnen Geboten, die Gott gab, von allen göttlichen Ausſprüchen, mochten ſie durch was immer für Theophanien oder durch prophetiſchen Mund bekannt gemacht werden; nur einige Male wird natürlich auch etwas, woraus man einen Gottesſpruch hervorlokken zu können glaubt, λόγιον genannt. Mit demſelben Recht können auch diejenigen, welche die Bibel dazu brauchen ſich Sprüche als Entſcheidung aufzuſchlagen, ſie ihr λόγιον nennen; aber wie würde man doch in dieſem Sinne von den Verfaſſern ſagen können τὰ λόγια συνεγράψαντο! Im N. Teſt. kommt das Wort zweimal vor vom Geſez Moſis *), eben weil jedes einzelne Gebot deſſelben ein Gottesſpruch war. Von 339 chriſtlichem heißt es einmal **) ganz allgemein gehalten, was der Chriſt redet, das ſei wie Gottesſprüche. Beſtimmter von der uns in Chriſto gewordenen Offenbarung Gottes, wenn geſagt wird ***), den Hebräern thäte immer noch noth daß man ſie die Elemente lehre vom Anfang der Gottesſprüche; denn von den erſten Grundwahrheiten des Chriſtenthums wird hernach †) die ganze Redensart erklärt. In dieſem Sinne nun könnte man freilich von einem, der ein Compendium der geoffenbarten Lehren geſchrieben hätte, um ſo mehr ſagen τὰ λόγια συνεγράψατο, je mehr er der urſprünglichen Form getreu geblieben wäre. So werden auch jene erſten Lehren, durch deren Vortrag Buße und Glaube erſt hervorgelokkt werden ſollen, μαιευτικὰ λόγια ††) genannt, und natürlich konnte man, als der Kanon ſchon ganz feſt ſtand, und dieſe Bücher angeſehen wurden als alle Gottesſprüche in ſich ſchließend, die Sammlung der heiligen Schriften ſelbſt τὰ λόγια nennen *). Aber nichts von alle dieſem führt darauf, daß die Abfaſſung eines Evangelienbuches ſo könne bezeichnet werden. Eine einzige Stelle iſt mir aufgeſtoßen wo es ſo ſcheinen könnte, wo nämlich Photius **) von Ephräm ſagt, αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥ τε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα. Allein offenbar heißen auch hier λόγια eben ſo wenig die Evangelien, als κηρύγματα die Epiſteln, ſondern Ephräm ſollte dem Perſer, an den ſein Brief gerichtet iſt, den Beweis der Trinität führen aus der Schrift. Nun konnte dieſer aus den Epiſteln nur geführt werden, inſofern in denſelben die allgemeine Lehre der Apoſtel, ihr κήρυγμα, enthalten war; alle andern Verhandlungen, die in dieſem Sendſchreiben vorkommen, konnten nichts dazu beitragen. So konnten auch die Erzählungen in den Evangelien nicht dazu gebraucht werden, ſondern vornehmlich nur die Ausſprüche Chriſti. Mithin ſind die κυριακὰ λόγια hier daſſelbe wie bei Papias; und dieſer ganze Gang führt uns nur wieder auf das vorige als auf den einzig möglichen Sinn zurück, Matthäus hat die Ausſprüche Chriſti zuſammengeſchrieben. Denn daß Papias hier nicht auch κυριακὰ ſagt, ſondern λόγια ſchlechthin, kann wol niemanden irren. Späterhin konnte man auch Lehren, Anweiſungen, anderweitige Ausſprüche der Apoſtel, ſofern der heilige Geiſt durch ſie redete, λόγια nennen; aber Matthäus konnte ſolche noch nicht zuſammenſchreiben, ſondern neuteſtamentiſche λόγια, und andere waren es doch wol nicht, die er ſammelte, konnten nur Ausſprüche Chriſti ſein.

---

*) Ap. Geſch. 7, 38 und Röm. 3, 2.

**) 1 Petr. 4, 11. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια τοῦ θεοῦ.

***) Hebr. 5, 12.

†) Kap. 6, 1. 2.

††) Dion. Areop. de eccl. hier. cap. VI, 1.

Sezen wir nun dieſes nach unſerem Schriftſteller feſt, und fragen uns ſelbſt, ob es wol wahrſcheinlich iſt daß derſelbe Matthäus ſpäterhin nach dieſer Sammlung von Reden noch unſer Evangelium geſchrieben habe: ſo kann ich nur ganz verneinend antworten. Denn gewiß mußte er in einer ſolchen das ganze Leben Chriſti umfaſſenden Schrift, in welcher er ſich wol zu merken nirgend auf jene Sammlung bezieht, auch die vorigen Reden wieder mit aufnehmen, geſezt auch, er that noch andere hinzu, da er ja doch zuerſt diejenigen wird aufgezeichnet haben, die ihm als die bedeutendſten erſchienen. Wie unglaublich aber, daß dem Papias dieſe zweite Schrift ſollte unbekannt geblieben ſein! Wie noch unglaublicher, daß er dann nicht mit wenigen Worten in eben dieſer Stelle noch ſollte bemerkt haben, Später aber hat er 741 auch noch das geſchichtliche hinzugefügt nebſt einigen anderen Reden! Und nicht minder unglaublich gewiß, daß Euſebius uns dieſen Zuſaz ſollte mißgönnt haben, des Buches erwähnend, was nicht neuteſtamentiſch geworden, das erſte neuteſtamentiſche hingegen übergehend, da er doch die ganze Stelle offenbar nur mittheilt, um — wie das ſeine Weiſe iſt — zu zeigen, was für neuteſtamentiſche Bücher dem Papias ſchon bekannt geweſen. Nein, Euſebius hat in ſeinem Papias nichts von zwei Schriften des Matthäus gefunden; mithin iſt auch wol nur dieſe eine vorhanden geweſen, und die war nicht unſer Evangelium. So viel ergiebt ſich leicht und gewiß genug; aber wie nun jene Schrift des Matthäus ſo ganz und gar verſchollen iſt, und auf welche Weiſe unſer Evangelium ſich nun grade den Namen des Matthäus hat aneignen können, das ſind die ſchwierigen faſt unlösbaren Fragen, welche ſich uns mit jener Gewißheit zugleich aufdrängen, eben ſo unabweisbar leider als ſie ſchwierig ſind. Ueber die erſte ſagt uns freilich unſer Autor noch etwas, das aber wenig geeignet ſcheint uns unſerm Ziele näher zu führen. Er ſagt uns nämlich, wie Matthäus die Reden Chriſti ſchriftlich zuſammengeſtellt, ſo habe hernach jeder ſie, ſo gut er vermochte — ja was? überſezt, ſagt man allgemein! Die Worte [*]) launen das freilich bedeuten; aber von je mehreren überſezt, wahrſcheinlich doch von allen in dieſelbe Sprache, griechiſch, um deſto weniger kann es ſich ja verloren haben. Und doch findet ſich von allen dieſen Ueberſezungen weder bei den nächſt ſpätern Kirchenſchriftſtellern die mindeſte Spur, noch iſt es dem Euſebius, dem Hieronymus ſo gut geworden, etwas davon zu Geſicht zu bekommen! Und muß denn *ἡρμήνευσε* nothwendig überſezen bedeuten? Das Wort hat einen ſehr weitläuftigen Umfang, und heißt gewiß nur überſezen, wo von zwei Sprachen ſchon die Rede 702 war, oder wo der ganze Zuſammenhang es nothwendig ſo mit ſich bringt. Aber weder jenes noch dieſes iſt hier der Fall. Offenbar iſt durch die Structur des Sazes *ἡρμήνευσε* nicht in Verbindung mit *τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ* geſezt, ſondern mit *συνεγράψατο*. Matthäus hat die Reden zuſammengeſchrieben, und zwar in hebräiſcher Sprache, und andere haben ſie — — Hier wird Ueberſezt gar nicht nothwendig erfordert. Wenn es alſo viel Schwierigkeit verurſacht, weil wir nicht wiſſen wie wir alle dieſe Ueberſezungen vertilgen wollen: warum ſagen wir nicht lieber, andere haben ſie, ſo gut jeder konnte, erklärt, erläutert, angewendet? Großer Schwierigkeit entgehen wir dadurch. Denn von ſo vielen Ueberſezungen müßte ſich doch wol eine wenigſtens wenn auch nur ſo lange erhalten haben, daß das Werk auch ſpäter noch bekannt und in Umlauf blieb; aber durch Erläuterungen, welche die Subſtanz deſſelben mit in ſich aufnahmen, konnte es grade am leichteſten untergehen, indem dieſe übrig blieben. Unſer Autor nennt ſeine Erläuterungen auch *ἑρμηνείας* *), und wie nüzlich könnte es uns ſein, wenn noch mehr von ſeinem Werk vorhanden wäre, um zu wiſſen wie viel oder wenig er unter dieſem Ausdrukk befaßt, damit wir mit unſern Erklärungsverſuchen doch gewiß innerhalb ſeines Sprachgebrau

---

*) Früher findet ſich wol dieſer Gebrauch nicht: denn niemand wird doch die Ἔκθεσις πίστεως u. v. l. dem Juſtinus Martyr zuſchreiben, wo allerdings τὰ θεῖα λόγια collectiv für die heil. Schrift zu ſtehen ſcheint.

**) Cod. 228. p. 245. Bekk.

---

[*]) ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἐδύνατο ἕκαστος. Euseb. l. c.

---

*) Bei Euſeb. III. Kap. 39. *οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις.*

ches blieben! Indeß einiges iſt da, woraus wir ſehen können daß er das Wort in einem ſehr weiten Sinne nimmt. Andreas
743 von Cäſarea *) führt aus ihm an, daß einigen Engeln auch anvertraut geweſen ſei über die Anordnung und Verwaltung der Erde zu herrſchen. Auf welche von den uns bekannten Aeußerungen Chriſti über die Engel man dies auch beziehen möge, keine derſelben wird hiedurch irgend näher erläutert; ja es läßt ſich kaum denken, daß eine ſolche von Chriſto ſollte in Umlauf geweſen ſein. Man kann alſo nur ſagen, daß Papias die Gelegenheit, die ihm eine Aeußerung Chriſti darbot, benuzt habe, um dieſe Notiz anzubringen. Irenäus **) führt eben ſo an die Beſchreibung eines gigantiſchen Weinſtokks im Reiche Gottes. Dieſe gehört nun wol deutlich genug zu Ausſprüchen Chriſti wie wir ſie leſen Matth. 26, 29. Mark. 14, 25. Luk. 22, 18. Dieſe ſo ſehr gleichförmigen Abfaſſungen laſſen kaum vermuthen, daß noch andere im Umlauf geweſen: aber wenn auch, die Worte des Erlöſers werden doch durch dieſe Beſchreibung gewiß nicht in helleres Licht geſezt. Am ausführlichſten aber haben wir eine von unſern neuteſtamentiſchen ganz abweichende Erzählung von
744 dem Ende des Judas ***). Dieſe, da Papias nur Reden des

---

*) Comment. in Apocalyps. cap. 34. *Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν, καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε.* Was das folgende καὶ ἑξῆς φησιν· εἰς οὐδὲν δέον συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν eigentlich heißen ſoll, wage ich nicht genau zu beſtimmen.

**) V, 33. Dieſe Nachricht aus dem Reiche Gottes, die Chriſtus gegeben haben ſoll, klingt freilich höchſt fabelhaft, und wir müſſen es dem Euſebius wol glauben, daß Papias dergleichen einfach und buchſtäblich genommen hat. Aber verwerfen wir deshalb alle Nachrichten des Irenäus, weil er dieſes ganz ernſthaft und eben ſo nacherzählt?

***) Sie kommt dreimal vor, einmal bei Oecumenius zu Act. 1, 18. T. I. p. 11 Ed. Francf. und zweimal bei Theophyl. zuerſt kürzer zu Matth. 27, 5 Ed. Venet. T. I. p. 154 hier jedoch ohne den Papias zu nennen, und dann ſehr ausführlich zu Act. 1, 18. T. III. p. 18.

Herrn commentirt hat, nicht aber evangeliſche Erzählungen, kann er nur vorgetragen haben zu ſolchen Aeußerungen wie Matth. 26, 24 und Luk. 22, 21. 22. Aber aufgehellt wird auch dieſer Ausſpruch nicht weiter, Judas mag ſo geſtorben ſein oder ſo. Rechnet alſo Papias auch dergleichen Beſchreibungen und Erzählungen, die mit einem Ausſpruch Chriſti in irgend einer Verbindung ſtehen, mit zur *ἑρμηνεία* deſſelben: was für ganz verſchiedenartige, gleichviel ob hebräiſch oder griechiſch verfaßte, Benuzungen und Bearbeitungen der Sammlung des Matthäus können dann nicht unter jener Formel *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος* zuſammengefaßt ſein? Benuzungen einzelner Theile, wenn ſie homiletiſch auseinandergelegt und auf gegebene Verhältniſſe angewendet wurden; Bearbeitungen, theils rein erklärende, wenn jemand die Schwierigkeiten, die ſich beim Verſtändniß darbieten, möglichſt zu löſen ſuchte, theils ſo gemiſchte und durch mancherlei Abſchweifungen bunte wie die Arbeit des Papias auch geweſen ſein würde, wenn er die Sammlung des Matthäus zum Grunde gelegt hätte. Aber warum nicht auch nach ſeinem Sprachgebrauch ſolche, wenn einer zu den Reden und Aeußerungen Chriſti die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe hinzufügte, unter denen ſie geſprochen werden? Denn das trägt

---

Die Vergleichung derſelben würde hier zu weit führen. Nur ſo viel iſt mir gewiß, daß der Ref. bei Oecum. die Angabe, Judas ſei von einem Wagen zu Tode gequetſcht worden, nur geſchloſſen hat, daß aber der Widerſpruch gegen die Erzählung unſeres Matth., wie Theophyl. ihn in der erſten Stelle ausſpricht, daß nämlich Judas an dem Erhängen nicht geſtorben, ſondern damals ins Leben zurükgekehrt ſei, auch nicht dem Papias angehört. Nach der zweiten Stelle Theophylakts und nach Oekumen. muß man glauben, dieſe Erzählung habe bei Papias mit den Worten angefangen, *Μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα*, und dann folgt von ſelbſt, daß er die unſrige vom Erhenken gar nicht gekannt habe. Sollte ihm demohnerachtet unſer Matthäusevangelium bekannt geweſen ſein? Das würde ich dann lieber verneinen. Aber freilich möglich bleibt es, daß jener beſtimmte Widerſpruch auch bei Papias vorangegangen und nur nicht wörtlich in die Berichte mit aufgenommen iſt.

ja offenbar weit mehr zum Verſtändniß bei, iſt weit mehr hermeneutiſch als jene beiläufigen abſchweifenden Erzählungen!

Und dieſe Arbeiten anderer über die Sammlung des Matthäus ſcheinen uns ja nicht ganz verloren gegangen zu ſein, ja ſie haben uns wol die Sammlung ſelbſt mit erhalten. Denn eine ſolche Arbeit iſt unſer Matthäusevangelium; es verhält ſich zu der apoſtoliſchen Redenſammlung genauer betrachtet gerade ſo wie ich eben beſchrieben. Es ſchließt dieſe Sammlung in ſich, und fügt die örtlichen und zeitlichen Verhältniſſe hinzu, an Stellen wo nicht zu fehlen war, aus der mündlichen Ueberlieferung der urſprünglichen und eigentlichen Evangeliſten; oft aber auch ſo, daß man dem Bearbeiter ſeine Unſicherheit anmerkt. Dann hat er nur allgemeine Oertlichkeiten, den Berg, den See, und allgemeine Zeitlichkeiten, wie ſie immer wiederkehren mußten, Chriſtus zieht in den Städten umher und lehrt in den Schulen, oder er reiſt und das Volk ſammelt ſich um ihn her, er leidet unter dem Gedränge, er heilt und thut Wunder, oder er kehrt zurükk in die Stadt, wo er ſeinen gewöhnlichen Wohnſiz hat. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, eine genaue Analyſe des Evangeliums zu geben, noch auch dieſe Anſicht von demſelben mit der herrſchenden nach allen Seiten zu vergleichen, oder die bereits mehrmals gegen den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Evangeliums erhobenen Zweifel hierauf zurükkzuführen, ſondern nur vorläufig dieſe beiden Punkte aufzuſtellen, einmal daß wir keine Urſache haben zu läugnen, was uns ein ſo alter und hiezu wol befähigter Berichterſtatter erzählt, daß der Apoſtel Matthäus in paläſtinenſiſcher Mundart eine Zuſammenſtellung von Reden und Ausſprüchen Chriſti verfaßt habe, über welche hernach viele andere, jeder auf ſeine Weiſe, gearbeitet haben, und dann daß
766 unſer Matthäusevangelium eine ſolche Arbeit iſt, und eben davon ſeinen Namen κατὰ Ματθαῖον führt, weil es auf jener Schrift des Matthäus beruht. Das erſte halte ich ſchon für hinlänglich beglaubigt, indem der Sprache die größte Gewalt anthun muß, wer die Worte des Papias anders erklären will. Das andere

möchte ich gern noch etwas deutlicher machen, um die Aufmerkſamkeit der Sachkundigen darauf zu lenken, aber ich kann jezt nur der Probe wegen verſuchen aus dem jezigen Buch die Grundſchrift auszuſcheiden, und hie und da bemerklich machen, wie gut oder ſchlecht die ſpätere Arbeit ſich anſchließt.

Laſſen wir vorläufig alles frühere, und fangen da an, wo wir erſt λόγια ſuchen können, nämlich wo Chriſtus öffentlich auftritt. Hier tritt uns nun als erſter Abſchnitt der Sammlung entgegen Kap. 5—7. Ich nenne die Bergpredigt eine Gnomologie, ohne beſtreiten zu wollen daß nicht größere Stükke zuſammengehören, aber ſehr gewiß, daß ſie nicht ſo als Eines von Chriſto iſt geſprochen worden. Der Schein ihrer Einheit kommt auf die Rechnung deſſen, der den hiſtoriſchen Rahmen um das erſte Werk anfertigte; dieſer Schein entſteht dadurch, daß dieſer Chriſtum, nach einer ſolchen allgemeinen Darſtellung, die wir Kap. 4, 23—25 leſen, auf einen Berg, den wir nun im ganzen galiläiſchen Lande zu ſuchen haben, hinauf, und wo dieſer wahrſcheinlich erſte Abſchnitt der Sammlung zu Ende ging, von dem Berge wieder herabſteigen läßt, um nach Kapernaum zu gehen. Freilich wird dieſer Schein noch verſtärkt durch die Formel 7, 28 *Καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους.* Allein dieſe wird keinen, der einmal den rechten Geſichtspunkt gefaßt hat, irren: wir finden ähnliche, wo Chriſtus eben ſo wenig das ſo umrahmte hinter einander geſprochen hat. Ein zweiter Abſchnitt der Sammlung iſt Kap. 10, Vorſchriften für die Apoſtel. Auch für dieſe folgt mithin aus der Formel Kap. 11, 1 *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοι* κ. τ. λ. nicht, daß dieſes hinter einander als Eine Rede geſprochen worden. Hoffentlich wird die Formel ſchon hier beim zweiten Male jedem geläufig als Schluß für einen Abſchnitt der Redenſammlung und Uebergang zu anderem. Die Einleitung mußte hier natürlich das Namensverzeichniß der Apoſtel geben und ihre beglaubigenden Vorrechte anführen; aber das unmittelbar vor-

hergehende Wort *) ſteht in einer ſo genauen Verbindung mit dieſer Ausrüſtung der Apoſtel, daß ich nicht zweifle, dieſes habe auch bei dem Apoſtel an der Spize der folgenden Vorſchriften geſtanden, und daher ſehe ich ſchon 9, 35. 36 als die gewöhnliche Einleitung unſers Evangeliſten zu dieſem Abſchnitt an. Ein dritter Abſchnitt aus dem Werk des Matthäus iſt die Sammlung von Gleichniſſen Kap. 13, 1—52. Daß dieſe nicht können ſo hinter einander geſprochen ſein, liegt nicht nur in der Natur der Sache, ſondern es läßt ſich auch aus der Erzählung ſelbſt auf das deutlichſte nachweiſen. Aber ſie ſtanden mit großem Recht ihrer Gleichartigkeit wegen in den λογίοις neben einander, und darum ſind ſie auch eben ſo eingerahmt; vorne die allgemeine Oertlichkeit, der See und der ſo häufige Zuſtand des Gedränges, und zum Schluß V. 53 das gewöhnliche Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας und die allgemeine Oertlichkeit μετῆρεν ἐκεῖθεν; man kann aber hier, wie ich ſchon anderwärts bemerklich gemacht habe, nicht einmal wiſſen wo das ἐκεῖ iſt. Wenn ich nun ſpringe bis zum 18. Kap.: ſo will ich damit keinesweges behaupten, daß in dem zwiſchenliegenden nichts aus der apoſtoliſchen Sammlung ſei, ſondern nur keine ſo zuſammenhängende Maſſe. Aber Kap. 18 ſind wieder ſehr verwandte Sprüche, die unter ſich keineswegesͺ
700 genau zuſammenhängen, aber ſie drehen ſich alle um die Vorſtellung von Abſtufungen und Werthdifferenzen im Himmelreich; und ich denke ſie haben als ſolche auch in der Sammlung einen abgeſonderten Abſchnitt gebildet. Die Einleitung konnte hier, wo Chriſtus es mit den Apoſteln allein zu thun hat, nicht füglich viel anders ſein als wir ſie 18, 2 leſen, und der Schluß und Uebergang 19, 1 iſt der gewöhnliche καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρε κ. τ. λ. Das 23. Kap. ſondert ſich zwar nicht auf eben ſo beſtimmte Weiſe von dem vorhergehenden und folgenden: aber ich bin doch ge-

---

*) 9, 37. ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι κ. τ. λ.

neigt, es für eine beſondere Abtheilung des Grundwerkes zu halten, wenn gleich das Ende des Kapitels ſich mit ſeinem Inhalt gewiſſermaßen zum folgenden hinneigt. Denn die Einleitung deſſelben hängt doch gar nicht ſo mit dem vorhergehenden zuſammen, daß es aus Einem Stükk damit zu ſein ſcheinen könnte. Damals, als niemand ihn mehr zu fragen wagte, redete er mit der Menge und ſeinen Jüngern, und das folgende hat wieder an dem *ἐξελθὼν ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ* ſeine beſondere dem bisherigen ganz verwandte Einleitung. Dieſer Abſchnitt hat zwar dem Inhalt nach eine gewiſſe Aehnlichkeit mit dem antipharisäiſchen in der Bergpredigt; allein die Stimmung und die Combinationsweiſe fühlt ſich doch ſo verſchieden heraus, daß Matthäus, wenn er auch auf die Zeiten gar keine Rükkſicht genommen hätte bei der Anordnung ſeines Stoffs, dennoch Grund genug gehabt hat dieſe Sprüche von jenen zu ſondern. Dieſe Vergleichung alſo der Disciplin, daß ich ſo ſage, ſeiner Schule mit der phariſäiſchen, und die Weiſſagung des Kampfes, der ſich aus dieſer Differenz entwikkeln werde, bildete mit Recht einen eigenen kleinen Abſchnitt. Wiewol es daher abweichend erſcheint, daß zwiſchen dieſem Abſchnitt aus der Sammlung und dem folgenden nichts anderes eingetragen iſt: ſo kann ich mich doch nicht zu überwinden beide als urſprünglich eines anzuſehn, und die den andern Einleitungsformeln unſers *ἑρμηνευτῆς* ſo ähnliche 24, 1 dem Apoſtel zuzuſchreiben. Daß nun Kap. 24 und 25 in der Sammlung ſo zuſammengeſtellt waren, muß jeder eben ſo natürlich finden, als unwahrſcheinlich iſt daß Chriſtus dieſes ſo hintereinander ſollte geſprochen haben. Von den Gleichniſſen in dieſem Abſchnitt gilt in Beziehung auf die im 13. Kapitel übrigens daſſelbe, was von Kap. 18 in Vergleich mit Kap. 5 geſagt worden iſt. Das Ende iſt wie immer bezeichnet, denn es wird auch von dieſem Redeabſchnitt zu den folgenden Erzählungen der Uebergang ganz auf die gewohnte Weiſe gemacht durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*; ſo daß ſich in der That behaupten läßt, wo nur dieſe an ſich betrachtet ſonderbare hieraus aber ſich ganz leicht erklärende Formel bei unſerm Evangeliſten vorkommt, da bezeichnet ſie auch das Ende eines Abſchnittes der apoſtoliſchen Sammlung.

Wenn wir nun dieſe neun Kapitel unſeres Evangeliums *κατὰ Ματθαῖον* unbedenklich auf den Apoſtel, der die Reden Chriſti zuſammenſtellte, zurükkführen können, uns aber nun, abgeſehen von unſerm Evangelium, ſeine Arbeit im ganzen vergegenwärtigen wollen: ſo müſſen wir geſtehen, er hätte doch gar vieles und zwar dem hier vorliegenden ganz gleichartiges, mithin offenbar auf ſeinem Wege liegendes, übergehen müſſen in den Ausſprüchen Chriſti, wenn er nur ſolche hätte zuſammenſtellen wollen, für die es nur einer gemeinſamen Ueberſchrift bedurfte, wie Gleichniſſe, oder gegen die Phariſäer, oder Regeln für die Apoſtel ꝛc., und alle ausſchließen, zu deren Verſtändniß doch einige Kenntniß der veranlaſſenden Umſtände gehörte. Wenn dieſe nur möglichſt kurz mitgetheilt wurden ohne irgend einige Ausmalung lediglich um der Rede willen: ſo blieb das Buch ganz
730 ſeinem Charakter getreu, und konnte immer noch ohne weiteren Zuſaz durch *τὰ λόγια συνεγράψατο* auf das paſſendſte beſchrieben werden. Von dieſer Art giebt es nun viel in unſerm Evangelio, aber es iſt nicht mehr ſo leicht zu beſtimmen, was davon jener Quelle angehören mag und was unſer Evangeliſt aus anderweitigen beſonderen Quellen oder gemeiner Ueberlieferung geſchöpft haben mag. Denn da ſolche Reden, die eigentlich Antworten waren oder Entgegnungen, auch in der apoſtoliſchen Sammlung, wenn ſie auch durch eine gemeinſame Ueberſchrift verbunden waren, doch der Natur der Sache nach ſich mehr vereinzelten: ſo konnte auch, der Evangeliſt leichter Veranlaſſung finden ſie zu zerſtreuen und anderes dazwiſchen zu ſchieben. Daher iſt hier wol jede Sonderung ſehr mißlich, und ich will nur einer einzigen Anzeige nachgehn. Die Formel Kap. 22, 46 *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι* in Verbin-

dung mit dem folgenden τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησε κ. τ. λ. hat ſo viel Verwandtſchaft mit den bisher aufgezeigten Uebergangsformeln des Bearbeiters, und ſezt ſich ſo leicht in die um, Und es geſchah, nachdem Jeſus vollendet hatte ihnen allen zu antworten, redete er zu dem Volk und ſeinen Jüngern, daß ſich die Vermuthung faſt unwiderſtehlich aufdringt, hier ende ein ſolcher Abſchnitt aus der matthäiſchen Sammlung, welcher Antworten Chriſti enthielt. Nun finden wir dergleichen von der angezeigten Stelle rükkwärtsgehend zunächſt 22, 35—45. Die Anknüpfung V. 34 iſt auch hier nur eine nicht ſehr glükkliche Uebergangsformel; denn daß Chriſtus die Sadducäer zum Schweigen gebracht hatte, konnte für die Phariſäer kein beſonderer Grund ſein ihn zu verſuchen, ſondern hätte ſie eher günſtig für ihn ſtimmen müſſen. Ferner Frage und Antwort 22, 23—33. Beide Stellen zeigen eine ſo große Analogie in der Behandlung, daß ſie in dem apoſtoliſchen σύγγραμμα ſehr natürlich ihre Stelle neben einander fanden. Der eigentliche Anfang dieſes Abſchnittes ſcheint aber 21, 23 zu ſein; und ich glaube, daß das zweite Gleichniß 22, 1 unmittelbar hinter dem erſten, wie es 21, 44 ſchließt, gefolgt iſt, und nur der Evangeliſt hat, um beſſer zuſammen zu ketten, V. 45. 46 eingeſchoben. Allein freilich auch 20, 20—28 iſt Antwort auf eine Frage und 19, 27—20, 16 ebenfalls, und dann noch weiter rükkwärts 19, 16—26 und 19, 3—12. So daß alle dieſe Stükke könnten zu derſelben Abtheilung der Sammlung gehört haben. Der Grund, wider ſeine ſonſtige Gewohnheit einen Abſchnitt der Sammlung zu unterbrechen und anderes zwiſchen einzuſchieben, läge dann für den Evangeliſten in der Andeutung daß die Frage 21, 23 ſich auf Chriſti Verkehr im Tempel bezog, weshalb er denn Chriſtum allmählig mußte nach Jeruſalem bringen. Und in der That die Andeutung 19, 1 μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας κ. τ. λ. und alles was er von hier an aus andern Quellen eingeſchoben hat 19, 13—15; 20, 17—19 und 30—34, endlich 21, 1—22, hat offenbar dieſe Richtung. Will aber jemand auch das 18. Kap.

ſchon lieber zu dieſem Abſchnitt rechnen, um es nicht als einen beſonderen betrachten zu dürfen: ſo wüßte ich nicht viel dagegen einzuwenden. Aus dieſem ganzen Körper des Evangeliums, der das öffentliche Leben und Lehren Chriſti umfaßt, blieben alſo zunächſt nur Kap. 8 und 9 übrig, ferner Kap. 11 und 12, wenn anders nicht Kap. 11 auch der Sammlung angehört. Denn es enthält auch faſt lauter Rede Chriſti in vier verſchiedenen Abſäzen, die unverbunden auf einander folgen, zuerſt Auseinanderſezung der Differenz zwiſchen dem Täufer und ihm, dann über das Verhalten des Volkes zu beiden, Drohung gegen die, unter denen er ſich vergeblich mühe, und neue allgemeine Einladung unter Bezeugung ſeines Einverſtändniſſes mit der göttlichen Ordnung. 252 Eben ſo möchte ich auch noch den erſten Theil des 15. und den Anfang des 16. Kapitels gern der Sammlung vindiciren: allein dieſe Stellen heben ſich zu wenig heraus und ſind zu nahe mit dem was mehr Erzählung iſt verbunden, als daß ſich über ſie etwas mit gleicher Sicherheit behaupten ließe. Und wie leicht konnte auch in eine Zuſammenſezung wie unſer Evangelium manches aus anderen Quellen kommen, was ſehr gut in der Sammlung hätte Plaz haben können, was aber doch nicht aus ihr genommen iſt und nicht in ihr geſtanden hat. Es ſchien mir aber gerathen bis an dieſe Grenze zu gehen, damit ſich deſto deutlicher zeige, wie die Sicherheit des Urtheils abnimmt, wenn die Beſchaffenheit des Stoffs und die Art wie er eingereiht iſt, nicht mehr die gleiche Indication geben. Was nun noch übrig iſt aus jenem Hauptſtükk des Evangeliums, das ſind ſolche Elemente der evangeliſtiſchen Ueberlieferung, wie einige Heilungen, die Speiſung, die Verklärung, der Einzug, die in keiner zuſammenhangenden Relation, wie der Verfaſſer doch eine geben wollte, fehlen durften. Doch hiemit haben wir es für jezt nicht zu thun. Außer dieſem Hauptſtükk aber, vor Kap. 5 und nach Kap. 25, glaube ich nicht daß wir Beſtandtheile unſerer apoſtoliſchen Sammlung zu erwarten haben. In den Tiſchreden Kap. 26, 17—35 iſt zuviel dialogiſches, und noch weniger konnte die Leidensgeſchichte, wieviel herrliche Ausſprüche Chriſti auch darin vorkommen, in einer Schrift Plaz finden, die nur Reden Chriſti zuſammenſtellen wollte, vielmehr konnte dieſe ſehr ſchiklich mit den lezten Reden Chriſti von ſeiner Wiederkunft ſchließen.

Uebrigens will ich keinesweges behaupten daß unſer Evangelium die ganze Sammlung des Apoſtels in ſich aufgenommen habe. Vielmehr iſt mir dieſes eher unwahrſcheinlich. Denn es wäre zu wunderbar, wenn alle einzelnen Theile ſich gleich gut auf ſolche Weiſe, wie hier geſchehen iſt, hätten behandeln laſſen, zu wunderbar, wenn nicht auch die Vorliebe für einige Theile 733 des Ganzen andern ſollte geſchadet haben. Daher können wol andere ähnliche Bearbeiter anderes aufgenommen haben *), und manches, was wir in dem unſrigen finden, ausgelaſſen. Denn es ſcheint deren mehrere gegeben zu haben, welche die apoſtoliſche Sammlung in demſelben Sinne behandelten wie unſer Evangelium, ſo daß man den Namen εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον gewiſſermaßen als einen Familiennamen anſehen muß. Nachrichten haben wir von zweien dergleichen, nämlich dem εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, und dem Evangelium deſſen ſich die Ebioniten bedienen. Ja ich möchte ſagen, wenigſtens von zweien; denn unter den Erwähnungen, die uns übrig geblieben, latitiren wahrſcheinlich noch mehrere von einander verſchiedene Recenſionen, ohnerachtet der einen Stelle des Hieronymus, wo er auch dieſe beiden als eines anſieht **). Denn da er ſonſt nirgends des beſonderen Evangeliums der Ebioniten erwähnt: ſo ſcheinen ſie hieher nur der Verwandtſchaft wegen aus Verſehen gekommen zu ſein, wogegen die Unterſcheidung, die ſich bei Epiphanius findet, zu beſtimmt iſt, um ſie zu überſehen. Denn dieſer nennt das Evangelium, deſſen ſich die Nazaräer bedienen, ein vollſtändigſtes Matthäusevangelium, das der Ebioniten aber ein verfälſchtes und beſchnittenes *); und einen andern Maaßſtab als den kanoniſchen Matthäus kann er hier nicht angelegt haben. Wenn ſich alſo beide zu dieſem entgegengeſezt verhalten: ſo können ſie nicht daſſelbe geweſen ſein. Nun will ich freilich nicht behaupten, der Ausdrukk *πληρέστατον* ſei im Vergleich mit dem kanoniſchen Matthäus gemeint, als ob der nazareniſche Matthäus vollſtändiger geweſen wäre als der unſrige; ſondern nur im voraus als Gegenſaz gegen das ebionitiſche geſtellt, oder bezüglich auf die vorher abgehandelten Cerinthianer, welche ebenfalls einen unvollſtändigen Matthäus hatten; aber auch ſo bliebe doch immer der Unterſchied zwiſchen dem nazareniſchen und dem ebionitiſchen, wenn jenes auch nur in hebräiſcher Sprache genau unſer Matthäusevangelium war. Das verſtümmelte läßt ſich auch keinesweges auf die Genealogie ausſchließlich beziehen; denn Epiphanius iſt über die Nazaräer ungewiß, ob ſie die Genealogien abgeſchnitten haben, und nennt ihr Evangelium doch das vollſtändige. Auch ſagt er von den Cerinthianern beſtimmt, daß ſie die Genealogien gebraucht, und wir hätten dann doch zwei auf verſchiedene Weiſe verſtümmelte Matthäusevangelien. Nun aber kann ich auch dieſes keinesweges ſo verſtehen, als ob ſie unſern gegenwärtigen Matthäus vor ſich gehabt und daraus beliebig dies und jenes weggelaſſen hätten. Dagegen ſprechen zu beſtimmt die angeführten Verfälſchungen, die zum Theil von ſolcher Art ſind, daß man ſie nur als urſprünglich verſchiedene Erzählungen derſelben Begebenheit anſehen kann **); andere ſind ſo, daß wir ihnen in unſerm Matthäus gar keinen Plaz anweiſen könnten *) Ja ich möchte behaupten, aus dem, was uns 785 Epiphanius aus dieſem Evangelium mittheilt, ließe ſich mit ziemlicher Sicherheit ſchließen, wenn es irgend nur Einheit des Charakters und des Stils gehabt hat, muß das erzählende faſt durchaus abweichend von unſerm Matthäus geweſen ſein. Da nun auch der Anfang, wie man deutlich ſieht, gefehlt hat: wie iſt man dazu gekommen es einen Matthäus zu nennen, wenn es nicht wenigſtens eine eben ſo durchgehende Aehnlichkeit gab zwiſchen beiden als die Verſchiedenheit offenbar durch das ganze durchgegangen ſein muß? Und dieſe Aehnlichkeit wird dann wol in nichts anderem zu ſuchen ſein, als in der beiden gemeinſchaftlichen Grundlage, der apoſtoliſchen Redeſammlung, durch welche eine Gleichheit der Anordnung auch in den dazwiſchen geſchobenen Erzählungen ſchon mit bedingt war. Hiegegen wird wol niemand aus dem Grunde Einſpruch thun, daß in dieſen Evangelien nicht nur Erzählungen, ſondern auch einzelne Ausſprüche Chriſti geſtanden haben, die unſerm Matthäus fremd ſind. Denn einestheils können ja dieſe auch grade in Erzählungen vorgekommen ſein; anderntheils iſt es wol höchſt natürlich, daß auch von der apoſtoliſchen Sammlung ſelbſt Abſchriften entſtanden, welche durch Gloſſen aus der gemeinſamen Quelle der evangeliſtiſchen Ueberlieferung bald mehr bald weniger ſachgemäß und authentiſch vermehrt wurden. Allein ich bin nicht nur genöthiget, das nazaräiſche und das ebionitiſche Evangelium als nicht nur von unſerm Matthäus, ſondern auch unter ſich verſchieden anzuſehen, ſondern auch, wenn ich alle hieher gehörigen Stellen des Hieronymus zuſammennehme, kann ich mich nicht überzeugen daß er überall von derſelben Abfaſſung rede. Auch abgeſehen von der ſchwerlich unverdorbenen Stelle **), wo er ſelbſt jenes hebräiſche Buch, von welchem er wußte daß es in Cäſarea war, und wel- 786 ches er in Beröa zum Abſchreiben erhielt, als die Urſchrift unſeres kanoniſchen Matthäus darſtellt, da er dies ſonſt *) nur als eine weitverbreitete Meinung ausſpricht, läßt ſich ſchwerlich begreifen, wie er dieſe Vorſtellung, die ihm aus jenem Exemplar, welches er abgeſchrieben, und — denn dieſes wird doch daſſelbe geweſen ſein — aus welchem er ſeine griechiſche und lateiniſche Ueberſezung des Evangeliums *καθ' Ἑβραίους* angefertigt hat, als völlig unzuläſſig und grundlos erſcheinen mußte, nicht offner und ſtärker widerlegt hat, ſondern ſie mehrere Male unter verſchiedenen Formeln wiederholt, eben indem er Stellen anführt, welche von unſerm Matthäus ganz fremdartig abſtechen. Ich weiß dies nur entweder dadurch zu erklären, daß er wirklich insgeheim jenes Evangelium für das urſprüngliche Werk des Apoſtels gehalten hat, und den kanoniſchen Matthäus für eine Umarbeitung mehr als eigentliche Ueberſezung, weshalb er denn auch jenes ſogar ins griechiſche überſezt hatte, um es auch unter den griechiſch redenden Chriſten neben dem kanoniſchen in Umlauf zu bringen. Oder er müßte doch, außer jenem welches er überſezte, noch andere Exemplare unter demſelben Titel gekannt haben, welche unſerm Matthäus bedeutend näher ſtanden; es habe aber nicht auf ſeinem Wege gelegen, das Verhältniß zwiſchen beiden genau zu ermitteln, und darum habe er auf der einen Seite die Meinung ebenfalls nicht ohne eine gewiſſe ſtillſchweigende Beiſtimmung vorgetragen, welche das Evangelium der Ebräer mit unſerm Matthäus identificirt, auf der andern Seite aber es ſich zum beſonderen Geſchäfte gemacht, Stellen mitzutheilen, aus welchen jedem die große Verſchiedenheit zwiſchen beiden recht mußte in die Augen ſpringen. Beides erklärt einigermaßen, beides hat auch ſeine großen Unwahrſcheinlichkeiten; aber ich ſehe 257 kein drittes, und einer Erklärung bedürfen doch dieſe übel zuſammenklingenden Angaben allemal. Nur ſo viel ſcheint mir feſtzuſtehen, daß mehrere Evangelienbücher ohnerachtet ſehr bedeuten-

---

*) Nur ſo viel mag wol mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden können, daß von den Reden, welche Johannes uns aufbewahrt hat, in der Sammlung des Matthäus nichts enthalten geweſen iſt, was auch damit zuſammenſtimmt, daß er von einem überwiegend paläſtinenſiſchen Standpunkt ausging.

**) Comment. in Matth. cap. XII, 13. In evangelio, quo utuntur Nazareni et Hebionitae, quod nuper in graecum de hebraeo sermone transtulimus, et quod vocatur plerisque Matthaei authenticum.

---

*) Haeres. 29, 9 und 30, 13.

**) Z. B. die Erwählung der Apoſtel aus dem ebionitiſchen Evangelium bei Epiphanius; ingleichen ebendaſ. die Erzählung von der Taufe Chriſti, die zugleich bedeutend abweicht von dem was nach Hieronym. (zu Jeſ. 11, 2) in dem Evangelium der Nazaräer ſtand.

---

*) Wie das Verbot der Opfer bei Epiph. 30, 16.

**) Catalog. script. s. v. Matthaeus.

---

*) Vergl. die oben angeführte Stelle Comment. in Matth. zu 12, 13.

der Verſchiedenheiten doch ſo mit einander verwandt waren, daß ſie insgeſammt auf den Matthäus zurükkgeführt wurden, daß einige *) von dieſen in aramäiſcher Sprache vorhanden waren und deshalb auch den gemeinſamen Namen καθ' Ἑβραίους führten, daß der Apoſtel Matthäus keines von allen dieſen verfaßt hat, ſondern nur in aramäiſcher Sprache diejenige Sammlung von Reden und Ausſprüchen Chriſti, welche Papias ihm zuſchreibt, daß dieſe jener ganzen Familie von Evangelienbüchern zum Grunde gelegen hat, daß auch von unſerm kanoniſchen Matthäusevangelium der eigentliche Verfaſſer unbekannt iſt, und nicht bewieſen werden kann, es ſei ebenfalls urſprünglich aramäiſch abgefaßt worden, endlich daß Papias Schriften aus dieſer Familie gekannt und ſie unter der Formel ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος mit zuſammengefaßt hat.

Eben ſo wenig aber, glaube ich, dürfen wir uns bedenken zu behaupten daß die Schrift des Matthäus auf die übrigen kanoniſchen Evangelien keinen ähnlichen Einfluß ausgeübt hat. Denn von Johannes iſt nicht nöthig etwas zu ſagen; der Verfaſſer unſeres Lukas aber, von dem wir nicht einmal wiſſen, ob r des aramäiſchen kundig geweſen, hat die Redeſammlung, wenn uch gekannt, doch augenſcheinlich nicht gebraucht, auch nicht rauchen können, da er viele Ausſprüche Chriſti, welche Matthäus zugleich in ſeinem erſten Abſchnitt von ihrem geſchichtlichen Zuſammenhang abgeriſſen mit ähnlichen vereinigt gab, in ſeinen Materialien in ihrem wirklichen Zuſammenhange fand. Sein Verhältniß zu unſerm Matthäusevangelium aber, vornehmlich in en mehr erzählenden Theilen, iſt eine hieher gar nicht gehörige Frage. Näher unſerm Gegenſtand verwandt wäre es, zu erfor-

---

*) Denn der auch unvollſtändige Matthäus der Cerinthianer war wol ſchwerlich aramäiſch. Irenäus freilich ſcheint l. III. 11, 7 von dieſen zu ſagen, ſie hätten das Evangelium des Markus gebraucht; allein dies kann, wenn er wirklich dieſe Sekte meint, nur ein Mißverſtändniß ſein, da Epiphanius ausdrücklich ſagt daß ſie den Matthäus wegen der ἐνσάρκου γενεαλογίας gebrauchten.

ſchen, ob die im Lukas vorkommenden Gleichniſſe und anderweitigen Reden Chriſti, welche unſer Matthäusevangelium nicht kennt, nur von dem Verfaſſer des lezteren übergangen worden, oder ob und warum ſie auch in der Sammlung des Apoſtels gefehlt haben. Was endlich den Markus betrifft: ſo führt das Zeugniß unſeres Papias uns gänzlich von Matthäus ab auf eine andere Quelle hin.

Dieſes Zeugniß iſt nun ausführlich genug, aber auch nicht minder ſchwierig, und theils wol deshalb, theils auch weil man unſer Markusevangelium faſt immer nur in Bezug auf die beiden andern zu betrachten pflegt, weniger, als es mir zu verdienen ſcheint, berükkſichtiget worden. Papias nämlich handelt von einer Schrift eines Markus, deren Entſtehung er ziemlich genau beſchreibt, und von der er mit einem ſolchen Intereſſe ſpricht, wie er ſchwerlich würde gethan haben, wenn er ſie nicht ſelbſt gekannt hätte. Ob aber dieſe Schrift unſer gegenwärtiges Markusevangelium iſt, das iſt mir wenigſtens im höchſten Grade zweifelhaft; und muß die Frage verneint werden, ſo entſteht dann die zweite Frage, wie ſich unſer Evangelium zu jener Schrift verhält; eine Frage, mit deren Beantwortung wir ſchwerlich ſo weit kommen werden als beim Matthäus möglich war. Die Entſtehung der Schrift beſchreibt er folgendermaßen. Ein Markus — ob das neue Teſtament dieſes Namens nur einen erwähnt oder mehrere, und ob der unſrige dieſer oder einer von dieſen iſt, das kann vor der Hand ganz gleichgültig ſein, — aber einer dieſes Namens, ſagt Papias, ſei der *ἑρμηνευτὴς* des Petrus geweſen; und hier trage ich allerdings kein Bedenken das Wort durch Dolmetſcher zu übertragen. Denn es folgt hernach ausdrükklich, er habe den Petrus begleitet, alſo iſt auch *ἑρμηνευτὴς* ſo zu verſtehen wie es ſich hiezu ſchikkt. Einen Erklärer oder Commentator brauchte Petrus nicht wo er ſelbſt war, und ſchwerlich läßt ſich ein anderes Verhältniß denken, als daß er der Sprache wegen einen brauchte, der ihn verſtändlich machte, und auch wol keine andere Sprache als die griechiſche, deren beihalb Petrus nicht ganz unkundig geweſen zu ſein braucht, um doch eines zu bedürfen, der dasjenige dolmetſchte, was er geläufig nur in ſeiner Mutterſprache auszudrükken wußte, und der ihm einhalf, wenn ihm irgendwo ein Ausdrukk abging. Nun habe Petrus, wie es das Bedürfniß ſeiner Belehrungen mit ſich brachte, in denſelben auch Reden und Thaten Chriſti angeführt; und was hievon Markus mit ſeinem Gedächtniß aufgefaßt, das habe er genau niedergeſchrieben, *ἀκριβῶς ἔγραψε* ſagt Papias *οὐ μέντοι τάξει* *). Der Sinn dieſer lezten Worte muß vorzüglich feſtgeſtellt werden; aber ich glaube, wenn man alles zuſammennimmt, können ſie unmöglich etwas anderes heißen als nur vereinzelt ohne Zuſammenhang **). Es könnte zwar an und für ſich betrachtet auch heißen, nicht in der gehörigen Ordnung, und dann wäre der Sinn, daß Markus die richtige Zeitordnung oft verfehlt oder eine ſachliche Ordnung, die er eingeleitet, nicht feſtgehalten habe. Allein was Papias oder vielmehr der *πρεσβύτερος*, aus deſſen Munde jener referirt, zur Entſchuldigung des Markus ſagt, führt offenbar auf jenes, wie auch der ganze Zuſammenhang der Rede. Petrus kann doch in ſeinen Lehrvorträgen, die er nach dem Bedürfniß einrichtete, und bei denen es gar nicht auf eine geſchichtliche Zuſammenſtellung der Reden des Herrn abgeſehen war ***), aus dem Leben Chriſti immer nur einzelnes als Beiſpiel oder des Beweiſes halber anführen; und wenn nun Markus keine andere Quelle hatte, wie ſollte er auch nur auf den Gedanken kommen, aus ſolchen Bruchſtükken eine zuſammenhängende Geſchichte zu machen? Eben die-

---

*) Daß das Punkt hinter ἔγραψε gelöſcht werden muß, bedarf keiner Erwähnung.

**) Das weſentliche in der militäriſchen Bedeutung von τάξει ſcheint überall das geſchloſſene Glied zu ſein. So kommt auch τάξει vor dem σποράδην entgegengeſezt (Polyb. 10. 30. 9); was alſo οὐ τάξει iſt, das iſt σποράδην, vereinzelt, zerſtreut, jedes für ſich.

***) ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων.

ſer gänzliche Mangel einer andern Quelle für: ſeine Aufzeichnung wird hier auf das beſtimmteſte vorausgeſezt, und nur um jeden Gedanken an das Gegentheil abzuweiſen, ſagt der Referent ausdrükklich, Markus habe Jeſum ſelbſt niemals gehört, ſei ihm auch niemals nachgefolgt, ſondern nur ſpäterhin dem Petrus *). Nicht minder deutlich zielt eben darauf das folgende. Denn wenn geſagt wird, Markus habe ſeine Achtſamkeit ganz darauf verwen-
364 det, nichts was er gehört hatte zu übergehen und nichts darin zu fälſchen **): ſo hat er auf jenes andere, das, was er einzeln und in die Belehrungen des Apoſtels verflochten gehört hatte, unter ſich in Verbindung zu bringen, gar nicht Bedacht genommen. Offenbar liegt auch in dieſer Erzählung des Papias, daß Petrus an dieſer Schriftſtellung des Markus gar keinen Theil weiter genommen; ganz gegen das was die ſpätern nach der gewöhnlichen Art in die Quellen noch von ihrem Waſſer zuzugießen, auch hieraus gemacht haben. Denn alles, was zu Gunſten des Markus geſagt wird, könnte ihn auch nicht im geringſten wegen des Mangels an τάξις entſchuldigen, wenn Petrus mit Hand angelegt hätte. Darum muß man eher glauben, Markus habe nur hinter dem Rükken des Petrus, oder vielleicht erſt als er nicht mehr mit ihm in dieſer Verbindung ſtand, das gehörte niedergeſchrieben.

Was war alſo dieſe Schrift des Markus, welche Papias uns beſchreibt? Eben ſo wenig unſer Markusevangelium, wie die andere unſer Matthäusevangelium; ſondern auch eine Sammlung, eine Sammlung von einzelnen Zügen aus dem Leben Chriſti, geſprochenes und gethanes *), genau ſo wiedergegeben wie Petrus ſie in ſeine Lehrvorträge eingeſtreut hatte, weder zu einem fortlaufenden ganzen verbunden, noch auch in beſtimmten Abſchnitten ſei es nach der Zeitfolge oder nach einer ſachlichen Ordnung geſtellt, ſondern aufgeſchrieben wie ſie einzeln in der Erinnerung hervortraten **). Und aufgezeichnet hat er ſie wahrſcheinlich 762 griechiſch, theils weil des aramäiſchen als des ſelteneren wol ausdrükklich würde gedacht worden ſein, theils auch weil wir ſchon deshalb, weil Markus dem Apoſtel als Dolmetſcher diente, vorausſezen müſſen daß ihm das griechiſche das gewohntere war.

---

*) *οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ.* — Uebrigens iſt ſchwer zu glauben, daß ein Bekannter und Zeitgenoſſe der Apoſtel, und auf einen ſolchen ſagt doch Papias hier aus, von dem Johannes Markus, deſſen Mutter ein Haus in Jeruſalem hatte, und mit den erſten Jüngern ſo befreundet war, daß dieſe ſich bei ihr verſammelten und Petrus nach ſeiner Befreiung die Brüder gleich dort aufſuchte, ſo beſtimmt ſollte behauptet haben, er habe den Herrn ſelbſt nie gehört. Alſo dieſer Johannes mit dem Beinamen Markus iſt wahrſcheinlich nicht der, von dem die Rede iſt.

**) *ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

So wäre denn dieſe Ausſage des Papias freilich, wenigſtens unmittelbar, keine Bewährung für unſer Markusevangelium; allein ſie muß uns mehr werth ſein, als wenn ſie nur jenes wäre. Denn wir können nunmehro nachweiſen, was wir ſonſt nur als eine in hohem Grade wahrſcheinliche Vermuthung aufſtellen dürften, daß nämlich ſolche Sammlungen wie dieſe beiden Sammlungen von Reden und Sprüchen und Sammlungen von einzelnen Zügen und Thaten der zuſammenhangenden Evangelienſchreibung nach Art unſerer ſynoptiſchen natürlich vorangegangen ſind, weil in dieſen Zeiten überwiegender Verkündigungsthätigkeit die ſchriftliche Auffaſſung nur auf eine ſehr beſchränkte Weiſe des Bedürfniſſes wegen Raum fand. Aber nicht nur dieſes, ſondern auch daß die apoſtoliſche Predigt ſelbſt eine Hauptquelle war für die überall die Verkündigung des Chriſtenthums begleitende und vornehmlich da, wo nur erſt ein unbeſtimmter Ruf von Chriſto hingedrungen war, ſie weſentlich

---

*) ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.

**) ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Auch dieſes ἔνια kann ja offenbar nicht ſo verſtanden werden, als ob er anderes auch wol anders geſchrieben als er ſich erinnerte; ſondern alles zwar ſchrieb er ſo, aber er ſchrieb überhaupt nur ἔνια.

unterſtüzende evangeliſtiſche Erzählung und dann auch allmählig Geſchichtſchreibung. Wenn Markus, wie doch das wahrſcheinlichſte iſt, noch als Dolmetſcher des Petrus ſchrieb: ſo konnte er auch nicht anders als die Zeit dazu ſich gleichſam abſtehlen, und es wäre das unwahrſcheinlichſte von der Welt, daß er aus den Materialien, die er von Petrus auffing, ſollte eine ſolche Schrift wie unſer Evangelium gemacht haben; vielmehr iſt das natürlichſte grade das was uns Papias erzählt, daß er ſich gern be-
70 gnügte, nur was ihm grade erinnerlich wurde, wenn er Muße gewann, möglichſt genau niederzuſchreiben. Auch dachte er dabei gewiß nicht an ein eigentliches Publicum, an eine öffentliche Bekanntmachung, ſondern beabſichtigte, außerdem daß er das gehörte für ſich ſelbſt feſthalten wollte, zunächſt nur Mittheilung an diejenigen, welche ſich dem Geſchäft der Evangeliſten widmeten. Und auch für dieſe war die vereinzelte Aufzeichnung das angenehmſte; denn ſo konnte jeder jedes nach ſeiner beſonderen Vortragsweiſe und ſeinen Zwekken gemäß ſich ſelbſt einreihen, wie ich denn ſolche nach verſchiedenen Geſichtspunkten gemachte Zuſammenſtellungen einzelner Züge von der Art wie Markus ſie lieferte, in unſerm Lukasevangelium nachgewieſen zu haben hoffe. Wenn nun aber jemand dieſe Aufzeichnungen von Markus erhielt mit der Nachricht, es ſei alles aus dem Munde des Petrus, und ein ſolcher ſchrieb nun eine zuſammenhängende Geſchichte Chriſti, welche aber vorzüglich dieſe Sammlung enthielt und nur ſoviel als nöthig anderes aufnahm: ſo konnte eine ſolche Schrift mit vollem Recht ein *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον* heißen. Schwerlich hat man Grund genug gehabt von der Schrift, welche unter dieſem Titel vorhanden geweſen iſt, zu behaupten, daß ſie auch unſerm Matthäus verwandt geweſen; ich würde ihr lieber den eben bezeichneten Urſprung zuweiſen. Und eben ſo wie Markus werden es auch wol die Gehülfen anderer Apoſtel gemacht haben. Kamen nun dergleichen Sammlungen ſolchen in die Hände, die ächtes und unächtes nicht gehörig zu unterſcheiden wußten, oder die gar ſelbſt von irrigen Meinungen über Chriſtus

befangen waren: ſo konnten unter apoſtoliſchen Namen Evangelien erſcheinen, wie *κατὰ Θωμᾶν* oder *κατὰ Βαρθολομαῖον*, welche die Kirche als apokryphiſch verwerfen mußte, ohne daß man dennoch ſtreng genommen ſagen konnte daß ſie jenen Apoſteln wären untergeſchoben worden.

70. Es ſoll mir zwar gar nicht unerwartet ſein, wenn diejenigen, die ſich von gewohnten Vorſtellungen nicht losmachen können, hierüber nicht anders urtheilen, als daß ich mittelſt eigner Erfindungen aus unbedeutenden Zeilen eines unzuverläſſigen Schriftſtellers einen ganzen Roman gebildet hätte: allein mich will es bedünken, daß in allem, was ſonſt ſeit geraumer Zeit über unſere Evangelien geſagt worden, mehr erfundenes iſt als in dieſer Darſtellung; und was den Papias betrifft, ſo ſind dieſe Ausſagen nicht von der Art, daß jemand könnte eine Abſicht gehabt haben ihm etwas hierüber aufzubinden, das rechte wiſſen konnten aber ſeine Abnehmer allerdings. Soll aber nun die Frage beantwortet werden, ob auch unſer Markusevangelium wegen ſeiner Verwandtſchaft mit der von Papias beſchriebenen Schrift zu dieſem Namen gelangt ſei, oder ganz unabhängig hievon: ſo iſt freilich große Behutſamkeit nöthig. Iſt es nämlich ſo entſtanden aus dieſer Sammlung wie das Matthäusevangelium aus jener: ſo konnte es eben ſo gut von dem Verfaſſer der Sammlung ein *Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* heißen als von deren Gewährsmann und erſtem Autor eines *κατὰ Πέτρον*. Es müßte dann, um die Frage zu beantworten, zunächſt unterſucht werden, was für Elemente unſeres Markus ſich wol dafür anſehen laſſen, daß ſie auf dieſe Weiſe aus den Reden des Petrus könnten genommen ſein. Ohnſtreitig iſt dieſe Frage weit ſchwieriger als die verwandte beim Matthäusevangelium; und indem ich ſie hier nur aufſtelle, da meine Abſicht nur dahin ging zu zeigen daß die Ausſage des Papias ſich nicht auf unſer Evangelium unmittelbar beziehen könne, begnüge ich mich ſchließlich nur auf ein Paar dahin gehörige Punkte aufmerkſam zu machen.

Zuerſt nämlich ſcheint der Umſtand, daß unſer Evangelium wenig längere Reden Chriſti enthält, für ſeine Entſtehung aus der Sammlung des Markus zu ſprechen. Denn dergleichen ſich über mehrerlei Gegenſtände verbreitende Diſcurſe konnte Petrus nicht füglich in ſeinen Didaskalien mitgetheilt haben; und wo wir dennoch in unſerm Evangelium dergleichen finden, würden wir ſie vorläufig als hinzugekommene Beſtandtheile anzuſehen haben. Bei den Erzählungen, an welchen es bei weitem reicher iſt, würde zunächſt nicht ſowol darauf zu ſehen ſein, ob ſie vieles enthielten was die Perſönlichkeit des Petrus betrifft oder was er allein wiſſen konnte, ſondern vielmehr nur darauf, ob Petrus ſie konnte als Vorbilder, um zur Nachahmung Chriſti aufzufordern, gebraucht haben, oder ob ſie ſolche Ausſprüche Chriſti enthalten, durch welche Petrus ſeine Einrichtungen, Vorſchriften und Lehren konnte begründen wollen. Kommt dann noch dazu, daß die Darſtellung das freilich nicht leicht zu beſchreibende, aber doch bei einiger Uebung ſehr leicht zu unterſcheidende Gepräge trägt, woran wir erkennen was von einem Ohren- und Augenzeugen berichtet wird: ſo würden ſolche Erzählungen ganz vorzüglich der urſprünglichen Sammlung des Markus zuzuweiſen ſein. Und fände ſich dann, daß der Verbindung ſolcher Stücke mit andern auch die Anſchaulichkeit und Sicherheit fehlt, durch welche ſich das Evangelium des Johannes in dieſer Hinſicht ſo gänzlich von den andern unterſcheidet: ſo würde dieſes dann noch einen neuen Beweis dafür liefern, daß das Evangelium in der That auf dieſe Art zuſammengeſezt iſt. So wie hingegen, je mehr alles ſchiene aus Einem Guß zu ſein, um deſto eher würden wir uns genöthigt finden zu der entgegengeſezten Vorausſezung unſere Zuflucht zu nehmen, daß die von Papias beſchriebene Schrift mit unſerm Markusevangelium gar nichts zu ſchaffen habe, und daß die Gleichheit des Namens nur einer von jenen ſonderbaren Zufällen ſei, dem wir es übrigens doch allein zu verdanken hätten daß Euſebius uns jene Stelle des Papias aufbehalten. Allein das kritiſche Gefühl iſt über dergleichen Gegenſtände noch immer ſo wenig übereinſtimmend ausgebildet unter uns, daß leicht, wenngleich dieſelbe Regel anerkennend, der eine zu dieſem der andere zu dem entgegengeſezten Reſultat kommen wird. Nur dieſes möchte ich, damit die Unterſuchung deſto unbefangener geführt werden könne, noch bevorworten, daß nämlich die Frage, welche überall als das wichtigſte angeſehen zu werden pflegt in dieſer Sache, wie ſich nämlich das Evangelium des Markus gegen die andern beiden verhalte, in gar keinem Zuſammenhang mit derſelben ſteht. Denn auf keinen Fall kann wol der Verfaſſer unſers Markus im ausſchließenden Beſiz jener Sammlung des Dolmetſchers Petri geweſen ſein. Sei er der erſte geweſen, der ſie zu einem vollſtändigen Evangelium benuzt hat: ſo kann unſer Matthäusevangelium ſich aus dieſem ergänzt haben, aber eben ſo gut auch kann es unabhängig von demſelben zu Elementen der ihm zum Grunde liegenden Sammlung gekommen ſein. Und eben ſo kann der Autor unſeres Lukas den Verfaſſer unſeres Markus ſchon zu denen zählen, welche vor ihm verſucht haben eine Erzählung der chriſtlichen Begebenheiten aufzuſtellen, ohne daß er vielleicht von deſſen unmittelbarer Quelle etwas erfahren; aber es iſt auch möglich daß er in ſeiner Forſchung nach den urſprünglichen Quellen auf die aus Petri Reden gemachte Samm- ung gefloſſen iſt ohne unſer Markusevangelium zu kennen. Un- er Markusevangelium kann aber auch ſpäter geſchrieben ſein als ie beiden andern; der Verfaſſer kann mit dieſen bekannt gewe- en ſein und ſich aus ihnen ergänzt haben, ohne vielleicht zu eachten wie ſich dieſe zu ſeiner Quelle verhalten, und doch kann, hnerachtet er dieſe Quelle immer zum Grund legte, der Schein ntſtanden ſein, als ob er nur bald dem einen bald dem andern on jenen beiden gefolgt ſei. Und ſo ergiebt ſich denn, daß, auch enn man von der Vorausſezung ausgeht, unſerm Matthäus- vangelium liege die Redenſammlung des Apoſtels Matthäus, un- 367 rm Markusevangelium die Geſchichtsſammlung des Dolmetſchers arkus zu Grunde, und beiden ſei ihr Name aus dieſem Ver- ältniß entſtanden, dennoch zwiſchen unſern drei Evangelien in rem dermaligen Zuſtande alle verſchiedenen Verhältniſſe möglich ſind, welche man ohne jene Vorausſezung entdekkt haben will. Da nun aber die Ausſage des Papias uns mit zwei urſprünglichen Schriften bekannt macht: ſo wird dieſes offenbar die erſte Unterſuchung, wie ſich die gegenwärtigen gleichnamigen Schriften zu jenen verhalten. Gelingt es nun, mit einiger Gewißheit in unſern beiden Evangelien, was ihren eigenthümlichen Quellen angehört, herauszuſondern: dann tritt die vergleichende Betrachtung ein und gewinnt vorzüglich die Tendenz auszumitteln, ob und in wiefern unſer Matthäus ſich aus der Quelle unſeres Markus und umgekehrt, oder beide ſich aus der von unſerem Lukas vorzüglich repräſentirten evangeliſtiſchen Ueberlieferung insgemein ergänzt haben. Dann endlich muß die Gegeneinanderhaltung dieſer mit dem Johannes ergeben, weshalb jenen faſt alles fehlt was dieſer uns mittheilt. Auf jeden Fall aber zeigt uns die Nachricht des Papias, wenn wir die Vorausſezung annehmen, auf welche ſie ſo natürlich führt, erſt recht deutlich, wie trefflich unſer evangeliſtiſcher Schaz organiſirt iſt. Denn auf der einen Seite giebt uns die Schrift des Johannes das wichtigſte aus den zuſammenhängenden Erinnerungen eines ſolchen der in dem engſten perſönlichen Verhältniß zu Chriſto ſtand, auf der andern die des Lukas die Reſultate einer prüfenden Forſchung nach dem zuverläſſigſten von dem was über Chriſtum in dem Geſammtgedächtniß, daß ich ſo ſage, der apoſtoliſchen Kirche niedergelegt war; und in der Mitte zwiſchen dieſen beiden ſtehen dann die beiden Evangelien, deren Kern aus geſammelten einzelnen apoſtoliſchen Erinnerungen beſteht, die aber erſt durch Ergänzung aus dem Geſammtgebiet der Ueberlieferung zu einem ganzen werden konnten.

Ueber

die Lehre von der Erwählung,

beſonders

in Beziehung auf Herrn Dr. Bretſchneiders
Aphorismen.

(Aus dem erſten Hefte der theologiſchen Zeitſchrift.)

1819.

Es iſt bekannt, daß die ſtrenge Faſſung dieſer Lehre, welche man ſeit langer Zeit durch die Formel des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes zu bezeichnen pflegt, zuerſt von Auguſtin, zulezt von Calvin vorgetragen, von beiden ſo, daß ſie ſich einestheils durch die deutlichſten Ausſprüche der Schrift gedrungen fühlten ſie ſo und nicht anders zu ſtellen, anderntheils aber auch zeigten wie nothwendig Widerſprüche gegen die reinſten Vernunftvorſtellungen von dem göttlichen Weſen entſtänden, wenn man von dieſer ſtrengen Faſſung abwiche, doch verhältnißmäßig nur bei einem kleinen Theil der chriſtlichen Kirche eine dauerhafte Ueberzeugung bewirkt hat, von dem größeren Theil aber nach mancherlei Kämpfen, und zwar jedesmal grade deshalb zurükkgewieſen worden iſt, weil dieſe Faſſung ſowol den deutlichen Ausſprüchen der Schrift widerſtreite, als auch eben ſo offenbar der geſunden Vernunft. Mich hat, ſeitdem ich im Stande war mich mit ſolchen Gegenſtänden zu beſchäftigen, dieſer Erfolg verwundert; indem ich auf der entgegengeſezten Seite niemanden fand, der eine unbegrenztere Ehrfurcht gegen die Schrift bewieſen hätte als jene beiden. Denn ſelbſt dem großen Luther möchte ich hierin keinen Vorzug vor Calvin einräumen, da auch wo ſie in der Schriftauslegung von einander abweichen der eine eben ſo feſt an der Schrift hängt als der andere; und es handelt ſich nur um eine verſchiedene Art ſcheinbar widerſtreitende Ausſprüche zu verſöhnen. Eben ſo wenig möchte ich behaupten daß irgend einer von den entſchiedenen Gegnern jener Anſicht den heiligen

Auguſtin und den frommen Calvin an Strenge in der Verknüpfung der Gedanken übertroffen habe; und es war mir deshalb unwahrſcheinlich, daß ihre Behauptungen mit andern allgemein und auch von ihnen anerkannten Wahrheiten in offenbaren Widerſprüchen ſtehen ſollten, welche jene Männer ſelbſt nicht ſollten gemerkt haben, ſondern welche ihnen erſt von ihren Gegnern hätten gezeigt werden müſſen. Auch die oft wiederholte Entſchuldigung wollte mir immer nicht einleuchten, als habe zuerſt ein übertriebener Eifer im Streit gegen den Pelagius den heiligen Auguſtinus in dieſe vernunft- und ſchriftwidrige Anſicht hinein verlokkt, und an dieſer Kette hänge dann als einer der lezten auch Calvin, wogegen Luther und die ſeinigen ſich glüklich hätten aus der Schlinge gezogen. Denn es wollte mir niemals ſo erſcheinen, als ſei dem Auguſtinus dieſe Lehre erſt in und aus dem Streit entſtanden, ſondern als gehöre ſie ganz weſentlich in die urſprünglichen Ueberzeugungen, welche ihn zu dem Streit aufforderten und während deſſelben beſeelten; und es ſollte mich wundern, wenn die neuen geſchichtlichen und kritiſchen Darſtellungen dieſes Streits und des ganzen Zeitraumes, während deſſen er geführt ward, welche wir von zwei trefflichen Männern zu erwarten haben *), nicht eben dieſes recht deutlich ins Licht ſezen ſollten. Was aber Calvin betrifft, ſo iſt er freilich ſo unläugbar ein Schüler des Auguſtinus, wie nur irgend ein ausgezeichneter Mann der Schüler eines andern kann genannt werden; allein ſeine Uebereinſtimmung über dieſen Gegenſtand mit ſeinem Lehrer iſt wol gewiß nicht auf einem polemiſchen Wege entſtanden, denn weit weniger herrſcht in ſeinen als in der andern Reformatoren Schriften der Geſichtspunkt die beſtrittenen Behauptungen der römiſchen Kirche auf den Pelagianismus zurükkzuführen; ſondern ſeine Ueberzeugung hierüber war ſo urſprünglich als nur irgend eine in ihm geweſen iſt. Beiden Män-

---

*) Von Herrn C. R. Dr. Wiggers in Roſtock, und von Herrn Prof. Tweſten in Kiel.

nern alſo ſcheint jene Entſchuldigung gar nicht zu ſtatten zu kommen; und es hat mir immer leid gethan, daß man ſie ihnen ſo bereitwillig angedeihen ließ, gewiß ſehr gegen ihren eigenen Wunſch und Willen. Denn wäre man ſo lebendig als ich es bin überzeugt geweſen, daß dieſe Lehre weder dem einen angeſtritten war noch von dem andern bloß erlernt und nachgeſprochen, ſondern in beiden ihre urſprüngliche Wahrheit und ein weſentlicher Beſtandtheil ihres chriſtlichen Glaubens: ſo würde man wol bedenklicher geweſen ſein das Urtheil des vernunftwidrigen und ſchriftwidrigen mit ſolcher Schnelligkeit immer wieder auszuſprechen. Ja wenn ich mir überlegte, wie doch anfänglich das Verwebtſein dieſer Lehre in den großen Streit des Auguſtinus gegen den Pelagius gar nicht hinderte daß des erſteren Lehre das Syſtem der immer auf ſtrengeren Zuſammenhang und feſtere Verbindung des Lehrgebäudes dringenden abendländiſchen Kirche ward, und wie erſt ſpäterhin in einer neuen Entwikklung dieſer einzelne Punkt verworfen worden iſt: ſo will mich immer bedünken, wenn nur Auguſtinus damals noch ſeiner Rede hätte ſelbſt helfen können, oder wenn der ſpäte Schüler ſie ganz in ſeinem Geiſt und in dem rechten Zuſammenhang vorgetragen, ſie ſich auch noch länger würde bei Ehren und Würden erhalten haben. Und eben ſo wenig als Gottſchalk Auguſtinus war, waren auch die ſpäteren Vertheidiger des Calvin gegen die remonſtrantiſchen Angriffe ganz nur von ihm begeiſtert. Weshalb mir denn immer der Muth fehlte mit dem größten Theile der Zeitgenoſſen in die Aburtheilung der Lehre jener Männer als einer vernunftwidrigen und ſchriftwidrigen einzuſtimmen. Diejenige Faſſung aber, welche an die Stelle von jener geſezt ward, wollte mir deshalb nicht genügen, weil ſie auf der einen Seite ſchien mich im Kreiſe herumführen zu wollen, auf der andern aber ſtatt einer beſtimmten und, ſofern man ſich nur getraute die Augen unverwandt darauf zu heften, auch anſchaulichen Vorſtellung nur Verneinungen und Beſchränkungen darbot, weshalb denn vielmehr ſie mir ſchien nicht urſprünglich gefaßt, ſondern mehr ein

Erzeugniß des Streites zu ſein und an der Unſicherheit und Unvollſtändigkeit zu leiden, welche ſo entſtandenen Meinungen eigen zu ſein pflegt. Deshalb nun that es mir leid, daß der Streit über dieſen Gegenſtand wie eingeſchlafen ſchien, und ich wünſchte ſehnlich, er möchte ſich irgendwie aufs neue entwikkeln, ob etwa die Sache zum vierten Mal rein und vollkommen könne geſchlichtet werden, und in der Stelle des bisherigen Vergeſſens und Dahingeſtelltſeinlaſſens, welches mir im theologiſchen Publicum bei weitem vorzuherrſchen ſchien, nach nochmaliger Gährung endlich beim vierten Gang eine völlig abgeklärte Ueberzeugung zu Stande kommen wolle. Endlich ſeit den neueſten Unionsverſuchen, welche natürlich die zwiſchen beiden Theilen ſtreitig geweſenen Punkte ins Gedächtniß zurükkrufen mußten, fängt dieſer Wunſch an in Erfüllung zu gehen, und ich habe ſelbſt unabſichtlich genug durch meine Behauptung, daß dieſer Streit mehr der Schule angehöre als dem Leben, und daß bei der Anordnung kirchlicher Verhältniſſe auf dieſen Gegenſaz der Meinungen keine Rükſicht zu nehmen ſei, einen Stoß geben helfen, der wenigſtens nicht ganz ohne Erfolg geblieben iſt, wenn doch des Herrn Dr. Bretſchneiders Aphorismen ſich unläugbar auch auf das beziehen, was ich theils als meine Meinung über den Streit ſelbſt, theils zur Rechtfertigung unſeres Verfahrens bei der eingeleiteten Kirchenvereinigung geſagt habe. Allein ſollen meine Wünſche noch weiter erfüllt werden, ſo muß die Sache noch vielſeitiger beleuchtet werden, als bis jezt geſchehen iſt; und da meine Erwartung, es werde doch auch ein Vertheidiger der urſprünglichen calviniſchen oder vielmehr auguſtiniſchen Lehre aufſtehen, beinahe getäuſcht werden will: ſo wehre ich mir nicht länger, ſondern nehme die Veranlaſſung auf, welche in der Darſtellung des eben genannten berühmten Theologen liegt, nicht etwa um einen Streit anzuknüpfen mit einem Manne, deſſen Gelehrſamkeit und ausgezeichnetes Verdienſt ich wie nur irgend einer anerkenne, und der überdies die Vereinigung der beiden getrennten Kirchenpartheien eben ſo lebhaft zu wünſchen bekannt als ich, auch nicht um den Beinamen eines kühnen und entſchloſſenen Schülers des Calvin, den man mir ich weiß nicht mit welchem Rechte zu geben beliebt, zu verdienen oder zu rechtfertigen, ſondern nur um auf diejenigen Punkte aufmerkſam zu machen, welche mir ſcheinen auch bei der gegenwärtigen Führung des Streites gegen Calvin theils überſehen theils nicht mit der gehörigen Aufmerkſamkeit beachtet zu werden.

Zu den lezten gehört vornehmlich gleich das womit Hr. Dr. Bretſchneider beginnt, indem er das Verhältniß der beiden Erwählungstheorien zu den übrigen Theilen des theologiſchen Syſtems in Betrachtung zieht. Dies iſt das Eingeſtändniß, es gebe einen Lehrſaz in dem Syſtem der lutheriſchen Kirche ſelbſt, mit welchem die lutheriſche Erwählungstheorie im Widerſpruch ſtehe, nämlich den von der gänzlichen Unfähigkeit des Menſchen ſich ſelbſt zu beſſern, und von ſeinem natürlichen Widerſtande gegen die göttliche Gnade, welche dies allein vermögen ſoll: die calviniſche Theorie aber, geſteht er, ſei mit dieſer Lehre im genaueſten Einklang. Damit nun bin auch ich vollkommen einverſtanden, daß ſich die beiden Erwählungstheorien auf dieſe entgegengeſezte Weiſe zu jener Lehre von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Bekehrung des Menſchen verhalten, und ich habe es immer gefühlt, daß dies eigentlich der Angel ſei, um welchen ſich der ganze Streit dreht. Aber dies iſt nicht immer gehörig herausgehoben, ſondern vielmehr in Schatten geſtellt und von manchen ſo dargeſtellt worden, als ob ſich jene Lehre von der Gnade mit beiden Theorien über die Erwählung gleich gut vertrüge, daher die Unbefangenheit nicht genug gerühmt werden kann, mit welcher die Aphorismen dies anerkennen. So erſcheint es demnach als eine Sache der Wahl, ob einer die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade zur Heiligung anerkennen, aber ſich dann auch die ſtrenge calviniſche Erwählungsformel will gefallen laſſen, oder ob er dieſer mit ihren Folgen durch die lutheriſche Formel aus dem Wege gehn, aber dabei auch ſich von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade losſagen und auf ſeinen eigenen Füßen ſtehen will. Herr Dr. Bretſchneider nun entſcheidet ſich über dieſe vorgelegte Wahl ſehr entſchloſſen und ſchnell, und behauptet, der lutheriſche Theologe müſſe jenen Vorderſaz, wie er ihn auch nicht in der Schrift finde, eben deshalb unbedenklich aufgeben, weil die calviniſche Theorie daraus ſtreng und nothwendig folge. Er hält ſich an diejenigen Schriftſtellen, aus welchen man ſchließen kann, der Menſch vermöge auch ohne die göttliche Gnade das gute wenn auch nicht immer zu vollbringen, denn das gelingt ihm ja mit der göttlichen Gnade auch nicht, doch wenigſtens (rein und gründlich?) zu wollen, er vermöge auch ohne Verbindung mit Chriſto Gott zu fürchten und recht zu thun; und indem er ſo jenen Vorderſaz abweiſet, entgeht er auch der calviniſchen Vorherbeſtimmungslehre mit allen ihren ſeiner Anſicht nach ſo ſehr ſchlimmen Folgen. Allein es iſt wol nicht zu glauben, daß alle Theologen der lutheriſchen Kirche eben ſo entſcheiden werden. Denn viele wol werden ſagen, wo Paulus das urſprüngliche Wollen des guten ſchildere, da ſchildere er es als ein leeres, unkräftiges, ein bloßes Wünſchen, ein ungeſtilltes Verlangen; denn er ſchildere es ja mit der Unmöglichkeit des Vollbringens, und den Menſchen in dieſem Zuſtande als einen ſolchen welcher begehre aus dem Leibe dieſes Todes erlöſt zu werden. Und wo Petrus verwundert ausruft, daß auch unter den Heiden wer Gott fürchte und recht thue Gott angenehm ſei, da meine er nicht, ein ſolcher ſei Gott an und für ſich angenehm, ſondern dazu angenehm daß ihm das Evangelium ſolle verkündigt werden. Eben dieſe aber werden ſich an jene anderen Stellen halten, welche beſagen, daß was wir ſind wir durch Gnade ſind, daß der Menſch aus dem Geiſte muß geboren werden, daß nur Chriſtus ihn aus jenem Leibe des Todes erlöſen kann, daß weder in dem Geſez noch in der menſchlichen Natur an und für ſich, ſondern nur in Chriſto Heil zu finden iſt. Eben dieſe alſo werden bezeugen, daß ſie etwas anderes bedürfen als jenes Naturvermögen, jene in der Schrift auch den Heiden zugeſchriebene Erkenntniß des Sittengeſezes und Fähigkeit wegen des Ungehorſams gegen daſſelbe ſtrafbar erfunden zu werden, und ihr Glaube ſei, eben der Gott biete den Menſchen durch Chriſtum dieſes mehrere dar, was ſie auf dem bloßen Naturwege immer nicht erlangen konnten. Iſt nun Herrn Dr. Bretſchneiders Eingeſtändniß richtig: ſo müſſen alle dieſe ſich mit der calviniſchen Theorie befreunden, weil die lutheriſche, wenn ſie nicht folgewidrig daſtehen ſoll, zu theure Opfer von ihrem Glauben fordert. Kurz alle diejenigen, welche einen ausſchließenden Werth auf die Erlöſung durch Chriſtum und auf die von ſeinem Geiſte ausgehenden Gnadenwirkungen legen, alle welche an dieſen eigenthümlichen inneren Erfahrungen des Chriſten hängen, werden mit der calviniſchen Erwählungstheorie ſich lieber gefallen laſſen anzunehmen, Chriſtus ſei von Gott geſandt, um von allen, welche eine Erlöſung bedürfen, einen Theil wenigſtens wirklich zu erlöſen, als um der Behauptung willen, daß er für alle geſandt und ſeine Erlöſung eine allgemeine ſei, wenn ſich dieſe mit jener Theorie wirklich nicht vertrüge, eine andere Theorie annehmen, aus welcher zuletzt folge, daß Chriſtus zwar für alle, aber zum Ueberfluß geſandt ſei, wenn doch der Menſch ſich ſelbſt helfen und beſſern und ſich gleichſam an ſeinem eigenen Schopf aus dem Sumpfe herausheben kann.

Dieſer Zuſammenhang nun iſt gar oft nicht gehörig beachtet worden, und Herr Dr. Bretſchneider hat ſich ſchon dadurch ein großes Verdienſt um eine neue gründliche Behandlung der Sache erworben, daß er ihn unbefangen und ohne Gefährde aufgedeckt hat. Das hat man immer wiederholt ins Licht geſtellt, daß die calviniſche Theorie der Allgemeinheit der Erlöſung Abbruch thue und die lutheriſche ſie feſtſtelle; daß aber die calviniſche Theorie dafür die Nothwendigkeit der Erlöſung feſtſtelle und die lutheriſche dieſer Abbruch thue, das iſt ſelten klar heraus von den Vertheidigern der lutheriſchen Theorie eingeſtanden worden. Allein viele werden es auch Herrn Dr. Bretſchneider nicht zugeben; denn Luther und Melanchthon müßten ſich dann, als ſie von der ſtrengeren Darſtellungsweiſe über den göttlichen Rathſchluß abwichen, geirrt haben und nicht folgerecht verfahren ſein, indem es ihnen gewiß nicht einfiel in ihrem Syſtem dieſen einen Saz von dem natürlichen Unvermögen des Menſchen zur Heiligung deshalb aufzugeben *); und die lutheriſche Kirche müßte ganz Unrecht gehabt haben, daß ſie die Declaration, in welcher gewiſſermaßen gegen die calviniſche Theorie der Gnadenwahl polemiſirt wird, neben die augsburgiſche Confeſſion und deren Vertheidigung hinſtellen wollte, in welcher ſo laut und beſtimmt gegen die pelagianiſche und ſemipelagianiſche Anſicht von der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen polemiſirt wird. Sondern die Concordia wäre wirklich discors geweſen, und es wäre nicht übertriebener antipelagianiſcher Eifer des Auguſtinus, welcher ihn auf dieſe Theorie gebracht, vielmehr in ihr allein läge der ganze Grund des Streites, und alle großen Lehrer hätten Unrecht, welche die antipelagianiſche augsburgiſche Confeſſion als das Palladium der lutheriſchen Kirche anſehn, die ſtrenge Gnadenwahl des Calvin aber als eine gefährliche Lehre, welche ſie niemals annehmen könnten, weit von der Hand weiſen. Ich glaube aber, daß der Zuſammenhang dieſer beiden Lehrſtücke noch weit leichter ins Auge fällt, wenn wir uns etwas genauer an die Aus-

---

*) Citiren läßt ſich wol hier nicht, man müßte den ganzen Luther ausſchreiben. Indeß dienen ſtatt alles anderen die folgenden Worte aus der Vorrede zur Erklärung der Epiſtel an die Galater. "Denn in meinem Herzen herrſcht allein und ſoll auch herrſchen dieſer einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Chriſtum, welcher aller meiner geiſtlichen und göttlichen Gedanken, ſo ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende iſt." Und dieſen beſchreibt er hernach als den "einigen feſten Fels und ewige beſtändige Grundveſte alles unſeres Heils und Seligkeit" ſo, "Nämlich daß wir nicht durch uns ſelbſt, viel weniger durch unſere eigenen Werke und Thun, welche freilich viel geringer und weniger ſind denn wir ſelbſt, ſondern daß wir durch fremde Hülfe, nämlich daß wir durch den eingebornen Sohn Gottes Jeſum Chriſtum von Sünden, Tod und Teufel erlöſet und zum ewigen Leben gebracht ſein." W. A. VIII. S. 1524. 1525.

drükke der Schule halten, als Hr. Dr. Bretſchneider in ſeiner
für einen weiteren Kreis berechneten Schrift für zweckmäßig hielt.
Die Sache iſt nämlich ganz genau die, daß die Erwählungstheorie 12
der lutheriſchen Kirche behauptet, Gott habe diejenigen
zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgeſehen daß ſie
glauben würden *); dabei aber wird in der Augsb. Conf. V. gelehrt,
Per verbum . . donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit
ubi et quando visum est Deo in iis qui audiunt evangelium.
Das heißt alſo, Gott verordnet von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit,
von denen er vorausgeſehn daß er ſelbſt ihnen den gläubigmachenden
heiligen Geiſt ſchenken werde. Und ſo kommt, ſobald
man dabei bleibt daß der heilige Geiſt den Glauben wirken
muß, aus der lutheriſchen Formel die calviniſche wieder heraus,
indem uns die Confeſſion für dieſe Bewirkung des Glaubens
keine andere Regel anzugeben weiß, als daſſelbe göttliche
Gutdünken, ubi et quando visum est Deo. Denn wie wenig der 13
Zuſaz vom Hören des Evangelii hieran ändert, iſt leicht zu ſehen.
Sofern nämlich dieſes Hören eine Selbſtthätigkeit der Menſchen
iſt, kommt es doch auf dieſelbe nicht an; der Glaube wird
ja nur gewirkt ubi et quando visum est Deo. Allein auch jene

---

*) Gerh. loc. th. T. IV. p. 162. quos ab aeterno in infallibili sua notitia praescivit per evangelii auditum spiritus sancti gratia in Christum perseveranter credituros, illos elegit sive praedestinavit ad vitam aeternam. In den Bekenntnißſchriften ſelbſt ſteht indeß dies nicht mit gleicher Beſtimmtheit, ſondern am meiſten nur nähert ſich die Stelle Sol. decl. XI. p. 808. Ut enim Deus . . ordinavit, ut spiritus sanctus electos per verbum vocet . . . , atque omnes illos qui Christum vera fide amplectuntur iustificet . . . ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant et spiritui sancto resistunt . . indurare, repudiare et aeternae damnationi devovere velit. Dieſes läßt ſich noch recht leicht mit der ſtrengen auguſtiniſchen Theorie reimen, zumal es auch ebend. S. 806 heißt, qui secundum propositum ordinati sunt ad capessendam haereditatem: audiunt Evangelium, credunt in Christum, ect. . . aber es kann auch eben ſo leicht die obige Lehre daraus gefolgert werden, welche den rechtgläubigen Dogmatikern der lutheriſchen Kirche gemein iſt.

Selbſtthätigkeit verträgt ſich ſchon nicht damit, daß dem Menſchen im Stande der Sünde auch eine Geringſchäzung Gottes, contemtus Dei (Apol. Conf. II.), beigelegt und alle Kraft das geiſtige anzufangen ihm abgeſprochen wird; denn das Hören allein iſt ſchon eine Aufhebung dieſer Geringſchäzung und als Selbſtthätigkeit ein Anfang des geiſtigen. Sofern aber das Hören von der Verkündigung abhängt und Gott nicht allen Menſchen das Evangelium verkündigen läßt, ſo findet hierin auch die lutheriſche Kirche (sol. decl. XI. p. 813) nur die gerechte göttliche Strafe für die Sünden, welche indeß jene andern, denen es verkündiget wird, doch auch begangen haben. Und wenn man nach einem Grunde des Unterſchiedes in der Behandlung dennoch fragte: ſo könnte kein anderer als wieder jener von vorausgeſehener Schenkung des Glaubens gefunden werden. Und hieraus folgt denn freilich, wie Hr. Dr. Bretſchneider ſagt, daß, wer bei dem gänzlichen Unvermögen des Menſchen zum geiſtigen und beim Bewirktwerden des Glaubens durch den heiligen Geiſt auch mittelſt des Wortes ſtehen bleibt, ſich der calviniſchen Theorie nicht entziehen kann, wenn er einen geſchloſſenen Lehrbegriff wünſcht. Aber darin ſcheint mir Hr. Dr. Bretſchneider zuviel zu behaupten, daß er meint, die lutheriſchen Theologen würden jene Lehre ſo leicht aufgeben. Vielmehr finde ich ſie noch immer in allen Lehrbüchern, welche das ausgebreitetſte Anſehn genießen, älteren und neueren. Gerh. loc. theol. T. VII. p. 162 Causa efficiens principalis fidei est Deus, vel quod idem est spiritus sanctus. Reinhard Dogm. §. 125 qui spiritus vi cooperant in Christum credere. Marheineke §. 528 "Wer willkührlich annimmt, in dieſer ſeiner gegenwärtigen Lage und Natur ſei der Menſch im Stande ſeine Bekehrung anzufangen oder auch nur danach zu verlangen, thut es ohne alle richtige Vorſtellungen von Gott und dem Menſchen." Auch de Wette S. 172 ſagt, der Vorzug des orthodoxen Syſtems in dieſem Punkte ſei klar. Doch was ſoll ich noch über das eingeſtandenſte und bekannteſte einzelne Beiſpiele häufen? vielmehr kommt alles darauf an, wie denn ſo viele fromme und gelehrte Männer beide Meinungen geglaubt haben vereinigen zu können.

Es giebt aber für alle dieſe keine andere Aushülfe, als die bekannte, der Glaube könne zwar nicht anders als durch die Einwirkung des göttlichen Geiſtes entſtehen, der Menſch aber könne ſeinerſeits dieſen Einwirkungen widerſtehen oder auch nicht *). Möge ſie hier ſtehen in den Worten eines ſehr hoch geachteten und an der Lehre ſeiner Kirche feſt haltenden Theologen, welche mit großer Vorſicht gewählt und ſehr gut darauf berechnet ſind, u der calviniſchen Theorie möglichſt wenig Oeffnungen zu laſſen, durch welche ſie eindringen könne **). Alſo das göttliche Wort, natürlich ſofern es die Kraft des göttlichen Geiſtes in ſich ſchließt und mit ihr wirkt, erregt die frommen Empfindungen, und der Menſch kann dieſe hegen, nähren und ihnen folgen; dies iſt die Beſchreibung der Bekehrung, denn vom Anfang der heilſamen Veränderung iſt in dieſem § die Rede: oder der Menſch kann auch dieſe frommen Erregungen unterdrükken und vernachläſſigen; und dies iſt nun die leiſe Beſchreibung des Widerſtandes. Dieſes wenige, ſollte man denken, müſſe man der menſchlichen Freiheit geben, und durch dies wenige werde dann der Menſch der Urheber ſeines übeln Geſchikkes, wenn er jene Regungen unterdrükkt, wogegen Gott allein, von dem die erſten Erregungen kommen, der Urheber ſeines günſtigen Geſchikkes bleibt, wenn er ihnen nicht widerſteht. Herr Dr. Bretſchneider hat gewiß dieſe gelindeſte Auskunft auch mit im Auge gehabt, hat ſie aber doch unzuläſſig gefunden, wenn anders jene frommen Empfindungen dem durch das göttliche Wort wirkenden göttlichen Geiſt ſollen zugeſchrieben werden. Ich bin darin ganz ſeiner Meinung; allein da man doch gewöhnlich dieſe Auskunft gelten läßt, ſo ſcheint mir die Sache noch einiger Erörterung zu bedürfen. Einige alſo widerſtehen, oder vielmehr ſie vernachläſſigen die frommen Empfindungen. Aber wie geht ſolches zu? Unſer Autor weiſet uns ſelbſt auf die Zwingherrſchaft der widerſtrebenden Begierde, und ſagt ſelbſt in der angezogenen Stelle, Entſtehung und Lebhaftigkeit jener frommen Erregungen würden durch die göttliche Hülfe gegen dieſe Gewalt unterſtüzt und vertheidigt; und aus dieſen Worten iſt es gar nicht ſchwer die ganze calviniſche Theorie zu entwikkeln. Denn wenn es die göttliche Hülfe iſt, welche verhindert daß die Begierde nicht den Anfang des Guten umrennt: ſo wird eben die Unterdrükkung oder Vernachläſſigung erfolgen, wenn die göttliche Hülfe ausbleibt; und das Ausbleiben oder Nichtausbleiben der göttlichen Hülfe, das iſt eben die göttliche Vorherbeſtimmung. Auch darf ſich jeder nur die verſchiedenen Fälle die ſich hier denken laſſen vorhalten, und es wird darüber kein Zweifel bleiben. Denn ich frage, wenn ein Menſch heute den Regungen des Geiſtes widerſteht, würde derſelbe Menſch denſelben Regungen zu aller Zeit gleichermaßen widerſtanden haben? Jedermann wird die Frage verneinen, weil wir wiſſen daß die Begierde nicht immer gleich ſtark aufgeregt iſt. Aber hängt es von dem Menſchen ab, ob die Regungen des Geiſtes ihn heute treffen oder ein andermal? und iſt nicht vielmehr dies glükkliche Zuſammentreffen einer kräftigen Regung mit einem ſchwachen Widerſtande, ſo daß jene Wurzel faſſen kann, und dann ſchon ſoviel Kraft hat, wenn ein ſtärkerer Widerſtand kommt, daß ſie nicht mehr ganz unterdrükkt werden kann, iſt nicht eben dieſes die göttliche Hülfe, welche kommen kann oder ausbleiben? Ja wenn der Menſch in ſich ſelbſt etwas beſäße um jenen Regungen zu Hülfe zu kommen, etwas was auf keine Weiſe ſelbſt in das Weſen der Begierde verflochten wäre! Aber das müßte mehr ſein als das natürliche ſittliche Gefühl, welches immer angeführt wird — denn dieſes iſt immer in die Perſönlichkeit der bürgerlichen Geſellſchaft der wir angehören und des Zeitalters in dem wir leben verflochten, es gehört dem Ehrgefühl und dem Gemeinſinn derſelben an, und die Begierde hat alſo auch ihr Spiel damit *) — es müßte eben ſchon jene Liebe zu Gott ſein, welche der Vorderſaz von dem wir ausgehen dem natürlichen Menſchen abſpricht, und welche eben jene Erregungen des Geiſtes ſchon aus ſich ſelbſt hervorbringen könnte. Hat aber der Menſch dergleichen nicht, ſo hängt es zulezt immer nur von dem Zuſtand der Begierde ab, in welchem die Erregungen des Geiſtes ihn treffen, ob er ſie vernachläſſigen wird; und ſagt man dennoch, er habe dies in ſeiner Gewalt, ſo begeht man immer die Täuſchung, daß man ihm vor dem Glauben und der Bekehrung etwas zumuthet, was er erſt mit dem Glauben und durch die Bekehrung, wenn nämlich jener Vorderſaz gilt, bekommt, ſich ſelbſt aber nicht geben kann. Vergleichen wir nun einen Menſchen mit dem andern, und wollen wir noch etwas anderes ſuchen, als daß den einen die Erregungen des Geiſtes mit der göttlichen Hülfe glüklich getroffen haben, den andern nicht: ſo werden wir doch nur ſagen können, ſoll doch in dem Menſchen noch ein Grund liegen, ſo muß in dem einen die Begierde überhaupt ſtärker ſein als in dem andern. Aber worin iſt dieſer Unterſchied gegründet? Doch wieder nur in den von außen wirkenden Reizen, oder in der natürlichen Anlage, oder in beiden zuſammen, und die eine wie die andern kommen nicht aus dem Innern des einzelnen Menſchen, ſondern ihm kommen

---

*) Sol. decl. p. 809. Huius contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae . . spiritui sancto . . repugnat. Eben ſo Gerh. locc. th. T. IV. p. 167.

**) Storr doctr. christ. §. 116. neque pii sensus, quorum ortus atque vivacitas contra repugnantis cupiditatis tyrannidem divina ope iuvatur atque defenditur, a doctrinae perceptae argumento aut a morali natura hominis abhorrent, sed intellectae doctrinae consentanei et hactenus in hominis potestate sunt, ut vel fovere alere sequi eos possit, atque ita doctrinae cognitae et sensibus adiunctis convenienter agat, vel bonos sensus negligere atque opprimere possit.

---

*) Welcher irgend von unſerm Vorderſaz ausgehende Theologe ſollte nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben, was Calvin Instit. II, cap. II, 24 hierüber ſagt, ſo wie II. cap. III, 1 in den Worten, ergo quicquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carnale. Nihil autem habemus spiritus nisi per regenerationem. Est igitur caro quicquid habemus a natura.

ſie von Gott; und die Anlagen, weil ſie ſein perſönliches Weſen ausmachen, und die äußeren Einwirkungen, weil er ſie ohne den göttlichen Geiſt nur ſeinen Anlagen gemäß benuzen kann, bilden eben zuſammen die göttliche Vorherbeſtimmung darüber, ob er die frommen Empfindungen welche der Geiſt durch das Wort wirkt vernachläſſigen und unterdrükken werde oder nicht. So daß ganz klar iſt, von welchem Punkte aus man auf etwas von Gott vorausgeſehenes zurükkgehn will, es wird immer etwas ſein, was Gott, wenn man nur noch weiter zurükkgeht, ſelbſt geordnet hat durch ſeinen urſprünglichen ſchaffenden Willen. Und betrachten wir nun noch einmal den Menſchen, der die frommen Empfindungen gehegt hat und genährt und ſich alſo bekehrt, und fragen, ſind es gleich die erſten vom Geiſt durch das Wort ausgehenden Erregungen geweſen, die er ſo gehegt hat? ſo wird wol dieſe Frage nicht können im allgemeinen bejaht, und behauptet werden, jeder Menſch bekehre ſich entweder auf den erſten Schlag oder gar nicht, ſondern vielmehr alle Geſtändniſſe aller Menſchen, mögen ſie Gnadenwirkungen annehmen oder ſie verwerfen, ſind voll davon, daß ſie auch in den Jahren des Verſtandes und der Zurechnungsfähigkeit die Anforderungen zum Guten oft zurükkgewieſen haben. Wenn nun der jezt die dargebotene Gnade angenommen hat, früher als er ſie noch verwarf durch einen von jenen von Gott geſendeten Zufällen geſtorben wäre? und wenn nun von zweien der eine ſie zurükkgewieſen hat und ſtirbt — denn wir müſſen dieſes endlich erwähnen, da doch beide Partheien behaupten, in ihrer öffentlichen Lehre wenigſtens, der Zuſtand des Menſchen in der Ewigkeit hänge ab von ſeinem Zuſtande im Augenblikk ſeines Todes —, der andere aber hat ſie auch zurükkgewieſen, lebt aber fort, und ſie wiederholen ſich bei ihm und er vernachläſſigt und unterdrükkt ſie endlich einmal nicht: iſt es dann nicht die göttliche Vorherbeſtimmung, die dem einen die Seligkeit zuweiſet und dem andern die Verdammniß *)? eben

---

*) Aug. de corrept. et grat. 19. Sicut ergo coguntur fateri do-

daſſelbe, was Calvin ſelbſt, einen ſolchen Fall vorzüglich im Sinne zu habend, ein horribile decretum nennt, eben jenes aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet? (Instit. III, XXI, 5.) Und wenn nach ein- oder mehrmaliger Zurükkweiſung bei dem einen ſich die Anforderungen noch immer wiederholen, der andere aber in eine Lage kommt wo ſie nicht mehr an ihn kommen: muß man dann nicht geſtehn, daß Gott in dem gehörigen Maaß nur erga eos omnes, quos unquam erudiri cum fructu voluit, subsidium verbi adhibuisse? (Instit. I, VI, 3.) Denn nun ſcheint mir nur eine Ausflucht übrig zu ſein, die ſich immer wenig ſchikken will, daß man nämlich ſage, die Verwerfung des Menſchen entſtehe daraus daß ſeine Vernachläſſigung und ſein Widerſtand größer ſei und beharrlicher als die göttliche Gnade. Oder wie ſollte wol dieſes ſo zugehen, daß es des Menſchen Schuld ſei und nicht Gottes? Iſt nicht jene tyranniſche Begierde doch immer eine endliche Kraft, die Kraft des göttlichen Geiſtes durch das Wort aber eine unendliche? Und müſſen nicht diejenigen am meiſten die Unendlichkeit derſelben zugeben, welche um jeden Preis die Allgemeinheit der Erlöſung Chriſti behaupten wollen? Und muß man alſo nicht ſagen, Gott habe um alle Menſchen wirklich ſelig zu machen nur gebraucht aus dieſer unendlichen Fülle die Anforderungen auf jeden einzelnen ſo lange zu häufen bis ſein Widerſtand aufhört, in welchem er genugſam ſich und der Welt ſeine Freiheit bewieſen, wenn doch eine abſolute Freiheit, wie noch neulich ein berühmter Theologe der lutheriſchen Kirche zugeſteht *), zu mit der Natur eines Geſchöpfes gar nicht vereinbar iſt? Und wenn er die Anforderungen bei allen nicht ſo häuft, muß man dann nicht zufolge jener Lehre von der entſcheidenden Kraft des

---

num Dei esse ut finiat homo vitam istam antequam ex bono mutetur in malum, cur autem aliis donetur aliis non donetur ignorant: ita donum Dei esse in bono perseverantiam, cet. Denn daſſelbe muß ja offenbar gelten beim Uebergang aus dem Böſen ins Gute.

*) Ammon, Glükkwünſchungsſchreiben, S. 62.

lezten Augenblikks ſagen, er wolle nicht alle wirklich ſelig machen? Jene unendliche Kraft der göttlichen Gnade verbunden mit der ſchaffenden Allmacht, welche alles Zuſammentreffen und alle Ereigniſſe in der Welt geordnet hat, hatte eben Auguſtinus im Sinne, ſo oft er Ausſprüche wiederholt wie dieſer, Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui in coelo et in terra omnia quaecunque voluit fecit, humanas voluntates non posse resistere, quo minus faciat ipse quod vult: quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult cum vult facit (de Corr. et gratia 45.) *). Und eben dieſes hat auch Calvin im Sinne gehabt, als er ſagte, ideo enim vocatur omnipotens . . . quia . . sic omnia moderatur, ut nihil nisi eius consilio accidat . . . a cuius nutu pendet quicquid saluti nostrae adversatur. (Instit. I. cap. XVI, 3.)

Wenn es nun mit dieſem Widerſtande ſo ſteht, daß er ſelbſt durch das von Gott geordnete bedingt iſt, und man nie auf etwas zurükkommen kann, was von Gott nur vorhergeſehen und nicht vorher verſehen wäre **): ſo hat Hr. Dr. Bretſchneider ganz recht, daß es keine andere Wahl giebt, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die ſtrenge-auguſtiniſche Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben. Herr Dr. Bretſchneider nun ermuntert ſeine Confeſſionsgenoſſen zu dem lezten, wegen der unerträglichen und verderblichen Folgen, welche aus jener ſtrengen Erwählungslehre weiter hervorgehn; und indem er allerdings dem Calvin und den ſeinigen die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß ſie ſelbſt dieſe ſchrecklichen Folgerungen nie gezogen hätten, ſondern ſie immer von ſich abgewendet, ſo beſchuldigt er ſie doch eben deshalb ihrerſeits der Folgewidrigkeit, weil ſie den Zuſammenhang derſelben mit ihren Säzen nicht eingeſehn, und es ſoll ihnen auch keine andere Wahl bleiben als entweder auch dieſe Folgerungen einzuräumen oder ihre Erwählungsſäze und mit denſelben dann auch die Lehre von der göttlichen Gnade aufzugeben. Dieſes zeigt uns deutlich auf welchem Punkt der Streit nun ſchon lange geſtanden hat, und wie nothwendig es iſt, wenn man nach einer Gleichheit der Meinungen über dieſen Punkt ſtreben ſoll, ihn noch einmal durchzufechten. Denn ſo hat es ſchon immer geſtanden, daß Calvin und die ſeinigen auf die entgegengeſezte Parthei den Vorwurf des Pelagianismus zuwarfen, und daß dieſe wiederum den Calvin jener Folgerungen angeklagt haben, die auch Herr Dr. Bretſchneider zu ſeiner Meinung vorwirft. Die lutheriſchen Theologen haben geſucht jenen Stoß zu pariren und durch künſtliche Formeln den Pelagianismus, Synergismus und Semipelagianismus von ſich zu weiſen, und auf die bloße Widerſtandsfähigkeit die Verwerfung der calviniſchen Theorie zu begründen. Dürfen wir nun Herrn Dr. Bretſchneider als den Repräſentanten dieſer Meinung anſehn: ſo wäre die Sache ſchon ohne uns von dieſer Seite erledigt. Und ſollten einige ihn auch nicht dafür erkennen, dasjenige aber was hier noch zur Erläuterung ſeines Sazes geſagt worden iſt nicht recht zu widerlegen wiſſen: ſo würden ſie doch zugeben müſſen, daß die bloße Widerſtandsfähigkeit uns unvermeidlich, wenn man ſich nicht hinter dunkeln Formeln verſtekkt, ſondern an das Licht der Anſchauung hervortritt, entweder zur calviniſchen Theorie zurükk oder zum vollen Pelagianismus hinüberführt. Eben ſo aber hat es auch auf der andern Seite geſtanden; die Anhänger des Calvin haben immer jene Folgerungen geläugnet, die man ihrer Lehre aufbürden wollte, ihre Gegner aber haben dieſe Abwendungen niemals gelten laſſen, ſondern muthen ihnen fortwährend zu, entweder auch jene Folgerungen einzuräumen, oder wo nicht, ihre Erwählungslehre ſelbſt irgendwie abzuändern. Aber dies iſt keine Lage der Sache, bei der wahrheitsliebende und wiſſenſchaftliche Männer den Streit, wenn ſie anders einen Werth auf ihre Ueberzeugung legen, aufgeben können. Sondern entweder iſt auf einer von beiden Seiten ſei es eine Täuſchung oder ein Schein, und dann müſſen, da jede Täuſchung bei gutem Willen von beiden Seiten ſich auflöſen muß, und auch den künſtlich gewobenen Schein derjenige der die Wahrheit auf ſeiner Seite hat, wenn es ihm an dem nöthigen Geſchikk nicht fehlt, aufdekken wird, beide Theile, in der Ueberzeugung die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, den Streit immer wieder aufs neue führen, in der Hoffnung ihn mit mehr Geſchikk zu einem gedeihlicheren Ende zu bringen; oder die Wurzel des Streits geht bis in diejenige Tiefe der Geſinnung hinunter, wo die urſprünglichen Vorausſezungen ruhen, welche der Streit nicht erreicht, und dann muß dies wenigſtens klar eingeſehn werden, ſo daß man weiß man könne ſich nicht vereinigen, ſondern ſo geſinnte Menſchen würden immer die eine, und ſo wiederum geſinnte die andere Meinung hegen. Deßhalb wollen wir nun ſehen, ob wir über das was aus der calviniſchen Theorie folgen ſoll, eben ſo weit ins klare kommen können, als wir über das Verhältniß der lutheriſchen Theorie zu der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen gekommen ſind. Ich fange aber am liebſten mit demjenigen an, was aus der ſtrengen Erwählungslehre für das praktiſche Chriſtenthum folgen ſoll; denn gelingt es uns die Gemüther hierüber zu beruhigen, ſo werden beide Theile das übrige deſto unbefangener berathen können.

---

*) Vergl. Enchirid. 25. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?

**) Calv. Instit. I. XVI, 2. Quisquis edoctus est Christi ore . . . statuet quodlibet eventus arcano Dei consilio gubernari. — 4. Unde sequitur providentiam in actu locari; nimis enim inepte nugantur multi de nuda praescientia.

Herr Dr. Bretſchneider nun faßt (S. 99) dieſe alten Klagen ſo zuſammen, daß er unterſcheidet den Menſchen der ſich ſchon ſo weit gebeſſert fühlt daß er ſich unter die Erwählten rechnet, und den in welchem Tugend und Laſter noch im Streit liegen, und endlich den der ſich unfähig fühlt ſich aus den Banden der Sünde loszureißen; und daß er dann behauptet, der erſte müſſe durch die calviniſche Theorie zum Leichtſinn oder zum Stolz gebracht werden, der zweite zum Leichtſinn oder zur Muthloſigkeit, der dritte aber zur Troſtloſigkeit. Calvin aber und welche der ſeinigen in dieſe Uebel nicht hineingerathen, die haben nur eine zu ſtarke moraliſche Natur gehabt, als daß der theoretiſche Irrthum ſeine ſonſt natürliche Anwendung auf das Leben hätte finden können. Ich meines Theils habe nur immer im voraus nicht glauben können daß Calvin dieſe Folgerungen ſeiner Lehre ſollte überſehen haben, da er anderwärts auf den Troz und die Verzagtheit des menſchlichen Herzens ſo beſtimmte Rükſicht nimmt, und ausdrükklich ſagt wie ſehr man eben deshalb behutſam und genau ſein müſſe im Vortrag der Lehre. Denn ſo ſagt er, wo er anfängt über den Verluſt des freien Willens zu reden, Haec autem optima cavendi erroris erit ratio, si pericula considerentur quae utrinque imminent. Nam ubi omni rectitudine abdicatur homo, statim ex eo desidiae occasionem arripit, et quia nihil ad iustitiae studium per se valere dicitur, illud totum quasi iam nihil ad se pertineat susque deque habet. Rursum vel minutulum illi quippiam arrogari non potest, quin . . . et ipse temeraria confidentia labefactetur. (Instit. II, II, 1.) Alſo bei dem Vorderſaz zwar, bei der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen, die eben hier anhebt, ſollte er Rükſicht genommen haben auf den leichtſinnigen Stolz und die verzagte Troſtloſigkeit, und gewußt wie unfehlbar man einem von beiden Vorſchub thun müſſe, ſobald man von dem rechten Strich auch nur um ein weniges abweiche, und ſollte eben dieſes gleichſam als Probe der rechten und reinen Lehre angegeben haben, daß ſie keines von beiden thun dürfe; bei dem Folgeſaz aber, der Erwählungslehre ſelbſt nämlich, ſollte er dieſes ganz vergeſſen haben, und gethan als ob von jener Doppelneigung des menſchlichen Herzens nichts mehr zu beſorgen wäre? Das wird mir ſchwer von einem ſo beſonnenen Lehrer zu glauben! Und da er der entgegengeſezten Meinung, die dem Menſchen nicht ein bloßes Unvermögen zuſchreibt, alle furchtbaren Folgen des leichtſinnigen Stolzes unverholen beilegt *), ſo iſt wol um ſo unwahrſcheinlicher, daß er nicht ſollte gefragt haben was wol ſeiner eigenen Lehre die Gegner vorwerfen könnten in Hinſicht der verzagten Troſtloſigkeit wenigſtens. Darum ſcheint mir müſſe doch der Verſuch gemacht werden zu ſehen ob nicht Calvin noch etwas anderes als das freilich wenig beweiſende Beiſpiel ſeiner eigenen ſtrengen Tugend, nämlich etwas in der Lehre ſelbſt, anführen könnte um jene Folgerungen zu widerlegen. Mir iſt es freilich wunderlich, daß ich nicht geradezu auf Calvin ſelbſt verweiſen kann, indem er da wo er 27 die Erwählungslehre vorträgt, nichts mehr davon ſagt, wie man ſich hüten müſſe dem immer nur Vorwände ſuchenden menſchlichen Herzen Vorſchub zu thun. Aber ſoll man nicht daraus ſchließen, da doch beide Lehren ſo genau zuſammenhängen, er habe es entweder dort ein für allemal geſagt, und alſo auch hier bedacht, wenn auch nicht wieder geſagt, oder er habe hier nicht mehr nöthig gehabt es zu bedenken, weil er dort nämlich den Anfang der Lehre glaubte an alle richten zu müſſen, welche, noch in ihrem natürlichen Zuſtande ſich befindend, erſt ſollten geneigt gemacht werden die Lehre von der göttlichen Gnade anzunehmen; hier aber, nachdem er dieſe ſchon hingeſtellt, ſeze er nun auch Leſer voraus, welche ſich von der Erkenntniß des menſchlichen Unvermögens zur Annahme der göttlichen Gnade hätten führen laſſen, und in denen alſo ſchon gewirkt ſei was die göttliche Gnade wirke. Wenn ihm nun Herr Dr. Bretſchneider ſeinen "ſo weit gebeſſerten daß er ſich unter die Erwählten rechne" als einen ſolchen bringt, und dieſer dem Calvin ſagt, Höre, du kannſt doch nichts dagegen haben, wenn ich nun auch wieder einige Sünden unterlaufen laſſe: denn Gott hat mich erwählt und

---

*) Quorsum enim pertinet vana omni fiducia fretos deliberare, instituere, tentare, moliri quae putamus ad rem pertinere, et defici quidem ac destitui tum sana intelligentia tum vera virtute inter primos conatus, pergere tamen secure donec in exitium corruamus? Atqui non aliter succedere iis potest, qui se aliquid posse propria virtute confidunt. (Instit. II, 1, 2.)

gebeſſert, die Seligkeit iſt mir beſtimmt, und wenn ich auch wieder falle, ſo ändert dies ja ſeinen unveränderlichen Rathſchluß nicht — was wird ihm Calvin antworten? Wol ſchwerlich etwas anderes als dieſes, Ob dich Gott erwählt hat, das kann ich nicht wiſſen; daß es ihm aber noch nicht gefallen hat dich zu beſſern, das weiß ich gewiß. Denn wäreſt du gebeſſert, ſo würdeſt du dich freilich, wenn dir wider Willen einige Sünden mit unterlieſen, damit tröſten daß dieſes den göttlichen Rathſchluß nicht ändern könne; wie kannſt du aber, ein gebeſſerter, die Sünden mit unterlaufen laſſen wollen, da der erſte Anfang der Beſſerung doch, wie du aus deinem Paulus ſchon haſt lernen müſſen, darin beſteht daß man nicht einwillige in die Sünde, ſondern den Willen rein halte, — wenn du doch lieber die Sprache deines Schuzherrn führen willſt als die meinige, und lieber von Tugend und Laſter reden und von gut und böſe als mein Paulus und Auguſtinus und Luther und ich von Glauben und Unglauben und Fleiſch und Geiſt. Wenn du dich alſo für einen gebeſſerten hältſt, und doch willſt Sünden unterlaufen laſſen: ſo täuſcheſt du dich in einem von beiden, und die Folgewidrigkeit iſt in dir ſelbſt, und du mußt ſie nicht meiner Lehre zuſchreiben, ſondern an dieſer kannſt du vielmehr den Maaßſtab finden, der dir zu fehlen ſcheint um dich ſelbſt daran zu prüfen. Denn dem wahrhaft in der Heiligung begriffenen kann nie, weil ihm eben in der Heiligung der Geiſt Gottes das Zeugniß giebt daß er ein Kind Gottes ſei, im gläubigen Vertrauen auf ſeine Erwählung die Luſt ankommen zu ſündigen, ſondern nur im unbewachten Zuſtande, das heißt außerhalb des gläubigen Vertrauens kann ſie ihm ankommen, ſobald er aber ſeiner Erwählung und Heiligung, kurz ſeines Gnadenſtandes, gedenkt, muß ſie verſtummen, ſonſt müßte dieſer Stand ſelbſt verloren gehn und jenes Zeugniß verſtummen. Auf die bewußtloſen und verworrenen Zuſtände des Menſchen aber kann die Lehre nicht anders eingerichtet werden, als nur ſo daß ſie aufmerkſam betrachtet den Menſchen zum richtigen Bewußtſein zurükführt; und das wird

meine Lehre dir auch thun. Um dich aber auf deine verworrene
Rede aufmerkſam zu machen und der böſen Luſt die dich treibt
eine heilſame Furcht entgegenzuſtellen, welche das Gleichgewicht
wieder hervorbringe in welchem du für die Wahrheit empfäng-
lich ſein kannſt, will ich dir die Worte des Auguſtinus, den ihr
nur zu ſehr über mir vergeßt, zurükkrufen, daß diejenigen welche
hernach fallen auch damals als ſie uns fromm zu leben ſchienen
doch nicht wirklich lebten, und zwar von uns für erwählt gehal-
ten wurden, es aber vor Gott nicht waren, und nicht aus der
gemeinen Maſſe des Verderbens ausgeſchieden *). Ueberhaupt
aber giebt es keinen beſſeren Spiegel für dich als jene ganze Ab-
handlung des großen Kirchenlehrers. Denn wie der gläubige
20 Knecht Gottes vom Geiſte Gottes getrieben nicht anders kann
als die ſtrauchelnden und die unbußfertigen ermahnen und züch-
tigen, ohne daß er weiß ob es ihnen zum Heil ausſchlagen wird
oder zum Gericht **), wer aber wegen Ungewißheit des Erfolgs
aufhören wollte zu ermahnen und zu züchtigen, der wäre nur
ein Miethling: eben ſo kannſt du rechnen, daß haſt du etwas
vom Geiſte Gottes in dir, dieſes auch gegen dich eben ſo han-

---

*) Aug. de corrept. et grat. 12. .. et qui audito evangelio in melius commutati perseverantiam non acceperunt . . . non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam. 16. Qui vero perseveraturi non sunt ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt, ut tales eos vitae huius finis inveniat, procul dubio nec illo tempore quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. 20. Et sunt rursus quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo. (1 Joh. 2, 19.) 22. Quia ergo non habuerunt perseverantiam, ita nec vere filii Dei fuerunt.

**) Ebendaſ. 25. Utrum autem ita sit vocatus quoniam qui corripit nescit, faciat ipse cum caritate quod scit faciendum; scit enim talem corripiendum facturo Deo aut misericordiam aut iudicium. 46. Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri.

deln wird, und nicht aufhören dich zu ermahnen und zu züchtigen wenn du könnteſt wollen die Sünde mit unterlaufen laſſen; findeſt du aber dieſe Züchtigung in dir nicht, ſo haſt du auch keine Urſache nach meiner Lehre zu glauben daß du gebeſſert biſt, ſondern du mußt meine Unterweiſung von vorn anfangen, und von deinem Unvermögen überführt erſt lernen nach der rechten Wahrheitsliebe, die nicht ſich ſelbſt belügt, und nach der rechten Freiheit, die nicht nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens ſich zurükkſehnt, aufrichtig verlangen *); und wenn dann dein Verlangen durch die göttliche Gnade geſtillt und du wirklich ein gebeſſerter biſt, dann wollen wir von der Erwählungslehre, wenn ſie dir irgend noch gefährlich ſcheint, weiter reden. Und ſo wird demnach 11 wer ein gebeſſerter iſt in Calvins Sinn niemals durch die Erwählungslehre zum Leichtſinn verführt werden, weil er weiß, er würde ſich dann der Zeichen der Erwählung entäußern, weil eine ſolche Verführung nur daher entſtehen konnte, daß ihm die Erwählung noch fehlt **), weshalb denn Calvin diejenigen, die ſolchen Vorwand nehmen, mit einem etwas unſaubern zwar aber nicht unverdienten Namen ſchilt. Eben ſo wenig aber iſt an eine unſichere Verzagtheit zu denken; ſondern der in Calvins Sinn durch den vom göttlichen Geiſt gewirkten Glauben gebeſſerte hält ſich an das Wort des Erlöſers, Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben; und in dieſem Beſiz hat er die Sicherheit ſeiner Erwählung ſo ſehr, daß wenn ſeine noch übrigen Schwachheiten ihm wollten zum Anſtoß gereichen, er in dem ſich immer erneuernden Bewußtſein der Thätigkeit ſeines Glaubens in der Liebe die Sicherheit ſeiner Erwählung immer wieder findet. Und niemand wird wol ſagen können daß dies ein künſtlicher Wall ſei (Aphor. S. 103), ſondern es iſt der einfache Zuſammenhang der Lehre; und eben das findet ſich auch Sol. Decl. p. 805. 806. Kommt aber ein gebeſſerter, nicht durch die göttliche Gnade in Calvins Sinn, ſondern der es zu ſein glaubt durch ſeine eignen Kräfte, mit dem wird ſich der ſtreng folge»rechte Calvin gar nicht einlaſſen über die Erwählungslehre. Wie ſollte er auch? Sie iſt ihm ja laut der durch das ganze dritte Buch laufenden Ueberſchrift nichts anderes als die Lehre von der Art und Weiſe die göttliche Gnade in Chriſto aufzunehmen; jener aber will von der göttlichen Gnade überhaupt nichts wiſſen, und es giebt alſo für dieſe beiden noch gar keinen Gegenſtand des Streites. —

---

*) Homo nihil boni penes se reliquum esse edoctus . . doceatur tamen ad bonum quo vacuus est, ad libertatem qua privatus est aspirare. (Instit. II, II, 1.)

**) Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet quam ad desidiae praetextum valere. (Instit. III, XXIII, 12.)

Dem zweiten Manne aber, in dem ſich nach Herrn Dr. Bretſchneider Tugend und Laſter noch ſtreiten, und welcher denken muß, er könne im günſtigen Falle bis die Gnade komme den Lüſten dienen, im ungünſtigen aber wäre es ganz vergebens wenn er etwas anfangen wollte was doch nicht könne zu Stande kommen, dieſem, wenn er das bisherige ſchon mit angehört, hat Calvin wol nur wenig zu ſagen. Zuerſt wol dieſes, daß er ganz Recht habe und zwar nicht nur im ungünſtigen ſondern auch im günſtigen Falle, wenn er meine, es ſei vergebens für ihn etwas anzufangen zu ſeiner Beſſerung; denn er könne auch nichts anfangen, ſondern nur Gott. Zweitens aber, wenn er doch wollte den Lüſten dienen, ſo hätte er Unrecht zu ſagen, Tugend und Laſter ſtritten ſich um ihn. Denn die Heiligkeit des Lebens ſei ja nur im Wollen, wer aber wolle den Lüſten dienen und ſich dazu eine Rechtfertigung mache, an den ſei von der Luſt zur Heiligung noch gar nichts gekommen. Werde er aber jemals ein Beſtreben haben nach einem frommen Leben: ſo dürfe er auch gar nicht glauben daß er ſeine Mühe verliere; denn dieſes Beſtreben könne nirgend anders herkommen als von der Erwählung »ſelbſt *), eben weil er es nicht angefangen habe, ſondern der gött-

---

*) Quod autem suas blasphemias longius extendunt, dum eum qui sit

liche Geiſt. — Den dritten endlich, der ſich unfähig fühlt ſich ſelbſt zu beſſern, würde Calvin tröſten, und ihm ſagen, wenn mit dieſem lebendigen Gefühl ſeiner Unfähigkeit nur in ihm der Wunſch nach Beſſerung von dem er rede wirklich verbunden ſei, und er dieſen nicht nur im Munde führe, ſondern auch im Herzen, ſo ſolle er ſich hüten vor der Gotteslaͤſterung, zu glauben, Gott verhärte ihn. Denn dieſer Wunſch ſei ja keine Verhärtung, ſondern eine Erweichung, und er ſolle ihn als ein vorläufiges Zeichen annehmen, daß er mit dem göttlichen Geiſt, der allein ſeine Erneuerung bewirken könne, ſchon in Berührung ſtehe. Und ſo wird auch dieſem die Erwählungslehre nicht zum Nachtheil und zur Troſtloſigkeit gereichen, und es ſcheint aus allen dieſen Fällen gar nicht hervorzugehen, daß wie Hr. B. S. 98 behauptet die calviniſche Erwählungslehre conſequent aufs Leben angewendet der Moral ſchädlich und ſehr ſchädlich werden könne und müſſe; ſondern nur wenn man fremdartige Anſichten mit hinein miſchte, könnte ſie vielleicht ſchädlich werden, welches aber doch ihr ſelbſt nicht darf zum Vorwurf gereichen.

Worin aber das eingemiſchte fremdartige in den hier gemachten Anwendungen beſtehe, das kann nach dem geſagten nicht[a] ſchwer ſein zu finden. Zuerſt nämlich ſcheint Hr. Dr. Bretſchneider vorauszuſezen, es könne jemand nach der Tugend, oder, um dieſen daß ich nicht ſage heidniſchen wenigſtens mehr bürgerlichen und philoſophiſchen Sprachgebrauch mit einem theologiſchen zu vertauſchen, nach dem frommen Leben verlangen nicht an und für ſich, ſondern nur um der Seligkeit willen, als ob dieſe der Zweck und jenes das Mittel dazu wäre, beides aber von einander verſchieden, und als könne einer von einem ſolchen Verlangen aus es ſchon bis auf einen gewiſſen Punkt gebracht

---

[a] Deo reprobatos perdituros operam dicunt, si innocentia et probitate vitae se illi approbare studeant. In eo vero impudentissimi mendacii convincuntur. Unde enim tale studium oriri possit nisi ex electione? (Instit. III. XXIII. 12.)

haben im heiligen Leben; ſei er aber durch Gebrauch dieſes Mittels
einmal ſeines Zwekkes, der Seligkeit, ſicher, dann wolle er
natürlich wieder zu den Lüſten und Begierden zurükk. Aber dies
iſt gar nicht Calvins Vorausſezung, welcher von Anfang an ſeinem
Schüler ſagt, das ſelige Leben beſtehe in der Erkenntniß
Gottes, und die Erkenntniß Gottes ſei in der Erkenntniß ſeiner
Werke, und alſo am meiſten ſeiner Geſeze; und welcher ſich an
Paulus hält, behauptend, der inwendige Menſch durch den Geiſt
Gottes gewekkt und geboren habe eine Luſt am Geſez Gottes,
und mit dieſer Luſt könne er nicht zu den Lüſten zurükk wollen,
ſondern immer nur ſich ihnen mehr und mehr entziehen. Bei
Calvins Vorausſezung alſo findet ein ſolcher Gedankengang wie
eben durchgeführt worden gar nicht ſtatt, weil das fromme Leben
und die Seligkeit eines und daſſelbe iſt; und wenn Calvin
begehrt, dem Volk ſolle ſeine Erwählungslehre fleißig vorgetragen
35 werden, ſo hat er doch gewiß nur verlangt, ſie ſolle im Zuſammenhange
mit ſeinen Vorausſezungen vorgetragen werden.
In jener entgegengeſezten Vorausſezung aber von einem Beſtreben
nach einem heiligen Leben nur als Mittel zu ich weiß nicht
was für einer davon ganz verſchiedenen Seligkeit ſcheint mir überhaupt
auch noch keine Moralität zu liegen, der etwas ſchädlich
werden könne. Wollte aber Herr Dr. B. zugeben, dieſes ſei
noch keine Moralität, aber jene Lehre hindere eben das Entſtehen
der Moralität: ſo kann ich auch das nicht zugeben, weil ſie eben
ausſagt, der in uns wohnende und wirkende göttliche Geiſt höre
nie auf zu belehren, zu ermahnen, aufzuregen und zu erweichen,
und weil nur auf dieſe Weiſe nach der Behauptung jenes Syſtems
die Moralität in dem einzelnen entſtehn kann. — Nicht
minder fremdartig aber iſt dieſes, daß Herr Dr. B., ohnerachtet
er ſo vollkommen eingeſtanden hat, Calvins Erwählungslehre
hange auf das innigſte zuſammen mit der Lehre vom Unvermögen
des Menſchen, nun doch, indem er die richtige Anwendung
jener Lehre auf das Leben zeigen will, einen Menſchen herbeibringt,
welcher den göttlichen Rathſchluß ſelbſt ohne den göttli-

chen Geiſt durch eigene Kraft ausführen will, wenn doch die Ausführung deſſelben nach Calvin auf dem Glauben der durch die Liebe thätig iſt beruht. Daß nun dieſes nicht angehd, und daß ein ſolcher immer in ſein Verderben rennt, ſteht im Calvin auf allen Blättern, und wir haben es ihn oben ſchon ſagen laſſen (Instit. II, II, 1.); ſo daß er ſich gar nicht wundern wird, wenn unſers Verfaſſers Schützlinge ſich ſchon bei den erſten Schritten vom wahren Verſtande ſowol als von wahrer Tugend entblößt zeigen; und er wird nur wiederholen, daß im Verſtändniß der göttlichen Geheimniſſe jeder nur ſoviel vermöge als er von der göttlichen Gnade ſei erleuchtet worden *). Ja er würde vielleicht behaupten, daß ſolche Menſchen ſich auch in jeder andern Meinung verirren müßten in Leichtſinn oder Troſtloſigkeit. Denn bei der ächt lutheriſchen Theorie kann die Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade **) eben ſo den einen leichtſinnig machen, den andern in Troſtloſigkeit hineinſchrekken, je nachdem einer meint, wegen jener Verlierbarkeit ſei es am ſicherſten den Gnadenſtand überall aufzuſchieben, bis die Neigungen und Leidenſchaften durch die er am leichteſten verloren gehe ſchon abgeſtumpft ſeien, oder der andere bedenkt, wie leicht es ſei zu fallen, und wie leicht auch in dieſem Zuſtande zu ſterben, und wie dann alle frühere Mühe und Arbeit verloren ſei. Ja auch wer ſeine Seligkeit ohne Gnade ganz allein ſchaffen will, wenn er ſich nicht ſo hoch verſteigt ſich eine abſolute und unendliche Kraft beizulegen, kann eben ſo durch die Ueberlegung, wie ſehr ſeine eigenen Bemühungen könnten durch die Umſtände unterſtüzt werden oder gehemmt und Verſuchungen abgelenkt oder herbeigeführt, je nach Beſchaffenheit ſeiner Gemüthsart der leichtſinnigen Verzweiflung anheimfallen, welche alles will aufs Glükk ankommen laſſen, oder der troſtloſen, welche zwar einſieht alles ſtehe in der Hand Gottes, aber doch nicht das Herz hat Gott zu vertrauen, weil dies dem Menſchen nur durch die Gnade kann gegeben werden. Seine eigene Lehre aber iſt Calvin weit entfernt, wiewol die Aphorismen S. 101 dies ſagen, für gefährlich zu halten. Vielmehr verlangt er nichts als daß ſie in ihrem rechten Zuſammenhange gefaßt und in ihrem eigenthümlichen Gebiet angewendet werde. Sie iſt ihm eine Lehre der Schriſt, und ſo ſehe ich ſie auch an, und wenn Hr. Dr. B. (Aphorism. S. 102) mir ſcheint den Vorwurf zu machen, ich habe ſie zu einer Aufgabe für die ſpeculative Philoſophie ſublimiren wollen, ſo iſt das ein Mißverſtändniß, zu welchem ich nicht wüßte die Veranlaſſung gegeben zu haben; für mich wenigſtens ſind die Lehren von der göttlichen Gerechtigkeit und von der göttlichen Allmacht [*]) auch Lehren der chriſtlichen Kirche. Aber als Schriftlehre will nun Calvin ſie auch nur in der chriſtlichen Kirche, wo der Schrift geglaubt wird, vorgetragen haben, und nur in Chriſto ſoll der Chriſt ſeine Erwählung betrachten [**]); unter dieſer Bedingung aber verſpricht er eine nicht nur ſichere, ſondern auch angenehme Fahrt [***]). Und dieſes in derſelben Stelle, die Herr Dr. B. (S.

---

*) Si quod petimus a Deo deesse nobis confitemur . . nemo iam fateri dubitet, se tantum ad intelligenda Dei mysteria valere, quantum eius gratia fuerit illuminatus. (Instit. II, II, 21.)

**) Dieſe nämlich wird von vielen lutheriſchen Theologen ausdrüklich behauptet, und noch neuerlich von Hrn. Ammon, Glükwünſchungsſchreiben S. 40. Wiewol aus den Worten Epit. IV. p. 591. Praeterea reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur, et spiritus sanctus nihilominus in homine habitet etiamsi sciens volensque peccet cet. nicht grade dieſes folgt, zumal wenn man damit vergleicht Sol. decl. XI. p. 802. Idem in aeterno suo consilio proposuit, se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate adversus diabolum mundum et carnem defensurum, . . . et si lapsi fuerint manum suppositurum.

---

[*]) S. An Hrn. Dr. Ammon S. 61.

[**]) Quod si in eo (Christo) sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem patre si nudum illum absque filio imaginamur. Christus ergo speculum est in quo electionem nostram contemplari convenit et sine fraude licet. (Instit. III, XXIV, 5.)

[***]) Et vero licet periculosi maris instar habeatur praedestinationis

101) anführt, die er aber theils nicht weit genug verfolgt, theils auch darin überſehen zu haben ſcheint daß die gefährliche Nachſuchung nicht ſowol in den Zweifeln an der Erwählung beſteht als vielmehr darin wenn der Menſch zugleich von einer verkehrten Begierde außerhalb des rechten Weges danach zu forſchen heimgeſucht wird; und dies iſt eben das oben angeführte ſich muthwillig in Gefahr begeben. Die Zweifel ſelbſt aber ſollen dem der noch nicht gläubig iſt zur Selbſtprüfung und Erweckung dienen, dem gläubigen aber werden ſie von ſelbſt verſchwinden, wenn er ſich von Calvin ſteuern läßt, und in dem Forſchen nach der Gewißheit ſeiner Erwählung ſich an die ſpäteren Zeichen hält, welche ſichere Zeugniſſe derſelben ſind *). Denn das könne jeder wiſſen, ob er mit Chriſto in Gemeinſchaft ſtehe, und daran habe er ein hinlänglich deutliches Zeugniß daß er im Buche des Lebens geſchrieben ſei **). Dieſe wirkſame Berufung ***) ſei das erſte Zeugniß der Erwählung, und die Rechtfertigung das zweite †). Und wer einmal ſo in den Schuz Chriſti gekommen, der ſei auch ſicher daß Chriſtus für ihn daſſelbe wie für Petrus erbitten und erlangen werde, daß nämlich ſein Glaube nicht aufhöre ††). Wenn aber Calvin zugiebt, daß

---

disputatio, patet tamen in ea lustranda tuta et pacata addo et iucunda navigatio, nisi quis periclitari ultro affectet. (Ebendaſ. 4.)

*) Ita optimum tenebimus ordinem, si in quaerenda electionis nostrae certitudine in iis signis posterioribus quae sunt certae eius testificationes haereamus. (Ebendaſ. 4.)

**) Satis perspicuum firmumque testimonium habemus nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus. (Ebendaſ. 5.)

***) Instit. I. VI, 1.

†) Iam vero in electis vocationem statuimus electionis testimonium, iustificationem deinde alterum eius manifestandae symbolum, donec ad gloriam in qua eius complementum extat perveniatur. (L. III, XXI, 7.)

††) Iam vero neque hoc dubium est, quum orat Christus pro omnibus electis, quin idem illis precetur quod Petro, ut nunquam deficiat fides eorum. Ex quo elicimus extra periculum defectionis esse, quia

auch dem Gläubigen Zweifel an ſeiner Erwählung entſtehen können die eine ſolche Belehrung nöthig machen: ſo ſucht er den Grund derſelben nicht darin daß die Erwählung allein von Gottes Willen abhängig und der Menſch unvermögend ſei ſelbſt ſeine Seligkeit zu ſchaffen, ſondern aus der Frage, woher er die Offenbarung ſeiner Erwählung habe, weil nämlich jeder ſie gern handgreiflicher in einem höheren Grade chriſtlicher Vollkommenheit oder augenſcheinlicher in einem mittheilbaren Buchſtaben haben möchte. Darum beſteht nun ſeine Heilung dieſer Zweifel nur darin daß er auf das fortſchreitende Werk des heiligen Geiſtes in den Seelen der Gläubigen aufmerkſam macht. Wer alſo dem Calvin nur zugiebt, daß der göttliche Geiſt allein es iſt der den göttlichen Rathſchluß in den erwählten ausführt, und wer mit ihm kein anderes praktiſches Chriſtenthum anerkennt als das freie Walten dieſes Geiſtes, der kann keinen Nachtheil für das praktiſche Chriſtenthum von einer Lehre ſehen, welche nichts anderes iſt als der einfache Ausdrukk von dem natürlichen Gefühl über das Wirken dieſes Geiſtes, der da wohnt wo er will. Will man aber auf der einen Seite zwar anerkennen, wie genau Calvins Lehre mit der von dem menſchlichen Unvermögen und der göttlichen Gnade zuſammenhängt, auf der andern Seite aber doch dieſe Lehre anwenden auf eine Praxis, welche unabhängig iſt von der göttlichen Gnade und aus der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen hervorgehen ſoll, eine Praxis welche aber Calvin vielleicht gar nicht einmal recht eine chriſtliche genannt haben würde: dann freilich müſſen Nachtheile entſtehn für ein ſolches praktiſches Chriſtenthum; aber Calvin und die ſeinigen bleiben davon ungefährdet, und es folgt nichts daraus als daß man nicht zweierlei entgegengeſezte Lehren untereinander miſchen darf, oder ſie zerſezen ſich.

---

eorum pietati constantiam postulans filius Dei repulsam passus non est. Quid hinc nos discere voluit Christus, nisi ut confidamus perpetuo nos fore salvos, quia illius semel facti sumus. (L. III, XXIV, 6.)

Dieſes nun haben wir hoffentlich abgewiſcht von der calviniſchen Lehre, daß ſie richtig verfolgt das Streben nach der Heiligung zerſtöre. Die pelagianiſchen Gegner derſelben *) werden 41 ſich überzeugt haben daß die auguſtiniſchen Chriſten auch ein praktiſches Chriſtenthum haben, und daß ſie in dieſem auch durch ihre Prädeſtinationslehre nicht im mindeſten geſtört werden. Die ſelbſt in dem Grundſaz auguſtiniſchen Gegner derſelben werden, ohne daß ich ihnen hier ſchon eine Entſcheidung abfordern wollte, wer folgerechter ſei, ſie oder die Calviniſten, doch geſtehen müſſen daß auch in ihnen der Geiſt Gottes eben ſo zu eigner und fremder Heiligung wirkſam ſei, ohne daß ſie dies an ihre Meinung von der Erwählungslehre gebunden fühlten. Und nachdem wir nun hievon losgekommen ſind, wird ſich alles übrige wie ich hoffe mit beiden Theilen gelaſſener überlegen laſſen. Denn es iſt freilich ſchwer mit einem Menſchen in der gehörigen Ruhe und mit einem glükklichen Erfolge zu ſtreiten, wenn man die Meinung hegt, er gehe auf einem Wege, auf dem er nicht fortwandeln könne ohne ſich der Tugend und der Glükkſeligkeit zugleich abzuſagen und ſich der Troſtloſigkeit und dem Laſter zu ergeben. Die beunruhigte Liebe hindert dann nur gar zu leicht die Genauigkeit im Streit; weil man eben ſo ſehr bewegen will als überzeugen, ſo häuft man auch die minder triftigen Gründe, und der Gegner der nicht von gleichem Intereſſe bewegt wird zieht ſich um ſo leichter aus der Schlinge. So ſcheint es mir 42 in dem Streit gegen die Lehre des Auguſtinus und Calvin ſchon immer und auch noch neuerlich ergangen zu ſein; und wir wollen ein wenig ſichten, welche Einwendungen denn nach dem zugeſtandenen Vorderſaz noch gelten oder nicht. So wird z. B. in den Aphorismen (S. 102) geſagt, an jene Klippe, an wel-

---

*) Ich will dieſer Benennung keinesweges eine verkezernde Kraft beilegen, verſtehe auch nicht allein den ſtrengen Pelagianismus darunter, ſondern alle die verſchiedenen Abſtufungen in denen man von der Lehre des Auguſtinus abgewichen iſt.

chen es ſo ſchwer ſei, wenn man die Prädeſtinationslehre annimmt, nicht zu ſcheitern, werde man unvermeidlich herangetrieben durch das aus der Vernunft nothwendig hervorgehende Beſtreben die höchſten Regeln der göttlichen Weisheit aufzuſuchen. Allein wenn einmal zugegeben iſt, die auguſtiniſche Erwählungslehre folge ſtreng aus der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen: ſo folgt ja aus eben dieſer Lehre, daß die menſchliche Vernunft müſſe abgehalten werden in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, weil ſie ſich aus Unvermögen nothwendig verwirren müſſe; die von ihrem Unvermögen überzeugte und von dem göttlichen Geiſt erleuchtete Vernunft aber begehrt auch die göttliche Weisheit nur aus der Schrift und der eigenen Erfahrung kennen zu lernen, und will über dieſe nicht hinausgehn, und jenes iſt alles was Calvin predigt, dieſes alles wovor er warnt. Daher hierüber die ſymboliſchen Schriften der lutheriſchen Kirche, welche von der gleichen Vorausſezung des menſchlichen Unvermögens ausgehn, auch ganz das gleiche enthalten *). Eben ſo rechnet unter die andern erweislichen Lehren des Syſtems und der Schrift denen Calvins Theorie widerſtreite Herr Dr. B. auch (S. 96) den Glauben an die ſittliche Freiheit des Menſchen, indem ſie behaupte daß alle Menſchen das Vermögen das Sitten-

---

*) Epitome, p. 619. Vera igitur sententia de praedestinatione ex Evangelio Christi discenda est. . . Hac usque homo pius in meditatione articuli de aeterna Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata . . . reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt. — Sol. decl. p. 809. Hac usque sacra scriptura in revelando divinae praedestinationis mysterio progreditur. Quod si intra has metas nos continuerimus, profecto doctrina illa amplissimam consolationis materiam nobis suppeditabit . . . Hac etiam doctrina omnes falsae opiniones et errores de viribus naturalis nostri arbitrii evertuntur, quia manifestum est, quod Deus in suo consilio ante mundi secula decreverit atque ordinarit, quod omnia, quae ad conversionem nostram pertinent, ipse virtute spiritus sui sancti per verbum in nobis efficere et operari velit.

eſez zu erfüllen verloren hätten. Allein das Syſtem der luthe-
iſchen Kirche behauptet ja dieſen Verluſt eben ſo beſtimmt und
numwunden als die calviniſche Theorie, wie denn dieſer Saz
ur ein anderer Ausdrukk iſt von jener Lehre vom menſchlichen
nvermögen, und ſchon an ſich klar iſt, daß wenn ein Saz ei-
es Syſtems das menſchliche Unvermögen zum Guten behauptet,
nmöglich ein anderer Saz deſſelben Syſtems eine ſolche mora-
iſche Freiheit des Menſchen behaupten könne, welche das Ver-
mögen enthalte den Willen Gottes zu erfüllen: Vielmehr hebt
ach dem Syſtem auch der lutheriſchen Kirche dieſe Freiheit erſt
n in dem Zuſtande der Begnadigung und der Wiedergeburt,
ie eben eine Geburt in dieſe Freiheit iſt; dem natürlichen Men-
chen aber geſtattet das Syſtem nur in weltlichen Dingen die
Freiheit, daß er die Begierde überwinden könne durch die Ein-
icht, und den ſelbſtſüchtigen Trieb durch den geſelligen, aber we-
er jene Einſicht noch dieſer Trieb vermögen an ſich das göttli-
he Geſez zu erfüllen. Doch dieſen Vorwurf nimmt Herr Dr. B.
ernach (S. 103) gewiſſermaßen zurükk, indem er zugiebt die
Erwählungslehre betreffe nicht eigentlich die Frage vom Verhält-
niß der moraliſchen Freiheit zu Gottes Regierung, wiewol er
vorher behauptet ſie löſe die moraliſche Natur auf um die Will-
kühr Gottes zu erheben. Darum wollen auch wir hiebei für
jezt nicht länger verweilen, und auch das nicht weiter aufneh-
men, wiewol auch dieſes öfter vorkommt (S. 42 und S. 98),
daß dieſe Lehre mit den öfteren ernſtlichen Ermahnungen ſtreite,
daß der Sünder ſich beſſern und ſeine Seligkeit ſuchen ſolle;
denn hierauf iſt ſchon oben beiläufig aus dem Büchlein des Au-
guſtinus de corr. et gr. geantwortet. Oder müſſen wir nicht
auf dieſelbe Art wie wir uns erklären daß wir ſelbſt andere er-
mahnen und züchtigen, uns auch erklären daß die heiligen Män-
ner Gottes in und außer der Schrift eben dazu durch denſelben
Geiſt getrieben wurden? Und iſt nicht offenbar, daß nur durch
ſolche Aufforderungen der Sünder ſelbſt zum unmittelbaren Be-
wußtſein ſei es nun ſeines Unvermögens oder ſeiner Verſtokktheit

kommen kann? Denn wenn er nun ſeinen Keimen unthätig zuſieht bei vorgegebenem Wollen, ſo muß er doch fühlen daß der Menſch nichts ſich ſelbſt weniger geben kann als dasjenige was den ſchlummernden Willen weckt und reizt. Dieſes alſo laſſen wir, und eilen zu dem Haupteinwurf, welcher wol vorzüglich Luthers und Melanchthons Abweichung von der ſtrengen Lehre des Auguſtinus veranlaßt hat, und alſo auch noch für alle diejenigen gilt, welche wie Calvin von der Vorausſezung des menſchlichen Unvermögens ausgehn, nämlich jene ſtrenge Vorherbeſtimmungslehre ſtreite mit der Schriftlehre von der Allgemeinheit der Erlöſung durch Chriſtum. Dieſer Einwurf kommt in den Aphorismen unter drei verſchiedenen Geſtalten vor; einmal S. 96, die calviniſche Theorie behaupte daß die Anſtalten Gottes zur Wiederherſtellung der ſittlichen Freiheit nur auf einige nicht auf alle berechnet ſeien; dann S. 98, ſie ſtreite mit der feierlichen Verſicherung des Apoſtels (Röm. 5, 12—19) daß die Erlöſung durch Chriſtum eben ſo allgemein ſei, und ſich eben ſo auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen ſeien; endlich S. 103, die ganze Lehre betreffe den Saz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbſünde der Verdammniß ſchuldige menſchliche Geſchlecht durch Chriſtum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem verſage, oder ob er dieſes nicht wolle und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte? Gewiß es iſt nicht umſonſt, daß der gelehrte Vf. dieſen Einwurf an drei verſchiedenen Stellen auf verſchiedene Weiſe vorgetragen hat, und es iſt unſere Schuldigkeit, daß wir verſuchen jedem dieſer Ausdrükke auch eine eigene Anſicht abzugewinnen, und dieſer eine eigene Behandlung angedeihen zu laſſen. Zuerſt alſo, die calviniſche Theorie behaupte, die Anſtalten Gottes zur Wiederherſtellung der ſittlichen Freiheit ſeien nur auf einige nicht auf alle berechnet. Dieſen Pluralis aber wollen wir uns zur Vermeidung aller Irrthümer gleich in den Singularis verwandeln; denn die Kirche kennt nur die eine Anſtalt Gottes zur Wiederherſtellung der Menſchen, durch Chriſtum nämlich. Daß nun nicht alle Menſchen durch Chriſtum wirklich wiederhergeſtellt werden, ſondern einige begnadigt werden, andere verloren gehen, dieſes nimmt die lutheriſche Kirche eben ſo gut an als Calvin. Es kommt alſo nur darauf an, wie Gott berechnet hat. Die lutheriſche Kirche nun ſagt, Gott habe die Erlöſung auf alle berechnet, aber diejenigen welche ſie nicht annähmen gingen wegen ihres Widerſtandes verloren. Alſo gegen die göttliche Berechnung? aber das hält gewiß ſchon ſchwer zu ſagen: denn wird einmal angenommen Gott berechne, ſo muß er auch richtig berechnen. Man muß alſo ſagen, Gott habe die Erlöſung ſo berechnet, daß alle erlöſt werden könnten, aber daß auch diejenigen, welche ſie nicht annehmen wollten, verloren gingen. Daß dies auch Calvin zugeben kann, werden wir hernach ſehen; nur iſt dies ein Punkt, auf welchem er nicht ſtehen bleiben kann, ſondern er meint, Gott müſſe es ſo verordnet haben daß einige widerſtehen müſſen. Wenn wir nun einmal von der immer verwirrenden Vorſtellung eines beſondern göttlichen Rathſchluſſes in Bezug auf die einzelnen Menſchen abſehen, und uns nur an die ohnſtreitig von Gott verordnete Art halten, wie das Evangelium verbreitet werden ſollte, und an die ebenfalls von ihm verordnete Art, wie vorher die menſchlichen Dinge ſich gestaltet 47 hatten: ſo müſſen wir wol ſagen, aus beidem zuſammen genommen, alſo aus dem göttlichen Rathſchluß, folge nothwendig, daß nicht alle, an welche das Evangelium erging, es annehmen konnten. Eben weil es ein geſchichtlich entſtehendes, durch menſchliche Rede und Einwirkung ſich verbreitendes war: ſo konnte es auch nicht anders als den allgemeinen geſchichtlichen Gang gehen, daß aus einer großen Erregung ſich nur einiges wenige wirklich geſtaltet und zum neuen Leben ſammelt, und nur indem unaufhörlich dieſe Ausdehnung und Zuſammenziehung ſich wiederholt, wächſt allmählig das neue lebendige ganze. Das Judenthum hätte nicht beſtehen können ohne Eiferer, welche die übrige Maſſe zuſammenhielten; und unter den Eiferern für eine unvollkommne Sache muß es auch falſche geben, welche um das alte feſtzuhalten auch das beſſere neue verſchmähen. Wären ſolche nicht geweſen, ſo wäre ſchon lange das Judenthum zerfallen; und die Möglichkeit wäre nicht geweſen, daß das Chriſtenthum hätte durch daſſelbe in ſeinen zarten Anfängen können genährt und geſchüzt werden. Waren aber ſolche: ſo mußte es auch Verwerfer des Chriſtenthums geben. Aber eben ſo mußte unter den Heiden die gewaltige Maſſe des Verderbens ſein, wenn einige ſich an ein ſonſt ſo verachtetes Volk wie die Juden anſchließen ſollten, und ſo das Chriſtenthum an die Heiden übergehn; aber unter jener Maſſe mußten dann auch die Verächter des Chriſtenthums ſein. Alſo ſcheint hier der gute Erfolg nicht anders als mit dem Mißerfolg auf der andern Seite zugleich berechnet geweſen zu ſein; wie denn ein allmählig ſich verbreitendes ohne Widerſtand nicht kann gedacht werden, und Widerſtand nicht ohne daß einige bis an ihren Tod darin befangen bleiben. Ich will dieſes nur als einen vorläufigen Wink hinſtellen, nicht als eine ſtrenge Argumentation; aber der Ausdrukk berechnen ladet auch nur zu einer ſolchen ein; und ich will aus dem geſagten kein anderes Reſultat ziehen, als daß wenn wir die Sache von Seiten des Berechnens anſehn, dieſe Betrachtung ſich mehr der calviniſchen Formel anſchließt, welche Gott als gleich thätig in der Vorherverſehung anſieht in Bezug auf diejenigen welche begnadigt werden, und auf die welche verloren gehn, indem aus der göttlichen Kraft des Evangelii das eine und aus der menſchlichen Geſtalt deſſelben das andere folgt, nicht aber an diejenige Formel, welche nur für die einen eine Vorherverſehung Gottes annimmt, für die andern aber nicht *), weil nämlich die Gelangung der einen zum Heil ſich nicht berechnen läßt ohne daß der

---

*) Praescientia enim vel praevisio Dei . . . ad omnes creaturas tam malas quam bonas extenditur. . . Aeterna vero electio seu praedestinatio Dei ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet, sed tantum ad filios Dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt priusquam mundi fundamenta jacerentur. (Solid. declar. XI. p. 798.)

andern Entfernung davon auch berechnet werde. Und ganz auf dieſelbe Weiſe iſt auch die Berechnung Pauli *) angelegt; denn das konnte er ſich doch nicht bergen, als er eine Zeit nach der andern hingehen ſah, ohne daß das Volk Iſrael in Maſſe das Evangelium annahm, daß die πρόσληψις V. 15 nicht auf dieſelben Individuen gehe wie die ἀποβολή; ſondern wenn er den Gegenſtand beider als denſelben bezeichnet, ſo meint er das Volk in der Aufeinanderfolge ſeiner Geſchlechter, und die verlornen bleiben immer verloren, und nur aus ihrem παράπτωμα konnte die σωτηρία den Heiden kommen. — Doch dem wird nun eben zweitens eine andere feierliche Verſicherung deſſelben Apoſtels entgegengeſtellt **), daß nämlich die Erlöſung durch Chriſtum eben ſo allgemein ſei und ſich eben ſo auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und ihre Strafen ſeien; und gegen dieſe Verſicherung ſtreite die calviniſche Theorie. Ehe ich mich aber hierauf einlaſſe, kann ich eine allgemeine Bemerkung darüber nicht zurükkhalten, wie in dieſen und andern dogmatiſchen Streitigkeiten gewöhnlich die Schriftſtellen gebraucht werden; denn auch bei Herrn Dr. B. finde ich daſſelbe. Er ſezt S. 87—94 auseinander, die lutheriſche Theorie beruhe auf ausdrükklichen und deutlichen Schriftſtellen, die calviniſche hingegen werde nur gefolgert und abgeleitet, mit den ausdrükklichen und deutlichen Stellen aber ſtehe ſie im Widerſpruch. Ich nun glaube, daß dies ein Unterſchied iſt der zwar für den volksmäßigen Schriftgebrauch wichtig iſt, weil nämlich auf der einen Seite den Folgerungen und Ableitungen nicht alle folgen können, auf der andern aber das ausdrükkliche und deutliche ſich ihnen beſſer einprägt; auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet aber, meine ich, ſollte er gar nicht vorgebracht werden. Denn deutlich iſt jede Stelle nur durch den Zuſammenhang, und ausdrükklich iſt auch das buchſtäbliche nur ſofern der Zuſammenhang beſtimmt hat wie

---

*) Röm. XI, 11 – 24.

**) Röm. V. 12 – 19.

buchſtäblich es genommen werden muß oder auch nicht darf. Alles Folgern aber und Ableiten iſt auch nichts anderes als eine Beſtimmung durch den Zuſammenhang, und alſo zwiſchen beiden an ſich gar kein Unterſchied. Das ſchlimmſte aber iſt dieſes, daß wenn man den Unterſchied einmal angenommen hat, es auch dem unbefangenſten und unparteiiſchſten kaum möglich iſt ihn rein und gleich anzuwenden, ſondern ſeine dogmatiſche Anſicht wirkt ein auf ſeine hermeneutiſchen Operationen. Herr Dr. B. zum Beiſpiel ſieht als eine ausdrükkliche und deutliche Stelle für die lutheriſche Theorie an 1 Tim. 2, 4, wo freilich ſteht, Gott wolle daß alle Menſchen ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Allein da es nur da ſteht um zu beweiſen daß die Fürbitte Gott wohlgefällig ſei, und V. 1 πάντων ἀνθρώπων auch nur auf eine ſehr loſe Weiſe ſteht, indem nur die βασιλεῖς und die ἐν ὑπεροχῇ ὄντες herausgenommen werden ohne die Geſammtheit irgend weiter zu theilen: ſo muß man ſehr zweifelhaft werden, ob man es mit dem Ausdrukk πάντας ἀνθρώπους genauer nehmen dürfe; und ich würde dies eher verneinen und die Stelle ſchwerlich für eine *ausdrükkliche* und *deutliche* Beweisſtelle halten, ſchon weil ſie nur beiläufig iſt und auf einen unbeſtimmt gehaltenen Ausdrukk zurükkgeht.
31 Und wie ſteht es erſt mit Tit. 2, 11, wo zwar von allen Menſchen die Rede iſt, aber gar nicht von Beſtimmung derſelben, ſondern von erſchienen ſein für dieſelben; und buchſtäblich konnte doch Paulus gar nicht ſagen daß die Gnade in Chriſto damals ſchon allen Menſchen erſchienen ſei; ſo daß man daraus nur deſto deutlicher ſieht, wie wenig man es überall mit einem Ausdrukk wie alle Menſchen genau nehmen dürfe, wenn nicht noch ein beſonderer Nachdrukk darauf gelegt wird. Dort aber wird nun gar nur geſagt, die heilſame Gnade ſei allen Menſchen erſchienen als eine ſolche die *uns*, die Chriſten, unterweiſe zu einem frommen und züchtigen Leben in der Welt; und alſo beweiſet die Stelle gar nichts, nämlich gegen die calviniſche Lehre. Denn für dieſelbe kann man dieſen Unterſchied zwiſchen den *allen* denen

chienen iſt, und den uns die ſie wirklich unterweiſet, gar
geltend machen. Und die andern Stellen ſind, daß ich es
heraus ſage, noch ſchwächer, wie denn auch Jeſu Gebet
gehen in alle Welt nichts weiter beweiſen kann, als daß
an allen ſollte verſucht werden, auf daß ſie keine Entſchul-
g hätten, welches ja auch Auguſtin und Calvin ſo oft an-
als die Abſicht der allgemeinen Verkündigung, theils auch
us allen Völkern einige ſollten ſelig werden durch das
nthum; denn damit dies geſchehen könnte, mußte es unter
Völkern allgemein verkündiget werden; und dies iſt freilich
nd gegen den jüdiſchen Particularismus, aber nicht gegen
lviniſchen. Wo hingegen Hr. W. die calviniſchen Beweis-
abweiſen will, da folgert er ſelbſt Unterſcheidungen heraus,
ht nur nicht im Text ſtehen, ſondern auch der ganzen neu-
ntiſchen Denkart ſchnurſtraks zuwider ſind, wie z. E. daß
ein irdiſcher Vorzug ſei daß einige unter ſo vielen zu-
riſten und Lehrer des Chriſtenthums wurden, und daß dies
Seligkeit in der zukünftigen Welt nichts zu ſchaffen habe.
nn dieſe die göttliche Auswahl wären nur als ſolche die
Chriſten wurden, die andern erſt ſpäter; aber man
nothwendig ihnen auch die entgegenſtellen, welche, auch
Umfang der Verkündigung eingeſchloſſen, gar nicht Chri-
rden. Und daß Hr. W. meint, es wäre doch nirgends
daß Gott die welche nicht Chriſten würden nicht auch
achen wolle, dies iſt ſo entſchieden gegen die neuteſtamen-
Denkart, daß es nicht lohnt einzelne Stellen darüber an-
n, daß die der angebotenen Gnade nicht achten verloren
daß das Heil von dem Glauben an Chriſtum abhängt,
s nur die welche an Chriſtum glauben, da ſein werden
ſt. Eben ſo iſt es mit dem Unterſchiede, es ſei in allen
Stellen von einer Auswahl unter Juden und Heiden die
nd nicht von einer Auswahl unter Chriſten. Freilich iſt
e nur von der göttlichen Ordnung nach welcher die Men-
hriſten werden oder nicht werden. Aber werden die jezi-

gen Menſchen nicht auch erſt Chriſten mit der Zeit? und werden
ſie es alle, oder auch einige nur, anders nicht? Iſt alſo
53 nicht der Fall ganz derſelbe, und auch die in den ſymboliſchen
Büchern beider Kirchen anerkannte Klage, daß unter vielen berufenen
nur wenige auserwählt ſind, ganz dieſelbe, und auch hier
eine Ordnung und Auswahl nach welcher die Menſchen Chriſten
werden? Denn ob ein in der Chriſtenheit geborner nur die
Wirkungen der vorbereitenden oder auch die der wirkſamen Gnade
erfährt, daran muß die göttliche Anordnung eben ſoviel Antheil
haben, als daran ob ein Jude oder Heide wirklich gläubig wurde
und getauft, oder nur berufen. Und nicht beſſer iſt es mit denen
Stellen welche Herr B. als ausdrükklich gegen die calviniſche
Theorie anführt, wo nämlich vom nicht kommen wollen und
nicht annehmen wollen als dem Grunde der Verwerfung die
Rede iſt. Denn wann hätten wol Auguſtin und Calvin dies
geläugnet? Sondern alle dieſe Stellen ſind noch beiden Parteien
gemein, und es entſteht nun erſt die Frage, in welchem Verhältniß
zu dieſem Nichtwollen die göttliche Anordnung und Vorherverſehung
ſtehe, und nun erſt antwortet Auguſtin und mit ihm
Calvin, Qui tamen hoc non fecit nisi per ipsorum hominum voluntates,
sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum
omnipotentissimam potestatem. (de corr. et gr. 45.)
Eben ſo iſt es nun auch mit dieſer feierlichen Verſicherung des
Apoſtels in Röm. 5, 12 — 19, gegen welche die calviniſche Theorie
ſtreiten ſoll. Sehr ausdrükklich und deutlich kann man ohnehin
dieſe durch fallen gelaſſene Structur vielfältig verwikkelte
Stelle nicht nennen, und es läßt ſich überhaupt wol nicht ſo
leichthin aus ihr argumentiren. Aber dieſe feierliche Verſicherung,
54 daß die Erlöſung Chriſti eben ſo allgemein ſei und ſich eben ſo
auf alle Menſchen erſtrekke, wie allgemein die Sünde und ihre
Strafen ſeien, iſt es nur möglich daß Paulus dieſe gegeben habe?
Denn da er behauptet daß alle Menſchen wirklich ſündigen und
wirklich ſterben: ſo müßte er dann auch behaupten daß alle
Menſchen wirklich erlöſt würden und wirklich ſelig. Aber wie er

das ſonſt nirgend behauptet, ſo giebt er auch hier dieſe Verſicherung nicht, ſondern ausdrüklich ſagt er, οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος . . . λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι, und danach muß man doch offenbar auch das εἰς πάντας ἀνθρώπους V. 18 erklären, und höchſtens alſo ſagen, Paulus habe durch dieſe verſtärkende Wiederholung ſagen wollen, daß wenn nicht alle eben ſo durch Chriſtum ſelig würden wie ſie durch Adam ſtürben, der Grund davon nicht in der in Chriſto liegenden erlöſenden Kraft an und für ſich betrachtet liege. Aber eben dieſes kann auch geſagt werden ohne Calvins Theorie aufzuheben. Denn wie er von dem erſten Menſchen ſagt Instit. I. cap XV, 8, In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam. *Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei*, quia non agitur quid accidere potuerit nec ne, sed qualis fuerit hominis natura, ſo konnte er auch von dem andern Adam ſagen, Wenn die Frage nicht davon iſt was geſchehen wird oder kann und was nicht, ſondern welche Kraft in ihm gelegen, ſo wird hier ganz unzeitig die Frage von der Vorherbeſtimmung eingemiſcht, ſondern wir müſſen einfach zugeſtehen, der innern Kraft nach war die Erlöſung allgemein, das heißt, wenn auch die Anzahl der Gläubigen noch ſo ſehr zunähme, ſo würde doch die Kraft der Erlöſung alle gerecht und ſelig zu machen niemals erſchöpft ſein; und ſobald an einen Menſchen das Wort ergangen iſt und der heilige Geiſt den Anfang des Glaubens in ihm gewirkt hat, kann niemals ſeine Begnadigung deshalb ausbleiben, weil etwa doch die Erlöſung für ihn nicht beſtimmt wäre, ſondern zu wenig Raum hätte ihn aufzunehmen. Und ſo kommen wir denn, nachdem uns die zweite Art wie die Aphorismen denſelben Einwurf ſtellen Gelegenheit gegeben zu zeigen wie leicht man ſich in der Schäzung der Schriftbeweiſe verrechne und täuſche, endlich zu der dritten. Herr Dr. B. ſagt nämlich S. 103, die ganze Lehre betreffe eigentlich den Saz, ob Gott wolle daß das ganze durch die Erbſünde der Verdammniß ſchuldige menſchliche Geſchlecht durch

Chriſtum gerettet werde, und ob er die dazu erforderlichen Mittel keinem verſage, oder ob er dieſes nicht wolle und daher einem Theil die Mittel dazu vorenthalte. Gegen dieſe Stellung der Streitfrage möchte ich jedoch zweierlei einwenden. Einmal behauptet doch die lutheriſche Kirche nicht auf jede Weiſe und in jedem Sinne, Gott wolle daß alle Menſchen durch Chriſtum gerettet werden. Denn es giebt ja doch einen allmächtigen Willen Gottes, und wenn Gott mit dieſem allmächtigen Willen wollte daß alle Menſchen gerettet würden, ſo müßten auch alle wirklich gerettet werden, und unrettbare müßte er erſt gar nicht geſchaffen haben. Nun aber giebt ja derjenige Theil der lutheriſchen Kirche, welcher ebenfalls von der Vorausſezung des menſchlichen Unvermögens ausgeht und von der Nothwendigkeit des Glaubens, den der göttliche Geiſt durch das Wort wirken muß, dieſer Theil giebt zu daß ſogar nur wenige Menſchen das Wort Gottes ernſthaft annehmen und ihm aufrichtig gehorchen *), und daß viele unter denen die es anfangs freudig angenommen, hernach wieder davon abfallen. Entweder alſo muß zugegeben werden daß Gott mit jenem allmächtigen Willen die Seligkeit ſolcher abfallenden und nicht annehmenden nicht wolle, ſondern nur mit irgend einem andern Willen, oder es muß der allmächtige Wille Gottes ganz oder wenigſtens innerhalb des Gebietes der menſchlichen Freiheit geläugnet werden, gegen die Warnung eines angeſehenen lutheriſchen Theologen, der wiewol ſeine Worte nicht immer leicht zu enträthſeln ſind doch hierüber wenigſtens dieſes ſagt, daß die Erinnerung an die Erwählungslehre noch heilſam ſein könne, die Anmaßungen der Moralphiloſophie, wenn ſie für den Menſchen eine abſolute Freiheit poſtulirt, die mit der Natur eines Geſchöpfes unvereinbar iſt, zu beſchränken. Oder wäre dies nicht auch die Forderung einer abſoluten Freiheit, wenn

---

*) Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant. — Multi quidem verbum Dei initio magno gaudio recipiunt, sed postea rursus deficiunt. (Sol. declar. XI, p. 808. 809.)

die Freiheit nicht in der Thätigkeit der göttlichen Allmacht mit einbegriffen wäre, ſo daß durch jene nichts geſchehen könne, was dieſe nicht verordnet habe? Allein wenn man auch die göttliche 37
Allmacht durch die menſchliche Freiheit beſchränken wollte, und ſagen, daß die abfallenden oder nicht annehmenden nicht ſelig würden, davon ſei ihr eigner Wille der lezte Grund bei dem man ſtehen bleiben müſſe: was ſoll man in Bezug auf diejenigen ſagen, an welche das Wort gar nicht gelangt? Von dieſen drükken ſich die Bekenntnißſchriften der lutheriſchen Kirche ſelbſt ſo aus, Gott ſchenke manchen Völkern und Reichen ſein Wort nicht, oder nehme es ihnen wieder; und ſuchen die Sache nicht von ſeinem Willen abzuwälzen, ſondern ganz wie Calvin nur dadurch zu erklären daß Gott uns nichts ſchuldig ſei *), und es als einen Akt ſeiner Gerechtigkeit darzuſtellen, welches leztere ich für jezt noch dahingeſtellt ſein laſſe und hernach unterſuchen will. Von dieſen alſo geſteht jener Theil der lutheriſchen Kirche ſelbſt, es ſei der Wille Gottes ſie nicht ſelig zu machen durch das Wort — denn nicht ſchenken und wegnehmen iſt doch wol eine Sache des Willens —, und daß er ihnen die Mittel dazu verſage. Sollte man aber von einem Theil der lutheriſchen Kirche ſagen können, er habe die Lehre von dem menſchlichen Unvermögen aufgegeben, und meine, es ſei nirgend geſagt daß Gott diejenigen die nicht Chriſten ſind nicht doch auch ſelig machen wolle (Aphor. S. 92): ſo würde dieſer ſich freilich helfen können und 38
ſagen, Gott wolle zwar nicht daß dieſe ſelig würden durch das Wort, aber er wolle daß ſie ſelig würden ohne Wort, indem ſie ihre Seligkeit ſelbſt ſchaffen. Allein was hilft auch das groß, wenn einer der (Aph. S. 102 Anm.) ſich nicht will wehren laſſen die Tiefen der göttlichen Weisheit zu erforſchen, weil die

---

*) Videmus quod Deus verbum suum .. alii genti non largitur; item quod id ipsum ab uno populo aufert. — Deus nobis prorsus nihil debet. Iustum igitur suum iudicium, quod hominum impietas meretur, conspiciendum in quibusdam regnis, populis, personis proponit. (Sol. declar. XI, p. 813.)

Vernunft unvermeidlich dahin führe und es ihre Function ſei die höchſten Regeln der Weisheit aufzuſuchen, und das nicht bloß calviniſche ſondern auch lutheriſche veto *) gar nicht natürlich und billig finden will, wenn ein ſolcher weiter fragt, Werden dann auch alle wirklich ſelig durch ſich ſelbſt? und nachdem dieſes verneint worden, noch weiter fragt, Warum dann nicht? hätte etwa nicht ihre Vernunft durch äußere Umſtände kräftiger unterſtüzt auch wirkſamer werden können? oder haben ſie einen ſchwachen Willen von Gott ſchon empfangen? und was hat denn der Menſch außer ſeinem Willen von Gott empfangen, wodurch er ſich den ſchwachen Willen ſtärken könne? was wird doch gegen dieſen zu machen ſein, als daß man entweder auf den allmächtigen Willen Gottes zurükkgehe, der den einen Menſchen gemacht hat daß er am Ende ſeines Lebens ſo geworden iſt, und den andern daß ſo, oder daß man in dem Menſchen auf ein völlig grundloſes Wollen zurükkgehe, welches dann die göttliche Allmacht in menſchlichen Dingen ganz aufhebt, ſo daß ihr nichts übrig bleibt als nur dies grundloſe Wollen gewollt und gemacht zu haben. Doch dieſes nur beiläufig; denn die Vorausſezung von der Selbſtgenugſamkeit des Menſchen um ſeine Seligkeit zu ſchaffen iſt nicht der Boden auf welchem der Streit zwiſchen beiden Kirchen geführt wird, und bei ihr kann auch nach einem Willen Gottes alle Menſchen durch Chriſtum ſelig zu machen nicht gefragt werden, und ich habe dieſes mitgenommen nicht um meinerſeits den Streit zu einer Aufgabe für die ſpeculative Philoſophie zu ſublimiren, ſondern nur um auf dem rein theologiſchen Gebiet die Fälle wie ſie vor uns liegen ſo zu erſchöpfen, daß wir bis an die Grenze deſſelben kämen. Und hier nun ſcheint mir die Sache ſo zu liegen. Es giebt Eine Allgemeinheit der

---

*) Quaecunque autem cogitationes et quicunque sermones extra hos limites in hac disputatione evagari volent, eos statim cohibeamus, et cum D. Paulo labellum digito compescamus, memores dicti, O homo tu quis es, qui respondes Deo? (Sol. decl XI, p. 814.)

rlöſung, welche die calviniſche Lehre eben ſo gut verträgt als
ie lutheriſche, nämlich daß, was die dem Akt der Erlöſung durch
hriſtum einwohnende Kraft betrifft, man ſehe nun auf das Opfer
eſu oder auf die Lehre Jeſu oder auf die von ihm geſtifteten
nadenmittel, darin kein Hinderniß liegt daß nicht jeder Menſch,
enn nur Gott es ſo leitet daß das Wort an ihn gelangt, ſo
aß der heilige Geiſt ihn durch den Glauben mit Chriſto verbin-
et, durch Chriſtum könne heilig und ſelig werden *). Calvin
lbſt drükkt dieſes deutlich genug aus Instit. III, 1, 1, wo ich
ur auf die Worte, quicquid in salutem humani generis passus
s ac fecit, und ut salus per hunc parta nobis effluat, hinweiſe.
nd Auguſtinus, Et quis magis dilexit infirmos, quam ille
i pro omnibus est factus infirmus et pro omnibus ex ipsa
firmitate crucifixus. (de corr. et gr. 49.) Es giebt aber
ne andere Allgemeinheit der Erlöſung, welche die lutheriſche
irche, ſofern ſie noch zugiebt daß der Glaube durch den heili-
en Geiſt muß gewirkt werden, eben ſo wenig verträgt als die
lviniſche, nämlich die Allgemeinheit des Erfolgs, daß wirklich
le Menſchen durch Chriſtum gerecht und ſelig würden **), und
ide unterſcheiden ſich eigentlich nur in der Art das Gegentheil
eſer Allgemeinheit auszudrükken, indem die einen ſagen, einige
ürden nicht ſelig weil Gott ihnen den Glauben nicht geben
olle, die andern aber, ſie würden es deshalb nicht weil Gott
rausgeſehen daß ſie den Glauben nicht annehmen würden,
lches offenbar in Beziehung auf die Allgemeinheit der Erlö-
ng gar keinen Unterſchied macht ***); und wenn die Nachfol-

---

*) ὑπὲρ ἁπάντων γὰρ ἀπέθανεν εἰς τὸ σῶσαι πάντας τὸ αὐτοῦ μέρος· οὐ πάντων δὲ τὰς ἁμαρτίας ἀνήνεγκε, διὰ τὸ μὴ πάντας πιστεῦσαι. Chrys. ad Ebr. IX, 28. T. XII, p. 168.

**) Was daher Herr Dr. B. (S. 112) aus Art. XI. der Expos. simpl. anführt, kann und muß jeder rechtgläubige Lutheraner auch annehmen, wenn er nur hinter den Ausdrükken nichts anders ſucht als was ſie wirklich enthalten. Denn hier iſt beides nebeneinandergeſtellt, die allgemeine Zulänglichkeit der Kraft und die Beſchränktheit des Erfolges.

***) Daraus daß Herr Dr. B. (S. 110) von der Confessio helvet. aus-

ger des Calvin ſich hier haben zu verneinenden Ausdrükken trei-
86 ben laſſen, zu denen ſie durch das Weſen ihrer Lehre nicht gedrängt wurden: ſo muß man dieſes nicht der Lehre zurechnen, ſondern der ungeſchikkten Vertheidigung. Diejenigen aber, welche der Meinung ſind, der Menſch müſſe den Glauben in ſich ſelbſt bewirken, nähern ſich freilich einigermaßen denen, welche behaupten, der Menſch könne überhaupt, auch anders als nur durch den Glauben, ſich ſelbſt helfen; aber auch die lezteren mögen nur an die Stelle der Allgemeinheit der Erlöſung die Allgemeinheit der Seligkeit ſezen, und werden dann eben ſo gut eine ſolche zwiefache Allgemeinheit erhalten, und die eine annehmen müſſen, die andere aber läugnen, indem ſie nämlich ſagen, in der Vernunft des menſchlichen Geſchlechtes an ſich betrachtet ſei Kraft genug alle zur Vollkommenheit und durch ſie zur Seligkeit zu führen, das Leben aber entwikkle nicht in allen einzelnen die Vernunft in dieſem Grade; ſo daß hierin gar kein Unterſchied ſtatt findet, außer wenn man eine völlige Gleichmachung aller Menſchen annimmt. Bleiben wir aber bei der alten kirchlichen Vorausſezung, ſo werden wir ſagen müſſen, beide Kirchen ſtimmen darin überein, daß recht verſtanden das Wort Chriſti ein allgemeines ſei, das Geſchäft des heiligen Geiſtes aber ein beſonderes.

Indem wir nun von der calviniſchen Theorie weder für das
87 praktiſche Chriſtenthum noch für die allgemeine Theorie des Chriſtenthums die nachtheiligen Folgen ſcheinen befürchten zu dürfen, welche ihre Gegner ihr beigelegt haben: ſo können wir uns gar nicht geneigt finden, weder die Vorausſezung aufzugeben um der Folgen willen, die aus der Folgerung hervorgehn ſollen, noch

---

drükklich erweiſet, ſie ſage nicht daß Gott alle Menſchen in Chriſto zur Seligkeit erwählt habe, möchte ein unkundiger leicht ſchließen, die lutheriſche Kirche ſage dieſes; ſie ſagt aber auch nur illius aeternum propositum est, quod omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur iustificare ... velit, und ille item in aeterno consilio suo decrevit, quod eos quos elegit ... salvos facere et aeterna gloria ornare velit. (Sol. decl. p. 802. 803.)

ſtatt der ſtrengen Folgerung uns auf eine minder ſtrenge zurükkzuziehen, durch welche die Vorausſezung ſelbſt wieder theilweiſe aufgehoben wird. Hier aber müſſen wir uns nothwendig fragen, Was hat denn die lutheriſche Kirche, die doch auch von des Auguſtinus Lehren ausging, bewogen ſie in dieſem einzelnen Punkt zu verlaſſen, und wie hat ſie ſich ſelbſt verborgen daß ſie durch ihren Ausdrukk der Erwählungslehre allerdings die gemeinſchaftliche Vorausſezung von der Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade einigermaßen verdunkle? Schwerlich nun kann man ſich jene Frage anders beantworten als ſo. Sie hat die Härte und Strenge des Ausdrukks geſcheut, Gott ſolle beſtimmt nicht wollen daß einige Menſchen ſelig würden, und ſeine Vorherbeſtimmung ſolle der lezte Grund ſein daß einige verdammt würden. Und um dem auszuweichen hat ſie auf der einen Seite einen zwiefachen Willen Gottes angenommen, den freilich die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Behandlung auch ſchon darbot, einen Willen Gottes der — um es in der neueſten Sprache der Aphorismen auszudrükken — *in der Idee* aller gefallenen Menſchen Beſeligung *beabſichtigt*, und einen andern vermöge deſſen in der *Erfahrung* doch nicht alle Menſchen *wirklich ſelig werden*, oder — nach der älteren Sprache — einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen Gottes. Auf der andern Seite aber hat ſie, daß ich ſo ſage, einen halben Willen Gottes angenommen, indem ſie ſagt daß die Vorherbeſtimmung nur auf die erwählten ſich erſtrekkt, auf die verworfenen aber gar nicht, ſondern dieſe werden verdammt ohne einen *ſolchen* göttlichen Willen, als durch welchen die erwählten ſelig werden. Was nun den erſten Unterſchied betrifft, ſo iſt es derſelbe den die Dogmatiker durch die Ausdrükke eines vorhergehenden Willens und eines nachfolgenden zu bezeichnen pflegten, und es iſt auch allgemein angenommen, daß diejenigen, welche die calviniſche Formel anerkennen, einen ſolchen Unterſchied nicht annehmen. Es iſt daher auch nicht ganz richtig, wenn Herr Dr. B. (S. 85) ſagt, daß nach der calviniſchen Lehre der Wille Gottes auch in der Idee nur einer gewiſſen Anzahl von Menſchen die Beſeligung zugedacht habe. Denn wer einen ſolchen Gegenſaz von Willen in der Idee und der Ausführung, von vorhergehendem und nachfolgendem, gar nicht annimmt, von dem kann auch nicht geſagt werden daß nach ſeiner Meinung etwas ſowol nach dem einen als nach dem andern geſchähe: ſondern dadurch wird die Meinung ſchon entſtellt, welche nicht etwa eine beſondere Anwendung dieſes Gegenſazes von der Hand weiſet, ſondern den ganzen Gegenſaz nicht will. Man muß vielmehr ſagen, Calvins Lehre beruht darauf daß er ſolche Unterſcheidungen des Willens in Gott gar nicht zu denken vermag. Und das gilt ſtreng genommen nicht nur von dieſer ſondern von jeder ähnlichen Unterſcheidung; und ſeine Vertheidiger, wenn ſie ſich einiger ſolcher auch zu bedienen ſcheinen, verlaſſen ihn entweder, oder laſſen ſich herab mit ihren Gegnern in deren eigner Sprache zu reden, ohne doch ihre Meinung zu theilen, was immer bedenklich iſt und neue Mißverſtändniſſe veranlaßt. Eben dieſes nun iſt vorzüglich die Urſache, weshalb ich nie anders konnte als mich auch zu der calviniſchen Formel bekennen, weil ich mich auf ſolche Unterſchiede nicht verſtehen kann. Der Ausdrukk vorhergehend und nachfolgend führt auf einen Unterſchied in der Zeit, und ſo iſt auch oft genug darüber geredet worden. Nun ſagen zwar die Verfechter jenes Unterſchiedes, ſie meinten keinesweges eine Abänderung in dem göttlichen Willen, ein anderes Vorher und ein anderes Nachher; aber ſchon aus den verſchiedenen Erklärungen, welche ſie geben, ſieht man daß die Eintheilung nur gemacht iſt um des einzelnen Falles willen, von welchem hier die Rede iſt. Denn einige *) führen den Unterſchied auf den der göttlichen Eigenſchaften zurükk; der vorhergehende Wille, daß nämlich alle Menſchen ſelig werden ſollen, iſt, ſagen ſie, der Wille der göttlichen Barmherzigkeit, der nachfolgende Wille aber, daß die ungläubigen verdammt werden, iſt der Wille der göttlichen Gerech-

---

*) S. Gerh. loci ed. Cott. T. III. p. 201.

tigkeit. Nun will ich nicht einmal davon reden, daß Gott nicht vermöge einer Eigenſchaft einen andern Willen haben kann als vermöge einer andern, indem ſonſt die Einheit ſeines Weſens zerſtört wird, ſondern nur dieſes erinnern, daß doch der Wille durch welchen die gläubigen nun definitiv wirklich ſelig werden, derſelbe ſein muß als der durch den die ungläubigen wirklich verdammt werden, wie auch die neuere Erläuterung mit ſich bringt, welche beſagt daß Gott in der Idee die Seligkeit aller Menſchen beabſichtigt, in der Ausführung aber ſie nur einigen ertheilt. Denn hier iſt es ganz einfach zu ſagen daß auch die erwählten nicht durch den beabſichtigenden Willen wirklich ſelig werden, ſondern durch den ertheilenden, und daß in dem beabſichtigenden entweder gar keine Vorherbeſtimmung der einzelnen liegen könne, und dann iſt er ganz unwirkſam und leer, oder es muß eine zweiſeitige darin liegen. Nach der älteren Erklärungsweiſe wird die Sache nicht ſo einfach; denn es wird nicht der göttlichen Gerechtigkeit zugeſchrieben daß die gläubigen ſelig werden, ſondern eben der Barmherzigkeit; aber daraus folgt nur daß man unterſcheiden müßte und der göttlichen Barmherzigkeit einen doppelten Willen zuſchreiben, den allgemeinen aber unwirkſamen, daß alle Menſchen ſelig werden ſollen, und den beſonderen, vermöge deſſen die gläubigen wirklich ſelig werden. Oder es könnte auch jemand der auch den Auguſtinus nicht grade in allem loben wollte dagegen ſtreiten wollen, daß die gläubigen nicht durch die göttliche Gerechtigkeit ſelig würden, indem ſie ja ein Recht erworben hätten durch die göttliche Verheißung, und weil das Worthalten zur Gerechtigkeit gehöre; und wenn man auch dies nicht zugeben wolle, ſo werde man doch zugeben müſſen daß überhaupt das Unterſcheiden der gläubigen von den ungläubigen der göttlichen Gerechtigkeit gebühre, weil alle Gerechtigkeit vom Unterſcheiden ausgehe, die Barmherzigkeit aber unterſcheide nicht, und ſo ſei abermals der vorhergehende Wille der nicht unterſcheidende aber auch völlig unwirkſame, der wirkſame Wille Gottes aber ſei der nachfolgende unterſcheidende, und wenn nun daß Vorhergehend und Nachfolgend doch keine Abänderung und keinen Unterſchied in der Zeit bedeuten ſolle, ſo wäre dann der wirkſame unterſcheidende göttliche Wille nach beiden Seiten hin gleich und auch gleich ewig mit dem unwirkſamen. Wie nun aber Gott über denſelben Gegenſtand einen wirkſamen Willen haben könne und einen unwirkſamen, das iſt eben was ich mit Calvin nicht begreife. Zwar dieſen Unterſchied, wird man entgegnen, zwiſchen einem wirkſamen und einem unwirkſamen Willen Gottes müſſe man doch auf jeden Fall zugeben in Beziehung auf die göttlichen Geſeze, weil dieſe nicht erfüllt werden; allein ich lobe den Calvin, welcher dieſe beiden Begriffe göttliches Gebot und göttlicher Wille nicht mit einander vermiſchen will *), zunächſt weil die Böſen, indem ſie eine böſe Handlung thun, doch dasjenige vollbringen, wovon Gott wollte es ſolle geſchehen, dabei aber handeln ſie doch gegen Gottes Gebot; dann aber auch deswegen, weil ſelbſt die Guten immer nur annäherungsweiſe die göttlichen Gebote erfüllen können, wenn wir aber ſagen wollten, Gottes Wille geſchehe nur unvollkommen, wir dann die göttliche Allmacht aufheben müßten. Sondert man nun ſo das göttliche Gebot: ſo zeigt ſich auch jener Unterſchied in ſeiner ganzen Leere, und der vorhergehende Wille Gottes iſt nach dieſer Erklärung eben deshalb kein Wille Gottes, weil er ein unwirkſamer wäre. Hätte aber irgend jemand es ſo verſtanden, jenes, daß alle Menſchen ſollen ſelig werden, ſei ein Gebot Gottes, das heißt alle Menſchen ſollten ſo handeln daß ſoviel an ihnen iſt alle ſelig würden, ſo ſtritte dieſes ſo wenig gegen die calviniſche Lehre, daß vielmehr Auguſtin und Calvin dieſes ſelbſt oft genug geſagt haben **). Andere

---

*) Instit. I, XVIII, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat. Iſt dieſe Unterſcheidung klar, ſo iſt man auch bald damit einverſtanden, daß überall und ohne alle Ausnahme die göttliche Abſicht und der wirkliche Erfolg nicht zweierlei ſei, ſondern immer eines und daſſelbe.

**) Statt aller andern ſtehe nur die eine Stelle des Auguſtinus hier, widerum erklären den vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes ſo daß der erſte zu ſeinem Gegenſtand habe den Menſchen als Menſchen, der andere aber den verworfenen als verworfenen. Hier nun ziehe ich dieſelben Züge, daß auch der gläubige ſelig wird nicht als Menſch ſondern als gläubiger, daß alſo der wirkſame Wille Gottes auf beiden Seiten derſelbe iſt, nämlich der nachfolgende, der vorhergehende aber ein unwirkſamer, weil nichts einem Menſchen geſchieht bloß als Menſchen.*) Der Unterſchied iſt nur der, daß dieſe Erklärung vermeidet den zwiefachen Willen auf die göttlichen Eigenſchaften zurükkzuführen, weil ſie eben fühlt wie ſchwierig das iſt, und ſie knüpft ihn lieber an den Gegenſaz zwiſchen dem allgemeinen und beſondern. Aber ob das wol richtiger iſt, und man von Gott ſagen kann, das allgemeine und das beſondere ſeien für ihn verſchiedene Gegenſtände, man meine nun des Erkennens oder des Wollens? Denn es iſt ja nur die Unvollkommenheit unſerer Erkenntniß, daß die Einheit des allgemeinen etwas anderes für uns iſt als die Allheit des beſondern, und unſere Erkenntniß iſt nur deſto wahrer und lebendiger je mehr beides in einander aufgeht. Erſt wenn wir uns die Verbreitung, die Menge und die Verſchiedenheiten der unter eine Gattung gehörigen einzelnen Dinge aus dem Begriff der in ihrem Zuſammenhang mit dem ganzen erkannten Gattung entwikkeln können, erſt dann iſt der allgemeine Begriff aus einem abgezogenen todten Rechnungsergebniß eine lebendige Anſchauung geworden. Wieviel mehr alſo müſſen wir ſagen, daß in der göttlichen Erkenntniß das allgemeine und das beſondere völlig in einander aufgehn muß, und daß, wenn wir uns eines von dem andern auch in Gott abgeſondert denken, uns eine Vermenſchlichung beſchleicht und zwar eine nicht unvermeidliche. Eben ſo nun verhält es ſich auch mit dem Wollen. Denn

---

Potest etiam sic intelligi, quod omnes homines Deus vult salvos fieri quoniam nos facit velle (de corr. et gr. 48.); denn das läuft auf daſſelbe hinaus.

gewiß iſt auch das eine Unvollkommenheit, daß wir uns etwas im allgemeinen, welches nur heißt ſeiner Möglichkeit nach, vorſezen, hernach aber, wenn die einzelnen Fälle in ihrer Beſtimmtheit eintreten, der Wille ſich theilt; in Gott aber kann ein ſolcher allgemeiner und unbeſtimmter Wille nicht gedacht werden, weil in ihm nur die beſtimmteſte Erkenntniß der Gegenſtände ſeines Willens und keine unbeſtimmte gedacht werden muß. Verwirft er den verworfenen nur als verworfenen, ſo begnadigt er den gläubigen auch nur als gläubigen; außer dieſen beiden Beſchlüßen aber weiß ich dann auch keinen göttlichen Willen über die Seligkeit der Menſchen als Menſchen auszuſprechen, ſondern immer nur eben dieſen, daß unter den Menſchen die gläubigen um Chriſti willen begnadigt werden, die ungläubigen aber, weil außer Chriſto, verworfen. Gern alſo möchte auch ich die Ausdrükke mildern, aber ich kann dies nicht um einen ſolchen Preis wünſchen, daß ich Gott über denſelben Gegenſtand einen zwiefachen Willen zuſchreibe und mir dadurch die Einheit ſeines Weſens zerſtöre. Und eben ſo geht es mit jenem halben Willen, daß es eine Vorherbeſtimmung Gottes nur über die erwählten gebe, über die verworfenen aber habe Gott nichts vorherverſehen und verordnet, ſondern nur was ihnen begegnen werde vorhergewußt. Denn wenn Gottes Vorherwiſſen weiter geht als ſein Vorherverordnen: ſo geht auch überhaupt ſein Wiſſen über ſein Hervorbringen hinaus, alſo bleibt ſein Hervorbringen hinter ſeinem Wiſſen zurükk, und er iſt eben dadurch geworden wie unſer einer *). Ja er iſt weit mehr ſo geworden, als man auf den erſten Anblikk denkt; denn wenn wir uns nun vorſtellen ſollen, woher doch er das wiſſe was er nicht hervorgebracht: ſo kommen wir unvermeidlich in die vollſtändigſte Vermenſchlichung hinein. Und wiederum, wenn einiges erfolgt, nämlich die Verdammung der ungläubigen, was Gott nicht gewollt: ſo iſt Gottes

---

*) Quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, ſagt dagegen Calvin (Instit. III, XXIII, 6.).

Wille auf eine beſtimmte Weiſe beſchränkt, und er muß durch etwas beſchränkt ſein, was als ihn beſchränkend ihm gegenüber ſteht, und wir kommen unvermeidlich in den vollkommenen Manichäismus hinein, gleichviel ob jenes entgegenſtehende Princip in dem Menſchen iſt oder außer ihm. Auch dieſe mildernde Maaßregel alſo kann ich nicht theilen; und wenn einige Reformirte auch nur auf eine beſchränkte Weiſe durch eine Unterſcheidung zwiſchen eigentlicher und nicht eigentlicher göttlicher Vorherbeſtimmung daran Theil genommen, ſo will ich dieſes nicht rechtfertigen noch ſie von aller Inconſequenz freiſprechen; denn hier muß alles gleich eigentlich ſein, weil dieſe Lehre ſich nur behaupten kann in ihrer größten Strenge. Darum kann ich auch den Calvin nicht anders als loben, daß er den in der Sprache des gemeinen Lebens und der Erbauung ſo allgemein gehörten Unterſchied zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmung und göttlicher Zulaſſung im Gebiet der wiſſenſchaftlicheren Lehre gar nicht will gelten laſſen *). Denn was Gott nur zuließe, das müßte ſeinen lezten poſitiven Beſtimmungsgrund anderwärts haben. Hat es ihn nun in einem andern von Gott vorherbeſtimmten, ſo iſt es mit dieſem zugleich ja wirklich vorherbeſtimmt; hat es ihn aber nicht in einem ſolchen, ſo iſt es auch wirklich außerhalb des göttlichen Willens geſtellt, und die Zulaſſung iſt entweder nur eine ſchlecht verkleidete Abläugnung der göttlichen Allmacht, oder ſie geht von einer andern Seite wieder in die Vorherbeſtimmung zurükk, wenn ſie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch ſelbſt von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht iſt. Darum wollen wir dieſen Unterſchied getroſt fahren laſſen, der in der That nur verbirgt und nicht ans Licht bringt, und wollen dreiſt heraus ſa-

---

*) Instit. I, cap. XVIII, 1. Satis superque liquet nugari eos et ineptire, qui in locum providentiae Dei nudam permissionem substituunt, acsi in specula sedens expectaret fortuitos eventus, atque ita eius iudicia penderent ab hominum arbitrio.

gen, Wenn ein Menſch, der das Wort gehört, dennoch, ehe der Glaube in ihm gewirkt worden iſt, ſtirbt: ſo iſt das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern es iſt ſeine Vorherverſehung, welche dadurch allen zuruft, Heute ſo ihr meine Stimme höret verſtokket eure Herzen nicht. Eben ſo wenn das böſe, welches in einem einzelnen Menſchen doch ſchon iſt, nachdem es lange im innern verborgen geweſen iſt, plözlich einmal herausbricht in was immer für ſchrekklichen Thaten: ſo iſt auch das nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, damit das böſe ans Licht komme um von dem guten geprüft zu werden, 77 denn ſonſt kann es nicht überwunden werden *). Ja auch daß das böſe, welches wegen des Falles in der menſchlichen Natur iſt, in einigen Menſchen ſtärker ſich anſammelt, daß ſie vor andern böſe ſind, in andern aber weniger, ſo daß ſie beſſer erſcheinen: auch dieſes iſt nicht nur Gottes Zulaſſung, ſondern auch Gottes Vorherbeſtimmung, weil nur in dieſen Unterſchieden der ganze Umfang des böſen angeſchaut werden kann und alſo die rechte Erkenntniß der Sünden entſtehen. Und alles dieſes, weil es die beſtändige Vorbereitung zur Erlöſung iſt, halte ich nicht nur für Zulaſſung ſondern für Vorherbeſtimmung, damit nicht einer komme und mich das alte frage, wenn alles das nur göttliche Zulaſſung ſei, wodurch Gott das Werk der Erlöſung fördere, ob nicht dann auch die Erlöſung ſelbſt nur Zulaſſung ſei **), da ſie ja auch nicht geworden ſei ohne daß einer darüber verloren gegangen; und ob ich im Ernſt das ſo ſezen wolle, daß die Erlöſung zwei einander beigeordnete Urſachen gehabt, zuerſt Gott, der Chriſtum geſendet nach ſeinem Rathſchluß, und dann Judas, ohne den der göttliche Rathſchluß nicht wäre zu ſeinem Ziel gekommen, hätte er nämlich nicht Chriſtum verrathen, nicht nach Gottes Rathſchluß und Vorherbeſtimmung, ſondern nach ſeiner Zulaſſung. Denn hier fürchte ich mich in das manichäiſche zu 73 fallen, wenn der fragende noch weiter geht und mir zuruft, ich würde mich doch wenigſtens ſchämen bei dem Judas ſtehen zu bleiben, ſondern wieder auf den Teufel zurükkgehen müſſen, und dann ſei natürlich, was in Gott nur Zulaſſung ſei, des Teufels Vorherbeſtimmung; und es wird gar nichts mehr fehlen, daß ich nicht zulezt noch zugeſtehen muß, was Gottes Vorherbeſtimmung geweſen, ſei eben ſo im Teufel Zulaſſung. Und dieſes eben iſt der große Punkt der ſo oft überſehen wird in dieſem Streit, daß die ſtrenge auguſtiniſche und calviniſche Lehre aus zwei gleich weſentlichen Elementen der chriſtlichen Frömmigkeit zuſammengeſezt iſt. Die vielbeſprochene antipelagianiſche Seite nämlich beruht darauf, daß der Chriſt kein reines und freudiges Bewußtſein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine Gabe Gottes um Chriſti willen erwieſen anſieht, und ſo wie er es ſich ſelbſt zuſchreibt, gleich die volle Gemeinſchaft ſeines Daſeins mit Gott geſtört fühlt; aber eben ſo weſentlich iſt die eben angedeutete antimanichäiſche Seite, welche nicht ſo beſtimmt und allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, daß es kein reines und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht alles auf gleiche Weiſe in dem einen und untheilbaren, ewigen und tadelloſen Willen und Rathſchluß Gottes gegründet iſt, und daß, ſo wie der Menſch irgend etwas auf irgend eine Weiſe hievon ausnimmt, er ſich troſtloſer Weiſe unter die Macht und in die Gemeinſchaft noch eines andern und zwar Gott widerſtrebenden Willens verſezt fühlt. Was nun aus dieſen beiden chriſtli- 74 chen Grundgefühlen gleichmäßig hervorgeht, das muß auch, da jede chriſtliche Wahrheit auf der einen Seite die Selbſtgenugſamkeit des Menſchen, auf der andern die Unzulänglichkeit Gottes läugnet und ausſchließt, nothwendig mit aller chriſtlichen Wahrheit übereinſtimmen, und recht verſtanden kann denn auch nichts daraus folgen, was für ein chriſtliches Gemüth irgend einer Milderung bedürfte. Darum will ich, ehe ich irgend eine Milderung annehme, welche die Zuſammenſtimmung dieſer beiden Grundpfeiler auch nur einigermaßen verdekkte, lieber auch dieſes zugeben, daß wenn wirklich einige Menſchen gleichviel ob viele oder wenige verdammt werden, auch dieſes nicht eine bloße Zulaſſung, ſondern, eben ſo gut als daß andere begnadigt werden, eine Vorherverſehung und Beſtimmung Gottes iſt, und will nur fragen, wenn doch die lutheriſche Kirche auch annimmt daß einige verloren gehen, und es mit der Vaterliebe Gottes verträglich findet, daß um alle Menſchen als freie Weſen beſtehen zu laſſen er die Möglichkeit ordnete daß einige konnten durch ihre Freiheit ins Verderben geführt werden, und mit der Allmacht Gottes verträglich, daß er die Wirklichkeit davon zugelaſſen, wenn ſie doch dieſes annimmt, um welcher noch nicht im vorigen abgewendeter Folgerungen willen ſie denn den reinen und ſtrengen Ausdrukk verwirft, daß die Seligkeit der einen und die Verdammniß der andern in gleichem Maaß und auf gleiche Weiſe göttliche Vorherbeſtimmung ſei. Denn den Grund wollen wir doch nicht viel gelten laſſen, daß die Schrift ſelbſt vermeide den Ausdrukk Vorherbeſtimmung auf die nachtheilige Seite hinüberzuziehen; denn um das Wort handelt es ſich doch nicht, ſondern um das gleichmäßige Hervorgehen aus dem allmächtigen alſo auch unwiderſtehlichen Willen Gottes *). Das nächſte nun, was zu beſeitigen wäre, möchte dieſes ſein, daß wenn die Verdammniß einiger in der göttlichen Vorherbeſtimmung gegründet iſt, und das Böſe welches ſie zur Verdammniß führt in dem Sündenfall, alsdann auch der Sündenfall müſſe in der göttlichen Vorherbeſtimmung gegründet und alſo Adam zum Sündenfall

---

*) Und dies iſt das von Hrn. Dr. B. S. 112 aus Conf. gall. §. VIII. getadelte ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut iuste ordinavit, sic etiam in bonum convertat.

**) Und ſchon deshalb ſehe ich nicht wie man (S. Aphor. S. 113) das ordinavit von dem Sündenfall läugnen ſollte, weil ſonſt das größte Werk Gottes, die Erlöſung, nur auf einer Zulaſſung beruhen müßte.

---

*) Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. (Calv. Instit. III, XXI, 5.) Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere. (Ebendaſ. 7.)

beſtimmt geweſen ſein. Dieſe Folgerung läugnet Calvin nicht, und verbittet ſich auch hier auf das beſtimmteſte die Aushülfe durch den Begriff der Zulaſſung *). Und in der That nicht nur kann man auf Adams erſte Sünde das oben geſagte anwenden, daß das Nichtverhindernwollen eines Erfolgs in Gott nothwendig ein beſtimmtes Wollen dieſes Erfolges iſt; ſondern je mehr man, wie Calvin auch thut, den ganzen erlöſungsbedürftigen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes, auf den ja alle Führungen der göttlichen Vorſehung berechnet ſind, von Adam ableitet, um deſto weniger kann man ſich überreden daß ſein Fall nicht ſollte göttliche Vorherbeſtimmung geweſen ſein, indem ſonſt alle wirkliche und anerkannte göttliche Beſtimmung und Anordnung innerhalb der menſchlichen Welt von dieſem Ereigniß abhinge welches ſelbſt nur Zulaſſung wäre, alſo die göttliche Allmacht in allen ihren Aeußerungen urſprünglich beſtimmt wäre ſei es nun durch die Freiheit des Menſchen oder durch die Dazwiſchenkunft des Teufels. Alſo kann ich unmöglich anders als auch hierin dem Calvin beiſtimmen; nur daß ich nicht ſo gern ſagen würde, Adam ſei als Adam zum Sündenfall beſtimmt geweſen, ſondern wegen der Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts zur Sündhaftigkeit und Erlöſung ſei Adam der fallende Adam geworden. Und außerdem noch würde ich in der Erklärungsweiſe um ein weniges von ihm abweichen. Denn Calvin meint, Adam habe das Nichtſündigenkönnen in ſeiner Natur gehabt, und ſei nur ſo leicht gefallen weil bei der Biegſamkeit ſeines Willens nach beiden Seiten hin ihm die Gabe der Beharr-

---

*) Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. (Instit. III, XXIII, 7.) Quamquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum. Quasi vero non constituerit Deus, qua conditione praecipuam ex creaturis suis esse vellet. (Ibid. 8.)

lichkeit verſagt geweſen *). Mir aber will es vorkommen, als ſei es einerlei zu ſagen, die Beſtändigkeit ſei ihm verſagt geweſen, und zu ſagen, er habe ein beſtimmtes Nichtſündigenkönnen 77 nicht gehabt, und man komme leichter ab, wenn man ſage, die menſchliche Natur habe überhaupt vor Chriſto die Beſtändigkeit oder das Nichtſündigenkönnen nicht gehabt. Und dies thut hier ſo viel, daß es leichter iſt ſich Rechenſchaft zu geben wie Gott eine ſolche Natur geſchaffen, die erſt gleichſam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte, als wie er ſie in ihren erſten Exemplaren zwar beſſer erſchaffen, hernach aber ihre Verſchlimmerung gewollt. Denn den Vortheil die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in einem langen befeſtigten Zuſtande Adams anzuſchauen, können wir leicht entbehren, da ſie uns doch nie ſo rein in dem uns immer dunkeln Adam zur Anſchauung kommt, als in dem uns immer hellen Chriſtus. Dagegen verſteht ſich viel beſſer, wenn man es allgemein nimmt, was Calvin ſagt, eine Natur, welcher das Nichtſündigenkönnen verliehen geweſen wäre, würde zwar vortrefflicher geweſen ſein, aber der Menſch habe kein Recht von Gott zu fordern daß er ihn ſo ſolle gemacht haben **); und was Auguſtin ſagt ***), der 78 Menſch ſtehe auf einer ſolchen Stufe des Daſeins, auf welcher ſich offenbaren ſolle, was, nachdem zuerſt ſein freier Wille die Sünde erzeugen, hernach noch die göttliche Gnade erzeugen könne. Dieſes aber glaube ich reicht auch vollkommen hin; und wenn wir uns nur überzeugen, eine ſolche Natur gehöre mit in die Vollſtändigkeit der endlichen Welt: ſo können wir dann auch getroſt ſagen, ſie ſei, ſo wie ſie ſich wirklich entwikkelt hat, von Gott vorher beſtimmt und verordnet geweſen, und brauchen nicht zu einem unklaren in Gott nicht denkbaren Unterſchiede von Anordnung und Zulaſſung unſere Zuflucht zu nehmen. — Das zweite nun, weshalb die meiſten einen ſolchen mildernden Unterſchied wünſchen, und nicht annehmen möchten daß die Verdammung der Unbußfertigen und die Begnadigung der Gläubigen auf gleiche Weiſe von Gott verordnet ſei, iſt weil ſie meinen, es ſei nur eine grundloſe Willkühr in Gott, daß er nun grade dieſen zur Seligkeit verordne und jenen zur Verdammniß und nicht umgekehrt. Hier nun bemerke ich zuerſt, daß gegen eine ſolche Willkühr niemand ſich ſtärker erklären kann als Calvin ſelbſt *), indem auch der freilich ſehr mißverſtändliche aber doch auch einer ſehr richtigen Deutung fähige Ausdrukk, daß der göttliche Rathſchluß der Erwählung ein absolutum decretum ſei, in den Inſtitutionen nicht vorkommt, ſondern erſt im Streit zugewachſen iſt; daher auch des Sigismund Bekenntniß (Brandenb. Reform. Werk S. 13) dieſen Ausdrukk verwirft. Sondern Calvin ſagt nur, Gott erwähle und verwerfe nach einem Gutdünken deſſen Gründe uns unbekannt ſind; es ſei dies eine Sache der göttlichen Entſcheidung (arbitrii), und geſchehe die Erwählung ohne alle Rükkſicht auf menſchliche Würdigkeit. Dies leztere nun geſtehen die lutheriſchen Kirchenlehrer auch ein, ja daß, wenn auch Gott nur diejenigen erwähle deren Glauben er vorausſehe, er doch nicht durch den vorausgeſehenen Glauben hiezu bewogen werde *). Wenn nun doch Gott den Glauben ſelbſt ſchenken muß, und die Predigt, aus der er allein entſtehn kann, nicht allen und nicht unter gleich günſtigen Umſtänden angedeihen läßt: was anders als ein ſolches Gutdünken bleibt übrig? Dieſes Gutdünken aber, wie es Calvin annimmt, wenn wir es nur nicht in der Mitte ſondern zeitig genug von vorne herein anfangen laſſen, und es nur nicht weiter hinabführen als bis dahin wo es noch wirklich etwas zu fragen und feſtzuſezen giebt, kann niemandem ungereimt und empörend vorkommen und auch nicht grundlos. Nämlich ſind wir einmal einig darüber, daß, damit die Welt vollſtändig ſei, auch das menſchliche Geſchlecht da ſein mußte: ſo können wir unmöglich mehr ſagen, es ſei eine grundloſe Willkühr, daß Gott das menſchliche Geſchlecht, wenn gleich er vorausgeſehen daß es ſündigen und fallen werde, erſchaffen, da es ja nothwendig mit eingeſchloſſen iſt in die eine alles umfaſſende göttliche That der Weltſchöpfung. Fragen wir aber, warum Gott grade uns zu Menſchen gemacht und nicht zu Engeln, und wollen nun über grundloſe Willkühr klagen: ſo vergeſſen wir nicht nur daß wir eben ſo gut fragen könnten, warum er uns zu Menſchen gemacht und nicht zu Thieren, und daß wir uns dann über die grundloſe Willkühr freuen müßten, über welche wir klagen wollen; ſondern wir ſpielen in der That die Frage dahin wo nichts mehr zu fragen iſt, und fragen alſo eigentlich geſagt auch gar nicht. Denn unſere Selbſtheit hängt ja an

---

*) Sed quia in utramque partem flexibilis erat eius voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est. (Instit. I. XV, 8.)

**) Neque enim aequum fuit hac lege Deum constringi, ut hominem faceret, vel qui non posset, vel nollet omnino peccare. Praestantior quidem fuisset talis natura; sed praecise expostulare cum Deo, quasi hoc debuerit conferre homini, plus quam iniquum est, quando in eius arbitrio fuit quantulumcunque vellet dare. (Ebendaſ.)

***) Quapropter . . credimus Deum . . . quia . . scivit magis ad suam omnipotentissimam bonitatem pertinere, etiam de malis bene facere, quam mala esse non sinere, sic ordinasse . . hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium. (De corrept. et grat. 27.)

---

*) Haec sit sobrietatis . . lex . . . ut eius voluntas nobis sit . . iustissima causa rerum omnium; non illa quidem a b s o l u t a voluntas, de qua garriunt sophistae, impio profanoque dissidio separantes eius iustitiam a potentia, sed illa moderatrix rerum omnium providentia, a qua nihil nisi rectum manat. (Instit. I, XVII, 2.)

---

*) Gerh. loc. th. Loc. VIII, §. 52. Nulla humani generis dignitate, quin nec praevisione bonorum operum vel fidei motus est Deus, ut quosdam ad vitam aeternam eligeret. — Sol. decl. p. 821. . . . Quod videlicet mera et gratuita misericordia in Christo . . salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum . . Falsum igitur est . . cum docetur, quod . . etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aeternam praedestinaverit. Was Hr. Dr. B. Aphor. S. 123 an dem Leipziger Bekenntniß tadelt, iſt buchſtäblich nichts anderes als das hier behauptete.

nichts anderem als an der menſchlichen Natur und der beſonderen Art wie ſie in unſerer Perſon beſtimmt iſt; und wenn wir nicht zu Menſchen erſchaffen wären, ſo wären Wir ja gar nicht erſchaffen. Eben ſo aber müſſen wir auch ſagen, ſoll das menſchliche Geſchlecht vollſtändig ſein: ſo müſſen auch für das gute empfänglichere und unempfänglichere Menſchen von allen Abſtufungen neben einander ſein; denn erſt aus dem Zuſammenſein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandenſein aller möglichen Entwikklungsſtufen und Sättigungspunkte entſteht jene Vollſtändigkeit, in der allein die Gattung beſteht. Sonach können wir, die Nothwendigkeit des menſchlichen Geſchlechts vorausgeſezt, gar nicht mehr ſagen, es ſei grundloſe Willkühr, daß Gott alle dieſe verſchiedenen Menſchen neben einander geſchaffen. Fragen wir aber, warum er grade dieſen zu einem geringeren und jenen zu einem begabteren erſchaffen und nicht umgekehrt: ſo fragen wir wiederum eigentlich gar nicht; denn wenn es umgekehrt wäre, ſo wäre dann dieſer jener und jener dieſer, und es hätte ſich nichts geändert. Darum iſt nun eigentlich nichts wunderlicher, als wenn man um dieſen Schein von Willkühr in Gott aufzuheben und zugleich die menſchliche Freiheit, welche durch dieſe von Gott geordnete Verſchiedenheit bedroht ſcheint, zu retten, lieber annehmen will, Gott habe urſprünglich alle gleich erſchaffen, und jeder Menſch vermöge troz aller Hinderniſſe und ohne alle äußere Hülfe alles gute und ſchöne in ſich zu entwikkeln wie irgend ein anderer, nur der eine thue es, der andere aber nicht. Denn nun ſezt man die grundloſe Willkühr auf die unbegreiflichſte und die ganze Idee der Welt zerſtörende Weiſe in das Geſchöpf hinein; und wenn irgend etwas, ſo wäre dies wol jene unumſchränkte Freiheit, welche ſich mit der Natur eines Geſchöpfes nicht verträgt. Alſo wenn jeder nur der ſein kann der er iſt, und nicht jeder andere, ſo wäre Er gar nicht, wenn er nicht der wäre der er iſt; und wie es keinen Sinn hat zu fragen, warum Gott ihn zu dem gemacht hat und nicht zu jenem: ſo kann man auch nicht ſagen, es ſei grundloſe Willkühr in Gott, daß jeder der iſt der er iſt. Allein man wird einwenden, dieſe Darſtellung rechtfertige mehr die urſprüngliche geiſtige und leibliche Verſchiedenheit der Menſchen als die religiöſe, welche der angenommenen Vorausſezung nach bei allen andern Menſchen, die erſten ausgenommen, indem ſie ja alle durch den Fall gleich geworden ſind, keine urſprüngliche iſt, ſondern nun erſt entſteht durch die göttliche Beſtimmung, welche dem einen den Glauben giebt, dem andern aber nicht; und eben dieſe Beſtimmung meint man erſcheine eigentlich als eine grundloſe Willkühr. Wenn nun gleich zufolge alles bisherigen dieſe Einwendung nicht gemacht werden kann von der rechtgläubigen lutheriſchen Kirche, welche dieſelbe Gleichheit nach dem Falle, dieſelbe Nothwendigkeit des göttlichen Beiſtandes und dieſelbe Ungleichheit in der Darreichung deſſelben annimmt wie die reformirte, und es hier mehr auf die Vertheidigung der gemeinſchaftlichen Lehre als der calviniſchen ausſchließend ankommt: ſo iſt es doch allerdings grade dieſer lezte Einwurf, deſſen Stärke oder Schwäche darüber entſcheiden muß, ob die ſtrenge auguſtiniſche Lehre beſtehen kann, oder ob man Auskunftsmittel ſuchen muß, aber dann lieber zureichendere als das göttliche Beſtimmtſein durch den vorausgeſehenen Glauben. Gehen wir nun von der gemeinſchaftlichen Lehre aus, daß in dem Zuſtande der Sündhaftigkeit nach dem Falle der Menſch nicht vermöge aus eigener Kraſt Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu vertrauen, oder wie es auch ausgedrükkt wird, daß, unbeſchadet er übrigens einen freien Willen habe, hiezu ihm der freie Wille fehle *): ſo liegt ja darin offenbar dieſes, daß, da es der freie Wille iſt durch den jemand eine Perſon iſt, der ſündige Menſch zwar in jeder andern Hinſicht eine Perſon ſei, in religiöſer aber nicht. Daß jene beiden Ausdrükke wirklich gleichbedeutend ſind, iſt klar. Denn wir würden vergeblich nach einem andern Maaß für den freien Willen, oder lieber ſagte ich nur

---

*) Aug. Conf. II und XVIII.

für den Willen des Menſchen, da ein unfreier gar nicht denkbar iſt, ſuchen. Sondern ſo weit geht des Menſchen Wille, nicht als geiſtige Veränderungen an ihm vorgehn, denn dies kann auch wider ſeinen Willen geſchehen, ſondern als ſie aus ihm hervorgehen, als er in geiſtiger Selbſtentwikklung begriffen iſt. Denn wie das Leben irgend eines Dinges darauf beruht, daß es in einer wenigſtens leiblichen Selbſtentwikklung begriffen iſt, und das Geſtein zwar in das allgemeine Leben, das heißt in die Selbſtentwikklung der Erde aufgenommen iſt, für ſich allein betrachtet aber eben deshalb weil es von ſeiner Kryſtalliſation an bis zu ſeiner gänzlichen Zerſtörung zwar auch in Veränderungen begriffen iſt, die aber nur an ihm vorgehen und nicht aus ihm ſondern aus einem andern, nicht als lebend gedacht wird, ſondern als todt: ſo beruht nun die Perſönlichkeit oder das geiſtige einzelne Leben, erhaben über das ſowol unbewußte niedere Leben der Pflanzen als über das höhere ſchon bewußte der Thiere, nicht darauf daß an einem Einzelweſen geiſtige Veränderungen vorgehn, ſondern darauf daß ſie aus ihm hervorgehn und daß es in einer ſolchen Selbſtentwikklung begriffen ſei, und der alte Ausdrukk, daß der ſündige Menſch geiſtlich todt ſei, heißt nichts anders, als daß er in keiner Selbſtentwikklung eines bewußten Verhältniſſes zu Gott begriffen ſei, und kann deshalb auch von ſolchen, in denen fromme Rührungen vorgehen, gebraucht werden, jedoch nur in der Vorausſezung, daß dieſe von außen in ihnen bewirkt werden und nicht ſelbſtthätig aus ihnen hervorgehn. Und dies iſt nichts anders als die in dem augsburgiſchen Bekenntniß vorgetragene Lehre, daß der Menſch ohne den göttlichen Geiſt keine Freiheit habe in geiſtigen Dingen; denn wo er Freiheit hat, da iſt er auch eine Perſon, und umgekehrt. Wollte aber jemand ſagen, dies ſei eine wunderliche dunkle verworrene oder gar myſtiſche Rede, daß ein Menſch in einer Hinſicht eine Perſon ſein könne und in einer andern nicht, ſondern wer eben eine ſei, ſei es auch ganz und überall: ſo will ich dieſen nicht erſt zu den Rechtslehrern hinweiſen, ſondern nur zu dem Gebrauch des

gemeinen Lebens; oder was iſt denn das, was wir eine moraliſche oder zuſammengeſezte Perſon nennen, als ein wollendes Weſen, welches in der theilweiſen Aufgebung der Freiheit und Selbſtbeſtimmung alſo auch der eigenen Perſönlichkeit einzelner gegründet iſt? Denn in demjenigen Gebiet, in welchem einer mit mehreren eine ſolche gemeinſame Perſon bildet, iſt er nun für ſich allein keine, und weiſet jeden, der ihn doch als Perſon behandeln will, an die gemeinſame Perſon. Und wie man nun
85 theilweiſe um ſich einem ſolchen ganzen einzuverleiben ſeine Perſönlichkeit aufgeben kann, ſie aber doch übrigens behalten, eben ſo muß es auch möglich ſein ſie ſchon urſprünglich nur theilweiſe zu haben, wie denn auch Kinder und Leibeigene als ſolche noch keine ganze ſondern nur theilweiſe Perſönlichkeit haben, und die lezteren namentlich in religiöſem Sinne ſchon können Perſonen ſein, während ſie es in bürgerlichem noch nicht ſind, ſondern in dieſem erſt dazu geboren werden müſſen durch die Freilaſſung. Der ſündige Menſch alſo iſt nach dieſer Lehre zwar in das allgemeine geiſtliche Leben des menſchlichen Geſchlechtes aufgenommen, ſofern ein ſolches beſteht, das heißt ſofern der göttliche Geiſt immer ein ſolches Einzelleben in irgend einigen einzelnen bewirkt, die dann auch auf die übrigen wirken, ſo daß in ihnen Vorſtellungen von Gott und Empfindungen von Gott vorübergehend hervorgebracht werden, die aber nicht ihre eigene That ſind, ſo daß ſie in einer religiöſen Selbſtentwikklung nicht begriffen ſind, ſondern nur was aus dem allgemeinen religiöſen Leben ſie berührt und durchdringt, brechen und zurükkſtrahlen; Perſonen aber im religiöſen Sinne ſind ſolche noch nicht, ſondern dies werden ſie erſt durch die Wiedergeburt, wenn der heilige Geiſt den Glauben in ihnen gewirkt hat, weshalb eben dieſe Veränderung die Wiedergeburt heißt, weil ſie auf dieſem Gebiet der Anfang des eigenen einzelnen freien Lebens iſt *). Dieſer aber wird gemacht

---

*) Ὄντως κτίσις ἑτέρα ἐστίν· ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθημεν. (Chrysost. Ed. Montf. T. XI. p. 28.)

durch die Bewirkung des Glaubens, vermöge deſſen der Menſch 86
Chriſto einverleibt wird und von ihm jenes höhere Leben empfängt
und in ſich aufnimmt, deſſen einige Quelle Chriſtus iſt *), und
in welchem eigentlich der Menſch, der vorige, nicht ſelbſt lebt,
ſondern Chriſtum lebend in ſich trägt **). Vor der Wiederge-
burt aber ſind ſie insgeſammt den wiedergebornen gegenüber das
todte, die Maſſe, welcher Ausdrukk daher bei Auguſtin und
Calvin in dieſer Sache ſo häufig vorkommt ***), welche der Be- 87

---

*) Quando ipse unus et vitae fons est et salutis anchora. — Quum is sit, cuius corpori inserere destinavit pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter eius membra recognoscit. — Illum induere dicimur, in illum coalescere, ut vivamus quia ipse vivit. (Instit. III, XXIV, 5.) Huc redit summa, Christum ubi nos in fidem illuminat Spiritus sui virtute, simul inserere in corpus suum, ut fiamus bonorum omnium participes. (Ebend. III, II, 35.)

**) Sit hic itaque primus gradus, hominem a se ipso discedere . . . quo mens eius proprio carnis sensu vacua se ad spiritus Dei nutum tota convertat . . ut homo iam non ipse vivat, sed Christum in se ferat viventem. (Ebend. III, VII, 1.) Ubi propter Christum nobis datum est in eum credere, tunc incipimus demum transire a morte in vitam. (Ebend. III, XIV, 6.)

***) Sola gratia redemptos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. (Aug. Enchir. 9) Non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatam; . . ab illa perditionis massa, quae facta est per primum Adam, debemus intelligere, neminem posse discerni, nisi qui hoc bonum habet. (Derſ. de corr. et grat. 12.) Quid quod nobis inde (ex electionis doctrina) emergit ecclesia, quae alioqui . . non posset inveniri nec inter creaturas agnosci, quia miro utroque modo latet intra gremium beatae praedestinationis, et intra massam miserae damnationis. (Calv. Instit. III, XXI, 1.) Enimvero electi nec statim ab utero, nec eodem omnes tempore, sed prout visum est Deo suam illis gratiam dispensare, in ovile Christi per vocationem aggregantur. . . In ipsos ergo si respicias, videbis Adae progeniem, quae communem massae corruptionem redoleat. (Ebend. XXIV, 10.) Hieher gehört auch Vulgus nomine praecipuos etiam quosque, donec in ecclesiae corpus insiti fuerint. (I. VII, 5.)

lebung fähig iſt, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den ſchon belebten wirkenden Geiſt. Dieſe alſo welche belebt werden, das heißt in denen die religiöſe Selbſtentwikklung auf die jeden Lebensanfang bezeichnende unbegreifliche Weiſe entſteht, dieſe ſind die erwählten; und wie wir glauben, daß der Menſch überhaupt, iſt er einmal eine Perſon geworden, nicht aufhört es zu ſein, und dieſen Vorzug den geiſtigen Einzelweſen gläubig einräumen, ſo glauben wir auch von dieſen, daß, ſind ſie einmal religiöſe Perſonen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuſcht, ſie auch niemals aufhören werden es zu ſein. Der übrige Theil der Maſſe aber, der nicht zum eigenen Leben erwärmt wird, iſt, wiewol er nie aufhört in das gemeinſame religiöſe Leben aufgenommen zu ſein und daher auch an und für ſich betrachtet die Möglichkeit nicht verliert belebt zu werden, doch ſofern er nicht belebt wird das Verworfene; die Verworfenen aber kann man ſie eigentlich nur nennen, wenn man auf die Perſönlichkeit Rükkſicht nimmt, die ihnen auf dem gemein menſchlichen Gebiete zukommt. Wollen wir nun davon, daß Gott aus dieſer Geſammtmaſſe einige Punkte belebt werden läßt und andere nicht, Grund fordern: ſo können wir das nur mit demſelben Recht, mit welchem wir auch Grund fordern könnten davon, daß Gott von der Geſammtheit aller menſchlichen Keime einige belebt und Perſonen werden läßt, andere nicht, ſondern ſie in der Unperſönlichkeit und dem Tode beläßt, und einige wirklich ans Licht führt, andere hingegen ſchon im Mutterleibe oder gleich bei der Geburt wieder dem Tode zurükkgiebt. Bei einer ſolchen gründlichen Betrachtung alſo erſcheint die göttliche Willkühr in der Erwählung und Nichterwählung gar nicht als eine andere oder größere als die bei der Schöpfung. Auch erhellt zugleich, in welchem Sinne es freilich ganz richtig iſt, daß man die Verwerfung nicht als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß anſehn kann, ſo nämlich wie noch nie jemand es als einen poſitiven göttlichen Rathſchluß angeſehen daß dieſes oder jenes nicht ſei geſchaffen worden; aber dann auch wieder unrichtig, daß man die Erwählung einzelner menſchlicher Perſonen für einen eigenen Rathſchluß halten will, die Verwerfung anderer einzelner aber nicht, ſondern in demſelben Sinne, in welchem das eine, muß auch das andere gelten. Das wahre aber iſt, daß man nur einen göttlichen Rathſchluß annehmen kann, welcher alles umfaßt, nämlich den Rathſchluß über die Ordnung in welcher die des geiſtigen Einzellebens fähige Maſſe allmählig belebt wird; und deutlich muß, ſobald man dieſen Geſichtspunkt gefaßt hat, einem jeden ſein, daß in dem Gebiet dieſer geiſtigen Schöpfung eben ſo wenig die Beſtimmungsgründe des göttlichen Willens in der künftigen Beſchaffenheit deſſen geſucht werden können, was erſt durch dieſe Schöpfung ſelbſt, ſo wie es wird, werden ſoll, als wir dieſes auf dem Gebiet der allgemeinen Schöpfung thun oder thun wollen, ſondern vielmehr die Beſchaffenheit und die Schikkſale der einzelnen Dinge nur aus dem einen allgemeinen Schöpfungsact der göttlichen Allmacht ableiten. Und in ſofern kann ich auch nicht anders als dem Calvin Recht geben, daß er über den göttlichen Willen, der die göttliche Gerechtigkeit ſelbſt iſt, nicht hinausgehen will, wenn man doch nur an dem und jenem einzelnen die Beſtimmungsgründe ſuchen wollte; ja es ſcheint faſt wunderlich, wenn man deshalb den alles beſtimmenden göttlichen Willen als blinde und grundloſe Willkühr verrufen will, weil er ſelbſt nicht durch einzelnes beſtimmt iſt. Am meiſten aber iſt dieſer Schein von blinder Willkühr, gegen welchen Calvin ſo dringend und ernſtlich proteſtirt, durch jene ſcholaſtiſche Methode entſtanden, welche einzelne Fragen aus der Mitte herausgeriſſen aufwirft, bei denen oft nicht wahrgenommen wird wie die ganze Vorausſezung dabei zerſtört iſt, und die dann freilich nicht gelöſet werden können; eine Methode, welche faſt in alle wichtigen Punkte des chriſtlichen Lehrbegriffs faſt unauflösliche Verwirrung hineingebracht hat, und welche man mit allen ihren Erzeugniſſen nicht ſtreng genug verbannen kann, um endlich jenes Zeitalter mit der oberflächlichen Oppoſition gegen daſſelbe zugleich zu ſchließen und

eine neue Bearbeitung der Glaubenslehre auszubilden, welche
90 für ſolche Fragen keinen Raum läßt, ſondern ſie gänzlich abweiſet.
Wenn zum Beiſpiel gefragt wird, ob alſo nach der calviniſchen
Lehre, wenn einer zur Seligkeit von Gott vorherverordnet
iſt, er ſelig werden muß, und wenn er auch ſich allen Laſtern
ergäbe und im frevelhafteſten Unglauben lebe: ſo iſt bei
dieſer Frage die Vorausſezung gewiß größtentheils vergeſſen worden,
daß die göttliche Vorherbeſtimmung an die Bewirkung des
Glaubens gebunden iſt. Daß aber der Glaube durch die göttliche
Gnade auch in dem ausgezeichnet ungläubigen und laſterhaften
bewirkt werden kann, hat die lutheriſche Kirche nie geläugnet,
und wenn alſo Calvin die Frage ſo beantwortet, daß
wenn in einem ungläubigen und laſterhaften auch noch der
Glaube beharrlich und gründlich bewirkt werde, ein ſolcher gewiß
zur Seligkeit vorherverordnet ſei zum außerordentlichen Preiſe
der göttlichen Barmherzigkeit, ſo wird die lutheriſche Kirche hier
nichts einwenden als nur ihren Zuſaz, er ſei verordnet mit Rükkſicht
auf den von Gott vorhergeſehenen Glauben; wogegen Calvin
dabei bleiben wird, er ſei gläubig geworden, weil Gott ihm
ein hinreichendes Maaß von Gnadenwirkungen zugedacht; daß
er aber könne laſterhaft und ungläubig geweſen ſein im höchſten
Grade und doch vorherverordnet, wird ja müſſen zugegeben werden
um deſto mehr je mehr man auf die Allgemeinheit der göttlichen
Gnade in Chriſto dringt. Und wenn umgekehrt gefragt
wird, wer zur Verdammniß verordnet iſt, ob der verdammt werden
müßte auch bei dem tugendhafteſten Leben: ſo werde ich mit
91 dem rechtgläubigen Theile beider Kirchen antworten, daß die
Werke ja den Menſchen doch nicht ſelig machen *), ſondern der

---

*) Dies nämlich behauptet ja auch die rechtgläubige lutheriſche Kirche ohnerachtet Luk. 13, 27 und ähnlicher Stellen (vgl. Aphoriſm. S. 90) mit der reformirten. Und die Frage, ob ein Menſch deshalb nicht hätte zur Seligkeit gelangen können, weil Gott ihn nicht dazu prädeſtinirt habe, löſet ſich in die auf, ob ein Menſch zur Seligkeit gelangen könne, ohnerachtet Gott ihm nicht ſolche Gnadenwirkungen zu-

laube, und daß wir von keiner Vorherbeſtimmung wiſſen, nach
elcher ein Gläubiger könne verloren gehen *); aber daß einer
r ohnerachtet eines äußerlich tadelloſen Lebens doch nicht zum
lauben gelangt ſei, auch von Gott nicht zur Seligkeit des
laubens ſei verordnet geweſen, zum Beweiſe daß durch die
erke auch nicht einmal der Glaube könne erworben werden,
d daß wir manchen eines äußeren Scheines wegen für gläu-
halten können, ohne daß er es wirklich iſt, das wird auch
rechtgläubige Theil der lutheriſchen Kirche zugeben; und in
lchem Sinne von einem ſolchen zu ſagen iſt, er ſei nur nicht
ählt, und in welchem, er ſei verworfen und zur Verwerfung
herbeſtimmt, das iſt oben ſchon erörtert. Dieſe Fragen alſo,
von ſolchem Schlage ſind ſie meiſt alle, ſo daß wir uns 22
andern nicht noch aufhalten wollen, wenn man ſie nur recht
Geſicht nimmt und gehörig faßt, ſind gar nicht fürchterlich,
dern ihretwegen kann es immer beim alten bleiben. Nicht
er ſteht es mit dem Vorwurf, den auch Reinhard wieder vor-
racht hat **), es ſei ſchon für einen Menſchen ein beſchim-
der Vorwurf, wenn man von ſeinen Entſchließungen ſagen
ſe stat pro ratione voluntas, und hiernach ſei der unbeſon-
Thor der Gottheit am ähnlichſten, der bedachtſame weiſe
am unähnlichſten. Denn für den Menſchen, weil er durch
Handeln das Daſein immer nur fortſezt und ihm immer
s gegeben iſt, bleibt es freilich ein Vorwurf, wenn er ſich
das gegebene nicht anſchließt. Aber Gott kann eben kein ſol-

ſchallt, durch welche der lebendige Glaube in ihm geweckt wird; und
dieſe wird auch die rechtgläubige lutheriſche Kirche nicht bejahen können.
Daher ich auch gar keine Inconſequenz darin finden kann (Aphorism.
S. 125), daß die Thorniſche Confeſſion ohne die calviniſche Lehre zu
verlaſſen behauptet, Gott habe den erwählten den Glauben als Mit-
el vorherbeſtimmt. Denn der göttliche Rathſchluß iſt ohne die Art
und Weiſe ſeiner Ausführung gar nicht zu denken; der Rathſchluß der
Erwählung aber wird nur ausgeführt mittelſt des Glaubens.

Dogmat. §. 120. S. 445.

cher Weiſer nach menſchlicher Art ſein, weil ihm nie etwas gegeben iſt und er alles immer erſt anfängt. Denn freilich kann man keinen göttlichen Rathſchluß denken als auf etwas folgend, ſondern nur als allem vorhergehend; und wie kann man alſo ſagen, Gott ſolle bei der Erwählung auf die Beſchaffenheit der Menſchen Rükkſicht nehmen, da ſie dieſe Beſchaffenheiten ja nicht ohne ihn haben, ſondern ſie erſt durch denſelben untheilbaren göttlichen Rathſchluß empfangen, in welchem die Erwählung auch enthalten iſt, und der in ſofern freilich unbedingt genannt werden muß, da er ſelbſt alles erſt bedingt? Und ſo iſt auch der vorhergeſehene Glaube bedingt; denn er iſt nichts anders als das
10 Ergebniß aus einer gegebenen, auch zufolge des göttlichen Rathſchluſſes ſo und nicht anders beſtimmten, aber noch geiſtlich todten Perſönlichkeit in eine gewiſſe aber von der göttlichen Vorherbeſtimmung abhängige Stärke der Gnadenwirkung. Der ſchaffende Wille alſo kann nicht ſo durch Gründe beſtimmt ſein wie der bloß einwirkende beſtimmt ſein muß, und der Schein der Blasphemie zerrinnt in nichts, daß nämlich daſſelbe von Gott behauptet werde was am Menſchen getadelt wird; denn es wird nicht daſſelbe behauptet, ſondern ganz ein anderes.

Soviel alſo ſcheint wol klar zu werden, wenn man auf die beiden Seiten dieſer Lehre die antipelagianiſche und die antimanichäiſche gleichmäßig ſieht, und wenn man den ſo ganz ſchriftmäßigen aber ſelten genugſam ins Licht geſezten Begriff einer neuen geiſtigen Schöpfung durch Chriſtum und ſeinen Geiſt mit dazu nimmt, daß nicht nur die ſtrenge auguſtiniſch-calviniſche Lehre allein der Vorausſezung von dem menſchlichen Unvermögen ohne Chriſtum und ſeinen Geiſt vollkommen angemeſſen iſt, ſondern auch die meiſten dagegen gemachten Einwürfe bei genauerer Betrachtung verſchwinden. Zwei nur ſcheinen unter denen welche auch Herr Dr. B. beſonders aufnimmt, noch übrig zu ſein, wegen deren ich nicht auf das obige verweiſen, ſondern ſie noch einer beſondern Betrachtung unterwerfen möchte. Der eine iſt der, daß nicht zu begreifen ſei, wie nach Calvins Lehre

Gott nicht Urheber der Sünde ſei, wenn doch nicht einmal die Vorherbeſtimmung des menſchlichen Geſchlechts zum Sündenfalle könne geläugnet werden. Der andere iſt der, daß dieſe Lehre jeden Verſuch in das innere der göttlichen Rathſchlüſſe einzudringen gänzlich abſchneide und eben dadurch die immer weiter und tiefer ſtrebende Vernunft in einer unerträglichen Gefangenſchaft halte. Was nun das erſte betrifft, ſo läugne ich es keinesweges; denn ſo gut als dem Calvin nach meiner Ueberzeugung gelungen iſt in ſeiner Darſtellung alles manichäiſche zu vermeiden und die Allmacht Gottes überall im gleichen ungetrübten Lichte zu zeigen, ſo gut iſt ihm nicht gelungen klar zu entwikkeln daß ohnerachtet der Vorherbeſtimmung Gott nicht Urheber des Böſen ſei; ſondern er muß ſich immer auch in dieſer Hinſicht auf das andere zurükkziehen. Nur möchte ich doch gleich fragen, wo es denn im Zuſammenhang mit der lutheriſchen Theorie eine klare Entwikkelung davon gebe, wie Gott, ohnerachtet er die Freiheit des Willens gewollt und erſchaffen und den Urſprung der Sünde aus derſelben vorhergewußt, nicht Urheber des Böſen ſei. Denn die Behauptung iſt eben ſo beſtimmt aufgeſtellt und oft wiederholt im Auguſtin und Calvin, daß auch der Satan alles verdammliche ſich ſelbſt zugezogen habe, und daß auch der Menſch ſich ſelbſt ins Unheil geſtürzt *), und geläugnet wird oft und beſtimmt genug, daß Gott keinesweges Urheber weder der Sünde im allgemeinen noch der einzelnen Verbrechen ſei; aber anſchaulich zu machen, wie denn dies nicht ſei, da doch alles was wirklich iſt auf die göttliche Allmacht zurükkgeführt wird, dies will ich nicht behaupten ſei ihm vollkommen gelungen. Nur von der andern Seite her kenne ich auch eben nichts als die gleiche Behauptung, der lezte Grund des Böſen ſei in der Freiheit des endlichen Willens; aber anſchaulich hat mir auch nie werden wollen, wie Gott durch dieſe Behauptung der Urheberſchaft des Böſen entledigt werde, da er doch Urheber der Freiheit iſt. Denn hätte er beſtimmt und unbedingt gewollt, es ſolle kein Böſes geben: ſo hätte ſich nach dieſem Willen die ganze Beſchaffenheit der Welt und der geiſtigen Weſen darin richten müſſen, und die Welt würde eine andere geworden ſein. Iſt ſie nun doch eine ſolche, und hat Gott den Gebrauch der Freiheit, aus welchem das Böſe entſtand, auch nur vorhergewußt und zugelaſſen, und die ganze Welt im Voraus auf das Wirklichwerden des Böſen und unter Vorausſezung deſſelben eingerichtet, ſo hat er offenbar nicht nichtgewollt daß das Böſe ſei, und es iſt zwiſchen beiden Anſichten kein anderer Unterſchied als wiederum der zwiſchen reiner Vorherbeſtimmung und einer mit Zulaſſung vermiſchten Vorherbeſtimmung, ein Unterſchied, der zwar auf dem endlichen und menſchlichen Gebiet eines bloß wählenden Willens etwas iſt, auf dem göttlichen eines ſchaffenden Willens aber nichts. Denn die bekannte Auskunft, es ſei doch beſſer geweſen die Freiheit mit dem Mißbrauch, als überhaupt keine Freiheit, 96 kann doch nicht genügen, weil der Mangel der Allmacht nicht deutlicher ausgeſprochen werden kann als durch die Nothwendigkeit von zwei Uebeln das kleinſte zu wählen. Beide Theorien ſind alſo hier gleich unvollſtändig; und wenn ſich etwas thun ließe, um die Frage reiner und klarer aufzulöſen, wie denn, wenn doch nichts von dem ſchaffenden Willen Gottes ausgeſchloſſen iſt, Gott dennoch nicht Urheber des Böſen ſei: ſo muß dies beiden zum Vortheil gereichen. Und nur dann wenn der eine Theil einen Fortſchritt hierin machen könnte, den der andere ſeiner abweichenden Formel wegen nicht anerkennen dürfte, nur dann wäre dem einen ein Vorzug in dieſer Hinſicht vor dem andern beizulegen. Mir aber will deutlich genug hervorleuchten, daß es keine andere und genauere Löſung dieſer Aufgabe geben kann, als die beiden Theilen gemein iſt. Denn wenn einmal geſagt iſt, alles wirkliche müſſe durch den ſchaffenden Willen Gottes geſezt ſein, und dann wiederum, Gott dürfe nicht Urheber des Böſen ſein: ſo iſt ja beides nur auf die eine Weiſe zu vereinigen, wenn man ſagen kann daß in Bezug auf Gott das Böſe gar nicht iſt. Dieſe unvermeidliche Formel aber, man mag ſie nun auflöſen wie man will und auf welche Art immer zu erklären verſuchen, wie das Böſe für uns ſo ſein könne daß es weder durch Gott noch für Gott iſt, indem nämlich dasjenige daran was wirklich iſt, die frei wirkende ſinnliche Kraft, nicht dasjenige iſt wovon Gott nicht Urheber ſein kann, dasjenige aber wovon Gott nicht Urheber ſein konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich iſt, doch aber die Nothwendigkeit der Erlöſung auf demjenigen 97 was davon wirklich iſt beruht, und dieſe zugleich dasjenige wovon Gott nicht Urheber ſein könnte, in dasjenige auflöſet, wovon er allein Urheber ſein kann, nämlich in das Gute; dieſe Formel, ſage ich, kann auf keine Weiſe irgend in jene Differenz verflochten ſein, und alſo müſſen die Auflöſung derſelben, wenn ſie nur erſt gefunden wird, auch beide Lehrmeinungen ſich aneignen können. Wol aber werden wir ſagen müſſen, wenn erſt wirklich nachgewieſen iſt, Gott ſei nicht Urheber des Böſen, und zwar auf eine ſolche Art die auch übereinſtimme mit der Lehre der Schrift, daß ohne Geſez keine Sünde ſei: ſo falle auch die wichtigſte Urſache einen Unterſchied anzunehmen zwiſchen ſeiner Zulaſſung und ſeiner Vorherbeſtimmung von ſelbſt weg, und jeder wird dann ſelbſt dem Calvin darin beiſtimmen, ſo wie auf der andern Seite auch dann erſt es einen Sinn bekommt zu ſagen, das Böſe ſei nicht von Gott vorherbeſtimmt, weil es nämlich nicht iſt. Ließe ſich alſo dieſe Aufgabe löſen, ſo würde der Unterſchied der Meinungen beider Kirchen über dieſen Gegenſtand überhaupt von ſelbſt verſchwinden. — Was aber den zweiten Vorwurf betrifft, daß nämlich die calviniſche Lehre der Vernunft gänzlich das Eindringen in das Geheimniß des göttlichen Rathſchluſſes wehrt, indem ſie gradezu ein unergründliches Gutdünken aufſtellt: ſo verweiſe ich zunächſt auf das ſchon angeführte, daß nämlich die Lehre der lutheriſchen Kirche wie ſie in der Concordienformel aufgeſtellt iſt ganz daſſelbige thut, wenngleich ſie nicht gradezu die Formel eines ſolchen Gutdünkens aufſtellt, und nicht ſo ſchlechthin wie Calvin geſteht daß wir über den göttlichen Willen nicht könnten hinausgehn. Und daß nicht jemand ſage, hier beriefe ich mich auf die Concordienformel, anderwärts aber wo ſie am meiſten von der calviniſchen Lehre abwiche beriefe ich mich wieder darauf daß die Concordienformel nicht von der ganzen lutheriſchen Kirche als ein ſymboliſches Buch anerkannt ſei! Sondern ich finde, daß dieſe ſchon oben angeführten Aeußerungen mit den in der augsburgiſchen Confeſſion vorgetragenen Lehren von dem menſchlichen Unvermögen und von der Art wie der Glaube gewirkt wird ſo genau zuſammenhängen, wie Herr Dr. B. meint daß die ganze calviniſche Lehre eine Kette ſtrenger Folgerungen aus jener Vorausſezung ſei. Aber demnächſt möchte ich fragen, wenn die Klage der Vernunft, daß man ihr hier auf dem Gebiet der göttlichen Vorherbeſtimmung zur Seligkeit durch den Glauben wehre was ihr doch gebühre und wozu ſie ſich unwiderſtehlich getrieben fühle, gegründet ſein ſoll und angehört werden, ob ſie uns dann nicht erſt nachweiſen muß daß es ihr anderwärts beſſer gelinge in die göttlichen Rathſchlüſſe einzudringen? Denn gelingt es ihr anderwärts auch nicht und muß ſie ſich überall zur Ruhe geben, warum will ſie denn hier eine beſondere Klage anſtellen? Ich glaube aber nicht daß ſie anderwärts mehr Grund gewonnen hat, weder auf dem geſchichtlichen noch dem natürlichen Gebiet. Denn wenn wir hier eben ſo nach dem einzelnen fragen, weshalb doch Gott dem und jenem dieſe und jene Gabe verliehen oder verſagt, welches eben ſo viel heißt als warum Gott an dieſe Stelle zu dieſer Zeit grade einen ſolchen Menſchen geſtellt und nicht einen andern: ſo glaube ich nicht daß ſie es jemals wiſſen wird. Und wenn ſie

---

*) Quicquid enim damnabile habet Satanas defectione et lapsu sibi accersivit. (Instit. I, XIV, 16.) Libera tamen fuit electio boni et mali . . donec se ipsum perdendo bona sua corrupit. (Instit. I, XV, 8.)

Beſcheid geben ſoll, warum auf dieſer Stelle der Erde Sand-
üſten ſeien und auf jener hohe Gebirge und nicht umgekehrt:
o glaube ich nicht daß ſie es wiſſen wird. Denn es hilft ihr
icht, wenn ſie ſich hier hinter die wirkenden Urſachen verſtekken
ill; denn wirkende Urſachen giebt es dort auch; aber überall
ind die wirkenden Urſachen auch von Gott geordnet, und es
ragt ſich eben, warum er ſie ſo geordnet, daß ſie grade dieſe
Wirkungen hervorbringen und nicht andere. Weiß ſie alſo nir-
end mehr von den Beſtimmungsgründen der göttlichen Rath-
hlüſſe, warum will ſie doch grade dieſes wiſſen, weshalb Gott
em einen Menſchen den Glauben giebt und dem andern nicht?
nd wenn ihr auf dem geſammten geſchichtlichen Gebiete dieſe
inſicht nicht gelingt, was haben wir für Grund, damit ſie ihr
uf dem religiöſen gelinge, die Vorausſezung von dem menſchli-
hen Unvermögen ſammt den anerkannten Folgen daraus aufzu-
eben? Denn durch dieſes Aufgeben könnte doch nichts anderes
rreicht werden, als daß das religiöſe Gebiet dem übrigen ge-
hichtlichen vollkommen gleichgeſtellt würde. Darum glaube ich,
e thäte am klügſten, wenn ſie es hier machte wie dort, die
ndurſachen nämlich, da ſie doch einmal ihrer Schwäche wegen
eides trennen muß, gehn ließe und ſich mehr auf die Kunde der
irkenden Urſachen legte, in welchen ſie gewiß iſt die Verherrli-
ung der göttlichen Weisheit zu finden, wenn ſie erforſcht wie
annigfaltig auf der einen Seite der göttliche Geiſt auch auf
e verſtokkteſten Gemüther wirkt und ſie allmählig umwandelt,
nd wie auf der andern Seite auch gutgeartete Seelen doch zu-
kkbleiben und nicht zum rechten innern Frieden gelangen, wenn
nen die gehörige Anſprache des göttlichen Wortes fehlt. Und
cht nur beim allgemeinen braucht ſie ſtehen zu bleiben bei die-
n Forſchungen, ſondern ſie mag immer damit ins einzelne ge-
n, und alles muß lehrreich ſein für denjenigen der ſelbſt ein
erkzeug des göttlichen Geiſtes iſt und ſein will um den Glau-
n fortzupflanzen, damit er lernen kann wie jede Seele am

beſten anzufaſſen iſt und zu bearbeiten, und unterſcheiden den merklichen Wechſel gnädiger und geſegneter Zeiten, und ſolcher die an ſich unfruchtbar ſcheinen und vielleicht nur von weitem vorbereiten. Will ſie ſich aber damit nicht begnügen auf dieſe Weiſe im einzelnen immer genauer zu erſahren wie das Reich Gottes iſt und wird, und kann ſie ſich nicht enthalten nach dem Warum und Weshalb zu fragen: ſo geſtehe ſie nur ſich ſelbſt wie weit ſie es damit anderwärts bringt, und wie ſie doch immer wieder von den Endurſachen auf die wirkenden zurükkgetrieben wird. Denn geht ſie auf das allgemeine, ſo hält ſie ſich an den Optimismus oder die Regel des beſten, daß nämlich alles in der Welt ſo ſei und geſchehe wie es das beſte iſt; aber ſchon was denn nun das beſte ſei, das iſt gar ſchwer zu ſagen, und eine unzureichende Formel pflegt immer die andere zu verdrängen, wenn es beſtimmt ſoll bezeichnet werden; noch ſchwerer aber iſt darzuſtellen wie denn das einzelne zu dieſem beſten mitwirkt und beiträgt, ſo daß dieſes nicht hätte erreicht werden können, wenn jenes anders geweſen wäre als es iſt. Soviel aber bleibt immer gewiß, das beſte iſt nur dasjenige was nichts enthält außer dem beſten, ſo daß man alſo bei keinem einzelnen auf die Frage nach dem Zwekk und der Abſicht getrieben wird, ſondern jedes ſelbſt den Zwekk in ſich trägt; und dann bleibt nur die Frage übrig nach dem Zuſammenhang alles einzelnen unter ſich und mit der Einheit des ganzen, das heißt die Frage nach dem Wie und nicht dem Weshalb. Gehn wir aber bei dieſer Unterſuchung von dem einzelnen aus, und fragen, weshalb doch dieſes oder jenes, ſei es nun gut oder ſchlimm, grade ſo habe ſein müſſen und nicht anders, wie ſelten werden wir uns auch nur eine ſolche Rechenſchaft geben können, es habe grade ſo ſein müſſen, damit dieſes oder jenes habe daraus folgen können! Glauben wir aber auch ſo etwas noch ſo deutlich zu ſehen, ſo kehrt ja doch, da auch dieſes nur etwas einzelnes iſt, die Frage wieder, warum auch dies grade ſo und nicht anders und weder früher noch ſpäter habe ſein dürfen; und wir kommen doch nicht eher zur Ruhe, bis wir bei der Idee eines allgemeinen Zuſammenhanges angekommen ſind, in welchem jedes einzelne zugleich wirkend und werdend iſt, und alſo auch nur nach ſeiner Stellung und Bedeutung im ganzen gefragt werden kann. So iſt es überall, und anders kann es auch hier nicht ſein; und weder die eine noch die andere Theorie, ja auch die neuere dritte, macht 102 keinen Unterſchied. Fragt jemand, warum der eine Menſch in das Reich Gottes aufgenommen iſt und der andere nicht, ſo weiß ich freilich mit Calvin nichts anders zu ſagen, als weil Gott ſo gewollt hat, und mit dieſer Antwort meinen wir nichts anders, als daß auch dieſes einzelne nicht etwa willkührlich durcheinander geworfen, ſondern mit dem allgemeinen Zuſammenhange den und wie ihn Gott geordnet hat beſtimmt iſt, nicht aber an und für ſich oder in Beziehung auf irgend etwas einzelnes. Daß die lutheriſche Kirche auch nicht mehr weiß, geht aus den oben angeführten Aeußerungen der Concordienformel hervor. Und auch irgend eine pelagianiſche Theorie, wenn ſie nicht jene abſolute Freiheit poſtulirt, die denn ſo weit nur immer ihr Wirkungskreis ginge die Allmacht Gottes ganz zerſtörte, wird eben ſo wenig weiter kommen. Aber das heilſame Umkehren von der leeren Frage nach den *Beſtimmungsgründen* des göttlichen Willens zu der lehrreichen nach deſſen näherer *Beſtimmtheit* erleichtert grade am meiſten die ſtrenge calviniſche Theorie. Schon deshalb zuerſt, weil ſie über den göttlichen Willen nicht hinausgehen will, und wir immer das am genaueſten zu betrachten im Stande ſind, wobei wir zulezt verweilen; noch mehr aber deshalb, weil ſie am beſtimmteſten darauf hält, daß der erwählende Rathſchluß Gottes, weil er das geiſtige Leben hervorbringt aus dem nichtgeiſtigen, ein ſchaffender göttlicher Wille iſt, der, indem er eine Welt hervorbringt, die in Maaß und Ordnung beſteht, ſelbſt als eine nach Maaß und Ordnung wirkende Kraft zu be- 103 trachten iſt; und dieſe in ihrer Wirkungsart und ihren Geſezen

immer genauer zu verſtehen, das iſt die Aufgabe von deren Löſung wir die vom Geiſte Gottes erleuchtete Vernunft des Menſchen nicht abhalten dürfen und welche die auguſtiniſche Theorie weit entfernt iſt zu hemmen. Haben wir einmal das einzelne fahren laſſen, worin uns die unendliche Mannigfaltigkeit des für uns unendlich kleinen am meiſten verwirrt, und ſtatt deſſen die Betrachtung im großen eingeſchlagen; ſind wir überzeugt, wie ſchon oben bemerkt worden und mit der calviniſchen Theorie am vollkommenſten übereinſtimmt, daß man nicht von einem göttlichen Rathſchluß über jeden einzelnen Menſchen beſonders reden könne, ſondern daß es nur einen Rathſchluß gebe, durch welchen Gott beſtimmt was aus allen und jeden Menſchen werde, und daß dieſer alſo nichts anderes ſei als die Ordnung nach welcher die erſtorbene Maſſe durch den göttlichen Geiſt belebt werde: ſo liegt darin ſchon dieſes, daß ſo wie das Wort in Chriſto Fleiſch, ein menſchliches Einzelweſen, geworden iſt, ſo der Geiſt Gottes über ſeine Jünger ausgegoſſen und in ſeinem Wirken an das Wort gebunden eine geiſtige Naturkraft geworden iſt, welche geiſtige Einzelweſen bildet, aber in ihrem Wirken, wiewol an und für ſich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, beſtimmt wird durch den verſchiedenen Grad des Bedürfniſſes und der Empfänglichkeit des ihm auf verſchiedenen Seiten gegebenen Stoffes. Von dieſer Betrachtung ausgehend und auf dieſe Weiſe die Wirkungs-
[illegible] art des göttlichen Geiſtes unterſuchend gelangen wir zu einem ſolchen Verfahren, welches wo von göttlichem Handeln und Wirken die Rede iſt das einzig angemeſſene ſcheint, zu demjenigen nämlich in welchem die Endurſachen und die wirkenden Urſachen zuſammenfallen. So erklärte Chriſtus ſelbſt die wahre Beſtimmtheit ſeines Wirkens; denn wenn er ſagt, Ich bin gekommen die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten, ſo wollen wir das freilich nicht particulariſtiſch verſtehen von ſeiner Abſicht, ſondern es rein für daſſelbe halten mit dem vorigen, Die Geſunden bedürfen des Arztes nicht, ſondern die Kranken; und es iſt

demnach eine nähere Beſchreibung ſeines Erfolges, daß nämlich ſein nach allen Seiten ergehender Ruf auf diejenigen am kräftigſten wirkte, in welchen ſich mit dem Uebel auch das Gefühl deſſelben am ſtärkſten ausgebildet hatte. So unterſuchte auch Paulus, wie es doch zugehe daß der Geiſt Gottes durch das Wort kräftiger auf die Heiden wirke als auf die Juden; und was er dem Scheine nach teleologiſch ſo ausdrükkt, Die Fülle der Heiden müſſe zuvor eingehen in das Reich Gottes, damit hernach das ganze Iſrael ſelig werde, das beſagt doch nichts anderes, als daß eben die Heiden im Vergleich mit den Juden die Kranken waren, die Juden aber die Geſunden, und daß im ganzen dieſe erſt wenn ſie von der höheren Geſundheit, welche die Heiden durch das Evangelium erlangt hatten, ganz umgeben wären, zum Gefühl ihrer Krankheit kommen würden. So erklärt Origenes *), es ſei das liebere Werk des Wortes die verſtändigeren zu retten, weil ihm dieſe verwandter ſeien als die ſtumpfſinnigen, und ſpricht damit ebenfalls ein Naturgeſez aus, nach welchem der ausgegoſſene Geiſt durch das Wort wirke, und danach müſſen wir wol ſeine folgenden Worte ſo erklären, Weil aber der Mehrtheil des Hauſes Iſrael nicht die wahrhaft verſtändigen geweſen wären, ſo hätte ſich der Geiſt aus dem was thöricht war vor der Welt das wahrhaft verſtändige und verwandte hervorgeſucht. Warum alſo ſollten wir, denen der göttliche Rathſchluß ſoviel weiter entwikkelt vor Augen liegt, nicht eben ſo forſchen? Wir werden alſo das beſondere an das allgemeine anknüpfend ſagen, Wenn einmal, weil es ſich ſo zeigt, nicht geläugnet werden kann, das menſchliche Geſchlecht als ein erſt durch die Erſcheinung des göttlichen Sohnes aus der Gewalt der Sünde

---

*) ἴσμεν τοῦ λόγου προηγούμενον εἶναι ἔργον σώζειν τοὺς συνετωτέρους· οἰκειότεροι γὰρ οὗτοι παρὰ τοὺς ἀμβλυτέρους αὐτῷ τυγχάνουσιν. ἀλλ' ἐπεὶ τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ, παρὰ τὸ κατ' ἐκλογὴν χάριτος λεῖμμα, ἠπείθησαν τῷ λόγῳ, διὰ τοῦτο ἐξελέξατο τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου κ. τ. λ. (Ed. Paris. III, p. 505.)

zu erlöſendes ſei zur Idee der Welt gehörig und eine unentbehrliche Stelle darin ausfüllend von Gott vorherverſehen und verordnet geweſen: ſo folgt auch daß es in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit ſei verordnet geweſen, und daß ſich alſo alle verſchiedenen Verflechtungen menſchlicher Vermögen, aber zugleich in den verſchiedenſten Abſtufungen des Verderbens und der Ohnmacht was göttliche Dinge betrifft, vor Chriſto haben entwikkeln müſſen, nach dem göttlichen Rathſchluß jedes an ſeiner Stelle und zu ſeiner
106 Zeit. In dieſe mannigfaltige Fülle des verderbten Seins ſei nun durch Chriſtum der göttliche Geiſt getreten, an die Verkündigung des Wortes gebunden und dadurch eben wie in Chriſto der Sohn vermenſchlicht; und ſo entſtehe nun das geiſtige Leben dem göttlichen Rathſchluß zufolge eben ſo wie das natürliche, je nachdem die chriſtliche Kirche, der gemeinſame Träger des göttlichen Wortes, in ihrem Wirken auf die der Belebung fähige Maſſe bald hier bald dort einen von Gott zur Entſtehung des einzelnen Lebens vorherbeſtimmten und eben deshalb auch durch alle vorherigen Zuſtände und alles Zuſammentreffen bis zum ſcheinbar zufälligſten herab bedingten Augenblikk erreichte, das heißt einen ſolchen, wo das Verlangen nach Erlöſung, welches das nie aus der menſchlichen Natur völlig verſchwindende Gute iſt *), ſich mit

---

*) Ein ſolches anzunehmen trage ich mit Auguſtin kein Bedenken, und finde ſeine Demonſtration ſehr ſchlagend, Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur: ac per hoc, si naturae aliquid remanebit quod iam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit, et ad hoc tam magnum bonum corruptione perveniet. Ac si corrumpi non desinet, nec bonum habere utique desinet, quod iam possit privare corruptio. Quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam. (Enchirid. 4.) Das erſte freilich bedarf einer leiſen Verbeſſerung, aber es iſt auch das lezte vorzüglich, woran wir uns zu halten und damit den bekannten andern Ausſpruch zu verbinden haben, Desiderare gratiam initium est gratiae; und den calviniſchen, Videmus insitum esse humano ingenio desiderium indagandae veritatis, ad quam minime aspiraret nisi aliquo eius odore ante percepto. (Instit. II, 2, 12.)

einer ganzen Empfänglichkeit den Einflüſſen des Geiſtes öffnet; wo aber und ſo lange dieſes Wirken einen ſolchen Augenblikk 107
nicht trifft, entſtehe auch kein neues Leben, aber bedingt wieder dadurch und gereift, wie durch alles, die von Gott der Zukunft vorherbeſtimmten Momente der neuen Schöpfung, welche ſo ſich mmer weiter verbreitend und aus der Maſſe der Nichtigkeit und des Verderbens die reichſte Mannigfaltigkeit des geiſtigen Lebens, e nachdem die natürlichen Gaben welche der Geiſt ſich aneignet verſchieden ſind, entwikkelnd, das Reich Gottes darſtellt, welches mmer mehr verſtärkt, weil es an jedem neu belebten wieder ein kräftiges Werkzeug des belebenden Geiſtes gewinnt, auch immer leichter den Widerſtand überwindet, ja ſchon durch ſeine entfernteren Einflüſſe das widerſtrebende bindet und erweicht, und uns hinter den unbekannten und unberechneten Gliedern der Fortſchreitung das lezte erblikken läßt, wenn alles todte wird belebt und alles widerſtrebende in die Einheit des ganzen wird aufgenommen ſein. Dieſes nun iſt die Weiſe des ungetheilten Rathſchluſſes der Erwählung ſowol als Verwerfung: denn diejenigen welche ſo, von der Gewalt des Wortes ergriffen, jeder wie ihm Gott Art und Stunde beſtimmt hat, belebt und wiedergeboren werden, die ſind die Erwählten; welche aber nicht ergriffen werden, ſei es nun daß ſie in einen ſchon erleuchteten Kreis von Gott als jene unempfänglichſten, die auch nicht fehlen dürfen, hingeſtellt waren, oder daß ihnen beſtimmt war zu ſterben ehe das belebende Wort in den Umkreis ihres Daſeins eintrat, dieſe wollen wir, je nachdem jeder will, die Ueberſehenen nennen, ſofern ſie ja doch nur zeigen, was der Geiſt nach dem Maaß, in 108
welchem er an einem Orte wirkſam war, nicht vermocht hat, oder auch die Verworfenen, ſofern doch in Gott Vorherwiſſen und Vorherverordnen nur eines ſein kann und daſſelbe. Und gegen dieſen Verſuch die Beſtimmtheit des göttlichen Rathſchluſſes darzuſtellen wird auch Calvin meine ich nichts einzuwenden haben, weil auf dieſe Weiſe keine Beſtimmungsgründe des göttlichen

Willens außerhalb und gleichſam jenſeit deſſelben geſucht werden, ſondern es dabei bleibt, daß der ſchaffende und ordnende göttliche Wille das lezte iſt *) und dieſer durch keine Rükkſicht auf den Menſchen beſtimmt wird; denn das Fleiſch kann Gött nicht gefallen, und der Geiſt wird erſt durch dieſen Rathſchluß und zufolge deſſelben mitgetheilt. Sondern es ſoll nur auf dieſe Art deutlich werden, wie des einzelnen Erwählung und Verwerfung nur die entgegengeſezten aber in jedem Augenblikk zuſammengehörigen Theile deſſelben Rathſchluſſes ſind, das menſchliche Geſchlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weiſe in den geiſtigen Leib Chriſti umzubilden. Und wie dieſer Rathſchluß in ſeiner Einheit betrachtet nichts anderes iſt als die Erweiſung der göttlichen Liebe, von welcher auch Calvin den göttlichen Willen niemals hat trennen wollen, eben ſo zeigt ſich, wenn man ihn in ſeine entgegengeſezten Elemente auflöſet, das heißt in ſeiner zeitlichen Erſcheinung betrachtet, eben an dieſer naturgemäßen Entwikklung der göttliche Wille als jene gerechteſte Urſache aller Dinge, welche Calvin überall aufſuchte und vorausſezte, ſo daß in dieſem Gedanken, daß der göttliche Geiſt durch das Wort als Naturkraft wirkt, nichts anderes enthalten iſt als nur die genauere Darlegung des calviniſchen prout visum est Deo (Instit. III, XXIV, 10.). Denn das war ja von Anfang an ſein Gutdünken, nicht einzelnes Sein und Leben zu erſchaffen, ſondern eine Welt, und ſo wirkt auch der Geiſt Gottes als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entſtehendes geiſtiges Leben, ſondern die geiſtige Welt.

Demzufolge nun wenn die ganze Lehre auf dieſe Formel zurükkgeführt iſt, in welcher allein, wovon auch die Rede ſei, die Beſtimmtheit des göttlichen Willens kann angeſchaut werden: ſo dünkt mich kann nur noch ein Stachel zurükkbleiben, eben jenes

---

*) Causas voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Aug. de Genesi c. Man.

horribile des calviniſchen Dekrets, daß die Ueberſehenen oder Verworfenen dann auf ewig verdammt ſind und aller Seligkeit beraubt, ohnerachtet ſie an ſich ſowol ihrer Natur nach als nach der allgemeinen Kraft der Erlöſung dieſelben Anſprüche haben als die übrigen, welches freilich keine anderen ſind, denn andere giebt die lutheriſche Kirche auch nicht zu, als Anſprüche an die göttliche Gnade. Und dieſes eben iſt es was ſich mit der ewigen Vaterliebe Gottes nicht reimen will; wir aber haben es bisher faſt zu verbergen geſucht und es gleichſam umgangen, indem wir mehr nur vom Reich Gottes geredet, ohne die Seligkeit beſonders herauszuheben; noch weniger aber haben wir der ewigen 110 Verdammniß gedacht. Was nun dieſe betrifft, ſo iſt es freilich überhaupt ſchwer ſie ordentlich zu denken; aber ich möchte mich nicht ſcheuen auch dem Verdammten zu ſagen, er möge bedenken daß Gott ihn auch gar nicht hätte ſchaffen können, und nun ſei er ſich doch ſeines Daſeins bewußt, oder daß er ihn hätte können zum Thiere ſchaffen, und nun ſei er ſich doch ſeiner Vernunft bewußt. Denn ſeiner Vernunft muß er ſich doch bewußt ſein, ſoll er nach wie vorher derſelbe, alſo ein Menſch ſein; und indem er ſich in dieſem Bewußtſein mit untergeordneten Geſchöpfen und dem Nichtſein vergleicht, muß er fühlen daß er kein Recht hat etwas an Gott zu fordern. Ob aber in dieſem Bewußtſein nicht ſchon eine Art von Zufriedenheit liegt, welche keine vollkommne Unſeligkeit zuläßt, und ob Vernunft als Bewußtſein in dem Menſchen ſein könne ohne auch thätig und des Wachsthums in der Thätigkeit fähig zu ſein, dieſes freilich will ich dahingeſtellt ſein laſſen. Allein dem ſei wie ihm wolle, ſo finde ich, daß auch hierüber mit Unrecht der calviniſchen Theorie ein ausſchließender Vorwurf gemacht wird. Oder iſt wol der Unterſchied zwiſchen der göttlichen Vorherverſehung und dem zulaſſenden göttlichen Vorherwiſſen ſo groß, daß nur mit dem einen, wenn man auf die ewige Verdammniß ſieht, die allgemeine Vaterliebe Gottes nicht beſtehen könne, wenn man aber das andere

annimmt in ihrem vollen Licht erſcheine? Und ſollte man nicht
vielmehr ſagen, diejenigen deren ewige Verdammniß der barmherzige
111 Vater auch nur vorhergeſehen, ſollte er wol nicht erſchaffen
haben? oder iſt der Unterſchied zwiſchen der Schuld, denn
Unſchuld oder Verdienſt iſt ja nirgends, des gläubig gewordenen
und der Schuld des ungläubig gebliebenen ſo groß, daß ſich der
unendliche Unterſchied zwiſchen Seligkeit und Verdammniß für
alle unendliche Zeit daraus rechtfertigen ließe? Doch ich will ſo
oft und großentheils auch ſo flach geſagtes nicht wiederholen,
ſondern nur einestheils auf dasjenige zurükkweiſen, was ich oben
über das Verhältniß des menſchlichen Widerſtandes zur göttlichen
Vorherverordnung beigebracht, und was mir noch immer
nicht flach geſagt ſcheint, anderntheils nur andeuten, daß mir
demzufolge die göttliche Rechtfertigung wegen der Verdammniß
eines Theiles des menſchlichen Geſchlechtes gar nicht davon abzuhängen
ſcheint, ob man Vorherverſehung annimmt oder Verherſehung,
ſondern vielmehr davon, ob man den Zuſtand der Verdammten
als einen im ganzen Umfang der menſchlichen Natur
nothwendigen, mit der Idee derſelben gegebenen und daher von
irgend welchen Einzelweſen der Gattung auszufüllenden anſieht
oder nicht. Denn im lezten Falle weiß ich keine Vereinbarung
mit der allgemeinen Liebe Gottes zu treffen, eben ſo wenig bei
der lutheriſchen Theorie als bei der calviniſchen, und ich finde
daß der erſteren auch nichts anderes übrig bleibt als ſich auf die
Unbegreiſlichkeit und Undurchdringlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes
zurükkzuziehn. Iſt dagegen der Zuſtand der Verdammten
eine nothwendige Stufe, ja ſo iſt es die ordnende göttliche
112 Gerechtigkeit, welche ſie ausfüllt, und dieſer mögen wir immer
gönnen auch vorherbeſtimmend zu ſein und mögen ihr nichts abkürzen;
aber dann folgt auch, theils daß die Verdammniß weil
eine nothwendige Stufe auch eine Entwikkelungsſtufe ſein muß,
denn beides läßt ſich im Gebiete lebendiger geiſtiger Natur nicht
trennen, theils daß auch die Verdammten nicht können davon

nsgeſchloſſen ſein Gegenſtände der göttlichen Liebe zu ſein, weil
lles was zu der geordneten Welt des Lebens gehört, ein Ge-
enſtand aller göttlichen Eigenſchaften ſein muß. Will nun je-
and ſagen, hierdurch werde wieder die theologiſche Frage in das
eculative Gebiet hinübergeſpielt, der bedenke nur daß ich dieſes
r nicht veranlaßt habe, ſondern diejenigen welche der calvini-
hen Lehre eine Unvereinbarkeit mit der göttlichen Barmherzigkeit
ſchreiben, welche die lutheriſche nicht theile. Indeß wir wollen
s auch gar nicht in das ſpeculative weiter vertiefen, ſondern
eich zum theologiſchen zurükkehrend nur bemerken, daß ſobald
ner Vorwurf aufgeregt wird, der weit mehr auf der Thatſache
r Verdammniß haftet als auf der Art wie man die Urſachlich-
t in Bezug auf ſie zwiſchen Gott und dem Menſchen theilt,
ide Theile ſich auf dem Scheidewege befinden, entweder mit
r Ewigkeit und Unendlichkeit der Höllenſtrafen auch die Unbe-
eiflichkeit der göttlichen Anordnungen anzunehmen, oder indem
zu der Vorſtellung von einer endlichen allgemeinen Verſöh-
ng und Wiederbringung alles verlornen ſich hinwenden, ſich
gleich über allen ſcheinbaren Streit zwiſchen der göttlichen Ge-
htigkeit und der göttlichen Liebe zu erheben. Denn alsdann
der Unterſchied zwiſchen den gläubig und den ungläubig ſter-
nden nur der Unterſchied zwiſchen der früheren und der ſpäte-
Aufnahme in das Reich Chriſti, ein Unterſchied welcher mit
Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denk-
en Maaß nothwendig gegeben iſt. Was mich nun betrifft, ſo
chte ich gern das lezte, indem ſo meinem Gefühl nicht nur
ungläubig ſterbenden leichter ſind zu ertragen, ſondern auch
hier ſchon begnadigten und die ſeligen überhaupt, denen
h die Seligkeit müßte getrübt werden durch den Gedanken an
ewig ausgeſchloſſenen; oder könnten ſie etwa ſelig ſein, wenn
das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört verlie-
müßten? Dann aber ſcheint mir auch dieſe Vorſtellung
t nur eben ſo gut in der Schriſt begründet als jene, was

jedoch hier, ſofern etwas neues zu ſagen wäre, nicht kann ausgeführt werden, ſondern auch allein zu einer gewiſſen Klarheit gebracht werden zu können, wogegen ſich in der andern nur je genauer man ſie betrachtet deſto größere Schwierigkeiten zu häufen ſcheinen, und nur bei dieſer findet der Verſtand Ruhe, wenn er die urſprüngliche und entwikkelte Verſchiedenheit der Menſchen mit der Abhängigkeit aller von der göttlichen Gnade, die göttliche Kraft der Erlöſung mit dem was aus dem Widerſtand der Menſchen entſtehen kann, endlich die Unſeligkeit der ungläubigen mit dem in ihrer Erinnerung haftenden Wort der Gnade zuſam-
110 mendenken ſoll. Und indem ich mich zu dieſer Anſicht bekenne, ſtelle ich es als ein Zeichen meiner Unparteilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die calviniſche Theorie dränge uns zu derſelben ſtärker hin als die lutheriſche.

Wenn aber nun dieſe Auskunft doch der calviniſchen Theorie wenigſtens eben ſo gut offen ſteht als viele von der lutheriſchen Kirche ſie von jeher ergriffen haben, und wenn derjenige der ſie nicht ergreifen will bei der lutheriſchen Meinung nicht geringere Schwierigkeiten findet das ewige Verdammtſein mit der göttlichen Liebe zu reimen als bei der calviniſchen: ſo will es ſcheinen als leiſte auch in dieſer Beziehung die lutheriſche Nachlaſſung von der urſprünglichen alten Strenge keinen weſentlichen Dienſt. Und wenn dieſe ſtrenge Theorie in der That, wie ich denn vollkommen überzeugt bin, eine ſo unvermeidliche und ſtrenge Folge der antipelagianiſchen Lehre vom menſchlichen Unvermögen iſt, wie Herr Dr. B. dies ausgeführt hat: ſo wünſche ich nur, es möge mir gelungen ſein durch die Art, wie ich geſucht habe die der ſtrengen Lehre gemachten Vorwürfe zu beſeitigen, wenn nicht Hrn. Dr. B. ſelbſt doch vielleicht manchen andern zu überzeugen, daß es nicht nöthig ſei jene evangeliſche Grundlehre vom Unvermögen des ſündigen Menſchen aufzugeben um der nachtheiligen Folgen willen, die aus der ſtrengen Erwählungslehre entſtehen.

Und mit dieſem Wunſch würde ich meinen Aufſaz ſchließen, wenn ich nicht glaubte noch ein paar Worte über die Sache in Beziehung auf die Vereinigung der beiden proteſtantiſchen Kirchen ſagen zu müſſen. Zuerſt nämlich wird mir, fürchte ich, der Vorwurf gemacht werden, daß es von mir, der ich ſeit lange ſo ſehr dieſe Vereinigung gewünſcht habe, ganz wunderlich ſei, dieſen Lehrpunkt auf ſolche Weiſe zur Sprache zu bringen und ſo hartnäkkig zu vertheidigen. Denn es ſei ja die herrſchende Anſicht, daß ſo wie viele Lutheraner ſich ſchon der calviniſchen Abendmahlslehre genähert hatten, ſo die meiſten Reformirten die calviniſche Prädeſtinationslehre ſchon aufgegeben hätten. Dies lezte will ich gar nicht läugnen; denn es giebt auch viele reformirte Lehrer, welche theils die harten Ausdrükke ſcheuen, theils nicht allzu feſt an der Grundlehre von dem menſchlichen Unvermögen halten. Aber wenn ich die lezten ihres Weges gehen laſſe ſo weit ſie kommen, und die erſten auch geſucht habe zu beruhigen: ſo liegen mir nun aus demſelben Grunde aus welchem ich der Union anhange auch diejenigen Glieder der lutheriſchen Kirche eben ſo ſehr am Herzen, welche an der gemeinſamen Grundlehre von der Unentbehrlichkeit des göttlichen Beiſtandes haltend, wenn ihnen nun ſchon durch Herrn Dr. B. Aphorismen klar geworden iſt daß ſich mit dieſer Lehre ganz conſequent nur die calviniſche Prädeſtinationslehre verträgt, die lutheriſche aber damit eine Inkonſequenz bildet, dieſe Inkonſequenz geneigt ſein möchten abzuſchütteln und zur calviniſchen Lehre überzugehen, und dieſen habe ich den Uebergang und alſo die Einigkeit mit ſich ſelbſt zu erleichtern gewünſcht, indem ich jene Lehre in ihrer Reinheit dargeſtellt von den Vorwürfen die man ihr macht zu befreien und die harten Ausdrükke in ihr rechtes Licht zu ſtellen geſucht habe. Deshalb habe ich mich auch abſichtlich aller Anführungen und Rechtfertigungen der dordrechtſchen Synode enthalten; denn in dieſer ſind wirklich harte Ausdrücke, welche die Sache an ſich nicht klarer ma-

chen ſondern nur verdunkeln, und nur daraus entſtanden ſind
daß man ſich auf ſolche nicht aus der reinen Anſchauung der
Sache hergenommene Fragen mit leerer Disputirkunſt einließ.
Die urſprüngliche Darſtellung in den Inſtitutionen des Calvin
hat ſich davon ganz frei gehalten, und nur dieſe iſt es welche
ich vertheidigen will, und von welcher ich wünſche, ſie möge
der Punkt werden, um den ſich die evangeliſche Kirche ſammle.
Denn das iſt gar nicht meine Meinung, wie man mir Schuld
gegeben, ich wolle daß ohnerachtet der Union die Verſchiedenheit
der Meinungen fortbeſtehen ſolle, gleichſam als wolle ich
einer möglichen Einigung der Meinungen wehren; ſondern ich
will nur daß die Verſchiedenheit fortbeſtehen darf, wenn eine
Einigung nicht zu erzielen wäre. Und darum habe ich beſonders
aufmerkſam gemacht auf die Art, wie die Concordienformel
ſich über dieſen Gegenſtand ausdrükkt. Herr Dr. B. hat ganz
vermieden auf dieſe Darſtellung zurükkzugehn, welches auch ganz
natürlich iſt, da er die Lehre von dem natürlichen Unvermögen
des ſündigen Menſchen in geiſtlichen Dingen für einen Nebenpunkt
hält, den der lutheriſche Theologe leicht könne fahren laſſen.
117 Auch Herr Dr. Ammon in ſeinem Glükkwünſchungsſchreiben
führt ſie S. 37 zwar an, allein die gedrängte Ueberſicht,
welche er von dem Inhalt giebt, iſt ſo wenig vollſtändig, daß
man ſie ſchon deswegen nicht als recht getreu rühmen kann,
und niemand wird ſich das dabei denken, was in der Sol. decl.
wirklich ſteht. Vergleicht man dieſe aber mit den calviniſchen
Inſtitutionen: ſo muß man den Unterſchied zwiſchen der eigentlichen
Vorherbeſtimmung und der vorherwiſſenden Zulaſſung in
der That für einen ſolchen anſehn, der außerhalb des Gebietes
der allgemeinen Kenntniß liegt und einen Einfluß auf das Leben
nicht ausüben kann, und muß der Meinung des ſel. Töllners
beitreten, eines Theologen, der zu zeitig ſcheint vergeſſen
zu werden, und den auch Hr. Ammon in dieſer Angelegenheit
mit Unrecht nicht anführt, welcher (Vermiſchte Aufſätze, 2te

Th.

Samml. S. 172) ſagt, es komme bei der Union beider Kirchen alles darauf an, die ſtreitigen Punkte für akroamatiſch zu erklären, und alſo dieſe Differenz eben ſo gut als die in der Lehre vom Abendmahl für eine ſolche anſieht, welche nur der Schule angehört und nicht dem Leben. Damit halte ich es nun auch noch immer, und halte es für ganz thunlich daß die beiden Meinungen in Einer Kirche ſind, und glaube daß wer durch Betrachtungen dieſer Art nachtheilig auf das Volk zu wirken unbeſonnen und unüberlegt genug iſt, der wird es bei der einen Meinung eben ſo gut als bei der andern können. Deshalb aber habe ich nichts dagegen, wenn man ſich einigen könnte; nur hilft es nichts ſich zu einigen, wenn die Meinungsverſchiedenheit immer wieder entſteht, und ich meines Theils glaube daß dies am leichteſten verhindert würde, wenn man ſich um die alte auguſtiniſche Meinung ſammelte. Denn etwas mittleres zwiſchen der kirchlichen lutheriſchen Theorie wie ſie in der Concordienformel vorgetragen iſt und der calviniſchen iſt nicht zu finden. Man müßte alſo eine von beiden wählen, und da ſcheint mir die Sache ſo zu ſtehn, daß wenn man die lutheriſche Formel wählt, der Streit ſich immer wieder erneuern muß, weil ſie theils in der unvollkommenen Uebereinſtimmung mit der Lehre von dem menſchlichen Unvermögen, theils darin daß ſie die göttliche und menſchliche Cauſalität einander gegenüber ſtellt, ſo daß ſie ſich in das gemeinſchaftliche Gebiet, man weiß aber nicht recht wie, theilen ſollen, den Keim des Zwieſpalts in ſich trägt, daß immer wieder demjenigen der auf die ſtrenge Conſequenz und die Klarheit der Anſchauung dringt ein Mangel an Befriedigung entſtehen muß. Die calviniſche Formel hingegen läßt die menſchliche und göttliche Cauſalität ganz in einander aufgehn, indem ſie der lezten die erſte ſo unterordnet, daß kein Streit zwiſchen ihnen entſtehen kann, und ſie ſtimmt mit der Grundlehre vom menſchlichen Unvermögen vollkommen zuſammen. Demnach ſcheint grade ſie mir den Keim

des Streites nicht in ſich zu tragen, ſondern braucht nur in ih-
rer Reinheit vergetragen und vor Mißdeutungen behütet zu wer-
den, wozu ich die zerſtreuten Grundzüge glaube entworfen zu
110 haben, ſo kann jeder ſeine Beruhigung ja finden, es müßte
denn einer durchaus jene unſtatthafte Freiheit für ſich begehren,
die aber nicht nur mit der Lehre von der Erwählung, ſondern
auch mit jeder Idee einer höheren Weltordnung ſtreitet und uns
dem bloßen Ohngefähr preis giebt. Denn um es zulezt mit
Einem Worte zu ſagen, hat Gott nicht alles vorherverſehen: ſo
kann er nichts vorherverſehen haben.

Ueber den Gegenſaz

zwiſchen

der ſabellianiſchen und der athanaſianiſchen Vorſtellung von der Trinität.

(Aus dem dritten Hefte der theologiſchen Zeitſchrift.)

1822.

Dieſe Blätter, die ich gern noch unbeſtimmter überſchrieben hätte, weil ſie auch das angekündigte nicht erſchöpfen, ſondern nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zuſammenſtellen ſollen, ſtehen in Verbindung mit demjenigen was am Schluß meiner eben erſchienenen Glaubenslehre über dieſen Gegenſtand geſagt iſt. Denn wenn das ungenügende und unklare in den ſymboliſch gewordenen Formeln daher rührt daß man im Widerſpruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan, ſei es nun daß man in demſelben für falſch und gefährlich gehalten was keines von beiden war, oder daß man, um einen nothwendigen Widerſpruch auszudrükken, zu Formeln gegriffen, welche über den Zwekk hinausgehen: ſo müßte ſich in beiden Fällen die kritiſche Verbeſſerung unſerer Formeln auf eine richtigere Auffaſſung dieſes Gegenſazes gründen. Meine Abſicht iſt für jezt nur einige Punkte auszuzeichnen, worauf es hiebei ankommt, um wo möglich der Unterſuchung einen neuen Anſtoß zu geben. Daß es wünſchenswerth iſt die Geſchichtforſchung und die dogmatiſche Dialektik nach dieſer Seite zu lenken, davon zeugt die ganze Litteratur dieſes Gebietes. Denn wenn doch die arianiſche Vorſtellungsart in ihren verſchiedenen Verzweigungen den andern Gegenſaz zu unſerer kirchlichen Lehre bildet: ſo iſt am Tage wie vielſeitig und fleißig die Verhältniſſe dieſer beiden Anſichten und aller ihrer Elemente ſind bearbeitworden; jenen Gegenſaz aber hat man faſt immer nur beiläufig und gleichſam aus dem groben behandelt, ohne in die feineren Einzelheiten hineinzugehen. Geſchichtlich nun läßt ſich dieſes zwar rechtfertigen, weil die arianiſche Seite ſoviel längere und heftigere Bewegungen in der Kirche veranlaßt hat als die ſabellianiſche; für das dogmatiſche Intereſſe aber bleibt dies nur eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre ſelbſt kann nur gefördert werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht widerfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der chriſtlichen Frömmigkeit, vermöge deſſen ſie das ausgezeichnete und übermenſchliche in dem Erlöſer auf das göttliche Weſen ſelbſt zurükkführt und dieſes darin verehrt, nicht mehr nur poetiſch in chriſtlichen Geſängen und rhetoriſch in kirchlichen Reden ſowol als in apologetiſchen 297 Schriften, ſondern nun auch in ſtrengerer Lehrform wollte ausgeſprochen werden, mußte ſich die Bemerkung aufdrängen, daß durch dieſe Anerkennung das Chriſtenthum eine Stellung einnehme zwiſchen dem Judenthum und dem Heidenthum, indem das göttliche Weſen wirklich zu vervielfältigen heidniſch ſei, alle Verſchiedenheit aber in demſelben, und namentlich dieſe vermittelſt deren es auf eine beſondere Weiſe in Chriſto iſt, zu läugnen jüdiſch ſei und die jüdiſche Verwerfung des Sohnes. Dieſe Anſicht kommt namentlich ſeit der nicäniſchen Verſammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über dieſen Gegenſtand ſo häufig vor, daß es ganz überflüſſig ſcheint ſie durch einzelne Stellen zu belegen; und ſie iſt auch bei der ganzen Lage der Kirche, ſo lange ſie den Juden auf der einen, den Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberſtand, ſo natürlich, daß ſie auch gewiß weit älter war als die Zeit welcher ſchon jene Verſammlung angehörte. Indem nun aber dieſe Anerkennung den Juden ſelbſt ſchon vielgötteriſch vorkommen mußte, während ſie doch nicht hinderte daß nicht die Chriſten, weil ſie die vielgeſpaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Heiden Gottloſe genannt wurden: ſo waren hiemit zugleich auf der

ſchwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieſer Lehre zwei
Tonnen ausgeſteckt, zwiſchen welchen die Fahrt mußte durchgeſteuert
werden. Denn man mußte das eigenthümlich chriſtliche
ſo lenken, daß es gewiß nicht an die Vielgötterei wirklich anſtieß,
und zu dem Ende mußte es den Strich der *μοναρχία*
halten; aber es durfte ſich auch nicht an das jüdiſche anlehnen, 298
um nicht mit demſelben vermiſcht zu werden; und was nun
dieſe Entfernung von dem jüdiſchen bezeichnete, war die chriſtliche
οἰκονομία. Allein da für die Durchfahrt zwiſchen dieſen
beiden Tonnen doch eine ziemliche Breite gelaſſen war: ſo brachten
jene Zeichen auch den Nachtheil, daß, wie jeder nach Berechnung
oder vom Winde getrieben ſeinen Curs zwiſchen beiden
nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte,
während er ſelbſt zwar glaubte die Mitte zu halten, in der
That aber in gleicher Nähe des andern entgegengeſezten Zeichens
ſegelte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchſten Weſens;
aber Gott blieb in ſeiner Einheit immer außer dem Menſchen.
Er erſchien, er ließ die Stimme vernehmen; ſo wurden
Geſezgebung und Prophetie; aber ſeine Gedanken und ſein
Wille konnten dem Menſchen nur von außen her gegeben werden
als Spruch und Geſez. Auch die Begeiſterung des Sehers
war nur ein ſolches Aufmerken auf äußere Geſichte und Stimmen;
und ſollte ſie rein von innen ausgehn, ſo hätte ſie nur
können als eine vorübergehende magiſche Wirkung begriffen werden.
Dieſe Unvolikommenheit war verſchwunden, das höchſte
Weſen war in den Menſchen hineinverſezt; dies war der Zwekk
der göttlichen *οἰκονομία* in Chriſto, und der chriſtliche Glaube
war ſich bewußt, er ſei erreicht. — Die Hellenen hatten immer
dieſes gerühmt, daß das göttliche Weſen ſich einzelne Menſchen
zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verſchiedenheit
dieſer Einwohnungen hatten ſie ſich nun das göttliche
Weſen ſelbſt-geſpalten und es zur Wandelbarkeit des menſchlichen 299
herabgezogen, und ſo war jener Ruhm der Innigkeit beflekkt
durch alle Gräuel der Abgötterei. Dieſe Einwohnungen waren

dämoniſche geweſen und ihre Zeit war vorüber, jezt wohnte das Eine ungetheilte höchſte Weſen in der menſchlichen Natur, und die *μοναρχία* in ſolcher Vereinigung mit dem Menſchen ſollte alle Abgötterei zerſtören. Wenn nun aber von dieſer Vereinigung des jüdiſchen und Vereinfachung des helleniſchen ſollte Rechenſchaft abgelegt werden, ſo konnte dies auf gar verſchiedene Weiſe geſchehen, je nachdem ſich einer mehr ſcheute vor der Starrheit des jüdiſchen Buchſtaben oder vor dem wilden und zerſtörenden der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Acht gegeben wurde auf die helleniſche Klippe, ob nicht einer daran ſcheitern würde, oder auf die jüdiſche. So laſſen ſich alle die verſchiedenen Anſichten begreifen, die unſerm Gegenſaze verwandt ſind, und aus denen er ſich allmählig entwikkelt hat.

1. Bald nachdem zuerſt in ſtrengerer didaktiſcher Form die Gottheit Chriſti vorgetragen wurde, ſtellte ſich dieſem Verfahren, aus Furcht es ſei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als vom Anfang einer beſtimmteren doctrinellen Darſtellung kann man ſeine Behauptung, wie ſie uns Euſebius aus einem unbekannten Schriftſteller aufbehalten hat*), nicht verſtehen. Es würde eine Unwiſſenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man ſie dieſem Manne nach dem Zeugniß ſeiner Gegner ſelbſt nicht zuſchreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen daß in Hymnen ſowohl als im paränetiſchen Stil dergleichen längſt geſagt worden; nur zur ſtrengeren Lehrform finden ſich die Keime erſt in den dem Artemon faſt gleichzeitigen apologetiſchen Schriften. Und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen ja kälteren Betrachtung ſtand, ſo läßt ſich ſehr wohl denken daß er dieſelben Anſichten und Redensarten als unſchädliche Verſtärkungen gelten ließ auf jenem Gebiet, wo es nur darauf ab-

---

*) In der bekannten Stelle H. K. V, 28. Daß aber der dort angezogene Schriftſteller der römiſche Gaius ſei, möchte ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entſchieden zu ſein ſcheint daß Artemon vornehmlich in Italien zu ſuchen ſei.

geſehen iſt die innere Empfindung darzulegen und zu verbreiten,
gegen dieſelbigen aber und gegen ähnliche proteſtirte auf dem
ſtrengeren Lehrgebiet, wo es darauf ankam den Begriff feſtzuſtellen.
Fingen nun dergleichen Ausdrükke erſt an auf dieſes ſtrengere
Gebiet übertragen zu werden: ſo konnte er ohnerachtet jener
älteren Thatſachen dennoch ſagen daß man erſt ſeiner Zeit *)
angefangen habe Chriſtum für Gott zu erklären, zumal ſchon
der Ausdruk θεολογῆσαι ſeinem Urſprung nach vornehmlich
auf jenes ſtrengere Gebiet hinweiſet, und auch von Artemon bezeugt
wird daß er auf dialektiſche Beſtimmung religiöſer Ausdrükke
großen Werth gelegt und für den dogmatiſchen Gebrauch
uch den Gehalt der Schriftſtellen erſt dialektiſch geprüft habe.
Wie er nun in ſeiner Schule zugleich auf der einen Seite die
weltlichen Wiſſenſchaften nicht vernachläßigte, auf der andern
en Text der heiligen Schriften kritiſch behandelte, und zwar ſo
aß gar nicht darauf gehalten wurde, es müſſe alles nur Eine
ogmatiſche Anſicht begünſtigen, ſo daß er ganz als φιλόλογος
ſcheint: ſo ſehen wir hier zuerſt die in der Theologie ſo unent-
hrliche hiſtoriſch-kritiſche Geſinnung ſich auf dieſelbe dogma-
ſche Seite neigen wie ſie auch ſpäterhin überwiegend gethan.
ur was ſpäterhin als Scheu vor der Superſtition überhaupt,
s erſcheint hier, zu einer Zeit wo noch Rükkehr in das Hei-
nthum möglich war, beſtimmter als Scheu vor der Verwech-
ung des Chriſtenthumes mit dem Hellenismus. So gebaut
n und ausgerüſtet ſteuert das Fahrzeug des Artemon freilich
he genug an der jüdiſchen Küſte, wie ihm denn auch Theo-
et das gute Zeugniß giebt daß er an der reinen und unver-
ſchten μοναρχία gehalten, nur die οἰκονομία ſcheint dabei zu
en. Dennoch möchte ich nicht behaupten daß er an jenem
eil des chriſtlichen Glaubens Schiffbruch gelitten, ſondern nur
eigentlich nazaräiſche Anſicht iſt das in das Judenthum

---

*) Theodor. haer. fab. II, 4. läßt ihn nur ſagen, dies ſei erſt nach
dem apoſtoliſchen Zeitalter geſchehen.

zurükkehrende Chriſtenthum. Artemon aber hat ſich nur ſein Gefühl von der Göttlichkeit des Erlöſers ſo erklärt, wie es ſeinem Widerwillen gegen alles was nur von fern als Vielgötterei angeſehen werden konnte, gemäß war. Dies läßt ſich theils ſchon daraus vermuthen, daß Paul von Samoſata auf den Ar-
302 temon zurükkgeführt wird *), theils geht es auch ſchon daraus hervor, daß er beſtimmt auf die Geburt Chriſti von der Jungfrau gehalten und daß er ihn nicht mit den Propheten in eine Reihe geſtellt, ſondern über ſie. Hier haben wir alſo an der Unſündlichkeit der menſchlichen Natur und an einem höher abgeſtuften Einfluß des göttlichen Wortes oder Geiſtes Bezeichnungen **), an welchen ſich auch der wahre Glaube an die abſolute Zulänglichkeit der Erlöſung wenigſtens feſt halten konnte, wenn ſie ihn auch nicht befriedigend ausdrükken. Wenn aber als gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus genannt wird, von einigen als Lehrer des Artemon, von andern aber ſo daß kein Schul- oder Parteizuſammenhang unter ihnen geſezt wird ***): ſo will ich hier, da eine genaue Unterſuchung des ganzen Verhältniſſes nicht dieſes Ortes iſt, nur zur Rechtfertigung des bisher geſagten erklären daß ich es mit den lezteren halte, und daß ich zugleich nicht verwerflich finde, was berichtet wird, daß Theodotus durch gnoſtiſirenden Leichtſinn in Bezug auf die Verläugnung auf ſeine Anſicht gekommen oder
303 wenigſtens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung derſelben dadurch gedrängt worden ſei, daß der üble Ruf ſeines leicht-

---

*) Theodoret. haer. fab. II, 6. Augustin. de haer. XLIV.

**) Auch die Melchiſedekianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was ſie vom Verhältniß Chriſti zu Melchiſedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemeſſene Auslegung deſſen was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewiß ihre Abſicht war zu zeigen daß ihr Standpunkt ächt chriſtlich ſei und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret bezeichnet ihn beſtimmt als das Oberhaupt einer andern φρατρία.

ſinnigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit ſtimmt auch ganz wol jene Geſchichte zuſammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug geweſen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos ſein kann, daß nämlich Theodotus, um ſich wieder in einiges Anſehen zu ſezen, einen einfältigen Bekenner vermocht ſich ſeiner Geſellſchaft als ſcheinbares Oberhaupt anzuſchließen Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube daß ſich in die Mangelhaftigkeit unſerer Nachrichten, wie das zu geſchehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeſchlichen hat, daß manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuſchreibt, vielmehr dem Artemon und ſeiner Schule gehören, wie ich denn auch dieſem allein die dialektiſchen und kritiſchen Tendenzen zugeſchrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen σκυτεὺς von Byzanz. Sondern wir uns auf dieſe Art die ungleichen und von unſern nächſten Berichterſtattern ſehr ungleich behandelten Elemente: ſo finden wir ſchon in dieſen frühen Zeiten eine Erſcheinung die ſich ſehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon iſt der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernſt das Beſtreben erzeugt, daß ſie ſchroffe und leichten Mißdeutungen unterworfene Ausdrükke des wunderbaren in unſerem Glauben von dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie abzuhalten ſuchen, und am liebſten die gemäßigteren ſuchen geltend zu 301
machen. Dieſen Würdigen aber ſchließt ſich gar zu gern der leichtſertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beſchränkten Gebiet der gemeinſten Wirklichkeit wohl iſt, und die überall nach dem wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Dieſen iſt es der liebſte Fund, wenn ſie ſich auf jene ſtüzen können und ſich anſtellen als ſeien ſie ihnen verwandt. Dieſe nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben ſo gut wie dieſem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon ſo vermiſcht zu werden, daß dieſer den Tadel theilen muß, der nur auf ihn

ſelbſt fallen ſollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf ſich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Chriſtenthums hinausweiſen wollen: ſo bleibt dennoch gewiß, daß wenngleich der wahre chriſtliche Glaube ſich auch in dieſen Formeln wiederfinden konnte, ſie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter deſſelben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich, daß Chriſten, die zwar eben ſo ſehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die ſtrengere Lehrform ſtärkere als jene nur negativen Ausdrükke für das höhere in dem Erlöſer und eine feſter begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denſelben aufzuſtellen ſuchten, einen ganz entgegengeſezten Weg einſchlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Artemon und Theodotus, der Geſinnung und Abſicht nach aber mehr 305
übereinſtimmend, indem ſie um dem Schein des vielgötteriſchen auszuweichen, der bei dem *θεὸς ἐκ θεοῦ* ſchwer zu vermeiden iſt, lieber gar keinen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen in dem Erlöſer und dem in ſeinem Vater anerkennen wollten. Geſchichtlicher Zuſammenhang mit jenen iſt zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch faſt nur durch combinatoriſche Conjectur nachzuweiſen; allein wenn auch ein geſchichtlicher Faden gar nicht ſichtbar wäre, ſo wäre es nicht minder gewiß daß ſie zu jenen den Gegenſaz bildeten, und daß beide entgegengeſezte Formen ſich, aus demſelben Bedürfniß entſtanden, gegenſeitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von artemonitiſch geſinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweiſen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es ſo zuſammen, daß er ohne allen Geruch der Kezerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners, nach Rom kam zu den Zeiten des Biſchofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinſchaft beraubt hatte. Da nun die Säze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, gradezu jene Tendenz haben, allen vielgötteri-

ſchen Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlöſers zu verkürzen: ſo iſt wol überwiegend wahrſcheinlich daß ſie auch im Gegenſaz gegen den Theodotus vorgetragen wurden. Denn hätten ſie nicht dieſe Stüze gehabt, gründliche Widerlegungen einer ſchon verurtheilten Abweichung zu ſein, ſondern wären für ſich allein aufgetreten, ſo würden ſie wegen ihrer großen Verſchiedenheit von den herrſchenden Ausdrükken auch in 399 Rom wol ſchwerlich einer Ungunſt entgangen ſein. Daß Praxeas aber eine ſolche Schonung wirklich erfahren habe, ſind wir wol hinreichend berechtiget anzunehmen, weil, ſowol wenn er in Rom wäre verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden verloren gegangen ſein *). Und daß dieſe Schonung auch nach Tertullians Invective fortgeſezt wurde, kann man keinesweges nur dem Montanismus deſſelben zuſchreiben. Denn der war ja in Rom noch ſo wenig verhaßt, daß nur Praxeas, wie wenigſtens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung deſſelben verhindert hat. So weit nun können wir einen geſchichtlichen Zuſammenhang ahnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft, ſo kennen wir ſie freilich nur aus Tertullians Gegenſchrift, und es iſt nicht zu läugnen daß dieſer ſich in ſeinen kirchlichen Streitſchriften alles geſtattet, was der Anwald gegen ſeinen Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben daß alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe, um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen; ſondern das weſentliche werden wir doch als wahr annehmen müſſen. Dies weſentliche nun beſteht offenbar darin, daß Praxeas behauptete, wenn man das göttliche in dem Erlöſer nicht 400 abläugnen oder verkürzen wolle, ſo könne man die Einheit Gottes nur feſthalten, wenn man das göttliche in dem Erlöſer auf

---

*) Denn wenn Philaſtr. von ſeinen und mit Unrecht auch des Hermogenes Anhängern ſagt, qui et ita (nämlich wie die Sabellianer) sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica: ſo iſt das nur von der ſpäter über ſie herrſchend gewordenen Meinung zu verſtehen.

keine Weiſe abſondere oder unterordne, ſondern es für eines und daſſelbe erkläre mit dem in dem Vater ſelbſt.' So kann man die Formel duos unum volunt esse *) für den eigentlichſten Ausdrukk des Praxeas und der ſeinigen erkennen. Sonſt aber muß man ſich ſehr hüten, nicht die Ausdrükke, deren ſich Tertullian bedient um die Meinung ſeines Gegners zu bezeichnen, für deſſen Ausdrükke ſelbſt zu halten. Dies gilt ſchon gleich von der erſten Hauptſtelle **): denn anderwärts geht hervor daß Praxeas, ohnſtreitig mit der Schrift des neuen Teſtamentes, des Ausdrukks Sohn ſich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöſer, ſondern für die mit der Gottheit vereinigte Menſchheit ***), und in Uebereinſtimmung hiermit hat er nicht ſagen können, der Vater und der Sohn ſei einer und derſelbe. Auch ob er es grade ſo geſagt, daß in dem zuſammengeſezten Namen Jeſus Chriſtus Jeſus den Menſchen bezeichne, Chriſtus aber die Gottheit, ſo daß Tertullian mit Recht ſagen konnte, er mache Chriſtum zum Vater †), möchte ich nicht behaupten; ſondern wenn er Jeſum und Chriſtum ſo getrennt ††), iſt wol wahrſcheinlicher, daß er den Erlöſer als von Menſchen abſtammenden Menſchen Jeſus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menſchen aber Chriſtus. Denn jenes iſt deshalb unwahrſcheinlich, weil [illegible] deutlich in der Schrift geſagt worden daß Chriſtus gekreuziget worden iſt. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdrukks Sohn Gottes darauf beruht, daß nur das menſchliche konnte geboren werden: ſo konnte unmöglich Praxeas ſagen, Chriſtus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Chriſto geſagt wird, er ſei gekreuziget. Noch gewiſſer iſt aus demſelben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterſcheidet, daß keinesweges das ſein eigner Ausdrukk geweſen, der Vater ſei geboren worden und habe gelitten und ſei gekreuziget worden; ſondern das konnte er vielleicht wol ſagen, der Vater ſei in die Jungfrau hinabgeſtiegen *), niemals aber weiter gehend, auch der Vater ſei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieſes leztere vielmehr, wie es faſt eintritt mit einem wizigen Einfall **), ſo iſt es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigſten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weiſe mit dem Menſchen vereinigte Gott war: ſo konnte er auch, wenn gleich ſeine Einwohnung den Jeſus zum Chriſtus machte, doch niemals mit oder in Jeſu leiden. Eben ſo bezweifle ich, obgleich auch dieſes Tertullian ihm in den Mund gelegt, daß Praxeas in die Identität des göttlichem in Vater und Sohn auch den Geiſt mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen beſtimmte Aeußerungen des Praxeas über den Geiſt ***);

---

*) Tert. adv. Prax. 5.

**) Perversitas ...... quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

***) Ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum id est Christum. cap. 27. u. ebendaſ. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Ecce, inquiunt, ab angelo praedicatum est, *Propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei.* Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar muß man das erſte Mal utique leſen, nicht das andere Mal.

†) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

††) Si enim alius est Jesus, alius Christus. cap. 27.

---

*) Ipsum dicit patrem descendisse in virginem. cap. 1.

**) Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit ..... paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.

***) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus" kann nur durch einen Mißverſtand auf den h. Geiſt bezogen worden ſein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöſer ſelbſt gedacht und die beiden Seiten deſſelben durch κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bezeichnet. Daß aber in andern Stellen Tertullian das πνεῦμα mehr hinzufügt, als daß er es beim Praxeas gefunden hätte, ſcheint mir aus der Art hervorzuge-

und doch würde Tertullian, der als Montaniſt ein beſonderes Intereſſe hiebei hatte, ſie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei ſeiner rhetoriſchen Dialektik und ſeiner Behandlungsweiſe der Schriftſtellen nicht hätte fehlen können, auch mit dieſen Behauptungen nach ſeiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte ſagen, auch das wizige Eingangswort würde anders geſtaltet und ausgeführt worden ſein, wenn Praxeas auch über den Geiſt etwas beſonderes vorgetragen hätte. Iſt nun dieſe Vermuthung gegründet: ſo iſt dies ein Beweis mehr, daß die Lehre des Praxeas ſich nicht unabhängig, ſondern im Gegenſaz gegen jene an das ebionitiſche anſtreifende Anſicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es ſei nur in den Gegenden des Praxeas über den Geiſt damals noch nicht ſo viel Frage entſtanden, und die Behandlung deſſelben als Perſon habe der μοναρχία noch nicht Gefahr gedroht: ſo kommt auch dies ziemlich auf daſſelbe hinaus. Ja es läßt ſich ſehr gut die Möglichkeit denken, ſo lange die Vorſtellung der Trinität noch nicht ganz feſt geworden war, daß einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöſer ſein volles Recht widerfahren zu laſſen mit dem Praxeas lehrte, zugleich aber, wenn der Geiſt als die Quelle aller Gaben perſonificirt wurde, ſich eine ſubordinatianiſche Theorie über dieſen eher gefallen ließ als eine über den Erlöſer. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung ſich über den Geiſt ebenfalls in ſtrengerer Form beſtimmt zu erklären, ſo hatte er auch keine Veranlaſſung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um ſo natürlicher daß ihm Vater und Gott-an-ſich völlig daſſelbige blieb. Daher er auch in ſofern abwechſelnd geſagt haben kann, das göttliche in Chriſto ſei αὐτόθεος *), und der Vater ſei aus ſich ſelbſt herausgegangen,

---

hen, wie er, nachdem er zu zeigen geſucht daß die Art wie er ſelbſt den Sohn annehme nicht gegen die μοναρχία ſtreite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

*) Ipse deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatur. cap. 1.

wie Tertullian ihn die Stelle Joh. 13, 1. parodiren läßt *). 311
wiewol er ſich des Ausdrukks, Aus ſich ſelbſt herausgegangen,
ſchwerlich bedient haben wird, da er ſo beſonders ſich darauf berief
daß der Vater im Erlöſer ſei **), ſondern lieber wird er geſagt
haben, der Vater ſei in das Fleiſch hineingegangen, als aus ſich
heraus. Dadurch alſo daß Praxeas keine Veranlaſſung hatte,
Gott-an-ſich, αὐτόθεος, die Einheit des göttlichen Weſens
ſchlechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von einander
zu ſondern, wurde auch für dieſe Seite der Entwikklung
des Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den
Fehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getadelt haben
***); nur daß man mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit ſagen
kann, wenn die Einſicht in das Weſen des Geiſtes ſich in
der Schule des Praxeas weiter entwikkelt hätte, und die Nothwendigkeit
klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem
Erlöſer zu ſtellen, ſo müßte ſich eine doppelte Straße eröffnet
haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das göttliche
Weſen an ſich fortwährend als gleichgeltend behandeln,
und dann hätte man Ein göttliches Weſen mit zwei Phaſen 312
erhalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch
in andern Verhältniſſen des Menſchen zu Gott manche Aehnlichkeit
finden mit denen zum Erlöſer und Geiſt, aber freilich
nur wenn man, was als eine Annäherung an das gnoſtiſche
erſcheinen konnte, das altteſtamentliche von dem neuteſtamentlichen
ſchärfer als gewöhnlich geſchah trennte, daß es rathſam
wurde dieſe auf eine dritte Phaſe zu beziehen, und ſo den Va-

---

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus*, et *Qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me*. His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere. cap. 20.

***) S. Glaubenslehre II. S. 704. (S. 684 der zweiten Ausgabe.)

ter dem Sohn und Geiſt coordinirend ihn von dem αὐτόθεος oder der abſoluten Einheit des göttlichen Weſens mehr und beſtimmter als Praxeas ſelbſt gethan hatte zu trennen. — Genaueres iſt aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es iſt auch kein Grund verhanden, hieraus dem Schriftſteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrſcheinlich ſeine Lehre nicht weiter entwikkelt, ſondern ſich begnügt die Hauptpunkte aufzuſtellen, ſo weit ſie dem von ihm aufgefaßten Bedürfniß genügten. Dieſes aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlöſers die Einheit des göttlichen Weſens aufrecht zu halten. Daß er das lezte erreicht, bezeugt ihm ſelbſt Tertullian, nur daß er meint, es ſei eben ſo gut auf ſeinem Wege zu erreichen geweſen *); von dem erſten aber will er deſto weniger wiſſen, ſondern beſchuldigt den Praxeas, daß er die göttliche 343 Offenbarungshaushaltung hintanſeze der göttlichen Einheit zu Liebe **). Ja gänzlich überſehend daß Praxeas nur darauf ausgeht die göttliche Verehrung des Erlöſers zu rechtfertigen, ſagt er von ihm, er judaiſire ***), und ſchlimmeres als dieſes konnte man doch von Artemon und Theodotus auch nicht ſagen. So wird daher derjenige, welcher den ſtärkſten Ausdrukk für das göttliche im Erlöſer fordert, dem gleich geſezt, welcher nur den ſchwächſten zulaſſen will; und dieſer höchſt bedeutende Unterſchied wird ſo ſehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen, welche beide das göttliche ſtärker hervorheben als jene erſten, von denen die einen aber deshalb eine Zwieſäligkeit in dem göttlichen Weſen ſeyen, die andern keine *). So wie nun Praxeas eine Annäherung iſt an den Sabellius, ſo iſt Tertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrbegriff. Wenn man aber in dieſen erſten Andeutungen wie ſie in Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe vergleicht, ſo iſt nicht zu läugnen daß die Lehre des Praxeas eine einfache beſtimmt abgefaßte Ausſage enthält, des göttlichen Weſens Vereinigung mit dem Menſchen Jeſus, ohne eine Aufgabe wegen dieſer Vereinigung die Vorſtellung des göttlichen Weſens ſelbſt irgend zu ändern, und es anders zu denken ſofern es mit Jeſu vereiniget iſt und anders ſofern nicht, ſondern an und für ſich betrachtet; vielmehr wurde dieſe Aufgabe abgewieſen. Die Vereinigung und alſo das Sein Gottes in Jeſu behaupten, dies war der ebionitiſchen Abweichung und allem was ihr näher lag entgegengeſezt; das Abweiſen einer Unterſcheidung im göttlichen Weſen war denen entgegengeſtellt, welche ſich eben ſo ſehr der ebionitiſchen Abweichung widerſezten, ſich aber dagegen leichter zum Hellenismus neigen konnten. Das nächſte was Praxeas zur weiteren Fortbildung ſeines Lehrbegriffs hätte thun können und müſſen, lag dem gemeinſamen Bedürfniß der Chriſten nahe genug, nämlich genauer zu beſtimmen wie denn eine beſondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelweſen zu denken und von der allgemeinen wirkſamen Allgegenwart Gottes zu unterſcheiden ſei. Hiezu würde er ohnſtreitig aufgefordert worden ſein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn dieſen war es natürlich zu entgegnen daß ſie dergleichen nicht zu denken wüßten. Allein dieſe Anreizung ſcheint geſehlt zu haben, und darum ſcheint vom Praxeas ſelbſt und ſeinen unmittel-

---

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum. cap. 2.

**) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus οἰκονομίαν monarchiae adulantes.

***) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

---

*) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schluſſe ſeines Buches, Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim …, dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt. Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit.

baren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fortbildung ausgegangen zu ſein. Die Lehre des Tertullian war in ſofern ſchon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft 315 bleiben muß, überall auch den Geiſt ſchon mit in die Unterſuchung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, daß auch er ſich in einer eben ſo beſtimmten und einfachen Formel auszuſprechen vermocht habe; ſondern auf der einen Seite war er leicht veranlaßt zu negativen Ausdrükken, um ſich nämlich zu reinigen, daß indem er allerdings im göttlichen Weſen glaubte unterſcheiden zu müſſen, er doch keinesweges zum Hellenismus neige. Dieſe Vertheidigung lag ihm um ſo näher, als er ſelbſt immer heftig gegen die Gnoſtiker geſtritten, welche in dem oben aufgeſtellten Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurückſanken. Wo er aber nicht bloß abwehren, ſondern ſelbſt darſtellen will, da iſt es natürlich, daß um die in dem göttlichen Weſen zu ſezende Verſchiedenheit beſtimmter zu bezeichnen, entweder mit der größten Vorſicht der Ausdrukk muß abgewogen werden, und dadurch wird er ſchwankend und unbeſtimmt *), oder man muß das Herz haben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen **), die dann natürlich 316 am meiſten wieder, um nicht gegen die Abſicht mißdeutet zu werden, der mannigfaltigſten Cautelen bedürfen ***). Dabei aber iſt denn kein Wunder, wenn nicht ſelten die feſtſezenden und die beſchränkenden Ausdrükke aus verſchiedenen Stellen zuſammenge-

---

*) Dergleichen ſind: *οἰκονομία* quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens. cap. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem. cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis. cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt. cap. 8.

***) z. B. omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

nommen einander aufheben *). Daher läßt ſich denn weder das Verhältniß der Dreiheit zur Einheit feſthalten, wenn einmal alle drei Perſonen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann wieder die beiden andern vom Vater **); noch auch läßt ſich das Verhältniß des Sohnes zum Vater feſthalten, wenn einmal die Gleichheit angeſtrebt wird, und dann wieder ganz offenbar die Ungleichheit zugeſtanden oder vorausgeſezt ***). Dieſe leztere liegt aber überhaupt ſo tief in der ganzen Anſicht und Darſtellung, daß ſie ſich faſt überall merklich genug und gleichſam unwillkührlich ausſpricht. Denn wenn der Vater urſprünglich allein war, auch ſeinen λόγος nur in ſich tragend †), und eben dieſer λόγος erſt vollſtändig ward als er aus Gott hervorging ††), wie ſollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich ſein, oder der Sohn ſagen können, daß alles was der Vater hat ſein iſt, da ja entweder die Ewigkeit nicht ſein iſt, wenn man ſagen will, ſo lange das Wort in Gott war war es eigentlich noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht ſein, wenn es übergegangen iſt aus dem Zuſtande des in Gott Ruhens in den

---

*) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio. cap. 9.

**) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entſpricht, dem Sohn und Geiſt aber der Strahl und die Spitze.

***) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio major cap. 9. und eben ſo cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 13. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und cp. 22. unum dicit quod … pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et ad obsequium filii … et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

†) cap. 5.

††) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

Zuſtand des Fürſichhervortretens. Oder wenn es ſo zart ſteht um die Gottheit des Sohns, daß für ſich allein zwar Chriſtus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zuſammen vor, dann nicht Gott, ſondern Herr*): wie ſollte denn wol eine Gleichheit zwiſchen beiden ſtattfinden? Nun iſt es freilich leicht zu ſagen, Tertullian ſei eben kein reiner Punkt in der Entwikklung des kirchlichen Begriffs, ſondern ohnerachtet ſeiner Polemik gegen die Gnoſtiker gnoſtiſiren doch ſeine probolae, und ſein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung aller Dinge ſubſtantiell aus Gott hervorgehendes Wort arianiſire, ſo wie ſein ante omnia enim Deus erat solus**) genau zuſammentreffe mit dem ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Allein daß dieſes weder perſönliche Uebereilungen im Streite ſind, noch dieſe Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zuſammenhängen, ſondern daß ſie der Aufgabe, eine ſolche Scheidung im göttlichen Weſen im Gegenſaz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu beſtimmen, faſt nothwendig anhängen, das wird ſich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegenſaz zwiſchen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geſchichtlichen Zuſammenhang zwiſchen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweiſen, höchſtens daß beide Aſiaten geweſen ſind; denn von Praxeas ſagt dies Tertullian uns deutlich***), und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Epheſus geweſen oder aus Smyrna †). Nach dem Epiphanius hat überdies Noetus ſeine ſchrekkliche und verderbliche Bitterkeit zuerſt ausgeſpien; Theodoret ſieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleomenes, die aber unbekannt wie ſie ſind uns keinen Aufſchluß über eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher gut thun lieber vorauszuſezen daß aus den gleichen Gründen wie bei Praxeas dieſelbe Anſicht ſich auch anderwärts gebildet habe. Denn daß im ganzen beide ſehr zuſammenſtimmen, iſt außer Zweifel. Daß Noetus Hauptabſicht auch war in der Darſtellung des göttlichen im Erlöſer jeden entfernten Schein von Vielgötterei zu vermeiden, ſieht man aus den erſten Argumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm anführen, welcher leztere wol noch etwas anderes vor ſich gehabt hat als den erſteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noetus Ausſchließung aus einer gemeinſchaftlichen Quelle zu ſein ſcheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Chriſto und der in dem Vater zu beweiſen ſich derſelben Stellen vornehmlich bedient wie Praxeas, nur wie es ſcheint einen vorzüglichen Werth auf diejenigen gelegt, wo daſſelbige Werk einmal dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich möchte glauben daß auch Noetus eben ſo wenig als Praxeas den Geiſt ſchon mit in ſeine Formel hineingezogen habe, wie denn auch ihm ſchon Hippolytus noch mehr aber Theodoret vieles aufbürden was nur gegneriſch gefolgert, niemals aber von ihm ſelbſt geſagt worden iſt. Denn ich glaube wol daß Noetus geſagt haben kann, es ſei kein Unterſchied zwiſchen dem unſichtbaren Gott und demjenigen welcher erſchienen ſei*); wollte doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Weſen eben daraus erweiſen, daß ein Unterſchied ſein müſſe zwiſchen dem in dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der ſich ſichtbar mache**); und eben ſo gut konnte Noetus umgekehrt damit anfangen, dieſen Unterſchied zu läugnen, weil doch nie Gott ſelbſt ſichtbar geworden, ſondern nur ſeine außerordentlichen Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath-Kol in den von *σημεῖον* und *τέρας* überhaupt übergeht. Und Noetus hatte Veranlaſſung genug, jenen Unterſchied zwiſchen dem unſichtbaren und dem ſichtbarwerdenden Gott ganz im allgemeinen aufzuſuchen, weil auch alle altteſtamentiſchen Theophanien anfingen auf Chriſtum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch ganz allgemein geſagt haben kann, der unſichtbare und der geſehene Gott ſei derſelbe: ſo kann er demohngeachtet wol ſchwerlich geſagt haben, auch der ungezeugte und gezeugte ſeien derſelbe***), ſondern dieß iſt eine Folgerung derer welche ſchon das göttliche in Chriſto als das vor aller Zeit gezeugte Wort anſahen. Sie hätten alſo nur ſagen ſollen, Noetus mache keinen Unterſchied zwiſchen dem ungezeugten Gott und dem welchen ſie den gezeugten nennen. Er ſelbſt aber konnte nur ſagen, das göttliche in dem gezeugten Menſchen ſei der ungezeugte Gott ſelbſt, und ſo auch der unleidensfähige ſei in dem leidensfähigen Menſchen geweſen; und nie würde er geſagt haben, wie Theodoret ihn ſagen läßt, derſelbe ſei unleidensfähig und unſterblich und auch zu anderer Zeit leidensfähig und ſterblich. Denn dieſe Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der Abſicht alles vielgötteriſche zu vermeiden, weil das leidensfähige kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem ſterblichen ganz zu ſchweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatſachen der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarung ganz das Anſehn haben dem Noetus eigen zu ſein; nur Schade daß ſich gar keine genaueren Aufſchlüſſe darüber finden, wie er ſie eigentlich gemeint hat. Es kann ſein, daß er ſich Gott gedacht hat in einer beſtändigen Agilität, nach Art unſerer Selbſtbeſtimmung im Wechſel entgegengeſezter Momente, bald ſich in ſich ſelbſt zurükkziehend und verbergend, bald ſich kundgebend in einer Verbindung mit dem endlichen. Hatte er nun dieſen Wechſel ſo unbeſtimmt ausgeſprochen wie in der erſten Formel des Theodoret: ſo könnte darin liegen daß auch in Zukunft und unabhängig von der Erſcheinung Chriſti noch andere göttliche Offenbarungen könnten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht chriſtlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Chriſto feſtſtellen wollte: ſo iſt nicht anzunehmen daß dies ſeine Meinung geweſen, wenn man gleich ſagen muß daß ſeine Vorſtellungsart an und für ſich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausſchließt. Daſſelbige iſt aber auch der Fall mit dem kirchlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal außer der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeſchreibliche Differenz in dem göttlichen Weſen, nämlich das Ausgehn des Geiſtes, geſezt iſt, ſo iſt auch in dieſer Vorſtellung ſelbſt kein Grund, warum es nicht noch mehrere ſolcher Prozeſſe geben könne; und wenn der göttliche Verſtand ſich heraustretend ſubſtantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenſchaft oder Thätigkeit? Auch iſt von keiner rein dogmatiſchen Darſtellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen daß die Ausſchließung jeder größern Zahl rein ſolle mitgeſezt ſein, vielmehr muß der Grund hiezu anderwärts geſucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Chriſtum und den Geiſt zur Wiederbringung des menſchlichen Geſchlechtes; und nur eine ſpeculative Trinitätslehre kann eine ſolche ausſchließende Conſtruction verſuchen, wird aber auch eben deswegen, weil ſie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahr-

---

*) cap. 13.

**) cap. 5.

***) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae, cap. 1.

†) Νοητὸς Ἀσιανὸς, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων. Epiph. p. 479. — Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος. Theodor. h. f III, 3. wie Hippolytus.

---

*) Anders mein: Martini pragm. Geſch. S. 142.

**) Hippol. adv. Noet. ſowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar ſehr unbefangen darüber weg und erwähnen es, als ſtände es gar nicht auf Noets Seite, daß auf der einen Seite Chriſtus ſagt, er ſelbſt wolle den Tempel wieder aufbauen, und daß denn doch ſeine Auferweckung dem Vater zugeſchrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Vergleichung anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. C. D., was auch in der Natur der Sache liegt, daß grade dieſes Noetus nicht kann unberührt gelaſſen haben, und jene mußten ſich vorzüglich dahinter zurückziehen, daß die Auferweckung eine Sache der Macht ſei, und daß dieſe am meiſten die Einheit repräſentire: *μία δύναμις τούτου, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός.* Hippol. VIII.

---

*) ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται. Theod. l. c.

**) Tertull. adv. Prax. cap.

***) Theodor. l. c.

haft theologiſch gehalten werden können. Hat Noetus nun aber
auch nur die auf die Erſcheinung des Erlöſers ſich beziehenden
323 Offenbarungen unter dem Schema einer ſolchen göttlichen Agili-
tät vorgeſtellt, ſo bleibt immer eine ſtarke und kaum zuläſſige
Vermenſchlichung des höchſten Weſens darin, wenn man das ὅτε
und ἡνίκα gleichmäßig auf den göttlichen Rathſchluß und auf
deſſen Realiſirung bezieht, weil man ſich dann ein vollkommen
zeitliches göttliches Handeln vorſtellen muß. Dies nun freilich
wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung
des Sohnes und das Ausgehen des Geiſtes wenigſtens ganz
zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum das
eigenthümliche hätte, was von vielen die dem kirchlichen Lehr-
begriff folgen zwar angeſtrebt wird, aber durch denſelben ſchwer
zu erreichen iſt, daß nämlich die göttliche Thätigkeit in der
Offenbarung, der in der gewöhnlichen Weltregierung beſtimmt
entgegentritt. Denn während uns nichts hindert dieſe im ein-
zelnen uns ſo geſchloſſen und in den Banden der Nothwendig-
keit zuſammengehalten vorzuſtellen, daß ein jedes einzelne durch
alles frühere beſtimmt iſt: ſo erſcheinen die Momente der Offen-
barung als durch göttliche Willkühr zwiſchen jene hineintretend,
und jeder dieſer Momente für ſich durch ein freies und unab-
hängiges ὅτε ἠθέλησεν einzeln beſtimmt. Indeſſen iſt es nicht
nöthig auf dieſen zweideutigen Vortheil zu beſtehen, ſondern man
kann denken daß bei fortſchreitender Entwikklung auch Noetus
würde den göttlichen Rathſchluß, als die ewige Seite, von dem
Hineintreten in die Erſcheinung, als der zeitlichen, unterſchieden
haben, und dann ſtand er völlig gleich mit denen welche die
324 ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Menſchwerdung
trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, daß ſeine Dar-
ſtellung höchſt einfach war, jene aber auf eine ſchwierige Weiſe
zuſammengeſezt. Denn ſchwierig iſt ſchon, wenn man eine
Mehrheit der Perſonen annimmt, zu entſcheiden, ob das Hervor-
gehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit
oder als in dem göttlichen Weſen nothwendig gegründet ſoll an-

geſehen werden. Bei der lezteren Erklärung erſcheinen die einzelnen Perſonen als einem höheren Geſez unterworfen, wie die mythologiſchen Gottheiten dem ewigen Geſchikk. Bei der erſten erſcheint der Sohn eben ſo beſtimmt abhängig ſeiner Exiſtenz nach von dem Willen des Vaters, wenn er ihn auch hätte nicht erzeugen können, und alſo darin den übrigen Weſen, die doch Geſchöpfe ſind, völlig gleich. Aber nicht nur dieſer Schwierigkeit entging Noetus, ſondern auch eben ſo der noch größeren, wenn man nun nach der Menſchwerdung fragte, ob dieſe in ihrer räumlichen und zeitlichen Beſtimmtheit allein in dem Willen des Vaters gegründet ſei, oder auch in dem des Sohnes. In dem erſten Falle wäre dann in der Gottheit ſelbſt Befehl und Gehorſam, alſo eine Ungleichheit, welche völlige Trennung in ſich ſchließt*); in dem andern wäre dann kaum möglich Vater und Sohn auseinander zu halten, wenn dies doch nicht in irgend einem Sinne räumlich geſchehen ſoll, wogegen aber die eifrigſten Vertheidiger des kirchlichen Lehrbegriffs**) auch am eifrigſten proteſtiren. Dieſem allen entgeht Noetus, indem er nur von Einem göttlichen Willen weiß, deſſen ewiger Rathſchluß ſich auf die beſtimmte Weiſe und alſo auch zur beſtimmten Zeit realiſirt. Daß aber nun nach Noetus dieſe Eine und ungeſchiedene Gottheit ſollte in Chriſto ganz die Stelle der Seele vertreten haben, und ohne pſychiſche Vermittelung dem menſchlichen Leibe eingewohnt, ſo daß inſofern Noetus ein Vorgänger des Apollinaris geweſen, wie Martini***) meinte: dies ſcheint mir theils aus der dort angeführten Stelle des Hippolytus nicht zu folgen; theils finde ich es an ſich unwahrſcheinlich, denn es näherte ſich zu ſehr den Metamorphoſen der heidniſchen Gottheiten, als daß es hätte von einem ſo ſtrengen Gegner des Polytheismus ausgehen können. Auch hätte es bei ſeiner Anſicht ganz vorzüglich doketiſche Folgerungen nach ſich ziehen müſſen, welche ihm ſeine Gegner gewiß nicht würden geſchenkt haben, ſo daß der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die apollinariſche Anſicht faſt nur aufgeſtellt werden konnte von denen welche zum Behuf der ἐνσάρκωσις ſchon eine Scheidung im göttlichen Weſen gemacht und eine beſondere Perſon dazu beſtimmt hatten. Und dieſe Bewandtniß ſcheint es mir auch zu haben mit jener Stelle des Hippolytus *), daß er darin nicht gegen den Noetus ſich erklärt, welches nicht ſo kurz würde abgemacht ſein, ſondern nur ſich ſelbſt ſchüzen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdrukk σαρκωθείς, deſſen er ſich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der λόγος in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol ſchwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Chriſto gewußt. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern ſcheint **), ſchon er geſagt, Chriſtus heiße Gottes Sohn als Menſch, den λόγος aber nenne Johannes nicht Sohn, ſondern er ſei Gott ſelbſt: ſo hat er ja das göttliche und das menſchliche in ihm beides anerkannt, und konnte alſo mit demſelben Recht wie ſeine Gegner von zwei Naturen in Chriſto reden, wenn man nicht etwa ſagen will, erſt die Sonderung der Perſonen mache daß man von dem höchſten Weſen den Ausdrukk Natur gebrauchen könne; denn in dieſem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indeß wenn ſich auch manche falſche Anſchuldigung oder Vermuthung beſeitigen läßt, und manches etwas genauer beſtimmt werden kann: ſo ſcheint doch Noetus eben ſo wenig als Praxeas ſich genauer darüber erklärt zu haben, wie ſich Gott mit dem Menſchen Jeſus vereinigt, und worin das unterſcheidende ſeines Seins in Chriſto beſtanden habe. Theodoret zwar oder ſeine nächſten Gewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Entwickelungen, welche die Lehre des Noetus durch Kalliſtus erfahren habe, allein bis auf uns hat ſich nichts davon erhalten. — Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die Mehrheit der Perſonen vertheidigt, ſo finden wir dieſelbe ſtarke Annäherung zur arianiſchen Abweichung, ja dieſelben Annäherungen zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieſelbe Schwierigkeit, den Vater als Perſon von dem *αὐτόθεος* als der Einheit zur Dreiheit zu unterſcheiden, welche Unterſcheidung doch die Lehre von einer perſönlichen Dreiheit in der Einheit des göttlichen Weſens durchaus erfordert. Denn auch er ſagt daß der Sohn eben ſo wenig als etwas anderes dem Vater könne gleichgeſtellt werden *), und läßt ihn erſt mit der erſten Stimme Gottes aus dieſem hervorgehn **). Und bald redet er von einem Gott und zwei Perſonen, bald von einem Vater und zwei Perſonen ***), an beiden Stellen den Geiſt nicht mit in dieſe

---

*) So daß man nicht füglich ſagen könnte μὴ διὰ τῆς ἰδίας μεγαλειότητος. Basil. Hom. XXIV.

**) z. B. Athanas. c. Sabell. Greg. 10. 11. 15.

***) A. a. O. S. 143. 144.

---

*) c. Noet. XVII.

**) c. XV, wo aber der griechiſche Text nicht ganz in Ordnung iſt, und aus der Ueberſezung ergänzt werden muß.

---

*) *πρὸς γὰρ τὸν πατέρα εἰς λογισθήσεται;* c. Noet. V.

**) *ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος.* ibid. X. Denn wer in dieſer Stelle das *ὁρατὸν ποιεῖ* und *προτέραν* nicht von der ewigen Zeugung verſtehen wollte, ſondern etwa von der Menſchwerdung, der möchte ſie ſabellianiſch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, alſo immer für die von Hippolytus beſtrittene Seite.

***) *δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Hier iſt offenbar das *πνεῦμα* nicht unter den beiden *προσώποις* begriffen, und der Vater iſt nicht der *εἷς θεός*, ſondern das eine *πρόσωπον*. Unmittelbar darauf fährt er fort: *πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Auch dieſes nun kann ich nur ſo erklären, daß zwei *πρόσωπα* ſind, weil außer dem Vater auch noch der Sohn da iſt, und der h. Geiſt wird wieder als *τρίτον* hintennach geſtellt; das *δὲ* läßt keine andere Erklärung zu. Und faſt abſichtlich ſcheint Hippolyt beide Ausdrükke hinter einander zu ſtellen, um zu zeigen daß auch er den Vater nicht, ſondern nur den Sohn und Geiſt als aus der Quelle des Vaters fließend von dem *εἷς θεός*, dem Gott ſchlechthin, *αὐτόθεος*, ipse-Deus, ſcheiden will.

einreihend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber faſt abſichtlich vermeidend ihn auch *πρόσωπον* zu nennen. Ja die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit feſthalten will, ſo loſe, daß er ſie auf bloße Uebereinſtimmung und Zuſammenwirkung zurückführt, und ſtreng genommen läugnet daß Vater und Sohn dem Weſen nach Eins wären *). Merkwürdig aber iſt beſonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus ſein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30 widerlegt, mit der wie Tertullian daſſelbe dem Praxeas zerſtört, wie man zugleich den
370 einen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian widerlegt den Praxeas aus dem *ἕν*, weil nämlich nicht das *εἷς* da ſtände, findet aber den Pluralis *ἐσμέν* gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läßt das *ἕν* unberührt, als ob ſich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das *ἐσμέν* nimmt er in Anſpruch. Dieſer alſo muß es billig ſeinem Kampfgenoſſen Tertullian glauben, daß der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieſes, daß das Neutrum ſich ganz gut mit Noetus Anſicht verträgt. Doch die Schrifterklärung iſt überhaupt nicht die glänzendſte Seite dieſer Entwicklungsſtreitigkeiten, am wenigſten bei denen welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs ſtehn, wie es denn natürlich iſt daß die Auslegung zuerſt ſchwankend wird durch den Einfluß der

---

*) cap. VII. *Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν* (denn ſo muß man leſen, nicht *ἐστιν*) *κατὰ τὴν οὐσίαν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφρονίας ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ παῖς, ὁ πεμφθεὶς ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ* (wenn nicht *ἓν*) *δυνάμει, διαθέσει*. Doch will ich nichts weiter folgern, als daß das zuſammengeſetzte und verwikkelte der Vorſtellungsart ſo verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, daß hier ſogar *οὐσία* auf dieſelbe Weiſe gebraucht iſt wie ſonſt *ὕπαρξις* oder *ὑπόστασις*. — Nicht minder merkwürdig iſt der Ausdruck *οἰκονομίας* (d. h. der drei Perſonen) *συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν*. cap. XIV, welcher die Einheit als gleichſam aus der Dreiheit erſt entſtehend darſtellt; ziemlich gleich derjenigen perſönlichen Einheit Chriſti, welche nur darin beſteht daß ſeine zwei Willen immer daſſelbe wollen.

Polemik, weil ſie aus dem Zuſtand der Unbefangenheit und gleichſam der Unſchuld heraustritt; und ſo muß Willkühr und Künſtelei ſteigen, bis man genöthiget wird feſte Principien für ſie zu ſuchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen den Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der Annahme einer Mehrheit im göttlichen Weſen verbunden ſind, nenne man dieſe nun ὑπόστασις oder ὕπαρξις oder πρόσωπον, auf der andern aber über den Wechſel zwiſchen dem verbergenden Inſichſein und dem offenbarenden Heraustreten Gottes — wenn er auch dabei alles räumliche und zeitliche eben ſo ſtreng ausſchloß wie ſeine Gegner — ſich nur auf eine ſo unbeſtimmte Weiſe ausdrükkte wie Theodoret vermuthen läßt: ſo konnte ſich doch mit ſeiner Darſtellung ſehr leicht die Vorausſezung vereinigen, daß auch Chriſtus nur eine vorübergehende Offenbarung[39] ſei, wie entſtanden als Gott wollte, ſo auch wieder vergangen; und dieſes wäre allerdings kein befriedigender Ausdrukk des ganzen an die Perſon des Erlöſers gebundenen Glaubens. Denn ſeine königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd wenigſtens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde werden zu ſeinen Füßen gelegt ſein, können und wollen wir nicht miſſen. Dieſes nun beſtimmter in die Anſicht des Noetus aufgenommen, und ſo den vielleicht früher ſtatt gehabten Mangel ergänzt zu haben, dies ſcheint vorzüglich die Leiſtung des Beryllus von Boſtra geweſen zu ſein. Daß er, wie es ſcheint, ſeine Meinung, von dem Anſehn und dem perſönlichen Uebergewicht eines großen Mannes überwogen, ſelbſt wieder aufgegeben hat, kann kein Bewegungsgrund ſein, ihr ihre Stelle in der Entwikklung dieſer Vorſtellungen zu nehmen oder auch nur zu ſchmälern. Iſt nun gleich ein geſchichtlicher Zuſammenhang zwiſchen Beryll und Noetus nicht nachzuweiſen, da auch unſere Nachrichten von dem Zeitalter des lezteren und der Ausbreitung ſeiner Schule ſo ſchwankend und dürftig ſind: ſo ſteht doch der Zuſammenhang in der Sache feſt, ſo daß wenn Beryllus auch nicht aus Noetus geſchöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewußt hat, doch ſeine Meinung dieſelbige Vorſtellung vorausſezt. Ich möchte auch nicht mit Martini *) ſagen, Beryllus ſei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verſchiedenen 311 Vorſtellung aufgetreten wie Noetus; ſondern ſie iſt in der That ganz dieſelbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Einwohnung in der Perſon Chriſti näher beſtimmt. Freilich haben wir auch nichts von dem Beryll ſelbſt, aber unſere wenigen Nachrichten ſtimmen hierin ganz überein. Huetius zwar **) iſt der Meinung, daß Euſebius und Hieronymus in ihren Nachrichten nicht genau zuſammenſtimmen; dies aber kommt nur daher daß er ſelbſt den Euſebius ***) nicht richtig verſtanden und überſezt hat. Denn *ἰδία οὐσίας περιγραφὴ* iſt nicht propria substantiae differentia, welches jedem bekannten Gebrauch von *περιγράφειν* und *περιγραφὴ* zuwider wäre, ſondern es heißt propria substantiae circumscriptio, und nicht müßte man um den Euſebius zu rechtfertigen annehmen daß Beryllus *οὐσία* habe für *ὑπόστασις* gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt worden, ſondern der ganze Ausdrukk iſt eine richtige Umſchreibung von *ὑπόστασις* oder *ὕπαρξις*, auch in dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Weſen eine Mehrheit angenommen werden ſoll, ſo daß das Weſen aller drei Perſonen daſſelbige ſei, und doch in ihnen, abgeſehen von dem was die zweite und dritte nur ſind durch ihre Vereinigung mit der Perſon des Erlöſers und mit der chriſtlichen Kirche, nichts anders 312 geſezt ſein ſoll als die Gottheit: wie ſoll man denn die ſogenannte Perſönlichkeit dieſer Dreiheit anders erklären, als daß in jeder das göttliche Weſen auf eine andere Weiſe umſchrieben d.

---

*) A. a. O. S. 149.

**) Origeniana. I. 3, 8.

***) H. E. VI, 33. τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.

h. gegen die anderen abgegrenzt und in ſich näher beſtimmt ſei, welches durch περιγραφή ſehr füglich kann ausgedrükkt werden *). Daß aber Euſebius hier nicht mit ſeinen eigenen Worten redet, ſondern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigſtens mit Ausdrükken der in Boſtra gepflogenen Verhandlungen, iſt ſowol daraus wahrſcheinlich, daß in den zu ſeiner Zeit geführten Streitigkeiten über dieſe Gegenſtände der Ausdrukk nicht vorkommt, als auch daraus, daß, wie man aus der Stelle ſelbſt ſieht, Euſebius die boſtreniſchen Verhandlungen vor ſich gehabt hat. Dieſe Wahrſcheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß deſſelbigen Ausdrukks auch Beryllus ſich ſehr füglich zur Darlegung ſeiner eigenen Vorſtellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noetus annahm daß in dem Erlöſer die Gottheit wohne und handle (ἐμπολιτευομένη): ſo mußte doch dieſes ein anderes Handeln und Einwohnen ſein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf ſie, und ſo war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöſer eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf den Erlöſer konnte nun von Gott etwas ausgeſagt werden, was in Bezug auf nichts anders galt; und die Allheit dieſer Beziehungen, ſo wie wir ſie jezt die göttliche Natur in Chriſto nennen, war nun allerdings eine eigene Umſchreibung des göttlichen Weſens. So daß Beryll mit Recht ſagen konnte, das göttliche Weſen beſtehe nun nicht nur an und für ſich, ſondern außerdem auch noch in dieſer eigenen Umſchreibung. Nur konnte er dieſe nicht eine Perſon nennen wollen, weil, einig darin mit ſeinen Gegnern, daß an kein räumliches oder zeitliches Auseinanderſein dieſer drei gedacht werden dürfe, er ſich eine Perſon, ὑπόστασις oder πρόσωπον, nicht anders denken konnte, als daß ſie zugleich eine räumliche und zeitliche Einheit ſei. Dieſe war für Beryll nur in dem Menſchen Jeſus, aber dennoch war das ἐμπολιτεύεσθαι der Gottheit in ihm etwas in derſelben Einem und ungetheiltem Weſen eigenthümlich geſeztes. Und ſo hat euch Huetius unrecht, wenn er dem Euſebius Vorwürfe macht, weil dieſer den Beryll deswegen zu tadeln ſcheine, daß er behauptet, Chriſtus habe keine ἰδία θεότης, weil es nämlich nur Eine θεότης gebe, indem ſonſt auch drei Götter ſein müßten. Denn dies iſt ebenfalls ein Ausdrukk nicht des Euſebius, ſondern des Beryllus, den Euſebius zwar in deſſen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen, indem Beryll meinte, wenn mehrere Perſonen ſein ſollten ohne Bezug auf dieſe oder eine andere Einwohnung: ſo könnten ſie nicht bloß verſchiedene Umſchreibungen des göttlichen Weſens in dem Sinne ſein wie er annahm, daß die Verbindung der Gottheit mit der Menſchheit eine ſolche ſei — denn nur innerhalb dieſer Grenze konnte er den Ausdrukk als einen gemeinſchaftlichen für ſich und ſeine Gegner gebrauchen —, ſondern es müßte dann das göttliche Weſen ſelbſt in Bezug auf irgend einen Gegenſaz getheilt ſein und geſpalten, und dann wäre die eine Gottheit eine andere als die andere. Wie denn Beryllus gewiß immer würde geſagt haben, die ungezeugte Gottheit ſei eine andere als die gezeugte. In dieſem Sinne nun war ihm dieſes beides gleichbedeutend, daß der Sohn Gottes vor ſeiner Menſchwerdung ſchon als eine Umſchreibung des göttlichen Weſens beſtanden habe, und daß während des menſchlichen Beſtehens des Erlöſers ihm eine eigene Gottheit einwohne; ſeinen Gegnern aber war beides nicht gleichbedeutend ſondern indem ſie das erſte annahmen, läugneten ſie das andere. Eben ſo war ihm gleichbedeutend zu ſagen, in dem Erlöſer wäre die Gottheit ſchlechthin von der des Vaters nicht zu unterſcheiden, oder ſo zu ſagen, die dem Erlöſer einwohnende Gottheit habe nicht auch ſchon vor ſeiner Menſchwerdung als eine eigene Umſchreibung des göttlichen Weſens beſtanden, ſondern ſei vorher geweſen von Ewigkeit her die Gottheit ſchlechthin; ſeine Gegner aber, indem ſie jenes mit ihm behaupten, läugnen ſie dieſes als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das beſtimmteſte läßt ſich alſo aus dieſer einen Phraſis bei Euſebius, als wäre ſie ein Auszug aus den Akten der boſtreniſchen Synode, der Streitpunkt zwiſchen Beryllus und ſeinen Gegnern feſtſtellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbeſtehen in eigner Umſchreibung läugnet, aber keinesweges zu verſtehen giebt, auch von ſeinen Gegnern nicht beſchuldiget wird geſagt zu haben, daß dieſes Beſtehen in eigner Umſchreibung auch würde ein Ende haben: ſo können wir getroſt annehmen, er habe die Fortdauer dieſer Verbindung auch nach Chriſti Erhöhung von der Erde angenommen, ſo wie ſie wenigſtens als bis zum jüngſten Gericht während in dem römiſchen Glaubensbekenntniß ausgeſprochen, in dem wirklichen Glauben der Chriſten aber als ewig a parte post angenommen iſt, indem wir ohne Zweifel alle die Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die Fortdauer jener Vereinigung in der Perſon Chriſti beziehen. Auch was Hieronymus von Beryll ſagt *), ſtimmt nicht nur im allgemeinen mit der hier über die Stelle des Euſebius gegebenen Erklärung, ſondern legt auch in Beziehung auf dieſen Punkt ein eignes Zeugniß für den Beryllus ab. Denn an die Frage über die Präexiſtenz der menſchlichen Seele Chriſti iſt hier nicht zu denken, indem es keine Spur giebt, daß dieſe wäre damals erörtert worden; wie denn überhaupt hierin zwiſchen der Seele Chriſti und jeder anderen kein Unterſchied ſein kann, wenn eine wahre menſchliche Natur Chriſti ſoll behauptet werden. Was alſo hier von Chriſto geläugnet werden ſoll, das kann nicht ſeine Menſchheit geweſen ſein, ſondern nur ſeine Gottheit, und auch dieſe nicht ſchlechthin, denn das geht gar zu deutlich hervor aus dem ausdrüklichen Zeugniß des Euſebius, ſondern nur daß ſeine Gottheit auch vor der Geburt ſchon für ſich als eine beſondere Perſon beſtanden habe. Daß Hieronymus eben dieſes ſo ausgedrükkt habe, iſt leicht zu erklären. Denn im

---

*) Man vergleiche nur die in Steph. Theſ. s. v. περιγράφειν und περιγραφή angeführten Stellen. Vornehmlich aber gehört hieher die auf Noetus oder Beryllus, wahrſcheinlich alſo auf dieſen lezten ſich beziehende Stelle bei Origenes Comm. in Joh. Vol. IV. p. 47, wo der Ausdrukk κατὰ περιγραφὴν mehrere Male vorkommt.

---

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem negat. *Catal. scr. eccl.*

ſtrengſten Sinne glaubte er ſelbſt auch nicht daß Chriſtus vor ſeiner Geburt ſchon beſtanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es ſo gemeint, von ihm ſagen, was Huetius von Euſebius ſagt, daß wenn Beryllus dieſes behauptet und Hieronymus ihn deshalb getadelt, er ſelbſt müſſe ein Kezer geweſen ſein. Er hat aber unter Chriſtus eben als ob er λόγον geſchrieben hätte die zweite Perſon der Gottheit verſtanden, und ſchreibt dem Beryll nur die Meinung zu, daß deren Perſönlichkeit — ἰδία οὐσίας περιγραφή — erſt mit der Incarnation 237 angefangen habe. Daſſelbe drükkt Gennadius [*]) noch anders aus, auch verworren genug, jedoch ſo daß der Sinn nicht zu verfehlen iſt, wenn man die andern Zeugniſſe dazu nimmt. Wenn nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, daß Beryllus geglaubt, die Gottheit zöge ſich aus dieſer beſondern Verbindung mit der menſchlichen Perſon des Erlöſers irgend wann wieder zurück: ſo würde auch Hieronymus nicht nur geſagt haben, er läugne Chriſtum vor ſeiner Geburt, ſondern mit noch größerem Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngſten Gericht, wie es oben Beryllus beſtimmt hatte. Mit größtem Recht ſage ich deshalb, weil, ob die menſchlichen Seelen als Einzelweſen vor der Geburt vorhanden ſind oder nicht, den chriſtlichen Glauben nie weſentlich intereſſirt hat, immer aber und ſehr die endloſe Fortdauer derſelben iſt verfochten worden. Die menſchliche Seele des Erlöſers würde alſo alsdann immer noch vorhanden ſein, und doch Chriſtus als ſolcher geläugnet werden. Hat nun Beryllus durch ſeine nähere Beſtimmung allen Verdacht dieſer Art von der Lehre des Noetus entfernt: ſo ſcheint auch jedes denkbare Intereſſe des chriſtlichen Glaubens bei dieſer Vorſtellungsart ungefährdet zu bleiben, und ſie ſcheint den Vortheil, daß dadurch die Einheit des höchſten Weſens auch nicht ſcheinbar verlezt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewähren. Denn die Idee der Erlöſung, wie ſie göttliches und menſchliches beides unverſtümmelt und unverringert in dem Erlöſer fodert, kann nicht reiner gehalten werden als hier, wo weder beſondere Veranlaſſung ſein kann etwas doketiſches einzuführen, noch auch die 320 Rede davon ſein kann, daß Gott ſchlechthin oder der Vater als der höchſte Gott beſſer und größer ſei als dasjenige was die Gottheit des Erlöſers bildet, und dieſes geringer und dürftiger als jener, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner jener Vorſtellung, faſt auf jeder Seite ſich ausdrükken. Es iſt aber gewiß, daß nur ſe vollkommener und ohne verringernde Umſchreibungen und Zuſäze die Gottheit in dem Erlöſer geſezt wird, um ſo vollſtändiger nur kann auch die Menſchheit geſezt werden; ſezt man aber ſtatt der wahren Gottheit eine Gott nähere oder gewiſſermaßen zur Gottheit erhobene höhere Natur *), ſo muß ſich das menſchliche des Erlöſers mehr oder weniger in Schein verwandeln. Und auch das Reich des Erlöſers, in welchem er durch die ihm angeſtammte Macht die Gläubigen immer als Selige ſammelt und zuſammenhält, auch dieſes bleibt feſt beſtehen, wenn dem Erlöſer ſeine Gottheit immer bleibt. Was aber kann irgend jemand für das Intereſſe des chriſtlichen Glaubens weiter verlangen als dieſes, da eben dieſe beiden Punkte

---

[*]) Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. *de dogm. Eccl.* cap. 4. Den Marcellus laſſen wir hier, da ſchon er der Annäherung an den Sabellius beſchuldigt werden kann, auch im weſentlichen mit Beryllus muß geſtimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgſte Conſequenzmacherei mit Beryllus zuſammengeſtellt werden, wenn man nämlich ſagt, die Gottheit des Vaters ſei vermöge ſeiner Allgegenwart in allen, wenn alſo nur dieſe dem Erlöſer einwohne, ſo ſei er nicht mehr als jeder andere Menſch, eine Verkezerung, von welcher ſich Origenes immer frei gehalten, der auf das beſtimmteſte die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterſcheidet, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen gehalten. Hievon abgeſehen iſt nun klar, daß auch Gennadius nur dieſes als die Meinung des Beryllus anſicht, daß das geſonderte Beſtehen der Gottheit Chriſti erſt mit ſeiner Menſchwerdung angefangen habe.

---

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ἐστι λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51

von jeher die Angel aller chriſtlichen Verkündigung waren *), und was kann für dieſen Glauben daran gelegen ſein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach außen zu verlangen, als ſich an einer ſolchen Verſchiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung geſezt iſt? Denn dies iſt der einzige Unterſchied, welcher zwiſchen der Vorſtellung des Beryllus und der ſeiner Gegner übrig bleibt. Nur eins könnte man noch ſagen, ſofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge von unnüzen Wortſtreitigkeiten am beſten vermieden wird, allerdings ein gemeinſames Intereſſe iſt, ich meine, daß man nach der Vorſtellung des Beryllus nicht einſehen kann, warum die Gottheit in der beſonderen Verbindung mit der Perſon Jeſu gedacht gerade der Sohn heißen ſoll, an und für ſich aber der Vater. Durch dieſe Betrachtung ſcheint auch in der That Origenes jene ganze Vorſtellungsart zurükkweiſen zu wollen **). Allein auch dieſes Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlaſſung des Noetus die Anhänger der perſönlichen Differenz in dieſem Punkt mildernd waren entgegengekommen. Denn ſchon Hippolytus hatte zugegeben daß vor der Menſchwerdung der λόγος zwar als λόγος ſchon vollſtändig da geweſen ſei, als Sohn aber noch nicht vollſtändig, ſondern dieſes erſt ſeit der Menſchwerdung ***), welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, da wo λόγος und θεός zuſammenſtehen, ganz angemeſſen iſt. Wenn alſo nun der Ausdrukk Sohn nicht die Gottheit in Chriſto allein bezeichnet, ſondern den ganzen Chriſtus, wie ſollte nicht dieſer Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemeſſen ſein? Denn wenn doch Gott an ſich Urheber dieſer Verbindung iſt, und der ganze Chriſtus als ſolcher und vermöge der Einwohnung Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes iſt: wie ſollte nicht eben dieſes durch die Ausdrükke Vater und Sohn ganz richtig bezeichnet ſein? Aber nicht nur für das Intereſſe des Glaubens iſt die Theorie des Beryllus eben ſo annehmlich als die entgegenſtehende, indem die *οἰκονομία* nicht dabei leidet, die *μοναρχία* aber wohlbehaltener bleibt; ſondern auch für diejenige tiefere Entwikklung, welche das Geſchäft des Dogmatikers iſt, ſcheint ſie weder ſchwieriger noch unfruchtbarer zu ſein. Schwieriger nicht, weil ſie erſpart, Rechenſchaft geben zu müſſen von den Verhältniſſen der göttlichen Perſonen unter ſich, abgeſehen von der Offenbarung; und bei dieſer Erſparung iſt keine Frucht verloren, weil wenn wir dieſe Verhältniſſe auch ergründen könnten, dieſes doch keinen Einfluß haben würde auf alles was die göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigentliche Gegenſtand aller dogmatiſchen Entwikklung ſind. Eben ſo fruchtbar aber hätte ſie ſich gewiß beweiſen müſſen; denn es lag ihr eben ſo ob zu verſuchen wie weit ſich das Verhältniß des göttlichen zu dem menſchlichen in Chriſto weiter entwikkeln ließe, in welche Entwikkelung aber auch die kirchliche Vorſtellungsweiſe erſt ſpäter übergegangen iſt. Und ſchwieriger würden von der Theorie des Beryllus aus dieſe Erörterungen auch nicht geweſen 341 ſein. Denn leichter zu begreifen wird das was Chriſtum durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen von allen andern Menſchen unterſcheidet nicht dadurch, wenn man annimmt, das göttliche Weſen habe, ſofern zu dieſer Vereinigung beſtimmt, ſchon von Ewigkeit her in einer gewiſſen beſonderen Umſchreibung beſtanden. Vielmehr kann dieſe Annahme nur verleiten ſich das göttliche Weſen in dieſer Vereinigung anders und dann auch gewiß verringert und auf gewiſſe Weiſe untergeordnet zu denken, als es an und für ſich gedacht werden ſoll. Nicht nur dieſe Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus zu vermeiden, ſondern ſie hat auch außer der beiden Anſichten gemeinſchaftlichen Formel für dieſe dogmatiſche Aufgabe, nämlich zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäußerungen Chriſti der Antheil des göttlichen und menſchlichen ſei, und wie ſich beide Naturen oder Weſenheiten als die Einheit der Perſon conſtituirend verhalten, noch eine andere, die, wenn ſie nicht ihr ganz eigenthümlich iſt, ſich wenigſtens aus ihr weit leichter ergiebt und reiner ſowol gefaßt als gelöſet werden kann, nämlich die zu beſtimmen, wie ſich das Sein Gottes in Chriſto verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menſchen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung ſchon enthalten iſt. Dies iſt eine Formel, deren Anwendung die beſtimmteſten und ſchärfſten Reſultate hätte hervorbringen müſſen, und die nicht leicht angewendet werden konnte, wenn man einmal im göttlichen Weſen ewige Perſonen anerkannt hat; weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatiſchen Ausführungen eigenthümlich chriſtlicher Lehren immer mehr an den Unterſchied und relativen Gegenſaz der Perſonen als an die Einheit des Weſens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

---

*) Ap. Geſch. 27.

**) λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. ibid. p. 149 D.

***) οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος ὢν λόγος μονογενής. c. Noet. XV.

Bedenkt man nun dieſes: ſo hätte man eher vermuthen ſollen, Beryllus würde auf der Zuſammenkunft zu Boſtra den Origenes gewonnen haben, als umgekehrt Origenes ihn; zumal wenn man erwägt, wie der große alexandriniſche Lehrer ſich unmöglich bewußt ſein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigſtens vorweltlichen Perſonen in dem göttlichen Weſen verbunden ſind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund iſt ihm Schuld gegeben, daß er um den Sohn beſtimmt vom Vater zu ſondern die Einheit des Weſens leider nicht immer genug feſtgehalten, ſondern von dem Worte des Clemens ausgehend, welcher das eine Mal ſagt daß die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächſte ſei*), dann aber auch mit demſelben Ausdrukk, daß der

---

*) τελειοτάτη δή... ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Strom. VII. p. 831. Pott.

erkennende auf eine vorzügliche Weiſe Gott nahe ſei *), eben ſo nimmt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mittheilung ſo gewordenen Naturen an, und ſezt dann die hernach in Chriſto vermenſchte Gottheit an die Spitze von allen dieſen, als dem *αὐτόθεος* die nächſte **); behauptend, daß dieſe, als in 313
Bezug auf das bei-Gott-ſein die erſte, auch vorzüglich die Gottheit in ſich ſelbſt hineinzöge ***), und daß der *λόγος* auf dieſe Weiſe Gott ſei und bleibe lediglich durch ſein bei-Gott-ſein und durch ſeine ununterbrochene und unaufhörliche Anſchauung der Tiefe des Vaters †). Dieſe Darſtellungen neigen offenbar ſo ſehr dahin zu verſtehen zu geben daß die Gottheit des Sohnes eine werdende, theils geweſene theils gewordene, aber nicht eine ſeiende ſei, daß man wol ſieht, das Beſtreben, den Sohn ja nicht mit dem Vater zu vermiſchen ††), hat den Origines faſt dahin gebracht das Weſen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu trennen. Dadurch nähert er ſich auf der einen Seite ſo ſehr den gnoſtiſchen Ausflüſſen, daß er dieſe Terminologie nur deshalb zu verwerfen ſcheint, weil er meint, ſie ſchließe nothwendig etwas körperliches in ſich †††), auf der andern Seite eröffnet er 314

---

*) *προσεχέστερον δὴ ὁ γνωστικὸς φιλοῦται Θεῷ.* Ibid. p. 652.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 51. Eben ſo vorher p. 47 *...πολλαχοῦ τοίνυν λογικῶν τινῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία Θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις Θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφήν, ὧν διαφέρει ὁ σωτήρ, οὕτως* κ. τ. λ.

***) *ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτοῦ θεοῖς* κ. τ. λ. ibid. p. 50.

†) *τῷ εἶναι πρὸς τὸν Θεὸν ἀεὶ μένων Θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας Θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους.* p. 51.

††) *ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι ... καὶ σοφίᾳ, κατ' οὐδὲν συγκρίνεται τῷ πατρί.* κ. τ. λ. ibid. p. 255.

†††) *εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γέννημα ἐξ αὐτοῦ*

uns die Ausſicht durch ein künftiges bei-Gott-ſein auch Gottheit in uns zu ziehen und dem λόγος gleich zu werden *), ſo daß er dieſe Hoffnung nur mäßigen und beſchneiden kann, indem er feſt darauf beſteht, nur durch die unaufhörliche Schau von Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen ſei und bleibe der λόγος Gott, und ſei deshalb über alles gewordene ohne allen Vergleich erhaben **), ohne daß jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden ſoll. Allein merkwürdig iſt, daß wie auf der einen Seite Origenes den Sohn ſo beſtimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, worin er ſich auf eine ſehr verwandte Weiſe mit denen ausſpricht, welche eine Geſchiedenheit der Perſonen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er ſich von den gnoſtiſchen προβολαῖς unterſcheiden will, ſagt, der Vater werde ungetheilt und ungetrennt des Sohnes Vater ***): ſo kann das freilich ſcheinen auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Subſtanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt daß er den Sohn in der ganzen ſein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt †), und alſo ihn niemals aus der Erzeugung entläßt,

---

ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβάλλοντα καὶ τὸν προβεβλημένον. — π. ἀρχ. IV. Vol. I. p. 190.

*) Vergl. 1. Joh. 3, 2.

**) Darum nennt er ihn τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρεσβύτερον, wiewol er gleich darauf den Vater τὸν γεννήσαντα αὐτὸν nennt. c. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben ſo πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγκρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν σωτῆρα. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235., wo der Beiſaz καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον zeigt, daß bei dem Ausdrukk σωτὴρ an die Gottheit des Erlöſers zu denken ſei.

***) περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατήρ. π. ἀ. IV. Vol. I. p. 190.

†) ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἵν' οὕτως εἴπω, χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin ſchon liegt, daß dieſer Tag eben ſo wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben ſo wenig ein morgen als ein geſtern, d. h. daß die Zeugung nie vollendet iſt.

wodurch er dann erſt herausgeworfen würde (*προβάλλεται*) aus dem Vater, ſondern ihn immerfort erzeugt*), wie ſollte nicht Beryllus dies ganz haben für ſeine Meinung auslegen können, oder vielmehr darthun, daß Origenes noch weiter von der perſönlichen Dreiheit entfernt ſei als er ſelbſt, indem nach dieſer Anſicht der Sohn auch nicht einmal ſeit der Menſchwerdung *κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν* da ſei. Denn wenn das Gezeugtſein die Art andeuten ſoll, wie das zweite Glied der Dreiheit in ſeinem relativen Gegenſaz gegen das erſte als Sohn des Vaters da iſt: ſo iſt nothwendig weder der Vater Vater, indem er zeugt, ſondern erſt nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, ſo lange er noch gezeugt wird, ſondern erſt nachdem er gezeugt worden iſt; ſo lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater, ohne es 300
zu ſein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen ſelbſt ſagt daß ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird —, und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu ſein. Iſt alſo die Zeugung nie vollendet, ſondern wird immer nur von Ewigkeit her: ſo ſind auch Vater und Sohn nicht auseinander getreten, ſondern immer iſt die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichſam zu zerfallen und eine Mehrheit von Perſonen darzuſtellen, bleibt aber immer nur Eines und daſſelbige höchſte Weſen. So daß man nach dem Origenes, über den Beryllus zurükgehend zum Noetus, ſagen könnte, auch ſeit der Vermenſchung beſtehe die Gottheit des Erlöſers noch nicht eigentlich *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν*; ſondern höchſtens nur in Bezug auf die menſchliche Perſon welcher ſie einwohnt, und um welcher willen ſie allein Sohn heiße, könne ſie ſo genannt werden, an und für ſich aber ſei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verſchiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa

---

*) *ἐὰν οὖν ἐπιστήσω σοι ἐπὶ τοῦ σωτῆρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. κ. τ. λ.* *In Jerem. hom.* IX. Vol. III. p. 181.

ſchweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der Luft ohne weitere Haltung, ſondern ſie hängen mit andern Formeln desſelben genau zuſammen. Denn wenn Origenes nicht begriff, wie Gott habe ſein können ohne geſchaffen zu haben, indem er ſich ja dann bis zu einem gewiſſen Punkt hin der Herrlichkeit und Würde des Herrſchens ſelbſt müßte beraubt haben, und auch müßte übergegangen ſein vom Nichtſchaffen zum Schaffen, wel-
317 ches ja eine Veränderung wäre [*]: eben ſo auch konnte der Vater nicht ſich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu haben begeben, und vom Nichtzeugen erſt irgend wann übergehen zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre [**]. Iſt aber dieſes, ſo iſt auch aus demſelben Grunde nothwendig, daß Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Nichtſchaffen, d. h. zum Zerſtören — denn Erhaltung iſt nur fortgeſetztes Schaffen —, noch auch vom Zeugen zum Nichtzeugen. Dieſes aber konnte er ſich nicht anders vorſtellen, weil einer Erhaltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche Hypoſtaſe völlig für ſich beſtände, nicht mehr bedürfen könnte, als daß er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun aber Origenes auf dieſe Weiſe von ſeinem einen Standpunkt aus den Sohn als ſelbſtändig ſetzend dem Arianismus ſo nahe kam als er nur konnte ohne die Ewigkeit des λόγος aufzugeben, von

---

[*] Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit secula aliqua transisse, cum nondum essent quae facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* I, 2, 10.

[**] *Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς πατὴρ εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ὑπὸ τοῦ δύνασθαι μήπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβάλλεται καὶ αὑτὸν τοῦ καλοῦ στερίσκει.* Orig. ap. Euseb. c. Marc. I, 4.

dem andern Standpunkt aus aber die ſich immer gleiche Voll-
kommenheit Gottes ſezend, das Wort ſo ſehr mit Gott ſelbſt zu
auch der Zahl nach identificirt als nur geſchehen kann, wenn in
dem Verhältniß vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit
bleiben ſoll: wie iſt es zu erklären, daß nicht die viel einfachere
Formel des Beryllus ſich ſeinen Beifall erwarb, die ihn aus
dieſem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läßt ſich ſchwer-
lich anders antworten, als daß Origenes ſowol als alle diejeni-
gen früheren Kirchenlehrer, welche am meiſten zur Bildung des
hernach ſymboliſch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen ha-
ben, vorzüglich geleitet worden durch die Darſtellung des λόγος,
welche Johannes im Eingang ſeines Evangeliums gegeben hat.
Man könnte dieſes, was vom Hippolytus zum Beiſpiel und
ndern ganz klar iſt, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man
ich vornehmlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der
ort *) vorgetragenen Chriſtologie ſcheint dem ſeine Gottheit hy-
oſtaſirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Grunde zu
egen, in welcher Chriſtus die Kraft und die Weisheit Gottes **)
enannt wird. Allein gewiß würde dieſe Stelle nie ſein hypoſta-
irend ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Ver-
andtſchaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt
eweſen wäre den Ort vom λόγος ſo zu erklären, da denn bei
r Verwandtſchaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil
an nun noch, nicht ganz ſchriftmäßig, wie auch Hippolytus
nräumen mußte, λόγος und υἱός gleich ſezte, jene Stelle den
ſten neuteſtamentlichen Grund abgab, die bekannten altteſta- zu
entlichen und alexandriniſch apokryphiſchen Stellen vom Sohn
d von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun
denkt, wie die hypoſtaſirende Erklärung der Stelle vom λόγος,
e ohnſtreitig Origenes in ſeinem Commentar ſie am glänzend-
n vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten be-

---

*) L. I. cap. 2.

**) 1 Kor. 1, 24.

ruht, daß θεός ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ θεός, und daß πρὸς τὸν θεὸν abſichtlich etwas anderes ausdrükken ſolle, als was auch durch ἐν τῶ θεῷ hätte ausgedrükkt werden können: ſo kann man freilich nicht glauben daß dieſe Erklärung ſich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; ſondern es muß, um ſo zu erklären, ſchon eine ſtarke vorgängige Neigung zu ſolcher Hypoſtaſirung vorhanden geweſen ſein. Denn zu nahe lag es zu ſehen daß das Fehlen des Artikels in dem Saz καὶ θεός ἦν ὁ λόγος nur daher rühre und nichts weiter bedeute, als daß θεός εἶναι in dem Saze das Prädikat iſt ohnerachtet der Umſtellung, und daß eine künſtliche Diſtinction auf ſo kleinen grammatiſchen Momenten beruhend nicht im Geiſt des Johannes iſt. Eben ſo braucht man nur zu ſehn wie das θεὸς ἦν ὁ λόγος zwiſchen dem ἦν πρὸς τὸν θεὸν eingeſchloſſen iſt, und dabei zu bedenken wie πρὸς für das hebräiſche כ und אל gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen als die daß ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν den Gegenſaz bilden ſoll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen welche auf der Seite des Noetus und
350 Beryllus ſtehen, weder irgend Zweifel gegen die Aechtheit dieſer Stelle vorzuwenden ſich bewogen fühlten, noch zu dergleichen künſtlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie ſpätere eigentliche Gegner der Gottheit Chriſti angewendet haben; ſondern ganz einfach ſchien ihnen die Stelle auch mit ihrer Anſicht gar wol verträglich, und ſie warnten nur, wie der Zuſammenhang ihrer Ausdrükke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus ſchließen kann, dagegen daß man nicht λόγος und υἱός verwechſeln ſolle, indem lezteres nicht der λόγος ſchlechtweg, ſondern der λόγος σὰρξ γενόμενος ſei. Und mehr brauchten ſie auch nicht, um alles was in der Schrift Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausſpricht, mit der Anſicht zu vereinigen, daß die Gottheit in dem Sohne die des Vaters ſelbſt ſei. Woher alſo ſollen wir uns bei ſo bewandten Umſtänden die nicht aus der Auslegung entſtandene, ſondern ihr ſchon zum

Grunde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hypoſtaſiren, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten hat, erklären? Das unläugbare Schwanken der ſo entſtandenen Theorie zwiſchen der Gleichſezung der ſogenannten Perſonen in der Gottheit und der Subordination derſelben verräth ſchon daß hiebei neben dem religiöſen auch ein urſprünglich nicht religiöſes Intereſſe mit im Spiel geweſen. Denn jenes allein hätte kein Schwanken hervorgebracht und keinen Streit zwiſchen dieſer Partei und derjenigen welche eine perſonartige Verſchiedenheit in der Gottheit ſelbſt nicht annahm. Gelehrt waren Noetus und Beryllus auch, es iſt der allgemeine Ruf der uns von ihnen aufbehalten worden, ohne daß in ihnen ein ſolches Schwanken 351 entſtanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, iſt rein weitere Ausbildung, ohne daß auch nur eine ſcheinbare Abweichung von den Princip des Noetus darin läge. Es drängt ſich alſo gar bald die Vermuthung auf, daß jenes andere ein kosmologiſches alſo philoſophiſches Intereſſe geweſen, nämlich das Intereſſe einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der geiſtigen Weſen, und die Kluft zwiſchen dem ſchlechthin unendlichen, dem *αὐτόθεος*, und dem endlichen auszufüllen. Indem dieſes Intereſſe ſich über das religiöſe, dieſes unterordnend, erhob, entſtand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spize ſtellend der endlichen Weſen und ihm einen Anfang gebend vor dem Anfang der Dinge. Dieſes beſtimmt auszuſprechen ward Origines abgehalten dadurch daß in ihm das religiöſe und das philoſophiſche Intereſſe einen gemeinſamen Punkt gefunden hatten in der Formel von der abſoluten Unveränderlichkeit des höchſten Weſens, um derentwillen er allerdings den Anfang des Sohnes läugnen mußte mit dem Anfang aller Dinge. Von dieſem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir gezeigt, zur Annäherung an den Noetus hingezogen; der Sohn in Chriſto durfte nicht losgelaſſen ſein von der erzeugenden Thätigkeit des Vaters, ſonſt hätte er jene überſchwengliche Hervor-

ragung*), die ſeine eigenthümliche Erlöſerwürde ausmacht, verloren:
auf der andern Seite aber ward durch ſein philoſophirendes
Intereſſe Origenes zur Subordination hingezogen; denn nur
552 ſo konnte ihm die Entfernung des Sohnes vom Vater ein
Maaßſtab werden, um danach die Entfernung der übrigen geiſtigen
und lebendigen Kräfte zu meſſen**). Wenn wir nun alle
Urſache haben zu glauben, Beryllus habe ein ſolches Intereſſe
nicht gehabt, weil er ſich wie ſo viele andere frühere und ſpätere
eben ſo gelehrte und geiſtreiche Kirchenlehrer bei der herrſchenden
Vorſtellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei welcher
eine ſolche Vermittlung weniger nothwendig ſchien: ſo folgt daß
er auch nicht kann durch die Betrachtung, daß bei ſeiner Anſicht
dies Bedürfniß unbefriedigt bleibe, bewogen worden ſein ſie aufzugeben;
und es fragt ſich alſo wodurch denn dieſes bewirkt
worden? Hiebei wäre freilich noch vorher die Frage zu erledigen,
in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und wie
weit wir uns auf den Bericht des Euſebius verlaſſen dürfen.
553 Dieſer hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Boſtra
vor ſich und referirt aus ihnen; allein wer ſteht uns dafür, daß
nicht Berylls Erklärungen auf die eine oder die andere Art beſchränkt
waren, was aber von der gegneriſchen auf der Synode

---

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

**) ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. *de princ.* 1, 3, 5. Dieſe Stelle, welche nur in dem bekannten Briefe des Juſtinian griechiſch vorhanden iſt, lautet zwar in der Ueberſetzung des Rufinus ganz anders, allein für die Aechtheit des griechiſchen bürgen die ſchon angeführten ähnlichen Stellen aus dem Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und daß dabei die angegebene Tendenz zum Grunde liegt, und das philoſophirende Intereſſe dominirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie faſt unmittelbar nach der Trinität von den vernünftigen und beſonders den höheren Naturen gehandelt wird; ſo wie auch eben dafür die anderwärts vorkommende Zuſammenſtellung Chriſti mit den andern gewordenen Göttern zeuget.

vorherrſchenden Partei entweder überſehen oder auch abſichtlich, ihm beides nicht unerwünſcht, übergangen wurde. Die Geſpräche zwiſchen beiden und das Dankſagungsſchreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angeſehen werden, da ſie ſchwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte dargeſtellt worin ſie der herrſchenden Partei erſchienen, allgemeiner bekannt zu machen ſuchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus ſich wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, iſt deſto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen daß Origenes in einer Verſammlung wo alles offen und gemäßigt herging, wo er nicht Urſache hatte Auflauerer zu vermuthen, und wo er nur ſeiner überwiegenden Gelehrſamkeit und Einſicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte ſeiner Theorie, nämlich das ſubordinatianiſche darin, habe zu verſchweigen oder künſtlich zu umhüllen geſucht, und eben ſo wenig dürfen wir annehmen daß Beryllus ſich ſollte mit der ewigen Perſönlichkeit der Gottheit Chriſti, die ihm für die *οἰκονομία* des Chriſtenthums überflüſſig ſchien, zugleich auch eine Verringerung dieſer Gottheit haben gefallen laſſen, wodurch ſein Glaube geradezu wäre verlezt worden. 354
Origenes hätte ihm denn beweiſen müſſen, es ſei der Erlöſung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Chriſto anzunehmen; allein dieſes Weges iſt Origenes niemals gegangen, wenigſtens findet ſich keine Spur davon in allen ſeinen Schriften. Auch die Schriftſtellen, welche vorzüglich erweiſen ſollen daß der Sohn ein anderer ſei als der Vater **), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdrukk Sohn nur brauchte von dem Gottmenſchen, in welchem nun das

---

*) Am angeführten Orte.

**) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieſer Hinſicht gegen den Noetus anführt, um ſich zu überzeugen, wie leicht Beryllus ſolche Argumentationen zurükkſchlagen konnte.

göttliche Weſen κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφὴν beſtehe, ſo war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Der einzige Vereinigungspunkt, den man ſich zwiſchen beiden denken kann, iſt die Auslegung altteſtamentiſcher Stellen, welche von der ewigen Zeugung verſtanden werden konnten. Hiebei läßt ſich ahnden, daß Beryllus durch die herrſchende Auslegungsweiſe in Verlegenheit geſezt worden ſein kann; aber ſchwerlich kann er genöthiget worden ſein mehr zuzugeben, als daß man ſolcher Stellen wegen ſich auch ſo ausdrükken könne, es beſtehe wegen des göttlichen Rathſchluſſes der Menſchwerdung, der ja doch überall das weſentliche ſei und der wahre Grund aller zeitlichen Erſcheinung, ſchon von Ewigkeit her in dem göttlichen Weſen eine beſondere Beziehung hierauf, und die Gottheit als hiezu beſtimmend ſei der Vater, als beſtimmt aber der Sohn. Und mit dieſem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Perſonenlehre ſich als mit einer vollkommenen Zuſtimmung begnügt haben. Daß Origenes ſelbſt ſich keines vollkommenen Sieges bewußt geweſen, ſcheint auch daraus hervorzugehn, daß er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, ſondern auch in den Büchern gegen den Celſus, welche allgemein für ſpäter gehalten werden *), der Meinung des Beryllus erwähnt gar nicht als einer abgethanen Sache, ſondern als einer noch fortbeſtehenden Anſicht. — Und ſo hat ſich wol auch nicht ur-

---

*) VIII, 12. εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν. Man könnte zwar glauben, das könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das lezte wird wahrſcheinlicher wegen der folgenden Worte: ὡς οἴεσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν, welches recht ausſieht wie eines von den Argumenten, deren ſich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben ſo glaube ich daß auch die Stelle ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι; Comm. in Joh. IV. p. 50. wegen des folgenden καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

ſprünglich und als etwas ganz neues, ſondern im Zuſammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus, die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwikkelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Chriſto anerkannte, zuzugeben daß durch dieſes eigenthümliche Sein derſelben in einem Menſchen die Gottheit [illegible] auf eine beſondre Weiſe umſchrieben, das heißt etwas in ihr geſezt ſei, was an und für ſich und ohne dieſe Vereinigung nicht geſezt war, und daß man alſo in dieſem Sinne die Gottheit in Chriſto unterſcheiden könne von der Gottheit an und für ſich. Indem er nun alſo auch um die *οἰκονομία* des Chriſtenthums rein darzuſtellen eine Zwiefaltigkeit des Daſeins in der Gottheit annahm, welche jedoch der *μοναρχία* oder der Einheit Gottes nicht ſchaden ſollte: ſo war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engern Sinne als man dieſes vom Noetus ſagen konnte, ſofern nämlich deſſen Formeln mehr die Vorſtellung von vorübergehenden ſowol Verſenkungen der Gottheit in ein endliches, als auch Zurükkziehungen aus demſelben begünſtigten, alſo von oſcillirenden Actionen, unter welcher Bedingung dann freilich auch die göttliche Oekonomie in Chriſto nur als eine ſolche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beſchränkte Action erſcheint, welche hernach durch eine andre kann erſezt werden. Beryllus aber war bis zu ſeiner beſtimmteren Anſicht gekommen ohne alles philoſophiſche und kosmologiſche Intereſſe, oder wie man ſich, ohnſtreitig nicht ſehr angemeſſen, auszudrükken pflegt, ohne alles Platoniſiren, welches ſich nur unter den gegenüberſtehenden perſonbildenden Theologen findet. Es iſt daher zu viel geſagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieſes Platoniſiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen ſein. Sondern höchſtens nur kann man ſagen, wir würden nicht die athanaſianiſche bekommen haben, [illegible] die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Anſichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, ſo weit dieſe Anſichten zum arianiſchen hinneigen, aber doch immer auf den

Grund derſelben erbaut iſt, ſofern eben ſie ſtreben die Offenbarung Gottes im Chriſtenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Weſens zurücktritt. Sondern wir würden dann eher die ſabellianiſche erhalten haben, die ſich von den Anſichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne daß ein der chriſtlichen Frömmigkeit an und für ſich fremdes Intereſſe auf die Seite der Vielheit ein Zuſatzgewicht legte, welches entweder der *μοναρχία* gefährlich werden, oder um ſich mit ihr zu verſchmelzen, zu wenn nicht gehaltloſen doch unverſtändlichen Formeln ſeine Zuflucht nehmen mußte. Hätte die ſabellianiſche Lehrart eine ruhige kirchliche Geltung erlangt: ſo würden in der Folge auch an ſie alle Aufforderungen ergangen ſein zu genaueren Beſtimmungen; allein ſie iſt von dem ſtärkeren Strom verſchlungen worden, eben als ſie ſich entwickelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, ſei es nun ſtehen geblieben oder umgewendet; denn allen unſern Nachrichten zufolge bezog ſich ſeine Behauptung, daß es vor der erſcheinenden Offenbarung keine perſönliche Verſchiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Perſon und nicht auch auf die dritte. Daſſelbe iſt oben auch vom Noetus und Praxeas wahrſcheinlich gemacht worden, wogegen auf der andern Seite ſowol bei Origines und Hippolytus als auch bei Tertullian die drei Perſonen ſchon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erſt ſpäter zu einem vollkommnen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen iſt, wie wir ſogleich entwickeln werden: ſo kann man ſchwerlich dieſe merkwürdige Ungleichheit unbeachtet laſſen. Aus der zeitigen Einführung der Tauſformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf hiſtoriſche Kritik ankommt nur mit der größten Achtung muß genannt werden *), den Sieg der drei Hypoſtaſen über die frühere Vorſtellung, welche λόγος und Geiſt identificirte, erklärt,

---

*) S. J. E. C. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. II. B. II. St. S. 207.

nn weil dieſe Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es iſt
ht nur nicht erwieſen, daß Noetus und Beryllus hätten Sohn
d Geiſt für einerlei gehalten, und erſt Sabellius hierin von
nen abgewichen wäre; ſondern es läßt ſich vielmehr das Ge-
ntheil wahrſcheinlich machen, daß auch dieſe Seite von Anfang
wenn gleich nicht auf dieſelbe Weiſe einen Unterſchied zwiſchen
ohn und Geiſt angenommen habe. Die Sache ſcheint aber
elmehr ſo zuſammenzuhängen. Auch unterſcheidend das πνεῦμα
γιον von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeſchlagen
erden, je nachdem man gewiſſe Aeußerungen der Schrift vor-
glich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird
r Geiſt dargeſtellt als ein anderer vom Vater kommender
röſter, Chriſto gleich, und ſo daß beide ſich gleichſam in das
erk der Erlöſung und Wiederbringung der Menſchen theilen.
o wurde das Verhältniß vorzüglich aufgefaßt von den Mon-
niſten, wie es ſich denn auch in Tertullians Schrift gegen
n Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom
eiſt immer nur beiläufig könnte die Rede ſein*). Aber auch
ndere Kirchenlehrer, die gar nicht dieſer Partei angehören, er-
euen ſich an der Darſtellung, als ob die Sendung Chriſti un-
länglich geweſen ſein würde, wenn nicht der Geiſt hinzugekom-
en wäre, und als ob die Apoſtel ſelbſt noch ſo lange im Stande
eweſen wären Chriſtum zu verläugnen, als ſie den Geiſt nicht
habt hätten. Ja es iſt natürlich, daß ſich hiezu alle diejenigen
eigten, welche indem ſie das Wort und die Weisheit Gottes
poſtaſirten, und hierin, wie ſchon oben erwähnt, eine Aufſor-
erung hatten noch weit mehrere göttliche Hypoſtaſen zu bilden,
s gern annahmen, daß die Schrift ihnen außer dem Sohn we-
igſtens noch Eine ſolche ſelbſt darbot. Dann aber wird der
eiſt auf der andern Seite auch dargeſtellt als abhängig von

---

*) Doch iſt die Stelle am Schluß, hic (Filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem et deductorem omnis veritatis, cap. 30, klar genug.

Chriſto und alles von dem ſeinen nehmend, ja nur an die Reden Chriſti erinnernd, alſo ohne eigene Productivität nur der Wiederſchein und Nachklang von den urſprünglichen Wirkungen der in Chriſto inwohnenden Gottheit. Wer nun dieſes vorzüglich hervorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geiſt zu identiſiciren, ſich doch dagegen erklären, daß der Geiſt eine eigene Umſchreibung des göttlichen Weſens ſei. Denn ſofern er von oben herab ausgegoſſen wird, ſo iſt er ein von Chriſto ausgehender Lebenshauch, der aber ſelbſt nothwendig belebend iſt, und ſofern der Geiſt den Jüngern einwohnt, iſt er ihr eignes durch jenen Lebenshauch erregtes geiſtiges Leben, alſo in beider Hinſicht weder die Gottheit Chriſti ſelbſt noch auch nothwendig eine andere Einſenkung des göttlichen Weſens in das menſchliche. Und ſo erſcheint es natürlich, daß jene Seite ſehr zeitig den Geiſt perſonificirte in ihrer Art, dieſe aber ſich lange behalf, ohne ihn zu perſonificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noetus und Beryllus alles was vom heiligen Geiſt geſagt wird ſolchergeſtalt zurükkführend auf Wirkungen Chriſti, dabei aber nun die Gegner ſie fragend, was denn der h. Geiſt geweſen ſei zu den Zeiten des alten Bundes: ſo wird Noetus und der ſeinigen natürlichſte Antwort immer geweſen ſein, dies wären eben die am meiſten vorübergehenden Einſenkungen Gottes in menſchliche Seelen geweſen. Solcher Antwort wegen konnten nun die Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, daß ihnen der heilige Geiſt im alten Bunde und der im neuen nicht daſſelbige wären; welchen Vorwurf ſie eben ſo leicht auf eine geſchikkte Art zurükkgeben konnten, als auch ſich davon reinigen. Dies nun hier auszuführen wäre zu weitläuftig; indeß iſt merkwürdig daß Origenes wirklich einer ſolchen Abweichung als kezeriſch erwähnt, deren Ort man immer nicht hat zu finden gewußt*). Wenn wir nun erwägen daß es Nachfolger und Schüler des Noetus[*] gegeben hat, und alſo gewiß auch eine fortlaufende aber untergegangene Polemik gegen ſie, und daß bei Origenes dieſe Stelle unmittelbar auf diejenigen folgt, die ſich auf den Noetus und Beryllus beziehen: ſo werden wir kaum zweifeln können daß dieſes der wahre Ort ſei. Und auch dem Beryllus, welcher ſich wol äußern mußte, der h. Geiſt im alten Bunde verhalte ſich eben ſo zu dem göttlichen Weſen ſchlechthin wie der h. Geiſt im neuen zu der beſonderen Umſchreibung des göttlichen Weſens in Chriſto, konnte derſelbe Vorwurf gemacht werden. So lange nun der h. Geiſt auf dieſer Seite ſo erklärt ward, konnte für ſie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; ſondern man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und ſchriftmäßigen Ausdrükke Vater und Sohn bezeichnet wurde, ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Terminus Zeugen von dem Verhältniß der Gottheit des Vaters zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es ſcheint übrigens als ob auch Sabellius, durch welchen zuerſt der Trinitätsbegriff von dieſer Seite aus vollendet ward, ſich eine Zeit lang, ohne den Geiſt in dieſe Behandlung mithineinzuziehen, wie Noetus[**] und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe, man müßte denn annehmen, daß manches was ihm beigelegt wird, und zwar von ſolchen die in der Nähe ſeines unmittelbaren Wirkungskreiſes lebten, dennoch nicht ihm, ſondern ſchon ſeinen Vorgängern zukomme, welches eine ſehr unwahrſcheinliche Vorausſezung iſt. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine Stelle in dem von Athanaſius angeführten Schreiben des alexandriniſchen Arius an den Biſchof Alexander, worin dem

---

*) Sed et si qui sunt qui spiritum sanctum alium quidem dicunt esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis Domini nostri Jesu Christi, etc. Opp. T. IV. p. 695. Daß, wie Huetius meint,

---

Origenes dies nur als eine mögliche Kezerei anführe, ohne daß er irgend eine Notiz von einer ſolchen gehabt, iſt zu unwahrſcheinlich. Eher noch könnte man ſagen, ſie ſei denen zugeſchrieben, welche überhaupt den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen, allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Sabellius der Ausdrukk υἱοπάτωρ zugeſchrieben wird*). Mag dieſer nun aber dem Sabellius angehören oder ſchon einem früheren: ſo viel iſt gewiß, daß er einerſeits älter ſein muß als der ſabellianiſche Trinitätsbegriff, andrerſeits aber eine genauere Entwikklung dieſer Vorſtellungsweiſe bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man muß nämlich nicht überſehen, daß dieſer Ausdrukk Sohnvater unſerer Stelle zufolge Beſchreibung der göttlichen Einheit ſein ſoll, welche μονάς zu nennen, auch dieſer Seite der dogmatiſchen Entwikklung vorzüglich eigen geweſen zu ſein ſcheint, da ſich die perſonbildenden Theologen mehr der Formeln μία θεότης oder μία οὐσία zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältniß der οἰκονομία zur μοναρχία, um zu zeigen daß die Gottheit in den verſchiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieſelbe in ſich ſelbſt gar nicht verſchiedene ſei, durch einen ſolchen Ausdrukk bezeichnet werden: ſo konnte 20 dieſer nur entſtehen zu einer Zeit wo der Geiſt noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn ſonſt hätte müſſen Geiſtſohnvater geſagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, ſofern ſeine Lehrweiſe oben richtig dargeſtellt iſt, ſich ſchwerlich dieſes Ausdrukks bedient haben. Denn wenn ihm wie ſeinem Gegner Origenes der Vater der αὐτόθεος war, der Sohn aber eine beſondere περιγραφή des göttlichen Weſens, ſo konnte υἱοπάτωρ für ihn weder die Beſchreibung des göttlichen Weſens in ſeiner Einheit ſein, denn dieſes war vom Vater gar nicht unterſchieden, noch auch wäre es ihm angemeſſen geweſen, Vater und Sohn überhaupt auf ſolche Weiſe in ein Wort zu verbinden, ohne ihr ſo ſehr verſchiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an ſich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menſchen Jeſus ſich beziehende beſondere Umſchreibung derſelben. Nimmt man dieſes beides zuſammen, ſo iſt wol deuth, daß der Ausdrukk υἱοπάτωρ eine Unterſcheidung zwiſchen der ottheit an ſich, μονάς, und dem Vater, ſo wie eine Gleichſtelng zwiſchen Vater und Sohn in ihrem Verhältniß zur Gottit an ſich, zu der μονάς, in ſich ſchließt. Der Vater alſo uß in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort geauchen kann, als πρόσωπον, oder, um bei der wahrſcheinlich gneren Sprache dieſer Schule zu bleiben, περιγραφή oder χηματισμός*) des göttlichen Weſens von der μονάς unterhieden gedacht werden, ſo daß die Gottheit des Sohnes und e Gottheit des Vaters ſich auf gleiche Weiſe verhalten zu dem öttlichen Weſen an ſich oder der μονάς. Wenn nun die kirchh gewordene Form unſerer Lehre in ihrer Entwikklung eher r Dreiheit gekommen iſt als die ſabellianiſche: ſo iſt dafür ieſe eher zur Unterſcheidung der Einheit von der Perſon des aters gekommen. Denn daß dies in der athanaſianiſchen Foration eigentlich nie vollſtändig geſchehen ſei, leuchtet wol ſchon on ſelbſt ein, und es ſoll auch bald einiges darüber geſagt weren. Auf eben dieſen Ausdrukk υἱοπάτωρ bezieht ſich auch eine on dem benedictiniſchen Herausgeber wol nicht richtig verſtanene Stelle des Hilarius**); denn wie könnte man in ſolchem

---

*) Athanas. de Synodis 16. οὐδ᾽ ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.

---

*) ὡς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι. Basil. Ep. 236, 7. In welchem Sinne er aber die πρόσωπα unterſcheiden können, ſagt uns derſelbe gegneriſche Referent Ep. 214, 3. ἓν μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεόν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, auf welche Stelle wir noch einmal werden zurükkommen müſſen, damit man ſich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint iſt.

**) Neque enim eum esse ex geminatis nominibus unionis. de fid. trinit. X. 6. p. 1040. — Eben ſo hat wol auch dieſen Ausdrukk im Sinne Athanas. Ep. ad Serap. Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῆς ἐκκλησίας ἐκρίθη τολμήσας εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. T. I. p. 708. Sonderbar iſt, daß die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren ſolchen Doppelnamen führt, deren noch υἱόπατρα und [illegible] möglich ſind, Latein ſolche Ausdrücke beſſer bezeichnen als durch *geminata nomina unionis*? Wie nun um dieſer Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius ſagt *μονάδα διαιρῶν* *), da doch ſonſt die Abweichung des Sabellius immer die Ketzerei der Einheit **) heißt, als Aufhebung der perſönlichen Verſchiedenheit, und wie auch die athanaſianiſchen Theologen, welche eben ſo ſehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in dieſe Anſicht einſtimmen konnten, das ſieht man am beſten in einer Stelle des Baſilius, in welcher auch zunächſt nur von Vater und Sohn die Rede iſt, und der Unterſchied, den Sabellius zwiſchen der

---

und daß dieſe Vermuthung noch beſtätigt würde, wenn man bei Athanaſius ſtatt τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα mit einigen Handſchriften leſen wollte τὸ τοῦ υἱοπάτορος ὄνομα. Allein dieſe Leſeart hat ſonſt zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in ſolchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beiſpiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über dieſe arianiſche Verwerfung des Sabellius ſo commentirt, Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum dicere a Sabellio unionis crimen expederant, cum unionis divisio non nativitatem intulit sed eundem divisit in virgine: ſo iſt aus dieſen dunklen Worten doch ſo viel zu entnehmen, daß Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn erſt unterſchieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit, und alſo auch erſt ſeit ihr; welches ganz die Meinung des Beryllus wäre. Allein hierin iſt dem Hilarius nicht beizuſtimmen, der ſich nur in die Unterſcheidung der μονὰς als Quelle oder περιγραφή in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten ſehen werden, mehreren begegnet iſt. — Dieſe Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut nomen Dei et potestatem inviolabilem [illegible] series ex solido in carnem deducta consumeret, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. *de Trin.* I. 16. wo man auch deutlich genug ſieht, wie aus Unkunde dieſer Unterſcheidung Hilarius dem Vater ſagt, was er nur von der μονὰς hätte ſagen ſollen.

**) *Σαβέλλιος δὲ .. [illegible] Ἀρείου [illegible] τῇ [illegible] [illegible] πλάνης.* *Athan. c. Apollin.* — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. … *Hilar. de Synod.* 26.

ονάς und dem Vater macht, zwar nicht überſehen, aber doch icht richtig gefaßt iſt *). Denn dieſes iſt wahr, daß dem Saellius Vater und Sohn aus der μονάς hervorgingen; aber eder würde er geſagt haben daß ſie eine ὑπερκειμένη οὐσία ᾖ **), noch daß ſie im Vater- und Sohnwerden ſich theile, elche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich uf den Beryllus zurükkgehend, konnte man die Behauptung ieſer Seite allerdings ſo ausdrükken, daß vor der ἐνανθρώπη-ως der Gottheit keine ἰδία περιγραφὴ derſelben geweſen ſei. Nur konnte man das Entſtehen derſelben nicht als eine Theilung erſelben darſtellen, weil kein anderer Theil da war, welcher gleichſam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm. Denn unmöglich konnte man den Beryllus ſo mißverſtehen, als ob nach der Menſchwerdung nun die Gottheit an und für ſich nicht mehr vorhanden und von ihr nichts mehr übrig ſei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn. Nachdem aber nun Sabellius anfing auch den Vater von der μονάς zu unterſcheiden und als eine eigene περιγραφὴ des göttlichen Weſens darzuſtellen, ſo meinten ſie nun jenen fehlenden anderen Theil gefunden zu haben, und mißverſtanden nun den Sabellius, als ſei die Gottheit ſeitdem halb im Vater und halb im Sohne alſo getheilt, oder wie ſie auch hätten ſagen können, wenn ſie bedachten daß Sabellius doch die μονάς nicht aufhören laſſe, als ſei ſie nun, da ſie vorher wahrhaft Eins geweſen, ſeit der Menſchwerdung, wie ja auch der Ausdrukk υἱοπάτωρ ſich verſtehen ließ, ein zuſammengeſeztes aus Vater und Sohn ***). Dieſer Irrthum aber entſtand vorzüglich daraus, daß man annahm, Sabellius lehre, der Vater sei ſich ſelbſt Sohn geworden *). Doch hätte ſchon der höchſt wahrſcheinlich von Sabellius ſelbſt gebrauchte Ausdruck *πλατύνεσθαι* **) und der vielleicht auch von ihm gebrauchte *ἐκτείνεσθαι* ***) jeden Gedanken an eine Theilung abweiſen können. Daß nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Baſilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, ſein Vater und Sohn wären eigentlich verſchwiſtertes †), welches jedoch auch nicht richtig iſt, wenn man es ſtrenge nimmt. 346 Sondern nur die in dem Sohn geſetzte *ἰδία τῆς θείας οὐσίας* (oder *τῆς μονάδος*) *περιγραφή* war der im Vater verſchwiſtert; unter dem Sohn aber verſtand auch Sabellius genau genommen nur den *θεάνθρωπος*, wie man ganz deutlich daraus ſieht, daß nach ihm der *λόγος* erſt Sohn geworden als er Fleiſch geworden ††), und nur dem herrſchenden Sprachgebrauch hierin

---

*) ὅταν δὲ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης. Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er ſelbſt die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenſpricht, ſei ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός — und hätte alſo auch hier nur ſagen ſollen ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.

***) οὐχ ἓν ἐκ δυοῖν πρᾶγμα συντεθείς. Athan. c. Sab. Greg. 12.

---

*) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. *Hilar. Trin.* I, 16.

**) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

***) Ebendaſ.

†) οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. Homil. 34. im Zuſammenhang mit der eben angeführten Stelle.

††) τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ λόγον μόνον. Athan. c. Arian. Or. IV. 22. Womit auf das genaueſte zuſammenhängt die Behauptung, daß in dem alten Teſtamente der Sohn gar nicht vorkomme. *πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐσχήκασιν ἐρεῖσθαι καινόν. φασὶ δὴ διὰ τὸ μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη.* Woraus nun folgt daß Sabellius die Stelle Ps. 2, 7 und andere ähnliche nicht von Chriſto verſtanden habe. Es iſt aber noch zu bemerken, daß in des Sabellius eigner Theorie der Ausdruck *λόγος* ſehr zurücktritt, und daß jene Aeußerungen nur im Streit mit der andern Partei vorkommen. Daher auch ungewiß iſt, ob ſie dem Sabellius ſelbſt oder ſeinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das letzte wahrſcheinlicher ſein; aber in ſeinem Geiſte ſind ſie gewiß.

ſich fügend konnte Sabellius den Ausdrukk υἱοπάτωρ bilden, wenn nicht derſelbe ſich noch auf eine andere Art rechtfertigen läßt, wovon unten. Ohnerachtet aber die Gottheit in beiden wegen gleichen Verhaltens zur μονάς verſchwiſtert iſt, und nicht, wie die andere Seite allgemein ſich ausdrükkte, die des Sohnes abgeleitet von der des Vaters: ſo hatte doch Sabellius, auch nachdem er den Vater von der Gottheit an ſich unterſchied, ein hinreichendes Recht, die Ausdrükke Vater und Sohn auch in 379 Bezug auf einander beizubehalten. Dies kann aber freilich erſt recht eingeſehen werden, wenn die in der That höchſt ſchwierige Frage beantwortet iſt, auf welche Weiſe und in welcher Beziehung Sabellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene περιγραφὴ i der Gottheit dargeſtellt hat.

Daß dieſes überhaupt ſeine Meinung geweſen, allein aus der Formel υἱοπάτωρ ſchließen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache ſelbſt aber iſt nicht nur aus den bereits angeführten Stellen aus Baſilius Homil. 24 klar, ſondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214 und 236, wiewol aus dieſen nur in ſo weit als Vater und Sohn hier gleichgeſtellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur dieſe allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrükke wären, deren ſich die Schrift in verſchiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier ſchon ſagen könnte, gewiß ſei doch, daß, wenn einer von beiden eine ἰδίαν περιγραφὴν bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieſelbe Weiſe als bildlicher Ausdrukk von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, alſo müſſe auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdrukk ſein. Wenn aber nun auch Ausdrükke wie προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως *) und ähnliche **) auf eine bloße Darſtel- 380 lungsweiſe der Schrift ſich deuten laſſen, der vielleicht nichts ſonderndes und beſtimmtes in der Gottheit zum Grunde läge: ſo iſt dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar nicht ſchriftmäßigen Ausdrükken, die aber Sabellius gewiß ſelbſt gebraucht hat, beſchrieben werden ſoll, wie aus der Einheit die Dreiheit wird [*]). Athanaſius zwar argumentirt auch von dieſer Stelle aus der Vorausſezung, die *μονὰς* ſei der Vater, und ſezt anderwärts auch beſtimmt das eine an die Stelle des andern [**]). Daß dies aber nicht der Ausdrukk des Sabellius ſelbſt iſt, erhellt ſchon daraus, daß wenn Sabellius *μονὰς* und *πατὴρ* ſo verwechſelt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Athanaſius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch ziemlich beſtimmt äußert, es möchte am Ende wol die *μονὰς* des Sabellius etwas anderes ſein als der Vater [***]). Denn um dieſe ihm und allen ihm verwandten eben ſo wie den arianiſchen Theologen ganz fremde Anſicht aufzufaſſen, mußten ihm ſehr 321 ſtarke und zwingende Ausdrükke vorliegen; wogegen ſich ſehr gut erklären läßt, wie, wenn ſich auch Sabellius hierüber ſehr beſtimmt geäußert, Athanaſius dieſes doch als zu ungewohnt nicht habe feſthalten können, ſondern immer wieder auf ſeine gewohnte Vorſtellungsweiſe zurükkgetrieben worden ſei, und aus derſelben den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber auch dieſes feſt, ſo iſt doch auch mit Berükkſichtigung des eben über *υἱοπάτωρ* geſagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne *περιγραφὴ* altend den Vater ihm gleichgeſtellt haben, und dies iſt unſere Meinung; oder er kann auf den Noetus zurükkgehend auch das ein Gottes in dem Erlöſer für etwas vorübergehendes gehalten nd auf dieſe Weiſe auch den Vater geſtellt haben, und dies heint beinahe die Meinung aller derer zu ſein, welche den Bellus dabei ganz aus dem Spiele laſſend von Sabellius nur lechthin ſagen, er habe die Kezerei des Noetus erneuert. Die nahme aber, daß ſich Sabellius auch auf die Verbeſſerung s Beryllus geſtüzt habe und von dieſer ausgegangen ſei, eheint durch folgendes hinreichend begründet. In der jezt gewöhnlich dem Vigilius zugeſchriebenen Disputation des Athanaſius, in welcher gute Kenntniſſe von den Beſtimmungen ſowol s den Vertheidigungsmitteln der verſchiedenen Parteien nicht verkennen ſind, und welche gewiß den Sabellius nicht begünſtigt, wird dem Sabellius nur daſſelbe vorgeworfen, was Euſeis dem Beryllus vorwirft, daß er nämlich das Vorherbeſtehen Sohnes läugne *). Daß aber auch die Menſchwerdung ein chverſenken in das endliche geweſen, worauf ein Zurükkgehen olgt ſei, wie man ſolchen Wechſel nach dem Bericht des eodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, ſo daß auch einzelnen Glieder der Dreiheit nur vorübergehende Theophan wären, dergleichen wird dort dem Sabellius nicht zugeieben. Zwar Athanaſius giebt dem Sabellius Schuld von Stoikern gelernt zu haben daß Gott ſich abwechſelnd ausne und zuſammenziehe **). Dieſem aber ſtelle ich zunächſt der den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade ſei Gegnern, den perſonbildenden Theologen, ein ſolches Sicheriern und Ausleeren der Gottheit zuſchreibt, und dieſes als Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***); daher denn er ſelbſt dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrachtet man aber ferner jene Stelle des Athanaſius genauer, ſo bezieht ſie ſich auf eine Aeußerung des Sabellius über den Sohn, als ob er in die Einheit zurükkehren und als eigene περιγραφὴ nicht mehr ſein werde *). Allein dieſer Saz iſt offenbar nur eine von jenen hypothetiſchen Formeln, die man aufſtellt um dadurch das ſtärkſte zu ſagen. Dem Sabellius nämlich und allen ihm hierin verwandten war es weſentlich zu behaupten, die Dreiheit ſei nichts der Gottheit an und für ſich betrachtet weſentliches, ſondern ſie ſei nur um der Geſchöpfe willen und in Beziehung auf ſie. Dieſes nun bekannten freilich auch die Gegner, ſofern ſie die ganze Lehre von der Dreiheit das Geheimniß der οἰκονομία nannten; aber ſie hielten es nicht feſt, ſofern ſie dann wieder behaupteten, wenn der λόγος nicht οὐσιώδης wäre und ὑφεστώς, ſo müßte Gott aus Weſen und Eigenſchaft zuſammengeſezt ſein **). Sonach aber wäre dieſe Hypoſtaſirung etwas im göttlichen Weſen ſelbſt nothwendiges von aller οἰκονομία unabhängiges; und einer ſolchen Demonſtration glaubte ſich Sabellius nicht ſtark genug widerſezen zu können, um das Gleichgewicht zu erhalten zwiſchen der μοναρχία, der Lehre von der weſentlichen Einheit Gottes, und der οἰκονομία als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung ſich beziehenden Differenzen in der Gottheit. Dieſe Oppoſition aber konnte Sabellius nicht ſtärker ausdrükken, als wenn er ſagte, dieſe durch die ἐνανθρώπησις geſezte beſondere περιγραφὴ des göttlichen Weſens beſtehe ſo ſehr nur in Bezug auf uns, daß wenn wir aufhörten, auch ſie aufhören werde. Eigenen Gehalt an und für ſich konnte dieſe Vorſtellung von einem Zurükgehen

---

*) Basil. Ep. 214.

**) τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Basil. Ep. 210. 5.

---

[*]) ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. Athanas. c. Arian. Or. IV, 12. oder auch ἐπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. ibid. 14.

[**]) οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μὲν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. ibid. 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortſezt, ἴσως ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἔγινε, ὁ μὲν γενόμενος πατήρ. ὁ δὲ λόγος, τὸ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνος.

[***]) ἴσως εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. c. Arian. Orat. IV, 13.

---

*) Sabellius enim confundendo personam, filium ante cunctorum originem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645

**) τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωϊκῶν ἐσχηκὼς διαβεβαιοῦται συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. c. Arian. Or. IV, 13.

***) Necesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando

---

descendat.... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae congruere minime possunt ... ed. Athan. II. p. 624.

*) Gewiß den eigenen Worten des Sabellius am nächſten giebt ſie uns Athanaſius in der Formel δι' ἡμᾶς γεγέννηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀναχωρήσει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν. c. Arian. Or. IV. 12.

**) Id. ibid. 2.

es Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls
r etwa auch ein Zurükkgehen aller Geſchöpfe in die Gottheit
nnähme, worauf auch die Widerlegung des Athanaſius hinaus-
iuft. Und hieraus iſt gewiß auch entſtanden was Epiphanius
errichtet, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen,
er von der Sonne ausgehe und in dieſelbe auch wieder zurükk-
ehre*); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden
hriſti in den Himmel nur als eine Veränderung für das
enſchliche in Chriſto anſehen, nicht aber als ob das Verhältniß
es göttlichen in ihm zu der Gottheit an ſich dadurch verändert
ürde. Und der Unterſchied zwiſchen Sohn und Geiſt kann für
n in dieſer Hinſicht nur darin beſtehen, daß der Sohn auf
rden nur eine kurze Zeit war, nun aber ſeine Wirkſamkeit im
immel hat, der Geiſt aber fortwährend die Kirche auf der
rde regiert. Dieſes mit jenem vermiſchend hat Epiphanius
gen können, was Sabellius wenigſtens in ſtrengerer dogmati-
her Sprache gewiß nicht ſo geſagt hat. Daß aber Sabellius
e Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das
ht auch aus den Bildern hervor, deren er ſich bedient. Denn
n demjenigen abgeſehen, was derſelbe Epiphanius eben da
ittheilt, daß der Vater ſei der Leib, der Sohn die Seele, und
r Geiſt der Geiſt, — welches ich, ohnerachtet es auch an einem
ſſern Orte **) vorkommt, doch ſo nicht für ächt halten kann,
eil, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit ſo weit über
s erſte geſtellt hätte, wie der Geiſt des Menſchen über dem
eibe ſteht, hievon unter den rechtgläubigen weit mehr Aufhe-
ns würde gemacht und ihm dieſes mehr würde verdacht
orden ſein als alles andere, — ſtimmt hiezu auch das andere
n der Sonne ***), welches er ſehr abſichtlich ſcheint dem ge-

---

*) Haer. LXII, 1.

**) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

***) ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φησὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. Epiph. ibid., wo indeß das αὐτὸ auch ganz gegen

wöhnlichen, daß nämlich der Vater die Sonne ſelbſt ſei, der Sohn dem Strahl gleiche, und der Geiſt deſſen Spize, gegenübergeſtellt zu haben. Denn ſowol die runde Geſtalt, als mit der Bewegung der Sonne zuſammenhängend, als die erleuchtende und erwärmende Kraft, ſind nicht vorübergehende Erſcheinungen, ſondern beharrliche Thätigkeiten, welche ſo lange fortwähren als es lebendige Weſen giebt, auf welche die Sonne ſich bezieht und von welchen ſie wahrgenommen werden kann. Daher dieſes Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältniß der Dreiheit zur Einheit im göttlichen Weſen ſehr genügend darſtellt; nur muß man nicht wollen die Functionen der einzelnen Glieder
370 der Dreiheit aus jenen drei Kräften der Sonne verſtehen; wie denn auch das vielleicht nicht mit Gewißheit behauptet werden kann, daß Sabellius die Dreiheit als *ἐνέργειαι* der Einheit angeſehen hat, und nun dieſer Ausdrukk an die Stelle der *περιγραφὴ* des Beryllus getreten ſei. Wiewol dieſe Meinung auch noch beſchüzt wird durch ein anderes Bild — welches aber auch eben ſo ſehr die Meinung beſtätigt, daß er gewiß die Glieder der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angeſehen habe —, wenn er nämlich ſagt, die Dreie verhalten ſich zu der Einheit wie zu dem Geiſt in der Kirche die Gaben deſſelben ſich verhalten [*]); denn die Gaben ſind überall wann und wo der Geiſt

---

den Sinn des Sabellius, der dieſes *σχῆμα* auch nur als eine *ἐνέργεια* wollte angeſehen wiſſen, von dem Berichterſtatter eingeſchwärzt iſt, welcher meint, dieſes *σχῆμα* ſei eben ſo ſehr *αὐτοήλιον*, wie nach ſeiner Meinung der Vater *αὐτόθεος* iſt.

[*]) *φαίνεται δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῷ τοῦ πνεύματος χάρισμα·* *φησὶ γὰρ ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athan. c. Arian. Or. IV, 25. wo man nur zuerſt wieder *θεὸς* oder *μονὰς* ſezen muß anſtatt *πατήρ*, und dagegen *πατὴρ* dem *υἱὸς* und *πνεῦμα* beigeſellen, und dann ſich nicht muß irren laſſen durch den Commentar des Athanaſius, welcher, ſei es nun Unverſtand oder Argliſt, das Bild nun ſo behandelt, als ſollten die göttlichen Perſonen auf eben die Weiſe für die einzelnen Menſchen ſein, wie die Geiſtesgaben in den einzelnen Menſchen ſind.

, jede aber iſt eine eigene περιγραφή deſſelben, weil ſeine
aſt in allen dieſelbige, doch in jeder auf eine eigene Weiſe
bunden iſt und beſtimmt.

Treten wir alſo, dieſes feſtgeſtellt, der Frage näher, in wel-
m Sinne denn nun auch der Vater, unterſchieden von der
ttlichen Einheit an ſich, von Sabellius für eine ſolche eigene
ριγραφή des göttlichen Weſens ſei gehalten worden: ſo tritt
s hier zuerſt die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem
ater als ſein eigenthümliches Geſchäft die Geſezgebung anwei-
ſet*). Allein offenbar kann man es mit dieſer Stelle ſchon
halb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπῆσαι und ἐπιφοι-
σαι nicht eben ſo das Geſchäft der beiden andern ausdrükken,
e doch die Geſezgebung das Werk und Geſchäft des Vaters
re. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder
ſchäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten**), ſo könnte
h auch dann die Geſezgebung nicht das ganze Geſchäft des
ters ſein, ſelbſt dann nicht, wenn man ſagen wollte, was
h eine dreiſte und faſt aus der Luft gegriffene Behauptung
re, daß bei Sabellius die τριάς überhaupt es nur mit den
ſtigen Wirkungen auf den Menſchen zu thun habe. Denn
bellius wird es gewiß nicht verſchmäht haben mit anderen
ren Kirchenlehrern auch die heidniſche Weisheit als eine Vor-
eitung auf das Chriſtenthum anzuſehen, welche alſo eben ſo
als die jüdiſche Geſezgebung muß dem Vater zugeſchrieben
den. Eine andere Stelle bei Hilarius***) giebt auch nur

---

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ἐπι-
φοιτῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. fab. haeret. III.

**) πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασάμενον πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς
οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων .. τὸ δὲ ἅγιον
πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθεξῆς καὶ καθ' ἕκαστα εἰς
ἕκαστον τῶν καταξιουμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀνα-
θάλπειν κ. τ. λ.

***) ... ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero
Deum patrem, et unus se solus personali demutatione se nunc in
duos mentiatur. de Trin. VII, 39.

378 einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiß, ob natura für φύσις oder οὐσία genommen und auf Gott bezogen iſt, daß es hieße, in ſeiner eigenen Natur betrachtet heißt er aber der Vater, oder ob das in natura gegenüberſtehen ſoll dem in assumto homine und alſo für κτίσις ſtehen, ſo daß es hieße, in der Schöpfung betrachtet aber heiße er Gott der Vater. Das erſte iſt, da auch Hilarius ſich in die ſabelliſche Unterſcheidung des Vaters von der Gottheit an ſich nicht finden konnte, ohnſtreitig wahrſcheinlicher; daß aber das leztere demohnerachtet des Sabellius Meinung ausſpricht, davon können uns zwei Betrachtungen überzeugen. Erſtlich, entweder mußte Sabellius die Schöpfung und Erhaltung der Welt, ſoweit beides nicht mit dem Reich der Gnade zuſammenfällt, der Gottheit an ſich zuſchreiben und keinem von der Dreiheit, oder er konnte ſie nur dem Vater beilegen. Denn der Sohn als ſolcher beſtand nicht für ſich vor ſeiner Menſchwerdung, und ſo auch der Geiſt beſtand, wenn auch Sabellius den altteſtamentiſchen und neuteſtamentiſchen für denſelben hielt, doch gewiß nicht vor der Schöpfung des Menſchen. Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geiſtigen Führung des Menſchen zuſammenhängenden Geſchäfte zugetheilt, alles übrige aber der Gottheit an ſich oder der Einheit: ſo wäre das von ihm gebrauchte Bild von dem Geiſt und ſeinen Gaben hergenommen gar nicht paſſend geweſen. Denn der Geiſt wirkt nichts als nur durch die Gaben, und alſo müßte auch die Gottheit alles nur wirken durch die Dreiheit, und ſenach bleibt nichts 379 übrig als daß Sabellius die Schöpfung und Erhaltung dem Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrachtung iſt dieſe. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung der Gottheit an ſich zugeſchrieben hätte, und dem Vater als beſonderer περιγραφῇ nur die Geſezgebung und was damit zunächſt zuſammenhängt: ſo hätte dadurch ſeine Lehre eine ſo ſehr abweichende Phyſionomie bekommen, daß es dann faſt nicht möglich geweſen wäre, ſeinen Unterſchied zwiſchen μονάς und πατήρ ſo ganz zu verſehlen wie es häufig geſchehen iſt. Dies

konnte nur dann ſtatt finden, wenn er wenigſtens in den Wirkungen nach außen dem Vater alles dasjenige zuſchrieb was auch die anderen, die eben dadurch am leichteſten verleitet werden konnten zu glauben daß er unter dem Ausdrukk Vater ganz daſſelbige verſtehe wie ſie. Sezen wir nun dieſes voraus: ſo ſehen wir auch ein, wie Sabellius für ſeinen Trinitätsbegriff die Ausdrükke Vater und Sohn ſo beibehalten konnte, daß das erſte Glied der Dreiheit Vater hieß, nicht nur als Schöpfer aller Dinge, ſondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters. Denn wenn das zweite Glied eine beſondere περιγραφή — oder um mich ſo auszudrükken, Phaſis — der Gottheit nur war in Bezug auf die Menſchwerdung: ſo hing dieſes ab von derjenigen Welteinrichtung, in welcher ſich die erſte περιγραφή manifeſtirte; und dieſes Abhängigkeitsverhältniß konnte allerdings durch die Ausdrükke Vater und Sohn ſehr füglich bezeichnet werden. Ja wenn nur erſt im allgemeinen feſtſtand daß Sohn Gottes eigentlich der Gottmenſch ſei: ſo konnte uneigentlich und um der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in dem Erlöſer den Ausdrukk Sohn gebrauchen, wenn ſie gleich dieſelbige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein beſonderes ὄνομα, wollen wir es vor der Hand auch nur ſo nennen, doch nur zukam, ſofern ſie in der von der Welteinrichtung abhängigen einzelnen Perſon ihren beſonderen Siz hatte.

Wie lange nun Sabellius ſich mit einer ſolchen Lehre von Vater und Sohn als zwei einander gleichen beſondern Nennbarkeiten ὀνομασίας in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geiſt hinzuzufügen, davon können wir nichts wiſſen. Nur daraus, daß, wo Athanaſius und Baſilius am ausführlichſten gegen Sabellius und ſeine Anhänger ſprechen, faſt immer nur vom Vater und Sohn die Rede iſt, der Geiſt aber nur ſelten und faſt nur beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht ſchließen daß Sabellius auch die längſte Zeit über und in den meiſten ſeiner Reden und Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir

nicht nach einer beſonderen Urſache fragen dürfen, welche den Sabellius bewogen habe, auch den Geiſt dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugeſellen, ſondern uns genügt daß dieſes in dem allgemeinen Entwikklungsgange des Chriſtenthums gelegen: eben ſo müſſen wir es natürlich finden, daß man ſich von beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit hindurch beſchäftiget hat, da ſich hier eine größere Menge höchſt bedeutender Punkte zur Discuſſion darboten. Da nun ſpäterhin
301 gegen Sabellius am meiſten im Zuſammenhang mit den arianiſchen Streitigkeiten polemiſirt wurde: ſo war auch weit mehr Veranlaſſung ſeine Anſichten über Vater und Sohn anzuführen und zu widerlegen, wobei denn des Geiſtes wenig erwähnt wurde. In Bezug auf dieſen ſind wir daher auch faſt nur an die bereits angeführten zwei Stellen gewieſen, die bei Epiphanius, wo der Geiſt mit der erwärmenden Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanaſius, wo der Geiſt ſelbſt mit ſeinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreiheit gebraucht wird. In der erſten wird der Geiſt als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menſchen dargeſtellt, welches aber durch die lezte bei genauer Betrachtung berichtiget wird. Denn wenn der Geiſt an ſich in dem einzelnen Menſchen als ſolchem iſt: wie ſoll man ihn auf der einen Seite von den Gaben unterſcheiden, welche alles ſind, was in dem einzelnen Menſchen auf ſeine Rechnung könnte geſchrieben werden, und wie ſoll er auf der andern Seite, wenn ſelbſt ſo, nenne man es nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der abſoluten göttlichen μονάς ſein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darſtellen als folgendermaßen. Daß der h. Geiſt nur in den gläubigen wirkſam ſei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte ſich den Geiſt nicht in den einzelnen als ſolchen denken, ſonſt hätte er ſich ihn vielfältig denken müſſen, und da die Gottheit dieſelbe war in allen Gliedern der Dreiheit, ſo wäre dann jeder einzelne ein Chriſtus geweſen. Er konnte ſich ihn alſo nur denken in der Geſammt-

heit der gläubigen in der Kirche, den Einen in der Einen. Aber jedes geiſtige Vermögen der gläubigen, mit welchem ſich der Geiſt des ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes χάρισμα, eine eigene Wirkſamkeit des Geiſtes, deſſen Weſen darin auf eine eigene Weiſe umſchrieben war. Und dieſes richtig angewendet kann nun die ganze Vorſtellungsweiſe des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geiſt wird nur dadurch χάρισμα, daß er ſich mit einer menſchlichen Seelenkraft oder Function einiget und ſich durch dieſelbe kund giebt; eben ſo demnach kann auch die ſchlechthin einfache Einheit des göttlichen Weſens nur ein σχῆμα oder ein πρόσωπον in dem Sinne des Sabellius*) werden, indem ſie ſich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in ſich ſelbſt etwas anderes zu werden, wie auch der Geiſt einer und derſelbige iſt in allen Gaben. Die Eine ſelbige Gottheit alſo, indem ſie ſich mit der Perſon des Erlöſers einiget und ſich durch denſelben kund giebt, wird und iſt ſie das zweite πρόσωπον, aber ohne in ſich ſelbſt etwas anderes zu ſein oder geworden zu ſein; welches auch ſo ausgedrükkt wird, daß vor der Perſon des Erlöſers dies zweite πρόσωπον als ein ſolches κατ᾽ ἰδίαν τῆς θείας οὐσίας περιγραφὴν nicht beſtanden habe. Nun aber beſteht es fort, und die Eine ſelbige Gottheit thut ſich darin als ein beſonderes kund, ſo lange als die Perſon des Erlöſers fortbeſteht, oder auch, wie wir oben geſehen, ſo lange ſein Geſchäft fortgeht; und alle Tugenden und Thätigkeiten des Erlöſers, indem ſich dieſes zweite πρόσωπον in demſelben kund giebt, verhalten ſich zu demſelben wie ſich die χαρίσματα zu dem Geiſte verhalten. Eben ſo, indem die Eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Kirche einiget, wird ſie das dritte πρόσωπον, der Geiſt welcher ſich kund thut durch die Fülle der organiſch in einander greifenden Gaben; an und für ſich aber auch unverändert und ungetrennt dieſelbe Eine Gottheit, welches ebenfalls ſo konnte und mußte ausgedrükkt werden, daß der Geiſt nicht als ein eigenes πρόσωπον beſtanden habe, ehe das ganze war, worin die Gottheit auf beſondere Weiſe ſeiend und wirkend der Geiſt iſt, nämlich die Kirche. Woraus man noch ſieht, daß ob Sabellius den Geiſt im alten Teſtament für das πνεῦμα ἅγιον in dieſem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abgehangen haben, ob er die Kirche für dieſelbige hielt oder nicht. Und nun iſt uns nur noch auf den Vater zurükkgehend die Frage übrig, wenn dieſer ſich auch nach Sabellius als ein ſolches πρόσωπον zu der μονάς verhielt wie die andern beiden, womit denn mußte die Gottheit eines werden und ſein, um Vater zu heißen? Ohne alle beſtimmte Spuren ſind wir bei Beantwortung dieſer Frage uns ſelbſt überlaſſen, und können alſo nur der Analogie folgen. Wenn alſo das zweite πρόσωπον ſein ganzes Geſchäft vollbringt in der Perſon des Erlöſers ſeiend, und der Geiſt das ſeinige, nämlich die einzelnen Menſchen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche iſt; das Geſchäft des Vaters aber wie wir geſehen die Schöpfung und Erhaltung iſt und die Geſezgebung, welche hier ſymboliſch alles vertritt was auch geiſtig ohne die Erlöſung und dieſe nur vorbereitend gewirkt werden kann: ſo wird wol nichts übrig ſein als zu ſagen, indem die Eine und ſelbige Gottheit ſich mit der Welt einigt, wird ſie Vater, das erſte πρόσωπον, erkennbar aus allen durch daſſelbe beſeelten den organiſchen Weltzuſammenhang bildenden Kräften, welche ſich zu dem Vater verhalten wie die χαρίσματα zu dem Geiſte. Ehe aber, wenn man ſich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre ſie auch nicht Vater geweſen, ſondern die reine in ſich ſelbſt bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieſes möge aber niemand ſo verſtehen, als werde angenommen, die Welt ſei vorher gleichſam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem νοῦς als elementariſches Chaos geweſen, und hernach erſt habe die Gottheit ſich ordnend mit ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, da ja auch nach Sabellius nicht die Perſon des Erlöſers vorher da war und hernach die Gottheit ſich mit ihr einigte, ſondern die Perſon wurde als die Einigung wurde; und eben ſo war auch die Kirche nicht und hernach einigte ſich die Gottheit mit ihr, ſondern das Entſtehen der Kirche und das Geiſtwerden der Gottheit war eins. Und ſo iſt jedes Perſonwerden der Gottheit auch das zweite und dritte ſchöpferiſch: wievielmehr noch wird es mit dem erſten ſich ſo verhalten, und das Entſtehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zuſammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wiſſen, auch nicht einmal ob überhaupt die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung der Welt in der Zeit angenommen: ſo iſt alsdann das erſte Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, daß es vor dieſem Anfangspunkt gar nicht als eine beſondere Umſchreibung beſtanden hat. Hat er aber die Welt ewig geſezt, ſo wäre das einzige, worin ſich der Vater von Sohn und Geiſt unterſchiede, dieſes, daß leztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, erſterer aber nicht. Aber auch in dieſem Falle, der jedoch nicht wahrſcheinlich iſt, würde doch dieſe Ungleichheit verſchlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieſes Verhältniß ſelbſt nun ließe ſich wol in dem Sinne des Sabellius nicht beſſer darſtellen, als indem wir ſagen, daß das höchſte Weſen an und für ſich und abgeſehen von dieſer Dreiheit, die μονάς, auch ganz in ſich ſelbſt ſein würde und allen andern gänzlich unbekannt, daß es aber ſo auch nur ſein könne, ſofern nichts außer ihm wäre. Die Dreiheit aber iſt der offenbare Gott und jedes Glied derſelben eine eigene Weiſe der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, ſondern nur dieſelbige Eine, die uns aber nie an und für ſich, ſondern nur als das in dieſen dreien ſelbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftſtelle ſo erklärt, als ob ſich darin der Unterſchied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, ſchreibt er dieſes, wenn es auch Worte Chriſti ſind, der in ſich bleibenden Gottheit zu *); ſo daß man ſagen kann, der Gegenſaz zwiſchen dem verborgenen Gott und dem offenbaren ſei in Verbindung mit einer Trinitätsvorſtellung nicht vollſtändiger und ſchärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides ſo zuſammenfällt, daß die ganze Dreiheit der offenbare Gott iſt, das göttliche Weſen aber an und für ſich in ſeiner Einheit iſt der verborgene Gott. Wie aber dieſes bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften von entſchiedenem Einfluß geweſen wäre, wenn feſt geſtanden hätte daß die Gottheit an ſich eine unausſprechliche einfache Natur ſei, von der alſo auch nie geſagt werden könne daß ſie aus Weſen und Eigenſchaften zuſammengeſezt ſei, und alle Eigenſchaften nur einem der drei προσώπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als ſolchen gemeinſchaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um ſogleich jedem einzuleuchten, ſo wie auch daß alles dieſes immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben mußte, wenn die Gottheit an ſich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Perſonen, identificirt wurden. Eben ſo ſcheint es als ob, wenn man die Analogie feſthält daß alle lebendigen Kräfte in der Welt ſich zu dem Vater verhalten müſſen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geiſt, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegenſaz gegen einander einen beſtimmteren und einfacheren Ausdrukk würde erhalten haben, als unter dem Einfluß der athanaſianiſchen Vorſtellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch ſagen daß dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwiſchen der manichäiſirenden γνῶσις, welche den δημιουργός und den Vater Jeſu Chriſti für verſchieden hielt, und der ebionitiſchen ἀφέλεια, welche das Chriſtenthum nur als eine Reinigung des Juden-

---

*) ἐπεὶ τόγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210.

---

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso manens de se ipso singulariter dicere videatur, Ego in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

ums anſah. Doch dies bedürfte beides einer weitern Ausfüh-
ng, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daß aber Sabellius auf das eifrigſte darauf dringen mußte,
ß ſein verborgener Gott oder die *μονάς* und ſein offenbarer
ott oder die *τριάς* nicht verſchieden waren ſondern derſelbige,
s verſteht ſich von ſelbſt; denn je reiner ſeine Theologie ſich
n fremder Weisheit hielt, da ja ſie auf die ſtoiſche oder hera-
itiſche Schule zurükkzuführen nur gegneriſche Fantaſie war,
ſo mehr mußte er dem Intereſſe des Glaubens vollkommen
genügen ſuchen, welches ohne dieſe Feſtſezung in eine faſt
heilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derſelben geblie-
n ſein würde. Daher auch konnte er mit dem vollſten Rechte
h des Ausdrukks bedienen, die Glieder der Dreiheit ſeien
οούσιοι, wie es denn auch ſcheint als ob er zuerſt ſich dieſes
ortes in einem genauen ſchulmäßig beſtimmten Sinne bedient
be*): denn daß ſeine Formel ſolle *μονοουσία* geweſen ſein, ſo

---

*) Aus *Hilar. de Synod.* 86. (Male homousion Samosatenus confessus
est.... octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar ſchließen
daß Paul von Samoſata ſich dieſes Ausdrukks ſelbſt bedient habe und
alſo eine Homouſie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere
Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81 und 82) ſcheinen dies zu
beſtätigen. Allein man muß wol der Meinung den Vorzug geben,
daß Hilarius eine falſche Vorſtellung von Paulus Meinung gehabt hat,
und daß dieſer vielmehr auf der Seite des Artemon und Theodotus im
weſentlichen geſtanden. Daher man ſich nur an dasjenige halten muß,
womit auch Athanasius de Synod. 43 *οἱ τὸν Σαμοσατέα καταχρίναντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί* übereinſtimmt, und dieſes (mit Athanas. ibid. 45 und 47. *τοῦ Παύλου σοφίζεσθαί τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί κ. τ. λ.*)
ſo verſtehen, daß Paulus ſeinen Gegnern geſagt, wenn ſie ſeine Mei-
nung beſtreiten wollten, müßten ſie annehmen daß der Sohn gleiches
Weſens ſei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Daß
aber Paulus dieſen Ausdrukk nicht etwa ſelbſt erfunden, berichtet der
zuerſt angezogene Schriftſteller, welcher lehrt daß auch Dionyſius von
Alexandrien ſchon dieſen Ausdrukk verworfen, und zwar *λεγομένου*

haben Einige nur aus Mißverſtand angenommen [*]). Wenn aber Baſilius [**]) ihm das Recht beſtreitet ſich dieſes Ausdrukks zu bedienen und denſelben ſeiner Partei vindiciren will: ſo beruht dieſes auf einer Erklärung des Wortes, die weder grammatiſch begründet iſt, noch den Sprachgebrauch anderer Kirchenlehrer für ſich hat. Denn nach dieſer Erklärung wäre zwar der Sohn dem Vater *ὁμοούσιος* nach der nicäiſchen Vorſtellung,

---

πολὺ τῶν ἑβδομήκοντα τῶν καθελόντων τὸν Σαμοσατέα ibid. Wer alſo hat ihn gebraucht, gegen den Dionyſius ihn verworfen? Offenbar Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle des Baſilius *νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον.* Ep. IX. 2. Weiter aber geht wenigſtens ein dogmatiſcher Gebrauch des Wortes nicht zurükk.

[*]) *οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν.* Athan. Exp. fid. 2. wo aber *λέγοντες* nicht mit *Σαβέλλιοι*, ſondern mit *φρονοῦμεν* zu verbinden iſt, wie der ganze Zuſammenhang deutlich genug zu erkennen giebt.

[**]) *ὅταν γὰρ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει … οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ.* Homil. 4. Doch ſcheint dies vorzüglich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samoſata ſeinen Gegnern machte, daß wenn der Sohn *ὁμοούσιος* ſei dem Vater, alsdann eine über beiden liegende (*ὑπερκειμένη*) *οὐσία* angenommen werden müſſe, in die ſich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athanas. de Synod. 45. *οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης.* Recht als wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, ſo wie Baſilius ihn darſtellt, die *μονὰς* als *οὐσία ὑπερκειμένη* und Vater und Sohn aus derſelben abgetheilt. Allein beſtimmter ſagt Baſilius daſſelbe in Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrükklich die Bedeutung des Wortes ſo beſchränkt, *οἱ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται,* welches auch noch zunächſt gegen die Darſtellung des Paulus geht, fährt er fort, *αὕτη δὲ ἡ φωνὴ* — alſo doch offenbar in demſelben Sinne — *καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται. ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν. οὐ γὰρ αὐτό τι ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ.*

weil er von dem Vater ſeinen Urſprung hat, aber der heilige Geiſt wäre nicht dem Sohn ὁμοούσιος, weil er nicht von ihm, ſondern auch von dem Vater ſeinen Urſprung hat, Sohn und Geiſt vielmehr wären einander gewiſſermaßen ἀδελφοὶ und alſo gewiß nicht ὁμοούσιοι; dann aber auch ὁμοούσιος nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreiheit anwendbares, wie doch behauptet werden will. Mit dieſer einen Erklärung ſtimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zuſammen, der für unabhängig von dieſer ſonderbren Aeußerung des Baſilius gehalten werden kann*). Daß aber dieſer Kirchenlehrer ſagt, der Ausdrukk ὁμοούσιος führe auf eine beſtimmte Begrenzung der προσώπων, das allerdings läßt ſich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er ſelbſt diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geiſt läugnen**), wenn er ſelbſt ſie nicht unterſchieden hätte, da jedes Nichtunterſchieden allemal das Läugnen des einen oder des andern geweſen wäre. Auch geht aus dem bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie beſtimmt Sabellius die Glieder ſeiner Dreiheit unterſchied, und wie genau man noch im Stande iſt bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in ſeinem Sinne anzuweiſen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen iſt, daß ſeine Gegner bald ihm zugeſtehen daß er drei πρόσωπα angenommen, und ihn nur tadeln daß er ihnen keine eigene ὑπόστασις zugeſtehe, bald wieder ihn beſchuldigen daß er nur Ein πρόσωπον annehme, dem er nur in verſchiedenen Hinſichten verſchiedene Namen beilege *): ſo ſcheint es damit ſo zuſammenzuhängen. Sowol inſofern als die Dreiheit ſich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu dem verborgenen, als auch ſofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entſteht, wie die χαρίσματα aus der Einigung des πνεῦμα mit dem intellectuellen Vermögen des Menſchen, in beider Hinſicht verhält ſich jedes Glied der Dreiheit zur μονάς wie ein äußeres zu ſeinem inneren. Dieſes Verhältniß wird ausgedrükkt auch durch das πλατύνεσθαι. Denn für die Gottheit als simplex natura giebt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieſer kund werden, ſo kann das nur geſchehen 372 indem Inhalt oder Oberfläche entſteht, welche auf den Punkt bezogen wird, der nun in dieſer Beziehung, nicht aber an ſich, ins Bewußtſein kommt. Es ſind alſo zuſammenhängende bildliche Ausdrükke, daß das gleichſam Entſtehen eines Gliedes der τριάς als ein πλατύνεσθαι beſchrieben wird, das entſtandene aber als ein πρόσωπον: denn jedes iſt ein beſonderes dem Bewußtſein zugewendetes Antliz gleichſam, in welchem das innere oder der Mittelpunkt zum Bewußtſein kommt durch nothwendige

---

*) Greg. Thaum. de fide 2. ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτως. Pseudo-Athan. Dial. I. de Trin. 11. ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν .... οὕτω καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ᾗ θεός ἐστιν. Und überall kann man nur dieſes finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum ausi sunt denegare. *Bibl. max. patr. Lugd.* VIII. p. 204.

---

*) Für das erſte iſt außer den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken Ἰουδαϊσμός ἐστιν ὁ Σαβελλισμὸς ἐν προσχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος· ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art ſind z. B. καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐφ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας.... τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν. Athan. de Synod. 26. in der πίστις διὰ πολλῶν VII. — μία ὑπόστασις καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον. Theod. fab. haer. — καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβελλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένους εὑρήσει, πλὴν ὅσον ὑπὲρ ὀνομάτων διαφέρονται μόνον. Chrysost. de Sacerdot. IV. T. I. p. 409. — Σαβέλλιος γοῦν ὁ Λίβυς .... τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἐγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐμφαινομένην εἰς ἀσεβείας ὑπόθεσιν καὶ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ὑποστάσεως ὑπόνοιαν ἥρπασεν. Id. Hom. c. Anom. VII, 4. T. I. p. 507.

Vorausſezung. Jedes χάρισμα iſt gleichſam ein πρόσωπον des πνεῦμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige Vorausſezung zuſammengeſchaute πνεῦμα iſt eben ſo ein πρόσωπον der Gottheit. Inſofern nun nahm Sabellius drei πρόσωπα an, weil er als Chriſt nur dieſe drei Kundgebungen der Gottheit anerkannte, dieſe aber auch beſtimmt von einander unterſchied. Dieſe beſtimmte Unterſcheidung nun war ihm die τελεία τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht der Vater, weil mit anderem geeiniget und in anderer beſtimmter Wirkſamkeit beſchloſſen, und nur Mißverſtand aus Nichtunterſcheidung der μονάς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm das Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes und des Vaters war ihm dieſelbige. Wenn nun aber die Kirchenlehrer von der andern Seite mit jenen Demonſtrationen auftreten, daß λόγος und σοφία müßten οὐσιωδῶς hervortreten, weil Gott συνθετὸς ſein würde, wenn dies nicht wäre*), ſo ſah hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der chriſtlichen τριάς, weil man ſo viel ſolcher γεννήματα aufſtellen müſſe, als ſich göttliche Vollkommenheiten annehmen ließen; und wenn jene dann noch wollten, die Gottheit des λόγος ſolle eine andere abgeleitete ſein, ſo müßte er dann ſagen daß er auf ſolche Weiſe und in dieſem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehmen**). Daß er ſelbſt aber jemals ſollte geſagt haben, es gebe nur Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht, ausgenommen von der Zeit vor der Menſchwerdung des Sohnes. Es wäre auch ſelbſt gegen die Bedeutung, welche ſeine Gegner nicht ohne Gehäſſigkeit ihm für den Ausdruck πρόσωπον unterlegen, es bedeute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit ge-

---

*) S. *Athan. c. Arian.* Or. IV, 1. 2.

**) Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adstruere convincaris, aut ... nescio quam personarum biformitatem portento alieni similem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

gen uns ſpiele *); denn wer nur Eine Rolle ſpielt, der ſpielt eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wenn auch er die drei πρόσωπα nennt: denn die Einigung mit anderem bringt auch ein anderes beſtimmtes Geſchäft, daß ich ſo ſage, mit ſich, welches Wahrheit iſt und nicht Spiel; wie dieſes auch durch die Worte des Baſilius hindurchſchimmert; wahrſcheinlich aber iſt doch der Ausdrukk πρόσωπον ihm nicht eigen, ſondern
398 er borgt ihn nur von den Gegnern, wie im Gegentheil dieſen wahrſcheinlich das πλατύνειν nicht eignet **), ſondern nur von Sabellius geborgt iſt.

Dem Beſtreben, den Gegenſaz zwiſchen Sabellius und der kirchlichen Lehrweiſe in der Sprache der lezteren feſtzuſtellen, ſteht überhaupt das ſchwankende in dieſer Sprache ſehr im Wege. Vorzüglich müſſen wir uns an die Ausdrükke halten οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον. Beide Theile ſind darin einig, durch οὐσία dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien die Einheit repräſentirt; nur will Sabellius ſich nicht mit einer gleichſam ſchlaffen und loſen Einheit des Weſens begnügen. Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinſamkeit des Weſens in den Dreien ***), ſondern er erkennt nur Eines in ihnen, und dieſes Eine Weſen ſoll nach ihm auch nicht in den

---

*) καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑποβαίνῃ· νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ. *Basil.* Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. *Hilar. de trinit.* VII, 39.

**) οὕτως μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. So ſagt Dionyſius bei *Athan. de sent. Dion.*

***) ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει. *Basil.* Ep. 210.

elen ſein wie in gleichartigen Dingen die Art iſt *). Daher
e er ſich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der τριάς
ch das πρόσωπον nach der oben gegebenen Erklärung gefallen
s, ſo war der Hauptſtreit fixirt in dem mittlern Ausdrukk
εστάναι und ὑπόστασις. Denn Sabellius behauptete, wie
Gottheit nur Ein Weſen habe, ſo ſei ſie auch nur Eine
ubſtanz, worin allerdings liegt, daß in ihr der Gegenſaz zwi-
en dem allgemeinen und einzelnen aufgehoben ſei, da wie
an οὐσία und ὑπόστασις unterſcheidet, das leztere Wort
mer die Selbſtändigkeit des einzelnen anzeigt. Seine Gegner
n erklärten, wer nicht das eigenthümliche verſchiedener Hypo-
ſen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des
ohnes nicht anerkennen und judaiſire alſo **). Er hingegen,
er die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die
Vater, und das wäre ſie wenn ſie als ſolche ein ἰδιάζον
tte ***), der ſeze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit
mſelben göttlichen Weſen. Darum konnte er auch die drei
όσωπα nur als ἀνυπόστατα zugeben; weshalb die Gegner,
denen ſich einmal die Vorſtellung von hypoſtaſirten προσώ-
οις feſtgeſezt hatte, ſeine Anſicht zum Theil auch ſo darſtellten,
s nähme er nur Ein πρόσωπον an, dem er nur mehrere Na-
en gäbe †). Auch darin kann etwas wahres ſein; denn es
ßt ſich wol denken, daß Sabellius geſagt habe, was für uns
n πρόσωπον ſei, das ſei für die μονάς ſelbſt, die gar keine reale

---

*) τριῶν γε κατὰ ἀλήθειαν ὑφεστώτων ἓν τὸ εἶδος ἐννοοῦμεν. *Athan. c. Sab. Greg.* 12.

**) ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται. *Basil. Ep.* 210, 5.

***) indiscretae et indissimilis in patre et filio naturae impie arripuit unionem. *Hilar. de Trinit.*

†) εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ ἐπιτήδευμα. *Athan. c. Ar. Or.* IV, 9. — ἓν τριώνυμον πρόσωπον. *Theodoret.* l. c.

Mannigfaltigkeit zulaſſe, nur ein ὄνομα, wodurch er ſcheinen konnte auf das kräftigſte jene urſprüngliche und ewige Objectivität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widerpart durch den Ausdrukk, daß jedes derſelben eine eigene ὑπόστασις ſei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius ὄνομα und πρόσωπον in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und dieſes als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von dieſem Mittelpunkte aus, auf welchen alles von allen Enden hinweiſet: ſo ſcheint er ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dreiheit ſei nur etwas in Bezug auf verſchiedene Wirkungsarten und Wirkungskreiſe der Gottheit, indem ſie als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater ſei, als erlöſend aber in ihrer beſonderen Wirkung in der Perſon Chriſti und durch ſie ſei ſie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls beſonderen Wirkung in der Geſammtheit der Gläubigen und als Einheit derſelben ſei ſie Geiſt. Wogegen nun die kirchlich gewordene Lehrweiſe behauptet, die Dreiheit ſei etwas in der Gottheit rein innerlich und urſpůnglich geſondertes, auch abgeſehen von dieſen verſchiedenen Wirkungen, und die Gottheit würde Vater Sohn und Geiſt geweſen ſein an ſich ſelbſt auf ewige Weiſe, wenn ſie auch nie geſchaffen, nie ſich mit einem einzelnen Menſchen geeiniget und nie in der Gemeinſchaft der Gläubigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieſes die ganze Verſchiedenheit iſt, wie ſteht es denn um die Beſchuldigung der Irreligioſität, welche der Lehre des Sabellius iſt gemacht worden *)? Was für eine Läſterung liegt darin gegen den Va-

---

*) *περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς Πενταπόλεως δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν*

ter, wenn nicht die, daß er bei Sabellius nicht wie bei den andern als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die andern beiden iſt *)? Allein hier könnte wol Sabellius das Wort gegen ſeine Widerſacher wendend ſagen, dieſes behaupten ſei eine Läſterung gegen den Sohn und den Geiſt, ja gegen die Idee der τριάς ſelbſt, wenn zwei Glieder derſelben nicht unmittelbar, ſondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit des göttlichen Weſens. Und wie kann man ſagen, daß derjenige nicht an den παῖς μονογενής glaube, welcher doch bekennt daß, was an ihm Sohn iſt, auch einzig gezeugt ſei, indem die Gottheit in keinem andern einzelnen auf eine eigenthümliche Weiſe iſt als nur in dieſem, und der nur die Gottheit des Sohnes nicht will auf irgend eine Weiſe geringer als die des Vaters ſein oder erſcheinen laſſen. Oder wie kann der einer Unempfindlichkeit 718 für den Geiſt beſchuldiget werden, welcher in den Gaben deſſelben die reinſten Bilder des höchſten göttlichen Geheimniſſes ſelbſt erblikkt, und der alſo noch mit einer beſondern Freude in dieſe Bilder hineinſchaut? Doch vielleicht ſollen wir den rechten Schlüſſel zu dieſer Beſchuldigung und zu der wiewol nie auf einer gleichzeitigen Synode nach ausdrükklichen Verhandlungen erfolgten Verkezerung des Sabellius in einer Stelle des Baſilius finden, welcher für unmöglich erklärt, daß eine Seele, welche nicht die Vorſtellungen von den Eigenthümlichkeiten der Glieder

---

δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Dionys. Alex. bei *Eusebius H. E.* VII, 6. — Idcirco ne .... haeresis unionis irreperet, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den ancyraniſchen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie ſchon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewiß würde Hilarius ihm auch den heiligen Geiſt nicht gelaſſen haben, wenn an dieſer Stelle davon hätte die Rede ſein können.

*) z. B. ἀλλ' ἔστι μὲν ὁ πατήρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλιπής, ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. *Athanas. c. Sab. Greg.* II.

der Dreiheit unvermiſcht in ſich feſt halte, in die Doxologie einſtimmen könne *). Es iſt zwar ſchwer dergleichen ernſthaft zu behandeln, indeß lohnt es doch. Daß nun die zahlreichen ſabellianiſchen Gemeinen keinesweges ſelbſt ſo dachten, und etwa die Doxologie als ihrer Lehre widerſprechend ausließen, iſt wol gewiß; denn dies könnte nicht verſchwiegen geblieben ſein. Aber eben dieſe dankſagende Verherrlichung hat es doch immer nur mit den Wohlthaten und heilſamen Wirkungen der einzelnen Glieder der Dreiheit zu thun, und als eigenthümliche Quelle von dieſen unterſchied Sabellius ſie beſtimmt, denn es war eine beſondere Einigung der Gottheit, leicht und einfach zu unterſcheiden, welche das Gebiet eines jeden Gliedes beſtimmte, und ſo
300 konnte demnach bei ihnen die μονὰς verherrlicht werden als Vater Sohn und Geiſt, und in dieſer Verherrlichung ſich die ganze chriſtliche Frömmigkeit zuſammendrängen auf der μοναρχία und der οἰκονομία ruhend. Soll aber hier von den tranſcendenten Beſtimmungen die Rede ſein: ſo könnte billig Sabellius fragen, wie wol der Betende in dem Sohne die gezeugte Gottheit und in dem Geiſte die auf unausſprechliche Weiſe von dem Vater ausgehende anbeten, beides aber von einander unterſcheiden ſoll, da er ja bei der Zeugung des Sohnes auch an keine menſchliche denken darf, und alſo dieſe eben ſo ſehr etwas unausſprechliches iſt. Auch dieſen Vorwurf alſo konnte Sabellius, je nachdem er gemeint war, abweiſen oder wiedergeben, und niemand wird behaupten können daß der chriſtlichen Frömmigkeit aus ſeiner Lehrweiſe irgend ein Nachtheil erwachſe. Noch weniger aber haftet auf dem Sabellius die Beſchuldigung des Judaiſirens, welche nur denen mit Recht gemacht werden kann, welche die Gottheit in Chriſto nicht anerkennen

---

*) ἀμήχανον γὰρ μὴ ἐν τοῖς ἑκάστου ἰδιώμασι τὴν διάνοιαν γενομένην ἀσύγχυτον, δυνηθῆναι πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὴν δοξολογίαν ἀποπληρῶσαι. Ep. 210, 4.

von Artemon bis auf Paul von Samoſata und die ähnlichen ſpäteren, von welchen ſich aber Sabellius eben ſo weit, ja noch weiter entfernt als ſeine Gegner, wiewol dieſe aus Unkunde bisweilen den Paulus mit ihm zuſammenwerfen *). Sabellius aber erkannte nicht nur die Gottheit in Chriſto, ſondern er that dieſes auf eine ſolche Weiſe, daß im Vergleich mit ihm noch die Athanaſianer judaiſiren. Denn indem dieſe behaupten daß auch im alten Bunde der Sohn ſchon ſei anerkannt worden, ſo heben ſie den weſentlichen Unterſchied zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum zum größten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet daß der Sohn ſchon im alten Bunde vorkomme, und dieſe göttliche Offenbarung für eine neue erſt mit der Erſcheinung Chriſti beginnende erklärt, mußte ſich weit kräftiger gedrungen fühlen das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionyſius aber giebt natürliche Veranlaſſung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieſer angeſehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darſtellung der geſchichtlichen Verhältniſſe dieſer Anſicht zu beſchließen, indem wir auf den Anfang derſelben zurükkgehen.

Dieſe ganze Lehrweiſe, wie wir ſie von ihren erſten Anfängen an verfolgt haben, konnte ſich rein für ſich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, ſo ausbilden wie geſchehen iſt, indem man lediglich ausging von dem was in den allen Chriſten gemeinſamen Vorſtellungen von Offenbarung durch Chriſtum und Glauben an Chriſtum liegt, ſo wie von dem was Schrift und Geſchichte von den Gaben und Kräften des Geiſtes melden. Daß ſie von Anfang an einen beſtimmten Gegenſaz bil-

---

*) *Σαβέλλιος δὲ τοῦ Σαμοσατέως Παύλου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐπιδέδειχται τὴν γνώμην. Athan. c. Apollin.* II, 3. Allein des Athanaſius Anſicht von Paulus ſtimmt nicht mit dem was wir am meiſten authentiſch über ihn wiſſen; und die einzige Uebereinſtimmung zwiſchen ihm und Sabellius könnte nur darin beſtehen, daß beide einen hypoſtatiſch aus der Gottheit heraustretenden λόγος läugneten.

det gegen jene nazoräiſirende Anſicht, die man, den Buchſtaben
an ſich betrachtet, nicht mehr, ſondern nur dann noch gern für
401 chriſtlich halten kann, wenn ein ernſter Geiſt chriſtlichen Lebens
ihren Anhängern das Zeugniß giebt, beſſer zu ſein als ihre Lehre,
das iſt hoffentlich klar. Auch daß dieſer Gegenſaz beabſichtigt
geweſen, kann man ſchließen daraus, daß Noetus, ſobald er angegriffen
wurde, ſich dieſes zum Verdienſt aufrechnete*); ja es
ſcheint auch als ob er die Wendung, die Erſcheinung der Gottheit
in Chriſto auf die Analogie mit allen andern Theophanien
zurükkzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch
den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden
konnte, wenn die eine Thatſache ganz allein da ſtand. Aber
von einem Einfluß gegneriſcher Polemik auf die Wahl der Ausdrükke
und Formeln iſt weder bei Noetus noch Praxeas und
Beryllus etwas zu merken; ſondern die weitere Entwikklung
ging bis auf den Sabellius um ſo mehr ruhig von ſtatten, als
ſie ziemlich entfernt vor ſich ging von dem Schauplaz früherer
theologiſcher Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, ſo weit
man aus den ſpärlichen Nachrichten vermuthend zuſammenbauen
kann, iſt es leicht, von den urſprünglichen Formeln diejenigen
zu ſondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in
Beziehung auf ſie entſtanden ſind; welches unſtreitig für die
innere Freiheit und Conſequenz der Anſicht ein vortheilhaftes
Zeugniß giebt. Aber woher nun gegen dieſe ganze Bildung eine
402 Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, denen ſie am
meiſten entgegengeſezt war? Wir können ſie ſchwerlich anders
als die Polemik der alexandriniſchen Schule benennen; denn aus
dieſer und gleichſam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen
Beryllus, und Dionyſius gegen Sabellius. Von Hippolytus,
dem Gegner Noetus, wiſſen wir nicht von wannen er gekommen
iſt, und Tertullian hing mit dieſer Schule wenigſtens nur

---

*) τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; Hippolyt. c. Noet. 1.

ſehr mittelbar zuſammen. Beide aber ſind doch erfüllt von denjenigen alexandriniſchen Vorſtellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem ſubſtantiellen Hervortreten des λόγος aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug ſich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichſam eigenen Seins der Sohnsgottheit; darum trat Origenes dagegen, ſobald er Kenntniß davon bekam. Und noch weniger ſtimmte dazu die noch vollſtändiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen dieſe nun wollte Dionyſius die ſchon ſeit Clemens in der alexandriniſchen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit großer kirchlicher Mäßigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte die pentapolitaniſchen Chriſten oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit großer Heftigkeit auf der andern Seite, wie ſchon die angeführte höchſt leidenſchaftliche Stelle zeigt. Durch eben dieſe Leidenſchaftlichkeit hat nun wol die alexandriniſche Lehre manches ſchwierige erhalten, was ſie vorher nicht hatte, wiewol doch alles, was Dionyſius behauptet, völlig im Geiſt der Schule ſeines Ortes war. Aber eben die von ihm ſtärker hervorgehobene Theorie iſt dieſelbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm ſabellianiſch erſchienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Weſen Gottes ſelbſt iſt*), ſo iſt die gezeugte Gottheit des Sohnes dieſes Weſens nicht theilhaftig, alſo auch nicht aus demſelben, ſondern entweder aus anderem oder aus nichtſeiendem, und, ſofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakteriſirt, würde auch das Weſen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich ſein. Dies geben auch die Vertheidiger des Dionyſius ſelbſt zu, und wenden nur ein, daß man das in der Hitze des Streites geſagte nicht zu genau nehmen müſſe*). Allein es ſtimmt alles mit der Grundvorausſetzung zu gut zuſammen, als daß dieſe Vertheidigung viel gelten könnte; zumal auch Arius ſelbſt deutlich genug ſagt, daß er nur die in dem alexandriniſchen Klerus längſt einheimiſche Lehre aufrecht halten wollte, und ſpäterhin die Arianer ſich ausdrücklich auf den Dionyſius berufen. Man kann demnach wol mit Recht ſagen, daß die alexandriniſche Ueberlieferung, indem ſie der ſabellianiſchen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus

---

*) Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία u. ſ. w. Dionyſius bei Euſebius Praep. evang. VII. 13.

---

*) φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τῷ γεγραφέναι Ἀμμωνίῳ εἰρηκέναι ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός . . . καὶ ἔγραψεν· ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμᾶς εἶναι ποιήματα ἐκτισμένα αὐτοῦ. *Athan. de sent. Dion.* 4. Das von andern ſehr urgirte Bild, daß Vater und Sohn ſich verhalten wie Weingärtner und Weinſtock, will ich ihm weniger zurechnen, weil er dadurch wahrſcheinlich nur im allgemeinen, zwei verſchiedene Gleichniſſe Chriſti zuſammenfaſſend, die Ungleichheit als von Chriſto ſelbſt bezeugt hat darſtellen wollen. ἐπειδὴ γὰρ εἴρηκεν ἡ Σαβελλίου αἵρεσις, ἐφρονήθη . . . τὰ ἀνθρωπίνως καὶ ταπεινῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένα φέρει καὶ αὐτός. Ibid. 8. und vorher οὐ διὰ δὲ τὰ καθ' ἀνθρωπίνως γεγραμμένα καὶ γενόμενα, ταῦτα ταπεινῶς ἐλέγετο, καὶ ὡς τὴν ἰδίαν ἑαυτοῦ θεότητα φανέρωσεν Ibid. 6. Und eben ſo Baſilius von ihm: σχεδὸν γὰρ ταυτησὶ τῆς νῦν περιθρυλλουμένης ἀσεβείας, τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λέγω, οὗτός ἐστιν, ὅσαγε ἡμεῖς ἴσμεν, ὁ πρῶτος τὰ σπέρματα παρασχών. αἴτιον δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἐνίστασθαι τῷ Σαβελλίῳ . . . ᾗ γε τοσοῦτον ἐσπούδασε δεῖξαι, ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός, καὶ ταῦτα ἔχει κατὰ τοῦ βλασφημοῦντος τὰ νικήματα, was ziemlich oberflächlich geſagt iſt: denn in dem Sinne, daß ὑποκείμενον das Subject im Satz iſt, konnte Sabellius dieſes ſehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ausgeſagt werden kann was vom Vater nicht — ὁ δὲ ἵνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ περιφανοῦς κατορθώσῃ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων τίθεται, ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν, καὶ δόξης παραλλαγήν. *Ep.* 41. Allein eben dieſes, ſelbſt οὐσίας διαφορά nicht ausgeſchloſſen, liegt ſchon in dem eben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

wurde, offenbar aus Mißverſtand des Sabellius, um keine Theilbarkeit des gleichartigen, die ſich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müſſen*), und daß, um die Subordination recht feſt zu halten, von der arianiſchen Seite des Klerus die Theorie von der Hypoſtaſirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέρος ὁμοουσίου vermieden würde. Je mehr nun aber dieſe Anſicht, unbewußt verwandt mit der äoniſirenden Gnoſis, wenn gleich ſie beſtreitend, ſich ſo entwickelte daß die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht ſich verſtärkte, daß dies zum Hellenismus zurückführen würde: um deſto ſtärker traten nun andere urſprünglich derſelben Schule angehörige dem Arianismus entgegen, und durch dieſe nun hat ſich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwickelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: ſo wird man wol die geſchichtliche Entwicklung ſo vorſtellen müſſen. In der alexandriniſchen Chriſtologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne daß ſie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypoſtaſirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus ſich zur vollſtändigen Trinitätslehre durch Sabellius entwickelt hatte, ehe noch, denn ſo ſcheint es doch, die alexandriniſche Anſicht eine eben ſo genau beſtimmte Trinitätslehre aus ſich hervorgebracht hatte: ſo verſetzte dieſes die alexandriniſche Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente ſich trennten. Die arianiſche Seite, um die ſubordinirte Verſchiedenheit des Sohnes vom Vater recht feſt zu halten, ließ die Vorſtellung vom hypoſtaſirten λόγος fahren, damit ſie ſich noch weiter von der ſabellianiſchen Gleichheit oder

---

*) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαιρετὸς καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα κατ' αὐτούς. Arius in dem Briefe an Alexander bei Athan. de Synod. 16.

Identität beider entfernen konnte. Die athanaſianiſche Seite aber, fürchtend daß, wenn der Sohn göttlich ſolle verehrt werden, und doch anderes Weſens ſein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorſchein komme, hob den hypoſtaſirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieſer Theologen zu leſen iſt, um dadurch eine Weſensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und ließ ſoviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der perſönlichen Verſchiedenheit, indem ſie mit der arianiſchen Seite den Gegenſatz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegenſatz bilden wollte zu allem nazoräiſchen: ſo ſtanden beide Arianer und Athanaſianer, indem ſie ſich gegen ihn ſtellten, auch faſt ohne es zu wiſſen zwiſchen ihm und der nazoräiſchen Seite, ohnerachtet beide Parteien jede auf ihre eigene Weiſe behaupteten, daß Sabellius, um den Erlöſer über die nazoräiſche Anſicht hinauszuſtellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanaſianer, ſuchten angeblich zwiſchen dieſen beiden einen feſten Punkt. Die Arianer, bis dahin beſtändig unter ſich getheilt, konnten nur zur Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Chriſti eigentlich nichts übrig laſſend, um doch nicht nazoräiſch zu ſein, an das doketiſche ſchweifte. Aber auch die Athanaſianer, ſofern ſie das ſubordinatianiſche der alten alexandriniſchen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mußten ſich auf mancherlei Weiſe den Arianern nähern; außerdem aber, indem ſie das was ſie die ſabellianiſche Vermiſchung der Perſonen*) nannten, zu vermeiden ſuchten, und deshalb den Unterſchied zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchſte Weſen übertragen wollten, da dieſer Unterſchied niemals feſt genug beſtimmt werden konnte, mußten ſie immer ſchwanken zwiſchen der Annäherung an den Tritheismus und der a. den Sabellianismus, wie auch Baſilius ſelbſt es bekennt*). Denn je mehr das Verhältniß von πατὴρ und υἱὸς geltend gemacht wird, um deſto tritheiſtiſcher, am meiſten wenn das πατὴρ nominaliſtiſch behandelt wird, wo zulezt nur eine doch durch das Zeugungsverhältniß ſchon wieder aufgehobene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr aber das Ineinanderſein der Hypoſtaſen ſich entwikkelt, um deſto mehr ſabellianiſch. Ja man kann ſagen daß diejenigen welche das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in den athanaſianiſchen Formeln auf jene Weiſe auslegen, weiter von denen entfernt ſind, welche es auf dieſe Weiſe verſtehen, als dieſe von den Sabellianern. Und nicht nur iſt auf der ſabellianiſchen Seite ein ſolches Schwanken nicht, ſo weit uns die Geſchichte vorliegt; ſondern es wäre auch ſchwer zu begreifen, wie, wenn dieſe Lehrweiſe länger geblühet hätte, ein ſolches Schwanken aus ihren einfachen Elementen hätte entſtehen können. Wogegen es ſchon in der Entſtehungsweiſe der kirchlichen Vorſtellung liegt, daß dieſe zu einer reinen und gleichmäßigen Trinitätslehre nicht gedeihen konnte. Denn um von der erſten Perſon, die dies gar nicht in demſelben Sinne iſt wie die andern beiden, nichts zu ſagen, ſo konnten auch die zweite Perſon und die dritte einander nicht gleich ſein. Denn der zweiten Perſon lag die Theorie von Hypoſtaſirung des λόγος als einer göttlichen Vollkommenheit zum Grunde, der dritten Perſon aber nicht. Daher auch jene auf eine beſtimmte Weiſe aus der erſten hervorgeht durch Zeugung, was nur wieder unbeſtimmt wird durch die Beſchränkung, daß es keine der menſchlichen ähnliche ſein ſoll; die dritte aber geht auf eine unbeſtimmte Weiſe ἀῤῥήτως hervor, welche nur näher beſtimmt zu werden verſucht durch bildliche Ausdrükke, welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beſchränkungen müßten unbeſtimmt gemacht werden. Daher nun auch überall die dritte Perſon, ohnerachtet aller Proteſtationen gegen irgend eine Ungleichheit, unverkennbar hinter den andern zurücktritt. Eben daher endlich ſtammen im ganzen die große Menge von Formeln, die nur den negativen Charakter von Cautelen haben; welches alles deutlich genug beweiſet, daß die ganze Lehrweiſe weniger von einer beſtimmten Grundlage aus gebildet iſt, als nur aus dem Beſtreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und ſich zwiſchen ihnen hindurch zu winden, während man der ſabellianiſchen das Zeugniß der Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit ſchwerlich verſagen kann.

---

*) σύγχυσις, ſpottweiſe auch bekanntlich bei Epiphanius συναλοιφή.

---

*) Ep. 185, 2.

Ueber

ſeine Glaubenslehre,

an Herrn Dr. Lücke.

(Aus dem Jahrgang 1829 der theologiſchen Studien und Kritiken.)

Erſtes Sendſchreiben.

Endlich, mein theurer Freund, habe ich mir ſo weit Raum 255 gemacht, daß ich ſagen kann, faſt waren die Federn ſchon geſchnitten und das Papier zurecht gelegt, um an die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre zu gehn. Aber je näher daran, um deſto mehr fühlte ich mich von den Schwierigkeiten der Sache bewegt. Sie wiſſen wie ich mich ſchon öfter geäußert über die zweifelhafte Stellung eines Schriftſtellers in ſolchem Falle, und wie ſchwer es ſei zu entſcheiden wie viel er ſelbſt noch dürfe bei einem Werke, welches einmal, ſo wie es iſt, Eingang gefunden hat und ein öffentlicher Beſiz geworden iſt. Indeß dieſes gilt wol mehr von Werken, die dem Gebiete der Kunſt angehören oder daran ſtreifen; und es iſt ein anderes mit eigentlich lehrhaften Schriften. Hätte ich meine Anſicht ganz und gar geändert, und in einem neuen Buche das alte ſtillſchweigend widerlegt oder wenigſtens im einzelnen weſentliche Abänderungen für nöthig erachtet: nun, ſo ſtand es einem andern frei, das alte gegen mich ſelbſt zu vertheidigen, ja es auch aufs neue in ſeiner urſprünglichen Geſtalt in die Welt zu bringen; dies betraf mich gar nicht, ſobald ich nur erklärt hatte, meine Lehre und Anſicht ſei es nicht mehr. Und eben deshalb fühlte ich mich von 256 dieſer Seite frei jede Veränderung vorzunehmen, die mir gut dünken würde. Aber der Schuh drückte mich anderwärts, und ich ſah mich in einer ganz andern Lage, als in ähnlichen Fällen bisher. Je vielfältiger und vielſeitiger eine Schrift, die eine Lehre aufſtellt, beſprochen worden iſt, je verſchiedenartigere Einwendungen dagegen vorgebracht worden ſind, um deſto ſchwerer iſt es, das fühlte ich ſehr bald, bei einer neuen Durchſicht und Bearbeitung die gänzliche Unbefangenheit zu behalten, ohne welche doch kein Gedeihen möglich iſt. Anſtatt nur auf die einzelnen Theile ſelbſt und ihr Verhältniß zu einander zu ſehen, kurz mit ganzer Seele an dem Werke zu ſein, wird der Blikk immer nach außen abgelenkt. Der und jener ſchwebt einem vor, bald bei der einen Stelle, bald bei der andern; ob nicht hier eine Vertheidigung anzubringen wäre, und dort eine zurechtweiſende Berichtigung, wobei doch immer die Einheit und Einfachheit des Werkes leiden müßte. Hätte ich mir dieſes vorher ſo arg gedacht als ich es nun fand, ich würde vorlängſt, ſtatt das Verſprechen einer Ueberarbeitung von mir zu geben, den Verleger ermächtigt haben, ſoviel Exemplare als er nüzlich und nöthig hielt, unverändert in die Welt zu ſchikken. Ja noch jezt würde ich ihn bitten es ſo zu halten und mich jenes Verſprechens zu entbinden, wenigſtens auf einige Jahre hinaus, bis die ſich wunderbar kreuzenden Stimmen verhallt wären, und das Buch hinter ſpäteren Erzeugniſſen zurükkgetreten; aber mir war bange, ich könnte mittlerweile abgerufen werden, und hätte dann nichts mehr für mein Buch gethan. Nun alſo ich doch an die Arbeit gehen muß, weiß ich mir die nöthige Unbefangenheit und Ruhe dazu nicht anders zu erringen, als dadurch daß ich über gar mancherlei mein Herz vorher ausſchütte, und dazu habe ich mir Sie auserſehen. Sie ſehen, es iſt ein reiner Freundſchaftsdienſt, den ich von Ihnen verlange; und indem ich Ihnen zumuthe mich anzuhören, will ich gar nicht etwa voraus ſezen daß Sie ſelbſt mit meiner Glaubenslehre vollkommen einverſtanden wären, oder verlangen daß Sie für ſie vor den Riß treten ſollen. Ich will Ihnen nur Rechenſchaft ablegen, was ich bei dieſer zweiten Ausgabe zu thun denke und was nicht und warum, damit, was ich nicht kann, für mich abgemacht ſei, und ich es mir bei der Arbeit ſelbſt ganz aus dem Sinne ſchlagen könne.

Zunächſt alſo muß ich Ihnen geſtehen daß mir ſchon lange und immer ſtörender die Frage eines Freundes in den Ohren geklungen hat, wie ich es denn bei der zweiten Ausgabe mit meinen Gegnern zu halten gedächte. Ich wußte ſie nicht abzuweiſen, und ſie iſt doch gar nicht in meinem Sinn. Gegner kenne ich im allgemeinen nur, wo es Abſichten gilt und Thaten; der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftſteller hat nur Leſer, und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nun die Abſicht gehabt durch mein Buch eine Secte zu ſtiften oder eine Schule: ſo könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer dieſe Abſicht untergelegt hat, ſo iſt er für mich doch immer nur ein Leſer, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünſcht ſein kann, weil er nicht wahr iſt. Dem Leſer aber iſt der Schriftſteller zwar ſchuldig ſein Buch ſo gut zu machen als er irgend kann, aber hernach nichts weiter. Schreibt aber ein Leſer etwas über mein Buch: nun wohl, ſo kehrt ſich das Verhältniß um. Er hat kein größeres Recht zu verlangen daß ich ihn leſe, wie jeder andere Schriftſteller; und werde ich ſein Leſer: ſo bin ich ihm wieder nichts ſchuldig, als nur das ſeinige ſo gut zu nüzen als ich kann. Von irgend einer Art; von Pflicht alſo, Einwürfe zu beantworten, und für die ſchreibenden Leſer wieder ein ſchreibender zu werden, ſehe ich gar nichts ein. Hätte mich alſo von meinen ſogenannten Gegnern einer gründlich überzeugt, etwa daß mein Werk ſich ſelbſt aufhöbe, oder daß der Glaube an Gott mit der von mir dargelegten Anſicht nicht conſequenter Weiſe beſtehen könne, oder daß ich den chriſtlichen Glauben von der Fantaſie abhängig mache, oder — was vielleicht im weſentlichen daſſelbe ſagen ſoll — daß ich das Heidenthum wieder in das Chriſtenthum einführen will, oder auch nur daß meine Glaubenslehre ſich vollkommen wohl mit dem Papalſyſtem der römiſchen Kirche vertrage —: nur eines von dieſen, und es würde nie von einer zweiten Ausgabe meiner Glaubenslehre die Rede geweſen ſein, und ich würde eine bequeme Gelegenheit geſucht haben mich von ihr loszuſagen. Eben ſo, wenn ich über einzelne Punkte durch meine Kritiker eines beſſeren belehrt worden, ſoll man die Früchte davon in der neuen Ausarbeitung gewiß nicht vermiſſen; aber je mehr deſſen wäre, um deſto unangemeſſener würde ich es finden mich auf diejenigen die mich belehrt beſonders zu beziehen. Noch weniger aber kann ich eine Verpflichtung anerkennen, Einwendungen zu widerlegen, die nach meiner Ueberzeugung die Sache gar nicht treffen oder auf Mißverſtändniſſen beruhen. Der Schriftſteller kann dem Kritiker dies nicht ſchuldig ſein, der ja ohnedies ſich mit der Sache ſelbſt fortwährend beſchäftiget und ſich alſo ſelbſt helfen kann; er kann es eben ſo wenig dem Publikum ſchuldig ſein, denn dies hat die Acten vor ſich, und jeder hat Freiheit für ſich ſelbſt zu entſcheiden. Auch wüßte ich nicht wie die Geſammtheit der Leſerſchaft zu mehreren Rechten kommen ſollte, als jeder einzelne hat. Ein anderes freilich wäre es, wenn wir beiderſeits, meine Kritiker und ich, in einer großen Panegyris zuſammen wären mit dem Publikum. Dann kann ich mir freilich denken, daß, nachdem die erſteren geredet, aus dem lezteren ſich viele Stimmen erheben würden, daß ich doch auch reden ſolle. Denen wäre dann ſchwer nicht Folge zu leiſten; aber ſie würden mich in große Verlegenheit ſezen, weil ich nicht gleich wüßte, auf was 20 für einen geſelligen Fuß ich mich eigentlich mit meinen Kritikern ſezen ſollte. Sagen ſie mir nicht in der That großentheils unter den größten Achtungsbezeugungen Dinge wie die obigen und andere, mit denen eigentlich gar keine Achtung beſtehen kann? Oder kann ich auch nur die geringſte Achtung verdienen, wenn ich ſo predige wie ſie doch alle wiſſen, oder überhaupt auch nur wenn ich ein Predigtamt verwalte und dabei ſo denke wie ſie mich in meiner Glaubenslehre denken laſſen? Unſer bonniſcher Freund iſt hierin beſonders ſtark; aber er iſt doch bei weitem nicht der einzige, ſondern viele nicht minder achtungswerthe Männer haben ſich eben ſo gezeigt. Ich wüßte wirklich ſchwerlich auch in ſolcher Verſammlung ihnen etwas anderes zu ſagen, als daß ich ſie bäte, um ihrer ſelbſt willen, ſich doch treu zu ſein, und wenn ſie mich für einen ſolchen halten, mich auch gar nicht zu ſchonen, ſondern mit ſolchen Namen zu begrüßen wie ſie mir dann gebühreten, aller Lobpreiſungen ſich aber zu enthalten, und das S. V. nur ganz kahl und ohne alle Ausſchmükkung allein auf das D. Th. zu beziehen. Das beſte für mich ſei nur, daß ich nicht der bin, für den ſie mich halten. Weiteres würde ich wol nicht ſagen; außer etwa noch denen welche entgegengeſeztes vorgetragen haben, wie wenn der eine mich einen Gnoſtiker nennt, der andere aber einen Alexandriner, die er den Gnoſtikern gerade entgegenſtellt, wenn der eine mich auf Schelling zurükkführt, der andere auf Jacobi, der eine mir die Principien der Mönchsmoral zuſchreibt, der andere meint, ich ſei, nur ſo eben nicht völlig ausgeſprochen, ein Kyrenaiker — dieſen könnte ich noch ſagen, ſie möchten nur zuerſt dieſes unter ſich ausmachen; eine in ſolchen Fällen bequeme Formel, die kürzlich ein Freund zwiſchen ähnlichen Gegnern mit gutem Erfolge gebraucht hat. Und mehr dürfen auch wol alle die Männer nicht erwarten, deren Anſicht von meinem Werk eigentlich vorausſezt, entweder, daß ich ſo ſtumpfſinnig bin, die Widerſprüche, in denen mein ganzes Leben verwikkelt wäre, nicht zu merken, oder ſo frivol, mir darin wohl zu gefallen, weil mir eben gar nichts Ernſt wäre, oder ſo armſelig, daß ich keine Exiſtenz hätte finden können, außer in einem Beruf der mir eigentlich im höchſten Grade zuwider ſein müßte.

Doch, wenn ich auch von dergleichen Vorausſezungen ganz abſehen wollte, giebt es immer noch andere Gründe verſchiedener Art, warum ich mich nicht entſchließen kann mich auf Antworten mit dieſen und anderen Männern einzulaſſen. Gar viele Einwendungen nämlich beruhen lediglich darauf, daß Säze als die meinigen aufgeſtellt werden, die ich nirgend ausgeſprochen habe,

und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wol ſolche, von denen ich das gerade Gegentheil geſagt. Wie kommt z. B. unſer Delbrück wol dazu, vorauszuſezen, meine Lehre würde ja wol auch Wiedergeborne außer der chriſtlichen Kirche annehmen? Iſt es wol möglich daß er die einſchlägigen Lehrſtükke auch nur flüchtig angeſehen haben kann? Wie kommt Hr. Ruſt dazu, aus einer Stelle, worin ich ſage, der Gott der Kinderjahre ſei mir verſchwunden, zu folgern, ich habe die kindiſche Form der Frömmigkeit feſtgehalten? Und am Ende will er gar hieraus mein ganzes Syſtem erklären! Ein anderer würdiger Mann aber aus der Tübinger Schule will ein vermeintliches Zurükktreten des hiſtoriſchen Chriſtus in meiner Lehre aus etwas folgern, was ich von Chriſtus als λόγος Gottes, noch abgeſehen von ſeiner Erſcheinung in einer beſonderen Perſon, ſoll gelehrt haben. Aber dieſe ganze Vorſtellung kommt bei mir nirgend vor, und unſer Freund Nitzſch hat ganz Recht, daß ſie zu denen kirchlichen Begriffen gehört, die ſich meinem Standpunkt eher entziehen. Vielleicht aber iſt dieſer Theologe deſſelben Weges gegangen mit Herrn Prof. Baur, der deshalb, weil ich von einem urbildlichen und einem geſchichtlichen in Chriſto rede, mir einen zwiefachen Chriſtus unterſchiebt, einen urbildlichen und einen hiſtoriſchen, und gar den lezten, von dem allein ich doch 201
immer rede, dem erſten tief unterordnet. Ich glaube dies um ſo mehr, als jener ſelbige mir auch den Saz unterlegt, der innere Chriſtus habe auch — ich muß dies ſchon ganz gegen meine Gewohnheit unterſtreichen, denn der ganze Accent liegt auf dieſem auch — in einer hiſtoriſchen Perſon erſcheinen müſſen; als ob auch nur eine Spur von einem inneren Chriſtus vor dem hiſtoriſchen bei mir vorkäme! Doch dieſe Schule, wo ſie auf meine Glaubenslehre zu ſprechen kommt, iſt außerordentlich reich an ſolchen Einlegungen und Unterſchiebungen. Was ich ausdrükklich gegen dergleichen idealiſtiſches Zeug geſagt habe — vergleichen Sie nur Tübing. Zeitſchr. I. S. 251 —, das wird dafür gewendet; und wenn es nicht anders geht, ſo muß es ſo

gehen, daß, weil durch das, was ich ſage, eine Vorausſezung, die Hr. Baur macht, nicht beſeitiget iſt, eben dieſe Vorausſezung die meinige ſein muß. Ja, ich habe in zwei verſchiedenen Aufſäzen dieſer Schule leſen müſſen, nach mir erfolge die Mittheilung der Unſündlichkeit und Vollkommenheit Chriſti durch Lehre und Beiſpiel, da ich doch B. II. S. 213 das gerade Gegentheil ſage. Wenn mir nun gar ſolche Säze als die meinigen aufgeſtellt werden, als, es könne nichts in dem hiſtoriſchen Theile, der Glaubenslehre nämlich, ſein, was nicht zuvor in dem idealen oder philoſophiſchen geweſen, oder daß ich drei Momente in der Idee Gottes ſtatuire, von denen noch dazu zwei ſo ſchlecht gefaßt ſind, daß ſie ſich nicht einmal ausſchließen, oder daß ich von dem über alle Veränderung erhabenen Gott den der Zeit unterworfenen Gott unterſcheide: ſo kann ich gar keinen Beruf fühlen mich in den Streit zu mengen, den dieſe Herren mit einem Schleiermacher führen, in dem ich mich gar nicht wieder erkennen kann. Und wer ſo folgern kann, wenn alles auf das Leben Chriſti in uns ankomme, dem müſſe der Tod Chriſti und mit demſelben die ganze hiſtoriſche Perſon Chriſti überflüſſig erſcheinen, der hat eine Logik auf die ich mich nicht verſtehe. Es thut mir bei der hohen Achtung, die ich für Hrn. Dr. Steudel hege, leid, daſſelbe ſagen zu müſſen von der Art wie er meint mich, hätte ich damals gelebt, mittelſt meiner eigenen Lehre in den Muhamedanismus hineinlokken zu können, indem er dem, was ich das Einswerden des ſinnlichen und höheren Selbſtbewußtſeins nenne, den muhamedaniſchen Sühnebund zwiſchen beiden ſubſtituirt. Dieſe Inſtanz verſchwindet ja gänzlich, wenn man das lieſt, was in meiner Einleitung ſelbſt über den Muhamedanismus geſagt iſt.

In anderen Fällen weiß ich die Sache nicht zu handhaben, weil mir der Grund des Zwieſpaltes, wenn er nicht ein bloßer Wortſtreit iſt, viel zu tief zu liegen ſcheint, als daß ich ihn ſollte ſchlichten können. So geht es mir mit Hrn. Dr. Bretſchneider. Der Zwieſpalt, den er zuerſt aufſtellt, ſcheint mir

nämlich ſehr leicht gehoben. Dieſer Theologe läugnet die Identität
zwiſchen Gefühl und Selbſtbewußtſein, indem er mich auf
bewußtloſe Gefühle verweiſet. Hierin liegt nun nichts anderes,
als daß er den Ausdrukk Gefühl anders braucht als ich; aber
über den Gebrauch von Selbſtbewußtſein ſind wir einig. Wenn
ich ihm alſo den Ausdrukk Gefühl, in dem Sinn wie er ihn
gebraucht, gleich Preis gebe; und wenn ich nun ſage daß ſeine
Erklärung von Bewußtſein, es ſei ein Wiſſen von der jedesmaligen
Art von Beſtimmung unſeres Seins, gerade das ausſage
was ich unter Selbſtbewußtſein verſtehe, nur daß ich nicht ſo
gern den Ausdrukk Wiſſen hier gebrauchen würde, — ich denke
aber, ich kann das als bekannt annehmen, daß mir an beſtimmten
Terminologien wenig gelegen, wenn ich nur zu der Ueberzeugung
gelangen kann, daß ich daſſelbe meine wie der andere
—: ſo ginge die Uneinigkeit zwiſchen uns erſt ſpäter an,
nämlich dabei, daß Hr. Dr. Bretſchneider meint, auf demjenigen
20 Gebiet, wohin die Frömmigkeit gehört, hänge eben dieſe Beſtimmtheit
des Seins ſelbſt, und alſo auch das Wiſſen um dieſelbe,
erſt ab von der Auffaſſung der Ideen, weil das Gefühl
ſich nur auf das gedachte beziehen könne. Ich kann dieſes nur
ſo verſtehen, man müſſe erſt die Idee Gott gefaßt haben, ehe
man zu dem Wiſſen von jener Beſtimmtheit des Seins gelangen
könne. Freilich muß ich dies gänzlich verneinen; ich
brauchte aber zunächſt nur zu ſagen, ich rechnete ein früheres
Auffaſſen der Idee Gottes nicht mit zur Frömmigkeit, weil es
weder ein Wiſſen um die Art der Beſtimmtheit meines Seins
iſt, noch ſich aus dieſem erſt entwikkelt. So ſchiene es freilich
wieder nur Streit um das Gebiet eines Wortes zu ſein; aber
genauer betrachtet liegt eine ſo tiefgewurzelte Verſchiedenheit
zwiſchen Hrn. Dr. Bretſchneider und mir zum Grunde, daß ich
um ſo weniger hoffen kann ſie auszugleichen, als ich eigentlich
alles was ich dazu thun kann ſchon gethan habe, und alſo
nur ſchon mit anderen Worten geſagtes ſagen müßte. Denn
wenn ich nun zuerſt jenen bekannten ägyptiſchen Mönch vor-

ſchöbe, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete ſich Gott nicht länger mit körperlicher Geſtalt zu denken, und welcher alſo gewiß die Idee Gottes, welche Hr. Dr. Bretſchneider im Sinne hat, nicht ſelbſtthätig aufgefaßt hatte, vielmehr auch die überlieferte Vorſtellung des höchſten Weſens durch ſeine Unfähigkeit verdunkelte: will man dem armen die Möglichkeit abſprechen, daß ſeine Frömmigkeit reiner und beſſer geweſen ſein könne als ſeine Idee, wenn doch das gefühlte ſich nur auf das gedachte beziehen kann? Und wenn es ſo viele tauſende giebt, deren Vorſtellungen von Gott, wenn auch nicht eben ſo grob, doch immer noch höchſt unvollkommen ſind, deren Frömmigkeit aber ſchlicht und rein iſt: ſoll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins könne vorhanden ſein, auch ehe es noch zu einer Auffaſſung der Idee Gottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußtſein der Freiheit, nämlich auch als Selbſtbewußtſein, berufe: ſo wird man ſagen, auch dieſes könne nicht anders vorhanden ſein, als nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer dieſe Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein ſich ſeiner ſo bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenſtükk zu meinem Mönch eine Menge von raiſonnirenden Menſchen aufſtelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit derſelben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und folgern, aber das gefühlte, wozu ſie das gedachte haben, kommt gar nicht nach und läßt ſich nirgend in ihrem Leben ſpüren: ſoll ich dennoch nicht ſagen dürfen, daß die Auffaſſung der Idee Gottes, an und für ſich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit gehöre und nicht nothwendig das erſte darin ſei? Aber nicht wahr, lieber Freund, das alles habe ich ſchon mannichfaltig geſagt; wozu alſo die Wiederholung? Zwiſchen dieſer Anſicht und der meinigen ſind die Acten meines Erachtens ſo weit geſchloſſen, daß jeder für ſich prüfen und entſcheiden muß; die Deuterologien würden nur Tautologien ſein. — Ich weiß nicht, ob Ihnen in die Hände gefallen iſt, was ähnliches in des ſel.

Tzſchirners Briefen eines Deutſchen ſteht; es hat damit ziemlich dieſelbe Bewandtniß wie mit dem obigen. Wenn er ſagt, das urſprünglichſte in der Frömmigkeit ſei eben ſo wenig Gefühl als Wiſſen oder Thun, ſondern die Geſinnung: ſo ſcheint er jene drei einander zu coordiniren, die lezte aber als ein innerlicheres und höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber ſtelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz ſo wie er, ſondern eher ſo wie er die Geſinnung ſtellt, und bediene mich nur des lezteren Ausdrukks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem praktiſchen hin an ſich trägt. Wenn ich mir aber denke die Neigung eines frommen Menſchen, alle ſeine Affectionen mit dem Gottesbewußtſein zu verbinden und darin gleichſam aufzulöſen: ſo conſtituirt dieſe eigenthümliche Gefühls-
10 weiſe, aus der ſich übereinſtimmende Denkweiſen und Handlungsweiſen entwikkeln, offenbar ſeine Geſinnung. Und ſo ſchiene denn der Zwieſpalt zwiſchen uns auch ſehr leicht beſeitigt werden zu können. Wenn ich aber dann wieder ſehe, wie auch dieſer treffliche Mann zu glauben ſcheint, das Gefühl gehe immer erſt von der Vorſtellung aus, und wie er deutlich ausſpricht, der lezte Grund des Glaubens bleibe immer die Einſicht in den nothwendigen Zuſammenhang der ergriffenen Ideen: ſo muß ich mich wieder darauf zurükkziehen, daß, was ich unter dem frommen Gefühl verſtehe, gar nicht von der Vorſtellung ausgeht, ſondern die urſprüngliche Ausſage iſt über ein unmittelbares Exiſtentialverhältniß, und ich finde mich wieder in derſelben Oppoſition, wie gegen Hrn. Dr. Bretſchneider. Ich ſeze voraus, lieber Freund, daß Sie den frühzeitigen Verluſt des feinſinnigen und kräftigen Tzſchirner eben ſo innig bedauern als ich, und ſo trauen Sie mir auch wol zu, daß ich auch Hrn. Dr. Bretſchneiders mannichfaltige Verdienſte anerkenne. Wenn ich Ihnen alſo mitzutheilen verſuche, was ich von dem Grund der zwiſchen ihnen und mir obwaltenden Differenz glaube: ſo werden Sie dies nicht ſo deuten, als ob ich etwas zum Nachtheil dieſer Männer ſagen wollte. Es giebt gewiß in unſerer

großen Kirchengemeinſchaft ſehr viele Theologen, welche ſich dieſem Beruf gewidmet haben, ehe ſie an ſich ſelbſt viel von chriſtlicher Frömmigkeit erfahren hatten. Daß ich dieſes für etwas mangelhaftes halte, kann jeder wiſſen, der nur einmal in meine Encyclopädie hinein geſehen hat; aber ich ſehe auch ein, daß es unvermeidlich iſt in der gegenwärtigen Lage der Dinge. Und ſo iſt es ja ſchön, wenn ſich nur in vielen ſolcher Männer auf Veranlaſſung ihrer geiſtigen Beſchäftigung mit dieſen Gegenſtänden allmählig eine lebendige chriſtliche Frömmigkeit entwickelt. Nur ſollten ſie nicht, was — mit dem ſeligen Semler zu reden — ihre beſondere Geſchichte iſt, als etwas allgemeines feſtſtellen, wie ein anderer berühmter Theologe geradezu in der Formel gethan hat, die Religion ſei eine Tochter der Theologie. Dem müſſen ja nothwendig diejenigen widerſprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an ihren künftigen Beruf, und die alſo aus ihrer beſondern Geſchichte wiſſen daß die Frömmigkeit unabhängig iſt von jeder Einſicht in irgend einen Zuſammenhang ergriffener Ideen. Dieſen Widerſpruch lege nun auch ich ein, und thue damit — wenn gleich meine Sprache nicht immer die ihrige iſt — nichts anderes als was eine zahlreiche Schule ſeit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber ſollten wir jener Behauptung nicht alle widerſprechen? Wenn man auch jezt nicht mehr im allgemeinen ſagen kann daß es den Weiſen verborgen bleibe, haben wir nicht alle Urſache Gott zu danken, daß er es vorzüglich den Unmündigen offenbart hat, das heißt denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her ſein müßte, wenn ſie auf einem complexus von Ideen beruhen ſollte? War nicht auch unſer Luther ein ſolcher, und fing erſt an über ſeine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt ihren Beſiz feſtzuhalten, ſo daß ſeine Theologie offenbar eine Tochter ſeiner Religion war? Und wie möchte es um unſere evangeliſche Kirche ſtehen, wenn nicht das lebendige evangeliſche Chriſtenthum ſo tiefe Wurzel geſchlagen hätte in dem unſpeculativen unphiloſophiſchen Volk, deſſen Frömmigkeit ſo entfernt iſt auf dem gedachten zu beruhen und in einem eingeſehenen Zuſammenhang von Ideen gegründet zu ſein, daß es großentheils erſt eben an ihr allmählig denken lernt. Ich nun bin mit, Gott ſei Dank, vielen anderen überzeugt, daß dennoch unſere Frömmigkeit und die jenes Volks gar nicht verſchieden ſind von einander; wogegen jene Vorausſezung denen, welche nicht fähig ſind erſt durch das gedachte innerlich aufgeregt zu werden, und zumal — wie es doch hier ſein müßte — vor allem eigenen Intereſſe her einen Kreis von Ideen zu faſſen, die Frömmigkeit entweder ganz abſpricht, oder ihnen nur eine von der Frömmigkeit der Denkenden abgeleitete, in ihnen ſelbſt nicht begründete, geſtattet, woraus uns dann eine Hierarchie der intellectuellen Bildung, ein Prieſterthum der Speculation entſtehen würde, welches ich meines Theils nicht allzu proteſtantiſch finden kann, und welches mir auch, wo immer ich das Geſchikk gehabt habe demſelben zu begegnen, niemals ohne einen gewiſſen papiſtiſchen Anſtrich erſchienen iſt. Damit hängt natürlich auch eine ganz verſchiedene Anſicht von dem kirchlichen Dienſte des Wortes zuſammen. Jene machen alle chriſtliche Anſprache zur Belehrung, und zwar nicht nur in ſo fern, als dem Volke die Schrift, in fremder Sprache gegeben und fremden Sitten entſproſſen, erſt muß aufgeſchloſſen werden, ſondern nur zu verſuchen, wie weit es ſich durch allmählige Uebergänge in jenen Zuſammenhang von Ideen einführen läßt. Uns andern hingegen kommt es immer nur an auf eine klare und belebende Darſtellung der gemeinſamen inneren Erfahrung; und was als Lehre erſcheint, iſt hiezu nur Vorbereitung und Mittel. Wir dünken uns nicht unſeren Gemeinen etwas ganz neues zuzubringen, indem wir etwa in einem erſten Curſus ihnen die Ideen mittheilen und im zweiten darauf die Frömmigkeit begründen; ſondern der Beſiz iſt gemeinſam, und wir dienen unſeren Brüdern nur dadurch, daß wir denſelben ihnen genauer darlegen und Freude daran, ſo wie Sorge dafür, bei ihnen erwekken. Eben ſo nun entfernen ſich beide Theile von einander ſehr natürlich gleich in dem Begriff der Dogmatik. Denn den erſten muß ſie ja wohl die Zuſammenſtellung der Ideen ſein, aus welchen ſich erſt die Frömmigkeit erzeugen ſoll, oder vielleicht gar ſoll ſie dieſe Ideen beweiſen, wie denn der ſel. Tzſchirner ausdrükklich darüber klagt, daß die von mir gewählte Methode kaum einen Beweis zuläßt. Ich hingegen weiß gar nichts von ſolchen Ideen und noch weniger von Beweiſen derſelben, und überhaupt nicht, wo eine Dogmatik her kommen ſollte, wenn nicht die Frömmigkeit ſchon da wäre. Dabei, lieber Freund, fällt mir eine vor kurzem neu aufgegangene Zeitſchrift ein, welche über dieſes Thema präludirt und mich beklagt, daß ich die praktiſche Anwendung der Dogmatik für die theologiſche Kunſt mit der Dogmatik ſelbſt verwechſele. Das iſt nun freilich auch wieder nur ein Streit um ein Wort; denn ich habe es ja deutlich genug geſagt, daß meine Dogmatik gar keine anderen Anſprüche macht. Wer alſo von der Dogmatik verlangt, ſie ſolle mit Beiſeitſezung alles poſitiven, als welches nur eine hiſtoriſche Einkleidung ſei, nur nach der reinen Wahrheit eines allgemeinen Vernunftglaubens fragen, der gebraucht das Wort in einem andern Sinne als ich, und zwar für etwas, wogegen ich lange meinen Verdacht zu erkennen gegeben habe, ob es auch zu Stande kommen könne. Weshalb mir aber der Aufſaz, in dem übrigens wol auch Sie, wenn Sie ſich ſeiner erinnern, wenig klares und feſtes werden geſunden haben, jezt einfiel, das iſt dieſes. Der Verfaſſer ſucht eine Darſtellung, welche für die ſogenannte — denn anders kann ich mich einmal nicht ausdrükken — natürliche Religion daſſelbe ſei, was die Dogmatik für die chriſtliche; denn er will jene reine Wahrheit des ſelbſtſtändigen Vernunftglaubens aus dem urſprünglichen reinen Menſchengefühl ſchöpfen. Nun tröſte ich mich gern über dieſe nur beiläufig angedeutete Sublimirung meiner Methode in jene luftige Region hierin, daß kein gefährliches oder zerſtörendes Sublimat dadurch zu Stande kommen wird, ſondern eben gar nichts. Aber ganz anders iſt es mit jener Begründung der Frömmigkeit durch Einſicht in den Zuſammenhang ergriffener Ideen. Denn wenn nun, wie jener Verf. ſich ausdrükkt, das poſitive durch Philoſophie conſtruirt wird, und die Conſtruirenden lange genug auf jene Armen, die gar nicht dahinter kommen können, wie es mit ihrer Frömmigkeit zuſammenhängt, herabgeſehen: ſo müſſen ſie ſich am Ende doch unter einander geſtehen, daß ihre Speculation das poſitive nicht würde conſtruirt haben, wenn ſie es nicht ſchon gefunden hätte, und daß alſo die Frömmigkeit, ſo wie ſie ſich wirklich findet, das unbegründete, willkührliche, zufällige, alſo nichtige iſt, womit die Philoſophie Ehren halber gar nichts zu thun haben kann. Und kommt dann dieſes unglükklicher Weiſe aus, daß die Philoſophie in jenen kälteſten Polarkreiſen, wohin nur wenige vordringen, allein thront, und daß ſich die Frömmigkeit aus den Ideen gar nicht entwikkelt: ſo iſt leider zu beſorgen, daß gar viele edle, zumal junge Gemüther aus Ehrfurcht gegen die Philoſophie ſich der Frömmigkeit ebenfalls entſchlagen und ſie den nichtwiſſenden überlaſſen werden. Für dieſe nun bleiben immer wir andern, und ſuchen ihnen ohne Beweis und Ideen, mittelſt des alten λόγος ἀναπόδεικτος, ihre Frömmigkeit klar zu machen und zu befeſtigen; aber für jene, die uns treffliche Hülfe hätten leiſten können, wären ſie nicht auf dieſen Abweg geführt worden, iſt es doch jammerſchade. Doch ich lenke ein, wovon ich abgeſchweift, und frage Sie nun, ob Sie es mehr als ich für thunlich halten, einen ſo tief eingewurzelten und weit greifenden Zwiſt, der nur durch die That, durch den Ausſchlag der gegen einander ſtrebenden Wirkſamkeit beider Partheien erſchöpft, oder durch ruhige allmählige Verſtändigung gelöſt werden kann, durch Disputationen von einem einzelnen Punkt aus zu ſchlichten? Ich bin gewiß, Sie verneinen die Frage, und billigen alſo mein Schweigen.

Und gewiß werden Sie auch das natürlich finden, daß ich mich nicht verpflichtet finden kann, mich auf die ſonderbarſten

Mißverſtändniſſe einzulaſſen, von denen ich mit dem beſten Gewiſſen behaupten kann, daß ich ſie nicht verſchuldet habe. Oder meinen Sie, es lohne noch einen beſonderen Apparat beizubringen zu meinen erſten Erklärungen, damit niemand weiter glauben könne, durch die abſolute Abhängigkeit von Gott werde die menſchliche Freiheit aufgehoben? Ich könnte verzweifeln über die Forderung; denn ich weiß mich nicht deutlicher darüber 370 auszudrükken, als ich ſchon gethan habe. Ich glaube aber auch, es iſt jezt weniger nöthig; denn wer da meint die menſchliche Freiheit auf ſolche Weiſe denken zu müſſen, daß ſie mit jener Abhängigkeit nicht beſteht, der ſpiegle ſich nun an einem würtembergiſchen Theologen, deſſen ich auch ſchon oben gedacht, und der ſich in dieſem Streit auf den Punkt geſtellt hat zu ſagen, daß allerdings in dem Willen der Allmacht, daß außer Gott freie Weſen ſein ſollten, ein in ſich nicht erklärbarer Act göttlicher Selbſtbeſchränkung liege. Wenn ich geſagt hätte daß dieß folge aus der Verwerfung meiner Anſicht: ſo würde ſich das bekannte Geſchrei erhoben haben über ſophiſtiſche Dialektik oder Conſequenzmacherei. Nun aber ein ſchlichter Mann, dem ſein logiſches Gewiſſen zu ſchaffen macht, ſich ein Herz faßt es ſelbſt gerade heraus zu ſagen, wird es mir doch erlaubt ſein es weiter zu acceptiren. Und ſo, denke ich, ſind über dieſen Punkt die Würfel geworfen, und jeder kann wählen. Wer ſich einen Gott denken kann, der Acte der Selbſtbeſchränkung ausübt, der kann ſich dann auch mit einer Freiheit ſchmeicheln, welche ſich über die abſolute Abhängigkeit erhebt; wer ſich hingegen mit ſolchen Acten Gottes nicht zu befreunden vermag, wie ich denn meine Unfähigkeit hiezu gern bekenne, der bringe die Vorſtellung von einer abſoluten Freiheit gegenüber der abſoluten Abhängigkeit, dergleichen ich auf keine Weiſe zugeben kann, zum Opfer. Aber es giebt noch andere Mißverſtändniſſe über dieſen Punkt, in Beziehung auf welche ich mich in gleichem Falle befinde. Ich gebe es ja wol Hrn. Dr. Steudel von ganzem Herzen zu, daß wir in Anerkennung unſerer Abhängigkeit auch unſere Weltanſicht beſtimmen, und ich hoffe, ein großer Theil meiner Glaubenslehre iſt nichts anderes als die Darſtellung dieſer Weltanſicht; ja, wenn es mir noch würde, eine chriſtliche Sittenlehre auszuarbeiten: ſo ſollte dieſe wol von Anfang bis zu Ende nichts anderes ſein, als die Darſtellung der unter dieſer Anerkennung gefaßten Willensbeſtimmung. Aber wie nun daraus folgen ſoll, daß die Frömmigkeit nicht unmittelbarer im Gefühl ihren Siz habe, als im Willen und im Erkennen, da doch die Frömmigkeit jene Anerkennung ſelbſt iſt, fromme Weltanſicht aber und Willensbeſtimmung erſt — nach Hrn. Steudels eignen Ausdrükken — aus derſelben folgen, das kann ich nicht einſehn. Nur dämmert mir etwas aus der Stelle ſelbſt, die ich im Auge habe *), nämlich, ich könne ſo mißverſtanden ſein, als ob nicht die Anerkennung ſelbſt die Frömmigkeit ſei, ſondern das In dieſer Anerkennung Luſt und Unluſt Hinnehmen und ſich dem Schikkſal Fügen. Dieſes aber iſt mir ſchon eine fromme Willensbeſtimmung und Handlungsweiſe; und ich bin mir gar nicht bewußt, irgend wodurch ein ſolches Mißverſtändniß veranlaßt zu haben. Oder wenn gar das ſchlechthin abhängig Sein deshalb bedenklich gefunden wird, weil damit nicht beſtehen könnte daß wir als freie Weſen die göttliche Weltordnung zu verwirklichen haben, ferner daß dieſes Verwirklichen ein Verhältniß der Wechſelwirkung mit Gott ſein ſoll, und eben ſo daß, wer ſich ſeiner als bloß ſchlechthin abhängig bewußt wäre — welches bloß aber gar nicht von meiner Fabrik iſt —, auch kein Selbſt mehr ſein könne, was ſoll ich dazu ſagen? Und Hr. Dr. Bretſchneider, als er mir entgegnete, das abſolute Abhängigkeitsgefühl ohne Idee des Guten könne nur Furcht und Grauen ſein, und das Chriſtenthum könne nicht ſo begründet werden — welches leztere immer nur heißen darf Erklärt werden, denn von einem Begründen iſt gar nicht die Rede bei mir —, muß wol vergeſſen haben, daß es dort eben auf

---

*) Tüb. Zeitſchr. I. S. 100.

eine Erklärung ankam, welche alle Arten von Frömmigkeit unter ſich begriff, alſo auch jene allerniedrigſten, welche ſich nur als Furcht und Grauen äußern können. Ich mag nun freilich nicht gern von Gefühl den Ausdrukk dunkel gebrauchen, weil er einmal 273 für Vorſtellung üblich iſt; aber wenn nun auf jener Stufe das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit, ſo lange das Etwas noch unbeſtimmt iſt, ein dunkles ſein ſoll: ſo werden doch noch lange nicht alle dunkeln Gefühle Frömmigkeit, weil ſie ja nicht alle eine abſolute Abhängigkeit ausſagen. Aber freilich, Hr. Bretſchneider meint, die abſolute Abhängigkeit müſſe eben ſo gut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung geſtatte, und ſo könnten denn freilich viele dunkle Gefühle dazu kommen Frömmigkeit zu ſein, nur nicht in meinem Sinne! Oder könnte wol jemand aus meinen Worten herausleſen daß Frieren oder Schwizen eine abſolute Abhängigkeit beweiſen? Aber es liegt wol darin, daß Hr. Bretſchneider meint, da das Gefühl immer nur eine gegenwärtige Hemmung ausſage, ſo könne es auch immer nur eine relative Abhängigkeit ausſagen. Das gilt wol von dem ſinnlichen Gefühl, woran ſich das geiſtige entwikkelt; aber nicht von dieſem ſelbſt. Noch ſonderbarer iſt das Mißverſtändniß, daß, was ich als Hemmung des höhern Lebens bezeichne, erklärt wird als das Ein perſönliches oder individuelles Sinnenleben conſtituiren wollen, beinahe als ob ich das zeitliche Daſein an und für ſich für den Abfall erklärte, da ich doch dieſen immer nur darin finde, wenn das Gottesbewußtſein ausgeſchloſſen wird. Doch was ſoll ich noch einzelnes anführen, wo mir zulezt ein ſo allgemeines Mißverſtändniß entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgeſtellte Analyſe des Selbſtbewußtſeins etwas anderes ſein wollte als ganz einfach und ehrlich nur empiriſch! Denn deßhalb wirft mir Hr. Bretſchneider meine Theorie der Erbſünde als eine Inconſequenz vor, weil dieſe wirklich empiriſch ſei. Sagen Sie doch, iſt es wirklich nicht deutlich genug, daß, wo ich von Bewußtſein der

Sünde. von Erlöſungsbedürftigkeit, von der Befriedigung welche wir bei Chriſto finden, rede, ich wirkliche erfahrungsmäßige 173 Thatſachen meine, und nicht etwa vor der Erfahrung hergehende Thatſachen des Bewußtſeins? Steht es nicht ſchon vor dem Text im Motto? Steht es nicht ſchon vor der ganzen Dogmatik in der Encyclopädie? Wahrlich, es wäre mir bei tauſend Meilen nicht eingefallen, daß irgend jemand mich anders verſtehen könnte; vielmehr war das der Punkt, über den ich in der allervollkommenſten Sorgloſigkeit war. Und nichts hätte ich mir weniger verſehen, als daß ich mit den ſpeculativen Dogmatikern ſo mannichfaltig zuſammengeſtellt werden ſollte, unter denen ich nicht einmal als Dilettant aufzutreten vermöchte, indem ich auch gar nicht darauf eingerichtet bin, in der Dogmatik zu philoſophiren. Das ſoll ich aber durchaus, wie wenig ich auch will. Und wie ſonderbar wird es mir aufgedrungen! Man ſolle ja nicht mein Gottesbewußſein mit Bewußtſein von Gott verwechſeln. Und es findet ſich hernach, das Gottesbewußtſein in dem Menſchen ſolle Gott ſelbſt ſein. Ich armer! Wenn ich glaube mich der größten grammatiſchen Schärfe zu befleißigen, ſchlägt es mir ganz entgegengeſezt aus. Wenn aber doch Selbſtbewußtſein, Weltbewußtſein, Gottesbewußtſein im Zuſammenhang mit einander vorkommen: kann wol mit Recht die eine Zuſammenſezung anders verſtanden werden als die andere? Iſt das Weltbewußtſein in dem Menſchen auch die Welt ſelbſt? Und wenn ich auch ſage, das Gottesbewußtſein ſei das Sein Gottes in dem Menſchen: muß nicht ein jeder, der mit dem Ausdruk Allgegenwart einen Begriff verbinden will, ein Sein Gottes in anderem zugeben? Iſt aber dieſes deshalb Gott ſelbſt? Eben ſo wenig, als ich mir aufbürden laſſe, daß das Sein Chriſti in uns, wovon Er ſelbſt redet, Er ſelbſt ſei. Sie lächeln? als ob ich das auch geſagt haben ſollte? Freilich ſoll ich es auch geſagt haben. Das iſt ja eben der ideale Chriſtus, auf den es mir allein ankommen ſoll, der zugleich das Gottesbewußtſein ſelbſt iſt, und der Typus des Menſchen wie er ſein ſoll; wogegen, wenn ich den hiſtoriſchen Chriſtus einſchwärze, ich aus dieſem — auch durch ſonderbare Mißverſtändniſſe und Ueberſehungen, die aber ſchon ein jüngerer Freund faſt hinreichend auseinandergeſezt hat — nicht mehr zu machen weiß als was etwan Ariſtoteles auch war. Doch ich bin weit entfernt zu glauben, daß Hr. Prof. Branis ſich dieſen beſonders ausgeſucht hat, weil er etwa weiß daß ich auf ihn, wenn von der eigentlichen Speculation die Rede iſt, eben nicht am meiſten halte. Vielmehr erlauben Sie mir hier noch ein Paar Wörtchen für dieſen Mann, dem ich nicht nur Dank ſchuldig bin, weil er einer der erſten war ſich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beſchäftigen, ſondern den ich wahrhaft hochſchäze, und dem ich vollkommen Recht gegen mich geben würde, wenn ich das behauptete, was er mich behaupten läßt. Nämlich er kann mit Recht von mir verlangen, daß die geſchichtliche Form der Erlöſung ſchon mit Chriſto ſelbſt anfangen, alſo auch, daß ſie in ihm zuerſt als minimum geſezt ſein ſoll; aber er kann es doch nur von mir verlangen, ſo wie es mit der Vorausſezung ſtimmt, die ich einmal als die chriſtliche Grundvorausſezung angenommen, nämlich der Kraft nach iſt ſie ganz und ausſchließend in ihm geſezt, und in ſeiner Perſon keine Spur von Erlöſungsbedürftigkeit. Dieſe Vorausſezung halte ich aber auch ſo feſt, daß ich mich durch keine einzelne bibliſche Stelle, die etwas entgegengeſeztes zu enthalten ſcheint, irre machen laſſe. Der Unterſchied zwiſchen Entwikkelung und Kampf läßt ſich ſehr feſt halten. Aber Kampf mit ſich ſelbſt, um eine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, dieſen für Sünde zu achten, iſt eine Strenge, von der ich mich nicht dispenſiren kann, und einen ſolchen kann ich daher Chriſto nicht zuſchreiben, ohne die Grundvorausſezung zu zerſtören. Demohnerachtet war die Erlöſung als Thatſache in der That noch Null auch nach der Erſcheinung Chriſti vor ſeiner darauf gerichteten Thätigkeit, und ſo blieb ſie auch als geſchichtliche Erſcheinung etwas ſehr geringes, ſo lange Chriſtus auf Erden war. Dies werde ich mich nie weigern zuzugeben; aber es folgt auch gar nichts daraus, was mich irgend beſchweren könnte. Denn daß auch die Kraft der Erlöſung in Chriſto ein minimum geweſen ſein müßte, das hängt mit meiner Darſtellung nicht zuſammen; denn nur mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft wird er dieſe beſondere geſchichtliche Perſon. Wer dieſes nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das Syſtem meiner Glaubenslehre nicht in ſeine Geſinnung aufnehmen, welches in dieſer Beziehung gar nichts eigenthümliches aufſtellt, ſondern auch das kirchliche Syſtem nicht, zu welchem ſich doch Herr Braniß, ſoviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt; ſondern er muß ſich dann zu derjenigen Anſicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinſame Erlöſung aller durch alle hinausläuft, in der Chriſtus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas ähnliches auch jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich noch weniger. — Doch ich kehre zurükk, wovon ich abgeſchweift bin. Denn was meine Chriſtologie im allgemeinen betrifft, ſo genügt es mir ſchon jeden an das zu verweiſen was unſer Freund Nitzſch mir bezeugt. Aber jenes Gottesbewußtſein, welches Gott ſelbſt ſein ſoll, wovon ich nichts geſagt habe, jener doppelte Gott, ein unveränderlicher und ein der Zeit unterworfener, wovon ich nichts geſagt habe, und jene drei Momente die ich in der Idee Gottes unterſcheiden ſoll, wovon ich nichts geſagt habe, dies alles, wiewol gar wenig unter ſich zuſammenſtimmend, und mehreres der Art hängt zuſammen mit meinem vorausgeſezten Pantheiſmus.

Und über dieſen mich zu erklären bin ich freilich ſchon ſo oft aufgefordert worden, daß ich die Stimmen nicht überhören kann. Auch will ich mich nicht bloß hinter unſeres Freundes Nitzſch Wort ſchüzen, daß nun einmal das Chriſtenthum zu etwas 770 in gewiſſem Sinne pantheiſtiſchem hinneige. Denn es mag wol etwas ſein an der Warnung eines andern Theologen, man ſolle ſich mit dem Worte vorſehen, weil in dieſen Tagen die Unwiſſenheit mit nichts ſo ſehr ihr Spiel treibe. Ich will nicht gerade behaupten daß es die Unwiſſenheit thut; denn ich weiß daß es nicht angenehm iſt ſo geſcholten zu werden; aber Spiel genug wird damit getrieben. Allein was ſoll ich machen, wenn ich nirgend erfahren kann woher die Vorausſezung eigentlich kommt? Der ſel. Tzſchirner nimmt es als eine bekannte Sache an; denn wo er von dem äſthetiſchen Princip redet — eine Zuſammenfügung, die ich mir freilich auch gar nicht aneignen kann — bin ich doch vorzüglich gemeint, und er ſagt, dieſes ſei vorzüglich zu erklären aus der ſchellingſchen Philoſophie, welche den Pantheismus Spinozas erneuert habe. Eben ſo iſt auch anderwärts geſagt worden, meine wahre Abſicht ſei das Chriſtenthum nach dem Pantheismus, einer mit demſelben ganz unverträglichen Philoſophie, umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der ſo laut und wiederholt geſagt hat, die chriſtliche Lehre müſſe völlig unabhängig von jedem philoſophiſchen Syſtem dargeſtellt werden: ſo müßte doch die Behauptung mit den ſtringenteſten Beweiſen verſehen ſein; und niemand ſollte es auch nur nachſagen, ohne ſich auf dieſe Beweiſe zu berufen. Wenn aber, wozu ich mich nie bekannt habe, als bekannt angenommen wird, ohne daß es irgend jemand bewieſen hätte, was ſoll ich thun? Eben ſo ſchreibt mir Hr. Dr. Bretſchneider eine Abhängigkeit von der ſchellingſchen Philoſophie gemeinſchaftlich mit Hrn. Dr. Marheineke und Hrn. Haſe zu, und meint, wir zeigten ſie darin daß wir die Weltentwikkelung als eine werdende Perſönlichkeit Gottes betrachteten, item die Gegenſäze des individuellen und abſoluten als Sünde. Ich für mich kann nun doch nichts anderes thun, als proteſtiren, bis man mir zeigen wird, wo eines von beiden in meinen Schriften vorkommt. Die Ausdrükke ſind ſchon gewiß nicht die meinigen, ſondern Hrn. Dr. Bretſchneider müſſen ganz andere vorgeſchwebt haben, die er in dieſe mir völlig fremde Terminologie übertragen hat. Aber dann würde es doch erſt darauf ankommen, die Richtigkeit der Uebertragung darzuthun. Mir iſt nichts bekannt, weder in meinen Aeußerungen über die

Sünde, noch in denen über die Welt, was hiezu auch nur Veranlaſſung hätte geben können. Ein würtembergiſcher Theologe ſchreibt mir die Säze zu, daß das Unendliche, Göttliche ſelbſt das eigentliche Weſen der Dinge ſei und den immanenten Grund ihres Seins und Lebens ausmache. Item, daß das göttliche unendliche Leben aus dem Zuſammenwirken verſchiedener attractiver und expanſiver Kräfte beſtehe. Beide Säze ſcheinen mir gar nicht mit einander zu ſtimmen, wenn nicht etwa das unendliche Göttliche ſelbſt und das göttliche unendliche Leben zwei ganz verſchiedene Dinge ſind. Aber ich bin auch gar nicht in dem Fall, etwa zwiſchen einem von beiden zu wählen; denn es gehört mir keiner von beiden an. Als ich mich aber umſehen wollte, was etwa in den Reden über die Religion zu einem von beiden könnte Veranlaſſung gegeben haben, ſtieß ich ſtatt deſſen gleich auf eine Stelle, worin ganz deutlich ſteht daß in Gott nichts entgegengeſezt, getheilt, vereinzelt ſein kann, und auf eine andere, welche dagegen ſagt daß die Gottheit ihr Werk bis ins unendliche zertheile. Wenn nun mir, der ich dieſes klar und deutlich geſagt habe, jenes, ich weiß nicht woher, beigelegt wird, ohne nach dieſem auch nur zu fragen: was kann ich thun, als jedem anheimſtellen, wieviel er einem ſolchen Berichterſtatter Glauben beimeſſen will. Ein anderer, als er in der Einleitung zur Glaubenslehre die beiläufige Bemerkung las, es könne auch eine pantheiſtiſche Frömmigkeit geben — eine Bemerkung, die ich dem ſchuldig zu ſein glaubte; was ich in den Reden über Spinoza geſagt hatte, von der ich aber ſelbſt bemerke, ſie gehöre gar nicht dahin, weil keine Religionsform pantheiſtiſch ſei —, klatſcht ſein εὕρηκα in die Hände und ruft,
zu was dürfen wir weiter Zeugniß? Was kann ich anderes thun, als den Mann, der auf dieſelbe Bedingung ich weiß nicht was alles ſein müßte neben dem was er iſt, ſeinem etwas wunderlichen Schikkſal überlaſſen? Denn zum Beweiſe auffordern, daran habe ich mit dem einen Mal genug, wenn ich mich nicht noch mehrerer Bücher ſchuldig machen will, die eben ſo wenig zum

Ziele führen möchten, aber gewiß nicht alle eben ſo ſchön und
kunſtreich geſchrieben ſein würden, als das delbrückſche. Hätten
Sie wol gedacht, daß er, nach der Art wie ich ihn aufgefordert
hatte mir den Spinozismus, den er im ganzen ſo gut darge-
ſtellt hatte, nachzuweiſen, nun doch, daß von dieſem nicht die
Rede ſein könne, zwar ehrlich geſtehn, dafür aber mit demſelben
unbeſtimmten Hin und her von Pantheismus und All-eins-Lehre
zum Vorſchein kommen würde, worüber ich mich, wie es in je-
nem Anhange zu leſen iſt, geäußert hatte? Und wie mußte ich
mich wundern, meine Erklärung über Gott, wobei ich weder
rechts noch links nach irgend einem Philoſophen geſehen hatte,
ſondern ganz einfältig das allen frommen Chriſten gemeinſame
Gefühl gefragt, und dieſes nur ſo zu beſchreiben geſucht, daß ich
es nicht auf einer andern Seite verlezte, wenn ich ihm auf der
einen zu genügen ſuchte, dieſe auf einem ganz andern chemiſchen
Wege reproducirt zu ſehen aus einer wunderſamen Zerſezung
von Spinoza und Fichte, wobei der eine Beſtandtheil von je-
dem verfliegt, der übrig bleibende des einen aber mit dem übrig
bleibenden des andern ſich vermöge einer freilich gar nicht er-
klärten Wahlverwandtſchaft verbindet! Mich tröſtet nur, daß ich
nun wenigſtens eben ſo viel Anſpruch habe, ein Ichheitler ge-
nannt zu werden, als ein All-Einheitler. Aber iſt es auch
wirklich dieſelbe Erklärung? Kommt auch die Weisheit und die
Liebe auf dieſe Weiſe heraus? Oder iſt unſer Delbrück nicht ſo
weit gekommen in meiner Glaubenslehre? Oder meint er etwa,
das Ende eigne mir nicht ſo, ſei mir nicht ſo Ernſt, als der An-
fang, troz dem was ich über das Verhältniß beider Theile ge- 279
gen einander geſagt habe? Und die Strophe, die er in meinem
Namen gedichtet hat, iſt ein beſonderer Liebesdienſt. Fehlt es
etwa an Verherrlichung der göttlichen Gnade in meiner Glau-
benslehre? oder habe ich mich nicht eben ſo gegen alles Muß in
Gott erklärt, wie gegen jede Aehnlichkeit mit einer auf Wahl,
das heißt auf Schwanken und Unſicherheit gegründeten Freiheit?
Aber antworten läßt ſich doch hierauf nicht. Denn ich bin eben

kein Dichter, daß ich auch eine Strophe dichten könnte in ſei-
nem Namen. Setze ich ihm aber in einem wohlgemeinten herz-
lichen Briefe, meines Wiſſens ohne alle Zuthat von Wiz, aus
einander, was mir unangemeſſen erſcheint und inconſiſtent in
ſeiner Vorſtellung von Gott: ſo antwortet er mir gedrukkt und
nennt mich doch wieder einen ſpinoziſchen Wizling, was ich we-
nigſtens nicht in der Art eines guten einfältigen Menſchen fin-
den kann. Und wenn Delbrück von Ewigkeit geſchaffen haben
und gar nicht geſchaffen haben für einerlei erklärt: ſo verräth
das ſo wenig Bekanntſchaft mit der Sache, daß auch um des-
willen die Verhandlungen weiter fortzuſezen nicht thunlich iſt.
Doch wohin bin ich gerathen? Ich wollte eigentlich gar nicht
von dieſem Ihrem ehemaligen Collegen reden, weil es in jedem
ſeiner ſieben Abſchnitte vieles giebt von gleichem Schlage wie
das hier erwähnte, und es weder lohnen kann, noch erfreuen,
dieſelbe Operation ſo oft zu wiederholen. Nur eine Warnungs-
tafel möchte ich hier noch aufſtellen. Wenn Delbrück für das
Chriſtenthum oder eigentlich ſchon für den Monotheismus for-
dert daß die Welt nicht nur ein Werk Gottes, ſondern auch
ein zufälliges Werk Gottes ſei — ſeine geliebte Glaubensregel
ſcheint dies freilich völlig frei zu laſſen —, ſo ſollen alſo alle
diejenigen Pantheiſten heißen, welche ſich nichts zufälliges in
Gott denken können. In dieſem Sinne wird dann bald der
größte Theil der denkenden Chriſten mit mir pantheiſtiſch ſein.
Aber wie nun, wenn dieſe zu Herrn Delbrück ſagen, Wir kön-
20 nen nicht anders, als den, der in Gott etwas zufälliges poſtu-
lirt, für einen Atheiſten halten? Nicht freilich bezüglich auf jene
Erklärung, welche auch den Fetiſch unter dem Namen Gott be-
faſſen, ſondern auf die welche nur das allervollkommenſte We-
ſen bezeichnen ſoll? Und ſo wäre es denn am Ende auch für
Hrn. Delbrück am beſten, wenn wir uns mit ſolchen Wörtern
lieber gar nicht befaßten, die ich wenigſtens ſo ungern handhabe,
weil ſie überall einen Flekken zurükklaſſen, nicht nur da wohin
ſie geworfen werden, ſondern auch da woher ſie kommen. Ich

aber bin in dieſe Verdammniß des Pantheismus gerathen durch meine Reden, lediglich deshalb weil ich den Verächtern der Frömmigkeit dieſelbe gern überall und auch da zeigen wollte, wo ſie ſie am wenigſten ſuchten, und am liebſten an dem Mann, deſſen Speculation damals anfing von einigen auf eine höchſt verkehrte Weiſe vergöttert zu werden, während andere ihn auf das härteſte verdammten, deſſen ächt menſchliche, von innen heraus milde, höchſt anſprechende Perſönlichkeit, deſſen tiefe Gemüthsrichtung auf das höchſte Weſen hingegen faſt niemand beachtete. Wäre ich nun ein vorſichtiger Mann geweſen, der ſeinen Leſern alles ſchlimme zutraut: ſo hätte ich wol ein Pläzchen gefunden, um ihnen zu ſagen, wie wenig dennoch in meinen Worten Veranlaſſung läge mich für einen Spinoziſten zu halten. Aber wie ich nun bin, fiel mir eben das nicht ein; wofür nun ſeitdem ſchon ſo manch liebes Mal nicht ſowol ich geſtraft worden bin, denn mir hat es nicht ſonderlich was gethan, als vielmehr das Publikum, welches immer der leidende Theil iſt bei unnüzem Geſchrei. Das freilich wäre eine harte Strafe, wenn mein Buch wirklich nicht wenig beigetragen hätte, dem reißenden Hange zur All-Einheitslehre ſeine noch fortdauernde Schwungkraft mitzutheilen, weil das nämlich ganz gegen meinen Willen geſchehen wäre. Aber ich glaube das auch nicht; ſo viel aber weiß ich, daß es wenigſtens etwas beigetragen hat, um den Strom der Spötterei zu hemmen, und wenn auch nur einzelne 291 Seelen aus dem tödtenden Indifferentismus herauszureißen, und ihnen die Augen für die, ſo Gott will, dennoch wahre und ächte Frömmigkeit zu öffnen. Mit dieſem Reſultat bin ich zufrieden und achte es für einen göttlichen Segen, ſo daß mir noch keinen Augenblikk leid gethan hat das Buch geſchrieben zu haben. Ja ich ſehe wol, es mußte zu dieſem Ende größtentheils ſo ſein wie es iſt, ſelbſt den vornehmen Ton nicht ausgeſchloſſen, welcher darin vorherrſcht und ſich mit gutem Erfolg der falſchen Vornehmigkeit einer frivolen Negativität entgegen ſtellte. Durch meine Glaubenslehre aber bin ich in den Verdacht des Pantheismus gerathen lediglich wegen des Kanons deſſen ich vorher erwähnte. Darum erlauben Sie mir über dieſen noch ein Paar Worte. Sie wiſſen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe ſo geſtellt, das in der chriſtlichen Kirche entwikkelte Gottesbewußtſein, wie wir es alle in uns tragen, in allen ſeinen Aeußerungen ſo darzuſtellen, daß es in jedem einzelnen Momente möglichſt rein erſcheine, und ſo daß die einzelnen Beſtimmungen, die auf dieſe Weiſe entſtehen, ſich auch zuſammenſchauen laſſen und eben ſo zu Einem ſtreben, wie das Gefühl ſelbſt doch immer daſſelbe iſt, mag es ſich nun verbinden mit dem Bewußtſein unſerer Willensfreiheit, oder mit unſerem Bewußtſein des Naturzuſammenhanges, oder mit dem der geſchichtlichen Entwikkelung. Rein aus dieſer Faſſung der Aufgabe iſt meine dogmatiſche Gotteslehre zu erklären. Wer dabei an irgend eine Philoſophie denkt, der muß ſich nothwendig verwirren, und dieſe Verwirrung merke ich denn auch faſt in allen etwas ausführlichen Kritiken. Ja ſchon dagegen muß ich proteſtiren, daß ich, wie unſer Freund Nitzſch — der Mann, von dem ich übrigens am liebſten ſowol gelobt werde als getadelt unter allen die ſich mit meiner Glaubenslehre beſchäftiget — ſich ausdrükkt, das beſondere chriſtliche in ein allgemeines religiöſes Wiſſen aufzunehmen ſuche. Ein ſolches könnte, nach meiner Anſicht, nichts anderes ſein als eine Abſtraction von dem chriſtlichen. Iſt aber etwa unter jenem Ausdrukk doch ein ſpeculatives Wiſſen um Gott gemeint: ſo bleiben dieſe beiden bei mir immer außer einander, weil ſie — ſo iſt meine Ueberzeugung —, wenn ſie gleich zuſammen ſtimmen müſſen, doch nicht zuſammen gehören und nicht durch einander beſtimmt werden. Ich bin mir auf das beſtimmteſte bewußt von jener Regel nirgend auch nur um eine Linie abgewichen zu ſein; ſondern aus ihr ſind nicht nur meine Säze, ſondern auch meine Kritiken der bisherigen Formeln allein hervorgegangen. Denn dieſe freilich haben mir nie genügt, und wenn man die ſeit den lezten hundert Jahren übliche Behandlung der Lehre von den göttlichen

Eigenſchaften Kirchenlehre nennen will — wie ich denn hiegegen nach meinem eignen Sprachgebrauch nichts einwenden kann —: ſo weiß ich auch in der Geſchichte meiner Bildung von keiner Annäherung an dieſelbe, ſondern nur von immer beſtimmterer Entfernung. Dieſe Säze ſind ein Gemiſch von leibnitziſch-wolfiſcher rationaler Theologie und von ſublimirten altteſtamentiſchen Ausſprüchen, unter welchen beiden ſich das wahrhaft chriſtliche faſt nur verliert. Die Unhaltbarkeit derſelben, wenn man die moraliſchen und metaphyſiſchen Eigenſchaften zuſammenſtellt, hat es am meiſten verſchuldet, daß der franzöſiſche Atheismus unter uns Eingang fand; denn wo man unter uns von Gott nichts wiſſen wollte, war immer mehr die herrſchende Darſtellung gemeint, als die Idee ſelbſt. Das iſt die Erfahrung, die ſich mir ſeit meinem Knabenalter immer tiefer eingeprägt hat. Ich nun habe niemals zu meiner Frömmigkeit, weder um ſie zu nähren, noch um ſie zu verſtehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft, aber eben ſo wenig auch der ſinnlich theokratiſchen des alten Teſtamentes. Darum bildete ſich mir mein eignes Verſtändniß immer in der Polemik gegen jene Methode, wenn ſie irgend dieſen Namen verdient, weiter aus. Wäre ich nun nicht in das 503 akademiſche Lehramt gekommen, was ich gar nicht erwarten konnte, wie ich es auch nie vorher gewünſcht hatte, nun ſo hätte ich auch dieſen Theil meiner Dogmatik für mich behalten und verbraucht als Richtſchnur für meine Lehrweiſe auf der Kanzel; wie denn auch die Spuren davon ſchon in meinen früheſten Predigten deutlich genug zu finden ſind. Nun aber mußte ſie doch einmal endlich hervortreten. Fragen Sie mich aber, ob nicht nach dieſem eignen Bekenntniß der erſte Abſchnitt meiner Gotteslehre doch eigentlich zu demjenigen individuellen gehöre, welches zwar in der Kirche ſein möge, dem aber nach meiner eigenen Theorie doch kein Plaz in der Dogmatik gebühre: ſo verneine ich die Frage. Iſt jene Behandlung wirklich Kirchenlehre: nun wohl, ſo ſei die meinige immerhin heterodox; aber ich bin feſt überzeugt, es iſt jene divinatoriſche Heterodoxie, die ſchon noch zeitig genug, wenn auch gar nicht gerade durch mein Buch, und wenn auch erſt lange nach meinem Tode, orthodox werden wird. Wie ſehr es auch jezt ſcheint, als wolle auf der einen Seite die Philoſophie ſich des Chriſtenthums bemächtigen und es mit Gewalt an ſich reißen: das geſunde Leben unſerer Kirche wird doch immer mehr alle menſchliche Speculation in ihr eigenthümliches Gebiet zurükkweiſen. Wie viele unſerer wohlgeſinnteſten Geiſtlichen auch zur Sprache des alten Teſtamentes und zum Predigen aus dem alten Teſtament zurükkehren: es wird ſich doch auch auf dieſem Gebiet immer mehr bewähren daß in Chriſto das alte vergangen iſt und alles neu worden. Und wie viele Theologen, die ich brüderlich begrüße, und vor denen ich die größte Achtung hege, es auch noch verſuchen mögen an der alten Methode zu puzen und zu feilen: es wird ſich doch immer mehr zeigen, daß Formeln, die zuſammengehören ſollen, und die doch nicht zuſammen leben wollen, auch nur todte Formeln ſein 284 können, und daß eine Gotteslehre, welche ihre Farben größtentheils aus der vorchriſtlichen Zeit nimmt, und was die Zeichnung betrifft bei irgend einer Philoſophie in die Schule gegangen iſt, ſich nicht für eine richtige Darſtellung des chriſtlichen Bewußtſeins geltend machen kann. Darum bleibe ich bei meiner Methode, und gebe ſie getroſt, auch was dieſen Theil betrifft, für eine chriſtliche Glaubenslehre, und glaube nicht daß eine Proteſtation hiegegen einen bedeutenden Erfolg haben wird. Aber freilich Wünſche haben mir die auf dieſem Gebiet entſtandenen Irrungen für die zweite Ausgabe meiner Glaubenslehre erregt, die mich viel und lange beſchäftigt haben, die ich aber doch, alles wohl überlegt, mir ſelbſt nicht gewähren kann. Doch für heute haben Sie genug anhören müſſen; verſparen wir das auf nächſtens.

Zweites Sendſchreiben.

Alſo von meinen Wünſchen für die zweite Ausgabe wollte ich Sie unterhalten. Hoffentlich haben Sie Sich meinen etwas flüchtigen Ausdrukk gleich richtig gedeutet, und erwarten nichts anderes, als eine freundſchaftliche Rechenſchaft von Ueberlegungen, die ich vorher angeſtellt, von Entwürfen, die ich gemacht, von denen ich aber doch hernach fand daß ſie ſich nicht ohne großen Nachtheil anführen ließen. Ich nannte das Wünſche, indem ich mich in die Stelle meiner Leſer ſezte; und dies liegt ja wol vorzüglich dem ob, der ein Recht haben will ihnen ſo wenig Rechte einzuräumen als ich mir neulich merken ließ.

Das erſte nun iſt etwas ſehr altes. Schon als ich zuerſt das Werk ausarbeiten wollte, habe ich lange geſchwankt, ob ich den einzelnen Theilen die Stellung geben ſollte, die ſie nun haben und auch, wie Sie hoffentlich bald ſehen werden, für jezt noch behalten, oder ob ich ſie umkehren ſollte, mit dem jezigen zweiten Theil anfangen und mit dem erſten ſchließen. Wäre es nicht auch ganz natürlich und anſtändig geweſen für einen Theologen, der durchaus von der reformirten Schule herkommt und dies auch ſelbſt in dem gegenwärtigen Zuſtande der Union gar nicht glaubt in Abrede ſtellen zu dürfen, wenn ich mich hierin dem heidelbergiſchen Katechismus näher angeſchloſſen hätte? Freilich ſind ein Katechismus und eine Dogmatik zwei gar verſchiedene Dinge; um ſo eher aber glaubte ich, es könne an und für ſich nicht ſchaden, für die Dogmatik von etwas Gebrauch zu machen, was ich grade am Katechismus als ſolchem tadle. Denn die Jugend, für welche der Katechismus zunächſt beſtimmt iſt, kann die Erlöſungsbedürftigkeit nicht ſo empfinden, weder aus eigner Erfahrung, noch aus allgemeiner Menſchenkenntniß. Aber das Grundgefühl eines jeden mündigen und zur Klarheit gekommenen Chriſten muß doch dieſes alte ſein, daß in keinem andern Heil und kein anderer Name den Menſchen gegeben iſt, wobei eine große Verſchiedenheit der Vorſtellungsart allerdings immer noch ſtatt finden kann. Und wäre nicht hiervon auszugehn und von hier aus alles andere zu betrachten das natürlichſte und ordnungsmäßigſte für mich geweſen, da ich ſo beſtimmt ausgeſprochen habe daß Chriſten ihr geſammtes Gottesbewußtſein nur als ein durch Chriſtum in ihnen zu Stande gebrachtes in ſich tragen? Dabei würde nun die eigentliche Lehre von Gott keinesweges zu kurz kommen; aber der Vater wäre zuerſt in Chriſto geſchaut worden. Die erſten beſtimmten Ausſagen über Gott würden geweſen ſein, daß er durch die Sendung Chriſti das Menſchengeſchlecht erneuert und ſein geiſtiges Reich in demſelben ſtiftet, alſo auch die erſten göttlichen Eigenſchaften wären Weisheit und Liebe geweſen; und ſo wäre die ganze Lehre eben ſo wie jezt vertheilt vorgekommen, nur in umgekehrter Ordnung. Denn wie zu dem frommen Selbſtbewußtſein des Chriſten das Bewußtſein der Sünde immer noch als Element mitgehört, ſo hätten ſich aus demſelben ebenmäßig die Vorſtellungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit als dazu gehöriges Gottesbewußtſein entwikkelt: was aber jezt das erſte iſt, der Abſchnitt der größtentheils die ſogenannten metaphyſiſchen und natürlichen Eigenſchaften Gottes abhandelt, wäre das lezte geweſen.

611 Das iſt die Anlage, lieber Freund, zwiſchen der und der gegenwärtigen ich lange unentſchieden geblieben bin; und ich hatte wol Urſache genug jezt auf dieſelbe Frage zurükkzukom-

Denn wie die jezige mißverſtanden worden iſt, ſehe ich
ch genug; meine Kritiker ſind grὅßtentheils von der Vor-
zung ausgegangen, ein ſolches Werk müßte in einem An-
nar fortſchreiten. Oder iſt etwa nicht die Einleitung, mit
ch doch nichts anderes beabſichtigte, als eine vorläufige
ntirung, die, genau genommen, ganz außerhalb unſerer
plin ſelbſt liegt, als die eigentliche Hauptſache, als der
Kern des Ganzen angeſehen worden? Und nächſtdem of-
r der erſte Theil! Aus dem Charakter der Säze in der
eitung iſt geſchloſſen worden, daß meine Dogmatik eigentlich
oſophie ſei, und daß ſie das Chriſtenthum, wenn meins
lich eines ſei, demonſtriren oder deduciren wolle; und aus
erſten Theile haben ſie ſich vorzüglich den Pantheismus
ruirt. Denn in dieſem hat das ſeinen Siz, was auch unſer
ſch als eine gewiſſe Hinneigung des Chriſtenthums zu dieſer
ſtellungsart bezeichnet. Nächſtdem iſt dann ihnen zufolge
in dem Abſchnitt von der Sünde etwas von meiner Den-
gsart wirklich enthalten; alles übrige iſt nur ein Außenwerk,
Anfang, um die Kirchenlehre, die man einmal nicht umge-
kann, jener Philoſophie, ſo gut es ſich thun ließ, zu aſſi-
ren. So iſt die Sache ja angeſehen worden faſt überall;
da doch niemand gern ſo gänzlich mißverſtanden wird: ſo
den Sie es mir nicht verdenken, daß es mir faſt leid that
e Stellung durchgeführt zu haben. Tadeln konnte ich mich
lich nicht eigentlich; denn wie hätte ich mir träumen laſſen
nen, daß man von einer ſolchen Vorausſezung ausgehen
rde, da doch ein wiſſenſchaftliches Werk kein Gaſtmahl iſt,
bei man auf einen gewiſſen Rauſch durch das vorangeſchikkte
flichſte Getränk rechnet, um dann geringeres Gewächs noch
lich anzubringen. Ich war mir ſogar bewußt, das meinige
ulich gethan zu haben, damit eine ſolche Anſicht nicht auf-
ne, indem ich ja deutlich genug geſagt hatte, der erſte Theil
höre zwar zum Gebäude ſelbſt, aber doch nur als Eintritt und
rſaal, und die Säze deſſelben ſeien, ſo wie ſie dort gegeben

werden könnten, eigentlich nur unausgefüllte Rahmen, und bekämen ihren wahren Gehalt nur durch die Beziehung auf das was erſt hernach vorgetragen werde. Warum ſollte ich nicht dieſem Verhältniß zufolge berechtigt ſein dieſes ganze Geflecht von Säzen bis dorthin zu verſparen, wo ſie gleich in ihrer vollen Bedeutung hervortreten können? Gewiß iſt doch daß eine Allmacht, von der ich nicht weiß welches ihr Ziel iſt und wodurch ſie in Bewegung geſezt wird, eine Allwiſſenheit, von der ich nicht weiß wie ſie die Gegenſtände ihres Wiſſens ſtellt und ſchäzt, eine Allgegenwart, von der ich nicht weiß was ſie ausſtrahlt und was ſie an ſich zieht, nur unbeſtimmte und wenig lebendige Vorſtellungen ſind; ganz anders aber, wenn in dem Bewußtſein der neuen geiſtigen Schöpfung die Allmacht, in der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes die Allgegenwart, im Bewußtſein göttlicher Gnade und Wohlgefallens die Allwiſſenheit ſich kund giebt. Nun wollte ich freilich, auch wie das Buch jezt iſt, die Leſer auch nicht einmal vorläufig mit jenen dürftigen Vorſtellungen abſpeiſen, ſondern ich ſezte voraus, und habe auch nicht ermangelt es zu ſagen, daß das fehlende jeder in ſeinem unmittelbaren Selbſtbewußtſein auf irgend eine Weiſe mitbrächte, und alſo keiner ſich würde verkürzt finden, wenn er auch daſſelbe in der Geſtalt des Dogma hier erſt ſpäter erhielt. Aber wenn doch alle ſolche Winke verloren waren, weil, wie geſagt, ſo viele an dem Buche theilnahmen und auch theilnehmen ſollten, die nichts mitzubringen hatten, was ſie nicht erſt von der Dogmatik empfangen hätten: warum ſollte ich nicht das Werk lieber gleich mit der Darſtellung des vollen chriſtlichen
486 Bewußtſeins anfangen? Wenn jezt ſo manche achtungswerthe und auch ſehr beachtete Stimme wärnt, man ſolle ja nicht meinen, mein Gott ſei der Gott des chriſtlichen Glaubens: ſo muß ich eben denken bei einigen, daß ſie, von der Einleitung und dem erſten Theile als einem ihnen fremdartigen und ungewohnten Getränke gleichſam betäubt, in dem zweiten das ihnen ſonſt wohlbekannte und geläufige nicht mehr recht heraus ſchmekken

nnten, bei andern, daß ihnen der zweite Theil ſich zu kirch- läubig zu geberden ſchien, als daß ſie ſich hätten entſchließen nnen es genau mit ihm zu nehmen, zumal es ſie verdroß, aß einer, von dem ſie nun einmal anderwärts her glaubten, r ſei noch weiter von dem kirchlichen entfernt als vielleicht ſie elbſt, doch dieſen Mantel mit einem gewiſſen natürlichen Ge- chikk zu tragen wiſſe. Denn daß ſie es beide bei den prophe- iſchen Lehrſtükken hernach doch wieder genau nahmen, wie ſchnell ie auch das frühere überſchlagen hatten, das verdanke ich der natürlichen Neugierde des den Tod fürchtenden Kindes in uns. Dieſe Art der Behandlung des Buches wäre nun bei der umgekehrten Stellung nicht möglich geweſen. Keiner hätte dann verkennen können daß die Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen Bewußtſeins wahrhaft und wirklich der eigentliche Zwekk des Buches ſei. Ja ich glaube ſelbſt, wenn die Einleitung ganz eben ſo geblieben wäre, und ſich durch dieſe für ſich allein bei manchen ein Verdacht hätte einſchleichen können, als ſei es hier auf eine philoſophiſche Conſtruction abgeſehen: ſo würde dieſer bei dem eigentlichen Anfange des Werkes ſelbſt wieder verſchwunden ſein, weil die Einleitung ſich von einem ſolchen Anfang als etwas ungleichartiges weit ſtärker abgeſondert hätte. Daß alsdann auch die Säze des jezigen erſten Theiles, die in ihrer dermaligen Geſtalt wol verdienten als ein bloßes Außenwerk zulezt aufgeführt zu werden, wenn ſie wirklich erſt hinter der Chriſtologie und der Lehre von der Kirche und nach der Entwikklung der göttlichen Liebe und Weisheit aufträten, einen wärmeren Farbenton haben und ebenfalls im eigenthümlich chriſtlichen Licht erſcheinen würden, wäre ein unverkennbarer und ſicherer Vortheil geweſen. Hätte nun vollends die gefährliche Einleitung noch ſtärker und ausdrükklicher von dem Werke ſelbſt geſondert werden können: ſo würde dann gewiß dem ſchlimmſten und grellſten Mißverſtändniß, daß nämlich meine Glaubenslehre eine ſpeculative Tendenz habe und auf einem ſpeculativen Grunde ruhe, möglichſt vorgebeugt worden ſein.

Ich geſtehe Ihnen daß ich nicht nur lange mit Liebe an dieſer Anordnung gehangen habe, ſondern daß mir dieſe Liebe niemals vergangen iſt, und ich durch die gegenwärtige Geſtalt des Buches meiner Neigung ein großes Opfer gebracht habe. Eines Theils wäre es alsdann viel nothwendiger geworden, bei jedem einzelnen Lehrſtükk auf das chriſtliche Centrum des Selbſtbewußtſeins zurükk zu gehn, und mithin würde auch der eigenthümliche Charakter des Buchs viel ſchärfer an jeder Stelle herausgetreten ſein. Andern Theils hätten meine Zuhörer etwas erhalten, das ihnen meine Vorträge nicht nur wiederholt, ſondern ſie ihnen ergänzt hätte. Wenn wir überlegen, mein lieber Freund, wie wenige von denen, welche vor uns auf den Bänken ſizen, hernach in einem eigentlich wiſſenſchaftlichen Zuge bleiben, und wie kalt und trokken einem leider nur zu großen Theil die Anwendung deſſen, was ſie als Dogma aufgefaßt haben, auf der Kanzel geräth: ſo müſſen wir wol merken daß unſere Einrichtung des Studiums und ihr künftiger Lebensgang ſich nicht für einander ſchikken. Wie wenig ich deswegen denen beiſtimme, welche meinen, wir trügen überhaupt zu viel Dogmatik vor, wiſſen Sie, ſo wie auch, daß ich nicht viel halte von einer ſogenannten praktiſchen Dogmatik, an welches Syſtem ſie ſich auch anſchließen möge. Eben ſo wenig möchte ich rathen unſeren dogmatiſchen Vorleſungen ſelbſt eine ganz andere Richtung zu geben und mit der Auseinanderſezung der Glaubenslehren den aſcetiſchen Gebrauch derſelben zu verbinden, oder gar ſie zu einem collegium pietatis zu machen. Vielmehr darf dieſem Zeitraum des akademiſchen Studiums unſerer Theologen der rein wiſſenſchaftliche Gehalt nicht verkümmert werden, weil wir vorzüglich dazu berufen ſind dieſen Keim überall hervorzulokken und zu pflegen, und darum wüßte ich auch meine dogmatiſchen Vorleſungen nicht eben viel anders einzurichten als ich von jeher gethan. Aber von meinem Buche hätte ich gewünſcht es möchte dieſes in einem höhern Grade als es der Fall iſt, und nicht nur durch ſeine ganze Anlage, ſondern auch bei dem ein-

n leiſten, nämlich gegen die ausſchließliche Vertiefung in
ſyſtematiſchen Zuſammenhang bewahren, und immer wieder
Bewußtſein hervorrufen, daß die Säze nur das abgeleitete
und der innere Gemüthszuſtand das urſprüngliche. Ich
gewünſcht es ſo einzurichten, daß den Leſern möglichſt auf
n Punkt hätte deutlich werden müſſen, daß der Spruch Joh.
4 der Grundtext der ganzen Dogmatik iſt, ſo wie er daſ-
e für die ganze Amtsführung des Geiſtlichen ſein ſoll. Wie
ezt iſt, gehören hiezu Combinationen, die ich, ſo einfach ſie
ſind, doch, wie ich leider ſehe, nicht von allen erwarten
n. Wenn überall wiſſenſchaftlicher Geiſt und religiöſe Erre-
g gleichen Schritt halten müſſen in theologiſchen Productio-
: ſo glaube ich zwar mir das Zeugniß geben zu können, daß
meinem Buche, ſofern ich es als That, als Handlung an-
en kann, das eine ſo viel Antheil hat als das andere; aber
n ich daſſelbe von ihm ſollte rühmen können als Werk, ſo
ßte auch die Wirkung nach beiden Seiten hin eine gleichmä-
e ſein, und dies kann ich, wie es jezt iſt, nicht glauben, bin
r überzeugt daß bei jener Anordnung ich mich dieſem Ziel
ein bedeutendes mehr würde genähert haben.

Dennoch mußte ich davon abſtehen, eine ſolche Verbeſſerung
f dieſem Wege zu ſuchen. Zwei Gründe hielten mich davon
rükk mit einer für mich unüberwindlichen Gewalt; indeß da
r eine nur eine Grille iſt und der andere gewiß nur eine Un-
higkeit: ſo tröſte ich mich um ſo leichter damit, daß früher
er ſpäter ein anderer kommen wird, der dieſe bei weitem vor-
glichere Stellung mit Luſt und Glükk durchführt.

Die Grille, mein Lieber, iſt eine ſehr ſtarke Abneigung eben
gen jene Form des Antiklimax. Wenn die göttliche Weisheit
nd Liebe mir ſo wenig bedeuteten, wie es in einer pantheiſti-
hen Dogmatik — wenn ich nämlich das Wort in dem Sinne
hme, wie es gegen mich und andere als Vorwurf gebraucht
ird — nicht anders ſein kann: ſo würde es mir nicht möglich
eweſen ſein ihnen die jezige Stellung zu geben, ſo wie ich

mich wol gehütet hätte mein beſtes gleich vorn weg zu nehmen. Hätte ich aber, da ſie nicht pantheiſtiſch iſt, die andere Stellung gewählt, ſo hätte ich den Schluß machen müſſen mit den natürlichen Eigenſchaften Gottes. Und wenn gleich wahr iſt daß auch dieſe ſich dann hätten anders vortragen laſſen, ſo würde mir auch dies nur dann zu einiger Milderung gereicht haben, wenn ich die Darſtellung hätte ſehr zuſammen drängen dürfen. Nach einer vollſtändigen Darſtellung der Lehre von der Erlöſung und dem Reiche Gottes würde es mir kaum anders möglich geweſen ſein, als alle Lehrſtükke des jezigen erſten Theils ſehr kurz zu behandeln. Und eben dies wäre unſtreitig ein gar nicht unbedeutender Nachtheil geweſen, nicht gerade für das Buch an und für ſich betrachtet, auch nicht in ſeinem Verhältniß zu meiner Perſon als Abbild meiner Anſicht, wol aber in Bezug auf die gegenwärtigen Bedürfniſſe unſerer Kirche; und ich würde nicht glauben meinem Beruf genügt zu haben, wenn ich dieſem Theil etwas bedeutendes abgezogen hätte. Sie haben hier eine ſchwierige und eben deshalb vielleicht auch lange Herzenserleichterung zu erwarten; aber ich kann ſie Ihnen nicht erſparen.

489 Wenn Sie den gegenwärtigen Zuſtand der Naturwiſſenſchaft betrachten, wie ſie ſich immer mehr zu einer umfaſſenden Weltkunde geſtaltet, von der man vor noch nicht gar langer Zeit keine Ahndung hatte: was ahndet Ihnen von der Zukunft, ich will nicht einmal ſagen für unſere Theologie, ſondern für unſer evangeliſches Chriſtenthum? Ich ſage für unſer evangeliſches; denn ein romaniſtiſches kann man freilich immer haben. Wenn man mit dem Schwerdt drein ſchlagen kann gegen die Wiſſenſchaft; wenn man im Beſiz aller äußern Hülfsmittel ſich einzäunen kann gegen allen Angriff geſunder Forſchung, und nun drinnen eine gebietende Kirchenlehre aufſtellen, die allen draußen wie ein weſenloſes Geſpenſt erſcheint, dem ſie aber doch huldigen müſſen, wenn ſie einmal ordentlich begraben ſein wollen: ſo braucht man ſich freilich nichts anfechten zu laſſen, was

end auf dieſem Gebiet geſchehen mag. Aber das können wir
b nicht und wollen es auch nicht, und darum müſſen wir
s mit der Geſchichte behelfen, wie ſie ſich eben entwikkeln
rd. Und deshalb will mir nun nichts anderes ahnden, als
ß wir werden lernen müſſen uns ohne vieles behelfen, was
le noch gewohnt ſind als mit dem Weſen des Chriſtenthums
zertrennlich verbunden zu denken. Ich will gar nicht vom
echstagewerk reden, aber der Schöpfungsbegriff, wie er ge-
öhnlich conſtruirt wird, auch abgeſehen von dem Zurükkgehn
f die moſaiſche Chronologie und troz aller freilich ziemlich un-
chern Erleichterungen welche die Auslegung ſchon herbeige-
afft hat, wie lange wird er ſich noch halten können gegen die
ewalt einer aus wiſſenſchaftlichen Combinationen, denen ſich
emand entziehen kann, gebildeten Weltanſchauung? und das
einer Zeit, wo die Geheimniſſe der Geweiheten nur in der
ethode und in dem Detail der Wiſſenſchaften liegen, die gro-
en Reſultate aber ſehr bald allen helleren und umſichtigen
öpfen auch im eigentlichen Volke zugänglich werden! Und un-
re neuteſtamentiſchen Wunder, denn von den altteſtamentiſchen
ill ich gar nicht erſt reden, wie lange wird es noch währen,
fallen ſie aufs neue, aber von würdigern und weit beſſer be-
ründeten Vorausſezungen aus, als früherhin zu den Zeiten der
eindigen Encyclopädie, unter das Dilemma, daß entweder die
anze Geſchichte, der ſie angehören, ſich muß gefallen laſſen als
ine Fabel angeſehen zu werden, von der ſich gar nicht mehr
usmitteln läßt, wie viel geſchichtliches ihr eigentlich zum Grunde
iegen mag, und dann erſcheint das Chriſtenthum vor allem an-
ern als nicht aus dem Weſen Gottes, ſondern aus Nichts ge-
worden, oder wenn ſie wirklich als Thatſachen gelten ſollen,
werden wir zugeben müſſen, daß, ſoferne ſie wenigſtens in der
Natur geworden ſind, auch Analogien dazu in der Natur ge-
ſucht werden. Und ſo iſt es auch hier wieder der Begriff des
Wunders, der in ſeiner bisherigen Art und Weiſe nicht wird
fort beſtehen können. Was ſoll dann werden, mein lieber Freund?

Ich werde dieſe Zeit nicht mehr erleben, ſondern kann mich ruhig ſchlafen legen. Aber Sie, mein Freund, und Ihre Altersgenoſſen, ſo viele deren mit uns gleichen Sinnes ſind, was gedenken Sie zu thun? Wollt ihr euch dennoch hinter dieſen Außenwerken verſchanzen, und euch von der Wiſſenſchaft blokiren laſſen? Das Bombardement des Spottes, welches dann auch von Zeit zu Zeit erneuert werden wird, will ich für nichts rechnen; denn das wird auch euch, wenn ihr nur Entſagung genug habt, wenig ſchaden. Aber die Blokade! die gänzliche Aushungerung von aller Wiſſenſchaft, die dann, nothgedrungen von euch, eben weil ihr euch ſo verſchanzt, die Fahne des Unglaubens aufſtekken muß! Soll der Knoten der Geſchichte ſo auseinander gehn; das Chriſtenthum mit der Barbarei, und die Wiſſenſchaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es ſo machen; die Anſtalten dazu werden ſchon ſtark genug getroffen, und der Boden hebt ſich ſchon unter unſern Füßen, wo dieſe düſtern Larven auskriechen wollen, von enggeſchloſſenen religiö-
691 ſen Kreiſen, welche alle Forſchung außerhalb jener Umſchanzungen eines alten Buchſtaben für ſataniſch erklären. Aber dieſe können wol nicht auserſehen ſein zu Hütern des heiligen Grabes, und ich kann mir Sie und unſere gemeinſchaftlichen Freunde und deren Schüler und Nachfolger nicht unter ihrer Zahl denken. Soll ich, wenn einmal jener Streit zwiſchen der freien unabhängigen Wiſſenſchaft und unſerer Glaubenslehre ungeſchlichtet bleiben müßte, noch ein Paar Auswege nicht ſowol vorſchlagen, als vielmehr nur vorlegen? denn betreten ſind ſie ſchon genug. Verſucht es, ob ihr euch deſſen was uns bisher das eigentliche Chriſtenthum geweſen iſt, des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Perſon Jeſu, aus welcher alle immer aufs neue ein kräftiges himmliſches Leben ſchöpfen können und ſollen, entſchlagen könnt, und euch den Jeſum gefallen laſſen, der ſchon ſeit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Weiſer von Nazareth, bald als ſimpler Landrabbiner umgeht, und zwar die neue Synagoge, die ſich ſo wunderbarer Weiſe zur

hriſtlichen Kirche erweitert hat, faſt ohne es zu wollen, geſtiftet
nd das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn ſelbſt, hin-
r dem doch nichts iſt als die Fantasmagorien, die ſich mittelſt
riſtiger Hohlſpiegel bewirken laſſen, leider gewiſſermaßen gedul-
t, aber doch für ſeine Zeit gar ſchöne Sachen geſagt hat, die
an immer noch als Motto gebrauchen kann, um unſere heilſa-
en und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt ihr
ern Glauben an ihn darauf beſchränken, daß ihr euch mit
nſpannt, um ihn noch länger bei Ehren zu halten und, da es
n eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer
e mißliche Sache iſt, das Geſchäft der Volksbildung und
hiſirung noch länger an dieſem Faden fortzuleiten: ſo werdet
immer, wenn jene Tage hereinbrechen, mehr Entſchuldigung
ven, als jezt. Und ſolches Einlenken fängt ſchon an auch auf
chichtlichem Wege leicht genug gemacht zu werden. Oder
den nicht die Ebioniten ſchon laut genug gerühmt als die
ten Chriſten, die ſich von der ſentimentalen Myſtik des Jo-
nes und der dialektiſchen des Paulus glükklicherweiſe entfernt
alten haben? Indeſſen es giebt noch einen andern Ausweg,
freilich, was das geſchichtliche betrifft, eben nicht weit von
m abgeht, aber er iſt viel höher angelegt, und ſo ſtattlich,
man von da aus auf jenen eben ſo ſehr als auf die bis-
ge Heerſtraße mit einem höhern Bewußtſein herabſchauen
n. Das iſt eben der, lieber Freund, auf dem ich auch geſe-
worden ſein ſoll, es iſt aber nur mein Geſpenſt geweſen,
Doppelgänger; ich meine die ſpeculative Theologie. Die
artigen Säze, auf die es uns hier vorzüglich ankommt, daß
iche und menſchliche Natur an ſich gar nicht getrennt ſind,
die göttliche Natur die Wahrheit der menſchlichen Natur
nd die menſchliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Na-
verhalten ſich zu den Fundamenten jener Behandlungsweiſe
efähr wie der philoſophiſche Tiefſinn zu der Sprüchwörter-
eit des gemeinſten Lebens; und wenn ich leſe daß in der
n Jeſu Chriſti dieſe Einheit Gottes mit dem Menſchen of-

ſenbar und wirklich iſt als ein Geſchehenſein: ſo denke ich, das kann ein ſchöner und wahrer Ausdrukk ſein für unſern Glauben. Wenn ich dann aber leſe daß dieſe Wahrheit ihre Gewißheit hat in dem Begriff der Idee Gottes und des Menſchen oder im Wiſſen: ſo laſſe ich der Tiefſinnigkeit der Speculation volle Gerechtigkeit widerfahren, aber ich bleibe immer wieder dabei, daß ich ſie nicht anerkennen kann als den Grund der Gewißheit meines Glaubens an jene Wahrheit. So daß, wenn die beiden erſten Säze in der That meine Philoſophie darſtellten, was ich aber gar nicht etwa geſagt haben will, ſo wäre der dritte Saz höchſtens eine Formel, welche ausſagt wie ſich dieſe Philoſophie mit jenem Glauben verträgt. Niemals aber werde ich mich dazu bekennen können, daß mein Glaube an Chriſtum von dem Wiſſen oder der Philoſophie her ſei, ſei es nun dieſe oder irgend eine andere. Und wenn ich mir nun die immer mehr herannahende Kriſis denke, und ſtelle mir vor, wenn ich nicht wollte alle Wiſſenſchaft aus meinem Lebensgebiet ausſchließen, müßte ich dann nothwendig zwiſchen einem von beiden wählen, entweder die Entſtehung des Chriſtenthums mit in die unendliche Sammlung der gemeinen Erfahrung hinein zu werfen, welche ſich ſelbſt der Wiſſenſchaft als rohen Stoff hingiebt, auf daß ſie daran ergehen laſſe was recht iſt, ſo ſie es anders der Mühe werth hält dieſen Gegenſtand aus der ganzen Maſſe beſonders herauszuheben, oder meinen Glauben von der Speculation zu Lehn zu nehmen, welche ihn dann auch verfechten mag gegen die Naturwiſſenſchaft, der ſie ja ebenfalls die Regel giebt und ſie ihrer allgemeinen Conſtruction unterwirft: ſo wüßte ich wahrlich nicht, zu welchem von beiden ich greifen wollte. Für mich allein würde ich gleich das lezte wählen, wiewol ich freilich auch fürchte, die beſte Freudigkeit würde mir doch verloren gehen, wenn ich mir nun nähere Rechenſchaft darüber geben ſollte, wie denn nun jene Wahrheit von der abſoluten Kindſchaft Gottes in der Perſon Jeſu ihre Gewißheit im Wiſſen habe, und es ahnet mir daß dabei für die geſchichtliche Perſon des Erlöſers doch nicht viel mehr übrig bliebe, als bei jener ebionitiſchen Anſicht auch heraus kommt. Aber wenn ich mich in der Gemeinde betrachte und vorzüglich als Lehrer: ſo werde ich auf die entſchiedenſte Weiſe von dieſer Seite fort und auf die entgegengeſezte hinüber gezogen. Der Begriff der Idee Gottes und des Menſchen, das iſt freilich ein köſtliches Kleinod, aber nur wenige können es beſizen, und ein ſolcher Privilegirter will ich nicht ſein in der Gemeine, daß ich unter Tauſenden den Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl ſein in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtſein daß wir alle auf dieſelbe Weiſe von dem einen nehmen und daſſelbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeine könnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe ſtellen, alt und jung ohne Unterſchied den Begriff der Idee Gottes und des Menſchen beizubringen; und ſo wäre in Anſehung auch der gemeinſamen Angelegenheit ſelbſt eine Kluft befeſtigt zwiſchen mir und den übrigen, die nicht zu überſteigen wäre. Ich müßte ihren Glauben als einen grundloſen in Anſpruch nehmen, und könnte ihn auch nur als einen ſolchen ſtärken und befeſtigen wollen. Kurz die ſpeculative Theologie bedroht uns mit einem den Aeußerungen Chriſti, welcher will, ſie ſollen alle von Gott gelehrt ſein, gar nicht gemäßen Gegenſaz eſoteriſcher und exoteriſcher Lehre; die Wiſſenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwiſſenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wol nur auf dem Wege der Ueberlieferung. Läßt hingegen jene ebionitiſche Anſicht nur wenig von Chriſto übrig: ſo iſt doch dieſes wenige allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch ins römiſche hinüber ſpielenden Hierarchie der Speculation. Das eine iſt eben ſo wenig als das andere unſer Weg. Wenn die Reformation, aus deren erſten Anfängen unſere Kirche hervorgegangen iſt, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu ſtiften zwiſchen dem lebendigen chriſtlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelaſſenen, unabhängig für ſich arbeitenden wiſſen-

ſchaftlichen Forſchung, ſo daß jener nicht dieſe hindert, und dieſe nicht jenen ausſchließt: ſo leiſtet ſie den Bedürfniſſen unſerer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen ſie ſich auch geſtalten möge. Meine feſte Ueberzeugung aber iſt, der Grund zu dieſem Vertrage ſei ſchon damals gelegt, und es thue nur Noth, daß wir zum beſtimmteren Bewußtſein der Aufgabe kommen, um ſie auch zu löſen. Am erſten fehlt es nicht: gemahnt iſt jeder genug, und zwiefach aufgefordert zur Löſung etwas beizutragen iſt jeder
635 der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wiſſenſchaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.

Dies mein lieber Freund, iſt ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich feſt davon überzeugt bin, ſo glaubte ich es auch darſtellen zu müſſen nach beſtem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unſeres chriſtlichen Bewußtſeins repräſentirt, auch ſo gefaßt werden kann, daß es uns unverwikkelt läßt mit der Wiſſenſchaft. Dies war nun auch beſonders meine Aufgabe bei Bearbeitung der Lehren von der Schöpfung und Erhaltung, auf welche leztere ſich hernach gerade in dieſer Hinſicht meine Darſtellung der Wunder bezieht und ſo auch des Wunders aller Wunder, nämlich der Erſcheinung des Erlöſers. Selbſt dieſe, hoffe ich, und zwar ohne Nachtheil des Glaubens, ſo geſtellt zu haben, daß die Wiſſenſchaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht. Muß ſie die Möglichkeit zugeben, daß noch jezt Materie ſich balle und im unendlichen Raume zu rotiren beginne: ſo mag ſie auch zugeben, es gebe eine Erſcheinung im Gebiet des geiſtigen Lebens, die wir eben ſo nur als eine neue Schöpfung, als reinen Anfang einer höheren geiſtigen Lebensentwikkelung erklären können. Haben wir nicht nöthig innerhalb des thatſächlichen beſtimmte Grenzen zu ziehen zwiſchen natürlichem und abſolut übernatürlichem; und ich kann nicht einſehen daß uns etwas dazu nöthigte: nun ſo können wir der Wiſſenſchaft auch frei laſſen, alle uns intereſſirenden Thatſachen in ihren Tiegel zu nehmen und u ſehen was für Analogien ſie dazu findet. Sie ſehen, lieber Freund, dies ließ ſich nicht bequemer entwikkeln, als in der Ordnung, der ich wirklich gefolgt bin, und die ich aus demſel- en Grunde auch jezt beibehalte; und Sie werden mir auch ern zugeben, daß es mir nicht hätte gemüthlich ſein können, achdem ich ſchon in der Darſtellung des eigentlich chriſtlichen egriffen geweſen wäre, hernach noch dieſe Gegenſtände auf eine olche Weiſe zu behandeln. Ich will mein Werk nicht rüh- nen, auch nicht behaupten daß jeder es gerade ſo machen müſſe; Sie wiſſen daß ich darauf niemals erpicht geweſen bin; aber as glaube ich ſagen zu können, wer heut zu Tage unſere Glaubenslehre bearbeitet, und es nicht in dieſem Sinne thut, r läßt entweder alles beim alten, ſo daß er eigentlich nichts ut, und der Herr ihn nicht wachend findet, wenn er kommt, er er führt uns auf einen von jenen beiden bedenklichen Ab- egen.

Aber wir werden es nicht mit der Naturwiſſenſchaft und eltkunde allein zu thun haben; ſondern es droht uns von der eſchichtsforſchung und von der Kritik, die wir doch beide auch unſerem Geſchäft ſelbſt nicht entbehren können, die gleiche efahr. Wiſſen Sie ſchon was der lezte Ausſpruch ſein wird er den Pentateuch und den altteſtamentiſchen Kanon über- upt? Hoffen Sie daß die bisherige Behandlung der meſſia- chen Weiſſagungen und nun gar der Vorbilder noch lange t Glauben finden wird unter denen, in welchen ſich eine ge- de und lebendige Anſchauung geſchichtlicher Dinge gebildet ? Wenn ich die Zeichen der Zeit recht verſtehe, kann ich es t glauben. Einige unſerer Theologen, der würdige Steudel der Spize, thun zwar redlich das ihrige; aber ich fürchte mit ſeinen Diſtinctionen nicht viel auszurichten ſein wird er Sache; und auch unſer Freund Sack, der dieſem Gegen- de einen ſo großen Raum gegönnt hat in ſeiner Apologetik, ihn mit ſo vieler Liebe und Treue bearbeitet, wird doch, te ich, nicht für gar lange Zeit gearbeitet haben. Der

Glaube an eine bis zu einem gewiſſen Zeitpuncte fortgeſezte beſondere Eingebung oder Offenbarung Gottes in dem jüdiſchen Volk iſt ſchon bei dem gegenwärtigen Stande der Unterſuchungen über die jüdiſche Geſchichte ſo wenig jedem zuzumuthen,
497 und es iſt mir ſo wenig wahrſcheinlich daß er am Schluß dieſer Unterſuchungen mehr Stüzen werde bekommen haben, daß es mir ſehr weſentlich ſchien, auf das beſtimmteſte auszuſprechen, wie ich es eben ſo deutlich einſehe als lebendig fühle, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Chriſto von jenem Glauben auf keine Weiſe irgend abhängig iſt. Wenn unſere Glaubenslehre eine Sammlung oder ein Syſtem von Entſcheidungen ſein ſollte über alle wahrhafte oder angebliche Offenbarungsthatſachen, dann müßte ſie freilich auch hierüber etwas entſcheiden; da ſie aber doch nur Rechenſchaft geben ſoll von dem chriſtlichen Glauben an und für ſich, ſo müſſen wir uns auch dieſe Laſt nicht auflegen. Das Bedürfniß muß doch immer von innen entſtehen, und wir brauchen dazu kein prophetiſches Wehe; und ich glaube, der ſoll noch kommen, der ſich zur richtigen Beantwortung der Frage, Wo aber ſoll ich hingehn? unſprünglich durch das Studium der altteſtamentiſchen Weiſſagungen hätte leiten laſſen. Ja, ich will noch mehr ſagen als, ſo viel ich mich erinnere, irgendwo in meiner Glaubenslehre ſteht, nicht einmal einen Juden der damaligen Zeit, der auf dem Wege geweſen wäre zu glauben, würde ein beſtimmter Verdacht, daß jene Weiſſagungen auf Jeſum nicht paſſen, vom Glauben zurükgehalten haben. Dieſe Ueberzeugung, daß das lebendige Chriſtenthum in ſeinem Fortgange gar keines Stüzpunctes aus dem Judenthum bedürfe, iſt in mir ſo alt, als mein religiöſes Bewußtſein überhaupt. Für ein freudiges Werk kann ich dieſes Beſtreben, Chriſtum aus den Weiſſagungen zu beweiſen, niemals erklären; und es thut mir leid, daß ſich noch immer ſo viel würdige Männer damit abquälen. Eben deshalb kann ich aber auch nicht umhin zu vermuthen daß immer etwas falſches mit dabei zum Grunde liegt, und daß es wenigſtens

m Mangel an friſcher Zuverſicht zu der innern Kraft des
ſtenthums zuzuſchreiben iſt, wenn man auf dieſe äußeren
veiſe einen großen Werth legt. Oft jedoch iſt dieſe Theo-
auch nur ein Zweig einer allgemeinen Anhänglichkeit an
unvollkommene Weſen und die dürftigen Elemente des al-
Bundes, der wir uns billig entſchlagen ſollten, wir, die wir
Beſitz des vollkommneren ſind. Und ich glaube, ſie wird
auch nicht ſehr zum Vortheil gereichen in jener bevorſtehen-
Kriſis. Für mich wenigſtens hat es keine volle Wahrheit,
s unſer Freund in ſeiner Apologetik ſagt, daß das propheti-
Wort auch jezt noch, und für den Chriſten, der mitten im
uben ſteht, eine unerſchöpfliche Quelle von Belehrung und
enntniß ſei. Ich fürchte, je mehr wir uns, ſtatt die reichen
uben des neuen Bundes recht zu bearbeiten, an das alte hal-
, um deſto ärger wird die Spaltung werden zwiſchen der
ömmigkeit und der Wiſſenſchaft. Darum glaubte ich auch,
ſei meine Pflicht ganz gerade herauszugehn mit meiner An-
t, nicht nur von dem Werth der Weiſſagungen für den Glau-
, ſondern auch von dem Verhältniß der altteſtamentiſchen Of-
barung zu der in Chriſto, und, was ſo genau damit zuſam-
nhängt, von der Einheit der altteſtamentiſchen und neuteſta-
ntiſchen Kirche.

Und, um auch dieſes gleich dazu zu nehmen, was wird
s die Kritik noch bringen in Bezug auf unſern neuteſtamen-
chen Kanon? Wehren wollen Sie ihr gewiß eben ſo wenig
s ich. Wer wollte ſich auch nicht freuen daß die ſonſt zer-
eunten Andeutungen über den Character unſeres johanneiſchen
vangeliums einmal in der tüchtigen Geſtalt einer kritiſchen
ypotheſe hervorgetreten ſind? Dieſes nun konnte wol keinen
dern Ausgang nehmen. Aber was meinen Sie, wie lange
dauern wird, bis allgemein anerkannt wird, was Hr. D.
chulze über den Matthäus freilich nur gar zu kurz vorgetra-
n hat, was ſich aber gewiß in größerer Ausführlichkeit noch
el überzeugender darlegen läßt? Und ſollten wir nicht auch

mit mehreren Briefen auf die Zweifel, welche früher darüber in der Kirche obgewaltet, zurükkommen? Weſentliches können wir nichts dabei verlieren; Chriſtus bleibt derſelbe, und der Glaube an ihn bleibt daſſelbe; aber mit unſerer Lehre vom Kanon und von der Inſpiration, als einer beſonderen Wirkung des Geiſtes in Bezug auf den Kanon, werden wir uns doch wohl beſinnen müſſen, daß wir nichts hineinbringen, was mit allgemein anerkannten Reſultaten einer hiſtoriſchen Forſchung ſtreitet. Es wird immer ſehr ſchwierig ſein, den Grundſaz aufzuſtellen, alles was in den heiligen Schriften enthalten iſt ſei göttliche Lehre, und dabei nicht beſtimmen zu können, welches dieſe heiligen Schriften ſind, und welches die Grenze zwiſchen ihnen und anderen. Doch dies könnte mich noch weiter abführen von meiner eigentlichen Rechenſchaft; ich wollte nur bemerklich machen, wie auch die Stellung ſowohl als die Behandlung der Lehre von der Schrift — von welcher es mich übrigens wundert, daß ich ihretwegen nicht ſtärker bin angefochten und der Annäherung an den Katholicismus beſchuldigt worden, und daß auch ſie unſers Delbrükks Herz nicht um ein weniges erweicht hat gegen mich — ganz auf demſelben Grundſaz beruht, die Glaubenslehre nicht zu geſtalten, als ob es nur darauf ankäme in einer fortlaufenden Ueberlieferung alles bisherige möglichſt zu erhalten und weiter zu geben, ſondern in Momenten wie dieſer mit vorherrſchender Berükkſichtigung der, wie mir ſcheint, unvermeidlichen nächſten Zukunft. Freilich nicht, um irgend etwas zum Weſen des evangeliſchen Chriſtenthumes gehöriges Preis zu geben oder auch nur zu verſtekken; aber um bei Zeiten uns alles deſſen zu entledigen, was offenbar nur Nebenwerk iſt und auf Vorausſezungen beruht die nicht mehr gelten können, damit wir uns nicht in einen unnüzen Streit verwikkeln, in welchem hernach viele leicht die Hoffnung aufgeben möchten, auch das Weſen erhalten zu können. Sie ſehen, dieſer Punkt hängt nicht mehr ſo unmittelbar mit meiner Grille zuſammen, wie der erſte; ſondern ſo viel nur will ich in dieſer Beziehung ſagen, daß ich ıcht etwa, auch wenn ich mit dem zweiten Haupttheil hätte nfangen wollen, die Lehre von der Schrift, als von dem eientlichen Grunde des Glaubens, hätte voranſchikken können.

Nehmen Sie nun alles zuſammen: ſo hoffe ich, Sie weren meine Grille nicht ſo ganz verwerflich finden, ſondern mich oben, daß ich ſie glükklich durchgeſezt. Aber mit meiner Unfäigkeit, fürchte ich, werde ich einen ſchweren Stand bei Ihnen aben. Ich habe nämlich etwas ſehr gern erreichen wollen in neiner Glaubenslehre, habe es aber nur ſehr unvollkommen ermocht, und fürchte, ich würde es noch weit weniger vermocht aben, wenn ich die andere Stellung gewählt hätte. Nun ürchte ich nicht etwa Ihre Strenge darüber, daß ich nicht geonnt habe was ich wollte; ſondern vielmehr, ob Sie nicht ſehr nißbilligen werden daß ich es überhaupt gewollt, und mich mit em ſchlechten Troſt entlaſſen, das Mißlingen ſei nur eine gerechte und unvermeidliche Strafe für das ſchlechte Vorhaben. Venigſtens bin ich meiner Sache nicht ſicher mit Ihnen; denn ir haben den Gegenſtand lange nicht beſprochen.

Darüber beſorge ich keinen Zwieſpalt unter uns, daß es eder chriſtlich iſt noch heilſam, die ſogenannten Rationaliſten, enn auch freundlich und mit guter Art, aus unſerer Kirchenemeinſchaft herauszunöthigen; und es iſt ſchmerzlich, wenn Männer von mildem Charakter und wohlbegründetem Anſehn as wahre Intereſſe der Kirche ſo weit verkennen, daß ſie ſich einen ſolchen Angriffskrieg hineinziehen laſſen. Tritt nun ne einſeitige Tendenz ſo ſtark hervor, als hierbei geſchehen iſt: iſt es meine, ich weiß nicht, ſoll ich ſagen Art oder Unart, aß ich aus natürlicher Furcht das Schifflein, in dem wir alle ahren, möchte umſchlagen, ſo ſtark als es bei meinem geringen ewichte möglich iſt auf die entgegengeſezte Seite trete. Und genügt mir nun nicht nur irgend wie zu erklären, wie bereitwillig ich meinerſeits bin die würdigen Männer, die man nennt, in unſerer Kirchengemeinſchaft zu behalten: ſondern möchte auch gern zeigen, daß ſie mit ihrem guten Rechte

darin ſein und bleiben können. Mein Verſuch, das häretiſche zu conſtruiren und zu beſchränken, ſo wie die beſtimmte Unterſcheidung des heterodoxen vom häretiſchen — ein Gegenſtand der faſt ganz vernachläſſigt zu werden pflegt, faſt als ob er durch die völlig veraltete Unterſuchung über die Fundamentalartikel ſchon abgemacht wäre -— und außerdem noch manches andere anderwärts geſagte, alles dieſes hat dieſelbe Abzwekkung. Aber ich wollte nicht nur im allgemeinen recht viel Raum machen innerhalb des kirchlichen im Gegenſaz gegen beide Parteien, die jede von ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr zu verengern ſuchen, ſo daß wirklich Gefahr entſteht daß er ſich doch theile; ſondern meine Abſicht war auch im einzelnen ſo viel möglich an allen Hauptpunkten nachzuweiſen, nicht nur wie viel Raum noch ſei zwiſchen den kirchlichen Theſen und den ihnen gegenüberſtehenden häretiſchen, ſondern auch wie viel freundliche Zuſammenſtimmung das innerhalb dieſes Raumes dem orthodoxen und heterodoxen gemeinſame noch zulaſſe. Je mehr wir uns in dieſer Stellung halten, um deſto leichter wird ſich dann der Wahrheit nach ermitteln laſſen, wie viel eigentlich Streit ſei um die Geſinnung, die jezt von beiden Seiten oft ziemlich voreilig, wie mir ſcheint, angefochten zu werden pflegt. Dies iſt mir aber nicht nach Wunſch gelungen, und ich ſehe ſchon deutlich genug, der Fehler liegt ſchon in der Einleitung. Ich habe ſchon dort, wo es nur darauf ankam das charakteriſtiſche des Chriſtenthums in dem Centralbeziehungspunkte deſſelben aufzuzeigen, den Begriff der Erlöſung viel enger zuſammengezogen als nöthig geweſen wäre, ſo daß faſt nur die ſtrengere
502 Anſicht davon übrig bleibt. Der Heidelberger Katechismus, der ſo unmittelbar von dem chriſtlichen Grundgefühl ausgeht, hat mich zu feſt gehalten in den Banden ſeiner funfzehnten Frage und was folgt. Doch ich ſollte mich faſt ſcheuen dies zu ſagen; denn da ich vorzüglich jener Darſtellung wegen beſchuldigt worden bin, daß es mir nur um einen idealen Chriſtus zu thun ſei: ſo könnte es am Ende geſchehen, daß auch der

Katechismus wegen ſeiner conſtructiven Frage, Was für
Mittler und Erlöſer müſſen wir dann ſuchen? noch nach-
ch mit mir zugleich für einen Gnoſtiker erklärt würde.
bin ich aber überzeugt, wenn ich auch in der Einleitung
llippe glükklich vermieden hätte, und dafür wird denn die
Ausgabe zu ſorgen haben: ſo würde ich doch in denſel-
Fehler verfallen ſein, wenn die Darſtellung ſelbſt gleich
dieſem Mittelpunkte begonnen hätte; und ſo hoffe ich denn
indem ich auch für die zweite Ausgabe die bisherige Ord-
beibehalte, mich meinem Ziel in dieſer Hinſicht etwas mehr
hern.

Doch vielleicht lächeln Sie über meine ganze Herzensver-
rung, wie gutwillig ich damit meinen Kritikern und ſoge-
en Gegnern ins Garn laufe. Allein wenn auch einige
hnen nun ſagen, es müſſe wol um den einzigen Vorzug,
e meinem Buche noch zugeſtanden, nämlich eine Art von
atiſchem Zuſammenhange, auch nicht ſonderlich ſtehen, wenn
r an und für ſich ſo gleichgültig wäre auch das hinterſte
vorderſten zu machen: ſo mag es drum ſein! Gedichte liebe
eilich nicht, die man beliebig bei jeder Zeile anfangen kann
ann vorwärts oder rükwärts gehn, mögen ſie nun grie-
ſein oder deutſch; und bei philoſophiſchen Syſtemen würde
che Veränderungen in den Gliedern und Rotten der Säze
nicht für thunlich halten, ſo weit ich als Dilettant darüber
len kann. Aber eine Dogmatik wird niemals ein Ge-
wenn ſie auch in ihrem Urheber noch ſo wenig Wahrheit
und ein philoſophiſches Syſtem ſoll ſie auch nicht ſein, und
auch ihr Verfaſſer übrigens noch ſo philoſophiſch iſt.
n kann es nicht nur mit ihr eine andere Bewandtniß ha-
ſondern ich könnte ſo kekk werden zu behaupten daß es
orzug einer Dogmatik ſei, wenn ſie eine ſolche Umſtellung
gt. Denn es iſt ein Zeichen, daß ſie ſich in ihren Schran-
lt, und nichts ſein will als eine bequeme und geſchikkte
auch den Beweis der Vollſtändigkeit in ſich tragende

Anordnung deſſen was an und für ſich doch gleichzeitig gegeben iſt und wechſelſeitig durch einander bedingt. Hat man dann nur den rechten Punkt getroffen: ſo muß es gleichgültig ſein, ob man ſich zuerſt nach dieſer oder zuerſt nach jener Seite hin bewegt. Und warlich, ich will lieber jenen ganzen Ruhm verlieren, als ſo damit mißverſtanden werden, als ob ich das Kunſtſtükk hätte machen wollen, das Chriſtenthum irgend woher zu deduciren! Das erſte Mal wäre es doch gewiß daß ſo etwas jemandem gelänge ganz gegen den eigenen Willen! Giebt es auch wol eine Phraſe, die weniger das weſentliche meiner Bemühung ausdrükkte, als die, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Abhängigkeitsgefühl? Wörter ſind freilich willkührlichen Gebrauchs; aber wenigſtens müßte man dann ſagen, ich deducire alle Religionen daraus. Will man den Sprachgebrauch auf dieſelbe Weiſe fortſezen: ſo müßte man ſagen, ich deducire das Chriſtenthum aus dem Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit, welches allerdings eine beſondere Form des Abhängigkeitsgefühls iſt. Nennt man aber das wol ſonſt in anderen Fällen Deduciren, wenn ich ſage, vermöge der Lebendigkeit dieſes Gefühls entſtand das Chriſtenthum, als Chriſtus erſchienen war und in ſeiner Herrlichkeit und Kraft erkannt wurde? Eben ſo durchaus unpaſſend iſt der tzſchirneriſche Ausdrukk, das äſthetiſche Princip, unter welchem ich, gewiß mir höchſt unerwartet, mit Herrn 504 von Chateaubriand, aber dann auch wieder, gewiß Herrn Schelling ſehr unerwartet, mit der ſchellingſchen Philoſophie zuſammengeworfen werde. Meine ſyſtematiſche Kunſt, wenn ich mich einer rühmen kann in der Dogmatik, hängt aber mit Principien und Deductionen in dieſem Sinne gar nicht zuſammen, ſondern iſt nur ganz einfach das Geſchikk, ſolche Theilungsformeln aufzufinden, daß man dadurch eine Ueberzeugung von der Vollſtändigkeit der Darſtellung gewinnt, und daß man, wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar von jedem dogmatiſchen Saz auf das durch ihn repräſentirte unmittelbare Selbſtbewußtſein zurükkgeführt wird. Wer mehr dahinter ſucht, darf ſeinen Regreß nicht an mich nehmen, wenn er es nicht findet, ſondern an irgend einen meiner allzugütigen Gegner.

Wundern Sie Sich nicht, lieber Freund, daß ich noch eine ſolche Nachrede mache über dieſen Gegenſtand; denn er iſt zugleich eine Vorrede. Ich habe nämlich ernſtlich berathſchlagt, ob es nicht ſchon jezt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit ſei zu einer andern Umarbeitung deſſelben in Bezug auf ſeine Geſtaltung. Ich meine nämlich die in dem Buche ſelbſt ſchon dadurch angedeutete und gleichſam verheißene, daß die beiden Formen dogmatiſcher Säze, die welche Eigenſchaften Gottes, und die welche Beſchaffenheiten der Welt ausſagen, nur Nebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr iſt daß ſie nichts ausſagen, was nicht ſeinem weſentlichen Gehalte nach ſchon in Säzen, welche die Grundform an ſich tragen, enthalten ſei: ſo können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das iſt auch in der That meine Ueberzeugung, womit denn auch die zuſammenhängt, daß unſere Glaubenslehre einmal lernen wird ſich ohne ſie zu behelfen. Wenn einer nun in ſeiner Laufbahn ſo weit vergerükkt iſt als ich: was iſt natürlicher, als, wenn er deutlich ſieht wie ſein Werk in der lezten Vollendung ſich geſtalten müßte, daß er ſucht ihm dieſe baldmöglichſt ſelbſt zu geben? Allein bei näherer Ueberlegung fand ich daß dies jezt verſuchen nur eine in der Eigenliebe gegründete, dem Werke ſelbſt aber in ſeiner Wirkung ſchädliche Uebereilung ſein würde; und daß ich aus derſelben Ueberzeugung die mich das erſte Mal davon abhielt, auch jezt dieſen Gedanken gar nicht erſt würde vieder aufgenommen haben, wenn ich nicht durch die gegen mich gerichtete Polemik in Verſuchung gebracht worden wäre.

Nämlich Herr Prof. Baur hat doch in dem Verhältniß, velches ich zwiſchen dieſen drei Formen aufgeſtellt, einen Haupteweis gefunden für das was er meinen Gnoſticismus nennt, aß es nämlich für mich nur einen idealen Chriſtus gebe, auf en geſchichtlichen mir ſelbſt aber wenig oder gar nichts anomme. Ich möchte wol wiſſen, wie viel oder wie wenig ich

Ihrer Meinung nach Schuld habe an dieſem Mißverſtändniß! Es beruht nämlich, oſtenſibel wenigſtens, lediglich darauf, daß ich bei Einführung dieſer Formen *) geſagt habe, daß, ohnerachtet die beiden lezten Formen ſtreng genommen eigentlich überflüſſig wären, doch einem Lehrgebäude, welches ſie übergehen wollte, die rechte geſchichtliche Haltung und alſo ſein kirchlicher Charakter fehlen würde. Nun ſind zwar dieſe beiden Ausdrükke, außer dem Zuſammenhang angehört, unbeſtimmt und dunkel; aber iſt nicht der lezte deutlich genug durch das bald anfangs geſagte über den Unterſchied zwiſchen einer Dogmatik, welche öffentliche Lehre vorzutragen hat, und einem Syſteme von wenn auch dem Geiſte nach chriſtlichen Privatüberzeugungen? Oder war es einem aufmerkſamen Leſer zuviel zugemuthet, gerade hier, wo der Schematismus der Dogmatik aufgeſtellt werden ſoll, an jene näheren Beſtimmungen deſſen, was zur Dogmatik gehöre, zurükkzudenken? Und wird der Ausdrukk geſchichtliche Haltung nicht theils durch den Zuſammenhang deutlich, in den er mit dem andern geſezt iſt, theils durch die unmittelbar **) vorhergehende Anführung, alle chriſtlichen Glaubenslehren enthielten Säze von dieſen drei Formen? Und wenn hier ſteht ein Lehrgebäude, ſezt nicht der Zuſammenhang außer allen Zweifel, daß hier keinesweges von der chriſtlichen Glaubenslehre im allgemeinen die Rede iſt, ſondern von einer möglichen Anordnung derſelben? Bin ich alſo irgend Schuld an der Verwechslung zwiſchen der geſchichtlichen Haltung eines Buches und dem geſchichtlichen Charakter der chriſtlichen Glaubenslehre ſelbſt? Und iſt es mir zuzurechnen, daß das Programm geſchichtliche Haltung durch fundamentum historicum überſezt, und nun ſchließt, wenn alſo die Glaubenslehre vollſtändig ſein könnte ohne Säze von jenen beiden Formen, ſo würde ſie auch vollſtändig ſein ohne das geſchichtliche Fundament, und das eißt wieder ohne den geſchichtlichen Chriſtus? ohne irgend daran u denken, daß ich gerade herausſage, es könne in Säzen von ieſen beiden Formen nichts enthalten ſein, was nicht ſchon in er Vollſtändigkeit der erſten Form enthalten wäre! Wo haben lſo andere Glaubenslehren den hiſtoriſchen Chriſtus, daß meine hn nicht auch nothwendig haben müßte?

---

*) Glaubensl. §. 34, 3. [§. 30, 3 in der zweiten Ausgabe.]

**) §. 34, 2. [§. 30, 3.]

Doch Sie haben mich gewiß längſt losgeſprochen wegen ieſes faſt unbegreiflichen Mißverſtändniſſes; aber doch werden Sie es mir verzeihen, daß, da es ſich, wie es ſcheint, in der anzen Tübinger Schule feſtgeſezt hat, ich nicht wenig Luſt beam, ihm auf jenem Wege entgegen zu treten und zu zeigen, aß wenn auch alle Glaubensſäze in der erſten Form blieben, er hiſtoriſche Chriſtus darin doch ſo feſt und vollſtändig ſein ürde als irgendwo. Ja es wäre unſtreitig keine kleine Be- 307 riedigung für mich, die Dogmatik ganz abgeſchloſſen in der igenthümlichkeit, wie ſie ſich in mir gebildet hat, darzuſtellen. uf ähnliche Weiſe wie Herr Prof. Baur, reizt mich zu dieſer marbeitung auch Herr Dr. Röhr, indem er mir zu verſtehen iebt, die beiden untergeordneten Formen machten ſich in meiner earbeitung viel breiter, als dem Werthe, den ich ihnen beiege, gemäß ſei; und hinter dieſem Vorwurf ſcheint freilich der erdacht zu lauern, als ob ich ohne dieſe Formen, ohnerachtet h ſie für entbehrlich erkläre, doch manches Lehrſtükk entweder ar nicht, oder doch nicht auf die gehörige Weiſe, hätte zur arſtellung bringen können. Aber auch dieſe Stimme, wie ſehr e auch zu beachten iſt, vermochte es nicht über mich, dieſe eränderung zu übereilen, ſondern ich kam doch wieder auf daſlbe zurükk, was ich ſchon dort geſagt habe; es iſt damit noch ei weitem zu früh, und ich könnte es nur auf die Gefahr hun, daß mein Buch in dieſer Form ein bloßes Privatbuch ürde, ein Kabinetsſtükk gleichſam in der theologiſchen Literatur, n dem ſich manche erbauen und manche belehren würden, das ber auf den öffentlichen Vortrag der chriſtlichen Lehren gar keien Einfluß ausüben könnte, da für dieſe die rechten An-

knüpfungspunkte fehlen würden; und damit würde denn ein großer Theil von dem, was ich gern erreichen möchte, unerreichbar gemacht. Nächſtdem finden ſich aber auch eine große Menge von den dogmatiſchen Ausdrükken, gegen die ich am lebhafteſten proteſtire, in den Säzen der zweiten und dritten Form, und ich glaube, es iſt eben deshalb unerläßlich, die Polemik fürs erſte immer noch in derſelben Form zu führen. Denn nur eine dialektiſche d. h. von dem beſtehenden ausgehende und es an zugeſtandenem prüfende Polemik, welche ſich zugleich durch die That darüber ausweiſet daß ſie den chriſtlichen Glaubensgehalt der Säze unerſchüttert läßt, und zugleich uns ſicher ſtellt daß
505 ſie uns unter kein anderes philoſophiſches Syſtem gefangen nimmt, welche Sicherſtellung und Ausweiſung in der vollſtändigen Durchführung der erſten Form nothwendig von ſelbſt liegen muß, nur eine ſolche kann gründlich helfen gegen allen unſerer Diſciplin noch anklebenden ſcholaſtiſchen Wuſt, von dem wir uns nicht bald genug befreien können. Die bloße Simplificationsmethode, die man ſchon vor geraumer Zeit eingeſchlagen hat, konnte ſich wol auf die Länge nicht bewähren. Denn von ſcharf geſchnittenen und geſpaltenen Vorſtellungen ſich zu unbeſtimmten und verwaſchenen hinwenden, damit konnten beide Theile, die hier zu ſprechen haben, nicht zufrieden ſein. Der wiſſenſchaftliche Geiſt konnte keinen Fortſchritt darin finden, ſondern nur ein Zeichen von rathloſer Ermüdung an dem Gegenſtande; der fromme Sinn, wie gern er ſich auch immer eines abgeſtorbenen Buchſtaben entledigt, mußte doch bald inne werden daß ſo weitſchichtige Formeln nicht aus ſeinem Bedürfniß ſich auszuſprechen könnten hervorgegangen ſein. Iſt aber dieſer geſtillt durch Ausdrükke des Glaubens, wie die Grundform ſie darbietet, welche nämlich überall auf das unmittelbare Selbſtbewußtſein des Chriſten zurükkgehn, dann kann jener über die einer längſt vergangenen Zeit angehörigen Formeln ergehen laſſen was recht iſt. Dieſer Krieg nun wird noch nicht ſo bald ausgefochten ſein; und ſo muß ich denn auch, um hierbei das mei-

nige aufs beſte zu thun, der früher gewählten complicirten Methode auch diesmal noch treu bleiben und was ich gern noch ſelbſt gethan hätte einer ſpätern Zukunft überlaſſen. Wenn ich aber hätte alle Lehrſtükke nur nach der Grundform behandeln und doch die antiſcholaſtiſche Polemik auf dieſelbe Weiſe führen wollen: ſo hätte die Ausführlichkeit doch die gleiche bleiben müſſen wie jezt; die Unterabtheilungen hätten ſich in demſelben Maaß vervielfältigen müſſen, als die Coordination weggefallen wäre; ſomit wären die Maſſen unbeholſener und das Auffaſſen ſchwieriger geworden, und das wäre auch kein Gewinn geweſen. Höchſtens alſo werde ich im einzelnen hie und da nachhelfen können, und auf die einfacheren Ausdrükke ſtärker und beſtimmter hinweiſen, bei denen wir werden ſtehen bleiben dürfen, wenn das ſcholaſtiſche ganz wird abgethan ſein. Nun gut, wenn es nicht anders ſein ſoll! Ich freue mich wenigſtens in der Ueberzeugung, daß ich die Geſtalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweiſe unſerer Glaubenslehre wenigſtens von ferne geſehen habe. Und Gott ſei Dank, ich ſehe auch den Weg zu dieſem Ziele, wie ich ihn eben angedeutet habe, und hoffe das beſte ſowohl von dem wiſſenſchaftlichen Geiſte der aufſtrebenden Generation, der uns, wie ſehr ſich vielleicht auch die philoſophiſchen Formen wieder der Scholaſtik nähern, doch auf unſerm Gebiet davon losmachen muß, als auch von dem Freiheitsſinne ihrer Frömmigkeit, welche uns, wie ſehr auch von einer andern Seite die Neigung uns unter das Joch eines menſchlichen Buchſtaben zu beugen wieder hervorbrechen möge, doch gewiß vor allen Eingriffen der Speculation auf unſer Gebiet ſicher ſtellen wird.

Konnte ich mich alſo an ſo große Umarbeitungen meines Buches nicht wagen, liebſter Freund: was bleibt mir übrig in der neuen Ausgabe zu leiſten? Zweierlei habe ich mir vorzüglich vorgenommen; leider aber weiß ich nur von dem einen mit einiger Gewißheit daß es mir gelingen wird, das andere hingegen will ich zwar verſuchen, ich weiß aber nicht mit welchem

Erfolg. Laſſen ſie mich bei dem lezten anfangen. Das iſt die möglichſte Abkürzung des Buches, über welches ich erſchrekke, ſo oft ich es darauf anſehe, wie unvermerkt und wider Willen es mir unter den Händen zu ſolcher Maſſe angeſchwollen iſt, faſt als ob ich mich auf einmal umgewendet hätte, und ſtatt der zu großen Kürze, die man mir bisweilen vorgeworfen, in Weitſchweiſigkeit gerathen wäre. Wenn ich mein Buch mit andern ähnlichen von weit geringerem Umfange vergleiche, welchen üppigen Reichthum von beſonders neuerer Literatur enthalten dieſe, und welche Fülle von Berükkſichtigungen einzelner Meinungen ausgezeichneter Männer! Wie muß ich mich alſo nicht eigentlich ſchämen, daß ich zu weit wenigerem — denn von dieſen Zuthaten habe ich überall keinen Gebrauch gemacht — doch weit mehr Raum verbraucht habe? Darum möchte ich gern ſo viel als möglich zuſammenziehen. Nur freilich zwei Grenzen ſind mir geſtekkt, die ich nicht glaube ohne Nachtheil überſchreiten zu können. Das Buch muß wenigſtens ſo durch ſich ſelbſt verſtändlich ſein, wie jezt. Lächeln Sie mir nur nicht zu, das ſei herzlich wenig geſagt; ich meine auch nur ſo, daß nicht, damit das geſagte deutlich werde, auf etwas außer dem Buche müſſe verwieſen werden, weder fremdes noch eigenes. Natürlich nehme ich hierbei meine Encyclopädie aus, aber auch nur was den Vorhof des Buches betrifft; auf dieſe würde ich mich eben ſo zu berufen haben in jedem theologiſchen Lehrbuche, das ich noch ſchreiben könnte. Sonſt aber, und wenn man eine ſo genaue Zuſammengehörigkeit abrechnet, muß das doch ſeine Grenzen haben, daß alle Schriften eines Verfaſſers als ein ganzes anzuſehen ſind, und daß jedes Werk nur ein einzelnes Auge iſt in dem Zweige der Literatur, dem es angehört. Dies iſt eine vortreffliche Regel für die Leſer, zumal wenn ſie es dahin bringen wollen, den Schriftſteller beſſer zu verſtehen als er ſich ſelbſt; aber der Schriftſteller muß, was er als ein ganzes giebt, auch möglichſt in ſich ſelbſt beſchloſſen darſtellen. Nächſtdem aber müßte es doch auch dabei bleiben, wenn nicht auch der

Vortrag ſollte umgegoſſen werden, daß ſich die Ausfüh-
von den Paragraphen ſelbſt auch in der Sprache be-
unterſcheiden. Dieſe Schreibart hat, auch abgeſehen von
Zuſammenhang mit unſeren akademiſchen Vorleſungen,
roßen Vortheile, wenn man ſich ſtreng an ſie hält. Dann
auch die Paragraphen ſo aphoriſtiſch als möglich, und je-
nache irgend etwas rein ab. Nichts kömmt mir wunder-
ver, als wenn in einem ſolchen Buche der Paragraph
ſchon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausfüh-
, die ſich nur noch durch den Drukk vom Paragraphen un-
eiden kann, und der folgende Paragraph iſt dann über-
eben Fortſezung. Sollen mir nun, im Gegenſaz mit dieſer
nier, die Ausführungen nicht eben ſo aphoriſtiſch gerathen
die Paragraphen, ſo weiß ich nicht wie bedeutend meine
parniſſe ſein werden. Gelingt mir nun dies nicht ſonderlich:
ind Sie es vorzüglich, den ich bei Zeiten bitten muß den
en Willen für die That zu nehmen, da gerade Sie es ſo
treflich verſtanden haben in demſelben Buche aus einer ge-
chlicheren in eine gedrängtere Schreibart überzugehen.

Geſezt aber auch, dies gelänge mir nach Wunſch: ſo ſollte
n auch der Raum rein erſpart ſein; denn ich würde doch in
en beiden Punkten von meinem bisherigen Verfahren nicht
gehen. Was zuerſt die eigentlich ſogenannte Literatur betrifft:
möchte ich wol meine Anſicht zu näherer Prüfung empfehlen,
ß ſie nämlich in Büchern, die mit unſern Univerſitätsſtudien
nauer zuſammenhängen, auf die Weiſe, wie man ſie gewöhn-
h beigebracht findet, gar nicht hineingehöre. Nicht nur daß
ir im allgemeinen nachgerade Bedacht darauf nehmen müſſen,
aß doch auch Plaz bleibe für das bedrukkte Papier, ſondern
orzüglich auch ſcheint mir wichtig, daß die Handbibliotheken
nſerer Studirenden möglichſt tragbar müſſen einzurichten ſein.
Wenn wir nun unſere theologiſchen Lehrbücher zuſammen neh-
nen: wie unzählig oft finden wir dieſelben Bücher gegenſeitig
itirt! Werden die Stellen ausgeſchrieben, welcher Raum! Wer-

den ſie bloß angeführt: wie viele von denen, die dergleichen Bücher gebrauchen, mögen wol auf ſolche Anführungen hin die Stellen nachſchlagen? zumal in neueren Büchern, von denen ich zunächſt rede! Darum, denke ich, iſt es ſo zu halten. Kann der Lehrer einer einzelnen Diſciplin ſich nicht darauf verlaſſen, daß entweder die theologiſche Bücherkenntniß in beſonderen vorbereitenden Vorleſungen zwekkmäßig behandelt wird, oder wenigſtens daß ſeine Zuhörer, ſei es nun durch literariſche Handbücher und kritiſche Blätter, oder aus mündlicher Ueberlieferung, von den bedeutenden neueren Werken Kunde haben: nun wohl, ſo ſtatte er ſein Lehrbuch aus mit einem Verzeichniß von denen die er am liebſten empfehlen möchte, entweder im allgemeinen oder vor den einzelnen Hauptabſchnitten, je nachdem ihm der eine Schriftſteller hier, der andere dort vorzüglicher ſcheint gearbeitet zu haben; der Hinweiſungen auf einzelne Stellen aber enthalte er ſich. Ich nun glaubte um ſo mehr von jener Vorausſezung ausgehen zu dürfen, als ja bis jezt faſt jedes Lehrbuch ſolcher Nachweiſungen in Menge enthält, und die beliebteſten am meiſten, überdies aber bei dem großen Verkehr der Univerſitäten unter einander die mündliche Ueberlieferung, ſowol was Lehrer als was Lehrbücher betrifft, unter unſern Anfängern von großer Wirkſamkeit zu ſein ſcheint. Und ſo mögen es mir denn unſere gelehrten Zeitgenoſſen und Mitarbeiter in dieſem Fach verzeihen, daß ich mein Buch nicht mit öfterer Wiederkehr ihrer Namen geſchmükkt habe. Für Citate aus älteren beſonders patriſtiſchen Schriften habe ich mir das Geſez gemacht, bei Formeln, die nicht ſtreng ſymboliſch ſind, denn für dieſe genügt die Anführung der Bekenntnißſchriften, auf die meines Wiſſens älteſte Quelle zurükkzugehen, wo ſie in der Geſtalt vorkommen, welche ich empfehle. Und ich habe mich ſo genau daran gehalten, nur auf ſolche Schriften und Abſchnitte zurükkzugehen, worin der betreffende Gegenſtand ex professo behandelt wird, und in dieſen die prägnanteſten und unzweideutigſten Stellen zu wählen, daß ich warlich am wenigſten den Vorwurf erwartet habe, den mir

ick macht, aus dem Zuſammenhange geriſſene Stellen be-
nicht viel. Hätte er doch nur zur Probe eine oder die 313
nachgeſchlagen, und ſo aus dieſer Inſinuation einen be-
ten Vorwurf gemacht. Indeß ich lebe der guten Hoff-
daß ein Mann vom Fach nicht für ihn in die Schranken
würde, und er ſelbſt hat mir ſchon S. 140 ſeiner Schrift
eundſchaftlichſte Genugthuung für dieſe Unbill gegeben. —
eine Mannigfaltigkeit verſchiedener zumal neuerer Darſtel-
en einzugehen, würde freilich durch eine nach Maaßgabe der
rkten Erſparniſſe eintretende gleichmäßige Erweiterung der
lnen Artikel möglich geworden ſein. Allein ich glaube, ein
ganze des chriſtlichen Glaubens umfaſſendes Lehrbuch hat
g zu thun, wenn es die weſentliche Pflicht erfüllt, die Gren-
zu beſtimmen, innerhalb deren ſich die Vorſtellung bewegen
, ohne den Zuſammenhang mit den Grundſäzen der Kirche
zugeben. Und wenn die Ueberſicht nicht zu ſehr erſchwert
den ſoll, dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer ſol-
Ausführlichkeit erweitert werden, daß ſie ſich nicht mehr
Monographien unterſcheiden. Ich will alſo auf alle Er-
iterungen dieſer Art auch für die zweite Ausgabe Verzicht lei-
, und zufrieden ſein, wenn ſich nur jenes überall in das ge-
ige Licht ſtellt.

Das zweite, was ich mir zum Ziel geſtekkt habe, iſt eine
eviſion und vielleicht bedeutende daraus hervorgehende Aende-
ngen in der Einleitung. Ich kann nämlich nicht umhin mir
nen Vorwurf daraus zu machen, daß, wie die meiſten meiner
ritiker ſich vorzüglich mit der Einleitung beſchäftiget haben,
ne Menge der bedeutendſten Mißverſtändniſſe daraus entſtanden
nd, daß ſie ſich die Einleitung zu ſehr mit der Dogmatik ſelbſt
ls eines gedacht haben. Laſſen Sie mich Ihnen nur einige
wenige Beiſpiele herausheben. Das bekannte Tübinger Oſter-
programm ſagt, ich wolle die chriſtliche Frömmigkeit aus dem
allgemeinen menſchlichen frommen Bewußtſein erklären. Wenn
darunter nichts anders verſtanden werden ſoll, als daß ich dem 314

Chriſtenthum unter den verſchiedenen möglichen Modificationen jenes gemeinſamen Bewußtſeins ſeine eigenthümliche Stelle zu beſtimmen ſuche, wie Herr Baur ſich ſelbſt in der Relation, welche er in der Tübinger Zeitſchrift von jenem Programm geliefert hat, ausdrükkt: ſo waltete kein Mißverſtändniß ob. Allein es entwikkelt ſich doch dort immer mehr die Anſicht, als wolle ich das Chriſtenthum, wie man zu ſagen pflegt, a priori demonſtriren, und ich ſehe nicht ein, wie es möglich geweſen wäre, wenn Herr Baur nicht in den Säzen der Einleitung, mit der er es allein zu thun hat, mehr geſucht hätte als nur die Ortsbeſtimmung. Dies wird mir noch deutlicher durch das folgende. Er hält ſich nämlich berechtigt, aus der Behandlung des Erlöſungsbegriffs in der Einleitung zu folgern, daß bei mir der Begriff Erlöſer gar nicht ein geſchichtlich gegebener ſei, ſondern mit dem Begriff der Erlöſung zuſammenfalle, und daß alſo auch mein Chriſtenthum nicht auf jener Thatſache weſentlich beruhe, ſondern ganz im Begriff gegründet ſei. Denn, ſagt er, es wird zwar der Saz aufgeſtellt, daß ſich alles darin auf das Bewußtſein der Erlöſung in der Perſon Jeſu von Nazareth beziehe; allein in der Ausführung des Paragraphen ſei hernach von dieſer Perſon gar nicht weiter die Rede, ſondern der Begriff des Erlöſers werde nur genauer beſtimmt. Wäre nun Hr. Dr. Baur bei dem geblieben, daß es hier nur darauf ankomme, dem Chriſtenthum ſeinen Ort zu beſtimmen: ſo würde er ſich dies, zumal er auch mit meinen Reden über die Religion nicht unbekannt iſt, ganz anders erklärt haben. Alle weitere Ausführung deſſen, was die Perſon anbetrifft, gehört natürlich eben deshalb in die Dogmatik, weil ſich alles im Chriſtenthum auf dieſe Perſon bezieht; in der Einleitung war nur zu zeigen, wie der Begriff der Erlöſung müſſe gefaßt ſein, wenn er ſolle, möchte nun die
516 Perſon, durch welche ſie vollbracht ſein ſollte, dieſe ſein oder eine andere, den Centralpunkt einer beſonderen Glaubensweiſe bilden; wenn alſo Hr. Baur dennoch auch jenes von der Einleitung fordert: ſo hat er ihre ganze Tendenz zu wenig von der der

Dogmatik ſelbſt geſchieden. Am allerſtärkſten aber und ganz unverkennbar zeigt ſich dies dadurch, daß er ſich wundert, warum ich nicht auch die Säze der Einleitung in jenen drei Formen vorgetragen habe *). Ja er fordert gewiſſermaßen, dies hätte geſchehen ſollen, weil dann erſt recht hervorgetreten ſein würde, was ich eigentlich mit meiner Dogmatik im Schilde führe. Wie ſo doch? Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatiſche Säze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatiſcher Saz zu finden iſt! Wie hätte wol mein Sinn dadurch erſt recht ins Licht treten können, wenn ich eine ſolche Verwirrung angerichtet hätte, die nothwendig eine Menge anderer Verwirrungen hätte nach ſich ziehen müſſen. Wie denn auch alles, was Herr Baur von hier aus ſagt, und die Beziehung, die er daran knüpft, freilich nicht zwiſchen den drei dogmatiſchen Formen, von denen eigentlich die Rede war, ſondern zwiſchen den beiden Hauptformen der Religion auf der einen, und Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum auf der andern Seite, für mich nichts iſt als Verwirrung, und ich nicht das mindeſte darin finde, was meinen Sinn irgend deutlich machen könnte. Wie wäre alſo mein ſcharfſichtiger Analytiker dazu gekommen, von der Einleitung zu fordern, was durchaus nur in der Dogmatik ſelbſt ſeinen Ort haben kann, wenn er nicht doch die Kluft zwiſchen beiden irgendwie überſehen hätte? —

Ich kann Ihnen nicht helfen, Sie müſſen mir Geduld ſchenken, daß ich noch ein Paar Beiſpiele von mir befreundeteren Männern anführe. Mein lieber Schwarz, dem ich ſehr ver- 515
pflichtet bin für die große Arbeit, die er an die Recenſion meiner Glaubenslehre gewendet hat, und dem ich für vieles einzelne darin noch beſonders Dank zu ſagen habe, erkennt im ganzen ſehr beſtimmt an, daß die Unterſuchungen in der Einleitung nur propädeutiſch und exoteriſch ſeien; dennoch aber glaubt

---

*) Tübing. Zeitſchr. I. S. 247 ff.

er ſich gemüßigt zu erklären daß der von §. 6. an gemachte
Verſuch, dem Chriſtenthum durch Vergleichung mit andern
Glaubensweiſen und Ausweiſung ſeines eigenthümlichen auch
ſeinen Ort in dem Geſammtgebiet der Religionsgemeinſchaften
zu beſtimmen, nicht hinreiche die chriſtliche Glaubenslehre zu begründen.
Wie könnte mir aber wol eingefallen ſein, in der Einleitung
eine ſolche Begründung geben zu wollen! Ausgenommen,
was aber die Begründung auch für jede Glaubenslehre einer
anderen Religionsgemeinſchaft geweſen wäre, das Zurükkgehn
auf die in dem Selbſtbewußtſein liegende Nothwendigkeit ſich
zu äußern, und auf einen Geſammtwillen, der eine Gemeinſchaft
dieſer Aeußerung hervorbringt. Für die chriſtliche Glaubenslehre
iſt die Darſtellung zugleich die Begründung; denn alles in derſelben
läßt ſich nur dadurch begründen, daß es als richtige Ausſage
des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins dargeſtellt wird. Wer
aber daſſelbe in ſeinem Selbſtbewußtſein nicht findet, für den iſt
auch keine Begründung möglich, ſondern nur die Aufforderung,
den Punct aufzuſuchen, wo ſein perſönliches frommes Bewußtſein
von dem in dem Lehrgebäude dargeſtellten Geſammtbewußtſein
abweicht. Die Einleitung nun mußte nothwendig den Verſuch
machen, für das in allen Modificationen des chriſtlichen
Selbſtbewußtſeins gültige, außer demſelben aber nicht vorhandene,
eine Formel aufzuſtellen; aber auch dieſe kann für niemand
eine Begründung ſein. Und die Einleitung legt es nicht
einmal darauf an, dieſe Formel auf das chriſtliche Geſammtbewußtſein
zurükkzuführen, ſondern wie ſie hier in dem Gebiet ſich
bewegt, welches ich durch den Ausdrukk Religionsphiloſophie, ein
617 Wort welches andere anders brauchen, zu bezeichnen pflege: ſo
will dieſe Formel auch von jedem Unchriſten dafür gehalten ſein,
daß er durch dieſelbe jede chriſtliche fromme Erregung und einen
ſie ausſagenden Glaubensſaz von jeder nichtchriſtlichen unterſcheiden
könne. Iſt alſo nicht auch hier eine Verwechſelung zwiſchen
der Aufgabe der Einleitung und der der Dogmatik ſelbſt vorauszuſezen?
Und nun noch eines nur von unſerm Freunde Sak,

ich meine, was er über meine Behandlung des Offenbarungsbegriffs ſagt *), daß ich nämlich den Begriff als dogmatiſch nicht ſtreng zu haltend darſtelle, und daß, wenn gleich nur für ſeinen Standpunkt, meine andere Behauptung, daß die abſolute Offenbarung allein in Chriſto ſei, nur hiſtoriſchen Gehalt habe, die Beſtimmung des Begriffs aber nicht afficire. Ich dächte, gerade für einen Apologeten wäre meine Behandlung trefflich, wie denn auch wirklich meine Einleitung ſich hier in dem Gebiete der Apologetik bewegt. Ich denke, wenn der chriſtliche Apologet den andern Glaubensgenoſſen ſagen kann, Was ihr geoffenbart nennt, das läßt ſich gar nicht beſtimmt genug unterſcheiden von dem nichtgeoffenbarten, wenn ihr nicht eben ſo gut vieles andere, was ihr ſonſt gar nicht oder nur in ſehr unbeſtimmtem Sinne ſo zu nennen pflegt, doch auch für eben ſo ſehr geoffenbart erklären wollt. Da ihr aber doch den Begriff für etwas haltet: ſo müßt ihr mir um ſo mehr geſtatten das meinige für geoffenbart zu halten, welches ſich ſo beſtimmt von allem anderen unterſcheidet, daß es ſich nur mit der urſprünglichen Offenbarung Gottes, nämlich der Schöpfung, als eine zweite vergleichen läßt: ſo hat er ſich gar nicht übel geſtellt, und zugleich dafür geſorgt, den Begriff dogmatiſch haltbar zu machen! Und dies iſt es doch gerade was ich gethan habe. Die Einleitung hat es mit dem Offenbarungsbegriff zunächſt als mit einem mehreren oder allen Religionen gemeinſchaftlichen zu thun, und ſo findet ſie ihn unbeſtimmt. Dies iſt alſo gerade das hiſtoriſche, aber unſer Sack nennet es dogmatiſch. Daß derſelbe Begriff aber, auf Chriſtum bezogen, haltbar iſt als Bezeichnung für die Art und Weiſe des Seins Gottes in ihm, das iſt gerade was dogmatiſch gebraucht werden könnte; aber unſer Sack nennet dies hiſtoriſch. Daß ich es für gerathener erkläre, auch in der Dogmatik von dem Ausdrukk keinen Gebrauch in einer Mannichfaltigkeit von Formeln zu machen, das ändert in dieſem Sachverhältniß nichts. Habe

---

*) Apologetik S. 75.

ich alſo nicht Grund genug zu glauben daß auch hier der Unterſchied zwiſchen der Einleitung und dem Werke ſelbſt nicht ſcharf genug gefaßt worden iſt? Nun kann aber ſolchen Männern und andern — denn mit meiner Beiſpielſammlung wäre ich noch lange nicht zu Ende — dieſes nicht begegnet ſein ohne daß es irgendwie meine Schuld ſei, und dieſe Schuld habe ich alſo alles Ernſtes aufgeſucht. Viel habe ich nicht gefunden, aber doch genug, um mich zu einer bedeutenden Umſtellung zu veranlaſſen.

Vielleicht iſt ſchon das nachtheilig geweſen, daß die Einleitung gleich mit einer vollſtändigen Erklärung der Dogmatik anhebt. Denn nun konnte man leicht denken, nachdem dieſe gegeben worden, hebe auch die Dogmatik an, und bedachte nicht daß das folgende eigentlich der Erklärung hätte vorangehen ſollen, als welche ohne dieſe Erörterungen nur ein todter Buchſtabe wäre und von ganz unbeſtimmtem Gehalt. Nun hätte ſolchem Mißverſtand auch hernach noch können vorgebeugt werden, wenn ich die Einleitung auch, wie das Buch ſelbſt, in mehrere Abſchnitte getheilt hätte, damit ſo die Ueberſchriften dem Leſer bei dem Beſtreben zu ſtatten gekommen wären, ſich fleißig zu orientiren und immer genau zu wiſſen wo er ſich befinde. Nun aber laufen die fünf und dreißig Paragraphen in einem fort, ohne irgend eine ſichtbare innere Organiſation, und das konnte freilich leicht manchen auch ſonſt wakkeren Leſer verwir-
519 ren. Das iſt alſo mein Vorhaben. Ich will der Erklärung ſelbſt alles das voranſchikken, was zur näheren Beſtimmung der darin vorkommenden Ausdrükke gehört, und dabei will ich dann durch die Ueberſchriften der kleineren Abſchnitte zeigen, wo diejenigen Säze, die der Conſtituirung des Begriffs der Dogmatik vorangehen müſſen, eigentlich ihre Heimath haben. Dann tritt von ſelbſt alles, was den Schematismus des Werkes vorbereiten und beſtimmen ſoll, näher an die Erklärung heran, und die Einleitung wird ſich dann mehr in ſich ſelbſt als ein ganzes abrunden. Ob ſie deshalb mir ſelbſt gerade beſſer gefallen wird, weiß

ich noch nicht. Wenn ja, dann vorzüglich deshalb, weil ſo, wie dies auch eigentlich für die Einleitung gehört, der Zuſammenhang dieſer beſonderen theologiſchen Diſciplin mit denjenigen allgemeinen Wiſſenſchaften, an welche ſie ſich ihrer wiſſenſchaftlichen Form wegen vorzüglich zu halten hat, unmittelbar hervortreten wird; wie ſie jezt iſt, muß dies der Leſer ſelbſt finden. Ich dachte freilich, meine kurze Darſtellung ꝛc. würde hoffentlich Andeutungen genug hiezu geben, aber der Leſer ſelbſt blieb allerdings mehr als nöthig war auf etwas außer dem Buche ſelbſt verwieſen. Darauf alſo beſchränken ſich im weſentlichen meine Entwürfe.

Außerdem habe ich nun zunächſt Ueberlegungen angeſtellt über die Sprache meines Buches; aber wenn ich mich befleißige, ſo viel in meinen Kräften ſteht, was aber hier nicht viel ſagen will, der Schwerfälligkeit der Schreibart abzuhelfen, ſoweit es geſchehen kann ohne mich der Weitſchweifigkeit zu nähern; wenn i[illegible]che im Vortrage meiner eigenen Formeln noch ſtrenger undeutſche Ausdrükke und beſonders ſolche, die zu beſtimmt an philoſophiſche Schulen erinnern, gegen deutſche und freie zu vertauſchen: das wird ziemlich alles ſein, was ich hier werde leiſten können; die eigenthümliche Lage meines Buches gegen die bisherige Ausbildung der kirchlichen Lehre will nichts noch gefälligeres geſtatten. Und in der That darf man auch ſelbſt an eine 520 deutſche Dogmatik keine zu großen Forderungen in dieſer Hinſicht machen. Die dogmatiſche Sprache iſt doch niemals beſtimmt in die volksmäßige Mittheilung der Predigt oder der Katecheſe überzugehn; ja es wäre ein Nachtheil, wenn man dieſes zu ſehr erleichterte. Die Nothwendigkeit, die Ausdrükke, unter denen man die Vorſtellungen empfangen hat, in andere zu verwandeln, verbürgt ein aneignendes Durchdenken, welches wir unſern angehenden Geiſtlichen durchaus zumuthen müſſen. Ich kann mich indeß nicht enthalten Ihnen ein Paar Worte zu ſagen über ein warnendes Wort, das ein bedeutender Mann in dieſer Hinſicht ausgeſprochen hat.

Herr Prof. Fries nämlich in einer Abhandlung in der neuen Zeitſchrift für Theologie und Philoſophie läßt mir die Scheidewand zwar gelten, die ich ziehe zwiſchen Religion und Philoſophie; er behauptet aber dennoch, in der Religionslehre ſei jede Betrachtung ihrem Weſen nach philoſophiſch; und wer ſich dabei der Philoſophie enthalten wolle, der werde nur dem paſſiven ſich in der Sprache mittheilenden Philoſophem anheimfallen, welches eine Zuſammenſezung ſei aus den philoſophiſchen Terminologien zwiſchen Wolf und Fichte. Sie können wol denken daß ich über den Hauptſaz nichts zu ſagen habe, ſondern ihn ſchlechthin verwerfe, ſobald unter Religionslehre die Lehre irgend einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft verſtanden werden ſoll; ſo wie ich ihn unbedingt zugebe, wenn von einer ſpeculativen Theologie die Rede iſt; dann aber nur gegen den Ausdruk Religionslehre proteſtire. Was aber hier demjenigen geweiſſagt wird, der in einer Religionslehre, welche Glaubenslehre ſein will, nicht philoſophirt, das betrifft mich nun ganz vorzüglich. Die Hauptſache indeß ſcheint mir dieſe zu ſein, daß Herr Fries unſerer Diſciplin kein eigenthümliches Sprachgebiet zugeſtehen will, ſondern das Dilemma aufſtellt, der Dogmatiker müſſe entweder in 521 der Sprache einer philoſophiſchen Schule reden, oder in der gemeinen Sprache. So ſcheint mir aber die Sache nicht zu liegen. Das Chriſtenthum hat ſich vom Anfang an in beiden Sprachen als ein ſprachbildendes Princip bewieſen, und wir können in dieſem eigenthümlichen Sprachgebiet der chriſtlichen Frömmigkeit nur verſchiedene Abſtufungen unterſcheiden, unter denen die dogmatiſche als die ſchärfſte und ſtrengſte obenan ſteht. Wenn nun jenes Sprachgebiet ſich doch am meiſten bildete durch Umdeutung ſchon vorhandener Ausdrükke: ſo konnten allerdings für den Gebrauch des engeren Kreiſes auch philoſophiſche Sprachelemente genommen werden. Aber dieſe wurden denn auch alsbald von ihrem alten Stamme gelöſt und wurzelten in dem neuen Boden ein, ſo daß die ſtrenge Schulbedeutung nicht mit hinüberging; ſondern indem die hieratiſche und juriſtiſche Sprache

nicht minder in dieſen Nuzen verwendet wurden, als die philo=
ophiſche, juriſtiſche Ausdrükke aber auf das Verhältniß der Men=
chen zu Gott immer nur uneigentlich angewendet werden kön=
en, und eben ſo alles prieſterliche in dem alten Sinne nicht
enommen werden konnte: ſo entſtand eine Sprache, die, wie
ine Münze, ein doppeltes Gepräge hatte, ein bildliches auf der
inen, ein dialektiſches auf der andern, man mußte aber doch je=
es Stükk, um ſeinen Werth zu beſtimmen, von beiden Seiten
eſehen. Und dieſem allgemeinen Charakter mußten ſich dann
uch die philoſophiſchen Ausdrükke aſſimiliren. Jedes neuere
hiloſophiſche Syſtem aber iſt natürlich immer auf dieſelbe Weiſe
prachbildend, und wenn es ein Intereſſe erwekkt, das über die
Grenzen der Schule hinausgeht, ſo bilden ſich auf dieſelbe Weiſe
erſchiedene Abſtufungen von philoſophiſcher Sprache, ſtreng wiſ=
nſchaftlicher die einen, volksmäßiger die anderen. Und indem
as philoſophiſche Intereſſe außerhalb der Schule von verſchie=
nen Syſtemen afficirt wird, ohne auf dieſelbe Weiſe wie die
chulen ſelbſt an dem Streite Theil zu nehmen, ſo entſteht all=
ählig ein ſolches Sprachgebiet wie Fries es ſchildert.

Ich glaube auch, in Folge des bisher geſagten, daß es an=
d für ſich betrachtet unverfänglich iſt aus dieſem ebenfalls für
n dogmatiſchen Gebrauch zu ſchöpfen, ohne daß daraus weder
erwirrung in den Vorſtellungen entſtehe, noch auch ein unbe-
ußtes Philoſophiren; nur glaube ich nicht daß das dogmatiſche
tereſſe zu allen Elementen deſſelben die gleiche Verwandtſchaft
t. Die kantiſche und fichteſche Philoſophie konnten der Natur
Sache nach keine große Ausbeute geben; ſelbſt das radicale
ſe hat die Erbſünde nicht verdrängt, und auch in der Termi=
logie der chriſtlichen Sittenlehre iſt nicht viel von ihnen geblie=
, ſondern die leibnitziſch=wolfiſche, ſo wie die auf ſie gefolgte
enannte eklektiſche oder Popular=Philoſophie, haben ſich auf
er Stelle behauptet. Dies hat aber keinen anderen Grund,
weil jene Philoſophien ſelbſt ſehr ſtark dogmatiſirten, und
ar in demſelben Sinne, in dem ich das Wort nehme, den

man aber, indem man von dogmatiſcher Philoſophie im Gegenſaz gegen die kritiſche ſprach, nicht im Auge hatte. Nämlich die wolfiſche Sprache auf der einen Seite ſteht doch noch in einem unverkennbaren Zuſammenhang mit der ſcholaſtiſchen, die nichts anderes war als eine Indifferenz von Metaphyſik und Dogmatik, ſo daß wir nur unſer eigenes Gut vindiciren, wenn wir von ihr entlehnen. Und die Häupter der engliſchen Philoſophie auf der andern, welche ſo großen Einfluß auf die unmittelbar vorkantiſche deutſche Philoſophie ausübten, gingen vorzüglich von dem Gefühl als einem gegebenen aus, weswegen man allerdings zweifeln kann, ob ihre Philoſophie dieſen Namen auch nach unſerem ſtrengeren Sprachgebrauch verdiene, aber deſto deutlicher ſpringt die Aehnlichkeit zwiſchen ihrem Verfahren und dem unſrigen in die Augen, und ſomit auch dieſes, daß wir uns das Sprachgebiet, welches ſich durch ihren Einfluß gebildet hat, am leichteſten werden aſſimiliren können. Mag nun alſo dieſe Miſchung von Elementen aus ganz verſchiedenen, theils gleichzeitigen,
523 theils auf einander gefolgten Schulſprachen an und für ſich als verworren erſcheinen und für die Philoſophie unbrauchbar ſein, weshalb auch mit Recht jede neue Schule ſich auch ihre eigene neue Sprache bildet: ſo wird ſie uns doch, eben weil wir nicht philoſophiren, nicht eben ſo unbrauchbar, ja was wir daraus in unſere dogmatiſche Sprache übertragen, das wird bei richtigem Verfahren auf unſerm Gebiet auch völlig klar ſein können. Darum, meine ich, können wir einmal in der für die Schule bearbeiteten Glaubenslehre nicht auf die bibliſche Sprache allein zurükkgehn; und das wird wol kein Kenner der Sache thunlich finden: ſo dürfen wir wol auf dem eingeſchlagenen Wege getroſt fortſchreiten, und werden es um deſto ſicherer, je beſtimmter wir uns in jedem Augenblikk des Unterſchiedes zwiſchen unſerm Verfahren und dem philoſophiſchen bewußt ſind. Lezteres nun iſt mein beſtändiges Beſtreben, oder vielmehr dieſes Bewußtſein lebt und wirkt immer in mir; ich glaube alſo auch nicht daß mich hier etwas gefährliches unbewußt beſchleichen könnte.

Was aber nun das einzelne des Inhaltes betrifft: ſo kann ich es nicht genug bedauern daß der Zwiſchenraum ſeit der erſten Erſcheinung des Buches in dieſer Beziehung ſo wenig fruchtbar für mich geweſen iſt. Es iſt wol möglich daß mir manches entgangen iſt, was in Zeitſchriften oder Diſſertationen ſteht; doch glaube ich, auf irgend bedeutendes würde wol ein oder der andere Freund mich aufmerkſam gemacht haben. Und ſo muß ich es Ihnen denn klagen, daß mir viel weniger Belehrungen oder auch nur Ausſtellungen über mein Verfahren in einzelnen eigenthümlich chriſtlichen Lehren zu Theil geworden ſind, als ſich in der ganzen nicht unbedeutenden Maſſe von Kritik, die über mich ergangen iſt, erwarten ließ. Auch Hr. Dr. Steudel, der ſo gütig iſt ſich viel mit mir zu beſchäftigen, bleibt bis jezt — ich habe aber das zweite Heft der Zeitſchrift noch nicht geleſen — nur bei den Vorbegriffen ſtehen, weil er glaubt, das wichtigſte ſei doch immer, die ſupernaturaliſtiſche Anſicht, die 521 ſeinige nämlich, zu vertheidigen; ſo daß auch der würdige Schott nicht würdig genug abgeſchäzt wird, weil er ſich etwas von einiger Uebereinſtimmung mit meiner Darſtellung hat verlauten laſſen. Erinnern Sie Sich der entſcheidenden Fragen, mit welchen Herr Steudel dieſe Verhandlung eröffnet? und ſo auch der leichten Fragen, auf welche er die Unterſuchung über die Wunder zurükkführt? Beides hat mich recht aufs neue davon durchdrungen, wie nichtig dieſer Streit iſt. Wenn die Dogmatik Formeln aufſtellen ſoll, um natürliches und übernatürliches mit Sicherheit von einander zu ſcheiden: ſo muß ſie ja metaphyſiſch werden und ſpeculativ, und das iſt für mich grade daſſelbe wie der Eingriff der geiſtlichen Macht in das weltliche Gebiet. Und was iſt am Ende daran gelegen, wie natürlich oder übernatürlich es mit den Grundthatſachen des Chriſtenthums hergegangen iſt, wenn doch der Glaube, zu dem ſie führen ſollen, nur ein Fürwahrhalten iſt, und die Offenbarung, welche ſie enthalten ſollen, immer wieder nur eine Belehrung! Sollte aber wol Herr Steudel wirklich daran zweifeln, daß ich Chriſtum als einen übernatürlichen darſtelle? Ich glaube es kaum, wenn er ſich nur erſt überzeugt hätte daß ich einen wirklichen Chriſtus meine! Glaubt er aber das lezte nicht, wie Hr. Prof. Baur: nun ſo hätte ich doch hoffen dürfen daß er meine Chriſtologie anfaßte; denn es wäre doch ſonderbar, wenn das ſich gar nicht in meiner Chriſtologie auf irgend eine Weiſe abſpiegeln ſollte, daß es meinem Chriſtus an der Wirklichkeit fehlte! Irgend etwas doketiſches hätte dann doch hinein kommen müſſen. Aber ſtatt auf dieſes Jagd zu machen, ſcheint Hr. Dr. Steudel ſelbſt in das doketiſche hineinzufallen, wenn er meint, die Perſönlichkeit Jeſu ſei gar nicht volksthümlich beſtimmt geweſen; denn dann müßte doch wirklich Maria, die jüdiſches Blut hatte und jüdiſche Conſtitution, ein bloßer Durchgangskanal geweſen ſein. Die Ironie 825 über meine Art, den Begriff der Accommodation abzuweiſen, iſt wol weit entfernt eine ernſte Ausſtellung gegen meine Chriſtologie zu ſein. Vielmehr rechne ich es zu den Verdienſten meines Buches, in Lehrſtükken wie dieſes ſolche Fragen zu ſtellen, deren Entſcheidung zur Beſtimmtheit der Vorſtellung beiträgt. Zuerſt kommt es freilich darauf an, wie jezt in England bei der Emancipation, ob die Frage eine politiſche iſt oder eine religiöſe, ſo hier, ob die Vorſtellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöſe ſind oder nur kosmologiſche; und dann fragt ſich, ob Vorſtellungen Jeſu nicht religiöſen Gehalts eben ſo von dem Sein Gottes in ihm afficirt ſind als die religiöſen Gehaltes. Oft kann man ſich bei Streitfragen nicht beſſer helfen, als durch das was der platoniſche Sokrates ein *φορτικόν* nennt. Und ſo möchte ich fragen, wenn wir uns über die Qualität jener Vorſtellungen nicht einigen können, ob wir uns denken ſollen, Jeſus habe von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, gewiß alſo etwas bloß kosmologiſches, die copernicaniſche Vorſtellung gehabt, oder die gemeine? Ich glaube, wie man auch antworte, wird man auf die dort von mir gemachte Unterſcheidung zwiſchen Ueberzeugung im ſtrengeren und im weiteren Sinne zurükkommen müſſen; und ſo iſt dann ihre Realität ſicher geſtellt.

Doch wohin verirre ich mich! Ich wollte ſagen, wie die beiden genannten Tübinger Theologen alle Urſache gehabt hätten, in meiner Chriſtologie die Irrthümer aufzuſuchen, welche aus der falſchen Vorausſezung entſpringen müßten: eben ſo hätte es für jeden der gelehrten Kritiker, die ſich nur an meine Principien gehalten haben, gewiß unter den eigentlichen Lehrſtükken ſolche gegeben, an denen ſich die Folgen des falſchen oder unchriſtlichen in den Principien beſonders zeigen mußten. Wenn ich die Religion ihrer Würde beraube, wenn ich faſt ein Kyrenaiker bin, wie nothwendig müßte ſich das in den Lehren vom heiligen Geiſt und von der Heiligung zeigen? Aber leider die Herren haben es nicht der Mühe werth gehalten mich ſo weit zu begleiten. Nun freilich konnte ich das nicht verlangen, wenn es wahr wäre, was ein junger Theologe, der ſeine Laufbahn auf eine glänzende vielleicht faſt blendende Weiſe beginnt, friſch weg behauptet, ich lege den kirchlichen Ausdrükken oft neue Ideen unter. Ich denke aber, daß, wo ich von der kirchlichen Anſicht wirklich abweiche, ich da auch die geltenden Ausdrükke tadle; und wenn ich dann ſage in welchem Sinn ich den Ausdrukk allenfalls noch könne gelten laſſen: ſo kann wol weder ein aufmerkſamer Leſer irre geführt werden, noch die Abſicht ſein einen Schein von Orthodoxie zu erſchleichen, worauf doch jene Inſinuation immer hinausläuft. Einige Winke über einzelne Lehrſtükke finden ſich in der ausführlichen Recenſion des Hermes. Ein Freund verſprach mir ſchon vor ein Paar Jahren, meine Glaubenslehre von Seiten der Eſchatologie anzugreifen: und das wäre gewiß geiſtvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten. Einige Bedenklichkeiten läßt mich unſer Nitzſch ahnden; mehr habe ich gewiß zu erwarten, wenn Tweſten ſein Werk fortſezt; aber wäre es nur jezt ſchon fertig! So aber bin ich faſt ganz mir ſelbſt überlaſſen, und freilich der Vergleichung meines Buches mit andern. Doch der Verſuchung will ich nicht unterliegen, jezt noch mit Ihnen einen Spaziergang durch die neueſte dogmatiſche Literatur zu machen und mich darüber aus-

Hengstenberg

zulaſſen, wie viel oder wie wenig aus den neueſten dogmatiſchen Werken Gewinn für mich zu machen geweſen.

Lieber laſſen Sie mich noch ein Paar Worte ſagen über allerlei, was noch dieſer und jener gute Freund für die zweite Ausgabe von mir gewünſcht. Alſo einige haben mir ſehr angelegen, ich möchte mich doch, da der Zwieſpalt über dieſe Frage ſo groß ſei, nicht nur mit entfernten Winken, ſondern offen und klar darüber äußern, wie ich eigentlich das Verhältniß — und nun ſagte der eine zwiſchen Religion und Philoſophie, der andere zwiſchen Dogmatik und Philoſophie, der dritte gar zwiſchen 377 dem höheren Selbſtbewußtſein, von welchem ich ausgehe, und dem urſprünglichen Gottesgedanken, den ich zuzugeben ſcheine, wie ich alſo dieſes Verhältniß auffaßte. Aber wie ſoll eine ſolche Erörterung in die Dogmatik kommen, ich meine in die meinige? Sie iſt ja ſowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Vorausſezung, daß der in ihr zu entwikkelnde Gottesgedanke nicht urſprünglich ſei, ſondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbſtbewußtſein. Und daß ich den urſprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematiſch die Rede ſein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überſchreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Speculation verweiſen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug geſagt zu haben; und wo nicht, ſo kann es wol jeder hinreichend aus den erſten Erörterungen in den Reden über die Religion abnehmen. Zuſammenhang iſt für mich zwiſchen jenem urſprünglichen Gedanken und dieſem urſprünglichen Selbſtbewußtſein kein anderer, aber auch eben ſo viel, als zwiſchen irgend anderen Erzeugniſſen verſchiedener geiſtiger Functionen, aber auf derſelben Stufe, und welche dieſelbe Beziehung haben. So denke ich kann auch niemand zweifeln wie ich Religion und Philoſophie zu einander ſtelle. Ich glaube wirklich, und hoffe auch immer zu glauben, und daß es auch noch lange nach mir und dann vielleicht noch mehr geglaubt werden wird als jezt, daß beides ſehr gut in demſelben Subject beſtehen kann, daß die Philoſophie nicht nothwendig dahin führt, ſich über Chriſtum, und Sie verſtehen, ich meine hier wieder den wirklichen geſchichtlichen Chriſtus, zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philoſophie und alle Philoſophie erſt zum Bewußtſein gekommene Frömmigkeit wäre; ſondern daß ein wahrer Philoſoph auch ein wahrer Gläubiger ſein und bleiben kann, und eben ſo, daß man von Herzen fromm ſein kann und doch den Muth haben und behalten ſich in die tiefſten Tiefen der Speculation hineinzugraben. Aber ich weiß freilich auch daß eines ſein kann ohne das andere, alſo auch daß in manchem die Frömmigkeit auf ihre Weiſe zum vollſtändigſten Bewußtſein kommen kann, auch in der ſtrengſten Form, und das iſt eben die dogmatiſche, ohne daß je ein Körnchen Philoſophie in ihn hineinkommt, und daß mancher den Becher der Speculation ganz kann geleert haben, ohne daß er die Frömmigkeit auf dem Boden gefunden. Aber weil ganz daſſelbige auch zwiſchen der Frömmigkeit und einer Menge anderer Geiſtesthätigkeiten ſtatt findet: wie ſollte ich dazu gekommen ſein, grade dieſes Verhältniß zu behandeln, die andern aber nicht? Was aber nun das Verhältniß zwiſchen Dogmatik und Philoſophie anbelangt: ſo geſtehe ich Ihnen, es geſchieht mit einer gewiſſen Vorliebe, daß ich ſo wenig als möglich davon rede. Haben nicht die Philoſophen lange genug darüber geklagt, daß in der ſcholaſtiſchen Periode die Philoſophie ſei theils im Dienſte theils unter dem Drukk des Kirchenglaubens geweſen? Mag dem geweſen ſein wie ihm wolle: ſo iſt wenigſtens ſeitdem die Philoſophie frei genug geworden, weil der zu ſeiner urſprünglichen Quelle zurükkgekehrte Glaube ihres Dienſtes auch für die dogmatiſche Form der Kirchenlehre nicht weiter bedurfte, und die über ihr wahres Intereſſe beſſer verſtändigte Kirche keinen Drukk ausüben wollte. Hat die Philoſophie dieſe Freiheit ſeitdem oft gebraucht, um feindſelig gegen die Kirchenlehre aufzutreten: wol, ſo ſteht dieſer zu, nach dem ihrigen zu ſehen; und ſie ſoll das können, ohne ihrerſeits weder Angriffe auf die Philoſophie zu machen, noch um ihre Gunſt zu buhlen. Ich weiß wol daß mancher ſagen wird, von welcher Philoſophie ich wol redete? Offenbar von ſolcher die es gar nicht ſei! Ich entgegne aber, daß wir als Theologen ſolchen Hader nicht zu ſchlichten haben, weil wir keine Polizei auszuüben gedenken auf fremdem Gebiet. Jene Leute gaben ſich für Philoſophen, die Welt nahm ſie dafür; wir thun es auch. Steht ſeitdem feſt, daß wahre Philoſophie mit der Lehre der Kirche, wenn dieſe ohne Mißgriffe dem Inhalt des Glaubens gemäß dargeſtellt wird, nicht im Streit ſein kann: deſto beſſer! aber wir Theologen können das auf keine Weiſe verbürgen wollen. Daher nun, zeigt die Philoſophie ſich bald für, bald wider uns: ſo haben wir gar kein feſtes Verhältniß mit ihr, ſeit wir beide frei geworden ſind von einander; und dies iſt das einzige was mir räthlich ſcheint zu ſagen und durch die That zu befeſtigen. Verlangt man mehr: ſieht das nicht immer aus, als ſollten wir uns entſchuldigen bei der Philoſophie, daß es nicht anders iſt und geht als ſo? als hätten wir Verbindlichkeiten gegen ſie zu erfüllen? Ja ſelbſt wenn ſie uns auf das wohlmeinendſte einladet, uns durch ihre Hülſe zu der vollkommnen Selbſtverſtändigung bringen zu laſſen, die ſie doch allein geben könne: ſo geſtehe ich ihr dieſes zwar zu auf jedem wiſſenſchaftlichen Gebiet; aber wenn wir auf dem unſrigen uns nicht verſtehen, ſo muß die Schuld an etwas liegen, was ſie nicht geben kann, ſo fern ſie doch mehr ſein will als Logik in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und Grammatik. Laſſen Sie mich alſo bei meinem timeo Danaos et dona ferentes immer bleiben, und mich freuen, daß ich dem Vorſaz treu geblieben bin, meinem eignen philoſophiſchen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf dieſem Gebiet aufzuweiſen hätte, würde meine Maxime doch dieſelbe geblieben ſein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre geſtattet zu haben. Wie es mir mit dieſem Vorſaz gelungen iſt, das freilich iſt eine andere Frage; indeſſen die Zeichen ſind leidlich gut. Wenn doch der eine eben ſo feſt behauptet, ich ſei auf Jacobi baſirt, wie der andere ſagt, auf Schelling, und wenn ſich beides nur durch ſonderbare Einlegungen und unſtatthafte Vorausſezungen nachweiſen läßt; wenn ein kundiger Mann, wie der bonniſche Freund, zu keiner andern Ahndung von meiner Art zu philoſophiren gekommen iſt, als daß ich eben nicht ein Gefühl, ſondern einen Gedanken zum Grunde legen würde, im übrigen aber würde es ziemlich daſſelbe ſein wie die Glaubenslehre: ſo ſcheint doch hieraus zuſammengenommen hervorzugehen, daß von Philoſophie und Philoſophemen nicht viel muß anzutreffen ſein in der Glaubenslehre. Und daran bin ich weit entfernt etwas ändern zu wollen; vielmehr, wenn ich noch einen Saz fände, der irgend ſeinem Inhalt nach ſpeculativ wäre oder nur mit einigem Recht dafür könnte angeſehen werden: ſo würde ich ihm dieſes unhochzeitliche Gewand ausziehen, oder ihn ausſtreichen. Das ſoll kein Fehdehandſchuh ſein, den ich der ſpeculativen Theologie hinwerfe; vielmehr laſſe ich ſie gern ihren Gang gehen, und ſtelle anheim, wieviel Gebrauch die Kirche von ihr machen wird, und ob es der herrſchenden Schule länger gelingen wird, als den früheren, jene ſcholaſtiſche Zeit zu vergelten, oder ſie auf andere Weiſe zurükkzuführen; nur ich für meinen Theil will mich von dieſer Verfahrungsweiſe ſo rein als möglich abſondern.

Andere hatten einen andern auch ſchwierigen Punkt ins Auge gefaßt, und meinten, aus dem, was ich von dem übernatürlichen in der chriſtlichen Offenbarung und von dem Naturwerden der göttlichen Heilsordnung geſagt, ſei allerdings ſchon viel zu nehmen. Allein es reiche doch gewiß für viele nicht hin, um über meinen Standort in dem Streit zwiſchen Supernaturaliſten und Rationaliſten zu entſcheiden. Um alle ferneren Mißverſtändniſſe zu vermeiden, möchte ich alſo doch hierüber etwas genügendes beibringen. Dieſe Freunde nun werden auch ſchwerlich durch das befriedigt ſein, was ich Ihnen hierüber eben geſchrieben. Aber ich weiß auch ihren Wünſchen nicht zu entſprechen; denn ich bin überzeugt, Mißverſtändniſſe ſind nicht zu vermeiden, weil die ganze Sache eine mißverſtandene iſt. Ich dächte, man dürfte nur den ſtrudelſchen Aufſaz, von dem ich freilich nur den An-

ſang kenne, über die Annäherungsverſuche zwiſchen beiden Par-
531 teien leſen, um ſich hiervon zu überzeugen. Schon die Namen
ſind eine höchſt unglükkliche Bezeichnung, indem der eine auf
die Beſchaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Er-
kenntnißquelle der Lehren geht. Warum ſoll nicht einer können
vollkommen überzeugt ſein von der Uebernatürlichkeit gewiſſer
Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zu-
muthen, Lehren anzunehmen, die er nicht einſehe und mit ſeiner
Vernunft nicht nachconſtruiren könne? Und ſollte nicht ein an-
derer ſagen können, er ſei ſehr geneigt, zu ſeinem Troſt Lehren,
vorausgeſezt daß er nur etwas beſtimmtes dabei denken könne,
anzunehmen, wenn er ſie auch in einen allgemeinen Zuſammen-
hang mit den Lehren ſeiner Vernunft nicht aufnehmen könne;
aber Thatſachen ſich grade ſo vorzuſtellen wie ſie ſich in einen
allgemeinen Zuſammenhang mit der Erfahrung nicht aufnehmen
laſſen, da doch eine andere Vorſtellung immer möglich bleibe,
das ſei er nicht im Stande. Es hilft auch hier gar nicht zu
ſagen, auf die Namen komme ja nichts an, ſondern auf die
Sache. Denn wenn man die Sache, das eigentliche Weſen die-
ſes großen Zwieſpaltes in unſerer Kirche — denn daß ein ſol-
cher vorhanden iſt, will ich keinesweges läugnen — wenn man
dieſes aber erſt richtig gefaßt hätte: ſo würde ſich auch die an-
gemeſſene Benennung gefunden haben. Nun aber wird immer
mit jenen Namen fortgerechnet, und was dem einen entgegenge-
ſezt worden iſt, wird dann wieder von demſelbigen prädicirt.
Das iſt auch an ſich bei ſo bewandter Sache recht gut möglich,
weil nämlich die Entgegenſezung keine war; aber Verwirrung
iſt dabei gewiß nicht zu vermeiden, und warum ſoll man ſich
ohne Noth in dieſe hineinbegeben? Was ſagen Sie? iſt doch
erſt ganz kürzlich eine eigne Art von Rationalismus, ich möchte
faſt glauben, nur iſt es mir zu viel Ehre, für mich beſonders
erfunden worden; mich dünkt, er hieß der ideelle Rationalismus,
und ſoll darin beſtehen, daß man zugiebt, ein natürliches könne
532 zugleich ein übernatürliches ſein. So dankbar ich aber auch

dafür bin, ſo weiß ich doch noch einen beſſern Rath. Wo nämlich übernatürliches bei mir vorkommt, da iſt es immer ein erſtes, es wird aber hernach ein natürliches als zweites. So iſt die Schöpfung übernatürlich, aber ſie wird hernach Naturzuſammenhang; ſo iſt Chriſtus übernatürlich ſeinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menſchliche Perſon, und eben ſo iſt es mit dem heiligen Geiſt und der chriſtlichen Kirche. Alſo müßte man für mich lieber ein übernatürliches, das zugleich ein natürliches ſein kann, aufſtellen, alſo, wie jenes ein Rationalismus war, müßte dies ein Supernaturalismus ſein, und warum ſollte man ihn nicht reell nennen? Und ſo will ich denn ſagen, ich ſeze mich als reellen Supernaturaliſten, und denke, dieſe Form iſt ſo gut als irgend eine andere. Was aber damit gewonnen iſt, ſehe ich nicht ein, und auch nicht, was wol hindern könnte, wenn man es nicht genauer nimmt als auch Herr Prof. Baur, daß man nicht jeden, der nur nicht grade an den äußerſten Enden ſteht, könnte, wie man wollte, zum Rationaliſten machen oder zum Supernaturaliſten, und wenn er ſich auch nicht um ein Zehntel Sekunde höher oder tiefer geſtimmt hätte.

Doch es iſt wol Zeit, liebſter Freund, daß ich aufhöre, denn ich will nicht ſagen abbreche, damit Sie Sich nicht etwa noch auf eine ſolche deſultoriſche Epiſtel gefaßt machen, wiewol ich freilich noch mancherlei anzubringen hätte. Allein je länger hier, je ſpäter dort; und es wird die höchſte Zeit daß ich mit Ernſt an die Dogmatik ſelbſt gehe. Alſo leben Sie wol und lehren Sie wol; das neue Semeſter iſt vor der Thüre, mein funfzigſtes. Vielleicht bringt es mir einen oder den andern wakkern Jüngling von Ihnen, ſo wie ich Ihnen einen ſende mit meinem freundlichſten Gruß und der Verſicherung, daß ich immer unverändert der Ihrige bin.

Der

chriſtliche Glaube

nach
den Grundſäzen
der
evangeliſchen Kirche
im Zuſammenhange dargeſtellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Dritte unveränderte Ausgabe.

Erſter Band.

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Proslog. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1835.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1835.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

85

Vorrede

zur zweiten Ausgabe.

Indem mir jezt, eben weil ich ſie nicht wieder abdrukken will, die Vorrede vor Augen liegt, mit welcher ich vor nunmehr Neun Jahren dieſes Werk bei ſeinem erſten Erſcheinen begleitete, verweile ich am liebſten bei dem Wunſche, mit welchem ſie ſchließt, daß nämlich das Buch wo möglich durch ſich ſelbſt, wo nicht, doch durch den Widerſpruch, den ſeine Unvollkommenheiten aufregen würden, zu einer immer helleren Verſtändigung über den Inhalt unſeres evangeliſchen Glaubens beitragen möge. Denn dieſer Wunſch iſt, Gott ſei Dank, nicht unerfüllt geblieben, nur daß ich nicht zu unterſcheiden vermag, wieviel von der Aufregung, welche es im theologiſchen Publicum hervorgebracht und von dem Widerſpruch den es erfahren hat, auf ſeinen Wahrheitsgehalt und wieviel uf ſeine Unvollkommenheiten zu rechnen iſt. Dies wird erſt ie Sache ſelbſt im weiteren Fortgang des jezt ſo kräftig ufgeregten Streites zeigen. Möge dieſer nur in ſeinem ſachgemäßen Gange bleiben, und niemand meinen, daß Gewaltſamkeiten, welche in der Kirche ſelbſt geübt werden, das Feuer ſeien, in welchem ſich am ſicherſten ausweiſe, wer mit Stroh gebaut habe, und wer mit köſtlichen Steinen. Denn ſo fremdartiger Kämpfe Ausgang giebt niemals eine Bürgſchaft für die Güte der Sache.

Ueber mein Verfahren bei dieſer neuen Ausgabe habe ich mich im weſentlichen ſchon anderwärts *) erklärt. Dennoch finden vielleicht viele Leſer auch außer der Einleitung den Unterſchied zwiſchen beiden Ausgaben bedeutender als ſie erwartet hatten. Wie groß er aber auch ſein möge, ſo iſt doch kein Hauptſaz aufgegeben oder in ſeinem eigentlichen Gehalt verändert worden. Mich kürzer zu faſſen iſt mir, ſo ſehr ich mich auch beſtrebte, im Ganzen nicht gelungen. Es war auch ſchwer möglich, da die Erfahrung gezeigt hat, daß die Erläuterungen ſelbſt noch mancher Erläuterung bedurften. Doch indem ich mich hiermit nach Kräften abmühte, und hoffte, wenn auch nicht kürzer, ſo werde doch manches deutlicher gefaßt ſein und Mißverſtändniſſen abgeholfen oder vorgebeugt, hat mich doch am meiſten das Vertrauen geſtärkt, daß die Zeit nicht gar fern ſein mag, wann man über manches nun endlich veraltete, ſo wie über manches immer noch verkannnte nicht mehr nöthig haben wird ausführlich zu reden.

---

*) S. Dr. Schleiermachers Sendſchreiben über ſeine Glaubenslehre an Dr. Lücke, in den theol. Studien und Kritiken. Zweiter Band zweites Heft S. 255 ff. und drittes Heft S. 481 ff.

Dann wird auch ein ſpäterer von gleicher Anſicht ausgehender eine bei weitem kürzere Dogmatik ſchreiben können. Denn daß es ſolche geben wird auch künftig, daran zweifle ich keinesweges, wenn ich gleich auf das beſtimmteſte gegen die Ehre proteſtiren muß, die man mir ſeitdem hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologiſchen Schule aufzuführen. Ich proteſtire dagegen, weil es mir an beidem fehlt, was hiezu gehört. Ich entſinne mich nämlich nicht etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die Bezeichnung; und eben ſo wenig habe ich jemals mit meinen Gedanken etwas anderes bezwekkt, als ſie anregend mitzutheilen, damit Jeder ſie nach ſeiner Weiſe gebrauche. Nur in dieſem Sinn auch, und nicht als eine Fundgrube von Formeln, an denen ſich nachſprechende Schüler wieder erkennen, gebe ich dies Buch zum zweiten und gewiß lezten Mal heraus. Denn ſollte mir noch mehr Zeit vergönnt ſein: ſo würde ich lieber noch über andere theologiſche Disciplinen wenigſtens kurze Entwürfe mittheilen.

Habe ich mir nun bei der erſten Ausgabe zu viel angemaßt, indem ich mein Buch für die erſte Glaubenslehre erklärte, welche mit Rükſicht auf die Vereinigung beider evangeliſchen Kirchengemeinſchaften abgefaßt ſei, ſo reiche ich dieſen Ehrenkranz mit Freuden meinem lieben Freunde, dem Herrn G. K. R. Schwarz in Heidelberg. Ich bemerke nur, daß, da es als die Grundbedingung der in hieſigen

Landen vollzogenen Vereinigung anzuſehen iſt, daß es einer dogmatiſchen Ausgleichung zwiſchen beiden Theilen gar nicht bedürfe, und noch viel weniger eines neuen Symbols, mir ganz eigentlich oblag, nicht nur von dieſer Vorausſetzung auszugehen, ſondern ſie auch als einen feſtſtehenden Grundſaz nach meinen beſten Kräften durch eine freie und verſöhnende Behandlung der fraglichen Schriften zu realiſiren.

Schließlich bemerke ich nur noch, daß da die beiden Bände der erſten Ausgabe ſo ſehr ungleich ausgefallen waren, ich einen Theil des früheren zweiten noch mit in dieſen erſten hineingezogen habe, ſo daß dieſe äußere Veränderung mit der inneren Organiſation des Ganzen nichts zu ſchaffen hat. Der zweite Band ſoll dieſem erſten, wie ich wünſche und hoffe, in kurzer Zeit nachfolgen.

Berlin, am Donnerſtag nach Quaſimodogeniti 1830.

Dr. Fr. Schleiermacher.

Inhalt

des erſten Bandes.

Einleitung. §. 1 — 31. . . . . . . S. 1 — 164
Erklärung. §. 1. . . . . — 1 — 2
Erſtes Kapitel. Zur Erklärung der Dogmatik. §. 2 — 19. . . . . . . — 3 — 120
Einleitung. §. 2. . . . . — 3 — 6
I. Zum Begriff der Kirche. Lehnſätze aus der Ethik. §. 3 — 6. . . . . . . — 6 — 38
II. Von den Verſchiedenheiten der frommen Gemeinſchaften überhaupt. Lehnſätze aus der Religionsphiloſophie. §. 7 — 10. . . . . — 38 — 67
III. Darſtellung des Chriſtenthums ſeinem eigenthümlichen Weſen nach. Lehnſätze aus der Apologetik. §. 11 — 14. . — 67 — 99
IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur chriſtlichen Frömmigkeit. §. 15 — 19. — 99 — 120
Zweites Kapitel. Von der Methode der Dogmatik. §. 20 — 31. . . . . — 120 — 164
Einleitung. §. 20. . . . . — 120 — 121

I. Von der Ausſonderung des dogmatiſchen Stoffs. §. 21 — 26. . . . . . . S. 122 — 144
II. Von der Geſtaltung der Dogmatik. §. 27 — 31. . . . . — 144 — 164

Der Glaubenslehre Erſter Theil.

Entwikklung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſezt wird, aber auch immer mit enthalten iſt. §. 32 — 61. . . . . — 167 — 312
Einleitung. §. 32 — 35. . . . . — 167 — 181
Erſter Abſchnitt. Beſchreibung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrükkt. §. 36 — 49. . . . . — 182 — 254
Einleitung. §. 36 — 39. . . . . . . — 182 — 192
Erſtes Lehrſtükk. Von der Schöpfung. §. 40. 41. . . . . — 192 — 202
Erſter Anhang. Von den Engeln. §. 42. 43. . . . . — 202 — 208
Zweiter Anhang. Vom Teufel. §. 44. 45. . . . . — 209 — 222
Zweites Lehrſtükk. Von der Erhaltung. §. 46 — 49. . . . . . . — 222 — 254
Zweiter Abſchnitt. Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern es das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen. §. 50 — 56. . . . . — 255 — 309
Einleitung. §. 50. 51. . . . . — 255 — 268
Erſtes Lehrſtükk. Ewigkeit Gottes. §. 52. . . . . — 268 — 273

Zweites Lehrſtükk. Allgegenwart. Zuſaz. Unermeßlichkeit §. 53. . . . S. 273—280
Drittes Lehrſtükk. Allmacht. §. 54. — 280—291
Viertes Lehrſtükk. Allwiſſenheit. §. 55. — 291—301
Anhang. Von einigen andern göttlichen Eigenſchaften. §. 56. . . . . . . — 301—309
Dritter Abſchnitt. Von der Beſchaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet iſt. §. 57 — 61. . . . . — 310—342
Einleitung. §. 57. 58. . . . . — 310—317
Erſtes Lehrſtükk. Von der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt. §. 59. — 317—325
Zweites Lehrſtükk. Von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen. §. 60. 61. . . . . — 326—342

Der Glaubenslehre Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, wie ſie durch den Gegenſaz beſtimmt ſind §. 62. . . . . . — 345.
Einleitung. §. 62—64. . . . . — 345—357
Des Gegenſazes erſte Seite. Entwikklung des Bewußtſeins der Sünde. §. 65—85. . . . . — 358—477
Einleitung. §. 65. . . . . — 358—360
Erſter Abſchnitt. Die Sünde als Zuſtand des Menſchen. §. 66—74. . . . — 361—421
Einleitung §. 66—69. . . . . — 361—375
Erſtes Lehrſtükk Von der Erbſünde. §. 70—72. . . . . — 376—408

Zweites Lehrſtükk. Von der wirklichen Sünde. §. 73. 74. . . . . . . S. 408 — 421

Zweiter Abſchnitt. Von der Beſchaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §. 75 — 78. . . . . . . — 422 — 436

Dritter Abſchnitt. Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das Bewußtſein der Sünde beziehen. §. 79 — 85. . . . . — 437 — 477

Einleitung. §. 79. –82 . . . . — 437 — 459

Erſtes Lehrſtükk. Heiligkeit Gottes. §. 83. . . . . — 460 — 465

Zweites Lehrſtükk. Gerechtigkeit Gottes. §. 84. . . . . — 465 — 475

Anhang. Barmherzigkeit Gottes. §. 85. — 475 -- 477

Einleitung.

§. 1. Dieſe Einleitung hat keinen andern Zweck als, theils die dem Werke ſelbſt zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzuſtellen, theils die in demſelben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

1. Es kann nur dann überflüßig ſein, die Behandlung einer Diſciplin mit einer Erklärung derſelben anzufangen, wenn ein vollkommnes Einverſtändniß darüber mit Sicherheit vorausgeſetzt werden kann. Dies wiederum iſt nur der Fall, theils wenn über die Anwendung derſelben ſich nie ein Streit erhoben at, theils wenn ſie einem größeren wiſſenſchaftlichen Ganzen an- ehört, welches ſich überall auf dieſelbe Weiſe begrenzt und ge- iedert findet.

Was nun das erſte anbetrifft: ſo können wir allerdings da- n ausgehn, daß von der Dogmatik in den meiſten chriſtlichen rchengemeinſchaften Gebrauch gemacht wird in ihrer inneren Ueber- erung und in ihrem äußeren Verkehr mit anderen: aber was es s eigentlich ſei, wodurch Säze chriſtlich religiöſen Inhaltes dog- iſche werden, darüber möchte man ſchwerlich einverſtanden ſein. n ſo das andere anlangend würde wol die Dogmatik allgemein aßjenige Gebiet geſtellt werden, welches wir durch den Aus- theologiſche Wiſſenſchaften bezeichnen. Aber man darf nur die angeſehenſten unter den encyklopädiſchen Ueberſichten dieſes Faches vergleichen, um zu ſehen, wie verſchieden daſſelbe gegliedert wird, wie anders Andere die einzelnen Diſciplinen, und dies gilt von der Dogmatik in vorzüglichem Grade, faſſen, gegen einander ſtellen und abſchäzen. Natürlich wäre es zwar, die in meiner Ueberſicht gegebene [1] Erklärung zum Grunde zu legen; allein jene Schrift iſt zu kurz und aphoriſtiſch, als daß es nicht nöthig ſein ſollte, dem dort geſagten mit einigen Erläuterungen zu Hülfe zu kommen. Auch die Ueberſchrift dieſes Werkes, wobei der Name Dogmatik vermieden worden iſt, enthält Elemente zu einer Erklärung; aber theils nicht vollſtändig, theils ſind die einzelnen Beſtandtheile ſelbſt nicht außer allem Bedürfniß erklärt zu werden. Daher wird dieſer Theil der Einleitung ſeinen Weg unabhängig gehen; und nur wie die Entwiklung ſtufenweiſe fortſchreitet, wird der Leſer auf die betreffenden Stellen jener kurzen Darſtellung verwieſen werden. Es folgt übrigens hieraus von ſelbſt, da das was der Erklärung einer Wiſſenſchaft vorangeht, nicht zur Wiſſenſchaft ſelbſt gehören kann, daß alle Säze, welche hier vorkommen werden, nicht ſelbſt auch dogmatiſche ſein können.

2. Methode und Anordnung eines Werkes — ſofern die Natur des Gegenſtandes Verſchiedenheiten darin zuläßt, und auch dieſes iſt, wie die Sache ſelbſt zeigt, bei der Dogmatik in hohem Grade der Fall, — rechtfertigen ſich allerdings am beſten durch den Erfolg. Aber der günſtigſte Erfolg kann doch nur erzielt werden, wenn die Leſer mit beidem im voraus befreundet ſind. Denn dadurch wird es ihnen möglich, jeden Saz gleich in ſeinen mannigfaltigen Beziehungen zu überſchauen. Und auch die Vergleichung einzelner Abſchnitte mit den gleichhaltigen ähnlicher aber anders organiſirter Werke, die ſonſt nur verwirren müßte, kann unter dieſer Bedingung lehrreich werden.

Die größten Verſchiedenheiten in der Anordnung und Methode werden allerdings die ſein, welche mit einer beſtimmten Auffaſſungsweiſe des Begriffs der Dogmatik ſo zuſammenhängen, daß wo eine andere zum Grunde gelegt wird, ſie nicht mehr Platz finden. Es giebt aber außerdem auch geringere, zwiſchen denen man wählen kann, auch wenn man von derſelben Erklärung ausgeht.

---

[1] Kurze Darſtellung, S. 36. §. 3.

Erſtes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

§. 2. Da die Dogmatik eine theologiſche Diſciplin iſt, und alſo lediglich auf die chriſtliche Kirche ihre Beziehung hat: ſo kann auch nur erklärt werden was ſie iſt, wenn man ſich über den Begriff der chriſtlichen Kirche verſtändiget hat.

Anm. Vgl. Kurze Darſtellung Einleit. §. 1. 2. 5. 22. 23. 1. Theil. Einl. §. 1. 2. 3. 6. 7. Erſter Abſchn. §. 1. 2. Sacks Apologetik. Einl. §. 1—5.

1. Der Ausdrukk theologiſche Diſciplin wird hier in dem Sinne genommen, welcher in der erſten angezogenen Stelle entwikkelt iſt. Hieraus folgt ſchon, daß dieſe Glaubenslehre ſich völlig von der Aufgabe losſagt, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzuſtellen oder auch eine Anthropologie und Eſchatologie, von denen in der chriſtlichen Kirche Gebrauch gemacht werden ſolle, ohnerachtet ſie in derſelben nicht eigenthümlich entſtanden ſind, oder auch in denen die Säze des chriſtlichen Glaubens vernunftmäßig erwieſen werden ſollen. Denn was über dieſe Gegenſtände von der menſchlichen Vernunft für ſich betrachtet ausgeſagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur chriſtlichen Kirche ſtehen als zu jeder andern Glaubens- oder Lebens-Gemeinſchaft.

2. Müſſen wir alſo einen Begriff der chriſtlichen Kirche voranſchikken, um dieſem gemäß uns darüber zu erklären, was die Dogmatik in derſelben ſein und leiſten ſoll: ſo wird dieſer ſelbſt nur richtig zu erzielen ſein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffaſſung der Eigenthümlichkeit der chriſtlichen. Der allgemeine Begriff der Kirche nun muß vorzüglich, wenn es dergleichen wirklich geben ſoll, aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinſchaft iſt, welche nur durch freie menſchliche Handlungen entſteht und nur durch ſolche fortbeſtehen kann. Das eigenthümliche der chriſtlichen kann weder rein wiſſenſchaftlich begriffen oder abgeleitet noch bloß empiriſch aufgefaßt werden[1]. Denn keine Wiſſenſchaft kann das individuelle durch den bloßen Gedanken erreichen und hervorbringen, ſondern muß immer bei einem allgemeinen ſtehen bleiben. Wie alle ſogenannten Conſtructionen a priori auf dem geſchichtlichen Gebiet immer an der Aufgabe geſcheitert ſind, daß das ſolchergeſtalt von oben abgeleitete ſich nun auch als wirklich daſſelbe zeigen ſollte mit dem geſchichtlich gegebenen: ſo iſt es unläugbar auch hier. Die bloß empiriſche Auffaſſung hingegen hat kein Maaß noch eine Formel, um das Weſentliche und ſich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterſcheiden. Wenn nun aber die Ethik den Begriff der Kirche aufſtellt: ſo kann ſie allerdings auch an dem, was die Baſis dieſer Gemeinſchaften iſt, das ſich überall gleiche von dem, was ſich als eine veränderliche Größe verhält, abſondern, um ſo durch eine Eintheilung des ganzen Gebietes die Oerter zu beſtimmen, in welche die individuellen Geſtaltungen, ſobald ſie geſchichtlich aufgefunden ſind, eingeſtellt werden könnten. Und auf dieſe Weiſe die Geſammtheit aller durch die eigenthümliche Verſchiedenheit ihrer Baſen von einander geſonderten Kirchengemeinſchaften nach ihren Verwandſchaften und Abſtufungen als ein geſchloſſenes den Begriff erſchöpfendes Ganze darzuſtellen, wäre das Geſchäft eines beſonderen Zweiges der wiſ-

---

[1] Vgl. Kurze Darſtell. Einleit. §. 22. Phil. Th. §. 1.

ſenſchaftlichen Geſchichtskunde, welchen man ausſchließend mit dem Namen Religionsphiloſophie bezeichnen ſollte, ſo wie der Name Rechtsphiloſophie vielleicht am beſten aufgeſpart bliebe für eine analoge kritiſche Diſciplin, welche mit Bezug auf den in der Ethik entwikkelten allgemeinen Begriff des Staates daſſelbe zu leiſten hätte für die verſchiedenen individuellen Geſtaltungen bürgerlicher Vereine. Die Löſung jener Aufgabe der Religionsphiloſophie iſt allerdings verſchiedentlich verſucht worden, aber nicht auf einem ſo allgemein geltenden wiſſenſchaftlichen Verfahren ruhend, noch in ſolchem Gleichgewicht des geſchichtlichen und ſpeculativen ſich haltend, daß wir uns darauf als auf etwas anerkannt befriedigendes in unſern theologiſchen Diſciplinen berufen könnten. Am nächſten nämlich hätte an dieſe Reſultate der Religionsphiloſophie anzuſchließen die Apologetik, um daraus die Beſchreibung von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums und von ſeinem Verhältniß zu andern Kirchen zum Grunde zu legen. Wenn nun aber die Apologetik erſt als eine für unſere Zeiten neu zu geſtaltende theologiſche Diſciplin gehörig anerkannt wäre: ſo würde es nicht gerathen ſein, ihre Erſcheinung bis eine befriedigende Entwiklung der Religionsphiloſophie vorhanden wäre auszuſezen. Vielmehr müßte ſie bis dahin ein abgekürztes Verfahren für ſich einſchlagen. Sie würde dann auf demſelben Punkt wie die Religionsphiloſophie beginnen und auch denſelben Weg einſchlagen, aber alles dasjenige unausgeführt zur Seite liegen laſſen, was nicht zur Ausmittelung des Chriſtenthums unmittelbar beiträgt. Da aber nun dieſe Diſciplin nur eben wieder aufzuleben beginnt, ſo hat die folgende Entwiklung dieſes ſelbſt zu leiſten.

3. Dieſer erſte Theil unſerer Einleitung hat alſo nur Lehnſäze, d. h. andern wiſſenſchaftlichen Diſciplinen angehörige, zuſammenzuſtellen und anzuwenden, und zwar ſind es Säze aus der Ethik, aus der Religionsphiloſophie und aus der Apologetik. Natürlich kann das Ergebniß einer aus ſolchen Beſtandtheilen zuſammengeſezten Unterſuchung ebenfalls auf kein allgemeines Anerkenntniß Anſpruch machen, ausgenommen wenn auch diejenige

Geſtaltung der Ethik und der Religionsphiloſophie die dabei zum Grunde liegt ebenfalls anerkannt würden. Hieraus erhellt, wie ſich ſchon hier bei den erſten Anfängen Veranlaſſung genug zeigt zu ſehr verſchiedenen Erklärungen und Auffaſſungen der Dogmatik, deren jede ſich nur als Vorarbeit für eine künftige anſehen kann, wenn die wiſſenſchaftlichen Diſciplinen, auf welche Bezug genommen werden muß, feſter werden geſtellt ſein, während deſſen jedoch das Chriſtenthum ſelbſt völlig daſſelbige bleibt.

Zuſaz. 1. Hiermit ſoll indeß keinesweges behauptet werden, daß dieſe Säze in einer ſelbſtändigen Behandlung der Wiſſenſchaften, denen ſie angehören, in derſelben Geſtalt vorkommen müßten, in welcher ſie hier aufgeſtellt werden. Dies iſt vielmehr unwahrſcheinlich, da uns hier alles dasjenige fehlt, was ihnen dort würde vorangegangen ſein.

2. Unter Ethik wird hier verſtanden die der Naturwiſſenſchaft gleichlaufende ſpeculative Darſtellung der Vernunft in ihrer Geſammtwirkſamkeit. Unter Religionsphiloſophie eine kritiſche Darſtellung der verſchiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinſchaften, ſofern ſie in ihrer Geſammtheit die vollkommne Erſcheinung der Frömmigkeit in der menſchlichen Natur ſind. Der Ausdrukk Apologetik iſt erklärt Kurze Darſt. S. 14. §. 14.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnſäze aus der Ethik.

§. 3. Die Frömmigkeit, welche die Baſis aller kirchlichen Gemeinſchaften ausmacht, iſt rein für ſich betrachtet weder ein Wiſſen noch ein Thun, ſondern eine Beſtimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins.

Anm. Vgl. Red. üb. d. Relig. S. 56—77.

1. Daß eine Kirche nichts anders iſt als eine Gemeinſchaft in Beziehung auf die Frömmigkeit iſt für uns evangeliſche Chriſten wol außer allen Zweifel geſezt, da wir es einer Kirche gleich zur Ausartung anrechnen, wenn ſie etwas anderes als dieſes, ſeien es nun die Angelegenheiten der Wiſſenſchaft oder der äuße-

ren Ordnung, mit beſorgen will; wie wir uns auch immer dagegen ſträuben, wenn die Leitenden im Staat oder die in der Wiſſenſchaft als ſolche zugleich die Angelegenheiten der Frömmigkeit ordnen wollen. Wogegen wir den lezten nicht wehren mögen, ſowol die Frömmigkeit ſelbſt als die Gemeinſchaft welche ſich auf ſie bezieht, aus ihrem Standpunkt zu betrachten und zu beurtheilen, und ihren eigentlichen Ort im Geſammtgebiet des menſchlichen Lebens zu beſtimmen, in ſofern auch Frömmigkeit und Kirche ein Stoff ſind für das Wiſſen; vielmehr gehen wir hier ſelbſt auf eine ſolche Betrachtung ein. So wehren wir auch den Leitenden im Staate nicht, die äußeren Verhältniſſe der frommen Gemeinſchaften nach den Principien der bürgerlichen Ordnung feſtzuſtellen, welches jedoch keinesweges in ſich ſchließt, daß dieſe Gemeinſchaft vom Staat ausgehe oder ein Beſtandtheil deſſelben ſei. — Aber nicht nur wir, ſondern auch ſolche Kirchengemeinſchaften, welche es nicht ſo genau damit nehmen, Kirche und Staat oder kirchliche und wiſſenſchaftliche Gemeinſchaft auseinander zu halten, werden doch unſerer Erklärung zuſtimmen müſſen; denn ſie können doch nur mittelbarerweiſe der Kirche einen Einfluß auf jene Gemeinſchaften beilegen, als das weſentliche Geſchäft derſelben aber können [illegible] ſie nur das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit betrachten.

2. Wenn hier Gefühl und Selbſtbewußtſein als gleichgeltend neben einander geſtellt werden: ſo iſt die Abſicht dabei keinesweges einen beide Ausdrükke ſchlechthin gleichſtellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen. Der Ausdrukk Gefühl iſt in der Sprache des gemeinen Lebens längſt auf unſerm Gebiet gebräuchlich; allein für die wiſſenſchaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Beſtimmung, und dieſe ſoll ihm durch das andere Wort gegeben werden. Nimmt alſo jemand den Ausdrukk Gefühl in einem ſo weiten Sinne, daß er auch bewußtloſe Zuſtände darunter begreift: ſo ſoll er erinnert ſein, daß von dieſer Gebrauchsweiſe hier zu abſtrahiren iſt. Wiederum iſt dem Ausdrukk Selbſtbewußtſein die Beſtimmung unmittelbar hinzugefügt, damit niemand an

ein ſolches Selbſtbewußtſein denke, welches kein Gefühl iſt, wenn man nämlich Selbſtbewußtſein das Bewußtſein von ſich ſelbſt nennt, welches mehr einem gegenſtändlichen Bewußtſein gleicht, und eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und als ſolche durch die Betrachtung ſeiner ſelbſt vermittelt iſt. Rükkt eine ſolche Vorſtellung von uns ſelbſt, wie wir uns in einem gewiſſen Zeittheil finden, denkend z. B. oder wollend, ganz nahe, oder durchſchießt ſchon ſogar die einzelnen Momente des Zuſtandes: ſo erſcheint dies Selbſtbewußtſein als den Zuſtand ſelbſt begleitend. Jenes eigentliche unvermittelte Selbſtbewußtſein aber, welches nicht Vorſtellung iſt ſondern im eigentlichen Sinne Gefühl, iſt keineswegs immer nur begleitend; vielmehr wird jedem in dieſer Hinſicht eine doppelte Erfahrung zugemuthet. Einmal daß es Augenblikke giebt, in denen hinter einem irgendwie beſtimmten Selbſtbewußtſein alles Denken und Wollen zurüktritt; dann aber auch daß bisweilen dieſelbe Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins während einer Reihe verſchiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf dieſe ſich nicht bezieht und ſie alſo auch nicht im eigentlichen Sinne begleitet. So ſind Freude und Leid, dieſe überall auf dem religiöſen Gebiet bedeutenden Momente, eigentliche Gefühlszuſtände im obigen Sinn; wogegen Selbſtbilligung und Selbſtmißbilligung, abgeſehen davon daß ſie hernach in Freude und Leid übergehen, an und für ſich mehr dem gegenſtändlichen Bewußtſein von ſich ſelbſt angehören als Ergebniſſe einer analyſirenden Betrachtung. Nirgends ſtehn ſich vielleicht beide Formen näher, eben deshalb aber ſezt auch dieſe Zuſammenſtellung den Unterſchied in das hellſte Licht.

Anm. Sehr verwandt und leicht auf die meinige zu übertragen iſt **Steffens** Beſchreibung vom Gefühl (Falſche Theol. S. 99. 100.) „Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungetheilten Daſeins ꝛc.“ Wogegen die von **Baumgarten-Cruſius** (Einl. i. d. St. d. Dogm. S. 56), abgeſehen von der Entgegenſezung zwiſchen Gefühl und Selbſtbewußtſein, theils nicht das Ganze, ſondern nur die höhere Region des Gefühls umfaßt, theils auch durch den Gebrauch des Ausdrukks Wahrnehmung das Gefühl in das Gebiet des gegenſtändlichen Bewußtſeins hinüber zu ſpielen ſcheint.

3. Der Saz ſcheint vorauszuſezen, es gebe kein viertes zu Wiſſen, Thun und Gefühl. Er thut dies jedoch nicht in dem Sinne, als ob er eine apagogiſche Beweisführung ſein wollte; ſondern er ſtellt jene beiden nur neben dieſes, um mit der Erklä- 10
rung zugleich die vorhandenen abweichenden Erklärungen aufzunehmen und zu behandeln. So daß wir die Frage, ob es in der Seele ein ſolches viertes gebe, ganz bei Seite liegen laſſen könnten, wenn uns nicht theils daran gelegen ſein müßte uns zu überzeugen, ob noch ein anderer Ort vorhanden iſt, den man der Frömmigkeit anweiſen könnte, theils wir uns auch anſchikken müßten auch das Verhältniß klar aufzufaſſen, welches zwiſchen der chriſtlichen Frömmigkeit an ſich und ſowol dem chriſtlichen Glauben, ſofern er in die Form des Wiſſens gebracht werden kann, als auch dem chriſtlichen Thun ſtatt findet. Wäre nun das Verhältniß jener drei irgendwo auf eine allgemein-anerkannte Weiſe dargethan: ſo dürften wir uns nur darauf berufen. Nun aber muß hier das nöthige darüber geſagt werden, was aber nur als ein geliehenes aus der Seelenlehre anzuſehen iſt, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl ſei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt. Das Leben iſt aufzufaſſen als ein Wechſel von Inſichbleiben und Ausſichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtſeins conſtituiren das Inſichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Ausſichheraustreten iſt; in ſofern alſo ſtehen Wiſſen und Gefühl zuſammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wiſſen als Erkannthaben ein Inſichbleiben des Subjectes iſt, ſo wird es doch als Erkennen nur durch ein Ausſichheraustreten deſſelben wirklich, und iſt in ſofern ein Thun. Das Fühlen hingegen iſt nicht nur in ſeiner Dauer als Bewegtwordenſein ein Inſichbleiben, ſondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, ſondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und iſt alſo, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Inſichbleiben: und in ſofern ſteht es allein jenen beiden dem Wiſſen und dem

11 Thun gegenüber. — Wenn nun die Frage entſteht, ob es zu dieſen dreien, Gefühl Wiſſen und Thun, ein viertes oder zu jenen beiden, Inſichbleiben und Ausſichheraustreten, ein drittes giebt: ſo iſt freilich die Einheit von dieſen keines von den zweien oder dreien; aber niemand kann dieſe doch neben jene ſtellen als ein ſolches drittes oder viertes wie ſie ſelbſt ſind, ſondern dieſe Einheit iſt das Weſen des Subjectes ſelbſt, welches ſich in jenen einander gegenübertretenden Formen kund giebt, und alſo, wie man es auch in dieſer beſonderen Beziehung nennen möge, der gemeinſchaftliche Grund derſelben. Eben ſo iſt auf der andern Seite jeder wirkliche Moment des Lebens ſeinem Geſamtgehalte nach ein zuſammengeſeztes aus jenen zweien oder dreien, wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder als Keime vorhanden ſein werden. Aber ein drittes zu jenen zweien, wovon das eine wieder zweigetheilt iſt, wird ſchwerlich gegeben werden können.

4. Wenn alſo, dieſe drei geſezt, Gefühl Wiſſen und Thun, die ſchon oft vorgetragene Behauptung hier wieder aufgeſtellt wird, daß von dieſen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört: ſo ſoll ſie dadurch wie ſchon aus dem obigen folgt, keinesweges von aller Verbindung mit dem Wiſſen und Thun ausgeſchloſſen werden. Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbſtbewußtſein überall den Uebergang vermittelt zwiſchen Momenten worin das Wiſſen und ſolchen worin das Thun vorherrſcht, indem z. B. aus demſelben Wiſſen, je nachdem eine andere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Thun hervorgeht als in dem Andern: ſo wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wiſſen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in ſich ſchließen. Aber eben dieſes iſt die Wahrheit des Sazes, keinesweges eine Einwendung dagegen; denn wäre es anders, ſo könnten ſich ja die frommen
12 Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, ſondern die Frömmigkeit wäre etwas für ſich ohne allen Einfluß auf die übrigen geiſtigen Lebensverrichtungen. In dieſer Wahrheit

aber tritt unſer Saz, durch welchen der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen geſichert wird, den anderweitigen Behauptungen entgegen, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen oder ein Thun oder beides oder ein aus Gefühl Wiſſen und Thun gemiſchter Zuſtand, und in dieſer polemiſchen Beziehung iſt nun unſer Saz noch genauer zu betrachten. — Soll nun die Frömmigkeit im Wiſſen beſtehen, ſo wäre ſie doch wohl vorzüglich dasjenige Wiſſen ganz oder das weſentliche davon, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgeſtellt wird, oder es müßte durchaus falſch ſein, daß wir hier um der Glaubenslehre willen das Weſen der Frömmigkeit aufſuchen. Iſt nun die Frömmigkeit dieſes Wiſſen, ſo muß auch das Maaß dieſes Wiſſens in einem Menſchen das Maaß ſeiner Frömmigkeit ſein. Denn was nicht in ſeinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Gegenſtandes iſt, darin kann auch nicht das Weſen deſſelben beſtehen. Sonach wäre unter der aufgeſtellten Vorausſezung der beſte Inhaber der chriſtlichen Glaubenslehre auch immer zugleich der frömmſte Chriſt. Und dieſes wird doch, auch wenn wir gleich bevorworten, jener beſte ſei nur der, welcher ſich auch am meiſten an das weſentliche halte, und dieſes nicht etwa über den Nebenſachen und Außenwerken vergäße, dennoch niemand annehmen, ſondern vielmehr daß mit gleicher Vollkommenheit jenes Wiſſens ſehr verſchiedene Grade der Frömmigkeit beſtehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit ſehr verſchiedene Grade dieſes Wiſſens. Doch vielleicht wendet man ein, die Behauptung, die Frömmigkeit ſei ein Wiſſen, meine nicht ſowol den Inhalt jenes Wiſſens, ſondern die den Vorſtellungen beiwohnende Gewißheit, ſo daß die Kenntniß der Glaubenslehren Frömmigkeit ſei nur wegen der ihnen beigelegten Gewißheit und alſo wegen der 13 Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derſelben ohne Ueberzeugung ſei hingegen gar keine Frömmigkeit. Dann wäre alſo die Stärke der Ueberzeugung das Maaß der Frömmigkeit; und dies haben gewiß auch diejenigen vorzüglich im Sinn, welche das Wort Glaube ſo gern durch Ueberzeugungstreue umſchreiben.

Allein in allen andern eigentlicheren Gebieten des Wiſſens hat die Ueberzeugung ſelbſt kein anderes Maaß als die Klarheit und Vollſtändigkeit des Denkens ſelbſt. Soll es ſich nun mit dieſer Ueberzeugung eben ſo verhalten: ſo kämen wir doch auf das vorige zurükk, daß der, welcher die religiöſen Säze am klarſten und vollſtändigſten einzeln und in ihrem Zuſammenhange denkt, auch der frömmſte ſein müßte. Soll nun dieſes verworfen bleiben und die Vorausſezung doch beſtehen: ſo müßte die Gewißheit hier eine andere ſein und ein anderes Maaß haben. Möge dann immer die Frömmigkeit mit dieſer Gewißheit noch ſo innig zuſammenhängen: ſo hängt ſie deshalb nicht auf dieſelbe Weiſe mit jenem Wiſſen zuſammen. Soll aber doch das Wiſſen welches die Glaubenslehre bildet ſich auf die Frömmigkeit beziehn: ſo erklärt ſich dies ſo, daß die Frömmigkeit allerdings der Gegenſtand jenes Wiſſens iſt, daß aber dieſes nur, ſofern den Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins eine Gewißheit einwohnt, kann entwikkelt werden. — Soll hingegen die Frömmigkeit im Thun beſtehn: ſo iſt offenbar, daß das ſie conſtituirende Thun nicht durch ſeinen Inhalt beſtimmt ſein kann; denn die Erfahrung lehrt, daß neben dem vortrefflichen auch das ſcheußlichſte, neben dem gehaltreichſten auch das leerſte und bedeutungsloſeſte als fromm und aus Frömmigkeit gethan wird. Wir ſind alſo nur an die Form, an die Art und Weiſe gewieſen, wie das Thun zu Stande kommt. Dieſe aber iſt nur aus den beiden Endpunkten zu begreifen, dem zum Grunde liegenden Antrieb als dem Anfangspunkt und dem beabſichtigten Erfolg als dem Zielpunkt. Nun aber wird niemand eine Handlung mehr oder weniger fromm nennen wegen des größeren oder geringeren Grades der Vollkommenheit, womit der beabſichtigte Erfolg erreicht wird. Sind wir aber auf den Antrieb zurükgeworfen: ſo iſt offenbar, daß jedem Antrieb eine Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, ſei es nun Luſt oder Unluſt, zum Grunde liegt, und daß an dieſen am reinſten ein Antrieb vom andern unterſchieden wird. Sonach wird ein Thun fromm ſein, ſofern die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, das Gefühl welches Affect geworden und in den Antrieb übergegangen war, ein frommes iſt. — Beide Vorausſezungen führen alſo auf denſelben Punkt hin, daß es Wiſſen und Thun giebt zur Frömmigkeit gehörig, daß aber keines von beiden das Weſen derſelben ausmacht, ſondern nur ſofern gehören ſie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es ausſprechendes Handeln ſich ergießt. — Endlich wird niemand läugnen, daß es Gefühlszuſtände giebt, welche wir, wie Reue Zerknirſchung Zuverſicht Freudigkeit zu Gott, an und für ſich fromm nennen ohne Rükſicht auf ein daraus hervorgehendes Wiſſen und Thun, wiewol wir allerdings erwarten, ſowol daß ſie ſich in anderweitig geforderten Handlungen fortſezen, als auch daß ſich der Trieb zur Betrachtung auf ſie richten werde.

5. Aus dem bisher Geſagten geht wol ſchon hervor, wie die Behauptung zu beurtheilen iſt, daß die Frömmigkeit ein Zuſtand ſei, in welchem Wiſſen Fühlen und Thun verbunden iſt. Wir weiſen ſie natürlich zurükk, wenn das Fühlen dabei ſoll aus dem Wiſſen abgeleitet ſein, wie das Thun aus dem Fühlen. Soll ſie aber gar keine Unterordnung ausſagen: ſo iſt ſie eben ſo gut die Beſchreibung eines jeden andern ganz klaren und lebendigen Momentes als eines frommen. Denn wenngleich der Zwekbegriff einer Handlung der Handlung ſelbſt ſchon vorangeht: ſo begleitet er ſie doch zugleich beſtändig, und das Verhältniß zwiſchen beiden drükt ſich zugleich im Selbſtbewußtſein durch einen größeren oder geringeren Grad von Zufriedenheit und Sicherheit aus, ſo daß auch hier in dem Geſammtgehalt des Zuſtandes alle dreie verbunden ſind. Auf ähnliche Weiſe verhält es ſich auch mit dem Wiſſen. Denn als glüklich beendigte Operation der denkenden Thätigkeit ſpricht es ſich im Selbſtbewußtſein als eine zuverſichtliche Gewißheit aus. Zugleich aber wird es auch ein Beſtreben die erkannte Wahrheit mit andern zu verbinden oder Fälle zu deren Anwendung aufzuſuchen, und dieſes iſt der immer zugleich vorhandene Anfang eines Thuns, welches ſich bei der dargebotenen Gelegenheit vollſtändig entwikkelt, und ſo finden wir auch

hier in dem Geſammtzuſtande Wiſſen Fühlen und Thun zuſammen. Wie nun aber der zuerſt beſchriebene Zuſtand demohnerachtet weſentlich ein Thun iſt und der zweite ein Wiſſen, ſo bleibt auch die Frömmigkeit in ihren verſchiedenen Aeußerungen weſentlich ein Gefühlszuſtand. Dieſer wird dann auch in das Denken aufgenommen, aber nur nach Maaßgabe wie Jeder in ſich ſo beſtimmte zugleich zum Denken geneigt und darin geübt iſt: und auf dieſelbe Weiſe nur und nach demſelben Maaß tritt auch dieſe innere Beſtimmtheit heraus in lebendiger Bewegung und darſtellender Handlung. Auch geht aus dieſer Darſtellung ſchon hervor, daß unter Gefühl weder etwas verworrenes gedacht werden ſoll noch etwas unwirkſames, da es einestheils in den lebendigſten Augenblikken am ſtärkſten iſt, und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zum Grunde liegt, anderntheils auch von der Betrachtung ergriffen und als das was es iſt gedacht werden kann. — Wenn aber Andere das Gefühl aus unſerm Gebiet ganz ausſchließen wollen, und deshalb die Frömmigkeit nur beſchreiben als ein Handlungen erzeugendes Wiſſen oder als ein aus einem Wiſſen hervorgegangenes Thun: ſo würden dieſe nicht 16 nur zuerſt dieſes unter ſich ſchlichten müſſen, ob nun die Frömmigkeit das Wiſſen ſein ſoll oder das Thun; ſondern ſie müßten uns auch aufweiſen, wie denn aus einem Wiſſen ein Thun entſtehen könne ohne eine dazwiſchentretende Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Und wenn ſie dieſes zulezt zugeben müſſen, ſo werden ſie ſich aus dem vorigen überzeugen, daß wenn eine ſolche Verflechtung den Charakter der Frömmigkeit an ſich trägt, doch das Wiſſen darin noch nicht und das Thun darin nicht mehr die Frömmigkeit an und für ſich ſei, ſondern dieſe iſt gerade die dazwiſchen tretende Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins. Jenes aber kann ſich immer auch umgekehrt verhalten; das Thun iſt noch nicht die Frömmigkeit in allen den Fällen, in welchen ſich erſt aus dem Gethanhaben ein beſtimmtes Selbſtbewußtſein ergiebt, und das Wiſſen iſt nicht mehr die Frömmigkeit an und für ſich, wenn es keinen andern Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Beſtimmtheit.

§. 4. Das gemeinſame aller noch ſo verſchiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch dieſe ſich zugleich von allen andern Gefühlen unterſcheiden, alſo das ſich ſelbſt gleiche Weſen der Frömmigkeit iſt dieſes, daß wir uns unſrer ſelbſt als ſchlechthin abhängig, oder, was daſſelbe ſagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt ſind.

Anm. Für das in den folgenden Erläuterungen nicht ſelten vorkommende Wort ſchlechthinig bedanke ich mich bei Herrn Prof. Delbrück. Ich wollte es nicht wagen, und habe keine Kunde, daß es ſchon anderwärts vorhanden geweſen. Nun er es aber gegeben, finde ich es ſehr bequem, ihm im Gebrauch deſſelben zu folgen.

1. In keinem wirklichen Bewußtſein, gleichviel ob es nur ein Denken oder Thun begleitet, oder ob es einen Moment für ſich erfüllt, ſind wir uns unſres Selbſt an und für ſich, wie es immer daſſelbe iſt, allein bewußt, ſondern immer zugleich einer wechſelnden Beſtimmtheit deſſelben. Das Ich an ſich kann gegenſtändlich vorgeſtellt werden; aber jedes Selbſtbewußtſein iſt zugleich das eines veränderlichen Soſeins. In dieſem Unterſcheiden des lezteren von dem erſten liegt aber ſchon, daß das veränderliche nicht aus dem ſich ſelbſt gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterſcheiden wäre. In jedem Selbſtbewußtſein alſo ſind zwei Elemente, ein — um ſo zu ſagen — Sichſelbſtſezen und ein Sichſelbſtnichtſogeſezthaben, oder ein Sein, und ein Irgendwiegewordenſein; das lezte alſo ſezt für jedes Selbſtbewußtſein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Beſtimmtheit deſſelben iſt, und ohne welches das Selbſtbewußtſein nicht gerade dieſes ſein würde. Dieſes andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenſtändlich vorgeſtellt. Denn allerdings iſt die Duplicität des Selbſtbewußtſeins der Grund, warum wir jedesmal ein anderes gegenſtändlich aufſuchen, worauf wir unſer Soſein zurükſchieben; allein dies Aufſuchen iſt ein anderer Act mit dem wir es jezt nicht zu thun haben. Sondern in dem Selbſtbewußtſein iſt nur zweierlei zuſammen, das eine Element

drückt aus das Sein des Subjectes für ſich, das andere ſein Zuſammenſein mit anderem. — Dieſen zwei Elementen, wie ſie im zeitlichen Selbſtbewußtſein zuſammen ſind, entſprechen nun in dem Subject deſſen Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit. Könnten wir uns das Zuſammenſein mit anderem wegdenken, uns ſelbſt aber übrigens ſo wie wir ſind: ſo wäre kein Selbſtbewußtſein möglich, welches überwiegend ein Afficirtſein der Empfänglichkeit ausſagte, ſondern dann könnte jedes nur Selbſtthätigkeit ausſagen, welche aber auch, auf keinen Gegenſtand bezogen, nur ein Hervortretenwollen, eine unbeſtimmte Agilität ohne Geſtalt und Farbe wäre. Wie wir uns aber immer nur im Zuſammenſein mit anderm finden: ſo iſt auch in jedem für ſich hervortretenden Selbſtbewußtſein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erſte, und ſelbſt das ein Thun, worunter auch das Erkennen begriffen werden kann, begleitende Selbſtbewußtſein, wiewol es überwiegend eine regſame Selbſtthätigkeit ausſagt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen, durch welchen die urſprüngliche Agilität ihre Richtung empfing, nur daß oft auch dieſe Beziehung eine ganz unbeſtimmte ſein kann. Zu dieſen Sätzen kann die Zuſtimmung unbedingt gefordert werden, und keiner wird ſie verſagen, der einiger Selbſtbeobachtung fähig iſt, und Intereſſe an dem eigentlichen Gegenſtand unſerer Unterſuchungen finden kann.

2. Das gemeinſame aller derjenigen Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffenſein der Empfänglichkeit ausſagen, iſt daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt iſt das gemeinſame in allen denjenigen, welche überwiegend regſame Selbſtthätigkeit ausſagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur weil wir anderwärts her ſo geworden ſind, ſondern vornehmlich weil wir nicht anders als nur durch ein anderes ſo werden konnten. Dieſes weil anderes durch uns beſtimmt wird, und ohne unſere Selbſtthätigkeit nicht ſo beſtimmt werden könnte. Dieſe beiden Erklärungen können indeß noch unvollſtändig zu ſein ſcheinen, indem es auch eine mit anderem nicht

zuſammenhängende Beweglichkeit des Subjectes giebt, welche unter demſelben Gegenſaz zu ſtehen ſcheint. Allein wenn wir ſelbſt von innen heraus irgendwie werden, ohne daß anderes dazu mitgeſezt iſt: ſo iſt dies das einfache Verhältniß der zeitlichen Entwikkung eines ſich weſentlich ſelbſt gleich bleibenden, welche nur ſehr uneigentlich auf den Begriff Freiheit bezogen werden kann. Und wenn wir von innen heraus irgendwie nicht werden können: ſo bezeichnet dies nur die zum Weſen des Subjectes ſelbſt gehörige Grenze ſeiner Selbſtthätigkeit, und dieſe würde nur ſehr uneigentlich können Abhängigkeit genannt werden. — Mit dieſem Gegenſaz iſt übrigens der zwiſchen trüben oder niederdrükkenden und erhebenden oder freudigen Gefühlen, von welchem hernach die Rede ſein wird, keinesweges zu verwechſeln. Denn auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend ſein, wenn das mitausgeſagte Sogewordenſein ſich als ein vollkommnes ankündigt, und eben ſo ein Freiheitsgefühl niederſchlagend, theils wenn der Moment überwiegender Empfänglichkeit, worauf das Thun zurükkgeführt wird, ein ſolcher war, theils wenn die Art und Weiſe der Selbſtthätigkeit ſich als ein nachtheiligeres Zuſammenſein ausſpricht. — Denken wir uns nun Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl in dem Sinne als Eines, daß nicht nur das Subject, ſondern auch das mitgeſezte Andere in beiden daſſelbige iſt: ſo iſt dann das aus beiden zuſammengeſezte Geſammtſelbſtbewußtſein das der Wechſelwirkung des Subjectes mit dem mitgeſezten Anderen. Sezen wir nun die Geſammtheit aller Gefühlsmomente beider Art als Eines, ſo iſt auch das mitgeſezte Andere als eine Geſammtheit oder als Eins zu ſezen, und der lezte Ausdrukk alſo der richtige für unſer Selbſtbewußtſein im allgemeinen, in ſofern es unſer Zuſammenſein mit allem ausſagt, was ſowol unſere Empfänglichkeit anſpricht als auch unſerer Selbſtthätigkeit vorgelegt iſt. Und zwar nicht nur ſofern wir dieſes andere vereinzeln, und jedem wenngleich in noch ſo verſchiedenem Grade ein Verhältniß zu jenem zweifachen in uns zuſchreiben; ſondern auch ſofern wir das geſammte Außeruns als Eines, ja auch weil ja andere Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit, zu welcher wir auch Verhältniß haben, darin geſezt iſt, mit uns ſelbſt zuſammen als Eines, das heißt als Welt ſezen. Demnach iſt unſer Selbſtbewußtſein als Bewußtſein unſeres Seins in der Welt oder unſeres Zuſammenſeins mit der Welt, eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder ſchlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf daſſelbe Mitbeſtimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl giebt es in dieſem ganzen Gebiete nicht. Wir mögen unſere Verhältniſſe zur Natur betrachten oder die in der menſchlichen Geſellſchaft, ſo finden wir eine große Menge von Gegenſtänden in Bezug auf welche Freiheit und Abhängigkeit ſich ſehr das Gleichgewicht halten, und dieſe conſtituiren das Gebiet der Gleichheit in der Wechſelwirkung. Andere üben eine weit größere Einwirkung auf unſere Empfänglichkeit aus als die Einwirkung unſerer Selbſtthätigkeit auf ſie und ſo auch umgekehrt, ſo daß eines von beiden ſich auf ein unmerklich kleines beſchränken kann, aber nie wird eines von beiden Gliedern gänzlich verſchwinden. Vorherrſchend iſt das Abhängigkeitsgefühl in dem Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Bürger gegen das Vaterland; aber doch können, auch ohne das Verhältniß zu löſen, Einzelne ſowol Gegenwirkung als auch leitende Einwirkung auf das Vaterland ausüben. Und wie die Abhängigkeit der Kinder von den Eltern ſehr bald als eine ſich allmählig vermindernde und verlöſchende gefühlt wird; ſo iſt ſie auch von Anfang an nicht ohne Beimiſchung einer auf die Eltern gerichteten Selbſtthätigkeit, wie auch in der abſoluteſten Alleinherrſchaft dem Gebieter ein leiſes Abhängigkeitsgefühl nicht fehlt. Daſſelbe iſt der Fall auf der Seite der Natur, wie wir denn ſelbſt auf alle Naturkräfte, ja auch von den Weltkörpern kann man es ſagen, in demſelben Sinn, in welchem ſie auf uns einwirken, auch ein kleinſtes von Gegenwirkung ausüben. So daß demnach unſer geſammtes Selbſtbewußtſein gegenüber der Welt oder ihren einzelnen Theilen zwiſchen dieſen Grenzen beſchloſſen bleibt.

3. Ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben: ſondern wer ein ſolches zu haben behauptet, der täuſcht entweder ſich ſelbſt, oder er trennt was nothwendig zuſammengehört. Denn ſagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbſtthätigkeit aus: ſo muß dieſe einen Gegenſtand haben der uns irgendwie gegeben worden iſt, welches aber nicht hat geſchehen können ohne eine Einwirkung deſſelben auf unſere Empfänglichkeit, in jedem ſolchen Falle iſt daher ein zu dem Freiheitsgefühl gehöriges Abhängigkeitsgefühl mit geſezt, und alſo jenes durch dieſes begrenzt. Das Gegentheil könnte nur eintreten, wenn der Gegenſtand überhaupt durch unſere Thätigkeit erſt würde, welches aber immer nur beziehungsweiſe der Fall iſt und nie ſchlechthin. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere ſelbſtthätige Bewegung ausſagen, ſo hängt nicht nur jede einzelne ſolche mit dem jedesmaligen Zuſtande unſerer erregten Empfänglichkeit zuſammen, ſondern auch die Geſammtheit unſerer innern freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl repräſentirt werden, weil unſer ganzes Daſein uns nicht als aus unſerer Selbſtthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtſein kommt. Daher in keinem zeitlichen Sein ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl ſeinen Ort haben kann. Wenn nun unſer Saz demohngeachtet auf der andern Seite ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl fordert: ſo kann dies aus demſelben Grunde auf keine Weiſe von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenſtandes ausgehn, denn auf einen ſolchen würde immer eine Gegenwirkung ſtatt finden, und auch eine freiwillige Entſagung auf dieſe würde immer ein Freiheitsgefühl mit einſchließen. Daher kann es auch, ſtreng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als ſolchem ſein, weil dieſer ſeinem Geſammtinhalt nach immer durch gegebenes beſtimmt iſt, alſo durch ſolches an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. Allein eben das unſere geſammte Selbſtthätigkeit, alſo auch, weil dieſe niemals Null iſt, unſer ganzes Daſein begleitende, ſchlechthinige Freiheit verneinende, Selbſtbewußtſein iſt ſchon an und für ſich

ein Bewußtſein ſchlechthiniger Abhängigkeit, denn es iſt das Bewußtſein, daß unſere ganze Selbſtthätigkeit eben ſo von anderwärtsher iſt, wie dasjenige ganz von uns her ſein müßte, in Bezug worauf wir ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl haben ſollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.

4. Wenn aber ſchlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unſerm Saze gleichgeſtellt wird: ſo iſt dies ſo zu verſtehen, daß eben das in dieſem Selbſtbewußtſein mit geſezte Woher unſeres empfänglichen und ſelbſtthätigen Daſeins durch den Ausdrukk Gott bezeichnet werden ſoll, und dieſes für uns die wahrhaft urſprüngliche Bedeutung deſſelben iſt. Hiebei iſt nur zuerſt noch aus dem vorigen zu erinnern, daß dieſes Woher nicht die Welt iſt in dem Sinne der Geſammtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein einzelner Theil derſelben. Denn das wenngleich begrenzte Freiheitsgefühl, welches wir in Bezug auf ſie haben, theils als ergänzende Beſtandtheile derſelben theils indem wir immerfort in der Einwirkung auf einzelne Theile derſelben begriffen ſind, und die uns gegebene Möglichkeit einer Einwirkung auf alle ihre Theile, laſſen nur ein begrenztes Abhängigkeitsgefühl zu, ſchließen aber das ſchlechthinige aus. Nächſt dem iſt zu bemerken, daß unſer Saz der Meinung entgegentreten will, als ob dieſes Abhängigkeitsgefühl ſelbſt durch irgend ein vorheriges Wiſſen um Gott bedingt ſei. Und dies mag wol um ſo nöthiger ſein, da viele, welche ſich eines vollkommen begriffenen urſprünglichen d. h. von allem Gefühl unabhängigen Begriffs von Gott ſicher wiſſen in dieſem höheren Selbſtbewußtſein, welches wol nahe genug an ein ſchlechthiniges Freiheitsgefühl ſtreifen mag, eben das Gefühl, welches uns für die Grundform aller Frömmigkeit gilt, als etwas faſt untermenſchliches weit von ſich weiſen. Unſer Saz nun will ein ſolches urſprüngliches Wiſſen auf der andern Seite keinesweges beſtreiten, ſondern es nur bei Seite ſtellen als etwas womit wir es in der chriſtlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es ſelbſt offenbar genug nichts unmittelbar mit

der Frömmigkeit zu thun hat. Wenn aber das Wort überall urſprünglich mit der Vorſtellung Eins iſt, und alſo der Ausdrukk Gott eine Vorſtellung vorausſezt: ſo ſoll nur geſagt werden, daß dieſe, welche nichts anders iſt als nur das Ausſprechen des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarſte Reflexion über daſſelbe, die urſprünglichſte Vorſtellung ſei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem urſprünglichen eigentlichen Wiſſen, und nur bedingt durch unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, ſo daß Gott uns zunächſt nur das bedeutet was in dieſem Gefühl das mitbeſtimmende iſt, und worauf wir dieſes unſer Soſein zurükkſchieben, jeder anderweitige Inhalt dieſer Vorſtellung aber erſt aus dem angegebenen Grundgehalt entwikkelt werden muß. Eben dies iſt nun vorzüglich gemeint mit der Formel, daß ſich ſchlechthin abhängig fühlen und ſich ſeiner ſelbſt als in Beziehung mit Gott bewußt ſein einerlei iſt, weil nämlich die ſchlechthinige Abhängigkeit die Grundbeziehung iſt welche alle anderen in ſich ſchließen muß. Der lezte Ausdrukk ſchließt zugleich das Gottesbewußtſein ſo in das Selbſtbewußtſein ein, daß beides, ganz der obigen Auseinanderſezung gemäß, nicht von einander getrennt werden kann. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbſtbewußtſein, indem zugleich dieſe Vorſtellung wird. Inſofern nun kann man wol auch ſagen, Gott ſei uns gegeben im Gefühl auf eine urſprüngliche Weiſe; und wenn man von einer urſprünglichen Offenbarung Gottes an den Menſchen oder in dem Menſchen redet, ſo wird immer eben dieſes damit gemeint ſein, daß dem Menſchen mit der allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden ſchlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtſein werdende unmittelbare Selbſtbewußtſein derſelben gegeben iſt. In welchem Maaß nun während des zeitlichen Verlaufs einer Perſönlichkeit dieſes wirklich vorkommt, in eben dem ſchreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu. Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebenſein Gottes völlig ausgeſchloſſen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenſtand einer wenn auch noch ſo geringen Gegenwirkung gegeben ſein muß. Die Uebertragung jener Vorſtellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenſtand, wenn man ſich derſelben nicht als einer rein willkührlichen Symboliſirung bewußt wird und bleibt, iſt immer eine Corruption, ſei es nun eine vorübergehende Uebertragung, alſo Theophanie, oder eine conſtitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelweſen vorgeſtellt wird.

§. 5. Das beſchriebene bildet die höchſte Stufe des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, welche jedoch in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt iſt, und durch die Verbindung mit derſelben zu einer Einheit des Momentes auch Antheil bekommt an dem Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen.

1. Wie ſich die beiden dargeſtellten Geſtaltungen des Selbſtbewußtſeins, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nämlich und dasjenige Selbſtbewußtſein, welches die Beziehungen zu dem wahrnehmbaren endlichen Sein ausdrükkend ſich in theilweiſes Abhängigkeitsgefühl und theilweiſes Freiheitsgefühl ſpaltet, zu einander verhalten, das werden wir am beſten ſehen, wenn wir noch eine dritte hinzunehmen. Nämlich wenn wir auf die erſte dunklere Lebenszeit 25 des Menſchen zurükgehen: ſo finden wir darin überhaupt das animaliſche Leben faſt allein vorherrſchend, das geiſtige aber noch ganz zurükgedrängt; und ſo müſſen wir uns auch den Zuſtand ſeines Bewußtſeins dem thieriſchen ſehr verwandt denken. Zwar iſt uns der thieriſche Zuſtand eigentlich ganz fremd und verborgen. Aber allgemein wird in demſelben doch, auf der einen Seite eigentliche Erkenntniß ſowol als auch vollkommnes die geſchiedenen Momente zu einer ſtetigen Einheit des Lebens verbindendes Selbſtbewußtſein geläugnet, auf der andern Seite aber doch gänzliche Bewußtloſigkeit ihnen nicht beigelegt. Dieſes nun iſt ſchwerlich anders auszugleichen, als daß wir ein Bewußtſein annehmen von der Art, daß das gegenſtändliche und das in ſich zurükgehende, oder Gefühl und Anſchauung, nicht gehörig auseinander treten,

ſondern noch unentwikkelt in einander verworren ſind. Dieſer Geſtaltung nähert ſich offenbar das Bewußtſein der Kinder, vornehmlich ehe ſie ſich der Sprache bemächtigen. Von da an aber verſchwindet dieſer Zuſtand immer mehr, und zieht ſich in die träumeriſchen Momente zurükk, welche die Uebergänge zwiſchen Wachen und Schlaf vermitteln, wogegen in der hellen und wachen Zeit Gefühl und Anſchauung ſich klar aus einander ſondern, und ſo die ganze Fülle des im weiteſten Umfange des Worts verſtanden ſinnlichen Menſchenlebens bilden. Wir begreifen darunter, indem wir bloß bei dem Bewußtſein ſtehn bleiben, und von dem eigentlichen Handeln abſehen, auf der einen Seite das allmählige Angefülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Geſammtgebiet der Erfahrung im weiteſten Sinne des Wortes conſtituiren, ſo wie auf der andern alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menſchen ſich entwikkelnden Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, auch diejenigen mit eingeſchloſſen, welche wir oben (§. 4, 2) als die dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächſten kommenden aufgeſtellt haben, ſo daß wir auch die geſelligen und ſittlichen Gefühle nicht minder als die ſelbſtiſchen unter dem Ausdrukk ſinnlich mit verſtehen, indem ſie doch insgeſammt in dem Gebiet des vereinzelten und des Gegenſazes ihren Ort haben. Jenes nun dem gegenſtändlichen Bewußtſein angehörige übergehen wir hier als nicht dieſes Ortes; in dieſen als ſinnlich bezeichneten Gefühlen insgeſammt iſt aber das darin mitgeſezte und mitbeſtimmende, dasjenige, worauf wir das jedesmalige Soſein zurükkſchieben, ein dem Gebiet der Wechſelwirkung angehöriges, dem wir uns alſo, ſeien wir uns nun unſerer dabei mehr als abhängig oder mehr als frei bewußt, doch in gewiſſem Sinne gleich und gegenüber ſtellen, und zwar ſo, daß wir uns als Einzelne oder in einem anderen größeren einzelnen, wie z. B. bei den vaterländiſchen Gefühlen, begriffene einem andern einzelnen entgegenſezen. Hiedurch nun unterſcheiden ſie ſich von dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl auf das allerbeſtimmteſte. Denn wenn in dieſem weſentlich (§. 4, 3) die ſchlechthinige Freiheit verneint wird, ſo geſchieht dies zwar unter der Form des Selbſtbewußtſeins, aber doch nicht von uns als jezt ſo und nicht anders ſeienden Einzelnen, ſondern nur von uns als einzelnem endlichen Sein überhaupt, ſo daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegenſezen, vielmehr hierin aller Gegenſaz zwiſchen einem einzelnen und einem anderen aufgehoben iſt. Daher ſcheint es unbedenklich, drei Stufen des Selbſtbewußtſeins zu unterſcheiden, die thierartig verworrene, in welcher jener Gegenſaz noch nicht hervorgerufen werden kann als die niedrigſte, das ſinnliche Selbſtbewußtſein, welches ganz und gar auf dieſem Gegenſaze beruht als die mittlere, und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieſer Gegenſaz wieder verſchwindet, und alles, dem ſich das Subject auf der mittleren Stufe entgegenſezte, als mit ihm identiſch zuſammengefaßt wird, als die höchſte.

2. Wenn es ein abſolutes Freiheitsgefühl gäbe: ſo wäre in 27 dieſem auch der obige Gegenſaz aufgehoben; nur daß ein ſolches Subject nie mit andern gleichartigen in irgend einer Beziehung ſtehen kann, ſondern alles was ihm gegeben iſt darf ihm nur als empfänglicher Stoff gegeben ſein. Da aber ſchon aus dieſem Grunde ein ſolches in dem Menſchen nicht vorkommt: ſo ſteht auch in ihm auf derſelben Stufe kein anderes unmittelbares Selbſtbewußtſein als das beſchriebene Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit. Denn jeder aus partiellem Freiheits- und partiellem Abhängigkeitsgefühl zuſammengeſezte Moment ſtellt uns anderem eben ſolchen gleich und gegenüber. Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob es ein anderes nicht unmittelbares, ſondern Wiſſen oder Thun von irgend einer Art als ſolches begleitendes Selbſtbewußtſein gebe, welches jenem gleich zu ſtellen iſt. Denken wir uns nun als Act oder Zuſtand eines Einzelnen ein höchſtes Wiſſen, in welchem alles untergeordnete Wiſſen zuſammengefaßt wird: ſo iſt dieſes freilich auf ſeinem Gebiet ebenfalls über allen Gegenſaz erhaben; ſein Gebiet aber iſt das des objectiven Bewußtſeins. Es rd aber allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren bewußtſein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung aus-

ſagt. Indem ſich aber dieſes auf das Verhältniß des Subjects als Wiſſenden zu dem Gewußten als Gegenſtand bezieht: ſo liegt auch dieſes das höchſte Wiſſen begleitende Selbſtbewußtſein doch auf dem Gebiete des Gegenſazes. Denken wir uns eben ſo ein höchſtes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbſtthätigkeit umfaſſenden Entſchluſſes, aus welchem ſich daher alle folgenden als einzelne in ihm ſchon enthalten geweſene Theile[1] entwikkeln: ſo ſteht dieſes auf ſeinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegenſaz, und es wird ebenfalls von einem Selbſtbewußtſein begleitet werden, aber auch dieſes bezieht ſich auf das Verhältniß des Subjects als handelnden zu dem was Gegenſtand ſeines Handelns ſein kann und hat alſo ſeinen Ort innerhalb des Gegenſazes. Wenn nun daſſelbe offenbar nicht minder gelten muß von jedem auf vereinzeltes Wiſſen oder Thun bezüglichen begleitenden Selbſtbewußtſein: ſo folgt daß es kein anders Selbſtbewußtſein giebt, welches über jenen Gegenſaz erhoben iſt, ſondern daß dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausſchließend dieſer Charakter zukommt.

3. Wenn nun die niedrigſte thierähnliche Stufe allmählig verſchwindet, ſo wie die mittlere ſich entwikkelt, die höchſte aber ſo lange jene noch vorhanden iſt ſich gar nicht entwikkeln kann, ſo muß umgekehrt die mittlere unverringert fortwähren, ſelbſt wenn die höchſte ſchon ihre vollkommene Entwiklung erlangt hat. Das höchſte Selbſtbewußtſein an und für ſich, da es gar nicht von äußerlich zu gebenden Gegenſtänden abhängt, die uns jezt berühren können und dann wieder nicht, und da es als ſchlechthiniges Abhängigkeitsbewußtſein auch ein ganz einfaches iſt und bei allem anderweitigen Wechſel von Zuſtänden immer ſich ſelbſt gleich: ſo kann es unmöglich in einem Moment ſo ſein und in einem andern anders, noch auch abwechſelnd in dem einen Moment da ſein, in dem andern aber nicht. Sondern es iſt entweder gar

---

[1] S. Ueb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs. Denkſchrift d. Ak. d. W. philoſ. Kl. 1824. S. 4—6.

nicht da, oder ſo lange es überhaupt da iſt, auch immer da und immer ſich ſelbſt gleich. Könnte es nun mit dem Selbſtbewußtſein der zweiten Stufe eben ſo wenig zuſammen ſein als mit dem der dritten: ſo dürfte es entweder niemals zeitlich hervortreten, ſondern bliebe in derſelben Verborgenheit in der es war, ſo lange die unterſte Stufe vorherrſchte, oder es müßte nach Austreibung der zweiten allein vorhanden ſein und zwar wechſellos ſich immer ſelbſt gleich. Lezteres nun wird durch alle Erfahrung widerlegt, und zeigt ſich auch als unmöglich, wenn nicht unſer Vorſtellen und Thun ganz von Selbſtbewußtſein entblößt ſein ſoll, wodurch der Zuſammenhang unſers Daſeins für uns ſelbſt unwiderbringlich zerſtört würde. Die Forderung einer Beharrlichkeit des höchſten Selbſtbewußtſeins kann nur aufgeſtellt werden unter der Vorausſezung, daß zugleich mit demſelben auch das ſinnliche Selbſtbewußtſein geſezt ſei. Natürlich aber kann dieſes Zugleichgeſeztſein nicht als ein Verſchmelzen beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgeſtellten Begriff von beiden ſein würde, vielmehr iſt damit gemeint ein Zugleichſein beider in demſelben Moment, welches allerdings, wenn das Ich nicht geſpalten ſein ſoll, ein Bezogenſein beider aufeinander in ſich ſchließt. Niemand kann ſich auch in einigen Momenten ausſchließend ſeiner Verhältniſſe im Gegenſaz und in andern wiederum ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit an und für ſich und im allgemeinen bewußt ſein, ſondern als ein im Gebiet des Gegenſazes für dieſen Moment ſchon auf gewiſſe Weiſe beſtimmter iſt er ſich ſeiner ſchlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieſes Bezogenwerden des ſinnlich beſtimmten auf das höhere Selbſtbewußtſein in der Einheit des Momentes iſt der Vollendungspunkt des Selbſtbewußtſeins. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in ſein Daſein aufgenommen hat, iſt jeder Moment eines bloß ſinnlichen Selbſtbewußtſeins ein mangelhafter und unvollkommner Zuſtand. Aber auch wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen der ganze Inhalt eines Momentes von Selbſtbewußtſein wäre, würde dies ein unvollkommner Zuſtand ſein; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins entſteht. Jene Vollendung aber, da ſie die Beziehung beider Elemente auf einander iſt, läßt ſich auch auf zweifache Weiſe beſchreiben. Von unten herauf ſo. Wenn das ſinnliche Selbſtbewußtſein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgeſtoßen hat: ſo entfaltet ſich eine höhere Richtung gegen den Gegenſaz, und der Ausdrukk dieſer Richtung im Selbſtbewußt- 30 ſein iſt das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment ſinnlichen Selbſtbewußtſeins das Subject ſich mit ſeiner theilweiſen Freiheit und theilweiſen Abhängigkeit zugleich ſchlechthin abhängig ſezt, um deſto frömmer iſt es. Von oben herab aber ſo. Die eben beſchriebene Richtung als eine der menſchlichen Seele urſprüngliche und mitgeborne ſtrebt ſchon von Anfang an im Selbſtbewußtſein durchzubrechen: ſie vermag es aber nicht, ſo lange der Gegenſaz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöſt iſt. Hernach aber tritt ſie hervor, und je mehr ſie nun in jeden Moment beſtimmten ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einſchießt, ohne einen vorbeizulaſſen, ſo daß der Menſch, wie er immer ſich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes endliche, ſich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er ſich ſo fühlt, auch ſchlechthin abhängig fühlt, um deſto frömmer iſt er.

4. Das ſinnlich beſtimmte Selbſtbewußtſein zerfällt ſeiner Natur nach und von ſelbſt in eine Reihe ihrem Inhalt nach verſchiedener Momente, weil unſere Thätigkeit auf anderes Sein eine zeitliche iſt, und die Einwirkungen des andern Seins auf uns ebenfalls zeitliche ſind. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl hingegen würde, als an und für ſich immer ſich ſelbſt gleich, nicht eine Reihe von eben ſo unterſcheidbaren Momenten hervorrufen; ſondern wenn es ſich nicht ſo damit verhält, wie eben beſchrieben worden, ſo könnte es entweder gar kein wirkliches zeiterfüllendes Bewußtſein werden, oder es müßte ohne alle Beziehung auf das in mannigfaltigem Wechſel aufundabſteigende

ſinnliche Selbſtbewußtſein neben demſelben uniſon mittönen. Nun aber geſtaltet ſich unſer frommes Bewußtſein weder auf die eine noch die andere Art, ſondern ſo wie es der gegebenen Beſchreibung gemäß iſt. Nämlich auf ein als Moment gegebenes von theilweiſigem Freiheits- und theilweiſigem Abhängigkeitsgefühl als 31 den Moment mit conſtituirend bezogen, wird es hierdurch erſt eine beſondere fromme Erregung, und in einem anderen Moment auf ein anderswie gegebenes bezogen eine andere, ſo jedoch daß das Weſen nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl in beiden und ſo durch die ganze Reihe hindurch daſſelbe iſt, und die Verſchiedenheit nur daraus entſteht, daß daſſelbe mit einem andern ſinnlich beſtimmten Selbſtbewußtſein zuſammengehend ein andrer Moment wird, aber immer ein Moment der höheren Potenz, während wo gar keine Frömmigkeit iſt das ſinnliche Selbſtbewußtſein auf die ebenfalls beſchriebene Weiſe auseinandergeht in eine Reihe von Momenten der niederen Potenz, in der Periode der thierähnlichen Verworrenheit hingegen eine beſtimmte Scheidung und Entgegenſezung von Momenten für das Subject ſelbſt nicht ſtattfindet. — Auf dieſelbe Weiſe verhält es ſich auch mit dem andern Theile unſers Sazes. Das ſinnliche Selbſtbewußtſein nämlich zerfällt ſeiner Natur nach und für ſich ſelbſt auch in den Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen oder der Luſt und Unluſt. Nicht etwa als ob das theilweiſige Freiheitsgefühl immer die Luſt wäre und das theilweiſige Abhängigkeitsgefühl die Unluſt, wie diejenigen vorauszuſezen ſcheinen, welche fälſchlich meinen, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſei ſeiner Natur nach niederſchlagend. Denn das Kind kann ſich vollkommen wohl befinden im Bewußtſein der Abhängigkeit von ſeinen Eltern, und ſo auch, Gott ſei Dank, der Unterthan in ſeinem Verhältniß zur Obrigkeit, und ſo auch Andere ja eben auch Eltern und Obrigkeiten übel im Bewußtſein ihrer Freiheit; ſo daß alſo jedes von beiden ſowol Luſt ſein kann als Unluſt, je nachdem dadurch das Leben gefördert wird oder gehemmt. Das höhere Selbſtbewußtſein hingegen trägt einen ſolchen Gegenſaz nicht in ſich. Das erſte Hervortreten deſſelben iſt allerdings Erhöhung des Lebens, wenn ſich dem Selbſtbewußtſein eine Vergleichung darbietet mit einem Zuſtande des iſolirten ſinnlichen Selbſtbewußtſeins. Denken wir es aber in ſeinem ſich ſelbſt gleich ſein ohne Beziehung auf jenes: ſo erwirkt es auch nur eine unveränderliche Gleichheit des Lebens, welche jeden ſolchen Gegenſaz ausſchließt. Dieſes nun denken wir uns unter dem Ausdrukk der Seligkeit des Endlichen als den höchſten Gipfel ſeiner Vollkommenheit: wie wir aber unſer frommes Bewußtſein wirklich finden, iſt es nicht ein ſolches, ſondern es unterliegt einem Wechſel, indem einige fromme Erregungen ſich mehr der Freude nähern andere mehr dem Schmerz. Dieſer Gegenſaz alſo bezieht ſich auf nichts anderes, als wie ſich beide Stufen des Selbſtbewußtſeins zu einander verhalten in der Einheit des Momentes. Keinesweges alſo als ob das ſchon in dem ſinnlichen Gefühl geſezte angenehme und unangenehme nun auch dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, denſelben Character mittheile. Vielmehr zeigt ſich oft mit einander verbunden in einem und demſelben Moment, zum deutlichen Zeichen daß nicht beide Stufen in einander verſchmolzen oder durch einander neutraliſirt und zu einem dritten geworden ſind, ein Schmerz des niedrigen und eine Freudigkeit des höhern Selbſtbewußtſeins, wie z. B. überall, wo mit einem Leidensgefühl verbunden iſt das Vertrauen auf Gott. Sondern dieſer Gegenſaz haftet dem höhern Selbſtbewußtſein an vermöge ſeiner Art zeitlich zu werden und zur Erſcheinung zu kommen, indem es nämlich in Bezug auf das andere ein Moment wird. Nämlich wie das Hervortreten überhaupt dieſes höheren Selbſtbewußtſeins Lebenserhöhung iſt: ſo iſt das jedesmalige leichte Hervortreten deſſelben um auf ein beſtimmtes ſinnliches, dieſes ſei nun angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, ein leichter Verlauf jenes höheren Lebens, und trägt, wenn es durch Gegeneinanderhaltung zu Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude. Und wie das Verſchwinden des höheren Bewußtſeins, wenn es wahrgenommen werden könnte, Lebensverringerung wäre: ſo iſt das ſchwierige Hervortreten deſſelben Annäherung an das Ausbleiben, und kann nur als Hemmung des höhern Lebens gefühlt werden. — Wenn nun dieſer Wechſel unläugbar den Gefühlsgehalt eines jeden frommen Lebens bildet, weshalb es ganz überflüſſig ſchien, dieſe Formeln erſt durch Beiſpiele anſchaulich zu machen: ſo kann zunächſt noch gefragt werden, wie ſich dieſer gewöhnliche Verlauf verhalte zu dem, was vorher freilich nur problematiſch als die höchſte Steigerung deſſelben dargeſtellt wurde. Denken wir uns nun fortwährend den einzelnen frommen Erregungen die entgegengeſezten Charaktere ſtark aufgedrükkt, ſo daß Beide abwechſelnd bis zur Begeiſterung ſteigen: ſo giebt dies dem frommen Leben eine Unſtätigkeit, welche wir nicht für das Höchſte achten können. Denken wir uns aber die Schwierigkeiten allmählig verſchwinden, mithin die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zuſtand, und zugleich daß allmählig die höhere Stufe des Gefühls ein Uebergewicht über die niedere erlangt, ſo daß im unmittelbaren Selbſtbewußtſein dieſes, daß die ſinnliche Beſtimmtheit Veranlaſſung wird zur zeitlichen Erſcheinung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ſtärker hervortritt als der Gegenſaz innerhalb des ſinnlichen ſelbſt, und daher dieſer mehr in die bloße Wahrnehmung übergeht: ſo iſt dieſes faſt wieder Verſchwinden jenes Gegenſazes aus der höheren Lebensſtufe ohnſtreitig zugleich der ſtärkſte Gefühlsgehalt derſelben.

5. Aus dem Obigen folgt nun zugleich, daß und in welchem Sinne eine ununterbrochene Folge frommer Erregungen als Forderung aufgeſtellt werden kann, wie ja auch die Schrift ſie wirklich aufſtellt, und jedes Leidtragen eines frommen Gemüthes über einen von Gottesbewußtſein ganz leeren Augenblikk ſie beſtätigt, indem ja Niemand Leid darüber trägt, daß das für unmöglich erkannte nicht iſt. Freilich verſteht ſich dabei von ſelbſt, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl in ſeiner Verbindung mit einem ſinnlich beſtimmten Selbſtbewußtſein, alſo als Erregung, ſich auch der Stärke nach differentiiren muß. Ja es wird natürlich Momente geben, in welchen man ſich deſſelben nicht unmit-

telbar auf beſtimmte Weiſe bewußt wird, aber von denen ſich doch mittelbar nachweiſen läßt, daß es nicht ſei erſtorben geweſen, wenn nämlich auf einen ſolchen ein anderer folgt, in welchem daſſelbe ſtark hervortritt, ohne daß er als von verſchiedener Art wie der vorige, als eine beſtimmte Abtrennung von demſelben, ſondern nur als ruhige Anknüpfung und Fortſezung eines im weſentlichen noch ſich gleichen Zuſtandes empfunden wird, welches ſich ganz anders verhält, wenn ein ſolcher vorangegangen iſt, aus welchem jenes Gefühl beſtimmt ausgeſchloſſen war. Und ſo ſind freilich auch die verſchiedenen Geſtaltungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins in den mannigfaltigſten Miſchungen von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl darin ungleich, wie ſie das Hinzutreten des höheren Selbſtbewußtſeins mehr oder weniger hervorlokken oder begünſtigen: und bei ſolchen die es weniger thun, iſt dann auch ein ſchwächeres Hervortreten des höheren nicht als Hemmung des höheren Lebens zu empfinden. Aber unverträglich iſt keine Beſtimmtheit des unmittelbaren ſinnlichen Selbſtbewußtſeins mit dem höheren, ſo daß von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, daß eines von beiden irgendwann müſſe unterbrochen werden, ausgenommen wenn beide ſich hinter der überhandnehmenden Verworrenheit des Bewußtſeins zurükkziehen.

Zuſaz. Wenn nun das unmittelbare innere Ausſprechen des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls das Gottesbewußtſein iſt, und jenes Gefühl jedesmal wenn es zu einer gewiſſen Klarheit gelangt von einem ſolchen Ausſprechen begleitet wird, dann aber es immer mit einem ſinnlichen Selbſtbewußtſein verbunden und auf daſſelbe bezogen iſt: ſo wird auch das auf dieſem Wege entſtandene Gottesbewußtſein in allen ſeinen beſonderen Geſtaltungen ſolche Beſtimmungen an ſich tragen, welche dem Gebiet des Gegenſazes angehören in welchem das ſinnliche Selbſtbewußtſein ſich bewegt; und dies iſt die Quelle alles menſchenähnlichen, welches in den Ausſagen über Gott auf dieſem Gebiet unvermeidlich iſt, und welches einen ſo großen Angelpunkt bildet in dem immer wiederkehrenden Streit zwiſchen denen welche jene Grundvorausſezung anerkennen, und denen, welche ſie läugnen. Denn diejenigen, welche ſich anderwärts her eines urſprünglichen Begriffs vom höchſten Weſen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben, wollen nicht aufkommen laſſen, daß das Ausſprechen jenes Gefühls daſſelbige als darin wirkſame ſeze, was ihr urſprünglicher Begriff ausſagt; und behauptend, der Gott des Gefühls ſei nur eine Fiction, ein Idol, können ſie vielleicht gar zu verſtehen geben, eine ſolche Dichtung ſei noch haltbarer unter der Geſtalt der Vielgötterei. Und diejenigen, welche weder einen Begriff von Gott noch ein ihn repräſentirendes Gefühl zugeſtehen wollen, hängen ſich daran, wie die aus ſolchen Ausſagen worin Gott menſchlich erſcheint, zuſammengeſezte Vorſtellung ſich ſelbſt aufhebt. Während des ſind die Frommen ſich bewußt, daß ſie nur im Sprechen das menſchenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtſein aber den Gegenſtand von der Darſtellungsweiſe geſondert feſthalten, und bemühen ſich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne dieſe Vollſtändigkeit des Gefühls auch für die höchſte Stärke des gegenſtändlichen Bewußtſeins und des ausſichherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden ſei, und daß ſie folgerechterweiſe ſich ganz auf die niedere Lebensſtufe beſchränken müßten.

§. 6. Das fromme Selbſtbewußtſein wird wie jedes weſentliche Element der menſchlichen Natur in ſeiner Entwiklung nothwendig auch Gemeinſchaft, und zwar einerſeits ungleichmäßige fließende andrerſeits beſtimmt begrenzte d. h. Kirche.

1. Wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es ſich als Gottesbewußtſein ausſpricht, die höchſte Stufe des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins iſt: ſo iſt es auch ein der menſchlichen Natur weſentliches Element. Hiegegen kann nicht argumentirt werden daraus, daß es für jeden einzelnen Menſchen eine Zeit giebt, worinn daſſelbe noch nicht iſt. Denn dies iſt auch die Zeit der Unvollſtändigkeit des Lebens, wie ſich theils aus der noch nicht

überwundenen thierähnlichen Verworrenheit des Bewußtſeins theils aus der gleichzeitig auch erſt allmählig vor ſich gehenden Entwiklung anderer Lebensfunctionen zu erkennen giebt. Auch nicht daraus, daß es noch immer Geſellſchaften von Menſchen giebt, in welchen dieſes Gefühl noch nicht erwacht iſt, denn dieſe ſtellen nur eben ſo im großen den unentwikkelten Zuſtand der menſchlichen Natur dar, der ſich ja auch in andern Lebensfunctionen bei ihnen endekt. Eben ſo wenig folgt die Zufälligkeit dieſes Gefühls daraus, daß Einzelne auch in die Mitte eines entwikkelten religiöſen Lebens geſtellt an dieſem keinen Theil nehmen: denn ſie werden doch bezeugen müſſen, die Sache ſelbſt ſei ihnen nicht ſo fremd, daß ſie nicht in einzelnen Momenten von einem ſolchen Gefühl ergriffen wären, mögen ſie es dann auch mit irgend einem ſie ſelbſt nicht ehrenden Namen bezeichnen. Sondern nur wenn jemand nachweiſen könnte, entweder daß dieſes Gefühl nicht einen höheren Werth habe als das ſinnliche, oder daß es außer ihm noch ein anderes von gleichem Werth gebe, könnte man befugt ſein es nur für eine zufällige Form zu halten, die ſich zwar vielleicht zu allen Zeiten bei Einigen finden werde, aber doch nicht zur Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur in Allen zu rechnen ſei.

2. Daß jedes weſentliche Element der menſchlichen Natur auch Baſis einer Gemeinſchaft werde, läßt ſich nur im Zuſammenhang einer wiſſenſchaftlichen Sittenlehre vollkommen entwikkeln. Hier können wir nur einestheils auf die weſentlichen Momente dieſes Herganges hinweiſen, anderntheils jedem zumuthen ihn als eine Thatſache anzuerkennen. Gefordert nun wird dieſes durch das jedem Menſchen einwohnende Gattungsbewußtſein, welches ſeine Befriedigung nur findet in dem Heraustreten aus den Schranken der eigenen Perſönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatſachen anderer Perſönlichkeiten in die eigene. Geleiſtet wird es dadurch, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkt der Stärke oder Reiſe ein Aeußeres wird, und als ſolches Andern wahrnehmbar. So das Gefühl als ein in ſich abgeſchloſſenes Beſtimmtſein des Gemüths will doch, ſo wie es auf der andern Seite in Ge-

danken oder That übergeht, wovon aber hier nicht die Rede iſt, ſo auch als Gefühl und lediglich vermöge des Gattungsbewußtſeins nicht ausſchließlich für ſich ſein, ſondern wird urſprünglich und auch ohne beſtimmte Abſicht und Beziehung ein Aeußeres durch Geſichtsausdrukk Gebehrde Ton, und mittelbar durch das Wort, und ſo Andern eine Offenbarung des Inneren. Dieſe bloße Aeußerung des Gefühls, welche ganz an der innerlichen Bewegtheit haftet, und ſich ſehr beſtimmt unterſcheiden läßt von jedem anderweitigen mehr ſich losreißenden Thun, worin es ebenfalls übergeht, erregt zwar in Andern zunächſt nur die Vorſtellung von dem Gemüthszuſtande des Aeußernden; allein dieſe geht vermöge des Gattungsbewußtſeins über in lebendige Nachbildung, und jemehr der Wahrnehmende theils im allgemeinen theils wegen größerer Lebendigkeit der Aeußerung und wegen näherer Verwandtſchaft fähig iſt in denſelben Zuſtand überzugehn, um deſto leichter wird dieſer mittelſt der Nachbildung hervorgebracht. Dieſer ganzen Leitung muß ſich Jeder von beiden Seiten her als Aeußernder und als Vernehmender aus Erfahrung bewußt ſein, und alſo zuzugeben daß er ſich unter Zuſtimmung ſeines Gewiſſens in einer mannigfaltigen Gemeinſchaft des Gefühls als einem naturgemäßen Zuſtande immer befindet, mithin auch daß er ſolche Gemeinſchaft mit würde geſtiftet haben, wenn ſie noch nicht da geweſen wäre. — Was aber das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl inſonderheit betrifft, ſo wird Jeder wiſſen, daß es auf demſelben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung zuerſt in ihm iſt gewekkt werden.

3. Wenn behauptet wird, dieſe Gemeinſchaft ſei zunächſt eine ungleichmäßige und fließende: ſo folgt dies aus dem eben geſagten. Denn wie die Einzelnen überhaupt einander ungleichmäßig ähnlich ſind, ſowol was die Stärke ihrer frommen Erregungen betrifft, als auch in Beziehung auf die Region des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins, mit welcher ſich am leichteſten das Gottesbewußtſein eines Jeden einigt: ſo haben auch eines Jeden fromme Erregungen mehr Verwandſchaft mit denen der Einen

als mit denen der Andern, und die Gemeinſchaft des frommen Gefühls geht ihm alſo leichter von ſtatten mit Jenen als mit Dieſen. Iſt nun der Unterſchied groß, ſo findet er ſich angezogen von den Einen und abgeſtoßen von den Andern: lezteres jedoch nicht urſprünglich oder abſolut, ſo daß er durchaus keine Gemeinſchaft des Gefühls mit ihnen eingehn könnte, ſondern nur ſofern er ſtärker hingezogen wird zu Andern, alſo ſo, daß er auch mit ihnen wird Gemeinſchaft haben können in Ermangelung Jener oder unter beſonders annähernden Umſtänden. Denn es kann nicht leicht einen Menſchen geben, in welchem ein Anderer gar keinen frommen Gemüthszuſtand als in einem gewiſſen Grade den ſeinigen gleich anerkennen, und welchen Einer durch ſich oder ſich durch ihn für ganz unerregbar erkennen ſollte. Allemal aber je ſtätiger die Gemeinſchaft ſein, d. h. je näher ſich die gleicherregten Momente an einander reihen und je leichter die Erregung ſich fortpflanzen ſoll, um deſto Wenigere werden daran 39 Theil nehmen können. Beide äußerſten Punkte, den der innigſten Gemeinſchaft und den der ſchwächſten, können wir uns beliebig weit auseinander gehend denken, ſo daß der welcher die wenigſten und ſchwächſten frommen Erregungen erfährt, in der genaueſten Gemeinſchaft nur ſtehen kann mit denen, die eben ſo wenig erregbar ſind, die Aeußerungen derer aber nicht im Stande iſt nachzubilden, welchen fromme Erregungen in einer ſolchen Art von Momenten entſtehen, woher ſie ihm ſelbſt niemals kommen. Aehnliches Verhältniß findet ſtatt zwiſchen dem, deſſen Frömmigkeit reiner iſt, indem er nämlich den frommen Gehalt des Selbſtbewußtſeins von dem ſinnlichen, auf den er bezogen wird, in jedem Moment beſtimmt unterſcheidet, und dem deſſen Frömmigkeit unreiner, d. h. mit dem ſinnlichen noch mehr verworren iſt. Den Abſtand aber zwiſchen dieſen Endpunkten denken wir nun auch durch beliebig viele Zwiſchenſtufen für jeden ausgefüllt, und dieſes eben iſt das fließende der Gemeinſchaft.

4. So erſcheint uns der Austauſch des frommen Selbſtbewußtſeins, wenn wir an das Verhältniß vereinzelter Menſchen

zu einander denken. Sehen wir aber auf den wirklichen Zuſtand der Menſchen, ſo ergeben ſich doch auch feſtſtehende Verhältniſſe in dieſer fließenden und eben deshalb ſtreng genommen unbegrenzten Gemeinſchaft. Zuerſt nämlich, ſobald die menſchliche Entwikklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausſtand gediehen iſt, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine ſolche Gemeinſchaft des frommen Selbſtbewußtſeins aufrichten, die aber eine nach außen hin beſtimmt begrenzte iſt, indem die Familienglieder theils durch eine beſtimmte Zuſammengehörigkeit und Verwandſchaft auf eine eigenthümliche Weiſe verbunden ſind, theils auch durch die Gleichheit der Veranlaſſungen, an welche ſich die religiöſen Erregungen knüpfen, ſo daß Fremde nur einen zufälligen und vorübergehenden, alſo auch einen ſehr ungleichen Theil daran haben können. — Nun aber finden wir auch die Familien nicht vereinzelt, ſondern Maſſenweiſe auch in beſtimmt begrenzten Verbindungen ſtehend durch gemeinſame Sprache und Sitten, wiſſend oder ahndend eine nähere gemeinſame Herkunft. Und ſo ſchließt ſich denn auch die religiöſe Gemeinſchaft ab unter ihnen theils unter der Form der vorherrſchenden Gleichheit der einzelnen Familien ſelbſt, theils ſo daß eine vorzüglich für fromme Erregungen gewekkte als die überwiegend ſelbſtthätige vorherrſcht, und die übrigen ihr als gleichſam faſt Unmündige nur ihre Empfänglichkeit darbieten, wie dies im Gebiet eines jeden erblichen Prieſterthumes der Fall iſt. Jede ſolche relativ abgeſchloſſene fromme Gemeinſchaft, welche einen innerhalb beſtimmter Grenzen ſich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbſtbewußtſeins und eine innerhalb derſelben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, ſo daß irgendwie zu beſtimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdrukk *Kirche*.

Zuſaz. Hier wird der beſte Ort ſein, uns über die Art, wie der Ausdrukk *Religion* in verſchiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unſerm Standpunkt zu verſtändigen, wiewol wir ſelbſt uns deſſelben bis auf einen flüchtigen nur der

Abwechſelung dienenden Gebrauch möglichſt enthalten. Zunächſt alſo wenn man von *einer beſtimmten Religion* redet, geſchieht dies immer in Beziehung auf eine beſtimmte Kirche, und man verſteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer ſolchen Gemeinſchaft zum Grunde liegenden und in ihren Mitgliedern anerkanntermaßen identiſchen frommen Gemüthszuſtände ſeinem beſonderen Inhalte nach, wie er vermittelſt der Beſinnung über die frommen Erregungen und der Reflexion darauf dargelegt werden kann; womit nun zuſammenhängt, daß die einen verſchiedenen Grad zulaſſende Erregbarkeit des Einzelnen durch jene Gemeinſchaft und auch ſeine Wirkſamkeit auf die Gemeinſchaft, alſo der Antheil den er an dem Umlauf und der Fortpflanzung der frommen Erregungen hat, durch den Ausdrukk *Religioſität* bezeichnet wird. Will man nun aber eben ſo wie man chriſtliche und muhamedaniſche Religion ſagt, auch *natürliche Religion* ſagen: ſo verläßt man jene Regel wieder, und verwirrt den Sprachgebrauch, weil es keine natürliche Kirche giebt, und alſo auch keinen beſtimmten Umfang, in dem man die Elemente der natürlichen Religion aufſuchen könnte. Bedient man ſich des Ausdrukks *Religion ſchlechthin*: ſo kann er nicht wieder ein ſolches Ganzes bedeuten; ſondern es kann darunter nicht füglich etwas anderes verſtanden werden als die Richtung des menſchlichen Gemüthes überhaupt auf die Hervorbringung frommer Erregungen, jedoch immer ſchon mit ihrem Äußerlichwerden und alſo dem Anſtreben der Gemeinſchaft zuſammengedacht, das heißt die Möglichkeit einzelner Religionen, aber ohne dabei den Unterſchied zwiſchen fließender und begrenzter Gemeinſchaft zu beachten; jene Richtung allein, alſo die fromme Erregbarkeit der einzelnen Seele überhaupt, wäre dann die Religioſität ſchlechthin. Selten aber werden dieſe Ausdrükke im Gebrauch gehörig geſchieden. — Sofern nun die Beſchaffenheit der frommen Gemüthszuſtände des Einzelnen nicht ganz in dem aufgeht, was als gleichmäßig in der Gemeinſchaft anerkannt worden iſt, pflegt man jenes rein perſönliche ſeinem Inhalt nach betrachtet die *ſubjective Religion*.

zu nennen, das gemeinſame aber die *objective*. Doch iſt auch dieſer Sprachgebrauch höchſt unbequem, ſobald wie jezt unter uns der Fall iſt, eine große Kirche in mehrere kleinere Kirchengemeinſchaften zerfällt ohne doch ihre Einheit gänzlich aufzugeben. Denn das eigenthümliche der kleineren wäre dann auch ſubjective Religion in Vergleich mit dem in der großen Kirche als gemeinſam anerkannten, während ſie doch objectiv wäre im Vergleich mit dem eigenthümlichen in ihren einzelnen Gliedern. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen ſelbſt wenngleich genau zuſammengehörig doch unterſchieden werden kann die innere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins und die Aeußerungsweiſe deſſelben: ſo pflegt man die Gliederung der mittheilenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinſchaft die *äußere Religion* zu nennen, den Geſammtinhalt aber der frommen Erregungen, wie ſie in den Einzelnen wirklich vorkommen, nennt man dann die *innere Religion*. — Wenn nun dieſe Beſtimmungen leicht die beſten ſein mögen, um die verſchiedenen ſehr willkührlichen Gebrauchsweiſen darunter zu befaſſen: ſo darf man nur die Ausdrükke mit den Erklärungen vergleichen, um ſich zu überzeugen, wie ſehr hier alles ſchwankt. Daher es wol beſſer iſt, im wiſſenſchaftlichen Gebrauch ſich dieſer Bezeichnungen lieber zu enthalten, zumal der Ausdruk im Gebiete des Chriſtenthums in unſerer Sprache ſehr neu iſt.

II. Von den Verſchiedenheiten der frommen Gemeinſchaften überhaupt; Lehnſäze aus der Religionsphiloſophie.

§. 7. Die verſchiedenen in der Geſchichte hervortretenden beſtimmt begrenzten frommen Gemeinſchaften verhalten ſich zu einander theils als verſchiedene Entwikklungsſtufen, theils als verſchiedene Arten.

1. Die fromme Gemeinſchaft, welche ſich als Hausgottesdienſt innerhalb einer einzelnen Familie bildet, kann man, weil

ſie ſich im Innern verbirgt, nicht füglich als ein geſchichtliches Hervortreten anſehen. Indeß iſt der Uebergang von hier zu einer eigentlich geſchichtlichen Erſcheinung auch oft ſehr allmählig. Der Anfang dazu liegt ſchon in dem großen Stil des patriarchaliſchen Hausweſens und der fortdauernden Verbindung zwiſchen neben einander lebenden Familien von Söhnen und Enkeln; woraus allein ſich ſchon die beiden vorher (§. 5, 4) erwähnten Grundformen entwikkeln können. Schon in dieſen Uebergängen, wenn man mehrere dergleichen neben einander ſtellt, können beiderlei Differenzen wenigſtens im Keim enthalten ſein. — Was nun zuerſt die verſchiedenen Entwikklungsſtufen betrifft: ſo iſt ſchon das geſchichtliche Hervortreten ſelbſt eine höhere, und ſteht über dem bloßen iſolirten Hausgottesdienſt, wie der bürgerliche Zuſtand auch in ſeinen unvollkommenſten Formen über der geſtaltloſen Zuſammengehörigkeit des vorbürgerlichen Zuſtandes ſteht. Doch betrifft dieſe Verſchiedenheit keinesweges nur die Geſtaltung oder gar den Umfang der Gemeinſchaft ſelbſt, ſondern die Beſchaffenheit der ihr zum Grunde liegenden frommen Gemüthszuſtände ſelbſt, je nachdem ſie ſich im bewußten Gegenſaz mit den Bewegungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins zur Klarheit herausarbeiten. Wenn nun dieſe Entwikklung auch zum Theil von der Geſammtentwikklung der geiſtigen Kräfte abhängig iſt, ſo daß manche Gemeinſchaft ſchon bloß deshalb nicht länger in ihrem eigenthümlichen Weſen fortbeſtehen kann, wie zum Beiſpiel manche Formen des Gözendienſtes, wenn ſie auch einen hohen Grad von mechaniſchem Geſchikk in Anſpruch nehmen können, doch eine auch nur mittelmäßige wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Ausbildung nicht ertragen, ſondern darin untergehen müſſen: ſo geht ſie doch zum Theil auch wieder ihren eignen Gang, und es ſchließt keinen Widerſpruch in ſich, daß ſich in einer Geſammtheit die Frömmigkeit bis zur höchſten Vollendung entwikkle, während andere geiſtige Lebensfunctionen noch weit zurükkbleiben. — Allein alle Verſchiedenheiten ſind nicht als ſolche Stufen zu begreifen. Denn es giebt Geſtaltungen gemeinſamer Frömmigkeit, welche,

§ 6 4

wie man dies wol von dem helleniſchen und dem indiſchen Polytheismus ſagen kann, in der Entwikklungsreihe betrachtet, die eine eben ſo viel unter ſich und über ſich zu haben ſcheinen als die andere, dennoch aber ſehr beſtimmt von einander verſchieden ſind. Wenn nun ſolche mehrere derſelben Stufe angehörig vorhanden ſind, ſo wird es immer das natürlichſte ſein, ſie als Gattungen oder Arten zu bezeichnen. Und ohnſtreitig läßt ſich ſelbſt auf der niedrigſten Stufe nachweiſen, daß die meiſten räumlich von einander geſchiedenen frommen Gemeinſchaften zugleich durch innere Differenzen getrennt ſind.

2. Allerdings aber ſind beide Unterſcheidungen die in Entwikklungsſtufen und die in Gattungen oder Arten hier ſowol als überhaupt auf dem geſchichtlichen Gebiet, oder dem der ſogenannten moraliſchen Perſonen, nicht ſo beſtimmt feſtzuhalten und ſo ſicher durchzuführen als auf dem Naturgebiet. Denn wir haben es hier nicht mit unveränderlichen Geſtalten zu thun, die ſich immer auf dieſelbe Weiſe reproduciren; ſondern auch jede individuelle Gemeinſchaft iſt einer größeren oder geringeren Entwikklung innerhalb ihres Gattungscharakters fähig. Denkt man ſich nun, daß auf dieſem Wege, ſo wie der Einzelne ja kann von einer unvollkommnern Religionsgemeinſchaft zu einer höheren übergehen, ſo auch eine einzelne Gemeinſchaft unbeſchadet ihres Gattungscharakters ſich könnte über ihre urſprüngliche Stufe hinaus entwikkeln, und daß dieſes gleichmäßig bei allen geſchehen könne: ſo würde natürlich der Begriff der Stufen ganz zurükktreten, denn der lezte Moment auf der niedrigeren und der erſte auf der höheren könnten einen ſtetigen Zuſammenhang bilden, und man würde dann richtiger ſagen, daß jede Gattung ſich durch eine Reihe von Entwikklungen aus dem unvollkommnen zum vollkommnern hinaufbilde. Sezt man im Gegentheil, daß, ſo wie wir auch von dem Einzelnen in gewiſſem Sinne ſagen, er werde durch den Uebergang in eine höhere Religionsform ein neuer Menſch, ſo auch der Gattungscharakter einer Gemeinſchaft verloren gehen müſſe, wenn ſie ſich auf eine höhere Stufe erheben wollte: ſo

würde dann auch auf derſelben Stufe, wenn die innere Entwikklung dabei fortbeſtehen ſoll, der Gattungscharakter ſchwankend werden und alſo überhaupt nicht feſt ſtehn; deſto ſtärker und beſtimmter aber würden die Stufen ſich unterſcheiden. — Dieſes Schwanken aber thut der Realität dieſer zwiefachen Unterſcheidung dennoch keinen Eintrag, denn jede geſchichtlich hervortretende fromme Gemeinſchaft wird doch immer zu den übrigen in dieſem zwiefachen Verhältniß ſtehen, daß ſie einigen beigeordnet iſt, andern aber über oder untergeordnet, von der einen alſo auf die eine, von der Andern aber auf die andere Weiſe unterſchieden. Und wenn diejenigen, welche ſich am meiſten mit Geſchichte und Kritik der Religionen beſchäftiget haben, weniger darauf Bedacht genommen haben, die verſchiedenen Formen in dieſen Rahmen zu ſpannen: ſo kann dies theils daher kommen, daß ſie faſt ausſchließlich bei dem individuellen ſtehn geblieben ſind, theils auch daher, daß es in einzelnen Fällen ſchwierig ſein kann, dieſe Verhältniſſe auszumitteln und beigeordnetes und untergeordnetes gehörig zu ſcheiden und auseinander zu halten. Uns kann es hier genügen, den zwiefachen Unterſchied überhaupt nur feſtgeſtellt zu haben, da es uns lediglich darauf ankommt zu unterſuchen, wie ſich das Chriſtenthum in beider Hinſicht zu anderen frommen Gemeinſchaften und Glaubensweiſen verhält.

3. Wenn unſer Saz zwar nicht behauptet, aber doch die Möglichkeit ſtillſchweigend vorausſezt, es gebe andere Geſtaltungen der Frömmigkeit, welche ſich zu dem Chriſtenthum verhielten, wie andere aber auf gleicher Entwikklungsſtufe mit ihm ſtehende, alſo in ſofern ihm gleiche Formen: ſo iſt dies doch nicht im Widerſpruch mit der bei jedem Chriſten vorauszuſezenden Ueberzeugung von der ausſchließenden Vortrefflichkeit des Chriſtenthums. Denn auch auf dem Gebiet der Natur unterſcheiden wir vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichſam verſchiedene Entwikklungsſtufen des thieriſchen Lebens, und auf jeder von dieſen wieder verſchiedene Gattungen, die alſo als Ausdrukk derſelben Stufe einander gleich ſind; dies aber hindert nicht, daß nicht

dennoch auf einer niederen Stufe die eine ſich mehr der höheren nähert und in ſofern vollkommner iſt als die andern. Eben ſo nun kann auch das Chriſtenthum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieſelbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommner ſein als irgend eine von ihnen. — Nur das verträgt ſich nicht mit unſerm Saz, was freilich häufig gehört wird, daß die chriſtliche Frömmigkeit ſich wenigſtens zu den meiſten anderen Geſtaltungen verhalten ſoll, wie die wahre zu den falſchen. Denn wenn die auf derſelben Stufe mit dem Chriſtenthum ſtehenden Religionen durchaus falſch wären, wie könnten ſie ſoviel gleiches mit dem Chriſtenthum haben als jene Stellung erfordert? Und wenn die Religionen, welche die unteren Stufen einnehmen, lauter Irrthümer enthielten: wie ſollte es möglich ſein, daß man aus ihnen in das Chriſtenthum übergehen könnte? da doch nur in dem wahren und nicht in dem falſchen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Chriſtenthums gegründet ſein kann. Vielmehr liegt der ganzen Darſtellung, welche hier eingeleitet wird, die Maxime zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für ſich iſt, ſondern immer nur an dem wahren, und daß er nicht eher vollkommen verſtanden worden iſt, bis man ſeinen Zuſammenhang mit der Wahrheit, und das wahre woran er haftet, gefunden hat. Damit ſtimmen auch die Aeußerungen des Apoſtels überein, wenn er ſelbſt die Vielgötterei als eine Verkehrung des urſprünglichen und dabei zum Grunde liegenden Bewußtſeins von Gott darſtellt, und in einem Zeugniß des durch alle jene Dichtungen noch unbefriedigten Verlangens eine dunkle Ahndung des wahren Gottes findet [1].

§. 8. Diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszuſtände die Abhängigkeit alles endlichen von Einem Höchſten und Unendlichen ausſprechen, d. i. die monotheiſtiſchen nehmen die höchſte Stufe

---

[1] Röm. 1, 21. flgd. Ap. Geſch. 17, 27 — 30.

ein, und alle anderen verhalten ſich zu ihnen wie untergeordnete, von welchen den Menſchen beſtimmt iſt zu jenen höheren überzugehen.

1. Als ſolche untergeordnete Stufen ſezen wir im allgemeinen den eigentlichen Gözendienſt, auch Fetiſchismus genannt, und die Vielgötterei: jener wiederum ſteht tief unter dieſer. Der Gözendiener kann ſehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß dieſe Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Monotheismus; denn er ſchreibt dem Gözen nur einen Einfluß auf ein beſchränktes Gebiet von Gegenſtänden oder Veränderungen zu, über welches hinaus ſein eigenes Intereſſe und Mitgefühl ſich nicht erſtrekkt. Das Hinzunehmen mehrerer Idole iſt nur etwas zufälliges, gewöhnlich auf der Erfahrung von einer Unfähigkeit des urſprünglichen beruhend, wobei aber gar nichts vollſtändiges angeſtrebt wird. Vielmehr beruht das Stillſtehn auf dieſer Stufe vornähmlich darauf, daß der Sinn für eine Totalität noch nicht entwikkelt iſt. Die alten ξόανα der griechiſchen Urſtämme waren wahrſcheinlich noch eigentliche Idole, jedes etwas für ſich allein. Die Vereinigung dieſer verſchiedenen Verehrungen, wodurch mehreren ſolcher Idole Ein Weſen ſubſtituirt wurde, und die Entſtehung mehrerer Mythenkreiſe, wodurch dieſe Gebilde in Zuſammenhang gebracht wurden, war die Entwikklung vermittelſt welcher der Uebergang vom Gözendienſt zur eigentlichen Vielgötterei erfolgte. Je mehr indeß an den ſo gebildeten Weſen noch die Vorſtellung von mannigfaltigen lokalen Einwohnungen anhaftete, deſto mehr ſchmekkte der Polytheismus noch nach Gözendienſt. Eigentliche Vielgötterei iſt nur da, wo die lokalen Beziehungen ganz zurükktreten, und die Götter, geiſtig beſtimmt, eine gegliederte zuſammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit wenn auch nicht nachgewieſen doch vorausgeſezt und angeſtrebt wird. Je mehr alsdann ein jedes einzelnes dieſer Weſen auf das ganze Syſtem derſelben und dieſes wiederum auf alles ins Bewußtſein aufgenommene Sein bezogen wird: um deſto beſtimmter wird

auch die Abhängigkeit alles Endlichen nur nicht von Einem Höchſten, ſondern von dieſer höchſten Geſammtheit in dem fromm erregten Selbſtbewußtſein ausgeſagt. In dieſem Zuſtande des frommen Glaubens aber kann es nicht fehlen daß nicht hie und da wenigſtens hinter der Vielheit höherer Weſen die Einheit eines höchſten ſollte geahnet werden, und dann iſt auch die Vielgötterei ſchon im Verſchwinden, und der Weg zum Monotheismus iſt geebnet.

2. Dieſe Verſchiedenheit Einen Gott zu glauben, von welchem der Fromme ſich ſelbſt als einen Beſtandtheil der Welt und mit dieſer zugleich ſchlechthin abhängig ſezt, oder einen Kreis von Göttern, zu denen er, wie ſie ſich in die Weltherrſchaft theilen, auch in verſchiedenen Beziehungen ſteht, oder endlich einzelne Gözen die der Familie oder dem Boden oder dem einzelnen Geſchäft eignen in dem er lebt, ſcheint zwar zunächſt nur eine Verſchiedenheit der Vorſtellungsweiſe zu ſein, und alſo unſerer Anſicht nach nur eine abgeleitete: und nur eine Verſchiedenheit in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein kann ſich für uns dazu eignen, daß wir die Entwikklung der Frömmigkeit daran meſſen dürfen. Aber es iſt auch ſehr leicht zu zeigen, daß dieſe verſchiedenen Vorſtellungen zugleich von verſchiedenen Zuſtänden des Selbſtbewußtſeins abhängen. Der eigentliche Gözendienſt gründet ſich in einer den niedrigſten Zuſtand des Menſchen bezeichnenden Verworrenheit des Selbſtbewußtſeins indem das höhere und niedere ſo wenig unterſchieden werden, daß auch das Gefühl ſchlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen ſinnlich aufzufaſſenden Gegenſtand herrührend reflectirt wird. Auch der Polytheismus bezeugt noch indem die fromme Erregbarkeit ſich mit verſchiedenen Affectionen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einigt, ein ſolches Vorherrſchen dieſer Verſchiedenheit der Zuſtände, daß das Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in ſeiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im ſinnlichen Selbſtbewußtſein ſezbare auftreten kann, ſondern eine Mehrheit geſezt wird von der es ausgehe. Iſt aber das höhere Selbſtbewußtſein in ſeiner Differenz

von dem ſinnlichen gänzlich entwikkelt, ſo ſind wir uns unſerer, inſofern wir überhaupt ſinnlich afficirbar ſind, d. h. ſofern wir Beſtandtheile der Welt ſind, alſo inſofern wir dieſe ganz in unſer Selbſtbewußtſein aufnehmen und es zum allgemeinen Endlichkeitsbewußtſein erweitern, als ſchlechthin abhängig bewußt. Dieſes Selbſtbewußtſein nun kann nur im Monotheismus dargeſtellt werden, und zwar ſo wie es im Saze ſelbſt ausgedrükkt iſt. Denn wenn wir uns unſerer Selbſt ohne weiteres in unſrer Endlichkeit als ſchlechthin abhängig bewußt ſind: ſo gilt daſſelbe von allem Endlichen und wir nehmen in dieſer Beziehung die ganze Welt mit in die Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins auf. Die verſchiedenen Arten dasjenige außer uns, worauf das ſchlechthinige Abhängigkeitsbewußtſein ſich bezieht, vorzuſtellen hangen alſo zuſammen theils mit der verſchiedenen Ausdehnbarkeit des Selbſtbewußtſeins, indem ſo lange der Menſch ſich nur noch mit einem kleinen Theil des endlichen Seins identificirt ſein Gott ſo noch ein Fetiſch ſein wird, theils auch mit der Klarheit der Unterſcheidung des höheren Selbſtbewußtſeins vom niederen. Der Polytheismus ſtellt, wie natürlich, in beider Hinſicht eine unbeſtimmte Mittelſtufe dar, welche ſich bald wenig vom Gözendienſt unterſcheidet, bald, wenn ſich in der Behandlung der Vielheit ein geheimes Streben nach Einheit zeigt, ganz dicht an den Monotheismus ſtreifen kann, ſei es nun daß in den Göttern mehr die Naturkräfte dargeſtellt werden, oder daß ſich die im geſelligen Verhältniß wirkſamen menſchlichen Eigenſchaften ſymboliſiren, oder daß ſich in demſelben Cultus beides vereinige. An und für ſich ließe ſich ſonſt nicht erklären, wie das in dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit geſezte als eine Mehrheit von Weſen ſollte reflectirt werden. Iſt aber das höhere Selbſtbewußtſein noch nicht gänzlich vom ſinnlichen geſchieden: ſo kann auch das mit geſezte nur ſinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit ſchon in ſich. Nur alſo wenn ſich das fromme Bewußtſein ſo ohne Unterſchied mit allen Zuſtänden des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins vereinbart, aber auch ſo beſtimmt von dieſem geſchieden ausprägt, daß in den frommen Erregungen ſelbſt keine Differenz ſtärker hervortritt als die des freudigen oder niederſchlagenden Tons, dann erſt hat der Menſch jene beiden Stufen glükklich überſchritten und kann ſein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf Ein höchſtes Weſen beziehen.

3. Deshalb nun kann auch mit Recht geſagt werden, ſobald die Frömmigkeit nur erſt irgendwo bis zum Glauben an Einen Gott über alles entwikkelt iſt, ſo iſt auch vorgeſehen, daß der Menſch an keinem Orte der Erde auf einer von den niedrigeren Stufen ſtehen bleibe. Denn immer und überall iſt dieſer Glaube ganz vorzüglich, wenn auch nicht immer auf die richtigſte Weiſe, beſtrebt ſich weiter zu verbreiten und die Empfänglichkeit der Menſchen aufzuſchließen; welches auch, wie wir ſehen, zulezt ſelbſt bei den roheſten Menſchenſtämmen und unmittelbar von Fetiſchismus aus ohne Durchgang durch die Vielgötterei gelingt. Wogegen ein Rükkgang vom Monotheismus, ſo weit unſere Geſchichte reicht, genau betrachtet nirgend vorkommt. Bei den meiſten Chriſten, welche in Verfolgungen zum Heidenthum zurükkehrten, war dies nur ſcheinbar. Wo es wirklich Ernſt geworden, da können dieſelben Menſchen vorher bei ihrer Bekehrung zum Chriſtenthum nur von einer allgemeinen Bewegung mit fortgeriſſen worden ſein, ohne das Weſen dieſes Glaubens in ihr perſönliches Bewußtſein aufgenommen zu haben. Nur darf hieraus noch nicht gefolgert werden, daß wir um das Vorhandenſein des Fetiſchismus zu erklären eine noch niedrigere Stufe zu Hülfe nehmen müßten, nämlich einen gänzlichen Mangel aller religiöſen Erregung. Wiewol ſchon Manche den urſprünglichen Zuſtand der Menſchen als eine ſolche Brutalität dargeſtellt haben, ſo läßt ſich doch, wenn man auch alle Spuren einer ſolchen nicht läugnen kann, weder geſchichtlich nachweiſen noch im allgemeinen vorſtellen, wie ſich aus dieſer von ſelbſt etwas höheres entwikkelt habe. Eben ſo wenig iſt auch nachzuweiſen, daß irgendwo die Vielgötterei ſich rein von innen heraus in einen ächten Monotheismus umgebildet habe; aber als möglich läßt ſich dieſes wenigſtens, wie oben angezeigt worden iſt,

denken. Ueberhaupt aber müſſen wir uns gegen die Forderung verwahren, daß uns obliege, weil wir eine ſolche Abſtufung beſtimmt vorzeigen, deshalb auch einen urſprünglichen Religionszuſtand beſtimmt anzugeben, da wir ja auch in andern Beziehungen nirgend bis auf das urſprüngliche zurückkommen. Bleiben wir indeß lediglich bei unſern Vorausſezungen ſtehen, ohne uns auf geſchichtlich geſtaltete Ausſagen über eine ganz vorgeſchichtliche Zeit zu berufen, ſo laſſen uns dieſe die Wahl zwiſchen zwei Vorſtellungsarten. Entweder jene ganz dunkle und verworrene Geſtalt der Frömmigkeit iſt überall die erſte geweſen, und hat ſich zunächſt durch das Zuſammentreten mehrerer kleiner Stämme in eine größere Gemeinſchaft zum Polytheismus geſteigert, oder ein kindlicher, aber eben deshalb noch einer verworrenen Vermiſchung des höheren und niederen unterworfener Monotheismus war das urſprüngliche, und hat ſich bei den Einen vollends zum Gözendienſt verdunkelt, bei den Andern zu einem reinen Gottesglauben abgeklärt.

4. Auf dieſer höchſten Stufe des Monotheismus zeigt uns die Geſchichte nur drei große Gemeinſchaften die jüdiſche, die chriſtliche, die muhamedaniſche, die erſte faſt im Erlöſchen, die andern um die Herrſchaft in dem menſchlichen Geſchlecht ſich ſtreitend. Das Judenthum zeigt durch die Beſchränkung der Liebe des Jehovah auf den Abrahamiſchen Stamm noch eine Verwandſchaft mit dem Fetiſchismus, und die vielen Schwankungen nach der Seite des Gözendienſtes hin beweiſen daß während der politiſchen Blüthe des Volkes der monotheiſtiſche Glaube noch nicht feſtgewurzelt war, und ſich erſt ſeit dem babyloniſchen Exil rein und vollſtändig entwikkelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch ſeinen leidenſchaftlichen Charakter und den ſtarken ſinnlichen Gehalt ſeiner Vorſtellungen ohnerachtet des ſtreng gehaltenen Monotheismus doch einen ſtarken Einfluß jener Gewalt des ſinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche ſonſt den Menſchen auf der Stufe der Vielgötterei feſthält. Das Chriſtenthum ſtellt ſich daher ſchon deshalb, weil es ſich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und

behauptet ſich als die reinſte in der Geſchichte hervorgetretene G
ſtaltung des Monotheismus. Daher giebt es auch im Groſ
genau betrachtet eben ſo wenig einen Rükktritt aus dem Chriſt
thum in Judenthum oder Muhamedanism als es einen Rü
fall giebt aus irgend einer monotheiſtiſchen Religion in Vielgöt
rei oder Gözendienſt. Einzelne Ausnahmen werden immer n
83 krankhaften Gemüthszuſtänden zuſammenhängen, oder es w
ſtatt der Frömmigkeit nur eine Form des Unfrommſeins mit d
andern vertauſcht, wie dies wol bei den Renegaten durchgäng
der Fall iſt. Und ſo bürgt ſchon dieſe Vergleichung mit ſein
Gleichen dafür, daß das Chriſtenthum in der That[1] die vo
kommenſte unter den am meiſten entwikkelten Religionsformen i

Zuſaz 1. Die gegebene Darſtellung ſtimmt nicht mit einer A
ſicht überein, welche in den Religionen der untergeordneten Stuf
gar keine Frömmigkeit anerkennen will ſondern nur Aberglaube
vorzüglich deshalb, weil ſie ihre Quelle nur in der Furcht hätte
Allein die Ehre des Chriſtenthums erfordert eine ſolche Behauptun
keinesweges. Denn da es ſelbſt behauptet[2], daß nur die völlig
Liebe alle Furcht austreibt: ſo muß es auch zugeben, daß die un
vollkommene Liebe nie völlig frei iſt von Furcht. Und ſo iſt auc
überall ſelbſt im Gözendienſt, wenn nur der Göze als ein ſchüzen
des und nicht ſchlechthin in der Qualität eines böſen Weſens an
gebetet wird, die Furcht keinesweges ganz getrennt von allen Re
gungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Lieb
coordinirte Umbiegung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls
Auch möchte wol, wenn man für dieſe Religionen, abgeſehen davon
daß Viele unter ihnen viel zu heiter ſind um aus der Furcht be-
griffen werden zu können, einen ganz anderen Urſprung aufſuchen
wollte, ſchwer nachzuweiſen ſein, was für eine andere und wor-
auf ihrer inneren Abzwekkung nach gehende Richtung in der menſch-
lichen Seele denn dieſe ſei, durch welche die Idolatrie erzeugt wird
und welche, wenn an deren Stelle die Religion tritt, wieder ver-

---

[1] Vgl. §. 7, 3.

[2] 1 Joh. 4, 18.

loren geben müßte. Vielmehr dürfen wir in allen dieſen Erzeugniſſen des menſchlichen Geiſtes die Gleichartigkeit nicht in Abrede ſtellen, und müſſen auch für die niederen Potenzen doch dieſelbe Wurzel anerkennen.

Zuſaz 2. Wenn nicht der Gleichklang wäre, dürfte kaum eine Veranlaſſung vorhanden ſein ausdrükklich zu bemerken, daß es gar nicht zur Sache gehört etwas über die Vorſtellungsweiſe zu ſagen, welche man Pantheismus nennt. Denn ſie iſt niemals das Bekenntniß einer geſchichtlich hervorgetretenen frommen Gemeinſchaft geweſen, und mit dieſen haben wir es ja nur zu thun. Ja auch nicht einmal Einzelne haben urſprünglich ihre eigene Anſicht mit dieſem Namen bezeichnet, ſondern er iſt als ein Schimpf und Nekkname eingeſchlichen; und wo dies der Fall iſt, bleibt es allemal ſchwierig die Einheit der Bedeutung feſtzuhalten. Das einzige was hier, aber auch nur an einem ſolchen abgelegenen Ort, über den Gegenſtand verhandelt werden kann, iſt nur die Frage, was für ein Verhältniß dieſe Vorſtellungsart zur Frömmigkeit hat. Daß ſie nun nicht eben ſo wie die drei hier aufgezeigten aus den frommen Erregungen als die unmittelbare Reflexion über ſie entſteht, iſt ſchon zugegeben. Fragt man aber, ob ſie ſich, wenn ſie einmal anders wie, alſo auf dem Wege der Spekulation oder auch nur des Raiſonnements, entſtanden iſt, doch mit der Frömmigkeit verträgt: ſo iſt dieſe Frage wol unbedenklich zu bejahen, ſo fern nämlich Pantheismus doch irgend eine Art und Weiſe des Theismus ausdrükken ſoll, und das Wort nicht lediglich und überall nur eine verlarvte materialiſtiſche Negation des Theismus iſt. Sehn wir auf den Gözendienſt und bedenken wie er überall mit einer höchſt beſchränkten Weltkunde verbunden iſt, und dabei voll Magie und Zauberei aller Art: ſo iſt wol ſehr leicht einzuſehen, daß an eine beſtimmte Scheidung deſſen, was auf dieſer Stufe als Welt und was als Gott geſezt wird, in den wenigſten Fällen zu denken iſt. Und warum ſollte ſich ein helleniſcher Polytheiſt, in Verlegenheit mit den ganz menſchlichen Geſtalten der Götter, nicht ſeine großen Götter mit den gewordenen Göttern des Platon

55 haben identificiren können, auch ohne den Gott der dort zu jenen redet mit anzunehmen, ſondern nur den Thron der Nothwendigkeit? Seine Frömmigkeit hätte ſich dann nicht geändert; aber ſeine Vorſtellung wäre eine pantheiſtiſche geworden. Denken wir uns aber die höchſte Stufe der Frömmigkeit, und halten dem gemäß auch den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel Eins und Alles feſt: ſo werden dann doch Gott und Welt wenigſtens der Function nach geſchieden bleiben, und alſo kann auch ein ſolcher, indem er ſich in die Welt mit einrechnet, ſich mit dieſem All abhängig fühlen von dem was das Eins iſt dazu. Solche Zuſtände werden ſich dann von den frommen Erregungen manches Monotheiſten ſchwer unterſcheiden laſſen. Wenigſtens trifft der immer etwas wunderliche daß ich ſo ſage grob gezeichnete Unterſchied zwiſchen einem außer oder überweltlichen und einem innerweltlichen Gott, die Sache nicht ſonderlich, da ſtreng genommen von Gott nichts nach dem Gegenſaz von innerhalb und außerhalb ausgeſagt werden kann, ohne irgendwie die göttliche Allmacht und Allgegenwart zu gefährden.

§. 9. Als verſchiedenartig entfernen ſich am weiteſten von einander diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengeſezt die einen das natürliche in den menſchlichen Zuſtänden dem ſittlichen, die andern das ſittliche dem natürlichen unterordnen.

1. Wir verſuchen eine begriffsmäßige Theilung des gleichgeſtellten, die ſich alſo zu der Theilung des ganzen Gebietes wie eine Quertheilung verhält, zunächſt auch nur um des Chriſtenthums willen und alſo für die höchſte Stufe. Ob dieſelbe Theilung auch auf den untergeordneten Stufen gilt, iſt eine hier gar nicht zur Sache gehörige Frage. Für die höchſte Stufe aber iſt 56 uns der Verſuch nothwendig. Denn wenn ſie auch durch die drei aufgezeigten Gemeinſchaften geſchichtlich ganz ausgefüllt wird: ſo bedürfen wir doch noch eines näher beſtimmten Ortes um

das Chriſtenthum hineinzufaſſen, da wir es ſonſt nur auf empiriſche Weiſe von den andern beiden unterſcheiden könnten, wobei keine Sicherheit vorhanden wäre, ob auch die weſentlicheren Unterſchiede herausgehoben würden oder vielleicht nur Zufälligkeiten aufgegriffen. Der Verſuch iſt daher nur als gelungen anzuſehen, wenn wir einen Theilungsgrund finden, durch welchen das Chriſtenthum entweder für ſich von beiden andern, oder auch nur mit einer von beiden zuſammen von der dritten beſtimmt getrennt wird. — Da nun das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl für ſich betrachtet ganz einfach iſt, und der Begriff deſſelben keinen Grund zur Verſchiedenartigkeit darbietet: ſo können wir dieſen nur daraus hernehmen, daß jenes Gefühl um einen Moment zu erfüllen ſich erſt mit einer ſinnlichen Erregtheit des Selbſtbewußtſeins vereinigen muß, dieſe ſinnlichen Erregungen aber als ein unendlich mannigfaltiges anzuſehen ſind. Nun iſt freilich an und für ſich betrachtet das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit allen jenen Erregungen gleich verwandt und durch alle gleich ſehr erregbar: demohnerachtet läßt ſich der Analogie nach annehmen, daß ſich dieſe Verwandtſchaft in der Wirklichkeit nicht nur bei einzelnen Menſchen, ſondern auch in größeren Maſſen verſchieden differentiirt, ſo daß entweder bei Einigen eine gewiſſe Klaſſe von ſinnlichen Gefühlen ſich leicht und ſicher zur frommen Erregung geſtaltet, eine andere jener entgegengeſetzte aber ſchwer oder gar nicht, bei Andern hingegen ſich eben dieſes umgekehrt verhält, oder daß ſich dieſelben ſinnlichen Selbſtbewußtſeinszuſtände bei den Einen unter Einer, bei den Andern unter der entgegengeſetzten Bedingung zu frommen Momenten geſtalten. Was das erſte betrifft, ſo könnte man zunächſt dieſe Zuſtände theilen in mehr leibliche und mehr geiſtige, in ſolche die durch Einwirkung der Menſchen und ihrer Handlungen, und in ſolche die durch Einwirkung der äußeren Natur entſtehen. Allein dies könnte nur von einzelnen Menſchen gelten, daß Einige leichter durch äußere Natureindrükke, Andre leichter durch geſellige Verhältniſſe und daher entſtandene Stimmungen fromm erregt werden, ein Unterſchied aber zwiſchen einer frommen Gemeinſchaft und den andern läßt ſich hieraus nicht erklären, indem eine jede alle dieſe Verſchiedenheiten in ſich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfang ausſchließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurükkſtellt. Man könnte ferner darauf ſehen, daß wie das ganze Leben ein Ineinanderſein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden iſt, ſo auch der Menſch ſich ſeiner ſelbſt bald mehr als leidend bald mehr als thätig bewußt iſt. Und dies ließe ſich ſchon eher als gemeinſame Conſtitution großer Maſſen denken, daß hier die thätige Form des Selbſtbewußtſeins ſich leichter zur frommen Erregung ſteigert, die leidende mehr auf der ſinnlichen Stufe zurükkbleibt, dort hingegen es ſich umgekehrt verhält. Nur freilich daß dieſes ſo einfach aufgefaßt lediglich ein fließender Unterſchied bleibt zwiſchen einem mehr und minder, ſo daß derſelbe Moment mit dem Einen verglichen als ein mehr leidender mit einem andern als ein mehr thätiger aufzufaſſen iſt. Soll zwiſchen den verſchiedenen Geſtaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen anwendbare Abtheilung gemacht werden, ſo muß ſich der fließende Unterſchied in eine ſolche Unterordnung verwandeln, wie der Saz andeutet. Dieſe Unterordnung iſt nach der einen Seite hin am ſtärkſten ausgeprägt, wenn die leidentlichen Zuſtände gleichviel ob angenehm oder unangenehm, ob durch die äußere Natur oder durch geſellige Verhältniſſe veranlaßt, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur in ſofern erregen, als ſie auf die Selbſtthätigkeit bezogen werden, das heißt inſofern als wir wiſſen, daß etwas und was, eben deshalb weil wir uns zu der Geſammtheit des Seins in dem Verhältniß befinden welches in dem leidentlichen Zuſtand ausgedrükkt iſt, von uns zu thun ſei, ſo demnach daß die mit jenem Zuſtande zuſammenhängende und daraus hervorgehende Handlung eben dieſes Gottesbewußtſein zu ſeinem Impuls hat. Wo alſo die Frömmigkeit ſich ſo geſtaltet, da werden die leidentlichen Zuſtände, zur frommen Erregung geſteigert, nur Veranlaſſung, um eine beſtimmte nur aus einem ſo modificirten

Gottesbewußtſein erklärbare Thätigkeit zu entwikkeln; und in dem Kreiſe ſolcher frommen Erregungen erſcheinen alle leidentlichen Verhältniſſe des Menſchen zur Welt nur als Mittel, um die Geſammtheit ſeiner thätigen Zuſtände hervorzurufen, wodurch der Gegenſaz zwiſchen dem ſinnlich angenehmen und unangenehmen darin überwältigt wird und in den Hintergrund tritt, wogegen er freilich vorherrſchend bleibt in den Fällen, wo das ſinnliche Gefühl ſich nicht zur frommen Erregung ſteigert. Dieſe Unterordnung bezeichnen wir mit dem freilich anderwärts etwas anders gebrauchten Ausdrukk teleologiſcher Frömmigkeit, der aber hier nur bedeuten ſoll, daß die vorherrſchende Beziehung auf die ſittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszuſtände bildet. Iſt nun die in der frommen Erregung vorgebildete Handlung ein werkthätiger Beitrag zur Förderung des Reiches Gottes: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein erhebender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl angenehm oder unangenehm. Iſt ſie aber ein Zurükkgehen in ſich ſelbſt oder ein Suchen nach Hülfe, um eine merklich gewordene Hemmung des höheren Lebens aufzuheben: ſo iſt der Gemüthszuſtand ein demüthigender, ſei nun das veranlaſſende Gefühl unangenehm oder angenehm geweſen. In der entgegengeſezten Richtung zeigt ſich dieſe Unterordnung in ihrer Vollkommenheit, wenn das Selbſtbewußtſein eines Thätigkeitszuſtandes nur in der Beziehung in das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wie der Zuſtand ſelbſt als Ergebniß aus denen zwiſchen dem Subject und dem übrigen geſammten Sein beſtehenden Verhältniſſen erſcheint, alſo auf die leidentliche Seite des Subjects bezogen wird. Nun aber iſt jeder einzelne Thätigkeitszuſtand nur ein beſonderer Ausdrukk von dem in dem Subject beſtehenden und die perſönliche Eigenthümlichkeit deſſelben bildenden Verhältniß der gemeinſamen menſchlichen Kräfte, mithin wird in jeder frommen Erregung dieſer Art jenes Verhältniß ſelbſt als das Ergebniß der vom höchſten Weſen geordneten Einwirkungen aller Dinge auf das Subject geſezt, in den erhebenden ſonach als Zuſammenſtimmung das heißt als Schönheit des einzelnen Lebens, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißſtimmung oder Häßlichkeit. Dieſe Geſtaltung der Frömmigkeit nun, wenn jeder Moment der Selbſtthätigkeit nur als ein Beſtimmtſein des Einzelnen durch das geſammte endliche Sein, alſo auf die leidentliche Seite bezogen, in das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird, wollen wir die äſthetiſche Frömmigkeit nennen. Beide Grundformen ſind einander vermöge der entgegengeſezten Unterordnung des in beiden zugleich geſezten auch beſtimmt entgegengeſezt, und jedes fromme Mitgefühl geſtaltet ſich natürlich in beiden eben ſo wie das perſönliche, indem jenes nur ein erweitertes, dieſes nur ein zuſammengezogenes Selbſtbewußtſein iſt.

2. Eine allgemeine Nachweiſung darüber, ob die geſchichtlich vorkommenden Glaubensweiſen ſich vorzüglich nach dieſem Gegenſaz unterſcheiden laſſen, wäre nur das Geſchäft einer allgemeinen kritiſchen Religionsgeſchichte. Hier kommt es nur darauf an, ob ſich die Eintheilung in ſoweit bewährt, daß ſie das Chriſtenthum von demjenigen was ihm coordinirt iſt, ſcheidet, und uns durch nähere Beſtimmung ſeines Ortes die Ausſonderung ſeines eigenthümlichen Weſens erleichtert. Was uns indeſſen am meiſten gegenwärtig iſt als dem Chriſtenthum in dieſer Hinſicht ſcharf entgegengeſezt, das iſt ihm nicht coordinirt ſondern gehört einer niederen Stufe, nämlich die helleniſche Vielgötterei. In dieſer tritt die teleologiſche Richtung ganz zurükk, von der Idee einer Geſammtheit ſittlicher Zwekke und von einer Beziehung der menſchlichen Zuſtände im allgemeinen auf dieſelbe giebt es weder in ihren religiöſen Symbolen noch ſelbſt in ihren Myſterien eine bedeutende Spur, wogegen was wir die äſthetiſche Anſicht genannt haben auf das beſtimmteſte vorherrſcht indem auch die Götter vorzüglich verſchiedene Verhältniſſe in den Thätigkeiten der menſchlichen Seele, und alſo eine eigenthümliche Form innerer Schönheit darzuſtellen beſtimmt ſind. Daß nun das Chriſtenthum, auch abgeſehen von der höheren Stufe die es einnimmt, dieſem Charakter auf das ſchärfſte entgegentritt, wird wol nicht leicht jemand läugnen.

Was irgend auf dieſem Gebiete Gottesbewußtſein wird, das wird auch bezogen auf die Geſammtheit der Thätigkeitszuſtände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorſtellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebniß aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Chriſtenthum, ohnerachtet es ſo zeitig den Hellenismus in Maſſe in ſich aufgenommen hat, immer ſo fremd geblieben iſt, daß ſie niemals in den Cyklus gemein geltender Ausdrükke auf dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aufgenommen oder in irgend einer Behandlung der chriſtlichen Sittenlehre geltend gemacht worden iſt. Jenes im Chriſtenthum ſo bedeutende ja alles unter ſich befaſſende Bild eines Reiches Gottes iſt aber nur der allgemeine Ausdrukk davon, daß im Chriſtenthum aller Schmerz und alle Freude nur in ſo fern fromm ſind als ſie auf die Thätigkeit im Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung die von einem leidentlichen Zuſtande ausgeht im Bewußtſein eines Ueberganges zur Thätigkeit endet.

Damit nun aber auch entſchieden werde, ob nicht etwa der 61
aufgezeigte Gegenſaz zwiſchen der teleologiſchen und äſthetiſchen Richtung dennoch im nothwendigen Zuſammenhang ſtehe mit dem Unterſchiede beider Stufen, ſo daß aller Polytheismus nothwendig der äſthetiſchen Seite angehöre und aller Monotheismus der teleologiſchen, dürfen wir nur auf der höchſten Stufe ſelbſt ſtehen bleiben und fragen, ob die beiden andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen ſich in dieſer Hinſicht eben ſo verhalten wie das Chriſtenthum oder nicht. Das Judenthum nun, wenn es gleich die leidentlichen Zuſtände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln; ſo iſt doch die vorherrſchende Form des Gottesbewußtſeins die des gebietenden Willens, und es wendet ſich alſo nothwendig, auch wenn es von leidentlichen Zuſtänden ausgeht, den thätigen zu. Der Islam hingegen zeigt keinesweges dieſelbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige. Vielmehr da dieſe Geſtaltung der Frömmigkeit in den

Bewußtſein unabänderlicher göttlicher Schikkungen zur gänzlichen Ruhe kommt, ſo daß auch das Selbſtthätigkeitsbewußtſein ſich nur auf die Art mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einigt, daß ſeine Beſtimmtheit als in jenen Schikkungen beruhend geſezt wird: ſo offenbart ſich in dieſem fataliſtiſchen Charakter auf das deutlichſte eine Unterordnung des ſittlichen unter das natürliche. Die monotheiſtiſche Stufe erſcheint ſonach getheilt, der teleologiſche Typus am meiſten im Chriſtenthum ausgeprägt, minder vollkommen im Judenthum, wogegen der Muhamedanismus, vollkommen eben ſo monotheiſtiſch, unverkennbar den äſthetiſchen Typus ausdrükkt. Sonach ſind wir für unſere Aufgabe ſchon auf ein beſtimmtes Gebiet angewieſen, und was wir als das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums aufſtellen wollen, darf eben ſo wenig von der teleologiſchen Richtung abweichen als von der monotheiſtiſchen Stufe herabſteigen.

§. 10. **Jede einzelne Geſtaltung gemeinſchaftlicher Frömmigkeit iſt Eine theils äußerlich als ein von einem beſtimmten Anfang ausgehendes geſchichtlichſtätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles deſſen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweiſe derſelben Art und Abſtufung auch vorkommt, und aus beidem zuſammengenommen iſt das eigenthümliche Weſen einer jeden zu erſehen.**

Anm. Vgl. Red. üb. d. Rel. S. 376 folgd.

1. Der erſte Theil des Sazes wäre falſch, wenn man nachweiſen könnte, oder auch nur als möglich denken, daß chriſtliche Frömmigkeit irgendwo gleichſam von ſelbſt entſtehen könnte ganz außerhalb alles geſchichtlichen Zuſammenhanges mit dem von Chriſto ausgegangenen Impuls. Daſſelbe würde dann auch gelten von muhamedaniſcher und jüdiſcher in Bezug auf Moſes und Muhamed. Dieſe Möglichkeit indeß wird niemand zugeben. Auf den untergeordneten Stufen allerdings ſteht dieſe äußere Einheit nicht ſo feſt, theils weil der Anfangspunkt oft in die

vorgeſchichtliche Zeit fällt, was von der vormoſaiſchen monotheiſtiſchen Verehrung des Jehovah auch gilt, theils auch weil manche dieſer geſchichtlichen Formen wie die helleniſche und noch mehr die römiſche Vielgötterei ein aus mancherlei ſehr verſchiedenen Anfangspunkten allmählig zuſammengewebtes oder auch von ſelbſt zuſammengewachſenes Ganzes darſtellen. Aehnliches ließ ſich gewiß auch von den nordiſchen und indiſchen Syſtemen behaupten. Allein dieſe ſcheinbaren Ausnahmen beſtätigen vielmehr die Regel unſeres Satzes. Denn je weniger die äußere Einheit beſtimmt nachgewieſen werden kann, um deſto ſchwankender iſt auch die innere; und es ſcheint daß, wie in dem Gebiet der Natur auf den untergeordneten Lebensſtufen auch die Gattungen unbeſtimmter gehalten ſind, ſo auch auf dieſem Gebiet eine gleichmäßige 63 Vollendung der äußern und innern Einheit nur der höhern Entwikklung vorbehalten bleibt, am innigſten alſo auch in der vollkommenſten Geſtaltung — als welche wir im voraus das Chriſtenthum bezeichnen möchten — die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden ſein müſſe, wodurch die äußere Einheit geſchichtlich begründet wird. 14

Der zweite Theil des Satzes wäre falſch, wenn man behaupten könnte, daß die verſchiedenen frommen Gemeinſchaften weſentlich nur durch Zeit und Raum getrennt wären, ohne eigentlich innere Verſchiedenheit. Dazu würde aber gehören, daß wenn ſich deren zweie im Raume berührten, ſie ſich auch für identiſch erkennen und alſo in Eines zuſammen geben müßten, und daß dies bloß durch unverſtändigen Eigenſinn der durchaus den Namen des Urhebers feſthalten wollte, bis auf einen gewiſſen Grad könnte gehindert werden. Eben ſo daß jeder Einzelne, ohne daß irgend eine innere Veränderung mit ihm vorginge, aus ſeiner frommen Gemeinſchaft in eine ganz andere übergehn könne lediglich dadurch daß er die eine geſchichtliche Anknüpfung auflöſt und ſich einer andern anſchließt. Dies würde aber gegen alle Erfahrung ſtreiten. Ja es wäre unter dieſer Vorausſetzung unmöglich, daß eine Religionsgemeinſchaft innerhalb einer andern entſtehen könnte und ſich von ihr losreißen; denn wenn nichts neues hineinkäme, könnte auch kein neuer Anfang ſein da wo daſſelbe ſchon war.

2. Ueber den eignen Anfang jeder frommen Gemeinſchaft nun bedarf es keiner weiteren Erörterung. Ob eine neue Abartung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zuerſt nur in Einem oder gleichzeitig in Mehreren ſich bildet, iſt gleichgültig, nur daß Jeder das leztere im Allgemeinen unwahrſcheinlicher finden wird als das erſte. Eben ſo wäre es unnüz, verſchiedene Arten unterſcheiden zu wollen, wie eine ſolche neue Bildung in der Seele entſtehen kann, da die Gemeinſchaft nur erſt durch die Mittheilung und Uebertragung entſteht. Daß es aber mit der inneren Verſchiedenheit die in dem Saz ausgeſprochene Bewandniß habe, bedarf noch einer Erörterung. Der Saz nämlich behauptet, was jedoch unſerm Zwekk gemäß nur auf die frommen Gemeinſchaften der höchſten Stufe angewendet werden ſoll, daß in allen zwar daſſelbe ſei, aber in jeder alles auf andere Weiſe. Die herrſchende Anſicht hingegen iſt die, daß das Meiſte in allen Gemeinſchaften der höchſten Stufe daſſelbige ſei, und daß zu dieſem allen gemeinſamen nur in jeder noch einiges beſondere hinzukomme, ſo etwa um es nur aus dem groben darzuſtellen, daß der Glaube an Einen Gott das allen dieſen gemeinſame ſei mit allem was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorſam gegen die Geſezgebung hinzu, in der andern ſtatt deſſen der Glaube an Chriſtum, und in der dritten der an den Propheten. Allein wenn der Glaube an Chriſtum ohne Einfluß wäre auf das ohne denſelben und vor ihm ſchon vorhandene Gottesbewußtſein und auf die Art, wie es ſich mit den ſinnlichen Erregungen einigt: ſo ſtände er entweder ganz außerhalb des Gebietes der Frömmigkeit, und wäre mithin, da ihm ein anderes gar nicht angewieſen werden kann, nichts, oder Chriſtus wäre wenigſtens nur ein einzelner Gegenſtand, welcher auch Eindrükke hervorbringt, die ſich mit dem Gottesbewußtſein einigen können, und auch in dieſem Fall wäre von einem Glauben an ihn eigentlich nicht die Rede. Sollte

aber die Meinung die ſein, der Glaube an Chriſtum habe allerdings einen Einfluß, aber nur auf einige fromme Erregungen, die meiſten aber wären im Chriſtenthum ganz eben ſo geſtaltet wie in andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen: ſo würde darin doch die Behauptung liegen, daß dieſer Glaube weniger einen Einfluß habe auf das Gottesbewußtſein, welches ja in allen frommen Erregungen deſſelben Menſchen zur ſelben Zeit, d. h. ſo lange er derſelben frommen Gemeinſchaft angehört, auch daſſelbe es ſein muß, ſondern es wäre nur ein Einfluß auf das ſinnlich erregte Selbſtbewußtſein, welcher alſo keine eigene Glaubensweiſe begründen könnte. Es bleibt daher nur die Annahme unſeres Sazes übrig, welche in ſich ſchließt, daß in jeder wirklich eigenthümlichen frommen Gemeinſchaft das Selbſtbewußtſein ſelbſt ein anders beſtimmtes ſein muß, indem nur unter dieſer Bedingung auch alle frommen Erregungen anders können beſtimmt ſein. Wie es ſich nun an jedem einzelnen Beiſpiel zeigen muß, daß nur ſcheinbar etwas ganz daſſelbe ſein kann in der einen Glaubensweiſe wie in der andern, wenn doch das Gottesbewußtſein ſelbſt verſchieden beſtimmt iſt in beiden: ſo iſt auch das nur ein Schein, daß in jeder Glaubensweiſe etwas ſei was in der andern gänzlich fehle. Denn wenn doch auch in andern Glaubensweiſen Menſchwerdung Gottes vorkommt und göttliche Geiſtesmittheilung: was ſollte wol das ſchlechthin neue des Chriſtenthumes ſein? Daſſelbe läßt ſich aber auch im Allgemeinen einſehn. Soll nämlich unter Verausſezung eines vollkommen gleich beſtimmten Gottesbewußſeins in einer Glaubensweiſe etwas ſein, was in der andern nicht iſt: ſo könnte dieſes nur beruhen auf einem verſchiedenen Erfahrungsgebiet; und ſomit müßte der ganze Unterſchied verſchwinden, wenn die Erfahrungen ſich ausgleichen.

3. Wenn wir nun gleich den Begriff der Art auf unſerm Gebiet nur in einem unbeſtimmteren Sinne aufſtellen konnten: ſo ſteht doch der des Individuums auch hier feſter, und die in unſerem Saz aufgeſtellte Formel iſt dieſelbe, welche für alle individuellen Unterſchiede innerhalb derſelben Art und Gattung gilt.

Denn jeder Menſch hat alles das was der andere, aber alles anders beſtimmt; und die größte Aehnlichkeit iſt nur eine abnehmende höchſtens beziehungsweiſe verſchwindende Verſchiedenheit. So hat auch jede Art daſſelbe wie jede andere ihrer Gattung, und alles im eigentlichen Sinn hinzukommende iſt nur zufälliges. 60 Nur das Auffinden dieſes unterſcheidenden in einem eigenthümlichen Daſein iſt eine Aufgabe, welche in Worten und Säzen nie vollkommen, ſondern nur durch Annäherung kann gelöſt werden. Daher auch Naturforſcher und Geſchichtſchreiber nur gewiſſe Merkmale als Kennzeichen herauszuheben pflegen, ohne daß ſie behaupten möchten, daß dieſe alles unterſcheidende und charakteriſtiſche ausdrükken; und damit wird ſich auch der Religionsbeſchreiber in den meiſten Fällen begnügen müſſen. Soll indeß zum Verſuch, damit der Apologiſt einer einzelnen Glaubensweiſe um ſo weniger fehlgreife, etwas Allgemeines angegeben werden: ſo würden wir nur bei jenem bleiben, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweiſe das an und für ſich überall auf derſelben Stufe gleiche Gottesbewußtſein an irgend einer Beziehung des Selbſtbewußtſeins auf ſo vorzügliche Weiſe haftet, daß es ſich mit allen andern Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins nur vermittelſt jenes einigen kann, ſo daß dieſer Beziehung alle anderen untergeordnet ſind, und ſie allen andern ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. Sollte es ſcheinen, als werde hiedurch mehr nur eine verſchiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrükkt als eine Verſchiedenheit der Form oder des Inhaltes: ſo iſt nur zu bemerken, daß jeder Moment ſelbſt Verknüpfung iſt als Uebergang nämlich vom vorigen zum folgenden, und alſo auch ein anderer werden muß, wenn das fromme Selbſtbewußtſein unter eine andere Verknüpfungsweiſe geſtellt wird.

Zuſaz. Nur aus den beiden in unſerm Saz aufgeſtellten Punkten, nämlich dem beſondern Anfang auf den jede fromme Gemeinſchaft zurükkgeht und der eigenthümlichen Geſtaltung, welche die frommen Erregungen und die Ausſagen über dieſelben in jeder annehmen, läßt ſich auch der Sprachgebrauch der bekannten

Ausdrükke poſitiv und geoffenbart reguliren. Daß dieſe ziemlich verworren gebraucht werden oft ganz auf dieſelbe Weiſe 67
bald von den einzelnen Lehren bald von der Glaubensweiſe überhaupt, und bald dem natürlichen entgegengeſezt bald dem vernunftmäßigen, dies iſt bekannt. Schwerlich möchte es auch deshalb gelingen ſie ſo feſtzuſtellen, daß von denſelben ein gleichmäßiger durchgeführter Gebrauch auf dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie zu machen wäre. Für den erſten Ausdrukk haben wir eine gute Leitung an dem Gebrauch, der von demſelben gemacht wird auf dem Gebiet der Rechtslehre, wo man das poſitive Recht entgegenſezt dem Naturrecht. Vergleicht man beides, ſo findet ſich, daß das Naturrecht in demſelben Sinn wie das poſitive, nämlich als Baſis einer bürgerlichen Gemeinſchaft, nirgend iſt. Selbſt die einfachſten und urſprünglichen Verhältniſſe, wie das väterliche Anſehn oder die eheliche Gemeinſchaft ſind in jeder Geſellſchaft auf eine eigenthümliche Weiſe beſtimmt, im Staat durch die wörtlich abgefaßte Geſezgebung, vor demſelben durch die herrſchende Sitte. Das Naturrecht aber iſt nur das was ſich aus der Geſezgebung aller Geſellſchaften auf die gleiche Weiſe abſtrahiren läßt. Ja ſelbſt wenn es als reine Erkenntniß auf einem andern Wege zu Stande käme, würde doch Jeder geſtehen, daß wenn von einer Anwendung deſſelben die Rede ſein ſollte, es doch erſt näher beſtimmt werden müſſe, und alſo als anwendbar ebenfalls nur auf den Act dieſer nähern Beſtimmung zurükgeführt werden könne. So iſt es nun auch mit der natürlichen Religion, daß ſie[1] als Baſis einer religiöſen Gemeinſchaft nirgend iſt, ſondern nur das was ſich aus den Lehren aller frommen Gemeinſchaften der höchſten Ordnung gleichmäßig abſtrahiren läßt als das in allen vorhandene nur in jeder anders beſtimmte. Eine ſolche verzeichnete die gemeinſamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinſchaften vorkommenden frommen Gemüthszuſtände, 68
und müßte, wenn man ſich alle frommen Gemeinſchaften als

---

[1] Vgl. §. 6. Zuſaz.

ſchon gegeben denkt, und auch in Bezug auf die Terminologie einer ſolchen Lehre die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme als gegen einander ausgeglichen, überall dieſelbe und zu allen Zeiten ſich ſelbſt gleich ſein, wäre aber auch immer und überall nur ein Eigenthum, welches neben ihrer beſtimmten Art und Weiſe der Frömmigkeit und dem Ausdrukk derſelben in der Lehre diejenigen Einzelnen aus den verſchiedenen Religionsgemeinſchaften beſäßen, welche von ihrem Standpunkt aus auch die übrigen Gemeinſchaften in ihrer Zuſammengehörigkeit anerkennend das in der Wirklichkeit getrennte in einer höheren Einheit zuſammenzuſchauen vermögen. Es würde auch nicht ſchwer werden zu beweiſen, theils daß, was man mit dieſem Namen bezeichnet, auch wirklich auf dieſem Wege entſtanden iſt, theils daß die einzelnen Verſuche dieſes ſecundäre Erzeugniß zur Baſis einer kirchlichen Gemeinſchaft zu machen immer mißlungen ſind, und auch immer mißlingen müſſen; doch dies gehört weniger hieher. Wäre demnach als bloße Zuſammenſtellung von Lehrſäzen eine ſolche natürliche nicht ſowol Religion als Glaubenslehre wie man eigentlicher ſagen ſollte auf jeden Fall, auch wenn ſie noch anders entſtanden wäre, nur das gemeinſame aller monotheiſtiſchen Glaubensweiſen: ſo bewährte ſich dann das poſitive einer jeden als das individualiſirte, welches wie oben gezeigt worden in einer jeden nicht etwa nur hie und da iſt, ſondern wenngleich hier mehr dort weniger hervortretend, doch immer genau genommen überall. Es iſt auch nur ein Mißverſtändniß, wenn man die wirklich beſtehenden frommen Gemeinſchaften dadurch von einander unterſcheiden will, daß in der einen das poſitive ſeinen Ort hier habe in der andern dort, wie z. B. im Chriſtenthum ſeien es die Lehren, im Judenthum aber die Gebote [1]. Denn ſind in einer Gemeinſchaft die Gebote mehr herausgearbeitet und die Lehren weniger, in einer andern umgekehrt: ſo verſtekkt ſich in dem einen Fall die Lehre nur im Gebot als Symbol, und im andern tritt die Lehre ſelbſt auf als Gebot ſie auszuſprechen und zu bekennen. Es wäre auch eben ſo unrichtig zu läugnen, daß die Vorſchriften der chriſtlichen Sittenlehre poſitiv wären, als daß die Lehre von Jehovah es im Judenthum ſei. Jedenfalls iſt weder das Gebot als Ausdrukk einer gemeinſamen Handlungsweiſe noch die Lehre als Ausdrukk einer gemeinſamen Vorſtellungsart etwas urſprüngliches, ſondern beides in der gemeinſamen Eigenthümlichkeit der frommen Erregungen gegründet. Da nun ohne dieſe auch die beſtimmte Gemeinſchaft ſelbſt nicht hätte entſtehen können, dieſe aber von der ihren Anfang bezeichnenden Thatſache ab und in Bezug auf dieſelbe beſtanden hat: ſo muß auch das eigenthümliche Gepräge der frommen Erregungen in derſelben Thatſache begründet ſein. Dieſes nun ſoll durch den Ausdrukk poſitiv bezeichnet werden, der individuelle Inhalt der geſammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiöſen Gemeinſchaft, ſofern derſelbe abhängig iſt von der Urthatſache, aus welcher die Gemeinſchaft ſelbſt als eine zuſammenhängende geſchichtliche Erſcheinung hervorgegangen iſt. — Die Ausdrükke offenbaren geoffenbart Offenbarung bieten noch mehr Schwierigkeiten dar, indem ſie ſchon urſprünglich bald mehr das Erhellen des dunklen verworrenen unbemerkten bald mehr das Aufdekken und Enthüllen des bisher verborgen geweſenen und geheim gehaltenen bedeuten, noch mehr Verwirrung aber iſt hineingekommen durch die Unterſcheidung zwiſchen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung. Darüber indeß werden ſich wol Alle leicht vereinigen, daß weder das auf dem Gebiet der Erfahrung von dem Einen entdekkte und Andern überlieferte noch das von Einem durch Nachdenken erſonnene und ſo von Andern erlernte jemals als geoffenbart bezeichnet wird; und eben ſo darüber, daß eine göttliche Mittheilung und Kundmachung dabei vorausgeſezt wird. Und in dieſem Sinne finden wir den Ausdrukk ſehr allgemein auf den Urſprung frommer Gemeinſchaften angewendet. Denn von welchen religiöſen Myſterien und beſondern Gottesverehrungen ſowol bei den Hellenen als bei den Aegyptern und Indiern wäre denn nicht behauptet worden, daß

---

[1] S. M. Mendelsſohns Jeruſalem.

ſie urſprünglich vom Himmel gekommen oder auf irgend eine außer dem Zuſammenhang der menſchlichen Dinge liegende Weiſe von der Gottheit wären kundgemacht worden. Ja nicht ſelten finden wir auch den Anfang der bürgerlichen Geſellſchaften, wie denn von vorn herein ſittliches und religiöſes häufig ungetrennt erſcheint, auf eine göttliche Sendung deſſen, der zuerſt den Stamm zu einem bürgerlichen Verein ſammelte, zurükgeführt und alſo die neue Lebensordnung auf Offenbarung gegründet. Demnach würden wir ſagen können, der Begriff bezeichne die Urſprünglichkeit der einer religiöſen Gemeinſchaft zum Grunde liegenden Thatſache, inſofern ſie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinſchaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend ſelbſt nicht wieder aus dem früheren geſchichtlichen Zuſammenhang zu begreifen iſt. Daß nun hier in dem urſprünglichen eine göttliche Cauſalität geſezt iſt, bedarf keiner weiteren Erörterung; auch dieſes nicht daß es eine auf das Heil der Menſchen abzwekkende und es fördernde Wirkſamkeit iſt. Nur die Beſtimmung möchte ich nicht gern aufnehmen daß ſie eine Wirkung ſei auf den Menſchen als erkennendes Weſen. Denn alsdann iſt die Offenbarung auch urſprünglich und weſentlich Lehre; und hiebei glaube ich nicht daß wir ſtehen bleiben können, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs ſehn, noch wenn wir ihn im voraus vorzüglich in Beziehung auf das Chriſtenthum beſtimmen wollen. Denn wenn eine Verknüpfung von Säzen verſtanden werden kann aus ihrem Zuſammenhang mit andern, ſo war auch zu
71 ihrer Hervorbringung nichts übernatürliches nöthig; wenn aber nicht, dann können ſie auch zunächſt nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die erſten Grundſäze der Hermeneutik berufen, als Theile eines andern Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Weſens, welches urſprünglich auf uns wirkt als eigenthümliche Exiſtenz durch ſeinen Totaleindruk, und dieſe Wirkung iſt immer eine Wirkung auf das Selbſtbewußtſein. Die urſprüngliche Thatſache wird alſo immer das Auftreten einer ſolchen Exiſtenz ſein, und die urſprüngliche Wirkung immer die auf das

Selbſtbewußtſein derer, in deren Lebenskreis ſie eintritt. Daß hierdurch die Lehre nicht ausgeſchloſſen wird ſondern mitgeſezt, leuchtet ein. Uebrigens bleibt es immer ſehr ſchwierig ja faſt unmöglich, dieſe Vorſtellung beſtimmt zu begrenzen, und wenn ſie ſo beſtimmt gefaßt wird ihre Entſtehung überall wo ſie vorkommt zu erklären. Denn überall auf dem mythologiſchen Gebiet, dem helleniſchen ſowol als dem orientaliſchen und nordiſchen, ſtreifen dieſe göttlichen Mittheilungen und Kundmachungen ſo nahe an die höheren Zuſtände der heroiſchen ſowol als dichteriſchen Begeiſterung, daß beides ſchwer von einander zu trennen iſt, und man dann kaum einer erweiterten Anwendung des Begriffs wehren kann, daß nämlich jedes in der Seele aufgehende Urbild, ſei es nun zu einer That oder zu einem Kunſtwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen noch aus äußeren Anregungen und früheren Zuſtänden befriedigend zu erklären iſt, als Offenbarung dürfe angeſehen werden. Denn daß das eine größer iſt, das andere geringer, das kann hier keine Grenze bilden; und oft war auch wol die begeiſterte innere Erzeugung eines neuen und eigenthümlichen Götterbildes, und die Entſtehung einer eigenen Gottesverehrung nur eines und daſſelbe. Ja ſchwerlich würde ſich überhaupt eine ſichere Grenze zwiſchen dem geoffenbarten und dem durch Begeiſterung auf natürlichem Wege ans Licht getretenen aufſtellen laſſen, wenn man nicht darauf zurükgehen will, daß Offenbarung nur da anzunehmen ſei, wo nicht ein einzelner Moment, ſondern eine ganze Exiſtenz durch eine ſolche göttliche Mittheilung beſtimmt iſt, und was dann von einer ſolchen kundgemacht wird, das iſt für geoffenbart zu achten. Dergleichen ſind in den polytheiſtiſchen Religionen nicht nur die göttlichen Kundmachungen und Sprüche, welche an beſtimmte heilige Oerter gebunden ſind, die als beſonders erkohrene Wohnſize der Gottheit von ihr ſind kund gegeben worden, ſondern auch diejenigen Perſonen, welche weil ſie von der Gottheit abſtammen auf eine urſprüngliche aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang nicht begreifliche Weiſe das göttliche vorbildlich in einem menſchlichen

Leben kund geben. In demſelben Sinne nennt Paulus ſelbſt die Welt die urſprüngliche Offenbarung Gottes [1]. Allein eben dieſes kann wieder dahin führen, daß nichts einzelnes, indem es ja immer der Welt angehört, für ſich dürfe als göttliche Offenbarung angeſehen werden. Denn ſo wie das Aufgehen eines Urbildes in einer einzelnen Seele wenn auch nicht aus den frühern Zuſtänden eben derſelben zu begreifen iſt, doch aus dem Geſammtzuſtand der Geſellſchaft, welcher jener Einzelne angehört, muß begriffen werden können: ſo erſcheinen auch die Menſchen, denen göttliche Abſtammung beigelegt wird, doch immer volksmäßig beſtimmt, mithin auch in ihrer Exiſtenz aus der geſammten Volkskraft zu begreifen. Wenn wir alſo auch das Verhältniß des Begriffs Offenbarung und geoffenbart zu dem Begriff des poſitiven für das Geſammtgebiet der geſchichtlich beſtehenden frommen Gemeinſchaften, ſo wie geſchehen, feſtſtellen dürfen: ſo werden wir doch zugleich natürlich finden müſſen, daß die Anwendung des Begriffs auf die in einer beſtimmten frommen Gemeinſchaft zum Grunde liegende Thatſache von allen andern aus werde beſtritten 71 werden, während ſie jede für ihr eignes Grundfactum in Anſpruch nehmen. Endlich wird auch dieſes noch hinzuzufügen ſein, daß wenn eine Glaubensweiſe die Anwendung, welche ſie von dem Begriff macht, geltend machen will gegen die übrigen, ſie dies keinesweges durchführen könne vermittelſt der Behauptung, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit ſei, die andern aber falſches enthalten. Denn zur vollkommenen Wahrheit würde gehören, daß Gott ſich kund machte, wie er an und für ſich iſt; eine ſolche aber könnte weder äußerlich aus irgend einer Thatſache hervorgehn, ja auch wenn eine ſolche auf unbegreifliche Weiſe an eine menſchliche Seele gelangte, könnte ſie nicht von derſelben aufgefaßt und als Gedanke feſtgehalten werden, und wenn auf keine Weiſe wahrgenommen und feſtgehalten, könnte ſie dann auch nicht wirkſam ſein. Eine Kundmachung Gottes, die an und in uns wirkſam ſein ſoll, kann nur Gott in ſeinem Verhältniß zu uns ausſagen; und dies iſt nicht eine untermenſchliche Unwiſſenheit über Gott, ſondern das Weſen der menſchlichen Beſchränktheit in Beziehung auf ihn. Damit hängt aber auch auf der andern Seite zuſammen, daß in einem Gebiet gänzlicher Rohheit und Verſunkenheit ein entſtehendes Bewußtſein Gottes wahrhaft eine Offenbarung ſein könnte, und doch aus Schuld des Gemüthes in dem es entſteht, gleich ſo wie es aufgefaßt und feſtgehalten wird, zu einem unvollkommnen ausſchlagen. Daher dürfte denn auch von den unvollkommenen Geſtaltungen der Frömmigkeit, ſofern ſie ſelbſt ganz oder Theilweiſe auf einzelne Anfangspunkte zurükzuführen ſind, und ihr Inhalt aus nichts jenſeit derſelben liegendem zu begreifen iſt, mit Recht geſagt werden können, daß ſie auf Offenbarung beruhen, wieviel unrichtiges auch dem Wahren darin beigemiſcht ſein mag.

---

[1] Röm. 1, 19.

III. Darſtellung des Chriſtenthums ſeinem eigenthümlichen Weſen nach. Lehnſäze aus der Apologetik.

§. 11. Das Chriſtenthum iſt eine der teleologiſchen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheiſtiſche Glaubensweiſe, und unterſcheidet ſich von andern ſolchen weſentlich dadurch, daß alles in derſelben bezogen wird auf die durch Jeſum von Nazaret vollbrachte Erlöſung.

1. Die Aufgabe das Eigenthümliche einer Glaubensweiſe aufzufinden und möglichſt auf eine Formel zu bringen iſt nicht üglich anders zu löſen, als indem man nachweiſt, was auch in den verſchiedenſten frommen Gemüthszuſtänden innerhalb derſelben Gemeinſchaft daſſelbige iſt, während es in den analogen Zuſtänden innerhalb anderer Gemeinſchaften fehlt. Je weniger nun zu erwarten iſt, daß eben dies Eigenthümliche in allen ſo ſehr unter ich verſchiedenen Erregungen gleich ſtark ausgeprägt iſt, um deſto eichter kann man bei dieſem Verſuche fehlgreifen, und am Ende u der Meinung kommen, daß es überhaupt keinen feſten innern

Unterſchied gebe, ſondern nur den äußerlichen durch Zeit und Raum beſtimmten. Indeß läßt ſich aus dem oben [1] Geſagten mit ziemlicher Sicherheit folgern, daß man das Eigenthümliche am wenigſten verfehlen wird, wenn man ſich an das mit der Grundthatſache am genaueſten zuſammenhangende auch vorzüglich hält, und dieſe Verfahrungsart liegt auch bei der Formel des Sazes zum Grunde. Das Chriſtenthum bietet aber noch beſondere Schwierigkeiten dar, ſchon dadurch daß es mehr als andere Glaubensweiſen vielfach geſtaltet und in eine Mannigfaltigkeit von
13 kleineren Kirchengemeinſchaften zerſpalten iſt, ſo daß man ſich die zwiefache Aufgabe zu ſtellen hat, zuerſt das dieſen lezteren ſämmtlich gemeinſame eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums überhaupt, dann aber auch das der beſonderen Kirchengemeinſchaft zu finden, deren Recht nachgewieſen oder deren Glaubenslehre aufgeſtellt werden ſoll. Noch mehr aber liegt Schwierigkeit darin, daß auch noch in jeder einzelnen Kirchengemeinſchaft faſt jede Lehre an verſchiedenen Orten und Zeiten unter den mannigfaltigſten Abweichungen vorkommt, wobei doch immer, wenn auch nicht eine eben ſo große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuſtänden ſelbſt, doch wenigſtens eine große Verſchiedenheit in der Art ſie aufzufaſſen und zu ſchäzen zum Grunde liegt. Ja das ſchlimmſte iſt, daß durch dieſe Abweichungen der Umfang des chriſtlichen Gebietes unter den Chriſten ſelbſt ſtreitig wird, indem der eine von dieſer, der andere von jener Lehrform behauptet, ſie ſei zwar innerhalb des Chriſtenthums erzeugt, aber doch ihrem Inhalte nach eigentlich unchriſtlich. Steht nun derjenige, der die Aufgabe löſen will, ſelbſt zu einer von dieſen Partheien, und ſezt im voraus feſt, nur was im Gebiete der einen Anſicht vorkommt, dürfe mit in Rechnung gezogen werden, um das unterſcheidende des Chriſtenthumes auszumitteln: ſo ſezt er im voraus Streitigkeiten als entſchieden voraus, zu deren Entſcheidung er doch eben erſt die Bedingungen finden will. Denn nur erſt

---

[1] §. 10. Zuſaz.

wenn das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums ausgemittelt iſt kann entſchieden werden, in wiefern dies oder jenes damit verträglich iſt oder nicht. Kann er ſich aber auch aller Vorliebe entſchlagen, und zieht eben deshalb alles, auch das entgegengeſezteſte, ſofern es nur ſich ſelbſt für chriſtlich ausgiebt, mit in Rechnung: ſo ſteht er auf der andern Seite in Gefahr, ein ſeinem Gehalt nach weit geringeres und farbloſeres, mithin auch für die Zwekke der Aufgabe minder angemeſſenes Ergebniß zu erlangen. Dies iſt der dermalige nicht zu verbergende Stand 76 dieſer Angelegenheit. Da nun jeder, je frömmer er iſt, um ſo mehr auch zu dieſer Unterſuchung ſeine individuelle Frömmigkeit mitzubringen pflegt: ſo iſt die Anzahl derer bei weitem die größere, welche ſich ihre Vorſtellung von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums nach dem Intereſſe ihrer Parthei bilden. Wogegen für das Intereſſe der Apologetik ſowol als für das der Glaubenslehre ſcheint es gerathener, lieber mit einem geringeren Reſultat ſich für den Anfang zu begnügen, und die Vervollſtändigung deſſelben von dem weiteren Verfahren zu erwarten, als wenn man mit einer engen und ausſchließenden Formel beginnt, welche nothwendig eine oder mehrere ihr entgegengeſezte ſich gegenüber hat, mit denen doch früher oder ſpäter noch ein Kampf bevorſteht. Und in dieſem Sinn iſt die Formel des Sazes aufgeſtellt.

2. Wie nun unſtreitig alle Chriſten die Gemeinſchaft, der ſie angehören, auf Chriſtum zurükkführen: ſo wird hier vorausgeſezt, daß auch der Ausdrukk Erlöſung ein ſolcher ſei, zu dem ſie ſich alle bekennen, und zwar nicht nur ſo, daß ſie ihn zwar Alle gebrauchen, vielleicht aber Jeder in einem andern Sinne, ſondern ſo daß es auch etwas gemeinſames giebt, welches Alle dabei im Sinn haben, wenn auch jeder es auf eine andere Weiſe näher beſtimmt. Der Ausdrukk ſelbſt iſt auf dieſem Gebiet nur bildlich, und bedeutet im Allgemeinen einen Uebergang aus einem ſchlechten Zuſtande, der als Gebundenſein vorgeſtellt wird, in einen beſſern, und dies iſt die paſſive Seite deſſelben: denn aber auch die dazu von einem Andern geleiſtete Hülfe, und dies iſt

die active Seite deſſelben. Auch liegt in der Gebrauchsweiſe des Wortes nicht weſentlich, daß dem ſchlechteren Zuſtand ein beſſerer ſchon vorhergegangen ſein müſſe, ſo daß der folgende beſſere eigentlich nur eine Wiederherſtellung ſei, ſondern dieſes kann vorläufig ganz unentſchieden bleiben. Soll nun der Ausdrukk angewendet werden auf dem Gebiet der Frömmigkeit: ſo kann, die teleologiſche Richtung derſelben vorausgeſezt, der ſchlechte Zuſtand nur darin beſtehn, daß die Lebendigkeit des höheren Selbſtbewußtſeins gehemmt oder aufgehoben iſt, ſo daß Einigung deſſelben mit den verſchiedenen Beſtimmtheiten des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins und alſo fromme Lebensmomente wenig oder gar nicht zu Stande kommen. Wollen wir nun dieſen Zuſtand in ſeiner höchſten Steigerung durch die Ausdrükke Gottloſigkeit oder beſſer Gottvergeſſenheit bezeichnen: ſo dürfen wir uns doch dies nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtſeins denken. Denn alsdann könnte einestheils der Mangel von etwas außerhalb der Natur liegendem nicht als ein übler Zuſtand gefühlt werden; anderntheils würde, um dieſen Mangel aufzuheben, dann eine Umſchaffung im eigentlichen Sinne erfordert werden, und dieſe Vorſtellung iſt in dem Begriff der Erlöſung nicht enthalten. Wie denn dieſe Möglichkeit auch da vorbehalten bleibt, wo der üble Zuſtand des Gottesbewußtſeins mit den ſtärkſten Farben geſchildert wird[1]. Es bleibt daher nur übrig, ihn als eine nicht vorhandene Leichtigkeit zu bezeichnen, das Gottesbewußtſein in den Zuſammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin feſtzuhalten. Hiernach ſcheint es freilich, als ob die beiden Zuſtände der vor der Erlöſung gegebene und der durch die Erlöſung zu bewirkende nur als ein Mehr und Minder alſo auf unbeſtimmte Weiſe könnten unterſchieden werden; und es entſteht die Aufgabe, wenn der Begriff der Erlöſung ſoll feſtgeſtellt werden, den unbeſtimmten Unterſchied auf einen beziehungsweiſen Gegenſaz zurükkzuführen. Ein ſolcher

---

[1] Röm. 1, 19 flgd.

Gegenſaz aber liegt in folgenden Formeln. Angenommen eine Activität des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins um einen Moment zu erfüllen und einen andern anzuknüpfen, ſo wird der Exponent derſelben größer ſein als der des höheren Selbſtbewußtſeins, um ſich mit jenem zu einigen, und, angenommen eine Activität des höheren Selbſtbewußtſeins um einen Moment durch Einigung mit einer Beſtimmtheit des ſinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derſelben kleiner ſein als der der Activität des ſinnlichen, um den Moment für ſich allein zu vollenden. Unter dieſen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtſein nicht möglich ſein, und alſo, wenn eine ſolche zu Stande kommen ſoll, eine Erlöſung nothwendig, indem dieſer Zuſtand nichts anders iſt als eine Gebundenheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. In dieſen Formeln liegt aber nicht, daß in allen nach denſelben beſtimmten Momenten das Gottesbewußtſein oder das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl Null ſei, ſondern nur daß es in irgend einer Beziehung den Moment nicht dominire, und in dem Maaß als dies der Fall iſt, kommen ihm auch die obigen Bezeichnungen der Gottloſigkeit und Gottvergeſſenheit zu.

3. Unläugbar findet ſich die Anerkennung eines ſolchen Zuſtandes in allen frommen Gemeinſchaften; denn alle Büßungen und Reinigungen zwekken darauf ab, das Bewußtſein dieſes Zuſtandes oder unmittelbar ihn ſelbſt aufzuheben. Als dasjenige aber, wodurch ſich das Chriſtenthum in dieſer Hinſicht von allen andern frommen Gemeinſchaften unterſcheidet, wird in unſerm Saz zweierlei aufgeſtellt. Einmal daß im Chriſtenthum dieſes beides in ſeiner Zuſammengehörigkeit, die Unfähigkeit und die Erlöſung, nicht etwa nur ein einzelnes religiöſes Element iſt wie mehrere andere auch, ſondern daß alle andere fromme Erregungen hierauf bezogen werden, und dieſes alſo das in allen andern mitgeſezte iſt, ſo daß ſie dadurch vorzüglich eigenthümlich chriſtliche werden. Zweitens aber daß die Erlöſung als ein allgemein und vollſtändig durch Jeſum von Nazareth vollbrachtes geſezt wird.

Und dieſes beides iſt wiederum nicht von einander zu trennen, ſondern weſentlich zuſammengehörig. Keinesweges ſo als ob man ſagen könnte, Jedem der ſich in allen ſeinen frommen Momenten ſeiner ſelbſt als in der Erlöſung begriffen bewußt wäre, müßte man eine chriſtliche Frömmigkeit zuſchreiben, wenn er auch auf die Perſon Jeſu ſich gar nicht bezöge oder auch nichts von ihm wüßte, welches auch freilich nie der Fall ſein wird; und eben ſo wenig als ob man ſagen könnte, die Frömmigkeit eines Menſchen ſei eine chriſtliche, wenn er ſie auf Jeſum zurükkführe, geſezt auch er wäre ſich ſeiner ſelbſt dabei gar nicht als in der Erlöſung begriffen bewußt, welches nun freilich auch nicht vorkommt. Sondern die Beziehung auf die Erlöſung iſt nur deshalb in jedem chriſtlichen frommen Bewußtſein, weil der Anfänger der chriſtlichen Gemeinſchaft der Erlöſer iſt; und Jeſus iſt nur auf die Weiſe Stifter einer frommen Gemeinſchaft, als die Glieder derſelben ſich der Erlöſung durch ihn bewußt werden. Die vorſtehende Erläuterung ſichert ſchon dagegen, daß dies nicht ſo verſtanden werde, als ob alles chriſtliche fromme Bewußtſein keinen andern Inhalt haben könne als nur Jeſum und die Erlöſung, ſondern nur daß alle fromme Momente ſo weit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich darin frei äußert als durch jene Erlöſung geworden, und ſo fern es darin noch gebunden erſcheint, als jener Erlöſung bedürftig geſezt werden. Eben ſo verſteht ſich auch, daß dieſes überall mitgeſezte kann und wird in verſchiedenen frommen Momenten auch in verſchiedenem Grade ſtärker oder ſchwächer mitgeſezt ſein, ohne daß dadurch der chriſtliche Charakter verloren ginge. Nur das wird freilich aus dem Geſagten folgen, daß wenn wir uns religiöſe Momente denken ſollten, in welchen alle Beziehung auf die Erlöſung aufgehoben wäre, und das Bild des Erlöſers gar nicht darin vergegenwärtigt, man von dieſen würde ſagen müſſen, ſie gehören dem Chriſtenthum nicht näher an als irgend einer andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſe.

4. Die nähere Entwikklung dieſes Sazes, wie nämlich durch Jeſum die Erlöſung bewirkt wird und in der chriſtlichen Gemein-

ſchaft zum Bewußtſein kommt, fällt der Glaubenslehre ſelbſt anheim; hier aber iſt noch im Bezug auf das oben [1] allgemein geſagte das Verhältniß des Chriſtenthums zu den andern vorzüglich monotheiſtiſchen Religionsgemeinſchaften zu erörtern. Dieſe nämlich werden auch jede auf einen eigenen Stifter zurükkgeführt; und ſo wie, wenn die Verſchiedenheit des Stifters der einzige Unterſchied wäre, dies ein bloß äußerlicher ſein würde, eben ſo auch wenn jene gleichfalls ihren Stifter als Erlöſer ſezten und eben ſo alles auf die Erlöſung bezögen. Denn dann gäbe es in allen nur religiöſe Momente von gleichem Gehalt, nur daß die Perſönlichkeit des Erlöſers eine andere wäre. So iſt es aber nicht; vielmehr müſſen wir ſagen, daß nur durch Jeſum und alſo nur im Chriſtenthum die Erlöſung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden iſt. Denn indem jene Büßungen und Reinigungen einzelne für einzelnes geordnet haben, und dieſe nur einzelne Theile ihrer Lehre und Anordnung ſind: ſo erſcheint das Bewirken der Erlöſung nicht als ihr Hauptgeſchäft. Vielmehr erſcheint dieſes erſt als etwas abgeleitetes. Ihr Hauptgeſchäft iſt das Stiften der Gemeinſchaft auf beſtimmte Lehre und unter beſtimmter Form. Beſteht aber in der Gemeinſchaft ein bedeutender Unterſchied in der freien Entwikklung des Gottesbewußtſeins, ſo ſind Einige in denen es am gebundenſten iſt erlöſungsbedürftiger, und Andere in denen es freier iſt erlöſungsfähiger, und ſo erfolgt durch die Einwirkung der lezteren in den erſteren eine Annäherung an die Erlöſung, nur freilich nicht weiter als bis der Unterſchied zwiſchen beiden ziemlich ausgeglichen iſt, bloß dadurch daß eine Gemeinſchaft beſteht. Im Chriſtenthum hingegen iſt die erlöſende Einwirkung des Stifters das urſprüngliche, und die Gemeinſchaft beſteht nur unter dieſer Vorausſezung und als Mittheilung und Verbreitung jener erlöſenden Thätigkeit. Daher nun auch innerhalb des Chriſtenthums dieſes beides ſich immer gleichmäßig verhält, die erlöſende Wirkſamkeit Chriſti vorzüglich hervorheben und auf das Eigenthümliche der chriſtlichen Frömmigkeit einen großen Werth legen; ſo wie auf der andern Seite das Chriſtenthum nur anſehn als ein Förderungs- und Fortpflanzungsmittel der Frömmigkeit überhaupt, wobei die Eigenthümlichkeit mehr zufällig ſei und Nebenſache, und Chriſtum vorzüglich als Lehrer und Ordner einer Gemeinſchaft anſehn, die erlöſende Thätigkeit aber in den Hintergrund ſtellen.

---

[1] §. 10.

Daher iſt nun auch im Chriſtenthum das Verhältniß des Stifters zu den Gliedern der Gemeinſchaft ein ganz anderes als in jenen. Denn jene werden vorgeſtellt als aus dem Haufen gleicher oder wenig verſchiedener Menſchen gleichſam willkürlich herausgehoben, und was ſie als göttliche Lehre und Ordnung empfingen nicht minder für ſich empfangend als für Andere. Wie denn auch nicht leicht ein Bekenner jener Glaubensweiſen leugnen wird, Gott könne eben ſo gut das Geſez durch einen Andern gegeben haben als durch Moſes, und die Offenbarung könnte eben ſo gut durch einen Andern gegeben worden ſein als durch Muhamed. Chriſtus aber als allein und für Alle Erlöſer wird allen Andern gegenüber geſtellt, und wird auf keine Weiſe ſelbſt irgendwann als erlöſungsbedürftig gedacht, daher auch, wie die allgemeine Stimme ausſagt, urſprünglich von allen andern Menſchen unterſchieden und mit der erlöſenden Kraft von ſeiner Geburt an ausgeſtattet.

Nicht als ob wir hier ſchon im voraus alle diejenigen von der chriſtlichen Gemeinſchaft ausſchließen wollten, welche von dieſer, 22 ſelbſt ſchon mannigfaltiger Abſtufungen fähigen, Vorſtellung ſo weit abweichen, daß ſie Chriſtum erſt ſpäter mit der erlöſenden Kraft ausgeſtattet werden laſſen, ſo lange dieſe nur etwas von der bloßen Mittheilung der Lehre und der Lebensordnung verſchiedenes iſt. Denkt man ſich aber Chriſtum ganz nach der Analogie der andern Religionsſtifter: ſo läßt ſich die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums dann nur an dem Inhalt der Lehre und Lebensordnung feſthalten, und die drei monotheiſtiſchen Glaubensweiſen bleiben nur getrennt, in ſofern jede bei dem was ſie empfangen hat unverbrüchlich feſt hält. Wären ſie nun aber zugleich noch der Vervollkommnung fähig, und ſollten ſie wol auch können die beſſeren Lehren und Ordnungen des Chriſtenthums früher oder ſpäter ſelbſt finden: ſo wäre dann der innere Unterſchied ganz aufgehoben. Soll endlich auch die chriſtliche Kirche über das von Chriſto empfangene ebenfalls hinausgehn: ſo bleibt nichts anderes für Chriſtum übrig, als daß er ein ausgezeichneter Entwikklungspunkt wäre, ein ſolcher jedoch nur, daß es eben ſo gut eine Erlöſung von ihm giebt als eine Erlöſung durch ihn. Und da das vervollkommnende Princip nur die Vernunft ſein kann: ſo würde ſofern dieſe überall dieſelbe iſt, jeder Unterſchied zwiſchen dem fortſchreitenden Chriſtenthum und den fortſchreitenden andern monotheiſtiſchen Glaubensweiſen allmählich verſchwinden, und es würde ihnen insgeſammt in ihrer Eigenthümlichkeit nur eine auf eine beſtimmte Periode beſchränkte Gültigkeit zukommen.

Auf dieſe Weiſe läßt ſich der Unterſchied beſtimmen zwiſchen zwei weit auseinander gehenden Auffaſſungen des Chriſtenthums, zugleich aber werden auch die Uebergänge von der einen zur andern anſchaulich. Wenn die leztere jemals als Geſammtlehre aufträte: ſo würde ſich eine ſolche Gemeinſchaft vielleicht ſelbſt von den übrigen chriſtlichen Gemeinſchaften ſondern, wofern aber nicht, doch als eine chriſtliche anerkannt werden können, wenn ſie ſich nicht ſelbſt dafür ausgäbe, ſchon wirklich von dem Bedürfnißes einer Anhänglichkeit an Chriſtum erlöſt zu ſein. Vielweniger iſt Einzelnen, die ſich dieſer Anſicht nähern ihr Antheil an der chriſtlichen Gemeinſchaft abzuſprechen, ſo lange ſie ſelbſt begehren, ſich mit derſelben und durch dieſelbe in der Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins zu erhalten.

5. Die Entwikklung dieſer Reihe wird hoffentlich dem zur Beſtätigung dienen, was hier aufgeſtellt worden iſt um das unterſcheidende des Chriſtenthums zu beſtimmen, indem wir, als geſchähe es verſuchsweiſe, aus allem, was ſich in der chriſtlichen Frömmigkeit gemeinſames findet, dasjenige herauszugreifen ſuchten,

wodurch ſich das Chriſtenthum zugleich am beſtimmteſten äußerlich abſondert; wobei wir von der Nothwendigkeit geleitet wurden die innere Eigenthümlichkeit und die äußere Abgrenzung im Zuſammenhang zu ſehen. Vielleicht läßt ſich in einer allgemeinen Religionsphiloſophie, auf welche dann, wenn ſie gehörig anerkannt wäre, die Apologetik ſich würde berufen können, der innere Charakter des Chriſtenthums an und für ſich auf eine ſolche Weiſe darſtellen, daß dadurch dem Chriſtenthum ſein beſonderes Gebiet in der religiöſen Welt ſicher geſtellt würde. Dazu würde indeß gehören, daß alle Hauptmomente des frommen Bewußtſeins ſyſtematiſirt würden, und aus ihrem Verhältniß gezeigt, welche darunter ſolche ſind, auf die die andern können bezogen und die ſelbſt in allen andern können mitgeſezt ſein. Zeigte ſich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdrukk Erlöſung bezeichnen, ein ſolches wird, ſobald in eine Region, wo das Gottesbewußtſein gebunden iſt, eine es befreiende Thatſache eintritt: ſo wäre dann das Chriſtenthum als eine eigenthümliche Glaubensform ſicher geſtellt, und in gewiſſem Sinne conſtruirt. Indeß würde ſelbſt dieſes kein Beweis des Chriſtenthums zu nennen ſein, indem auch die Religionsphiloſophie keine Nöthigung auf- 21 ſtellen könnte, weder eine beſtimmte Thatſache als erlöſend anzuerkennen, noch auch einem Moment, das ein centrales ſein kann, dieſe Stellung in dem eigenen Bewußtſein wirklich einzuräumen. Noch weniger kann das hier dargeſtellte darauf Anſpruch machen ein ſolcher Beweis zu ſein, da hier dem eingeſchlagenen Gange gemäß, und da wir nur von geſchichtlicher Betrachtung ausgehn konnten, darauf verzichtet werden mußte auch nur ſoviel zu leiſten, als in einer durchgeführten Religionsphiloſophie geſchehen kann. Es leuchtet auch an und für ſich ein, daß ein fremder Glaubensgenoſſe durch die obige Darſtellung vielleicht vollkommen kann überzeugt werden, das hier dafür aufgeſtellte ſei das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums, ohne daß dieſes ſelbſt dadurch für ihn Wahrheit bekäme, ſo daß er ſich gedrungen fände es anzunehmen. Vielmehr wie ſich hier alles auf die Dogmatik bezieht und dieſe nur für die Chriſten iſt: ſo iſt auch dieſe Darſtellung nur für diejenigen die im Chriſtenthum leben, und ſie ſoll nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, um Ausſagen über irgend ein frommes Bewußtſein zu unterſcheiden, ob ſie chriſtlich ſind oder nicht, und ob ſich das chriſtliche ſtark und deutlich in ihnen ausſpricht oder mehr ſchwankend. Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwendigkeit des Chriſtenthums verzichten wir vielmehr gänzlich, und ſezen dagegen voraus, daß jeder Chriſt, ehe er ſich irgend mit Unterſuchungen dieſer Art einläßt, ſchon die Gewißheit in ſich ſelbſt habe, daß ſeine Frömmigkeit keine andere Geſtalt annehmen könne als dieſe.

§. 12. Das Chriſtenthum ſteht zwar in einem beſonderen geſchichtlichen Zuſammenhange mit dem Judenthum; was aber ſein geſchichtliches Daſein und ſeine Abzwekkung betrifft, ſo verhält es ſich zu Judenthum und Heidenthum gleich.

1. Unter Judenthum werden hier zunächſt die moſaiſchen Inſtitutionen verſtanden, als Vorbereitung dazu aber auch alles ſchon früher in Uebung gekommene, was die Abſonderung des Volks begünſtigte. Mit dieſem nun hängt das Chriſtenthum dadurch geſchichtlich zuſammen, daß Jeſus unter dem jüdiſchen Volk geboren iſt, wie denn ein allgemeiner Erlöſer nicht wohl anders als aus einem monotheiſtiſchen Volke, ſobald ein ſolches vorhanden war, entſprießen konnte. Aber man darf ſich auch den geſchichtlichen Zuſammenhang nicht zu ausſchließend vorſtellen. Denn die religiöſe Denkart des Volkes war zur Zeit der Erſcheinung Chriſti ſchon nicht mehr ausſchließend auf Moſes und die Propheten baſirt, ſondern mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdiſche Elemente, welche es während und nach der babyloniſchen Zerſtreuung aufgenommen hatte. Und ſo war auf der andern Seite auch das helleniſche und römiſche Heidenthum auf mancherlei Weiſe monotheiſtiſch vorbereitet, und dort die Erwartung auf eine neue Geſtaltung aufs äußerſte geſpannt; ſo wie im Gegen-

theil unter den Juden die meſſianiſchen Verheißungen theils aufgegeben waren theils mißverſtanden. So daß wenn man alle geſchichtlichen Verhältniſſe zuſammenfaßt, der Unterſchied weit geringer ausfällt, als auf den erſten Anblikk ſcheint. Und die Abſtammung Chriſti aus dem Judenthum wird dadurch ſehr aufgewogen, daß eines Theils ſoviel mehr Heiden als Juden zum Chriſtenthum übergingen, theils auch das Chriſtenthum nicht einmal dieſe Aufnahme unter den Juden würde gefunden haben, wenn ſie nicht von jenen fremden Elementen durchdrungen geweſen wären.

2. Das Chriſtenthum verhält ſich vielmehr gleich zum Judenthum und zum Heidenthum, ſofern von beiden zu demſelben übergegangen werden ſoll als zu einem andern. Der Sprung ſcheint freilich größer zu ſein vom Heidenthum, ſofern dieſes erſt mußte monotheiſtiſch geworden ſein um chriſtlich zu werden; allein beides war doch nicht geſondert, ſondern der Monotheismus wurde 88 nun gleich den Heiden unter der Geſtalt des Chriſtenthums gegeben, wie früher unter der des Judenthums. Wogegen die Forderung an den Juden, ſich nicht auf das Geſez zu verlaſſen und die abrahamitiſchen Verheißungen anders aufzufaſſen, auch nicht geringer war. Wenn wir ſonach annehmen müſſen, daß die chriſtliche Frömmigkeit, wie ſie ſich gleich anfangs geſtaltet, nicht aus der jüdiſchen weder damaliger noch früherer Zeit zu begreifen iſt: ſo kann man auch das Chriſtenthum auf keine Weiſe als eine Umbildung oder erneuernde Fortſezung des Judenthums anſehn. Wenn freilich Paulus den Glauben des Abraham als das Urbild des chriſtlichen Glaubens anſieht, und das moſaiſche Geſez nur als etwas zwiſchen eingeſchobenes darſtellt[1]: ſo könnte man allerdings daraus ſchließen, daß er das Chriſtenthum als eine Erneuerung jenes urſprünglichen und reinen abrahamitiſchen Judenthums darſtellen wollte. Allein ſeine Meinung war auch nur, daß ſich Abrahams Glaube zu der Verheißung eben ſo

---

[1] Gal. 3, 9. 14. 23 — 25.

verhalten habe wie der unſrige zur Erfüllung, keinesweges aber daß dem Abraham die Verheißung eben daſſelbe geweſen ſei wie uns die Erfüllung. Wo er aber ausdrükklich von dem Verhältniß der Juden und Heiden zu Chriſto redet, da ſtellt er es auch ganz als daſſelbige dar [1], Chriſtum als denſelbigen für beide, und beide als gleich ſehr von Gott entfernt, und alſo Chriſti bedürftig. Verhält es ſich nun gleich zum Judenthum wie zum Heidenthum: ſo kann es auch nicht mehr eine Fortſezung des Judenthums ſein als es eine des Heidenthums iſt; ſondern komme einer her von dem einen oder von dem andern, ſo wird er was ſeine Frömmigkeit betrifft ein neuer Menſch. Die Verheißung an Abraham aber, ſofern ſie in Chriſto erfüllt worden iſt, wird doch nur 87 ſo dargeſtellt, als habe ſie ihre Beziehung auf Chriſtum gehabt lediglich in dem göttlichen Rathſchluß, nicht in dem frommen Selbſtbewußtſein des Abraham und der Seinigen. Und da wir die Selbigkeit einer frommen Gemeinſchaft nur da anerkennen können, wo dieſes Bewußtſein gleichmäßig geſtaltet iſt: ſo können wir auch eben ſo wenig eine Identität anerkennen zwiſchen dem Chriſtenthum und dem abrahamitiſchen Judenthum als dem ſpäteren oder dem Heidenthum. Und weder kann man ſagen jenes reinere urſprüngliche Judenthum habe die Keime des Chriſtenthums ſo in ſich getragen, daß ſie ſich durch natürliches Fortſchreiten ohne Dazwiſchentreten eines Neuen aus demſelben würden entwikkelt haben, noch auch daß Chriſtus ſelbſt ſo in dieſer Fortſchreitung liege, daß ein neues gemeinſames Leben und Daſein mit ihm nicht beginnen könne.

3. Die weit verbreitete Annahme einer einzigen Kirche Gottes von Anbeginn des Menſchengeſchlechtes bis zum Ende deſſelben widerſpricht unſerm Saz mehr ſcheinbar als in der That. Denn wenn in dieſen Einen Zuſammenhang göttlicher Heilsordnung auch das moſaiſche Geſez gehört: ſo muß man nach bewährten chriſtlichen Lehrern die helleniſche Weltweisheit, zumal

---

[1] Röm. 2, 11. 12. 3, 21—24. 2 Kor. 5, 16. 17. Eph. 2, 13—18.

die nach dem Monotheismus ſtrebende, ebenfalls dahin rechnen[1]; und doch kann man nicht ohne die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums ganz aufzuheben behaupten, daß die Lehre deſſelben mit der heidniſchen Weltweisheit Ein Ganzes bilde. Wenn auf der andern Seite dieſe Lehre von der Einen Kirche vorzüglich darauf ausgeht die unbeſchränkte auch auf die vergangene Zeit wirkſame Beziehung Chriſti auf alles menſchliche auszuſprechen: ſo iſt dies eine Abzwekkung, über welche hier noch nicht geurtheilt werden kann, mit der aber unſer Saz ſehr wohl zuſammen beſteht. Und ſo wird auch ſchon in der Prophetie dem neuen Bund ein von dem alten verſchiedener Charakter beigelegt[2], wie denn dieſer gerade Gegenſaz die innere Trennung auf das beſtimmteſte ausſpricht. Daher iſt die Regel aufzuſtellen, daß für den chriſtlichen Gebrauch faſt alles übrige im alten Teſtament nur Hülle dieſer Weiſſagung iſt, und dasjenige den wenigſten Werth hat, was am beſtimmteſten jüdiſch iſt. So daß wir nur diejenigen unſerer frommen Erregungen mit einiger Genauigkeit in altteſtamentiſchen Stellen können wiedergegeben finden, welche mehr allgemeiner Natur ſind und nicht ſehr eigenthümlich chriſtlich ausgebildet; die es aber ſind, für die werden altteſtamentiſche Sprüche kein geeigneter Ausdrukk ſein, wenn wir nicht einiges daraus hinweg denken und anderes hineinlegen. Und dies in Rechnung gebracht, werden wir gewiß eben ſo nahe und zuſammenſtimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Wie denn auch die älteren Apologeten ſich nicht minder gern auf meſſianiſche Weiſſagungen beriefen, die ſie für heidniſch hielten, und alſo auch dort ein Hinſtreben der menſchlichen Natur nach dem Chriſtenthum anerkannten.

---

[1] *Εἰκότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας· ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλῆσις ἡ καθολικὴ εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαόν. Clem. Strom. VI p.* 823 *P.*

[2] Jerem. 31, 31 — 31.

§. 13. Die Erſcheinung des Erlöſers in der Geſchichte iſt als göttliche Offenbarung weder etwas ſchlechthin übernatürliches noch etwas ſchlechthin übervernünftiges.

1. Was Offenbarung anlangt, ſo iſt bereits oben [1] zugeſtanden, daß kein Anfangspunkt eines eigenthümlich geſtalteten Daſeins und noch mehr einer Gemeinſchaft zumal einer frommen aus dem Zuſtande des Kreiſes zu erklären iſt, in welchem er hervortritt 89 und fortwirkt, indem er ſonſt kein Anfangspunkt wäre, ſondern ſelbſt Erzeugniß eines geiſtigen Umlaufs. Wiewol nun aber ſein Daſein über die Natur jenes Kreiſes hinausgeht, hindert doch nichts anzunehmen, das Hervortreten eines ſolchen Lebens ſei eine Wirkung der unſerer Natur als Gattung einwohnenden Entwikklungskraft, welche nach wenn auch uns verborgenen doch göttlich geordneten Geſezen ſich in einzelnen Menſchen an einzelnen Punkten äußert, um durch ſie die übrigen weiter zu fördern. Wie denn ohne eine ſolche Annahme an keine Fortſchreitung weder theilweiſe noch im Ganzen des menſchlichen Geſchlechtes zu denken wäre. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen ſich in einem beſtimmten Kreiſe irgend eine geiſtige Verrichtung neu geſtaltet, iſt ein ſolcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieſer Art in ihren Wirkungen beſchränkt ſind nach Zeit und Raum, um deſto mehr erſcheinen ſie auch, wenngleich nicht aus dem vorhandenen erklärbar, doch durch daſſelbe bedingt. Wenn man daher alle dieſe, Jeden in ſeinem Gebiet, als Heroen bezeichnet, und ihnen eine höhere Begeiſterung zuſchreibt: ſo iſt dadurch eben dieſes angedeutet, daß ſie zum Beſten des beſtimmten Kreiſes in dem ſie erſcheinen aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet ſind; und daß ſolche von Zeit zu Zeit erſcheinen, müſſen wir als etwas geſezmäßiges anſehen, wenn wir überhaupt die menſchliche Natur in ihrer höheren Bedeutung feſthalten wollen. Alle ſolche Einzelne ſind daher in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung, welcher indeß

---

[1] §. 10. Zuſaz.

vorzugsweiſe nur auf das Gebiet des höheren Selbſtbewußtſ
angewendet wird. In allen Religionsſtiftern auch untergeordn
Stufen, nur daß die von ihnen ausgehende Lehre und Gem
ſchaft etwas eigenthümliches und urſprüngliches ſein muß,
ſolche Begabung anzunehmen wird ſich wol niemand weig
Soll aber dieſes in demſelben Sinn auf Chriſtum angewe
werden, ſo würde man zunächſt ſagen müſſen, daß im Verg
mit ihm alles, was ſonſt für Offenbarung gehalten werden k
dieſen Charakter wieder verliert, weil alles andere auf beſtim
Zeiten und Räume beſchränkt, und alles von ſolchen Pun
ausgehende doch ſchon im voraus beſtimmt iſt in ihm wieder
terzugehn, in Bezug auf ihn alſo auch kein Sein iſt ſondern
Nichtſein, und nur Er dazu geſezt, allmählig das ganze men
liche Geſchlecht höher zu beleben. Denn wer Chriſtum nicht
dieſer Allgemeinheit als göttliche Offenbarung annimmt, der k
auch das Chriſtenthum nicht als eine bleibende Erſcheinung
len. Demohnerachtet aber müßte doch behauptet werden,
auch die ſtrengſte Anſicht von dem Unterſchiede zwiſchen ihm
allen andern Menſchen nicht hindere zu ſagen, daß ſeine Erſ
nung auch als Menſchwerden des Sohnes Gottes etwas natü
ches ſei. Denn zuerſt muß doch, ſo gewiß Chriſtus ein Me
war, auch in der menſchlichen Natur die Möglichkeit liegen,
göttliche, wie es eben in Chriſto geweſen iſt, in ſich aufzunehm
So daß die Vorſtellung, die göttliche Offenbarung in Chr
müſſe auch in dieſer Hinſicht etwas ſchlechthin übernatürli
ſein, gar nicht Probe hält; vielmehr erklärt ſich ſelbſt das P
evangelium, indem es ja die Vorherſagung Chriſti unmittel
an den Fall anknüpft, ganz dagegen, als ob die menſchliche
tur irgend unfähig ſei, das wiederherſtellende göttliche in ſich a
zunehmen, und das Vermögen hiezu erſt müſſe in ſie hinein
ſchaffen werden. Wenngleich aber in der menſchlichen Natur
die Möglichkeit hiezu liegt, mithin das wirkliche Einpflanzen d
ſes göttlichen in dieſelbe nur ein göttlicher alſo ewiger Akt
muß: ſo muß doch zweitens auch das zeitliche Hervortreten die

Alles in einer beſtimmten einzelnen Perſon zugleich als eine in der urſprünglichen Einrichtung der menſchlichen Natur begründete, und durch alles frühere vorbereitete That derſelben, ſomit als die höchſte Entwikklung ihrer geiſtigen Kraft angeſehen werden, (geſezt auch wir könnten niemals ſo tief in dieſe innerſten Geheimniſſe des allgemeinen geiſtigen Lebens eindringen, daß wir uns dieſe allgemeine Ueberzeugung zu einer beſtimmten Anſchauung entwikkeln könnten. Denn ſonſt würde es immer nur als göttliche Willkühr zu erklären ſein, daß gerade in Jeſu und keinem Andern das wiederherſtellende göttliche zur Erſcheinung gekommen iſt: göttliche Willkühr im einzelnen anzunehmen iſt aber immer eine anthropopathiſche Anſicht, für welche auch die Schrift ſich nicht erklärt, vielmehr ſelbſt auf die hier aufgeſtellte Bedingtheit zu deuten ſcheint[1].

2. Was nun aber das übervernünftige betrifft, ſo könnte Chriſtus auf keine Weiſe der Geſammtheit der Menſchen als Erlöſer gegenüberſtehen, wenn diejenigen ſeiner Lebensmomente, durch welche er die Erlöſung vollbringt, aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären wären, weil dann dieſe Zuſtände auch in den Andern müßten vorkommen, und alſo auch ſie die Erlöſung bewirken können. Wenn nun eben ſo auch in den Erlöſten Gemüthszuſtände geſezt ſind als nur durch ſeine Mittheilung oder Einwirkung bedingt, und ohne dieſes könnte man nicht ſagen, daß eine Erlöſung an ihnen vollbracht ſei: ſo ſind mithin auch dieſe nicht aus der ihnen von ihrer Geburt her einwohnenden Vernunft allein zu erklären, wenngleich dieſe dazu unumgänglich nothwendig gehört, da an einer vernunftloſen Seele ſolche Zuſtände niemals ſein können. Sonach iſt allerdings übervernünftiges in dem Erlöſer und den Erlöſten, mithin in dem ganzen Umfange des Chriſtenthums geſezt: und wer dies auf keine Weiſe erkennen wollte, der könnte auch die Erlöſung nicht im eigentlichen Sinne verſtehen und das Chriſtenthum nur für eine

---

[1] Gal. 4, 4.

bis auf beſſeres beſtehende Anſtalt zur Ueberlieferung de
92 flüſſe einer beſonders in der Form des Selbſtbewußtſeins
lich erregten menſchlichen Vernunft gelten laſſen. Dieſe Ue
nünſtigkeit wird auch faſt ohne Ausnahme in den Aeuſ
derer die ſich zu Chriſto bekennen anerkannt und unter
denen Formen ausgedrükkt als eine urſprüngliche oder ſpä
getretene beharrliche oder auf einen Moment eingeſchränk
wohnung Gottes oder des *λόγος* in Chriſto und als ein
ſein der Erlöſten von dem heiligen Geiſt. Sezen wir ab
die höchſte Differenz zwiſchen dieſem übervernünftigen u
gemeinen menſchlichen Vernunft: ſo kann doch niemals die
vernünftige, ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu gerath
ein ſchlechthin ſolches aufgeſtellt werden. Denn das höch
welches geſezt wird von dieſen Wirkungen der Erlöſung,
immer ein ſolcher Zuſtand des Menſchen, welcher nicht
vollkommenſte Anerkennung auch der gemeinen menſchliche
nunft erhielte, ſondern in welchem auch was der göttlic
wirkt, und was die menſchliche Vernunft ſelbſt in de
Individuum überall nicht kann unterſchieden werden. Ind
alsdann die Vernunft gänzlich eins mit dem göttlichen
ſo kann der göttliche Geiſt ſelbſt als die höchſte Steiger
menſchlichen Vernunft gedacht werden, und die Differenz
beiden als aufgehoben. Eben ſo aber iſt auch ſchon i
Anfang alles was den Bewegungen des göttlichen Geiſtes
ſpricht, auch das was der menſchlichen Vernunft widerſtre
dem auch ſonſt nicht könnte ein Bewußtſein von Erlöſ
dürftigkeit in dem Menſchen ſein, ehe jene Wirkungen ei
und zwar ein ſolches welches durch dieſelben befriediget wi
alſo in der menſchlichen Vernunft ſelbſt ſchon auf gewiſſ
das geſezt, was durch den göttlichen Geiſt hervorgebracht
ſo geht er wenigſtens in dieſer Beziehung nicht über dieſe
aus. Was nun von den Erlöſten gilt, das iſt eben ſo a
93 dem Erlöſer zu ſagen, indem auch diejenigen, die keine
göttlicher Einwohnung in ihm annehmen, doch dieſelben

keiten Vorſtellungen und Lebensregeln, die Andere aus jener erklären, ihrerſeits als das höchſte vernünftige preiſen, und alſo mit ihrer menſchlichen Vernunft billigend auffaſſen, welche Auffaſſung wiederum jene nicht tadeln oder verwerfen, ſondern ebenfalls billigend anerkennen.

Zuſatz. Zufolge der hier zum Grunde gelegten Anſicht von der Frömmigkeit iſt das eigenthümliche Sein des Erlöſers und der Erlöſten in ihrem Zuſammenhange mit ihm der urſprüngliche Siz jener Frage von dem übernatürlichen und übervernünftigen im Chriſtenthum; ſo daß irgend etwas übernatürliches oder übervernünftiges zuzulaſſen, was nicht mit der Erſcheinung des Erlöſers zuſammenhinge, ſondern ein anderes urſprüngliches für ſich wäre, gar kein Grund vorhanden iſt. Gewöhnlich wird ſie behandelt theils in Beziehung auf die einzelnen Thatſachen, für welche das übernatürliche beſonders in Anſpruch genommen wird, von welchen hier noch nicht die Rede ſein kann, theils in Beziehung auf die chriſtlichen Lehren, welche für uns nichts anderes ſind als die Ausſagen über jenes Selbſtbewußtſein und deſſen Zuſammenhang. Wenn aber das übervernünftige in dem chriſtlichen Selbſtbewußtſein darin beſteht, daß es, ſo wie es iſt, nicht durch die Thätigkeit der Vernunft kann hervorgebracht werden: ſo folgt daraus noch gar nicht, daß die Ausſagen über dieſes Selbſtbewußtſein auch müßten übervernünftig ſein. Denn in demſelben Sinn wie das chriſtliche Selbſtbewußtſein iſt auch die ganze Natur übervernünftig, und doch nennen wir unſere Ausſagen über dieſelbe keinesweges eben ſo, ſondern rein vernünftig. Das ganze Verfahren, die Ausſagen über unſer frommes Selbſtbewußtſein aufzunehmen, iſt aber eben ſo ein rein vernünftiges wie jenes, und der Unterſchied nur der, daß dieſes objective Bewußtſein nur dem urſprünglich gegeben iſt, welcher von der Natur afficirt iſt, jenes Selbſtbewußtſein aber nur dem, welcher von dem Erlöſer auf die ſeinen Bekennern eigenthümliche Art afficirt iſt. Hieraus nun geht von ſelbſt hervor, was von der herrſchenden Anſicht zu halten iſt, als ob die chriſtliche Lehre zum

Theil aus vernünftigen, und zum Theil aus übervernünftigen Säzen beſtehe. Das zwar leuchtet ſchon von ſelbſt ein, daß dies nur eine Nebeneinanderſtellung ſein könne, keinesweges aber beiderlei Säze ein Ganzes bilden: denn zwiſchen vernünftigem und übervernünftigem kann kein Zuſammenhang ſtatt haben. Auch ſieht man dies ziemlich deutlich an allen Behandlungen der chriſtlichen Lehre, welche ſich in eine natürliche, nicht nur innerhalb ſondern auch außerhalb des Chriſtenthums als rein vernünftig gültige, und in eine poſitive nur innerhalb deſſelbigen gültige übervernünftige Theologie theilen; denn beide ſind und bleiben dann von einander geſondert. Der Schein aber, als ob eine ſolche Vereinigung thunlich wäre, entſteht daher, daß es allerdings chriſtliche Säze giebt, in denen das eigenthümlich chriſtliche bedeutend zurükktritt, ſo daß ſie auch in der Beziehung für rein vernünftig können gehalten werden, in welcher die andern für übervernünftig gelten. Wäre indeß jenes eigenthümliche gar nicht in ihnen: ſo wären ſie freilich auch keine chriſtlichen Säze. Das Wahre von der Sache iſt daher dieſes, daß alle chriſtlichen Säze in einer Beziehung übervernünftig ſind, in einer andern aber auch alle vernünftig; übervernünftig aber ſind ſie in derſelben Beziehung, in der auch alles erfahrungsmäßige übervernünftig iſt, wie es denn auch eine innere Erfahrung iſt, auf welche ſie alle zurükkgehn, nämlich daß ſie auf einem Gegebenen beruhen, und ohne dieſes nicht hätten können durch Ableitung oder Zuſammenſezung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Säzen entſtehen. Sonſt müßte man ja auch jeden Menſchen, ohne daß ihm irgend etwas begegnet ſei, zum Chriſten unterrichten und demonſtriren können. Daher gehört zu dieſer Uebervernünftigkeit auch, daß eine wahre Aneignung der chriſtlichen Säze nicht auf wiſſenſchaftliche Weiſe erfolgen kann, alſo ebenfalls außer der Vernunft liegt; ſondern ſie erfolgt nur, ſofern Jeder ſelbſt hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigenthümliche nur kann durch die anſchauenwollende Liebe aufgefaßt werden. In dieſem Sinne alſo iſt die ganze chriſtliche Lehre

ervernünftig. Wird aber danach gefragt, ob die Säze, welche
e chriſtlichen Gemüthszuſtände und deren Zuſammenhang aus-
rükken, nicht denſelben Geſezen der Begriffsbildung und Ver-
nüpfung unterworfen ſind, wie alles geſprochene, ſo daß je
ollkommner in einer ſolchen Darſtellung dieſen Geſezen genügt
t, um deſto mehr auch Jeder genöthigt werde richtig aufzufaſſen
as gedacht und gemeint iſt, wenngleich er ſich von der Wahr-
eit der Sache, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung
ehlt, nicht überzeugen kann: ſo muß in dieſem Sinne alles in
er chriſtlichen Lehre durchaus vernunftmäßig ſein. Sonach iſt die
Uebervernünftigkeit aller einzelnen chriſtlichen Lehrſäze der Maaß-
ſtab, wonach man beurtheilen kann, ob ſie auch das eigenthümlich
chriſtliche mit ausſprechen, und wiederum die Vernunftmäßigkeit
derſelben die Probe, inwiefern das Unternehmen die innern Gemüthserregungen in Gedanken zu übertragen gelungen iſt oder nicht; die Behauptung aber, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzuſtellen, was über die Vernunft hinausgehe, erſcheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens ſoll bemäntelt werden, ſo wie die entgegengeſezte es müſſe in chriſtlicher Lehre alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen ſein, nur den Mangel an der eignen Grunderfahrung zu bedekken gemeint iſt.

Die gewöhnliche Formel, daß das übervernünftige im Chriſtenthum nicht dürfe widervernünftig ſein, ſcheint daſſelbe beſagen zu ſollen wie unſer Saz. Denn es liegt darin auf der einen Seite das Anerkenntniß des übervernünftigen, auf der andern die Aufgabe das nicht widervernünftige darin nachzuweiſen, was nur durch die Vernunftmäßigkeit der Darſtellung erreicht werden kann.

§. 14. Es giebt keine andere Art an der chriſtlichen Gemeinſchaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jeſum als den Erlöſer.

1. An der chriſtlichen Gemeinſchaft Antheil haben heißt in der Stiftung Chriſti die Annäherung ſuchen an den

oben [1] beſchriebenen Zuſtand ſchlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen. Denn aus einem anderen als dieſem Grund kann niemand in der chriſtlichen Kirche ſein wollen. Da nun aber Jeder nur vermittelſt eines eigenen freien Entſchluſſes hineintreten kann; ſo muß dieſem die Gewißheit vorangehn, daß durch die Einwirkung Chriſti der Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit aufgehoben und jener herbeigeführt werde, und dieſe Gewißheit iſt eben der Glaube an Chriſtum. Dieſer Ausdrukk nämlich bezeichnet überall, auf unſerm Gebiete nur die einen Zuſtand des höheren Selbſtbewußtſeins begleitende Gewißheit, die mithin eine andere, eben deshalb aber auch keine geringere iſt, als diejenige welche das objective Bewußtſein begleitet. In demſelben Sinn war ſchon oben [2] die Rede von dem Glauben an Gott, der nichts anders war, als die Gewißheit über das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ſolches, d. h. als durch ein außer uns geſeztes Weſen bedingt und unſer Verhältniß zu demſelben ausdrükkend. Der in Rede ſtehende Glaube aber iſt eine rein 97 thatſächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatſache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen ſein, bis in ihm durch einen Eindrukk, den er von Chriſto empfängt, ein Anfang wenn auch nur ein unendlich kleiner eine reale Ahnung geſezt iſt von der Aufhebung des Zuſtandes der Erlöſungsbedürftigkeit. Der Ausdrukk Glaube an Chriſtum iſt hier aber ſo wie dort Glaube an Gott die Beziehung des Zuſtandes als Wirkung auf Chriſtum als Urſache. So beſchreibt ihn auch Johannes. So haben ſich von Anfang an nur diejenigen an Chriſtum zu ſeiner neuen Gemeinſchaft angeſchloſſen, deren frommes Selbſtbewußtſein als Erlöſungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche nun der erlöſenden Kraft Chriſti bei ſich gewiß wurden [3]. So daß je ſtärker Beides in Jemanden hervortrat, deſto mehr auch er ſelbſt helfen konnte durch Darlegung der Thatſache, wozu die

---

[1] §. 5, 4.

[2] §. 4, 4.

[3] Joh. 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matth. 16, 15—18.

Schilderung Chriſti und ſeiner Wirkſamkeit mit gehörte, dieſelbe innere Erfahrung in Anderen hervorzurufen. In welchen dies nun geſchah, die wurden gläubig, die Andern nicht[1]. Hierin hat nun auch ſeitdem immer das Weſen aller unmittelbaren chriſtlichen Verkündigung beſtanden, die ſich immer nur als Zeugniß geſtalten kann; Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Luſt in Andern erregen ſollte, dieſelbe Erfahrung auch zu machen. Der Eindrukk aber, den Alle ſpäteren auf dieſem Wege bekamen von dem durch Chriſtum bewirkten, nämlich von dem durch ihn mitgetheilten gemeinſamen Geiſte und von der ganzen Gemeinſchaft der Chriſten, unterſtüzt durch die geſchichtliche Darſtellung ſeines Lebens und Weſens, war eben derſelbe Eindrukk, den die Zeitgenoſſen unmittelbar von ihm empfingen. Daher auch die, welche ungläubig blieben, nicht deshalb getadelt wurden, weil ſie ſich etwa durch Gründe nicht hätten bewegen laſſen, ſondern nur wegen des Mangels an Selbſterkenntniß, welcher zum Grunde liegen muß, wo ſich eine Unfähigkeit zeigt den wahr und richtig dargeſtellten Erlöſer als ſolchen anzuerkennen. Dieſen Mangel an Selbſterkenntniß, d. h. an Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit, ſtellte aber ſchon Chriſtus ſelbſt dar als die Grenze ſeiner Wirkſamkeit. Und ſo iſt der Grund des Unglaubens zu allen Zeiten derſelbe, wie auch der Grund des Glaubens derſelbe iſt.

2. Es iſt wol für ſich klar, und nicht nöthig ſich deshalb auf die vielen immer vergeblich angeſtellten Verſuche zu berufen, daß es nicht möglich iſt, die Nothwendigkeit der Erlöſung jemanden anzudemonſtriren; ſondern wer ſich durch ſich ſelbſt beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und eben ſo wenig kann, wenn das Selbſtbewußtſein hiefür gewekkt iſt, demonſtrirt werden, daß Chriſtus der Einzige iſt, der die Erlöſung bewirken kann. Sondern wie zu ſeinen Zeiten Viele zwar an eine bevorſtehende Erlöſung glaubten, ihn aber doch

---

[1] Ap. Geſch. 2, 37. 41.

nicht aufnahmen: ſo läßt ſich auch bei einer richtigeren Vorſtellung von dem, was anzuſtreben iſt, nicht einſehn, wie nun bewieſen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande iſt die gewünſchte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geiſtigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine gäbe, doch noch etwas müßte gegeben ſein um die Rechnung anzulegen. Ja auch nicht einmal im Allgemeinen, daß eine ſolche Erlöſung kommen müſſe, kann bewieſen werden, wenn auch eine gemeinſame Erkenntniß davon wie die Menſchen ſind nicht nur ſondern auch wie Gott iſt gegeben wäre; ſondern jede Sophiſtik hätte den freieſten Spielraum entgegengeſeztes zu folgern aus denſelben Angaben, je nachdem die Abſicht Gottes mit den Menſchen ſo gedacht wird oder ſo. — Muß es nun aber bei der eben beſchriebenen Art der Gewißheit bleiben, und iſt der Glaube nichts anders als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geiſtigen Bedürfniſſes durch Chriſtum: ſo kann es noch ſehr verſchiedene Arten geben, wie Bedürfniß und Hülfe erfahren wird, und ſie werden doch alle Glaube ſein. Und auch das Bewußtſein des Bedürfniſſes kann ſchon lange vorher vorhanden ſein, oft kann es auch erſt durch den Gegenſaz, den die Vollkommenheit Chriſti zu dem eignen Zuſtande bildet, vollſtändig gewekkt werden, und alſo beides zugleich entſtanden ſein das höchſte Bewußtſein des Bedürfniſſes und der Anfang der Befriedigung.

3. Wenn nun doch in der Schrift ſelbſt öfter Beweisführungen erwähnt werden, deren ſich die Zeugen des Evangeliums bedient haben[1]: ſo wird doch nie behauptet, daß der Glaube aus der Beweisführung entſtanden ſei, ſondern aus der Verkündigung. Jene Beweiſe wurden immer nur bei den Juden angewendet in Bezug auf die unter ihnen vorhandenen Vorſtellungen von dem verheißenen Meſſias, um den hieraus entſtandenen Widerſpruch gegen das Zeugniß abzuweiſen oder einen ſolchen zuver-

---

[1] Ap. Geſch. 6, 9 u. 10. und 9, 20—22., auch 18, 27. 28.

zukommen. Für Zeugen Chriſti aus den Juden und vor den Juden war dies eine unerläßliche Vertheidigung. Mochten ſie nun behaupten, daß ſie ſelbſt ſchon immer keine andere Erlöſung als eine ſolche erwartet hatten, oder daß ihre Erwartungen durch die Erſcheinung und die Einwirkung Chriſti umgebildet worden ſeien: ſo mußten ſie entweder dem ganzen Judenthum abſagen, wozu ſie keine Anweiſung hatten, oder nachweiſen, daß die prophetiſchen Darſtellungen auf dieſen Jeſum als Erlöſer anwendbar ſeien. Wollen wir es anders anſehen: ſo würde der Glaube der Heidenchriſten nicht derſelbe geweſen ſein, wie der der Judenchriſten; und ſo wäre auch nicht aus Zweien wahrhaft Eins geworden, ſondern die Heiden hätten erſt müſſen Juden werden, 100
um dann durch die Autorität der Propheten zum Chriſtenthum gebracht zu werden.

Zuſatz. Unſer Saz, indem er von keiner Vermittlung weiter etwas ausſagt zwiſchen dem Glauben und dem Antheil haben an der chriſtlichen Gemeinſchaft, will ſonach auch dafür angeſehen ſein beides unmittelbar zu verbinden, ſo daß mit dem Glauben jener Antheil auch von ſelbſt gegeben iſt, nicht nur ſoweit dies von der Selbſtthätigkeit des gläubig gewordenen, ſondern auch ſo weit es von der der Gemeinſchaft abhängt, als von welcher ja das Zeugniß um den Glauben zu erwekken ausgegangen war. Indem er aber den ganzen Verlauf zwiſchen dieſen beiden Gliedern dem Zeugniß und der Wirkung deſſelben abſchließt: ſo will er zugleich alles ausſchließen, was man unter der Form der Demonſtration dem eigentlichen Zeugniß zu Hülfe zu geben, oder wodurch man es gar erſezen zu wollen pflegt. Dies iſt nun vornehmlich, daß man die Anerkennung Chriſti herbeiführen will durch die Wunder welche er verrichtet, oder durch die Weiſſagungen welche ihn vorher verkündigt haben, oder durch die beſondere Eigenſchaft der urſprünglich über ihn abgelegten Zeugniſſe, daß ſie ein Werk der göttlichen Eingebung ſeien. Hiebei ſcheint aber überall mehr oder weniger die Täuſchung obzuwalten, daß die Wirkſamkeit dieſer Umſtände irgendwie immer den Glauben ſchon vorausſezt und ihn alſo nicht hervorbringen kann. — Was nun zuerſt die Wunder betrifft, wenn wir das Wort im engeren Sinne nehmen, ſo daß Weiſſagung und Eingebung nicht mit dazu gehören, alſo Erſcheinungen im Gebiete der leiblichen Natur, welche aber nicht auf natürliche Weiſe ſollen bewirkt worden ſein, mag man nun bei denen ſtehen bleiben, welche Jeſus ſelbſt verrichtet hat, oder auch die hinzunehmen, die in Beziehung auf ihn geſchehen ſind: ſo können dieſe eine ſolche Anerkennung gar 101 nicht herbeiführen. Denn eines Theils kennen wir dieſe Wunder nur aus denſelben heiligen Schriften — indem die in unreineren Quellen erzählten nie mit aufgeführt werden — welche auch ähnliche Wunder erzählen von ſolchen, die dem Chriſtenthum gar nicht angehörten, ſondern eher zu deſſen Gegnern zu zählen ſind, ohne daß die Schrift eben Kennzeichen angäbe, um beweiſende Wunder von nichtbeweiſenden zu unterſcheiden. Dann aber bezeugt die Schrift ſelbſt, theils daß der Glaube bewirkt worden iſt ohne Wunder, theils aber daß die Wunder ihn nicht bewirkt haben, woraus denn geſchloſſen werden kann, daß, wo auch in Verbindung mit Wundern, er doch nicht durch die Wunder ſondern auf jene urſprüngliche Weiſe bewirkt worden ſei. Hätten alſo die Wunder den Zweck gehabt, den Glauben zu bewirken, ſo hätte Gott die Ordnung der Natur auf eine unwirkſame Weiſe unterbrochen. Daher auch Viele den Zweck der Wunder nur ſuchen in der durch ſie auf Chriſtum zu lenkenden Aufmerkſamkeit, womit aber wiederum das öfter wiederholte Verbot Chriſti die Wunder nicht weiter bekannt zu machen wenigſtens in ſo weit in Widerſpruch ſteht, daß man ihre Wirkſamkeit auf die unmittelbaren Augenzeugen beſchränken müßte, ſo daß auch dieſe doch jezt nicht mehr ſtatt fände. Endlich aber kann man der Frage nicht entgehen, worauf ſich denn der Unterſchied gründet, daß wenn uns außer allem Zuſammenhang mit einem ſolchen Glaubensgebiet immerfort ſo vieles begegnet, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wir da keinesweges an Wunder denken, ſondern nur die Erklärung als ausgeſezt anſehen bis zu einer genaueren Kenntniß ſowol von der fraglichen Thatſache als auch von den Geſezen der Natur; wo aber im Zuſammenhange mit einem aufzuſtellenden Glaubensgebiet dergleichen vorkommt, zwar gleich an Wunder gedacht wird, doch aber Jeder nur für ſein Glaubensgebiet das Wunder wirklich in Anſpruch nimmt, die andern aber für falſch erklärt? Dieſe Frage nun läßt ſchwerlich 108 eine andere Antwort zu als dieſe, daß wir im Allgemeinen einen Zuſammenhang zwiſchen Wundern und der Bildung eines neuen Glaubensgebietes vielleicht ſogar ſo ausſchließend annehmen, daß wir nur für dieſen Fall Wunder zugeben, daß aber der Glaubenszuſtand eines Jeden ſein Urtheil über das als Wunder angekündigte beſtimmt, und alſo nicht das Wunder den Glauben hervorbringt. Mit jenem allgemeinen Zuſammenhang aber ſcheint es die Bewandniß zu haben, daß wo ein neuer Entwikklungspunkt des geiſtigen Lebens und zwar urſprünglich des Selbſtbewußtſeins angenommen wird, auch neue durch die ſich kund gebende geiſtige Kraft vermittelte Erſcheinungen in der leiblichen Natur gleichſam erwartet werden, weil nämlich ſowol die betrachtenden, als auch die nach außen wirkſamen geiſtigen Zuſtände immer vom Selbſtbewußtſein ausgehen, und durch deſſen Erregungen beſtimmt werden. Iſt alſo Chriſtus einmal als Erlöſer anerkannt, mithin als der Anfang der höchſten Entwikklung der menſchlichen Natur auf dem Gebiet des Selbſtbewußtſeins: ſo iſt es eine natürliche Vorausſezung, daß eben weil da, wo ein ſolches Daſein ſich am ſtärkſten mittheilt, auch Geiſteszuſtände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären ſind, derſelbe, der eine ſo eigenthümliche Wirkſamkeit auf die übrige menſchliche Natur ausübt, vermöge des allgemeinen Zuſammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweiſen werde auf die leibliche Seite der menſchlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. Das heißt, es iſt natürlich von demjenigen, der die höchſte göttliche Offenbarung iſt, auch Wunder zu erwarten; welche Wunder jedoch immer auch nur beziehungsweiſe ſo heißen können, da unſere Vorſtellungen ſowol von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geiſtes als auch von der Urſächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben ſo wenig abgeſchloſſen, und eben ſo einer beſtändigen Erweiterung 103 durch neue Erfahrungen fähig ſind, als unſere Vorſtellungen von den leiblichen Naturkräften ſelbſt. Da ſich nun im Zuſammenhang mit der göttlichen Offenbarung in Chriſto Erſcheinungen zeigten, welche unter dieſen Begriff gebracht werden konnten: ſo war es natürlich, daß ſie unter dieſen Geſichtspunkt auch wirklich geſtellt, und als Beſtätigung dafür, daß hier ein neuer Entwikklungspunkt gegeben ſei, angeführt wurden. Dieſe Beſtätigung wird aber auch nur in ſofern wirkſam ſein, als ein Anfang des Glaubens bereits da iſt, ſonſt würde das Wunder entweder für falſch erklärt werden oder das Verſtehen auf eine künftige natürliche Erklärung hinausgeſezt. Noch viel weniger aber könnte aus den begleitenden Wundern erwieſen werden, daß das Chriſtenthum die höchſte Offenbarung ſei, indem ähnliches aus demſelben Grunde auch bei untergeordneten Glaubensweiſen zu erwarten iſt, die Wunder ſelbſt aber ſich als ſolche nicht in höhere und niedere theilen laſſen. Ja es bleibt unbenommen, daß ähnliche Erſcheinungen auch ohne Zuſammenhang mit dem religiöſen Gebiet, ſei es Entwikklungen anderer Art begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur ſelbſt ankündigend, vorkommen können. So wie auf der andern Seite ſich von ſelbſt zu verſtehen ſcheint, daß ſolche die Offenbarung begleitende übernatürliche Erſcheinungen ſich in demſelben Maaß wieder zurükkziehn, als die neue Entwikklung ſelbſt, von ihrem Anfangspunkt in der äußeren Erſcheinung gelöſet, ſich organiſirt hat und ſo Natur geworden iſt. — Nicht anders iſt es mit den Weiſſagungen, wenn man ihnen eine größere Kraft beilegen will als die oben ſchon zugeſtandene. Denn bleiben wir bei den Weiſſagungen der jüdiſchen Propheten von Chriſto ſtehen, wie man denn in ſpäterer Zeit die heidniſchen allgemein bei Seite geſezt hat, und von den Weiſſagungen Chriſti ſelbſt und der Apoſtel hier zunächſt nicht die Rede ſein kann, und wir wollten von dieſen prophetiſchen Ausſagen einen ſtärkeren

Gebrauch machen bei Juden ſelbſt: ſo läßt ſich ſehr wohl denken 101 daß ein Jude um deswillen könnte Chriſt werden, weil er zu der Einſicht gelangt, daß ſie auf Jeſum zu beziehen ſind, und daß er dennoch nicht den eigentlichen Glauben hätte noch mithin den wahren Antheil an der chriſtlichen Gemeinſchaft, wenn er ſich etwa ganz etwas anders dächte dabei, indem er nämlich ein Bedürfniß nach Erlöſung noch gar nicht empfände. Sollten aber dieſe Weiſſagungen allgemein den Ungläubigen vorgehalten werden, um den Willen in die Gemeinſchaft mit Chriſti zu treten in ihnen zu bewirken: ſo möchte immer ſchon vorher ausgemacht ſein, daß jene Weiſſagungen alle als zuſammengehörig anzuſehen ſind, und alle ein einzelnes und zwar ein und daſſelbe Subject im Auge haben, denn ſonſt wäre die Erfüllung ihrer aller in einer und derſelben Perſon eigentlich eine Nichterfüllung, ferner daß ſie alle an Chriſto in Erfüllung gegangen und zwar jede wie ſie gemeint war, nicht etwa die ſinnbildlich gemeinte buchſtäblich und die buchſtäblich gemeinte in einem ſymboliſchen Sinn, denn dies wäre auch keine Erfüllung; die Sache kommt immer darauf hinaus, es ſoll angenommen werden Jeſus ſei der Erlöſer, weil der Erlöſer unter ſolchen Beſtimmungen die ſich an ihm finden vorhergeſagt worden. Hierbei aber wird ja ein Glaube an die Weiſſagenden als ſolche ſchon vorausgeſezt, und es läßt ſich nicht abſehn, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums zu einem ſolchen kommen ſollte; ausgenommen ſofern die Eingebung derſelben ihm bewieſen würde, wovon unten noch die Rede ſein wird. Ohne einen ſolchen Glauben wäre die Zuſammenſtellung der Weiſſagungen und ihrer Erfüllung eine bloße Notiz, die nur für denjenigen einen Antrieb enthalten könnte die Gemeinſchaft mit Chriſto zu ſuchen, in welchem ſchon ein Erlöſungsbedürfniß vorhanden iſt, und zwar nur in ſo fern das in den Weiſſagungen ſich ausſprechende dem ſeinigen analog iſt, zugleich aber das geweiſſagte in anſchaulicher Verbindung damit ſteht [1], 103

---

[1] In dieſem Sinne wäre vielleicht das Matth. 12, 19. 20. angeführte die prägnanteſte Weiſſagung.

das heißt in ſofern jeder auch ſelbſt hätte aus ſeinem eignen Bedürfniß heraus daſſelbe weiſſagen können. Der Antrieb könnte aber doch nur darauf gehen die Erfahrung ſelbſt zu machen [1], und das Gelingen dieſes Verſuchs würde dann erſt der Glaube ſein. Und dieſer Antrieb kann doch gewiß jezt, wo die That ſo laut redet, weit ſtärker und ſicherer anderswie gegeben werden, als durch die Weiſſagungen. Zumal wenn wir bedenken, wie es eigentlich um die oben aufgeſtellten Vorausſezungen ſteht, daß ſich nämlich niemals wird nachweiſen laſſen, daß jene Propheten Chriſtum, wie er wirklich geweſen iſt, und noch weniger das Meſſianiſche Reich, ſo wie es ſich wirklich als Chriſtenthum entwikkelt hat, vorhergeſehen haben: ſo muß wol zugegeben werden, daß ein Erweis Chriſti als Erlöſers aus den Weiſſagungen unmöglich iſt, und beſonders muß der Eifer zu dieſem Zwekk Weiſſagungen oder Vorbilder aufzufinden, welche ſich auf zufällige Nebenumſtände in der Geſchichte Chriſti beziehen, nur als ein Mißgriff erſcheinen. Man muß daher ſehr wohl unterſcheiden den apologetiſchen Gebrauch, welchen die Apoſtel von den Weiſ-
7° ; 6 ſagungen machten in ihrem Verhältniß zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch den man von ihnen als Beweismittel machen wollte. Wogegen, wenn der Glaube an den Erlöſer bereits vorhanden iſt, wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen einer durch frühere an ſich unzureichende Offenbarungen gewekkten Sehnſucht nach Erlöſung verweilen können. Und dies iſt die eigentliche allerdings auch ſtärkende und beſtätigende Bedeutung der meſſianiſchen Weiſſagungen, wo auch nur in wie dunkle Ahnung verhüllt ſie vorkommen, daß ſie uns ein
100 Hinſtreben der menſchlichen Natur nach dem Chriſtenthum entdekken, und daß ſie zugleich als das Bekenntniß der Beſten und Begeiſtertſten aus den frühern frommen Gemeinſchaften ausſprechen, daß dieſe nur als vorläufige und vorübergehende Anſtalten anzuſehen ſind. Soll nun auch von den Weiſſagungen im

---

[1] Joh. 1, 41. 46.

Chriſtenthum die Rede ſein: ſo iſt freilich natürlich daß am Anfang der Entwikklung eines neuen Daſeins der Blikk noch ſehr auf die Zukunft nämlich die Vollendung deſſelben gerichtet iſt, und ſo begreifen ſich die Fragen der Jünger, denen die Antwort, auf deren Grund ſie hernach weiter fortgeweiſſagt haben, nicht ganz verſagt werden konnte. Allein die Weiſſagungen Chriſti können doch ſchon deswegen, weil doch anerkannt Andere neben ihm auch geweiſſagt haben, nicht zum Beweiſe ſeiner ganz eigenthümlichen Würde und ſeiner ausſchließlichen Beſtimmung als Erlöſer dienen. Eben ſo natürlich iſt, daß je mehr ſich die neue Heilsordnung als geſchichtliche Erſcheinung befeſtigte, um deſto mehr auch das Intereſſe an der Zukunft abnahm, und die Weiſſagung ſich zurükkzog. — Aus alle dieſem nun folgt, daß Wunder ſowol als Weiſſagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Chriſto und an die Erlöſung durch ihn nicht ſchon auf dem urſprünglichen Wege durch die Erfahrung als den Beweis des Geiſtes und der Kraft entſtanden iſt, ihn nicht hervorbringen können, ja daß dieſer Glaube eben ſo unerſchütterlich ſein würde, wenn auch das Chriſtenthum weder Weiſſagungen noch Wunder aufzuweiſen hätte. Denn dieſer Mangel könnte niemals jenen Beweis widerlegen, und die Erfahrung von dem in der Gemeinſchaft mit Chriſto geſtillten Bedürfniß der Täuſchung zeihen. Vielmehr würde nichts daraus folgen, als daß jene natürlichen Vorausſezungen ſich nicht immer bethätigten, ſondern grade der Urſprung der vollkommenſten Geſtaltung des frommen Selbſtbewußtſeins plözlicher erſchienen ſei, und ſtrenger abgeſchloſſen in ſeinem unmittelbaren Gebiet gewirkt habe. — Was endlich die Eingebung betrifft, ſo hat 107 dieſer Begriff im Chriſtenthum eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Denn eine Beziehung deſſelben auf Chriſtum findet gar nicht ſtatt, indem die göttliche Offenbarung durch ihn immer, wie ſie auch gedacht werde, mit ſeiner ganzen Exiſtenz identiſch gedacht wird, und nicht als fragmentariſch in zerſtreuten Augenblikken erſcheinend; was aber den Apoſteln der Geiſt gegeben, das führt Chriſtus ſelbſt ganz auf ſeinen Unterricht zurükk, und diejenigen die durch ihr Zeugniß gläubig wurden, wurden es nicht deshalb, weil dieſes durch Eingebung entſtanden war, denn davon wußten ſie nichts. Der Begriff bezieht ſich daher nur theils auf die Propheten des alten Bundes theils auf die Abfaſſung der neuteſtamentiſchen heiligen Schrift, und es iſt alſo hier nur davon zu handeln, in ſo fern man durch die heilige Schrift, wenn ſie erſt als eingegeben angenommen wird, den Glauben demonſtrativiſch erzwingen will. Allein was das alte Teſtament betrifft, ſo iſt die Prophetie allein ohne Geſez und Geſchichte nicht zu verſtehen, dies ganze zuſammen aber ſo durchaus theokratiſch daß wir zwar darin zwei Pole unterſcheiden können, von denen der eine das neue Teſtament anzieht der andere es abſtößt, daß aber abgeſehen von dem neuen Teſtament, wenn es gelänge, was aber doch kaum anders bewerkſtelligt werden könnte, als auf ihr eignes Zeugniß hin daß das Wort Gottes zu ihnen geſchehen ſei, jemanden die prophetiſche Inſpiration glaublich zu machen, daraus doch kein Glaube an Chriſtum als das Ende des Geſezes entwikkelt werden könnte. Vielmehr werden wir die ganze Wahrheit wieder nur ausſprechen, wenn wir ſagen, wir glauben an die prophetiſche Eingebung nur um des Gebrauches willen den Chriſtus und die Apoſtel von den prophetiſchen Ausſprüchen machen. Was aber das neue Teſtament anlangt, ſo iſt der Glaube an zweihundert Jahre lang mitgetheilt worden, ehe daſſelbe in ſeiner eigenthümlichen 100 Gültigkeit übereinſtimmend aufgeſtellt war, und zwar nicht etwa ſo daß er in der Zwiſchenzeit überall durch den Glauben an das alte Teſtament wäre vermittelt worden, welches bei der großen Menge von Heiden, welche zum Chriſtenthum übergingen ohne vorher judaiſirt zu haben, keinesweges der Fall war. Aber auch jezt und vorausgeſezt, die Eingebung der neuteſtamentiſchen Schriften ließe ſich aus ihnen beweiſen: ſo würde dies doch ein möglichſt vollkommnes Verſtändniß dieſer Schriften vorausſezen, ſo daß wir doch, theils weil dies nur Wenigen möglich iſt, noch einer andern Entſtehungsweiſe des Glaubens bedürften, und alſo einen zwiefachen Glauben hätten, theils auch immer noch nicht einzuſehen iſt, wie eine ſolche objective Ueberzeugung einen Impuls auf das Selbſtbewußtſein ausüben könne, ſo daß nur aus der Erkenntniß, diejenigen ſeien inſpirirt, welche behaupteten die Menſchen ſeien erlöſungsbedürftig und Chriſtus ſei ihr Erlöſer, dieſe Behauptung ſogleich eine innere Wahrheit für Jeden erhielt. Vielmehr wird dieſe Ueberzeugung ebenfalls nur einen Antrieb geben zur Erwekkung eines vollſtändigeren Selbſtbewußtſeins und zur Erwerbung eines Totaleindrukks von Chriſto, und erſt aus dieſen wird dann der Glaube hervorgehn.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur chriſtlichen Frömmigkeit.

§. 15. **Chriſtliche Glaubensſäze ſind Auffaſſungen der chriſtlich frommen Gemüthszuſtände in der Rede dargeſtellt.**

Anm. Vergl. §. 3, 5.

1. Alle frommen Erregungen, welcher Art und Stufe der Frömmigkeit ſie auch angehören, haben dieſes mit allen andern Modificationen des bewegten Selbſtbewußtſeins gemein, daß ſie ſich, ſo wie ſie einen gewiſſen Grad und eine gewiſſe Beſtimmtheit erreicht haben, auch äußerlich kund geben am unmittelbarſten und urſprünglichſten mimiſch durch Geſichtszüge und Bewegungen ſowol Töne als Gebehrden welche wir als den Ausdrukk derſelben betrachten, und auch ſo ſchon den Ausdrukk der Andacht von dem einer ſinnlichen Fröhlichkeit oder Traurigkeit, nach der Analogie mit dem was Jeder an ſich ſelbſt kennt, beſtimmt unterſcheiden. Ja wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszuſtände ſelbſt feſtzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn ſie Mehreren gemeinſam geweſen ſind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrukks zuſammengeſtellt werden zu heiligen Zeichen und ſymboliſchen Handlungen, ohne daß eben ſo wahrnehmbar der Gedanke dazwiſchen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen ſo niedrigen Entwikklungspunkt des menſchlichen Geiſtes und eine ſo mangelhafte Ausbildung und einen ſo

ſparſamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch ſchon Jeder, nach der Stufe der Beſinnung auf welcher er ſteht, ſich in ſeinen verſchiedenen Zuſtänden ſelbſt Gegenſtand werden ſollte, um ſie in der Vorſtellung aufzufaſſen und in der Form des Gedankens feſtzuhalten. Dieſes Beſtreben nun hat ſich von jeher ſchon auch beſonders auf die frommen Gemüthserregungen gerichtet, und dieſes in ſeiner Innerlichkeit an und für ſich betrachtet verſteht der Saz unter der Auffaſſung der frommen Gemüthszuſtände. Allein wennzleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von ſtatten geht: ſo giebt es doch, ſo lange es bloß innerlich bleibt, ſchwankende Zuſtände dieſes Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenſtand bezeichnen, nur ſo jedoch, daß weder Begriffsgeſtaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weiteſten Sinne genommen, feſt genug iſt um ſich mittheilen zu laſſen. Erſt eine ſo weit fortgeſezte Aus-
110 bildung dieſes Verfahrens, daß es ſich äußerlich in beſtimmter Rede darſtellen kann, bringt einen wirklichen Glaubensſaz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtſeins ſicherer und in größerem Umfang in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdrukk möglich iſt; gleichviel aber, ob der Ausdrukk eigentlich iſt oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung ſeinen Gegenſaz bezeichnend, immer iſt er ein Glaubensſaz.

2. Dieſe Entwikklungsſtufe des Bewußtſeins nun ſezt das Chriſtenthum überall voraus; die ganze Wirkſamkeit des Erlöſers ſelbſt war mitbedingt durch die Mittheilbarkeit ſeines Selbſtbewußtſeins vermöge der Rede, und auf dieſelbe Weiſe hat ſich immer und überall das Chriſtenthum ausgebreitet allein durch die Verkündigung. Jeder Saz, der ein Element der chriſtlichen Verkündigung (κήρυγμα) ſein kann, iſt auch ein Glaubensſaz, weil er die Beſtimmtheit des frommen Selbſtbewußtſeins als die innere Gewißheit bezeugt. Und jeder chriſtliche Glaubensſaz iſt auch ein Theil der chriſtlichen Verkündigung, weil jeder auch die durch die Stiftung Chriſti zu bewirkende Annäherung an den Zuſtand der

eligkeit[1] als Gewißheit ausſagt. Sehr bald aber zerſpaltete
h dieſe Verkündigung in drei verſchiedene Sprachgebiete, die
en ſoviel verſchiedene Formationen von Glaubensſäzen darbieten,
as dichteriſche, das redneriſche, welches ſich theils mehr beſtrei-
nd und empfehlend nach außen, theils mehr aſketiſch und auf-
rdernd nach innen wendet, endlich das darſtellend belehrende.
ber wie ſchon das Verhältniß der Mittheilung durch die Rede
der durch ſymboliſche Handlung ein ſehr verſchiedenes iſt nach
eit und Ort, die erſte immer zurükkgetreten iſt in der morgen-
ndiſchen Kirche, denn auch ein feſt und unveränderlich geworde-
er Buchſtabe nähert ſich in ſeiner Wirkungsart weit mehr der 111
mboliſchen Handlung als der freien Rede, und immer mehr her-
ergetreten in der abendländiſchen Kirche: ſo iſt es auch auf dem
ebiete der Rede ſelbſt mit jenen verſchiedenen Mittheilungsweiſen.
n welchem Verhältniß ſie gegen einander ſtehen, und wie reich-
ch überhaupt und in wie lebendigem Verkehr ſie ſich entfalten,
ie ſie ſich von einander nähren und mannigfaltig in einander
bergehen, das legt nicht ſowol ein Zeugniß ab von dem Grade
er Frömmigkeit, ſondern vielmehr von dem Charakter einer Ge-
llſchaft und von ihrem Gereiftſein zur Beſinnung und Betrachtung.
Dieſe Mittheilung iſt alſo auf der einen Seite ſchon etwas ande-
rs als die Frömmigkeit ſelbſt, wiewol dieſe eben ſo wenig als
gend anderes menſchliche ganz getrennt von aller Mittheilung
edacht werden kann; auf der andern Seite aber haben die Glau-
ensſäze aller Form ihren lezten Grund ſo ausſchließend in den
Erregungen des frommen Selbſtbewußtſeins, daß, wo dieſe nicht
ind, auch jene nicht entſtehen können.

§. 16. Dogmatiſche Säze ſind Glaubensſäze von der
arſtellend belehrenden Art, bei welchen der höchſt mögliche
Grad der Beſtimmtheit bezwekkt wird.

Anm. Vgl. §. 3, 4. 5. und §. 13, 1. 2.

1. Der dichteriſche Ausdrukk ruht urſprünglich immer auf

---

[1] S. §. 5, 4.

einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment einem Moment der Begeiſterung: der redneriſche auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Intereſſe, welches auf einen beſtimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Jener iſt rein darſtellend, und ſtellt in allgemeinen Umriſſen Bilder und Geſtalten auf, die jeder Hörer ſich auf ſeine eigenthümliche Weiſe ergänzt. Der redneriſche iſt rein bewegend, und hat es ſeiner Natur nach am meiſten mit ſolchen Sprachelementen zu thun, welche das mehr
113 und minder aufnehmend in größerem und geringerem Umfang können aufgefaßt werden, zufrieden wenn ſie nur im entſcheidenden Augenblikk das höchſte leiſten, geſezt auch daß ſie hierin ſich ſelbſt erſchöpfend in der Folge geringer erſchienen. Beiden eignet alſo eine andere Vollkommenheit als die in unſerm Saz beſchriebene logiſche oder dialektiſche. Wir können uns aber dennoch beide als urſprünglich denken in jeder religiöſen Gemeinſchaft, und ſo auch in der chriſtlichen Kirche, ſofern wir jedem darin einen Antheil beilegen an dem Beruf der Verkündigung. Denn wie ſich Einer in einem Zuſtand ungewöhnlich erhöhten frommen Selbſtbewußtſeins befindet, wird er ſich berufen fühlen zur dichteriſchen Darſtellung, als welche am unmittelbarſten aus dieſem Zuſtand hervorgeht. Und wie hingegen Einer durch drängende oder begünſtigende äußere Umſtände ſich vorzüglich aufgefordert findet einen Akt der Verkündigung zu verſuchen, wird ihm der redneriſche Ausdrukk der natürlichſte ſein, um von den gegebenen Umſtänden den möglichſt größten Vortheil zu ziehen. Denken wir uns aber das Auffaſſen und Aneignen des in dieſen beiden Geſtalten urſprünglich gegebenen auch an die Sprache gebunden und durch dieſelbe mittheilbar: ſo wird dieſes nicht wieder die dichteriſche Form haben können, noch auch die redneriſche, ſondern unabhängig von dem was in jenen beiden das momentane war und ein ſich gleich bleibendes Bewußtſein ausdrükkend wird es, weniger Verkündigung als Bekenntniß (ὁμολογία) eben jenes dritte das didaktiſche, darſtellend belehrende von jenen beiden zurükkbleibend und aus ihnen zuſammengeſezt als ein abgeleitetes und zweites.

2. Beſchränken wir uns aber ausſchließlich auf das Chriſtenthum und denken an deſſen eigentlichen Anfang, nämlich die Selbſtverkündigung Chriſti, welcher als Subject der göttlichen Offenbarung einen Unterſchied ſtärkerer und ſchwächerer Erregung nicht in ſich tragen, ſondern an demſelben nur vermöge des gemeinſamen 113 Lebens mit Andern theilnehmen konnte: ſo werden wir auch weder den dichteriſchen noch den redneriſchen Ausdrukk als die überwiegende oder gar als die eigentlich urſprüngliche Form ſeiner Selbſtverkündigung ſezen können; ſondern nur untergeordnet kommen dieſe vor in paraboliſchen und prophetiſchen Reden. Das weſentliche ſeiner Selbſtverkündigung aber war, daß er von ſeinem ſich ſelbſt immer gleichen Selbſtbewußtſein, aus dieſer Ruhe heraus, mithin nicht in dichteriſcher ſondern in ſtreng beſonnener Form, Zeugniß abzulegen hatte, alſo ſich darzuſtellen, indem er dabei zugleich ſein allein richtiges objectives Bewußtſein von dem Zuſtand und der Beſchaffenheit der Menſchen im allgemeinen mittheilte, alſo in der Darſtellung belehrte, und zwar ſo, daß bald die Belehrung der Darſtellung untergeordnet war, bald umgekehrt. Allein dieſen darſtellend belehrenden Ausdrukk Chriſti ſchließt unſer Saz nicht mit ein; auch werden ſolche Aeußerungen des Erlöſers nicht leicht irgendwo als dogmatiſche Säze aufgeſtellt werden, ſondern nur gleichſam den Text dazu geben ſie her. Wie denn auch in ſolchen weſentlichen Beſtandtheilen der Selbſtverkündigung Chriſti die Beſtimmtheit ſchlechthinig war, und nur die Vollkommenheit der wiedergebenden Auffaſſung und Aneignung kann durch Beſtreben nach möglichſter Beſtimmtheit bezeichnet werden. Untergeordnet indeß kommen auch eigentlich dogmatiſche Säze in den Reden Chriſti vor, da nämlich wo er an die vorhandenen theils irrigen theils verworrenen Vorſtellungen ſeiner Zeitgenoſſen anknüpfen mußte.

3. Von dem dichteriſchen und redneriſchen Ausdrukk ergiebt ſich ſchon aus dem oben geſagten, daß ſie ſowol jeder in ſich ſelbſt als auch beide mit einander in ſcheinbaren Widerſpruch gerathen können, ſelbſt dann, wenn das durch verſchiedene Ausdrükke be-

zeichnete Selbſtbewußtſein ſeinem Inhalte nach daſſelbige iſt; und
114 eine Ausgleichung wird nur möglich ſein, theils ſofern man ſich über die ſcheinbar widerſprechenden Säze an den urſprünglichen Aeußerungen Chriſti orientiren kann, welches aber in den wenigſten Fällen auf unmittelbare Weiſe ſtatt findet, theils ſofern der aus den drei urſprünglichen Formen zuſammengewachſene darſtellend belehrende Ausdrukk von jenen ſcheinbaren Widerſprüchen ganz oder größtentheils frei iſt. Dieſes wird aber nicht zu leiſten ſein, ſo lange der darſtellend belehrende Ausdrukk noch ſelbſt zwiſchen dem erregenden oder didaktiſchen ſchwankend, wie er den Katechumenen oder der Gemeine dargeboten wird, immer noch bald dem redneriſchen, bald dem bildlichen verwandt iſt, ſondern nur in dem Maaß, als der weiteren Ausbildung deſſelben und ſeiner beſtimmteren Sonderung von dem redneriſchen und dichteriſchen, welches beides mit dem Bedürfniß den Streit zu vermitteln weſentlich zuſammenhängt, das in dem Saz angegebene Beſtreben zum Grunde liegt. Allerdings iſt nun dieſes, daß der bildliche Ausdrukk entweder mit einem eigentlichen vertauſcht oder durch Erklärung in einen ſolchen verwandelt werde, und daß das angemeſſene der redneriſchen Ausdrükke ſein beſtimmtes Maaß erhalte, unverkennbar das Intereſſe des Wiſſens an der Sprachbildung, und auf religiöſe Sprachbildung kommt es doch hier vorzüglich an. Daher auch dogmatiſche Säze nur in ſolchen religiöſen Gemeinſchaften ſich bedeutend entwikkeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wiſſenſchaft ſich als ein von der Kunſt ſowol als dem Geſchäft geſondertes organiſirt, und nur in dem Maaß als in der frommen Gemeinſchaft ſelbſt Freunde des Wiſſens vorhanden ſind und Einfluß haben, ſo daß die dialektiſche Function ſich auf die Aeußerungen des frommen Selbſtbewußtſeins richtet, und dieſe Ausprägung derſelben leitet. Eine ſolche Verbindung mit organiſirtem Wiſſen hat nun im Chriſtenthum ſchon ſeit den erſten Zeiten der Kirche Plaz
115 gefunden, und darum hat ſich auch in keiner andern frommen Gemeinſchaft die Form des dogmatiſchen Sazes in ſo ſtrenger

Sonderung von den übrigen ausgebildet und in ſolcher Fülle entfaltet.

Zuſaz. Dieſe Darſtellung von dem Entſtehen der dogmatiſchen Säze, und daß ſie nur aus der logiſch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins entſprungen ſind, findet ihre Beſtätigung in der ganzen Geſchichte. Die erſten uns aufbehaltenen Verkündigungen in den neuteſtamentiſchen Schriften enthalten ſchon ſolche, und an allen erkennt man bei genauerer Betrachtung theils ihre Abſtammung von der urſprünglichen Selbſtverkündigung Chriſti, theils ihre Verwandtſchaft mit bildlichen und redneriſchen Elementen welche für den fortwährenden Umlauf der Strenge der Formel ſollten näher gebracht werden. Eben ſo iſt in der Folgezeit klar, daß die ihrer Natur nach doch immer dichteriſche Bilderſprache von dem entſchiedenſten Einfluß auf die dogmatiſche Sprache geweſen und deren Entwikklung immer vorangegangen iſt, ſo wie daß die meiſten dogmatiſchen Beſtimmungen hervorgerufen worden ſind durch den Widerſpruch, den redneriſche Ausdrükke hervorriefen. — Wenn aber die Umbildung der urſprünglichen Ausdrükke zu dogmatiſchen Säzen dem logiſchen oder dialektiſchen Intereſſe zugeſchrieben wird; ſo iſt dieſes nur von der Form zu verſtehen. Denn ein Saz, welcher etwa von der ſpeculativen Thätigkeit urſprünglich ausgegangen wäre, er möchte ſeinem Inhalt nach den unſrigen noch ſo verwandt ſein, wäre doch kein dogmatiſcher mehr. Da das reinwiſſenſchaftliche Beſtreben, welches die Anſchauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen ſoll, ebenfalls mit dem höchſten Weſen entweder anfangen oder enden muß: ſo kann es Formen des Philoſophirens geben, in denen Säze, die etwas vom höchſten Weſen ſpeculativ ausſagen, wenn man ſie einzeln betrachtet, ohnerachtet ſie aus der reinen Wiſſenſchaftlichkeit 116 entſprungen ſind, ſich ſchwer unterſcheiden laſſen von den ihnen correſpondirenden Säzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemüthserregungen entſtanden, aber dialektiſch ausgebildet ſind; allein in ihrem Zuſammenhange betrachtet geben gewiß

beide immer auf das beſtimmteſte auseinander. Denn dogmatiſche Säze kommen urſprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen ſpeculative Säze über das höchſte Weſen nicht nur am meiſten in rein logiſchen oder in naturwiſſenſchaftlichen Reihen erſcheinen, ſondern auch wo ſie als ethiſche ſei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar ſein. Auch iſt in der dogmatiſchen Formation der erſten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnoſtiſchen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatiſcher Säze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klaſſiſchen Organiſation des Wiſſens innerhalb der chriſtlichen Kirche die Conglomerat-Philoſophie des Mittelalters ſich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatiſche Sprachbildung ausüben ſollte, war eine Verwechſelung des ſpeculativen mit dem dogmatiſchen, und mithin auch eine Vermiſchung beider faſt unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommner Zuſtand für beide, aus welchem die Weltweisheit ſich durch das allmählig immer lauter werdende Bekenntniß, daß ſie damals unter der Vormundſchaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Geſez geſtanden habe, frei gemacht hat. Da ſie aber ſeitdem in ihrer eigenthümlichen Entwikklung ſo oft von vorne angefangen hat, konnte ſie ſich des mühſamen Geſchäfts überheben, genau nachzufragen, was für ſpeculative Säze damals für dogmatiſche und umgekehrt
117 gehalten worden ſind. Für die chriſtliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall iſt, die Entwikklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, iſt dieſe Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend ſpeculatives, woran ſich weder der dichteriſche und redneriſche noch der volksmäßige Ausdrukk des frommen Selbſtbewußtſeins orientiren kann, für dogmatiſches dargeboten werde. Die evangeliſche Kirche insbeſondre trägt das einmüthige Bewußtſein in ſich, daß die ihr eigenthümliche Geſtaltung der dogmatiſchen Säze nicht von irgend einer

philoſophiſchen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem ſpeculativen Intereſſe ausgegangen iſt, ſondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins allein mittelſt der ächten und unverfälſchten Stiftung Chriſti: ſie kann alſo auch folgerechterweiſe nur ſolche Säze, welche dieſelbe Abſtammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatiſche Säze aufnehmen. Unſere dogmatiſche Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden eben ſo ſicher ſtehen, als die Weltweisheit ſchon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Säzen ſo vollſtändig ſein wird, daß zum Beiſpiel eine ſo wunderliche Frage wie die, ob derſelbe Saz in der Philoſophie wahr ſein könne und in der chriſtlichen Theologie falſch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Saz, ſo wie er in der einen iſt, in der andern keinen Plaz finden kann, ſondern wie ähnlich er auch klinge, die Verſchiedenheit doch immer vorausgeſezt werden muß. Von dieſem Ziel aber ſind wir noch ſehr weit entfernt, ſo lange man ſich noch für dogmatiſche Säze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der ſpeculativen, oder gar darauf ausgeht die Erzeugniſſe der ſpeculativen Thätigkeit und die Ergebniſſe der Betrachtung frommer Gemüthszuſtände in Ein Ganzes zu verarbeiten.

§. 17. Dogmatiſche Säze haben einen zwiefachen Werth, 110 **einen kirchlichen und einen wiſſenſchaftlichen; und durch beide und das Verhältniß beider zu einander wird ihre Vollkommenheit beſtimmt.**

1. Der kirchliche Werth eines dogmatiſchen Sazes beſteht in der Beziehung deſſelben auf die frommen Gemüthserregungen ſelbſt. Jede ſolche in ihrer Einzelheit iſt freilich für die Beſchreibung ein unendliches, und alle dogmatiſchen Begriffe müßten dazu verwendet werden, ſo wie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beſchreiben. Aber ſo wie in einem ſolchen die fromme Gemüthsſtimmung das vorherrſchende ſein kann,

ſo auch wieder in jeder ſolchen ragt irgend ein Verhältniß des höheren Selbſtbewußtſeins beſtimmend hervor, und auf dieſe gleichmäßig für alle analogen Momente frommer Erregung beziehen ſich die dogmatiſchen Säze. In allen vollſtändig ausgedrükkten dogmatiſchen Säzen muß alſo auch die Beziehung auf Chriſtum als Erlöſer in dem Maaß mit erſcheinen, wie ſie in dem frommen Bewußtſein ſelbſt hervortritt. Dieſes aber iſt natürlicherweiſe nicht in allen religiöſen Momenten gleich ſtark der Fall, ſo wenig als in irgend einem Staatsleben das unterſcheidende der Verfaſſung in allen Momenten gleich ſtark hervortreten kann. Je ſchwächer nun dem gemäß in einem dogmatiſchen Saz die Beziehung auf Chriſtum ausgedrükkt iſt, wie z. E. gewöhnlich in den durch unſer Verhältniß zur Außenwelt vermittelten frommen Erregungen; um deſto eher kann er einem Lehrſaz einer andern frommen Gemeinſchaft gleichen, wenn auch in dieſem das eigenthümliche jener Gemeinſchaft am meiſten zurükktritt. Daſſelbe findet nun auch innerhalb der chriſtlichen Kirche ſelbſt ſtatt in Bezug auf die in größeren und kleineren Gruppen ſich ſondernden eigenthümlichen Modificationen des chriſtlichen Bewußtſeins. Iſt nun ein dogmatiſcher 115 Saz ſo geſtaltet, daß er dieſem allen gleichmäßig genügt, ſo iſt er in einem größeren Umfange wirklich gültig, aber er iſt nicht geeignet, die Differenzen bemerklich zu machen, welche alſo dadurch indirect als unbedeutend oder im Verſchwinden begriffen bezeichnet werden; bezieht er ſich hingegen nur auf eine von dieſen verſchiedenen Modificationen, ſo iſt er auch nur in dieſem geringeren Umfange gültig. Bisweilen kann jenes als indifferentiſtiſch erſcheinen und lezteres das richtige ſein, bisweilen kann lezteres partheigängeriſch ſein oder ſectiriſch und jenes das richtige. Solche Differenzen aber in dogmatiſchen denſelben Gegenſtand behandelnden Säzen, welche gar keine Differenzen in dem unmittelbaren frommen Selbſtbewußtſein repräſentiren, beſtimmen auch gar nichts über den kirchlichen Werth derſelben.

2. Der wiſſenſchaftliche Werth eines dogmatiſchen Sazes beruht einestheils auf der Beſtimmtheit der darin vorkommenden Begriffe

und ihrer Verknüpfung. Denn um deſto mehr tritt er aus dem unbeſtimmten Gebiet deß dichteriſchen und redneriſchen heraus, und um deſto größer wird auch die Sicherheit ſein, daß er nicht mit andern derſelben Formation des religiöſen Bewußtſeins angehörigen dogmatiſchen Säzen in ſcheinbaren Widerſpruch treten kann. Es iſt aber der dogmatiſchen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wol ſagen, es kann ihr auch des Gegenſtandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruk überall an die Stelle des bildlichen zu ſezen; und der wiſſenſchaftliche Werth dogmatiſcher Säze beruht alſo von dieſer Seite größtentheils nur auf der möglichſt genauen und beſtimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrükke. Hiebei kann es auch um ſo eher ſein Bewenden haben, als doch, wenn auch der eigentliche Ausdruk an die Stelle des bildlichen durchweg geſezt werden könnte, da der lezte der urſprüngliche iſt, die Selbigkeit beider müßte nachgewieſen werden, was denn auf das nämliche herauskommen würde. 120 Anderntheils beſteht der wiſſenſchaftliche Werth eines dogmatiſchen Sazes in der Fruchtbarkeit deſſelben, nämlich wie vielſeitig er auf andere verwandte hinweiſt, und zwar nicht ſowol in heuriſtiſcher Hinſicht, indem kein dogmatiſcher Saz in einem andern ſeinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins gefunden werden kann, ſondern in kritiſcher Hinſicht, weil nämlich um deſto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatiſche Ausdruk mit andern zuſammenſtimmt. Denn unläugbar wird unter mehreren dogmatiſchen Ausdrükken, welche ſich auf dieſelbige Thatſache des chriſtlichen Bewußtſeins beziehen ſollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche ſich auf verwandte Thatſachen beziehen, aufſchließt und ſich damit verbindet. Und wo wir ein genau verbundenes und in ſich abgeſchloſſenes dogmatiſches Sprachgebiet finden, da iſt auch eine die Präſumtion der Richtigkeit für ſich habende Auffaſſung der Thatſachen des chriſtlichen Bewußtſeins. — Ein Saz, welchem die erſte Eigenſchaft fehlt, ſo daß er noch ganz dem dichteriſchen oder redneriſchen

Sprachgebiet angehört, iſt noch kein dogmatiſcher. Ein Saz, der was die zweite Eigenſchaft anlangt, über das hier aufgeſtellte hinausgeht, und irgend etwas objectiv begründen will ohne auf das höhere Selbſtbewußtſein zurükkzugehn, wäre kein Glaubensſaz mehr, und würde gar nicht in unſer Gebiet gehören.

3. Da nun jeder Glaubensſaz ſchon als ſolcher einen kirchlichen Werth hat, und Glaubensſäze dogmatiſche werden, indem ſie einen wiſſenſchaftlichen Werth bekommen: ſo ſind dogmatiſche Säze deſto vollkommner, je mehr die Wiſſenſchaftlichkeit ihnen einen ausgezeichneten kirchlichen Werth giebt, und je mehr auch der wiſſenſchaftliche Gehalt die Spuren davon trägt aus dem kirchlichen Intereſſe hervorgegangen zu ſein.

121 **§. 18. Die Zuſammenſtellung dogmatiſcher Säze um ſie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen geht von dem nämlichen Bedürfniß aus wie die dogmatiſche Sazbildung ſelbſt, und iſt nur eine natürliche Folge von dieſer.**

1. Wir unterſcheiden die Verkündigung Chriſti ſelbſt, von der alles ausging, deshalb vornehmlich vom dogmatiſchen, weil, wo er belehrend ins Einzelne ging, er auch an das dichteriſche und redneriſche ſtreifte, wo er aber unbildlich und eigentlich ſich ſelbſt verkündigt, die Darſtellung ſeiner Exiſtenz und ſeines Geſchäftes ganz ſummariſch blieb [1]. Jede fromme Erregung aber, welche die unmittelbare Wirkung davon war, wurde in dem jedesmal gegebenen Zuſammenhang des Lebens eine einzelne, und die Auffaſſung derſelben in Gedanken eben deshalb als Aneignung jener urſprünglichen Selbſtverkündigung nur eine theilweiſe für ſich unvollſtändige; ſo daß die Geſammtmaſſe der ſo entſtandenen auch zur möglichſten Beſtimmtheit ausgebildeten alſo dogmatiſchen Glaubensſäze, nur zuſammengenommen die ſich immer mehr vervollſtändigende Entwikklung jener urſprünglichen Verkündigung iſt. Mit jedem einzelnen ſo entſtandenen Saze muß daher auch ein

---

[1] Vgl. Joh. 3, 17. 8, 12. 10, 30. 12, 45.

Verlangen nach den übrigen, alſo ein Beſtreben jeden mit Anderen zu verknüpfen geſezt ſein; und jeder, je beſtimmter er ein einzelner iſt, erhält ſeine Stelle nur in der Vorausſezung, daß er andere mehr und minder verwandte neben und um ſich hat.

2. Fangen wir an von der ſelbſt ſchon ins einzelne gehenden redneriſchen und dichteriſchen Verkündigung ſowol Chriſti ſelbſt als auch ſeiner Zeugen: ſo entſteht von hier aus der didaktiſche Ausdrukk gröſtentheils freilich aus der Aufgabe den ſcheinbaren Conflict zwiſchen einzelnen Bildern und Figuren aufzulöſen, theils aber auch ſchon aus dem Bedürfniß den Ausdrukk von der Vieldeutigkeit und Unſicherheit, die ihm außer dem gegebenen Zuſammenhange anhängt, zu befreien und ihn ſelbſtändiger als denſelben für Alle hinzuſtellen. Nun aber liegt in jedem ſcheinbaren Widerſpruch jener Art die Beſorgniß von mehreren andern; weil durch jeden das ganze Sprachgebiet deſſen verdächtig wird, daß es Widerſprüche verbergen könne. Wird alſo in einem gegebenen Fall ein eigentlicher und lehrhafter Ausdrukk aufgeſtellt, um ſich dadurch über das ſcheinbar entgegengeſezte zu orientiren: ſo liegt doch die Sicherheit nur darin, daß nicht das ausgleichende unter ſich aufs neue in ſcheinbarem Widerſpruch ſteht, ſondern dies ganze Sprachgebiet ſolcher Gefahr nicht ausgeſezt iſt. Dieſes aber läßt ſich nur durch Beziehung mehrerer ſolcher Ausdrükke auf einander und durch immer wiederholte Verſuche ſie mit einander zu verknüpfen zur Gewißheit bringen. Iſt nun der didaktiſche Ausdrukk zugleich beſtimmter und für ſich auffaßbarer: ſo iſt er doch immer Verknüpfung allgemeiner Vorſtellungen, welche nur zuſammengedacht mit den höheren über und den niederen unter ihnen vollkommen beſtimmt ſind; ſo wie jede ſolche Vorſtellung als Subject doch nur vollſtändig angeſchaut iſt in der Totalität ihrer Prädicate und als Prädicat nur in dem ganzen Umfang ihrer Anwendbarkeit. So daß jeder ſolche Saz auf andere hinweiſet, worin theils die verwandten Vorſtellungen theils dieſelben in anderen Verknüpfungen vorkommen.

3. Es läßt ſich alſo nicht denken daß das fromme Selbſt-

bewußtſein lebendig genug ſei um ſich zu äußern und mitzutheilen ohne daß auch der didaktiſche Ausdrukk ſich bilde, ſei es nun in der loſeren Form der Volksmäßigkeit oder auch in der ſtrengeren der Schule. Und eben ſo wenig laſſen ſich in irgend einer frommen Gemeinſchaft von dieſem die einzelnen Elemente denken, ohne daß
123 ſie ſich ſollten zu einer Fülle von Gedankenreihen geſtalten, welche theils nach dem urſprünglichen Zwekk hinſehen, die frommen Gemüthserregungen ſelbſt in einer wirklichen Folge oder in ihrem natürlichen Zuſammenhange zu beſchreiben, theils auch zur Abſicht haben den didaktiſchen Ausdrukk für ſich zur möglichſten Klarheit zu vollenden. — Wenn wir nun durch den Ausdrukk chriſtliche Verkündigung vorzüglich die unmittelbar erregende Aeußerung und Darſtellung bezeichnen: ſo verſtehen wir unter chriſtlicher Lehre mehr diejenige Mittheilung, welche ſich des didaktiſchen Ausdrukks bedient, ſei es nun um vermittelſt der zum Bewußtſein gebrachten klaren Vorſtellung auch zu erregen, wie es in dem homiletiſchen Gebrauch geſchieht, oder um mittelſt der Klarheit der Vorſtellung das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein beſtimmter auszuſcheiden und deſſen Selbſtändigkeit zuverläſſig zu begründen, welches das Geſchäſt der dogmatiſchen Schule iſt. Dieſe aber findet ihre Befriedigung offenbar nur in der Vollſtändigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein weſentliches Moment des chriſtlichen frommen Bewußtſeins der ausgebildete dogmatiſche Ausdrukk fehlt, und worin alle dogmatiſchen Säze unter ſich in Beziehung gebracht ſind. Es iſt daher nicht zu loben, wenn vielleicht die Sache ſelbſt mit ihrem Verderbniß verwechſelnd angeſehene Theologen es zum Verfall der chriſtlichen Gemeinſchaft rechnen oder als eine Folge deſſelben anſehen, wenn die Lehre ſchulmäßig betrieben wird. Vielmehr iſt es auf der einen Seite für das Amt der Verkündigung ſelbſt, je mehr in der Mannigfaltigkeit der Sprachen die Darſtellungsweiſen ſich vervielfältigen, um ſo nothwendiger, daß es ein mit dialektiſcher Schärfe bearbeitetes Lehrgebäude gebe, und auf der andern natürlich daß, je mehr die chriſtliche Gemeinſchaft ſich aus ſich ſelbſt ergänzt und erneuert,

um deſto mehr auch die Verkündigung ſelbſt die Form der volks-
mäßigen Lehre annimmt, und dieſe, die aber ſelbſt wieder der
ſchulmäßigen Lehre als Norm und Schranke bedarf, das bedeu- 124
tendſte Mittel wird um den lebendigen Umlauf des religiöſen Be-
wußtſeins zu befördern.

Zuſaz. Ueberſehen wir nun von hieraus das geſammte Verfahren mit dogmatiſchen Säzen, welches nun eben der Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie iſt: ſo ergiebt ſich, daß es auf jedem Punkt anfangen kann, je nachdem es hier oder dort am meiſten durch das Bedürfniß hervorgerufen wird. Die Verknüpfungen ſind dann theils ſolche vorzugsweiſe gelegentliche, welche unmittelbar im Dienſt der urſprünglichen Mittheilung des frommen Bewußtſeins ſtehen, und wobei nur der kirchliche Werth der Säze in Anſpruch genommen wird, Lehre die dem Gebiet der Verkündigung und der Erbauung angehört, theils ſolche wobei es mehr auf den wiſſenſchaftlichen Werth ankommt und welche ſich ganz innerhalb des Gebietes der dogmatiſchen Theologie ſelbſt halten, ſeien es nun *Monographien*, d. h. Entwikklungen eines einzelnen Sazes in ſeinen verſchiedenen Beziehungen wie ſie von ihm ſelbſt aus überſehen werden können, oder Zuſammenſtellungen von ſolchen das heißt *loci theologici*, welche allerdings vollſtändig ſein können, ſo daß ſie die Geſammtheit aller mit einander verknüpfbaren Säze in ſich ſchließen, bei denen dies aber nur zufällig erſcheint, indem die Vollſtändigkeit nicht durch die Form bedingt iſt, oder endlich ein vollſtändiges *Lehrgebäude*, wie es ſo eben ſchon beſchrieben worden iſt. Ein ſolches kann wiederum rein thetiſch ſein, und dann entweder bloß aphoriſtiſch oder mit einem Apparat von Erläuterungen verſehen; es kann aber auch zugleich polemiſch ſein, indem es auf andere Modificationen des chriſtlichen frommen Bewußtſeins oder auf andere Ausſagen über dieſelbige Modification Rükkſicht nimmt. Es kann endlich zugleich geſchichtlich ſein, indem es über die Entwikklung der dogmatiſchen Sazbildung und über die Veränderungen in dem dogmatiſchen Sprachgebiet Rechenſchaft giebt.

115 §. 19. Dogmatiſche Theologie iſt die Wiſſenſchaft von dem Zuſammenhange der in einer chriſtlichen Kirchengeſellſchaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.

Anm. S. Kurze Darſtellung S. 56. §. 3; vgl. S. 24. §. 3. S. 28. §. 15. 18. S. 29. §. 19. u. S. 61. §. 26. 27.

1. Die Erklärung ſcheint die Möglichkeit nicht auszuſchließen, daß jemand könnte dogmatiſche Theologie inne haben alſo auch mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt, wie man ja auch Wiſſenſchaft hat von dem Zuſammenhang der Säze in philoſophiſchen Syſtemen, die man ſelbſt nicht annimmt. Wie aber das dogmatiſche Verfahren ſich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen beſteht: ſo müſſen wir auch bei Allen, welche ſich damit beſchäftigen, wenn ſie erſprießliches darreichen ſollen, denſelbigen Glauben vorausſezen, weil ſonſt was ſich auf einander beziehen ſoll, doch nicht zuſammen gehören würde. Indeß läßt ſich die Sache auch nur denken unter der Vorausſezung, wenn der Vortragende ſich gar keiner auch nicht anders modificirter religiöſer Erregungen bewuſt wäre. Denn ſonſt würde doch keiner ohne ſich ſelbſt Gewalt anzuthün den Widerſpruch zwiſchen dem, was er als in ſich zuſammenhängend und aus dem Weſen des chriſtlichen Bewußtſeins abgeleitet vorträgt, und dem was er ſelbſt annimmt, verbergen können; und ſo wird ſich eine dogmatiſche Darſtellung, die ohne ſelbſt Parthei zu nehmen bloß geſchichtlich iſt, von einer zugleich apologetiſchen, welche hier allein gemeint iſt, immer hinreichend unterſcheiden. Wie denn auch ſchwer zu läugnen iſt, daß es den auch in unſerer Kirche vielleicht nicht ſeltenen dogmatiſchen Darſtellungen, die ſich ohne feſte eigne Ueberzeugung an das kirchlich geltende genau halten, entweder an der Strenge des Zuſammenhanges und der innern Uebereinſtimmung fehlt, oder ſie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung.

2. Die Beſchränkung auf die Lehre einer beſtimmten Kirchengeſellſchaft iſt nicht ein allgemein gültiges Merkmal, weil nicht

immer die Chriſtenheit in mehrere durch Verſchiedenheit der Lehre beſtimmt geſonderte Gemeinſchaften getheilt geweſen iſt. Für die gegenwärtige Zeit aber iſt dies Merkmal unentbehrlich, indem um nur bei der abendländiſchen Kirche ſtehen zu bleiben eine dem Proteſtantismus angehörige Darſtellung unmöglich auch für den Katholiken daſſelbe ſein kann, indem kein Zuſammenhang ſtattfindet zwiſchen den Lehren des Einen und denen des Andern. Einer dogmatiſchen Darſtellung, welche ſich die Aufgabe ſtellen wollte von keinem von beiden Theilen Widerſpruch zu erfahren, würde es an dem kirchlichen Werth für beide faſt in allen einzelnen Säzen fehlen. — Daß aber jede Darſtellung ſich nur auf die Lehre, die zu einer gewiſſen Zeit vorhanden iſt, beſchränkt, wird zwar ſelten ausdrüklich zugeſtanden, ſcheint ſich aber doch von ſelbſt zu verſtehen, und die große Menge auf einander folgender dogmatiſcher Darſtellungen größtentheils nur hieraus erklärt werden zu können. Es iſt wol offenbar, daß die Lehrbücher aus dem ſiebzehnten Jahrhundert jezt nicht mehr denſelben Zwekk dienen können als damals, ſondern daß vieles nur noch der geſchichtlichen Darſtellung angehört, und daß nur andere dogmatiſche Darſtellungen jezt denſelben kirchlichen Werth haben können, den dieſe damals hatten; und eben ſo wird eine ſolche Zeit kommen für die gegenwärtigen. Nur daß allerdings größere Veränderungen in der Lehre nur von allgemeineren Entwikklungsknoten ausgehen, die beſtändig vor ſich gehenden Veränderungen aber ſo wenig austragen, daß ſie ſich erſt nach geraumer Zeit bemerklich machen können.

3. Wenn nun gleich unter der geltenden Lehre keinesweges bloß das ſymboliſche verſtanden werden ſoll, ſondern alle Lehrſäze welche ein dogmatiſcher Ausdrukk ſind für das was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derſelben als Darſtellung der gemeinſamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwieſpalt und Trennung zu veranlaſſen, mithin dieſes Merkmal ſchon eine bedeutende Manigfaltigkeit in den dogmatiſchen Darſtellungen zuläßt: ſo könnte man dennoch dieſes

Merkmals wegen die Erklärung für zu eng halten, theils weil es ſcheint, als könne gar keine Veränderung in dogmatiſchen Darſtellungen jemals eintreten, wenn nicht irgendwann etwas noch nicht geltendes aufgenommen würde, theils weil auf dieſe Weiſe auch alles eigenthümliche ausgeſchloſſen zu ſein ſcheint. Allein zuerſt wird wol Jeder zugeben, daß ein Gebäude, wenn auch noch ſo zuſammenhängend, von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Anſichten, welche, wenn auch wirklich chriſtlich, an die Ausdrükke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpften, immer nur für ein Privatbekenntniß nicht für eine dogmatiſche Darſtellung würde gehalten werden, bis ſich an eine ſolche eine gleichgeſinnte Geſellſchaft anſchlöſſe, und alſo eine öffentliche Verkündigung und Mittheilung entſtände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. Mithin wird man auch im allgemeinen ſagen können, je weniger öffentlich angenommenes in einer ſolchen Darſtellung ſei, um deſto weniger entſpreche ſie dem Begriff einer Dogmatik. Welches jedoch nicht hindert, daß nicht auch die Eigenthümlichkeit des Darſtellenden Einfluß habe auf die Form und Behandlungsweiſe, und auch im Einzelnen hervortrete als beabſichtigte Berichtigung des gewöhnlichen. Schon deswegen alſo ſchließt unſere Erklärung keineswegs Verbeſſerungen und neue Entwikklungen der chriſtlichen Lehre aus; noch deutlicher aber wird dies, wenn wir dazu nehmen, daß dergleichen faſt nie aus den dogmatiſchen Verhandlungen ſelbſt unmittelbar hervorgehn, ſondern die Veranlaſſung 120 dazu größtentheils auf eine oder die andere Weiſe in den öffentlich gottesdienſtlichen Verhandlungen oder in der volksmäßigen ſchriftſtelleriſchen religiöſen Mittheilung gegeben wird.

4. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung erhellt auch daraus, daß wenn einer Darſtellung chriſtlicher Lehre eines von den obigen Merkmalen fehlt, ſie auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fällt; ſo wie daraus, daß die weſentlichſten Verirrungen auf dem dogmatiſchen Gebiet ihren Grund darin haben, wenn eine einzelne von jenen Forderungen aus

ihrem natürlichen Zuſammenhang herausgeriſſen zur alleinigen Richtſchnur bei der Behandlung genommen wird. Die volksmäßige zum gemeinſamen kirchlichen Unterricht beſtimmte Darſtellung der Lehre in Katechismen und ähnlichen Werken bedarf zwar der Vollſtändigkeit und des Zuſammenhanges, macht aber auf Gelehrſamkeit und ſyſtematiſche Einrichtung und Beziehung keinen Anſpruch, deshalb ſondern wir auch dieſes Gebiet von dem eigentlich dogmatiſchen. Viele theils myſtiſche Tiefe theils verſtändige Klarheit anſtrebende religiöſe Schriften ſind auch mehr darſtelleriſch belehrend als unmittelbar erregend, und behandeln auch die Lehre mit einer gewiſſen Vollſtändigkeit, aber es fehlt die geſchichtliche Haltung und die Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verſtändigung, ſo daß ſie nur das Individuum, mithin nur einen losgeriſſenen Moment des Ganzen zur Kenntniß bringen, und wir nennen ſie daher nicht dogmatiſch, wie genau auch alles in ihnen zuſammenhänge. Denken wir endlich an die in das dogmatiſche Verkehr von Zeit zu Zeit eingetretenen kanoniſchen und ſymboliſchen Lehrbeſtimmungen: ſo ſollten dieſe allerdings immer die Wiſſenſchaft von dem vollſtändigen Zuſammenhange der Lehre vorausſezen, und gehören in ſofern allerdings der dogmatiſchen Theologie an; allein ſie bringen dieſen Zuſammenhang ſelbſt nicht zur vollſtändigen Darſtellung, ſondern haben es nur mit einzelnen Lehrſtükken zu thun. — Eben ſo erklären ſich die 129
weſentlichſten Verirrungen auf dem dogmatiſchen Gebiete ſelbſt aus den einſeitigen Richtungen auf ein einzelnes von den aufgeſtellten Merkmalen. Wenn von Zeit zu Zeit die dogmatiſchen Darſtellungen überwiegend nur als ſtehend gewordene Tradition erſcheinen: ſo geſchieht dies, wenn man allein das ſchon öffentlich geltende aufſtellen will, und dieſes alſo als ein ſchlechthin gegebenes anſieht. Fehlt es im Gegentheil auch nicht an dogmatiſchen Darſtellungen, welche zu ihrer Zeit ſich einer ausgebreiteten Geltung erfreuten, aber aus einiger Entfernung angeſehen und mit früheren und ſpäteren verglichen völlig willkührlich erſcheinen: ſo ſind das ſolche, die aus einer vorübergehenden verworrenen

Bewegung auf dem kirchlichen Gebiet entſprungen nur dieſe
ſeitig auffaßten, alſo ganz am Moment hängen blieben, w
denn gar leicht auch Willkührlichkeit und Sophiſtik an die S
der wiſſenſchaftlichen Strenge treten. Giebt es endlich Darſtel
gen, welche allerdings die chriſtliche Lehre behandeln, und für
matiſche wollen gehalten ſein aber auf die frommen Gemü
zuſtände gar nicht zurükgehn: ſo ſind dies ſolche, welche
Forderung des wiſſenſchaftlichen Zuſammenhanges allein
wollen, als ob dieſer zugleich das bewirken könnte, was
wahrhaft dogmatiſche Darſtellung vorausſezen muß nämlich
Glauben; ſo daß entweder, auch das eigenthümlichſt chriſ
aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar ſoll hergeleitet un
wieſen werden, oder es ſoll als ein unvollkommenes in eine
vernünftige allgemeingültige Religionslehre verſchwinden.

Zuſaz. Viele Theologen ſind nun mit der hier aufgeſt
Erklärung der dogmatiſchen Theologie vollkommen einverſta
ſezen aber dieſe eigentliche Dogmatik, als die es nur mit D
gung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, ziemlich tief
und behaupten, es müſſe über ihr noch eine andere höhere T
130 logie ſtehen, welche ſogar mit Hintanſezung jener kirchlichen
nungen die eigentlichen Religionswahrheiten ermittle und ein
tend mache[1]. Allein die chriſtliche Gottſeligkeitswiſſenſchaft
einen ſolchen Unterſchied zwiſchen kirchlichen Lehren und eigent
Religionswahrheiten, die doch auch chriſtlich ſein ſollen, denn
kann in dieſer Verbindung gar nicht die Rede von ihnen
unmöglich anerkennen, weder als ob dieſe Religionswahr
eine andere Quelle hätten, noch als ob ihr Inhalt von a
Art wäre. Denn es giebt nur Eine Quelle, aus welche
chriſtliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbſtverkün
Chriſti, und nur Eine Art wie die Lehre, vollkommner ode
vollkommner, aus dem frommen Bewußtſein ſelbſt und de

---

[1] S. u. a. Bretſchneiders Entwikklung §. 25 und Handb. der
§. 5. wo man am Ende zweifelhaft wird ob überhaupt die D
zur chriſtlichen Theologie gehöre.

mittelbaren Ausdrukk deſſelben entſteht. Will man daher die kirchliche Lehre irgend einer Zeit und eines Orts nur Meinung nennen, weil ſie nämlich nicht immer ſich ſelbſt gleich bleibt und nicht unvermiſcht iſt mit unrichtigem: ſo ſteht doch auf dem Erkenntnißgebiet des Chriſtenthums nichts anderes über ihr, als nur die reiner und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre einer andern Zeit und in andern Darſtellungen. Dieſe Reinigung und Vervollkommnung der Lehre iſt aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatiſchen Theologie. — Denken wir uns aber auch dieſe Aufgabe gänzlich gelöſet und alſo die dogmatiſche Theologie in ihrer Vollendung: ſo könnten wir doch auch ſo nicht mit jenen anderen Theologen zuſammenſtimmen, welche die Dogmatik für die ganze chriſtliche Theologie erklären, ſo daß ſie alle andern theoretiſchen theologiſchen Diſciplinen, die Schriftauslegung und die Kirchengeſchichte beide im weiteſten Umfang und mit allen ihren Zubehörungen gedacht, nur als Hülfswiſſenſchaften von jener 131 anſehen. Denn wenngleich beide für die dogmatiſche Theologie nothwendig ſind: ſo beſteht doch nicht ihr ganzer Werth in dem Dienſt den ſie dieſer leiſten, ſondern jede von ihnen hat auch ihren eigenthümlichen Werth unmittelbar für die Förderung und Leitung der Kirche, welche der lezte Zwekk aller chriſtlichen Theologie mithin auch der dogmatiſchen iſt. Vielmehr möchten wir ſagen, daß wenngleich auch Schriftauslegung und Kirchengeſchichte jede in ihrem eigenthümlichen Geſchäft zugleich abhängig ſind von dem Studium der Dogmatik, und leiden, wenn dieſes vernachläſſigt wird, ſo daß dieſe verſchiedenen Zweige insgeſammt nur durch gegenſeitigen Einfluß auf einander ſich der Vollendung nähern können, es dennoch ſehr bedenklich wäre, wenn grade die Dogmatik bei dieſer Fortſchreitung vorzüglich den Ton angäbe, weil nämlich dieſe mehr als die andern, wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt. Denn da dieſe oft von vorne anfängt, und die meiſten dieſer Umwälzungen auch neue Verbindungsweiſen und neue Ausdrükke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik ſich mit ihrem Sprachgebrauch verſieht:

ſo entſtehen in dieſer theologiſchen Diſciplin am leichteſte
nigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache
und Umbildungen welche nicht grade Fortſchritte ſind,
die theoretiſche Entwikklung eher hemmen als fördern.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

132 §. 20. Da jedes Syſtem der Glaubenslehre al
ſtellung der dogmatiſchen Theologie ein in ſich abgeſch
und genau verbundenes Ganze von dogmatiſchen Sä
ſo iſt in Bezug auf die vorhandene Maſſe von ſolchen
zuerſt eine Regel aufzuſtellen, wonach die einen aufgen
werden und die andern ausgeſchloſſen; dann aber a
Prinzip ihrer Anordnung und Verbindung.

1. Hiebei wird vorausgeſezt, daß die einzelnen S
urſprüngliche ſind, ja früher vorhanden als die ſyſtematiſch
tung ſelbſt, und dies iſt auch der bisherigen Erörterung
men angemeſſen. Keinesweges alſo daß zuerſt ein Prin
weder äußerlich irgendwie gegeben wäre oder von Jedem b
erfunden würde, und erſt aus deſſen Entwikklung die e
Säze hervorgingen; welches ſich auf dem ſpeculativen
zwar denken läßt, aber nicht hier. Denn das chriſtliche
bewußtſejn muß ſchon in der Gemeinſchaft entwikkelt ſe
ſich eigentlich dogmatiſche Elemente bilden, und erſt du
fragmentariſche vielleicht chaotiſche Vorhandenſein von dieſ
ſteht die Aufgabe einer geordneten Verknüpfung. Dieſe
füllt ihren Zwekk nur in einer ſolchen Vollſtändigkeit der

menſtellung, durch welche man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter des chriſtlichen Bewußtſeins in der Lehre verzeichnet zu haben. Solche Vollſtändigkeit iſt daher die Aufgabe eines jeden 133 Lehrgebäudes: denn ohne dieſe wäre auch nicht einmal dafür Gewißheit, daß der dogmatiſche Ausdrukk für das eigenthümlichſte des Chriſtenthums richtig wäre, indem ja gerade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Dieſe Ueberzeugung kann aber nur aus dem Grundriß des Ganzen hervorgehen, wenn darin eine umfaſſende und erſchöpfende Eintheilung zu Tage liegt.

2. Da die unläugbar große Verſchiedenheit der Lehrgebäude auch zu derſelben Zeit und in derſelben Kirchengemeinſchaft zum Theil wenigſtens ihren Grund in dem verſchiedenen Verfahren bei der Aufnahme und der Verknüpfung hat: ſo können allgemeine Regeln für beides nur in ſehr unbeſtimmten Formeln aufgeſtellt werden. Jedes einzelne Lehrgebäude charakteriſirt aber ſich ſelbſt am beſten, wenn es innerhalb dieſer ſeine eigenthümlichen Geſichtspunkte mit der möglichſten Beſtimmtheit nachweiſet.

Eine zwiefache Methode ergiebt ſich hiebei von ſelbſt. Man kann von der allgemeinen Auffaſſung des chriſtlichen Bewußtſeins aus einen Grundriß entwerfen, auf wie vielerlei Arten es ſich nach der Natur der menſchlichen Seele und des menſchlichen Lebens äußern kann, und dieſen aus dem vorhandenen Lehrmaterial auszufüllen ſuchen, wobei es denn nur darauf ankäme gewiß zu ſein, daß man nur zuſammenſtimmendes aufgenommen hat. Man kann aber auch, was ſich in einer beſtimmten Region des Chriſtenthumes nach einem und demſelben Typus als Ausſage über die frommen Erregungen geſtaltet hat, zuſammentragen, und es bleibt dann nur übrig, dies auf die bequemſte und überſichtlichſte Weiſe zu ordnen. Schon aus der Zuſammenſtellung ergiebt ſich, daß man beide Methoden verbinden muß, weil jede nur in der andern die Gewährleiſtung findet, für das was ihr ſelbſt fehlt.

131 I. Von der Ausſonderung des dogmatiſchen Stoffs.

§. 21. Um ein Gebäude der Glaubenslehre zu Stande zu bringen, muß man aus der Geſammtheit des dogmatiſchen Stoffes zunächſt alles kezeriſche ausſcheiden, und nur das kirchliche zurükkbehalten.

1. Betrachten wir die chriſtliche Kirche aus dem Geſichtspunkt, daß ſie iſt, was wir eine moraliſche Perſon nennen, d. h. ein freilich aus vielen Perſönlichkeiten zuſammengeſeztes aber doch wahrhaftes Einzelleben: ſo iſt ſchon im voraus zuzugeſtehen, daß es in jedem ſolchen eben ſo wie in dem Einzelleben im engeren Sinn einen Gegenſaz geſunder und krankhafter Zuſtände giebt. Die lezteren ſind aber immer ſolche, welche aus dem innern Grunde des Lebens und in dem reinen Verlauf deſſelben nicht entſtehen, ſondern nur aus fremden Einwirkungen zu erklären ſind. So wenn ſich in einem Volke Individuen hervorthun, welche einen ganz fremden phyſiologiſchen Typus darſtellen, ſo daß ſie ſich auch mit der Mehrzahl und deren Lebensweiſe weniger befreunden, und wenn in einem republikaniſchen Staat Bürger aufſtehn mit monarchiſchen Geſinnungen und umgekehrt: ſo ſehen wir dies als eine Krankheit des Ganzen an, und ſezen auch voraus, daß es nur aus fremden Einflüſſen zu erklären ſei. Wenn nun auch das lezte Merkmal nicht gleich von Jedem zugeſtanden werden möchte, ſo wird doch jeder nur das häretiſch nennen in dem Gebiet der chriſtlichen Lehre, was er aus ſeiner Vorſtellung von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums nicht erklären, und nicht als zuſammenſtimmend damit denken kann, ſofern es nämlich ſich ſelbſt dennoch für chriſtlich ausgiebt, und auch von Andern dafür will gehalten ſein. Nun iſt es thatſächlich, daß während
132 des Zeitraumes der eigentlichen Entwikklung der chriſtlichen Lehre eine Menge ſolcher Elemente zum Vorſchein gekommen ſind, welche die Mehrzahl beharrlich als fremdartig von ſich gewieſen, während ſie die übrigen als ſich ſelbſt gleich und ein zuſammenhängendes

ſontinuum bildend unter dem Namen des katholiſchen oder gemein-
irchlichen anerkannte. Hiermit kann es nun freilich bisweilen die
Bewandniß haben, daß die frommen Gemüthserregungen ſelbſt,
velche in der Lehre dargeſtellt werden, mit dem wahren Weſen
er chriſtlichen Frömmigkeit im Widerſpruch ſtehn; bisweilen auch
ntſteht der Widerſpruch erſt bei der Ausbildung der Lehre, ſo
aß die frommen Gemüthszuſtände ſelbſt nicht krankhaft ſind, und
ur Mißverſtand oder falſche Methode einen Schein des häreti-
chen hervorruft. Wenn nun allerdings dieſe beiden Fälle ſelten
ehörig unterſchieden worden ſind, und man daher manches ſehr
ibereilter Weiſe für kezeriſch erklärt hat: ſo fehlt es doch auch
n dem eigentlich häretiſchen nicht; und bei dieſem wird man
uch gern die fremden Einflüſſe zugeſtehen, wenn man bedenkt,
vie die chriſtliche Kirche urſprünglich nur aus Solchen entſtanden
ſt, welche früher anderen Glaubensweiſen angehörten, ſo daß
eicht fremdartiges ſich unbewußt einſchleichen konnte.

2. Unläugbar erſcheint hiernach die Beſtimmung, was hä-
etiſch ſei, und alſo aus dem Lehrgebäude ausgeſchloſſen bleiben ſolle,
ls etwas ſehr unſicheres; und Jeder wird ſie anders ſtellen,
er von einer andern Grundformel für das eigentliche Weſen des
Chriſtenthums ausgeht. Das kann aber auch nicht anders ſein,
nd der ganze Hergang in der chriſtlichen Kirche bewährt es ſo;
enn neues kezeriſches entſteht nicht mehr, indem die Kirche ſich
us ſich ſelbſt ergänzt, und die Einwirkung fremder Glaubenswei-
en ſelbſt an den Grenzen und in dem Miſſionsgebiet der Kirche,
vas die Ausbildung der Lehre betrifft, für nichts gerechnet wer-
en muß, wenngleich in der Frömmigkeit der Neubekehrten lange
eit Vieles ſein mag, was, aus ihren früheren frommen Zuſtän-
en eingeſchlichen, wenn es zum klaren Bewußtſein käme und als
ehre ausgeſprochen würde, für kezeriſch würde erkannt werden.
Dagegen giebt es über die früheren Häreſien die verſchiedenſten
Urtheile, ſo wie die Art und Weiſe das Weſen des Chriſtenthums
ufzufaſſen verſchieden iſt. Jeder, der ein Lehrgebäude aufſtellen
vill, kann daher die Regel unſeres Sazes auch nur ſo befolgen,

daß er nichts aufnehmen will, was nach dem von ihm aufgeſtel
ten Grundtypus chriſtlicher Lehre nur auf einen fremden Urſprun
kann zurükkgeführt werden. Soll aber hiebei nicht aufs Gerathe
wohl verfahren werden, ſondern mit der gehörigen Sicherheit: ſ
darf man ſich nicht an den Gegenſaz des katholiſchen und häretiſche
wie er ſich bis zu einem gewiſſen Zeitpunkt geſchichtlich geſtel
hat, halten, um ſo weniger, als ſpäterhin doch wieder Vertheidi
gungen des einen oder des andern ſolchen gehört werden: ſonder
man muß ſuchen, aus dem Weſen des Chriſtenthums das häretiſch
in ſeinen mannigfaltigen Geſtalten zu conſtruiren, indem man frag
auf wie vielerlei Weiſe dem Weſen des Chriſtenthums kann wider
ſprochen werden, ſo daß doch der Schein des chriſtlichen bleib
So geführt dient die Unterſuchung über das häretiſche der üb
das Weſen des Chriſtenthums zur Ergänzung, und beide beſtät
gen ſich gegenſeitig. Je mehr das ſo problematiſch als häretiſ
aufgeſtellte ſich auch geſchichtlich gegeben findet, um deſto me
Grund hat man die Formel, auf welcher die Conſtruction beruh
als einen richtigen Ausdrukk für das Weſen des Chriſtenthum
anzuſehen. Je natürlicher ſich aus derſelben Formel die Lehrg
ſtaltung entwikkelt, zu welcher ſich die Chriſtenheit ſtetig bekan
hat, deſto mehr Grund hat man, das auch wirklich für krankha
und verwerflich zu halten, was mit jener Formel von irgend e
ner Seite in Widerſpruch ſteht.

137 **§. 22. Die natürlichen Kezereien am Chriſtenthum ſi
doketiſche und nazoräiſche, die manichäiſche und pelagianiſch**

1. Wenn man bei dieſen Ausdrükken nur an die gleichn
migen geſchichtlichen Erſcheinungen denkt: ſo kann die Auswa
derſelben um durch ſie das Ganze der Häreſie zu bezeichnen ſe
willkührlich erſcheinen und ſehr ungleichmäßig, indem die lezt
beiden zwar ſehr verbreitet geweſen ſind und öfter wiedergekeh
die erſten aber ſehr vorübergehend und von geringem Umfan
wogegen andere Namen viel gewichtiger ſind und weil mehr

Aller Munde. Allein dieſe Namen ſollen hier nur allgemeine Formen bezeichnen, die eben hier zu entwikkeln ſind, und die Erklärungen, an welche ſie erinnern ſollen, gehen aus dem Sachverhältniß hervor, möge dann auch immer Pelagius z. B. kein Pelagianer ſein in unſerm Sinn. Das Sachverhältniß iſt aber zunächſt dieſes, auf wie vielerlei Weiſe dem eigenthümlichen Grundtypus chriſtlicher Lehre, ſo kann widerſprochen werden, daß doch der Schein des chriſtlichen bleibt. Die Frage, aus was für fremdartigen Einflüſſen nun dieſe Abweichungen entſtanden ſein mögen, iſt eine rein geſchichtliche Unterſuchung, welche eigentlich nicht mehr hieher gehört: wiewol allerdings die Ueberzeugung, daß alles fremdartige, wenn es anders noch auf den Namen des chriſtlichen Anſpruch machen will, ſich in eine von dieſen Formen fügenm üſſe, erſt die vollſtändige Bürgſchaft für die Wahrheit unſerer Darſtellung wäre.

2. Wenn nun das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums darin beſteht, daß alle frommen Erregungen auf die durch Jeſum von Nazareth geſchehene Erlöſung bezogen werden: ſo wird häretiſches entſtehen können auf eine zwiefache Weiſe, wenn nämlich dieſe Grundformel im allgemeinen zwar feſtgehalten wird, da ja ſonſt der Widerſpruch ein offenbarer wäre und ein totaler, ſo daß ein Antheil an chriſtlicher Gemeinſchaft nicht einmal gewollt wer- 123
den könnte, es wird aber entweder die menſchliche Natur ſo beſtimmt, daß genau genommen eine Erlöſung nicht vollzogen werden kann, oder der Erlöſer auf eine ſolche Weiſe, daß er die Erlöſung nicht vollziehen kann. Jeder von dieſen beiden Fällen aber kann wieder auf eine zwiefache Weiſe eintreten. Nämlich was das erſte betrifft, wenn die Menſchen ſollen erlöſt werden, ſo müſſen ſie eben ſowol der Erlöſung bedürftig ſein, als auch fähig ſie anzunehmen. Wird nun das eine zwar offenbar geſezt, das andere aber auf eine verſtekkte Weiſe geläugnet: ſo trifft dieſer Widerſpruch zugleich die Grundformel ſelbſt, nur liegt dies nicht gleich zu Tage. Wenn nun zuerſt die Erlöſungsbedürftigkeit der menſchlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derſelben das ſchlechthinige Ab-

hängigkeitsgefühl allen menſchlichen Zuſtänden einzubilden, auf eine ſolche Weiſe ſchlechthinig geſezt wird, daß dabei die Fähigkeit, erlöſende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verſchwindet, ſo daß ſie nicht zugleich erlöſungsbedürftig iſt und auch fähig Erlöſung aufzunehmen, ſondern lezteres erſt nach einer gänzlichen Umſchaffung: ſo iſt dadurch zugleich die Grundformel aufgehoben. Nun folgt aber dieſes ohnfehlbar, wenn man ein an ſich Böſes als urſprünglich und Gott entgegengeſezt annimmt, und die menſchliche Natur in jener Unfähigkeit denkt kraft einer Botmäßigkeit, welche dieſes Urböſe über ſie ausübt, und deshalb nennen wir dieſe Abweichung die manichäiſche. Aber eben ſo, wenn auf der andern Seite die Fähigkeit Erlöſung aufzunehmen ſo ſchlechthinig angenommen wird, mithin jede Hemmung in dem Eintreten des Gottesbewußtſeins ſo durchaus unendlich klein, daß ſie in jedem einzelnen Moment in Jedem durch ein unendlich kleines Uebergewicht zur Befriedigung ausgeglichen werden kann: ſo iſt alsdann die Erlöſungsbedürftigkeit wenigſtens inſofern Null, als ſie nicht mehr das Bedürfniß eines einzelnen Erlöſers iſt, ſondern 120 nur für Jeden in einem ſchwachen Moment das Bedürfniß eines anderen, wenn auch nur in dieſem Moment, was die Hervorrufung des Gottesbewußtſeins betrifft, ſtärkeren Individuums, und als mithin die Erlöſung nicht das Werk eines Einzelnen zu ſein braucht, ſondern ein gemeinſames Werk Aller an Allen, woran nur höchſtens Einige vor Andern immer in einem höheren Grade Theil haben; und dieſe Abweichung können wir wol in obiger Weiſe mit Recht die pelagianiſche nennen. — Was nun das andere betrifft, ſo iſt, wenn Chriſtus der Erlöſer ſein ſoll, d. h. der eigentliche Anfangspunkt ſtetiger und lebendiger alſo ungehemmter Hervorrufung des Gottesbewußtſeins, ſo daß der Antheil aller Anderen hieran nur durch ihn vermittelt iſt, auf der einen Seite nothwendig, daß er ſich eines ausſchließenden und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreue, auf der andern Seite aber muß auch eine weſentliche Gleichheit zwiſchen ihm und Allen ſtatt finden, weil ſonſt was er mittheilen kann

nicht daſſelbe ſein könnte, als was ſie bedürfen. Daher kann auch
von hier aus der allgemeinen Formel auf zwiefache Art widerſprochen
werden, weil jedes von beiden ſo unbeſchränkt gedacht
werden kann, daß das andere dabei nicht mehr mitgeſezt bleibt,
ſondern verſchwindet. Und zwar, wird der Unterſchied Chriſti
von den Erlöſungsbedürftigen ſo unumſchränkt geſezt, daß eine
weſentliche Gleichheit damit unvereinbar iſt: ſo verſchwindet auch
ſein Antheil an der menſchlichen Natur in einen bloßen Schein,
mithin kann auch unſer Gottesbewußtſein als etwas weſentlich
verſchiedenes nicht von dem ſeinigen abgeleitet ſein, und die Erlöſung
iſt auch nur ein Schein. Wiewol nun die eigentlich ſogenannten
Doketen unmittelbar nur die Realität des Leibes Chriſti
geläugnet haben: ſo ſchließt doch dieſe wegen der Unzertrennlichkeit,
unter welcher allein uns Leib und Seele gegeben ſind, die
Realität der menſchlichen Natur überhaupt in ſeiner Perſon ebenfalls
aus, und wir dürfen daher dieſe Abweichung füglich die 100
doketiſche nennen. Wird endlich im Gegentheil die Gleichheit des
Erlöſers mit den zu erlöſenden ſo unbeſchränkt geſezt, daß ein
eigenthümlicher ſein Daſein mit conſtituirender Vorzug deſſelben
dabei nicht weiter beſtehen kann, ſondern daſſelbe ganz unter
derſelben Formel wie das aller andern Menſchen begriffen werden
ſoll: ſo muß dann, und wäre es auch als ſchlechthin kleinſtes,
auch in ihm zulezt Erlöſungsbedürftigkeit mitgeſezt ſein, und das
Grundverhältniß iſt ſeinem Weſen nach gleichfalls aufgehoben.
Dieſe Abweichung nun nennen wir nach dem Namen derer, welche
zuerſt Jeſum ganz als einen gewöhnlichen Menſchen ſollen angeſehen
haben, die nazoräiſche oder ebionitiſche. — Anderes häretiſche
aber, als was unter einer von dieſen vier Formen befaßt
ſein kann, läßt ſich nicht denken, wenn der Begriff der chriſtlichen
Frömmigkeit derſelbe bleiben ſoll. Denn mehrere Punkte, an denen
er indirect angegriffen werden könnte, giebt es nicht; wird
aber der Begriff der Erlöſung geradezu geläugnet oder auch ein
anderer Erlöſer aufgeſtellt, alſo geradezu behauptet, entweder daß
die Menſchen nicht erlöſungsbedürftig ſeien, oder daß ſich in Jeſu

keine erlöſende Kraft finde, ſo iſt die Behauptung nicht mehr häretiſch, ſondern antichriſtlich.

3. Dieſe Begriffe der natürlichen Häreſien ſtehen von unſerer Anſicht aus zugleich für die Conſtruction jeder chriſtlichen Glaubenslehre als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, wenn nicht im einzelnen die Uebereinſtimmung mit dem übrigen verlezt werden ſoll. Womit denn aber auch dieſes zuſammenhängt, daß jede Formel, in welchem Lehrſtükk es auch ſei, welche die beiden entgegengeſezten Abweichungen vermeidet, wie ſehr auch übrigens das eine Glied hinter dem andern zurükkſtehe, wenn es nur nicht ganz verſchwindet, auch nicht darf für häretiſch angeſehen werden, ſondern jede ſolche iſt noch kirchgemäß oder katholiſch; 111 hingegen muß jede Formel verdächtig ſein, welche ſich mit irgend einer von jenen Abweichungen identificiren läßt. Nur daß Jeder ſich hier vor den Täuſchungen hüte, welche die der Ferne natürliche Verkürzung ſo leicht erzeugt. Denn je näher Einer ſelbſt der pelagianiſchen Linie ſteht, um deſto leichter wird er den, der noch faſt in der Mitte ſich hält, ſchon auf der manichäiſchen Seite zu ſehen glauben, und ſo auch bei den andern. Daher iſt es, wenn die Verwirrung nicht immer noch zunehmen ſoll, ſo höchſt wichtig, daß man mit der größten Vorſicht zu Werke gehe, wenn es darauf ankommt, etwas für häretiſch zu erklären. — Uebrigens ſtehen je zwei von dieſen Häreſien noch in beſonderer Verbindung mit einander. In dem Verhältniß nämlich zu dem Weſen des Chriſtenthums gehört manichäiſches mit doketiſchem zuſammen, und ſo auch wieder pelagianiſches mit ebionitiſchem. Denn iſt die menſchliche Natur mit dem poſitiven Urböſen weſentlich behaftet, ſo kann auch der Erlöſer keinen wahrhaften Antheil an ihr haben; und wird in Chriſto das höhere Selbſtbewußtſein auf dieſelbe Weiſe durch das niedere gehemmt, wie in allen Andern, ſo kann ſich auch ſein Beitrag zur Erlöſung zu dem eines jeden Andern nur verhalten, wie etwas mehr zu etwas weniger. Sieht man hingegen darauf, daß was nicht aus dem Weſen des Chriſtenthums kann begriffen werden, durch fremdartige

Einflüſſe muß entſtanden ſein, und daß in jener Periode der urſprünglichen Lehrentwikklung das Chriſtenthum faſt nur mit jüdiſchem und helleniſch heidniſchem in Berührung kam: ſo ſcheint eher manichäiſches und nazoräiſches zuſammenzugehören als judaiſirend, das eine reiner das andere ſelbſt ſchon mehr von orientaliſchem durchdrungen; doketiſches aber und pelagianiſches ſcheint zu helleniſiren, indem die Mythologie zum erſten führte, die ethiſche Richtung der Myſterien aber zum lezten.

Zuſaz. Weit entfernt den jezt ſo ſtark geſpannten Gegenſaz zwiſchen Supernaturalismus und Rationalismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken ſein, daß da wir zufolge 101 des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an dieſe häretiſchen Extreme zugeben müſſen, dieſe ſich auch zwiſchen jene beiden Behandlungsweiſen theilen; und daß in den ſupernaturaliſtiſchen Darſtellungen nicht nur den eigentlich dogmatiſchen ſondern auch den volksmäßigen eben ſoviel Anklang vom doketiſchen und manichäiſchen zu finden iſt, als den rationaliſtiſchen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitiſches und pelagianiſches vorgeworfen wird. Und auch dieſes, daß jede Behandlung der Lehre, die ſich nicht von aller Einſeitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von dieſen beiden Seiten hinneigt, ſcheint für die Richtigkeit dieſer Auffaſſung des häretiſchen zu zeugen.

§. 23. Eine zu jeziger Zeit innerhalb der abendländiſchen Kirche aufzuſtellende Glaubenslehre kann ſich zu dem Gegenſaz zwiſchen dem römiſchkatholiſchen und dem proteſtantiſchen nicht gleichgültig verhalten, ſondern muß einem von beiden Gliedern angehören.

1. Es ſcheint einer Vertheidigung zu bedürfen, daß der Gegenſaz zwiſchen abendländiſcher und morgenländiſcher Kirche hier höher geſtellt iſt als der ausgeſprochene, und daß er dann doch übergangen wird. Gegen das erſte ſcheint zu ſein, daß die morgenländiſche Kirche als antipapiſtiſche auf der Seite des Pro-

teſtantismus zu ſtehen ſcheint. Würde aber zugegeben, jener Gegenſaz ſei höher: ſo erſcheint ihn zu übergehen als folgewidrig; und es müßte erſt der gemeinſame Charakter des abendländiſchen angegeben ſein, um innerhalb deſſelben das Princip für den untergeordneten Gegenſaz zwiſchen Romanismus und Proteſtantismus aufzufinden. Hiegegen iſt zu bemerken, daß hier gar nicht der Ort ſein kann dieſe Gegenſäze in ihrer Abſtufung vollſtändig zu conſtruiren ſondern nur in Beziehung auf die Glaubenslehre. Wie wenig nun in dieſer Hinſicht das antipapiſtiſche der morgen-
103 ländiſchen Kirche bedeutet, geht ſchon aus der Leichtigkeit hervor, mit der einzelne Fragmente derſelben den römiſchen Primat anerkennen ohne doch ihren morgenländiſchen Typus aufzugeben oder namentlich in der Lehre irgend etwas bedeutendes zu ändern. Der Gegenſaz iſt aber grade in unſerer Beziehung in ſofern ein höherer, als beiden abendländiſchen Kirchen auch nach ihrer Trennung eine rege Thätigkeit auf dem Gebiet der Glaubenslehre gemein geblieben iſt, wogegen die morgenländiſche auf dieſem Gebiet ſeit ihrer Losreißung immer mehr erſtarrt, und in ihr die Verbindung des Wiſſens um die Frömmigkeit mit einer eigentlich wiſſenſchaftlichen Organiſation faſt ganz aufgehoben iſt. Eben wegen dieſes rein negativen Charakters aber war auch hier um ſo weniger etwas über ſie zu ſagen, als auch nicht beſtimmt werden kann, ob ſie, mehr in den Zuſammenhang des geiſtigen Weltverkehrs zurükktretend, die Kraft haben wird einen dem abendländiſchen analogen Gegenſaz in ſich hervorzurufen und zu geſtalten.

2. Da dieſer Gegenſaz nicht die ganze Glaubenslehre ergriffen hat, ſondern es neben denjenigen Lehren, über welche beide Kirchen anerkannt im Streit ſind, andere giebt, worüber ſie dieſelben Formeln aufſtellen, und noch andere über welche in beiden Kirchen analoge Verſchiedenheiten ſtattfinden; der Gegenſaz ſelbſt aber, wie jeder ähnliche innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft als irgendwann und irgendwie zum Verſchwinden beſtimmt angeſehen werden muß: ſo läßt ſich freilich ein ſehr ver-

ſchiedenes Verfahren bei Conſtruction der Glaubenslehre denken, je nachdem man glaubt, der Gegenſaz habe ſeinen Culminationspunkt noch nicht erreicht, oder er habe ihn ſchon überſchritten. Denn im lezteren Falle würde es ein wahrer Fortſchritt ſein, wenn man in den ſtreitigen Lehren vermittelnde Formeln aufſuchte oder vorbereitete um von allen Punkten aus die bevorſtehende Aufhebung des Gegenſazes zu erleichtern und einzuleiten; und eben ſo wäre es dann in der Ordnung in den nicht ſtreitigen Lehren das gemeinſame auf das kräftigſte feſtzuſtellen, um wohlmeinenden aber den Totalzuſtand der Kirche verkennenden Eiferern möglichſt zu erſchweren, daß ſie nicht durch Aufregung neuer unnüzer Streitigkeiten die Vereinigung beider Theile noch weiter als nöthig hinausſchieben könnten. Wogegen in dem andern Falle als wahrſcheinlich vorauszuſezen iſt, daß wenn die Spannung überhaupt noch zunehmen ſoll, dies auch auf dem Gebiet der Lehre der Fall ſein werde. Dann aber müßte in demſelben Geiſt, nämlich um den ganzen Prozeß in einem ſtetigen Verlauf möglichſt zu beſchleunigen, das entgegengeſezte geſchehen. Eine proteſtantiſche Glaubenslehre hat ſich dann das Ziel vorzuſtellen, daß ſie den Gegenſaz auch in denjenigen Lehrſtükken nachweiſe, worin er bisher noch nicht erſchienen iſt; denn, erſt wenn er in allen herausgebildet wäre, könnte man völlig ſicher ſein, daß er auch in der Lehre ſeinen Culminationspunkt erreicht habe. Da nun der Verlauf eines ſolchen Gegenſazes ſelten ganz rein iſt, ſondern die Hauptrichtung von Zeit zu Zeit durch Reactionen nach der entgegengeſezten Seite unterbrochen wird: ſo kann leicht in der erſten Hälfte ein Schein entſtehen, als befinde man ſich in der zweiten und umgekehrt. Daher finden ſich auch gewöhnlich beide Behandlungsweiſen gleichzeitig nebeneinander, aber auch in beiden bald mehr bald weniger Bewußtſein darüber, auf welchen Punkt ſie ſich ſtellen.

3. Der aufgeſtellte Saz ſchließt daher auch keine von beiden aus. Denn auch wer die Spannung als ſchon abnehmend anſieht und Ausgleichungsmittel vorbereitet, kann doch, wenn er

innerhalb des Gebiets der Dogmatik ſtehen bleibt, nicht anders als die Differenz noch als geltend aufſtellen, und ſich zu der Seite bekennen die ſeiner übrigen Darſtellung der chriſtlichen Lehre entſpricht. Neutraliſiren könnte ſich in den ſtreitigen Punkten eine Glaubenslehre nur, wenn ſie auf ältere Formeln zurükkginge, das heißt aber allemal auf unbeſtimmtere aus denen ſich das beſtimmtere erſt im Streit entwikkelt hat. Es iſt aber nicht möglich in einem wiſſenſchaftlichen Vortrag beim unbeſtimmten ſtehen zu bleiben, wenn das beſtimmte ſchon gegeben iſt. — Wir aber können nicht die Spannung des Gegenſazes ſchon als im Abnehmen betrachten. Denn wo ſich in der evangeliſchen Kirche eine Mannigfaltigkeit von Anſichten über irgend ein Lehrſtükk aufthut, iſt nirgend eine größere Annäherung an römiſche Formeln das Ergebniß davon; und eben ſo ſcheinen auch in der römiſchen Kirche diejenigen Bewegungen, welche eine antiproteſtantiſche Richtung nehmen, die erfolgreicheren zu ſein. Es iſt daher eher zu vermuthen, daß auch unter den gleich klingenden Lehren noch Differenzen verborgen ſind, als daß da, wo die Formeln bedeutend auseinander gehn, der Unterſchied der frommen Gemüthszuſtände ſelbſt doch nur unbedeutend ſei.

§. 24. Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rükkehr von eingeſchlichenen Mißbräuchen war, ſondern eine eigenthümliche Geſtaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft aus ihr hervorgegangen iſt, kann man den Gegenſaz zwiſchen Proteſtantismus und Katholizismus vorläufig ſo faſſen, daß erſterer das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von ſeinem Verhältniß zu Chriſto, der leztere aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Chriſto abhängig von ſeinem Verhältniß zur Kirche.

1. Hält man ſich freilich nur an das Entſtehen des Proteſtantismus: ſo iſt nicht zu läugnen, daß die Reformatoren und

ihre erſten Anhänger ſich nur eines reinigenden Beſtrebens be- 164
wußt waren; die Bildung einer eignen Kirchengemeinſchaft aber
war keinesweges von ihnen beabſichtigt, ſondern ſie wurden nur
dazu gedrängt. Halten wir uns hingegen an die jezige Zeit und
bedenken, daß die evangeliſche Kirche nirgends eine organiſirte
Miſſionsthätigkeit auf die katholiſche Kirche ausübt, ja daß ſie
nirgends als zu ihrem Weſen gehörig den Wunſch ausſpricht,
die ganze katholiſche Kirche in die evangeliſche hinüberzuziehen;
und bedenken wir, wie dies doch nothwendig der Fall ſein müßte,
wenn wir alle uns fremden und dem römiſchen Katholizismus
eigenthümlichen Elemente, ſeien es nun Lehren oder Einrichtun-
gen und Gebräuche, nur als Verderbniß des Chriſtenthums an-
ſähen; ſo folgt hieraus, daß, indem wir nicht aufhören gegen
das, was wir wirklich zu den Verderbniſſen rechnen, durch Wort
und That zu polemiſiren, wir doch zugleich vorausſezen, daß
anderes dort einheimiſche und uns eben ſo fremde doch von der
Art iſt, daß wir es neben dem unſrigen glauben beſtehen laſſen
zu dürfen, alſo anders als das unſrige geſtaltet, aber eben ſo
chriſtlich. Eben ſo anſchaulich wird auch wol dieſes ſein, daß,
geſezt auch die katholiſche Kirche neigte ſich in allen ſtreitig ge-
wordenen Lehren zu unſeren Beſtimmungen herüber, hieraus doch
noch keine Wiedervereinigung hervorgehen würde; und dies ließe
ſich doch nur erklären aus einem dem unſrigen fremden Geiſt,
der uns abſtieße. Offenbar aber folgt beides zugleich, daß wir,
ſo wie der katholiſchen Kirche ſo auch unſerer, eine ſolche Eigen-
thümlichkeit des Charakters zuſchreiben. Hiezu kommt noch, daß
wenn wir allein bei dem Begriff der Reinigung ſtehen bleiben
wollten, theils ſchon im allgemeinen das früher dageweſene nie-
mals in ſpäterer Zeit ganz als daſſelbe wiederkehrt, theils auch
daß ſich überall nicht Ein beſtimmter Zeitpunkt angeben läßt,
auf welchen die Kirche durch die Reformation habe zurükkgeführt
werden ſollen. Denn das apoſtoliſche Zeitalter iſt nicht zurükkzu-
führen, theils weil wir die dogmatiſche Schärfe der Vorſtellun- 166
gen nicht aufopfern, theils weil wir das Verhältniß zum Juden-

thum und Heidenthum eben ſo wenig herſtellen können, als die politiſche Paſſivität. Weiſet nun in der evangeliſchen Kirche einiges auf frühere, anderes auf ſpätere Zeiträume hin: ſo iſt auch ihre ſich reproducirende Einheit eine ſolche, die vorher nicht da geweſen iſt, wenngleich die Frömmigkeit Einzelner ihr ſchon kann analog geweſen ſein.

2. Hieraus entſteht nun für den evangeliſchen Dogmatiker ganz natürlich die Aufgabe, den eigenthümlichen Charakter des Proteſtantismus im Gegenſaz zum Katholizismus zu einem deutlichen Bewußtſein zu bringen, und alſo wo möglich den Gegenſaz ſelbſt in einer Formel feſtzuſtellen. Er wird ſonſt ſein Geſchäft eben ſo wenig mit einiger Sicherheit und Vollſtändigkeit verrichten können, wie der chriſtliche Dogmatiker im allgemeinen, wenn er ſich nicht eben ſo das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums fixirt. Daß nun aus dem Streite beider Partheien ſelbſt eine ſolche Formel nicht hervorgehen konnte, iſt wol ſehr natürlich; leider aber ſind auch wir Proteſtanten unter uns über eine ſolche noch keinesweges einverſtanden, ſondern gewöhnlich wird der Gegenſaz auf irgend einen hervorragenden Punkt zurükgeführt, aus welchem ſich doch nicht alles erklärt, und ſo daß eine von beiden Partheien nur negativ beſtimmt erſcheint, oder er wird als ein ziemlich zufälliges Aggregat von einzelnen Differenzen behandelt. Vielleicht haben Einige geglaubt, eine ſolche Formel komme für die evangeliſche Dogmatik ſchon leider zu ſpät, weil nämlich die Lehre unſerer Kirche in unſern Symbolen gänzlich abgeſchloſſen, und alſo für dieſelbe nichts mehr zu gewinnen ſei; Andere aber, es ſei noch nicht Zeit dazu, weil ſich der Geiſt des Proteſtantismus in der Lehre noch nicht vollſtändig nach allen Seiten entwikkelt habe. Allein theils liegt das Verhältniß beider Kirchen jezt ſo, daß es nun möglich aber auch
100 ſchon nothwendig iſt, ſich darüber vollkommen zu orientiren, theils haben wir uns wohl vorzuſehen, daß nicht auch in unſere eigene weitere Entwikklung ſich aus Unbewußtſein unproteſtantiſches einſchleiche. Da indeß für die Aufgabe noch ſo wenig ge-

ſchehen iſt, ſo kann auch der Verſuch, welcher hier gemacht wird, ſich nur für einen verläufigen ausgeben.

3. So wenig als das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums aus dem bloßen Begriff der Frömmigkeit und der frommen Gemeinſchaft gefunden werden konnte; eben ſo wenig auch das eigenthümliche Weſen des Proteſtantismus aus dem allgemeinen Ausdrukk, den wir für das Chriſtenthum aufgeſtellt haben. Und ſo wenig jenes bloß empiriſch gefunden werden konnte, eben ſo ſchwierig würde es ſein, auf dieſem Wege zu dem Princip der innern Einheit der evangeliſchen Kirche zu gelangen. Ja die Schwierigkeit wäre hier noch größer, da auf der einen Seite beim Entſtehen des Proteſtantismus das reinigende Beſtreben allein entſchieden hervortrat, und der eigenthümliche Geiſt, der ſich zu entwikkeln begann, ſich hinter jenem bewußtlos verbarg, auf der andern Seite ſogar die äußere Einheit der neuen Kirche weit ſchwerer iſt zu beſtimmen, da es an der Einheit des Anfangspunktes fehlte, und doch auch nicht ſoviel neue Gemeinſchaften entſtanden, als es Anfangspunkte gab. Daher nun bei der großen Menge ſehr verſchiedener und unabhängig von einander ausgebildeter perſönlicher Eigenthümlichkeiten faſt unmöglich ſein mußte zu beſtimmen, wodurch ſie außer jenem reinigenden Beſtreben vereinigt wurden, und wie weit ſie zuſammengehörten. Da nun die Anſchauung des Gegenſazes am klarſten aus dem jezigen conſolidirten Nebeneinanderbeſtehen beider Kirchen zu nehmen iſt: ſo ſchien es auch am beſten, die Löſung der Aufgabe durch die Betrachtung zu verſuchen, was für Eigenſchaften der einen Gemeinſchaft in dem Gemeingefühl der andern am ſtärkſten das Bewußtſein des Gegenſazes aufregen. Nun aber iſt 109 es die allgemeinſte Beſchuldigung der römiſchen Kirche gegen den Proteſtantismus, daß er die alte Kirche ſoviel an ihm zerſtört habe, und doch vermöge ſeiner Grundſäze nicht im Stande ſei eine feſte und haltbare Gemeinſchaft wieder zu erbauen, ſondern alles ſchwankend ſei und aufgelöſt und jeder Einzelne für ſich ſtehe. Wir hingegen machen es dem Katholizismus am meiſten

zum Vorwurf, daß indem der Kirche alles beigelegt und auf ſie zurükkgeführt wird, Chriſto die gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund geſtellt, ja gewiſſermaßen ſelbſt der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun hinzu, daß in lezter Hinſicht dem kirchlichen Proteſtantismus eben ſo wenig kann zur Laſt gelegt werden, als dem Katholizismus in jener erſten, und bedenken, daß jeder Theil doch vorzüglich am andern dasjenige bezeichnen will, wodurch dieſer ſich am leichteſten könnte aus dem gemeinſamen Gebiet des Chriſtenthums verirren: ſo iſt die Meinung der Katholiſchen offenbar die, daß wir wiewol wir die Beziehung auf Chriſtum feſthielten, doch in Gefahr wären, durch Auflöſung der Gemeinſchaft das chriſtliche Princip aufzugeben, ſo wie unſere Meinung von der römiſchen Kirche die iſt, daß wie ſehr ſie auch dieſelbe Gemeinſchaft feſthalte, ſie doch in Gefahr ſei unchriſtlich zu werden durch Vernachläßigung der Beziehung auf Chriſtum. Nehmen wir nun noch dazu, daß der in beiden waltende Geiſt des Chriſtenthums doch nicht zuläßt, daß einer von beiden Theilen jenes äußerſte jemals erreiche: ſo geht daraus die aufgeſtellte Formel hervor. An den ſtreitigen Lehren ſelbſt kann nun dieſe ſich — wenn nicht ein großer Theil der Glaubenslehre fragmentariſch ſoll vorweggenommen werden — nur in der weiteren Ausführung allmählig bewähren. Hier läßt ſich nur vorläufig einiges zu Gunſten derſelben ſagen, und einiges für die Behandlung der evangeliſchen Dogmatik daraus folgern.

130 4. Zu Gunſten unſerer Formel läßt ſich ſagen, daß ſie, ohnerachtet wir hievon nicht ausgehn konnten, doch beiden Theilen ſolche entgegengeſezte Charaktere beilegt, welche das Weſen des Chriſtenthums auf entgegengeſezte Weiſe modificiren. Denn da die chriſtliche Frömmigkeit in keinem Einzelnen unabhängig für ſich entſteht, ſondern nur aus der Gemeinſchaft und in ihr: ſo giebt es alſo auch ein Feſthalten an Chriſto nur in Verbindung mit einem Feſthalten an der Gemeinſchaft. Die Möglichkeit, daß beides einander auf entgegengeſezte Weiſe untergeordnet

erden kann, beruht nur darauf, daß daſſelbe Factum, welches
ir als die Inſtitution der Kirche zum Behuf der Wirkſamkeit
hriſti anſehn, von jenen als eine Abtretung der Wirkſamkeit
hriſti an die Kirche angeſehen wird. So ſpricht auch dieſes für
nſere Formel, daß hier wo wir den Gegenſaz zunächſt für die
eoretiſche Seite der Lehre zu beſtimmen ſuchen, die Formel ſich
rzüglich an den Begriff der Kirche heftet; denn daraus wird
ahrſcheinlich, auch das was in der Sitte beider Kirchen und in
ren Verfaſſungsgrundſäzen das entgegengeſezte iſt, werde ſich
us derſelben Formel entwikkeln laſſen. — Was aber für die Be-
andlung der evangeliſchen Dogmatik daraus folgt iſt dieſes, daß
e in ſolchen Lehrſtükken, auf welche die Formel am unmittelbar-
en angewendet werden kann, auch am meiſten beſorgt ſein muß,
en Gegenſaz nicht zu übertreiben, um nicht in unchriſtliches zu
rfallen. Und ſo auf der andern Seite, daß ſie in ſolchen Leh-
n, worin dieſer Gegenſaz am meiſten zurüktritt, ſich auch vor-
iglich hüten müſſe, nicht Formeln aufzuſtellen, welche den ent-
gengeſezten Charakter noch nicht abgelegt oder vielleicht gar et-
as davon aufs neue angezogen haben. Auf dieſe Weiſe wird
h dann auch am beſten ermitteln laſſen, in wiefern der eigen-
ümliche evangeliſche Geiſt ſchon überall in der Lehre entwikkelt
i oder nicht. Natürlich ſcheint es zugleich, daß diejenige Kirche,
elche die Gemeinſchaft über die Beziehung auf Chriſtum ſtellt, 151
ch am leichteſten aus den früheren frommen Gemeinſchaften
was mit hinübernimmt, daß mithin alles, was einen gewiſſen
eiſchmakk des jüdiſchen oder des heidniſchen hat, eher der römi-
hen Kirche angemeſſen iſt, ſo wie jede auch frühere Oppoſition
egegen ſchon etwas dem Proteſtantismus verwandtes in ſich
ieß.

Zuſaz. Was von der Unbeſtimmtheit der äußern Einheit der
angeliſchen Kirche geſagt iſt, das bezieht ſich beſonders auch auf die
rſchiedenen Zweige derſelben und namentlich auf die Trennung zwi-
hen der reformirten und der lutheriſchen Kirchengemeinſchaft. Denn
s urſprüngliche Verhältniß war ein ſolches, daß ohnerachtet

der Verſchiedenheit der Anfangspunkte ſie eben ſo gut hätten zu einer äußeren Einheit zuſammenwachſen können, als eine Trennung zwiſchen ihnen erfolgte. Indem nun dieſe Darſtellung ſich ſchon in ihrer Ueberſchrift nur zur proteſtantiſchen Kirche im allgemeinen bekennt, ohne eine von jenen beiden beſonders zu nennen, geht ſie von der Vorausſezung aus, daß die Trennung beider nicht hinreichend begründet geweſen iſt, indem die Lehrverſchiedenheiten keinesweges auf eine Verſchiedenheit der frommen Gemüthszuſtände ſelbſt zurükkgehn, und beide weder in Sitten und Sittenlehre noch auch in der Verfaſſung auf eine mit jenen Lehrverſchiedenheiten ſelbſt irgendwie zuſammenhängende Weiſe von einander abweichen. Daher wir denn auch dieſe Verſchiedenheiten nicht anders behandeln können, als ſo wie man auch ſonſt abweichende Darſtellungen verſchiedener Lehrer berükſichtigt, kurz lediglich als eine Sache der Schule.

§. 25. Jeder evangeliſchen Dogmatik gebührt es eigenthümliches zu enthalten, nur daß es in der einen mehr als in der andern, und bald in dieſen bald in jenen Lehrſtükken ſtärker hervortritt.

Anm. Vgl. Kurze Darſt. S. 56. flgd.

1. Wie wir überhaupt einer Darſtellung von lauter eigenthümlichen Glaubensſäzen den Namen einer Dogmatik nicht zugeſtehen konnten, und auch die erſten zuſammenhangenden Darſtellungen des evangeliſchen Glaubens jenen Namen nur führen konnten, ſofern ſie an früheres anknüpften und das Meiſte mit dem kirchlich gegebenen gemein hatten: ſo würde auch ein Inbegriff von Glaubensſäzen, der den Zuſammenhang mit dem, was ſich in der Epoche der Kirchenverbeſſerung theils geſtaltet hat theils auch für die evangeliſche Kirche aufs neue anerkannt worden iſt, gar nicht anſpräche, und wenn alles darin noch ſo ſehr dem römiſchen entgegengeſezt wäre, keinesweges für eine evangeliſche Glaubenslehre gelten können. Und wenn wir nichts als

dergleichen aufzuweiſen hätten, ſo würde in der That die Einheit und Selbigkeit unſerer Kirche in der Lehre gar nicht erſcheinen, und es würde von dieſer Seite gar keine Gewährleiſtung geben für die Zuſammengehörigkeit derer die ſich Proteſtanten nennen. Wäre auf der andern Seite unſer Lehrbegriff ſo vollkommen und genau beſtimmt, daß keine Abweichung ſtattfinden könnte, wenn ſich nicht einer zugleich aus der Gemeinſchaft der Kirche ausſchließen wollte: ſo wären neue Darſtellungen der Glaubenslehre innerhalb unſerer Kirche etwas völlig überflüßiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines feſten Buchſtaben etwas ſein, ſo müſſen doch wenigſtens Ausdrükke und Wendungen andere ſein oder die Anordnung der Säze eine andere. Beides aber wieſe doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleich bedeutende Ausdrükke einmal nicht giebt, und jeder Saz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zuſammenhang geſtellt wird. Und ſo würde es immer 113 ſchon, wo auch nur ein leiſer Anflug von Verſchiedenheit wäre in mehreren Darſtellungen, auch abweichende und eigenthümliche Lehren geben. Nun aber iſt unſer Lehrbegriff von einer ſolchen durchgängigen Beſtimmtheit ſehr weit entfernt, da ſelbſt in den verſchiedenen Bekenntnißſchriften nicht immer daſſelbe in denſelben Buchſtaben gefaßt iſt, und dieſe einzigen amtlichen und vielleicht allgemein anerkannten Darſtellungen doch immer nur einzelne Theile des Lehrbegriffs zum Gegenſtand haben. Und wie auch damals ſchon dieſes gemeinſame nur aus der freien Uebereinſtimmung der Einzelnen entſtand: ſo giebt es auch, ſeitdem die proteſtantiſche Kirche ſich befeſtigt hat, keine andere Art wie etwas gemeinſam und geltend werden kann als durch das freie Zuſammentreffen der Reſultate von den Beſchäftigungen Einzelner mit demſelben Gegenſtand. Daß es demohnerachtet offenbar an gemeinſamer Lehre nicht fehlt, beweiſt hinreichend daß eine gemeinſame Eigenthümlichkeit die Einzelnen verbindet; und mehr haben wir was Einheit der Lehre betrifft in der evangeliſchen Kirche weder zu erwarten, noch ſind wir eines mehreren bedürftig.

2. Gehen wir alſo davon aus, daß der Lehrbegriff unſerer Kirche überall nicht etwas durchaus feſtſtehendes iſt, ſondern im Werden, und daß wol behauptet werden kann das eigenthümliche derſelben ſei in der Lehre noch nicht vollſtändig zur Erſcheinung gekommen: ſo werden wir auch nichts anders vorausſezen können, als daß auch in Zukunft in der Fortentwiklung des Lehrbegriffs überall gemeinſames, was ſich als reiner und allgemein anerkennbarer Ausdrukk des eigenthümlichen proteſtantiſchen Geiſtes geltend macht, und eigenthümliches, was nämlich die perſönliche Anſicht der Darſteller ausdrükkt, mit einander und durch einander hervortreten wird. Und jede einzelne Darſtellung des Inbegriffs der Lehre, welche auf einen kirchlichen Charakter Anſpruch macht, 151 wird deſto vollkommner ſein, je inniger darin das gemeinſame und das eigenthümliche mit einander verbunden ſind und ſich auf einander beziehen. Das gemeinſame geht natürlich aus von den und tritt am ſtärkſten hervor in denjenigen Lehrſtükken, welche den urſprünglichen Beſtrebungen den Glauben zu reinigen am meiſten verwandt ſind. Hat nun dieſes Beſtreben in der Epoche der Reformation ſelbſt nicht den ganzen Lehrbegriff umgeſtaltet, ſondern iſt vieles damals nur aus früheren Beſtimmungen unverändert herüber genommen worden: ſo wird natürlich dieſes Gebiet ein ſtreitiges werden, und manches von dem was bisher als gemeinſam gegolten hat allmählig veralten. Das eigenthümliche hat ſeinen urſprünglichſten Siz in der Anordnung der einzelnen Lehren, wofür es ſo gut als nichts giebt und auch nicht geben kann, was als nothwendig gemeinſam anerkannt wäre. Nächſtdem aber ſind alle Lehrſtükke auch innerhalb des allgemein anerkannten Ausdrukks noch auf mancherlei Weiſe näher beſtimmbar; und Jeder leiſtet etwas, der dieſe Modificabilität zur Anerkenntniß bringt, und ſich ſeines Rechtes darin auf ſeine eigene Weiſe bedient. Endlich ergreift die Eigenthümlichkeit der Darſtellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem proteſtantiſchen Geiſt entſprechender umzubilden. Aber auch die lebendigſte Eigenthümlichkeit kann doch nach

hts höherem ſtreben als die gemeinſame Lehre in das hellſte
ht zu ſtellen; ſo wie es wiederum für das gemeinſame keinen
heren Zwekk giebt, als durch die beſtimmteſte Feſtſtellung des
oteſtantiſchen Charakters die eigenthümliche Entwikklung der
hre ohne Störung der Gemeinſchaft zu begünſtigen. Je mehr
h ſo beide Elemente durchdringen, um deſto kirchlicher und zu-
eich fördernder iſt die Darſtellung; je mehr ſie ſich von einander
ſen, und wie unzuſammengehörig nur neben einander ſtehn,
n deſto, mehr erſcheint das an das geſchichtliche anknüpfende und
s gemeingeltend aufgeſtellte nur paläologiſch und das eigenthüm-
h ausgeführte nur neoteriſch.

Zuſaz. Die Ausdrükke orthodox und heterodox, die 188
ch etymologiſch keinen richtigen Gegenſaz bilden, ſind zu ſchwan-
nd, als daß ich mich ihrer gern hätte bedienen mögen. Be-
enkt man aber, wie vieles in unſerer Kirche anfänglich als he-
erodox verſchrieen worden iſt, was man ſpäterhin doch als or-
hodox gelten ließ, immer aber nur inſofern als zugleich früher
rthodoxes ſchon veraltet war: ſo ſieht man wol, wie dieſer Ge-
enſaz lediglich auf dasjenige geht, was gemeinſam ſein will.
Orthodox wird dann genannt, was dem in den Bekenntnißſchrif-
en feſtgeſtellten unverkennbar conform iſt, was aber nicht, das
ſt heterodox. Wenn aber nun heterodoxes ſich dafür geltend zu
machen weiß, daß es mit dem Geiſt der evangeliſchen Kirche
beſſer zuſammenſtimmt als der Buchſtabe der Bekenntnißſchriften:
ſo wird dieſer dann antiquirt, und jenes wird orthodox. Da
nun ſolche Umänderungen in unſerer Kirche nie können durch
inen beſondern Akt als allgemeingeltend ausgeſprochen werden:
ſo iſt der Gebrauch beider Ausdrükke für das, worüber noch ver-
handelt wird, immer mißlich. Die Veranlaſſung dazu wird um
eswillen nicht leicht jemals aufhören weil das in den Bekennt-
nißſchriften feſtgeſtellte zugleich Schriftauslegungen enthält, und
alſo die fortſchreitende Auslegungskunſt auch das ſymboliſche in
dieſem Stükk wankend machen kann. So wie auf der andern
Seite das heterodoxe, auch wenn es ſich dem Inhalt und Aus-

drukk nach von häretiſchem der älteren Zeit nicht beſtimmt unterſcheiden ließe, doch nicht als häretiſch darf angeſehen werden, wenn es nur im Zuſammenhang mit den gemeinſamen Elementen des Lehrbegriffs unſerer Kirche ſich geltend machen will. Denn wir dürfen bei denen, welche ſich von dem Lehrbegriff unſerer Kirche nicht trennen wollen, auch in ſolchen Abweichungen nur Mißverſtändniſſe vorausſezen, welche ſich durch das wiſſenſchaftliche Verkehr innerhalb der Kirche ſelbſt auch wieder auflöſen 156 müſſen; zumal an einen verborgenen Einfluß von Principien, die andern religiöſen Gemeinſchaften eigen ſind, nicht zu denken iſt.

§. 26. Wie ſchon ſeit langer Zeit in der evangeliſchen Kirche chriſtliche Glaubenslehre und chriſtliche Sittenlehre geſchieden ſind: ſo ſcheiden auch wir für unſere Darſtellung aus der Geſammtheit des dogmatiſchen Stoffes diejenigen Glaubensſäze ab, welche Elemente der chriſtlichen Sittenlehre ſind.

Anm. Vgl. Kurze Darſt. S. 62. §. 31. flgd.

1. Auch die Säze der chriſtlichen Sittenlehre ſind in dem obigen Sinn Glaubensſäze; denn die Handlungsweiſen, welche ſie unter der Form von Lehrſäzen oder Vorſchriften — denn beides läuft auf daſſelbe hinaus — beſchreiben, ſind ebenfalls Ausſagen über chriſtlich fromme Gemüthszuſtände. Nämlich jede fromme Erregung iſt weſentlich eine Modification des menſchlichen Daſeins, und wird ſie ſo als ruhender Zuſtand aufgefaßt, ſo entſteht ein Saz, der in die chriſtliche Glaubenslehre gehört. Aber jede ſolche Erregung geht auch, wenn ſie nicht entweder in ihrem natürlichen Verlauf unterbrochen wird, oder von Anfang an zu ſchwach iſt, welches beides hier nicht berükkſichtigt werden kann, eben ſo weſentlich in Thätigkeit aus; und werden die verſchiedenen Modificationen des chriſtlich frommen Bewußtſeins ſo als nach Maaßgabe der jedesmaligen Aufforderung, wodurch ſie be-

ſtimmt wurden, verſchiedentlich werdende Thätigkeiten aufgefaßt, ſo entſtehen Säze, welche der chriſtlichen Sittenlehre angehören. Lebensregeln aber und Formeln zu Handlungsweiſen, welche nicht ſo geartet wären, würden auch nicht der chriſtlichen Sittenlehre, ſondern entweder der rein rationalen Sittenlehre, oder irgend einer beſondern techniſchen oder praktiſchen Diſciplin angehören.

2. Daß nun nur beide zuſammengenommen die ganze Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens darſtellen, iſt für ſich klar. Denn 157 kein Menſch kann gedacht werden überall und immer in ſeinem Selbſtbewußtſein auf die Art erregt, deren Ausdrükke die chriſtlichen Glaubenslehren ſind, der nicht auch überall und immer nur ſo handeln würde, wie die chriſtlichen Sittenlehren es darſtellen. Eben ſo leicht begreift ſich, wie lange Zeit hindurch beide in der Darſtellung haben vereinigt ſein können, ſo daß ſie nur Eine Diſciplin bildeten. Denn die Ausgänge der frommen Erregungen in Thätigkeit ließen ſich immer an ſchiklichen Punkten zuſammengefaßt auch in der Glaubenslehre Zuſazweiſe beſchreiben als natürliche Folgen der beſchriebenen Zuſtände ſelbſt, wie z. B. was man Pflichten gegen Gott nennt hinter der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften. Eben ſo giebt es Lehren, welche ſchon von ſelbſt gleichſam beiden angehören, und alſo in der Glaubenslehre einen Ort darbieten, wo mit Leichtigkeit einzelne Theile der Sittenlehre oder auch ſie ſelbſt ganz konnte eingeſchaltet werden; dergleichen ſind die Lehrſtükke von der Heiligung und von der Kirche. Eben ſo gut aber könnte auch der Natur der Sache nach die Glaubenslehre eingeſchaltet worden ſein in der Sittenlehre, und zwar auf dieſelbe zwiefache Weiſe, indem die frommen Gemüthszuſtände beſchrieben jeder als etwas den werdenden Thätigkeiten gemeinſam vorangehendes aber auch in denſelben noch mitgeſeztes und gleichſam nachhallendes; dann aber auch an beſonderen Orten. Denn wenn doch die Aeußerung des Selbſtbewußtſeins auch eine ſittliche Thätigkeit iſt: ſo könnte, wo von dieſer gehandelt wird, die ganze Glaubenslehre

als Entwicklung des zu äußernden eingeſchaltet werden. Allein das Verhältniß war immer nur ein einſeitiges, ſo daß die Sittenlehre mit in der Glaubenslehre abgehandelt wurde. Die Glaubenslehre wurde auf dieſe Weiſe durch ungleichmäßig vertheilte Zuſäze unförmlich, und dem Bedürfniß, die in der chriſtlichen Kirche geltenden Handlungsweiſen im Zuſammenhang anzuſchauen, 158 geſchah kein Genüge; weshalb denn früher oder ſpäter das ethiſche Intereſſe die Trennung beider Diſciplinen bewirken mußte.

II. Von der Geſtaltung der Dogmatik.

§. 27. **Alle Säze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangeliſcher Lehre Anſpruch machen, müſſen ſich bewähren theils durch Berufung auf evangeliſche Bekenntnißſchriften und in Ermangelung deren auf die Neuteſtamentiſchen Schriften, theils durch Darlegung ihrer Zuſammengehörigkeit mit andern ſchon anerkannten Lehrſäzen.**

1. Es kann befremdlich erſcheinen, daß hier den geſammten Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche ihre Stellung angewieſen wird gleichſam vor den Neuteſtamentiſchen Schriften ſelbſt. Allein dies kann keinesweges einen Vorrang derſelben begründen, welches ja ihnen ſelbſt widerſprechen würde, da ſie ſich überall auf die Schrift berufen. In der Berufung auf ſie liegt alſo vielmehr immer ſchon mittelbar die Berufung auf die Schrift. Durch die Schrift unmittelbar kann aber immer nur nachgewieſen werden, daß ein aufgeſtellter Lehrſaz chriſtlich ſei, wogegen der eigenthümlich proteſtantiſche Gehalt deſſelben dahin geſtellt bleibt, ausgenommen in den wenigen Fällen, wo ſich nachweiſen ließe, daß die katholiſche Kirche einen entgegengeſezten Gebrauch derſelben Schriftſtellen ſanctionirt habe. Für dieſen Gehalt alſo blieben nur die beiden andern Beweisarten übrig, und unter dieſen ſichert die für die Dogmatik überhaupt aufgeſtellte Forderung, daß ſie in der Kirche geltende Lehre darzuſtellen habe, dem

Beweis aus den Bekenntnißſchriften die erſte Stelle. Denn dieſe Schriften ſind offenbar das erſte gemeinſam proteſtantiſche; und wie alle proteſtantiſchen Gemeinden zunächſt durch Anſchließung an ſie zur Kirche zuſammengewachſen ſind, so muß auch 170 jedes Lehrgebäude, welches ſich als proteſtantiſch bekunden will, an dieſe Geſchichte anzuſchließen ſtreben. Ja dies gilt für ihre eigenthümlichen Elemente nicht minder als für ihre gemeinſamen, nur daß für die erſten natürlich eine indirecte Nachweiſung, daß ſolche Säze mit den ſymboliſchen zuſammen ſein können, genügt. Die unmittelbare Berufung auf die Schrift iſt alſo nur dann nöthig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißſchriften von den neuteſtamentiſchen Büchern machen, nicht zu billigen iſt — und man muß wenigſtens die Möglichkeit zugeben, daß in einzelnen Fällen alle beigebrachten Zeugniſſe, wenn auch nicht falſch angewendet doch unbefriedigend ſein können, da denn nothwendig andere Schriftſtellen als Beweismittel angewendet werden müſſen, — oder wenn Säze der Bekenntnißſchriften ſelbſt nicht ſchriftmäßig oder proteſtantiſch genug erſcheinen, und dieſe alſo antiquirt und andere Ausdrükke ſubſtituirt werden ſollen, welche dann gewiß um ſo mehr Eingang finden werden, als nachgewieſen wird, daß die Schrift ſie überwiegend begünſtigt oder vielleicht gar poſtulirt. Dieſe Methode überall zunächſt auf die Bekenntnißſchriften zurükkzugehen gewährt daher zugleich den Vorzug, daß das kirchliche Verhältniß eines jeden Sazes dadurch ſogleich klar wird, mithin auch die Bedeutſamkeit der ganzen Darſtellung für die Fortentwikklung des Lehrbegriffs weit leichter zu erkennen iſt. — Hieraus folgt ſchon, daß wenn man auf das Einzelne ſieht, die Bewährung eines Sazes durch Darlegung ſeines Verhältniſſes zu andern ſchon auf andere Weiſe bewährten nur etwas untergeordnetes iſt, und auch nur für Säze des zweiten Ranges angemeſſen, welche weder in den Symbolen unmittelbar vorkommen, noch in der Schrift irgend wie beſtimmt repräſentirt werden. Wogegen auf der andern Seite dieſe Bezugnahme, wenn ſie auf jedem Punkt zu jener

urſprünglichen Bewährung hinzukommt, erſt die Angemeſſenheit
100 der Anordnung eines Lehrgebäudes ſowol als des Bezeichnungsſyſtems, welches darin herrſcht, in das rechte Licht ſezt.

2. Indem wir nun hier alle Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche in ihren beiden Hauptzweigen als gleich berechtigt zuſammenfaſſen, giebt es für uns keine einzige, die von der ganzen Kirche ausgegangen ja auch nur anerkannt wäre; und damit verſchwindet der Unterſchied zwiſchen dem größeren und allgemeineren Anſehen einiger und dem zweifelhafteren und geringeren anderer als ganz bedeutungslos. Ja da wenigſtens von den Bekenntnißſchriften der zweiten Formation reformirte gegen lutheriſche Darſtellungsweiſen gerichtet ſind und umgekehrt, ſo muß gleich von vorn herein zugegeben werden, daß nur dasjenige in dieſen Bekenntnißſchriften dem Proteſtantismus wirklich weſentlich ſein kann, worin ſie ſämmtlich zuſammenſtimmen; ja daß für die Geſammtheit der evangeliſchen Kirche durch dieſen Widerſpruch einzelner partieller Bekenntnißſchriften gegen andere das Recht differenter Vorſtellungen in allen nicht weſentlichen Punkten ſchon ſelbſt gleichſam ſymboliſch geworden iſt. Ferner iſt nicht zu verkennen, daß in gewiſſem Sinn alle unſere Symbole, einige aber noch mehr als andere, nur Gelegenheitsſchriften ſind, daß daher manches nur in Beziehung auf Zeit und Ort grade ſo und nicht anders geſagt iſt, und man nicht Urſache hat anzunehmen, daß die Urheber ſelbſt den gewählten Ausdrukk für den einzigen vollkommen richtigen haben ausgeben wollen. Damit iſt dann auch verwandt, daß die Verfaſſer ſich — gewiß ihrer damaligen Ueberzeugung ganz gemäß, aber da ſie immer noch im Forſchen begriffen waren, doch für den Charakter einer Bekenntnißſchrift zu übereilt — von damals für kezeriſch gehaltenen Meinungen losgeſagt, und in allen noch nicht gerade ſtreitig gewordenen Punkten ihre Uebereinſtimmung mit der damals herrſchenden Lehre bezeugt haben. Denn jenes Verdammungsurtheil kann manche Abweichung betroffen haben, die aus demſelben
101 Geiſt wie die Kirchenverbeſſerung ſelbſt hervorgegangen war,

und daß dieſer ſich noch nicht ſogleich ſelbſt wieder erkennen konnte. Und eben ſo konnte manche ältere Lehrmeinung mit herüber genommen werden, von der man nur noch nicht gleich merkte, wie auch ſie mit dem Weſen des Proteſtantismus im Widerſpruch ſtehe. Woraus denn folgt, daß bei dem Zurükkgehn auf die Symbole, wenn es der geſunden Fortentwikklung der Lehre nicht hinderlich werden ſoll, theils mehr auf den Geiſt geachtet werden muß, als am Buchſtaben feſtgehalten, theils auch, daß der Buchſtabe ſelbſt ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunſt bedarf, um richtig gebraucht zu werden.

3. Wenn hier nur die neuteſtamentiſchen Schriften genannt werden, nicht die Bibel überhaupt: ſo iſt dies theils ſchon bevorwortet in dem oben [1] über das Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthum geſagten, theils muß doch auch Jeder zugeben, daß wenn ein Lehrſaz weder mittelbar noch unmittelbar Bewährung fände im neuen Teſtament ſondern nur im alten, niemand rechten Muth haben könnte ihn für einen wahrhaft chriſtlichen zu halten; wogegen wenn ein Saz durch das neue Teſtament bewährt iſt, niemand eine Einwendung daher nehmen wird, daß ſich im alten gar nichts darüber findet. Mithin erſcheint das alte Teſtament doch für die Dogmatik nur als eine überflüſſige Autorität. Wenn nun freilich auch durch neuteſtamentiſche Stellen zunächſt nur die Chriſtlichkeit eines Sazes dargethan wird: ſo iſt doch ſchon die Form eine durchaus proteſtantiſche bei jedem Glaubensſaz auf die Schrift ſelbſt zurükkzugehn, und auf menſchliche Anſprüche nur ſofern ſie ſich durch die Schrift bewähren, für dieſe aber Jedem die freie Anwendung der Auslegungskunſt, wie ſie in der Sprachwiſſenſchaft gegründet iſt, zu geſtatten. Der Schriftgebrauch ſelbſt aber iſt natürlich ſehr verſchieden nach der verſchiedenen Beſchaffenheit der Säze. Wo die urſprüngliche Tendenz auf Reinigung der Kirche vorherrſcht, da muß die Uebereinſtimmung ſo genau ſein, daß die Schrift auch polemiſch gegen die Aufſtellungen der römiſchen Kirche gebraucht werden

---

[1] S. §. 12, 2. 3.

kann; wo es ſich mehr um den eigenthümlichen Charakter des Proteſtantismus handelt, da genügt es nachzuweiſen, daß dieſe beſtimmtere Geſtaltung der Lehre unter dem, was die Schrift ausſagt, mitbegriffen iſt, ohne daß man zu zeigen brauchte, dieſe Beſtimmung ſei die einzige ſchriftmäßige. Eben ſo was als eigenthümlich aufgeſtellt wird, darf nur mit Sicherheit behaupten können, daß nichts ſchriftwidriges darin nachzuweiſen ſei, das gemeinſame aber muß beſtimmt an die Schrift anknüpfen. — Keineswegeſ aber iſt dies ſo zu verſtehen, als ob der bibliſche Sprachgebrauch ſelbſt in das Lehrgebäude ſollte aufgenommen werden. Denn da das neue Teſtament nur theilweiſe eine didaktiſche Form hat, nirgend aber eigentlich ſyſtematiſch iſt: ſo würde ein Ausdrukk, der dort vollkommen angemeſſen iſt, doch in den meiſten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur ſehr unvollkommen entſprechen. Dazu ſind die didaktiſchen Theile der Schrift meiſt gelegentliche Reden und Schriften, und deshalb mit beſonderen Beziehungen durchdrungen, welche ebenfalls in der dogmatiſchen Darſtellung nur Verwirrung hervorrufen müſſen. Daher wird nun unſerer Aufgabe durch das Anführen einiger Schriftſtellen unter jedem Saz nur ſehr unvollkommen entſprochen, vielmehr iſt dies Verfahren auf mannigfaltige Weiſe auf der einen Seite der Dogmatik, auf der andern der Schriftauslegung nachtheilig geworden. Die Beziehung einzelner Schriftſtellen auf einzelne dogmatiſche Säze kann daher immer nur eine mittelbare ſein, ſo daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieſelbe fromme Erregung zum Grunde, welche auch dieſe darſtellen, und daß die Ausdrükke nur ſo differiren,
103 wie der verſchiedene Zuſammenhang, in dem ſie vorkommen, es mit ſich bringt. Da aber dieſes nur durch Erläuterung dieſes Zuſammenhanges geſchehen kann, ſo ſollte ſich in unſerer Diſciplin immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwikkeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zuſammenhang geriſſene Stellen anlegt, ſondern nur auf größere beſonders fruchtbare Abſchnitte Rükſicht nimmt, um ſo in dem Gedanken

gang der heiligen Schriftſteller dieſelben Combinationen nachzuweiſen, auf denen auch die dogmatiſchen Reſultate beruhen. Eine ſolche Anwendung kann indeß in dem Lehrgebäude ſelbſt immer nur angedeutet werden, und der Erfolg beruht ganz auf Uebereinſtimmung in hermeneutiſchen Grundſäzen und Methoden. Daher die Dogmatik von dieſer Seite ſich erſt mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

4. Auch von dieſer Seite iſt alſo Raum für eine große Mannigfaltigkeit, ſo daß proteſtantiſche Lehrgebäude ein ſehr verſchiedenes Gepräge haben können, ohne an ihrem kirchlichen Charakter zu verlieren. Wenn nämlich in einer Dogmatik die Berufung auf die Bekenntnißſchriften und auf die Analogie ſehr zurüktritt, die Beziehung auf die Schrift hingegen überall vorherrſcht, ſo iſt dies, was ich am meiſten eine ſchriftmäßige Dogmatik nennen möchte. In einer ſolchen wird auf die Anordnung am wenigſten ankommen, aber ſie wird eine vollkommen kirchliche ſein, wenn nur nicht etwa das anerkannt gemeinſam proteſtantiſche dem was in der Schrift nur lokal und temporär iſt, oder gar einer abweichenden Schriftauslegung aufgeopfert wird; oder wenn ſie nicht etwa die dialektiſche Ausbildung der Vorſtellungen verlaſſend auf den oft unbeſtimmten und vieldeutigen bibliſchen Sprachgebrauch zurükgeht. Umgekehrt würde ich diejenige am meiſten eine wiſſenſchaftliche Dogmatik nennen, in welcher von einigen anerkannten Hauptpunkten ausgehend alles durch die Conſequenz der Anordnung den Parallelismus 144 der Glieder und die Zuſammengehörigkeit der einzelnen Säze ins Licht geſtellt würde, wobei denn natürlich die Belegung aus der Schrift und die Anwendung der Symbole von ſelbſt zurüktritt. Nur dürfen natürlich jene Hauptpunkte nichts anders ſein, als die in proteſtantiſchem Geiſt aufgefaßten Grundthatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins. Denn wären dieſes Speculationen: ſo könnte das Lehrgebäude zwar ſehr wiſſenſchaftlich ſein, aber es wäre keine chriſtliche Glaubenslehre. Wenn endlich eine Dogmatik vornämlich nur an die Bekenntnißſchriften

anknüpſt und ſich begnügt aus dieſen alles nachzuweiſen und alles von ihnen abhängig zu machen ohne weder im Einzelnen auf die Schrift zurükkzuführen noch alles auf eine genauere Weiſe durch ſtrenge Ordnung zu binden: ſo iſt in einer ſolchen **ſymboliſchen Dogmatik** allerdings eine gewiſſe Annäherung an das römiſch katholiſche nicht zu verkennen da ſie allen Werth darauf legt, daß alles einzelne von der Kirche anerkannt ſei. Allein wenn ſie nur nicht auf der einen Seite als Grundſaz aufſtellt, daß auch die Schrifterklärung unter einer Autorität ſtehe, und auf der andern ihren Säzen nur nicht einen Werth beilegt unabhängig davon, daß ſie die innere Erfahrung eines Jeden ausdrükken: ſo wird doch der proteſtantiſche Charakter derſelben ungefährdet ſein. Wie aber einer jeden von dieſen Formen, je weiter ſie ſich von den andern entfernt, um deſto mehr eine ihr eigenthümliche Gefahr naht; ſo ſcheint freilich das gemeinſchaftliche Ziel aller ſein zu müſſen, daß jede ſich ſo wenig als möglich von den andern entferne.

Zuſaz. Wenn unſer Saz von der ſehr allgemeinen Sitte, in dogmatiſchen Lehrgebäuden ſich auch auf die Ausſprüche anderer Glaubenslehrer von den Kirchenvätern an bis auf die neuſten herab zu berufen, gänzlich ſchweigt: ſo erklärt er dieſe dadurch freilich für etwas unweſentliches. Demohnerachtet können auch dieſe
165 Anführungen einen Werth haben, der aber nicht überall derſelbe iſt. Inſofern, was in unſern Bekenntnißſchriften feſtgeſtellt iſt, in ein Lehrgebäude mit übergeht, können Anführungen ſpäterer Dogmatiker die Ueberzeugung von der Kirchlichkeit der Säze nicht vermehren, und haben nur einen Werth in compendiariſchen Schriften, um auf die vorzüglichſten weiteren Ausführungen zu verweiſen. Auch ältere patriſtiſche Citate können in dieſem Fall nur in dem Verhältniß gegen die römiſche Kirche apologetiſch oder polemiſch nüzlich ſein. Anders aber iſt es da, wo ſei es nun nur der Bezeichnung oder auch dem Inhalte nach von den ſymboliſchen Schrift abgewichen wird; denn der Saz hat ſchon um ſo mehr Anſpruch als in der Kirche geltend aufzutre-

n, je mehr er ſchon von verſchiedenen Seiten gehört worden
. Insbeſondere aber, wenn ein Lehrgebäude einer von den
ei angegebenen Formen entſchieden angehört, ergänzt es ſich
ſto beſſer, je mehr es ſich mit ſolchen in Verbindung ſezt, die
en ſo ſtark eine von den andern Formen ausgeprägt haben.

§. 28. Der dialektiſche Charakter der Sprache und
le ſyſtematiſche Anordnung geben der Dogmatik die ihr
eſentliche wiſſenſchaftliche Geſtaltung.

Anm. Vgl. §. 13, 3. Zuſaz. §. 16. §. 18.

1. Der Ausdrukk dialektiſch iſt auch hier ganz in dem
lterthümlichen Sinne genommen; der dialektiſche Charakter der
Sprache beſteht daher nur darin, daß ſie kunſtgerecht gebildet
l, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung
er betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Dies nun
ann weder von dem dichteriſchen noch redniſchen Ausdrukk ge-
ühmt werden, noch auch von dem darſtellend belehrenden, der
och aus jenen beiden entſtanden nicht rein von ihnen geſchieden
ſt. Die Ausdrükke, in welchen die Glaubenslehre ſich bewegt,
bilden alſo, ſofern ſie auf das fromme Gefühl zurükkgehn, ein 166
beſonderes Sprachgebiet innerhalb des didaktiſch religiöſen, nem-
lich die ſtrengſte Region deſſelben; wodurch ſich jenes Gefühl
vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, in das pſycholo-
giſche ethiſche und metaphyſiſche eingreift, unterſcheidet ſich die
eigentlich dogmatiſche Sprache beſtimmter von der didaktiſch re-
ligiöſen im allgemeinen durch ihre Verwandtſchaft mit der wiſ-
ſenſchaftlichen Terminologie jener Gebiete, welche in der homile-
tiſchen und poetiſchen Mittheilung des religiöſen Bewußtſeins
eben ſo gefliſſentlich vermieden wird, als in der dogmatiſchen be-
gierig geſucht. Daher iſt nun bei der großen Verſchiedenheit
der Anſichten und alſo auch der Ausdrükke in allen dieſen philo-
ſophiſchen Gebieten die zwekkmäßige Handhabung der Sprache
in der dogmatiſchen Darſtellung eine der ſchwierigſten Aufgaben.
Untauglich aber für die dogmatiſche Sprache gebraucht zu wer-

den ſind zunächſt nur ſolche Anſichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weiſe auseinander halten, einen Gegenſaz zwiſchen gut und böſe nicht zulaſſen, und alſo auch in dem Menſchen nicht beſtimmt geiſtiges und ſinnliches unterſcheiden. Denn dies ſind die urſprünglichen Vorausſezungen des frommen Selbſtbewußtſeins, weil ohne dieſe auch das zum Weltbewußtſein erweiterte Selbſtbewußtſein nicht könnte dem Gottesbewußtſein entgegengeſezt werden [1], und eben ſo wenig von einem Unterſchied zwiſchen freiem und gehemmtem höheren Selbſtbewußtſein, mithin auch nicht von Erlöſungsbedürftigkeit und Erlöſung die Rede ſein könnte [2]. Je häufiger nun innerhalb dieſer Grenzen die philoſophiſchen Syſteme wechſeln, deſto häufiger ſind auch die Umwälzungen in der dogmatiſchen Sprache;
167 unvermeidlich freilich erſt wenn ein Syſtem antiquirt iſt, d. h. wenn nach dem Typus deſſelben nicht mehr wirklich gedacht wird, ſie erfolgen aber gewöhnlich ſchon früher durch den gewaltigeren Eifer der von einem auftauchenden Syſtem mit ergriffenen Theologen, welche hoffen, das neue werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet ſein, allen Spaltungen und Mißverſtändniſſen auf dem Gebiet der Glaubenslehre ein Ende zu machen. Wenn nun dieſen gegenüber Andere gerade aus dieſem Eifer die Beſorgniß ſchöpfen, es möchte ſich ein beſtimmtes philoſophiſches Syſtem zum Herrn und Richter in theologiſchen Sachen aufwerfen: ſo iſt in der Regel dieſe Beſorgniß eben ſo ungegründet als jene Hofnung. Die Hofnung trügt, weil die erheblichen Mißverſtändniſſe immer ſchon da ſind, ehe der Ausdrukk über den ſtreitigen Punkt ſich zum ſtreng dogmatiſchen ſteigert, mithin die Veränderung, welche durch den Einfluß eines andern Syſtems erfolgt, an und für ſich den Urſprung der Irrungen nicht trifft, wenn nicht die Sprache dadurch einen höheren Grad von Klarheit und Beſtimmtheit gewinnt. Eben ſo

---

[1] §. 8, 2.

[2] S. 11 §. 2.

iſt es mit der Beſorgniß. Denn einmal dauert die Alleinherrſchaft eines Syſtems wenigſtens in unſern Tagen nicht lange genug; dann aber auch im allgemeinen kann doch ſo lange es wirklich das Intereſſe an der chriſtlichen Frömmigkeit iſt, welches die dogmatiſche Darſtellung hervorruft, dieſe ſich niemals gegen jenes Intereſſe wenden, ſondern nur wenn das ganze Verfahren nicht von dieſem Intereſſe ausgegangen, ſondern ein fremdartiges iſt, kann eine ſolche Gefahr entſtehen. Außerdem hört man über die Sprache, deren ſich die Glaubenslehrer bedienen, in Beziehung auf ihren Zuſammenhang mit der Philoſophie noch zwei entgegengeſezte Klagen, häufiger die eine, daß ſie zu abſtract ſei, und ſich zu weit von der unmittelbaren religiöſen entferne, um derentwillen doch allein die Dogmatik da ſei, ſeltener die andere, daß man der Sprache nicht anmerke, von welchem philoſophiſchen Syſtem der Dogmatiker ausgehe. Beide ſcheinen ungegründet. 168 Denn es ſind doch in unſerer Kirchengemeinſchaft nur die wiſſenſchaftlich Gebildeten, welche ſich durch die Dogmatik auf dem Gebiet der populären religiöſen Mittheilung orientiren ſollen, und dieſen kann der Schlüſſel dazu nicht fehlen. Was aber die andere Klage betrifft, ſo iſt zu dieſem Behuf die Kenntniß von dem philoſophiſchen Syſtem, dem ein Dogmatiker anhängt, weder nothwendig noch auch nur nüzlich, wenn nur die Sprache richtig und in ſich zuſammenhangend gebildet iſt. Die Schule ſezt in allen Wiſſenſchaften immer mehr oder weniger aus ihrer Sprache an die gebildetere Weltſprache ab; aber die ihrige will ſich doch immer von dieſer unterſcheiden. Jemehr nun ein Dogmatiker ſich an die ſtrengſte Schulſprache hält, um deſto eher wird er zu der erſten Klage Veranlaſſung geben; zur andern aber, wenn er ſich mehr der in die Weltſprache aufgenommenen Elemente bedient. In dieſer bleiben denn freilich lange genug Beſtandtheile aus verſchiedenen Zeiten und Syſtemen zuſammen; allein auch aus dieſen kann bei geſchikter Auswahl und durch gehörige Erläuterung ein für den dogmatiſchen Gebrauch ganz angemeſſenes Ganze gebildet werden, wobei die Gefahr eines

der Sache der chriſtlichen Frömmigkeit verderblichen Einfluſſes
ganz verſchwindet, und unter den Einwirkungen verſchiedener
gleichzeitiger Syſteme das Gleichgewicht erhalten wird.

2. Wenn aber die Dogmatik ihre eigentliche Beſtimmung
erfüllen ſoll, nämlich die Verwirrungen, welche auf dem Ge-
ſammtgebiet der Mittheilungen aus dem unmittelbaren chriſt-
lich frommen Leben immer wieder entſtehen wollen, theils auf-
zulöſen theils auch durch die Norm, welche ſie aufſtellt, ſovie
an ihr iſt zu verhüten: ſo iſt ihr, indem ſie den Inbegriff
der Lehre aufſtellt, außer der dialektiſch gebildeten Sprach
auch eine möglichſt ſtrenge ſyſtematiſche Anordnung unerläß-
lich. Denn das unbeſtimmtere und unvollkommner gebildet
169 jeder fragmentariſchen Meinung kann nur an dem völlig be
ſtimmten und organiſirten eines abgeſchloſſenen Inbegriffs rich
tig geſchäzt, und auch nur danach rectificirt werden; inden
auch die beſtimmteſte Vorſtellung und der reingebildetſte Sa
alles ſchwankende nur verlieren, wenn ſie zugleich in eine
abſoluten Zuſammenhang geſtellt ſind, weil nämlich der Sin
eines jeden Sazes nur in einem Zuſammenhang völlig gegebe
iſt. Nun aber iſt dieſes das Weſen der ſyſtematiſchen Anordnung
daß durch zuſammenfaſſende Beiordnung und erſchöpfende Unter
ordnung jeder Saz mit allen andern in ein völlig beſtimmte
Verhältniß geſezt ſei. Ein dogmatiſches Lehrgebäude iſt aber e
ner ſolchen fähig, inſofern der Gegenſtand ein abgeſchloſſene
Ganze bildet, das heißt inſofern auf der einen Seite alle chri
lich frommen Erregungen nach dem proteſtantiſchen Typus, w
ſie irgendwo vorkommen können, ſich in einem Complexus v
zuſammengehörigen Formeln darſtellen laſſen, und als auf d
andern Seite Thatſachen des Bewußtſeins, welche unter di
Formel ſubſumirt werden könnten, außerhalb derſelben Gemei
ſchaft nicht vorkommen. In dieſem Sinne nun iſt allerdings
evangeliſche nicht ſo vollkommen abgeſchloſſen, daß es nicht Le
ſäze geben ſollte, welche die römiſche Kirche eben ſo ausdrü
und eben ſo auf der andern Seite, daß nicht ihre Lehrſäze z

größten Theil auch ſollten in ſolchen antirömiſchen Gemeinſchaften gefunden werden, die doch auch mit ihr nicht Ein Ganzes bilden. Das leztere aber iſt nur darin gegründet, daß die äußere Einheit nicht allein von der Lehre abhängt, ſondern was dieſe anbelangt bilden jene kleinen Gemeinſchaften wirklich für uns Ein Ganzes mit der evangeliſchen Kirche; das erſte aber löſet ſich doch wieder auf, wenn man die Säze nicht für ſich allein, ſondern in ihrem Zuſammenhange betrachtet, und eine evangeliſche Glaubenslehre kann ſich alſo auch die Aufgabe ſtellen, die Auf- 170
löſung dieſes Scheins an geeigneten Stellen vorzunehmen. Die dogmatiſche Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in ſolchen Wiſſenſchaften, welche einen Grundſaz aufſtellen der aus ſich ſelbſt entwikkelt werden kann, auch nicht mit ſolchen welche ein beſtimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfaſſen, und alſo in dieſem Sinne hiſtoriſch ſind; ſondern ſtatt des Grundgeſezes hat ſie nur die innere Grundthatſache der chriſtlichen Frömmigkeit, welche ſie poſtulirt, und was ſie zu ordnen hat, ſind nur die verſchiedenen Arten wie dieſe Thatſache in den verſchiedenen Verhältniſſen zu den andern Thatſachen des Bewußtſeins modificirt erſcheint [1]. Die Aufgabe der Anordnung iſt alſo nur die, jene verſchiedenen Verhältniſſe ſo zuſammenzufaſſen und zu ſondern, daß die verſchiedenen Modificationen ſelbſt als ein vollſtändiges Ganze erſcheinen, mithin vermittelſt der Geſammtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer beſtimmten Vielheit zuſammengeſchaut werde. Beide aber die dialektiſche Sprache und die ſyſtematiſche Anordnung fodern einander, und fördern einander. Die dialektiſche Sprache iſt für jede andere religiöſe Mittheilung zu ſcharf, und außer dem vollſtändigen Lehrgebäude ſelbſt nur in ſolchen Anführungen zuläſſig, welche erweiterte Theile oder Ausflüſſe deſſelben ſind. Eine ſyſtematiſche Anordnung aber würde nie ſo klar heraustreten und noch weniger ſich Anerkenntniß verſchaffen können, wenn ſie ſich einer Sprache bediente, welche ein ſtrenges dem Rechnen ähn-

---

[1] §. 10, 3.

liches Verfahren um alle Verknüpfungen zu verſuchen un
prüfen nicht zulieſſe. Wie ſehr aber die ſyſtematiſche Anord
erleichtert wird, wenn das einzelne ſchon in einer gleich
durchgeführten dialektiſchen Sprache gegeben iſt, und eben ſ
der ſchärfſte Ausdrukk für das einzelne ſich um ſo eher ſ
178 wenn ein ſcharf ſondernder und ſtreng verbindender Schem
mus dafür ſchon gegeben iſt, das leuchtet von ſelbſt ein.

3. Nach allem bisher ſchon hierüber geſagten ſchei
überflüſſig noch ausdrüklich zu bemerken oder nachzuweiſen,
ein anderer als der aufgezeigte Zuſammenhang zwiſchen
chriſtlichen Glaubenslehre und der ſpeculativen Philoſophie
ſtattfindet, um ſo mehr als bei einer in dem oben dargel
Sinne ſich entwikkelnden Behandlung kaum ein Ort übrig b
durch welchen die Speculation ſich in die Glaubenslehre ein
gen könnte. Vielmehr ſcheint es, daß auf dieſe Art am le
ſten alle Spuren der ſcholaſtiſchen Behandlungsweiſe verſch
den werden, durch welche allerdings beides, die Philoſophie
ſie ſeit Verbreitung des Chriſtenthums und durch daſſelbe u
bildet war, und die eigentliche chriſtliche Glaubenslehre
ſelten in einem und demſelben Werke vermiſcht wurde.
eines dürfte hier noch zu erörtern ſein. Dieſelbigen Glieder
chriſtlichen Gemeinſchaft, durch welche allein die wiſſenſcha
Form der Glaubenslehre entſteht und beſteht, ſind auch di
denen das ſpeculative Bewußtſein erwacht iſt. Wie nun d
die höchſte objective Function des menſchlichen Geiſtes iſt,
fromme Selbſtbewußtſein aber die höchſte ſubjective: ſo m
ein Widerſpruch zwiſchen beiden das Weſen des Menſchen
fen, und ein ſolcher kann alſo immer nur ein Mißverſtä
ſein. Nun iſt es auf der einen Seite freilich nicht genug,
nur ein ſolcher Widerſpruch nicht ſei, ſondern für den Wiſſ
entſteht die Aufgabe ſich der Zuſammenſtimmung beider p
bewußt zu werden: allein dies hat die Glaubenslehre u
weniger zu leiſten, als von derſelben religiöſen Stellung
das Verfahren doch für jede andere Art zu philoſophiren

ein anderes ſein müßte. Wenn nun auf der andern Seite ein ſolcher Widerſpruch dennoch entſteht, und irgend einer mit Recht oder irrthümlich die Quelle des Mißverſtändnißes auf der religiöſen 172 Seite findet: ſo kann dies allerdings dahin führen die Frömmigkeit überhaupt oder wenigſtens die chriſtliche Frömmigkeit aufzugeben. Allein hiegegen zu verwahren anders als dadurch, daß ſie ſich hütet durch unbedachte Formeln ſolche Mißverſtändniſſe nicht zu veranlaſſen, das iſt wiederum von dieſer Seite aus nicht die Sache der Glaubenslehre, die es mit denen, welche die Grundthatſache nicht zugeben, auch gar nicht zu thun hat, ſondern es iſt das Geſchäft der Apologetik.

Zuſaz. Diejenigen Behandlungsweiſen der chriſtlichen Lehre, welche unter dem Namen praktiſche Dogmatik oder populäre Dogmatik ſeit längerer Zeit aufgekommen ſind, weiſen allerdings theils die dialektiſche Sprache theils die ſyſtematiſche Anordnung zurükk; allein ſie liegen auch außer dem Kreiſe, dem wir den Namen Dogmatik aneignen. Sie ſind theils Mitteldinge zwiſchen einem Lehrgebäude und einem Katechismus, theils ſchon Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik. Jene haben wol großentheils die Abſicht die Reſultate dogmatiſcher Entwikkelungen auch denen in einem gewiſſen Zuſammenhange mitzutheilen, die einem wiſſenſchaftlichen Gange nicht leicht folgen würden; allein wie die Abſicht ſelbſt ziemlich willkührlich iſt, ſo ſcheint auch durch das Unternehmen mehr Verwirrung angerichtet und Oberflächlichkeit befördert worden zu ſein, als daß ein wahrer Nuzen erzielt wäre. Die lezteren werden vollkommen erſezt werden, wenn in der praktiſchen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorſchriften auch über den Stoff der religiöſen Mittheilungen wie über die Form beigebracht würden.

§. 29. Wir werden den Umfang der chriſtlichen Lehre erſchöpfen wenn wir die Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins betrachten zuerſt ſo wie der in dem Begriff der

173 Erlöſung ausgedrükkte Gegenſaz ſie ſchon vorausſezt, dann aber auch ſo wie ſie durch denſelben beſtimmt ſind.

Anm. Vgl. §. 8. 9. u. 11.

1. Es iſt zunächſt klar, daß der Gegenſaz zwiſchen der Unfähigkeit das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden und der uns dazu durch den Erlöſer mitgetheilten Fähigkeit ſchon jenes Gefühl ſelbſt und ein Wiſſen um daſſelbe vorausſezt. Denn da es uns nirgend anders als in dem Menſchen gegeben iſt: ſo können wir auch nur darum wiſſen, ſofern es in uns ſelbſt iſt; und ohne darum zu wiſſen, könnten wir weder um eine Unfähigkeit dazu wiſſen noch auch um den Unterſchied zwiſchen dem Erlöſer und uns. Der Zuſtand alſo, welcher der mitgetheilten Fähigkeit vorangeht, kann weder die abſolute Gottesvergeſſenheit ſein, noch auch das bloße gehaltloſe Streben nach dem Gottesbewußtſein, ſondern dieſes muß irgendwie im Selbſtbewußtſein gegeben ſein. Nur könnte man ſagen daß ſolche Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, welche der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer vorangehen, nicht könnten in die chriſtliche Glaubenslehre gehören, ſondern nur entweder in irgend eine allgemeine Glaubenslehre oder in die irgend einer ſolchen frommen Gemeinſchaft, aus welcher in das Chriſtenthum kann übergegangen werden. Hierauf iſt zu erwiedern, daß dieſe frommen Gemüthszuſtände doch wenn das Gemüth chriſtlich ergriffen wird nicht verſchwinden, ſondern grade nach Maaßgabe der mitgetheilten Fähigkeit erleichtert werden und begünſtigt. Sie gehören alſo allerdings auch zum chriſtlich frommen Bewußtſein, und ſie hätten auch können bezeichnet werden als ſolche, welche durch jenen Gegenſaz nicht beſtimmt werden ſondern auf allen Stufen deſſelben unverändert bleiben, während die durch den Gegenſaz ſelbſt beſtimmten Thatſachen auch ihrem Inhalte nach andere ſein müſſen, wenn die Unfähigkeit vorherrſcht, und wenn die mitgetheilte Fähigkeit das 174 Uebergewicht hat. Allein eben jene Tatſachen werden im Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit, ſo wie ſie ſich immer gleich bleiben,

nicht einen frommen Moment allein erfüllen ſondern nur Beſtandtheile eines ſolchen ſein; und grade deswegen iſt, weil wir ſie doch ihrer Verſchiedenartigkeit wegen für ſich zu betrachten haben, der Ausdrukk des Sazes vorgezogen werden.

2. Wenn alſo auch dieſes erſte Glied unſeres Sazes der chriſtlichen Frömmigkeit angehört, weil es in der Verbindung mit dem zweiten nothwendig vorkommt: ſo werden wir auch behaupten dürfen, daß in beiden zuſammengenommen das ganze Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit beſchloſſen iſt. Denn wenn wir auch annehmen, daß die Unfähigkeit allmählig ganz verſchwindet: ſo werden doch dadurch keine neue Modificationen des frommen Selbſtbewußtſeins entſtehen, ſondern nur die Wirklichkeit den Formeln, welche den Zuſtand in ſeiner Reinheit ausdrükken, näher kommen; und es kommt alſo nur darauf an, daß wir das Gebiet von beiden genau und vollſtändig ausmeſſen um der Vollſtändigkeit des Ganzen ſicher zu ſein. Beide werden ſich aber allerdings ſo gegen einander verhalten, daß der erſte Theil ſolche Lehrſäze enthält, wie hievon die Möglichkeit ſchon im allgemeinen zugegeben iſt, in welchen das eigenthümlich chriſtliche minder ſtark hervortritt, deren Ausdrukk alſo auch am leichteſte mit dem anderer Glaubensweiſen zuſammentreffen kann. Sie ſind aber dennoch keinesweges Beſtandtheile einer allgemeinen oder ſogenannten natürlichen Theologie, ſondern nicht nur auf jeden Fall Ausſagen über das fromme Selbſtbewußtſein alſo wahrhaft dogmatiſche Säze, ſondern auch beſtimmt chriſtlich durch die in der Anordnung liegende und alſo bei jedem Saz wiederholbare Beziehung auf das eigenthümlich chriſtliche. Wollte man hievon abſehn: ſo würde man freilich, zumal alles was in das Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre gehört ausgeſchloſſen bleibt, ſagen können, es wären dogmatiſche Säze, die nur das monotheiſtiſche 173 im allgemeinen ausſprächen, ohne daß hervortrete, ob ſie der teleologiſchen oder der äſthetiſchen Anſicht angehören. Daher iſt es nothwendig, daß wenn allgemeine Andeutungen auf die chriſtliche Sittenlehre in der Glaubenslehre nicht gegeben werden,

man doch dieſes immer im Auge habe, daß zu einer wie auch immer geſtalteten chriſtlichen Glaubenslehre auch eine übereinſtimmend mit ihr ſich entwikkelnde Sittenlehre weſentlich gehöre.

3. Wird nun beides gleich geſezt, Thatſachen, welche in Beziehung auf den Gegenſaz ſchon vorausgeſezt werden, und welche in der geſammten Entwikklung des Gegenſazes unverändert bleiben; wird ferner behauptet, daß dieſe mit den durch den Gegenſaz beſtimmten zuſammen genommen die ganze chriſtliche Lehre umfaſſen: ſo folgt daraus, daß ſtreng genommen nichts, was ausſchließend einer Zeit angehört, welche der chriſtlichen Entwikklung jenes Gegenſazes vorangeht, und eben ſo wenig was einer Zeit angehört, welche erſt beginnen ſoll, wenn die Unfähigkeit gänzlich beſiegt und verſchwunden iſt, mit in den Umfang der chriſtlichen Lehre im eigentlichen Sinn aufgenommen werden kann: ſondern nur ſofern es mit den frommen Gemüthszuſtänden innerhalb dieſes Gegenſazes in einer nachweislichen und beſtimmten Verbindung ſteht. Daſſelbe gilt nun auch, da alle chriſtliche Frömmigkeit auf der Erſcheinung des Erlöſers beruht, von dieſem, daß nämlich nichts ihn betreffendes als eigentliche Lehre aufgeſtellt werden kann, was nicht mit ſeiner erlöſenden Urſächlichkeit in Verbindung ſteht und ſich auf den urſprünglichen Eindrukk, den ſein Daſein machte, zurükkführen läßt. Was hierüber hinausgeht, das muß alſo entweder eigentlich einem andern Orte angehören, oder es kann nur um irgend einer beſondern nachzuweiſenden entfernteren Beziehung willen ſeinen Ort behaupten.

176 **§. 30. Alle Säze, welche die chriſtliche Glaubenslehre aufzuſtellen hat, können gefaßt werden entweder als Beſchreibungen menſchlicher Lebenszuſtände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenſchaften und Handlungsweiſen, oder als Ausſagen von Beſchaffenheiten der Welt; und alle dieſe drei Formen haben immer neben einander beſtanden.**

1. Da das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in dem Gebiete der Erlöſung immer nur zur Erſcheinung kommt, d. h.

ein wirkliches zeiterfüllendes Selbſtbewußtſein wird, ſofern es durch eine andere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins aufgeregt ſich mit demſelben einigt [1]: ſo iſt auch jede Formel für daſſelbe eine Formel für einen beſtimmten Gemüthszuſtand: mithin müſſen auch alle Säze der Glaubenslehre als ſolche Formeln können aufgeſtellt werden. Aber eine jede ſolche ſinnliche Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins weiſet zugleich zurükk auf ein beſtimmendes außerhalb des Selbſtbewußtſeins. Da nun dieſes beſtimmende wegen des in jedem menſchlichen Bewußtſein ſchon immer poſtulirten allgemeinen Zuſammenhanges auch immer als ein Theil deſſelben auftritt: ſo kann auch eine jede ſo entſtandene Modification des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erkannt werden, wenn dasjenige am Geſammtſein beſchrieben wird, worauf der betreffende Zuſtand beruht. So gefaßt werden mithin die dogmatiſchen Säze Ausſagen über Beſchaffenheiten der Welt, nämlich nur für das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl und in Beziehung auf daſſelbe. Endlich aber da nicht nur das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich ein Mitgeſeztſein Gottes im Selbſtbewußtſein iſt, ſondern auch das Geſammtſein, von welchem nach Maaßgabe der Stellung des Subjects alle Be- 177
ſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins ausgehn, unter jenem Abhängigkeitsgefühl befaßt iſt: ſo können alle Modificationen des höheren Selbſtbewußtſeins auch dargeſtellt werden, indem Gott bezeichnet wird als der dies Zuſammenſein in ſeinen verſchiedenen Vertheilungen begründende.

2. Vergleichen wir dieſe drei möglichen Formen mit einander: ſo iſt klar, daß Beſchreibungen menſchlicher Gemüthszuſtände dieſes Inhaltes nur aus dem Gebiet der innern Erfahrung hergenommen werden können, und daß ſich alſo unter dieſer Form nichts fremdes in die chriſtliche Glaubenslehre einſchleichen kann, wogegen allerdings Ausſagen von Beſchaffenheiten der Welt naturwiſſenſchaftlich ſein können, und Begriffe

---

[1] Vgl. §. 3.

von göttlichen Handlungsweiſen rein metaphyſiſch; und dann ſind beide auf dem Boden der Wiſſenſchaft erzeugt, alſo dem objectiven Bewußtſein und den Grundbedingungen deſſelben angehörig, von jener innern Erfahrung aber und den Thatſachen des höheren Selbſtbewußtſeins unabhängig. Dieſe beiden Formen, und unter die erſtgenannte gehören natürlich auch alle Säze von allgemein anthropologiſchem Inhalt, gewähren alſo an und für ſich keine Sicherheit, daß alle ſo gefaßten Säze wahrhaftig dogmatiſche ſind. Daher müſſen wir die Beſchreibung menſchlicher Zuſtände für die dogmatiſche Grundform erklären, Säze aber von der zweiten und dritten Form nur für zuläßig, ſofern ſie ſich aus Säzen der erſten Form entwikkeln laſſen; denn nur unter dieſer Bedingung können ſie mit Sicherheit für Ausdrükke frommer Gemüthserregungen gelten.

3. Wenn nun alle der chriſtlichen Glaubenslehre angehörigen Säze in der Grundform unſtreitig ausgedrükkt werden können, und Säze, welche Eigenſchaften Gottes und Beſchaffenheiten der Welt ausſagen, doch erſt auf Säze von jener Form zurükgeführt werden müſſen, wenn man vor dem Einſchleichen 170 fremdartiger rein wiſſenſchaftlicher Säze ſicher ſein will: ſo ſcheint es, daß die chriſtliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyſe der chriſtlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß ſie die beiden andern aber als überflüſſig gänzlich bei Seite ſtellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die chriſtliche Glaubenslehre ſo behandeln: ſo ſtände ein ſolches Werk iſolirt ohne alle geſchichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentlich kirchliche Charakter, ſondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der chriſtlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zwekk aller Dogmatik nicht erfüllen. Denn da die dogmatiſche Sprache ſich nur allmählig aus der in den öffentlichen religiöſen Mittheilungen herrſchenden gebildet hat: ſo mußte das rhetoriſche und hymniſche in dieſen die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenſchaften vorzüglich begünſtigen, ja ſie wurden nothwendig, um jene

Ausdrükke auf ihr rechtes Maaß zu bringen. Eben ſo nun entſtanden theils aus dieſen theils aus dem Bedürfniß das Verhältniß zwiſchen dem Reiche Gottes und der Welt feſtzuſtellen Ausſagen über die Beſchaffenheit der Welt; und beiderlei Säze wurden durch die überhandnehmende Bearbeitung der Metaphyſik in Verbindung mit der Dogmatik noch mit ähnlichen fremdartigen vermehrt, wohingegen natürlich die Grundform zurükkblieb, und faſt nur in minder wiſſenſchaftlichen Darſtellungen ihren Ort fand. Daher eine Bearbeitung, welche ſich jezt ganz auf die eigentliche Grundform beſchränken wollte, ſich an das bisherige gar nicht anſchließen, aber eben deshalb auch wenig brauchbar ſein würde, weder um die Glaubenslehre von den fremden Beſtandtheilen zu reinigen, noch um die redneriſche und dichteriſche Mittheilung klar und wahr zu erhalten.

§. 31. Die oben angegebene Eintheilung wird alſo nach allen dieſen drei Formen der Reflexion über die frommen Gemüthserregungen vollſtändig durchzuführen ſein, und zwar 179 ſo, daß überall die unmittelbare Beſchreibung der Gemüthszuſtände ſelbſt zum Grunde gelegt wird.

1. So wie ſich die Elemente der Dogmatik fragmentariſch gebildet haben, und hernach die Disciplin ſelbſt mehr aus dieſen äußerlich zuſammengefügt als organiſch erzeugt worden iſt, erlärt es ſich leicht, daß größtentheils Säze von allen drei Formen ohne Unterſcheidung zuſammengeſtellt worden ſind, keine von ihnen ber vollſtändig und überſichtlich durchgeführt iſt. Allein ein ſolcher Zuſtand der Wiſſenſchaft genügt der Forderung, welche an ſie mit Recht gemacht werden kann, keinesweges, und an deſſen Stelle muß, wenn man doch bei der Grundform allein nicht ſte-en bleiben kann, nothwendig die in unſerm Saz angegebene Vollſtändigkeit treten; durch welche allein das gegenwärtige Be-ürfniß befriedigt werden kann. Wie nun die oben [1] aufgeſtellte

---

[1] S. §. 11.

allgemeine Beſchreibung der chriſtlichen Frömmigkeit dieſer ganzen Darſtellung ſo zum Grunde liegt, daß auch die Eintheilung ſich auf ſie bezieht: ſo wird eine ähnliche allgemeine Beſchreibung jedem einzelnen Theil voranzuſtellen ſein, auf welche ſich gleichfalls die weitere Gliederung deſſelben bezieht, und mit dieſer werden die kirchlichen Lehren, die demſelben Gebiet angehören, in Verbindung gebracht, zuerſt die, welche der unmittelbaren Expoſition des Gemüthszuſtandes am nächſten kommen, und dann die, welche daſſelbe unter der Geſtalt von göttlichen Eigenſchaften und von Beſchaffenheiten der Welt ausſagen.

2. Hieraus folgt freilich, daß die Lehre von Gott, ſofern ſie ſich in der Geſammtheit der göttlichen Eigenſchaften darſtellt, nicht eher als mit dem Ganzen zugleich vollendet wird, da man ſie gewöhnlich ununterbrochen und vor allen andern Lehrſtükken vorträgt. Allein dieſe Verſchiedenheit kann ſchwerlich als ein Nachtheil angeſehen werden. Denn deſſen nicht zu gedenken, daß doch göttliche Eigenſchaften und Handlungsweiſen, welche ſich auf die Entwikklung menſchlicher Zuſtände ausſchließlich beziehen, wie man dies von allen ſogenannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes ſagen kann, nicht verſtanden werden können ohne vorgängige Kenntniß dieſer Zuſtände, iſt doch im allgemeinen unläugbar, daß die übliche Anordnung beſonders geeignet iſt, das Verhältniß dieſer Lehren ſowol zu dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt, als auch zu den Grundthatſachen der chriſtlichen Frömmigkeit zu verbergen, und den Schein zu unterhalten, als ob ſie eine davon ganz unabhängige ſpeculative Theorie wären. Wogegen unſere Methode nicht nur dieſen Zuſammenhang in das vollſte Licht ſezt, ſondern auch dasjenige näher zuſammenſtellt, was nur mit und durcheinander verſtanden werden kann.

Zuſaz. Weitere Vergleichungen des hier aufgeſtellten Schematismus mit den gewöhnlicheren unſerer älteren und neueren Lehrbücher und Syſteme würden die Grenzen dieſer Einleitung überſchreiten, da ſie gar keinen Beruf hat zu polemiſiren, und die Vertheidigung der Methode auch nicht anders geführt werden kann als durch die Ausführung ſelbſt.

Der
Glaubenslehre erſter Theil.

Erſter Theil.

Entwikklung des frommen Selbſtbewußtſeins, wie es in jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung immer ſchon vorausgeſezt wird, aber auch immer mit enthalten iſt.

Einleitung.

§. 32. In jedem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein, wird immer ſchon vorausgeſezt, und iſt alſo auch darin mit enthalten, daß im unmittelbaren Selbſtbewußtſein ſich ſchlechthin abhängig finden, als die einzige Weiſe wie im allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbſtbewußtſein Eines ſein kann.

1. Daß hier das geſammte chriſtlich fromme Selbſtbewußtſein als bekannt vorausgenommen wird, iſt völlig unverfänglich; denn indem hier von dem beſondern Inhalt jeder beſtimmten chriſtlichen Gemüthserregung gänzlich abgeſehen, und das ausgeſagte als keinesweges durch dieſe Verſchiedenheiten irgend beſtimmt geſezt wird: ſo kann auch von unſerm Saz für oder gegen keine dogmatiſche Darſtellung eines ſolchen beſondern Inhaltes irgend etwas gefolgert werden. Und nur wenn jemand behaupten wollte, es könne chriſtlich fromme Momente geben, in welchen das Sein Gottes auf ſolche Weiſe gar nicht mitgeſezt ſei, d. h. welche gar kein Gottesbewußtſein im Selbſtbewußtſein

enthielten, den würde unſer Saz aus dem Gebiet des hier weiter zu beſchreibenden chriſtlichen Glaubens ausſchließen. Deshalb beruft ſich gegen einen ſolchen der Saz auf das chriſtlich fromme Selbſtbewußtſein, wie es überall in der evangeliſchen Kirche nur vorkommt und anerkannt wird; nämlich daß in jeder frommen Gemüthserregung, wie ſehr auch der beſondere Gehalt darin vorherrſche, doch das Gottesbewußtſein darin mitgeſezt ſei, und durch irgend etwas anderes nicht könne aufgehoben werden, ſo daß es keine Beziehung auf Chriſtum geben könne, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre. Zugleich aber wird auch ausgeſagt, daß dieſes Gottesbewußtſein, ſo wie es hier beſchrieben iſt, nicht für ſich allein einen wirklichen frommen Moment conſtituire, ſondern immer nur in Verbindung mit anderen näheren Beſtimmungen; ſo daß dieſes in allen Erſcheinungen der chriſtlichen Frömmigkeit identiſche ſich zu den einzelnen Momenten nur verhält, wie im Leben überhaupt das Ichſezen eines Jeden zu den einzelnen Momenten ſeines Daſeins. Daher mit unſerm Saz die Behauptung keinesweges im Widerſpruch ſteht, daß in jeder chriſtlichen frommen Erregung auch eine Beziehung auf Chriſtum ſein müſſe. Vielmehr wenn ſich[1] das fromme Gefühl zum wirklichen Moment nur ausprägt als Luſt oder Unluſt; in der chriſtlichen Glaubensweiſe aber die in der religiöſen Unluſt geſezte Unfähigkeit dem Mangel an Gemeinſchaft mit dem Erlöſer zugeſchrieben, hingegen die in der religiöſen Luſt geſezte Leichtigkeit das fromme Gefühl zu verwirklichen als eine aus dieſer Gemeinſchaft uns gewordene Mittheilung angeſehen wird: ſo iſt offen-
105 bar, daß es in der chriſtlichen Gemeinſchaft keinen frommen Moment giebt, in welchem nicht auch Beziehung auf Chriſtum mitgeſezt iſt.

2. Es giebt von dieſem ſich ſchlechthin abhängig finden auch eine unfromme Erklärung, nämlich als ſage es eigentlich nur die Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und

---

[1] Vgl. §. 5.

Geſammtheit alles endlichen aus, und das was darin mitgeſezt und worauf bezogen wird, ſei mithin nicht Gott ſondern die Welt. Allein wir können nicht anders als dieſe Erklärung für ein Mißverſtändniß anſehn. Nämlich wir kennen auch ein Mitgeſeztſein der Welt in unſerem Selbſtbewußtſein, aber es iſt ein anderes als das Mitgeſeztſein Gottes in demſelben. Denn die Welt, wenn man ſie auch als Einheit ſezt, iſt ſie doch die in ſich ſelbſt getheilte und zerſpaltene Einheit, welche zugleich die Geſammtheit aller Gegenſäze und Differenzen und alles durch dieſe beſtimmten Mannigfaltigen iſt, wovon jeder Menſch auch eines iſt und an allen jenen Gegenſäzen Theil hat. Das Einsſein mit der Welt im Selbſtbewußtſein iſt alſo nichts anders, als daß wir uns unſerer ſelbſt als eines in dieſem Ganzen mitlebenden Theiles bewußt ſind; und dieß kann unmöglich ein Bewußtſein ſchlechthiniger Abhängigkeit ſein. Vielmehr da alle mitlebenden Theile in Wechſelwirkung unter einander ſtehn: ſo iſt dieſes mit dem Ganzen eines ſein in jedem ſolchen Theile weſentlich ein zwiefaches, ein Gefühl der Abhängigkeit freilich, ſofern die anderen Theile ſelbſtthätig auf ihn einwirken, aber eben ſo auch ein Gefühl der Freiheit, ſofern er ſelbſt ebenfalls ſelbſtthätig auf die andern Theile einwirkt, und das eine iſt von dem andern nicht zu trennen. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl alſo iſt nicht als ein Mitgeſeztſein der Welt zu erklären, ſondern nur als ein Mitgeſeztſein Gottes als der abſoluten ungetheilten Einheit. Denn weder giebt es in Beziehung auf Gott unmittelbar ein Freiheitsgefühl, noch auch kann das Abhängigkeitsgefühl in Beziehung auf ihn ein ſolches ſein, dem ein Freiheitsgefühl als Gegenſtükk zukommen kann; ſondern auch auf der höchſten Stufe der chriſtlichen Frömmigkeit und beim klarſten Bewußtſein der ungehemmteſten Selbſtthätigkeit bleibt doch die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf ihn unverringert. Und dies ſoll der Ausdrukk bezeichnen, das ſich ſchlechthin abhängig finden ſei die einzige Weiſe, wie Gott und Ich im Selbſtbewußtſein zuſammen ſein kann. Will man dieſen Unterſchied alſo aufheben und das auf Gott zurükkweiſende Selbſtbewußtſein mißkennen, als ſei es kein anderes als das auf die Welt zurükkweiſende: ſo muß man auch in dieſem lezteren die Realität des Freiheitsgefühls beſtreiten, mithin das leztere ganz aufheben, da es keinen ſelbſtbewußten Moment giebt, in welchem wir uns nicht auch als eins mit der Welt ſezten. Und allerdings rührt auch dieſe unfromme Erklärung, welche uns die hier behauptete Eigenthümlichkeit des frommen Selbſtbewußtſeins als Täuſchung verwirft, theils von ſolchen her, welche auch alles Freiheitsgefühl für Täuſchung erklären, theils freilich auch von ſolchen, welche indem ſie behaupten, es gebe nichts, wovon wir uns ſchlechthin abhängig fühlen könnten, alles Auseinanderhalten der Ideen Gott und Welt verwerfen.

3. Daß wir uns nun hier, da wir aus dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit gar nicht mehr hinausgehn, auch nicht um das noch nicht gehörig entwikkelte und ausgeſchiedene fromme Gefühl bekümmern, welche die polytheiſtiſchen Glaubensweiſen conſtituirt, das verſteht ſich von ſelbſt: denn in chriſtlicher Frömmigkeit kann nur monotheiſtiſches mitgeſezt ſein. Wendet man hingegen auf der andern Seite ein, das aufgeſtellte gehöre deswegen nicht hieher, weil es nicht ſowol eigenthümlich chriſtlich ſei als vielmehr gemeinſam monotheiſtiſch: ſo iſt zu antworten, daß es eine bloß monotheiſtiſche Frömmigkeit, in welcher das Gottesbewußtſein an und für ſich ſchon der Inhalt der frommen
187 Lebensmomente wäre, gar nicht giebt; ſondern ſo wie in der chriſtlichen Frömmigkeit mit dem Gottesbewußtſein immer eine Beziehung auf Chriſtum vorkommt [1] ſo in der jüdiſchen immer eine auf den Geſezgeber und in der muhamedaniſchen auf die Offenbarung durch den Propheten. In unſern heiligen Schriften führt deshalb Gott beſtändig den Beinamen des Vaters unſers Herrn Jeſu Chriſti: und der Ausſpruch Chriſti

---

[1] Quare in omni cogitatione de Deo et omni invocatione mentes intueantur Christum etc. Melanchth. Loc. de Deo.

Joh. 14, 7. 9. ſchließt doch zugleich auch dieſes in ſich, daß jede Beziehung auf Chriſtum auch Gottesbewußtſein enthält.

§. 33. Die Anerkennung, daß dieſes ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unſer Selbſtbewußtſein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt (Vgl. §. 8, 2.), nicht etwas zufälliges iſt noch auch etwas perſönlich verſchiedenes, ſondern ein allgemeines Lebenselement, erſezt für die Glaubenslehre vollſtändig alle ſogenannten Beweiſe für das Daſein Gottes.

Melanchth. loc. de Deo. Esse Deum et praecipere obedientiam juxta discrimen honestorum et turpium impressum humanis mentibus. — Zwingl. d. ver. et fals. rel. p. 9. Fucus ergo est et falsa religio, quicquid a Theologis ex philosophia, quid sit Deus, allatum est. — Clem. Strom. VII. p. 863. πάντες μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τι ἔχουσιν ἀγαθόν, καὶ ὅσον τοῦ ἔργου τὸν θεὸν ὁμολογοῦσι τοῦτον εἶναι καὶ δοξάζουσιν ὡς ὄντα ἄθεον χρὴ ἀπὸ ταύτης ἀναγόμενον τῆς πίστεως, καὶ αὐξηθέντα ἐν αὐτῇ χάριτι θεοῦ τὴν περὶ αὐτοῦ κομίσασθαι ὡς οἷόν τέ ἐστι γνῶσιν.

1. Man kann nicht das poſtulirte Selbſtbewußtſein in dem beſchriebenen Inhalt zugeben, und doch behaupten wollen, daß es etwas unweſentliches ſei d. h. daß es in einem menſchlichen Daſein vorkommen könne und auch nicht, je nachdem der Menſch den Verlauf ſeines Lebens mit dieſem oder mit jenem zuſammenfaßt. Denn das Erſcheinen deſſelben hängt gar nicht davon ab, daß einem ſoweit entwikkelten Subject irgend etwas beſtimmtes äußerlich gegeben, ſondern nur daß das ſinnliche Selbſtbewußtſein irgendwie von außen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgeſezt wird, iſt nur das Allen ſchlechthin gemeinſame, die Intelligenz in ihrer ſubjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein mit gegeben iſt. — Daß aber das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich auch in Allen daſſelbe iſt, und nicht in dem Einen ſo in dem Andern anders,

folgt ſchon daraus, daß es nicht auf irgend einer beſtimmten Modification des menſchlichen Daſeins beruht, ſondern auf dem ſchlechthin gemeinſamen Weſen des Menſchen, welches die Möglichkeit aller jener Differenzen in ſich ſchließt, durch welche der beſondere Gehalt der einzelnen Perſönlichkeit beſtimmt wird. — Wenn nun hierbei allerdings ein Unterſchied der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Entwikklung zugegeben wird: ſo beruht dies darauf, daß die Erſcheinung dieſes Gefühls auch davon abhängt, daß ein Gegenſatz ins Bewußtſein aufgenommen iſt, der Mangel der Entwikklung iſt aber eben das Ungeſondertſein der Functionen. Denn wenn gegenſtändliches Bewußtſein und Selbſtbewußtſein noch nicht beſtimmt auseinander treten um auch beſtimmt auf einander bezogen werden zu können, ſo iſt das Bewußtſein überhaupt noch nicht als menſchliches eigentlich entwikkelt; und wenn ſinnliches Selbſtbewußtſein und höheres Selbſtbewußtſein noch nicht eben ſo von einander geſchieden und auf einander beziehbar ſind, iſt dieſe Entwikklung noch nicht vollendet.

2. Demzufolge kann nun alle Gottloſigkeit des Selbſtbe-
189 wußtſeins innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft nur in mangelhafter oder gehemmter Entwikklung begründet ſein: ſoll ſie aber auch bei vollkommner Entwikklung vorkommen, ſo können wir dies nur für Wahn und Schein erklären. Man kann aber vorzüglich dreierlei Gottloſigkeit annehmen. Die erſte iſt der kindiſche gänzliche Mangel an Gottesbewußtſein, der ſich in der Regel in Verlauf der natürlichen Entwikklung des Individuums verliert, und nur ausnahmsweiſe in die rohe Gottloſigkeit übergeht bei ſolchen, welche ihrer eigenen weiteren Entwikklung feindſelig entgegenſtreben. Beides kann ſich außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft im Großen finden bei Völkern, welche auf der niedrigſten Entwikklungsſtufe unſchuldiger oder freiwilliger ſtehen bleiben. Doch iſt ſie ſo ſchwerlich geſchichtlich nachzuweiſen. — Die zweite Gottloſigkeit iſt die ſinnliche, nämlich wenn zwar ein ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl erſcheint, aber das darin

mitgeſezte doch ein ſolches iſt, wovon es keine ſchlechthinige Abhängigkeit geben kann: denn was leidenſchaftsfähig vorgeſtellt wird, davon kann es keine ſchlechthinige Abhängigkeit geben, weil eine ſelbſtthätige Einwirkung darauf möglich iſt. In dieſem Widerſpruch kann man dann zweifelhaft ſein, ob hier die Richtung auf das Gottesbewußtſein in der That gewirkt hat, und nur durch verkehrte Reflexion die Erſcheinung getrübt wird, oder ob die Reflexion der urſprünglichen inneren Thatſache angemeſſen iſt, und dieſe alſo eigentlich nicht dem Gebiet der Frömmigkeit angehört. Allein die Vergleichung mit der Art wie ſich immer in der Kindheit zuerſt das Gottesbewußtſein manifeſtirt, zeigt deutlich daß hier allerdings die Richtung auf das Gottesbewußtſein wirkſam iſt, und nur wegen unvollkommner Entwikklung des Selbſtbewußtſeins der Prozeß nicht rein zu Ende geführt werden kann. Verwandt aber iſt dieſer Zuſtand offenbar mit dem der Vielgötterei [1]. Denn derſelbe Keim der Mannigfaltigkeit iſt auch hier, nur daß er durch die entgegenſtrebenden Einwirkungen zurükkgehalten wird, und auch dieſe anthropopathiſche Auffaſſung iſt bald gereinigter und geiſtiger bald auch bis an den Fetiſchismus ſtreifend. — Die dritte Gottloſigkeit endlich iſt die eigentlich ſo genannte Gottesläugnung, Atheismus, welche mitten unter Chriſten und bei vollkommner Entwikklung ja auf den höchſten Stufen der Bildung als ſpeculative Theorie ausgeſprochen wird. Dieſe nun iſt zwiefach. Eines Theils eine frevelhafte Scheu vor der Strenge des Gottesbewußtſeins, und dann, wiewol nie ohne daß lichte Augenblikke dazwiſchen träten, offenbar ein Erzeugniß der Zügelloſigkeit, alſo eine Krankheit der Seele, gewöhnlich von einer Verachtung alles intellectuellen begleitet; und von dieſer kann man ganz eigentlich ſagen, daß ſie nicht iſt, weil es dabei ganz an der innern Wahrheit fehlt. Anderntheils iſt ſie eigentlich nur eine raiſonnirende Oppoſition gegen die gangbaren mehr oder weniger unangemeſſenen Darſtellungen des frommen Bewußtſeins. Auch der Atheismus des achtzehnten Jahrhunderts war größtentheils nur ein durch die kirchliche Tyrannei hervorgerufener Kampf gegen die in der Glaubenslehre verſteinerten anthropopathiſchen Vorſtellungen. Und wenn ſo über den Mängeln der Darſtellung auch die innern Thatſachen des Selbſtbewußtſeins ſelbſt gänzlich verkannt werden: ſo iſt dies tiefe Mißverſtändniß doch nur eine Kränklichkeit des Verſtandes, die ſich zwar von Zeit zu Zeit ſporadiſch erneuern kann, aber doch nie etwas geſchichtlich beharrliches hervorbringt. Daher kann auch dieſe Thatſache unſerer Behauptung, daß das dargelegte ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtſein ein weſentliches menſchliches Lebensmoment ſei, keinen Eintrag thun.

---

[1] §. 8, 2.

3. Geſezt aber auch, man könnte die Allgemeinheit deſſelben beſtreiten: ſo würde doch daraus der Glaubenslehre keine
191 Verpflichtung entſtehen, das Daſein Gottes zu beweiſen, ſondern ſie würde daran etwas vollkommen überflüſſiges thun. Denn inſofern auch in der chriſtlichen Kirche das Gottesbewußtſein erſt entwikkelt werden ſoll bei der Jugend, könnten doch Beweiſe, wenn auch die Jugend im Stande wäre ſie zu faſſen, nur ein objectives Bewußtſein hervorbringen, welches hier gar nicht bezwekkt wird, und aus welchem auch die Frömmigkeit keinesweges von ſelbſt hervorgeht. Die Frage, ob es dergleichen Beweiſe gebe, und ob nicht, wenn Gott uns nicht unmittelbar gewiß iſt, dann eigentlich das unmittelbar gewiſſe, woraus Gott bewieſen werden könnte, Gott ſein müßte, gehört gar nicht hieher; ſondern nur, daß dieſe Beweiſe nie ein Beſtandtheil der Glaubenslehre ſein können, als welche nur für diejenigen iſt, welche die beſchriebene innere Gewißheit von Gott haben, deren ſie ſich in jedem Augenblikk unmittelbar bewußt werden können. Dieſes nun wäre nach unſerer Erklärung von der chriſtlichen Glaubenslehre gar nicht nöthig beſonders aufzuführen, wenn es nicht doch nöthig ſchiene gegen die allgemeine Praxis zu proteſtiren, welche an dieſer Stelle die Dogmatik mit

ſolchen Beweiſen ausſtattet, oder wenigſtens ſich auf dieſelben als auf etwas von andern Wiſſenſchaften her bekanntes beruft. Daß nun dieſe Berufung für den Zwekk der Dogmatik völlig unnüz iſt, da weder in der Katecheſe, noch in der homiletiſchen Mittheilung, noch im Miſſionsgeſchäft irgend ein Gebrauch von ſolchen Beweiſen zu machen iſt, und auch die Erfahrung zeigt, wie wenig gegen den oben beſchriebenen theoretiſchen Atheismus durch einen ſolchen Kampf ausgerichtet wird, dies verſteht ſich von ſelbſt. Die Dogmatik alſo muß überall die unmittelbare Gewißheit, den Glauben, vorausſezen, und hat alſo auch was das Gottesbewußtſein im allgemeinen betrifft, nicht erſt die Anerkennung deſſelben zu bewirken, ſondern nur den Inhalt deſſelben zu entwikkeln. Daß ihr ſolcherlei Beweiſe aber gar nicht zukommen, geht auch ſchon daraus hervor, daß es unmöglich iſt, in dieſen Beweiſen eine dogmatiſche Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und ſymboliſche Bücher gar nicht zurükgehn kann, weil dieſe ſelbſt gar nicht beweiſen, ſondern nur behaupten, und derjenige, für den dieſe Behauptung ſchon eine Autorität iſt, keines Beweiſes bedarf. Die herrſchende Methode die chriſtliche Glaubenslehre dennoch mit ſolchen Vernunftbeweiſen und mit Beurtheilungen anzuſchwellen hat ihren Grund in der noch aus dem patriſtiſchen Zeitalter herrührenden Verwechſelung von Philoſophie und Dogmatik [1]. Sehr verwandt mit dieſer und alſo hier auch namhaft zu machen, iſt die eben ſo irrige Anſicht, die chriſtliche Theologie, zu welcher ja auch die Dogmatik gehört, unterſcheide ſich von der chriſtlichen Religion auch durch den Erkenntnißgrund; ſo nämlich daß die Religion nur aus der Schrift ſchöpfe, die Theologie aber auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philoſophie, da doch gerade die Theologie aus der Schrift ſchöpft, die Schrift ſelbſt aber erſt durch die chriſtliche Religion entſtanden iſt, was aber aus Vernunft und Philoſophie geſchöpft iſt, nicht kann chriſtliche Theologie ſein. Es iſt gewiß ein großer Gewinn hier und anderwärts alle Materialien von dieſer Art aus der chriſtlichen Glaubenslehre zu verweiſen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzuſtellen iſt, und eine ſolche ſchwierige Wahl zwiſchen moraliſchen Beweiſen geometriſchen Beweiſen und wahrſcheinlichen Beweiſen [1] kein Geſchäft iſt deſſen ſich ein Glaubenslehrer auch nur zu ſeiner eignen Befriedigung entledigen kann.

---

[1] Augustin. d. ver. rel. 8. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.

193 Zuſaz. Es kann nicht unrecht ſein an dieſer Stelle, wiewol als ganz außerhalb unſeres gegenwärtigen Verfahrens liegend, dennoch zu bemerken, daß es ein eben ſolches Mitgeſeztſein Gottes im objectiven Bewußtſein geben kann, auch als nicht an und für ſich in der Form eines zeiterfüllenden Bewußtſeins erſcheinend, das aber auf ähnliche Weiſe durch die ſinnliche Wahrnehmung erweckt und zur Erſcheinung gebracht werden kann, und aller wiſſenſchaftlichen Geſtaltung ſowol auf dem Gebiet der Natur als auf dem der Geſchichte zum Grunde liegt. Allein wie es der Wiſſenſchaft nur zum Schaden gereichen könnte, wenn man ſich für ſie wollte auf die Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins berufen, oder der Wiſſenſchaft etwas aus dieſem Gebiet beimiſchen: eben ſo kann es auch für den Glauben und die Glaubenslehre nur nachtheilig ſein, wenn man ſie mit wiſſenſchaftlichen Säzen durchſchießt, oder ſie von der Grundlage der Wiſſenſchaft abhängig machen will. Denn die Glaubenslehre hat es eben ſo wenig mit dem objectiven Bewußtſein unmittelbar zu thun als die reine Wiſſenſchaft mit dem ſubjectiven.

§. 34. Das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl iſt in jeder chriſtlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maaß als darin, vermittelſt deſſen wodurch ſie mit beſtimmt wird, zum Bewußtſein kommt, daß wir in einen allgemeinen Naturzuſammenhang geſtellt ſind, d. h. in dem Maaß, als wir uns darin unſrer ſelbſt als Theil der Welt bewußt ſind.

---

[1] S. Reinhardts Dogm. §. 7. u. §. 31.

1. Das ſich ſeiner ſelbſt als eines Theils der Welt bewußt ſein, und ſich in einen allgemeinen Naturzuſammenhang geſtellt finden, iſt eines und daſſelbe. In jedem wirklichen Selbſtbewußtſein iſt entweder ein Bezogenſein unſeres Seins auf ihm entgegengeſeztes oder Zuſammenfaſſen eines Seins und Habens. Das uns entgegengeſezte muß natürlich abnehmen, je mehr wir unſer Selbſt- 171 bewußtſein erweitern. Erweitern wir es zum Bewußtſein der menſchlichen Gattung, oder ſind wir uns gar unſrer ſelbſt als endlicher Geiſt ſchlechthin bewußt: ſo iſt uns nichts mehr entgegengeſezt, als nur was der Geiſt nicht hat. Nun aber findet die Erweiterung nur ſtatt vermöge einer partiellen Identität, mithin eines Naturzuſammenhanges, alſo in einen Naturzuſammenhang des geiſtigen Seins finden wir uns in jeder ſolchen Operation geſtellt. — Indem wir aber in unſerm Selbſtbewußtſein von dem Geiſt in uns ie Organiſation beſtändig unterſcheiden, iſt dieſe darin geſezt als ie urſprüngliche Habe, urſprünglich eben vermöge eines Naturzuammenhanges. Sie iſt aber in unſerm Selbſtbewußtſein immer eſezt als afficirt von anderm Sein und alſo mit dieſem ebenfalls n Naturzuſammenhange. Dieſer aber iſt nicht mit einer Grenze eſezt und alſo, nur unentwikkelt, alles endliche Sein in demſelben itgeſezt. Eben ſo unentwikkelt iſt auch, wenn wir unſer Selbſtewußtſein zu dem der menſchlichen Gattung erweitern, die ganze rde nebſt deren Zuſammenhang nach außen, theils als Habe, theils ls entgegengeſeztes mitgeſezt. Aber das entgegengeſezte iſt nur n Selbſtbewußtſein, ſofern es uns afficirt, mithin mit uns im aturzuſammenhang ſteht; und ſo iſt alſo der geſammte Naturzuammenhang oder die Welt in unſerm Selbſtbewußtſein mitgeſezt, ſern wir uns unſerer ſelbſt als eines Theils der Welt bewußt ſind. ies aber muß vermöge des jedesmal mitgeſezten ſinnlichen Selbſt-

bewußtſeins in jeder chriſtlich frommen Erregung der Fall ſein. Auch wenn wir uns unſrer ſelbſt als nur vorſtellende Thätigkeit bewußt wären, alſo ſofern wir der Ort für die Begriffe ſind: ſo iſt dann auch das Selbſtbewußtſein der Ort für die Wahrheit, mithin ein Zuſammenhang des Seins im Selbſtbewußtſein geſezt, welcher dem Zuſammenhang der Begriffe im objectiven Bewußtſein entſpricht.

195 2. Man findet allerdings häufig die Anſicht, daß je mehr im Selbſtbewußtſein der Naturzuſammenhang hervortrete, um deſto mehr trete das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükk, und im Gegentheil dann am ſtärkſten hervor, wenn etwas den Naturzuſammenhang aufhebendes, d. h. Wunderbares geſezt iſt. Allein wir können dieſe nur als einen Irrthum bezeichnen. Vielmehr verhält es ſich ſo, daß wir den Naturzuſammenhang am meiſten aufheben, wenn wir entweder einen todten Mechanismus ſezen oder Zufall und Willkühr, und in beiden Fällen tritt dann auch das Gottesbewußtſein zurükk zum deutlichen Beweis, daß es nicht im umgekehrten Verhältniß mit dem Bewußtſein des Naturzuſammenhanges ſteht. Das Wunderbare aber ſezt offenbar den Naturzuſammenhang voraus; denn allgemeine Zufälligkeit ſchließt alles Wunderbare aus. Wenn alſo wirklich das Wunderbare vorzüglich das Gottesbewußtſein aufregte: ſo wäre der Grund davon nur darin zu ſuchen, daß Manche nur durch die Ausnahme zum Bewußtſein der Regel kämen. Die Behauptung an und für ſich aber würde zu der Folgerung berechtigen, daß in den frommen Erregungen der römiſchen Kirche dieſes allgemeine Gottesbewußtſein weit ſtärker und häufiger hervortrete als in der unſrigen, weil nämlich dort eigentlich Alle immer mitten in das Wunderbare geſtellt ſind und es jeden Augenblikk erwarten können. Das Verhältniß iſt aber eher umgekehrt. — Unſer Saz beſtätigt ſich aber auch im Einzelnen. Der tägliche Kreislauf der atmoſphäriſchen Veränderungen erſcheint uns oft als Mechanismus, auf der andern Seite iſt er der vorzüglichſte Siz des ſcheinbar zufälligen, wogegen die periodiſche Erneuerung

der Lebensverrichtungen uns das lebendigſte Naturgefühl giebt; offenbar aber iſt auch in dieſen das Gottesbewußtſein ſtärker mitgeſezt als in jenem.

3. Es läßt ſich aber keine chriſtlich fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzuſammenhang geſtellt fänden. [illegible] Sie mag ausſagen was ſie wolle, ſie mag in Handlung ausgehen oder in Betrachtung, immer werden wir uns unſrer ſo bewußt ſein, und dieſes Bewußtſein auch mit dem Gottesbewußtſein geeiniget, weil ſonſt der Moment ein frommer wäre und auch keiner. Das einzige, worauf noch aufmerkſam zu machen wäre, iſt nur dieſes, daß dieſer Beſtandtheil unſerer frommen Momente ſeinem Inhalt nach auf allen Stufen der chriſtlichen Entwikklung derſelbe iſt. Denn freilich viel häufiger wird er vorkommen, wenn ein Gemüth in der Gemeinſchaft mit Chriſto ſchon eine ſehr große Leichtigkeit in der Entwikklung des Gottesbewußtſeins gewonnen, und ſehr wenig in einem ſolchen, welches der ſinnliche Trieb von einem Moment zum andern ſo raſch hinüberleitet, daß eine ſolche Entwikklung nur ſelten erfolgen kann. Aber der Inhalt iſt immer derſelbe, weil er gar nicht von irgend einem beſtimmten Verhältniß oder Zuſtand abhängt, ſondern der Einzelne ſeine ſchlechthinige Abhängigkeit als ganz dieſelbige ſezt mit der jedes andern endlichen Seins. — Nichts anders alſo als dieſes fromme Naturgefühl im allgemeinen haben wir in dem erſten Theil unſerer Darſtellung, abgeſehen von dem beſondern chriſtlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet, nach beſtem Vermögen zu beſchreiben.

§. 35. Wir werden alſo nach Maaßgabe der drei aufgeſtellten Formen [1] hier zu beſchreiben haben, zuerſt das in jenem Selbſtbewußtſein geſezte Verhältniß zwiſchen dem endlichen Sein der Welt und dem unendlichen Sein Gottes; dann im zweiten Abſchnitt, wie geeigenſchaftet in jenem

---

[1] Vgl. §. 30.

Selbſtbewußtſein Gott in Beziehung auf die Welt geſezt
197 wird; endlich im dritten Abſchnitt, wie beſchaffen in demſelben die Welt vermöge der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott geſezt iſt.

1. Dieſes Bewußtſein, das ſich ſelbſt — als endliches Sein betrachtet, alſo Namens alles endlichen Seins — ſchlechthin abhängig finden als ein innerlich immer gegebenes, das in jedem Moment zur Erſcheinung gebracht werden kann, iſt ein Gemüthszuſtand, und der erſte Saz entſpricht alſo ganz dem, was wir von der dogmatiſchen Grundform fordern. In dieſem nun muß das Verhältniß der Welt als des ſchlechthin abhängigen zu Gott als dem, wovon es ſchlechthin abhängig iſt, ausgedrükkt ſein, und es iſt, wenn die aufzuſtellenden Säze ſich in dieſen Grenzen halten, keine Art einzuſehen, wie ſie könnten das eigentliche Gebiet der Dogmatik überſchreiten.

2. Dieſe Gefahr findet aber allerdings ſtatt bei den andern beiden Formen. Denn dieſe geben nicht mehr unmittelbar das fromme Selbſtbewußtſein wieder, in welchem nur der Gegenſaz und die Beziehung des entgegengeſezten auf einander geſezt iſt; ſondern indem die eine Gott und die andere die Welt zum Subject ihrer Säze machen, muß ſehr genau darauf geachtet werden, daß ſie nicht jede von ihrem Subject etwas ausſagen, was über den unmittelbaren Inhalt jenes Selbſtbewußtſeins hinausgeht. Nun hat die zweite dogmatiſche Form, welche göttliche Eigenſchaften ausſagt, zu ihrer nächſten Grundlage die in hymniſchen und homiletiſchen Darſtellungen vorkommenden dichteriſchen und theoretiſchen Ausdrükke, und kann ſehr leicht, indem ſie dieſe nicht genugſam dem dialektiſchen Sprachgebiet aſſimilirt von dem unendlichen Sein etwas ausſagen, wobei der in dem Selbſtbewußtſein enthaltene Gegenſaz nicht mehr beſtehen kann, ſondern das Unendliche ſelbſt als ein abhängiges erſcheint von dem end-
198 lichen, welches vielmehr ſchlechthin abhängig von ihm geſezt war. Dann alſo würden ſie nicht mehr dem frommen Selbſtbewußt-

ſein, deſſen Ausdrukk ſie doch ſein ſollen, entſprechen. Nach einer andern Seite hin bedenklich iſt die dritte Form, weil nämlich, wenn die Welt zum Subject dogmatiſcher Säze gemacht wird, gar leicht theils wegen der gewohnten Vermiſchung des ſpeculativen mit dem dogmatiſchen, theils auch weil diejenigen die dem wiſſenſchaftlichen Gebiet fremd geblieben ſind, die ihnen auch wünſchenswerthen allgemeinen Vorſtellungen am liebſten aus derſelben Quelle ſchöpfen mögen, welche ihnen ihr höheres Selbſtbewußtſein verdeutlicht, und ſo aus Nachgiebigkeit gegen dieſe mißverſtandenen Foderungen auch in die katechetiſchen und homiletiſchen Mittheilungen objective Säze ſich verirren, welche dann auch unter etwas veränderter Form in die Dogmatik übergehen.

3. Iſt nun ſo in den Säzen der beiden andern Formen das dogmatiſche Gebiet überſchritten worden, und haben dieſe im Gebrauch das Uebergewicht gewonnen: ſo iſt dann nur zu natürlich, daß dieſen lezteren mehr und mehr auch die Säze der erſten Form angepaßt werden, und auf dieſe Weiſe an Abweichungen theilnehmen, welche ihnen an und für ſich am meiſten würden fremd geblieben ſein. — In wiefern nun dieſes in der bisherigen Entwikklung der Dogmatik vorgekommen iſt, wird die folgende Darſtellung ſelbſt zeigen.

Erſter Abſchnitt.

199 Beſchreibung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins, ſofern ſich darin das Verhältniß zwiſchen der Welt und Gott ausdrükkt.

Einleitung.

§. 36. Der urſprüngliche Ausdrukk dieſes Verhältniſſes, daß nämlich nur die Welt in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott beſteht, ſpaltet ſich in der kirchlichen Lehre in die beiden Säze, daß die Welt von Gott erſchaffen iſt, und daß Gott die Welt erhält.

Anm. *Πιστεύω εἰς Θεὸν παντοκράτορα* iſt auch der urſprünglichſte einfache Ausdrukk des römiſchen Symbolum. — Docent — Deum — semper adorandum ut omnium Dominum ac regem summum in aevum regnantem; ab eoque solo pendere omnia. Conf. Bohem. Art. III. — Omnia ipsum habere sub potestate et manu. Catech. Genev.

1. Der Saz, daß die Geſammtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen beſteht, iſt die voll- 200 ſtändige Beſchreibung der hier aufzuſtellenden Grundlage jedes frommen Gefühls. Wir finden uns ſelbſt immer nur im Fortbeſtehen, unſer Daſein iſt immer ſchon im Verlauf begriffen; mithin kann auch unſer Selbſtbewußtſein, ſofern wir von allem anderen abgeſehen uns nur als endliches Sein ſezen, dieſes nur in ſeinem Fortbeſtehen repräſentiren. In dieſem aber auch ſo vollſtändig — weil nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein

ſo allgemeiner Beſtandtheil unſeres Selbſtbewußtſeins iſt — daß wir ſagen können, in welcher Art des Geſammtſeins und in welchen Zeitpunkt wir auch möchten geſtellt ſein, wir würden in jeder vollſtändigen Beſinnung uns immer nur ſo finden, und daß wir dieſes auch immer auf das geſammte endliche Sein übertragen. Der Saz, daß Gott die Welt erhält, iſt an und für ſich betrachtet jenem völlig gleich: er bekommt nur wenigſtens ſcheinbar einen andern und geringeren Gehalt dadurch, daß — gewohnt erhalten und erſchaffen zuſammen zu denken — der Anfang aus dem Umfang des Begriffs der Erhaltung ausgeſchloſſen bleibt. Der Saz hingegen, daß Gott erſchaffen hat, an und für ſich betrachtet, ſagt zwar auch ſchlechthinige Abhängigkeit aus, aber mit Ausſchluß des Fortbeſtehns nur für den Anfang, ſei es nun der Welt auf einmal oder nach einander ihrer Theile, immer doch etwas, das uns im Selbſtbewußtſein unmittelbar gar nicht gegeben iſt. Dieſer Saz erſcheint alſo nur als ein dogmatiſcher, ſofern Schöpfung eine Ergänzung iſt zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfaſſende Abhängigkeit wieder zu gewinnen.

2. Es kann alſo keinen andern hinreichenden Grund geben, ſtatt des urſprünglichen Ausdrukks der ſo nahe liegt dieſe Spaltung beizubehalten, und kann auch keinen andern richtigen Grund gegeben haben ſie urſprünglich in die Glaubenslehre einzuführen, als daß dieſe Spaltung ſchon vorher in der allgemeinen religiöſen Mittheilung geweſen war, und daß über der Angemeſſenheit der Ausdrükke um ſo beſſer gewacht und das rechte Maaß für 201 ſie aufgeſtellt werden konnte, wenn man dieſelbe Unterſcheidung auch in die Glaubenslehre aufnahm. Urſprünglich alſo iſt dieſelbe nicht auf rein dogmatiſchem Wege entſtanden: aber nicht nur dieſes, ſondern ſie iſt auch nicht ein Erzeugniß des reinen religiöſen Intereſſe, als welches ſich in dem einfachen Ausdrukk vollkommen befriedigt finden muß, und alſo ſich ſelbſt überlaſſen die Spaltung wieder in Vergeſſenheit bringen würde. Allein für die nur einigermaßen gewekkte menſchliche Einbildungskraft iſt

der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenſtand, den ſie nicht vorübergehen kann, mithin auch die Behandlung der Frage älter als das abgeſonderte wiſſenſchaftliche Hervortreten der Speculation und ſchon der Zeit der mythiſchen Productivität angehörig. So knüpft ſie ſich auch unter uns zulezt an die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte; aber dadurch allein kann ſie eben ſ wenig ein rein religiöſes oder gar chriſtliches Element werden, als anderes was auf ähnliche Weiſe aus der urväterlichen vorgeſchichtlichen Zeit in denſelben Büchern vorgetragen wird. Vielmeh hat ſich jene Darſtellung lange Zeit gefallen laſſen müſſen auch ſpeculativ und naturwiſſenſchaftlich verwendet zu werden und zwar um die entgegengeſezten Anſichten durch ſie zu beſtätigen oder ga aus ihr abzuleiten.

§. 37. Da die evangeliſche Kirche beide Lehren aufgenommen aber in ihren Bekenntnißſchriften keine von beiden eigenthümlich geſtaltet hat: ſo liegt uns ob ſie ſo zu behandeln, daß ſie zuſammengenommen den urſprünglichen Ausdrukk erſchöpfen.

Anm. Augsb. Bek. I. Ein Schöpfer und Erhalter aller Ding, der ſichtbaren und unſichtbarn. Ebend. XIX. . . . wiewol Gott der Allmächtig die ganze Natur geſchaffen hat und erhält ꝛc. — Conf. et expos. simpl. III. Deum credimus . . creatorem rerum
202 omnium cum visibilium tum invisibilium . . . . et omnia vivificantem et conservantem. — Conf. gall. VII. Credimus Deum cooperantibus tribus personis — condidisse universa, non tantum coelum et terram omniaque iis contenta, sed etiam invisibiles spiritus. — Conf. angl. I. Unus est Deus . . creator et conservator omnium tum visibilium tum invisibilium. — Conf. scot. I. . . unum Deum . . per quem confitemur omnia in coelo et in terra tam visibilia quam invisibilia creata in suo esse retineri etc. — Conf. hung. Confitemur Deum verum esse et unum auctorem et conservatorem omnium.

1. Dieſe Nebeneinanderſtellungen von Schöpfung und Erhaltung ſtammen ſämmtlich ab von dem, was in dem römiſchen

Symbolum zu dem oben angeführten einfachen Ausdrukk ſpäter iſt hinzugefügt worden [1], und im Konſtantinopolitaniſchen erweitert [2]. Da nun hier über die Art des Hervorbringens nichts beſtimmt iſt, ſo iſt an dieſer Theilung auch nichts zu bemerken als die Abſicht, daß nichts, kein Raumpunkt und kein Zeitpunkt von jener Allherrſchaft ſoll ausgenommen ſein. Auch die auf die Dreieinigkeit bezüglichen Ausdrükke ſind weder dem gallikaniſchen Bekenntniß eigenthümlich noch erſt dieſer Zeit angehörig: ſondern daſſelbe beſteht auch im Augsburgiſchen Bekenntniß, indem dort die Dreieinigkeit das Subject iſt zu dem Schöpfer und Erhalter, und ſie haben ihren Urſprung ſchon in dem Symb. Quic. wo omnipotens und dominus von den drei Perſonen prädicirt wird, was offenbar ganz daſſelbe beſagt. Nur daß dieſe Beſtimmungen zu unſerer jezigen Betrachtung gar nicht gehören, da die Dreieinigkeitslehre keinesweges bei jeder chriſtlich frommen Gemüthserregung ſchon voraus geſezt wird oder auch nur in jeder enthalten iſt. Unverkennbar aber iſt in dieſen Ausdrükken eine Abſtufung, ſo daß der urſprüngliche Ausdrukk des römiſchen Symb. 201 und die gallikaniſche Confeſſion die äußerſten Glieder bilden, indem in jenem noch gar keine Sonderung iſt, in dieſer aber iſt ſie ſo vollſtändig, daß die Erhaltung gar nicht in Verbindung mit der Schöpfung behandelt wird, ſondern ſich hernach in der Weltregierung verbirgt. Dem erſten ſtehn dann am nächſten die böhmiſche und ſchottiſche Confeſſion, der lezten die Augsburgiſche und die angeführte helvetiſche. Uebrigens gehören ſie alle unſerer Form an, wenn ſie auch nicht alle ſo beſtimmt wie der Ausdrukk in der böhmiſchen auf das erregte Selbſtbewußtſein zurükkgehn, indem ſie Eigenſchaften ſo wenig von Gott als von der Welt ausſagen, ſondern von Gott nur Verhältnißbegriffe und Handlungen. Denn anders als ſo, daß Gott allein Thätigkeit urſprünglich zugeſchrieben wird, läßt ſich doch das Verhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit gar nicht ausdrükken.

---

[1] εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

[2] ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

2. Aus dieſem Sachverhältniß folgt ſchon [1], daß wir in der evangeliſchen Kirche nicht nur einen ſehr freien Spielraum haben zu mannigfaltiger Bearbeitung dieſer Lehrſtükke, ſondern daß wir auch aufgefordert ſind ihn zu benuzen. Denn es ſteht uns nicht nur frei, indem wir auf die erſte Quelle zurükgehen, uns mehr an den älteſten und einfachſten Ausdrukk anzuſchließen und dieſen auch ohne eine ſolche Sonderung, ſoweit es der Zwekk der Glaubenslehre erfordert, zu entwikkeln, ſondern auch unter der Form der Sonderung beider Lehrſtükke muß ſich in der evangeliſchen Kirche alles als freie Meinung geltend machen dürfen, was nur eben ſo ſehr als die ziemlich weitſchichtigen und unbeſtimmten Ausdrükke der verſchiedenen Bekenntnißſchriften auf den einfachen Ausdrukk des Grundgefühls kann zurükgeführt werden. Und bedenken wir, daß auf dieſe Lehren wegen ihrer weiten Entfernung von den zunächſt ſtreitig gewordenen im erſten 301 Entſtehen unſerer Kirche die Aufmerkſamkeit der Reformatoren nicht hingelenkt wurde: ſo haben wir die Pflicht ernſtlich zu prüfen — zumal dieſe Lehrſtükke ſo mancherlei fremdartigen Einflüſſen ausgeſezt ſind, denen Widerſtand muß geleiſtet werden — ob die ſymboliſchen Formeln nicht ſelbſt die Spuren dieſer Einflüſſe verrathen, und wenn auch das nicht, ob ſie auch jezt noch unſerm Bedürfniß entſprechen, und ob nicht vielleicht die weitere Entwikklung des evangeliſchen Geiſtes und die mancherlei Umwälzungen im Gebiet der Philoſophie ſowol als der realen Wiſſenſchaften andere Beſtimmungen erfordern, in welchem Fall es dann ganz unbedenklich ſein würde den ſymboliſchen Ausdrukk auch ganz zu verlaſſen.

3. In dieſer Hinſicht nun erſcheint die aufgeſtellte Norm für die Behandlung zwekkmäßig nicht nur ſondern auch hinreichend. Denn wenn doch unſtreitig der Zwekk der Dogmatik erfordert den einfachen Ausdrukk ſo weit zu entwikkeln, daß das Sprachgebiet der volksmäßigen religiöſen Mittheilung über dies Grund-

---

[1] Vgl. §. 27, 2.

verhältniß der Welt zu Gott geregelt und behütet werden kann: ſo iſt es zwekkmäßig für jezt noch in die Sonderung von Schöpfung und Erhaltung einzugehn. Aber die Gefahr, welche hieraus entſteht ſich in fremdartiges zu verlieren und über das eigentliche religiöſe Gebiet in das ſpeculative hinauszugehn, wird nicht ſichrer abgewendet, als wenn alle einzelnen Säze, wie man auch dazu gekommen ſein mag, immer wieder auf jenen einfachen Ausdrukk zurükkgeführt werden, der das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein am treuſten wiedergiebt. Ginge aber jedes von dieſen beiden Lehrſtükken ganz in jenen urſprünglichen Ausdrukk auf, ſo daß wie in jenem auch in jedem von ihnen dem weſentlichen nach beides geſezt iſt, in der Lehre von der Schöpfung zugleich die Erhaltung und umgekehrt: ſo wäre jedesmal der andere überflüſſig. Alſo entweder müßte man dann den geſammten Inhalt jenes Grundgefühls zwiefach darſtellen, oder ſich mit beiden ſo 302 einrichten, daß ſie nur zuſammengenommen das zur Darſtellung brächten, was der urſprüngliche Ausdrukk unentwikkelt enthält, welches leztere denn offenbar vorzuziehen iſt.

§. 38. Aus jeder von beiden Lehren kann alles entwikkelt werden, was in dem urſprünglichen Ausdrukk enthalten iſt, wenn nur in beiden Gott eben ſo allein beſtimmend gedacht wird, wie in jenem.

Calvin. Institut. I. 16, 1. In hoc praecipue nos a profanis hominibus differre convenit, ut non minus in perpetuo mundi statu quam in prima ejus origine praesentia divinae virtutis nobis eluceat. — Nemesius d. nat. hom. p. 161. Ed. Ant. *Εἰ γὰρ λέγοι τις, ὅτι κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν εἱρμῷ προβαίνειν τὸ πρᾶγμα, τοῦτο ἂν εἴη λέγων, ὅτι τῇ κτίσει συνυπάρχει πάντως ἡ πρόνοια. τὸ γὰρ εἱρμῷ προβαίνειν τὸ κτισθὲν, ἐδήλου τῇ κτίσει συγκαταβεβλῆσθαι τὴν πρόνοιαν· καὶ οὕτως οὐδὲν ἂν ἄλλο λέγοι, ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι ποιητὴν ἅμα καὶ προνοητὴν τῶν ὄντων.*

1. Wenn wir mit den ſymboliſchen Ausdrükken, die ſämmt-

lich nicht von einem All, ſondern von allen Dingen reden, den Begriff der Schöpfung zunächſt auf die einzelnen Dinge beziehen, ſo iſt was als Entſtehen von dieſen irgend uns zum Bewußtſein kommt, immer nichts als die Erhaltung der Gattungen, welche durch das Wiederentſtehen der einzelnen Dinge bedingt iſt [1]. Vertritt nun das hier zum Grunde liegende Selbſtbewußtſein das geſammte endliche Sein; ſo liegt uns auch das Gattungsbewußtſein eben ſo nahe, als das des Einzellebens, weil wir uns in unſerm Selbſtbewußtſein immer als Menſchen ſezen, mithin wird auch der Ausdrukk, daß die Erneurungen durch Gott beſtehen
206 dem Inhalt jenes Selbſtbewußtſeins, was dieſen Gegenſtand betrifft, eben ſo vollkommen wie der, daß die einzelnen Dinge durch Gott entſtehn. Können wir nun aber auch nach unſerer erweiterten Weltkenntniß die Weltkörper mit allem auf ihnen entwikkelten Leben als einzelne Dinge anſehen, die nicht nothwendig alle gleichzeitig entſtanden ſind: ſo iſt doch offenbar ihr ſucceſſives Entſtehen auch anzuſehen als das wirkſame Fortbeſtehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein müſſen niedergelegt ſein. Und ſo finden wir nichts, deſſen Entſtehen nicht unter den Begriff der Erhaltung zu bringen wäre, ſo weit nur immer unſer Bewußtſein reicht, ſo daß die Lehre von der Schöpfung ganz in der von der Erhaltung aufgeht. Aber eben ſo, wenn wir die einzelnen Dinge als erſchaffen anſehn und nun weiter hinabſteigen: ſo iſt die Erhaltung derſelben doch zugleich der Wechſel von Veränderungen und Bewegungen, in dem ihr Daſein abläuft. Allein indem dieſe immer mehr oder weniger zuſammengehörige Reihen bilden, ſo wird mit jedem Anfang einer Reihe von Thätigkeiten oder aus dem Subject ausgehenden Wirkungen etwas neues geſezt, was vorher in demſelben Einzelweſen nicht geſezt war; dies iſt mithin ein neues Entſtehen und kann als eine Schöpfung angeſehen werden, um deſto mehr freilich, je

---

[1] So auch **Nemesius** p. 163. [illegible]

mehr ein ſolcher Anfang als ein bedeutender Entwikklungsknoten erſcheint: allein das mehr oder minder kann hier keinen beſtimmten Abſchnitt machen. Da nun jede einzelne Thätigkeit in ſich ſelbſt wieder eine Reihe bildet und ihr Anfang ein Entſtehen iſt: ſo fällt alles, ſo weit ſich nur unſer Bewußtſein erſtrekkt, was wir gewöhnlich als Gegenſtand der göttlichen Erhaltung anſehen, auch unter den Begriff der Schöpfung. Dieſer alſo in ſeinem ganzen Umfang genommen macht jenen überflüßig, gerade wie wir es vorher umgekehrt geſehen haben; denn was in dem einen von beiden nicht aufgehen will, iſt uns auch für den andern nicht gegeben. Die volksmäßige religiöſe Mittheilung hält ſich 207 daher ohne Tadel an dieſe Freiheit, und betrachtet dieſelbe Begebenheit bald als neue Schöpfung bald als geſezmäßige Erhaltung, und die Andacht wird ſich ſchwerlich dazu verſtehen, eine Rangordnung feſtzuſtellen, als ob das eine vollkommner oder in einem höheren Styl dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entſpräche als das andere.

2. Dieſe Gleichheit iſt indeß allerdings dadurch bedingt, daß die göttliche Begründung auf der einen und die Abhängigkeit des endlichen Seins auf der andern Seite gleich vollſtändig gedacht werde, man möge nun etwas als von Gott erſchaffen oder als durch Gott erhalten vorſtellen. Denkt man nun die Schöpfung der Welt als Einen göttlichen Act, und mit dieſem den ganzen Naturzuſammenhang: ſo kann dieſes ein vollkommner Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ſein, wenn man ſich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend, mithin auf der einen Seite in Gott einen Wechſel von Thätigkeit in Beziehung auf die Welt und von Ruhe, auf der andern aber in der Welt einen Wechſel zwiſchen einem Bedingtſein des Ganzen durch Gott und einem Bedingtſein alles einzelnen jedes durch das andere. Eben ſo, denkt man ſich die Erhaltung als eine auf den ganzen Weltenlauf ſich beziehende göttliche Thätigkeit, und auf dieſer eben ſo den erſten Anfang beruhend wie jeden folgenden Zuſtand: ſo iſt dieſes ein vollkommner Ausdrukk des betreffenden

Selbſtbewußtſeins, wenn man ſich nur nicht denkt auch vor u
außer jener Thätigkeit noch etwas anderes den Anfang der W
bedingend. Denn ſonſt wäre auch in jedem Zuſtande nur einig
von der göttlichen Thätigkeit abhängig, anderes aber ſei es a
noch ſo wenig durch das vorher geweſene bedingt, mithin a
die göttliche Thätigkeit, deren Gegenſtand die ganze Welt ſ
ſoll, immer vermiſcht mit Leiden. Daſſelbe erfolgt auf an
Weiſe, wenn man die erſchaffende göttliche Thätigkeit zwar n
208 momentan denkt, aber nur an einzelnen Punkten und zu gewi
Zeiten ſich wiederholend; denn wenn dann auch die erhalte
Thätigkeit zwiſchen dieſe Punkte tritt, damit nie und nirg
göttliche Thätigkeit wechſle mit Unthätigkeit, ſo tritt ſie doch
als eine andere von jener unterſcheidbare, und indem ſie ein
der begrenzend ausſchließen, bleibt die Welt zwar gänzlich ab
gig von Gott aber ungleichmäßig und von ſich gegenſeitig b
menden göttlichen Thätigkeiten. Und nicht minder, wenn
die erhaltende Thätigkeit zwar unvermiſcht mit Leiden denkt,
entweder nur ſo auf eine rein erſchaffende folgend, daß ſi
dem was ſich aus dieſer entwikkelt einen Widerſtand beſi
muß, oder ſo daß die erſchaffende als eine andere an einz
Punkten wieder eintritt. Doch iſt die Neigung zu ſolchen i
That verkehrten Formeln, welche das reine Abhängigkeitsg
keinesweges ausdrükken ſondern auf alle Weiſe entſtellen, ſa
allen Zeiten unverkennbar vorhanden. Dieſe hat indeß nat
ihre Wurzel nicht in der chriſtlichen Frömmigkeit, ſondern i
ner verworrenen aber im gemeinen Leben nur allzugewöhn
Weltanſicht, welche die Abhängigkeit von Gott nur als G
rungsgrund des Weltlaufs zu Hülfe nimmt, wo ſich der N
zuſammenhang verbirgt, alſo am meiſten da, wo etwas vom
heren abgeriſſen und vom umgebenden getrennt, als ein a
gendes oder iſolirtes erſcheint.

§. 39. Die Lehre von der Schöpfung iſt vorzügl
der Hinſicht zu entwikkeln, daß fremdartiges abgewehrt

damit nicht aus der Art wie die Frage nach dem Entſtehen anderwärts beantwortet wird, etwas in unſer Gebiet einſchleiche, was mit dem reinen Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im Widerſpruch ſteht. Die Lehre von 209
der Erhaltung aber vorzüglich um daran jenes Grundgefühl ſelbſt vollkommen darzuſtellen.

1. Unſer Selbſtbewußtſein, in der Allgemeinheit wie ſich beide Lehrſtükke darauf beziehn, kann das endliche Sein überhaupt nur ſofern dieſes ein fortbeſtehendes iſt vertreten, weil wir uns ſelbſt nur ſo finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbſtbewußtſein haben. Es würde daher zwar, wie wir oben geſehen, nicht unmöglich ſein aber doch großen Schwierigkeiten unterliegen daſſelbe überwiegend oder ausſchließend unter der Form der Schöpfungslehre zu entwikkeln; und ein ſolcher Verſuch würde eben ſo willkührlich ſein als der Abzwekkung der Dogmatik unangemeſſen, da auch in der volksmäßigen religiöſen Mittheilung die Lehre von der Erhaltung eine weit größere Bedeutung hat. Und da überhaupt die Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins nicht in dem Intereſſe der Frömmigkeit entſteht ſondern in dem der Wißbegierde, und alſo auch nur durch die Mittel, welche dieſe darbietet, beantwortet werden kann: ſo kann auch die Frömmigkeit immer nur ein mittelbares Intereſſe daran nachweiſen, nämlich daß ſie keine Beantwortung derſelben anerkennt, welche den Frommen mit ſeinem Grundgefühl in Widerſpruch brächte. Und eine ſolche Stellung hat auch die Lehre, ſowol wo ſie im neuen Teſtament vorkommt, als auch in allen eigentlichen Bekenntnißſchriften. Wogegen das altteſtamentiſche Fundament derſelben in den Anfängen eines Geſchichtbuches liegt, welches alſo überwiegend dem Intereſſe der Wißbegierde dient.

2. Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß ſich nicht fremdartiges aus dem Gebiet des Wiſſens einſchleiche: ſo iſt freilich auch die entgegen-

ſezte Gefahr zu berükkſichtigen, daß nämlich auch die G
lung unſeres frommen Selbſtbewußtſeins nicht ſo gefaßt
210 daß der Wißbegierige dadurch in Widerſpruch gerathe
Principien ſeines Forſchens auf dem Gebiet der Natur
Geſchichte. Allein da das Selbſtbewußtſein, auf welches
reflectiren iſt, ſchon dieſes in ſich ſchließt, daß wir in ei
turzuſammenhang geſtellt ſind: ſo wird die Lehre von de
tung, welche hievon unmittelbar ausgehen kann, in de
Entwikklung dieſes Selbſtbewußtſeins keinen Anlaß find
Vorausſezung zerſtören zu wollen. Und dies wird auch
lich um ſo weniger begegnen können, wenn die angegeb
handlung der Schöpfungslehre ſchon voran gegangen iſt.

3. Wenn nun das unmittelbare höhere Selbſtbe
welches in beiden Lehrſtükken dargeſtellt werden ſoll, n
und daſſelbe iſt; der Zwekk der chriſtlichen Glaubensle
theils der, die in den verſchiedenen Gebieten der religiö
theilung innerhalb unſerer Kirche geltend gewordenen D
gen ihrem weſentlichen Inhalt nach anſchaulich und ne
ſammen zu faſſen, theils auch Cautelen aufzuſtellen, um
meiden, daß ſich nichts einſchleiche, was dem hiehergehö
derſprechen könnte, ohne daß dies in jedem gegebenen Zu
hang bewirkt würde: ſo werden beide Lehrſtükke zuſ
nommen die dogmatiſche Darſtellung des hier zum Gr
genden ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erſchöpfen,
bei dem einen vorzüglich die Aufſtellung der nöthigen
regeln bewirken, bei dem andern aber überwiegend d
Entwikklung im Auge haben.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Schöpfung.

§. 40. Dem hier zum Grunde liegenden fromm
bewußtſein widerſpricht jede Vorſtellung von dem

der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entſtandenſein 211 durch Gott ausgeſchloſſen, oder Gott ſelbſt unter die erſt in der Welt und durch die Welt entſtandenen Beſtimmungen und Gegenſäze geſtellt wird.

Apoſtelg. 17, 24. Röm. 1, 19. 20. Hebr. 11, 3.

1. Die angezogenen neuteſtamentiſchen Stellen gehen darin voran, jede näher beſtimmte Vorſtellung von der Schöpfung abzuweiſen. Auch der Ausdruk ῥήματι iſt für jede nähere Beſtimmung nur negativ, um nämlich alle Vorſtellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuſchließen. Es läßt ſich auch in Uebereinſtimmung damit und mit demſelben Recht ſagen, die Welt ſelbſt ſei, als durch das Sprechen geworden, das von Gott geſprochene [1]. Und ſo begnügen wir uns damit, dieſe negativen Charaktere aufzuſtellen als Regeln der Beurtheilung für das, was als nähere Beſtimmung dieſes Begriffs in die Glaubenslehre, der unſerer Ueberzeugung nach mit Unrecht, eingedrungen iſt. Denn da unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein das endliche Sein nur in der Identität des Entſtehens und Fortbeſtehens repräſentirt: ſo finden wir in demſelben zu der Entwikklung des erſteren für ſich allein weder Veranlaſſung noch Anleitung, können alſo auch vermöge deſſelben keinen beſonderen Antheil daran nehmen. Die weitere Ausbildung der Schöpfungslehre in der Dogmatik rührt aus der Zeit her, wo man auch naturwiſſenſchaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, und wo die Elemente aller höheren Wiſſenſchaften noch in der Theologie verborgen lagen. Es gehört daher zur gänzlichen Trennung beider, daß wir dieſe Sache den rükkwärts gehenden Forſchungen der Naturwiſſenſchaft 212 übergeben, ob ſie uns bis zu den die Weltkörper bildenden Kräften und Maſſen oder noch weiter hinauf führen kann, und daß

---

[1] Was iſt die ganze Kreatur anders, denn ein Wort Gottes von Gott geſagt und ausgeſprochen, ... daß alſo Gott das Schaffen nicht ſchwerer ankommt, denn uns das Nennen. Luth. z. Geneſ. I. §. 51.

wir unter der obigen Vorausſezung die Reſultate ruhig abwarten, indem ohne irgend von der chriſtlichen Glaubenslehre abhängig zu ſein oder es hiedurch zu werden, jedes wiſſenſchaftliche Beſtreben, welches mit den Begriffen Gott und Welt arbeitet, ſich durch dieſelben Beſtimmungen abgrenzen muß, wenn nicht dieſe Begriffe aufhören ſollen zweie zu ſein.

2. Wie nun die neuteſtamentiſchen Stellen ſo gar keinen Stoff an die Hand geben zur weiteren Ausbildung der Schöpfungslehre, und die Glaubenslehrer doch auch da, wo ſie in jener Verwechſelung ihrer Aufgabe mit der philoſophiſchen begriffen waren, ſich immer auf die Schrift zurükbezogen: ſo haben wir zunächſt auf die moſaiſche Erzählung und die gewiſſermaßen doch ſämmtlich von dieſer abhängigen altteſtamentiſchen Stellen zu ſehen. Jene nun wurde unläugbar von den Reformatoren für eine eigentliche Geſchichtserzählung genommen [1]. Luthers Ausſpruch indeß iſt vornehmlich der allegoriſchen Erklärung entgegengeſezt, und Calvins Anſicht ſchließt doch ſchon einen Gebrauch dieſer Erzählung zur Ausbildung einer eigentlichen Theorie aus. Auf jede Weiſe iſt es der Sache zum Vortheil, daß hierüber nichts ſymboliſch geworden iſt, zumal ſchon, wenn man nicht gewaltſamerweiſe die zweite Erzählung in der Geneſis als eine recapitulirende Fortſezung der erſten anſehen will, die Verſchiedenheit
213 zwiſchen beiden ſo bedeutend iſt, daß man ihnen einen eigentlich geſchichtlichen Charakter ſchwerlich beilegen kann. Nehmen wir nun dazu, daß in den altteſtamentiſchen Stellen, welche der Schöpfung erwähnen, theils dieſelbe Einfachheit vorherrſcht, wie in den neuteſtamentiſchen [2] theils die moſaiſchen Säze zwar zum

---

[1] Luth. z. Geneſ. 1. 3. §. 43. Denn Moſes ſchreibet eine Hiſtorie, und meldet geſchehene Dinge. — Calvin. Instit. I, 14. 3. Moses vulgi ruditati se accommodans non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt.

[2] Jeſ. 45, 18. Jerem. 10, 12.

Grunde gelegt, aber doch ſehr frei behandelt werden [1]: ferner daß ein rein didaktiſcher Gebrauch dieſer Erzählung gar nicht vorkommt, und daß Philon, welcher die ſechs Tage in buchſtäblichem Sinne durchaus verwirft, doch gewiß Vorgänger gehabt haben wird: ſo können wir ziemlich ſicher ſchließen, daß die buchſtäbliche Erklärung nie allgemein durchgedrungen iſt in jener Zeit, ſondern immer ein wenngleich dunkles doch geſundes Gefühl davon übrig geblieben, daß dies alte Denkmal nach unſern Vorſtellungen von Geſchichte nicht dürfe behandelt werden. Daher wir nicht Urſache haben über ſolchem geſchichtlichen Verſtändniß ſtrenger zu halten, als das Volk ſelbſt in ſeinen beſten Zeiten gethan hat. Geſezt aber auch man hätte volles Recht anzunehmen, die moſaiſche Beſchreibung ſei eine auf außerordentlichem Wege mitgetheilte Geſchichtserzählung: ſo folgte daraus nur, daß wir auf dieſem Wege eine anders nicht zu erwerbende naturwiſſenſchaftliche Einſicht erlangt hätten, aber keineswegs würden die einzelnen Theile derſelben deshalb Glaubensſäze nach unſerm Sprachgebrauch ſein, da unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dadurch weder einen neuen Gehalt noch eine andere Geſtaltung noch irgend eine nähere Beſtimmung erhält. Daher nun auch eine commentirende Auslegung derſelben oder die Beurtheilung ſolcher Auslegungen gar kein Geſchäft der Dogmatik ſein kann.

3. Was aber die aufgeſtellten Beſtimmungen ſelbſt betrifft, ſo iſt wol deutlich, daß unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht könnte auf die allgemeine Beſchaffenheit alles endlichen Seins bezogen werden, wenn in dieſem irgend etwas von Gott unabhängig wäre oder jemals geweſen wäre. Eben ſo gewiß aber auch iſt, daß wenn in allem endlichen Sein als ſolchem irgend etwas wäre, das als von Gott unabhängig in die Entſtehung deſſelben eingegangen wäre: ſo könnte, weil eben dies auch in uns ſein müßte, das ſchechthinige Abhängigkeitsgefühl auch in Beziehung auf uns ſelbſt keine Wahrheit haben. Würde

---

[1] Pſ. 33, 6—9. Pſ. 104. Hiob 38, 4 flgd.

hingegen Gott als ſchaffend auf irgend eine Weiſe beſchränkt gedacht, alſo demjenigen ähnlich in ſeiner Thätigkeit, was doch ſchlechthin von ihm abhängig ſein ſoll: ſo würde das dieſe Abhängigkeit ausſagende Gefühl ebenfalls nicht wahr ſein können, indem Gleichheit und Abhängigkeit ſich gegenſeitig aufheben, und alſo das Endliche, ſofern es Gott gleich wäre, nicht könnte ſchlechthin von ihm abhängig ſein. Unter einer andern als dieſen beiden Formen aber iſt ein Widerſpruch irgend einer Theorie von der Schöpfung mit der allgemeinen Grundlage unſeres frommen Selbſtbewußtſeins nicht zu denken. Mit dem chriſtlichen Charakter deſſelben aber, da dieſer eine Erfahrung ſchon vorausſezt, kann eine Lehre von der bloßen Schöpfung, weil ſie auf das Fortbeſtehen keine Rükkſicht nimmt, auch nicht in Widerſpruch ſtehen. Die chriſtliche Frömmigkeit kann alſo bei dieſen Forſchungen kein anderes Intereſſe haben, als nur ſie von dieſen beiden Klippen entfernt zu halten. Ob nun aber dieſes leicht ſei, oder auch hier wer die eine vermeiden will nur zu leicht der andern nahe kommt, das muß ſich aus der näheren Betrachtung der in die Glaubenslehre aufgenommenen Zuſäze ergeben.

§. 41. Wenn der Begriff der Schöpfung weiter entwikkelt werden ſoll, ſo muß das Entſtehen der Welt zwar ganz auf die göttliche Thätigkeit zurükkgeführt werden, aber nicht 215 ſo, daß dieſe nach Art der menſchlichen beſtimmt werde; und das Entſtehen der Welt ſoll als die allen Wechſel bedingende Zeiterfüllung dargeſtellt werden, aber nicht ſo, daß die göttliche Thätigkeit ſelbſt eine zeitliche würde.

Conf. Belg. XII. Credimus Patrem per verbum hoc est filium suum coelum et terram ceterasque creaturas omnes quandoque ipsi visum fuit; ex nihilo creasse. — **Jo. Dam. d. orth.** f. II, 5. . . ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν τὰ σύμπαντα. — **Luth.** z. Gen. II, 2. §. 7. Und iſt Gott in Summa außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit. — **Ebend.** Alles was Gott hat ſchaffen wollen, das hat er geſchaffen dazumal, da er ſprach, ob es wohl nicht alles

plötzlich allda vor unſern Augen ſcheint . . . Ich zwar bin etwas neues . . aber . . . für Gott bin ich gezeuget und gewahret bald am Anfang der Welt, und dies Wort, da er ſprach, Laſſet uns Menſchen machen, hat auch mich geſchaffen. — **Hilar.** d. f. Tr. XII, 40. Nam etsi habeat dispensationem sui firmamenti solidatio — sed coeli terrae ceterorumque elementorum creatio ne levi saltem momento operationis discernitur. — **Anselm. Monol.** 9. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive ut aptius dicitur forma . . quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent, non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis. — **Phot. Bibl.** p. 302. **Bekk.** ὅτι ὁ Ὠριγένης ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ . . θεῷ τὸ πᾶν. Εἰ γάρ, ἔφασκεν, οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων . . οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων . . . ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον, ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. εἰ γὰρ ἦν χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα . . . καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμβήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. — **Hilar.** d. f. Tr. XII. 39. Cum enim praepararetur coelum aderat Deo. Numquid coeli praeparatio Deo 216 est temporalis? ut repens cogitationis motus subito in mentem tamquam antea torpidam . . subrepserit, humanoque modo fabricandi coeli impensam et instrumenta quaesierit? . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt adhuc fiant, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum ac repens est, iam facta sunt: dum et temporum dispensatio est ut creentur, et iam in divinae virtutis praesciente efficientia sint creata. — **Augustin.** d. civ. D. XI. 4, 2. Qui autem a Deo factum fatentur, non tamen eum volunt temporis habere sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid etc. **Ibid.** XII. 15. Sed cum cogito cuius rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. — **ibid.** 17. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, et ut posterius essent, quando esse coeperunt. — **Idem de civ. D.** XI, 6. Procul dubio non est mundus factus in tempore sed cum tempore. — **Idem de Genes. c. Man.** I, 2. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat.

1. Der Ausdrukk **aus Nichts** läugnet, daß vor der Entſtehung der Welt irgend etwas außer Gott vorhanden geweſen, was als Stoff in die Weltbildung eingegangen wäre: und ohnſtreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerſtören, und die wirkliche Welt darſtellen als eine Miſchung aus dem was durch Gott und dem was nicht durch Gott da wäre. Indem nun aber dieſe Formel unläugbar die Ariſtoteliſche Kategorie ἐξ οὗ zurükkruft und derſelben nachgebildet iſt: ſo erinnert ſie auf der einen Seite an die menſchliche Art zu bilden, welche einem vorhandenen Stoff die Form giebt, auf der andern Seite an das Verfahren der Natur in der Zuſammenſezung der Körper aus mehreren Elementen. In ſo fern nun hiedurch alles was ſchon Naturverlauf iſt ſtreng von der erſten
117 Entſtehung geſchieden und eben ſo die Schöpfung über die bloße Geſtaltung hinaus gehoben wird, iſt der Ausdrukk auch tadellos. Nur ſieht man aus Hilarius und Anſelmus wie leicht ſich doch hinter die Verneinung des Stoffs ein Vorherſein der Geſtalten vor den Dingen natürlich nicht außer Gott ſondern in Gott verſtekkt. Auch dieſes erſcheint an ſich ganz unverfänglich: aber indem nun doch die beiden Glieder dieſes Gegenſazes Stoff und Form ſich nicht gleich zu Gott verhalten, wird dieſer doch aus der Indifferenz gegen den Gegenſaz hinausgerükkt und alſo gewiſſermaßen unter denſelben geſtellt. Daher auch natürlich dieſes Sein der Formen in Gott vor dem Daſein der Dinge als doch ſchon auf daſſelbe ſich beziehend ein Vorbereiten genannt werden kann. Allein hiedurch wird ſogleich die andere Regel verlezt und wir müſſen dagegen Luthers Ausſpruch geltend machen; denn Gott bleibt nicht mehr außer aller Berührung mit der Zeit, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die wie Vorbereitung und Schöpfung nur in einer beſtimmten Zeitfolge gedacht werden können. Anſelm ſpricht dieſe Zeitlichkeit nach ſeiner Art am trokkenſten und unbefangenſten aus. Hilarius möchte ſie aufheben: aber dies gelingt ihm eigentlich doch nur mit dem, was

jezt noch einzeln in der Zeit entſteht nicht aber mit der urſprünglichen Schöpfung: denn von dieſer kann man nicht ſagen, daß ſie in der vorherwiſſenden **Wirkſamkeit**, ſchon ehe ſie wurde, wäre geſchaffen geweſen. — Nur beiläufig kann hier bemerkt werden, daß der Ausdrukk aus Nichts auch öfter vorkommt um die Erſchaffung der Welt zu unterſcheiden von der Erzeugung des Sohnes [1]. Wäre nun die lezte allgemein anerkannt eine 210 ewige und die erſte eben ſo allgemein anerkannt eine zeitliche, ſo wäre nicht nöthig noch einen andern Unterſchied aufzuſtellen; oder auch wenn man nur auf dieſem Gebiet vollkommen einig wäre über den Unterſchied zwiſchen Erzeugen und Erſchaffen. Doch iſt auch ſo der Ausdrukk zu dieſem Zweck nicht nöthig, indem, wenn man auch Wort und Sohn gar nicht identificirt, ſchon der Ausdrukk durch das Wort gemacht ſein [2] jeder Verwechſelung dieſer Art hinlänglich vorbeugt, ſelbſt wenn man den Unterſchied zwiſchen Schaffen und Erzeugen nicht hervorhebt.

2. Wenn wir nun ſo ſtreng wie oben angedeutet iſt die erſte Entſtehung ſondern, daß wir alles nicht ſchlechthin primitive ſchon zu dem in der Entwikklung begriffenen Naturlauf rechnen, und alſo unter den Begriff der Erhaltung bringen: ſo iſt die Frage, ob die Schöpfung ſelbſt eine Zeit eingenommen, ſchon verneinend erledigt. Die Unterſcheidung einer erſten und zweiten Schöpfung oder einer unmittelbaren und mittelbaren kommt immer zurükk entweder im allgemeinen, auf das Werden des zuſammengeſezten aus dem einfachen [3], und auf das des organiſchen

---

[1] Fecisti enim coelum et terram non de te, nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat unde faceres ea, et ideo de nihilo fecisti coelum et terram. Augustin Conf. XII, 7.

[2] Denn es ſind alle Dinge durch Gottes Wort alſo gemacht, daß ſie billiger geboren, denn geſchaffen oder erneuert heißen mögen, denn da iſt kein Inſtrument oder Werkzeug hinzugekommen. Luth. Th. V. S. 1102.

[3] Τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων· ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐποίησε τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ μετέβαλεν ὡς ἠθέλησεν. Hippolyt. in Genes.

aus dem elementariſchen [1]. Hier aber wieder eine Schöpfung eintreten laſſen hebt entweder den Unterſchied zwiſchen Schöpfung und Erhaltung ganz wieder auf, oder es ſezt differente Stoffe ohne alle ihnen einwohnende Kräfte voraus, welches ein völlig 219 leerer Gedanke iſt. Sondern wenn man auch bei Schöpfung zunächſt an Stoffe denkt, wiewol vollkommen eben ſo nahe liegt an Kräfte zu denken: ſo muß doch von da an ein lebendiges bewegliches Sein beſtanden und ſich weiter fort entwikkelt haben, ſonſt wäre die Schöpfung des bloßen Stoffes doch auch nur eine Vorbereitung geweſen, eine äußere materielle entſprechend jener inneren formellen. Wir dürfen daher dieſe Beſtimmungen einer Zeit zurükk geben, die ſich in ſolchen Abſtractionen gefallen konnte, weil von einer dynamiſchen Anſicht der Natur keine Rede war. Eine andere auch gar nicht in unſerm Gebiet einheimiſche Frage über das Verhältniß der Weltſchöpfung zur Zeit iſt die, ob eine Zeit vor der Welt geweſen oder ob die Zeit erſt mit der Welt begonnen habe. Nehmen wir aber Welt in dem weiteſten Sinne: ſo dürfen wir das erſte nicht bejahen laſſen, weil eine Zeit vor der Welt ſich nur könnte auf Gott bezogen haben, und dieſer alſo in die Zeit verſezt würde. Die Conf. belg. mit ihrem quando ipsi visum fuit fällt aber offenbar in dieſen Fehler, und wir müſſen uns dagegen auf die Formeln des Auguſtinus zurükkziehn. — Der Streit endlich über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurükkführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geſchöpfe gedacht werden könne oder müſſe, betrifft ebenfalls keinesweges den unmittelbaren Gehalt des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es iſt daher an und für ſich gleichgültig, wie er entſchieden wird. Nur in ſofern man mit der Vorſtellung einer Schöpfung in der Zeit den eines Anfangs der göttlichen Thätigkeit nach außen oder eines Anfangs göttlicher Herrſchaft verbinden muß, wie Origines die Sache darſtellt, ſo würde dadurch Gott in das Gebiet des Wechſels geſtellt, als zeitlich, mithin der Gegenſaz zwiſchen ihm und dem endlichen Sein verringert, wodurch denn freilich die Reinheit des Abhängigkeitsgefühls gefährdet wird. Wenn Auguſtin um dies zu vermeiden doch nur Einen göttlichen Willensact für das frühere 220 Nichtſein und das ſpätere Sein der Dinge aufſtellt: ſo genügt dies wol ſchwerlich. Dann gehört ein gleich wirkſamer göttlicher Wille dazu, damit die Welt früher nicht ſei: ſo muß man annehmen, daß ſie ohne dieſen göttlichen Willen früher werde geworden ſein, mithin daß ein Vermögen ins Daſein zu treten unabhängig von Gott vorhanden ſei. Iſt aber derſelbe Eine göttliche Wille doch während des Nichtſeins der Dinge auch ein unwirkſamer, indem er eben ſo wenig etwas verhindert als hervorbringt: ſo bleibt doch das Uebergehen aus dem Nichthandeln in das Handeln, wenn man es auch anders ausdrükkt als Uebergang aus dem Wollen in die Wirkſamkeit [1], wogegen ſich nicht denken läßt wie die Vorſtellung, daß Gott nicht ohne von ihm ſchlechthinig abhängiges iſt, auf irgend eine Weiſe ſollte das fromme Selbſtbewußtſein ſchwächen oder verwirren können. Wie denn auch die hier noch gar nicht zu behandelnde Zurükkführung des Wortes, wodurch Gott die Welt geſchaffen, auf das Wort welches von Ewigkeit bei Gott war, ſich nur zur rechten Klarheit bringen läßt [2], wenn nicht durch das ewige Wort auch ewig geſchaffen wird.

---

[1] *Τὰ μὲν γὰρ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, οἷον οὐρανόν*, wo *οὐρανός* die ariſtoteliſche fünfte Subſtanz iſt, *γῆν δὲ καὶ ἀέρα πῦρ ὕδωρ· τὰ δὲ ἐκ τούτων, οἷον ζῶα φυτὰ* etc. Joan. Damasc. II, 25.

Zuſaz. Man kann hieher auch noch die Beſtimmung rechnen, daß Gott die Welt durch einen freien Beſchluß geſchaffen. Nun verſteht ſich von ſelbſt daß derjenige ſchlechthin frei iſt von welchem alles ſchlechthin abhängig iſt. Nur wenn man ſich bei dem freien Beſchluß eine Berathung vorhergehend denkt, auf 221 welche eine Wahl folgt, oder wenn man jene Freiheit ſo ausdrükkt, daß Gott die Welt auch eben ſo gut nicht hätte ſchaffen können, weil man meint es ſei nur entweder dieſes möglich, oder daß Gott die Welt habe ſchaffen müſſen: ſo hat man ſchon vorher ſich Freiheit nur im Gegenſaz mit Nothwendigkeit gedacht, und alſo, indem man Gott eine ſolche Freiheit zuſchreibt, ihn in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt.

---

[1] Addamus eum ab aeterno id voluisse. Quicquid enim vult, id voluit ab aeterno. Jam quod voluerat ab aeterno id aliquando tandem factum est. Nun wirkte er alſo und war thätig daß die Welt entſtand. Morus Comment. T. I. §. 292.

[2] Vgl. Luther W. A. I. S. 23. — 28. u. III. S. 36 — 40.

Erſter Anhang. Von den Engeln.

§. 42. Da dieſe in den altteſtamentiſchen Büchern einheimiſche Vorſtellung auch in das neue Teſtament hinübergekommen iſt, und auf der einen Seite weder etwas unmögliches in ſich ſchließt, noch mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtſeins im Widerſpruch ſteht, auf der andern Seite aber nirgends in den Kreis der eigentlichen chriſtlichen Lehre hineingezogen iſt: ſo kann ſie auch ferner in der chriſtlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität feſtzuſtellen.

1. Die Erzählungen von Abraham, Loth, Jakob, von der Berufung des Moſes und Gideon, der Verkündigung des Simſon, tragen das Gepräge deſſen, was wir Sage zu nennen pflegen, ſehr deutlich an ſich, ja in mehreren derſelben werden Gott ſelbſt und die Engel des Herrn ſo mit einander verwechſelt, daß das Ganze auch kann als eine Theophanie gedacht werden, wo dann das zur ſinnlichen Wahrnehmung gelangende gar nicht braucht die Erſcheinung eines von Gott verſchiedenen ſelbſtändi- 222 gen Weſens zu ſein. In dieſer Unbeſtimmtheit alſo iſt die Vorſtellung älter als dieſe Erzählungen, ja vielleicht noch als die erzählten Begebenheiten, und dann auch nicht ausſchließend hebräiſch

im engeren Sinne, welches auch aus mancherlei andern Spuren, z. B. der Geſchichte des Bileam hervorzugehen ſcheint. Dichteriſche Ausführungen mancher Art in den Pſalmen und Propheten leiten auch darauf, daß alles, was ein Träger eines göttlichen Befehls iſt, auch Engel kann genannt werden; ſo daß bisweilen beſtimmte beſondere Weſen unter dieſem Ausdrukk zu denken ſind, bisweilen auch nicht. Jenes nun haben wir wol zunächſt nicht anders zu erklären, als wie überhaupt verſchiedene Völker unter verſchiedenen Formen ſich geiſtige Weſen mannigfaltiger Art gebildet haben, weil nämlich das Bewußtſein von der Gewalt des Geiſtes über den Stoff immer, je weniger die Aufgabe noch gelöſt iſt, um deſto mehr eine Neigung in ſich ſchließt, mehr Geiſt vorauszuſezen als der ſich in der menſchlichen Gattung manifeſtirt, und andern als wie die thieriſchen lebendigen Kräfte und Kunſttriebe die erſt ſelbſt mit ihrer Gewalt über den Stoff ſollen als Stoff in unſere Gewalt gebracht werden. Wir nun, welchen die Mehrheit der Weltkörper bekannt iſt, befriedigen jenes Verlangen durch die uns geläufige Vorausſezung, daß dieſe großentheils oder alle mit nach verſchiedenen Stufen beſeelten Weſen erfüllt ſind. Vorher aber blieb nichts anders übrig, als entweder die Erde ſelbſt mit uns verborgenen geiſtigen Weſen zu bevölkern oder den Himmel. Das jüdiſche Volk ſcheint ſich entſchieden mehr an das lezte gehalten zu haben, zumal ſeit das höchſte Weſen zugleich als der König des Volks gedacht wurde, alſo Diener in ſeiner Nähe haben mußte, um ſie beliebig an jeden Punkt ſeines Reichs zu ſenden, und ſie in jeden Zweig der Verwaltung eingreifen zu laſſen, und dies iſt auch gewiß die am meiſten ausgebildete Vorſtellung von Engeln. Wir müßten ſie demnach gänzlich trennen von unſerer Vorſtellung des auf andern Weltkörpern ihrer Natur gemäß in Verbindung mit einem Organismus entwikkelten geiſtigen Lebens; denn die bibliſche Vorſtellung kann man hierauf nicht zurükkführen [1], ſondern ſezt

---

[1] Vgl. Reinh. Dogm. §. 50.

dann etwas ganz fremdes an deren Stelle. Wir würden ſie uns vielmehr denken müſſen als keinem Weltkörper beſtimmt angehörige geiſtige Weſen, die ſich nach der Beſchaffenheit eines jeden für ihr Geſchäft auf demſelben einen wenn auch nur vorübergehenden Organismus anbilden können, wie ſie denn auch auf dem unſrigen nur auf vorübergehende Weiſe von Zeit zu Zeit ſollen erſchienen ſein. Und offenbar wiſſen wir von dem zwiſchenweltlichen Raum ſowol als von den möglichen Verhältniſſen zwiſchen Geiſt und Körper viel zu wenig, um die Wahrheit einer ſolchen Vorſtellung ſchlechthin abläugnen zu dürfen. Ja wenn wir die Erſcheinung derſelben als etwas wunderbares anſehn: ſo geſchieht dies weit weniger, weil wir nothgedrungen behaupten müßten, daß ein ſolches vorübergehendes Eintreten fremder Weſen in unſeren Lebenskreis an ſich den Naturzuſammenhang aufhöbe, als vielmehr weil ihre Erſcheinung — im Chriſtenthum überall aber auch großentheils im alten Teſtament — an beſondere Entwikklungs- und Offenbarungspunkte geknüpft iſt. Im neuen Teſtament erſcheinen die Engel bei der Verkündigung Chriſti und ſeines Vorläufers und bei Chriſti Geburt außerhalb des eigentlichen Kreiſes der evangeliſchen Ueberlieferung in mehr oder weniger dichteriſch gehaltenen Erzählungen. Das leztere gilt gewiſſermaßen auch von dem [illegible]kenden Engel in Gethſemane, für den wenigſtens kein [illegible] angeführt wird. Bei der Auferſtehung und Himmelfahrt, ſo wie bei der Bekehrung des Cornelius und der Befreiung des Petrus kann man zweifelhaft ſein, ob Engel oder Menſch gemeint ſind; und in der Erzählung vom Philippus wechſelt nach altteſtamentiſcher Weiſe der
224 Ausdruk Engel des Herrn und Geiſt. Späterhin verſchwinden ſie auch in der apoſtoliſchen Geſchichte gänzlich.

2. Ueberall aber werden in unſern heiligen Schriften die Engel nur vorausgeſezt, nirgend aber etwas in Beziehung auf ſie gelehrt. Chriſtus ſelbſt erwähnt ihrer außer den ebenfalls im Gebiet der prophetiſchen Dichterſprache einheimiſchen Beſchreibun-

gen vom jüngſten Tage [1], nur wo er vor der Verachtung der Kleinen warnt [2], und bei der unnüzen Vertheidigung des Petrus [3]. Wollte man nun dieſes didaktiſch faſſen, ſo müßte man auch als Lehre aufſtellen, daß die Kinder oder vielleicht alle einzelnen Menſchen beſondere Engel haben, daß die Engel das Angeſicht Gottes ſehen, und daß ſie legionenweiſe können verwendet werden [4]. Daſſelbe gilt auch von den apoſtoliſchen Stellen, wenn man jene dunkeln und vieldeutigen Ausdrükke von Thronen und Herrſchaften [5] auf Engel beziehen will. Ja auch im Briefe an die Hebräer [6] wird doch nicht ſowol über die Engel dogmatiſirt, als nur vermittelſt derſelben; denn behauptet wird auch, daß Chriſtus weit erhabener ſei als alle Engel, wie ſie in den altteſtamentiſchen Geſchichten ſo wie in den Propheten und Pſalmen vorkommen; denn auf die neuteſtamentiſchen Engelerſcheinungen wird keine Rükſicht genommen. Chriſtus alſo und die apoſtoliſchen Männer könnten dies alles geſagt haben, ohne daß ſie eigene wirkliche Ueberzeugung von dem Daſein ſolcher Weſen gehabt hätten oder hätten mittheilen gewollt: ſondern nur ſo wie überall jeder ſich volksthümliche Vorſtellungen aneignet, indem man nämlich gelegentlich Gebrauch davon macht bei der Behandlung anderer Gegenſtände, wie auch wir von Feen und Geiſtererſcheinungen reden können, ohne daß dieſe Vorſtellungen mit denen, die unſere eigentlichen Ueberzeugungen bilden, in irgend eine beſtimmte Beziehung geſezt wären. Gar nicht alſo auf dieſelbe Weiſe iſt dies gemeint, wie man bei dem, was gewöhnlich Anbequemung genannt wird, vorausſezt, daß derjenige, der ſich zu herrſchenden Vorſtellungen herabläßt, ſelbſt eine andere jenen widerſprechende Ueberzeugung hat. Auch die Bekenntnißſchriften der proteſtantiſchen Kirche haben dieſe Vorſtellung nur gelegentlich mit aufgenommen, und die Ausdrükke zeigen deutlich genug, daß ſie keinen Werth darauf legen, etwas über die Engel zu lehren [1]. Keinesweges als ob die Sache ſelbſt den Reformatoren nicht geläufig geweſen wäre, oder als ob ſie an der buchſtäblichen Wahrheit der in der Schrift erzählten Engelerſcheinungen gezweifelt hätten, wovon ihre kirchlichen Lieder das Gegentheil bezeugen; nur einen großen Werth auf dem Gebiet der Frömmigkeit legten ſie ihr keinesweges bei.

---

[1] Matth. 16, 27. u. 25, 31. [2] Matth. 18, 10. [3] Matth. 26, 53.
[4] Offenbar bildlich iſt Joh. 1, 51. [5] Koloſſ. 1, 16. [6] Hebr. 1, 4 flgd.

§. 43. **Das einzige, was als Lehre über die Engel aufgeſtellt werden kann, iſt dieſes, daß ob Engel ſind auf unſere Handlungsweiſe keinen Einfluß haben darf, und daß Offenbarungen ihres Daſeins jezt nicht mehr zu erwarten ſind.**

1. Es iſt nicht ohne vielerlei Bedenken das Vertrauen der Chriſten auf den Schuz der Engel zu verweiſen. Denn zuerſt daß ſie die Macht der böſen Geiſter abwehren [2], möchte ſchwerlich 226 andern als Kindern ohne Nachtheil vorgetragen werden können, indem wir gegen alles, was dem Teufel zugeſchrieben zu werden pflegt, die geiſtige Rüſtung gebrauchen ſollen, welche die Schrift [3] uns empfiehlt, nicht aber uns auf einen engliſchen Schuz verlaſſen. Und nicht minder bedenklich iſt es, auch einen äußern Schuz durch Engel zu lehren [4]. Denn daß Gott der Engel hiezu nicht nöthig habe, muß man wohl lehren, wenn man nicht eine beſtändige Wirkſamkeit der Engel annehmen will, und alſo den Naturzuſammenhang ganz aufheben. Wie es aber mehr Troſt gewähren ſoll, wenn Gott ſich der Engel bedient, als wenn unſere Bewahrung auf dem Wege der Natur bewirkt wird, ſo daß ſich Gott um unſerer Schwachheit willen lieber der Engel bediene

---

[1] Apol. conf. Art. IX. Praeterea et hoc largimur quod angeli orent pro nobis. Art. Smalc. Etsi angeli in coelo pro nobis orent etc.

[2] Luth. Catech. min. Tuus sanctus angelus sit mecum ne diabolus quidquam in me possit.

[3] Eph. 6, 11 flgd. 1 Petr. 5, 8. 9.

[4] Vgl. Calvin. Instit. I. XIV, 6 — 11.

nd uns dies offenbare, das möchte auf der einen Seite ohne ſehr
eſchränkte ja faſt kindiſche Vorſtellungen von Gott nicht durchzu-
ühren ſein; auf der andern Seite kann es nur die Eitelkeit näh-
en, wenn man annimmt, daß eine ganze Gattung eigentlich
öherer Weſen nur zu unſerm Dienſt vorhanden iſt. Daher iſt
unſern Bekenntnißſchriften weislich — wiewol eigentlich im
egenſaz zu den Heiligen der römiſchen Kirche — an die Stelle
r thätigen Einwirkung der Engel ihre Fürbitte für uns getre-
n; nur der bibliſchen Stelle [1], auf welche man dieſes gegrün-
t hat, können wir keine beweiſende Kraft beilegen. Es ergiebt
h auch von ſelbſt, daß dieſe Vorſtellung unter den Chriſten ih-
n Einfluß verliert, da ſie einer Zeit angehört, wo die Kennt-
ß der Naturkräfte noch ſehr gering war, und die Herrſchaft
s Menſchen über dieſelben auf der niedrigſten Stufe ſtand. Un-
e Betrachtungen nehmen jezt bei jeder ſolchen Veranlaſſung
on unwillkührlich einen ganz anderen Gang, ſo daß wir nicht
ht im thätigen Leben auf die Engel zurükkommen. Auch was 227
ther [2] ausführt, hat was die Engel betrifft vorzüglich die Ten-
z, allen Leichtſinn zurükk zu halten, der durch das übernatür-
e ſo gern hervorgelokkt wird. Das Vertrauen aber, welches
ſtärken will, wird daſſelbige ſein, auch wenn wir nicht an die
gel denken, ſondern den göttlichen Schuz auf dem gewöhnlichen
ge erwarten. Hat ſich aber die Kirche gegen die Verehrung
Engel erklärt, ſo können wir mit Recht ſagen, es würde die
immſte Art der Verehrung ſein, wenn wir glaubten, aus Rükk-

Zachar. 1, 12.

Zu Geneſ. II. §. 19. Die Engel ſollen wol unſre Hüter ſein und uns bewahren; aber ſofern wir auf unſern Wegen bleiben. Auf dieſe Auflöſung weiſet Chriſtus hin, da er dem Teufel das Gebot aus Deuteron. 6, 16. vorhielt. Denn damit zeigt er an, daß des Menſchen Weg nicht wäre in der Luft fliegen. Drum wenn wir in unſerm Beruf oder Amt ſein aus Gottes oder der Menſchen, die des Berufs rechten Fug haben, Befehl, da ſollen wir glauben, daß uns der Schuz der lieben Engel nicht fehlen kann.

ſicht auf ihren uns unbekannten Dienſt irgend etwas unterlaſſen zu dürfen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und Andere.

2. Genauer betrachtet aber läßt ſich aus allen Engelerſcheinungen von welchen wir Nachricht haben nichts für gegenwärtige und künftige Zeiten ſchließen. Denn theils kommen dieſe Erſcheinungen in jener Urzeit vor als der Zuſammenhang des Menſchen mit der Natur noch nicht geordnet, und er ſelbſt noch nicht entwikkelt war; und da für jene Zeit ſelbſt manchen Philoſophen die Annahme einer Erziehung durch höhere Weſen nicht fremd iſt, ſo könnten auch dieſe warnenden und zuſprechenden Erſcheinungen ein Nachhall von jener Verbindung ſein. Späterhin finden wir die Engel faſt nur an großen Entwikklungspunkten, wo auch anderes wunderbare vorzukommen pflegt. Und wenn auch ältere 220 Kirchenlehrer behaupten [1] daß ſo lange Zeit unterbrochen geweſene Verkehr zwiſchen Engeln und Menſchen ſei erſt durch Chriſtum recht wiederhergeſtellt worden: ſo iſt auch das eben ſo zu verſtehen, denn dieſe Wiederherſtellung hat doch nicht über das apoſtoliſche Zeitalter hinausgereicht. Kommen ſie nun ſogar nicht in unſern Bereich, ſo iſt auch gar kein Grund genauere Unterſuchungen anzuſtellen über die Schöpfung der Engel an ſich oder in Bezug auf die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, ſo wie auch über ihre anderweitigen Beſchaffenheiten, Lebensweiſe und Verrichtungen [2]. Vielmehr bleibt der Gegenſtand für das eigentliche dogmatiſche Gebiet völlig problematiſch, und es iſt nur anzuerkennen ein Privatgebrauch von dieſer Vorſtellung und ein liturgiſcher. Jener wird ſich doch immer nur darauf beſchränken, die höhere Bewahrung ſofern ſie ſich nicht bewußter menſchlicher Thätigkeit bedient zu verſinnlichen. Bei dem liturgiſchen Gebrauch hat man von jeher vorzüglich darauf Bedacht genommen, daß Gott vorgeſtellt werden ſoll als von reinen und unſchuldigen endlichen Geiſtern umgeben [3].

---

[1] Vgl. Chryſoſt. zu Kol. 1, 20.

[2] Vgl. Reinhard Dogm. §. 53. 54.

[3] Vgl. Hebr. 12, 22.

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

§. 44. Die Vorſtellung vom Teufel, wie ſie ſich unter uns ausgebildet hat, iſt ſo haltungslos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemanden zumuthen kann; aber unſere Kirche hat auch niemals einen doctrinalen Gebrauch davon gemacht.

1. Die Hauptmomente in der Vorſtellung ſind dieſe, daß geiſtige Weſen von hoher Vollkommenheit, welche in naher 229 Verbindung mit Gott lebten, aus dieſem Zuſtande freiwillig in einen Zuſtand des Widerſpruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen ſind. Nun kann man aber von Niemand fordern dieſes anzuſchauen, wenn man ihm nicht über eine Menge von Schwierigkeiten hinweghelfen kann. Zuerſt nämlich laſſen ſich von dieſem ſogenannten Fall der guten Engel, je vollkommener ſie ſollen geweſen ſein, um ſo weniger andere Motive angeben, als welche, wie z. B. Hoffahrt und Neid, einen ſolchen Fall ſchon vorausſezen[1]. Sollen nun ferner auch nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrükkt geblieben ſein[2]: ſo iſt nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetſten Einſicht ſollte beſtehen können. Denn dieſe Einſicht muß zuerſt jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darſtellen; und nur für den kann dabei eine freilich auch nur augenblikkliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einſicht fehlt, wogegen der einſichtsvolle, um in ſolchen Streit

---

[1] Sehr richtig **Luther** (Hall. Ausg.) Th. I. S. 36. Und hat Bernardus dieſe Gedanken, daß Lucifer an Gott geſehen habe, daß der Menſch über der Engel Natur ſollte erhoben werden; darum habe der **hoffärtige** Geiſt ſolche Seligkeit den Menſchen **mißgegönnt** und ſei alſo gefallen. Aber ſolche Gedanken bleiben in ihrem Werth. Ich zwar wollte nicht gern einen dazu zwingen, daß er ſolchen Meinungen verfallen ſollte.

[2] Vgl. **Luther** Ebend. S. 261. 262.

ſich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unſelig ſein und bleiben wollen. Eben dieſes nun erklärt man ſich beim Menſchen, weil es aus dem Subject ſelbſt nicht zu erklären iſt, am liebſten als Beſeſſenheit: kann es nun aus dem vollkommneren Zuſtand der Engel noch weniger erklärt werden, von wem müßten denn dieſe beſeſſen geweſen ſein? Hat aber der Teufel bei
23 ſeinem Fall auch den allerſchönſten und reinſten Verſtand verloren, wie es denn freilich die größte Zerrüttung iſt, wenn er aus Gottes Freund deſſen allerbitterſter und verſtokkteſter Feind geworden iſt: ſo läßt ſich auf der einen Seite nicht einſehn, wie durch Eine Verirrung des Willens der Verſtand für immer ſollte verloren gehen können, wenn nicht jene ſelbſt ſchon auf einem Mangel an Verſtand beruhte; auf der andern Seite wäre nicht zu begreifen, wie der Teufel nach einem ſolchen Verluſt ſeines Verſtandes noch ſollte ein ſo gefährlicher Feind ſein können, da nichts leichter iſt als gegen das unverſtändige Böſe zu ſtreiten. Eben ſo ſchwer iſt nun auch das Verhältniß der gefallenen Engel zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn ſie ſich gleich wären, und es doch für die einen nicht beſondere perſönliche Motive geben konnte, wie iſt es zu begreifen, daß die Einen geſündiget haben und die andern nicht? Und gewiß nicht minder ſchwierig, wenn man annimmt [1], daß die Engel insgeſammt vor dem Fall des einen Theils in einem wandelbaren Stand der Unſchuld geweſen ſeien, daß aber wie die Einen um Einer That willen für immer gerichtet und verdammt werden, eben ſo die Andern um Eines Widerſtandes willen für immer alſo confirmiret und verſichert worden, daß ſie hernach nie mehr haben fallen können. Was endlich den Zuſtand der gefallenen Engel nach dem Fall betrifft: ſo iſt auch dieſes beides ſchwer zuſammen zu denken, daß ſie ſollen von großen Uebeln bedrückt noch größere erwarten, und doch zugleich aus Haß gegen Gott und um ſich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem

---

[1] Vgl. Luther Ebend. S. 302.

thätigen Widerſtand gegen Gott begriffen ſein, und doch nichts wirklich ausrichten können, als mit Gottes Willen und Zulaſſung [1], in welchem Falle ſie ja weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Haſſes gegen Gott finden würden in III gänzlicher Unthätigkeit. Soll endlich der Teufel mit ſeinen Engeln als ein Reich gedacht werden, mithin alle auf eine zuſammenſtimmende Weiſe jedoch immer nur nach außen und namentlich auf die menſchlichen Angelegenheiten wirkend: ſo iſt ein ſolches Reich theils unter der eben aufgeſtellten allgemein anerkannten Beſchränkung nicht zu denken, wenn der Oberherr nicht auch allwiſſend iſt, und vorher weiß was Gott geſtatten wird, theils auch drängt nicht nur das meiſte Böſe in Einem Menſchen daſſelbe in Anderen zurükk, ſondern auch in jedem Ein Böſes das andere.

2. Es gäbe vorzüglich zwei Oerter, wo von dieſer Vorſtellung ein doctrineller Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böſe im Menſchen auf das frühere Böſe im Satan zurükkführte und aus dieſem erklärte, und dann wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als thätig auführte. Unſere Bekenntnißſchriften aber ſind zu vorſichtig, um rgend etwas in dieſen Lehrſtükken auf eine ſo gewagte Vorſtelung zu gründen. Denn was das erſte betrifft, ſo ſtellen ſie den Teufel mit den Böſen nur zuſammen höchſtens als Vordermann n ihre Spize [2], auf welche Weiſe durch das Vorhandenſein des Böſen im Satan nichts aufgehellt wird für die Erklärung des Böſen im Menſchen, ſondern jenes bleibt eben ſo für ſich zu erären wie dieſes. Und wenn auch in andern Stellen auf die Verführung des Satans zurükkgegangen wird [3], ſo iſt in einigen

---

[1] Mosh. Th. dogm. T. I. p. 417 sq. Calv. Instit. I. 14, 16.

[2] Aug. conf. 19. Causa peccati est voluntas diaboli et malorum, quae . . . avertit se a Deo.

[3] Conf. belg. XIV. verbis diaboli aurem praebens. — Conf. helv. VIII. instinctu serpentis et sua culpa. — Sol. decl. I. seductione Satanae iustitia concreata amissa est.

derſelben die Abſicht weniger auf Erklärung gerichtet als auf 232 Milderung jener Anſicht, daß der Teufel ein ganz anderes Geſchöpf an die Stelle des urſprünglichen geſezt habe, theils ſezt ja auch das Sichverführenlaſſen ſchon immer eine Abweichung und ein böſes voraus, ſo daß die Erklärung doch keine wäre. Und wenn hie und da die Macht und Gewalt des Teufels mit unter die Strafen der Sünde geſezt wird: ſo hat dies theils auf alles, was zur Befreiung der Menſchen von der Sünde und ihren Strafen gehört, keinen andern Einfluß, als wenn von dem Einfluß des Böſen ohne ein perſönliches Oberhaupt geredet würde, theils müßte, wenn die Macht des Teufels, und die verführende iſt doch die größte, erſt eine Folge der Sünde wäre, der Teufel als er die größte Verführung vollbrachte noch ohnmächtig geweſen ſein, welches ebenfalls nicht zuſammenſtimmt. Sonſt aber wird auch die Strafe als etwas dem Teufel und den Böſen gemeinſchaftliches dargeſtellt [1]; wie denn auch die ſonſt freilich ziemlich häufige Vorſtellung, daß der Teufel das Werkzeug Gottes iſt in Beſtrafung der Böſen, mit ſeinem Widerſtreben gegen die göttlichen Rathſchlüſſe im Streit iſt.

§. 45. Da nun auch in den neuteſtamentiſchen Schriften der Teufel zwar häufig vorkommt, aber doch weder Chriſtus noch die Apoſtel eine neue Lehre über ihn aufſtellen, noch weniger dieſe Vorſtellung irgend in unſre Heilsordnung verflechten: ſo dürfen wir über dieſen Gegenſtand nichts anderes für die chriſtliche Glaubenslehre feſtſezen, als daß, was auch über den Teufel ausgeſagt werde, dadurch bedingt iſt, daß der Glaube an ihn auf keine Weiſe als eine 233 Bedingung des Glaubens an Gott oder an Chriſtum aufgeſtellt werden darf, und daß von einem Einfluß deſſelben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede ſein kann.

---

[1] Conf. aug. 17. impios autem homines et diabolos condemnabit ut sine fine crucientur.

1. Es giebt unter allen neuteſtamentiſchen beſtimmt und unzweifelhaft vom Teufel handelnden Stellen keine einzige, in welcher Chriſtus oder die Apoſtel etwas als neu und eigen, ſei es auch nur berichtigend oder ergänzend, über dieſen Gegenſtand vortragen wollten, ſondern ſie bedienen ſich dieſer Vorſtellung, wie ſie unter dem Volk im Schwange ging. Wollte man nun dennoch eine chriſtliche Teufellehre aufſtellen, ſo müßte man auch annehmen, dieſe Vorſtellung ſei, ſo wie Chriſtus und die Apoſtel ſie fanden, vollkommen der Wahrheit gemäß genau und unverbeſſerlich geweſen; und dies müßte Jeder um ſo mehr vorausſezen, je abgeneigter er wäre das was man gewöhnlich Accommodation nennt bei Chriſto anzunehmen. Und eine ſolche Vollkommenheit dieſer Vorſtellung iſt um ſo wahrſcheinlicher, als die Hauptzüge derſelben auch im alten Teſtament keinen Grund haben, ihr Urſprung alſo völlig apokryphiſch iſt. Daß nun Chriſtus, und von den Apoſteln gilt daſſelbige, ſich der Vorſtellung nur zu andern Zwekken bedient, ohne daß er ihr dadurch eine neue Haltung oder Gewährleiſtung hat geben wollen, erhellt aus der ganzen Art, wie dieſer Gegenſtand vorkommt, ohne daß Chriſto eine beſondere Veranlaſſung dazu war gegeben worden, nämlich immer nur in Gleichnißreden oder ſprüchwörtlich oder in kurzen Lehrſprüchen die aber immer einen andern Gegenſtand behandeln. In dem Gleichniß vom Säemann ſind die Ausdrükke [1] von zweifelhafter Auslegung, und die Feindſchaft der Menſchen gegen das göttliche Wort liegt dabei eben ſo nahe als der Teufel. Wäre 216 nun wenigſtens von ſeinem Verhältniß zur menſchlichen Seele und ſeiner Wirkungsart auf dieſelbe die Rede: ſo wäre jene Ungewißheit gehoben, und es könnte eine Lehre von ihm aufgeſtellt ſein; nun ſteht er höchſtens da als eine ganz unbekannte Ur-

---

[1] πονηρός bei Matth. 13, 19. u. διάβολος bei Lukas.

ſache ſchneller Uebergänge zu einem entgegengeſezten Gemüthszu-
ſtand. Eben ſo wenig kann eine Lehre aufgeſtellt werden aus
dem Gleichniß vom Unkraut auf dem Akker. Der Säende ſteht
gegenüber dem Menſchenſohn, der offenkundig durch Lehren ſäet,
und der Unkraut ſäende thut daſſelbe aber nächtlich, d. h. nicht
offenkundig, und ſo wird man auch hier leicht auf die eigentliche
Bedeutung des Wortes, den Verläumder geführt. Als eine Lehre
daß der Teufel es ſei, welcher das Unkraut auf den von Chriſto
beſtellten Akker ſäe, haben die Apoſtel dieſes wenigſtens nicht ver-
ſtanden, weil ſie nirgends, wo von falſchen Brüdern oder ganz
unwürdigen Gemeingliedern die Rede iſt, den Teufel als Urſache
anführen, ſondern höchſtens ſolche dem Teufel übergeben. Denkt
man aber daran, daß ſeine Saat durch Kinder des Argen [1] er-
klärt wird: ſo erinnert die Stelle an eine der wichtigſten [2], wo
Chriſtus zu den feindſelig geſinnten Juden ſagt ſie ſeien von dem
Vater dem Teufel, wo offenbar nach der Eigenthümlichkeit der
hebräiſchen Sprachweiſe dieſe Ausdrükke nur von dem Verhältniß
der Aehnlichkeit und Zuſammengehörigkeit gebraucht ſind. Denn
eigentlich kann dies niemand nehmen wollen, weil ſie weder in
demſelben Sinne vom Teufel abſtammen konnten wie ſie ſich
rühmten von Abraham abzuſtammen, noch ſo wie urſprünglich
Chriſtus, dem ſie es nur nachſprachen, behauptete Gott zum Vater
zu haben. So daß man überall dieſe Stelle unter Vorausſezung
der Realität des Teufels nicht ſtreng auslegen kann, ohne ent-
235 weder den Teufel ganz manichäiſch Gott gegen über zu ſtellen,
oder auf der andern Seite Chriſtum nur in eben dem weiteren
Sinn Sohn Gottes zu nennen, in welchem Jene wirklich Söhne
des Teufels heißen konnten. Auf eine Geſchichte des Teufels
wird freilich angeſpielt, aber auch nur als auf etwas bekanntes,
und auch dieſes wie das vorige ſteht nur da in Beziehung auf
den eigentlichen Ausdrukk [3], daß ſie nicht aus Gott wären. Das
Gepräge eines ſprüchwörtlichen Gebrauchs trägt der Ausdrukk [4],

---

[1] υἱοὶ τοῦ πονηροῦ Matth. 13, 38. [2] Joh. 8, 44. [3] Ebend. V. 47.
[4] Lukas 22, 31.

daß der Satan ſich die Jünger gefordert habe um ſie zu ſichten,
wobei man offenbar nicht an den Teufel als Oberhaupt des Bö-
ſen zu denken hat, ſondern die ganze Redensart iſt aus dem
Hiob abgeleitet, und der Satan verhandelt hier auf dieſelbige
Weiſe mit Gott wie dort, ſo daß nur von jener ächt bibliſchen
Vorſtellung hier ein warnender Gebrauch gemacht wird, wobei
eine Abſicht etwas über den Satan zu lehren oder jene Vorſtel-
ung zu beſtätigen zum Grunde liegen kann. Aehnlichem ſprüch-
örtlichen Gebrauch gehört auch die Redensart „vom Satan
bervortheilt werden" [1], hier freilich in Verbindung damit, daß
iner dem Satan war übergeben worden, aber abgeſehn hievon
wiß anwendbar in jedem Fall wenn in guter Meinung etwas
than wird, was dem Guten ſchadet. Nur muß man hier nicht
va an den Satan denken, der nur das Böſe ans Licht bringt,
ndern an den der das Gute bekriegt. Schwankend zwiſchen
den Bedeutungen iſt offenbar der brüllende Löwe des Petrus [2];
n verſchlingen deutet auf den Todfeind, Widerſacher aber auf
Ankläger. So daß dieſe drei Stellen zuſammen gehören, und
nuzbare Aneignung einer als höchſt ſchwankend überlieferten
lichen Vorſtellung einander vollkommen ergänzen. Der Ausdrukk
ürſt dieſer Welt", deſſen ſich Chriſtus öfter [3] bedient, geſtattet
— wenn man die zuſammengehörigen Stellen vergleicht —
ſo gut eine andere Auslegung. Wenigſtens wenn auch die
ger Chriſti dieſe Sentenz auf den Teufel gedeutet haben, iſt
erübergegangen, ohne daß ſich der Volksüberlieferung etwas
res als eigenthümlich chriſtliche Lehre gegenüber geſtellt hätte.
n einige neuteſtamentiſche Schriften [4] rechnen das Gebunden-
des Satans ſchon von früher her, wogegen andere [5] nur
h auch von zweifelhafter Deutung einen noch fortwährenden

---

2 Kor. 2, 10. [2] 1 Petri 5, 8.
Joh. 12, 31. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται. — Joh. 14,
30. ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἐμοὶ οὐδέν. —
Joh. 16, 11. ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.
2 Petr. 2, 4. Jud. 6. [5] 2 Kor. 12, 7. Ephel. 6, 11. 12.

Kampf mit dem Satan annehmen, ſo daß Chriſtus auf alle Weiſe ſeinen Zwekk verfehlt hätte, wenn er durch obige Ausdrükke eine Lehre hierüber hätte aufſtellen wollen. Die Verſuchungsgeſchichte iſt hierzu eben ſo wenig geeignet. Müßte man ſie auch als eine Thatſache buchſtäblich aufnehmen, wogegen indeß ſehr vieles ſpricht: ſo ließe ſich doch weder aus ihr eine vollſtändige Vorſtellung des Teufels conſtruiren, noch von ihr irgend eine weitere Anwendung machen. An den beiden Stellen wo Chriſtus auf ihm beſonders gegebene Veranlaſſung des Teufels erwähnt [1], iſt von ſo genannten Beſizungen die Rede, alſo von der Naturbedeutung deſſelben, welche ſchon überhaupt mit dem Glauben nichts zu thun hat. So dunkel auch die erſte Stelle iſt: ſo hängt ſie doch auf das genaueſte mit dem Austreiben der Dämonien zuſammen. Dieſelbe Beziehung hat auch die Aeußerung über das uneinige Reich des Satans; ſo wie die damit zuſammenhängende bildliche Darſtellung von der Rükkehr eines ausge-
231 triebenen böſen Geiſtes keinesweges die Sicherheit der Heiligung verdächtig machen ſoll, ſondern ebenfalls jenes Naturgebiet von den Teufelsbeſizungen zum Gegenſtand hat, und zunächſt auf den Unterſchied zwiſchen den wirkſamen und dauernden Heilungen Chriſti und den ſcheinbaren und vorübergehenden der jüdiſchen Beſchwörer hinweiſet. In dieſen Fällen und allen ähnlichen welche vorgekommen ſein mögen, uns aber nicht überliefert worden ſind, war eben ſo wenig Veranlaſſung die gangbaren Vorſtellungen einer genauen Prüfung zu unterwerfen als auch bei dem davon gemachten Gebrauch die Abſicht ſein konnte ſie als göttliche Lehre zu ſanctioniren. Bedenkt man nun wie Johannes in ſeinem Briefe [2] den Zuſammenhang zwiſchen dem Teufel und dem der Sünde thut grade ſo ſtellt, wie Chriſtus in ſeiner oben angeführten Rede zu den Juden: ſo hat man auf gleiche Weiſe auch das zu erklären, daß er die Verrätherei des Judas, was übrigens Chriſtus nie thut, dem Teufel zuſchreibt. Die wenigen

---

[1] Luk. 10, 18. u. Matth. 12, 43., parallel Luk. 11, 24. [2] 1 Joh. 3, 8.

noch übrigen apoſtoliſchen Stellen [1] ſind ebenfalls nicht mehr didaktiſch zu gebrauchen, als das bisherige. Hätten nun Chriſtus und die Apoſtel irgend gewollt die Furcht vor dem Teufel mit in die chriſtliche Frömmigkeit verflechten, und ſomit auch eine eigenthümliche aus dieſem Element des frommen Bewußtſeins hergenommene und ihm entſprechende Lehre aufſtellen: ſo hätten ſie dieſer Vorſtellung doch müſſen den gehörigen Raum gönnen, theils da, wo ſie wirklich lehrend vom Urſprung und der Verbreitung des Böſen im Menſchen überhaupt, oder auch von der Art, wie die Sünde noch in den Gläubigen übrig iſt, handeln, theils auch wo von der Nothwendigkeit der Erlöſung die Rede iſt, falls nämlich irgendwie wegen einer Gewalt, die der Teufel über den Menſchen hatte, gerade der Sohn Gottes hiezu noth- 218 wendig wäre. Allein weder iſt von dem lezten irgendwo die geringſte Spur [2] vorhanden, noch findet ſich wo von der Sünde gehandelt wird auch da, wo man es am eheſten erwarten ſollte, irgend eine Erwähnung des Teufels [3], welches gänzliche Schweigen an allen eigentlich lehrhaften Stellen doch immer höchlich hätte beachtet werden ſollen.

2. Mögen nun alſo nur einige oder auch wirklich alle angeführten und ſonſt noch dafür angeſehenen Schriftſtellen vom Teufel handeln: ſo fehlt es uns an allem Grunde, dieſe Vorſtellung als einen bleibenden Beſtandtheil in die chriſtliche Glaubenslehre aufzunehmen, und ſie dem gemäß ſo weit näher zu beſtimmen, daß alles dem Teufel zugeſchriebene auch wirklich zuſammengedacht werden kann. Denn die Vorſtellung war in Chriſto und ſeinen Jüngern nicht als eine aus den heiligen Schriften des

---

[1] 2 Kor. 4, 4. Ebend. 11, 14. 2 Theſſal. 2, 9.

[2] Die Stelle Hebr. 2, 14. 15. iſt hierzu wol weniger angethan, da weder von dem Teufel geſagt wird, daß er eine Gewalt über die Menſchen habe, ſondern nur über den Tod, ſo daß man hier zunächſt an den Todesengel zu denken hat, noch von den Menſchen, daß ſie dem Teufel, ſondern nur, daß ſie der Todesfurcht knechtiſch unterworfen wären.

[3] Vgl. Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. Ebend. 7, 7 flgd. Jacob. 1, 12.

alten Bundes hergenommene, noch auch auf irgend einem Wege göttlicher Offenbarung erworbene, ſondern aus dem damaligen gemeinſamen Leben her, alſo auf dieſelbe Weiſe wie ſie mehr oder weniger noch in uns Allen iſt ohnerachtet unſerer gänzlichen Unwiſſenheit über das Daſein eines ſolchen Weſens. Und indem das, wovon wir zu erlöſen ſind, daſſelbige bleibt, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art wie wir davon erlöſt werden auch dieſelbe: ſo iſt auch die Frage über das Daſein des Teufels gar keine chriſtlich theologiſche, ſondern nur in dem weiteſten Sinne
220 des Wortes eine kosmologiſche, ganz gleich der über die Natur des Firmamentes und der Himmelskörper. Und wie wir hierüber in der Glaubenslehre eben ſo wenig etwas zu bejahen haben, als zu verneinen: ſo kann auch eben ſo wenig eine Beſtreitung jener Vorſtellung in der Glaubenslehre gefordert werden als eine Begründung derſelben. Nur ſoviel zeigt ſchon das bibliſche Vorkommen, daß ſie im jüdiſchen Volk ſelbſt zuſammengefloſſen war aus zwei oder drei ganz verſchiedenen Beſtandtheilen. Das erſte iſt der das Böſe auskundſchaftende Diener Gottes, der ſeinen Rang und ſein Geſchäft unter den andern Engeln hat, bei dem aber von einem Verſtoßenſein aus der Nähe Gottes nicht die Rede ſein kann. Das andere iſt das böſe Grundweſen des orientaliſchen Dualismus, ſo modificirt wie die Juden allein im Stande waren es ſich anzueignen. Grenzt nun jenes Geſchäft ſchon gewiſſermaßen an eine Freude am Böſen: ſo konnte leicht genug durch eine ſolche Fiction wie der Abfall aus jenem dieſes werden, oder vielmehr der Name von jenem auf dieſes übergehn. Sichtlich ſind aus dieſen beiden Elementen die Formeln des ſcharfſinnigen Calvin zuſammengeſezt [1], die aber doch auch nicht in eine klare Anſchauung zuſammen gehen wollen. Das dritte vielleicht

---

[1] Institutt. I. 14, 17. Quamvis voluntate et conatu semper Deo aversetur, tamen nisi annuente et volente Deo nihil facere potest. — Legimus eum se sistere coram Deo nec pergere audere ad facinus, nisi impetrata facultate. . . 18. Deus illis fideles cruciandos tradit, impios gubernandos.

nicht eben ſo ſichere aber auch aus eignem und fremden zuſam-
mengeſezte Element iſt der Todesengel, welcher alſo auch als
ein Reich in der Unterwelt habend dargeſtellt werden kann. Wo-
gegen die bei den Beſeſſenen wirkſamen Weſen immer anders be-
ichnet werden, und nur erſt mittelbar mit der Vorſtellung des
Teufels in Verbindung gebracht werden. Abgeſehen nun davon,[100]
aß durch die gleiche Betrachtungsweiſe dieſer Zuſtände die Vor-
ellung fortgeleitet wurde, hat ſie durch die mannigfaltigen Räth-
l, welche der plözliche Wechſel der Gemüthszuſtände für die
Selbſtbeobachtung darbietet, eine ſo ſtarke Haltung bekommen,
ß man faſt ſagen kann, ſie erzeuge ſich in Allen, die nicht für
ſere Unterſuchungen geeignet ſind, immer von ſelbſt wieder, in-
m nur zu oft böſe Erregungen auf eine höchſt ſeltſame und
geriſſene Weiſe ohne Zuſammenhang mit unſern Hauptrichtun-
n in uns entſtehen, ja bis auf einen gewiſſen Punkt wider-
ndslos wachſen, ſo daß wir ſie nicht als eignes ſondern als
mdes anſehen zu müſſen glauben, ohne doch eine äußere Auf-
gung dazu nachweiſen zu können. Wie nun das am meiſten
erwartete Gute, deſſen Entſtehungsart man nicht ausſpüren
nte, vorzüglich dem Dienſt der Engel zugeſchrieben wurde;
n ſo erklärte man ſich Böſes und Uebel, deſſen erſte Quelle
nicht entdekken wollte, aus den Tükken und Einwirkungen
Teufels und der böſen Geiſter. Und ſo bietet ſich die Vor-
lung immer wieder dar, wenn wir vornehmlich in Beziehung
das Böſe an die Grenze unſerer Beobachtung kommen. Da
aber auch die Schrift uns in dieſer Hinſicht allein auf un-
Inneres verweiſt, alſo auch die Beobachtung immer weiter
geſezt werden ſoll: ſo ſoll auch immer mehreres aufhören als
wirkung des Teufels angeſehen werden zu können, alſo auch
hier aus die Vorſtellung allmählig veralten. Daſſelbe gilt
dem Ineinandergreifen und dem Zuſammenwirken des Bö-
, wodurch es ſich in bedeutenden Augenblikken, wo es Gegen-

S. §. 43, 1.

wirkung gegen eine plözliche Entwikklung des Guten gilt, ſcheinbar als ein Reich und eine Macht offenbart. Je mehr ſich 241 nämlich das Gute als ein geſchichtliches Ganze befeſtigt, um deſto ſeltener können ſolche Gegenwirkungen wiederkehren, und um deſto mehr müſſen ſie ſich ins kleine zerſplittern, ſo daß auch hier an den Teufel nicht mehr gedacht wird. Wer hingegen einen Glauben an fortdauernde Einwirkungen des Teufels ſogar im Reiche Gottes oder gar an ein dem Reiche Gottes gegenüber fortbeſtehendes Reich des Satans als chriſtliche Lehre aufſtellen will, der ſezt ſich nicht nur mit vielen der eben angeführten Schriftſtellen in geraden Widerſpruch, ſondern er ſtellt höchſt gefährliche Behauptungen auf. Denn durch das erſte wird das Beſtreben, alle auch die ſonderbarſten Erſcheinungen in einer einzelnen Seele aus ihrer Eigenthümlichkeit und aus den Einflüſſen des gemeinſamen Lebens zu verſtehen, welches ja zum Behuf der Gottſeligkeit nicht genug gefördert werden kann, an jeder ſchwierigen Stelle gehemmt, und zugleich der ohnedies ſo großen Neigung des Menſchen, die Schuld von ſich abzuwälzen, ein bedenklicher Vorſchub geleiſtet. Wie es nun ſchon übel genug wäre, wenn jemand im Vertrauen auf den Schuz der Engel die ihm übertragene Sorge für ſich und Andere vernachläſſigen wollte: ſo gewiß noch gefährlicher, wenn ſtatt ſtrenger Selbſtprüfung das aufſteigende Böſe nach Belieben, da ja beſtimmte Kennzeichen und Grenzen nicht angegeben werden können, mithin die größte Willkühr freien Spielraum hat, den Einwirkungen des Satans zugeſchrieben würde. Ja da Einwirkungen des Satans im ſtrengen Sinne nicht anders als unmittelbar innerlich, alſo zauberhaft ſein können: ſo muß bei einem wirklichen Glauben an ſolche das freudige Bewußtſein eines ſichern Beſizthums im Reiche Gottes aufhören, indem alles was der Geiſt Gottes gewirkt hat, den entgegengeſezten Einwirkungen des Teufels Preis gegeben und alle Zuverſicht in der Leitung des eigenen Gemüths aufgehoben iſt. Selbſt wenn man nur an ſolche Einwirkungen außerhalb der chriſtlichen Kirche glaubt, muß die ächt chriſtliche Behandlung der Einzelnen, denen das Evangelium verkündigt wer- 222 den ſoll, gehindert werden. Der Glaube aber an ein fortbeſtehendes Reich des Satans, wobei doch immer einzelne Menſchen als ſeine Werkzeuge angeſehen werden müſſen, muß nicht nur die Freudigkeit des Muthes ſchwächen und die Sicherheit des Betragens gefährden, ſondern auch der chriſtlichen Liebe verderblich werden. Diejenigen aber, welche gar ſo weit gehen zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Chriſtum auf irgend eine Weiſe durch den Glauben an den Teufel bedingt ſei, mögen wohl zuſehen, daß ſie hierdurch nicht Chriſtum herabſezen, ſich ſelbſt aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit kommt es immer darauf hinaus, daß die Erlöſung durch Chriſtum minder nothwendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und ſo erſcheint auf der einen Seite die Erlöſung nur als eine Hülfe gegen einen äußeren Feind, auf der andern folgt, daß der Menſch ſich wol ſelbſt würde zu helfen wiſſen, wenn das Böſe ohne Teufel ſeinen Siz nur in der menſchlichen Natur ſelbſt hätte.

Zuſaz. Sobald aber nicht die Rede iſt von einer zuſammenhängenden Lehre, ſondern von einzelnen Anwendungen bald des einen bald des anderen Zuges aus dieſem ſchwankenden Bilde: ſo iſt keinem Chriſten die Berechtigung abzuſprechen — wie ja alles, was in den eigentlich Neuteſtamentiſchen Schriften vorkommt, auch in unſerer religiöſen Mittheilung muß vorkommen können — daß er Momente ſeines eigentlich chriſtlich frommen Bewußtſeins in den oben beſtimmten Grenzen ſich durch dergleichen Züge vergegenwärtige nicht nur, ſondern auch ſich dieſer Vorſtellung in der religiöſen Mittheilung bediene, wenn ſie ihm dazu willkommen oder vielleicht ſcheinbar unentbehrlich iſt, um ſich die poſitive Gottloſigkeit des Böſen, wenn es für ſich gedacht wird, anſchaulich zu machen, oder um ſich einzuprägen, daß der Menſch gegen das Böſe als gegen eine ihrem Urſprung nach ſeinem Willen und ſeinem Verſtand unerreichbare Gewalt nur in 223 einem höheren Beiſtande Schuz finden kann. So lange nun die Vorſtellung auf dieſe Weiſe in der lebendigen Ueberlieferung der religiöſen Sprache fortdauernd ihre Haltung findet, wird es dann auch hie und da einen liturgiſchen Gebrauch derſelben geben, der ſich aber um ſo nothwendiger in allen verſchiedenen Beziehungen genau an den Typus der Schrift halten muß, als die Entfernung von dieſem um deſto mehr Verwirrung hervorbringen wird, je mehr auf der einen Seite die Empfänglichkeit für dieſe Vorſtellung mit der Zeit abnimmt, auf der andern aber die liturgiſche Mittheilungsweiſe ſich theils dem ſtrengen wiſſenſchaftlichen Charakter, theils der ſymboliſchen Autorität nähert. Am freieſten iſt daher und auch am unbedenklichſten der dichteriſche Gebrauch; denn in der Poeſie iſt die Perſonification ganz an ihrer Stelle, und daher kann aus einem kräftigen Gebrauch dieſer Vorſtellung in frommen Geſinnungen an und für ſich nicht leicht ein Nachtheil zu beſorgen ſein. Es wäre daher nicht nur unzwekkmäßig, ſondern möchte in mancher Hinſicht nicht leicht zu verantworten ſein, wenn jemand auch aus unſerm chriſtlichen Liederſchaz die Vorſtellung des Teufels verdrängen wollte.

Zweites Lehrſtükk.

Von der Erhaltung.

§. 46. **Das fromme Selbſtbewußtſein, vermöge deſſen wir alles was uns erregt und auf uns einwirkt in die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott ſtellen, fällt ganz zuſammen mit der Einſicht, daß eben dieſes alles durch den Naturzuſammenhang bedingt und beſtimmt iſt.**

1. Es ſoll keinesweges behauptet werden, daß mit jeder Erregung des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins auch jenes fromme Selbſtbewußtſein wirklich werde, eben ſo wenig als auch jede Wahrnehmung uns den Naturzuſammenhang wirklich vergegenwärtigt. Aber eben ſo wie wir, ſo oft ein objectives Bewußtſein bis zu dieſem Grad der Deutlichkeit kommt, auch den Naturzuſammenhang wieder als etwas ganz allgemein und auch für

alles wobei er uns nicht zum Bewußtſein gekommen iſt nicht minder beſtimmendes ſezen: eben ſo erkennen wir in den Augenblikken, wo das fromme Selbſtbewußtſein zu Stande kommt, diejenigen, wo es fehlte, für unvollkommne Zuſtände, und ſezen das Abhängigkeitsgefühl, weil wir es auch auf unſer eigenes Sein ſchon ſofern wir Theile der Welt ſind beziehen, auch für alle ſolche ohne Ausnahme gültig. Aber eben ſo wenig ſoll auch unſer Saz hinter dem Begriff der Erhaltung zurükkbleiben, wiewol er ſich der Natur des Selbſtbewußtſeins gemäß auf das beſchränkt was auf uns einwirkt, und allerdings unmittelbar nur die Bewegungen und Veränderungen der Dinge uns erregen, nicht die Dinge ſelbſt und ihr inneres Sein. Denn jeder Antrieb der auf Wahrnehmung und Erkenntniß gerichtet iſt, welche doch die Eigenſchaften und das Sein und Weſen der Dinge zum Gegenſtand haben, beginnt auch mit einer Erregung des Selbſtbewußtſeins, welche dann auch die Operation des Erkennens begleitet; mithin gehört auch das Sein und Weſen der Dinge zu dem was auf uns einwirkt.

Innerhalb dieſes Umfanges nun geſtattet unſer Saz keinen
Unterſchied, ſondern für alles und jedes ſollen wir eben ſo ſehr
ie ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott fühlen und mitfühlen,
ie wir uns alles und jedes als vollkommen bedingt durch den
aturzuſammenhang denken. Dem ganz entgegengeſezt aber fin-
en wir die Vorſtellung ſehr weit verbreitet, daß dieſes beides
icht zuſammenfällt, ſondern ſich vielmehr gegenſeitig ausſchließt.
s wird nämlich geſagt, je klarer wir uns etwas in ſeiner
ollkommnen Bedingtheit durch den Naturzuſammenhang denken,
m deſto weniger könnten wir zum Gefühl ſeiner ſchlechthinigen
bhängigkeit von Gott kommen, und umgekehrt je lebendiger die-
s Gefühl ſei, um deſto mehr müßten wir den Naturzuſammen-
ang deſſelben unbeſtimmt dahin geſtellt ſein laſſen. Daß wir
ber von unſerm Standpunkt und in Uebereinſtimmung mit al-
m bisherigen einen ſolchen Gegenſaz zwiſchen beiden nicht gel-
n laſſen können, leuchtet ein. Denn es müßte dann mit der

Vollendung unſerer Erkenntniß der Welt, weil uns dann alles immer im Naturzuſammenhang ſich darſtellt, die Entwikklung des frommen Bewußtſeins im gewöhnlichen Leben ganz aufhören, ganz gegen unſere Vorausſezung daß die Frömmigkeit der menſchlichen Natur weſentlich ſei. Und auf der andern Seite müßte umgekehrt die Liebe zur Frömmigkeit allem Forſchungstrieb und aller Erweiterung unſerer Naturerkenntniß entgegenſtreben, ganz gegen den Saz daß die Wahrnehmung der Schöpfung zum Bewußtſein Gottes führe. Und auch ſchon vor der Vollendung beider Richtungen müßte jeder Naturkundigſte immer der am wenigſten fromme ſein und umgekehrt. Da nun aber die Richtung auf die Erkenntniß der Welt eben ſo weſentlich in der menſchlichen Seele iſt als die auf das Gottesbewußtſein: ſo kann es nur eine falſche Weisheit ſein, welche die Frömmigkeit aufheben will, und eine mißverſtandene Frömmigkeit welcher zu Liebe das Fortſchreiten der Erkenntniß gehemmt werden ſoll. Der einzige Scheingrund für dieſe Behauptung iſt wol nur der Umſtand, daß in der Regel allerdings, je ſtärker in einem Moment das objective Bewußtſein hervortritt, um deſto mehr in demſelben Moment das Selbſtbewußtſein zurükkgedrängt wird und umgekehrt, weil wir in dem lezten Fall über uns ſelbſt den einwirkenden Gegenſtand verlieren, ſo wie wir in dem erſten ganz ſelbſt im Gegenſtand aufgehen. Allein dies hindert gar nicht, daß nicht die eine Thä-
216 tigkeit, wenn ſie ſich ſelbſt genügt hat, die andere aufregt und in dieſelbe übergeht. Und offenbar mit Unrecht beruft man ſich als auf eine allgemeine Erfahrung darauf, daß das Unbegriffene als ſolches uns immer mehr als das verſtandene zur Aufregung des frommen Gefühls ſtimme. Man führt dabei am liebſten die großen Naturerſcheinungen als Beiſpiel an, welche durch die elementariſchen Kräfte hervorgebracht werden; allein auch die größte Zuverſicht, mit der wir irgend eine hypothetiſche Erklärung dieſer Phänomene annehmen, hebt dennoch jenes Gefühl nicht auf. Der Grund, weshalb jene Erſcheinungen ſo vorzüglich leicht das fromme Gefühl erregen, liegt vielmehr in der Unüberſehlich-

keit ihrer Wirkungen ſowol der fördernden als der zerſtörenden
uf menſchliches Daſein und auf die Werke menſchlicher Kunſt,
lſo in dem erregten Bewußtſein von dem Bedingtſein unſerer
Wirkſamkeit durch allgemeine Potenzen. Grade dieſes aber iſt ja
as vollkommenſte Anerkenntniß von der Allgemeinheit des Natur-
uſammenhanges, und es könnte alſo auch hieraus vielmehr um-
ekehrt für unſern Saz gefolgert werden. Auf andere Weiſe
reilich iſt es eine Auskunft für die menſchliche Trägheit, unver-
andenes am liebſten unmittelbar auf das Uebernatürliche zu be-
ehen; allein dieſe Beziehung gehört dann gar nicht der Rich-
ung auf die Frömmigkeit an, ſondern indem das höchſte Weſen
e Stelle des Naturzuſammenhanges vertreten ſoll, befindet man
h in der Richtung auf die Erkenntniß, wie denn auch in die-
m Sinn nicht alles, ſondern nur das Unbegreifliche in eine
lche unmittelbare Abhängigkeit von Gott geſtellt wird. Daher
nn auch von hier aus die Menſchen eben ſowol böſe und zer-
rende übernatürliche Gewalten erſonnen haben, als ſie auf die
öchſte gute zurükkgegangen ſind, wodurch ſich gleich verräth,
ß dieſe Verknüpfung nicht aus dem Intereſſe der Frömmigkeit
vorgegangen iſt, indem durch eine ſolche Gegenüberſtellung un- 211
rmeidlich die Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsverhält-
ſes zerſtört wird.

Indem wir ferner alles, was uns erregt, als Gegenſtand
ſes frommen Bewußtſeins ſezen: ſo ſoll auch das an ſich
nſte und unbedeutendſte nicht ausgenommen ſein von dem Ver-
tniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit. Hiebei iſt aber zu be-
ken, daß auf der einen Seite nicht ſelten ein unrichtiger
rth geſezt wird auf ein ausdrükkliches Zurükkführen auch des
nſten auf jenes Verhältniß, auf der andern Seite wir oft mit
t größerem Recht einer ſolchen Beziehung widerſtreben. Das
e geſchieht in der Meinung, auch das kleinſte müſſe beſonders
halb ausdrükklich von Gott geordnet ſein, weil ſo oft das
ßte daraus hervorgehe. Denn es ſcheint nur ein leeres aber
esweges unverdächtiges Spiel der Fantaſie zu ſein, was ſo

häufig gehört wird von großen Begebenheiten aus kleinen Urſachen, indem die Aufmerkſamkeit dadurch nur von dem allgemeinen Zuſammenhang, in welchem die wahren Urſachen doch eigentlich liegen, abgelenkt wird. Eine reine Berechnung kann immer nur angelegt werden auf dem Grund der Gleichheit von Urſache und Wirkung, ſei es auf dem geſchichtlichen Gebiet oder auf dem der Natur, und nur in beſtimmten Beziehungen dürfen jedesmal einzelne Veränderungen mit ihren Urſachen aus dem allgemeinen Zuſammenhang herausgeriſſen für ſich geſezt werden. Sobald aber mit einer ſolchen Betrachtung das fromme Gefühl ſich verbindet, muß ſie ſich zu dem allgemeinen Zuſammenhang zurükkwenden, damit nicht etwa auch in Gott eine auf menſchliche Weiſe vereinzelte und getheilte Thätigkeit geſezt werde. Das andere, daß nämlich unſerer Empfindung die Anwendung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsverhältniſſes auf kleinſtes widerſtrebt, hat ſeinen Grund in der Beſorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel gezogen werden, wenn Willkühr im unbedeutenden, z. B. [illegible] mit welchem Fuß einer zuerſt vorwärts ſchreitet, und Zufall in dem was gar nicht in das Gebiet des Ernſtes gehört, wie Gewinn und Verluſt bei Spiel und Wettkampf, auch auf göttliche Anordnung zurükkgeführt werden ſoll. Allein das unangemeſſene liegt hier nicht in dem Gegenſtand, ſondern nur in der Betrachtungsweiſe, nämlich dem Iſoliren des einzelnen Falles, da in den Fällen der erſten Art die ſcheinbare Willkühr immer nur einzelner Ausdrukk theils eines Geſammtzuſtandes iſt, aus welchem vielerlei dergleichen folgt, theils eines allgemeineren Geſezes, wodurch vielfältig ähnliches geregelt wird, und in denen der lezten der Ausgang immer Unterwerfung unter einen gemeinſamen Willen, welches beides nicht für unbedeutend angeſehen werden kann: und ſo wird nichts dagegen ſein, beides auch in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu betrachten.

2. Betrachten wir nun unſern Saz rein und für ſich, ſo muß er Jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unſer ſinnliches Selbſtbewußtſein das ſchlechthinige Abhängig-

keitsgefühl erregt werden kann, als einen Erfahrungsſaz zugiebt,
auch in ſeinem ganzen Umfang unmittelbar einleuchten. Denn
jenes Gefühl iſt am vollſtändigſten, wenn wir uns in unſerm
Selbſtbewußtſein mit der ganzen Welt identificiren, und uns
auch ſo noch, gleichſam als dieſe, nicht minder abhängig fühlen.
Dieſe Identification kann uns aber nur in dem Maaß gelingen,
als wir in Gedanken alles in der Erſcheinung getrennte und ver-
einzelte verbinden, und mittelſt dieſer Verknüpfung alles als Ei-
nes ſezen. In dieſem AllEinen des endlichen Seins iſt dann der
vollkommenſte und allgemeinſte Naturzuſammenhang geſezt, und
wenn wir uns alſo als dieſes ſchlechthin abhängig fühlen: ſo
ällt beides, die vollkommenſte Ueberzeugung, daß Alles in der
Geſammtheit des Naturzuſammenhanges vollſtändig bedingt und
begründet iſt, und die innere Gewißheit der ſchlechthinigen Ab-
ängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zuſammen. Hier- 219
us folgt nun zugleich die Möglichkeit des frommen Selbſtbe-
wußtſeins für jeden Moment eines objectiven Bewußtſeins, und
ie Möglichkeit des vollendeten Weltbewußtſeins für jeden Mo-
ment eines frommen Selbſtbewußtſeins. Denn, was das lezte
etrifft, wo ein frommes Gefühl wirklich geworden iſt, da iſt auch
hon immer ein Naturzuſammenhang geſezt, und ſomit wird
hne Nachtheil für jenes das Beſtreben, dieſen fortzuſezen und
n zur Weltvorſtellung zu vollenden, in dem Maaß wirkſam
in können, als überhaupt die Richtung auf das Erkennen do-
inirt. Eben ſo was das erſte betrifft, wo eine gegenſtändliche
orſtellung iſt, da iſt immer auch ein erregtes Selbſtbewußtſein,
nd aus dieſem kann ſich alſo ohne Nachtheil für jene mit der
ehr oder weniger deutlich in ihr mitgeſezten Weltvorſtellung das
omme Selbſtbewußtſein entwikkeln in dem Maaß, als überhaupt
Jedem die Richtung auf das Erkennen dominirt. Denken wir
s nun in einem Menſchen beide Richtungen völlig ausgebildet,
wird auch jede die andere mit vollkommner Leichtigkeit hervor-
fen, ſo daß jeder Gedanke als Theil des Weltbegriffs ihm zum
nſten frommen Gefühl, und jedes fromme Gefühl als von ei-

nem Theil der Welt hervorgerufen ihm zur vollſtändigen Weltvorſtellung wird. Wogegen wenn die eine nicht die andere hervorriefe, ſondern ſie ſich irgendwie begrenzten: ſo müßte jede, je vollkommner ſie entwikkelt wäre, um ſo mehr die andere aufheben. Eben dieſes nun, daß die göttliche Erhaltung als die ſchlechthinige Abhängigkeit aller Begebenheiten und Veränderungen von Gott, und die Natururſächlichkeit als die vollſtändige Bedingtheit alles deſſen was geſchieht durch den allgemeinen Zuſammenhang, nicht eine von der andern geſondert iſt, noch auch eine von der andern begrenzt wird, ſondern beide daſſelbige ſind nur aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen, iſt ſchon immer von den 150 ſtrengſten Dogmatikern [1] anerkannt worden. Wer hierin dennoch einen Schein des Pantheismus finden will, der möge nur bedenken, daß ſo lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufſtellt um das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt auszudrükken, auch auf dem dogmatiſchen Gebiet, ſo bald nicht mehr von dem Entſtehen der Welt, ſondern von ihrem Zuſammenſein mit Gott und ihrem Bezogenwerden auf Gott die Rede iſt, das Schwanken nicht vermieden werden kann zwiſchen ſolchen Formeln, die ſich mehr der vermiſchenden Identität beider, und ſolchen, die ſich mehr der beide entgegenſezenden Scheidung nähern. Auch darf man nur um ſich nicht auf dieſe Art zu verwirren, den Unterſchied zwiſchen der allgemeinen und beſonderen Urſache beſſer beachten. Denn in der Geſammtheit des endlichen Seins kommt jedem einzelnen nur eine beſondere und theilweiſige

---

[1] Quenstedt Syst. theol. p. 761. . . . ita ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, sed unâ eâdemque efficientiâ totali simul a Deo et creatura producatur . . . actum dico (sc. concursum Dei) non praevium actioni causae secundae nec subsequentem . . . sed talis est actus, qui intime in ipsa actione creaturae includitur, imo eadem actio creaturae est. — ibid. p. 782. Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturae, sed una et indivisibilis actio utrumque respiciens et ab utraque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.

rſächlichkeit zu, indem jedes nicht von Einem andern ſondern
on allem andern abhängig iſt, die allgemeine iſt nur in dem,
oven die Geſammtheit dieſer getheilten Urſächlichkeit ſelbſt ab-
ngig iſt.

Zuſaz. Die ſpaltende urſprünglich ſcholaſtiſche Methode in
r Glaubenslehre hat unſern einfachen Saz auf die mannigfal-
ſte Weiſe in eine Menge von Gliedern und Abtheilungen zer-
lt, und es wird ziemlich gleichgültig ſein, an welcher von ihnen
r verſuchen zu zeigen, in was für einem Verhältniß ſie zu
ſerer Darſtellung ſteht. Einige nun theilen den Begriff der
haltung, den unſer Saz ganz und ungetheilt ausdrükkt in die
lgemeine welche ſich auf die ganze Welt als Einheit, in die
ſondere welche ſich auf die Gattungen und in die beſon-
rſte, welche ſich auf die einzelnen Dinge bezieht. Dieſe Ein-
lung erſcheint ſchon um des willen nicht in dem Intereſſe
Frömmigkeit von welchem doch hier alles ausgehen ſoll ge-
ht, weil ſie auf die ganz naturwiſſenſchaftliche Frage führt,
es in der Welt noch irgend etwas giebt das nicht unter einen
ttungsbegriff zu bringen iſt. Wäre nun aber, falls dieſe Frage
ht werden muß, die Eintheilung ergänzt: ſo würde dennoch
allgemeine Erhaltung alles andere in ſich ſchließen, und die
heilung würde uns, da unſer Grundgefühl nur auf der End-
eit des Seins überhaupt beruht völlig überflüßig ſein. Eine
re Abzwekkung dieſer Eintheilung aber läßt ſich ahnden, wenn
den Zuſaz berükkſichtigt der gewöhnlich bei dem lezten Gliede
acht wird, deß nämlich Gott die einzelnen Dinge bei ihrem
in und ihren Kräften erhält ſo lange er will. Denn da die
ungen als Reproduction der einzelnen Dinge gewiſſermaßen
rgänglich ſind, die einzelnen Dinge aber vergänglich: ſo hat
einen Unterſchied feſtſtellen wollen zwiſchen der Erhaltung
bleibenden und des vergänglichen. Für diejenigen indeß,
e einen Anfang der Welt und ein Ende derſelben anneh-
iſt gar kein Grund vorhanden zu einem Unterſchied zwiſchen
Welt und den einzelnen Dingen. Jedenfalls aber muß der

Saz eben ſo gut auf den Anfang als das Ende gehen: und da wir von unſerer Erde ziemlich wiſſen, daß es Gattungen darauf gegeben hat die nicht mehr vorhanden ſind, und daß die jezigen nicht immer geweſen ſind: ſo muß der Saz auch auf ſie ausgedehnt werden. Er ſagt alſo eigentlich nichts aus, als daß auch die Zeitlichkeit oder die Dauer des Endlichen nur in der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott zu denken iſt. Da nun aber die Dauer der einzelnen ſowohl als der allgemeinen Dinge nichts anderes iſt als der Ausdrukk des Maaßes ihrer Kraft im Zuſammenſein eines jeden mit allen übrigen: ſo iſt in jenem Zuſaz an und für ſich betrachtet nichts enthalten, was unſer Saz nicht auch ausſagte; wie er aber gefaßt iſt, kann er ſehr leicht die Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgend wann anfinge oder aufhörte, und es muß alſo gegen ihn bevorwortet werden, daß Gott in der Erhaltung eben ſo gut als in der Schöpfung außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß.

Eine andere verwandte Eintheilung iſt, daß man unterſcheidet **Erhaltung** und **Mitwirkung** Gottes; allein die Unterſcheidung wird nicht von allen Glaubenslehrern gleichmäßig gemacht, indem Einige den Ausdrukk Erhaltung nur auf Stoff und Form beziehen, Mitwirkung aber auf Kräfte und Handlungen: Andere beziehen Erhaltung auf das Daſein und die Kräfte der Dinge, und Mitwirkung nur auf die Thätigkeiten. Es iſt aber nicht zu überſehen, daß in dem Ausdrukk Mitwirkung eine verborgene Andeutung liegt, als ob es in dem Endlichen eine Wirkſamkeit gäbe an und für ſich alſo unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, welches ganz vermieden werden muß, und nicht etwa nur durch Unbeſtimmtheit verhüllt [1]. Darf alſo ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht werden, und ſind die

---

[1] Wie **Morus** I, p. 306. limites non definiuntur quousque operetur sol, agricola, et ubi incipiat Deus . . . adjuvando et limitando efficit Deus, ut fiat consilium suum.

Kräfte der Dinge eben ſo wenig etwas abgeſehen von der göttlichen erhaltenden Thätigkeit als das Sein derſelben, welches man doch auch nur vermittelſt einer hieher nicht gehörigen Abſtraction in Stoff und Form zerfällt: ſo beruht der Unterſchied zwiſchen Erhaltung und Mitwirkung auch nur in einer Abſtraction. Denn ein für ſich zu ſezendes Sein iſt doch nur da wo Kraft iſt, ſo wie Kraft immer nur iſt in der Thätigkeit; eine Erhaltung die alſo nicht zugleich das in ſich ſchlöſſe, daß auch alle Thätigkeiten irgend eines endlichen Seins unter die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott geſtellt ſind, wäre ein eben ſo leeres wie eine Schöpfung ohne Erhaltung. So wie, wenn man eine Mitwirkung denken ſollte, ohne daß auch das Sein der Dinge in ſeiner ganzen Dauer von Gott abhängig wäre, dieſes Sein dann auch im erſten Augenblikk unabhängig könnte geweſen ſein, und dies wäre dann ſoviel als Erhaltung, ſo daß ſie die Schöpfung nicht in ſich chließt, aber ohne die Schöpfung zu ſezen. Hieher gehört nun auch noch dieſes, daß auch ſolche Glaubenslehrer, welche den Gegenſtand im Ganzen ſehr richtig gefaßt haben, ſich doch verleiten aſſen die Mitwirkung als etwas mehr unmittelbares zu ſchildern ls die Erhaltung [1], ſo daß die Thätigkeiten noch auf eine beſondere Weiſe unterſchieden von der Erhaltung der Kräfte aus iner göttlichen Wirkſamkeit hervorgehen, wodurch wieder genau enommen die Erhaltung der Kräfte auf Nichts zurükkgeführt ird, da doch dieſe in dem Gebiet des Naturzuſammenhanges mmer wieder abhängig iſt von den Thätigkeiten der übrigen Dinge. Man kann alſo nur ſagen, daß in dem Gebiet der hlechthinigen Abhängigkeit von Gott alles gleich vermittelt iſt nd gleich unvermittelt, das eine in der einen das andere in der nderen Beziehung.

Einige nun verbinden gleich mit dieſen beiden Begriffen den r göttlichen Regierung, allein ſofern hierdurch eine Erfüllung göttlicher Rathſchlüſſe [1] oder eine Hinleitung aller Dinge zu göttlichen Zwekken gemeint iſt, und etwas anderes darunter verſtanden werden ſoll, als daß vermittelſt aller in die Welt vertheilten und in derſelben erhaltenen Kräfte alles nur ſo geſchieht und geſchehen kann, wie es Gott urſprünglich und immer gewollt hat — denn dieſes iſt auch in unſerm Saz ſchon enthalten: ſo können wir den Begriff hier nicht behandeln, indem wir hier, wo wir es nur mit der Beſchreibung des Gefühls ſchlechthiniger Abhängigkeit überhaupt zu thun haben, eine Betrachtung, welcher der Gegenſaz von Zwekk und Mitteln zum Grunde liegt, ſelbſt ganz abgeſehen von der Frage, ob es einen ſolchen für Gott geben kann, doch völlig ausſchließen müſſen. Denn eines Theils könnte es doch für unſer chriſtlich frommes Selbſtbewußtſein nur das durch die Erlöſung zu begründende Reich Gottes, alſo etwas außer unſerer gegenwärtigen Betrachtung liegendes ſein, worauf ſich alles andere als auf ſeinen Zwekk bezieht; anderntheils aber würde hiebei, wenn unſer Selbſtbewußtſein doch jezt das endliche Sein überhaupt repräſentiren ſoll, Zwekk aber und Mittel ſich verhalten wie das um ſein ſelbſt willen geſezte und das nicht um ſein ſelbſt willen, eigentlich alſo wie das von Gott gewollte und nicht gewollte, ein Gegenſaz in unſer frommes Selbſtbewußtſein aufgenommen werden müſſen, wovon unſere gegenwärtige Betrachtung nichts weiß. Das einzige alſo, was uns dieſer Begriff hier darbieten könnte, wäre dieſes, daß ſofern die göttliche Erhaltung als Mitwirkung ſich nur auf die Kräfte und Thätigkeiten jedes für ſich zu ſezenden bezieht, wir eines Gegenſtükkes dazu bedürfen für die leidentlichen Zuſtände der endlichen Dinge; nun aber ſind dieſe für die Erreichung der endlichen Zwekke eben ſo 233 weſentliche Glieder und alſo die ſchlechthinige Abhängigkeit derſelben in dem Begriff der Regierung mit eingeſchloſſen. Indeſſen iſt für uns auch dieſes überflüßig. Denn da die Erhaltung doch das Sein der Dinge zum Gegenſtand hat, in dieſem aber ſofern ſie ein Ort für Kräfte ſind, der Gegenſaz von Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit enthalten iſt, ſind auch die leidentlichen Zuſtände ſchon mit in die ſchlechthinige Abhängigkeit aufgenommen, und beſonders da ſie ebenfalls zu den unſer Selbſtbewußtſein afficirenden gehören, ſowol unter der Form der Wahrnehmung als unter der des Mitgefühls, ſind ſie auch in unſern allgemeinen Saz mit eingeſchloſſen. Ueberdies aber ſind einerſeits die leidentlichen Zuſtände des einen Dinges nur das aus den thätlichen Zuſtänden anderer hervorgegangene, und andrerſeits hängt auch die Art, wie die thätlichen Zuſtände der Dinge nach einander hervortreten und in welcher Stärke ſie erſcheinen, nicht allein von eines jeden Dinges eigenthümlicher Art zu ſein ab, ſondern auch von deſſen Zuſammentreffen mit anderen, mithin von den Einwirkungen anderer Dinge und von ſeinen eigenen leidentlichen Zuſtänden. Daher könnte man denken, man unterſchiede vielleicht noch beſſer, wenn man ſagte, es ſei gleichmäßig unter die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott geſtellt, was aus dem Fürſichgeſeztſein jedes Dings nach ſeiner eigenthümlichen Art, und was aus dem Zuſammenſein deſſelben mit allen übrigen hervorgehe. Allein auch dieſes wäre nur eine Abſtraction ohne Bedeutung für unſer frommes Selbſtbewußtſein, in welchem ſich beides als erregender Gegenſtand gar nicht ſcheidet; und wir faſſen daher am beſten alles was unſer Bewußtſein erregt zuſammen in der Vorſtellung des nur beziehungsweiſe für ſich geſezten und durch das allgemeine Zuſammenſein in ſeiner Vereinzelung bedingten endlichen Seins, welches nur ganz daſſelbe iſt mit dem, was unſer Saz durch den Ausdrukk Naturzuſammenhang bezeichnet.

---

[1] Quenst. l. c. Observandum quod Deus non solum vim agendi dat causis secundis et etiam conservat, sed quod immediate influit in actionem et effectum creaturae.

---

[1] **Morus** I. p. 319. Gubernatio est opus Dei efficientis ut in mundo ipse suum semper adsequatur consilium.

§. 47. Aus dem Intereſſe der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniß entſtehen, eine Thatſache ſo aufzufaſſen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtſein durch den Naturzuſammenhang ſchlechthin aufgehoben werde.

1. Dieſer Saz iſt ſo ſehr eine unmittelbare Folge aus dem

vorigen, daß die natürliche Fortſchreitung gar nicht gefordert hätte, ihn beſonders aufzuſtellen; allein Vorſtellungen, welche noch bis auf einen gewiſſen Grad verbreitet ſind in der chriſtlichen Kirche, müſſen in jeder Glaubenslehre an der geeigneten Stelle berükſichtiget werden. Nun aber iſt eben dies eine noch ſehr gewöhnliche Vorſtellung von den in die Entſtehung des Chriſtenthums verflochtenen oder wenigſtens in der Schrift irgendwie berichteten Wundern, daß ſie Ereigniſſe ſeien von der beſchriebenen Art; und da, wenn die Vorſtellung ſelbſt unſtatthaft iſt, ſie auch nicht auf dieſe oder jene einzelne Thatſache übertragen werden kann: ſo haben auch ſchon von jeher die Glaubenslehrer dieſe Frage im allgemeinen behandelt. Allein über die Möglichkeit an und für ſich haben wir hier nicht zu urtheilen, ſondern nur über das Verhältniß der Annahme zu dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn iſt dieſes ſo wie unſer Saz ausſagt: ſo werden wir auf unſerm Gebiet jede Thatſache, ſo lange es irgend möglich iſt, mit Rükſicht auf den Naturzuſammenhang und unbeſchadet deſſelben aufzufaſſen ſuchen.

Einige nun haben Wunder in dieſem Sinn als nothwendig dargeſtellt, damit es vollkommene Darlegungen der göttlichen Allmacht gebe. Allein einerſeits iſt ſchwer zu begreifen, wie ſich die Allmacht größer zeigen ſollte in den Unterbrechungen des Naturzuſammenhanges als in dem der urſprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf deſſelben, da ja doch das Aendernkönnen in dem geordneten für den Ordnenden 25 nur ein Vorzug iſt, wenn es für ihn ein Aendernmüſſen giebt, welches wieder nur in einer Unvollkommenheit ſeiner ſelbſt oder ſeines Werkes gegründet ſein kann. Wollte man alſo ein ſolches Eingreifen des höchſten Weſens als einen Vorzug deſſelben poſtuliren: ſo müßte man erſt annehmen, daß es etwas nicht von ihm geordnetes gäbe, was ihm Widerſtand entgegenſezen und alſo in ihn und ſein Werk eingreifen könnte, wodurch dann unſer Grundgefühl ganz aufgehoben würde. Auf der andern Seite iſt noch zu bedenken, daß wo die Anwendung einer ſolchen

Vorſtellung von Wundern am häufigſten iſt, d. h. in Zuſtänden, wo es noch wenig Naturkenntniß giebt, eben da auch unſer Grundgefühl am ſchwächſten und unwirkſamſten erſcheint, je mehr aber Naturkunde verbreitet iſt, alſo die Anwendung jenes Begriffs ſparſam vorkommt, deſto mehr ſolche Gottesverehrung, welche Ausdrukk unſeres Grundgefühls iſt; woraus denn folgt, daß die vollſtändigſte Darlegung der göttlichen Allmacht wäre in einer ſolchen Auffaſſung der Welt, welche von jener Vorſtellung gar keinen Gebrauch machte. — Daher Andere [1] ſcharfſinniger aber ſchwerlich haltbarer die Sache ſo vertheidigen, daß Gott theils der Wunder bedurft hat, um die Einwirkungen der freien Urſachen in den Naturlauf dadurch auszugleichen, theils auch könne er überhaupt Gründe gehabt haben, in einer unmittelbaren Verbindung mit der Welt zu bleiben. Das lezte ſezt nun theils eine ganz todte Anſicht von der göttlichen Erhaltung voraus, theils überhaupt einen Gegenſaz zwiſchen mittelbarer und unmittelbarer Thätigkeit in Gott, der nicht gedacht werden kann ohne das höchſte Weſen in die Sphäre der Beſchränktheit herabzuziehen. Das erſte klingt faſt, als ob die freien Urſachen nicht auch Gegenſtände der göttlichen Erhaltung wären, und zwar ſo wie derſelbe auch den Begriff der Schöpfung mit in ſich ſchließt, in der 238 ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott geworden und fortbeſtehend; denn ſind ſie dieſes, ſo kann für Gott eben ſo wenig eine Nothwendigkeit entſtehen, ihren Einflüſſen entgegen zu wirken, wie den Einflüſſen, die eine willenloſe Naturkraft auf dem Gebiet der andern ausübt. Weder aber verſteht jemand unter der Welt, welche der Gegenſtand der göttlichen Erhaltung iſt, den Naturmechanismus allein, ſondern das Ineinandergreifen von dieſem und den freihandelnden Weſen, ſo daß bei jenem ſchon auf dieſe ſo wie bei dieſen auf jenen gerechnet iſt. Und überdies ſind die bibliſchen Wunder, um derentwillen doch die ganze Theorie aufgeſtellt wird, viel zu vereinzelt und zu wenig umfaſſend ihrem Inhalte nach, als daß in Beziehung auf ſie eine Theorie brauchbar ſein könnte, die ihnen die Aufgabe ſtellt, das wiederherzuſtellen was die freien Weſen im Naturmechanismus alterirt hätten. Sondern nur das Eine Wunder der Sendung Chriſti hat freilich den Zwekk wiederherzuſtellen, was die freien Urſachen aber in ihrem eignen Gebiet, nicht in dem des Naturmechanismus und auch nicht gegen den von Gott urſprünglich geordneten Verlauf geändert haben. Noch auch fordert das Intereſſe der Frömmigkeit, daß die wiederherſtellende freie Urſache in dem Gebiet der Erſcheinung ſich zu dem Naturzuſammenhang anders verhalten müſſe wie andere freie Urſachen.

---

[1] S. Storr Dogm. §. 23.

Es laſſen ſich indeß noch ein Paar andere Gründe aufſtellen, um derentwillen es ein Intereſſe der Frömmigkeit geben kann an einer abſoluten Aufhebung des Naturzuſammenhanges durch Wunder; und es läßt ſich nicht läugnen, daß gerade dieſe es ſind, durch welche, wenn ſie auch nie eigentlich als kirchliche Lehre aufgeſtellt worden ſind, doch dieſe Vorſtellung von den Wundern noch am meiſten eine praktiſche Haltung bei vielen Chriſten behält. Der erſte iſt die Gebetserhörung, weil nämlich dieſe nur wirklich etwas zu ſein ſcheint, wenn um des Gebets willen ein 239 anderer Ausgang entſteht, als ſonſt entſtanden ſein würde, worin alſo eine Aufhebung des Ergebniſſes, welches nach dem Naturzuſammenhang erfolgt ſein würde, zu liegen ſcheint. Der andere iſt die Wiedergeburt, welche als eine neue Schöpfung dargeſtellt wird, welche alſo theils eine eben ſolche Aufhebung erfordert, theils ein in dem Naturzuſammenhang nicht mit enthaltenes Princip hineinbringt. Beide Gegenſtände können an dieſem Ort nicht erörtert werden; es wird aber hinreichen in Beziehung auf den erſten, welcher mehr der Frömmigkeit im Allgemeinen angehört, zu bemerken, daß unſer Saz auch das Gebet ſelbſt unter die göttliche Erhaltung ſtellt, ſo daß das Gebet und die Erfüllung oder Nichterfüllung nur Theile derſelben urſprünglichen göttlichen Ordnung ſind, mithin das ſonſt anders geworden ſein nur ein leerer Gedanke iſt. Was aber das andere betrifft, dürfen wir hier nur auf das eben geſagte zurükkweiſen; denn wenn die Offenbarung Gottes in Chriſto nicht etwas ſchlechthin übernatürliches ſein muß; ſo kann auch die chriſtliche Frömmigkeit nicht im voraus beſtimmt ſein, etwas damit zuſammenhängendes und daraus hervorgehendes für ſchlechthin übernatürlich zu halten.

2. Die näheren Beſtimmungen, wodurch die Annahme ſolcher Wunder in Zuſammenhang gebracht werden ſoll mit denen Säzen und Begriffen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Naturzuſammenhanges von Gott bezeichnen, geben auch ſehr deutlich zu erkennen, wie wenig jene Vorſtellung durch unſere frommen Erregungen gefordert wird. Denn je beſtimmter ſie das abſolute Wunder feſtſtellen wollen, um deſto mehr entfernen ſie ſich davon, Ausdrukk einer frommen Erregung zu ſein, und an die Stelle des eigentlich dogmatiſchen Gehaltes tritt ein ganz anderes Gepräge [1]. Im allgemeinen läßt ſich die Sache am leichteſten überſehen, wenn man davon ausgeht, daß da dasjenige, woran ſich ein Wunder begiebt, mit allen endlichen Ur-

---

[1] **Mosheim** a. a. O. S. 462. nennt die göttliche Thätigkeit durch welche die Wunder bewirkt werden, gubernatio immediata oder inordinata, wodurch ein Gegenſaz gemacht wird zwiſchen den Wundern und der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Vortheil der lezten in der lezten Formel, aber zu ihrem Nachtheil in der erſten. Allein das fromme Gefühl wird ſich eben ſo weigern, etwas in die Mitte zu ſtellen zwiſchen dem was iſt und der göttlichen Thätigkeit durch die es iſt, als es wird etwas der göttlichen Thätigkeit zuſchreiben und es zugleich ein ungeordnetes nennen wollen. Zugleich ſtreitet der Ausdrukk mit der allgemeinen Erklärung, die er von gubernatio giebt, daß es eine directio virium alienarum ſein ſoll, wenn doch das Wunder nicht ſoll aus den betreffenden natürlichen Kräften begriffen werden können. — **Reinhard** nennt (Dogm. S. 216.) dieſelbe göttliche Thätigkeit providentia miraculosa, und erklärt ſie durch cura divina, qua Deus aliquid efficit mutationibus a consuetudine naturae plane abhorrentibus. Mag man wie hier den Gegenſaz ſuchen in der göttlichen Sorgfalt, ſo würde dann die Erhaltung eine Sorgloſigkeit ſein; oder in der Gewohnheit der Natur, ſo erſcheint die Gewohnheit der Natur als etwas nicht abhängiges von der göttlichen Sorgfalt, und das fromme Gefühl wird ſich nothwendig gegen beides erklären.

ſachen in Verbindung ſteht, auch jedes abſolute Wunder den ganzen Naturzuſammenhang zerſtört: und daß es mithin von einem ſolchen eine zwiefache Anſicht giebt, eine poſitive, welche auf die ganze Zukunft hinausgeht, und eine negative, welche in gewiſſem Sinn die ganze Vergangenheit afficirt. Indem nämlich dasjenige nicht erfolgt, was durch die Geſammtheit der endlichen Urſachen dem natürlichen Zuſammenhange gemäß erfolgt ſein würde: ſo wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weiſe gegenwirkender und auch im Naturzuſammenhang gegebner endlicher Urſachen, ſondern ohnerachtet alle wirkſamen Urſachen zur Hervorbringung
221 dieſer Wirkung zuſammenſtimmen. Alles alſo, was von je her hiezu beitrug, wird gewiſſermaßen vernichtet, und ſtatt nur ein einzelnes übernatürliches mitten in den Naturzuſammenhang hineinzuſtellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die poſitive Seite iſt nun die, daß etwas erfolgen ſoll, was aus der Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht zu begreifen iſt. Aber indem dieſes nun als ein wirkſames Glied mit in den Naturzuſammenhang eintritt, ſo wird nun in alle Zukunft alles ein anderes, als wenn dieſes einzelne Wunder nicht geſchehen wäre: und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zuſammenhang der urſprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, ſondern jedes ſpätere Wunder auch alle früheren, ſofern ſie ſchon in die Reihe der wirkſamen Urſachen eingetreten ſind. Um nun aber die Entſtehung des Erfolgs zu beſchreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Natururſachen [1] eintreten laſſen. An welchem Punkt man aber

---

[1] Die Formel, Gott ſei dabei wirkſam ohne an Zwiſchenurſachen gebunden zu ſein, iſt ſchon deshalb mit unſerem Grundgefühl im Widerſpruch, weil darin Gott in dem gewöhnlichen Naturlauf als gebunden dargeſtellt wird. Insgeheim aber iſt dieſe Terminologie ſelbſt, welche die Natururſachen als Zwiſchenurſachen beſchreibt, von dem Grundfehler angeſteckt, die Abhängigkeit deſſen was geſchieht von Gott als eine der Abhängigkeit von den einzelnen endlichen Urſachen gleichartige nur weiter rückwärts liegende zu

ich dieſe göttliche Wirkſamkeit zu etwas einzelnem, die immer
s etwas magiſches erſcheinen muß, eintreten laſſen will: ſo zei-
n ſich von jedem aus eine Menge von Möglichkeiten, wie daſ-
be durch natürliche Urſachen, wenn ſie zeitig darauf eingerich-
t worden wären, hätte bewirkt werden können. So daß man
tweder auf eine bloß epideiktiſche Tendenz der Wunder geführt
rd, um derentwillen Gott den Naturzuſammenhang abſichtlich
cht ſo angelegt habe, daß ſein ganzer Wille daraus hervorgeht,
gegen ſchon die obige Erörterung über das Verhältniß der
lmacht zu dieſem Begriff des Wunders gerichtet iſt; oder wenn
Geſammtheit der endlichen Urſachen nicht konnte ſo eingerich-
werden, ſo kann auch nie dasjenige, was aus dem Naturzu-
mmenhange begriffen werden ſoll, das Gefühl der ſchlechthinigen
hängigkeit des endlichen mit Recht in uns erregen. Wenn nun
dere dieſelbe Vorſtellung von den Wundern leichter feſtzuſtellen
uben, wenn ſie die göttliche Mitwirkung von vorn herein ein-
ilen in die ordentliche und außerordentliche, was jedoch nur
inbar von der ungeordneten unterſchieden iſt, und dann jene
natürlichen, dieſe den übernatürlichen Wirkungen zutheilen,
daß die negative Seite des Wunders das Zurükziehn der or-
tlichen Mitwirkung iſt [1], die poſitive aber das Eintreten der
erordentlichen: ſo iſt auf der einen Seite die ordentliche Mit-
kung doch nicht mehr die ordentliche, wenn ſie zurükgezogen
den kann, und von der außerordentlichen gar nicht mehr be-
mt unterſchieden, ſondern nur die häufiger vorkommende nen-
wir dann die ordentliche und die ſeltene die außerordentliche,
Verhältniß, welches ſich eben ſo gut umkehren kann: auf der
ern Seite wird doch das Wunder, wenn vermittelſt einer gött-

---

denken. Wie denn in der That Storr, wo er zeigen will, wie Gott
könne unmittelbar in die Welt einwirken und den Naturlauf abändern
ohne die Naturgeſeze aufzuheben (Dogm. S. 336.), ihn nach Art einer
endlichen freien Urſache vorzuſtellen ſcheint.

[1] Quenstedt l. c. Deo concursum suum subtrahente cessat crea-
turae actio.

lichen Mitwirkung, ſei auch eine außerordentliche, zunächſt durch endliche Urſachen vollbracht, indem aber etwas durch ſie zu Stande kommt, was ihrer natürlichen Beſchaffenheit nach nicht durch ſie zu Stande kommen konnte, ſo ſind ſie entweder in dieſem Falle nicht Urſachen, und dann iſt der Ausdrukk Mitwirkung
243 unrichtig, oder ſie werden etwas anderes als ſie vorher waren, und dann iſt jede ſolche außerordentliche Mitwirkung eine wahre Schöpfung, auf welche hernach die Wiederherſtellung des wirkſamen Dinges in ſeinen urſprünglichen Stand als eine abermalige, die vorige wieder aufhebende, Schöpfung folgen muß. Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß von dieſen Erklärungen die eine mehr auf die eine, die andre auf eine andere Klaſſe bibliſcher Wunder[1] paßt, und alſo die verſchiedene Beſchaffenheit dieſer Ereigniſſe auf die Ausbildung dieſer verſchiedenen Formeln bedeutenden Einfluß gehabt hat. Wenn alſo auch zu dieſer Vorſtellung ſich nicht leicht jemand bekennen wird: ſo muß man wol geſtehen, daß wenn die älteren Theologen dieſe Vorſtellung des Wunders im Ganzen feſthalten[2], neuere aber[3] dieſe Hypotheſe nicht ausſchließend mehr geltend machen wollen, ſondern auch die zuläßig finden, daß Gott die Wunder auf eine uns unbegreifliche Art in der Natur ſelbſt vorbereitet gehabt: ſo müſſen wir dies auch in dem Intereſſe der Frömmigkeit als eine reine Fortſchreitung anſehen.

3. Sonach ſcheinen auch in Bezug auf das Wunderbare
244 überhaupt das allgemeine Intereſſe der Wiſſenſchaft, namentlich

---

[1] **Morus** beſchreibt ſie a. a. O. ſo: aut enim mentio quidem fit adminiculi naturalis; aut ne fit quidem mentio talis, sed praegresso verbo res facta est.

[2] **Buddei** Thes. de atheism. p. 291. Operatio, qua revera naturae leges, quibus totius huius universi ordo et conservatio innititur, suspenduntur. Nach **Thomas** p. I. Cap. CX. Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae creatae.

[3] S. **Reinhardt** Dogmat. S. 238; wie denn auch ſchon der eben angeführte Ausdrukk consuetudo naturae in dieſer Hinſicht vorſichtig gewählt iſt. — In demſelben Sinne aber oberflächlich behandelt die Sache **Morus** in **Commentar.** P. I. p. 97 sq.

aber das der Naturforſchung, und das Intereſſe der Frömmigkeit auf demſelben Punkt zuſammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorſtellung des ſchlechthin übernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Falle etwas als ſolches erkennbar wäre, und auch nirgend eine ſolche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren laſſen, und demnächſt theils im allgemeinen eingeſtehen, daß weil unſere Kenntniß der erſchaffenen Natur im Werden begriffen iſt, wir am wenigſten ein Recht haben, irgend etwas für unmöglich zu halten, theils auch insbeſondere zugeben, da ja bei weitem die meiſten neuteſtamentiſchen Wunder auf dieſem Gebiet liegen, daß wir auch die Grenzen für das Wechſelverhältniß des leiblichen und geiſtigen weder genau beſtimmen noch auch nur behaupten können, daß ſie überall und immer ganz dieſelben ſind, ohne Erweiterungen erfahren zu können oder Schwankungen ausgeſezt zu ſein. Auf dieſe Weiſe bleibt alles, auch das wunderbarſte was geſchieht oder geſchehen iſt, eine Aufgabe für die wiſſenſchaftliche Forſchung, zugleich aber wo daſſelbe ſeiner Abzwekkung wegen oder ſonſtwie das fromme Gefühl aufregt, findet ſich dieſes durch die vorgeſtellte Möglichkeit einer künftigen Erkenntniß auf keine Weiſe beeinträchtiget. Zudem entledigen wir uns gänzlich der ſchwierigen und höchſt bedenklichen Aufgabe, woran ſich die Dogmatik ſo lange vergeblich abgemüht hat [1], nämlich ſichere Kennzeichen aufzufinden zur Unterſcheidung der falſchen und teufliſchen Wunder von den göttlichen und wahren.

§. 48. Erregungen des Selbſtbewußtſeins, welche Lebenshemmungen ausdrükken, ſind vollkommen eben ſo in die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott zu ſtellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrükken.

1. Dieſer Saz hat es eigentlich zu thun mit dem Gegenſaz zwiſchen heiteren und trüben Lebensmomenten, er folgt aber ſo

---

[1] Vgl. **Gerhard** loc. th. loc. XXIII §. 271.

unmittelbar aus unſerm Hauptſaz [1] oder vielleicht liegt ſchon ſo ganz in demſelben eingeſchloſſen, daß wir gar keine Veranlaſſung gehabt hätten ihn als etwas beſonderes aufzuſtellen, wenn nicht die lange Erfahrung vorhanden wäre, daß unvollkommene Frömmigkeit, ſei es nun weil durch die Lebenshemmungen ſelbſt überwältigt oder weil durch ſkeptiſche und ungläubige Darſtellungen verwirrt, es zu allen Zeiten ſchwer gefunden hat, das Vorhandenſein der trüberen und unglükklichen Lebensmomente mit dem Gottesbewußtſein zu vereinigen, und daß deshalb faſt jede Religionslehre und ſo auch vorzüglich die chriſtliche Glaubenslehre es ſich zur beſondern Aufgabe machen mußte dieſe Vereinbarkeit darzuſtellen, welches dann gewöhnlich in falſcher Nachgiebigkeit gegen jene unvollkommenen Gemüthserregungen unter der Form geſchah, das höchſte Weſen theils über das Vorhandenſein ſolcher Lebenszuſtände zu rechtfertigen, theils auch wol gar eine Veränderung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Beziehung auf dieſelben zuzugeben. Es gilt alſo hier nur gegen beides ſowol gegen das verfälſchte Gefühl als gegen die weichliche und unklare Behandlung deſſelben zu proteſtiren, damit die einfache und vollſtändige Auffaſſung des Grundgefühls nicht Gefahr laufe. Kämen nun die getrübten Lebenszuſtände wenngleich häufig doch nur vereinzelt vor, und ſo daß man einen Zuſammenhang derſelben nicht verfolgen könnte: ſo würden ſie eine ſolche Wirkung ſchwerlich haben hervorbringen können; ſondern dieſe hängt davon ab, daß es Zu-
244 ſtände giebt, welche ein anhaltendes ſich regelmäßig erneuerndes Bewußtſein von Lebenshemmung mit ſich führen. Dieſe nun ſind es, welche wir durch den Ausdrukk Uebel zu bezeichnen pflegen, und es ſind alſo alle Uebel im ganzen Umfange des Wortes von welchen zu behaupten iſt, daß ſie eben ſo wie das ihnen entgegengeſezte nämlich die Güter ſich zu der allgemeinen ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott verhalten. Offenbar aber müſſen wir unter die Uebel auch das Böſe mitrechnen, denn es zeigt ſich überall wo es iſt als eine unerſchöpfliche Quelle von

---

[1] §. 47.

Lebenshemmungen: nur daß wir es hier nicht zu betrachten ha-
ben als menſchliche Thätigkeit ſondern als Zuſtand. Daher ſo
wie wir weiter unten werden in einer andern Betrachtungsweiſe
as Uebel im Zuſammenhange mit dem Böſen zu behandeln ha-
en: ſo iſt hier umgekehrt das Böſe mit unter das Uebel zu
echnen, wobei alſo von dem ethiſchen abzuſehen iſt, und es nur
ls ein auf das Selbſtbewußtſein als Lebenshemmung einwirken-
er Zuſtand gegeben erſcheint, ſo daß nachdem dieſes hier ausge-
prochen worden, es auch nicht weiter abgeſondert heraus gehoben
ird. Indeß giebt es eine andere Eintheilung des Uebels, welche
ir aber auch nur inſofern zu berükkſichtigen haben, damit ſo wie
ir behaupten, Uebel und Güter ſeien gleich ſehr in der allge-
einen Abhängigkeit von Gott gegründet, ſo auch deutlich werde,
ß in derſelben Hinſicht zwiſchen dieſen beiden Arten oder Klaſ-
n des Uebels ebenfalls kein Unterſchied ſtattfindet. Die einen
d ſolche Zuſtände in welchen das menſchliche Daſein theilweiſe
fgehoben wird, und wir nennen ſie natürliche Uebel; die an-
n, welche wir geſellige nennen, ſind ſolche Zuſtände in welchen
menſchliche Thätigkeit im Streit mit anderer theilweiſe über-
nden wird, und unter dieſe gehört dann vorzüglich auch die
nwirkung des Böſen. Offenbar aber führen beide nicht nur
ander gegenſeitig herbei, indem bei vermindertem Daſein auch
Thätigkeit leichter überwunden wird, und überwundene Thätig-
immer vermindernd auf das ganze Daſein zurükkwirkt; ſon- 26
n auch dem Begriff nach gehn ſie in einander über, da doch
Daſein des Menſchen nur iſt in der Geſammtheit ſeiner Thä-
eiten und umgekehrt. Der Unterſchied beſteht daher vorzüg-
darin, daß die einen überwiegend bedingt ſind durch die Ge-
mtheit der Naturkräfte, die andern durch den Geſammtzuſtand
menſchlichen Thätigkeiten.

2. Um nun unſere Aufgabe in dem angegebenen Umfange
löſen ſind wir gar nicht veranlaßt uns in teleologiſche Be-
btungen zu vertiefen, und über die Uebel hinaus auf dasje-
zu ſehen, was etwa durch ſie bewirkt wird, und wovon ſich

doch niemals nachweiſen läßt, daß es nicht auch auf andere Weiſe wäre zu bewirken geweſen. Eben ſo wenig haben wir von dem Begriff der Erhaltung rükkwärts zu gehen auf den der Schöpfung oder darüber hinaus um etwa zu zeigen, daß Uebel wären unvermeidlich geweſen. Sondern ganz ſtreng in unſerm Gebiet bleibend haben wir nur nachzuweiſen die Zuſammengehörigkeit deſſen, was einander entgegengeſezt erſcheint, unter der allgemeinen Abhängigkeit. Hiebei nun kommt es für beide Arten der Uebel auf zweierlei an. Zuerſt auf das Verhältniß des wechſelnden vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein. Zu dem vergänglichen nun gehören auch die Einzelweſen in der Form einer erſt bis zu einem gewiſſen Gipfel fortſchreitenden Lebensentwikklung von da aus aber bis zum Tode ſich allmählig verringernden Lebensthätigkeit. Wie nun im Großen angeſehn alle Verhältniſſe, welche jene Entwikklung bedingen, das Bewußtſein geförderten Lebens erregen, und umgekehrt, was auf die Annährung an den Tod hinwirkt, als Lebenshemmung aufgefaßt wird: ſo giebt es auch einen zufälligen Wechſel zwiſchen beidem während des ganzen Verlaufs. Offenbar iſt es auf der einen Seite daſſelbe Geſammtverhältniß des Menſchen zur Natur welches die Förderungen und welches die Hemmungen bedingt, ſo daß die Einen nicht ſein können ohne die andern. Eben ſo iſt es
263 auf der andern Seite auf dem geſelligen Gebiet, wo auch nicht eine ſpätere Geſtaltung des gemeinſamen Lebens zum Beiſpiel wachſen und gedeihen kann, ohne daß die frühere zurükkgedrängt würde und in Verfall käme, ſo daß auch hier, da beides Lebensformen ſind, Förderung und Hemmung des Lebens durch einander bedingt ſind. Das andere, worauf es ankommt, iſt das Verhältniß des nur beziehungsweiſen Fürſichbeſtehens und der entſprechenden gegenſeitigen Bedingtheit des endlichen. Da es nämlich keine ſchlechthinige Vereinzelung giebt im endlichen: ſo iſt jedes nur in ſofern für ſich beſtehend, als anderes durch daſſelbe bedingt iſt, und jedes nur ſofern durch anderes bedingt als es auch für ſich beſteht. Nun aber iſt ein anderes nur durch mich bedingt, wenn es

irgendwie gefördert werden kann nur durch mich, worin aber zugleich liegt, daß ich auch hemmend ſein kann: und das ganze Verhältniß kommt nur zum Bewußtſein, ſofern beide Glieder, und zwar unter beiden Formen, der des Fürſichgeſeztſeins und der des Bedingtſeins durch Anderes, zum Bewußtſein kommen, mithin ſind die Hemmungen eben ſo von Gott geordnet als die Förderungen. Dieſes gilt nun auf gleiche Weiſe für das perſönliche Gefühl, wie für das Mitgefühl und das Gemeingefühl. Ohne ein ſehr weitgreifendes Mißverſtändniß kann alſo Niemand Schwierigkeit darin finden, auch das was ihm als ein Uebel erſcheint, gleichviel ob als eigenes oder fremdes oder gemeinſames, als in Folge der ſchlechthinigen Abhängigkeit vorhanden, mithin als von Gott geordnet zu ſezen: er müßte denn überhaupt nicht vergängliches und bedingtes als durch Gott ſeiend, das heißt überhaupt keine Welt als von Gott abhängig denken wollen oder können, und alſo auch unſern Hauptſaz ſelbſt in Abrede ſtellen. — Wie nun dieſes Mißverſtändniß auf der einen Seite darauf beruht, daß man die Zuſtände ſelbſt außer ihrer natürlichen Verbindung auffaßt: ſo wird es auch dadurch begünſtigt, daß man 269 ich fälſchlich vorſtellt, diejenigen Einwirkungen, von welchen auernde Lebenshemmungen ausgehen, wären ein beſonders für ich abgeſchloſſenes Gebiet, ſo daß ſie abgeſondert und ausgeſchie- en werden könnten, kurz daß die Welt könnte ohne Uebel ſein. s verhält ſich aber vielmehr ſo, daß dieſelbe Thätigkeit oder Beſchaffenheit eines Dinges, wodurch es auf der einen Seite als n Uebel in das menſchliche Leben tritt, auf der andern Seite uch Gutes bewirkt, ſo daß es auch für die Lebensförderungen n dem fehlen würde, wodurch ſie bedingt ſind, wenn man das nwegſchaffen wollte, wovon die Lebenshemmungen ausgehen. ies gilt ſelbſt vom Böſen, welches ja nur als Uebel wirkt, ſo- rn es in der äußeren That erſcheint, und zwar gilt es nicht ur zufällig, weil es bald im einzelnen, bald als großer geſchicht- her Hebel wohlthätig wirkt, ſondern ganz im Allgemeinen, in- m es ja nur zur That wird vermöge der alles Gute bewirken

den Fähigkeit des Menſchen, mit ſeinem Inneren hervorzutreten. Weil ſich aber auf der andern Seite eben ſo im Allgemeinen behaupten läßt, daß in dem allgemeinen Zuſammenhange auch dasjenige, wovon die meiſten Lebensförderungen ausgehn, ſich doch nach irgend einer Seite auch wieder als Uebel verhält, durch eben das, wodurch es auch hülfreich iſt, wie denn das von allen Naturkräften und von allen geſelligen Verhältniſſen, die von der Intelligenz ausgehn, und nur etwa von der Intelligenz ſelbſt nicht, geſagt werden kann: ſo hat man auch vollkommnes Recht in einem andern Sinne zu ſagen, daß das Uebel nicht für ſich als ſolches von Gott geordnet iſt, weil nämlich ein ſolches nirgend abgeſondert vorhanden iſt, und daſſelbe auch von den Gütern; ſondern jedes iſt von Gott dazu geordnet, daß es beides ſei. Darin nun liegt für unſer Gebiet vorzüglich dieſes, daß es eine Unvollkommenheit des Selbſtbewußtſeins iſt, ſei es nun des
210 unmittelbaren oder des die Thätigkeiten des objectiven Bewußtſeins begleitenden, wenn eine Hemmung als ſolche einen Moment vollkommen und ausſchließend erfüllt, und eben ſo eine irrige Betrachtungsweiſe, wenn die Urſächlichkeit zu Hemmungen als das eigentliche Weſen irgend eines in der Abhängigkeit von Gott beſtehenden Gegenſtandes geſezt wird. Und auch dieſe Unvollkommenheit iſt eine mit zunehmender Entwikklung des Guten verſchwindende, aber auch wie jedes Uebel an dem Guten ſelbſt, nämlich an der Empfänglichkeit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins überhaupt für die Vereinigung mit dem Gottesbewußtſein.

3. Die gewöhnlichen dogmatiſchen Beſtimmungen, welche dieſen Gegenſtand in den Oertern von der Erhaltung und Mitwirkung ins Licht ſezen ſollen, ſcheinen zwar die nämliche Auflöſung zu beabſichtigen, aber ſie nur ſehr unvollkommen zu erreichen. Man unterſcheidet nämlich zu dieſem Behuf theils eine hülfreiche göttliche Mitwirkung von einer nicht hülfreichen, theils eine nur materielle von einer auch formellen. Urſprünglich nun ſcheinen dieſe Ausdrükke vorzüglich auf den Gegenſaz des Guten und Böſen berechnet zu ſein, und zu dem lezten ſei die Mit-

wirkung nicht hülfreich oder nur materiell. Allein abgeſehen davon, daß Mitwirkung und Hülfe unzertrennliche Vorſtellungen ſind, und bei einer nicht hülfreichen Mitwirkung nichts beſtimmtes zu denken iſt; und daß wenn Mitwirkung auf Thätigket gebt es auch keine Thätigkeit giebt ohne Form, mithin auch keine Mitwirkung zu einer Thätigkeit, die nicht auch mitwirkte auf deren Form, ſo daß eine bloß materielle Mitwirkung nichts anders ſein würde als eine Erhaltung ohne Mitwirkung, wodurch alſo alle ſo bezeichneten Thätigkeiten aus dem Verhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit herausgeſezt würden; daher nach beiden Formeln das Böſe ſtärker und mächtiger erſcheint als das Gute, wenn doch das leztere nur durch die hülfreiche oder mit Zutritt auch der formellen Mitwirkung zu Stande kommt, das erſte aber auch ohne dieſe: — abgeſehen ſage ich hiervon kann an dieſem Ort von dem Böſen vor irgend einer That rein innerlich als Geſinnung betrachtet nicht die Rede ſein, weil es ſo auch das eigne Selbſtbewußtſein nicht erregt, viel weniger denn ein fremdes. Betrachten wir es aber thätig, ſo werden doch auch alle böſe Handlungen nicht nur vermittelſt der natürlichen Kräfte des Menſchen, ſondern auch eben ſo auf eine ihnen angemeſſene Weiſe wie die guten verrichtet, ſo daß kein Grund bleibt zu einem ſolchen Unterſchied. Geſezt nun, daß alle geſelligen Uebel irgendwie mit dem Böſen zuſammenhingen: ſo würde auf dieſe jene Unterſcheidung gar nicht anwendbar ſein. Wie aber auf die natürlichen? da ja zerſtörende Ereigniſſe grade die ſtärkſten Aeußerungen der Naturkräfte ſind, alſo noch weniger ohne hülfreiche Mitwirkung erfolgen können als andre, und eben ſo wenig als irgend andere ohne formelle Mitwirkung, indem man ihnen eine eigenthümliche Form nicht beilegen kann. Geht alſo gleich die Abſicht dahin, daß ſofern eine Mitwirkung angenommen wird auch das Uebel ſoll unter die Abhängigkeit von Gott geſtellt ſein, ſofern aber die Mitwirkung nicht hülfreich iſt oder nur materiell, Gott nicht ſoll Urheber ſein: ſo wird doch dieſe Abſicht genau genommen gar nicht erreicht. Sonach erſcheint als eine richtigere

Auskunft die, wenn man ſagt alles wirkliche ohne Ausnahme erfolge durch göttliche Mitwirkung, und eine Verringerung könne dieſe nicht erleiden; aber alles Uebel, das Böſe als ſolches mit eingeſchloſſen gründe ſich in einem bloßen Mangel, und auf einen ſolchen als ein partielles Nichtſein könne eine göttliche Mitwirkung nicht gehn. Wenn nämlich jedes endliche als eine Größe von Gott mit ſeinem Maaß zugleich geordnet iſt: ſo iſt dadurch nicht geſezt, daß es die außer dieſem Maaß liegenden Thätigkeiten ausübe, vielmehr würde zu dieſen die göttliche Mitwirkung fehlen, mithin kann es auch nicht gegen äußere Einwirkungen
273 einen über dieſes Maaß hinausgehenden Widerſtand leiſten. Allein die Hemmungen entſtehen nicht daraus, daß ein Widerſtand nicht geleiſtet werden kann, wozu die göttliche Mitwirkung fehlt, ſondern daraus, daß es auf eine ſeine Widerſtandsfähigkeit überſteigende Weiſe angegriffen wird, zu welchem Angriff doch die göttliche Mitwirkung vorhanden iſt. Es bleibt alſo nichts übrig als auf der einen Seite die göttliche Mitwirkung auf alles was ſich ereignet gleichmäßig zu beziehn, auf der andern Seite zu behaupten, daß Uebel an und für ſich gar nicht, ſondern nur als Mitbedingung des Guten und in Beziehung auf daſſelbe von Gott geordnet ſind.

§. 49. Ob das was unſer Selbſtbewußtſein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Theil des ſogenannten Naturmechanismus zurükkzuführen iſt, oder auf die Thätigkeit freier Urſachen: das eine iſt vollkommen eben ſo wie das andere von Gott geordnet.

1. Der Saz iſt an und für ſich nur der Ausdrukk der gewiß allgemein zugeſtandenen Thatſache, daß wir uns nicht minder ſchlechthin abhängig fühlen von Gott, wenn uns etwas begegnet vermöge der Handlungen anderer Menſchen, als in allen andern Fällen. Er iſt alſo ebenfalls ſchon vollſtändig in dem Hauptſaz unſeres Lehrſtükks enthalten, und wird nur als Erläuterung be-

ſonders aufgeſtellt, um einem nicht ſeltenen Mißverſtändniß vorzubeugen, als ob nämlich das Bewußtſein unſerer Willensfreiheit im Widerſpruch ſtände mit dem Gefühl der ſchlechthinigen Abhängigkeit. Und zwar handelt es ſich zunächſt nur um die Wirkung freier Handlungen, zunächſt in dem Leben Anderer aber dann freilich auch in unſerm eigenen. Iſt nun die Freiheit noch ſo ſehr in der Willensbeſtimmung und im Entſchluß, ſo wird doch die Handlung immer ſchon gleich ein Heraustreten durch anderwärts 273 her gegebenes ſo mitbeſtimmt, daß ſie, was ſie wird, nur als demſelben allgemeinen Zuſammenhang angehörig wird, welcher der eigentlich untheilbare Gegenſtand des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls iſt; und dieſes würde auf dem ganzen geſchichtlichen Gebiet ſeine Bedeutung verlieren, wenn wir von dieſem Zuſammenhange die freien Urſachen ausgeſchloſſen denken wollten. Vielmehr iſt hier der Ort dasjenige in ſeiner vollen Geltung aufzuſtellen, was vorher ſchon [1] hierüber mehr gelegentlich geſagt worden iſt. Eben deshalb aber weil die freien Urſachen den allgemeinen Zuſammenhang mitbilden, müſſen wir auch von dem Moment des Handelns ſelbſt und dem daſſelbe begleitenden Selbſtbewußtſein das nämliche ſagen können. Und in dieſem Sinn iſt auch ſchon in den erſten Erklärungen [2] über das Grundgefühl auseinandergeſezt worden, wie das beziehungsweiſe Freiheitsgefühl und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl in und mit einander ſind, ſo daß das lezte ohne jenes gar nicht beſtehen könnte. Gehn wir nun, was den Moment des Handelns betrifft, davon aus, daß jeder freihandelnde an demſelben Ort anders würde gehandelt haben als der wirklich dort befindliche, eben ſo gewiß als dieſer an einem andern Ort anders, und iſt doch dieſes an welchem Ort jeder iſt, in dem allgemeinen Zuſammenhang gegründet: ſo kann niemand bezweifeln, daß auch die Wirkungen der freien Handlungen vermöge der ſchlechthinigen Abhängigkeit erfolgen. Und iſt ferner was das begleitende Selbſtbewußtſein betrifft gewiß, daß wir des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nur als freie ſelbſtthätige fähig ſind, und dadurch ausgeſagt wird, daß wir uns unſrer Freiheit als eines empfangenen und im allgemeinen Zuſammenhang allmählig entwikkelten bewußt ſind: ſo muß auch in jedem frommen Moment freier Selbſtthätigkeit das Selbſtbewußtſein aus beidem zuſammengeſezt ſein dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem beziehungsweiſigen Freiheitsgefühl. — Der Ausdrukk „freie Urſachen“ in unſerm Saz macht nun offenbar einen Unterſchied zwiſchen Freiheit und Urſächlichkeit überhaupt, und ſezt Urſachen voraus welche nicht frei ſind. Aber Urſachen ſollen ſie doch ſein. In der gewöhnlichen Vorſtellung aber von dem allgemeinen Naturmechanismus giebt es ſtreng genommen außer den freien Urſachen gar keine Urſächlichkeit. Denn man denkt ſich darunter ein Zuſammenſein und Aufeinanderwirken der Dinge als ſolcher, welche nur ſofern ſie ſelbſt bewegt werden wieder bewegen, und von dieſen kann man dann jedes in ſeiner Wirkſamkeit nur anſehn als einen Durchgangspunkt, ſo daß Urſächlichkeit nur dem außer dieſem Gebiet liegenden erſten bewegenden zukommt: das heißt bei dieſer Vorſtellung giebt es, die freien Urſachen ausgenommen, im endlichen gar keine Urſächlichkeit, ſondern außer jenen nur die freie unendliche Urſache, nämlich die göttliche Urſächlichkeit welche vorgeſtellt wird als durch einen erſten Stoß jenes ganze Gebiet urſprünglich in Bewegung ſezend. Faßt man nun alles untergeordnete Leben das thieriſche und vegetabiliſche mit in dieſen Mechanismus ein, denn von einem allgemeinen Leben der Weltkörper iſt bei dieſer Vorſtellung ohnedies nicht die Rede: ſo ſind dann die freien Urſachen, für uns die Menſchen, die einzige endliche Urſächlichkeit, und es fehlt um die göttliche ganz allein übrig zu laſſen nur dieſes, was aber wie bereits gezeigt worden mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alle Frömmigkeit vernichten würde, daß nämlich die Menſchen auch ſich ſelbſt nur als Theil dieſes Naturmechanismus anſähen, und das Bewußtſein der Selbſtthätigkeit nur als einen unvermeidlichen Schein behandelten. Zum

---

[1] S. §. 46, 1.

[2] S. §. 4, 3.

Glükk aber ſind von jeher nur Wenige dieſer ſelbſtvernichtenden
Entſagung fähig geweſen, nachdem ſie die übrige Welt getödtet
haben, nun auch ſich ſelbſt der Vollſtändigkeit einer ſolchen Vor- 275
ſtellungsweiſe zum Opfer zu bringen. Denn iſt auf dieſe Weiſe
lle Urſächlichkeit des Endlichen in Schein verwandelt: ſo fehlt
s auch an jedem Grunde einzelnes endliches Sein als für ſich
eſtehend anzuſehn, alſo an einigen Punkten in dieſem allgemeinen
Wechſel von Bewegtwerden und wieder bewegen mehr ſtehen zu
leiben als den andern, ſondern alles iſt entweder untheilbar Ei-
es oder eine unzählige Menge von vereinzelten Durchgangs-
unkten d. h. Atomen. Legen wir nun uns ſelbſt mit der ſchlecht-
inigen Abhängigkeit zugleich freie Urſächlichkeit bei, allem leben-
en aber doch auch eine Urſächlichkeit, ſo gewiß wir es als ein
ir ſich beſtehendes ſezen; und iſt gänzlicher Mangel an Freiheit
ur da, wo ohne ſich zu bewegen nur jedes ſofern es bewegt
ird, weiter bewegt: ſo werden wir die Urſächlichkeit des Leben-
gen nur als eine verminderte Freiheit anſehn können, und wer-
n ſagen müſſen, wahre Urſächlichkeit ſei nur da wo Leben ſei,
r gänzliche Mangel an Freiheit ſei aber auch ein gänzlicher
angel an Urſächlichkeit, indem der Impuls, der das todte in
ewegung ſezt damit es weiter bewege, immer von dem lebenden
sgehe. Darum nun bedient ſich der Saz des Ausdrukks Na-
rmechanismus auch nicht als ſeines eignen, weil wir nur mit
recht irgend etwas was unſer Selbſtbewußtſein erregt und
o auf uns einwirkt, auf das bloß mechaniſche, d. h. als Durch-
ngspunkt wirkſame, zurükkführen. Wie weit aber das Gebiet
wahren Urſächlichkeit und alſo des Lebens ſich erſtrekke, und
e für jeden Fall die wahre Urſache aufzufinden ſei, dieſe Unter-
hungen ſind unſerm Gebiete fremd. Unſer Selbſtbewußtſein
r, ſo fern es das des endlichen Seins iſt, und wir in dem-
ben unterſcheiden theilweiſiges Freiheits- und theilweiſiges Ab-
ngigkeitsgefühl als zuſammengehörig von ſchlechthinigem Ab-
gigkeitsgefühl als beide unter ſich begreifend, fordert für jede 276
regung eine endliche Urſächlichkeit in dem Gebiet des allgemei

nen Naturzuſammenhanges, welche als ein Ergebniß von dieſem mit in die ſchlechthinige Abhängigkeit aufgenommen wird. Denn das Gefühl von dieſer würde nicht ſich ſelbſt gleich ſein, wenn es ein Gebiet zwar gäbe, nämlich das der natürlichen Urſachen, worin endliche und göttliche Urſächlichkeit zuſammenträfen, daneben aber zwei andere, auf der einen Seite das der mechaniſchen oder vielmehr ſcheinbaren Urſachen, wo nur göttliche Urſächlichkeit waltete, endliche aber fehlte, auf der andern aber das der freien Urſachen, wo nur endliche Urſächlichkeit waltete, die göttliche aber fehlte. Damit hängt aber freilich zuſammen, daß wir in Bezug auf die ſchlechthinige Abhängigkeit in dem endlichen Sein keinen ſtrengen Gegenſaz annehmen zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit, indem was nur wirklich ein für ſich beſtehendes iſt, wenn es auch am geiſtigen Leben keinen Theil hat, doch in irgend einem Sinne ſich ſelbſt bewegt, auch den freieſten Urſachen aber ihr Maaß von Gott geordnet iſt.

2. Eben dieſes wird nun in der herrſchenden dogmatiſchen Sprache theils durch den Begriff der Erhaltung, theils durch den der Mitwirkung ausgedrükkt. Die gewöhnlichſte Formel der erſten Art iſt die, Gott erhalte ein jedes Ding wie es iſt, alſo auch die freien Urſachen als ſolche. In dieſer können wir alles ermittelte wiederfinden, daß nämlich unbeſchadet der durch den Ausdrukk Erhaltung bezeichneten ſchlechthinigen Abhängigkeit die Thätigkeiten der freien Weſen doch von innen beſtimmt ſind. Für ſich allein betrachtet aber dürfte dieſe Formel doch von dem Tadel betroffen werden, daß ſie auf oberflächliche Weiſe die eigentliche Schwierigkeit mehr zu verdekken ſcheint als wirklich aufzulöſen. — Auf ähnliche Weiſe unterſcheidet man in dem Begriff der Mit-
277 wirkung eine Mitwirkung nach Art der freien Urſachen, und eine andere nach Art der natürlichen [1]. Allein dieſer Ausdrukk bedarf wenigſtens großer Vorſicht in der Behandlung, wenn nicht da-

---

[1] Concursus ad modum causae liberae und ad modum causae naturalis.

durch die Differenzen des endlichen Seins in das höchſte Weſen ſelbſt hineinverſezt werden ſollen, ſo daß Gott ſelbſt als der Inbegriff derſelben erſcheint, welches von der pantheiſtiſchen Anſicht ſchwer möchte unterſchieden werden können. Die Meinung kann aber nur ſein, daß Gott mitwirkt in jedem Falle zu Thätigkeiten, die der Natur des urſachlichen Dinges gemäß ſind, jedoch immer nur nach ſeiner eigenen, von jeder die in dem Gebiet der Wechſelwirkung liegt gänzlich verſchiedenen, Urſächlichkeit.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Die Säze, von welchen zugegeben werden, daß ſie eigentlich ſchon in dem Hauptſaz des Lehrſtükks enthalten ſind, doch beſonders aufzuſtellen, war aus zwei Urſachen rathſam. Zuerſt weil über dieſe Gegenſtände gar leicht Beſtimmungen aufgeſtellt werden, welche das richtige Verhältniß zwiſchen Schöpfung und Erhaltung trüben. Dies geſchieht bei dem Wunderbaren, wenn man es als rein übernatürlich aufſtellt, indem auf dieſe Weiſe eine Nachſchöpfung entſteht, welche die Erhaltung theilweiſe aufhebt und alſo mit ihr im Widerſpruch ſteht. Daſſelbe geſchieht, wenn man die Uebel weniger von Gott geordnet denkt als anderes, weil er ja dann von dem gleich ſehr geſchaffenen einiges mehr im Stich läßt als anderes. Es geſchieht endlich, wenn man die freien Urſachen ſo ſehr den natürlichen entgegenſezt, daß jene in ihrer Wirkſamkeit weniger von Gott abhängig erſcheinen. Denn ſie haben dann ihre Wirkſamkeit zum Theil anderwärts her, da ſie doch ihr Daſein eben ſo von Gott her haben, mithin iſt auch hier eine Ungleichheit zwiſchen Schöpfung und Erhaltung geſezt. — Zweitens aber war hier vorzüglich nöthig, die Zuſammenſtimmung zu zeigen 270 zwiſchen dem Intereſſe der Frömmigkeit und dem wiſſenſchaftlichen auf der einen dem ſittlichen auf der andern Seite. Das ſittliche nämlich muß immer gefährdet ſein oder ſeinerſeits das fromme gefährden, wenn die ſchlechthinige Abhängigkeit ſo gefaßt wird, daß die freie Selbſtbeſtimmung dabei nicht beſtehen kann und umgekehrt. Das wiſſenſchaftliche aber iſt ein zwie-

ſaches, das der Naturforſchung und das der Geſchichte. Die erſtere von dieſen findet ſich durch die Annahme des ſchlechthin übernatürlichen mitten im Naturverlauf ſo beengt, daß ſie dadurch auf nichts zurükgeführt werden kann. Die leztere hat es vorzüglich mit dem Gegenſaz zwiſchen Gutem und Uebel zu thun, und muß bei der Art, wie ſich beide ineinander verſchlungen zeigen, nothwendig fataliſtiſch werden, d. h. die Beziehung auf die Idee des Guten aufgeben, wenn das Uebel gar nicht und auch nur minder ſollte von Gott geordnet ſein als ſein Gegentheil. Ihren rein dogmatiſchen Gehalt aber, und daß ſie ohnerachtet dieſer Beziehungen keinesweges in das ſpeculative hinüberſpielen, bewähren unſere Säze vorzüglich eben dadurch, daß ſie ganz in dem Hauptſaz enthalten ſind. Ihr gemeinſchaftliches Verhältniß zu demſelben, welches nicht überall gleich ſtark zu Tage liegt, iſt übrigens dieſes, daß jeder in ſeinem Gebiet ein Größtes und ein Kleinſtes aufſtellt, und nachweiſend, daß das Abhängigkeitsgefühl ſich für beide Endpunkte gleich verhält, dieſe Gleichſezung nun als die Regel für den religiöſen Ausdruk feſtſtellt. Der Gegenſaz zwiſchen dem gewöhnlichen und dem wunderbaren geht zurük auf das Größte und Kleinſte des Naturkreiſes, aus dem das eine und das andere zu erklären iſt; der Gegenſaz zwiſchen gut und übel auf das Größte und Kleinſte in der Zuſammenſtimmung der allgemeinen Wechſelwirkung zu dem Fürſichbeſtehen des einzelnen; der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Mechanis
279 auf das Größte und Kleinſte des individualiſirten Lebens. Es war daher zu zeigen, daß wenn auf irgend einem dieſer Punkte die Gleichſezung aufgehoben würde, alsdann auch der Hauptſaz des Lehrſtükkes ſelbſt, und weder das bedingte Abhängigkeitsgefühl noch das bedingte Freiheitsgefühl dann jemals mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zuſammentreffen könnte. Andere ſchwierige Fälle außer dieſen werden nicht nachzuweiſen ſein.

Zweiter Abſchnitt.

Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das fromme Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, beziehen.

§. 50. Alle Eigenſchaften, welche wir Gott beilegen, ſollen nicht etwas beſonderes in Gott bezeichnen, ſondern nur etwas beſonderes in der Art, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.

1. Wenn das hier bezeichnete ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſeinen entſprechenden Ausdrukk ſchon in den Lehrſtükken des vorigen Abſchnittes findet: ſo können wir auch nicht glauben, daß die Theorie der göttlichen Eigenſchaften urſprünglich von dem dogmatiſchen Intereſſe ausgegangen iſt. Von der Speculation aber lehrt die Geſchichte, daß ſeitdem ſie ſich das göttliche Weſen zum Gegenſtande gemacht [1], ſie gegen alles ins einzelne gehende

---

[1] Da natürlich hier nur von chriſtlicher die Rede ſein kann: ſo reiche es hin zu verweiſen auf Dionys. Areop. de myst. theol. c. 4. u. 5. *Λέγομεν οὖν ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὖσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος . . . οὔτε ποιότητα, ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . . οὔτε ψυχή ἐστιν οὔτε νοῦς . . . . οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις . . . οὔτε*

201 Beſchreiben deſſelben Einſpruch eingelegt und ſich nur daran gehalten hat, Gott als das urſprünglich Seiende und das abſolut Gute zu bezeichnen, und zwar ſo, daß auch in dieſen Vorſtellungen, deren erſte nur hierher gehören würde, das inadäquate, ſofern noch irgend etwas vom Gegenſaz oder von anderer Analogie mit dem endlichen darin mitgeſezt wäre, häufig iſt anerkannt worden. Dieſe Behandlungsweiſe verdankt daher ihren Urſprung zunächſt den Werken der religiöſen Dichtung, vorzüglich den hymniſchen und anderweitig lyriſchen, dann aber auch dem zwar kunſtloſeren im weſentlichen aber doch mit jenem ganz zuſammenſtimmenden Verfahren im gemeinen Leben, welches die einfache Vorſtellung des höchſten Weſens dadurch zu beleben und zu befeſtigen ſucht, daß in Ausdrükken, deren wir uns auch beim endlichen bedienen, davon gehandelt werde. Beides geht von dem Intereſſe der Frömmigkeit aus, und hat weit mehr die Abſicht, den unmittelbaren Eindruk in ſeinen verſchiedenen Geſtaltungen wiederzugeben als eine Erkenntniß zu begründen. Darum wurde es nun ſchon von Anfang an, weil nämlich beides noch aus dem Judenthum überkommen war, die Sache der chriſtlichen Glau-
202 benslehre, dieſe Vorſtellungen zu regeln, ſo daß das menſchenähnliche, welches ſich mehr oder weniger in allen findet, und das ſinnliche, das ſo manchen beigemiſcht iſt, möglichſt unſchädlich gemacht werde, und nicht ein Rükſchritt gegen die Vielgötterei hin daraus entſtehe. Auch das ſcholaſtiſche Zeitalter hat hierin viel tiefſinniges und herrliches geleiſtet. Als aber hernach die Metaphyſik für ſich allein und abgeſondert von der chriſtlichen

---

ὡς οὔτε ζωή ἐστιν . . . οὐδέ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστι, und auf Augustin de Trin. V, 1. ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem sine situ praesidentem sine habitu omnia continentem sine loco ubique totum sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem. Und Hilar. de Trin. II, 7. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem tamen inenarrabilem scias. Vgl. Anselm. Proslog. cap. 15. u. 22.

Glaubenslehre, der Natur der Sache gemäß, behandelt wurde, überſah man lange Zeit, wie es bei ſolchen Theilungen gar leicht zu gehen pflegt, daß dieſe Vorſtellungen göttlicher Eigenſchaften nicht philoſophiſchen ſondern religiöſen Urſprungs ſind, und nahm ſie mit in diejenige philoſophiſche Diſciplin hinüber, die man mit dem Namen der natürlichen Theologie bezeichnete. Dort aber mußten, je mehr die Wiſſenſchaft einen ächt ſpeculativen Charakter entwikkelte, dieſe nicht auf ſpeculativem Boden entſtandenen Vorſtellungen um deſto mehr nur kritiſch und ſkeptiſch behandelt werden, wogegen die Dogmatik ſie mehr und mehr mußte zu ſyſtematiſiren ſuchen, nicht, wenn ſie ſich recht verſtand, um zu dem Bewußtſein zu kommen, daß darin die Erkenntniß Gottes vollſtändig gegeben ſei, ſondern nur zu dem, daß das uns einwohnende Gottesbewußtſein nach allen den Verſchiedenheiten, wie es ſich auf Veranlaſſung verſchiedenartiger Lebensmomente realiſirt, darin befaßt ſei. Weil aber die Trennung nicht vollſtändig und das Verkehr zwiſchen beiden Diſciplinen immer lebhaft und mannigfaltig war, ſo iſt fortwährend ſowol in der philoſophiſchen Behandlung vieles geblieben, was nur in die dogmatiſche gehört hätte als auch umgekehrt. Daher iſt immer noch nöthig, zu bevorworten, daß ohne ſpeculative Anſprüche zu machen, aber auch ohne ſpeculative Hülfsmittel in Anwendung zu bringen, wir uns ganz innerhalb der Grenzen des rein dogmatiſchen Verfahrens halten, ſowol was den Gehalt der einzelnen Beſtimmungen als was die Methode betrifft.

2. Eben in dieſer Beziehung läugnet nun unſer Saz im 283 allgemeinen den ſpeculativen Gehalt aller in der chriſtlichen Glaubenslehre aufzuſtellenden göttlichen Eigenſchaften, ſchon um deswillen und ſofern als ſie mehrere ſind. Denn ſollten ſie als ſolche eine Erkenntniß des göttlichen Weſens darſtellen, ſo müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrükken, was die andere nicht ausdrükkt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenſtand angemeſſen, ſo müßte dieſer wie die Erkenntniß eine zuſammengeſezte

wäre, auch ein zuſammengeſezter [1] ſein. Ja wenn auch dieſe Eigenſchaften nur Verhältniſſe deſſelben zur Welt ausſagen, müßte doch Gott ſelbſt wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da dieſe als von einander verſchiedene auch beziehungsweiſe einander entgegengeſezt ſein und wenigſtens theilweiſe einander ausſchließen müſſen, ſo würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegenſazes geſtellt. So wenig nun dieſes den Forderungen der ſpeculativen Vernunftthätigkeit entſpricht, ſo daß ſo gefaßte Beſtimmungen auch nicht für ſpeculative Ausſagen gelten können: eben ſo wenig würde das Intereſſe der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatiſchen Beſtimmungen ſo verſtehen wollte. Denn auch das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für ſich betrachtet und ſich ſelbſt immer und überall gleich ſein, wenn in Gott ſelbſt differentes geſezt wäre; es müßte dann Verſchieden-
201 heiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verſchiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erſcheinung kommt. Indem wir alſo dieſen Beſtimmungen nur die in unſerm Saz ausgeſprochene Bedeutung beilegen: ſo bleibt dadurch jedem freigeſtellt, unbeſchadet ſeiner Zuſtimmung zur chriſtlichen Glaubenslehre, ſich jeder Form der Speculation anzuſchließen, welche nur einen Gegenſtand zuläßt, auf welchen ſich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl beziehen kann.

3. Was aber die Methode betrifft, ſo findet man in der bisherigen Behandlung der Glaubenslehre zweierlei vorherrſchend; einmal werden Vorſchriften aufgeſtellt wie man zu richtigen Ver-

---

[1] **Mosheim Theol. dogm.** I. p. 232. Si essentia Dei vere differret ab attributis, et si attributa realiter inter se differrent, Deus esset natura composita. Manche Theologen ſtreifen indeß ſehr nahe daran, ſolche Differenzen in Gott zuzugeben, z. B. **Endemann Institt.** p. 51., welcher unterſcheidet, ea attributa sine quibus Deus nequit esse Deus und determinationes internas Dei, quae salva eius essentia et actualitate abesse possunt, die er daher auch analoga accidentium nennt.

ſtellungen von göttlichen Eigenſchaften gelangen könne, dann werden auch gewiſſe Rubriken aufgeſtellt, unter welche die verſchiedenen Begriffe göttlicher Eigenſchaften zu vertheilen ſind. Wie nun beides darauf abzwekkt dieſe Vorſtellungen zu ſyſtematiſiren: ſo iſt in dieſer Hinſicht daſſelbige im allgemeinen zu bevorworten. Denn ſehe man das Verzeichniß dieſer Eigenſchaften für einen vollſtändigen Inbegriff von Beſtimmungen an, die auf Gott ſelbſt zu beziehen ſind: ſo müßte eine vollſtändige Erkenntniß Gottes aus Begriffen möglich ſein, und eine ſchulgerechte Erklärung würde an die Stelle der Unausſprechlichkeit des göttlichen Weſens treten, welche leztere doch die Schrift — ſoviel göttliche Eigenſchaften auch in ihr namhaft werden — auf allen Blättern ſo ſehr anerkennt, daß es überflüßig wäre einzelne Stellen dafür anzuführen. Wir haben daher auch keine andere Vollſtändigkeit anzuſtreben, als daß wir keines von den verſchiedenen Momenten des frommen Selbſtbewußtſeins vorbeigehn laſſen ohne die ihnen entſprechenden göttlichen Eigenſchaften aufzuſuchen. Und bei dieſem Verfahren ergiebt ſich auch die Claſſifi- ation von ſelbſt, indem bei jeder Abtheilung nur die dahin ge- örigen Eigenſchaften zur Darſtellung kommen können. Um ſo ehr iſt es hier an der Stelle auseinander zu ſezen, wie wenig 225
n dem bisherigen Apparat, der uns bei unſerm Verfahren über- lüßig wird, für die Sache ſelbſt verloren geht.

Nämlich was zuerſt die Methoden anbetrifft ſo hat man drei Wege angenommen, wie man zu göttlichen Eigenſchaften gelan- en kann, der Weg der Entſchränkung, der Verneinung oder Ab- rechung und der Urſächlichkeit [1]. Nun leuchtet wol von ſelbſt n, daß dieſe keineswegs gleichartig und als ſolche einander ordinirt ſind. Denn für die erſten muß erſt etwas außer ott als Eigenſchaft geſeztes gegeben ſein, was dann entweder chdem es von Schranken befreit worden ihm beigelegt oder ſſen Verneinung ihm beigelegt wird, wogegen der Begriff der

---

[1] Via eminentiae negationis et causalitatis.

Urſächlichkeit mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ſelbſt im
genaueſten Zuſammenhange ſteht. Wenn man nun aber die beiden
erſten in ihrem Verhältniß unter ſich betrachtet: ſo iſt klar
daß die Verneinung für ſich gar kein Weg iſt um irgend eine
Eigenſchaft zu ſezen, wenn nicht hinter der Verneinung doch etwas
poſitives zurükkbleibt. Aber dann wird eben die Verneinung
darin beſtehn, daß von jenen poſitiven die Schranken verneint
werden; auf dieſelbe Weiſe aber iſt auch die Entſchränkung
eine Verneinung, denn es ſoll etwas geſezt werden in Gott,
aber die Schranken, welche anderwärts mitgeſezt werden, ſollen
in Gott nicht geſezt ſein. Die Einerleiheit beider Methoden
wird vollkommen anſchaulich in dem Begriff der Unendlichkeit,
der zugleich die allgemeine Formel der Entſchränkung iſt, denn
was unendlich geſezt wird, wird auch entſchränkt, zugleich aber
zeigt er auch ganz allgemein, indem er eine Verneinung iſt, durch
die unmittelbar nichts geſezt wird, aber durch die auch alles geſezt
ſein mag, was eben ſo wol beſchränkt als ſchrankenlos gedacht
286 werden kann, daß wir durch Verneinung nur inſofern eine
Eigenſchaft ſezen, als etwas poſitives hinter der Verneinung zurükkbleibt.
Beide Methoden können alſo nur zur Anwendung
kommen entweder auf Gerathewohl, ob man nicht etwas zur
Unbeſchränktheit erhoben als göttliche Eigenſchaft ſezt, was nur
ſchlechthin von Gott könnte verneint werden; oder wollte man
dies vermeiden, ſo müßte der Anwendung dieſer Methoden eine
Beſtimmung vorangehn, was für Eigenſchaftsbegriffe überhaupt
ſich dazu eignen Gott auf unbeſchränkte Weiſe beigelegt zu werden,
und was für welche ſchlechthin von ihm verneint werden
müſſen. Wogegen das dritte Verfahren allerdings ein ſelbſtändiges
iſt. Und wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle
göttlichen Eigenſchaften, welche irgend einer Modification unſers
Abhängigkeitsgefühls entſprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriff
der Urſächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier
gleich bevorworten müſſen, theils daß eben auf dieſen Begriff
erſt das andere Verfahren muß angewendet werden, nämlich das

endliche in der Urſächlichkeit verneint, die Productivität darin
iber unbeſchränkt geſezt, theils daß, inſofern aus der göttlichen
Urſächlichkeit mehrere Eigenſchaften entwikkelt werden, die Ver-
ſchiedenheiten derſelben ebenfalls nichts reelles in Gott ſind, ja
aß ſie auch weder einzeln noch zuſammen genommen das Weſen
Gottes an ſich ausdrükken, wie denn niemals aus der Wirkung
as Weſen deſſen ſelbſt, was eingewirkt hat, erkannt werden
ann: ſo iſt doch ſoviel gewiß, daß alle in der chriſtlichen Glau-
enslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenſchaften, da ſie nur
as ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären ſollen, auf die gött-
che Urſächlichkeit irgendwie zurükkgehn müſſen.

Was endlich die Eintheilung der göttlichen Eigenſchaften be-
ifft, ſo zeigt ſchon die große Mannigfaltigkeit derſelben, wie we-
ig Sicherheit in dem ganzen Verfahren ſtatt findet, und wie
enig irgend eine ſich habe einer allgemeinen Zuſtimmung ver-
hern können. Wir können aber hier nur über einige davon 227
rze Andeutungen geben. Als Haupteintheilung wird von Eini-
n [1] aufgeſtellt die in natürliche, auch metaphyſiſche genannt,
elches freilich bei Gott ganz daſſelbe ſein muß, und in ſittliche,
lches freilich ſchon deshalb ſehr abſchrekkend klingt, weil ſich
raus ſchließen läßt, das ſittliche gehöre nicht auf gleiche Weiſe
n Weſen Gottes [2]. Andere theilen zuerſt alle göttlichen Eigen-
aften in wirkſame und ruhende, welches auch wenn Gott doch
r als lebend vorgeſtellt werden kann, ſchwer zu begreifen iſt,
in dem lebenden als ſolchem auch alles Thätigkeit iſt. Wer-
nun freilich die einen als in Gott bleibend als Beſtimmun-
der vollkommenſten Subſtanz beſchrieben, welche keine Wirk-
keit nach außen in ſich ſchließen, ſo läßt ſich eine rein innere

---

Statt aller Anführungen einzelner Stellen möge der Leſer hiezu ver-
gleichen die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften bei **Mosheim**, bei
Reinhardt und bei **Schott**.

Es würde dann an den Ort gehören, den Einige als analogon accidentium bezeichnen.

Thätigkeit denken auch der ruhenden Eigenſchaften, und die Eintheilung träfe dann zuſammen mit einer andern in abſolute und relative Eigenſchaften. Allein ungerechnet, daß eine Schöpfung in der Zeit vorausgeſezt, die wirkſamen Eigenſchaften auch entweder erſt mit der Zeit entſtanden oder vorher ruhend müßten geweſen ſein, mithin für dieſe Vorausſezung die Eintheilung richtig iſt, ſo ergiebt ſich doch immer ein zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben vermittelſt der ruhenden und ein auf die Welt bezügliches vermittelſt der wirkſamen, und wie beides auf dieſe Weiſe ganz von einander geſondert erſcheint, ſo möchte man noch eine dritte Klaſſe von Eigenſchaften vermiſſen, um beides mit einander zu verbinden. Allein fragt man nun, welches jene ruhenden Eigenſchaften ſind, ſo iſt in ihnen zuſammengenommen 228 freilich gar kein inneres Leben beſchrieben, ſondern theils ſind ſie bloß formell, wie Einheit Einfachheit Ewigkeit, theils gar nur negativ wie Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, theils wie Unendlichkeit und Unermeßlichkeit ſind ſie ſelbſt nur Maaß und Beſchaffenheit der wirkſamen Eigenſchaften. Dabei zeigen ſich nun dieſe Eintheilungen auch als nicht erſchöpfend, indem oftmals noch außerhalb der Eintheilung einzelne Eigenſchaften als Folgerungen aus den andern angeführt werden, wie Seligkeit, Herrlichkeit, Majeſtät, oder auch daß Gott das höchſte Gut iſt. Und ſo ſcheint es freilich auf den erſten Anblikk willkommen um dergleichen zu vermeiden, daß Einige von vorne herein die göttlichen Eigenſchaften eintheilen in urſprüngliche und abgeleitete; und wenn man nicht leicht ſieht, wie eine ſolche Eintheilung gemacht werden kann, ohne daß die Eigenſchaften ſelbſt ſchon gegeben wären, ſo könnte ſie nur um ſo eher eine ächt dogmatiſche ſein. Allein wenn doch allgemein zugeſtanden iſt, daß die Verſchiedenheit der Eigenſchaften nichts reelles in Gott iſt, ſo iſt dann jede nur ein anderer Ausdrukk des ganzen ſich immer gleichen göttlichen Weſens, mithin ſind alle urſprünglich, und die abgeleiteten wären dann überhaupt nicht Eigenſchaften in demſelben Sinn. Sollen aber die ſo getheilten Eigenſchaften aus dem frommen

Selbſtbewußtſein entwikkelt und die Eintheilung in dieſem Sinne dogmatiſch ſein: ſo gäbe es dann wieder keine urſprüngliche Eigenſchaft ſondern alle wären gleich ſehr abgeleitet. Doch iſt die Eintheilung nicht aus dieſer Betrachtungsweiſe hervorgegangen, ſondern aus jener, nach welcher man aber auch in anderer Hinſicht ſagen könnte, das göttliche Weſen allein ſei urſprünglich, alle Eigenſchaften aber abgeleitet. Eine ſolche Ableitung göttlicher Eigenſchaften aus dem göttlichen Weſen würde das lezte als bekannt vorausſezen, und wäre ein rein ſpeculatives Verfahren. Allerdings aber kann auch das rein dogmatiſche nicht anders als ſo ſich geſtalten, nur daß nichts zum Grunde gelegt 209 werden kann, als nur dasjenige in dem höchſten Weſen, woraus das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu erklären iſt. Ergänzt man ſich aber den einfachen Ausdrukk, daß alles von Gott abhängt, noch durch den negativen, er ſelbſt aber von nichts: ſo ſt ſogleich wieder Veranlaſſung gegeben zu einer Eintheilung in poſitive und negative Eigenſchaften. Und indem hier ſchon in em Eintheilungsgrunde das Verhältniß zwiſchen dem höchſten Weſen und allem andern Sein vorausgeſezt iſt: ſo ſieht man, wie von hier aus die abſoluten oder ruhenden oder natürlichen der metaphyſiſchen Eigenſchaften nur negativ ausfallen können, lſo ſtreng genommen ohne beſtimmten Gehalt.

4. Wenn nun aus dieſer Auseinanderſezung hervorgeht uf der einen Seite, daß dieſelbe Vorausſezung, durch welche iejenigen Eigenſchaften, welche Beziehungen Gottes zur Welt usdrükken, nur als gleichſam hinzugekommene und accidentelle rſcheinen, nömlich die Trennung deſſen, was Gott an und für ch iſt von ſeiner Beziehung zur Welt, auch Urſache iſt, daß die ein innerlichen Eigenſchaften nur negativ können aufgefaßt werden: auf der andern Seite, daß die Maßregeln, um die Zuſammenſtellung aller göttlichen Eigenſchaften an Einem Orte ſicher ſtellen, theils auch ſolche Begriffe hervorrufen, welche dem ntereſſe der Frömmigkeit ganz fremd ſind, theils was ſie auseinander halten wollen doch wieder verwirren: ſo dürfen wir

hoffen, ohne dieſen Apparat und ohne ſolche Zuſammenſtellung die Aufgabe wol eben ſo gut zu löſen, wenn wir nur jedem einzelnen Theil unſeres Entwurfes möglichſt Genüge leiſten. Doch aber werden auch wir von manchen dieſer Formeln nach unſerer Weiſe Gebrauch machen können. Wenn wir es z. B. hier noch nicht mit der wirklichen Erſcheinung des frommen Selbſtbewußtſeins in der Form der Luſt und Unluſt zu thun haben, ſondern nur mit dem was dieſen Erſcheinungen gleichmäßig zum Grunde
200 liegt, mit der innern productiven Richtung auf das Gottesbewußtſein, abgeſehen davon, ob ſie ſich gehemmt findet oder gefördert: ſo werden wir die Eigenſchaften, die ſich uns hier ergeben, in ſofern als jene Richtung das urſprüngliche iſt, auch urſprüngliche nennen können, und die, welche ſich uns im zweiten Theil ergeben werden, abgeleitete. Und wenn wir, das fromme Selbſtbewußtſein in ſeinen Erſcheinungen betrachtend, finden, daß dasjenige an Gott am meiſten verneint werden muß, wodurch ſein Geſeztſein in uns aufgehoben wird, und dasjenige am meiſten in ihm geſezt, wodurch ſein Geſeztſein in uns am freieſten hervortritt: ſo werden wir nach unſerer Weiſe ſagen können, daß auf dieſe Weiſe göttliche Eigenſchaften nach der Methode der Entſchränkung und Abſprechung gebildet werden, diejenigen aber, welche uns bei der gegenwärtigen Betrachtung entſtehen, und auch dort wird es ſolche geben, nach der Methode der Cauſalität. Doch weicht dieſe Anwendung weit genug ab von der gewöhnlichen mehr die Analogie mit der Speculation verrathenden Gebrauchsweiſe jener Formeln.

§. 51. **Die ſchlechthinige Urſächlichkeit, auf welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurükkweiſet, kann nur ſo beſchrieben werden, daß ſie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzuſammenhanges enthaltenen unterſchieden, ihr alſo entgegengeſezt, auf der andern Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgeſezt wird.**

1. Da wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl als ein ſolches haben, welches einen Moment erfüllen kann ſowol in Verbindung mit dem theilweiſen und bedingten Abhängigkeitsgefühl, als mit dem theilweiſen und bedingten Freiheitsgefühl, da in dieſem Ineinander von bedingter Abhängigkeit und bedingter Freiheit oder theilweiſer Urſächlichkeit und Leidentlichkeit unſer Selbſtbewußtſein 291
das endliche Sein überhaupt repräſentirt: immer aber, wenn irgendwo Abhängigkeit oder Leidentlichkeit geſezt iſt in einem Theil des endlichen Seins, dann in einem andern Selbſtthätigkeit und Urſächlichkeit geſezt iſt, worauf jene bezogen wird, und dies gegenſeitig aufeinander bezogen ſein von verſchieden vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit den Naturzuſammenhang bildet: ſo folgt nothwendig, daß das unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl begründende, d. h. die göttliche Urſächlichkeit, ſich auch ſo weit erſtrekkt als der Naturzuſammenhang und die darin enthaltene endliche Urſächlichkeit, mithin dieſer dem Umfang nach gleich geſezt iſt. Da ſich ferner das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu dem partiellen Abhängigkeitsgefühl grade eben ſo verhält, wie zu theilweiſem Freiheitsgefühl, mithin der zwiſchen dieſen beiden beſtehende Gegenſaz in Beziehung auf jenes verſchwindet; die endliche Urſächlichkeit aber nur vermittelſt ihres Gegenſazes zu der endlichen Leidentlichkeit das iſt, was ſie iſt: ſo iſt folglich auch die göttliche Urſächlichkeit der endlichen entgegengeſezt. Die göttliche Urſächlichkeit als der Geſammtheit der natürlichen dem Umfang nach gleich wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Allmacht, welcher nämlich alles endliche Sein unter die göttliche Urſächlichkeit ſtellt. Die göttliche Urſächlichkeit, als der endlichen und natürlichen entgegengeſezt, wird dargeſtellt in dem Ausdrukk der göttlichen Ewigkeit. Nämlich das Aufeinanderbezogenſein vertheilter Urſächlichkeit und Leidentlichkeit geſtaltet den Naturzuſammenhang zu dem Gebiet der Wechſelwirkung und alſo des Wechſels überhaupt, indem aller Wechſel und alle Veränderung auf dieſen Gegenſaz zurükkgeführt werden kann. Es iſt alſo in eben der Beziehung, in welcher die natürliche Ur-

ſächlichkeit der göttlichen entgegengeſezt iſt, das Weſen der erſteren 292 zeitlich zu ſein, mithin ſofern ewig das Gegentheil von zeitlich iſt, wird auch die Ewigkeit Gottes der Ausdrukk jenes Gegenſazes ſein.

Ueber das was beide Ausdrükke mehr, nämlich über die göttliche Cauſalität oder über den Umfang der endlichen hinausgehendes, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu enthalten ſcheinen, wird ſich die folgende weitere Entwikklung beider Begriffe auslaſſen. Hier iſt nur im allgemeinen zu bemerken, daß eben, weil beide Begriffe ſich hier nur auf die göttliche Urſächlichkeit beziehen, auch an ihnen ſich ſogleich bewähren läßt, daß die einzelnen Eigenſchaften nach ihren Differenzen nichts reelles in Gott ſind. Es iſt immer eine Ungenauigkeit, die man wenigſtens als ſolche bemerklich machen muß, wenn wir dieſes als zwei verſchiedene Eigenſchaften aufſtellen. Denn die göttliche Urſächlichkeit iſt nur inſofern der endlichen dem Umfang nach gleich, als ſie ihr der Art nach entgegengeſezt iſt, indem, wenn ſie ihr der Art nach gleich wäre, wie es ſich in allzumenſchlichen Vorſtellungen von Gott nicht ſelten ausſpricht, ſie ebenfalls dem Gebiet der Wechſelwirkung angehörte, und alſo ein Theil der Geſammtheit des Naturzuſammenhanges wäre. Eben ſo aber, wenn die göttliche der endlichen dem Umfange nach nicht gleich wäre, könnte ſie ihr auch nicht entgegengeſezt ſein ohne zugleich die Einheit des Naturzuſammenhanges aufzuheben, weil ſonſt zu einiger endlichen Urſächlichkeit eine göttliche wäre, zu anderer aber nicht. Anſtatt alſo zu ſagen, Gott ſei ewig und allmächtig, würden wir beſſer ſagen, er ſei allmächtig-ewig und ewig-allmächtig, oder auch Gott ſei die ewige Allmacht oder die allmächtige Ewigkeit. Wir müſſen aber dennoch ſchon wegen der unumgänglichen Vergleichung mit den bisher geltenden näheren Beſtimmungen beider Eigenſchaften jene beſonders behandeln.

2. Es iſt aber, da man immer von der Vergleichung der 293 göttlichen Urſächlichkeit mit der endlichen ausging, natürlich, daß ſich zu dieſen beiden Begriffen in der religiöſen Dichtung ſowol als in dem religiöſen Geſpräch noch zwei andere Begriffe geſtellt

haben, nämlich zu dem Begriff der Ewigkeit der der Allgegenwart und zu dem Begriff der Allmacht der der Allwiſſenheit. Wenn die beiden Ausdrükke, von denen eben gehandelt iſt, den beiden in unſerm Saz aufgeſtellten Gliedern jenes Verhältniſſes vollkommen entſprächen: ſo würden wir die beiden jezt erſt erwähnten Begriffe nicht auf gleiche Weiſe wie jene zu behandeln haben: ſondern es würde nur nöthig ſein Vorſichtsmaaßregeln aufzuſtellen, damit in denſelben irgend etwas unſerm Saz und jenen beiden Hauptbegriffen widerſprechendes nicht gedacht werde. Es verhält ſich jedoch nicht ganz ſo. Der Begriff Ewigkeit drükkt allerdings den Gegenſaz aus zu der im Naturzuſammenhang enthaltenen Urſächlichkeit, aber doch zunächſt nur ſofern dieſe zeitlich bedingt iſt, und ſie iſt doch eben ſo gut auch, und zwar die geiſtige nicht minder als die leibliche, räumlich bedingt. Denkt man nun freilich an die Gleichſezung dem Umfang nach: ſo liegt darin allerdings ſchon, daß die endliche Urſächlichkeit überll im Raum abhängig iſt von der göttlichen: aber der Begriff welcher die Entgegenſezung ausdrükkt tritt durch dieſe Beziehung urükk, und der vollſtändige Ausdrukk iſt erſt in Ewigkeit und llgegenwart zuſammengenommen. — Was ferner den Begriff er Allwiſſenheit betrifft, ſo iſt er in dem Gebiet der volksmäßigen und der dichteriſchen religiöſen Mittheilung vielleicht urſprünglich entſtanden um das Verhältniß zwiſchen Gott und dem as in dem Innern des Menſchen vorgeht zu bezeichnen; in der laubenslehre findet er ſich aber immer an dieſem Ort abgehandelt, und er gehört in dem weiteſten Umfang gedacht hieher, weil ir in dem Gebiet der endlichen Urſächlichkeit einen Gegenſaz zu achen pflegen zwiſchen lebendigen und todten Kräften, und ohngeachtet in der Lehre von der Erhaltung auch die bewußt endliche Urſächlichkeit unter die göttliche geſtellt iſt, bleibt doch in dem egriff der Allmacht ſelbſt, wenn einmal mit Recht oder Unrecht dte Kräfte angenommen werden, die Möglichkeit nicht ausgeſchloſſen ſie nach der Analogie der todten Kräfte zu denken. em wird nun, da Bewußtſein die höchſte uns gegebene Form des Lebens iſt, durch den Begriff der Allwiſſenheit abgeholfen. Natürlich aber können dieſe hinzukommenden Eigenſchaftsbegriffe eben ſo wenig jeder für ſich etwas beſonderes und verſchiedenes in Gott bezeichnen wie die anfänglich aufgeſtellten; und ſo wie es in Bezug auf jene beiden der richtigſte Ausdrukk ſchien zu ſagen, Gott ſei in ſeiner Urſächlichkeit die ewige Allmacht oder der allmächtig-ewige, ſo würden nun auch die beiden andern Begriffe am beſten in einen ſolchen zuſammenfaſſenden Ausdrukk mit eingeſchloſſen. Aber auch jeder von dieſen beiden Begriffen für ſich muß ein Ausdrukk für das göttliche Weſen ſein, weil ja keiner etwas verſchiedenes in Gott bedeuten kann: und ſo iſt auch Allgegenwart, der göttlichen Urſächlichkeit beigelegt, ſchon ſelbſt auch Allmacht, und Allwiſſenheit ſchon ſelbſt auch Ewigkeit. Es ließe ſich aber um die Identität aller dieſer Eigenſchaften auf die kürzeſte Weiſe auszudrükken noch ein andrer Sprachgebrauch aufſtellen. Wenn nämlich Zeit und Raum überall die Aeußerlichkeit darſtellen, und wir dabei immer ein Etwas vorausſezen, das erſt in Zeit und Raum ſich verbreitend ein äußerliches wird: ſo läßt ſich auch der Gegenſaz zu Zeit und Raum bezeichnen als das ſchlechthin innerliche. Eben ſo, wenn durch den Ausdrukk Allwiſſenheit vorzüglich bevorwortet werden ſoll, daß die Allmacht nicht als eine todte Kraft gedacht werde, ſo würde daſſelbe erreicht durch den Ausdrukk ſchlechthinige Lebendigkeit, und dieſes beides Innerlichkeit und Lebendigkeit wäre alſo eine eben ſo erſchöpfende und vielleicht noch mehr gegen alle fremdartige Einmiſchung ſicher ſtellende Darſtellungsweiſe.

296

Erſtes Lehrſtükk.

Gott iſt ewig.

§. 52. Unter der Ewigkeit Gottes verſtehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit ſelbſt bedingende ſchlechthin zeitloſe Urſächlichkeit Gottes.

1. Wenn nun die Ewigkeit Gottes von ſeiner Allmacht,

elche hier nur in beſonderer Beziehung auf die Ewigkeit um-
hrieben iſt, abſondert: ſo bleibt ſie nur eine ſogenannte ru-
nde Eigenſchaft, und ſo wird ſie auch oft beſchrieben als die
uf die Zeit angewendete Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit. Sie
er als eine ſolche aufzuſtellen, würde nur die mit dem frommen
ewußtſein gar nicht zuſammenhängende, mithin für uns völlig
ere Vorſtellung begünſtigen von einem Sein Gottes abgeſehen
on den Erweiſungen ſeiner Kraft; eine Vorſtellung, welche alle-
al ſchon den in Beziehung auf Gott immer verdächtigen auf
m Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit aber völlig unanwendba-
n Gegenſaz von Ruhe oder Muße oder Thätigkeit in ſich ſchließt.
as fromme Bewußtſein aber wird, indem wir die Welt über-
upt auf Gott beziehen, nur wirklich als das Bewußtſein ſeiner
igen Kraft [1]. Wenn dichteriſche Darſtellungen dagegen
Ewigkeit Gottes nur als ein Sein vor allem zeitlichen [2] aus-
ücken: ſo kann dieſes nicht ohne Nachtheil eben ſo in die di-
tiſche Sprache aufgenommen werden; indem auf dieſem Gebiet
e Vergleichung von mehr und weniger nur zwiſchen gleicharti-
n angeſtellt werden kann, die göttliche Urſächlichkeit aber muß,
ja auch die Zeit ſelbſt durch dieſelbe bedingt iſt [3], um ſo mehr
lkommen zeitlos gedacht werden [4]. Dieſes wird durch Aus- 296
ke, welche zeitliches bezeichnen und alſo gleichſam bildlich er-
ht, indem man die zeitlichen Gegenſäze des vor und nach, des

Röm. 1, 19. [2] Pſ. 90, 2.

Auguſtin de Gen. c. Man. I, 3. Deus enim fecit et tempora. . . Quomodo enim erat tempus, quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator. — Daſſelbe ſcheint auch in dem Ausdrukk ἄφθαρτος βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17. angedeutet zu ſein.

Aug. Conf. XI, 16. Nec tu tempore tempora praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes; sed praecedis omnia celsitudine semper praesentis aeternitatis. — Boeth. p. 137. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternum necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem.

älter und jünger in Beziehung auf Gott durch Gleichſezung aufhebt[1]. — Indem wir aber die Ewigkeit Gottes auf ſeine Allmacht beziehen, und ſie ihr gleich und mit ihr identiſch ſezen: ſo folgt daraus an und für ſich noch keinesweges, daß das zeitliche Daſein der Welt einen Rükkgang in das unendliche bilden müſſe, ſo daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe[2]. Denn wie das jezt in der Zeit entſtehende doch auch in der Allmacht Gottes gegründet, mithin von ihm auf ewige, d. h. zeitloſe Weiſe gewollt und bewirkt worden iſt: ſo könnte auch die Welt zeitlos gewollt doch als im Anfang der Zeit hervorgetreten ſein. Nur iſt auch auf der andern Seite eben ſo wenig zu beſorgen, daß wenn die Welt anfangslos und endlos geſezt wird, deshalb der 39 Unterſchied zwiſchen der göttlichen Urſächlichkeit und der innerhalb des Naturzuſammenhanges aufgehoben werde, und die Welt dann ewig wäre wie Gott. Vielmehr bleibt die Ewigkeit Gottes dennoch einzig, indem der Gegenſaz zwiſchen Zeitlichkeit und Ewigkeit auch durch die unendliche Länge der Zeit nicht im mindeſten verringert wird[3].

2. Sehr verdunkelt wird aber dieſes Verhältniß freilich durch alle ſolche Erklärungen der Ewigkeit Gottes, welche ſie jener ſcheinbaren Ewigkeit, nämlich der unendlichen Zeit, theils gleich ſezen[4], theils auch nur ſie mit derſelben verglei-

---

[1] Augustin de Gen. ad litt. VIII, 48. Nullo temporum vel intervallo vel spatio incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. In einer andern Form daſſelbe wie 2 Petr. 3, 8.

[2] Vgl. Jo Damasc. c. Man. VI. οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ' ἀεὶ ἤθελεν ἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γίνεσθαι τὴν κτίσιν.

[3] Augustin de mus. VI, 29. tempora fabricantur et ordinantur aeternitatem imitantia. — Id. de Gen. c. Man. I, 4. Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus.

[4] Socin Praelectt. cap. VIII. Nec vero in mundi creatione tempus

chen [1]. Auch die gewöhnliche Formel, die Ewigkeit Gottes als diejenige Eigenſchaft zu beſchreiben, vermöge deren er weder angefangen habe noch aufhören werde, iſt von dieſer Art. Denn indem hier in der zeitlichen Dauer nur die Endpunkte geläugnet werden, wird doch zwiſchen dieſen das Sein Gottes dem zeitlichen gleich geſezt, mithin die Zeitlichkeit an ſich und die Meßbarkeit des göttlichen Seins und alſo auch Wirkens durch die Zeit nicht geläugnet, ſondern indirect vielmehr behauptet. Wir müſſen alſo alle ſolche Erklärungen als unangemeſſen verwerfen, welche nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit ſelbſt, für Gott aufheben, und welche den Begriff der Ewigkeit aus dem der Zeitlichkeit, deſſen Gegentheil er doch iſt, durch Entſchränkung bilden wollen. Wenn nun auch dichteriſche Stellen [2] die Ewigkeit nicht anders als unter dem Bilde der unendlichen Zeit beſchreiben können: ſo lehrt uns das neue Teſtament [3] ſelbſt, wie dieſe für das didaktiſche zu ergänzen ſind. Muß man daher von Einigen Theologen freilich zugeben, daß ſie mit Socin nur um anderer dogmatiſchen Anſichten willen die völlig ſchriftmäßigen Erklärungen des Auguſtinus und Boethius verworfen haben: ſo kann man ſich dieſes bei Andern doch nur aus der Beſorgniß erklären, daß wenn man die Ewigkeit als eine Zeitloſigkeit ſeze, dann eigentlich nichts geſezt ſei. Dieſe kann aber nur entſtehen, wenn man die Ewigkeit unter die ruhenden Eigenſchaften ſezt, und dabei doch

---

primum extitit . . . quamobrem ipsius quoque Dei respectu aliquid praeteritum aliquid vero praesens, aliquid etiam futurum est. **Mosheim** Theol. dogm. I. p. 254. Aeternitas est duratio infinita. Vgl. zu **Cudw.** Syst. intell. p. 781. — **Reinh.** S. 104. Aeternitas est existentiae divinae infinita continuatio, wobei ſchon eine unzuläßige Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Exiſtenz in Gott zum Grunde liegt.

[1] **Eckermann** Dogm. I. S. 123. nennt ſie eine nothwendige, indem er ſie mit der Unſterblichkeit der Seele und der Unvergänglichkeit der Kräfte vergleicht.

[2] Hiob 36, 26. Pſ. 102, 28.

[3] Vgl. 2 Petr. 3, 8. mit Pſ. 90, 2.

denkt, daß jede für ſich allein das Weſen des göttlichen Seins ausdrükken ſoll; ſie verſchwindet hingegen, wenn man dieſen Begriff, ſo wie wir es fodern, mit dem der Allmacht verbindet, denn indem eine göttliche Wirkſamkeit geſezt wird, kann zwar etwas unbekanntes und vielleicht nicht anſchaulich darzuſtellendes, aber doch keinesweges nichts geſezt ſein. Ja auch für die Anſchaulichkeit des Begriffs bietet uns das endliche Sein eine Hülfe dar, indem auch dieſem die Zeit überwiegend nur anhängt, ſofern es verurſacht iſt, minder aber ſofern verurſachend; vielmehr ſofern es erfüllte Zeitreihen als daſſelbige hervorbringt, und alſo als ſich ſelbſt gleichbleibend — wie z. B. das Ich als beharrlicher Grund aller wechſelnden Gemüthserſcheinungen, namentlich aller Entſchlüſſe, deren jeder wieder als Moment eine erfüllte Zeitreihe hervorbringt — das beharrliche verurſachend iſt zu dem wechſelnden verurſachten, wird es auch beziehungsweiſe zu dem verurſachten als zeitlos geſezt. Und mit einem ſolchen analogiſchen Anknüpfungspunkt müſſen wir uns hiebei begnügen.

Zuſaz. Von der Unveränderlichkeit Gottes. Iſt der Begriff der Ewigkeit ſo gefaßt: ſo iſt keine Veranlaſſung, die Unveränderlichkeit noch als eine beſondere Eigenſchaft aufzuführen, vielmehr iſt ſie in jener ſchon enthalten. Denn iſt Gott in ſeinem ihre ſchlechthinige Abhängigkeit bedingenden Verhältniß zur Welt völlig zeitlos: ſo giebt es darin kein mannigfaltiges nach einander. Anders ſcheint es ſich zu ſtellen, wenn man von dem Unterſchiede zwiſchen Subſtanz und Exiſtenz in Gott ausgehend die Ewigkeit nun als die eine Seite der Unveränderlichkeit darſtellt [1]. Allein es kommt doch für uns auf daſſelbe hinaus, da die andere Seite eine ruhende Eigenſchaft iſt, welche nichts in dem frommen Selbſtbewußtſein vorkommendes ausſagt. Man kann alſo eher, daß Gott unveränderlich iſt, nur als einen Kanon aufſtellen, um zu verhüten, daß keine fromme Gemüthserregung ſo gedeutet, und keine Ausſage von Gott [1] ſo verſtanden werde, daß dabei irgend ein Wechſel in Gott müſſe vorausgeſezt werden.

---

[1] Vgl. Reinhardt Dogm. S. 105. Betrachtet man ſie, die Unveränderlichkeit, an dem Weſen Gottes, ſo heißt ſie Einfachheit; an der Exiſtenz, ſo iſt ſie Ewigkeit. — Vorher aber war auch bei ihm die Einfachheit ſchon eine beſondere Eigenſchaft, und die Ewigkeit war die an der Exiſtenz betrachtete Unendlichkeit.

Zweites Lehrſtükk.

Gott iſt allgegenwärtig.

§. 53. Unter der Allgegenwart Gottes verſtehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum ſelbſt bedingende ſchlechthin raumloſe Urſächlichkeit Gottes.

1. So wie der Saz dem vorhergehenden ganz gleichförmig lautet, und der Begriff der Allgegenwart ſelbſt nur hier aufgenommen worden iſt, weil der Gegenſaz der göttlichen Urſächlichkeit gegen die endliche in dem Ausdrukk Ewigkeit überwiegend auf die Zeit bezogen wurde: ſo ſcheint nichts anders nöthig, als eben ſo gleichförmig alles zu dem vorigen Saz beigebrachte Raum in Zeit verwandelnd auf dieſen überzutragen. Von der religiöſen Dichtkunſt zwar iſt dieſer Begriff ſchon von jeher [2] auf eine vorzügliche Weiſe und weit mehr als der der Ewigkeit gefeiert worden. So wird man auch überhaupt ſagen müſſen, daß weit mehr fromme Momente den Begriff der Allgegenwart hervorrufen, und dieſer alſo lebendiger iſt und eine allgemeinere Geltung hat; wogegen die Beziehung Gottes auf die Zeit, welche in dem Begriff der Ewigkeit ausgedrükkt iſt, minder in das fromme Leben eingreift, und ſich daher durch einen kälteren Ton unterſcheidet. Dies liegt wol darin, daß der größte Theil der Frommen mit ſeinem Bewußtſein an der Gegenwart feſtgehalten wird. Wenn alſo die Gleichſezung der göttlichen Urſächlichkeit mit dem Geſammtinhalt

---

[1] 2 Moſ. 32, 14. Jerem. 26, 13 u. 42, 10.

[2] Pſ. 139 u. a.

der endlichen jedem Act, in welchem wir einen Theil des Naturzuſammenhanges in uns aufnehmen oder uns mit einem ſolchen identificiren, alſo jedem Moment unſeres über die ganze Welt ſich ausdehnenden Selbſtbewußtſeins das Recht giebt, das fromme
301 Bewußtſein aufzuregen; und alſo wo irgend der Menſch ſich bewegt oder bewegt wird, er auch aufgefordert iſt die in jeder endlichen Urſächlichkeit ihm unmittelbar nahe Kraft des Höchſten mit ſeinem Bewußtſein zu ergreifen: ſo iſt natürlich, daß wir uns in dieſer Hinſicht weit öfter in die uns doch unmittelbar zur Wahrnehmung kommenden entfernteſten Räume verſezen, als wir auf die entfernteſten Zeiten zurükkgehen. Auf unſerm Standpunkt aber erſcheint dieſe Ungleichheit, wie natürlich ſie auch ſei, doch nicht billig, und der Glaubenslehre als einem wiſſenſchaftlicheren Verfahren liegt ob ſie auszugleichen, was hier durch die Art der unmittelbaren Zuſammenſtellung beider Begriffe bewirkt werden ſoll. Zugleich aber muß ſie ſich vorſehen, daß nicht die größere Lebendigkeit des hier zu behandelnden Begriffs mit einer ſtarken ſinnlichen Beimiſchung zuſammenhänge und ſie von dieſer etwas mit aufnehme.

Wie nun die göttliche Urſächlichkeit als Ewigkeit gar leicht ſo erſcheinen kann, als ſei ſie doch ſich ungleich, wenn man vor dem Sein der endlichen ein Nichtſein derſelben ſezt; eben ſo erſcheint ſie auch leicht ſo in Beziehung auf den Raum, wenn man doch zugeben muß, daß die endliche Urſächlichkeit größer und kleiner iſt an verſchiedenen Orten, am kleinſten nämlich da, wo der Raum nur erfüllt iſt durch ſogenannte todte Kräfte, und größer wo eine größere Lebensentwikklung iſt, am größten alſo, wo klares menſchliches Bewußtſein wirkſam iſt und ſo höher hinauf. Hiegegen nun muß zunächſt geſagt werden, daß hiedurch wohlverſtanden kein Unterſchied in der allmächtigen Gegenwart Gottes geſezt iſt, ſondern nur in der Empfänglichkeit des endlichen Seins, auf deſſen verurſachende Thätigkeit eben die göttliche Gegenwart
302 bezogen wird [1]; denn ſo iſt die Empfänglichkeit des Menſchen da-

---

[1] Jo. Damasc. de fid. orth. I, 13. αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ πάντων ἀμι-

für größer als irgend eines anderen irdiſchen Seins, unter den Menſchen aber iſt ſie bei den frommen am größten. Doch auch dieſes wird erſt ganz deutlich, wenn man ſich erinnert, daß zufolge der Erklärung unſeres Sazes die göttliche Allgegenwart auch vollkommen raumlos [1], mithin auch nicht größer oder kleiner an verſchiedenen Orten darf gedacht werden.

2. Es iſt aber ſchwer, um alle ſolche Beſtimmungen, welche doch in die göttliche Allgegenwart etwas räumliches hineinlegen, glüklich herum zu kommen, wenn man unmittelbar die dichteriſchen und volksmäßigen Beſchreibungen, welche faſt immer die raumbedingende Urſächlichkeit in Gott unter dem Bilde des unbeſchränkten Raumes ſelbſt vorſtellen, in das dogmatiſche Gebiet übertragen will; und eben ſo ſchwer, wenn man damit anfängt, die göttliche Allgegenwart ohne Beziehung auf die göttliche Urſächlichkeit als eine ruhende Eigenſchaft zu betrachten. In der erſten Beziehung kann richtig gebraucht nicht ohne Nuzen ſein die in der griechiſchen Theologie übliche Bezeichnung der göttlichen Allgegenwart durch die Ausdrükke *ἀδιαστασία* und *ἀντιπαρουσία* beide nämlich auf die allmächtige Gegenwart bezogen. Nämlich die Verneinung aller Entfernung drükkt den Gegenſaz gegen die endliche Urſächlichkeit aus, welche — und zwar die geiſtige wie die leibliche — durch die Entfernung von ihrem urſprünglichen Ort oder Mittelpunkt geſchwächt wird, ſo daß jede Kraft, wie ſie da gar nicht mehr iſt, wo ſie nicht mehr wirkt, auch 103

γῆς ἅψηται, καὶ πᾶσι μεταδιδοῦσα τῆς ἑαυτοῦ ἐνεργείας κατὰ τὴν ἑκάστου ἐπιτηδειότητα καὶ δεκτικὴν δύναμιν.

[1] Augustin de div. quaest. XX. Deus non alicubi est, quod enim alicubi est, continetur loco; et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quam ipse alicubi. Nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. — Id. Ep. 187, 11. Et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus carnali resistendum est cogitationi . . ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut aër aut lux.

überhaupt weniger iſt, wo ſie weniger wirkt. Dieſer Unterſchied iſt es, welcher geläugnet, und alſo ein Sich überall gleich ſein der göttlichen Urſächlichkeit behauptet wird: die Beziehung auf den Raum aber, welche in dem Ausdrukk Nichtaußereinanderſein liegt, und ſo auch in dem Sichüberallgleichſein gilt nur von dem Endlichen als dem bewirkten, nicht aber von Gott. Daſſelbe iſt von dem Ausdrukk *συνουσία* zu merken, welcher nur beſagen kann, daß nirgend endliche Urſächlichkeit iſt ohne göttliche, nicht aber zugleich, daß die göttliche mit der endlichen im Raum wäre. Denn nicht nur die *συνουσία ἐνεργητική*, ſondern auch die *ὑποστατική*, in ſofern leztere die göttliche Allgegenwart als Erhaltung der Dinge bei ihrem Sein und ihren Kräften ausſpricht, bezieht ſich auf die endliche Urſächlichkeit. Jede andere Erklärung würde den Verdacht einer Vermiſchung des göttlichen Seins mit dem endlichen, mithin einen pantheiſtiſchen Schein, nicht leicht vermeiden können. Dieſen Schein trägt auch gar ſehr ſtark jene Beſtimmung, daß Gott nicht circumscriptive ſondern repletive überall ſei. Denn bei Raumerfüllung können wir die Analogie mit expanſiven Kräften nicht entfernen, und dann liegt die Vorſtellung von einer Gott zuzuſchreibenden unendlichen Ausdehnung nur zu nahe. Und auch die Verbeſſerung, die man anbringt, indem man ſagt, dies ſolle nicht körperlich verſtanden werden, als ob etwa durch die göttliche Raumerfüllung das Sein eines endlichen im Raum verhindert werde, ſondern auf göttliche Weiſe, wird ſelten mit der gehörigen Vorſicht gefaßt [1]; und wenn 304 ſie dann ſo ausgedrükkt wird, daß Gott alle Oerter in ſich faſſe [2], ſo führt das leicht auf das entgegengeſezte, daß nämlich Gott auch räumlich das allgemein alles umſchließende iſt; und wenn nun dieſe Allgegenwart ruhend, im Gegenſaz von wirkſam gedacht wird, ſo bleibt faſt nur übrig, daß er das an ſich leere ſei. Wie denn auch der verwandte Ausdrukk, daß Gott ſelbſt der Ort für alles ſei [1], eben deshalb nur mit großer Vorſicht gebraucht werden darf. Daher bleibt von dieſer Seite die gründlichſte Verbeſſerung, welche das räumliche gänzlich aufhebt, die Formel, daß Gott in ſich ſelbſt ſei [2], der aber freilich die zur Seite ſtehen muß, daß die Wirkungen ſeines urſprünglichen Inſichſelbſtſeins überall ſeien. Mittelbar und gleichſam bildlich wird aber daſſelbe erreicht durch Aufhebung der räumlichen Gegenſäze [3]. Das andere anlangend, ſo hebt die Unterſcheidung der göttlichen Allgegenwart als einer ruhenden und als einer wirkſamen Eigenſchaft das weſentliche Sichſelbſtgleichſein der göttlichen Urſächlichkeit faſt unfehlbar auf, und bringt dadurch nur Verwirrungen hervor. Wenn man zum Beiſpiel unterſcheidet, die Allgegenwart Gottes ſo weit ſie ſich auf ihn ſelbſt bezieht, und die Allgegenwart bezüglich auf die Geſchöpfe [4], und nimmt dabei entweder eine Schöpfung in der Zeit an, ſo gab es vor dieſer nur die erſte Allgegenwart, und die andere iſt erſt hinzugekommen; oder man ſezt die Welt endlich im Raum und alſo einen am Ende freilich immer leeren Raum außer derſelben, ſo erſtrekkt ſich wiederum die erſte Allgegenwart weiter als die andere, und es geſchieht dann ſehr leicht, daß man ſagt, Gott ſei an und für ſich auch außer der Welt, bezüglich auf die Geſchöpfe aber nur innerhalb der Welt gegenwärtig, wodurch eine ähnliche Ungleichheit eintritt. Am weiteſten ſind auch hierin die Socinianer gegangen [1], vorzüglich aber doch um jenen pantheiſtiſchen Schein zu vermeiden [2], welches ſie nur ſo erreichen zu können meinten, weil ſie ſich nicht ganz von der Räumlichkeit in dem Sein und Wirken Gottes losmachen konnten; und am ſtärkſten tritt dies hervor, wenn dafür als Rechtfertigung angeführt wird, es ſei an den endlichen Dingen eine Vollkommenheit, wenn ſie mit ihrer Kraft weiter reichen als mit ihrem Weſen. Dem entgegen muß dann freilich das Ueberallſein Gottes auf ſein Weſen und ſeine Macht gleichmäßig bezogen werden.

---

[1] Dieſe kann man rühmen an Jo. Dam. l. c. *Λέγ. δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθαπερ πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ . . . ὁ μὲν οὖν Θεὸς . . . λέγεται καὶ ἐν τόπῳ εἶναι, καὶ λέγεται τόπος Θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

[2] Hilar. d. T. Tr. I, 6. Nullus sine Deo, neque ullus non in Deo locus est.

---

[1] **Theoph. ad Aut. II.** *Θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλ' αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων.*

[2] **Augustin Ep. 187, 14.** Nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

[3] **Augustin de gen. ad litt. VIII, 48.** incommutabili excellentique potentia et interior omni re quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. — **Hilar. l. c.** ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque et supereminens et internus, id est circumfusus et infusus in omnia nosceretur, cum . . . exteriora sua interior insidens ipse, rursum exterior interna concluderet atque ita totus ipse intra extraque se continens neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei, qui infinitus est, non inessent.

[4] radicaliter et relative. S. **Gerh. loc. th. T. III. p. 136.**

Zuſatz. Von der Unermeßlichkeit Gottes. Es ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, daß wir von dieſem Ausdruck als Bezeichnung einer beſondern göttlichen Eigenſchaft nicht weiter zu
306 handeln haben. Der Gebrauch deſſelben iſt auch mit großen Schwierigkeiten verknüpft [3], theils wird er mit der Unendlichkeit Gottes gleich geſtellt, theils wird er aus derſelben abgeleitet, indem nämlich die Unendlichkeit an der Subſtanz betrachtet Unermeßlichkeit, an der Exiſtenz betrachtet aber die Ewigkeit giebt. So wie aber auf dieſe Weiſe genommen in der Ewigkeit die Zeit nicht aufgehoben wird ſondern nur die Schranken derſelben, eben ſo auch in der Unermeßlichkeit nicht der Raum ſondern nur die

---

[1] Smalcius refut. Franc. p. 4. Essentia et praesentia Dei in locis omnibus nulla datur, nec enim frustra in coelis Deus esse dicitur.

[2] Thom. Pisecius respon. ad rat. Camp. Virtutem Dei infinitam permeare omnia scripturae testantur, non essentiam, cuius infinitate concessa universa orbis machina, quam cernimus, corpus quoddam divinum esset.

[3] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 122. u. Reinh. Dogm. S. 101 — 104.

Schranken deſſelben [1]; und wir hätten dann an demſelben nur die von der Allmacht getrennte mithin ruhende aber doch immer räumlich gedachte Allgegenwart. Wird die Unermeßlichkeit aber als die Unendlichkeit ſelbſt gedacht: ſo wird dieſe wieder häufig als eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes dargeſtellt. Als ſolche könnten wir nun hier auf keinen Fall von ihr zu reden haben, aber ſie wird auch nirgend vorkommen, weil ſie ihres negativen Gehaltes wegen keine wahre Eigenſchaft ſein kann, auch nicht der Eigenſchaften, ſondern nur eine Cautel in Beziehung auf dieſelben. Sie müßte aber dann doch an allen grade die Analogie mit dem Endlichen abweiſen, und wäre alſo die allgemeine antianthropoeidiſche und antiſomatoeidiſche Formel. Und als ſolche hat ſie uns auch hier geleitet und wird es auch in Zukunft, ohne daß wir deshalb richtig finden ſie als eine Eigenſchaft aufzuſtellen. Denn da wir es hier nur mit der Urſächlichkeit Gottes zu thun haben, ſo enthält die Unendlichkeit Gottes auch nur die Aufgabe die Analogie mit der endlichen Urſächlichkeit abzuwehren. Nun iſt aber alle endliche Urſächlichkeit durch Zeit und Raum meßbar, mithin haben wir die göttliche im eigentlichſten Sinn unendlich geſezt, indem wir ſie ſchlechthin zeitlos und raumlos ſezten. Und zur Gleichheit mit dieſem richtigen Gehalt der Unendlichkeit läßt ſich auch der Ausdrukk Unermeßlichkeit leicht umlenken, wenn man nur *Unmeßlichkeit* ſagt, weil alles Meſſen ſich doch auf Raum und Zeitbeſtimmung zurükkführen läßt. Wie nun die Unermeßlichkeit gewöhnlich beſtimmt wird, legt man auf der einen Seite ein Ueberallſein hinein, warnt aber auf der andern, daß dies nicht nach der Weiſe der Ausdehnung verſtanden werden ſoll. Allein hat man einmal die Wirkſamkeit Gottes von dem Sein Gottes getrennt und das leztere allein betrachtet: ſo bleibt freilich für die Unermeßlichkeit nur eine Verneinung übrig, ohne irgend eine poſitive Unterlage, welche auden frommen Gemüthserregungen könnte hervorgegangen ſein; wogegen ſich leicht von ſelbſt ergiebt, daß der Gegenſaz zwiſchen dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweiſen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, als welches beides gleich-ſehr zeitlich und räumlich iſt, eben dieſes in ſich ſchließt, daß die Urſächlichkeit, welche jenes in uns hervorruft, nicht kann zeitlich und räumlich ſein.

---

[1] S. Mosheim Theol. dogm. I. p. 247. Quando infinitas cum respectu loci seu spatii consideratur dicitur immensitas.

Drittes Lehrſtükk.

Gott iſt allmächtig.

§. 54. In dem Begriff der göttlichen Allmacht iſt ſo ſowol dieſes enthalten, daß der geſammte alle Räume und Zeiten umfaſſende Naturzuſammenhang in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller endlichen entgegengeſezten, Urſächlichkeit gegründet iſt, als auch dieſes, daß die göttliche Urſächlichkeit, wie unſer Abhängigkeitsgefühl ſie ausſagt, in
308 der Geſammtheit des endlichen Seins vollkommen dargeſtellt wird, mithin auch alles wirkſam wird und geſchieht, wozu es eine Urſächlichkeit in Gott giebt.

1. Da der Naturzuſammenhang nichts anderes iſt, als die zwiefache durch einander gegenſeitig bedingte Geſammtheit des endlich verurſachenden und des endlich verurſachten: ſo liegt in dem erſten Theil unſeres Sazes zunächſt, daß jedes für ſich geſezte endliche vermöge ſeines Begründetſeins in der göttlichen Allmacht alles bewirkt, was die ihm eingepflanzte Urſächlichkeit im Gebiet der allgemeinen Urſächlichkeit vermag. Ebenſo aber liegt auch darin, daß jedes innerhalb des Naturzuſammenhanges verurſachte auch vermöge ſeines Geordnetſeins durch die göttliche Allmacht das reine Ergebniß iſt von allem innerhalb des Naturzuſammenhanges verurſachendem nach Maaßgabe, wie es mit jenem in Beziehung ſteht. Wie nun alles, was wir in der Ge-

ammtheit des endlichen Seins als ein beſonderes für ſich ſezen
annen, ſowol verurſachend als verurſacht ſein muß: ſo giebt es
irgend und niemals etwas, was ein Gegenſtand für die gött-
che Urſächlichkeit erſt würde, vorher aber ſchon — mithin ir-
ndwie unabhängig von Gott und ihm gegenübergeſtellt — ge-
eſen wäre; vielmehr würde durch jede ſolche Annahme, ſei es
n, daß die Wirkſamkeit der göttlichen Allmacht überhaupt auf
lche Weiſe beginne, oder daß dieſe Wirkſamkeit durch ſolches
ntgegentreten gleichviel ob ſelten oder oft unterbrochen werde,
mer wird das Grundgefühl der Frömmigkeit dadurch aufgeho-
n. Denn wenn nicht unmittelbar, doch indem wir unſer Selbſt-
wußtſein zu dem des geſammten endlichen Seins erweitern, re-
äſentiren wir dann eben jenes auch, und ſo kann auch eine
lechthinige Abhängigkeit nicht mehr, ſondern nur eine theilwei-
e ſtatt finden. — Ferner indem die göttliche Allmacht nur
ig und allgegenwärtig gedacht werden kann, ſo iſt eines Theils un-
ſtatthaft, daß zu irgend einer Zeit etwas durch dieſelbe erſt
rden ſoll, ſondern durch ſie iſt immer alles ſchon geſezt, was
ch die endliche Urſächlichkeit freilich in Zeit und Raum erſt
rden ſoll. Und eben ſo wenig iſt irgend etwas deshalb weni-
durch die göttliche Allmacht geſezt, weil es ſchon als durch
liche Urſächlichkeit geworden erkannt werden kann, oder deshalb
r durch göttliche Allmacht geworden, weil es nicht auf end-
e Urſächlichkeit zurükgeführt iſt. Niemals alſo kann auf ir-
d eine Weiſe die göttliche Allmacht gleichſam als eine Ergän-
z der Natururſachen in die Stelle derſelben treten, indem ſie
n auch ihnen gleichartig zeitlich und räumlich wirken müßte,
bald ſo wirkend dann wieder nicht ſo, ſich ſelbſt ungleich
e, mithin weder ewig noch allgegenwärtig. Vielmehr iſt und
alles ganz durch den Naturzuſammenhang, ſo daß jedes durch
beſteht, und alles ganz durch die göttliche Allmacht, ſo daß
s ungetheilt durch Eines beſteht.

2. Der zweite Theil unſeres Sazes beruht nun darauf, daß
auf unſerm Gebiet zur Vorſtellung der göttlichen Allmacht

nur kommen durch die Auffaſſung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, und es uns alſo an jedem Anknüpfungspunkt fehlt, um an die göttliche Urſächlichkeit Anſprüche zu machen, welche über den Naturzuſammenhang, den eben jenes Gefühl umfaßt, hinausgehen. Hiegegen ſcheint freilich geſagt werden zu können, was wir Alles nennen, das beſtehe aus dem wirklichen und dem möglichen; die Allmacht müſſe alſo auch dieſes beides umfaſſen: wenn ſie ſich aber in der Geſammtheit des endlichen Seins vollkommen und erſchöpfend darſtelle, ſo umfaſſe ſie nur das Wirkliche und nicht auch das mögliche. Allein wie wenig der Unterſchied zwiſchen möglichem und wirklichem für Gott einer ſein könne, das wird ſich ſehr deutlich zeigen, wenn wir nur darauf achten, in wel-
310 chen Fällen wir ſelbſt vornehmlich denſelben in Anwendung bringen. Wir denken uns zuförderſt manches in einem Dinge möglich zufolge des allgemeinen Begriffs der Gattung der es angehört, was aber nicht wirklich wird, weil die beſondere Beſtimmtheit deſſelben grade dieſes ausſchließt, während bei andern einzelnen derſelben Gattung andere auch vermöge des Gattungsbegriffs mögliche Beſtimmungen aus derſelben Urſache ausgeſchloſſen bleiben. Hier erſcheint aber etwas nur uns als möglich, weil die Beſtimmtheit des Einzelnen zu finden eine Aufgabe iſt, die wir nie vollkommen zu löſen vermögen. In Beziehung auf Gott aber iſt ein ſolcher Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; ſondern in ihm iſt urſprünglich die Gattung als die Geſammtheit aller ihrer Einzelweſen, und dieſe wiederum ſind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich geſezt und begründet, ſo daß, was hiedurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich iſt. Eben ſo ſagen wir, es ſei manches möglich zufolge der Natur eines Dinges, zuſammen genommen ſeine innere Beſtimmtheit durch die Gattung und als Einzelweſen, was doch in und an demſelben nicht wirklich wird, weil es gehemmt iſt durch die Stellung des Dinges in dem Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung. Dieſen Unterſchied machen wir mit Recht, und ſchreiben dem ſo als möglich gedachten eben

wie jenem eine Wahrheit zu, weil wir uns nur vermittelſt dieſes indirecten Verfahrens aus dem unfruchtbaren Gebiet der Abſtraction heraustretend eine Anſchauung zuſammenſezen von der Bedingtheit der Entwikklung des einzelnen Seins. Könnten wir hingegen für jeden Punkt den Einfluß der geſammten Wechſelwirkung überſehen: ſo würden wir doch gleich geſagt haben, was nicht wirklich geworden, ſei auch innerlich des Naturzuſammenhanges nicht möglich geweſen. In Gott iſt aber nicht eines getrennt vom andern, das Für ſich beſtehende beſonders, und die Wechſelwirkung beſonders gegründet, ſondern beides mit und durch 311
einander, ſo daß in Beziehung auf ihn nur dasjenige möglich iſt, was in dem einen von beiden eben ſo ſehr begründet iſt wie in dem andern. Auf dieſe beiden Fälle aber laſſen ſich alle zurükkführen, welche für uns eine Wahrheit haben. Denn die Vorſtellung von einem möglichen außerhalb der Geſammtheit des wirklichen [1] hat nicht einmal für uns Wahrheit, weil nicht nur das fromme Selbſtbewußtſein uns auf dieſen Punkt nicht führt, ſondern auch, wie wir immer dazu gelangt ſein möchten, wir alsdann eine Selbſtbeſchränkung der göttlichen Allmacht annehmen müßten, die uns niemals gegeben werden kann, zu der ſich aber auch kein Grund vorſtellig machen ließ, es müßte denn das als möglich gedachte nicht als eine Vermehrung, ſondern nur irgendwie als eine Verringerung des wirklichen ins Daſein treten können, wodurch die ganze Vorausſezung aufgehoben wird [2].

3. Wie nun, wenn in Beziehung auf Gott kein Unterſchied

---

[1] Ausſprüche, wie Basil. hom. I. in hexaëm. τὸν τοῦ παντὸς τούτου δημιουργὸν οὐχ ἑνὶ κόσμῳ σύμμετρον ἔχειν τὴν ποιητικὴν δύναμιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἀπειροπλάσιον ὑπερβαίνουσαν müſſen wir uns aus der Geringfügigkeit der damaligen Kenntniß des Weltalls erklären, über welche wir zu dem ἀπειροπλάσιον ſchon gekommen ſind.

[2] Richtig daher Abelard introd. III, 5. Potest, quod convenit, non convenit quod praetermittit, ergo id tantum facere potest, quod quandoque facit. Hierzu auch August. Enchirid. 24. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest.

zwiſchen möglichem und wirklichem ſtatt findet, die volksmäßig, doch auch oft in wiſſenſchaftliche Auseinanderſezungen aufgenommene Erklärung der Allmacht, als der Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles bewirken könne was möglich iſt oder keinen Wider-
312 ſpruch in ſich ſchließt, zu beurtheilen ſei, das ergiebt ſich leicht von ſelbſt. Wenn man nämlich den Widerſpruch realiter nimmt, und das widerſprechend nennt, was in der Geſammtheit des Seins keinen Ort finden kann, ſo iſt ſie vollkommen richtig; denn alles zuſammen mögliche bringt die göttliche Allmacht gewiß hervor. Nur eben dieſes bliebe zu tadeln, wenn ſie ſagt, Gott könne vermöge der Allmacht bewirken, nicht er bewirke; denn dadurch wird ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen geſezt, und die Erklärung nähert ſich einer andern, die Allmacht nämlich ſei die Eigenſchaft, vermöge deren Gott alles könne was er wolle. Ein Unterſchied zwiſchen Können und Wollen iſt aber in Gott eben ſo wenig, wie der zwiſchen wirklich und möglich [1]. Denn welches von beiden auch größer ſei als das andere, das Wollen oder das Können, es liegt darin immer eine Beſchränkung, welche nur aufgehoben werden kann, wenn man beide dem Umfange nach gleich ſezt. Aber auch ſchon die Trennung beider für ſich, als ob nämlich Können ein anderer Zuſtand ſei als Wollen, iſt eine Unvollkommenheit. Denn ſoll ich mir ein Können ohne Wollen denken, ſo muß das Wollen von einem einzelnen alſo wol auch immer veranlaßten Antrieb ausgehn, und ſoll ich mir Wollen ohne Können denken, ſo muß das Können nicht in der innern Kraft gegründet ſein, ſondern ein äußerlich gegebenes. Laſſen ſich daher, weil es in Gott kein Wollen durch einzelne Antriebe giebt, und kein von außen her wachſendes und abnehmendes Können, in Gott auch beide ſelbſt in Gedanken nicht

---

[1] Jo. Damasc. d. fid. orth. I, 8. nennt Gott zwar *δύναμιν οὐδενὶ μέτρῳ γνωριζομένην, μόνῳ τῷ οἰκείῳ βουλήματι μετρουμένην.* Allein dies iſt nur einſeitig gemeint; denn I, 13. ſagt er *πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται, οὐχ ὅσα δὲ δύναται θέλει.*

rennen: ſo ſind auch, weil Wollen und Können zuſammen nothwendig Thun ſind, auch weder Willen und Thun von einander 313 u trennen, noch Können und Thun, ſondern die ganze Allmacht ſt ungetheilt und unverkürzt die alles thuende und bewirkende. Darüber hinaus aber noch etwas ſagen zu wollen, wird eben egen der damit unvermeidlich verbundenen Entzweiung zwiſchen Können und Wollen wieder nichtig [1].

4. Mit den bisher gerügten Mißverſtändniſſen hängen nun uch mehrere vorzüglich durch die ſcholaſtiſchen Bearbeitungen ufgekommene Unterſcheidungen innerhalb der göttlichen Allmacht nd Eintheilungen derſelben zuſammen, welche ohne Schaden nnten außer Umlauf geſezt werden. Dahin gehört zunächſt der egenſaz zwiſchen einer unmittelbaren und mittelbaren oder ab- luten und geordneten Ausübung der göttlichen Allmacht d. h. enn ſie ohne Zwiſchenurſachen wirkſam iſt, und wenn vermit- ſt dieſer. Sobald nun einzelne Wirkungen einige nur auf dieſe dere nur auf jene zurükkgeführt werden ſollen, ſo iſt die Unter- eidung falſch. Denn alles, was zeitlich und räumlich geſchieht, t auch in der Geſammtheit des Außer ihm und Vor ihm ſeine edingungen, mögen ſich uns dieſe auch noch ſo ſehr verbergen, d fällt inſofern unter die geordnete Macht; ſoll einiges mit sſchluß von anderem auf die unmittelbare zurükkgeführt wer- , ſo wird aller Naturzuſammenhang aufgehoben. Denken wir r nicht das einzelne als Wirkung der göttlichen Allmacht ſon- n die Welt ſelbſt: ſo können wir nur auf die unmittelbare sübung zurükkgehn. So weit wir daher mit der Anwendung Begriffs der Schöpfung in das einzelne gehen können, ſo 314 t auch aus demſelben Grunde mit dem einer abſoluten Aus- ng der Allmacht: ſo weit aber mit dem richtig verſtandenen

---

Dies gilt von allen ſolchen Formeln wie Deus absoluta sua potentiâ multa potest, quae non vult nec forte unquam volet; oder Nunquam tot et tanta efficit Deus, quin semper plura et majora efficere possit. S. Gerh. loc. theol. I. p. 132. 133.

Begriff der Mitwirkung oder der Erhaltung nach dieſer Seite hin [1], ſo weit gehört denn auch alles der geordneten Ausübung der Macht, welche die Abhängigkeit jedes einzelnen von der Geſammtheit des Seins auf ewige Weiſe feſtgeſtellt hat, und ſich zum Fortbeſtehen der allgemeinen Wechſelwirkung der Kräfte der einzelnen Dinge bedient. Einen Punkt aber, den wir nur auf die abſolute Ausübung — die man ſtrenger entgegenſezend nicht etwa die ungeordnete nennen müßte — und nicht auf die geordnete beziehen dürften oder umgekehrt, giebt es für uns nicht. — Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Unterſchiede der faſt überall gemacht wird zwiſchen einem ſchlechthinigen göttlichen Willen und einem bedingten.. Nämlich durch dieſe Annahme wird ebenfalls das Können, weil in dieſem ein ſolcher Unterſchied nicht gemacht wird, größer geſezt als das Wollen; und es geſtaltet ſich eine Abſtufung, ſo daß von dem, was Gott kann, er einiges ſchlechthin will, anderes nur unter gewiſſen Bedingungen will, und noch anderes gar nicht will. Aber es verhält ſich auch keinesweges ſo, daß Gott einiges ſchlechthin wollte und anderes bedingt; ſondern wie es für jedes was geſchieht etwas giebt, wovon wir ſagen können, wenn dieſes nicht wäre würde auch jenes nicht ſein: ſo kann man von allem einzelnen, daß es iſt und wie es iſt, ſagen, daß Gott es nur bedingt will, weil jedes bedingt iſt durch anderes. Allein dasjenige wodurch anderes bedingt wird, iſt ſelbſt durch den göttlichen Willen bedingt; und zwar ſo daß der göttliche Wille auf dem das bedingende beruht, und der göttliche Wille auf dem das bedingte beruht, nicht jeder ein an-
315 derer iſt ſondern es iſt nur ein und derſelbe, das ganze Gebiet des ſich unter einander bedingenden endlichen Seins umfaſſende, göttliche Wille, und dieſer iſt gewiß der ſchlechthinige, weil nichts ihn bedingt. Sonach würde alles einzelne von Gott bedingt gewollt, das Ganze aber als Eines würde ſchlechthin gewollt. Auf der andern Seite, wenn wir einmal einzelnes aus dem Zuſam-

---

[1] Vgl. §. 38, 1, u. §. 45 Zuſaz.

menhange herausnehmen und ſo auf den göttlichen Willen beziehen, werden wir ſagen müſſen, daß jedes für ſich beſtehende, ſofern wir es nicht* als bedingt betrachten ſondern als das Ganze mitbedingend, von Gott ſo ſehr als das was es iſt gewollt wird, daß ja auch alles andere ſo werden muß und nicht anderes werden kann, als ſo wie dieſes darauf einwirkt, welches ja eben ſo viel ſagen will, als daß es ſchlechthin von Gott gewollt ſei. In dieſer Beziehung alſo wird man ſagen können, daß alles einzelne, ſofern es durch anderes bewirkt werden muß, auch nur bedingt von Gott gewollt iſt, und ja nicht als ob es deshalb weniger gewollt wäre oder weniger zur Wirklichkeit käme; alles aber ſofern es ſelbſt wirkſam iſt und anderes auf mancherlei Weiſe bedingend, ſei das von Gott ſchlechthin gewollte.

Am ſchlimmſten aber ſcheint der ganze Begriff der göttlichen Allmacht gefährdet, wenn man einander gegenüberſtellt einen wirkſamen und unwirkſamen göttlichen Willen, und einen freien und nothwendigen. Der nothwendige Wille nämlich ſoll ſich auf dasjenige beziehen was Gott vermöge ſeines Weſens will, der freie auf das, was er ſeines Weſens halber auch eben ſo gut nicht wollen könnte [1] wobei man vorausſezt, es gehöre nicht zu ſeinem Weſen ſich ſelbſt zu offenbaren. Vermöge des nothwendigen Willens alſo will Gott ſich ſelbſt, und vermöge des freien anderes als ſich ſelbſt. Aber ein Sich ſelbſt wollen Gottes bleibt 316
immer eine höchſt unbequeme Formel, und man kann ſich dann kaum mehr zurükkhalten von der ſpizfindigen Frage, ob wie vermöge ſeines freien Willens die Welt iſt, ſo auch Gott ſelbſt iſt, weil er vermöge ſeines nothwendigen Willens ſich ſelbſt will, oder ob er ſich ſelbſt will, weil er iſt. Oder um es etwas anders auszudrükken, ob dieſes Sich ſelbſt wollen mehr nach der Weiſe der Selbſterhaltung iſt oder mehr nach der Weiſe der Selbſtbil-

---

[1] Gerh. loc. th. III. p. 203. Ex necessitate naturae vult quae de se ipso vult, nulla re sive extra se sive intra se permotus. Libere vult, quae de creaturis vult, quae poterat et velle et nolle.

ligung, oder wenn man beides zuſammenfaßt nach der Weiſe der Selbſtliebe [1]. Da nun Selbſterhaltung als wirklicher Wille ſich ſchwerlich denken läßt, wenn nicht etwas angeſtrebt oder abgeſtoßen werden muß [2], und Selbſtbilligung ein geſpaltenes Bewußtſein faſt nothwendig vorausſezt: ſo ſieht man leicht, daß dies Sich ſelbſt wollen nichts anderes beſagen kann als das Sein Gottes ſelbſt unter der Form des Willens geſezt. Dieſes rein innerliche auf ihn ſelbſt bezogene in Gott kann aber in unſerm frommen Selbſtbewußtſein niemals vorkommen; und ſo fiele dieſer nothwendige Wille Gottes auf jeden Fall als etwas hieher gar nicht gehöriges der ſpeculativen Theologie anheim. Ueberdies aber ſcheint weder dieſer Gegenſaz ſelbſt auf Gott anwendbar zu ſein, noch auch was man unter die entgegengeſezten Glieder gebracht hat, von einander getrennt werden zu können. Denn wo ein ſolcher Gegenſaz beſteht, da muß das nothwendige unfrei ſein und das freie in keiner Nothwendigkeit begründet, alſo willkührlich. Beides iſt aber eine Unvollkommenheit, folglich hat dieſer 217 Gegenſaz überhaupt ſeinen Ort nur in dem durch anderes mitbedingten Sein, und wir dürfen daher in Gott nichts als nothwendig denken ohne es zugleich als frei zu ſezen, und nichts als frei daß es nicht zugleich nothwendig ſei. Eben ſo wenig aber können wir auch Gottes Wollen ſeiner ſelbſt und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken. Denn will er ſich ſelbſt, ſo will er ſich auch als Schöpfer und Erhalter, ſo daß in dem Sich ſelbſt wollen ſchon das Wollen der Welt eingeſchloſſen iſt. Und will er die Welt, ſo will er in ihr auch ſeine ewige und allgegenwärtige Allmacht, worin alſo das Wollen ſei-

---

[1] **Wegscheid.** Institt. §. 67. voluntas necessaria i. e. actus voluntatis quae e scientia necessaria promanare dicitur, amor nimirum quo Deus . . . se ipsum complectatur necesse est.

[2] So freilich beſchreiben Viele noch den göttlichen Willen, wie **Mosheim.** Th. dogm. p. 227. actus appetendi quae bona sunt et aversandi quae mala sunt.

ıer ſelbſt eingeſchloſſen iſt; daß heißt der nothwendige Wille in
em freien und der freie in dem nothwendigen. Und offenbar
ntſpricht in der Art, wie Gott in unſerm frommen Selbſtbe-
ußtſein vorkommt, nichts dieſem Gegenſaz und es fehlt ihm an
ogmatiſchem Gehalt. — Was endlich den Gegenſaz zwiſchen ei-
em **wirkſamen** und **unwirkſamen** göttlichen Willen be-
ifft: ſo widerſpricht er zuerſt dem allgemein anerkannten Saz,
ß das göttliche Wollen ſich nicht weiter erſtrekkt als das Kön-
en ¹. Denn wie sollte wol ein rechter und wirklicher Wille un-
irkſam ſein, wenn ihm das Können nicht fehlte. Es iſt aber
bemerken, daß der Eine alles umfaſſende göttliche Wille daſ-
be iſt mit der ewigen Allmacht: er iſt nun als ewig zeitlos, ſo
nn ihm der Gehalt keiner beſtimmten Zeit ganz entſprechen, und
ſ hier iſt der göttliche Wille immer unwirkſam. Er iſt aber
mer wirkſam, weil jeder Zeittheil nur in der Erfüllung deſſel-
ı verläuft; und was dem göttlichen Willen zu widerſtreben
er ihn zurükkzudrängen ſcheint, das iſt immer nur zur zeitlichen
füllung deſſelben mitwirkend ². Halten wir nun dieſes feſt: ſo 110
von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen, wenn
n nur Wille und Befehl unterſcheidet, gar nicht nöthig zu
deln, durch welche Ausdrükke noch gar der Schein eines
chſels in dem Willen Gottes entſtehn würde.

Zuſaz. **Von der Unabhängigkeit Gottes.** Ent-
t nun das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Hinweiſung
die göttliche Allmacht: ſo iſt nicht mehr nothwendig, die Un-
ängigkeit Gottes als eine beſondere Eigenſchaft hervorzuheben.

E. Gerh. loc. th. I. p. 154. praeter voluntatem non indiget aliqua
potentia.

Hierauf gründen ſich auch die Formeln des **Auguſtinus** auf die man
hier immer zurükkommen muß. **Enchirid.** 26. Omnipotentis volun-
tas semper invicta est — nec nisi volens quicquam facit, et omnia
quaecunque vult facit. 27. dum tamen credere non cogamur aliquid
omnipotentem Deum voluisse fieri, factumque non esse.

Denn bleibt man irgend der Ableitung des Wortes getreu: ſo iſt ſie als das Gegentheil der Abhängigkeit, in welcher wir uns ſelbſt finden, doch nur eine negative Eigenſchaft und gleichſam ein Schattenbild der Allmacht, und ſagt nur aus, daß Gott keine Begründung oder keine Urſache ſeines Daſeins außer ſich hat, was mit der ſcholaſtiſchen Aseitas, gleichſam Aus ſich ſein, zuſammenfällt. Verwandelt man nun dies in die ganz gleichhaltige Formel, daß in Beziehung auf Gott nach einem Grunde gar nicht gefragt werden kann, ſo ſieht man ſogleich, wie dies in unſern beiden Hauptbegriffen Ewigkeit und Allmacht ſchon vollſtändig enthalten iſt. Aber freilich iſt die Behandlung dieſes Ausdrukks ſehr verſchieden. Einige legen in den Begriff dieſes mit 219 hinein, daß Gott Herr über alles iſt [1]. Die Herrſchaft hängt aber mit der Unabhängigkeit nur zuſammen unter der Vorausſezung, daß der Unabhängige doch zugleich auch bedürftig ſei; denn ſonſt kann einer ganz unabhängig ſein, ohne auch die geringſte Herrſchaft zu haben. Sonach iſt dieſe Zuſammenfaſſung, wenn doch überhaupt göttliche Eigenſchaften geſondert werden ſollen, ganz unthunlich. Hat nun das „Niemanden etwas ſchuldig ſein“ doch nur einen moraliſchen Sinn, und läugnet die Anwendbarkeit des Begriffs einer Verpflichtung in Beziehung auf Gott: ſo wird der Begriff dadurch getheilt, und es giebt, nach der gewöhnlichen Verfahrungsweiſe, eine phyſiſche Unabhängigkeit und eine moraliſche. Ueber die leztere nun hätten wir hier nichts zu ſagen; und wenn das Herr über alles ſein doch nur ein Ausdrukk der Allmacht ſein kann, wenn wir nämlich das moraliſche im voraus weglaſſen, das ſich auch hier einmiſcht, daß Gott auch als Herr nicht verpflichtet werden kann, d. h. unter keinem Geſez ſteht: ſo bleibt uns nichts übrig als jenes Aus ſich ſein Gottes, welche rein ſpeculative Formel wir auf dem dogmatiſchen Gebiet nur in den Kanon umſezen können, daß zu irgend etwas in Gott ein Beſtimmungsgrund außer Gott nicht zu ſezen iſt. Dieſes aber liegt ſchon ſo beſtimmt in unſerer erſten Erklärung [1] daß nicht nöthig iſt es beſonders herauszuheben.

---

[1] Reinhards Dogm. S. 106. Independentia est illud attributum, quo nemini quicquam debet, et ipse solus est omnium rerum dominus. — Jo. Dam. de orth. fid. I, 19. hat ſich wol ſchwerlich αὐτεξούσιος was am meiſten dem unabhängig entſpricht mit αὐτοκρατὴς und ἀνενδεής zuſammen als Ein Prädikat gedacht.

Viertes Lehrſtükk.

Gott iſt allwiſſend.

§. 55. **Unter der göttlichen Allwiſſenheit iſt zu denken die ſchlechthinige Geiſtigkeit der göttlichen Allmacht.**

1. Dieſe Erklärung iſt ganz der Art angemeſſen, wie wir oben [2] zu dieſem Begriff gekommen ſind; aber es iſt doch auch hier noch beſonders zu bevorworten, daß auch überall die Hauptabzwekkung deſſelben weit mehr dahin geht, daß die göttliche Urſächlichkeit als ſchlechthin lebendig gedacht werde, als daß eine Aehnlichkeit zwiſchen Gott und dem was wir in dem uns gegebenen Sein als Geiſt bezeichnen auf eine beſtimmte Art feſtgeſtellt werde. Jenes gehört weſentlich dazu, wenn das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder die Frömmigkeit wahrhaft und wirklich ſein ſoll; denn eine todte und blinde Nothwendigkeit wäre in der That nicht etwas, womit wir in Beziehung ſtehen könnten, und eine ſolche als aller endlichen Urſächlichkeit gleich, ihr aber entgegengeſezt, hieße eigentlich nur die lezte allein ſezen, alſo auch eine ſchlechthinige Abhängigkeit für etwas unwahres erklären, weil wir ja als Selbſturſachen von endlicher Urſächlichkeit nicht ſchlechthin abhängig ſind. Die Aehnlichkeit aber zwiſchen Gott und dem geiſtigen im endlichen Sein beſtimmen wollen, das iſt eine gewiß nur durch unendliche Annäherung zu löſende Aufgabe, indem wir unvermeidlich wegen der hier überall

---

[1] Vgl. §. 4, 4.

[2] §. ~~50~~ 51, 2.

in irgend einem Grade vorhandenen Beimiſchung von Empfänglichkeit und Leidentlichkeit in jedem Ausdrukk, wäre es auch unbewußt, etwas mitſezen, was erſt wieder durch einen andern hinweggeſchafft werden muß. Wird nun hier, wo wir das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur ſeinem Weſen nach betrachten, und es alſo mit der göttlichen Urſächlichkeit auch nur ihrem Weſen nach zu thun haben, die Geiſtigkeit durch die Function des Wiſſens bezeichnet, ſo muß alſo unſer erſter Kanon der ſein, alles von der Geiſtigkeit des göttlichen Weſens auszuſchließen, was eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit nothwendig in ſich ſchließt. So wenig alſo der göttliche Wille als ein Begehrungsvermögen gedacht werden darf, eben ſo wenig auch die göttliche Allwiſſenheit als ein Vernehmen oder Erfahren, ein Zuſammendenken oder Zuſammenſchauen. Wir nun, weil wir kein anderes
321 als ſolches Wiſſen kennen, worin Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit in einander ſind, nur in verſchiedenem Maaß, unterſcheiden, je nachdem eines von dieſen beiden überwiegt, ein mehr in uns ſich bildendes und ein mehr von außen aufgenommenes, und noch höher, weil der größte Theil unſeres Denkens das Sein als ſeinen Gegenſtand vorausſezt und nur weniges auf unſer Hervorbringen im Sein ſich bezieht, die zwekkbildende Denkthätigkeit, auf welche ein Hervorbringen folgt, und die betrachtende, welche ſich auf ein ſchon vorhandenes bezieht. Auf Gott aber iſt dieſer lezte Unterſchied zunächſt gar nicht anwendbar, weil es keine Gegenſtände der Betrachtung für ihn giebt, als durch ſeinen Willen beſtehende, ſondern alles göttliche Wiſſen iſt nur das Wiſſen um das Gewollte und Hervorgebrachte, nicht ein Wiſſen dem ein Gegenſtand anderwärts her könnte gegeben werden [1]. Ja da es für ihn keine Aufeinanderfolge giebt: ſo

---

[1] Dies meint Calvin. Institt. III. 23, 6. Quum nec alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ut fierent decrevit; wo nur das voraus etwas unbeholfen iſt. Beſſer daher Erigena de praedest. p. 121. Ea ergo videt quae facere voluit, neque alia videt, nisi ea quae fecit.

kann man auch nicht einmal ſagen, daß die zweckbildende Denkthätigkeit der Willensthätigkeit vorangeht [1]. Und da zufolge des obigen auch zwiſchen dem Beſchließen und dem Ausführen des Beſchloſſenen ein ſolcher Unterſchied, vermöge deſſen uns die Zweckbegriffe ganz oder theilweiſe nur ideal bleiben, nicht ſtatt finden kann, indem ſonſt die göttliche Allmacht ſich im endlichen Sein nicht vollkommen darſtellen würde [2], eben ſo wenig aber zu dem göttlichen Denken, damit ſein Gegenſtand wirklich werde, weder irgend andere dem leiblichen mehr analoge Thätigkeiten, 122 noch ein Stoff irgendwie hinzukommen darf [3], ſo iſt das göttliche Denken ganz daſſelbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwiſſenheit einerlei. Eben dieſes wird auch, da in Gott kein Zwieſpalt zwiſchen Wort und Gedanken ſtatt findet, ja der Ausdrukk Wort ſelbſt nur die Wirkſamkeit des Gedankens nach außen hin bedeuten kann, in allen Formeln ausgeſagt, welche das göttliche Wort als das ſchaffende und erhaltende darſtellen; und es iſt vollkommen richtig, was auch vielfältig iſt geſagt worden, daß Alles iſt dadurch, daß Gott es ſpricht oder denkt [4].

Indem nun ſo dies göttliche Wiſſen für die göttliche Productivität, die ſchaffende ſowol als erhaltende, ſelbſt erkannt wird: ſo folgt daraus zunächſt, daß es vollkommen daſſelbige göttliche Wiſſen iſt, welches die göttliche Allwiſſenheit und welches die göttliche Weisheit conſtituirt [5]. Wird beides getrennt: ſo wird

---

[1] Id. ibid. p. 125. Non in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio.

[2] Vgl. §. 53, 2.

[3] Vgl. Anselm. Monol. cap. XI.

[4] Hilar. in Ps. CXVIII. sgm. 4. Ergo omne ex quo vel in quo mundi totius corpus creatum est, originem sumit ex dicto, et subsistere in id, quod est ex verbo Dei, coepit. — Anselm. Monolog. c. XII. Quicquid fecit, per suam intimam locutionem fecit, sive singula singulis verbis, sive potius uno verbo simul omnia dicendo.

[5] Augustin de div. qu. ad Simpl. II. 2, 3. Quamquam et in ipsis hominibus solet discerni a sapientiâ scientia . . . in Deo autem nimirum non sunt haec duo sed unum.

etwas aus unſerem Sein auf Gott übertragen, was für ihn, und wenn man es auch unendlich ſezt, doch nur eine Unvollkommenheit ſein kann. Denn da das wenigſte in dem uns umgebenden Sein von unſerer Thätigkeit ausgeht: ſo iſt für uns freilich ein von unſerm Einfluß auf die Dinge unabhängiges Erkennen derſelben allerdings ein Gut und eine Vollkommenheit. Schließen wir aber in Gedanken das Gebiet unſeres wenn auch noch ſo
323 beſchränkten Bildens und Hervorbringens für ſich ab: ſo wird es immer von einer Unvollkommenheit zeugen, wenn die ſpätere Erkenntniß des Künſtlers von der Geſammtheit ſeiner Werke etwas anderes enthält, als was in ſeinem Zwekkbegriff war; mag nun das Urbild unvollkommen geweſen ſein oder die bildende Thätigkeit, oder mag das Gebiet nicht ſo abgeſchloſſen geweſen ſein, daß nicht noch etwas fremdes auf die Werke habe Einfluß gewinnen können. Nun aber iſt die Welt als der Inbegriff des göttlichen Bildens und Hervorbringens ſo abgeſchloſſen, daß es nichts außer derſelben giebt, was Einfluß darauf gewinnen könnte. Alſo müßte jedes Unterſcheiden der Weisheit und der Allwiſſenheit ihrem Inhalte nach eine Unvollkommenheit in Gott vorausſezen. Aber auch der Form nach kann ein Unterſchied zwiſchen beiden ſchwerlich zugegeben werden; denn weder kann das eine mehr einen innern und das andere mehr einen äußern Urſprung haben, noch kann das eine mehr, das andere weniger mit dem göttlichen Wollen verbunden ſein, ſondern wenn ſchon die Allwiſſenheit nichts anderes iſt, als die abſolute Lebendigkeit der göttlichen Allmacht, ſo muß dies eben ſo ſehr von der göttlichen Weisheit gelten, wenn ſie doch der Inbegriff der göttlichen Zwekkbegriffe ſein ſoll. Es kann daher immer nur eine beſondere Betrachtungsweiſe ſein, um derentwillen die Weisheit noch als eine beſondere Eigenſchaft geſezt wird, und in ſofern wird anderwärts von ihr die Rede ſein. Es folgt aber auch ferner, daß das endliche Sein eben ſo vollkommen in dem göttlichen Wiſſen aufgehn muß, als in der göttlichen Allmacht, und daß das göttliche Wiſſen ſich auch eben ſo ganz in dem endlichen Sein darſtellt, wie

e göttliche Allmacht: ſo daß beides gegen einander gehalten in
m göttlichen Wiſſen nichts übrig bleibt, wozu es nicht ent-
rechendes im Sein gäbe, oder welches in einem andern Ver-
ltniß zum Sein ſtände, ſo daß dieſes ſchon müßte vorausgeſezt
erden, damit jenes geſezt ſei. Oder um es kurz zu ſagen, Gott
eiß alles was iſt, und alles iſt was Gott weiß, und dieſes bei- 321
s iſt nicht zweierlei ſondern einerlei, weil ſein Wiſſen und ſein
mächtiges Wollen eines und daſſelbe iſt.

2. Nach dem bisher geſagten müſſen nun die anderweitigen
ößtentheils ſpäteren Beſtimmungen über die göttliche Allwiſſen-
it beurtheilt werden, von denen ſich freilich im allgemeinen ſa-
n läßt, daß ſie menſchliche Thätigkeiten ſo aufgefaßt, wie ſie
on die Unvollkommenheit in ſich ſchließen, auf Gott übertra-
n, ſo daß durch die Entſchränkung keineswegesdie Unvollkom-
nheit herausgeſchafft wird. Dahin gehört nun zunächſt, wenn
Gottes Wiſſen um das Sein unterſchieden wird Anſchau-
g, Erinnerung und Vorherwiſſen, und dann die gött-
e Allwiſſenheit als die allervollkommenſte Erkenntniß der Dinge
s dieſen dreien zuſammengeſezt [1]. Denn da daſſelbige, was
t ein gegenwärtiges iſt, hernach ein vergangenes wird, wie es
rher ein zukünftiges war: ſo müſſen dieſe drei Erkenntnißarten
Gott entweder zugleich ſein auch für denſelben Gegenſtand,
er dann müſſen ſich auch die Unterſchiede im Zugleichſein gänz-
abſtumpfen, oder ſollen ſie doch unterſchieden bleiben und
ßer einander ſein, ſo müſſen ſie auch in Gott aufeinander fol-
n, je nachdem die erkannten Dinge aus der Zukunft in die
rgangenheit übergehen, wodurch dann, gegen den Kanon daß
Gott keine Veränderung ſei, eine Differenz in das göttliche

---

[1] So Reinhard Dogm. §. 25. Omniscientia divina est attributum, quo omnium rerum cognitionem habet longe perfectissimam. Aber ſchon dieſer Superlativ ſchließt eine Vergleichung in ſich, und ſezt alſo die göttliche Erkenntniß der der endlichen Weſen gleichartig, mithin zeitlich. Hernach kommen auch praescientia visio und reminiscentia vor.

Wiſſen gebracht wird [1]. Wenn wir nun ſagen, wie wir ſchon öfter durch Zuſammenfaſſen der Gegenſäze uns das göttliche über den Gegenſaz geſtellt ſein haben darzuſtellen verſucht, das vollkommne Wiſſen um das Für ſich ſein eines Dinges ſei daſſelbe mit dem Wiſſen um das innere Geſez ſeiner Entwikklung, und das vollkommne Wiſſen um den Ort eines Dinges im Gebiet der allgemeinen Wechſelwirkung ſei einerlei mit dem Wiſſen von dem Einfluß aller andern Dinge auf dieſes, beides vollkommne Wiſſen aber ſei in Gott ein und daſſelbe unzeitliche das Sein des Gegenſtandes beſtimmende Wiſſen, bei uns aber werde beides, weil unvollkommen, daher auch ein verſchiedenes zeitliches, weil unſer Wiſſen nicht das Sein der Dinge beſtimmt, ſondern durch daſſelbe beſtimmt wird: ſo haben wir eine Andeutung wenigſtens, um jene zu große Vermenſchlichung des göttlichen Wiſſens nach Möglichkeit zu vermeiden [2]. — Nicht beſſer iſt es nun auch mit der Eintheilung beſtellt in das freie oder anſchauliche göttliche Wiſſen und ein nothwendiges Wiſſen oder bloßes

[illegible]

---

[1] Augustin l. c. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei quod absurdissimum et falsissimum est.

[2] Augustin l. c. Cum enim demsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum . . de parte in partem crebris recordationibus transilimus . . . et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis, immo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero: insinuatur mihi utcumque scientia Dei; quod tamen nomen, ex eo quod sciendo aliquid non latet hominem potuit esse rei utrique commune.

ken [1], da denn das erſte Glied jene bisher betrachteten drei
n des Wiſſens in ſich begreift, das andere aber dasjenige
iche Wiſſen, welches Gott ſelbſt und alles mögliche zum Ge-
and haben ſoll [2]. Sonderbar muß hier einem Jeden und
auf die unerfreulichſte Weiſe auffallen, daß unter Einem
en zuſammengefaßt wird Gottes Wiſſen um ſich ſelbſt und
Wiſſen um das bloß mögliche. Denn mag man darunter
denken dasjenige, was niemals wirklich wird, oder auch das
zum Daſein kommt, aber abgeſehen von ſeiner Wirklichkeit:
r bleib: Gott das wahrhafteſte und urſprünglichſte, das bloß
iche aber das ſchattenähnlichſte und erfolgloſeſte, ſo daß eine
Zuſammenſezung faſt vorausſezt, Gott wiſſe um ſich ſelbſt
nur durch eine abſtracte ſchattenähnliche Vorſtellung [3]. Man
e mithin außerdem annehmen ein zur anſchaulichen Erkennt-
gehöriges und dieſer ähnliches göttliches Selbſtbewußtſein;
leztere wäre das lebendige Bewußtſein Gottes in ſeiner
lichkeit, das erſtere aber ein ruhendes gleichſam leidentliches
göttlichen Weſens. Allein da einſtimmig behauptet wird, daß
es Weſen und Gottes Eigenſchaften, mithin auch die wirk-
, nur eines und daſſelbige ſeien: ſo fällt auch dieſer Un-
ied, mithin auch dieſer Theil des bloßen Denkens in Gott,
chts zuſammen. Nächſtdem erſcheint auch die eine Bezeich- 327
gar ſehr danach gebildet, wie bei uns zu der unbeſtimm-
Vorſtellung eines bloß möglichen der unmittelbare Sinnes-

---

cientia libera oder visionis und scientia necessaria oder simplicis in-
lligentiae.

erhard loc. th. I. p. 148. not.

Dies wird nur ſehr wenig gemildert durch einen Ausſpruch wie dieſen
on Thomas (bei Gerh. l. c.) Deus se ipsum videt in se ipso, quia
ipsum videt per essentiam suam: alia a se videt non in ipsis sed
se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab
so. Denn hier iſt mehr von dem wirklichen die Rede, und die Be-
uptung iſt eigentlich die, daß Gott um das endliche Sein auf die-
bige Weiſe weiß wie um ſich ſelbſt, ohne Rükſicht auf das mögliche.

eindrukk hinzukommen muß, wenn jene in das Bewußtſein des Gegenſtandes als eines wirklichen übergehen ſoll. Iſt nun auf jeden Fall die anſchauliche Erkenntniß eine inhaltreichere als das bloße Denken, da doch jener ein Sein entſpricht, dieſem aber nicht; und hängt das endliche Sein doch ab von dem göttlichen Denken: ſo iſt die Frage nicht abzuweiſen, warum Gott, der doch das abſolut größte von Erkenntniß in ſich muß ſezen wollen, nur einiges mögliche, nämlich das irgendwann wirklich werdende mit anſchaulicher Erkenntniß weiß, und nicht alles? und ſchwerlich wenn man nicht auf bloße Willkühr zurükkommen will, die im Denken doch auch immer eine Unvollkommenheit, mithin eine Selbſtverringerung Gottes wäre, wird es eine andere Antwort auf dieſe Frage geben, als daß es einigem möglichen doch an der Möglichkeit fehle, mit dem übrigen zuſammen zu ſein. Dasjenige aber, deſſen Sein mit dem Sein alles übrigen ſtreitet, iſt auch in ſich widerſprechend, alſo giebt es davon kein göttliches Wiſſen auch nach der hergebrachten Erklärung der göttlichen Allwiſſenheit, weil das ſich ſelbſt widerſprechende weder ein Ding iſt noch erkennbar. Betrachten wir die Sache aber mehr aus dem Geſichtspunkt der andern Bezeichnung, daß die anſchauliche Erkenntniß die freie iſt, die andere aber die nothwendige: ſo wird dadurch, weil die freie eine andere iſt als die nothwendige, Gott unter dieſen Gegenſaz geſtellt, und die Nothwendigkeit, vermöge deren etwas nichtfreies in ihm iſt, iſt nicht etwas in ihm, ſonſt wäre ſie ſeine Freiheit ſelbſt, ſondern etwas außer ihm und über ihm, welches mit dem Begriff des höchſten Weſens ſtreitet.

Aus dem Bisherigen iſt nun ſehr leicht zu folgern, was von
220 der ſogenannten **mittleren Erkenntniß**[1] Gottes zu halten ſei, vermöge deren er eben wiſſen ſoll, was erfolgt ſein würde, wenn etwas eingetreten wäre, was nicht eingetreten

---

[1] Scientia media auch futuribilium oder de futuro conditionato.

Sie beruht ganz auf der Vorausſezung eines möglichen
ſer dem wirklichen, welche wir ſchon beſeitiget haben. So-
d wir ſie nun dem gemäß ſo ausdrükken, Gott wiſſe, was
lgt ſein würde, wenn an irgend einem Punkte das unmögliche
re wirklich geworden: ſo zerfließt dieſe ganze Erkenntniß in
hts, weil was nur auf dem Wirklichwerden des unmöglichen
uht, ſelbſt unmöglich iſt. Indeß auch abgeſehen hiervon würde
ergeben, daß wenn überhaupt auch für Gott etwas möglich
außer dem wirklichen, dann auch auf jedem Punkt unendlich
l möglich iſt, und da jeder Punkt mitbeſtimmend iſt für alle
rigen: ſo entſteht für jeden Fall von jedem Punkt aus eine
dere Welt. Die ſo unendlich mal unendlich vielen unendlich
ſich geſtaltenden Welten, unter denen die wirkliche Welt ſich
ein unendlich kleines verliert, ſind alſo der Gegenſtand dieſer
ttleren Erkenntniß, welcher ſich noch ins unendliche vervielfäl-
t, wenn man bedenkt, daß die nothwendige Erkenntniß ſchon
ſich eine unendliche Anzahl urſprünglich von der wirklichen
elt verſchiedener Welten enthält, für deren jede es ebenſalls eine
n ſo reichhaltige mittlere Erkenntniß giebt wie die, welche ſich
f die wirkliche Welt bezieht. In ſolchem Maaß alſo erſcheinen in
göttlichen Allwiſſenheit ſelbſt die Werke der göttlichen All-
cht als ein unendlich kleines im Vergleich mit dem was ſie
ht zur Wirklichkeit bringt, mithin in Gott auf ewige und un-
rgängliche Weiſe eine Maſſe verworſener Gedanken; und die
vollkommenheit eines menſchlichen Künſtlers, der, weil ſein
ildungsvermögen ein ſchwankendes und unſichres iſt, die einzel-
n Theile ſeines Werks erſt auf verſchiedene Weiſe anders denkt 329
er ſie hernach bildet, wird, wenn wir dieſe mittlere Erkennt-
ß annehmen, von allen Schranken befreit als eine unendliche
f Gott übertragen. Dieſer ganze Apparat von verworſenen
edanken iſt für ſich betrachtet nur eine Erkenntniß von nichts,
d kann nur eine Bedeutung bekommen, wenn man annehmen
nnte, daß Gott auch nach Wahl und Berathſchlagung beſchließt
d hervorbringt, wogegen ſich aber jede nur einigermaßen folge-

rechte Lehre von jeher erklärt hat [1]. Weit ſicherer wäre es daher
geweſen, wenn doch von menſchlichem ausgegangen werden
ſoll, die Sicherheit des vollendeten Künſtlers, der im Zuſtand
der begeiſterten Erfindung nichts anderes denkt, dem ſich nichts
anderes darbietet als das was er auch wirklich hervorbringt, entſchränkt
und vollkommen auf Gott überzutragen. Dies verträgt
ſich auch ſehr wohl mit der Erzählung von der Schöpfung,
welche von keiner zwiſcheneintretenden Ueberlegung und beſchließenden
Wahl etwas weiß, ſondern die Betrachtung ganz auf das
Ende verſpart, wo ſie auch nur als abſolute Billigung hervortritt,
ohne daß Gott eine Betrachtung deſſen was er nicht gemacht,
eine Vergleichung der wirklichen Welt mit jenen möglichen
Welten zugeſchrieben würde. Wird aber das erbauliche und beruhigende
in jener Vorſtellung einer mittleren Erkenntniß Gottes
hervorgehoben [2]: ſo läuft das doch im weſentlichen nur darauf
hinaus, daß, wenn wir uns bei der Unluſt über fehlgeſchlagene
Erwartungen zum frommen Bewußtſein erheben, wir denken ſollen,
unſere Wünſche ſeien auch in den Gedanken Gottes geweſen
330 aber unter den verworfenen. Allein die wahrhaft fromme
Ergebung macht wol nicht ſolche Anſprüche, daß Gott unſere
thörichten Gedanken als eigene ſoll gehabt haben, ſondern begnügt
ſich damit aus dem Erfolg zu ſehen, daß unſere Entwürfe
nicht in jener urſprünglichen oder vielmehr ewigen Billigung enthalten
geweſen ſind. — Eine beſondere Betrachtung veranlaßt
aber doch noch der Name mittlere Erkenntniß, der ſich nur auf
die Benennung der beiden andern Arten der Erkenntniß beziehen
kann. Soll ſie nun eine mittlere ſein zwiſchen der nothwendigen
und freien: ſo wäre Gott gleichſam gebundener im Denken

---

[1] Jo. Dam. d. f. orth. II. 22. Χρὴ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ Θεοῦ βούλησιν μὲν λέγομεν, προαίρεσιν δὲ κυρίως οὐ λέγομεν· οὐ γὰρ βουλεύεται ὁ Θεός· ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι· περὶ γὰρ τοῦ γινωσκομένου οὐδεὶς βουλεύεται.

[2] Reinhard Dogm. S. 112.

des von einem gegebenen Punkt aus möglichen als im Denken
des wirklichen, ohnerachtet lezteres doch die größte Gebundenheit
nämlich die Geſammtheit des Naturzuſammenhanges darſtellt.
Oder wenn die freie Erkenntniß Gottes doch zugleich die hervor-
ringende iſt: ſo wäre durch die mittlere ein Uebergang geſezt
us der Productivität in die erfolgloſe müßige Thätigkeit des
loßen Denkens. Die mittlere alſo als eine ſich vermindernde
Hervorbringung wäre gleichſam die nach allen Richtungen ſich
emmende göttliche Erhaltung und Mitwirkung, wie ſich in uns
e immer lebhaft uns bewegende Vorſtellung des wirklichen ab-
uft in die auch noch lebhaft gefärbte und durch Hoffnung und
urcht bewegende des Wahrſcheinlichen, welche ſich dann in die
eichgültigen Schattenbilder des bloß möglichen verliert. Der-
eichen aber von uns auf Gott überzutragen ſoll man billig An-
nd nehmen. Soll aber dieſe Erkenntniß die mittlere ſein zwi-
en der anſchaulichen und dem bloßen Denken, ſo vermittelt ſie
n Uebergang von der erſten zum lezten, der nicht ohne eine
rminderung der Lebendigkeit zu denken iſt, und ſo entſteht auch
n hier aus als leztes Reſultat, daß das Mögliche außerhalb
Wirklichen nicht ein Gegenſtand des göttlichen Erkennens
kann.

3. Nimmt man nun noch dazu, daß unläugbar wenigſtens
ſtarker Schein vorhanden iſt, als ſolle auf der einen Seite 331
tt auch ein zwiefaches Selbſtbewußtſein beigelegt werden ein
rüngliches und ein reflectives, und auf der andern Seite
eine Vereinzelung des Wiſſens in ihm vorausgeſezt: ſo er-
t ſich, daß die bisherige Theorie dieſer göttlichen Eigenſchaf-
alle Unvollkommenheiten unſeres Bewußtſeins auf das höchſte
en überträgt. Das erſte geht daraus hervor, daß das ganze
ichſelbſtwiſſen Gottes, welches ſeinem Wiſſen um alles mög-
gleichartig iſt, wie es denn auch von der göttlichen Thä-
it ganz getrennt bleibt, nur kann als ein gegenſtändliches
zwar nach Art unſeres abſtracteſten gedacht werden, aber
ſolches doch unmöglich das einzige ſein; ſondern es gehört

dann ein urſprüngliches nothwendig dazu. Dieſes tritt zwar in der Schulſprache nicht unmittelbar heraus, mittelbar aber doch und als vorausgeſeztes überall wo die in der volksmäßigen redneriſchen und dichteriſchen frommen Mittheilung Gott zugeſchriebenen affectartigen Erregungen dogmatiſch behandelt werden, wobei ſich nur gar zu leicht ein das Grundverhältniß der ſchlechthinigen Abhängigkeit zerſtörendes Afficirtſein des höchſten Weſens einſchleicht. Aber ein ſolches Erregtſein ſezt auch immer ſchon die andre uns nachzuweiſende Unvollkommenheit, die Vereinzelung des Wiſſens in Gott voraus. Denn nur die Wirkung eines beſtimmten Moments, durch welchen wir uns aufgefordert fühlen, ſo daß in Beziehung auf ihn etwas geſchehen muß, regt den Affect auf, ſo daß für eine richtige Theorie hievon nichts anders übrig bleibt als die Formel, daß ſich Gott zu dem Gegenſtand auf ewige und allgegenwärtige Weiſe verhält wie in uns die Erregung des Affectes ſich verhält zu dem momentanen Eindruk. Und dann wird auch keine Veranlaſſung mehr ſein weder in das göttliche Selbſtbewußtſein jenen Gegenſaz zwiſchen dem urſprünglichen und reflectirten hineinzubringen, noch dieſes ſelbſt in einen Gegenſaz mit dem gegenſtändlichen zu bringen, wozu die abwehrende 222 Formel ſchon oben [1] aufgeſtellt iſt — das andere nämlich die Vereinzelung des göttlichen Wiſſens verbirgt ſich noch auf eine beſondere Weiſe in die Behandlung der Frage, ob auch das geringfügige ein Gegenſtand des göttlichen Wiſſens ſei. Denn dieſe könnte gar nicht aufgeworfen werden, wenn man von der den Gegenſaz zwiſchen großem und kleinem völlig aufhebenden und doch allein richtigen durch die Idee eines ſtätigen Naturzuſammenhanges ſchon gegebenen Formel ausgegangen wäre, daß Gott wie im Ganzen jedes ſo auch in jedem das Ganze wiſſe. Dieſes aber ergiebt ſich ſchon auf dem gewöhnlichen Wege der Entſchränkung, weil wir ja auch ein menſchliches Bewußtſein für um ſo vollkommner halten je mehreres ihm bei jedem einzeleen gegenwärtig wird. — Und dieſes giebt Veranlaſſung einen Gegenſtand welcher eigentlich als ſchon abgemacht anzuſehn iſt [1] noch aus dem Geſichtspunkt dieſer göttlichen Eigenſchaft zu betrachten, nämlich ob das göttliche Wiſſen um die freien Handlungen der Menſchen mit dieſer Freiheit beſtehen kann. Die meiſten gewiß, vielleicht ſelbſt die Socinianer, würden ſich geſchämt haben, die Frage zu verneinen, ja auch nur aufzuwerfen, wenn ſie bedacht hätten, daß dann nicht nur von einem ewigen Rathſchluß Gottes über die Erlöſung nicht weiter die Rede ſein könne, ſondern daß dann überhaupt die Geſchichte etwas würde, was Gott nur allmählig erführe, mithin der Begriff der Vorſehung ganz müßte aufgegeben werden [2]. Wenn nun der Reiz die Frage zu ver- 333 neinen, und das Bedürfniß ſie aufzuwerfen in dem Intereſſe der menſchlichen Freiheit gegründet iſt: ſo iſt nur zu bedenken, daß das eigne Vorherwiſſen der freien Handlungen und das Vorherwiſſen Anderer die Freiheit noch mehr aufheben müßte als das göttliche Vorherwiſſen. Und doch achten wir denjenigen grade als Freien am geringſten, der auch nicht im allgemeinen ſeine Handlungen voraus wiſſen kann d. h. der ſich keiner beſtimmten Handlungsweiſen bewußt iſt: wo aber ſolche ſind, da fehlt das beſondere Vorherwiſſen nur weil das der beſondern äußeren und durch äußeres hervorgebrachten innern Bedingungen fehlt. Und eben ſo meſſen wir an dem Vorherwiſſen des Einen um die Handlungen des Andern auf dieſelbe Weiſe die Genauigkeit des unter ihnen beſtehenden Verhältniſſes, ohne daß wir durch das eine und das andere die eigne Freiheit oder die des Andern gefährdet glauben. Alſo kann auch das göttliche Vorherwiſſen die Freiheit nicht gefährden.

---

[1] S. 298. Z. 5.

---

[1] §. 49.

[2] Doch ſcheint die Socinianiſche Regel in ihrer ganzen Anwendung dieſes wirklich in ſich zu ſchließen. Man ſtelle ſich als die entgegengeſetzten Formeln gegenüber Augustin de civ. Dei V, 9. Non est consequens, ut si Deo certus est causarum omnium ordo, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio, und Socin Praelect. cap. VIII. Namque non entium nullae sunt qualitates. Atqui ea quae nec fuerunt nec sunt, nec certo futura sunt, nullo modo sunt, itaque ea Deo praescientia esse nequeunt. Eiusmodi autem sunt voluntariae hominum actiones, quae nondum revera extiterunt.

Anhang zum zweiten Abſchnitt.

Von einigen andern göttlichen Eigenſchaften.

§. 56. Unter den gewöhnlich angeführten göttlichen Eigenſchaften würden als keinen Bezug habend auf den in den Erregungen des frommen Bewußtſeins ſtatthabenden Gegenſaz vornehmlich noch hieher gehören die Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit Gottes; allein dieſe können nicht in 231 demſelben Sinn wie die bisher abgehandelten als göttliche Eigenſchaften angeſehen werden.

1. Die hier genannten Eigenſchaften beziehen ſich nicht, wie die welche im zweiten Theil der Glaubenslehre vorkommen werden, auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit welcher ſich in verſchiedenen Momenten das Gottesbewußtſein in uns entwikkelt, und in ſofern würden ſie hieher gehören, wenn ſie überhaupt einen dogmatiſchen Gehalt hätten. Allein dieſer fehlt ihnen, weil ſie nicht wie jene vier aus dem Verhältniß zwiſchen dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem ſinnlich erregten Selbſtbewußtſein hervorgehn und Ausſagen darüber ſind; aber auch die nebenbei behandelten drei Eigenſchaftsbegriffe ſtehen wenigſtens in ſofern mit jenen in genauer Beziehung, als ſie, wenn auch nur auf bildliche Weiſe, die Gleichartigkeit der göttlichen und der endlichen Urſächlichkeit läugnen; und auch eine ſolche Stellung kann man dieſen in der Glaubenslehre nicht geben. Es entſteht alſo nur die Frage, ob dieſe Ausdrükke ganz aus unſerem Gebiet zu verweiſen und etwa der ſpeculativen Gotteslehre zurükkzugeben ſind, oder ob ihnen doch irgend eine Bedeutſamkeit für die Glau-

denslehre abzugewinnen iſt. Dies muß aber von jeder einzeln
unterſucht werden, da wir nicht im voraus behaupten können,
daß ſie ſich in dieſer Hinſicht gleich verhalten.

2. Was nun zuerſt die *Einheit* Gottes betrifft, ſo kann
es ſtreng genommen nie die Eigenſchaft eines Dinges ſein, daß
es nur in beſtimmter Zahl vorhanden iſt. Es iſt nicht die Eigenſchaft
der Hand zwiefach zu ſein, ſondern die Eigenſchaft des
Menſchen zwei Hände zu haben, des Affen aber Viere. Eben
ſo könnte es auch eine Eigenſchaft der Welt ſein, nur von Einem
Gott beherrſcht zu werden, nicht aber Gottes nur Einer zu
ſein. Daher müſſen wir uns, wenn hiebei eine göttliche Eigenſchaft
gemeint ſein ſoll, von der bloßen Zahl abwenden, und 335
ann iſt es am nächſten bei dem allgemeineren Ausdrukk ſtehen
u bleiben, daß Gott nicht ſeines gleichen habe [1], was freilich
nſere Sprache unterſcheidender durch Einzigkeit ausdrükken kann.
Sofern nun mehrere gleiche immer derſelben Art ſind oder Gat-
ung, und dann die einzelnen Weſen das Daſein der Gattung
rſtellen, die Gattung aber das Weſen der Einzelnen: ſo würde
an ſagen können, die Einheit oder Einzigkeit Gottes ſei diej
ge Eigenſchaft, vermöge deren in Gott kein Unterſchied ſei zwi-
en Weſen und Daſein. Dieſes nun könnte an und für ſich
r der ſpeculativen Theologie angehören. Sieht man hingegen
von dem was der Strenge nach unter Eigenſchaft zu verſte-
n iſt, und bedenken wir, daß die Erregungen des frommen Be-
ſtſeins einzelne Momente ſind, dasjenige aber wovon wir uns
jenen Erregungen ſchlechthin abhängig fühlen, nicht gegenſtänd-
gegeben iſt: ſo wird durch jenen Ausdrukk dieſes ausgeſpro-
n, daß alle jene Erregungen als Andeutungen auf Einen ge-
nt und aufgefaßt ſind, und nicht auf Mehrere. Und zwar
d, wenn wir auf die frühere Erklärung über die urſprüngliche
deutung des Ausdrukks Gott [2] zurükkgehn, in dem Ausdrukk

Mosheim Th. dogm. I. p. 241. Quando ergo dic[illegible] Deum esse
unum, negamus Deum habere socium.

S. § 4, 4.

ſreiſt. Glaube, I.

Einheit Gottes ausgeſagt, daß dieſe Zuſammengehörigkeit der frommen Erregungen mit derſelben Gewißheit gegeben iſt, als dieſe Erregungen ſelbſt. Da nur unter der Vorausſezung dieſer Zuſammengehörigkeit aus der Betrachtung des Gehalts der frommen Momente göttliche Eigenſchaftsbegriffe entwikkelt werden können: ſo iſt dieſer Ausdrukk Einheit Gottes weniger eine einzelne Eigenſchaft, als der monotheiſtiſche Kanon [1], welcher aller Unterſuchung über göttliche Eigenſchaften immer ſchon zum Grunde liegt, und eben ſo wenig irgendwie bewieſen werden kann, als das Sein Gottes ſelbſt. Ja ſchwerlich wird ein Verſuch, dieſe Einheit anderweitig zu erörtern oder zu beweiſen dem ganz entgehen können einen Unterſchied zu machen zwiſchen dem Begriff Gott und dem Begriff höchſtes Weſen. Auch finden ſich dieſe Verſuche allemal im Streit gegen den Polytheismus [2], und gehn doch von der Vorausſezung aus, beiden liege eigentlich derſelbe Begriff zum Grunde; von dieſer aber haben wir uns von vorne herein ſchon losgeſagt.

3. Der Ausdrukk *Unendlichkeit* iſt ebenfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenſchaftsbegriff zu ſein, wie er denn auch auf ſehr verſchiedene Weiſe iſt behandelt worden. Die gewöhnliche Erklärung [3] „Verneinung der Schranken“ iſt höchſt unbeſtimmt. Denn hätte man vorher ſchon eine Beſchreibung des höchſten Weſens: ſo müßte gar nicht die Rede davon ſein können, daß es möglich ſei, dieſes als unbeſchränkt vorzuſtellen. Soll dieſe aber erſt vermittelſt des Ausdrukks gebildet werden, ſo iſt er ebenfalls nur eine Vorſichtsregel bei der Bildung göttlicher Eigenſchaftsbegriffe, nämlich daß Gott nicht ſolche dürfen beigelegt werden,

---

[1] So hat ihn richtig gefaßt *Ruffinus* Expos. symb. Deum non numero unum dicimus sed universitate.

[2] *Lactant.* I, 3. Virtutis perfecta natura non potest esse nisi in eo, in quo totum est .. Deus vero si perfectus est .. non potest esse nisi unus ut in eo sint omnia.

[3] *Mosheim* l. c. p. 299. Infinitas itaque sic absolute nihil aliud est, quam absentia finium in Deo.

welche es nicht vertrügen ohne Schranken gedacht zu werden, und mittelbar wird er dann eine Eigenſchaft aller göttlichen Eigenſchaften. Daher führt auch jede Erörterung darüber auf andere göttliche Eigenſchaften, welche an der Unendlichkeit Theil haben [1]. Nur iſt es ein Zeichen, daß auch dieſer Kanon zur Bildung der 337
göttlichen Eigenſchaften nicht gehörig angewendet wird, wenn man ſtatt die Allmacht als die Unendlichkeit der göttlichen Productivität und die Allwiſſenheit als die Unendlichkeit der göttlichen Denkkraft darzuſtellen lieber eine Unendlichkeit der Subſtanz und eine der Exiſtenz unterſcheidet, und ſo einen Unterſchied der nur dem endlichen zukommt bei der Beſchreibung des göttlichen Weſens zum Grunde legt. Denn eigentlich ſoll doch unendlich nicht dasjenige ſein was ohne Ende iſt, ſondern das dem endlichen d. h. dem durch anderes mitbeſtimmten entgegengeſezte. Und ſo aufgefaßt bewährt ſich der Ausdrukk als im genaueſten Zuſammenhang mit dem vorigen monotheiſtiſchen Grundkanon, und ſagt unter der Form eines abwehrenden Prädicats die Differenz der göttlichen Urſächlichkeit von aller Endlichkeit aus. Denn wie dieſe Formel nur Verwirrung anrichtet, wenn man ſie als eine Anweiſung behandelt Eigenſchaften, die weſentlich nur dem endlichen anhaften, durch Entſchränkung auf Gott überzutragen, das hat ſich ſchon öfter gezeigt.

Auch der Begriff der **Einfachheit** wird ohnerachtet er es ſprachlich angeſehen nicht iſt doch überall als ein negativer behandelt, ſei es nun daß dadurch nur von Gott auch die Materie entfernt, oder daß alles was Theil und Zuſammenſezung iſt ausgeſchloſſen werden ſoll [2]. Das erſte anlangend ſo iſt wol für ſich klar, daß wenn Gott und Welt nur irgendwie ſollen auseinander gehalten werden, dann alle Materie muß der Welt angehörig ſein. Allein die Einfachheit ſtreng genommen ſchließt

---

[1] S. Moſheim a. a. O. und Reinhard Dogm. §. 33, 3.

[2] Erſteres bei Reinhard Dogm. §. 33, 2. lezteres bei Moſheim Th. Dog. I. p. 243.

nicht nur die Materialität aus, ſondern auch die Theilnahme an allem wodurch wir den endlichen Geiſt als ſolchen bezeichnen, als welcher im ſtrengen Sinn des Wortes auch keinesweges einfach [1]
330 kann genannt werden, ſondern eben ſo wohl nur der Welt angehören muß wie die Materie. Denn die relative Getrenntheit der Functionen widerſtreitet ſchon der Einfachheit [2], und jeder zeitliche Moment der geiſtigen Erſcheinung [3] iſt eben ſo ſehr ein Ergebniß aus dem Ineinanderſein des beziehungsweiſe entgegengeſezten, wie wir in dieſem Sinn auch die Materie nur in ſofern für zuſammengeſezt erklären, als wir Gegenſäze innerhalb derſelben entwikkeln können. Wie daher die Unendlichkeit auf der einen Seite eine Eigenſchaft aller Eigenſchaften Gottes iſt, ſo die Einfachheit nur das ungetrennte und untrennbare Ineinanderſein aller göttlichen Eigenſchaften und Thätigkeiten, wie es hier im allgemeinen und bei jeder beſonders iſt dargeſtellt worden. Und wie auf der andern Seite die Unendlichkeit abwehren ſoll, daß Gott nichts beigelegt werde, was nur mit ſeinen Schranken zugleich kann gedacht werden, ſo die Einfachheit daß nichts mit aufgenommen werde, was weſentlich in das Gebiet des Gegenſazes gehört.

Zuſaz zu dieſem Abſchnitt. Daß der ganze hier behandelte Kreis von göttlichen Eigenſchaften rein den Charakter dieſes erſten Theils der Glaubenslehre an ſich trägt, nämlich abgeleitet zu ſein aus dem frommen Selbſtbewußtſein wie es in jedem chriſtlich frommen Lebensmoment ſchon vorausgeſezt wird, erhellt unter andern auch aus folgendem. Wir können uns bei 310 dem teleologiſchen Charakter des Chriſtenthums keinen vollkommen ausgebildeten frommen Moment denken, welcher nicht entweder ſelbſt in etwas thätiges übergehen oder auf die vorhandenen Thätigkeiten auf beſtimmte Weiſe einwirken und ſich mit ihnen verbinden ſollte. Jeder ſolche muß aber eben ſo gut unter der Form dieſes Abſchnittes als unter der des erſten oder dritten beſchrieben werden können. Bedingt alſo eine einzelne von dieſen Eigenſchaften oder alle zuſammengenommen einen beſtimmten frommen Moment: ſo müßte ſich auch aus demſelben entweder eine Geſinnung oder ſogenannte Pflicht gegen Gott oder wenigſtens eine durch dieſes Gottesbewußtſein geforderte Handlungsweiſe im allgemeinen oder in Beziehung auf Andere ableiten laſſen. Dies iſt aber nicht der Fall; und kein Saz der chriſtlichen Sittenlehre kann auf die hier behandelten Eigenſchaften allein weder einzeln noch zuſammengenommen gegründet werden, ſondern es gehören dazu immer noch andere. Daher nun können auch dieſe Eigenſchaftsbegriffe, wie vollkommen auch zuſammengeſchaut und auf einander bezogen, keinesweges für eine Beſchreibung des göttlichen Weſens gelten wollen. Wol aber wird hier ſchon im voraus dieſes feſtzuſtellen ſein, daß was für göttliche Eigenſchaften ſich auch im folgenden ergeben mögen, die hier beſchriebenen in jenen immer werden mit gedacht werden müſſen, ſo daß eine Thätigkeit, welche ſich nicht unter der Form der ewigen Allmacht denken läßt, auch nicht als eine göttliche darf geſezt werden.

---

[1] Was die Alten *ἀσύνθετος* und *ἁπλοῦς* nannten.

[2] Die Socinianer haben daher nicht unrecht, wenn ſie behaupten, überall ſei Zuſammenſezung wo eine Verknüpfung oder Vereinigung von verſchiedenem ſei (S. Vorst Parasceve p. 50.) Nur haben ſie unrecht das Weſen Gottes und den Willen Gottes zu trennen.

[3] Augustin Tract. XIX, 9. in Joan. Non est Deus mutabilis spiritus . . Nam ubi invenis aliter et aliter, ibi facta est quaedam mors.

300 Dritter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbſtbewußtſein, ſofern es das allgemeine Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt ausdrükkt, angedeutet iſt.

§. 57. Die Allgemeinheit des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ſchließt in ſich den Glauben an eine urſprüngliche Vollkommenheit der Welt.

1. Unter Vollkommenheit der Welt ſoll hier gar nichts anders verſtanden werden, als was wir in dem Intereſſe des frommen Selbſtbewußtſeins ſo nennen müſſen, nämlich daß die Geſammtheit des endlichen Seins, wie ſie auf uns einwirkt, und ſo auch die aus unſerer Stellung in derſelben hervorgehenden menſchlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zuſammenſtimmt, die Stätigkeit des frommen Selbſtbewußtſeins möglich zu machen. Denn da dieſes nur in der Vereinigung mit einer Erregung des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins einen Moment erfüllen kann, und jede ſolche ein Welteindrukk iſt: ſo würde die Forderung nichtig ſein, daß mit jeder ſinnlichen Beſtimmung des Selbſt-
301 bewußtſeins das Gottesbewußtſein ſich einigen könne [1], wenn

---

[1] S. §. 5, 5. S. 31.

nicht alle Welteindrükke, und dieſe ſind doch nur Ausdrükke für das Verhältniß alles übrigen endlichen Seins zu dem Sein des Menſchen, darin zuſammenſtimmten, daß die Richtung des Geiſtes auf das Gottesbewußtſein ihnen compoſſibel iſt. Daſſelbe gilt auch von der andern Seite des Verhältniſſes, nämlich der Beſtimmbarkeit des uns gegebenen Seins durch unſere Selbſtthätigkeit, weil dieſe immer auch von einem jener Erregung fähigen Selbſtbewußtſein begleitet iſt. Indem wir aber auch geſezt haben, daß das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl ſich nicht vermindert, noch viel weniger aufhört, wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem der ganzen Welt erweitern [1], alſo ſofern wir in demſelben das endliche Sein im allgemeinen repräſentiren: ſo liegt auch darin, daß alle verſchiedenen Abſtufungen des Seins in dieſem Gefühl zuſammengefaßt ſind, mithin keine nähere Beſtimmtheit deſſelben jenes Zuſammenbeſtehen des Gottesbewußtſeins mit dem Weltbewußtſein und das Erregtwerden von jenem durch dieſes aufhebe. Durch den Ausdrukk urſprünglich aber ſoll bevorwortet werden, daß hier nicht von irgend einem beſtimmten Zuſtand der Welt noch auch des Menſchen oder des Gottesbewußtſeins in dem Menſchen die Rede iſt, welches alles eine gewordene Vollkommenheit wäre, die ein Mehr und Minder zuläßt, ſondern von der ſich ſelbſt gleichen aller zeitlichen Entwikklung vorangehenden, welche in den innern Verhältniſſen des betreffenden endlichen Seins gegründet iſt. Eine ſolche Vollkommenheit in dem obigen Sinn wird alſo behauptet, das heißt, es wird geſezt, alles endliche Sein, ſofern es unſer Selbſtbewußtſein mitbeſtimmt, ſei zurükkführbar auf die ewige allmächtige Urſächlichkeit, und ſowol alle Welteindrükke, welche wir empfangen, als die in der menſchlichen Natur geſezte Art und Weiſe, wie ſich die Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht, ſchlößen die Möglichkeit in ſich, daß ſich mit jedem Welteindrukk das Gottesbewußtſein zur Einheit des Momentes bilde. Dieſes liegt in der Gewißheit, welche mit dem Gottesbewußtſein unmittelbar verbunden iſt. Denn wäre das Gottesbewußtſein nicht auf ſolche innere Weiſe begründet: ſo wäre es etwas zufälliges, mithin ungewiß und willkührlich. Hieraus ergiebt ſich zugleich, wie dieſer Glaube natürlich und nothwendig zuſammengehört mit dem an die ewig allgegenwärtige und lebendige Allmacht, indem beide ſich ganz gleichmäßig verhalten zu unſerer Grundvorausſezung. Denn wie jener ausſagt, daß ſich in allen Erregungen des frommen Bewußtſeins das Gottesbewußtſein als geeignet mit dem Weltbewußtſein auf Einen bezieht: ſo dieſer, daß in jeder ſolchen Erregung das Weltbewußtſein als geeinigt mit dem Gottesbewußtſein ſich auf Alles beziehe. Und ſo wie in dem Glauben an die ewige Allmacht zugleich dieſes liegt, daß die Welt die ganze Offenbarung derſelben iſt; ſo liegt in dem Glauben an die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt zugleich dieſes, daß die göttliche Allmacht in der ganzen Lebendigkeit, als die ewige, allgegenwärtige und allwiſſende ſich überall in der Welt vermittelſt des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls offenbart, ohne einen Unterſchied von Mehr oder Weniger oder gar einen Gegenſaz, der in Beziehung auf die Abhängigkeit ſtatt ſände zwiſchen einem Theil und dem andern.

---

[1] S. §. 8, 2. S. 41.

2. Indem nun die gewählten Ausdrükke in dieſem Sinn genommen ſein wollen: ſo folgt ſchon von ſelbſt, daß hier von jedem Inhalt eines wirklichen Lebensmomentes vermittelſt eines beſtimmten Welteindrukks abgeſehen werden ſoll, da wir es nur mit dem urſprünglichen auf gleiche Weiſe immerfort währenden innern Eintretenwollen des niedern und höheren Selbſtbewußtſeins, und mit der Beſchaffenheit alles uns gegebnen Seins als
313 der immerfort wirkſamen Urſache der jene Richtung mitbedingenden Welteindrükke zu thun haben. Unmittelbar wird alſo hier gar nicht von irgend einem zeitlichen Zuſtande der Welt und des Menſchen, insbeſondere weder vergangenen noch gegenwärtigen oder zukünftigen gehandelt, ſondern nur von den der ganzen zeitlichen Entwikklung gleichmäßig zum Grunde liegenden und während derſelben ſich immer gleich bleibenden Verhältniſſen. Was

wir in dem Gebiet der Erfahrung Vollkommenheit oder Unvollkommenheit nennen, davon iſt nur jene das vermöge der urſprünglichen Vollkommenheit ſchon gewordene, beides zuſammen genommen aber die werdende Vollkommenheit. Wir können daher ſagen, für jeden gegebenen Moment ſei die urſprüngliche Vollkommenheit in dem, was ihm als reine endliche Urſächlichkeit zum Grunde liegt, die definitive aber in der Geſammtheit aller Wirkungen daraus, die Fortentwikklung als in dem Moment eingeſchloſſen gedacht. Nun iſt aber, was jedem Moment als endliche Urſächlichkeit zum Grunde liegt, nichts anders als die Geſammtheit aller beharrlichen Geſtaltungen des Seins und aller entgegengeſezten Functionen deſſelben, folglich iſt die urſprüngliche Vollkommheit die Zuſammengehörigkeit von allen dieſen, vermöge deren ſie dem Umfange nach der göttlichen Urſächlichkeit gleich ſind, und wegen des Gegenſazes das Bewußtſein derſelben hervorrufen.

Der urſprüngliche Ausdrukk dieſes Glaubens nur in einer
ndern Form iſt die göttliche Billigung der Welt [1], welche auf
en Akt der Schöpfung als ſolchen bezogen keinen zeitlich aus
inem früheren gewordenen Zuſtand zum Gegenſtand hat, ſondern
ur die Urſprünglichkeit des endlichen Seins, aber dieſe freilich
ls Quelle der geſammten zeitlichen Entwikklung. So wenig da-
er dieſe göttliche Billigung durch irgend etwas zeitliches aufge-
eben werden kann, eben ſo wenig kann auch der Wahrheit un- 300
res Sazes durch den verſchiedenen Gehalt der zeitlichen Mo-
ente Eintrag geſchehen, mögen ſie nun jezt mehr als gewordene
ollkommenheit dann mehr als noch zu verbeſſernde Unvollkom-
enheit erſcheinen. Wenn hingegen in der Glaubenslehre ge-
öhnlich unter eben dieſem Namen von geſchichtlichen Momenten
handelt wird, nämlich von einem paradieſiſchen Zuſtande der
elt und einem Zuſtande ſittlicher Vollkommenheit des Menſchen,
elche beide eine Zeitlang gewährt hätten: ſo iſt klar, daß eine

---

[1] Gen. 1, 31.

ſolche Lehre nicht denſelben Ort einnehmen kann, wie die hier aufgeſtellte. Denn ein wirklicher auf jeden Fall alſo der Veränderung unterworfener Zuſtand kann ſich nicht auf dieſelbe Weiſe auf die göttliche Allmacht beziehn, wie dasjenige in dem endlichen Sein, was allen auf einander folgenden Zuſtänden zum Grunde liegt, am wenigſten aber ein ſolcher, welcher gänzlich verſchwunden ſein ſoll, weil dann auch die göttliche Allmacht nicht mehr dieſelbe könnte geblieben ſein. Wogegen wenn auch wir etwas ſollten in den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit aufnehmen, was ſich näher betrachtet als ein veränderliches zeigte: ſo wäre dieſes nur ein auf einer unrichtigen Subſumtion beruhendes Verſehen, welches ſobald entdekkt auch verbeſſert werden könnte, ohne daß ſich in der Lehre etwas änderte. Es wird aber allerdings, wenngleich der Gang unſerer Darſtellung uns gar nicht darauf geführt hätte, da dieſes Element einer wirklichen als Geſchichte gegebenen Vollkommenheit, welche als urſprünglich geſezt wird, nun einmal in der Glaubenslehre vorhanden iſt, zu unterſuchen ſein, ob es überhaupt für eine ſolche Lehre einen Ort giebt, oder ob ſie überall nur auf einem Mißverſtändniß beruht.

§. 58. Der beſchriebene Glaube iſt darzuſtellen in zwei
315 Lehrſtükken, deren eines von der Vollkommenheit der übrigen Welt in Beziehung auf den Menſchen handelt, das andere von der Vollkommenheit des Menſchen ſelbſt.

1. Da der beſchriebene Glaube nichts anders iſt als die Ausſage über das gemeinſame der frommen Erregungen, nur auf das dieſelben mitbeſtimmende endliche bezogen, wiewol auch dieſes in ſeiner Allgemeinheit betrachtet, nämlich auf die Welteindrükke, welche wir empfangen: ſo ergiebt ſich dieſe Theilung ganz von ſelbſt. Denn weder würde durch dieſe Welteindrükke das Gottesbewußtſein erregt werden können, wenn ſie von einer dem widerſprechenden Beſchaffenheit wären, noch auch wenn der Menſch

icht ſo beſchaffen wäre, daß ſowol jene Eindrükke bis gleichſam
n den Ort ſeines höheren Selbſtbewußtſeins gelangten, als auch
ie den ganzen Prozeß der Erregung des Gottesbewußtſeins ver-
ittelnde Beziehung des niedern und höheren Selbſtbewußtſeins
uf einander in ihm beſtände. Wonach denn dieſe beiden Bedin-
ungen jede für ſich in Betrachtung kommen. Man könnte al-
rdings ſagen, der Menſch ſei ſelbſt mit dieſer ſeiner Beſchaffen-
eit ein Beſtandtheil der Welt, und nur vermöge dieſer Beſchaf-
nheit grade der Beſtandtheil, der er iſt, mithin auch ſei die ur-
prüngliche. Vollkommenheit des Menſchen ſchon mit eingeſchloſſen
die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt. Dieſes iſt auch
nz richtig und in einem rein wiſſenſchaftlichen Verfahren, wo
ſich um die Anſchauung des endlichen Seins an ſich handelte,
ürde eine ſolche Theilung nur zuläſſig ſein, ſofern auch andre
macht, und der Begriff der Vollkommenheit der Welt in die
er verſchiedenen Beſtandtheile und der Verhältniſſe derſelben
gen einander zerlegt werden ſollte. Anders aber iſt es auf dem
matiſchen Gebiet, deſſen urſprünglicher Gegenſtand gar nicht
objective Bewußtſein iſt, ſondern das Selbſtbewußtſein, und
namentlich in ſofern der Menſch ſich darin der Welt gegen- 316
erſtellt, und zu dem übrigen Sein in dem Verhältniß der Wech-
wirkung ſteht.

2. Aus demſelben Grunde kann auch hier nicht von der
prünglichen Vollkommenheit der Welt an ſich und in Bezug
den Begriff des endlichen Seins die Rede ſein, ſondern nur
Beziehung auf den Menſchen. Würde dabei zugleich behaup-
daß es keine andere Vollkommenheit der Welt gebe, und dieſe
ganz teleologiſch, das Wort in dem gewöhnlichen Sinne ge-
mmen, betrachtet: ſo bedürfte dies einer nähern Erklärung, da-
der Schein vermieden würde, als ob der Menſch ſolle als
Mittelpunkt alles endlichen Seins dargeſtellt werden, in Be-
ung auf welchen allein alles eine Vollkommenheit habe. Dieſe
lärung würde auch nicht ſchwer zu geben ſein, weil unter
ausſezung einer organiſchen Zuſammenſezung des Ganzen al-

les eben ſo gut für jeden iſt, wie jeder für alles, mithin auch das entfernteſte, wie ſeine Einrichtung doch zuſammenhängt mit der Geſammtheit ſeiner mittelbaren und unmittelbaren Verhältniſſe, ſo auch nicht nur in Beziehung ſteht mit dem Menſchen, ſondern auch bei vollſtändiger Einſicht eben dieſe Beziehung der Ausdruck für die Eigenthümlichkeit ſeines Daſeins werden könnte. Allein wir haben nicht nöthig, uns auf ſolche Erklärungen einzulaſſen, weil wir gar nicht eine erſchöpfende Lehre über die Vollkommenheit der Welt aufzuſtellen haben, als welches eine kosmologiſche Aufgabe wäre; ſondern der hier darzulegende Glaube ſoll nicht weiter gehn, als das Gebiet der religiöſen Erregungen geht, in welches nur die Verhältniſſe der Welt zu dem Menſchen eingreifen. Indem wir aber auf den Geſammtgrund derſelben zurükkgehn, ſo wird zugleich geſezt, daß keine noch bevorſtehende weitere Entwikklung dieſer Verhältniſſe jemals etwas enthalten könne, was dieſen Glauben aufhöbe. Was nun die Vollkommenheit des Menſchen anbelangt, ſo wäre es nicht der Sache angemeſſen ge-
317 weſen, hinzuzuſezen, daß ſie ebenfalls nur in Bezug auf die Welt zu verſtehen ſei. Vielmehr iſt zunächſt ſeine urſprüngliche Vollkommenheit in Beziehung auf Gott, d. h. auf das Geſeztſein des Gottesbewußtſeins in ihm gemeint, und ſeine Anlagen in Beziehung auf die Welt gehören nur hieher, ſofern ſie nur das Gottesbewußtſein erwekken. Die ganze Stellung des Sazes aber ſchließt allerdings dieſes in ſich, daß alle jene Anlagen, vermöge deren der Menſch dieſer beſtimmte Beſtandtheil der Welt iſt, mit hieher gehören; welcher Saz ein wichtiger Kanon wird in dem Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre, um eine Menge von Mißverſtändniſſen zu beſeitigen.

3. Hieraus wird ſchon ohne weiteres erhellen, wie natürlich es iſt, daß die Lehre von der eigenthümlichen urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen viel reichlicher dogmatiſch bearbeitet iſt, als die von der Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen. Wenn aber leztere ganz fehlt, ſo kann dies nicht nur der erſteren gewiß nicht zum Vortheil gereichen, ſondern auch die

unter dem Titel von der göttlichen Vorſehung oder wie ſonſt vorkommende Behandlung der gewordenen Vollkommenheit wird dann nicht ſelten verfehlt, weil ein richtiger Begriff von der urſprünglichen Vollkommenheit nicht zu Grunde gelegt worden. Billig aber geht das minder dringende und daher auch minder auszuführende dem wichtigeren und zuſammengeſezteren als Einleitung voran.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt.

§. 59. Jeder Moment in welchen wir uns dem uns äußerlich gegebenen Sein gegenüberſtellen enthält theils die Vorausſezung, daß die Welt dem menſchlichen Geiſt eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwikklung der Zuſtände, an denen ſich das Gottesbewußtſein verwirklichen kann, theils die, daß ſie ſich in mannigfaltigen Abſtufungen von ihm behandeln laſſen, um ihm als Organ und als Darſtellungsmittel zu dienen.

1. Schon oben[1] iſt vorausgeſezt, daß ſich das Gottesbewußtſein an allen Zuſtänden des Bewußtſeins entwikkeln kann, welche die thieriſche Verworrenheit überwunden haben, ſo daß der Gegenſaz zwiſchen dem Selbſt und dem dieſem gegebenen Sein ſo wie zwiſchen dem gegenſtändlichen Bewußtſein und dem Selbſtbewußtſein ſich darin ausſpricht, indem nämlich beide Glieder einander gleichzeitig gegenübertreten. Daſſelbe gilt auch von dem Gegenſaz zwiſchen dem leidentlichen und thätigen; aber wenn gleich auf unſerm Gebiet wegen des teleologiſchen Charakters der chriſtlichen Frömmigkeit[2] mit dem leidentlichen nur in ſeiner Be-

---

[1] S. §. 5, 3.

[2] S. §. 9, 1. u. §. 11.

ziehung auf das ſelbſtthätige ſich das Gottesbewußtſein einigen kann: ſo iſt doch zur klaren Scheidung der ſelbſtthätigen Momente das Dazwiſchentreten des leidentlichen nothwendig, weil nur in dem ſucceſſiven Gegenſaz geſchiedener Momente die Klarheit des Bewußtſeins wurzelt. Leidentliche Zuſtände aber können nur werden durch einwirkendes Sein; und die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen beſteht ſonach darin zunächſt, daß in ihr die Erregung leidentlicher Zuſtände aus welchen thätige werden ſollen, und ſolche Zuſtände nennen wir Reize, zeitlich begründet ſei, oder daß ſie die Empfänglichkeit des Menſchen zur Aufregung und Beſtimmung ſeiner 309 Selbſtthätigkeit zureichend beſtimmen. Faſſen wir nun zunächſt den Menſchen völlig innerlich auf, als Selbſtthätiges in welchem Gottesbewußtſein möglich iſt das heißt, als Geiſt: ſo gehört ſeine leibliche Seite, die nicht dieſes ſelbſt iſt, urſprünglich dieſem Weltkörper an, in welchen der Geiſt tritt, und wird erſt allmählig, ſo wie hernach mittelbar durch ſie auch alles andere allmählig, Organ und Darſtellungsmittel des Geiſtes, früher aber und zunächſt vermittelt ſie die reizenden Einwirkungen der Welt auf den Geiſt. Sonach läßt ſich dieſe ganze Seite der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt darin zuſammenfaſſen, daß in ihr lebendig zuſammenhängend mit allem übrigen für den Geiſt eine Organiſation wie die menſchliche geſezt iſt, welche ihm alles übrige Sein zuleitet. — Wie nun aber die Klarheit des Bewußtſeins auch bedingt iſt durch die entgegenſezende Unterſcheidung des Selbſtbewußtſeins und des gegenſtändlichen, wozu weſentlich gehört, daß auch verſchiedenartige Einwirkungen auf daſſelbe können bezogen, und dieſes dadurch von jeder einzelnen Einwirkung unabhängig als Ein Seiendes kann beſtimmt werden, wovon wiederum alle Erfahrung und zulezt auch alle Wiſſenſchaft abhängt, welche leztere uns jedoch hier nur um der erſten willen intereſſirt: ſo können wir dieſe Seite der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt zuſammenfaſſen unter dem Begriff ihrer Erkennbarkeit. Beides gehört weſentlich zuſammen; denn ohne eine Organiſation wie

die unſrige wäre kein Zuſammenhang zwiſchen dem endlichen Geiſt und dem leiblichen Sein, wie zweckmäßig dafür auch dieſes geordnet ſein möchte, und ohne eine ſolche geordnete Scheidung des Seins wäre die menſchliche Organiſation eine erfolgloſe Erſcheinung. So iſt denn beides zuſammen Eines, nur iſt die Erkennbarkeit des Seins die ideale, das naturgemäße Beſtehen der menſchlichen Organiſation aber die reale Seite der ſich unmittelbar auf die menſchliche Empfänglichkeit beziehenden urſprünglichen 320
Vollkommenheit der Welt.

2. Dieſelbige Reihe iſt nun aber auch rückwärts anzulegen. Denn wenn alle Selbſtthätigkeit des Menſchen bedingt wäre durch die Einwirkungen der Welt: ſo wäre ſie nur Reaction, und alles auch partielle Freiheitsgefühl wäre nur Täuſchung. Iſt aber wenigſtens die Empfänglichkeit eine lebendige und eigenthümliche, ſo daß dieſelbe Einwirkung nicht in Allen daſſelbe wird, oder noch mehr, wenn eine urſprüngliche von der Einwirkung unabhängige Selbſtthätigkeit dem Geiſte beigelegt wird, welche nicht bloß immanent ſein ſoll in der einzelnen geiſtigen Perſönlichkeit, und darauf möchte doch alles dem Menſchen ſo weſentliche Gattungsbewußtſein beruhen: ſo gehört zur Vollkommenheit der Welt auch eine n und für ſich betrachtet unbeſchränkte Empfänglichkeit derſelben ür die Einwirkungen der geiſtigen Selbſtthätigkeit des Menſchen. Dieſe Empfänglichkeit muß natürlich bei der menſchlichen Organiſation, ſofern dieſe als Beſtandtheil der Welt betrachtet werden ann, beginnen, von dieſer aus aber ſich immer weiter verbreiten, s auf ſolche Beſtandtheile der Welt, auf welche keine andere inwirkung ſtatt findet, als daß ſie erkannt werden, welches uns n die Grenze des vorigen Stükkes bringt. Wenn wir nun dieſe mpfänglichkeit der Welt unter den beiden Ausdrükken Organ nd Darſtellungsmittel zuſammenfaſſen: ſo ſoll damit keineswegs ne Theilung bezeichnet werden, als ob einiges nur das eine in könnte und anderes das andere; vielmehr iſt gleich die Organiſation ſelbſt beides, das unmittelbarſte Organ und das unmittelbarſte Darſtellungsmittel, und ſo wird jedes auch immer

das andere, wenn es das eine iſt. Wol aber ſind dies beides die Beziehungen, durch welche das die ſelbſtthätigen Zuſtände begleitende Selbſtbewußtſein ein Erregungsmittel wird für das Gottes-
311 bewußtſein. Denn nur in Verbindung mit ſeinen Organen ſtellt der Menſch die Herrſchaft über die Welt [1] dar, die ihm nur als in der göttlichen Allmacht begründet zum Bewußtſein kommen kann, und nur indem die einfache Geiſtesthätigkeit in räumlicher und zeitlicher Vermittlung dargeſtellt wird, erwekkt ſie als Ebenbild derſelben [2] das Bewußtſein der göttlichen Urſächlichkeit.

3. Daß dieſe beiden Hauptmomente der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt weſentlich zuſammengehören, leuchtet von ſelbſt ein. Denn das erſte wäre nur eine Unvollkommenheit, nämlich eine erfolgloſe Anlage, ohne das lezte, die Erkennbarkeit der Welt etwas leeres, wenn ſie nicht auch ſelbſt die Darſtellung ihres Erkanntſeins aufnähme, und die menſchliche Organiſation würde ſich unter die unvollkommeren, geſezt auch ſie ſchlöſſe das innere Leben des Geiſtes in ſich, als ihres gleichen verlieren, wenn nicht von ihr aus eine neue Potenz des Organiſirens begönne, in welche alles andere mit kann aufgenommen werden. Aber auch die Empfänglichkeit des übrigen Seins für die Einwirkungen des Geiſtes wäre etwas leeres, wenn dieſer nicht aus ihr könnte angefüllt werden. Wogegen nun auch beide zuſammen die Beziehungen der Welt zu dem Geiſt als dem Siz des Gottesbewußtſeins vollſtändig umfaſſen, indem für die Entwikklung dieſes Bewußtſeins der menſchliche Geiſt an dem ihm gegebenen Sein nichts anders als dieſes haben kann. Und zwar hat er in dieſer Beziehung an den durch Einwirkungen des Seins entſtehenden leidentlichen Zuſtänden an und für ſich betrachtet vollkommen daſſelbe ob ſie als Lebensmomente angenehm oder unangehm erhebend oder niederdrükkend ſind, und daſſelbe gilt auch von den erworbenen Organen und aufgeſammelten Darſtellungsmitteln, inſofern auch ſie als äußeres Sein ſo oder ſo auf

---

[1] Gen. 1, 28.

[2] Weish. 2, 23.

den Menſchen zurükkwirken und leidentliche Zuſtände erregen können, indem dadurch weder das Verhältniß beider zur Selbſtthätigkeit 352 des Menſchen überhaupt geändert wird, noch auch das Gottesbewußtſein an und für ſich durch das unangenehme ſchwerer erregt wird als durch das angenehme.

Zuſaz. Von dem hier aufgeſtellten Saz iſt zu unterſcheiden auf der einen Seite die Lehre welche bekannt iſt unter dem Titel der Lehre von der beſten Welt, auf der andern Seite die Behauptung von einer Vollkommenheit der Welt, welche zwar auch die urſprüngliche genannt wird aber nicht in demſelben Sinn, ſondern ſo daß ſie vor der gegenwärtigen Beſchaffenheit einen Zeitraum ausgefüllt haben ſoll, hernach aber ſich in die gegenwärtige unvollkommene umgewandelt hat.

Die Lehre von der beſten Welt hat urſprünglich, zumal ſeit Leibniz, ihren Ort in der ſogenannten natürlichen oder rationellen Theologie, und iſt alſo nicht als eine Ausſage über ein frommes Bewußtſein entſtanden, ſondern ein Erzeugniß der Speculation. Daher könnte auch hier gar nicht von ihr die Rede ſein, wenn nicht manche Gottesgelehrte [1] ſie in derſelben Form auch in die chriſtliche Glaubenslehre herübergenommen hätten. Dieſe Lehre aber hat es nicht nur mit dem zu thun, was der Zeiterfüllung zum Grunde liegt, ſondern mit der Zeiterfüllung ſelbſt, in welcher das geſchichtliche, die Wirkſamkeit des menſchlichen Geiſtes, von dem natürlichen, der Wirkſamkeit der phyſiſchen Kräfte, nicht getrennt werden kann, und ſie behauptet daß ohnerachtet aller Uebel und Unvollkommenheiten doch eine größere Summe von Sein und Wohlſein nicht wäre zu erzielen geweſen. Unſere beiden Lehrſtükke ſchließen freilich ebenfalls die Behauptung in ſich, daß da der ganze Zeitverlauf nur eine ununterbrochene Wirkſamkeit der geſammten urſprünglichen Vollkommenheit ſein kann, 353 das endliche Ergebniß eine ſchlechthinige Befriedigung ſein muß, und eben ſo jeder Moment im ganzen betrachtet befriedigend als Annäherung. Allein die Behauptung, wie ſie nur von dem frommen Bewußtſein ausgeht, begehrt nicht eben ſo in die ſpeculative Theologie hineingetragen zu ſein, wie man jene in die chriſtliche Glaubenslehre aufgenommen hat. Für dieſe aber müſſen wir dabei ſtehn bleiben, daß die Welt gut iſt, und können von der Formel, daß ſie die beſte ſei, keinen Gebrauch machen, und zwar, weil jenes weit mehr beſagt als dieſes [1]. Der leztere Ausdrukk nämlich bezieht ſich nicht nur auf die von uns ſchon verworfene Vorſtellung von mehreren Welten, welche urſprünglich gleich möglich geweſen wären wie die wirklich gewordene, ſondern auch will er den geſammten Zeitverlauf in der wirklichen Welt darſtellen als das Ergebniß der ebenfalls verworfenen mittleren Erkenntniß, ſo daß die geſammte hervorbringende Thätigkeit Gottes als eine kritiſche folglich ſecundäre vorausgeſezt wird.

---

[1] S. u. a. Michaelis Th. dogm. §. 55.

Die andere Behauptung findet ſich in den Ueberlieferungen der meiſten Völker als Sage von einem vor der eigentlichen Geſchichte abgelaufenen goldenen Zeitalter. Das weſentliche davon iſt immer dieſes, daß die Welt ſo beſchaffen geweſen, dem Menſchen ohne Vermittlung einer entwikkelten Selbſtthätigkeit Befriedigung zu gewähren. Aehnliches nun — nur daß hier noch dieſes hinzukommt, daß die Menſchen, wenn jener Zuſtand gedauert hätte auch nicht würden geſtorben ſein — hat man auch in die kurzen altteſtamentiſchen Andeutungen von dem paradieſiſchen Leben [2] hineingelegt, welche indeß kein Zeitalter ſondern nur einen verhältnißmäßig kurzen Zeitraum in dem Leben der erſten Menſchen darſtellen. Zunächſt alſo wäre hier der ſeit langer Zeit ſchon ſchwebende Streit über die Auslegung zu ſchlichten, ob dort 321 wirklich eine Geſchichte ſoll erzählt werden und mithin von einer Zeiterfüllung die Rede ſein oder nicht. Fände ſich nun erſteres, ſo würde die Sache als eine geſchichtliche Ausſage gar nicht hieher gehören, außer inſofern einer ſolchen Zeiterfüllung entweder eine andere urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, dieſe aber ſich in die eben beſchriebene verwandelt habe, von welcher aus eine ſolche Zeiterfüllung nicht mehr möglich ſei, oder jener Geſchichte habe die hier beſchriebene urſprüngliche Vollkommenheit zum Grunde gelegen, aber eben dieſe liege jezt nicht mehr zum Grunde. Lezteres iſt nirgend behauptet worden und würde ſich von ſelbſt dadurch widerlegen, daß der geſchichtliche Verlauf überall nur Functionen der oben beſchriebenen urſprünglichen Vollkommenheit darſtellt. Die erſtere Behauptung aber muß hier erwogen werden. Sezt dieſe nun nothwendig voraus, daß die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt ſich nicht gleich geblieben: ſo fehlt es dann ſchon an Einheit der geſammten Welteinrichtung, wie dieſe ſich auf die Schöpfung und wie ſie ſich auf die Stätigkeit der göttlichen Erhaltung bezieht. Außer dieſem unläugbaren Grundfehler aber folgt ferner, daß Gott jene anfängliche Einrichtung gebilligt hätte auch in Beziehung auf den Theil, welcher der Verſchlimmerung fähig war und dieſelbe auch erfahren ſollte. Ueberdies aber ſcheint es widerſprechend, daß diejenigen Grundverhältniſſe, unter welchen doch der Erlöſer beſtimmt war in die Welt zu treten und das unüberwindliche Reich Gottes zu gründen, minder vollkommen ſein ſollten, als diejenigen unter welchen der erſte Menſch in die Welt trat, da doch unter jenen weit größeres zu Stande kommen ſollte als unter dieſen. Prüfen wir nun jene anfängliche Einrichtung, ſo finden wir ſie in Widerſpruch mit dem göttlichen Auftrag an die Menſchen; denn zur Herrſchaft über die Erde konnte der Menſch nur gelangen mittelſt der Entwikklung ſeiner Kräfte, und die Beſchaffenheit der Welt, welche dieſe veranlaßte und zugleich die Empfänglichkeit für 385 die Einwirkung der entwikkelten Kräfte in ſich ſchließt, muß jenem göttlichen Befehl gleichzeitig geweſen ſein. Iſt endlich Geſchichte unzertrennlich von Bildung der Welt durch den Menſchen: ſo enthält doch jene Erzählung in dieſem Sinn nur vorgeſchichtliches, und ihr eigentlicher Inhalt iſt nur der, daß eine Zulänglichkeit der Natur für das Beſtehen der menſchlichen Organiſation

---

[1] Vgl. §. 54, 2.

[2] Gen. 2, 8. flgd.

aller Entwikklung der Kräfte voranging, und daß die auf unſerm Erdball ſo bedeutenden nachtheiligen Differenzen in dieſer Zulänglichkeit erſt mit der Verbreitung und weiteren Entwikklung des Menſchen ſich enthüllen konnten. Und wenn man auch aus der Erzählung vielleicht ſchließen könnte, daß es damals keine feindſeligen Verhältniſſe im Thierreich gegeben habe [1], und überhaupt nichts ſchädliches oder unbrauchbares für den Menſchen [2]: ſo folgt keinesweges, daß dies auch außerhalb des Raumes, in dem ſich die Menſchen urſprünglich befanden, gegolten habe, noch auch, daß dieſer Raum ſeine eigenthümlichen Vorzüge verloren habe. — Ergäbe ſich hingegen aus der hermeneutiſchen Unterſuchung, daß hier keine wirkliche Geſchichte habe erzählt werden ſollen und wäre die Erzählung daher irgendwie als Dichtung anzuſehen: ſo würde ſie hieher gehören, ſofern ſie entweder unmittelbare Ausſagen des frommen Selbſtbewußtſeins enthielte, oder durch ſolche veranlaßt wäre. Was ſie nun über die Entſtehung der Sünde ausſagt, das gehört nicht hieher. Auch die Beziehung zwiſchen Sünde und Uebel und Sünde und Tod, von welcher ſie offenbar ausgeht, iſt an und für ſich hier nicht zu unterſuchen, ſondern nur hinſichtlich der oben aufgeſtellten Lehre von der urſprünglichen Vollkom-
336 menheit der Welt folgendes zu bemerken. Wenn wir auch ſchlechthin annehmen wollten, daß es ohne Sünde weder Uebel noch Tod würde gegeben haben: ſo würde daraus noch keinesweges folgen, daß die Erde urſprünglich auf einen fortdauernden Zuſtand ohne Sünde müſſe eingerichtet geweſen ſein; vielmehr können dem ohnerachtet Uebel und Tod vorher beſtimmt geweſen ſein, ſo gewiß als Gott die Sünde vorher gewußt. Nehmen wir nun noch dazu, daß wenn wir das allmählige Abnehmen der organiſchen Kräfte, die Möglichkeit, daß der Organismus durch äußere Naturpotenzen geſtört werde, und das Verſchwinden durch den Tod

---

[1] Geneſ. 2, 19. enthält hiezu ſehr wenig.

[2] Ebend. V. 16. wenn nämlich der Baum V. 17. nicht an und für ſich verderblich war.

hinwegdenken, wir nicht mehr Weſen unſerer Art gedacht haben, und die eigentlich menſchliche Geſchichte doch erſt da anfangen würde, wo dieſes alles geſezt iſt; ferner daß die durch die Sterblichkeit bedingte Sorge für die Erhaltung des Lebens und die Abwendung aller Störungen deſſelben zu den mächtigſten Entwikklungsmotiven gehört, mithin bei der Sterblichkeit und den damit zuſammenhängenden Uebeln mehr menſchliche Thätigkeiten auf Veranlaſſung unſeres Verhältniſſes zur Außenwelt entwikkelt werden als ohne dieſelbe erwartet werden könnte, und vorausgeſezt, daß die Geſammtheit des menſchlichen Lebens eher zu als abnimmt, durch den Tod der Einzelnen weder die Empfänglichkeit der Welt für die Herrſchaft des Menſchen vermindert, noch ſie in der Entwikklung der ganzen Fülle ihrer Reizmittel gehemmt wird; endlich auch, daß die fortdauernde Sündloſigkeit weit ſtärker und glänzender würde hervorgetreten ſein, wenn der Menſch unaufgehalten in der Entwikklung und dem Gebrauch ſeiner Kräfte das Uebel ertrug und durch die Verbindung des Gottesbewußtſeins mit der Liebe zum Geſchlecht der Abhängigkeit an das eigne Leben beſiegte und ſich den Tod gefallen ließ: ſo bleibt wol keine Urſache übrig zu zweifeln, daß die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menſchen ſchon anfänglich keine andere als die hier beſchriebene geweſen ſei, und daß weder die Erzählung der altteſtamentiſchen [1], noch die hieher 337 gehörigen Andeutungen in den neuteſtamentiſchen Schriften [2] uns nöthigen anzunehmen, daß der Menſch unſterblich erſchaffen war, und daß mit ſeiner Natur auch die ganze Einrichtung des Erdballs in Beziehung auf ihn geändert worden.

---

[1] Gen. 2, 17.

[2] Röm. 5, 12. auf Gen. 2, 17. gegründet, ſchließt eben ſo wenig aus, daß Adam ſterblich kann erſchaffen geweſen ſein; und 1 Kor. 15, 56. führt eben darauf, daß der Tod an und für ſich ſchon vor der Sünde beſtand.

Zweites Lehrſtükk.

Von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen.

§. 60. Die Richtung auf das Gottesbewußtſein ſchließt als innerer Trieb das Bewußtſein des Vermögens in ſich mittelſt des menſchlichen Organismus zu denjenigen Zuſtänden des Selbſtbewußtſeins zu gelangen, an welchen ſich das Gottesbewußtſein verwirklichen kann; und der davon unzertrennliche Trieb, das Gottesbewußtſein zu äußern, ſchließt eben ſo den Zuſammenhang des Gattungsbewußtſeins mit dem perſönlichen Selbſtbewußtſein in ſich, und beides zuſammen iſt die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen.

1. Wenn das Gottesbewußtſein in der Form des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls [1] nur wirklich werden kann im Zu-
338 ſammenhang mit einer ſinnlichen Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins: ſo wäre die Richtung darauf etwas völlig leeres, wenn die Bedingung dazu in dem menſchlichen Leben nicht hervorzurufen wäre; und wir würden ſie uns eben ſo wenig als etwas wirkliches denken können, wie wir ſie bei den Thieren vorausſezen, weil der verworrene Zuſtand des Bewußtſeins die Bedingungen nicht gewährt, unter denen allein jenes Gefühl hervortreten könnte. Nun aber beſteht die Frömmigkeit eben darin, daß wir uns dieſer Richtung als eines lebendigen Impulſes bewußt ſind; ein ſolcher aber kann immer nur aus der inneren Wahrheit des Weſens hervorgehn, welches er eben mit conſtituirt. Daher rechnen wir nun, ſo gewiß wir fromm ſind, den ganzen Umkreis von Zuſtänden, mit denen das Gottesbewußtſein ſich einigen kann, zu dieſer Wahrheit. Und wie es eine ſchlechthinige Unvollkommenheit der menſchlichen Natur wäre, nämlich ein gänzlicher

---

[1] Vgl. §. 5, 1—3.

Mangel an innerer Zuſammenſtimmung, wenn die Richtung zwar angelegt wäre, aber nicht hervortreten könnte: ſo gehört eben dieſes weſentlich zur urſprünglichen Vollkommenheit der Natur, daß jene die Erſcheinung des Gottesbewußtſeins bedingenden Zuſtände von dem Punkt an, wo die geiſtigen Functionen entwikkelt ſind, das ganze klare und wache Leben des Menſchen erfüllen können. Und wie wir es als den unvollkommenen Zuſtand der Frömmigkeit in dem Einzelnen anſehn, wenn viele Momente klaren ſinnlich beſtimmten Selbſtbewußtſeins vorkommen, ohne daß ſich das Gottesbewußtſein mit ihnen verbindet: ſo rechnen wir es ebenfalls zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß in unſerm klaren und wachen Leben eine Stätigkeit des Gottesbewußtſeins an und für ſich betrachtet möglich iſt: wie wir es auch im Gegentheil als eine weſentlich. Unvollkommenheit empfinden müßten, wenn das Hervortreten des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, ohnerachtet es kein theilweiſiges Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl aufhebt, doch ſchon an und für ſich nur auf einzelne zerſtreute Momente beſchränkt wäre. — Da übrigens 359 das Gottesbewußtſein ſich einigt nicht nur mit denjenigen ſinnlichen Erregungen des Selbſtbewußtſeins, welche unmittelbar aus Welteindrükken entſtehende Lebensförderungen oder Hemmungen ausſagen, ſondern auch mit denen, welche die erkennenden Thätigkeiten begleiten, endlich auch mit denen, welche mit jeder Art von Wirkſamkeit nach außen in Zuſammenhang ſtehen: ſo gehören auch alle dieſe geiſtigen Lebensfunctionen und die darauf Bezug habende Einrichtung des Organismus mit zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, wenngleich nur ſofern die Forderung, welche wir für das Gottesbewußtſein aufſtellen, durch ſie bedingt wird, und ſo daß jenem ſelbſt immer die erſte Stelle zukommt. Zuvörderſt alſo die phyſiſche Grundbedingung des geiſtigen Lebens, daß nämlich der Geiſt, im menſchlichen Leibe zur Seele geworden, nun auch in die übrige Welt auf das mannigfaltigſte einwirkt und ſein Daſein geltend macht, wie denn auch die andern lebendigen Kräfte ihr Daſein ihm geltend machen, ſo daß das allgemeine Lebensgefühl ſich als Bewußtſein der Wechſelwirkung geſtaltet, in welcher Hinſicht dann zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen weſentlich auch dieſes gehört, daß die entgegengeſezten Lebensmomente, Hemmungen nämlich und Förderungen, ſich zur Erregung des Gottesbewußtſeins gleichmäßig verhalten. Demnächſt nun die intellectuelle Grundbedingung, daß nämlich der Geiſt vermag vermittelſt der Sinneseindrükke das ſein Weſen mit conſtituirende Wiſſen um das Sein, und um das was wir ſelbſt durch unſere Thätigkeit in und aus demſelben hervorbringen können, in den mannigfaltigſten Abſtufungen allgemeiner und beſonderer Vorſtellungen zum wirklichen Bewußtſein auszuprägen, und daß er dadurch zu dem begleitenden Bewußtſein eines Naturzuſammenhanges gelangt, an welchem ſich das Gottesbewußtſein entwikkelt. Auf der Zuſammenſtimmung 360 dieſer Vorſtellungen und Urtheile mit dem Weſen und den Verhältniſſen der Dinge beruht alles mehr als inſtinctartige Einwirken des Menſchen auf die äußere Natur, mithin auch der Zuſammenhang zwiſchen der Erkenntniß und dem thätigen Leben. Verbindet ſich aber auf dieſem Gebiet das Gottesbewußtſein vornehmlich und am urſprünglichſten mit der Vorſtellung vom Naturzuſammenhang: ſo iſt auch das Hervorgerufenwerden des Gottesbewußtſeins gar nicht dadurch gefährdet, wenn einzelne Vorſtellungen nicht mit dem Weſen des darzuſtellenden Gegenſtandes übereinſtimmen; wie denn in unſerm Vorſtellen die allſeitige Verbundenheit alles Seins nicht nachgebildet würde, wenn wir nicht vorausſezten, daß, ſo lange noch nicht alles Sein in unſerm Denken abgebildet iſt, auch jedem Denkact noch irrthümliches beigemiſcht bleibt.

2. Was nun den Trieb das Gottesbewußtſein zu äußern betrifft: ſo iſt freilich kein Inneres, das nicht auch ein Aeußeres würde, und ſo giebt es auch Aeußerungen des Gottesbewußtſeins, in welchen ſich unmittelbar keine Beziehung auf das Gattungsbewußtſein nachweiſen laſſen dürfte. Hier aber iſt die Rede von denjenigen Aeußerungen, welche auf die Gemeinſchaft abzwekken,

und einer jeden ſolchen zum Grunde liegen. Iſt alſo nun die Gemeinſchaft, ohne welche uns auch keine lebendige und kräftige Frömmigkeit gegeben iſt, durch jene Aeußerungen bedingt: ſo iſt ſie es auch durch die innige Vereinigung des Gottesbewußtſeins mit dem perſönlichen Selbſtbewußtſein, welche wie ſie im allgemeinen alle Anerkennung Anderer als gleichartiger Weſen vermittelt, ſo auch allein die Vorausſezung erregt und im Ganzen erhält, daß mit und aus dem Aeußeren auch das Innere werde erkannt und aufgenommen werden; und wir rechnen daher billig beides in dieſer Zuſammengehörigkeit zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen. Dieſes Mitenthaltenſein des Gattungsbewußtſeins in dem perſönlichen Selbſtbewußtſein und die damit zuſammenhängende Mittheilbarkeit des innern durch das äußere 161 iſt die geſellige Grundbedingung, indem jede menſchliche Gemeinſchaft nur auf ihr beruht, und ſie gehört auch in dieſem weiteren Umfang hieher, weil auch in jeder andern Gemeinſchaft, ihr Gegenſtand ſei welcher er wolle, die Handlungen des Menſchen, weil von einer ſinnlichen Erregtheit des Selbſtbewußtſeins begleitet, zugleich auch eine Mittheilung ſeines Gottesbewußtſeins enthalten können. Aber noch mehr, die frei bewegliche Aeußerlichkeit des Menſchen muß in ihrem ganzen Umfange, wenn auch nicht jedes Einzelnen für ſich allein ſondern nur in Verbindung mit Anderen, dieſer mittheilenden Aeußerung des Gottesbewußtſeins dienen können, weil es ſonſt ſinnlich bewegtes Selbſtbewußtſein geben müßte, mit welchem das Gottesbewußtſein ſich zwar innerlich verbinden, nicht aber in der Verbindung mit demſelben auch äußerlich heraustreten könnte, und ſonach das Gebiet der Aeußerung und Mittheilung von vorne herein kleiner abgeſteckt wäre, als das der innern Erregung, welche Ungleichheit eine urſprüngliche Unvollkommenheit würde genannt werden müſſen.

3. Da nun in den Aufſtellungen unſeres Sazes alle Bedingniſſe enthalten ſind, ſowol um das Gottesbewußtſein in jedem menſchlichen Einzelweſen zur Stetigkeit zu fördern, als auch um es von Jedem auf die Andern nach Maßgabe der verſchie-

denen Abſtufungen menſchlicher Gemeinſchaft zu übertragen, und zwar auch in der Vollkommenheit, wie es von dem Erlöſer aus und durch ihn auf die Erlöſten übertragen werden kann: ſo iſt durch denſelben auch der Forderung unſeres Abſchnittes genügt. Und in dem Wiſſen um die Elemente dieſer urſprünglichen Vollkommenheit als in einem Jeden vorhanden rechtfertigt ſich zugleich die urſprüngliche Forderung der Stetigkeit und Allgemeinheit des Gottesbewußtſeins; und die menſchliche Natur, wie ſie ſich vermittelſt der Abſtammung in einem jeden einzelnen Menſchen als dieſelbe wiederholt, erſcheint zulänglich zu ihrer Erfüllung [1]. Indem wir aber beide Hauptpunkte als ein in ſich vollſtändiges auffaſſen mußten: ſo rechtfertigt ſich dadurch aufs neue die überall auf Totalität ausgehende und nur unter dieſer Bedingung mögliche wiſſenſchaftliche Behandlung für das Gebiet des Gottesbewußtſeins, und zwar ſowol für die eigentliche Glaubenslehre, welche die Geſammtheit der frommen Erregungen auf gemeine Oerter zurükkzuführen hat, als auch für das der religiöſen Sittenlehre, welcher obliegt diejenigen Handlungsweiſen zu unterſcheiden, welche von dem Einfluß des Gottesbewußtſeins auf unſere Zwekkbegriffe zeugen, ſo wie auch für die praktiſche Theologie im allgemeinen, welche es mit der Bezeichnung und Sonderung der verſchiedenen Formen der Gemeinſchaft des Gottesbewußtſeins zu thun hat. Und dies iſt natürlich, da das ganze dogmatiſche Verfahren — wozu, wenngleich der Ausdrukk in etwas weiterem Sinne genommen werden muß als gewöhnlich, auch die zulezt angeführte Diſciplin gehört — nur auf dem Glauben an dasjenige beruht, was wir hier als die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen dargelegt haben.

§. 61. Wie ſich vermöge dieſer urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur ein jedes vermittelſt der Erzeugung ans Licht tretende menſchliche Leben entwikkelt, das giebt die Fülle der Erfahrung im Gebiete des Glaubens: wie aber unter derſelben Vorausſezung die erſten Menſchen ſich entwikkelt haben, davon fehlt uns die Geſchichte; und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubensſaz bilden in unſerm Sinne des Wortes.

---

[1] Omnes homines in primo homine sine vitio conditi. Ambros. de vocat. gent. I, 3.

363 1. Die Grundverhältniſſe des menſchlichen Lebens ſo aufzufaſſen wie in der obigen Beſchreibung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen geſchehen, ſo nämlich daß alles auf das Gottesbewußtſein bezogen wird, das iſt allerdings eine Sache des Glaubens; denn es hängt ganz ab von der den frommen Erregungen beiwohnenden Gewißheit, kraft deren allen andern Lebenszuſtänden nur vermöge ihres Antheils an jenen eine Gewißheit zukommt. Denken wir uns im Gegentheil in einem Menſchen zwar auch fromme Erregungen, aber ohne begleitende Gewißheit ſo daß er ſie eben ſo leicht für Täuſchung halten kann als für Wahrheit: ſo wird er nicht zu der obigen Vorſtellung von der urſprünglichen Vollkommenheit gelangen, ſondern das Gottesbewußtſein entweder nur andern Lebenselementen coordiniren, oder vielleicht gar zur urſprünglichen Vollkommenheit nur die Möglichkeit rechnen ſich von demſelben als einem Erzeugniß der menſchlichen Unvollkommenheit wieder zu befreien; und ſo wird denn der Eine daſſelbige als Hemmung erfahren, was der Andere als Förderung erfährt. Das thatſächliche nun in der menſchlichen Entwikklung iſt nirgends Sache des Glaubens ſondern es iſt die Geſchichte, die Ausſagen darüber ſeien ſie nun allgemeine oder beſondere ſind nicht Glaubensſäze ſondern geſchichtliche Ausſagen, auch wenn unmittelbar der Zuſtand des Gottesbewußtſeins in einem Einzelnen oder einer Genoſſenſchaft der Gegenſtand derſelben iſt. Und hierin kann auch kein Unterſchied ſein zwiſchen den erſten Menſchen und uns, ſondern alles was wir von den wirklichen Zuſtänden und dem Entwikklungsgang der erſten Menſchen wüßten, auch dieſes mit ein-

geſchloſſen wie ſich in ihnen ohne die erregende Kraft der Ueberlieferung die der Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtſein verwirklicht habe, dies alles wäre auf keine Weiſe Glaube ſondern Geſchichte, wenn wir nicht den Gebrauch jenes Wortes gänzlich ändern und etwa eine mit Ungewißheiten 354 vermengte Geſchichte wollen Glauben nennen. Sonſt könnten jenes immer nur geſchichtliche Kenntniſſe ſein, und durch geſchichtliche Ausſagen und Darſtellungen erhalten und verbreitet werden. Daß wir aber auch unter ihren Zuſtänden nur diejenigen welche einen vergrößerten Werth des Gottesbewußtſeins ausdrükken als Fortſchreitung anſehen würden, das wäre allerdings eine Thatſache des Glaubens aber nur deſſelben Glaubens, welcher ſich in dem obigen Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen ausſpricht. Eigenthümliche Glaubensſäze über die erſten Menſchen könnte es immer nur geben, ſofern jene ihnen ausſchließlich zukommende Art des Gewordenſeins, und alſo auch zeitlich betrachtet des Seins, die Anwendung unſeres Begriffs auf ſie modificirte. Auch dann freilich würden wir immer dürfen dabei ſtehn bleiben, die Anwendbarkeit unſeres Begriffs auf das Gebiet der Erzeugung zu beſchränken, und würden, was bei ihnen an die Stelle zu ſezen ſei, dahin geſtellt ſein laſſen können, ausgenommen ſofern das daraus zwiſchen ihnen und uns entſtehende Verhältniß auch unſer Gottesbewußtſein in ſeiner Verbindung mit dem Gattungsbewußtſein anders geſtaltete. Es fragt ſich alſo, ob uns ihre Geſchichte ſo mitgetheilt iſt, daß wir zur Aufſtellung ſolcher Säze genöthigt wären.

2. Nun aber iſt offenbar, daß die altteſtamentiſche Erzählung [1], an die wir hier allein gewieſen ſind, weit entfernt iſt eine ſolche Geſchichte aufzuſtellen. Denn wenn auch die Frage vollkommen bejahend entſchieden wäre, ob überhaupt dieſe Erzählung geſchichtlich gemeint iſt; ſo ſezen doch die einzelnen Punkte, welche ſie darſtellt,

---

[1] Geneſ. 1, 26. flgd. u. 2, 7 — 3, 24.

ſchon das meiſte von dem voraus, was wir über die erſten Menſchen vorzüglich erfahren möchten. Namentlich wird auf der einen Seite die Sprache und die durch ſie bedingte Form des Bewußtſeins, deren Aneignung bei den geborenen Menſchen am ſicherſten beweiſt, daß der dem thieriſchen ähnliche Zuſtand der Verworrenheit ſchon im Verſchwinden iſt, hier überall ſchon vorausgeſezt; und eben ſo erſcheint das Gottesbewußtſein als ſchon vorhanden, und wir erfahren nichts von der Art wie es ſich entwikkelt hat. Auch was von Geſprächführung Gottes mit dem Menſchen erzählt wird, iſt ſtatt die Löſung der andern Aufgaben zu erleichtern nur eine neue und noch ſchwierigere. Denn wir erfahren gar nichts näheres von der Art, wie ſich Gott den Menſchen vernehmlich gemacht, ausgenommen daß ihm ſehr deutlich leibliche Geſtalt beigelegt wird. Nun aber iſt es gleich unerklärlich, wie auf eine ſolche Erſcheinung eine ſchon vorhandene Vorſtellung von Gott habe als auf ihren Gegenſtand übertragen werden können, oder wie auf Veranlaſſung einer ſolchen ein wahres Gottesbewußtſein habe entſtehen können. Ja auch was die äußeren Verhältniſſe betrifft, iſt die Beſchreibung des paradieſiſchen Zuſtandes wol eine negative Hülfe, inſofern die Frage, wie der Menſch ſeinen Lebensunterhalt von Anfang an habe gewinnen können, keine beſondere Schwierigkeit darbietet, aber eine Darſtellung von der Art wie die Zeit ausgefüllt geweſen und von den Reſultaten davon für die Erweiterung des gegenſtändlichen ſowol als des Selbſtbewußtſeins wird gänzlich vermißt. Selbſt was von dem Benennen der Thiere[1] geſagt wird läßt uns gänzlich ungewiß, ob und in wiefern die Bezeichnung ſchon auf das Verhältniß der Arten zu ihren Gattungen und der größeren Abtheilungen zu dieſen Rükſicht genommen habe. Eben ſo unbeſtimmt iſt das ſittliche, denn ſowol der unſchuldige Mangel an Schaamhaftigkeit als der anfängliche Gehorſam gegen das göttliche Verbot läßt die verſchiedenſten Auffaſſungen zu. Da nun

---

[1] Geneſ. 2, 19.

366 überdies auch gar kein Zeitmaaß angegeben iſt: ſo fehlt es an allem was nöthig wäre um ein geſchichtliches Bild zu geſtalten; und man kann nur ſagen, daß alles was uns von den erſten Menſchen aus dem Zeitraum vor dem Fall berichtet wird, ſich ſehr wohl aus dem hier aufgeſtellten Begriff von der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen erklärt.

3. Will man dieſe Erzählung nicht als Geſchichte anſehn, ſondern nur als einen uralten Verſuch, den Mangel an einer geſchichtlichen Nachricht von den Anfängen des menſchlichen Geſchlechts zu ergänzen: ſo werden die einzelnen Angaben ſoviel innere Wahrheit für uns haben, als ſie mit unſerm aufgeſtellten Begriff übereinſtimmen; alle Verſuche aber, ein geſchichtliches Bild von den erſten Anfängen des menſchlichen Daſeins zu geſtalten, müſſen nothwendig mißlingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein abſoluter Anfang gegeben iſt, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen abſoluten Anfang des vernünftigen Bewußtſeins verſtändlich machen könnten. Auch von dem kindlichen Bewußtſein in dem erſten Lebensabſchnitt haben wir keine anſchauliche Vorſtellung. Und doch kommt uns hiebei noch zu Statten, daß das Aufgehn des Bewußtſeins aus der Bewußtloſigkeit zuſammenfällt mit dem ſich Losreiſſen und Abſondern des Lebens aus der Gemeinſchaft mit dem mütterlichen, und daß ſogleich der umgebende ſchon entwikkelte Geiſt einwirkt auf den erſt zur Beſinnung kommenden; der erſte Menſch hingegen iſt grade nur zu beſchreiben als derjenige, bei dem dieſes Mittel gänzlich fehlte. Die freilich jener Analogie am nächſten liegende, und ſo auch unſerer Erfahrung von dem Zuſtande ſolcher menſchlichen Geſellſchaften, welche noch die meiſten Entwikklungsſtufen vor ſich haben, angemeſſenſte Formel, daß die erſten Menſchen als gutartige erwachſene Kinder anzu-
367 ſehen ſeien [1], gewährt keine anſchauliche Vorſtellung, weil wir

---

[1] Vgl. u. a. de Wette Sittenlehre §. 38. und theol. Zeitſchrift II. S. 84—88.

uns die geiſtige Entwikklung nicht leichter rein von innen heraus denken können, als die des Kindes, und weil die leibliche Erhaltung des erſten Menſchen von Anfang an Selbſtthätigkeiten erforderte, die wir uns nur als durch Erinnerung, Verknüpfung und Wiederholung erworben denken können. Will man annehmen, der erſte Menſch ſei anfänglich mehr thieriſch nur durch Inſtinkt geleitet worden: ſo iſt der Uebergang aus dieſem Zuſtand in den des Bewußtſeins und der Beſinnung, ohne die Hülfe eines ſchon beſtehenden verſtändigen Lebens nicht zu begreifen, indem er der Anfang eines neuen mit dem vorigen gar nicht zuſammenhängenden Daſeins wäre. Dieſer Schwierigkeit hat man abzuhelfen geſucht durch zwei Vorſtellungen, zu denen die Veranlaſſung in der altteſtamentiſchen Erzählung einigermaßen wenigſtens gegeben iſt. Das eine iſt die auch in vielen Glaubenslehren einheimiſche Formel, daß dem Menſchen die nöthigen Fertigkeiten ſchon ſeien anerſchaffen worden, welches ſich dann beliebig von dem zur Friſtung des Lebens nothwendigen auch weiter und bis auf das eigentliche geiſtige Gebiet ausdehnen läßt. Allein dies heißt eigentlich nur, daß der erſte Zuſtand des Menſchen ſich nicht anders denken läßt, als wie die ſpäteren, welche durch frühere bedingt ſind, gedacht werden, das heißt, daß ein ſchlechthin erſter Zuſtand ſich gar nicht denken läßt. Auch iſt, wenn wir nicht auf den Inſtinkt zurükkgehen wollen, ein Bewußtſein dieſer anerſchaffenen Fertigkeiten nicht denkbar vor ihrer Anwendung, und wiederum in einem eigentlich menſchlichen Zuſtand ohne Bewußtſein derſelben kein Impuls, der ſie in Bewegung ſezen könnte. Gewiß aber verringern diejenigen Glaubenslehrer [1] die Schwierigkeit nicht, ſondern kehren auf den erſten Punkt zurükk und beſchreiben die Aufgabe mehr als ſie ſie löſen, welche einen wirklichen Zuſtand der erſten Menſchen aufſtellen wollen, dabei aber die perſönlichen Vollkommenheiten, die ſie ihnen beilegen, als bloße Vermögen beſchreiben, und alles, was ſchon Uebung erfordern würde, davon ausſchließen. Das andere Auskunftsmittel iſt dieſes, daß man ſich denkt, was dem gebornen Menſchen die Gemeinſchaft mit den ſchon entwikkelten und erwachſenen gewährt, das ſei dem neugeſchaffenen durch eine offenbarende und erziehende Gemeinſchaft mit Gott oder den Engeln geleiſtet worden. Allein dieſes führt uns näher betrachtet auf die eine oder andere Weiſe immer wieder auf das erſte zurükk. Denn ſoll dieſe erziehende Offenbarung eine bloß innere Einwirkung geweſen ſein: ſo wäre dieſe der Erſchaffung ſich unmittelbar anſchließend von ihr nicht zu unterſcheiden, und das eigentlich eigene Leben des Menſchen finge nicht viel anders an als mit anerſchaffnen Fertigkeiten. Soll hingegen die Gemeinſchaft eine äußere durch menſchliches Wort vermittelte ſein: ſo kann dann freilich das erwachſene Kind, ſo umgeben, mit dem Sprechen auch denken lernen vermöge der anerſchaffenen menſchlichen Vernunft; ſoll es aber auch zu beſtimmten Handlungen, wie ſeine Erhaltung ſie erfordert, in Bewegung geſezt werden: ſo mußten entweder jene höheren Weſen auch ein ganz menſchliches Leben führen, damit der Nachahmungstrieb mitwirken konnte, oder der Verſtand muß doch als ſchon entwikkelt vorausgeſezt werden, um Lehre und Gebot, welches bildend wirken ſollte, aufzufaſſen.

---

[1] S. Reinhard Dogm. §. 70. 73.

4. Wenn wir uns alſo von den erſten Entwikklungszuſtänden der erſten Menſchen keine anſchauliche Vorſtellung zu machen wiſſen, wir mithin auch nichts angeben können, was uns nöthigte die Anwendbarkeit des aufgeſtellten Begriffs auf ſie auf irgend eine beſondere Weiſe zu modificiren: ſo iſt auch keine Veranlaſſung, beſondere Glaubensſäze aufzuſtellen, deren Gegenſtand die erſten Menſchen wären. Nur ſoviel folgt, daß wir die Gültigkeit
369 unſeres Begriffs nur zur Darſtellung bringen können innerhalb des Zuſammenſeins früherer und ſpäterer Geſchlechter, da wo menſchliches Daſein auf die uns gegebene Weiſe anfängt, und in ſeiner Entwikklung auf menſchlicher Ueberlieferung ruht. In dieſer Beziehung nun wird durch unſere Gewißheit über die darge-

ſtellte urſprüngliche Vollkommenheit der menſchlichen Natur die Vorausſezung begründet, daß auch die erſten Menſchen, als ihr Einfluß auf ein zweites Geſchlecht begann, auf irgend einem wenn auch für uns gar nicht näher beſtimmbaren Punkt der Entwikklungslinie ſtanden, mithin daß ſie auch im Stande waren auf die Entwikklung des Gottesbewußtſeins in dem folgenden Geſchlecht zu wirken, das heißt, daß die ſich mittheilende Frömmigkeit ſo alt iſt als das ſich fortpflanzende menſchliche Geſchlecht. Dieſe Vorausſezung liegt in dem Bewußtſein, daß die Frömmigkeit ein allgemeines menſchliches Lebenselement iſt.

Wenn nun nach der Analogie mit der moſaiſchen Darſtellung der Schöpfung, welche alle organiſchen Weſen immer in ihrer Art[1] betrachtet, auch der dortige Ausdrukk des göttlichen Willens bei Erſchaffung des Menſchen[2] nicht auf die erſten Menſchen in ihrer Beſonderheit gehn kann, ſondern nur ſofern ſie der erſte Abdrukk der Menſchengattung waren; und die Frage wird aufgeſtellt, ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes", wodurch doch ohnſtreitig die Natur des Menſchen in ihrem Vorzug vor den andern beſchriebenen Geſchöpfen dargeſtellt werden ſoll, dem von uns aufgeſtellten Begriff angemeſſen ſei: ſo kann dieſe Frage nur mit großer Vorſicht bejaht werden. Denn wenn wir auch die Lebendigkeit des Gottesbewußtſeins als ein Sein Gottes in uns beſchreiben können, welches ja weit mehr zu ſein ſcheint als eine Aehnlichkeit mit Gott, ſo iſt doch dieſe etwas anderes; und da jene Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins in uns nur gegeben iſt 370 im Zuſammenhang mit unſerm phyſiſchen und leiblichen Organismus, ſo würde wenn man von der Aehnlichkeit oder dem Ebenbilde Gottes, ſo wie es iſt und auch hier dargeſtellt worden iſt, auf Gott ſelbſt zurükkſchließen wollte, eines von beiden müſſen angenommen werden, entweder daß ſich die ganze Welt zu Gott verhielte wie unſer Geſammtorganismus zu der höchſten geiſtigen

---

[1] Geneſ. 1, 11. 21. 24.

[2] Ebend. 1, 26.

Kraft in uns, wobei es aber ſchwer ſein würde vorzuſtellen, wie Gott auch könne nicht Eins ſein mit der Welt, oder daß auch in Gott etwas ſei, was wenigſtens unſerm pſychiſchen Organismus entſpräche, den beſonders auch die ſogenannten niederen Seelenkräfte mit conſtituiren, wodurch denn die Vorſtellung von Gott eine ſtarke und ſie bedeutend verunreinigende Beimiſchung von Menſchlichkeit bekäme, und Gott Eigenſchaften müßten beigelegt werden, bei denen als göttlichen ſich nichts denken läßt [1], oder auch dem Menſchen ſolche, die als menſchliche nicht gedacht werden können [2]. Auch dies iſt daher ein Beiſpiel wie wenig bibliſche Ausdrükke, zumal wenn ſie nicht in einem rein didaktiſchen Zuſammenhang vorkommen, ohne weiteres in die dogmatiſche Sprache aufzunehmen ſind. Daher iſt auch nicht zu verwundern, daß Viele unſerer Theologen, indem ſie das unmittelbar folgende als die eigentliche Erklärung jenes göttlichen Ausſpruches anſehen, denſelben mit den Socinianern mehr auf das bildende und beherrſchende Verhältniß des Menſchen zur äußern Natur bezogen haben als auf ſein inneres Weſen ſelbſt. — Andere Unbequemlichkeiten bietet der andere gewöhnliche Ausdrukk, urſprüngliche 371 Gerechtigkeit, der aber nicht eben ſo ſchriftmäßig iſt, dar. Nicht etwa nur deshalb weil Gerechtigkeit in dem gewöhnlichen Sinne ſich nur auf ausgebreitetere geſellige Verhältniſſe bezieht, wie ein erſtes Menſchenpaar ſie noch gar nicht haben konnte, und zwar vorzüglich auf das Gebiet des eigentlichen Rechts, welches ſich von einem einfachen Familienzuſtand aus erſt in ſpäteren Generationen entwikkeln konnte; ſondern vornehmlich weil wir dieſes Wort unter den allgemeinen Begriff der Tugend zu ſtellen gewohnt ſind, niemals aber ein fundamentaler Zuſtand ſondern nur ein durch Selbſtthätigkeit entſtandener Tugend genannt wird.

---

[1] So Quenstaedt Syst. theol. p. 843. rechnet zur urſprünglichen Vollkommenheit conformitas appetitus sensitivi cum Dei castitate.

[2] Ebend. p. 844. In corpore primi hominis eluxit imago Dei . . per impassibilitatem.

Hier aber iſt von einem ſolchen zum Grunde liegenden oder anerſchaffenen Zuſtandz die Rede, von welchem erſt eine Entwikklung anheben ſoll, welche Beziehung nehmen kann auf göttliche Forderungen; und die durch thätige Bezugnahme auf dieſe erlangte Angemeſſenheit zu demſelben iſt es, was die Schrift des alten Bundes ſo oft Gerechtigkeit nennt, ſo daß eine ſehr unerwünſchte Duplicität des Wortes entſteht. Dieſe würde nur zu leicht auf die Verſtellung von anerſchaffenen Fertigkeiten hinführen, und dem wäre nur auszuweichen durch die beſtimmteſte Erklärung darüber, daß in dieſer Zuſammenſezung das Wort Gerechtigkeit einen ganz andern Sinn habe, welchen wir allerdings auch zurükkführen können auf einen in dem gemeinen Leben inheimiſchen Gebrauch, da wir etwas gerecht nennen was ſeiner Beſtimmung angemeſſen iſt. Denken wir nun an den göttlichen Rathſchluß der Geſammtentwikklung des menſchlichen Geſchlechts ermittelſt der Erlöſung, und daß dieſe ſchon in der Idee der enſchlichen Natur von Anbeginn, wenn gleich den Menſchen elbſt unbewußt, eingeſchloſſen lag: ſo werden es eben die in dem origen Saz aufgeſtellten Eigenſchaften ſein, worauf dieſe Ange- eſſenheit derſelben beruht.

5. Nach dieſen Betrachtungen wird man es ſehr natürlich fin- n, daß ſowol unſere ſymboliſchen Bücher, als auch im Gefolge rſelben die ſpäteren Glaubenslehrer im Gebrauch dieſer Aus- ükke ſchwanken, bald mehr die urſprünglichen aller menſchlichen ntwikklung zum Grunde liegenden Vorzüge der menſchlichen tur dadurch bezeichnend [1], bald wiederum mehr einen beſtimm-

---

[1] Mehr hierhin neigen ſich **Apolog. Conf. I.** (p. 20. Ed. **Lücke.**) Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem timorem Dei fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi, wiewol auch dieſes nicht ohne Verwirrung iſt, — und **Solid. decl.** p. 643. In Adamo et Heva **natura** initio pura bona et sancta creata est.

ten vollkommnen Zuſtand des erſten Menſchen, und alſo Glaubensſäze über den erſten Menſchen aufſtellend[1], wobei denn dieſer Zuſtand bald mehr als anerſchaffen, bald zum Theil als erworben gedacht werden kann. Verſtehen wir nun die Stellen der erſten Art ſo, daß in der zweiten unter ihnen die Natur deßhalb gut und heilig genannt werde, weil ſich aus ihr die in der erſten aufgeſtellten Vollkommenheiten entwikkeln, wie auch die erſte ſelbſt dieſelben als künftiges darſtellt: ſo ergiebt ſich, wie und wodurch dieſes geſchehen kann, aus unſerm Saz. Denn auch die gleichmäßige Temperatur der leiblichen Functionen kann doch auf der einen Seite nur die nach allen Richtungen gleich leichte Herrſchaft
373 der Seele über dieſelben bedeuten; auf der andern Seite gehört freilich dazu auch der nach allen Richtungen gleich hinreichende Widerſtand, den der Organismus den äußeren Einwirkungen entgegenſezt, und ſich dabei in ſein urſprüngliches Verhältniß immer herſtellt. Nur das leztre iſt in unſern Formeln nicht beſtimmt enthalten, weil davon nicht unmittelbar die Kraft des Gottesbewußtſeins abhängt, vielmehr dieſe gegen günſtige und ungünſtige Verhältniſſe des leiblichen Lebens zur äußeren Natur ſich ſo indifferent zeigt, daß oft ſogar behauptet worden iſt, die Frömmigkeit gedeihe am beſten bei Krankheit und Armuth. Ja dieſe Zulänglichkeit des Organismus und alles ausſchließend zur Naturſeite des Menſchen gehörigen[2], im Kampf gegen andere Naturpotenzen würde beſſer unter dem Titel von der Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf den Menſchen behandelt; aus demſelben Grund, aus welchem wir auch die Frage von der Sterblichkeit des Menſchen nicht in der Form, ob ſie mit ſeiner eignen Vollkommenheit ſtreite, behandelt haben, ſondern nur in der, ob die Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menſchen dadurch verringert werde. Was aber insbeſondere den Gehorſam der unteren Seelenkräfte gegen die oberen betrifft, der überall weſentlich mit zur urſprünglichen Gerechtigkeit gerechnet wird: ſo kann hier, wo wir von wirklichen Zuſtänden der erſten Menſchen als Einzelner noch gänzlich abſehen, nur in ſofern die Rede

---

[1] Hierher gehört **Solid. decl.** p. 640., ſofern ſie die Erbſünde nennt eine privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate sanctitate atque iustitia creatus fuerat, und **Conf. belg.** XIV. Credimus Deum ex limo terrae hominem ad imaginem suam bonum scilicet iustum et sanctum creasse, qui proprio arbitrio suam voluntatem ad Dei voluntatem componere et conformem reddere posset. Weniger deutlich **Conf. helv.** Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus.

[2] Vgl. **Luther zu Geneſ.** 1. §. 187. „Zu dieſer innern Vollkommenheit iſt hienach auch gekommen des Leibes und aller Glieder ſchönſte und trefflichſte Kraft und Herrlichkeit.“

davon ſein, als den niederen Functionen eine Empfänglichkeit für Impulſe der höheren einwohnt, welche nicht nur auf den Zuſtand der Ruhe dieſer Functionen ſich erſtrekkt, ſondern auch während ihres eigenthümlichen Lebensprozeſſes ſtatt findet, und dieſe iſt allerdings in unſerm Saz mit ausgedrükkt, indem die Thätigkeiten, in welchen ſich dieſer Einfluß des Gottesbewußtſeins äußert, alle Mittheilungen deſſelben bedingen. Wenn aber Auguſtin unter dem Ausdrukk Begierde[1] nur den eigenthümlichen Lebensprozeß jener Functionen verſteht, und dennoch meint, ſie könne nicht mit der urſprünglichen Gerechtigkeit zugleich gedacht werden: ſo möchte er wenigſtens eben ſo ſehr zu tadeln ſein als die Pelagianer, wenn ſie die Widerſezlichkeit der niedern Vermögen gegen die höheren als den urſprünglichen menſchlichen Zuſtand betrachten, und alle erworbene Vollkommenheit unter der Formel der Aufhebung dieſer Widerſezlichkeit zuſammenfaſſen. Denn jene Meinung ſezte auch einen urſprünglichen Widerſpruch voraus zwiſchen dem Geiſt im Menſchen und dem, was zu ſeinem thieriſchen Leben nothwendig iſt. — Doch dies führt uns auf die andere Seite hinüber, nemlich die Darſtellung der urſprünglichen Gerechtigkeit oder des göttlichen Ebenbildes als eines wirklichen Zuſtandes der erſten Menſchen. Wenn nun in dieſem Sinn unter dem Ausdrukk, daß der Menſch von Gott gut, gerecht und heilig erſchaffen ſei, nichts anders verſtanden werden ſoll, als im Gegenſaz gegen jene pelagianiſche Behauptung dies, daß der erſte wirkliche Zuſtand des Menſchen nicht könne die Sünde geweſen ſein: ſo iſt dem unbedingt beizuſtimmen. Denn wenn der Sünde doch Kenntniß und Anerkennung des göttlichen Willens vorangegangen ſein muß: ſo ſind ihr auch freie Handlungen vorangegangen, in denen keine Sünde geſezt war. Soll aber darunter verſtanden werden eine wirkliche Macht, welche die höheren Vermögen über die niederen ausgeübt haben: ſo würde, je größer dieſe geſezt wird, auch wenn wir nicht die obige Auguſtiniſche Behauptung noch mit dazu nehmen, doch von dieſem Punkt aus nur eine in demſelben Verhältniß ſich fortentwikkelnde Steigerung dieſer Macht gedacht werden können. Dieſes nun iſt wahrſcheinlich der eigentliche Grund, warum die römiſche Kirche den urſprünglichen Zuſtand der Sündloſigkeit der erſten Menſchen lieber nicht aus der urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur, ſondern aus einer außerordentlichen göttlichen Einwirkung[2] erklärt, wobei offenbar von der menſchlichen Natur an und für ſich betrachtet die pelagianiſche Vorſtellung zum Grunde liegt. Es mag nicht ganz ſo nachtheilig ſein in ſeinen Folgen, aber es verwirrt doch den Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit nicht minder, wenn von unſern Glaubenslehrern behauptet wird, die erſten Menſchen wären in ihrem urſprünglichen Zuſtande des heiligen Geiſtes theilhaftig geweſen [1]. Sonach erſcheint das Beſtreben erfolglos, die erſten Zuſtände des erſten Menſchen genauer zu beſtimmen, wenn er entweder ganz dem angemeſſen gedacht werden ſoll, was ſich uns in den ſpäteren als fortſchreitende Entwikklung der urſprünglichen Vollkommenheit zu erkennen giebt, oder ganz dem, was ſich uns als Rükkſchritt in der Entwikklung zeigt. Denn die Pelagianer, von der lezten Vorausſezung ausgehend, erkaufen den zwiefachen Vortheil, daß ſie keine urſprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen ſei, und daß von dem Anfangspunkt aus, den ſie annehmen, eine fortſchreitende Entwikklung ſtatt finden kann, mit dem doppelten Nachtheil, daß das Gute bei ihnen nicht das urſprüngliche iſt, und daß in der 316 Entwikklung deſſelben der Erlöſer nur als ein einzelnes Glied erſcheint. Die kirchliche Lehre hingegen erkauft den zwiefachen Vorzug, daß ſie das Gute als das von Gott unmittelbar hervorgebrachte ſezt, und daß, weil nach dem Verluſt dieſes Zuſtandes die Entwikklung abgebrochen und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich wird, der Erlöſer als Wendepunkt auftreten kann, mit dem zwiefachen Nachtheil, daß das in der Erſcheinung ſchon wirklich geſezte Gut ohnerachtet der erhaltenden göttlichen Allmacht doch hat verloren gehen können, und daß die einzige Abſicht, um derentwillen wir verſucht ſein können uns den urſprünglichen Zuſtand des erſten Menſchen zu imaginiren, nämlich um für die genetiſche Vorſtellung alles folgenden einen Anfangspunkt zu haben, doch nicht erreicht wird. Daher iſt es wol zwekkdienlicher, über die erſten Zuſtände der erſten Menſchen nichts genaueres zu beſtimmen, und nur die ſich immer gleiche urſprüngliche Vollkommenheit der Natur aus dem höheren Selbſtbewußtſein in ſeiner Allgemeinheit betrachtet zu entwikkeln. Soll aber in einer einzelnen menſchlichen Erſcheinung alles zuſammengeſchaut werden, was ſich aus ſolcher urſprünglichen Vollkommenheit entwikkeln kann: ſo wird dieſes nicht in Adam aufzuſuchen ſein, in dem es wieder verloren gegangen ſein müßte, ſondern in Chriſto, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.

---

[1] Concupiscentia. Die Stellen, die hieher gehören, ſind zu viele, um ſie einzeln anzuführen, aber der Gebrauch des Wortes auch ſo ſchwankend, daß ſchwer möchte zu beſtimmen ſein, ob und in wiefern ſeine Behauptung die richtigen Grenzen überſchreite.

[2] Frenum extraordinarium. S. Bellarmin de gratia pr. hom. C. V.

---

[1] Melanchth. loc. p. 112. Adam et Eva erant electi, et tamen revera amiserunt spiritum sanctum in lapsu.

Der
Glaubenslehre zweiter Theil.

Zweiter Theil.

Entwikklung der Thatſachen des frommen Selbſtbewußtſeins, wie ſie durch den Gegenſaz beſtimmt ſind.

Einleitung.

§. 62 Das bisher beſchriebene Gottesbewußtſein kommt als wirkliche Erfüllung eines Momentes nur vor unter der allgemeinen Form des Selbſtbewußtſeins, nemlich dem Gegenſaz von Luſt und Unluſt.

Anm. Vgl. §. 5.

1. Man kann ſich die Richtung auf das Gottesbewußtſein vorſtellen als ein ſtetiges Geſeztwerden deſſelben, aber nur in dem Werth des unendlich kleinen; ſo daß der Uebergang von dieſem zu einer beſtimmten wahrnehmbaren Größe doch immer durch irgend eine andere Thatſache des Bewußtſeins bedingt bleibt. Soll nun dieſer Uebergang im Selbſtbewußtſein abgelöſt von der Form des Gegenſazes vorkommen, alſo weder als Förderung noch als Hemmung des Gottesbewußtſeins: ſo kann dies nur geſchehen, wenn er ſtetig und gleichmäßig iſt. Dies iſt denkbar, ſowol wenn von keiner Thatſache des Bewußtſeins aus das Gottesbewußtſein ſich merklich über jenes unendlich kleine erhebt,

30 und dies wäre die ſtetige Zurükkdrängung, die ſtumpfſinnige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins in einem Daſein, in welchem alles lebhafte Hervortauchen über einen ſehr niedrigen Lebensdurchſchnitt nur auf Seiten der anderen Thatſachen des Bewußtſeins wäre. Eine ſtetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtſeins iſt aber auch denkbar in einem Daſein, welches ſich durch eine abſolute Leichtigkeit auszeichnet, es von jeder anderweitigen Thatſache des Bewußtſeins aus in abſoluter Stärke hervorzurufen; und dies wäre die ſelige Gleichmäßigkeit einer ſtetigen Obergewalt des Gottesbewußtſeins. Offenbar aber iſt unſer frommes Selbſtbewußtſein nicht ein ſolches, in welchem kein Mehr und Minder geſezt wäre; ſondern das unſrige ſchwankt zwiſchen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens theilt. Scheint nun dieſes Mehr und Minder an und für ſich mehr eine fließende Differenz zu ſein als ein Gegenſaz: ſo wird lezterer doch hervorgerufen durch die entgegengeſezte Bewegung; denn die vom Minder zum Mehr deutet darauf, daß die Richtung auf das Gottesbewußtſein ſich freier entwikkelt, und umgekehrt iſt die vom Mehr zum Minder eine Hemmung, und deutet auf eine größere Gewalt anderer Impulſe. — Beides aber, Luſt und Unluſt, iſt auch auf dieſem Gebiet keinesweges ſo von einander geſchieden zu denken, daß ſtreng genommen irgendwo oder irgendwann das eine wäre ohne das andere, weil es nämlich nirgend abſolute Seligkeit giebt oder abſolute Nullität des Gottesbewußtſeins. Wird nun die beſtimmende Kraft des Gottesbewußtſeins als begrenzt empfunden: ſo iſt auch Unluſt mitgeſezt, alſo ſelbſt in der größten Luſt. Erregt aber das Bewußtſein, daß dieſe Kraft gehemmt iſt, Unluſt: ſo wird doch das Gottesbewußtſein als eine ſolche Kraft gewollt, und iſt mithin an und für ſich ein Gegenſtand der Luſt.

2. Wenn aber unſer Saz zugleich ſo verſtanden werden 331 ſoll, daß, was nun, unter welcher von beiden Formen des Gegenſazes es auch ſei, im wirklichen Bewußtſein hervortritt als

Gottesbewußtſein, immer das bisher beſchriebene iſt, nämlich das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, und daß keine Modification des Gottesbewußtſeins nachzuweiſen iſt, an welcher dieſes fehlen dürfe oder auch zu demſelben etwas anderes hinzukäme als das, was ſich auf den hier in Rede ſtehenden Gegenſaz bezieht und ihn conſtituirt, und wir oben [1] geſagt haben, daß im chriſtlichen frommen Bewußtſein — daſſelbe gilt aber auch von jeder nach einer andern Glaubensweiſe ausgeprägten Frömmigkeit — das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für ſich nie einen frommen Moment allein erfülle: ſo erklärt ſich beides durch einander dahin, daß das in unſerm erſten Theil beſchriebene, zuſammen genommen mit dem, (was ſich in andern Religionsformen anders daraus entwikkelt) daß nämlich ſo oft das einwohnende Gottesbewußtſein wirklich hervortreten will, dieſe Function entweder gefördert erſcheint oder gehemmt auch den ganzen Umfang des Gottesbewußtſeins, conſtituirt, und daß der ganze Inhalt jedes irgendwo vorkommenden frommen Momentes hieraus begriffen werden muß. Dieſe Behauptung findet vorzüglich deshalb Widerſpruch, weil wir für die ſchlechthinige Abhängigkeit allen Unterſchied aufgehoben haben zwiſchen der menſchlichen Freiheit und den untergeordneten Formen des endlichen Seins [2], doch aber das Gottesbewußtſein — wenn doch eigene Bejahung des göttlichen Willens und Liebe zu Gott auch zum Gottesbewußtſein gehören — einen Gehalt habe, der ſich ausſchließend auf die menſchliche Freiheit bezieht und ſie vorausſezt, dieſe Elemente mithin aus dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht abzuleiten ſeien, und eben ſo wenig auch aus dieſem Gegenſaz, wenn er ſich anders lediglich auf jenes bezieht. Dieſen Widerſpruch nun allgemein zu beſeitigen, und dadurch unſere Behauptung für alle 322
wenn auch nur monotheiſtiſche Glaubensweiſen zu bewähren, liegt außer unſerm Geſchäft. Ein gemeinſchaftlicher Punkt aber für alle Glaubensweiſen, ſofern ſie alle an dieſem Gegenſaz theilneh-

---

[1] §. 29.

[2] §. 49.

men, iſt hier noch aufgeſtellt. Nämlich die als Zielpunkt aufgeſtellte abſolute Leichtigkeit der Entwikklung des Gottesbewußtſeins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zuſtande iſt die ſtetige Gemeinſchaft mit Gott, jede Bewegung rükkwärts aber iſt eine Abwendung von Gott. Kann nun vermöge der Anerkennung der Frömmigkeit als eines weſentlichen Lebenselementes nur die Gemeinſchaft, nicht aber die Abwendung gewollt werden: ſo kann dieſe auch nur als die urſprüngliche Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen ins Bewußtſein aufgenommen werden; im Chriſtenthum aber wird dieſes am allgemeinſten und fruchtbarſten ſchon dadurch ausgedrükkt, daß die Erlöſung als Werk und Veranſtaltung Gottes geſezt wird, alſo auch der Glaube an dieſelbe als die Zuſtimmung zu dem göttlichen Willen.

3. Wenn alſo alles, was ſich in dem frommen Bewußtſein des Chriſten auf den Erlöſer bezieht, nur zu dem eigenthümlich chriſtlichen Ausdrukk des hier zur Sprache kommenden Gegenſazes gehört, und wir ſchon oben bevorwortet haben, daß alle Säze, welche das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl abgeſehen von dieſem Gegenſaz beſchreiben, nicht Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen jenes Gefühl nur als ein relatives Abgewendetſein von Gott oder Hingewendetſein zu ihm vorkommt: ſo werden wir ebenfalls behaupten müſſen, daß alle Säze, welche nur den Zuſtand des einzelnen Lebens in Hinſicht auf dieſen Gegenſaz beſchreiben, eben ſo wenig Beſchreibungen von dem Geſammtinhalt eines frommen Momentes ſind, indem in einem jeden ſolchen der beſchriebene Zuſtand ſich an dem Vorkommen des ſchlechthinigen Ab-
343 hängigkeitsgefühls manifeſtiren muß. In der Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens iſt alſo beides immer in einander; kein allgemeines Gottesbewußtſein, ohne daß eine Beziehung auf Chriſtum mitgeſezt ſei, aber auch kein Verhältniß zum Erlöſer, welches nicht auf das allgemeine Gottesbewußtſein bezogen würde. Wenn die Säze des erſten Theils oft deshalb, weil das eigenthümlich chriſt-

liche darin weniger unmittelbar hervortritt als urſprüngliche und allgemeingültige natürliche Theologie behandelt, und als ſolche von denen überſchäzt werden, welche ſelbſt von dem eigenthümlichen des Chriſtenthums weniger durchdrungen ſind; Andere hingegen jene Säze als ſolche, zu denen man auch außerhalb des Chriſtenthums kommen könne, geringſchäzen, und nur die Säze, welche eine Beziehung zum Erlöſer ausdrükken, für eigenthümlich chriſtliche wollen gelten laſſen: ſo iſt beides nicht richtig. Denn jene Säze ſind keinesweges die Abſpiegelung eines dürftigen nur ſo eben monotheiſtiſchen Gottesbewußtſeins, ſondern von demjenigen abſtrahirt, welches ſich durch die Gemeinſchaft mit dem Erlöſer entwikkelt hat. Und eben ſo ſind alle Säze, welche eine Beziehung auf Chriſtum ausdrükken, nur wahrhaft chriſtliche Säze, inſofern ſie keinen andern Maaßſtab für das Verhältniß zu dem Erlöſer anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtſeins dadurch hervorgebracht wird; ſo daß ein Verhältniß zu Chriſto, durch welches das Gottesbewußtſein in den Hintergrund geſtellt oder gleichſam antiquirt würde, indem das in dem Selbſtbewußtſein mitgeſezte nur Chriſtus wäre, nicht auch Gott, zwar ein ſehr inniges ſein könnte, aber es würde ſtreng genommen nicht in das Gebiet der Frömmigkeit gehören.

§. 63. Wenn wir nun im allgemeinen die Art, wie ſich das Gottesbewußtſein an und mit dem erregten Selbſtbewußtſein geſtaltet, nur auf die That des Einzelnen zurükkführen 309 können: ſo beſteht das eigenthümliche der chriſtlichen Frömmigkeit darin, daß wir uns deſſen, was in unſern Zuſtänden Abwendung von Gott iſt, als unſerer urſprünglichen That bewußt ſind, welche wir Sünde nennen, deſſen aber was darin Gemeinſchaft mit Gott iſt, als auf einer Mittheilung des Erlöſers beruhend, welche wir Gnade nennen.

1. Sezen wir eine äſthetiſche Glaubensweiſe [1], ſo wird dieſe ſowol Hemmungen als Fortentwikklungen auch des Gottesbewußtſeins eben ſo gut wie alle anderen Veränderungen im Menſchen auf leidentliche Zuſtände zurükkführen, mithin ſo als Folge äußerer Einwirkungen darſtellen, daß ſie nur als Schikkungen erſcheinen, die Begriffe Verdienſt und Schuld aber in ihrem wahren Sinn keinen Plaz finden. Man kann daher ſagen, daß der Streit über die Freiheit, wie er auf dieſem Gebiet geführt zu werden pflegt, nichts anders iſt, als der Streit darüber, ob die leidentlichen Zuſtände den thätigen untergeordnet werden ſollen oder umgekehrt, und daß die Freiheit in dieſem Sinn die allgemeine Prämiſſe aller teleologiſchen Glaubensweiſen iſt, welche nur, indem ſie von dem Uebergewicht der Selbſtthätigkeit in dem Menſchen ausgehen, in allen Hemmungen der Richtung auf das Gottesbewußtſein Schuld und in allen Fortſchreitungen derſelben Verdienſt finden können. Nähere Beſtimmungen über das Wie von beidem liegen aber nicht in dem gemeinſamen Charakter dieſer Glaubensweiſen; nur ſoviel erhellt von ſelbſt, daß wenn beides, Hemmung des Triebes auf das Gottesbewußtſein und beſchleunigte Entwikklung deſſelben, auf gleiche Weiſe That deſſel-
381 ben Einzelnen ſein, mithin entgegengeſeztes aus demſelben Grunde erklärt werden ſoll, alsdann beides aufhören müßte, in Beziehung auf den Thäter entgegengeſezt zu ſein.

2. In der chriſtlichen Frömmigkeit, wie ſie hier beſchrieben wird, haben wir dieſe Schwierigkeit nicht erſt zu überwinden; die hier gegebene Beſchreibung iſt aber mit der oben [2] aufgeſtellten allgemeinen Erklärung ganz daſſelbe. Denn iſt das vorher gebunden geweſene ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Erlöſung frei geworden: ſo hat die Leichtigkeit, mit welcher wir den verſchiedenen ſinnlichen Erregungen des Selbſtbewußtſeins das Gottesbewußtſein einzubilden vermögen, auch nur in den Thatſachen

---

[1] S. §. 9.

[2] S. §. 11, 2. 3.

der Erlöſung ihren Grund, und iſt alſo eine mitgetheilte. Und war das Gebundenſein des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls keine eigentliche Nullität deſſelben, da es ja in dieſem Fall auch keine That, wie ſie hier als Sünde beſchrieben wird, geben könnte: ſo war in jedem Lebenstheil, der als ein Ganzes für ſich betrachtet werden kann, das Gottesbewußtſein auch etwas, wenn auch nur ein unendlich kleines, und es kam alſo, ſo oft ein ſolcher Lebenstheil abgeſchloſſen wurde, eine That in Beziehung auf daſſelbe zu Stande; aber nicht eine ſolche, wodurch es als den Moment mitbeſtimmend geſezt worden wäre, alſo keine Hinwendung zu Gott, aus welcher von ſelbſt immer eine Gemeinſchaft mit Gott entſteht, mithin eine Abwendung von Gott [1], ſo daß mit der Annahme einer ſolchen Erlöſung immer ein Zurükkſehn auf die Sünde als das frühere verbunden iſt. Daß nun hier die Gemeinſchaft mit Gott auf einer fremden That beruht, dies hindert keinesweges die Subſumtion des Chriſtenthums unter den gemeinſamen Charakter der teleologiſchen Glaubensweiſen. Denn 306 einerſeits ſchließen Mittheilung und That einander nicht aus, wie denn größtentheils gemeinſame Thaten ihren Anfang in Einem haben, deshalb aber doch in den übrigen auch That ſind; andrerſeits wird die Aneignung der Erlöſung überall als That, als ein Ergreifen Chriſti und ähnlicherweiſe dargeſtellt [2]. Sezt aber ein frommes Bewußtſein umgekehrt anderswoher die Störungen kommend, die Gemeinſchaft mit Gott aber, wo jene nicht eintreten, aus der geiſtigen Lebenskraft des Einzelnen hervorgehend: ſo könnte man nur das, und zwar in einem ſehr untergeordneten Sinne, Erlöſung nennen, was die äußeren Quellen der Störungen verſtopft: ſo aber iſt die Erlöſung durch Jeſum niemals gedacht worden. Und je mehr, wenn man in dieſem Sinn weiter fortſchreitet, der Mangel an Gemeinſchaft mit Gott nur als zufällig geſezt wird, um deſtò weniger treten Sünde und Gnade an und für ſich ſowol als auch als früheres und ſpäteres beſtimmt auseinander, und um deſto mehr tritt der Begriff der Erlöſung zurükk, bis alle drei mit einander verſchwinden. Dieſes Verſchwinden tritt ein, wenn man die Einheit des ſinnlichen und des höheren Selbſtbewußtſeins als den natürlichen Grundzuſtand jedes Einzelnen annimmt; wobei die Abweſenheit des Gottesbewußtſeins in irgend einem einzelnen Moment nur etwas zufälliges bleibt, was ſich in der Gemeinſchaft, ſofern nicht gleichzeitig Alle an derſelben Zufälligkeit leiden, ſofort ausgleichen muß. Dieſes ſtreng genommen iſt die nicht chriſtliche Vorſtellung, die keine Erlöſungsbedürftigkeit anerkennt; denn im Chriſtenthum findet 307 dieſes beides nur ſtatt vermittelſt der Erlöſung, und unter der Vorausſezung, daß ſie angeeignet ſei.

---

[1] Vgl. Röm. 3, 23. Conf. Aug. XIX. voluntas . . . avertit se a Deo.

[2] Augsb. Conſ. XX. Darum will er, daß man durch Glauben die Verheißung Gottes ergreifen müſſe. — Melanchth. l. th. p. m. 230. Si fides non est fiducia intuens Christum . . non applicamus nobis eius beneficium. p. 435. pia mens . . intelligit hanc misericordiam fide id est fiducia apprehendendam esse.

3. Uebrigens kann der Saz nicht ſo verſtanden werden, als ob in dem unmittelbaren chriſtlichen Selbſtbewußtſein Sünde und Gnade in verſchiedene Momente verwieſen, und als mit einander unverträglich ganz auseinander gehalten wären. Vielmehr da die Energie des Gottesbewußtſeins nie eine ſchlechthin größte iſt, und eben ſo wenig die Hineinbildung deſſelben in die Erregungen des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins eine ſchlechthin ſtetige: ſo iſt eine begrenzende Unkräftigkeit deſſelben mitgeſezt, welche gewiß ſündlich iſt. Eben ſo wenig kann aber auch in einem wirklich chriſtlichen Bewußtſein der Zuſammenhang mit der Erlöſung völlig Null ſein, weil es ſonſt, bis er wieder hergeſtellt wird, ein unchriſtliches wäre gegen die Vorausſezung. Und da dieſer Zuſammenhang urſprünglich von dem Erlöſer ausgeht, ſo iſt auch die mitgetheilte That deſſelben überall mitgeſezt. Daher iſt hier nur die Rede von entgegengeſezten Elementen, die aber im chriſtlich frommen Leben in jedem Moment nur in verſchiedenem Maaß verknüpft ſind.

§. 64. Unſere Darſtellung erfordert beides zu trennen, ſo daß wir zuerſt von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatiſcher Säze.

1. Alle eigentlichen Glaubensſäze müſſen in unſerer Darſtellung aus dem chriſtlich frommen Selbſtbewußtſein oder der innern Erfahrung der Chriſten genommen werden. Iſt nun zwar jeder Chriſt ſich der Sünde und auch der Gnade bewußt, aber nie abgeſondert, ſondern immer beides in einander und mit einander: ſo könnte an der Befugniß gezweifelt werden, beides von einander zu trennen, weil, wenn eines von beiden für ſich beſchrieben wird, dies keine Beſchreibung eines chriſtlichen Bewußtſeins wäre. Sondern ein Bewußtſein der Sünde als ausſchließend auch nur einzelne Lebenstheile erfüllend beſchreiben, das wäre für uns nur eine geſchichtliche Schilderung, deren Richtigkeit irgendwie erwieſen werden müßte, aber in dem chriſtlichen Bewußtſein ſelbſt ihre Bewährung nicht finden könnte, das heißt, ſie wäre kein Glaubensſaz. Eben ſo wäre eine Beſchreibung einer ihrer Natur nach abſoluten und ſtetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins nur eine Ahndung, aber niemand könnte dieſen Zuſtand als einen durch die Erlöſung bewirkten in ſich nachweiſen, mithin auch dieſe kein Glaubensſaz. Beides nun zugegeben, ſofern in jedem Fall das andere Element ganz ſoll ausgeſchloſſen ſein, iſt dennoch die Trennung für unſere Darſtellung nothwendig, nur daß wir wiſſen müſſen, daß ſie in keinem chriſtlichen Bewußtſein gegeben iſt, ſondern nur der reineren Betrachtung wegen willkührlich gemacht. Wenngleich nämlich unſere dogmatiſchen Säze zuſammengenommen nur die in dieſer Periode innerhalb der evangeliſchen Kirche geltende Lehre darſtellen: ſo iſt doch das chriſtliche Selbſtbewußtſein, für welches ſie der möglichſt richtige Ausdrukk ſein wollen, nicht etwa nur das eines beſtimmten Zeitraums, ſondern es iſt das allgemeine ſich ſelbſt immer und überall in der chriſtlichen Kirche gleiche, ſofern nämlich dogmatiſche

Säze ſich nicht auf die Differenzen der chriſtlichen Kirchengemeinſchaften beziehn, und dies iſt nicht der Fall, wo überhaupt von dem Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade die Rede iſt. Wir müſſen alſo das chriſtliche Bewußtſein in Bezug auf ſeinen aus dieſen entgegengeſezten Elementen beſtehenden Gehalt ſo beſchreiben, daß auch der erſte Moment der Entſtehung des chriſtlichen Bewußtſeins, und alles was in ſpäteren Momenten dieſen erſten repräſentirt, ſich mit unter unſerer Beſchreibung zuſammenfaſſen läßt. Denken wir nun an diejenigen, welche ohne im Chriſtenthum geboren zu ſein ſich demſelben zuwenden: ſo muß doch dem Eingreifen der Erlöſung, alſo auch der Gnade, eine Anerkennung der eignen Erlöſungsbedürftigkeit vorangehn, und dieſe iſt nur mit dem Bewußtſein der Sünde gegeben. Alſo giebt es in ihnen ein Bewußtſein der Sünde vor dem Bewußtſein der Gnade; und wenn alles ſündliche in ihrem ſpäteren Leben doch mit jener vor der Gnade vorhanden geweſenen Sünde zuſammenhängt, ſo haben ſie auch in jedem ſpäteren Augenblikk das Bewußtſein der Sünde ſo in ſich, daß ſie etwas vor der Gnade in ihnen geweſen iſt. Ja eben dieſes müſſen auch alle in der Chriſtenheit Gebornen mit jenen theilen, wenn auch nur vermöge ihres Gemeingefühls, indem dieſe Formel, daß die Sünde vor der Gnade geweſen iſt, nur der Ausdrukk iſt für die Erlöſungsbedürftigkeit des menſchlichen Geſchlechts und für deſſen Verhältniß zu Chriſto. Und ſo brauchen wir zur Rechtfertigung unſeres Sazes nicht einmal die Frage zu entſcheiden, ob auch jeder Einzelne in der Chriſtenheit geborne erſt eine Zeitlang von der Gnade getrennt iſt, und nur durch einen eben ſolchen Zuſtand ausſchließlichen Bewußtſeins der Sünde wie Jene zur Gnade gelangt oder nicht.

2. Wenn wir demnach Bewußtſein der Sünde und der Gnade in unſerer Darſtellung von einander trennen: ſo beſchreiben wir abgeſondert zuerſt dasjenige Element des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, welches vermittelſt des andern immer mehr verſchwinden ſoll, welches alſo ſeinen Grund habend in dem Ge-

ſammtzuſtande vor Eintritt der Erlöſung dieſen zugleich repräſentirt, und dann abgeſondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erſte ſoll begrenzt werden, und welches in der Erlöſung ſeinen Grund habend zugleich die Geſammtkraft von dieſer repräſentirt. Die Trennung dieſer beiden allen chriſtlichen Gemüthszuſtänden, in welche ſich der Gegenſaz eingebildet hat, gemeinſamen Elemente ſtellt ſich ſchon von ſelbſt als möglich dar, ſo wie ohne ſie ſchwerlich jene beiden Beziehungen vollſtändig könnten zur Anſchauung kommen. Schwieriger aber iſt es nachzuweiſen, daß und wie ſich dieſe Trennung auch in den andern beiden Formen dogmatiſcher Säze ohne Nachtheil des Inhaltes bewerkſtelligen laſſe. Wenn nun zuerſt von der Welt die Rede wäre an und für ſich und nicht in Beziehung auf den Menſchen: ſo würde zuerſt was in der Welt auf den Menſchen einwirkt, immer daſſelbe ſein, dieſer Gegenſaz möchte in dem Menſchen entwikkelt ſein oder nicht, mithin könnte auch kein beſonderes Verhältniß ſtatt finden zu den beiden Gliedern dieſes Gegenſazes. Dasjenige aber, was durch menſchliche Thätigkeit in der Welt geſezt wird, iſt immer für die Welt nur das Werk des ganzen Menſchen; und die Differenzen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehen, würden dabei am wenigſten in Anſchlag zu bringen ſein. Nun aber kann hier immer nur die Rede ſein von Beſchaffenheiten der Welt in Bezug auf den Menſchen, und da iſt offenbar, daß ſie ihm eine andere ſein muß, wenn er ſie in dem Zuſtande des ganz gelähmten Gottesbewußtſeins auffaßt, und wenn in dem Zuſtande des ausſchießend herrſchenden. Eben deshalb wird auch in dem chriſtlichen Leben ſelbſt unterſchieden werden können, was in unſerer Weltauffaſſung auf Rechnung der Sünde kommt und was auf Rechnung der Gnade. Daſſelbe gilt auch von den Einwirkungen des Menſchen auf die Welt, in ſofern ſie etwas für ihn ſelbſt ſind und ihm zum Bewußtſein kommen. Denn je mehr Werth dieſer Gegenſaz für ihn hat, um deſto mehr wird ihm auch als gleichartig und zuſammengehörig erſcheinen, was durch die Sünde, mithin ohne Impuls des Got-

tesbewußtſeins, von ihm ausgegangen iſt, und eben ſo auf der andern Seite das, was durch die Wirkſamkeit der Erlöſung bedingt auch das Gepräge derſelben tragen muß. Was aber endlich die göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo iſt freilich offenbar, daß von einem Zuſtande, welcher Abwendung von Gott iſt, nicht
391 Ausſagen über Gott ausgehn können, ſondern nur erſt, wenn der Menſch irgendwie wieder zu Gott hingewendet iſt; denn alle Ausſagen über Gott ſezen eine Hinwendung zu ihm voraus. Aber auch wenn die Sünde von einem Zuſtande herrſchenden Gottesbewußtſeins aus betrachtet wird, können doch göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf die Sünde abgeſehen von ihrem Verſchwinden durch die Erlöſung bezögen, nicht gedacht werden. Denn da alle göttlichen Eigenſchaften Thätigkeiten ſind, ſo könnten dies nur Thätigkeiten zur Erhaltung und Beſtätigung der Sünde ſein; ſolche anzunehmen würde aber der chriſtlichen Frömmigkeit widerſtreiten. Und eben ſo wenn wir eine göttliche Wirkſamkeit ſezen wollen, in welcher das Gottesbewußtſein gegründet iſt, aber nicht als aus der Sünde ſich entwikkelnd und durch die Sünde begrenzt: ſo könnte auch dieſe nur in göttlichen Eigenſchaftsbegriffen dargeſtellt werden, in denen der chriſtliche Charakter ganz zurükkträte, welcher dann in dem Gebiet dieſer Form nirgend würde zur Erſcheinung kommen. Wohl aber iſt der chriſtlichen Frömmigkeit, ſo gewiß ſie die Erlöſung als eine göttliche Anſtalt anerkennt, natürlich Ausſagen über Gott aufzuſtellen, welche ſich auf das Gottesbewußtſein beziehn; ja dieſe werden es eben ſein, welche der göttlichen Urſächlichkeit, wie ſie ſich in unſerm ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im allgemeinen abſpiegelt, Richtung und Abzwekkung ausdrükken, ſo daß die den Säzen unſeres erſten Theils zum Grunde liegenden Vorſtellungen erſt durch die Verbindung mit dieſen zu völliger Beſtimmtheit und lebendiger Anſchaulichkeit gelangen. Um nun dieſe Ausſagen auszumitteln, iſt zwar keinesweges nothwendig, die beiden Glieder unſeres Gegenſazes von einander zu trennen; aber doch wird es eine richtige und vielleicht des oben angeführten wegen vorzügliche Methode

ſein, die göttliche Wirkſamkeit, durch welche das Gottesbewußtſein zur Herrſchaft gelangt, zu beſchreiben, wenn wir zuerſt fragen, was für göttliche Eigenſchaften ſich in dem Zuſtande der Sünde, aber freilich nur ſofern darin die Erlöſung erwartet und vorbereitet wird, zu erkennen geben, und dann wiederum auf was für welche die werdende Herrſchaft des Gottesbewußtſeins zurükweiſet, ſo wie ſie ſich aus dem Zuſtande der Sünde durch die Erlöſung geſtaltet. Wären dieſe denn, was jedoch offenbar von den lezten weniger gilt als von den erſten, auch nur Abſtractionen: ſo würden ſie doch zuſammengeſchaut, wie ja auch das Ineinanderſein jener beiden Elemente die Wahrheit des chriſtlichen Lebens bildet, eine lebendige Anſchauung; und ſchauen wir ſie dann auch mit den in unſerem erſten Theil aufgeſtellten göttlichen Eigenſchaften zuſammen, ſo muß dann die Darſtellung unſers Gottesbewußtſeins unter dieſer Form vollendet ſein.

3. Es läßt ſich, ſonach eine zwiefache Anordnung dieſes Theils der Glaubenslehre denken. Wir können die drei Formen dogmatiſcher Säze zur Haupteintheilung machen, und in jeder zuerſt, was ſich auf die Sünde, und dann, was ſich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch dieſe beiden Elemente unſeres Selbſtbewußtſeins als Hauptglieder aufſtellen, und zuerſt nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber eben ſo von der Gnade. Die lezte ſcheint um deswillen vorzüglich zu ſein, weil dann die Haupteintheilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren chriſtlichen Selbſtbewußtſein getheilt iſt. Sonach zerfällt dieſer Theil in zwei Seiten, indem zuerſt das Bewußtſein der Sünde nach allen drei dogmatiſchen Formen, und dann eben ſo das der Gnade entwikkelt wird.

348 Des Gegenſazes

Erſte Seite.

Entwikklung des Bewußtſeins der Sünde.

§. 65. Alle hier aufzuſtellenden Säze müſſen mit denen gleicher Form des erſten Theils zuſammenſtimmen und ſich auf ſie beziehen, eben ſo aber müſſen ſie auf die Säze der zweiten Seite, welche das Bewußtſein der Gnade entwikkeln, hinſehn, und dieſe dabei vorbehalten bleiben.

1. Ein ſcheinbarer Widerſpruch drängt ſich hier wol einem Jeden von ſelbſt auf, ſobald die Sünde an und für ſich ſoll betrachtet werden. Denn dürfen wir auf unſerm Standpunkt jede eintretende Hemmung der Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur als die That der Menſchen anſehen: ſo ſteht ſie als Abkehr von Gott in Widerſpruch mit der den Menſchen als lebender Trieb zukommenden und von uns ſo vorausgeſezten Richtung auf das Gottesbewußtſein. Und eben ſo ſchwer ſcheint es zu ſein, daß das wirkliche Beſtehen der Sünde vereinbar ſein ſoll mit der göttlichen Allmacht, indem alsdann die Abkehr des Menſchen von Gott doch nicht minder müßte von Gott geordnet ſein wie alles 349 andere, weil ja der Menſch auch im Zuſtand der Sünde in den Naturzuſammenhang geſtellt iſt, und nur nach Maaßgabe ſeiner

Stellung in dieſem, welchem ja die göttliche Urſächlichkeit dem ganzen Umfange nach gleich geſezt iſt, die Sünde ſich in ihm entwikkeln kann. Und giebt es göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf die Sünde beziehn, ohne doch eine Erhaltung und Beſtätigung derſelben zu ſein: wie ſoll im Zuſammenhang mit allem durch die ewig allwiſſende göttliche Allmacht gewordenen auch das, was ſeinem Weſen nach nicht fortbeſtehen ſoll, geworden ſein? Iſt endlich Sünde nur, wo eine Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins iſt, und entwikkelt ſie ſich aus dem Menſchen auf Veranlaſſung der Eindrükke, welche er von der Geſammtheit des endlichen Seins empfängt: wie ſollte dadurch nicht aufgehoben werden, was wir als urſprüngliche Vollkommenheit der Welt in Beziehung auf ihn geſezt haben?

2. Kann nun gleich dieſer Widerſpruch nur ſcheinbar ſein, da ja jene und dieſe Säze gleich ſehr auf unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein zurükkgehn, welches als die Wahrheit unſers Daſeins nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſein kann: ſo geht doch aus dieſem Verhältniß hervor, daß hier ein Ort iſt, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet. Denn neigt man zu ſehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der ſchlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuſchließen, ſo ſtreift man unvermeidlich an das manichäiſche; und will man ſie mit der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen vertragen, ſo iſt das pelagianiſche kaum zu vermeiden. Ja man kann ſagen, daß in der Entwikklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwiſchen dieſen entgegengeſezten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen iſt. Wenn aber auch dieſes jezt nicht zu bewerkſtelligen und keine Formel aufzufinden iſt, welche nicht Einigen ſcheinen ſollte mehr nach dieſer, und Andern mehr nach jener Seite zu liegen: ſo iſt wenigſtens im Allgemeinen der zweite Theil unſeres Sazes eben 395
ſo geeignet, die Schwierigkeiten zu ebnen, wie der erſte Theil ſie aufregen muß. Denn ſollen wir in den Ausſagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, ſo

können wir die Sünde nur betrachten einerſeits als dasjenige, was nicht ſein würde, wenn nicht auch die Erlöſung hätte ſein ſollen, und dann verſchwindet jede ſcheinbare Nothwendigkeit uns dem manichäiſchen zu nähern; andrerſeits auch als das, was wie es verſchwinden ſoll, nur durch die Erlöſung verſchwinden kann, und gehen wir von hier aus, ſo könnten wir faſt nur muthwillig an das pelagianiſche gerathen. Soll ſich aber nicht durch die Nothwendigkeit, uns auf die in der Kirche geltenden Ausdrükke zu beziehen, dieſe Gefahr immer wieder erneuern: ſo müſſen wir auf das Recht Anſpruch machen, ſie ſo auszulegen, wie dieſes am ſicherſten vermieden wird, oder wenn ſie ſich dazu nicht hergeben, dann ſie gegen andere zu vertauſchen. Und zu dem einen oder dem andern werden wir bei allen drei Formen greifen müſſen, um der reinen Löſung der Aufgabe wenigſtens näher zu kommen.

Erſter Abſchnitt.

Die Sünde als Zuſtand des Menſchen.

§. 66. Wir haben das Bewußtſein der Sünde ſo oft das in einem Gemüthszuſtand mitgeſezte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtſein unſer Selbſtbewußtſein als Unluſt beſtimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen poſitiven Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt.

1. Wir können ohne unſerer Methode untreu zu werden auch von der Sünde nicht urſprünglich eine objective Erklärung aufſtellen, ſondern müſſen auf das eigne Selbſtbewußtſein zurükkgehn, welches einen Zuſtand als Sünde ausſagt, und dies hat um ſo weniger gegen ſich als die Sünde in dem Leben des Chriſten nicht vorkommen kann ohne ein ſolches Bewußtſein. Denn dieſe Bewußtloſigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch ſpäter auch als ſolche müßte zum Bewußtſein kommen. Kommt es nun zunächſt darauf an das charakteriſtiſche in dem Bewußtſein der Sündloſigkeit aufzufaſſen, ſo dürfen wir daſſelbe in dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit nicht außerhalb des Verhältniſſes zum Gottesbewußtſein ſuchen; und ſo bleibt nur übrig, daß wir alles als Sünde ſezen, was die freie Entwikklung des Gottesbewußtſeins gehemmt hat. Iſt nun in dem fraglichen 391
Moment ſelbſt Gott im Selbſtbewußtſein mitgeſezt geweſen, dieſes Gottesbewußtſein aber hat nicht vermocht die andern wirkſamen

Elemente zu durchdringen und ſo den Moment zu beſtimmen: ſo iſt dann Sünde und Bewußtſein der Sünde gleichzeitig, und im ſinnlichen Selbſtbewußtſein iſt vermöge der Befriedigung deſſelben Luſt, im höheren aber wegen der Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins Unluſt geſezt. Iſt aber Gott in dem Moment ſelbſt gar nicht mitgeſezt geweſen, ſo folgt das Bewußtſein der Sünde auf die Sünde ſelbſt, wenn die Vergegenwärtigung des Moments das Gottesbewußtſein ausſtößt, indem ſich zeigt, daß das Gottesbewußtſein ſich den Moment nicht aneignen kann, mithin auch nicht als zuſtimmende Weiſe dabei ruhend vorausgeſezt werden darf. Geſezt aber das Gottesbewußtſein hat den Moment beſtimmt, und im höheren Selbſtbewußtſein iſt Luſt geſezt, ſo iſt doch in jedem Gefühl der Anſtrengung dabei ein — mithin jede Luſt partiell aufhebendes — Bewußtſein der Sünde mitgeſezt, weil wir uns bewußt ſind, daß wenn die jezt überwundenen ſinnlichen Elemente von außen verſtärkt worden wären, das Gottesbewußtſein dann nicht vermocht haben würde den Moment zu beſtimmen. In dieſem Sinne nun giebt es, aber nur weil es einen lebendigen Keim der Sünde giebt, welcher immer im Begriff iſt hervorzubrechen, auch ein immerwährendes Bewußtſein der Sünde, welches nur bald der Sünde ſelbſt als warnende Ahndung vorangeht, bald ſie als innerer Vorwurf begleitet oder ihr als Reue nachfolgt. Daß aber auf einen Moment wie der beſchriebene kein Gottesbewußtſein jemals ſich richtete, könnte nur geſchehen, entweder wenn zwiſchen demſelben und der fraglichen Klaſſe von Handlungen in dem Handelnden noch gar kein Verhältniß beſteht, und dann befände er ſich in dem Zuſtand der Unſchuld, oder wenn das Gottesbewußtſein gar nicht mehr wirkſam in ihm iſt, und dies wäre der Zuſtand der Verſtokkung.

390 2. Denken wir uns nun einen Zuſtand ſo, daß das Fleiſch d. h. die Geſammtheit der ſogenannten niedern Seelenkräfte nur Empfänglichkeit hat für die von dem Ort des Gottesbewußtſeins ausgehenden Impulſe ohne ein ſelbſtändig bewegendes Princip zu

ſein: ſo iſt ein Widerſtreit zwiſchen beiden nicht möglich, aber wir haben dann auch einen unſündlichen Zuſtand gedacht. Beide Potenzen würden dann in jedem Moment im Selbſtbewußtſein vollkommen eins, indem jeder Moment im Geiſt anfinge und auch im Geiſte endete, und das Fleiſch ſich nur als lebendiges Zwiſchenglied, als geſundes Organ verhielte ohne je etwas vom Geiſt nicht begonnenes und geleitetes, ſei es als eigenen Akt ſei es als eingemiſchten fremdartigen Beſtandtheil eines vom Geiſt ausgehenden Aktes, zur Erſcheinung zu bringen. So lange nun beide noch nicht in dieſem Sinne eins geworden ſind, beſtehen Geiſt und Fleiſch als zwei einander widerſtrebende Agentien [1]; und ſofern der Geiſt auf jene vollkommne Einheit dringt, wird dieſer Zuſtand nur als ein Unvermögen deſſelben geſchäzt werden können. Die Möglichkeit hiezu haben wir auch bei Behandlung der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen [2] übrig gelaſſen, nur daß dort nur diejenigen Verhältniſſe durchzuführen waren, welche die Principien zu der fortſchreitenden Entwikklung in ſich enthalten. Iſt nun aber in der Seele des Chriſten das Bewußtſein der Sünde nie geſezt ohne das Bewußtſein von der Kraft der Erlöſung [3], ſo iſt jenes Bewußtſein auch nie wirklich ohne ſeine ergänzende Hälfte die wir aber erſt ſpäter zu beſchreiben haben; und für ſich allein repräſentirt jenes nur den außer dem Gebiet der Erlöſung herrſchenden Zuſtand eines hoffnungsloſen Unvermögens des Geiſtes. — Mit dieſer Erklärung der Sünde als einer durch die Selbſtändigkeit der 399 ſinnlichen Functionen verurſachten Hemmung der beſtimmenden Kraft des Geiſtes ſind zwar diejenigen vereinbar, welche die Sünde ſelbſt als eine Abwendung vom Schöpfer beſchreiben [4], weniger aber die welche die Sünde als Uebertretung des göttlichen Geſezes erklären [5]. Allein es kann auch wenig darauf ankommen dieſe Uebereinſtimmung feſtzuhalten, weil in dem Sinne, in welchem ſich Gott und das ewige Geſez unterſcheiden laſſen, als ob man ſich wol von dieſem lezteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Acte Gottes abwenden könne ohne von ihm ſelbſt, Geſez kein urſprünglich chriſtlicher Ausdrukk iſt, und deshalb in einen höheren aufgenommen werden muß. Man würde ihn nun ſehr unbeſtimmt und willkührlich erweitern müſſen um alles hineinzubringen was nicht nur in Werken ſondern auch in Gedanken und Worten Sünde ſein kann. Unſere Erklärung iſt aber die natürlichſte Einheit zu dieſer Eintheilung. Denn wenn ein Gedanke oder ein Wort nicht als eine That betrachtet einen Moment ausfüllen, ſo würde er auch nur mit Unrecht Sünde genannt. Urſprünglich chriſtlicher aber auch mit der unſrigen unmittelbar zuſammenſtimmend iſt die, welche ſagt, Sünde ſei, wenn wir begehren, was Chriſtus überſieht [1] und umgekehrt.

---

[1] Gal. 5, 17. Röm. 7, 18 — 23.

[2] S. §. 60. [3] Röm. 7, 25. — 8, 2.

[4] Conf. Aug. XIX. Voluntas . . quae avertit se a Deo.

[5] Mehrere vergl. bei Gerhard loc. th. T. V. p. 2. sq.

§. 67. Wir ſind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtſein noch nicht in uns hervorgetreten war.

400 1. Es liegt eigentlich ſchon in der Beziehung dieſes Sazes auf alles bisherige, daß in jener Zeit, auf welche das Bewußtſein der Sünde zurükkweiſet, ſie nicht ſo wie wir uns jezt ihrer bewußt ſind als Sünde in uns geſezt war. Denn ſo kann ſie nur mit dem Gottesbewußtſein zugleich und in Bezug auf daſſelbe geſezt ſein. Iſt das Gottesbewußtſein noch nicht entwikkelt: ſo iſt auch noch kein Widerſtand gegen daſſelbe, ſondern nur eine Fürſichthätigkeit des Fleiſches, welche in Zukunft zwar ein Widerſtand gegen den Geiſt der Natur der Sache nach werden wird, vorher aber nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der

---

[1] Aug. de vera relig. 31. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contemsit aut fugiuntur quae ille sustinuit.

Sünde betrachtet werden kann. So urtheilen wir auch allgemein über die Einzelnen auf den erſten Entwikklungsſtufen, und nicht anders auch über ganze Völker und Zeitalter. Der Saz iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob alle Sünde auch ihrem Inhalt nach ſchon in jene Zeit zurükkzulegen ſei; ſondern er redet nur vom ſündlichen Zuſtand im Allgemeinen. Denn nicht alle Functionen des niedern Lebens, welche in Widerſtreit mit dem Geiſt gerathen können, ſind ſchon vor dem Gottesbewußtſein entwikkelt; indem ſie ſich aber entwikkeln, ohne daß das Gottesbewußtſein in ihren erſten Anfängen auf ſie gerichtet wird, entſteht daſſelbe Reſultat.

2. Widerſtand, als Thätigkeit durch welche eine entgegengeſezte aufgehoben werden ſoll, iſt des Mehr und Minder empfänglich mithin eine intenſive Größe als ſolche durch die Zeit bedingt, und wenn in einem lebendigen gedacht auch durch die Wiederholung in der Zeit wachſend zur Fertigkeit. Unſer Saz nun geht auf die allgemeine Erfahrung zurükk, daß in Jedem das Fleiſch ſich ſchon als eine Größe zeigte eher der Geiſt noch eine war; und daher folgt, daß ſobald der Geiſt in das Gebiet des Bewußtſeins eintritt — und es gehört zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches doch das Hervortreten des Geiſtes nicht an und für ſich verhindern 401
kann — auch der Widerſtand geſezt iſt, das heißt, daß wir uns ſo, wie das Gottesbewußtſein in Einem erwacht iſt, auch der Sünde bewußt werden. Nun aber iſt die Thätigkeit des Geiſtes, ſowol überhaupt in der Form des menſchlichen Lebens als auch beſonders in dem Beſtreben über das Fleiſch die Herrſchaft zu erlangen, ebenfalls eine intenſive Größe, und als eine lebendige auch durch die Wiederholung in der Zeit zur Fertigkeit heranwachſend. Die Stärke alſo, welche der Geiſt allmählig gewinnt, iſt das Werk und die Kraft der Zeit ſeit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins, wenngleich freilich im Zuſammenhang mit der vorher ſchon gegebenen geiſtigen Kraft durch deren Anregung jenes Erwachen erfolgt iſt; die Stärke des Widerſtandes aber, den das

Fleiſch leiſtet, und der ſich im Bewußtſein der Sünde ausdrükkt, hängt ab von dem Vorſprung welchen das Fleiſch zu jener Zeit ſchon gewonnen hatte [1], allerdings aber auch im Zuſammenhang mit dem Geſammtleben, in welchem das Maaß jenes Vorſprunges ſeinen Grund hat. Ließe ſich nun das Geſammtverhältniß, von dem Erwachen des Gottesbewußtſeins an, auffaſſen als ein allmähliges Kraftgewinnen des Geiſtes über das Fleiſch: ſo könnte das Selbſtbewußtſein ſchwerlich einen ſolchen Charakter haben wie Bewußtſein der Sünde; und deshalb muß der lezte um ſo mehr zurükktreten, je mehr jene Auffaſſung ſich geltend macht und umgekehrt. Wir finden uns aber immer in einer ungleichmäßigen Entwikklung, mithin den Geiſt in ſeiner Thätigkeit durch das Fleiſch gehemmt, wodurch eben das Bewußtſein der Sünde bedingt iſt. Dieſe Ungleichmäßigkeit iſt zunächſt eine zwiefache. Einmal ſofern die Entwikklung des Geiſtes ſtoßweiſe erfolgt durch von einander entfernte Augenblikke ausgezeichneter Erleuchtung und
408 Belebung. Erſcheint nun nach einem ſolchen die Thätigkeit des Geiſtes geringer als während deſſelben, oder entſpricht ſchon von Anfang an die Belebung nicht der Erleuchtung: ſo werden wir uns des Zuſtandes als Sünde bewußt, weil in der Erfüllung des Momentes das Fleiſch ſiegreich iſt über das Streben des Geiſtes [2]. Demnächſt aber ſind wir uns des Geiſtes als Eines bewußt; das Fleiſch aber iſt ein vielfaches und dieſes vielfache unter ſich ungleich, ſo daß auch der Geiſt ſich nicht gleichmäßig dazu verhalten kann. Indem aber ſein Anſpruch überall derſelbe iſt, ſo erſcheint er auch überall, wo er weniger bewirken kann, als zurükkgewieſen und beſiegt, mithin der Menſch im Zuſtand der Sünde. Je mehr wir nun den Zuſtand des geiſtigen Lebens auf einen bewußten Anfang zurükkführen, auf ein allgemeines gleichſam Sich ſelbſt gebieten [3], welches in jeder einzelnen geiſtigen Willensrichtung repräſentirt wird: um deſto mehr ſind wir uns auch überall, wo die That jenem Entſchluß nicht entſpricht, einer Gewalt des Flei-

---

[1] Gen. 8, 21. Röm. 7, 18. [2] Röm. 7, 22.

ſches bewußt, und können nicht anders als dieſe auf die Zeit vor jenem Anfang zurükkführen.

§. 68. Wir können die Sünde, wiewol ſie aus der ungleichmäßigen Entwikklung der Einſicht und der Willenskraft ſo zu begreifen iſt, daß durch ihr Vorhandenſein der Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen nicht aufgehoben wird, doch nur als eine Störung der Natur auffaſſen.

1. Unſer Saz ſcheint das geſammte geiſtige Leben unter den
Gegenſaz von Verſtand und Willen zu bringen, aber er hat kei-
nesweges die Abſicht das dritte zu dieſen beiden nämlich das un-
mittelbare Selbſtbewußtſein, wovon wir vielmehr überall ausgehen
in unſerer Darſtellung, grade hier in Schatten zu ſtellen; viel- 403
mehr iſt recht eigentlich das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zu
enen beiden das Maaß der Ungleichmäßigkeit ihrer Entwikklung.
Denken wir uns das oben erwähnte Sich ſelbſt gebieten in ſeiner
Allgemeinheit: ſo iſt es nichts anders als die Einſicht von der
ausſchließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zuſtände, welche ſich mit
em Gottesbewußtſein einigen ohne es zu hemmen. Dieſe Ein-
icht aber kann nicht entſtehn, ohne daß der Einzelne ſie ſich an-
ignete, welches nur durch einen Act des Selbſtbewußtſeins ge-
chieht, in welchem unter der Form der Billigung und Anerken-
nung dieſe Einſicht nun Gebot wird. Daß nun dieſe Aufre-
gung des Selbſtbewußtſeins ſchneller auf die Einſicht folgt als
ie im Stande iſt die Willenserregungen zu beſtimmen, iſt eben
ie Ungleichmäßigkeit, mit welcher die Sünde und das Bewußt-
ein derſelben gegeben iſt. Dieſe können wir uns auf zwiefache
Weiſe gleich von vorn herein als aufgehoben denken, und in
eiden Fällen wird es dann kein Bewußtſein der Sünde geben.
Denn wenn Einer nur in demſelben Maaß allmählig zur Ein-
cht über das Verhältniß der verſchiedenen Zuſtände zum Gottes-
ewußtſein gelangt, wie auch ſeine Anerkennung den Willen in

Bewegung ſezen kann: ſo könnte er nicht zu einem Bewußtſein der Sünde gelangen, wie er auch nie ein göttlicheres Leben denken könnte, als welches er in jedem Augenblikk wirklich darſtellt. Und eben ſo, wenn zwar der Gegenſaz gleich ſeinem ganzen Umfange nach geſezt und durchſchaut wäre, aber der Wille wäre auch gleich nach allen Seiten hin ſtark genug um allen Regungen des Fleiſches zu widerſtehen: ſo könnte auch ein ſolcher zu keinem Bewußtſein der Sünde als ſeines eigenen Zuſtandes kommen. Allein beide Fälle finden wir nicht in unſerer Erfahrung; ja es läßt ſich begreifen, daß wir ſie nicht darin finden können. Denn, um bei dem lezten anzufangen, der Gegenſaz ſtellt ſich dem Verſtande dar nach Art und
401 Weiſe eines allgemeinen Bildes oder einer Formel, die im einzelnen Fall gleichſam ſchon von weitem wieder erkannt wird; und ſo empfangen auch die Unmündigen bald nach den erſten eignen Erregungen dieſe Einſicht von den Erwachſenen. Aber der Stoß, welchen die gebietende Anerkennung dem Willen zu geben hat, muß — eben weil das Fleiſch es nur mit dem einzelnen zu thun hat, und von dem allgemeinen nichts weiß — in jedem einzelnen Fall ein beſonderer ſein: wobei denn das Fleiſch die Gewöhnung als das eigentliche Geſez in den Gliedern [1] für ſich hat, dem Geiſt aber nur ſehr allmählig die früheren glüklicheren Momente zu Statten kommen. Gehn wir aber auf den erſten Fall zurükk: ſo könnte man ſich dies — wiewol uns nirgend ein vollkommnes Gleichgewicht gegeben iſt, ſondern überall abwechſelndes Hervortreten und Zurükkweichen vorkommt — doch vielleicht bei einem Einzelnen als möglich denken, nicht aber in einem Zuſammenleben. Denn Alle würden nicht denſelben Gang gehn, und alſo Jeder bei Andern ſehn und dann auch anerkennen müſſen, wozu er doch die Willenskraft nicht in demſelben Augenblikk hätte. Wie nun ohne dieſe Ungleichmäßigkeit — zu der man ſich allerdings als Gegenſtükk auch ein Zurükkbleiben des Verſtandes

---

[1] Röm. 7, 23.

inter dem Willen denken kann, wiewol dies nur ſcheinbar wäre —
in Bewußtſein der Sünde nicht entſtehen könnte: ſo iſt es aus
erſelben auch ohne weiteres zu begreifen; ſo daß auch niemand
ine andere Art zu demſelben zu gelangen wird angeben können.
uch das ohnſtreitig ſchlimmſte begreift ſich auf dieſe Art, näm-
ch wie der Widerſtand des Fleiſches auch auf den Verſtand zu-
ükkwirkt, ſo daß dieſer theils die ſo herbeigeführten Zuſtände zu
rſchönigen ſucht, als vertrügen ſie ſich dennoch mit dem Gottes-
wußtſein [1], theils das Gottesbewußtſein ſelbſt ſchon in ſeinen
ſten Keimen von der Gewalt des Fleiſches ergriffen ſo alterirt
nd zerſplittert wird, daß jeder Zuſtand ſich mit einer Seite deſ-
lben verträgt, und ſo der ſittliche Gegenſaz ſelbſt verloren geht [2].
rſcheint nun auf dieſe Weiſe mit Recht die Abgötterei des glei-
en Urſprungs mit der Sünde: ſo werden als Ueberreſte derſel-
n mit gleichem Recht auch alle in dem Sinn anthropopathiſche
orſtellungen von Gott anzuſehen ſein, welche jenen Gegenſaz
ſchwächen oder denſelben auf ein menſchliches Rechtsverhältniß
rükkführen.

2. Demohnerachtet kann man nicht ſagen, daß die Sünde,
wie ſie hier aufgefaßt worden, im Widerſpruch ſtehe mit der ur-
rünglichen Vollkommenheit des Menſchen, ſo daß dieſe dadurch auf-
hoben wäre. Vielmehr, müſſen wir doch dabei ſtehen bleiben, daß
ünde im Allgemeinen nur iſt, ſofern auch ein Bewußtſein derſelben
ſo iſt dieſes immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen
n muß, und welches nur ein Reſultat jener urſprünglichen Voll-
mmenheit iſt. Denn wir haben nur ein böſes Gewiſſen, theils in
ern wir die Möglichkeit eines beſſeren einſehn, und dieſes alſo
f eine andere Art in uns eingebildet iſt, theils in ſofern wir über-
upt ein Gewiſſen haben, d. h. die Forderung einer Zuſammen-
mmung mit dem Gottesbewußtſein in uns aufgeſtellt iſt. Daher
heint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter,
das Gottesbewußtſein entwikkelt ſein könnte, oder einem Volk

Röm. 2, 15.

[2] Röm. 1, 18. 25.

in einem frühen Zeitalter das Beſſere auch auf jene Art noch nicht eingebildet iſt, das unvollkommne und die Gewalt des Fleiſches nicht als Sünde, ſondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde ſich nur an ſchon gewordenem Guten und vermöge deſſelben offenbart, und nur das künftige hemmt. Eben ſo wenn die Sünde dadurch zum Bewußtſein kommt, daß das Gottesbewußtſein auf eine ſinnliche Richtung weniger Wirkſamkeit ausübt als auf andre, geht das Bewußtſein derſelben auch hervor aus der Vergleichung mit ſchon gewordenem Guten. Und dies beſtätigt ſich auch durch das Gegenſtükk zu dem bisherigen, indem ſich auch in dem höchſten Augenblikk der Frömmigkeit noch eine Spur von Bewußtſein der Sünde verbirgt, weil nämlich das Gottesbewußtſein doch nicht unſer ganzes Weſen gleichmäßig durchdringt; und dieſes Minimum pflanzt ſich denn auch in die folgende Zeit hinüber, weil ein ſolcher Moment auch nicht gleichmäßige Wirkungen nach allen Seiten zurükklaſſen kann. Der Zuſtand der Sündlichkeit ſezt alſo in ſeinem ganzen Umfang die urſprüngliche Vollkommenheit voraus und iſt durch dieſelbe bedingt; ſo daß, wie dieſer Begriff die Einheit unſerer Entwikklung ausdrükkt, ſo ihrerſeits die Sünde das vereinzelte und zerſtükkelte in derſelben, wodurch aber jene Einheit keinesweges aufgehoben wird.

3. Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zuſammenſein mit der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derſelben eine vollſtändige Gewißheit haben: ſo würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derſelben zu beruhigen. Das natürlichſte wäre dann zu ſagen, das Bewußtſein, welches wir durch das Bewußtſein der Sünde bezeichnen, ſei in ſeinem ganzen Umfang, auch das verunreinigte und durch Zerſpaltung in ſeiner Eigenthümlichkeit zerſtörte Gottesbewußtſein mit hineingerechnet, nichts anders als das durch einzelne Handlungen und Zuſtände uns vergegenwärtigte Bewußtſein des uns noch fehlenden Guten. Aber dieſe An-

ot, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Nothwendig-
t der Erlösung aufhebt, läßt überall für die eigenthümliche Thä-
keit eines Erlösers so wenig Spielraum übrig, daß sie kaum
h für eine christliche gehalten werden kann. Nun aber ist al-
dings schon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem aus-
ichneten Augenblikk in uns gesezten Guten bewußt sind, zugleich
Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen
elbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweisen ist, und jede
gängige Bewegung ist eine Störung der ursprünglich ange-
en; so daß die Erfahrung von einem Zurükktreten der Wil-
kraft und das Bewußtsein von der Vermeidlichkeit der Sünde,
vie die Auffassung derselben als einer Störung der Natur in
weit eines und dasselbige ist. Aber um eine gänzliche Ver-
lichkeit des positiven Widerstandes, den das Fleisch leistet,
etwas mögliches zu sezen, dazu gehört die Gewißheit einer
dem ersten Hervortreten des Gottesbewußtseins stetig fortge-
genen Entwikklung seiner Gewalt bis zu einer absoluten
ke, d. h. einer unsündlich entwikkelten menschlichen Vollkom-
heit. Auf dieser Gewißheit beruht also beides gleichmäßig,
volle Bewußtsein der Sünde als einer Störung der Natur,
der Glaube an die Möglichkeit einer Erlösung durch die Mit-
ung der so bewährten geistigen Kraft. Denn wenn auch
n vollkommensten Zuständen noch die Spur der Sünde an-
, und dies die Aussage unseres menschlichen Gemeinbewußt-
ist: so kann nur derjenige, auf den wir dieses Gemeinbe-
sein nicht übertragen, und nur sofern wir es mit Recht auf
nicht übertragen, welches Recht eben in der obigen Formel
sprochen wird, eine wahrhaft erlösende Thätigkeit ausüben [1].
Bewußtsein der Sünde aber kommt freilich aus dem Ge-
aber wie dieses selbst in der Mannigfaltigkeit einzelner Vor-
en nur eine unvollkommne Darstellung des Guten ist, und
in der Einheit einer allumfaßenden Formel die Möglichkeit

öm. 7, 24. — 8, 2.

[2] Ebendaſ. 7, 7.

ſeiner Befolgung nicht mit darlegt, ſo bleibt auch die hieraus entſtehende Erkenntniß der Sünde theils unvollſtändig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unſündlichkeit und der abſoluten Geiſteskräftigkeit des Erlöſers, wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde. Und ſie kann uns nur als Störung der Natur erſcheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Vorausſezung der oben beſchriebenen urſprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtſein ſich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöſer hat, von dem erſten Menſchen an ſtätig hätte entwikkeln können.

§. 69. Wir ſind uns der Sünde bewußt theils als in uns ſelbſt gegründet, theils als ihren Grund jenſeit unſeres eignen Daſeins habend.

1. Das in jedem Einzelnen auf beſondere Weiſe ungleichmäßige Verhalten der verſchiedenen Richtungen und Verrichtungen der Sinnlichkeit zu der höheren Geiſtesthätigkeit iſt gegründet in einer, vorläufig wollen wir ſagen angebornen, Differenz dieſer Richtungen, welche eines Jeden eigenthümliche Perſönlichkeit conſtituiren hilft. Wir ſehen aber dergleichen Differenzen theils innerhalb deſſelben Geſchlechts ſich fortpflanzen, und ſo auch bei Bildung neuer Familien aus verſchiedenen Geſchlechten zuſammenarten, theils finden wir ſie in großen Maſſen als Eigenthümlichkeit der Stämme und Völker feſtſtehend. Vermöge dieſer Abhängigkeit alſo der beſonderen Geſtaltung des einzelnen Lebens von einem großen gemeinſamen Typus, ſo wie vermöge der Abhängigkeit der ſpäteren Generationen von den früheren liegt der Grund der Sünde eines Jeden höher hinauf in einem früheren als ſein eignes Daſein. Daher auch wenn jemand angeborne Differenzen läugnend ſie nur der Erziehung zuſchreibt, bleibt die Sache dieſelbe; indem auch die Erziehungsweiſe in Neigungen und Erfahrungen gegründet iſt, welche dem Daſein des zu erziehenden vorangingen. Sofern hingegen das Hineilen

einer ſinnlichen Erregung zu ihrem Ziel ohne ſich dem höheren
Selbſtbewußtſein zu ſtellen doch unläugbar die That des Einzel-
nen iſt, muß auch jede einzelne Sünde deſſelben in ihm ſelbſt
begründet ſein. Vermittelſt der einen Betrachtungsweiſe unter-
ſcheiden wir unſere Gutartigkeit, indem auch manche ſinnliche
Richtung nicht über das vom Geiſte ſelbſt ihnen abgeforderte
inausſtrebt, von unſerer Bösartigkeit, und ſind uns beider als
itempfangener und mitbekommener bewußt; vermöge der andern
ber erkennen wir auch in unſerer Bösartigkeit unſere Sünde,
eil wir ſie nämlich, ſtatt ſie ſchon überwunden zu haben durch
nſere That, vielmehr ſelbſtthätig fortpflanzen von einem Mo-
ent zum andern.

2. Daß der Eine ſich mehr zur Betrachtung hinneigt, wo-
i denn die Wirkſamkeit nach außen entweder überhaupt ſchwach
, oder wenn auch ſtark doch roh und ungebildet; ein Anderer
ngegen ſich ganz auf die Wirkſamkeit nach außen wirft, das
enken aber bei ihm entweder überhaupt ſelten eintritt oder we-
gſtens ſtumpf bleibt und verworren: dies rechnen wir auch zu
n angebornen Differenzen. Nun wird freilich auch der Erſte
rch das gemeinſame Leben in das Gebiet der Wirkſamkeit hin-
ngezogen, und auch dem Andern werden irgendwie die in dem
emeingebiet geltenden Ergebniſſe der Betrachtung eingebildet
erden; aber jene urſprünglichen Differenzen wirken doch fort,
d die erwachende Frömmigkeit wird ſich bei dem Erſten leichter
t dem Gedanken einigen, die Handlungsweiſen aber werden
iſchlich bleiben, bei dem Anderen hingegen der Verſtand wider-
ebend, ſo daß ſich die Sünde in Jedem auf andere Art ge-
ltet. Wiefern nun dieſe Verſchiedenheit mit eines Jeden na-
rlicher und aller That vorangehender Anlage zuſammenhängt:
ſofern iſt auch die Sünde eines Jeden ihrer Geſtaltung nach
ſeit ſeines eignen Lebens begründet. Inwiefern aber doch je-
Moment, ſei er nun durch Vorſtellung oder Handlung im
geren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbſtthätigkeit zu

410 Stande kommt, auch der welcher, ohnerachtet des Gottesbewußtſeins ſchon aufgeregt iſt, daſſelbe doch nicht in ſich trägt: ſo iſt die Sünde eines Jeden auf gleiche Weiſe ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm ſelbſt begründet.

3. Das nämliche gilt auch von der bei allen Menſchen früher als die geiſtige eintretenden Einwirkung des ſinnlichen Lebens, daß ſie nicht abhängig iſt von dem einzelnen Menſchen ſelbſt. Denn das Hineintreten des Ich in dieſe Welt durch Empfängniß und Geburt kann unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein keinesweges als unſere eigne That erkennen, wenn auch die Speculation bisweilen eben dieſes als den urſprünglichſten ſelbſt verſchuldeten Abfall darzuſtellen verſucht hat. Vielmehr wie dieſer Eintritt überhaupt für jedes ſpätere Geſchlecht bedingt iſt durch die That des früheren: ſo iſt auch die durch die frühere Entwikklung der Sinnlichkeit bedingte ſündhafte Selbſtändigkeit derſelben jenſeit des eigenen Daſeins jedes Einzelnen begründet. Iſt aber das Gottesbewußtſein einmal als beſtimmte wirkſame Größe geſezt und eine des Wachsthums fähige: ſo iſt auch jeder Moment, in dem es nicht als jene Größe und mit einem wenn auch nur unendlich kleinen Ueberſchuß gegen frühere ähnliche Fälle zum Vorſchein kommt, eine in dem Handelnden ſelbſt begründete Hemmung der höheren Thätigkeit und wahrhafte Sünde.

Zuſaz. Dieſe zwiefache Beziehung, welche wir nach allen Seiten nur in verſchiedenem Maaß in jedem Bewußtſein der Sünde wiederfinden, iſt der eigentlichſte und innerſte Grund, weshalb die Entwikklung des chriſtlichen Bewußtſeins der Sünde in unſerer kirchlichen Lehre ſich in die beiden Lehrſtükke ſpaltet von der Erbſünde [1] und von der wirklichen Sünde [2]. Auch der wahre Sinn dieſer Theilung geht aus dem bisher entwikkelten deutlich
411 hervor. In dem erſten nämlich wird der Zuſtand der Sünde be-

---

[1] peccatum originis.

[2] peccatum actuale.

trachtet als ein empfangenes und vor aller That mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld ſchon verborgen liegt: in dem andern wird er dargeſtellt als erſcheinend in den eignen ſündhaften Thaten die in einem Jeden ſelbſt begründet ſind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte ſich offenbart. Nur die hergebrachte Bezeichnung iſt auf jede Weiſe unbequem. Denn in der lezten Formel wird freilich das Wort Sünde ganz dem gemeinen Sprachgebrauch gemäß von der eigentlichen That geſezt; allein der Beiſaz wirklich veranlaßt leicht den verwirrenden Nebengedanken als ob die Erbſünde nichts wirkliches wäre, oder wenigſtens als ob es in demſelben Sinne neben der wirklichen Sünde noch eine bloß ſcheinbare oder außer der That liegende gäbe. In der erſten Formel hingegen drükkt das Erb allerdings den Zuſammenhang der ſpäteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweiſe der ganzen Gattung richtig aus; allein das Wort Sünde führt irre, als ob es hier in demſelben Sinne genommen ſei wie in der andern Formel, und dann müßten nur einige wirkliche Sünden eine frühere Begründung haben, andere aber nicht, welches indeß gar nicht die Meinung ſein kann, indem die Erbſünde, die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende Beſchaffenheit des handelnden Subjectes anzeigt[1]. Daher wäre eine Aenderung dieſer ungenauen in der Schrift auch gar nicht befindlichen Bezeichnungen ſehr zu wünſchen: allein dies muß mit großer Vorſicht eingeleitet werden, wozu allerdings die folgende Behandlung einen Beitrag geben will, und es darf nur 412 durch allmählige Annäherungen ausgeführt werden, wenn man nicht den geſchichtlichen Zuſammenhang der Lehre ganz zerreißen und nur neue Mißdeutungen und Mißverſtändniſſe hervorrufen will.

---

[1] Peccatum enim originis non est quoddam delictum quod actu perpetratur: sed intime inhaeret infixum ipsi naturae substantiae et essentiae hominis. Epitom. Art. 1. p. 577 Ed. Rech.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Erbſünde.

§. 70. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenſeit ſeines eignen Daſeins begründete Sündhaftigkeit iſt in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlöſung wieder aufzuhebende vollkommne Unfähigkeit zum Guten.

Conf. Aug. 2. Docent quod — omnes homines secundum naturam propagati nascuntur . . . sine metu Dei sine fiducia erga Deum et cum concupiscentiâ, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum. — Apol. Conf. 1. hic locus testatur nos non solum actus sed potentiam seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam . . ut cum nominamus concupiscentiam non tantum actus seu fructus intelligamus sed perpetuam naturae inclinationem. — Conf. gall. IX. Affirmamus quicquid mens humana habet lucis mox fieri tenebras cum de quaerendo Deo agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere. Item . . nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit. — Expos. simpl. VIII. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . qua concupiscentiis pravis immersi . . . nil boni ex nobis ipsis facere imo ne cogitare quidem possumus. — IX. proinde nullum est ad bonum homini liberum arbitrium nondum renato. — Conf. angl. X. Ea est hominis conditio, ut sese 413 naturalibus suis viribus ad fidem convertere et praeparare non possit. Quare absque gratia Dei quae in Christo est ad facienda quae Deo grata sunt nihil valemus. — Repetit. conf. Et haec depravatio est carere iam luce Dei seu praesentiâ Dei quae in nobis fuisset, et est aversio voluntatis nostrae a Deo . . . et hominem non esse templum Dei sed miseram massam sine Deo et sine iustitia.

1. Dieſe Anſicht von der jedem Einzelnen ſchon mitgegebenen Sündhaftigkeit, ſtimmt mit dem eben ſchon entwikkelten vollkommen überein. Denn iſt auch in dem Leben des in die Ge-

meinſchaft mit der Erlöſung aufgenommenen Menſchen, um es ſtreng und genau auszudrükken, kein Augenblikk, in welchem nicht Bewußtſein der Sünde als eines gegenwärtigen und wirkſamen ein weſentlicher Beſtandtheil ſeines Selbſtbewußtſeins wäre, wenn dieſes klar und vollſtändig hervortritt [1]: ſo muß eine Sündhaftigkeit, die auch durch die Kraft der Erlöſung nicht vollſtändig überwunden wird, ſchon deshalb an und für ſich als wahrhaft unendlich betrachtet werden. Und wird durch dieſelben auch die Richtung auf das Gottesbewußtſein verdunkelt und verunreinigt [2], ſo muß der Menſch kraft eines ſo unlautern und unſichern Gottesbewußtſeins, wiewol es auch ſo noch das Beſte in ihm iſt, durchaus unfähig ſein, nur ſolche Zuſtände nicht nur zu entwikkeln, ſondern auch nur mit Bewußtſein anzuſtreben, die mit dem worauf jene Richtung eigentlich geht zuſammenſtimmten. Führt nun die chriſtliche Frömmigkeit alles, was mit dem Gottesbewußtſein in irgend einer Beziehung ſteht, auf Sünde oder Gnade zurükk [3]: ſo müſſen wir auch alles, was in unſern Zuſtänden nicht Sünde iſt, auch nur unſerm Antheil an der Erlöſung zuſchreiben, und dieſe allein für das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann.

2. Wenn wir nun aber auch dieſe Unfähigkeit zwiſchen den beiden Endpunkten des Wollens und Vollbringens [4], zwiſchen denen alle eigentliche Selbſtthätigkeit eingeſchloſſen iſt, ohne Einſchränkung zugeben, ſofern nämlich unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtſein beſtimmte verſtanden wird: ſo darf man doch die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht auch ſo weit ausdehnen, daß ſogar die Fähigkeit die Erlöſung in ſich aufzunehmen dem Menſchen müßte abgeſprochen werden, denn dieſe iſt das wenigſte, was noch in der zur urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen gehörigen Richtung auf das Gottesbewußtſein

---

[1] S. §. 62, 1. §. 64, 1. 2.
[2] §. 8, 2.
[3] S. §. 62.
[4] Phil. 2, 13. vgl. 4, 13.

geſezt ſein kann[1]. Somit wåre alsdann von allen hôheren Gaben, welche die Vorzůge der menſchlichen Natur ausmachen, und an welchen alles, wodurch ſich der Menſch vom Thier unterſcheidet, einigen Antheil haben muß, nichts vorhanden, ſondern ſie wåren ſo ganz erſtorben, daß man eigentlich ſagen můßte, die Menſchen wůrden ohne die menſchliche Natur geboren, welches doch, indem es ausgeſprochen wird, ſich ſchon widerlegt. Die Behauptung aber, daß auch dieſe Fåhigkeit verloren gegangen
415 ſei[2], will ſelbſt mit unſerm Glauben an die Erlôſung nicht ſtimmen. Denn die Fåhigkeit, die dargebotene Gnade in ſich aufzunehmen, iſt die unnachlåßliche Bedingung aller Wirkſamkeit derſelben, ſo daß ohne ſie entweder auch keine Verbeſſerung des Menſchen môglich iſt, oder es wird, damit ſie môglich werde, noch etwas anderes vorausgeſezt, nåmlich eine ſolche bei gånzlicher Paſſivitåt des Menſchen vorgehende Umſchaffung des Menſchen, wodurch nur erſt jene Fåhigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber dieſe kônnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieſelbe Weiſe die vollkommne Heiligung des Menſchen bewirkt werden, wodurch denn die Erlôſung ůberflůſſig wůrde. Daher kônnen wir jene Unfåhigkeit nur auf die Selbſtthåtigkeit in dem

---

[1] Vgl. Conf. belg. XIV. die beiden Aeußerungen: Adeo ut ipsi (homini) tantum exigua illorum (donorum omnium quae a Deo acceperat) vestigia remanserint, und: Nulla enim intelligentia nec voluntas conformis est divinae, nisi quam Christus in illis fuerat operatus.

[2] Solid. declar. II. p. 656. ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere aut eius gratiae capax esse possit. — Doch wird auch dieſes wie leicht zu erachten, wenigſtens ſo weit es mit unſerer Behauptung in Widerſpruch ſteht, wieder zurükkgenommen durch das folgende p. 671. Hoc Dei verbum etiam nondum ad Deum conversus externis auribus audire aut legere potest. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

engeren und eigentlichen Sinn beziehn, nicht eben ſo auch auf die Empfänglichkeit; und wenn man die lebendige Intusſusception will Anfang der Mitwirkung nennen, ſo würden wir, daß die Erbſünde den Menſchen auch an allem Anfangen und Mitwirken in geiſtigen Dingen hindere [1], nicht unbedingt zugeben. Uebrigens aber iſt das Geſchäft der lebendigen Empfänglichkeit kein Anfangen, ſondern zuerſt muß dasjenige herankommen, was aufgenommen werden ſoll, und ſo auch iſt es eigentlich kein Mitwirken, ſondern ein ſich der Wirkung hingeben. Unſere Behauptung hat auch alle Einladungen des Erlöſers für ſich, als welche ſich an dieſe Empfänglichkeit wendeten, und nicht minder die allgemeine Praxis der Verkündiger des Reiches Gottes, welche immer die Menſchen aufforderten, die Gnade Gottes in ſich aufzunehmen. Ja wenn man auch von der Vorausſezung einer ſich unaufhörlich ſteigernden Verſchlimmerung ausgeht, muß man doch 111 mit Auguſtin [2] zugeben, daß dabei immer noch etwas von dem urſprünglichen Guten in der menſchlichen Natur übrig bleiben muß.

3. Sorgfältig aber hat man auch immer innerhalb des Gebietes der Selbſtthätigkeit die Unfähigkeit auf dasjenige beſchränkt, was die chriſtliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichſten Sinne anerkennt; womit zugleich zugeſtanden iſt, daß es einen Gegenſaz des löblichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menſchen zur Erlöſung abhängt; vielmehr wie auch der Unbegnadigte dies löbliche an ſich haben kann, ſo iſt auch der Begnadigte ſich bewußt, es ohne die Hülfe

---

[1] Sol. decl. p. 643. Repudiantur . . qui docent . . hominem ex naturali nativitate adhuc aliquid boni . . reliquum habere, capacitatem videlicet . . in rebus spiritualibus aliquid inchoandi operandi aut cooperandi.

[2] Enchirid. XII. Quamdiu itaque natura corrumpitur inest ei bonum quo privetur . . quocirca bonum consumere corruptio non potest nisi consumendo naturam.

der Gnade erworben zu haben. Es iſt auch ganz angemeſſen, dies ganze Gebiet durch den Ausdrukk bürgerliche Gerechtigkeit, das Wort im weiteren Sinne genommen, zu bezeichnen. Denn theils hat alles, was dem durch das Gottesbewußtſein beſtimmten und bewirkten am nächſten ſteht, eine volksmäßige Beziehung, und Inſtanzen, die man hiegegen anführen könnte, werden immer nur ſcheinbar ſein; theils kann auch der bürgerliche Gemeingeiſt an die auf das Gemeinweſen ſich beziehenden menſchlichen Handlungen und Zuſtände nicht den Maaßſtab des Gottesbewußtſeins anlegen, ſondern er kann nur die vaterländiſche Geſinnung in möglichſter Reinheit und Vollkommenheit fordern. Dieſe aber, wenn ſie gleich die vollſtändigſte Verläugnung der einzelnen Perſönlichkeit hervorzubringen vermag, iſt doch immer nur die Selbſtliebe des Volks oder Staats als einer zuſammengeſezten Perſon, und kann mit Leidenſchaftlichkeit und Ungerechtigkeit 417 aller Art gegen die, welche außerhalb dieſes Vereins ſind, verbunden ſein, wenn nicht der Eigennuz oder die Ehrliebe des Gemeinweſens, welche wiederum Eigenliebe ſind, des Gegentheil fordern. Daher auch das beſte auf dieſem Gebiet, ſofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtſeins beſteht, nur zur fleiſchlichen Geſinnung Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann. Viel zu viel aber wird ſchon zugegeben und ein Hauptſtükk der chriſtlichen Frömmigkeit ſehr verdunkelt, wenn man jene Unfähigkeit nur auf die ſogenannten Werke der erſten Tafel beſchränkt, als ob nur dieſe der Menſch nicht ohne Zuſammenhang mit der Erlöſung vollbringen könnte; die Werke der zweiten Tafel aber ganz daſſelbige wären mit jener bürgerlichen Gerechtigkeit, welche der Menſch auch ohne den göttlichen Geiſt zu leiſten vermag. Vielmehr ſind dieſe Werke, ſo wie der Chriſt allein ſie als Erfüllung des göttlichen Gebotes anſehn kann [1], keinesweges nur äußere und fleiſchliche, ſondern wahrhaft geiſtige Werke, welche nur vermöge eines wirkſamen und gereinigten Gottesbewußtſeins möglich ſind, ſo daß in dieſer Beziehung zwiſchen Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächſten kein Unterſchied zu machen iſt [1].

---

[1] Matth. 22, 37 — 39. ergänzt durch Joh. 13, 34. und Koloſſ. 3, 23.

§. 71. Die Erbſünde iſt aber zugleich ſo ſehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß ſie am beſten als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſch- 413
lichen Geſchlechtes vorgeſtellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit iſt.

Conf. aug. II. Quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur. — Apol. conf. I. Quodsi has tantas vires habet humana natura . . quorsum opus erit gratiâ Christi? Ibid. II. Quia igitur . . omnes sunt sub peccato . . ideo data est promissio iustificationis propter Christum. — Conf. Basil. VIII. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope nisi divina per Christum curari potuerit. — Conf. gallic. XI. Credimus hoc vitium vere esse peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matris delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat. — Conf. belg. XV. Credimus quod peccatum originis ita foedum et execrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. — Art. Smalc. Si enim ista (sc. hominem posse naturalibus viribus mandata Dei servare) approbantur, Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum aut damnum sit in homine pro quo mori eum oportuerit. — Conf. Bohem. IV. Necessum esse ut omnes norint infirmitatem suam, quodque se ipsos modo nullo servare possint, neque quicquam habere praeter Christum, cuius fiducia sese redimant ac liberent. — Epitom. artic. p. 575. Affirmamus quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat. — Reiicimus . . dogma quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum esse ex alieno delicto . . in nos derivatum. — **Solid. decl.** p. 639. Et propter hanc corruptionem . . natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur . . nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur. — **Melanchth. loc.** p. 94. Propter quam corruptionem nati sunt rei.

---

[1] Feſtzuhalten iſt daher der ganz allgemeine Ausdruck bei Melanchth. loc. theol. (de lib. arb.) Non potest voluntas exuere nascentem nobiscum pravitatem, nec potest legi Dei satisfacere. — (de pecc.) Peccatum originis est in natis ex virili semine amissio lucis in mente et aversio voluntatis a Deo et contumacia cordis ne possint vere obedire legi Dei.

1. In nicht wenigen dieſer ſymboliſchen Stellen und bei 419 vielen Glaubenslehrern bekommt die Theſis freilich das Anſehen, als ob die allen Menſchen mitgeborene Sündhaftigkeit, grade in ſofern ſie etwas von anderwärts her empfangenes iſt, doch eines Jeden eigene Schuld ſein ſolle, und zwar eine Schuld, welche unendliche Strafwürdigkeit in ſich ſchließt, ſo daß auch die größte Menge der wirklichen Sünden zu der Strafwürdigkeit nichts hinzufügen könne, welcher ein Jeder ſchon jener ſogenannten Krankheit wegen unterliegt. Und man muß es natürlich finden, daß der Saz unter dieſer Geſtalt von Vielen geläugnet iſt, welche die Erbſünde lieber für ein Uebel erklärt haben, um nicht etwas als Schuld anzuerkennen, was ganz jenſeit des eigenen Thuns liegt. — Allein dieſe Wendung in das unglaubliche, dieſen zurükſtoßenden und widrigen Ton bekommt der Saz auch nur dann, wenn man widernatürlich und gegen die richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel [1] die Erbſünde aus ihrem Zuſammenhang mit der wirklichen Sünde herausreißt. Und nicht in dem Sinne will dies verſtanden werden, als wäre die Erbſünde nicht eher Schuld, als bis ſie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umſtand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geiſtigen Werth des Menſchen nicht erhöhen kann; ſondern ſo, daß ſie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen iſt; ſo daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden ſich entwikkeln. Ein rein empfangenes iſt die Erbſünde nur in dem Maaß, als die Selbſtthätigkeit des Einzelnen noch nicht

---

[1] **Melanchth. loc.** p. 110. Itaque semper cum malo originali simul sunt actualia peccata.

iſt; ſie hört auf, es zu ſein in dem Maaß als dieſe ſich entwikkelt. Bis dahin und in ſofern wird ſie mit Recht die verurſachte [1] genannt, weil ſie ihre Urſache außer ihm ſelbſt hat. Allein wie jede Anlage in dem Menſchen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als ſolche wächſt: ſo wächſt auch die mitgeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbſtthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung. Dieſer wachſende dem urſprünglich mitgebrachten gleichartige Zuſaz nun, nemlich auch beharrlicher innerer Grund der ſündlichen Handlungen, iſt alſo, wenngleich auf der andern Seite Wirkung der wirklichen Sünde doch in dieſer Beziehung als verſtärkte Sündhaftigkeit immer noch der wirklichen Sünde, die aus ihr hervorgehn wird, vorangehend, mithin auch noch Urſünde, nur nicht mehr bloß verurſachte ſondern ſelbſt gewirkte und, wie die erſte Sünde des erſten Menſchen die gewöhnlich durch dieſen Ausdrukk bezeichnet wird, verurſachende Urſünde [2], weil ſie nämlich in jedem ſelbſt und in andern die wirkliche Sünde hervortreibt und vermehrt. Iſt nun dieſe ſpätere aus der eigenen Selbſtthätigkeit erwachſene Sündhaftigkeit mit der urſprünglich mitgebornen eine und dieſelbe: ſo folgt auch, daß ſo gut die hinzugekommene in ihm aus ſeinen freien an die urſprüngliche anknüpfenden Lebensacten entſtanden iſt, auch die urſprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurükktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne ſeinen Willen in ihm fortwährt und alſo auch durch ihn würde entſtanden ſein. Mithin iſt ſie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen. Man könnte allerdings von dieſem Punkt aus noch ſagen, dies könne nur gelten von den Menſchen, in ſofern ſie ſchon ſelbſt gehandelt haben, keinesweges aber eben ſo auch von den Kindern oder gar den Ungebornen; und ein Unterſchied iſt hier freilich nicht zu verkennen. Wenn es indeß dabei ſein Bewenden hat, daß aus der Erbſünde unfehlbar die wirkliche Sünde hervorgeht:

---

[1] Peccatum originis originatum.

[2] Peccatum originis originans.

«21 ſo iſt alſo auch dieſe ſchon überall, wo menſchliches Leben iſt, innerlich begründet, und der Zuſammenhang, um deswillen die Erbſünde Schuld iſt, beſteht in ihnen eben ſo, wenn er gleich noch nicht zeitlich erſcheint; ſo daß man von ihnen ſagen kann, ſie werden Sünder ſein durch dasjenige, was jezt ſchon in ihnen iſt. Daß ſie es nicht in demſelben Sinn und Maaß ſchon ſind wie die, in welchen die wirkliche Sünde ſchon ſtetig geworden iſt, dies iſt wol niemals ernſtlich bezweifelt worden, zumal hier nur von der Schuld die Rede iſt. Aber dieſer Unterſchied bezieht ſich nicht auf die mitgeborne Sündhaftigkeit; und in ſofern die ſymboliſchen Stellen, in denen von den Kindern die Rede iſt, dieſes vorzüglich ins Licht ſezen wollen, können wir ſie uns auch ganz aneignen.

2. Iſt nun die aller That vorangehende Sündhaftigkeit auf der einen Seite in jedem Einzelnen durch die Sünde und Sündhaftigkeit Anderer bewirkt; wird ſie aber zugleich auch von Jedem durch ſeine eignen freien Handlungen auf Andere fortgepflanzt und in ihnen befeſtigt: ſo iſt ſie ein durchaus gemeinſchaftliches. Ja betrachte man ſie mehr als Schuld und als Werk, oder mehr als Lebensprincip und als Zuſtand: in beider Hinſicht iſt ſie ein durchaus gemeinſchaftliches, nicht jedem Einzelnen abgeſondert zukommend und ſich auf ihn allein beziehend, ſondern in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden; ja ſie iſt nur in dieſer Gemeinſamkeit recht und ganz zu verſtehen. Daher auch die ſie behandelnden Lehrſäze keinesweges als Ausdrükke des perſönlichen Selbſtbewußtſeins aufzufaſſen ſind, mit welchem es hingegen die Lehre von der wirklichen Sünde zu thun hat, ſondern dieſe ſind Ausdrükke des Gemeinbewußtſeins. Dieſe Gemeinſchaftlichkeit iſt eine Zuſammengehörigkeit aller Räume und aller Zeiten in der aufgeſtellten Beziehung. Die eigenthümliche Geſtaltung der Urſünde in jedem «22 Einzelnen iſt ihrem Gehalt nach nur ein integrirender Beſtandtheil der Geſtaltung derſelben in dem Lebenskreiſe, welchem er zunächſt angehört, ſo daß ſie, für ſich allein unverſtändlich, auf die übri-

gen Beſtandtheile als ihre Ergänzung hinweiſet. Und dies geht durch alle Abſtufungen des Gemeingefühls durch Familien, Sippſchaften, Stämme, Völker und Menſchenracen, ſo daß die Geſtaltung der Sündhaftigkeit in jeder von dieſen auf die in den andern als auf ihre Ergänzung hinweiſet, und die Geſammtkraft des Fleiſches in ſeinem Widerſtreit gegen den Geiſt, ſofern ſie Grund alles mit dem Gottesbewußtſein unverträglichen in menſchlichen Handlungen iſt, auch nur in dem Geſammtſein aller Zuſammenlebenden aufgefaßt werden kann, nirgend aber ganz in einem Theile, und auch was davon in einem Einzelnen, ſei dies nun ein perſönliches oder ein zuſammengeſeztes Einzelweſen, erſcheint, nicht dieſem allein zuzuſchreiben iſt noch aus ihm allein zu erklären. Daſſelbe gilt aber auch von den Zeiten. Was als die mitgeborne Sündhaftigkeit einer Generation erſcheint, iſt bedingt durch die Sündhaftigkeit der früheren, und bedingt ſelbſt die der ſpäteren; und nur in der ganzen Reihe dieſer Geſtaltungen, wie ſie mit der fortſchreitenden menſchlichen Entwikklung überhaupt zuſammenhängt, iſt auch das ganze in dem Begriff ausgedrükkte Verhältniß gegeben. Eben ſo auch die Zuſammengehörigkeit der Räume und die der Zeiten bedingen ſich beide gegenſeitig und weiſen auf einander zurükk. Und Jeder wird wol leicht bezeugen, daß nur in der Beziehung auf das Geſammtſein ſowol die Vorſtellung von der Sündhaftigkeit der Einzelnen, als auch das Mitgefühl mit derſelben zur Sicherheit und Befriedigung gelangt. Vermöge eben dieſes Zuſammenhanges iſt aber auch jeder Einzelne in dieſer Beziehung der Repräſentant des ganzen Geſchlechts, weil die Sündhaftigkeit eines Jeden auf die geſammte Aller zurükkweiſt ſowol dem Raum als der Zeit nach, und auch die geſammte bedingen hilft ſowol neben ihm als nach ihm. In dieſer Anſicht vereinigen ſich nun auch am leichteſten 423
die verſchiedenen Arten, wie die Urſünde bezeichnet zu werden pflegt, welche alle eine relative Wahrheit haben. Denn Schuld[1]

---

[1] reatus.

heißt ſie mit vollkommner Richtigkeit nur, wenn ſie ſchlechthin als die Geſammtthat des ganzen Geſchlechts betrachtet wird, indem ſie des Einzelnen Schuld, wenigſtens ſo weit ſie in ihm hervorgebracht iſt, nicht eben ſo ſein kann. Natürliches Verderben[1] heißt ſie in Beziehung auf die urſprüngliche Vollkommenheit, ſofern dieſe in ihrer realen Entwikklung theilweiſe durch die Urſünde aufgehoben wird. Urgebrechen[2], ſofern ſie der unheilbare Grund iſt zu allen in dem Einzelweſen vorkommenden Verbildungen des Verhältniſſes zwiſchen dem Geiſt und den einzelnen Functionen des ſinnlichen Lebens; Urkrankheit[3], ſofern durch ſie in allen geiſtigen Lebensacten ein Element des Todes geſezt iſt. Urübel, in ſofern ſie in dem Einzelnen ein von ſeinem Thun unabhängiger beharrlich wirkender Grund von Lebenshemmungen iſt. Wie ſchwierig es aber iſt, die Erbſünde, ich will nicht ſagen ausſchließend, ſondern nur auch zugleich als Strafe darzuſtellen[4], das leuchtet wol von ſelbſt ein, theils weil die Strafe doch immer ein zugefügtes iſt, Sünde aber niemals ein zugefügtes ſein kann, die Strafe alſo immer etwas ſein muß, was in dem der ſie erleidet nicht Sünde iſt, theils weil bei jeder Sünde, für welche die Erbſünde ſollte Strafe ſein, ſie ſelbſt immer ſchon vorausgeſezt wird, ſo daß zulezt die Strafe müßte vor der Sünde ſein.

424 3. Wenn das Selbſtbewußtſein, deſſen Ausdrukk der bisher entwikkelte Begriff der urſprünglichen Sündhaftigkeit iſt, kein Gemeingefühl wäre, ſondern ein perſönliches in jedem Einzelnen: ſo wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtſein allgemeiner Erlöſungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder ſich zur Verſtärkung der geiſtigen Kraft zunächſt an die Geſammtheit, der er

---

[1] Corruptio naturae. Von einer andern Bedeutung dieſes Ausdrukks als die hier angenommene wird erſt weiter unten die Rede ſein.

[2] vitium originis. [3] Morbus originis. Man vergleiche über morbus und vitium Cic. Tusc. IV, 13. Ern.

[4] Apol. Conf. I. Defectus iustitiae originalis et concupiscentia sunt poenae.

angehört, würde gewieſen glauben. Daher auch dieſes beides mit einander zu gehen pflegt, daß die Erbſünde als gemeinſames geläugnet, und daß der Werth der Erlöſung durch Chriſtum geringer angeſchlagen wird. Und nicht feſter wäre dieſer Zuſammenhang auch, wenn die urſprüngliche Sündhaftigkeit in uns ſein könnte, ohne daß wir davon ein Bewußtſein hätten, indem nämlich das Bewußtſein der Sünde entweder gar nicht hervorträte oder nur in Folge der jedesmaligen wirklichen Sünde, und nur auf dieſe bezogen würde. Denn ſo wäre Jeder zunächſt an ſich ſelbſt gewieſen, von den ſchwächeren Momenten nämlich an die vorausgeſezten ſtärkeren. Allein dies iſt nur möglich, wo das Gottesbewußtſein noch gar nicht entwikkelt oder die Richtung darauf durch Mittheilung erwekkt iſt, alſo nicht im Gebiet des Chriſtenthums und der chriſtlichen Verkündigung. Nur wo das Gottesbewußtſein einmal aufgenommen iſt, da wird ihm auch unter den Elementen des Selbſtbewußtſeins der Vorrang eingeräumt und die Herrſchaft deſſelben angeſtrebt: und wo dieſes geſchieht, da muß auch der Widerſtreit des Fleiſches als etwas ſtetiges die Wirklichkeit einzelner Sünden bedingendes zum Bewußtſein kommen. Werden wir uns nun über dieſen Widerſtreit erſt recht klar, wenn wir ihn als unſerm zu dem des menſchlichen Geſchlechts erweiterten Selbſtbewußtſein angehörig betrachten: ſo muß entweder das Anſtreben jenes Vorrangs für das Gottesbewußtſein aufgegeben werden, oder das Bedürfniß einer außer dem Gebiet jenes erweiterten Selbſtbewußtſeins geſtellten Hülfe entſtehn, mithin auch entweder eine Ergebung in die unüberwindliche Vergeblichkeit jenes Strebens oder eine Ahndung jener Hülfe. Daher die Angemeſſenheit jener Darſtellung, welche mit dem erſten Bewußtſein der Sünde unter Zutritt des Gottesbewußtſeins auch die erſte Ahndung der Erlöſung verknüpfte. Wie nun auch in der evangeliſchen Kirche von Anfang an beides mit einander verbunden worden iſt, das iſt aus den eben angeführten Stellen klar. Eben ſo aber auch wie beides zuſammenhängt, die Ueberzeugung daß Kräfte, welche über das ſchon von jeher gegebene menſchliche

Gemeinbewußtſein hinausgehen, nicht könnten für uns und unter uns in Bewegung geſezt werden, und der Entſchluß ſich mit dieſem ohne eigentliche Erlöſung zu behelfen, um wenn auch nur bis auf einen gewiſſen Grad den Widerſtand des Fleiſches zu überwinden.

4. Dieſer natürliche Zuſammenhang zwiſchen dem Bewußtſein der allgemeinen urſprünglichen Sündhaftigkeit und dem der Nothwendigkeit einer Erlöſung wird aber nicht ohne großen Nachtheil der ächten chriſtlichen Frömmigkeit unterbrochen und anders gelenkt, wenn man das Bewußtſein von der Strafwürdigkeit der Erbſünde dazwiſchen ſchiebt. Denn wenn man unter der Strafe nicht das Steigern der Sünde ſelbſt verſteht — welches doch in einer teleologiſchen Glaubensweiſe nur als Schuld und Sünde aufgefaßt werden kann, ſo daß jene Beziehung hier nicht natürlich iſt — ſondern das aus der Sünde ſich entwikkelnde oder in Bezug auf die Sünde geordnete Uebel: ſo iſt ein erſt durch das Bewußtſein der Strafwürdigkeit vermitteltes Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlöſung nicht mehr ſo rein als das bisher beſchriebene. Offenbar nämlich iſt dieſes der Fall, wenn die Strafwürdigkeit nur um der Strafe ſelbſt willen aufgeſtellt wird, und die Meinung iſt, daß durch die Furcht vor der Strafe das Bedürfniß der Erlöſung von der Sünde gewekkt oder wenn auch nur verſtärkt werden ſoll. Denn der Zuſtand der Sündhaftigkeit wird dann nicht weggewünſcht, um die Hemmung des Gottesbewußtſeins aufzuheben und dieſem Raum zu machen, ſondern um beſtimmte Zuſtände des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins ſicher zu ſtellen und die entgegengeſezten zu verhüten; der Widerſtand deß Fleiſches wird nur um der fleiſchlichen Folgen willen nicht gewollt, und die Erlöſung wird eben ſo nur um der fleiſchlichen Folgen willen gewollt, wobei ſonach die eigentliche Frömmigkeit ganz zurükktritt. Nun kann man ſich freilich auch denken, daß weniger an die Strafe ſelbſt gedacht werden ſolle als an die Würdigkeit geſtraft zu werden, und daß nicht ſowol

Furcht vor der Strafe erregt werden ſolle als Scheu davor, die Strafe zu verdienen. Allein auch ſo wird doch immer das Verhältniß zu dem Sinnlichen als der Maaßſtab für das Geiſtige aufgeſtellt, indem vorausgeſezt wird, daß wenn Einem an und für ſich nicht daran gelegen wäre, das Gottesbewußtſein zur Herrſchaft zu bringen, er wenigſtens durch die Betrachtung bewogen werden könne, daß er ſonſt als ein des ſinnlichen Wohlbefindens unwürdiger erſchiene. Und hiedurch wird die chriſtliche Frömmigkeit nicht minder gefährdet als durch jenes. Deshalb haben wir auch dieſe Vorſtellung hier gar nicht aufgenommen; man ſieht aber aus den angeführten ſymboliſchen Stellen im Vergleich mit dieſer Entwikklung, wie weſentlich es ihnen iſt, aus dem Bewußtſein der Sündhaftigkeit das Bedürfniß der Erlöſung abzuleiten, wie leicht man aber ohne dieſen Zuſammenhang zu zerſtören die eingeſchobene Vorſtellung von der Strafwürdigkeit der Erbſünde übergehen kann. Dieſer Vorſtellung aber iſt ein anderer Ort angewieſen, wo ſie behandelt werden wird.

§. 72. Wenn wir die bisher entwikkelte Vorſtellung auch nicht gerade ſo auf die erſten Menſchen übertragen können: ſo iſt doch kein Grund vorhanden, die allgemeine Sündhaftigkeit aus einer in ihrer Perſon durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Natur vorgegangenen Veränderung zu erklären.

1. Dieſer Saz, welcher lediglich abwehrend iſt, und über die Entſtehungsweiſe der Sünde in dem erſten Menſchen nichts feſtſezen zu wollen verſpricht, ſezt voraus, daß wir hierüber unſerer erſten Erklärung[1] zufolge keinen eigentlichen Glaubensſaz können aufzuſtellen haben. Denn wenn wir unſer Selbſtbewußtſein auch zu dem des ganzen menſchlichen Geſchlechtes erweitern, und es ſo mit dem Gottesbewußtſein in Verbindung bringen

---

[1] Vgl. §. 15.

können; ſo können wir doch die erſten Menſchen grade in Bezug auf dasjenige in ihnen, was beſtimmt und genau damit zuſammenhängt, daß ſie nicht geboren waren ſondern geſchaffen, nicht in dieſe Gemeinſchaft des Selbſtbewußtſeins aufnehmen, weil das ihrige in ſofern dem unſrigen entgegengeſezt iſt. Wäre nun von der Sünde im weiteren Verlauf ihres Lebens die Rede, ſo verſchwindet die Differenz je länger je mehr; anders aber in Beziehung auf eine Sündhaftigkeit, welche aller That vorangehn ſoll. Können wir nun hierüber kein Mitgefühl mit dem erſten Menſchen haben, und haben wir alſo kein Selbſtbewußtſein über dieſen Gegenſtand darzulegen: ſo giebt es auch keinen Glaubensſaz hierüber aufzuſtellen [1]. Hätten wir aber davon, wie ſich die Sündhaftigkeit in ihnen zu ihrem Geſchaffenſein verhalte, eine anderweitige Kenntniß, ſei es nun eine ſpeculative oder mehr eine geſchichtliche: ſo müßte dann freilich zugeſehen werden, wie ſich dieſe zu unſern Glaubensſäzen ſtelle; und ſofern die Kenntniß nicht rein geſchichtlich, ſondern mit eignen Vorausſezungen
429 und Combinationen durchflochten wäre, könnten dann, wie hier geſchieht, Verwahrungen aufgeſtellt werden, damit nicht ein Chriſt unwiſſentlich Lehrmeinungen producire, welche mit ſeinem Glauben nicht zuſammenſtimmen. Unſer Bewußtſein der Sünde nun und deſſen Verbindung mit dem Verlangen nach einer Erlöſung wird unmittelbar immer daſſelbe bleiben, mag es ſich mit den erſten Menſchen verhalten haben wie es wolle, wenn nur nicht behauptet wird, daß ſie, ſo lange Erzeugung und Erziehung der Nachkommen ihr Werk geweſen, noch gar nicht geſündigt hätten; denn alsdann würde mehr aus dem Gebiet unſeres erweiterten Selbſtbewußtſeins ausgeſchloſſen, indem die Elemente der urſprünglichen Sündhaftigkeit erſt allmählig könnten zuſammengetreten ſein. Wird aber angenommen, daß ſie damals ſchon geſündigt hatten: ſo konnten auch ſchon ihre nächſten Nachkommen wie wir eine vor aller eignen That hergehende Sündhaftigkeit haben, die jen-

---

[1] Vgl. §. 60, 1.

ſeit ihres eignen Daſeins gegründet war. Und hieran haben wir genug, wenn wir es auch zu keiner anſchaulichen Vorſtellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den erſten Menſchen auf ihre Nachkommen übergegangen ſei und noch fort übergehe. Wie denn auf dieſe auch unſere ſymboliſchen Bücher nicht beſondern Werth legen, welche wenn ſie auch den Verluſt der Unſündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entſtehen der Sünde in den erſten ableiten [1], ſich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes theils gar nicht einlaſſen, theils die Frage gradezu abweiſen [2].

2. Die Frage hingegen wie nach entwikkeltem Gottesbewußtſein die Sünde in den erſten Menſchen entſtanden ſei, iſt 129
wenn auch nicht unmittelbar aus dem Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit doch eine höchſt natürliche. Offenbar aber können wir ſie nicht für ſie mit derſelben Sicherheit wie für uns durch die hier ausgeführten Säze beantworten. Denn wir können uns zuerſt keine anſchauliche Vorſtellung davon machen, wie in ihnen die ſinnlichen Functionen früher eine Macht geworden als die geiſtigen, da ſie von Anfang an auf einer Stufe geſtanden haben müſſen, derjenigen gleich auf welcher in den Geborenen auch der Geiſt ſchon eine Macht iſt. Sollen wir nun das Gottesbewußtſein ſich von innen heraus in ihnen entwikkelnd denken oder auch vermittelſt einer wir wiſſen nicht recht wie vorſtellbaren Gemeinſchaft mit Gott: ſo iſt kein Grund zu denken, warum es ſich als ruhendes Bewußtſein ſtärker und ſchneller als Impuls aber träger und ſchwächer ſollte ausgebildet haben. Zumal da wir bei einer ſolchen Entwikklung von innen heraus überhaupt nicht Urſache haben im allgemeinen eine ungleiche Fortſchreitung des Ver-

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I.

[2] Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ad uno ab alterum propagari.

ſtandes und Willens anzunehmen, wie da wo der eine durch mitgetheilte Vorſtellungen der andre durch vorgefundene Sitten ungleichen Vorſchub bekommen können; und eine den erſten Menſchen anerſchaffene Einſeitigkeit können wir uns — mit Ausnahme der geſchlechtlichen — weder in dieſer noch einer andern Hinſicht vorſtellen, indem ſich ſonſt nicht aus ihnen als einem Inbegriff der menſchlichen Natur die Fülle von entgegengeſezten Geſtalten, welche uns jezt die Erfahrung darbietet, hätte entwikkeln können. Verläßt uns nun hier der Natur der Sache nach die Analogie: ſo kommt es auf den Verſuch an den Anfang der Sünde in den erſten Menſchen ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären. Allein dieſer Verſuch ſcheint auch nicht gelingen zu können, mag man nun die Erzählung von der erſten Sünde buchſtäblich nehmen oder mag man ihr einen allgemeinen bedeutſamen Charakter
430 beilegen. Die herrſchenden Erklärungen ſind, der Menſch habe geſündigt durch Verführung des Satans[1] und durch Mißbrauch ſeines freien Willens[2]. Beides läßt ſich ſchwerlich für dieſen Fall ganz von einander trennen, weil immer die Sünde ein Mißbrauch des freien Willens iſt. Je mehr aber dabei der Thätigkeit des Satans zugeſchrieben wird, um deſto mehr nähert ſich die Verführung der Zauberei oder der Gewalt, um deſto weniger iſt aber überhaupt That da mithin auch um deſto weniger Sünde. Je weniger aber Verführung des Satans, um deſto weniger iſt ohne ſchon vorhandene Sündhaftigkeit auszukommen, indem Mißbrauch des freien Willens doch für ſich kein Erklärungsgrund iſt, ſondern etwas angenommen werden muß, was zum Mißbrauch hintrieb. Will man nun hier gleich auf die Einflüſterungen des Satans zurükkgehn: ſo könnten dieſe doch nicht gewirkt haben, wenn in der Seele nicht ſchon etwas vorhanden war, was eine Leich-

---

[1] Conf. belg. XIV. verbis et imposturis diaboli aurem praebens. Vgl. Gerh. loc. th. T. IV. p. 294. sq.

[2] Augustin Enchirid. 30. Homo libero arbitrio male utens et se perdidit et ipsum.

ſeit in ſinnliche Begierde überzugehen in ſich ſchloß; und eine
che Hinneigung zur Sünde muß alſo ſchon vor der erſten
ünde in den erſten Menſchen geweſen ſein, weil ſonſt auch
ne Verführbarkeit ſtattgefunden hätte. Es hilft auch nicht,
nn man die erſte Sünde in mehrere Momente ſpaltet, um zu
em möglichſt kleinen als ihrem erſten Anfang zu kommen [1];
in wenn doch von einer beſtimmten That die Rede iſt, ſo 431
ß man auch nach dem fragen, woraus ſich die ganze That
lären läßt. Und dieſes wird niemals gefunden werden können,
nn man einen Zuſtand vorausſezt, in welchem es keine Selbſt-
tigkeit des Fleiſches gab ſondern das Gottesbewußtſein allein
Macht war, weil dann weder eine ſündliche Begierde in
Menſchen ſelbſt entſtehen konnte, noch der Satan ihnen
ublich machen daß Gott etwas aus Neid könne verboten ha-
, ſondern das Vertrauen zu Gott mußte vorher zerſtört ſein.
r aber dieſes ſchon zerſtört, ſo war auch das Ebenbild Gottes
n verloren [2] mithin auch die Sündhaftigkeit ſchon vorhanden, ſei
nun unter der Geſtalt des Stolzes [3] zu denken oder anderswie.
lezte bliebe alſo, die erſte Sünde zu erklären aus einem ſol-
Mißbrauch des freien Willens, welcher in ſeinem Innern
n Grund gehabt hätte, das heißt daß er das Böſe gewählt
ohne Beſtimmungsgründe. Dieſes aber müßte entweder
aller Ausübung des Guten geſchehen ſein, weil auch durch

Luther zu Gen. 3, 3. findet den Anfang der Sünde darin, daß
Heva Gottes Wort fälſchet und zu Gottes Gebot das Wörtlein viel-
leicht hinzu thut. Als ob dieſes ſündlich wäre wenn nicht ſchon die
ervorbrechende lüſterne Begierde dabei zum Grunde gelegen hätte. —
Andere wie Lyra bleiben mehr bei der ſinnlichen Luſt ſelbſt ſtehen, und
etrachten das Anſchauen des Baumes als den Anfang der Sünde; wo-
on ganz das nämliche gilt.

Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est. Am-
ros. Hexaëm. VI, 18.

ugustin d. Gen. c. Man. II, 22. Videmus his verbis per super-
iam peccatum esse persuasum.

die kürzeſte ſchon eine Fertigkeit würde bewirkt worden ſein, welche beim Mangel entgegenſtehender Beſtimmungsgründe ſich müßte thätig bewieſen haben, ſo daß die Sünde alsdann die erſte freie That müßte geweſen ſein, was doch am allerwenigſten zugegeben werden kann, oder es müßte in den erſten Menſchen überhaupt durch Wiederholung keine Fertigkeit haben entſtehen können; dann wäre aber überhaupt eine Befeſtigung im Guten und eine Zunahme der Macht des Gottesbewußtſeins für ſie unmöglich geweſen [1] was im Widerſtreit iſt mit jeder Vorſtellung von urſprünglicher Vollkommenheit des Menſchen. — Dieſe Schwierigkeit ſich die Entſtehung der erſten Sünde zu vergegenwärtigen, ohne daß man Sündhaftigkeit zum Grunde lege, wird noch möglichſt vermehrt durch die Umſtände in welchen wir nach der moſaiſchen Erzählung die erſten Menſchen erblikken. Denn theils kann man ſich Verführung oder Mißbrauch des freien Willens am wenigſten vorſtellen bei einer großen Einfachheit des Lebens und Leichtigkeit die natürlichen Bedürfniſſe zu befriedigen, weil in einem ſolchen Zuſtande kein Reiz eines einzelnen Gegenſtandes von ausgezeichneter Wirkung ſein kann. Anderntheils kann man ſich doch einen unmittelbaren Umgang mit Gott auf keine Weiſe denken ohne verſtärkte Liebe zu Gott und ohne vermehrte Erkenntniß Gottes, durch welche die Menſchen doch gegen die Einflüſſe unſinniger Vorſpiegelungen müßten ſicher geſtellt worden ſein. Dieſes iſt auch ſchon von Alters her [2] anerkannt worden, und man muß wegen der großen Leichtigkeit des Nichtſündigens, jemehr man ſich an die Erzählung buchſtäblich hält, auch eine um ſo größere Hinneigung zur Sünde als ſchon vorhanden annehmen. Auf eine indirecte Weiſe ſcheinen dies auch diejenigen anzunehmen, welche ſich ſo ausdrükken, daß Gott den Menſchen nicht vor einem freiwilligen Gehorſam habe im Guten beſtätigen wollen [1]. Denn wenn die Beſtätigung im Guten ein beſonderes Werk Gottes hätte ſein müſſen, und nicht vermöge der in die menſchliche Natur gelegten Kräfte ein Werk der Uebung: ſo ſezt dies freilich die ſchon oben erwähnte Unfähigkeit Fertigkeiten zu erwerben voraus, zugleich aber doch auch, daß ohne jene beſondere 433 göttliche Hülfe die geiſtige Kraft auch in jedem Moment eben ſo gut hätte können zu gering ſein gegen einen ſinnlichen Antrieb.

---

[1] **Origen. in Matth. X, 11.** *Πάλιν τε αὖ οὐκ ἂν ἐκείνης καὶ ἀμεταβλήτου φύσεως ὢν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπέστρεφεν ἄν, μετὰ τὸ χρηματίσαι δίκαιος ἐκ τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐπὶ τὸ ποιῆσαι ἀδικίαν.*

[2] **Augustin de corr. et grat.** XII. Adam et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta non peccandi facilitate.

3. Hiemit hängt aber zuſammen, daß abgeſehen von derjenigen verſchlimmernden Kraft, welche auch von unſerm Zuſtande angeborner Sündhaftigkeit aus die wirkliche Sünde dadurch ausübt, daß die Neigung ſich durch die Gewohnheit verſtärkt, in den erſten Menſchen aus der erſten Sünde nichts beſonderes und neues gefolgt iſt; ſondern was auch in unſern ſymboliſchen Büchern als Folge davon dargeſtellt wird [2], das muß ſchon vor der erſten Sünde vorausgeſezt werden. Denn der Verſtand muß ſchon verfinſtert geweſen ſein ganz nach heidniſcher Weiſe, um die Lüge, daß Gott dem Menſchen die Erkenntniß des Guten beneide, aufzunehmen; und der Wille muß ſchon keine Kraft mehr gehabt haben auch dem ſchwächſten Reiz zu widerſtehen, wenn der Anblikk der verbotenen Frucht eine ſolche Gewalt ausüben konnte. Ja von Gott losgeriſſen muß Adam ſchon vor ſeiner erſten Sünde geweſen ſein, als welcher, da ihm Eva von der Frucht reichte, davon genoß, ohne auch nur des göttlichen Verbots zu gedenken, und dieſes ſezt alſo ſchon daſſelbige Ver-

---

[1] G. Gerhard loc. th. T. IV. p. 302.

[2] Conf. helv. IX. post lapsum intellectus obscuratus est, voluntas vero ex libera facta est serva. — Conf. belg. XIV. Homo se ipsum verbis Diaboli aurem praebens . . . a Deo, qui vera ipsius erat vita, penitus avulsit totamque naturam suam corrupit.

derben der Natur voraus, wie auch unverdorbene Natur nicht könnte der Lüſternheit mit ausdrükklicher Zurükkweiſung des göttlichen Gebotes gefröhnt haben. Und ſchwerlich wird man behaupten können, daß dieſe Folgerung lediglich an der buchſtäblichen Auslegung der moſaiſchen Erzählung hafte; ſondern wie man ſich auch die erſte Sünde denken möge, immer wird man 434 ſchon etwas ſündliches vorausſezen müſſen, und ein ähnliches Verfahren wie das hier befolgte in Anwendung zu bringen haben, wenn man ſie genetiſch vorſtellen will. Iſt nun aber die menſchliche Natur in den erſten Menſchen ſchon vor der erſten Sünde ſo geweſen, wie ſie ſich hernach in ihnen ſelbſt und in den Nachgebornen zeigt: ſo kann man nicht ſagen, daß durch die erſte Sünde die Natur ſei verändert worden, ſondern von dieſer Behauptung der ſymboliſchen Bücher werden wir abweichen müſſen. Denn es kann niemanden zugemuthet werden vorzuſtellen, daß in einem einzelnen Weſen die Natur ſeiner Gattung könne verändert werden und es doch daſſelbe bleiben, da die Ausdrükke Einzelweſen und Gattung ihre Bedeutung verlieren, wenn nicht eben ſo gut alles, was nach einander als was zugleich in dem Einzelweſen zu finden iſt, aus dem Weſen der Gattung erklärt und begriffen werden kann. Denn entweder wäre nur von Anfang an die Gattung falſch beſtimmt worden und müßte anders beſtimmt werden, wenn in einem unter ſie gehörigen Einzelweſen ſich etwas zeigte, was der früheren Beſtimmung widerſpräche; oder die Identität des Einzelweſens wäre nur ſcheinbar. Und noch weniger läßt ſich denken, daß eine ſolche Umwandlung der Natur ſolle die Wirkung einer That des fraglichen Einzelweſens ſelbſt geweſen ſein, da es ja immer nur mit der Natur ſeiner Gattung handeln kann, niemals aber auf dieſelbe. Daher iſt auch kaum möglich dieſe Vorſtellung feſtzuhalten, ohne dem Teufel dabei einen Antheil einzuräumen, aber dann eben ſo ſchwer wenn dieſes zugegeben iſt, noch die manichäiſche Abweichung [1] zu vermeiden. Denn ſteht einmal feſt, daß eine Veränderung einer beſtimmten Natur nicht könne durch ſie ſelbſt bewirkt werden; ſo kann auch der Erfolg zwiſchen dem Menſchen und dem Teufel nur ſo getheilt werden, daß man die Thätigkeit dabei dem lezten, und dem erſten nur das leidentliche oder die Empfänglichkeit zuſchreibe. Aber dann muß man auch weiter zugeben, es ſei nur eine Sprachverwirrung, wenn die Individuen ſollten dieſelben geblieben ſein, jenen Erfolg nur eine Veränderung der Natur zu nennen; und das richtigere ſei zu ſagen, daß diejenige menſchliche Natur, welche Gott urſprünglich erſchaffen, durch die erſte Sünde vom Teufel zerſtört ſei, die neue Natur aber ſei in demſelben Maaß wie die erſte Sünde das Werk des Teufels, weil die von Gott erſchaffene Natur ſich bloß leidentlich verhalten habe, um ſich von jener durch den Teufel bewirkten Veränderung ganz durchdringen zu laſſen. Dagegen, daß alsdann natürlich die durch die Erlöſung zu bewirkende entgegengeſezte Umänderung abermals eine Zerſtörung der bisherigen Natur iſt, haben diejenigen wenig einzuwenden, welche doch behaupten, die jezige Natur es Menſchen habe nicht einmal die Fähigkeit, die Erlöſung in ich aufzunehmen [1]. Alles dieſes aber ſowol das leidentliche Veralten des Menſchen bei der ſeine Natur zerſtörenden Thatſache, ls auch die dem Teufel beigelegte Gewalt, das Werk Gottes zu erſtören und das ſeinige ſo an die Stelle zu ſezen, daß eine anze bewohnte Welt durch daſſelbe mitregiert werde, ſind die beimmteſten Uebergänge in das manichäiſche. Wogegen das, was an um dieſen Zuſammenhang der Flacianiſchen Lehre zu zerören entgegnet [2], gar wenig Haltung zu haben ſcheint. Denn nerſeits iſt die bloße Möglichkeit nichts, als nur durch den

---

[1] S. §. 22.

---

[1] Solid. declar. II. p. 656.

[2] Solid. decl. p. 648. Asserimus id ipsum esse Dei opus, quod homo aliquid cogitare loqui agere operari potest . . . quod vero cogitationes verba facta eius prava sunt . . . hoc originaliter et principaliter est opus Satanae.

Uebergang in die Wirklichkeit, und wenn der Menſch jezt nu
ſündlich und verkehrt handeln kann, dieſe Selbſtbeſtimmung zum
436 Böſen aber das Werk des Satans iſt: ſo beſteht auch das noch
übrige Werk Gottes nur, ſofern es durch das Werk des Satan
in Bewegung geſezt wird als ein Organ von dieſem, iſt alſ
auch nur ſcheinbar daſſelbe. Andrerſeits war doch nicht nur da
Vermögen denken, reden und handeln zu können das urſprüngliche Werk Gottes, ſondern der dieſe Vermögen in Bewegun
ſezende freie Wille; iſt nun dieſer verloren, ſo beſteht auch da
Werk Gottes nicht mehr. Dieſer Schwierigkeit, auf dem betretenen Wege alles manichäiſche zu vermeiden, hat wahrſcheinli
diejenige Vorſtellungsweiſe ihren Urſprung zu verdanken, welch
zwar auch eine durch die erſte Sünde mit der menſchlichen Na
tur vorgegangene Veränderung annimmt, ſie aber mehr auf leib
lichem Wege bewirken läßt [1]. Um zu vermeiden, daß nicht di
Veränderung, nämlich der Verluſt der Macht des Gottesbewußt
ſeins ſchon vorausgeſezt werden müſſe, wird kein ausdrükkliche
göttliches Verbot vorangeſchikkt: aber dann iſt auch nicht zu ta
deln, daß die erſten Menſchen dunkeln Empfindungen keine G
walt einräumen wollten, und der Entſchluß dieſe zu überwinde
bei welcher Veranlaſſung er auch gefaßt worden wäre, könn
nicht für einen ſündlichen gelten. Und ſo wäre die auf den G
nuß der Frucht gefolgte durch deſſen Wirkung auf den menſ
lichen Körper vermittelte geiſtige Verſchlimmerung des Menſch
ohne alle Sünde erfolgt, und die allgemeine Sündhaftigkeit wi
aus dem Uebel abgeleitet, welches mit dem Weſen einer teleol
giſchen Glaubensweiſe ſtreitend nicht für chriſtlich angeſehen we
den kann, zumal auch ein zur rechten Zeit dargebotenes ma
rielles Gegengift die Erlöſung könnte überflüſſig gemacht hab
Daher iſt dieſes nothwendig feſtzuhalten, daß die Vorſtellung v
einer durch die erſte Sünde der erſten Menſchen entſtanden
437 Veränderung der menſchlichen Natur nicht in die Reihe derjenig

---

[1] Reinhard Dogm. §. 73. — 80.

Säze gehört, welche Ausdrükke unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ſind. Je weniger wir nun ſchon früher [1] Grund fanden, den erſten Menſchen vor der erſten Sünde einen hohen Grad frommer Sittlichkeit und frommer Erleuchtung zuzuſchreiben, und je weniger es gelingen will, ſich die erſte Sünde von einem ganz unſündlichen Zuſtande aus zu erklären, um deſto mehr fällt auch alle Veranlaſſung weg, eine in der menſchlichen Natur vorgegangene Veränderung anzunehmen; und es wird um ſo mehr Grund ſein, dieſe Vorſtellung fahren zu laſſen, als ſie doch zu keiner Anſchaulichkeit gebracht werden kann, und nur auf der einen Seite jene manichäiſche Abweichung erzeugt, auf der andern aus Furcht vor dieſer viele Chriſten zu der pelagianiſchen hinübertreibt, daß ſie lieber die abgeſehen von der Erlöſung allgemeine Unfähigkeit aller Menſchen zum Guten abläugnen, als ſie aus einer ſolchen Veränderung ableiten wollen. Die Unhaltbarkeit jener Vorſtellung wird noch auf eine beſondere Weiſe erhellen, wenn wir auf die ſtrengen die ſymboliſche Theorie rein ausdrükkenden Formeln der älteren Dogmatiker zurükkgehn [2]. Denn gleich die erſte Formel „das Einzelweſen verdirbt die Natur" bringt recht zur Anſchauung, wie in dieſem Act, falls die Natur, welche durch denſelben verderbt wurde, gut war, das Einzelweſen nicht mehr kann gut geweſen ſein, weil Gutes nicht kann Gutes verderben; war aber die Natur ſchon ſchlecht, ſo wurde auch das Verderben nicht erſt durch die Handlung der Perſon bewirkt. So wie im andern Fall, wenn das Einzelweſen nicht mehr gut war, weil es, indem es die Natur verdarb, ſchlecht handelte, die 438 Natur aber noch gut war, weil ſie verdorben werden ſollte, ſich auch alles ſchlecht handeln aller ſpäteren Einzelweſen muß erklären laſſen, ohne daß die Natur ſchon braucht verdorben geweſen zu ſein. Dann bliebe alſo alles Verderben in dem Gebiet der lezten Formel, daß nämlich die Einzelweſen ſich — ſelbſt und unter einander — verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beſchreibung aller Sünde iſt, welche jemals im menſchlichen Geſchlecht zum Vorſchein kommt, wobei aber die Natur ganz aus dem Spiele bleibt; wogegen wenn die Natur als ſchon verderbt angenommen wird, nicht mehr davon die Rede ſein kann, das Einzelweſen zu verderben, als welches ſchon das Verderben der Natur in ſich tragen muß. Soll endlich die zweite Formel, daß die Natur den Einzelnen verdirbt, auf die Fortpflanzung der urſprünglichen Sündhaftigkeit gehn: ſo iſt allerdings wahr, daß die Einzelnen nur ſo werden können wie die Natur iſt, aber ſie werden ſo von Anfang an, und der Ausdrukk bleibt unrichtig, weil ſie erſt unverdorben müßten geweſen ſein, um verdorben zu werden. Und dies erregt noch neue Bedenken gegen die erſte Formel, weil nicht zu denken iſt, daß das Einzelweſen ſollte der Natur mehr anthun können, als die Natur ihm. Wollte man aber auch, und zwar allgemein, annehmen, die Natur verderbe die Einzelweſen: ſo würde, da die Natur doch nirgend iſt als in der Geſammtheit der Einzelweſen, eine vierte Formel folgen, daß nämlich die Natur ſich ſelbſt verderbe, eine Formel, bei welcher, was er ſich eigentlich denke, ſchwerlich jemand wird nachweiſen können.

---

[1] S. §. 61.

[2] Quenstedt Syst. theol. p. 913. Tribus autem modis fit peccatum quando persona corrumpit naturam, ut factum ab Adamo et Eva, quando natura corrumpit personam, ut fit inpropagatione peccati originis, quando persona corrumpit personam, ut fit in peccatis actualibus.

4. Wenn alſo an der Perſon der erſten Menſchen keine Veränderung in der menſchlichen Natur vorgegangen iſt durch die erſte Sünde, ſondern was ſich aus derſelben entwikkelt haben ſoll, auch ſchon vor ihr vorausgeſezt werden muß; und wenn dies nicht nur für den Fall irgend einer beſtimmten erſten Sünde
439 gilt, ſondern immer worin ſie auch beſtanden haben möge, eben daſſelbe Verhältniß aber auch bei jedem Einzelnen ſtatt findet: ſo iſt die allgemeine jeder wirklichen Sünde der Nachgeborenen vorangehende Sündhaftigkeit auch nicht ſowol von der erſten Sünde der erſten Menſchen abzuleiten, als ſie vielmehr daſſelbige iſt mit

dem, was auch in jenen ſchon der erſten Sünde voranging, ſo daß durch ihre erſte Sünde die erſten Menſchen nur die Erſtlinge der Sündhaftigkeit ſind. Unſre ſymboliſchen Bücher nehmen freilich jene Ableitung an [1], aber wir können bei ſo bewandten Umſtänden um ſo weniger verpflichtet ſein, ihnen hierin zu folgen, als unſer Bewußtſein der allgemeinen Sündhaftigkeit, wie wir es oben [2] entwikkelt haben, ein unmittelbar innerliches iſt, dieſe Abſtammung derſelben aber nur eine äußerliche Notiz ſein kann, von der jenes innere weder irgend abhängt, noch irgend durch ſie verſtärkt werden kann. Allein an jenem inneren hängt aber auch das Bewußtſein unſerer Erlöſungsbedürftigkeit, und alſo iſt jene Ableitung auf keine Weiſe ein Glaubenselement. Und da auch die Bekenntnißbücher großentheils ſich in gar keine nähere Erörterung über die Art und Weiſe dieſer Ableitung einlaſſen [3]: ſo könnten wir nur bedenklich werden, wenn dieſe Ableitung in der Schrift in Verbindung mit eigentlichen Glaubensſäzen 110 vorkäme. Allein dies ſcheint in der Hauptſtelle, welche man hiebei anzuführen pflegt [4], nicht der Fall zu ſein. Denn von der Entſtehung der Sünde iſt nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Chriſtum, und der Vergleichungspunkt iſt auch nur der, daß beides von Einem herrührt und ausgeht. So ſtellt er freilich alle Sünde als ab-

---

[1] Conf. aug. 2. Apol. conf. I. Conf. helv. VIII. Conf. belg. XV. Art. Smalc. I. u. a. m.

[2] §. 70.

[3] Ausdrükklich heißt es Conf. gall. X. Nec putamus necesse esse inquirere, quinam possit hoc peccatum ab uno ad alterum propagari. — Aehnlich Calvin. Instit. II. 1, 7. Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio: sed quia a Deo ita fuit ordinatum, ut quae primo homini dona contulerat, ille tam sibi quam suis haberet simul et perderet. Wo man deutlich ſieht, es kommt ihm vorzüglich darauf an Erklärungen abzulehnen, welche mit unchriſtlichem in Verbindung ſtehen könnten.

[4] Röm. 5, 12—21.

hängig dar von dem erſten Anfang derſelben, mithin als ein ſtetiges, ſo daß mit Adams Sünde ſchon dieſe ganze Stetigkeit der Sünde einſchlüſſig geſezt war, und wenn Adam ſie hätte zu vermeiden gewußt, wir ſie auch würden haben vermeiden können. Nimmt man nun hinzu den früheren Ausſpruch, daß der Tod zu allen Menſchen durchgedrungen iſt, weil ſie alle ſelbſt geſündiget haben; und bemerkt man, wie Paulus zwar die Sünde Adams und derer, welche nicht nach der Aehnlichkeit Adams geſündiget haben, unterſcheidet, aber doch alles in Eine Verdammniß zuſammenfaſſend, was Adam zu derſelben beigetragen, als ein geringes darſtellt gegen das, was Chriſtus zur Aufhebung der Sünde gethan: ſo ſtimmt dieſes alles ſehr wohl damit, daß die Geſammtſünde die Geſammtthat des Geſchlechts iſt von dem Erſten beginnend, welche nur durch die auch über das ganze Geſchlecht ſich verbreitende Wirkſamkeit Chriſti kann aufgehoben werden. Auf ähnliche Weiſe ſtellt auch andrerſeits Paulus [1] Adam und Chriſtum gegenüber; wie er denn auch bezeugt [2], daß die Sünde noch auf dieſelbe Weiſe in uns entſteht und die Geſinnung verunreinigt werden kann, wie es bei Eva geſchah; woraus denn folgt, daß durch das Zurükkgehen auf den erſten Menſchen für die Erklärung der Sündhaftigkeit nichts beſonderes gewonnen wird, und daß es auch in jenen Stellen nur darauf an-
461 kam, das Verhältniß zwiſchen dem früheren und ſpäteren gehörig zu beachten. — Daher können wir gern aller jener künſtlichen Theorien entrathen, welche auch vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und deren Beſtrafung an den Nachkommen ins Licht zu ſezen. Dies iſt um ſo annehmungswürdiger, als ſie theils wie die daß alle Menſchen als in Adams Daſein eingeſchloſſen, auch an ſei-

---

[1] 1 Kor. 15, 21. 22.

[2] 2 Kor. 11, 3.

[3] Ambros. in Rom. V. Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. — Ex eo igitur cuncti peccatores quia ex ipso omnes sumus. — Hieron. in Hos. VI, 7. Et ibi in paradiso omnes praevaricati sunt in me in similitudinem praevaricationis Adam.

ner Sünde Theil gehabt hätten, auf eine beſtimmte Theorie über
en Urſprung der einzelnen Seelen zurükgehn, und es uns auf
nſerem Gebiet an allem Grund und allen Mitteln fehlt, eine
olche aufzuſtellen; theils wie die, welche das göttliche Gebot auf
ine höchſt willkührliche Weiſe als einen in Adams Perſon mi
em ganzen menſchlichen Geſchlecht geſchloſſenen Bund betrachten,
on deſſen Verlezung alſo die rechtlichen Folgen auch die Erben
reſſen, das Verhältniß zu Gott und die göttliche Zurechnung
nter den Begriff eines äußeren Rechtsverhältniſſes bringen, wel-
es hernach auch auf die Auffaſſung des Erlöſungswerkes den
achtheiligſten Einfluß ausübt. Auf die höchſte Spize wird dieſe
nſicht geſtellt, wenn man zugleich annimmt, was freilich oft ge-
gt worden und allgemein verbreitet, aber doch ganz willkührlich
nd völlig unbegründet iſt, daß wenn die erſten Menſchen nur
e erſte Prüfung rühmlich beſtanden hätten, ihnen keine zweite
ürde vorgelegt worden ſein, ſondern ſie und wir mit ihnen
nn aller Verſuchung auf immer würden überhoben geblieben
in. Vielmehr wie die in der moſaiſchen Erzählung angegebene
erſuchung eine ſehr geringe iſt, ſo repräſentirt ſie auch nur die
nfachſten und urſprünglichſten Verhältniſſe, und es liegt in der 442
atur der Sache, daß, je mannigfaltiger die Kräfte des Menſchen
Anſpruch genommen wurden, und je verwikkelter ſeine Ver-
ltniſſe, um deſto gefährlichere Verſuchungen mußten ihm ent-
hn; und nichts ſcheint widerſprechender als zu behaupten, der
löſer hätte in ſeinem Leben können verſucht werden, Adam
er und Eva, wenn ſie im erſten Kampf geſiegt hätten, würden
verſuchbar geworden ſein. Wie denn auch dieſes ſchon an ſich
t allem, was wir von göttlichen Verfahrungsweiſen inne wer-
n können, im grellſten Widerſpruch ſteht, daß Gott ſollte in
nem ſolchen Umfang das Geſchick der ganzen Gattung von ei-
m einzigen Moment abhängig gemacht haben, der in die Hände
eier unerfahrener Individuen gelegt war, welche auch von ei-
r ſolchen Wichtigkeit deſſelben keine Ahndung hatten.

5. Laſſen wir nun auf der einen Seite dieſe Vorſtellung

von einer mit der menſchlichen Natur ſelbſt vorgegangenen Veränderung fahren, bleiben aber auf der andern Seite dabei, daß der allgemeine Zuſtand der Menſchen eine Unfähigkeit zum Guten ſei: ſo folgt, daß dieſe auch ſchon vor der erſten Sünde in der menſchlichen Natur gelegen habe, und daß alſo die jezt angeborene Sündhaftigkeit auch für die erſten Menſchen etwas urſprüngliches geweſen ſei. Dies geben wir auch zu; nur iſt es ſo zu beſtimmen, wie es mit der ebenfalls anerſchaffenen urſprünglichen Vollkommenheit vereinbar iſt, und ſo daß der Zuſtand der erſten Menſchen zu aller Zeit in der Analogie mit dem unſrigen geweſen ſei, wie wir ihn oben [1] beſchrieben haben. Keinesweges alſo verwandeln wir deshalb die Vorſtellung von einem längeren oder kürzeren Zuſtand vollkommen lebendiger Frömmigkeit in die, daß die erſte freie That nach erwachtem Gottesbe-
413 wußtſein die Sünde geweſen ſei, was ohnedies ſchon durch das oben geſagte [2] abgeſchnitten iſt. Vielmehr iſt mit dem Erwachen des Gottesbewußtſeins auch der Anfang des Guten geſezt, der auch nicht ohne Folgen bleiben konnte [3], welche ſich nach der erſten Sünde noch wirkſam zeigten. Aber es mußte dann auch für ſie eine Zeit kommen, wo nach irgend einer Seite hin die Sinnlichkeit ſich ſo verſtärkte, daß ſie eben ſo leicht ſiegen konnte als beſiegt werden. Denn wenn wir auch nicht gehalten ſein können, uns eine anſchauliche Vorſtellung von dem erſten Menſchen in ſeinem nothwendigen Unterſchiede von uns zu bilden: ſo giebt es doch zwei Stükke, worin er uns gleich geweſen, und woran wir auch bei ihm die Entſtehung der Sünde knüpfen können. Denn wenn gleich nicht die Einſeitigkeiten der perſönlichen Conſtitution, ſo ſind doch die Einſeitigkeiten des Geſchlechts

---

[1] S. §. 80. 81. 85. 86.

[2] §. 67, 2.

[3] Hugo d. St. V. Opp. III. f. 181. Paradisus est locus inchoantium et in melius proficientium, et ideo ibi solum bonum esse debuit, quia creatura a malo initianda non fuit, non tamen summum. Womit natürlich zuſammenhängt, daß, ſo bald die Sünde doch zum Vorſchein kam, auch der paradieſiſche Zuſtand überhaupt aufhören mußte.

in ihnen geweſen: und wenngleich wir uns bei ihnen
auf dieſelbe Weiſe ein Zurükkbleiben des Willens hinter dem
tand denken können*, ſo ſind ſie doch — wäre es auch bei
einfachen Leben nur in geringerem Grade — dem Wech-
er Stimmungen unterworfen geweſen, in welchem ſich vor-
gehend wenigſtens eine ſolche Ungleichheit der Willenskraft
verſchiedenen Seiten hin offenbart, woraus ſich das Ent-
der Sünde und das Bewußtſein derſelben vollkommen be-
. — War nun das durch dieſe urſprüngliche Sündhaftig-
bedingte erſte Erſcheinen der Sünde in den erſten Menſchen
an und für ſich ein einzelnes und geringes als auch be-
s ohne einen umändernden Einfluß auf die menſchliche Na-
ſo war doch das Wachſen der Sünde vermittelſt der unter
orm der Erzeugung geſtellten Vermehrung des menſchlichen
lechtes ſchon in dem erſten Hervorbrechen der Sünde, mit-
der urſprünglichen Sündhaftigkeit ſelbſt, begründet. Und
t in Bezug auf die Erlöſung ſo zu faſſen, daß ohne das
ten eines von jener Sündhaftigkeit freien Elementes in
eſammtheit nichts anders wäre zu erwarten geweſen, als
ie der menſchlichen Natur einwohnende Richtung auf das
bewußtſein in ihrer Wirkſamkeit immer wieder wäre verun-
, und alles ſich geiſtig entwikkelnde immer wieder in die
äßigkeit des Fleiſches wäre herabgezogen worden. Was
die moſaiſche Erzählung betrifft: ſo kann es zu Folge
renzen, welche wir der Glaubenslehre geſtekkt haben, gar
egenſtand für dieſelbe ſein, feſtzuſezen, wie jene Urkunde
gen ſei, und ob ſie ſich als Geſchichte ergebe oder als
e. Ohne aber in dieſes Geſchäft der Auslegungskunſt und
itik einzugreifer, können wir, wie auch ſchon alte Kirchen-
gethan [1], den Gebrauch davon machen, daß wir die all-

---

gustin. de Gen. c. Man. II. 21. Etiam nunc in unoquoque
trum nil aliud agitur, cum ad peccatum delabitur, quam tunc actum
in illis tribus, serpente muliere et viro.

gemeine Geſchichte von der Entſtehung der Sünde, wie ſie immer und überall dieſelbe iſt, daran zur Anſchauung bringen; und an dieſer ſinnbildlichen Eigenſchaft haftet für uns die Allgemeingültigkeit dieſer Urkunde. Denn wir finden darin auf der einen Seite an der Eva die durch jede äußere Anregung leicht zu entwikkelnde Fürſichthätigkeit und ſomit Empörung des ſinnlichen Theils durch den Gegenſaz gegen ein göttliches Gebot in volles Licht geſtellt, dabei aber bemerklich gemacht, wie damit zugleich 405 eine nur zu leicht zu bewirkende Verunreinigung des ſchon entwikkelten Gottesbewußtſeins verbunden war. Auf der andern Seite zeigt ſich an Adam, wie leicht die Sünde auch ohne beſondere Ueberwältigung der Sinne nachahmend aufgenommen wird, wie aber dieſes eine Gottvergeſſenheit, ſei es auch aus bloßer Zerſtreuung, vorausſezt. Bringen wir ferner die Geſchichte mit den hier aufgeſtellten Begriffen von urſprünglicher Vollkommenheit und urſprünglicher Sündhaftigkeit in Verbindung: ſo ſtellt ſie durch den Zuſammenhang mit dem früheren und ſpäteren zugleich im allgemeinen dar, wie ſich außerhalb des Gebietes der Erlöſung das Gute nur mit dem Böſen entwikkelt, und wie unter dieſes Gute eben auch die für die Entwikklung des Menſchen unentbehrliche Erkenntniß des Gegenſazes zwiſchen gut und böſe gehört. Denn es iſt hinreichend angedeutet, daß vor der Sünde dieſe Erkenntniß nicht gegeben war; und leicht läßt ſich dies dahin ergänzen, daß der Menſch auch nur, ſofern dieſer Mangel fortdauerte, ohne Sünde bleiben konnte.

6. Sezen wir nun an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer urſprünglichen Natur und einer veränderten Natur die Vorſtellung einer abgeſehen von der Erlöſung überall ohne Ausnahme ſich ſelbſt gleichen menſchlichen Natur; und an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer eine Periode des erſten menſchlichen Daſeins ausfüllenden urſprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entſtandenen Sündlichkeit, mit welcher und durch welche jene Gerechtigkeit verſchwunden wäre, eine unzeitliche überall

und immer der menſchlichen Natur anhaftende Urſündlichkeit, welche mit der ihr mitgegebenen urſprünglichen Vollkommenheit zugleich beſteht, jedoch ſo, daß aus dem Zuſammenſein und ſich entwikkeln beider an und für ſich keine Thatgerechtigkeit entſtehen kann, ſondern nur ein Schwanken zwiſchen verunreinigten geiſtigen Beſtrebungen und wachſender ausgebildeter Sünde; ſezen wir endlich an die Stelle des Gegenſazes zwiſchen einer urſprünglichen Schuld und einer mitgetheilten die einfache Vorſtellung einer für Alle gleichen ſchlechthin gemeinſamen Schuld: ſo können wir die kirchlichen Ausdrükke, in denen am kürzeſten dieſes Lehrſtükk in ſeiner Beziehung auf das folgende zuſammengefaßt wird, folgendermaßen beſtimmen und ergänzen. Zuförderſt näm-
ich geben wir allerdings zu eine allgemeine Zurechnung der erſten
Sünde, welche nämlich auf dem Bewußtſein beruht, daß, welches
nenſchliche Individuum auch das Loos getroffen hätte das erſte
u ſein, es ebenfalls die Sünde würde begangen haben. Wie
enn auch der erſte Menſch, wäre er ein Nachgeborner geweſen,
u der eben beſchriebenen Verſchlimmerung würde beigetragen ha-
en, und alſo eben ſo gut als jeder Andere die Schuld davon
rägt. Ferner, wenn die kirchliche Lehre die erſte Sünde des er-
ien Menſchen ausſchließlich die verurſachende Urſünde nennt, die
ündliche Beſchaffenheit aller übrigen Menſchen aber die verur-
achte, indem nämlich die Anlage und innere Richtung mit dem-
elben Namen genannt wird wie die That ſelbſt: ſo tragen wir
ies über auf das allgemeine Verhältniß zwiſchen jedem früheren
eſchlecht und ſeinem nächſtfolgenden, und behaupten, daß immer
nd überall die wirkliche Sünde des frühern die hervorbringende
rſünde für das ſpätere iſt; die Sündhaftigkeit des ſpätern iſt
ber, weil es deſſen wirkliche Sünden erzeugt, auch Urſünde, we-
en ihrer Abhängigkeit aber von der Sünde des früheren iſt ſie
ervorgebracht, mithin zuſammen hervorgebrachte Urſünde. End-
ch ergänzen wir auch noch einen Mangel, indem wir die wirk-
che Sünde in ihrem Verhältniß zur Urſünde ebenfalls theilen in
erurſachende und verurſachte. Denn auf der einen Seite ſtellt

dies das Verhältniß der zugleich lebenden dar, indem die wirkliche Sünde derer, welche ſelbſtthätiger und erregender in der Gemeinſchaft auftreten, die verurſachende iſt, die der leidentlicheren aber die verurſachte. Auf der andern Seite aber iſt die Geſammtſünde jedes Geſchlechts auch wieder verurſachend für die Sündhaftigkeit des künftigen, ſo wie ſie ſelbſt auf der von dem frühern Geſchlecht verurſachten Urſünde beruht. Und in dieſem geſchloſſenen Kreiſe von Begriffen zeigt ſich die Sünde überhaupt, aber beſonders auch die Urſünde, als die Geſammtthat und Geſammtſchuld des ganzen Geſchlechts.

Zweites Lehrſtükk.

Von der wirklichen Sünde.

§. 73. Aus der Erbſünde geht in allen Menſchen immer die wirkliche Sünde hervor.

> **Melanchth.** loc. th. p. 123. Semper cum peccato originali sunt peccata actualia. — **Augustin.** c. Julian. Lex ista quae est in membris . . . manet in carne mortali . . . quia operatur desideria contra quae dimicant fideles. — **Conf.-Gall.** XI. Dicimus praeterea hanc perversitatem semper edere fructus aliquos malitiae et rebellionis, adeo ut etiam qui sanctitate excellunt quamvis ei resistant, multis tamen infirmitatibus et delictis sunt contaminati quamdiu in hoc mundo versantur.

1. Dieſer Saz iſt in der größten Allgemeinheit zu verſtehen, indem wir auch Chriſtum auf keine andere Weiſe von der wirklichen Sünde frei ſprechen, als inſofern wir ihn zugleich aus dem Zuſammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnehmen. In dieſer Allgemeinheit iſt er aber ein Ausdrukk unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins. Denn Jeder weiß es von ſich, um ſo gewiſſer je lebendiger er ſich den Erlöſer vergegenwärtigt, daß er ſelbſt in keinem Augenblikk frei iſt von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit her, ſondern auf allgemeine Weiſe, ſofern er ein Beſtandtheil der Geſammtheit

iſt, das heißt mit ſeinem zum Gattungsbewußtſein erweiterten Selbſtbewußtſein, mithin von jedem Andern eben ſo gut als von ſich ſelbſt. Und dies Bewußtſein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurükk, ja es iſt dieſes ſelbſt nur von einer andern Seite aus geſehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen innerlich und zeitlos auffaſſen, wäre doch nichts wirkliches, wenn ſie nicht zugleich auch immer erſchiene, und wiederum wäre das erſcheinende nur etwas uns von außen anklebendes, alſo keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erſcheinens und Zeitlichwerdens der Urſünde wäre. Und ſo wie alles, vas in dieſer angelegt iſt, irgendwo erſcheinen muß, nach Maaßgabe wie ſie ſelbſt verſchieden unter die Menſchen vertheilt iſt: ben ſo muß ſie auch an jeder Bewegung jedes Menſchen, in velchem ſie iſt, einen Antheil haben und etwas darin zur erſchei- enden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der ündigen Menſchheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. ein die Kraft des Gottesbewußtſeins darſtellende Handlung, und inen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch gend etwas in einem geheimen Widerſpruch mit dem Gottesbe- ußtſein ſtände.

2. Dieſem allgemeinen Bewußtſein aber würde es gar nicht tſprechen, wenn man die wirkliche Sünde auf die Fälle be- ränken wollte, wo die Sündhaftigkeit bis nach außen hin auf e auch Andern wahrnehmbare Weiſe in aus dem Menſchen rausgehenden Thaten hervorbricht. Denn dieſes hängt immer n äußeren Bedingungen ab, noch unterſchieden von denen, lche einen beſtimmten ſündlichen Zuſtand veranlaßt haben. So nun dieſe lezteren, die äußeren Verſuchungen, auch nur in- e Bewegungen hervorrufen können, welche ſchon in der Per- lichkeit des Einzelnen vorbereitet ſind: ſo kann die Sündlich- des Zuſtandes keinesweges mehr davon abhängen, ob ſolche ſtände hinzutreten, welche das äußere Hervortreten begünſtigen nicht. Ja an für ſich wird nicht einmal die Sündlichkeit

des Zuſtandes durch das Aeußerlichwerden deſſelben vermehrt; ſondern die wirkliche Sünde iſt ganz als daſſelbige auch da, wo nur innerlich ſündhaftes erſcheint und an einem Moment des Bewußtſeins als Gedanke oder als Begierde Theil hat [1]. Denn ſo wie die Liebe auch ſchon als innere Bewegung die Erfüllung des Geſezes iſt, weil ſie ohnfehlbar bei jeder gegebenen Veranlaſſung hervorbricht in die äußere That: ſo iſt auch die Begierde wenngleich nur innerlich ſich regend ſchon die wirkliche Sünde aus demſelben Grunde. Und dies iſt eine Formel, die wenn man nur das Wort Begierde im weiteſten Umfange nimmt, ſich für alle wirkliche Sünde eignet, mit Ausnahme vielleicht derjenigen Fälle, wo uns die Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nur ſcheint durch Trägheit gehemmt zu werden, wiewol ſich auch dieſe wol laſſen auf die Begierde zurükführen, welche nur irgend eine Gelegenheit ſich nicht verſchlagen will. Jede Erklärung aber der wirklichen Sünde, ſei ſie nun mehr oder minder allgemein, iſt nun inſofern richtig als ſie auf die zum Grunde liegende Sündhaftigkeit zurükgeht, und als ſich das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit leicht damit verbindet [2]. — Wenn wir uns nun gleich die urſprüngliche Sündhaftigkeit, aus welcher alle wirkliche Sünde hervorgeht, als Geſammtthat und Geſammtſchuld des menſchlichen Geſchlechts unter die Einzelnen nach Zeit und Raum nicht gleich und gleichmäßig, ſondern ungleich vertheilt denken: ſo heißt dies nur ſoviel, daß in dem Einen
450 die eine Sünde leicht hervortritt, die andere ſeltener, in dem Andern umgekehrt, je nachdem es für Jeden zu der einen nur eines geringeren Reizes bedarf als zu der andern nach Maaßgabe der perſönlichen Naturanlagen. Keinesweges aber iſt es ſo

---

[1] Actio pugnans cum lege Dei (Melanchth. l. c.) kann auch eine ſolche noch ganz innerliche Bewegung ſchon genannt werden.

[2] Am wenigſten findet ſich daher das chriſtliche Selbſtbewußtſein zufrieden geſtellt bei ſolchen Erklärungen wie die von Reinhard. peccatum est quaevis aberratio a modo tenendae verae felicitatis. Dogm. §. 73.

u verſtehen, als ob abgeſehen von der Erlöſung irgend ein inzelner Menſch gegen irgend eine von den verſchiedenen Foren der Sünde durch ſeine Perſönlichkeit ſo ſicher geſtellt wäre, aß er unmöglich in dieſelbe verfallen könnte. Vielmehr wird eiem Jeden ſein Bewußtſein ſagen, daß auf ſich ſelbſt zurükkgeieſen weder er ſelbſt noch irgend ein Anderer die völlige Sichereit gegen irgend eine Art des Böſen in ſich trage, indem jeder ufmerkſame ſoviel Ahndungen und gleichſam Keime von allem Böſen in ſich entdekkt, daß wenn nur die Reizung, die überall r urſprünglichen Sündhaftigkeit hinzukommen muß, um die wirkche Sünde hervorzubringen, groß genug geſezt werden könnte, sdann auch jedes Böſe in Jedem als wirkliche Sünde, wenneich nicht jedes habituell ſondern nur in einzelnen Fällen, herrtreten würde [1].

§. 74. Es beſteht in Bezug auf die Sünde kein Werthnterſchied unter den Menſchen, abgeſehen davon, daß ſie cht in Allen in demſelben Verhältniß zur Erlöſung ſteht.

1. Alle wirklichen Sünden müſſen dem bisherigen zufolge r gleich angeſehen werden ſowol ihrem Weſen und Charakter nach s ihrer Entſtehung nach; denn jede iſt eine Erſcheinung der allmeinen Sündhaftigkeit, und jede iſt ein wenngleich nur mentaner oder partieller Sieg des Fleiſches über den Geiſt. Die ſtimmende Kraft des Gottesbewußtſeins, welche in der Sünde 451 hemmt wird, kann freilich eine größere oder geringere ſein. Iſt nun größer: ſo iſt auf der einen Seite auch das geiſtige Len in welchem ein ſolches vorkommt kräftiger, und vermöge die Kraft iſt in einem ſolchen Leben die Sünde mehr im Verwinden, mithin kleiner. Wogegen man auf der andern Seite en kann, daß wenn die geiſtige Kraft größer iſt, auch der Wi-

---

Calvin. Institt. II. 3, 3. Omnibus ejusmodi portentis obnoxia est unaquaeque anima.

derſtand des Fleiſches, durch welchen jene überwunden wird, kräftiger ſein muß, mithin die Sünde größer. Bekommen wir alſo für denſelben Fall aus verſchiedenen Geſichtspunkten entgegengeſezte Reſultate: ſo folgt, daß wir entweder alle für gleich erklären müſſen, weil jede aus dem einen Geſichtspunkt die größere aus dem entgegengeſezten die kleinere iſt; oder wir müſſen erſt beide auf einander zurükkführen, und dann ergiebt ſich, daß von einer Beſtimmung des ſündlichen Werthes einzelner Momente nur die Rede ſein kann in Bezug auf des Handelnden Geſammtzuſtand, ſei es nun des Wachsthums oder Verſchwindens der Sündlichkeit, das heißt auf dem Gebiet des chriſtlichen Bewußtſeins mit Bezug auf den Gnadenſtand des Einzelnen, wie unſer Saz es ausſpricht. Abgeſehen hievon und jeden Moment für ſich betrachtet bleibt es richtig, daß die Fürſichthätigkeit des Fleiſches ihn zur Sünde macht, ohne daß der Inhalt einen Unterſchied begründete; denn alle Thätigkeiten des Fleiſches ſind gut, wenn dem Geiſte gehorſam, und alle böſe, wenn losgeriſſen von ihm. Daſſelbige ergiebt ſich auch, wenn wir darauf ſehen, daß der ſündliche Gehalt um deſto größer iſt, je geringfügiger die äußeren Aufforderungen waren, welche nur überwunden zu werden brauchten. Denn auch dieſe ſind nicht für Jeden daſſelbe; ſondern für den Geübteren iſt die nur noch eine geringe, welche für Andere groß iſt und ſchwierig. Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirkſamkeit der Erlöſung; und 632 aus dieſem Gebiet verbannt alſo die kirchliche Lehre [1] mit Recht den Saz von Gleichheit aller Sünden. An und für ſich aber dürfte er ſich wol vertheidigen laſſen. Wie denn auch die meiſten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhältniß keine Beziehung nehmen, zwar eine Verſchiedenheit derſelben ihrer Geſtalt und Erſcheinung nach ausdrükken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwerth feſtſtellen.

---

[1] **Conf. et expos. simpl.** VIII. Fatemur etiam peccata non esse aequalia, licet ex eodem corruptionis et incredulitatis fonte exoriantur. — **Melanchth. loc. th.** p. 125. Ac stoicae illae disputationes execrandae sunt, quas servant aliqui disputantes omnia peccata aequalia esse.

2. Sehen wir nun auf die Verſchiedenheiten der wirklichen Sünde, um ſie in beſtimmte Gruppen zu ſondern: ſo treten uns zuerſt die beiden Hauptgeſtalten entgegen, welche ſich auf die beiden Hauptelemente der urſprünglichen Sündhaftigkeit beziehen [1], indem nämlich die wirkliche Sünde dem zufolge bald mehr Aeußerung der Begierde wird, bald mehr poſitive Verdunkelung, d. h. Verunreinigung des Gottesbewußtſeins. Gänzlich können wir beide nicht ſcheiden, weil immer eine die andere hervorruft; denn wo in einer Geſammtheit eine beſtimmte Geſtalt der Begierde herrſchend herortritt, da entſteht auch bald eine Umgeſtaltung des Gottesbewußtſeins, um innerlich den Widerſpruch zu verſtekken. So ſezt uch Paulus [2] auseinander, wie beide ſich gegenſeitig erhöhen; nd denkt man ſich beide auf dem höchſten Gipfel, die ſuperſtiiöſe Wuth, welche alle Productionen des gözendieneriſchen Wahns uſammenhäuft, und die leidenſchaftliche Wuth aller losgelaſſenen Begierden, und erſcheint dann gewiß Jedem in beiden ein glei- 653 des Maaß der Verdammlichkeit: ſo müſſen auch ſchon in ihrer rſprünglichen Wechſelwirkung auf einander beide gleich ſein. — Was ferner die Eintheilung in äußere und innere Sünden etrifft, ſo ließe ſich gegen das, was ſchon oben [3] geſagt worden i um dieſe Differenz abzuweiſen, nur höchſtens noch folgendes nwenden. Die äußere Vollbringung einer ſündlichen That nimmt ne theilbare Zeit ein, und zerfällt größtentheils in eine Reihe on Momenten. Wie nun offenbar ein anderer Werth eintritt, enn noch innerhalb dieſer Zeit eine Gegenwirkung des Gottes-

---

[1] Apol. Conf. I. aus Hugo de St. V. Originale peccatum est ignorantia in mente et concupiscentia in carne.

[2] Röm. 1, 21 — 26.

[3] Unter 1. dieſes §.

bewußtſeins erfolgt: ſo iſt auch — alles übrige gleichgeſezt — der ſündliche Werth einer Handlung deſto größer, je größer die Zwiſchenzeit iſt, in welcher dennoch keine ſolche Gegenwirkung eintrat. Daraus folgt aber nur, daß es ſündliche Handlungen giebt, welche auf eine größere Gewalt der Sünde ſchließen laſſen als andere; aber es folgt keinesweges, daß nicht Jeder ſollte fähig ſein, Handlungen von demſelben Sündenwerth wenn auch nicht von derſelben Art zu begehen. Wogegen auch wieder gewiß bleibt, daß es für Jeden gewiſſe ſündliche oder der Sünde verwandte innere Bewegungen giebt, welche ſich in ihm nie zu äußeren Sünden geſtalten, weil ſie auch innerlich mehr ein Spiel fremder als eigner Gedanken und Erregungen ſind, und daher auch mehr dem Geſammtleben als dem Einzelnen angehören. Aber es wird keinen geben, der etwa nur ſolche aufzuweiſen hätte; und mit Abrechnung dieſer bleibt doch der Unterſchied zwiſchen innerlichen und äußerlichen Sünden mehr ein zufälliger als ein weſentlicher. — Auch wenn man zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen Sünden unterſcheidet, hält man gewöhnlich die erſten im allgemeinen für größer; aber mit Unrecht. Denn
454 unvorſäzliche Sünden, ſofern ſie wirklich noch Handlungen ſind, und nicht bloß Erfolge [1], ſind entweder Sünden der Unwiſſenheit oder der Uebereilung. Iſt nun die Unwiſſenheit gegründet im Mangel an Werthſchäzung der ſittlichen Bedeutung unſerer Handlungen überhaupt, oder die Uebereilung in einer leidenſchaftlichen Richtung, welcher Art es auch ſei; und läßt ſich auf der andern Seite ein vorübergehendes Unvermögen in einem um einem ſinnlichen Antriebe zu widerſtehen beſonders ungünſtig bedingten Augenblikk als ein völlig iſolirter Moment denken, der keinen weiteren Einfluß ausübt: ſo werden vorſäzliche Sünden

---

[1] In lezterem Falle wären ſie in der That gar keine Sünden, und dahin iſt der Kanon zu beſchränken bei Melanchth. loc. th. p. 117. Nihil est peccatum nisi sit voluntarium. Haec sententia de civilibus delictis tradita est . . sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato.

von dieſer Art geringer ſein als unvorſäzliche von jener. Können nun bald die einen größer ſein bald die andern: ſo ſind an und für ſich betrachtet beide gleich. — Am bedeutendſten iſt unſtreitig in dieſer Beziehung die Eintheilung der Sünden in Todſünden und läßliche Sünden: nur iſt es ſehr ſchwierig, die Bedeutung dieſer Unterſcheidung zu beſtimmen, da die Ausdrükke ſelbſt keinen ſtrengen Gegenſaz enthalten. Einige [1] geben ihnen ganz den Sinn, der in unſerm Saz als der einzige haltbare Unterſchied aufgeſtellt wird, und es bliebe dann nur noch zu erörtern, in wiefern der Begriff der Strafe hiebei mitbeſtimmend ſein muß oder nicht. Sonſt ſteht allerdings durch jene Erklärungen feſt, daß der Unterſchied nur auf dem Verhältniß des Handelnden zur Erlöſung beruhe. Allein dieſe Uebereinſtimmung ſcheint wieder zu verſchwinden, wenn zugleich behauptet wird, uch die in den Zuſammenhang der Erlöſung aufgenommenen önnten Todſünden begehen, nur daß dann dieſer Zuſammenhang ufhöre [2], wovon, ob es als möglich anzunehmen ſei oder nicht, ier noch nicht kann gehandelt werden. Da nun aber die Mögichkeit den Zuſammenhang wieder anzuknüpfen, doch nicht abgechnitten werden ſoll: ſo führt dies einerſeits auf die ältere Beimmung [3] zurükk, nach welcher nur diejenigen nicht läßlichen Sün-

---

[1] Ibid. p. 332. Haec mala in renatis sunt . . sed quia persona accepta est . . . fiunt huic personae haec mala venialia peccata und p. 123. . . actualia peccata quae in non renatis omnia sunt mortalia. — Am allerbeſtimmteſten ſpricht dies aus Baumgarten Theol. Str. II. 484. Da wir aber ſolches nicht einräumen — nämlich daß mortalia und venialia durch ein discrimen objectivum verſchieden ſein müßten — vielmehr das Verhältniß der verrichtenden Perſon gegen die Verſöhnung Chriſti als den Unterſcheidungsgrund annehmen ꝛc.

[2] Melanchth. ibid. p. 124. Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides.

[3] Augustin. de corr. et grat. 35. Ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem.

den vollkommne Todſünden ſind, zwiſchen welchen und dem Tode keine Wiederanknüpfung des Zuſammenhangs mit der Erlöſung erfolgt, andererſeits macht es noch eine Unterſcheidung zwiſchen den läßlichen Sünden nothwendig, indem auch die Todſünden unter gewiſſen Bedingungen läßliche werden, wodurch denn der innere Unterſchied ganz aufhört. Nehmen wir nun noch dazu, daß von Vielen die Sünde wider den heiligen Geiſt als eine ſolche vorgeſtellt wird, welche jedes Wiederanknüpfen an die Erlöſung unmöglich macht: ſo erhalten wir anſtatt des einfachen Gegenſatzes folgende Abſtufung. Läßliche Sünden an und für ſich ſind diejenigen Sünden der Begnadigten, welche in dieſem Leben
456 ſchwerlich vermieden werden [1], und welche die Erlaſſung allezeit mit ſich führen [2]; läßlich werden aber auch alle Sünden der Unbegnadigten, falls ſie ſich bekehren, ſo wie auch alle vorſätzlichen Sünden der Begnadigten, falls ſie ſich wieder bekehren. Todſünden ſind an und für ſich die beiden leztgenannten [3], falls der Zuſammenhang mit der Erlöſung nicht eintritt oder wiederhergeſtellt wird; abſolute Todſünde iſt nur, die Richtigkeit der Erklärung vorausgeſezt, die Sünde wider den heiligen Geiſt. Offenbar aber iſt der Unterſchied zwiſchen den an ſich läßlichen Sünden, wenn ſie doch der Reue und Abbitte bedürfen, und den Todſünden der Begnadigten, welche läßlich werden, indem ſie den verloren gegangenen Gegenſtand vermittelſt der Reue wieder erlangen, auch je geringer die Zwiſchenzeit iſt um ſo weniger merklich. Es würde ſich auch vermöge des Merkmals wider das

---

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. . . . non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur.

[2] Baumg. a. a. O. Denn wiewol wir ſagen, ſie heißen deswegen venialia, weil ſie die Erlaſſung allezeit mit ſich führen.

[3] Melanchth. l. c. Est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam. Ibid. p. 276. nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides.

Gewiſſen auf den zwiſchen vorſäzlichen und unvorſäzlichen
Sünden zurükkführen laſſen. Allein da auch im Gnadenſtande,
enn die Erkenntniß der Sündlichkeit gewohnter Zuſtände ſich
ervollkommnet, noch immer ein Zurükkbleiben der Willenskraft
egen die Einſicht entſteht: ſo werden auch vorſäzliche Sünden
orkommen, welche weil ſie mit einem Fortſchritt verbunden ſind
och nicht einen gänzlichen Ausfall aus der Gnade bewirken kön-
en. Dieſe Entwikklungsweiſe nicht berükkſichtigend behauptet
an zu früh, daß der Wiedergeborne nicht mehr wiſſentlich, denn
arin liegt ſchon wenigſtens der geringſte Grad des vorſäzlichen,
ndigen könne, wogegen man eigentlich nur nach der Analogie
it dem, was wir von dem Verhältniß des einzelnen Menſchen 457
r Natur geſagt haben, behaupten ſollte, er könne ſich nicht
rch eine einzelne Handlung, auf welche doch die göttliche Gnade
ch einen Einfluß hat, ſeines ganzen Gnadenſtandes berauben.
onach bleibt kein weſentlicher Unterſchied übrig, als der in den
erhältniſſen des Handelnden zur Erlöſung ſeinen Grund hat.
as aber die Sünde wider den heiligen Geiſt anbetrifft, ſo
ürde dieſe freilich eine Art für ſich ausmachen, aber ſo lange
Auslegung der Schriftſtellen ſtreitig iſt, auf denen der ganze
griff beruht [1], muß die Glaubenslehre die Ausmittlung der
che der Auslegungskunſt, ſo wie die Behandlung der Fälle,
jemand glaubt, dieſe Sünde begangen zu haben, der beſon-
en Seelſorge überlaſſen, und kann ſich nicht anmaaßen zu
ten, was ſie ſei und in welchen ſie ſei. Allgemein aber muß
den Saz, als ob irgend eine Sünde, wenn ſie mit Bezug
die Erlöſung bereut wird, nicht vergeben werden könne, als
Allgemeinheit der Erlöſung beſchränkend, verwerfen.

3. Auf daſſelbe führen auch genau betrachtet die verſchie-
en Abſtufungen der menſchlichen Zuſtände in Bezug auf die
nde, welche theils unmittelbar aus Stellen der Schrift, theils
mittelt durch die volksmäßige Darſtellung in die Glaubenslehre

---

Matth. 12, 31. Luk. 12, 10.

übergegangen ſind. Der Zuſtand der Freiheit[1] nämlich verſieht ſich im Gegenſaz gegen den der Knechtſchaft von ſelbſt als derjenige, in welchem, wenn man ihn in ſeiner Vollkommenheit denkt, nur noch die an und für ſich läßliche Sünde vorkommt vermöge eines ſo ſtetigen und lebendigen Zuſammenhanges mit der Erlöſung, daß die unvorſäzlichen Sünden immer kleiner ſind als jede vorſäzliche. Die Bezeichnung der Knechtſchaft für 256. den Zuſtand der Herrſchaft der Sünde ſezt aber voraus, daß vermöge der innern Anerkennung des Gottesbewußtſeins der Menſch die Forderungen des Fleiſches nicht mit voller Zuſtimmung vollzieht. Bedenkt man aber, daß die Freiheit als Folge des Zuſammenhanges mit der Erlöſung nur aus der Knechtſchaft entſtehen kann: ſo begreift ſich auch, daß die Freiheit in der Ausübung nur allmählig wachſend auch noch mit Spuren der Knechtſchaft vermiſcht ſein wird. Nun aber unterſcheidet man noch von dem Zuſtand der Knechtſchaft als ſchlimmere die Zuſtände der Sicherheit, der Heuchelei und der Verſtokkung. Soll aber ein ſchlimmerer Zuſtand auch als die vollkommene Knechtſchaft eintreten: ſo müßte jene innere Anerkennung gänzlich zum Schweigen gebracht ſein. Allein da ſie momentan ſelbſt in dem Zuſtand der Freiheit ſchweigt bei den Sünden der Uebereilung: ſo könnte durch dies Schweigen ein ganz eigenthümlicher Zuſtand nur begründet werden, wenn man es als ſtetig und die innere Stimme als auf unerwekkliche Weiſe erſtorben anſehn könnte; und dies iſt wol auch der Sinn des Ausdrukks Verſtokkung[2], welcher Zuſtand ſich am beſtimmteſten darſtellt in einem bewußten und feſten Willen das Gottesbewußtſein nicht zu vollziehen. Allein zu dieſem Zuſtande können, da die Richtung auf das Gottesbewußtſein einen integrirenden Beſtandtheil der menſchlichen Natur bildet [1], indem ſelbſt bei einer ſolchen Verunreinigung dieſes Bewußtſeins, daß den Göttern menſchliche Verkehrtheiten beigelegt werden, die Seele nicht ganz ohne Ahndung davon iſt, daß es etwas giebt, was mit dem Gottesbewußtſein unverträglich iſt. Sollte es aber als unerwekklich erſtorben [2] angeſehen, mithin der Verſtokkte als völlig unzugänglich für die Gnade betrachtet werden: ſo wäre dies eine particulariſtiſche Beſchränkung des Gebietes der Erlöſung. Das Bewußtſein dieſes Geſezes kann alſo nur gänzlich fehlen, ſo lange das Gottesbewußtſein nicht entwikkelt iſt, alſo vor dem Zuſtande der Knechtſchaft. Dieſes kann n der einzelnen Seele ein Zuſtand der Rohheit ſein, wenn die ewalt des ſinnlichen Theils die Entwikklung hindert; aber auch ies gehört dem Zuſtand der Knechtſchaft an, denn das zurükkaltende iſt nur daſſelbige, wodurch auch das ſchon entwikkelte n ſeiner Wirkſamkeit gehemmt wird. Die zwiſchen dieſen beiden Endpunkten liegenden Zuſtände der Sicherheit und der Heuhelei [3] ſtehen aber weder in beſtimmt verſchiedenen Verhältniſen zu jenen beiden, noch ſchließen ſie einander in irgend einem Sinne beſtimmt aus, ſondern ſie gehören dem Zuſtande der nechtſchaft an, und ſind mit allen verſchiedenen Graden deſſelen verträglich nur nicht mit dem untergeordneten Vorkommen er Knechtſchaft in dem Zuſtande der Freiheit. Sonach bleibt uch hier nur der Gegenſaz zwiſchen Freiheit und Knechtſchaft örig, welcher eben das verſchiedene Verhalten zur Erlöſung sdrükkt.

---

[1] Röm. 6, 18 – 22. Ebendaſ. 8, 2.

[2] Reinhards Erklärung Dogm. §. 88. Conditio hominis qui diutius peccando tandem desiit propositis ad virtutem incitamentis moveri bedarf erſt mehr auf den Standpunkt der Frömmigkeit zurükkgeführt zu werden, würde aber dann daſſelbe ergeben.

4. Der in unſerm Saz als einzig weſentlich aufgeſtellte nterſchied wird, wenn wir zugleich das Verhältniß der wirklichen

---

[1] Augustin. de spir. et litt. 48. Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita ibi etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam.

[2] Dies liegt auch weder in Hebr. 3, 8. 13. bezogen auf 2 Moſ. 17, 7. noch in 2 Kor. 3, 14.

[3] Vergl. u. a. Reinhard a. a. O.

Sünde zu der urſprünglichen Sündhaftigkeit berückſichtigen, ſich
am beſtimmteſten ſo faſſen laſſen, daß die wirkliche Sünde derjenigen,
welche in einen ſtetigen Zuſammenhang mit der Kraft
150 der Erlöſung geſtellt ſind, nicht mehr verurſachend iſt weder in
ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn ſie iſt
durch die ihnen perſönlich und ſelbſtthätig eingepflanzte Kraft des
Gottesbewußtſeins gebrochen, ſo daß ſie auch, wo ſie ans Licht
tritt, nur als im Verſchwinden erſcheint, und keine anſtekkende
Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen ſind daher
ſolche, welche das geiſtige Leben nicht hindern, weder in ihnen
ſelbſt noch in der Geſammtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen
immer verurſachend ſind in ihnen ſelbſt ſowol,
weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und
eben ſo zur Verunreinigung des Gottesbewußtſeins, als auch
außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt,
und auch das verunreinigte Gottesbewußtſein ſich durch Mittheilung
verbreitet und befeſtigt. Daher was in einer von dem Gebiete
der Erlöſung noch getrennten Geſammtheit etwa an geiſtigem
Leben beſteht, und von untergeordneten Entwikklungspunkten
aus — ſei es nun das Leben im Staat oder ſei es Wiſſenſchaft
und Kunſt — vermehrt und erhöht werden will, immer
wieder durch dieſe Sünde in ſeinem Fortſchreiten gehemmt und in
jenen Strudel hinabgezogen wird, ſo daß von ihr mit Recht geſagt
werden kann, daß ſie das geiſtige Leben in der Geſammtheit
verringert, d. h. ſie deſſen beraubt. Will man dieſen Gegenſaz
aufheben, und nur einen Unterſchied zwiſchen größerer Freiheit
Einiger und geringerer Freiheit Anderer annehmen ohne Beziehung
auf einen beſtimmten Wendepunkt, von wo ab die nur
noch mit einer Ahndung von Freiheit verſezte Knechtſchaft in die nur
noch Spuren der Knechtſchaft tragende Freiheit übergeht, das heißt
das Gebiet wenigſtens des ſtrengeren Chriſtenthums verlaſſen, und
endet damit, durch die pelagianiſche Anſicht deſſelben ſich in den
Naturalismus hinüberzuſpielen, indem dieſen Gegenſaz aufgehoben
151 keine ſpecifiſche innere Wirkung der Erlöſung weiter übrig bleibt.

Und eine ſolche giebt ſich doch als das urſprüngliche Bewußtſein in der h. Schrift allgemein zu erkennen, daß nicht erſt nöthig ſein kann auf einzelne Ausdrükke und Formeln, wie das Begrabenwerden in den Tod Chriſti und die neue Creatur oder der Gegenſaz zwiſchen dem fleiſchlichen und geiſtigen Menſchen zurükkzugehn. Meint man aber eben dieſen Gegenſaz auch ſo ausdrükken zu können, daß in dem einen Zuſtande zwar auch noch Sünde ſei, in dem andern aber ſei alles Sünde: ſo iſt dies theils ſchief, weil keine genaue Entgegenſezung ſtattfindet, theils hart, wenn alles edle und ſchöne, das ſich im Heidenthum entwikkelt hat, als Sünde ſoll bezeichnet werden. Hier können wir indeß nur darauf Bedacht nehmen, das mangelhafte in der Entgegenſezung zu ergänzen. Nämlich nach dem obigen bleibt eines Theils in allen guten Werken des Wiedergebornen die läßliche Sünde in irgend einer Geſtalt übrig, ſie iſt aber nur gleichſam der Schatten der Sünde, nämlich die, wenn man auf den geſammten innern Zuſtand ſieht, nicht gewollte ſondern zurükkgewieſene Nachwirkung der nur allmählig zu überwindenden Kraft der Gewohnheit. Eben ſo aber iſt auch in den nicht ſchon an und für ſich vergebenen Sünden des natürlichen Menſchen zugleich überall auch der bald ſtärkere bald ſchwächere Schatten des Guten, nämlich die anerkennende Ahndung eines Zuſtandes ohne innern Widerſpruch, Schatten freilich nur, weil dieſe Vorſtellungen ſich nie verkörpern oder zu einer ſtetigen Wirkſamkeit gedeihen. Wie denn vorzüglich uch wegen des verunreinigten Gottesbewußtſeins, womit es ſich erbinden mußte, nichts beſſeres im Heidenthum ein gemeinſames Leben zu geſtalten vermochte. Eben ſo erſcheint auch an dem nerleuchteten, der in einem äußern Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum ſteht, manches was dieſem angehört, ohne daß es och eine lebendige Kraft in ihm wäre, ſondern es iſt nur der Widerſchein von dem was in Andern geſezt iſt.

412

Zweiter Abſchnitt.

Von der Beſchaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

§. 75. Iſt die Sünde in dem Menſchen geſezt: ſo findet er auch in der Welt als ſeinem Ort beharrlich wirkende Urſachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel; und dieſer Abſchnitt bildet daher das Lehrſtükk vom Uebel.

1. Daß von der Welt in einer Glaubenslehre überhaupt nicht anders die Rede ſein kann, als ſofern ſie ſich auf den Menſchen bezieht, verſteht ſich von ſelbſt. Könnte ſie alſo auch anderweitig durch die Sünde verändert werden, ſo daß neue Beſtandtheile entſtånden oder die alten ihre Natur veränderten: ſo wäre dieſes etwas in die Glaubenslehre gar nicht gehöriges. Daher kann auch nur beiläufig, und nur weil dieſes häufig in die religiöſen Mittheilungen gemiſcht worden iſt, erwähnt werden, daß dies eine ganz haltungsloſe Vorſtellung iſt, aus einigen moſaiſchen Stellen [1] ohne hinreichenden Grund zuſammengefolgert. Aber auch in Bezug auf den Menſchen kann ſie nur in der
413 Weiſe, wie der Saz beſagt, andere Beſchaffenheiten annehmen,

---

[1] Gen. 3, 14. 16 — 18.

theils inſofern ſie ihm anders erſcheint, theils inſofern das was von der Sünde ausgeht die urſprüngliche Zuſammenſtimmung zwiſchen der Welt und dem Menſchen aufhebt. Nämlich in dem Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt [1], wenn wir ihn auf die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen beziehen, iſt dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels iſt. Denn immer muß es freilich einen relativen hier ſtärker dort ſchwächer hervortretenden Gegenſaz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menſchlichen Einzelweſen gegeben haben, weil dieſe ſonſt nicht hätten ſterblich ſein können [2]; allein ſo lange jeder Augenblikk menſchlicher Selbſtthätigkeit nur ein Product in die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen geweſen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtſein beſtimmt und alles ſinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, ſo lange konnte jener Gegenſaz nicht als Lebenshemmung in das Geſammtbewußtſein ufgenommen werden, weil durch denſelben die Thätigkeit des Gottesbewußtſeins auf keine Weiſe gehemmt, ſondern nur die Reſultate derſelben anders geſtaltet werden konnten. Dies gilt elbſt von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und beſtimmenden höheren Bewußtſein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch ach der Schrift [3] nicht des Todes wegen Knechte ſind ſondern us Furcht des Todes. Herrſcht hingegen ſtatt des Gottesbeußtſeins das Fleiſch: ſo muß auch jede Einwirkung der Welt, elche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daſeins in ch ſchließt, je mehr der Moment durch dieſes allein ohne das öhere Selbſtbewußtſein abgeſchloſſen wird, um deſto mehr als 164
n Uebel geſezt werden, weil das Princip zurükkgedrängt iſt, elches allein auch für dieſen Fall die Uebereinſtimmung hätte rſtellen können. Da nun der relative Gegenſaz zwiſchen dem

---

[1] S. §. 59.

[2] Vgl. hierüber §. 59. S. 322 flgd.

[3] Hebr. 2, 15.

äußern Sein und dem zeitlichen Daſein des Menſchen mit Nothwendigkeit und allgemein beſteht: ſo iſt auch mit der Sünde zugleich das Uebel geſezt in der erſten Form, daß nämlich die Welt dem Menſchen anders erſcheint als ſie ihm ohne Sünde erſchienen wäre. Was aber die andere betrifft, welche zunächſt in menſchlicher mit der Sünde verwandter Thätigkeit ihren Grund haben muß: ſo iſt offenbar, daß eine ſolche, die nichts anders wäre als reiner Ausdrukk der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen, niemals könnte in eine geiſtige Lebenshemmung ausſchlagen. Denn wenn ſie auch durch Irrthum gegen die Abſicht ausſchlüge, immer doch nur zu einer Hemmung des ſinnlichen Lebens: ſo würde dieſes wegen des nothwendig damit verbundenen Reizes zur Berichtigung des Irrthums keinesweges als ein Uebel angeſehen werden. Und eben ſo wenig könnte die Thätigkeit des Einen einem Andern zur Lebenshemmung gereichen, indem vermöge des in Allen herrſchenden Gottesbewußtſeins Jeder jede Thätigkeit des Andern nur mitwollen könnte. Iſt aber dieſe Herrſchaft aufgehoben: ſo tritt auch ein Gegenſaz zwiſchen den einzelnen Exiſtenzen ein, und was den Einen fördert, wird oft ſogar ſchon dadurch dem Andern zur Hemmung. So daß auch hier das Uebel erſt mit der Sünde, mit dieſer aber auch unfehlbar eintritt.

2. Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszuſtände entſtehen, nennen wir, ſofern es von menſchlicher Thätigkeit unabhängig iſt, natürliches Uebel; was aber aus menſchlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir geſelliges Uebel. Der leztere Ausdrukk iſt dem „moraliſches“ Uebel vorzuziehen, weil durch dieſen auch
65 das Böſe als ſolches dem Begriff Uebel ſubſumirt zu ſein bezeichnet wird [1]. Nun ſezen freilich die geſelligen Uebel ebenfalls die Sünde voraus, ſo daß was in dem Einen von der Sünde ausgeht für den Andern — oder auch wol für jenen

---

[1] Vgl. 48, 1.

bſt — zum Uebel wird: aber nur um deſto nothwendiger er-
eint es, die weſentliche Verſchiedenheit der Beziehung auch
ch den Namen feſtzuhalten. Wenn nun auch dieſe Eintbei-
g nicht vollkommen zu genügen ſcheint, ſofern nämlich Krank-
z. B. in manchen Fällen ein natürliches Uebel ſein kann, in
ern ein geſelliges, denn dieſe Zweideutigkeit hängt nur an ei-
allgemeinen Namen: ja wenn auch im Einzelnen wir oft
ein und daſſelbe Uebel anſehn müſſen, was zum Theil auf
einen zum Theil auf den andern Urſprung zurükkzuführen iſt,
es alſo vielleicht richtiger wäre zu ſagen alle Uebel beſtehen
dieſen beiden Elementen oder aus einem von beiden: ſo än-
doch das in der Sache, nämlich in der Differenz der Bezie-
g auf die Sünde, nichts. Beide ſind aber wenn wir auf
Begriff der urſprünglichen Vollkommenheit zurükkgehn nur
rch Uebel, daß ſie entweder die Fülle der Reizmittel vermin-
, durch welche die Entwikklung des Menſchen gefördert wird,
indem ſie die Bildſamkeit der Welt durch den Menſchen be-
nken; jenes ſind die Uebel der Dürftigkeit und des Mangels,
ſind die Uebel des Drukks und des Widerſtandes; und al-
es von unſerm Geſichtspunkt aus als Uebel angeſehen wer-
ann, muß ſich hierauf zurükkführen laſſen mit Einſchluß al-
en der Sünde ausgehenden Abſtumpfung und Zerrüttung
eiſtigen Kräfte.

3. Das bisherige zuſammengefaßt liegt alſo in unſerm Saz,
hne die Sünde in dieſer Welt nichts ſein würde, was mit
für ein Uebel gehalten werden könnte, ſondern was unmit-
mit der Vergänglichkeit des menſchlichen Einzellebens zu-
enhängt, würde höchſtens als eine unvermeidliche Unvollkom-
it aufgefaßt werden; und die den menſchlichen Beſtrebungen
entretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reiz-
um dieſe in noch höherem Grade der Herrſchaft des Men-
u unterwerfen. Ferner daß in demſelben Maaß als die

---

1. §. 59.

Sünde geſezt iſt auch das Uebel geſezt ſei; ſo daß in dem gleichen Sinn wie das menſchliche Geſchlecht der Ort der Sünde iſt und dieſe die Geſammtthat des Geſchlechts, ſo auch die ganze auf den Menſchen ſich beziehende Welt der Ort des Uebels, und dieſes das Geſammtleiden des Geſchlechts. Endlich daß für das Verhältniß der Welt zum Menſchen nichts anders als dieſes aus der Sünde folgt, und unſer frommes Selbſtbewußtſein auch nicht die Forderung aufſtellen kann irgend eine irgendwie magiſche Wirkung nachzuweiſen, welche die Sünde in ihrem erſten Anfang auf die ganze Welt müßte hervorgebracht haben.

§. 76. Alles Uebel iſt als Strafe der Sünde anzuſehen, unmittelbar jedoch nur das geſellige, das natürliche hingegen nur mittelbar.

1. Ganz entgegengeſezt unſerm Saz wäre es, wenn jemand zwar einen Zuſammenhang annähme zwiſchen Uebel und Sünde, ſo jedoch, daß das Uebel das urſprüngliche ſei und die Sünde das abgeleitete, daß nämlich die ſinnlichen Lebenshemmungen erſt in dem Menſchen das Böſe hervorlokkten und das Gottesbewußtſein zurükkdrängten. Im einzelnen wird dergleichen häufig genug behauptet, und das Böſe aus natürlichen Unvollkommenheiten ſeien es nun leibliche oder pſychiſche abgeleitet. Allein das chriſtliche Selbſtbewußtſein könnte hiebei nur im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſein, indem ſchon dieſes, einen Moment als Lebenshemmung aufzufaſſen, in welchem doch nur das ſinnliche Selbſtbewußtſein getrübt iſt, eine Ohnmacht des Gottesbewußtſeins 467 und alſo Sünde vorausſezt. Die Vorausſezung kann alſo immer nur eine Wahrheit haben an dem einzelnen als ſolchen, nämlich daß gewiſſe Uebel auch beſonders die Entwikklung gewiſſer Geſtaltungen der Sünde begünſtigen, aber nur nachdem jene ſelbſt in der Sünde gegründet waren. Wollte man nun dieſe Anſicht allgemein und ausſchließend aufſtellen: ſo hätte die Sünde überhaupt ihren lezten Grund ganz außerhalb der Thätigkeit des Menſchen in der urſprünglichen und von ihr unabhängigen An-

dnung des Uebels; ſie wäre mithin auch nicht die Geſammt-
at des menſchlichen Geſchlechts, ſondern vielmehr zunächſt das
erk der äußeren Natur, in welcher das Uebel ſeinen Grund
tte, höher hinauf aber eine göttliche Schikkung. Dieſe An-
hme aber führte uns ganz nicht nur aus dem eigenthümlichen
biet des Chriſtenthums, inſofern dann auch die Erlöſung we-
ntlich müßte eine Befreiung vom Uebel ſein, ſondern auch über-
upt aus dem Gebiet der teleologiſchen Geſtaltung der Frömmig-
t, der eigentlich ſittlichen, in die äſthetiſche oder den Naturglau-
n; und das leitende Vertrauen wäre nur dieſes, daß ein freu-
es Hervortreten des Gottesbewußtſeins möglich ſein würde,
nn wir würden glükklich geworden ſein. — Dem allen ent-
gen ſprechen wir nun das Bewußtſein aus, daß in dem zuge-
denen Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Uebel die Sünde
ächſt überall das erſte und urſprüngliche iſt, das Uebel aber
abgeleitete und zweite. Denn der Ausdrukk Strafe ſchließt
ſt dieſes in ſich, daß ein Uebel in Bezug auf ein vorgängi-
Böſe beſtehe. Allein dies iſt freilich nicht der ganze Sinn
Ausdrukks, ſondern — ſo wie er eigentlich gebraucht wird —
en wir dieſen Zuſammenhang dadurch zurükk auf einen Ur-
r und ſezen ſeinen Urſprung in einer freien Handlung deſ-
n, und entweder nur in einem uneigentlichen Sinn, oder
m wir den Zuſammenhang auf die göttliche Urſächlichkeit zu-
führen, nennen wir es Strafe, wenn jemandem um des Bö- ses
willen übles nicht angethan wird, ſondern widerfährt. Der
eſtellte Saz iſt alſo der Ausdrukk unſeres frommen Selbſtbe-
tſeins, ſofern wir dieſen Zuſammenhang auf die ſchlechthin
dige göttliche Urſächlichkeit zurükkführen, wie dieſelbe oben
rieben worden iſt, ſonach auch ohne dieſelbe in den Gegen-
on frei und nothwendig in dieſer Beziehung etwa auf be-
re Weiſe verwikkeln zu wollen. Und eben dadurch muß ſich
Bewußtſein, dem ſich wol niemand unter uns entziehen
von der theils einſeitigen theils verkehrten Art unterſchei-
wie daſſelbe ſchon im Judenthum und noch mehr im Hei-

denthum vorkommt. Denn ſo wie dieſes Geordnetſein des Uebels in Bezug auf die Sünde, abgeſondert von der allgemeinen Weltordnung und dem Ganzen des Naturzuſammenhanges, als einzelnes oder ungleiches dargeſtellt oder auf etwas, das dem höchſten Weſen habe widerfahren können, bezogen wird: ſo liegt auch ein verunreinigtes Gottesbewußtſein dabei zum Grunde, welches mithin ſelbſt Antheil hat an der Sünde.

2. Wenn wir nun in dieſem Zuſammenhang die geſelligen Uebel von den natürlichen unterſcheiden: ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß jene allein in der Sünde unmittelbar gegründet ſind. Man könnte zwar einwenden, es ſei noch nicht einerlei zu ſagen, in menſchlicher Thätigkeit gegründet und in der Sünde gegründet; indem ſehr oft nicht ſowol die Sünde als vielmehr der Irrthum zum Grunde liege. Allein wenn wir uns einen völlig ſchuldloſen Irrthum denken wollen, werden wir bald inne, daß wir dies Gebiet weit enger zuſammenziehen müſſen, als man gewöhnlich glaubt, ja daß ſtreng genommen wir dann nicht mehr auf freie menſchliche Thätigkeit, ſondern auf leidentliche Zuſtände zurükkgehen müſſen, welche ſelbſt ſchon zur natürlichen Unvollkommenheit gehören. Mithin werden die ſo begrün-
169 deten Uebel, in ſofern ſie nicht in der Sünde gegründet ſind, auch nicht zu den geſelligen, ſondern zu den natürlichen zu rechnen ſein. — Der Zuſammenhang der lezteren mit der Sünde iſt aber nur ein mittelbarer, weil wir Tod und Schmerz oder wenigſtens analoge natürliche Mißverhältniſſe des individuellen Lebens zu ſeiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde iſt. Die natürlichen Uebel — objectiv betrachtet — entſtehen alſo nicht aus der Sünde; aber da, was nur ſeine ſinnlichen Verrichtungen hemmt, der Menſch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, ſo iſt doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und alſo das Uebel — ſubjectiv betrachtet — eine Strafe derſelben. Daß aber an und für ſich, unlediglich aus dem Standpunkt der natürlichen Vollkommen-

heit des Menſchen angeſehen, auch die ſtärkſten Mißverhältniſſe dieſer Art nicht Strafen ſind, ſondern Reizmittel für die Entfaltung des Geiſtes, das lehrt Chriſtus ſelbſt auf Veranlaſſung des Blindgebornen [1]; denn was er dort zunächſt nur in Bezug auf ſeine eigenthümliche Wunderkraft ſagt, das leidet doch zugleich eine ganz allgemeine Anwendung. Will man jedoch höher hinaufſteigend noch außerdem ſagen, daß die Hemmungen unſeres Lebens ſchon an und für ſich und ehe ſie durch die Sünde zu Uebeln werden, doch in demſelben begründet ſind, worin nach dem obigen [2] auch die Sünde es iſt, nämlich in der zeitlichen Geſtalt und räumlichen Vereinzelung des Daſeins, woran alle Anfänge er Sünde hängen: ſo würde für uns doch auch in dieſem Zuammenhang gemeinſchaftlichen Begründetſeins die Sünde das rſte bleiben, und das Uebel iſt das zweite, ſo gewiß als uns der Menſch ein urſprünglich handelndes iſt, und nicht ſein Handeln chlechthin bedingt durch ſeine leidentlichen Zuſtände.

3. Iſt nun der Werth der moſaiſchen Erzählung dadurch 170
edingt, daß es eine eigentliche Geſchichte des erſten Menſchen icht geben kann; und kann ein Zuſtand, welcher dem erſten Menſchen eine Fülle von Genuß ohne Anſtrengung darbot, kein einer Ausdrukk der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt ſein: zeigt ſich vielleicht die wahre Bedeutung jenes ſymboliſchen Bildes in der Beziehung auf den entgegengeſezten Zuſtand. Nämh daß dem Menſchen, als er nach dem Sündenfall den Akker auen mußte im Schweiß ſeines Angeſichtes, welches an und für h kein Uebel war und alſo auch nicht die Strafe der Sünde, r ſo gebaute Akker nun Dornen und Diſteln trug: dies ſoll lerdings andeuten, daß das Widerſtreben der Natur gegen die dende Einwirkung des Menſchen nur im Zuſammenhang mit r Sünde zu denken iſt. Eben ſo, daß dem Menſchen der ihm rher unbekannte Tod als Lohn der Uebertretung vorgehal-

---

[1] Joh. 9, 3.

[2] Vgl. §. 69.

ten wird, und der erſte Todesfall als Erzeugniß der Sünde dargeſtellt, ſcheint darauf zu deuten, daß nur durch die Sünde die natürlichen Unvollkommenheiten ſich auch in die geſelligen Uebel hineinbilden. Da nun die Pauliniſche Darſtellung [1] von dem Verhältniß des Todes, mithin auch aller untergeordneten natürlichen Uebel zur Sünde ſich ganz auf jene ſinnbildliche Erzählung bezieht, und nur dem gemäß ausgelegt werden kann: ſo ſtellt ſie uns, genau in der Analogie mit der Sünde, auch das Uebel, welches die erſten Menſchen nach dem Sündenfall betroffen, als verurſachendes Urübel dar; was ſich denn auch auf jeden Beitrag anwenden läßt, den jeder Einzelne durch ſeine Sünde zur Verſchlimmerung der Welt leiſtet.

§. 77. Erfahrungsmäßig läßt ſich aber die Abhängigkeit
des Uebels von der Sünde nur nachweiſen, wenn man ein
411 gemeinſames Leben in ſeiner Vollſtändigkeit ins Auge faßt;
keinesweges aber darf man des Einzelnen Uebel auf ſeine
Sünde als auf ihre Urſache beziehn.

1. Iſt die Sünde in ihrem ganzen Zuſammenhang nur als die Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechtes richtig aufzufaſſen: ſo wird auch ihre Urſächlichkeit in Beziehung auf das Uebel nur auf dieſelbe Weiſe zu verſtehen ſein. Und gewiß findet Jeder den reinſten Ausdrukk jenes Bewußtſeins in dem allgemeinen Saz, daß in welchem Maaß in der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß — nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erſt büßen für die Sünde der Väter [2] — eben ſo aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Uebel abnehmen werde. Wie nun aber auch jezt noch die Gemeinſchaft des menſchlichen Geſchlechtes beſchränkt iſt, und manche Gruppen gleichſam außer dem Bereich der Sünde der übrigen liegend abgeſchloſſene Ganze

---

[1] Röm. 5, 12. flgd.

[2] 2 Moſ. 20, 5.

für ſich bilden: ſo gilt dann daſſelbe auch für dieſe. Dieſen Spu-
ren folgend werden wir dann auch von jedem Volk, ja von jedem
Stande eines ſolchen beziehungsweiſe wie ſie in ſich ſelbſt abge-
ſchloſſen erſcheinen, daſſelbe ſagen können, daß wieviel Sünde in
ihnen iſt, ſoviel auch Uebel ſein wird. Und dieſe Gleichheit mit
der Sünde erſtrekkt ſich nicht etwa nur auf die geſelligen Uebel:
ſondern auch wie große Menſchenmaſſen nicht ſelten ganz nach
Art der Naturkräfte auf einander wirken, und wie auch wieder
die äußere Natur die gemeinſamen Beſtrebungen hemmt, dies al-
es wird in jeder großen Lebensgenoſſenſchaft deſto ſtärker als
lebel empfunden, je mehr Sünde ſich in derſelben findet, ja
icht ſelten erhalten auch die gemeinſamen Uebel ihren eigen-
hümlichen Ton und Charakter durch die Beſchaffenheit der in 472
er Geſammtheit vorherrſchenden Sünde. Alles dieſes iſt nur
nit Sicherheit wahrzunehmen, wenn wir in einem Kreiſe zuſam-
nengehörigen Lebens von nicht zu kleinem Maaßſtabe ſtehn bleiben.

2. Es wäre eine nicht nur beſchränkte und irrige ſondern
rfährliche Anſicht, wiewol ſie im Judenthum und im helleniſchen
eidenthum feſt gewurzelt war, wenn wir daſſelbige von dem
nzelnen Menſchen aufſtellen wollten, daß für Jeden das Maaß
iner Sünde auch das ſeines Uebels ſei, indem ſchon aus dem
egriff der Lebensgemeinſchaft und Genoſſenſchaft hervorgeht,
as auch ſchon aus der Art und Weiſe, wie die Sünde das
bel verurſacht, ſich faſt von ſelbſt ergiebt, daß gar leicht wenig
n dem gemeinſamen Uebel dahin treffen kann, von wo viel
n dem gemeinſamen Verderben ausgegangen iſt. Und ſo er-
rt ſich auch Chriſtus, was zuerſt das natürliche Uebel betrifft,
sdrükklich dahin, daß auf der einen Seite diejenigen Einwir-
ngen der Natur, in welchen ſich am meiſten die urſprüngliche
ollkommenheit der Welt darſtellt, nach der göttlichen Anord-
ng nicht minder da wirkſam ſind wo Sünde als da wo Ge-
htigkeit iſt [1], und auf der andern, daß natürliche Uebel [2], und

---

Matth. 5, 45.

[2] Joh. 9, 3.

zufällige von der Art daß man ſie faſt nur den natürlichen beigeſellen kann [1], gar nicht mit der Sünde des Einzelnen, ſofern man dieſe iſoliren kann, ſo in Verbindung ſtehen, daß dieſe nach jenen gemeſſen werden dürfte. Und gehn wir auch darauf zurükk, daß die Sündhaftigkeit und die natürlichen Unvollkommenheiten in demſelben begründet ſind: ſo erſcheint auch ſo der Antheil des Einzelnen an dem einen ganz unabhängig zu ſein von dem an dem andern. Wie denn auch nur auf dieſe Weiſe unſere 473 Vorausſezung beſtehen kann ohne die Vollſtändigkeit und Stätigkeit des Naturzuſammenhanges zu zerſtören. Was demnächſt die geſelligen Uebel betrifft: ſo müßte man auf eine magiſche Weiſe oft die Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit ſelbſt ſuchen, wenn ſie jedem ſollten nach Verhältniß ſeines Antheils an der gemeinſamen Schuld zugemeſſen werden [2]. Ja Chriſtus weiſſagt ſeinen Jüngern Verfolgung und Leiden im Gefolge ihrer Arbeit am Reiche Gottes, und nicht nach Maaßgabe ihrer Sünde. Wie könnte auch eine ſolche Annahme zuſammenbeſtehen mit der durch das ganze neue Teſtament hindurchgehenden und wenn nur richtig verſtanden dem Chriſtenthum weſentlichen Vorſtellung, daß in einem gemeinſamen Gebiet der Sünde der Eine leiden kann für die Andern, ſo daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet iſt, oft über Einem zuſammenſchlägt, und daß die Strafübel ſogar am meiſten den treffen können, der ſelbſt von der gemeinſamen Schuld am freieſten iſt und der Sünde am kräftigſten entgegenarbeitet.

Zuſaz. Von hier aus können wir eine Behauptung in Erwägung ziehen, welche ich im allgemeinen die cyniſche nennen möchte, welche aber auch zu chriſtlichen Zeiten oft genug und in verſchiedenen Geſtalten iſt wiederholt worden, daß nämlich alle Uebel nur aus der Geſelligkeit und dem Beſtreben durch Vereinigung der Kräfte die Natur beſſer aufzuſchließen und zu beherrſchen entſtanden wären, in dem ſogenannten Naturſtande aber ſich ſo

---

[1] Luk. 13, 5.

[2] Vgl. Luk. 13, 1 — 3.

gut als gar nicht würden entwikkelt haben. Auf der einen Seite
nämlich ſcheint ſie nur eine Fortſezung unſres Sazes zu ſein.
Denn kann in der Gemeinſchaft der Einzelne für Viele zu leiden
haben: ſo kann das Uebel unmöglich in der Einſamkeit daſſelbe
ſein wie in der Geſellſchaft. Und offenbar je weniger Thätigkeit
er Menſch ausüben will, und ſich deshalb auch weniger mit den
übrigen Menſchen und der äußeren Natur in Berührung ſezt, um deſto
veniger Uebel können ſich auch für ihn aus dieſer Berührung ent-
vikkeln. Will aber dieſes nicht nur eine Beobachtung ſein, ſon-
ern auch Rath und Warnung, daß der Menſch nämlich wohl
un würde weniger zu handeln, um auch weniger zu leiden: ſo
npfiehlt ſie im Widerſpruch mit dem Geiſt des Chriſtenthums
e Maxime des faulen Knechtes, und erhebt die leidentlichen Zu-
ände als Zweck über die ſelbſtthätigen.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk.

**§. 78. Das Bewußtſein dieſes Zuſammenhanges fordert
eder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde
illen; noch folgt aber daraus auch weder ein Beſtreben,
bel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entge-
ngeſezte, das Uebel an und für ſich aufzuheben.**

1. Da dieſer Saz das bisher beleuchtete Bewußtſein weder
ner Entſtehung nach näher bedingt, noch ſeinen Inhalt als ru-
des Bewußtſein genauer beſtimmt oder weiter ausführt: ſo
nte er nur als ein Zuſaz behandelt werden. Da er es aber
dem Ende dieſes Bewußtſeins zu thun hat, ſofern es in ei-
Impuls zu rükkwirkenden Handlungen ausgehn kann: ſo iſt
eigentlich ein Grenzſaz gegen die chriſtliche Sittenlehre, aber
nur dieſes und nicht ein Lehnſaz aus derſelben. Denn eine
ſtändig d. h. nicht bloß in Beziehung auf ein vorhandenes be-
mtes Syſtem der Glaubenslehre und in der Form praktiſcher
ollarien aus derſelben bearbeitete chriſtliche Sittenlehre würde
erlich die hier zuſammengefaßten Punkte unmittelbar mit ein-

ander verbinden können; vielmehr würden die Fragen ob durch
das chriſtliche fromme Bewußtſein eine leidentliche Ergebung in
alles Uebel geboten ſei, oder ob im Gegentheil jede andere auf-
115 gegebene Thätigkeit bei Seite geſezt werden dürfe, bis ein Uebel
unter dem wir leiden beſeitiget iſt, und jene andern, ob ein willkührliches Strafrecht unmittelbar religiöſen Urſprunges ſei, und ob das Bewußtſein der eigenen Sünde darauf führe ſich ſelbſt Uebel zuzufügen, dort wol an ganz verſchiedenen Oertern vorkommen. Um dieſer eigenthümlich dogmatiſchen Verbindung willen findet aber der Saz mit Recht hier ſeine Stelle.

2. Wenn uns in jedem Augenblikk des Leidens das Bewußtſein von dem Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde begleitet, und zwar zu der Einheit des Momentes mit unſerm Gottesbewußtſein verbunden: ſo iſt eben dieſes Bezogenſein des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf den Zuſtand des Leidens die fromme Ergebung, die ſonach allerdings ein weſentliches Stükk der Frömmigkeit iſt, welches gänzlich verloren geht, wenn man jenen Zuſammenhang wegdenkend oder unterordnend in Bezug auf die erfahrenen Lebenshemmungen in der Zukunft entſprechende Lebensförderungen erwartet. Eben ſo aber, wenn dieſe Ergebung einen poſitiven Charakter annähme als Wollen der Fortdauer des Uebels oder Nichtwollen ſeines Aufhörens, unter dem Vorwand etwa nicht in die göttlichen Fügungen einzugreifen oder in einem Widerſtand erfunden zu werden, dann wäre ſie auch in dem aufgeſtellten Zuſammenhang nicht mehr gegründet. Einem ſolchen aus Mißverſtand hervorgehenden Wahn hat die chriſtliche Kirche immer widerſprochen, und ſich dem Aberglauben und der Schwärmerei in dieſem Punkte entgegengeſtellt. Denn die Fortdauer des Uebels kann weder als Lebenshemmung gewollt werden, indem durch jede ſolche doch immer auch die vom Gottesbewußtſein ausgehende Thätigkeit nach irgend einer Seite hin beſchränkt wird. Noch weniger aber kann auf dem Gebiet der Erlöſung, wo wir an das Verſchwinden der Sünde glauben, die Fortdauer des Lei-

ıs um des aufgeſtellten Zuſammenhanges willen gewollt wer-
t, indem wir ja ſonſt entweder auch die Fortdauer der Sünde 176
ſt wollen, oder doch die Beſtätigung jenes Glaubens nicht
llen würden. Soviel iſt aber auf der andern Seite gewiß, daß
dem chriſtlich frommen Bewußtſein aus eine auf das Aufhö-
des Leidens als ſolchen gerichtete beſondere einen Moment
füllende Thätigkeit nicht ausgehn kann, theils ſchon an und
ſich, weil der Moment dann doch durch das Intereſſe des
eren Lebensgebietes beſtimmt wäre, theils aber auch weil, in-
das Leiden vermöge dieſes Zuſammenhanges nothwendig das
wußtſein der Sünde erregt, vielmehr die Richtung gegen dieſe
ekkt werden muß, und zugleich entſteht weil jede Beſchränkung
Selbſtthätigkeit eine noch nicht vorhandene Herrſchaft über
Natur anzeigt, die Aufgabe, dieſe geltend zu machen. Dieſes
wären die beiden folgerichtigen praktiſchen Ausgänge unſeres
ußtſeins, wogegen jede gegen das Leiden allein gerichtete Thä-
it ſchon ihrer Abzwekkung wegen eine ſinnliche ſein muß, und
zu leicht auch einen leidenſchaftlichen Charakter annehmen
. — Und hiedurch kommt das unchriſtliche oder vielmehr über-
t unfromme einer andern Anſicht an den Tag, daß nämlich
das Uebel von Anfang an alle ſowol die naturbeherrſchende
ie das geſellige Leben bildende Thätigkeit hervorgelokkt habe.
iſt dieſe immer nur gegen das Uebel gerichtet geweſen, alſo
ls Rükkwirkung gegen hemmende Einwirkungen entſtanden,
aus der Selbſtthätigkeit hervorgegangen: ſo iſt auch dieſes
Gebiet nur ſinnlicher Natur, und das Gottesbewußtſein
nicht den Impuls dazu. Wodurch denn diejenigen Recht
en, welche die Frömmigkeit gar nicht in Handlungen nach
ausgehn laſſen, ſondern indem ſie dieſes ganze Gebiet als
eltliche und als lediglich Sache der Noth von dem der
nigkeit ſcheiden, das Leben auf eine unwiederbringliche Weiſe
ten.

. Endlich wenn auf der einen Seite die Sünde weſentlich 177
meinſchaftliches iſt, indem in jeder von einem Einzelnen aus-

gehenden Sünde immer auch Schuld Anderer verborgen liegt, mithin auch nur das Geſammtübel auf die Geſammtſünde bezogen werden kann, auf der andern Seite jede Vermehrung der Sünde ſchon von ſelbſt dafür anzuſehen iſt, daß ſie auch das Uebel mehrt: ſo kann in dem Bewußtſein dieſer göttlichen Anordnung durchaus kein Grund vorhanden ſein, in Bezug auf wahrgenommene Sünde Uebel hervorzubringen, indem dadurch an und für ſich dieſe göttliche Ordnung nur alterirt werden könnte. Ob es aber hiezu anderweitige Gründe geben kann, war natürlich hier nicht zu unterſuchen.

Dritter Abſchnitt.

n den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf das Bewußtſein der Sünde beziehen.

. 79. Göttliche Eigenſchaften, welche ſich auf das Be-
tſein der Sünde, wenn auch nur, ſo wie durch dieſelbe
Erlöſung bedingt iſt, beziehen, können nur aufgeſtellt
en, ſofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrach-
vird.

1. Dieſes nämlich ſteht zuerſt feſt, daß wir auf keine andere
u Vorſtellungen von göttlichen Eigenſchaften gelangen kön-
als indem wir den Gehalt unſeres Selbſtbewußtſeins mit
unſerem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entſprechenden
thinigen göttlichen Urſächlichkeit verbinden. Daß wir nun
ufgehobenwerden der Sünde durch die Erlöſung ſolchergeſtalt
ie göttliche Urſächlichkeit zurükkführen, können wir als jedem
nem chriſtlichen Selbſtbewußtſein gegeben anticipiren. Allein
he Eigenſchaften, welche hiebei als thätig gedacht würden,
doch zunächſt thätig in der Erlöſung, und bezögen ſich nur
telſt dieſer auf die Sünde. Soll es nun andere als dieſe
enden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde:
ß irgendwie die Sünde durch göttliche Urſächlichkeit beſtehen,

und dieſe in Bezug auf dies Beſtehen der Sünde beſonders beſtimmt ſein. Denn daß im Allgemeinen auch die Sünde als That, außerdem daß ſie jedesmal im Naturzuſammenhang — das Wort in dem auch das Geſchichtliche unter ſich begreifenden Sinne genommen — gegründet iſt, zugleich unter der göttlichen Mitwirkung ſteht, iſt ſchon oben [1] auseinandergeſezt; allein dies weiſet uns nur auf die ſchaffende und erhaltende göttliche Allmacht hin. Soll nun aber, weil und ſofern die Sünde beſteht, eine beſondere göttliche Thätigkeit geſezt werden: ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß wir uns bei dieſer abgeſonderten Betrachtung des Bewußtſeins der Sünde in dem Zuſtand der Abſtraction befinden, und daß wir daher unrecht thun würden, auch göttliche Thätigkeiten in Bezug auf die Sünde an und für ſich aufzuſuchen. Hingegen in ihrer Beziehung auf die Erlöſung muß ſich von der Sünde — wenn anders unſer Abſchnitt einen Inhalt haben ſoll — irgendwie nachweiſen laſſen, daß ſie vermöge beſonderer göttlichen Thätigkeiten beſteht, und zwar mit Berükſichtigung deſſen, daß wir für die göttliche Urſächlichkeit allen Unterſchied zwiſchen bewirken und zulaſſen, ſo wie zwiſchen ſchaffen und erhalten für unzuläßig erklärt haben.

2. Wir haben alſo die Frage zu beantworten, ob und in wiefern Gott für den Urheber der Sünde als ſolcher zwar — mithin nicht bloß bezüglich auf das materielle der That — jedoch immer zugleich mit der Erlöſung könne angeſehen werden. Läßt ſich nun dieſe bejahen: ſo wird es auch göttliche Eigenſchaften geben, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet iſt, nicht an und für ſich ſondern ſofern durch ihn auch die Erlöſung beſteht. Dieſen Eigenſchaften werden dann diejenigen gegenüberſtehen, welche
100 wir unter derſelben Bedingung in der zweiten Hälfte dieſes Theils zu ſuchen haben, kraft deren nämlich Gott Urheber der Erlöſung iſt, auch nicht an und für ſich ſondern in ſofern durch ihn die

---

[1] S. §. 48.

ünde beſteht. Die hier aufzuſtellenden Begriffe göttlicher Eigen-
aften werden alſo auf der einen Seite nur geſezt werden unter
rausſezung ihres Ineinanderſeins mit denen, welche uns aus
Betrachtung des Bewußtſeins der Gnade entſtehen: ſo daß
e es im voraus als unmöglich ſezen, daß beide etwa könnten
Wahrheit nach ſo aus einander fallen, wie die beiden Elemente
ſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins in dieſer Abſtraction einander
genüber treten. Auf der andern Seite werden dieſe göttlichen
genſchaften nur an der göttlichen Allmacht zu denken ſein, ſo
e ſie als die ewig allgegenwärtige beſchrieben worden iſt, weil
nlich dieſe der allgemeinſte Ausdrukk des ſchlechthinigen Abhän-
keitsgefühls iſt, welches eben hier, ſo wie es dieſer erſten Seite
Gegenſazes zum Grunde liegt, betrachtet wird.

§. 80. Sofern Sünde und Gnade in unſerm Selbſtbe-
ßtſein entgegengeſezt ſind, kann Gott nicht auf dieſelbe
eiſe als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urhe-
der Erlöſung iſt. Sofern wir aber nie ein Bewußtſein
Gnade haben ohne Bewußtſein der Sünde, müſſen wir
h behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und
en der Gnade von Gott geordnet iſt.

1. Wenn wir die Macht des Gottesbewußtſeins in unſerer
ele eben deswegen Gnade nennen, weil wir uns ihrer nicht
unſerer That bewußt ſind, und ſie — abgeſehen von jener
gemeinen göttlichen Mitwirkung, ohne welche auch die Sünde
ht könnte gethan werden — einer beſondern göttlichen Mitthei-
g zuſchreiben; und wenn wir das Erfülltſein eines Augenblikks 441
ie beſtimmende Thätigkeit jenes Bewußtſeins, eben weil wir
deſſen als unſerer eigenen von jener göttlichen Mittheilung
geriſſenen That bewußt ſind, Sünde nennen: ſo iſt hiedurch
on der erſte Theil unſres Sazes gerechtfertigt. Denn die all-
meine Mitwirkung iſt in beiden dieſelbe; bei der Sünde aber
lt die beſondere Mittheilung, welche eben jede Annäherung an

die Seligkeit zur Gnade macht. Vielleicht indeß möchte jemand ſagen, daß da je mehr die Gnade eintritt um ſo mehr die Sünde verſchwindet, beide ſo anzuſehen ſeien wie in der animaliſchen Natur das Verhältniß zweier Gattungen, deren eine von der anderen verzehrt wird, als welche in dieſem Verhältniß durch einen und denſelben auf beide ſich erſtrekkenden Willen Gottes beſtehen. Allein dann wird jene beſondere göttliche Mittheilung geläugnet, mithin die Erlöſung nur durch menſchliche Selbſtthätigkeit vollbracht, ſo daß dieſe ſich zu der göttlichen Mitwirkung in dem Gebiet der Gnade eben ſo verhält wie in dem der Sünde. Wenn nun gleich dieſe Anſicht nicht ſchon an und für ſich für unchriſtlich gehalten werden muß, ſofern ſie doch noch einen Spielraum laſſen kann für einen Einfluß der eigenthümlichen Selbſtthätigkeit des Erlöſers: ſo wäre ſie doch nicht die in der Kirche geltende und alſo das Gemeingefühl derſelben ausſprechende Lehre. Schließt alſo dieſer Gegenſaz in unſerm Selbſtbewußtſein eine beſondere göttliche Mittheilung in ſich: ſo können wir die Frage, was für eine göttliche Thätigkeit denn auf der andern Seite der Wirklichkeit der Sünde als ſolcher, nämlich als der die Erlöſung hervorrufenden That zum Grunde liege, nur ſo beantworten, daß eine ſolche Thätigkeit ſich gar nicht nachweiſen laſſe.

2. Eben ſo wahr aber iſt doch auch die zweite Hälfte des Sazes. Denn da wir uns dieſer mitgetheilten Kraft, durch das Gottesbewußtſein beſtimmt zu werden, immer nur bewußt ſind im Zuſammenſein, mit der ſich ebenfalls noch als mitbeſtimmend erweiſenden eignen Unfähigkeit, mithin jene Kraft dieſen Widerſtand zwar aufhebt, aber auch immer noch übrig läßt: ſo können wir auch den göttlichen jene Kraft mittheilenden Willen immer nur ſo auffaſſen, daß darin zugleich mitgeſezt iſt, die Sünde beſtehe als verſchwindend neben der Gnade[1]; denn wenn er ſich

---

[1] Melanchth. loc. p. 121. Respondeo de renatis adultis omnes concedere coguntur reliqua esse peccata. Conf. 1. Joh. 1, 8. — Conf. angl. XV. sed nos reliqui etiam baptizati et in Christo regenerati in multis tamen offendimus omnes.

ne einen ſolchen Nebengehalt ganz gegen die Sünde wendete,
müßte dieſe auch ganz, ja augenblikklich verſchwinden. Dieſer
eite Theil unſeres Sazes beruht aber ganz auf der Voraus-
ung, daß das menſchliche Böſe überall nur am Guten iſt und
Sünde nur an der Gnade. Könnte die Rede ſein von einer
ünde ohne allen Zuſammenhang mit der Erlöſung: ſo würde
e göttliche Thätigkeit auf das Beſtehen einer ſolchen gerichtet
ht anzunehmen ſein. Aber, wenn es richtig iſt, daß der Zu-
nd der Verſtokkung im ſtrengen Sinne kein menſchlicher Zu-
nd iſt [1]: ſo giebt es dergleichen gar nicht weder in dem enge-
Gebiet des Chriſtenthums, wo ſchon Jeder in irgend eine
meinſchaft mit der Erlöſung aufgenommen iſt, eben ſo wenig
r außerhalb, wo jedes unkräftigſte und am meiſten verunrei-
te Gottesbewußtſein doch immer einem Geſammtleben angehört,
welchem zugleich ein beſſeres iſt, welches ſich durch Lehre und
ez kund giebt; und jedes ſolche Geſammtleben iſt, wenn gleich
ſt unvollkommen und ſündlich, doch durch Ahndung und Sehn-
t in innerm Zuſammenhang mit der Erlöſung. Am allerwenig-
aber läßt ſich denken, daß in der hervorbringenden Anord-
g Gottes Sünde könnte ohne Erlöſung geſezt ſein, da in
auf das Daſein des ganzen Menſchengeſchlechtes gerichteten 403
ichen Willen beides in Bezug auf einander geordnet iſt. Denn
us, daß die Erſcheinung der Sünde dem Eintreten der Erlö-
voranging, folgt keinesweges, daß ſie auch für ſich allein
net und gewollt war; vielmehr ſagt eben dieſes, daß der Er-
erſchien als die Zeit erfüllt war [2], ſchon deutlich, daß von
ng an alles auf ſeine Erſcheinung bezogen worden war. Nimmt
nun noch hinzu, daß die außer dem unmittelbaren Zuſam-
ang mit der Erlöſung fortbeſtehende Sünde nicht aufhört er-
nd zu ſein [3], und daß häufig erſt, wenn ein gewiſſes Maaß
ünde erfüllt iſt, die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt: ſo

---

t. §. 74, 3.

[2] Gal. 4, 4.

[3] Vgl. §. 71.

wird man kein Bedenken tragen können zu ſagen, daß Gott auch, wiewol nur in Bezug auf die Erlöſung, der Urheber der Sünde iſt.

3. Der Widerſpruch in dieſen beiden Säzen, welche doch beide Ausdrükke unſeres frommen Selbſtbewußtſeins ſind, iſt um ſo ſchwieriger zu heben, als es nicht etwa zwei verſchiedene Beziehungen ſind, in welchen das eine und das andere geſagt wird, ſondern beides wird gefordert in einer und derſelben Beziehung, nämlich in ſofern wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins auf ſeine beſondere Mittheilung zurükkführen. Allerdings ſind beide nur aus dem Bewußtſein des in die wirkliche Gemeinſchaft der Erlöſung aufgenommenen Chriſten entwikkelt, und auf dieſem engeren Gebiet ſcheint ſich der Widerſpruch leicht zu löſen, wenn man ſagt, da die Sünde einmal vor der Erlöſung geſezt ſei und beſtehe, und die göttliche Mittheilung doch nur in den Formen des menſchlichen Lebens wirken könne, ſo ſei dadurch ſchon gegeben, daß auch durch die göttliche Gnade die Sünde in dieſem Gebiet nur auf zeitliche Weiſe überwunden werden könne. Allein wir können nicht zugleich auch ſagen, daß wir uns behelfen wollen, ohne das Vorhandenſein der Sünde in dem menſchlichen Geſchlecht überhaupt mit unſerm Gottesbewußtſein in Vereinigung zu bringen. Sondern ſchon deshalb, weil dies engere Gebiet in beſtändiger Erweiterung und zwar durch der Begnadigten Mitthätigkeit begriffen iſt, wird uns auch ein beſtändiges Hinausſehen auf jenes äußere Gebiet unerläßlich. Daher ſpricht ſich unſer Gattungsbewußtſein in dieſer Beziehung nur aus in dem Gegenſaz zwiſchen Reich Gottes und Welt, der nun auf das allerallgemeinſte ſowol den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade, als auch das Zuſammenſein beider darſtellt, ſo daß wir in dieſer uns unentbehrlichen Erweiterung unſeres Bewußtſeins ganz denſelben Widerſpruch wiederfinden, der alſo auch für dieſes erweiterte Bewußtſein gelöſt werden muß.

4. Jeder Verſuch aber ihn ſo zu erledigen, daß man den einen Saz allein gelten läßt, den andern aber verwirft, führt

ermeidlich ein mit dem Charakter des Chriſtenthums unver-
liches Reſultat herbei, indem wir entweder in die pelagianiſche,
in die manichäiſche Abweichung gerathen. Das leztere ge-
ht, wenn man die erſte Hälfte unſeres Sazes auf ſolche
e ſtellt, daß die lezte ganz ausgeſchloſſen wird. Denn iſt die
de auf keine Weiſe in einem göttlichen Willen gegründet,
ſie ſoll doch als ſolche That ſein: ſo muß man einen andern
von dem göttlichen in ſofern völlig unabhängigen Willen
hmen, in welchem alle Sünde als ſolche ihren lezten Grund
Es macht dann wenig Unterſchied, ob dies der menſchliche
ſelbſt iſt oder ein anderer; denn nimmt man dabei, wie es
in unſerm Selbſtbewußtſein gegeben iſt, noch ein Zuſam-
in von Sünde und Gnade in demſelben Einzelweſen an:
an dieſes nur angeſehen werden als der Kampf dieſer bei-
ntgegengeſezten Willen, mithin der göttliche Wille durch jede
amkeit des Fleiſches überwunden, eine Vorſtellung, durch
auf jeden Fall die göttliche Allmacht beſchränkt, mithin 445
oben und das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl für eine
hung erklärt wird. Will man aber gegen alle innere Er-
g den entgegengeſezten offenbar fanatiſchen Saz wagen, daß
m Eintreten der göttlichen Gnade die Sünde ihrer Wahr-
ach gänzlich verſchwinde, und nur ein Schein derſelben
bleibe: ſo bliebe doch immer da, wo ſie der Wahrheit nach
t, die göttliche Allmacht aus dem ganzen Gebiet der freien
als ſolcher ausgeſchloſſen, und beide Gebiete erſcheinen
r auch äußerlich auf das beſtimmteſte gegenübergeſtellt das
ttlichen Willens und das des Gegenſazes gegen denſelben.
ſo gewiß aber verirren wir uns in die pelagianiſche Aus-
g, wenn wir die lezte Hälfte unſeres Sazes allein ſtehen
ſo daß aller Unterſchied in der göttlichen Urſächlichkeit auf-
wird, und ſie bei der Wirkſamkeit des Fleiſches und der
keit des Gottesbewußtſeins dieſelbige ſein ſoll. Denn als-
uß auch die menſchliche Selbſtthätigkeit dieſelbige ſein, der
z zwiſchen urſprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilter

Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins hört auf, und da auch das kräftigſte auf dieſelbe Weiſe wie die Gewalt des Fleiſches ein Werk unſerer Selbſtthätigkeit iſt: ſo kann das unſere innere Erfahrung mit conſtituirende Bewußtſein der Unfähigkeit nur einen vorübergehenden ſchon im menſchlichen Geſammtleben verſchwindenden Zuſtand bezeichnen. Unvermeidlich bekommt in einem ſolchen ineinanderfließenden Mehr und Minder von Fleiſch und Geiſt die Erlöſung eine ſehr unſichere Stellung, und es wird faſt zufällig wieviel oder wie wenig eigenthümlichen Einfluß man dem Erlöſer zuſchreibt bald mehr als Urheber, bald mehr als Veranlaſſung. Dieſe Abſchwächung des ſpecifiſchen Unterſchiedes zwiſchen Erlöſer und Erlöſten dieſer faſt nur noch uneigentliche Gebrauch des Ausdrukks Gnade bezeichnet die pelagianiſche Abirrung. Iſt dieſe 106 nun auf der einen Seite eine Aufopferung des praktiſchen frommen Intereſſe, welches einen vollkommen reinen Impuls irgendwo poſtulirt an das theoretiſche, welches ein gleiches Verhältniß aller lebendigen Thätigkeit zu der göttlichen Urſächlichkeit erheiſcht, auf der andern aber ein ſchwächliches durch Abſtumpfung entſtandenes Aufgeben jeder vollkommnen Befriedigung: ſo iſt die manichäiſche auf der einen Seite ein Aufgeben des theoretiſchen frommen Intereſſe an der Wahrheit der göttlichen Allmacht, um nur für das praktiſche zu gewinnen, daß das Böſe auf die vollkommenſte Weiſe wirklich ſei, damit ſich deſto nothwendiger zeige, daß das vollkommene Gute erlöſend dagegen wirke. Und dies iſt doch immer auch eine Verzweiflung daran, das Daſein der Sünde mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen.

§. 81. Wenn die kirchliche Lehre dieſen Widerſpruch auszugleichen ſucht durch den Saz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, ſondern dieſe in der Freiheit des Menſchen gegründet iſt: ſo bedarf dieſer doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrſchaft des Geiſtes uns Sünde werde.

Conf. Aug. 19. Tametsi Deus creat et adiuvat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum videlicet Diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se ad alias res. — **Sol. decl.** p. 647. Neque Deus est creator vel autor peccati. — **Melanchth. loc.** p. 72. Non igitur Deus causa est peccati, nec peccatum est res condita aut ordinata a Deo. p. 76. peccatum ortum est a voluntate diaboli et hominis, nec factum est Deo volente. — **Exp. simpl.** VIII. scientes . . . mala non esse quae fiunt respectu providentiae Dei voluntatis et potestatis Dei, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae voluntati Dei repugnantis. — **Conf. hungar.** (Ed. Aug. p. 251.) Sicut impossibile est contrarie inter se pug- 437 nantia . . causam efficientem formalemque esse posse sibi contrariorum . . . ita impossibile est Deum qui est lux iustitia . . . causam esse tenebrarum peccati . . sed horum omnium causa Satanas et homines sunt. Quaecunque enim Deus prohibet et propter quae damnat facere ex se et per se non potest.

1. Daß man die Ausdrükke Schöpfer und Erſchaffen von der Sünde gebraucht hat, iſt nur durch den ſcholaſtiſchen Mißbrauch abſtracter Wörter möglich geworden, welcher dem Streit über die Erbſünde die wunderliche Wendung gab, ob ſie eine Subſtanz oder ein Accidens ſei; es iſt aber an und für ſich ganz unzuläſſig, da die Sünde weder ein abgeſchloſſenes Daſein iſt, noch einen abgeſchloſſenen Verlauf bildet. Und eben ſo wenig kann man jene Ausdrükke — am wenigſten ſofern man erſchaffen und erhalten unterſcheidet — von der ſündigenden Natur gebrauchen, weil auch in dieſer die Sünde keinen Anfang bildet, ſondern erſt im Verlauf des Lebens eintritt. Bleiben wir aber bei dem Ausdrukk ſtehn, daß Gott nicht Urſache oder Urheber der Sünde ſei: ſo liegen bei der Verneinung genau genommen zwei verſchiedene Gedanken zum Grunde, deren erſter in den erſten beiden, der andere in den lezten beiden Stellen vorherrſcht.

Der erſte iſt dieſer, da in Gott Denken und Hervorbringen daſſelbe ſei[1], die Sünde aber kein göttlicher Gedanke oder Zwekkbegriff ſein könne: ſo könne es auch keinen hervorbringenden Willen Gottes in Bezug auf die Sünde und die ſündigende Natur geben. Allein daſſelbe könnte man von jeder endlichen Natur ſagen. Denn die ſündigende Natur iſt ein Ineinander von Sein und Nichtſein des Gottesbewußtſeins; aber eben ſo iſt jede endliche Natur ein Ineinander von Sein und Nichtſein, und das Nichtſein kann ebenfalls kein göttlicher Zwekkbegriff ſein. Doch aber giebt es in Bezug auf jede endliche Natur einen hervorbringenden göttlichen Willen, aber nicht an und für ſich, ſondern als in dem die Geſammtheit des endlichen Gottesbewußtſeins hervorbringenden, welcher ja auch die Erlöſung in ſich ſchließt, enthalten. Somit bedarf der erſte verneinende Theil des kirchlichen Sazes zunächſt einer Beſchränkung, nämlich daß die Verneinung nicht ſo zu verſtehen ſei, als müſſe nun die Sünde auf einen andern hervorbringenden Willen zurükkgeführt werden, der es in demſelben Sinne wirklich ſei, in welchem Gott überhaupt nur Urheber iſt, nämlich mittelſt einer zeitloſen ewigen Urſächlichkeit; denn ſonſt müßte von jedem einzelnen differentiirten Sein mithin zulezt von der Geſammtheit deſſelben daſſelbe gelten, ſo daß nur die Wahl bliebe zwiſchen einem von Gott verſchiedenen Demiurgen als Weltſchöpfer, der eben auch die ſündigende Natur als ſolche geſchaffen habe, oder einem böſen, Gott entgegengeſezten, Grundweſen, in welchem die zeitloſe Urſächlichkeit der Sünde liege, welches aber doch auch der Schöpfer des endlichen Seins, und zwar nicht nur zum Theil, wie Einige gefabelt haben, ſondern ganz müßte geweſen ſein[1]. Es bleibt alſo von dieſer Seite nur übrig, entweder daß für die Sünde gar keine ewige Urſächlichkeit zu ſezen ſei, oder daß dieſe doch müſſe in Gott gefunden werden. — Ein Uebergang von dem erſten Hauptgedanken zu dem andern ergiebt ſich noch, wenn man den geſammten ſündlichen Zuſtand zurükkführt[1] auf ein Verlorengegangenſein des der menſchlichen Natur urſprünglich von Gott mitgegebenen Gottesbewußtſeins. Denn ſonſt zwar iſt allerdings, wie es ja außerdem gar kein zeitliches Sein geben könnte, das Aufhören von etwas in demſelben göttlichen Willen begründet, worin auch ſein Anfang; anders aber ſcheine es doch ſein zu müſſen mit dem Gottesbewußtſein, deſſen Aufhören als des Seins Gottes in den Menſchen nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein. Dies könnte allerdings gelten, wenn die Sünde ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtſeins, und die ſündigende Natur ganz Sünde wäre. Allein in der ſündigenden Natur iſt das Böſe nur an dem Guten, und kein Augenblikk ganz von Sünde erfüllt, weil eben dieſe ſelbſt das Gottesbewußtſein vorausſezt, ſo daß dieſe Natur immer das Sein Gottes mitgetheilt behält, wenngleich auf eine möglichſt beſchränkte Weiſe. Mithin kann auch in dieſer Beziehung in demſelben göttlichen Willen wie die Mittheilung ſo auch die Beſchränkung begründet ſein.

---

[1] Vgl. §. 40, 1. u. §. 55. S. 293.

---

[1] Daß unſere Bekenntnißſchriften durch die Einmiſchung des Teufels dieſes nicht beabſichtigt haben, iſt deutlich genug. Denn er iſt mit dem Menſchen unter denſelben Begriff eines endlichen freien Weſens zuſammengefaßt, ſo daß ſeine Sünde gleichfalls in ſeiner Freiheit begründet gedacht werden ſoll, keinesweges aber ſoll ſein Verhältniß zur Sünde des Menſchen dem Begründetſein derſelben in deſſen eigener Freiheit Abbruch thun. So daß durch die Beimiſchung des Teufels hier nichts manichäiſches in die kirch-

Der zweite Gedanke, von welchem ausgegangen wird, iſt der, daß Gott unmöglich könne dasjenige bewirken, alſo auch nicht der Urheber davon ſein, was er ſelbſt verbietet. Nun muß freilich zugegeben werden, daß der Andern gebietende, wenn wir auch ſagen Wille und der ſelbſt hervorbringende Wille Gottes nicht identiſch ſind[2]. Denn das göttliche Gebot zeigt ſich nicht zugleich als einen das ihm angemeſſene in allen unter das Gebot

---

liche Lehre kommt, mithin auch dieſe Abirrung dadurch nicht leichter zu vermeiden iſt, wenn man den Teufel bei Seite läßt.

[1] Vgl. §. 72.

[2] Calvin Inſtit. I, 18, 4. Perperam enim miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat.

gehörigen Fällen bewirkenden Willen; vielmehr ſpricht auch die Schrift aus[1], daß vermöge des gebietenden göttlichen Willens das ihm angemeſſene nicht iſt; und wir ſind uns Alle deutlich des Unterſchiedes bewußt, wenn uns allein der gebietende göttliche Wille gegeben iſt, und wenn hernach der hervorbringende göttliche Wille hinzukommt[2]. Eben ſo deutlich ſind wir uns auch bewußt, daß der Unterſchied zwiſchen dem gebietenden und dem das Gebotene hervorbringenden göttlichen Willen ein ganz anderer iſt, als nur z. B. in der Schöpfungsgeſchichte der zwiſchen dem den Entſchluß ankündigenden Ausſpruch und dem ihn vollziehenden Willen. Der gebietende göttliche Wille iſt aber auch deshalb kein bewirkender, weil nämlich Sünde nur begangen wird, ſofern ein gebietender göttlicher Wille vorhanden iſt, welchem eine Lebensäußerung widerſtreitet. Denn iſt geſündiget worden in der Meinung einen ſolchen zu vollziehn: ſo iſt auch nicht die Handlung ſelbſt, ſondern nur dieſe falſche Meinung Sünde, und auch nur ſofern ſie im Widerſtreit gegen einen gebietenden Willen entſtanden iſt; und daſſelbe gilt auch, wenn durch Ueberſehen geſündigt wird. So daß alle Sünde zwiſchen den Grenzpunkten der Unſchuld und der Verſtokkung[3] eingeſchloſſen, das Bewußtſein eines gebietenden Willens vorausſezt. Sind nun aber auch gebietender Wille und hervorbringender nicht daſſelbe: ſo kann doch auch der leztere dem erſteren nicht entgegengeſezt ſein: indem keine Wahrheit in dem Verbot ſein könnte, wenn Gott die Uebertretung des Verbotes ſelbſt hervorbrächte. Nur iſt hiebei auch dieſes nicht aus der Acht zu laſſen, daß der göttliche gebietende Wille nur als ein ſchlechthin vollkommner geſezt worden war, dem mithin auch das von der göttlichen Gnade als hervorbringendem göttlichen Willen bewirkte niemals entſpricht. Denn iſt nun dieſes Zurükkbleiben doch in uns auch als noch anhaftende Sünde bezeichnet[4]: ſo wird auch von hier aus der verneinende

---

[1] Röm. 7, 8. 9. 16 – 18. [2] Phil. 2, 13. [3] Vgl. §. 66, 1. u. 74, 3.
[4] Vgl. §. 63, 3.

Theil des kirchlichen Sazes ſo müſſen beſchränkt werden dieſe Verneinung ſei nur ſo zu verſtehen, daß doch durch den hervorbringenden göttlichen Willen eine Unangemeſſenheit zu dem gebietenden könne geſezt ſein, mithin inſofern die Sünde in der göttlichen Urſächlichkeit gegründet.

2. Was nun den zweiten bejahenden Theil des kirchlichen Sazes betrifft, ſo iſt dieſer gewiß vollkommen richtig, aber er kann nicht geeignet ſein, die Beſchränkungen des erſten aufzuheben, welche wir für unſer frommes Selbſtbewußtſein in Anſpruch nehmen müßten. Vielmehr werden wir in Folge derſelben die Zuſammenſtellung beider Theile nur ſo faſſen können, daß die Sünde, inſofern es keine göttliche Urſächlichkeit für dieſelbe gebe, auch nicht in der menſchlichen Freiheit gegründet ſei, welches auch allein mit dem von uns aufgeſtellten Gegenſaz zwiſchen der göttlichen ewigen und der zeitlichen endlichen Urſächlichkeit [1] zuſammenſtimmt, daß aber mit dem Begründetſein der Sünde in unſerer Freiheit dennoch ein anderweitiges Beruhen derſelben in der göttlichen Urſächlichkeit um ſo mehr beſtehen könne, als wir in Bezug auf das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl keinen Unterſchied anerkennen zwiſchen der größeren oder geringeren Lebendigkeit der zeitlichen Urſächlichkeit [2]. Wie alſo überhaupt hier nur die zeitliche Urſache angegeben wird, ſo ſoll dadurch zunächſt bevorwortet werden, daß nicht etwa das Bewußtſein der Sünde, ſofern keine göttliche Urſächlichkeit dafür angenommen werden kann, für bloßen Schein dürfe gehalten werden; darum wird ſie auf dasjenige höchſte Maaß von innerer Lebendigkeit zurükgeführt, welches das eigenthümliche unſeres Weſens ausmacht. Hiedurch wird alſo ausgeſagt, daß zwiſchen dem Zuſtande des Erlöſers, in welchem aus der höchſten geiſtigen Lebendigkeit keine Unterbrechung der Herrſchaft des Gottesbewußtſeins hervorgehn konnte, und denjenigen Zuſtänden menſchlicher Zerrüttung, wo die geiſtigen Functionen unter die Potenz der Krankheit geſtellt ſind, ſo daß aus Mangel an Freiheit die Zurechnung aufhört,

---

[1] Vgl. §. 51, 1. [2] Vgl. §. 49.

überall mit der freien Selbſtentwikklung auch die Sünde geſezt ſei. Beſteht alſo dieſe ganze Geſtalt der Exiſtenz nämlich der natürliche Menſch in Folge göttlicher Anordnung: ſo iſt denn auch die Sünde als aus der Freiheit hervorgehend in dieſer Anordnung mitgeſezt. Demnächſt wird durch unſern Saz auch für das Gebiet der endlichen Urſächlichkeit ausgeſagt, daß wir uns im Sündigen keinesweges können der Wahrheit nach als leidend und anderwärts her beſtimmt anſehen [1]. Denn durch Freiheit des Willens drükken wir die Verneinung aller äußeren Nöthigung aus, und das Weſen des bewußten Lebens, daß nämlich keine äußere Einwirkung den Geſammtzuſtand ſo beſtimmt, daß auch die Gegenwirkung ſchon mit beſtimmt und gegeben wäre, ſondern daß jede Erregung erſt von dem innerſten Mittelpunkt des Lebens aus ihre Beſtimmtheit erhält, von welcher dann auch die Gegenwirkung ausgeht, ſo daß alſo die Sünde, als von dieſem Mittelpunkt ausgegangen, allemal des Sünders eigne That iſt und keines Andern. Eben ſo wird auch dieſes durch den Ausdrukk Willensfreiheit verneint, daß der Einzelne etwa ſchon durch die gemeinſame menſchliche Natur für alle Fälle beſtimmt iſt; vielmehr iſt jedes gemeinſame in der Wirklichkeit erſt ein gewordenes, und jeder Einzelne wird durch dieſen Ausdrukk als ein urſprünglich eigenthümlicher von allen Andern verſchiedener beſtimmt. So daß keiner die Schuld von ſich abwerfen kann auf die gemeinſame Natur, ſondern die einzelnen ſündlichen Selbſtbeſtimmungen ſind ſeine That, ſowol ſo wie ſie aus ſeiner die Formel ſeiner Willenseigenthümlichkeit mit conſtituirenden Sündhaftigkeit hervorgehn, als auch ſofern dieſe ſich durch dieſelben immer mehr conſolidirt. Durch keine dieſer Beſtimmungen wird aber die Möglichkeit einer Beziehung der Sünde auf die göttliche Urſächlichkeit aufgehoben. — Außerdem aber darf der Saz auch nur ſo verſtanden werden, wie er mit dem, daß die Sünde ein Zuſtand der Knechtſchaft iſt [2] zuſammenbeſtehen kann. Erfolgt nun das Aufhören dieſer Knechtſchaft, wenn die Wirkſamkeit der Erlöſung eintritt, welche doch nicht ohne göttliche Urſächlichkeit zu denken iſt, aber ſo daß dieſe Wirkſamkeit nur allmählig die Knechtſchaft beſeitigt und alſo fortwährend durch dieſelbe begrenzt iſt: ſo muß wieder übrig gelaſſen werden, daß die an der mit Ohnmacht behafteten Freiheit begründete Sünde auch als ſolche von Gott geordnet ſei, wenn nicht ſchlechthin angenommen werden ſoll, daß die göttliche Wirkſamkeit durch etwas nicht von der göttlichen Urſächlichkeit abhängiges könne begrenzt werden.

---

[1] Vgl. Gen. 3, 12. 13.

[2] Vgl. §. 74.

3. Wenn nun der kirchliche Saz, wie er ein richtiger Ausdruck unſers Selbſtbewußtſeins iſt, die Möglichkeit, daß Gott in irgend einem Sinn könne Urheber der Sünde ſein, nicht ausſchließt, wir aber durch entgegengeſezte Intereſſen nach beiden Seiten hin gezogen werden: ſo bleibt um den ſo ſcheinbaren Widerſpruch aufzulöſen nur übrig, daß wir um die göttliche Allmacht unbeſchränkt und unverkürzt zu erhalten behaupten, daß die Sünde, ſofern ſie nicht könne in göttlicher Urſächlichkeit gegründet ſein, in ſofern auch für Gott nicht ſei, ſofern aber das Bewußtſein der Sünde zur Wahrheit unſeres Daſeins gehöre, alſo auch die Sünde wirklich ſei, ſie auch als das die Erlöſung nothwendig machende von Gott geordnet ſei. Je genauer ſich dieſes beides in der Sache ſelbſt vereinigen läßt, eben wie in uns ſelbſt die verſchiedenen Elemente unſeres chriſtlichen Selbſtbewußteins eins ſind, und je beſtimmter wir beides in der Betrachtung auseinander halten können, ſo daß nicht mehr jedes das Gegenheil des andern zu fordern ſcheine, um deſto vollkommner laſſen ich alle Schwierigkeiten beſeitigen, ohne daß wir weder manihäiſch der Sünde ein von Gott unabhängiges ihm entgegengeeztes Sein zuſchreiben, noch pelagianiſch den Gegenſaz zwiſchen Sünde und Gnade verringern und allmählig auflöſen. Von unerm kirchlichen Saze nun ſagt der lezte Theil die Wirklichkeit er Sünde als unſerer That aus, der erſte Theil aber das Nichtwirktſein der Sünde durch Gott. Vergleichen wir nun mit

demſelben und der uns noch geſtellten Aufgabe die angeführten Stellen aus den Bekenntnißſchriften: ſo tritt in den einen das zeitliche Begründetſein der Sünde in der menſchlichen Freiheit hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß hiezu auch eine göttliche ewige Urſächlichkeit gehöre; in den andern tritt das Nichtbegründetſeinkönnen der Sünde im göttlichen Willen hervor, aber ſie ſagen nicht aus, daß inſofern dieſes wirklich fehle, auch die Sünde für Gott nicht ſei. Je mehr ſich nun dieſe beiden Einſeitigkeiten ausbilden, um deſto mehr häufen ſich die Schwierigkeiten, und man muß entweder zu ſpizfindigen Unterſcheidungen ſeine Zuflucht nehmen, in denen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein ſich nicht wiedererkennt, und die ſich eben ſo wenig zu einer lebendigen Anſchauung vereinigen, oder man muß die tiefere Erforſchung aufgeben, wodurch die Glaubenslehre in ihrer Entwikklung gehemmt wird. Wollen wir deshalb durch die Vereinigung beider Geſichtspunkte die Einſeitigkeit aufheben: ſo fragen wir zuerſt von dem einen ausgehend, was iſt denn das in der Sünde, wozu wir, ſofern es in der Freiheit des Menſchen begründet iſt, auch eine ewige göttliche Urſächlichkeit erwarten können? Nun iſt in jedem für ſich abgeſchloſſenen ſündlichen Moment auf der einen Seite eine Aeußerung eines ſinnlichen Naturtriebes, wobei alſo die ewige göttliche Cauſalität als Mitwirkung geſezt iſt, auf der andern Seite iſt, als auf jenen Trieb beziehbar, denn ſonſt wäre von keiner Sünde die Rede, das Gottesbewußtſein geſezt, welches auf die göttliche Urſächlichkeit in der urſprünglichen Offenbarung zurükkgeht. Allein wie jene beiden Elemente zuſammen noch nicht die Sünde ſind, ſo iſt auch dieſe göttliche Urſächlichkeit nicht auf die Sünde gerichtet. Sofern nun dieſe in der Ohnmacht des Gottesbewußtſeins beſtände, wäre ſie auch nur eine Verneinung, und eine ſolche kann kein göttlicher Gedanke und auch keine göttliche Hervorbringung ſein [1]; aber die bloße Verneinung der Kraft iſt auch nicht die Sünde, wie es denn unſer Bewußtſein niemals befriedigt, wenn die Sünde als ein bloßer Mangel erklärt wird [1]. Jener Mangel aber wird uns nur Sünde dadurch, daß das gegen den ſinnlichen Trieb ohnmächtige Gottesbewußtſein als Bewußtſein des göttlichen Willens, gleichviel ob es gleichzeitig geſchehe oder vor oder nachher, dieſen Zuſtand verneint; denn ohne ſolche Verneinung, welche eben das Anerkenntniß eines gebietenden oder verbietenden göttlichen Willens iſt, giebt es keine Sünde. Sonach werden wir ſagen können, ſofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeins Sünde wird, und zwar wird dies bewirkt in Bezug auf die Erlöſung [2], denn das Bewußtſein einer noch geringen Kraft des Gottesbewußtſeins wäre das eines Zuſtandes, welcher übertroffen werden muß, das Bewußtſein eines Zuſtandes aber, der einen Widerſpruch gegen den göttlichen Willen in ſich ſchließt, iſt das Bewußtſein eines ſolchen, welcher aufgehoben werden muß. Stellen wir uns nun auf den andern Standpunkt und fragen: was für ein Nichtbegründetſein der Sünde durch Gott das ſein könnte, womit ſich doch vereinigen ieße, daß ſie unſere That wäre? Soll nun die Sünde deshalb nicht auf göttliche Urſächlichkeit zurükkzuführen ſein, weil ſie Verneinung iſt: ſo hat ſie dies nach dem obigen gemein mit allem ndlichen Sein, kann alſo nichtsdeſtoweniger unſere That ſein, vie jenes der Inbegriff unſerer Erfahrung iſt, aber ſie iſt doch uch auf ewige Weiſe in und mit der geſammten Entwikklung des Gottesbewußtſeins von Gott gewirkt. Soll es aber deshalb eine göttliche Cauſalität für ſie geben können, weil ſie dem gebietenden göttlichen Willen nicht entſpricht, ſo hat ſie das mit llem doch gewiß von Gott gewirktem Guten gemein, an welchem ja immer noch die Sünde iſt, ſo wie ſie ſelbſt auch wieder m Guten iſt, und auch ſo iſt ſie daher noch unſere eigene von

---

[1] Melanchth. l. th. p. m. 76. Etsi enim sustentat naturam, tamen defectus illi in mente non efficiuntur ab ipso.

---

[1] Vergl. § 68.

[2] Gal. 3, 22.

dem Zuſammenhang mit der Erlöſung noch geſchiedene That [1]. Nur wenn ſie ein ſchlechthiniger Widerſpruch gegen den gebietenden Willen Gottes wäre, ſo daß ſie dieſen in uns gänzlich aufhöbe, könnte ein hervorbringender Wille Gottes in Bezug auf ſie gar nicht gedacht werden; aber ſo iſt ſie auch nicht, weil dieſes der Zuſtand der ſchlechthinigen Verſtokkung wäre, den wir aus dem menſchlichen Gebiet ſchon ausgeſchloſſen haben. Sonach erſcheint der ergänzende Saz vollkommen gerechtfertigt, indem es eben der in uns erſcheinende gebietende göttliche Wille iſt, durch welchen uns die Ohnmacht des Gottesbewußtſeins Sünde wird.
491 Durch dieſen alſo iſt, wenngleich für keine einzelne ſündliche Handlung auf eine ihr angehörige göttliche Urſächlichkeit zurükkgegangen werden kann, doch die Sünde von Gott geordnet, weil ſonſt auch die Erlöſung nicht könnte von ihm geordnet ſein, alſo auch nicht die Sünde an und für ſich, ſondern nur die Sünde in Bezug auf die Erlöſung.

4. Indeſſen iſt nicht zu läugnen, daß unſer Saz den Schwierigkeiten nicht abhilft, wenn die Sünde ſoll aus einem ſündloſen Zuſtand ſittlich vollkommner Thätigkeit entſtehen. Denn unter dieſer Vorausſezung muß man entweder zu einem ſolchen Handabthun Gottes, einer beſondern die Sünde poſitiv hervorbringenden göttlichen Thätigkeit ſeine Zuflucht nehmen, oder ſie als eine ſolche aus dieſem Zuſtand noch weniger als ſonſt erklärliche Empörung darſtellen, die auf die gänzliche Aufhebung des gebietenden göttlichen Willens gerichtet ſei. Darum begnügt man ſich von dieſer Vorausſezung aus gewöhnlich mit der Aushülfe, daß

---

[1] Nur in dieſem Sinne können wir uns die Formel der Augsburgiſchen Confeſſion, voluntas non adiuvante Deo avertit se ad alias res gefallen laſſen. Der urſprüngliche deutſche Ausdrukk, der aber in der verbeſſerten deutſchen Confeſſion geändert worden iſt, deutet allerdings auf einen poſitiveren Sinn „alsbald ſo Gott die Hand abgethan.“ Denn dieſes Handabthun Gottes wäre dann als eine beſondere göttliche Handlung die erſte Bedingung der Sünde.

weil Gott nicht Urheber der Sünde ſei und ſie doch ſei, ſo ſei ſie durch ſeine Zulaſſung. Allein dieſer von dem menſchlichen Regiment und ſeinen Verhältniſſen entlehnte Ausdrukk hat ſeinen Ort nur in dem Gebiet der getheilten Urſächlichkeit; die ewige aber hat ihresgleichen nicht, und alle zeitliche muß ſich zu ihr gleichmäßig verhalten. Noch verwirrender aber iſt es ſtatt der bloßen Zulaſſung anzunehmen, Gott habe allerdings die Sünde geordnet, aber nur als unvermeidliches Mittel zu anderweitigen wichtigen Zwekken, indem er die aus der Sünde entſtehenden Uebel zu einer Quelle überwiegender Vortheile gemacht, den Schaden der Sünde ſelbſt aber durch Chriſtum völlig getilgt habe [1]. Denn abgeſehen davon, daß auch der Gegenſaz von Zwekk und Mittel nicht vorhanden ſein kann für einen ſchlechthin und alles hervorbringenden Willen, läßt ſich auch nicht leicht eine verkehrtere Darſtellung des Chriſtenthums denken, als daß Chriſtus nur eintritt um den aus der Sünde entſtandenen Schaden gut zu machen, indem Gott die Sünde ſelbſt aus Rükſicht auf allerlei Vortheile nicht entbehren konnte. Wogegen nach unſerer Darſtellung die Sünde nur um der Erlöſung willen geordnet iſt, und dieſe alſo als der mit derſelben verbundene Vortheil erſcheint, dem gegenüber aber von einem Schaden derſelben nicht die Rede ſein kann, da die nur allmählige und unvollkommne Entwikklung der Kraft des Gottesbewußtſeins zu den Bedingungen der Exiſtenzſtufe gehört, auf welcher das menſchliche Geſchlecht ſteht.

§. 82. Daſſelbe was von der göttlichen Urſächlichkeit in Bezug auf die Sünde geſagt iſt, gilt auch in Bezug auf das Uebel vermöge ſeines Zuſammenhanges mit der Sünde.

Sol. decl. p. 641. Poenae vero peccati originalis, quas Deus filiis Adae ratione huius peccati imposuit, hae sunt, mors, aeterna damnatio et praeter has aliae corporales spirituales temporales atque aeternae aerumnae et miseriae. — p. 819. Ut enim Deus non est causa peccati, ita etiam non est poenae. — Conf. bohem. IV. Semper docent, omnia incommoda et afflictiones quibus hic quatimur conflictamurque meritissimo iure a Deo ob peccata hominibus infligi.

---

[1] S. Reinhard Dogm. § 75.

1. Der in unſerm Saz ausgeſprochene Parallelismus wird zwar im allgemeinen übereinſtimmend anerkannt: aber wie ihn auch die ſymboliſchen Bücher nur ſparſam behandeln, ſo wird er auch in den Syſtemen der Glaubenslehre ſelten folgerecht durchgeführt. Dies hängt wol mehr oder weniger damit zuſammen, daß man der Darſtellung zweierlei beigemiſcht hat, welches wir hier gleich ausſcheiden wollen. Zuerſt nämlich ſpielt überall die verwirrende Vorausſezung durch, daß Gott das Uebel nach Art der menſchlichen geſezlichen Strafen auf eine willkührliche Weiſe mit der Sünde verbunden habe, und dann verbindet man hiermit gleich die ewigen Strafübel, welches aus jenem Geſichtspunkt zwar möglich iſt, von uns aber nicht nachgeahmt werden kann, da wir es hier nur mit dem, was uns in unſerm Selbſtbewußtſein gegeben iſt, zu thun haben, und uns jezt noch alle Bedingungen fehlen um dieſe Frage zu behandeln. Eben ſo wenig aber haben wir hier irgend eine Veranlaſſung zu dem Gedanken an eine willkührliche göttliche Strafgeſezgebung. Will man die ſchon oben angeführten moſaiſchen Stellen [1] hierhin deuten: ſo muß man zugleich jener abentheuerlichen Vorſtellung Raum geben, daß die Beſchaffenheit der irdiſchen Dinge durch das Eintreten der Sünde geändert worden ſei. In der Einrichtung der Welt, wie ſie auf die göttliche Urſächlichkeit zurükkgeht, kann überhaupt nicht das eine mehr das andere weniger willkührlich ſein, ſondern alles iſt gleich willkührlich, oder iſt es auch gleich ſehr nicht.

2. Bleiben wir nun bei dem ſtehen, was in unſerm Selbſtbewußtſein hierüber vorkommt: ſo finden wir zwei entgegengeſezte Auffaſſungen des Uebels. Die eine iſt, daß wir das Uebel uns ſelbſt als den Erfolg unſerer Sünde zuſchreiben, worin zugleich verneint wird, daß Gott auf dieſelbe Weiſe, wie er Urhe-

---

[1] Gen. 3, 14. 16 — 18. Vgl. §. 75, 1.

ber der urſprünglichen Vollkommenheit der Welt für den Menſchen iſt, auch Urheber des Uebels ſei: und dies rechtfertigt ſich hinreichend dadurch, daß in jenem Begriff nicht geſezt iſt, daß die Welt der Ort des Uebels ſei, vielmehr daß auch alles mit dem relativen Gegenſaz zwiſchen unſerm Sein und anderem zuſammenhängende doch nur als Reizmittel wirkſam iſt. Die andere Auffaſſung iſt die, daß wir uns in alle Uebel des Lebens als in einen göttlichen über uns ergehenden Rathſchluß fügen. Dies nun rechtfertigt ſich am vollſtändigſten in allen Fällen, wo wir Uebel, die uns treffen, anſehn können als mit zu den verſöhnenden Leiden Chriſti gehörig, wie denn jede Gemeinſchaft Chriſti als eine ſolche Gemeinſchaft ſeiner Leiden muß angeſehn werden können. Nur daß ſie ganz und ausſchließend ſo betrachtet überhaupt nicht als Uebel könnten aufgefaßt werden, in die wir uns nur zu fügen haben, ſondern nur als Aufforderungen und Reizmittel zu einer beſtimmten geiſtigen Thätigkeit, denen mit Freudigkeit ſoll Folge geleiſtet werden. Da wir uns aber doch dabei des Uebels bewußt werden, und jene Auffaſſung ſich auch findet, wo ein beſonderer Zuſammenhang des Uebels mit unſerm Antheil an der rlöſenden Thätigkeit nicht vorliegt: ſo liegt darin deutlich die Vorausſezung einer göttlichen Abſtammung des Uebels als ſolchen, venngleich nicht an und für ſich betrachtet, ſondern nur in Beug auf die Sünde, als welche allein jener richtigen und reinen uffaſſung der Hemmungen des ſinnlichen Lebens, daß ſie nur Reizmittel ſind, widerſtrebt. Die richtige Ausgleichung kann alſo uch hier nicht die ſein, daß das Uebel nicht von Gott herrühre, veil es vermittelſt der Sünde in unſerer Freiheit gegründet ſei: ondern vielmehr, da wir überall mit der zeitlichen Urſächlichkeit uch die ewige ſezen, muß auch das Uebel eben ſofern es in unrer Freiheit gegründet iſt zugleich von Gott geordnet ſein, woegen ſofern es von Gott nicht geordnet iſt es auch eigentlich ht ſein kann. Es kann nicht in Gott gegründet ſein, ſofern s als Streit der Exiſtenzen erſcheint, weil nämlich dieſe nicht s jede etwas für ſich, ſondern nur in ihrer Zuſammengehörigkeit und ihrem Maaß von Gott geordnet ſind. Inſofern mithin iſt es auch nicht, ſondern iſt nur für uns ein Schein, der daraus entſteht, daß wir bei der Vereinzelung ſtehen bleiben. Von Gott geordnet iſt aber, daß die natürlichen Unvollkommenheiten von uns in dem Maaß, als das Gottesbewußtſein noch nicht in uns herrſchend iſt, als Uebel aufgefaßt werden, ſo wie daß die 501 Sünde, in dem Maaß als ſie herrſcht, ſich zum geſelligen Uebel ausbildet, eben wie auch beides in der Freiheit gegründet iſt.

3. Beides aber, ſowol der in unſerer Freiheit gegründete Zuſammenhang des Uebels mit der Sünde, als auch die göttliche Begründung deſſelben in Beziehung auf die Sünde, verſteht ſich nur, ſofern man die Sünde als Geſammtthat und ſo auch das Uebel als Geſammtleiden betrachtet. Denn der Einzelne kann nicht, außer nur zufällig, ſagen, daß die Uebel, an denen er leidet, in ſeiner eignen Freiheit gegründet ſind: ſondern wo jedesmal die Sünde iſt, mit der das Uebel zuſammenhängt, da iſt auch die Freiheit, aus der es hervorgeht. Da nun keine Sünde dem Einzelnen ganz angehört: ſo läßt ſich auch dieſer Zuſammenhang nur in einem Geſammtleben, und zwar je ſelbſtändiger und abgeſchloſſener es iſt um deſto deutlicher, darlegen. Darum reicht nun ſtreng genommen auch dieſe Erklärung nur über diejenigen, welche durch die Erzeugung entſtanden von Anfang an von einem Geſammtleben abhangen: wogegen für den erſten Menſchen, für ſich betrachtet, die göttliche Urſächlichkeit an dem Uebel in Verbindung mit dem Begründetſein deſſelben in ſeiner eigenen Freiheit ſchwer iſt zur Darſtellung zu bringen, und zwar um ſo ſchwieriger, je nothwendiger man glaubt, einen anfänglichen Zuſtand ohne natürliche Unvollkommenheiten voranſtellen zu müſſen. Ja es iſt dann kaum möglich, eine willkührliche göttliche Beſtimmung, durch welche das Uebel mit der Sünde verknüpft iſt, zu vermeiden — wie ja auch der Verſuch, die jezigen menſchlichen Uebel aus den natürlichen Eigenſchaften des genoſſenen Apfels zu erklären, dem nicht entgeht — wobei denn

der oben angeführte ſymboliſche Saz am wenigſten beſtehen kann.

Zuſaz. Da wir göttliche Eigenſchaften nur aufzuſtellen vermögen als Modalitäten der göttlichen Urſächlichkeit: ſo würde es, wenn Gott auf keine Weiſe Urheber der Sünde und des Uebels wäre, auch keine göttliche Eigenſchaften geben können, kraft deren Sünde und Uebel beſtänden. Haben wir hingegen eine ſolche Urſächlichkeit befriedigend nachgewieſen: ſo müſſen wol auch beſondere von den bis jezt aufgeſtellten verſchiedene göttliche Eigenſchaften oder Thätigkeitsweiſen um ſo mehr aufgeſtellt werden, als doch Sünde und Uebel auf der einen Seite von Gott geordnet ſind, auf der andern Seite aber doch durch die Erlöſung ſollen aufgehoben werden. Müßten nun ſolche Eigenſchaftsbegriffe erſt gebildet werden: ſo könnte man zweifeln, ob es beſſer wäre deren zwei aufzuſtellen, die eine für die Sünde und die andere für das Uebel, oder nur eine, weil ja doch das Uebel nur durch die Sünde bedingt iſt. Allein das fromme Bewußtſein iſt ſich über dieſes Verhältniß längſt klar geworden und hat dieſe göttliche Urſächlichkeit ausgeſprochen in den beiden Eigenſchaftsbegriffen der Heiligkeit und der Gerechtigkeit. Hier könnte freilich eingewendet werden, daß in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der erſte Begriff ſich nicht ſowol auf die Sünde allein bezieht, als vielmehr auf den Gegenſaz zwiſchen gut und böſe, und eben ſo der lezte nicht ſowol auf das Uebel allein, als vielmehr auf den Gegenſaz zwiſchen Belohnung und Beſtrafung. Aber dieſe Ausdrükke ſind, zumal der erſte, auch außerdem ſo mannigfaltig beſtimmt und erklärt worden, und einander auch wieder — indem doch Belohnung und Beſtrafung nichts anders iſt, als ein Heraustreten des Wohlgefallens und Mißfallens — ſo nahe gebracht, daß nur durch die folgende Behandlung am beſten gezeigt werden kann, wie ſehr ſie ſich für dieſen Ort eignen, und wie keine andere Bedeutung derſelben feſtgehalten werden kann als die, welche wir ihnen hier anweiſen.

503 Erſtes Lehrſtükk.

Gott iſt heilig.

§. 83. Unter der Heiligkeit Gottes verſtehen wir diejenige göttliche Urſächlichkeit, kraft deren in jedem menſchlichen Geſammtleben mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit zugleich das Gewiſſen geſezt iſt.

1. Unter dem Ausdrukk Gewiſſen verſtehen wir eben dieſes, daß alle aus dem Gottesbewußtſein hervorgehenden und durch daſſelbe anregbaren Handlungsweiſen auch als Forderungen nicht etwa theoretiſch aufgeſtellt werden, ſondern ſich im Selbſtbewußtſein geltend machen, ſo daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird. Wenn wir hier ganz bei dem Gottesbewußtſein ſtehen bleiben, ſo thun wir dieſes im Geiſt der Glaubenslehre überhaupt. Indem wir aber als bekannt vorausſezen können, daß anderwärts das Gewiſſen erklärt wird durch die gleiche Beziehung auf die Idee des Guten: ſo iſt nur beiläufig zu ſagen, daß beides gar nicht von einander verſchieden iſt. Denn wenn es irgendwo vorkommt, daß das natürliche Gewiſſen unter der Idee des Guten andere Forderungen aufſtellt, als in demſelben Geſammtleben durch das darin herrſchende Gottesbewußtſein geltend gemacht werden, ſo daß beides mit einander im Streit iſt: ſo iſt dieſes doch eben ſo nur einer Unvollkommenheit in der Entwikklung oder in der Anwendung zuzuſchreiben, wie wenn auch das natürliche Gewiſſen eines Ortes und eines Zeitraums nicht daſſelbe iſt mit dem eines andern, oder wenn verſchiedene Glaubensweiſen nicht dieſelben Forderungen aufſtellen. Wir aber in der evangeliſchen Kirche ſind
504 in einem ſolchen Streit nicht befangen, ſondern die Identität der von unſerm Gottesbewußtſein ausgehenden mit den aus der Idee des Guten entwikkelten Handlungsweiſen wird bereitwillig genug zugeſtanden. Daß nun aber überall, wo mit dieſen Forderungen oder dieſem Gebot auf das Gottesbewußtſein zurükkgegangen wird,

auch das Gewiſſen ganz vorzüglich auf eine göttliche Urſächlichkeit zurükkgeführt und als die Stimme Gottes im Gemüth als eine urſprüngliche Offenbarung Gottes angenommen wird, bedarf keines Beweiſes, ſondern gehört zu den innern Erfahrungen, die wir als auf unſerm Gebiet allgemein vorausſezen können. Dennoch iſt das Gewiſſen nicht daſſelbe mit der Erſcheinung des Gottesbewußtſeins im Menſchen überhaupt, wie ſie die urſprüngliche Vollkommenheit ſeiner Natur conſtituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erſcheinen deſſelben als Verſtand und dem Hervortreten deſſelben als Willen, und zwar ohne dieſe Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewiſſen geben; eben ſo wie ohne Gewiſſen alle Thatſachen, die aus dieſer Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde ſein. Die göttliche Urſächlichkeit, durch welche das Gewiſſen geſezt iſt, gehört alſo ganz in das Gebiet des Gegenſazes, in welchem wir uns jezt befinden, und iſt eben ſo gewiß die göttliche Urſächlichkeit, durch welche die Sünde geſezt iſt, weil uns nur durch das Gewiſſen ein gegebener Zuſtand und zwar nur als unſere eigne That zur Sünde wird [1]. Und wollte man auf der andern Seite außer dieſer und der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch eine andere göttliche Urſächlichkeit aufſtellen, durch welche die Sünde gegeben wäre: dann freilich müßte man zwei einander widerſprechende göttliche Thätigkeiten annehmen. Woraus denn hervorgeht, daß die aufgeſtellte in der That die 308 ganze und einzige göttliche Urſächlichkeit iſt, auf welche die Sünde als ſolche zurükkweiſt.

2. Wenn nun unſere Erklärung ſagt, das Gewiſſen ſei nur mit dem Zuſtande der Erlöſungsbedürftigkeit geſezt, ſo iſt dies allerdings der rein chriſtliche Ausdrukk für die Thatſache, aber keinesweges ſo zu verſtehen, als wollten wir nur da ein Gewiſſen annehmen, wo die Erlöſungsbedürftigkeit anerkannt iſt; ſondern,

---

[1] Auch 1. Petr. 1, 14—16 wird die Heiligkeit Gottes damit in Verbindung gebracht, daß wir nicht mehr in Unwiſſenheit nach den Lüſten leben.

indem wir hier von der göttlichen Urſächlichkeit handeln, gehn wir von der Vorausſezung aus, daß die Erlöſung durch Chriſtum dem ganzen menſchlichen Geſchlecht geordnet iſt, und dieſes ſich auch ganz in dem Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit befindet. Denken wir uns ſtatt deſſen eine allmählige Entwikklung der Kraft, des Gottesbewußtſeins: ſo könnte zwar auch bei dieſer jene Ungleichmäßigkeit beſtehen; aber indem dann die Fortſchreitung überwiegend dem Charakter einer Kunſtübung ſich nähern würde, ſo wäre denn die Aufſtellung einer ſolchen Forderung, wie das Gewiſſen ſie ausſpricht, überflüßig — wie ja jede Kunſt fortſchreitet ohne eine ſolche — und mithin, da das Gewiſſen immer Schmerzen bringt, eine Grauſamkeit. Wogegen für die Erlöſung die Menſchen unter dem Gewiſſen, welches immer das Bewußtſein ihrer Unfähigkeit in ſich ſchließt, zuſammengehalten werden, und eben ſo auch hernach, weil das Gewiſſen ihnen immer das Bewußtſein der Sünde noch erregt, werden ſie bei der Erlöſung feſtgehalten. Könnten wir uns aber jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtſein geeinigt denken, ſo daß nichts angeſtrebt würde, was nicht aus dieſem hervorginge; dann würde — geſezt auch es blieben noch Unvollkommenheiten in der Ausführung übrig, die aber nur in dem dem Willen dienenden Organismus, pſychiſchen oder ſomatiſchen, ihren Grund hätten — das Gewiſſen in ſeiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören. Daher [illegible] auch, was hier nur beiläufig oder vorläufig geſagt werden kann, wenn wir glauben den Zuſtand des Erlöſers durch die Formel, daß er immer ein vollkommen befriedigtes Gewiſſen gehabt, adäquat zu beſchreiben, wir darunter doch ein ſolches das immer geſchwiegen verſtehen müſſen, ſo daß der Erlöſer das Gewiſſen nur als Mitgefühl, nicht als ſein perſönliches kann gehabt haben. — Hieraus nun erklärt ſich ſchon zum Theil, weshalb wir das Geſammtleben als den eigentlichen Ort des Gewiſſens ſezen. Nämlich geſezt auch, ein Geſchlecht käme zu jener vollkommnen Stärke und Reinheit des Willens: ſo müßte es doch Gewiſſen erwekkend wirken auf das ſpätere unter ihm aufwachſende Geſchlecht; welches dann auch eben ſo gilt in Bezug auf die größeren Entwikklungsunterſchiede innerhalb deſſelben Geſchlechtes. Anderntheils würde auch das bloß in jedem Einzelnen für ſich erſcheinende ein zu veränderliches ſein, als daß nicht dadurch die Sicherheit des Urtheils ſowol als des Zurükkführens auf die göttliche Urſächlichkeit ſollte gefährdet werden. Das Gewiſſen aber, wie es in einem Geſammtleben als daſſelbe in Allen und für Alle auftritt, iſt das Geſez, das ſittliche zunächſt, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß iſt. Sonach iſt die göttliche Heiligkeit die in dem Geſammtleben der Menſchen geſezgebende göttliche Urſächlichkeit; und da das Geſez uns immer, zumal auf ſeine innere Quelle zurükkverfolgt, das ſchlechthin heilige iſt, und durch dieſe göttliche Urſächlichkeit der ganze geſchichtliche Verlauf geordnet wird: ſo wird wol keine Einwendung dagegen zu machen ſein, daß wir dieſelbe als eine beſondere göttliche Eigenſchaft aufſtellen, und ſie mit dieſem und keinem andern Namen bezeichnen.

3. Die gewöhnlichſte und volksmäßigſte Erklärung über den Gebrauch unſeres Ausdrukks auf dem liturgiſchen und homiletiſchen Gebiet iſt hingegen die, daß die Heiligkeit Gottes beſtehe in ſeinem Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Böſen. Dieſe Erklärung kann auf eine zwiefache Weiſe verſtanden werden. 307 Gemeint iſt ſie gewiß ſo, daß gut und böſe verſtanden werden ſoll von den Handlungen der endlichen freien Weſen [1]; allein in dieſem Sinn iſt ſie auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet wenigſtens nicht ohne große Modificationen zuzulaſſen. Denn Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegenſaz ſind nicht ohne leidentliche Beimiſchung: und wird dieſe nicht zuvor beſeitigt, ſo ſchließt dieſe Eigenſchaft eine Störung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls n ſich, indem ein Zuſtand Gottes beſtimmt wird durch menſchiche Handlungen, mithin zwiſchen Gott und Menſchen ein Verhältniß der Wechſelwirkung eintritt. Ueberdies wäre die Eigen-

---

[1] **Henke** lineam. p. 66. Deus ab omni labe et vitio purissimus, omnis pravi osor irreconciliabilis, boni rectique amantissimus.

ſchaft eine bloß innerliche ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbſtbewußtſein keine Veranlaſſung giebt aufzuſtellen. Beidem nun wäre abzuhelfen, wenn wir nur dasjenige von dieſen menſchlichen Zuſtänden auf Gott übertrügen, was daran Selbſtthätigkeit iſt, nemlich die erſtrebende und abwehrende Aeußerung des Wohlgefallens und Mißfallens. Indem wir aber dieſes beides ausſchließend nur in der Erlöſung finden, und es doch ganz abweichend wäre von allem kirchlichen Gebrauch zu ſagen, die Erlöſung ſei vorzugsweiſe in der göttlichen Heiligkeit begründet: ſo würden wir auch von hier aus, wenn wir den Ausdrukk nicht ganz wollten fallen laſſen, darauf zurükkommen, daß abgeſondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders ſei als die göttliche Bewirkung dieſes Mißfallens in den Handelnden vermittelſt des Gewiſſens und d Geſezes. Soll aber die Erklärung ſo verſtanden werden, daß W gefallen am Guten und Mißfallen am Böſen der göttlichen Productivität zum Grunde liegen und ſie beſtimmen[1]: ſo folgt hier-
303 aus zunächſt, daß das Böſe, ſofern es als Gegenſtand des Mißfallens dem Guten entgegengeſezt iſt, auch nicht vorhanden ſein kann, mithin daß es auch[2] nicht als ein Gedanke Gottes zu ſezen iſt, d. h. daß es kein Weſen und keine Idee des Böſen giebt. Dieſes können wir unbedenklich feſtſtellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demſelben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böſe aus ſich ſelbſt hervorbringen[3], d. h. daß das Böſe als realer Gegenſaz gegen das Gute überhaupt kein Daſein hat, und daß mithin ſtreng genommen auch das durch göttliche Urſächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Böſen nur iſt das Mißfallen an dem Zurükbleiben der wirkſamen

---

[1] Dahin wenden ſich **Mosheim** th. dogm. I. p. 292. Sanctitas est immutabile propositum voluntatis Dei perfectionibus suis congruenter agendi und **Ammon** Summa Theol. chr. p. 92. Consensus voluntatis liberrimae perfectissimus cum legibus intellectus sapientissimi.

[2] Nach §. 55, 1. S. 293.

[3] Nach §. 67, 2.

raft des Gottesbewußtſeins hinter der Klarheit der Auffaſſung.
o daß, was an beiden Erklärungen haltbar iſt, zuſammenge-
mmen ganz dem, was wir aufgeſtellt haben entſpricht, und wir
f dieſe Weiſe den Begriff auch unmittelbar auf die Allmacht und
lwiſſenheit zurükkführen, und dieſe beiden als heilige ſezen können.
iermit ſtimmen nun auch diejenigen Erklärungen überein, welche
r Heiligkeit Gottes zuſchreiben, von den Geſchöpfen das voll-
mmen Gute zu fordern [1], indem dieſe Forderung doch nur ver-
öge des ihnen eingepflanzten Geſezes oder ſittlichen Gefühls an
ergeht. Dieſe Erklärungen nehmen zum Theil die innere
einheit Gottes als Motiv jener Forderung mit in den Begriff
f; ſolche aber, welche bei dieſer allein ſtehen bleiben oder gar
f die vollkommne Selbſtliebe Gottes zurükkgehn [2], möchten viel- 509
cht einer ſpeculativen oder ſogenannten natürlichen Theologie
gehören, in einer Glaubenslehre aber keinen Raum finden.

Zweites Lehrſtükk.

Gott iſt gerecht.

**§. 84. Die Gerechtigkeit Gottes iſt diejenige göttliche Ur-
hlichkeit, kraft deren in dem Zuſtand der gemeinſamen Sünd-
ftigkeit ein Zuſammenhang des Uebels mit der wirklichen
ünde geordnet iſt.**

1. Dieſe Erklärung iſt unläugbar weit enger und beſchränk-
, als die Weiſe anderer Glaubenslehrer mit ſich bringt, ſo daß

Quenstedt Syst. th. I. p. 420. Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis.

Buddeus Institt. p. 252. Quando Deus se ipsum amore purissimo amare concipitur ut simul ab omni imperfectione secretus censeatur amor ille vocatur sanctitas. — Gewiſſermaßen ähnliches giebt ſchon Hilarius zu Pſ. 144. welcher unter der göttlichen Heiligkeit vornehmlich die Abweſenheit alles ſelbſtſüchtigen in Gott verſtanden wiſſen will.

ſie einer beſonderen Rechtfertigung bedarf. Zuerſt nämlich bringt man auch hier in Anwendung, daß es eine zwiefache Gerechtigkeit giebt, eine geſezgebende oder vertheilende und eine vergeltende; die erſtere aber kann in unſerer Erklärung gar nicht mitbegriffen ſein. Allein man ſcheint hiebei überſehen zu haben, daß in den Ausdrükken Recht und Gerechtigkeit allemal eine Beziehung auf ein Gegebenes liegt. Daher kann und ſoll jede menſchliche Geſezgebung und Vertheilung gerecht ſein, weil immer ſchon ein Gegebenes da iſt, welchem ſie ſich anreiht und auf welches ſie zurükkgeht. Die göttliche Geſezgebung und Vertheilung aber
510 iſt die urſprüngliche und ſchöpferiſche, aus welcher die Weſen ſelbſt mit ihren Verhältniſſen zugleich hervorgehen, die an nichts anzuknüpfen hat, und deren Vollkommenheit daher auch nicht als Gerechtigkeit beſchrieben werden kann, ſondern vielmehr als Weisheit würde zu bezeichnen ſein [1], von welcher göttlichen Eigenſchaft aber erſt unten die Rede ſein kann. Sonach kann die göttliche Gerechtigkeit nur eine vergeltende ſein. Allein auch von dieſer umfaßt unſere Erklärung nur die Hälfte; denn man rechnet dazu nicht minder das Belohnen des Guten als das Beſtrafen des Böſen, unſre Erklärung aber ſagt nichts von einem Zuſammenhang des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtſeins, ſondern nur von dem des Uebels mit der Sünde, welcher Zuſammenhang eben allerdings das iſt, was wir Strafe nennen. Dieſen Mangel könnten wir zugeſtehen und zugleich entſchuldigen als eine natürliche Folge der Abſtraction, in welcher wir uns befinden, indem wir nur von dem einen Element unſeres chriſtli-

---

[1] Etwas ähnliches ſcheinen diejenigen Glaubenslehrer im Sinne zu haben, welche die göttliche Heiligkeit als die innere Gerechtigkeit beſchreiben, die Gerechtigkeit ſelbſt aber alsdann die äußere nennen. Denn entweder iſt dann die Heiligkeit ſelbſt die geſezgebende Thätigkeit Gottes; oder wenn die äußere Gerechtigkeit ſelbſt erſt wieder getheilt wird in die geſezgebende und vergeltende, ſo bezieht ſich doch die erſte auf die Heiligkeit, als auf die dem Geſez zum Grund liegende höchſte Vollkommenheit, die andere auf die Heiligkeit als auf das Mißfallen am Böſen.

chen Selbſtbewußtſeins, nämlich dem Bewußtſein der Sünde reden, von dem andern aber abſehen. Somit würde dadurch nur eine Unbequemlichkeit unſerer Methode ans Licht kommen, welche uns nöthigte, eine göttliche Eigenſchaft zu ſpalten. Allein unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein erkennt in der That keine Belohnung an, welche von der göttlichen Gerechtigkeit ausginge; ſondern was irgend Belohnung genannt werden kann, iſt uns ein unverdientes 511 auf die göttliche Gnade zurükkzuführendes[1]. Die belohnende Richtung der göttlichen Gerechtigkeit kann keinen andern Gegenſtand finden als Chriſtum[2], und zwar nur ſofern er der von allen andern Menſchen verſchiedene iſt. Somit können wir aus unſerm eignen frommen Selbſtbewußtſein nur die ſtrafende Gerechtigkeit kennen, und müſſen die belohnende in Bezug auf uns dahingeſtellt ſein laſſen. Denn wenn Chriſtus ſelbſt mehr und mannigfaltiger das belohnende göttliche Verfahren darzuſtellen ſcheint[3]: ſo iſt das Steigern der Kräfte und die Erweiterung des Wirkungskreiſes, welches beides wieder genau zuſammenhängt, eben ſo wenig eine Belohnung im eigentlichen Sinn, welche der Verbindung des Uebels mit der Sünde könnte gegenüber geſtellt werden, wie wir die Steigerung des Böſen im eigentlichen Sinn für eine Strafe konnten gelten laſſen.

2. Bezieht ſich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, ſo erſcheint wol natürlich, daß ſie ſich nur über das Gebiet der Sünde erſtrekken kann, und in ſofern könnte der Zuſaz überflüßig erſcheinen. Daß wir nun dieſe göttliche Urſächlichkeit gar nicht vorſtellen würden, wenn wir in ein unſündliches Geſammtleben geſtellt wären, iſt klar, denn wir kommen zu der Vorſtellung der gött-

---

[1] Röm. 4, 4. 16. vergl. Matth. 20, 14. 15. Wenn 2 Tim. 4, 8. die Ertheilung des Lohnes Gotte als Richter beigelegt wird, ſo wird er dort unter dem Bilde des Kampfrichters dargeſtellt, welches nicht hierher gehört.

[2] Phil. 2, 9. 10. Hebr. 2, 9. 10.

[3] Matth. 25, 21.

lichen Gerechtigkeit nur durch das Bewußtſein der Sünde. Der Ausdrukk ſchließt aber zugleich in ſich, daß in dem Maaß als die Sünde verſchwindet auch dieſe Verbindung aufgehoben wird, unabhängig davon, ob ſich in dem materiellen des menſchlichen Zu-
317 ſtandes etwas ändert oder nicht; und dieſes Aufheben, d. h. das Vergeben der Sünde, gehört eben derſelben göttlichen Urſächlichkeit an[1], indem hierin zugleich auch die Belohnung Chriſti beſteht. Daß wir den Zuſammenhang ſelbſt nur auf die wirkliche Sünde beſchränken, hat theils eben hierin ſeinen Grund, weil da die urſprüngliche Sündhaftigkeit in dem menſchlichen Geſammtleben unverändert bleibt, ein Aufheben des Zuſammenhanges nicht möglich wäre, wenn er in dieſer ſeinen Grund hätte; theils auch darin, daß der Zuſammenhang überhaupt nur beſteht, ſofern er in unſerem Bewußtſein geſezt iſt, das Bewußtſein der urſprünglichen Sündhaftigkeit haben wir aber nur in und mit der wirklichen Sünde. Beides hängt auch nur mit der wirklichen Sünde zuſammen, ſowol daß es geſellige Uebel giebt — denn es ſind nur die beſtimmten ſündlichen Richtungen in den Einzelnen, welche ſich zu beharrlichen Urſachen von Hemmungen im Geſammtleben entwikkeln — als auch, daß die natürlichen Unvollkommenheiten als Uebel aufgefaßt werden. In demſelben Maaß daher, als die Sünde aufgehoben wird, geſchieht nicht nur das lezte nicht mehr, ſondern auch die noch wirklich gewordene Sünde ſelbſt wirkt nur noch als förderndes Reizmittel[2] und nicht mehr als Lebenshemmung nach. Es gehört demnach zum Sezen und Aufheben dieſer Verbindung zweierlei: Einmal daß die ganze Welteinrichtung, ſo weit in ihr das Uebel bedingt iſt, auf die menſchliche Freiheit, als in welcher die Sünde gegründet iſt, auf beſtimmte Weiſe bezogen ſei. Dann aber auch, daß in unſerm Bewußtſein dieſe Verknüpfung und zwar nicht nur zufällig ſondern weſentlich und

---

[1] 1 Joh. 1, 9. wird deshalb auch das Vergeben auf die Gerechtigkeit Gottes zurükkgeführt.

[2] Röm. 8, 28.

durchgängig gemacht werde. Indem nun ſo aufgefaßt die göttliche 513
Gerechtigkeit allerdings eine in dem ganzen Gebiet unſerer
Erfahrung ſich immer gleichbleibende göttliche Urſächlichkeit iſt,
und ſich über das ganze uns bekannte Gebiet der endlichen Intelligenz
erſtrekkt, ſo daß ſie mit der vorigen zuſammengenommen
alles ordnet, was ſich von dieſer Seite unſeres Gegenſazes aus
auf das ſittliche bezieht: ſo erſcheint die Aufſtellung derſelben als
einer beſonderen göttlichen Eigenſchaft vollkommen gerechtfertigt.
Was nun das erſte Element derſelben betrifft, nämlich die Beziehung
der geſammten Weltordnung auf die Freiheit: ſo wird
Jeder von ſelbſt zugeben, daß dieſe nur im Geſammtleben zu
finden ſei. Nur in dem Maaß als ein ſolches in ſich abgeſchloſſen
iſt, am vollkommenſten alſo nur in der Totalität des menſchlichen
Daſeins, offenbart ſich dieſe göttliche Urſächlichkeit in einer
ſolchen Weltordnung, daß die aus der Sünde ſich entwikkelnden
Lebenshemmungen durch kein noch ſo günſtiges Verhältniß der
Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden. Dagegen
wird der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit zu einem Ebenbild
der bürgerlichen, die wir doch ſo oft als Ungerechtigkeit empfinden,
herabgewürdigt, wenn man den einzelnen Menſchen als den
eigentlichen Gegenſtand der göttlichen Gerechtigkeit anſieht. Ja
wenn man die vollendete göttliche Gerechtigkeit nur in jedes einzelnen
Frevels Beſtrafung — vielleicht gar auch in der Belohnung
jeder einzelnen Tugend oder vollſtändigen Tugenderweiſung
des Einzelnen — erkennen will, da doch offenbar nicht nur Unmäßigkeit
und Falſchheit z. B. nicht immer mit Verachtung oder
Krankheit beſtraft werden, ſondern auch daſſelbe, was, wenn es
den Einen trifft als Strafe für ſeine Sünde ausgelegt wird, auch
Andern begegnet, bei denen man auf dieſelbe Sünde nicht ohne
ſchreiende Ungerechtigkeit ſchließen würde: ſo kommt man mit der
Anwendung des Begriffs in ein Gedränge, aus dem es dann faſt 514
keinen andern Ausweg giebt als die Behauptung, daß die göttliche
Gerechtigkeit ſich hier nur unvollkommen entwikkeln könne und
erſt in jenem Leben ihre Vollſtändigkeit erlangen werde: eine Ver-

ſtellung, welche, wenn man ſie auch davon frei ſprechen will, Gott ſelbſt in einer zeitlichen Entwikklung begriffen zu denken, doch die Schwierigkeit nur weiter hinausſchiebt, indem in dem Leiden dort keine Differenz nachgewieſen wird, welche die Differenzen zwiſchen dem hieſigen Thun und Leiden ausgliche. Wogegen wenn wir zu dem Begriff der Geſammtſchuld den der Geſammtſtrafe aufſtellen, die Formel ſich vollkommen rechtfertigen wird, daß alle Sünde ſich in dem Uebel abſpiegle, und daß alles Uebel ſich aus der Sünde erklären laſſe; und dies iſt der oben angegebne Zuſammenhang. Was aber das zweite Element anbelangt, nämlich daß in unſerm Bewußtſein dieſe Beziehung zwiſchen Sünde und Uebel wirklich und zwar allgemein gemacht wird: ſo iſt dieſes das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, welches eben ſo das Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit in der menſchlichen Seele iſt, wie das Gewiſſen das Erzeugniß der göttlichen Heiligkeit. Die Allgemeinheit deſſelben zeigt ſich aber am unverkennbarſten darin, daß überall die häuslichen, bürgerlichen und geſelligen Strafen aus dieſem hervorgehn, und das Sezen des Zuſammenhangs zwiſchen Sünde und Uebel repräſentiren, ſo wie die allmählige Milderung derſelben bei fortſchreitender Entſündigung des Geſammtlebens das Aufheben deſſelben, beides als in der göttlichen Gerechtigkeit zuſammengehörig.

3. Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen, welche auch nicht einmal auf dem Gebiet der endlichen und zeitlichen Urſächlichkeit ſich vollſtändig dürfte nachweiſen und anwenden laſſen, finden wir hier gar keine Veranlaſſung. Denn 313 eben die natürlichen Strafen ſind in dem Sinn, wie das Wort von Gott gebraucht werden kann, willkührliche, indem ſie in der ſchöpferiſchen und weltordnenden göttlichen Urſächlichkeit gegründet ſind; und die wir willkührlich am eheſten nennen könnten, nämlich alle Uebel, welche auf die Einzelnen die davon betroffen werden bezogen, deren Thun nicht entſprechen, ſind grade natürliche, weil dieſe Ungleichmäßigkeit in der Geſammtheit des Weltzuſammenhanges gegründet iſt. In einem andern Sinne nennen wir

die durch die Beziehung der Weltordnung auf unſere Freiheit geſezten Strafen die natürlichen, die hingegen, welche aus der menſchlichen Freiheit ſelbſt hervorgehen, die willkührlichen. Allein ſieht man beide als göttliche an, ſo verſchwindet dieſer Unterſchied, indem die menſchlichen Strafen nicht minder der von Gott geordneten geiſtigen Entwikkelung der Menſchen gemäß erfolgen. Beide ſind vielmehr als göttliche Ordnung weſentlich zuſammengehörig, indem es der einen Art ohne die andere an Wahrheit, und dieſer ohne jene an Bedeutung fehlen würde. Von den Strafen in jenem Leben kann hier gar nicht die Rede ſein; alſo auch nicht entſchieden werden, in wiefern ſie mehr als willkührliche oder als natürliche würden anzuſehen ſein. Denn dieſe ſind nicht unmittelbar aus unſrem Selbſtbewußtſein entnommen, und es wird daher erſt an einem andern Ort unterſucht werden können, wie ſich die eigenthümlich chriſtliche Geſtaltung dieſer ſchon vorchriſtlichen und ſehr allgemein verbreiteten Vorſtellung zu dem allerdings vorauszuſezenden allgemeinen Grunde derſelben verhält, und inwiefern dabei auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit und ob ſo wie hier oder anders modificirt zurükkgegangen werden kann. — Anders iſt es mit andern Eintheilungen, die auch auf unſerm Gebiet geltend gemacht werden, nämlich nach den verſchiedenen Abzwekkungen der Strafen. Zuerſt iſt aber wol klar, daß Strafen nicht können von Gott als Beſſerungsmittel geordnet ſein. Denn 316 indem einer übermächtigen Sinnlichkeit entgegengewirkt wird, aber nur durch die Sinnlichkeit ſelbſt: ſo kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Luſt, unmöglich eine größere Gewalt des Gottesbewußtſeins und eine größere Freiheit des Geiſtes hervorgehn, ſondern nur eine andere Vertheilung der ſinnlichen Motive, welche nach der Natur des Individuums weniger ungünſtig iſt, kann auf dieſe Art bewirkt werden. Es iſt auch offenbar, daß wenn Stärkung des Gottesbewußtſeins durch Strafen möglich wäre, alsdann auch ein möglichſt vollkommen eingerichtetes Syſtem göttlicher Strafen die Stelle der Erlöſung müßte haben vertreten können. Eben ſo wenig iſt aber auch zweitens

anzunehmen, daß es eine bloß rächende oder wiedervergeltende Abzwekkung göttlicher Strafen gebe. Denn urſprünglich ſind böſes oder unrecht und übel gar nicht gegen einander meßbar, ſondern nur, wenn durch das Unrecht einem Andern Uebles iſt zugefügt worden, iſt dieſes meßbar gegen ein Vergeltungsübel. Aber auch dieſes wird doch nur zugefügt, inſofern der Beleidigte die Luſt an dem Wehe des Beleidigers als eine Aufhebung oder Verſüßung des eignen Wehe betrachtet; daher auch in ſolchen alterthümlichen Zuſtänden noch überall ein Auskaufen des Strafübels gegen eine andere dem Beleidigten zu gewährende Luſt ſtattfindet. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit hat zum Theil hierin ihre Entſtehung, indem ſie mildernd eintritt in die Stelle der Privatrache. Göttliche Strafen aber können in dieſem Sinne nur angenommen werden auf einer ſehr untergeordneten Entwikklungsſtufe, wo die Gottheit noch reizbar und nicht über das Gefühl für Beleidigung und über andere leidentliche Zuſtände erhaben gedacht wird; und was immer bisweilen mit ſcheinbarem Tiefſinn über das Geheimnißvolle des göttlichen Zorns und die urſprüngliche Nothwendigkeit göttlicher Wiedervergeltung vorgetra-
517 gen worden iſt, läßt ſich auf kein klares Bewußtſein zurükkbringen. Und wir können dies um ſo ſicherer auf ſich beruhen laſſen, als ſich das Bewußtſein der Strafwürdigkeit als Erzeugniß der göttlichen Gerechtigkeit vollſtändig erklärt aus der noch übrigen Abzwekkung der Strafe, nämlich der abwehrenden oder einſchrekkenden. Dieſe iſt nämlich ein nothwendig zwiſchen eintretendes, überall wo und in ſo fern ſich in dem Sündigenden noch keine Kraft des Gottesbewußtſeins lebendig zeigt, damit nämlich die vorherrſchenden ſinnlichen Richtungen nicht bis dahin übermächtig durch ungehemmte Gewohnheit heranwachſen; und was von dem Zuſammengehaltenwerden des Volks unter dem Geſez in Bezug auf die moſaiſche Geſezgebung geſagt wird, gilt im allgemeinen von aller Strafgerichtsbarkeit unter allen Völkern, aber eben ſo auch von den in jener Geſezgebung ebenfalls angekündigten natürlichen Strafen. So daß nur in Bezug auf das Gebiet der

Erlöſung, und in ſofern ſie noch wirkſam werden ſoll, die göttliche Gerechtigkeit vollkommen zu verſtehen iſt.

4. Hieraus erhellt nun, wie genau auf der einen Seite die
göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zuſammenhängen, aber auf der
andern auch, wie nothwendig es iſt, beide aus einander zu hal-
ten. Sie gehören auf das genaueſte zuſammen als Ausdrükke
der göttlichen Urſächlichkeit hinſichts der Sünde in ihrem Verhält-
niß zur Erlöſung; und nach der nämlichen Formel, nach welcher
wir von der Sünde ſagen, daß in demſelben Sinne, in welchem
ſie nicht kann in Gott gegründet ſein, ſie auch überhaupt nicht
ſein kann, ſagen wir auch von dem Uebel, daß ſofern es in Gott
nicht kann gegründet ſein, nämlich als realer Widerſpruch gegen
die urſprüngliche Vollkommenheit der Welt für den Menſchen,
es auch überhaupt nicht ſein kann. Und eben ſo auch behaupten
wir von dem Uebel, daß wie es wirklich ſei, es auch in einer 518
göttlichen Urſächlichkeit müſſe gegründet ſein, wie von der Sünde.
Und ſo wie das Bewußtſein der Strafwürdigkeit der Sünde als
Ergebniß der göttlichen Gerechtigkeit nur möglich iſt unter Vor-
ausſezung des Gewiſſens als des Ergebniſſes der göttlichen Hei-
ligkeit: ſo hätte auch ohne jenes das Gewiſſen nichts, wodurch
es in der noch unter der Botmäßigkeit des Fleiſches ſtehenden
menſchlichen Seele ſich eine Haltung ſichern und ſo das Bewußt-
ſein der Erlöſungsbedürftigkeit entwikkeln könnte. Aber aus dem-
ſelben Grunde iſt es auch nothwendig, hier — wo wir, auch wenn
wir es mit Elementen des frommen Selbſtbewußtſeins zu thun
haben, bei denen wir von der Erlöſung abſtrahiren, dieſe doch
immer vorausſezen müſſen als das worauf ſich alles bezieht —
beide Begriffe auseinander zu halten. Denn wir könnten es da-
hin gebracht haben, daß ſowol die natürlichen Unvollkommenhei-
ten als auch die Sünden der Welt uns nicht mehr Uebel wären,
ſondern nur noch Reizmittel, daß wir mithin nichts mehr in Be-
zug auf uns ſelbſt als Uebel auffaßten, daß alſo auch in unſern
rein perſönlichen frommen Zuſtänden die Gerechtigkeit Gottes

nicht unmittelbar vorkäme: doch aber würden wir immer noch des Gewiſſens bedürfen, und alſo auch das Bewußtſein der göttlichen Heiligkeit in uns ſelbſt immer wieder erneuern. Eben ſo auch während wir noch beides bedürfen, ſondern wir doch beides ſtreng. Denn das Mißfallen am Böſen, d. h. der Eindrukk der Heiligkeit Gottes, iſt nur ganz rein und befriedigend, wenn von einer Vorahndung der Strafe gar nicht afficirt; und das Bewußtſein der Strafwürdigkeit iſt in unſer Gemeingefühl ſo feſt gewurzelt, daß wir uns die Strafe immer gefallen laſſen, wenn auch nicht nur unſer perſönliches ſittliches Gefühl über den fraglichen Gegenſtand ſchon vollkommen gereinigt, ſondern ſelbſt der Wille ſchon ganz der fraglichen Knechtſchaft entronnen 319 iſt. Eben deshalb iſt nun auch dieſe Geſtaltung des Gottesbewußtſeins keinesweges eine vergänglichere in uns, als die durch den Begriff der göttlichen Heiligkeit dargeſtellte, da ſie für unſer Gemeingefühl, dem ſie auch urſprünglich vorzugsweiſe angehört, immer die gleiche Wahrheit behält. Wollte man dennoch ſagen, beide Begriffe wären doch nicht in demſelben Sinne göttliche Eigenſchaften, wie die im erſten Theile abgehandelten, weil ſie lediglich auf die natürliche Unvollkommenheit des Menſchen ſich beziehend außer dieſem Gebiete gar nichts in Gott wären, und auch innerhalb dieſes Gebietes, ſobald die Unvollkommenheit völlig aufgehoben wäre, aufhören würden ſich geltend zu machen: ſo iſt hierauf folgendes zu ſagen. Zuerſt würde daſſelbige dann gelten müſſen auch von den aus der zweiten Seite des Gegenſazes demnächſt zu entwikkelnden göttlichen Eigenſchaften, indem auch dieſen die Zurükkbeziehung auf die erſte Seite weſentlich iſt, und ſo dürfte daſſelbe von allen ſo genannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes gelten, ſofern ihnen nur irgend eine Beziehung auf den Gegenſaz anhaftet. Doch da wir überhaupt uns an dieſe allgemeinen Benennungen wenig gehalten haben, will ich nur über dieſe beiden Eigenſchaftsbegriffe insbeſondere zu erwägen geben, einmal was die Heiligkeit Gottes anlangt, daß — abgeſehen davon, daß ihr auch das angehört, wodurch für Gott die Sünde nicht iſt, und ſie inſofern einen allgemeinen Charakter des Bewußtſeins Gottes von ſeinen Werken mithin ſeiner Allgegenwart und Allwiſſenheit bildet — ſie in unſerm Bewußtſein Gottes ein weſentlicher Beſtandtheil iſt, weil wir uns auch einer ſchlechthinigen Macht des Gottesbewußtſeins immer nur als des durch die Erlöſung aufgehobenen Standes der Sünde bewußt ſein können. Daſſelbige gilt von der göttlichen Gerechtigkeit, inſofern als die Belohnungswürdigkeit des Erlöſers nur die andere Seite iſt zu der Strafwürdigkeit der Sünde, und als ſo wie jene in 570 dieſer als Ahndung immer enthalten geweſen iſt, ſo auch dieſe in jener immer als Erinnerung enthalten ſein wird. Und nicht minder iſt die Beziehung der göttlichen Weltordnung auf unſere Freiheit auf gleiche Weiſe eins mit der Beziehung derſelben auf die Erlöſung, und dieſer Geſammtzuſammenhang des geiſtigen mit dem ſinnlichen der Ort der folglich eben ſo allgegenwärtigen und ewigen göttlichen Gerechtigkeit.

Anhang. Von der Barmherzigkeit Gottes.

§. 85. Gott Barmherzigkeit zuzuſchreiben eignet ſich mehr für das homiletiſche und dichteriſche Sprachgebiet, als für das dogmatiſche.

1. Dieſe beiden nämlich brauchen es minder genau zu nehmen mit anthropopathiſchen Ausdrükken, denn ein ſolcher iſt dieſer doch vorzüglich wol, da wir uns ſeiner in menſchlichen Dingen nur zu bedienen pflegen von einem durch fremdes Leiden beſonders aufgeregten und in Hülfleiſtung übergehenden Empfindungszuſtande. Die Hülfleiſtung ſelbſt iſt dann freilich eine ſittliche Thätigkeit, aber ſie iſt hier bedingt durch ein ſinnliches Mitgefühl, nämlich die Unluſt an wenn auch fremden gehemmten Lebenszuſtänden; indem, wenn dieſes nicht zum Grunde liegt, wir die Hülfleiſtung nicht Barmherzigkeit nennen. Sie iſt ſo aufgefaßt ein Gegenſtükk der Güte, als der Hülfleiſtung bei welcher

das entgegengeſezte ſinnliche Mitgefühl, nämlich die Freude an wenn auch fremden gefördertem Leben mitwirkt; denn auch mit dieſem Namen wird die Hülfsleiſtung ohne eine ſolche Grundlage nicht bezeichnet. Beide Eigenſchaften können wir daher in dieſem Sinne nicht auf Gott übertragen, ohne ihn ſelbſt unter den Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen zu ſtellen. Allein 521 wenn wir auch dieſes überſehen wollen, und dieſe Ausdrükke nur von den Hülfsleiſtungen gebrauchen, ſo wäre es doch gegen den Charakter teleologiſcher Glaubensweiſen in ſtrenggebildeter Lehre eine göttliche Urſächlichkeit auf ſinnliche Lebensförderung an und für ſich anzunehmen. Dieſe Schwierigkeit, für den Begriff Raum zu finden, kann aber nicht daher kommen, daß wir ihn grade an dieſer Stelle ſuchen. Denn da Barmherzigkeit offenbar Uebel und Bewußtſein des Uebels vorausſezt, ſo konnte nicht eher die Rede von ihr ſein, als von dem Uebel; aber eben ſo, da ſie immer eine gewiſſe Entfernung zwiſchen beiden Theilen annimmt, indem man innerhalb einer engeren Gemeinſchaft, wie zwiſchen Vater und Kindern, nicht von Barmherzigkeit redet, können auch nicht diejenigen ihr Gegenſtand ſein, welche und ſofern ſie ſich ſchon ihres Antheils an der Erlöſung erfreuen.

2. Von einem etwas andern Geſichtspunkt ausgegangen iſt der barmherzige Gott am meiſten entgegengeſezt dem eifrigen. Da nun Zorn und Eifer ſich offenbar auf Beleidigung und Sünde beziehen: ſo wäre dann Barmherzigkeit die Unterdrükkung des Eifers durch das Mitgefühl. Sehen wir nun auch hier davon ab, daß ein leidentlicher Zuſtand mitgedacht iſt, und denken bloß an das Zurükkhalten der Strafe: ſo muß doch auch hier beſeitigt werden, daß die Strafe, welche ſich auf die Erlöſung bezieht, ſoll aufgehoben werden lediglich wegen eines ſchon anderweitig vorhandenen Leidens oder Mangels. Iſt nun dies beſeitigt, ſo bleibt nur die Bereitwilligkeit zum Erlaß der Strafe überhaupt übrig; und auch dann können wir die Barmherzigkeit nicht als beſondere Eigenſchaft gelten laſſen, weil wir dieſes ſchon

mit dem Ordnen der Strafe zugleich der göttlichen Gerechtigkeit beigelegt haben. Sollte dies falſch und eben mit dieſem Inhalt die Barmherzigkeit eine beſondere Eigenſchaft ſein: ſo würden dann dieſe beiden einander begrenzen. Denn wo die Gerechtig- 522
keit aufhörte, finge die Barmherzigkeit an und umgekehrt; ein Verhältniß, welches zwiſchen göttlichen Eigenſchaften nicht ſtatt haben kann. Dennoch kommt die für den Gebrauch des Wortes entſchiedenſte neuteſtamentiſche Stelle [1] hiermit am meiſten überein; denn Güte gegen die Undankbaren iſt Unterdrükkung des Eifers durch Mitgefühl. Aber die Hauptſache in dieſer Gnome iſt auch die Aufforderung an die Hörenden, und ſo war in einer aſketiſchen Rede natürlich, daß das Analoge in Gott, worauf Chriſtus ſie hinwies, von ihm auch mit demſelben Namen bezeichnet wurde.

---

[1] Luk. 6, 35. 36.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Vierter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Der

chriſtliche Glaube

nach

den Grundſäzen

der

evangeliſchen Kirche

im Zuſammenhange dargeſtellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Dritte unveränderte Ausgabe.

Zweiter Band.

> Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

Berlin,
bei G. Reimer.
1836.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

85

Inhalt

des zweiten Bandes.

Des Gegenſazes andere Seite. Entwikklung des Bewußſeins der Gnade. §. 86 — 169. . . . . S. 1 — 526
Einleitung. §. 86 — 90. . . . . — 1 — 22
Erſter Abſchnitt. Von dem Zuſtande des Chriſten, ſofern er ſich der göttlichen Gnade bewußt iſt. §. 91 — 112. . . — 23 — 221
Einleitung. §. 91. . . . . — 23 — 25
Erſtes Hauptſtükk. Von Chriſto. §. 92 — 105. . . . . — 26 — 148
Einleitung. §. 92. . . . . — 26 — 29
Erſtes Lehrſtükk. Von der Perſon Chriſti. §. 93 — 99. . . . . . . — 29 — 84
Einleitung. §. 93 — 95. . . . . — 29 — 47
Erſter Lehrſaz. §. 96. . . . . — 17 — 57
Zweiter Lehrſaz. §. 97. . . . . . . — 57 — 78
Dritter Lehrſaz. §. 98. . . . . . . — 78 — 84
Anhang. §. 99. . . . . — 84 — 93

Zweites Lehrſtükk. Von dem Geſchäft Chriſti. §. 100 — 105. . . . . . . S. 93 — 148
Einleitung. §. 100 — 102. . . . . . . — 94 — 115
Erſter Lehrſaz. §. 103. . . . . . — 115 — 128
Zweiter Lehrſaz. §. 104. . . . . — 128 — 148
Dritter Lehrſaz. §. 105. . . . . — 149 — 161

Zweites Hauptſtükk. Von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrükkt. §. 106 — 112. . . . . . — 161 — 230
Einleitung. §. 106. . . . . — 161 — 165
Erſtes Lehrſtükk. Von der Wiedergeburt. §. 107 — 109. . . . . . — 165 — 202
Einleitung. §. 107. . . . . — 165 — 169
Erſter Lehrſaz. §. 108. . . . . — 169 — 190
Zweiter Lehrſaz. §. 109. . . . — 190 — 202
Zweites Lehrſtükk. Von der Heiligung. §. 110 — 112. . . . . . — 202 — 221
Einleitung. §. 110. . . . . — 202 — 210
Erſter Lehrſaz. §. 111. . . . . . — 210 — 221
Zweiter Lehrſaz. §. 112. . . . . — 221 — 230

Zweiter Abſchnitt. Von der Beſchaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlöſung §. 113 — 163. . . . . . . — 231 — 506
Einleitung. §. 113. 114. . . . . — 231 — 240
Erſtes Hauptſtükk. Von dem Entſtehen der Kirche. §. 115 — 125. . — 241 — 303
Einleitung. §. 115. 116. . . . . . . — 241 — 246
Erſtes Lehrſtükk. Von der Erwählung. §. 117 — 120. . . . . . — 246 — 280

Einleitung. §. 117. 118. . . . . . . S. 246 — 260
Erſter Lehrſatz. §. 119. . . . . . — 260 — 268
Zweiter Lehrſatz. §. 120. . . . . — 268 — 277
Zuſatz. . . . . — 277 — 280

Zweites Lehrſtück. Von der Mittheilung des heiligen Geiſtes. §. 121 — 125. — 280 — 310
Einleitung. §. 121. 122. . . . . . — 280 — 292
Erſter Lehrſatz. §. 123. . . . . — 293 — 299
Zweiter Lehrſatz. §. 124. . . . . — 299 — 305
Dritter Lehrſatz. §. 125. . . . . — 306 — 310

Zweites Hauptſtück. Von dem Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt. §. 126 — 156. . . . . — 310 — 468

Einleitung. §. 126. . . . . — 310 — 315

Erſte Hälfte. Die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche. §. 127 — 167. . . . . — 316 — 440
Einleitung. §. 127. . . . . — 316 — 322
Erſtes Lehrſtück. Von der heiligen Schrift. §. 128 — 132. . . . . — 323 — 351
Einleitung. §. 128. 129. . . . . . . — 323 — 331
Erſter Lehrſatz. §. 130. . . . . — 331 — 340
Zweiter Lehrſatz. §. 131. . . . — 340 — 346
Zuſatz. §. 132. . . . . — 346 — 351
Zweites Lehrſtück. Vom Dienſt am göttlichen Wort. §. 133 — 135. . . — 351 — 362
Einleitung. §. 133. . . . . — 351 — 355
Erſter Lehrſatz. §. 134. . . . . — 355 — 359
Zweiter Lehrſatz. §. 135. . . — 359 — 362
Drittes Lehrſtück. Von der Taufe §. 136 — 138. . . . . . . — 362 — 386

Einleitung. §. 136. . . . . S. 362 — 372
Erſter Lehrſatz. §. 137. . . . . . — 372 — 382
Zweiter Lehrſatz. §. 138. . . . . — 382 — 388

Viertes Lehrſtück. Vom Abendmahl §. 139 — 142. . . . . — 388 — 415
Einleitung. §. 139 — 140. . . . . . . — 388 — 405
Erſter Lehrſatz. §. 141. . . . . . — 406 — 412
Zweiter Lehrſatz. §. 142. . . . . — 412 — 415

Anhang zum dritten und vierten Lehrſtück. §. 143. . . . . — 415 — 419

Fünftes Lehrſtück. Vom Amt der Schlüſſel. §. 144. 145. . . . . . — 419 — 430
Einleitung. §. 144. . . . . — 419 — 422
Lehrſatz. §. 145. . . . . — 422 — 430

Sechſtes Lehrſtück. Vom Gebet im Namen Jeſu. §. 146. 147. . . . . — 430 — 440
Einleitung. §. 146. . . . . — 430 — 434
Lehrſatz. §. 147. . . . . — 434 — 440

Zweite Hälfte. Das Wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt. §. 148 — 156. . . . . — 440 — 488
Einleitung. §. 148. 149. . . . . — 440 — 445

Erſtes Lehrſtück. Von der Mehrheit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unſichtbaren. §. 150 — 152 — 445 — 456
Einleitung. §. 150. . . . . — 445 — 451
Erſter Lehrſatz. §. 151. . . . . . — 451 — 453
Zweiter Lehrſatz. §. 152 . . . . — 454 — 456

Zweites Lehrſtück. Von der Irrthumsfähigkeit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unſichtbaren. §. 153 — 155. . . . . . S. 456 — 463
Einleitung. §. 153. . . . . — 456 — 459
Erſter Lehrſatz. §. 154. . . . . . — 459 — 461
Zweiter Lehrſatz. §. 155. . . . . — 461 — 463
Zuſatz zu beiden Lehrſtücken. §. 156. . . . . — 463 — 468

Drittes Hauptſtück. Von der Vollendung der Kirche. §. 157 — 163. . . . . — 468 — 506
Einleitung. §. 157 — 159. . . . . . — 468 — 484

Erſtes prophetiſches Lehrſtück. Von der Wiederkunft Chriſti. §. 160. — 484 — 486

Zweites prophetiſches Lehrſtück. Von der Auferſtehung des Fleiſches. §. 161. . . . . — 486 — 493

Drittes prophetiſches Lehrſtück. Vom jüngſten Gericht. §. 162. . . — 493 — 499

Viertes prophetiſches Lehrſtück. Von der ewigen Seligkeit. §. 163. . — 499 — 503

Zuſatz zu den prophetiſchen Lehrſtücken. . . . . — 503 — 506

Dritter Abſchnitt. Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf die Erlöſung beziehen. §. 164 — 169. — 507 — 526
Einleitung. §. 164 — 165. . . . . . — 507 — 513
Erſtes Lehrſtück. Von der göttlichen Liebe. §. 166. 167. . . . . . . — 513 — 519

Einleitung. §. 166. . . . . S. 513 — 516
Lehrſatz. §. 167. . . . . — 516 — 519
Zweites Lehrſtück. Von der göttlichen Weisheit. §. 168. 169. . . . . . . — 519 — 526
Einleitung. §. 168. . . . . — 519 — 523
Lehrſatz. §. 169. . . . . — 523 — 526
Schluß. Von der göttlichen Dreiheit. §. 170 — 172. . . . . — 527 — 545

Des Gegenſatzes
Andere Seite.
Entwikklung des Bewußtſeins der Gnade.

Einleitung.

§. 86. Je beſtimmter wir uns bewußt ſind, daß die mit dem natürlichen Zuſtand verbundene Unſeligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde ſei unvermeidlich, noch durch die Vorausſetzung, ſie ſei von ſelbſt im Abnehmen, beſeitigt werden kann, um deſto höher ſteigt der Werth der Erlöſung.

1. Von dem Bewußtſein dieſer Unzulänglichkeit finden ſich faſt in allen andern Glaubensweiſen aller Stufen deutliche Zeugniſſe, inſofern ſie alle entweder Opfer und Reinigungen oder Kaſteiungen und Bußübungen oder beides vorſchreiben. Alles dieſes ſind offenbar Einrichtungen, um die aus der Sünde entſtehende Unſeligkeit, wie ſie ſich nach Maaßgabe einer jeden Glaubensweiſe verſchieden geſtaltet, von einer Zeit zur andern hinwegzuräumen; und an dem Grade, in welchem dieſes wirklich geſchieht, unterſcheidet ſich der Gläubigere von dem minder Gläubigen. Denn mit Ausnahme derjenigen Opfer, welche auf das

3 Böſe gar keine Beziehung haben, liegt bei allen Opfern und Reinigungen, wenn man ſie nicht auf den verworrenſten Aberglauben zurükkführen will, dieſes zum Grunde, daß eine zur wenn auch nur ſymboliſchen That ſich geſtaltende Anerkennung zu beiden Zugeſtändniſſen hinzukommen müſſe, um die Unſeligkeit aufzuheben. Nur iſt dieſes in einer teleologiſchen Glaubensweiſe nicht ſtatthaft, welche die Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeins ſelbſt als That ſezt, und alſo hier nur einen Widerſpruch findet, von dem keine Wirkung ausgehen kann, ſo daß nur ein Zeugniß des Zuſtandes übrig bleibt[1]. Selbſtpeinigungen und willkührliche Uebungen, wie ſie weniger ſymboliſch ſind, ſondern mehr einen realen Gehalt darbieten, haben wol überall die Abzwekkung, daß eine Gewalt über das Fleiſch dargelegt werden ſoll in ſolchen Handlungen, wozu die Aufgabe nicht im Verlauf des Lebens von ſelbſt entſteht, um nämlich etwas hinzuzubringen zu der Unvollkommenheit dieſer Gewalt in den von ſelbſt entſtehenden Lebensaufgaben, welches überflüſſig wäre, wenn die Unvermeidlichkeit hinreichende Beruhigung gewährte. Auch zeigt ſich überall der wildeſte Aberglaube, wo die Behandlung dieſer Uebungen dem angegebenen Zuſammenhang nicht entſpricht. Allein da im gemeinſamen Leben in jedem Augenblikk ſich Aufgaben entwikkeln, und uns als Pflicht in Anſpruch nehmen: ſo müſſen jene willkührlichen Ergänzungshandlungen, indem ſie Zeit erfordern, eine Lükke in der Pflichterfüllung hervorbringen; und es entſteht wieder neue Unſeligkeit durch die Handlungen, welche die Unſeligkeit hinwegnehmen ſollen. Iſt aber, auch ganz abgeſehen davon, ob die Leiſtungen beider Art nicht gewöhnlich mehr zur Abwendung der Strafe gemeint werden als zur Aufhebung der 3 Schuld, die Richtigkeit derſelben als Beruhigungsmittel nicht zu verkennen: ſo iſt jede unbefriedigte Sehnſucht, welche dabei noch zurükkbleibt, der Ausdrukk einer Hinneigung zum Chriſtenthum,

---

[1] Daß dies auch der Sinn von Hebr. 10, 1 — 3. ſei, wird niemand bezweifeln.

indem ſich darin die Wahrſcheinlichkeit ausſpricht, daß ein Erlöſer, in welchem ſich das Weſen darbietet ſtatt des Schattens, werde angenommen werden.

2. Betrachten wir nun das fromme Bewußtſein des Chriſten, wie es zuſammengeſezt iſt aus dem eben entwikkelten Bewußtſein der Sünde und dem noch zu entwikkelnden aber doch als bekannt vorauszuſezenden Bewußtſein der Gnade: ſo finden wir darin ebenfalls beides. Die Anerkennung zuerſt, daß uns die Sünde unvermeidlich ſei, inſofern wenigſtens als es nicht von uns abhängt im Augenblikk unſündlich zu ſein. Aber eben ſo auch die Vorausſezung, daß ſie im Abnehmen begriffen ſei, inſofern ja dieſe weſentlich zuſammenhängt mit dem Bewußtſein, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins im Zunehmen iſt. Allein ohnerachtet dieſer lezten Verbindung gehören doch beide Momente nicht zu dem Bewußtſein der Gnade, oder zu dem wodurch die Unſeligkeit aufgehoben wird, ſondern vielmehr zum Bewußtſein der Sünde oder zu der Unſeligkeit ſelbſt. Denn ſich des Verſchwindens der Sünde als eines künftigen bewußt ſein, heißt nichts anders, als ſie noch wirklich gegenwärtig haben; und noch vollſtändiger iſt das Bewußtſein ihrer Unvermeidlichkeit auch das ihrer Gewalt über uns. Beide ſprechen alſo die Erlöſungsbedürftigkeit aus, und können mithin die Aufhebung der Unſeligkeit nicht in ſich tragen; es müßte denn auf beſondere Weiſe begründet und nachweisbar ſein, daß das Bewußtſein der Sünde durch ſich ſelbſt könne aufgehoben werden. — Denken wir uns hingegen die Unſeligkeit anderwärts her aufgehoben, und fügen hinzu, daß ſelbſt das Bewußtſein der Unvermeidlichkeit eines Bleibens der Sünde bei ihrem allmähligen Verſchwinden jene Aufhebung nicht hemme: ſo ſteigt eben dadurch der Werth der Aufhebung. Dieſes aber kann nur recht erkannt werden, wenn wir, beide Momente betrachten in dem natürlichen Zuſtande des Menſchen, wie er dem Geſammtleben der Sünde angehört. In dieſem aber kann nicht die Meinung, daß die Sünde, weil unver-

meidlich, keine Schuld ſei noch Strafe verdiene, aus dem Gottesbewußtſein entwikkelt werden; vielmehr müßte dieſes erſt zerſtört, nämlich das Bewußtſein, daß Gott heilig und gerecht ſei, ausgetilgt werden, welches eine neue Schuld wäre. Eben ſo wenig kann Schuld- und Strafloſigkeit daraus geſchloſſen werden, daß das künftige ſchon in dem gegenwärtigen, alſo das Verſchwundenſein der Sünde in dem Fortbeſtehen derſelben geſezt ſei. Denn man hätte, wenn über den zeitlichen Gehalt des Selbſtbewußtſeins hinausgegangen werden ſoll, daſſelbe Recht, mithin auch die gleiche Nothwendigkeit zu ſagen, daß in dem künftigen auch das gegenwärtige alſo die Unſeligkeit werde mitgeſezt ſein. Daher können wir nicht anders als behaupten, daß alle ähnlichen Säze, wie daß Gott ihrer Unvermeidlichkeit wegen die Sünde vergebe, wenn ſie nur im Abnehmen begriffen ſei, welche immer auf ein eigenmächtiges Selbſtvergeben der Sünde hinauslaufen, und höchſtens ein Zurükkgehen auf die göttliche Barmherzigkeit[1] ſind, aber ohne die Erlöſung vorher geſezt zu haben, alſo auch ohne daß die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit identificirt wäre, zwar die Aufhebung der Unſeligkeit überreden wollen, aber ſie nicht begründen können. Denn wenn wir auch zugeben, daß in dem natürlichen Zuſtand eine Zunahme in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſtatt finde, wenn auch nur ſofern es auch mitwirkt bei dem Streben nach bürgerlicher Gerechtigkeit[2]: ſo muß auch hieraus hervorgehen, daß je mehr die Sünde abnimmt, um ſo mehr das Gefühl für Recht und Unrecht ſich ſchärft, mithin keine zunehmende Befriedigung entſteht, welche auch nur mit einigem Recht für die Aufhebung der Unſeligkeit Gewähr leiſten könnte. Wobei noch zu bemerken iſt, daß diejenigen, welche auf dieſem Wege die Unſeligkeit aufzuheben gedenken auch ohne Erlöſung, am wenigſten darüber einig ſind, ob das menſchliche Leben ſich im Ganzen zu einer größeren Vollkommenheit entwikkelt, ſo daß die Rohheit, wo einmal überwunden, auch nicht wiederkehrt, oder ob das Geſchlecht beſtimmt iſt, theilweiſe, durch welche Umwälzungen es auch ſei, immer wieder zurükkgeworfen zu werden, um die Laufbahn von vorn zu beginnen.

---

[1] S. §. 85, 2.

[2] Vgl. §. 70, 2. 3.

3. Wenn dennoch ähnliche Darſtellungen vom Sündevergeben ſich als chriſtlich geltend machen: ſo muß ſchon ſeit langer Zeit und weit umher das eigenthümlich chriſtliche zurükkgeſtellt worden ſein, ehe ſich ſo wenig chriſtliche Vorſtellungen einſchleichen können; oder es müßte angenommen werden, daß die Wirkſamkeit der Erlöſung erſt anfange, nachdem die Unſeligkeit ſchon aufgehoben iſt, welches um ſo weniger möchte auszuführen ſein, als doch bei jener Beruhigung ſchon ein Abnehmen der Sünde, mithin ein Zunehmen gottgefälliger Thätigkeit vorausgeſezt wird, ſo daß auch dieſe zu zeigen und hervorzurufen nicht dem Erlöſer zukäme. Indeſſen läßt ſich auf der andern Seite auch denken, daß über dieſen Punkt ein ſolcher unchriſtlicher Schein ſich verbreiten kann auch bei einer wahrhaft chriſtlichen Frömmigkeit, wenn nämlich nur um falſche Vorſtellungen von der Art, wie durch die Erlöſung die Unſeligkeit aufgehoben werden ſoll, zu bekämpfen, lieber eine andere Erklärung aufgeſtellt wird, bei welcher doch vorbehalten bleibt, daß die Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins, aus welcher das Abnehmen der Sünde entſteht, durch den Erlöſer bedingt ſei. Am nächſten ſteht jener falſchen Selbſtberuhigung, und ſtellt daher den geringſten denkbaren Werth der Erlöſung dar, die Anſicht, daß eine zunehmende Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins von dem natürlichen Zuſtande des Menſchen aus ohne eine beſondere 6 göttliche Hülfe möglich ſei, daß aber ohnerachtet der Unvermeidlichkeit der Sünde die Sünder doch kein Recht hätten, ſich über die noch zurükkbleibende Sünde zu beruhigen, ohne eine beſondere göttliche Verſicherung hierüber; wonach im weſentlichen der Erlöſer nur als der Herold dieſes göttlichen Verſprechens dargeſtellt wird. Es bedarf keiner Darlegung davon, wie wenig dieſe Anſicht ſich als in der chriſtlichen Kirche geſchichtlich geltend rechtfertigen kann, ſondern nur der Bemerkung, wie wenig die Forde-

rung einem ſolchen bloßen Verkündiger zu glauben motivirt werden könnte, und wie wenig ſich begreifen ließ, warum eine ſolche Zuſicherung erſt nach ſolcher Zeiterfüllung und in ſolcher Art und Weiſe ſollte ſtatt gefunden haben. Von dieſem kleinſten Werth an ſteigt der Gehalt der Erlöſung, je größer der Antheil des Erlöſers gedacht wird an dem Aufhören der Unſeligkeit ſowol als dem Entſtehen einer Annäherung an den Zuſtand der Seligkeit.

§. 87. Wir ſind uns aller im chriſtlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zuſtand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Geſammtleben, welches dem Geſammtleben der Sünde und der darin entwikkelten Unſeligkeit entgegenwirkt.

1. Unſer Saz erſcheint allerdings noch nicht als eine vollſtändige Ausſage der eigenthümlichen chriſtlichen Frömmigkeit, weil darin noch nicht mitgeſezt iſt, daß jede Annäherung an den Zuſtand der Seligkeit weſentlich eine Beziehung auf Chriſtum in ſich ſchließt. Doch ſagt er unläugbar den Inhalt des Bewußtſeins der göttlichen Gnade aus, ſo wie es dem Bewußtſein der Sünde entgegengeſezt iſt. Denn die Annäherung an den Zuſtand der Seligkeit iſt das reale Gegentheil der Unſeligkeit, und dieſe Annäherung wird als göttliche Gnade aufgenommen und in demſelben Sinn und Maaß, in welchem das Geſammtleben, in welchem uns dergleichen Momente entſtehen als ein göttlich gewirktes geſezt wird. Daher ſich alle weitere Entwikklung auch des eigenthümlich chriſtlichen an unſern Saz mit Leichtigkeit anſchließen wird. Das Verhältniß zwiſchen Annäherung zur Seligkeit und Aufhebung der Unſeligkeit läßt ſich freilich zwiefach aufſtellen. Einmal ſo daß auch nicht die mindeſte Annäherung an Seligkeit ſtatt finden kann, ſo lange noch die mindeſte Unſeligkeit da iſt, welches darauf hinausläuft, ſo lange noch Sünde, mithin auch Uebel, oder umgekehrt, in dem Gebiet des menſchlichen Lebens vorkommt; und dies iſt freilich die, wiewol zum

zum Glükk niemals folgerecht durchgeführte, Anſicht derer, welche die Erde auch unter dem Einfluß der Erlöſung nur als ein Jammerthal anſehen wollen. Dieſe Anſicht, wonach ſtreng genommen alle Wirkungen der Erlöſung ſich erſt jenſeit dieſes Lebens entwikkeln könnten, ſoll hier nicht bevorwortet werden, wie ſchon aus den Ausdrükken des Sazes hervorgeht, wenn doch dem neuen Geſammtleben die werdende Seligkeit zugeſchrieben wird, ſchon ſofern es dem der Sünde nur entgegenwirkt, dieſes alſo noch in dem Kreiſe ſeiner Wirkſamkeit vorhanden iſt. Aber jene Vorſtellung drükkt auch die von Anfang an bezeugte Wahrheit des chriſtlichen Bewußtſeins nicht aus [1]. Vielmehr iſt in jeder Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins auch in demſelben Maaß Seligkeit; und ſchon dieſe werdende Seligkeit hebt die Unſeligkeit auf, welche zwar mit der Sünde wieder entſtehen kann, aber nur um wieder aufgehoben zu werden [2]. So daß man beides völlig gleichſezend ſagen kann, derſelbe Zuſtand ſei Aufhebung der Unſeligkeit, ſofern wir den Menſchen in ſeinem Verhältniß zum Geſammtleben der Sünde betrachten, und werdende Seligkeit, ſofern er dem neuen Geſammtleben angehört.

2. Wenn wir dieſen Annäherungen ihren Ort nur ganz im Allgemeinen im chriſtlichen Leben anweiſen: ſo ſoll dadurch zunächſt allen einſeitigen Vorſtellungen vorgebeugt werden, als ob ſolche nur unter einer gewiſſen Form von Thätigkeiten oder Zuſtänden vorkommen könnten, und etwa auf die Momente der andächtigen Betrachtung oder der aſketiſchen Uebungen beſchränkt wären. Vielmehr iſt in den Momenten der Andacht nur ein Seligkeitsgehalt, wenn ſie in Gedanken oder That übergehen; und in den aſketiſchen Uebungen nur, ſofern ſie dies nicht eigentlich, wenigſtens nicht ausſchließend ſind, ſondern irgendwie mit der berufsmäßigen Thätigkeit zuſammenhängen. Der Seligkeitsgehalt iſt vielmehr eben ſo gut in den eigentlich handelnden und

---

[1] Joh. 1, 16. 1 Joh. 3, 14. 21. Phil. 4, 4.

[2] Vgl. §. 74, 1.

in den eigentlich denkenden, aber freilich in jenen nur, ſofern ſie nicht von ſolchen Motiven ausgehn, die ganz in dem Weltbewußtſein wurzeln und mit denen ſich die bürgerliche Gerechtigkeit begnügt, und eben ſo in dem denkenden nicht, ſofern ſie nur das Weltbewußtſein entwikkeln, ſondern in beiden nur, ſofern das lebendig wieder erwachte Gottesbewußtſein ihnen zum Grunde liegt. Denn ohne dieſes kann der Fromme keine werdende Seligkeit erkennen.

3. Wollte nun jemand ſagen, unſer Saz an ſich betrachtet ſei eigentlich noch in allen Glaubensformen, ſofern ſie nur eine Gemeinſchaft poſtuliren, einheimiſch: ſo iſt das nur in ſofern richtig, als ihnen dadurch die Pflicht aufgelegt wird, ihr Geſammtleben als ein göttlich gewirktes nachzuweiſen. Ein Unterſchied aber zwiſchen der dermaligen Entſtehung der werdenden Seligkeit in der chriſtlichen Gemeinſchaft und der von Chriſto ſelbſt unmittelbar ausgegangenen ſoll dadurch keinesweges angenommen werden. Denn ſo wie wir gleich darauf kommen werden, daß unſer Geſammtleben als ein göttlich gewirktes anſehn, und es von Chriſto als einem göttlich gegebenen ableiten ganz daſſelbe iſt; eben ſo war auch damals glauben, daß Jeſus der Chriſt ſey, und glauben, daß das Reich Gottes, d. h. das von Gott zu bewirkende neue Geſammtleben gekommen ſei, eines und daſſelbe, mithin hatte auch damals alle werdende Seligkeit in dieſem Geſammtleben ihren Grund. Eben ſo wenig kann man es als eine Annäherung zu der römiſch-katholiſchen Denkweiſe anſehen, daß dieſe Umkehrung des perſönlichen Zuſtandes gleichſam dem Geſammtleben unmittelbar zugeſchrieben wird; ſondern der Gegenſaz zu dieſer kann nur hier noch nicht ans Licht treten, ſondern erſt bei der näheren Beſchreibung auf der einen Seite des Herganges im Einzelnen, auf der andern der Beſchaffenheit des Gemeinweſens. Und ſo iſt der Saz überhaupt noch ein für die verſchiedenſten Auffaſſungen des Chriſtenthums gemeinſamer. Nur zweierlei wird dadurch ausgeſchloſſen. Zuerſt dieſes, als ob es einen Antheil an der Erlöſung und eine Beſe-

ligung des Menſchen durch Chriſtum geben könne außerhalb des von ihm geſtifteten Geſammtlebens, ſo daß der Chriſt dieſes entbehren und mit Chriſto gleichſam allein ſein könne. Dieſer Separatismus, den wir, weil er bei Seite ſtellt, daß das urſprünglich göttlich gewirkte doch nur als ein geſchichtlich erſcheinendes aufgenommen werden konnte, und auch nur als ein geſchichtliches fortwirken muß, allerdings als fanatiſch zu bezeichnen haben, und der folgerichtig immer nur vereinzelt entſtehen kann und auch ſo immer wieder verſchwinden muß, zerſtört das Weſen des Chriſtenthums, indem er eine Wirkſamkeit Chriſti ohne räumliche und zeitliche Vermittlung poſtulirt, und er ſich ſelbſt zugleich ſo iſolirt, daß auch kein Fortwirken des in ihm gewirkten ſtatt finden kann. Das zweite was ausgeſchloſſen wird iſt die Annahme, als ob ohne ein neu hinzutretendes und innerhalb des Geſammtlebens der Sünde ſelbſt die beſſeren Einzelnen zu einer die Unſeligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit gelangen könnten. Wenn dies ſtreng genommen wird: ſo muß entweder der Erſcheinung Chriſti eine andere Abzwekkung untergelegt werden, abgeſehen von dem Seligkeitszuſtand der Menſchen, und dann wäre dieſe wenigſtens keine religiöſe, oder ſie hätte gar keine eigenthümliche Bedeutung, und es wäre dann unrecht, irgend etwas nach Chriſto zu benennen. Die Ausſage des chriſtlichen Bewußtſeins über dieſe Annahme kann von unſerm Standpunkt aus nur die ſein, daß dabei ein unzureichendes Bewußtſein der Sünde zum Grunde liegt. Denn iſt dieſe als Geſammtthat und Geſammtſchuld geſezt: ſo bleibt auch nicht nur alle Thätigkeit des Einzelnen ein Mithervorbringen und Erneuern der Sünde, wenn es auch noch ſo ſtarke Gegenwirkung gegen einzelnes ſündliche in ſich ſchließt; ſondern auch alles Zuſammentreten der bezüglich beſſern Einzelnen bleibt doch nur eine Organiſation innerhalb jenes Geſammtlebens der Sünde ſelbſt. Soll aber die Annahme nicht ſtreng verſtanden werden, ſo kann ſie in dem Maaß chriſtlich ſein, als ſie Chriſtum als ein neu hinzutretendes und das Geſammtleben als ein aus der Sünde herausgeſeztes anſieht.

§. 88. In dieſem auf die Wirkſamkeit Jeſu zurükkgehenden Geſammtleben wird die Erlöſung durch ihn bewirkt vermöge der Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit.

1. Es kann in der gegenwärtigen Zeit nicht behauptet werden, daß dieſe Art die Erlöſung zu begreifen die einzige in der evangeliſchen Kirche geltende ſei; und wir wollen uns keinesweges weigern auch diejenigen für evangeliſche Chriſten zu erkennen, die eine ſolche Mittheilung nicht annehmen, wenn ſie nur alle Annäherung an die Seligkeit auf Chriſtum zurükkführen, und in einer ſolchen Gemeinſchaft finden wollen, die ſich zur Regel macht, zu dieſem Behuf nichts außer ſeiner Wirkung aufzuſuchen aber auch nichts von derſelben zu vernachläſſigen. Wir aber halten 11 uns an dieſe Auffaſſung als an die urſprünglich aus der erſten Kirche in die unſrige herübergenommene und als zugleich diejenige, welche ſowol am beſtimmteſten alle erſchlichene Selbſtberuhigung ausſchließt, als ſie auch der ſtrengeren Auffaſſung des Geſammtlebens in der Sündhaftigkeit einzig angemeſſen iſt, wie aus dem unmittelbar vorhergehenden deutlich erhellt. Beides hängt auf das genaueſte zuſammen. Je weniger eigenthümliche und abſolute Vollkommenheit wir dem Urheber des neuen Geſammtlebens zuſchreiben, und doch auch nichts neues über ihn hinausgehendes erwarten, um deſto leichter überwindlich muß uns das erſcheinen wogegen es keiner größeren Zurüſtung bedarf; und je leichter man es mit dem nimmt, was ſich aus dem natürlichen Zuſtand der Menſchen entwikkelt, um deſto weniger iſt Urſache etwas eigenthümlich verſchiedenes in dem vorauszuſezen, welcher das beſſere beginnt. Zur Entwikklung der einen Anſicht — und weiter geht die Aufgabe der Glaubenslehre nicht, denn daß die Anſicht geltender werde, muß nur ein Ergebniß der Darſtellung ſein — gehört aber gar nicht die Widerlegung der anderen, ſondern nur daß auch das zwiſchen beiden obwaltende Verhältniß mit dargeſtellt und an den bedeutendſten Punkten wieder vors Auge gebracht werde. Eben ſo wenig kann hier

von eigentlichen Beweiſen die Rede ſein. Nicht deßhalb freilich weil die evangeliſche Glaubenslehre als ein Unternehmen innerhalb der evangeliſchen Kirche auch den evangeliſchen Glauben ſchon vorausſezt; aber auch keine einzelne Modification deſſelben iſt beweisbar, ſondern ſie iſt nur eine Ausſage über den ſtärkeren oder ſchwächeren Eindrukk den eine Thatſache in Beziehung auf eine andere macht. Der Fall einer ſolchen Verſchiedenheit kommt uns überall auf dem geſchichtlichen Gebiet vor und überall ſo, daß jeder eine ganz feſte Ueberzeugung haben kann, ſein Eindrukk ſei der richtige, aber daß keiner dieſe Richtigkeit zu beweiſen vermag.

2. Wenn aber auch jeder Gedanke an Beweis aufgegeben 11 wird — was auch von dem Schriftbeweiſe gilt, nicht nur wegen der Vieldeutigkeit der meiſten Ausdrükke, ſondern weil dadurch doch nur die Behauptung erwieſen würde, daß dies die urſprüngliche Geſtalt des chriſtlichen Glaubens iſt — ſo bleibt auch das ſchwierig genug, was hier unerläßlich iſt, nämlich die Entſtehungsweiſe des Glaubens mit ſeinem Inhalt zugleich zu entwikkeln, das heißt, ohne daß man zu einer Nöthigung durch Wunder oder Weiſſagungen als etwas ganz fremdartigem Zuflucht nehme, zu zeigen, wie urſprünglich und auch jezt noch die Ueberzeugung entſtehen konnte, daß Jeſus eine unſündliche Vollkommenheit habe, und daß in der durch ihn geſtifteten Gemeinſchaft eine Mittheilung derſelben ſei. Denn daß in der gleichmäßigen und ſich auf einander beziehenden Gewißheit über beides dann die Aufhebung der Unſeligkeit und die werdende Seligkeit ſei, verſteht ſich von ſelbſt. Unſer Saz nun will zuerſt keinesweges ſo verſtanden werden, als ob es zu einer Zeit, wo das Bewußtſein der Sünde ſowol als perſönliches als auch als Geſammtbewußtſein in Vielen kräftig erregt wurde, nur einer ſich in einem öffentlichen Leben gehörig kundgebenden ausgezeichneten ſittlichen Vortrefflichkeit bedurft hätte, um einem ſolchen Individuum die als einzig mögliche Hülfe erſehnte unſündliche Vollkommenheit

beizulegen: welches ſich ſo ausdrükken ließe, daß der Glaube Jeſum zum Erlöſer gemacht habe. Denn in dieſem Glauben wäre die Willkühr bei jeder Uebertragung deſſelben, der nicht mehr der urſprüngliche Eindrukk der Perſon zu Hülfe gekommen wäre, größer mithin auch die Gewißheit geringer geworden, und hätte allmählig immer mehr dem Gedanken Raum geben müſſen, es könne ein Anderer kommen auf welchen jene Vorſtellung mit größerem Recht hätte übertragen werden können, ſo daß auf dieſem Wege nur ein abnehmender Glaube an Jeſum mithin ein zu-
13 nehmender Unglaube entſtehen konnte. Und dieſem könnte nur abgeholfen werden, wenn der unmittelbare Eindrukk der Gemeinſchaft ein ſolcher wäre, daß in ſie und dann um ihretwillen auch in ihren Urheber die unſündliche Vollkommenheit geſezt würde. Ja auch das genügt nicht, daß die reine und vollkommne Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in Jeſu wirklich geweſen ſei, der Glaube an dieſelbe aber doch nur das Werk jener ihrer Befriedigung zueilenden Sehnſucht; denn auch ſo wäre er nur durch die Gläubigen zum Erlöſer geworden [1]. Vielmehr geht unſer Saz auf die Vorausſezung zurükk, daß auch das Anerkennen jener Vollkommenheit ihr eignes Werk war, ſo daß auch das vollſtändige Bewußtſein der Sünde und die damit zuſammenhängende Sehnſucht eben ſo gut in Einigen erſt vermittelſt jenes Anerkenntniſſes ſich entwikkeln [2], als auch in Andern ſchon vorher vorhanden ſein konnte. Auf dieſe Weiſe allein iſt auch die Stiftung des neuen Geſammtlebens nicht etwa ein beſonderer Act, ohne welchen dennoch jene ausgezeichnete Eigenthümlichkeit könne in Jeſu geweſen ſein; ſondern wie dieſe nur als That kann erſchienen ſein, ſo iſt auch jene ihr weſentliches Werk. — Soll aber der Glaube der ſpäteren Geſchlechter mithin auch der unſrige derſelbe ſein wie der urſprüngliche und nicht etwa ein anderer — in dem lezteren Fall aber wäre auch die Einheit der

---

[1] Gegen den Ausſpruch Chriſti Joh. 15, 16.

[2] Vgl. §. 14, 2.

chriſtlichen Kirche nicht nur, ſondern auch alle Berufung auf die urſprünglichen Zeugniſſe des Glaubens gefährdet: — ſo muß auch jezt noch dieſelbige Erfahrung gemacht werden können, und die zum neuen Geſammtleben entſchieden hintreibende Anerkennung der unſündlichen Vollkommenheit in Jeſu Chriſto muß eben ſo ſein Werk ſein. Nun aber iſt uns ſtatt ſeiner perſönlichen nur die Wirkſamkeit ſeiner Gemeinſchaft gegeben, ſofern auch das von ihm noch in den Schriften vorhandene Bild ebenfalls nur durch dieſe entſtanden iſt und fortbeſteht. Unſer Saz geht alſo auf die Vorausſezung zurükk, daß dieſe Wirkung der Gemeinſchaft, denſelben Glauben hervorzubringen, auch nur die Wirkung jener perſönlichen Vollkommenheit Jeſu ſelbſt iſt [1].

3. Nicht minder ſchwierig iſt der zweite Theil unſeres Sazes zu entwikkeln, daß nämlich in dem von Chriſto geſtifteten Geſammtleben eine Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit iſt; indem wir dieſe ja keinem Einzelnen in der Gemeinſchaft außer Chriſto beilegen. Ja ſeitdem die Lebensgenoſſen Chriſti nicht mehr ſind, und wir keiner Verſammlung von Einzelnen, wie gut ſie auch ausgewählt ſein möchten um einander zu ergänzen, auch nur das Recht zugeſtehen Lehrſäze, alſo Regeln des Glaubens oder des Lebens, mit irgend einem Anſpruch auf Untrüglichkeit oder beharrliche Gültigkeit aufzuſtellen; vielmehr auch unſerer geſchichtlichen Auffaſſung die Anſicht zum Grunde liegt, daß der Einfluß ausgezeichneter Einzelner auf die Maſſe im Abnehmen zu denken iſt: wo und welcher Art ſoll dieſe Mittheilung gedacht werden? Denn betrachtet man die Maſſe im Ganzen, ſo zeigt ſie einen ſo reichen und zu gewiſſen Zeiten ſich noch beſonders verſtärkenden und gewaltig hervorbrechenden Antheil an der allgemeinen Sündlichkeit, daß man zweifeln muß, ob deren hier weniger ſei als anderwärts, und ob es alſo nicht beſſer geweſen ſein würde für die Geſtaltung der menſchlichen Dinge, daß das Chriſtenthum nicht ein ſo weit verbreitetes geſchichtliches Motiv

---

[1] Vgl. §. 14, 1.

geworden wäre. Gegen dieſe von den Gegnern mit vielem Schein vorgebrachten Ausfälle muß der Glaube allein aufkommen, mithin annehmen, daß dies alles nur das Nichtſein des neuen Geſammtlebens iſt, alſo das Sein des ſündlichen, in welchem das neue zwar iſt, aber nur verborgen. Mithin geht unſer Saz auf die Vorausſezung zurükk, daß in der äußerlich ſo beſchaffenen chriſtlichen Gemeinſchaft jene Mittheilung des abſolut kräftigen Gottesbewußtſeins in Chriſto dennoch ſei als ein innerliches, allerdings aber, da der Glaube nur auf einem empfangenen Eindrukk ruht, erfahrbares. Dieſe Erfahrung beſteht aus zwei Elementen, deren eines dem perſönlichen das andere dem Gemeinbewußtſein angehört. Jenes daß der Einzelne auch jezt noch aus dem Bilde Chriſti, welches als eine Geſammtthat und als ein Geſammtbeſiz in der Gemeine beſteht, den Eindrukk der unſündlichen Vollkommenheit Jeſu erhält, welcher ihm zugleich zum vollkommnen Bewußtſein der Sünde und zur Aufhebung der Unſeligkeit wird; und dieſes iſt an ſich ſchon eine Mittheilung dieſer Vollkommenheit. Das andere, daß in allen jenen wenn auch dem ſündlichen Geſammtleben noch ſo ähnlichen Verwirrungen doch eine von jener Vollkommenheit ausgehende Richtung geſezt ſei, die zwar in jeder Erſcheinung, ja immer auch noch in der Aufſtellung der Begriffe des Wahren und Guten, mehr oder minder jenem Nichtſein anheimfällt, als innerſtes aber oder als Impuls, ihrem Urſprung angemeſſen iſt, und ſich eben deshalb troz aller Reactionen auch in der Erſcheinung immer mehr herausarbeiten wird. Und dieſer ganz innerlich betrachtet auch vollkommen reine Impuls des geſchichtlichen Lebens iſt eben ſo wie das erſte Element eine wahre und wirkliche Mittheilung der Vollkommenheit Chriſti.

4. Eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in Jeſu kann nun nicht begriffen werden aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit, weil in dieſem ſich naturgemäß die Sünde fortpflanzt, ſondern ſo geworden ſein, wie er ſich in dieſer Kräftig-

keit zeigt, kann er nur außerhalb des ſündlichen Geſammtlebens; und da dieſes das ganze menſchliche Geſchlecht umfaßt, ſo wird auch ſo nur an ihn geglaubt als an einen übernatürlich gewordenen, 16 wiewol nur in dem oben [1] ſchon in Anſpruch genommenen Sinn. Eben ſo iſt auch das neue Geſammtleben in Beziehung auf den Erlöſer ſelbſt zwar kein Wunder, ſondern ſchon das ſittliche Naturwerden des übernatürlichen, denn jede ausgezeichnete Kraft zieht Maſſe an ſich und hält ſie feſt: aber in Beziehung auf das bis dahin alles umfaſſende und alle Formationen beherrſchende Geſammtleben der Sündhaftigkeit iſt das neue auch ein übernatürlich gewordenes. Das nämliche gilt auch von dem Uebergang jedes Einzelnen aus dem alten Geſammtleben in das neue. Denn in Beziehung auf das neue ſelbſt iſt ein ſolcher Uebergang nicht übernatürlich, denn es übt ſeiner Natur gemäß ſolche Wirkungen aus; aber er iſt etwas übernatürlich gewordenes in Bezug auf das frühere Leben dieſes Einzelnen ſelbſt. — Faſſen wir nun dies alles zuſammen, ſo ſezen wir hier überall auf der einen Seite eine anfangende göttliche Thätigkeit als etwas übernatürliches, zugleich aber eine lebendige menſchliche Empfänglichkeit, vermöge deren erſt jenes übernatürliche ein geſchichtlich natürliches werden kann. Iſt nun dieſe das verbindende Glied zwiſchen dem Geſammtleben vor der Erſcheinung des Erlöſers und dem in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, um die Selbigkeit der menſchlichen Natur in beiden zur Anerkenntniß zu bringen: ſo iſt für dieſen Geſammtumfang auch die Erſcheinung des Erlöſers mitten in dieſem Naturverlauf nicht mehr ein übernatürliches, ſondern nur durch das vorherige bedingtes, Hervortreten einer neuen Entwikklungsſtufe, deren Zuſammenhang mit dem vorigen freilich nur in der Einheit des göttlichen Gedankens liegt.

§. 89. Da in dem Sinn in welchem man ſagen kann, daß die Sünde nicht von Gott geordnet und für ihn nicht 17 ſei [1], auch für dieſe neue Mittheilung eines kräftigen Gottesbewußtſeins der Ausdrukk Erlöſung nicht angemeſſen wäre: ſo würde von jenem Geſichtspunkt aus die Erſcheinung Chriſti und die Stiftung dieſes neuen Geſammtlebens als die nun erſt vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur zu betrachten ſein.

---

[1] S. § 13, 1.

1. Das bedarf hier keiner weiteren Erläuterung, daß der Begriff der Erlöſung ſich auf das genaueſte auf das Bewußtſein der Sünde bezieht, und daß, wenn er als Ausdrukk für die Geſammtwirkung Chriſti gilt, auch die werdende Seligkeit unter der Aufhebung der Unſeligkeit, welche allein eigentlich durch Erlöſung bezeichnet werden kann, mit geſezt iſt. Iſt nun ſchon inſofern der Ausdrukk unzureichend, und ein uneigentlicher auf die Weiſe daß das Ganze, nämlich die Mittheilung der Seligkeit, durch ein Wort bezeichnet wird, welches eigentlich nur den Anfang davon ausſagt; ſo iſt doch hiegegen, wenn man ſich nur darüber verſteht, nichts zu erinnern. Denn ſo gewiß in unſerm chriſtlichen Bewußtſein die göttliche Gnade als ſolche immer auf die Sünde bezogen wird, dieſe aber immer zugleich als Unfähigkeit zu dem in unſerm Gottesbewußtſein aufgegebenen und angeſtrebten geſezt wird: ſo wird nichts in der göttlichen Gnade übergangen, wenn ſie als Aufhebung der Sünde, ſofern ſie jene Unfähigkeit iſt, bezeichnet wird. Soll aber der Ausdrukk nicht mehr nur von der Wirkung gebraucht werden, ſondern auch die Abſicht der Erſcheinung Chriſti, ſofern dieſe eine göttliche Anordnung iſt, bezeichnen: ſo iſt weil er von der Beziehung auf die Sünde und das Bewußtſein derſelben nicht zu trennen iſt, dies nur inſofern möglich, als auch jenes nämlich das Bewußtſein der Sünde als eine göttliche Anordnung kann betrachtet werden. Inwiefern nun dieſes möglich iſt, wurde ſchon früher [2] auseinandergeſezt, erhellt aber jezt noch deutlicher, daß nämlich

---

[1] Vgl. §. 11.   [2] S. §. 80.

Gott geordnet hat, die frühere unüberſteigliche Unkräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſolle uns als eigene That zum Bewußtſein der Sünde werden, um diejenige Sehnſucht zu ſchärfen, ohne welche auch die Begabung Jeſu keine lebendige Empfänglichkeit gefunden hätte zur Aufnahme ſeiner Mittheilung. Da nun aber dieſem gegenüber auch jenes nicht nur ſtrenge Wahrheit iſt, ſondern auch eben ſo in der kirchlichen Lehre bevorwortet, daß Gott nicht Urheber der Sünde iſt, wozu der eigentliche Grund am beſten in der Formel ausgeſprochen wird, daß das Böſe nicht kann ein ſchaffender Gedanke Gottes ſein: ſo folgt auch, daß der Ausdrukk Erlöſung ſich nicht auf dieſelbe Weiſe dazu eignet den göttlichen Rathſchluß zu bezeichnen, wie er die Wirkung deſſelben bezeichnet, weil der Allmächtige nicht etwas ordnen kann um eines andern willen, welches er nicht geordnet hat. Für dieſen auch kirchlichen Standpunkt nun ſcheint der göttliche Rathſchluß nicht beſſer bezeichnet werden zu können als durch einen ebenfalls bibliſchen zugleich auf die Geſammtwirkung hinweiſenden Ausdrukk. Wie nämlich alles in dem menſchlichen Gebiet durch Chriſtum geſezte als die neue Schöpfung [1] dargeſtellt wird: ſo iſt dann Chriſtus ſelbſt der zweite Adam, der Anfänger und Urheber dieſes vollkommneren menſchlichen Lebens, oder die Vollendung der Schöpfung des Menſchen, womit zugleich am beſtimmteſten ausgedrükkt iſt, daß durch den von Adam aus ſich entwikkelnden Naturzuſammenhang zu dieſem höheren Leben nicht zu gelangen war.

2. Daß nun dieſe Formel mit der erſten von völlig gleichem Gehalt iſt, und Jeſu, als dem in welchem die menſchliche 19 Schöpfung vollendet wurde, dieſelbe eigenthümliche Würde und Beſchaffenheit beilegt wie jene, wenn ſie ganz verſtanden wird, bedarf keiner großen Erörterung. Denn iſt dieſer zweite Adam allen vom erſten Abſtammenden vollkommen gleich, nur daß ihm ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein urſprünglich mit gege-

---

[1] 2 Kor. 5, 17.

den iſt; und tritt er als ein ſolcher vermöge einer ſchöpferiſchen göttlichen Urſächlichkeit in den beſtehenden Geſchichtszuſammenhang der menſchlichen Natur ein: ſo muß auch nach dem Geſez von dieſem ſeine höhere Vollkommenheit auf die gleiche Natur erregend und mittheilend wirken, zuerſt um an der Differenz das Bewußtſein der Sündhaftigkeit zur Vollendung zu bringen, dann aber um durch die Aſſimilation auch die Unſeligkeit aufzuheben. Iſt nun dieſer zweite Adam, wiewol nicht aus dieſem früheren Zuſammenhang her, ſondern in Bezug auf ihn als ein natürlich gewordener, doch in den geſchichtlichen Zuſammenhang, und zwar nur als ein einzelner Menſch geſtellt: ſo ſteht er auch mit ſeiner ganzen Wirkſamkeit unter dem Geſez der geſchichtlichen Entwikklung, und ſie vollendet ſich durch die allmählige Verbreitung von ſeinem Erſcheinungspunkt aus über das Ganze. — Daß aber auf dieſe Weiſe die Schöpfung des Menſchen gleichſam in zwei Momente zertheilt wird, hat ſowol Analogie genug in der Geſchichte [1], als es auch ſchon immer von der materiellen Schöpfung iſt geſagt worden, wenn man eine erſte und zweite Schöpfung unterſchied. Und zugleich dient dieſe Formel den Verwirrungen zum Correctiv, die nur zu leicht durch unrichtigen Gebrauch der andern entſtehen. Denn wie leicht kehrt immer die ſchon von Paulus beſtrittene Anſicht [2] wieder, daß die Sünde heilſam ſei, wenn doch Chriſtus um der Sünde willen mußte ge- 20 ſendet werden, und hievon zugleich die Mittheilung der Seligkeit abhängt. Auch iſt ſie wol, genauer betrachtet, ein eben ſo richtiger und unmittelbarer Ausdrukk unſers chriſtlichen Selbſtbewußtſeins als die erſte. Denn vorher zwar iſt für den Zuſtand außer der Gemeinſchaft mit Chriſto der richtigſte Ausdrukk der des Bewußtſeins der Sünde und der Erlöſungsbedürftigkeit, weil und ſofern auch dieſes von Gott geordnet iſt. In der Gemeinſchaft mit Chriſto aber iſt alles, was der nicht mehr productiven Sündhaſtigkeit angehört, eben deshalb auch nicht mehr in demſelben Sinne ein Bewußtſein der Sünde weil nicht mehr ein Fleiſchlichgeſinntſein, ſondern nur ein Unvermögen der noch jungen Gegenwart, und das Bewußtſein des Erlöſers iſt das Bewußtſein deſſen der uns kräftig macht [1].

---

[1] Auch hieher gehört, was oben §. 13, 1. geſagt iſt.

[2] Röm. 6,1.

3. Für dieſen Ausdrukk iſt nun aber die Forderung allerdings nicht abzuweiſen, daß auch hier der Begriff der Schöpfung auf den der Erhaltung müſſe zurükkzuführen ſein. Wie nun nicht nur der Menſch Jeſus der zweite Adam heißt, welches doch nur ſagen kann der zweite Gottgeſchaffene, ſondern auch alle Wiedergeborenen die neue Kreatur heißen, und alſo auch das noch als Schöpfung aufgeſtellt wird, was wir mit vollem Recht urſprünglich als Erhaltung darſtellen, nämlich als Erhaltung der ſich immer weiter bewährenden Kräftigkeit Chriſti zur Erlöſung und Beſeligung: ſo iſt auch umgekehrt die Erſcheinung Chriſti ſelbſt anzuſehen als Erhaltung nämlich der von Anbeginn der menſchlichen Natur eingepflanzten und ſich fortwährend entwikkelnden Empfänglichkeit der menſchlichen Natur, eine ſolche ſchlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in ſich aufzunehmen. Denn kam gleich bei der erſten Schöpfung des Menſchengeſchlechtes nur der unvollkommne Zuſtand der menſchlichen Natur zur Erſcheinung: ſo war doch das Erſcheinen des Erlöſers ihr auf unzeitliche 11 Weiſe ſchon eingepflanzt. So daß die Einheit des göttlichen Rathſchluſſes auch in dem Sinne, wie er immer hat müſſen in der Erfüllung begriffen ſein, gleich deutlich erhellt, ob wir ſagen, Gott habe den Menſchen die Sünde geordnet mit Beziehung auf die Erlöſung, oder ob wir ſagen, er habe die menſchliche Natur auch in dem Sinn unter das Geſez des irdiſchen Seins geſtellt, daß ſo wie in jedem Einzelnen das ſinnliche Selbſtbewußtſein ſich früher entwikkelt, das Gottesbewußtſein aber erſt ſpäter hinzutritt, und ſich jenes allmählig bis zu einem gewiſſen Grad an-

---

[1] Philipp. 4, 13.

eignet und unterwirft: ſo auch in dem Geſchlecht das Gottesbewußtſein früher unzureichend geweſen ſei und unkräftig, und erſt hernach ſei es vollkommen hervorgebrochen in Chriſto, von welchem aus es ſein Regiment immer weiter erſtrekke, und ſeine Kraft den Menſchen zum Frieden und zur Seligkeit zu bringen bewähre. — Auch ſchließt ſich von hier aus, was doch immer eine wichtige Frage für die chriſtliche Betrachtung geweſen iſt, die Beziehung Chriſti auf diejenigen, welche vor ſeinem Erſcheinen gelebt haben, oder räumlich von dem durch ihn beſeelten Geſammtleben getrennt ſind, deutlicher auf. Wenn nämlich der erſte Schöpfungsmoment von Gott nur mit Beziehung auf den zweiten geordnet iſt: ſo muß offenbar das nämliche auch gelten von allem, was mit ihm einen und denſelben Naturzuſammenhang bildet. Dem zufolge muß in der göttlichen ordnenden Anſchauung alles der erſten Weltzeit angehörige einen Antheil haben an der Beziehung auf den Erlöſer. Zugleich erſcheint dann um ſo natürlicher, daß dieſe ſonſt verborgene Beziehung auch an einzelnen Punkten beſonders heraustrete, welche Vorausſezung eben das Aufſuchen von Vorbildern und Weiſſagungen motivirt.

§. 90. Die Lehrſäze, welche den hier dargelegten Gehalt des Bewußtſeins der Gnade nach den drei §. 30. aufgeſtellten Geſichtspunkten entwikkeln, vollenden zugleich die chriſtliche Glaubenslehre in den ihr hier geſtekkten Grenzen.

1. Wenn wir den im Folgenden zu bearbeitenden Inhalt an jene drei Formen halten: ſo iſt über die erſte und urſprüngliche an und für ſich nichts zu erinnern, und es leuchtet von ſelbſt ein, daß bei einem irgend richtigen Verfahren uns nichts irgend bedeutendes von chriſtlicher Lehre wird entgehen können. Schwierig aber ſcheint es, wie wir von dieſer erſten, der unmittelbaren Beſchreibung des Gnadenſtandes der Erlöſten, die zweite, die Beſchreibung deſſen, was durch die Erlöſung in der Welt geſezt iſt, zu ſcheiden haben. Denn nichts anderes iſt darin geſezt,

als das durch Chriſtum geſtiftete Geſammtleben und deſſen Verhältniß zu demjenigen Theil der menſchlichen Welt, der ſich davon ausgeſchloſſen findet. Nun iſt aber der Gnadenſtand der Erlöſten nichts anderes als ihre Thätigkeit in eben dieſem Geſammtleben und die Art, wie ſie von dem dagegen noch beſtehenden Gegenſaz afficirt werden, ſo daß beides ganz zuſammenzufallen ſcheint. Damit hängt nun auch zuſammen, daß hier weniger deutlich hervorgeht, daß die Beſchreibung des Zuſtandes vorangehen müſſe. Denn jeden einzelnen kommt auf der einen Seite die Mittheilung der göttlichen Gnade nur aus dieſem neuen Geſammtleben; daher ſcheint auch dieſes zuerſt erkannt werden zu müſſen. Auf der andern Seite beſteht das Geſammtleben nur aus den Erlöſten als ſolchen, und ſcheint alſo gar nicht verſtanden werden zu können, wenn nicht deren eigenthümliche Beſchaffenheit vorher eingeſehen iſt. Indeß erledigen ſich durch die nähere Betrachtung der Sache beide Schwierigkeiten zugleich. Das Geſammtleben beſteht nämlich allerdings nur aus den erlöſten Einzelnen, was es aber in der Welt bedeutet, das iſt es durch ſeine Organiſation. In dieſer betrachtet fällt es mithin der zweiten 21 Darſtellungsweiſe anheim. Die Zuſtände des Einzelnen hingegen als ſolchen, wie ſie den Gegenſaz bilden zu ſeinen Zuſtänden im Geſammtleben der Sündhaftigkeit, ſind von dem erſten Geſichtspunkt aus zu entwikkeln. Iſt dabei auch in gewiſſem Sinn die Kenntniß des Geſammtlebens vorauszuſezen: — was inſofern nicht einmal behauptet werden kann, als doch dieſelben Zuſtände hervorgerufen wurden durch die erſte Verkündigung mit dem Geſammtleben zugleich, ja noch vor demſelben: — ſo iſt es doch nicht die dogmatiſche Erkenntniß deſſelben. Mithin laſſen ſich beide Darſtellungsweiſen ordnen und ſcheiden, wenn auch wechſelſeitige Beziehungen dabei unvermeidlich ſind.

2. Was endlich die in dem lezten Abſchnitt zu entwikkelnden göttlichen Eigenſchaften betrifft, ſo würde es ſehr ſtark gegen die Richtigkeit unſerer ganzen Anlage beweiſen, wenn noch Voll-

endung deſſelben noch göttliche Eigenſchaften zurükkblieben, die einen Moment unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins repräſentiren, und ſich von den hier abgehandelten beſtimmt unterſcheiden ließen. Dies alſo wollen wir vorläufig in Abrede ſtellen, hingegen es als ein gutes Zeichen anſehen, wenn wir auf der einen Seite die große Menge unbedingter Ausdrükke dieſer Art auf eine geringere Zahl aber feſter Formeln zurükkführen konnten, auf der andern Seite aber auch alles rein ſpeculative beſtimmt ausgeſchloſſen haben. Dies nun muß die Sache zeigen. Es iſt aber hier nicht nur Fehlendes zu ergänzen, ſondern, wie auch ſchon oben [1] bemerkt worden, da wir uns erſt jezt auf dem Gebiet eines kräftigen Gottesbewußtſeins befinden, ſo müſſen auch alle im erſten Theil nur unbeſtimmt zu beſchreiben geweſenen Regungen des abſoluten Abhängigkeitsgefühls hier ihren vollen Gehalt bekommen, indem es im Chriſtenthum kein anderes Bewußtſein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit und der daran hangenden Eigenſchaften giebt als nur in Bezug auf das Reich Gottes. Eine andere Frage aber iſt die, ob wirklich die ganze dem chriſtlichen Glauben entſprechende Lehre von Gott ſich abhandeln läßt durch die Aufzählung der göttlichen Eigenſchaften, und ob nicht vielmehr außerdem noch ein Inbegriff göttlicher Rathſchlüſſe aufgeſtellt werden müßte. Dieſe Frage entſteht indeß nur durch das Hinüberſehen auf andere Behandlungen der Glaubenslehre. Denn ein Saz, der einen göttlichen Rathſchluß ausſpricht, iſt nicht ein Ausdrukk des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins. Wenn aber richtig und vollſtändig zum Bewußtſein gebracht wird, was in der Welt durch die Erlöſung geſezt iſt: ſo iſt eben damit auch der Inbegriff der göttlichen Rathſchlüſſe gegeben.

---

[1] §. 29, 1. und S. 363.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Zuſtande des Chriſten, ſo fern er ſich der göttlichen Gnade bewußt iſt.

§. 91. Wir haben die Gemeinſchaft mit Gott [1] nur in einer ſolchen Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer, worin ſeine ſchlechthin unſündliche Vollkommenheit und Seligkeit die freie aus ſich herausgehende Thätigkeit darſtellt, die Erlöſungsbedürftigkeit des Begnadigten aber die freie in ſich aufnehmende Empfänglichkeit.

1. Dies iſt das Grundbewußtſein eines jeden Chriſten von ſeinem Gnadenſtande, auch bei der allerverſchiedenſten Auffaſſung des Chriſtenthums. Denn bezieht einer die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins, die er in ſich findet, gar nicht auf Jeſum, ſo iſt auch ſein Bewußtſein kein chriſtliches; oder, thut er zwar dieſes, aber ohne in irgend einem Grade dieſen Gegenſaz anzuerkennen, ſo muß er, nicht nur keine Sünde ſondern auch keine Unvollkommenheit in ſich findend und mit ſeiner Thätigkeit ganz aus ſich herausgehend, auch den Stand der Gnade hinter ſich gelaſſen haben, und ſelbſt ein Chriſtus geworden ſein. Bezieht einer hingegen ſeinen Zuſtand die Gemeinſchaft mit Gott anlangend zwar auf Jeſum, aber ohne eine lebendige Empfänglichkeit für ihn in

---

[1] Vgl. §. 61.

ſich zu finden: ſo glaubt er zwar an Chriſtum, ſofern er bei ihm eine beſeligende Wirkſamkeit vorausſezt, aber er findet ſich ſelbſt noch nicht als einen Begnadigten, indem er noch keine Veränderung durch Chriſtum kann erfahren haben. Denn keine Veränderung in einem Lebendigen iſt ohne eigne Thätigkeit, ohne welche daher, auf vollkommen leidentliche Weiſe, auch keine Einwirkung eines andern wirklich kann aufgenommen werden. Oder wäre gar die eigene Thätigkeit entgegengeſezt nämlich Widerſtand geweſen: ſo müßte die Mittheilung wider Willen d. h. gewaltſam erfolgt ſein, und wäre dann keine Seligkeit. Aller wirkliche Lebenszuſammenhang mit Chriſto, bei welchem er irgend als Erlöſer geſezt ſein kann, hängt alſo daran, daß lebendige Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung ſchon, und daß ſie noch vorhanden ſei. Und dies gilt gleichmäßig für alle Momente, weil an der Grenze angelangt der Zuſammenhang ſich von ſelbſt löſen müßte. — Eben ſo wenig aber iſt zu läugnen, daß unſer Saz noch einen großen Spielraum für die verſchiedenſten Auffaſſungen dieſes Verhältniſſes zuläßt, die ſich doch alle innerhalb der aufgeſtellten Grenzen halten. Denn der Eine kann das Verhältniß auch in allen Momenten für vollkommen daſſelbe halten, ſo daß alle ſchon erfahrenen Einwirkungen den Exponenten deſſelben nicht ändern, wogegen ein Anderer glauben kann, es entſtehe in dem Begnadigten allmählig eine mitwirkende Selbſtthätigkeit, ſo daß das neue Ich in ſeiner Sichſelbſtgleichheit betrachtet ein ſelbſtthätiges ſei und ſich als ſolches immer mehr entwikkle, und nur die Perſon überhaupt, als das veränderliche Subject betrachtet, der Siz der bloßen Empfänglichkeit ſei, daher er ſich der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins als ſeiner ihm ſtetig eigenen, nur allerdings 27 von Chriſto abgeleiteten bewußt ſei. Ja wenn einer wollte auf den Unterſchied zwiſchen dem perſönlichen Selbſtbewußtſein und dem Gemeinbewußtſein zurükkgehn, und unſern Saz gelten laſſen als den Ausdrukk des chriſtlichen Gemeinbewußtſeins, dabei aber ſagen, jeder erwachſene Chriſt könne und ſolle ſich ſeiner ſelbſt perſönlich als eines freien und ſelbſtthätigen im Reiche

Gottes bewußt ſein, zugleich aber, daß er ein ſolcher nur geworden ſei in dem Geſammtleben, für deſſen Bewußtſein unſer Saz den richtigen Ausdrukk darbiete: ſo liegt auch dieſe Auffaſſung noch innerhalb der Grenzen deſſelben. Nur ſind freilich nicht alle dieſe Auffaſſungen gleich geltend in der Kirche.

2. Wenn nun dieſe Auſſage für alle noch ſo weit aus einander liegenden Momente in dem von Chriſto geſtifteten Geſammtleben gleich gültig iſt: ſo iſt keine andere Theilung darin angedeutet, als nur, daß zuerſt entwikkelt werde, wie vermöge dieſes Bewußtſeins der Erlöſer geſezt iſt, dann aber wie der Erlöſte. Denn die Ordnung ergiebt ſich von ſelbſt, da was in dem Zuſtande des Chriſten dem früheren in der Gemeinſchaft der Sündhaftigkeit entgegengeſezt iſt, nur aus der Wirkſamkeit des Erlöſers verſtanden werden kann. Der Inhalt dieſes Abſchnittes erfüllt ſich alſo in zwei Hauptſtükken. In das erſte gehören alle Säze über Chriſtum, welche unmittelbare Ausdrükke unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ſind; und was in anderweitigen Behandlungen der evangeliſchen Glaubenslehre von Chriſto vorkommt, hier aber nicht, das iſt nicht etwa durch die Auslaſſung willkührlich erklärt — denn wenn es unſerer Anlage nach vorkommen könnte, ſo müßte es bei unſerm Verfahren auch von ſelbſt ſeinen Ort finden — ſondern es erklärt ſich ſelbſt dafür, daß der rein dogmatiſche Gehalt ihm fehlt, und daß es daher nur einen untergeordneten erklärenden oder combinatoriſchen Werth haben kann. Das zweite Hauptſtükk muß alle Säze enthalten, welche unmittelbar das Verhältniß der Gnade zur Sündhaftigkeit in der menſchlichen Seele beſchreiben, und zwar als durch den Zutritt des Erlöſers vermittelt. Wie dieſes Hauptſtükk gegen den zweiten Abſchnitt ſchon oben [1] abgegrenzt worden, ſo muß hier zwar alles vorkommen, wodurch der Einzelne an dem Beſtehen der chriſtlichen Gemeinſchaft Antheil bekommt und nimmt, aber nur als ſeine perſönliche Beſchaffenheit oder Handlungsweiſe.

---

[1] §. 90, 1.

Erſtes Hauptſtükk.

Von Chriſto.

§. 92. Die eigenthümliche Thätigkeit und die ausſchließliche Würde des Erlöſers weiſen auf einander zurükk, und ſind im Selbſtbewußtſein der Gläubigen unzertrennlich eines.

1. Mögen wir nun Chriſtum lieber den Erlöſer nennen, oder ihn lieber als denjenigen betrachten, in welchem die Schöpfung der bis dahin nur in einem vorläufigen Zuſtand vorhanden geweſenen menſchlichen Natur vollendet worden iſt: beides hat nur ſoviel Bedeutung, als ihm eine eigenthümliche Wirkſamkeit zugeſchrieben wird, und zwar im Zuſammenhang mit einem eigenthümlichen geiſtigen Gehalt ſeiner Perſon. Denn wirkt er nur auf eine Weiſe wie auch Andere, wenn auch noch ſoviel vollkommner und umfaſſender: ſo wäre doch auch der Erfolg, nämlich die Beſeligung der Menſchen, ein gemeinſchaftliches Werk ſeiner und der Andern, wenn auch ſein Antheil der größere wäre, und es gäbe nicht Einen Erlöſer gegenüber den Erlöſten, ſondern viele, unter denen nur Einer der erſte wäre unter Gleichen. Und eben ſo wenig wäre dann die menſchliche Schöpfung durch 29 ihn vollendet, ſondern durch jene insgeſammt, die ſich, ſofern ihr Werk eine eigenthümliche Beſchaffenheit vorausſezt, gleichmäßig von den übrigen unterſchieden. Nicht anders verhält es ſich aber auch, wenn ſeine Wirkſamkeit zwar ihm ausſchließlich zukäme, aber dies hätte ſeinen Grund weniger in einer ihm eignen innern Beſchaffenheit, als nur in einer eigenthümlichen Lage, in welche er geſezt worden. Der zweite Ausdrukk, daß die menſchliche Schöpfung in ihm vollendet worden, hätte dann gar keinen Gehalt, indem eher vorauszuſezen wäre, daß es Viele ſeines gleichen gebe, die nur nicht in dieſelbe Lage gekommen ſeien. Aber auch Erlöſer wäre er dann nicht eigentlich, wenn man auch ſagen könnte, daß die Menſchen durch ſeine That oder durch ſein Lei-

den, wie es ſich eben verhielt, wären erlöſt worden. Denn der Erfolg, die Beſeligung, könnte nicht etwas von ihm mitgetheiltes ſein, weil er nichts eigenthümliches gehabt, ſondern nur durch ihn aufgeregt oder entbunden. — Eben ſo wenig aber würde die Annäherung an den Zuſtand der Seligkeit auf ihn zurükkgeführt werden können, wenn er zwar in einer ausſchließlichen Würde da geweſen wäre, aber er hätte ſich damit leidend verhalten, und keine ihr entſprechende Wirkſamkeit ausgeübt. Denn abgeſehen davon, daß ſich nicht einſehn läßt, wie ſeine Zeitgenoſſen, und wir ihnen nach, dann dazu gekommen ſein ſollten, ihm eine ſolche beizulegen, zumal bei ſeiner Art des Auftretens: ſo müßte, falls etwa durch das bloße Anſchauen dieſer Würde die Seligkeit ſollte mitgetheilt werden können, wenn mit dieſer keine aus ſich herausgehende Thätigkeit verbunden geweſen wäre, doch in den Anſchauenden mehr als Empfänglichkeit geweſen ſein; vielmehr wäre ſeine Erſcheinung nur als die Veranlaſſung anzuſehen zu der Vorſtellung, welche ſie ſelbſtthätig hervorgebracht hätten.

2. Kann ſonach die aus dem Zuſtand der Unſeligkeit gewordene Annäherung an die Seligkeit als durch Jeſum vermittelte Thatſache nicht erklärt werden aus dem einen dieſer Elemente ohne das andere: ſo folgt auch, daß beide ganz in einander aufgehen müſſen und ſich gegenſeitig meſſen. So daß es vergeblich iſt, dem Erlöſer eine höhere Würde beizulegen, als die Wirkſamkeit die ihm zugleich zugeſchrieben wird erfordert, indem aus dem Ueberſchuß der Würde doch nichts erklärt wird, und eben ſo ihm eine größere Wirkſamkeit zuzuſchreiben, als aus der Würde die man ihm zugeſtehen will folgen kann, denn was aus dem Ueberſchuß von Wirkſamkeit folgt, kann doch nicht in demſelben Sinn wie das andere auf ihn zurükkgeführt werden. Daher iſt jede Lehre von Chriſto unzuſammenhängend, welcher dieſe Gleichheit nicht weſentlich iſt, mag ſie nun das Entziehen der Würde verkleiden wollen durch große aber denn doch fremde Wirkungen, die ſie ihm nachrühmt, oder umgekehrt, daß ſie ihm weniger Einfluß

zugeſteht, dadurch gut machen wollen, daß ſie ihn hoch, aber denn doch auf unfruchtbare Weiſe, erhebt.

3. Halten wir nun dieſe Regel feſt: ſo könnten wir die ganze Lehre von Chriſto behandeln entweder nur als die von ſeiner Wirkſamkeit, denn die Würde müßte daraus von ſelbſt folgen, oder auch nur als die von ſeiner Würde, denn die Wirkſamkeit müßte ſich dann von ſelbſt ergeben. Wie dieſes auch ſchon die obigen beiden allgemeinen Formeln zeigen. Denn daß die Schöpfung der menſchlichen Natur in ſeiner Perſon vollendet worden, iſt an und für ſich nur eine Beſchreibung ſeiner Würde, größer oder geringer, je nachdem man den Unterſchied zwiſchen vorher und nachher ſtellt; aber die Wirkſamkeit folgt, wenn anders die Schöpfung fortbeſtehen ſoll, von ſelbſt. Eben ſo, daß er der Erlöſer iſt, beſchreibt auf dieſelbe Weiſe ſeine Wirkſamkeit, aber die Würde folgt in demſelben Maaß von ſelbſt. Dennoch iſt es nicht rathſam, zwiſchen einer von beiden Behandlungsweiſen zu wählen, wenn wir nicht zugleich die kirchliche Sprache verlaſſen, und 31 die Vergleichung unſerer Ausſagen mit andern Behandlungen der Glaubenslehre erſchweren wollen. Denn da von den kirchlichen Formeln einige auf die Wirkſamkeit Chriſti gehen, andere ſeine Würde betreffen: ſo beſteht die ſicherſte Gewährleiſtung dafür, daß auch beide zuſammenſtimmen, darin, daß der Gegenſtand von beiden Geſichtspunkten aus abgeſondert betrachtet werde; und je mehr in beiden das eigenthümliche auf einander bezogen wird, um ſo wahrſcheinlicher, daß die aufgeſtellten Säze ein urſprüngliches Selbſtbewußtſein rein wiedergeben. Das gemeinſame Maaß für beides, wie groß nämlich in einer Darſtellung Wirkſamkeit und Würde angenommen ſind, findet ſich dann in der Darſtellung des Erfolgs zunächſt in den Einzelnen, dann aber in der Darſtellung der Kirche, welche eben ſo die vollſtändige Offenbarung der Würde des Erlöſers ſein muß, wie die Welt die vollſtändige Offenbarung der Eigenſchaften Gottes. — Das Hauptſtükk zerfällt uns demnach in zwei Lehrſtükke, das von der Perſon Chriſti und das von ſeinem Geſchäft. Beide ſind den

einzelnen Säzen nach ganz verſchieden, ihr Geſammtinhalt aber iſt derſelbe, ſo daß aus jedem von beiden ſowol des zweiten Hauptſtükks als des zweiten Abſchnittes Inhalt als das durch Chriſtum gewonnene verſtanden werden kann.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Perſon Chriſti.

§. 93. Soll die Selbſtthätigkeit des neuen Geſammtlebens urſprünglich in dem Erlöſer ſein und von ihm allein ausgehen: ſo mußte er als geſchichtliches Einzelweſen zugleich urbildlich ſein d. h. das urbildliche mußte in ihm vollkommen geſchichtlich werden, und jeder geſchichtliche Moment deſſelben zugleich das urbildliche in ſich tragen.

1. Wenn die eigenthümliche Würde des Erlöſers nur ge- 32
meſſen werden kann durch ſeine geſammte auf ihr beruhende Wirkſamkeit, dieſe aber vollſtändig nur anzuſchauen iſt in dem von ihm geſtifteten Geſammtleben; wenn ferner auf der einen Seite in dieſes alle andern frommen Gemeinſchaften beſtimmt ſind überzugehen, ſo daß alles außer derſelben vorhandene religiöſe Leben ein unvollkommnes iſt, in dieſem aber die Vollkommenheit, dieſes ſelbſt aber auf der andern Seite ſich zu allen Zeiten alſo auch in ſeiner höchſten Entwikklung zu dem Erlöſer nur in dem oben [1] angegebenen Verhältniß befindet, alles was es iſt nur zu ſein vermöge der Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung: ſo muß die Würde des Erlöſers ſo gedacht werden, daß er dieſes zu bewirken vermag. Indem nun aber ſeine Wirkſamkeit, ſo wie wir ſie unmittelbar und ausſchließend auf ſeine Perſon beziehen können, in ſeinem öffentlichen Leben zu betrachten iſt; hier aber keinesweges einzelne Thaten hervorragen, die ſich von dem übrigen beſtimmt abſonderten: ſo iſt auch die wahre mit der Gemein-

---

[1] §. 91.

ſchaftſtiftenden Wirkſamkeit identiſche Manifeſtation ſeiner Würde nicht in einzelnen Momenten, ſondern in dem Geſammtverlauf ſeines Lebens. Dieſes beides nun iſt das, was in unſerm Saz nicht nur aufgeſtellt ſondern auch vollſtändig und durchgängig auf einander bezogen wird.

2. Leben wir nun in der chriſtlichen Gemeinſchaft mit der allen Chriſten gemeinſamen Ueberzeugung, daß dem menſchlichen Geſchlecht keine vollkommnere Geſtaltung des Gottesbewußtſeins bevorſteht, ſondern jede neue nur ein Rükkſchritt wäre; und daß in derſelben jeder Wachsthum an Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft hervorgeht,
33 ſondern immer nur aus der regebleibenden Empfänglichkeit für ſeine Einwirkung: ſo muß offenbar jeder gegebene Zuſtand dieſes Geſammtlebens nur Annäherung bleiben zu dem, was in dem Erlöſer ſelbſt geſezt iſt, und eben dieſes verſtehen wir unter ſeiner urbildlichen Würde. Nun aber handelt es ſich in dieſem Geſammtleben nicht um die tauſenderlei Beziehungen des menſchlichen Lebens, ſo daß er auch für alles Wiſſen oder alle Kunſt und Geſchikklichkeit die ſich in der menſchlichen Geſellſchaft entwikkelt urbildlich ſein müßte, ſondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und ſie zu beſtimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlöſers nicht aus. Man könnte hiegegen freilich noch einwenden, da die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins in dem Geſammtleben ſelbſt immer nur unvollkommen bleibt: ſo müſſe dem Erlöſer allerdings eine vorbildliche Würde zukommen; die Urſächlichkeit aber, die eigentlich das Sein des Begriffes ſelbſt ausſagt, alſo die ſchlechthinige Vollkomnenheit würde ihm auch nach der obigen Regel nicht zukommen, da ſie nicht nothwendig ſei um das immer nur unvollkommne Reſultat zu begreifen. Vielmehr ſei dieſes die urſprüngliche Hyperbel der Gläubigen, wenn ſie Chriſtum in dem Spiegel ihrer eignen Unvollkommenheit betrachten; und dieſe ſeze ſich auch immer auf dieſelbige

Weiſe fort, indem die Gläubigen zu allen Zeiten, was ſie als urbildlich in dieſem Gebiet aufzufaſſen vermochten, in Jeſum hineinlegten. Allein zweierlei iſt in dieſer Beziehung zu bemerken. Zuerſt daß mit dieſer Anſicht, wenn ſie ſich ſelbſt klar wird, unausbleiblich ein Wunſch wenigſtens — weil doch das ſchlechthin vollkommne ſo mindeſtens immer angeſtrebt wird — ja, je mehr der Einzelne ſein perſönliches Bewußtſein dem Gattungsbewußtſein unterordnet, auch eine Hoffnung ſich entwikkeln muß, das Menſchengeſchlecht werde noch einmal, wenn auch nur in ſeinen Edelſten und Trefflichſten, über Chriſtum hinausgehen und ihn 30 hinter ſich laſſen; dieſes aber iſt offenbar die Grenze des chriſtlichen Glaubens, welcher im Gegentheil für die reine Auffaſſung des urbildlichen keinen andern Weg kennt als das ſich immer mehr vervollkommnende Verſtändniß Chriſti. Kommt hingegen dieſe Folge nicht zum Bewußtſein, oder wird ſie beſtimmt abgeläugnet: ſo kann auch dieſe Beſchränkung des urbildlichen auf das vorbildliche nur eine mißverſtandene Vorſichtsmaaßregel ſein, für welche ſich der ſcheinbare Grund hernach ergeben wird. Zweitens, wenn man auf der einen Seite bedenkt, daß ſobald man die Möglichkeit einer beſtändigen Fortſchreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins zugiebt, aber, daß die Vollkommenheit derſelben irgendwo ſei, läugnet, wenn man auch nicht mehr behaupten könne, die Schöpfung des Menſchen ſei oder werde vollendet, weil ja in der beſtändigen Fortſchreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich geſezt bleibt, und dann von dem Menſchen weniger ausgeſagt wird, als von andern Geſchöpfen — denn von allen mehr gebundenen Arten des Seins kann man ſagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der ſich einander ergänzenden Geſammtheit der Einzelweſen; von einer freien ſich entwikkelnden Gattung aber kann dies nicht gelten, wenn die Vollkommenheit einer weſentlichen Lebensfunction im Begriff geſezt iſt, aber in keinem einzelnen gegeben, denn das unvollkommne kann ſich nicht unter einander ergänzen zur Vollkommenheit — und man nun auf der andern Seite hinzunimmt, wie ſchwierig es ſein müßte einen Unterſchied anzugeben zwiſchen einem wahren Urbild und einem ſolchen Vorbild, in welchem zugleich die Kraft liegt jede mögliche Steigerung in der Geſammtheit zu bewirken, da ja ſchon die Productivität nur in dem Begriff des Urbildes liegt und nicht in dem des Vorbildes: ſo ergiebt ſich wol, daß nur die Urbildlichkeit der angemeſſene Ausdrukk iſt für die ausſchließliche perſönliche Würde Chriſti. — Was indeß den obigen Ausdrukk betrifft, daß der Gedanke über Chriſtum hinaus gehen zu wollen oder zu können die Grenze des chriſtlichen Glaubens bezeichne: ſo iſt es auch hiebei nicht leicht, unter den eine Perfectibilität des Chriſtenthums zulaſſenden Auffaſſungen deſſelben ſolche, die, wiewol ſie nicht ſo ſcheinen, doch noch chriſtlich ſind, von ſolchen zu unterſcheiden, die es nicht ſind, aber doch dafür gelten möchten es zu ſein. Soviel wol ſieht Jeder, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen denen, welche ſagen es ſei nicht nur möglich, ſondern liege uns auch ob, über vieles von demjenigen hinauszugehen, was Chriſtus ſeine Jünger gelehrt, weil er ſelbſt, indem es menſchliches Denken ohne Worte nicht giebt, durch die Unvollkommenheit der Sprache weſentlich verhindert worden ſei, den innerſten Gehalt ſeines geiſtigen Weſens ganz in beſtimmten Gedanken zu verwirklichen, und daſſelbe gelte in einem andern Sinne auch von ſeinen Handlungen, in welchen ſich immer die Verhältniſſe, durch welche ſie beſtimmt werden, mithin auch die Unvollkommenheit abſpiegele, wobei noch immer beſtehen kann, daß ihm ſeinem innern Weſen nach die ſchlechthinige Urbildlichkeit zukomme, ſo daß jenes über ſeine Erſcheinung hinausgehen, zugleich immer nur eine vollkommnere Darlegung ſeines innerſten Weſens werden könne, und zwiſchen denen, welche der Meinung ſind, Chriſtus ſei auch ſeinem innern Weſen nach nicht mehr, als von ihm habe erſcheinen können, aber die von ihm ausgehende Gemeinſchaft der Lehre und des Lebens mit den in ihr aufbewahrten Zeugniſſen von Chriſto habe vermöge einer beſondern göttlichen Leitung eine ſo glükkliche Organiſation, daß ſich beide, Lehre und Leben, nach jedem vollkommneren Urbilde welches ſpätere Menſchengeſchlechter aufſtellen könnten, mit Leichtigkeit umbilden laſſen, ohne daß die Gemeinſchaft ihre geſchichtliche Selbigkeit aufzugeben brauche, ſo daß nun für alle Zeiten die Nothwendigkeit aufgehoben ſei, neue religiöſe Gemeinſchaften zu ſtiften. Denn hier fehlt, um auch die erſten Vorausſezungen des chriſtlichen Glaubens aufzuheben, nur noch ein einziges Glied, auf welches ſich ganz folgerecht zurükkgehen läßt. War nämlich Chriſtus ſo in die Schranken des bei ſeiner Erſcheinung gegebenen eingezwängt: ſo muß er auch und nicht minder ſein ganzes Erzeugniß aus dem, was ihm geſchichtlich gegeben war, begriffen werden können, das ganze Chriſtenthum alſo aus dem Judenthum auf der Entwikklungsſtufe, auf welcher es damals ſtand, und auf welcher ein Menſch wie Jeſus aus ſeinem Schooß hervorgehn konnte; ſo daß das Chriſtenthum nur eine neue Evolution, wenn auch eine mit fremder damals gangbarer Weisheit geſättigte, des Judenthums war, und Jeſus nur ein mehr oder weniger origineller und revolutionärer jüdiſcher Geſezverbeſſerer.

3. Wenn aber auch noch ſo ſehr feſtſteht, daß die Quelle eines ſolchen in der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins ſich immer ſteigernden Geſammtlebens nur in dem urbildlichen ſein kann: ſo wird dadurch nicht beſſer begreiflich, wie eben das urbildliche in einem wirklich geſchichtlich gegebenen Einzelweſen ſoll zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen ſein. Denn ſchon im allgemeinen können wir nicht anders als beides auseinanderhalten, und wir betrachten, ſowol wenn von Werken der Kunſt die Rede iſt als wenn von Gebilden der Natur, jedes einzelne nur als die andern ergänzend und ſelbſt der Ergänzung durch ſie bedürftig. Iſt aber nun gar die Sünde als Geſammtthat des menſchlichen Geſchlechts geſezt: wie bleibt dann eine Möglichkeit, daß ſich aus deſſen Geſammtleben ein urbildliches Einzelweſen hätte entwikkeln können. Ja auch der Ausweg iſt ſchon abgeſchnitten, daß das Urbild könne gedacht und auf Jeſum nur mit mehr oder weniger Willkühr übertragen ſein. Denn wäre das Chri-

ſtenthum auf ein unvollkommnes Urbild gegründet: ſo müßte es 37 die Anſprüche fahren laſſen, alle Glaubensweiſen in ſich aufzunehmen und aus ſich ſelbſt immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwikkeln. Wollte man aber der menſchlichen Natur vor Chriſto und ohne ihn das Vermögen einräumen, ein reines und vollkommnes Urbild in ſich zu erzeugen: ſo könnte ſie wegen des natürlichen Zuſammenhanges zwiſchen Verſtand und Willen nicht in dem Zuſtand allgemeiner Sündhaftigkeit geweſen ſein. Soll daher der Menſch Jeſus urbildlich geweſen, oder ſoll das Urbild in ihm geſchichtlich und wirklich geworden ſein — der eine Ausdrukk gilt was der andere — um ein neues Geſammtleben zu ſtiften innerhalb des alten und aus ihm: ſo muß er zwar in das Geſammtleben der Sündhaftigkeit hereingetreten ſein, aber er darf nicht aus demſelben her ſein, ſondern muß in demſelben als eine wunderbare Erſcheinung anerkannt werden, aber doch nach Anleitung der ſchon oben [1] geltend gemachten Analogien nur in der hier ſchon ein für allemal fixirten Bedeutung des Wortes. Sein eigenthümlicher geiſtiger Gehalt nämlich kann nicht aus dem Gehalt des menſchlichen Lebenskreiſes, dem er angehörte, erklärt werden, ſondern nur aus der allgemeinen Quelle des geiſtigen Lebens durch einen ſchöpferiſchen göttlichen Act, in welchem ſich als einem abſolut größten der Begriff des Menſchen als Subject des Gottesbewußtſeins vollendet. Da wir nun aber doch den Anfang des Lebens nie eigentlich begreifen: ſo geſchieht auch der Forderung einer vollkommnen Geſchichtlichkeit dieſes vollkommen urbildlichen vollkommen Genüge, wenn er nur von da ab auf dieſelbe Weiſe wie alle anderen ſich entwikkelt hat, ſo daß ſich von der Geburt an ſeine Kräfte allmählig entfalteten, und ſich vom Nullpunkt der Erſcheinung an in der dem menſchlichen Geſchlecht natürlichen Ordnung zu Fertigkeiten ausbildeten. Dieſes gilt 38 nun auch von ſeinem Gottesbewußtſein, worauf es hier vornehmlich ankommt, welches zwar auch Andern eben ſo wenig als ihm etwan erſt durch die Erziehung eingeflößt wird, ſondern deſſen Keim in Allen ſchon urſprünglich liegt, welches ſich aber auch in ihm wie in Allen erſt allmählig nach menſchlicher Weiſe zum wirklich erſcheinenden Bewußtſein entwikkeln mußte, und vorher nur als Keim, wenngleich in gewiſſem Sinne immer als wirkſame Kraft, vorhanden war. Daher konnte es auch während dieſer Entwikklungszeit, ſelbſt ſeitdem es Bewußtſein geworden war, ſein Anſehn über das ſinnliche Selbſtbewußtſein nur in dem Maaß ausüben, als des lezteren verſchiedene Functionen ſchon hervorgetreten waren, und erſchien alſo auch von dieſer Seite angeſehen ſelbſt als ein nur allmählig zu ſeinem vollen Umfang ſich entfaltendes. Glaubt man irrigerweiſe des urbildlichen wegen dieſes läugnen und etwa annehmen zu müſſen, er habe ſchon von ſeinem erſten Lebensanfang an das Gottesbewußtſein als ſolches in ſich getragen: ſo müßte er auch ſchon urſprünglich ſich ſelbſt als Ich geſezt, ja, wie ſehr leicht zu folgern iſt, auch die Sprache wenigſtens ihrem abſtractern Theile nach urſprünglich und ehe er äußerlich ſprach inne gehabt haben, mithin müßte ſeine ganze erſte Kindheit ein Schein geweſen ſein, wobei kein wahres menſchliches Leben gedacht werden kann, ſondern die doketiſche Abweichung völlig entſchieden iſt; man müßte denn dasjenige, worin Chriſtus allen Menſchen gleich war, von dem urbildlichen in ihm der Zeit nach trennen, jenem die ganze Entwikklungszeit bis zur anfangenden Reife des männlichen Alters allein einräumen, und dann erſt das urbildliche hinzukommen laſſen, welches leztere aber dann ohne ein abſolutes Wunder nicht vorſtellig zu machen iſt. Ja auch Sünde wäre dann vorher in ihm wenigſtens möglich, und alſo auch gewiß wenn auch als kleinſtes wirklich vorhanden geweſen, und Jeſus alſo Erlöſer und Erlöſter in einer Perſon, und was hieraus weiter folgt. — Zu der reinen Geſchichtlichkeit der Perſon des Erlöſers gehört aber auch dieſes, daß er ſich nur in einer gewiſſen Aehnlichkeit mit ſeinen Umgebungen, alſo im allgemeinen volksthümlich, entwikkeln konnte. Denn da Sinn und Verſtand nur aus dieſer ihm umgebenden Welt genährt wurden, und auch ſeine freie Selbſtthätigkeit in dieſer ihren beſtimmten Ort hatte: ſo konnte ſich auch ſein Gottesbewußtſein, wie urſprünglich auch die höhere Kraft deſſelben ſei, doch nur ausdrükken und mittheilen in Vorſtellungen, die er ſich aus dieſem Gebiet angeeignet hatte, und in Handlungen, welche in demſelben ihrer Möglichkeit nach vorherbeſtimmt waren [1]. Wollte man dieſe Abhängigkeit der Entwikklung von den Umgebungen läugnen: ſo müßte man folgerechterweiſe eine empiriſche Allwiſſenheit in Chriſto annehmen, vermöge deren ihm alle menſchlichen Vorſtellungsweiſen mithin auch Sprachen gleich bekannt und geläufig geweſen wären, ſo daß er auch in dem wahren und richtigen, das einer jeden eignet, eben ſo gelebt hätte wie in dem vaterländiſchen; und dieſelbe Allwiſſenheit müßte man auch in Bezug auf die verſchiedenen menſchlichen Verhältniſſe und deren Behandlungen hinzufügen. Die wahre Menſchheit ginge aber auch hiebei verloren.

---

[1] Vgl. §. 13, 1.

4. Mit dieſer rein menſchlichen Auffaſſung ſeines geſchichtlichen Daſeins muß aber auch vereinbar ſein, was die Urbildlichkeit ſeines perſönlichen Geiſtesgehaltes mit ſich bringt. Zuerſt alſo ſeine Entwikklung muß ganz frei gedacht werden von allem, was ſich nur als Kampf darſtellen läßt. Denn es iſt nicht möglich, daß wo ein innerer Kampf irgend einmal ſtattgefunden hat, die Spuren deſſelben ganz ſollten verſchwinden können; und eben ſo wenig hätte das urbildliche können angeſchaut werden, wo auch nur die leiſeſten Spuren dieſes Kampfes ſich zeigten. Die Macht, mit welcher das Gottesbewußtſein, wie weit es eben jedesmal entwikkelt war, jeden Moment beſtimmte, durfte daher niemals zweifelhaft ſein noch von der Erinnerung an einen früheren Kampf getrübt. Auch durfte er ſich nie in einem Zuſtand befinden, durch den ein Kampf in der Zukunft wäre begründet worden; d. h. es konnte in ihm auch urſprünglich keine Ungleichheit ſein

---

[1] Dies erkennt wol Jeder dafür mit enthalten zu ſein in dem Ausdrukk Gal. 4, 4. daß Chriſtus ſei unter das Geſez gethan geweſen.

n dem Verhältniß der verſchiedenen Functionen der ſinnlichen
Natur des Menſchen zum Gottesbewußtſein. Er mußte alſo in
llen Momenten auch ſeiner Entwikklungsperiode frei ſein von
llem, wodurch das Entſtehen der Sünde in dem einzelnen Men-
chen bedingt iſt [1]. Auch iſt dies beides ſehr gut zugleich mög-
ich, daß alle Kräfte ſowol die unteren zu beherrſchenden als die
eitenden höheren nur allmählig fortſchreitend hervorgetreten ſind,
o daß dieſe ſich jener nur nach dem Maaß wie ſie ſich entwik-
elten bemächtigen konnten, und daß doch die Bemächtigung ſelbſt
n jedem Augenblikk in dem Sinn vollſtändig war, daß nie etwas
n der Sinnlichkeit geſezt ſein konnte, was nicht ſchon gleich als
Werkzeug des Geiſtes geſezt geweſen wäre, ſo daß weder ein
Eindrukk bloß ſinnlich bis in das innerſte Bewußtſein aufgenom-
nen und ohne Gottesbewußtſein zu einem Lebensmoment verar-
beitet worden, noch auch eine Handlung, die wirklich als eine
olche und zwar als eine ganze angeſehen werden kann, je allein
on der Sinnlichkeit ausgegangen wäre und nicht vom Gottes-
ewußtſein. Was wir oben [2] nur als möglich aufſtellen konn-
en, nämlich eine unſündliche Entwikklung eines menſchlichen Ein-
zellebens, das muß in der Perſon des Erlöſers vermöge dieſer
ngeſtörten Identität des Verhältniſſes wirklich geworden ſein, ſo
aß wir das Werden ſeiner Perſönlichkeit von der erſten Kindheit
n bis zur Vollſtändigkeit ſeines männlichen Alters uns vorſtel-
n können als einen ſtetigen Uebergang aus dem Zuſtand der
einſten Unſchuld in den einer rein geiſtigen Vollkräftigkeit, welche
on allem was wir Tugend nennen weit entfernt iſt. In dem
uſtand der Unſchuld nämlich giebt es auch eine aber nur indi-
ecte Wirkſamkeit des Gottesbewußtſeins, daß es nämlich wiewol
och latitirend jede Bewegung in der Sinnlichkeit hemmt, welche
eine Oppoſition ausſchlagen müßte. Die Annäherung hiezu,
ie doch nicht ſelten in unſere Erfahrung vorkommt, pflegen wir
urch den Ausdrukk „eine glükkliche kindliche Na[illegible]“ zu bezeichnen.

---

[1] Vgl. §. 67 — 69.

[2] §. 68, 1.

Die männliche Vollkräftigkeit aber, wenn gleich auch allmähli
erwachſen und alſo auch durch Uebung entſtanden, unterſcheid
ſich von der Tugend dadurch, daß ſie nicht Reſultat eines Kamp
fes iſt, indem ſie ſich weder durch den Irrthum noch durch d
Sünde ja auch nicht durch die Neigung zu einem von beide
hindurchzuarbeiten brauchte. Und dieſe Reinheit darf keineswege
als eine Folge äußerer Bewahrung angeſehen werden, ſondern i
ihm ſelbſt, nämlich in dem höheren ihm urſprünglich mitgegeb
nen Gottesbewußtſein, muß ſie ſich gründen. Sonſt wäre, d
eine ſolche Bewahrung doch auf Handlungen Anderer zurükgeh
das urbildliche in ihm mehr erzeugt als erzeugend; und er ſelb
eben ſowol der erſte von der Geſammtheit Erlöſte als herna
ſelbſt der Erlöſer. — Was nun zweitens das volksthümliche i
ſeiner Perſon betrifft: ſo könnte freilich Chriſtus ſchwerlich ei
vollſtändiger Menſch ſein, wenn ſeine Perſönlichkeit nicht volk
thümlich beſtimmt wäre, aber dieſe Beſtimmtheit betrifft keine
weges das eigentliche Princip ſeines Lebens, ſondern nur de
Organismus. Die Volksthümlichkeit iſt keinesweges der Typu
ſeiner Selbſtthätigkeit, ſondern nur der ſeiner Empfanglichkeit fü
die Selbſtthätigkeit des Geiſtes; auch kann ſie nicht als ein ab
42 ſtoßendes oder ausſchließendes Princip in ihm geweſen ſein, ſon
dern nur vereinigt mit dem offenſten ungetrübteſten Sinne fü
alles andere menſchliche, und mit der Anerkennung der Identitä
der Natur und auch des Geiſtes in allen menſchlichen Formen
alſo auch ohne Beſtreben das volksthümliche über die ihm ang
wieſenen Grenzen hinaus zu verbreiten. Und nur ſo ſich bewa
rend kann man ſagen, daß auch die Volksthümlichkeit auf urbil
liche Weiſe ſowol an ſich als auch in ihrem Verhältniß zu de
Ganzen der menſchlichen Natur beſtimmt ſei.

5. Hier kann nur beiläufig im voraus aufmerkſam dara
gemacht werden, welchen Einfluß die Vorſtellung von dieſer U
bildlichkeit des Erlöſers in der vollkommen natürlichen Geſchich
lichkeit ſeines Lebensverlaufes auf alle in der Kirche geltende
chriſtlichen Lehren ausübt, die alle, wenn man von jener me

oder weniger abläßt, ſich auch anders geſtalten müſſen. Denn
zuerſt daß alle Lehren und Vorſchriften, welche ſich in der chriſt-
lichen Kirche entwikkeln, nur dadurch ein allgemeingültiges An-
ſehn erhalten, daß ſie auf Chriſtum zurükgeführt werden, grün-
det ſich nur auf ſeine vollkommne Urbildlichkeit in allem, was
mit der Kraft des Gottesbewußtſeins in Verbindung ſteht. In
dem Maaß als dieſe aufgehoben wird, muß auch die Möglichkeit
zugegeben werden von Lehren und Vorſchriften auf dem Gebiet
der Frömmigkeit, welche über die Ausſprüche Chriſti hinausgehen.
Eben ſo können die Predigt des geſchriebenen Wortes, ſofern es
nur Verklärung Chriſti enthält und das Sacrament des Altars
nur als ewige Inſtitutionen in der chriſtlichen Kirche angeſehen
werden, wenn vorausgeſezt wird, daß alle Entwikklung und Un-
terhaltung chriſtlicher Frömmigkeit immer von der Lebensgemein-
ſchaft mit Chriſto ausgehen muß. Auch konnte Chriſtus nicht
als allgemeines Vorbild aufgeſtellt werden, wenn er ſich nicht zu
allen urſprünglichen Verſchiedenheiten der Einzelnen auf gleich-
mäßige Art verhielte — indem er ja ſonſt für Einige mehr Vor-
bild ſein müßte als für Andere — welches nur durch ſeine Ur- 43
bildlichkeit möglich iſt. Aber eben ſo wenig konnte er allgemei-
nes Vorbild ſein, wenn nicht jeder Moment ſeines Lebens ur-
bildlich wäre; denn ſonſt müßte das urbildliche von dem nicht
urbildlichen erſt geſchieden werden, welches dann nur nach einem
fremden Geſez geſchehen könnte, das folglich über ihm ſtände.
Daſſelbe würde eintreten, wenn das volksthümliche in ihm nicht,
wie die Urbildlichkeit es mit ſich bringt, beſchränkt geweſen wäre,
man müßte denn auch alles lediglich Jüdiſche aus ſeinem Le-
ben doch in die chriſtliche Lebensnorm aufnehmen wollen. Dieſe
Hauptpunkte für die chriſtliche Gemeinſchaft ſind nun nicht etwa
erſt durch ſpätere Entwikklungen geltend gewordene Lehren, ſon-
dern die urſprünglichen ſeiner Jünger, mit der Art wie ſie die
Idee des Meſſias auf Jeſum anwendeten genau zuſammenhän-
gend, und mit ſeinen eignen auch uns noch zugänglichen Aeuße-
rungen leicht in Verbindung zu bringen.

§. 94. Der Erlöſer iſt ſonach allen Menſchen gleich vermöge der Selbigkeit der menſchlichen Natur, von Allen aber unterſchieden durch die ſtetige Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.

1. Daß der Erlöſer von aller Sündhaftigkeit gänzlich frei gedacht wird, hindert keinesweges die vollſtändige Identität der menſchlichen Natur, da ſchon feſtgeſtellt worden iſt [1], „die Sünde gehöre ſo wenig zum Weſen des Menſchen, daß wir ſie immer nur als eine Störung der Natur anſehen können; woraus folgt, daß die Möglichkeit einer unſündlichen Entwikklung mit dem Begriff der menſchlichen Natur an und für ſich nicht unverträglich iſt, ja in dem Bewußtſein der Sünde als Schuld, wie es allgemein gefaßt wird, liegt dieſe Möglichkeit als anerkannt mit eingeſchloſſen. Dieſe Gleichheit iſt aber ſo allgemein zu verſtehen, daß auch der erſte Menſch vor der erſten Sünde dem Erlöſer nicht näher ſtand, oder ihm in einem höheren Sinne gleich war, als alle anderen. Denn wenn wir auch in dem Leben der erſten Menſchen eine Zeit ohne erſcheinende Sünde annehmen müſſen: ſo führt doch jede erſte Erſcheinung derſelben auf eine ſündliche Vorbereitung [2] zurükk. Derſelben Ungleichmäßigkeiten aber, ohne welche wir auch in Adam das Hervortreten der Sünde in einem beſtimmten Augenblikk uns ſchwerlich denken könnten, war auch der Erlöſer theilhaftig, weil ſie der menſchlichen Natur weſentlich ſind; überdies aber war der erſte Menſch von allen anſtekkenden Einflüſſen einer ſündlichen Geſelligkeit urſprünglich frei, der Erlöſer hingegen mußte in das ſchon in der Verſchlimmerung fortgeſchrittene Geſammtleben hineintreten, ſo daß es kaum möglich wäre, ſeine Unſündlichkeit einer äußeren Bewahrung zuzuſchreiben, was man allerdings von dem erſten Menſchen auf gewiſſe Weiſe zugeben muß, wenn man ſich nicht in Widerſprüche verwikkeln will, von dem Erlöſer aber im Gegentheil, daß er den Grund

---

[1] Oben §. 61.

[2] Vgl. §. 72.

ſeiner Unſündlichkeit nicht außer ſich gehabt hat, ſondern daß ſie eine weſentliche in ihm ſelbſt begründete war, wenn er doch durch das, was er war, die Sündhaftigkeit des Geſammtlebens aufheben ſollte. Daher denn, was die Sünde betrifft, Chriſtus von dem erſten Menſchen nicht minder unterſchieden iſt als von allen andern. — Zu der Selbigkeit der menſchlichen Natur gehört aber auch dieſes, daß auch die Art und Weiſe, wie ſich Chriſtus von allen Andern unterſcheidet, in dieſer ihren Ort hat. Dieſes wäre nicht der Fall, wenn es nicht zur menſchlichen Natur gehörte, daß die Einzelnen nicht auf urſprüngliche Weiſe, was das Maaß der verſchiedenen Functionen betrifft, von einander unterſchieden wären, ſo daß in jedem abgeſchloſſenen Geſammtleben räumlich ſowol als zeitlich betrachtet mehr und minder beſizende zuſammengehören, und man die Wahrheit des Lebens nur erreicht, wenn man die von einander verſchiedenen ſo auf einander bezieht. Auf dieſelbe Weiſe gehören daher alle diejenigen, die in irgend einer Beziehung ein Zeitalter oder eine Gegend charakteriſirend beſtimmen, mit denen, über welche als in derſelben Beziehung mangelhaft ihre bildenden Einflüſſe ſich erſtrekken, zuſammen, wie Chriſtus mit denen welche ſein überwiegend kräftiges Gottesbewußtſein zu dem hiedurch bezeichneten Geſammtleben bindet. Je größer nun die Differenz und je eigenthümlicher die Wirkſamkeit, um deſto mehr müſſen auch dieſe ſich gegen die hemmenden Einflüſſe nichtiger Umgebungen feſtgemacht haben, und ſind nur aus dieſer ſich differentiirenden Eigenſchaft der menſchlichen Natur[1], nicht aber aus dem Kreiſe, in welchem ſie ſtehn, zu begreifen, gehören jedoch mit dieſem nach göttlichem Recht zuſammen, wie der Erlöſer mit dem ganzen Geſchlecht.

2. Dadurch aber, daß wir zugeben, auch das eigenthümliche in der Art der Wirkſamkeit des Erlöſers gehöre einem allgemeinen Ort in der menſchlichen Natur an, wollen wir keinesweges dieſe Wirkſamkeit und die perſönliche Würde, durch welche

---

[1] Vgl. §. 13.

ſie bedingt iſt, auf daſſelbe Maaß mit Anderen zurükkführen. Dies erledigt ſich ſchon dadurch, daß im Glauben an Chriſtum weſentlich eine Beziehung deſſelben auf das ganze Geſchlecht geſezt wird, wogegen alles analoge immer nur für beſtimmte einzelne Zeiten und Räume gilt. Denn es iſt noch keinem gelungen, und wird auch nicht, ſich in irgend einem Gebiet des Wiſſens oder der Kunſt als ein allgemein belebendes für das ganz Menſchengeſchlecht ausreichendes Haupt geltend zu machen. — Für dieſe eigenthümliche Würde Chriſti aber iſt, in dem Sinn wie wir die Urbildlichkeit ſeiner Perſon ſchon auf dieſe geiſtig Function des im Selbſtbewußtſein mitgeſezten Gottesbewußtſeins zurükkgeführt haben, der Ausdrukk unſeres Sazes der einzig angemeſſene, indem Chriſto ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein zuſchreiben, und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen, ganz eines und daſſelbe iſt. Der Ausdrukk „Sein Gottes in irgend einem andern" kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu dieſem andern ausdrükken. Da nun Gottes Sein nur als reine Thätigkeit aufgefaßt werden kann, und jedes vereinzelte Sein nur ein Ineinander von Thätigkeit und Leiden iſt, die Thätigkeit aber zu dieſem Leiden ſich in allem andern vereinzelten Sein vertheilt findet: ſo giebt es in ſofern kein Sein Gottes in einem einzelnen Ding, ſondern nur ein Sein Gottes in der Welt. Und nur wenn die leidentlichen Zuſtände nicht rein leidentlich ſind, ſondern durch lebendige Empfänglichkeit vermittelt und dieſe ſich dem geſammten endlichen Sein gegenüberſtellt, d. h. ſofern man von dem einzelnen als einem lebendigen ſagen kann, daß es in ſich vermöge der allgemeinen Wechſelwirkung die Welt repräſentirt, könnte man ein Sein Gottes in demſelben annehmen. Sonach gilt dies ſchon nicht für dasjenige, was als ein bewußtloſes vereinzelt wird; denn indem dieſes allen Kräften des Bewußtſeins keine lebendige Empfänglichkeit gegenüberſtellt, kann es auch dieſe Kräfte nicht in ſich repräſentiren. Eben ſo wenig aber auch und aus demſelben Grunde das zwar bewußte aber nicht intelligente, ſo daß nur in dem vernünftigen einzelnen ein

Sein Gottes kann zugegeben werden. Wie weit nun dieſes auf gleiche Weiſe und ohne Unterſchied richtig iſt, wenn wir die Vernunft in der Function des objectiven Bewußtſeins betrachten, liegt außerhalb unſerer Unterſuchung. Was aber das vernünftige Selbſtbewußtſein anlangt: ſo iſt wol gewiß, daß das der menſchlichen Natur urſprünglich, vor dem Erlöſer und abgeſehen von allem Zuſammenhang mit ihm, im Selbſtbewußtſein mitgegebene Gottesbewußtſein, nicht füglich ein Sein Gottes in uns kann genannt werden, weil es nicht nur weder im Polytheismus noch auch im jüdiſchen Monotheismus bei der ſich überall durchziehenden gröberen bald, bald feineren Verſinnlichung ein reines Gottesbewußtſein war, ſondern auch wie es war nicht als Thätigkeit ſich geltend machte, ſondern hierin immer von dem ſinnlichen Selbſtbewußtſein überwältigt wurde. Wenn es nun weder Gott rein und wahrhaft angemeſſen im Gedanken abzubilden vermag, noch auch als reine Thätigkeit ſich zu erweiſen: ſo kann es nicht als ein Sein Gottes in uns dargeſtellt werden. Sondern wie die bewußtloſen Naturkräfte und das vernunftloſe Leben nur uns ſofern wir den Begriff mit hinzubringen eine Offenbarung Gottes werden: ſo iſt auch jenes getrübte und unvollkommne Gottesbewußtſein an und für ſich kein Sein Gottes in der menſchlichen Natur, ſondern nur ſofern wir Chriſtum mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. So daß er der einzige urſprüngliche Ort dafür iſt, und allein der Andere, in welchem es eigentliches Sein Gottes giebt, ſofern wir nämlich das Gottesbewußtſein in ſeinem Selbſtbewußtſein als ſtetig und ausſchließlich jeden Moment beſtimmend, folglich auch dieſe vollkommne Einwohnung des höchſten Weſens als ſein eigenthümliches Weſen und ſein innerſtes Selbſt ſezen. Ja wir werden nun rükkwärts gehend ſagen müſſen, wenn erſt durch ihn das menſchliche Gottesbewußtſein ein Sein Gottes in der menſchlichen Natur wird, und erſt durch die vernünftige Natur die Geſammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in ſofern er die ganze eine neue Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins enthaltende und entwikkelnde Schöpfung in ſich trägt.

3. Soll er nun aber als ein ſolcher die ganze menſchliche Entwikklung mit uns gemein haben, ſo daß ſich auch dieſes Sein Gottes in ihm zeitlich entwikkeln mußte, und als das geiſtigſte ſeiner Perſönlichkeit erſt ſpäter als die untergeordneten Functionen in die Erſcheinung treten konnte: ſo durfte er doch nicht als ein ſolcher ins Leben treten, für welchen ſchon jenſeit ſeines erſcheinenden Daſeins die Sünde begründet geweſen wäre. Wie wir uns nun dieſes frühere Begründetſein der Sünde für uns Alle zum Bewußtſein gebracht haben [1], ohne in naturwiſſenſchaftliche Unterſuchungen über die Entſtehung des einzelnen Lebens und das Zuſammentreten, wenn man ſo ſagen darf, von Seele und Leib uns zu verſteigen, ſondern nur indem wir uns an die allgemeinen Thatſachen der Erfahrung hielten: ſo wollen wir hier nur das relativ übernatürliche, was wir für den Eintritt des Erlöſers in die Welt ſchon im allgemeinen zugegeben haben, mit dieſen zuſammenſtellen.

Jede Entſtehung eines menſchlichen Lebens kann auf eine zwiefache Weiſe betrachtet werden, als ein Ergebniß in dem kleinen Kreiſe von Abſtammung und Geſelligkeit, dem es unmittelbar anheim fällt, und als eine Thatſache der menſchlichen Natur im Allgemeinen. Je beſtimmter ſich die Schwächen jenes kleinen Kreiſes in einem Einzelnen wiederholen, um deſto mehr macht ſich die erſte geltend. Je mehr der Einzelne durch die Art und den Grad ſeiner Gaben über jenen Kreis ſich erhebt, und je mehr er innerhalb deſſelben neues hervorbringt, deſto mehr wirft man ſich auf die andere Erklärung zurükk. Mithin iſt der Anfang des Lebens Jeſu ſeiner Eigenthümlichkeit nach aus jenem Motive gar nicht und ausſchließend aus dieſem zu erklären, ſo daß er vorne herein von allem Sündeverbreitenden und das innere Gottesbewußtſein ſtörenden Einfluß früherer Geſchlechter frei ſein mußte, und daß er nur als eine urſprüngliche That der menſchlichen Natur, d. h. als eine That derſelben als nicht von der Sünde afficirter zu begreifen iſt. Wie nun der Anfang ſeines Lebens zugleich eine neue die Empfänglichkeit der menſchlichen Natur erſchöpfende Einpflanzung des Gottesbewußtſeins war: ſo gehören dieſer Gehalt und jene Entſtehungsweiſe ſo zuſammen, daß ſie ſich gegenſeitig bedingen und erklären. Weil durch den Anfang ſeines Lebens jene neue Einpflanzung wurde, ſo mußte dieſer Anfang über jeden nachtheiligen Einfluß ſeines nächſten Kreiſes erhoben ſein; und weil er eine ſolche urſprüngliche und unſündliche Naturthat war, konnte auch durch dieſelbige eine Sättigung der Natur mit Gottesbewußtſein erfolgen. So daß auch dieſes Verhältniß am vollkommenſten aufgehellt wird, wenn wir den Anfang des Lebens Jeſu als die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur anſehn. Die Erſcheinung des erſten Menſchen conſtituirt zugleich das phyſiſche Leben des menſchlichen Geſchlechts; die Erſcheinung des zweiten Adam conſtituirt für dieſelbe Natur das neue geiſtige Leben, welches ſich durch geiſtige Befruchtung mittheilt und fortentwikkelt. Und wie in jenem ſeine Urſprünglichkeit, mit welcher erſt die Erſcheinung der menſchlichen Natur gegeben war, und ſein Hervorgegangenſein aus ſchöpferiſcher göttlicher Thätigkeit daſſelbe iſt: ſo iſt auch bei dem Erlöſer beides daſſelbe, ſeine von jedem nachtheiligen Einfluß der natürlichen Abſtammung losgeriſſene geiſtige Urſprünglichkeit und jenes ebenfalls als ſchöpferiſch ſich erweiſende Sein Gottes in ihm. War die in dem erſten Adam geſchehene Mittheilung des Geiſtes an die menſchliche Natur eine unzureichende, indem der Geiſt in die Sinnlichkeit verſenkt blieb, und kaum auf Augenblikke als Ahndung eines beſſeren ganz hervorſchaute, und iſt ſo das ſchöpferiſche Werk erſt durch die zweite gleich urſprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: ſo gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten ewigen göttlichen Rathſchluß zurükk, und bilden auch im höheren Sinne nur Einen und denſelben, wenn auch uns unerreichbaren Naturzuſammenhang.

---

[1] Vgl. §. 69.

§. 95. Die kirchlichen Formeln von der Perſon Chriſti bedürfen einer fortgeſezten kritiſchen Behandlung.

1. Die kirchlichen Lehrſäze ſind auf der einen Seite Erzeugniſſe des Streites, indem, wenn auch das urſprüngliche Bewußtſein in Allen daſſelbe war, doch der es ausſprechende Gedanke ſich bei verſchiedenen verſchieden geſtaltete, je nachdem, um das neue darzuſtellen, der eine an dieſe der andere an jene ſchon gegebene Vorſtellung anknüpfte. Auf dieſe Weiſe konnten ſich ſogar unbewußt theils jüdiſche theils heidniſche Elemente oder Vorausſezungen einſchleichen und berichtigenden Widerſpruch hervorrufen. Aber auch die weitere Ausbildung der urſprünglichen Formeln nahm theils denſelben Gang, um Mißverſtändniſſe zu verhüten, die aus rhetoriſirenden oder poetiſirenden Ausdrükken auf dem Sprachgebiet der Lehre entſtehen konnten, theils wikkelte ſie ſich an dem in der Scholaſtik ſpäterhin zur Vollkommenheit gebrachten Vorwiz fort, welcher mit gänzlicher Verkennung des wahren dogmatiſchen Intereſſe ſchwierige Fragen lediglich um der Begriffsbeſtimmung willen aufwarf. Hiedurch mußte dieſe Lehre überladen werden mit einer Menge von Beſtimmungen, welche in gar keinem anders als durch die Geſchichte des Streites nachweislichen Verhältniß zu dem unmittelbaren chriſtlichen Selbſtbewußtſein ſtehen. Aus dieſer Wahrnehmung hat ſich bei den Einen ein Widerſtreit gegen alles aus dem Streit entſtandene entwikkelt, welcher nur ſolche Ausdrükke 81 gelten laſſen will, die nicht nur jenſeit alles Streites liegen, ſondern auch wo möglich allen künftigen Streit im voraus abſchneiden, und welcher mit der Richtung Anderer, welche alles beſtehende, ſo wie es geworden iſt, feſthalten wollen, im ſtrengſten Widerſpruch ſteht, ſo daß ohne ein ſcheidendes und vermittelndes Verfahren weder Ausgleichung noch Fortſchreitung möglich iſt.

2. Für dieſes unerlaßliche kritiſche Verfahren nun iſt in Bezug auf die entgegengeſezten Partheien ſchwerlich ein anderer

Kanon aufzuſtellen, als der für die Einen, daß dasjenige doch wirklich nicht mehr beſteht, ſondern lediglich der Geſchichte anheimfällt, was deshalb, weil ein anderes, worauf es ſich allein bezieht, nicht mehr vorhanden iſt, auch keine Wirkſamkeit weiter ausüben kann. Für die Anderen aber der, daß wenn man zu einfachen, aber eben deshalb auch für das didaktiſche Gebiet zu unbeſtimmten Formeln zurükkehrt, nur eine ſcheinbare Befriedigung erreicht wird, welche jedoch nicht länger beſteht, bis die unter der Identität der Formel verborgen gebliebene Uneinigkeit irgendwo hervorbricht. Die Aufgabe dieſes Verfahrens aber beſteht darin, die kirchlichen Säze an das Maaß der obigen Analyſe unſers chriſtlichen Selbſtbewußtſeins zu halten, um theils zu beurtheilen, in wiefern ſie mit derſelben im weſentlichen wenigſtens zuſammenſtimmen, theils was das einzelne betrifft, zu unterſuchen, was von der gangbaren Ausdrukksweiſe beizubehalten iſt, und was hingegen, ſei es nun als unvollkommene Löſung der Aufgabe oder als an und für ſich entbehrliche als Anlaß zu fortwährenden Mißverſtändniſſen aber ſchädliche Zuthat, beſſer aufgegeben wird.

§. 96. Erſter Lehrſaz. In Jeſu Chriſto waren die göttliche Natur und die menſchliche Natur zu Einer Perſon verknüpft.

Augsb. Bek. Art. 3. Daß die Zwo Natur, göttliche und menſchliche, in Einer Perſon alſo unzertrennlich vereinigt Ein Chriſtus ſind. Conf. Augl. II. (p. 127. [1]) ita ut duae naturae divina et humana integre atque perfecte in unitate personae fuerint inseparabiliter coniunctae, ex quibus est unus Christus etc. Expos. simpl. XI. p. 26. Agnoscimus ergo in uno atque eodem domino nostro duas naturas divinam et humanam, et has dicimus conjunctas et unitas esse . . in una persona, ita ut unum Christum . . veneremur . . . juxta divinam naturam patri juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem. Conf. Gallic. XV. p. 116. Credimus in una eademque persona, quae est Jesus Christus, vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse conjunctas ut etiam sint unitae. Conf. Helv. XI. p. 96. Hic Christus . . . cum . . . totum hominem anima et corpore constantem assumsisset, in una individuaque persona duas sed impermistas naturas — frater noster factus est. Sol. decl. VIII. p. 762. Credimus iam in una illa indivisa persona Christi duas esse distinctas naturas divinam videlicet quae ab aeterno est, et humanam quae in tempore assumta est in unitatem personae filii Dei. Symb. Nic. Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων . . θεὸν ἀληθινὸν . . τὸν δι᾽ ἡμᾶς . . κατελθόντα . . καὶ σαρκωθέντα etc. Symb. Quic. 28. 29. . . Quia dominus noster Jesus Christus dei filius Deus pariter et homo est. Deus est ex substantia patris ante secula genitus, homo ex substantia matris in seculo natus.

---

[1] Die Seitenzahlen bei den reformirten Bekenntnißſchriften beziehen ſich auf Augusti Corpus etc.

1. Wenn gleich nur in wenigen der hier angeführten ſymboliſchen Stellen zugleich angedeutet iſt, worauf dieſe Darſtellung der eigenthümlichen Perſönlichkeit des Erlöſers abzwekkt: ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß die Richtung dieſelbe iſt, wie in den bisher hier aufgeſtellten Säzen, nämlich Chriſtum ſo zu beſchreiben (frater, consubstantialis nobis), daß in dem neuen Geſammtleben eine Lebensgemeinſchaft zwiſchen uns und ihm möglich ſei, zugleich aber auch, daß auf das deutlichſte das Sein Gottes in ihm ausgeſprochen werde, woraus ſchon folgt, daß die unbedingteſte Verehrung und die brüderliche Genoſſenſchaft in unſerm Verhältniß zu ihm in eins gebildet ſind. So ſehr wir uns aber hiemit einverſtanden erklären, ſo iſt auf der andern Seite in der Ausführung faſt nichts, wogegen nicht Proteſt eingelegt werden müßte, mögen wir nun auf die wiſſenſchaftliche Beſchaffenheit des Ausdrukks ſehen oder auf deſſen kirchliche Brauchbarkeit. — Was nun zunächſt die erſte betrifft: ſo iſt zuförderſt zu warnen gegen die ſehr verwirrende Bezeichnung des Subjects, wenn der Ausdrukk Jeſus Chriſtus nicht nur gebraucht wird, um das Subject der Vereinigung beider Naturen zu bezeichnen, wobei die vier erſten Stellen mit Recht ſtehen geblieben ſind, ſondern auch die göttliche Natur des Erlöſers von Ewigkeit her vor ihrer Vereinigung

mit der menſchlichen, ſo daß dieſe Vereinigung gar nicht mehr als ein die Perſon Jeſus Chriſtus mit conſtituirendes Moment erſcheint, ſondern vielmehr ſchon als eine Handlung dieſer Perſon ſelbſt. Dieſe Verwirrung iſt aus den beiden altſymboliſchen Stellen am ſchreiendſten ,in die helvet. Conf. übergegangen [1]. Allein die neuteſtamentiſche Schrift kennt dieſen Gebrauch gar nicht, ja auch den Ausdrukk Sohn Gottes braucht dieſelbe, wo ſie unabhängig redet, nur von dem Subject dieſer Vereinigung [2], und nicht von dem göttlichen darin vor derſelben. Deshalb hat ſich auch unſer Saz an das richtige gehalten. Der Ausdrukk Jeſus Chriſtus ſelbſt iſt freilich auch, wenn gleich ſehr zeitig doch urſprünglich nur durch Mißbrauch, zu einem einzigen Eigennamen zuſammengeſchmolzen, da eigentlich Chriſtus nur die dem Eigennamen beigefügte Bezeichnung der eigentlichen Würde iſt; aber auch in der Verſchmelzung will doch unverkennbar das geſchichtliche und das urbildliche zuſammengefaßt ſein. Weit ſchlimmer aber noch als dieſe ſchwankende Bezeichnung des Subjects iſt dieſes, und kann vor einem ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Gericht gar nicht beſtehn, daß für das göttliche und menſchliche gleichmäßig der Ausdrukk Natur gebraucht wird. Schon jeder andere Ausdrukk, der gleichmäßig von beiden gebraucht wäre, würde eine ſolche Formel verdächtig machen, daß ſie die Quelle vieler Verwirrungen werden müßte. Denn wie kann göttlich und menſchlich unter irgend einem Begriff ſo zuſammengefaßt werden, als könnten beides einander coordinirte nähere Beſtimmungen eines und deſſelben allgemeinen ſein, wie z. B. ſelbſt göttlicher Geiſt und menſchlicher Geiſt nicht könnten ohne Verwirrung auf dieſe Weiſe zuſammengeſtellet werden. Beſonders wenig aber eignet ſich zu einem ſolchen gemeinſchaftlichen Gebrauch das Wort Natur, auch wenn man lateiniſche und griechiſche Etymologie ganz bei Seite ſtellt, und lediglich bei unſerer Gebrauchsweiſe deſſelben ſtehen bleibt. Denn in dem einen Sinne ſezen wir gradehin Gott und Natur einander entgegen, und können alſo in demſelben nicht Gott eine Natur beilegen. Natur iſt uns in dieſem Sinn der Inbegriff alles endlichen Seins, oder wie wir der Natur die Geſchichte gegenüberſtellen, der Inbegriff alles körperlichen auf das elementariſche zurükkgehenden in ſeiner mannigfaltig zerſpaltenen Erſcheinung, in der alles, was wir dadurch bezeichnen, gegenſeitig durcheinander bedingt iſt; und eben dieſes zerſpaltene und bedingte ſezen wir Gott entgegen als dem unbedingten und ſchlechthin einfachen. Eben darum aber können wir auch in dem andern Sinn Gott keine Natur beilegen. Denn immer, mögen wir es nun allgemein gebrauchen, wie in animaliſcher und vegetabiliſcher Natur, oder von einem Einzelweſen, wie wenn wir einer Perſon eine edle oder eine unedle Natur zuſchreiben, immer gebrauchen wir es nur von einem beſchränkten im Gegenſaz begriffenen Sein, in welchem thätiges und leidentliches gebunden iſt, und welches ſich in einer Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen, hier von Einzelweſen dort von Lebensmomenten, offenbart. Und ſo wird bei genauerer Erwägung ſchwerlich abzuläugnen ſein, daß dieſer Ausdrukk, wenn man ihn auf das urſprüngliche griechiſche Wort [1] zurükkführt, die Spuren eines wenn auch unbewußten Einfluſſes heidniſcher Vorſtellungen an ſich trage. Denn in der Vielgötterei, welche die Gottheit eben ſo geſpalten und zertheilt vorſtellt, wie das endliche Sein ſich uns zeigt, hat allerdings das Wort Natur in dem Ausdrukk göttliche Natur denſelben Sinn, in welchem es auch ſonſt gebraucht wird. Um ſo mehr ſollte man hiedurch gewarnt worden ſein, als die heidniſchen Weiſen ſelbſt ſchon über dieſe unvollkommne Vorſtellung ſich erhoben und von Gott geſagt haben, er ſei über das Sein und Weſen hinauszuſtellen. — Und nicht beſſer ſteht es um das Verhältniß, welches hier aufgeſtellt wird zwiſchen Natur und Perſon. Denn ganz im Widerſpruch mit dem ſonſtigen Gebrauch, nach welchem dieſelbe Natur vielen Einzelweſen oder Perſonen eignet, ſoll hier Eine Perſon an zwei ganz verſchiedenen Naturen Theil haben. Wenn nun doch Perſon eine ſtetige Lebenseinheit anzeigt, Natur aber einen Inbegriff von Handlungsweiſen oder Geſezen, wonach die Lebenszuſtände ſowol wechſeln als in einen beſtimmten Kreislauf eingeſchloſſen ſind: wie ſoll die Lebenseinheit beſtehen bei der Zweiheit der Naturen, ohne daß die eine der andern weicht, wenn die eine einen größern und die andere einen engern Kreislauf darbietet, oder ohne daß ſie in einander verſchmelzen, indem die beiden Syſteme von Handlungsweiſen und Geſezen in dem einen Leben auch wirklich Eines werden? wenn doch von einer Perſon d. h. einem in allen auf einanderfolgenden Momenten gleichen Ich die Rede ſein ſoll. Daher auch bei dem Beſtreben, dieſe Einheit bei jener Zweiheit deutlich zu machen, ſelten etwas anders herauskommt, als daß man die Möglichkeit einer Formel in einer Zuſammenſtellung von Zeichen nachweiſet, aus denen man aber auf keine Weiſe eine Figur conſtruiren kann. Wogegen nicht ſelten derſelbe Schriftſteller, ſobald er dieſe Formel von zwei Naturen vermeidet, etwas ſagt dem man folgen kann und das ſich nachzeichnen läßt [1]. Daher haben auch alle Reſultate des Beſtrebens eine lebendige Darſtellung von der Einheit des göttlichen und menſchlichen in Chriſto zu verſuchen, ſeitdem es an dieſen Ausdrukk gebunden war, immer zwiſchen den entgegengeſezten Abwegen geſchwankt, entweder beide Naturen vermiſchend zu einem dritten, das keines von beiden wäre weder göttlich noch menſchlich, oder, indem beide Naturen auseinander gehalten werden, 87 theils die Einheit der Perſon nachlaſſend um beide Naturen deſto beſtimmter zu ſondern, theils um die Einheit der Perſon recht feſt zu halten lieber das nothwendige Gleichgewicht ſtörend und eine Natur hinter die andre zurükkſezend und durch ſie beſchränkend. Dieſes giebt ſich auch ſchon zu erkennen in dem Schwanken zwiſchen den Ausdrükken verknüpfen und vereinigen, von denen dem lezten eine Neigung beiwohnt, die Verſchiedenheit der Naturen zu verwiſchen, der erſte aber die Einheit der Perſon zweifelhaft macht. Vorzüglich hebt ſich die gänzliche Unfruchtbarkeit dieſer Darſtellungsweiſe hervor an der Behandlung der Frage ob Chriſtus, die eine Perſon aus zwei Naturen, auch zwei Willen habe nach der Zahl der Naturen, oder nur einen nach der Zahl der Perſon. Denn hat Chriſtus nur Einen Willen: ſo iſt die göttliche Natur unvollſtändig, wenn dieſer Wille ein menſchlicher, und die menſchliche, wenn er ein göttlicher iſt. Hat aber Chriſtus zwei Willen: ſo iſt die Einheit der Perſon, wenn man ſie auch dadurch ſchüzen will, daß er mit beiden Willen immer daſſelbe wolle; doch immer nur ſcheinbar. Denn hieraus ergiebt ſich nur Zuſammenſtimmung, nicht Einheit, und man kehrt durch dieſe Antwort in der That zu der Zerſpaltung Chriſti zurükk. Und nur überflüßig bleibt immer der eine nur den andern begleitende Wille, gleichviel ob der göttliche den menſchlichen begleiten ſoll oder umgekehrt. Offenbar aber, wie wir doch gewohnt ſind, Verſtand und Willen zuſammenzuſtellen, kann man dieſelbe Frage auch aufwerfen in Bezug auf den Verſtand, da ſich denn alles eben geſagte wiederholt, indem jede Natur unvollſtändig iſt ohne den ihr zugehörigen Verſtand, und eine Einheit der Perſon eben ſo wenig beſteht bei einem zwiefachen Verſtand, als bei einem zwiefachen Willen, und gleich undenkbar iſt, daß ein göt-

---

[1] Auch die Conf. belg. macht ſich derſelben theilhaftig X. p. 176. Necesse itaque eum qui Deus sermo filius et Jesus Christus nominatur jam tum extitisse cum ab ipso omnia crearentur.

[2] Niemand wird wol Joh. 1, 18. oder 17, 5. als Inſtanzen gegen dieſe Behauptung anführen wollen.

---

[1] φύσις. Von dieſem Tadel ſcheint eine nur deuterokanoniſche Schrift mit getroffen zu werden, indem ſich 2 Petr. 1, 4. der Ausdrukk θείας φύσεως κοινωνοί findet. Allein ſchon der unmittelbare Zuſammenhang ergiebt, daß es damit ſo genau nicht genommen werden kann, wie hier gefordert werden muß, wo es ſich um eine dogmatiſche Hauptbeſtimmung handelt.

---

[1] Man vergleiche nur Joann. Dam. III. 19. ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀλλήλαις ἑνωθείσας φύσεις καθ' ὑπόστασιν ἑκάστην ἰδίαν κεκτῆσθαι ὑπόστασιν. δύνανται γὰρ εἰς μίαν συνδραμοῦσαι ὑπόστασιν μήτε ἀνυπόστατοι εἶναι μήτε ἰδιάζουσαν ἑκάστη ἔχειν ὑπόστασιν, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀμφότεραι. — und III. 2. λόγος σαρκὶ ἐψυχωμένῃ καὶ αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ ἑνωθεὶς καθ' ὑπόστασιν.

cher Verſtand, der als Allwiſſenheit alles mit einander ſchaut,
aſſelbe denke wie ein menſchlicher, der nur einzeln eines nach
m andern und aus dem andern weiß, und daß ein menſchlicher 31
Wille, der immer nur einzelnes und eines um des andern willen
nſtrebt, daſſelbe wolle wie ein göttlicher, deſſen Gegenſtand nur
e ganze Welt iſt in der Geſammtheit ihrer Entwikklung. —
ehört endlich zu der wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit des dog-
atiſchen Ausdrukks auch dieſes, daß verwandte Lehren leicht
müſſen in ihrer Beziehung auf einander aufgefaßt werden kön-
en: ſo gereicht unſerer Formel die Art, wie ſie ſich zu den For-
eln in der Lehre von der Dreieinigkeit ſtellt, eben nicht zur
roßen Empfehlung. Dort hat man den Ausdrukk Einheit der
Natur bei der Dreiheit der Perſonen vermieden und dafür Ein-
eit des Weſens geſagt. Allein ſo ſehr das auch zu rühmen iſt,
weil ſich der Ausdrukk Weſen doch noch weit eher für die Gott-
heit eignet als der Ausdrukk Natur: ſo drängt ſich doch die
Frage unabweisbar auf, wie ſich nun zu jener allen dreien ge-
meinſamen Einheit des Weſens das verhält, was wir in Chriſto
ſeine göttliche Natur nennen, und ob jede von den drei Perſonen
außer ihrer Theilnahme an dem göttlichen Weſen auch noch eine
eigene Natur habe, oder ob dies etwas der zweiten Natur eigen-
thümliches ſei; allein eine befriedigende Antwort hierauf finden
wir weder hier noch in der Dreieinigkeitslehre. Aber verworrener
wird die Sache noch durch den für leztere Lehre in der geſamm-
ten abendländiſchen Dogmatik eingeführten anderen Gebrauch des
Wortes Perſon, wonach wir nun an dem einen Ort drei Per-
ſonen in Einem Weſen erhalten, und in dem andern eine Perſon
aus zwei Naturen. Nimmt man nun die Erklärungen, welche
über das Wort Perſon in der Lehre von Chriſto gegeben zu wer-
den pflegen, auch in die Dreieinigkeitslehre mit hinüber — und
Anlaß genug iſt dazu vorhanden, wenn doch geſagt wird, Chri-
ſtus ſei nicht erſt durch die Vereinigung beider Naturen eine Per-
ſon geworden, ſondern der Sohn Gottes habe nur die menſch-
liche Natur in ſeine Perſon mit aufgenommen — ſo müſſen denn 32

die drei Perſonen unabhängig für ſich beſtehen und vorhanden ſein, und wenn dabei auch jede Perſon eine Natur iſt [1]: ſo kommen wir faſt unvermeidlich zu drei göttlichen Naturen für die drei göttlichen Perſonen in dem Einen göttlichen Weſen. Soll hingegen daſſelbe Wort Perſon in der einen Lehre etwas anderes bedeuten als in der andern, ſo daß in der Perſon Chriſti noch eine andere Perſon im andern Sinne des Wortes geſezt iſt: ſo iſt die Verwirrung nicht minder groß.

2. Es liegt in der Natur der Sache, daß nachdem dieſe Formel ſich einmal als Grundlage für alle anderen Beſtimmungen über die Perſon Chriſti geltend gemacht hatte, ein verwikkeltes und künſtliches Verfahren eintreten mußte um dieſe unhaltbaren Ausdrükke möglichſt fehlerfrei zu handhaben; und kaum konnte es auch anders ſein, als daß, weil dieſe Grundlage ſelbſt einen anſcheinenden Widerſpruch enthält, die ganze Entwikklung nichts anders ſein konnte als eine Rechtfertigung gegen dieſen Vorwurf in einer Reihe von verneinenden Ausdrükken, welche eben ſo wenig den wirklichen Gehalt des unmittelbaren Eindrukks ausſagen und wiedergeben, als ſie auch — was aber bei uns weniger als bei Andern eine Empfehlung für ſie wäre — eine Erkenntniß Chriſti unter der Form der Anſchauung alſo des objektiven Bewußtſeins enthalten können. Sonach können wir auch den Werth dieſer Theorie für den Gebrauch der Kirche nur ſehr gering anſchlagen. Eine Anleitung zur richtigen Predigt von Chriſto kann ſie nicht geben, da ſie nur negativ ausgeführt iſt, ſondern höchſtens könnte ſie dem homiletiſchen Sprachgebiet zur Prüfung dienen, ob nicht in der Verherrlichung oder in der Veranſchaulichung Chriſti Elemente vorkommen, welche die gezogenen Grenzlinien überſchreiten. Allein auch in dieſer Beziehung ſind die Beſtimmungen der Schule ſchon ſeit langer Zeit ein todter Buchſtabe geworden, zu welchem niemand mehr ſeine Zuflucht

---

[1] Die Formeln ſind hier aus Reinhard Dogmat. §. 92. S. 347. genommen.

nehmen kann. Denn die aſketiſche Sprache auch der rechtgläubigſten Lehrer, ſofern ſie nur nicht ſich begnügen einen überkommenen Buchſtaben fortzupflanzen ſondern die Erbauung und die Kräftigung im lebendigen Glauben ſuchen, liegt ſo weit ab von der Terminologie der Schule, daß kaum geläufige Mittelglieder zwiſchen beiden aufzufinden wären. Eben ſo wenig fruchtbar erſcheint dieſe Entwikklung, wenn man auf die abweichenden Meinungen ſieht, die ſich unter uns geltend machen, theils doketiſcher Art indem ſie den Erlöſer ſo ſehr mit Gott identificiren daß die Wahrheit des menſchlichen dabei nicht beſtehen kann, theils ebionitiſcher indem ſie keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Chriſto und einem ausgezeichneten Menſchen übrig laſſen. Denn ſie ſind durchaus nicht geeignet vermittelſt ihrer nach beiden Seiten hin die Grenzen zu finden zwiſchen dem chriſtlichen das aber durch eignes Ungeſchikk oder durch gegneriſche Entſtellung als unchriſtlich erſcheint, und zwiſchen dem was, weil naturaliſtiſch oder weil fanatiſch, nicht mehr chriſtlich iſt.

3. Hiezu kommt noch daß bei der urſprünglichen Bildung des evangeliſchen Lehrbegriffes für dieſen Artikel eigentlich nichts geſchehen iſt, ſondern die älteren Formeln ſind wiederholt worden. Denn wenn die Frage gleich in den Streitigkeiten zwiſchen beiden evangeliſchen Partheien von einer Seite wieder aufgenommen wurde: ſo konnte doch dies weder zu einer neuen vollſtändigen Durcharbeitung führen, weil die Sache nur bei einem andern Streitpunkt vorkam, noch iſt auch was bei dieſer Gelegenheit feſtgeſezt wurde in dem ganzen Gebiet des Augsburgiſchen Bekenntniſſes zu ſymboliſchem Anſehen gelangt. Daher beſteht wenn die Glaubenslehre ſich vom ſcholaſtiſchen immer mehr reinigen ſoll, auch für dieſes Lehrſtükk die Aufgabe, einen wiſſenſchaftlichen Ausdrukk zu organiſiren, in welchem ſich der Eindrukk, den wir von der eigenthümlichen Würde des Erlöſers aus den Zeugniſſen über ihn gewonnen haben, nicht nur in verneinenden Formeln abſpiegle, und der zugleich, wenigſtens in demſelben Verhältniß

welches bei andern dogmatiſchen Beſtimmungen eintritt, demjenigen nahe gebracht werde, was darüber in den religiöſen Mittheilungen an die chriſtlichen Gemeinen vorkommen kann. Den Grund zu einer ſolchen Bearbeitung, welche das Ineinander des göttlichen und menſchlichen im Erlöſer ſo zu bezeichnen verſucht, daß die beiden aufs gelindeſte geſagt höchſt unbequemen Ausdrükke göttliche Natur und Zweiheit der Naturen in derſelben Perſon gänzlich vermieden werden, hoffen wir nun oben [1] gelegt zu haben. Denn wenn der Unterſchied zwiſchen dem Erlöſer und uns Andern ſo feſtgeſtellt wird, daß ſtatt unſeres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtſein in ihm ein ſchlechthin klares und jeden Moment ausſchließend beſtimmendes war, welches daher als eine ſtetige lebendige Gegenwart, mithin als ein wahres Sein Gottes in ihm, betrachtet werden muß: ſo iſt vermöge dieſes Unterſchiedes alles in ihm, deſſen wir bedürfen, und vermöge ſeiner nur durch ſeine ſchlechthinige Unſündlichkeit begrenzten Gleichheit mit uns auch alles ſo, daß und wie wir es aufzufaſſen vermögen. Nämlich das Sein Gottes in dem Erlöſer iſt als ſeine innerſte Grundkraft geſezt von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zuſammenhält; alles menſchliche aber bildet nur den Organismus für dieſe Grundkraft, und verhält ſich zu derſelben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darſtellendes Syſtem, ſo wie in uns alle andere Kräfte ſich zur Intelligenz verhalten ſollen [2]. Entfernt ſich alſo dieſer Ausdrukk ſehr von der bisherigen Schulſprache: ſo ruht er doch gleichmäßig auf dem pauliniſchen, Gott war in Chriſto und auf dem johanneiſchen, das Wort ward Fleiſch, denn Wort iſt die Thätigkeit Gottes in der Form des Bewußtſeins ausgedrükkt, und Fleiſch iſt die allgemeine Bezeichnung des organiſchen. Inſofern nun alle menſchliche Thätigkeit des Erlöſers in ihrem ganzen Zuſammenhang von dieſem Sein Gottes in ihm abhängt und es darſtellt, rechtfertigt ſich der Ausdrukk, daß in dem Erlöſer Gott Menſch geworden iſt, als ihm ausſchließend zukommend, wie auch jeder Moment ſeines Daſeins, ſo weit man ihn iſoliren kann, ein neues, ſolches Menſchwerden und Menſchgewordenſein Gottes darſtellt weil immer und überall alles menſchliche in ihm aus jenem göttlichen wird. Und ſchwerlich möchte jemand in dieſer Beſchreibung auch doketiſches oder ebionitiſches nachweiſen können. Sondern ebionitiſch könnte nur der ſie nennen wollen, welcher etwa auf einem empiriſchen Hervortreten göttlicher Eigenſchaften glaubt beſtehen zu müſſen, wenn er in dem Erlöſer übermenſchliches anerkennen ſoll; und doketiſch könnte einer nur das finden, daß dem Erlöſer die Unvollkommenheit des Gottesbewußtſeins abgeht. Beides aber würde auch in dem geltenden Buchſtaben der kirchlichen Lehre keine Stüze finden. Daher wird auch bei den folgenden kirchlichen Säzen unſere Beurtheilung ſich auf den vorangeſchikkten Ausdrukk beziehen, um fortlaufend zu zeigen, in wiefern die Abzwekkung derſelben mit dem, was in jenem Ausdrukk aufgeſtellt iſt, zuſammenſtimmt, und in wiefern die Unangemeſſenheit und Schwierigkeit jener Formeln theils gehindert hat, daß die Ausführung nicht der Abſicht durchaus entſprechen konnte, theils auch der ſpizfindigen Leerheit einen Spielraum eröffnet hat.

---

[1] §. 94.

[2] Grade ſo das Symb. quic. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus.

§. 97. Zweiter Lehrſaz. Bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menſchlichen war die göttliche allein thätig oder ſich mittheilend, und die menſchliche allein leidend oder aufgenommen werdend; während des Vereintſeins beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinſchaftliche.

1. Wenn man die Aufgabe objectiv faßt, Chriſtum als eine ſolche Einheit beider Naturen anſchaulich darzuſtellen: ſo iſt es natürlich und unvermeidlich, den Act der Vereinigung und den

Zuſtand des Vereintſeins von einander zu trennen. Denn je
war nur erſt der Beginn der in der Welt zur Erſcheinung ko
menden Perſon Chriſti, und muß alſo auch durch eine Beziehu
auf das frühere Nichtſein derſelben ausgedrükkt werden, woge
dieſer als das eigenthümliche Sein der Perſon ſelbſt auch du
eine allen Momenten gleich angemeſſene Formel beſchrieben w
den muß. Für unſere Aufgabe aber ſcheint die Beſchreibung
erſten Anfanges, weil wir von demſelben gar nicht unmittel
afficirt werden, ein überverdienſtliches Werk zu ſein, welches da
weil dergleichen immer bedenklich iſt, beſſer unterbliebe; und
bedarf die Aufnahme dieſes Sazes einer beſondern Rechtfertigu
Es iſt aber erſtens ganz in der Ordnung, eine ſolche Differe
wie die zwiſchen Chriſto und allen andern Menſchen auch
ihren Anfang zurükkzuführen, weil es ein anderes iſt; wenn
für urſprünglich erkannt wird, und wiederum der Eindr
ſich ganz anders modificirt, wenn ſie etwas hinzugekomme
und alſo nur ein ſpäterer Zuſtand einer uns urſprüng
ganz ähnlichen Perſon iſt; und da wir lezteres, wenn wir den e
pfangenen Eindrukk wiedergeben, nur läugnen können: ſo entſ
die Aufgabe, auch den erſten Moment in der Stetigkeit mit
dem ſpäteren vorzuſtellen. Daher auch die beiden obigen S
zwar den Unterſchied zwiſchen Anfang und weiterem Verlauf
ſtimmt feſtſtellen, doch nur ſo gefaßt werden dürfen, wie ſie
gleich in einander aufgehen. Denn auf der einen Seite
der Anfang der Perſon zugleich der Anfang ihrer Thätigke
auf der andern Seite iſt jeder Moment, ſofern er iſolirt u
für ſich betrachtet werden kann, zugleich ein neues Werden die
eigenthümlichen Perſönlichkeit. Und wie jede Thätigkeit Chr
daſſelbe Verhältniß zeigen muß, welches den Act der Vereinig
die ja nur eine Vereinigung zu ſolchen Thätigkeiten war, a
drükkt, nämlich daß der Impuls aus der göttlichen Natur h
rührt: ſo auch umgekehrt der Act der Vereinigung, weil ja j
Thätigkeit nur einzelne Erſcheinung dieſer Vereinigung iſt, d
ſelbe Verhältniß, durch welches jede Thätigkeit Chriſti beſte

nämlich daß beide Naturen zu einem zuſammenwirken. Nach dieſem Kanon allein müſſen beide in unſerm Lehrſaz aufgeſtellte, ſo wie alle noch ſonſt vorkommende und von jenen abgeleitete Formeln beurtheilt und angewendet werden.

2. Der Ausdrukk, durch welchen die thätige Mittheilung der göttlichen Natur in jenem Act der Vereinigung näher bezeichnet werden ſoll, daß nämlich in demſelben die göttliche Natur habe die menſchliche in die Einheit ihrer Perſon aufgenommen [1], iſt vielfältig zu tadeln. Nicht nur vermöge des Ausdrukks göttliche Natur, ſondern zunächſt weil er die Perſönlichkeit Chriſti ganz unabhängig macht von der Perſönlichkeit der zweiten Perſon im göttlichen Weſen. Denn da die Sabellianer dieſe läugneten, aber doch an die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen in Chriſto nicht minder glaubten als die rechtgläubigen Chriſten: ſo ſcheint es eine Ungerechtigkeit gegen Alle, die ſich vielleicht der Sabellianiſchen Anſicht nähern, den Ausdrukk für dieſen Glauben an die rechtgläubige Trinitätslehre zu knüpfen. Zumal der urſprüngliche den Glauben conſtituirende Eindrukk, den die Jünger erhielten, auch ſo wie ſie ihn im Gedanken auffaßten und wiedergaben, mit keiner Kenntniß von einer Trinität zuſammenhing. Das übelſte aber iſt, daß die menſchliche Natur auf dieſe Weiſe auch nur eine Perſon in dem Sinne werden kann, in welchem dieſes einer Perſon in der Trinität zukommt, ſo daß nun das Dilemma entſteht, daß entweder die drei Perſonen müſſen wie menſchliche Perſonen völlig unabhängig für ſich beſtehende Einzelweſen ſein, oder daß Chriſtus als Menſch kein ſolches geweſen iſt, bei welcher Behauptung denn das Bild deſſelben ganz ins doketiſche verſchwimmt. Weit ſicherer iſt daher, wie es auch der Entſtehung und Ausbildung des Glaubens analog iſt, die Lehre von Chriſto unabhängig von jener Lehre

---

[1] Noch beſonders unglükklich iſt Reinhards Ausdrukk (Dogm. §. 91.): qui (filius Dei) cum natura quadam humana quam sibi adiunxerit unam efficiat personam.

feſtzuſtellen. Man könnte freilich auch unſern erſten Saz noch doketiſch finden, als ob nämlich die Wahrheit der menſchlichen Natur in Chriſto auch dadurch ſchon verloren ginge, daß in der Entſtehung der Perſon Chriſti die menſchliche Natur ſollte ganz leidend geweſen ſein, da ſie doch in der Entſtehung jeder anderen menſchlichen Perſon offenbar die Thätigkeit ausübt, daß ihre leibbildende Kraft ſich zu einer neuen Einheit menſchlichen Daſeins in der Vollſtändigkeit aller Lebensverrichtungen geſtaltet. Allein wenn wir den oben aufgeſtellten Kanon zu Hülfe nehmen, zufolge deſſen zugleich auch der Act der Vereinigung eine gemeinſchaftliche Thätigkeit beider, des ſich mittheilenden göttlichen Weſens [1] und der zum Aufgenommenwerden von dieſer beſtimmten menſchlichen Natur muß geweſen ſein: ſo ſtellt ſich die Sache ſo, daß die menſchliche Natur allerdings dazu nicht habe thätig ſein können von der göttlichen aufgenommen zu werden, ſo daß etwa das Sein Gottes in Chriſto ſich aus der menſchlichen Natur entwikkelt habe, oder auch nur ſo, daß in der menſchlichen Natur ein Vermögen geweſen ſei das göttliche zu ſich herabzuziehen; ſondern nur die Möglichkeit war ihr allerdings miterſchaffen, und muß ihr auch während der Herrſchaft der Sünde erhalten geblieben ſein, in eine ſolche Vereinigung mit dem göttlichen aufgenommen zu werden, aber dieſe Möglichkeit iſt noch lange weder Vermögen noch Thätigkeit. Hingegen müſſen wir unſerm Kanon zufolge hinzufügen, daß die menſchliche Natur nur als in einer perſonbildenden Thätigkeit begriffen von der göttlichen habe aufgenommen werden können, indem die göttliche Thätigkeit nicht perſonbildend auf dem Wege der Erzeugung iſt. Iſt daher die Rede von dem Entſtehen der eigenthümlichen Perſönlichkeit Chriſti,

---

[1] In dem Saze ſelbſt habe ich zwar den Ausdrukk göttliche Natur, nachdem ich mich gänzlich mißbilligend über denſelben erklärt, dennoch ſtehen laſſen, und zwar lediglich der Bequemlichkeit halber. Hier aber in der Erörterung des einzelnen findet dieſe Rükkſicht nicht ſtatt, und darum bin ich hier zu dem einfachſten Ausdrukk zurükkgekehrt.

heißt von der Hineinpflanzung des göttlichen in die menſch-
Natur: ſo war hiebei die leztere nur aufnehmend und konnte
nur leidentlich verhalten, indem jede perſonbildende Thätig-
derſelben ohne jene Thätigkeit der göttlichen Natur immer
eine gewöhnliche menſchliche Perſon könnte hervorgebracht
n. Sofern aber Chriſtus doch auch eine vollkommen menſch-
Perſon war: ſo muß auch die Bildung dieſer ein Act der
ſchlichen Natur, das Ganze alſo ein gemeinſchaftlicher gewe-
ſein. Dies erkennen auch alle Dogmatiker an, welche mit
verſung der Meinung, daß der Leib Chriſti ganz in Einem
enblikk gebildet worden [1], oder daß er dem weſentlichen nach
vom Himmel gekommen [2] die allmählige Bildung der Or-
ſation vom erſten Lebensanfang an mit zur Wahrheit der
ſchlichen Natur rechnen. Aber wie während dieſer Entwikk-
die menſchliche Natur nicht ganz leidend war: ſo giebt es
eine phyſiſche Thätigkeit derſelben für den erſten Lebensan-
mit und neben ihrem in Bezug auf die göttliche Thätigkeit
leidentlichen Verhalten. — Auf der andern Seite könnte
ganz entgegengeſezte Bedenken erheben gegen eine beſondere
liche Thätigkeit bei der Entſtehung der Perſon Chriſti, näm-
daß dieſe Thätigkeit entweder eine zeitliche müſſe geweſen
— welches mit dem erſten Kanon ſtritte, daß Gott außer
n Mittel der Zeit bleiben müſſe — oder ſie wäre denn keine
ndere und unmittelbare geweſen, wobei wiederum die ſchon
geſtandene Uebernatürlichkeit gefährdet wird; und man ſieht

Joann. Damasc. III, 2. καὶ τότε ἐπεσκίασεν ἐπ' αὐτὴν ἡ τοῦ Θεοῦ . .
ἐνυπόστατος σοφία καὶ δύναμις, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ . . καὶ συνέπηξεν ἑαυτῷ
. . σάρκα ἐψυχωμένην . . οὐ κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζο-
μένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος. — Das andere betref-
fend ſ. Athanas. ad Epict. Ed. Patav. I. p. 731. πόθεν δὲ πά-
λιν ἐξηρεύξαντό τινες ἴσην ἀσέβειαν . . ὥστε εἰπεῖν, μὴ νεώτερον εἶναι τὸ
σῶμα τῆς τοῦ λόγου θεότητος ἀλλὰ συναΐδιον αὐτῷ διὰ παντὸς γεγενῆ-
σθαι, ἐπειδὴ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς σοφίας συνέστη.

G. Gerhard. loc. III. p. 421.

hieraus, wie auch bei wahrhaft chriſtlicher Geſinnung zwei Abwege können erwählt werden. Um den Ewigen nicht in die Zei lichkeiten zu verwikkeln, kann man ſich entſchließen, die Darſte lung der eigenthümlichen Würde Chriſti dadurch zu bedinge daß er doch wie jede andere Perſon als ein Erzeugniß der menſch 68 lichen Natur müſſe angeſehen werden können. Und um für ein unmittelbare göttliche Thätigkeit hiebei deſto gewiſſer Raum z gewinnen, konnte man die Anſicht aufſtellen, daß auch die Menſchheit Chriſti nicht erſt irgendwann angefangen habe, was inde nothwendig in das doketiſche ſtreift, und wodurch die wahre Geſchichtlichkeit Chriſti nicht minder bedroht iſt, wie durch das entgegengeſezte ſeine Urbildlichkeit. Dem Schwanken zwiſchen beiden wird aber vollkommen abgeholfen, wenn man zugiebt, di vereinigende göttliche Thätigkeit ſei auch eine ewige, aber nu wie in Gott kein Unterſchied iſt zwiſchen Beſchluß und Thätigkeit, das heißt für uns nur noch als Rathſchluß, und als ſolche auch ſchon mit dem Rathſchluß der Schöpfung des Menſche identiſch und in demſelben mit enthalten, zeitlich aber ſei die un als Thätigkeit zugekehrte Seite dieſes Rathſchluſſes oder die Erſcheinung deſſelben in dem wirklichen Lebensanfang des Erlöſers durch welchen jener ewige Rathſchluß ſich wie in Einem Punkt des Raumes, ſo auch in Einem Moment der Zeit verwirklicht hat So daß die Zeitlichkeit ganz auf die perſonbildende Thätigkeit der menſchlichen Natur, während deren ſie in die Vereinigung aufgenommen ward, zu beziehen iſt, und man mit dem gleichen Recht auch ſagen kann, Chriſtus ſei auch als menſchliche Perſon ſchon immer mit der Welt zugleich werdend geweſen [1]. —

---

[1] Von den beiden Ausdrükken, deren ſich die griechiſchen Kirchenlehrer für dieſen Act der Vereinigung bedienen, iſt ἐνσάρκωσις dem ἐνσωμάτωσι bei weitem vorzuziehen. Denn lezterer läßt theils die Vorſtellung zu, daß der λόγος einem ſchon fertigen Leibe eingepflanzt worden, theils die, daß er nur mit einem Leibe verbunden worden, die Stelle der Seele aber ſelbſt vertreten habe. Beides fällt bei ἐνσάρκωσις weg. Daher auch dieſer Ausdrukk und das entſprechende incarnatio wo der Gegen-

Zu der Darſtellung dieſes Actes der Vereinigung und des Verhältniſſes beider Naturen in demſelben gehören noch zwei Formeln, die eine, welche die *Unperſönlichkeit* der menſchlichen Natur in Chriſto vor ihrer Vereinigung mit der göttlichen ausſagt, die andere, welche ſeine *übernatürliche Zeugung* behauptet.

Was die erſte betrifft ſo iſt der Saz, daß die menſchliche Natur Chriſti an und für ſich *unperſönlich ſei* oder keine eigne Subſiſtenz habe, ſondern nur durch die göttliche ſubſiſtire, in dieſem ſcholaſtiſchen Gewand ſehr dunkel und unbeholfen. Es iſt eine nicht leicht zu löſende Aufgabe, daß man ſich etwas als die menſchliche Natur Chriſti denken ſoll aber doch unperſönlich, da doch die uns Allen gemeinſam zukommende Natur nur die eines Einzelnen heißen kann, inſofern ſie in ihm perſönlich geworden iſt. Geht man aber in den Gedanken ein: ſo muß die neue Verlegenheit eintreten, wie doch die menſchliche Natur in Chriſto bei dieſer Unperſönlichkeit nicht unvollkommner ſei als in uns Allen. Indeß kommt es nur auf eine richtige Auffaſſung an, um dieſe Verwirrung zu heben. Der Ausdrukk menſchliche Natur kann doch eigentlich nur dieſe Lebensform als Einheit bedeuten, wie ſie ihrem Weſen nach perſonenbildend iſt, und in dem wechſelnden Verlauf perſönlichen Lebens ihr Daſein hat; daher denn die Entſtehung jedes Einzelweſens unſerer Gattung als eine That zu betrachten iſt, welche die menſchliche Natur als lebendige Kraft durch ſich ſelbſt vollbringt. Die Meinung iſt nun die, daß weil durch dieſe That nur der Keim zu dem unvollkommnen und getrübten, nicht aber jenes ſchlechthin kräftige Gottesbewußtſein einer Perſon hätte mitgegeben werden können, in der Perſon Chriſti aber eben dieſes ſchon von ihrem erſten Lebensanfang an in der Entwikklung begriffen ſein mußte, eben deshalb die Perſon Chriſti ohne das Hinzutreten der vereinigenden gött-

---

ſtand eigentlich abgehandelt wird, weit gewöhnlicher ſind als corporatio und ἐνσωμάτωσις.

lichen Thätigkeit nicht würde zu Stande gekommen ſein. Der 70 Ausdrukk aber bleibt immer verkehrt, daß die menſchliche Natur Chriſti würde unperſönlich geweſen ſein, und es heißt immer nur, die menſchliche Natur würde nicht dieſe Perſönlichkeit Chriſti geworden ſein, ſondern jene göttliche Einwirkung auf die menſchliche Natur ſei beides zugleich, und als daſſelbe geweſen, das Menſchwerden Gottes im Bewußtſein und das Gebildetwerden der menſchlichen Natur zur Perſönlichkeit Chriſti. So wie auch der Ausdrukk ſeine menſchliche Natur würde unperſönlich geblieben ſein, der auch nur ſcheinbar verneinend iſt, nur bedeutet die Beſtändigkeit jener ſelbigen göttlichen Einwirkung und deſſen was aus ihr folgt in der Perſon Chriſti. Die Formel iſt aber gebildet mit beſonderer Rükkſicht auch auf diejenigen, welche das Wort erſt ſpäter nachdem die Perſon Jeſu längſt zur Vollkommenheit gebildet war, mit derſelben vereinigen wollen, mithin eine Perſönlichkeit ſeiner menſchlichen Natur ohne dieſe Vereinigung annehmen.

Wie nun ſchon in dieſer Formel liegt, daß bei der Entſtehung der Perſon Chriſti eine übernatürliche Einwirkung ſtatt gefunden hat: ſo hängt nun mit ihr die zweite zuſammen, welche zu dieſem noch ein anderes übernatürliches nämlich die gänzliche Ausſchließung der männlichen Thätigkeit bei der Erzeugung Chriſti hinzufügt. Denn ein anderes iſt dieſes, indem ja daraus, daß dieſe Thätigkeit nicht mitgewirkt hat, das Sein Gottes in Chriſto unmöglich kann erklärt werden. Man muß dieſe Beſtimmung aus einem zwiefachen Geſichtspunkt betrachten, einmal in Bezug auf die darüber vorhandenen neuteſtamentiſchen Zeugniſſe, und dann in Bezug auf ihren dogmatiſchen Werth. Jenen Erzählungen [1], auf welche in dem weiteren Verfolg der Geſchichte Chriſti nirgend zurükkgegangen wird, auf die ſich auch 71 keine apoſtoliſche Stelle beruft, treten nun entgegen ſowol die beiden Geſchlechtsregiſter Chriſti, welche ohne irgend eine Rükkſicht auf jene Angaben ſchlicht und ungekünſtelt auf Joſef zurükkgeben, theils was den Johannes betrifft nicht nur ſein Stillſchweigen über die Sache ſelbſt, ſondern die Art wie er ohne alle berichtigende Bemerkung erzählt, daß Jeſus von Landsleuten und Bekannten Joſefs Sohn genannt wird [1]; und ähnliches findet ſich auch in jenen beiden Evangelien [2]. Wer nun jene Erzählungen buchſtäblich genau nimmt, hat freilich ein Wunderbares mehr zu vertreten; aber niemand wird wol behaupten wollen, durch dieſe Annahme komme in unſern Glauben ein ſeinem wahren Weſen widerſtreitendes Element, wiewol allerdings diejenigen hiezu nach Kräften beitragen, welche ſich in Parallelen zwiſchen dieſen Nachrichten und den mancherlei jüdiſchen und heidniſchen Sagen von übernatürlichen Empfängniſſen ausgezeichneter Männer wohlgefallen. Eben ſo, wenn Andere Bedenken trügen, unter dieſen Umſtänden auf jene Erzählungen allein eine Lehre zu gründen, und vielleicht gar als unerlaßlichen Glaubensſaz aufzuſtellen, ſondern ſich eher veranlaßt fänden, aus den vorhandenen Angaben zu ſchließen, daß unter den urſprünglichen Jüngern Chriſti weder ein großer Werth auf dieſen Umſtand gelegt worden, noch auch eine ganz feſte und allgemein anerkannte Ueberlieferung darüber vorhanden geweſen ſei: würde man ihnen keinesweges abſprechen können, daß wer auch nicht an ſeine übernatürliche Zeugung in dieſem Sinne glaube, doch ſehr wohl an Chriſtum als Erlöſer glauben könne. — Was nun den zweiten Geſichtspunkt, nämlich den dogmatiſchen Werth dieſer Annahme betrifft, ſo ſind zuerſt nicht nur die alten ſymboliſchen Stellen [3] ſo gefaßt, daß ſie ſo gut als gar nichts von einer dogmatiſchen Abzwekkung merken laſſen, ſondern daſſelbe gilt auch von den neueren aus ihnen entlehnten [4], deren Zuſäze zu den theils wie-

---

[1] Matth. 1, 18 — 25 und Luk. 1, 31 — 34.

---

[1] Joh. 6, 42. [2] Matth. 13, 55. Luk. 4, 22.

[3] Symb. rom. *τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου·* qui natus est de spiritu sancto ex Maria virgine. — Symb. Nic. Const. *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα.*

[4] Conf. Aug. 3. natus ex virgine Maria. — Exp. simpl. XI.

der aufgenommenen, theils als gebilligt vorausgeſezten Ausdrü
der alten [1] kaum hie und da eine leiſe dogmatiſche Färbung
ben, ſei es nun in Beziehung auf die Erbſünde oder auf die
pflanzung des göttlichen in die menſchliche Natur; denn d
ſind doch die einzigen, um derentwillen die Thatſache eine W
tigkeit für den chriſtlichen Glauben haben kann. Eine gena
Betrachtung wird aber zeigen, daß ſie in beider Hinſicht voll
men gleichgültig iſt. So wie wir nämlich das in unſerm S
übernatürliche für die Perſon des Erlöſers ſchon in beider
ziehung in Anſpruch genommen haben, iſt auch ſchon, wenn
auch nicht deutlich ausgeſprochen ward, die natürliche Erzeug
als eine durch beiderſeitige Geſchlechtsthätigkeit vermittelte
93 der perſonbildenden Kraft der menſchlichen Natur für unzu
chend, um ſeine Entſtehung zu begreifen, erklärt worden. D
zufolge deſſen, was über das Begründetſein der Sündhafti
jedes Einzelnen in dem früheren Geſchlecht geſagt iſt [2], ko
die natürliche Erzeugung den Erlöſer nicht hervorbringen, w
er doch nicht ſelbſt durfte dem Geſammtleben der Sündhafti
angehören. Daſſelbe gilt auch von dem andern Punkt. D
die reproductive Kraft der Gattung kann nicht hinreichen ein
zelweſen hervorzubringen, durch welches erſt etwas in die

---

p. 26. non ex viri coitu sed conceptum purissime ex spiritu sa
et natum ex Maria semper virgine. Conf. Helv. XI. p.
carnem . . ex intacta virgine Maria, spiritu cooperante, sum
Conf. Gallic. XIV. p. 116. cuius caro sit vere semen Ab
hae et Davidis, quamvis arcana et incomprehensibili spiritus sa
virtute fuerit suo tempore in utero beatae illius virginis conce
Conf. Anglic. II. p. 127. in utero beatae virginis ex illius subs
tia naturam humanam assumsit. Conf. Belg. XVIII. p.
conceptus in utero beatae virginis Mariae idque virtute spir
sancti absque viri opera.

[1] Selbſt wo die Erwähnung der Sache ganz fehlt, wie im Symb. Q
und der Conf. Hungar. iſt darin keine Abſichtlichkeit zu ſuchen.

[2] S. §. 69.

kung ſelbſt hineingebracht werden ſoll, was noch gar nicht in ihr geweſen war, ſondern es muß zu dieſer Kraft noch eine mit ihrer Thätigkeit ſich verbindende ſchöpferiſche Thätigkeit hinzugedacht werden, und nur eine ſolche kann auch den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geſchlechtsthätigkeit in der Erzeugung aufheben; und in dieſem Sinn poſtulirt jeder, der in dem Erlöſer eine natürliche Unſündlichkeit und eine neue Schöpfung durch Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen annimmt, auch eine übernatürliche Erzeugung. Allein wozu die natürliche Erzeugung unzureichend iſt, dazu muß die theilweiſe Aufhebung derſelben auch unzureichend ſein. Denn dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entſtand, kann das Sein Gottes in demſelben nicht begründet worden ſein; und eben ſo wenig konnte der Mangel eines väterlichen Antheils an dem neuen Leben, wenn doch der mütterliche ganz der natürliche blieb, daſſelbe von der Gemeinſchaft mit dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit befreien. Daher bildete ſich auch zeitig genug die ergänzende Vorſtellung, auch Maria müſſe von der angeſtammten Sündhaftigkeit frei geweſen ſein auf dieſelbe Weiſe. Allein eines theils müßte dann aus demſelben Grunde von der Mutter der Maria und ſo weiter hinauf daſſelbe behauptet werden, andern theils würde doch auch jede wirkliche Sünde der Maria, ſofern nämlich jeder pſychiſche Moment auch ſeine leibliche Seite hat, auf das Kind, ſo lange ſein Leben in dem ihrigen eingeſchloſſen war, eine Rükwirkung ausgeübt haben. Giebt es alſo keine Lehre oder Ueberlieferung von einer fortlaufenden Reihe unſündlich empfangener und gebliebener Mütter: ſo iſt auch die Aufhebung des männlichen Antheils an der Erzeugung des Erlöſers in beiden Beziehungen unzureichend, mithin deren Annahme überflüßig. Alles beruht folglich auf der höheren Einwirkung, welche als eine ſchöpferiſche göttliche Thätigkeit auch, wenn die Erzeugung vollkommen natürlich war, doch eben ſo den väterlichen Einfluß wie den mütterlichen dahin abändern konnte, daß keine Sündhaftigkeit begründet ward, wie doch nur ſie vermochte die natürliche Unvollkommenheit des Erzeugten zu ergänzen. Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt alſo weſentlich und nothwendig, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlöſers unverringert bleiben ſoll, die nähere Beſtimmung deſſelben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den weſentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlöſers gar nicht zuſammen, iſt alſo auch an und für ſich gar kein Beſtandtheil der chriſtlichen Lehre. Wer ſie alſo annimmt, der nimmt ſie nur an wegen der in den neuteſtamentiſchen Schriften davon enthaltenen Erzählungen, und ſo gehört der Glaube daran, wie an manches Thatſächliche was eben ſo wenig nothwendig mit der Würde und dem Geſchäft des Erlöſers zuſammenhängt, nur zu der Lehre von der Schrift; und Jeder hat ſich darüber nach richtiger Anwendung der von ihm bewährt gefundenen Grundſäze der Kritik und Auslegungskunſt zu entſcheiden./ Wer nun eine übernatürliche Erzeugung in unſerm Sinne doch annimmt, der kann wenigſtens ſchwerlich in dem 73 übernatürlichen was ſie enthalten Grund finden, dieſen Erzählungen den geſchichtlichen Charakter abzuſprechen oder von der buchſtäblichen Erklärung abzuweichen, ſo wie dem, der ſie nicht buchſtäblich und geſchichtlich gelten laſſen kann, doch unbenommen bleibt, der eigentlichen Lehre von der übernatürlichen Erzeugung treu zu bleiben. Iſt es aber überflüßig, über die jungfräuliche Empfängniß eine eigentliche Lehre aufzuſtellen: ſo iſt es auch bedenklich, weil man nur gar zu leicht in naturwiſſenſchaftliche Unterſuchungen verwikkelt wird, welche ganz außerhalb unſeres Gebietes liegen[1]. Und nun iſt nur über dieſe in der Chriſtenheit allgemein herrſchend gewordene Vorſtellung, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, noch folgendes zu bemerken. Erſtlich, ſo wenig dies phyſiologiſch übernatürliche ſchon von ſelbſt das in ſich ſchließt, was wir von der göttlichen Einwirkung bei der Erzeugung des Erlöſers fordern, eben ſo wenig hat es auch Einfluß auf den volksthümlichen Charakter der Perſönlichkeit Jeſu, weder um ſchon für ſich das auszutilgen, worin eine Gemeinſchaft mit der Sündhaftigkeit läge, noch um ihn deſſen zu berauben, was zu ſeiner Geſchichtlichkeit gehört. Zweitens, aus demſelben Grunde muß man ſich auch hüten, die Vorſtellung, wie ſie ja keinen andern Grund hat als die evangeliſchen Erzählungen, weiter auszuſpinnen als dieſe es erfordern; wonach die Behauptung, Maria ſei fortwährend Jungfrau geblieben, als völlig grundlos abzuweiſen iſt. Drittens darf die Vorſtellung ſich nun auch nicht gründen und eben ſo wenig ſchließen laſſen wollen auf eine Verwerflichkeit des Geſchlechtstriebes, als ob ſeine Befriedigung etwas ſündliches und Sünde hervorbringendes ſei. Endlich iſt, wenn man auch die Erzählungen buchſtäblich und geſchichtlich nimmt, doch eine didaktiſch genaue Terminologie darin nicht vorauszuſezen; beſonders iſt zu bedenken, daß der Engel damals zur Maria nicht in dem beſtimmteren neuteſtamentiſchen Sinn von dem heiligen Geiſt reden konnte [1]. Daher alle erkünſtelten Erklärungen [2] darüber, weshalb dieſe Wirkung dem h. Geiſt beſonders beigelegt werde, unzeitig ſind. Nur ganz Ungeweihete aber können gegen allen wohl unterſcheidenden Gebrauch der Kirchenlehrer [3] das Verhältniß ſo verwirren, daß ſie Jeſum den Sohn des h. Geiſtes nennen.

---

[1] Man bedenke nur z. B. die in den angeführten ſymboliſchen unterſtrichenen Ausdrücke.

3. Die zweite Formel unſeres Sazes, welche den Zuſtand des Vereintſeins beider Naturen beſchreibt, kann auch nur, wenn wir den vorangeſtellten Kanon zu Hülfe nehmen, richtig ver-

---

[1] Damit ſtimmt richtig verſtanden überein Joan. Damasc. I, 19. III, 11. τῇ μὲν ἐνανθρωπήσει τοῦ λόγου οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε τὸ πνεῦμα κατ' οὐδένα λόγον κεκοινώνηκεν εἰ μὴ κατ' εὐδοκίαν, wiewol er anderwärts auch ungenauer und anders redet.

[2] Vgl. Gerh. loc. T. III. p. 416., deſſen Erklärungen vornehmlich Hilarius de fid. trin. II. zum Grunde liegt.

[3] Viele Stellen hierüber bei Gerh. a. a. O.

ſtanden werden. Sonſt könnte man leicht die Gemeinſchaft fü
eine gleiche halten, und, weil ein abſolutes Gleichgewicht nic
vorauszuſezen iſt, auch abwechſelnd ein Uebergewicht auf Seite
der menſchlichen Natur annehmen. (Die Gemeinſchaftlichkeit mu
aber in jedem Moment eine ſolche ſein, daß von dem Sein Go
tes in Chriſto die Thätigkeit ausgeht, und die menſchliche Natu
in die Gemeinſchaft derſelben nur aufgenommen wird. Denke
wir hiebei an den freilich nicht zu überſehenden Gegenſaz zw
ſchen überwiegend thätigen und überwiegend leidentlichen Mo
menten im menſchlichen Leben: ſo könnte man freilich beſorgen
daß dennoch auf dieſe Weiſe die Vollſtändigkeit des menſchliche
Daſeins für Chriſtum verloren ginge, da ja leidentliche Zuſtänd
nicht können von dem göttlichen in ihm ausgehn, und doch a
77 les von dieſem ausgehen ſoll, mithin die leidentlichen ihm fehle
müßten. Faſſen wir dieſes gleich am allgemeinſten: ſo finde
wir einen leidentlichen Zuſtand als nothwendig ja gleichſam ſt
tig in Chriſto geſezt, ſo daß gewiſſermaßen alle ſeine Handlun
gen von demſelben abhängen, nämlich das Mitgefühl mit de
Zuſtand der Menſchen, zugleich aber werden wir in allem wa
hievon ausging am beſtimmteſten den Impuls des verſöhnende
Seins Gottes in Chriſto erkennen, welcher alſo ſcheint durch e
nen leidentlichen Zuſtand, der nur in der menſchlichen Natu
beginnen konnte, bedingt zu ſein. Wenn nun dem wirklich ſ
wäre, und Chriſtus könnte zu allen jenen Handlungen alſo au
ſtreng genommen zu dem ganzen Erlöſungswerk nur gekomme
ſein durch eine gleichſam zufällige Wahrnehmung: ſo wäre dadur
auch ohnfehlbar unſere ganze Vorſtellung von dem Erlöſer nic
mehr dieſelbe, welche wir uns bis jezt vergegenwärtigt haben. Unſ
Kanon nöthigt uns aber auch die menſchliche Natur Chriſti wäh
rend jener Wahrnehmungen nicht als für ſich und durch ſich b
wegt zu denken, ſondern nur in die Gemeinſchaft einer Thätigke
des göttlichen in Chriſto aufgenommen. Dieſes nun iſt die göt
liche Liebe in Chriſto, welche der menſchlichen Natur einmal fü
immer oder in jedem Moment, gleichviel wie man es ausdrück

die Richtung auf die Wahrnehmungen der geiſtigen Zuſtände der Menſchen gab. Vermöge dieſer Wahrnehmungen und in Folge derſelben entwikkelten ſich dann wieder die Impulſe zu den einzelnen hülfreichen Handlungen. So daß in dieſer Wechſelbeziehung alle urſprüngliche Thätigkeit nur dem göttlichen zukommt und alles leidentliche nur der menſchlichen Natur. Denn auch die durch jene Impulſe bedingten menſchlichen Thätigkeiten tragen den Charakter des leidentlichen an ſich. Allerdings aber mußte es auch in Chriſti Leben andere leidentliche Zuſtände geben, die nicht von irgend einem geiſtigen Impuls ausgehen, ſondern nur von dem natürlichen Zuſammenhang der menſchlichen Organiſation mit der äußeren Natur. Auf dieſe Zuſtände nun iſt, ebenfalls unſerm Kanon gemäß, die urſprünglich nur für den Act der Vereinigung beſtimmte Formel anzuwenden, daß die menſchliche Natur nicht die perſönliche Chriſti ſei vor ihrem aufgenommenſein in die Vereinigung mit der göttlichen. Denn alle ſolche Zuſtände waren noch unperſönlich, ſo lange ſie bloß leidentlich waren; ihr aufgenommenwerden in das innerſte perſönliche Bewußtſein aber und ihr durchdrungenwerden von einem göttlichen Impuls war ſo ſehr eines, daß ſie vor dem lezten nur noch als ein äußerliches und fremdes aufgenommen wurde. So daß wir alles zuſammengefaßt ſagen können, kein thätiger Zuſtand könne in Chriſto geweſen ſein, der nicht als ein für ſich beſtehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menſchlichen Natur vollendet worden, und eben ſo kein leidender deſſen ihn erſt zu einem perſönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denſelben Gang genommen. — Hiegegen wäre allerdings die Einwendung zu machen, daß wenn man einzelne Momente unterſcheidet, und den Anfang aller auf dieſe Weiſe zeitlich auf einander folgenden Thätigkeiten dem göttlichen in Chriſto zuſchreibt, dieſes alsdann gewiß, in Widerſpruch mit dem was von einem Sein Gottes geſagt werden kann, als ein zeitliches mit entſtehender und vergehender Thätigkeit beſchrieben wird. Allein auch dieſes löſet ſich auf, wenn wir nur die ſchon oben [1] auf daſſelbe Bedenken hinſichtlich des Actes der Vereinigung gegebene Antwort nach Anleitung unſeres Kanon fortſezend ſagen, daß auch während des Vereintſeins das göttliche Weſen in Chriſto ſich ſelbſt gleich bleibend, nur auf zeitloſe Weiſe thätig geweſen, und nur die ſchon vermenſchlichte in das Gebiet der Erſcheinung übergehende Seite dieſer Thätigkeit zeitlich ſei. So daß in Chriſto ſelbſt die urſprüngliche aufnehmende göttliche Thätigkeit und die göttliche Thätigkeit währen der Vereinigung nicht zu unterſcheiden iſt; alle Thätigkeiten aber, ſo fern ſie zeitlich unterſchieden werden, auch nur Entwikklungen der menſchlichen ſind. Jeder thätige Moment Chriſti, mochte er nun mehr als Verſtandesthätigkeit oder als Willensthätigkeit anzuſehen ſein, war auf menſchliche Weiſe geworden ein Reſultat der zeitlichen Entwikklung; und nur inſofern alle erſcheinende Thätigkeit Chriſti nur ſo aufzufaſſen iſt, kann man ihm mit Recht eine vollſtändige menſchliche Seele zuſchreiben, die aber innerlich von dieſem beſonderen Sein Gottes in ihm getrieben wird, welches ſich ſelbſt gleich bleibend und unveränderlich jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Functionen und Momente durchdringt, wie ſich dieſe Mannigfaltigkeit immer weiter entwikkelt [2]. Dies iſt nun auch der Sinn des Ausdrukks der Schule, daß die Vereinigung eine perſönliche ſei. Nicht eine eigne Natur ſoll dadurch werden, welche von anderem menſchlichen Sein könnte und müßte unterſchieden werden, ſondern was durch das Sein Gottes in Chriſto wird iſt alles vollkommen menſchlich, und conſtituirt zuſammen eine Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufes, in welchem alles was zur Erſcheinung kommt rein menſchlich iſt und eines aus dem andern geahnet werden kann, indem jeder Moment die früheren voraus ſezt, ganz verſtanden aber nur alles werden kann unter Vorausſezung jener Vereinigung, durch welche allein dieſe Perſon werden konnte, ſo daß auch jeder Moment das göttliche in Chriſto als das ihn bedingende kund giebt. Und wenn wir nach allem bisherigen das Gebiet unſerer beiden Säze gegen einander abwiegen, ſo werden wir ſagen müſſen, daß ausſchließend der erſte nur anwendbar iſt für den ſchlechthin erſten Anfang des Daſeins als das Leben als ein einfaches wurde, mithin daß dieſes vor die zuſammenhängende Erſcheinung Chriſti fällt. Und eben ſo ausſchließend der lezte nur nach dieſer Erſcheinung, denn nur wenn das menſchliche ſchlechthin vollendet iſt, und nichts mehr wird in dem Zuſammenſein mit dem Sein Gottes, kann es ausſchließlich mitwirkend ſein. Und ſo iſt es begreiflich, daß es für die Zeit dieſer Erſcheinung zwei verſchiedene Auffaſſungsweiſen giebt, welche wiewol zuſammengehörig aus Unkenntniß ihres wahren Verhältniſſes ſich feindſelig gegenüber ſtellen. Die eine welche in jedem Moment ſo ausſchließend auf das anfangende göttliche ſieht, daß ſie in Gefahr ſteht den menſchlichen Zuſammenhang aus dem Auge zu verlieren; die andere welche überall ſo vollſtändig den menſchlichen Zuſammenhang ergreifen will, daß wenig fehlt, ſie verlöre das zum Grunde liegende göttliche aus den Augen.

---

[1] Unter 2. in dieſem §.

[2] Daſſelbe ſagt unter Andern ſchon, wenn man ihn nur richtig auffaßt, Joann. Dam. III, 7. (p. 215 seq.) Ἰστέον δὲ, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμὲν, ἀλλ' οἴδαμεν ὅπως ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γίνεται· αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει καθὼς βούλεται καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν. καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι (wovon weiter unten) μένουσα αὐτὴ ἀπαθὴς, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν (wozu auch alles zeitliche gehört) ἀμέτοχος.

4. Mit beiden Formeln unſeres Lehrſazes ſtimmen auch die alten freilich bloß verwahrenden nicht aber irgend etwas conſtruirenden Regeln überein, welche im Gefolge der Conciliensverhandlungen ſchon in den älteſten Syſtemen [1] ausgeführt ſind. Bei der erſten Dreiheit derſelben [2] liegt offenbar der Gedanke zum

---

[1] z. B. Joan. Dam. III, 3. flgd.

[2] ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως und ἀσυγχύτως.

91 Grunde, daß die göttliche Natur in Chriſto von der menſchliche in ihm auf keinerlei Weiſe geſchieden ſei, ſo daß man beide vo einander ſondern könne. Jede Scheidung, wenn man ſie auc nach Anleitung jener Formeln räumlich oder zeitlich faſſen wollte könnte doch immer nur eine Scheidung der Thätigkeiten ſein; un gäbe es nun eine ſolche, ſo müßte es in Chriſto auf der eine Seite menſchliche Thätigkeiten geben, die auch nicht von dem Impuls des göttlichen abhängen, und auf der andern göttliche di ſich durch nichts in ſeiner menſchlichen Natur kund gegeben hätten. Dieſe könnten aber auch ihre Abſtammung aus dem Ac der Vereinigung nicht nachweiſen, weil ſie keine Aehnlichkeit mi demſelben an ſich trügen; und ſomit wehren jene Formeln daſſelbe ab was auch unſer Kanon abwehrt. Die andere Dreiheit [1] hat ganz deutlich die Abzwekkung jede Vorſtellung von einer Umänderung der einen Natur durch die andere abzuweiſen. Durc eine jede ſolche nun, die ja von dem menſchlichen müßte ausgegangen ſein, wäre das göttliche ein zeitlich und räumlich bedingtes geworden; ſo wie, wenn die menſchliche durch das göttliche wäre verändert worden, die Perſon aus der Identität mit den übrigen heraus gerükkt worden wäre. In beiden Fällen alſo beſtände nicht die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen. Die Abzwekkung iſt alſo auch hier dieſelbe, weshalb wir das göttliche in der Vereinigung ſo zu faſſen ſuchen, wie es allein mit der Vollſtändigkeit des menſchlichen beſtehen kann, und umgekehrt. Nichts deſto weniger ſind dieſe Formeln nicht wieder aufzunehmen, da ſie durchaus auf der Vorſtellung der Gottheit als Natur beruhen, welche überall nur verwirrend einwirken kann. — Mit dieſen negativen Formeln wäre es auch Zeit der Dogmengeſchichte
92 auch die höchſt leere formaliſtiſche Theorie zu übergeben, wie Säze von Chriſto, wenn ſie richtig ſein ſollen, verſchieden müſſen gebildet werden, je nachdem von der ganzen Perſon Chriſti oder nur von einer von beiden Naturen die Rede iſt. Sollen derglei-

---

[1] ἀναλλοιώτως ἀτρέπτως und ἀσυγχύτως.

chen Regeln auch als Norm für den Ausdrukk auf dem Gebiet der erbaulichen Mittheilung dienen, damit er ſich nur innerhalb dieſer Schranken bewege: ſo könnten ſie nur nüzlich ſein in Zeiten der Verkezerungsſucht, die doch unter dieſer Form ſchwerlich wiederkehren wird. Im allgemeinen dürfen wir uns jenen älteren Zeiten nicht gleichſtellen, wo der ſtrengere Lehrausdrukk nur aus den volksmäßigen Darſtellungen ausgezeichneter Männer ſich allmählig geſtaltete. Sondern jezt da das Syſtem vollendet iſt, und die Entwikklung der Schule ihren eigenen Gang geht, müſſen die chriſtlichen Redner ſo gut als die Dichter die Freiheit haben ſich auch ſolcher Ausdrükke zu bedienen, welche ſich in die Terminologie der Schule gar nicht einſchalten laſſen, wenn ſie nur in ihrem unmittelbaren Zuſammenhang, aus dem ſie nicht herausgeriſſen werden ſollen, unbedenklich ſind, und nichts die Würde des Erlöſers verringerndes oder das Gefühl für dieſelbe verlezendes zum Grunde liegt. Sollen hingegen dieſe Regeln nur der Schule ſelbſt dienen um ſich auf jedem Punkt deſto leichter über die Zuſammenſtimmung einzelner Formeln mit den allgemeinen Säzen zu orientiren: ſo ſind ſie zu ſehr auf den Gebrauch des Ausdrukks Natur für das göttliche wie für das menſchliche baſirt, als daß ſie von Nuzen ſein könnten, wenn man dieſe Darſtellungsweiſe verläßt. Und wir haben einen weit beſſeren Kanon an der Formel daß in Chriſto erſt die Schöpfung des Menſchen vollendet iſt. Denn da das ihn von allen Andern unterſcheidende ſein Innerſtes iſt: ſo muß nun das ihm einwohnende Sein Gottes ſich zu der geſammten menſchlichen Natur verhalten, wie das vorher innerſte zu dem geſammten menſchlichen Organismus, welche Analogie ſich auch ſchon, wenngleich nicht deutlich ausgeſprochen, durch die ganze bisherige Darſtellung gezogen hat.

5. **Aus der hier dargelegten Beſchaffenheit des Seins Gottes in Chriſto und der Nothwendigkeit die Behandlung des höchſten Weſens als eine Natur aufzugeben, ſo wie aus dem was ſchon über die göttlichen Eigenſchaften gelehrt worden, folgt ſchon**

ſelbſt, daß die Theorie von einer gegenſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften beider Naturen an einander ebenfalls aus dem Lehrbegriff zu verweiſen und der Geſchichte deſſelben zu überliefern iſt. Denn ſofern wir zu unſern Vorſtellungen von göttlichen Eigenſchaften nur durch Analogie gelangen, ſagt die Beilegung göttlicher Eigenſchaften an die menſchliche Natur, wenn dieſe nicht durch die Unendlichkeit derſelben zerſtört werden ſoll, nichts aus als die ſchlechthinige menſchliche Vortrefflichkeit. Sofern aber auf der andern Seite jede einzelne Eigenſchaft nur eine Negation des menſchlichen Weſens iſt, und ſie nur wenn in Eins zuſammengeſchaut das göttliche Weſen darſtellen können: ſo erträgt die menſchliche Natur auch ſchon die einzelnen Glieder dieſer Zuſammenſchauung nicht. Wollte man z. B. der menſchlichen Natur die Identität von Allwiſſenheit und Allmacht beilegen, ſo daß die eine und ſelbige allwiſſende Allmacht und allmächtige Allwiſſenheit der göttlichen Natur die angenommene menſchliche ſollte durchdrungen haben, [1] wie die Gluth das Eiſen: ſo konnte während dieſer Mittheilung nichts menſchliches mehr übrig ſein in Chriſto, weil alles menſchliche weſentlich eine Negation der allwiſſenden Allmacht iſt. Kommt man alſo darauf zurück die göttlichen Eigenſchaften als ganz oder zum größten Theil quiescirend zu denken — doch iſt dann das erſtere allein folgerecht, ſo daß auch die Wunder nicht auf eine als Ausnahme eingetretene Wirkſamkeit der göttlichen Eigenſchaften zurückgeführt werden [2] — ſo zeigt ſich die Leerheit dieſer ganzen Theorie aufs deutlichſte. Denn da göttliche Eigenſchaften nur Thätigkeiten ſind, worin beſteht die Mittheilung derſelben wenn ſie unthätig ſind? Auch hörte dann die Vereinigung der Naturen gänzlich auf eine dogmatiſche Vor-

---

[1] S. Sol. decl. p. 778. cum tota divinitatis plenitudo in Christo habitet ut in proprio suo corpore etiam . . in assumpta humana natura divinam suam virtutem exerceat . . idque ea quodammodo ratione qua . . ignis in ferro candente agit.

[2] S. Reinh. Dogm. §. 97. 2, 6.

ellung im engeren Sinne zu ſein, da ſie gar nicht eine Ausſage
der einen von Chriſto empfangenen Eindrukk ſein könnte, indem
e quiescirenden Eigenſchaften auch nicht indirect können zur
Wahrnehmung kommen. Eben ſo iſt es mit der Mittheilung
enſchlicher Eigenſchaften an die göttliche Natur. Denn auf der
nen Seite ſind alle Ausſagen über unſer Gottesbewußtſein eine
liche Beilegung, ſofern alle göttlichen Eigenſchaften von menſch-
hen hergenommen ſind. Sonſt aber muß das göttliche Weſen
fgehoben werden, wenn der göttlichen Natur auch dasjenige
enſchliche und ſo beigelegt werden ſoll, was und wie es bei
r Bildung göttlicher Eigenſchaften hätte beſeitigt werden müſ-
n. Wenn z. B. der göttlichen Natur irgend menſchliches un-
der Form der Leidensfähigkeit mitgetheilt werden ſoll: ſo
nn bei einer ſolchen Mittheilung nichts göttliches mehr ſtatt-
den, da ja ſchon jede ausgezeichnete menſchliche Vortrefflichkeit
e Verminderung der Leidensfähigkeit iſt, und da ſchon das
erſte gottähnliche des Menſchen nicht ſowol leidet als nur ſeine
ätigkeit als Gegenwirkung beſtimmt. Wenn aber zum Theil
halb geglaubt worden iſt, man müſſe auch der göttlichen Na-
in Chriſto die Leidensfähigkeit beilegen, weil ſonſt dem Lei-
Chriſti die erlöſende Kraft fehlen würde [1]: ſo hat dies eben
ſehr ältere Ausſprüche gegen ſich [2], als es, wie unten zu zei-
ſein wird, auf unrichtigen Vorſtellungen von dem Erlö-
gswerk beruht. Und ſo könnte man wol ſagen, daß dieſe
re von der gegenſeitigen Mittheilung der Eigenſchaften rein
wahrhaft durchgeführt die Vereinigung beider Naturen wie-
aufheben müßte, indem jede Natur zufolge dieſer Mitthei-
g aufhören würde zu ſein was ſie iſt. Die Verwerfung die-

Sol. decl. p. 771. Si enim persuaderi mihi patior ut credam so-
lam humanam naturam pro me passam esse, profecto Christus mihi
non magni pretii salvator erit, sed ipse tandem salvatore eget.

Joann. Dam. III, 7. αὐτὴ μὲν (ἡ θεία φύσις) τῶν οἰκείων αὐχη-
μάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι μένουσα αὐτὴ ἀπαθής, καὶ τῶν τῆς σαρκὸς
παθῶν ἀμέτοχος.

ſer Theorie ſchließt aber keinesweges eine Begünſtigung der
formirten Schule gegen die lutheriſche in ſich. Denn wenn
erſtere dafür [1] von entgegengeſezten Eigenſchaften zweier
turen in Einer Perſon redet: ſo trifft ſie nicht mit Un
der Vorwurf Chriſtum zu zertrennen, weil weder entgege
ſeztes eins ſein kann, noch auch die Naturen Eins ſein, n
ihre Eigenſchaften getrennt gehalten werden. Wiewol einer
lichen Zertrennung auch die Andern nicht entgehen. Denn
die Mittheilung der Eigenſchaften eine reale ſein; ſo entſt
durch dieſelbe in jeder Natur zwei Arten von Thätigkeiten, w
nicht Eine Reihe ausmachen können z. B. in der menſchl
Natur Chriſti vorſtellende Thätigkeiten, ſowol nach der Weiſ
beſchränkten Bewußtſeins als nach der der mitgetheilten A
ſenheit. Beide Lehrweiſen ſind daher gleich verwerflich, wi
33 ja auch beide auf die falſche Vorſtellung von einer göttl
Natur zurükkgehen, der ein Kreis von Eigenſchaften wirklic
komme.

§. 98. **Dritter Lehrſaz.** Chriſtus war von
andern Menſchen unterſchieden durch ſeine weſentliche Un
lichkeit und ſeine ſchlechthinige Vollkommenheit.

1. Unter **weſentlicher** Unſündlichkeit iſt eine ſolc
verſtehen, welche ihren zureichenden Grund in dem In
ſeiner Perſönlichkeit ſelbſt hat, ſo daß ſie unter was imme
äußeren Relationen, wobei wir auch das leibliche ſchon a
Aeußeres gelten laſſen können, durchaus dieſelbige würde ge
ſein; und durch dieſen Ausdrukk iſt wenigſtens der Streit
mit zureichender Beſtimmtheit aufgeſtellt, indem zufolge de
herigen dieſer innere Grund kein anderer ſein kann als die
bindung des göttlichen und menſchlichen in ſeiner Perſon.

---

[1] Conf. Gall. XV. p. 116. manente tamen unaquaque illar
rarum in sua distincta proprietate etc. Eben ſo Conf. Belg

wir in einzelnen Fällen unmittelbar erfahren, müſſen wir uns auch im Allgemeinen als möglich denken, nämlich daß durch eine günſtige Verkettung der Umſtände das Wirklichwerden der Sünde, auch das innere, verhindert werden kann, aber ſo, daß wir uns dabei nicht nur unſrer ſelbſt als ſündiger Menſchen bewußt bleiben, ſondern auch durch die Wahrnehmung ſelbſt in dieſem Bewußtſein noch beſtärkt werden, weil ſie das in ſich ſchließt, daß der innere Grund zum Abwehren der Sünde fehlte. Eine ſolche im Vergleich mit jener nur zufällige Unſündlichkeit würde alſo nicht nur den eigenthümlichen Vorzug des Erlöſers nicht ausdrükken, ſondern wo die innere Möglichkeit zu ſündigen geſezt iſt, da iſt auch wenigſtens ein unendlich kleines der Wirklichkeit als Richtung mitgeſezt. So daß wer ſich mit einer ſolchen zufälligen Unſündlichkeit für den Erlöſer begnügen kann, ihm auch wird wirkliche Sünde hingehen laſſen können, ſofern ſie nur 97
nicht ſo zur Wahrnehmung gekommen iſt [1], daß ſich irgend einer für irgend einen Augenblikk über ihn ſtellen kann. Die gewöhnlichen Formeln der Schule hingegen faſſen den Unterſchied nicht mit gehöriger Schärfe auf, und der Streit zwiſchen ihnen geführt erſcheint ganz leer. Die Formel potuit non peccare ſagt allerdings den weſentlichen Vorzug Chriſti aus; wenn man ſie als Gegenſaz gegen den Zuſtand aller andern Menſchen faßt. Denn dieſe insgeſammt können niemals nicht ſündigen, ſondern die Sünde ſchleicht ſich in alles mit ein, welches ſtreng genommen vermöge jenes unendlich kleinen dann auch bei Chriſto der Fall ſein müßte, wenn eine reale Möglichkeit zu ſündigen in ihn gelegt wird. Die Formel ſagt aber jenen Vorzug nicht aus, ſobald ſie etwas anderes ſagen will als die andere non potuit peccare, denn als Gegenſaz zu dieſer ſchließt ſie die Möglichkeit zu ſündigen in ſich. Eben ſo verhält es ſich aber auch mit der lezteren; denn man kann ſie auch gebrauchen, wenn man nur eine allgemeine göttliche Bewahrung über dem Erlöſer waltend an-

---

[1] Joh. 8, 46.

nimmt, ſo daß auch dieſe dem Gehalt unſerer Formel nur entſpricht, wenn man ſie jener erſten in dem angegebenen Sinne gleich ſezt. — Schwierig aber bleibt es immer auch von unſerer Formel aus zu beſtimmen, was nun durch dieſelbe von Chriſto ausgeſchloſſen wird, ſo daß alles unverſehrt bleibe, was ihm vermöge ſeiner Gleichheit mit uns zukommen muß. Und dieſer Punkt iſt unſtreitig ein ſolcher, von welchem aus ſich viel weſentliches für die chriſtliche Sittenlehre müßte entwikkeln laſſen, indem alles darauf zurükkommt, den Anfang der Sünde zu beſtimmen. Eine beſondere Schwierigkeit entſteht hier daraus, daß ſchon in den erſten Zeugniſſen des Glaubens Chriſto zugeſchrieben wird, verſucht worden zu ſein in allen Stükken, welches zufolge unſerer obigen Beſtimmung [1] ſchon die Sünde in ſich ſchließt, wenn wir wäre es auch nur ein unendlich kleines von Kampf dabei denken. Auf der andern Seite gehört die Empfänglichkeit für den Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen zur Wahrheit der menſchlichen Natur, ſo daß Luſt und Unluſt müſſen auf unſündliche Weiſe ſein können, und dann zwiſchen dieſem Moment, wenn Luſt oder Unluſt auf unſündliche Weiſe ſind, und dem, wenn der Kampf beginnt, der Anfang der Sünde liegen muß. Denken wir nun zugleich, daß in Chriſto jeder Moment durch das Gottesbewußtſein beſtimmt ſein mußte: ſo folgt, daß auch in ihm Luſt und Unluſt ſein konnten, aber nicht als den Moment beſtimmend, mithin nur als Ergebniß eines auf die ihm angemeſſene Weiſe beſtimmten Momentes. Solche Ergebniſſe ſind ſie, in ſofern ſie ganz als Empfindung oder Gefühl in den Schranken des ruhenden Bewußtſeins bleiben, nicht aber ſofern ſie in das Begehren oder Abſtoßen übergehen. In der Annäherung von beiden beſteht nun eben die Verſuchung, und Chriſtus kann verſucht worden ſein unbeſchadet der weſentlichen Unſündlichkeit, nur ſo, daß Luſt und Unluſt ihm zugeführt worden ſind als geſteigerte Empfindung, die weſentliche Unſündlichkeit aber den Grund enthielt, daß ſie nie etwas anderes werden konnten, als Anzeiger eines Zuſtandes, aber ohne alle beſtimmende oder mitbeſtimmende Kraft, nicht aber ſo, daß der Uebergang aus jenem in dieſes jemals wirklich ſtatt gefunden habe [1]. Nur iſt, ſofern dieſe Regel für alle Lebensmomente Chriſti ohne Unterſchied gelten muß, zu bemerken, daß ſie nur für ein entwikkeltes Bewußtſein ausgedrükkt iſt, daß aber auch die Kindheit Chriſti den Charakter der vollkommnen Unſchuld nur gehabt haben kann, wenn dieſe Regel auch damals nach Maaßgabe des jedesmaligen Entwikklungszuſtandes gültig geweſen iſt. So daß Chriſtus in Bezug auf die Sünde zu allen Zeiten gleich ſehr von allen andern Menſchen unterſchieden und immer gleich weſentlich frei von derſelben war. — Zu dieſer Unſündlichkeit gehört aber auch noch, daß Chriſtus wirklichen Irrthum weder ſelbſt kann erzeugt, noch auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung und als wohlerworbene Wahrheit in ſich aufgenommen haben. Und zwar iſt nicht nöthig, dieſen Saz auf das Gebiet ſeines eigentlichen Berufs zu beſchränken; nur muß der Unterſchied feſtgehalten werden zwiſchen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorſtellungen, deren beſtimmte Vertreter Andere ſind, daher man in Beziehung auf ſie weder Unterſuchung anſtellt noch irgend eine Verantwortlichkeit anerkennt, und zwiſchen Abſchließung eines Urtheils, welches allemal in irgend einer Beziehung auch die Handlungsweiſe beſtimmt. In dem lezteren irren ſezt allemal entweder eine Uebereilung voraus, die nur durch fremdartige Motive hat können bewirkt werden, oder einen getrübten Wahrheitsſinn, der einerſeits in der allgemeinen Sündhaftigkeit gegründet iſt, andrerſeits aber in jedem einzelnen Fall mit der beſonderen Sündlichkeit des Einzelnen zuſammenhängt.

---

[1] Vgl. §. 93, 4.

---

[1] Bei dieſer Auseinanderſezung konnte ich auf die Verſuchungsgeſchichte nicht beſonders Bezug nehmen, weil es mir unmöglich iſt, ſie als Geſchichtserzählung zu betrachten. Offenbar aber iſt buchſtäblich genommen ihr Inhalt ein ſolcher, daß Chriſtus mitten im thätigen Leben ſehr oft viel ſtärker muß verſucht worden ſein. Weshalb auch der Erzähler keinesweges zu tadeln iſt, der (Luk. 4, 13.) dies nicht gerade für das Ende aller Verſuchung will gelten laſſen.

Mit dieſer Lehre von der weſentlichen Unſündlichkeit Chriſti ſteht nun in Verbindung die Meinung von der natürlichen Unſterblichkeit Chriſti, daß nämlich Chriſtus vermöge ſeiner menſchlichen Natur nicht wäre dem Tode unterworfen geweſen; eine Meinung, die zwar nicht durch ſymboliſch gewordene Ausſprüche
90 feſtgeſtellt, noch auch in bibliſchen Stellen wahrhaft begründet [1], aber doch ſehr allgemein angenommen worden iſt. Die Verbindnng beruht aber nur darauf, daß, den Tod als Sold der Sünde gedacht, derjenige, der von allem Zuſammenhang mit der Sünde gelöſt iſt, auch nicht unter der Gewalt des Todes kann geſtanden haben, und in Betracht gezogen, was ſchon oben [2] von der natürlichen Unſterblicheit Adams und von dem Zuſammenhang aller natürlichen Uebel mit der Sünde geſagt worden iſt, kann aus der Unſündlichkeit Chriſti nichts weiter folgen, als daß der Tod für Chriſtum kein Uebel habe ſein können. Und hiebei müſſen wir um ſo mehr ſtehen bleiben, und ſtatt jener Meinung uns an diejenigen halten, welche geſtehen, daß der menſchlichen Natur Chriſti die Unſterblichkeit erſt mit der Auferſtehung ſei geſchenkt worden [3], als Sterblichkeit und Fähigkeit körperlich zu leiden ſo zuſammengehören, daß bei einer ſolchen natürlichen Unſterblichkeit Chriſti die Leidensfähigkeit der menſchlichen Natur in ſeiner Perſon nur ein leeres Wort wäre, und nicht ohne ſich zu widerſprechen man einen großen Werth auf ſeine körperlichen Leiden legen könnte. — Indeß iſt dieſe Meinung nicht allein als eine Folgerung aus der Unſündlichkeit Chriſti anzuſehen, ſondern man glaubt darin erſt den rechten Aufſchluß zu finden über

---

[1] Denn was Chriſtus ſelbſt Joh. 10, 17. 18. ſagt, drückt kein phyſiſches, ſondern ein ſociales und ethiſches Verhältniß aus.

[2] S. §. 59. Zuſaz.

[3] Conf. Belg. XIX. p. 181. et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit etc.

alle die Ausſprüche, welche ſeinen Tod als einen freiwilligen darſtellen, und ſo erſt die höhere Bedeutung ſeines Leidens und Todes zu erſchöpfen. Allein grade von dieſer Seite iſt jene Vorſtellung höchſt bedenklich; denn wer nicht natürlich ſterben kann, kann auch nicht gewaltſam getödtet werden; ſomit mußte Chriſtus durch ein Wunder erſt ſich ſelbſt ſterblich machen, um getödtet werden zu können, und hätte ziemlich unmittelbar ſich ſelbſt getödtet.

2. Was nun die *ſchlechthinige Vollkommenheit* der menſchlichen Natur zur Zeit ſeines männlichen Alters anlangt: ſo findet ſich beſonders in älteren Ausführungen dieſes Gegenſtandes ſehr häufig geiſtige und leibliche Trefflichkeit beſonders aufgeſtellt. Allein es iſt wol zu bedenken — da hier keine Nachrichten zu Hülfe kommen, welche jeden ſolchen Saz in einen hiſtoriſchen verwandeln würden, wodurch er denn aus dem Gebiet der Lehre geſtrichen würde — ob wir von dem Eindrukk aus, den wir von Chriſto empfangen, Rechenſchaft geben können für die Aufſtellung ſolcher Eigenſchaften, die wir auf die Vereinigung des göttlichen mit der menſchlichen Natur nicht zurükkführen können. Nur eines läßt ſich ſagen, wenn wir die zeitliche Erſcheinung dieſer ſchöpferiſchen Thätigkeit als einzelne Thatſache auf die allgemeine göttliche Ordnung zurükkführen. Nämlich ſo wie der Erlöſer nur erſt zu einer gewiſſen Zeit und nur aus dieſem Volk hervorgehn konnte, ſo auch die göttliche Thätigkeit nicht würde die menſchliche Natur in einem ſolchen Perſonbildenden Act begriffen aufgenommen haben, welcher irgendwie hätte können eine Mißbildung werden. Daher iſt es nun natürlich genug, dem Erlöſer auch eine leibliche Urbildlichkeit zuzuſchreiben; aber dieſe iſt, da das Leibliche ſeiner Erſcheinung gar nichts für ſich ſein und wirken ſollte ſondern nur als Organ jener Vereinigung, auch lediglich hierauf zu beſchränken. Was aus dieſer Vorausſezung und aus dem ungeſtört fortwirkenden Einfluß eines reinen Willens folgt, iſt nur eine Geſundheit, welche gleich-

weit entfernt iſt von einſeitiger Stärke oder Meiſterſchaft einzelner leiblicher Functionen und von krankhafter Schwächlichkeit, als durch welche beide die gleichmäßige Tüchtigkeit der Organiſation für alle Forderungen des Willens verringert wird. Hierauf müſſen wir uns demnach beſchränken, und um ſo mehr alle vorwizigen abweiſen [1], als unſere Vorſtellungen von dem Zuſammenhang zwiſchen Leib und Seele noch bedeutender Berichtigungen fähig ſind. Wenn daher bei den Alten nicht ſelten auch von der Schönheit des Erlöſers die Rede iſt [2]: ſo liegt dieſe Vorſtellung ſchon der Grenze, die wir nicht berühren dürfen, ſehr nahe, und wir dürfen ſie als eine unbewußte Nachwirkung heidniſcher Anſichten überſehen.

§. 99. Die Thatſachen der Auferſtehung und der Himmelfahrt Chriſti, ſo wie die Vorherſagung von ſeiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Beſtandtheile der Lehre von ſeiner Perſon aufgeſtellt werden.

1. Wenn wir die über die Perſon Chriſti bisher aufgeſtellten Lehrſäze auf der einen Seite, auf der andern Seite die ſchon in den älteſten Symbolen enthaltenen Säze [3], welche dieſe Thatſachen ausſagen, mit dem oben [4] aufgeſtellten Kanon für dogmatiſche Säze vergleichen, ſo entſprechen jene Lehrſäze beiden Merk-

---

[1] Es iſt eine gewiß höchſt bedeutende aber nicht genug erkannte göttliche Leitung, daß uns von dem äußeren der Perſon Chriſti weder eine ſichere Ueberlieferung noch ein authentiſches Bild zugekommen iſt. Ja auch, daß uns eine genaue Darſtellung ſeiner Lebensweiſe und eine zuſammenhängende Erzählung ſeiner Begebenheiten fehlt, gehört eben dahin.

[2] Z. B. Chrysost. in ep. ad Col. Homil. VIII. οὕτως ἦν καλός, ὡς οὐδὲ εἶναι εἰπεῖν.

[3] Symb. Nic. καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

[4] S. §. 29, 3.

len, dieſe Auſſagen aber keinem von beiden. Denn wenn doch
dem Sein Gottes in Chriſto ſeine erlöſende Wirkſamkeit be-
t, und eben der Eindrukk davon, daß ihm ein ſolches ein-
hne, den Glauben an ihn begründete: ſo iſt ein unmittelbarer
ſammenhang dieſer Thatſachen mit jener Lehre nicht nachzu-
iſen. Die Jünger erkannten in ihm den Sohn Gottes, ohne
vas von ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt zu ahnden, und
ſelbe können wir auch von uns ſagen: ſo wie auch die von
n verheißene geiſtige Gegenwart, und alles, was er von ſeinem
twährenden Einfluß auf die Zurükkbleibenden ſagt, durch keine
n dieſen beiden Thatſachen vermittelt wird. Hängt nun dieſes
ar wol von ſeinem Sizen zur Rechten Gottes ab — worun-
jedoch, da der Ausdrukk ein eigentlicher unmöglich ſein kann,
hts verſtanden werden darf, als die über allen Conflict hinaus-
hobene eigenthümliche und unvergleichliche Würde Chriſti —
ht aber von einer ſichtbar gewordenen Auferſtehung oder Him-
lfahrt, da ja Chriſtus auch ohne dieſe Zwiſchenglieder unmittel-
r hätte können zur Herrlichkeit erhoben werden: ſo läßt ſich
ch nicht abſehn, in welchem Zuſammenhang beide mit der erlö-
den Wirkſamkeit Chriſti ſtänden. Wenn freilich Paulus auf der
nen Seite der Auferſtehung eben ſo gut als dem Tode einen eignen
ntheil an der Erlöſung zuzuſchreiben ſcheint [1]: ſo zeigt auf der
dern Seite die Art, wie er ſie als eine Gewährleiſtung für un-
e eigne Auferſtehung anführt [2], daß er ſie keinesweges in einem
sſchließlichen Zuſammenhange mit dem eigenthümlichen Sein
ottes in Chriſto denkt. Auch wird ſie nie als ein Zeugniß des
Chriſto wohnenden Göttlichen angeführt, da ſie überall nicht
m ſelbſt, ſondern Gott zugeſchrieben wird [3]. Eben ſo wenig
t Johannes die ſichtbare Himmelfahrt als einen Beweis der
heren Würde Chriſti angeführt. Und ſomit können wir wol

---

[1] Röm. 4, 25. [2] 1 Kor. 15, 13. 16.

[3] Ap. Geſch. 2, 24. 3, 5. 4, 10. 10, 40. Röm. 4, 24. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. 2 Kor. 4, 14.

Jedem, der mit dogmatiſchen Säzen verkehrt, die Einſicht zumuthen, daß der richtige Eindrukk von Chriſto vollſtändig vorhanden ſein kann und auch geweſen iſt ohne eine Kunde von dieſen Thatſachen. — Was die Wiederkunſt zum Gericht betrifft: ſo können wir von der doctrinalen Bedeutung dieſer Vorſtellung erſt unten handeln. Hier iſt nur zu bemerken, daß wenn auch das Gericht, ſofern wir es als eine übertragbare göttliche Handlung anſehn, in ſo genauer Verbindung mit dem Geſchäft der Erlöſung ſteht, daß nicht leicht zu denken iſt, Gott könne daſſelbe einem Andern als dem Erlöſer übertragen: ſo involvirt doch daſſelbe nicht etwas größeres in der Perſon Chriſti als wir ihm ohnedies ſchon beilegen; und eben ſo wenig gehört es zu dem Erlöſungswerke ſelbſt, da ja diejenigen, welche glauben, nicht ins Gericht kommen. Als Wiederkunſt Chriſti aber betrachtet hängt ſie mit der Himmelfahrt als Gegenſtükk derſelben zuſammen. So wie dieſe nur eine zufällige Form iſt, um das Sizen zur Rechten Gottes zu bewirken: ſo iſt auch jene Verheißung nur eine zufällige Form für die Befriedigung des Verlangens mit Chriſto vereint zu ſein. Und wie das unbegreifliche und wunderbare in der Auffahrt nicht kann auf das göttliche in Chriſto zurükkgeführt werden, welches ſich als der Impuls zu allen ſeinen freien Handlungen zu erkennen giebt, da auch die Himmelfahrt nirgend als ſeine Handlung dargeſtellt wird: eben ſo wenig auch das wunderbare in jener Wiederkunſt. So daß die Ungleichartigkeit unſerer bisherigen Lehrſäze, derjenigen nämlich, die wir als ſolche anerkannt haben, und dieſer Ausſagen Jedem einleuchten muß. —

3. Etwas anders verhält es ſich mit der ſogenannten Niederfahrt oder Höllenfahrt Chriſti[1]. Denn dieſe würde allerdings der darin herrſchenden Vorſtellung nach zu den erlöſenden Thätigkeiten gehören, wenn wir ſie nur als eine Thatſache anſehn

---

[1] Symb. rom. κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα nur in Einem griechiſchen, aber in mehreren alten lateiniſchen Exemplaren; Symb. Quic. 36. descendit ad inferos.

können. Sie wäre dann als eine Ausübung ſeines prophetiſchen und hoheprieſterlichen Amtes anzuſehen an den vor ſeiner Erſcheinung Verſtorbenen; allein theils erſtrekkt ſich die einzige Stelle, welche hievon zu handeln ſcheint [1], auch bei weitem nicht einmal über dieſe, theils entſpräche doch die Sache ſelbſt bei dieſer Erweiterung nicht der Aufgabe, wie ſie gefaßt werden müßte. Denn alle diejenigen, welche auch ſeit ſeiner Erſcheinung geſtorben ſind, ohne daß die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Anſprüche wie jene. Ueberdies aber nöthigen die Ausdrükke in jener Stelle keinesweges zu der Annahme einer ſolchen ſonſt ganz unbezeugten Thatſache, wie ſie auch gar keinen Zeitpunkt beſtimmen. Deshalb iſt ſie auch in unſern Saz gar nicht erſt aufgenommen worden.

2. Der Glaube an dieſe Thatſachen iſt ſonach kein ſelbſtſtändiger zu den urſprünglichen Elementen des Glaubens an Chriſtum gehöriger, ſo daß wir dieſen nicht könnten als Erlöſer annehmen oder das Sein Gottes in ihm erkennen, wenn wir nicht wüßten, daß er auferſtanden und gen Himmel gefahren wäre, oder wenn er keine Wiederkunft zum Gericht verheißen hätte. Dieſer Glaube iſt auch nicht aus jenen urſprünglichen Elementen abzuleiten, ſo daß wir ſchließen könnten, weil Gott in Chriſto war, ſo hätte er müſſen auferſtehen und gen Himmel fahren, oder weil ihm eine weſentliche Unſündlichkeit zukam, müſſe er wiederkommen um das Gericht zu halten. Vielmehr werden ſie nur angenommen, weil ſie geſchrieben ſtehen; und von jedem evangeliſchen Chriſten kann nur verlangt werden, an ſie zu glauben in ſofern er ſie für hinreichend bezeugt hält, indem hiebei die heiligen Schriftſteller nur als Berichterſtatter zu betrachten ſind, ſo daß der Glaube an dieſelben unmittelbar und urſprünglich mehr zur Lehre von der Schrift gehört als zur Lehre von der Perſon Chriſti. Indeß iſt ihm doch ein mittelbarer Zu-

---

[1] 1 Petr. 3, 19. Denn Ephes. 4, 9. iſt auf keine Weiſe hieher zu ziehen.

ſammenhang mit dieſer Lehre nicht abzuſprechen, inſofern nämlich das Urtheil über die Jünger als urſprüngliche Berichterſtatter auf das Urtheil über den Erlöſer zurükkwirkt. Wer z. B. des wunderbaren wegen um nicht die Auferſtehung Chriſti als buchſtäbliche Thatſache anzunehmen, lieber vorausſezt die Jünger hätten ſich getäuſcht und inneres für äußeres genommen, der legt ihnen eine ſolche geiſtige Schwäche bei, durch welche nicht nur ihr ganzes Zeugniß von Chriſto unzuverläßig würde: ſondern auch Chriſtus müßte, als er ſich ſolche Zeugen wählte, nicht gewußt haben, was in dem Menſchen iſt [1]. Oder ſollte er ſelbſt es gewollt oder veranſtaltet haben, daß ſie innere Erſcheinung mußten für äußere Wahrnehmungen halten: ſo wäre er ſelbſt ein Urheber des Irrthums, und alle ſittlichen Begriffe würden durch einander geworfen, wenn damit eine ſolche höhere Würde verträglich ſein ſollte. Mit der Himmelfahrt verhält es ſich in ſofern wenigſtens anders, als wir nicht hinreichende Urſache haben zu behaupten, daß uns von dem Hergang bei derſelben als äußerer Thatſache ein unmittelbarer Bericht eines Augenzeugen und am wenigſten eines apoſtoliſchen vorliegt. Wenn indeß behauptet wird, Chriſtus
97 ſei zwar auferſtanden aber nicht aufgehoben worden gen Himmel, ſondern habe noch eine unbeſtimmte Zeit im verborgenen gelebt, weshalb er etwas habe veranſtalten müſſen, was für eine Himmelfahrt gehalten werden konnte: ſo iſt der Fall ganz derſelbe wie mit der Auferſtehung. Am wenigſten ſteht mit der eigentlichen Lehre von Chriſti Perſon die Verheißung ſeiner Wiederkunft in Verbindung, zumal ſie um eines Geſchäftes willen verheißen iſt, und in ſofern dem folgenden Lehrſtükk angehören würde, wenn nur das Geſchäft ein ſolches wäre, welches ſeinem Beruf als Erlöſer unmittelbar angehört. Nur wenn eine Auslegung ausmittelt, für dieſe Wiederkunft wäre eine Zeit beſtimmt, die nun längſt abgelaufen iſt, oder ſie wäre auf eine Art beſchrieben, deren Unmöglichkeit wir nachweiſen können: ſo müßte dies wenn

---

[1] Joh. 2, 25.

nicht auf die Lehre von der Schrift dann gewiß auf die von der Perſon Chriſti zurükkwirken.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Die obige zuerſt in unſerer eigenen ganz unabhängigen Ausdrukksweiſe, dann in genauerer Verbindung mit den kirchlichen Formen gegebene Darſtellung von der Perſon Chriſti iſt dem weſentlichen nach ſo weit verbreitet in der chriſtlichen Kirche und ſo alt in derſelben, daß man ſie um ſo mehr als den allgemeinen Glauben der Chriſten anſehen muß, weil ſelbſt Viele von denen, die ſich mit einer geringeren Vorſtellung von dem Erlöſer begnügen, dieſe herrſchende nur verwerfen, theils weil ſie das wunderbare überhaupt ſcheuen — ſei es nun daß ſie den von uns aufgeſtellten Unterſchied [1] überſehen, oder daß ſie ihn verwerfen — theils weil ſie glauben zugleich die ihnen ihres polytheiſtiſchen Scheines wegen anſtößige Trinitätslehre mit annehmen zu müſſen: ſo daß zu hoffen iſt, Viele werden ſich daſſelbe, wovon ſie, wie es in die herben ſcholaſtiſchen Formen eingehüllt erſcheint, nur abgeſtoßen werden, in einer freieren Darſtellung leichter gefallen laſſen. — Allein da man theils nicht überall in der Chriſtenheit, wo über das Verhältniß zum Erlöſer derſelbe Glaube zum Grunde lag, auch denſelben Lehrgehalt beſtimmt nachweiſen kann, weil nämlich hiezu Verſtändniß und Ausdrukk nicht weit genug entwikkelt war, theils unläugbar ſchon ſehr zeitig in der Chriſtenheit neben dieſer Anſicht von dem Erlöſer auch abweichende und geringere in Umlauf waren: ſo kann man allerdings der Frage nicht ausweichen, ob die kirchliche Anſicht auch wirklich durch Aeußerungen Chriſti ſelbſt und der Apoſtel als die urſprüngliche gerechtfertigt werden kann, oder ob diejenigen recht haben, welche behaupten, ſie ſei eine ſpäter entſtandene. Nur iſt hiebei zuerſt zu bevorworten, daß geſezt auch die Urſprünglichkeit unſerer Lehre ſei nicht erwieſen, daraus doch nicht folgen würde, daß ſie falſch oder will-

---

[1] Vgl. §. 13.

kührlich erſonnen ſei, ſofern nur jene urſprünglichen Zeugniſſe nicht mit ihr in nachweislichem Widerſpruch ſtehen. Die Frage ſelbſt iſt aber freilich ſo verwikkelt, daß es unmöglich iſt, ſie auf eine Art, welche ſich allgemeine Anerkenntniß erwerben könnte, zu entſcheiden, ſo lange noch auf der einen Seite die verſchiedenſten Meinungen über die Entſtehungsart und die Urheber der neuteſtamentiſchen Schriften neben einander hergehn, auf der andern Seite noch ſo viel verſchiedenartige Willkühr in den hermeneutiſchen Methoden herrſcht. Kann nun über den Gehalt einzelner Stellen ohne Ende geſtritten werden, ſo iſt es vergeblich, ſich wegen ſeiner weſentlichen Unſündlichkeit [1] oder des Seins Gottes in ihm [2] auf einzelne eigne Ausſprüche zu berufen. Wer aber nicht bei der Erklärung einzelner Säze ſich mit einer Möglichkeit eines ſeiner Theorie gemäßen Sinnes begnügt, ſondern ſich für einen reinen Total-Eindrukk offen hält, der wird, ſo wie die Reden Chriſti über ſein Verhältniß zu den Menſchen und
99 über das zu ſeinem Vater [3] ſich einander ergänzen und durchdringen, ihnen wenn auch nicht grade den Sinn der kirchlichen mit der Trinitätslehre verwandten Formeln, aber doch wol ſchwerlich einen geringeren Gehalt beilegen können, als den unſere obigen Säze ausſagen. Und zugleich ſind dieſe Ausſagen nicht ſo beſchaffen, daß ſie die Wahrheit des menſchlichen Daſeins vernichten, als habe etwa Chriſtus in ſeinem zeitlichen Bewußtſein eine Erinnerung gehabt von einem abgeſonderten Sein des göttlichen in ihm vor ſeiner Menſchwerdung [4]. — Hiemit ſtimmt vollkommen zuſammen die zwieſache Benennung Menſchenſohn und Sohn Gottes welche ſich Chriſtus beilegt. Denn er hätte

---

[1] Joh. 8, 46. [2] Joh. 10, 30—38.

[3] Joh. 5, 17. 24. 26. 8, 24. 36. 14, 11. 20. 17, 10. 21—23.

[4] Wenn man eine Andeutung dieſer Art in Joh. 17, 5. erkennen wil ſo macht doch Joh. 5, 19. 20. dieſe Erklärung faſt unmöglich. Abe auch ohne das müßte ſie bedenklich werden, weil die Bitte dann unerfüll geblieben, indem troz aller angewendeten Mühe noch niemand hievon ei klares Bewußtſein erlangt hat noch auch jemals erlangen wird.

den erſten Namen ſich nicht beilegen können, wenn er ſich nicht derſelben menſchlichen Natur vollkommen theilhaftig gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos geweſen ſich ihn beſonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante geweſen wäre, die auf einen Unterſchied zwiſchen ihm und allen andern Menſchen hinweiſen ſollte [1]. Und eben ſo zeigt der Zuſammenhang des Beinamens Gottesſohn mit dem was Chriſtus 100 von ſeinem Verhältniß zu ſeinem Vater ſagt, daß er ſich ihn nicht in demſelben Sinne beilegt, wie auch ſchon für Andere Gebrauch davon gemacht worden war [2], was auch ſchon in dem von Chriſto ſelbſt herrührenden Ausdrukk [3] Eingeborner deutlich genug liegt. Nur wenn man dieſen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen beiden offenbar aufeinander zurükkweiſenden Benennungen zerreißt, wird es leichter geringeren Auslegungen Raum zu geben und ſie mit ebionitiſchen Theorien in Verbindung zu ſezen. Dagegen ſind auf der andern Seite ſolche Stellen, in welchen Chriſto ein hoher Grad von Betrübniß zugeſchrieben [4] oder etwas von ihm erzählt wird, was den Anſchein leidenſchaftlicher Aufregung an ſich trägt [5], wirklich nur Einzelheiten, welche — weit entfernt daß ſie gegen ſeine Unſündlichkeit zeugten oder mit dem Sein Gottes in ihm unverträglich wären — offenbar niemanden an ihm irre machten, weil ſolche einzelne Momente ſchon Jeder nur nach dem Totaleindrukk, den er ſchon feſthält, aufzufaſſen pflegt und ſie auch uns nur daran erinnern, daß der

---

[1] Es iſt ein eben ſo ſonderbarer Einfall, daß dieſe Benennung eine Widerlegung der Volksmeinung ſein ſollte, daß niemand wiſſen werde, von wannen der Meſſias komme, als jener andere, daß ſie hindeuten ſolle auf ein Danieliſches Geſicht (7, 13.), wo einer wie eines Menſchen Sohn — offenbar im Gegenſaz gegen die früher angeführten Thiere — in des Himmels Wolken vor den Alten kommt.

[2] Man vergleiche beſonders Joh. 10, 35 flgd.

[3] Joh. 3, 16. [4] Matth. 26, 31. Luk. 19, 44.

[5] Joh. 11, 33. 38.

Glaube an Jeſum als Erlöſer nicht aus Einzelheiten entſtanden iſt, ſondern ſich aus einem Totaleindrukk entwikkelt, woraus nur folgt, daß keine Einzelheiten vorkommen, welche ihn verhindert hätten. Daß aber der Glaube ſchon in der erſten Generation ſeiner Jünger deſſelben Inhalts geweſen der hier dargelegt worden, das geht nicht nur aus den mannigfaltigen Zeugniſſen, die Chriſto eine vollkommene Reinheit [1] und eine Fülle von Kraft beilegen, [2] ſondern auch aus der Art hervor, wie Paulus ihn dem Adam gegenüber als den Urheber eines neuen Menſchenwerthes beſchreibt, ſo wie aus der Johanneiſchen Darſtellung vom λόγος, und aus der in dem Brief an die Hebräer aufgeſtellten Theorie.

Nun können zwar auch dieſe Zeugniſſe durch erkünſtelte Auslegungen geſchwächt werden, wenn man ſie aus ihrem Zuſammenhang herausreißt und mit fremdartigem combinirt: aber es reicht doch nicht hin nur zu zeigen, daß dieſer und jener Ausdrukk auch weniger bedeuten kann; ſondern man muß auch anſchaulich machen, wie es zugegangen ſein kann, daß man ein gewöhnliches Verhältniß durch außerordentliche und abweichende Ausdrükke bezeichnete, und wie der urſprüngliche Sinn ſo zeitig in der Ueberlieferung verloren gegangen iſt. So lange dies nicht beſſer als durch höchſt willkührliche Hypotheſen geleiſtet werden kann, wird es wol dabei ſein Bewenden haben, daß der kirchliche Glaube auch der urſprüngliche iſt und in den Ausſagen Chriſti von ſich ſelbſt gegründet. — Geht nun dies aus der Betrachtung der Schrift im großen klar genug hervor: ſo kann unſere Glaubenslehre die ganze Rüſtkammer von einzelnen Ausſprüchen, welche unter verſchiedenen Titeln [3] als das Sein Gottes beweiſend aufgeſtellt werden, nicht nur leicht entbehren, ſondern auch um ſo lieber bei Seite ſtellen, als nicht die richtigſte Darſtellungsweiſe dadurch gefördert wird, vielmehr oft das wichtige und ſichre unter dem unzuverläſſigen verſchwindet. Denn was hilft es auch, wenn Chriſto göttliche Namen beigelegt werden, da er ſelbſt ſich auf einen uneigentlichen Sprachgebrauch des Wortes Gott beruft. Benennungen aber, welche auf eine ſo beſtimmte und unzweideutige Weiſe, wie das ſpätere „Gottmenſch“ die Einheit des göttlichen und menſchlichen ausſprächen, kommen in der Schrift nicht vor, ſondern alle hieher zu ziehende Prädicate ſind mehr oder weniger 108 ſchwankend [1]. So iſt auch was göttliche Eigenſchaften betrifft natürlich, daß da von Chriſto doch immer als von einem Menſchen die Rede iſt, ihm nur ſolche beigelegt werden, die erhöhtes menſchliches ausſagen, ſo daß es ein leichtes iſt, ſie nur für ſehr erlaubte hyperboliſche Ausdrükke zu erklären. Da nun auch von der ſtrengen Anbetung die Aeußerungen einer tiefen, aber doch nicht im eigentlichen Sinn göttlichen Verehrung ſchwer zu unterſcheiden ſind: ſo würde bei dieſer Verfahrungsart alles auf die von Chriſto ausgeſagten göttlichen Thätigkeiten zurükkommen. Die Schöpfung aber und Erhaltung werden Chriſto [2] nur ſo zugeſchrieben, daß zweifelhaft bleiben muß, ob er nicht wirkende Urſache nur in ſofern ſein ſoll, als er Endurſache iſt. In der Auferwekkung und dem Gericht endlich wird überall Chriſtus von Gott unterſchieden, indem er nur als Bevollmächtigter erſcheint, und alſo ſowol die Macht dazu als in dem Vater ruhend dargeſtellt wird, als auch die Beſtimmung urſprünglich von dieſem ausgeht. Eben dieſes giebt von der Sendung des Geiſtes, die Chriſtus bald ſich ſelbſt zuſchreibt, bald auch auf ſeine Bitte dem Vater [3]. So daß ohne jene großen durchgehenden Zeugniſſe mit allen dieſen Einzelheiten wenig ausgerichtet wäre.

---

[1] 2 Kor. 5, 21. 1 Petr. 2, 22. Hebr. 1, 3. 7, 26. 27. 9, 14.

[2] Phil. 4, 13.

[3] ὀνοματικῶς, ἰδιωματικῶς, ἐνεργητικῶς und λατρευτικῶς.

---

[1] Daß von altteſtamentiſchen Wunderzeichen, himmliſchen Stimmen und Erſcheinungen, in welchen man den Sohn Gottes erkennen will, hier nicht die Rede ſein kann, verſteht ſich von ſelbſt. Denn auf keinen Fall können ſie etwas von der Perſon Chriſti ausſagen, ſondern wären höchſtens bei der Lehre von der Dreieinigkeit zu berükſichtigen.

[2] 1 Kor. 8, 6. Koloſſ. 1, 15 — 17. Hebr. 1, 4.

[3] Luk. 24, 49. u. Joh. 15, 2. 6. vergl. mit Joh. 14, 16, 36.

Zweites Lehrſtükk.

Von dem Geſchäft Chriſti.

§. 100. Der Erlöſer nimmt die Gläubigen in die Kräf-
tigkeit ſeines Gottesbewußtſeins auf [1], und dies iſt ſeine er
löſende Thätigkeit.

1. Wenn vermöge des teleologiſchen Charakters der chriſt
lichen Frömmigkeit nicht nur der hemmende Zuſtand des höhere
Lebens, ſondern auch die Förderung deſſelben — wenn auch le
tere auf andere Weiſe — in unſerm Selbſtbewußtſein als d
eigne That unſeres Einzellebens erſcheint; dieſelbe Förderung ab
vermöge des eigenthümlichen Charakters des Chriſtenthums
dem nämlichen Selbſtbewußtſein als die That des Erlöſers au
gefaßt iſt [2]: ſo läßt ſich beides nicht anders vereinigen, als d
dieſe Förderung ſei die zur eigenen That gewordene That d
Erlöſers, und dies iſt ſonach der reinſte Ausdrukk für das g
meinſame Element in dem chriſtlichen Bewußtſein der göttlich
Gnade. Sonach wäre, wenn wir von dieſem Punkt ausgeh
das eigenthümliche Geſchäft des Erlöſers zunächſt dieſes Thate
zeugen in uns, näher betrachtet aber, da das beſchriebene imm
ſchon eine gemeinſame That des Erlöſers und des Erlöſten
wäre die rein abgeſondert ihm angehörige vor jeder fördernd
Thätigkeit, die unſer wäre, hergehende urſprüngliche Thätig
des Erlöſers die, vermöge deren er uns in dieſe Gemeinſch
ſeiner Thätigkeit und ſeines Lebens aufnimmt, deren Fortda
hernach das Weſen des Zuſtandes der Gnade ausmacht, ind
das neue Geſammtleben der Ort dieſes Thaterzeugens Chriſti
in welchem ſich die fortwährende Wirkſamkeit ſeiner unſündlic
104 Vollkommenheit offenbart. — Seine That in uns kann
immer nur die That ſeiner durch das Sein Gottes in ihm

---

[1] Vgl. §. 88.

[2] Vgl. §. 63, 1. 2.

bingten Unſündlichkeit und Vollkommenheit ſein; alſo muß auch dieſe mit jenem das unſrige werden, weil es ſonſt nicht ſeine That wäre welche die unſrige wird. Da nun das Einzelleben eines Jeden in dem Bewußtſein der Sünde und der Unvollkommenheit verläuft: ſo können wir uns in der Gemeinſchaft des Erlöſers nur finden, ſofern wir uns unſeres Einzellebens nicht bewußt ſind, ſondern wie er uns die Impulſe giebt, wir das, wovon in ihm alles ausgeht, auch als die Quelle unſerer Thätigkeit finden, gleichſam als einen Gemeinbeſiz. Dies iſt auch überall der Sinn, wo in der Schrift von dem Sein und Leben Chriſti in uns [1], von dem der Sünde abgeſtorben ſein [2], von dem Ausziehn des alten und Anziehn des neuen Menſchen [3] die Rede iſt. Wie nun aber Chriſtus ſein Gottesbewußtſein nur gegen die Sünde richten kann, inſofern er in das menſchliche Geſammtleben eintretend das Bewußtſein derſelben als Mitgefühl hatte, aber als von ihm zu überwindend [4]: ſo wird eben dieſes in ſeiner Thaterzeugung in uns auch das Princip unſerer Thätigkeit. Jedoch was uns ſelbſt in dieſem Aufgenommenwerden zur Gemeinſchaft Chriſti unmittelbar begegnet, das wird auseinandergeſezt in des zweiten Hauptſtükks erſtem Lehrſtükk von der Begnadigung, ſo wie die weitere Entwikklung dieſer Gemeinſchaft in der Zeit durch eine Reihe von gemeinſamen Handlungen der Gegenſtand iſt für deſſelben zweites Lehrſtükk von der Heiligung. Hier iſt nur genauer auseinanderzuſezen was der Erlöſer thut und wie er es bewirkt.

2. Geht nun alle Thätigkeit in Chriſto von dem Sein 106
Gottes in ihm aus; und kennen wir keine andere göttliche Thätigkeit als die ſchöpferiſche, in welcher dann die erhaltende, oder umgekehrt die erhaltende, in welcher die ſchöpferiſche mit einge-

---

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 10. Joh. 17, 23. 2 Kor. 13, 6.

[2] Röm. 6, 2. 6. 11. 1 Petr. 2, 24.

[3] Kol. 3, 10. Eph. 4, 22. 24.

[4] Joh. 16, 33.

ſchloſſen iſt: ſo werden wir auch die Wirkſamkeit Chriſti ſo anzuſehen haben. Wie wir aber auch die menſchliche Seele nicht von der Schöpfung ausſchließen, ohnerachtet die Schöpfung des frei handelnden und das Freibleiben des im Zuſammenhang mit einem größeren Ganzen geſchaffenen weniger zu begreifen gefordert werden kann, als nur in unſerm Selbſtbewußtſein aufzufaſſen: ſo iſt es auch mit der ſchöpferiſchen Thätigkeit Chriſti, welche es ganz und gar mit dem Gebiet der Freiheit zu thun hat. Denn ſeine aufnehmende Thätigkeit iſt eine ſchöpferiſche, was ſie aber hervorbringt iſt durchaus freies. Wie nun das Sein Gottes in ihm ſelbſt als thätiges Princip zeitlos iſt und ewig, alle Aeußerungen deſſelben aber durch die Form des menſchlichen Lebens bedingt: ſo kann er auch auf das freie nur wirken nach der Ordnung wie es in ſeinen Lebenskreis eintritt, und nur nach der Natur des freien. Seine in die Gemeinſchaft mit ihm aufnehmende Thätigkeit iſt alſo ein ſchöpferiſches Hervorbringen des ihn in ſich aufnehmen wollens, oder vielmehr — denn es iſt nur Empfänglichkeit für ſeine in der Mittheilung begriffene Thätigkeit [1] — nur die Zuſtimmung zu der Wirkung von dieſer. Jene Thätigkeit des Erlöſers aber iſt dadurch bedingt, daß die Einzelnen in ſeinen geſchichtlichen Wirkungskreis treten, wo ſie ihn in ſeiner Selbſtoffenbarung wahrnehmen. Läßt nun die Zuſtimmung freilich ſich auch nicht anders denken als durch das Bewußtſein der Sünde bedingt: ſo iſt doch nicht nothwendig, daß dieſes dem Eintreten in den Kreis des Erlöſers vorangehe. Vielmehr kann es eben ſo gut erſt in dieſem als Wirkung der Selbſtoffenbarung des Erlöſers entſtehen, als es jedenfalls erſt durch die Anſchauung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit zur vollen Klarheit gelangt. Die urſprüngliche Thätigkeit des Erlöſers wird alſo am beſten gedacht unter der Form einer eindringenden Thätigkeit, die aber von ihrem Gegenſtand wegen der freien Bewegung mit der er ſich ihr zuwendet als eine anziehende aufgenommen wird, auf ieſelbe Weiſe wie wir Jedem eine anziehende Kraft zuſchreiben, eſſen bildenden geiſtigen Einwirkungen wir uns gern hingeben. Geht aber alle Thätigkeit des Erlöſers von dem Sein Gottes in hm aus; und war auch bei der Entſtehung der Perſon des Erlöſers die ſchöpferiſche göttliche Thätigkeit die ſich als das Sein Gottes in ihm befeſtigte das einzige thätige: ſo läßt ſich auch lle Thätigkeit des Erlöſers als eine Fortſezung jener perſonbilenden göttlichen Einwirkung auf die menſchliche Natur anſehen. Denn die eindringende Thätigkeit Chriſti kann ſich nicht in einem Einzelnen befeſtigen ohne auch in ihm perſonbildend zu werden, ndem alle ſeine Thätigkeiten nun durch das Wirken Chriſti in hm anders beſtimmt ja auch alle Eindrükke anders aufgenommen verden, mithin auch das perſönliche Selbſtbewußtſein ein anderes vird. Und wie die Schöpfung nicht eine Richtung auf Einzelnes hatte, ſo daß jede Schöpfung eines einzelnen ein beſonderer Act geweſen wäre; ſondern geſchaffen wurde die Welt, und alles einzelne als ſolches nur in und mit dem Ganzen und eben ſo gut für das andere als für ſich: eben ſo iſt auch die Thätigkeit des Erlöſers weltbildend, und ihr Gegenſtand iſt die menſchliche Natur, deren Geſammtheit das kräftige Gottesbewußtſein eingepflanzt werden ſoll als neues Lebensprincip; die Einzelnen aber eignet er ſich an in Beziehung auf die Geſammtheit, ſo wie er auf ſolche trifft, in denen ſeine Thätigkeit nicht nur bleiben, ſondern auch von ihnen aus durch die Offenbarung ſeines Lebens auf Andere wirken kann. Und ſo iſt die geſammte Wirkſamkeit Chriſti nur die Fortſezung der ſchöpferiſchen göttlichen 101 Thätigkeit aus welcher auch die Perſon Chriſti entſtand. Denn auch dieſe hatte ihre Richtung auf die geſammte menſchliche Natur, in welcher jenes Sein Gottes ſein ſollte, aber ſo daß die Wirkungen derſelben durch das Leben Chriſti als des urſprünglichſten Organs vermittelt ſind für alle im natürlichen Sinn ſchon perſongewordene menſchliche Natur, nach Maaßgabe wie ſie ſich mit jenem Leben und deſſen ſich immer fortbildendem Organismus in geiſtige Berührung bringen laſſen, um mit Ertödtung der früheren Perſönlichkeit in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu Perſonen in der Geſammtheit jenes höheren Lebens geſtaltet zu werden. — Mögen wir nun aber auf das Geſammtleben ſehen, oder auf die Gemeinſchaft des Einzelnen mit dem Erlöſer: ſo werden wir den Anfang, da er doch durch eine freie Annahme bedingt iſt, am beſten durch den Ausdrukk *Berufung* bezeichnen, wie denn die ganze amtliche Thätigkeit mit einer ſolchen anfing: den Antheil des Erlöſers aber an dem gemeinſamen Leben in ſeiner Dauer werden wir mit vollem Recht *Beſeelung* nennen zunächſt in Beziehung auf das Geſammtleben wie ja die Kirche ſein Leib genannt wird; aber eben ſo ſoll auch in der einzelnen Gemeinſchaft Chriſtus die Seele ſein, jeder Einzelne aber der Organismus durch welchen ſie wirkt. Beide verhalten ſich wie in Chriſto die göttliche Thätigkeit im Act der Vereinigung und im Zuſtand des Vereintſeins, und wie in Gott die erſchaffende Thätigkeit und die erhaltende. Nur daß hier noch deutlicher iſt ſowol wie jeder Moment einer gemeinſamen Thätigkeit doch wieder kann als Berufung angeſehen werden, als auch wie die eigentliche Berufung ſchon als Beſeelung. Auch dieſe Formel wird indeß an einem andern Ort ihre Anwendung finden.

---

[1] Joh. 16, 19.

3. Wie dieſe Auseinanderſezung ganz auf die innere Erfahrung zurükkgeht, und nur dieſe beſchreibt und erleuchtet: ſo kann 100 ſie natürlich keinen Anſpruch darauf machen, ein Beweis ſein zu wollen, daß es ſo habe ſein müſſen, welches auf dem Gebiet der Erfahrung nur ſofern möglich iſt, als Mathematik dabei angewendet werden kann, was hier keinesweges ſtatt findet. Sondern es ſoll nur dargelegt werden, daß die vollkommene Befriedigung, welche wir anſtreben, in dem Bewußtſein des Chriſten von ſeinem Verhältniß zu Chriſto nur wahrhaft enthalten ſein kann, ſofern das Bewußtſein ein ſolches Verhältniß, wie hier beſchrieben worden, ausdrükkt. Soll es aber dieſen Inhalt nicht haben, ſo muß die vollkommene Befriedigung entweder an-

derwärts herkommen, oder es giebt ſie gar nicht, und wir müſſen uns mit einer unbeſtimmten Beſchwichtigung begnügen, die ohne Erlöſer auch zu finden iſt, ſo daß es dann gar keinen eigenthümlichen Beſiz göttlicher Gnade im Chriſtenthum gäbe. Dieſe Abläugnungen laſſen ſich aber nicht widerlegen, ſondern nur durch die That beſeitigen, indem wir ſuchen zu bewirken, daß die Läugnenden daſſelbe erfahren. — Wenn nun aber von eben dieſen eine ſolche Darſtellung der erlöſenden Thätigkeit Chriſti als Stiftung eines neuen ihm und uns gemeinſamen in ihm urſprünglichen in uns aber neuen und von ihm ausgehenden Lebens, wie ſie hier gegeben wird, myſtiſch genannt zu werden pflegt: ſo ſcheint zwar dieſer Ausdrukk ſeiner großen Unbeſtimmtheit wegen beſſer vermieden zu werden; will man ſich aber ſo nahe an die urſprüngliche Gebrauchsweiſe halten, daß man darunter dasjenige verſteht, was zu dem Kreiſe nur Wenigen gemeinſamer Lehren gehört, für die Andern aber ein Geheimniß iſt, ſo wollen wir uns das gefallen laſſen. Nur daß man in dieſen Kreis nicht willkührlich kann aufgenommen werden, weil eben die Lehren nur Ausdrukk der inneren Erfahrungen ſind: ſo daß wer dieſe macht, dem Kreiſe von ſelbſt angehört, wer aber nicht, auch gar nicht hinein kommt. Indeſſen läßt ſich doch eine Analogie dieſes Verhältniſſes auf einem allgemein bekannten Gebiet nachweiſen. Im Vergleich nämlich mit dem vorgeſezlichen Zuſtande 109 verhält ſich der bürgerliche Verein auch auf einem beſtimmten Gebiet als eine höhere Lebenspotenz. Sezen wir nun den Fall, daß eine von Natur zuſammengehörige Maſſe zuerſt von einem Einzelnen zum bürgerlichen Verein verbunden werde, wie die Sage ja ſolcher Fälle genug aufzählt: ſo iſt in dieſem zuerſt die Idee des Staats zum Bewußtſein gekommen, und hat ſich deſſen Perſönlichkeit zum unmittelbaren Wohnſiz angeeignet. Dieſer nimmt dann die übrigen in die Gemeinſchaft des Lebens dieſer Idee auf, indem auch in ihnen durch ſeine wirkſame Verkündigung das ungenügende ihres bisherigen Zuſtandes zum klaren Bewußtſein kommt, und in dem Stifter bewährt ſich die Kraft,

ihnen die Idee, die ſein innerſtes Lebensprincip iſt, einzubilden
und ſie in Gemeinſchaft dieſes Lebens aufzunehmen; wodurc
nicht nur ein neues Geſammtleben unter ihnen entſteht in voll
kommenem Gegenſaz mit dem früheren, ſondern auch Jeder fü
ſich eine neue Perſon wird, nämlich ein Bürger. Und alles wa
von hier aus entſteht, iſt das in der Zeit ſich verſchieden entwi
kelnde im Weſen aber Eine Geſammtleben dieſer zeitlich an jene
Punkte erſchienenen, immer aber ſchon in der Natur des Vol
ſtammes prädeterminirt geweſenen Idee. Die Analogie ließe ſ
noch weiter auch auf Punkte, die erſt ſpäter zur Sprache ko
men werden, ausdehnen; aber auch dieſe Darſtellung wird den
nigen myſtiſch erſcheinen, welche von dem bürgerlichen Zuſta
nur eine dürftige untergeordnete Anſicht zulaſſen. Laſſen
uns nun gefallen, daß man unſere Auffaſſung myſtiſch nenne
dieſem Sinn: ſo wird das natürlich auch von allem aus die
1 . Hauptpunkt abzuleitenden gelten. Aber ſo wie dieſe myſt
Auffaſſung ſich wol kann als die urſprüngliche legitimiren,
macht ſie auch Anſpruch darauf die wahre Mitte zu ſeyn
ſchen zwei andern, davon ich die eine die magiſche nennen mö
110 die andere aber die empiriſche. Jene nämlich will allerdings,
die Thätigkeit Chriſti erlöſend ſei, aber ohne daß die Mitthe
ſeiner Vollkommenheit von der Stiftung eines Gemeinweſens
hängig ſei, ſondern durch die unmittelbare Einwirkung deſſ
auf den Einzelnen, wobei Einige noch das geſchriebene Wo
nothwendiges Mittel einbedingen, Andere aber nicht. Die le
erſcheinen als die conſequenteren, aber an ihnen wird da
giſche deſto deutlicher, je mehr ſie ſich von allem, was i
Gemeinweſen ſeinen Urſprung hat, vollkommen losſagen.
magiſche liegt aber in einer durch nichts natürliches vermi
Einwirkung, die doch einer Perſon zugeſchrieben wird, ga
Gegenſaz gegen die unſerer Darſtellung überall zum Grun
gende Maxime, daß der Anfang des Reiches Gottes ein
natürliches ſei, welches aber, ſo wie es in die Erſcheinun
ein natürliches werde; denn hier iſt jeder gehaltvolle Mom

ein übernatürliches geſezt. Dieſe Anſicht iſt übrigens vollkommen ſeparatiſtiſch, weil das Geſammtleben dabei als etwas rein zufälliges erſcheint, und ſie ſtreift ganz nahe an das doketiſche. Denn wäre Chriſtus auf ſolche Weiſe jezt zwar als Perſon, aber nur als himmliſche ohne irdiſche Gegenwart, doch auf wahrhaft perſönliche Weiſe wirkſam: ſo konnte er auch ſchon immer eben ſo wirken, und ſeine wirkliche perſönliche Erſcheinung war nur eine überflüßige Zugabe. Diejenigen aber, welche eine unmittelbare perſönliche Einwirkung ebenfalls annehmen, aber ſie durch das Wort und die Gemeinſchaft vermitteln, ſind nur weniger magiſch, wenn ſie dieſen lezteren die Kraft beilegen eine Stimmung hervorzurufen, bei welcher der Einzelne für jene perſönliche Einwirkung empfänglich wird, aber noch magiſcher, wenn dieſe natürlichen Elemente die Kraft haben ſollen, Chriſtum zu ſeiner Einwirkung zu disponiren; denn ihre Wirkſamkeit gleicht dann vollkommen der, welche den Zauberſprüchen beigelegt wird. Die entgegengeſezte empiriſche Auffaſſung will zwar auch eine erlöſende Thätigkeit Chriſti, die aber nur beſtehn ſoll in der Bewirkung unſerer wachſenden Vollkommenheit, welches nicht füglich anders als unter den Formen der Lehre und des Beiſpiels geſchehen kann. Dieſe Formen ſind allgemein und nichts unterſcheidendes darin; und geſezt auch es wird zugegeben, daß Chriſtus ſich von denen, die auf demſelben Wege zu unſerer Verbeſſerung mitwirken, durch die reine Vollkommenheit ſeiner Lehre und ſeines Beiſpiels unterſcheide: ſo bleibt doch wenn nur unvollkommnes in uns bewirkt wird nichts übrig, als daß wir auf die Erlöſung im eigentlichſten Sinne — nämlich auf das Hinwegnehmen der Sünde — Verzicht leiſten, und uns wegen des auch in unſerer wachſenden Vollkommenheit noch übrigen Bewußtſeins der Sünde mit der allgemeinen Berufung auf die göttliche Barmherzigkeit beſchwichtigen. Da nun durch Lehre und Beiſpiel nur eine ſolche wachſende Vollkommenheit bewirkt wird, und jene Beſchwichtigung auch ohne Chriſtum ſtatt findet: ſo müßte man geſtehen, daß ſeine Erſcheinung, ſofern ſie etwas

beſonderes ſein wollte, vergeblich wäre. Oder höchſtens kö
man ſagen, er habe die Menſchen durch ſeine Lehre dahin
bracht, daß ſie von dem vorher allgemeinen Beſtreben abgel
haben, Gott Surrogate darzubringen für die fehlende Un
kommenheit. Allein da ſich die Vergeblichkeit dieſes Beſtre
demonſtriren läßt: ſo haben wir ſchon in unſerer natürl
Vernunft die göttliche Gewißheit davon, und brauchten ſie
her nicht anderwärts her zu empfangen. Und dieſe Auffaſ
verſchuldet wahrſcheinlich am meiſten, daß die Philoſophie
über den Glauben ſtellt und dieſen nur als einen Durchga
zuſtand betrachtet. Wir aber können uns nicht mit dem S
bewußtſein wachſender Vollkommenheit begnügen, weil es
ſo ſehr dem Bewußtſein der Sünde als dem der Gnade a
hörig das eigenthümlich chriſtliche nicht in ſich ſchließen k
Aber zum Bewußtſein der Gnade gehört es für den Ch
112 überhaupt nur, wenn es ſeiner Urſache nach auf den Erlöſer
rükkgeführt wird; und es muß alſo ein anderes ſein bei ihm
bei Andern, natürlich alſo weil es mit etwas anderem,
lich der eigentlichen erlöſenden Thätigkeit Chriſti, zuſammenh

§. 101. Der Erlöſer nimmt die Gläubigen auf in
Gemeinſchaft ſeiner ungetrübten Seligkeit, und dies iſt
verſöhnende Thätigkeit.

1. Wenn dieſe Aufnahme in die Gemeinſchaft der Se
etwas wäre unabhängig von der Aufnahme in die Kräftigkei
Gottesbewußtſeins, oder gar jene aus dieſer folgen ſollte
wäre die teleologiſche Natur des Chriſtenthums alterirt.
aber in Gott Seligkeit und Allmacht gleichgeſezt ſind, gegen
durch einander bedingt, mithin auch unabhängig eine von
andern: ſo muß auch in der Perſon Chriſti die Selbigkeit
die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins gleich geſezt ſein au
ſelbe Weiſe eine die andre bedingend und jede unabhängig
der andern. Hiernach, ſollte man wohl ſagen können, mü

auch mit der Wirkſamkeit Chriſti eben ſo ſtehen, und dies müßte entweder einfach anerkannt werden, oder es müßte zwei entgegengeſezte Auffaſſungen des Chriſtenthums geben, die eine es aufſtellend als ein Streben nach der Seligkeit um der Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins willen, die andere umgekehrt, welche ſich beide einander ergänzten. Allein da die Wirkſamkeit Chriſti nur entſteht inſofern eine Empfänglichkeit oder ein Verlangen in dem Gegenſtand derſelben vorangeht: ſo kann auch nur die verſöhnende Thätigkeit ſich äußern im Gefolg der erlöſenden, weil das Bewußtſein der Sünde an ſich und nicht als Quelle des Uebels jenes Verlangen begründen muß, indem nämlich das Uebel für den Einzelnen nicht im Verhältniß ſteht mit der Sünde. Denken wir alſo die Thätigkeit des Erlöſers als Einwirkung auf den 113 Einzelnen: ſo können wir das verſöhnende Moment nur folgen laſſen auf das erlöſende und aus demſelben. Gleich ſezen wir aber beide in ſofern, daß die Mittheilung der Seligkeit nicht minder wie die Mittheilung der Vollkommenheit unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft Chriſti gegeben iſt.

2. Dieſes nun ſcheint bei der genauen Parallele zwiſchen dieſem Saz und dem vorigen, ſo daß ſie an und für ſich betrachtet füglich hätten in Einen zuſammengeſchmolzen werden können, kaum einer Erläuterung zu bedürfen. Denn wenn in Chriſto auf der einen Seite alle Thätigkeit von dem Sein Gottes in ihm ausging, und dieſe Thätigkeit nie durch einen Widerſtand ſeiner menſchlichen Natur gehemmt war, die Hemmungen ſeiner Wirkſamkeit aber ebenfalls nicht eher einen Lebensmoment beſtimmten, bis die Wahrnehmung davon in ſein innerſtes Selbſtbewußtſein aufgenommen wurde, welches mit dem kräftigen Gottesbewußtſein ſo Eins war, daß ſie in demſelben nur als zur zeitlichen Form der vollkommnen Wirkſamkeit ſeines Weſens gehörig erſcheinen konnten; auf der andern Seite aber noch weniger Hemmungen des eignen natürlichen oder geſelligen Lebens in dieſem innerſten Bewußtſein als Hemmungen aufgenommen werden konnten,

ſondern nur als Anzeigen, welche Richtung ſeiner Thätigkeit gegeben ſei: ſo findet ſich auch der Erlöſte, ſofern er in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen iſt, niemals von dem Bewußtſein eines Uebels erfüllt, weil es ſein ihm mit Chriſto gemeinſames Leben nicht hemmend treffen kann. Sondern alle Lebenshemmungen natürliche und geſellige kommen auch in dieſes Gebiet nur als Anzeigen; nicht werden ſie hinweggenommen, als ob er ſchmerzlos und frei von Leiden ſein ſollte oder könnte, denn darum hat auch Chriſtus Schmerzen gehabt und gelitten, ſondern nur Unſeligkeit iſt nicht in den Schmerzen und Leiden, 111 weil ſie als ſolche nicht in das innerſte Leben eindringen. Und dieſes gilt auch von dem Bewußtſein der bei ihm noch vorkommenden Sünde. Denn da ſie nicht aus ſeinem neuen Leben abgeleitet werden kann: ſo bezieht er ſie nur auf das Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit, welches in ihm noch einen Raum hat. Nicht alſo als ob es nicht Schmerz und Leiden wäre, ſofern er bei ſeiner Perſönlichkeit ſtehn bleibt; aber zu dem Leben Chriſti in ihm dringt es nur als Anzeige von dem was zu thun iſt, und iſt mithin in demſelben keine Unſeligkeit. Daher hebt das Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto den Zuſammenhang zwiſchen Uebel und Sünde auf, indem ſittlich beide nicht mehr auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das Eine die Folge der andern iſt; ſittlich aber wird jedes von beiden für ſich nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen. Wie demnach die erlöſende Thätigkeit Chriſti eine dem Sein Gottes in Chriſto entſprechende Geſammtthätigkeit ſtiftet für alle Gläubige: ſo ſtiftet das verſöhnende Element nämlich die Seligkeit des Seins Gottes in ihm ein ſeliges Geſammtgefühl für alle Gläubige und jeden beſonders. In dieſem erſtirbt zugleich ihre frühere Perſönlichkeit, ſofern ſie die Abgeſchloſſenheit des Gefühls in einer ſinnlichen Lebenseinheit war, der alles mittönende Gefühl für Andere und für die Geſammtheit untergeordnet blieb. Was aber als Selbigkeit der Perſon übrig bleibt, das iſt die eigenthümliche Auffaſſungs- und Emſindungsweiſe, die ſich als individualiſirte Intelligenz in jenes eue gemeinſame Leben hineinbildet, ſo daß auch in Beziehung uf dieſes Moment die Thätigkeit Chriſti perſonbildend iſt, inem ein alter Menſch ausgezogen wird und ein neuer an. Woln wir aber auch hier auf die Aehnlichkeit ſehen zwiſchen der Thätigkeit Chriſti in der Bildung des neuen Geſammtlebens und er göttlichen Thätigkeit in der Bildung der Perſönlichkeit Chriſti, s werden wir auch hier unterſcheiden können einen erſten Mo- 115 ment, welcher dem Act der Vereinigung als erſter Anfang entſpricht und als ſolcher nur auf das frühere zurükſehen kann, und inen zweiten, welcher den Zuſtand des Vereinigtſeins darſtellt nd als die Dauer ausſprechend auch auf die Zukunft hinausieht. Der Anfang nun iſt hier das Verſchwinden des alten Menſchen mithin auch der alten Beziehungsweiſe alles Uebels auf die Sünde, alſo das Verſchwinden des Bewußtſeins der Strafwürdigkeit, mithin iſt das erſte des verſöhnenden Momentes die Sündenvergebung [1]. Denn in der Einheit des Lebens mit Chriſto hört alle Beziehung auf das Geſez auf, indem die von ihm ausgehende allgemeine Richtung gegen die Sünde beginnt [2]. Der Zuſtand der Vereinigung aber iſt der wirkliche Beſiz der Seligkeit in dem Bewußtſein, daß Chriſtus in uns der Mittelpunkt des Lebens iſt, mithin ſo daß dieſer Beſiz immer nur als ſeine Gabe beſteht, die weil wir ſie ſchon dadurch überkommen, daß Er will wir ſollen ſie haben, ſein Segen iſt und ſein Friede. Es gilt aber auch hier wieder das nämliche, daß jeder Moment zugleich auch nach der Formel des andern zu betrachten iſt. Denn in dem erſten Moment iſt ſchon die ganze Entwiklung implicite mitgeſezt, aber in jedem ſpäteren iſt auch der erſte, weil uns die in dem Zurükgehn auf Chriſtum um deſto weniger zu überſehende Allgegenwart der Sünde in dieſem Beſiz immer auch die Sündenvergebung nachweiſet.

---

[1] Röm. 8, 1. 1 Joh. 1, 8. 9. 2, 1. 2.
[2] Gal. 2, 19—21. 5, 22—24.

3. Offenbar nun iſt unſer Saz in demſelben Sinn
der vorige auch myſtiſch, und ſeine Wahrheit auch nur in
Erfahrung nachzuweiſen. In demſelben Sinn aber ſteht ſie a
in der Mitte zwiſchen einer magiſchen, welche alle Naturgem
heit in der fortwährenden Wirkſamkeit Chriſti aufhebt, und ei
116 empiriſchen welche dieſelbe ganz in eine Reihe mit dem täg
wahrzunehmenden ſtellt, alſo den übernatürlichen Anfang und
unterſcheidende Eigenthümlichkeit nicht zum Grunde legt. —
leztere geht ebenfalls von dem Zuſammenhang zwiſchen Sü
und Uebel aus, und ſchließt mit Recht auf Abnahme des Ue
bei Abnahme der Sünde. Allein wie jener Zuſammenhang
für die geſelligen Uebel vorzüglich gilt, und auch für dieſe
genau iſt, wenn man ein großes Geſammtleben in ſeiner A
ſchloſſenheit betrachtet; in jedem einzelen Theil aber innere
beſſerung, wegen ſeines Zuſammenhanges mit den andern, l
begleitet ſein kann von zunehmendem Uebel: ſo kann am we
ſten die zunehmende Verbeſſerung des Einzelnen ſeine Befrei
vom Uebel verbürgen und alſo ſeine Seligkeit begründen; ſon
auch bei zunehmender Vollkommenheit bleibt dieſes, daß ihm n
nur Lebenshemmungen überhaupt ſondern auch ſolche entſte
welche ihm in Verbindung mit ſeiner noch vorhandenen Sü
mithin als Strafe erſcheinen. Daher nun dieſe Verſöhnung
ſehr zufällig als Genuß und Beſiz vorkommen wird, weſen
aber immer nur als Hoffnung aufgeſtellt werden kann. In
den Geſtalten aber iſt ſie weder ihrem Inhalt nach etwas ei
thümlich chriſtliches, noch auch kann ſie im Chriſtenthum als
nuß eine größere Stärke oder als Hoffnung einen höheren
von Gewißheit haben als außerhalb deſſelben. Wie gering
dieſe überall ſei, liegt in der Geſchichte zu Tage. Denn
nur abgeſehen vom Chriſtenthum erneuert ſich immer wieder
Streit, ob die Uebel in der Welt wirklich abnehmen oder
ihre Geſtalt verändern, in Summa aber höchſtens alles beim
ten bleibt: ſondern auch in der chriſtlichen Kirche ſelbſt kehrt
weniger der Mitgenuß der ungetrübten Seligkeit Chriſti E

rungsſache iſt, ſondern nur auf jene allgemeine Hoffnung zurückgegangen wird, um deſto ſtärker derſelbe Zweifel wieder; und ganz gegen die eigene Zuſicherung Chriſti[1] wird die Seligkeit 111 erſt auf das Leben hinter der Zeit verwieſen, und dadurch doch für unabhängig von der allmähligen Verbeſſerung erklärt. Chriſtus aber iſt dann bei unſerer Seligkeit nur ſo betheiligt, wie er auf dieſe zunehmende Verbeſſerung wirkt, das heißt ſo daß auf eine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen ihm und andern Menſchen wenig ankommt. — Magiſch erſcheinen nur diejenigen Auffaſſungen der verſöhnenden Thätigkeit, welche die Mittheilung der Seligkeit Chriſti unabhängig machen von dem Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit ihm. Die Sündenvergebung wird nämlich hergeleitet von der Strafe welche Chriſtus erlitten, und die Seligkeit der Menſchen ſelbſt als ein Lohn dargeſtellt, den Gott Chriſto für jenes Strafleiden darreicht. Nicht als ob der Gedanke daß unſere Seligkeit eine Belohnung Chriſti ſei, ganz zu verwerfen wäre, von welchem vielmehr noch die Rede ſein wird; eben ſo wenig als ob aller Zuſammenhang zwiſchen dem Leiden Chriſti und der Vergebung der Sünden geläugnet werden ſollte: beides aber wird magiſch ſobald es nicht vermittelt iſt durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Denn in dieſer Gemeinſchaft iſt die Mittheilung der Seligkeit wie oben auseinander geſezt eine natürliche, ohne dieſe aber iſt die Belohnung Chriſti nur eine göttliche Willkühr. Und dies iſt ſchon immer etwas magiſches, vornehmlich aber wenn ein ſo ſchlechthin innerliches als die Seligkeit iſt, ohne innerlich begründet worden zu ſein, von außen her ſoll hervorgebracht werden. Denn wenn unabhängig von dem Leben in Chriſto, kann ſie, da der Menſch die Quelle der Seligkeit nicht in ſich hat, doch jedem Einzelnen für ſich nur irgendwie von außen her eingeflößt werden. Eben ſo magiſch wird die Sündenvergebung bewirkt, wenn das Bewußtſein der Strafwürdigkeit aufhören ſoll deswegen, weil ein

---

[1] Joh. 5, 24.

111 Anderer die Strafe getragen hat. Daß nämlich hiedurch die Erwartung der Strafe aufgehoben werde, läßt ſich denken; allein dies iſt nur das ſinnliche Element der Sündenvergebung, und es bliebe noch das eigentlich ethiſche nämlich das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, welches alſo ohne allen Grund wie weggezaubert verſchwinden müßte. In wiefern nun auch hievon etwas in die kirchliche Lehre übergegangen iſt, wird noch unten davon zu handeln ſein.

4. Vergleichen wir nun den hier aufgeſtellten Zuſammenhang mit den beiden eben angeführten gegenüberſtehenden Anſichten: ſo führen ſie allerdings auf die Bemerkung, daß bei der unſrigen das Leiden Chriſti gar nicht zur Sprache kommt, ſo daß auch nicht einmal Gelegenheit geweſen iſt die Frage aufzuwerfen, ob und in wiefern es zur Erlöſung oder zur Verſöhnung gehört. Aus dieſer Verzögerung iſt aber nur zu ſchließen, daß kein Grund vorhanden war es als ein primitives Element aufzuführen weder an dem einen noch an dem andern Orte. Und dies hat auch ſeine Richtigkeit, weil ſonſt keine vollkommne Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, aus welcher ſich Erlöſung und Verſöhnung vollkommen begreifen laſſen, möglich geweſen wäre vor dem Leiden und Tode Chriſti. Als ein Element der zweiten Ordnung jedoch gehört es zu beiden; aber unmittelbarer zur Verſöhnung, und zur Erlöſung nur mittelbar. Die Thätigkeit Chriſti in Stiftung des neuen Geſammtlebens konnte nur in ihrer Vollkommenheit wirklich erſcheinen — wenngleich der Glaube an dieſe Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden ſein konnte — wenn ſie keinem Widerſtande wich, auch dem nicht welcher den Untergang der Perſon herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liegt alſo hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden ſelbſt, ſondern nur in der Hingebung in daſſelbe. Und hievon iſt ein auch gleichſam magiſches Zerrbild, wenn man, dieſen Gipfel iſolirend und die Stiftung des
112 Geſammtlebens bei Seite ſetzend, eben dieſe Hingebung in das

Leiden um des Leidens willen als die eigentliche Summe der erlöſenden Thätigkeit Chriſti anſieht. Was aber die Verſöhnung betrifft ſo verſtand ſich von ſelbſt für unſere Darſtellung, daß um das Aufgenommenwerden in die Gemeinſchaft ſeiner Seligkeit zu bewirken, das Verlangen derer die ſich ihrer Unſeligkeit bewußt waren erſt mußte durch den Eindrukk den ſie von ſeiner Seligkeit empfingen auf Chriſtum hingelenkt werden. Und hier verhält es ſich eben ſo, daß der Glaube an dieſe Seligkeit auch ohnedies vorhanden ſein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erſchien, indem ſie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um ſo mehr als, weil dies Leiden aus dem Widerſtreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöſer, ſeit er in das Geſammtleben der Sünde eingetreten war, überall jedoch ohne Störung ſeiner Seligkeit begleitende Mitgefühl der Unſeligkeit hier in ſeine größte Phaſe eintreten mußte. Und hier iſt es nicht die Hingebung in das Leiden, als welche der erlöſenden Thätigkeit angehört, ſondern das Leiden ſelbſt welches die vollkommne Beſtätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlöſers wird. Hievon aber iſt wieder das magiſche Zerrbild die Auffaſſung, welche die Nothwendigkeit einer unerſchütterlichen Seligkeit in Chriſto gänzlich verkennend die verſöhnende Kraft ſeines Leidens grade darin ſezt, daß er auch ſeine Seligkeit freiwillig aufgegeben und wenn auch nur für Momente wirklich unſelig geworden ſei. Sofern auch hievon die kirchliche Lehre nicht ganz frei iſt, wollen wir noch unten darauf zurükkommen. Dieſes aber, daß wir als den Gipfel des Leidens das Mitgefühl der Unſeligkeit ſezen, ſchließt ſchon in ſich, daß kein Leiden, welches nicht mit der erlöſenden Thätigkeit Chriſti zuſammenhängt, als zur Verſöhnung gehörig angeſehen werden kann, weil ein ſolches auch ohne Zuſammenhang wäre mit der Richtung des Erlöſers gegen die Unſeligkeit, mithin auch nur magiſcherweiſe zur Verſöhnung könnte gerechnet werden. Nun läßt ſich aber nur alles Leiden Chriſti überhaupt und als Eines angeſehen in dieſem Zuſammenhang mit

ſeiner erlöſenden Thätigkeit denken; einzelnes hingegen beſond
herausgreifen und dem einen eigenthümlichen Verſöhnungswe
beilegen, das ſcheint im didaktiſchen Vortrag nicht bloß ſpiele
Allegorie zu ſein und im poetiſchen nicht bloß tändelnde Empfi
ſamkeit, ſondern es iſt wol ſelten ohne eine verunreinigende
miſchung von Superſtition. Am wenigſten gebührt ſich ei
ſolchen ausgezeichneten Verſöhnungswerth auf die körperli
Leiden zu legen, da dieſe nicht nur ſchon an und für ſich
ſchwächſten Zuſammenhange ſtehen mit jener Reaction der Sü
ſondern auch unſerm eignen Gefühl nach es ſchon der Lohn
mäßigen ſittlichen Ausbildung und kräftigen Frömmigkeit iſt,
im Zuſammenſein mit einem freudigen geiſtigen Selbſtbewußt
ſei es nun ein perſönliches oder ein Gemeingefühl, körpe
Leiden faſt ganz aufgehoben werden, wenigſtens niemals
Bewußtſein zurükdrängen und den Seligkeitsgehalt eines
mentes verringern können. Damit aber die obige Darſte
auf alle Weiſe als Maaßſtab für die Beurtheilung der kirch
Formeln dienen könne, müſſen wir ſie an unſ're allgemeine
mel der durch Chriſtum vollendeten Schöpfung der menſch
Natur halten, um uns zu überzeugen daß auch dieſe in
zwiefachen Thätigkeit Chriſti ihre Ausführung erhält. Denn
ſo von der menſchlichen Natur in die Lebensgemeinſchaft
aufgenommen iſt, das iſt aufgenommen in die Gemeinſchaft
jedem Anlaß angemeſſenen und ihn erſchöpfenden durch die
tigkeit des Gottesbewußtſeins allein beſtimmten Thätigkeit
121 gleich aber auch in die Gemeinſchaft eines in dieſer Thä
ruhenden und durch keine anderweitigen Bewegungen zu e
ternden Wohlgefallens. Daß nun jede ſolche Aufnahme
anders iſt als eine Fortſezung deſſelben ſchöpferiſchen Acts
zeitliche Erſcheinung mit der Perſonbildung Chriſti begann
jede intenſive Erhöhung dieſes neuen Lebens in ſeinem Be
zu dem verſchwindenden Geſammtleben der Sündhaftigkeit e
eine ſolche Fortſezung iſt, muß nun deutlich ſein; und
dieſem neuen Leben die urſprüngliche Beſtimmung des M

erreicht wird, und hierüber hinaus nichts für eine Natur wie die unſrige zu denken und zu erſtreben iſt, bedarf keiner weiteren Ausführung. — Wie ſehr alſo auch dieſe Darſtellung das unmittelbare Bewußtſein des Chriſten anſpreche, ſo daß es ſich darin wieder erkennt: ſo iſt doch, ſofern ſie in der Mitte ſteht zwiſchen der empiriſchen und der magiſchen, unvermeidlich daß ſie von jeder für die entgegengeſezte gehalten werde. Denn auf der einen Seite konnte der Erlöſer, weil geiſtiges wie die Stiftung eines Geſammtlebens nur geiſtig gewirkt ſein will, und es keine andere geiſtige Einwirkung giebt als die Selbſtdarſtellung in Wort und Werk, auch nur vermittelſt dieſer in unſer Geſammtleben hineintretend die Menſchen an ſich ziehen und mit ſich verbinden. Sind nun diejenigen zu warnen, welche ſich auf die magiſche Seite hinneigen: ſo muß ihnen dieſer Prüfſtein vorgehalten werden, ob auch ihre Auffaſſung damit zuſammenſtimme, daß die Wirkſamkeit Chriſti von ihrem Urſprung an unter dieſer geſchichtlichen Naturform zu denken ſei; und nichts iſt leichter, als daß ſie dies ſo mißverſtehen, es ſolle Chriſtus mit Beſeitigung des göttlichen in ihm nur auf gewöhnliche menſchliche Weiſe als Lehrer und Vorbild wirken. Auf der andern Seite aber iſt der Unterſchied Chriſti, wie er hier aufgefaßt wird, von einem ſolchen Chriſtus nur anſchaulich zu machen an jenem „Chriſtus in uns“ wogegen Lehrer und Schüler ſo wie Vorbild und Nachahmung immer außer einander bleiben. Werden nun aber diejenigen, die ſich zu der empiriſchen Anſicht hinneigen, hiernach gefragt, ob ſie auch wirklich von einer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto Erfahrung hätten: ſo werden ſie das nur zu leicht mißverſtehen, als wolle man das verwerfliche magiſche fördern. Eben deshalb aber werden wir nicht nur für die chriſtliche Kirche überhaupt ſondern auch für die evangeliſche, in der ſich alle dieſe Differenzen finden, einen breiten Raum nach beiden Seiten offen halten, damit wir wo nur noch eine Anerkennung Chriſti iſt — dieſe aber ganz fahren zu laſſen liegt eben ſo ſehr auf der Seite des magiſchen Extrems als auf der Seite des empiriſchen — und ſo lange dieſes Extrem noch nicht eingetreten iſt, immer die Gemeinſchaft feſthalten können, um durch dieſelbe immer mehr alles der Mitte näher zu bringen.

§. 102. Die kirchliche Lehre vertheilt die Geſammtthätigkeit Chriſti in drei Aemter deſſelben, das prophetiſche, hoheprieſterliche und königliche.

1. Dieſe Eintheilung hat auf den erſten Anblikk den Schein einer großen Willkühr gegen ſich; als hätte man nämlich aus einer Menge von bildlichen Ausdrükken, deren Chriſtus ſelbſt ſich bedient, grade nur einen gewählt mit Zurükkſezung der andern, und zu dieſem zwei andere gefügt, deren ſich nicht Chriſtus ſelbſt ſondern nur ſeine Jünger [1] bedient. Solle es daher bildliche Ausdrükke gelten: ſo habe unſtreitig das Bild vom Hirten, deſſen ſich Chriſtus ſelbſt bedient und welches Petrus wiederholt, wol ein größeres Recht als die Ausdrükke Hoherprieſter und Prophet. Verhielte es ſich nun wirklich ſo, daß aus mehreren gleich berechtigten aber insgeſammt bildlichen Ausdrükken dieſe nur gleichſam zufällig herausgegriffen wären: ſo wäre nicht nur 111 zu verwundern, wie eine ſolche Darſtellung — da bildliche Ausdrükke immer ſchwer ſind zu begrenzen, und alſo in einer dialektiſchen Entwikklung faſt nothwendig große Unbequemlichkeiten herbeiführen — ſich ſo lange habe erhalten können, ohne daß eine andere und auch eine nicht minder willkührliche in die Stelle getreten wäre; ſondern man müßte billig Bedenken tragen, in einer ſtreng didaktiſchen Behandlung dieſe Form noch weiter fortzupflanzen. Allein dieſe Ausdrükke ſind nicht andern bildlichen gleichzuſtellen, ſondern ihre Abzwekkung offenbar darin zu

---

[1] Die Benennung Hoherprieſter kommt außer dem Brief an die Hebräer wiewol nur indirect vor bei Paulus Röm. 5, 11., und bei Petrus 1 Petr. 2, 21., auch bei Johannes 1 Joh. 2, 1.; Prophet nennt Chriſtus ſich ſelbſt Luk. 13, 33., und weniger geradezu an ähnlichen Stellen.

ſuchen, daß die Verrichtungen Chriſti an dem von ihm begründeten Geſammtleben mit deren verglichen werden ſollen, durch welche unter dem jüdiſchen Volk die Gottesherrſchaft dargeſtellt und zuſammengehalten ward; und dieſe Vergleichung iſt auch noch jezt im Lehrgebäude nicht zu vernachläſſigen. Denn wenn es gleich wahr iſt, daß dieſe Darſtellung mehr der urſprünglichen Entſtehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das antijudaiſirende des Chriſtenthums unter der jüdiſchen Form ſelbſt zur Anſchauung zu bringen — als daß ſie ſich dazu eignete ein beſtändiger Typus der Lehre zu ſein: ſo folgt doch daraus nur, daß dieſe Formen allein uns nicht genügen können. Haben wir abr aus unſerm eignen chriſtlichen Bewußtſein uns die Sache, wie oben geſchehen, auf unſre Weiſe entwikkelt: ſo gebührt uns doch uns eine Continuität mit jenen urſprünglichen Darſtellungen zu bewahren, da die erſte Begriffsbildung des Chriſtenthums auf die Zuſammenſtellung des neuen Gottesreiches mit dem alten baſirt war. Wir haben alſo zu zeigen, daß die unſrige mit jene übereinſtimmt, welche ſich die früheren Chriſten bildeten, inden ſie die Geſchäfte Chriſti als potenzirte Umbildungen derjenigen darſtellen, durch welche ſich im alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte.

2. Natürlich haben wir es hier mehr mit der Idee dieſer Gewalten im Judenthum, als mit ihrer geſchichtlichen Entwikklung zu
thun. Die Könige waren die eigentlichen Stellvertreter des Got- 121
tes Iſraels; ihnen war das Regiment übergeben, um das Volk
zuſammenzuhalten und die Gemeinſchaft, wo es Noth that, zu
erneuern und zu verbeſſern. Die Prieſter waren die Hüter des
Tempels und der Heiligthümer, und hatten das unmittelbare
Verhältniß zu Gott zu verwalten, indem ſie Bitten und Opfer
vor ihn brachten, Vergebung aber und Segen von Gott zurükk.
Die Propheten waren außerordentliche Berufene und Abgeſandte
Gottes, beiden Seiten angehörig und zwiſchen beiden vermittelnd
aber nicht eben ſo beharrlich, — denn gab es gleich Propheten-

ſchulen, ſo gab es doch noch keine ununterbrochene Folge vo
Propheten im engeren Sinne, — ſondern im Augenblikk der No
ſtand der Prophet bald aus dem Kreiſe einer von jenen G
walten bald aus der Mitte des Volkes auf, um wo eine der g
ordneten Gewalten aus der rechten Bahn wich zu warnen, w
etwas im todten Buchſtaben zu verſinken drohte den urſprün
lichen Geiſt wieder zu beleben. Um nun das Verhältniß d
Himmelreichs zu jener Gottesherrſchaft klar zu machen, wi
Chriſtus, auf dem es allein beruht, als dieſe drei alle in ſich ve
einigend dargeſtellt. Damit nun ſoll geſagt ſein, daß in dieſe
Gottesreich, von dem ſich immer verſteht, daß es nicht von die
Welt iſt, die Stiftung und Erhaltung der Gemeinſchaft ein
Jeden mit Gott, und die Erhaltung und Leitung der Gemei
ſchaft aller Glieder unter einander nicht getrennte Verrichtung
ſind, ſondern dieſelben; und daß auch wiederum dieſe Thätigk
ten und das freie Walten des Geiſtes in Erkenntniß und Le
nicht aus verſchiedener Quelle entſpringen, ſondern aus derſelb

3. Wie nun in dieſen drei Aemtern die geſammte erlöſer
125 und verſöhnende Thätigkeit Chriſti, wie ſie eben [1] beſchrieben
ſich vollſtändig wiederfindet, das kann nur die folgende Entwi
lung zeigen. Soviel indeſſen können wir hier ſchon nachweiſ
daß wenn man von dieſen drei Functionen dem Erlöſer entwe
nur Eine beilegt mit Uebergehung der übrigen, oder auch e
einzelne gänzlich ausſchließt, alsdann jene Zuſammenſtimmu
aufgehoben iſt und das eigenthümliche des Chriſtenthums gefä
det. Denn Chriſto das prophetiſche Amt allein vindiciren w
len, das heißt ſeine Wirkſamkeit auf Lehre und Ermahnung
ſchränken in Bezug auf eine vor ihm oder ohne ihn ſchon ge
bene Geſtaltung des Lebens und auf ein ſchon anderweitig o
ihn begründetes Verhältniß zu Gott, und dabei tritt das eig
thümliche des Chriſtenthums bedeutend zurükk. Eben ſo w

---

[1] §. 100. und 101.

man ihm die beiden geſtaltenden Thätigkeiten beilegt, aber ihn von der unmittelbar geiſtig anregenden prophetiſchen ausſchließt: ſo iſt nicht einzuſehen wie wenn die Kraft des lebendigen Wortes nicht mitwirken ſoll, das Reich Gottes anders als auf magiſche Weiſe zu Stande kommen könnte. Wollte man hingegen die königliche ausſchließen: ſo würden die andern beiden zuſammengenommen, wie genau ſie auch jeden einzelnen Erlöſten mit dem Erlöſer verbinden, weil es an der Beziehung auf ein Gemeinweſen fehlte, nur einen unerfreulichen und genauer betrachtet doch auch unchriſtlichen Separatismus hervorbringen. Und ſollte endlich die hoheprieſterliche übergangen werden, die beiden andern aber beibehalten: ſo könnte ſich die prophetiſche Thätigkeit auch nur auf die königliche beziehn, mithin fehlte es dann, wenn wir dem Urtypus treu bleiben wollen, ganz an dem religiöſen Gehalt. Sollte auf der andern Seite Chriſtus allein als Hoheprieſter dargeſtellt werden, ſo würde es faſt unmöglich ſein, der magiſchen Auffaſſung ſeiner Wirkſamkeit auszuweichen; ſo wie wenn die königliche Würde allein gelten ſollte, mithin Chriſtus nur als die Kirche bildend und leitend gemacht werden, alsdann das unmittelbare Verhältniß des Einzelnen zum Erlöſer gefährdet wäre, 126 und wir mindeſtens in das Gebiet der römiſchen Kirche geriethen, welche dieſes Verhältniß zugleich von der Kirche und denen, die darin das Regiment führen, abhängig macht. Wo nun eine ſolche Zuſammengehörigkeit ſich zeigt, da entſteht auch eine Präſumtion, daß das ſo verbundene auch ein vollſtändiges ſein werde.

§. 103. Erſter Lehrſatz. Das prophetiſche Amt Chriſti beſteht im Lehren, Weiſſagen und Wunderthun.

1. Dieſe drei Thätigkeiten conſtruirten auch die altteſtamentiſche Prophetenwürde. Das weſentliche freilich war immer Anregung durch Lehre und Ermahnung; in allen wichtigen Fällen aber, wo die Lehre von einer beſtimmten Veranlaſſung ausging, wurde ſie wegen der vorherrſchenden Idee der göttlichen Vergel-

tung zugleich Weiſſagung, bald drohende bald verheißende, nach dem urſprünglichen Typus der Geſezgebung. Da die Propheten aber immer nur auftraten in Bezug auf Gebrechen oder Unfälle im öffentlichen Leben, wobei wol immer eine Schuld derer, zu denen ſie reden mußten, zum Grunde lag: ſo bedurften ſie in Ermangelung eines äußeren Berufs, auf den ſie ſich hätten ſtüzen können, einer beſonderen Ausweiſung, weshalb denn auch das wunderbare im Gefolg ihrer Sendung erwartet oder vorausgeſezt ward. Nur um dieſes dritten Merkmales willen konnte der Täufer ſagen, er ſei kein Prophet [1], ohnerachtet eines ſo beſtimmten göttlichen Berufs. Denn gelehrt und geweiſſagt [2] hat er auch, aber das Wunderthun war ihm nicht verliehn [3], und er konnte ſich einer vergeblichen Frage darnach nicht ausſezen. — 117 Bei Chriſto folgt nur nicht ſo eines von dieſen aus dem anderen, ſondern alles dreies war ſchon im erſten Anfange eins. Denn die Verkündigung des Reiches Gottes war beides Lehre und Weiſſagung; und wie eben das Reich Gottes ſelbſt das eigentliche durch Chriſtum vollbrachte Wunder iſt, die Erfüllung aber auch gleich mit der Verkündigung anfing, ſo war alles dreies in einem und demſelben Keim, und wir können es nur vereinzeln in der weiteren Entwikklung dieſes Keimes.

2. Daß die prophetiſche Stimme verſtummet ſei, war eine als Jeſus auftrat ſchon ſeit langer Zeit allgemein zugeſtandene Thatſache. Dagegen beſtand damals eine Ueberlieferung der Lehre in den Schulen der Schriftgelehrten, die aber auch nichts ſein wollte als Ueberlieferung, allmählig ſich vermehrend durch ſcharfſinnige Combinationen der Ausgezeichneten, und im Zuſammenhang hiemit auch eine amtliche Ausübung des Lehrens in den Synagogen. Chriſtus aber konnte keiner von den verſchiedenen Sekten angehören, in welche die Schriftgelehrten getheilt wa-

---

[1] Joh. 1, 21. [2] Matth. 3, 10. 16. 17.

[3] Joh. 10, 41.

ren, und eben ſo wenig eine ſolche amtliche Thätigkeit übernehmen, die ihn in andere Geſchäfte verwikkelt und auf eine mit ſeiner Beſtimmung unverträgliche Weiſe beſchränkt hätte. Da aber außerdem eine vollkommne Lehrfreiheit beſtand: ſo konnte er auf eine ordnungsmäßige Weiſe öffentlich auftreten, ſobald er dasjenige Alter erreicht hatte, welches die Sitte verlangte. Daher auch gegen ſeine Befugniß zu lehren von keiner öffentlichen Autorität eine Einwendung gemacht werden konnte. Das Lehramt Chriſti heißt daher auch nur die Selbſtbeſtimmung dazu ſich dieſer Freiheit in dem möglichſt größten Umfang zu gebrauchen: ſo daß es für ihn zu irgend einem beſtimmten Lehract keiner andern Veranlaſſung bedurfte, als nur der Anweſenheit Lehrbegieriger einzeln oder in Menge, und daß alle ſeine Geſprächführung auch belehrend war, ſo wie ſie es der jedesmaligen Art und den Umſtänden nach ſein konnte. Und in ſofern muß allerdings ein Lehren Chriſti in dieſem weiteren Sinn auch ſchon 120
vor jenem Zeitpunkt zugegeben werden; daß er indeß als Knabe ſollte öffentlich gelehrt haben, bleibt immer eine falſche in der Erzählung [1] gar nicht begründete Anſicht, welche ſich ſchon den apokryphiſchen Darſtellungen nähert. Eben ſo verbindet eigentlich nur Ein evangeliſches Zeugniß [2] den Anfang ſeines öffentlichen Auftretens mit ſeiner Annahme der Taufe Johannis; aber die Art, wie Jeſus ſelbſt ſich über dieſes Verhältniß erklärt, läßt nicht zu dies ſo zu verſtehen, als ſei er durch dieſe Taufe etwas geworden, was er vorher nicht war, oder als hätte er ein Recht oder eine Weihe empfangen, die er noch nicht hatte. Erſteres verträgt ſich nicht mit dem Glauben an die Urſprünglichkeit des göttlichen in ſeiner Perſon, und zu lezterem fehlte es dem Inſtitut des Johannes an aller äußeren Autorität. Wir können dieſer Handlung alſo keinen andern Werth beilegen, als daß ſie zur geſchichtlichen Verſtändlichkeit ſeines öffentlichen Auftretens ge-

---

[1] Luk. 2, 46. 47.

[2] Luk. 4, 14. Man nehme aber dazu Ap. Geſch. 1, 21. u. 22.

hörte, indem er gleich den merklicheren Uebergang aus der Eingezogenheit
in das öffentliche Leben durch ein Bekenntniß bezeichnete,
welches eine bestimmtere Meinung über ihn erwekken mußte,
an welche er seine Belehrungen anknüpfen konnte. Beschlossen
aber hat er seine Lehrthätigkeit für das Volk mit seiner Gefangennehmung,
für seine Jünger aber erst mit seiner Himmelfahrt
indem es als sein Hauptgeschäft in den Tagen der Auferstehun
erscheint, theils seinen Jüngern die Schrift auszulegen, ohnstreiti
die Art begründend wie sie sich deren hernach bei ihrem Vo
bedienten, theils auch seine Anweisungen über das von ihm au
gehende Gesammtleben zu vervollständigen, und dadurch dies
120 selbst noch fester zu begründen. Und so erhellt von selbst, w
wesentlich diese Lehrthätigkeit Christi zu seiner eben beschrieben
erlösenden Thätigkeit gehörte. Was aber nun die Quelle d
Lehre betrifft, so war die der Propheten, obwol ihnen der A
theil dazu unter der Form einer besonderen göttlichen Berufu
kam, doch immer nur das Gesez, wie auch ihr Beruf sich ga
auf das Verhältniß zwischen Gott und dem Volke bezog, u
ihre Bestimmung ganz volksthümlich war. Ohnerachtet es n
aber zur Gesezlichkeit Christi gehörte, das Gesez nicht aufzulös
und er daher die volksthümliche Verbindlichkeit desselben an
kannte und bestätigte: so konnte doch, so wenig seine Begeister
eine vorübergehende und von einzelnen Veranlassungen, die
Zustand des Volkes darbot, abhängig war, und so wenig er
ein bloßes Erzeugniß der volksthümlich bestimmten menschli
Natur anzusehen ist, so wenig auch seine innere Gedankener
gung abhängig sein von dem Gesez. Und auch seine Lehre
eine aus der allgemeinen menschlichen Vernunft hervorgegan
Reinigung und Erzeugung der unter dem Volke geltenden
tenlehre ansehn, gehört zu der empirischen Auffassung, von
cher wir uns losgesagt haben. Vielmehr war die Quelle s
Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm.
Gegensaz zwischen Lernen und Lehren war in ihm nur der
schen der Wirkung des göttlichen Princips in ihm auf die

pfänglichkeit ſeines geiſtigen Organs zu reiner Auffaſſung der ihm vorliegenden menſchlichen Zuſtände in Bezug auf das Verhältniß zu Gott, und zwiſchen der Wirkung deſſelben Princips auf die Selbſtthätigkeit ſeines geiſtigen Organs. Wie nun aber in der Empfänglichkeit immer auch ſchon die Selbſtthätigkeit mitgeſezt iſt: ſo bildete ſich unmerklich ſeine Lehre ſchon in ſeinem Lernen; und dieſe erſte Entwikklung der eignen Gedankenerzeugung war ſchon die Quelle ſeiner bewundernswürdigen Fragen[1]. 130 Natürlich aber war, nachdem die Selbſtthätigkeit überwiegend geworden, und das Lehren als ſeine beſtändige Richtung herausgetreten war, das Geſez nicht minder als die meſſianiſchen Hoffnungen der Anknüpfungspunkt, woran er ſeine Verkündigung des neuen von ihm zu ſtiftenden Geſammtlebens oder des Reiches Gottes entwikkelte. — Soll daher der Inhalt der Lehre Chriſti hier beſonders angegeben werden, ohnerachtet unſer ganzes Geſchäft nur in der Darſtellung deſſelben beſteht: ſo wäre auch hiebei zunächſt auf das prophetiſche zurükkzugehen. Nämlich wie dem Propheten oblag, dem Impuls, der ihm als ein göttlicher geworden war, vollkommen durch ſeine Rede Genüge zu leiſten und den ganzen Inhalt deſſelben wiederzugeben, welches immer eine beſtimmte und beſchränkte Aufgabe war: eben ſo war die Selbſtbeſtimmung Chriſti zum Lehren die Aufgabe, dem kräftigen das heißt zugleich auch ſchöpferiſchen Gottesbewußtſein, wie es ſich in ſeinem geiſtigen Organ ausprägte, vollkommen zu genügen, und es in ſeinen Lehren ſo wiederzugeben, daß dadurch auch das Aufgenommenwerden der Menſchen in ſeine Gemeinſchaft bewirkt wurde. Denn einem andern Maaßſtab des Erfolgs und alſo auch der Vollkommenheit der Lehre kann man hier nicht anlegen. Wie nun natürlich ſeine Reden bald mehr allgemein waren, bald mehr ins Einzelne gingen, bald mehr reiner Erguß des Innern, bald mehr bezüglich auf ein äußerlich gegebenes: ſo hat man ſchon ſeit langer Zeit geſucht das weſentlichere von dem zu ſcheiden, was mehr Nebenſache iſt und zufällig, nur freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe. Wir nun können nur ſagen, alles ſei in dem Maaß weſentlich, als es mit ſeiner Selbſtdarſtellung zuſammenhängt; denn nur die Kundmachung ſeiner eigenthümlichen Würde konnte die Menſchen wirkſam einladen, 131 in die dargebotene Gemeinſchaft zu treten. Und ſind daher drei Stükke als das Weſen ſeiner Lehre conſtituirend nicht von einander zu trennen, die Lehre von ſeiner Perſon, welche zugleich nach außen hin die Lehre von ſeinem Beruf oder von der Mittheilung des ewigen Lebens in dem Reiche Gottes, und nach innen die Lehre von ſeinem Verhältniß zu dem iſt, der ihn geſendet oder von Gott als ſeinem ſich ihm und durch ihn offenbarenden Vater. So daß alles was zu ſeinem hohenprieſterlichen und königlichen Amt gehört. in ſeiner Lehre ebenfalls vorkommen muß, indem er ſeine Beſtimmung verkündigte, die Menſchen zur Gemeinſchaft mit Gott zu erheben und geiſtig zu regieren. Und nur das iſt das zufällige, was hiervon am wenigſten enthält, ſondern ſich am meiſten an den geſchichtlichen Standpunkt hält und ſich auf das gegebene volksthümliche bezieht. Dieſes über jenes hervorheben wollen führt dann am leichteſten auf eine bedenkliche Unterſcheidung zwiſchen einer Lehre Chriſti und einer Lehre von Chriſto als etwas nur hinzukommendem, und gefährdet unläugbar das eigenthümlich chriſtliche, als komme es damit nur auf einige Verbeſſerungen der natürlichen Sittenlehre und der natürlichen Glaubenslehre heraus, welche noch überdies ſo dargeſtellt werden, als müſſe die menſchliche Vernunft ſie auch aus ſich ſelbſt gefunden haben. Dieſes vorbehalten aber iſt noch freier Raum genug für Chriſten von verſchiedener Gemüthsfaſſung, um ſich für ihren eignen Gebrauch überwiegend an das eine oder das andere Element zu halten. — Dieſe urſprüngliche Offenbarung Gottes in Chriſto iſt aber ferner ſo zureichend und zugleich ſo unerſchöpflich, daß, was dieſes erſte Moment betrifft, Chriſtus zugleich als der Gipfel und als das Ende aller Prophetie erſcheint. Denn weder kann außerhalb des Gebietes, in welchem

---

[1] Luk. 2, 47.

Chriſtus ſchon anerkannt iſt, eine Darſtellung unſeres Verhält-
niſſes zu Gott entſtehen, welche nicht hinter jener Offenbarung
zurükkbliebe, noch kann auch alle Fortſchreitung innerhalb der 132
chriſtlichen Kirche jemals dahin führen, in der Lehre Chriſti ſelbſt
etwas unvollkommnes zu erkennen, an deſſen Stelle man beſſeres
zu ſezen hätte, noch auch etwas zum Verſtändniß des Menſchen
von ſeinem Verhältniß zu Gott geiſtiger, tiefer und vollkommner auf-
zufaſſen, als Chriſtus gethan. Denn mit der Annahme einer ſolchen
Vervollkommnungsfähigkeit der chriſtlichen Lehre, daß wir über
Chriſtum ſelbſt hinausſehen könnten, ginge die Annahme der eigen-
thümlichen Würde Chriſti verloren. Vielmehr kann auch das vor-
trefflichſte ſpäter auf dieſem Gebiet nie etwas anderes ſein als
richtige Entwikklung deſſen, was theils unentwikkelt in ſeinen uns
aufbewahrten Ausſprüchen liegt, theils im Zuſammenhang mit
denſelben auch ſchon ſeine Einſicht muß geweſen ſein. Iſt nun
Chriſtus wegen der Vollkommenheit ſeiner aus göttlichem Im-
puls hervorgegangenen Verkündigung der Gipfel aller Prophetie,
ſo iſt er es zugleich auch deshalb, weil er auch als Lehrer nicht,
Einer iſt unter Vielen ſeines Gleichen. Und iſt er das Ende
aller Prophetie, weil keine neue Lehre aufkommen kann, die nicht
nachdem die ſeinige daſteht, eine falſche wäre, mithin von nun
an alle wahre Lehre auf dieſem Gebiet nicht mehr auf Moſen
und das Geſez zurükkgeht, ſondern auf den Sohn: ſo iſt er es
zugleich auch deshalb, weil nun keine unabhängige perſönliche
Begeiſterung mehr ſtatt findet, ſondern nur das Begeiſtertſein
von ihm. — Nur dieſes iſt noch zu bemerken, daß wie der Pro-
pheten Lehre, ſo auch die ſeinige immer die unmittelbare Aeuße-
rung war, alſo auch von dem Totaleindrukk des ganzen Weſens
nicht zu trennen, daß aber hieraus, weil ſeine Begeiſterung nicht
eine vorübergehende ſondern eine beſtändige war, für ſeine Lehre
auch noch dieſes folgt, daß jede Aeußerung des bewegten Ge-
müths durch die Rede und durch den begleitenden Ausdrukk, weil
Zeugniß von dem Sein Gottes in ihm gebend auch lehrhafte 133
Elemente enthielt und der eigentlichen Lehre zur Beſtätigung diente.

3. Die Weiſſagungen der altteſtamentiſchen Propheten, ſofern wir aus dem, was uns davon übrig iſt, auf das Ganze ſchließen dürfen, war theils eine beſondere auf einzelnes gerichtete, und weil auf den beiden jüdiſchen Hauptbegriffen der Erwählung des Volks und der Vergeltung ruhend größtentheils hypothetiſch der warnenden, aufmunternden oder tröſtenden Lehre dem Geiſt des Geſezes gemäß beigemiſcht; theils erhob ſie ſich über das einzelne zur Darſtellung des allgemeinen, und trat als ſolche ſchlechthin auf, und dies war die meſſianiſche. Die erſtere war eine eigentliche Vorherſagung, der in ihren mehr oder minder beſtimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam. Bei der meſſianiſchen ſind die einzelnen Angaben mehr oder weniger nur Einkleidung, ſo daß häufig fü unentſchieden zu achten iſt, ob dies und jenes in die Weiſſagun ſelbſt hineingehört oder nicht; das Weſen derſelben beruht abe darauf, daß ſie die Zukunft des weſentlichen Gottgeſendeten aus ſprach, deſſen Idee von den Einzelnen nur nach Jedes Weiſe beſchränkt aufgefaßt werden konnte, richtig verſtanden aber imme das Ende jener beiden jüdiſchen Begriffe der Vergeltung und de Erwählung in ſich ſchloß. Chriſtus nun konnte als der nu ſchon perſönlich erſcheinende Meſſias, meſſianiſch nur weiſſage von dem, was noch nicht erſchienen war, was aber durch dieſell Thätigkeit auch erfüllt wurde, aus der die Weiſſagung hervo ging, nämlich von der weiteren Entwikklung oder von der Vol endung ſeines Reiches, ſo daß dieſe Weiſſagung mit ſeiner Leh völlig Eins war; und in dieſem Sinne weiſſagte er ohne Vo herſagung [1]. Vorherſagen aber konnte er auch nicht zufällige
131 indem alles was unter dieſe Benennung fällt ohne Werth iſt ſeinem Reich, alſo auch kein Gegenſtand weder forſchender ne ahndender Theilnahme ſein konnte; ſondern vorherſagen kon er nur das Ende der auf jenem beſchränkten Erwählungs- u Vergeltungsbegriff beruhenden Inſtitution, und dies that er ni

---

[1] Ap. Geſch. 1, 7.

hypothetiſch, ſondern mit derjenigen vollkommnen Richtigkeit, welche ſeiner der Erzeugung des Irrthums unfähigen Vollkommenheit zukommt. Wie denn ſeine Sicherheit in dieſer Vorherſagung eines und daſſelbe ſein mußte mit der Gewißheit ſeiner Beſtimmung. In beider Beziehung alſo iſt Chriſtus der Gipfel der Weiſſagung. Aber eben ſo wie der Gipfel auch das Ende. Denn die weſentliche Weiſſagung iſt nun gänzlich erfüllt, ſeitdem auch der Geiſt ausgegoſſen iſt; und es iſt nichts zu denken, was dem Reiche Gottes noch weſentliches fehlen könne, ſondern wer auf etwas neu bevorſtehendes hinweiſen wollte, der müßte ein anderes Evangelium verkündigen. Nicht anders aber iſt es auch mit der Vorherſagung. Die apoſtoliſche, die es etwa giebt [1], können wir nur als Auslegung oder als Nachhall der Vorherſagung Chriſti anſehn, ſofern nun eine Veranlaſſung entſtand, die zu Chriſti Zeit noch nicht war, auch über das feindſelige Heidenthum ähnliches vorherzuſagen, wie er über das Judenthum. Sonſt aber iſt mit jenen beſchränkten Begriffen auch Grund und Haltung für alle Vorherſagung weggefallen, welche ausſchließlich an eine erhöhte fromme Gemüthserregung gebunden ſein ſoll, ſo daß nur noch diejenige übrig bleibt, welche aus verſtändigem Zuſammenſchauen der menſchlichen Verhältniſſe und aus richtigem und tiefem Gemeingefühl entſtehen kann, daß aber keiner Vorherſagung, welches auch ihr Inhalt und wie groß ihre Genauigkeit
ſei, oder wie wunderbar die Bilder eines aufgeregten Ahndungsvermögens 135
ſich bisweilen beſtätigen mögen, ein heiliger Charakter kann beigelegt werden. — Wenn dieſer Saz bisher noch nicht ſo beſtimmt als Lehre in der evangeliſchen Kirche iſt ausgeſprochen worden, wie es hier folgerungsweiſe geſchieht: ſo iſt dies auch jezt vielleicht nothwendiger als früher, und dürfte in der Kirche ſelbſt wol wenig Widerſpruch erfahren. Und dies nicht nur, weil es zu dem Naturgewordenſein des Reiches Gottes weſentlich gehört, ſondern weil doch auch aus der

---

[1] Ich rechne die Apokalypſe, deren apoſtoliſchen Urſprung ich nicht zugeben kann, auch nicht hiezu.

ganzen früheren Verfahrungsart unſerer Kirche hervorgeht, daß ſie überall den Schwarmgeiſt vorausſezt, wo eine Gabe der Weiſſagung angenommen wird. Somit bleibt für unſer Gebiet nichts übrig, als die Auslegung der Weiſſagungen Chriſti und der Apoſtel, aber als eine Aufgabe, die nur nach den Regeln der Kunſt gelöſt werden kann, nicht mit einer Willkühr, welche ſich nur geltend machen könnte, inſofern ſie ſelbſt Weiſſagung wäre. Alle Vorherſagungen aber, ſowol die aus geſchichtlichem Sinn als die aus unerklärlichem Ahndungsvermögen, werden der pſychiſchen Naturforſchung anheim gegeben.

4. Wenngleich auch Wunder und Zeichen den Propheten nicht ſchüzen ſollten, der wider Jehovah und ſein Geſez redete [1]: ſo geht doch auch hieraus ſelbſt hervor, daß wenn an einen Propheten, zugleich auch immer an Zeichen und Wunder gedacht ward [2]. In Beziehung auf den Erlöſer konnten wir es ſchon [3] als das natürliche einer höheren Ordnung ahnden, daß ihm auch Wunderkräfte zu Gebot ſtehn mußten; aus dieſer Vergleichung mit den jüdiſchen Propheten geht aber hervor, in welchem Sinne Chriſtus ſelbſt und ſeine Jünger ſich zwar auf ſeine Wunder berufen konnten, warum aber doch Chriſtus, wenn Zeichen und
136 Wunder von ihm gefordert wurden, dergleichen nicht verrichtete. Denn auch die Wunder der Propheten ſollten und konnten nicht den Glauben an ihre meſſianiſchen Weiſſagungen hervorrufen, ſondern nur den an ihre bedingten Vorherſagungen, um dadurch zu dem was zu thun war zu beſtimmen. Solche bedingte Vorherſagungen aber gab Chriſtus nicht von ſich, und der Glaube an ſein Verhältniß zur meſſianiſchen Idee ſollte nur aus dem unmittelbaren Eindrukk ſeiner Perſon hervorgehen [4]. Darum bediente ſich auch Chriſtus ſeiner Wunderkräfte nie in beſtimmter Beziehung auf ſeine Aufforderungen oder auf ſeine Ausſagen von

---

[1] 5 Moſ. 13 1 — 3. [2] S. oben unter 1.

[3] Vgl. §. 14. Zuſ. S. 102 d. erſten B.

[4] Matth. 16, 16. Joh. 1, 14. 16. 4, 42. 6, 68. 69. 7, 25. 26.

ſich ſelbſt [1], ſondern wie ſich jeder ſeiner natürlichen Kräfte bedient, je nachdem ſich die Gelegenheit ergab Gutes damit zu wirken. — Wenn nun ſchon damals die wahre Anerkennung Chriſti in einzelnen Fällen durch die Wunder veranlaßt werden konnte, anderntheils eine Beſtätigung in ihnen fand, niemals aber eigentlich auf ſie gegründet werden durfte: ſo müſſen ſie für uns hinſichtlich unſeres Glaubens gänzlich überflüßig ſein. Denn Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anſchaulichkeit das geiſtige Bedürfniß auf einen beſtimmten Gegenſtand hinlenken, oder wenn es ſich ſchon dahin gewendet hat, dieſes innere Verhältniß auf eine äußerliche Weiſe rechtfertigen [2]. Aber die Anſchaulichkeit verliert ſich nach Maaßgabe, wie der, welcher glauben ſoll, von dem Wunder ſelbſt räumlich und zeitlich entfernt iſt. Was aber für unſere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das iſt die geſchichtliche Kunde von der Beſchaffenheit ſo wie von dem Umfang und Beſtand der geiſtigen Wirkungen Chriſti. Dieſe haben wir vor den Zeitgenoſſen des Erlöſers voraus, und an 131 ihnen ein Zeugniß deſſen Kraft in demſelben Maaß zunimmt, nach welchem die Anſchaulichkeit der Wunder ſich verliert. Was heißt das aber anders, als daß wir von den einzelnen mehr leiblichen Wundern hinweg auf das allgemeine geiſtige Wunder gewieſen werden, welches mit der Perſon des Erlöſers beginnt, und ſich mit der Vollendung ſeines Reiches vollendet. Unſer Glaube an die äußerlichen von Chriſto verrichteten Wunder, als an Handlungen die nicht nach irgendwo erlernten Regeln von ihm verrichtet wurden und deren Erfolg nicht auf Naturgeſeze zurükkgeführt werden kann, welche uns als für alle Zeiten gültige bekannt wären, dieſer gehört weniger zu unſerm Glauben an Chriſtum unmittelbar als vielmehr zu unſerm Glauben an die Schrift. — Denn wir können dieſe Ereigniſſe nicht in das uns geläu-

---

[1] Auch Joh. 11, 42. macht hievon keine Ausnahme, was jedoch hier nicht ausgeführt werden kann.

[2] Dies leztere kann auch nur der Sinn ſein von Joh. 20, 30. 31.

ſige Naturgebiet herabziehen, ohne zu ſolchen Vorausſezunge unſere Zuflucht zu nehmen, wodurch die Glaubwürdigkeit d ganzen Zuſammenhanges unſerer Nachrichten von Chriſto gefäh det wird [1]. Und dieſe Ueberzeugung wird wol aus dem hierüb ſchwebenden Streit, je redlicher und verſtändiger er geführt wi um deſto lebendiger und allgemeiner hervorgehn. — Bleiben w bei dieſen einzelnen Wundern ſtehen: ſo iſt dies weniger anſcha lich zu machen als es bei der Lehre und Weiſſagung geſcheh konnte, daß Chriſtus auch der Gipfel der Wunderthätigkeit i Denn in den Wundern Chriſti iſt uns nichts ſie an und für ſ über andere ähnliche, die von mancherlei Zeiten und Orten her erzäh werden, beſtimmt erhebende gegeben. Sehen wir aber auf jen geiſtige Geſammtwunder, ſo müſſen wir ihn deſto beſtimmter f dieſen Gipfel erklären, daß dieſes — von ihm abgeſehen — du alle Kräfte der uns bekannten geiſtigen Natur nicht hätte könn
138 verrichtet werden. Eben ſo gewiß nun iſt aber auch Chriſt das Ende der Wunder. Denn je mehr das feſtſteht, daß du Chriſtum die Erlöſung vollbracht iſt, ſo daß alles dem menſ lichen Geſchlecht noch bevorſtehende, ſo weit es deſſen Gemei ſchaft mit Gott betrifft, nur als weitere Entwikklung des Werk Chriſti anzuſehen iſt, nicht als neue Offenbarung: deſto me Urſache haben wir alles von der Hand zu weiſen, was ſich Wunder geltend machen will um auf ein neues Erzeugniß Gebiet des geiſtigen Lebens hinzudeuten. Sondern nur n Naturepochen oder auch geſchichtliche zwar aber nicht im G biet der Frömmigkeit könnten noch durch Wunder angekünd werden, über welche das Urtheil dann lediglich der Naturw ſenſchaft überlaſſen bleibt. — Eine feſte Lehre beſteht a über dieſen Punkt wol nicht in der evangeliſchen Kirche; deß zeigen doch auch Luthers Worte über die Sache [2] deutl

---

[1] Vgl. §. 99.

[2] „Es könnten auch noch heutiges Tages dieſelben Zeichen, welche Apoſtel thaten, billig geſchehen, wenn es vonnöthen wäre.“ W. X. S. 1294. 1339.

genug, daß er jene große durch ihn mitbewirkte Veränderung in der Kirche, ohnerachtet ſie der Anfang eines wenigſtens in untergeordnetem Sinne neuen Geſammtlebens war, doch nicht für einen ſolchen Entwikklungspunkt gehalten habe, dem vonnöthen wäre die Wunderkraft zur Seite zu haben. Und ſo ſtüzt ſich dieſe Lehre auch auf eine Maxime, die wir wol als durch ſtillſchweigende Uebereinkunft in der evangeliſchen Kirche herrſchend geworden anſehen können, daß wir nämlich überall Aberglauben vorausſezen, wo neue Wunder als zur Bekräftigung des Chriſtenthums geſchehen dargeſtellt und geglaubt werden. Man könnte hiegegen einwenden, unſer Saz ſei in ſtrenger Buchſtäblichkeit auf keinen Fall zuzugeben, da die Wunder der Jünger Chriſti eben ſo beglaubigt wären wie ſeine eignen, und er ihnen auch offenbar ſeine Wunderkraft hinterlaſſen habe. Und da auch keinesweges nachgewieſen werden könne, daß dieſe Wundergaben mit dem Tode der Apoſtel plözlich ausgeſtorben ſeien: ſo ſei zwar ſoviel gewiß, daß Chriſtus ſelbſt nicht das Ende der Wunkraft habe ſein wollen; unentſchieden aber müſſe man laſſen, ob dieſe Gaben wirklich allmählig erloſchen ſind, oder ob ſie nicht vielleicht noch in der Kirche fortdauern, oder ſich wenigſtens periodiſch wieder erneuern. Hierauf iſt zu entgegnen, daß von den Wundern der Apoſtel daſſelbe gilt wie von ihren Weiſſagungen, und daß Chriſtus ihnen die Wunderkraft nur als begleitendes Zeichen für die erſte Verkündigung überlieferte. Läßt ſich nun gleich ein ſtrenger Beweis für das von der römiſchen Kirche geläugnete Ausgeſtorbenſein der kirchlichen Wunderkraft nicht führen: ſo iſt doch im allgemeinen unläugbar, daß jezige Verkündiger, bei dem großen Vorſprung an Kraft und Bildung den die chriſtlichen Völker vor den unchriſtlichen Völkern faſt ohne Ausnahme voraushaben, ſolcher Zeichen nicht bedürfen, in jedem einzelnen Fall aber wird ſich immer nachweiſen laſſen, daß das angebliche Wunder, welche geiſtige Abzwekkung man ihm auch unterlegen wollte, immer unzureichend ſein würde mithin auch überflüßig; wie denn auch die römiſche Kirche ſelbſt durch die Art, wie ſie die Wunder in dem einen Fall beſchränkt, in dem andern prüft, keine große Zuverſicht zu dem Saze verräth, den ſie aufſtellt.

§. 104. Zweiter Lehrſaz. Das hoheprieſterliche Amt Chriſti ſchließt in ſich ſeine vollkommne Geſezerfüllung oder ſeinen thätigen Gehorſam, ſeinen verſöhnenden Tod oder ſeinen leidenden Gehorſam, und die Vertretung der Gläubigen beim Vater.

110 1. Die Schwierigkeit einer Darſtellung der Geſammtwirkſamkeit Chriſti unter dieſen Formen des alten Bundes trifft vornehmlich dieſen Theil; auf der einen Seite, weil die Analogie deſſen in der Wirkſamkeit Chriſti, was man nothwendig hieher rechnen muß, wenn es überall Raum finden ſoll, mit Geſchäften des Hohenprieſters nicht gleich ſtark hervortritt; auf der andern Seite, weil manches in den Geſchäften des Hohenprieſters, was ſich alſo auch in Chriſto darſtellen ſollte, ſich nur in ſolchen Thätigkeiten des Erlöſers zeigen will, die man eher geneigt ſein möchte, einem von den andern beiden Aemtern deſſelben zuzuweiſen. So findet das außerordentliche aber höchſt bedeutende Geſchäft des Hohenprieſters, Anweiſungen von Jehova im Allerheiligſten zu empfangen, unmittelbar nichts analoges in dem Geſchäft Chriſti. Inſofern Chriſtus aber alle Anweiſungen, welche er den Seinigen ertheilt, von ſeinem Vater empfangen hat [1], würden wir dieſes vornehmlich in ſeiner prophetiſchen Thätigkeit wiederfinden. Die Segenswünſche, welche der Hoheprieſter über das Volk ausſprach, erinnern an das, was wir oben zur verſöhnenden Thätigkeit Chriſti gerechnet haben, was aber in den kirchlichen Lehrſaz nicht ausdrükklich mit aufgenommen iſt. Aber da der Segen Chriſti kein bloßer Wunſch ſein kann, ſondern eine wirkliche Gabe: ſo kann er auch nur ſegnen durch dasjenige,

---

[1] Joh. 7, 16. 8, 26. 17, 8.

was zu ſeiner leitenden und regierenden Thätigkeit gehört, wie denn der Brief an die Hebräer gewiß außer der hoheprieſterlichen nicht noch an eine königliche Würde gedacht hat. Mithin bleiben nur ſeine ſymboliſchen Handlungen übrig, wobei der Hauptausdrukk auf den Geſchäften am Verſöhnungstage ruht, an eine Beziehung einzelner derſelben auf die ebengenannten beſondern Geſchäfte Chriſti aber nicht zu denken iſt. Vielmehr wenn man den Hoheprieſter zugleich als das Haupt der Prieſterſchaft 101 anſieht, ſo daß man auch deren Verrichtungen auf ihn zurükkführen kann: ſo wäre er der Geſchäftsführer des Volks bei Jehovah, und dies wäre alſo ganz durch die Vertretung ausgedrükkt. Wogegen unmittelbar von einer geſezlichen Vollkommenheit des Hohenprieſters nicht die Rede iſt, und der verſöhnende Tod als Hingebung betrachtet nichts entſprechendes findet. Was aber das erſte anlangt, ſo iſt einerſeits die perſönliche Vollkommenheit, die ihm weſentlich war, mit in Anſchlag zu bringen, wenngleich unmittelbar dieſer zunächſt in der Lehre von der Perſon Chriſti die unſündliche Vollkommenheit entſpricht; vorzüglich aber daß, wenn wir die Amtsverrichtung am Verſöhnungstage doch als die eigenthümlichſte noch beſonders berükkſichtigen müſſen, er ehe er dieſe antrat ſich ſelbſt vielfältig reinigen und ein Sühnopfer für ſich und ſein Haus bringen mußte, vermöge deſſen er dann als ein geſezlich vollkommner zu betrachten war. Was das andere betrifft, ſo iſt darauf, daß Chriſtus ſich ſelbſt darbringt, hiebei nicht zu achten. Denn ſofern er der Dargebrachte war, iſt er dem Opfer zu vergleichen. Und dieſer Sprachgebrauch findet ſich ja auch nicht nur in der Schrift an verſchiedenen Stellen [1], ſondern auch in die Bekenntnißſchriften iſt dieſe zwiefache Beziehung übergegangen [2], wodurch wir um ſo mehr

---

[1] Epheſ. 5, 2. Ebr. 9, 26.

[2] Maneat ergo hoc in causa, quod sola mors Christi est vere propitiatorium sacrificium. Apol. Conf. p. 255. — Oblatio Christi semel facta, perfecta est redemtio propitiatio et satisfactio pro omnibus pec-

genöthigt werden, beides von einander zu ſcheiden; und dennoch
würde hier Chriſtus vorzüglich als der Darbringende zu betrach-
ten ſein. Als der Darbringende aber iſt er handelnd, und da
192 Leiden kann nur begleitend ſein, und nur in dem Mitgefühl de
Sünde ſeinen Grund haben, welches allerdings bei dem Hohen
prieſter zumal in ſeinen verſöhnenden Acten auch vorauszuſeze
iſt. Doch tritt hier die neue Schwierigkeit ein, daß ſowol de
thätige Gehorſam Chriſti als der leidende ganz zu ſeiner Selbſt
darſtellung, mithin zu ſeinem prophetiſchen Amt gehört; ſo wi
auch ſeine Fürbitte oder Vertretung, da ſie ja nicht ohne ihre
Erfolg gedacht werden kann, ganz mit ſeiner Regierung zuſam
menzufallen ſcheint. Auch hier wird alſo auf beiden Seiten z
ſcheiden ſein, und die Vertretung Chriſti hier nur darzuſtelle
ſein, ſofern ſie etwas anderes iſt als ſeine Regierung, und ſei
zwiefacher Gehorſam nur, ſofern ſie etwas anderes iſt als ſei
Selbſtdarſtellung oder ſeine Verkündigung des göttlichen Wille
durch Wort und That.

2. Wenn wir zuerſt den Gehorſam Chriſti theilen in de
thätigen und leidenden: ſo ſind doch keinesweges beide ſo g
trennt zu denken, als ob ſie verſchiedene Theile ſeines Lebe
eingenommen hätten, wie man gewöhnlich annimmt, daß d
leidende erſt begonnen habe mit ſeiner Gefangennehmung, d
thätige aber ſich geäußert habe vom Anfange ſeines öffentlich
Lebens bis dahin. Denn wenn ſchon überhaupt kein Leiden ſta
findet ohne Gegenwirkung, welche immer Thätigkeit iſt: ſo h
ben wir von Chriſto beſonders feſtgeſtellt [2], daß kein Augenbli
abgeſchloſſen werden könne, ohne daß auch ſein kräftiges Gotte
bewußtſein darin enthalten ſei, und dies kann immer nur a
Thätigkeit gegeben ſein, die auch wo ſie als Gegenwirkung a
trat, wie allerdings in ſeinem eigentlichen Leiden, immer nur

---

entia. Conf. Angl. XXXI. p. 138. Aehnlich Conf. Tetrap.
354. Declar. Thorun. p. 423.

[2] S. §. 94, 2.

vollkommenſte Erfüllung des göttlichen Willens ſein konnte, wie denn ſeine vollkommne Ergebung ohne Nachgiebigkeit auf der einen, und ohne Bitterkeit oder Unmuth auf der andern Seite die Krone iſt in ſeinem thätigen Gehorſam. Eben ſo giebt es 113 keine Thätigkeit ohne eine beſtimmte Veranlaſſung, welche immer einen leidenſchaftlichen Zuſtand vorausſezt, und eben ſo wenig eine ohne einen beſchränkten Erfolg, welche Beſchränkungen ebenfalls als ein Leiden empfunden werden. Sowol jene Veranlaſſungen als dieſe Beſchränkungen kamen nun Chriſto aus dem Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit; und ſo wurde ihm jeder Widerſtand, den er während ſeines thätigen Lebens erfuhr, jeder Fallſtrikk der Widerſacher, aber auch nicht minder die Gleichgültigkeit, mit welcher Viele an ihm vorübergingen, zum Leiden, weil er darin die Sünde der Welt mitfühlte und alſo trug, welches Leiden ihn alſo durch ſein ganzes Leben begleitete. Genauer betrachtet waren alſo thätiger und leidender Gehorſam in jedem Augenblikk mit einander verbunden. Der eine Ausdrukk alſo bezeichnet nur den gottgefälligen und ihm vollkommen genügenden Zuſtand der Empfänglichkeit Chriſti für alles, was ihm aus dem Geſammtleben der Sünde kam, indem er nämlich alles nur in Beziehung auf die durch die Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins zu löſende Aufgabe aufnahm, auf das vollſtändigſte und reinſte. Der andere bezeichnet den gleichen Zuſtand ſeiner Selbſtthätigkeit in Bezug auf alles, was ihm für das Geſammtleben, welches hervorzurufen er gekommen war, zu thun oblag: ſo daß er aus allem vorliegenden nie einen andern als ſolchen Zwekkbegriff in ſich bildete: beide aber Empfänglichkeit und Selbſtthätigkeit, mithin auch thätiger und leidender Gehorſam waren in allen Momenten des Lebens Chriſti. Daher denn auch, weil weder das Thun Chriſti ohne ſein Leiden hätte erlöſend, noch das Leiden ohne ſein Thun verſöhnend ſein können, weder dem thätigen Gehorſam allein die Erlöſung, noch dem leidenden allein die Verſöhnung zugeſchrieben werden kann, ſondern beiden beides.

3. Vergleichen wir nun in Bezug auf den ſo beſtimmten
111 thätigen Gehorſam Chriſtum mit dem Hohenprieſter, wobei wir
natürlich nur die urſprüngliche Einſezung dieſes Inſtituts im
Auge haben dürfen nicht die Ausartung deſſelben in der Wirklichkeit:
ſo war der Hoheprieſter ſolchergeſtalt durch Abſonderung
und durch die Abgeſchloſſenheit ſeines Lebens in den Räumen
des Heiligthums auf eine ſo günſtige Weiſe geſtellt, daß
er weder leicht etwas zu ſeinem Beruf gehöriges verſäumte,
noch ſich zu etwas aufgefordert fand, was nicht aus ſeiner
Würde hervorging und wodurch ſie alſo hätte können verlezt
werden; wie es ihm denn auch weit leichter war als allen
Andern ſich vor geſezlichen Verunreinigungen zu bewahren. Dieſe
Vergünſtigungen mußten der menſchlichen Schwachheit gegeben
werden, wenn er auch nur ſymboliſch im Verhältniß zu ſeinem
Volk das darſtellen ſollte, was Chriſtus im Verhältniß zu den
Menſchen wirklich war. Das Volk nämlich war in beſtändiger
Gefahr ja faſt in beſtändigem Bewußtſein der Verunreinigung,
der Hoheprieſter aber in der Abſonderung von allen weltlichen
Geſchäften, ja auch von den natürlichſten Pflichten entbunden
ſobald ſie ohne eine auch nur leichte Verunreinigung
nicht vollzogen werden konnten, ſollte den Reinen darſtellen, der
als ſolcher auch allein vermochte als Ergänzung aller der Opfer,
welche das Volk durch die geſammte Prieſterſchaft unaufhörlich
darbrachte, das jährliche Verſöhnungsopfer zu verrichten. Eben
ſo erſchien ſich das Volk in größerer oder geringerer Entfernung
um das Heiligthum wohnend auch in größerer Entfernung von
Gott, die ſich nur vorübergehend verminderte in dem Wechſel
zwiſchen den gottesdienſtlichen und den geſchäftigen Zeiten; der
Hoheprieſter aber ſollte zu dieſen ſchwankenden Bewegungen das
Gleichgewicht in ſich tragen, indem er immer in der unmittelbaren
Nähe des Heiligthums blieb, wenn er es gleich nur zu
vorgeſchriebenen Zeiten und Zwekken wirklich betrat. Daſſelbe
iſt nun auch das weſentliche in dem hohenprieſterlichen Werth
113 des thätigen Gehorſams Chriſti. Denn daß ſein Thun allein

dem göttlichen Willen vollkommen entſpricht, und die Herrſchaft des Gottesbewußtſeins in der menſchlichen Natur rein und ganz ausdrückt, dies iſt der Grund unſeres Verhältniſſes zu ihm; und alles eigenthümlich chriſtliche beruht auf dieſer Anerkennung. Es liegt darin eben dieſes, daß abgeſehen von der Verbindung mit Chriſto weder ein einzelner Menſch noch irgend ein beſtimmter Theil des Geſammtlebens der Menſchen an und für ſich in irgend einem Zeitraum vor Gott gerecht oder ein Gegenſtand ſeines Wohlgefallens ſei. Und wie von dem ganzen jüdiſchen Volk der Hoheprieſter allein unmittelbar vor Gott erſchien, und Gott das ganze Volk gleichſam nur in ihm ſah: ſo iſt auch deshalb Chriſtus unſer Hoheprieſter, weil Gott uns nicht jeden für ſich ſondern nur in ihm ſieht. In der lebendigen Gemeinſchaft mit Chriſto will keiner etwas für ſich ſein noch auch ſo von Gott betrachtet werden, ſondern jeder will nur als von ihm beſeelt erſcheinen und als ein nur noch in der Entwikklung begriffener Theil ſeines Werkes; ſo daß auch das noch nicht ganz mit ihm vereinigte doch auf daſſelbe beſeelende Princip bezogen wird als das, was noch künftig von ihm wird beſeelt werden. Darum iſt wie dort der Hoheprieſter ſo hier Chriſtus derjenige, der uns rein darſtellt vor Gott vermöge ſeiner eignen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch ſein Leben in uns der Trieb auch in uns wirkſam iſt, ſo daß wir in dieſem Zuſammenhang mit ihm auch Gegenſtände des göttlichen Wohlgefallens ſind. Dies iſt der uns eigne und auf chriſtlichem Boden nicht anzufechtende Sinn jenes oft mißverſtandenen Ausdrukks, daß Chriſti Gehorſam unſere Gerechtigkeit ſei, oder daß ſeine Gerechtigkeit uns zugerechnet werde[1]; ſehr

---

[1] Eam ob causam ipsius obedientia .... qua nostra causa sponte se legi subjecit, eamque implevit, nobis ad iustitiam imputatur. Sol. Decl. p. 585. — Jesus Christus nobis imputans omnia sua merita, et tam multa sancta opera, quae praestitit pro nobis et nostro loco est nostra iustitia. Conf. Belg XXII. p. 183.

106 leicht mißzuverſtehen, aber gewiß nicht gründlich zu vertheidige
ohne die Vorausſezung eines gemeinſamen Lebens, welches übr
gens auch in dem Begriff des Hohenprieſters auf das beſtimn
teſte vorausgeſezt wird. Und ſo werden wir auch im Stan
ſein den prophetiſchen Werth des Gehorſams Chriſti von de
hohenprieſterlichen zu unterſcheiden. Dem prophetiſchen A
Chriſti nämlich gehört alles an, was Verkündigung mithin au
Selbſtdarſtellung iſt nicht nur durch Worte ſondern auch du
die That. Dieſe wendet ſich aber an die Menſchen in Beziehu
auf ihren Gegenſaz gegen Chriſtum um ſie für die Vereinigu
mit ihm empfänglich zu machen; und ſo wird auch Allen in
Kirche der Gehorſam Chriſti von dieſer Seite vorgehalten [1]
Beziehung auf ihr noch fortwährendes Unterſchiedenſein von ih
Der hoheprieſterliche Werth deſſelben aber bezieht ſich auf ſe
Vereinigung mit uns, ſofern nämlich ſein reiner Wille den gö
lichen Willen zu erfüllen kraft der zwiſchen ihm und uns be
henden Lebensgemeinſchaft auch in uns wirkſam iſt, und wir a
an ſeiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in
Ausführung doch im Antrieb [2]: ſo daß unſere Vereinigung
ihm, wenngleich ſie ſich in der Erſcheinung nur anders entw
kelt, doch als abſolut und ewig von Gott anerkannt, und eb
ſo in unſerm Glauben geſezt wird. — Nur gegen zweierlei
der gewöhnlichen Darſtellung haben wir uns noch zu verwahr
Zuerſt daß man den thätigen Gehorſam Chriſti als die v
kommne Erfüllung des göttlichen Gesezes darſtellt. Denn G
107 ſez bezeichnet allemal einen Unterſchied und Zwieſpalt zwiſc
einem gebietenden höhern und einem unvollkommnen untergeo
neten Willen; und in dieſem Sinne muß man allerdings
Chriſto, und wenn man ihm vermöge der beiden Naturen ei
zwiefachen Willen zuſchreibt, da ja denn beide völlig übereinſti
men müſſen, die Behauptung aufſtellen, er ſei dem Geſez ni

---

[1] Phil. 2, 5—8. 1 Petr. 2, 21.

[2] Vgl. §. 88, 3.

unterworfen geweſen [1]. Aber eben ſo wenig kann man dann auch ſagen, er habe ſich dem Geſez freiwillig unterworfen; denn er konnte auch nicht freiwillig in einen ſolchen Zwieſpalt mit dem göttlichen Willen eingehen, daß er ihm zum Geſez hätte werden können. Sondern der thätige Gehorſam Chriſti war die vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens [2]. Soll aber vom moſaiſchen Geſez die Rede ſein, ſofern es vornehmlich äußerliche Handlungen und Unterlaſſungen vorſchrieb: ſo war er dieſem allerdings ſeiner Perſönlichkeit nach unterworfen [3], ſo daß nicht geſagt werden kann, er habe deſſen Erfüllung freiwillig übernommen. Aber in dieſer allein würde der hoheprieſterliche Werth ſeines Gehorſams nicht geweſen ſein, ſondern nur ſofern ſie ein Theil war ſeiner Erfüllung des göttlichen Willens. Das zweite iſt dieſes, daß, wenn man ſich irgend genau ausdrükken will, man auch nicht ſagen kann, Chriſtus habe den göttlichen Willen an unſerer Stelle oder zu unſerm Beſten erfüllt. Nämlich nicht nur nicht in dem Sinn an unſerer Stelle, wie keine chriſtliche Geſinnung es wünſchen kann und keine geſunde Lehre es jemals ausgeſprochen hat, als ob wir dadurch der Erfüllung deſſelben entbunden wären, indem ja die höchſte Leiſtung Chriſti darin beſteht uns ſo zu beſeelen, daß eine immer vollkommenere Erfüllung des göttlichen Willens auch von uns ausgeht [4]. Aber auch nicht ſo als ob der bei uns an und für ſich anzutreffende Mangel an Gottgefälligkeit gleichſam durch einen Ueberſchuß an Gottgefälligkeit in Chriſto ſollte oder könnte gedekkt werden. Denn da nur das vollkommne vor Gott beſtehen kann: ſo hat auch Chriſtus ſelbſt nichts gleichſam übrig, was unter uns zur Vertheilung kommen könnte, mag man nun auf die Vollſtändigkeit der Erfüllung in äußeren Handlungen ſehn — welches überdies aus Gründen die ſich unten noch näher ergeben werden, ganz unproteſtantiſch wäre — oder man mag auch nur auf die Reinheit im inneren der Geſinnung ſehen. — Alſo auch überhaupt nicht irgendwie zu unſerm Beſten als ob durch den Gehorſam Chriſti an und für ſich betrachtet irgend etwas für uns erreicht oder in Bezug auf uns verändert würde. Sondern der Geſammtgehorſam — δικαίωμα — Chriſti gereicht nur inſofern zu unſerm Beſten als durch denſelben unſere Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft mit ihm bewirkt wird, und in dieſer wir von ihm bewegt werden, mithin das ihn bewegende Princip auch das unſrige wird; eben wie wir auch durch die Sünde Adams nur mit verdammt werden, ſofern wir in der natürlichen Lebensgemeinſchaft mit ihm und auf dieſelbe Weiſe bewegt auch alle ſelbſt ſündigen [1].

---

[1] So iſt es aber allerdings nicht gemeint in Sol. Decl. p. 605, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti obnoxius, quia dominus legis erat.

[2] Joh. 4, 34. 5, 19. 30. 6, 38.

[3] Gal. 4, 4.

[4] Joh. 15, 2. 5. 8. 11.

4. Was ferner den *leidenden Gehorſam* Chriſti betrifft: ſo iſt ſchon oben bemerkt, daß die Aehnlichkeit mit dem Hohenprieſter hier nur eine ganz allgemeine ſei, ſo daß wir daraus den Zuſammenhang des leidenden Gehorſams Chriſti mit ſeiner erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit um ſo weniger erklären können, als bei dem Hohenprieſter von einem Erdulden
109 von Uebeln nicht die Rede war, unter dem leidenden Gehorſam Chriſti aber dieſes vorzüglich mit verſtanden wird, und alſo, was er als Darbringender empfand und was er als Dargebrachter oder als Opfer litt, mit einander vermiſcht. Gehen wir nun in dieſe Vermiſchung vorläufig ein, ſo werden wir darauf zurückgeführt, daß in jeder menſchlichen Gemeinſchaft, ſofern ſie als ein abgeſchloſſenes Ganze betrachtet werden kann, ſoviel Uebel iſt als Sünde; ſo daß zwar das Uebel die Strafe der Sünde iſt, nicht aber jeder Einzelne grade das Uebel vollſtändig und ausſchließend leidet, was mit ſeiner perſönlichen Sünde im Zuſammenhange

---

[1] Röm. 5, 12. 18.

ſteht [1]. Daher kann nun in jedem Fall, wo ein Anderer Uebel erduldet, die mit ſeiner Sünde nicht zuſammenhangen, geſagt werden, daß er die Strafe leide für Andere, die nun, da die Urſächlichkeit dieſer Sünde ſich erſchöpft hat, vermöge derſelben vom Uebel nicht mehr getroffen werden. Chriſtus nun mußte, um uns in die Gemeinſchaft ſeines Lebens aufzunehmen, erſt in unſere Gemeinſchaft eingetreten ſein, Er ohne Sünde, aus deſſen Daſein ſich daher kein Uebel entwikkeln konnte, in die Gemeinſchaft des ſündlichen Lebens, in welcher ſich mit und aus der Sünde das Uebel immer wieder erzeugt. Daher muß von ihm geſagt werden, daß was er in dieſer Gemeinſchaft litt, ſo daß es ſeinen Grund in der Sünde hatte — und von natürlichen Uebeln hat er nicht gelitten — er für diejenigen gelitten habe, mit denen er in Gemeinſchaft ſtand, das heißt für das ganze menſchliche Geſchlecht dem er, nicht nur weil keine einzelne Gemeinſchaft innerhalb deſſelben ſich vollkommen abſchließen läßt, ſondern auch durch ſeinen beſtimmten Willen angehört. Denn nicht nur war ſowol der That nach ſchon durch ſeine urbildliche Erſcheinung als auch beſonders in ſeinem Bewußtſein der Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden aufgehoben; ſondern es hatte auch einestheils ſeine 130 Thätigkeit ſchon wenigſtens mittelbar eine Richtung auf Heiden, beſonders aber umgab ihn anderntheils in den lezten Tagen ſeines Lebens als ſein Leiden verurſachend, als weltliche und geiſtliche Obrigkeit, Judenthum und Heidenthum, die Sünde der ganzen Welt repräſentirend. Sehen wir aber von dieſen Uebeln, die eigentlich den hohenprieſterlichen Charakter nicht an ſich tragen, ab auf das Leiden, welches er als Hoherprieſter empfand: ſo iſt offenbar, daß das Mitgefühl der Sünde, wie es als menſchliche Empfindung in ihm durch das vorliegende bedingt iſt, zu ſeinem höchſten Gipfel geſteigert ſein mußte in der Vereinigung beider Hauptgattungen von Sündern gegen ſeine unſündliche Perſönlichkeit. Wie nun dieſes Mitgefühl mit menſchlicher Schuld und

---

[1] Vgl. §. 77.

Strafwürdigkeit der motivirende Anfang der Erlöſung wa
fern jeder beſtimmten menſchlichen Selbſtthätigkeit ein beſti
der Eindrukk vorangeht: ſo war nun auch die größte Stei
eben dieſes Mitgefühls die unmittelbare Begeiſterung z
größten Moment in dem Erlöſungsgeſchäft. Und wie u
dieſem der Sieg über die Sünde hervorgegangen iſt [1], n
Sünde aber auch ihr Zuſammenhang mit dem Uebel übern
iſt: ſo kann man gleiches mit gleichem zuſammenſtellend a
gen, daß durch das Leiden Chriſti die Strafe hinweggen
ſei, weil in der Gemeinſchaft ſeines ſeligen Lebens auch d
im Verſchwinden begriffene Uebel wenigſtens nicht me
Strafe aufgenommen wird [2]. — Das hier dargelegte i
der. auf dem eigenthümlichen Gebiet des Chriſtenthums
leicht verſtändliche und auch leicht zu vertheidigende Si
von außen oft angefochtenen Ausdrükke, daß Chriſtus dur
freie Hingebung in Leiden und Tod der göttlichen Gerec
151 als welche den Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Uebel
net hat, genug gethan, und uns dadurch von der Str
Sünde befreit habe [3]. Und aus dieſer Darſtellung muß
les ableiten laſſen, was abgeſehen von dem dem proph
Amt angehörigen vorbildlichen Werth des Leidens Chriſti,
eignung deſſelben, ſich jemals fruchtbar bewieſen hat für di
liche Frömmigkeit. Ja auch die bisweilen einſeitig erſch
Form derſelben, welche die ganze Kraft der Erlöſung
Leiden Chriſti gleichſam ausſchließend concentrirt, und

---

[1] Joh. 12, 24. [2] Röm. 8, 38.

[3] Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatu
tius est peccatis nostris etc. Expos. Simpl. XV. p. 41. —
.. credimus .. unica sui ipsius oblatione Deo ... pro n
peccatis satisfecisse .. sicque morte sua triumphum eg
Conf. Mylhus. IV. p. 104. — Profitemur quod ...
corpore passus est, ut pro populi peccatis plane satisfaceret et
Scot. IX. p. 149. — Ad haec passus mortuus et sepultu
me satisfaceret meamque culpam persolveret. Catech maj

dieſem allein ihre Befriedigung findet, läßt ſich hieraus ſehr gut
verſtehen. Denn in ſeinem durch die Beharrlichkeit hervorgerufe-
nen Leiden bis zum Tode erſcheint uns die ſich ſelbſt ſchlechthin
verläugnende Liebe; und in dieſer vergegenwärtigt ſich uns in
der vollſtändigſten Anſchaulichkeit die Art und Weiſe, wie Gott
in ihm war, um die Welt mit ſich zu verſöhnen, ſo wie auch
am vollkommenſten in ſeinem Leiden, wie unerſchütterlich ſeine
Seligkeit war, mitgefühlt wird. Daher man ſagen kann, daß
die Ueberzeugung von ſeiner Heiligkeit ſowol als ſeiner Seligkeit
uns immer zunächſt aus dem Verſinken in ſein Leiden aufgeht.
Und wie der thätige Gehorſam Chriſti ſeinen eigentlich hohen-
prieſterlichen Werth vornehmlich darin hat, daß Gott uns in
Chriſto als Genoſſen ſeines Gehorſams ſieht: ſo beſteht der
hoheprieſterliche Werth des leidenden Gehorſams vornehmlich dar-
in, daß wir Gott in Chriſto ſehen und Chriſtum als den un- 152
mittelbarſten Theilnehmer der ewigen Liebe, welche ihn geſendet
und ausgerüſtet hat. — Wenn es nun kaum nöthig ſein dürfte
von dieſer einfachen Darſtellung auf ſolche künſtlich zuſammenge-
ſezte vergleichend zurükkzuſehen [1], welche nicht Gründe genug und
von der verſchiedenſten Art zuſammenbringen können, um die
Nothwendigkeit oder Schikklichkeit der Leiden und des Todes Jeſu
darzuthun: ſo giebt es doch noch bedeutende Mißverſtändniſſe,
von denen wir uns losſagen müſſen. Das erſte iſt dieſes, daß
wenn uns gleich das wahre Verſtändniß Chriſti auf eine beſon-
ders ergreifende Weiſe aus ſeinem Leiden aufgeht, dieſes doch
keine Rechtfertigung iſt für das Spielende der früher ſehr ver-
breiteten jezt ſchon faſt veralteten ſogenannten Wundentheologie,
welche die tiefe Bedeutung des Leidens Chriſti in den ſinnli-
chen Einzelheiten deſſelben zu finden meint, und daher die Ge-
ſammtheit des Leidens Chriſti zum Behuf allegoriſcher Spiele-
reien zertheilt. Denn hiebei liegt die Verwechſelung zum Grunde,
daß man, was Chriſto nur als Opfer zukommen kann, auf ſeine

---

[1] Unter andern Reinhard Dogm. §. 107. 108. S. 401 flgd.

hoheprieſterliche Würde überträgt. Das Opfer nämlich iſt fern von aller Selbſtthätigkeit, und nur in einem vollkommen leidentlichen Zuſtande begegnet ihm alles. So auch Chriſtus in Bezug auf dieſe Einzelheiten, in Bezug auf welche ja gar kein Entſchluß in ihm war, und die daher auch gar nicht als Momente für ihn anzuſehen ſind. Das zweite iſt dieſes, wenn man die in dem obigen Sinn ganz richtige Formel, daß durch das Leiden Chriſti die Strafe hinweggenommen ſei, ſo verſteht, als habe er die Strafe getragen, nämlich als ſei ſein Leiden gleich geweſen der Summe von Uebeln, welche das Maaß der Strafe für die Sünden des menſchlichen Geſchlechts iſt, indem 183 ſonſt die göttliche Gerechtigkeit unbefriedigt geblieben wäre; woraus natürlich, da die Geſammtſünde des menſchlichen Geſchlechts nicht anders als unendlich geſezt werden kann, eine Unendlichkeit des Leidens folgt. Wenn nun ſo das Leiden Chriſti und ſein Tod, wiewol in ein beſtimmtes Maaß von Zeit eingeſchloſſen und auf die durch die höhere geiſtige Kraft unendlich verringerte Fähigkeit eigentlich zu leiden bezogen, dennoch dem poſtulirten unendlichen menſchlichen Geſammtleiden gleichgeſtellt werden ſoll: ſo iſt kaum zu vermeiden, daß man ſupplementariſch annimmt, auch die göttliche Natur in ihm habe mitgelitten [1], welche Darſtellung der Sache, wie ſie der von Alters

---

[1] Dies iſt nicht undeutlich ausgeſprochen in dem ganzen Zuſammenhang der oben angeführten Stelle aus der Sol. Decl. p. 696., wenngleich überall den Worten nach der Saz gültig bleiben ſoll, daß die göttliche Natur nicht leidet. Denn es wird zugleich behauptet, daß die menſchliche Natur dieſes zu leiden nur fähig geworden ſei durch ihre Verbindung mit der göttlichen, welches doch eben heißt durch ſie. Damit ſtimmt denn auch, daß jene allerdings großer Cenſur zu unterwerfende Bekenntnißſchrift auch ziemlich das Gegentheil von dem lehrt, was hier aufgeſtellt worden iſt; Reiicimus . . . quod fides non respiciat tantum obedientiam Christi, sed divinam ipsius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet et operetur, et quod per hanc inhabitationem nostra coram Deo peccata tegantur. p. 697.

her auch in dieſer Lehre anerkannten Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur wiederſpricht, auch gewiß keinem kräftigen Angriff der Gegner Widerſtand leiſten kann. Aber die Vollendung dieſes Mißverſtändniſſes iſt erſt in der Annahme, das Leiden Chriſti ſei in dem noch engern Sinn Uebertragung der Strafe, daß Gott, der doch nach der kirchlichen Lehre ſelbſt überall nicht Urheber der Strafe iſt, für den Erlöſer ſein Leiden als Strafe geordnet habe, ſo daß Chriſtus auch die erſte und unmittelbarſte, nämlich den göttlichen Zorn über die Sünde, als ihn treffend und auf ihm ruhend ſolle empfunden haben. Denn dieſe Theorie hebt auf der 158
einen Seite alle menſchliche Wahrheit in dem menſchlichen Bewußtſein Chriſti auf, wenn er, was der Natur der Sache nach nur Mitgefühl in ihm ſein konnte, als ſein perſönliches Selbſtbewußtſein [1] gehabt haben ſoll; auf der andern Seite liegt dabei unläugbar die Vorausſezung zum Grunde von einer abſoluten Nothwendigkeit göttlicher Strafen auch ohne Rükkſicht auf ihren Naturzuſammenhang mit dem Böſen, und dieſe wiederum iſt ſchwerlich zu trennen von einer Vorſtellung der göttlichen Gerechtigkeit, welche von den roheſten menſchlichen Zuſtänden her auf Gott übertragen iſt. Nehmen wir nun dieſe Elemente zuſammen, welche in dem Ausdrukk ſtellvertretende Genugthuung vereinigt ſind: ſo müſſen wir wol geſtehen, daß es nicht zwekkmäßig ſei ihn als denjenigen zu ſtempeln, in welchem dieſe Theile des hohenprieſterlichen Geſchlechts Chriſti zuſammengefaßt würden. Vielleicht aber läßt ſich die Proteſtation gegen dieſen freilich ſchon vielfältig angefochtenen aber doch immer noch kirchlich geltenden Ausdrukk nicht wirkſamer darſtellen als durch eine Nachweiſung, wie er würde umgedeutet werden müſſen, wenn wir

---

[1] Es hat mich ſehr gefreut zu leſen, daß auch der ſel. J. J. Heß es nicht hat über ſich gewinnen können, die Stelle Matth. 27, 46. als eine Beſchreibung Chriſti von ſeinem eigenen unſeligen Zuſtande anzuſehen, ſondern nur als den in Bezug auf das folgende angeführten Anfang des Pſalms.

ihn ſollten gelten laſſen. Anſtatt ihn nämlich als Einen wie er ſich giebt auf beides den thätigen und den leidenden Gehorſam gleichmäßig zu beziehen müßten wir ihn vielmehr theilen, das ſtellvertretende nur auf den leidenden das genugthuende hingegen nur auf den thätigen Gehorſam beziehend. Denn Chriſtus hat ja allerdings genug für uns gethan indem er durch ſeine Geſammtthat nicht nur der zeitliche Anfang der Erlöſung ſondern
255 auch die ewig unerſchöpfliche und für jede weitere Entwikklung hinreichende Quelle eines geiſtigen und ſeligen Lebens geworden iſt. Aber dieſe Genugthuung iſt in keinem Sinne ſtellvertretend, weder ſo als ob auch uns ſelbſt hätte zugemuthet werden können dieſes geiſtige Leben aus uns ſelbſt heraus anzufangen, noch auch ſo als ob wir durch die That Chriſti von der Nothwendigkeit entbunden wären dies geiſtige Leben in der Gemeinſchaft mit ihm ſelbſtthätig fortzuſezen. Das Leiden Chriſti hingegen iſt allerdings ſtellvertretend, und zwar in Bezug auf ſeine beiden Beſtandtheile. Denn das Mitgefühl der Sünde hatte er vollſtändig auch in Bezug auf die, welche durch das Bewußtſein derſelben noch nicht ſelbſt unſelig waren. Die Uebel aber, welche er litt, waren ſtellvertretend in jenem allgemeinen Sinn, daß derjenige in welchem das Böſe nicht iſt, auch nicht leiden ſollte, wenn er alſo dennoch Uebel empfindet, an der Stelle derer getroffen wird, in denen das Böſe iſt. Aber dieſes ſtellvertretende iſt keinesweges genugthuend; das erſte nicht, weil diejenigen, die noch nicht unſelig ſind, es doch erſt werden müſſen um von ihm aufgenommen werden zu können; das andere nicht, weil es anderes Leiden derſelben Art nicht ausſchließt. Vielmehr werden Alle, welche in die Gemeinſchaft ſeines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinſchaft ſeiner Leiden verwieſen [1], bis erſt bei gänzlicher Ueberwindung der Sünde in dem menſchlichen Geſammtleben durch Leiden genug gethan iſt, bis wann aber jedes Leiden auch eines nur relativ Unſchuldigen immer einen ſtellvertretenden

---

[1] Matth. 10, 24 — 28. Joh. 15, 18 — 21.

Charakter hat. Wollen wir aber dieſe beiden Theile des hohenprieſterlichen Amtes Chriſti in ihrer Ungetheiltheit betrachten, mithin ſo, wie das Leiden auch unter das Thun mit einbegriffen werden kann: ſo werden wir den Ausdrukk umkehrend Chriſtum unſern genugthuenden Stellvertreter nennen können in dem Sinn, daß er einestheils vermöge ſeiner urbildlichen Würde 150 in ſeiner erlöſenden Thätigkeit die Vollendung der menſchlichen Natur ſo darſtellt, daß vermöge unſeres Einsgewordenſeins mit ihm Gott die Geſammtheit der Gläubigen nur in ihm ſieht und würdiget, anderntheils indem ſein Mitgefühl mit der Sünde, welches ſtark genug war um die zur Aufnahme aller Menſchen in ſeine Lebensgemeinſchaft hinreichende erlöſende Thätigkeit hervorzubringen, deren abſolute Kraft ſich in ſeiner freien Hingebung in den Tod am vollkommenſten darſtellt, immer noch unſerm unvollkommnen Bewußtſein der Sünde zur Ergänzung und Vervollſtändigung dient. Grade wie auch das ergänzende Opfer des Hohenprieſters ſich vorzüglich auf diejenigen Vergehungen bezog, welche nicht ins Bewußtſein aufgenommen worden waren, ſo daß ſein Mitgefühl als die Quelle jener Handlung angeſehen die Stelle dieſes Bewußtſeins vertrat, und das Volk ſich nun ſo frei fühlte von jeder Beſorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden, als ob jeder ſelbſt alles vollbracht hätte, was geſezlicher Weiſe aus dem Bewußtſein der Sünde hätte hervorgehen ſollen. Nur dies eine Mißverſtändniß iſt noch hierbei zu verhüten, daß man nicht noch in einem andern Sinn als der hier zum Grunde liegt, nämlich daß die Hingebung Chriſti mit dem Beharren in der erlöſenden Thätigkeit eins und daſſelbe geweſen ſei, dieſe Hingebung in den Tod glaubt als einen freien Entſchluß aufſtellen zu müſſen. Denn alsdann erſcheint das Leiden Chriſti, ſofern es als ſeine Handlung betrachtet werden muß, als willkührlich, weil er ſich dann gradezu zum Leiden als ſolchem müßte beſtimmt haben; und was als göttliche Inſtitution betrachtet jene widerſinnige Vergeltungsnothwendigkeit wäre, das wäre als freie That Chriſti eine willkührliche Selbſtpeinigung, und das

Vorbild für die willkührlichen Kaſteiungen der römiſchen Kirche, durch deren Uebernahme auch Einer könne den Andern von der 157 Strafe löſen. Nächſt dem aber wäre dann noch Vorſicht anzuwenden, und es läßt ſich nicht abſehen wie eine ſolche zu leiſten wäre, damit nämlich nicht der freiwillige Tod auch von der Art wie er nur unchriſtlich iſt, ſcheine durch das Beiſpiel Chriſti gerechtfertigt werden zu können. Denn wollen wir die Wahrheit der menſchlich ſittlichen Natur in Chriſto aufrecht halten: ſo dürfen wir ihm auch in dieſer Beziehung keine anderen Maximen zuſchreiben, als die wir als gültig für uns Alle erkennen müſſen, indem ſonſt die Vorbildlichkeit ſeines Lebens und mit derſelben zugleich auch die Urbildlichkeit deſſelben gefährdet würde. Sofern alſo überhaupt Selbſterhaltung Pflicht iſt, muß auch von Chriſto gelten, daß wenn er ſeinen Tod voraus ſah, und es Mittel gab ihm ohne Pflichtverlezung zu entgehen, er dieſe auch damals anwenden mußte, wie er es früher gethan [1]. Nur ſich Engel zu ſeinem Dienſt zu erbitten [2] oder irgend etwas Wunderbares in dieſem Kampf zu Hülfe zu nehmen konnte er nicht verpflichtet ſein. Er muß es alſo als ſeine Berufspflicht aufgenommen gehabt haben, ohnerachtet ſeines Vorherwiſſens [3] auf dieſem Feſt in der heiligen Stadt zu erſcheinen; und es gehört unſtreitig mit zu der Verwikklung dieſes großen Wendepunktes, daß Chriſtus eben ſo im Eifer für ſeinen Beruf auch mit Bezug auf das väterliche Geſez ſeinen Tod fand, wie ſeine Gegner — wenigſtens die Beſſeren unter ihnen — ihn im Berufseifer für das Geſez zum Tode verurtheilten. Wollen wir indeß eben dieſes auch noch aus dem Geſichtspunkt des göttlichen Rathſchluſſes betrachten: ſo werden wir einräumen, es geziemte dem Vollender des Glaubens, eines ſolchen Todes zu ſterben, welcher nicht ein bloßes 158 Ereigniß wäre ſondern zugleich That im höchſten Sinne des

---

[1] Luk. 4, 30. Joh. 8, 59.

[2] Matth. 26, 53.

[3] Matth. 16, 21. und a. a. O. vgl. Joh. 4, 7 — 9. vgl. 56.

Wortes[1], damit er auch hierin die volle Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch bekunden konnte; was bei einem natürlichen Tode, ſei es aus zufälliger Krankheit oder aus Schwäche des Alters, immer nur zufällig und nicht in demſelben Grad zur Anſchauung kommen könnte. Auch dieſer Gefahr aber, daß das Freiwillige in dem Tode Jeſu nicht auf eine bedenkliche Weiſe beſtimmt werde, wird am beſten vorgebeugt, wenn wir bei dieſer bisherigen Behandlungsweiſe bleiben, aber auch wirklich Gebrauch davon machen. Denn das Verſöhnungsopfer des Hohenprieſters war auch eine freie, aber berufsmäßige Handlung auf der einen Seite bedingt durch die Sünde des Volks, auf der andern einer feſtſtehenden göttlichen Ordnung folgend ohne alle eigne Willkührlichkeit.

5. Endlich die **Vertretung** Chriſti, wenn man das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, unbeſtimmter für die Geſchäfte eines Andern führen, beſtimmter und dem vorherrſchenden bibliſchen Ausdrukk näher, für die Wünſche eines Andern vor einen Dritten bringen und deren Gewährung bei ihm betreiben, ſcheint kaum auf irgend eine Weiſe von dem königlichen Amt Chriſti getrennt werden zu können. Denn wie ſoll man das, was Chriſtus von ſeinem Vater auswirkend gedacht wird von demſelben ſcheiden, was er ſelbſt als König durch Geſeze und Verwaltungsordnungen hervorbringt und beſtimmt? Soll alſo der Ausdrukk eine Wahrheit haben und zugleich die Darſtellung nicht als ein unbeſtimmtes Mittelglied verwirren: ſo müſſen wir ihn auf der einen Seite auf Gegenſtände beſchränken, welche gar nicht oder wenigſtens nicht ganz zu dem Reiche Chriſti gehören, auf der andern aber müßte auch dieſer Theil ſeiner Wirkſamkeit hier ſchon auch während ſeines Lebens eben wie die andern im Gang geweſen ſein, ſonſt wäre er auch nicht ein vollſtändiger Hoheprieſter geweſen. Die neuteſtamentiſchen Stellen, auf welche ſich der Ausdrukk vornehmlich gründet [1], geben wenig beſtimmte Anleitung, indem 139

---

[1] Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 1 Joh. 2, 1, wobei jedoch zu bemerken

nicht deutlich iſt, daß bei allen an den Hohenprieſter gedacht worden iſt, ſondern ſie eher ſcheinen von verſchiedenen Geſichtspunkten auszugehn. Darum haben wir uns lieber an den Begriff der hoheprieſterlichen Verrichtung zu halten, und vorzüglich das vor Gott für uns Erſcheinen [1] hieherzuziehen. Und ſoll nun hiebei jene Scheidung beobachtet werden: ſo wird die Vertretung vorzüglich in zweierlei beſtehen; zuerſt erſcheint Chriſtus für uns vor dem Vater, um unſere Gemeinſchaft mit dieſem anzuknüpfen, dann aber auch um unſer Gebet beim Vater zu unterſtüzen. Denn das Reich Chriſti erſtrekkt ſich doch nur über diejenigen, welche ſchon in die Lebensgemeinſchaft mit ihm aufgenommen ſind, die allmählige Hinzufügung der Einzelnen zu dieſem Regiment hängt ab von der göttlichen Leitung in Beziehung auf ſie. Wie nun aber überhaupt dieſe Gemeinſchaft für uns von Chriſto nachgeſucht und um ſeinetwillen von Gott bewilliget wird: ſo haben wir nicht nur in ſeinem hoheprieſterlichen Gebet die denkwürdige Thatſache dieſer Vertretung, ſondern auch in allem, was er von ſeinem Gebet ſagt [2], auch das was einander zu widerſprechen ſcheint nicht ausgeſchloſſen, und ſo auch was ſonſt davon geſagt wird [3], die Andeutung davon. Was das andere betrifft, ſo gehört, wenn wir auch ganz davon ausgehn, daß was nicht zum Reich Gottes gehört auch nicht Gegenſtand unſeres Gebetes ſein darf [4], doch auch einzelnes im Gebiet theils nicht
180 ſo ganz dazu, daß es nicht auch mit der allgemeinen Weltleitung zuſammenhinge, theils wird es nicht ganz durch die allgemeinen Vorſchriften und Anordnungen beſtimmt, welche wir eigentlich von der königlichen Würde Chriſti ableiten. Und indem er uns ſelbſt mit unſerm Gebet an den Vater weiſet, ſo liegt ſchon dar-

---

iſt, daß beide Ausdrükke ὑπερεντυγχάνειν und παράκλητος auch anderwärts vom h. Geiſt gebraucht werden.

[1] Hebr. 9, 24.

[2] Joh. 14, 16. 16, 46. 17, 9. Luk. 22, 31.

[3] Luk. 6, 12. und a. a. O. Hebr. 5, 7.

[4] Matth. 6, 33.

in, daß es ein Gebet in ſeinem Namen ſein ſoll; die Gewißheit einer daſſelbe heiligenden Mitwirkung Chriſti als Reinigung und Vervollſtändigung unſeres Gottesbewußtſeins. Dieſe Mitwirkung nun iſt in dem Sinn ſeine Vertretung für uns, daß nur durch ihn unſer Gebet wohlgefällig und wirkſam vor Gott kommt. Er bleibt alſo vermöge des in ſeiner eigenthümlichen Würde gegründeten Verhältniſſes zu uns der Vertreter des ganzen menſchlichen Geſchlechts, indem er wie der Hoheprieſter unſer Gebet vor Gott bringt und die göttlichen Segnungen uns zuführt. Der Glaube an den Theil dieſes Geſchäftes, welcher über die irdiſche Laufbahn Chriſti hinaus liegt, hängt doch gar nicht ab von einer uns verſagten Kunde über die Beſchaffenheit ſeines nachherigen Zuſtandes, ſondern nur von dem oben feſtgeſtellten Gehalt und Werth ſeiner Perſönlichkeit in Beziehung zu Gott und zu uns.

6. Wie nun nach allem obigen Chriſtus der Gipfel des Prieſterthumes iſt, und über alle Vergleichung auch mit dem Hohenprieſter hinaus: ſo iſt er auch zugleich das Ende alles Prieſterthums. Denn was in dem Begriff deſſelben das weſentliche iſt, wovon aber jedes frühere Prieſterthum nur eine unvollkommene Andeutung war, das iſt in Chriſto auf eine Weiſe und ſchlechthin geſezt, indem er der vollkommenſte Vermittler iſt für alle Zeiten zwiſchen Gott und jedem einzelnen Theil des menſchlichen Geſchlechtes, deren keiner an und für ſich überhaupt ein Gegenſtand für Gott ſein, noch in irgend eine Verbindung mit ihm treten konnte. Darum kann, nun das ewige erkannt iſt und das wahrhafte, kein wirklich gemachtes bloß abbildendes Prieſterthum, mithin 161
auch kein Opfer weiter beſtehen, ſondern alle menſchlichen Inſtitutionen dieſer Art ſind aufgehoben. Das Hoheprieſterthum Chriſti aber iſt zugleich auf die Gemeine der Gläubigen übergegangen, ſo daß die Chriſten insgeſammt ein prieſterliches Volk heißen [1]. Darin aber liegt offenbar zweierlei. Einmal daß un-

---

[1] 1 Petr. 2, 9.

ter ihnen ſelbſt aller Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien aufgehoben iſt; wie denn die Apoſtel auch ſich ſelbſt nirgend etwas im eigentlichen Sinn prieſterliches beilegen, ſo daß die Rükkehr des Prieſterthums in die Kirche als eines der größten Mißverſtändniſſe angeſehen werden muß. Zweitens aber, daß die geſammte Chriſtenheit als die mit dem Erlöſer ſchon vereinigte Menſchheit ſich zu der übrigen verhält, wie die Prieſter ſich zu den Laien verhielten. Denn nur ſofern wenigſtens in einem Theil des Geſchlechts eine wirkliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſto geſezt iſt, findet auch eine Beziehung Chriſti auf die übrigen ſtatt. In dieſem Sinne erſcheint alſo als von Chriſto unzertrennlich auch die Gemeine vor Gott für das geſammte Geſchlecht, und vertritt es; wogegen von irgend einer beſonderen Fürbitte und Vertretung Einzelner aus der Gemeine der Vollendeten auf keinerlei Weiſe die Rede ſein kann [1]. Eben ſo iſt alle Thätigkeit der Geſammtheit für das Evangelium dem thätigen Gehorſam Chriſti angehörig, wogegen von einer Verdienſtlichkeit einzelner guter Werke der Gläubigen nichts hieraus folgt; und daſſelbe gilt auch von allen Leiden um des Evangeliums willen im weiteſten Sinne, daß ſie zu dem verſöhnenden Leiden Chriſti gehören [2], aber nichts folgt daraus für willkührliche Kaſteiungen ſo wenig als es willkührliches in dem Leiden Chriſti gab. Chriſtus bleibt alſo das Ende des Prieſterthums, weil alles dieſes nur hochprieſterlich iſt, ſofern es wirklich zugleich Chriſti That und
182 Leiden iſt. Dieſe lezten ſo ganz natürlichen Folgerungen ſollten wol allein hinreichen, dieſer von faſt allen neueren Dogmatikern ſeit Erneſti [3] angefochtenen Darſtellungsweiſe ihre Stelle in unſerem Lehrbegriff zu erhalten.

---

[1] Credimus quoniam Jesus Christus datus est nobis unicus advocatus . . quicquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt nihil aliud esse quam fraudem et fallacias satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret. Conf. Gallic. XXIV. p. 119.

[2] 2 Kor. 1, 5. 4, 10.

[3] S. deſſen Diss. de triplici munere Christ.

§. 105. Dritter Lehrſaz. Das königliche Amt Chriſti beſteht darin, daß alles, was die Gemeinſchaft der Gläubigen zu ihrem Wohlſein erfordert, immerwährend von ihm ausgeht.

1. Je vieldeutiger der Ausdrukk König, wie er es jezt iſt auch damals war, und je größer der Unterſchied zwiſchen dem ſtrengen amtlichen und dem höflichen freigebigen Gebrauch deſſelben, deſto weniger können wir unſere Darſtellung auf die exegetiſche Entſcheidung darüber gründen, in welchem Sinne Chriſtus gefragt wurde, ob er ein König ſei [1], und ob er in demſelben oder einem andern geantwortet habe. Vielmehr haben wir uns an die noch nicht untergegangene Erinnerung davon zu halten, wie der Begriff König im Gegenſaz ſtand zu dem Tyrannen auf der einen Seite, deſſen Herrſchaft eben ſo unumſchränkt war aber nicht natürlich, und zu der Obrigkeit im Gemeinweſen auf der andern Seite, die nur eine in beſtimmten Grenzen übertragene Macht beſaß, welche Uebertragung von den Regierten ſelbſt ausging. Die Tyrannei auf der andern Seite ſchloß immer die Möglichkeit ja wol die Vorausſezung in ſich, daß die willkührlich an ſich geriſſene Gewalt auch eigennüzig ſei, und etwas anderes bezwekken könnte als die freie Entwikklung und das naturgemäße Wohlergehn der Beherrſchten. Beiden gegenüber iſt die Herrſchaft Chriſti ſo unumſchränkt, wie ſie überall dem beſeelenden Princip zukommt, wenn daſſelbe nicht entweder äußerlich gehemmt oder 163 innerlich geſchwächt iſt; und ſo in dem Intereſſe der Beherrſchten, als ſich von ſelbſt verſteht, da es nur die Herrſchaft des Elementes iſt, deſſen Schwäche in ihnen ſelbſt die Menſchen bedauern, und da ſich Jeder nur freiwillig unter ſeine Herrſchaft begiebt. Gemeinſam aber iſt der königlichen Gewalt mit jenen andern beiden, daß nicht ein Einzelner als ſolcher ihr Gegenſtand

---

[1] Joh. 18, 33. Matth. 27, 11

ſein kann, ſondern nur ein Gemeinweſen, und der Einzelne nu
ſofern er dieſem angehört. Geben ſich alſo die Einzelnen nun
freiwillig unter die Herrſchaft Chriſti: ſo treten ſie damit zugleic
in ein Gemeinweſen, dem ſie vorher nicht angehörten. So da
ſchon, indem wir Chriſto eine königliche Würde beilegen, wir un
beſtimmt gegen die Behauptung erklären, Chriſtus habe keine or
ganiſche Gemeinſchaft beabſichtigt, ſondern dieſer Verein de
Gläubigen ſei ſpäterhin ohne ſeine Anordnung entſtanden ode
gebildet worden. Da aber zugleich niemand in dieſes Gemein
weſen eintritt, als nur indem er ſich unter die Herrſchaft Chriſ
begiebt: ſo folgt auch, daß Chriſtus ſelbſt dieſes Reich erſt be
ginnt, mithin Niemandes Nachfolger iſt in ſeiner königliche
Würde. — Chriſtus aber ſtellt ſelbſt noch einen andern Gegen
ſaz auf, indem er ſein Reich als nicht von dieſer Welt bezeich
net, wodurch er es zugleich noch auf andere Weiſe von jene
beiden unterſcheidet. In dieſer Verneinung liegt zunächſt dieſe
daß ſeine königliche Macht nicht unmittelbar über die Dinge di
ſer Welt ſchaltet und ſie ordnet, wornach alſo nur das Inne
der Menſchen jedes für ſich und in ihrer Beziehung zu einand
als deren unmittelbares Gebiet übrig bleibt. Ferner auch dieſe
daß er ſich zur Ausübung ſeiner Herrſchaft keiner Mittel bedien
welche von den Dingen dieſer Welt abhängen, das heißt kein
Zwanges, wozu ein Uebermaaß von materiellen Kräften gehör
noch auch irgendwelcher Lokkungen oder Drohungen, welche ebe
104 ſolcher Unterſtüzung bedürfen, und nur auf die Sinnlichkeit wi
ken, die ebenfalls dieſer Welt angehört. Keinesweges aber ſ
damit geſagt ſein, daß die königliche Macht Chriſti erſt nach ſe
ner Erhebung über die Erde beginne oder vielleicht gar ſich n
über jenes Leben erſtrekke; ſondern wie er ſelbſt ſagt, nicht, d
er werde ein König werden, ſondern daß er es ſei: ſo hat er ſi
nicht nur ſchon während ſeines Lebens auf Erden als König b
wieſen, indem er Geſeze für ſein Gemeinweſen gegeben, ſei
Diener zur Erweiterung deſſelben ausgeſendet, Verhaltungsrege
aufgeſtellt und Anweiſungen ertheilt hat über die Art, wie ſe

gebietender Wille ſolle ausgeführt werden [1], ſondern ſeine königliche Macht iſt und bleibt überall und zu allen Zeiten dieſelbe. Denn jene Geſeze und Anweiſungen veralten nicht, ſondern bleiben geltend in ungeſchwächter Kraft in der Kirche Chriſti; und wenn er ſeine Jünger wegen der Zukunft auf ſeine geiſtige Gegenwart verweiſet: ſo unterſcheidet auch das nicht verſchiedene Zeiten. Denn auch ſein urſprüngliches Wirken war rein geiſtig; und nur eben ſo durch ſeine leibliche Erſcheinung vermittelt, wie auch jezt noch ſeine geiſtige Gegenwart vermittelt iſt durch das geſchriebene Wort und das darin niedergelegte Bild ſeines Weſens und Wirkens, deshalb aber ſein leitender Einfluß auch jezt nicht etwa ein nur mittelbarer und abgeleiteter iſt. So daß wir mit Bezug auf das vorige ſagen können, wie ſich ſeine Vertretung verhält zu unſerm Gebet in ſeinem Namen, ſo ſeine Regierung zu unſerm Handeln in ſeinem Namen. Ja es iſt auch offenbar, 165 indem er ſich zu der Geſammtheit der Gläubigen verhält grade wie die göttliche Natur in ihm zur menſchlichen als beſeelend und in die Gemeinſchaft des urſprünglichen Lebens aufnehmend, iſt auch ſeine Herrſchaft im ſtrengſten Sinn eine Alleinherrſchaft, indem kein Anderer ſie zu theilen im Stande iſt. Daher ſo wie Chriſtus Niemandes Nachfolger iſt in dem von ihm regierten Gemeinweſen, ſondern er es ganz geſtiftet hat: ſo hat er auch keinen Nachfolger und keinen Stellvertreter. Denn wie er ſeine Herrſchaft ausübt mittelſt der von ihm ſelbſt herrührenden Ordnungen [2], und er dieſe ſelbſt für hinreichend erklärt hat [3], ſo kommt es nur auf die richtige Anwendung derſelben an; und dieſe iſt der gemeinſame Beruf der von Chriſto Regierten als ſolcher. Könnten ſie aber auch dieſen Beruf jemals einem Einzelnen oder Mehreren übertragen, wiewol ſie dieſes nicht könnten ohne ihr lebendiges Verhältniß zu Chriſto aufzugeben:

---

[1] Matth. 10, 5 — 14. 18, 15 — 20. 28, 19. 20.

[2] Eph. 4, 11 — 16.

[3] Matth. 21, 20. Joh. 15, 9. 10. 17, 4.

ſo wäre ein ſolcher doch nur ihr Stellvertreter und nicht ein Stellvertreter Chriſti [1]. So daß es überall unter Gläubigen keine Herrſchaft giebt als nur die ſeinige allein.

2. Das ſchwierige in Beziehung auf dieſen Theil des Geſchäftes Chriſti beſteht vornehmlich darin die königliche Macht Chriſti richtig zu beſtimmen mit Bezug auf die allgemeine göttliche Regierung, und dieſe Schwierigkeit kann man nicht überſehen ſobald man den Gegenſtand nur etwas genauer theoretiſch betrachtet; dann aber auch ſie richtig zu beſtimmen mit Bezug 188 auf das weltliche Regiment, und dieſe Schwierigkeit ergiebt ſich gleich bei der praktiſchen Behandlung der Sache. — Die gewöhnliche Eintheilung des Reiches Chriſti in das Reich der Macht, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit leiſtet hiezu wenig. Wir müſſen ſie uns zuvörderſt ſo auflöſen, daß unter den lezten beiden der eigentliche Gegenſtand der königlichen Wirkſamkeit Chriſti zuſammengefaßt iſt, nämlich die der Erlöſung theilhaftig gewordene Welt, unter dem Reich der Macht aber wird die Welt überhaupt und an ſich verſtanden. Indem man alſo ein ſolches behauptet, entſteht gar leicht die übergreifende Meinung, als ob Chriſto ein Reich der Macht zukäme gleichſam vor dem Reich der Gnade und unabhängig von demſelben. Ein ſolches nun könnte wenigſtens unmöglich zu ſeiner erlöſenden Thätigkeit gehören; und wenn die Apoſtel dergleichen gewußt hätten von dem Wort [2], ſo wäre dies wenigſtens ein Wiſſen, welches weil ohne Verbindung mit der Erlöſung auch nicht zur chriſtlichen Frömmigkeit gehören könnte. Glaubt man aber Ausdrükke, welche ſie von Chriſto als dem fleiſchgewordenen Wort, dem Gottmenſch und Erlöſer gebrauchen [3], oder welche Chriſtus

---

[1] Expos. Simpl. XVII. p. 50. Ecclesia non potest ullum aliud habere caput quam Christum. — Nam ut ecclesia corpus est spirituale, ita caput habeat sibi congruens spirituale utique oportet.

[2] Joh. 1, 2. 3.

[3] Hebr. 1, 2. 3.

ſelbſt von ſich gebraucht [1], ſo auslegen zu müſſen, als ob ihm dadurch die ganze Weltregierung beigelegt würde: ſo geräth man in Widerſpruch nicht nur mit allen den Stellen, wo er ſelbſt dem Vater Bitten vorträgt, und auf das verweiſet, was der Vater ſich vorbehalten hat, ſondern auch mit allen, welche die Abſicht ausſprechen ein unmittelbares Verhältniß auch der Bitte und Gewährung zwiſchen den Gläubigen und dem Vater zu ſtiften. Allerdings findet ſich einzeln auch innerhalb der evangeliſchen Kirche eine Lehrweiſe, ja hie und da auch gemeinſam eine Weiſe des Gottesdienſtes — indem nämlich alle Gebete nur an Chriſtum gerichtet werden — welche nur ein Verhältniß der 161
Gläubigen zu Chriſto mit Ausſchluß des Vaters übrig läßt. Allein wir müſſen dies mit der Schrift und bei weitem überwiegend auch mit der Kirche für eine bedenkliche Abweichung erklären. Soll aber dieſe Klippe vermieden werden, ſo können wir unter der Macht Chriſti nur diejenigen verſtehen, welche mit dem Reich der Gnade anfängt, und in demſelben weſentlich beſchloſſen iſt. Und dieſe iſt nur eine Macht über die Welt, inſofern als die Gläubigen freilich aus der Mitte der Welt genommen werden, und die Gemeinſchaft der Gläubigen oder das Reich Chriſti nur zunehmen kann, indem die Welt als Gegenſaz gegen die Kirche abnimmt, und ihre Beſtandtheile ſich allmählig in Beſtandtheile der Kirche verwandeln, ſo daß das Böſe überwunden und das Gebiet der Erlöſung erweitert wird. Aber auch dieſes iſt eine Macht Chriſti über die Welt nur von dem Reich der Gnade aus, das heißt vermöge der Wirkſamkeit des in der Kirche beſtändig gültigen von Chriſto gegebenen Gebotes der Verkündigung; wogegen, welcher Theil der Welt vor dem andern und welcher Einzelne vor dem andern reif wird für die Fruchtbarkeit dieſer Verkündigung, das gehört zu dem Reiche der Macht, welche der Vater ſich vorbehalten hat [2]. Sonach bleiben es immer nur

---

[1] Matth. 11, 27. 28, 18. vergl. Joh. 17, 5. 22. 24.

[2] Ap. Geſch. 1, 7. Joh. 6, 44.

die der Kirche eingepflanzten Kräfte der Erlöſung, über welche Chriſtus gebietet; und es würde ein ziemlich unfruchtbarer und nicht einmal richtig bezeichneter Unterſchied ſein, wenn wir ſein Reich wollten ein Reich der Gnade nennen, ſofern dieſe Kräfte ſich rein innerlich zur Heiligung und Erbauung wirkſam bewieſen, ein Reich der Macht aber ſofern ſie zur Ueberwindung der Welt verwendet werden, indem dieſes beides von einander gar nicht zu trennen iſt. Der Unterſchied zwiſchen dem Reich der Gnade
166 und dem der Herrlichkeit aber pflegt ſo verſtanden zu werden, daß dieſes auf jenes folgt, wenn erſt alle Unterthanen Chriſti in den vollen Beſiz aller ihnen erworbener Güter geſezt ſind, und in keiner Berührung mehr ſtehen mit der Welt, eine Vorausſezung welche unten näher wird zu erwägen ſein. Hier iſt nur in Bezug auf die königliche Würde Chriſti zu bemerken, daß wenn man ſich ſtreng an die Vorausſezung hält, keine andere Thätigkeit in dieſem Reich mehr ſtattfinden kann als eine darſtellende, wobei dann die Ausübung einer allgemeinen Leitung ſich auf ein Kleinſtes zurükkzieht. Sonach kann man das zwar als eine Herrlichkeit Chriſti anſehen, wenn er mit der Geſammtheit der Gläubigen, weil ſie vollendet iſt und abgeſchloſſen, auch im Mitgefühl nichts mehr zu leiden hat; aber als ein Reich läßt ſich grade dieſer Zuſtand am wenigſten darſtellen. Es bleibt daher nur das Eine Reich der Gnade übrig als wahres Reich Chriſti, welches nun auch das einzige iſt, wovon das Bewußtſein in unſern frommen Gemüthszuſtänden wirklich vorkommt, und wovon wir auch allein, weil unſer wirkſamer Glaube darauf gerichtet ſein muß, einer leitenden Erkenntniß bedürfen. Die beiden andern Glieder der gewöhnlichen Eintheilung können wir nur gebrauchen um den Umfang eben dieſes Reiches zu bezeichnen. Indem wir es ein Reich der Macht nennen, ſagen wir aus, daß nicht nur die Verbreitung der Wirkſamkeit Chriſti auf das Menſchengeſchlecht in keine Gränzen eingeſchloſſen iſt, und daß kein Volk vermag derſelben einen beſtändig abwehrenden Widerſtand zu leiſten, ſondern daß es auch keine Stufe der Rein-

heit und Vollkommenheit giebt, welche nicht in das Reich Chriſti gehört. Indem es aber ein Reich der Herrlichkeit genannt wird, bekennen wir darin, natürlich im Zuſammenhang mit jener auch nur durch Annäherung gegebenen höchſten Reinheit und Vollkommenheit, eine unbegränzte Annäherung an die abſolute Seligkeit, welche bei Chriſto allein zu finden iſt. — Was nun die Unterſcheidung der königlichen Gewalt Chriſti von dem bürgerlichen Regiment betrifft: ſo ſcheint nach dem bisherigen nichts leichter als beide im Begriff genau von einander zu ſcheiden. Denn das bürgerliche Regiment iſt unſtreitig eine Anſtalt zur allgemeinen göttlichen Weltregierung gehörig [1] und als ſolche demnach dem Reiche Chriſti fremd auch nach ſeinem eignen Ausſpruch. Auf der andern Seite iſt das bürgerliche Regiment ein geſezliches, und auch überall zu finden wo keine chriſtliche Frömmigkeit iſt; mithin kann es als aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit ſtammend und dieſes überall vorausſezend — weil es nämlich bei der Sanction ſeiner Geſeze auf die Kraft ſinnlicher Motive rechnet — als ſolches auch nicht das kleinſte in dem Reich Chriſti anordnen. Hiernach ſcheinen beide gänzlich auseinander gehalten zu ſein, ſo daß Chriſti Alleinherrſchaft in ſeinem Reich ungefährdet bleibt, wenn die Seinigen ſich der weltlichen Dinge nicht anders als nach den Anordnungen des weltlichen Regimentes bedienen, und alles was ihnen von dieſem kommt anſehen als von der göttlichen Weltregierung kommend [2]. Allein wie ſehr ſich die Sache ändert, ſobald wir uns denken das weltliche Regiment von Chriſten über Chriſten geführt, das liegt geſchichtlich zu Tage, indem auf der einen Seite die Kirche geſtrebt hat im Namen Chriſti ſich des weltlichen Regimentes zu bemächtigen, auf der andern Seite die chriſtliche Obrigkeit als ſolche ſich das Recht zugeſchrieben hat die Angelegenheiten der Gemeine der Gläubigen zu ordnen. Damit wir nun nichts hieher bringen, 170 was der chriſtlichen Sittenlehre angehört, aus welcher auch die theologiſchen Principien des Kirchenrechtes herfließen müſſen, werden wir hier nur die Frage aufzuſtellen haben, ob das Reich Chriſti ſich in ſeinem Umfang durch dieſes neu eintretende Sachverhältniß ändere. Nun iſt allerdings dieſes richtig, daß Chriſtus die Gemeine der Gläubigen ganz beherrſchen, mithin auch jedes Glied derſelben ſich ganz und in allen Theilen ſeines Lebens als einen von Chriſto Regierten beweiſen ſolle. Allein da dieſes nur auf dem innern Lebenszuſammenhang auch jedes Einzelnen mit Chriſto beruht, und es keinen Stellvertreter geben kann der das königliche Amt Chriſti im Namen deſſelben ausübe: ſo heißt dies nur, daß Jeder gleichviel ob Obrigkeit oder Unterthan in den Anweiſungen Chriſti auch, nicht freilich die richtigen Anweiſungen zu ſeinem Verhalten im bürgerlichen Regiment indem dies eine Sache der Kunſt bleibt, wol aber die richtige Geſinnung auch in dieſer Hinſicht zu ſuchen hat. Auf der andern Seite bleibt auch dieſes wahr, daß jeder auf die Gemeine der Gläubigen nur in dem Maaß einen Einfluß üben kann, als er ein vorzügliches Organ der königlichen Macht Chriſti iſt [1] indem ſonſt die Alleinherrſchaft Chriſti gefährdet wäre, und daß dieſes mit keinem äußeren Beruf zuſammenhängt [2], ſondern ſo wie einer der als ein Knecht berufen iſt deshalb nicht auch ein Knecht iſt in der Gemeine, ſondern ein Freigelaſſener des Herrn, ſo auch der als ein Herr berufene deshalb kein Herr wird in der Gemeine ſondern 171 nur ein Knecht Chriſti wie alle anderen [3]. So daß der bürgerliche Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan in der Gemeine völlig indifferent iſt in Bezug auf das verſchiedene Verhältniß zur königlichen Macht Chriſti.

---

[1] Röm. 13, 1. 2.

[2] Aug. Conf. XVI. Quia Evangelium tradit iustitiam aeternam cordis, interim non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem.

---

[1] Dies liegt auch zum Grunde bei der Regel des Petrus Ap. Geſch. 1, 21. und bei dem Verhalten der Gemeine, welches Gal. 2, 7 — 9 erzählt wird.

[2] Expos. Simpl. XXX. p. 91. Si magistratus sit amicus adeoque membrum ecclesiae, utilissimum excellentissimumque membrum est, quod ei permultum prodesse eamque peroptime iuvare potest.

[3] 1 Kor. 7, 22.

3. Haben wir auf dieſe Art die königliche Macht Chriſti auf der einen Seite geſondert von der Macht, welche der Vater ſich vorbehalten hat, auf der andern Seite ſie außer allem Mittel und Gelegenheit der bürgerlichen Gewalt geſtellt; und iſt lezteres unſtreitig die Art, wie nach Luthers Ausdrukk die beiden Schwerdter ſollen auseinander gehalten werden: ſo werden wir auch von dieſem Theil des Geſchäftes Chriſti wie von den vorigen ſagen können, er iſt der Gipfel und das Ende alles geiſtigen Königthums; und dies wird gelten ſowol an und für ſich als auch mit Bezug auf dieſe Trennung. An und für ſich haben wir ſeine Herrſchaft zu vergleichen mit jeder andern rein geiſtigen Macht, und müſſen alle Verhältniſſe von Meiſter und Schüler, Vorbild und Nachahmer, Geſezgeber und Annehmer, als auf einer ungleich geringeren Stufe ſtehend und nur einzelne Theile des geiſtigen Lebens in Anſpruch nehmend, dieſem weit unterordnen. Daſſelbe iſt auch der Fall mit andern Religionsſtiftern, welche weder eben ſo eine Geſinnung im Gegenſaz mit der bisherigen Handlungsweiſe hervorrufen, welcher ſie ſich vielmehr auf mannigfaltige Weiſe fügen, noch auch ſo wie Chriſtus das ganze menſchliche Geſchlecht unter ihre Herrſchaft rufen. Eben ſo aber iſt auch das Ende ſolchen Königthums, indem eben ſo wenig ein ähnliches Reich nach dem ſeinigen bevorſteht[1], als ein ähnliches neben demſelben beſteht oder beſtanden hat. Beides aber, Gipfel und Ende, iſt er nur in ſofern jene Trennung beſteht. Denn es gehört mit zu der Reinheit alſo auch Vollkommenheit ſeiner geiſtigen 173 Macht, daß auf keine Weiſe ſinnliche Motive dabei mitwirken dürfen. Darum iſt das Chriſtenthum weder eine politiſche Religion, noch ein religiöſer Staat oder eine Theokratie. Jene

---

[1] Hebr. 12, 27., wogegen auch 1 Kor. 15, 28. nicht ſpricht.

ſind ſolche fromme Gemeinſchaften, welche als Inſtitutionen eines beſtimmten bürgerlichen Vereins angeſehen werden und auf der Vorausſezung ruhen, die Religion ſei von der bürgerlichen Geſezgebung ausgegangen, oder verhalte ſich als eine untergeordnete Regung deſſelben höheren Impulſes, welcher zuerſt den bürgerlichen Zuſtand hervorgebracht hat, ſo daß die Genoſſen um des bürgerlichen Vereins willen auch zur frommen Gemeinſchaft verbunden, und alſo dieſe von dem bürgerlichen Gemeingeiſt und der Vaterlandsliebe beſeelt wird, welches nach dem Sinn der Schrift fleiſchliche Motive ſind. Theokratien hingegen ſind ſolche fromme Gemeinſchaften, welche als ſolche den bürgerlichen Verein unter ſich gebracht haben, in welchen daher der bürgerliche Ehrtrieb darauf wirkt etwas ausgezeichnetes in der religiöſen Gemeinſchaft zu ſein, und die Vorausſezung zum Grunde liegt, die fromme Gemeinſchaft oder die göttliche Offenbarung auf welcher ſie beruht, könne auch den bürgerlichen Verein hervorgerufen haben, welches in dieſem Sinn nur bei volksthümlich beſchränkten frommen Gemeinſchaften möglich iſt. Beiden alſo, politiſchen Religionen ſowol als Theokratien, macht Chriſtus durch ſeine rein geiſtige Herrſchaft des Gottesbewußtſeins ein Ende; und je mehr ſich ſein Reich befeſtigt und verbreitet, um deſto beſtimmter ſondern ſich Kirche und Staat, ſo daß in der gehörigen äußeren Trennung beider, die freilich unter ſehr verſchiedenen Geſtalten beſtehen kann, die Zuſammenſtimmung beider ſich immer vollkommner ausbildet.

Zuſaz zu dieſem Hauptſtükk. Erſt nachdem wir die ganze Lehre von Chriſto abgehandelt haben, läßt ſich überſehen, 173 was für eine Bewandniß es habe mit den beiden ihm beigelegten entgegengeſezten *Ständen der Erniedrigung* und der *Erhöhung*, indem ſich die Ausdrükke, ſo genau genommen als es ein Ort in dem Syſtem mit ſich bringt, weder auf die Verhältniſſe der Perſon an ſich oder des Geſchäfts an ſich, noch auf das Verhältniß des Geſchäfts zur Perſon anwenden laſſen. Zuerſt nun ſezt genau genommen der Ausdrukk Erniedrigung ein früheres höher geweſen ſein voraus, welches, wenn wir bei der Einheit der Perſon ſtehen bleiben, nicht heraus zu finden iſt. Denn Erhöhung kann man es zwar nennen, wenn Chriſtus der Erſtling der Auferſtehung geworden iſt und zur Rechten Gottes ſizt, und im Vergleich damit kann der irdiſche Zuſtand ein niedriger genannt werden, aber da die Perſon Chriſti doch erſt mit ſeiner Menſchwerdung anfing, nicht eine Erniedrigung. Man theilt alſo die Perſon Chriſti, und indem man das göttliche in ihm als ein von Ewigkeit her beſonderes anſieht, erſcheint das Herabkommen deſſelben auf die Erde als eine Erniedrigung. Allein dem ſchlechthin höchſten und ewigen, mithin nothwendig ſich ſelbſt gleichen, läßt ſich doch keine Erniedrigung zuſchreiben. Es würde auch daraus folgen, daß von demſelben Geſichtspunkt aus die Einwohnung des heiligen Geiſtes in der Gemeinſchaft der Gläubigen noch um ſo mehr müßte eine Erniedrigung ſein, als die menſchliche Natur in uns nicht rein und unſündlich iſt wie in der Perſon Chriſti. Ja auch die Schöpfung müßte wegen des allgegenwärtigen Seins Gottes in allem endlichen eine Erniedrigung ſein, da ja gegentheils die Verherrlichung Gottes als Zwekk der Schöpfung angegeben wird. Laſſen wir uns aber den Ausdrukk Erniedrigung gefallen ſtatt des genaueren Zuſtand der Niedrigkeit, bleiben aber dann bei der Einheit der Perſon ſtehen: ſo zeigt ſich doch auch ſo der Gegenſaz als eine bloße Täuſchung, oder wenigſtens als nur ein Schein für Andere, aber nicht eine Wahrheit für Chriſtum ſelbſt. Denn wie kann ſich der einer Niedrigkeit 171 ſeines Zuſtandes bewußt geweſen ſein, der von ſeinem Verhältniß zu Gott dem Vater auf eine ſolche Weiſe redet [1], daß auch das Geſeztſein zu ſeiner Rechten nicht als eine Erhöhung angeſehen werden kann? Denkt man weiter an die gewöhnliche Vorſtellung von zwei Naturen und von einer gegenſeitigen Mit-

---

[1] Joh. 1, 51. 4, 34. 5, 17. 20 flgd. 6, 57. 8, 29. 10, 30. 36. u. a. v. a. O.

theilung der Eigenſchaften beider, ſo kann man die Erniedrigung nur beziehen nicht auf die Vereinigung beider Naturen, denn dieſe bleibt ja, wenn doch die Menſchheit Chriſti zur Rechten Gottes erhöht iſt, ſondern nur auf die göttliche Natur, entweder ſofern ſie ſich des Gebrauchs ihrer Eigenſchaften enthält, oder ſofern ſie die der menſchlichen mit annehmen muß. Das lezte Verhältniß nun bleibt ebenfalls unverändert. Denn da der Abſtand zwiſchen Gott und jedem endlichen Weſen unendlich iſt: ſo wird er auch nicht unverändert, ob man ſich die Menſchheit in ihrem gegenwärtigen Zuſtande denkt oder in ihrer fortgeſchrittenen Entwikklung. Das erſte aber hat auch nur um ein weniges mehr Schein für ſich. Denn wenn, was mit derſelben Darſtellung zuſammenhängt, auch in dem Stande der Niedrigkeit vermöge des freien Willens Chriſti Ausnahmen ſtatt gefunden haben [1]: ſo muß ja die Entſagung auch freiwillig geweſen ſein. Und eben dies müſſen wir auch ohne auf die Ausnahmen Rükſicht zu nehmen dennoch behaupten, da der göttlichen Natur kein Zwang kann angethan werden. So daß vielmehr eine Nöthigung, Gebrauch von denſelben zu machen wider den freien Willen, eine Erniedrigung geweſen wäre. Aber wir können uns auch nicht einmal in dem Stande der Erhöhung einen vollſtändigeren Ge-
175 brauch derſelben denken. Denn ſind alle Eigenſchaften der göttlichen Natur ununterbrochen thätig in der menſchlichen, ſo müſſen alle Thätigkeiten der menſchlichen Natur ununterbrochen ruhen, was doch immer heißen würde, die menſchliche Natur wäre was ihre Thätigkeit betrifft von der göttlichen abſorbirt, und es bliebe nur das leidentliche derſelben übrig ganz gegen die urſprüngliche Vorausſezung. Wie ſoll aber auch ein ununterbrochener Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften denkbar ſein, wenn wir uns doch Chriſtum denken ſollen uns beim Vater vertretend und für uns bittend der Sünde wegen, alſo auch ihn in mitfühlender

---

[1] Sol. Decl. 767. divinam suam majestatem pro liberrima voluntate quando et quomodo ipsi visum fuit etiam in statu exinanitionis manifestavit.

Theilnahme mit den Kämpfen der ſtreitenden Kirche? ſo daß auch hier nur ein mehr oder weniger übrig bleibt, welches den Gebrauch ſolcher Ausdrükke nicht rechtfertigen kann. Und nun darf kaum noch geſagt werden, daß dieſer Gegenſaz auch auf die Verrichtungen Chriſti nicht kann bezogen werden. Denn wenn man auch ſagen wollte, die königliche ſei bei weitem die höchſte: ſo waren doch die prophetiſche und die hoheprieſterliche dieſer die nächſten, aber nicht ihr als niedrige entgegengeſezt, ja auch die Art, wie Chriſtus die prophetiſche Thätigkeit ausübte, war keine niedrige Stellung. — Fragen wir nun bei der gänzlichen Unhaltbarkeit dieſer Formel nach dem Urſprung derſelben: ſo hat ſie ihr einziges Fundament in einer Schriftſtelle [1], deren asketiſcher und im ganzen Zuſammenhang betrachtet rhetoriſirender Charakter die Abſicht nicht verräth, daß dort vorkommende Ausdrükke didaktiſch ſollten fixirt werden. Es würde auch daraus folgen, daß die Erhöhung Chriſti eine nur für die Erniedrigung ihm von Gott beſtimmte Belohnung ſei, ohne unmittelbaren Zuſammenhang weder mit ſeiner eigenthümlichen Würde noch mit der Vollendung ſeines Werkes. Die Art aber, wie Paulus hier 176 Chriſtum als Vorbild aufſtellt, verträgt ſich ſehr gut damit, daß er nur von dem Schein der Niedrigkeit in dem Leben ſowol als im Tode ausgegangen iſt. Daher denn dieſe Formel mit allem Recht bei der Ueberlieferung der Lehre füglich kann bei Seite geſtellt und der Geſchichte zur Aufbewahrung übergeben werden.

Zweites Hauptſtück.

Von der Art, wie ſich die Gemeinſchaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlöſers in der einzelnen Seele ausdrükkt.

§. 106. Das dem in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommenen eigenthümliche Selbſtbewußtſein wird dargeſtellt unter den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Heiligung.

---

[1] Phil. 2, 6—9. Alle andern Stellen, welche hierüber angeführt werden, tragen gar nichts zur Sache bei.

1. Wenn das Weſen der Erlöſung darin beſteht, daß in der menſchlichen Natur das vorher ſchwache und unterdrükkte Gottesbewußtſein durch den Eintritt und die lebendige Einwirkung Chriſti gehoben und zur Herrſchaft gebracht werde: ſo muß der Einzelne, auf welchen dieſe Einwirkung ſich äußert, eine religiöſe Perſönlichkeit erlangen, die er vorher noch nicht hatte. Nämlich vorher äußerte ſich das Gottesbewußtſein nur gleichſam in einzelnen Blizen, welche nicht zündeten, weil es nicht im Stande war auf ſtätige Weiſe die einzelnen Lebensmomente zu beſtimmen, ſo daß auch die einzeln wirklich durch daſſelbe beſtimmten immer ſehr bald durch die von entgegengeſezter Art wieder aufgehoben wurden. Unter einer frommen Perſönlichkeit aber iſt 177 eine ſolche zu verſtehen in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das in der Einwirkung des Erlöſers geſezte Gottesbewußtſein beſchloſſen wird, und jeder thätige von einem Impuls eben dieſes Gottesbewußtſeins ausgeht. Das Leben ſteht alſo unter einer andern Formel, und iſt mithin ein neues; daher die Ausdrükke neuer Menſch, neues Geſchöpf [1], welche dem unſrigen neue Perſönlichkeit gleichbedeutend ſind. Natürlich aber da der Menſch als pſychiſche Lebenseinheit derſelbe bleibt, und dieſes neue Leben alſo nur auf das alte gleichſam gepfropſt wird, iſt auch dieſes neue Leben in der Erſcheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zuſtand in welchem daſſelbe ein werdendes iſt, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derſelben Perſon nur verbunden werden durch die Vorausſezung eines Wendepunktes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und

---

[1] 2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 24.

die des neuen zu werden begann; und dies iſt das weſentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachſende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel deſſelben angemeſſenen Momente immer mehr aneinander treten, die das alte Leben repräſentirenden aber immer ſchwächer und ſeltener wiederkehren, durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnet wird. — Gehn wir hiebei auf das obige zurükk, daß das Verhältniß Chriſti zu der übrigen menſchlichen Natur daſſelbe iſt, wie in ſeiner Perſon das Verhältniß ihres göttlichen zu ihrem menſchlichen: ſo ſtellen auch beide Begriffe genau die Analogie dar mit dem Act der Vereinigung und dem Zuſtand des Vereintſeins. Nur daß dort eine Perſon erſt rein entſtand und daher auch der Zuſtand der Vereinigung eine ununterbrochene Stetigkeit war und eine eben 178 ſolche Verbreitung in der menſchlichen Natur, welches daher auch hier der Fall ſein müßte wenn nicht vermöge der Identität des Subjects mit der früheren Perſönlichkeit immer noch Elemente aus dem Leben der Sündhaftigkeit her als hemmend vorhanden wären. Und eben ſo wenig wie dort eines ohne das andere ſein konnte, eben ſo wenig läßt ſich auch hier die Wiedergeburt iſoliren oder die Heiligung.

2. Iſt nun die Conſtruction dieſes Hauptſtükks hiedurch im allgemeinen gerechtfertigt: ſo iſt nur noch einiges über die Stellung deſſelben zu dem ſchon geſagten [1] hinzuzufügen. Was wir nämlich zulezt abgehandelt von dem königlichen Amt Chriſti, das hätte uns an und für ſich auf die natürlichſte Weiſe zu der Darſtellung des neuen Geſammtlebens, über welches er herrſcht, hinführen können. Und allerdings wie jezt jedem nur aus dieſem Geſammtleben die Anregungen kommen, aus denen ſein Aufgenommen werden in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto hervorgeht, und wie von den Einwirkungen der Geſammtheit auf den Einzelnen auch deſſen Heiligung abhängt; ſo hätten ſich

---

[1] Oben §. 90, 1. und 91, 2.

ſehr gut dieſe Lehrſtükke auch unter dem folgenden Abſchnitt abhandeln laſſen. Eben ſo gut aber findet auch das umgekehrte ſtatt. Denn wie der Eintritt Chriſti in die Menſchheit die zweite Schöpfung derſelben iſt, ſie alſo dadurch eine neue Kreatur wird: ſo kann man dieſen Eintritt auch als die Wiedergeburt des menſchlichen Geſchlechts anſehn, welche aber doch nur unter der Form der Wiedergeburt der Einzelnen wirklich zu Stande kommt. Und wie die Gemeinſchaft der Gläubigen ihrem wahren Weſen nach doch nur beſteht aus der Geſammtheit der Heiligungsmomente aller in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommenen 170 Einzelnen: ſo ſchließt auch wieder die Heiligung des Einzelnen alles in ſich, wodurch die Gemeinſchaft geknüpft, zuſammengehalten und verbreitet wird. Bei dieſer vollkommnen Gegenſeitigkeit nun rechtfertigt ſich dieſe Stellung dadurch, daß doch urſprünglich Einzelne von Chriſto ergriffen wurden, und auch jezt noch es immer eine durch die geiſtige Gegenwart im Wort vermittelte Wirkung Chriſti ſelbſt iſt, wodurch die Einzelnen in die Gemeinſchaft des neuen Lebens aufgenommen werden; vorzüglich aber dadurch, daß die frühere Stelle mehr für dasjenige geeignet iſt, was auf der einen Seite auf das alte Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit ſich zurükkbezieht, auf der andern Seite aber dem neuen Geſammtleben unter der Gnade zum Grunde liegt. Und das gilt von beiden in dieſem Hauptſtükk zu erörternden Begriffen. Wenn die Wiedergeburt für den Einzelnen der Wendepunkt iſt, an dem das frühere Leben gleichſam abbricht und das neue beginnt: ſo ſtellt ſie uns alſo das Verſchwinden des Alten auf, wie es nur durch die erlöſende Thätigkeit Chriſti zu begreifen iſt, aber nur ſo, daß die Kraft des neuen zugleich der Seele muß eingepflanzt worden ſein. Und wie auf dieſe Weiſe die Behandlung auf das vorige Hauptſtükk zurükkſieht: ſo enthält ſie auch die Grundlage zu dem nächſten Abſchnitt, indem dieſe Kraft des neuen Lebens zugleich auch der Gemeingeiſt iſt, welcher das Ganze beſeelt. Die Heiligung hat aber ebenfalls zwei Seiten. Von der einen angeſehen iſt ihr Maaß die allgemeine Sündhaftigkeit, wie ſie ſchneller oder langſamer in der einzelnen Seele überwunden wird; von der andern angeſehen iſt ihr Maaß das Verhältniß der einzelnen Seele zu dem neuen Geſammtleben, wie ſie nämlich ſchneller oder langſamer in dem Dienſt deſſelben fortſchreitet.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Wiedergeburt.

§. 107. Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto iſt als verändertes Verhältniß des Menſchen zu Gott betrachtet ſeine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet ſeine Bekehrung.

1. Da wir es hier nur mit dem Zuſtand des Einzelnen im Uebergang aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit zur Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu thun haben: ſo haben wir uns auch nur aus dieſem die nothwendige Zuſammengehörigkeit der beiden hier bezeichneten Momente zu erklären. Unter der Lebensform iſt hier nichts anderes zu verſtehen, als die Art und Weiſe, wie die einzelnen Zeittheile des Lebens werden und ſich aneinander reihen: und das Selbſtbewußtſein wird alſo betrachtet in ſeinem Uebergang in Thätigkeit, das heißt als Grund des Willens. In dem verlaſſenen Zuſtande nun waren die Erregungen des Selbſtbewußtſeins, in welchen das Gottesbewußtſein mitgeſezt war, nicht willenbeſtimmend ſondern nur durchlaufend, und nur das ſinnliche Selbſtbewußtſein war willenbeſtimmend. Der Lebenszuſammenhang mit Chriſto aber bringt eine Umwandlung dieſes Verhältniſſes beider Elemente hervor, und dies wird durch den Ausdrukk Bekehrung bezeichnet. Ein Verhältniß zu Gott haben wir nur wirklich in unſerm ruhenden Selbſtbewußtſein, wie es ſich im Gedanken reflectirt feſthält, und

nur ſofern das Gottesbewußtſein darin mitgeſezt iſt. Nun kennen wir, als dem Leben im Zuſtand der Sündhaftigkeit eigen, nur ein Verhältniß des Menſchen zu der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, und dieſes iſt nichts anderes als das Selbſtbewußtſein 181 der Schuld und Strafwürdigkeit [1]. Daß nun dieſes mit dem Anfang der Lebensgemeinſchaft Chriſti aufhören muß, und nicht etwan erſt mit irgend einem Grad der Vollkommenheit in derſelben, leuchtet von ſelbſt ein, da beides gar nicht mit einander beſtehen kann; und es kein wahres Bewußtſein von Gemeinſchaft mit Chriſto geben kann, ſo lange jenes Bewußtſein noch fortbeſteht. — Offenbar iſt aber auch, daß beide Momente nicht können von einander getrennt werden, ſo daß eine Bekehrung gedacht werden könnte ohne Rechtfertigung, oder eine Rechtfertigung ohne Bekehrung. Das erſte wäre entweder nur ein Entſchluß ſich ſelbſt zu vergeben um der Unvermeidlichkeit der Sünde willen, ein Aufhören des alten Verhältniſſes zu Gott ohne daß ein neues entſtanden, ſtatt der Rechtfertigung alſo ein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtſeins im Selbſtbewußtſein, alſo Verſtokkung. Denn ein neues Verhältniß kann nur entſtehen durch das Einswerden mit Chriſto, wodurch auch die Bekehrung entſteht. Eben ſo wenig läßt ſich denken, eine von dem Einsgewordenſein mit Chriſto ausgehende neue Willensrichtung, bei welcher doch das Bewußtſein der Schuld und Strafwürdigkeit fortdauerte; denn der neue Menſch müßte dann ein bewußtloſer ſein, oder anders ausgedrükkt, es müßte geben eine Aufnahme in die Gemeinſchaft der Vollkommenheit Chriſti ohne eine in die Gemeinſchaft ſeiner Seligkeit. Vielmehr wo dies vorzukommen ſcheint, iſt entweder das Schuldbewußtſein nur noch eine täuſchende Vergegenwärtigung der Vergangenheit, oder die Bekehrung iſt nur ein Beſſerwerdenwollen aus eignen Mitteln ohne wahre Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Iſt nun beides, Bekehrung und Rechtfertigung, unzertrennlich von einander: ſo müſſen auch beide als gleichzeitig gedacht werden, und jede iſt das untrügliche Kennzeichen der andern.

---

[1] Vgl. §. 83. 84.

2. Was die Bezeichnung dieſer Gegenſtände betrifft: ſo findet 108 ſich darin eine große Mannigfaltigkeit bei den Glaubenslehren, indem dieſelben Ausdrükke von Andern in anderer Bedeutung genommen werden, und ſo kann auch die hier gewählte willkührlich erſcheinen. Denn vergleicht man die Ausdrükke Wiedergeburt und Bekehrung: ſo iſt keine rechte Anzeige vorhanden, daß der lezte Begriff nur ein Theil des erſten ſein ſollte, ſondern man könnte eben ſo leicht es umgekehrt vermuthen. Noch weniger liegt in dem Ausdrukke Rechtfertigung irgend etwas auf den Anfang einer neuen Lebensform hindeutendes; und denkt man daran daß der ablaufende Zuſtand der unter dem Geſez iſt, ſo läßt der Ausdruk eher vermuthen, daß dieſer Zuſtand noch fortdauern ſolle, als daß er eingehe. Eben ſo ließen ſich dem Ausdruk Bekehrung andere nicht minder bedeutungsvolle und eben ſo bibliſche [1] vorſchieben. Ein ſolches Schwanken iſt bei dem großen Reichthum meiſt bildlicher Ausdrükke, deren ſich die heiligen Schriftſteller für dieſen Ort bedienen, nicht zu vermeiden; und es kommt dann mehr auf die genaue Erklärung deſſen an, was bei den Ausdrükken gedacht werden ſoll, als auf die Wahl der Wörter ſelbſt. Die hier getroffene rechtfertigt ſich indeſſen auf der einen Seite dadurch, daß doch Wiedergeburt am beſtimmteſten den Anfang eines zuſammenhängenden Lebens ausdrükkt, auf der andern Seite dadurch, daß die Beziehung auf das Vorhergegangene, welche in dem allgemeinen Ausdruk ſehr zurükktritt, in den beiden partiellen das vorherrſchende iſt. Von dem Wort Bekehrung für Umwendung, Umkehr zum Beſſeren, leuchtet unmittelbar ein, daß es Anfang einer Reihe iſt im Gegenſaz einer früheren. Aber auch Rechtfertigung ſezt etwas voraus in Beziehung worauf jemand

---

[1] z. B. Erleuchtung Eph. 3, 9. 5, 14. Hebr. 6, 4 — 6. Erneuerung Eph. 4, 23. Tit. 3, 5. Heb. 6, 6.

183 gerechtfertigt wird; und da in dem höchſten Weſen kein Irrthum möglich iſt, ſo wird angenommen, zwiſchen dem vorher und jezt ſei dem Menſchen etwas begegnet, wodurch das frühere göttliche Mißfallen aufgehoben wird, und ohne welches er nicht habe können ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens werden. Es ſchien aber nicht rathſam noch mehrere von den bibliſchen Ausdrükken der Schrift in dieſen Kreis aufzunehmen; denn ohne ſpizfindig zu werden und unnüze Verwikklungen herbeizuführen laſſen ſich in dem, was ſelbſt reiner Anfangspunkt Moment iſt, nicht noch mehrere Beziehungen unterſcheiden, ungerechnet noch daß Erleuchtung und Erneuerung auch eben ſo gut von dem fortdauernden und alſo für das Gebiet der Heiligung können gebraucht werden. — Die Ordnung ſcheint bei der Gegenſeitigkeit der Beziehung völlig gleichgültig, es wird aber in vieler Hinſicht bequemer ſein die Bekehrung voranzuſchikken.

Erſter Lehrſaz. Von der Bekehrung.

§. 108. Die Bekehrung, als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinſchaft mit Chriſto, bekundet ſich in jedem Einzelnen durch die **Buße**, welche beſteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den **Glauben**, welcher beſteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti.

1) Conf. Aug. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus, altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato, altera est fides. — Apol. Conf. V. Nos igitur constituimus duas partes poenitentiae videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam videlicet . . . . mutationem totius vitae ac morum in melius non refragabimur. — Expos. Simpl. XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine 184 peccatore resipiscentiam verbo evangelii et spiritu s. excitatam fideque vera acceptam, qua proti-

nus homo agnatam sibi corruptionem peccataque, omnia sua . . . agnoscit ac de his ex corde dolet, eademque coram Deo deplorat et . . . execratur cogitans iam sedulo de emendatione. Et haec quidem est vera poenitentia, sincera nimirum ad Deum et omne bonum conversio, sedula vero a diabolo et omni malo aversio. Diserte vero dicimus hanc poenitentiam merum esse Dei donum et non virium nostrarum opus. — Ibid. XV. p. 48. Qua propter loquimur in hac causa . . . de fide viva vivificanteque, quae propter Christum quem comprehendit viva est. — Repetit. Conf. p. 147. Twesten. Ostendimus supra, fide significari fiduciam acquiescentem in filio Dei, propter quem recipimur et placemus. — Fides est fiducia applicans nobis beneficium Christi — fiducia est motus in voluntate, quo voluntas in Christo acquiescit. — Melanchth. loc. s. t. de voc. fides. — Quibuscunque verbis alii uti volent, rem retinere cupimus. Ibid.

1. Die Bezeichnung in den angeführten Stellen der Bekenntnißſchriften ſcheint freilich nicht dieſelbe zu ſein wie die in unſerm Saz, indem das Wort poenitentia eher nur der Buße alſo einem Theil entſpricht, und in dem ſchweizeriſchen Bekenntniß das Wort conversio, welches unſerem Bekehrung entſpricht, nur einen Theil der poenitentia ausdrükken ſoll. Und wenn wir auch bevorworten, daß wir den bei uns wörtlich fehlenden andern Theil, nämlich die Abwendung vom Böſen mit einverſtanden haben: ſo würde dann beides zuſammen, Abwendung vom Böſen und Hinneigung zu Gott und dem Guten, doch nur den Theil umfaſſen, den wir durch Sinnesänderung bezeichnen. Allein wenngleich dort beides zuſammen aversio und conversio der poenitentia alſo dem Ganzen gleichgeſezt wird: ſo ſind doch vorher zu dieſem auch gerechnet ſowol die ſchmerzliche Anerkennung der Sünde, welche der Abwendung, als auch der Glaube, welcher der Hinwendung vorangehen muß, ſo daß Abwendung und Hinwendung für ſich doch nicht das Ganze ausmachen. In der Augsb. Conf. finden wir außer dem Glauben nur die Zerknirſchung, welche nur unſerer Reue gleichzuſtellen iſt; aber in der Apologie wird die Veränderung zum Beſſeren hinzugefügt, die 188

freilich als fortdauerndes betrachtet der Heiligung gleichkommt, a
Anfang aber doch hieher gehört, und dann unserm Ausdrukk Sin
nesänderung entspricht. Sieht man alſo auf die Geſammthe
der Elemente: ſo enthalten die Bekenntnißſchriften ganz daſſel
mit unſerm Saz. Unſere allgemeine Bezeichnung aber iſt dur
den herrſchenden aſketiſchen Sprachgebrauch als ſolche hinreichen
gerechtfertigt, und dem Ausdrukk poenitentia, im Deutſche
Buße, zu dieſem Behuf gewiß weit vorzuziehen, da dieſer kei
Andeutung von dem wirklichen Anfang einer neuen Lebensfor
enthält, und es auch ſehr befremdlich klingt, den Glauben — da
wir aber dieſen Ausdrukk ganz ſo gebrauchen wie die Bekenntni
ſchriften, leuchtet von ſelbſt ein — als einen Theil der Buße au
zählen zu hören. Daher denn auch anderwärts in der Apologie
die Ausdrükke Buße und Bekehrung verwechſelt werden. Ei
andere Verſchiedenheit entdekkt ſich am beſten an andern ſymb
liſchen Stellen, wo die beiden Haupttheile Zerknirſchung u
Glaube auch beſchrieben werden als Ertödtung und Belebung
Denn wenn offenbar die erſte die Reue oder Zerknirſchung i
und die andere eben ſo offenbar der Glaube: ſo fällt, was w
186 die Sinnesänderung genannt haben, aus. Indeſſen kann oh
eine ſolche Aenderung des innerſten Strebens das wirkliche E
greifen Chriſti im Glauben nicht gedacht werden, und auch d
Zerknirſchung wäre ohne ſie nur eine durchlaufende Erregun
mithin iſt die Sinnesänderung auch ſtillſchweigend in beiden m
geſezt. Endlich iſt noch zu bemerken, daß ſowol unſer allgem
ner Ausdrukk Bekehrung, als auch die beſonderen Buße, Re
und Sinnesänderung in der kirchlichen Sprache nicht allein a
Bezeichnung für den Anfang des neuen Lebens gebraucht werde

---

[1] V. p. 168. ostendendum est quod scriptura in poenitentia s
conversione has duas partes ponit.

[2] Apol. Conf. ibid. Paulus fere ubique cum describit conversion
facit has duas partes mortificationem et vivificationem . . . . sunt e
hae duae partes contritio et fides.

ſondern auch für das, was in Bezug auf die noch übrige Sünde in der Fortſezung deſſelben vorkommt. Allein aus dem oben [1] auseinandergeſezten folgt, daß ein ſehr großer Unterſchied ſein muß zwiſchen dem, was zum Umkehren von der Sünde gehört für die noch nicht, und was für die ſchon in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer lebenden. Den lezteren kann der Zuſammenhang mit dem Erlöſer und die dem gemäß geänderte Geſinnung zwar verdunkelt worden ſein und in ihrer Wirkſamkeit gehemmt, aber verloren gegangen iſt keines von beiden. Daher wird ihnen zwar keine Sünde zum Bewußtſein kommen ohne Reue, aber weder werden ſie das neue Leben wieder von vorn anzufangen brauchen, noch werden ſie einer Sinnesänderung im ſtrengſten Sinne nöthig haben. Was hingegen den Glauben betrifft: ſo iſt wol offenbar, daß der Glaube ein beſtändig fortdauernder Gemüthszuſtand iſt, und daß hier in der Lehre von der Bekehrung genau genommen nur von der Entſtehung des Glaubens die Rede ſein kann. Denn Aneignung, Beſizergreifung [2], iſt ein einmaliger Act; der Glaube in ſeiner Währung gedacht iſt hingegen das mit jenem Act beginnende beharrliche Bewußtſein des Beſizſtandes. Iſt ſonach der 121 Anfang des göttlich bewirkten Glaubens ſchon weſentlich in der Bekehrung, ſeine Währung aber der bleibende Grundzuſtand des neuen Lebens: ſo wird dadurch zugleich bei der relativen Trennung von Wiedergeburt und Heiligung die nothwendige Zuſammengehörigkeit von beiden und die Stätigkeit des göttlichen Wirkens in dem ganzen Verlauf der neuen Schöpfung vorläufig dargeſtellt. — Daß aber die römiſche Kirche den Glauben nicht mit zur Bekehrung rechnet, ſtatt deſſen aber Bekenntniß und Genugthuung, wovon die erſte recht verſtanden ſchon in der Reue liegt, die andere aber unmöglich iſt, dies hat theils ſeinen Grund in ihrer Lehre von der Kirche, theils darin, daß dieſe Kirche das Wort Glauben anders gebraucht, indem ſie nur die göttlich mit-

---

[1] §. 74.

[2] Expos. Simpl. XV. p. 42. fides Christum recipit.

getheilte und von uns angenommene Kenntniß von des Mensch
Beſtimmung darunter verſteht, weshalb ſie denn auch behaupt
der Glaube gehe der Buße und Bekehrung voran [1]. Nun
freilich dieſe Verſchiedenheit des Sprachgebrauchs unangeneh
weil ſie die Auseinderſezung der Differenzpunkte erſchwert: ſo
auch das unangenehm iſt, daß im gemeinen Leben daſſelbe W
ſo oft von einer nicht nur ebenfalls keine Bewegung des W
lens in ſich ſchließenden, ſondern auch unzureichend begründe
Ueberzeugung gebraucht wird. Demohnerachtet dürfen wir
Wort nicht fahren laſſen, ſondern müſſen es bei ſeinem wohl
worbenen Recht um ſo mehr ſchüzen, als einerſeits die Spra
188 gemäßheit unſerer Gebrauchsweiſe leicht nachzuweiſen und
Ausdrukk unter uns völlig einheimiſch geworden iſt als Ueb
ſezung des Wortes, wodurch die Urſprache der Schrift den
müthszuſtand des Menſchen bezeichnet, welcher ſich in der
meinſchaft Chriſti zufriedengeſtellt und kräftig fühlt, andrerſ
aber er im Streit gegen die Werkthätigkeit der römiſchen Ki
einen neuen geſchichtlichen Werth für uns gewonnen hat.

2. Betrachten wir Buße und Glaube in ihrer Bedeut
als das Ganze der Bekehrung umfaſſend; ſo muß in beiden
ſammen, wie jeder Wendepunkt zugleich das Ende der ei
Richtung iſt und der Anfang der entgegengeſezten, auch das S
des Menſchen in dem Geſammtleben der Sünde aufhören
das Sein deſſelben in der Gemeinſchaft Chriſti anfangen.
wir aber in beiden nur als Selbſtthätige ſein können, entgeg
geſezte Thätigkeiten aber nur nach einander ſein können: ſo iſt
Wendepunkt zwiſchen beiden eine zwiefache Unthätigkeit in

---

[1] Catech. rom. praef. 27. Cum enim finis qui ad beatitudi
homini propositus est altior sit, quam ut humana mentis acie pers
possit, necesse ei erat ipsius a Deo cognitionem accipere. Haec
cognitio nihil aliud est nisi fides. — ibid. P. II. de poenit
Verum in eo quem poenitet, fides poenitentiam antecedat necesse
. . . ex quo fit, ut nullo modo poenitentiae pars recte dici possit

Form eines Nichtmehrthätigſeins in jener und Nochnichtthätigſeins in dieſer. Für ſein geiſtig lebendiges Sein bleibt daher dem Subjekt nur übrig ſtatt der verſchwindenden Thätigkeit der leidentliche Nachklang derſelben im Gefühl, und in Bezug auf die noch nicht begonnene als leidentliche Vorahnung das Verlangen. Das erſte nun iſt die Reue, welche allerdings das Sein in der Gemeinſchaft der Sünde ausſagt, aber nicht als ſelbſtthätig, denn Reue iſt immer nur wo der bereute Zuſtand abgeſtoßen wird, ſondern als Feſthalten eines vergangenen im Selbſtbewußtſein. Dieſes Bewußtſein iſt in jedem Moment, welcher auch nur Annäherung an den Uebergang ſein ſoll nur Ausſage einer Störung und Hemmung des eigentlichen Lebens, alſo Unluſt; und die der Bekehrung angehörige Reue, welche ſich nicht auf einzelnes ſondern auf den Geſammtzuſtand bezieht, und ihn für immer abſtößt, iſt mithin für ſich allein betrachtet die reinſte vollkommenſte Unluſt, welche in ungeſtörter Steigerung gedacht allerdings das Leben 109 auflöſen könnte [1]. Und hier iſt zu bemerken, daß die Reue, welche mit der aus dem Geſez entſtehenden Erkenntniß der Sünde zuſammenhängt, nicht die unmittelbar der Bekehrung angehörige ſein kann. Denn einestheils vereinzelt das Geſez ſeiner Natur nach, und ſo kann auch die Reue nur auf die einzelnen Richtungen gehen nicht auf den Geſammtzuſtand und ſeinen innerſten Grund; anderntheils iſt in dieſem Zuſammenhang nichts, woraus ſich eine entgegengeſezte Richtung entwikkeln könnte, und dieſe Reue müßte alſo in ihrer Fortentwikklung ertödten oder verzweifeln machen. Wieviel alſo auch von dieſer Reue voran gegangen ſein mag, die wahre Bekehrungsreue muß immer zulezt entſtehn aus der Anſchauung der Vollkommenheit Chriſti, und ſo auch dieſer Anfang der Wiedergeburt auf ſeiner erlöſenden Thä-

---

[1] Apol. Conf. V. p. 169. Mortificatio significat veros terrores — quos sustinere natura non posset, nisi erigeretur fide. Ita hic (Col. 2, 11.) expoliationem corporis peccatorum vocat, quam nos usitate dicimus contritionem, quia in illis doloribus concupiscentia naturalis expurgatur.

tigkeit beruhen. Und nur unter dieſer Vorausſezung verſteht
auch die Zuſammengehörigkeit von Buße und Glaube, i
ſich beide aus derſelben Quelle entwikkeln. Chriſtus kann
die vollkommenſte Reue erwekken, indem ſeine ſich mittheil
Vollkommenheit uns in ihrer Wahrheit entgegentritt, welches
geſchieht in der Entſtehung des Glaubens; und er kann uns
mit ſeiner aufnehmenden Thätigkeit wirklich ergreifen, wen
Folge ſeiner uns bewegenden Selbſtdarſtellung unſer bishe
Zuſtand gänzlich abgeſtoßen wird. Scheinen nun gleich auf
Weiſe Reue und Glaube unmittelbar zuſammenzuhängen: ſ
ginnt doch auch das Sein in der Lebensgemeinſchaft mit Ch
weil wir uns dabei nicht anders verhalten können als die me
190 liche Natur Chriſti ſich in dem Act der Vereinigung verhielt
dem ruhenden Bewußtſein des Aufgenommenſeins, welches
nur urſprünglich ein freudiges und im Gegenſaz gegen die
aufrichtendes iſt [1], ſondern ſich auch durch ſtetige Fortbeweg
indem es eine Anregung des Willens ſchon in ſich ſchließt,
Willensthätigkeit ausbildet, weshalb auch mit der Entſte
des Glaubens die Bekehrung ſich vollendet. Doch aber
zwiſchen jenes ruhende Bewußtſein und die wirkliche Thäti
das Verlangen, und zwar in zwei zuſammengehörigen For
als das fortwährende von der Reue zurükbleibende Abſtoßen
Gemeinſchaft des ſündlichen Lebens und als das Aufnehmen
len der von Chriſto ausgehenden Impulſe. Und dieſes zweiſ
lige Verlangen iſt die von Chriſto gewirkte Sinnesänderung w
Reue und Entſtehung des Glaubens verbindend die wahre
heit der Bekehrung darſtellt. Man kann ſie daher mit glei
Recht, wenn man ſich mehr an den erſten abſtoßenden St
hält, mit der Reue unter dem Begriff der Buße befaſſen,
wenn man ſich an den poſitiveren anziehenden Strahl hält
zur Belebung ziehen, als man ſie auch als ein eignes Mittel

---

[1] Ibid. Et vivificatio intelligi debet . . consolatio quae vere sust
fugientem vitam in contritione.

aufſtellen kann. — Gehen wir aber etwas weiter zurükk in das Geſammtleben der Sündhaftigkeit, ſo finden wir mancherlei Reue in dem Gebiet der chriſtlichen Frömmigkeit — denn von anderer außerhalb des Chriſtenthums oder gar ohne Bezug auf das Gottesbewußtſein kann hier nicht die Rede ſein — welche alſo näher und entfernter auch auf die Anſchauung Chriſti zurükkgeht, und nicht immer auf einzelnes ſich beſchränkt, ſondern ſich als Unluſt an der allgemeinen menſchlichen Sündhaftigkeit, wie dieſe in der eignen Perſon zum Vorſchein kommt, wirklich bewährt, ſich aber doch nicht in einer Stetigkeit der inneren Bewegungen bis zur 181 Entſtehung des lebendigen Glaubens fortentwikkelt. Demohngeachtet ſind ſolche vom Einfluß des chriſtlichen Geſammtlebens ausgehende Erregungen, wenn ſie auch nur eine unzuſammenhängende und als zufällig erſcheinende Mannigfaltigkeit von Momenten bilden, dennoch als göttlich gewirkt anzuſehen; und zwar im Zuſammenhang mit der göttlichen Ordnung nach welcher alle Menſchen in Beziehung mit dem Erlöſer ſollen geſezt werden, und in dieſem Sinn werden ſolche Zuſtände der *zuvorkommenden göttlichen Gnade* zugeſchrieben [1]. Auf dieſelbe Weiſe erſcheint auch Sinnesänderung vor dem ſtetigen Zuſammenhang mit der Bekehrung, die ebenfalls, um ſo mehr als die Einſicht welche vorher angeſtrebtes verwirft auf das Bild und die Lehre Chriſti zurükk ſieht, als ein Werk der vorbereitenden Gnade zu betrachten iſt. Und nicht immer vereinzelt finden wir beides, ſondern ſolche Reue und ſolche Sinnesänderung beziehen ſich auch auf einander, ohne daß der Charakter des vorbereitenden deshalb aufhörte. Daher jener höhere Charakter beider nur an der gleichzeitigen Entſtehung des Glaubens kann erkannt werden, und die vollkommne *wirkſame* göttliche Gnade ſich nur in der Einheit aller dreier zeigt. Allerdings aber giebt es auch ſolche vorläufige Annäherungen an den Glauben. Denn ein ſolches Durchdrungenſein von der wenn auch nur für menſchlich erkannten Vollkommenheit des Erlöſers, daß ihm nicht mehr andere Weiſe oder Gottbegabte poſitiv gleich geſtellt werden, ein ſolches Wohlgefallen an der Idee ſeines Reiches, wodurch es über andere menſchliche Verſuche geſtellt wird, hat man Unrecht als ein Aburtheilen menſchlicher Vernunft über ihn anzuſehen, indem eine Ahnung ſeiner höheren Würde darin ſchon verborgen liegen und eine innigere Hingebung ſich daraus geſtalten kann. Vielmehr iſt auch dieſes vorbereitende Gnade, und es gilt mithin auch von dem Glauben, daß der höhere Charakter deſſelben in ſeinem Entſtehen nur an der Einheit mit den andern beiden Momenten zu erkennen iſt. Hieraus folgt von ſelbſt, da ja auch mit einer höheren Vorſtellung von dem Erlöſer, welche ſich in der Seele erzeugt, gar leicht nur unvollkommne Reue und Sinnesänderung verbunden ſein kann, daß die Bekehrung nicht an und für ſich oder gar an irgend einem einzelnen beſtimmten Zeichen von den Wirkungen der vorbereitenden Gnade unterſchieden werden kann, ſondern nur allmählig kann das eigne Bewußtſein darüber ſicher und der Friede des Herzens feſt werden. Denn auch ſchon Annäherungen an den Glauben müſſen auf die Handlungsweiſe einen Einfluß haben, welcher von den erſten Anfängen der Heiligung um ſo weniger mit Sicherheit zu unterſcheiden iſt, als auch das wahre Leben Chriſti in uns ſich nach den Geſezen der organiſchen Natur anfangs nur in ſchwachen unterbrochenen Regungen verkündigt, und erſt allmählig eine zuſammenhängende Thätigkeit ſich daraus bildet. Wir ſind alſo hiemit nur auf die ſtetigen Fortſchritte in der Heiligung, nur daß wir dieſe in ihrem ganzen Umfange nehmen müſſen, und auf unſere Theilnahme an der Verbreitung des Reiches Chriſti gewieſen. Denn auf der einen Seite iſt das unvollkommne ſeiner Natur nach am meiſten ſchwankend, auf der andern Seite läßt ſich nicht denken, daß ein Menſch in die Einheit des Lebens mit Chriſto aufgenommen ſei, ohne ſich auch bald in ſeinen Beſtrebungen als ein Werkzeug ſeiner erlöſenden Thätigkeit zu bewähren. Wenn daher der Erlöſer die entſcheidende Wirkung der göttlichen Gnade eine neue Geburt nennt: ſo haben wir auch dies mit darunter zu verſtehen, daß ſie wie die Geburt zum irdiſchen Leben einmal nichts völlig urſprüngliches iſt, ſondern ein verborgenes Leben ihr ſchon vorangeht, dann 123 aber auch, daß ſie eben wie jene für den Neugebornen ein unbewußtes iſt, und er ſich nur allmählig als eine wirkliche Perſon in der neuen Welt finden lernt. Bei dieſem von dem Erlöſer ſelbſt aufgeſtellten Bilde ſtehen bleibend haben wir uns dabei zu beruhigen, daß wenn auch weder Andere noch wir ſelbſt den Anfang unſeres neuen Lebens anzugeben vermögen, und er überhaupt der Zeit nach eben ſo wenig zu beſtimmen ſein mag, als dem Raume nach der Anfangspunkt des Windes, der Unterſchied ſelbſt zwiſchen dem neuen Leben und dem alten demohnerachtet derſelbe bleibt, und wir auch unſers Antheils an dem erſten immer gewiſſer werden.

---

[1] Der Ausdrukk iſt immer ungenau, da unſerm allgemeinen Typus zufolge alle göttliche Gnade immer zuvorkommend iſt, und richtiger wäre vorbereitende zu ſagen.

3. Daher nun kann die Zumuthung, jeder Chriſt müſſe Zeit und Stunde ſeiner Bekehrung anzugeben vermögen, als eine willkührliche und anmaßende Beſchränkung der göttlichen Gnade auch nie andere Folgen haben, als die Gemüther zu verwirren. Dieſer Gedanke hat ſich am beſtimmteſten geſtaltet in der Behauptung einer ſonſt achtungswerthen Partei unſerer Kirche, daß nämlich jeder wahre Chriſt an einem *Bußkampf*, das heißt an einem an verzweifelnde Selbſtverabſcheuung grenzenden Hervortreten der Reue und an einem darauf folgenden eben ſo an unausſprechliche Seligkeit grenzenden Gefühl der göttlichen Gnade, den Anfang ſeines Gnadenſtandes müſſe nachweiſen können, widrigenfalls alle Feſtigkeit des Herzens nur Täuſchung und alle Beweiſe der Heiligung nur trügeriſches Menſchenwerk ſeien. Allein dies hat keinen Eingang in die öffentliche Lehre gefunden, und muß auch als eine bedenkliche Abweichung bezeichnet bleiben. Und zweierlei läßt ſich in dieſer Hinſicht beſtimmt nachweiſen.

Erſtlich daß die wahre von der Reue bis zum Glauben ſich vollendende Sinnesänderung keinesweges immer aus einem ſolchen Ueberſchwang von Reue hervorſprießen müſſe, welcher in 194 einem beinahe das Daſein zerſprengenden ſchmerzlichen Gefühl beſteht. Denn einestheils iſt das Maaß der Erregbarkeit ſo verſchieden, daß nicht nur was in einem minder beweglichen Gemüth in der That die höchſte Erregung iſt, dem beweglicheren nur als untergeordnet erſcheint, ſondern auch in demſelben Menſchen findet ſich eine ähnliche Verſchiedenheit zu verſchiedenen Zeiten, ſo daß ſchon eine Beſtimmung und Vereinbarung hierüber unmöglich iſt. Anderntheils lehrt die Erfahrung aus unzähligen Lebensbeſchreibungen frommer Menſchen, daß wenn auch Gemüthserſchütterungen in ihnen vorgegangen waren, welche ſie zuverſichtlich für den Augenblikk der Bekehrung hielten, ſie doch nicht ſelten hernach wieder in ſolche Leerheit und Ungewißheit verſinken konnten, daß der angenommene Werth jener Augenblikke ganz zweifelhaft erſcheint; ſo daß auch in ſolchen Fällen die Feſtigkeit des Herzens nur allmählig entſteht. Endlich muß man auch in jeder Reue den Schmerz als die ſinnlichere Seite von der Mißbilligung, welche ja nicht bloß Urtheil iſt ſondern auch Gefühl, als der geiſtigeren unterſcheiden; indem beide in einem ſehr verſchiedenen Verhältniß mit einander verbunden ſein können, ſo daß in einem zur Mäßigung aller ſinnlichen Empfindungen ſchon geübten Gemüth die ſtrengſte und tiefſte Mißbilligung ſein kann, ohne daß der Schmerz in dem gleichen Verhältniß ſtehe. Ja auf der einen Seite iſt zu beſorgen, daß wenn die Heftigkeit des Schmerzes dem ganzen Zuſtand ein überwiegend ſinnliches Gepräge giebt, alsdann die Reue ſelbſt noch nicht lauter und auch in ihren innerſten Triebfedern von aller ſinnlichen Beimiſchung noch nicht frei ſei, und demnach nicht geeignet, den lebendig machenden Glauben in ihrem unmittelbaren Gefolge zu haben. Und auf der andern Seite, je öfter und ſtärker ſchon ſolche unvollkommne Reue vor der Bekehrung eingetreten iſt, deſto leichter kann auch das Verhältniß der Mißbilligung zum Schmerz ſich in

der eigentlichen Buße anders geſtalten; ſo daß, was jene gänz- 195
liche Selbſtmißbilligung hervorruft, an welche ſich der Glaube
und der poſitive Pol der Sinnesänderung anſchließt, nur wie
eine Erinnerung an das frühere Leid und ein Schattenbild der
ſchon erfahrenen Schmerzen ſein darf. Hieraus geht aufs neue
hervor, wie unzuläßig die Forderung iſt, daß jeder ſolle die das
neue Leben beginnende Wirkung der Gnade von den vorbereiten-
den an den Erſcheinungen des Bewußtſeins unterſcheiden können.
Wir können daher überhaupt dem Begriff des Bußkampfs nur
in ſofern Realität zugeſtehen, als man darunter den geſammten
Wechſel von Zuſtänden verſteht, von den erſten auffordernden
und vorbereitenden Gnadenwirkungen an bis zu der unwandel-
baren Feſtigkeit des Herzens im Glauben; in welchen längeren
oder kürzeren Zwiſchenräumen ſie aber zuſammengedrängt oder
verbreitet ſind, und wie ſehr während dieſer Zeit die einzelnen
Schwingungen von einander differiren, ſo wie ob die lezte grade
die ſtärkſte ſein müſſe, gänzlich unbeſtimmt laſſen will. — Das
zweite was feſtgeſtellt werden kann iſt dieſes. Wenn zu der Le-
bensgemeinſchaft mit Chriſto auch die Theilnahme an ſeiner Se-
ligkeit gehört: ſo muß dieſe auch von Anfang an, alſo auch in
der Entſtehung des Glaubens um ſo mehr mitgeſezt ſein, weil
die der Reue anhaftende Unſeligkeit nur durch ihr Gegentheil,
nämlich die Seligkeit, aufgehoben werden kann. Da nun die
beiden Hauptmomente der Bekehrung auch ganz nahe zuſam-
menrükken können, und auch in der vollkommnen Reue der
Schmerz nicht immer ſtark hervortritt: ſo ſind auch gar mannig-
faltige Verhältniſſe möglich zwiſchen dem Schmerz in der Buße
und der Freude in dem Bewußtſein der Lebensgemeinſchaft mit
Chriſto, und auch dieſes, daß wenn zu einem ſchwachen Leidweſen
ein herrlicheres Aufſtrahlen der Freude ſich ganz nahe geſellt,
jenes dadurch faſt ganz unſcheinbar werden kann. Wie es alſo
unläugbar Geſtalten der Bekehrung giebt, die am meiſten als 196
eine nur eben noch glükkliche Rettung vor der Verzweiflung auf-
zufaſſen ſind: ſo giebt es auch ſolche, in denen von einem ſol-

chen Bußkampf gar nichts vorkommt, ſondern die wie eine faſt reine Beſeligung von obenher empfunden werden,' ſo faſt nämlich als das ſchmerzliche in der Reue zurükkgedrängt werden kann ohne doch ganz zu verſchwinden.

4. Wenn jedoch mehrere Lehrer ſowol der engliſchen als auch der deutſchen Kirche neuerlich die Behauptung aufſtellen, es bedürfe überall keiner Bekehrung für die, welche im Schooß der chriſtlichen Kirche geboren ſchon als Kinder in die Gemeinſchaft derſelben aufgenommen waren, indem dieſe ja ſchon Glieder an dem Leibe Chriſti wären, und ſchon in der Taufe die Wiedergeburt erlangt hätten: ſo müſſen wir vermöge faſt alles bisher auseinander geſezten hiezu die Zuſtimmung verweigern. Denn an und für ſich findet ſich alles, was früher als Urſache von der Entſtehung der Sünde in dem Menſchen angegeben worden, eben ſowol bei den in der chriſtlichen Kirche Gebornen als bei andern: ſo daß auch in jenen die Neigung einwohnt, das göttliche, was allerdings von der chriſtlichen Gemeinſchaft aus auf ſie einwirkt, in das Gebiet des ſinnlichen herabzuziehen. Ja man kann füglich ſagen, daß ſich in jedem auch chriſtlichen Kinde bald mehr die heidniſche leichtſinnig frevelnde, bald mehr die jüdiſche trübſinnig ängſtliche Verſinnlichung des göttlichen von ſelbſt entwikkelt. Wenn alſo troz der Kindertaufe auch in ihnen die Sünde eine Macht wird: ſo bedürfen ſie auch eben ſo ſehr der Bekehrung, wie die außer der Kirche Gebornen. Der einzige wirklich gegebene Unterſchied iſt alſo nur der, daß es bei den lezten zufällig iſt, ob und wie der Ruf des Evangeliums an ſie gelangt, jene aber ſind ſchon dadurch berufen, daß ſie in einem natürlichen und geordneten Zuſammenhang mit den Wirkungen der göttlichen Gnade ſtehn. Allein dadurch wird die hier 197 dargelegte natürliche Ordnung, nämlich die Folge der vorbereitenden und der belebenden Gnade keinesweges aufgehoben; wo aber dieſe Ordnung iſt, da findet auch eine Bekehrung ſtatt. Und jene Behauptung findet auch in unſern Bekenntnißſchriften höchſtens

einen ſcheinbaren Vorſchub; im Grunde aber ſtimmen dieſe gänzlich mit dem obigen überein. Dies giebt ſich theils dadurch zu erkennen, daß ſie in der Behandlung der Lehre von der Bekehrung eines Unterſchiedes zwiſchen in und außer der Kirche gebornen gar nicht erwähnen [1], theils dadurch, daß ſie unſerer Taufe ausdrükklich nur den Anfang der göttlichen Gnadenwirkungen zuſchreiben [2]; daß dieſer aber in der Kirche auch ohne vorgängige Taufe derſelbe iſt, beweiſen die Taufgeſinnten durch die That. Andere Stellen ſcheinen ſich freilich jener Behauptung mehr zu nähern [3]. Allein wenn man bedenkt, wie ſie anderwärts von der Wiedergeburt ſagen, daß in derſelben uns der h. Geiſt zum Verſtändniß der göttlichen Geheimniſſe erleuchte [4], und daß mit der Wiedergeburt die Heiligung beginne: ſo ſieht man wol, daß 193 ſie eigentlich nur die urſprüngliche Taufe der Erwachſenen und Verlangenden auf dieſe Art mit der Wiedergeburt verbinden, und dies nur gleichſam erlaubnißweiſe auf die Kindertaufe ausdehnen. Und gewiß iſt nirgend in den Schriften dieſer Kirche etwas mehreres gemeint, als was auch Calvin [5] über dieſen Gegenſtand ſagt, welches mit dem obigen auch genau genug übereinſtimmt, indem nur daſſelbe unter den „Samen der Buße und des Glaubens“ verſtanden werden kann. — Daß man aber unwiſſentlich nur gar zu leicht wieder in das magiſche geräth, wenn man die Wiedergeburt mit unſerer Art das Sakrament der Taufe zu handhaben in Verbindung bringt, das wird von ſelbſt anſchaulich werden, wenn wir nun noch die Frage beantworten, wie ſich nach dem von uns allgemein aufgeſtellten Typus die aufnehmend Thätigkeit Chriſti und der leidentliche Zuſtand des Aufzunehmenden gegen einander verhalten.

---

[1] Man vergleiche in der Apologie der Confeſſion die ganze Behandlung der Begriffe: Buße, Bekenntniß und Genugthuung.

[2] Apol. Conf. I. Addidit etiam (Lutherus) de materiali quod spiritus sanctus datus per baptismum incipit mortificare concupiscentiam et novos motus creat (offenbar auch nur incipit creare) in homine. — ibid. IV. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis.

[3] Expos. Simpl. XX. p. 71. Assignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum, foris autem accipimus obsignationem etc. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen . . . affirmamus . . infantes . . esse baptizandos.

[4] Expos. Simpl. IX. p. 20. In regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum sanctum ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat.

[5] Institutt. IX. 16, 20. Baptizantur in futuram poenitentiam et fidem, quae etsi nondum in illis formatae sunt, arcana tamen spiritus operatione utriusque semen in illis latet.

5. Was nun das erſte betrifft, ſo erſcheint hier wieder eine Unbequemlichkeit unſerer Anordnung, indem in der öffentlichen Lehre häufig die Wiedergeburt dem göttlichen Geiſt zugeſchrieben wird, von welchem wir noch gar nicht gehandelt haben, ſo wie um auch an das nächſte ſchon angekündigte zu erinnern die göttliche Thätigkeit in der Rechtfertigung Gott dem Vater pflegt beigelegt zu werden. Wir müſſen aber hier wieder an den Grundſaz erinnern, daß das ganze Verfahren in der Erlöſung ſo wie es ohne Unterſchied für alle Völker Juden oder Heiden daſſelb
199 iſt ſo auch für alle Zeiten, und daß die Selbigkeit der Erlöſung und der chriſtlichen Gemeinſchaft gefährdet wäre, wenn unſe Glaube entweder einen andern Gehalt hätte, oder auf eine ander Weiſe entſtände — denn dies zieht nothwendig jenes nach ſich — als bei den erſten Jüngern. Entſteht aber der Glaube auf dieſelbe Art, ſo muß auch die Bekehrung auf dieſelbe Art geſchehen In den erſten Jüngern nun wurde beides bewirkt durch da Wort im weiteren Sinn, d. h. durch die geſammte prophetiſch Thätigkeit Chriſti; und wir müſſen alſo dieſes gemeinſchaftlich als ſolches eben ſo gut verſtehen können, vorläufig auch ohne di Lehre von dem heiligen Geiſt, wie auch die Jünger ihren eigne Zuſtand ohne dieſelbe verſtanden. Fortwährend alſo iſt es zunächſt dieſelbe göttliche Kraft des Wortes, den Ausdrukk in demſelben Umfang verſtanden, durch welche auch jezt noch die Be

kehrung bewirkt wird und der Glaube entſteht. Nur daß die Selbſtdarſtellung Chriſti jezt vermittelt iſt durch diejenigen, welche ihn verkündigen; da aber dieſe ihm als ſeine Organe angeeignet ſind, mithin die Thätigkeit von ihm ausgeht, ſo iſt ſie immer weſentlich die ſeinige. Dies behaupten auch die meiſten unſerer Bekenntnißſchriften, wenngleich mit derjenigen Bezugnahme auf den heiligen Geiſt, die uns erſt unten deutlich werden wird, ganz 200 beſtimmt und ausſchließend [1]. Und wenn andere Stellen ſich weniger ausſchließend zu erklären ſcheinen [2]: ſo wird in dieſen lezten auf Ausnahmen Rükſicht genommen, welche genauer betrachtet doch nur ſcheinbare ſind. Denn man darf nur das Wort ſelbſt von dem öffentlichen Dienſt deſſelben gehörig unterſcheiden, und bedenken daß alle Chriſten einen gemeinſamen Dienſt am Wort verrichten, um dreiſt zu behaupten, daß kein Beiſpiel aufgeſtellt werden könne von einer Bekehrung ohne Vermittelung des Wortes; und die Beſorgniß verſchwindet leicht, als ob durch eine ſtreng ausſchließende Behauptung dieſes Inhalts die göttliche Allmacht beſchränkt werde. Denn der zweite Schöpfungsact wird grade dadurch als ein Werk der göttlichen Allmacht erkannt, daß allein durch die in demſelben ſich offenbarende Kraft das Geſchäft der Bekehrung an allen Gläubigen vollführt wird; 201 und das Wunder der Erſcheinung Chriſti, welcher ſelbſt nur unter der Form des Wortes wirken konnte, würde unzureichend, wenn Einige müßten anders als durch die von ihm ausgehenden Wirkungen bekehrt werden; wie denn dieſe auch nicht mit in das hoheprieſterliche Gebet Chriſti eingeſchloſſen wären[1]. Und wiederum wenn es möglich wäre, daß Einigen Chriſtus ohne das Wort unmittelbar innerlich offenbart werden könnte: ſo hätte dieſes auch Allen geſchehen können, welches auf eine Erlöſung durch die bloße Idee des Erlöſers hinausliefe, wobei denn die Erſcheinung Chriſti überflüßig würde. Und eben dieſes iſt der für die gegenwärtige Zeit beſonders gehörende Grund unſerer übrigens auf der ganzen apoſtoliſchen Praxis und auf dem ausdrükklichen Zeugniß der Schrift[2] beruhenden Behauptung, nicht etwa nur die Abſicht uns gegen einige Schwärmer ſicher zu ſtellen. Aber wol können wir erſt vermittelſt dieſes Sazes die Gefährlichkeit der Schwärmerei über dieſen Punkt vollkommen einſehen. Denn wenn göttliche Gnadenwirkungen bei der Bekehrung angenommen werden, welche an keinen geſchichtlichen Zuſammenhang mit der perſönlichen Wirkſamkeit Chriſti gebunden ſind, geſezt auch ſie kämen als Wirkungen Chriſti ins Bewußtſein: ſo wäre doch keine Sicher-

---

[1] **Augsb. Bek. V.** Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingeſezt — dadurch als durch Mittel der heilig Geiſt erweckt und die Herzen tröſt und Glauben giebt. — **Art. Smalc. VII.** Constanter tenendum est Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente; und iſt zu merken, wie hier die Mittheilung des Geiſtes als Reſultat beſchrieben wird, — ut ita praemuniamus nos contra Enthusiastas, qui iactitant se ante verbum et sine verbo spiritum habere. — **Expos. Simpl.** XIV. p. 36. Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam. — **ibid.** XVI. p. 43. Haec autem fides merum est Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua . . . donat, et quidem per Spiritum sanctum mediante praedicatione Evangelii. — **Conf. Gall.** XXV. p. 120. Credimus quoniam non nisi per Evangelium simus Christi compotes. — **Conf. Belg.** XXIV. p. 184. Credimus verum hanc fidem per auditum verbi Dei et Spiritus sancti operationem homini insitam eum regenerare.

[2] **Expos. Simpl.** I. p. 4. Quamquam enim nemo veniat ad Christum, nisi qui trahatur a patre ac intus illuminetur per spiritum sanctum, scimus tamen Deum omnino velle praedicari verbum Dei. Equidem potuisset per spiritum sanctum suum aut per ministerium angeli instituisse Cornelium etc. — Agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio etc. — **Conf. Helv.** XIV. p. 97. Quae (ecclesia) externis . . ritibus ab ipso Christo institutis et verbi Dei . . publicâ disciplinâ . . ita construitur, ut in hanc sine his nemo **nisi singulari Dei privilegio** censeatur.

---

[1] Joh. 17, 20.

[2] Röm. 10, 17. Tit. 1, 3.

heit zu haben für die Selbigkeit dieſes innerlichen Chriſtus mit dem geſchichtlichen. Daher jede Darſtellung der Sache, welche in der Bekehrung dem Worte ſein ausſchließliches Recht nimmt, nicht nur alle Grenzen verrükkt, indem Jeder mit unbeſchränkter Willkühr auf dieſelbe Weiſe alles für chriſtlich und von Chriſto ausgegangen darbieten kann, ſondern ſie hebt auch alle Gemeinſchaft auf, indem Jeder, der ein rein innerlich und urſprünglich erleuchteter iſt, auch ein vollkommen in ſich abgeſchloßner ſein muß zu keiner Gemeinſchaft veranlaßt und keiner bedürftig, wie 109
denn alle wahrhaft ſeparatiſtiſchen Tendenzen von ähnlichen Vorſtellungen ausgehn. Die Wirkſamkeit Chriſti iſt alſo hier nur in der menſchlichen Mittheilung des Wortes, aber nur in der dieſer, ſofern ſie das Wort Chriſti fortbewegt, einwohnenden göttlichen Kraft Chriſti ſelbſt, wobei es aber vollkommen der Wahrheit gemäß iſt, wenn dem Bewußtſein des in der Bekehrung begriffnen jede menſchliche Zwiſchenwirkung verſchwindet, und Chriſtus ſich ihm ganz in ſeiner erlöſenden und verſöhnenden Thätigkeit von der prophetiſchen an bis zu der königlichen, welche von ihm Beſiz ergreift, unmittelbar vergegenwärtigt. Iſt nun in dieſem Sinn alles von dem erſten Eindrukk der Verkündigung Chriſti auf das Gemüth bis zur Befeſtigung im Glauben, was nur zur Bekehrung beiträgt, Wirkſamkeit Chriſti: ſo ſind auch dieſe göttlichen Gnadenwirkungen übernatürlich, ſofern ſie auf dem Sein Gottes in der Perſon Chriſti beruhn und von dieſem auch wirklich ausgehen: aber ſie ſind zugleich geſchichtlich und geſchichtbildend alſo natürlich, ſofern ſie im allgemeinen an das geſchichtliche Leben Chriſti naturgemäß gebunden ſind, und auch einzeln jede eine neue Perſönlichkeit begründende Wirkung auch ihr Werk an den geſchichtlichen Zuſammenhang aller Wirkungen Chriſti anknüpft.

6. Ueber den Zuſtand des Subjectes ſelbſt während der Bekehrung, inſofern wir dieſe als den Moment betrachten, welcher den Eintritt in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto vollendet,

ſcheint ſich von ſelbſt zu verſtehen, daß wenn dieſer Moment der Anfang einer höheren Lebensform iſt, welche nur von Chriſto mitgetheilt werden kann, weil ſie nur in ihm urſprünglich gegeben iſt, daß dem Aufgenommenwerden ſelbſt keine Urſächlichkeit zukommen kann, wie auf keine Weiſe jene höhere Form aus der niederen Lebensſtufe weder Eines noch mehrerer zu bekehrenden hervorgehen kann. Auf der andern Seite, wenn wir bedenken, 203 daß der Bekehrte hernach in der Lebensgemeinſchaft Chriſti ſelbſt und vorher auch, wenngleich in dem Geſammtleben der Sünde, doch als vernünftig ſinnliches Einzelweſen ſelbſtthätig iſt, und daß überhaupt in keinem Lebendigen irgend ein ganzer Moment ohne alle Selbſtthätigkeit ſein kann: ſo ſind zwei Fragen nicht zu umgehen, deren erſte die iſt, Wie ſich das in dem Moment der Bekehrung gewiß vorhandene naturgemäße Thun des Subjekts zu der die Sinnesänderung und den Glauben hervorrufenden Einwirkung Chriſti verhält; die andere aber die, Wie ſich der vorausgeſezte leidentliche Zuſtand während der Bekehrung zu der darauf folgenden Selbſtthätigkeit in der Gemeinſchaft Chriſti verhält. — Was nun die erſte betrifft: ſo können wir ohne von unſerer Grundvorausſezung abzuweichen, die natürliche Selbſtthätigkeit des Menſchen in dieſem Augenblikk nicht als Mitwirkung betrachten. Allerdings iſt dabei mitwirkend, was ſchon durch die vorbereitende Gnade in ihm geſezt iſt, allein dies iſt ſelbſt ein Theil der göttlichen Gnadenwirkung, und gehört ihm nicht als ſein eignes Thun [1]. Was aus ſeinem eigenen Innern hervorgeht, könnte nur in ſofern Mitwirkung ſein, als durch dieſe eignen Thätigkeiten die Wirkſamkeit der göttlichen Gnade wirklich bedingt wäre. Nun iſt eine ſolche Bedingtheit allerdings nicht abzuläugnen. Denn das Wort, durch welches die 206 Einwirkung Chriſti vermittelt iſt, kann dieſe Vermittelung nur leiſten, ſofern es in den Menſchen eindringt, wozu die Thätigkeit ſowol ſeiner Sinneswerkzeuge als der innern Functionen des Bewußtſeins erforderlich iſt. Daher auch mit Recht die Fähigkeit zu dieſer Auffaſſung, auch ſofern die Thätigkeit aller jener Functionen von dem freien Willen des Menſchen abhängt, ihm in ſeinem natürlichen Zuſtand beigelegt werden muß [1]. Was aber geſchieht, nachdem das Wort in die Seele eingedrungen iſt, daß nämlich daſſelbe ſeinen Zwekk bei den Menſchen erreicht, dazu können wir keine natürliche Mitwirkung des Menſchen zugeben. Daher auch der die Aufnahme des göttlichen Wortes begleitende Beifall, ſofern er auf das weſentliche und eigenthümliche deſſelben gerichtet iſt, nur den vorgängigen Gnadenwirkungen zugeſchrieben werden darf. Wollte man hingegen die natürliche während der Einwirkung Chriſti zur Bekehrung als Widerſtand anſehen: ſo müßte ſie wenn auch nicht Mißfallen doch wenigſtens Gleichgültigkeit ſein, das heißt die Thätigkeit bliebe auf anderes gerichtet, und verhielte ſich gegen jene Einwirkung wie Null. Kommt aber während eines ſolchen Zuſtandes die Bekehrung zu Stande, ſo geſchieht es wenigſtens nicht vermöge des ſo aufgenommenen Wortes. Mithin giebt auch die Annahme einer gänzlichen Beziehungsloſigkeit der eignen Thätigkeit zu der höheren Einwirkung kein befriedigendes Reſultat, und die Aufgabe bleibt ſtehn, einen mit der Einwirkung Chriſti in Bezug ſtehenden Thätigkeitszuſtand zu finden, welcher doch weder Widerſtand wäre noch Mitwirkung. Gehen wir nun aus von der Mitwir- [illegible] kung, welche wir als eine vor der Auffaſſung hergehende ſchon zugegeben haben nämlich der organiſchen, und von dem Minimum des Widerſtandes, nämlich der Richtung des Willens auf anderes welche wir ſchon abgelehnt haben, ſo iſt offenbar, daß leztere auch nicht mit der erſten beſtehen kann, daß alſo ſchon jene Mitwirkung der pſychiſchen Organe zur Auffaſſung des Wortes auch eine Zuſtimmung des Willens in ſich ſchließt, die aber nichts weiter iſt als das ſich hingeben in die Einwirkung oder das Freilaſſen der lebendigen Empfänglichkeit für dieſelbe. Dieſes Mittelglied, auf welches wir in allen ähnlichen Fällen zurükkommen, und welches ein leidentlicher Zuſtand iſt, aber doch das Minimum von Selbſtthätigkeit in ſich ſchließt, welches zu jedem vollen Moment gehört, entſpricht ſonach der Aufgabe vollkommen; nur verdirbt man die Auflöſung gänzlich, wenn man die Empfänglichkeit wieder theilt in eine thätige und leidende, und für unſern Fall nur die leidende will gelten laſſen [1], indem man alsdann doch von einer andern gleichzeitigen Selbſtthätigkeit Rechenſchaft geben muß, da denn die alte Verlegenheit zurükkehrt. Gehen wir nun zu der andern Frage über, ſo iſt klar, daß da das Leben des Erlöſers überhaupt weil ausſchließend durch das Sein Gottes in ihm beſtimmt nur Thätigkeit iſt, und gar nicht Leiden: ſo kann auch in der Gemeinſchaft ſeines Lebens kein Moment bloß Leiden ſein, weil alles, was darin von ihm ausgeht und Impuls wird, nothwendig Thätigkeit iſt. Die Selbſtthätigkeit in der Lebensgemeinſchaft Chriſti beginnt alſo mit dem Aufgenommenwerden in dieſelbe zugleich und ohne allen Zwiſchenraum, ſo daß man ſagen kann die Bekehrung ſei nichts anders als das hervorrufen dieſer mit Chriſto vereinigten Selbſtthätigkeit, das heißt die lebendige Empfänglichkeit geht über in belebte Selbſtthätigkeit. Jedes Geſteigertwerden jener lebendigen Empfänglichkeit iſt ein Werk der vorbereitenden göttlichen Gnade; durch die zur Bekehrung wirkſame Gnade aber wird ſie in belebte Selbſtthätigkeit verwandelt. Verfolgen wir aber jenes Element von dieſem Punkt, wo es ſchon durch die vorbereitenden Gnadenwirkungen geſteigert erſcheint, weiter rükkwärts, und fragen worin denn in den erſten Anfängen die Lebendigkeit beſtanden habe, wodurch ſie ſich von der Paſſivität unterſchieden: ſo iſt wol nur hinzuweiſen auf das wenn auch noch ſo ſehr an die Grenze der Bewußtloſigkeit zurükkgedrängte doch nie gänzlich erloſchne Verlangen nach der Gemeinſchaft mit Gott, welches mit zur urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gehört. Indem wir dieſes alſo als den erſten Anknüpfungspunkt für alle göttlichen Gnadenwirkungen aufſtellen: ſo ſchließen wir nur jene gänzliche der menſchlichen Natur durchaus nicht angemeſſene Paſſivität aus, vermöge deren der Menſch in dem Bekehrungsgeſchäft den lebloſen Dingen gleichen ſoll [1], ſezen aber dadurch nichts von dem, was wir in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein ſchon der Gnade Gottes in Chriſto zuſchreiben; denn das bloße Verlangen iſt keine That, ſondern nur das Vorgefühl einer unter Vorausſezung einer von anderwärts her kommenden Aufregung möglichen That, ja nur daſſelbe was ſich als Erlöſungsbedürftigkeit manifeſtirt, und ohne welches folgerecht auch keine Unluſt an der allgemeinen Sündhaftigkeit möglich wäre, ſondern die Selbſtberuhigung bei der Unvermeidlichkeit der Sünde allgemein ſein müßte. Dieſes Verlangen iſt alſo nur der in dem menſchlichen 207 Geſchlecht unaustilgbare Reſt jener urſprünglichen göttlichen Mittheilung, welche die menſchliche Natur conſtituirt, mithin nicht an und für ſich ſondern nur ſofern ſie zur beſtimmenden Kraft erhoben wird, den Gegenſaz zwiſchen Natur und Gnade bildet. Ja die Parallelle zwiſchen dem Entſtehen des

---

[1] Sol. Decl. p. 674. Ex his consequitur, quam primum Spir. s. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Spir. s. cooperari possimus ac debeamus. — Hoc vero ipsum non est ex nostris carnalibus et naturalibus viribus, sed ex novis illis viribus, quae Spir. s. in nobis in conversione inchoavit. Welches eigentlich von der Zeit nach der Bekehrung geſagt noch mehr gelten muß als von der Zeit vorher. — Ibid. p. 681. . . hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre vel adjumentum adferre ad suam conversionem.

---

[1] Ibid. p. 671. In eiusmodi enim externis rebus homo adhuc etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet, ut . . . verbum Dei audire vel non audire possit.

---

[1] Vgl. u. a. Gerhard T. V. p. 113. und Sol. Decl. p. 662. Et hoc ipsum vocat (Lutherus) capacitatem non activam sed passivam, welches leztere jedoch nicht Luthers Worte ſind.

---

[1] Sol. Decl. p. 662. Antequam autem homo per Spir. s. . . regeneratur . . ex sese ad conversionem nihil . . cooperari potest, nec plus quam lapis truncus aut limus.

göttlichen Lebens in uns und der Menſchwerdung des Erlöſers bewährt ſich auch hier. Denn die Leidentlichkeit der menſchlichen Natur in jenem Moment war eine eben ſolche lebendige Empfänglichkeit für ein abſolut kräftiges Gottesbewußtſein, ja gleichſam ein Verlangen durch ein ſolches ergriffen und beſtimmt zu werden, welche durch jenen ſchöpferiſchen Act in perſonbildende Selbſtthätigkeit verwandelt wurde, wie dieſes Verlangen durch die Selbſtmittheilung Chriſti in der Bekehrung zu einer ein zuſammenhängendes neues Leben conſtituirenden Selbſtthätigkeit geſteigert wird.

Zweiter Lehrſatz. Von der Rechtfertigung.

§. 109. Daß Gott den ſich Bekehrenden rechtfertigt, ſchließt in ſich, daß er ihm die Sünden vergiebt, und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Dieſe Umänderung ſeines Verhältniſſes zu Gott erfolgt aber nur, ſofern der Menſch den wahren Glauben an den Erlöſer hat.

Augsb. Bek. IV. Und .. wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünden erlangen und vor Gott gerecht geſchätzt werden aus Gnaden um Chriſtus willen durch den Glauben. — Conf. Tetrap. III. p. 231. .. nostri hanc totam (iustificationem) divinae benevolentiae Christique merito acceptam referendam soloque fide percipi docuerunt. — Expos. Simpl. XV. p. 40. 41. Iustificare significat peccata remittere, a culpa et poena absolvere in gratiam recipere et iustum pronunciare. . . Certissimum est autem omnes nos .. iustificari solius Christi gratiâ, et nullo nostro merito aut respectu. . . . Quoniam vero iustificationem hanc recipimus non per ulla opera sed per fidem .. ideo docemus .. hominem iustificari sola fide in Christum. — Conf. Gallic. XVIII. p. 117. Credimus totam nostram iustitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione, quae sit etiam .. unica nostra felicitas. Itaque . . . in sola Jesu Christi obedientiâ acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam

208

coram Deo censeamur. — Ibid. XX. Credimus nos sola fide fieri huius iustitiae participes. . . Itaque iustitia quam fide obtinemus pendet a gratuitis promissionibus, quibus nos a se diligi Deus declarat et certificatur. — Conf. Belg. XXII. p. 183. Interim proprie loquendo nequaquam intelligimus ipsam fidem esse quae nos iustificat, ut quae sit duntaxat instrumentum, quo Christum iustitiam nostram apprehendimus. — ibid. XXIII. Credimus nostram beatitudinem sitam esse in peccatorum nostrorum propter Jesum Christum remissione atque in ea iustitiam nostram coram Deo contineri. — Joh. 1, 12. Gal. 3, 26. 4, 5.

1. Auch in Behandlung dieſes Gegenſtandes ſtimmt der Sprachgebrauch der angeführten ſymboliſchen Schriften nicht genau, und alſo auch der in unſerm Saz nicht gleichmäßig mit allen. Wenn die einen wie wir den Ausdrukk Rechtfertigung für den weiten Begriff gebrauchen, ſo brauchen andere dafür den Ausdrukk Sündenvergebung, wenn ſie nämlich darin unſre ganze Glükkſeligkeit ſezen; und ſoll dann Rechtfertigung noch etwas beſonderes ſein, ſo muß ſie unter jener mit enthalten gedacht werden. Indeſſen iſt einleuchtend, daß Sündenvergebung an und für ſich nur die Aufhebung einer negativen Größe iſt, und alſo keine Bezeichnung für die ganze Glükkſeligkeit ſein kann. Wie denn auch von unſerm Standpunkt aus betrachtet auch ſtreng genommen nur ein Verhältniß zu Gott aufgehoben wäre, aber kein neues geſezt, ausgenommen wenn ein früheres ſchon ſtatt gefunden hätte; denn ſonſt ſind, wenn einer dem andern vergeben hat, beide nur eben ſo auseinander, wie ſie vorher waren. Da nun der Ausdrukk Rechtfertigung auf daſſelbe Verfahren einer Unterſuchung des Betragens hinweiſend einen poſitiveren Klang hat, zumal an Recht gehabt haben hier nicht zu denken iſt: ſo iſt er ſchon dadurch mehr geeignet, entweder neben jenem negativen ein entſprechendes poſitives Element, wie es in dem Augsb. Bek. erſcheint, oder auch, welches hier vorgezogen worden iſt, das Ganze zu bezeichnen und neben der Sündenvergebung noch ein poſitives Element erwarten zu laſſen. Vorzuziehen war aber dieſe Bezeichnung, weil wo die Sünde vorausgeſezt werden muß, eine

Rechtfertigung, wie ſie auch entſtehe, die Sündenvergebung in ſich ſchließen muß; indem aber nur unter der Rechtfertigung noch etwas enthalten iſt, ſo bleibt das andere beſonders nachzuweiſen. Dieſes mehrere poſitive drükken die übrigen auf eine ziemlich unbeſtimmte und zugleich unbequeme Weiſe aus durch Gnade erlangen zu Gnaden angenommen werden; unbeſtimmt weil das hinzukommende nicht ſeinem Inhalt nach erklärt wird, unbequem weil derſelbe Ausdrukk in dieſer Region der Glaubenslehre überall von göttlicher Thätigkeit gebraucht hier nur das Reſultat derſelben andeuten ſoll. Unſere Bezeichnung dieſes poſitiven Elementes iſt ohnſtreitig beſtimmter, aber wenn gleich der Ausdrukk Kindſchaft oder Adoption bei den Glaubenslehrern häufig vorkommt, doch ſo wenig an dieſer Stelle ſymboliſch, daß wir auf Schriftſtellen zurükkweiſen mußten, in denen er auf das beſtimmteſte und zwar in demſelben Zuſammenhang begründet iſt. Sie hat zwar dieſes gegen ſich, daß ſie ſprachlich weder mit dem allgemeinen noch mit dem andern beſonderen Ausdrukk zuſammen-
210 hängt; allein dies verſchwindet, ſobald das Sachverhältniß gehörig auseinander geſezt wird. — Ganz abweichend von dem evangeliſchen iſt der Sprachgebrauch der römiſchen Kirche für den Ausdrukk Rechtfertigung, indem ſie ihn nicht als ein Correlat der Bekehrung und alſo unter der Wiedergeburt mit befaßt, ſondern vielmehr allgemeiner als dieſe, ſie und die Heiligung zugleich umfaſſend, gebraucht. Bedenken wir nun, wie auf der andern Seite der Glaube vor die Bekehrung verlegt wird: ſo ſieht man, wie beides zuſammengehört, um Glauben und Rechtfertigung möglichſt weit auseinander zu bringen, und dann deſto leichter die Rechtfertigung des Menſchen als von ſeiner Heiligung abhängig darſtellen zu können. Aber auch abgeſehen hievon kann es nicht rathſam ſein, den Unterſchied möglichſt zu verwiſchen zwiſchen dem, was göttliche Wirkung auf den Menſchen und dem was göttliche Wirkung in dem Menſchen iſt. Zumal uns hier das frühere Leben ohne göttliche Einwirkung in der Erfahrung gegeben iſt, und wir darauf angewieſen ſind, das folgende als in

dem Wendepunkt begründet von dieſem ſelbſt als dem Begründenden wohl zu unterſcheiden.

2. Da doch die Rechtfertigung daſſelbige iſt für das in der Betrachtung ruhende Selbſtbewußtſein, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende: ſo iſt auch eine Analogie zwiſchen den beiden Theilen beider zu erwarten; und die Buße als das durch das Bewußtſein der Sünde bewegte Selbſtbewußtſein kommt eben ſo in der Sündenvergebung zur Ruhe, wie der von ſeiner Entſtehung an durch die Liebe thätige Glaube im Gedanken das Bewußtſein der Kindſchaft Gottes iſt, als welches daſſelbe iſt mit dem von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Daß jedoch dies nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob die Sündenvergebung auch könne vor dem Glauben hergehn, ſagt der Saz ſelbſt; ſondern nur ſo, daß ſie eben ſo das Ende des alten Zuſtandes ausſagt wie die Buße, und die Kindſchaft Gottes eben ſo den Charakter des neuen ausſpricht wie der Glaube. 211 Beides nun iſt allerdings eben ſo wie beide Momente der Bekehrung von der geſammten Thätigkeit Chriſti abhängig, drükkt ber doch unmittelbar und an ſich nur das Verhältniß des Menſchen zu Gott aus. In dem Geſammtleben der Sündhafigkeit hat der Einzelne als Menſch kein anderes Verhältniß zu Gott als vermöge ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit das Bewußtſein der Verſchuldung gegen ihn und der Strafwürdigkeit. Daß dieſes nun aufhören muß, wenn erſt durch und mit dem Glauen die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto entſtanden iſt, iſt offenbar [1]. ragt man aber, wie dies geſchieht: ſo iſt freilich am leichteſten ſagen, daß je länger und ununterbrochener wir von Chriſto trieben werden, um deſto eher wir die Sünde vergeſſen, weil nicht mehr erſcheint, und kommt die Sünde nicht ins Beußtſein, dann auch nicht die Schuld und Strafwürdigkeit. lein erſtlich hieße dieſes die Veränderung des Verhältniſſes zu

---

[1] Vgl. §. 107, 1.

Gott erſt an das Ende der Heiligung ſezen, ſo daß neben d
ſelben das Bewußtſein der Strafwürdigkeit, mithin auch die U
ſeligkeit fortdauern müßte; dann aber wäre auch das Vergeſ
der Schuld kein Bewußtſein der Sündenvergebung; denn di
iſt wenngleich nur Aufhebung eines früheren doch ein wirklic
Bewußtſein, in welchem die Erinnerung an die Sünde weſe
lich mit enthalten iſt. Sollen alſo Rechtfertigung und Bek
rung gleichzeitig ſein: ſo muß die Sündenvergebung in uns ge
ſein, während die Sünde und das Bewußtſein derſelben a
noch geſezt iſt. Nur freilich wenn die Beziehung der Sünde
die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufhören ſoll, muß a
ſie und ihr Bewußtſein anders geworden ſein. Iſt nun
welcher ſich in die Lebensgemeinſchaft Chriſti hat aufnehm
laſſen, in ſofern er nun von dieſem angeeignet iſt, der n
212 Menſch, und beides ein und daſſelbe Bewußtſein; ſo iſt in d
neuen Menſchen die Sünde nicht mehr thätig, ſondern ſie
nur die Nachwirkung oder Rükwirkung des alten Menſchen. D
neue Menſch alſo eignet ſich die Sünde nicht mehr an, u
arbeitet auch gegen ſie als gegen ein fremdes, wodurch a
das Bewußtſein der Schuld aufgehoben iſt. Die Strafwürd
keit aber muß theils ſchon hiermit verſchwinden, theils liegt
der Lebensgemeinſchaft Chriſti nicht nur als etwas ungewi
künftiges ſondern unmittelbar die Bereitwilligkeit und Bered
gung zur Gemeinſchaft der Leiden Chriſti, womit nun unvertr
lich iſt, daß er geſellige und noch weniger natürliche Uebel
Strafe achte [1], oder gar noch künftige Strafe fürchte, da er
auch in die Gemeinſchaft des königlichen Amtes Chriſti aufgeno
men iſt. Und ſo wird ihm des Glaubens wegen das Bewu
ſein der Sünde zu dem der Sündenvergebung. Was aber
zweite Element betrifft, ſo iſt es nicht möglich, daß Chriſtus
uns lebe, ohne daß auch ſein Verhältniß zu ſeinem Vater ſich
uns geſtalte, wir mithin an ſeiner Sohnſchaft Theil nehm

---

[1] Röm. 8, V. 33 — 39.

welches die von ihm herrührende Macht iſt Kinder Gottes zu ſein; und dieſes ſchließt die Gewährleiſtung der Heiligung in ſich. Denn das Recht der Kindſchaft iſt, zur freien Mitthätigkeit im Hausweſen erzogen zu werden, und das Naturgeſez der Kindſchaft iſt, daß ſich durch den Lebenszuſammenhang auch die Aehnlichkeit mit dem Vater in dem Kinde entwikkle. — So ſind auch beide Elemente unmöglich von einander zu trennen. Denn eine göttliche Adoption ohne Sündenvergebung wäre nichtig, da die Strafwürdigkeit Furcht erzeugt, und dieſe Knechtſchaft; und durch Sündenvergebung ohne Adoption wäre kein conſtantes Verhältniß zu Gott geſezt. Beide aber in dieſer Ungetrenntheit ſind die gänzliche Umkehrung des Verhältniſſes zu Gott, welche 213 nur, ſofern mit dem Ausziehn des alten Menſchen verbunden, Sündenvergebung, ſofern mit dem Anziehn des neuen, Adoption heißt. Und beide ſind auch ſo gegenſeitig durch einander bedingt, daß man jedes Element beides als das frühere und als das ſpätere anſehen kann. Denn auf der einen Seite ſcheint das Gefühl des alten Lebens erſt getilgt ſein zu müſſen, ehe das des entgegengeſezten neuen ſich bilden kann, auf der andern Seite liegt nur in dem neuen das Recht und die Kraft, ſich des alten zu entſchlagen. Man kann alſo gleich richtig ſagen, nachdem dem Menſchen die Sünden vergeben ſind, wird er in die Kindſchaft Gottes aufgenommen, und nachdem er in die Kindſchaft Gottes aufgenommen worden, erhält er Vergebung der Sünden.

3. Dieſe Darſtellung der Sache wird zwar nicht leicht dem Mißverſtändniß ausgeſezt ſein, als ob jeder ſich ſelbſt rechtfertige, indem ſie ja alles auf die Einwirkung Chriſti zurükkführt. Aber doch, indem ſie die Rechtfertigung ganz aus der Bekehrung ableitet, ſcheint ſie auch dieſe eben ſo wie die Bekehrung ganz und gar Chriſto zuzuſchreiben und ſo zwar dem ganz zu entſprechen, daß die beiden Theile der Wiedergeburt ſich zu einander verhalten wie Mittheilung der Vollkommenheit und Mittheilung der Seligkeit Chriſti, und alſo ganz auf Chriſtum zurükkgeführt wer-

den, welches ſich genau auch ſymboliſch rechtfertigen läßt [1], zugleich aber doch ganz abzuweichen von der herrſchenden Art und Weiſe, welche bei der Rechtfertigung auf eine göttliche Thätigkeit zurükkgeht, und beide Sündenvergebung und Adoption auf 214 eine beſondere Weiſe Gott zuſchreibt [2]. Und dieſelbe Forderung liegt auch in unſerer Anlage, ſofern die Rechtfertigung als Veränderung des Verhältniſſes zu Gott beſchrieben iſt; wobei natürlich die Thätigkeit Gott zukommen muß, der Menſch aber nur im leidentlichen Zuſtand gedacht werden kann. Was nun das lezte betrifft, ſo haben wir uns ſchon mit der herrſchenden Darſtellung dadurch in Verbindung geſezt, daß wir alles hieher gehörige nicht etwa ſchon der Selbſtthätigkeit des bekehrten wenngleich der durch Chriſtum bedingten und von ihm hervorgelokkten zugeſchrieben haben, als ob die Rechtfertigung ein Theil der Heiligung wäre oder aus dieſer hervorginge, ſondern wir haben ſie ganz aus der Einwirkung Chriſti abgeleitet, welche in der lebendigen Empfänglichkeit den Glauben bewirkt. Was aber das erſte betrifft, ſo müſſen wir ſehen, wie ſich die Formel eines göttlichen Actes der Rechtfertigung zu dem bisherigen verhält. Hier iſt nun zuerſt dieſes klar, daß wir uns dieſen göttlichen Act keineswegs können unabhängig denken von der Wirkſamkeit Chriſti in der Bekehrung, als ob eines ohne das andere ſein könnte. Dies geht eben ſo aus dem bisherigen hervor, indem wir uns die Rechtfertigung ſelbſt und die Bekehrung, als durch einander bedingt gedacht, wie es auch in den kirchlichen Formeln liegt, welche den Glauben als das aufnehmende Organ für dieſen Act darſtellen, denn er wäre ja nichts wenn er nicht aufgenommen

---

[1] Conf. Belg. XX. p. 183. Necessarium est enim aut omnia quae ad salutem nostram requiruntur in Jesu Christo non esse, aut si in eo sunt omnia, tum eum, qui fide Jesum possidet, totam salutem habere.

[2] Und dies iſt, ſofern wir vorausſezen dürfen, daß der Ausdrukk rechtfertigen, wie er hier erklärt iſt, dem Pauliniſchen δικαιοῦν entſpricht, auch bibliſch; dies erhellt am ſchlagendſten aus Röm. 8, 33.

würde [1]. In der aſketiſchen Proſa und Poeſie wird dieſer Zuſammenhang häufig mit Bezug auf die Vertretung Chriſti darge- 215
ſtellt, als ob Chriſtus denjenigen, in welchem er den Glauben gewirkt, nun Gott anzeige, und ihn zur Ertheilung der Sündenvergebung und der Kindſchaft empfehle. Wobei freilich das poetiſche ſehr hervorſticht; denn es iſt eine ſtarke Verſinnlichung, wenn wir uns vorſtellen ſollen, daß Chriſtus Gott etwas anzeige. Weder in dieſer poſitiven noch in jener negativen Formel liegt aber irgend eine Abhängigkeit eines göttlichen Actes von der Wirkſamkeit Chriſti oder ihrem Reſultat, auch nicht in der mittleren Form eines Bewogenwerdens durch Chriſtum. Denn wir haben ja auch dieſes ſchon, wann Jeder und wer jedesmal zur Bekehrung gelange, nicht zu dem Reich der Gnade gerechnet alſo in die Abhängigkeit von Chriſto geſtellt, ſondern zum Reich der Macht und in die von Gott, wie ja eben dieſes das Ziehen des Vaters zum Sohne iſt. Zweitens läßt ſich, wenn wir ſoviel es ſein kann ohne Verſinnlichung und mit dogmatiſcher Schärfe reden wollen, hier eben ſo wenig als anderwärts ein zeitlicher in einem beſtimmten Moment erfolgender und eben ſo wenig ein auf einen Einzelnen gerichteter Act annehmen; ſondern nur eine einzelne und zeitliche Wirkung eines göttlichen Actes oder Rathſchluſſes kann es geben aber nicht einen ſolchen ſelbſt. Das heißt, nur inſofern jede dogmatiſche Behandlung von dem Selbſtbewußtſein des Einzelnen ausgeht, und ſo auch dieſe von dem der Veränderung ſeines Verhältniſſes zu Gott, können wir uns die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf den Einzelnen denken; und weil Jeder dieſe Veränderung an andere dazu gehörige knüpft, ſo erſcheint jene Beziehung als dieſen gleich- 216

---

[1] Auch ſymboliſche Formeln ſtellen dieſe Unzertrennlichkeit dar wiewol nicht ſelten in ſchwankenden Ausdrükken, aus denen erſt wenn man ſich die Aufgabe ſtellt ſie auszugleichen das Sachverhältniß klar hervorgeht z. B. Expos. Simpl. XV. p. 42. Itaque iustificationis beneficium non partimur partim gratiae Dei vel Christo partim nobis . . . sed in solidum gratiae Dei in Christo per fidem tribuimus.

zeitig. Nur in ſofern und zu dieſem Behuf iſt eine ſolche Ver-
einzelung und Verzeitlichung göttlicher Thätigkeit vergönnt, aber
ſie darf nicht für etwas an und für ſich gehalten werden, als ob
die Rechtfertigung jedes Einzelnen auf einem abgeſonderten gött-
lichen Rathſchluß beruhte, wenn man ihn auch als von Ewigkeit
her gefaßt und an dem beſtimmten Zeitpunkt nur in Wirklichkeit
tretend darſtellen wollte [1]. Vielmehr giebt es nur Einen ewigen
und allgemeinen Rathſchluß der Rechtfertigung der Menſchen un
Chriſti willen. Dieſer Rathſchluß wiederum iſt derſelbe mit dem
der Sendung Chriſti, ſonſt müßte dieſe ohne ihren Erfolg in
Gott gedacht und beſchloſſen ſein, und dieſer wiederum iſt nu
Einer auch mit dem der Schöpfung des menſchlichen Geſchlecht
ſofern erſt in Chriſto die menſchliche Natur vollendet iſt. Un
wie in Gott denken und wollen, wollen und thun nicht z
trennen ſind: ſo iſt auch alles dieſes nur Ein göttlicher Ac
zur Umänderung unſers Verhältniſſes zu Gott, deſſen zeitlich
Manifeſtation in der Menſchwerdung Chriſti von welcher di
geſammte Neuſchöpfung der Menſchen ausgeht, ihren Anfan
nimmt. Und von da ab iſt auch die zeitliche Kundgebung die
ſes göttlichen Actes eine wahrhaft ſtetige, erſcheint aber uns ih
rer Wirkung nach in ſoviel von einander getrennte Punkte gleich
ſam zerſchlagen, als einzelner Menſchen Vereinigung mit Chriſt
geſezt wird. Betrachten wir nun die Rechtfertigung in ihre
beiden Elementen, ſo werden wir eben ſo ſagen müſſen, da
einen einzelnen Rathſchluß der Sündenvergebung und der Adop
tion annehmen hieße Gott unter den Gegenſaz des abſtracte
und concreten oder des allgemeinen und einzelnen ſtellen, inde
ja der Rathſchluß der Erlöſung nichts anders iſt als das allg
meine in beider Beziehung. Außerdem aber iſt dem Menſchen d
217 Bewußtſein der Schuld und Strafwürdigkeit nur von Gott g
ordnet in Beziehung auf die Erlöſung, alſo nur als ein übe
all und für jeden mit dem Eintreten der Erlöſung in ſein Lebe

---

[1] Vgl. Gerhard IV. p. 147.

verſchwindendes, mithin bedarf es für das Aufhören derſelben keines beſonderen göttlichen Rathſchluſſes oder Actes, ſondern nur daß dem Einzelnen das Bewußtſein dieſes Aufhörens entſteht, und wie dies im Zuſammenhang mit der Bekehrung geſchehe, iſt oben dargelegt. Eben ſo in Bezug auf die Adoption liegt in dem göttlichen Rathſchluß der Erlöſung oder der Neuſchöpfung der menſchlichen Natur ſchon dieſes, daß Gott das menſchliche Geſchlecht angenehm iſt in ſeinem Sohn, ſo daß es eines einzelnen Actes der den Einzelnen zu einem Gegenſtand der göttlichen Liebe mache nicht bedarf, ſondern nur in dem Einzelnen muß das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes entſtehn, und dies geſchieht wie oben beſchrieben. Daher wir nur Einen allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsact in Bezug auf die Erlöſung anzunehmen haben, welcher ſich zeitlicherweiſe allmählig realiſirt. Drittens iſt endlich nicht mit Stillſchweigen zu übergehen, daß ſich in dieſer Auseinanderſezung noch eine Abweichung von der in unſerer Kirche herrſchenden Darſtellung zu verbergen ſcheint. Dieſe leztere nämlich ſieht den göttlichen Rechtfertigungsact für einen declaratoriſchen an, daß nämlich der Bekehrte von Gott für gerecht erklärt wird, und für dieſen zugleich den Gegenſaz zwiſchen unſerer und der römiſchen Kirche bezeichnenden Ausdrukk ſcheint ſich in dieſer Entwikklung gar kein Ort zu ergeben. Die Sache verhält ſich aber ſo. Jener Ausdrukk geht allerdings auf die hier geläugnete Mehrheit göttlicher Rechtfertigungsacte oder Decrete zurükk. Denn bei dem einen allgemeinen würde man ſich nicht leicht das Declaratoriſche abgeſondert denken. Gott hat den Erlöſer geordnet weil durch ihn die Sünde weggenommen und die Menſchen Gottes Kinder werden ſollen; und ſo wie in Gott Gedanke und That eines iſt, und er ſeinen Gedanken durch die 214 That ausſpricht und dieſe ihn durch die Verkündigung fortpflanzt: ſo wäre ein beſonderer Act, wodurch Gott — denn ſo müßten wir es doch faſſen — ſich ſelbſt ſagte was er in einem andern thut, etwas völlig leeres, ſondern dieſe in den Schriften des alten Bundes häufig vorkommende Form iſt nur eine von den dort einheimiſchen Vermenſchlichungen Gottes. Aber es iſt genauer betrachtet mit den einzelnen declaratoriſchen Acten nichts anderes. Dieſer könnte als ſolcher nicht bewirken, daß das Bewußtſein von dem Miterzeugen der Sünde nicht wieder entſtände, und dann wäre er doch als ſolcher leer, und eben ſo die Declaration der Kindſchaft, welche an und für ſich nicht im Stande iſt zu verhindern, daß der Menſch ſich einer Theilnahme an der Feindſchaft gegen Gott bewußt wird. Er wird alſo nur etwas durch den Zuſammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Chriſti; führen wir uns dieſe aber auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurükk: ſo verſchwindet uns das declaratoriſche wieder in dem ſchöpferiſchen. Wohl aber kann man mit Recht ſagen, jeder Act der Bekehrung ſei, in ſofern zugleich das Bewußtſein der Sündenvergebung und der Kindſchaft Gottes mit dem Glauben entſteht, in dem Menſchen ſelbſt eine Declaration des allgemeinen göttlichen Rathſchluſſes um Chriſti willen zu rechtfertigen. Was aber das Verhältniß zur römiſchen Kirche betrifft: ſo iſt es nur ſcheinbar, daß unſer Gegenſaz gegen ſie auf der declaratoriſchen Beſchaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsactes liege, und ſie wird ſich wenig einverſtanden erklären mit der Art, wie dieſe Beſchaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Menſch gerechtfertigt ſei, ſobald der Glaube in ihm gewirkt worden [1], ihr Intereſſe dagegen iſt feſtzuſtellen, daß er es erſt werde durch die Werke.

219 4. Was endlich dieſe entſcheidend proteſtantiſche Lehrweiſe betrifft, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, das heißt, daß die Anwendung jenes allgemein göttlichen Rechtfertigungsactes auf den einzelnen Menſchen an die Entſtehung des Glaubens geknüpft und durch dieſelbe bedingt ſei: ſo iſt ſie frei-

---

[1] Conf. Belg. XXIV. p. 185. Fide utique in Christum iustificamur, et quidem priusquam bona opera praestiterimus. — Apol. Conf. II. . . . quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur . . quia accipit promissionem . . seu quia sentit quod Christus sit nobis factus a Deo sapientia iustitia sanctificatio et redemtio.

lich um ſo nothwendiger, wenn man ſich die Rechtfertigung als einen bloß declaratoriſchen Act vorſtellt, weil es ſonſt leicht das Anſehn gewinnen könnte, als werde die Erlöſung dem Menſchen auf eine willkührliche, d. h. bezüglich auf ihn grundloſe Weiſe angeeignet. Allein auch wenn wir das wirkſame und declaratoriſche nicht von einander trennen, iſt doch gleich nothwendig den Punkt zu beſtimmen und die Art, wann und wie die rechtfertigende göttliche Thätigkeit ſich an dem Menſchen vollendet. Hierüber nun ſind die Ausſagen unſeres Sazes dieſe. Zuerſt, da mit der Sündenvergebung und Kindſchaft der Menſch ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe iſt, daß er dieſes nicht eher wird, als indem er Chriſtum gläubig ergreift [1]. Darin liegt aber keinesweges, daß er vorher ein Gegenſtand des göttlichen Mißfallens oder Zornes ſei, denn dergleichen giebt es nicht. Sondern der Ausdrukk „überſehen“, deſſen man ſich an einer andern Stelle bedient, hat hier ſeinen eigentlichen Gebrauch, indem der Einzelne vorher für Gott gar keine Perſon in dieſer Beziehung iſt, ſondern nur ein Theil der Maſſe, aus welcher erſt durch die Fortwirkung des ſchöpferiſchen Actes, aus dem der Erlöſer hervorging, Perſonen werden [2]. Wol aber iſt, da der Glaube nur aus der Wirkſamkeit Chriſti entſteht, dieſes in unſerm 180 Saz enthalten, daß keine natürliche Beſchaffenheit des Menſchen, nichts was ſich in ihm abgeſehen von der Geſammtreihe der durch Chriſtum vermittelten Gnadenwirkungen geſtaltet, ſein Verhältniß zu Gott ändere und ſeine Rechtfertigung bewirke; mithin daß es hiezu kein Verdienſt irgend einer Art giebt. Woraus zugleich folgt, daß vor der Rechtfertigung alle Menſchen vor Gott gleich ſind unbeſchadet der Ungleichheit der Sünden ſowol als der guten Werke, und dies entſpricht auch gewiß dem Selbſtbe-

---

[1] Atqui extra controversiam est neminem a Deo extra Christum diligi. Calv. Institt. III. 11, 32.

[2] Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. August. Enchir. XXIX.

wußtſein eines Jeden, der ſich in der Gemeinſchaft Chriſti finde
wenn er auf ſeinen vorigen Zuſtand in dem ſündlichen Geſamm
leben zurükkſieht. Zweitens. Wenn nach dem obigen iſt d
Rechtfertigung die Mittheilung der Seligkeit Chriſti iſt, wie in d
Bekehrung die ſeiner Vollkommenheit, und zu dem Glauben nic
noch etwas zukommen muß: ſo iſt der Glaube ſeligmachend, un
zwar ſo, daß dieſe Seligkeit durch nichts anderes hinzukommend
vermehrt werden kann, d. h. allein ſeligmachend. Denn durch da
wodurch die Seligkeit vermehrt werden kann, müßte ſie auch en
ſtehen können. Ja dieſe Seligkeit gehört überhaupt zu dem, wa
am wenigſten ein Mehr und Minder aufnimmt, ſondern ſi
möglichſt gleich bleibt. Denn wie die Vereinigung des göttlich
mit der menſchlichen Natur in Chriſto bei aller Uebung un
Fortentwikklung doch dieſelbe blieb: ſo bleibt auch unſere Vere
nigung mit Chriſto im Glauben immer dieſelbe. Wogeg
drittens auf die hievon gewöhnlichen Formeln, daß der Glau
die causa instrumentalis oder das ὄργανον ληπτικὸν für d
221 Rechtfertigung ſei, unſere Darlegung des Sachverhältniſſes alle
dings nicht führt. Und dieſe Formeln ſind auch allerdings viel
Mißverſtändniſſen ausgeſezt, und nicht ſehr geeignet ein Lic
über den Gegenſtand zu verbreiten. Denn eine werkzeuglic
Urſache gehört gar nicht als ein weſentlicher Beſtandtheil in d
Verlauf der ganzen Thätigkeitsreihe, wobei ſie gebraucht wir
ſondern wenn ſie das ihrige gethan, wird ſie bei Seite geleg
der Glaube aber muß immer bleiben. Ein aufnehmendes Orga
auf der andern Seite gehört zu der natürlichen Conſtitution, u
aus dieſer Formel kann ſich alſo ein Schein bilden, als ob d
Glaube etwas wäre, was Jeder zu der Wirkſamkeit der gö
lichen Gnade ſchon hinzubringen müſſe, da wir doch nichts a
unſere lebendige Empfänglichkeit mitbringen, welche ja das wah
aufnehmende Organ iſt; und vielleicht iſt es dieſe Formel, wel
manche Theologen verleitet hat den Saz aufzuſtellen, daß d
Glaube unſer eignes Werk ſein müſſe, und erſt wenn dieſes vo
bracht ſei, könnten die Wirkungen der göttlichen Gnade beginne

Zweites Lehrſtükk.

Von der Heiligung.

§. 110. In der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto werden die natürlichen Kräfte der Wiedergebornen ihm zum Gebrauch angeeignet, woraus ſich ein ſeiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bildet, welches der Stand der Heiligung heißt.

1. Die Beibehaltung des Ausdrukks Heiligung rechtfertigt ſeine Schriftmäßigkeit hinlänglich; allein da er von dem ziemlich unbeſtimmten und durch auseinandergehende Erklärungen und Gebrauchsweiſen noch verwikkelter gewordenen Begriff des Heiligen abhängt, bedarf er für den dogmatiſchen Gebrauch noch einer Erklärung. Das nächſte ſprachgeſchichtliche Moment, was dabei in Anſchlag kommt, iſt der altteſtamentliche Gebrauch des Wortes von alle dem, was aus dem gemeinen Verkehr des Lebens abgeſondert nur einem auf Gott ſich beziehenden Gebrauch geweiht iſt. Dieſe Beziehung auf Gott aber iſt ohne Unterſchied in jeder Thätigkeit, welche aus einem von Chriſto ausgehenden Impuls erfolgt, weil das abſolut kräftige Gottesbewußtſein Chriſti ſie hervorbringt, und ſchließt von ſelbſt die Abſonderung von der Mitthätigkeit in dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit in ſich. Und da der menſchlichen Natur die Gemeinſchaft etwas weſentliches iſt, ſo liegt ſchon hierin die Vorausſezung einer wirkſamen Tendenz zu einem neuen Geſammtleben, ſo wie auch durch den angeführten altteſtamentlichen Gebrauch der Ausdrukk mit der prieſterlichen Würde aller Chriſten zuſammenhängt und das neue Geſammtleben als einen geiſtigen Tempel darſtellt: ſo daß der Stand der Heiligung auch als der Dienſt in dieſem Tempel betrachtet werden kann. Bei dieſem Zuſammenhang mit den eigenthümlich chriſtlichen Ideen erſcheint die Beibehaltung des Ausdrukks auch in der dogmatiſchen Sprache um ſo wünſchenswerther, als man an ſeiner Stelle nur zu leicht nach ſol-

chen Ausdrükken greifen könnte, welche das eigenthümlich chriſtliche in dem Geiſt des neuen Lebens eher in Schatten ſtellen und es erſchweren würden, die chriſtliche Lebensentwikklung von der allmähligen Vollkommenheit auf dem bloß natürlichen Wege zu unterſcheiden. — Das zweite Moment iſt der Zuſammenhang des Ausdrukks mit der Heiligkeit als göttlicher Eigenſchaft, da wir denn natürlich bei der oben [1] davon gegebenen Erklärung ſtehen bleiben. Es leuchtet aber ein, daß der Wiedergeborne durch die hier näher zu entwikkelnde Lebensweiſe auch in Andern das 113 Gewiſſen entwikkelt, in dem Maaß als alle ſeine Thätigkeiten ſich von dem, was in dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit geſchieht, entfernen. — In beider Beziehung aber können wir den Zuſtand nicht Heiligkeit nennen, welches ſoviel wäre als heilig ſein, ſondern Heiligung, wie heilig werden, ſich heiligen, welches wir als Trachten nach Heiligkeit durch den Ausdrukk Heiligung bezeichnen. Wäre jenes die Meinung, ſo wäre in der Wiedergeburt ſchon eine völlige Verwandlung zu Stande gekommen, ſo daß jeder Zuſammenhang mit dem ſündigen Geſammtleben ganz aufgehoben wäre, und im Augenblikk das ganze Weſen von dem Leben Chriſti vollkommen durchdrungen und in ſeiner Gewalt ſein müßte. Alsdann aber wäre dieſe Umwandlung ganz ein Theil der Wiedergeburt, und es wäre über das, was ſich aus ihr entwikkelt, gar keine Lehre aufzuſtellen.

Iſt nun alſo die Heiligung als ein Fortſchreiten zu verſtehen, ſo daß von dem Wendepunkt der Wiedergeburt an der Gehalt der Zeiterfüllung ſich immer weiter von dem, was jenem Wendepunkt voranging, entfernt, und der reinen Angemeſſenheit zu dem von Chriſto ausgehenden Impuls alſo auch der Ununterſcheidbarkeit von Chriſto ſich immer mehr nähert: ſo werden auch dieſes die beiden Geſichtspunkte ſein, aus denen der Stand der Heiligung zu betrachten iſt.

---

[1] Vgl. §. 83.

2. Wenn wir alſo zuerſt den Zuſtand des in der Heiligung begriffenen vergleichen mit dem was der Wiedergeburt voranging: ſo wird es vorzüglich nicht auf den Unterſchied von den Momenten ankommen, in welchen ſich die Herrſchaft der Sündhaftigkeit manifeſtirte, ſondern vielmehr von denen welche ſchon der vorbereitenden Gnade angehörten. Dieſe vorbereitenden Wirkungen dürfen wir nicht etwa nur auf Annäherungen an die Buße und den Glauben in Gedanken und Gefühlserregungen beſchränken, ſondern ſie werden ſich auch in Handlungen zeigen, da es gegen die Natur wäre daß lebhafte Gedanken und ſtarke Gemüthserregungen nicht ſollten einen freilich nach dem Grad der Verwandſchaft ſtärkeren oder ſchwächeren Einfluß auf gleichzeitige Handlungen äußern. Ja es iſt möglich, daß ſogar bei öfterer Wiederkehr gleichartiger Einwirkungen die thätigen Reſultate derſelben durch die Wiederholung erleichtert werden und ſich zu Gewohnheiten bilden. Aber in jedem einzelnen Fall kommt der Impuls zu ſolcher Abänderung der Handlungen nur von außen, und bleibt ſo lange wirkſam als die momentane Erregung noch fortſchwingt, ohne daß er im Stande wäre ſich von innen her zu reproduciren, wie man das auch ſonſt häufig findet, daß Einem hernach fremd erſcheint, was er in Folge einer aufgedrungenen Richtung gethan. Solche Handlungen gehören alſo nicht dem eignen Leben des Handelnden, ſondern einem fremden Leben welches ſich in ihm kräftig erweiſet. Handlungen alſo, welche denen die dem Stande der Heiligung angehören ähnlich ſind aber nicht in der Wiedergeburt ihrer Urheber gegründet, ſind eigentlich Handlungen des chriſtlichen Geſammtlebens welches eine Gewalt über die Einzelnen ausübt. Derſelbe Fall iſt auch mit den Gewohnheiten, die ſich auf dieſelbe Weiſe bilden, wie dies aus dem Beiſpiel, deſſen ſich die Schrift bedient von dem Verhältniß der Fremdlinge zu den eingebornen Bürgern eines Volks [1], am beſten zu erſehen iſt. Denn die lezteren bilden unter ſich Recht und Sitte

---

[1] Epheſ. 2, 19.

aus innerer Kraft des ihnen gemeinſam einwohnenden eigenthümlichen Geiſtes, und ſind indem ſie ſo handeln ganz in ihrer Natur. Die Fremdlinge hingegen haben an der Bildung beider keinen Theil, weil ſie die ſo bildende Kraft nicht in ſich tragen, aber ſie gewöhnen ſich in die Sitte hinein und handeln ihr gemäß vielfältig auch da, wo es nicht von ihnen gefordert wird; kommen ſie aber in die Heimath zurükk, wo dieſe Einflüſſe eines fremden Gemeinweſens aufhören, ſo entwöhnen ſie ſich auch von dem angenommenen mit der größten Leichtigkeit. Es iſt alſo nicht ſowol die Geſtalt und noch weniger der numeriſche Werth einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welcher den Stand der Heiligung von dem Zuſtand vor der Wiedergeburt unterſcheidet; ſondern dieſes, daß in derſelben das Nichtmehrſeinwollen in dem die Sündewiedererzeugenden Geſammtleben eine abſtoſiende Kraft geworden iſt, welche in der Form einer weſentlichen Lebensverrichtung ſtetig fortwirkt, welche aber ſelbſt wieder nur ein Ausfluß iſt von dem ſich der aufnehmenden Einwirkung Chriſti hingegeben haben, welches nun in dem ganzen Syſtem der Selbſtthätigkeit ſich zu einem ſtetigen von Chriſto beſtimmt ſein wollen befeſtiget hat. — Und dieſes bleibt auch der einzige haltbare Unterſchied, wenn wir umgekehrt eben ſo von dem neuen Leben auf das alte zurükkſehen. Nämlich da ſelbige Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins nicht urſprünglich iſt, ſondern dieſe geiſtige Mittheilung uns erſt zu Theil wird, wenn die Sünde ſich ſchon als eine Macht entwikkelt hat, und das zeitlich entwikkelte auch nur auf zeitliche Weiſe durch entgegengeſeztes gehoben werden kann: ſo wird nicht nur die Annäherung an jenes Ziel dadurch aufgehalten, daß auch der ſchon zur Gewohnheit gewordnen und alſo leicht und oft wieder angeregten Sünde durch jene abſtoßende Kraft muß entgegengearbeitet werden; ſondern da die Sündhaftigkeit eines jeden auch vor ihm und außer ihm begründet iſt, ſo kann die Sünde ſelbſt in keinem vollkommen ausgetilgt werden, ſondern bleibt immer nur im Verſchwinden begriffen. So weit ſie nun noch nicht verſchwunden iſt, wird ſie auch noch können zum Vorſchein kommen; und ſo wird es daher in dem Stande der Heiligung Handlungen geben, welche ſogar ſolchen 22 vor der Wiedergeburt gewöhnlichen ähnlich ſind, in welchen die Gewalt des ſündlichen Geſammtlebens das hervortretende iſt, und die Spuren der vorbereitenden Gnade ſich innerlich verbergen. Ja noch mehr, wenn auf dieſe Weiſe das Wachsthum in der Heiligung nicht ohne ſolchen Kampf vor ſich geht zwiſchen dem neuen und dem alten Menſchen: ſo wird ſogar dieſer Kampf in ſeinem ganzen Verlauf nicht einmal ein gleichmäßig fortſchreitendes Zunehmen der Macht des einen und Abnehmen der Macht des andern darſtellen. Denn durch die Einwirkungen des uns umgebenden ſündlichen Geſammtlebens wird die eigne Sündhaftigkeit eines jeden immer aufs neue aufgeregt: ſo daß, wenn auch die leztere an und für ſich möchte ſtetig beſchränkt werden durch das Wachsthum des neuen Menſchen, ſo kann dies doch nicht auf dieſelbe Weiſe behauptet werden von den Verſtärkungen, welche ſie von außen erhält. Wenigſtens könnte es bei dem bunten Wechſel auf dieſem Gebiet, indem auf die unregelmäßigſte und unvorhergeſehene Weiſe das einzelne Leben bald ſtärker bald ſchwächer von dem ſündlichen Geſammtleben ergriffen wird, nur durch ein beſonderes Wunder nicht aus dem natürlichen Gang der göttlichen Gnade in dem Menſchen erklärt werden, wenn nicht in jenem Kampf auch einzelne Momente einträten, in denen die Macht der Sünde ſtärker hervortritt, als in früheren. Auch nach der Wiedergeburt alſo zeigt ſich ein mannichfaltiger Wechſel von Zuſtänden und mit demſelben die Reue, und zwar nicht immer nur kleine über geringfügiges. Dieſe Reue iſt aber doch durch das feſtſtehende innere Nichtmehrſeinwollen in der Gewalt der Sünde von jeder früheren unterſchieden und nur als verſchwindend geſezt, eben wie die, welche ſo lange noch bei dem Gehorſam gegen die von Chriſto ausgehenden Impulſe einiger Widerſtand ſtatt findet, auch alle Handlungen, welche als Früchte dieſes Gehorſams erſcheinen, aber 227 auch die Spuren des Widerſtandes zeigen, begleitet. Und wenn auch wegen jener zwiſchen eintretenden Zeugniſſe vom Nochvorhandenſein der Sünden einzelne Augenblikke im Vergleich mit andern als Rükkſchritte erſcheinen können: ſo beſteht doch ein feſtes Bewußtſein darüber, daß je größer die Reihe ſolcher Schwankungen iſt die man zuſammenſchaut, um deſto größer auch alles ineinander gerechnet die Fortſchritte ſeien; und daß die Gewißheit des Glaubens als Verſtändniß des Zuſammenhangs mit Chriſto und als Wohlgefallen an demſelben eben ſo immer im Zunehmen ſei, daß in den Chriſto angeeigneten Kräften die Sünde nicht kann irgendwann neuen Beſiz ergreifen, während ſie aus dem alten vertrieben wird. Hiedurch vorzüglich, daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnen kann, unterſcheidet ſich von dieſer Seite der Stand der Heiligung am beſtimmteſten von allem früheren.

3. Betrachten wir nun von der andern Seite, wie dieſer Zuſtand ſich der Gleichheit mit Chriſto nähert: ſo haben wir eine Grenze, die uns nicht zu überſchreiten gegeben iſt, ſchon oben gezogen. Nämlich daß von Anfang ſeiner Menſchwerdung an Chriſtus ſich auf alle Weiſe naturgemäß aber ſtetig und ununterbrochen in der organiſchen Vereinigung mit dem ihn beſeelenden Princip zum Dienſt deſſelben entwikkelte; keinem Andern aber, der ſeine Perſönlichkeit aus dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit mitbringt, eine ſolche vergönnt iſt. Ja dieſer Unterſchied von Chriſto muß genau betrachtet in jedem Moment geſezt ſein, und nach Maaßgabe der Klarheit des Selbſtbewußtſeins in Beziehung auf das göttliche oder der Erleuchtung auch zum wirklichen Bewußtſein kommen. Denn überall wo noch Unvollkommenheit iſt, ſolche nämlich, die nicht lediglich die Form der zeitlichen Entwikklung ausdrükkt, ſondern auch in Bezug auf das Verhältniß der That zum Impuls dieſen Namen verdient, da
228 wird auch eine Erinnerung begründet ſein an das alte Leben mithin eine reale Vergegenwärtigung deſſelben, folglich auch in den Momenten, welche ſchon an und für ſich eine Fortſchreitung in der Aehnlichkeit mit Chriſto enthalten, doch ein Bewußtſein

der Sünde. Dieſes hindert aber nicht, daß nicht auch in jedem Moment des Standes der Heiligung der Zuſammenhang mit Chriſto wirkſam ſei, und alſo das Leben in jedem Moment die ihm in unſerm Saz beigelegte Bezeichnung verdiene. Dies liegt ſchon in der eben aufgeſtellten Analogie, daß die Wiedergeburt anzuſehen ſei wie der göttliche Vereinigungsact mit der menſchlichen Natur, und die Heiligung wie der Zuſtand jener Vereinigung. Denn wie jener Vereinigungsact nichts geweſen wäre als ein erfolgloſer Schein, wenn er nicht einen beharrlichen Zuſtand lebendigen Vereintſeins hervorgebracht hätte, in welchem beides nicht mehr zu trennen war, ſondern die menſchliche Natur ſich in allen ihren Verrichtungen als ein Werkzeug jener göttlichen Kraft bewies: ſo wäre auch die von der göttlichen Kraft in Chriſto ausgehende den Einzelnen mit ihm vereinigende Thätigkeit in der Wiedergeburt nichts, und von flüchtigſt vorübergehenden Regungen nicht zu unterſcheiden, gewiß aber nichts weniger als das Ende eines alten und der Anfang eines neuen Lebens, wenn nicht jener Act ſich in jedem Moment zeitlich wirkſam erwieſe, ſo daß jeder Moment als eine Wiederholung deſſelben, als ein neues von der aufnehmenden Thätigkeit Chriſti Ergriffenwerden anzuſehen iſt, und alſo ein neues Nicht für ſich ſondern in der Gemeinſchaft mit Chriſto ſein wollen in ſich ſchließt. In beiden zuſammen aber iſt die unſündliche Vollkommenheit, alſo auch für das in ſich zurükkgehende Selbſtbewußtſein die Seligkeit Chriſti mitgeſezt. Wollen wir uns nun auch hier die Grenzen der Gleichheit und Ungleichheit klar machen: ſo werden wir in dem, was zu dieſer werdenden Angemeſſenheit unſerer Lebensmomente zu den von Chriſto ausgehenden Impulſen gehört, unterſcheiden 229 müſſen ein ſich gleich bleibendes Element und ein wechſelndes. Sofern ein jeder Moment als eine Erneuerung der Wiedergeburt angeſehen werden kann, iſt auch jeder dem andern gleich, und in jedem eine Theilnahme an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti. Denn es giebt kein Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft mit ihm ohne dieſes. Dies immer ſich gleichbleibende nun iſt auf der einen Seite das ſich immer erneuernde Wollen des Reiches Gottes, wie es in Chriſto allen einzelnen Handlungen und Willensacten zum Grunde lag, auf der andern eben ſo das Bewußtſein von der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur durch Chriſtum, wie es auch in Chriſto daſſelbe war in allen Beſtimmtheiten ſeines Selbſtbewußtſeins. Dieſes nun iſt eben ſo Theilnahme an der Seligkeit, da die Verbindung mit dem höchſten Weſen die ſchlechthinige Befriedigung iſt, als jenes Theilnahme an unſündlicher Vollkommenheit, da das Reich Gottes die Sünde außer ſich hat, in ſich aber die Kräftigkeit alles Guten. Alles andere aber, was und ſofern es als Einzelnes heraustritt in dem Leben des Wiedergebornen, lieg innerhalb der ſchon vorgezeichneten Grenzen, ſo daß nicht nu die einzelnen Handlungen in ihrer Ausführung mehr oder weniger Sünde darbieten, ſondern auch von den einzelnen Zweckbegriffen gilt daſſelbe. Dem entſprechend iſt denn auch das wirkliche einzelne Selbſtbewußtſein in manchen Momenten Leidweſen welches aber durch das zugleich geſezte ſich gleichbleibende beſchwichtiget wird, in andern iſt es Freude, die aber eben dadurc in Demuth übergeht, weil ſie nur durch daſſelbe gerechtfertig werden kann, wodurch das naheliegende Leidweſen beſchwichtigt wird.

Was daher noch als einzelne Lehre über den Stand d Heiligung aufzuſtellen iſt, kann ſich nur auf dieſen Gegenſaz b ziehen zwiſchen dem Element, welches dem Ausgangspunkt un dem welches dem Zielpunkt angehört.

230 Erſter Lehrſaz. Von den Sünden der Wiedergebornen.

§. 111. Die Sünden derer im Stande der Heiligu bringen ihre Vergebung immer ſchon mit ſich, und vermög nicht die göttliche Gnade der Wiedergeburt aufzuheben, w ſie ſchon immer bekämpft werden.

1. Nehmen wir die beiden eben aufgeſtellten Säze zuſammen,
daß ſich in dem Zuſtand der Heiligung keine neue Sünden
entwikkeln, und daß in allen Momenten, alſo auch in allen Handlungen
und Werken, auch den beſten und Chriſto ähnlichſten,
noch etwas dem früheren Zuſtande angehöriges mithin ſündliches
iſt [1]: ſo erhellt ſchon hieraus, daß es in dem Stande der Heiligung
keine Sünden geben kann, welche die Wiedergeburt rükgängig
machen könnten. Denn da nothwendig auch in allen ſündlichen
Handlungen ein Widerſtand des neuen Menſchen wenn
auch nicht ein durchdringender und zureichender enthalten iſt: ſo
bezeigt ſich ja in dieſen Handlungen eben ſowol als in denen, in
welchen ein auch nicht zureichender Widerſtand des alten Menſchen
vorkommt, der neue Menſch thätig, und kann alſo nicht,
indem er thätig iſt, erſtorben ſein. Nun hat freilich niemand geglaubt,
daß durch Momente der lezten Art der Stand der Gnade
könne verloren gehen, ſondern nur durch die der erſten Art; es
ſindet aber zwiſchen beiden kein beſtimmter Gegenſaz ſtatt, ſondern
nur ein Unterſchied des mehr und minder, in welchem daher 231
ein Punkt, mit dem die verderbliche Wirkung begönne, nicht
fixirt werden kann. Vielmehr wenn wir einen ſolchen Gegenſaz
aufſtellen, und die eine Handlung eine Sünde nennen die andere
aber ein gutes Werk: ſo iſt dies immer nur eine Benennung
vom überwiegenden Theil. Die Differenz kann zwar in einzelnen
Fällen faſt unendlich zu ſein ſcheinen; allein wenn doch die
Sünde ſoll die That eines Wiedergebornen ſein, ſo muß ſie doch
eine andere ſein, als die noch ſo ähnlich ſcheinende eines Andern.
Sie iſt es aber nur vermöge desjenigen Elementes, welches in
ihr und in den guten Werken des Wiedergebornen das gleiche
iſt. Daher ſich auch Jedem, der ſich und Andere beobachtet, Ue-

---

[1] **Expos. Simpl.** XVI. p. 47. Sunt multa praeterea indigna Deo, et imperfecta plurima inveniuntur in operibus etiam sanctorum. — **Conf. Belg.** XXIV. p. 185. Nullum enim opus facere possumus, quod non est carnis vitio pollutum.

bergänge und Annäherungen zwiſchen beiden darbieten, und Fälle von der Art, wo wir ſagen müſſen, daß die Handlung durch Zwiſcheneintreten von Umſtänden, welche ein Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite legen, bald ein gutes Werk geworden iſt, da ſie auf dem Wege war eine Sünde zu werden, bald umgekehrt eine Sünde ſtatt eines guten Werkes; und unmöglich kann ja dann in dem einen Fall der Stand der Gnade verloren gehen, in dem andern aber nicht. Die Grenze, die wir hier geſtekkt, daß in dem Stande der Heiligung keine neue Sünde ſich erzeugen könne, erſcheint freilich unbeſtimmt. Keine Handlung iſt mit einer früheren ganz identiſch; inſofern aber nicht jede Sünde eine neue iſt, hängt doch, ob man eine Handlung für eine ſolche erklärt oder nicht, von der ziemlich willkührlichen Beſtimmung ab, in welchem Grade man ſie mit früheren verwandt oder gleichartig hält, und freilich kann ſtreng genommen nur das eigne Bewußtſein eines Jeden hierüber urtheilen. Nur ſoviel läßt ſich im allgemeinen ſagen. Nehmen wir die Wiedergeburt in dem Sinn wie hier erklärt worden iſt, und denken uns, erſt nachher entwikkle ſich eine Function der Sinnlichkeit, die bis 232 dahin gänzlich geruht, oder es bilden ſich ſo ganz neue Verhältniſſe, daß ſie gar keine Anklänge in dem finden, worin bisher die Sünde noch einen Ort hatte: ſo wird Jeder geſtehen müſſen, es ſei unmöglich zu denken, daß jene Function oder dieſe Verhältniſſe ſich ſündlich entwikkeln ſollten. Und eben ſo denken wir uns daß in einem Einzelnen irgend eine Function oder ein Verhältniß, ſei es nun durch ſeine perſönliche Eigenthümlichkeit oder durch den Einfluß der Zucht und Sitte, ſchon vor ſeiner Wiedergeburt immer ſo rein gehalten worden ſei, daß keine Sünde von da ausgegangen: ſo wird es auch nicht gedacht werden können, daß nach ſeiner Wiedergeburt von hier aus die Sünde ſich einſchleiche. Und hieraus ſchon ergiebt ſich deutlich genug, daß wir in jedem Fall, der einen ſolchen Schein darbietet, doch immer werden ſagen müſſen, entweder die Sünde ſei nicht neu ſondern ſei doch ſchon aus den früheren Zeiten her und nur wieder aufgeregt, oder die Wiedergeburt ſei keine richtige und wahrhafte geweſen, weil die Sündhaftigkeit noch neues erzeugen konnte. — Auch noch von einer andern Seite angeſehn müſſen wir das Gegentheil unſeres Satzes verwerfen, weil nämlich die Behauptung, durch eine Handlung eines Wiedergeborenen könne ihm die Gnade der Wiedergeburt verloren gehen, wenn doch der Wiedergeborene der neue Menſch iſt, in dem genaueſten Zuſammenhange ſteht mit der früher ſchon beſeitigten, daß der erſte Menſch konnte durch eine Handlung die Eigenſchaften verlieren, die er noch hatte als er handelte. Denn wollte man ſagen die Meinung ſei nicht, daß die Gnade verloren gehe durch ein Handeln des neuen Menſchen, ſondern nur durch ein Nichthandeln deſſelben: ſo wird dadurch die Vorausſetzung wieder aufgehoben, daß die Wiedergeburt der Anfang des Lebens Chriſti in uns ſei, welches ja nothwendig ein Handeln iſt. Und es zeigt ſich hier wie dort, daß wie man auch eine ſo zerſtörende Handlung denken möchte, die Gnade der Wiedergeburt doch allemal ſchon vorher müßte verloren gegangen 723 ſein. Ja es bietet ſich noch eine andere Analogie dar, wenn man dem Begriff der Wiedergeburt treu bleibt. Denn es müßte dann auch durch die Mitwirkung des von Chriſto ausgehenden Impulſes der Menſch ſich von der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto losſagen, wie in dem Fall des böſen Geiſtes dieſer durch die Kräfte die ihn zum Gottverwandteſten machten ſich müßte von dieſer Verwandſchaft losgeriſſen haben, mithin folgt auch hier, was wir dort gefolgert haben. — Endlich auch wenn wir auf die Aufgabe zurükgehen den Zuſtand der Heiligung beſtimmt zu ſondern von dem Zuſtand in dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit aber unter den Einwirkungen der vorbereitenden Gnade, mag ſie nun gelöſt ſein oder nicht, ſo liegt ſchon in der Aufgabe allemal die Forderung, eine göttliche Gnadenwirkung auf den Menſchen zu unterſcheiden von einer ſolchen in dem Menſchen und durch den Menſchen. Soll nun leztere nicht eine bloß momentane ſich wieder zurükziehende d. h. eine bloße Eingebung ſein: ſo folgt daraus von ſelbſt die Stätigkeit. Denn denkt man ſich auch dieſe

Gnadenwirkung wieder aufhörend: ſo iſt ihre Währung, mag ſ
nun lang oder kurz geweſen ſein, immer nur eine Eingebung ge
weſen. Es bleibt daher für das Gegentheil unſeres Sazes nu
die Wahl übrig zwiſchen einer durch eigne That bewirkten Aen
derung der Natur oder zwiſchen einem freiwilligen Sichzurükk
ziehen der göttlichen Gnade vor der entſcheidenden Handlun
eben wie anderwärts vor dem Fall ein Sichzurükkziehen eine
außerordentlichen zurükkhaltenden göttlichen Gnadenbeiſtandes a
genommen wird. Es ſcheint daher auch unmöglich, daß d
entgegengeſezte Lehrweiſe aus dem Selbſtbewußtſein des ſich d
göttlichen Gnade Bewußten kann hervorgegangen ſein und
begriffen werden. Denn wenn wir auch zugegeben haben, da
ein Moment der Wiedergeburt ſich im wahrnehmbaren Selbſtb
231 wußtſein nicht beſtimmt abſezt, mithin auch die Gewißheit ein
dem früheren Zuſtand entgegengeſezten Lebensform nicht ſoglei
eintritt: ſo mußten wir doch zugleich annehmen, daß die Aeuß
rungen des neuen Lebens auch erfahrungsmäßig immer ſtätig
werden, und hiedurch auch die Zuverſicht zur Fortdauer dieſ
Lebensvereinigung mit Chriſto mehr und mehr ins wahrnehm
bare Selbſtbewußtſein treten muß, da ohnerachtet aller Schwan
kungen doch eine zunehmende Gewalt des Lebens Chriſti üb
das Fleiſch den Stand der Heiligung unterſcheidet. Dieſe ſach
gemäße der Wiedergeburt natürliche Zuverſicht läßt ſich nur dur
dieſen Theil unſeres Sazes und nicht durch das Gegentheil i
Gedanken ausdrükken.

2. Wir können alſo den entgegengeſezten Formeln, daß d
Glaube wieder könne verloren gehen [1], daß die Rechtfertigun

---

[1] **Epit. artic. IV.** Credimus . . cum dicitur renatos bene opera
libero et spontaneo spiritu, id non ita accipiendum esse, quod . . n
hilominus tamen fidem retineat (scil. homo renatus) etiamsi in pe
catis ex proposito perseveret. — **Ibid.** reprobamus dogma ill
quod fides in Christum non amittatur . . etiamsi (homo) sciens v
lensque peccat.

könne verloren gehen und die Gnade könne verloren gehen [1], wenn ſie gleich angeſehene Lehrer für ſich hab'n und in einige ſymboliſche Schriften eingegangen ſind, um ſo weniger beiſtimmen, als auch andere ſymboliſche Stellen ſich theils gradezu theils mittelbar für unſern Saz erklären, und dieſelbe Zuverſicht deutlich ausſprechen [2]. — Wenn wir dieſe entgegengeſezten

---

[1] Necesse est autem discernere peccata quae in renatis in hac vita manent ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia et fides . . . est igitur actuale mortale in labente post reconciliationem actio interior vel exterior pugnans cum lege Dei facta contra conscientiam — nec potest stare cum malo proposito contra conscientiam fides. **Melanchth.** loc. p. 124 u. 276. — **Augsb. Bek.** XII. . . daß diejenigen, ſo nach der Taufe geſündigt haben, zu aller Zeit, ſo ſie bekehrt werden, Vergebung der Sünde erlangen mögen. . . Hie werden verworfen die, ſo lehren, daß diejenigen, ſo einſt ſind fromm worden, nicht wieder fallen mögen. — **Declar. Thorun.** XI. p. 421. Quasi statuamus semel iustificatos Dei gratiam eiusve certitudinem . . . non posse amittere quamvis in peccatis pro lubitu volutentur. Cum contra potius doceamus, ipsos etiam renatos quoties in peccata contra conscientiam recidunt, in iisque aliquamdiu perseverant, nec fidem vivam nec Dei gratiam iustificantem nedum eius certitudinem . . pro illo tempore retinere etc. — **Reinh. Dogm.** §. 127. weiß den Hauptſaz: ipsum tamen iustificationis decretum in Deo mutabile non est mit dem (ibid. 2.) zu vereinigen, daß der Menſch mehr als einmal in ſeinem Leben gerechtfertigt werden könne. Denn ſo oft er nach einer vorhergegangenen moraliſchen Verſchlimmerung den wahren Glauben wieder empfängt: ſo muß auch das in Gott ſich auf dieſen Glauben beziehende decretum iustificans wieder Statt finden. Vgl. §. 128. . . iustificatio . . neglecta fide iterum potest amitti.

[2] **Expos. Simpl.** XVI. p. 44. Eadem (fides) retinet nos in officio. — **Conf. Gall.** XXI. p. 118. . . credimus fidem electis dari, ut non semel tantum in rectam viam introducantur, quin potius ut in ea ad extremum usque pergant. — **Sol. Decl.** p. 802. Deus proposuit se iustificatos etiam in multiplici et varia ipsorum infirmitate . . defensurum . . . et si lapsi fuerint, manum suppositurum ut ad vitam conserventur. — Hieher gehört auch **Auguſtins** ego autem id esse dico peccatum ad mortem, fidem quae per dilectionem operatur deserere usque ad mortem. **De corr. et gr.** 35.

Aeußerungen mit einander vergleichen: ſo ſcheint folgendes hervorzugehen. **Erſtlich** der Begriff des Fallens und der Gefallenen, und die Einmiſchung der Taufe zeigt, daß die der unſrigen entgegengeſezte Formel ſich an alte kirchliche Entſcheidungen 238 anſchließt, die ſich einer ausſchließungsluſtigen Strenge mit gutem Recht widerſezen. Allein die Abfallenden den chriſtlichen Glauben äußerlich verläugnenden und die Kirche verlaſſenden hatten keinesweges den Glauben deshalb innerlich verloren, ſondern verläugneten nur äußerlich aus Furcht, d. h. ſie waren nur noch unvollkommen in der Tapferkeit; und die Getauften waren damals eben ſo wenig als jezt alle wiedergeboren, und die alſo das Chriſtenthum verließen, um ſich etwa wieder einer größeren ſinnlichen Freiheit zu erfreuen, die waren noch nicht vollkommen ergriffen, und hatten den rechten Glauben und die Rechtfertigung noch nicht. **Zweitens.** Sobald derſelbe Begriff auf unſre Verhältniſſe angewendet wird in demſelben Sinn, daß der Verluſt des Glaubens oder der Rechtfertigung damit verbunden ſein ſoll: ſo wird auch die Frage, was für eine Art von Sünde dieſen Verluſt bewirke, ſehr verſchieden beantwortet. Denn mit Wiſſen und Willen ſündigen, vorſäzlich ſündigen und in der vorſäzlichen Sünde beharren ſind ſehr verſchiedene Beſtimmungen [1]. Halten wir uns nun an die beiden Extreme, ſo gehört das eine in den Wechſel der mehr oder weniger bei jedem im Stande der Heiligung vorkommt, da auch die Unvollkommenheit der guten Werke oft genug mit Wiſſen und Willen ſtatt findet; das andere aber, wenn wir die vorſäzliche Beharrlichkeit verſtehen von einem wiſſentlichen gänzlichen Widerſtand, gehört eben ſo offenbar unter die Fälle, wo die Wiedergeburt nur eine ſcheinbare geweſen iſt. **Drittens** iſt wol nicht zu bezweifeln, daß wenn die Lehre von der Unverlierbarkeit der rechtfertigenden göttlichen Gnade, oder — wie richtiger geſagt würde — von der vollkommnen Zuverläßigkeit derſelben nicht herrſchende Kirchenlehre geworden iſt, dies nur in der Controverſe mit der römiſchen Kirche und in der Polemik gegen die fanatiſchen Sekten ſeinen Grund hat; wie jeder 237 dogmatiſche Saz, der ſich nicht als Analyſe des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins geltend machen kann, gewiß entweder ſpeculativ oder nur auf eine ſolche äußerliche Weiſe begründet iſt. Dies iſt auch deutlich genug daraus, daß der Fall des vorſäzlich in der Sünde beharrens mit hineingezogen iſt. Das fanatiſche Zerrbild dieſer Lehre, welches ſich auf eine innere Gewißheit des Gefühls allein beruft, und nun den Saz mit der Umkehrung bereichert, was der Wiedergeborene thue ſei recht oder wenigſtens läßlich, liegt zu Tage, wird aber in der Formel, wie ſie hier aufgeſtellt iſt, keinen Vorſchub finden. Eben ſo iſt auch den Folgen, welche die römiſche Kirche aus der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben herleiten will, hinreichend vorgebeugt, indem vorausgeſezt wird, daß der Wiedergeborne beſtändig gegen die Sünde kämpft. Was aber den leichtſinnigen Mißbrauch betrifft: ſo findet er eben ſoviel Vorſchub darin, daß einer ſich doch immer wieder bekehren kann, wenn er aus der Gnade gefallen iſt, als darin, daß die Sünden, die bei einem Wiedergebornen möglich ſind, ihn des Gnadenſtandes nicht verluſtig machen. Nur daß von unſerer Darſtellung aus viel näher liegt, dem Einwand dadurch zu begegnen, daß wer ſolchen Vorwand ſucht, nicht gegen die Sünde kämpfen will, alſo gewiß kein Wiedergeborner iſt, die ganze Lehre ihn alſo gar nicht betrifft. Daher nun kein Grund mehr vorhanden iſt, der einfachen und ſchlichten Ausſage des evangeliſch chriſtlichen Selbſtbewußtſeins durch unhaltbare ſie nur verdunkelnde Zuſäze einen beſſeren Eingang verſchaffen zu wollen.

---

[1] Vgl. oben §. 74.

3. Der Ausdrukk aber, daß die Sünden im Stande der Heiligung die Vergebung immer ſchon mit ſich führen, will auch nicht ſo verſtanden ſein, als ob der Wiedergeborene ſich im Sündigen ſelbſt der Vergebung bewußt ſei, oder in und mit dieſem Bewußtſein ſündige; ſondern die Sünde muß ihm erſt

230 als ſeine That mithin vollbracht und mit Reue zum Bew
ſein kommen, indem Vergebung und Reue durch einander
dingt ſind. Nur das iſt gewiß, daß der wenn auch nicht gl
liche und ſiegreiche Widerſtand als Vorbote der Reue auch
des Bewußtſeins der Vergebung iſt. Der eigentliche Sinn
iſt nur der, daß was von dem ganzen Begriff der Rechtfertig
eben ſo auch von dieſem Theile derſelben gilt, daß nämlich
begnadigende Sündenvergebung nicht ein einzelner Rathſc
oder Act für jeden ſei und eben ſo wenig ein bloß declara
ſcher, ſondern ein wirkſam aus dem Gebiet der Schuld
Strafwürdigkeit herausführender und allgemeiner, der ſich
zeitlich an Jedem einzelnen aber dann auch wirklich erfüllt
keine Wiederholung bedarf. Denn die göttliche Allwiſſenheit
ja auch in dem Act der Vergebung die Sünde nicht ſezen al
dem Moment der Wiedergeburt abſolut getilgt, ſondern nur
allmählig verſchwindend. Iſt nun die Bekehrung dieſer We
punkt, ſo aber daß die Sünde auch hernach noch erſcheint
muß es auch hernach noch in dem Bewußtſein eine Bezie
auf dieſen Act geben, aber ſie muß natürlicherweiſe auch ein
dere ſein. Iſt nun in dem Leben unter der Herrſchaft der
gemeinen Sündhaftigkeit die Sünde Geſammtſchuld, ſo da
Sünde einzeln nicht dem Einzelnen zugerechnet wird, jeder
an dieſer Geſammtſchuld ſo ſeinen Theil hat, daß eben de
auch nichts einzelnes vergeben wird: ſo verhält ſich die S
in dem Stande der Heiligung ganz umgekehrt. Denn wen
Erlöſung auch nur unter der Form eines Geſammtlebens
lich iſt, ſo hat in dieſem die Sünde nicht ihren Grund,
man es ſtreng an und für ſich nimmt, ſondern nur in den
zelnen ſofern ſie noch etwas aus dem vorigen Geſammtlebe
ſich haben. Sie iſt alſo auch nicht die Schuld des Geſam
bens ſondern des Einzelnen, und wird alſo dieſem zugere
Es iſt aber nur ein ſcheinbarer Widerſpruch, daß die Sü
220 ihm zugerechnet werden, und daß ſie ſchon immer vergeben
Nicht nur weil Vergeben allemal eine Zurechnung iſt: ſo

es findet auch hier keine andere Zurechnung als eine vergebende ſtatt. Denn zugerechnet werden die Sünden perſönlich der aus dem ſündigen Geſammtleben in das neue übergegangenen natürlichen Perſon, und zwar ihm perſönlicher als einem der noch dem alten Geſammtleben angehört, nicht aber werden ſie dem neuen Menſchen zugerechnet, der vermöge des Gemeingefühls ſich mit dem Ganzen identificirend die Schuld nicht in ſich trägt. Sie ſind ihm alſo vergeben, weil ſie nur dem zugerechnet werden können, der er nicht mehr iſt. Darum hat er auch das Bewußtſein der Vergebung, ſobald er ſich ſeiner im neuen Geſammtleben bewußt iſt, weil die Stätigkeit des neuen Lebens vermöge ſeines Wollens des Reiches Gottes und Nichtwollens der Sünde nicht unterbrochen geweſen iſt, und gleichzeitig irgend einen Widerſtand gegen die Sünde hervorgebracht hat. Daß aber dieſes Bewußtſein nicht mit dem Sündigen auf welcher möglichen Stufe es auch ſei gleichzeitig ſein kann, ſondern das Nichtwollen der Sünde ſich nothwendig als Reue zuerſt nach der That kund geben muß, und das Bewußtſein der Vergebung die Reue vorausſezt, das leuchtet von ſelbſt ein.

4. Ueber den Kampf ſelbſt gegen die Sünde würde, wenn nicht auch hierüber Mißverſtändniſſe entſtanden wären, um ſo weniger etwas zu ſagen geweſen ſein, als man dabei ſchwerlich vermeiden kann in das Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre hinüberzuſchweifen. Aus dem obigen geht hervor, daß die Gefahr im Stande der Heiligung in Sünde zu fallen bei Jedem von denjenigen Zweigen der Sinnlichkeit ausgehe, welche vor ſeiner Wiedergeburt am meiſten Gewalt geübt, und in denen Verhältniſſen ihren Siz hat, in welchen ſich Gewohnheiten zu Gunſten ſeiner Neigungen am leichteſten ausbilden konnten. Dieſes Gebiet alſo, innerhalb deſſen die Reizungen liegen, welchen am ſchwerſten iſt, immer vollkommnen Widerſtand zu leiſten, iſt das Verſuchungsgebiet eines Jeden. Nun beſtimmt ſich aber in einem Jeden die Wirkſamkeit des Lebens Chriſti, welche von

ſeinem Wollen des Reiches Gottes ausgeht, aus den Auſſorderungen,
welche vermöge ſeiner Stellung im Geſammtleben an
ihn ergehn, wodurch ſich jenes Wollen zu beſtimmten Zwekkbegriffen
ausbildet, und dieſe ſind ſo gewiß ein ſtetiges, als die
chriſtliche Sittenlehre das ganze Leben umfaßt. Sonach kann
auch das Verſuchungsgebiet nur innerhalb dieſes, das Wort im
weiteſten Sinne genommen, Berufsgebietes liegen. Das heißt,
es kann keinen andern Kampf gegen die eigene Sünde geben,
als nach dem ſie ſich bei unſerer Thätigkeit im Reiche Gottes
wirklich regt, mithin ſo daß, was gegen ſie geſchieht, zugleich
eine ſolche Thätigkeit ſein muß. Er beſteht alſo lediglich darin,
daß wir die bei dieſer Thätigkeit entſtehenden Verſuchungen abwehren
oder zu überwinden ſuchen, und unter dieſe Formel muß
das Verfahren gegen alle in dem wechſelnden Verlauf des Standes
der Heiligung noch möglichen Sünden begriffen werden können.
Denn ſonſt wären zwei verſchiedene neben einander fortlaufende
Aufgaben geſtellt, deren keiner in irgend einem Augenblikk
genügt werden könnte ohne die andere zu beeinträchtigen.
Beides erhellt auch ſo. Die jedesmalige richtige Anwendung der
göttlichen Sündenvergebung iſt bedingt durch den Kampf gegen
die Sünde; aber die richtige Anwendung der göttlichen Adoption,
vermöge deren, wer im Stande der Heiligung begriffen iſt, auch
nach der Sünde, das heißt aber in jedem Augenblikk, da überall
noch Sünde iſt, ſich ſagen kann, er ſei noch ein Kind Gottes, iſt
bedingt durch die Lebendigkeit und Wirkſamkeit des Glaubens.
Da nun aber beides eines und daſſelbe iſt: ſo muß auch, wodurch
beides bedingt iſt, nur daſſelbe ſein. Es giebt mithin keinen
311 Kampf aufs Gerathewohl gegen mögliche künftige Sünden,
welches immer nur ſein könnte ein Zurükkdrängen oder eine Abſchwächung
der naturgemäß entwikkelten ſinnlichen Kräfte, wodurch
dieſe zugleich als Organe des Geiſtes untüchtiger werden;
noch auch giebt es büßende Uebungen, welche beſondere nicht aus
unſerm Geſchäft im Reich Gottes herkommende Handlungen bilden,
noch weniger ein willkührliches Verlaſſen des Verſuchungs-

gebietes als welches zugleich ein Verlaſſen des Berufsgebietes wäre, wie es ſich keinesweges ableiten ließe aus dem Aufgenommenſein in die Lebensgemeinſchaft Chriſti, welche ja auch eine Gemeinſchaft ſeiner Sendung in die Welt ſein muß, mit der eine ſolche Zurükziehung im Widerſpruch ſtände. Als das einzig richtige bleibt daher nur der Widerſtand gegen die wirklich entſtehenden Verſuchungen übrig.

Zweiter Lehrſaz. Von den guten Werken der Wiedergebornen.

§. 112. Die guten Werke der Wiedergebornen ſind natürliche Wirkungen des Glaubens, und als ſolche Gegenſtände des göttlichen Wohlgefallens.

Apol. Conf. III. Deinde docemus, quomodo Deo placeat, si quid fit, videlicet non quia legi satisfacimus, sed quia sumus in Christo. — Artic. Smalc. XIII. Hanc fidem sequuntur bona opera. Et quod in illis pollutum et imperfectum est, pro peccato et defectu non censetur, idque etiam propter Christum: atque ita totus homo, cum quoad personam suam tum quoad opera sua iustus et sanctus est. . . . Dicimus praeterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam. — Expos. Simpl. XVI. p. 44. Docemus enim vere bona opera enasci ex viva fide . . . et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. . . Etenim non probantur Deo opera et nostro arbitrio delecti cultus, . . placent vero approbanturque a Deo quae a nobis fiunt per 213 fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Christum, qui faciunt opera bona . . . . docemus Deum bene operantibus amplam dare mercedem. . . Referimus tamen hanc mercedem non ad meritum hominis accipientis. — Conf. Mylhus. VIII. p. 107. . . quamvis haec (fides) per opera caritatis se sine intermissione exerceat . . attamen iustitiam et satisfactionem pro peccatis nostris non tribuimus operibus quae fidei fructus sunt. — Conf. Belg. XXIV. p. 184. 185. Atque haec opera, quae a bona fidei radice proficiscuntur, coram Deo bona eique accepta sunt. . . Facimus igitur bona quidem opera, sed neutiquam ut iis promereamur. . . Interim

tamen non negamus Deum bona opera remunerari. — C
Angl. XIV. p. 131. Opera, quae supererogationis appellant,
possunt sine arrogantia et impietate praedicari.

1. Die in unſern Bekenntnißſchriften wie auch in a
älteren Ausführungen der Glaubenslehre ſo häufig vorkommen
Erörterungen darüber, daß die guten Werke nicht nothwen
ſind zur Rechtfertigung, können wir nur als etwas fremdes
führen, weil, wenn auch nur das erſte in der Lehre von
Wiedergeburt zugegeben iſt, der Gedanke ſchon niemanden n
einfallen kann. Denn ſind Rechtfertigung und Bekehrung d
einander bedingt: ſo iſt die Rechtfertigung nicht durch
Werke bedingt, weil die Bekehrung nicht durch ſie bedingt
kann. Und es wäre ſonderbar, wenn man die Frage noch
eine andere hinzufügen wollte, ob das ewige Leben oder die
ligkeit durch die guten Werke bedingt wären. Denn beide be
nen ebenfalls mit dem Glauben, indem jenes von der Wie
geburt an ſich ſelbſt gleich bleibende in der Seele beides in
ſchließt. Wer aber dieſes abläugnen will, mit dem können
hierüber gar nicht ſtreiten, weil wir erſt über andere Punkte
ihm ſtreiten müßten. Denn wer die guten Werke für nothw
213 dig hält zur Seligkeit, weil man unter Glauben nur eine
kenntniß verſteht, mit dem haben wir entweder gar keinen Spr
gebrauch gemein, oder er hat gar nichts in der Lehre von
Erlöſung mit uns gemein. Das ſonderbarſte Mißverſtän
aber iſt, daß ſich in dieſem Streit die Uebertreibung geb
hat, die guten Werke wären ſchädlich zur Seligkeit, und
man ſich hievon nur halb und halb losgeſagt hat, als kö
wol etwas daran ſein, wenn der Saz nur gehörig näher
ſtimmt würde [1], und wenn man alles Aergerniß dabei verme
könnte; da doch die Werke, welche ſchädlich werden könnten

---

[1] Epit. Artic. IV. Repudiamus . . nudam hanc offendiculi
nam . . . phrasin, bona opera noxia esse ad salutem. Man
gleiche noch das unmittelbar folgende.

durch, daß man ſich auf ſie verließe, keine guten Werke in unſerm Sinne wären. Denn wer dieſe thut, hat die Seligkeit im Glauben vorher, und kann alſo nicht in den Fall kommen, ſich erſt auf die Werke verlaſſen zu wollen. — Der poſitive Saz dagegen, daß die guten Werke natürliche Wirkungen des Glaubens ſind, iſt mit dem vorigen ſo genau verbunden, daß er ebenfalls keiner Erläuterung bedarf. Denn wenn wir uns in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufnehmen laſſen, ſo ſind wir von der Vereinigung des göttlichen mit der menſchlichen Natur in ſeiner Perſon mit ergriffen, und die Zuſtimmung zu dieſem Zuſtand wird ein beſtändig thätiger Wille, dieſe Vereinigung feſtzuhalten und fortzupflanzen, und was dieſer hervorbringt iſt ein gutes Werk, wäre es auch nur ein anfangender Widerſtand gegen die Sünde. Darum nun iſt gewiß auch nur aus Aengſtlichkeit geläugnet worden, daß der Glaube durch die guten Werke bewährt oder feſtgehalten werde [1]. Nämlich wenn man ſich ein Feſthalten des Glaubens denken ſoll, als ob nämlich die Einpflanzung deſſelben etwas tranſitoriſches geweſen wäre, was ſie eben ſo wenig iſt wie irgend ein Act der Anerkennung: ſo kann man nur das Leben des Glaubens in einer Reihe von Momenten denken, in welchen er unverändert derſelbe iſt. Nun kann man aber nicht zwei Glaubensmomente von einander geſondert denken, ohne daß der erſte ſchon ein gutes Werk vollbracht hat, ehe der zweite beginnt, ſo daß die Feſthaltung des Glaubens, wenn von einer ſolchen die Rede ſein ſoll, immer durch gute Werke vermittelt iſt. Das richtige bleibt immer zu ſagen, daß unſere Vereinigung mit Chriſto im Glauben wenn auch nicht eben ſo vollſtändig, doch eben ſo weſentlich ein thätiger Gehorſam

---

[1] Ibid. Credimus fidem in nobis conservari aut retineri non per opera, sed tantum per Spiritum Dei. Das lezte hier noch nicht hergehörige kann freilich auch geſagt werden; aber der h. Geiſt kann auch nicht anders als durch die Thätigkeit in den Werken den Glauben zur Feſtigkeit bringen.

iſt, wie ſein Leben ein thätiger Gehorſam der menſchlicher Natur
gegen das ihm einwohnende Sein Gottes war, und unſere Aufnahme
in ſeine Lebensgemeinſchaft ſchon eben ſo der befruchtete
Keim aller guten Werke wie der Vereinigungsact ſchon der Keim
war aller erlöſenden Thätigkeit. Kann dieſes nun auch ſo ausgedrükkt
werden, daß der Wiedergeborne nicht anders kann, als
vermöge des Glaubens gute Werke verrichten: ſo iſt es doch nur
ein nichtiges Mißverſtändniß, wenn man deshalb die Frage aufgeworfen
hat, ob die guten Werke auch frei wären. Denn hiebei
kann nur die Vorausſezung zum Grunde liegen, daß der
ſchwächſte Wille, welcher am leichteſten umſchlagen kann, der
freieſte iſt, und daß ein Glaubensheld, welcher ſeinen Zuſtand
nicht beſſer zu beſchreiben wüßte, als daß er nicht anders könne,
nicht frei geweſen wäre. Iſt nun ſchon die volle lebendige Empfänglichkeit,
welche der Zuſtand des Menſchen in der Bekehrung
245 iſt, offenbar ein freier Zuſtand: ſo iſt auch das daraus entſtandene
Wollen des Reiches Gottes ein freier, weil es keinen Willen
giebt ohne Freiheit; und das fortwährend ſich empfänglich
den Einwirkungen Chriſti öffnen und fortwährend mit jenem
Willen thätig ſein, iſt der Lebensprozeß des neuen Menſchen.

2. Knüpft ſich nun hieran die Frage, in wiefern die guten Werke des Wiedergebornen auch ſo ſein eigen ſind, daß ſie ihm zugerechnet werden: ſo wollen wir vorläufig noch von dem Theil dieſer Frage, welcher etwa die Belohnung betrifft, abſehn, und zuerſt den beantworten, welcher die Urheberſchaft betrifft. Denken wir nun zugleich daran, daß es keine Erlöſung gäbe ohne Stiftung eines neuen Geſammtlebens, welchem weſentlich jeder angehört, der ſich die Erlöſung aneignet: ſo entſtehen zwei Fragen, nämlich in wiefern die guten Werke dem Einzelnen oder Chriſto angehören, und in wiefern dem Gemeinweſen oder dem Einzelnen. In Anſehung der erſten Frage verſteht ſich von ſelbſt, daß vermöge der Lebensgemeinſchaft, welche zwiſchen beiden beſteht, das was in den guten Werken Chriſto angehört, nicht

von demjenigen getrennt werden kann, was dem Einzelnen ſelbſt angehört, denn dadurch würde die Gemeinſchaft auseinandergeſezt; hingegen eine Formel, um den Antheil beider Theile kenntlich zu machen, läßt ſich verſuchen. Nun iſt die Bekehrung der Anfang der Heiligung, in dieſer aber iſt Chriſtus allein thätig, und der Einzelne nur in dem Zuſtand der lebendigen Empfänglichkeit. In der Bekehrung aber wird das neue Leben; alſo werden wir auch einen jeden Moment des thätigen Glaubens, ſofern er in der Analogie jenes Anfanges iſt, das heißt, ſofern in demſelben neues Leben wird oder ſich ſteigert, kurz ſofern er eine Fortſchreitung enthält, Chriſto zuſchreiben müſſen. Denn könnten wir ſelbſt das neue Leben wachſen machen: ſo müßten wir es auch können entſtehen machen. Aber eben ſo wie in jenem Wendepunkt der neue Menſch wurde, und das darin entſtandene Wollen des Reiches Gottes unſer Wollen iſt: ſo iſt nun jeder Moment der Glaubensthätigkeit, ſofern er Ausdrukk dieſes in uns geſezten Willens iſt, auch uns zuzuſchreiben, und iſt unſer Werk. Nennt man daher die göttliche Gnade in der Heiligung die mitwirkende Gnade: ſo iſt dies, abgerechnet das unangemeſſene darin, weil er genau genommen nur eine zweite Stelle in der Urheberſchaft bezeichnet, auch noch immer ein unrichtiger Ausdrukk. Denn zu dem, was unſer iſt an unſern guten Werken, wirkt ſie nicht mit, ſondern hat immer ſchon dazu gewirkt; was hingegen das übrige iſt, das bewirkt ſie auch allein. Der Ausdrukk aber will das dritte Glied ſein zu der vorbereitenden und wirkſamen Gnade, und vorzüglich bezeichnen, daß der Wiedergeborne ein Selbſtthätiger geworden iſt, und dieſe Tendenz deſſelben iſt unſtreitig richtig; aber da dies dritte Glied nicht minder wirkſam iſt als das zweite, ſo wäre ein anderer Sprachgebrauch für das leztere wünſchenswerth. Geht nun dieſe Formel zunächſt offenbar nur auf die Willensbeſtimmung, denn in der Ausführung iſt immer die Unvollkommenheit und die Sünde, und ſie kann daher nicht Chriſto zugeſchrieben werden: ſo iſt ſchon oben eingeſtanden, daß auch in den einzelnen Zwekkbegriffen ſchon unreines

beigemiſcht ſei, und wir werden nur bei dem, was in jede
guten Werk Fortſchreitung iſt, ſtehen zu bleiben haben. W
trachten wir aber das Verhältniß des Einzelnen zum chriſtlich
Geſammtleben: ſo erſcheint alles ſchlechthin gemeinſam, und
wäre auch nur ein mißverſtandenes Intereſſe, wenn ſich Jed
ſeinen Antheil an der Geſammtthätigkeit beſtimmen wollte.

3. Aus dem bisherigen nun ergiebt ſich ſehr leicht, w
es zu verſtehen iſt, daß die guten Werke ein Gegenſtand d
göttlichen Wohlgefallens ſind. Denn die wirklichen Handlu
227 gen, wie ſie in der Erſcheinung hervortreten, können es unmö
lich ſein, weil dieſe wie gute Werke ſo zugleich auch Sünd
ſind, ſondern nur dasjenige darin, was Thätigkeit des Gla
bens, mithin Ausdrukk unſrer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto i
Mithin iſt nur die Liebe in unſern guten Werken das Gottg
fällige, ſo wie ſie in dem Wollen des Reiches Gottes zuglei
Liebe zu den Menſchen und Liebe zu Chriſto und Liebe zu G
iſt, und zugleich auch die in uns und durch uns fortwirken
Liebe Chriſti ſelbſt. Wie nun überhaupt nicht das, was ba
iſt bald nicht iſt, Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſ
kann: ſo muß daſſelbe vorzüglich auf dieſem in allen Moment
im Stande der Heiligung ſich ſelbſt gleichen ruhen, wie es a
das wechſelnde an ſich zieht und ſich aſſimilirt. Daher iſt
ganz richtig, daß eigentlich nur die Perſon, und zwar nur w
Gott ſie in Chriſto ſieht, Gegenſtand des Wohlgefallens iſt,
Werke aber nur um der Perſon willen. Und dieſes mit d
Wollen des Reiches Gottes nothwendig verbundene Bewußtſ
iſt die jenes Wollen begleitende Seligkeit. — Und ſo erſchei
die Frage, ob Gott die guten Werke belohnt, ſehr überflüſſ
Denn ſehen wir auf uns ſelbſt: ſo kann ja, wenn in der W
dergeburt die Kindſchaft Gottes geſezt iſt und in dieſer die S
ligkeit, der Wiedergeborne eine Belohnung weder begehren, n
könnte ihm eine gewährt werden; denn er hat darin auch ſch
die Gewährleiſtung für die Fortſchritte in der Heiligung.

gehren aber könnte er keine, weil Geſinnung und Lohn gar nicht in Verhältniß zubringen ſind, die Werke aber zugleich Sünde ſind und keinen Lohn verdienen. Und dies iſt der Grund, weshalb man mit Recht ſagt, daß der Stand der Gnade keinen Lohn zuläßt. Die Erweiterung des Wirkungskreiſes aber, die ſelbſt wieder mit der Erhöhung der Kräfte nur daſſelbige iſt, kann man nur ſehr uneigentlich Lohn nennen, da ſie nur die Gelegenheit gewährt zu dem, wofür ein Lohn ſollte gegeben werden. Auch fühlt es ſich wol durch, daß die angeführten ſymboliſchen Stellen, welche eine Belohnung zugeſtehen, es nur halb gezwungen thun, wozu aber um ſo weniger Grund iſt, als die Vorſtellung eines Lohns doch kein Förderungsmittel der Heiligung ſein kann.

4. Wenn wir aber vorher unterſchieden haben, was in den Thätigkeiten des Glaubens Ausdrukk des jedesmaligen Beſizſtandes iſt, und was Steigerung: ſo kann dies nicht dahin ausgedehnt werden, als gäbe es zweierlei Art von guten Werken, ſolche die mit den gegebenen Kräften nach außen gehen, und ſolche welche die Kraft ſteigern; denn dieſes findet nicht Statt. Auch müßten wir dann in einem immerwährenden unauflöslichen Streit begriffen ſein, indem in jedem Augenblikk in beiden etwas müßte gethan werden können, und alſo immer eines hinter dem andern müßte zurükkgeſezt werden. Vielmehr läßt ſich zeigen, daß es beſondere zur Erhöhung unſerer Kräfte abzwekkende Handlungen auf dieſem Gebiet nicht geben kann. Iſt mit dem Glauben das Wollen des Reiches Gottes entſtanden: ſo entſtehen jedem Gläubigen aus ſeiner Stellung in der Welt nach Maaßgabe der ſeinem Willen zu Gebot ſtehenden Kräfte und ſeiner Kunde von dem Zuſtande ſeines Kreiſes Aufforderungen zur Thätigkeit für das Reich Gottes. Die Summe dieſer Verhältniſſe bildet ſein Berufsgebiet, deſſen Vorſtellung ſich mit dem Wollen des Reiches Gottes auf das innigſte verbindet, und in dieſem müſſen alle gute Werke jedes Einzelnen liegen, ſo daß, was nicht zu ſeinem Beruf gehört, auch für ihn nicht ein gutes Werk iſt. In

gewiſſen Lebensperioden und Verhältniſſen nun gehören Handlungen zur Uebung und Erhöhung der Kräfte mit zum Beruf, und rechtfertigen ſich dann von ſelbſt als Berufshandlungen. Sonſt aber gereicht jede Berufsthätigkeit von ſelbſt, wie das in [illegible] der Natur aller endlichen geiſtigen Kräfte liegt, zur Uebung und Erhöhung der Kräfte; und je mehr wir auf das Innere ſehen, um deſto weniger kann eine andere Weiſe gedacht werden. Denn die Kraft des Glaubens ſelbſt kann nicht durch beſondere Handlungen geſtärkt werden, zu denen Chriſtus nicht den Impuls giebt. Die aber zu denen er ihn giebt ſind weſentlich Berufshandlungen, durch welche etwas für das Reich Gottes geſchafft wird. Und alles was geſchehen kann, um andere geiſtige und ſinnliche Kräfte zu ſtärken, das muß, weil dieſe geſtärkt eben ſo gut ſündlich wirken können als gottgefällig, um ſo mehr als Berufshandlung gerechtfertigt werden können. Verſtehen wir nun unter Gnadenmitteln ſolche Thätigkeiten, durch welche die Heiligung gefördert wird, unter guten Werken aber die Erzeugniſſe der Heiligung: ſo folgt daß wir keine Gnadenmittel anerkennen können, als welche zugleich gute Werke ſind, und daß alle gute Werke zugleich müſſen Gnadenmittel ſein. Es giebt alſo weder rein aſketiſche Handlungen noch willkührliche d. h. außer dem Beruf liegende gute Werke, noch weniger ſolche, die einer, nachdem er ſeinem Beruf genüge geleiſtet, gleichſam noch zur Zugabe verrichten könnte.

3. Iſt nun das bisher beſchriebene das Weſen der Heiligung, ſo daß alle Wirkſamkeit im Reiche Gottes und alle innere Entwikklung des Menſchen von der lebendigen Kraft des Glaubens und ſeiner Thätigkeit durch die Liebe ausgeht: ſo könnte wol hier kaum anders als durch eine zufällige Erinnerung eine Frage entſtehen nach der Nothwendigkeit und dem Nuzen des Geſezes, in welchem Sinne man das Wort auch nehmen möge. Denn etwas ähnliches wie Geſezgebung wird es immer geben im chriſtlichen Leben, um auf beſtimmten Gebieten die Handlun-

gen der minder Einſichtigen zu ordnen, wohin denn die bürgerliche Geſezgebung und jede auf irgend eine Kunſt ſich beziehende auch gehört; und ſolche Geſezgebung wird auch ein gutes Werk ſein, ſofern ſie in der Liebe ihren Grund hat, und ſo wird ſie 230 dann auch als eine umfaſſende und die Geiſteskräfte ſehr in Anſpruch nehmende Handlung auch ein Gnadenmittel ſein: aber dem Geſez ſelbſt werden wir doch auf dem Gebiet der Heiligung keinen Werth beilegen können, weil die Liebe immer viel mehr iſt und thut, als das Geſez leiſten und ſein kann. Schon um die Erkenntniß der Sünde zu bewirken reicht es für die im Stand der Heiligung begriffenen nicht zu, indem es an und für ſich nicht von der äußeren Handlung auf das innere des Gemüthes zurükkführt; ſo daß wir in Chriſto eine viel vollkommenere Erkenntniß der Sünde haben. Wie denn auch Paulus [1] nachdem der Glaube offenbart worden dem Geſez auch nicht dieſe Nothwendigkeit mehr zuſchreibt. Noch viel weniger aber vermag das Geſez uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten. Denn dieſes iſt kein anderes als ein in ſeinem ganzen Zuſammenhang die Kraft und Reinheit der Geſinnung darſtellender Wandel [2], den das Geſez als eine Sammlung einzelner Vorſchriften [3] niemals zur Anſchauung bringen kann. Wie denn auch Paulus als 231 Werke des Geiſtes ſolche aufführt, welche durch kein Geſez beſtimmt und gemeſſen werden können. Denn wenn man

---

[1] Gal. 3, 25. 5, 18. ohnerachtet er hier von dem Gelüſten des Fleiſches gegen den Geiſt redet.

[2] Epheſ. 4, 13., wo wir ausdrükklich auf die Vergleichung mit Chriſto hingewieſen werden.

[3] *νόμος ἐντολῶν ἐν δόγμασι.* Epheſ. 2, 16. — **Sol. Decl.** VI. p. 702. observandum est, quando de bonis operibus agitur, quae legi Dei sunt conformia . . quod hoc loco vocabulum legis unam tantum rem significat: immutabilem scilicet voluntatem Dei, secundum quam homines omnes vitae suae rationes instituere debeant. — Ueberall aber ſieht man aus dieſer das Geſez im Chriſtenthum [illegible] und alſo entgegengeſezten Abhandlung de tertio usu legis am beſten die Ungenauigkeit der zum Grunde liegenden Vorſtellung, und was für Verwirrungen dabei nicht zu vermeiden ſind.

Säze, welche eine Geſinnung ausſagen, Gebote nennt: ſo geſchieht dies nur auf eine ganz uneigentliche Weiſe. So heißen auch die beiden Gebote [1], welche Chriſtus als den Inhalt des ganzen Geſezes anführt, nur uneigentlich ſo. Und doch ſtellen ſie das Ziel der Heiligung nicht einmal rein vor, indem ſie Liebe zu Gott und Liebe zum Nächſten getrennt neben einander ſtellen. Was aber Chriſtus als ſein einziges Gebot aufſtellt [2], will er durch dieſe Bezeichnung nur jenem Geſez in Geboten gegenüber ſtellen; denn dies iſt gar kein Gebot, da es lediglich auf die Vergleichung mit ſeiner erlöſenden Liebe hinweiſet [3]. Darum ſollte man jezt wol ſagen dürfen, es ſei weder nothwendig noch rathſam in der chriſtlichen Kirche, den Unterricht über die Sünde und noch viel weniger den über die Heiligung mit dem Dekalogus zu beginnen, da beides nur zu unvollkommenen und oberflächlichen Vorſtellungen führen kann. Und wenn man auch alles hinein zu tragen bemüht iſt, was nicht darin liegt: ſo iſt dieſes auf der einen Seite ein zeitig gegebenes böſes Beiſpiel willkührlicher Schrifterklärung, und auf der andern ergiebt ſich daſſelbige leichter und zuſammenhängender aus dem unter dem Einfluß des Chriſtenthums ausgebildeten Sittengeſez der Vernunft, welches doch ſchon nicht mehr Handlungen ſondern Hand-
[illegible] lungsweiſen in Formeln bringt [4]. Die chriſtliche Sittenlehre aber wird ihrem Verhältniß zur Glaubenslehre, mithin auch ihrer unmittelbaren Beſtimmung weit beſſer entſprechen, wenn ſie die imperative Form fahren läßt, und nur die Lebensweiſe in dem Reiche Gottes in allen Beziehungen beſchreibt.

---

[1] Matth. 22, 37 flgd. [2] Joh. 15, 12.

[3] Conf. Gall. XXIII. p. 119. Credimus omnes legis figuras adventu Jesu Christi sublatas esse, quamvis earum veritas et substantia nobis in eo constet, in quo sunt omnes impletae.

[4] Man kann von keinem Geſez mit Wahrheit ſagen: Lex inculcat . . esse voluntatem et mandatum Dei ut in nova vita ambulemus; wo offenbar vom moſaiſchen Geſez die Rede iſt.

Zweiter Abſchnitt. 233

Von der Beſchaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlöſung.

§. 113. **Alles was durch die Erlöſung in der Welt geſezt wird, iſt zuſammengefaßt in der Gemeinſchaft der Gläubigen, in welcher ſich alle Wiedergeborne immer ſchon finden; und dieſer Abſchnitt enthält alſo die Lehre von der chriſtlichen Kirche.**

1. Wenn unſer Saz die beiden Ausdrükke Gemeinſchaft der Gläubigen und chriſtliche Kirche ohne weiteres gleich ſtellt, ſo ſcheint er das römiſche Symbolum gegen ſich zu haben; allein weder die älteren Exemplare deſſelben wiſſen etwas von dieſer unterſcheidenden Nebeneinanderſtellung, noch auch das Nicäniſche Symbolum. Es muß zwar ſchon hier einleuchten, daß dieſe Gemeinſchaft in engerem und auch in weiterem Sinn genommen werden kann. Denn finden ſich die Wiedergeborenen ſchon darin: ſo gehörten ſie ihr alſo ſchon, ehe ſie wiedergeboren waren, aber offenbar in einem anderen Sinn als die ſchon eigentlich Gläubigen. Ohne dieſes ließe ſich auch gar kein Uebergang in die Kirche, mithin keine Vermehrung derſelben anders denken, als durch einen abſoluten Sprung, das heißt auf eine ungeſchichtliche Weiſe. Nun aber verhält es ſich ſo, daß jezt zwar das neue 234
Leben jedes Einzelnen aus dem Geſammtleben hervorgeht, das

Geſammtleben aber nicht aus irgend einem Einzelleben außer dem des Erlöſers. Wir werden alſo ſagen müſſen, die Geſammtheit derer, welche im Stande der Heiligung leben, ſei die innere, die Geſammtheit derer, auf welche von jenen vorbereitende Gnadenwirkungen ausgehen, bilden in ſofern die äußere Gemeinſchaft, bis ſie durch die Wiedergeburt Mitglieder der inneren werden, und dann eben auch die äußere heranbilden helfen. Es würde aber ein ganz neuer und nur verwirrender Sprachgebrauch ſein, wenn wir die beiden gleichgeſezten Ausdrükke unter die beiden Gemeinſchaften vertheilen wollten. — Uebrigens iſt hier keine Form der Gemeinſchaft beſtimmt geſezt noch beſtimmt ausgeſchloſſen, ſondern alle vollkommnen und unvollkommnen, die es gegeben hat und noch geben wird, ſind hier zuſammengefaßt. Nur ſoviel wird beſtimmt vorausgeſezt, daß wo Wiedergeborene einander erreichen können auch irgend eine Gemeinſchaft unter ihnen entſtehen muß. Denn können ſie einander erreichen: ſo erfüllt auch ihr Zeugniß vom Glauben zum Theil denſelben Raum, und damit iſt ein Anerkennen und eine Verſtändigung über ihre Wirkſamkeit innerhalb des gemeinſchaftlichen Raumes unvermeidlich verbunden. Anders als eben ſo weitſchichtig wollte auch nicht verſtanden ſein, was wir gleich Anfangs bei Behandlung des Bewußtſeins der Gnade[1] geſagt haben, daß ſich dieſes immer von einem Geſammtleben herſchreibe, aber eben dies findet hier erſt ſeine ganze Erläuterung. Denn wenn wir uns nicht als Wiedergeborne ſchon darin fänden, ſondern ſie erſt als ſolche aufſuchen oder bilden müßten: ſo wären ja grade die entſcheidendſten Gnadenwirkungen nicht in demſelben gegründet.

253 2. Je genauer aber unſer Saz mit dem eben angeführten zuſammenhängt, um deſto ſchwieriger ſcheint er ſich mit dem zu vereinigen, daß unſere dogmatiſchen Säze nur ausſagen ſollen,

---

[1] §. 87.

was auch in der urſprünglichen chriſtlichen Frömmigkeit daſſelbe
war wie bei uns. Denn wie ſollen ſich diejenigen ſchon in der
Gemeinſchaft gefunden haben, welche durch die perſönlichen Ein-
wirkungen Chriſti ihn im Glauben aufgenommen haben? Hier-
iber iſt zu bemerken, daß es ſchon immer eine Geſammtheit
on Erlöſungsbedürftigen und Wartenden gab, welche bereit
varen, ihren Gegenſaz zu einem der Hülfe darböte anzuerken-
ien; und ſo entſtand grade dieſe äußere Gemeinſchaft gleich
nit dem öffentlichen Auftreten Chriſti, während noch die Kraft
er innern in ihm allein war, bis ſich die innere allmählig aus
ieſer äußern zuerſt an den ihn immer begleitenden Jüngern ge-
gltete. Wenn daher die Frage aufgeworfen worden iſt, ob es
der That Chriſti Abſicht geweſen, eine ſolche Gemeinſchaft zu
iften: ſo iſt ja deutlich genug, daß er auch gar keine anzie-
ende, mithin auch keine erlöſende Thätigkeit hätte ausüben kön-
en, ohne daß eine ſolche Gemeinſchaft entſtand. Daher auch
cht einmal nachgewieſen zu werden braucht, wann und wie er
eigentlich geſtiftet; ſondern das Sichorganiſiren, wie wir es auch
allen geiſtigen Beziehungen kennen, gehört ſchon zu dem Na-
rwerden des übernatürlichen in ihm, und das Weſen dieſes
rganismus muß ſich ganz begreifen laſſen theils aus der Thä-
keit Chriſti, wie ſie ſich auch auf die Einzelnen richtete, die
r ſeine Organe wurden, theils aus ſeiner eigenthümlichen
ürde, welche ſich in dieſem Organismus als Gegenſaz gegen
Welt darſtellen ſollte. Jene Frage aber erklärt ſich von der
en Seite her aus ſolchen innern Erfahrungen, welche den
chein haben, unmittelbare nicht durch die Gemeinſchaft bedingte
nwirkungen Chriſti zu ſein, von der entgegengeſezten Seite
r aus den Beſorgniſſen vor Colliſionen zwiſchen verſchiedenen 236
meinſchaften in demſelben Kreiſe, weshalb man alſo lieber die
rgerliche Gemeinſchaft allein möchte gelten laſſen; worüber ſchon
n [1] das nöthige geſagt, ſo wie auch [2] über das Verhältniß

---

§. 100. u. 103. [2] §. 106, 2.

der Einzelnen mit Chriſto Verbundenen zu dieſer Gemeinſchaft. Und wie keine erlöſende Wirkſamkeit auf Einzelne ſtattfinden konnte, ohne daß eine Gemeinſchaft entſtand: ſo kann auch di Gemeinſchaft aus nichts anderm beſtehen, als aus allen Momenten welche dem Stand der Heiligung aller Begnadigten angehören.

3. Das chriſtliche Selbſtbewußtſein, welches ſich in unſern Saz ausſpricht, iſt nun die durch unſern Glauben an Chriſtum beſtimmte allgemeine Formel unſeres Mitgefühls mit menſchlichen Dingen und Zuſtänden, welches nur deſto deutlicher wird, wenn wir den dazu gehörigen negativen Ausdrukk mit demſelben verbinden. Iſt uns nämlich abgeſehen von der Erlöſung die Welt in Beziehung auf den Menſchen zwar der Ort der urſprünglichen Vollkommenheit des Menſchen und der Dinge, aber auch der Ort der Sünde und des Uebels geworden; und tritt mit der Erſcheinung Chriſti ein neues in eben dieſe Welt, welches alſo im Gegenſaz mit dem alten ſteht: ſo folgt, daß nur der mit der chriſtlichen Kirche geeinigte Theil der Welt uns nun der Ort der gewordenen Vollkommenheit oder des Guten und bezüglich auf das ruhende Selbſtbewußtſein der Ort der Seligkeit wird, nicht vermöge der urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur und der Natur der Dinge, ſondern wiewol allerdings hiedurch bedingt, doch nur vermöge der in Chriſto hinzugekommenen und ſich durch ihn mittheilenden unſündlichen Vollkommenheit und Seligkeit; womit dann zuſammenhängt, daß die Welt, ſofern ſie 157 außer dieſer Gemeinſchaft Chriſti liegt, uns immer wieder ohnerachtet jener urſprünglichen Vollkommenheit der Ort des Uebels und der Sünde iſt [1]. So daß ſchon hier der Saz, daß in der Kirche allein Seligkeit iſt, und weil dieſe nicht von außen hineinkommen ſondern nur darin ſein kann inſofern ſie darin hervorgebracht wird, daß die Kirche allein ſelig macht, niemand über-

---

[1] Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19.

raſchen kann. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß dieſer Gegenſaz zwiſchen dem durch die Erlöſung in der Welt geſezten und der übrigen Welt ſtärker oder ſchwächer geſpannt wird, je nachdem die eigenthümliche Würde Chriſti und der Gehalt der Erlöſung aufgefaßt wird, und daß er nur da ganz verſchwindet und ſich in einen unbeſtimmten Unterſchied des beſſeren und ſchlimmeren verliert, wo auch der Gegenſaz zwiſchen Chriſto und den ſündigen Menſchen eben ſo aufgehoben und umgewandelt iſt.

4. Und dadurch beſtätigt ſich am beſten, daß unſer Saz nichts anderes iſt als eine Ausſage unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins. Denn wäre die chriſtliche Kirche ihrem Weſen nach ein Gegenſtand der äußeren Wahrnehmung: ſo könnte ſich dieſe mittheilen laſſen, ohne an jenes gebunden zu ſein. Nun aber iſt es ſo, daß diejenigen, welche den Glauben an Chriſtum nicht mit uns theilen, auch die chriſtliche Gemeinſchaft in ihrem Gegenſaz gegen die Welt nicht erkennen. Wo das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit ganz zurükkgedrängt iſt, da wird die chriſtliche Kirche gewiß auf alle Weiſe mißverſtanden; und von da an entwikkelt ſich beides gleichmäßig. Mit den erſten Wirkungen der vorbereitenden Gnade, welche jenes Bewußtſein erregen, entſteht auch eine Ahnung von dem göttlichen Urſprung der chriſtlichen Kirche: und mit dem lebendigen Glauben an Chriſtum zugleich entſteht immer auch der an das wirkliche Vorhandenſein des Reiches Gottes in der Gemeinſchaft der Gläubigen: ſo wie im Gegentheil ein unverbeſſerlicher Widerwille gegen die chriſtliche Kirche auch auf den höchſten Grad von Unerregbarkeit für die Erlöſung ſchließen läßt, wobei kaum noch eine auch nur äußerliche Verehrung der Perſon Chriſti ſtattfinden kann. Der Glaube hingegen an die Kirche als das Reich Gottes ſchließt nicht nur dieſes in ſich, daß es immer im Gegenſaz gegen die Welt fortbeſtehen wird, ſondern wie es von Wenigen anfangend zu einer ſolchen Gemeinſchaft herangewachſen iſt und nicht anders als wirkſam gedacht werden kann: ſo liegt darin die Hoffnung, daß

die Kirche wachſen und die ihr entgegengeſezte Welt abnehmen werde. Denn die Menſchwerdung Chriſti entſpricht für die menſchliche Natur dem was die Wiedergeburt iſt für den Einzelnen; und wie die Heiligung die fortſchreitende Aneignung der einzelnen Functionen iſt, und je länger je mehr aufhört aus fragmentariſchen Einzelheiten zu beſtehen, alles vielmehr immer mehr ineinander greift und ſich gegenſeitig unterſtüzt: ſo organiſirt ſich auch hier aus den einzelnen erlöſenden Thätigkeiten immer mehr die zuſammenwirkende und aufeinander wirkende Gemeinſchaft. Und dieſer Organismus muß immer mehr dasjenige überwältigen, was ihm gegenüber nur anorganiſche Maſſe iſt.

§. 114. Wenn wir alle Ausſagen unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins über die Gemeinſchaft der Gläubigen zuſammenfaſſen wollen: ſo müſſen wir zuerſt handeln von dem *Entſtehen* der Kirche oder der Art und Weiſe wie ſie ſich aus der Welt bildet, demnächſt von der Art und Weiſe der Kirche im Gegenſaz gegen die Welt zu *beſtehen*, und zulezt von der Aufhebung dieſes Gegenſazes oder von den Ausſichten auf die *Vollendung* der Kirche.

239 1. Dieſe drei Stükke ſcheinen ſich nun freilich gar nicht auf gleiche Weiſe zu unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein zu verhalten. Das zweite iſt das Gebiet unſerer täglichen Erfahrung; unſer geiſtiges Leben verläuft in dieſem Gegenſaz. In dem Maaß als wir zu unterſcheiden wiſſen, was in uns ſelbſt der Gemeinſchaft der Gläubigen angehört und was noch der Welt, wird auch unſer chriſtliches Gemeingefühl das was um uns her vorgeht richtig ſondern, was davon der Kirche angehört und was der Welt; und alles dieſes ſind Elemente zu unſern Säzen über das Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt: anderwärts her würden aber auch Säze dieſes Inhaltes nicht zu nehmen ſein. Denn wie bei den Einzelnen, was der Sündhaftigkeit und was der Gnade angehört, nicht aus der zur Wahr-

nehmung kommenden Auſſenſeite der That entſchieden werden kann, ſondern nur aus der Beſchaffenheit der innern Bewegungen: ſo kann auch über die chriſtliche Kirche nur von denen, die ihr inneres Leben aus eigner Theilnahme kennen, richtiges ausgeſagt werden. Aber über die Vollendung der Kirche können wir, wenn ja irgend welche, doch gewiß nur ſehr unzuverläßige Ausſagen unſeres Selbſtbewußtſeins aufſtellen; und von der Entſtehung der Kirche können wir uns nur geſchichtliche Angaben aneignen, deren Mittheilung hieher unmöglich gehören kann. Um nun bei dem lezten anzufangen, ſo vermehrt ſich die chriſtliche Gemeinſchaft indem allmählig einzelne Menſchen und ganze Maſſen dem Zuſammenhang mit Chriſto einverleibt werden; und wie allgemein feſtgeſtellt iſt, daß das neue Leben des Einzelnen aus dem Geſammtleben hervorgehe, in deſſen äußerem Kreis es ſich ſchon findet: ſo gilt dies auch von dem neuen Leben jener Erſtlinge, als noch die Kraft des inneren Kreiſes ganz allein in Chriſto eingeſchloſſen lag; das Entſtehen der chriſtlichen Kirche iſt alſo daſſelbe mit dem was täglich vor unſern Augen vorgeht. Es kommt aber in dieſer Hinſicht keinesweges darauf an, wenn 260 wir davon ausgehn daß die erlöſende Thätigkeit allmählig alles ergreifen ſoll, eine Regel für die Art und Weiſe zu finden, nach welcher Ordnung und weshalb grade ſo dieſe Verbreitung vor ſich geht. Vielmehr haben wir darauf auszugehn, daß wir, da gleichzeitig ſich die erlöſende Thätigkeit von dem Gemeinweſen aus über weit Mehrere erſtrekkt als jedesmal dadurch zur Bekehrung gefördert werden, den Unterſchied zwiſchen dieſen und den andern richtig auffaſſen; denn das heißt die Anfänge der Kirche verſtehen. Und hier haben wir allerdings ein Selbſtbewußtſein, welches wir im Gedanken aufzufaſſen haben, nämlich den Gegenſaz welcher ſich in unſerem Mitgefühl bildet zwiſchen der vorherigen Gleichſchäzung Aller im Zuſtand der gemeinſamen Sündhaftigkeit und dem nachherigen Unterſchied zwiſchen den Begnadigten und den andern. Was die Vollendung der Kirche betrifft, ſo iſt uns freilich in unſerm Selbſtbewußtſein, wenn wir es als per-

ſönliches ergreifen, nur das Wachsthum der Heiligung gegeben, ohne ein Vorgefühl daß die gänzliche Harmonie aller Kräfte und die Vollendung des Einzellebens als Organismus für das Leben Chriſti in uns nach gänzlicher Ausrottung des alten Menſchen erſcheinen werde; und eben ſo wenn wir es als Gemeingefühl auffaſſen, iſt die Kirche nur als wachſend aus der Welt und aus ſich die Welt allmählig entfernend gegeben, das Vorgefühl der Vollendung aber wird immer zurükgehalten durch dieſes unzerſtörbare Element des Mitgefühls, daß der alte Menſch immer wieder geboren wird mit jedem Einzelweſen. Inſofern alſo die Vollendung der Kirche wenn auch nur als Vorgefühl bedingt iſt durch das Aufhören der Erneuerung des Geſchlechts: ſo ſcheitert es an unſerm Gattungsbewußtſein, und es gewinnt das Anſehn, als ob alles, was chriſtliche Lehre hierüber ſein ſoll, eine andere Quelle haben müſſe als das chriſtliche Selbſtbewußtſein; und
261 dann könnte dieſelbe folgerechterweiſe in unſerer Darſtellung nicht einen eigenthümlichen Ort einnehmen, ſondern indem ſie auf einem objectiven Bewußtſein beruhen müßte, könnte ſie nur in Bezug auf die Quelle deſſelben auf eine untergeordnete Weiſe[1] vorkommen. Zweierlei kann jedoch in dieſer Hinſicht auch hier ſchon bemerkt werden. Einmal daß wir keinesweges im Stande ſind die entgegengeſezte Vorſtellung von einer in unendlicher Zeit, weil immer wieder durch neue Generationen gehemmt, der Vollendung ſich nur aſymptotiſch annähernden Fortſchreitung als Vorgefühl vollſtändiger zu vollziehen, welches überdies zu dem Vorgefühl von der unvollkommnen Heiligung des eignen Ich am Ende des Lebens keine Ergänzung an die Hand giebt. Dann aber auch daß, wenn gleich dieſes Vorgefühl für ſich allein keine Lehre in demſelben Sinn bilden kann, weil es kein abſchließbarer Moment des Selbſtbewußtſeins iſt, doch die Auffaſſung deſſelben die Probe geben kann, wozu die andere Form der unendlichen

---

[1] Aehnlich wie oben die Thatſachen der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti.

Approximation nicht dienen könnte, ob wir nämlich in dem zum Grunde liegenden, der Lehre von dem Beſtehen der Kirche, auch das Weſen des Reiches Gottes richtig aufgefaßt haben, wenn es nämlich ſeine Wahrheit behält auch bei dem Verſuch es an und für ſich abgeſehen von dem Gegenſaz mit der Welt zur Darſtellung zu bringen; und in ſofern iſt dieſer Verſuch nothwendig und natürlich.

2. Eine analoge nicht zu überſehende Ungleichheit zwiſchen dieſen drei Haupttheilen beſteht darin, daß bei Behandlung des zweiten wir uns ganz und ſoviel es ſein kann ausſchließend in dem Gebiet der erlöſenden Thätigkeit Chriſti befinden, denn dieſes iſt der eigentliche Umfang des Reiches Chriſti [1]. Denken wir hingegen die ſchlechthinige Vollendung extenſiv ſowol als intenſiv, 262 ſo würde die Ungleichheit zwiſchen ihm und uns ganz aufgehoben ſein [2], mithin auch ſeine Herrſchaft aufhören. Und dies giebt eine neue Beſtätigung dafür, daß dies kein Gegenſtand für chriſtliche Lehre im ſtrengſten Sinne des Wortes iſt; zumal auch in der Vollendung ſelbſt kein Bedürfniß mehr im Selbſtbewußtſein geſezt ſein kann, mithin auch dieſelbe nur inſofern eigenthümlich chriſtlich aufgefaßt werden kann, als ſie dennoch nur die Vollendung eines von Chriſto abhängigen Geſammtlebens bliebe. Indeß auch ſo würden doch immer zu dieſer Vollendung Naturveränderungen vorausgeſezt, welche außerhalb des Gebietes der königlichen Herrſchaft Chriſti liegen und zu der göttlichen Weltregierung gehören, über deren leibliche Seite, und davon wäre doch die Rede, wir hier nichts auszuſagen haben. Daher wir uns auf jeden Fall ſo an der Grenze chriſtlicher Lehre befinden, daß wir nichts beſtimmtes ausſprechen können ohne ſie zu überſchreiten. Aehnlich verhält es ſich auch mit der Entſtehung ſowol der anfänglichen als der fortgeſezten der chriſtlichen Kirche. Denn wenn die Kraft des göttlichen Wortes und der das Heil der Menſchen ſuchenden Liebe im inneren großen Act der Verkündi-

---

[1] Vgl. §. 105.

[2] 1 Joh. 3, 2.

gung dieſelbe iſt: ſo iſt der Unterſchied der Wirkſamkeit begründet in dem verſchiedenen Zuſtand der Empfänglichkeit; und dieſer iſt zugleich abhängig von den Verhältniſſen, in welche die göttliche Weltregierung den einen und den andern ſezt. Indeſſen muß dies hier als ſehr natürlich erſcheinen, weil in dem Uebergang, ſei es nun der Einzelnen oder ganzer Maſſen, aus der Welt in die Kirche auch die göttliche Weltregierung betheiligt iſt, und doch nur unter der Form der Thätigkeit betheiligt ſein kann. Daher unſer Mitgefühl ſehr unvollkommen wäre, wenn es den entſtehenden Unterſchied nicht als ein Ergebniß göttlicher Weltregierung
253 auffaßte. Es giebt aber auch hier ein anderes als Ergänzung der früheren Behandlung nothwendiges Moment. Wir haben nämlich die Thätigkeit des Erlöſers mit ihrer Wirkung in der Seele des Einzelnen oben betrachtet abgeſehen von dem Geſammtleben, und ſo konnten wir auch hernach in der Lehre von der Heiligung den Einzelnen nur betrachten als ein ſelbſtändig in der Lebensgemeinſchaft Chriſti handelndes Einzelweſen. Nun iſt es freilich ganz derſelbige Act, durch welchen der Einzelne wiedergeboren und durch welchen er ein ſelbſtthätiges Mitglied der chriſtlichen Kirche wird; aber wir haben dieſe Seite deſſelben dort nicht mit aufgenommen, und müſſen alſo denſelben Act hier noch einmal unabhängig von der früheren Darſtellung beſchreiben, ſofern er das Verhältniß des Einzelnen zu dem Ganzen begründet. Und hiebei ſind wir zugleich auf das beſtimmteſte an unſer Selbſtbewußtſein gewieſen, in welchem wir beides, unſre ſelbſtändige Perſönlichkeit in der Lebensgemeinſchaft Chriſti und unſer Leben als integrirenden Beſtandtheil des Ganzen, immer ſowol unterſcheiden als verbinden. — Wiewol nun aus beiden Geſichtspunkten betrachtet die Lehre von der Kirche in ihrem Zuſammenbeſtehen mit der Welt der eigentliche Kern dieſes ganzen Abſchnittes iſt; ſo daß es auch ganz ſachgemäß wäre, dieſes zuförderſt feſtzuſtellen, und die andern beiden mehr anhangsweiſe zu behandeln: ſo wird doch die bei einem geſchichtlichen Verlauf natürliche Ordnung mehr Anſchaulichkeit und manche Erleichterung gewähren.

Erſtes Hauptſtükk. 264

Von dem Entſtehen der Kirche.

§. 115. Die chriſtliche Kirche bildet ſich durch das Zuſammentreten der einzelnen Wiedergebornen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken.

1. Wenn wir auf das Verfahren der evangeliſchen Kirche bei der Verſtärkung der Gemeinſchaft ſehen, ſowol durch die Aufnahme der unterrichteten Gemeindejugend, als durch die Miſſionen oder bei dem Uebertreten einzelner Mitglieder aus andern chriſtlichen Gemeinſchaften: ſo iſt unſer Saz gewiß der richtige Ausdrukk des dabei herrſchenden Gemeingefühls und der dabei in Anwendung gekommenen Handlungsweiſe. Die Handlung wird immer verrichtet in Bezug auf die Wiedergeburt, überall natürlich nach der Art wie der Begriff dort gefaßt wird; ſo daß wenn man derſelben auch in den meiſten Fällen noch nicht verſichert ſein kann, die herrſchende Vorausſezung doch die iſt daß ſie erfolgt ſei. Wenigſtens je freier eine Gemeinde auf ihrem Gebiet iſt, um deſto ſtrenger wird ſie darauf halten, daß derjenige, gegen deſſen Wiedergeburt ſich wohlbegründete Zweifel erheben, auch nicht aufgenommen werde. Dies wäre aber nicht nothwendig, ja ſogar zwekkwidrig, wenn die Aufzunehmenden nur ſollten in die Gemeinſchaft der vorbereitenden Gnadenwirkungen eingeführt werden. Wie nun mit der Wiedergeburt das kräftige Wollen des Reiches Gottes gegeben iſt: ſo muß alſo den Aufnehmenden und dem der aufgenommen wird die Ueberzeugung gemein ſein, daß dieſer und jene die gleiche Wirkſamkeit ausüben; und da ſie für dieſe auch den gleichen Wirkungskreis haben vermöge der gleichen Räumlichkeit, ſo muß auch mit jedem ſolchen Act die Aufgabe wieder erzeugt werden, dies Zuſammenwirken zu 265
ordnen. Daß aber zugleich auch ein gegenſeitiges Aufeinanderwirken ausbedungen wird, gründet ſich nicht allein darauf, daß in Jedem noch manches der Welt angehörige ſich findet, wogegen

das Geſammtwirken der Andern ſich richten muß, ſondern auch darauf, daß ſo wie Keiner ſich einer allſeitigen und vollkommnen Auffaſſung Chriſti bewußt iſt, jeder die der Andern als Ergänzung der ſeinigen anſieht, woraus eine gegenſeitige mittheilende Darſtellung hervorgeht. Alles nun was als ein Lebenselement der Kirche dargeſtellt werden kann, muß ſich auch hieraus entwikkeln laſſen.

2. Schwieriger ſcheint es allerdings, dies auch auf die urſprüngliche Entſtehung der von Chriſto ausgehenden Gemeinſchaft anzuwenden. Gehn wir indeß auf die Thatſache zurükk, daß es, als die Wirkſamkeit Chriſti begann, ſchon eine Gemeinſchaft ſolcher gab, welche auf die Erfüllung ihrer meſſianiſchen Hoffnungen warteten: ſo ſoll freilich nicht behauptet werden, dies ſei ſchon die chriſtliche Kirche vor Chriſto geweſen; aber es war doch eine fromme Gemeinſchaft, ein Austauſch gleicher Gemüthserregungen und ein Verkehr mit allem darauf bezüglichen. Wenn nun mehrere von dieſen zur Anerkennung Chriſti kamen, ſo war für ſie kein Grund vorhanden ihre Gemeinſchaft aufzuheben. Aber indem die ihrige eine Beziehung auf Chriſtum erhielt, die nicht ohne ein Aufeinanderwirken ſein konnte in dem bereits aufgeſtellten Sinn: ſo mußte ſie zugleich ein Zuſammenwirken werden zunächſt in Bezug auf ihre bisherigen noch nicht zur Anerkennung Chriſti durchgedrungenen Genoſſen, die nun der äußere vorbereitende Gnadenwirkungen von ihnen empfangende Kreis wurden zu ihrem innern, von dem dieſe Gnadenwirkungen je ſachgemäßer geordnet deſto kräftiger ausgingen. Nur daß dieſes Zuſammenwirken untergeordnet und fragmentariſch blieb, ſo lange noch in
2.6 ihrer Verbindung die gemeinſame Empfänglichkeit für die Einwirkungen Chriſti das überwiegende blieb. Und in dieſer Hinſicht kann man ſagen, daß ohnerachtet eine Anzahl Wiedergeborener vorhanden war, die Kirche doch noch unvollſtändig blieb, mithin noch latitirte hinter der Verbindung dieſer Einzelnen mit Chriſto, ſo lange die perſönliche Wirkſamkeit Chriſti fortdauerte.

§. 116. Das Entſtehen der Kirche wird deutlich durch die beiden Lehren von der Erwählung und von der Mittheilung des heiligen Geiſtes.

1. Außerhalb des bereits aufgeſtellten Zuſammenhanges möchte es vielleicht ſonderbar erſcheinen, dieſe beiden Begriffe auf ſolche Weiſe zuſammengeſtellt zu finden, die dem Klange nach keine Verwandtſchaft haben, und auch der Bedeutung nach ſcheint der Begriff der Erwählung mit der Mittheilung des Geiſtes nicht genauer zuſammenzuhangen, als etwa mit der Bekehrung und der Rechtfertigung. Jezt aber kann es nicht mehr befremden, ſondern der erſte Begriff hat es mit demjenigen zu thun was bei dem Entſtehen der Kirche nach dem obigen die Sache der göttlichen Weltregierung iſt, daß nämlich diejenigen welche die Kirche bilden ſollen aus der Welt müſſen ausgeſondert werden. Dies iſt daher die Betrachtung des Entſtehens der Kirche, wenn man rükkwärts ſieht nach dem Ort hin woher ihre Mitglieder kommen. Der andere Begriff aber hat es mit demjenigen zu thun, was in den Einzelnen der Grund iſt von der Stetigkeit ihres Zuſammenwirkens und Auseinanderwirkens. Da nun in dieſem das Weſen der chriſtlichen Kirche beſteht, ſo wird in dieſem Begriff das Entſtehen der Kirche betrachtet, indem man vorwärts ſieht auf das ſo entſtehende Geſammtleben, welches nur durch die Selbigkeit des bewegenden und treibenden in Allen und jedem Einzelnen eine wahre Lebenseinheit, nach Art nämlich einer zuſammengeſezten oder ſogenannten moraliſchen Perſon werden und bleiben kann, 267 ſo daß ſich aus dieſem dem Einzelnen als Erwählten mitgetheilten Princip das ganze Leben und Wirken der Kirche muß erklären laſſen. — Beide aber haben das mit einander gemein, daß ſie urſprünglich nicht unmittelbar auf denjenigen Zuſtand paſſen, wo die wirkſame Kraft des neuen Lebens noch unmitgetheilt in Chriſto allein war, ausgenommen in demjenigen Sinn, in welchem auch von Chriſto geſagt werden kann, er ſei erwählt und habe den heiligen Geiſt; eigentlich aber wird dabei der Ge-

genſaz vorausgeſezt zwiſchen jenem äußeren Kreiſe welcher der Ort iſt für die vorbereitenden Gnadenwirkungen, und dem inneren von welchem dieſe ausgehen. Denn diejenigen, welche in den erſten Kreis gezogen werden dadurch daß die Predigt des Evangeliums zu ihnen gelangt, werden in der bibliſchen und kirchlichen Sprache nicht gewöhnlich Erwählte genannt, ohnerachtet ſie auch in Folge des Zuſammenhanges der göttlichen Weltregierung hiedurch von Andern unterſchieden werden, ſondern nur Berufene; jener aber bleibt für diejenigen welche durch die Wiedergeburt in den inneren Kreis eingeführt worden ſind. Und eben ſo iſt der heilige Geiſt das Band dieſes innern Kreiſes, kraft deſſen die Wirkungen der Einzelnen auf den äußeren eine Einheit werden und eben ſo ihr gegenſeitiges Aufeinanderwirken gleichſam einen organiſchen Umlauf bildet; den Berufenen aber ſchreiben wir den heiligen Geiſt noch nicht als ihnen mitgetheilt oder ihnen einwohnend und ſie treibend zu.

2. Was nun im einzelnen zuerſt den Ausdrukk Erwählung betrifft, ſo iſt die eigentliche Aufgabe deſſelben die. Alle Menſchen ſind uns im Zuſtande der gemeinſamen Sündhaftigkeit, wo alles Gemeinſchuld iſt, auch vollkommen gleich, und ein Vorzug in Beziehung auf das von Chriſto mitzutheilende neue Leben iſt keinem zuzuſchreiben. Nun werden freilich Alle erſt in den Kreis der vorbereitenden Gnade hineingezogen; allein auf der einen Seite ſind die Unterſchiede, die dort entſtehen, auch nicht ihnen ſelbſt zuzuſchreiben, auf der andern Seite iſt auch darin ſchon eine Begünſtigung, daß gleichzeitig die Einen berufen werden und die andern nicht; ſo daß wir zum Behuf dieſer Erläuterung beides zuſammennehmen können, die Erwählung und die ihr vorangehende und ſich auf ſie beziehende Berufung. Ueberall iſt alſo hier, wenn wir das theilweiſe Gelingen und Mißlingen der Verkündigung betrachten, ein in der göttlichen Weltregierung eingeleiteter Vorzug der Einen vor den Andern ohne einen in den Perſonen ſelbſt dazu vorhandenen Grund, und dieſer läßt ſich

vom größten bis zum kleinſten nicht nur auf dieſem Gebiet ſondern auch auf anderen verfolgen, nur daß wir von dieſen nicht zu handeln haben. Denken wir uns die Menſchwerdung Chriſti als den Anfang der Wiedergeburt des ganzen menſchlichen Geſchlechts: ſo wird die Errichtung einer bleibenden Stätte für die Verkündigung des Evangeliums unter einem Volk durch die Erſtlinge aus ſeiner Mitte der Anfang der Wiedergeburt eines Volkes ſein. Und ein ſolches hat dann einen Vorzug vor denen, unter welchen ſich gleichzeitig die Stimme der Verkündigung erfolglos vernehmen ließ. Wir können aber dies nicht auf einen Unterſchied der Würdigkeit beziehen, eben ſo wenig bei den Völkern als bei den Einzelnen, bei welchen es ſich eben ſo verhält, nicht minder bei den aus der Fremde einwandernden als bei den in dem äußeren Kreiſe der Gemeinſchaft geborenen. So gewiß wir nun dies auf eine göttliche Anordnung zurükkſchieben, wie der Erlöſer ſelbſt gethan [1], ſo iſt uns auch aufgegeben derſelben beizuſtimmen, weil wir ſonſt und zwar mit unſerm ſittlichen Bewußtſein im Widerſpruch wären gegen unſer Gottesbewußtſein. Wir haben aber dazu keinen Grund als das Beruhen in dem 269 göttlichen Willen, von welchem wir nur ſagen können, daß er nicht durch die Würdigkeit der Perſon beſtimmt worden: ſo daß nicht das eine als Lohn und das andere als Strafe angeſehen werden kann. Alles andere bleibt in unſerm Mitgefühl wie in dem Begriff der Erwählung an und für ſich unbeſtimmt.

3. Unter dem Ausdrukk heiliger Geiſt aber wird zufolge des obigen die Lebenseinheit der chriſtlichen Gemeinſchaft als einer moraliſchen Perſon verſtanden, und dies würden wir, da alles eigentlich geſezliche aus derſelben ſchon ausgeſchloſſen iſt, durch den Ausdrukk ihres Gemeingeiſtes bezeichnen können. Und ſo ſollte es eigentlich nicht nöthig ſein noch ausdrükklich zu verſichern, daß wir durch den Ausdrukk deſſelben bezeichnen wollen,

---

[1] Joh. 6, 44.

was auch in der Schrift heiliger Geiſt und Geiſt Gottes und Geiſt Chriſti genannt wird, und in unſerer kirchlichen Lehre auch als die dritte Perſon der Gottheit aufgeführt wird. Daß wir es jedoch mit dieſem lezten hier nicht zu thun haben, verſteht ſich aus der Anordnung des Ganzen von ſelbſt. Daß aber in der chriſtlichen Kirche, nachdem die einzelnen Einwirkungen nicht mehr unmittelbar von Chriſto ausgehen, ein göttliches ſein muß, welches wir eben ſo das Sein Gottes in ihr nennen können, wenn anders die Mittheilung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti fortwährend in ihr beſtehen ſoll, dies iſt eben ſo aus dem früheren vorläufig zu erſehen, wird aber genauer unten entwikkelt werden. Vorläufig nämlich, daß die Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit und Seligkeit, welche als das ſchlechthinige ſtetige Wollen des Reiches Gottes der innerſte Impuls des Einzelnen iſt, auch muß der Gemeingeiſt des Ganzen ſein, oder es müßte keinen Gemeingeiſt in demſelben geben. Denn wäre er ein anderer, ſo müßte jener Impuls dieſem anderen, alſo einem unvollkommneren untergeordnet ſein, wie in jedem Geſammtleben 270 alles perſönliche dem Gemeingeiſt untergeordnet ſein muß. Gäbe es aber gar keinen Gemeingeiſt: ſo wäre auch die chriſtliche Kirche kein wahres Geſammtleben, wie ſie doch von Anfang an mit Beziehung auf dieſen ihr einwohnenden göttlichen Geiſt aufgetreten und in dem Selbſtbewußtſein jedes kräftigen Mitgliedes aufgenommen geweſen iſt. Dieſes Wollen des Reiches Gottes alſo iſt die Lebenseinheit des Ganzen, und in jedem Einzelnen ſein Gemeingeiſt; es iſt aber in dem Ganzen ſeiner Innerlichkeit nach ein ſchlechthin kräftiges Gottesbewußtſein, mithin das Sein Gottes in demſelben, bedingt aber durch das Sein Gottes in Chriſto.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Erwählung.

§. 117. In das von Chriſto geſtiftete Reich Gottes können zufolge der Geſeze der göttlichen Weltregierung, ſo lange das Menſchengeſchlecht auf Erden beſteht, niemals alle gleichzeitig Lebende gleichmäßig aufgenommen ſein.

1. Unter dem gleichmäßig ſoll hier nicht etwa eine Gleichheit in der Kraft des Glaubens und in dem Grade der Aneignung aller natürlichen Kräfte an jenen Gemeinwillen verſtanden werden, denn in dieſem Falle wäre der Saz ganz klar, indem es niemanden einfallen könnte eine ſolche Gleichheit zu begehren; ſondern es ſoll ſich auf den beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem inneren und dem äußeren Kreiſe der chriſtlichen Gemeinſchaft beziehen. Denn ſind alle alle andern Glaubensgemeinſchaften dazu beſtimmt, in das Chriſtenthum überzugehen, und nimmt man an daß die in der Gemeinſchaft geborenen doch zeitig unter den Einfluß der vorbereitenden Gnade kommen: ſo läßt ſich eine Zeit denken, wann Alle, deren Bewußtſein nur dazu nothdürftig entwikkelt iſt, auch jenem äußeren Kreiſe angehören. Allein da hiermit 271 der Antheil an der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti noch nicht verbunden iſt: ſo ſind dieſe beſtimmt unterſchieden von den ſelbſtthätigen Gliedern der Gemeinſchaft; welches auch mit dem angegebenen Unterſchied zwiſchen Berufung und Erwählung vollkommen zuſammenſtimmt. Es kommt übrigens hiebei auf zwei Punkte an, von denen freilich der eine mehr, der andere aber doch auch gewiſſermaßen als ein Geſez der göttlichen Weltordnung anzuſehen iſt. Offenbar nämlich iſt dies ein ſolches Geſez, daß, was von Einem Punkt ausgeht, ſich nur allmählig über den ganzen Raum verbreitet. Weniger ſchon dieſes, daß der Stand der Gnade niemals kann angeboren werden, ſondern auch die chriſtlichen Kinder bei der Geburt allen andern von Adam abſtammenden im weſentlichen gleich ſind; aber doch wäre theils die Veränderung ſelbſt eine aus der Grundthatſache des Chriſtenthums nicht begreifliche Ausnahme, mithin ein neues von jenem unabhängiges Wunder, zerſtörte aber auch den Begriff der Gattung.

2. Geſezt auch Chriſtus hätte, als er mit der Verkündigung

des Reiches Gottes unter Hinweiſung auf ſeine Perſon den Anfang machte, überall das gleiche Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit gefunden: ſo waren doch theils in Bezug auf ſeine Perſon die Einen durch Johannes vorbereitet, die Andern nicht, theils in Bezug auf ſeine Geſtaltung des Gottesreiches die Einen auf beſondere Weiſe an das beſtehende gebunden und alſo ſeine Idee abſtoßend, die Andern nicht. Mithin konnte er überall nur in den verſchiedenſten Abſtufungen ſich wirkſam beweiſen, wie er auch dem Raume nach nur innerhalb beſtimmter Grenzen [1] den Kreis ſeiner Verkündigung bald durch Ortsveränderung erweitern, bald 277 durch längere Niederlaſſung befeſtigen konnte. Ja auch wo er hinweggewieſen wurde [2], gereichte dies natürlich manchem Einzelnen, der dazu gekommen ſein würde ſich ihm anzuſchließen, zum unverdienten Nachtheil. Alles dieſes aber hat ſeinen Grund in der göttlichen Weltregierung. Und dieſelbe Ungleichmäßigkeit finden wir auch bei der fortgeſezten Verkündigung von der Apoſtel Zeiten an bis auf den heutigen Tag. Denn die dem Ganzen einwohnende in Einzelnen aber beſonders hervortretende Neigung, die Kirche nach außen zu vergrößern, iſt zwar an ſich, wie ſie von der Gleichheit Aller im Stande der Sündhaftigkeit ausgeht, vollkommen gleichmäßig, in der Ausübung aber theils den geſellſchaftlichen Verhältniſſen, die Anknüpfung darbieten müſſen, unterworfen, theils jenem geheimnißvollen Angezogen und Abgeſtoßen werden [3], welches nicht minder als jene unter der göttlichen Weltregierung ſteht. Und anders konnte es auch nicht ſein, wenn das Uebernatürliche in Chriſto ſollte Natur werden, und die Kirche ſich als eine natürliche geſchichtliche Erſcheinung bilden.

3. Sehen wir eben ſo auf die Fortpflanzung der Kirche über die Folge der Geſchlechter: ſo entſteht auch hier, da die Wie-

---

[1] Matth. 15, 24.

[2] Matth. 8, 34

[3] Ap. Geſch. 16, 6—10.

dergeburt der Einzelnen an dieſe ebenfalls in der göttlichen Weltordnung wurzelnde Naturform des Zuſammenlebens je zwei auf einander folgender Generationen gebunden iſt, hieraus eine ähnliche Ungleichmäßigkeit, indem jeder würde früher oder ſpäter in dieſen innern Kreis gelangt ſein unter andern ihm mehr oder minder angemeſſenen Umgebungen und Einwirkungen. Auf dieſe Weiſe entſteht immer beides, daß unter den im Umfang der Kirche lebenden zu jeder Zeit Viele ihr noch nicht angehören, und daß von dieſen wird geſagt werden können, ſie könnten ſchon Glieder derſelben ſein, wenn ihr Lebenspfad anders wäre geleitet worden. Allerdings hat eine lange Folge von im Ganzen angeſehen im Stande der Heiligung lebenden Generationen eines Volks einen Einfluß auf die ſpäteren, indem die leidenſchaftlichen Naturanlagen ſich immer mehr mildern; immer aber iſt dies doch nur eine beſſere Geſtalt der allgemeinen Sündhaftigkeit, und einmal muß doch Selbſterkenntniß und Buße eintreten. Nur freilich, wenn auch das Anerkenntniß des Erlöſers in demſelben Verhältniß zeitig erfolgt, läßt ſich eine Zeit denken, wenn zwar immer nicht fleiſchliche Geburt und geiſtige Geburt in demſelben Zeitpunkt zuſammenfallen, auch nicht Natur und Gnade gar nicht zu unterſcheiden wären, aber doch eine Zeit, in welcher die Entwikklung des lebendigen Glaubens mit der erſten Entwikklung ſittlicher Vorſtellungen und Empfindungen möglichſt nahe zuſammenfallen wird, welches die größtmögliche Annäherung an die menſchliche Entwikklung Chriſti iſt. Und dann freilich wird Jeder weit früher zu dem Beſiz und Genuß des ihm angemeſſenen Antheils an dem höhern Leben gelangen. Auch dann aber werden doch ſolche Differenzen beſtehen, daß Einige noch nicht zu dieſem Genuß gelangt ſind, wenn ihre Altersgenoſſen ſich ſchon längſt deſſelben erfreuen.

4. Wenn wir nun dieſe Ordnung mit dem Ausdrukk göttliche Erwählung deshalb bezeichnen, weil wir bei einem göttlichen Wohlgefallen als leztem Grunde dazu ſtehen bleiben: ſo hindert

dies doch nicht, daß wir nicht ſuchen dürfen, wodurch dieſes gö
liche Wohlgefallen beſtimmt wird. Zumal wir auch nicht ſa
können, bei Gott ſei alles gegen alle gleich, aber der Wille Ei
ger ſeze Hinderniſſe entgegen; da ja der Wille ſelbſt ſich erſt
mählig und ebenfalls nicht ohne Einfluß äußerer Verhältniſſe
größerer oder geringerer Erregbarkeit entwikkelt. Bei dieſer F
276 ſchung iſt ſchon Paulus vorangegangen [1], und hat das Ge
auszuſprechen verſucht, in Folge deſſen die apoſtoliſche Kirche
zuerſt mit ehemaligen Heiden anfüllte, während der größte T
des jüdiſchen Volks noch außerhalb derſelben blieb. Und
Aufforderung dazu iſt noch dringender geworden, ſeitdem ga
Völker das Chriſtenthum angenommen haben, von denen a
Viele wenigſtens auch zur Wiedergeburt gelangten, während vi
Mitglieder altchriſtlicher Völker von jenem innern Zuſammenha
vorläufig noch ausgeſchloſſen blieben. Nimmt man aber hin
wie verſchieden den Menſchen das Ende des Lebens geſezt i
für manchen in der chriſtlichen Kirche Gebornen, der ſchon vi
Wirkungen der vorbereitenden Gnade erfahren hat, doch eher
dieſe Eindrükke konnten zum Anfang eines geiſtigen Lebensproz
ſes in der Wiedergeburt verknüpft und geſteigert werden; u
wie Viele von da, wo die Stimme des Evangeliums nur eb
hingedrungen iſt, nach der göttlichen Ordnung über die Leben
dauer abgerufen werden: ſo iſt es offenbar in der göttlich
Weltordnung gegründet, daß Viele, — wiewol Viele oder W
nige hier eigentlich gleich gilt, und die Einen ſich zu den Erb
tungen der göttlichen Gnade nicht anders verhalten, als Ande
— doch unwiedergeboren ſterben, weil das Ziel ihres Lebens a
gelaufen iſt. Wir können daher nicht ſagen, daß Gott dies b
ſtimmt nicht gewollt hätte, da es ſeinen Grund hat in dem Ve
hältniß der von ihm abhängigen Naturordnung zu ſeinem u
innerlich eben ſo gewiſſen Rathſchluß der Erlöſung durch Ch
ſtum; — ſo daß wir uns des Schluſſes nicht erwehren könne

---

[1] Röm. 10 und 11.

daß, wenn Gott dies beſtimmt und unbedingt nicht gewollt hätte, er entweder eine andere Naturordnung des menſchlichen Lebens oder eine andere Heilsordnung für den menſchlichen Geiſt würde eingerichtet haben. Hat er es nun irgendwie ſo geordnet: ſo entſteht 275 uns natürlich die Aufgabe, auch dieſem göttlichen Willen auf möglichſt bewußte Weiſe und ohne inneren Widerſpruch beizuſtimmen.

§. 118. Wenn ſich das chriſtliche Mitgefühl über die frühere und ſpätere Aufnahme der Einen und Andern in die Gemeinſchaft der Erlöſung beruhigt: ſo bleibt dagegen ein unauflöslicher Mißklang zurükk, wenn wir uns unter Vorausſezung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menſchlichen Geſchlechtes von dieſer Gemeinſchaft gänzlich ausgeſchloſſen denken ſollen [1].

1. Wenn wir uns mit beiden Elementen unſeres Selbſtbewußtſeins, dem der Sünde und dem der Gnade, als Mitglieder der Kirche der Welt gegenüber betrachten: ſo finden wir uns vermöge des lezten, worin uns die vollkommne Gewißheit des göttlichen Rathſchluſſes unſerer Seligkeit gegeben iſt, allen denen entgegengeſezt, in denen ſich dieſes Bewußtſein noch nicht entwikkelt hat. Hingegen vermöge des Bewußtſeins der Sünde finden wir uns ihnen vollkommen gleich; denn das Bewußtſein der Vergebung gehört dem andern Element an, vergegenwärtigt uns aber immer jenes urſprüngliche, welches dem Bewußtſein der Alten gemeinſchaftlichen Natur angehört. Iſt alſo das gleiche natürliche Unvermögen, aus welchem in jedem das Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit entwikkelt werden kann, hier unterſtüzt und dort ſich ſelbſt überlaſſen, hier in die Offenbarung des begnadigenden göttlichen Rathſchluſſes aufgenommen, dort aber nicht: ſo

---

[1] Ein für alle Male verweiſe ich hier für dieſes Lehrſtükk auf meine Abhandlung über die Erwählungslehre.

iſt dieſe Ungleichheit innerhalb deſſelben menſchlichen Geſchlechts,
276 in welchem doch in Bezug auf die göttliche Wirkſamkeit Chriſti kein Theil von dem andern beſtimmt geſchieden iſt, von ſolcher Art, daß wir um ſie aufzunehmen entweder unſer Gottesbewußtſein wieder zum Particularismus hinabſtimmen müßten, oder den Unterſchied zwiſchen den Begnadigten und den Andern geringer und als ein faſt nur zufälliges Mehr und Weniger anſchlagen; ſonſt würde nothwendig die in dem Bewußtſein der Gnade geſezte Seligkeit doch durch das mit Demüthigung verbundene Mitgefühl der Unſeligkeit aufgehoben. — Dies gewinnt indeſſen ein ganz anderes Anſehen, ſobald wir uns berechtigt halten anzunehmen, daß dieſer Gegenſaz auf jedem einzelnen Punkt nur ein verſchwindender ſei, ſo daß jeder, der jezt noch außerhalb dieſer Gemeinſchaft iſt, irgendwann von den göttlichen Gnadenwirkungen ergriffen innerhalb derſelben ſein wird. Denn in unſerm Gattungsbewußtſein iſt dann kein Zwieſpalt mehr, und der nur allmählige Uebergang der Einzelnen in den Vollgenuß der Erlöſung iſt für daſſelbe ganz das nämliche, wie für unſer perſönliches Selbſtbewußtſein der allmählige Fortgang der Heiligung, nämlich nur die Naturform, welche die göttliche Thätigkeit nothwendig in der geſchichtlichen Erſcheinung annimmt, und nach dem obigen die unausweichliche Bedingung aller zeitlichen Wirkſamkeit des fleiſchgewordenen Wortes.

Was hiegegen noch eingewendet werden könnte, wird ſich durch folgende zwei Betrachtungen erledigen. Die erſte iſt eine Anwendung, welche wir machen von dem ſchon früher aufgeſtellten Saz, die Menſchwerdung Chriſti verhalte ſich wie die Wiedergeburt des geſammten als Einheit betrachteten Geſchlechtes. Denn niemand kann ſagen, es würde für dieſe Geſammtheit beſſer geweſen ſein wenn Chriſtus eher wäre geboren worden, mithin auch das neue geiſtige Geſammtleben eher begonnen hätte. Denn dieß wäre freilich beſſer geweſen, wenn nur früher dieſes
277 neue Leben in derſelben Reinheit und Kraft hätte können aufgehen; wenn aber geſagt wird, als die Zeit erfüllt war ſei Chriſtus

geboren [1], ſo heißt das, die göttliche Vorherſehung über das ge-
ſammte menſchliche Geſchlecht und die beſondere Beſtimmung
über den Zeitpunkt der Erſcheinung des Erlöſers ſind ſo ſehr
Eine unzertrennliche Offenbarung der göttlichen Allmacht, daß
das durch dieſe Zeitbeſtimmung bedingte geiſtige Leben auch ge-
wiß das ſchlechthin größte iſt und die ganze Idee des Weſens
er Menſchheit ausſpricht. Daſſelbe nun läßt ſich auch von dem
Einzelnen ſagen, wenn ſeine Zeit erfüllt iſt wird Jeder wiederge-
oren, ſo daß ſein durch dieſe Zeitbeſtimmung bedingtes neues
Leben auch, wie ſpät es immer eintrete, ein ſchlechthin größtes
ſt, und die ganze Idee ſeiner Perſon, wie dieſe ebenfalls an ih-
en Ort der Geſammtheit gebunden iſt, vollkommen ausſpricht:
aher in Uebereinſtimmung mit jenem Glauben wir auch von
em Einzelnen nicht denken können, es wäre ihm beſſer geweſen
rüher wiedergeboren zu ſein. Und es iſt kein Grund zu befürch-
en daß hiedurch eine Trägheit im Zeugniß von Chriſto werde
egründet werden und Zucht und Lehre in Verfall gerathen, weil
s nämlich nicht helfe den Leuten das Evangelium ans Herz zu
ringen ehe ihre Zeit erfüllt ſei. Dies hat ſchon Auguſtin deut-
ch dargelegt [2], und nicht leicht wird auch dieſe Einwendung im
rnſt von einem wahrhaft in der Heiligung begriffenen, das heißt
on einem ſolchen eingelegt werden, der fähig iſt Zeugniß abzule-
en oder Lehre und Zucht zu handhaben. Denn ein ſolcher iſt
nes Theils ohne alle Hinſicht auf einen beſtimmten Erfolg von
nen gedrungen [3], anderntheils weiß er auch daß die Gnaden-
irkungen des Geiſtes die von jedem Wiedergeborenen ausgehn 270
it dazu gehören, daß jeder wenn ſeine Zeit erfüllt iſt auch wirk-
h wiedergeboren werde. Die zweite iſt eine Anwendung da-
on, daß in der Wiedergeburt jeder eine neue Creatur wird; denn

---

[1] Gal. 4, 4.

[2] In dem Buch de correptione et gratia überall.

[3] 2 Kor. 5, 14. 20.

dem zufolge wäre das Mitgefühl über eine zu ſpäte Wiedergebu
jedenfalls leer, weil es dazu kein urſprüngliches in dem Subje
giebt; eben ſo leer, wie wenn man eine zeitliche Schöpfung d
Welt annimmt, ein Leidweſen darüber wäre daß die Welt nic
eher geſchaffen worden. Und will man auch ſagen die frühe
Zeit ſei ihm nichts leeres ſondern ein mißfälliges, ſo verſchwind
ja in der Gewißheit der Sündenvergebung dieſes mißfällige glei
vollkommen, ob jene Lebenszeit länger geweſen oder kürzer.
wenn ſich bisweilen ein ſolches Bedauern vernehmen läßt, we
ja nun das neue Leben nicht ſo lang währe als wenn es ſi
früher entwikkelt hätte: ſo iſt auch das nur eine Täuſchung, d
noch von Unbekanntſchaft mit dem neuen Leben zeugt. Den
dieſes iſt in ſich ſelbſt ewig und erlangt keinen Zuwachs dur
die Länge der Zeit. Wie denn auch kein in der Heiligung re
gewordener dergleichen empfindet, es müßte denn ſein in eine
krankhaften Zuſtand; ſondern nur den Anfängern können ſolch
Nachwehen zuſtoßen, die aber im beruhigten Zuſtande von ſelb
verſchwinden und ſich daher keinesweges dazu eignen im Gebi
des Lehrbegriffs berükſichtigt zu werden. Vielmehr müſſen de
früheſt und der ſpäteſt Wiedergeborne, wenn man jenes auc
auf die erſte Kindheit und dieſes auf eine Zeit nach einer noc
ſo langen Reihe von Lebensentwikklungen bezieht, doch jeder ſic
ſelbſt und dem Andern gleich werth ſein. Denn der eine iſt meh
geſezt zum Ebenbild der urſprünglichen Vereinigung des göttliche
mit einer menſchlichen Perſönlichkeit, der andre mehr zum Eben-
bild des endlichen Durchdrungenſeins der ganzen menſchliche
Natur von der erlöſenden Kraft Chriſti, wobei die Geſammtwirk-
270 ſamkeit aller früher Wiedergebornen vorausgeſezt wird. Beide
aber muß aller Schein eines Unterſchiedes um ſo mehr verſchwin-
den je mehr Gemeingefühl und Gemeingeiſt in ihnen die Ober-
hand gewinnt, wodurch Jeder ſich alles aneignet, was des An-
dern iſt. Und es iſt kein Grund zu befürchten, daß hiedurc
Gleichgültigkeit gegen die Wirkungen der vorbereitenden göttliche
Gnade oder Aufſchieben der Buße und Bekehrung auf unbe

ſtimmte Zukunft veranlaßt werde. Denn wer dies anführen wollte, der ſchöbe doch die Bekehrung nicht deshalb auf weil die chriſtliche Lehre ihm dieſe Ausſicht verbietet, ſondern weil er jezt noch ſeinen Antheil an dem Geſammtleben der Sünde lieber will als den am Reiche Gottes. Einem ſolchen kann auch nicht damit geholfen ſein, daß man ihm dieſe Lehre vorenthält, ſondern nur wenn man ihm Verlangen nach dem Reich Gottes zu erregen weiß. — Dies zuſammengenommen ergiebt alſo, daß wenn nur jeder hinter uns zurükkbleibende irgend einmal in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto aufgenommen wird, unſer Mitgefühl ſich vollkommen beruhigen kann ohne daß ein Widerſpruch entſtände zwiſchen demſelben und unſerm Gottesbewußtſein.

2. Daß alles bisher angeführte aber nicht anwendbar iſt, ſobald wir uns denken ſollen daß ein Theil unſers Geſchlechts von dieſer Gemeinſchaft und dem davon abhängigen höheren Zuſtand gänzlich ausgeſchloſſen ſein ſoll, das leuchtet von ſelbſt ein, und zwar ſo, daß man abgeneigt ſein wird, einen Unterſchied zu machen, je nachdem eine Fortdauer angenommen wird oder nicht, und zwar dieſes in genauer Uebereinſtimmung mit dem eben geſagten. Denn iſt dieſes Leben ein an ſich ewiges, ſo können auch Beſiz und Beraubung deſſelben nicht weiter auseinander treten, wenn es auf eine unendliche und wenn es auf eine unbedeutende Dauer ankommt, ſobald nur der Eine in den Beſiz der Seligkeit, welche allein den Werth des Lebens ausmacht, gekommen iſt, der andere aber nicht. Laſſen wir nun dieſes vor der Hand gelten: 200 ſo wird jener Mißklang nur auf eine von beiden folgenden Weiſen aufzulöſen ſein. Entweder dadurch daß wir das Zuſammenſein einer ſolchen Gleichheit und Ungleichheit zwiſchen uns und Anderen rechtfertigen und es auf ein Geſez zurükkzuführen ſuchen, da denn der dargelegte Widerſpruch als ein bloßer Schein erkannt wird; oder dadurch, daß eines von beiden ſelbſt, die urſprüngliche Gleichheit oder die durch die göttliche Vertheilung gewordene Ungleichheit, für Schein erklärt wird.

Das erſte kann auf zweierlei Weiſe verſucht werden. Wenn nämlich wie die Gleichheit die urſprüngliche Einrichtung der menſchlichen Natur iſt, ſo auch dieſe Ungleichheit in eben derſelben gegründet iſt, ſo kann zwiſchen beiden ein Widerſpruch nur unter der Form ſtattfinden daß die Einrichtung der menſchlichen Natur getadelt wird, welches denn keinen Sinn mehr hat, weil wir nicht wären, wenn wir nicht Menſchen wären. Allein die Ungleichheit, welche erſt durch die Dazwiſchenkunft Chriſti entſteht, kann nicht in der menſchlichen Natur, wie ſie dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit zum Grunde liegt, ihren Siz haben, wir müßten denn gegen unſere Annahme auf pelagianiſche Principien zurükkgehend entweder anziehende Kräfte in den Einen oder abſtoßende in den Andern annehmen. Und demohnerachtet käme man doch auf eine nur in dem göttlichen Wohlgefallen zu begründende Ungleichheit in der Diſpenſation der Anregungen zurükk. Umgekehrt wenn die Gleichheit in demſelben wie die Ungleichheit, das heißt in der göttlichen Heilsordnung gegründet ſein ſoll: ſo heißt dies, Gott hat in Bezug auf die Erlöſung alle Menſchen unter die Sünde geſtellt, wiewol nur Einigen die Erlöſung zu Gute kommen ſollte; aber dann liegt der Aufnahme der Einen und Ausſchließung der Andern eine ſolche göttliche Willkühr zum Grunde, daß wir dieſe Ordnung mit Recht einen ſchlechthinigen Willensbeſchluß nennen müßten. Aber wenn auch
201 auf dieſe Weiſe das Zuſammenſein der Gleichheit und Ungleichheit gedacht werden kann: ſo ſind doch und bleiben unvermeidlich diejenigen, welche um unſertwillen zurükkgeſezt werden, ein Gegenſtand des Mitgefühls, welches alſo, jemehr das Gattungsbewußtſein ſich dem perſönlichen gleichſtellt, die in dem lezteren geſezte Seligkeit aufhebt, weil es ein Mitgefühl der Unſeligkeit iſt. Man hat dieſem abzuhelfen geſucht und eine reine Löſung zu erlangen geglaubt durch die Hypotheſe, die Heilsordnung, in welcher die Gleichheit des Unvermögens und die Ungleichheit der Unterſtüzung gegründet iſt, ſei dadurch motivirt, daß ſich an den Einen die göttliche Barmherzigkeit, an den Andern die gött-

liche Gerechtigkeit kund geben müſſe [1], damit es eine vollſtändige göttliche Manifeſtation nach beiden Seiten in dem menſchlichen Geſchlecht gebe, der Gerechtigkeit an denen die verloren gehen, und der Barmherzigkeit an denen die gerettet werden. Allein hiegegen iſt den ſpeciellen Fall betreffend einzuwenden, daß die göttliche Gerechtigkeit ſich auch vollſtändig offenbaren würde, wenn alles, was durch die Erlöſung überhaupt möglich iſt, auch wirklich würde; denn ſie erwieſe ſich dann belohnend an Chriſto, beſtrafend aber an Allen, ſo lange ſie dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit angehören. Im allgemeinen aber iſt nicht zuzugeben, daß es eine getheilte Offenbarung göttlicher Eigenſchaften gebe, indem dieſe dann begrenzt ſein würden, und Gott ein unbegrenztes Weſen mit begrenzten Eigenſchaften. Sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit dürfen ſich nicht ausſchließen, ſo daß die Barmherzigkeit ſich an denſelben zeigen muß wie die Gerechtigkeit, welches bei einem beſtändigen Ausgeſchloſſenſein Einiger von der mitgetheilten Seligkeit Chriſti nicht zu denken iſt.

Es bleibt alſo noch der zweite Weg übrig, nämlich daß eines von beiden, die Gleichheit oder die Ungleichheit beider Theile, für Schein erklärt wird. Die Ungleichheit zwiſchen denen, welche in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen ſind, und den davon ausgeſchloſſenen kann aber unmöglich für Schein gehalten werden, ohne den weſentlichen Gehalt unſers chriſtlichen Bewußtſeins aufzugeben. Ein anderes iſt es mit der Gleichheit, welche wir in dem Bewußtſein der Sünde finden. Dieſe wäre ein Schein, wenn es doch eigentlich eine urſprüngliche Ungleichheit der Menſchen gäbe, alſo eine von Anbeginn an geſpaltene menſch-

---

[1] Conf. Gallic. XII. p. 115. Credimus ex hac corruptione … deum alios quidem eripere, quos . . in Jesu Christo elegit: alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declaret. — Conf. Belg. XVI. p. 179. Credimus . . deum se . . demonstrasse . . misericordem et iustum. Misericordem quidem eos . . servando, quos . . elegit . . iustum vero reliquos in . . perditione . . relinquendo.

liche Natur. Denn ſo wie wir dies inne werden, verſchwinde
der Widerſpruch, weil die uns urſprünglich ungleichen auch nic
Gegenſtände unſeres Mitgefühls ſein können, ſondern die Einhe
der menſchlichen Natur, ſo wie ſie bisher gefaßt worden, wä
eine Täuſchung. Allein mag man ſich nur vorſtellen, nur in de
Einen wäre eine erregbare Empfänglichkeit [illegible] die göttliche Gnad
in den Andern aber nicht, oder in den Einen nur wäre ein un
überwindlicher Widerſtand gegen die göttliche Gnade, in den An
dern aber nicht, immer kommt man auf manichäiſirende eben
wie die obigen pelagianiſchen unſerer Auffaſſung entgegenſtreben
Vorausſezungen. Ja auch die Erlöſung ſelbſt gewinnt eine ga
andere Geſtalt. Denn Chriſtus iſt dann eigentlich nur gekon
men, um die ſchon vorhandene Ungleichheit zu entwikkeln un
zur Erſcheinung zu bringen, ſeine eigentliche Function wird d
des Gerichts, und was man Erlöſung nennen kann iſt nur d
2‹3 Form der einen Seite dieſer Function. Es giebt alſo keine A
dieſen Mißklang aufzuheben, wenn von unſerm chriſtlichen B
wußtſein aus wir uns dazu verſtehen ſollen anzunehmen daß e
Theil unſeres Geſchlechtes gänzlich ausgeſchloſſen bliebe. Waru
aber unſer Saz zu verſtehen giebt, der Mißklang wäre grö
bei der in der chriſtlichen Kirche überall herrſchenden Vorausſ
zung einer perſönlichen Fortdauer nach dem Tode, als wenn w
uns die entgegengeſezte aneignen könnten, das iſt nur dieſes.
dem gegenwärtigen Leben, wenn wir gleich den Zuſtand d
Gnade als eine Mittheilung der Vollkommenheit und Seligk
Chriſti anerkennen, iſt doch dieſe nur in dem innerſten Grund
betrachten wir aber das geſammte zeiterfüllende Selbſtbewußtſe
des Begnadigten, ſo iſt darin auch das Bewußtſein der Sün
immer noch mit enthalten; die Ungleichheit alſo iſt für die A
dern nicht da, weil ſie in dem ihnen allein vorliegenden, näml
dem zeitlichen Bewußtſein, nur den Unterſchied eines Mehr u
Minder anerkennen, und dieſen um ſo geringer finden je wenig
ſie von vorbereitenden Gnadenwirkungen ergriffen werden. W
gegen wenn wir jenes Leben dazu nehmen, wir auch zulezt ei

vollkommene Entwikklung von Seligkeit und Unſeligkeit zu denken haben, das heißt den Gegenſaz bis zu ſeiner größten Höhe geſpannt: und je mehr wir von dem Vorgefühl des künftigen Lebens auch jezt ſchon durchdrungen ſind, deſto ſtärker muß auch das Mitgefühl der künftigen Unſeligkeit und deſto härter folglich der Mißklang ſein.

3. Eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dieſer lezten Betrachtung haben ein Paar andere Verſuche die Aufgabe zu löſen. Der eine geſteht denen welche zu der Mittheilung der Seligkeit Chriſti gelangt ſind, die Fortdauer zu, läßt aber die Ausgeſchloſſenen im Tode untergehn, ſo daß ſie nur zu betrachten ſind wie leiblicher Weiſe die Kinder welche ſterben ehe ſie dahin gediehen ſind ſich des Sonnenlichtes zu erfreuen. So vermindert ſich freilich die Ungleichheit beider Theile, weil eine kurze Unſeligkeit einen geringeren Gegenſaz darbietet als eine gleich unendliche. Allein abgerechnet daß auf dieſe Art die Erlöſung erſt die Urſache der Unſterblichkeit wird und alſo eine phyſiſche Wirkung ausübt, was gar nicht in ihrer Natur und Beſtimmung liegt, ſonſt aber läge auch hier eine Spaltung der menſchlichen Natur in zwei ganz ungleiche Theile zum Grunde: ſo bleibt doch das particulariſtiſche in der Erlöſung ſtehen, welche nur Einigen nicht Allen Seligkeit und Unſterblichkeit mit einander gewähren kann. Der andere will die Ungleichheit auf einer andern Seite verringern, indem man nämlich zugeſteht, auch die Nichtwiedergeborenen könnten nach dieſem Leben bei einer treuen Benuzung des natürlichen Lichtes welches ihnen gegeben war, zu einer gewiſſen Vollkommenheit und Glükkſeligkeit gelangen, wenn ſie auch nur untergeordnet wäre, und nur von einer höheren Stufe blieben ſie ausgeſchloſſen [1]. Allein dann läßt ſich nicht einſehen warum ſie nicht auch ſollten in dem Bereich der vorbereitenden Gnade bleiben oder hinein verſezt werden, und warum dieſe nicht ihren Zwekk

---

[1] S. Reinhard Dogmatik, §. 116, 3.

früher oder ſpäter erreichen ſollte. Sonſt bleibt auch hier die Erlöſung particulariſtiſch, und wir kommen auch wieder auf eine die volle Harmonie aufhebende göttliche Willkühr nur unter einer andern Form. — Dieſen Auseinanderſetzungen gemäß ſind nun die folgenden kirchlichen Lehrſätze über dieſen Gegenſtand näher zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Erſter Lehrſatz. Von der Vorherbeſtimmung.

§. 119. Die Erwählung derer, die gerechtfertigt werden, iſt eine göttliche Vorherbeſtimmung zur Seligkeit in Chriſto.

Conf. Saxon. Twest. p. 157. Utrumque certissimum sit agentem poenitentiam propter filium Dei gratis fide accipere remissionem peccatorum et iustificationem et hunc esse haeredem vitae aeternae. — Ibid. p. 162. Vult deus intelligi, genus humanum a deo conditum esse . . non ad aeternum exitium, sed ut colligat sibi in genere humano ecclesiam, cui in omni aeternitate communicet suam sapientiam bonitatem et laetitiam. — Expos. Simpl. X. p. 22. 23. Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere . . sanctos quos vult salvos facere in Christo . . . Ergo non sine medio, sed in Christo . . nos elegit deus, ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero qui sunt extra Christum. — Conf. Angl. XVII. p. 132. Praedestinatio ad vitam est aeternum dei propositum, quo . . . constanter decrevit, eos quos in Christo elegit . . per Christum ad aeternam salutem adducere. — Sol. Decl. XI. p. 799. Praedestinatio pertinet tantum ad filios dei, qui ad aeternam vitam consequendam electi et ordinati sunt. — Conf. March. p. 382. . . daß Gott der Allmächtige . . zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat alle ſo an Chriſtum beſtändig glauben. . . So habe auch Gott nach ſeiner ſtrengen Gerechtigkeit alle, die an Chriſtum nicht glauben, von Ewigkeit überſehen und denſelben das ewige hölliſche Feuer bereitet.

1. Wenn wir unſer Selbſtbewußtſein als Wiedergeborener betrachten, wie es während unſrer Fortſchritte in der Heiligung vom erſten Anfang an nicht nur in ſofern eines iſt mit unſerm

ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und an demſelben haftet als wir uns unſrer Thätigkeit im Reiche Gottes als einer vermittelſt der Sendung Chriſti göttlich gewirkten bewußt ſind, ſondern auch ſofern die Entwikklung der Fortſchritte eines Jeden eines iſt mit der ihm im allgemeinen Zuſammenhang der menſchlichen Verhältniſſe gegebenen Stellung: ſo iſt dies die natürliche Ausſage über daſſelbe, daß die Ordnung in welcher ſich an Jedem die Erlöſung verwirklicht einerlei iſt mit der Ausführung der göttlichen Weltordnung in Beziehung auf ihn. Und dies gilt nicht nur für die Zeit ſeit der Wiedergeburt; ſondern, weil auch für die frühere auch zur Verwirklichung der Erlöſung an ihm gehörige, als er noch unter den Einflüſſen der vorbereitenden Gnade ſtand, ſo gilt es auch für den beide Zeiten mit einander verbindenden Moment der Wiedergeburt. Das ſich ſo ausſprechende Selbſtbewußtſein iſt aber kein perſönliches eines Einzelnen, ſondern es iſt das Gemeingefühl Aller welche ſich in dem Wirkungskreis Chriſti finden, und es wird daher mit Recht auf Alle übertragen, welchen noch in denſelben hineingezogen zu werden bevorſtehn möchte. Gilt alſo eben daſſelbe auch von ihnen für den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt: ſo iſt eben dies Hineingezogenwerden der Einzelnen, jedes zu ſeiner Zeit, in die Gemeinſchaft Chriſti nur das Ergebniß davon, daß die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifeſtation durch die allgemeine Weltordnung beſtimmt und ein Theil derſelben iſt. Dem wäre nun entgegen, wenn jemand behaupten wollte, ſeine Bekehrung und Heiligung würde zu derſelben Zeit und auf dieſelbe Weiſe angetreten ſein, wenn auch ſein Lebensgang in einem ganz andern Zuſammenhang wäre angelegt geweſen. Wie nun unſer Saz mit dem Bewußtſein der Freiheit übereinſtimmt iſt ſchon oben [1] dargelegt, und in Beziehung darauf könnten wir unſern Saz auch ſo ausdrükken, die Art wie und die Zeit wann die Wiedergeburt jedes Einzelnen erfolgt, ſei jedesmal beſtimmt durch die

---

[1] §. 4. §. 46. §. 49.

Eigenthümlichkeit ſeines inneren Lebens oder ſeine Freiheit,
durch ſeine Verhältniſſe zu der naturgemäßen geſchichtlichen
wirkung der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit oder ſei
Ort in der Welt. Zunächſt alſo entſteht das Reich der Gn
[illegible] oder des Sohnes nur in der ſchlechthinigen Einheit mit
Reich der allwiſſenden Allmacht oder des Vaters [1]; und da
geſammte Weltordnung mit der Welt zugleich ewig in Gott
ſo geſchieht im Reich der Gnade nichts ohne göttliche Vorhe
ſtimmung. Dieſes alſo iſt zunächſt in dem Selbſtbewußtſein
Begnadigten und vermittelſt deſſelben geſezt; und ſie mögen
ſagen, ihr Zuſtand ſei ein Werk der göttlichen Gnade in Chr
oder er ſei ein Erfolg der göttlichen Vorherbeſtimmung, ſo iſ
jedem von beiden das andere mit gedacht.

2. Was aber diejenigen betrifft, welche wir außerhalb
Gemeinſchaft Chriſti finden: ſo können ſie uns nicht auf
ſolche Weiſe erregen, daß dies gegründete Veranlaſſung
etwas in dieſer Beziehung über ſie auszuſagen. Denn wir
uns der von der Kirche immer ausgehenden Verkündigung Ch
als einer lebendigen mithin nicht erfolgloſen Wirkſamkeit bew
und erfahren wie daraus in den Einzelnen zuerſt Wirkungen
vorbereitenden Gnade entſtehen, und wie dieſe ſpäterhin ſ
ſolche Glieder der Kirche werden, in deren fortſchreitender H
gung ſich die Gewißheit ihrer Rechtfertigung bekundet, mi
auch in ihnen dieſelbige göttliche Vorherbeſtimmung ſich offenb
Von denjenigen aber in welchen ſich dieſe Wirkungen nicht
gen haben wir keinen Grund irgend etwas anderes auszuſa
als eben dieſe Verneinung, und zwar nur als ihr dermal
Verhältniß zum Reiche Gottes und den von ihm ausgehen
[illegible] Gnadenwirkungen [2]. In Beziehung auf die göttliche Vorhe

---

[1] Sol. Decl. XI. p. 818. Pater enim trahit hominem virtute spi
sui juxta ordinem a se decretum et institutum.

[2] Wie denn auch Ap. Geſch. 2, 41. und 13, 48. gewiß nicht beho

ſtimmung liegt alſo hierin nur das oben [1] ſchon erklärte, daß es immer ſolche giebt, an welchen ſie ihr Ziel, nämlich den Anfang der Seligkeit in Chriſto noch nicht erreicht hat. Zu der Vorſtellung aber, als ob es für dieſe oder Einige unter ihnen eine entgegengeſezte Vorherbeſtimmung gebe, können wir auf dieſem Wege niemals kommen. Daß Viele berufen ſind und wenige auserwählt [2], gilt von jedem einzelnen Punkt der Verkündigung des Reiches Gottes und zu jeder Zeit, nämlich für dieſe Zeit, und man hat dann immer ein Recht zu ſagen, daß die Meiſten noch nicht für Erwählte zu halten ſind, nämlich für dieſe Zeit. Denn es iſt natürlich daß in jedem Moment die Meiſten aufbewahrt werden für einen ſpäteren; denn dies iſt der Ordnung des göttlichen Rathſchluſſes gemäß, indem es in jeder zeitlichen Entwikklung nothwendig ein Nacheinander auch des urſprünglich gleichzeitigen giebt. Nur in dieſem beſchränkten Sinn alſo, d. h. für jede Zeit in welcher wir ſolche die in der Heiligung begriffen und ſolche die dies noch nicht ſind mit einander vergleichen können, dürfen wir ſagen daß Gott Einige übergeht oder überſieht, und daß er diejenigen die er überſieht auch verwirft, mithin daß die Erwählung ſich immer nur im Gegenſaz gegen die Verwerfung zeigt [3]. Aus unſerm Standpunkt iſt jener Ausdrukk des Uebergehens der angemeſſenſte Ausdrukk, weil es nur eine beſtimmte Handlung verneint; nicht als ob in Beziehung auf ſie 229 noch keine göttliche Thätigkeit oder gar kein göttlicher Rathſchluß geſezt wäre, ſondern dieſe geht nur zufolge der göttlichen Ge-

---

werden ſoll, daß von denen, die damals noch nicht gläubig wurden, keine mehr in einer ſpätern Zeit hätten gläubig werden können.

[1] Vgl. §. 117.

[2] Matth. 22, 14.

[3] . . . quando ipsa electio, nisi reprobationi opposita, non staret. Calv. Institt. III. xxiii, 1. Nur daß er es nicht in unſerm beſchränkten Sinne nimmt, vielmehr erklärt, dieſe Beſchränkung werde, wovon obiges der Grund ſein ſoll, inscite nimis et pueriliter vorgebracht.

ſammterdnung noch ſo ganz in entfernten inneren und äußern Vorbereitungen auf, daß ſie uns übergangen zu werden ſcheinen. Denn nur dieſes unbeſtimmte ſind für uns die noch nicht aufgenommenen. Sie ſind noch ohne geiſtige Perſönlichkeit mit in die Maſſe des ſündlichen Geſammtlebens verſenkt; und ſo lange die göttliche Vorherſtimmung an ihnen noch nicht ans Licht getreten iſt, ſind ſie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war. Weßwegen wir auch nie aufhören könnten ſie als Gegenſtände der die Kirche ſammelnden göttlichen Thätigkeit und als unter derſelben göttlichen Vorherbeſtimmung mit uns Allen befaßt anzuſehen. Da wir nun auch jedes Zurükkgehen aus der Gemeinſchaft mit Chriſto in das Geſammtleben der Sünde, ſo daß jene ganz aufgegeben würde, geläugnet und für Schein erklärt haben; alſo auch keine göttliche Vorherbeſtimmung angenommen werden kann, wodurch der Einzelne der Gemeinſchaft mit Chriſto verluſtig ginge: ſo bleiben wir auch billig bei dieſer Einen göttlichen Vorherbeſtimmung zur Seligkeit ſtehn, nach welcher die Entſtehung der Kirche ſich ordnet.

3. Wir können daher auch nur gleichſam anhangsweiſe, als ſtreng genommen nicht hierher gehörig, von der andern Vorſtellungsart einer zwiefachen Vorherbeſtimmung handeln, der einen zur Seligkeit und der andern zur Verdammniß [1]. Wir haben
230 aber dafür keinen andern Anknüpfungspunkt an die obige Betrachtung, als wenn wir uns, ehe jene Vorherbeſtimmung ſich an einem Einzelnen erfüllt hat, den Tod zwiſchen eintretend denken. Wäre es nun gar Einer, an dem ſchon bedeutende Einflüſſe der vorbereitenden Gnade zu bemerken ſind, eben ſo

---

[1] Calv. Institt. III. xxi, 5. Praedestinationem qua deus alios in spem vitae adoptat, alios adiudicat aeternae morti, nemo . . simpliciter negare audet. — Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.

ſicher aber auch angenommen werden kann, daß er ſich im Stande der Heiligung noch nicht befinde: ſo iſt dann der Gedanke ſehr nahe liegend, es habe nicht ſein ſollen und dürfen kraft einer göttlichen Anordnung, daß er in die Gemeinſchaft Chriſti und zum Genuß der Seligkeit gelangt wäre. Gehen wir indeß von der beſtimmten Vorausſezung aus, daß alles zum menſchlichen Geſchlecht gehörige irgendwann in die Lebensgemeinſchaft Chriſti werde aufgenommen ſein: ſo bleibt es bei dieſer einen göttlichen Vorherbeſtimmung. Wir ſchließen daraus, daß dieſe an Einem während ſeines Lebens noch nicht in Erfüllung gegangen, keinesweges daß durch den Tod eine andere erfüllt ſei, ſondern auch der Zuſtand, in welchem einer ſtirbt, iſt dann nur ein Zwiſchenzuſtand. Dies iſt der Glaube an Chriſtum, der ihm ein Recht und eine Macht über das ganze menſchliche Geſchlecht zuſchreibt, der zugleich keine blinde göttliche Vorliebe anzunehmen nöthig hat, und bei dem uns kein Widerſpruch zwiſchen der in der göttlichen Heilsordnung angenommenen Anſicht und dem durch die göttliche Weltordnung gegebenen Erfolg entgegen tritt. Sobald man indeß von der entgegengeſetzten Annahme ausgeht, wie es offenbar bei unſern Bekenntnißſchriften der Fall iſt [1], daß nämlich der Tod das Ende der göttlichen Gnadenwirkungen iſt: ſo hört der obige Saz auf ein angemeſſener Ausdrukk zu ſein, und man muß, wenn alles ſchlicht und folgerecht bleiben ſoll, eine ſolche Vorherbeſtimmung annehmen, wodurch Einige eben ſo zur Verdammniß verordnet ſind wie Andere zur Seligkeit. Will man aber auch dann noch ſagen, die Vorherbeſtimmung ginge nur auf die, welche ſelig werden, und die Andern würden bloß überſehen oder da gelaſſen wo ſie ſind: ſo geht das, wenn man doch unter Vorherbeſtimmung nur einen göttlichen Rathſchluß verſtehen kann, der den Menſchen bis zu ſeinem End geleitet [1], nicht mehr an, wenigſtens nicht ohne verdrehend Künſteleien. Wie wenn man Vorherbeſtimmung mit Erwählun gleichſezend dann ſagt, bezüglich auf die Böſen gebe es kein Vorherbeſtimmung, ſondern nur ein Vorherwiſſen [2]; denn ei vorhergewußtes Ueberſehen iſt ebenfalls eine Vorherbeſtimmung Denn wenn behauptet wird, daß die einzelnen erwählten Per ſonen vorherbeſtimmt ſind [3]: ſo folgt, wenn es für die An dern ein bloßes Vorherwiſſen geben ſoll, daß es in Bezug au ſie auch keinen göttlichen Willen giebt. Und wenn man dan auch noch ſo ſehr bevorwortet, daß die erwählende Vorherbe ſtimmung nicht müſſe als etwas ſchlechthin für ſich betrachte werden, ſondern in Chriſto, ſo folgt doch auch, wenn in Chriſt Einige nicht können erwählt werden ſondern nur überſehen, da auch die Allgemeinheit der Erlöſung dem gemäß muß beſchränk werden. Dies zuſammengenommen, kann ſich nur folgendes er geben. Wenn man von der Vorausſezung ausgehend, daß e für diejenigen, welche außer der Gemeinſchaft Chriſti ſterbe auch gar keinen Eingang weiter in dieſelbe giebt, doch behaup ten will, dieſe Ausgeſchloſſenen werden bloß überſehen, ſo folg daß man ſie zugleich als nicht daſeiend betrachten muß. Die nun iſt auch ganz richtig, wenn man den ganzen Saz nu auf das Gebiet der neuen Kreatur verſezt; denn auf dieſe ſind jene nicht zu finden. Nur ſind ſo betrachtet auch die Er wählten vorher noch nicht, ſondern werden erſt jeder zu ſeine Zeit nach Maaßgabe der Vorherbeſtimmung, und der Ausdru

---

[1] Auch Melanchth. loc. d. praed. wenn er ſagt: Deus volens non perire totum genus humanum semper propter filium … vocat … et recipit assentientes, verſteht doch nur die Zeit ante novissimum diem.

---

[1] Praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Cal Institutt. III. xxi, 5.

[2] Sol. Decl. XI. p. 798. Aeterna vero electio seu praedestinatio ad salutem non simul ad bonos et ad malos pertinet und alles folgen

[3] Sol. Decl. XI. p. 803. Et quidem deus illo suo consilio tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes singulas personas electorum . . ad salutem elegit.

Vorherbeſtimmung kann alsdann auch nicht auf die einzelnen wirklichen bezogen werden; ſondern der Saz wäre dann ſo zu faſſen, Es giebt Eine göttliche Vorherbeſtimmung, nach welcher aus der Geſammtmaſſe des menſchlichen Geſchlechts die Geſammtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird [1]. Dieſe Formel eignet ſich an und für ſich gleich für alle Vorausſezungen, ſowol für die welche die Nichterwählten im Tode untergehen läßt, als für die unſrige und für die von welcher wir jezt handeln. Die unſrige ſezt dann nur hinzu, die Geſammtheit iſt aber gleich der Geſammtmaſſe; die erſtere fügt hinzu, die Geſammtmaſſe wird aber gleich der Geſammtheit; die lezte hingegen läßt die Geſammtmaſſe größer bleiben. Nur muß man dem gemäß auch von der erlöſenden Kraft Chriſti ſagen, ſie ſei hinreichend um die Geſammtheit der in dem menſchlichen Geſchlecht enthaltenen 233 neuen Kreatur aus dem gemeinſamen Verderben zu erretten. Und immer bleibt die zuſammengeſezte Formel falſch, die der Vorherſehung einen weiteren Umfang als der Vorherbeſtimmung anweiſet, weil eine ſolche Ungleichheit nicht ſtattfinden kann. Denn da Gott überall eben ſo gut die Bedingung vorherbeſtimmt, als er das Bedingte vorherſieht: ſo folgt, daß wenn er das Bedingte, das Verlorengehen, vorherſieht, und das Bedingende, nämlich die eigenthümliche Beſchaffenheit des Einzelnen in ihrer Beziehung auf ſeinen Ort in dem Gang der Verkündigung — um möglichſt menſchlich zu reden — nicht ändert, er auch das Bedingte vorherbeſtimmt habe. Sondern wendet man den einen Begriff auf die Einzelnen beider Theile an: ſo muß man eben ſo den andern anwenden. Die Einen ſind dann vorhergeſehen und vorherbeſtimmt als Elemente der Maſſe, aus welcher die Kinder des Reichs ſollen gebildet werden; die andern ſind beides als dieſe aus der Maſſe herauszubildenden neuen Kreaturen. Daher wäre nun die als Auskunftsmittel aufgeſtellte Formel immer eine Abweichung von den Bekenntnißſchriften beider evangeliſchen Theile. Denn ſo beſtimmt beide in der Ausſchließung eines Theils des menſchlichen Geſchlechts übereinſtimmen, eben ſo auch darin, daß ſie den Ausdruck Vorherbeſtimmung auf den einzelnen Menſchen in ſeiner ganzen Wirklichkeit betrachtet beziehen; und ſoll es hiebei ſein Bewenden haben, ſo gebührt unſtreitig der Vorzug der Folgerichtigkeit der Formel des Calvin. Wie weit aber dieſe in der Kirche freilich immer allgemeiner gewordene Vorausſezung nothwendig ſei oder zuläſſig, das kann erſt da, wo von der Vollendung der Kirche zu handeln ſein wird, nicht hier wo wir es mit ihrem Entſtehen zu thun haben, zur Sprache kommen.

---

[1] Hieher gehört dann ganz eigentlich die ſchon angeführte Auguſtiniſche Formel: Sola gratia redemtos discernit a perditis, quos in unam perditionis concreverat massam ab origine ducta causa communis. Enchir. XXIX. Wir dürfen ſie nur für unſern Zweck um ein weniges ſo umändern, Praedestinatio discernit redemtos a communi perditionis massa.

Zweiter Lehrſaz. Von den Beſtimmungsgründen der Erwählung.

§. 120. Die Erwählung, ſo betrachtet wie ſie auf die göttliche Weltregierung einwirkt, iſt begründet in dem vorhergeſehenen Glauben der Erwählten; ſo aber betrachtet, wie ſie auf der göttlichen Weltregierung beruht, iſt ſie lediglich beſtimmt durch das göttliche Wohlgefallen.

Canon. Dordr. Art. IX. p. 204. 205. Eadem haec electio facta est non ex praevisa fide. — Art. X. Causa vero huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum. — Conf. March. p. 382. 383. Daß nämlich Gott .. aus pur lauter Gnaden .. zum ewigen Leben verordnet und auserwählt hat Alle ſo an Chriſtum beſtändig glauben, wiſſe auch und erkenne gar wohl die Seinen. — Item (verwerfen Ev. Churf. Gn.) daß Gott .. wegen des Glaubens ſo er zuvor erſehen, etliche erwählt habe, welches pelagianiſch. — Colloq. Lips. p. 404. (Brandb. u. Heſſ.) Daß Gott .. in

Jeſu Chriſto .. etliche Menſchen erwählet habe, die er ... zum Glauben an Chriſtum erleuchtet und erneuert, auch in demſelben bis ans Ende erhält. — (Churſächſ.) Daß Gott diejenigen von Ewigkeit erwählt habe, welche er geſehen, daß ſie ... an Chriſtum glauben und darin bis an ihr Ende verharren würden .. daß er auch keine Urſach oder Anlaß .. ſolcher Wahl in den Erwählten ſelbſt gefunden.

1. Der hier in Bezug auf die Erwählung aufgeſtellte Gegenſaz iſt ganz allein auf alle freie Handlungen anwendbar: ede trägt etwas bei zur weiteren Entwikklung der göttlichen Weltregierung, weil, was irgend in ihren Kreis gehört, mehr oder weniger anders würde, wenn ſie anders geweſen wäre; aber ede iſt auch in ihrer ſo beſtimmten Räumlichkeit und Zeitlichkeit ein Erzeugniß ihrer bisherigen Entwikklung. Die Betrachtung der Erwählung aus dieſem Geſichtspunkt beruht aber darauf, daß man ſich das Reich Gottes, mithin auch das göttliche Verfahren in der Sammlung und Vorbereitung deſſelben, als eine beſondere göttliche Thätigkeit für ſich vorſtellt, abgeſondert von der göttlichen Weltregierung im allgemeinen, und daß dann, indem der Sünde wegen alle Menſchen urſprünglich gleich ſind in Bezug auf die Erlöſung, die Frage entſteht warum dieſer erwählt ſei und nicht jener. Denn die Frage aufzuwerfen iſt ganz dasſelbe Recht und derſelbe Grund vorhanden, mag man annehmen daß Alle erwählt ſind oder nicht, nur daß im erſten Fall der genauere Ausdrukk wäre, Warum iſt dieſer ſchon wiedergeboren, jener aber noch nicht? Mit Rükkſicht nun auf das was über das Naturwerden des Uebernatürlichen ſchon geſagt iſt, werden wir antworten müſſen, dies könne nur nach Weiſe der Natur beurtheilt werden; wonach nur zu ſagen wäre, daß wenn einer wiedergeboren wird, daraus zu ſchließen ſei, daß bei ihm die Verkündigung deſſelben Augenblikkes mit der größten Kraft auf die größte Empfänglichkeit getroffen. Allein die Antwort befriedigt nicht, weil dieſes ſelbſt wieder von Bedingungen abhängt welche unter göttlicher Leitung ſtehn. Und faßt man an dieſem

Punkt die Frage noch einmal auf, warum die Umſtände ſo geleitet worden, daß dieſer wiedergeboren werden und jener nicht: ſ muß man den Beſtimmungsgrund entweder am Anfang ſchlecht hin ſuchen, ehe etwas gegeben war, und das heißt bei eine göttlichen Wohlgefallen ſtehn bleiben, oder man muß ihn a Ende ſuchen in dem lezten Ergebniß, und das heißt bei eine göttlichen Vorherwiſſen ſtehen bleiben. Offenbar aber läßt ſi dieſes beides nicht von einander trennen, weil es kein Vorherwiſſen in Gott giebt, das nicht in Verbindung ſtände mit eine 226 göttlichen Wohlgefallen [1], und eben ſo wenig ein Wohlgefalle an etwas anders als in ſeinem ganzen Zuſammenhang, welch alſo bei allem zeitlichen ein Vorherwiſſen nothwendig in ſi ſchließt. In den angeführten Stellen aber und in andern ähnlichen herrſcht hierüber ein merkliches Schwanken; Wohlgefalle und Vorherwiſſen werden einander gegenüber geſtellt, aber den noch faſt überall wieder das was ausgeſchloſſen ſein ſoll mit behutſamen Formeln auch mit aufgenommen. Dieſe unſichere Verworrenheit nun beabſichtigt die Faſſung unſeres Sazes aufzuheben

2. Wenn die Momente der Wiedergeburt hauptſächlich anzuſehen ſind als die Verbreitung der Vereinigung des göttliche mit der menſchlichen Natur; und die rechtfertigende göttliche Thätigkeit als die zeitliche und einzelne Fortſezung des allgemeine mit der Menſchwerdung Chriſti begonnenen Vereinigungsactes: ſ muß man auch zugeben, daß das göttliche Verfahren in jene derſelbigen Regel folgen werde wie in dieſem. Will man alſ die Frage wagen, weshalb iſt denn zu dieſer Vereinigung mi der menſchlichen Natur grade Jeſus von Nazareth oder vielmeh — da dieſer erſt durch dieſe Vereinigung er ſelbſt wurde — grad dieſe und keine andere perſonbildende Handlung der menſchliche Natur und zu dieſer Zeit gerade gewählt worden? ſo müßte di Frage auf eine ganz analoge Weiſe beantwortet werden können.

---

[1] Vgl. §. 55, 1.

Bedenken wir nun, wie ſchon dieſer Act ein Naturwerden des Uebernatürlichen war, und welche Wirkungen von demſelben ausgehen ſollten: ſo kann nicht anders geantwortet werden als, Zeit und Ort hiezu ſei ſchlechthin beſtens gewählt, das heißt diejenigen, von welchen auch das Größte der Wirkſamkeit konnte gegeben werden. Dieſe Antwort auf jene Frage nun poſtulirt offenbar für die Erwählung des Einzelnen als Beſtimmungsgrund den vorhergeſehenen Glauben. Denn nach derſelben Regel müſſen diejenigen erwählt und ihnen dann die Zeit ihrer Bekehrung beſtimmt ſein, wie ihr Antheil an der Förderung des Erlöſungswerkes der größte ſein kann. Eben ſo wenn wir die Erwählung 207 im Großen betrachten, nicht nur als Beſtimmung der Aufeinanderfolge der Wiedergeburt Einzelner, ſondern auch die Erwählung der Völker dazu, daß ein feſter Siz des Evangeliums in ihnen gegründet ſei, wird dieſe nur ſo beſtimmt ſein, wie in dem ganzen Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwikklung das extenſive und intenſive Maximum erreicht werden kann. Nun aber läßt ſich alles was der Einzelne oder auch eine Gemeinſchaft durch Wort und That zur Verbreitung des Reiches Gottes thun kann, wie es zu der prophetiſchen Thätigkeit Chriſti als deren Fortſezung gehört, unter dem Ausdrukk Verkündigung oder Predigt zuſammenzufaſſen; und die Predigt in dieſem Sinn und Umfang kommt aus dem Glauben [1] und iſt deſſen natürliche Aeußerung. Es iſt alſo völlig daſſelbe, zu ſagen die göttliche Erwählung werde beſtimmt durch die vorausgeſehene Wirkſamkeit der Predigt, oder durch die vorausgeſehene größte Kräftigkeit des Glaubens. — Indeß tritt allerdings dieſes Moment in dem gewöhnlichen Gebrauch der Formel am wenigſten hervor, ſondern mehr die Beſtändigkeit und Feſtigkeit des Glaubens als ſeine Kräftigkeit. Allein das unzureichende derſelben, wenn man hiebei ſtehen bleibt, muß Jedem einleuchten. Denn einmal geht ſie auf dieſe Weiſe gar nicht auf die Idee des Reiches Gottes zurükk oder auf die Entſtehung der Kirche, welches doch auch zufolge der Schriftſtelle [1], welche am meiſten allen Erörterungen über dieſen Gegenſtand zum Grunde liegt, der natürliche Ort der Frage iſt. Vielmehr liegt dann eine völlig atomiſtiſche Anſicht des Erlöſungswerkes zum Grunde, wenn nur immer von dem Einzelnen als ſolchem die Rede ſein ſoll; und aus ſolcher Beſchränkung kann unmöglich eine richtige Anſicht hervorgehn. Dies erhellt auch ſehr deutlich, wenn man zu dieſer Formel zwei andre hinzunimmt, welche ſie erläutern und unterſtüzen ſollen. Denn zunächſt folgt aus der Formel, wenn Einige gar nicht erwählt ſind, ſo ſeien das die, bei denen die wirkſame Gnade doch keinen feſten Siz würde gehabt haben. Von dieſen wird aber auch geſagt, daß Gott beſchloſſen habe, diejenigen welche in der Zurükſtoßung des Wortes beharren, dann zu verhärten und zu verwerfen [2]. Soll nun die Combination dieſer Formel zu etwas führen: ſo müßte ein Unterſchied nachgewieſen werden können zwiſchen der natürlichen Abneigung, welche der Grund der Nichterwählung iſt, und der von Gott gewirkten, welche die Folge derſelben ſein ſoll. Die Unmöglichkeit hievon macht nun die Formel unbrauchbar ſowol ein Kanon für die chriſtliche Geſchichtforſchung zu ſein, als auch der Selbſtbeobachtung eine fruchtbare Richtung zu geben. Auf der andern Seite, wenn, nachdem geſagt worden, Gott erwähle diejenigen, die er als ſolche ſehe, welche im Glauben beharren werden, auch wieder geſagt wird, er habe beſchloſſen diejenigen, die er erwählt, auch zu ſtärken und zu befeſtigen: ſo iſt eben ſo unmöglich Unterſchied und Grenze feſtzuſtellen zwiſchen der früheren nur vorausgeſehenen und der ſpäteren von Gott ſelbſt mitgetheilten Befeſtigung. Will aber die Formel den Vorwurf des pelagianiſchen ganz vermeiden, und alſo auch die erſte für eine göttlich gewirkte gehalten wiſſen, wie es ja in Gott kein anderes als wirkſames Vorherwiſſen giebt: ſo bleibt das lezte Ergebniß, Gott habe nur diejenigen erwählt, die er auch im Glauben zu ſtärken beſchloſſen habe. Und dieſe Formel iſt ganz leer, wenn man nicht den Glauben mit ſeiner Wirkſamkeit zugleich denkt. Daſſelbe gilt auch von der beſcheideneren Formel, daß die Berükkſichtigung des Glaubens nicht 299 könne von dem Rathſchluß der Erwählung ausgeſchloſſen werden [1]. — Niemand wird aber wol den Gebrauch unſerer erſten Formel ſo weit ausdehnen wollen, als machten wir uns anheiſchig zu beweiſen, das Maximum der Erlöſungsfrüchte habe grade nur bei dieſem Erwählungsgange wie die Kirche ſich wirklich erbaut, zu Stande kommen können. Denn Erweis iſt nicht möglich, da das andere auch nicht der Vergleichung wegen kann gegeben werden. Darum iſt es auch der Glaube, welcher ſich in dieſer Formel über eine Grundlage der Geſchichtsauffaſſung und der Selbſtbeobachtung ausſpricht.

---

[1] Röm. 10, 17. 2 Kor. 4, 13.

---

[1] Röm. Kap. 10. und 11.

[2] Sol. Decl. XI. p. 808. In eodem suo consilio decrevit, quod eos qui per verbum vocati illud repudiant . . . et obstinati in illa contumacia perseverant, indurare reprobare et aeternae damnationi devovere velit.

3. Die Antwort aber, welche eben gegeben iſt in Beziehung auf das was in der Menſchwerdung Chriſti als göttliche Erwählung angeſehen werden kann, läßt ſich ebenfalls auf die zweite Formel unſeres Sazes zurükkführen. Denn wenn wir ſagen, derjenige Punkt ſei gewählt, von welchem aus das größte der Wirkſamkeit ſich entwikkeln konnte: ſo wird man wieder ſagen können, dieſe Eigenſchaft habe jener Punkt nur gehabt, weil und in ſofern der Geſammtzuſtand auch ſo geworden war, wie er war. Aber auch dies hätte nach göttlicher Leitung anders ſein können, und dann hätte ein anderer Punkt dieſe Eigenſchaft gehabt. Chriſtus iſt alſo nur ſo beſtimmt worden, weil und in ſofern auch der ganze Zuſammenhang auf eine gewiſſe Weiſe be-

---

[1] Dicimus fidei intuitum decreto electionis esse includendum. Gerh. IV. p. 207.

ſtimmt war, und umgekehrt der ganze Zuſammenhang iſt nu
ſo beſtimmt werden, weil und wiefern auch Chriſtus auf eine ge
wiſſe Weiſe beſtimmt war; und dies heißt offenbar bei dem gött
lichen Wohlgefallen ſtehen bleibend ſagen, beides zuſammengenom
men ſei ſo beſtimmt, wie es iſt, lediglich durch das göttlich
Wohlgefallen. Ja überall wo wir einen Inbegriff natürliche
300 Urſächlichkeit in ſeiner Abgeſchloſſenheit auffaſſen, und auf ſein
Begründung in der göttlichen Urſächlichkeit zurükkgehn, werde
wir keinen andern Beſtimmungsgrund der lezteren angeben kön
nen, als das göttliche Wohlgefallen. Wie nun die ganze We
von Gott ſo geordnet iſt, daß er ſagen konnte es ſei alles gu
d. h. nach ſeinem Wohlgefallen; in dieſer Hinſicht aber das ein
zelne von ſeinem Zuſammenhang mit allem übrigen nicht z
trennen iſt: ſo auch wenn wir das Reich Gottes als ein Gan
zes in ſeiner Abgeſchloſſenheit betrachten, können wir nur ſage
es ſei, ſo wie es iſt, lediglich beſtimmt durch das göttliche Woh
gefallen. Dann aber iſt auch alles was dazu gehört, Chriſtus ſ
wie er iſt, und die ganze innere Mannigfaltigkeit des menſchliche
Geſchlechtes nach Raum und Zeit, aus welcher ſich durch Chr
ſtum das Reich Gottes heraus bildet, ſo wie ſie iſt, beſtimm
durch das göttliche Wohlgefallen. Freilich hindert nichts, da
man nicht auch ſagen könne, die Ordnung, nach welcher ſich d
Beziehung auf Chriſtum an den Einzelnen verwirklicht, folge j
ner Mannigfaltigkeit und ſei durch ſie beſtimmt; nur daß ma
auch umgekehrt muß ſagen können, die Mannigfaltigkeit d
menſchlichen Geſchlechtes folge jener Ordnung, und ſei in Bez
auf ſie beſtimmt, damit ſich die Erlöſung durch Chriſtum gra
in dieſem Maaß und in dieſer Ordnung darin entwikkle.
nun beides gleich richtig, mithin weil entgegengeſezt, auch glei
falſch: ſo kann man nur zuſammenfaſſend richtig ſagen, beid
in Bezug auf einander, mithin auch jedes für ſich, ſei in de
obigen Sinne geordnet nach Gottes Wohlgefallen. Es iſt a
Gott wohlgefällig geweſen, daß die menſchliche Natur ſich in d
ſer beſtimmten Menge ſo beſtimmter Einzelweſen darſtelle, und

kein anderer Grund davon anzugeben: denn jede andere Erklärung würde bedingende Vorausſezungen machen, die doch immer ſelbſt wieder durch dies urſprüngliche allumfaſſende göttliche Wohlgefallen bedingt wären. Eben ſo iſt ſein Wohlgefallen geweſen, die Anordnung der menſchlichen Dinge durch Chriſtum 301 zu vollenden; denn er könnte ſonſt den ganzen Gang des menſchlichen Geſchlechtes von vorne herein anders angelegt haben; nur daß dieſes dann auch ein anderes würde geworden ſein, wie denn, ſobald Eines geſezt wird, alles Andere auch nur auf Eine Weiſe mitgeſezt iſt. Jede verſuchte Deduction von einer Nothwendigkeit der Erlöſung unter dieſer Form ſezt immer etwas voraus, deſſen Nothwendigkeit einer eben ſolchen Deduction bedürfte; und aus dieſem Kreiſe auf einander zurükkweiſender bedingter Nothwendigkeit iſt kein Ausweg für den Frommen, als in dieſes Eine alles in ſich ſchließende göttliche Wohlgefallen. Sonach bleibt uns nur die Aufgabe übrig, dieſes in unſerm Gottesbewußtſein nothwendig mitgeſezte Wohlgefallen Gottes auch jedesmal mit dem, was wir von dem Gang des Erlöſungswerkes wahrnehmen, zu verbinden, und, wie wir auch durch das geſchehende erregt werden, doch in dieſem Wohlgefallen zu ruhen. Ja der Glaube an Chriſtum iſt ſelbſt nichts anderes als das Mitempfinden dieſes göttlichen Wohlgefallens an Chriſto und dem auf ihn gegründeten Heil: und das Bewußtſein der göttlichen Gnade oder der Friede Gottes in dem Erlöſten iſt nichts anderes als eben dieſes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen auch hinſichts der Ordnung, nach welcher er ſelbſt in das Gebiet der Erlöſung iſt aufgenommen worden. Wie wir nun in der Welt überhaupt die mannigfaltigſte Abſtufung des Lebens antreffen, von den niedrigſten und unvollkommenſten Formen an bis zu den höchſten und vollendetſten, und nicht zweifeln dürfen daß eben dieſe Mannigfaltigkeit als die reichſte Raum- und Zeiterfüllung der Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſei; und wie ſich ſolche Abſtufungen auch innerhalb des Gebietes der menſchlichen Natur ergeben: ſo werden wir billig auch auf dem durch die

Erlöſung entſtandenen geiſtigen Lebensgebiet alles erwarten, was zwiſchen dem kleinſten und größten liegt, und dieſe ganze zu lebendiger Gemeinſchaft vorbundene Fülle als den Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens anſehen und darin beruhen.

4. Haben wir nun vorher geſehen, wie man auf dieſe Beſtimmungsgründe gekommen iſt, und wie ſie einander entgegengeſezt zu ſein ſcheinen, da ſie auf entgegengeſezte Punkte zurükkgehn: ſo ſoll die bisherige Ausführung dieſe ſcheinbare Entgegenſezung aufgehoben haben, wie unſer Saz es fordert, der ſie als Formeln von gleichem Inhalt darſtellt, die nur von verſchiedenen Punkten aus conſtruirt ſind, ſo daß wer ſich zu der einen bekennet, gar nicht nöthig hat die andere zu verwerfen. In dieſer Uebereinſtimmung aber konnten beide nur dargeſtellt werden, indem ſie zugleich von dem unhaltbaren befreit wurden, welches ſie großentheils durch den Gegenſaz angezogen haben. Denn die erſte iſt nun davon befreit, daß der göttliche Rathſchluß abhängig erſcheint von einem offenbar ganz menſchlichen Vorherwiſſen in Gott, deſſen Gegenſtand unabhängig von dem göttlichen Rathſchluß geſezt wäre, der ſich nur nach demſelben richten müßte. Denn wenn der vorhergeſehene Glaube den göttlichen Rathſchluß beſtimmt, im Gegenſaz gegen ein Beſtimmtſein deſſelben durch das freie göttliche Wohlgefallen: ſo iſt faſt die Folgerung nicht abzuweiſen, daß der Glaube auch unabhängig von einer göttlichen Einwirkung in dem freien Willen des Menſchen begründet iſt; und dieſer pelagianiſche Schein iſt durch alle künſtlichen Klauſuln nicht ſo entfernt worden, daß die Formel noch einen beſtimmten Gehalt behielt. Wogegen wir ſagen, der vorhergeſehene Glaube beſtimme den göttlichen Rathſchluß in ſofern, als es Gottes Wohlgefallen geweſen, eine ſolche Wirkſamkeit für das Reich Gottes von dieſem Punkt ausgehn zu laſſen, wie ſie durch dieſe Kräftigkeit und Zeitigkeit des Glaubens bedingt ſei. Eine andere Formel, daß ein göttliches Wohlgefallen den Einen heranziehe und den Andern zurükklaſſe, wenn ſie im

Gegenſaz gegen jene aufgeſtellt wird, erſcheint nur zu leicht als 303
ein ausdrükkliches Begünſtigen des Einen und Zurükkſezen des Andern, und zwar ſo als müſſe auf dieſen Anfang das Ende folgen, die Zwiſchenglieder möchten nun ſein welche ſie wollten; und dieſer Schein von göttlicher Willkühr eines unbedingten göttlichen Rathſchluſſes über die Einzelnen, als gleichſam aufdringliche Unterſtüzung des Einen mit unwiderſtehlicher Hülfe und als vorausbeſchloſſene Veranlaſſung des Andern, läßt ſich ohne die Formel aufzulöſen ſo wenig abwenden, daß es das ſchlichteſte Verfahren iſt ſie gradehin einzugeſtehen. Unſere Darſtellung hingegen weiß von keinem unbedingten Rathſchluß über einen Einzelnen, indem alles einzelne einander gegenſeitig bedingt, ſondern erkennt nur Einen unbedingten Rathſchluß, durch welchen nämlich das Ganze in ſeinem ungetheilten Zuſammenhang vermöge des göttlichen Wohlgefallens ſo iſt, wie es iſt. Keinesweges alſo, als ob der Einzelne ſchon irgend wie und was wäre abgeſehen von dieſem göttlichen Rathſchluß, und durch dieſen würde er nur ſelig oder nicht; ſondern jeder wird nur erſt weil und inſofern ein ſolches und ſo wirkſames Element in dem Ganzen nach dem göttlichen Wohlgefallen geſezt iſt; alſo jeder wird zu einem Gliede der chriſtlichen Gemeinſchaft bereitet, weil er als ein Gläubiger vorhergeſehen iſt. Betrachten wir nun unſre beiden Formeln in ihrer Zuſammenfaſſung, ſo enthalten ſie zwei Regeln, bei welchen jene nachtheiligen Folgerungen gar nicht aufkommen können. Zuerſt nämlich, daß kein Einzelner für ſich und abgeſehen von ſeinem Ort im Ganzen irgend etwas wird in Folge eines beſonderen ſich auf ihn beziehenden göttlichen Rathſchluſſes. Zweitens aber, daß alles in dem allgemeinen Zuſammenhang betrachtet, auch die Art, wie die Erlöſung ſich verwirklicht, zugleich die vollkommne Darſtellung nicht minder des göttlichen Wohlgefallens als der göttlichen Allmacht iſt.

Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Wenn wir nun von 304
hier aus noch einmal zu jener Vorausſezung zurükkommen, daß

ein Theil des menſchlichen Geſchlechts auf immer aus dem Gebiet der Erlöſung ausgeſchloſſen bleibt, oder — um ſie ſo auszudrükken, wie ſie am nächſten bei dem unmittelbaren Inhalt unſers Lehrſtükks bleibt — daß die chriſtliche Kirche aus dem menſchlichen Geſchlecht nur ſo entſteht, daß ein anderer Theil deſſelben für ſie auf immer verloren geht: ſo iſt auf der einen Seite nicht zu läugnen, daß ein vollkommnes Beruhen in dem göttlichen Wohlgefallen hiebei ſchwerlich zu erzielen iſt, indem das Gattungsbewußtſein auf entgegengeſezte Weiſe afficirt iſt wie da perſönliche, und die hieraus unvermeidlich ſich immer wieder erneuernde Wehmuth keine reine Mittheilung der Seligkeit Chriſt zuläßt. Dabei entſteht noch die Aufgabe, die Sache ſelbſt ſo z denken, daß die Selbigkeit der menſchlichen Natur in Allen damit beſtehe. Denn freilich, will man die menſchliche Natur manichäiſch ſpalten, ſo muß ſich jene Wehmuth verlieren, da di Andern nicht mehr auf dieſelbe Weiſe unſeres gleichen ſind. Au der andern Seite entſteht, wenn unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein nicht weſentlich anders modificirt werden ſoll, die faſt ebe ſo wenig zu löſende Aufgabe, dies ſo zu denken, daß dennoc Chriſtus nicht nur an ſondern auch für das geſammte menſchliche Geſchlecht geſendet bleibt. Denn dies iſt doch nur der Fal wenn angenommen wird, daß auch wirklich in Allen irgendwan eine Spur ſeiner Wirkſamkeit wahrgenommen wird. Man ſieh aber leicht, daß die Schwierigkeit ſehr verſchieden iſt, wenn e ſich von denen handelt, welche ſchon Einwirkungen von der chriſtlichen Kirche erfahren haben, und wenn von denen, die auße aller Verbindung mit derſelben geblieben ſind; und ſo kann e rathſam ſein die Vorausſezung ſelbſt hiernach zu theilen. Wa nun die erſten betrifft, ſo darf ihnen auf keine Weiſe eine 305 Unfähigkeit für die Erlöſung zugeſchrieben werden; vielmehr ſin ſie, ſo oft eine vorbereitende Gnadenwirkung in ihnen bis zu Mittheilung gediehen iſt, ſchon Organe zur Verbreitung des Re ches Gottes geworden; denn durch jede ſolche Mittheilung iſt ei Zeugniß von der Gnade Gottes in Chriſto abgelegt worden. J weniger wir aber im Stande ſind den Uebergang in den Zuſtand der Heiligung ſofort wahrzunehmen, und vielmehr nicht minder als ein plözliches auch ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt anerkennen müſſen: um deſto mehr werden wir in Bezug auf alle der chriſtlichen Gemeinſchaft ſchon äußerlich angehörige die Richtigkeit der Cautel anerkennen müſſen, daß man nicht leichtfertig einen zu den Verworfenen zählen dürfe[1]; ſo daß hier kein Fall denkbar iſt, auf den die Vorausſezung mit Zuverſicht anzuwenden wäre. Anlangend die Andern, ſo iſt es unſerm Glauben weſentlich, daß jedes Volk früher oder ſpäter werde chriſtlich werden, wie denn Paulus dies ſogar von dem ſeinigen hoffte, welches ſo wiederholt die göttliche Gnade hartnäkkig von ſich gewieſen hatte. Wiefern wir alſo einen Einzelnen in ſeiner Volksthümlichkeit betrachten, und ſeinen Gemeingeiſt als weſentlichen Beſtandtheil ſeiner Perſönlichkeit gelten laſſen: inſofern werden wir auch ſagen können, daß jeder Einzelne eben dieſe Vorherbeſtimmung zur Seligkeit in ſich trage; um ſo mehr je mehr er ſelbſt von denen Eigenſchaften jenes Gemeingeiſtes beſizt, an welche ſich die Annahme des Glaubens bei ſeinem Volk anknüpft; um ſo weniger je mehr von denen auf welchen der verzögernde Widerſtand des Ganzen beruht. Dieſes mehr und weniger, offenbar analog dem vorhergeſehenen Glauben, hat für uns freilich nur den Sinn, daß dieſelbigen Menſchen, wenn zu der Zeit lebend wo das Evangelium unter ihrem Volk erſcheint, der Eine ſchon in den erſten Anfängen deſſelben, der Andere erſt 305 bei weiteren Fortſchritten, von demſelben wären ergriffen worden. Allein daraus daß wir aus dieſem Verhältniß nur eine Formel conſtruiren können, die nichts wirkliches ausſagt, folgt nicht, daß es nicht eine andere Bedeutung haben könne in der göttlichen Vorherbeſtimmung, ohne daß wir deshalb zu der scientia media unſere Zuflucht nehmen dürften; denn dieſe Eigenſchaften ſind in jenen Einzelnen wirklich. Vielmehr wenn Alle nach dieſer Weiſe in die göttliche Vorherbeſtimmung zur Seligkeit eingeſchloſſen ſind, beweiſt auch erſt die hoheprieſterliche Würde Chriſti ihre ganze Wirkſamkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menſchen nur in Chriſto ſieht. Eben dieſes läßt ſich auch auf den vorher betrachteten Fall übertragen. So daß wenigſtens dieſes deutlich hervorgeht, daß wenn die Allgemeinheit der Erlöſung, welche ohne dieſe hoheprieſterliche Würde Chriſti und deren Erfolg gar nicht wirklich gedacht werden kann, in ihrem ganzen Umfang genommen wird, dann auch die Vorherbeſtimmung zur Seligkeit ganz allgemein geſezt werden muß, und daß keine von beiden beſchränkt werden kann ohne auch die andere zu verkürzen.

---

[1] Expos. Simpl. X. Bene sperandum tamen est de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.

Zweites Lehrſtükk.

Von der Mittheilung des heiligen Geiſtes.

§. 121. Alle im Stande der Heiligung lebenden ſind ſich eines innern Antriebes im gemeinſamen Mit- und gegenſeitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeiſtes des von Chriſto geſtifteten neuen Geſammtlebens bewußt.

1. Die Thatſache ſelbſt iſt in allen Erzählungen der Schrift 307 von der erſten Pflanzung der chriſtlichen Kirche auf das beſtimmteſte ausgeſprochen; und auch der günſtige Eindrukk auf die Nichtchriſten wird immer als durch dieſes Einswerden beſtimmt dargeſtellt [1], ſo wie dieſe Gemeinſchaftlichkeit in die genaueſte Verbindung mit dem neuen Leben jedes Einzelnen gebracht. Ja auch alle lehrenden Schilderungen der chriſtlichen Gemeinſchaft ſtimmen darin zuſammen, daß ſie alle Einzelnen als integrirende Beſtandtheile eines Ganzen beſchreiben, und daß alles Einem in dem

---

[1] Ap. Geſch. 1, 13 flgd. 2, 42 flgd. 4, 32 flgd. 5, 12—14. 9, 31.

Ganzen regen und es belebenden Geiſte zugeſchrieben wird [1]. Und wenn die Anhänger der zwiefachen ſchon öfter getadelten ſeparatiſtiſchen Richtung, der naturaliſtiſchen und der ſchwärmeriſchen, entgegnen wollten, dies gelte nur mit Recht von den erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche, ſei ihr aber keinesweges weſentlich, ſondern müßte ſich immer mehr verlieren, indem aller Grund zu einem ſolchen Aneinanderhalten in demſelben Maaß wegfalle, als das neue Leben ſicher geſtellt ſei, und ſich aus der gemeinſamen Quelle in jedem Einzelnen ſelbſt vervollkommnen könne: ſo wird ihnen folgendes zu entgegnen ſein. Zuerſt was durch das allmählige Erſtarken der Einzelnen aufhören oder zurücktreten kann, das iſt nur ein Theil von der Hälfte deſſen was unſer Saz ausſpricht, nämlich nur derjenige Theil des Aufeinanderwirkens, welcher in die Analogie des Lehrens und Lernens [2] oder des Mittheilens und Aufnehmens fällt. Denn wenn jemand recht von Gott gelehrt iſt, bedarf er nicht, daß ihn ein Anderer lehre. Dieſer Theil der Gemeinſchaft iſt auch in gewiſſer Hinſicht immer im Aufhören begriffen [3], nämlich wenn man auf dieſelben Perſonen ſieht. Indem aber immer wieder neue eintreten, ſo 308 ſchlingt ſich auch dieſer Theil immer weiter fort, indem die vorher empfangende waren, nun als Gebende ſich den ſpäteren mittheilen. Allein auch das Aufeinanderwirken hat noch einen andern Theil, nämlich unter den Gleichen eine Gegenſeitigkeit der Mittheilung und Auffaſſung, welche ſich darauf gründet, daß auch das neue Leben wegen der verſchiedenen perſönlichen Eigenthümlichkeit in Jedem ein anderes wird, und Jeder auf dieſelbe Weiſe, wie er Chriſtum ſelbſt ganz in ſich aufnehmen möchte, auch ſoviel möglich alles von ihm bewirkte aufzunehmen betrachtet, und ſo auch wieder jeder von Chriſto, wie dieſer ſich ſelbſt dargeſtellt hat, getrieben wird auch die in ihm wirkſame Kraft Chriſti

---

[1] Röm. 12, 3—6. 1 Kor. 12, 4 flgd. Epheſ. 2, 17—22. 4, 16. 1 Petr. 2, 5—10.

[2] Joh. 5, 45.

[3] Epheſ. 4, 11—14.

darzuſtellen, welches ja durch alle guten Werke der Wiederg
geſchieht. Noch weniger aber iſt der andere Theil, d
einanderwirken, jemals im Aufhören, ſondern kann nur
Maaß erleichtert werden und fortſchreiten, als das ne
in Jedem Kraft gewinnt; und offenbar muß Jeder
Maaß, als ſich das mit dem lebendigen Glauben an
zugleich begründete Wollen des Reiches Gottes in ihm
ter geſtaltet und in einen Zuſammenhang von Zweck
entwikkelt, auch die verwandten Kräfte in Anſpruch
Und ſo entſteht in dieſem Ineinander des Auf- und
einanderwirkens vermöge der Selbigkeit des neuen L
Allen die Richtung auf ein gemeinſames nur durch da
andergreifen aller Kräfte und Thätigkeiten annäherung
förderndes Werk, welches ſelbſt dann, wenn das ganze
liche Geſchlecht in die Gemeinſchaft der Erlöſung aufg
wäre, keineswegs vollendet ſein würde, weil es immer
an ſich ſchon unendliche wechſelnde Darſtellung des gem
in dem eigenthümlichen und des eigenthümlichen in dem
ſamen fortbeſteht. Denn dies iſt das weſentliche in de
309 eines Volkes, und als ein ſolches oder als eine Hausgeno
Gottes [1] haben die Chriſten immer wollen angeſehen ſei
tens giebt es allerdings in dieſer Hinſicht zweierlei einan
gegengeſezte menſchliche Verbindungen, ſolche welche v
wieder aufhören wollen, in denen alſo keine zunehmende
angeſtrebt wird, und ſolche welche bleiben wollen und
alſo die Verringerung der Differenzen angeſtrebt und die
feſtgehalten werden muß. Jene aber ſind immer nur
theils ſolche die ihrer Form nach eben ſo wenig in b
Formen als in beſtimmte Grenzen gefaßt werden könn
dies von allen Verbindungen der freien Geſelligkeit gilt,
auch hier unter Umſtänden etwas einem Gemeingeiſt ähn
bildet, theils ſolche bei denen es nur auf ein beſtimmte

---

[1] Ephes. 2, 19. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9.

menwirken ankommt ohne innere Zuſammenſtimmung, vielmehr ſo daß jeder dabei ſeine Zwekke für ſich haben kann. Und wenn es auch religiöſe Gemeinſchaften geben kann, welche ſich dieſem Charakter nähern: ſo gilt dies doch nicht von der chriſtlichen. Denn indem das was jeder an dem andern erkennt die gemeinſame Liebe zu Chriſto iſt: ſo iſt hierin ein ununterbrochen wirkſames einigendes Princip gegeben.

2. Wenn wir nun dieſes Beſtreben mit dem Ausdrukk Gemeingeiſt bezeichnen: ſo verſtehen wir darunter ganz daſſelbige wie im weltlichen Regiment, nämlich in Allen, die zuſammen eine moraliſche Perſon bilden, die ihnen gemeinſame Richtung auf die Förderung dieſes Ganzen, welche zugleich in Jedem die eigenthümliche Liebe zu jedem Einzelnen iſt. Bis hieher kann daher gegen unſern Saz nicht leicht eine Einwendung gemacht werden; wol aber, wenn man dieſen Inhalt deſſelben mit der Ueberſchrift vergleicht, und daraus mit Recht folgert, dieſer Gemeingeiſt ſolle der h. Geiſt und die Mittheilung deſſelben die des h. Geiſtes ſein, wird gar leicht der Verdacht entſtehn, als würde dieſer lezte 210 Ausdrukk in einem ganz anderen Sinn genommen als ihn die h. Schrift nimmt. Allein wir dürfen alle die Vorſtellungen, die durch die Stellung des h. Geiſtes in der Trinitätslehre entſtanden ſind, theils um dieſe zu erläutern, theils auch um ſie zu widerlegen, wenn z. B. der h. Geiſt als ein höheres Einzelweſen dargeſtellt wurde, aber nur als ein erſchaffenes, nicht mit den Ausſagen der neuteſtamentiſchen Schriften verwechſeln, als welche uns den h. Geiſt immer nur in den Gläubigen darſtellen. Er wird verheißen der Geſammtheit [1]; und wo von einer urſprünglichen Mittheilung deſſelben die Rede iſt, da erfolgt dieſe in Einem Act an eine Mehrheit [2], welche aber eben dadurch eine Geſammtheit wird, zu gleicher Thätigkeit angetrieben und für einander einſtehend. In Allen aber wird er auch dargeſtellt als Einer und

---

[1] Joh. 16, 7 flgd. Ap. Geſch. 1, 4. 5.

[2] Joh. 20, 22. 23. Ap. Geſch. 2, 4.

derſelbe, und von ihm ſelbſt das verſchiedene, was er in Verſchiedenen bildet, als ſeine Gaben unterſchieden [1]. Und dies iſt nicht ſo gefaßt, als ob dadurch nur ein Vorzug angedeutet werden ſollte, den mehrere Einzelne haben, und dann natürlich ſo, daß er in Jedem eine beſtimmte Beſchaffenheit ſeiner Perſönlichkeit wäre, nur ähnlich und der Art nach dieſelbe mit der eines Anderen, wie wir es uns bei beſonderen Talenten und Vollkommenheiten vorſtellen: ſondern einerſeits wird er als eine wahre Einheit dargeſtellt, durch welche eben die Menge der Chriſten auch eine Einheit wird, und die vielen einzelnen Perſönlichkeiten ein wahres Geſammtleben oder moraliſche Perſon; andrerſeits aber wird er nicht Einigen gleichſam zerſtreut und unzuſammenhängend beigelegt als eine bald vorhandene und bald wieder verſchwindende
311 Erſcheinung, ſondern das Vorhandenſein deſſelben in jedem iſt die Bedingung ſeines Antheils an jenem Geſammtleben [2]; denn nur wenn in einer Perſon dieſer Gemeingeiſt des Ganzen anfängt ſich wirkſam zu beweiſen, weiß man, daß ſie ein Beſtandtheil des Ganzen iſt [3], ſo wie auch wenn ſich einer dieſem Ganzen anſchließt, man für ihn der Mittheilung des heiligen Geiſtes ſicher iſt [4]. Nun beſteht über ähnliches von jeher ein Streit auf dem Gebiet des Denkens, in wiefern was in Mehreren iſt doch auch Eines iſt, und welches oder in wiefern richtig iſt, daß ein Gedanke in Vielen oder eine Willensbewegung in Vielen eines ſei oder in jedem ein beſonderes; und wir haben hier Differenzen dieſer Art nicht zu entſcheiden, weder an ſich, noch auch indem wir voreilig die eine oder die andere als unverträglich mit dieſem Stükk des chriſtlichen Glaubens darſtellten: allein wir wollen auch dieſen Boden gar nicht betreten, ſondern nur zweierlei als Ausſage unſeres chriſtlichen Selbſtbewußtſeins aufſtellen. Zuerſt nämlich daß jene Einheit des Geiſtes in demſelben Sinn zu verſtehen iſt, wie jeder auch die eigenthümliche Geſtaltung der Menſchheit

---

[1] 1 Kor. 12, 4.
[2] 1 Kor. 12, 3. Röm. 8, 9.
[3] Ap. Geſch. 10, 47. 19, 2.
[4] Ap. Geſch. 2, 38.

em Volk als Eine anſieht, und auch derjenige, der nur den
lnen das Sein beilegt, doch ſagen kann, die Perſönlichkeit
Jeden ſei die durch ſeine urſprüngliche Anlage modificirte
thümlichkeit. Denn eben ſo ſagen wir, das neue Leben ei-
ſeben ſei die durch den Zuſtand, in welchem die Wiederge-
hn findet, bedingte Wirkſamkeit dieſes in allen andern auf
e Art ſich erweiſenden Gemeingeiſtes; und die chriſtliche
e ſei eben ſo eines durch dieſen Einen Geiſt, wie ein Volk
iſt durch jene in Allen gemeinſame und ſelbige Volksthüm-
. Dann aber auch zweitens, daß dieſer Gemeingeiſt auch 319
iſt, weil er in Allen von Einem und demſelben her iſt, näm-
on Chriſto; indem Jeder ſich der Mittheilung deſſelben als
as genaueſte mit der Entſtehung des Glaubens in ihm zu-
enhangend bewußt iſt, und Jeder ihn auch in den Andern
nſelben Zuſammenhang erkennt. Wie ja auch der Glaube
aus der Predigt kommt, welche immer auf den Auftrag
i zurükkgeht, und alſo von ihm herſtammt. Wie aber in
o ſelbſt alles von dem göttlichen in ihm ausgeht, ſo auch
Mittheilung, die nun in Jedem, aber nicht in Jedem eine
, ſondern in allen dieſelbe Kraft des neuen Lebens wird.

. Eine andere Einwendung, welche noch gemacht werden
, iſt dieſe. Ausgehend davon, daß alle frommen Gemein-
n dazu beſtimmt ſeien in dem Chriſtenthum unterzu-
alſo auch alle Völker beſtimmt in die chriſtliche Ge-
haft überzugehn: ſo würde dann der Gemeingeiſt der
chen Kirche auch der des menſchlichen Geſchlechts ſein. Nun
nuß es einen ſolchen auch geben in der Analogie mit dem
hümlichen Gemeingeiſt, den wir nicht anders zu bezeichnen
n als durch die Ausdrükke das Gattungsbewußtſein und
ebe zur Menſchheit als Gattung. Dann iſt aber auch die
ng eben ſo Eins wie die Kirche, und da es für daſſelbe
nicht zwei Lebenseinheiten geben kann: ſo ſei das, was
urch den Ausdrukk heiliger Geiſt bezeichnen wollten, vol-

kommen eins mit dem Gattungsbewußtſein. Mithin wäre e
weder dieſes leztere ein übernatürliches, was doch niemand wü
behaupten wollen, oder jenes muß ein natürliches ſein,
wenn von Chriſto ausgehend, dann doch von dem menſchli
in ihm; ſo daß die Mittheilung des h. Geiſtes nichts and
ſei, als das durch Chriſtum bewirkte Erwachen des reinen G
tungsbewußtſeins. Dieſes iſt für den jezt zu behandelnden
313 genſtand die folgerichtigſte Darſtellung derjenigen Anſicht, we
die Erwekkung und Verbreitung der allgemeinen Menſchenl
als die eigentliche und weſentliche Furcht der Erſcheinung Ch
betrachtet. Uns aber iſt nicht nur dieſes gewiß, daß unſere Th
nahme an dem h. Geiſt auch wirklich zu dem gehört, deſſen
uns als durch Chriſtum mitgetheilt bewußt ſind; ſondern a
daß in Chriſto alles von der abſoluten und ausſchließen
Kräftigkeit ſeines Gottesbewußtſeins ausgeht. Und wenn
auf der andern Seite unſer Selbſtbewußtſein, wie es noch u
ſern Antheil an dem Geſammtleben der Sündhaftigkeit darſt
in Betrachtung ziehen: ſo finden wir darin ſo vielerlei Inter
ſen der lediglich einzelnen aber auch der erweiterten Perſönli
keit, daß das reine Gattungsbewußtſein als Impuls gebend
eben ſo wenig geltend machen kann, wie ein unter ande
Form abgefaßtes Sittengeſez, ſondern nur als Schranke di
für die perſönliche und erweiterte Selbſtſucht. Allerdings a
iſt erſt durch Chriſtum als Stifter einer ſolchen Verbindung, wel
alle Menſchen umfaſſen kann, und indem ſie ſich den Einzeln
aneignet, es in ihm lediglich auf den Menſchen ſchlechthin ab
ſehen hat, das Gattungsbewußtſein mit dem Gottesbewußtſ
zugleich und in Bezug auf daſſelbe zum kräftigen Impuls
worden. Eben deshalb aber iſt es in dieſer Kräftigkeit ni
ein natürliches Princip, welches ſich aus der menſchlichen Natu
wie ſie ohne Chriſtum geblieben ſein würde, von ſelbſt wür
entwikkelt haben. Vielmehr kennen wir daſſelbe nur als die u
ſprünglichſte Aeußerung des h. Geiſtes, als Bewußtſein der
Allen gleichen Erlöſungsbedürftigkeit und auch in Allen gleich

Fähigkeit in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen zu werden, und die allgemeine Menſchenliebe nur als eins und daſſelbe mit dem Wollen des Reiches Gottes in ſeiner ganzen Ausdehnung. Und nur in dieſem Sinne ſind uns der Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche und die allgemeine Menſchenliebe in jedem Chriſten als Liebe zu denen, welche dem Reiche Gottes ſchon eingebürgert ſind, und zu denen, welchen dieſer Antheil werden ſoll, derſelbe Eine heilige Geiſt.

§. 122. Der heilige Geiſt konnte als dieſer Gemeingeiſt erſt nach der Entfernung Chriſti von der Erde vollſtändig mitgetheilt und aufgenommen werden.

1. Vergleichen wir dieſen Saz mit dem, was hierüber am häufigſten gehört wird, und nicht nur in der Behandlung des Gegenſtandes vor der Gemeine ſondern auch in der öffentlichen Lehre vorherrſchend niedergelegt iſt, wo nämlich das Ausgehen des Geiſtes zwar in der Trinitätslehre als zeitlos und ewig geſezt, aber die Ausgießung deſſelben als Anfang ſeiner Wirkſamkeit in der chriſtlichen Kirche erſt an die Begebenheit des Pfingſttages gebunden wird: ſo würde zunächſt das zu vertheidigen ſein, daß vorher, wie hier wenigſtens angedeutet wird, derſelbe heilige Geiſt wenigſtens unvollſtändig ſoll wirkſam geweſen ſein. Nun iſt freilich wahr, daß Chriſtus ſelbſt ſeinen Hingang zur Bedingung macht von der Sendung des Geiſtes [1], aber eben ſo wahr daß er ihn ihnen ſelbſt ſchon vor ſeiner gänzlichen Entfernung von der Erde mitgetheilt hat [2], ja daß er ihn auch ſchon früher bei ihnen vorausſezt; denn was auf Chriſtum ſich beziehend eine göttliche Offenbarung in der Seele iſt [3], das iſt auch ein Werk des Geiſtes; und dieſe verſchiedenen Ausſagen ſtimmen wol nicht leicht anders überein, als wenn, was Chriſtus ſie bei ſeiner

---

[1] Joh. 16, 7. [2] Joh. 20, 22. [3] Matth. 16, 17.

Himmelfahrt in Jeruſalem erwarten hieß [1], nur die völlige Sättigung mit dieſem Geiſt war. Gehen wir nun von der Erklärung 325 aus, der heilige Geiſt ſei die innerſte Lebenskraft der chriſtlichen Kirche als eines Ganzen: ſo müſſen wir auch auf die beiden urſprünglichſten Lebensregungen zurükkgehn, nämlich die lebendige Empfänglichkeit und freie Selbſtthätigkeit, deren Beziehung auf einander erſt das Leben conſtituirt; ſo daß es um deſto vollkommner und entwikkelter iſt, je größer das Gebiet einer jeden iſt und je genauer ſie einander entſprechen. In dem Zuſammenſein der Jünger mit Chriſto entwikkelte ſich ihre Empfänglichkeit; und durch ihr ausharrendes Auffaſſen deſſen was er ihnen darbot, wurde der Grund zu ihrer künftigen Wirkſamkeit für das Reich Gottes gelegt. Daher, indem ſie ihr Auffaſſen auch ganz auf das von Chriſto verkündigte Reich Gottes bezogen, erkannten ſie auch dieſe Empfänglichkeit jeder in den Andern als daſſelbige auf gleiche Weiſe in Allen begründete und unterhaltene; und indem unter ihnen eine Gemeinſchaft der Auffaſſung ſtattfand, und auch jeder die Andern vor Chriſto in Frage und Antwort repräſentiren konnte [2], zeigt ſich dieſe Empfänglichkeit als der eine weſentliche Factor des Gemeingeiſtes, in welchem Sinn auch die rechte Auffaſſung Chriſti ſchon dem heiligen Geiſt [3] zugeſchrieben wird. Wogegen ihnen damals eine eigentliche Selbſtthätigkeit noch nicht zukam; ſondern was ihnen Chriſtus in dieſer Art zumuthete, das war nur eine übende, nicht die ausübende, eben deshalb auch nicht die freie ſondern nur eine zu jeder Aeußerung noch eines beſonderen Anſtoßes bedürftige Selbſtthätigkeit. Einen Uebergang zur Vollſtändigkeit derſelben zeigt uns die eben angeführte Mittheilung des Geiſtes in den Tagen der Auferſtehung. Denn das richtige Behalten und Vergeben der Sünde iſt der Hauptſache nach nur eine Aeußerung

---

[1] Ap. Geſch. 1, 4. 5. 8.

[2] Matth. 16, 16. Joh. 14, 8 – 9. 11 flgd.

[3] 1 Kor. 12, 3.

r richtig gebildeten Empfänglichkeit für das, was ſich auf das
ich Gottes bezieht: aber indem dieſe Aeußerung nicht denkbar 316
ohne eine Rükkwirkung auf den, deſſen Sünde vergeben wird
r behalten, ſo enthält ſie ſchon einen Uebergang zur freien
lbſtthätigkeit und offenbar prägt ſich in dieſen Aeußerungen,
n denen vorausgeſezt wird, daß ſie darin einmüthig ſein wer-
n, die Empfänglichkeit auf das beſtimmteſte als Gemeingeiſt aus.

2. War aber der Gemeingeiſt unvollſtändig, ſo kann auch
r Zeit des perſönlichen Daſeins Chriſti das Geſammtleben kein
llſtändiges geweſen ſein, worin ſich damals das Reich Gottes
rſtellte; und auch dies war in der That der Fall. Denn ein
eſammtleben iſt noch um ſo weniger ein Gemeinweſen, je mehr
von einem einzelnen Leben abhängt. Denn theils iſt es dann
cht dazu gerüſtet im Wechſel von Tod und Erzeugung immer
ſſelbe zu bleiben, theils auch ſoll ein Geſammtleben zwar Ei-
s ſein aber nicht ein Einzelner. Je mehr aber Alle von Ei-
m abhängen, und Jeder von dieſem ſeine Bewegung erhält:
n deſto mehr ſind Alle nur ſeine Werkzeuge oder Gliedmaßen,
d das Ganze nur eine Erweiterung dieſer Einen Perſönlichkeit.
der wenn man auch auf die Mannigfaltigkeit der einzelnen Le-
n ſehen will: ſo gleicht das Ganze mehr einer Hausgeſellſchaft
er einer Schule als einem Gemeinweſen. So betrachteten die
ten jeden Staat, in welchem Alle unbedingt dem Willen eines
nzelnen unterworfen ſind, als ein erweitertes Hausweſen, wor-
ſich viele belebte Werkzeuge nach dem Befehl eines Einzigen
wegen; und Schule iſt uns jedes geiſtige Geſammtleben, wel-
es ganz an der Denkkraft und Verknüpfungsweiſe eines Einzel-
n hängt, welche mehreren gemeinſam aufgeprägt wird. Und
war allerdings auch das Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen
üngern auf der einen Seite eine Hausgenoſſenſchaft, auf der
dern Seite eine Schule. Ein Hausweſen aber zerſtreut ſich
it dem Tode des Hausherrn, und wenn nicht ein neues Band 317
r die Glieder deſſelben ſich ſchlingt, ſo zerſtreuen ſie ſich ein-
in; und auch in einer Schule, wenn nicht ein anderer gemein-

ſamer Impuls eintritt als die urſprüngliche Lehrbegierde un
Anhänglichkeit, findet nach dem Tode des Meiſters keine weiter
Fortentwikklung ſtatt, ſondern die frühere Vereinigung verlier
ſich allmählig. Und ſo finden wir die Jünger nach dem Tod
Chriſti im Begriff ſich zu zerſtreuen, und bis zu ſeiner Himme
fahrt die Stätigkeit ihres Zuſammenſeins unterbrochen und zu
völligen Geſtaltloſigkeit verringert. Es durfte aber während de
Lebens Chriſti nicht anders ſein, als daß Jeder hauptſächlich a
ihm hing und von ihm empfangen wollte, ohne daß einer ſi
reif gehalten hätte zu freier Selbſtthätigkeit in dem zu bildend
Reiche Gottes.

3. Nun könnte freilich Jemand ſagen, wenn wir nicht da
feſthalten wollen, daß der heilige Geiſt eine ganz eigenthümlich
wenn auch durch Chriſtum bedingte, doch nicht ſo mit ſeine
früheren Einwirkungen zuſammenhängende göttliche Mittheilun
ſei: ſo ſei auch der Unterſchied nicht haltbar, der hier geltend g
macht werden ſoll. Denn unſren eignen Ausſagen nach gehe i
der Lebensgemeinſchaft der Wiedergeborenen mit Chriſto all
immer von lezterem aus, mithin ſei auch jezt in jedem ſtreng g
nommen nur Empfänglichkeit und nicht Selbſtthätigkeit. Daher ſ
auch das Geſammtleben jezt nicht mehr als damals ein Gemeinweſe
denn die Selbſtthätigkeit ſei auch damals ſchon wie jezt vollkomme
in Chriſto geweſen, und das Zuſammenleben der Gläubigen ſei au
jezt nur gegenſeitige Mittheilung deſſen, was Jeder von Chriſ
empfangen hat. Allein hierauf iſt zu entgegnen, daß als wir d
Art, wie die Erlöſung ſich verwirklicht, nur in dem einzeln
Menſchen für ſich anſchauten, dies eine unvollſtändige Betrac
tung war, bei der wir auf die gegenwärtige von vorn herein d
durch verwieſen, daß wir ſagten, ſchon die vorbereitenden Gn
310 denwirkungen kämen jedem aus dieſem Gemeinweſen. Daß nu
in den Wiedergebornen alles von Chriſto ausgeht, das galt vo
der Mittheilung ſeiner unſündlichen Vollkommenheit, welche nu
in dem reinen auf das Reich Gottes gerichteten Willen beſteht
in den einzelnen Zwekkbegriffen, ſagten wir, ſei dieſe ſchon nich

mehr. Fragen wir alſo, wie uns aus jenem reinen Willen die einzelnen Zweckbegriffe entſtehen: ſo geſchieht dies nur in dem Geſammtleben. Denn unmittelbar werden ſie keinem mehr von Chriſto gegeben, und keinem wird etwas einzeln von Chriſto befohlen, wie es damals den Jüngern geſchah; ſondern wie kein Einzelner etwas allein ausrichten kann im Reiche Gottes, ſo kann auch in keinem ein Zweckbegriff zur wirklichen Geſtaltung kommen, als von welchem er vorausſieht, daß er von Andern werde unterſtüzt werden, alſo als wozu auch in Andern ſchon der Keim liegt. Und durch jeden ſolchen gemeinſamen Impuls wird wiederum nur ſoviel wirklich gefördert, als ein richtiges Gemeinbewußtſein dabei zum Grunde lag. Hier iſt alſo in den Einzelnen nicht nur Empfänglichkeit, und ſeine wirkliche thätig eingreifende Selbſtthätigkeit iſt nicht nur die durch ihn hindurchgehende Thätigkeit Chriſti; aber der in dieſer Selbſtthätigkeit ſich äußernde Gemeingeiſt iſt nur inſofern der heilige Geiſt, als die eingeleitete Thätigkeit in der Fortſezung der Thätigkeiten Chriſti liegt. Auch iſt die Empfänglichkeit der Einzelnen nicht mehr wie zu den Zeiten des Lebens Chriſti nur die für das unmittelbar von Chriſto ausgehende, ſondern ſie iſt auch Empfänglichkeit für die Selbſtthätigkeit der Andern. — Wollen wir nun auch hierauf den allgemeinen Kanon anwenden, daß alles, was weſentlich mit unſerm Antheil an der Erlöſung zuſammenhängt, in uns eben ſo ſein muß wie in den erſten Jüngern: ſo werden wir ſagen, daß ſo lange alle Selbſtthätigkeit nur in Chriſto geweſen, in ihnen aber nur Empfänglichkeit, ſei auch das Reich Gottes im engeren Sinn nur in Chriſto allein; die Jünger aber hätten nur den äußeren Kreis der vorbereitenden Gnadenwirkungen repräſentirt, in welchem auch nur Empfänglichkeit iſt. Und eben ſo wie damals in den Jüngern muß ſich auch jezt in Jedem die erinnernde Auffaſſung Chriſti zur ſelbſtthätigen Nachbildung geſtalten, und dieſe gemeinſame Allen einwohnende und in Jedem durch Alle ſich berichtigende die perſönliche Thätigkeit fortſezende Selbſtthätigkeit in ihrer Einheit und Selbigkeit, die wir mit

vollem Recht den Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche nennen, entſpricht allem, was Chriſtus von dem heiligen Geiſt verheißt, und was als ſeine Wirkung dargeſtellt wird. Alles zuſammenfaſſend werden wir daher ſagen können, wie ſich in den Jüngern nach der Entfernung Chriſti ihre gemeinſame Auffaſſung ſeiner in eine ſelbſtthätige Fortſezung ſeiner Gemeinſchaftbildenden Thätigkeit umſezte, und erſt dadurch daß dieſe ſo auf die fixirte Auffaſſung Chriſti bezogen zum unvergänglichen Gemeingeiſt wurde, die chriſtliche Kirche entſtanden iſt: ſo muß auch Jedem, der in dem Kreiſe der vorbereitenden Gnade durch die Wirkungen des chriſtlichen Lebens auf ihn und in der Durchſtrömung der Thätigkeit Anderer durch ihn dieſen chriſtlichen Gemeingeiſt nur als Empfänglichkeit beſaß, ebenfalls ſo wie durch den Glauben das Walten des Reiches Gottes in ihm begründet iſt, ſein Bezugnehmen auf die in dem Geſammtleben fixirte Auffaſſung Chriſti ſich in ſolche Selbſtthätigkeit umſezen; und dies iſt die Mittheilung des göttlichen Geiſtes. Ließe ſich nun die rechtfertigende göttliche Thätigkeit denken unter der Form von einzelnen göttlichen Handlungen: ſo müßten wir ſagen, daß jezt dieſe Mittheilung gleichſam der lezte Moment dieſes Actes für jeden ſei, zu Lebzeiten Chriſti aber ſei dieſer lezte Act gleichſam aufgeſchoben worden bis nach ſeiner Entfernung von der Erde. Da wir aber keine einzelnen und zeitlichen gött-
280 lichen Acte annehmend zu einer ſolchen paradoxen Formel nicht genöthigt ſind: ſo werden wir die Gleichheit zwiſchen den erſten Jüngern und uns eben ſowol ausdrükken können, wenn wir ſagen, ſie hätten auch zur Zeit Chriſti, eben weil ſie in ſeiner Lebensgemeinſchaft aufgenommen geweſen, auch das Princip des neuen Lebens ſchon nicht nur als Empfänglichkeit, ſondern auch als Selbſtthätigkeit gehabt, nur daß dieſe ſo lange ſie Chriſtum unter ſich hatten ganz in dem fortgeſezten Willen von ihm zu empfangen aufging, mithin ein wahrhaft gemeinſames erſt hernach werden, und ſich als heiliger Geiſt manifeſtiren konnte. Dieſe Verhältniſſe ſind es, die in den folgenden Lehrſäzen genauer ſollen entwikkelt werden.

§. 123. Erſter Lehrſaz. Der heilige Geiſt iſt die Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Form des das Geſammtleben der Gläubigen beſeelenden Gemeingeiſtes.

1. Wie wir in der Lehre von Chriſto, als wir die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen in ſeiner Perſon behandelten, die Frage ganz bei Seite geſtellt haben, ob dieſes göttliche abgeſehen von der Vereinigung mit der menſchlichen Natur etwas als zweite Perſon der Gottheit beſonderes und relativ geſchiedenes in dem göttlichen Willen geweſen ſei und noch ſei oder nicht: ſo müſſen wir auch hier, indem wir eine ähnliche Formel für den heiligen Geiſt aufſtellen, dieſe Betrachtung, ohnerachtet uns die Dreiheit jezt vollſtändig gegeben iſt, dennoch gleichfalls ausgeſezt ſein laſſen, indem für dieſen Ort nur gehört, von dieſer Beziehung zwiſchen dem höchſten Weſen und der menſchlichen Natur, ſofern ſie mit ihren Wirkungen in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein vorkommt, zu handeln. Da nun die Wirkungen derſelben erſt in dem nächſten Hauptſtükk vollſtändig nachgewieſen werden, und der Inhalt des folgenden Abſchnittes uns auch ſchon 331 angewieſen worden: ſo kann das Zuſammenfaſſen dieſer Verhältniſſe in der Trinitätslehre erſt an dem Schluß unſrer ganzen Darſtellung Plaz finden. Etwas anderes aber müſſen wir hier ſchon bevorworten. Unſere Erklärung nämlich iſt gar nicht gemeint alle Stellen in unſern heiligen Schriften zu umfaſſen, worin, und eben ſo wenig alle Arten, wie in dogmatiſchen Verhandlungen dieſer Ausdrukk vorkommt, ſondern wir haben es hier nur mit dem heiligen Geiſt in der chriſtlichen Kirche zu thun, und laſſen es ganz dahingeſtellt ſein, ob der Ausdrukk außer dieſem Verhältniß gebraucht daſſelbe bedeute oder nicht. Dies heißt aber ſoviel, daß für uns nicht daſſelbe iſt mit dem hier zu behandelnden der heilige Geiſt, dem ein Antheil an der Schöpfung der materiellen Welt zugeſchrieben wird [1], oder aus deſſen Einwoh-

---

[1] Gen. 1, 2. Pſ. 33, 6. Vgl. Augustin de Gen. ad litt. cap. 4.

nung ausgezeichnete Talente allerlei Art entſpringen [1] ja a
der nicht, von dem bei der Menſchwerdung Chriſti Erwähnu
geſchieht, wenigſtens nicht ſofern ihm eine phyſiſche Wirkung
bei zugeſchrieben wird [2], ſo genau übrigens auch dieſe an
mit der chriſtlichen Kirche zuſammenhängt. Ja auch den Spra
gebrauch ſondern wir ab, nach welchem der heilige Geiſt ſch
vor der Erſcheinung Chriſti als in den Propheten thätig gew
ſen [3] dargeſtellt wird; damit wir nicht genöthiget werden
Gemeingeiſt der jüdiſchen Theokratie und den der chriſtlich
Kirche zu identificiren. Und hierin haben wir, ſo ſehr auch
Buchſtabe entgegen zu ſein ſcheint, doch den Geiſt der neuteſ
mentiſchen heiligen Schrift für uns. Denn in Chriſti Verheißu
312 gen [4] des Geiſtes der Wahrheit iſt auch nicht der leiſeſte Ankla
davon, daß dieſer etwas ſchon früher da geweſenes und nur e
Zeit her verſchwundenes ſei, oder überhaupt daß er noch irge
etwas ſei außer für die Jüngerſchaft Chriſti. Auch wären
Jünger dann offenbar Propheten geweſen, und Chriſtus hä
ſchwerlich ſagen können, daß die Prophetie mit Johannes ab
ſchloſſen ſei [5].

2. Gehn wir nun — vorläufig mit Beiſeitſezung deſ
was wir in den beiden lezten Säzen aufgeſtellt haben — dar
zurükk, daß in der Kirche von jeher und ſo auch ſchon in
neuteſtamentiſchen Schriften alle in der chriſtlichen Kirche wirk
men Kräfte, nicht etwa nur die Wundergaben, denn dieſe ſ
hiebei ganz zufällig, auf den heiligen Geiſt zurükkgeführt wor
ſind [6], und fragen was damit von jeher ſei gemeint geweſen:
wird folgendes wol müſſen zugeſtanden werden. Zuerſt daß
nicht etwa auch außerhalb der chriſtlichen Kirche zu finden ſi

---

[1] 2 Moſes 31, 2—5.

[2] Matth. 1, 18. Luk. 1, 35.

[3] Jeſ. 34, 16. 61, 1. Micha 3, 8.

[4] Joh. 14, 16. 17. 16, 7. flgd.

[5] Matth. 11, 13. Luk. 16, 16.

[6] 1 Kor. 12. Eph. 1, 17. 2 Tim. 1, 7.

und ſich mithin weder durch die allgemeine Einrichtung der menſchlichen Natur auch anderwärts entwikkeln — denn ſonſt wäre ja auch Chriſtus überflüſſig — noch auch von irgend einer andern göttlichen Veranſtaltung aus [1]. Zweitens daß dieſer Geiſt nicht etwa zwar etwas übernatürliches und geheimnißvolles iſt aber doch nicht unmittelbar göttlich, ſondern ein höheres zwar aber doch erſchaffenes und mit dem Menſchen auf verborgene Weiſe ſich in Beziehung ſezendes Weſen. Dies hat die chriſtliche Kirche mit Recht auf dieſelbe Weiſe und in demſelben Sinn verworfen wie alle arianiſirenden Vorſtellungen von Chriſto. Denn wie in Chriſto auch das menſchliche nicht mehr menſchlich ſein würde, wenn wir es uns mit einer höheren Natur zuſammendenken müßten in Einer Perſon: ſo würde auch unſer eignes 323
und aller Gläubigen Leben nicht mehr als menſchlich zuſammenhängend erſcheinen, wenn wir unſer Bewußtſein und Handeln beſtimmt denken ſollten durch Einflüſſe einer übermenſchlichen Natur. Drittens daß aber auch der heilige Geiſt nicht etwa zwar etwas göttliches iſt, aber nicht mit der menſchlichen Natur vereinigt ſondern nur auf dieſelbe irgendwie von außen wirkend. Denn von außen geht nur durch die Sinne etwas in uns ein, was aber zu unſern Handlungen immer nur die Veranlaſſung wird; wie aber nun auf dieſe Veranlaſſung gehandelt wird, dies iſt eine von innen ausgehende Beſtimmung, jenes Gebiet aber gar nicht das des heiligen Geiſtes ſondern nur dieſes. Daß uns die Veranlaſſungen von außen gegeben werden, hindert die Einheit unſeres Selbſtbewußtſeins und unſerer Selbſtbeſtimmung nicht; dieſe Einheit wäre aber ſogleich aufgehoben wenn uns Beſtimmungen von außen gegeben würden. Und giebt es Schriftſtellen, größtentheils durch den prophetiſchen Sprachgebrauch beſtimmt, welche eine ſolche äußere Wirkung buchſtäblich zu behaupten ſcheinen [2], ſo werden dieſe eben ſo beſtimmt den Buchſtaben

---

[1] Gal. 3, 2 — 5.

[2] Ap. Geſch. 1, 5. 2, 3. 8, 29. 39. 10, 19. 44.

anderer Stellen gegen ſich haben [1]. Es läßt ſich auch gar nicht denken wie die Gaben deſſelben könnten in uns ſein [2], er ſelbſt aber ſollte außer uns ſein und bleiben; eben ſo wenig wie er ſollte von außen auf uns wirken können anders als mittelſt menſchlicher Rede und Darſtellung, welches ja heißt in ſofern er in einem andern iſt und wirkt. Auf wen er aber wirkt, der iſt dadurch noch nicht ſeiner theilhaftig; ſondern nur in wem und aus wem er wirkt [3], der hat ihn empfangen. Und ſo wirkt er 294 auch in einem Jeden die Gaben, und wir ſind uns nicht der Gaben zwar als innerer, der Kraft aber welche ſie bewirkt als einer äußeren bewußt; ſondern wir unterſcheiden denjenigen auf den noch der Geiſt wirkt, als einen in welchem noch keine Gaben gewirkt ſind, von dem im Stand der Heiligung begriffenen, in welchem der heilige Geiſt die Gaben wirkt [4]. Mithin ſind wir uns, wie auch die Schrift ſagt, des Geiſtes und der Gaben beider als eines innerlichen bewußt; der Gaben aber als anderer in Anderen, des Geiſtes hingegen als Eines in Verſchiedenen ohnerachtet der Verſchiedenheit der Gaben. Hieraus folgt nun als das Zeugniß der erſten Beſizer des heiligen Geiſtes, daß ſie denſelben als eine eigenthümliche jedoch von der Anerkennung des Seins Gottes in Chriſto nicht zu trennende göttliche Wirkſamkeit in der Gläubigen darſtellen. Beides hängt aber auch genau zuſammen. Denn wäre in der Perſon Chriſti nicht göttliches in die menſchliche Natur gekommen, es wäre aber in den Gaben des heiligen Geiſtes göttliches: ſo könnte dieſes nicht von Chriſto ausgegangen, ſondern müßte einzeln auf ſchlechthin wunderbare Weiſe mitgetheilt worden ſein. Aber dann müßte es auch immer wieder eben ſo mitgetheilt werden können, ohne daß jedoch wegen der abſoluten Willkührlichkeit ein ſolcher vermeintlicher Beſizer irgend einen Anſpruch darauf machen dürfte, auch von Andern als

---

[1] Mark. 13, 11. Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 6, 19. Gal. 4, 6. Jak. 4, 5.
[2] 1 Kor. 12, 7. [3] Ap. Geſch. 10, 44 — 47.
[4] Gal. 5, 22. Epheſ. 5, 9.

ſolcher anerkannt zu werden; ſo daß grade das Aufeinander wir-
ken und Miteinander wirken aufgehoben würde, und jeder der
den heiligen Geiſt hätte ihn auch nur für ſich allein hätte; wel-
ches die Kirche von jeher als ihrem Bewußtſein widerſprechend
verworfen hat. Sollte hingegen durch Chriſtum Göttliches in die
menſchliche Natur zwar gekommen ſein, aber es wäre nach dem
Verſchwinden ſeiner Perſon nicht auch in der menſchlichen Na-
tur auf Erden geblieben: ſo könnte auch in derſelben nichts von 325
dem geblieben ſein was in Chriſto von dem Sein Gottes in ihm
abhängig war; mithin gäbe es keine Mittheilung der unſündlichen
Vollkommenheit und der ungetrübten Seligkeit Chriſti.

3. Daß alſo mit dem, was in den vorigen beiden Säzen als Ausſage über unſer Bewußtſein aufgeſtellt worden, auch das Zeugniß der erſten Jünger Chriſti zuſammen ſtimmt, leuchtet ein, und es iſt nur noch aus beiden der Ausdruk unſeres Sazes zu rechtfertigen. Iſt aber der h. Geiſt eine wirkſame geiſtige Kraft in den Seelen der Gläubigen: ſo müſſen wir entweder ihn als mit der menſchlichen Natur in ihnen verbunden vorſtellen, oder wir müſſen die Einheit ihres Daſeins aufheben, wenn ſie eines Theils ſolche ſind, in denen ſich die menſchliche Natur wirkſam erweiſt, anderntheils ſolche, in denen ſich der von der menſchlichen Natur geſonderte h. Geiſt wirkſam beweiſt; welche Annahme ſo ſehr eine gänzliche Zertrennung in dem menſchlichen Leben hervorbrächte, daß ſie doch nie würde aufrecht erhalten werden können. Ueber eine beſtimmte Wirkſamkeit des h. Geiſtes iſt zwar die Theorie auf eine ſolche Spize getrieben worden; aber nicht als dieſe Wirkſamkeit noch ſtatt fand, ſondern erſt lange nachdem ſie aufgehört hatte. Zu erledigen iſt alſo nur noch, daß dieſe Vereinigung in der Form des Gemeingeiſtes beſteht. Alles aber, auch in der menſchlichen Natur wenn wir ſie unabhängig von der Erlöſung betrachten, was in allen Individuen der Gattung als geiſtige Kraft vollkommen daſſelbe und keiner individualiſirenden Modification fähig iſt, vor allem an-

dern mithin die Vernunft, ſehen wir nicht als etwas nach Ma
gabe der Einzelweſen vervielfältigtes an, ſondern als in A
und Jedem daſſelbige. Sondern wir nun den Geiſt von
Gaben, welche allerdings individuell modificirt und perſönlich ſi
ſo iſt Jener in Allen, die ſeiner theilhaft ſind, nur Einer
derſelbe, ohne vermehrt zu werden, wenn der Theilnehmer meh
326 oder vermindert wenn ihrer wenigere werden, und ohne in
Einen irgend etwas zu ſein, was er in dem Andern nicht w
ausgenommen daß er in dem Einen ſich als derſelbe ſ
ſtärker zeigt, wenn in dem Andern noch ſchwächer. Er iſt
nicht allein in ſofern Einer in Allen als ſein Leben und Wi
in dem Einen nicht unterſchieden werden kann von dem in
Andern: ſondern, wie wir ſchon oben geſagt, daß überhaupt
der nur in der Gemeinſchaft und durch ſie zu dem neuen Le
gelangt, ſo hat auch Jeder ſeinen Antheil an dem h. Geiſt n
in ſeinem perſönlichen Selbſtbewußtſein für ſich betrachtet,
dern nur ſofern er ſich ſeines Seins in dieſem Ganzen bew
iſt, d. h. als Gemeinbewußtſein. Daher iſt nun auch die Ve
nigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur in den Glä
gen nicht eine perſonbildende, denn ſonſt wäre ſie von der
Chriſto nicht zu unterſcheiden, und der Unterſchied zwiſchen E
ſer und Erlöſten wäre aufgehoben. Betrachten wir den Ein
nen in dem ihm angebornen und angeſtammten Geſammtleb
ſo giebt es dort einen ſolchen Unterſchied nicht, wie auch die ſ
oben [1] aufgeſtellte Formel ausſagt. Iſt aber die Rede von ei
Geſammtleben, in welches der Einzelne erſt eintritt, nachdem ſ
Perſönlichkeit bis auf einen gewiſſen Punkt entwikkelt iſt:
kann man nicht ſagen, daß die Perſönlichkeit nichts anderes iſt
der ſich eigenthümlich geſtaltende Gemeingeiſt; ſondern ſie
nur eben dieſes immer mehr. Könnten wir das mit der Wie
geburt beginnende neue Leben des Einzelnen iſoliren und für
zuſammenſtellen: ſo würden wir freilich ſagen können, dies Le

---

[1] § 121, 2.

ſei gänzlich durch den h. Geiſt beſtimmt, und die neue Kreatur ſei nichts anderes als der h. Geiſt ſelbſt im bewußten Beſiz dieſes eigenthümlichen Miſchungsverhältniſſes menſchlicher Naturkräfte. Allein das neue Leben iſt kein ſich ſelbſt gleiches Ganze und durchdringt nicht gleichmäßig den ganzen Organismus der Perſon. Sondern die Perſon, die ſtetige Einheit des Selbſtbewußtſeins, iſt eine Miſchung von Getrenntſein und Vereinigtſein des göttlichen und menſchlichen; und wenn auch Einer wirklich dazu gelangte, daß das neue Leben ſich über ſein ganzes Weſen verbreitet, ſo gehörte doch immer zu ſeiner Perſon auch der vor der Wiedergeburt verfloſſene Theil ſeines Lebens. Die das neue Leben conſtituirende göttliche Wirkſamkeit in dem Einzelnen iſt endlich auch deshalb Gemeingeiſt, weil ſie theils ohne alle Berükkſichtigung beſonderer perſönlicher Eigenſchaften in jedem iſt, ſofern er der Gemeinſchaft angehört, durch deren Wirkſamkeit auch ſeine Wiedergeburt bedingt war, und aus welcher durch die Predigt im weiteſten Sinne des Worts dieſes neue Leben in ihn eben ſo übergegangen iſt, wie es ſich in den Jüngern geſtaltet hat durch die Kraft des ſich mittheilenden Lebens Chriſti, theils auch weil ſie den Einzelnen nur für die Gemeinſchaft in Beſiz nimmt und ihn ſelbſt nur dazu bildet, damit ſie und ſo wie ſie am beſten durch ihn für das Ganze wirken kann.

§. 124. Zweiter Lehrſaz. Jeder Wiedergeborene iſt des heiligen Geiſtes theilhaftig, ſo daß es keine Lebensgemeinſchaft mit Chriſto giebt ohne Einwohnung des heiligen Geiſtes und umgekehrt.

1. Wenn wir uns die Frage, wie ſich die Erlöſung an den menſchlichen Seelen realiſirt, dahin beantwortet haben, es geſchehe durch das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinſchaft Chriſti; und hier die Forderung aufgeſtellt wird, daß Jeder müſſe des heiligen Geiſtes theilhaftig werden: ſo iſt dies keinesweges ſo zu verſtehen, als ſei dieſes der Sache nach zweierlei, und als geſchehe

mit dem Wiedergebornen noch etwas beſonderes, indem er des
h. Geiſtes theilhaftig wird. Und wie der Sache nach ſo auch
318 der Zeit nach iſt nicht beides zu unterſcheiden, ſondern genau
genommen müßte es heißen, Jeder indem er wiedergeboren wird,
wird er auch des heiligen Geiſtes theilhaftig. Denn das Aufge-
nommenſein in die Lebensgemeinſchaft Chriſti ſchließt zugleich in
ſich, ſowol daß wir uns der Kindſchaft Gottes als daß wir uns
der Herrſchaft Chriſti bewußt ſind, wie denn beides auch ſchon
die Schrift der Einwohnung des heiligen Geiſtes zuſchreibt [1], und ſo
können auch wir uns nicht vorſtellen, wie das eine ſein könnte, wenn
das andere fehlte. Vielmehr wenn wir dichtungsweiſe annehmen,
wir könnten uns in einem ſolchen das Reich Gottes darſtellenden
Geſammtleben finden und von dem heiligen Geiſt als dem Ge-
meingeiſt deſſelben getrieben, nur daß wir von einem ſolchen Ur-
heber wie Chriſtus iſt nichts wüßten: ſo würden wir doch, wenn
wir dieſen Zuſtand dem ſündhaften Geſammtleben gegenüber ſä-
hen jenen nicht aus dieſem ableiten können, mithin auch weil in
allen Gliedern jenes Geſammtlebens die Sünde zwar nicht ge-
wollt wird aber doch immer noch iſt, daſſelbe nicht für in ſich
ſelbſt begründet — das heißt für ſo wie es iſt auch urſprünglich
entſtanden — halten dürfen, weil es nämlich ſonſt auch von an-
dern Punkten aus eben ſo müßte entſtehen können. Welches bei-
läufig geſagt auch der Grund iſt, warum die, welche überall von
einer ſolchen unvollkommnen und zertheilten göttlichen Offenba-
rung ausgehn, ſich ſo leicht gegenſeitig wenn auch bekämpfen
doch anerkennen. So lange wir alſo nicht zugleich annehmen,
daß andere ſolche Gottesreiche unabhängig von der chriſtlichen
Kirche auch anders wo und wann entſtehen können: ſo werden
wir doch genöthigt ſein einen Urſprung anzunehmen außerhalb
des Geſammtlebens der Sünde, von welchem dieſe göttliche Mit-
theilung innerhalb deſſelben abzuleiten iſt. Dann aber iſt auch
319 die Mitgliedſchaft in dieſem Geſammtleben zugleich das Hineinge-

---

[1] 1 Kor. 12, 3. Gal. 4, 6.

ſtelltſein in den Wirkungskreis dieſes einzigen Urhebers. Und ſo finden wir auch den Glauben ſich ausſprechend, daß eine ſolche Ausgießung des Geiſtes nicht möglich geweſen wäre, als nur nachdem der Sohn Gottes erſchienen war und auf den Grund ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit, worin nun auch ſchon liegt daß, unſere Theilnahme an jenem Geiſt und unſer eigner Zuſammenhang mit der Lebenswirkſamkeit Chriſti nur daſſelbe iſt. — Eben ſo wenn wir umgekehrt bei Chriſto anfangend den Saz nicht aufgeben, daß die Vereinigung des göttlichen mit ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit zugleich eine Begabung der geſammten menſchlichen Natur geweſen ſei: ſo folgt daraus nicht nur im allgemeinen, daß es auch nach ſeiner Entfernung eine Fortſezung dieſer Vereinigung geben muß, ſondern auch da ſie von jener ausgehn ſoll, daß wo ſie iſt auch ein Zuſammenhang mit Chriſto ſein muß und umgekehrt. Und da nach Chriſti Entfernung die Erweiterung des Zuſammenhanges mit ihm nur von der Gemeinſchaft der Gläubigen ausgehn kann, ſo muß dieſes dreies in die Gemeinſchaft der Gläubigen durch ſie hineingezogen werden und am heiligen Geiſte Antheil haben und in die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto hineingezogen ſein nur eines und daſſelbe bedeuten.

2. Hiebei iſt es ſehr natürlich zu fragen, wie ſich die beiden Ausdrükke gegen einander verhalten, deren ſich derſelbe Apoſtel bedient, daß Chriſtus in uns lebt, und daß der Geiſt Gottes uns treibt [1]. Wenn nun derſelbe ſagt, die der Geiſt Gottes treibt, ſeien Gottes Kinder: ſo mußte er entweder dem andern widerſprechen, welcher ſagt, die Chriſtum aufgenommen haben ſind Gottes Kinder, und das wird niemand glauben, oder auch hier iſt dieſes beides, das Leben Chriſti in uns und das Treiben des Geiſtes in uns, Eines in jenem Dritten nämlich der Kindſchaft Gottes; und es giebt entweder zwei verſchiedene Arten der Kindſchaft Gottes — was keiner von uns zugeben wird eben ſo 330

---

[1] Gal. 2, 20. Röm. 8, 14.

wenig als Paulus oder Johannes — oder beides iſt daſſelb
Sollen wir die Frage aus dem Zuſammenhang der kirchlich
Ausdrükke beantworten: ſo iſt zuerſt der lezte Ausdrukk in eine
höheren Grade eigentlich als der erſte, und hat deshalb auch me
Raum in der Schulſprache und in derjenigen Formation d
asketiſchen gewonnen, welche auf die leichte Verſtändlichkeit ein
vorzüglichen Werth legt. Der erſte hingegen iſt in der Schu
ſprache sehr zurükgetreten, und hat vorzüglich Raum gewonn
in derjenigen asketiſchen, welche man myſtiſch zu nennen pfleg
Bedenken wir nun noch, daß der heilige Geiſt auch der Ge
Chriſti genannt wird: ſo ergiebt ſich gleich, daß wir auch ande
wärts auf eine eigentlichere Weiſe ſagen, der Geiſt eines Ande
lebe in uns, als der Andere ſelbſt lebe in uns, ohne doch da
wir durch das eine etwas anderes andeuten wollen als durch da
Andere. Mithin würde ſchon desfalls unter dem Einen nich
anderes verſtanden werden können als unter dem Andern. Ne
men wir nun die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlich
in Chriſto dazu: ſo kann offenbar das menſchliche nur in un
ſein als das richtig aufgefaßte Bild, das göttliche aber allerding
auch als kräftiger Impuls, wenngleich nicht ſo die ganze Perſo
ausſchließlich beſtimmend wie in ihm, aber auch nur in und m
ſeinem richtig aufgefaßten Bilde, welches ſich auch nur in de
Maaß richtiger und vollkommen in uns geſtalten kann, als jen
göttliche es uns verklärt. Eben daſſelbe aber iſt auch das Ge
ſchäft des h. Geiſtes, Chriſtum in Erinnerung zu bringen un
zu verklären. Und ſo zeigt ſich auf alle Weiſe beides als ein
und daſſelbe. — Daſſelbe Ergebniß erhalten wir auch, wenn w
den Gehalt beider Ausdrükke vergleichen ihren Wirkungen nac
Denn denken wir uns vollkommen in der Lebensgemeinſcha
Chriſti; ſo werden dann auch alle unſere Handlungen angeſehe
33. werden können als die ſeinigen. Aber auch der h. Geiſt, wen
er auf der einen Seite uns bei der Erkenntniß Chriſti in al
Wahrheit leitet, kann auf der andern nicht uns zu andern Hand
lungen leiten als auch zu ſolchen, aus welchen Chriſtus erkann

werden kann: und die Früchte des Geiſtes ſind nichts anderes als die Tugenden Chriſti. Denn einen Antrieb des göttlichen Geiſtes in unſern Seelen anerkennen, der nicht in Verbindung zu bringen wäre mit dem, was wir als Handlungsweiſe Chriſti aus ſeinen Worten und ſeinem Leben aufgenommen haben, das hieße allen Schwärmereien die Thüre öffnen, welchen ſich die evangeliſche Kirche von je her auf das ſtandhafteſte entgegengeſezt hat. Das Treiben des h. Geiſtes in uns iſt alſo nie etwas anderes als göttlicher Antrieb zur Gemäßheit mit dem was Chriſtus vermöge des Seins Gottes in ihm menſchlich geweſen iſt und gewirkt hat. Und das Leben Chriſti in uns iſt nichts anderes als Wirkſamkeit für das Reich Gottes durch das Zuſammenfaſſen der Menſchen in der von ihm ausgehenden Liebe, das heißt Kraft des chriſtlichen Gemeingeiſtes. — Und hieraus erklärt ſich auch, wenn doch an Chriſtum glauben und Chriſtum in ſich lebend haben daſſelbe iſt, wie auf der einen Seite geſagt werden kann, daß der h. Geiſt den Glauben hervorbringe, auf der andern, daß der h. Geiſt ſelbſt durch den Glauben komme [1]. Nämlich durch die Thätigkeit derer, welche ſchon Antheil an ihm haben, bewirkt der h. Geiſt den Glauben in Andern, in ſofern ſie durch jene zur Anerkenntniß des göttlichen und heilbringenden in Chriſto gelangen, und dadurch wird in eben dieſen der h. Geiſt das ſie bewegende Princip. Und ſo iſt eben dieſes, daß wie das göttliche Weſen mit der menſchlichen Perſon Chriſti verbunden war, ſo es auch, ſeitdem Chriſti perſönliche Einwirkungen aufgehört haben, und es folglich in keinem Einzelnen mehr perſönlich wirkſam iſt, 332 ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen als deren Gemeingeiſt wirkſam erweiſt, die Art und Weiſe wie das Werk der Erlöſung ſich in der Kirche fortſezt und verbreitet.

3. Wenn nun beide Ausdrükke ihrem Inhalte nach gleichbedeutend ſind, ſo ſind weder diejenigen Chriſten zu tadeln, welche ihre Erfahrungen in dem Gebiet der Gnade am liebſten als das

---

[1] 1 Kor. 14, 3. Gal. 3, 5. 14.

unmittelbare Sein und Leben Chriſti in ihnen bezeichnen, eben ſo wenig aber auch diejenigen, welche die Erklärung ihres neuen Lebens lieber und faſt ausſchließend durch die Einwohnung des Geiſtes Gottes in uns beſchreiben. Der dogmatiſchen Sprache aber liegt ob, beide nicht nur aufzubewahren, ſondern auch jeder ihren angemeſſenen Gebrauch anzuweiſen, um die Gefahren des einſeitigen Gebrauchs anzudeuten; damit die Einen ſich nicht indem ſie ſich unmittelbarer Einwirkungen Chriſti zu erfreuen glauben, von der Gemeinſchaft ablöſen, und die Andern nicht wähnen, der in der Gemeinſchaft wirkſame Geiſt könne ſie auch abgelöſt von Chriſto fördern oder über ihn hinausführen. — Schwerlich aber können wir dieſen Gegenſtand verlaſſen, ohne die Frage aufzuſtellen, ob die Ausgießung des h. Geiſtes als eine neue, und wenngleich durch die Menſchwerdung Chriſti bedingte doch in ihrer Eigenthümlichkeit ebenfalls urſprüngliche, göttliche Offenbarung zu denken iſt, oder vielmehr als eine nicht nur von der Erſcheinung Chriſti abhängige, ſondern auch aus ihr natürlich folgende Thatſache. In dem lezten Fall wäre die Erſcheinung Chriſti die einzige, in dem ſchon angegebenen Sinne genommen, übernatürliche Grundlage des Chriſtenthums, und von dieſer aus ginge es mit der ganzen weiteren Entwicklung des geiſtigen Lebens aus dieſer Quelle natürlich zu; in dem erſten Fall wäre die urſprüngliche Ausgießung des Geiſtes ein zweites dem erſten gleichartiges Wunder und von gleicher Nothwendigkeit. Die Frage iſt aller-
333 dings keine dogmatiſche im engſten Sinn, denn wir können ſie nicht aus unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein entſcheiden, da jezt die Mittheilung des Geiſtes an den Einzelnen ſich einem Jeden als eine naturgemäße Wirkung von dem Vorhandenſein und der Wirkſamkeit deſſelben Geiſtes in dem Ganzen der chriſtlichen Gemeinſchaft darſtellt. Daraus folgt aber ſchon, daß der Grund das erſte anzunehmen in unabweisbaren Zeugniſſen müßte gegeben ſein. Nun tragen freilich die Erſcheinungen am Pfingſtfeſt [1]

---

[1] Ap. Geſch. 2, 2 flgd.

deutlich genug die Kennzeichen des Wunderbaren an ſich: allein einestheils werden auch ſpätere Mittheilungen des Geiſtes durch die Predigt, welche mithin ganz in der Analogie unſeres dermaligen Zuſtandes liegen, dennoch eben ſo und zwar mit Bemerkung der Selbigkeit der Erſcheinungen beſchrieben [1], ſo daß hier das Wunderbare nicht an dem Weſen der Sache hängt, woraus denn auch auf das erſte geſchloſſen werden kann. Anderntheils iſt doch ſchwer zu behaupten, daß jene Ausgießung auch die erſte Mittheilung des Geiſtes an die Jünger geweſen ſei, da erzählt wird, daß Chriſtus ihnen denſelben ſchon früher mitgetheilt habe [2], wo weder die Worte noch die begleitende ſymboliſche Handlung an eine bloße Verheißung denken laſſen. Und ſo würden wir jenes wunderbare wol auf alle Weiſe nicht als an der Sache ſelbſt weſentlich haftend, ſondern als der Zeit angehörig zu betrachten und die Frage ganz der Auslegung anheim zu geben haben. Abgeſehen aber von jenen begleitenden Erſcheinungen kann die Mittheilung des Geiſtes in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger ein Wunder ſein als in dem andern. Und in dieſer Beziehung könnte man ſagen, ſie ſei in keinem Fall ein Wunder, wenn man die allmählige Verbreitung des Geiſtes als bewirkt durch die Lebenskraft der Kirche betrachtet, wie ſie auch 311
kein Wunder geweſen als bewirkt durch die Lebenskraft Chriſti; ſie ſei aber immer ein Wunder, wenn man ſie betrachtet als ein plözliches Ueberſpringen aus der fragmentariſch erregten Empfänglichkeit in die zuſammenhängende gemeinſame Selbſtthätigkeit. Als ein ſolches ſei ſie damals hervorgebrochen am Pfingſttage, und habe als Verkündigung dieſer Urſprünglichkeit das Wunderbare in ihrem Gefolge gehabt; und je mehr auch jezt in ähnlichen Fällen die Bekehrung als etwas plözliches erſcheint, um deſto mehr ſind wir geneigt, anomale begleitende Erſcheinungen als wunderbar zu betrachten.

---

[1] Ap. Geſch. 10, 47. 11, 15.

[2] Joh. 20, 22.

§. 125. Dritter Lehrſatz. Die von dem heiligen Geiſt beſeelte chriſtliche Kirche iſt in ihrer Reinheit und Vollſtändigkeit das vollkommne Abbild des Erlöſers, und jede einzelne Wiedergeborne iſt ein ergänzender Beſtandtheil dieſer Gemeinſchaft.

1. Betrachten wir den Erlöſer in der Reife ſeines menſchlichen Lebens: ſo war die Geſammtheit ſeiner Kräfte ein zureichender Organismus für die Impulſe, welche von dem in ihn geſezten Sein Gottes ausgingen. Der Einzelne wiedergeboren kann in dieſer Hinſicht auch nicht einmal als ein Abbild deſſelbe angeſehen werden, weil der Zuſtand differentiirter Sündhaftigkeit worin die göttliche Gnade ihn fand, eine Gleichheit in dem Verhalten ſeiner pſychiſchen Vermögen zu den Impulſen des Geiſte nicht zuläßt. Iſt aber die chriſtliche Kirche ein wahres Geſammtleben, eine zuſammengeſezte nach gewöhnlicher Benennung moraliſche Perſon, aber doch auf der andern Seite nicht eine angeſtammte oder natürliche: ſo kann ſie des lezteren wegen zwa nicht einer aus der perſonbildenden Thätigkeit der Natur hervor-
335 gegangenen Perſönlichkeit gleich ſein, indem Zugang und Abgan ſich in beiden auf ſehr verſchiedene Art verhält; aber ein Abbil derſelben kann und muß ſie doch ſein. Denn da das göttlich Weſen nur Eines und überall ſich ſelbſt gleich iſt, wenn auch di Art zu ſein deſſelben in dem Einzelweſen Chriſto und in dem Geſammtleben nicht dieſelbe iſt: ſo können doch die davon ausgehende Impulſe in beiden Fällen nur die nämlichen ſein. Dahe auch ſowol die Auffaſſungsweiſen als die Handlungsweiſen de Kirche dieſelben ſind wie die des Erlöſers, indem ja in jede einzelnen Mitglied und daher auch im Ganzen dieſelben menſchlichen Kräfte gegeben ſind, welche auch in ihm zur Einheit m dem göttlichen Princip aufgenommen waren. Ein ſolches Ganze menſchlicher Kräfte iſt nun in gewiſſem Sinn in jeder zuſammengehörigen Menſchenmaſſe, in welcher die bedeutendſten Gegenſäz welche das menſchliche Leben darbietet, ſich zuſammen zu finde

pflegen: wie denn auch in der erſten Kirche ohnerachtet ihres beſchränkten Umfanges eben dieſes ſchon dadurch vorgebildet wurde, daß ſie ſich ſehr bald unter Juden und Heiden verbreitete, und ſomit den in dieſer Beziehung bedeutendſten Gegenſaz in Eines zuſammenfaßte, ſo daß hiedurch zugleich jede weitere Entwikklung durch Aufnahme untergeordneter Gegenſäze vorbereitet und eingeleitet war. Suchen wir aber die wahre Vollkommenheit des Abbildes, ſo müſſen wir auch die Kirche in ihrer abſoluten Reinheit und Vollſtändigkeit betrachten. Das erſte geſchieht offenbar nur, wenn wir nicht das ganze Leben der einzelnen Wiedergebornen auch nur ſeit ihrer Wiedergeburt als Element der Kirche betrachten, ſondern nur dasjenige darin, was die guten Werke derſelben conſtituirt, nicht aber was zu ihren Sünden gehört. Und hieraus folgt ſchon, daß die abſolute Vollſtändigkeit der Kirche nur in der Totalität des menſchlichen Geſchlechtes zu ſchauen iſt. Denn wie wir uns in den erſten Menſchen — ſie als allgemeine Stammeltern vorausgeſezt — keine beſtimmte Differenzen des Temperamentes oder der Conſtitution 316 denken können, eben weil ſich aus ihnen alle ſowol die mehr individualiſirten als die mehr klimatiſchen entwikkeln ſollten, ſo daß nur in den Grundtypen aller Menſchenracen und der Völkerſtämme, in welche jede von dieſen zerfällt, und welche wiederum nur in der Geſammtheit aller ihnen angehöriger Einzelweſen vollkommen dargeſtellt werden, das Abbild der Erſten vollkommen gegeben iſt: ſo muß auch in Bezug auf Chriſtum als das wirklich gegebene geiſtige Urbild, mit Rükkſicht auf das über ſeine unſündliche Vollkommenheit auf der einen Seite und über den Grund der Sündhaftigkeit in allen Andern auf der andern Seite auseinandergeſezte, auf gleiche Weiſe folgen, daß jeder Einzelne nicht nur in jeder einzelnen Eigenſchaft ein unvollkommnes, ſondern auch in ſeiner Ganzheit betrachtet jeder ein einſeitiges und zerſtükktes nach allen Seiten hin der Ergänzung bedürftiges Abbild iſt. Und daraus ergiebt ſich denn von ſelbſt, daß nur in der Geſammtheit aller auf die Verſchiedenheit der Naturanlagen gegründeten Geſtaltungen des geiſtigen Lebens das vollkommne Abbild Chriſti zu finden iſt; indem nur ſo die einſeitigen Richtungen ſich untereinander vollſtändig ergänzen, und ſo die Unvollkommenheiten, die mit der einen beſtehen können, durch die andern aufgehoben werden. Daſſelbe ergiebt ſich auch, wenn wir anſtatt auf die Perſon mehr auf das Geſchäft Chriſti ſehn, und in Beziehung hierauf die Kirche als einen für eine Geſammtheit von Thätigkeiten ausgerüſteten organiſchen Leib betrachten, in welchem die Vollkommenheit jeder Lebensäußerung durch die Vollſtändigkeit der verſchiedenen Glieder bedingt iſt [1]. Denn verſchiedene Geſchäfte können nur zweckmäßig vertheilt werden, wenn der Vertheilung 331 eine Verſchiedenheit der Gaben zum Grunde liegt, bei der wiederum, wenn ſie naturgemäß entſtanden ſein ſoll,. eine Verſchiedenheit der perſönlichen Lebenseinheit vorausgeſezt werden muß. Auf dieſe Weiſe ſtimmt auch Beides ſehr wohl zuſammen, daß die Kirche der Leib Chriſti heißt, der von dem Haupte regiert wird [2], und daß ſie, je mehr ſie ſich nach außen ergänzt und nach innen vervollkommnet, um deſto mehr auch Abbild Chriſti werden ſoll [3].

2. Hieraus nun folgt auch ſchon die zweite Hälfte unſeres Sazes. Denn wenn man gleich in Bezug auf das lezte ſchon ſagen kann, daß alles was irgend einer zum Fortbeſtehen und Wachsthum des Ganzen durch ſeine Thätigkeit beiträgt, immer erſezt werden muß durch das Zuſammentreten mehrerer Anderer, weil ſonſt Chriſtus Unrecht gehabt hätte zu ſagen, daß jeder doch nur ein unnüzer Knecht ſei [4]: ſo iſt doch in Bezug auf das früher geſagte jeder Einzelne ohnerachtet aller Unvollkommenheit und Einſeitigkeit als untergeordnete Einheit im Ganzen ein durch keinen Andern zu erſezender Theil. Denn giebt es auch auf dem Gebiet des neuen Menſchen mehrere Grundgeſtaltungen, welche

---

[1] 1 Kor. 12.
[2] Epheſ. 1, 23. Kol 1, 19.
[3] Epheſ. 4, 13. 1 Joh. 3, 2.
[4] Luk. 17, 10.

hier daſſelbe ſind was auf der Seite des natürlichen Menſchen die Volksthümlichkeit: ſo wird auch jeder von dieſen Grundtypen eine Menge von untergeordneten Verſchiedenheiten einſchließen, welche wir zwar weder meſſen noch zählen können, die aber für vollſtändig zu halten und als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganzes anzuſehen unſer chriſtliches Gemeingefühl uns nicht minder nöthiget wie auf jenem Gebiet unſer Gattungsbewußtſein. Und wir finden hiefür nicht nur in den ſchon angeführten bibliſchen Bildern unſere Rechtfertigung, ſondern auch in der für alle ſolche Eigenthümlichkeiten ohne alle Einſchränkung oder Ausnahme uns gebotenen 330 Anerkennung [1]. Dem entſprechend müſſen wir auch von der zeitlichen Entwikklung der chriſtlichen Gemeinſchaft ſagen, daß nichts in der Kirche ſo geſchehen würde wie es geſchieht, wenn nicht jeder Einzelne ſo wäre wie er iſt. Womit dann auch zuſammenhängt, daß alles in ihr gemeinſame That iſt und gemeinſames Werk mithin auch gemeinſames Verdienſt und gemeinſame Schuld; welche Gemeinſamkeit ſich nur im einzelnen auf ungleichmäßige Weiſe darſtellt. Gedeiht nun dem gemäß die Kirche nur allmählig zum vollkommnen Abbilde Chriſti: ſo werden wir die göttliche Ordnung in der allmähligen Hinzufügung der Einzelnen und der weiteren Verbreitung des Ganzen auch in der Formel ausdrükken können, dieſe Fortſchreitung erfolge ſo, daß nicht nur in jedem Augenblikk für ſich betrachtet das Ganze das möglichſt vollſtändige ſei, ſondern auch jeder Augenblikk den Grund zur möglich größten Vervollſtändigung für die folgenden in ſich trage; wiewol dieſes immer nur im Glauben ergriffen und niemals erfahrungsmäßig kann nachgewieſen werden.

Zuſaz zu dieſem Hauptſtükk. Die lezte Betrachtung beſchließt die vielen Beziehungen, die ſich ergeben haben theils unmittelbar zu dem vorhergehenden Lehrſtükk theils mittelbar; indem ein gleiches Verhältniß dieſes Lehrſtükkes wie jenes zu der

---

[1] Kor. 12, 19 – 26.

Lehre von der Wiedergeburt nachgewieſen wurde, ſo daß die Zuſammenſtellung beider in Einem Hauptſtükk nichts fremdes mehr haben kann. Vielmehr muß es ganz *natürlich erſcheinen*, daß die Erwählten eben erwählt ſind zur Mittheilung des Geiſtes. Zugleich aber bildet dieſelbe Betrachtung den Uebergang zu dem folgenden Hauptſtükk. Denn wenn hier nur von der Mittheilung des heiligen Geiſtes die Rede ſein konnte: ſo wird, da die Kirche
339 nur durch daſſelbe Princip erhalten wird, durch welches ſie entſtanden iſt und ſich erneuert, die ſtetige Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes beſchrieben, indem von den Grundzügen des Lebens der Kirche gehandelt wird. Und was in dieſem Hauptſtükk vorkommen wird, iſt in demſelben Sinne daſſelbe mit dem Inhalt des Lehrſtükks von der Heiligung, wie das eben abgehandelte eins iſ mit dem Inhalt des von der Wiedergeburt.

Zweites Hauptſtükk.

Von dem Beſtehen der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt.

§. 126. Die von dem heiligen Geiſt beſeelte Gemeinſchaft der Gläubigen bleibt in ihrem Verhalten zu Chriſt und zu dieſem Geiſt immer ſich ſelbſt gleich, in ihrem Verhältniß zur Welt aber iſt ſie dem Wechſel und der Veränderung unterworfen.

1. Wenn die Gemeinſchaft der Gläubigen als ein geſchichtlicher Körper im menſchlichen Geſchlecht in ſtetiger Wirkſamkei daſein und fortbeſtehen ſoll: ſo muß ſie beides in ſich vereinigen ein ſich ſelbſt gleiches, vermögen deſſen ſie im Wechſel dieſelb bleibt, und ein veränderliches, worin ſich jenes kund giebt. Betrachten wir ſie lediglich im Zuſammenſein mit dem übrigen gleichzeitigen menſchlichen Daſein, wie dieſes in der Schrift in den Ausdrukk Welt zuſammengefaßt wird: ſo läßt ſich freilich wie e

ſcheint ſagen, die Kirche könne eben ſo gut erkannt werden an ihrem Verſchiedenſein von der Welt, als die Welt an ihrem Verſchiedenſein von der Kirche. Und es fehlt allerdings unter den Gläubigen ſelbſt nicht an ſolchen, die ſich und ihres Gleichen vorzüglich daran zu erkennen meinen, daß ſie nicht ſind was die Welt iſt. Dies iſt jedoch eine eben ſo ſehr zum Separatismus zu als zur geſezlichen Gerechtigkeit hinneigende Anſicht. Denn das ſündliche Geſammtleben, mit Ausnahme des in der Geſammtheit zurükkgebliebenen Gefühls der Hülfsbedürftigkeit, welches das urſprüngliche Anrecht der Kirche an die Welt begründet und eigentlich ſchon jener angehört, iſt die eigentliche Nichtigkeit und das bloß verneinende, wie aus allem, was über die Sünde beigebracht iſt [1], ſattſam erhellt. Alſo kann zwar die Welt als das formloſe und verworrene von den Gläubigen erkannt werden daran, daß ſie von der Theilnahme an dem Weſen der Kirche ausgeſchloſſen iſt, nicht aber umgekehrt. Der Sprachgebrauch der Schrift, denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechtes, der noch nicht Kirche iſt, Welt zu nennen, iſt ſehr natürlich, weil das ganze menſchliche Geſchlecht ſo bezeichnet wurde, und dieſer Theil nun blieb, was das Ganze immer geweſen war; er hat aber das Bedenkliche gar ſehr den Schein zu begünſtigen, als ſei die Welt in dieſem Sinne eben ſo gut ein Ganzes wie die Kirche, da ſie doch in der That nur ein Aggregat von einzelnen einander mannigfaltig entgegenſtrebenden und nur zufällig und auf vorübergehende Weiſe ſich verbindenden Elementen iſt. Dieſer Schein vermehrt ſich nur, wenn der Welt gegenüber die Kirche immer noch als ein kleines Häuflein, alſo ſelbſt ihrerſeits nur als ein und zwar geringfügiges Aggregat beſchrieben wird. Daher dieſer Gebrauch des Ausdrukks Welt aus dem aſketiſchen Gebiet beſſer allmählig verſchwände, und nur dem dogmatiſchen aufgeſpart bliebe, indem hier der wahre Werth deſſelben leichter zu beſtimmen und feſtzuhalten iſt. — Das ſich ſelbſt gleiche in der chriſtlichen

---

[1] §. 63 flgd.

Kirche kann ſich aber nur darauf erſtrekken, daß die Art des göttlichen in dem menſchlichen zu ſein immer dieſelbe bleibt, und daß
391 dasjenige, dem ſie in allen ihren Bewegungen näher zu kommen ſucht, auch daſſelbe bleibt. So war auch in Chriſto die Vereinigung des göttlichen mit dem menſchlichen immer dieſelbe; und weil von Annäherung bei ihm nicht die Rede ſein konnte, war die Angemeſſenheit deſſen, was in ihm menſchliches geworden, zu dem göttlichen Impuls in ihm auch daſſelbe, alles andere aber den Geſezen des zeitlichen gemäß beſtimmt durch ſeinen Ort in der Welt. Eben ſo bleibt auch das Verhalten des h. Geiſtes zu der Kirche als deren Gemeingeiſt daſſelbe, und ſie als der Ort deſſelben in dem menſchlichen Geſchlecht immer ſich ſelbſt gleich, und eben ſo darin, daß es daſſelbe Abbild Chriſti iſt, zu welchem ſie ſich immer zu geſtalten ſtrebt. Was aber das Veränderliche betrifft, wie dieſes auch in Chriſto als ſolches, wiewol ohne Kampf und Streit, dennoch nicht durch das göttliche in ihm beſtimmt war, denn dieſes iſt keiner zeitlichen Beſtimmung fähig, ſondern durch die mit jenem geeinigte menſchliche Natur: ſo iſt auch hier das Veränderliche als ſolches nicht beſtimmt durch den h. Geiſt, ſondern durch die menſchliche Natur, auf welche und durch welche er wirkt. Wenn wir nun die menſchliche Natur in dem ganzen Umfang, in welchem ſie nicht durch den h. Geiſt beſtimmt iſt, Welt nennen: ſo werden wir auch ſagen können, alles Veränderliche in der Kirche ſei als ſolches durch die Welt beſtimmt, nur nicht alles auf dieſelbe Weiſe. Nämlich was durch den h. Geiſt in den Menſchen geworden iſt, und allmählig wird, iſt ſo wie es iſt, weil die Welt, auf welche der h. Geiſt wirkt, ſo war wie ſie war. In allen Gaben des Geiſtes iſt eine beſtimmte Grundlage der menſchlichen Natur zu erkennen, kraft deren ſie ſich ſo geſtalten mußte; und in der ganzen Entwikklung des neuen Menſchen hängt die Weiſe und der Grad der Fortſchreitung ab von der Entwikklung der Natur in dem Subject und von der Beſchaffenheit ſeiner Umgebungen. Eben ſo aber auch hängt die Art, wie ſich die chriſtliche Gemeinſchaft unter

einem Volk geſtaltet, von deſſen eigenthümlichem Weſen ab, indem 312 hievon abgeſehen in dem h. Geiſt kein Grund wäre, ſie grade hier ſo und dort anders zu geſtalten. Mithin iſt von dieſem allen der Beſtimmungsgrund in der Welt vermöge des Geſezes, daß das Chriſtenthum ſich als eine geſchichtliche Macht entwikkeln ſoll; und die Welt erſcheint darin wie ſie von dem h. Geiſt ergriffen und durchdrungen wird. Wogegen alles was innerhalb der Kirche zwar iſt, weil in und an denen, durch welche der h. Geiſt wirkt, aber nicht vermöge ſeiner Thätigkeit, das iſt durch die Welt beſtimmt, ſofern ſie dem h. Geiſt entgegenſtrebt, und ſtellt das Eingreifen der Welt in das Gebiet der Kirche dar. Dahin gehören nicht nur die im ſtrengeren Sinne des Wortes ſo zu nennenden Sünden der Wiedergebornen, ſondern auch aller hemmende und umbeugende Einfluß, welchen die Sündhaftigkeit derſelben bei der Wirkſamkeit des h. Geiſtes ausübt, und eben ſo alles ſich in das religiöſe Bewußtſein einſchleichende irrige und verkehrte. Nun iſt zwar alles dieſes immer im Verſchwinden begriffen, aber es erneut ſich auch immer wieder, ſo oft der h. Geiſt in einem neuen Raum Beſiz ergreift; wie denn auch beides, die Zeichen des Ergriffenſeins und des Widerſtrebens, ſich nicht minder ſchon in dem Gebiet der vorbereitenden Gnadenwirkungen finden. Daſſelbe gilt auch von denen Verſchiedenheiten in der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche von dem mannigfaltigen abhängen, welches in der menſchlichen Natur geſezt iſt. Nicht nur was ſich aus dieſem vermöge der anhaftenden Sündlichkeit in der Kirche entwikkelt, ſoll im Verſchwinden begriffen ſein; ſondern je inniger die Gemeinſchaft wird, um deſto mehr ſoll auch jeder, wie er das ſucht was des Andern iſt, ſo es auch in ſich aufnehmen, wodurch ſich denn natürlich in demſelben Maaß auch die Differenzen verringern. Allein wenn das auch in jedem Geſchlecht auf gewiſſe Weiſe geſchieht, ſo erneuert ſich doch die Aufgabe unvermindert in dem nächſten.

2. Soll nun das ſich ſelbſt gleich in der chriſtlichen Kirche 313

an und für ſich betrachtet werden, ſofern es ſich doch gewiſſermaßen als ein mannigfaltiges anſehen läßt: ſo iſt dieſes niedergelegt in den beiden Diſciplinen der chriſtlichen Glaubenslehre und der chriſtlichen Sittenlehre. Denn wollen wir das Abbild Chriſti vorſtellig machen, dem wir uns immer mehr zu nähern trachten: ſo beſteht es aus den in der lezten niedergelegten Grundzügen des chriſtlichen Lebens, worin aber die Entwikklung des chriſtlichen Bewußtſeins ſchon als ein integrirender Beſtandtheil mitgeſezt iſt. Und wollen wir die Selbigkeit der chriſtlichen Kirche als Ort des heiligen Geiſtes vorſtellig machen: ſo muß ſie dargeſtellt werden als die Wahrheit, in welche der heilige Geiſt allein leiten kann, in ſich tragend. Nur daß beides ſich nicht anders als mit zeitlichen und räumlichen Differenzen darſtellen läßt; ſo daß wir nur ſagen können, in jenen Diſciplinen und allem was ſich daran hängt, ſei jenes ſich ſelbſt gleiche das eigentlich darzuſtellen angeſtrebte, aber es gebe dazu keine andere als jene veränderliche Darſtellungsmittel. Aber eben ſo iſt daſſelbe auch in allen chriſtlichen Lebensmomenten, ſofern ihnen jene Wahrheit zum Grunde liegt, und ſie Züge dieſes Abbildes in ſich enthalten. Wie nun aber die Geſammtheit von dieſen nichts anderes iſt als die geſchichtliche Wirklichkeit der chriſtlichen Kirche in ihrem ganzen Verlauf: ſo würden wir doch auch eben zu dieſer gehen müſſen, wenn wir das wechſelnde und veränderliche wollten vorſtellig machen, und wir können alſo auch dieſes nicht, ohne das unveränderliche und ſich ſelbſt gleiche zugleich mit geſezt zu haben; was um ſo mehr einleuchtet, als alle Beſtrebungen, aus welchen jene wechſelnden Geſtalten der Glaubens und Sittenlehre hervorgehen, ein kleiner Theil jenes Verlaufs ſind. Und ſo iſt dann keines ohne das andere darzuſtellen. Wollte jemand das ſich ſelbſt gleiche und unveränderliche
344 des Chriſtenthums in gänzlicher Trennung von dem geſchichtlichen aufſtellen: ſo würde ſein Unternehmen ſich kaum von dem Unternehmen derer unterſcheiden, welche indem ſie reine Speculation mittheilen, doch das Chriſtenthum dargeſtellt zu haben meinen. Und wollte Jemand in der chriſtlichen Geſchichte nur das verän-

derliche ganz abgelöſt von dem ſich ſelbſt gleichen zur Anſchauung bringen: ſo würde er nichts anderes gewollt zu haben ſcheinen, als die welche, indem ſie bei der äußerſten Schale ſtehen bleiben, uns in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche nur das mitwirkende verderbliche Spiel der Verblendung und der Leidenſchaft zeigen. — Wenn nun beides nicht abgeſondert von einander dargeſtellt werden kann ohne das eigenthümliche Weſen der Kirche in der Darſtellung unkenntlich zu machen, wir aber hier auch nicht beides auf die eben bemerkte Art verbunden abhandeln können: ſo werden in der Lehre von der Kirche in ihrem Zuſammenſein mit der Welt nur aufgeſtellt werden können zuerſt diejenigen Hauptthätigkeiten, durch deren Stetigkeit die zeitliche Entwikklung dieſes Ganzen auch wirklich die der chriſtlichen Kirche wird, und dieſe bilden mithin deren weſentliche und unveränderliche Grundzüge; demnächſt aber diejenigen Beſchaffenheiten der Gemeinſchaft, wodurch ſie ſich während ihrem Zuſammenſein mit der Welt von demjenigen unterſcheidet, was ſie erſt nach der Beendigung dieſes hemmenden Gegenſazes auch in der Erſcheinung ſein kann, was ſie aber — inſofern unter beiden Formen dieſelbe — doch auch immer innerlich betrachtet ſchon iſt. Jenes unveränderliche nun gründet ſich weſentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbeſtehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch ſie auch entſtanden iſt; dieſes wandelbare aber geht als durch die Welt beſtimmt auch vorzüglich auf dasjenige zurükk, was die Welt der auf ſie eindringenden Wirkſamkeit des Princips der Kirche darbietet. Dieſes Hauptſtükk zerfällt demnach in zwei Hälften, wovon die eine die weſentlichen und ohnerachtet ihres Zuſammenſeins mit der Welt 308 unveränderlichen Grundzüge der Kirche enthält, die andere das Wandelbare darſtellt was ſie vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt in ſich trägt.

Erſte Hälfte.

Die weſentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

§. 127. Die chriſtliche Gemeinſchaft iſt ohnerachtet
von ihrem Zuſammenbeſtehen mit der Welt unzertrennlic
Wandelbaren doch immer und überall ſich ſelbſt gleich,
ſofern erſtlich das Zeugniß von Chriſto in ihr immer
ſelbige iſt, und dies findet ſich in der heiligen Schr
und im Dienſt am göttlichen Wort; zweitens
ſofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinſch
mit Chriſto auf denſelben Anordnungen Chriſti beruht,
dieſe ſind die Taufe und das Abendmahl; endlich
ſofern der gegenſeitige Einfluß des Ganzen auf den Ein
nen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geo
net iſt, und dieſer zeigt ſich im Amt der Schlüſ
und im Gebet im Namen Jeſu.

1. Zuvörderſt iſt wol nothwendig, den Einwurf zu beſe
gen, wie doch die Einheit und Selbigkeit der Kirche auf die
Stükken beruhen ſolle, unter denen es keines giebt, was ni
ebenfalls ein Gegenſtand des Streites geworden wäre, ja un
denen mehrere ſich ſo verſchieden geſtaltet haben in verſchieden
Gegenden der Chriſtenheit, daß ſie eben deshalb beſondere
398 gegenſeitig ausſchließende Gemeinſchaften bilden, andere wieder
von einzelnen Gemeinſchaften verworfen werden, die doch ebe
falls für Chriſten wollen geachtet ſein. Zunächſt iſt dies frei
nur die unmittelbarſte Bekräftigung des oben geſagten, daß
nicht möglich iſt, das eine von beiden Elementen ganz abgeſo
dert vom andern darzuſtellen. Ja nach dem, was in der Ei
leitung [1] über das Verhältniß des Katholizismus und Proteſta

---

[1] §. 24.

tiſmus angedeutet worden, wird es ganz natürlich erſcheinen, daß die evangeliſche Kirche über faſt alle dieſe Gegenſtände ſich im Widerſpruch finden muß gegen die römiſche. Daſſelbe findet aber auch ſtatt in Bezug auf mehrere kleine dem Weſen nach allerdings proteſtantiſche Kirchengemeinſchaften, welche uns in dem Gegenſaz gegen die römiſche Kirche weit hinter ſich ließen. Es iſt aber hier allerdings zu unterſcheiden das innere und das äußere. Denn keine chriſtliche Gemeinſchaft wird zugeben, daß eine ſolche beſtehen könne ohne Zeugniß von Chriſto, und zwar ſo daß das weſentliche deſſelben überall daſſelbige ſei; eben ſo wenig ohne eine Stetigkeit der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, wozu bei dem Wechſel der Geſchlechter auch die Anknüpfung derſelben in dem neuentſtandenen Leben gehört; und wo irgend die Rede iſt von einer vollkommnen in einem Gemeingeiſt beruhenden Gemeinſchaft, da muß auch ein gegenſeitiger Einfluß des Ganzen und Einzelnen auf einander vorausgeſezt werden. Die Verſchiedenheiten treffen alſo nur theils die Art und Weiſe, das Aeußere zu dieſem Inneren zu geſtalten, theils die Vorſtellungen von der Nothwendigkeit und Genauigkeit des Zuſammenhanges zwiſchen dieſem Innern und einem irgendwie geſtalteten Aeußeren überhaupt. In Beziehung auf dieſe Verſchiedenheiten iſt dann das wichtigſte dieſes, daß man richtig beurtheile, ob ſie in räumlichen und zeitlichen Verſchiedenheiten der geiſtigen Natur des Menſchen gegründet und alſo unvermeidlich ſind, oder 317
ob, weil in den Eingriffen der Welt in die Kirche begründet, für fehlerhaft zu achten. Die lezteren ſind dann um ſo ſtandhafter zu bekämpfen, je mehr ſich dieſe Eingriffe bis in das innerſte Heiligthum der Kirche erſtrekken, die erſteren aber heben ſich durch die gegenſeitige Anerkennung von ſelbſt auf.

2. Demnächſt wird über die Beziehung, in welche dieſe kirchlichen Inſtitutionen hier geſezt ſind, und über die Art und Weiſe ihrer Zuſammenſtellung noch einiges zu erläutern ſein. Wenn wir von dem Grundſaz ausgehn, daß unſer Chriſtenthum

daſſelbe ſein ſoll, wie das der Apoſtel: ſo muß auch das
da geiſtige Zuſtände nicht unabhängig ſind von ihrer Entſ
art, durch die perſönlichen Einwirkungen Chriſti entſtehen
aber können jezt nicht unmittelbar von ihm ausgehn,
dann niemals mit einer ſolchen Gewißheit als auf übern
Weiſe von ihm ausgegangen erkannt werden könnten,
nicht doch einer beſtätigenden Nachweiſung ihrer Identi
jenen urſprünglichen bedürfen ſollten, ſo daß wir immer
wie ſie uns in den Darſtellungen der Perſönlichkeit Chri
ben ſind, zurükkgeführt würden. Und wie ohne dieſe Ein
gen auch in den Jüngern eine Selbſtthätigkeit für da
Gottes durch die Mittheilung des Geiſtes nicht hätte zu
kommen können: ſo wird die Wirkſamkeit jener Darſt
Chriſti immer eine unerläßliche Bedingung ſein, wenn der
ſoll mitgetheilt werden. Nun ſcheint dieſes freilich w
ganze neuteſtamentiſche Schrift zu umfaſſen, noch auch di
alles was über ſie gelehrt wird, hieraus entwikkeln laſſe
indem wir das lezte dem weiteren Verfolg überlaſſen,
das erſte zu bemerken, daß für den angegebenen Zwekk n
mal überhaupt der ſtehende geſchriebene Buchſtabe weſe
ſein ſcheint, ſondern die Möglichkeit auch einer mündlich
pflanzung muß zugegeben werden, ſo fern nur für die u
318 Identität der Ueberlieferung Gewähr kann geleiſtet werde
in ſofern können wir es uns gefallen laſſen, daß dieſ
in welcher uns die Perſönlichkeit dargeſtellt iſt, nicht un
lich zum Sein ſondern mehr zum Wohlſein der Kirch
Was aber den größeren nicht eigentlich evangeliſtiſchen
neuteſtamentiſchen Schriften anlangt: ſo enthalten dieſe
einen Seite den Beweis, daß aus den Einwirkunge
ſelbſt und dem von ihm gebotenen Zeugniß ſeiner Jü
von ihm verheißene kirchenbildende Selbſtthätigkeit wirk
vorgegangen iſt; und inſofern ſind ſie die eigentliche Urk
unſern Beſiz. Auf der andern Seite ſind ſie eine E
jener unmittelbaren Aeußerungen Chriſti, indem wir aus

ordnungen und Handlungen der Jünger auf Belehrungen und Willensäußerungen Chriſti als auf ihre Quelle zurükkſchließen können. Die Schrift aber, wie ſie iſt, ſowol jedes einzelne Buch für ſich als auch die Sammlung, ein für alle ſpäteren Geſchlechter der Kirche aufgeſparter Schaz, iſt immer ein Werk des h. Geiſtes als Gemeingeiſt der Kirche, und iſt nur ein einzelner Fall zu dem in unſerm Saz allgemein ausgedrükkten Zeugniß von Chriſto. Denn mündliches und ſchriftliches Lehren ſowol als Erzählen von Chriſto war doch urſprünglich daſſelbe und nur zufällig verſchieden. Jezt iſt die Schrift ein beſonderes, weil die unveränderte Aufbewahrung derſelben auf eine eigenthümliche Weiſe die Identität unſeres und des urſprünglichen Zeugniſſes von Chriſto verbürgt. Aber ſie wäre doch nur ein todter Beſiz, wenn dieſe Aufbewahrung nicht eine ſich immer erneuernde Selbſtthätigkeit der Kirche wäre, die ſich zugleich in dem lebendigen auf die Schrift zurükkgehenden oder mit derſelben in Sinn und Geiſt übereinſtimmenden Zeugniß von Chriſto kund giebt. Und nur dieſes in ſeiner Allgemeinheit als Pflicht und Beruf aller Mitglieder der Kirche ſoll hier — abgeſehen vorläufig von aller beſtimmten Geſtaltung — unter dem Ausdrukk Dienſt am 309 göttlichen Wort verſtanden werden. In dieſer Allgemeinheit aber betrachtet und ſo auf einander bezogen ſind dieſe beiden erſten Stükke nothwendig, weil ſonſt der Glaube nur durch unmittelbare Einwirkungen entſtehen könnte, wobei denn weder Selbigkeit zu erwarten noch Wahrheit zu verbürgen wäre. Doch beweiſt ſich dieſer Dienſt nicht etwa nur nach außen wirkſam, ſondern auch innerhalb der Kirche angeſehen iſt er eine von Chriſto ſelbſt herrührende organiſche Conſtitution zum Behuf belebender und ſtärkender Mittheilung. — Aus demſelben Grunde, daß wir nichts mehr von perſönlichen unmittelbaren Einwirkungen Chriſti zu erwarten haben, muß jezt auch das Anknüpfen und Erneuern der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto von der Kirche ausgehn, und auf Handlungen derſelben zurükkgeführt werden, aber nur auf ſolche, die zugleich als Thätigkeiten Chriſti anzuſehen

ſind, damit auf keine Weiſe Chriſtus ſich dabei leidentlich verhalte, und gegen die Kirche im Schatten ſtehe. Und dieſe Gemeinſchaftlichkeit iſt die eigenthümliche Natur beider Sakramente. Denn wenn gleich die Taufe ihrer urſprünglichen Einſezung nach nicht der erſte Anfang des Verhältniſſes zwiſchen der Kirche und dem Einzelnen war: ſo erlangt doch alles frühere erſt durch ſie ſo ſeine Beſtätigung, daß die Stetigkeit der bewußten Lebensgemeinſchaft mit Chriſto erſt mit derſelben beginnt. Und wenn das Abendmahl auch nicht das einzige Mittel iſt, um die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto zu unterhalten, und auch ſchon hier vorläufig dieſe Handlung nicht als eine ſolche gefaßt werden ſoll, die ſich iſoliren läßt, und auch ſo noch eine beſtimmte Wirkung hervorbringt: ſo ſezen wir ſie doch als das Höchſte in dieſer Art, und befaſſen allen andern Genuß Chriſti mit darunter als Annäherung dazu oder Fortſezung davon: daher halten wir uns hier mehr an dieſe zum Grunde liegende Idee als an die äußere
350 Form, unter welcher ſie ſich realiſirt. — Auf dieſelbe Weiſe concentrirt ſich aller Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen in dem Vergeben der Sünde. Denn dem gemäß wie die Sünden und die guten Werke der Wiedergebornen ſich gegen einander verhalten, können die lezteren nur in dem Maaß anerkannt werden, als die daran haftende Sünde aufgehoben wird. Aber die guten Werke ſind zugleich die Frucht und der Keim der Gaben des Geiſtes, die ſich in Jedem entwikkeln; ſo daß die Vergebung der Sünde auch dieſen erſt ihren Ort in der Gemeinſchaft der Gläubigen anweiſet. Was endlich das Gebet im Namen Jeſu betrifft, wodurch mithin der Einfluß der Einzelnen auf das Ganze repräſentirt werden ſoll, ohne welchen es in einem von einem Gemeingeiſt beſeelten und in ſofern in ſich abgeſchloſſenen Ganzen keinen Fortſchritt geben kann: ſo kann es kein Gebet im Namen Jeſu geben, außer in den Angelegenheiten ſeines Reichs; die Wirkſamkeit deſſelben, die Chriſtus auch der kleinſten Vereinigung von Einzelnen verheißt, begründet alſo einen Einfluß derſelben auf das Ganze. Wenn wir es aber als den Repräſentan-

ten alles ſolchen Einfluſſes anſehn, ſo beruht dies auf der einem jeden Chriſten unmittelbar einleuchtenden Vorausſezung, daß das Gebet nothwendig die eigne Thätigkeit, um das erbetene herbeizuführen, ſchon in ſich ſchließt und vorausſezt. Mithin wäre in dem Geſammtleben ohne dieſe beiden lezten Inſtitutionen weder Ordnung noch Fortſchritt oder Gelingen.

3. Daß aber hier auch alles vollſtändig zuſammengeſtellt iſt, worauf die Einheit und Selbigkeit der chriſtlichen Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten beruht, das wird ſich am beſten zeigen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu Chriſto zurükkgehen. Indem ſie nämlich auf der einen Seite als der Organismus Chriſti — welches gemeint iſt, wenn ſie in der Schrift der Leib Chriſti heißt — ſich zu Chriſto verhält wie das Aeußere zu dem Inneren, ſo muß ſie in ihren weſentlichen Thätigkeiten auch das Abbild der Thätigkeiten Chriſti ſein; und indem das was durch ſie bewirkt wird nichts anderes iſt, als die fortſchreitende Verwirklichung der Erlöſung in der Welt, ſo müſſen ihre Thätigkeiten zugleich die Fortſezungen der Thätigkeiten Chriſti ſein. Auf dieſelbe Weiſe alſo, wie wir dieſe auf das Schema der drei Aemter zurükkgeführt haben, muß ſich auch Abbild und Fortſezung von dieſen an den aufgeſtellten weſentlichen Thätigkeiten der Kirche nachweiſen laſſen. — Das Gebet im Namen Jeſu, ſofern es die vollſtändige berufsmäßige Thätigkeit jedes Einzelnen in ſich ſchließt, iſt das Abbild der königlichen Thätigkeiten Chriſti ſowol an und für ſich als auch das Verhältniß ſeines Regiments zu dem des Vaters betreffend; lezteres ſofern es in dem Gott anheimſtellenden Ausſprechen der Gedanken eines Jeden über die Verbreitung des Reiches Gottes oder über die Eingriffe der Welt endet; erſteres indem darin alle von den Kräftigkeiten des Gottesbewußtſeins ausgehenden Zwekkbegriffe mit enthalten ſind. Und iſt in dem Amt der Schlüſſel alles, was zur Ordnung und der vom Geſammtbewußtſein ausgehenden Schäzung der Perſonen in der Kirche gehört, an die recht verſtandene Vergebung der Sünden angeknüpft: ſo haben wir hier die Fortſezung der

königlichen Thätigkeit Chriſti, welche mit der Auswahl ſeiner Jünger und den Ordnungen für die künftige Gemeinſchaft begann. — Beſteht ferner die prophetiſche Thätigkeit Chriſti in ſeiner Selbſtdarſtellung und in ſeiner Aufforderung für das Reich Gottes ſo iſt die heilige Schrift, ſofern ſie ihrer Abfaſſung und Aufbewahrung nach als Werk der Kirche die unmittelbarſte Vergegenwärtigung Chriſti iſt, auch das feſtſtehende Abbild ſeiner prophetiſchen Thätigkeit; den Dienſt am Wort aber können wir nu als die Fortſezung derſelben anſehn, da anwendende Mitdarſtellun Chriſti und Aufforderung in ſeinem Namen die weſentliche Elemente deſſelben ſind. — Iſt endlich das weſentliche des ho
332 henprieſterlichen Amtes Chriſti, wenn man dieſe Thätigkeit möglichſt von dem prophetiſchen und königlichen Amte ſondert, vorzüglich darin zu finden, daß er die Gemeinſchaft der Menſche mit Gott vermittelt: ſo werden wir keinen Anſtand nehmen i beiden Sakramenten eine Beziehung hierauf anzuerkennen; un zwar ſo daß die Taufe wegen ihres mehr ſymboliſchen Charakters ſich mehr als Abbild verhält, das Abendmahl aber wege ſeines mehr realen Gehaltes als Fortſezung. — Dieſe Zuſammenſtellung ergiebt zugleich, daß alles, was weſentlich zur Thätigkeit Chriſti gehört, hier ſein Abbild und ſeine Fortſezung findet; indem auch die drei erſten eben ſo der erlöſenden Thätigkei angehören wie die drei andern der verſöhnenden. Auch werde wir in unſerer evangeliſchen Auffaſſung des Chriſtenthums nicht aufzuzeigen haben in der chriſtlichen Kirche, was wir in gleiche Rang mit dieſen Inſtitutionen ſtellen möchten. Vielmehr wolle wir weder die Ueberlieferung neben die Schriftſtellen, noch de Dienſt am Wort irgend ſymboliſchen Handlungen unterordnen weder die Sakramente vervielfältigen laſſen, noch durch Annahm magiſcher Wirkungen derſelben ihre Analogie mit den übrige Punkten zerſtören; weder durch Fürbitten der Heiligen das Gebet im Namen Chriſti beſchränken, noch für das Amt der Schlüſſel eine ſpecielle gleichviel ob einzelne oder collegialiſche Stellvertretung Chriſti gelten laſſen.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der heiligen Schrift.

§. 128. Das Anſehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Chriſtum begründen, vielmehr muß dieſer ſchon vorausgeſezt werden um der heiligen Schrift ein beſonderes Anſehen einzuräumen.

1. Die polemiſche Einleitung dieſes Sazes beruht lediglich 353 darauf, daß das wirklich behauptet wird, was wir hier in Abrede ſtellen; und es mag in der That noch weit häufiger angenommen werden, als es beſtimmt behauptet wird, indem alle Lehrbücher und alle Bekenntnißſchriften, welche die Lehre von der Schrift als der Quelle des chriſtlichen Glaubens voranſtellen, eben dieſes beſtimmt zu begünſtigen ſcheinen. — Deshalb nun iſt es nöthig das hiebei zum Grunde liegende Mißverſtändniß recht ins Licht zu ſezen. Wenn nämlich der Glaube an Jeſum als den Chriſt oder als den Sohn Gottes und den Erlöſer der Menſchen auf das Anſehn der Schrift ſoll gegründet werden: ſo fragt ſich, auf welche Weiſe will man dieſes Anſehn begründen, da es doch offenbar ſo geſchehen muß, daß man ungläubigen Gemüthern die Ueberzeugung aufdringe, damit ſie auf dieſem Wege auch zu dem Glauben an den Erlöſer kommen. Wenn man nun keinen andern Ausgangspunkt hat als die gemeine Vernunft: ſo müßte zunächſt aus bloßen Vernunftsgründen das göttliche Anſehen der Schrift erwieſen werden können; und dagegen iſt zweierlei zu erinnern. Zuerſt daß dieſes auf jeden Fall einen kritiſchen und wiſſenſchaftlichen Verſtandesgebrauch vorausſezt, deſſen nicht alle Menſchen fähig ſind; alſo können auch nur ſo befähigte den Glauben auf urſprüngliche und ächte Weiſe überkommen, alle Andern hätten ihn nur aus der zweiten Hand und nur auf das Anſehn von jenen Sachkundigen. Nun können wir eine ſolche Abſtufung zwar annehmen auch auf unſerm Gebiet, wenn von der Einſicht in die Lehre und von Beurtheilung der verſchiedenen

Faſſungen derſelben die Rede iſt, aber für den Beſiz des eigentlich
ſelig machenden Glaubens eine ſolche anzunehmen, das ſtimmt
gar nicht mit der Gleichheit der Chriſten, welche die evangeliſche
Kirche ausſpricht, und würde vielmehr nach Art der römiſchen
Kirche den Laien einen unbedingten gehorſamen Glauben an die-
331 jenigen zumuthen, welche allein der Gründe des Glaubens mäch-
tig ſind. Denn das Recht, das wir allen Chriſten an das gött-
liche Wort geben, und der Eifer mit welchem wir es in lebendi-
gem Umlauf zu erhalten ſuchen, bezieht ſich keinesweges darauf,
daß jeder ſolle den Beweis führen können, daß dieſe Bücher eine
göttliche Offenbarung enthalten. Zweitens, wenn ſich ein ſolcher
Beweis führen und der Glaube ſich auf dieſe Art begründen
ließe, mithin auch bei einem gewiſſen Grade von Geiſtesbildung
andemonſtrirt werden könnte: ſo könnte er auf dieſem Wege auch
in ſolchen ſein, die gar kein Bewußtſein von Erlöſungsbedürftig-
keit haben, alſo auch unabhängig von Buße und Sinnesände-
rung, und wäre alſo vermöge dieſer Entſtehungsart nicht der
wahre lebendige Glaube. Mithin wäre dieſe durch Beweis er-
langte Ueberzeugung an und für ſich von keinem Nuzen: denn
ſie ſchlüge von ſelbſt nicht zu der wahren Lebensgemeinſchaft
mit Chriſto aus: wo ſich aber das Bedürfniß der Erlöſung gel-
tend macht; da entſteht der lebendig machende Glaube auch aus
einer ſolchen Kunde von Chriſto, die gar nicht an die Ueberzeu-
gung von einer beſonderen Beſchaffenheit dieſer Bücher gebunden
iſt, ſondern auf jedem andern Zeugniß verbunden mit einer An-
ſchauung der geiſtigen Wirkungen Chriſti mithin auch auf der
mündlichen Ueberlieferung ruhen könnte.

2. Eben ſo wenig nun als wir, wo es auf den Grund des Glaubens ankommt, einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Klaſſen zugeben können: eben ſo wenig auch einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Zeiten: ſondern er muß bei uns derſelbe ſein wie bei den erſten Chriſten. Wollte man nun ſagen, bei dieſen wäre er von den Apoſteln an allerdings entſtanden aus

ihrem Glauben an die Schrift, nämlich an die altteſtamentiſche und beſonders an die darin enthaltenen Weiſſagungen von Chriſto: ſo iſt zu dem was hierüber ſchon oben[1] geſagt iſt, hier nur 355 noch hinzuzufügen, daß wenn auch die Apoſtel gleich zu Anfang ihres Verhältniſſes mit Jeſu[2] ihn als den bezeichnen, von welchem die Propheten geweiſſagt, dies keinesweges ſo kann verſtanden werden, als ob ſie durch das Studium dieſer Weiſſagungen und durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem, was ſie an Jeſu ſahen und von ihm hörten, zum Glauben an ihn wären gebracht worden. Vielmehr hatte der unmittelbare Eindrukk in ihren durch das Zeugniß des Täufers vorbereiteten Gemüthern den Glauben erwekkt, und jenes war nur eine Ausſage dieſes Glaubens mit ihrem Glauben an die Propheten verbunden. Den nämlichen Gang ſchlagen ſie auch ſelbſt bei ihrer Verkündigung ein, indem ſie zuerſt auf die Thaten und Reden Jeſu zurükkgehend ihren Glauben mittheilend ausſprechen, und dann die prophetiſchen Zeugniſſe als Beſtätigung anführen. Und ſo wie ihr Glaube aus der eignen Predigt Chriſti von ſich entſtanden war, ſo entſtand aus ihrer Predigt von ihm und aus der Predigt vieler Andern der Glaube in Andern. Sofern nun die neuteſtamentiſchen Schriften eine ſolche auf uns gekommene Predigt ſind, entſteht der Glaube auch aus ihnen: aber keinesweges unter der Bedingung daß vorher eine beſondere Lehre über dieſe Schriften, als ſeien ſie aus beſonderer göttlicher Offenbarung oder Eingebung entſtanden, müßte aufgeſtellt und angenommen worden ſein. Vielmehr würde er auf dieſelbe Weiſe entſtehen können, wenn uns auch nur ſolche Zeugniſſe übrig geblieben wären, von denen man nicht läugnen könnte, daß ſie neben den weſentlichen Zeugniſſen Chriſti von ſich ſelbſt und neben den urſprünglichen Predigten ſeiner Jünger doch zugleich im einzelnen manches enthielten, was mißverſtanden wäre oder unrichtig aufgefaßt oder durch Verwechſelungen des Gedächtniſſes in ein unrichtiges Licht ge-

---

[1] §. 14, Zuſaz

[2] Joh. 1, 45.

316 ſtellt. — Bedürfen wir alſo, um zum Glauben zu gelangen, einer ſolchen Lehre nicht; und hat es niemals gelingen wollen, die Ungläubigen vermittelſt einer ſolchen Lehre zum Glauben zu nöthigen: ſo folgt, daß wie die Apoſtel den Glauben ſchon hatten, ehe ſie in einen von dem Glauben ſelbſt noch verſchiedenen Zuſtand kamen, in welchem ſie ihren Antheil an dieſen Büchern hervorzubringen vermochten, ſo auch bei uns der Glaube ſchon vorangehen muß, ehe wir durch die Leſung dieſer Schriften darauf geführt werden einen ſolchen Zuſtand in welchem ſie geſchrieben worden und eine darauf gegründete Beſchaffenheit dieſer Bücher anzunehmen, und daß eine ſolche Lehre immer nur den ſchon Gläubigen wird annehmlich gemacht werden können.

3. Daher haben wir bei der ganzen bisherigen Entwikklung des Glaubens nur dieſen ſelbſt als in einem erlöſungsbedürftigen Gemüth, vermittelſt welcher Kunde es auch ſei entſtanden, vorausgeſezt, die Schrift aber nur als denſelben Glauben ausſagend einzeln angeführt; und hier erſt wird von ihr beſonders in ihrer natürlichen Beziehung zur chriſtlichen Kirche gehandelt, und die Frage über ihren Unterſchied von andern Büchern in Betracht gezogen. Demohnerachtet ſoll jene Methode, welche die Lehre von der Schrift voranſtellt, geſchehe es nun in Bekenntnißſchriften oder in Lehrbüchern, nicht ſchlechthin getadelt werden, wenn man nur unter dem Erweiſen der Lehrſäze aus der Schrift nichts anders verſteht als die Nachweiſung, daß ein ſo belegter Saz ein ächtes und urſprüngliches Element chriſtlicher Frömmigkeit ausſage; und wenn nur gehörige Vorſicht angewendet wird, damit es nicht ſcheine, eine Lehre ſolle deshalb zum Chriſtenthum gehören, weil ſie in der Schrift enthalten iſt, da ſie doch vielmehr nur deshalb in der Schrift enthalten iſt, weil ſie zum Chriſtenthum gehört. Begnügen wir uns mit jenem, ſo bleibt auch die dogmatiſche Theologie nur ein Aggregat von einzelnen Säzen, 317 deren innerer Zuſammenhang nicht ins Licht geſtellt wird. Ihr Verhältniß zum gemeinen Glauben der Kirche iſt dann entweder

jenes, daß die wahre und vollkommne Gewißheit des Glaubens nur da iſt, wo die Fähigkeit iſt, die Göttlichkeit der Schrift zu beweiſen, alle nicht ſo weit wiſſenſchaftlich Gebildeten aber nur auf Autorität glauben, und alſo die Frömmigkeit von der Wiſſenſchaft ausgeht und abhängt; oder inwiefern die Laien ſich losreißen und ihren Glauben auf ihre Erfahrung gründen und ſich der Lebendigkeit derſelben erfreuen, wird die wiſſenſchaftliche Darſtellung etwas für die kirchliche Gemeinſchaft nuzloſes und leeres. Darum war es für dieſe Darſtellung von Wichtigkeit, die wahre Abzwekkung derſelben aufzufaſſen unabhängig von der Schrift, und der Lehre von dieſer erſt hier ihren Ort anzuweiſen, wo nunmehr das eigenthümliche Anſehn derſelben in der Beziehung des ſich ſelbſt gleichen auf das Wandelbare und in dem rechten Zuſammenhang mit den andern weſentlichen Elementen der Kirche zum klaren Bewußtſein kommen kann.

§. 129. Die heiligen Schriften des neuen Bundes ſind auf der einen Seite das erſte Glied in der ſeitdem fortlaufenden Reihe aller Darſtellungen des chriſtlichen Glaubens; auf der andern Seite ſind ſie die Norm für alle folgenden Darſtellungen.

1. Daß die heiligen Schriften das erſte Glied ſind in der angegebenen Reihe ſezt voraus, daß die folgenden Glieder dem erſten gleichartig ſind, und dies gilt ſowol die Form als den Gehalt. Theilt man die neuteſtamentiſchen Schriften gewöhnlich in Geſchichtsbücher und Lehrbücher: ſo iſt dies nur in ſofern eigentlich richtig, als man ſie nicht nach dem vorherrſchenden Inhalt, ſondern nach der äußeren Form trennt. Denn in den Geſchichtbüchern bilden die Lehrreden Chriſti und der Apoſtel einen ſehr bedeutenden Theil; und die Briefe der Apoſtel ſind mit wenigen Ausnahmen nur inſofern verſtändlich, als ſie entweder geſchichtliche Elemente geradezu enthalten, oder als wir uns geſchichtliche Ver-

hältniſſe aus ihnen conſtruiren können. Behalten wir nun dieſe Eintheilung bei, oder legen wir ſie bei Seite, und achten mehr auf die Form der einzelnen Elemente in dieſen Büchern; immer werden wir ſagen müſſen, daß alles, was ſich als Darſtellung chriſtlicher Frömmigkeit durch die Sprache in den ſpäteren Zeiten der chriſtlichen Kirche geltend gemacht hat, ſich innerhalb derſelben urſprünglichen Formen bewegt, oder ſich als erläuternde Begleitung an ſie anſchließt. Denn auch die religiöſe Dichtkunſt in der allein wahrhaft kirchlichen lyriſchen Form hat ſchon ihren Keim im neuen Teſtament; und auf der andern Seite ſind alle erklärenden und ſyſtematiſchen Werke, welche als Darſtellungen chriſtlicher Frömmigkeit weniger Urſprünglichkeit und Selbſtändigkeit haben, nur Hülfsmittel für jene urſprünglichen Erzeugniſſe und Zuſammenſtellungen aus denſelben. — Was aber den Gehalt anlangt: ſo iſt auch hier zunächſt die allgemeine Regel anzuwenden, daß in jeder Gemeinſchaft jedes einzelne ſich nur in dem Maaß geltend macht, als es den Gemeingeiſt ausſpricht. Auch hierin werden wir alſo alles dieſer Art, was neben den heiligen Schriften noch fortwirkend beſteht, als ihnen gleichartig anſehen müſſen, was aber nicht noch fortwirkt, das können wir auch nicht in der Reihe nachweiſen.

2. Soll ſich aber in der geſchichtlichen Entwicklung der chriſtlichen Kirche die Erlöſung immer mehr zeitlich verwirklichen, mithin auch der heilige Geiſt das Ganze immer vollkommner
359 durchdringen: ſo ſcheint wiederum nicht, daß das erſte Glied dieſer oder einer anderen Reihe zugleich Norm für alle folgenden ſein kann; wenn doch in einer ſolchen Entwicklung jedes ſpätere vollkommner ſein ſoll als ſein früheres. Dies hat auch ſeine Richtigkeit, aber nur wenn man zwei ganze Momente jeden in ſeiner Vollſtändigkeit zuſammenſtellt. Denn betrachten wir die chriſtliche Kirche während des apoſtoliſchen Zeitalters als Einheit: ſo kann auch nicht die Geſammtheit ihrer Gedankenerzeugung die Norm für die der ſpäteren Zeitalter abgeben. Denn bei der natür-

licherweiſe ſehr ungleichen Vertheilung des göttlichen Geiſtes in derſelben, und da auch nicht Jeder nur nach dem Maaß ſeiner Theilnahme an dieſem Gemeingeiſt productiv war in religiöſen Vorſtellungen, konnten damals am leichteſten, weil noch jüdiſche und heidniſche Anſichten und Maximen eingewurzelt waren, und der Widerſpruch derſelben gegen den chriſtlichen Geiſt erſt allmählig anerkannt werden konnte, religiöſe Darſtellungen entſtehen, welche genau genommen mehr vom chriſtlichen afficirtes Judenthum oder Heidenthum als wahres Chriſtenthum waren, mithin als chriſtliche betrachtet im höchſten Grade unrein. Dieſem unvollkommenſten gleichzeitig aber waren die verkündigenden Darſtellungen der unmittelbaren Schüler Chriſti, bei denen die Gefahr eines unwiſſentlichen verunreinigenden Einfluſſes ihrer früheren jüdiſchen Denk- und Lebensformen auf die Darſtellung des chriſtlichen in Wort und That, in dem Maaß als ſie Chriſto nahe geſtanden hatten, abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Chriſtus. Denn dadurch mußte ſich ihnen in allem, was ſich zu einer ſolchen Klarheit des Bewußtſeins entwikkelte, wie ſie der Darſtellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerſpruch gegen den Geiſt des Lebens und der Lehre Chriſti ſogleich entdekken. Dies gilt mithin zunächſt von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Chriſti ſelbſt, durch welche dasjenige feſtgeſtellt wurde, was den allgemeinſten reinigenden Einfluß ausüben ſollte. Dann aber auch gilt es vorzüglich von allem, was die Apoſtel für chriſtliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil ſie da in Chriſti Namen handelten; wiewol auch wo ſie mehr nur als Einzelne auftraten, doch auch Jeder ſeine Ergänzung nicht nur ſondern auch ſeine Correction fand an einem Andern [1]. So ſtand alſo in dem apoſtoliſchen Zeitalter das vollkommenſte und unvollkommenſte als kanoniſches und apokryphiſches neben einander, beide Wörter in dem Sinn genommen, der ſich aus der bisherigen Erörterung ergiebt, als zwei Extreme welche in keinem ſpäteren Zeitalter auf die gleiche Weiſe wiederkommen können. Denn die kirchlichen Darſtellungen müſſen ſich von dem apokryphiſchen immer mehr entfernen, weil der Einfluß fremdartiger religiöſer Elemente auf die Kirche, wiewol ihr im einzelnen immer noch neue Theile aus dem Gebiet des Judenthums zuwachſen, doch in demſelben Maaß abnimmt, als der größte Theil der Chriſten ſchon im Schooß der Kirche geboren und erzogen wird. Dagegen konnte aber auch die Kirche ſeitdem das kanoniſche nicht mehr erreichen, weil die lebendige Anſchauung Chriſti nicht mehr auf dieſelbe Weiſe unmittelbar, ſondern nur aus jenen Schriften entnommen alſo von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüſſe abwehren kann. Nehmen wir daher beides zuſammen, kanoniſches und apokryphiſches, ſo ſteht auch das apoſtoliſche Zeitalter unter der allgemeinen Regel, denn die Wirkſamkeit des kanoniſchen erſcheint gewiſſer und ſein Einfluß verbreiteter, wenn das apokryphiſche auch an den Grenzen der Kirche ſich verliert, und ſo iſt im Ganzen betrachtet die ſpätere Darſtellung auch die vollkommnere. Nehmen wir dagegen das kanoniſche für ſich: ſo trägt dieſes eine normale Würde für alle Zeiten in ſich. Wir ſchreiben dieſe nicht allen Theilen unſerer heiligen Schriften gleichmäßig zu, ſondern nur in dem Maaß als die Verfaſſer ſich II 1 in dem eben beſchriebenen Zuſtande befanden, ſo daß gelegentlichen Aeußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derſelbe Grad von Normalität zukommt, wie dem was zum jedesmaligen Hauptgegenſtande gehört. Wir verſtehen ſie auch nicht ſo, als ob alle ſpätere Darſtellung gleichmäßig müßte aus dem Kanon abgeleitet werden, und in ihm ſchon dem Keime nach enthalten ſein. Denn ſeitdem der Geiſt ausgegoſſen iſt auf alles Fleiſch, iſt auch kein Zeitalter ohne eine eigenthümliche Urſprünglichkeit chriſtlicher Gedanken. Aber auf der einen Seite darf alles nur in ſofern für ein reines Erzeugniß des chriſtlichen Geiſtes angeſehen werden, als ſich nachweiſen läßt, daß es mit jenen urſprünglichen Erzeugniſſen in Uebereinſtimmung ſteht, und auf der andern Seite kommt keinem ſpäteren Erzeugniß ein gleiches Anſehn zu wie jenen urſprünglichen Schriften, wenn es darauf ankommt für die Chriſtlichkeit einer Darſtellung Gewähr zu leiſten und unchriſtliches kenntlich zu machen.

---

[1] Vgl. Gal. 2, 11 flgd.

§. 130. Erſter Lehrſaz. Die einzelnen Bücher des neuen Teſtamentes ſind von dem h. Geiſt eingegeben, und die Sammlung derſelben iſt unter der Leitung des h. Geiſtes entſtanden.

Conf. Helv. I. (p. 94) Scriptura canonica, verbum Dei Spiritu s. tradita et . . mundo proposita etc. — Conf. Gall. V. (p. 111.) Credimus verbum his libris comprehensum ab uno Deo esse profectum. — Conf. Scot. XVIII. p. 159. Spiritus dei per quem s. scripturae litteris sunt mandatae. — Conf. Belg. III. p. 171. Confitemur sanctos Dei viros divino afflatos spiritu locutos esse. Postea vero Deus . . servis suis mandavit, ut sua illa oracula scriptis consignarent. — Decl. Thor. p. 411. Profitemur . . nos amplecti sacras canonicas . . scripturas . . instinctu spiritus s. primitus scriptas etc.

1. Dem kirchlichen Ausdruk der Eingebung im allgemeinen eine genaue Umgrenzung zu geben, iſt nicht leicht, und wir 308 wollen vor der ſpeciellen Behandlung der Sache hier über das Wort nur folgendes vorläufig bemerken. Der Ausdruk θεόπνευστος, der von den altteſtamentiſchen Schriften [1] gebraucht wird, und dieſem Sprachgebrauch geſchichtlich wol am beſtimmteſten zum Grunde liegt, führt allerdings ſehr leicht darauf, ſich ein Verhältniß des heiligen Geiſtes zu dem Schreiber zu denken, welches ſich auf dieſen Act beſonders bezieht und außerdem nicht beſteht. Weniger mit dieſer Nebenvorſtellung behaftet iſt der Ausdruk ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι [2]. Denn hier iſt die Auslegung, daß ſie ſchon immer getrieben waren, und in dieſem

---

[1] 2 Tim. 3, 16.

[2] 2 Petr. 1, 21.

Zuſtande dann auch redeten und ſchrieben, an und für ſich eben
ſo natürlich, als die daß ſie erſt zum Reden und Schreiben ge-
trieben wurden. Da nun der kirchliche Ausdrukk nicht genau
ſchriftmäßig und dabei bildlich iſt: ſo wird es nöthig ſein, ihn
durch Beziehung auf verwandte Ausdrükke zu beſtimmen, welche
auch eine Art bezeichnen, wie man zu Vorſtellungen kommt.
Hier ſteht nun auf der einen Seite das eingegebene mit dem er-
lernten gegenüber dem erſonnenen, wie dem ganz aus der eigenen
Selbſtthätigkeit hervorgegangenen das worauf eine fremde Einfluß
gehabt; auf der andern Seite iſt wieder das eingegebene dem er-
lernten entgegengeſezt, indem dieſes abgeleitet iſt aus einem von
außen mitgetheilten, jenes aber als ein für Andere urſprüngliches,
nur von einer innerlichen Mittheilung abhängig hervorgeht. Da-
her die Darſtellung des erlernten ſich beliebig dem mechaniſchen
annähern darf, in dem Hervortreten des eingegebenen aber ſich
die ganze Freiheit der eignen Productivität zu Tage legen kann.
— Die allgemeine Gewohnheit aber, die heilige Schrift auch die
Offenbarung zu nennen, verurſacht, daß beide Begriffe nicht ſel-
363 ten verwechſelt werden, was nicht ohne Verwirrung abgeben
kann. Denn wenn man dies ſo verſteht, als ſei den heiligen
Schriftſtellern, indem ſie aus Eingebung ſchrieben, der Inhalt
göttlicherweiſe beſonders kund gemacht: ſo iſt dies eine ganz un-
begründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der
Abfaſſung eines heiligen Buches ſelbſt oder mehr auf die ihr vor-
angehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung ſehen.
Weil nämlich alles was ſie lehren auf Chriſtum zurükkgeführt
wird: ſo muß auch in Chriſto ſelbſt die urſprünglich göttliche
Kundmachung alles in den heiligen Schriften enthaltenen ſein,
keinesweges aber vereinzelt nach der Weiſe der Eingebung, ſon-
dern Eine untheilbare, aus der ſich alles einzelne organiſch ent-
wikkelt. Das Reden und Schreiben der vom Geiſt getriebenen
Apoſtel war alſo auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Of-
fenbarung in Chriſto. — Wenn aber nun unſer Saz nicht nur
das Abfaſſen der einzelnen Bücher, ſondern auch die Zuſammen-

ſtellung derſelben, um den neuteſtamentiſchen Kanon zu bilden, dem heiligen Geiſte zuſchreibt, und ſich für dieſes leztere eines andern Ausdrukks bedient: ſo beruht dieſe Unterſcheidung zunächſt darauf, daß wir die Abfaſſung eines Buchs als einen Willensact eines Einzelnen anſehen, die Zuſammenſtellung des Kanon aber iſt das Ergebniß eines vielſeitigen Zuſammenwirkens und Gegeneinanderwirkens in der Kirche, ſo daß nicht alles was dazu mitgewirkt hat, auf gleichmäßige Weiſe dem h. Geiſt kann zugeſchrieben werden. Es wird aber nicht allgemein jedem dieſer beiden Ausdrükke derſelbe Werth beigelegt wie hier, ſondern Einige wollen ſich auch für die Abfaſſung nur mit einer leitenden Thätigkeit des Geiſtes begnügen, Andere auch die bei der Zuſammenſtellung bis zur Eingebung ſteigern.

2. Gehen wir auf den Begriff des h. Geiſtes als Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche zurükk, daher auch als Quelle aller Geiſtesgaben und guten Werke: ſo iſt auch alle Gedankenerzeugung, 364 ſofern ſie dem Reich Gottes angehört, auf ihn zurükkzuführen und alſo von ihm eingegeben. Die des apoſtoliſchen Zeitalters aber ſo, daß ſie die beiden Gegenſäze des apokryphiſchen und kanoniſchen in ſich ſchließt, ſo daß in jenem nur die einzelnen Spuren von Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Geſammtleben von ihm herſtammen, in dieſem ſeine Wirkſamkeit nur durch das Individuum näher beſtimmt wird, faſt ohne durch daſſelbe geſchwächt oder alterirt zu ſein, ſo jedoch, daß in keinem Einzelnen der Unterſchied von Chriſto ganz aufgehoben iſt. Iſt nun der Kanon zwiſchen dieſen beiden durch allmählige Uebergänge ausgefüllt, ſo wird dieſe Wirkſamkeit des Geiſtes am vollkommenſten ſein und am meiſten zuſammengedrängt in dem von Petrus auch mit Zuſtimmung der ganzen Gemeine [1] beſonders ausge-

---

[1] Ap. Geſch. 1, 21 flgd.; vgl. Joh. 15, 27. — Wenn Paulus dieſem Kreiſe nicht angehört; und die Kirche ihn doch auch in Bezug auf die Eingebung nie hinter den andern Apoſteln zurükkgeſezt hat: ſo erkennt

zeichneten Kreiſe derer, die mit Chriſto bald vom Anfang ſe
öffentlichen Lebens an gewandelt waren. Denn in dieſer apo
liſchen Klaſſe, wie man ſie nennen darf, wurden die Einzel
einander ſo gleich gehalten, daß ohne Gewiſſensverlezung die
der urſprünglichen Apoſtel aus ihnen durch das bloße Loos
gänzt werden konnte, indem dieſe Beharrlichkeit ſowol die R
heit ihres Eifers als die Vollſtändigkeit ihrer Auffaſſung verbür
Niemand aber wird auch in dieſem Kreiſe den bedeutenden Un
ſchied verkennen zwiſchen ſolchen Momenten, welche nur zum
vatleben der Einzelnen gehörten, und ſolchen die in der Leit
der chriſtlichen Angelegenheiten verwendet wurden; denn in
erſten wird auch bei den Apoſteln das menſchliche am leichte
208 hervorgetreten ſein, wogegen in den lezten der Wille, den G
des Ganzen ausſchließend walten zu laſſen, weit entſchiede
ſein mußte, und daher was in dieſen geredet und gethan wu
in einem weit ſtrengeren und beſtimmteren Sinn eingegeben
nannt werden kann. Dagegen würde man die Einheit des
bens dieſer apoſtoliſchen Männer auf die abentheuerlichſte W
zerſtören, wenn man, um die Eingebung der heiligen Sch
recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, ſie wären
andern Theilen ihres apoſtoliſchen Amtes weniger von dem
Geiſt beſeelt und getrieben worden, als in den Akten des Sch
bens, und wiederum weniger in der Abfaſſung ſolcher auch d
Dienſt der Gemeinen betreffenden Schriften, welche nicht vor
beſtimmt waren in den Kanon aufgenommen zu werden, u
eben ſo auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Red
oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apoſtelgeſchic
aufbewahrt worden ſind, als bei allen übrigen; und mit od
ohne ihr Wiſſen ſei dieſer Unterſchied darin begründet, daß di
Reden und Schriften beſtimmt waren, außer ihrer unmittelbar
Abzwekkung ſich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. M

ſie ihm dieſelben Vorzüge zu, wenn er ſie auch gewiſſermaßen auf a
derem Wege erworben hat.

hin iſt die eigenthümliche apoſtoliſche Eingebung nicht etwas den neuteſtamentiſchen Büchern ausſchließend zukommendes; ſondern dieſe participirt nur daran, und die Eingebung in dieſem engeren Sinn, wie ſie durch die Reinheit und Vollſtändigkeit der apoſtoliſchen Auffaſſung des Chriſtenthums bedingt iſt, erſtrekkt ſich auch ſo weit als die von dieſer ausgehende amtliche apoſtoliſche Wirkſamkeit. — Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in dieſem Zuſammenhang als einen beſonderen Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apoſtoliſchen Amtslebens: ſo wird man ſchwerlich dazu kommen, alle die ſchwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die ſo lange auf eine Weiſe beantwortet worden ſind, wodurch der Gegenſtand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausgerükkt 368 wird. Nur eine ganz todte ſcholaſtiſirende Anſicht kann entweder an dem Wege von dem erſten Impuls zum Schreiben bis zum geſchrieben da ſtehenden Wort irgendwo eine beſtimmte Grenze ziehen, oder auch das lezte in ſeiner Aeußerlichkeit für ſich als ein beſonderes Erzeugniß der Eingebung darſtellen wollen. Der natürliche Kanon iſt hier die Analogie mit der Lehre von der Perſon Chriſti, wenn davon ausgegangen wird, daß in dem Berufsleben der Apoſtel die Wirkſamkeit des in der Kirche waltenden Gemeingeiſtes in ihrer Geſammtheit jener perſonbildenden Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, welche die Perſon Chriſti conſtituirt hat, ſo nahe gekommen iſt, als gedacht werden kann, ohne den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen beiden Vereinigungsweiſen aufzuheben; und daß nur nach dieſer Maaßgabe in jenen apoſtoliſchen Akten das Aeußere zum Theil eines anderen Urſprungs ſein kann als von dem Inneren her, zu deſſen Darſtellung es beſtimmt iſt. Die Verneinung der Frage, ob die heiligen Bücher der göttlichen Eingebung wegen eine von den allgemein geltenden Regeln abweichende hermeneutiſche und kritiſche Behandlung erfordern, verſteht ſich von dieſen Vorausſezungen aus ohne weiteres; und hieraus erledigen ſich alle andern Schwierigkeiten von ſelbſt.

3. Wird auf dieſe Weiſe die Eingebung der Schrift zurükkgeführt auf den Einfluß des heiligen Geiſtes in die apoſtoliſche Amtsthätigkeit: ſo kann es leicht das Anſehen gewinnen, als ſei dies nur eine Beſtimmung für die Lehrbücher und nicht eben ſo auch für die Geſchichtsbücher, indem hiebei gar nicht von eigenen Gedanken, welche mitgetheilt werden ſollen die Rede iſt, ſondern alles nur darauf ankommt getreue Erinnerungen auch zwekkmäßig zuſammen zu ſtellen und zu ſondern. Allein auf der einen Seite wenn die Gedanken der Apoſtel doch nur Entwikklungen der 367 Aeußerungen Chriſti ſein durften, dieſe aber nur in ihrem jedesmaligen Zuſammenhang, wie ſie durch die Umſtände herbeigeführt wurden, vollkommen verſtanden werden konnten, da ja die Reden Chriſti großentheils auch gelegentlich waren: ſo erſcheint eine reine und vollſtändige Auffaſſung der Lebensmomente Chriſti als eine nothwendige Bedingung für die geſammte apoſtoliſche Amtsthätigkeit. Und da zugleich kein Moment des öffentlichen Lebens Chriſti ganz abgeſondert von belebender und belehrender Rede gedacht werden kann, zugleich aber auch alle ſeine Handlungen Selbſtdarſtellungen waren und als ſolche fruchtbar für die Verkündigung des Reiches Gottes durch ihn, dieſe Momente aber auf das verſchiedenſte aufgefaßt werden konnten, ſo wahr von Einigen, daß der natürliche Eindrukk ihnen auch zu einem Element der Anerkennung der göttlichen Würde Chriſti gedeihen mußte, ſo verkehrt von Andern, daß er ſich zu einem apokryphiſchen Zerrbild umgeſtaltete, oder gar als ein Beweis gegen die meſſianiſche Würde gebraucht werden konnte: ſo finden wir natürlich die richtigſte auch ſchon in einem gewiſſen Sinn dem göttlichen Geiſt beizulegende Auffaſſung der Lebensmomente Chriſti in demſelben Kreiſe derer, die dem öffentlichen Leben Chriſti von Anfang an mit dem wachſenden Vertrauen folgten, in ihm den Verheißenen gefunden zu haben, ſo daß in demſelben Kreiſe die richtige Auffaſſung Chriſti und die richtige Fortentwikklung ſeiner Lehre und ſeiner Vorſchriften unzertrennlich zuſammengehören. Demnächſt aber war es aus demſelben Grunde eine für die ganze Kirche höchſt bedeutende

Aufgabe, die richtigen Erinnerungen aus dem Leben Chriſti ſicher zu ſtellen nach Maaßgabe wie jeder Moment mit der Anſchauung von dem Reiche Gottes durch Chriſtum zuſammenhing; und daher wir auch das Gedächtniß im Dienſt dieſes allgemeinen apoſtoliſchen Zwekkes unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes ſtehend zu denken, und können einen Unterſchied in dieſer Hinſicht zwiſchen dem apoſtoliſchen Lehren und dem evangeliſtiſchen Erzählen nicht annehmen, wie wir denn auch die Apoſtel ſelbſt erzählend finden mündlich und ſchriftlich. Denn wenn auch das Lehren von beſtimmten Amtsverhältniſſen, mithin von der Berufsthätigkeit im engeren Sinn ausgeht: ſo begründete ſich doch auch das Erzählen in einem das Ganze der Kirche umfaſſenden gemeinnüzigen Beſtreben, alſo in der Berufsthätigkeit im weiteren Sinn; und es kommt auf die Entſcheidung der Frage, ob das evangeliſtiſche Erzählen ein beſonderes der apoſtoliſchen Verkündigung bei oder untergeordnetes Kirchenamt geweſen oder nicht, gar nicht an. Das Wiedergeben der Erinnerung aber iſt auf keinen Fall münd- ich eben ſo wenig als ſchriftlich von hiſtoriſcher Compoſition ganz zu trennen, wenn wir auch nur an die Erzählung einer einzelnen Thatſache denken; und das Beſtreben den Erlöſer darin ganz ſo erſcheinen zu machen, wie er wirklich war, iſt ebenfalls as Werk des Geiſtes der Wahrheit, und nur ſofern ſie dieſes war kann eine ſolche Erzählung in der heiligen Schrift einen Plaz annehmen. Denken wir uns auf der andern Seite die Mitthei- ung ſolcher einzelnen Erzählungen als das urſprüngliche, und her- ach das Zuſammentragen derſelben zu ſolchen Ganzen, wie unſre rei Evangelien ſind: ſo muß auch die Möglichkeit zugegeben erden, daß eben ſowohl einer nur das ſelbſt erlebte in einem ewiſſen Zuſammenhang darſtellt, als daß er von Andern glaub- aft vernommenes unter das ſelbſterlebte vermiſcht; ja auch daß iner, der nichts davon ſelbſt erlebt hat, doch das aus urſprüng- cher und reiner Auffaſſung überkommene aus demſelben Beſtre- en und von demſelben Geiſte getrieben eben ſo fruchtbar zuſam- entrágt, wie es ein urſprünglicher Augenzeuge nur vermocht hätte. Gilt es nun aber hiebei vornehmlich die richtige Auswahl und Zuſammenſtellung der ſchon vorhandenen hiſtoriſchen Elemente: 360 ſo iſt die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes bei dieſem Geſchäft ganz in der Analogie mit den bei der Auswahl der einzelnen Bücher für den Kanon.

4. Was alſo endlich den Antheil des heiligen Geiſtes an der Sammlung dieſer Bücher betrifft: ſo iſt die Differenz die jedem ins Auge fallen muß die, daß wenn auch alle einzelnen Bücher dieſer Sammlung dem apoſtoliſchen Zeitalter angehören, die Sammlung derſelben ihm doch gewiß nicht angehört, und uns alſo keine rein apoſtoliſche Begrenzung des kanoniſchen und normalen überliefert worden ſein kann. Für dieſe bleibt alſo kaum eine andere Analogie übrig als die, daß wir uns den heiligen Geiſt in der Gedankenwelt der chriſtlichen Geſammheit auf dieſelbe Weiſe ſchaltend denken, wie jeder Einzelne in der ſeinigen. Denn Jeder weiß ſeine ausgezeichneten Gedanken zu unterſcheiden, und ſo aufzubewahren daß ihre Vergegenwärtigung ſicher geſtellt wird, die andern aber legt er theils zur weiteren Verarbeitung zurükk, oder überſieht auch andere ganz und überläßt es dem Zufall, ob ſie ſich ihm wieder darſtellen werden oder nicht; wie denn auch Jeder wol in den Fall kommt einige ganz zu verwerfen, theils gleich wenn ſie entſtanden ſind theils ſpäterhin. So iſt auch die treue Aufbewahrung der apoſtoliſchen Schriften das Werk des ſeine eignen Erzeugniſſe anerkennenden göttlichen Geiſtes, der das was unverändert bleiben ſoll von dem unterſcheidet was ſich in der weiteren Entwikklung chriſtlicher Lehre mannigfaltig umgeſtaltet, und dagegen das apokryphiſche theils gleich wie es entſtanden iſt zurükkſtößt, theils wenigſtens bewirkt, daß ſowol dieſe Art von Productivität als auch der Geſchmakk an ſolchen Producten ſich in der Kirche allmählig verliert. Das einzige was hiebei ſchwierig erſcheinen kann iſt dieſes, daß in Beziehung auf einzelne Bücher in der Geſchichte entgegengeſezte Momente auf einander folgen, indem ſie erſt als kanoniſch angenommen und ſpäterhin als unka-

noniſch verworfen wurden oder umgekehrt. Allein einestheils iſt es nicht das Urtheil der ganzen Kirche geweſen, welches ſich ſo geändert 370 hat; ſondern was früher in einer Gegend angenommen war und in einer andern verworfen, das wurde ſpäterhin allgemein entweder verworfen oder angenommen. Und manches kann für die als große Einheit organiſirte Kirche und in Verbindung mit den übrigen Büchern gedacht verwerflich ſein, was unter iſolirten Gemeinen und durch ſich allein wirkend annehmlich war oder umgekehrt. Anderntheils geht hieraus nur hervor, daß die heilige Schriftſammlung als ſolche nur allmählig und durch Annäherung zu Stande kommt; wie denn dieſelbe Thätigkeit noch immer fortdauert in der ſorgfältigen Abwägung des verſchiedenen Grades normaler Dignität, den man einzelnen Theilen der Schrift zuzugeſtehen hat, und in der Entſcheidung über Lükken und Interpolationen aller Art, ſo daß das Urtheil der Kirche ſich nur immer mehr dem völligen Ausſtoßen alles apokryphiſchen und dem reinen Heilighalten alles kanoniſchen nähert. Was nun dieſe Annäherung unmittelbar fördert, leitet auch den ganzen Gang des Verfahrens, und dies iſt nur der in der Kirche waltende heilige Geiſt; alle Schwankungen aber, und was die Annäherung hemmt, kann nur irgend wie in dem Einfluß der Welt auf die Kirche begründet ſein. — Will man daher in dieſer Beziehung eine Scheidung machen zwiſchen einigem, was für immer abgemacht ſei, und anderem womit die Kirche ſich noch beſchäftigen könne: ſo iſt nicht Vorſicht genug zu empfehlen. Denn auch der Sinn für das wahrhaft apoſtoliſche iſt, wie die Geſchichte lehrt, eine in der Kirche ſich allmählig ſteigernde Geiſtesgabe; und ſo kann ſich in die heiligen Bücher zeitig durch Verſehen Einzelner manches eingeſchlichen haben, was erſt eine ſpätere Zeit als unkanoniſch zu erkennen und beſtimmt nachzuweiſen vermag. Aber auch was die ganze Sammlung betrifft, ſo verbürgt die Thatſache, daß ſeitdem ſie als ſolche in der Kirche beſteht, ſie auch immer ſich 371 ſelbſt gleich geblieben iſt, noch nicht daß dieſe Beſtimmung auch unwiderruflich ſei. Vielmehr iſt dieſe Beſtimmung, die wir nun ſo weniger Recht hätten als ein abſolutes Wunder und ein völlig iſolirtes Werk des heiligen Geiſtes zu betrachten, da ſie uns ihrem Urſprunge nach ganz unbekannt iſt, auch nur als Ein Moment anzuſehen, der ſich nur wenn die Kirche in dieſem Geſchäft noch immer begriffen bleibt durch ihre ſich immer erneuernde Beſtätigung immer vollkommer bewähren kann, ſonſt aber auch dem unterworfen bleibt, berichtigt werden zu können. Daher auch, wenn manche ſymboliſche Schriften unſerer Kirche den Kanon beſtimmen [1], die weitere freie Unterſuchung über denſelben dadurch nicht ſoll gehemmt werden; ſondern die kritiſche Forſchung muß immer wieder aufs neue die einzelnen Schriften darauf prüfen, ob ſie ihren Ort in der heiligen Sammlung auch mit Recht einnehmen. Denn aus der Anzweiflung des ächten kann nur eine immer größere Gewißheit entſtehn. Auch der Umſtand, daß unläugbar ohnedies ſchon apoſtoliſche und ſich nahe an ſie anſchließende Schriften untergegangen ſind, kann hingegen nicht einwirken; denn wir ſind zu dem Glauben berechtigt, daß nichts zur Erhaltung und zum Wohl der Kirche weſentliches uns durch jene Verluſte iſt entzogen worden, und wenigſtens eben ſo ſehr auch zu dem, daß das Wohl der Kirche nur gefördert werden kann, wenn das was der heiligen Schrift nicht wahrhaft angehört auch davon unterſchieden wird.

§. 131. Zweiter Lehrſatz. Die neuteſtamentiſchen Schriften ſind ihrem Urſprung nach authentiſch und als Norm für die chriſtliche Lehre zureichend.

Art. Smalc. II. Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. — 372 Gall. Conf. IV. p. 111. Hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, idque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca Spiritus sancti persuasione. — Expos.

---

[1] Conf. Gall. III. Conf. Angl. VI. Conf. Belg. IV.

simpl. Cap. I. p. 3. Credimus . . scripturas canonicas . . ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis non ex hominibus habere . . . Et in hac scriptura . . habet . . ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. — Conf. Angl. VI. p. 128. Scriptura sacra continet omnia quae ad salutem sunt necessaria, ita ut quicquid in ea nec legitur, neque inde probari potest, non sit a quoquam exigendum ut tamquam articulus fidei credatur. — Belg. Conf. VII. p. 172. Credimus sacram hanc scripturam Dei voluntatem perfecte complecti, et quodcunque . . credi necesse est, in illa sufficienter edoceri . . Idcirco toto animo reiicimus quicquid cum certissima hac regula non convenit. — Conf. march. II. p. 372. Anfänglich . . bekennen ſich . . zu dem wahren unfehlbaren und allein ſeligmachenden Wort Gottes, wie daſſelbe . . in der heiligen Bibel verfaßt, welches aller Frommen einige Richtſchnur iſt und ſein ſoll . . vollkommen und genugſam iſt zur Seligkeit, auch allen Religionsſtreit zu unterſcheiden und bleibet ewiglich.

1. Aus dem eben auseinander geſezten geht ſchon hervor, daß es für die Authentie der Schrift gar nicht darauf ankommt, daß jedes Buch von der einzelnen Perſon wirklich herrühre, der es beigelegt wird. Sondern eine Schrift könnte in allen uns noch übrigen Handſchriften durch ein ſpäteres Urtheil einem beſtimmten Verfaſſer fälſchlich zugeſchrieben werden, mithin in dieſem Sinne nicht authentiſch ſein, und doch dem Kreiſe angehören, in welchem allein wir kanoniſche Schriften zu ſuchen haben, und bliebe daher doch ein integrirender Beſtandtheil der heiligen Schrift. Ja auch gleich bei ihrer Erſcheinung könnte eine Schrift den Namen eines Andern als ihres eigentlichen Verfaſſers an 373 der Spize getragen haben, wenn dabei nur eine von dem ſittlichen Gefühl des Verfaſſers übereinſtimmend mit dem ſittlichen Gemeingefühl ſeiner Zeitgenoſſen für unſchuldig geachtete Fiction zum Grunde gelegen, könnte auch ein ſo beſchaffenes Buch immer authentiſch ſein als Theil der Bibel. Nur wenn eine ſolche Bezeichnung ein abſichtliches Irreleiten geweſen wäre, würde dieſe Schrift nicht berufen ſein können, die normale Dar-

ſtellung des Chriſtenthums zu ergänzen. Wenn ſich daher auch manche gegen die Richtigkeit in den Angaben der Verfaſſer einzelner heiliger Bücher erhobene Zweifel noch näher beſtätigen ſollten: ſo würde daraus noch kein Recht, vielweniger eine Pflicht entſtehen, dieſe Bücher aus der Sammlung auszuſchließen. — Auf keine Weiſe aber will ſich ein Verzeichniß von Verfaſſern anfertigen laſſen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanoniſch zu ſein, oder eine Klaſſe angeben, deren Productionen ſämmtlich ein beſtimmtes Recht dazu hätten. Vielmehr wenn jezt noch Schriften entdekkt würden, die mit der größten menſchlichen Gewißheit einem unmittelbaren Schüler Chriſti oder ſelbſt einem Apoſtel zuzuſchreiben wären, würden wir ſie doch nicht ohne weiteres dem neuen Teſtament einverleiben, ſondern ſie ihm höchſtens als Anhang beifügen. Da nun auch die erſte Kirche, zumal ſie eine apoſtoliſche Sanction der einzelnen Schriften nicht nachzuweiſen vermag [1], uns durch ihre Feſtſezung nicht binden kann, wenn auch deren Weiſe den Kanon zu beſtimmen übereinſtimmend geweſen wäre: ſo kann die erſte Hälfte unſeres Sazes
370 wol ſchwerlich etwas genaueres ausſagen wollen, als worauf auch die angeführten ſymboliſchen Schriften hinausgehen, daß wir nämlich der allgemeinen chriſtlichen Erfahrung als dem Zeugniß des heiligen Geiſtes vertrauen, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug auf der einen und Unkunde auf der anderen Seite ſolche Beſtandtheile aufgenommen worden, welche einer apokryphiſchen oder des häretiſchen verdächtigen Region des Chriſtenthums angehören, und denen daher nicht ohne Gefahr eine ſo ausgezeichnete Würde beigelegt werden könnte; wobei wir jedoch zugeben, daß nicht alle dieſe Bücher durch Inhalt und Form gleich geeignet ſind, ihre kanoniſche Würde auch wirklich geltend zu machen. — Da nun aber dieſe Beſtimmung

---

[1] Was Iren. III, 1. und Euſeb. II. K. 11, 15. III, 24. 39. V, 8. u. a. a. O. berichten, wird man wol je länger je weniger als eigentliche Nachrichten anſehen wollen.

des Kanon auch nur allmählig zu Stande gekommen iſt, und wir überdies wiſſen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrthümer in der Kirche nur allmählig durch die Wirkſamkeit des h. Geiſtes ans Licht gezogen und weggebracht werden können: ſo muß ſich jenes Vertrauen durch die größte Freiheit eben ſowol als durch die ſtrengſte Gewiſſenhaftigkeit in der Behandlung des Kanon bewähren. Dahin gehört erſtlich, daß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfaſſer unſerer Schriften und der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Stellen abzwekkt, ſeinen ungeſtörten Fortgang behalte, und kein Zweifel welcher ſich erhebt mit ungünſtigem Vorurtheil aufgenommen oder ungeprüft verworfen werde; indem dies nicht nur zur Vollſtändigkeit unſerer Schriftkenntniß gehört, ſondern auch auf die Auslegung und den Gebrauch einzelner Stellen nicht ohne Einfluß iſt. Zweitens, daß wir uns in dem reinſten hermeneutiſchen Verfahren durch nichts irre machen laſſen, und etwa lieber wiſſentlich in der Auslegung künſteln, als ein Reſultat aufſtellen, welches eine minder reine Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens verrathen könnte. Nur unter dieſen Bedingungen können wir uns rühmen, eben ſo — wenngleich auf einen geringeren Umfang ſtreitiger Fragen beſchränkt und mit größeren 318 Hülfsmitteln und einem ausgebildeteren Sinn ausgerüſtet — im Anerkenntniß der Schrift thätig begriffen zu ſein, wie diejenigen Chriſten es waren, welche zuerſt die heilige Schrift aus der Geſammtmaſſe chriſtlicher Schriftwerke ausſchieden und feſtſtellten.

2. Soll nun der zweite Saz in ſeinem ganzen Umfang verſtanden werden, ſo müſſen wir zunächſt auf die urſprüngliche Wirkſamkeit dieſer Schriften zurükkgehen. Wenn nun die Lehrbücher in die beſtehenden Lebensverhältniſſe der Chriſten eingreifen ſollten, ſo daß die apoſtoliſchen Aeußerungen auf die Bildung der leitenden Gedanken ſowol als der Zwekkbegriffe der Chriſten einwirkten, und die Geſchichtbücher auch nur die ähnlich wirkenden Reden und Thaten Chriſti und der Apoſtel wiederholen ſollten: ſo ſollen ſie nun auch für unſere religiöſe Gedankenerzeugung der

regelgebende Typus werden, von welchem ſie ſich von ſelbſt nicht wieder entfernt. Und wenn die h. Schrift in dieſer Hinſicht als zureichend beſchrieben wird: ſo iſt damit gemeint, daß der h. Geiſt uns mittelſt des Gebrauchs derſelben eben ſo in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apoſtel ſelbſt und Andere, die ſich der mittelbaren Unterweiſungen Chriſti erfreuten; ſo daß, wenn dereinſt in der Kirche das vollſtändige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Chriſti vorhanden ſein wird, wir dies mit vollem Recht als die Frucht der Schrift anſehen können, ohne daß irgend etwas ihr urſprünglich fremdes braucht hinzugekommen zu ſein. Nur daß natürlich die Wirkung deſſen, was ſelbſt ſchon von der Schrift gebildet worden iſt, auf das ſpätere ihr mit zugerechnet wird. Auf dieſe Weiſe entſtehen die richtigen Aeußerungen chriſtlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als ſein individualiſirtes Schriftverſtändniß. Und was ſich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens geltend macht, das iſt
316 auch die dieſem Moment angemeſſene Entwikklung der ächten und urſprünglichen Auffaſſung Chriſti und ſeines Werkes, und conſtituirt für Zeit und Ort die gemeinſame chriſtliche Rechtgläubigkeit. — Zu dieſer conſtitutiven Wirkſamkeit der Schrift verhält ſich nun die zweite, kritiſche, welche man oft ganz allein im Auge hat, wenn man von der normalen Würde der Schrift redet, doch nur als eine untergeordnete und faſt als ein Schatten von ihr. Allerdings nämlich läßt ſich eine von der Wirkſamkeit des h. Geiſtes durch die Schrift unabhängige und doch ihrem Inhalt nach religiöſe und ihrer urſprünglichen Begründung nach chriſtliche Gedankenerzeugung denken, deren Produkte aber geringhaltig und unfruchtbar ſind, oder irrig und an das häretiſche ſtreifend. Jede ſolche, die in dem noch unentwikkelten oder getrübten Zuſtande der Aufnehmenden und Verarbeitenden ihren Urſprung hat, muß nun an der Schrift geprüft werden, und kann nur, daß ſie wenigſtens chriſtlich ſein will, daran bewähren, wenn ſie ſich ſelbſt auf die Schrift zu ſtüzen ſucht und alſo eine ſolche Prüfung an-

erkennt. Offenbar aber muß dieſe kritiſche Seite des normalen Gebrauchs der Schrift um deſto mehr abnehmen, je mehr die productive Raum gewinnt, und zugleich die zur Vollkommenheit gediehene Auslegung der Schrift das Mißverſtehen derſelben erſchwert. — Was aber den wiſſenſchaftlichen Ausdruck des chriſtlichen Glaubens in der eigentlichen Glaubenslehre betrifft, ſo kommt er allerdings nur in wiſſenſchaftlichen Individuen zu Stande, aber auch immer nur in ſolchen welche von dem in der Schrift wirkſamen Geiſt ergriffen Organe ſein wollen um das fragmentariſche in dieſen Aeußerungen zuſammen zu bringen und die verſchiedenen Darſtellungen die urſprünglichen und die gegen das Judenthum und Heidenthum gewendeten auf einander zurückzuführen und durch einander zu vervollſtändigen: und ſo zeigt ſich auch hier die productive normale Kraft der Schrift, wiewol in ihr 377 ſelbſt der Unterſchied zwiſchen einem mehr volksmäßigen und einem mehr wiſſenſchaftlichen Sprachgebiet kaum angedeutet iſt. Dagegen muß ſogleich viel Bedenken entſtehn gegen eine Glaubenslehre, welche, nach dem ſie ganz ihren eignen Weg genommen hat, nur einen kritiſchen Gebrauch der Schrift geſtatten will, um nachzuweiſen daß ſich einiges einzelne in ihr eben ſo wiederfindet, wie das Lehrgebäude es aufgeſtellt hat, und daß nichts in dieſem den richtig verſtandenen Ausſprüchen der Schrift widerſtreitet. Nur kann auch in jenem Fall nicht verlangt werden daß jeder einzelne dogmatiſche Ort auch in der Schrift ſollte durch eine ihm beſonders gewidmete Stelle repräſentirt ſein.

3. Nimmt man es genau mit dem Ausdruck, daß die Schrift als Norm zureichend ſein ſollte: ſo müßte in derſelben auch nichts überflüßig ſein. Denn das überflüßige iſt als verwirrend immer nur eine negative Größe, und nimmt das vergleichende Beſtreben in erfolgloſen Anſpruch. Die Schrift aber enthält vieles, was faſt nur Wiederholung und zwar öftere von anderem iſt; und dieſer Schein des Ueberfluſſes iſt bei der im Vergleich mit einem Lehrgebäude ſcheinbar eben ſo großen Un-

vollſtändigkeit um ſo auffallender. Allein dies iſt, da die Schrift nicht als ein ganzes entſtanden iſt, der Natur der Sache gemäß; und unſer Saz ſpricht in dieſer Hinſicht die Ueberzeugung aus, welche ſchon allem richtigen Schriftgebrauch zum Grunde liegt und ſich durch eine richtige hermeneutiſche Behandlung auch immer wieder beſtätigt, daß die Wiederholungen in den geſchichtlichen Büchern eine um ſo beſſere Gewähr leiſten für die Authentie der Ueberlieferung, ohne jedoch auszuſchließen, daß ſie einander ergänzen. Daſſelbe gilt von den öfteren Behandlungen derſelben Gegenſtände in den Lehrbüchern; indem dadurch, wenn auch nicht das eine Mal eine Einwirkung auf andere Zuſtände 370 und Verhältniſſe bezwekkt würde als das andere, die Identität des Geiſtes in verſchiedenen Momenten und Individuen deſto beſſer bezeugt wird.

§. 132. Zuſaz zu dieſem Lehrſtükk. Die altteſtamentiſchen Schriften verdanken ihre Stelle in unſerer Bibel theils den Berufungen der neuteſtamentiſchen auf ſie, theils dem geſchichtlichen Zuſammenhang des chriſtlichen Gottesdienſtes mit der jüdiſchen Synagoge, ohne daß ſie deshalb die normale Dignität oder die Eingebung der neuteſtamentiſchen theilen.

1. Die Darſtellung dieſes Lehrſtükks weicht ſchon darin von dem gewöhnlichen ab, daß in den beiden Lehrſäzen nur von den neuteſtamentiſchen Schriften gehandelt worden iſt, und dieſer Zuſaz ſoll die Abweichung begründen und beſtimmt ausſprechen. Abſichtlich aber iſt er nur als ein Zuſaz angekündigt, weil er nur polemiſch iſt, und daher überflüßig wird, ſobald die Differenz zwiſchen beiderlei Schriften allgemein erkannt ſein wird. Je weiter aber dieſer Zeitpunkt noch entfernt zu ſein ſcheint, um deſto gewagter wäre es auch, in einem kirchlichen Lehrgebäude einen ſo ganz abweichenden Saz als einen Lehrſaz aufzuſtellen. Zu-

mal auch außerhalb der Schule dieſelbe Anſicht herrſcht, indem ſehr häufig ja nicht ſelten mit beſonderer Vorliebe bei der chriſtlichen Erbauung altteſtamentliche Stellen zum Grunde gelegt werden, ſo daß das neue faſt nur nach Verhältniß ſeiner Maſſe ſich zu behaupten ſcheint. Und dies geſchieht aus entgegengeſezten Gründen gleich ſehr von ſolchen, die weniger Werth auf das eigenthümliche des Chriſtenthums legen, und von ſolchen, die dieſes allein und ausſchließend für das Heil der Menſchen anerkennen. Wir ſuchen nur den lezteren gegenüber unſere Behauptung geltend zu machen, indem die Andern außer unſerem Bereich liegen.

2. Was nun zuerſt die Eingebung der altteſtamentiſchen Schriften anbetrifft, ſo werden wir zunächſt unterſcheiden müſſen das Geſez und die Propheten. Wenn nun der Apoſtel Recht hat, das Geſez, obgleich eine göttliche Anordnung, doch als etwas zwiſchen die Verheißung des Samens Abraham und die Erfüllung derſelben zwiſchen eingetretenes [1] darzuſtellen und außerdem noch zu behaupten, daß demſelben die Kraft des Geiſtes fehle, aus welcher das chriſtliche Leben hervorgehen muß [2]: ſo kann wol nicht behauptet werden, daß das Geſez von dieſem ſelbigen Geiſt eingegeben ſei, von welchem der nämliche Apoſtel ſagt, daß er auch durch das Geſez und deſſen Werke nicht weiter mitgetheilt werde [3], ſondern daß ihn Gott erſt in die Herzen ſende vermöge unſeres Zuſammenhanges mit Chriſto. Eben ſo ſtellt auch Chriſtus die Sendung dieſes Geiſtes, mit deſſen Zeugniß er das Zeugniß der Jünger zuſammenſtellt [4], nirgend und auf keine Weiſe dar als die Wiederkehr eines ſchon da geweſenen und nur auf einige Zeit verſchwundenen. An dem Geſez hangen aber zugleich alle Geſchichtbücher von der Geſezgebung an. Denn wenn wir die meſſianiſche Weiſſagung als das dem Chriſtenthum verwandteſte dem Geſez als dem ihm fremdeſten gegenüberſtellen, ſo wird

---

[1] Gal. 3, 19.

[2] Gal. 3, 2.

[3] Röm. 7, 6 flgd. u. 8, 3.

[4] Joh. 14, 26. u. 15, 26. 27.

wol niemand zu behaupten wagen, daß die jüdiſchen Geſchichtbücher mehr die Geſchichte der meſſianiſchen Weiſſagung enthielten, als die des Geſezes. Ja auch in den prophetiſchen Schriften bezieht ſich das meiſte auf die geſezliche Verfaſſung und auf die Verhältniſſe des Volkes als ſolchen; und der Geiſt aus welchem ſie hervorgehen, iſt kein anderer als der Gemeingeiſt 300 des Volks, alſo nicht der chriſtliche, welcher als der Eine die Scheidewand zwiſchen dieſem Volk und den andern aufheben ſollte. Mithin bliebe nur die meſſianiſche Weiſſagung allein übrig, welche einen Theil haben könnte an der Eingebung in unſerm Sinn. Bedenken wir aber, wie zu dieſer die Propheten ſich auch nur in einzelnen Momenten erheben, und nur in Bezug auf dieſe der ſie treibende und beſeelende Geiſt der heilige genannt wird [1]: ſo müſſen wir wol ſchließen, daß auch dies nur auf eine uneigentliche Weiſe geſchieht, ſofern dieſer Gemeingeiſt mit dem Bewußtſein der Erlöſungsbedürftigkeit verbunden ſich als Ahndung einer mehr inneren und geiſtigen Gottesherrſchaft ausſprechend die höchſte Empfänglichkeit für den heiligen Geiſt in ſich trug, und auch außer ſich anfachen und unterhalten konnte. — Fragen wir zweitens nach der normalen Dignität, und zwar zunächſt nach der productiven: ſo iſt im Ganzen nicht zu läugnen, daß der fromme Sinn der evangeliſchen Chriſten im Ganzen einen großen Unterſchied zwiſchen beiderlei heiligen Schriften anerkennt; wie denn ſelbſt die edelſten Pſalmen doch immer etwas enthalten, was ſich die chriſtliche Frömmigkeit nicht als ihren reinſten Ausdruk aneignen kann, ſo daß man ſich erſt durch unbewußtes Zuſezen und Abnehmen ſelbſt täuſchen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Pſalmen eine chriſtliche Lehre von Gott zuſammenſezen zu können. Auf der andern Seite iſt eine überwiegende Vorliebe, ſich als Ausdrukks für das fromme Selbſtbewußtſein altteſtamentiſcher Sprüche zu bedienen, faſt immer mit einer geſezlichen Denkweiſe oder einem unfreien Buchſtabendienſt verbunden. Was endlich die kritiſche Seite des normalen Schriftgebrauches betrifft, ſo giebt es allerdings wol wenig chriſtliche Glaubensſäze, welche man nicht in einem gewiſſen Zeitraum mit altteſtamentiſchen Stellen hätte belegen wollen. Allein wie ſollte es wol möglich ſein, daß irgend 381 etwas zur Lehre von der Erlöſung durch Chriſtum gehöriges ſollte haben in dem Zeitraum der bloßen Ahndung ſo deutlich dargeſtellt werden können, daß es neben dem, was Chriſtus ſelbſt und nach der Vollendung des Erlöſungwerkes ſeine Jünger geſagt haben, noch ſollte mit Nuzen zu gebrauchen ſein! Oder wenn man ſich dies eben durch Eingebung möglich denken will: wie müßte dann nicht dadurch dem Erlöſer und der Art wie er das Reich Gottes ankündigte, eine ganz andere Anerkennung unter dem ſchriftkundigen Theil ſeines Volkes bereitet worden ſein, ſo daß die Wirkung keineswegs der Urſache angemeſſen wäre, der man ſie zuſchreiben will. Auch zeigt die Geſchichte der chriſtlichen Theologie deutlich genug, wie ſehr dieſes Beſtreben, unſern chriſtlichen Glauben im alten Teſtament zu finden, theils unſerer Anwendung der Auslegungskunſt zum Nachtheil gereicht hat, theils auch die weitere Ausbildung der Lehre und den Streit über die näheren Beſtimmungen derſelben mit unnüzen Verwikklungen überhäuft; ſo daß erſt davon gründliche Verbeſſerung zu erwarten ſein wird, wenn man die altteſtamentiſchen Beweiſe für eigenthümlich chriſtliche Lehren ganz aufgiebt, und was ſich vornehmlich auf ſolche ſtüzt, lieber ganz bei Seite ſtellt.

---

[1] 2 Petr. 1, 21.

3. Wenn aber etwas, was ſo lange in der Kirche geltend geweſen iſt, reformirt werden ſoll: ſo iſt nothwendig nachzuweiſen, wie dieſe Praxis entſtanden iſt. Nun ſind es zwei Gründe, worauf dieſe äußerliche Gleichſezung beider Sammlungen beruht. Zuerſt daß nicht nur Chriſtus ſelbſt und die Apoſtel über verleſene Abſchnitte altteſtamentiſcher Schriften gelehrt haben, ſondern daß ſich dies auch in den öffentlichen Ver-

ſammlungen der Chriſten, ehe ſich der neuteſtamentiſche Kanon geſtaltete und auch nachher noch, fortgeſezt hat. Hieraus kann aber unmöglich gefolgert werden, daß ein gleichmäßiger homile-
202 tiſcher Gebrauch des alten wie des neuen Teſtaments auch jezt noch fortdauern ſolle, oder daß wir es mit zum Verderben der Kirche zu rechnen haben, wenn unſern Chriſten das alte Teſtament nicht mehr eben ſo geläufig iſt wie das neue. Vielmehr liegt das allmählig immer weitere Zurüktreten des alten Teſtamentes, ſofern ſeine kirchliche Geltung aus dieſem geſchichtlichen Zuſammenhang herrührt, in der Natur der Sache; und am wenigſten vermag dieſer die normale Würde oder die Eingebung dieſer Bücher zu verbürgen. Die Pauliniſchen Stellen, welche den Nuzen der altteſtamentiſchen Schriften bezeugen [1], beziehen ſich auf dieſe Gebrauchsweiſe vorzüglich, und die freie Art, wie der Apoſtel ſelbſt ſich derſelben bedient, ſtimmt mit dem Geſagten vollkommen überein, ſo daß er uns wol das Zeugniß geben würde, daß wir dieſer Beweiſe nicht weiter bedürften. — Der zweite Grund iſt, daß ſich Chriſtus und die Apoſtel ſelbſt auf die altteſtamentiſchen Schriften als auf göttliche dem Chriſtenthum günſtige Autoritäten beziehen. Allein daraus folgt keinesweges, daß wir für unſern Glauben dieſer Vorandeutungen noch bedürfen, da wir die Erfahrung haben, und die neuteſtamentiſche Schrift es billigt, daß man aufhört, um ſolcher Zeugniſſe willen zu glauben [2], wenn man unmittelbare Gewißheit aus eigner Anſchauung gewonnen hat. Nur gehört es freilich um deswillen zur geſchichtlichen Treue und Vollſtändigkeit, daß dasjenige auch aufbewahrt werde, worauf ſich Chriſtus und ſeine erſten Verkündiger berufen haben. Dies trifft aber faſt nur die prophetiſchen Schriften und die Pſalmen; und dadurch rechtfertigt ſich die Praxis, dieſe dem neuen Teſtament als Anhang beizufügen. Da aber dieſe Schriften zur Zeit Chriſti nicht abgeſondert vorhanden

---

[1] Röm. 15, 4. 1 Kor. 10, 11. 2 Tim. 3, 16.

[2] Joh. 4, 42.

waren, ſondern nur als Theile der heiligen Sammlung, und ſie 303 oft nur ſo angeführt werden, überdies einzelne Anführungen auch aus andern Büchern vorkommen: ſo kann man, wiewol das alte Teſtament für uns unmöglich in demſelben Sinn ein untheilbares Ganzes ſein kann wie für das jüdiſche Volk, nichts dagegen einwenden, daß es ganz und vollſtändig dem neuen Teſtamente beigegeben werde. Nur würde der richtige Sinn der Sache ſich beſſer ausſprechen, wenn das alte Teſtament als Anhang dem neuen folgte, da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufſtellt, daß man ſich erſt durch das ganze A. T. durcharbeiten müſſe, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen.

Zweites Lehrſtükk.

Vom Dienſt am göttlichen Wort.

§. 133. Diejenigen Mitglieder der chriſtlichen Gemeinſchaft, welche ſich überwiegend ſelbſtthätig verhalten, verrichten durch Selbſtmittheilung den Dienſt am göttlichen Wort bei denen die ſich überwiegend empfänglich verhalten; welcher Dienſt theils ein unbeſtimmter und zufälliger iſt theils ein förmlicher und geordneter.

1. Die für jede Gemeinſchaft gültige Vorausſezung einer ungleichen Vertheilung des Gemeingeiſtes iſt auch für die kirchliche Gemeinſchaft ſchon oben [1] in Anſpruch genommen worden. Iſt nun auch dieſer Unterſchied von Stärke und Schwäche ſo wie von Reinheit und Unreinheit der Darſtellung und Auffaſſung, jeden dieſer Gegenſäze ſowol für ſich als auch in Verbindung mit dem andern gedacht, in der erſten Kirche, und ſo auch für jede kirchliche Provinz in ihrem Anfang am ſtärkſten 304 und nimmt allmählig ab: ſo wird er doch auch als perſönliche

---

[1] §. 129, 2.

Ungleichheit noch lange bedeutend genug bleiben in allen Th
der Kirche. Und hätte ſie auch als ſolche gänzlich aufgeh
ſo bleibt doch immer in einem jeden Einzelnen eine ſolche
gleichheit der Stimmung, daß er ſich bald ſelbſtthätig wirkſam
det bald nur empfänglich angeregt. Immer alſo iſt der au
ſtellte Gegenſaz vorhanden, und die darauf begründete Auf
zu löſen. Denn die wenn auch nur für den Augenblikk Sch
chen und Unreinen gehören nur inſofern der Gemeinſchaft
als ſie empfänglich dafür ſind geläutert und geſtärkt zu wer
und die Gemeinſchaft hält ſie nur in ſofern wirklich feſt, al
ihr ſolche vorhanden ſind, welche ihnen ſelbſtthätig Läuter
und Stärkung darbieten. Und dies will hier abgeſehen von
Unterſchied eines äußeren und inneren Kreiſes in der Kir
als ein Unterſchied auch unter den Wiedergeborenen ſelbſt
trachtet ſein. — Daß nun das Verhalten der Selbſtthät
zu den Empfänglichen eine Mittheilung der erſten an die le
iſt, und daß jede ſolche Mittheilung eine Andienung und A
reichung des göttlichen Wortes iſt, wird ſich wol bewähren d
folgendes. Selbſtmittheilung nämlich giebt es auf keine an
Weiſe als durch eine erregend wirkende Selbſtdarſtellung, in
die durch Nachbildung aufgenommene Bewegung des ſich dar
lenden in dem empfänglich aufgeregten Aufnehmenden eine K
wird, welche dieſelbe Bewegung hervorruft. Bewirke nun
eine Läuterung oder Stärkung oder beides, ſo kann dies nur
Wirkung, wie in allen ähnlichen Fällen des in den Einen
tigen Gemeingeiſtes, ſo auch nur eine Wirkung des in den
305 nen kräftigen heiligen Geiſtes ſein. Und da dieſer, wie er
von Chriſto nimmt, immer derſelbe iſt, welcher auch die S
eingegeben hat: ſo wird auch jede Aeußerung Einzelner eine
liche Wirkung nur hervorbringen können, inſofern ſie in
Analogie der Schrift iſt, und ſich mithin auch als ſchriftge
rechtfertigen kann; ſo daß mit demſelben Recht geſagt we

---

[1] Vgl. §. 115, 2. 116, 1.

kann, jede zur Gottſeligkeit wirkſame Selbſtmittheilung ſei gewiß auch ſchriftmäßig, und jede ſchriftmäßige ſei auch erbaulich. Denn da kein wahrer Chriſt als ſolcher in ſeinem Innern etwas kann feſthalten wollen und kräftig werden laſſen, als nur inſofern er darin Chriſtum wieder erkennt: ſo kann auch keiner in ſeiner Selbſtmittheilung in Bezug nämlich auf die chriſtliche Gemeinſchaft ſich ſelbſt und das ſeinige empfehlen und verbreiten wollen, ſondern nur Chriſtum und das was von dieſem in ihm lebt; und eben ſo kann auch keiner um ſich zu fördern etwas in ſich aufnehmen wollen, als ſofern es von Chriſto genommen iſt. Daher iſt mit jeder mittheilenden und erregenden Thätigkeit in der chriſtlichen Gemeinſchaft die Selbſterkenntniß, denn Selbſtverläugnung würde es nur uneigentlich genannt, verbunden daß der wirkſame Gehalt weder der Perſon ſelbſt noch einer eigenthümlichen göttlichen Offenbarung an ſie zugeſchrieben wird; ſondern alles muß auf die Auffaſſung Chriſti aus der Schrift zurükkgeführt werden, ſo daß jeder nur als erinnerndes und entwikkelndes Organ der Schrift wirken darf, wenn nicht unchriſtliche Anſprüche und ſeparatiſtiſche Wirkungen die Gemeinſchaft vielmehr auflöſen ſollen. So auch verſchmäht eine wahrhaft chriſtliche Empfänglichkeit ſich Wort und That eines Einzelnen als Vorbild anzueignen und als Wahrheit aufzunehmen. Und dieſes ablehnende Beſtreben macht gern noch einen Unterſchied innerhalb des ſchriftmäßigen ſelbſt um nicht getäuſcht zu werden, wenn etwas ſich zwar durch eine einzelne bibliſche Stelle rechtfertigen läßt aber nicht im Geiſt des Ganzen iſt.

2. Betrachten wir nun dieſe Einwirkung der Stärkeren auf 396 den ſchwächeren: ſo umfaßt ſie das ganze chriſtliche Leben. Denn auch die Handlungen von den Einzelnen, ſofern ſich derſelbe Geiſt darin ausſpricht, ſind eine ſolche Darreichung des Wortes, wie ſchon daraus folgt, was oben [1] über das prophetiſche Amt

---

[1] 1 Kor. 12, 8 — 10. und 28 — 30.

Chriſti geſagt iſt, worauf ſich dieſer Dienſt bezieht. D
der am Ende unſeres Satzes aufgeſtellte Unterſchied von
keit. Alle die zuletzt angedeuteten vereinzelt im einzeln
vorkommenden und oft theils nicht beabſichtigten theils
ſuchten Einwirkungen ſind der unbeſtimmte und vergl
weiſe zufällige Dienſt, von welchem hier nicht die Rede ſ
indem die richtige Anordnung deſſelben in die chriſtliche
lehre gehört. Aber wenn wir es auch hier nur mit de
lichen und geordneten zu thun haben, mußte jener doch
werden, weil die evangeliſche Vorſtellung von dem geordn
ſicherſten darauf ruht, daß er in allem weſentlichen m
allgemeineren und unbeſtimmten gleichartig iſt. Und dieſ
menfaſſung, die nicht geſtattet, einen ſcharfen Unterſchie
ſtellen zwiſchen denen, die den geordneten Dienſt verricht
den anderen Chriſten, finden wir auch ſchon in de
Denn wo Paulus die verſchiedenen Gaben und Aemter a
miſcht er unverkennbar beides unter einander. So w
von Chriſto, außer dem beſtimmten Verhältniß, in wel
Zwölf zu ihm ſtanden und den ebenfalls zu einem be
Dienſt ausgeſandten Zwei und ſiebzig, Mancher auf ei
ſtimmtere Weiſe zu ſeiner Nachfolge aufgefordert. So
der erſten Kirche der Dienſt der Apoſtel ein geordneter
auf beſtimmte Zahl hielten [2], und nach gemeinſamem
327 handelten; daſſelbe gilt von dem Amt der Diakonen
Jeruſalem [3], und nach dieſem Vorbild auch in andern G
Allein ſchon des Stephanus polemiſcher Verſuch in der
gung des Chriſtenthums gehörte nicht zu dem ihm ang
beſtimmten Dienſt, indem er lediglich als Einzelner na
hin handelte. Und ſo ward auch der allgemeine u
ſtimmte Dienſt innerhalb der Gemeinen Allen die ſich

---

[1] 1 Kor. 12, 7 — 10. und 28 — 30.

[2] Ap. Geſch. 1, 17.

[3] Ap. Geſch. 6, 2.

nen empfohlen und von ihnen gefodert [1]. Der Unterſchied liegt auch in der Natur der Sache, aber nicht inſofern als zu dem ordentlichen Dienſt nothwendig höhere und beſondere Eigenſchaften gehören; ſondern wenn ſchon in der bürgerlichen Geſellſchaft das gemeinſame Leben ſich nicht ganz in beſtimmte von der Geſammtheit angewieſene Geſchäftsführung auflöſen läßt, ſo iſt dies noch viel weniger in der kirchlichen Gemeinſchaft thunlich mit der religiöſen Mittheilung und Einwirkung. Denn einerſeits kann der h. Geiſt nie unthätig ſein und ſich deshalb auch nicht mit allen ſeinen Thätigkeiten an beſtimmte Zeiten binden laſſen, da er vielmehr Jeden treibt alles zu thun, was vor Handen kommt. Andrerſeits läßt ſich auch eine ſo geiſtige Geſellſchaft doch nicht als eine wohlgeordnete denken ohne alle Vertheilung der Arbeit, indem ſonſt keine von den verſchiedenen Gaben das Maximum ihrer Wirkſamkeit erreichen könnte; zumal die Vertheilung deſto leichter und ſicherer gemacht werden kann, je mehr der Eine Geiſt auch die Urtheile übereinſtimmend leitet.

§. 134. Erſter Lehrſatz. Es giebt in der Kirche einen öffentlichen Dienſt am Wort als eine unter beſtimmten Formen übertragene Geſchäftsführung; und von dieſem geht auch alle Gliederung der Kirche aus.

Augsb. Bek. V. Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingeſezt . . . dadurch als durch Mittel der h. Geiſt wirkt und die Herzen tröſt . . wo und wenn er will. — XIV. Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sacrament reichen ſoll ohn ordentlichen Beruf. — **Conf. Saxon.** (p. 196. Tw.) Agimus autem gratias Deo . . quod . . conservavit publicum ministerium et honestos congressus, qui ipse etiam distinxit quaedam tempora. **Expos. Simpl.** XVIII. p. 55. Deus ad colligendam vel constituendam sibi ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam semper usus est ministris. . . . 330

---

[1] Ephes. 4, 29. 5, 19.

p. 58. Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi . . debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae. . . Eligantur autem . . homines idonei etc. — Conf. Helv. XV. p. 97. Atque hanc ob causam ministros ecclesiae cooperarios esse Dei fatemur, per quos ille cognitionem sui et peccatorum remissionem administret, homines ad se convertat erigat consoletur . . ita tamen ut efficaciam in his omnem Deo, ministerium ministris adscribamus. — Conf. Gall. XXIX. p. 121. Credimus veram ecclesiam gubernari debere ea disciplina, quam Dominus noster Jesus Christus sancivit, ita videlicet ut in ea sint pastores presbyteri et diaconi, ut doctrinae puritas retineatur, vitia cohibeantur, pauperibus consulatur et sacri coetus habeantur. — Conf. Angl. XXIII. p. 134. Non licet cuiquam sumere sibi munus publice praedicandi . . nisi prius fuerit legitime vocatus et missus.

1. Wenn wir nach dem Urſprung dieſes öffentlichen Dienſtes fragend auf den von Chriſto den Apoſteln gegebenen Auftrag [1] zurükkgehen, ſo war dieſer überwiegend nach außen gerichtet; denn was von einem innern [2] vorkommt, kann auch von 330 dem allgemeinen unbeſtimmten verſtanden werden. Nothwendig aber entſtand der innere aus dem äußeren da die Neubekehrten fortdauernder Belehrung und Zurechtweiſung bedurften, und war mithin in dem Auftrag Chriſti als die natürliche Fortſezung des äußeren mit enthalten. Als aber die Apoſtel ſelbſt eine Theilung dieſes Dienſtes in Vorſchlag brachten, und der Geſammtheit anheimgaben den Dienſt der Handreichung Andern zu übertragen [3]: ſo wurde dadurch das Amt der Lehre ein ihnen von der Gemeine übertragenes, wie auch dieſe vorher ſchon beide Aemter vereinigt einem neuen Zwölften übertragen hatte. Und ſo beſtehen beide fort in der Kirche als die Hauptzweige jenes öffentlichen Dienſtes; denn das verſteht ſich von ſelbſt, daß auch das Diakonat nur ein kirchliches Amt ſein kann, ſofern es eine Darbietung des Wortes iſt, nämlich eine Aeußerung und Kundgebung der chriſt-

---

[1] Matth. 10, 6 flgd.

[2] z. B. Matth. 18, 15—20.

[3] Ap. Geſch. 6, 2.

chen Bruderliebe durch die That. Die Dreitheilung aber, wie
nan ſie auch conſtruiren möge, iſt etwas willkührliches, und muß
n weſentlichen auf jene Unterſcheidung in Lehre und Handreichung
rükkgehn, die ihren wahren Theilungsgrund darin hat, daß die
dem einen Geſchäft erforderlichen Gaben am wenigſten bedingt
nd durch die Erforderniſſe zu dem anderen. Wie denn auch von
nfang an das weibliche Geſchlecht die öffentliche Handreichung
mmer mit verſehen hat [1], von der öffentlichen Verwaltung der
hre aber immer ausgeſchloſſen geweſen iſt.

2. Je weniger nun irgend ein Einzelner oder einige We-
ge die Stelle Chriſti vertreten können, um deſto mehr haben
r nur die Geſammtheit als die Quelle dieſer Uebertragung an-
ſehen; und der Geſtaltung des Klerus als einer in ſich abge-
loſſenen und ſich ſelbſt ergänzenden Körperſchaft fehlt es an
er ſchriftmäßigen Begründung. Bei dieſer Ergänzung unter-
eidet vielmehr die Schrift nur zwei Momente, die Beſtimmung
zur Verrichtung eines Geſchäftes erforderlichen Eigenſchaften,
d die Auswahl aus denen die als ſo ausgerüſtete bekannt ſind.
er bleibt demnach ein großer Spielraum um Verſchiedenen ei-
verſchiedenen Antheil zuzuweiſen, ohne daß das Princip ver-
rn gehe, daß die Geſammtheit ihre Geſchäftsführung organiſire
unter ihre Glieder vertheile. Eine ſolche Uebertragung iſt
t möglich ohne eine beſtimmte Sonderung der Gegenſtände
eine genaue Beſtimmung des Umfangs, in welchem je-
ſein Geſchäft führen ſoll. Indem nun hiebei auch, was
rtragbar iſt und was nicht, muß feſtgeſtellt werden: ſo wird
indirecte Weiſe auch der unbeſtimmte Dienſt mit in die
ganiſation aufgenommen, und der Gegenſaz zwiſchen beiden
mpft ſich ab; wie auch dadurch geſchieht, daß zum Behuf des
t übertragenen auch jederzeit vorübergehende Vereinigungen
näher zuſammengehörenden Einzelnen entſtehen. Aber auch

---

1 Tim. 5, 9. 10. Luk. 8, 3

der Dienſt des Wortes im engeren Sinn kann nie auf eine
ausſchließende Weiſe übertragen werden, daß es nicht auch auße
halb des öffentlichen Dienſtes eben ſolche Selbſtmittheilung
zwiſchen Einzelnen geben könne; denn dies hieße beides die G
wiſſen beherrſchen [1] und den Geiſt dämpfen [2]. Aus der Uebe
tragung aber entſtehen doppelte Beziehungen, jedes Bedürftig
zu mehreren Mittheilenden nach der Verſchiedenheit ſeiner B
dürfniſſe und ihrer Verrichtungen, und eben ſo jedes Mittheile
den zu vielen Empfänglichen in Bezug auf ein beſtimmtes B
dürfniß und innerhalb des ihm angewieſenen Kreiſes; ſo da
wo wir uns eine große ſtetige Maſſe chriſtlichen Lebens denk
durch beides zuſammen ſich Gemeinden begrenzen und ſonder
jede als ein Umfang in welchem alle zur Förderung des chri
lichen Lebens nothwendigen Gaben vorhanden, und alle üb
391 tragbaren Geſchäfte zweckmäßig vertheilt ſind. Die Verzweigu
der kirchlichen Aemter, ſo wie die Form unter der ſie übertrag
werden, kann ſehr verſchieden ſein, und die Theorie derſelben
ihren Ort in der praktiſchen Theologie. Hier iſt nur im all
meinen zu ſagen, daß ſie gut ſein werden in dem Maaß, als
nerſeits die Vertheilung als That der Geſammtheit mittel
oder unmittelbar zu Stande kommt und erſcheint, andrerſ
aber der geiſtigſte Dienſt — nämlich die geordnete Darreichu
des göttlichen Wortes — ſich geltend erhält als der Mittelpu
von dem alles ausgeht und auf welchen ſich alles bezieht.

3. Ohne dieſen geordneten öffentlichen Dienſt und die
mit zuſammenhängende Conſtitution der chriſtlichen Gemein
wäre alle chriſtliche Mittheilung nur vereinzelt und zerſtreut
dem Anſchein nach zufällig. Aber auch der Wahrheit nach kön
es nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehn, in weld
ſich viele Kräfte vergeblich verzehren müßten, wenn kein Empfä
licher mit ſeinem Bedürfniß an beſtimmte Mittheilende, und

---

[1] 2 Kor. 2, 24. [2] 1 Theſſ. 5, 19

gekehrt kein Mittheilender mit ſeinen Gaben an einen beſtimmten Kreis von Empfänglichen gewieſen wäre. Allein wenn man auch zugeben wollte, daß in der Kraft des Geiſtes jeder Begabte alles thäte um ſeine Gaben zum gemeinſamen Nuz zu verwenden, und eben ſo jeder Bedürſtige richtigen Sinn genug hätte um die Geiſter zu prüfen, mithin von den Einzelnen alles geſchähe, was auch durch die beſte Vertheilung der Kräfte nur unvollkommen erreicht zu werden pflegt: ſo beruhte doch alles nur auf Erregung des perſönlichen frommen Selbſtbewußtſeins und des vereinzelten Mitgefühls; aber ein wahres Gemeinbewußtſein, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geiſtes in Allen, kann auf dieſe Art nicht zu Stande kommen. Ohne dieſe aber gäbe es überall kein Selbſterkennen des h. Geiſtes in uns und eben ſo wenig ein richtiges Bewußtſein von der Art unſerer Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, wenn wir uns nicht unſrer ſelbſt 309
als Glieder ſeines Leibes bewußt werden. Daher iſt es nur einer ganz oberflächlichen Anſicht vom Chriſtenthum möglich, die chriſtliche Gemeinſchaft auf das häusliche Leben und auf ſtille Privatverhältniſſe ohne Oeffentlichkeit zurükkzuführen. Vielmehr ſind die öffentlichen Verſammlungen zum gemeinſamen Bekenntniß und zur gemeinſamen Erbauung die Hauptſache, und die Uebertragung der überwiegenden und leitenden Thätigkeit darin an Einige ausſchließend bleibt nur Nebenſache. Wie denn auch was dies anlangt eine Kirchengemeinſchaft ganz im evangeliſchen Geiſte beſtehen kann, welche von einer ſolchen Uebertragung nichts weiß, ſondern jedem Chriſten die Befugniß zur leitenden Thätigkeit darin zugeſteht.

§. 135. Zweiter Lehrſaz. Der öffentliche Dienſt in der Kirche iſt in allen Stükken an das göttliche Wort gebunden.

1. Auch die vereinzelten und formloſen Mittheilungen der Chriſten, ſofern ſie etwas durch den h. Geiſt bewirktes mittheilen,

können ebenfalls nur Erläuterungen und Bethätigungen des göttlichen Wortes ſein. Soll nun von dem öffentlichen Dienſt daſſelbe nicht nur auf dieſelbe Weiſe gelten, ſondern auf eine beſondere an ſeiner Eigenthümlichkeit haftende: ſo kann dies nur dadurch geſchehen, daß dieſe Gebundenheit an das göttliche Wort in die Form der öffentlichen Mittheilung aufgenommen wird. Dies geſchieht in Bezug auf die Lehre theils unmittelbar dadurch, daß die einzelnen Akte der Darlegung religiöſer Gedanken ihrer ganzen Einrichtung nach als Auslegung einzelner Stellen der Schrift erſcheinen, theils mittelbar durch das Bekenntniß, welches ein kurzer auf die Schrift zurükgeführter Inbegriff der Lehre iſt, welches unter Vorausſezung ſeiner Schriftmäßigkeit, als immer 333 gegenwärtig den Gang jedes Bewußtſeins beherrſchen ſoll, und wonach alle Lehre ſoll können gemeſſen werden. Beides aber muß in leere Form, die auch immer mit Leichtigkeit umgangen werden kann, ausarten, wenn nicht in demſelben Kreiſe auch die freie und formloſe Mittheilung von ſelbſt ſchriftmäßig iſt. Gewöhnlich will ſich alsdann das Bekenntniß als authentiſche Schrifterklärung geltend machen, damit ein noch weiteres Zerfallen mit der Schrift verhütet werde; allein dadurch entſteht ein unevangeliſcher Buchſtabendienſt, und zugleich wird das tiefere Eindringen in die Schrift unmöglich gemacht. — Dieſelbe Schriftmäßigkeit iſt auch zu fordern von der chriſtlichen Dichtkunſt, in ſofern ihre Erzeugniſſe, wenn gleich urſprünglich nur für das einzelne Leben berechnet, in den öffentlichen Gebrauch der Gemeine übergehen ſollen. Dieſe zeigt ſich auf eine andere Art in dem pſalmodiſchen Typus der chriſtlichen Dichtung, welcher an die paraphraſtiſchen Uebertragungen der Pſalmen nach Art der älteſten chriſtlichen Hymnen ſich näher oder entfernter anſchließend einzelne Stellen und Situationen aus der Schrift behandelt, etwas anders in dem ſymboliſchen, welcher auf die allgemeinen Bekenntniſſe zurükweiſend den Inbegriff der gemeinen Lehre in poetiſche Harmonieen bringt. Je mehr ſich die chriſtliche Dichtung von dieſen beiden Grundformen entfernt, und rein individuelle Momente des religiöſen Lebens darſtellt, um deſto mehr beſchränkt ſie ihre Wirkſamkeit auf kleinere geſellige Kreiſe. — Haben wir aber auch alles, was That der Gemeine als ſolcher iſt, in den Begriff des öffentlichen Dienſtes aufgenommen: ſo muß die Forderung der Schriftmäßigkeit ſich auch auf dieſe erſtrekken. Und ſo zeigen auch dieſe thätigen öffentlichen Mittheilungen ſich als an das Wort gebunden theils unmittelbar, ſofern die einzelnen Erweiſungen ſich auf beſtimmt in der Schrift ausgeſprochene Ermahnungen gründen und dieſe verwirklichen, oder ſich an ein in der Schrift gegebenes Vorbild anlehnen, theils 391 mittelbar in der Aufſtellung von Kirchenregeln, welche nach Art der Bekenntniſſe aus der Schrift abgeleitet eine Ordnung chriſtlichen Lebens auf den öffentlichen Dienſt bezogen aufſtellen wollen, nach welcher nicht nur alle öffentliche thätige Mittheilung ſich geſtalten ſoll, ſondern woran auch erkannt werden kann, was für Handlungen der Einzelnen die Gemeine als ihre eigenen anerkennt, und welche nicht.

2. Hieraus geht nun hervor, wie Bekenntniſſe der Symbole und Kirchenregeln oder Kanones in der Kirche entſtehn, nicht ſowol als Maaß für die verſchiedenen Darſtellungen des Glaubens durch Wort und That, ſondern um deſto ſicherer die Angemeſſenheit des einzelnen zu den urſprünglichen Aeußerungen des Geiſtes zu vermitteln; keinesweges aber folgt, daß ſie zu allen Zeiten dieſer Idee eben ſo vollkommen entſprechen können als in der Periode ihrer Bildung. Daß dies nicht der Fall iſt, geht ſchon daraus hervor, daß ſie jedesmal ein Werk der ganzen Kirche ſind, alſo — wenn wir dieſe in dem aufgeſtellten Gegenſaz zuſammenfaſſen — nicht nur der Selbſtthätigen und Mittheilenden, ſondern mittelbar wenigſtens auch der Empfänglichen und Bedürftigen; nicht nur ſofern ſie wenn auch von den Mittheilenden ausgehend doch ihre Wirkſamkeit nur der freien Anerkennung der Bedürftigen verdanken können; ſondern auch weil das Mitwiſſen um den Zuſtand dieſer, mithin der beſondere Charakter des Mo-

ments als Beſtimmungsgrund mitwirkte. Daher auch ſchon von vorne herein jedes ſolches Erzeugniß, weil bei dem oſcillirenden Fortſchreiten der Kirche in jedem Moment auch Folgen rükkgängiger Bewegungen mitgeſezt ſind, hinter der Idee zurükkbleibt. Wie ſie uns nun nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben, daß ihre Schriftmäßigkeit immer ein Gegenſtand der Prüfung bleiben muß: ſo muß ſich auch mit dem öffentlichen Dienſt der Kirche ein mög-
III: lichſt ausgebildeter Organismus verbinden um das kunſtgerechte Verſtändniß der Schrift zu bewahren und durch fortgeſezte Beſchäftigung zu vervollkommnen; ohne daß deshalb allgemein und für alle Zeiten folgte, daß diejenigen, welche den öffentlichen Dienſt verſehen einen beſonderen Stand in der chriſtlichen Gemeinſchaft bilden müſſen. Vielmehr wenn aus unſern beiden Lehrſäzen ſich ergiebt, daß der wenn auch in einzelnen Fällen noch ſo ſtark hervortretende kirchliche Gegenſaz zwiſchen denen welche den öffentlichen Dienſt verrichten und denen an welchen er verrichtet wird, doch immer untergeordnet bleibt auf der einen Seite der Einheit und Selbigkeit des Geiſtes in beiden, auf der andern der ihnen gemeinſchaftlichen unmittelbaren Abhängigkeit von der Schrift: ſo liegt ſchon hierin und eben ſo in der überall nachzuweiſenden Verwandſchaft zwiſchen der zerſtreuten formloſen und der amtlich vertheilten und geordneten Wirkſamkeit, daß der Gegenſaz beider Glieder ſich immer mehr abſtumpfen muß. Nehmen wir nun dazu, daß die kritiſche Seite des normalen Gebrauchs der Schrift auch dereinſt aufhören muß: ſo verſchwindet dann der Gegenſaz als ein perſönlicher in einer beiden Gliedern gemeinſamen unmittelbaren Sicherheit über die Schriftmäßigkeit der Glaubensſäze und der Lebensregeln.

Drittes Lehrſtükk.

Von der Taufe.

§. 136. Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet nur den Willensact, vermittelſt deſſen dieſe den Einzelnen in ihre Gemeinſchaft aufnimmt; inſofern aber auf derſelben die wirkſame Verheißung Chriſti ruht, iſt ſie zugleich der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen 396 wird.

1. Schon oben [1] iſt das weſentliche in unſerm Saz bevorwortet, daß nämlich die Aufnahme eines Einzelnen in die chriſtliche Gemeinſchaft und deſſen Rechtfertigung oder Wiedergeburt nur ein und derſelbe Act ſein könne. Sonſt müßte auch, wenn die Aufnahme in die Kirche allein eine Handlung dieſer ſein ſollte, da dieſelbe ohne Theilnahme von dem heiligen Geiſt nicht zu denken iſt, das höchſte Weſen ſich bei der Vorbereitung ſeiner Vereinigung mit der menſchlichen Natur unter der Form des Gemeingeiſtes leidend verhalten. Wie aber die Ausgießung des heiligen Geiſtes durch Chriſtum bedingt iſt [2] und auf ſeiner Verheißung beruht: ſo muß auch daſſelbe gelten von der Ertheilung des Geiſtes an jeden Einzelnen, wenn doch auch der Geiſt, wie dies zur Einheit der Kirche nothwendig iſt, Allen auf dieſelbe Weiſe von Chriſto kommen ſoll. Die chriſtliche Kirche iſt alſo einer großen Unſicherheit dadurch enthoben, daß Chriſtus ſelbſt die Taufe als den Act der Aufnahme in die Kirche angeordnet hat. Denn nun iſt jede ſolche Aufnahme eine That Chriſti ſelbſt, wenn ſie auf die von ihm angeordnete Weiſe und ſeinem Befehl gemäß vollzogen wird. Daher nun kann die chriſtliche Kirche eben ſo wenig auf der einen Seite von dieſer Form der Aufnahme durch die Taufe abgehn, als auf der andern Seite zweifeln, daß in jedem Fall, wo der Befehl Chriſti gehörig vollzogen wird, nicht auch ſeine Verheißung, daß mit dieſer Aufnahme die Seligkeit des Menſchen beginne, in Erfüllung gehen ſolle. Denn wie das lezte ein Zweifel wäre an der erlöſenden Macht Chriſti ſelbſt: ſo wäre das erſte ein Wageſtükk, welches nicht von dem göttlichen

---

[1] §. 114, 2.

[2] 124, 3.

297 Geiſt ausgehn könnte, der alles von Chriſto nimmt. — Wenn nun hiedurch feſt ſteht, daß die Taufe in der Kirche erhalten bleiben muß, wie ſie ſie überkommen hat: ſo kann doch keine Auskunft darüber verlangt oder ertheilt werden, ob und wie das äußerliche dieſer Handlung mit dem innern Gehalt und Zwekk derſelben zuſammenhängt. Vielmehr können wir hierüber nur ſagen, daß wenn Chriſtus zu demſelben Zwekk eine ganz andere äußere Verrichtung angeordnet hätte, wir dieſe eben ſo heilig halten und dieſelben Ergebniſſe davon erwarten würden. Nur ſoviel iſt gewiß, daß wenn Chriſtus hiezu etwas ganz neues beſonders eingeſezt hätte, uns obliegen würde, Beziehung und zwar möglichſt erſchöpfende zwiſchen dieſem Aeußern und dem angegebenen Inneren aufzuſuchen, indem wir uns nur im äußerſten Nothfall dazu verſtehen würden bei einer Einſezung Chriſti eine reine Willkühr anzunehmen. Anders iſt es, da Chriſtus ſeine Einſezung an etwas ſchon vorhandenes angeknüpft hat, und die Taufe ſchon geſchichtlich bedingt war durch den Zuſammenhang mit der Verkündigung des Johannes. Denn dieſe geſchichtliche Begründung kann uns nun vollkommen genügen, ohne daß wir weder verſucht ſein dürfen die auf ihrem Gebiet allgemein bekannte Symbolik weiter auszuſpinnen als auch ſchon in der Schrift geſchieht, noch auch dieſelbe für ſo weſentlich zu halten, daß man behaupten könnte die Handlung ſelbſt ſei nur vollſtändig und könne ihren Zwekk erreichen, wenn ſie auch äußerlich ſo eingerichtet iſt, daß jene Bedeutſamkeit darin vollkommen hervortreten kann.

2. Ohnerachtet dieſes unläugbaren Zuſammenhanges aber zwiſchen der Taufe Chriſti und der des Johannes kann man doch ohne jener etwas zu entziehen ſchwerlich behaupten, daß ſie völlig daſſelbe geweſen mit dieſer [1]. Denn wenn auch bei der Taufe
298 Johannes die Idee des Reiches Gottes durch die Erlöſung zum

---

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 101 sq.

Grunde gelegen: ſo war doch, ehe er ſelbſt Jeſum in dem Taufact erkannt hatte, die Perſon des Erlöſers für ihn ſelbſt und ſeine Täuflinge eine unbeſtimmte. Man müßte daher wenigſtens unterſcheiden zwiſchen ſeiner Taufe vorher und ſeiner Taufe nachher, ſo daß die erſte jedenfalls, um einer chriſtlichen Taufe gleich zu ſein, noch einer Ergänzung bedurft hätte. Allein dieſer Unterſchied würde doch nur von Bedeutung ſein, wenn Johannes nachher auf den Namen Jeſu getauft hätte, welches doch alle Umſtände zuſammengenommen [1] eher zu verneinen iſt als zu bejahen. Und ſo würde doch ſchwerlich zuzugeben ſein, daß die Taufe Johannes ſchon habe können weder die Aufnahme in die chriſtliche Kirche ſein, noch auch ein Bad der Wiedergeburt; mithin würde ſie auch nur können der Taufe Chriſti für identiſch erklärt werden, entweder wenn man beide für gleich unwirkſam erklärt [2], oder wenn man den Unterſchied zwiſchen dem alten und neuen Bund ſo gut als aufhebend behaupten wollte, Johannes habe auch ohne beſtimmte Beziehung auf Chriſtum doch ſchon daſſelbe geben können, was Chriſtus gab. — Wogegen auf der andern Seite nicht nur nicht behauptet werden kann, daß für die von Johannes getauften die Anerkennung Jeſu als des Chriſts nicht hinreichend geweſen ſei als Ergänzung, ſondern eine neue Taufe unerlaßlich; ſondern es erhelt auch überhaupt nicht, daß ſo lange der Erlöſer noch lebte, die Taufe überall nothwendig geweſen ſei, um in Gemeinſchaft mit ihm zu treten. Vielmehr ſcheint, wenn er einem durch ſein Wort Vergebung der Sünden ertheilt und ihn zu ſeiner Nachfolge aufgefordert hatte: ſo war dieſe Aufnahme ſchon ſeine That, und die Taufe würde nur als eine völlig inhaltsleere Handlung hinzugekommen ſein. Wie denn auch nicht behauptet werden kann, daß auch nur die Apoſtel, geſchweige denn alle zumal galiläiſche Jünger Chriſti, die Taufe Johannis empfangen hätten, und noch weniger daß Chriſtus ſelbſt auch nur Einen getauft [1], dem dann das Geſchäft an Andern obgelegen hätte. Daher iſt hier vorzüglich der Unterſchied anwendbar zwiſchen der noch einzurichtenden und der ſchon beſtehenden Kirche, und gar nicht zu verwundern, wenn unter den Chriſten, die nicht durch die ſchon beſtehende Kirche gewonnen worden, Manche ungetauft waren. Denn die perſönliche Erwählung Chriſti muß für ſich als ein Act ſeines Willens vollkommen hinreichend geweſen ſein, um beides zu begründen, was unſer Saz der Taufe zuſchreibt, die Anwendung des göttlichen Rathſchluſſes der Erlöſung auf den Einzelnen, und die Verſezung deſſelben in die Gemeinſchaft mit Allen ſchon Gläubigen. Woraus denn am beſten erhellt, wie die Taufe als allgemeine Anordnung Chriſti an die Stelle ſeiner einzelnen perſönlichen Erwählung getreten iſt.

---

[1] Vgl. Joh. 3, 22 flgd. und Ap. Geſch. 19, 3—5.

[2] Wie Zwingli de ver. rel. p. 208. Quid vero distent Joannis baptismus et Christi multa tum olim tum nunc est quaestio, sed inutilis plane, cum discrimen omnino nullum est . . . Nihil efficiebat Joannis tinctio . . . : nihil efficit Christi tinctio etc.

3. Halten wir nun dieſen Geſichtspunkt feſt, und denken uns jeden Taufact, damit er dieſes leiſten könne, als einen Beſchluß der geſammten Kirche, dem folglich auch wegen der Wirkſamkeit des h. Geiſtes in ſeiner ganzen Fülle das höchſte kanoniſche Anſehen einwohnte: ſo daß die Kirche keinen taufen könnte, der nicht eben ſo reif und bereit wäre, das neue geiſtige Leben in der Gemeinſchaft mit Chriſto wirklich zu beginnen, wie dies von Jedem gelten muß, den Chriſtus ſelbſt erwählte: ſo fehlte dann jede Veranlaſſung Fragen aufzuwerfen, welche ſich auf die Möglichkeit beziehen, daß Taufe und Wiedergeburt könnten getrennt ſein; ſondern wir könnten ohne weiteres behaupten, es werde Jeder wiedergeboren in der Taufe und nur durch dieſelbe. Denn indem der geſammten Jüngerſchaft der heilige Geiſt verliehen worden, habe ſich auch die göttliche Thätigkeit zur Wiedergeburt und Rechtfertigung ſo ausſchließlich an die Verwaltung der Taufe geknüpft, daß Jeder den die Kirche Gott in der Taufe

---

[1] Joh. 4, 2.

darſtelle, nicht nur deshalb gleichſam nachträglich von ihm anerkannt werde, ſondern ſchon mit der Taufe ſelbſt Antheil an dem h. Geiſt und Kindſchaft Gottes erhalte. Nun aber iſt dieſes in der Wirklichkeit nicht der Fall, ſondern die Taufe wird immer nur zuerkannt und verrichtet von einem relativ für ſich abgeſchloſſenen Theil der Kirche, und zwar in einem Durchgangspunkt ſeiner Entwikklung, dem alſo keine ſolche kanoniſche Vollkommenheit in ſeinen einzelnen Handlungen zukommt. Daher werden auch alle einzelnen Taufhandlungen ſich nur mehr oder weniger der vollkommnen Richtigkeit annähern: und wenn wir noch hinzunehmen, daß der Moment der Wiedergeburt des Einzelnen menſchlicherweiſe nicht genau beſtimmt noch weniger genau vorausgeſehen werden kann: ſo wird jene vorauszuſezende nur unvollkommne Richtigkeit in Darreichung der Taufe ſich darauf zurükkführen, daß die Kirche ſich nicht ganz auf dieſelbe Weiſe der Taufe eines Katechumenen nähert, wie die Seele deſſelben, wenngleich auch dieſes durch Thätigkeiten der Kirche vermittelt wird, zur Wiedergeburt fortſchreitet, ſo daß, was unter jener Vorausſezung der Kirche ein ſchlechthin einfaches wäre, nun in zwei Reihen zerfällt, die auch in zwei verſchiedenen Momenten endigen. Wenn nun wol nachzuweiſen wäre, daß die Reihe von Thätigkeiten der Kirche, welche die Annäherungen zur Wiedergeburt bewirkt, weil weniger perſönlich und unmittelbarer von der Kraft des göttlichen Wortes ausgehend, auch genauer den Einfluß der Geſammtheit darſtellte als die andere, und daher das vollkommenſte in dieſem unvollkommnen Zuſtande dieſes wäre, wenn die Verrichtung der Taufe ſich jedesmal an den richtig erkannten Moment der Wiedergeburt anſchlöſſe: ſo liegt doch unverkennbar in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen auf die Wiedergeburt abzwekkenden Wirkungen des Geiſtes bald voraneilen wird und bald hinter denſelben zurükkbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schäzung des innern Zuſtandes des zu taufenden auf dieſe oder jene Seite hinüberſchwanken. Daher finden wir gleich ſam um uns über dieſe Unvollkommenheit zu beruhigen ſchon aus der apoſtoliſchen Zeit beide Formen des Auseinandertretens,[1] die Mittheilung des Geiſtes vor der Taufe und die Taufe vor jener, und daß die Differenz dieſe Momente jezt größer ſein kann als damals, leuchtet von ſelbſt ein. Aber in jedem Fall wenn die entſcheidenden Gnadenwirkungen des Geiſtes vorangehn, iſt dies eine gebieteriſche Aufforderung, die Taufe als Aufnahme in die Gemeinſchaft unmittelbar darauf folgen zu laſſen; und umgekehrt iſt das Vorangehn der Taufe nur zu rechtfertigen durch den feſten und in der lebendigen Thätigkeit der Kirche begründeten Glauben, daß nun auch die Wiedergeburt des Aufgenommenen aus den Einwirkungen der Geſammtheit hervorgehen werde. Im Ganzen betrachtet würde alſo doch immer die Maſſe der Getauften und die der Wiedergebornen dieſelbe ſein, nur wird es vermöge jener Schwankungen, aber immer je vollkommner die Kirche iſt in deſto geringerem Verhältniß zum Ganzen, einige Wiedergeborne geben die noch nicht getauft ſind, die aber ein wohlbegründetes Recht hätten ſchon in die Kirche aufgenommen zu ſein, und eben ſo Getaufte die noch nicht wiedergeboren aber der göttlichen Gnade zur Wiedergeburt durch das Gebet der Kirche auf das wirkſamſte empfohlen ſind. Daher denn die Beziehung beider Momente auf einander als weſentlich immer daſſelbe zum Grunde liegt, und beide als ſchlechthin zuſammengehörig gedacht werden müſſen, wie ſehr ſie auch bisweilen in der Zeit auseinander treten.

4. Hieraus nun ergiebt ſich leicht, wie weit die Meinungen über Werth und Wirkſamkeit der Taufe auseinander gehen können, ohne daß wir berechtigt wären weder die nach der einen noch die nach der andern Seite hin am weiteſten auseinandergehenden für unchriſtlich zu erklären. Denn geht man zuerſt davon aus, daß in dem dermaligen Zuſtand der Kirche Taufe und Wiedergeburt nicht immer zuſammentreffen: ſo bezeichnet man dies

---

[1] Ap. Geſch. 10, 44 – 47 vergl. mit 2, 38. 41 und 19, 6.

nur am ſtärkſten, wenn man ſagt, auch wenn einmal beide zuſammentrafen, ſei dies nur zufällig, und keineswegs werde einer dadurch wiedergeboren, daß man ihm die Taufe andient. Eben dieſes aber, wogegen doch richtig verſtanden nichts einzuwenden iſt, läßt ſich auch ſo ausdrükken, daß die Taufe an und für ſich innerlich nichts bewirke, ſondern nur ein äußeres Zeichen ſei von dem Eintritt in die chriſtliche Kirche [1]. Dieſes nun iſt ebenfalls wahr, aber nur wenn man ſich die äußere einzelne Handlung, wie ihr größtentheils ihr Zeitpunkt äußerlich beſtimmt wird entweder durch allgemeine gottesdienſtliche Ordnungen oder durch beſondere Verhältniſſe, unabhängig denkt von der Thätigkeit des Geiſtes in der Kirche; das heißt, es iſt wahr. aber nur als die Beſchreibung von der Unvollkommenheit der Kirche in dem Punkt der Taufe, ſoll es aber die ganze und allgemeine Beſchreibung der Taufe ſein, ſo iſt es falſch. Denn freilich ohne die Thätigkeit des Geiſtes iſt die Waſſertaufe nur eine äußere Verrichtung 603 die Chriſtus ſelbſt für unzureichend erklärt [2]; aber die Taufe ſoll, wie am erſten Pfingſttage die erſte in der eigentlichen Kirche ſo auch immer, durch die Thätigkeit des Geiſtes hervorgerufen werden, und mit derſelben innig verbunden ſein. Wird aber dieſe Behauptung, deshalb weil die Taufe doch an und für ſich nicht die Wiedergeburt hervorbringe, alles aber allein auf die Wiedergeburt ankomme, bis dahin ausgedehnt, daß man ſagt, entweder die Taufe ſei überflüßig und unterbleibe beſſer, oder wenigſtens es gebe keinen andern Grund ſie beizubehalten, als nur die löbliche Ehrerbietung vor alten Inſtitutionen: ſo dreht die leztere Anſicht das eben dargelegte Verhältniß zwiſchen der

---

[1] Zwingl. l. c. p. 220. Externa vero res est quum tinguntur . . . ac verae rei signum ac cerimonia. . . . Sic sunt ceremoniae exteriora signa, quae accipientem aliis probant, cum se ad novam vitam obligavisse etc.

[2] Und zwar, wie der Zuſammenhang von Joh. 3, 5. ergiebt, auch wenn ſie ein Bekenntniß der Bußfertigkeit iſt.

Johanneiſchen Taufe und der chriſtlichen ſo weit um, daß
lezte nur als ein je länger fortgeſezt deſto bedeutungsloſerer A
hang zu der erſten erſcheint; die zuerſt angegebene Anſicht ab
indem ſie den Zuſammenhang zwiſchen den Einwirkungen der G
meinſchaft, welche durch die Taufe gekrönt werden, und der
neren Entwikklung des Einzelnen bis zur Wiedergeburt aufh
oder wenigſtens nicht geſtatten will, daß er äußerlich hervortr
hebt ſie eigentlich die Kirche ſelbſt, mindeſtens ihr äußere
ſtehen, auf, und die chriſtliche Gemeinſchaft kann in allem Aeu
ren nur ſo ſchattenartig und faſt zufällig erſcheinen wie es in
Quäkeriſchen Geſellſchaft der Fall iſt. Aber ſchlechthin unchriſt
kann auch dieſe Anſicht nicht genannt werden, weil ſie die Ta
nur als ein äußerliches herabſezt um den Werth des inneren nä
lich der Wiedergeburt allein zu erheben [1]. — Geht man auf
andern Seite davon aus, daß Wiedergeburt und Eintritt in
Gemeinſchaft der Gläubigen weſentlich mit einander verbun
und gegenſeitig durch einander bedingt ſind, um ſo mehr als
dieſer Gemeinſchaft auch alle Wirkungen des Geiſtes ausgeh
welche die Wiedergeburt herbeiführen: ſo iſt der nächſte und
ſprünglichſte Ausdrukk dafür der, daß eine und dieſelbe Reihe
Handlungen der Kirche dieſes doppelte Ende habe, die Taufe
die Wiedergeburt. Auch dieſes nun iſt allerdings wahr, aber n
dem obigen nur als Beſchreibung von einer Vollkommenheit
Kirche, welche auf keinem einzelnen Punkte wirklich gegeben
und in keiner einzelnen Handlung wirklich erſcheinen kann. W
nun aber hieraus weiter gefolgert, weil dann doch das eine E
durch das andere müſſe bedingt ſein, die Taufe aber nicht kö
bedingt ſein durch die Wiedergeburt; — indem dies weil die W
dergeburt nur an der Wirklichkeit des neuen Lebens erkannt w

---

[1] So ſtellt ſich das Verhältniß dieſer Anſicht zur Kirche dar in der k
ſchen Stelle bei Rob. Barclay Apol. Th. XII. p. 269. Ea ha
re sicut in plerisque aliis inter nos et adversarios stat differentia, q
frequenter nedum formam et umbram substantiae et virtuti praepo
sed umbram saepe opposite ad substantiam stabiliunt.

den könne, eine Wirkſamkeit in der Kirche vorausſeze vor dem Aufgenommenſein in dieſelbe, welches ungereimt ſei, — ſo müſſe im Gegentheil die Wiedergeburt bedingt ſein durch die Taufe; und wie die früheren der Wiedergeburt vorarbeitenden Zuſtände des Einzelnen durch frühere Thätigkeiten der Kirche hervorgebracht wären, ſo ſei auch die Wiedergeburt ſelbſt nur hervorzubringen durch die lezte Thätigkeit der Kirche in dieſer Reihe nämlich durch die Taufe: ſo iſt auch dieſes wahr und richtig, wenn es in einem rein geiſtigen Sinn genommen und auch bei der Taufe als leztem Ende jener Reihe nur auf das innere an einen beſtimmten Moment nicht gebundene geſehen wird, nämlich auf die Neigung der Kirche ſich zu verbreiten, welche nur durch die Wiedergeburt neuer Glieder zum Ziel gelangt. Nehmen wir nun noch dazu daß auch dem eignen Bewußtſein die innere Thatſache der Wiedergeburt nicht eher auf zeitliche Weiſe zur völligen Gewißheit kommt als durch die fortſchreitende Heilung [1], und daß es eine Zeitlang immer wieder gefährdet werden kann durch alles was die Heiligung unterbricht und hemmt: ſo muß auch in dieſer Beziehung zugegeben werden, daß allerdings die Wiedergeburt als inneres Beſizthum bedingt iſt durch die Taufe. Denn nun kann ſich das perſönliche Selbſtbewußtſein, wenn es unſicher hin und her ſchwankt, an dem in der Taufe ausgeſprochenen und durch das Gebet im Namen Chriſti geheiligten Gemeinbewußtſein ſtärken und befeſtigen [2]. Falſch aber wird dieſelbe Behauptung, wenn ſie zeitlich genommen und auf die äußere Handlung bezogen werden ſoll, und noch mehr wenn man ſich dieſes zugleich von den Motiven, die dabei zum Grunde liegen ſollen, und von deren vorgängiger Wirkung getrennt denkt. Denn alsdann kommt die ungeheure Behauptung heraus, daß Gott nothwendig denjenigen rechtfertigen müſſe, dem die Kirche die Taufe angedeihen läßt, wie wenig auch dieſes in ſeinem inneren Zuſtande möge gegründet ſein. Solche an das magiſche ſtreifende daher tadelnswerthe und gefährliche Verunſtaltungen, gegen welche vorzüglich die vorhin angeführten nach der entgegengeſezten Seite hin einſeitigen Behauptungen gerichtet ſind, können wir doch auch nicht für ſchlechthin unchriſtlich erklären, inſofern als dieſe der Kirche zugeſchriebene Macht doch immer auf Chriſtum zurükgeführt, und als Frucht der Taufe auch nicht bloß die Erlaſſung der Sünde ſondern auch die lebendige Vereinigung mit Chriſto dargeſtellt wird. — Was nun zwiſchen dieſen Punkten als kirchliche Lehre mit dem nöthigen freien Spielraum feſtgeſtellt werden kann, wird in den folgenden Sätzen entwikkelt.

---

[1] Vgl. §. 108, 3.

[2] Ita baptismus intuendus est et nobis fructuosus faciendus, ut in hoc freti corroboremur et confirmemur, quoties peccatis aut conscientia gravamur. Luth. Catech. maj.

§. 137. **Erſter Lehrſaz.** Die nach der Einſezung Chriſti ertheilte Taufe verleiht mit dem Bürgerrecht in der chriſtlichen Kirche zugleich die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade in der Wiedergeburt.

Conf. Aug. IX. De baptismo docent quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia dei. — Art. Smalc. V. Baptismus nihil est aliud quam verbum dei cum mersione in aquam secundum ipsius institutionem et mandatum .. Quare non sentimus cum Thoma qui dicit deum spiritualem virtutem aquae contulisse.. quae peccatum per aquam abluat. Non etiam facimus cum Scoto, qui docet baptismo ablui peccatum . . et hanc ablutionem fieri tantum per Dei voluntatem, et minime per verbum et aquam. — Conf. Saxon. Ego baptizo te, id est ego testificor hac mersione te ablui a peccatis et recipi iam a vero deo . . quem agnoscis . . et certo statuis tibi tribui beneficia, quae in evangelio promisit, te esse membrum ecclesiae dei. — Luth. Catech. maj. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. . . Eo enim quod te aqua perfundi sinis baptismum nondum percepisti aut servasti ut inde aliquod emolumenti ad te redeat. . . Deinde hoc quoque dicimus non summam vim in hoc sitam esse, num ille qui baptizetur credat necne; per hoc enim baptismo nihil detrahitur. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In baptismo enim signum est elementum aquae, ablutioque illa visibilis quae fit per ministrum. Res autem significata est regeneratio vel ablutio a peccatis. — p. 71. Baptizari in nomine Christi est inscribi initiari et recipi .. in haereditatem filiorum Dei .. et donari varia' dei gratia ad vitam novam. — Conf. Gallic. XXXV. p. 123. Baptismus nobis testificandae nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti, simul etiam ipsius spiritu .. renovemur... — Conf. Belg. XXXIV. p. 192. Mandavit ut omnes qui sui sunt .. baptizentur, ut eo significet, quod sicuti aqua in nos infusa .. sordes abluit, sic et sanguis Christi per Spir. s. idem praestat interne in anima, adspergens eam et a peccatis suis vult mundans, nosque ex filiis irae in filios dei regenerans. — Colloq. Lips. p. 400. Obwol die Gnade Gottes durch die Taufe nicht ex opere operato .. wie auch nicht durch die bloße äußere Abwaſchung die Seligkeit wirke: ſo geſchehe es doch kraft des Wortes der Einſezung und Verheißung vermittelſt der Taufe.

1. In den Aeußerungen beider proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaften iſt ein gewiſſes Schwanken unverkennbar, ſo daß wenn man die verſchiedenen Stellen vergleicht, es nicht leicht iſt zu entſcheiden, ob in der Taufe etwas von der einen Seite gegeben und mitgetheilt wird und von der andern Seite erworben, oder nur etwas angedeutet und bezeugt oder angeboten wird. Indem nun unſer Saz dieſes Schwanken nicht theilt, und ſich dabei auf die der Taufe am meiſten zuſchreibende Seite ſtellt: ſo wird es je größer die Wirkung iſt, welche der Taufe beigelegt wird, um deſto wichtiger genau zu beſtimmen, was zu der Einſezung Chriſti, an welche dieſe Wirkung geknüpft iſt, gehöre. Wenn ſich nun hiebei zuerſt unterſcheiden läßt, die Handlung ſelbſt und die Meinung, in welcher ſie verrichtet wird: ſo iſt die erſtere für ſich allein nur die äußere Seite der Taufe, die leztere hingegen die innere; und da nun auch die angegebene Wirkung etwas rein geiſtiges und innerliches iſt, ſo liegt ſchon hierin, daß durch die äußere Handlung für ſich allein jene Wirkung nicht kann hervorgebracht werden, ſondern der Zuſammenhang zwiſchen beiden nur vermittelt ſein kann durch die zum

Grunde liegende Meinung. Dieſe nun iſt nach den Worte Chriſti ſelbſt [1], und der urſprünglichen Auslegung, welche ſein Jünger durch die That davon gemacht haben [2], die Aufnahm in die Gemeinſchaft der Jünger; denn nur in dieſer Gemeinſchaft findet ſich das von der Erregung des Glaubens oder den „zu Jüngern machen" unterſchiedene „Haltenlehren" alles deſſen, was Chriſtus befohlen hat. Nur hängt die Wirkſamkeit de Handlung nicht davon ab, daß dieſe Abſicht rein und unvermiſch oder daß ſie überhaupt jedesmal mit beſtimmtem Bewußtſein i demjenigen vorhanden ſei, welcher die Taufe verrichtet [3]. Den die Handlung iſt nicht die irgend eines Einzelnen, ſondern d Einzelne verrichtet ſie nur vermöge der Vollmacht, welche er d zu von der Kirche erhalten hat, und alſo als eine Handlung d Kirche. Die Meinung der Kirche aber kann bei Ertheilung di ſer Vollmacht nur jene richtige und wahre geweſen ſein. Um di ſer Vorausſezung willen ſteht deshalb auch für alle Zeiten, in dene die Kirche in eine Mehrheit relativ entgegengeſezter Gemeinſcha ten getrennt iſt, allgemein feſt: daß die Taufe, welche eine vo ihnen verrichten läßt, nicht nur für dieſe ſelbſt gültig iſt, ſonder für alle insgeſammt, weil ſie alle die Abſicht haben, durch d Taufe in die chriſtliche Kirche aufzunehmen. Ja geſezt, eine od die andere fügte der Handlung etwas hinzu, was eine beſonde Beziehung auf ihre Parthei enthielte: ſo würden die anderen di ſen immer nicht ſachgemäßen Zuſaz zwar wol berichtigen od für nichtig erklären, die Gültigkeit der ganzen Handlung aber, nur die Einſezung darin unangefochten geblieben iſt, deshal nicht anfechten. Und dies erſtrekkt ſich mit Recht auch auf hä tiſche Partheien; denn ſie ſelbſt halten ſich für die wahren Ch ſten und ihre Abſicht bleibt immer in die Chriſtenheit aufzune men; beabſichtigen ſie nun dabei freilich zugleich auch die Fo pflanzung ihrer Kezerei: ſo braucht die rechtgläubige Kirche n dieſer in ihren Getauften kräftig entgegen zu arbeiten, ohne daß ſie deshalb die urſprüngliche gemeinſame Grundlegung niederzureißen brauchte. — Was nun die Handlung ſelbſt betrifft, ſo iſt aus den Beſchreibungen derſelben in den angeführten Stellen nur vorzüglich zu berükkſichtigen, daß nicht nur das Waſſer an und für ſich abgeſehen von der Handlung gar nicht in Betracht kommt, ſondern auch die äußere Handlung, gleichviel ob gänzliche oder theilweiſe Untertauchung — eine von der lezteren Art aber iſt jede Ueberſchüttung oder auch nur Beſprengung mit Waſſer — in keiner Verbindung mit der Abſicht ſteht, als nur durch das Hinzukommen des göttlichen Wortes, und ohne dieſes alſo unvollſtändig wäre. So einleuchtend aber dieſes auch iſt, ſo wenig möchten wir damit zugleich behaupten, daß durch die Einſezung Chriſti das Ausſprechen beſtimmter Worte während der äußeren Handlung geboten, und alſo eine Taufe ohne dieſe überall und immer gleichmäßig auszuſprechenden Worte ungültig ſei. Sondern zu der Handlung ſoll nur hinzukommen die Vergegenwärtigung desjenigen göttlichen Wortes, worauf die Jüngerſchaft beruht, welches denn freilich iſt das Wort vom Vater, Sohn und Geiſt; und durch die Berufung auf dieſes Wort als für den Taufenden und den Täufling von gleich heiliger Bedeutung ſoll die Taufe ihre höhere Bedeutung erhalten, indem ſie die Abſicht der Kirche und den mit ihr übereinſtimmenden Wunſch des Täuflings ausdrükkt. Von dem Ausſprechen der üblichen Formel kann man nur reden als von einer uralten kirchlichen Ueberlieferung: als allgemeine Regel aber iſt nur dieſe auszuſprechen, daß wie Jeder die Taufe nur vermöge einer kirchlichen Vollmacht verrichtet, er ſie auch ſo verrichten ſoll wie es dieſer gemäß iſt. Daher kann es auch nicht richtig ſein, die Gültigkeit der Taufe von verſchiedenen Religionspartheien davon abhängig zu machen, ob ſie nichts an dieſer Formel ändern, als wäre dieſe das Subſtantiale der Taufe [1]. Denn eine ſolche Foderung brächte uns gewiß in Zwieſpalt mit der Taufe der Jünger Chriſti während ſeines Lebens, indem ſie damals nicht können auf den h. Geiſt getauft haben [1]. Ja auch ob die Apoſtel hernach vom Pfingſttage ab dieſe Formel ausgeſprochen und in der Anweiſung Chriſti das Gebot eines ſolchen Ausſprechens gefunden haben, wird wol nie können ausgemacht werden. Wie man alſo von vorausgeſezten Nothfällen, ſo wie ſie nie eintreten können, Veranlaſſung genommen hat zu fragen, ob in einem ſolchen nicht das Waſſer durch etwas anderes erſezt werden könne: ſo könnte man auch fragen, wenn man doch in den Fall kommen kann, daß die Worte für den Täufling müſſen durch Zeichen erſezt werden, ob zwar Zeichen, die doch nicht die Worte ſelbſt wiedergeben ſondern nur den Sinn, gültig ſein ſollen, andere ausgeſprochene Worte aber von demſelben Sinn nicht. Das aber iſt bei weitem das weſentlichere in dieſer die Taufe mit conſtituirenden Beziehung auf das göttliche Wort, daß eben dieſes Wort dem Täufling bekannt und von demſelben anerkannt ſein muß. Denn das liegt offenbar darin, daß das zum Jünger machen, welches nur durch die Kraft des Wortes geſchehen kann, dem Taufen vorangeſtellt wurde; denn dies finden wir auch in der Handlungsweiſe der Apoſtel, ſoweit unſere Nachrichten gehen, überall beobachtet. Wie ſich denn auch ohne dieſes die Vollſtändigkeit der Handlung nicht denken läßt. Denn wie die Kirche nur durch das Hinzukommen des Wortes zu der äußeren Verrichtung ihre Abſicht ausſpricht, ſo ſpricht auch der Täufling nur dadurch, daß er ſich dieſes Wort aneignet, ſeine Zuſtimmung zu dieſer Abſicht aus.

---

[1] Matth. 28, 19. 20.

[2] Ap. Geſch. 2, 41. 47.

[3] Nämlich hierauf iſt noch der Kanon anzuwenden: Licet uti sacramen quae per malos administrantur. Conf. Aug. VII. und anderwärt

---

[1] Vgl. Gerhard loc. th. IX. p. 90.

2. Aus dem, was hier über das Weſen der Handlung geſagt worden, beſonders daraus, daß das Bekenntniß des Täuflings zu dem der Handlung zugehörigen Wort erfordert wird, folgt ſchon auf das deutlichſte, daß auch der Glaube des Täuf-

---

[1] Joh. 4, 2. vgl. 7, 39.

lings erfordert wird ſchon dazu, daß die Handlung wirklich das ſei, als was ſie gemeint wird. Dies liegt auch ſchon in beiden Ausſprüchen Chriſti über die Taufe [1]. Denn wenn wir uns auch in dem einen das zu Jüngern machen und Taufen auf das innigſte verbunden denken wollen: ſo liegt doch in dem erſten eine Bearbeitung, welche durch das andere nur ihre Vollendung erlangen ſoll, und welche von Anfang an nur eine Annäherung an den Glauben ſein kann, und ſie bekäme auch in der Taufe noch nicht ihre Vollendung, wenn nicht der Täufling ſchon bereit iſt, ſich zu dem Wort der Taufe zu bekennen. Eben ſo kann auch der Glaube, den Chriſtus in der andern Stelle vorangehn läßt vor der Taufe, nur derſelbe ſein, von dem wir immer reden. Petrus zwar ſcheint [2] nur die Buße und noch nicht den Glauben vor der Taufe zu verlangen; allein es war doch die Buße in Bezug auf den Antheil, den ſie als Mitglieder des Volkes an der Verwerfung Chriſti genommen hatten, welche nur unter Vorausſezung einer durch Petri Rede in ihnen zu Stande gekommenen Anerkennung Chriſti und Ueberganges auf ſeine Seite möglich war, und hierin muß der Glaube ſchon liegen. Und wie Petrus dieſe Aufforderung an das Ende ſeiner Predigt ſtellt, iſt er alſo von derſelben Vorausſezung ausgegangen wie Paulus [3], 412 und überzeugt geweſen, daß in ſo Vielen ſie es überhaupt vermochte, ſeine Predigt den Glauben ſchon bewirkt habe. Dem gemäß iſt auch von der Kirche, wie ſie immer in der Predigt begriffen iſt, zu denken, daß ſie ihre Predigt durch die Taufe nicht unterbrechen, ſondern beſchließen werde. Nun wird zwar in den obigen Stellen auch ausgeſagt, daß die Taufe vollſtändig und richtig ſei auch ohne den Glauben, und damit ſtimmt, daß auch Andere den Glauben als eine Frucht und Folge der Taufe darſtellen; allein gegen beides müſſen wir Widerſpruch einlegen.

---

[1] Matth. 28, 19. 20. und Mark. 16, 16.

[2] Ap. Geſch. 2, 38.

[3] Röm. 10, 17.

Denn wird die Taufe ſchlecht empfangen, wenn ſie ohne Glau
ben empfangen wird: ſo iſt ſie auch nicht gut gegeben. D
Anordnung ſelbſt weder in ihrem Urſprung als Einſezung Chri
betrachtet noch auch in ihren näheren Beſtimmungen als Anor
nung der Kirche verliert dadurch freilich nicht das mindeſte v
ihrem Werth, aber doch nur, weil die Kirche nie kann beſtimm
haben, daß es gleichgültig ſei, Gläubige zu taufen oder noch U
gläubige. Aus demſelben Grunde aber iſt dann die Taufe a
Handlung des Einzelnen nicht eine ſolche geweſen, daß die Kirc
ihr beifallen und ſie ganz für die ihrige erkennen kann, und g
hören auf jeden Fall ſolche Taufhandlungen zu der unvollkomm
nen Verwaltung der Kirche. Soll aber damit nur bevorwert
werden, daß es auch in ſolchen Fällen keiner Wiederholung d
Taufe bedürfe, ſo muß dies ſchärfer ausgedrükkt werden, dan
man nicht ſcheine offenbare Unvollkommenheiten zu überſehe
Die Taufe nämlich bleibt nur ſo lange unwirkſam, als ſie
früh ertheilt worden iſt, bis nämlich das Werk der Predigt v
bracht und durch dieſelbe der Glaube erwekkt worden iſt. E
anderes iſt es mit der Behauptung, daß der Glaube aus d
413 Taufe als eine Frucht derſelben hervorgehe [1]. Sie ſtreitet off
bar gegen die ganze apoſtoliſche Praxis und gegen die ganze E
fahrung der Kirche bei der Vergrößerung durch Taufen in Maſ
ja auch im einzelnen, wenn übereilter Weiſe ein noch Ungläubi
getauft worden iſt, verläßt ſich die Kirche nicht auf die Tau
ſondern ſezt die Predigt in dem ganzen Sinn des Wortes fo
und wenn ſo ſpäterhin der Glaube entſteht, wird kein einfac
Chriſt dies der ſchlecht verwalteten Taufe zuſchreiben, ſond
dem, was die Kirche in Folge der Taufe gethan. — Von ei
ſolchen vollſtändigen Taufe, welche den Glauben des Täuflin

---

[1] S. Gerh. loc. IX. p. 152, wo der Saz, daß durch die Taufe im
Herzen des Getauften der Glaube entzündet werde, zwar aufgeſtellt
der Zuſammenhang zwiſchen beidem aber auch nicht im mindeſten n
gewieſen.

ſchon in ſich ſchließt, ſagen wir nun aus, daß ſie die Seligkeit bewirkt, aber nur mit dem Bürgerrecht in der chriſtlichen Kirche, das heißt nur in ſofern durch ſie die Aufnahme in die Gemeinſchaft vollzogen wird. Hiegegen könnte man ſagen, wenn die Taufe den Glauben vorausſezt, ſo gehe auch die Seligkeit ſchon der Taufe voran, indem wir ſelbſt den Glauben erklärt haben [1] als die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti; und die Beachtung dieſes Einwurfs iſt am meiſten geeignet, das ganze Sachverhältniß ins Licht zu ſezen. Er geht nämlich zurükk auf das Verhältniß unſeres Abſchnitts. Der Glaube als Zuſtand des Einzelnen iſt jene Aneignung, aber es giebt ſo wie eine Wirkſamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Chriſti ſo auch einen Genuß der angeeigneten Seligkeit Chriſti nur in der Gemeinſchaft der Gläubigen; in welchem ſich daher der Glaube entwikkelt, der will auch in dieſe Gemeinſchaft eintreten. In dieſem Sinne nun wird auch die Taufe, als die unmittelbare Aufnahme in die Gemeinſchaft der Gläubigen, die Verſiegelung der göttlichen Gnade genannt [2], weil durch ſie der wirkliche Genuß derſelben ſicher geſtellt wird. Darum kann auch Jeder ſolche angeſehen werden als die Taufe fordernd, welche dann die Kirche gewährt, wie in andern Fällen auch umgekehrt die Kirche ſie anbietet und der gläubig gewordene ſie annimmt. In demſelben Sinne nannten wir ſie auch den Leiter der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit, weil nur in der Gemeinſchaft der Einzelne die Vergebung der Sünden, welche weſentlich durch die Wirkſamkeit des neuen Geſammtlebens bedingt iſt, und die Kindſchaft Gottes, welche weſentlich durch das Bürgerrecht mit den Heiligen bedingt iſt, in Beſiz nehmen kann. Will man nun in Worten trennen, was der Sache nach unzertrennlich verbunden iſt: ſo werden wir auf der einen Seite ſagen können, wo der Glaube iſt, da muß auch die Bekehrung geweſen ſein, und wo die ganze Wiedergeburt, da iſt auch die Rechtfertigung. Alſo iſt, wenn der Glaube

---

[1] S. §. 108.

[2] Heidelb. Catech. Fr. 69 — 72.

ſchon vor der Taufe da war, auch alles was man als Frucht
der Taufe darzuſtellen pflegt, ſchon vorher da geweſen, die Taufe
bewirke alſo eigentlich nichts, ſondern ſie bezeuge nur, was ſchon
bewirkt ſei, und deute es an; und ſo kann ſich demnach die eine
Klaſſe von ſymboliſchen Stellen ſo ausdrükken, ohne doch der
wahren Kraft der Taufe eigentlich etwas zu entziehen. Auf der
andern Seite kann man ſagen, iſt auch der Glaube bei der
Taufe noch nicht geweſen, ſo wird er doch nicht nur nach der
Taufe, ſondern da dieſe der Anfang der ganzen Reihe von Thä-
tigkeiten iſt, welche die Kirche auf den Getauften richtet, durch
die Taufe entſtehen, und alſo geht aller Zuſammenhang des eig-
415 nen geiſtigen Lebens mit der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti
um ſo mehr von der Taufe aus, als man wenn man ſich den
Fall dächte, ein Wiedergeborener bliebe ungetauft mithin auch in
die chriſtliche Gemeinſchaft nicht aufgenommen, doch würde geſte-
hen müſſen, daß ein ſolcher an der Vollkommenheit und Selig-
keit Chriſti keinen wahren Antheil haben könne weil er keinen
hätte an der Gemeinſchaftſtiftenden Thätigkeit Chriſti noch an der
in dem Geſammtbewußtſein begründeten Seligkeit deſſelben. Auch
dieſes würde allerdings in höherm Grade der Fall ſein, wenn es
ſein eigner Wille wäre außer der Gemeinſchaft zu bleiben, und
in geringerem wenn er nur aus Verſehen der Kirche noch nicht
getauft wäre wenngleich ſchon wiedergeboren; und ſo kann die
andere Klaſſe unſerer ſymboliſchen Stellen den Glauben und alles
was von demſelben ausgeht der Taufe zuſchreiben ohne ihre Wirk-
ſamkeit irgend in das magiſche hinüber zu ſpielen. Denn die
Meinung iſt nicht daß die äußere Verrichtung auch nur das min-
deſte ex opere operato wirke weder allein noch in Verbindung
mit dem Ausſprechen gewiſſer Worte, welches dann auch nur eine
äußere Verrichtung wäre, ſondern nur in Verbindung mit dem
die Taufe für die Kirche und mit der Kirche anordnenden und
in der Kirche ſeinem ganzen Zuſammenhange nach ununterbrochen
wirkſamen Wort. Indem nun unſer Saz die Wirkſamkeit der
Taufe nur behauptet in Bezug auf die göttliche Gnade in der

Wiedergeburt, die Handlung der Kirche alſo verbindet mit dem was in der Seele des Einzelnen geſchieht, wird das magiſche auf das beſtimmteſte entfernt; indem er ihr aber als Ertheilung des chriſtlichen Bürgerrechts eine beſeligende Wirkſamkeit beſtimmt beigelegt, wird die Anſicht von ihr als einer bloß äußerlichen Handlung beſeitigt. So daß unſer Saz die Vermittlung iſt für beide Arten des ſymboliſchen Ausdrukks, die ſich ſonſt gegenſeitig des einen und des anderen jener Mißverſtändniſſe beſchuldigen.

3. Man kann daher auch ſagen, daß alles, was von der 416 Wirkſamkeit der Taufe gelehrt wird, vollkommen klar iſt ſobald eine richtige Verwaltung der Taufe vorausgeſezt wird; und dann iſt auch gar keine Veranlaſſung vorhanden weder ihr magiſche Wirkungen beizulegen noch ſie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen. Sondern nur die Vorausſezung einer ſchlechten Verwaltung regt ſchwierige Fragen auf, wenn man nämlich doch Säze aufſtellen will, welche für beide Fälle gleichmäßig gelten ſollen. Dann ſtellt der eine die offenbar die äußere Seite iſolirende Regel auf, daß die Wirkungen der göttlichen Gnade nicht ſollen abhängig gemacht werden von einer äußeren Handlung [1], der andere die offenbar das magiſche begünſtigende, daß irgend ein menſchlicher Zuſtand nicht vermöge die göttlichen Verheißungen welche auf eine äußere Handlung gelegt ſind unwirkſam zu machen [2]; beide ohne gehörig zu bedenken, daß Gott nicht ein Gott der Unordnung ſein will in den Gemeinen. Daher kommt alles auf eine richtige Regel der Verwaltung an. Wenn daher gegen die Donatiſten mit Recht gelehrt wird, daß die Gültigkeit der Taufe unabhängig iſt von dem Gemüthszuſtande deſſen, der die Taufe vollzieht: ſo kann doch daſſelbe nicht auf dieſelbe Weiſe behauptet werden von der Heilſamkeit

---

[1] Zwingl. d. ver. rel. p. 200. Nam hac ratione libertas divini spiritus alligata esset, qui dividit singulis ut vult.

[2] Catech. rom. II. de bapt. 58.

der Taufe. Denn wenn der Taufende für die Beurtheilung des innern Zuſtandes des Täuflings kein reines Organ der Kirche iſt, ſo muß die Heilſamkeit der Taufe in jedem Fall vermindert werden. Jede ſolche Taufe aber iſt eine Verſündigung, und je häufiger ſolche vorkommen, deſto unvollkommner iſt die Kirche. 411 Daher nun zuerſt die Ordnung, daß von den Dienern des Wortes im engeren Sinne nicht nur die Beſtimmung, wann getauft werden ſoll, ausgeht, ſondern auch die Verrichtung ihnen obliegt [1]; da ja offenbar der, in welchem die Ueberzeugung von dem in dem Tauf-Candidaten bewirkten Glauben am lebendigſten ſein muß, auch für die Vollziehung der Handlung das kräftigſte Organ der Kirche ſein wird. Eben deshalb wird auch das Taufen nicht einem Moment erhöhter Stimmung anvertraut, ſondern nur in der Form einer vorbedachten Handlung zu vorher beſtimmter Zeit verrichtet; wovon nur beſondere Verhältniſſe eine Ausnahme begründen können. Die Regel, an welche ſie ſich zu binden haben, wird immer die ſein, daß die Vollziehung der Taufe müſſe bedingt ſein durch das Mitgefühl der Kirche — denn eine eigentliche Erkenntniß findet hier ſchwerlich ſtatt von den Einwirkungen des göttlichen Geiſtes auf die Seele, welchen zu vertrauen iſt, daß ſie den Glauben hervorbringen — und daß, wo dieſes noch fehlt, lieber die Zeichen des Glaubens abzuwarten ſind.

§. 138. Zweiter Lehrſatz. Die Kindertaufe iſt nur eine vollſtändige Taufe, wenn man das nach vollendetem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den lezten dazu noch gehörigen Act anſieht.

Conf. Aug. IX. docent . . quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri. — Art. Smalc. V. . . docemus infantes esse baptizandos. Pertinent enim ad promissam redemtionem per Christum factam; et ecclesia debet illis baptismum et promissionis illius 418 annunciationem. — **Expos. Simpl.** XX. p. 72. Cur non per sanctum baptisma initiarentur, qui sunt peculium et in ecclesia Dei. — **Conf. Gallic.** XXXV. p. 123. Praeterea quamvis baptismus sit fidei et resipiscentiae sacramentum, tamen cum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus infantes sanctis parentibus natos esse ex Christi auctoritate baptizandos. — **Conf. Belg.** XXXIV. . . quos (infantes) baptizandos et foederis signo obsignandos esse credimus. Quia etiam revera Christus non minus sanguinem suum profudit ut fidelium infantes quam ut adultos ablueret, ideoque signum seu sacramentum ejus quod Christus pro eis praestitit, suscipere debent. — **Decl. Thorun.** p. 429. . . . Quamvis necessitatem illam adeo absolutam esse non statuamus, ut quicunque sine baptismo ex hac vita excesserit sive infans sive adultus . . propterea necessario damnandus sit.

---

[1] Expos. Simpl. XX. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica.

1. Wir haben bisher die Taufe ganz allgemein behandelt ohne den Unterſchied zwiſchen der urſprünglichen Einſezung und der gegenwärtigen faſt allgemeinen Ausübung der chriſtlichen Kirche auch nur in Erwägung zu bringen, allerdings aber mit der Abſicht daß die aufgeſtellten Säze nicht etwa ſollten auf die Taufe der Erwachſenen beſchränkt werden, ſondern für jede Taufe gelten die eine ächt chriſtliche Taufe ſein will. Wenn wir daher den beginnenden Glauben wenigſtens und in Bezug auf unſere früheren Säze[1] alſo nothwendig auch die Buße im voraus forderten, und hiemit die uns bekannte apoſtoliſche Praxis durchaus übereinſtimmt, da alle Spuren von Kindertaufe, die man im neuen Teſtament hat finden wollen, erſt müſſen hineingetragen werden: ſo iſt es bei dem Mangel beſtimmter Nachrichten ſchwierig zu erklären, wie dieſe Abweichung von der urſprüng- 419 lichen Inſtitution hat entſtehen und ſich in ſolchem Umfange feſtſezen können. Es möchte auch ſchwerlich Ein ausreichender

---

[1] Die von der Wiedergeburt §. 107 — 109.

Grund zu finden ſein, aber wol viele welche zuſammengenommen das chriſtliche Gefühl dafür gewinnen konnten. Zuerſt das Verlangen die chriſtlichen Kinder, welche vor der Zeit des Unterrichts ſtarben, unter diejenigen zählen zu können, welche in dem Herrn ſterben [1]. Demnächſt auch um die chriſtliche Gemeine deſto ſtärker gegen die Kinder chriſtlicher Eltern zu verpflichten, für den Fall daß dieſe ſelbſt nicht im Stande ſein ſollten die Verpflichtung der Gemeine zu löſen; endlich auch um die chriſtlichen Kinder von der jüdiſchen und heidniſchen Jugend zu ſondern. Dieſes mochten von vorne herein die wirkſamſten Motive ſein. Als ſich aber die Gewohnheit ſchon feſtgeſtellt hatte die Kinder der empfangenen Taufe wegen als wirkliche Mitglieder der chriſtlichen Kirche anzuſehen, empfahl es ſich als an und für ſich tröſtlich in dieſer Handlung die feſte Zuverſicht auszudrükken, daß es den von chriſtlichen Eltern gebornen Kindern an der Bearbeitung des göttlichen Geiſtes nicht fehlen könne. Unſere ſymboliſchen Stellen aber betrachten die Kindertaufe abgeſehen von allem geſchichtlichen, und unternehmen ſie an und für ſich zu rechtfertigen, aber auf unzureichende Weiſe und aus einander gegenſeitig aufhebenden Gründen. Denn wenn ſie ſchon ein Eigenthum Gottes ſind, ſo bedürfen ſie der Taufe nicht dazu um Gott erſt dargeboten und von ihm zu Gnaden aufgenommen zu werden; und umgekehrt, bedürfen ſie der Taufe hiezu, ſo kann die Berechtigung ſie ihnen zu ertheilen nicht darin liegen, daß ſie Gottes Eigenthum ſchon ſind. Eben ſo bedurfte das einer beſonderen Begründung, die es nicht erhielt, daß Gott die Nachkommen ſchon mit den Eltern zur
410 Kirche rechnet, und das einer beſonderen Beſchränkung, die es auch nicht erlangt, daß man die Kinder deshalb taufen ſoll, weil Chriſtus ſein Blut auch für ſie vergoſſen hat. Denn aus demſelben Grunde müßte man ſonſt alle Menſchen taufen, wie man ihrer habhaft werden kann. Muß nun die fehlende Beſchränkung dieſes Satzes doch auf die beſonderen Verhältniſſe der Kinder

---

[1] 1 Theſſal. 4, 16.

chriſtlicher Eltern zurükkgehen, und die beſondere Begründung des andern eben darauf: ſo erſcheint unſer Saz als die Ergänzung dieſer Mängel und zugleich auch als die Vermittlung der zuerſt bemerkten Widerſprüche. Denn indem er die Kindertaufe an und für ſich unvollſtändig erklärt im genaueſten Zuſammenhang mit dem vorigen Saz, weil ſie nämlich, ohne daß Buße und Glauben vorhanden ſein kann, in denen die getauft werden, verrichtet wird: ſo giebt er auch ſtillſchweigend zu, daß die Kindertaufe die Wirkung in den Täuflingen nicht hervorbringen könne, welche nothwendig durch Buße und Glauben bedingt ſind. Und eben ſo wenig wie wir den Kindern vor der Taufe eine Unſeligkeit zuſchreiben können wegen eines ſich zur Reue geſtaltenden Bewußtſeins der Sünde, eben ſo wenig nach der Taufe eine Seligkeit wegen der zum Bewußtſein kommenden Kindſchaft Gottes. Daher nun von keinem Beweis, daß auch in ſolchen Kindern durch die Taufe der Glaube bewirkt werden könne, die Rede zu ſein braucht. Nun aber weiſet unſer Saz nach, warum demohnerachtet eine Veranlaſſung iſt eine ſolche Taufe zu verrichten, weil nämlich bei ſolchen Kindern eine Urſache iſt auf ihren künftigen Glauben und das Bekenntniß deſſelben zu rechnen. Und damit ſteht auch in Verbindung, in wiefern wir ſie als von Gott zur Kirche gerechnet betrachten können, weil es nämlich zur Ordnung der Kirche gehört ſie als den uns zunächſt angewieſenen äußeren Kreis in Zuſammenhang mit dem göttlichen Wort zu bringen, und bis zur Entſtehung des Glaubens darin zu erhalten. Und hieraus löſen ſich auch die Widerſprüche jener Säze auf das gelindeſte. Denn wir wollen nur nicht ſagen, daß wir die Kinder taufen, weil ſie ſchon in der Kirche ſind und um ſie der göttlichen Gnade zu empfehlen, ſondern weil ſie derſelben ſchon empfohlen ſind durch den natürlichen Zuſammenhang mit der chriſtlichen Ordnung in welchen Gott ſie geſezt hat, und um ſie in die Kirche zu bringen; und beide Beziehungen werden ihrer vollen Wahrheit nach dadurch ausgedrükkt, daß wir der Kindertaufe das eigene Glaubensbekenntniß als Zielpunkt vorſtellen, welches ſie erreichen und woran ſie ſich bewähren muß. Wogegen gewiß iſt, daß wenn man dies nicht gehörig beachtet, dieſe kirchliche Praxis ſehr viel dazu beiträgt, daß Einige der Taufe eine magiſche Kraft beilegen, und Andere ſie als einen lediglich äußerlichen Gebrauch gering achten.

2. Offenbar alſo iſt eine ſolche Taufe für ſich allein zwar eine Anknüpfung an das Reich Gottes für den Einzelnen, aber nicht ſofort zum Beſiz und Genuß der Seligkeit ſondern nur zur ordnungsmäßigen vorbereitenden Bearbeitung des heiligen Geiſtes, und alſo jede ſolche Handlung für ſich allein einer Taufe nach der urſprünglichen Einſezung Chriſti, ſo daß das eigne Glaubensbekenntniß gleich in die Handlung mit eingeſchloſſen iſt, keinesweges gleichzuſchäzen. Eben ſo wenig aber iſt die Handlung dieſer Unvollſtändigkeit wegen ungültig, als ob ſie etwas verkehrtes wäre; und die Wiedertäuferiſche Behauptung, daß an den ſo Getauften die Taufe wiederholt werden müſſe, hat mit Recht Anſtoß erregt. Denn aus demſelben Grunde wäre keine einzige Taufe ſicher als die nach einer gewiß nicht löblichen Weiſe in der älteren Kirche erſt kurz vor dem Ende des Lebens verrichtete; weil es nämlich kein ſicheres Zeichen der wirklich erfolgten Wiedergeburt giebt als den ſtetigen Fortſchritt in der chriſtlichen Heiligung. Die Kindertaufe iſt alſo jeder andern Taufe gleich, welche irrthümlich dem vollkommnen Glauben des Täuflings vorangegangen iſt, dennoch aber gültig iſt, nur daß ihre eigenthümliche Wirkſamkeit ſuſpendirt bleibt, bis der Getaufte nun wirklich auch gläubig geworden iſt. Nur muß unſer Saz ſich noch darüber rechtfertigen, daß wir im einzelnen ſolche unvollkommne Taufen der Kirche zum Vorwurf angerechnet haben, hier aber wollen wir ſie in Maſſe anordnen. Dieſes aber iſt einer von den Fällen, wo die wiſſentliche Abweichung gelinder muß beurtheilt werden als die unwiſſentliche. Denn die leztere iſt auf der einen Seite jeden Falls eine Uebereilung, und giebt auf der andern den für einen gläubigen Chriſten der noch

keiner iſt: die erſte hingegen iſt ein Statut, und ſondert vielmehr durch die Verweiſung auf das eigene Glaubensbekenntniß die ſo Getauften beſtimmt von den ſchon gläubigen Chriſten. Es iſt daher ein Unrecht gegen die Kindertaufe, wenn man die Firmelung, die für uns nichts anderes iſt als die Ablegung und Annahme des eigenen Glaubensbekenntniſſes, als Ergänzung des Mangels der an der Taufe haftete, für eine unweſentliche Handlung anſieht, da doch nur mit ihr zuſammengenommen die Kindertaufe der Einſezung Chriſti entſpricht. Daher macht mit Recht unſer Saz es der Kirche zur Pflicht, indem er dies mit zur Verwaltung der Kindertaufe rechnet, auf dieſe Handlung die größte Aufmerkſamkeit zu wenden, damit ſie, ſoviel an der Kirche ſelbſt liegt, ſich als die wahre und würdige Vollendung der Kindertaufe bewähre. Daſſelbe Unrecht entſteht aber auch, wenn man die Firmelung aus dieſem Zuſammenhang heraushebt, und als ein eignes Sacrament darſtellt. Denn was auch von deſſen anderweitiger Bedeutung und Nuzen zu halten ſein möge, ſo bleibt die Kindertaufe dann doch unvollſtändig und unwirkſam. — Nur können wir die Nothwendigkeit einer ſo in zwei Momente getheilten Taufe nicht behaupten, welches allerdings geſchieht, wenn man die Wiedertäufer oder Taufgeſinnten deshalb verdammt, weil ſie annehmen, daß ungetauft verſtorbene Kinder ſelig werden können; und wir ſtellen uns in dieſer Hinſicht unbedenklich auf die Seite der zulezt angeführten ſymboliſchen Stelle. Allerdings trat, ſobald es von chriſtlichen Eltern erzeugte in der chriſtlichen Kirche zu erziehende Kinder in Maſſe gab, ein Verhältniß ein, was früher nicht ſtattfand; und es erſcheint als höchſt natürlich dieſes durch eine ſymboliſche Handlung zu bezeichnen, um ſo mehr als überall faſt ſolche Handlungen ſtattfinden um anzudeuten daß die Neugeborenen nicht ihren Eltern ausſchließend angehören, ſondern gemeinſchaftlich der ganzen Geſellſchaft. Und dann war nichts natürlicher als hiezu auch gleich die Taufe zu wählen. Daher hätte man ſehr füglich, um der Einſezung Chriſti wieder näher zu treten, bei der Reformation die Kindertaufe ſab-

ren laſſen können, und wir könnten es noch jezt thun, ob
wir uns deshalb losgeſagt hätten von der Gemeinſchaft m
jenigen Periode, in der es nur Kindertaufe gab, wenn wi
nicht die Kindertaufe für ungültig erklärten. Eben ſo gut
ten wir dieſen Gebrauch verlaſſen ohne unſern Kindern
theil zuzufügen. Denn nur wenn man der Taufe eine m
Kraft beilegt, kann man annehmen, daß ſie in Bezug a
Leben nach dem Tode Anſprüche begründe, ohne Rükſich
das was ſie in dieſem Leben ſchon bewirkt hat. Wer al
ſolche magiſche Kraft nicht annimmt, der kann auch keine
terſchied annehmen zwiſchen Kindern, welche getauft zwa
vor Erneuerung ihres Taufbundes ſterben, und ſolchen di
ungetauft die Zeitlichkeit verlaſſen. Darum aber wäre
türlich dies jedem evangeliſchen Hauswesen anheim zu ſtell
es ſeine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weiſe ode
bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntniſſes zur Taufe b
ten; und wir ſollten erklären, daß wir das über die Wieder
ausgeſprochene Verdammungsurtheil, was dieſen Punkt b
aufheben, und unſrerſeits bereit ſind mit den heutigen T
geſinnten die kirchliche Gemeinſchaft herzuſtellen, wenn ſie
nicht unſere auch ergänzte Kindertaufe wollen für ſchle
ungültig erklären; worüber es wol leicht möglich ſein
ſich zu verſtändigen.

Viertes Lehrſtükk.

Vom Abendmahl.

§. 139. Die Chriſten erfahren bei dem Genuß
Abendmahls eine eigenthümliche Stärkung des geiſtige
bens, indem ihnen darin nach der Einſezung Chriſti ſein
und ſein Blut dargereicht wird.

1. Wenn doch alle unſere Säze nur ſollen Ausſagen
res chriſtlichen Selbſtbewußtſeins enthalten; ſo müſſen wir
von der Erfahrung ausgeben, welche wir von dieſer Hand

ſelbſt machen und, zum Beweiſe daß wir ſie nicht für etwas bloß perſönliches anſehen, auch allen Gläubigen zu machen zumuthen; und erſt hernach können wir weiter zurükkgehen auf die Frage über die erſte Entſtehung dieſer Erfahrung. Nur ſoviel von dem lezten hängt gleich mit dem erſten zuſammen, daß die Erfahrung doch nicht würde immer wieder aufs neue wiederholt werden, oder wenigſtens die Anſicht und Behandlungsweiſe des Gegenſtandes ſich ganz anders geſtalten würde, wenn nicht ein Bedürfniß vorhanden wäre, welches ſich darin befriedigt findet. Knüpfen wir nun an unſer voriges Lehrſtükk, ſo würde der Gegenſtand des gegenwärtigen etwas völlig leeres, wenn die mit der richtig verwalteten Taufe beginnende Seligkeit ſo gegeben wäre, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt ungeſchwächt erhält und hinreichend fortentwikkelt. Wie aber die Analogie alles Lebens ſchon für das Gegentheil ſpricht, ſo liegt auch noch beſonders in der unzertrennlichen Zuſammengehörigkeit des Eintritts in die Lebensgemeinſchaft Chriſti und des Eintritts in die Gemeinſchaft der Gläubigen, daß jede von beiden unterhalten werden muß durch die andere. Eben darum aber erfordert die Art des Zuſammenſeins der Kirche mit der Welt und das hemmende Einwirken der lezten auf die erſte, daß dieſe periodiſch unterſtüzt und geſtärkt werde, und dieſes iſt das Bedürfniß deſſen Befriedigung die Gläubigen auch in dem Sakrament des Altars ſuchen. Denken wir uns nun die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander und die Gemeinſchaft eines jeden mit Chriſto vorläufig jede als etwas beſonderes für ſich: ſo wird die lezte gegen die Einwirkungen der Welt geſtärkt durch jedes fromme Inſichkehren des Gläubigen, während deſſen er ſich auf der einen Seite den Einflüſſen der Welt verſchließt, und auf der andern Seite ſich aus der Schrift, denn es geſchieht immer aus ihr, ſei es nun mittelbar oder unmittelbar, Chriſtum vergegenwärtigt. Die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander aber wird ſchon geſtärkt durch jede kräftige und erregende Erweiſung chriſtlicher Liebe auf jedem Gebiet des gemeinſamen Lebens. Nun aber ſoll jede von dieſen beiden Gemeinſchaften auch auf die andere wir-

ken, und darum tritt mitten inne zwiſchen die einſame
tung und das gemeinſame thätige Leben dasjenige Gebiet,
wir mit dem allgemeinen Namen des öffentlichen Gotte
bezeichnen. Dieſes iſt von der einen Seite betrachtet nich
res, als das gemeinſame Leben ſelbſt, welches ſich von d
ſamkeit nach außen auf die mittheilende Darſtellung des
zurükkzieht; von der andern Seite angeſehen iſt es nichts
als die Betrachtung ſelbſt, welche aus der Einſamkeit be
tend ſich zur Gemeinſchaft erweitert. Hierin alſo vereini
beide Gemeinſchaften, die der Gläubigen unter einander
eines Jeden mit Chriſto, und darum ſcheint alles, was
026 ſchieht, ſeine Wirkung in beiden äußern zu müſſen; aber au
was die eine auf die andere wirken kann, ſcheint von dieſ
biet ausgehen und durch daſſelbe durchgehn zu müſſen. Die
biet nun gehört auch das Abendmahl an; wie denn Chr
als eine gemeinſame Handlung, und wenn zugleich als ei
gegenwärtigung ſeiner ſelbſt, ſo auch gewiß als eine S
beider Gemeinſchaften eingeſezt hat, und ſo auch in der K
immer in den Verſammlungen der Gemeine begangen wird
jede andere Feier eine Ausnahme iſt, aber dann doch auch
die verſammelte Gemeine vergegenwärtigen ſoll. — We
aber jeder Einzelne nur durch den Glauben an das, was
als ihre Erfahrung rühmen, dazu kommen kann dieſe Er
auch ſelbſt zu machen: ſo führt uns dies in einer ununte
nen Ueberlieferung auf den Anfang der Kirche und auf da
ſelbſt, wie es Chriſtus mit ſeinen Jüngern hielt. Wie n
bei von jeher als das weſentliche feſtgehalten worden die
chung ſeines Leibes und Blutes, Chriſtus aber auch and
den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes als nothwendig
um das Leben zu haben: ſo ſind dieſes beides die Haup
die zuerſt zu erörtern ſind, wie das Abendmahl als Dar
ſeines Leibes und Blutes ſich verhalte zu jenem rein
Genuß, und wie es ſich als Beſtandtheil des öffentlichen
dienſtes von den andern Theilen deſſelben unterſcheide.

2. Um nun bei dem lezten anzufangen, ſo iſt wol offenbar, daß die ganze Chriſtenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchſten Gipfel des öffentlichen Gottesdienſtes von jeher betrachtet hat [1]. Der Kreis des gottesdienſtlichen Zuſammentretens würde uns unvollſtändig erſcheinen, wenn nicht an beſtimmten Punkten — und zwar auf den höchſten und heiligſten am meiſten — das Abendmahl als das innigſte 127 Bindungsmittel ſeinen Ort hätte; und eben ſo würden wir es, möchten es nun Einzelne ſein oder ganze Gemeinden, für einen krankhaften Zuſtand erklären, wenn ſie irgend einem andern Element des Gottesdienſtes eine größere Kraft zur Erhaltung und Erhöhung der Seligkeit beilegen wollten als dem Abendmahl. Indeß können wir uns hiemit nicht begnügen, ſondern müſſen nach einem ſpecifiſchen Unterſchied fragen zwiſchen dem was in der Kirche wenn auch aus der richtigſten Beurtheilung des gemeinen Nuzens in Uebung gekommen iſt, und dem was Chriſtus auf ſolche Weiſe angeordnet hat; und dieſer ſcheint in folgendem zu liegen. In allen andern Gottesdienſtlichen Verrichtungen nämlich iſt jene zwiefache Wirkung auf die Gemeinſchaft der Chriſten unter einander und auf die eines Jeden mit Chriſto ungleich und ſie erſcheinen daher einſeitig. Je kräftiger ein Einzelner hervortritt und die Andern an ſich zieht, oder je ſtärker eine gemeinſame Stimmung ſich ausſpricht und durch die Mittheilung erhöht, um deſto mehr wird auf das gemeinſame Leben gewirkt. Die Wirkung aber auf die Gemeinſchaft eines Jeden mit Chriſto hängt von der perſönlichen Selbſtthätigkeit ab, mit der ein Jeder das öffentlich dargeſtellte und ausgeſprochene auf ſein Verhältniß mit Chriſto bezieht und in ſich verarbeitet. Hängt alſo jede von etwas anderm ab, ſo kann auch die eine ſtark ſein wo die andere ſchwach iſt. Im Abendmahl hingegen ſind beide weder zu ſcheiden noch zu unterſcheiden; es liegt dabei nichts einzelnes und beſonderes zum Grunde, wodurch die Wirkung mehr auf die eine

---

[1] Vgl. Conf. eccl. Saxon. p. 170. seq.

oder die andere Seite gelenkt werden könnte, und eben ſo wenig übt weder der Austheilende eine perſönliche Gewalt aus auf die Empfangenden, noch dieſe jeder eine beſondere innere Selbſtthätigkeit. Vielmehr iſt es nur die ganze erlöſende Liebe Chriſti, an welche wir dabei gewieſen ſind; und wie der Austheilende nur das Organ der Einſezung Chriſti iſt, ſo befinden ſich die Empfangenden gleichmäßig nur in dem Zuſtande der aufgeſchloſſenſten Empfänglichkeit für die Einwirkungen Chriſti. Alle Wirkung geht alſo ohne beſonderes Zuthun irgend eines Einzelnen unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einſezung aus, in welchem ſich die erlöſende und Gemeinſchaftſtiftende Liebe Chriſti nicht nur darſtellt ſondern immer aufs neue kräftig regt, und im vertrauenden Gehorſam gegen welches die Handlung ſelbſt jedesmal vollzogen wird. Durch dieſe ungetheilte und ausſchließende Unmittelbarkeit alſo und durch die damit zuſammenhängende Unabhängigkeit ſeiner Wirkung von wechſelnden perſönlichen Zuſtänden und Verhältniſſen unterſcheidet ſich das Abendmahl von allen andern gottesdienſtlichen Elementen. — Was nun das andere betrifft, ſo iſt offenbar, daß in jener Rede[1], wo Chriſtus das Eſſen ſeines Fleiſches und das Trinken ſeines Blutes als nothwendig empfiehlt, er weder das Abendmahl noch irgend eine andere beſtimmte Handlung im Sinne gehabt hat, ſondern daß er dadurch überhaupt bezeichnen wollte, wozu er ſelbſt uns werden und gedeihen muß, und daß wenn wir dieſen Ausdrukk mit dem andern vergleichen, daß wir uns zu ihm verhalten ſollen wie die Reben zum Weinſtock[2], zwiſchen beiden kein anderer Unterſchied iſt, als daß der leztere mehr die Stetigkeit deſſelben Verhältniſſes bezeichnet, der erſte mehr die periodiſche Erneuerung deſſelben. Eben ſo wenig wird jemand zweifeln, daß ſich die auch periodiſch wiederkehrende Wirkung des Abendmahls durch denſelben Ausdrukk bezeichnen laſſe, und zwar nicht nur die, welche es auf die Gemeinſchaft eines Jeden mit Chriſto haben

---

[1] Joh. 6, 52—56.

[2] Joh. 15, 4—5.

ll, als eine ſich wiederholende Ernährung des eignen geiſtigen
ebens aus der Fülle des ſeinigen, ſondern auch die, welche es
uf unſere Gemeinſchaft unter einander äußern muß. Denn da
eine gleichzeitige Handlung Mehrerer iſt, und in Allen daſſelbe
irkt, ſo hat Jeder in dem Bewußtſein der eigenen Forderung
gleich das Mitgefühl daß den Andern daſſelbe begegnet; und
ie Jeder weiß, daß die Andern ſich enger mit Chriſto verbin-
n, ſo fühlt er ſich eben dadurch auch enger mit ihnen verbun-
n. Und dies iſt nicht etwa ein ausſchließendes Verhältniß der
esmaligen Abendmahlsgenoſſen zu einander, ſondern Jeder re-
äſentirt den Andern ſchon vermöge des obigen die ganze Ge-
eine. Wenn aber jener geiſtige Genuß des Fleiſches ohnſtreitig
s etwas allgemeineres auf mancherlei Weiſe ſtattfinden kann:
unterſcheidet ſich das Abendmahl von den übrigen dadurch,
ß dabei derſelbe Erfolg gebunden iſt an dieſe beſtimmte durch
s Wort Chriſti geſegnete und geheiligte Handlung. Dieſes nun
an und für ſich den Gläubigen nichts unbegreifliches oder ei-
beſonderen Erklärung bedürftiges, um ſo weniger als es in
Analogie mit allen bedeutenden Gedächtnißfeiern liegt; und
ſehr uns auch die äußere Seite der Handlung, wie ſie iſt,
r mannigfaltigen Bedeutſamkeit wegen anſpricht, eben ſo leicht
den wir auch zugeſtehen, daß wenn Chriſtus für gut befun-
hätte ſeinem Inſtitut eine andere Geſtalt zu geben, wir doch
ſelben Erfolg davon erwarten würden, und daß auch eine
uf hinweiſende Bedeutſamkeit des äußeren leicht würde zu er-
eln ſein. Das unverſtändliche und je nachdem es erklärt
, mehr oder minder unbegreifliche liegt alſo nur in den Aus-
ſen, durch welche Chriſtus die äußere Handlung mit jenem Er-
in Beziehung ſezt.

3. Um nun dieſes unter der Vorausſezung welche unſer
ausdrükkt, daß nämlich der Erfolg der Handlung davon ab-
e, daß die Handlung auch der Einſezung angemeſſen ſei,
ch näher erörtern zu können, müſſen wir zuvor uns dar-
verſtändigen, was zu dieſer Angemeſſenheit gehöre. Die

Verſchiedenheit der Abendmahlsgebräuche in der chriſtlichen Kirch
ohne daß dennoch die verſchiedenen Partheien gegenſeitig von ein
ander behaupteten ihr Abendmahl ſei keines, bekundet ſchon hin
länglich, daß eine vollſtändige Uebereinkunft hierüber noch nich
erzielt iſt. Es läßt ſich aber auch leicht nachweiſen daß eine ſolch
nicht möglich iſt. Es giebt nämlich ſowol in Bezug auf di
Handlung als auf die Elemente eine materielle und eine forma
Einerleiheit, welche wegen der veränderten Lebensweiſe nicht zu
gleich ſondern nur eine auf Unkoſten der andern erreicht werde
kann; und in ſolchem Fall iſt es ſo gut als unmöglich daß All
nach derſelben Maxime entſcheiden. Denn im allgemeinen kan
man wol ſagen die Anhänglichkeit an die materielle Identitä
verrathe einen unvollkommnen Zuſtand, und ein wahrhaft geiſtige
Chriſtenthum würde ſich unbekümmert hierum ſchon zufrieden ſtel
len, wenn nur die Feier ſo eingerichtet ſei die urſprünglich
Handlung in ihren weſentlichen Verhältniſſen zu vergegenwärti
gen. Allein theils würde die geſchichtliche Einheit und Stätigkei
des Inſtitut gefährdet, und willkührliche Verſchiedenheiten in
unendliche herbeigeführt, wenn wir gegen jene materielle Identi
tät ganz gleichgültig ſein wollten; theils kann auch dieſe Verge
genwärtigung ſelbſt wieder von ganz verſchiedenen Punkten ab
hängig gemacht werden. So daß die Aufgabe kaum anders ge
ſtellt werden kann als ſo, daß man von jeder Art der Einerleihei
ſoviel zu erreichen ſuche, als mit der geringſten Aufopferung au
der andern Seite zu erreichen iſt. So verlangen wir in Abſich
auf die Elemente, beim Abendmahl ſolle gegeſſen werden, was da
wo es gebraucht wird, mit Recht kann Brod genannt werden
aber nicht daß es aus demſelben Stoff und auf dieſelbe Weiſ
zubereitet ſei; hingegen daß in dem, was getrunken wird, Wei
ſei vom Gewächs des Weinſtokkes, aber nicht etwa das an jeden
Ort gewöhnliche Getränk, wäre es auch ein anderes. Und i
431 Bezug auf die Handlung achten wir für weſentlich, daß von alle
Theilnehmern auf dieſelbe Weiſe gegeſſen werde und getrunken
und daß Brod und Wein ausgetheilt werde und empfangen, ſ

auch daß die Handlung als ein gemeinſames Mahl auf fromme Geſpräche und gemeinſames Gebet folge; aber daß ſie in der Abendſtunde begangen werde, und nur das Ende ſei von einem andern vollſtändigeren ſelbſt ſchon gottesdienſtlichen Mahl, und ſo auch was genoſſen wird nur der Reſt von dieſem, das ſcheint nicht gefordert werden zu können, weil es auch in unſerm dermaligen Zuſtand unerreichbar iſt. Ja wollte man bei dem lezten ſtehen bleibend ſagen, das Abendmahl habe eine ſo genaue Beziehung auf das jüdiſche Paſſahfeſt, daß keine Vergegenwärtigung des urſprünglichen Eindrukks möglich ſei, wenn dieſes nicht in ſeiner urſprünglichen Bedeutſamkeit mit vergegenwärtigt werde: ſo könnte man gar leicht folgern, daß es doch jezt nicht mehr das ſein könne, als was Chriſtus es geſtiftet habe, und alſo auch wol nicht könne von ihm als eine ſelbſtſtändige und immer dauernde Inſtitution für die Kirche verordnet ſein. Dieſes Bedenken liegt ſo nahe, daß es ſich leicht in der evangeliſchen Kirche lautbarer machen kann, als bisher der Fall geweſen, und veranlaßt natürlich die Frage, worauf unſer Glaube in dieſer Sache eigentlich ruhe. Schwerlich wird ſich behaupten laſſen, daß aus den uns aufbewahrten Worten Chriſti dieſe Abſicht ganz beſtimmt hervorgehe. Vielmehr enthalten einige unſerer Erzählungen gar keinen ſolchen Befehl [1], und in den andern iſt er nur unbeſtimmt ausgedrükkt [2]; und da die Apoſtel aus den Worten Chriſti beim Fußwaſchen [3] keinen ſolchen Befehl entnommen haben, ſo hätten ſie auch Recht gehabt aus dem Abendmahl eben ſo wenig eine an beſtändige und allgemeine Inſtitution zu machen [4]. Da nun aber offenbar iſt, daß ſie das eine gethan haben und das andere nicht, ſo können wir uns an das halten, was ſie eingerichtet haben, ohne daß wir zu entſcheiden brauchten, ob Chriſtus ihnen über das Abendmahl noch andere ausdrükkliche Anweiſungen gegeben [1], oder ob ſie dieſelben aus ſeinen Worten gefolgert oder nur durch den unmittelbaren Eindrukk der Sache und durch die begleitenden Umſtände anders beſtimmt worden ſind in Bezug auf das Abendmahl als in Bezug auf das Fußwaſchen. In dem lezten Fall würden wir dann das Abendmahl nur nicht ganz in demſelben Sinn als eine unmittelbare Einſezung Chriſti anſehn können, immer aber doch glauben müſſen, daß ſie in ſeinem Sinn gehandelt haben, wenn wir nicht auch in ihrem engſten Berufkreiſe ihr kanoniſches Anſehn aufgeben wollen.

---

[1] Matth. 26, 26—28. und Mark. 14, 22—24.

[2] Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 24. 25.

[3] Joh. 13, 14. 15.

[4] Vgl. II. Conf. Apol. Tit. XIII.

§. 140. In Abſicht auf den Zuſammenhang zwiſchen dem Brod und Wein und Leib und Blut Chriſti im Abendmahl ſtellt ſich die evangeliſche Kirche auf der einen Seite nur denen beſtimmt entgegen, welche dieſen Zuſammenhang für unabhängig anſehen von der Handlung des Genuſſes, auf der andern Seite denen, welche auch ohnerachtet dieſes Zuſammenhanges keine Verbindung zugeſtehen wollen zwiſchen dem Genuß des Brodtes und Weines und dem geiſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti.

Augsb. Bek. Art. 10. Von dem Abendmahl des Herrn wird alſo gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter Geſtalt des Brodtes und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei und da ausgetheilt und genommen wird. — Apol. Conf. IV, p. 157. Quod in coena domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino his qui sacramentum accipiunt . . . Cum enim Paulus dicat panem esse participationem corporis domini, sequeretur panem non esse participationem corporis sed tantum spiritus Christi, si non adesset vere corpus domini. — Art. Smalc. VI. De sacramento altaris sentimus panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis sed etiam ab impiis Christianis. — Expos. Simpl. XIX. p. 68. In coena domini signum est panis et vinum sumtum ex communi usu cibi et potus, res autem significata est ipsum traditum domini corpus, et sanguis eius effusus pro nobis, vel communio corporis et sanguinis domini. — ibid. XXI. p. 74. Foris offertur a ministro panis, et audiuntur voces domini etc. ergo accipiunt fideles et edunt etc.: intus interim opera Christi per spiritum sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem domini et pascuntur his in vitam aeternam. — Conf. Gallic. XXXVIII. p. 124. Dicimus itaque . . panem illum et vinum illud, quod nobis in coena datur, vere nobis fieri spirituale alimentum, quatenus videlicet velut oculis nostris spectandum praebent carnem Christi nostrum cibum esse et eiusdem sanguinem nobis esse potum. — Itaque fanaticos illos omnes reiicimus qui haec signa et symbola repudiant. — Conf. Anglic. XXVIII. p. 107. Panis et vini transsubstantiatio in Eucharistia ex sacris litteris probari non potest, sed apertis scripturae verbis adversatur . . . Corpus Christi datur accipitur et manducatur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, fides est.

---

[1] Vgl. 1 Kor. 11, 23.

1. Wenn die Frage um die es ſich hier handelt eine lediglich exegetiſche wäre, ſo könnte die Glaubenslehre das Ende der hermeneutiſchen Verhandlungen abwarten, und das Ergebniß dann eben ſo aufnehmen wie andere eben deshalb nicht im vollen Sinn dogmatiſche Säze weil ſie nicht Ausſagen über unſer unmittelbares Selbſtbewußtſein enthalten ſondern Thatſachen, welche wir auf Zeugniß annehmen. Denn nur als eine ſolche Thatſache könnten wir annehmen, was ſich über den Sinn der Worte „das iſt mein Leib" ꝛc. exegetiſch ergeben hätte. Allein die Frage iſt gar nicht rein exegetiſch. Denn da die Worte an den verſchiedenen Erzählungen nicht gleichmäßig lauten: ſo iſt vielmehr, was ſchon der hiſtoriſchen Kritik angehört, zuvörderſt auszumitteln, was für Ausdrükke Chriſtus möge gebraucht haben aus denen dieſe Berichte können entſtanden ſein; und dann erſt wäre nach dem Sinn dieſer eigenſten Worte Chriſti zu fragen. Da nun hier von ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten ausgegangen werden

kann, und eine allgemein befriedigende Ausmittlung nicht wahr
ſcheinlich iſt, uns auch beſonders obliegt über die verſchiedene
in der evangeliſchen Kirche geltend gewordenen Anſichten die d
Union zum Grunde liegende Ueberzeugung darzulegen, daß dere
Differenzen die Gemeinſchaftlichkeit des Genuſſes nicht hinder
können: ſo müſſen wir die ſtreitigen Puncte ſelbſt, ſo gut es ſi
thun läßt, feſtzuſtellen ſuchen, und dann die Principien darleger
zufolge deren wir die innerhalb unſerer Kirche ſtattfindenden Di
ferenzen gleichſam aufheben, hingegen die ſowol in unſern Säz
als in den ſymboliſchen Stellen ausgeſprochene Differenzen geg
die katholiſche Kirche auf der einen Seite und auf der ander
gegen die Kirchengemeinſchaften und Anſichten Einzelner welc
alle Realität des Sakramentes aufheben, auch ferner gelten la
ſen. — Da nun, was die Feſtſtellung des Streitpunctes betriff
die Differenzen alle von den ſchon angezogenen Worten Chri
ausgehen, und wir nur auf das unter dem vorigen Saz ſche
feſtgeſtellte zurükgehen können: ſo entſteht die Frage, einmal w
425 der Sinn dieſer Worte ſich verhalte zu dem Genuß des Brodt
und Weines auf der einen und zu der davon erwarteten Stä
kung des geiſtigen Lebens auf der andern Seite; demnächſt ab
auch inwiefern die Einſicht in den Sinn dieſer Worte zur Vol
ſtändigkeit, und mithin auch die Zuſammenſtimmung in ihrer E
klärung zur Gemeinſchaftlichkeit der Handlung gehöre. Die lez
Frage werden wir nicht anders beantworten können als dahi
das Verſtändniß dieſer Worte ſei nur inſofern nothwendig, a
der erwartetete Erfolg nämlich die Stärkung des geiſtigen Leben
dadurch bedingt ſei, und Uebereinſtimmung ſei nur erforderlic
ſofern ſolche Differenzen auszugleichen wären, welche die gemei
ſchaftliche Verrichtung der Handlung hindern könnten. Und
werden wir auch über die erſte nur ſagen können, daß — gleic
viel ob die ſchwierigen Worte des Erlöſers mehr auf die leiblic
Handlung oder mehr auf den geiſtigen Erfolg bezogen werden
jede Erklärung, die ſich übrigens hermeneutiſch geltend zu m
chen weiß, uns recht ſein kann, ſofern ſie nur dem Gläubig

den Zuſammenhang zwiſchen der Handlung und dem Erfolg nicht gefährdet.

2. Der erſte in unſerm Saz aufgeſtellte Gegenſaz iſt der gegen die katholiſche Kirche. Es iſt wol nicht richtig dieſen vorzüglich in der Lehre von der Transſubſtantiation zu ſuchen. Vielmehr iſt es ein für die Sache unbedeutender Unterſchied, ob Leib und Blut Chriſti zugleich mit Brodt und Wein leiblich genoſſen wird, oder ob Leib und Blut Chriſti zu leiblichem Genuß in den Ort des Brodtes und Weines geſchafft worden ſind; denn zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daß in dem einen Fall auch Brodt und Wein genoſſen werden, in dem andern aber wir dieſe nicht mit genießen, welches für den beabſichtigten Erfolg völlig gleichgültig iſt. Und hätte man nur die Erweiterung fahren laſſen, daß es bei dieſer Verwandlung auch abgeſehen von dem Act des Genuſſes dann bleibe, oder daß, auch was nicht im Abendmahl genoſſen wird, doch mit verwandelt werden ſei: ſo würden die ſächſiſchen Reformatoren, man ſehe nur die dritte angeführte Stelle, damals wenig eingewendet haben. Wogegen wenn jemand hätte die Conſubſtantiation eben ſo phyſiſch behandeln wollen, daß Leib und Blut Chriſti im Brodt und Wein, auch wenn dies nicht im Abendmahl genoſſen werde, dennoch bleibe, nachdem die Worte Chriſti darüber geſprochen worden: ſo würde Luther hiegegen eben ſo ernſthaft proteſtirt haben. Denn auch wo er ſeine Anſicht im ſtrengſten Gegenſaz gegen die reformirte verträgt, behauptet er nirgend ein ſolches Mitvorhandenſein außer der Handlung des Abendmahls: wogegen, ſeit die Brodtverwandlungslehre aufgekommen, bei allen caſuiſtiſchen Verhandlungen immer jene Vorausſezung einer phyſiſchen und bleibenden Verwandlung zum Grunde gelegen hat. Weſentlich iſt daher nach dieſer Seite hin die beharrliche Oppoſition gegen alle Schauſtellung und Verehrung der conſecrirten Elemente, und gegen jede Anmaßung irgend etwas dadurch ausrichten zu wollen abgeſondert von dem Genuſſe ſelbſt; ſo wie auch gewiß überall

in der evangeliſchen Kirche beſtimmt wird geläugnet werden, daß ein Genuß der conſecrirten Elemente außer der Feier des Sacramentes könne zum Heil gereichen oder zum Gericht. Der Hauptgrund alſo warum wir, abgeſehen davon daß ſie ſich hermeneutiſch nicht rechtfertigen läßt, die Theorie der katholiſchen Kirche verwerfen, iſt daß ſie mit der ſo vorgeſtellten Verbindung der Elemente mit dem Leib und Blut Chriſti über den gemeinſamen Genuß hinausgehend ganz andere Zwekke erreichen und magiſche geiſtige Wirkungen mit der leiblichen verbinden will.

3. Durch den zweiten Gegenſaz trennt ſich die evangeliſche Kirche von den Sacramentirern — das Wort natürlich nicht in den Sinn genommen, wie Luther und auch andere Theologen in der
437 Hize des Streites ſich deſſelben auch von den Anhängern des helvetiſchen und gallikaniſchen Bekenntniſſes bedienten, deren Meinungen vielmehr ganz innerhalb der Grenzen unſeres Sazes liegen — ſondern ſo wie es die Gegner des Sacramentes bezeichnet. Dieſe behaupten, der Genuß des mit dem Namen des Leibes und Blutes bezeichneten Brodtes und Weins ſei nur ein Schattenbild von dem an dieſe Handlung gar nicht gebundenen geiſtigen Genuß des Leibes und Blutes Chriſti; und ſobald man ſich dieſes geiſtigen verſichert habe, werde jene nur ſinnbildliche Handlung beſſer aufgegeben als fortgeſezt. Wir geben nun zwar zu, daß der geiſtige Genuß, zu dem Chriſtus lange vor der Einſezung des Abendmahls und zwar nicht erſt als zu etwas künftigem eingeladen hat, keinesweges durch die Einſezung an das Sacrament ausſchließend gebunden und auf daſſelbe beſchränkt werden ſei: aber wir vertrauen doch dem Worte Chriſti, daß in der ſpäteren Inſtitution jene frühere Einladung durch ſeine Kraft ſo verwirklicht ſei, daß jeder Gläubige nun den geiſtigen Genuß zuverläſſig in der ſacramentlichen Handlung findet, und daß dieſe jezt, wird ſie nur von allen Seiten richtig verwaltet, für den Gläubigen der ſichere und unfehlbare Zugang zu jenem iſt. Daher verhält ſich das Abendmahl als der vollkommenſte gemein-

ſchaftliche geiſtige Genuß zu dem vereinzelten außerhalb deſſelben wie das organiſirte zu dem zufälligen, ſo wie auch die organiſirte Erbauung im öffentlichen Gottesdienſt zu der einzelnen ſporadiſchen. Jene Anſicht aber, wenn ſie auch nicht läugnet, daß der geiſtige Genuß auch in der ſacramentlichen Handlung ſein könne, erklärt doch dieſe Verbindung für unſicher und bloß zufällig, indem ſie ja ſonſt nicht von dem Abendmahl abrathen könnte, und verkennt mithin den Werth der Einſezung Chriſti. — Faſt daſſelbe gilt aber auch von denen, welche das Abendmahl zwar als ein Gebot Chriſti beſtändig in der Kirche beibehalten wiſſen wollen, aber doch nicht minder den Zuſammenhang deſſelben mit dem gei- 438
ſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti aufheben, weil ſie es nur für einen Gebrauch erklären durch welchen wir Zeugniß oder Bekenntniß ablegen [1]. Dieſen ſtellen wir uns entgegen, theils weil ſie nicht einmal das Abendmahl als den Gipfel des öffentlichen Gottesdienſtes anſehn, da ſie in demſelben gar nichts zu empfangen glauben [2], und alſo auf dieſe Zuſammenkunft, die ſo ausgezeichnet eine im Namen Chriſti iſt, nicht einmal die allgemeine Verheißung anwenden, welche Chriſtus allen ſolchen gegeben hat; theils weil das Abendmahl dann nicht zu allen Zeiten daſſelbe wäre. Denn nicht nur war bei der urſprünglichen Einſezung niemand zugegen, dem die Jünger ein Zeugniß ablegen konnten, ſondern auch die alte Kirche ließ keinen Unchriſten als Zuſchauer zu, den Chriſten aber unter ſich fehlt es in ihrem

---

[1] Catech. Racov. Qu. 334—345. Mit ihnen iſt Zwingli nicht zu verwechſeln. Denn wenn er gleich den Genuß des Brodtes und Weins im Abendmahl nur eine dankſagende Erinnerung nennt: ſo ſezt er doch dabei überall den geiſtigen Genuß voraus: cum ad coenam domini cum hac spirituali manducatione venis .. ac simul cum fratribus panem et vinum, quae jam symbolicum Christi corpus sunt, participas, jam proprie sacramentaliter edis cum scilicet intus idem agis quod foris operaris. Expos. fid. chr. Opp. II, 555.

[2] Apparet coenam domini non eo institutam esse ut aliquid illic sumamus. Catech. Racov. Qu. 338.

Gemeinverbande nicht an Gelegenheit um auch ohne dieß Sacra
ment ſich gegenſeitig als Mitglieder der Kirche zu erkennen.

4. Wenn wir nun den ganzen Zwiſchenraum zwiſchen di
ſen beiden Meinungen, von denen die eine dem Abendma
einen magiſchen Werth zuſchreibt, die andere es zu einem bloſe
Zeichen herabſezt, der evangeliſchen Kirche frei laſſen: ſo hat di
[illegible] zunächſt den geſchichtlichen Grund, daß in derſelben gleich a
fangs zwei Meinungen ſich entwikkelten, von denen die eine i
nerhalb dieſer Grenzen ſich am meiſten der katholiſchen, die a
dere am meiſten der ſocinianiſchen näherte, während doch bei
das Bewußtſein ihres gemeinſchaftlichen Gegenſazes gegen je
beiden feſthielten, und theils die Verſuche ſich unter einander au
zugleichen immer wieder erneuerten, theils aus demſelben Beſt
ben eine dritte Meinung zwiſchen jenen beiden entſtand. M
der Zeit alſo entſtand auch, wo dieſe Meinungen ſich berührte
überwiegend die gemeinſame Ueberzeugung, daß, da ſie ſämmtli
unter derſelben Bedingung nämlich der des wahren lebendig
Glaubens denſelben Erfolg erwarteten, auch jede Parthei glaub
müſſe, daß die anderen denſelben Anſpruch an dieſen Erfolg h
ben wie ſie ſelbſt, da keine ſicher ſei, daß ſie den Zuſammenha
zwiſchen der Handlung und dem Erfolg, ſofern es außer unſere
Bereich liegt ihn zu bewirken, grade ſo vorſtelle wie ihn der E
löſer gemeint, und doch jede den beſten Willen habe den Sin
des Erlöſers auf das genaueſte zu treffen. Dieſe Ueberzeugun
nun gründet ſich grade auf die Anerkennung der exegetiſch
Schwierigkeit, welche in der Art liegt, wie Chriſtus bei der Da
reichung des Brodtes und Weins ſeines Leibes und Blutes e
wähnt. Indem nun die Einen bei einer Rede von dieſer B
deutſamkeit nur die buchſtäbliche Erklärung zulaſſen wolle
können ſie ſie doch bei der Verſchiedenheit der Berichte nic
gleichmäßig in Anwendung bringen, wo dieſes und Blu
und wo Kelch und Teſtament einander gegenüberſtehen,
daß unſer Abendmahl und das urſprüngliche nicht daſſelbe ſe

könnte wenn der dargereichte Leib buchſtäblich eben das ſein ſollte was der darreichende. Können nun hieraus die Andern folgern, daß dieſe Gleichſtellung des Brodtes und Leibes nur uneigentlich zu verſtehen ſei, indem das erſte ein Zeichen ſei des andern: ſo liegt ihnen nicht nur ob zu erklären, weshalb denn ein beſonderes Zeichen des Blutes dargereicht werden müßte außer dem des Leibes, ſondern auch darüber — wenn doch die Jünger Chriſti Rede verſtehen ſollten — ob ſie mehr darauf gewieſen waren ſie zu erklären aus früheren analogen Reden Chriſti, oder mehr aus der alttestamentiſchen Handlung an welche ſich die Einſezung Chriſti knüpfte. Sind nun von keiner Seite bisher die Aufgaben alle gelöſt: ſo iſt auch möglich, daß noch neue Verſuche gemacht werden, die wir eben ſo unter die fördernden Beſtrebungen der evangeliſchen Kirche rechnen müſſen, bis eine ausreichende Erklärung alle unvollſtändigen überflüßig macht. Die drei Meinungen aber, welche ſich aus ſolchen unvollſtändigen Verſuchen am meiſten geltend gemacht, laſſen ſich am beſten ſo zuſammenſtellen. Die erſte Lutheriſche erklärt, Chriſtus habe mit dem Brodt und Wein die wirkliche Gegenwart ſeines Leibes und Blutes zum Genuß verbunden, aber nur für die Handlung des leiblichen Genuſſes jener beiden Elemente. Die zweite Zwingliſche erklärt, Chriſtus habe mit dem Brodt und Wein ſelbſt nichts verbunden, ſondern nur durch ſeinen Befehl mit der Handlung des Genießens von jenem Brodt und Wein den geiſtigen Genuß ſeines Fleiſches und Blutes. Die dritte Calviniſche erklärt, Chriſtus habe allerdings nur mit der Handlung des Eſſens und Trinkens aber nicht bloß jenen geiſtigen Genuß verbunden, wie er auch außer dem Sacrament zu haben iſt, ſondern die nirgend ſonſt zu habende wirkliche Gegenwart ſeines Leibes und Blutes [1]. Die zweite er-

---

[1] Itaque si per fractionem panis dominus corporis sui participationem vere repraesentat, minime dubium esse debet quin vere praestet atque exhibeat. Calv. Instit. IV. XVII. 10. . . . Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi,

311 kennt nur zweierlei, den leiblichen Genuß und die geiſtige Wirkung, welche beide verbunden ſind durch das Wort. Dieſe iſt ohnſtreitig die klarſte und faßlichſte; weil ſie eine genaue Analogie aufſtellt zwiſchen dem Abendmahl und der Taufe, und die gar ſchwer zu beſchreibende wirkliche Gegenwart von Leib und Blut ganz aus dem Spiel läßt, ſo daß ſie unter ſacramentlichem Genuß nichts anders verſtehen kann als die Verbindung des geiſtigen Genuſſes mit jenem beſtimmten leiblichen. Aber wenn man auch die eben angezogenen Worte Zwinglis recht hervorhebt, und manche andere Ausdrükke wodurch er ſcheinen könnte die Kraft des Sacraments verringern oder gar aufheben zu wollen [1], nur aus dem Geſichtspunkt des Streites gegen die römiſche Lehre beurtheilt: ſo läßt ſie doch das unerklärt, weshalb ſich Chriſtus, wenn nichts anderes als dieſes geſagt werden ſollte, jener beſonderen Ausdrükke bedient habe. Die beiden andern Meinungen erkennen außer jenen beiden Stükken noch ein drittes, nämlich eine wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti. Denn nach Luther iſt ſie durch eine beſondere geheimnißvolle Kraft des Wortes mit den Elementen dem Brodt und Wein zu einer Aehnlichkeit des leiblichen Genuſſes verbunden; nach Calvin iſt ſie nur mit dem geiſtigen Genuß der Gläubigen zu einer eigenthümlichen ſacramentlichen Erhöhung deſſelben verbunden, welches zu bewirken es keiner andern Kraft bedarf als der uns allen bekannten geiſtigen Kraft der göttlichen Verheißung. In beiden beverwortet eben dieſes angenommene dritte, warum Chriſtus ſeinen 312 Zwekk nur in ſo ganz eigenthümlichen Ausdrükken darlegen

---

adeoque corpus et sanguinem eius . . quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus. ibid. 11.

[1] Sacramentum vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam . . Toto igitur coelo errant qui sacramenta vim habere mundandi putant. . . Sunt ergo sacramenta signa sive cerimoniae, quibus se homo ecclesiae probat. de vera et falsa relig.

konnte; allein abgeſehen davon daß Luthers Darſtellung dem römiſchen Typus zu nahe ſteht, als daß ſie nicht ſollte das Herübernehmen mancher abergläubiſchen Vorſtellungen begünſtigt haben, kann auch die Art wie mit dem Brodt zugleich der Leib Chriſti genoſſen wird, und wie dieſer ſacramentliche Genuß verſchieden iſt auf der einen Seite von dem leiblichen Genuß der ſymboliſchen Elemente auf der andern von dem geiſtigen Genuß des Fleiſches und Blutes, ſo wenig verſtändlich gemacht werden, daß man zwar Formeln darüber aus unſchriftmäßig erfundenen Wörtern zuſammengeſezt aufſtellen niemals aber die Thatſache anſchaulich machen kann. Die Calviniſche entgeht manchen von dieſen Schwierigkeiten dadurch, daß ſie ſich nicht nur von der überverſtändigen Dürftigkeit der Zwingliſchen Anſicht ſondern zugleich auch von der geheimnißvollen Sinnlichkeit der lutheriſchen entfernt hält; aber eben ſo wenig als die lezte bringt ſie Theilnahme an dem Leibe und Blute Chriſti aufs reine, und eben ſo wenig als aus der erſten erklärt ſich auch aus ihr die Art und Weiſe der Beziehungen und der Grund der Theilung zwiſchen Leib und Blut. Daher, ohnerachtet dieſe Meinung eine ſtarke anziehende Kraft ausgeübt hat, enthält ſie doch auch noch neuen Grund zum Schwanken zwiſchen dem in der Symbolik liegenden Reiz, noch mehr in dem Sacrament zu ſuchen als die Erklärung ſelbſt entwikkelt, und zwiſchen der Zurükkziehung auf etwas mehr äußerliches da doch das eigenthümliche nicht auszumitteln iſt. An ein allgemeines Ueberhandnehmen dieſer Auffaſſung in der evangeliſchen Kirche iſt daher auch nicht zu denken, ſondern eher zu erwarten, daß aus der fortgeſezten unbefangenen Bemühung der Ausleger noch eine andere ſich entwikkeln werde, welche an allen dieſen Klippen nicht ſcheitere. Bis dahin kann gemeinſame kirchliche Lehre nur in Bezug auf die Wirkungen des Abendmahls, und ſo als ſolche nur der Inhalt der folgenden beiden Säze aufgeſtellt werden.

§. 141. Erſter Lehrſatz. Der Genuß des Leibes u
Blutes Chriſti im Abendmahl gereicht allen Gläubigen
Befeſtigung ihrer Gemeinſchaft mit Chriſto.

Luth. groß. Katech. 247. Darum gehen wir zum Sacrament
wir da empfahen ſolchen Schatz durch und indem wir Vergebung
Sünde überkommen. — 248. Darum heißt es wol eine Speiſe
Seele, die den neuen Menſchen nährt und ſtärkt. — Exp
Simpl. XXI. p. 74. Est ea spiritualis manducatio corp
Christi .. qua manente in sua essentia corpore et sanguine do
ni ea nobis communicantur spiritualiter .. per spiritum s. qui
delicet ea quae per carnem et sanguinem domini pro nobis in m
tem tradita parata sunt, ipsam remissionem peccatorum liberation
et vitam aeternam applicat et confert nobis ita ut Christus in
bis vivat. — Conf. Scot. XXI. p. 161. Sed unio haec et c
junctio quam habemus cum corpore et sanguine Jesu Christi
recto sacramenti usu operatione spiritus sancti efficitur, qui
vera fide supra omnia quae videntur vehit, et ut vescamur corp
et sanguine Jesu Christi semel pro nobis effusi et fracti efficit.
Conf. Belg. XXXV. p. 194. Convivium hoc mensa est spirit
lis, in qua Christus seipsum nobis cum omnibus bonis suis comm
nicat efficitque ut in illa tam ipsomet quam passionis morti
ipsius merito fruamur. — Melanchth. loc. theol. Ad
igitur prodest manducatio poenitentiam agenti, videlicet ad fi
confirmandam. — Calv. Institt. IV, VII. 5. In hunc mod
dominus voluit .. vera etiam sui communicatione fieri ut vita
in nos transeat et nostra fiat ... ibid. 11. Per effectum au
redemptionem justitiam sanctificationem vitamque aeternam ..
telligo.

410 1. Indem als der einige Nutzen dieſes Genuſſes die Be
ſtigung unſerer Gemeinſchaft mit Chriſto angegeben wird: ſo
darin die Befeſtigung der Chriſten in ihrem Verein unter ein
der mit eingeſchloſſen [1], indem dieſer auf ihrer Vereinigung
Chriſto ſo ganz beruht, daß die Vereinigung eines Einzelnen

---

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 17. 12, 27.

Chriſto nicht zu denken iſt ohne ſeine Vereinigung mit den Gläubigen. Daß dieſes in den ſymboliſchen Stellen mehr als billig zurükktritt, hat ſeinen Grund darin, weil die Frage über den Nuzen des Sacraments in ſolchen Verhandlungen nur in Verbindung mit den bisherigen Fragen vorzukommen pflegte, wobei man jeden einzelnen Genießenden nur als ſolchen betrachtet. Man kann daher Auskunft hierüber nur unter der Aufzählung der von Chriſto erworbenen Güter oder unter dem alles umfaſſenden Begriff der Heiligung ſuchen. Als allgemeine Ausdrükke nun für die Wirkungen dieſes Genußes ragen am meiſten hervor die Befeſtigung im Glauben und die Ernährung des neuen Menſchen oder der Uebergang des Lebens Chriſti in das unſrige. Beides iſt weſentlich daſſelbe, ſofern ja der lebendige Glaube an Chriſtum nichts iſt als das Selbſtbewußtſein von unſerer Vereinigung mit Chriſto. Zweierlei pflegt aber beſonders herausgehoben zu werden, nämlich daß uns im Sacrament die Vergebung der Sünden erneuert und befeſtigt wird, dann aber daß wir eine Erhöhung der Kräfte zur Heiligung erfahren. Beides iſt in der Wirklichkeit nicht von einander zu trennen, und beruht darauf, daß auch das neue geiſtige Leben wegen der noch nicht ganz aufgehobenen Sünde in ſeinen Fortſchritten durch theilweiſe rükkgängige Bewegungen unterbrochen wird. Denn wie die Wiedergeburt erſt recht feſt und gewiß wird durch den Stand der Heiligung: ſo kann auch, wenn die Vereinigung mit Chriſto durch die Sünde geſtört worden iſt, die Gewißheit, daß die Sünde vergeben ſei, erſt recht 103
ſicher werden in dem Gefühl des wiederhergeſtellten und geſtärkten Lebens. Und hiezu iſt die bei der Handlung des Abendmahls natürliche Vergegenwärtigung der ganzen Gemeine der Gläubigen ein wichtiger Moment. Denn aus dieſer muß eine kräftige Regung des Gemeingeiſtes ſowol als auch ein erhöhtes Bewußtſein von ſeinem allgemeinen und beſonderen Beruf in dieſer Gemeinſchaft einem Jeden erwachſen, wovon eine neue Richtung auf die von ihm auszubildenden Gaben nicht zu trennen iſt. — Was aber die Beziehung des Abendmahls auf die Vergebung der Sün-

den beſonders betrifft, ſo iſt zuerſt zu bemerken, daß in dieſer Hinſicht keine Trennung gemacht werden darf zwiſchen der Erbſünde und wirklichen Sünde, als ob etwa die Taufe ſich nur auf die Erbſünde bezöge und das Abendmahl nur auf die wirkliche Sünde. Denn abgeſehen davon daß die Taufe erſt vollendet werden kann zu einer Zeit, wo aus der Erbſünde ſchon wirkliche Sünde hervorgegangen iſt, und daß ſie nicht den Anfang des neuen Lebens bezeichnen könnte, wenn nicht durch ſie auch die wirkliche Sünde aufhörte die Gemeinſchaft an der Seligkeit Chriſti zu hindern: ſo hat auch die Taufe als Verſiegelung der Wiedergeburt ſchon eine Beziehung auf alle wirkliche Sünden, indem die Sünden der Wiedergebornen immer ſchon vergeben ſind [1]. Eben ſo iſt es aber auch mit dem Abendmahl: denn da es die Erbſünde iſt, welche ſich noch fortwährend kund giebt in der wirklichen Sünde, durch welche die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gehemmt wird: ſo iſt es zugleich auch die Erbſünde, deren Vergebung uns aufs neue muß befeſtigt werden. Zweitens [illegible] darf aber auch die Sündenvergebung nicht geſpalten, und die Sündenvergebende Kraft im Sacrament des Altars als eine beſondere angeſehen werden, als ob die Sünden zuerſt auf die eine Art vergeben würden durch die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt und dann auf eine andere durch die beſondere Gegenwart und mittheilende Thätigkeit Chriſti im Sacrament [2]. Sondern es iſt nur eine und dieſelbe ſündenvergebende Kraft; und wie die Wiedergeburt nichts anders iſt als das allgemeine und innere wirkſame Verhältniß Chriſti zur Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts, wie es zuerſt in Bezug tritt mit einem einzelnen Leben: ſo iſt auch die Sündenvergebung im Abendmahl nur eben dieſes lebendige Verhältniß, wie es ſich an einem einzelnen mehreren Chriſten gemeinſamen Moment der Vergegenwärtigung Chriſti offenbart. — In dieſer Hinſicht kann es räthſelhaft erſcheinen warum die Kirche — denn auf der Einſezung Chriſti beruht dies nicht — den jedesmaligen Theilnehmern in Bezug auf ihr Bekenntniß der Sünde die Vergebung derſelben ſchon vor dem Genuß des Sacraments ausſpricht. Dieſer Act gehört aber auf ähnliche Weiſe als Anticipation dem Abendmahl an, wie die Firmelung umgekehrt der Taufe angehört als nachträgliche Ergänzung. Daher es auch in der evangeliſchen Kirche bald aufgegeben worden iſt, die Abſolution, wie anfangs hier und da geſchehen war [1], als ein eignes Sacrament für ſich anzuſehen. Denn das Sündenbekenntniß hat keinen öffentlichen kirchlichen Charakter als nur in Bezug auf das Abendmahl; und der Wunſch an dieſem theilzunehmen iſt nicht anders auszuſprechen als durch ein Sündenbekenntniß, weil es ohne Sünde keiner Erneuerung der Vereinigung mit Chriſto bedürfte. Indem aber die Kirche ſchon in Bezug auf dieſes Bekenntniß die Vergebung der Sünde ankündigt, erklärt ſie eigentlich nur zuerſt, daß ſie den, welcher jezt eben das Bedürfniß der Erneuerung ſeiner Gemeinſchaft mit Chriſto fühlt, denjenigen gleichſtellt, welche es eben ſchon befriedigt haben, und dann giebt ſie dadurch dem Bedürftigen die Gewißheit, daß er im Sacrament ſeine Befriedigung finden werde. Daher wird auch wol jeder evangeliſche Chriſt die Erfahrung machen, daß das Bewußtſein der Sündenvergebung bei der von der Kirche ertheilten Abſolution doch nur ein Schatten iſt von dem, deſſen er ſich im Genuß des Abendmahls ſelbſt erfreut; weil nämlich hier dies Bewußtſein verbunden iſt mit dem einer neuen Einſtrömung geiſtiger Lebenskraft aus der Fülle Chriſti um die Hemmungen des neuen Lebens und die Nachwirkungen der allgemeinen Sündhaftigkeit wirklich aufzuheben.

---

[1] Vgl. §. 112.

[2] Monemus etiam ne existiment propter hoc opus . . remitti peccata, sed ut fiducia intueantur mortem et meritum filii Dei . . et statuant propter ipsum nobis peccata remitti. Conf. eccl. Sax. p. 173.

---

[1] Melanchth. loc. theol. Numerantur haec sacramenta, baptismus, coena domini, absolutio. — Daſſelbe geht auch hervor aus der Ordnung der Artikel 8—13. in dem Augsb. Bek. Daher auch Apol. Conf. VII. p. 200. Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.

2. Aus dem geſagten folgt von ſelbſt für das Verfahren der Kirche bei dieſer Handlung folgendes. Erſtlich, das Abendmahl bezieht ſich auf die Taufe, und es kann daher, ſo lange die Kindertaufe aufrecht erhalten bleibt, keine Theilnahme am Abendmahl ſtattfinden vor der Firmelung in dem proteſtantiſchen Sinne des Wortes. Die Communion der Kinder, in denen weder das Bewußtſein der Sünde noch das Bewußtſein der Gnade gehörig entwikkelt ſein kann, iſt daher ein arger Mißbrauch der an abergläubiſchen Vorſtellungen haftet. Zweitens da nach keiner von den verſchiedenen Anſichten der Sache ein Abendmahlsgenuß ſtattfinden kann ohne eine Vergegenwärtigung Chriſti im Geiſt: ſo kann es keine Abendmahlshandlung geben in dem Zuſtande unvollkommner Beſinnung oder gar bei zerrüttetem oder ſchon im Verſchwinden begriffenen Bewußtſein. Drittens da das Abendmahl als eine gemeinſame Handlung von Chriſto angeſezt iſt, ſoll es auch immer in der Kirche begangen werden. Eben daher aber ſollte auch nie vorkommen, daß es Chriſten, die durch Krankheit oder andere Urſachen abgehalten werden an der öffentlichen Feier theilzunehmen, an Mitgenoſſen dieſer Handlung fehlte, ſo daß ſie das Abendmahl allein begehen müſſen. Endlich Viertens findet bei uns die Lehre der griechiſchen und römiſchen Kirche, daß die Verbindung des Leibes Chriſti mit dem Brodt außer dem Genuß derſelben im Sacrament auch noch die Natur eines fortwährenden Opfers habe welches Gott dargebracht wird [1], gar keine Anknüpfung und bleibt für immer gänzlich ausgeſchloſſen; ſelbſt wenn die mildernde Erklärung, daß dieſe gleichſam Wiederholung des Opfers Chriſti am Kreuz lediglich eine Erinnerung an daſſelbe ſein ſolle, nicht gänzlich abgeſchnit-

---

[1] Ὀρθοδ. ὁμολ. ἐρωτ. 107. Catech. rom. II. 77. ut ecclesia perpetuum sacrificium haberet, quo peccata nostra expiarentur.

ten wäre[1]. Denn wir wiſſen nichts von Verdienſten und Genugthuungen, wie ſie hiebei bezwekkt werden[2]. Die Aushülfe, daß dies Opfer kein anderes ſein ſolle als das am Kreuz vollbrachte ſondern nur daſſelbe[3], iſt für uns völlig nichtig; denn wir müßten zu dem Ende die Aufopferung in dem Tode Chriſti gänzlich trennen von dem Gehorſam in ſeinem Leben[4], und dann wäre das urſprüngliche Opfer eben ſo eine willkührliche Anſtalt und eben ſo magiſch wie das Meßopfer. Auf jeden Fall müßte doch dieſes Opfer als eine Ergänzung des urſprünglichen angeſehen werden; und dann folgte einerſeits, daß ohne daſſelbe Gott die Gläubigen nicht immer in Chriſto ſehen würde, und alſo die Rechtfertigung wieder aufgehoben wäre, ohnerachtet das, vermöge deſſen dies allein erfolgen könnte, doch auch ſchon in der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit als göttliches Vorherwiſſen muß mitgeſezt geweſen ſein. Damit hängt aber noch eine zweite Folge zuſammen, nämlich daß die Erlöſung — nicht nur was ihre Verwirklichung in den Menſchen betrifft, alſo von ihrer zeitlichen Seite angeſehen, denn da verſteht es ſich von ſelbſt, ſondern auch als Grund des göttlichen Wohlgefallens alſo von ihrer ewigen Seite angeſehen — erſt vollſtändig wird durch dieſe ergänzende Handlung der Kirche, das heißt daß die Menſchen zum Theil ſich ſelbſt erlöſen, indem das hoheprieſterliche Amt Chriſti unzureichend wäre ohne das Meßopfer. Daher wenn auch nicht mehr nöthig iſt die Meſſe als eine Abgötterei zu bezeichnen, wir doch dabei verharren dieſe ganze Vorſtellung von einem Opfer nach dem Ende aller Opfer, weil ſie aus erweislichem Mißverſtand hervorgegangen nothwendig indem ſie den Glauben verwirrt den Aberglauben hervorruft, und namentlich den Begriff des chriſtlichen Prieſterthums verfälſcht, auch noch beſonders an und für ſich und unabhängig von der Verwandlungslehre, mit der ſie natürlich zuſammenhängt, unbedingt zu verwerfen [1].

---

[1] Sacrosanctum missae sacrificium esse non solum nudam commemorationem sacrificii quod in cruce factum est, sed vere etiam propitiatorium sacrificium.

[2] Qui hoc sacrificium offerunt, quo nobiscum communicant, dominicae passionis fructus merentur et satisfaciunt. ibid. 79.

[3] Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est. ibid. 53.

[4] Hebr. 2, 10. 17. — 3, 2. — 5, 8.

410 §. 142. Zweiter Lehrſaz. Der unwürdige Genuß des Abendmahls gereicht dem Genießenden zum Gericht.

Apol. Conf. IV. Christus ait (1 Cor. 11, 29.) illos sibi iudicium manducare qui manducant indigne, ideo pastores non cogunt hos qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur. — Conf. Belg. XXXV. p. 193. Nemo itaque ad hanc mensam se sistere debet, qui prius sese recte non probaverit, ne de hoc pane edens et de hoc poculo bibens iudicium sibi edat et bibat. — Catech. Heidelb. LXXXI. Hypocritae autem et qui non vere resipiscunt, damnationem sibi edunt et bibunt.

1. Es iſt nicht leicht ſich über die Anwendbarkeit dieſes Sazes klare Rechenſchaft zu geben. Denn zuerſt iſt es ſchwer ſich eine beſtimmte Vorſtellung davon zu machen, woher die Unwürdigkeit kommen ſoll, da, wer kein Glied der chriſtlichen Kirche iſt, auch keinen Zutritt zu dieſem Sacrament hat, jedes wahre Glied derſelben aber auch jedesmal um ſo mehr ein würdiger Genoſſe ſein wird, als dieſes Mahl durch die Einſezung Chriſti eine eigenthümliche und unabhängige Kraft beſizt, durch die es ſich vor allem, was ſonſt als Ausdrukk und Wirkungsmittel der Frömmigkeit vorkommt, ſo auszeichnet, daß jeder ſich zur günſtigſten Stimmung aufgefordert fühlen muß. Was ſich dem ohnerachtet zunächſt darbietet iſt dieſes. Da das Abendmahl als eine gemeinſame Handlung eingeſezt iſt, und von den Dienern des Wortes öffentlich dargereicht wird: ſo müſſen auch dazu nach

---

[1] Heidelb. Katech. Fr. 80. Artic. Smalc. II. de Missa. — Expos. Simpl. c. XXI. p. 78.

kirchlicher Ordnung beſtimmte Zeiten geſezt ſein. Dieſe Ordnung erſcheint alſo als eine Aufforderung, und es läßt ſich denken, daß Einzelne dieſer Aufforderung — ſei es nun aus Gewohnheit oder um des Urtheils Anderer willen — Gehör geben, ohne daß durch das Bewußtſein ihres unvollkommnen geiſtigen Zuſtandes eine Sehnſucht nach dieſem Genuß in ihnen erregt worden. Ein ſolcher Genuß iſt in ſeinem Urſprung ein unwürdiger, weil 431 er mit der Abſicht der Einſezung in keinem Zuſammenhang ſteht, indem ohne ein lebendiges Bewußtſein von dem perſönlichen Verhältniß zu Chriſto auch keine wirkſame Erinnerung an ihn, ſo wie er hier dargeſtellt wird, möglich iſt. Und dieſes wird immer fehlen, mögen wir uns nun den Zuſtand als eine dumpfe Gedankenloſigkeit vorſtellen, welche durch die Handlung ſelbſt nicht überwunden wird, oder als ein fortwährendes Bewußtſein fremdartiger Motive, welches kaum anders als zugleich mit einem wenn auch nur vorübergehenden Unglauben an die Kraft und Würde des Sacramentes ſtattfinden kann.

2. Sollen wir nun aber unter dem Gericht, das als die Folge jener Unwürdigkeit bezeichnet wird, die Einführung in die ewige Verdammniß verſtehen: ſo erſcheint es unmöglich zwiſchen beiden einen Zuſammenhang aufzuſtellen. Ja es ſcheint als dürfe man — wenn der unwürdige Genuß doch möglich iſt und ſolche Gefahr aus demſelben entſteht, auf der andern Seite aber der heilbringende geiſtige Genuß des Fleiſches und Blutes Chriſti auch außerhalb des Sacramentes ſtattfindet — den Wunſch hegen, das Sacrament möge lieber nicht eingeſezt und wir an jenen außerſacramentlichen Genuß allein gewieſen ſein. Sezen wir indeß die Vorſtellung der ewigen Verdammniß vorläufig bei Seite, und bleiben bei der Unwürdigkeit ſtehn: ſo iſt doch ſowol die Gedankenloſigkeit, durch welche ein ſo reichhaltiger Moment in eine bedeutungsloſe äußere Verrichtung verwandelt wird, als die Unwahrheit, welche fremdartige Beweggründe hinter dieſe heilige Handlung verſteckt, eine Herabwürdigung.

welche ſehr dazu geeignet iſt einen Zuſtand der Unempfänglichke
und Verſtokkung herbeizuführen, den wir alle Urſache haben a
ein Element der Verdammniß anzuſehen. Und hiedurch rechtfe
tigt ſich der Ausdrukk unſeres Sazes vollkommen. Das Aben
mahl erſcheint nämlich als ein Scheidungsmittel, indem der a
411 gemeſſene und würdige Genuß die Lebensgemeinſchaft mit Chriſ
befördert, der unwürdige aber dieſes kräftigſte Mittel zur Befeſt
gung derſelben immer unwirkſamer macht: und alſo die Gewa
aller Hemmungen immer vermehrt. Bedenken wir nun, wie un
überwindlich ſchon die Gedankenloſigkeit werden muß und no
mehr wie ſchamlos die Unwahrheit, wenn beide das Heilige übe
wunden haben, und wie wenig Haltung der Glaube an den Er
löſer behalten kann, wenn ſeine Inſtitutionen aus ihrem Zuſam
menhang geriſſen werden: ſo werden wir die ſchauerliche Sche
begreiflich finden, mit welcher ſich die aſketiſche Sprache der alte
Kirche über dieſen Gegenſtand ausdrükkt. Nur iſt um ſo nöthi
ger, daß die öffentliche Lehre ſich aller nicht aus der Sach
fließenden entmuthigenden Beſtimmungen enthalte.

3. Es lohnt aber von hier aus noch einmal auf den Unter
ſchied zwiſchen der lutheriſchen und der kalviniſchen Vorſtellun
vom Abendmahl zurükkzuſehen, um uns zu überzeugen wie we
nig er dazu geeignet iſt eine Trennung der Kirchengemeinſchaf
zu begründen. Indem es nämlich keiner von beiden gelingt da
dritte, was ſie annehmen und was wir durch den Ausdrukk
ſacramentlichen Genuß bezeichnen, zu einiger Anſchaulichkeit zu
bringen: ſo ermittelt doch zulezt die Beziehung auf unſern Sa
den eigentlichen Werth des Unterſchiedes zwiſchen beiden. Denn
dieſes ſteht feſt in der lutheriſchen Darſtellung, daß weil der ſa
cramentliche Genuß des Leibes und Blutes an den des Brodtes
und Weines gebunden iſt, er auch den würdig und unwürdig
genießenden gemeinſam iſt, nur daß er den Einen zum Gericht
gereicht den Andern aber zum geiſtigen Genuß und vermittelſt
deſſen zur Seligkeit. Die Kalviniſche Theorie aber, welche den

ſacramentlichen Genuß an den geiſtigen bindet, kann dem gegenüber nur behaupten, daß die Unwürdigen jenes ſacramentlichen Genuſſes gar nicht theilhaft werden. Iſt nur dieſes das einzige klare, was darüber ausgeſprochen werden kann: ſo muß der Unterſchied 453 ganz in das Dunkle zurücktreten, wenn der unwürdige Genuß aus der Praxis verſchwindet. Dieſe Differenz in der Lehre würde alſo auf jeden Fall von ſelbſt verſchwinden, wenn beide Kirchengemeinſchaften ſich der Vollkommenheit nahen, und kann alſo das abgeſonderte Beſtehen derſelben nicht hinreichend begründen; denn der unwürdige Genuß zeugt immer von einer Unvollkommenheit der Kirche. Stimmt die Handlung derer die zum Sacrament hinzutreten mit dem Gemeingefühl des Ganzen zuſammen; hat ſich die das Sacrament darreichende Kirche zum vollkommnen Mitgefühl des Ganzen mit dem Zuſtande jedes Einzelnen entwikkelt: ſo wird keiner auf unwürdige Weiſe des Sacramentes begehren, und die Gemeine wird es keinem zum unwürdigen Genuß darreichen. Schreitet nun doch die Kirche wirklich zum beſſeren fort, ſo müſſen die Fälle immer ſeltener werden und allmählig verſchwinden, welche allein den Unterſchied beider Theorien ins Bewußtſein rufen können.

Anhang zu den lezten beiden Lehrſtükken.

Von dem Namen Sacrament.

§. 143. Die evangeliſche Kirche gebraucht den Namen Sacrament nur für dieſe beiden von Chriſto ſelbſt eingeſezten und ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit repräſentirenden Inſtitutionen Taufe und Abendmahl.

1. Es iſt natürlich, daß eine aus einem ganz fremden Gebiet herübergenommene Benennung auf dem unſrigen keine beſtimmte Umgrenzung hat. Daher iſt nur ſehr allmählig die römiſche Kirche zu ihren ſieben Sacramenten gelangt, und erſt all-

mählig ſind wir bei dieſen zweien ſtehen geblieben. Kann man
454 nun die Grundelemente der Bedeutung dieſes Wortes nicht ohne große Beſorgniß mit aufnehmen, weil der Ausdrukk, wiewol das neuteſtamentiſche Bild eines Streiters Chriſti dabei zum Grunde liegt, doch aus dieſem grade ein Moment von ſehr ſchwankender Anwendung herausgeriſſen hat: ſo darf man wol noch unbedingter als Zwingli[1] gethan den Wunſch hegen, daß dieſe Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden ſein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinwegſchaffen können. Dies könnte geſchehen vermittelſt einer Annäherung an die morgenländiſche Kirche, der dieſe Benennung fremd geblieben iſt, und die dafür den Ausdrukk Geheimniſſe hat, iſt aber gewiß erſt einer ſpäteren Zeit aufbehalten. Allein da auch ein Wunſch nur inſofern vernünftig iſt, als er irgend etwas zu ſeiner Erfüllung beiträgt: ſo wird die Veränderung hier dadurch eingeleitet, daß wir Taufe und Abendmahl für ſich und ohne beſtimmte Beziehung auf dieſen Namen behandelt haben, wiewol er als bekannt bisweilen der Bequemlichkeit wegen gebraucht worden iſt. Denn durch das gewöhnliche Verfahren, welches dieſen ſogenannten allgemeinen Begriff voranſchikkt und erklärt, befeſtigt ſich immer mehr die falſche Meinung, als ſei dies ein eigentlich dogmatiſcher Begriff und ſage etwas dem Chriſtenthum weſentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigenthümlichen Werth vorzüglich dadurch, daß ſich dieſer Begriff in ihnen realiſirt. Dieſes Vorurtheil findet in der hier eingeſchlagenen Behandlung wenigſtens keinen Vorſchub, da auch die nähere Beziehung, in welche wir Taufe und Abendmahl unter ſich geſtellt haben, ganz unabhängig gehalten iſt von dieſem hergebrachten Namen, und lediglich — eben ſo wie die je zweier andern Lehrſtükke dieſes Hauptſtükkes — auf das gemeinſame Verhältniß zu
455 einer von den weſentlichen Berufsthätigkeiten Chriſti gegründet, ſo daß es ganz zufällig erſcheint, daß dieſes mittlere Paar unſerer

---

[1] de vera et falsa rel. p. 194.

ſechs Lehrſtükke einen gemeinſamen Namen führt, die andern aber nicht.

2. Jedenfalls wäre es ein unfruchtbares Verfahren, den Namen etymologiſch zu prüfen und darnach beſtimmen zu wollen, was darunter, ſubſumirt werden könne und was nicht. So iſt auch der Streit mit der römiſchen Kirche ganz leer, wenn es ſich bloß um die Erklärung dieſes Wortes handelt, ob die unſrige die richtige ſei oder die ihrige, nach welcher noch fünf andre Inſtitutionen dieſen Namen führen können. Sondern er hat nur einen Sinn, wenn die Gegner dadurch in irgend einer weſentlichen Beziehung jene anderen Handlungen dieſen beiden gleich ſezen wollen. Da nun im Gegentheil die Ungleichartigkeit jener Handlungen und Verhältniſſe einleuchtend iſt, welche die römiſche Kirche unter dieſem Namen faßt, und die Zuſammengehörigkeit der beiden, welchen unſere Kirche dieſen Namen ausſchließend beilegt, anderweitig nachgewieſen; ſo bleibt uns, wenn der Name noch ferner gebraucht werden ſoll, nichts übrig, als ihn rein willkührlich und ohne alle andere Rükkſicht auf ſeinen urſprünglichen Sinn zu einer gemeinſchaftlichen Bezeichnung dieſer beiden Inſtitutionen zu ſtempeln. Der Gebrauch der evangeliſchen Kirche war anfänglich auch nicht feſt; nicht nur wurde die Abſolution als drittes aufgeſtellt, ſondern Melanchthon ſchlug auch vor[1] noch die Ordination mit zu den Sacramenten zu zählen; allein jenes hat keinen Beſtand behalten, und dieſes hat keinen Beifall gefunden. Wir finden es allgemein richtiger und unſere Abendmahlsfeier hat ſich ganz darnach geſtaltet die Abſolution als einen Beſtandtheil derſelben anzuſehn, wogegen ſie ihre ſacramentliche Selbſtändigkeit verloren hat; und es war eben ſo richtig die Firmelung, nachdem ſie auf eine beſtimmte Bedeutung zurükkgeführt war, zur Taufe zu rechnen. 166 Die Taufe war aber zugleich die Weihe zu dem wahren allen Chriſten gemeinſamen Prieſterthum; wogegen der Dienſt des Wortes in jedem

---

[1] Loc. th. de num. sacram.

engeren amtlichen Sinn nicht allen Chriſten gemeinſam iſt, und alſo auch die Einſezung dazu nicht jener gleichgeſtellt werden kann. Die Ehe iſt nur hieher gekommen, weil die Schrift den Ausdrukk Geheimniß von ihr gebraucht, für welchen eben der Ausdrukk Sacrament eingetreten iſt; aber ſie hat nicht nur als ein permanenter Zuſtand mit unſern beiden Handlungen keine Aehnlichkeit, ſo daß analogiſch nur die Einweihung zur Ehe ein Sacrament heißen könnte, nicht die Ehe ſelbſt, ſondern ſie gehört auch nicht hieher, weil ſie als ein göttliches Sitteninſtitut ſchon von Anfang an ohne Bezug auf die Sendung Chriſti beſtand. Was man endlich auch der lezten Oelung als einem Gebrauch des apoſtoliſchen Zeitalters für Kraft beilegen wollte, ſie würde ſich immer nur auf die Wirkſamkeit des Gebetes der Kirche im Namen Jeſu gründen, wie auch die Einſegnung der Ehe nur als ein ſolches Gebet gelten könnte. Beſtimmt genug fallen alſo die übrigen Gebräuche von unſern beiden Sacramenten ab; aber das gemeinſame von dieſen, mit welchem Namen man ſie auch gemeinſchaftlich bezeichne, wird immer darin beſtehen, daß ſie fortgeſezte Wirkungen Chriſti ſind, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das innigſte verbunden, durch welche er ſeine hoheprieſterliche Thätigkeit auf die Einzelnen ausübt, und die Lebensgemeinſchaft zwiſchen ihm und uns um derentwillen allein Gott die Einzelnen in Chriſto ſieht, erhält und fortpflanzt.

3. Nicht ganz zu übergehen iſt hier auch der Zuſammenhang zwiſchen unſern beiden Sacramenten und zwei altteſtamentiſchen Einrichtungen, nämlich der Beſchneidung und dem Paſſahfeſt; ein Zuſammenhang der bald mehr bald weniger hervorgehoben, oft aber auch ganz falſch vorgeſtellt wird. Ganz falſch nämlich iſt die Vorſtellung als ob Beſchneidung und Paſſahfeſt auch in irgend einer beſonderen Beziehung mit einander geſtanden hätten, wie Taufe und Abendmahl. Die Beſchneidung als ein abrahamitiſches Inſtitut hatte auf keine Weiſe ein anderes Verhältniß zum Paſſahfeſt als zu andern moſaiſchen Inſtitutionen. Und abgeſehen

hievon ſagt man viel zu viel, wenn man behauptet, die Tauſe ſei an die Stelle der Beſchneidung getreten und das Abendmahl an die Stelle des Paſſahfeſtes. Denn die Tauſe iſt ganz unabhängig von der Beſchneidung eingeſezt, und die Beſchneidung hat auch nicht durch die Tauſe aufgehört, ſondern durch das Uebergewicht der Heidenchriſten über die Judenchriſten und durch die Vermiſchung beider. Und das Abendmahl hat ſich zwar an die Paſſahfeier angeſchloſſen, aber es iſt von derſelben ſogleich gelöſt worden, und das Paſſah iſt von den jüdiſchen Chriſten noch mitgefeiert worden ohne alle Beziehung auf das Abendmahl. Doch iſt nicht unmöglich, daß grade eine genauere Beachtung des urſprünglichen Stiftungsverhältniſſes erſt auf ein genaueres Verſtändniß der ſchwierigen Ausdrükke bei der Einſezung des Abendmahls hinführen könne. Wie denn auch die Vergleichung beider neuteſtamentiſchen Inſtitute mit dieſen altteſtamentiſchen ſehr beſtimmt darauf führt die Verſchiedenheit des alten und des neuen Bundesrecht ins Licht zu ſezen.

Fünftes Lehrſtükk.

Vom Amt der Schlüſſel.

§. 144. Wegen ihres Zuſammenſeins mit der Welt beſteht in der Kirche eine geſezgebende und eine verwaltende Macht, welche ein weſentlicher Ausfluß iſt aus dem königlichen Amt Chriſti.

1. Wenn die Kirche vollkommen in ſich abgeſchloſſen wäre, ſo daß in allen zu ihr gehörigen nichts mehr der Welt angehörte, ſondern die Seele eines jeden Chriſten dem ganzen Syſtem ihrer Kräfte nach ein vollkommnes Organ des heiligen Geiſtes wäre: ſo würde überall und immer in der Kirche alles nur ſo erfolgen und zwar von ſelbſt, wie es dieſem Geiſt gemäß iſt. Und weil wegen der Selbigkeit dieſes Geiſtes dann alles, was geſchähe, auch von ſelbſt zuſammenſtimmte: ſo gäbe es keine Differenz zwi-

ſchen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen, und nirgends wäre Veranlaſſung zu einem Geſez, ſondern die das Vermögen allgemeine Ideen aufzufaſſen auf das kirchliche Gebiet anwendeten, könnten immer nur ausſprechen, was von Menſchen von ſelbſt gethan würde. Da aber dieſes außer in Chriſto ſelbſt nie der Fall geweſen iſt, ſo werden die Aeußerungen und Impulſe des Geiſtes, überall wo ein Widerſtand dagegen ſich regt, als Geſez ausgeſprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Thätigkeit der von dem Geiſt beſeelten eine Beziehung an auf das Geſez und auf den Widerſtand, und geſtaltet ſich alſo zu einer ausübenden Macht. Nicht auf irgend eine äußerliche Weiſe nach Art der bürgerlichen Gewalt — denn äußeres ohne ein inneres, aus dem es hervorgegangen, hat für die Kirche auch nicht den geringſten Werth — ſondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichtes des Gemeingeiſtes über die Perſönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinſchaft angehörige als etwas von ihm ſelbſt frei zugeſtandenes empfindet. Sollte jedoch einer dieſes nicht empfinden, oder den Aufforderungen des Gemeingeiſtes wiſſentlich mit ſeiner Perſönlichkeit widerſtreben: ſo bezeichnet dies einen außerkirchlichen Moment in ſeinem Leben, und das Uebergewicht muß ſich erſt innerlich wieder herſtellen, ehe derjenige in dem es verlezt worden iſt, wieder als ein wahres Mitglied der
433 Kirche angeſehen werden kann. Wie nun eben dieſes, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung bewirken, auch die Macht war die Chriſtus ausübte, und jede Vereinigung mit ihm ſich eben dadurch ausſprach, daß die von ihm ausgehenden Impulſe als Geſez anerkannt wurden, und ſeine Urtheile über Menſchen als vollgültige Zeugniſſe davon, was in dem Menſchen war, wodurch eben dieſe neue Gemeinſchaft ſein Reich wurde: ſo ruft auch in dieſer Beziehung der Geiſt in der Kirche hervor, was aus der Fülle Chriſti zu nehmen iſt. Oder was daſſelbe ſagen will, indem Chriſtus der Gemeinſchaft der Seinigen ſeinen Geiſt eingehaucht, ſo war damit derſelben zugleich dieſe Macht mitgetheilt, welche unabhängig von jener urſprüng-

lichen regierenden Thätigkeit Chriſti nicht zu denken iſt, ohne welche aber auch die in der Kirche beſtehende Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur entweder weit mehr ſein müßte oder nur weit weniger ſein könnte, als was in dem Begriff eines leitenden Gemeingeiſtes enthalten iſt.

2. Dieſe Auseinanderſezung ſcheint aber zuerſt gar nicht auf das zu führen, was man gewöhnlich unter dem Amt der Schlüſſel verſteht, indem man gewöhnlich dieſe geiſtige Macht auf die Verbreitung und Zuſammenhaltung der Kirche bezieht, ſo nämlich, daß ihr zu beſtimmen obliege, wer in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen werden ſolle oder nicht, und eben ſo wer in derſelben bleiben dürfe oder ausgeſtoßen werden müſſe, was bisher gar nicht erwähnt iſt, und nur als Zuſaz aus dem obigen müßte gefolgert werden. Es iſt aber auch beides leicht zu vereinigen, und nur der hier eingeſchlagene Weg mehr geeignet, um unter dieſem Begriff, wie es ſich doch gebührt, das ganze Kirchenregiment zuſammenzufaſſen. Gehen wir nämlich von jenem Widerſtand aus, ſo iſt jede beharrliche Unterwerfung, welche nach einem ſolchen durch das geſezgebende Anſehen der Kirche bewirkt wird, eine neue Beſizergreifung des Gemeingeiſtes, welcher ſich einen Ort in einem Einzelleben aneignet, der vorher wenigſtens ein noch ſtreitiger Beſiz war, auf der Grenze zwiſchen Welt und Kirche ſchwankend, und alſo erweitert ſich durch jedes ſolche Aufheben eines Schwankens mittelſt der geſezgebenden Thätigkeit das Gebiet der Kirche. Aber vermittelſt derſelben erfolgt auch der erſte Eintritt eines Einzelnen, denn die Wiedergeburt iſt auch die Wirkung von derſelben Thätigkeit, welche zuerſt den Menſchen die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins verhält als das Geſez des geiſtigen Lebens. Das nämliche gilt aber auch von der dies Geſez in einzelnen Urtheilen und Ausſprüchen anwendenden Macht; indem dieſe Ausſprüche die Stelle beſtimmen, die Jeder zufolge ſeines Zuſtandes in der Gemeinſchaft einnimmt, und ob ihm viel oder wenig in derſelben kann anvertraut werden. —

Eine andere Abweichung ſcheint die zu ſein, daß wir oben[1] das Amt der Schlüſſel beſchrieben haben, als eine Fortſezung der königlichen Wirkſamkeit Chriſti, hier aber mehr als einen durch den Geiſt vermittelten Ausfluß aus derſelben. Es beſteht aber in dieſer Hinſicht nur ein geringer Unterſchied unter den in dieſem Hauptſtükk zuſammengefaßten Inſtitutionen. Denn die Vermittlung des Geiſtes tritt bei allen ein, weil ſie ſonſt nicht könnten Handlungen der Kirche ſein; und alle ſind deshalb auch Ausfluß aus Chriſto, weil der Geiſt immer aus Chriſto ſchöpft. Fortſezung der Thätigkeit Chriſti können wir aber dies weniger nennen, weil dieſe Verſchiedenheit der geſezgebenden und verwaltenden Thätigkeit ſich weſentlich auf eine organiſirte Gemeinſchaft bezieht, Chriſti eigne Thätigkeit aber dieſer voranging. Wenn daher bei ihm dieſer Unterſchied nicht hervortritt, ſo kann auch das Amt der Schlüſſel in dieſer Spaltung nicht im genaueſten Sinn die Fortſezung ſeiner Thätigkeit genannt werden, wenn gleich es nur ohne etwas fremdes anderwärts her aufzunehmen, 461 die von Chriſto entworfenen Grundzüge des gemeinſamen Lebens weiter entwikkelt.

§. 145. Lehrſaz. Das Amt der Schlüſſel iſt die Macht, vermöge deren die Kirche beſtimmt, was zum chriſtlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe ſeiner Angemeſſenheit zu dieſen Beſtimmungen verfügt.

Conf. Aug. de abus. VII. Sentiunt potestatem clavium esse . . mandatum Dei praedicandi evangelii remittendi et retinendi peccata et administrandi sacramenta. — ibid. Respondent quod liceat Episcopis seu pastoribus facere ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia. — Expos. Simpl. XIV. De clavibus regni Dei . . . simpliciter dicimus omnes ministros legitime vocatos . . exercere — usum clavium, cum — populum . . increpant inque disciplina retinent. — ibid. XVIII. Atqui debet interim iusta esse inter ministros disciplina. Inquirendum enim diligenter in doctrinam et vitam ministrorum in synodis. — **Conf. Basil.** XVI. p. 98. Ipsa pascendi gregis auctoritas, quae proprie clavium potestas est . . cunctis aeque inviolabilis esse, et . . electis tantum et idoneis administrandum committi debet. — **Conf. Gall.** XXXII. seq. p. 122. Credimus expedire, ut . . ecclesiae alicuius praefecti inter se dispiciant qua ratione totum corpus commode regi possit . . eas tantum leges admittimus, quae fovendae concordiae et unicuique in obedientia debita retinendo subserviunt, qua in re sequendum nobis putamus quod dominus noster . . de excommunicatione statuit quam quidem approbamus et una cum suis appendicibus necessariam esse arbitramur. Rom. 16, 17. Vgl. **Conf. Belg.** XXXII. p. 191. — **Conf. Tetrapol.** XIII. p. 346. Hi (ministri) claves habent regni coelorum ligandi et solvendi peccata remittendi et retinendi potestatem, sic tamen ut nihil nisi ministri Christi sint, cuius hoc ius solius et proprium est. — **Conf. eccl. Saxon.** p. 167. Et ad ministerium haec pertinent . . exercere iudicia ecclesiae legitimo modo de iis qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere. Haec ut rite fiant, etiam consistoria in ecclesiis nostris constituta sunt.

---

[1] §. 127.

1. Der Ausdrukk, Amt oder Gewalt der Schlüſſel auch in Verbindung mit den Ausdrükken binden und löſen kommt in einer Rede Chriſti vor [1], welche ſich auf den erſten Theil unſeres Sazes bezieht; ſo wie die Ausdrükke binden und löſen noch in einer andern verwandten [2], wo ſie ſich nach dem Zuſammenhange zu urtheilen wenigſtens zugleich auf den andern beziehen, und dieſer wieder iſt eine dritte [3] ſehr ähnlich, welche es wol ausſchließlich mit dem lezten zu thun hat. Einiges ſoll gebunden werden, heißt es ſoll beſtimmt werden durch Gebot und Verbot; und gelöſt wird, was von ſolcher Beſtimmung ausgenommen der Selbſtbeſtimmung jedes Einzelnen [4] überlaſſen bleibt, ſo daß das Gemein-

---

[1] Matth. 16, 19.

[2] Matth. 18, 18.

[3] Joh. 20, 23.

[4] Necesse est enim retineri in ecclesiis doctrinam de libertate christiana. Conf. Aug. de abus. VII.

geſühl ſich gleich verhält gegen den der es für ſich ſo und ge
den der es entgegengeſezt hält, ſo es nur in beiden das gute
wiſſen vorausſezen darf. Und hier haben wir die in dem vori
Saz beſchriebene geſezgebende Thätigkeit der Kirche mit ihrer
ſchränkung zugleich. Denn das Gemeingefühl hat nicht eher
Veranlaſſung ſich beſtimmend auszuſprechen, als wenn in Eini
wegen unvollkommner Beſeelung durch den heiligen Geiſt nich
Stande kommen will, was doch das Gemeingefühl als weſentl
Aeußerung des Glaubens fordert, oder wenn in Einigen noch
mer geſchieht, was ungerügt der Wirkſamkeit des Geiſtes in
463 dern zum Schaden gereichen würde. Aber eben ſo weſentlich
auch und derſelben geſezgebenden Thätigkeit angehörig, daß ge
werde, was etwa Anmaaßung und geiſtlicher Hochmuth kö
binden wollen. Denn die Einheit der Kirche kann nicht beſte
wenn Einzelne ihre perſönliche Handlungsweiſe oder Denk
als den Ausdrukk des Gemeingeiſtes wollen geltend mac
Wenn man nun dieſe Stelle, weil ſie der bibliſche Hauptſiz
Lehre iſt, ſo buchſtäblich nehmen wollte, daß Chriſtus dieſe M
dem Petrus allein übertragen habe: ſo müßte man es auch ſt
dabei laſſen, und dann wäre mit dem Tode des Petrus alle
ſezgebende Thätigkeit in der Kirche zu Ende geweſen, ſofern
nämlich auf dieſem Auftrage Chriſti ruhte. Niemand aber
zweifeln, daß ſie doch hätte aufs neue entſtehen müſſen,
ſonſt, wenn alles für alle Zeiten ſchon in der erſten Genera
wäre feſtgeſezt geweſen, dieſes nur hätte geſchehen können
eine den wahren geſchichtlichen Charakter zerſtörende übernatür
Weiſe, dann aber auch keine lebendige und freie Entwikl
weiter hätte ſtattfinden können. Hieraus geht hervor, daß w
dies wörtlich der Sinn jenes Ausſpruches Chriſti wäre, die ge
gebende Thätigkeit nicht auf ihm allein ruhen konnte. Sie w
aber deshalb nicht aufhören eine Fortſezung der Thätigkeit Ch
zu ſein. Denn ſie wäre immer ein Ausfluß aus dem Willen
ſelben, daß eine Gemeine beſtehen ſoll, als welches ohne
ſolche nicht möglich wäre. Petrus ſelbſt aber muß die W

Chriſti nicht ſo verſtanden haben, weil er, wo es ſolche allgemeine Ausſprüche galt, ſich das Recht dazu nicht allein beilegte, ſondern die Fragen vor die Gemeine brachte. Die das Geſez durch Urtheil anwendende und in der Ausführung vertretende Thätigkeit wird ſchon in der zweiten angezogenen Schriftſtelle leztlich der Gemeine beigelegt, und es verſteht ſich daher von ſelbſt, daß auch früher die Einzelnen im Namen und als Organe der Gemeine wirken ſollen, und dies um ſo mehr als der Erlöſer gewiß nicht einer gereizten Perſönlichkeit das Recht hat zugeſtehen wollen den Bruder zur Rede zu ſtellen. Betrachten wir aber einmal den Einzelnen als Organ der Gemeine an ſeinen Bruder, ſo iſt auch alles gegen den Einzelnen geſündigt was gegen das Ganze; und derjenige Einzelne iſt jedesmal das natürliche Organ des Ganzen, zu deſſen ſicheren Kunde zuerſt die Thatſache kommt. Nehmen wir aber auch die dritte angezogene Stelle dazu, die ſchon immer hieher gerechnet wird: ſo kann dieſe freilich zunächſt davon verſtanden werden, daß zuerſt in der Taufe die Sündenvergebung ertheilt wurde, mithin auch dem, deſſen Taufe man noch weiter hinausſezte, die Sünden noch behalten blieben[1]. Dies wollen wir auch keinesweges ausſchließen; und offenbar gehört die von der Wirkſamkeit des Geiſtes zu erwartende richtige Verwaltung der Taufe, oder bei uns jezt der Firmelung, weſentlich mit zum Amt der Schlüſſel. Aber gewiß wird doch der Gehalt jener Stelle hiedurch nicht erſchöpft; ſondern die Apoſtel ſelbſt, und die älteſte Kirche nach ihnen haben ſie auch auf die ſchon in die Kirche aufgenommenen angewendet[2], und dann enthält ſie zugleich die Verheißung Chriſti über jedes Urtheil, welches ausſagt, ob ein Einzelner ſich in derjenigen Gemeinſchaft mit Chriſto befindet, in welcher die Sünde verſchwindet. Nun befindet ſich

---

[1] Vgl. Matth. 10, 14. 15. Denn von wannen ſich die Jünger ſo entfernten, da kam keine Gemeine zu Stande, und die Sünden blieben Allen behalten.

[2] Ap. Geſch. 8, 20—23. Kor. 5, 4. 5.

in dieſer Gemeinſchaft jeder Wiedergeborne; und daher ſi
die wirklichen Sünden derſelben, welche allein zu einem
der Kirche auffordern können, immer ſchon vergeben.
wir aber dazu, daß Keiner ganz ſchon als Organ des G
der Kirche iſt, und daß eine Wirkſamkeit in der Kirche n
findet mit ſolchen Kräften, welche ſchon Organe des Geiſt
Gaben geworden ſind, da aber wo noch ein Widerſtrebe
die Beſeelung des Geiſtes iſt, auch nothwendig Sünde ſe
ſo zeigt ſich, wie weſentlich zu dieſer Verheißung des
auch gehört das richtige Urtheil der Kirche darüber, wie
wenig und was dem Einzelnen anvertraut werden kann
Kirche, und in welchem Grade einer von Einwirkungen
Kirche und von Mitwirkungen in derſelben zurükgehalten
muß, damit ſein Zuſtand möglichſt wenig Störungen
bringe. Und ſo finden wir auch alles, was zum zweite
unſers Sazes gehört, in den Ausſprüchen Chriſti begründ

2. Nehmen wir nun die obigen ſymboliſchen Ste
ſammen, ſo finden wir darin dieſelben Haupttheile, die
der Schlüſſel conſtituiren, wenn auch nicht überall ganz
ausgedrükkt und gleich deutlich geſchieden; und es mö
noch folgendes zu bemerken ſein. Zuerſt finden wir hä
Dienſt des Wortes mit zu dem Amt der Schlüſſel gerechn
verſteht ſich von ſelbſt von der Darreichung der Sac
welche ſo genau mit der Sündenvergebung zuſammenhän
vom Abendmahl muß daſſelbe gelten, was wir von de
zugegeben, daß die richtige Verwaltung derſelben mit z
der Schlüſſel gehört. Von der Predigt hingegen an und
betrachtet wäre dies nur ein Mißverſtändniß; wol abe
zum Amt der Schlüſſel als eine beſondere Anwendung
allgemein aufgeſtellten die richtige Beſtimmung darüber,
dieſem Dienſt am göttlichen Wort zuzulaſſen ſei, welches
tig als einer der wichtigſten Theile des Amts der Schlüſſ
ſehen iſt. Und man kann es unter dieſer Vorausſezung

türlich ſinden, daß die Kirche mit dieſem Dienſt faſt überall auch die Spendung beider Sacramente verbunden hat. Zweitens. Viele von dieſen Stellen für ſich betrachtet ſcheinen dahin zu deuten, als ob das ganze Amt der Schlüſſel bei der Geſammtheit 466 der Diener des Wortes wäre. Wenn es ſich ſo verhielte, mithin — da die Prüfung und Bevollmächtigung der Diener am Wort ein weſentlicher Theil dieſes Ganzen iſt — die Geſammtheit der Lehrer in der Kirche ſich immerfort ſelbſt erzeugte, und ſo ausſchließend mit der Gewalt der Schlüſſel betraut wäre: ſo bekäme der Gegenſaz zwiſchen dem Klerus in dieſem engeren Sinn und den Laien eine ſo ſcharfe Spannung, daß der Unterſchied von der römiſchen Kirche ganz verſchwinden würde. Allein dies kann die Meinung nicht ſein, da Chriſtus ſelbſt einen Theil dieſes Geſchäftes der Gemeine beilegt, und auch von Anfang an bei den wichtigſten Geſchäften der verwaltenden Thätigkeit die Gemeine zugezogen wurde [1]; und ſo ſezt auch die Stelle, welche den Geiſtlichen allein aufgiebt das Urtheil der Gemeine zu vollziehen, doch voraus, daß die Gemeine das Urtheil fällt. Was aber die geſezgebende Thätigkeit anlangt, ſo kann ſie freilich nicht eher vorkommen, bis ſich ein bedeutender Gegenſaz in der Kirche entwikkelt hat: allein dies iſt nicht derſelbe. Denn denjenigen, welchen die Predigt anvertraut iſt, liegt vorzüglich ob, ſich zu immer vollkommnern Dollmetſchern des göttlichen Wortes in der Schrift auszubilden, allein es iſt ganz etwas anderes, die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel richtig verſtehen, und ſie zu mehr oder minder allgemeinen Beſtimmungen in einer doch ſehr verſchiedenen Geſtaltung des Lebens zwekkmäßig anwenden; und eine ganz andere Art wie auf der Canzel die Schrift angewendet wird, und wie Regeln für das Leben in der Gemeine unter beſtimmten Verhältniſſen aus einem Geiſt der Schriftmäßigkeit ſich entwikkeln, ohne daß ſie häufig ein Schriftwort für ſich haben können. Daher denn der Gegenſaz zwiſchen dem der die fromme Bedeutung der Lebensverhältniſſe und Aufgaben ſchnell und ſicher genug auffaßt, um das Geſez darüber auszuſprechen, während der, der es als Geſez aufnimmt, weil er ſeine wahre innere Stimme darin erkennt, ein ganz anderer iſt, als der zwiſchen dem Geiſtlichen und ſeinem Zuhörer. Daher iſt es am gerathenſten, in der öffentlichen Lehre auch den Schein davon zu vermeiden, als ob kirchliche Geſezgebung und Verwaltung den Geiſtlichen vorzüglich zuſtehen ſolle. Daher dürfen jene Stellen nicht überſehen werden, welche die Berathungen über die Regierung des Ganzen ſämmtlichen Vorſtehern der Gemeinden zutheilen, und welche[1] zu dieſen nicht nur Aelteſte ſondern auch Diakonen rechnen, ohnerachtet ſie an dem Lehramt keinen Theil nahmen. Und ſo geht denn beides, geſezgebende und verwaltende Thätigkeit leztlich von der Gemeine aus. Drittens. Wenn aber dieſes ſich auch aus unſern ſymboliſchen Stellen entnehmen läßt, ſo wird doch aus ihnen der Umfang der Art, wie dieſes ganze Amt bei der Gemeine iſt, und wie ſie es ausübt, nicht deutlich. Sie übt es nämlich nicht nur mittelbar, indem ſie die Aemter ordnet und vertheilt, denen Geſezgebung und Urtheil förmlich übertragen iſt, — denn wie ſollten dieſe auch dazu kommen, eine ſolche Fertigkeit und Tüchtigkeit zu haben, wenn ſie ſie nicht vorher ſchon geübt hätten, — ſondern auf urſprüngliche und formloſe Weiſe übt jeder Einzelne durch ſein Urtheil über das was in der Gemeine geſchieht und durch Lob und Tadel ſelbſt das Strafamt aus. Und nicht nur dies, ſondern auch die geſezgebende Thätigkeit übt Jeder durch alles, was dazu beitragen kann die öffentliche Meinung zu bilden, welche immer der lebendige Quell der ausgeſprochenen Acte der Geſezgebung ſein muß, die dann genau genommen nichts anders ſind, als die beſtimmte Weiſe die öffentliche Meinung in kirchlichen Dingen zum Anerkenntniß zu bringen. Denn wird auf dieſem Gebiet etwas verſucht, was kein reiner Ausdrukk iſt von der Art, wie an Ort und Stelle die menſchliche Natur in der

---

[1] Ap. Geſch. 1, 15—23. 6 2—6.

---

[1] Siehe zu §. 134.

ereinigung mit dem göttlichen Geiſt ſich und das übrige wirklich
echt zu geſtalten: ſo ſchlägt auch der Verſuch fehl, und das Ge-
ʒ, welches ſich keine Anerkennung zu verſchaffen weiß, offenbart
ur einen unvollkommenen Zuſtand der Kirche. Sie trübt ſich
unvermeidlich, und nur durch den Streit kann die Uebereinſtim-
mung, die dann aber auch bewußter iſt, und alſo mit ihr ein
ererer Zuſtand des Ganzen zurükkehren. **Viertens.** Was
er hieraus unmittelbar folgt, findet ſich nicht ſo deutlich ir-
endwo ausgedrükkt, daß wir uns überheben könnten es aufzu-
llen, wiewol es uns gewiſſermaßen zu den erſten Erklärungen
ber unſer Unternehmen zurükkführt, nämlich daß alle Acte der
eſezgebung in der Gemeine auch immer der Erneuerung unter-
orfen bleiben. Denn wie es für alles einzelne, was jezt gilt,
ne Zeit gab, wo es noch nicht konnte als Geſez aufgeſtellt wer-
n, weil es nicht wäre anerkannt worden: ſo kann auch eine
it kommen wo es nicht mehr anerkannt wird; und wenn es
ann doch noch als geltend ſtehen bleiben will, ſo entſteht ein
lſcher Schein, der nicht ohne Nachtheil bleibt. Damit ſoll jedoch
ineswegeſ behauptet werden, daß alles, was öffentlich als Regel
s Glaubens oder des Lebens aufgeſtellt wird, gleich wandelbar ſei;
ndern nur daß nichts als unwandelbar dürfe geſtellt werden, indem
ir vertrauen dürfen, daß einiges ſich immer wieder wird geltend
achen. Wenn endlich auf der Seite der verwaltenden Thätig-
it auch das Recht den Kirchenbann zu verhängen mit aufgeſtellt
ird, ſo iſt dies mit großer Beſchränkung zu verſtehen. Führen
ir dieſen Zweig des Amtes der Schlüſſel auf die ungetheilt re-
erende Thätigkeit Chriſti zurükk, ſo finden wir freilich dem ge-
nüber, daß Chriſtus Apoſtel wählte und Jünger berief und
iden Geſchäfte auftrug, auch dieſes, daß er das Wehe ausrief
er die Schriftgelehrten und Phariſäer, und über die Orte die,
n nicht aufgenommen hatten. Allein dies waren ſolche, die noch
cht in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen waren, von denen er
h nur zurükkzuziehen brauchte, und nicht ſie verſtoßen mußte;
s verlorene Kind hingegen hat er nicht ſelbſt ausgeſtoßen. So

kann es auch bei uns einen vollkommnen Kirchenbann, durch welchen alle Gemeinſchaft aufgehoben würde, nicht geben; ſondern jeder Zuſtand, der ein von aller Theilnahme an dem Leben in der Kirche ausſchließendes Urtheil mit Recht hervorrufen könnte, darf doch nur als ein vorübergehender angeſehen werden, und kein Urtheil darf die Einwirkungen der Kirche auf den Einzelnen, der einmal in dieſelbe aufgenommen worden iſt, aufheben wollen.

Sechſtes Lehrſtükk.

Vom Gebet im Namen Jeſu.

§. 146. Das richtige Vorgefühl, welches der chriſtlichen Kirche zu haben gebührt, von dem was ihr in ihrem Zuſammenſein heilſam iſt, wird natürlich zum Gebet.

1. Von der Art wie die Kirche ſich geſchichtlich bildet und fortpflanzt iſt unzertrennlich, daß durch die Einwirkungen alles weltlichen ſowol des innerlichen — weil nämlich jedes Glied noch etwas der Welt gehöriges an ſich hat — als des äußerlichen bald ſtärkere bald ſchwächere Hemmungen in ihr entſtehn und Schwankungen. Daſſelbe gilt auch in Bezug auf ihre äußere Aufgabe, die Welt in ſich aufzunehmen, indem ſie auch in dieſer zu keiner gleichmäßigen und leicht zu überſehenden Fortſchreitung gelangt. Das gemeinſame Bewußtſein hievon iſt alſo das von der Unvollkommenheit der Kirche. Indem nun aber das Verlangen, den 470 Zwekk der Sendung Chriſti vollſtändig zu erreichen, in der Kirche beſtändig lebt: ſo wird, an dieſen Antrieb gehalten, jenes Bewußtſein der Unvollkommenheit als das eines bedürftigen Zuſtandes ausgeprägt, welches, da es nichts iſt als die richtige Selbſterkenntniß der Kirche auf ihre Liebe zum Erlöſer bezogen, in dem Maaß als es rein iſt, nothwendig als eine Wirkung des göttlichen Geiſtes muß angeſehen werden. Indem nun das Bewußt-

ſein der Kirche auf dieſe Weiſe zwiſchen der Gegenwart und Zukunft ſchwebt: ſo verbindet es ſich mit dem Gottesbewußtſein auf eine zwiefache Weiſe. In Bezug darauf nämlich, daß jeder Erfolg nicht alleiniges Werk ihrer Selbſtthätigkeit iſt ſondern zugleich der göttlichen Weltregierung, wird es für dasjenige in der Gegenwart, was Ergebniß früherer Beſtrebungen iſt, je nachdem der Gehaltsdurchſchnitt menſchlicher Momente überſchritten iſt oder unerfüllt geblieben, Ergebung oder Dankbarkeit: für dasjenige aber, was noch unentſchieden ſchwebt, wird es Gebet, das heißt innige Verbindung des auf das beſte Gelingen gerichteten Wunſches mit dem Gottesbewußtſein. — Bedächten wir freilich das immer und trügen das in klarem Bewußtſein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zuſtände ſind, in denen ſich die Theilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlöſers ausſpricht, ſo daß wir in dieſer Hinſicht unſerer Sache vollkommen ſicher ſind: ſo ſollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbſtthätigkeit gerichtet, ſich des Wünſchens ganz enthalten. Und da auch das was abgeſchloſſen ſcheint doch nur Durchgangspunkte ſind, ſo daß was mit Ergebung aufgenommen worden iſt ſich ſpäter als ein Gegenſtand der Dankbarkeit kenntlich macht und umgekehrt: ſo ſollten auch Ergebung und Dankbarkeit verſchwinden, indem die Kirche alle Durchgangspunkte hinter ſich laſſend, und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolgs feſthaltend in der Freude an Gott zur vollkommnen Ruhe gelangt. Allein das denkende Subject vermag dem nicht zu wehren, daß es ſich nicht — der Entwikklung des zeitlichen Gehaltes voraneilend — das mögliche in mancherlei Bildern ausmahlen, und deren Werth für die eignen Beſtrebungen vergleichend ſich an diejenigen mit Vorliebe hängen ſollte, von denen es am meiſten Unterſtüzung erwartet; und ſo lange dieſe Thätigkeit fortgeht, muß ſie ſich auch mit dem Gottesbewußtſein verbinden, und alſo Gebet werden. Und da dieſes in uns immer fortgeht: ſo haben wir auch keine Urſache, die Forderung, daß wir ohne Unterlaß beten ſol- 171 len [1], als einen hyperboliſchen Ausdruck zu behandeln. Denn beteten wir nicht, ſo müßte entweder unſer Intereſſe an dem Reiche Gottes, welches jene Vorſtellungen des heilſamen aber ungewiſſen erzeugt, oder unſer Gottesbewußtſein, welches uns die abſolute Kräftigkeit der göttlichen Weltregierung verhält, verſchwunden ſein.

2. Wenn nun eben jene Vorſchrift des Apoſtels mehr ſcheint den Einzelnen gegeben zu ſein, und ſo auch dieſes Spiel der Gedanken mit den noch unbeſtimmten Ereigniſſen nur in den Einzelnen als ſolchen ſtattfindet; bei dieſen aber auch die Richtigkeit des Vorgefühls gar nicht dazu beiträgt, daß es Gebet werde, ſondern wenn dies nicht immer gleichmäßig geſchieht, der Unterſchied vorzüglich auf der Wichtigkeit des Gegenſtandes beruht: ſo ſcheint durch das bisherige unſer Saz noch gar nicht bedeutend erläutert. Dies wird aber geſchehen, wenn wir auf das Verhältniß der Kirche zu dem Einzelnen in dieſer Beziehung achten. Der Einzelne nämlich hat hiebei zunächſt ſeine eigne Heiligung und dann die ihm mit den ihm ſchon verliehenen Gaben obliegende Wirkſamkeit in der Geſammheit im Auge. Beide aber bilden ein Mannigfaltiges, deſſen Theile nicht durch jeden Act gleichmäßig
472 gefördert werden; und Jedem muß ſich ſehr bald die Erfahrung aufdringen, daß während er ſich mit ſeinen Vorſäzen und Hofnungen nach der einen Seite hinwendet, ihm durch die göttliche Weltregierung Aufforderungen kommen, die ihn hievon ab auf eine andere Seite hinüberlenken. Daher kann er ſelbſt ſeinem Vorgefühl über das, was ihm perſönlich für den Moment das heilſamſte iſt, nicht vertrauen. Und eben ſo wenig kann auch der Einzelne von ſeinem Standpunkt aus über das, was der Geſammtheit bei der jedesmaligen Lage ihrer Totalaufgabe heilſam iſt, ein ſicheres Urtheil gewinnen. Ungleich werden die Einzelnen hierin allerdings ſein, und nur diejenigen werden mit Recht einen beſtimmten

---

[1] 1 Theſſal. 5, 17.

ßeren Einfluß auf das Ganze zu üben geeignet ſein, welche
n dieſes ſchon zu einer beſonderen der prophetiſchen analogen
be in ſich ausgebildet haben. Außerdem konnte dieſes dem Ge-
nbewußtſein angehörige Vorgefühl ſicherer ſein zu den Zeiten,
der Einzelne noch ein größerer Theil des Ganzen war[1], und
es ihm vollſtändig zur Wahrnehmung kam. So daß es von
iſto an, in welchem wir auch dieſes als ein menſchliches be-
ſtimmt in der größten Vollkommenheit zu denken haben, als an-
ernd angenommen werden muß, die Sicherheit aber ſich außer-
noch um ſo mehr verringert, je mehr ſich in jene Vorbil-
g in Bezug auf die Zukunft das perſönliche einmiſcht. Daſſelbe
r, was vom Einzelnen gilt, wird auch von jeder, ſei es mehr
n oder mehr durch die Natur gegebenen Vereinigung Mehrerer
en, nach dem Maaß wie ſie kleinere oder größere Theile des
nzen und den übrigen mit mehr oder minder uneigennütziger
e zugewendet ſind oder nicht. So daß wir nach dieſer Fort-
eitung auf der einen Seite von dem Ganzen werden ſagen
ſſen, daß es, wie in demſelben perſönliches Bewußtſein und
ſammtbewußtſein nicht verſchieden ſondern vollkommen eines iſt, 473
h das genaueſte Ebenbild Chriſti darſtellt, und alſo in demſel-
, wo es ſich als Einheit manifeſtirt, auch das ſicherſte Vorge-
zu finden ſein werde. Auf der andern Seite iſt aber zugleich
Kirche der gemeinſame Ort für alle jene unvollkommnen und
ihren verſchiedenen Unvollkommenheiten auch ſo oft gegen ein-
er gerichteten und im Streit begriffenen Vorgefühle. Dabei
ihr nun ob, zuerſt ſich ſelbſt mit dem vollkommnen Abbild
iſti, wie ſie es in ihrem zeitlichen Bewußtſein noch nicht iſt,
gleichend dieſes zu ihrem Gebet zu machen, daß diejenigen ihrer
eder immer mehr den größten Einfluß gewinnen möchten, welche
zum richtigen Auffinden und Einleiten deſſen, was für die
hrung und Beſſerung des Reiches Gottes nöthig iſt, ausgebil-
ten Organe des göttlichen Geiſtes ſind; und dieſes iſt das eine

---

Vgl. Ap. Geſch. 16, 6. 10.

ſchlechthin richtige zum Gebet werdende Vorgefühl der Kirche, in
welchem daher auch alle Einzelnen mit dem Ganzen zuſammen
ſtimmen. Demnächſt aber hat ſie auch die Pflicht, das unſich
von dem unvollkommnen Geſammtheitsbewußtſein der Einzelnen
ausgehende Vorgefühl zuerſt, ſofern eines dem andern widerſpre
chen könnte, auszugleichen, dann aber auch das Bewußtſein de
Unſicherheit durch die Verwandlung in Gebet zur Befriedigun
zu bringen. Beides geſchieht ſchon durch die Vereinigung de
Einzelnen zum gemeinſamen Gebet, indem ein Jeder ſchon dur
die Geſtalt des gemeinſamen religiöſen Lebensactes von dem me
in der Perſönlichkeit gegründeten zu dem, was in Allen daſſelbig
ſein kann, und durch den Inhalt des jedesmaligen Actes zu dem
was in demſelben Alle gleichmäßig ergriffen hat, hingewieſen wir
Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Beiſeit
ſezung der Differenz der perſönlichen Vorgefühle und Wünſ
Jeder ſich für die Andern zu dem Gebet vereinige, daß ſie dur
die Thatſachen der göttlichen Weltregierung, ſei es nun unt
476 der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur An
näherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten ge
bracht werden. Und hierauf laſſen ſich alle Gebete der Kirch
zurükführen.

§. 147. **Lehrſaz.** Jedes Gebet im Namen Jeſu h
die Verheißung Chriſti, daß es erhört wird, aber auch n
ein ſolches.

Expos. Simpl. XXIII. p. 80. Oratio fidelium omnis per sol
Christi interventum soli deo funditur ex fi., et caritate. — **Co**
Belg. XXVI. p. 187. Proinde secundum mandatum Chri
patrem coelestem per unicum mediatorem nostrum invocamus
certo persuasi nos ea omnia impetraturos, quae a patre in nomi
ipsius petierimus. — **Catech. Heidelb.** CXVII. p. 573.
huic firmo fundamento innitamur, nos a deo, quamquam indigu
propter Christum tamen certo exaudiri.

1. Mag man nun bei dem Ausdrukk „in Jeſu Namen

ten“ [1] mehr daran denken, in ſeinen Angelegenheiten beten oder mehr daran aus ſeinem Sinn und Geiſt beten: ſo iſt doch beides auf keine Weiſe von einander zu trennen. Denn könnten wir das geiſtige Wohl der Menſchen anders als in ſeinem Sinne fördern wollen, ſo müßten wir es auch anders als Er gedacht haben; und dann wäre auch nicht ſeine Angelegenheit, was Gott in ſolchem Gebet vorgetragen würde. In ſofern iſt alſo allerdings jedes Gebet ſchon ein Gebet im Namen Jeſu, in welchem — was es auch ſei — in ſeiner Beziehung auf das Reich Gottes erbeten wird. Je mehr aber das Gebet ein beſtimmtes iſt, um deſto nothwendiger iſt auch, daß ſein Gegenſtand gedacht ſei in Uebereinſtimmung mit der Ordnung, nach welcher Chriſtus ſeine Kirche regiert, damit der Betende als ſolcher für einen wahren und annehmlichen Bevollmächtigten Chriſti gelten könne. Daraus folgt ſchon, daß nur ein ſolches Gebet ein wahres Gebet im Namen Jeſu ſein könne, welchem das ganze Selbſtbewußtſein der Kirche zum Grunde liegt d. h. bei deſſen Inhalt ihr Geſammtzuſtand berückſichtiget iſt. Dieſes iſt dann gewiß ein Theil von dem jedesmaligen Gemeingebet der Kirche, und daß ſolches erhört wird iſt nicht zu bezweifeln. Denn iſt das Bedürfniß richtig aufgenommen, und das leitende Vorgefühl das Ergebniß aus dem vollſtändigen Bewußtſein der Kirche von ihren inneren Zuſtänden und äußeren Verhältniſſen: ſo trägt das Gebet die volle Wahrheit in ſich, wie ſie auch die Erkenntniß Chriſti von ſeinem geiſtigen Leibe iſt, und ſeine regierende Thätigkeit beſtimmt; mithin muß vermöge der Gewalt, die der Sohn vom Vater überkommen hat, der Inhalt deſſelben auch zur Erfüllung gelangen. Jedes andere aus einem unvollkommneren Bewußtſein hervorgehende Gebet, wenngleich nicht minder die Angelegenheiten Chriſti betreffend und von dem aufrichtigen Beſtreben in ſeinem Geiſt zu handeln ausgehend, ſieht doch ſeiner Erfüllung nur in dem Maaß entgegen, als es mit jenem normalen Gebet zuſammenſtimmt, ja es darf dieſelbe nur in dieſem Maaß in Anſpruch nehmen. Ein ſolches kann daher ſeine Zuverſicht nur dadurch erwerben, daß es ſich jenem unterwirſt, und daß es nur unter dieſer Bedingung erhört ſein will. Auch von dieſem bedingten Gebet, wie es am beſten genannt würde, enthalten mehrere heilige Schriften ein Beiſpiel Chriſti [1], welches weil es nur Zeit und Stunde betrifft, mit dem was wir eben von der vollkommenen Richtigkeit ſeines Vorgefühls behauptet haben, nicht ſtreitet; woran wir alſo ſehen können, wie auch ein ſolches ohne Sünde ſein kann, indem es nämlich als Correctiv der Unſicherheit die Ergebung ſchon in ſich trägt, alſo nur erhört ſein will, inſofern das gebetene auch Beſtandtheil eines normalen Gebetes ſein könnte. Auf dieſe Weiſe vereinigen ſich mit der unſrigen ſehr leicht auch die gewöhnlichen vorzüglich das bedingte Gebet berükkſichtigenden Erklärungen, daß nämlich im Namen Chriſti bete, wer nur wolle um Chriſti willen erhört ſein, oder ſofern das gebetene in Bezug auf den göttlichen Rathſchluß in Chriſto Gottes Wille ſei.

---

[1] Joh. 16, 23. 26.

2. Hiegegen aber wird die Einwendung immer wieder gehört, daß wenn dieſe Erklärung die Sache wirklich erſchöpfe, alsdann die ganze Lehre von der Gebetserhörung eigentlich nur eine Täuſchung ſei. Die Einwendung ſezt voraus, daß man eigentlich glaube, durch das Gebet eine Einwirkung auf Gott ausüben zu können, indem ſein Wille und Rathſchluß durch daſſelbe gebeugt werde. Dies ſtreitet gegen unſere erſte Grundvorausſezung, daß es kein Verhältniß der Wechſelwirkung giebt zwiſchen Geſchöpf und Schöpfer; und eine Theorie des Gebets, welche von einer ſolchen Annahme ausgeht, können wir, wiewol immer einige eben ſo gottergebene als gläubige Chriſten ſich zu derſelben bekennen, nur für einen Uebergang in das magiſche erklären. Man geht dabei allerdings auf Verheißungen Chriſti [2] zurükk: allein

---

[1] Matth. 26, 42 flgd.

[2] Matth. 17, 20 und 21, 21. 22.

ils werden ſie ſelbſt nicht richtig verſtanden, theils werden die
dingungen, an welche doch die Verheißung gebunden iſt, nicht
ihrem ganzen Umfang in Anſchlag gebracht. Denn wie ſoll
er doch dazu kommen, an dem was man nach dem gewöhn-
en Ausdrukk doch nur ein künftiges zufälliges nennen kann
ht zu zweifeln, wenn er es nicht in anderer Beziehung für
hwendig hält? und was kann der Chriſt als ſolcher für noth-
ndig halten, als nur ohne welches ein Wiedergeborner nicht
nnte in dem Stande der Heiligung erhalten werden, oder ohne
lches das Reich Chriſti nicht könnte Beſtand und Fortgang
en. Das iſt aber nur das unbedingte Gebet, auf welches wir
diese Weiſe zurükkgeführt werden. Wenn aber Chriſtus den 377
uben zur Bedingung macht, daß das Gebet erhört werde: ſo
ſteht er darunter gar nicht einen abgeſonderten Glauben
die Erhörung ſelbſt, ſondern den Glauben an ihn in dem
zen und vollen Sinne des Wortes, mithin auch den Glauben
die Unvergänglichkeit und den alles andre ſich unterordnenden
rth des von ihm geſtifteten Reiches Gottes; und in dieſem
uben iſt alles hier ſchon auseinander geſezte mit befaßt. Wenn
daher auch jede magiſche Vorſtellung von der Gebetserhörung
veiſen: ſo thun wir doch den Verheißungen Chriſti keinen Ein-
g. Denn ſo wenig wir zugeben, daß warum erhörlich gebetet
den, geſchehe deswegen auch gegen den urſprünglichen göttli-
n Willen, weil darum gebeten worden: eben ſo wenig behaup-
wir, daß es würde geſchehen ſein, auch wenn nicht wäre ge-
t worden. Sondern es giebt einen Zuſammenhang zwiſchen
Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide
einem und demſelben begründet ſind, nämlich in der Art und
iſe des Reiches Gottes. Denn in dieſem ſind beide nur eines,
Gebet als das aus der Geſammtthätigkeit des göttlichen Gei-
entwikkelte chriſtliche Vorgefühl, und die Erfüllung als die
denſelben Gegenſtand bezügliche Aeußerung der regierenden
ätigkeit Chriſti. So angeſehen wäre die Erfüllung nicht ge-
men, wenn das Gebet nicht geweſen wäre; dann wäre näm-

lich auch in der Entwikklung des Reiches Gottes der Punkt noch nicht da geweſen auf welchen jener folgen muß. Nicht aber kommt die Erfüllung deshalb, weil gebetet worden, als ob das Gebet hier iſolirt betrachtet werden könnte als eine Urſache für ſich, ſondern weil das richtige Gebet keinen andern Gegenſtand haben kann, als was in der Ordnung des göttlichen Wohlgefallens liegt. Auch nicht wäre ſie gekommen des göttlichen Beſchluſſes wegen, auch wenn ſie nicht wäre gebetet worden, als ob es [illegible] einen göttlichen Beſchluß über einzelnes gäbe, abgeſondert von ſeinem natürlichen Zuſammenhang, ſondern weil der Zuſtand aus welchem das Gebet entſteht mit zu den Bedingungen gehörte, unter welchen der Erfolg auf eine wirkſame Art eintreten konnte. — Dieſe Darſtellung der Sache wendet nun auch einen andern Einwurf gegen die Lehre von der Gebetserhörung ab, daß ſie nämlich geeignet ſei die Thätigkeit der Gläubigen zu lähmen, welches vollſtändig ausgeſprochen ſoviel heißt, daß wenn man an Erhörung des Gebetes glaubt, man das „bete und arbeite“ trennen, und das Gebet ganz an die Stelle der Arbeit müſſe ſezen können. Dieſer Formel, „bete ſo brauchſt du nicht zu arbeiten“, ſteht — wenn die Erhörung des Gebets geläugnet wird — die andere gegenüber, „arbeite und laß dir keine Zeit zum Beten“. Wir aber müſſen beide verwerfen, indem nach der obigen Auseinanderſezung das rechte Gebet nur entſteht, während wir in der auf die Erfüllung unſeres chriſtlichen Berufs gerichteten Thätigkeit begriffen ſind. Wenn ſolchergeſtalt jeder wahre Gebetsmoment auf einem Thätigkeitsmoment ruht: ſo kann das Gebet die Thätigkeit nicht aufheben, ohne ſich ſelbſt aufzuheben; wogegen das in einem nicht ſo entſtandenen Gebet ausgeſprochene Vorgefühl immer nur ein willkührliches ſein, mithin gar keine Sicherheit in ſich tragen kann, daß es mit der regierenden Thätigkeit Chriſti zuſammenſtimme. Eben ſo wenig aber kann die Thätigkeit das Gebet aufheben, denn eine ſolche Thätigkeit könnte nicht auf das Reich Gottes gerichtet ſein, weil der Thäter mit dem zufrieden ſein will, was er ſelbſt erreichen kann, und eine ſolche gewährte denn auch keine Sicherheit, daß ſie unter dem Einfluß von der regierenden Thätigkeit Chriſti ſteht.

3. Indem wir nun das Gebet immer nur in ſeiner Richtung auf die Angelegenheiten des Reiches Gottes verſtanden haben, ſind wir von der Vorausſezung ausgegangen, daß nur dieſes Gebet im Namen Jeſu dem Chriſten natürlich ſei. Indeß erinnert unſer Saz ſelbſt an ein anderes, das wir aus der allgemeinen Erfahrung alle kennen. Wenn wir nun dieſem auf der einen Seite keinen Antheil zugeſtehen können an der Verheißung Chriſti: ſo bildet doch das bedingte Gebet im Namen Jeſu inſofern einen Uebergang zu demſelben, daß wir es nicht verwerfen dürfen. Denn es iſt immer eine Verbindung menſchlicher Empfindungen und Regungen mit dem Gottesbewußtſein, in welcher Verbindung ſie ſich immer leidenſchaftloſer und geiſtig reiner ausprägen werden als ohne dieſelbe. Da nun aber dieſes Gebet, ſei es nun ein Gebet der Pietät und der Selbſtliebe der edleren oder der minder geordneten, kein eigenthümlich chriſtliches iſt, die Erhörung aber eine beſondere Verheißung des Erlöſers an die Seinigen: ſo wird auch dieſes Gebet an der Verheißung nur inſofern einen Antheil haben, als es dem Gegenſtand der Verheißung verwandt iſt, das heißt als wir die Gott vorgetragenen Wünſche zugleich als Bedürfniſſe der Kirche aufſtellen können. Dem ſtehen nun die Gebete aus Pietät am nächſten. Denn je höher wir einen Einzelnen ſtellen, um deſto leichter können wir verleitet werden zu glauben, es ſei ein beſtimmter Verluſt für das Reich Gottes, wenn er ſeinem Wirkungskreiſe entriſſen oder in demſelben gehemmt würde. Bei näherer Betrachtung aber werden wir uns immer ſagen müſſen, daß außer Chriſto kein Einzelner im Reiche Gottes unentbehrlich iſt. Noch weiter ab aber ſtehen allerdings alle Wünſche, die ſich auf unſer oder auch Anderer äußerliches Wohlergehen beziehen; auch täuſchen wir uns hierüber ſchon weniger. Indeß ſo lange wir noch nicht zu der reinen alle Wünſche ausſchließenden Ergebung gekommen ſind: ſo iſt es

uns auch als Chriſten natürlich und heilſam, dieſe Wünſche mit dem Gottesbewußtſein zu verbinden [1]. Heilſam aber wird es uns nur, ſofern eben durch das Bewußtſein, daß wir dieſe Wünſche nicht im Namen Jeſu Gott vortragen können, wir zur reinen Ergebung gefördert werden. Ja wenn dies nicht geſchieht: ſo müßte ſich gleichſam während der Rede das Gebet in ein Gebet um Ergebung verwandeln, und dies wäre dann eines im Namen Jeſu. Wie aber jedes ſolche Gebet nur ein Theil der einzelnen Seelenpflege iſt, ſo bleibt es auch am richtigſten in dem Kreiſe des einzelnen und häuslichen Lebens, wo es ſeinen natürlichen Ort hat. Wogegen die öffentlichen gemeinſamen Gebete der Chriſten immer den reinen Typus des Gebets im Namen Jeſu darſtellen ſollen ohne Gegenſtände einzumiſchen, deren Zuſammenhang mit der fortſchreitenden Entwicklung des Reiches Gottes nicht einleuchtet; es müßte denn ſein, daß es die öffentliche Seelſorge erforderte, gemeinſame von einem weltlichen Intereſſe ausgehende Wünſche durch das öffentliche Gebet in das Gebet um Ergebung umzulenken. Hiernach ſind alle öffentlichen chriſtlichen Fürbitten einzurichten, wie denn auch die Anweiſungen dazu in der Schrift [2] nur im Zuſammenhang mit der uns hier zum Grunde liegenden Verheißung Chriſti zu erklären ſind.

Zweite Hälfte.

Das wandelbare, was der Kirche zukommt vermöge ihres Zuſammenſeins mit der Welt.

§. 148. Dadurch, daß die Kirche ſich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet ſich für die Kirche ſelbſt [illegible] der Gegenſaz zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche.

---

[1] 1 Petri 5, 7. vgl. Matth. 6, 31. 32.

[2] 1 Tim. 2, 1—4. Phil. 4, 6.

1. Wenn Jeder in der Welt, der von dem Geiſt des Chriſtenthums ergriffen wird, ihm auch gleich ſo angehörte, daß in ihm kein Moment anders beſtimmt würde, als durch ſeine Empfänglichkeit für die Einwirkungen dieſes Geiſtes, und nichts in ſeinem früheren Leben begründetes mehr verkäme: ſo könnte die Welt zwar neben der Kirche fortbeſtehen, indem ſie ſich dem weiteren Eindringen derſelben widerſezte, und ſie könnte dadurch auch die Thätigkeit der Kirche modificiren und in ſich zurükkwerfen; aber die Kirche, wie ſie jedesmal beſtände, wäre doch ganz unvermengt mit der Welt, und beides wären gänzlich getrennte und außer einander befindliche Gemeinſchaften. Nun aber iſt die Wiedergeburt keine plözliche Verwandlung, ſondern wenn auch ſchon das Wohlgefallen am göttlichen Willen das eigentliche Ich des Menſchen geworden iſt [1], bleibt doch in allem einzelnen noch eine dem Geiſt widerſtrebende Thätigkeit des Fleiſches zurükk; mithin iſt auch in denen, welche zuſammengenommen die Kirche ausmachen, immer noch etwas der Welt angehöriges [2]. Alſo ſind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt; ſondern auf jedem Punkt des erſcheinenden menſchlichen Lebens, wo auch ſchon Kirche iſt, weil Glaube und Gemeinſchaft des Glaubens da iſt, eben da iſt auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinſchaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da iſt. Jeder ſichtbare Theil der Kirche iſt alſo genauer betrachtet ein Gemiſch von Kirche und Welt; und nur wenn wir das von dem göttlichen Geiſt in den Menſchen gewirkte iſoliren und ſo zuſammenſtellen könnten, hätten wir die Kirche rein. Nun ſind dieſe Wirkungen nicht [illegible]
nur ſo gewiß vorhanden, als der heilige Geiſt nur in dieſer wirk-

---

[1] Röm. 7, 17. 20. — 1 Joh. 1, 8—10.

[2] Vgl. §. 126, 1.

ſamen Vereinigung mit der menſchlichen Natur gegeben iſt, ſondern ſie conſtituiren auch ein zuſammengehöriges und zuſammenwirkendes Ganze; aber ſie ſind nicht abgeſondert darzuſtellen, ſondern nur unſichtbar ſind ſie innerhalb jenes Gemenges als das in demſelben gegen die Welt wirkſame und es von der Welt ſcheidende enthalten. Die unſichtbare Kirche iſt alſo die Geſammtheit aller Wirkungen des Geiſtes in ihrem Zuſammenhang; dieſelben aber in ihrem Zuſammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geiſt ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Geſammtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit conſtituiren die ſichtbare Kirche.

2. Gewöhnlich verſteht man unter der unſichtbaren Kirche die Geſammtheit der Wiedergebornen und im Stande der Heiligung wirklich begriffenen, unter der ſichtbaren Kirche aber außer dieſen auch noch alle diejenigen, welche das Evangelium gehört haben, alſo berufen ſind, und ſich äußerlich zur Kirche bekennen, oder wie wir es lieber ausdrükken würden, welche den äußeren Kreis der Kirche bilden, indem ſie aus der Geſammtheit der Wiedergeborenen vermittelſt eines äußerlich begründeten Verhältniſſes vorbereitende Gnadenwirkungen empfangen [1]. Soll nun aber dies äußerlich begründete Verhältniß dieſes ſein, daß ſie die Taufe erhalten haben und ſich Chriſten nennen: ſo ſollte es nach der urſprünglichen Abſicht Chriſti eine ſolche ſichtbare Kirche gar nicht geben, indem nur diejenigen getauft werden ſollten, welche Buße gethan hatten und mit der Taufe zugleich die Vergebung der Sünden und die Mittheilung des Geiſtes zu empfangen reif waren. Auch die Berufenen alſo ſollten ſo lange außer der Kirche bleiben, bis die Gemeine und ſie ſelbſt in der
603 Ueberzeugung übereinſtimmten, daß eine Lebensgemeinſchaft zwiſchen Chriſto und ihnen beſtehe, und in jenem äußeren Kreiſe ſollten nicht Mitglieder der Kirche ſein, ſondern nur Aſpiranten an die Kirche. Wollte man nun ſagen, daß dieſe urſprüngliche

---

[1] Vgl. §. 115, 2.

Einrichtung nun nicht nur ſeit der Kindertaufe, ſondern noch weit mehr ſeit der Chriſtianiſirung der Völker im großen, und ſeit der bürgerlichen Bevorrechtung des Chriſtenthums nicht zurükgerufen werden könne, und alſo als gleichſam durch Chriſtum ſelbſt abgeändert zu betrachten ſei: ſo würde doch dadurch nicht angemeſſener werden, die Gemeinſchaft der Wiedergebornen eine unſichtbare zu nennen. Denn wenn auch der Moment der Wiedergeburt nicht beſtimmt werden kann, ja Viele auch über Viele ungewiß ſein können, ob dieſe ſich in dem Stande der Heiligung befinden: ſo könnte doch dieſe Ungewißheit über Einige nicht das Ganze unſichtbar machen, ſondern grade die Gemeinſchaft derer, die weil am feſteſten im Stande der Heiligung, auch am kräftigſten der Welt entgegentreten, müßte in dieſem Sinn die ſichtbarſte ſein [1]. Was ſonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unſichtbare Kirche heißt, davon iſt das meiſte nicht unſichtbar, und was die ſichtbare, davon iſt das meiſte nicht Kirche. Wogegen, wie wir den Gegenſaz gefaßt haben, beſagt er etwas wahres und nothwendiges. Denn wenn es auch gelänge, alle nicht Wiedergebornen außerhalb der Kirche zu halten: ſo wäre die Geſammtheit der Wiedergebornen doch nur die ſichtbare Kirche in unſerm Sinn, aber weil ſichtbar, darum auch nicht rein von fremder Beimiſchung. Die reine Kirche aber kann überall nicht ſichtbar gemacht werden; aber es iſt nothwendig ſie als das eigenthümlich wirkſame in jener auch abgeſondert zu betrachten. Die in den Lehrſtükken der erſten Hälfte behandelten Inſtitutionen ſind nun die vorzüglichſten Organe der unſichtbaren Kirche und repräſentiren am meiſten die Kräfte derſelben in der ſichtbaren. Hier nun werden diejenigen allgemeinen Zuſtände der ſichtbaren Kirche betrachtet, welche als die ſich immer erneuernden Folgen von dem Mitgeſeztſein der Welt in derſelben am meiſten den Gegenſaz zwiſchen der ſichtbaren Kirche und der unſichtbaren zum Bewußtſein bringen.

---

[1] Matth. 5, 14.

§. 149. Der Gegenſaz zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche läßt ſich in den beiden Säzen zuſammenfaſſen, daß die erſte eine getheilte iſt, die andere aber ungetheilt eine, und daß die erſte immer dem Irrthum unterworfen iſt, die andre aber untrüglich.

1. Wir dürfen nur auf das zurükkgehen, was wir über den Ort und die Art der Mittheilung der unſündlichen Vollkommenheit Chriſti geſagt haben [1], um behaupten zu können, daß das innerſte in jedem wahrhaft Wiedergebornen nichts anderes ſei als die ganze Wahrheit der Erlöſung; auf dieſes Gebiet aber beſchränkt ſich auch ganz allein die Untrüglichkeit, welche wir der unſichtbaren Kirche zuſchreiben. Zunächſt alſo das Bewußtſein von der Kindſchaft Gottes in der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, welches Jeder für Alle hat und Alle für Jeden, wozu nun weſentlich gehört das Bewußtſein einer in ihnen und für ſie vorhandenen Leitung in der Wahrheit [2]. Allein die Vereinzelung jenes innerſten Bewußtſeins in beſtimmten Vorſtellungen hat auch ſchon nicht mehr dieſelbige volle Wahrheit; denn die Vorſtellungen des Einzelnen ſind das Erzeugniß ſeines früheren Lebens und aus ſeinem früheren Sinn und Intereſſe herausgebildet, weshalb denn die Wiedergeburt nicht eine plözliche Umwandlung der 105 geſammten Begriffsbildungsweiſe ſein kann. Daher verfälſcht ſich mehr oder weniger der äußere Ausdrukk dieſer inneren Wahrheit, und nur allmählig ſezt ſich der Geiſt in den Beſiz dieſes Organismus. Das gleiche gilt von der Richtung, welche das Leben Chriſti in uns dem Willen giebt; ſie iſt die reine Richtung Chriſti ſelbſt gegen die Sünde und auf die Verbreitung ſeines Lebens. Allein ſo wie dieſe ſich zu einzelnen Handlungen ausprägt, ſo tritt nicht nur die Auffaſſung eines beſtimmten Verhältniſſes dazwiſchen, ſondern auch der die Handlung vorbildende Zwekkbegriff: beide aber ſind durch die in der Zeit, da der Wille ſich

---

[1] Vgl. §. 88, 3.

[2] Joh. 16, 13.

im Dienſt der Sinnlichkeit befand, gebildeten Vorſtellungen bedingt, und werden mithin nicht mehr die gleich reine Darſtellung jenes inneren Antriebes ſein. So ſcheidet ſich demnach, wenn wir von da ausgehn wo das neue Leben ſich anknüpft, ſehr bald das reine und das unreine, und zwar grade wie das ſichtbare und das unſichtbare, denn was in das erſcheinende Bewußtſein übergeht, iſt ſchon nicht mehr das reine. Beides aber gehört der Gemeinſchaft; denn daß ſich an einem die Erlöſung realiſirt, und daß er der Gemeinſchaft der Gläubigen anzugehören anfängt, iſt nur daſſelbe. Denn wenn jemand ſagen wollte, er gebe zwar den Unterſchied zwiſchen dem reinen und getrübten zu als den zwiſchen dem ſichtbaren und unſichtbaren, aber das lezte ſei keine Gemeinſchaft, ſondern das ſchlechthin innere ſei als ſolches auch ſchlechthin iſolirt, weil nur vermittelſt der Aeußerung eine Gemeinſchaft möglich ſei, dieſe aber ſei ſchon nicht mehr das reine und wahre: ſo iſt dies allerdings inſofern zuzugeben, als nicht die unſichtbare Kirche eine Gemeinſchaft iſt vollkommen abgeſondert von der ſichtbaren und für ſich allein. Dies iſt aber auch nicht der Fall bei der gewöhnlichen Gebrauchsweiſe dieſer Ausdrükke, ſondern hier wie dort iſt die unſichtbare Kirche als Gemeinſchaft — welcher Begriff nur überhaupt ſtärker heraustritt in unſerer Auffaſſung dieſer Gegenſtände — vermittelt durch die ſichtbare. Unterſcheiden wird aber gewiß Jeder beides in ſeiner 106 täglichen Erfahrung, wie wir in dem einen Fall durch das mannigfaltig getrübte der einzelnen Aeußerungen hindurch und von dieſem abſehend, und auf dieſelbe Weiſe auch von dem Anderen durchgeſehen, uns in eine gegenſeitig ſtärkende und unterſtüzende Verbindung jeder mit den innerſten Antrieben des Anderen ſezen, und ſo einen Moment der unſichtbaren Kirche conſtituiren, und wiederum in dem andern Fall eine Gemeinſchaft der einzelnen Handlungen und Aeußerungen ſelbſt eingehen, um mit den verwandteſten einen gemeinſamen Raum gleichmäßig auszufüllen und fremdartiges aus demſelben abzuhalten, und ſo einen Moment der ſichtbaren Kirche conſtituiren. — Daß wir unter die Untrüglichkeit der unſichtbaren Kirche auch die Reinheit und unter die Irrthumsfähigkeit der ſichtbaren auch die Sünde mit einrechnen, bedarf keiner Erörterung, da es vermittelt iſt theils dadurch, daß den einzelnen Handlungen Zwekkbegriffe zum Grunde liegen, die ihnen das Maaß beſtimmen und die ſelbſt der Unvollkommenheit der Vorſtellungen unterliegen, theils dadurch, daß die Entwikklung der religiöſen Vorſtellungen ebenfalls auf Willensthätigkeiten beruht, welche an der Unreinheit der einzelnen Selbſtbeſtimmungen leiden.

2. Hiermit hängt nun genau zuſammen, daß auch die unſichtbare Kirche weſentlich überall Eine iſt, die ſichtbare hingegen immer im Auseinandergehen und ſich trennen begriffen. Denn da das innerſte Bewußtſein und die innerſten Antriebe nichts anders ſind als die Gegenwart und die lebendigen Regungen des Geiſtes ſelbſt: ſo iſt die Gemeinſchaft derſelben nichts anders als das Sichſelbſterkennen des Geiſtes, und dieſe muß ſich alſo ſo weit erſtrekken als der Geiſt derſelbige iſt, das heißt über die ganze Chriſtenheit. Da ſie aber nur eine unſichtbare iſt, ſo fehlt ihr alles was ihr eine beſtimmte Form geben könnte, und ſie iſt überall und immer nur das unmittelbare Verhältniß aller begeiſteten, die wie ſie ſich treffen in ihrem innerſten Sinn zugleich alle ihres gleichen in dieſelbe Gemeinſchaft einſchließen, das heißt es iſt das gemeinſame Streben Aller überall durch das Aeußere hindurch denſelben Geiſt zu erkennen und an ſich zu ziehen. Die einzelnen Aeußerungen aber, Vorſtellungen ſowol als Handlungen, wie ſie als Leiter das vermittelnde jener Einen Gemeinſchaft ſind, ſo ſind ſie an und für ſich in der ſichtbaren Gemeinſchaft das ſcheidende [1], nicht nur ſofern die von überwiegend beſtimmenden Punkten ausgehende Anziehungskraft irgendwo nach phyſiſchen Geſezen ihre Grenze findet und der Zuſammenhang abreißt, ſondern vorzüglich auch ſofern das bindende Verwandtſchaftsbe-

---

[1] Vgl. §. 6, 3.

wußtſein, wie es mit den in unſerm Sinn ſinnlichen Differenzen des menſchlichen Seins zuſammenhängt, ſich ſelbſtliebig, mithin auch trennend und beſchränkend, geſtaltet. — Und hier ergiebt ſich aufs neue, was wir an einem andern Ort anders nachgewieſen haben, daß die chriſtliche Gemeinſchaft als Eine ſich unmöglich kann ſelbſt beſchränken, d. h. einen wirkſamen Willen haben, andere fromme Gemeinſchaften neben ſich zu laſſen. Denn alsdann müßte entweder die Anziehungskraft Chriſti abreißen, und ſo ſeine Lebensgemeinſchaft ſich durch eine beſtimmte Peripherie begränzen, und dann wäre er nicht für das ganze Menſchengeſchlecht begeiſtert und begabt geweſen; oder das von ihm ausgehende Beſtreben müßte ſich in der Gemeinſchaft der Gläubigen eigenliebig begrenzen, um Andere neben ſich zu haben, welche nicht derſelben Vorzüge theilhaftig würden, und dann wäre dieſe Liebe nicht dieſelbe mit der Liebe Chriſti.

3. Es läßt ſich aber auch leicht zeigen, daß in dieſen Säzen die ganze Differenz zwiſchen der ſichtbaren und der unſichtbaren Kirche ausgedrükkt iſt. Denn wenn wir bei dem Leben Chriſti in uns oder der Wirkſamkeit des Geiſtes in uns beginnen: ſo 188 geht beides nur auf dieſes zwiefache aus, alles menſchliche in dem Einzelnen dieſem göttlichen anzueignen und dann mit dem angeeigneten in der Gemeinſamkeit des geiſtigen Lebens wirkſam zu ſein. Wenn alſo das, was in dem Einzelnen noch Welt iſt, in dieſer Wirkſamkeit ſtörend mitwirkt: ſo muß dadurch eine von dieſen Thätigkeiten gehemmt und abgelenkt werden, und zwar werden wir überall auch das, was dem Scheine nach nur Negation, Unterlaſſung iſt, auf ein wirkliches, eine That, zurükkführen können. Nun iſt jedes Wirken in der Gemeinſchaft ein Hervorbringen derſelben, weil ſie nur durch auf ſie bezügliche Handlungen fortbeſtehen kann, was mithin dieſe Thätigkeit ſtört, muß eben ſo eine Trennung der Gemeinſchaft in ſich ſchließen. Eben ſo wenn der Geiſt in Jedem ein Führer in alle Wahrheit iſt, ſo muß alles, was in dem Einzelnen in dieſer Beziehung ſtörend

einwirkt, eben ſo eine Abweichung in die Unwahrheit ſein. Und daß unſer Saz hier die Abweichung des Willens in die Sünde mit unter der Unwahrheit begreift, rechtfertigt ſich daraus, daß wir, indem wir von der Kirche reden, auch die Handlungen der Einzelnen nur ſo betrachten wie ſie in der Gemeinſchaft ſind, und in dieſer ſtören ſie nur ſo, wie ſie zugleich wahrgenommen werden und einen Vorgang bilden, und das geſchieht nur ſofern ſie als Maximen aufgenommen ſind, welche doch dem Grundausdrukk des neuen Lebens widerſprechen oder als falſche Subſumtionen unter richtige Maximen geltend gemacht werden, in beiden Fällen alſo, ſofern ſie ſich auf Irrthum zurükkführen laſſen. Wogegen die vereinzelte Sünde, der nicht einmal ein Zwekkbegriff zum Grunde liegt, in der Gemeinſchaft ſpurlos verſchwindet. Nicht nur aber giebt es keine andere unſer Verhältniß in der Kirche ſtörende Einwirkung deſſen, was in uns noch Welt iſt, als die, welche den Geiſt betrüben, den zur Wahrheit führenden als Irrthum, und als Spaltung den bindenden und einigenden;
489 ſondern beides hängt auch ſo genau zuſammen, daß eines nur an dem andern erkannt werden kann. Manches kann als eine Störung der Gemeinſchaft erſcheinen, iſt aber keine, wenn es nicht auch eine Abweichung von der Wahrheit iſt; und ſo auch iſt nichts, was ein Irrthum oder eine Sünde zu ſein ſcheint, eine ſolche, wenn es nicht zugleich auch die Gemeinſchaft ſtört.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der Mehrheit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der unſichtbaren.

§. 150. So oft ſich in der chriſtlichen Kirche Trennungen wirklich hervorthun, kann auch das Beſtreben das getrennte zu vereinigen niemals fehlen.

1. Wenn nun alles was Welt iſt in den Einzelnen an und

für ſich ein die Gemeinſchaft ſtörendes Element iſt, ſo ſind in der
ſichtbaren Kirche immer und überall Keime von Spaltungen ver-
breitet, aber jeder für ſich iſt nur ein unendlich kleines; und je
nachdem dieſe Elemente ſich mehr vereinzeln oder ſich zuſammen-
fügen und Maſſen bilden, wird in der Kirche im lezten mehr
oder weniger Spaltung hervortreten, im erſten nur vorüberge-
hende Störung in den engeren Kreiſen erfolgen. Daß von An-
ang an die kräftigſten zuſammentreten aber dann auch am ſtärk-
ſten gegeneinander wirken die Elemente, welche ihren Grund
atten in den früheren religiöſen Zuſtänden der erſten Chriſten als
uden und Heiden, leuchtet ein. Daher war ſchon in dem Zeit-
aum des Urchriſtenthums, welches man ſonſt wol geneigt ſein
nüßte als eine Ausnahme von jenem allgemeinen Zerfallenwollen
er ſichtbaren Kirche anzuſehen, die Anlage zu einer Trennung
wiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten ſo weit ausgebildet, daß
ur die damals in urſprünglicher Stärke gegenwirkende Kraft des
emeinſchaftbildenden Princips den wirklichen Ausbruch derſelben
rükkhalten konnte. Es iſt aber auch daraus klar, daß je mehr
r bindende Geiſt die Maſſe durchdringt und mithin die weltli-
en Elemente in derſelben auseinandertreibt, deſto mehr dieſe an
altender Gewalt verlieren müſſen. Daher dieſe Gewalt nie wie-
r einzelnen Differenzen in der Entwikklung der Lehre ſo ſtark
ngewohnt hat wie in dem Zeitalter der Häreſien und der allge-
einen Kirchenverſammlungen: auf der andern Seite aber die
eigung zu Spaltungen ſich immer in dem Maaß wirkſam zeigt,
s Abweichungen, die ſonſt faſt unbemerkt ſich von ſelbſt wieder
flöſen würden, durch irgend ein ſelbſtſüchtiges Beſtreben befe-
gt werden.

2. Sofern aber auch in dem Zuſtande der Spaltung jeder
eil der ſichtbaren Kirche doch noch ein Theil der unſichtbaren
, indem Bekenntniß zu Chriſto und alſo auch Wirkſamkeit des
iſtes darin iſt; ſo wird auch der Antrieb, aus welchem die
ennung hervorging, allmählig geſchwächt werden; und wo dieſe

verſchiedenen Theile der Kirche einander berühren, wird auch d
in ihnen ſelbige gemeinſchaftbildende Princip ſeine Thätigkeit g
gen dieſe Trennung richten und ein Beſtreben zu Wiederverei
gung entſtehen, welches natürlich in der erſcheinenden Kirche de
ſelben Wechſeln und Schwankungen unterworfen iſt wie das en
gegengeſezte. Ja wenn es ſich auch gar nicht geſchichtlich b
merkbar macht, ſo regt es ſich doch gewiß zerſtreut in den Ei
zelnen: und dieſe Vorausſezung iſt ſo nothwendig als der Gla
richtig iſt, daß der heilige Geiſt weder je kann aus irgend ein
Theile der Kirche ganz verſchwunden oder verdrängt ſein, no
jemals eines ſeiner weſentlichen Geſchäfte vernachläſſigen kann. –
Allein die unläugbare Erfahrung, daß es außer dieſen auch häu
Vereinigungsverſuche giebt, welche nicht in dem Geiſt der Kir
ihren Urſprung haben können, und deren Gelingen alſo au
nicht als ein Gewinn angeſehen werden kann, erinnert dara
daß es auch Trennungen geben kann, die nicht in dem w
Welt iſt in der Kirche ihren Grund haben, mithin leztlich d
zu den Wirkungen des heiligen Geiſtes zu zählen ſein werd
ſo daß die Wahrheit unſerer Feſtſezung nur eine untergeordn
zu ſein und näherer Beſtimmung zu bedürfen ſcheint. Allein
wie jene Vereinigungen nur ſcheinbar ſein können, und das v
einigte gewiß auf eine andere Weiſe von dem Ganzen zu trenn
ſtreben: ſo kann auch, was nur in der großen Gemeinſchaft u
ihr unbeſchadet eine engere Verbindung zu ſtiften ſtrebt, oder w
nur ein Zurükktreten in die verlaſſene Gemeinſchaft mit den fr
heren Geſtaltungen der Kirche iſt, zwar als Trennung erſchein
iſt aber keine. Demnach gilt allgemein, daß der Geiſt bind
und daß, was löſet, immer eine fleiſchliche Geſinnung ſein mu
die Anwendung aber kann ſchwierig ſein, und wenn mehr
von einander getrennte Gemeinſchaften in der Chriſtenheit neb
einander beſtehen, fällt der Kritik die Aufgabe anheim, zu b
ſtimmen auf welcher Seite das löſende Princip ſeinen Siz hat, u
von welcher alſo die Trennung ausgegangen iſt; eine Frage,
oft nicht leichter zu entſcheiden ſein wird, als die welcher v

beiden Theilen in einem Kriege eigentlich der angreiſende geweſen ſei.

§. 151. Erſter Lehrſaz. Die gänzliche Aufhebung der Gemeinſchaft zwiſchen verſchiedenen Theilen der ſichtbaren Kirche iſt unchriſtlich.

1. Was in der Einleitung von der Gemeinſchaft der Frömmigkeit überhaupt geſagt iſt [1], das kann wegen ihrer weiten Verbreitung über eine ſo große Menge von Völkerſtämmen und Sprachgebieten auch von der Chriſtenheit geſagt werden, daß nämlich ein gleichmäßiger Zuſammenhang unter den Gliedern derſelben nicht möglich iſt, nicht nur wegen ungleicher innerer Verwandtſchaft und äußerer Berührung ſondern auch wegen ungleicher Vertheilung des Gemeingeiſtes. Es iſt nun natürlich, daß die erſte Ungleichmäßigkeit ſich an der Leitung der Sprache, ſo wie der Geſammtheit der geſelligen Verhältniſſe fixirt, und daß die Chriſten, welche einerlei Sprache reden und zu demſelben Volk gehören, eine beſondere Kirchengemeinſchaft bilden: aber ſolche Volks- und Landeskirchen ſind nur die Form, unter welcher allein nach göttlicher Ordnung eine größere Gemeinſchaft möglich iſt, und ſie involviren keinesweges eine Aufhebung der Gemeinſchaft mit andern Chriſten, welche vielmehr nach wie vor ſtattſindet, ſobald die natürlichen Bedingungen dazu gegeben ſind. Daſſelbe gilt von den immer ſtark in äußerlicher Form hervortretenden Verbindungen von Chriſten, die in mehreren Beziehungen verwandt ſich um diejenigen, welche ihre individuelle Denkungsart in der ſtärkſten Productivität darſtellen, beſonders ausſchließen; denn auch dies iſt möglich, ohne daß irgend eine ſchon beſtehende Gemeinſchaft mit andern Theilen der Kirche aufgehoben werde. Sondern die Aufhebung fängt erſt an, wenn engere Verbindungen, die auf die lezte Weiſe entſtanden ſind, zu einander in Gegenſaz treten und ſich ihres eigenthümli-

---

[1] §. 6.

chen Seins nicht erfreuen können, ohne ſich von dem der Andern zu entfernen und ſie von ſich auszuſchließen. Ein ſolches polemiſches Verhältniß iſt allerdings eine Aufhebung der Gemeinſchaft, aber doch nur theilweiſe. Denn wenn der Streit über ihre mit einander unverträglichen Eigenthümlichkeiten wirklich hervorbricht, ſo hat er doch ſeinen Grund lediglich in dem Intereſſe, welches jede an der andern nimmt, und iſt daher ſelbſt nur die Art und Weiſe, wie unter den gegebenen Verhältniſſen eine Gemeinſchaft zwiſchen ihnen beſtehen kann. Ja da ſchon in der Vorausſezung liegt, daß der lezte gemeinſchaftliche Punkt, auf den ſie beim Streit zurükgehen, noch ein chriſtlicher iſt: ſo werden ſie auch müſſen, um jede ſich ſelbſt und jede die andere zu verſtehen, das nicht ſtreitige Gebiet von dem ſtreitigen dadurch unterſcheiden, daß ſie auf jenem eine andere Gemeinſchaft unterhalten, als auf dieſem. Eine völlige Aufhebung der Gemeinſchaft tritt daher erſt dann ein, wenn zwei kirchlichen Geſellſchaften kein Element aus dem Grunde für identiſch gilt, weil es chriſtlich iſt, mithin auch alle religiöſe Mittheilung der einen an die andere aufhört, und keine Art von kirchlicher Gaſtfreundſchaft zwiſchen ihnen geübt wird, welche nicht jede auch ausübte gegen Nichtchriſten; denn alsdann iſt es nur der leere Name des Chriſtenthums, welcher ihnen gemein bleibt.

2. Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinſchaft in dieſem Sinn iſt nun unchriſtlich, ſo lange die abgeſchnittene Geſellſchaft noch ihren geſchichtlichen Zuſammenhang mit der Verkündigung des Evangeliums, durch welche ſie geſtiftet worden iſt, feſthält, und nicht ſelbſt mit Aufhebung dieſes Zuſammenhanges ihre jezige Geſtalt auf einen andern Offenbarungsurſprung zurükführt. Denn ſo lange in einer Gemeinſchaft noch Anerkenntniß Chriſti iſt, muß auch, wäre ſie auch noch ſo ſehr zurükgedrängt, doch noch eine Wirkſamkeit Chriſti in ihr ſein; und wenn wir uns von dieſer losmachen, da doch alle, welche in die Lebensgemeinſchaft Chriſti aufgenommen ſind, auch Gemeinſchaft unter einan-

der haben ſollen, ſo ſchließen wir uns ſelbſt aus und trennen uns von der Einheit der unſichtbaren Kirche [1]. Nach dieſem Grundſaz ſind auch die Kezer im eigentlicheren Sinne — wie vielmehr noch ſpätere Ausartungen, in denen andere Kirchengemeinſchaften kezeriſches zu finden behaupten — dennoch in der Kirche, und die Gemeinſchaft mit ihnen iſt nicht ganz aufzuheben. Ja wenn wir, um eine Grenze feſtzuſtellen, bedenken, daß in dem meiſten kezeriſchen, wie z. B. dem manichäiſchen, Elemente von außerchriſtlichem Urſprung mit chriſtlichem gemiſcht ſind, wenn aber z. B. die Indier wollten Jeſum für eine zu ihren vielen anderen Menſchwerdungen eines Gottes anerkennen, ſo daß dieſes nur eine Miſchung des chriſtlichen unter unchriſtliches wäre, wir dieſen deshalb kein Chriſtenthum zuſprechen [2], aber ſie dann auch nicht als Kezer bezeichnen würden: ſo werden wir wol für die äußere Gemeinſchaft keine andere Grenze beſtimmen können, als daß wir mit keiner Geſellſchaft gänzlich brechen dürfen, welche fortfährt an chriſtliche Ueberlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerſeits den Willen feſthält, zur chriſtlichen Kirche zu gehören. — Offenbar iſt auch zwiſchen allen Religionsgeſellſchaften von welchen dieſes gilt, die Kirchengemeinſchaft nicht ganz aufgehoben, und ſo ſtellt ſich in dieſem ganzen Umfang die Einheit der unſichtbaren Kirche dar. Dieſe durch alle hindurchgehende Gemeinſchaft beſteht aber nicht nur darin, daß jede die ſchriftmäßige Taufe der anderen gelten läßt, ſondern darin, daß alle ein größtentheils noch weiter herab als die Schrift und das apoſtoliſche Zeitalter ſich erſtrekkende Vorzeit mit einander gemein haben, und daß jede der andern gönnt, ſich auf Koſten der außerchriſtlichen Welt zu erweitern, und ſie ſich alſo, wenn auch nicht in die Gemeinſchaft anderer chriſtlichen Werke, doch in die Gemeinſchaft dieſes Werkes der Verbreitung aufnehmen.

---

[1] Quidam ita perturbant ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare se a zizania, atque hoc errore excoecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Augustin. de fide et opp. c. 4.

[2] Nur von Einzelnen ſolcher Art mag 1 Joh. 4, 5. zu verſtehen ſein.

195 §. 152. Zweiter Lehrſaz. Alle Trennungen in der chriſtlichen Kirche beſtehen nur als vorübergehende.

1. Wenn zwiſchen den getrennten Theilen der Kirche die Gemeinſchaft nicht ganz aufgehoben, mithin jede Trennung nur eine relative iſt: ſo muß man auch, jeden als ein eigenthümliches Leben gedacht, eine zwiefache Bewegung in jedem annehmen, nämlich bald ein ſtärkeres Hervortreten des Motivs der Einheit, bald ein Zurükkweichen von dieſem und ein Hervortreten des Motivs der Trennung. Darin liegt nun ſchon für ſich die Möglichkeit, daß, wenn ein Moment der erſten Art zuſammenfällt mit der Entwikklung eines neuen Gegenſazes in dem Ganzen, das bisher wirkſam geweſene Trennungsmotiv in dieſem untergehn könne, ſo daß die bisher für ſich beſtehende Partialkirche ſich entweder ganz auf eine von beiden Seiten des neuen Gegenſazes wirft, ſo daß ſie ein Theil von dieſem wird, und ihr bisheriger Charakter nur als ein untergeordnetes Merkmal mit übergeht; oder ſie kann auch ganz aus einander gehen, indem einige ihrer Glieder ſich zu der einen und die andern zu der anderen des neuen Gegenſazes wenden. Wie aber in dieſem Fall der frühere Gegenſaz ſich allmählig abſtumpfen wird, nachdem er unter den andern gebracht iſt: ſo kann auch ohne das, wenn irgend andere Verhältniſſe ſich ändern, das Intereſſe an demſelben ſich ſo abſtumpfen, daß es nicht länger die Kraft behält, eine beſondere Gemeinſchaft zuſammenzuhalten. Oder, wenn wir das beſte vorausſezen, was ſich von einer ſolchen Partialkirche ſagen läßt, daß ſie auf einer geiſtigen Eigenthümlichkeit beruhe, die ſich der heilige Geiſt zu einem beſonderen Organ aneignet; ſo iſt auch ein ſolches, wie es räumlich beſchränkt iſt, ſo auch nur von vergänglicher Gültigkeit. Und ſo laſſen ſich doch nur diejenigen Geſellſchaften anſehen, in welchen ſich die chriſtliche Frömmigkeit 196 in allen Beziehungen individualiſirt; und die Vergänglichkeit muß deſto größer ſein, je kleiner und unzureichender die Einheit iſt, die den Kern einer Gemeinſchaft bildet. Daher ſoll keine

beſondere Kirchengeſellſchaft jemals auf die Eigenthümlichkeit eines beſonders hervorragenden Einzelnen gegründet werden [1], und keine hat auf eine lange Dauer zu rechnen, die nur auf abweichenden Sitten ohne verhältnißmäßige Verſchiedenheit der Lehre, oder umgekehrt nur auf einzelnen eigenthümlichen Lehren ohne alle Verſchiedenheit der Lebensweiſe, ruhen wollte. — Zu den feſteren Trennungen gehören auch diejenigen, welche auf phyſiſchen Gründen beruhen, und ſich durch Volksverwandtſchaft und Sprache begrenzen. Allein theils ſind dieſe Naturformen ſelbſt vergänglich, theils hat das Chriſtenthum mehr als ſonſt etwas auf Gemeinſchaft der Völker und Sprachen förderlich gewirkt. Daher denn auch oft die innern Trennungsprincipien dieſe Grenzen überſtrömen, und bald die Kirchen verſchiedener Völker und Sprachen doch zu einem gleichgeſinnten und gleichgeſtalteten Ganzen verbinden, bald das natürlich zuſammengehörige von einander reißen zu entgegengeſezten Seiten hin.

2. Hieraus folgt ſchon von ſelbſt, daß auch der Eifer, mit welchem ein Einzelner an ſeiner beſonderen Kirchengemeinſchaft hängt, nur wahr ſein kann, ſo daß der vollen Theilnahme an der alles verbindenden Einheit der unſichtbaren Kirche dadurch kein Abbruch geſchieht, wenn er in gewiſſe Grenzen eingeſchloſſen bleibt. Das weſentliche iſt, daß Jeder die beſondere Form des Chriſtenthums, der er angehört, nur als eine vergängliche aber ſein eigenes zeitliches Daſein mit in ſich ſchließende Geſtaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe, eine Beſchränkung, welche von Gleichgültigkeit ſehr weit entfernt iſt, indem ſie ja davon ausgeht, daß jeder nur durch ſeine beſondere Gemeinſchaft mit 107 der ganzen Kirche in Verbindung ſteht. Sie unterſcheidet ſich aber freilich von der partheiiſchen Vorausſezung, welche ſehr häufig vorkommt, wenn ein kirchlicher Gegenſaz bis zu einem gewiſſen Grade geſpannt iſt, daß nämlich der Gegenſaz ſich nicht

---

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 12.

anders löſen könne als durch den Uebergang der anderen Seite zur eigenen. Die Endpunkte, welche hier nicht berührt werden dürfen, pflegen wir durch die Ausdrükke Indifferentismus und Proſelytenmacherei zu bezeichnen. Allein ſich im voraus gefallen laſſen, daß die ſchon im allgemeinen als vergänglich erkannte Form auch dereinſt wirklich untergehen werde, iſt keinesweges Indifferentismus; ſondern deſſen kann nur derjenige beſchuldiget werden, welcher ſein eignes Verhältniß zu der Kirchengemeinſchaft, der er angehört, nur als ein zufälliges auffaſſen kann, ohne daß er ſich eines inneren Entſcheidungsgrundes bewußt ſei. Eben ſo wenig iſt jedes Beſtreben die eigene Kirchengemeinſchaft den Mitgliedern anderer auf das wirkſamſte zu empfehlen das, was wir im ſchlimmen Sinne Proſelytenmacherei nennen, weil ja ſonſt ſowol das Chriſtenthum überhaupt als auch das evangeliſche insbeſondere ſchon in ihrem Urſprung verwerflich wären. Sondern jenes Beſtreben iſt in der Natur gegründet, wenn wir in einer andern Kirchengemeinſchaft eine Schwächung oder ein Verderbniß der chriſtlichen Frömmigkeit wahrnehmen; ja da die vorher erwähnte partheiiſche Vorausſezung eben dieſes im allgemeinen annimmt, ſo organiſirt ſich von ihr aus daſſelbe Beſtreben mit gutem Recht als ein allgemeines, und wir dürfen es auch den Gliedern der gegenüberſtehenden Kirchengemeinſchaften nicht als ein unchriſtliches anrechnen. Sondern die eigentlich verwerfliche Proſelytenmacherei iſt die, welche ſich die Erweiterung der Kirchengemeinſchaft zum unbedingten Zwekk macht, und die Einzelnen nur als Mittel hiezu in Anſpruch nimmt.

498

Zweites Lehrſtükk.

Von der Irrthumsfähigkeit der ſichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der unſichtbaren.

§. 153. Wie in jedem Theil der ſichtbaren Kirche der

Irrthum möglich, mithin auch irgendwie wirklich iſt: ſo fehlt es auch in keinem an der berichtigenden Kraft der Wahrheit.

1. Wiewol aller Irrthum, ſofern er ein mit Wiſſen und Willen abgeſchloſſener und doch dem Gedachten nicht entſprechender Denkact iſt, Antheil hat an der Sünde, und ihm alſo im allgemeinen abgeholfen oder vorgebeugt werden muß durch die zunehmende Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes, nicht unmittelbar aber ſofern er jener ſündlichen Grundlage entgegenarbeitet: ſo iſt doch hier zunächſt nur die Rede von Wahrheit und Irrthum auf dem religiöſen Gebiet. Muß nun was oben [1] von der abſoluten Reinheit des Impulſes geſagt worden iſt, auch hierauf angewendet werden: ſo wird doch überall, ſowol in der Bildung der religiöſen Vorſtellungen, als in der religiöſen Bildung unſerer Zwekkbegriffe, der Irrthum möglich ſein, und zwar auf jedem Punkt. Denn wenn eine ſinnliche Erregung unbewußt den Zwekkbegriff verfälſcht, ſo kann dann auch das auf das religiöſe Vorſtellen gerichtete Wollen verfälſcht werden, und der Irrthum muß dann in allen Theilen der Ausführung ſein; und ſo lange die Auffaſſung unſerer Verhältniſſe in der chriſtlichen Kirche auf dieſelbe Weiſe verunreinigt ſein kann, ſo kann auch kein Zwekkbegriff fehlerlos gebildet ſein, ſo daß in der reinen Wahrheit kein voller wirklicher Lebensmoment wird, ſondern in jedem Act des 499 frommen Bewußtſeins an der Wahrheit mehr oder weniger der Irrthum iſt. In den eben aufgeſtellten Formeln nun ſpiegelt ſich der ganze Kreislauf des in die Wirkſamkeit des Geiſtes der Wahrheit ſich einmiſchenden Irrthums, und Jeder wird auch auf jedem Punkt die Quelle der Verfälſchung in ſich ſelbſt finden, und vermöge ſeines eignen Bewußtſeins nicht daran zweifeln, daß der Irrthum überall auch wirklich wird, wenngleich er in einzelnen Fällen auf ein kaum merkbares kann zurükkgedrängt

---

[1] §. 110, 3.

werden. — Aber eben ſo gewiß iſt, daß, wenn auch Irrthum in einzelnen Gegenden der chriſtlichen Kirche maſſenweiſe zuſammengedrängt iſt, doch nicht gedacht werden kann, daß irgend ein Theil derſelben, der ſich als ein beſonderes Ganze organiſirt, könnte ohne eine Wirkſamkeit des Geiſtes der Wahrheit ſein; indem, wo Anerkenntniß Chriſti als Grund eines gemeinſamen Lebens beſteht, eben dadurch auch ſchon der Grund zu aller Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit gelegt iſt, wenn auch grade die Verunſtaltung derſelben das bezeichnendſte einer ſolchen Organiſation ſein ſollte. Dies geht ſchon daraus hervor, daß in keiner Verzweigung der ſichtbaren Kirche, geſezt auch die Sacramente fehlten ihr oder wären wegen ihrer abnormen Verwaltungsweiſe für fehlend anzuſehen, die Anerkennung der Schrift und der Dienſt im göttlichen Worte fehlt. Daher es auch in jeder Kirchengemeinſchaft Einzelne wenigſtens giebt, die ſich über die herrſchenden Irrthümer erheben und die Keime einer beſtimmteren Entwikklung der Wahrheit in ſich tragen.

2. Indem aber unſer Saz überall, wenn auch nur als kleinſtes, den Irrthum annimmt: ſo ſcheint er dem zu widerſprechen, was wir von der Schrift behauptet haben [1]. Denn wenn
500 auch dieſe der Möglichkeit des Irrthums ſo unterliegt, daß ſie ihn irgendwie auch enthält: ſo kann ſie nicht die Norm für alle religiöſe Gedankenerzeugung ſein, denn die normale Dignität, dem Irrthum mitgetheilt, müßte dieſen verbreiten und befeſtigen. Vielmehr müßte die Wahrheit dann in der Kirche einen anderen feſten Siz haben, um ihre berichtigende Kraft gegen die in der Schrift ſelbſt enthaltenen Irrthümer wenden zu können. Allein wir haben es in unſerer gegenwärtigen Betrachtung nicht mit der Schrift, wie ſie jezt vor uns liegt, zu thun, ſondern mit ihrer Entſtehung, und werden in gutem Zuſammenhang mit dem dort geſagten zuerſt leicht zugeben können, daß auch in der frommen Ge-

---

[1] §. 129 und 131.

dankenerzeugung der Apoſtel die allgemeine Möglichkeit des Irrthums ſich einzeln verwirklicht habe, ohne deshalb in die Schrift einzudringen, welche grade als Zuſammenſtellung des irrthumsfreieſten, unter Leitung des heiligen Geiſtes iſt geſammelt worden. Ja die Schrift ſelbſt giebt uns Zeugniß[1], wie auch im Denken der Apoſtel der menſchliche Irrthum als vorübergehende Erſcheinung vorgekommen, und läßt uns ſonach ahnden, wie auch vielleicht öfter die erſten Regungen deſſelben mögen zerſtört worden ſein, ehe noch ihr Einfluß zur Erſcheinung kommen konnte. Und dem gemäß werden wir denn auch zweitens von der Schrift ſelbſt, um den Naturzuſammenhang derſelben mit allem übrigen nicht ganz aufzuheben, wol zugeſtehen dürfen, daß in den mancherlei durchgehenden und nicht mit aufgenommenen Nebengedanken, die doch mit zu derſelben Gedankenerzeugung der heiligen Schriftſteller gehörten, leiſe Spuren des menſchlichen Irrens würden zu finden geweſen ſein, und dies wird weder ihrer normalen Dignität noch der Thätigkeit des heiligen Geiſtes bei ihrer Abfaſſung irgend Abbruch thun.

301 §. 154. **Erſter Lehrſatz.** Keine von der ſichtbaren Kirche ausgehende Darſtellung chriſtlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommne Wahrheit in ſich.

1. Wenn die Schrift ſelbſt nicht eigentlich eine von der ſichtbaren Kirche ausgehende Darſtellung iſt, ſondern vielmehr erſt ſelbſt die ſichtbare Kirche conſtituirt hat, ſo gehört ſie ſchon in ſo fern nicht in das Gebiet unſeres Satzes. Wol aber könnte man einwenden, daß eben zufolge der dort aufgeſtellten Principien der Irrthum am geringſten ſein werde in allen anordnenden Handlungen, alſo auch in der Beſtellung derjenigen, welchen amtlich die Reinigung der vorhandenen Vorſtellungen, um die chriſtliche Wahrheit ausmitteln, übertragen wird. Blieben nun auch dieſe

---

[1] Ap. Geſch. 10, 14. 16, 7. Gal. 2, 11.

jeder für ſich allein allerdings dem Irrthum unterworfen, ſo werde ſich doch in dieſem Geſchäft die waltende Kraft des Gemeingeiſtes dadurch bewähren müſſen, daß die falſchen Richtungen der Einzelnen ſich in der Gemeinſchaft wechſelſeitig aufheben. Allein dazu würde gehören, daß eine jede ſolche Richtung auch ihr beſtimmtes Gegengewicht fände in einer andern. Nun ſind auch freilich alle möglichen Richtungen in dem Ganzen, iſt aber das Ganze ſchon durch innere Differenzen getheilt, ſo kann die Einſeitigkeit eines ſolchen Theiles nicht in ihm ſelbſt aufgehoben werden, ſondern jede Partialkirche kann irren auch in ihren amtlichen Darſtellungen. Daraus folgt aber noch nicht, daß wenn zu irgend einer Zeit die Kirche ungetheilt wäre, alsdann in dieſen Darſtellungen die reine und vollſtändige Wahrheit ſein werde. Denn nicht alle einander aufhebenden Richtungen ſind in der Kirche zu gleicher Zeit, ſondern es giebt auch zeitliche Einſeitigkeiten, die erſt in einer folgenden Zeit können aufgehoben werden. Ja wenn wir behaupten müſſen, worauf doch die Richtigkeit der Entſtehung
302 der evangeliſchen Kirche beruht, daß es einen urſprünglich nicht amtlichen reformatoriſchen Einfluß Einzelner beſonders Begeiſterte auf das Ganze geben kann: ſo folgt ſchon daraus, daß alsdann in der amtlichen Organiſation des Ganzen nicht das Vermögen der Verbeſſerung, ſondern das Bedürfniß derſelben ſeinen Si hat; ein Zuſtand, welcher überall eintreten und periodiſch wiederkehren kann, wo und ſo lange als das Verhältniß des Ganzen und der Einzelnen zu einander zwiſchen überwiegender Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit der einen und des andern ſchwankt.

2. Kann nun alſo überhaupt keine auch in der vollſtändigſten Gemeinſamkeit abgefaßte Beſtimmung einer Lehre als unverbeſſerlich und deshalb für alle Zeiten gültig angeſehen werden: ſ gilt das noch vorzüglich von ſolchen, welche in Folge eines Streites als die Darſtellung einer größeren oder geringeren Mehrhei zu Stande gekommen ſind, indem durch den Streit am meiſten alles aufgeregt wird, was zum Irrthum verführt. Daher kann

auf der einen Seite niemand verbunden ſein, den Inhalt ſolcher Darſtellungen als chriſtliche Wahrheit anzuerkennen, als ſofern ſie auch der Ausdrukk ſeines eignen frommen Bewußtſeins ſind, oder ſich ihm durch ihre Schriftmäßigkeit empfehlen. Auf der andern Seite bleibt die Verbeſſerung der öffentlichen Lehre ein Geſchäft, zu welchem jeder Einzelne durch Prüfung der aufgeſtellten Begriffe und Säze nach Maaßgabe ſeiner Kräfte und Hülfsmittel mitzuwirken die Pflicht und alſo auch ein Recht hat, in deſſen Ausübung er nicht darf gehemmt werden. Doch aber geht von ſelbſt durch den ganzen Verlauf dieſes Geſchäfts eine Uebereinſtimmung hindurch in den Grundſäzen nach welchen und in dem Sinn aus welchem dem Irrthum ſoll entgegengearbeitet werden, nur daß ſich auch dieſe Uebereinſtimmung in jeder Kirche, erſt nachdem ſie ſich ſelbſt erkennen lernt, allmählig bilden kann. So werden wir es immer billigen, daß die entſtehende evangeliſche Kirche ſich in 503 Bezug auf die ſtreitig gewordenen Lehren nicht wollte der Entſcheidung einer allgemeinen Kirchenverſammlung unterwerfen; aber wir können es nicht mehr billigen, daß ſie dennoch die ſämmtlichen ökumeniſchen Bekenntniſſe gradezu reſumirte, die doch nichts anders ſind als Erzeugniſſe ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter mithin zur Ausmittlung der Wahrheit nicht vorzüglich geeigneter, Verſammlungen. Eben ſo iſt es zu billigen, daß der Stand der Ueberzeugungen in kurzen Bekenntnißſchriften der geſammten Chriſtenheit dargelegt wurde, wodurch erſt der verbeſſernde Einfluß auf das Ganze ſeine feſte Haltung erhielt; nicht aber daß man durch eben dieſe Schriften hernach, als wären ſie unverbeſſerlich, das Geſchäft ſelbſt aus dem ſie hervorgegangen waren, hemmen wollte.

§. 155. Zweiter Lehrſaz. Alle Irrthümer, welche ſich in der ſichtbaren Kirche erzeugen, werden durch die in derſelben immer fortwirkende Wahrheit aufgehoben.

1. Dieſer Saz hängt mit dem bisherigen ſo genau zuſam-

men, daß eine Einwendung gegen denſelben im allgemeinen
füzlich gemacht werden kann. Wenn der Irrthum, wie ſta
auch ſei, nur auf die beſchriebene Art an der Wahrheit iſt
muß er in jedem organiſchen Theil des Ganzen verringert we
je mehr der heilige Geiſt ſich den Organismus des Denkens
eignet, und wird in die Enge gebracht durch beiderlei Einf
wie ſie zu verſchiedenen Zeiten verſchieden vorwalten, im E
nen der auf beſondere Weiſe irrt durch den Einfluß der öff
chen Denkungsart, die ihn doch von allen Seiten ergreift,
in der Maſſe durch den Einfluß der geiſtig Ausgezeichneten,
cher ein klares Bewußtſein immer weiter verbreitet. Wenn
508 aber meint, außer dieſem Irrthum an der Wahrheit gebe
der Chriſtenheit doch auch Irrthum außer aller Wahrheit,
mit dieſem müſſe deshalb auch ein andrer Weg eingeſchlagen
den: ſo hat es damit folgende Bewandniß. Es können Bo
lungen nicht nur von einem unvollkommnen Glauben an
ſtum ausgehn, ſondern auch gegen ſolche, die von einem
kommneren zeugen, gerichtet ſein; und dennoch liegt ihne
Wahrheit, welche in der Kirche immer dieſelbe bleibt, zum Gr
Wogegen ſolche Gedanken und Lebensregeln, welche gar nich
dem chriſtlichen Bewußtſein ausgehn, und von denen man
nicht ſagen kann, daß ſie nur Irrthum an der Wahrheit
auch nur inſofern der Chriſtenheit angehören, als doch in d
welche ſie hegen, anderweitig ſchon eine Herrſchaft des chriſt
Geiſtes eingeleitet iſt, wenn gleich ein beſtimmtes Bewu
davon noch nicht vorhanden wäre. Denn wo gar keine
hung zu dieſem iſt, da iſt auch kein Theil der ſichtbaren K
und die Kirche hat es dann mit den einzelnen unrichtigen
ſtellungen nur inſofern zu thun, als ſie einen Anknüpfungs
abgeben können für ihre verbreitende Thätigkeit. In dem
Fall hingegen iſt der Irrthum, auch wenn er noch gar keine
liche Wahrheit zur Grundlage zu haben ſcheint, doch nu
Vorläufer von jenem, denn es iſt ſchon ein Punkt gegebe
welchem das chriſtliche Bewußtſein ſich entwikkeln kann.

2. Natürlich aber kann unſer Saz keine Zeit beſtimmen wollen; vielmehr kann man in der Geſchichte der Chriſtenheit ſogar bedeutende Zeiträume abſtekken, in welchen der Irrthum ſich entwikkelt und überhand nimmt, die Wahrheit hingegen zurükkgedrängt wird. Allein ſolche Erſcheinungen eignen ſich mehr dazu ein anderes Urtheil über die vorhergegangenen ſcheinbar günſtigen Zuſtände zu motiviren, als daß ſie den Glauben, der ſich mit dem an das Reich Chriſti nicht vertragen würde, rechtfertigten, daß die Wahrheit aus der Kirche verſchwunden oder auch nur theilweiſe verloren gegangen ſei. Und alles wird ſich darauf zurükkführen 505 laſſen, daß die Fortſchreitung der Wahrheit und die Aufhebung des Irrthums durch dieſelbe in der ſichtbaren Kirche eine zwiefache Geſtalt hat, die eine, wenn die Wahrheit den ihr gegenüberſtehenden Irrthum allmählig zerſtört, die andere, wenn der an dem Ausdrukk der Wahrheit ſelbſt unbewußt haftende Irrthum mit allen ſeinen Wirkungen von ihr getrennt wird, und ſie, indem ſie an Kraft und Wirkſamkeit zu verlieren ſcheint, ſich läutert, um eine vollkommnere Wirkſamkeit auszuüben. — Unabhängig hievon bietet die Geſchichte häufig eine ſcheinbare Verringerung des Gebietes der Wahrheit dar durch Abfall, wobei gewöhnlich äußere Gewalt wirkſam iſt. Allein wenn der Abfall nicht ſcheinbar iſt, ſo war vorher das Chriſtenthum nur ſcheinbar, indem zwiſchen irgend einer Gewalt und dem Zuſtand der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gar kein Zuſammenhang denkbar iſt; daher auf dieſem Wege niemals ein Zurükkgedrängtwerden des chriſtlichen Bewußtſeins, vielweniger ein gänzliches Verſchwinden deſſelben, bewirkt werden kann.

§. 156. Zuſaz zu beiden Lehrſtükken. Die Behauptung, daß die wahre Kirche mit dem Anfang des menſchlichen Geſchlechts begonnen habe, und bis ans Ende deſſelben auch eine und dieſelbe bliebe, darf nicht ſo verſtanden werden, als ob die eigentlich ſo zu nennende chriſtliche Kirche ſelbſt nur Theil eines größeren Ganzen ſei.

Augsb. Bek. VII. . . daß allezeit müſſe eine heilige chriſtliche Kirche ſein und bleiben . . bei welcher das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden. — **Apol. Conf.** IV. At sic discernit Paulus ecclesiam a populo legis, quod ecclesia sit populus spiritualis. . . In populo legis praeter promissionem 306 de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium . . . Igitur illi tantum sunt populus juxta evangelium qui hanc promissionem spiritus accipiunt. — **Expos. Simpl.** XVII. p. 47. sq. Quando autem Deus ab initio salvos voluit fieri homines . . oportet omnino semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam. — Haec aliter fuit instituta ante legem inter patriarchas, aliter sub Mose per legem, aliter a Christo per evangelium. — Agnoscimus hic tamen diversa fuisse tempora, diversa symbola promissi et exhibiti Messiae. — **Conf. Scot.** V. Credimus Deum . . omnibus aetatibus ecclesiam suam ab Adamo usque ad adventum Christi in carnem vocasse. — **Conf. Belg.** XXVII. Credimus — unam ecclesiam catholicam . . . Haec porro ecclesia et ab initio mundi fuit et usque ad eius finem perdurabit.

1. Es ſind nicht nur die zulezt angeführten Bekenntnißſchriften von der reformirten Seite, welche die Einheit der altteſtamentiſchen und neuteſtamentiſchen Kirche beſtimmt ausſprechen: ſondern der Fall iſt derſelbe auf der lutheriſchen Seite. Denn wenn man auch aus dem Augs. Bek. das Gegentheil ſchließen wollte: ſo iſt doch derſelbe Sinn in deſſen authentiſcher Erklärung, der Apologie, nicht zu verkennen. Nur in dem ſächſiſchen Bekenntniß erſcheint Melanchthon vorſichtiger, indem er mit ſeinen Beiſpielen nicht über die Zeit der Geburt Chriſti hinausgeht. Allein geſchieht dies wirklich abſichtlich: ſo erſcheint es nur minder folgerecht, da Chriſtus doch auf Simeon und Hanna und die Andern dort genannten [1] noch keine erlöſende Wirkſamkeit hatte ausüben können. So aber, wie Simeon glaubte, denkt ſich Me-

---

[1] Repetit. Conf. Ed. Tr. p. 164.

landthon unſtreitig auch den meſſianiſchen Glauben früherer Zeiten. Sollte nun gar dieſe Einheit der Kirche von Anfang an ſo verſtanden werden, wie aus der einen Stelle ſcheint, daß nämlich Chriſtus für die dritte Periode daſſelbe geweſen ſei, was Moſes 30: für die zweite: ſo wäre unſere Abweichung von dieſen ſymboliſchen Ausdrükken noch größer. Indem wir uns nun auf das früher hiezüber geſagte [1] berufen, kommt es nur darauf an, die Differenz zwiſchen unſerm Saz und den ſymboliſchen Stellen genauer zu beſtimmen. Indem wir beide davon ausgehn, die Kirche ſei nur da, wo der Glaube an Chriſtum iſt; jene aber behaupten, dieſe Kirche ſei ſchon vom Anfang der Welt her, wir hingegen, ſie beginne erſt mit der perſönlichen Wirkſamkeit Chriſti: ſo müſſen jene annehmen, der Glaube an Chriſtum ſei geweſen vor ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit, wir aber bedingen ihn durch dieſe perſönliche Wirkſamkeit, und leiten ihn alſo von derſelben ab, welches alſo der erſte zu ſchlichtende Punkt iſt. Es hängt aber damit zuſammen, daß, indem wir beide zugleich davon ausgehn, daß der Glaube ſeligmachend ſei, jene behaupten, die perſönliche Wirkſamkeit Chriſti ſei nicht nothwendig, um die Seligkeit der Menſchen zu bewirken, wir hingegen behaupten, die ſeligmachende Liebe Gottes ſei nicht eher als mit der Erſcheinung Chriſti wirkſam geworden; und es fragt ſich, ob wirklich zwiſchen dieſen Annahmen müſſe gewählt werden, und wonach ſich im beziehenden Fall die Wahl entſcheiden müſſe. Nur können wir, da dieſe Säze an und für ſich nicht Ausſagen unſers unmittelbaren Selbſtbewußtſeins ſind, unſer Saz auch durch ſeine negative Form zu erkennen giebt, daß er nur in Beziehung auf uns fremde Behauptungen entſtanden iſt, bei der anzuſtellenden Vergleichung für uns kein anderes Maaß anerkennen, als die Uebereinſtimmung mit dem, was ſchon als Ausdrukk unſeres unmittelbaren Selbſtbewußtſeins feſt ſteht.

2. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo haben wir ſchon

---

[1] §. 12, 2.

508 feſtgeſtellt [1], daß die altteſtamentiſchen Weiſſagungen für
nicht ihrer Erfüllung wegen Glaubensgründe ſein können in d
Sinn, daß wir deswegen an Chriſtum glaubten, weil er ſo v
hergeſagt worden, wie er hernach erfunden worden iſt, indem
für den Glauben in unſerm evangeliſchen Sinn gar kein Gr
ſein kann. Allein dies hindert allerdings nicht, daß nicht
Verheißungen als ſolche ſollten vor der Erſcheinung Chriſti
Menſchen haben können ein Grund der Seligkeit werden.
ausgeſezt nämlich ein geſchärftes Bewußtſein der Sündhaftig
und Erlöſungsbedürftigkeit, konnte — wenn nun ein Erl
verheißen wurde — jenes Verlangen ſich an die Verheißung
ten, und ein Vorgefühl entſtehen von der künftigen Seligkeit
der Gemeinſchaft mit ihm, welches als Mitfreude die eigne U
ligkeit in gewiſſem Sinn aufheben konnte. Allein dies zugege
war dies doch nur ein Schattenleben, eine Ahndung von
chriſtlichen Kirche, aber nicht die chriſtliche Kirche ſelbſt. D
wir ſagen nur, daß dieſe überall ſei wo der Glaube iſt, inſo
dieſer die ganze Aneignung Chriſti iſt, und inſofern er zug
weſentlich gemeinſchaftbildend iſt. Hier aber kann man in ei
gewiſſen Sinn zwar eine Aneignung der Seligkeit Chriſti z
ben, aber nicht eine Aneignung ſeiner Vollkommenheit. Und
der Glaube an die meſſianiſchen Verheißungen nie und nirg
im alten Bunde gemeinſchaftbildend geworden iſt, ſondern
Gemeinſchaft ganz auf dem Geſez beruhte, liegt geſchichtlich
Augen. Darum wird der Unterſchied nicht erſchöpft, wenn
nur zugiebt, es ſeien andere Symbole geweſen zur Zeit des
heißenen und andere zu denen des erſchienenen Meſſias; ſon
auch der Glaube ſelbſt iſt ein anderer geweſen, und der w
neuteſtamentiſche war zu den Zeiten des Geſezes nur zukünfti
Und auch das vorher zugegebene wird nicht nachgewieſen wer
509 können, daß nämlich die meſſianiſchen Verheißungen im a

---

[1] §. 14. Zuſaz. Bd. 1. S. 94 — 96.

[2] Vgl. Gal. 3, 22. 23.

Bunde den Begriff eines Erlöſers in dem Sinne, wie wir ihn mit den ſymboliſchen Büchern annehmen, wirklich enthielten, und ſich mit demſelben an das auch in unſerm Sinn gefaßte Bewußtſein der Sünde wendeten. Will man aber nicht nur dieſes behaupten, ſondern auch in Bezug auf die in uns wirkſame Vollkommenheit Chriſti und das Band der brüderlichen Liebe den Glauben vor der Erſcheinung Chriſti dem unſrigen gleichſezen: ſo muß man auch zugeben, daß die Hörer der Verheißung im Stande waren, aus ſehr unvollſtändigen Andeutungen den Begriff der unſündlichen Vollkommenheit ſelbſt nicht nur zu bilden ſondern auch in Wirkſamkeit zu ſezen; und dies führt natürlich dahin, daß die wirkliche Erſcheinung Chriſti zu unſerer Seligkeit nicht ſei nothwendig geweſen, ſondern nur die Verheißung mußte immer lebendig erhalten werden.

3. So wenig wir nun hiermit übereinſtimmen können, ſo ſcheint doch nicht minder unbequemes aus unſerer Behauptung zu folgen, daß vor der Erſcheinung Chriſti die Menſchen nicht zur Seligkeit gelangt ſind. Allein die Folgerung, daß die ſeligmachende Liebe Gottes erſt mit der Erſcheinung Chriſti angefangen habe, müſſen wir uns gleich unſern Grundſäzen gemäß dahin beſchränken, daß nur die zeitliche Erſcheinung dieſer Liebe nicht eher begonnen habe. In dieſer Geſtalt aber iſt kein Bedenken dagegen, ſie anzuerkennen; denn wir befinden uns mit dem geſammten Menſchengeſchlecht nur in demſelben Falle, in dem ſich auch jezt noch jeder Einzelne befindet, der erſt in der Wiedergeburt zum Genuß der ſeligmachenden Liebe gelangt. Eben ſo nämlich war auch das menſchliche Geſchlecht bis zur Erſcheinung Chriſti in dem Zuſtande unter der vorbereitenden Gnade; aber das ganze, nicht ausſchließend diejenige Reihe, welche uns die jüdiſchen Geſchichtsbücher von Adam durch die Erzväter bis zur Gründung des Moſaismus durchführen. Denn dieſe vorbereitende 510 Gnade zeigte ſich überall, wo und in dem Maaße als es Wirkungen der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gab, und

wir erhalten auch von hier aus dieſelbe Gleichſtellung zwiſchen Juden und Heiden, von welcher auch Paulus ausging. Hiermit ſtimmt auch mehr als es auf den erſten Augenblikk ſcheint überein die Art, wie Paulus die Erſcheinung Chriſti auf die Verheißung und den Glauben Abrahams bezieht, daß nämlich die vorbereitende göttliche Gnade nicht auf eine beſondere oder ausſchließende Weiſe in dem ſtatutariſchen Geſez ſich geoffenbart habe, ſondern vornehmlich darin, daß dem Monotheismus eine Stätte mußte erhalten werden, und das Handeln aus dieſem Grunde iſt der Glaube, der auch eben ſowol als Gehorſam angeſehen werden kann, und dem Abraham deshalb zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, als er nun ein Werkzeug der vorbereitenden göttlichen Gnade wurde, und als er in dieſer Beziehung auf den Zukünftigen auch durch denſelben ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens ſein konnte. Auf dieſe Weiſe daher läßt ſich auch eine Rechtfertigung um Chriſti willen vor Chriſto annehmen, analog der Seligkeit in dem Mitgefühl mit der Zukunft, mithin zerſtreute Elemente der Kirche, aber nicht die Kirche ſelbſt. Stellt man hingegen ſtatt dieſer Behauptung, daß es vom Anfang des menſchlichen Geſchlechtes an eine wahre Kirche gegeben habe, nur die auf, daß es von Anfang an keinen andern Urheber der Seligkeit für die Menſchen und keinen andern Grund des göttlichen Wohlgefallens an den Menſchen gegeben habe als Chriſtum, ſo giebt es gegen dieſe nichts zu erinnern.

511

Drittes Hauptſtükk.

Von der Vollendung der Kirche.

§. 157. Da die Kirche in dem Verlauf des menſchlichen Erdenlebens nicht zur Vollendung gelangen kann: ſo hat die Darſtellung ihres vollendeten Zuſtandes unmittelbar nur den Nuzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern ſollen.

1. In dem heiligen Geiſt, als dem gemeinſamen Lebens-
cip der Kirche liegt an und für ſich der zureichende Grund
ieſer Vollendung; allein da ſeine Wirkſamkeit dem Geſez des
chen Lebens unterworfen iſt, ſo kann jene Vollendung nur
eten, wenn aller Widerſtand ſo überwunden iſt, daß es in
Gebiet ſeiner Wirkſamkeit nichts zeitlich gegenwirkendes mehr
t, alſo alle Einwirkungen der Welt auf die Kirche erſchöpft
. Dazu müßte zuerſt vorausgeſezt werden, daß das Chriſten-
n ſich über die Erde verbreitet habe [1], und zwar ſo, daß keine
re Glaubensweiſe mehr als organiſirte Gemeinſchaft beſtehe.
n ſo lange dieſe veralteten und unvollkommnen Religionsfor-
noch neben dem Chriſtenthum beſtehen und ſich neben der
be erhalten wollen, wird auch den Anhängern derſelben ihr
rakter ſo tief eingeprägt ſein, daß ſie einzeln oder in Maſſe
Chriſtenthum ergriffen manches verunreinigende auch unbe-
t mit hinübernehmen, woraus ſich Spaltungen und Irrthü-
entwikkeln. Da uns nun unſer Selbſtbewußtſein bezeugt,
die Entſtehung des Glaubens an den Erlöſer im allgemeinen
h nichts beſonderes bedingt iſt, ſondern nur durch das ge-
nſame in Allen erwekkbare Bewußtſein der Sünde, und durch
wegen der Selbigkeit der menſchlichen Natur auch allgemeine 512
igkeit, einen ſpecifiſchen Eindrukk vom Erlöſer zu bekommen:
offen wir, daß dieſe Verbreitung ſich in dem Maaß beſchleu-
n wird, als die Herrlichkeit des Erlöſers ſich in der Kirche
t immer deutlicher abſpiegelt [1]. Die Möglichkeit läßt ſich
r nicht läugnen, daß dies noch im Verlauf der menſchlichen
ge erfolge; aber die Erzeugung hört während derſelben nicht
und die Sünde entwikkelt ſich in jedem Geſchlecht aufs neue.
hin geſezt auch, daß die Gewalt der Sünde je weiter hin
deſto mehr zurükkgedrängt und um deſto leichter gebrochen
de: ſo nimmt doch die Kirche auf dieſe Weiſe immer wieder

Röm. 11, 25. 26.
Ephes. 1, 22. 23. u. 2, 21. 22.

Welt in ſich auf, ſteht daher auch immer in dem bisher beſchriebenen Conflict, und iſt daher niemals vollendet. In dieſem Zuſtande nun pflegt ſie die *ſtreitende Kirche* genannt zu werden, weil ſie ſich theils gegen Welt zu vertheidigen hat, theils Welt muß zu erobern ſuchen; wogegen ſie eben deshalb im Zuſtand der Vollendung gedacht die *triumphirende* heißt, weil dann was in dieſem Sinne Welt war ganz in ſie verſchlungen und nicht mehr als ihr Gegenſaz da iſt.

2. Streng genommen kann uns alſo auf unſerm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entſtehen, da unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein gradezu nichts über dieſen uns ganz unbekannten Zuſtand ausſagen kann. Denn da wir Chriſtum auch als das Ende der Weiſſagung anerkannt haben[1], ſo liegt ſchon darin, daß auch die Kirche keine Gabe des Geiſtes anerkennt eine Zukunft vorzubilden, auf welche — weil ganz jenſeit aller menſchlichen Dinge liegend — unſere Thätigkeit gar keinen Einfluß ausüben kann, ja deren Bild wir aus Mangel aller 513 Analogie ſchwerlich richtig zu faſſen oder ſicher feſtzuhalten vermöchten. Wenn nun dennoch dieſe Vorbildungen einen großen Raum einnehmen in der Kirche: ſo liegt uns doch ob, ehe wir ihre Ausſchließung aus unſerer Darſtellung ausſprechen, nach der Quelle derſelben zu fragen. Zuerſt nun iſt hier auf die neuteſtamentiſchen Weiſſagungen von der Vollendung der Kirche zu verweiſen, die wir doch jedenfalls alle auf weiſſagende Aeußerungen Chriſti zurükführen müſſen. Wenn nun dieſe nach den Regeln der Kunſt würden zu behandeln ſein, und doch immer nicht eigentliche Glaubensſäze ſondern nur Säze ſein würden, die wir auf Zeugniß annehmen, die aber nicht in einem ſo nahen Zuſammenhang mit unſerm Glauben ſtehen wie die ähnlichen die Perſon des Erlöſers betreffenden, ſo werden wir ihnen auch ſchwerlich und immer nur inſofern, als ſie den Erlöſer und un-

---

[1] S. §. 103, 3.

ſer Verhältniß zu ihm betreffen, einen Ort in der Glaubenslehre einräumen können. Allein wenn dieſe Säze auch nicht Glaubensſäze ſind, inſofern ihr Inhalt als unſer Faſſungsvermögen überſteigend keine Beſchreibung unſeres wirklichen Selbſtbewußtſeins iſt: ſo ſtellt ſich die Sache doch anders, wenn wir abſehend davon, daß ſie uns jenſeit unſerer Zuſtände hinausführen, dabei ſtehen bleiben, daß ſie nichts von demjenigen enthalten dürfen, was in unſern jezigen Zuſtänden von den Einwirkungen der Welt herrührt. Daß dieſe, auch weiter als die Mitwirkung eines Jeden dazu reicht, eingeſchränkt werde, iſt immer der Gegenſtand unſeres Gebetes, und die vollendete Kirche iſt ſonach der Ort der vollſtändigen Erhörung deſſelben. So demnach wurzelt dieſe Vorſtellung in unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein als die unter ganz unbekannten und nur ſchwankend vorſtellbaren Bedingungen fortbeſtehende Gemeinſchaft der menſchlichen Natur mit Chriſto, aber als die, welche allein völlig frei von allem, was in dem Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt ſeinen Grund 511
hat, gedacht werden kann.

§. 158. **Wie in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Perſon Chriſti auch der Glaube an das Fortbeſtehen der menſchlichen Perſönlichkeit ſchon mit enthalten iſt: ſo entſteht hieraus dem Chriſten die Tendenz, den Zuſtand nach dem Tode vorzuſtellen.**

1. Die Meinung unſeres Sazes kann nicht ſein, als ob der Glaube an die Fortdauer der Perſönlichkeit nach dem Tode, oder wie wir es gewöhnlich auszudrükken pflegen an die Unſterblichkeit der Seele, auf dieſem Wege entſtanden wäre, da ſich die Spuren deſſelben ja überall vorfinden, und namentlich zu den Zeiten Chriſti und der Apoſtel dieſer Glaube unter dem jüdiſchen Volk vorherrſchend war; ſondern nur, daß derſelbe ohne dieſen Zuſammenhang keinen Ort in unſerer chriſtlichen Glaubenslehre

finden könnte. Wie denn auch alles bisherige ganz ohne Zuſammenhang mit demſelben iſt dargeſtellt und nachgewieſen worden, und nur ein einziger auch nicht unmittelbarer Glaubensſaz, der von der Himmelfahrt Chriſti, weiſet auf denſelben hin. So daß wer ſein chriſtliches Selbſtbewußtſein in unſerer bisherigen Darſtellung abgebildet gefunden hat, auch zugeben muß, daß die Thatſachen des Chriſtenthums und unſere Kunde von denſelben vorausgeſezt, aus dem der Erlöſung bedürftigen Bewußtſein der Sünde der Glaube an den Erlöſer ſich ſo wie er hier beſchrieben iſt entwikkeln kann, und aus demſelben die Mittheilung der Seligkeit Chriſti in jedem auch dem lezten Augenblikk des Lebens, auch wenn wir keine Vorſtellung hätten von einem Zuſtande nach dem Tode. Sonach ſtellt ſich ſehr natürlich die Frage, ob und
515 auf welchem Wege dieſer Glaube, wenn der Erlöſer ihn nicht aufgenommen und ſanctionirt hätte, in Verbindung mit unſerm frommen Selbſtbewußtſein würde gekommen ſein. Und hiezu zeigt ſich nur eine zwiefache Möglichkeit. Entweder die Fortdauer der Perſönlichkeit wäre durch die Thätigkeiten des Erkennens alſo auf dem Wege des objectiven Bewußtſeins als Wahrheit ermittelt worden; oder ſie wäre uns in unſerm unmittelbaren Selbſtbewußtſein urſprünglich mitgegeben, ſei es nun in weſentlicher Verbindung mit dem hier überall zum Grunde liegenden Gottesbewußtſein oder unabhängig von demſelben für ſich. Was nun das erſte betrifft, ſo gehörte dann dieſe Lehre in die höhere Naturwiſſenſchaft, und die Gewißheit davon könnte nur bei denen ſein, welche ſich des Verfahrens dieſer Wiſſenſchaft bemächtiget haben, ſo daß Andere ſie nur von dieſen hätten aus der zweiten Hand. Dieſes aber iſt offenbar nicht die Lage der Sache; vielmehr iſt nicht zu läugnen, daß er auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet von Einigen immer wieder aufs neue eben ſo lebhaft iſt angefochten worden, wie Andere ihn vertheidigt haben. Ja wer die ſogenannten Vernunftbeweiſe für die Unſterblichkeit näher betrachtet, wird ſchwerlich glauben können, daß die Vorſtellung ſelbſt ein Erzeugniß dieſes Gebietes ſei; ſondern ſie war

anderwärts her irgendwie gegeben, und die Wiſſenſchaft ſuchte nun ſie mit ihren übrigen Ergebniſſen in Verbindung zu bringen, und ein ſolches Verfahren muſte der Natur der Sache nach auch immer angreifbar bleiben. Daher kann die Glaubenslehre nie berechtigt ſein, dieſe Beweiſe zu adoptiren, wenn ſie von der Vorſtellung der Unſterblichkeit einen weiteren Gebrauch machen will, noch weniger aber verpflichtet, ſie zu prüfen und ihre Mängel zu ergänzen; ſondern ſie müßte erſt die wiſſenſchaftliche Feſtſtellung erwarten, bis dahin aber die Sache dahingeſtellt ſein laſſen, indem ſich ſonſt die Glaubenslehre von einer philoſophiſchen Anſicht, welcher noch widerſprochen wird, abhängig 510 machte. — Was nun das andere betrifft: ſo wäre es, wenn der Glaube an die Unſterblichkeit mit dem Gottesbewußtſein im allgemeinen zuſammenhinge, ein großer Fehler, daß wir denſelben nicht gleich dort entwikkelt hätten. Allein dieſer Fehler würde ſich auch ſchon bemerklich gemacht und gerächt haben, welches doch nicht der Fall geweſen iſt; und eben dieſes kann uns nicht im Voraus geneigt machen, einen ſolchen Zuſammenhang anzunehmen. Es giebt zwar allerdings ein unfrommes Läugnen der Unſterblichkeit, welches mit der Gottesläugnung zuſammenhängt, wie beide der materialiſtiſchen oder atomiſtiſchen Denkungsart angehören; allein es giebt eben ſo auch ein ganz anderes Entſagen uf die Fortdauer der Perſönlichkeit, welches weit entfernt die geiſtigen Thätigkeiten nur als eine Erſcheinung des Stoffs anzuſehen und den Geiſt dem Stoff unterzuordnen, vielmehr ganz eigentlich den Geiſt als die den lebendigen Stoff hervorbringende nd ſich anbildende Kraft anſieht. Denn von hier aus läßt ſich auf leiche Weiſe behaupten, einerſeits daß das Gottesbewußtſein das Weſen jedes im höheren Sinne ſelbſtbewußten oder vernünftigen ebens conſtituire, auf der andern Seite aber auch, daß wenn er Geiſt in dieſer Productivität weſentlich unſterblich iſt, doch ie einzelne Seele nur eine vorübergehende Action dieſer Productivität ſei, mithin eben ſo weſentlich vergänglich; wie denn uch jede außerhalb des beſtimmten Entwikklungspunktes und der beſtimmten Region des menſchlichen Seins, der ſie angehört, ihre Bedeutung verlieren würde. Mit einer ſolchen Entſagung auf die Fortdauer der Perſönlichkeit würde ſich eine Herrſchaft des Gottesbewußtſeins vollkommen vertragen, welche auch die reinſte Sittlichkeit und die höchſte Geiſtigkeit des Lebens verlangte. Hiezu nun kommt noch, daß es allerdings einen dem Geiſt der Frömmigkeit überhaupt entſprechenden Glauben an die perſönliche 517 Fortdauer giebt, welcher nämlich das Vorhandenſein des Gottesbewußtſeins in der menſchlichen Seele als den Grund anſieht, weshalb ſie nicht könne das allgemeine Loos der Vergänglichkeit theilen; aber es giebt auch eben ſo einen nicht frommen. Denn wie ſollte dieſer Glaube irgend mit dem Gottesbewußtſein verwandt ſein, wenn er lediglich von dem, wenngleich bis auf einen gewiſſen Grad veredelten Intereſſe an dem ſinnlichen Lebensgehalt ausgeht. Und das iſt doch der Fall allemal, wenn die Unſterblichkeit poſtulirt wird um der Vergeltung willen, indem vorausgeſetzt wird, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, ſondern beide würden nur angeſtrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommnen Glükkſeligkeit zu gelangen. Muß daher zugeſtanden werden, daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Perſönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewußtſein durchdrungen ſein kann, als bei einer Art ſie aufzunehmen: ſo kann ein Zuſammenhang zwiſchen dieſem Glauben und dem Gottesbewußtſein an ſich nicht mehr behauptet werden.

2. Wohl aber läßt ſich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Perſönlichkeit mit unſerm Glauben an den Erlöſer zuſammenhängt. Denn wenn dieſer ſich ſelbſt eine ſolche zuſchreibt in allem, was er von ſeiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen ſagt: ſo folgt, da er dies nur von ſich als menſchlicher Perſon ſagen kann, indem er nur als ſolche auch mit ſeinen Jüngern Gemeinſchaft haben konnte, daß — vermöge der Selbigkeit der menſchlichen Natur in ihm und in uns —

daſſelbe auch von uns gelten muß. So einleuchtend indeß dieſes auch ſcheint, muß doch unterſucht werden, ob auch hiergegen Einwendungen möglich ſind und was für welche, ſei es nun gegen die Richtigkeit der Vorausſezung oder gegen die Rechtmäßigkeit der Folgerung. Einwendungen der erſten Art könnten ſich nur auf eine abweichende Erklärung der Reden Chriſti beziehen, und inſofern wären ſie auch hier gar nicht zu beurtheilen, ſondern 518 fielen der Auslegungskunſt anheim. So viel indeß wäre hier zu ſagen, daß wenn jemand mit guter Treue behaupten wollte, alle hieher gehörigen Reden Chriſti ſeien irgendwie bildlich und uneigentlich zu verſtehen, und er ſchreibe ſich darin gar keine perſönliche Fortdauer zu, hiebei ein Glaube an Chriſtum, ſo wie er hier dargeſtellt worden, allerdings möglich bliebe — denn wenngleich die eben beſchriebene Verzichtleiſtung auf die perſönliche Fortdauer dann etwas gemeinſames zwiſchen Chriſto und uns wäre, würde doch der eigenthümliche Unterſchied zwiſchen Chriſto und uns deshalb nicht nothwendig aufgehoben — daß aber dennoch eine gänzliche Umgeſtaltung des Chriſtenthums daraus hervorgehen müßte, wenn eine ſolche Auslegungsweiſe jemals ſollte in der Kirche geltend werden und dem chriſtlichen Glauben zum Grunde liegen. Und darin liegt ſchon, daß wir nicht vorausſezen, eine ſolche Auslegung könne mit guter Treue gemacht werden. Nicht viel anders wäre die Sache, wenn jemand die Rechtmäßigkeit der Folgerung aus dem Grunde in Zweifel ziehen wollte, weil, wenn Chriſtus ſich auch perſönliche Fortdauer zuſchreibt, er ſich dieſes nur aus dem herrſchenden Glauben angeeignet habe ohne beſtimmte eigne Ueberzeugung, und auch nur auf dieſelbe Weiſe wie in ähnlichen Fällen Gebrauch von dieſer Meinung mache; ſo daß ſeine Aeußerungen hierüber nicht zu denen gehören würden, welche mit ſeiner Gewißheit über ſeine Würde und ſeine Beſtimmung ſo zuſammenhängen, daß ohne ſie mit aufzunehmen an beides nicht könne geglaubt werden. Denn auch das würde ſchwerlich jemand redlicherweiſe behaupten können, daß Chriſtus auch nur eben ſo ohne eigne Ueberzeugung doch die ſadducäiſche

Anſicht von ſich gewieſen, und daß ſein Glaube an den unwiderſtehlichen Fortgang ſeines Wortes unabhängig geweſen ſei von dem an die Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit. Wenn nun eine feſte Ueberzeugung Chriſti hievon nicht abgeläugnet wird, ſo könnte nur noch eingewendet werden wollen, daß aus der Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit, die wir dann mit ihm glauben müßten, nichts folge für die unſrige, ſofern nämlich die ſeinige nur beruhe auf dem was ihm eigenthümlich iſt, auf der nur ausſchließend ſeine menſchliche Perſon bildenden Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, und man daher ſagen müßte, grade weil und inſofern als der Erlöſer unſterblich ſei, ſeien es alle andere Menſchen nicht. Allein dieſe Erklärung würde auf eine beſondere Weiſe freilich aber doch immer doketiſch ſein. Denn der Unterſchied zwiſchen einer unſterblichen und einer ſterblichen Seele kann nicht darin allein beſtehen und ſich dadurch allein kundgeben, daß irgendwann die eine wirklich ſtirbt, ſondern ſchon immer und in jeder Beziehung müſſen die Thätigkeiten und Zuſtände der einen andere ſein, als die der anderen. Daher wenn des Erlöſers Seele eine unvergängliche wäre, die unſrigen aber wären vergänglich: ſo könnte nicht mit Recht geſagt werden, daß er als Menſch uns in allem gleich wäre ausgenommen die Sünde. Denn wenn man ſagen wollte, es ſei die Natur der menſchlichen Seele allerdings urſprünglich geweſen unſterblich zu ſein, allein die Uebertragung der Sünde auf jede mache ſie ſterblich: ſo läge doch darin, daß das ganze urſprüngliche Werk Gottes durch die Sünde zerſtört ſei, und ein anderes an die Stelle getreten. Daher wir auch die Theilung von der Hand weiſen müſſen, welche Einige annehmen wollen, daß nämlich zwar alle Seelen durch die Sünde ſterblich werden und im Tode mit dem Leibe untergehen, die Gläubigen aber erhielten durch die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto Antheil an der Unſterblichkeit und drängen mit ihm durch den Tod hindurch ins Leben. Denn entweder geht dieß auf eine dem Geiſt nach manichäiſche Vorausſezung zurück, daß nämlich diejenigen, welche nicht zur Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gelangen, auch ſchon überhaupt nicht konnten unſterblich werden; oder wenn die andern ihnen der Natur nach gleich ſind, ſo müßte 520 durch die Wiedergeburt auch die Natur eine ganz und gar andere geworden ſein. Es bleibt alſo nichts andres übrig, als daß, wenn wir die Ausdrükke des Erlöſers über ſeine ewige perſönliche Fortdauer, ſo wie es ſeine Jünger unläugbar thaten, mit zu ſeiner vollkommnen Wahrheit rechnen, dann auch alle vom menſchlichen Geſchlecht dieſe Fortdauer zu erwarten haben. Auch ſo aber bleibt der Erlöſer allerdings der Vermittler der Unſterblichkeit, nur nicht für diejenigen allein, die hier ſchon an ihn gläubig werden, ſondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinn nämlich, daß wenn der menſchlichen Natur nicht die perſönliche Unſterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur zu einer ſolchen Perſönlichkeit, wie die des Erlöſers nicht möglich geweſen wäre; und umgekehrt daß, weil Gott beſchloſſen hatte durch ſolche Vereinigung die menſchliche Natur zu vollenden und zu erlöſen, deshalb auch ſchon immer die menſchlichen Einzelweſen dieſelbe Unſterblichkeit an ſich tragen mußten, deren der Erlöſer ſich bewußt war. Dies iſt die wahre chriſtliche Sicherheit dieſes Glaubens; jede andere Gewährleiſtung dafür, wenn ſie auch anſchaulicher wäre, als ſich nach den bisherigen Verſuchen erwarten läßt, bliebe doch dem Chriſten als ſolchem fremd, bis etwa dieſer Glaube zu denjenigen Vorſtellungen gehören wird, welche die vollkommene allgemeine menſchliche Ueberzeugung conſtituiren.

3. Dieſer Glaube nun iſt zwar natürlicherweiſe von einem Beſtreben begleitet, über den Zuſtand der Perſönlichkeit nach dem Tode eine anſchauliche Vorſtellung zu bilden und feſtzuhalten, allein wir können durchaus keinen Anſpruch darauf machen, daß uns dies bis auf einen gewiſſen Punkt gelingen werde. Denn die Frage über die Bedingungen jenes Daſeins, deren Kenntniß doch jeder anſchaulichen Vorſtellung zum Grunde liegen müßte, iſt eine rein kosmologiſche, und Raum und Räumlichkeiten ſind 521

ſo nahe verwandt mit Zeit und Stunde, daß ſie auch eben ſo außer dem Gebiet der Mittheilungen liegen, die der Erlöſer uns zu machen hatte. Daher ſind auch ſeine Andeutungen alle [1] theils rein bildlich, theils ſo unbeſtimmt in Bezug auf alles übrige gehalten, daß auch nichts weiteres daraus zu entnehmen iſt, als was für jeden Chriſten in jeder Vorſtellung von einem Zuſtande nach dem Tode ſo ſehr das weſentliche iſt, daß ſie ihm ohne dieſes nur eine Verdammniß ſein könnte, nämlich die Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöſer. Eben ſo iſt, was die Apoſtel darüber ſagen, nur als Ahndung und mit dem Geſtändniß eines Mangels an beſtimmter Erkenntniß ausgeſprochen. So wahr es alſo auch ſein mag, daß jeder Augenblikk unſeres gegenwärtigen Lebens als ſolcher um deſto vollkommner iſt und beſonnener, je vollſtändiger und klarer ihm Vergangenheit und Zukunft eingebildet ſind: ſo dürfen wir uns nicht darauf einrichten, unſere Zwekkbegriffe irgend durch Vergegenwärtigung der künftigen Lebensform beſtimmen zu wollen. Wol aber müſſen wir uns hüten, nicht ſolchen Verſuchen hierzu, die aus dem Intereſſe des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins an der Fortdauer der Perſönlichkeit herrühren, und mithin, wenn auch edler als die jüdiſchen und mohamedaniſchen, doch immer auch ſinnlich ſind, als ob ſie aus unſerm chriſtlichen Glauben entſtanden wären, einen Einfluß einzuräumen, der nur zu leicht dem chriſtlichen Glauben und Leben nachtheilig werden, und uns alſo die Gegenwart verderben kann. Daher werden wir es, was die Vorſtellung vom künftigen Leben betrifft, vornehmlich mit einer vorſorglichen Prüfung der von Andern aufgeſtellten Säze und der herrſchend gewordenen Meinung zu thun haben.

§. 159. Die Löſung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zuſtand der Seelen im künftigen

---

[1] Die Ausſprüche, welche ich hier meine, ſind allbekannt, und zu zahlreich, um ſie einzeln anzuführen.

Leben darzuſtellen, wird verſucht in den kirchlichen Lehren von den lezten Dingen, denen jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden.

1. Der deutſche Ausdrukk, der aber ziemlich allgemein angenommen iſt, hat etwas befremdendes, was ſich in dem Worte Eſchatologie mehr verbirgt, indem der Ausdrukk Dinge uns ganz aus dem Gebiet des inneren Lebens, mit dem wir es doch allein zu thun haben, hinauszuführen droht; und es liegt auch darin allerdings ein Zeichen, daß hier zugleich etwas angeſtrebt wird, was durch wirkliche Glaubensſäze in unſerm Sinne des Wortes nicht könnte erreicht werden. Gemein haben beide Ausdrükke dieſes, daß wenn der Anfang einer ganz neuen und ewig währenden geiſtigen Lebensform als das lezte von unſerm Standpunkt aus dargeſtellt wird, jene unendliche Währung alsdann nur als das Ende der im Vergleich mit derſelben faſt verſchwindenden Zeitlichkeit erſcheint. Dies läßt ſich nur durch die Anwendung des Vergeltungsbegriffes rechtfertigen, welcher daher auch dominirt. Wogegen wenn man dieſelbe unendliche Währung als die weitere Entwikklung des hier begonnenen neuen Lebens betrachtet, alsdann die kurze Zeitlichkeit nur als der vorbereitende und einleitende Anfang von ihr erſcheint. Jene den Vergeltungsbegriff vor ſich hertragende Betrachtungsweiſe ſtüzt ſich vornehmlich auf die Stellen, in denen Chriſtus ſich als denjenigen darſtellt, dem das Gericht übertragen ſei; dieſe auf dem Entwikklungsbegriff beruhende hingegen auf die, worin er ſagt, daß er gekommen ſei ſelig zu machen. Unläugbar iſt dieſe lezte Betrachtungsweiſe in genauerem Zuſammenhang mit der Ahndung der 523 perſönlichen Fortdauer, wie ſie in dem Selbſtbewußtſein des Chriſten kann nachgewieſen werden; wogegen die erſtere mehr der Vorſtellung von der Vollendung der Kirche entſpricht, welche, um ſich an irgend einen Punkt unſeres jezigen Geſammtlebens anzuſchließen, eine Ausſcheidung alles deſſen was Welt iſt auch aus dem äußeren Zuſammenhang mit der Kirche fordert. Und ſo ge-

hören die Lehrſäze von den lezten Dingen dieſen beiden Aufgaben gemeinſchaftlich an; denn jeder bezieht ſich auf beide. Wollten wir uns eine chriſtliche Vorſtellung machen von einem Zuſtande nach dieſem Leben, ſie entſpräche aber nicht zugleich der von dem vollendeten Zuſtand der Kirche: ſo würden wir nicht glauben können, mit dieſer das lezte geſagt zu haben, ſondern annehmen müſſen, daß noch eine Entwikklung bevorſtehe, welche die Kirche vollende. Und umgekehrt, dächten wir die Vollendung der Kirche noch in dem gegenwärtigen Verlauf der menſchlichen Dinge eintretend: ſo müßten wir für den Zuſtand nach dem Tode noch irgend etwas hinzudenken, um ihm einen eigenthümlichen Gehalt zu geben; aber dazu könnte aus unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein der Stoff nicht genommen werden, denn in dieſem liegt nichts anderes. Darum lag es in der Natur der Sache beide Momente ſo zuſammenzuziehen, die Vollendung der Kirche, die wir uns in dieſem Leben doch nicht als möglich denken können, in jenes verlegt, welches wir uns doch denken müſſen, und die Vorſtellung von jenem Leben, wie die Gemeinſchaft mit Chriſto doch die Grundlage derſelben iſt, ausgefüllt durch den vollendeten Zuſtand der Kirche, damit die neue Lebensform ſich auf eine entſcheidende Weiſe über die jezige erhebe. — Allein wir ſind dennoch nicht im Stande, das Zuſammentreffen beider Momente darzuſtellen oder Gewähr dafür zu leiſten. Denn ſoll die vollendete Kirche doch nicht nach Analogie der ſtreitenden gedacht werden: ſo wiſſen wir
521 auch nicht, ob wir ein ineinandergreifendes Zuſammenleben und Wirken, wovon kein eigentlicher Zwekk vorliegt, in jenes Leben hineindenken ſollen. Wollen wir uns hingegen das künftige Leben nach der Analogie mit dem jezigen als eine ſteigende Entwikklung denken: ſo müſſen wir doch zweifeln, ob in der vollendeten Kirche noch eine ſolche möglich iſt. Und ſo ſcheint die Löſung beider Aufgaben nirgend genau zuſammenzutreffen. Daſſelbe begegnet uns, wenn wir uns an die Andeutungen der Schrift halten. Hier findet ſich manches, was als Darſtellung der vollendeten Kirche geſagt iſt, aber nicht ſo, daß wir gewiß behaup-

ten könnten, es ſolle erſt nach dem Ende aller irdiſchen Dinge geſezt ſein [1], weswegen auch von Alters her viele Chriſten eine vollendete Kirche noch hier auf Erden erwartet haben. Anderes hingegen ſoll mehr das Leben nach dem Tode darſtellen [2]; aber ob es auch eine Darſtellung der vollendeten Kirche ſei, könnte man bezweifeln.

2. Daher nun können wir auf keine Weiſe den folgenden Säzen, welche von den lezten Dingen handeln, denſelben Werth wie unſern bisherigen Lehrſäzen beilegen. Das iſt allerdings nicht zu läugnen, daß indem wir uns unſeres geiſtigen Lebens als mitgetheilter Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti bewußt ſind, darin ſchon dieſes liegt, daß das vollkommene überall allein das urſprünglich wahre ſei, das unvollkommene aber nur durch jenes, und dies iſt zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirkſame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich handelnde iſt. Aber mit Aufhebung des unſerm Selbſtbewußtſein unvertilgbar mitgegebenen Unterſchiedes zwiſchen dem innern Princip und der äußeren Erſcheinung, dieſes wirkſame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeitlich 325 erſcheinendes Daſein zu denken, das iſt nicht eben ſo begründet. Auf gleiche Weiſe liegt ſchon in der Gleichſezung aller menſchlichen Einzelweſen mit Chriſto, daß die allgemeine Ahnung von der Unvergänglichkeit des Geiſtes auch in der Form des Einzelweſens dem Chriſten zur Gewißheit wird; allein eine Art und Weiſe dieſe Fortdauer vorzuſtellen iſt darin keinesweges auch enthalten. Vielmehr vermögen wir ſie eben ſo wenig in der Form der ins unendliche fortgehenden Entwikklung, als in der einer ſich ſelbſt gleich bleibenden Vollendung wirklich zu vollziehen, indem unſere ſinnliche Einbildungskraft dazu nicht hinreicht. Wollten wir hingegen dieſe Säze, abgeſehen von ihrer Quelle in un-

---

[1] Joh. 5, 54 — 58. Ap. Geſch. 1, 6. 7. Epheſ. 4.

[2] 1 Kor. 15, 23 flgd. Phil. 3, 21.

ſerm Selbſtbewußtſein, als ſolche behandeln, welche wir auf das Anſehn der Schrift annehmen: ſo können ſie auch hier nicht mit der Lehre von der Auferſtehung Chriſti verglichen werden, wobei es ſich um Ausſagen der Jünger über eine in der genaueſten Beziehung auf ihren Beruf ſtehende Thatſache handelt. Denn freilich wenn wir Zeugniſſe hätten, woraus ſich auf eine ſolche Weiſe, daß wir es in uns nachbilden könnten, erſehen ließe, wie Chriſtus beide Vorſtellungen in ſich ausgebildet gehabt: ſo würden wir mit vollkommner Zuverſicht uns ſein Selbſtbewußtſein anzueignen ſuchen, wenn wir ihm auch auf dieſem Gebiet nur ein vollkommen entwikkeltes und von allem in der Sünde begründeten Schwanken gelöſtes menſchliches Ahndungsvermögen zuſchreiben wollten. Allein eine ſolche Ableitung dieſer Säze bietet ſich ebenfalls nicht dar. Denn wir finden nirgend eine zuſammenhängende unzweideutige Behandlung dieſer Gegenſtände, welcher unverkennbar die Abſicht zum Grunde läge, beſtimmte Belehrungen darüber zu ertheilen. Vielmehr iſt in allen einzelnen Aeußerungen theils der Gegenſtand ſtreitig, theils die Zeichnung unbeſtimmt gehalten und die Auslegung auf mancherlei Weiſe unſicher. Daher iſt uns nichts übrig, als daß wir diejenige Vorſtellungsweiſe,
556 die ſich von jeher in der Kirche geltend gemacht hat, und ohne eine neue Durchprüfung auch in unſere Bekenntnißſchriften übergegangen iſt, nur als Verſuche eines nicht hinreichend unterſtüzten Ahndungsvermögens unter dem Namen prophetiſche Lehrſtükke mit den Gründen dafür und den Bedenklichkeiten dagegen aufführen; indem wir im voraus bevorworten, daß bei etwanigen neuen Geſtaltungen dieſer Lehren, die Fantaſie — der doch alles anheim fällt, was unſerem dermaligen Erfahrungskreiſe fremd als Gegenſtand einer möglichen künftigen aufgeſtellt wird — um eine chriſtliche zu bleiben ſich unter den Schuz der Auslegungskunſt ſtellen müſſe, und nur den von dieſer dargebotenen Stoff zu verarbeiten habe, ohne ſich einem Spiel der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlaſſen.

3. Unter dieſen Umſtänden iſt auch an eine eigentliche Con-

ſtruction dieſer Säze in einem geſchloſſenen Zuſammenhang nicht zu denken; ſondern wir müſſen uns begnügen, indem wir ihren Inhalt im allgemeinen als bekannt voraus ſezen, durch die Sache ſelbſt zu bewähren, daß es mit ihnen keine andere als die nachgewieſene Bewandniß hat, indem überall jene beiden Punkte, perſönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche, auf einander bezogen in einem ſinnlich aufzufaſſenden Bilde dargeſtellt werden wollen. Darum wird zunächſt die Fortdauer der Perſönlichkeit vorzüglich als Aufhebung des Todes dargeſtellt unter dem Bilde der Auferſtehung des Fleiſches. Die Vollendung der Kirche aber wird auf zwiefache Weiſe dargeſtellt, zuerſt ſofern ſie dadurch bedingt iſt, daß von Seiten derer, die nicht zur Kirche gehören, keine Einflüſſe mehr auf die Kirche möglich ſind, wird ſie als Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen eingeleitet durch das jüngſte Gericht. Sofern ſie aber im Gegenſaz gegen die ſtreitende Kirche alle Wirkſamkeit der Sünde und alle Unvollkommenheit in den Gläubigen völlig ausſchließt, wird ſie dargeſtellt als die ewige Seligkeit. Da aber die Fortdauer der Per- 527
ſönlichkeit und ſo auch die Auferſtehung des Fleiſches als ſich über das ganze menſchliche Geſchlecht erſtrekkend aufzufaſſen war, mithin auch eine Art zu ſein der von den Gläubigen ausgeſchiedenen aufgeſtellt werden mußte: ſo ſteht — ebenfalls durch das jüngſte Gericht eingeleitet — der ewigen Seligkeit gegenüber die ewige Verdammniß der Ungläubigen. Es leuchtet aber von ſelbſt ein, daß wir dieſes Bild, da ja kein Gegenſtand unſerer künftigen Erfahrung dadurch vorgebildet wird, nicht zu einem beſonderen Lehrſtükk ausprägen, ſondern es nur als den Schatten der Seligkeit oder als die dunkle Seite des Gerichts behandeln können. Zu Einem ſinnlichen Ganzen aber zuſammengefügt werden dieſe einzelnen Bilder dadurch, daß die neue Form des Daſeins bedingt wird durch die Wiederkunft Chriſti, auf den ja alles zurükkgeführt werden muß, was zur Vollendung ſeines Werkes gehört. Daher ſcheint es am natürlichſten mit dieſer alles andere einleitenden Wiederkunft Chriſti zu beginnen, damit ſich von die-

ſer aus und in Beziehung auf ſie das übrige in ſeiner natürlichen Folge entwikkle.

Erſtes prophetiſches Lehrſtükk.

Von der Wiederkunft Chriſti.

§. 160. Da die Jünger Chriſti die tröſtlichen Verheißungen ſeiner Wiederkehr [1] nicht konnten durch die Tage ſeiner Auferſtehung für erfüllt halten, ſo erwarteten ſie dieſe
520 Erfüllung am Ende der irdiſchen menſchlichen Dinge [2]. Da ſich nun an dieſes zugleich die Scheidung der Guten und Böſen knüpft: ſo lehren wir eine **Wiederkunft Chriſti zum Gericht.**

Symb. Roman. ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. — **Symb. Nic.** καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. — Lediglich auf jenes bezieht ſich das **Augsb. Bek.** Art. 3. Viel weiter ausgeführt **Expos. Simpl.** XI. p. 28. Ex coelis autem idem ille redibit in judicium etc. — **Conf. Belg.** XXXVII. p. 196. Credimus . . dominum nostrum J. Chr. a coelo corporaliter et visibiliter sicut ascendit magna cum gloria et majestate venturum, ut se vivorum atque mortuorum declaret iudicem.

1. Aus den Tagen der Auferſtehung Chriſti haben wir keinen Bericht, daß er ähnliche Verheißungen wiederholt habe [3]; vielmehr redet er nur von ſeinem Eingehen in ſeine Herrlichkeit und verweiſet ſeine Jünger an ſeine geiſtige Gegenwart [4]. Doch

---

[1] Nach Abrechnung aller ganz offenbar paraboliſchen Stellen finden wir dergleichen Matth. 16, 27. 28. 24, 20 ꝛc. 25, 31 ꝛc. Mark. 13, 26 ꝛc. Luk. 21, 27. 28. Joh. 14, 3. 18. 16, 16.

[2] 2 Kor. 5, 1—10. 2 Theſſ. 1, 7—10. 2, 8. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5—7. 13. 2 Petr. 3, 10 ꝛc.

[3] Denn Joh. 21, 22. 23. iſt wol hiezu nicht beſtimmt genug.

[4] Matth. 28, 20. Luk. 24, 26. Joh. 20, 17.

konnte dieſer Umſtand den Jüngern kein Bedenken erregen, welches ſie veranlaßt hätte jene Verheißungen ſo zu erklären, als ob ſie ſchon erfüllt wären; denn ſie wieſen in ihrem Zuſammenhang zu deutlich auf eine ſolche Wiederkunft Chriſti hin, bei welcher er ſich allen Menſchen kund geben würde. Deshalb waren die Jünger einer beſtimmten dieſe Reden Chriſti buchſtäblich deutenden Verſicherung [1], wiewol ſie ihnen nicht in Chriſti Namen gegeben ward, ſo zugänglich, daß hernach, als die Zerſtörung Jeruſalems eintrat, bei deren beſtimmter Vorherſagung Chriſtus auch von 529 ſeiner Zukunft geſprochen hatte, nicht einmal die Frage unter den Chriſten geſtellt werden konnte, ob etwa alle dieſe Reden ſich auf jene nicht buchſtäblich zu verſtehende Zukunft Chriſti beziehen ließen. Daher hat ſich denn, nachdem alles chiliaſtiſche ausgeſchieden worden, ſehr bald die Meinung feſtgeſtellt und faſt allgemein geltend gemacht, die Wiederkunft Chriſti werde mit dem Ende des gegenwärtigen Zuſtandes der Erde zuſammentreffen.

2. Betrachtet man aber die am allgemeinſten hieher gezogenen und ſtärkſten Stellen dieſer Art genauer: ſo findet ſich theils, daß ſie — die einen wegen der Zeitangabe die andern wegen der überwiegenden moraliſchen Anwendung — Verdacht erregen, ob ſie auch buchſtäblich zu nehmen ſind; theils auch, daß, wenn man auch die perſönliche Rükkehr buchſtäblich nehmen will, doch in demſelben Zuſammenhang vieles andere vorkommt, was auf keine Weiſe buchſtäblich zu nehmen iſt, ſo daß bei einer ſolchen Auslegung alle Einheit der Rede verloren geht. Sehen wir aber von dieſer buchſtäblichen Auslegung ab: ſo haben wir dann keine bibliſche Gewährleiſtung mehr dafür, daß die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Chriſto — welche der weſentliche Inhalt unſeres Glaubens an perſönliche Fortdauer iſt — von einer ſolchen perſönlichen Wiederkunft Chriſti abhängt, wie denn anderwärts Er ſelbſt von jener redet, ohne dieſer zu erwähnen [2]; viel weniger

---

[1] Ap. Geſch. 1, 11

[2] Joh. 17, 24

noch dafür, daß mit beiden eine ſolche vorgängige allgemeine Scheidung der Guten und Böſen verbunden ſei, wie denn auch Paulus [1] dieſe ganz übergeht, und daß dieſes durch ein beſtimmtes Wiedererſcheinen Chriſti bewirkte Ereigniß zugleich die Beendigung unſerer gegenwärtigen Lebensform mit ſich bringen werde. Sonach fällt alles, was ſich zu einem beſtimmten Bilde geſtalten 330 will, auseinander, und es bleibt als weſentlicher Gehalt unſeres Sazes, indem wir der leiblichen Gegenwart Chriſti ſeine kräftige Wirkſamkeit ſubſtituiren, daß da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres ſchwankenden Werdens und Wachſens nur durch einen Sprung möglich iſt, und nur unter der Bedingung, daß die Erzeugung aufhöre und das Zuſammenſein der Guten und Böſen aufhöre, dieſer Sprung durchaus nur dürfe angeſehen werden als ein Act der königlichen Gewalt Chriſti. Und dieſes liegt gewiß tief im chriſtlichen Glauben, ſo daß, wenn es ſich auch nicht in jedem von ſelbſt zum beſtimmten Gedanken entwikkelt, ſich doch Jeder angeſprochen findet, ſobald es ihm gegeben wird. Denn iſt in Chriſto das göttliche Weſen mit der menſchlichen Natur bleibend vereinigt: ſo kann auch dieſe Natur nicht an Einem Weltkörper ſo ſchollenfeſt ſein, daß ſie in ſeinen nach kosmiſchen Geſezen erfolgenden Untergang mit verwikkelt ſein müßte; ſondern alles, was ſie betrifft, muß im Zuſammenhang mit dieſer Vereinigung, gedacht und zugleich als eine That derſelben angeſehen werden können. — So geht denn in dieſem Lehrſtükk alles Bildliche, was aber ſchwankend bleiben muß, von dem Intereſſe der perſönlichen Fortdauer aus, was hingegen ſicher aufgeſtellt werden kann, bezieht ſich auf die Vollendung der Kirche.

Zweites prophetiſches Lehrſtükk.

Von der Auferſtehung des Fleiſches.

§. 161. Chriſtus hat nicht nur die unter ſeinem Volk herrſchende Vorſtellung von Auferſtehung der Todten theils in bildlichen Reden [1], theils auch lehrend [2] ſanctionirt, ſondern er ſchreibt auch in ſeinen Reden ſich ſelbſt dieſe Aufer- 531 wekkung zu; und nur dies iſt eine wiewol ganz natürliche und aus verwandten Reden hergenommene weitere Ausbildung dieſer ſeiner Lehre, daß die allgemeine Todtenerwekkung den gewöhnlichen Fortgang des menſchlichen Erdenlebens auf eine plözliche Weiſe unterbricht [3].

---

[1] 1 Kor. 15, 20. flgd. 1 Theſſ. 4, 14. flgd.

1. Wir ſind uns ſo allgemein des Zuſammenhanges aller auch unſrer innerlichſten und tiefſten Geiſtesthätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorſtellung eines endlichen geiſtigen Einzellebens ohne die eines organiſchen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja wir denken den Geiſt nur als Seele, wenn im Leibe, ſo daß von einer Unſterblichkeit der Seele in eigenthümlichen Sinn gar nicht die Rede ſein kann ohne leibliches Leben. Wie alſo die Wirkſamkeit des Geiſtes als beſtimmte Seele im Tode aufhört zugleich mit dem leiblichen Leben: ſo kann ſie auch nur wiederbeginnen mit dem leiblichen Leben. Ohnſtreitig aber liegt in der Vorſtellung von der Auferſtehung des Fleiſches noch etwas mehr, nämlich eine ſolche Selbigkeit des Lebens, daß das Leben nach der Auferſtehung und das vor dem Tode eine und dieſelbe Perſönlichkeit conſtituiren; und dies gehörte namentlich auch zu der jüdiſchen Vorſtellung des Gegenſtandes [4]. Offenbar dauert auch die Seele als Einzelweſen für ſich ſelbſt nur fort in der Stätigkeit des Bewußtſeins, welche wiederum uns als bedingt erſcheint durch die Erinnerung, die ihrerſeits eben ſo ſehr als irgend eine

---

[1] Matth. 25, 31 flgd. Joh. 5, 28. 29. 6, 40. 54.

[2] Matth. 22, 30 – 32.

[3] 1 Kor. 15, 51. 52. 1 Theſſ. 4, 13 – 18.

[4] Luk. 20, 28 – 38

andere Geiſtesthätigkeit an das leibliche gebunden iſt, ſo daß wir uns nicht vorſtellen können, wie unter vollkommen anderen 532 leiblichen Verhältniſſen eine ſolche einigende Erinnerung ſich einſtellen könnte, ohne welche doch die Seele für ſich ſelbſt nicht dieſelbe wäre. Allein dieſe Forderung ſcheint wieder zu dem zurükkzuführen, was wir oben ſchon geläugnet haben, nämlich das Gebundenſein des menſchlichen Geiſtes an die Erdſcholle. Denn einestheils iſt jede Organiſation zugleich ein Erzeugniß des Weltkörpers der ſie trägt, und von ſeiner Art und Natur abhängig, daher die Aehnlichkeit des künftigen Leibes mit dem jezigen auch eine Aehnlichkeit beider Welten vorausſezen würde, anderntheils iſt auch die Erinnerung vermöge ihrer organiſchen Seite von der Verwandtſchaft der Eindrükke abhängig, wie denn auch im gegenwärtigen Leben die Erinnerung an einen beſtimmten Zeitraum ſehr erbleicht, wenn die ganze Scene ſich geändert hat. Nimmt man noch hinzu, daß je größer die Vorzüglichkeit jenes Lebens iſt, um deſto weniger auch ein beſtimmter Wille jener Erinnerung zu Hülfe kommen könnte: ſo muß wol zugegeben werden, daß je mehr die Seele auch für ſich ſelbſt ſolle dieſelbe bleiben, um deſto mehr müſſe das künftige Leben eine reine leicht anknüpfende Fortſezung des gegenwärtigen ſein; wobei aber der andre Ausgangspunkt aller dieſer Vorſtellungen nämlich die Vollendung der Kirche zu kurz kommt, als welche in einem ſolchen Leben nicht möglich wäre. Daher nöthigt das leztere Intereſſe uns, damit wir uns von jenem Extrem entfernen, die Aehnlichkeit zwiſchen der künftigen Leiblichkeit und der gegenwärtigen wieder mehr zu beſchränken; und hierin haben die Beſtimmungen ihren Grund, daß der Leib der Auferſtehung unſterblich ſei [1] und ohne Geſchlechtsverrichtung [2]. Durch die erſte Beſtimmung, welche ſchon eine ganz andere Beſchaffenheit der Welt vorausſezt, wird 533 das Intereſſe an der leiblichen Selbſterhaltung aus dem Wege geräumt, welches wir als einen ſo erfolgreichen Keim des Strei-

---

[1] 1 Kor. 15, 42.

[2] Matth. 22, 30.

en Fleiſch und Geiſt erfahren; durch die andere wird
die Vermiſchung der vollendeten Kirche mit neuen durch
zung entſtehenden Seelen verhütet, indem wir uns die
icht ohne eine der Entwikklung des Geiſtes voranſchrei=
turgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken kön=
ein durch beides leidet offenbar wieder die Selbigkeit der
d die Stätigkeit des Bewußtſeins. Denn der unſterb=
muß auch in jedem Moment und jeder Function ſich
rweiſen als der ſterbliche; und die Seele kann dann auch
eniger den Antheil, den der ſterbliche Leib an der Bil=
ſeres jezigen Bewußtſeins hatte, in ſich aufnehmen und
nerung feſthalten. Und was das andere betrifft, ſo kön=
uns auf der einen Seite nicht vorſtellen, daß wenn die
tsverrichtung aufhört, doch das organiſche Syſtem, wor=
beruht, beibehalten bliebe; auf der andern Seite nicht,
männliche Seele und eine weibliche nicht ſollten als ſolche
en ſein; daher denn, wenn wegen veränderter Organiſa=
Seele aufhörte eines von beiden zu ſein, auch keine mehr
e wäre. Hier leuchtet alſo ein, daß allerdings beide Aus=
unkte in unſerer Lehre berükſichtigt worden ſind, daß aber
ihren Forderungen nicht zuſammentreffen; indem die Auf=
g des Fleiſches anders gedacht werden muß, wenn das
uum vollkommen daſſelbe bleiben ſoll, und anders, wenn
insgeſammt in der vollendeten Kirche befinden ſollen.
vereinigen ſich die einzelnen Elemente nicht zu einer an=
h vollziehbaren Vorſtellung, ſondern dieſe leidet an der
mmtheit, welche den eigenthümlichen auch dem Namen, den
nen beigelegt, angemeſſenen Charakter dieſer Lehrſtükke bildet.

. Die gleichzeitige gemeinſame Auferſtehung Aller ſezt vor= 533
daß die Auferſtehenden ſich ſeit ihrem Tode in einem ande=
iſtande befunden haben, als in welchen ſie durch die Auf=
ng eintreten, auf welcher Vorausſezung nun auch die Rea=
er Vorſtellung vom jüngſten Gericht beruht. Auf dieſen

Zwiſchenzuſtand, als das zunächſt hervorſtehende, richtet ſich natürlich das ſinnliche Intereſſe an der Fortdauer des Einzelweſens zunächſt; und es frägt ſich, ob wir auf unſerm Standpunkt eine Regel haben, um ſolche Verſuche zu leiteh oder eine Nothwendigkeit ſie zu bewachen. Das erſte fände nur ſtatt, wenn wir in den neuteſtamentiſchen Schriften etwas über dieſen Zuſtand aufgeſtellt fänden; allein bei allem, was hieher gerechnet werden könnte [1], iſt theils der lehrhafte Charakter unentſchieden, theils die Auslegung ſtreitig. Das lezte wäre nöthig, wenn in denſelben etwas enthalten ſein könnte, was unſerm chriſtlichen Selbſtbewußtſein entgegenſteht. Nun kann dieſer Zuſtand gedacht werden auf rein negative Weiſe als ein Aufgehörthaben der alten und Nochnichtangefangenhaben der neuen Lebensthätigkeiten, welches die Vorſtellung vom Seelenſchlaf iſt. Gegen dieſe kann unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein keinen beſtimmten Einſpruch einlegen; wenn aber dadurch auf der einen Seite alle Chriſten gleichgeſtellt werden, indem für die erſten Entſchlafenen, wie für die lezten, die Zwiſchenzeit Null iſt, ſo wird auf der andern Seite, wenn das Erwachen der Seele gleichzeitig gedacht werden ſoll mit der Entſtehung des neuen Leibes, ſchwer vorzuſtellen, wie gleichzeitig die Erinnerung an den früheren Zuſtand eingebildet und feſtgehalten werden könne. Soll aber der Zwiſchenzuſtand als ein bewußter gedacht werden: ſo iſt allerdings die Forderung unſeres chriſtlichen Glaubens die, daß es nicht ein Zuſtand ſein darf ohne Gemeinſchaft mit Chriſto; denn dann wäre er ein Herausfallen (3) aus der Gnade, welches nur als eine Strafe könnte angeſehen werden, und uns auf eine Vorſtellung brächte, welche die evangeliſche Kirche bald vom Anfang ihrer Entſtehung an verworfen hat [2].

---

[1] Luk. 16, 22 flgd. 23, 43. 1 Petr. 3, 19. 20.

[2] Art. Smalc. II. p. 308. Quapropter purgatorium . . . mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo qui docet Christum solum et non hominum opera animas liberare. Et constat etiam de mortuis nihil nobis divinitus mandatum esse. — Expos. Simpl. XXVI.

Will man ſich hingegen für dieſe Zwiſchenzeit auch ſchon eine Gemeinſchaft mit Chriſto denken: ſo muß man auch die Aehnlichkeit mit den alterthümlichen auch jüdiſchen Vorſtellungen von einem verringerten Leben in der Unterwelt ganz verlaſſen. Denn da alle Hemmungen der ſeligen Gemeinſchaft mit Chriſto, die uns in dieſem Leben aus der Sinnenwelt entſtehen, wegfallen: ſo müßte jener Zuſtand ſchon ein Zuſtand erhöhter Vollkommenheit ſein. Es wird aber dann ſchwer, die allgemeine Auferſtehung der Todten nicht für etwas überflüſſiges, und dieſe Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht für einen Rükkſchritt zu halten. Ja es ſcheint, daß folgerichtiger Weiſe nur ein Ausweg übrig iſt; nämlich zu vermuthen, in jenem Zwiſchenzuſtand ſei zwar jede einzelne Seele für ſich in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, allein die Gemeinſchaft der Seligen untereinander, mithin auch die Wirkſamkeit jedes Einzelnen, ſei durch die Auferſtehung des Fleiſches bedingt, folglich auch dieſe zur Vollkommenheit nothwendig. Immer aber bleibt dann unter dieſer Vorausſezung das Daſein der Kirche unterbrochen bis zur Auferſtehung, ſo wie nach der erſten das Daſein der Einzelweſen, mithin immer eines von beiden Elementen um ſo mehr gefährdet, je beſſer das andere bedacht wird. Daher haben Einige die gleichzeitige allgemeine Auferſtehung nur bildlich verſtanden, und aus andern Schriftſtellen [1] ſchließen wollen, daß das künftige Leben für jeden Einzelnen gleich nach ſeinem Tode angehe [2]. Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib ſchon habe, indem ſie von dem alten getrennt 536

---

p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae, credo remissionem peccatorum et vitam aeternam purgationique plenae per Christum, et Christi domini sententiis (Joh. 5, 24. 13, 10.) adversatur.

[1] Gradezu, wiewohl unſicher, aus Luk. 23, 43., mittelbar aus Phil. 1, 21—24.

[2] Expos. Simpl. XXVI. p. 86. Credimus enim fideles recta a morte corporea migrare ad Christum . . Credimus item infideles recta praecipitari in tartara.

wird, eine Vorſtellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wol das gleichzeitige jüngſte Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zwekk gänzlich wegfällt, die perſönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verſtanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferſtehung. Und ſo müſſen wir ſchwanken zwiſchen dieſer mehr bibliſchen Vorſtellung, nach welcher durch die Wirkſamkeit Chriſti im Zuſammenhang mit großen kosmiſchen Veränderungen das künftige Leben und die triumphirende Kirche plözlich, aber freilich auf Koſten der ununterbrochenen Stätigkeit, als ein großes Ganze daſteht, und jener minder bibliſchen, welche — aber freilich auf ſolche Art, daß man ihr, da ſie genaue Verwandtſchaft mit den irdiſchen Zuſtänden zum Grunde legt, eine naturwiſſenſchaftliche Bewährung wünſchen müßte, — die Continuität der Perſönlichkeit möglichſt rein erhält, nach der aber die vollendete Kirche nur allmählig aus dem gleichzeitig mit ihr fortbeſtehenden Erdenleben heranwächſt.

3. Bleiben wir nun bei der allgemeinen Auferſtehung und zugleich auch bei der herrſchenden Art, die Gegenſtände der folgenden Lehrſtükke vorzuſtellen, ſo iſt noch eine Schwierigkeit zu 337 erledigen. Wenn nämlich völlig entgegengeſezte Zuſtände eintreten für Selige und Verdammte, ſo ſtellt ſich von ſelbſt die Forderung, daß auch die neuen Leiber, welche ſie empfangen, nicht dieſelben ſein dürfen, weil doch die Organiſation eine Angemeſſenheit haben muß zu den Lebenszuſtänden, welche ſich entwikkeln ſollen; und hieraus entſteht eine neue Schwierigkeit, wenn man die Vorſtellung von der allgemeinen Auferſtehung verbinden will mit der von dem jüngſten Gericht. Denn werden beide Theile gleich in der Auferſtehung Andere, ſo iſt ſchon über ſie geſprochen und entſchieden vor dem Gericht, und dieſes wird überflüſſig; um ſo mehr als eine ſolche Differenz der gleichzeitig erſtehenden Leiber nicht könnte durch die Wirkſamkeit derſelben kosmiſchen Kräfte in dieſem Zuſammenhang mit einem rein ethiſchen Gegenſaz erzielt werden, ſondern nur durch einen unmittel-

bar ſchöpferiſchen göttlichen Ausſpruch. Sind hingegen die zu be-
ſeligenden und die zu verdammenden in der Auferſtehung noch
gleich, ſo wird wiederum das Gericht nicht durch die Auferſtehung
ausgeführt; und da hernach in den Einen oder den Andern oder
n beiden innere die Organiſation umwandelnde Veränderungen
intreten müſſen: ſo hängt die Realität der Vorſtellung vom jüng-
ſen Gericht nur davon ab, daß dieſe Veränderungen gleichzeitig
intreten, wogegen die Gleichzeitigkeit der Auferſtehung der Tod-
en und Verwandlung der Lebenden überflüſſig wird. — Neh-
en wir mithin alles zuſammen, ſo findet ſich ebenfalls, daß die
erſchiedenen Vorſtellungen von der Anknüpfung des künftigen
ebens an das gegenwärtige zu keiner vollſtändigen Beſtimmtheit
hoben werden können. Als weſentlicher Gehalt dieſes Lehrſtük-
s aber bleibt nur übrig, einmal, daß eine Himmelfahrt des auf-
ſtandnen Erlöſers nur möglich iſt, ſofern auch allen menſchlichen
nzelweſen eine an den gegenwärtigen Zuſtand anknüpfende Er-
uerung organiſchen Lebens bevorſteht; demnächſt aber, daß die
twikklung des künftigen Zuſtandes auf der einen Seite müſſe
durch die göttliche Kraſt Chriſti bedingt geſezt werden, auf 330
andern zugleich als ein kosmiſches Ereigniß, auf welches die
emeine göttliche Weltordnung angelegt iſt. Das erſte ſteht
als die Vorausſezung des Glaubens, welche das Streben
ſtellungen dieſes Inhaltes zu bilden begründet, das andere
t ſchweben als die von uns nie vollkommen zu löſende Aufgabe.

Drittes prophetiſches Lehrſtükk.

Vom jüngſten Gericht.

162. Die Vorſtellung vom jüngſten Gericht, wozu
Elemente ſich ebenfalls in den Reden Chriſti vorfinden,
die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt dar-
, ſofern die Vollendung der erſten alle Einwirkungen
zteren ausſchließt.

1. Das Hauptelement in der Vorſtellung vom jüngſten Gericht, daß nämlich Chriſtus die Gläubigen und Ungläubigen gänzlich von einander ſcheiden wird, ſo daß ſie in ganz verſchiedene Oerter verſezt gar nicht mehr auf einander wirken können, ſchließt keinesweges ſchon die Vollendung der Kirche in ſich. Denn die Unvollkommenheiten derſelben rühren, wie ſchon oben gezeigt worden [1], weit weniger von den Einwirkungen der auf dieſer Welt mit den Gläubigen vermiſchten Ungläubigen her, als von dem fleiſchlichen, welches ſich in den Wiedergeborenen ſelbſt noch findet. Daher würden die Gläubigen, wenn ſie der Seele nach bei der Auferſtehung dieſelbigen wären wie bei ihrem Abſchied aus dieſem Leben, ohnerachtet dieſer Scheidung auch in das 339 neue Leben doch immer als ſolche eingehen, in welchen die Sünde, wiewol im Verſchwinden begriffen noch mitgeſezt iſt. Der Werth alſo, welchen man in dieſer Hinſicht jener Scheidung beilegt, beruht nur auf dem unrichtig gefaßten Unterſchied zwiſchen der ſichtbaren und unſichtbaren Kirche [2]. Soll hingegen dieſer Unterſchied, ſo wie wir ihn gefaßt haben, mit dem Anfang des neuen Lebens aufhören: ſo müßte mit demſelben aus den Wiedergeborenen ſelbſt das ſündliche und fleiſchliche was ihnen noch anhängt verſchwinden; dies wird aber durch jene äußere Scheidung an und für ſich nicht bewirkt, daher auch ſchon Origenes verſucht hat, nach ſeiner Auslegungsweiſe eine der hieher gehörigen Stellen [3] auf eine ſolche innere Scheidung zu deuten. Allein, abgeſehen davon, daß ein ſolches plözliches Herausgeriſſenwerden aller weltlichen und fleiſchlichen Vorſtellungen und Regungen wieder auf eine eigne Weiſe die ſtetige Selbigkeit des perſönlichen Daſeins gefährdet, wäre doch dieſe innere Scheidung immer nichts anderes als die vollendete Heiligung; und da die ganze Heiligung

---

[1] Vgl. §. 126, 1.

[2] Vgl. §. 148, 2.

[3] Comment. in Matth. T. X, 2 (zu Matth. 13, 36—40.) Ed. R. Vol. III. p. 444.

aus der Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer hervorgehen ſoll, ſo kann das chriſtliche Bewußtſein ſich nicht in einer Darſtellung erkennen, welche dies nicht in ſich ſchließt. Vielmehr müſſen wir in einem ſolchen plözlichen, durch keine Selbſtthätigkeit vermittelten Beſchluß der Heiligung etwas zauberiſches finden, welches bei jedem Einzelnen nur hätte früher angewendet werden dürfen, um die ganze an die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto geknüpfte Erlöſung überflüſſig zu machen: ſo daß es immer das Anſehn gewinnt, als ob eines von dieſen beiden das andere ausſchlöſſe. Ein dieſen Streit verſöhnendes Mittelglied ſcheint in der That Johannes[1] 540 an die Hand zu geben: denn wenn dieſe innere Scheidung durch eine mit der Wiederkunft Chriſti verbundene vollkommne Erkenntniß deſſelben bewirkt wird, ſo iſt ſie denn ein Werk der Erlöſung. Allein genauer betrachtet hält auch dieſes nicht Stich. Denn ſoll die Wiederkunft Chriſti eine ſolche Veränderung nur nach Maaßgabe der Empfänglichkeit eines Jeden bewirken: ſo iſt dieſe ja auch nicht bei allen Wiedergeborenen, wenn ſie aus dieſem Leben ſcheiden, gleich groß. Daher würde die gänzliche Reinigung der Seele durch die Erſcheinung Chriſti auch nicht bei Allen gleich augenblikklich bewirkt werden, ſondern bei Einigen ſchneller, bei Andern langſamer; alſo würde auch dieſe Scheidung keine gleichzeitige ſein, ſondern vom Anfange des neuen Lebens an in demſelben erſt allmählig werden. Soll hingegen auf den höheren oder niederen Grad der Empfänglichkeit für die Erkenntniß Chriſti hiebei nichts ankommen, ſo würde die innere Scheidung allerdings plözlich bewirkt; aber dieſelbe Wirkung müßte auch hervorgebracht werden in den Ungläubigen, denen ja Chriſtus bei ſeiner Wiederkunft auch erſcheint, und in denen dieſe Empfänglichkeit ja auch ſelbſt im ſchlimmſten Fall wenigſtens als ein unendlich kleines vorhanden iſt. Dann wüchſe uns alſo dieſes an zu einer plözlichen Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade, nach welcher eine Scheidung der Perſonen keinen Gegenſtand mehr hätte, welche aber ſelbſt von einer Beimiſchung jenes zauberiſchen nicht ganz frei wäre.

---

[1] 1 Joh. 3, 2.

2. Wenden wir uns nun zurükk zu dem Bilde einer Scheidung der Perſonen, je nachdem ſie ihr Leben gläubig oder ungläubig beſchloſſen haben, welche Vorſtellung herrſchend geworden iſt, weil ſie durch die eignen Reden Chriſti begünſtigt zu ſein 641 ſcheint: ſo können wir uns ſchwerlich abläugnen, daß ſie mehr geeignet iſt, die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben einzuleiten, als ihre Vollkommenheit. Denn wenn die Einwirkungen der mit den Gläubigen vermiſchten Ungläubigen von den Wiedergebornen nur als Organen des heiligen Geiſtes aufgenommen werden und nur eine von ihm ausgehende und durch ihn beſtimmte Thätigkeit veranlaſſen: ſo kommen hiedurch mancherlei Vollkommenheiten zur Erſcheinung, wie wir ſie in dem vorbildlichen Leben Chriſti auch finden, welche ſich aber ohne ſolche Einwirkungen nicht entwikkeln könnten. Anders aber ſcheint es ſich mit der Seligkeit zu verhalten. Denn da die aus der Sünde entſtehenden Uebel ſich immer über das ganze Geſammtleben verbreiten: ſo würden die Gläubigen auch in jenem Leben noch, wenn ſie in einem und demſelben Geſammtleben mit den Ungläubigen zuſammengefaßt wären, von den durch dieſe hineingebrachten Uebeln zu leiden haben. Indeß fehlt auch hier das richtige Zurükkgehen auf die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Denn da wir auch von Chriſto, der doch während ſeines Aufenthalts hier ebenfalls dem Geſammtleben in Vermiſchung mit den Sündern angehörte, nicht annehmen, daß er leidend geweſen ſei, Mitgefühl und körperlichen Schmerz abgerechnet: ſo würde auch den in der Lebensgemeinſchaft mit ihm Begriffenen dort nichts zur Hemmung ihres geiſtigen Lebens gereichen, und alſo von ihnen als Uebel empfunden werden können, wie auch Chriſtus körperlichen Schmerz und Mitgefühl nicht als Uebel empfand. Uebrigens müßte auch körperlicher Schmerz, wenn er in dem Leben nach der Auferſtehung überhaupt noch möglich wäre, auch an-

ders als nur durch die Sünde erregt werden können: ſo daß die Scheidung keine Sicherheit gegen ihn gewährte; und auch das Mitgefühl bliebe doch an die Selbigkeit der Natur gebunden, ſo daß die Seligen Mitgefühl haben würden mit den Andern, wenn ſie auch gänzlich von ihnen getrennt wären. Die Scheidung alſo, welche im jüngſten Gericht vorgenommen werden ſoll, 512 bleibt auch aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet theils unzureichend, theils überflüſſig. Es bliebe alſo nur übrig zu ſagen, ſie erfolge nicht um der Seligen, ſondern um der Andern willen, ſei es nun damit ſie nicht auch Vortheil zögen von dem, was die Guten zur Verminderung der in der gemeinſchaftlichen neuen Welt verbreiteten Uebel thäten, ſei es damit ſie nicht noch in der Gemeinſchaft ſelbſt Mittel fänden um auch ſelbſt zur Gemeinſchaft Chriſti zu gelangen. Allein dies hieße entweder theils dem höchſten Weſen Mißgunſt zuſchreiben, wogegen ſchon das geſundere Heidenthum gewarnt hat; oder es läge dabei allein die bekannte und weit verbreitete Anſicht der göttlichen Gerechtigkeit zum Grunde, welche bei ihrer Einſeitigkeit ſo ſehr als Willkühr erſcheint, daß in der That der Urſprung dieſer Vorſtellung viel unzweideutiger, die Ausſprüche viel entſcheidender, und der Gebrauch, den die Apoſtel davon machen, viel umfaſſender ſein müßte, wenn wir auch nur berechtigt, geſchweige denn verpflichtet ſein ſollten, dies für eine Anſchauung Chriſti zu halten.

3. Können wir nun alſo auch dieſe Vorſtellung nicht zu einem reinen beiden Forderungen genügenden Abſchluß bringen, ſo müſſen wir uns dennoch wegen ihrer faſt allgemeinen Verbreitung in der Chriſtenheit nach einem weſentlichen Gehalt derſelben umſehen. Im voraus aber iſt zu bemerken, daß je mehr ſie auf das an Rachſucht grenzende Beſtreben zurückgeht, die Unſeligkeit der Ungläubigen zu vergrößern und ſie von allen heilbringenden Einwirkungen der Guten auszuſchließen, oder auch auf der andern Seite, je mehr dabei die Furcht mitwirkt, auch bei einer bis zur Vollkommenheit geſteigerten Lebensgemeinſchaft mit Chriſto

könnte uns dennoch aus dem Zuſammenſein mit den Böſen noch
Unſeligkeit entſtehen, um deſto weniger gereinigt iſt noch die zum
Grunde liegende chriſtliche Geſinnung, um deſto weniger kann
513 alſo auch der weſentliche Gehalt dieſer Vorſtellung hervortreten.
Woraus denn folgt, daß nur dasjenige dafür gelten kann, was
noch übrig bleibt, wenn wir uns von Furcht und Rachſucht gänzlich
losmachen, und dies ſcheinen folgende zwei Punkte zu ſein.
Zuerſt, wenn die Vollendung unſerer Gemeinſchaft mit Chriſto
geſezt iſt, ſo ſind wir auch von dem Böſen ſo gänzlich geſchieden,
daß wo auch die Böſen und das Böſe vorhanden ſein mögen,
doch beides als ſolches für uns nicht da iſt. Und iſt auf dieſ
Art aus dem Geſammtbewußtſein der Gläubigen das Böſe un
das Uebel gänzlich ausgeſchloſſen: ſo kann auch nichts andere
als die ungetrübte Fülle göttlicher Gnade ungehemmt darin ent
halten ſein, und die Kirche iſt dann in Wahrheit gänzlich in ſic
abgeſchloſſen, ſo daß auch die überall die Entgegenſezung hervor
hebende Anſicht, mit der wir hier unvermeidlich immer behaft
bleiben, dort ganz derjenigen den Plaz räumen wird, vermög
deren das Böſe nicht iſt, weil Gott nicht kann Urheber deſſelbe
ſein. Zweitens, wenn wir die Kirche als vollendet denken, zu
gleich aber annehmen, es gebe noch einen Theil des menſchliche
Geſchlechts, der nicht von dem Geiſt derſelben ergriffen und durc
drungen werde, dies nur unter der Bedingung angenommen we
den kann, daß dieſer Theil auch gegen alle Einflüſſe der Kirc
vollkommen verwahrt, mithin auch von aller Berührung mit i
ausgeſchloſſen ſei und bleibe. Wie ja auch eine dieſem Gege
ſtand wenigſtens ſehr nahe verwandte Lehrrede Chriſti [1] dieſ
ganz deutlich in ſich ſchließt, daß jede auch noch ſo leiſe Ausſtr
mung, welche aus dem Siz der Begnadigten zu denen brin
welche ſich während ihres irdiſchen Lebens nicht zu Gott gewend
haben, ſie ſchon zu guten Regungen befruchtet.

---

[1] Luk. 16, 19 – 31.

Viertes prophetiſches Lehrſtükk.

Von der ewigen Seligkeit.

§. 163. Von der Auferſtehung der Todten an werden ſich diejenigen, welche in der Gemeinſchaft mit Chriſto geſtorben ſind, durch das Anſchauen Gottes in einem Zuſtand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden.

1. Der Zuſtand der Gläubigen nach der völligen Wiederherſtellung ins Leben läßt ſich unter zwei verſchiedenen Formen denken, als plözlicher ſich immer gleich bleibender Beſiz des Höchſten, oder auch als allmählige Steigerung bis zum Höchſten, welche aber wie die Entwikklung Chriſti gedacht werden müßte ohne Rükkſchritt und ohne Kampf. Beide aber haben ihre beſonderen Schwierigkeiten, ſobald man den allgemeinen Umriß weiter ausführen und ſich die Formel zu einem anſchaulichen Bilde geſtalten will. Denn was das erſte betrifft, ſo können wir uns ſchwer Rechenſchaft darüber geben, wie die Vollendung gleich bei der Auferſtehung von uns könne gefunden oder uns eingepflanzt werden, ohne allen Zuſammenhang mit dem jezigen Leben aufzuheben, welches nicht der Fall wäre, wenn es bei allmähligem Wachsthum an Vollkommenheit, wie unſer jeziger Kindheitszuſtand, allmählig vergeſſen würde. Aber noch mehr, ſollen wir uns eine keiner weiteren Steigerung fähige Vollkommenheit denken, aber doch in einem endlichen Weſen, und zwar welches gänzlich geſchieden wäre von allem, was irgend noch einer Bearbeitung fähig und bedürftig ſein kann: ſo ſind wir in Verlegenheit uns vorzuſtellen, wie dieſes Weſen, dem es an allen Gegenſtänden der Thätigkeit fehlt, ſeine Vollkommenheit äußern ſoll. Nicht nur, daß wir das gemeinſame Leben ſchon von der Natur des Menſchen nicht trennen können, noch weniger aber der Chriſt ſich je ohne ein ſolches denken kann, da ja die Gemeinſchaft der Gläubigen unter einander und die eines Jeden mit Chriſto nur eins und daſſelbige iſt: ſondern auch ein gemein-

ſames Leben aber ohne allen Gegenſtand gemeinſamer Thätigkeit, das alſo nur auf gegenſeitige Darſtellung des inneren Lebensverlaufs beſchränkt bleiben müßte, können wir uns ſchwerlich als einen ſchlechthin vollkommnen Zuſtand denken. Denn zu einem ſolchen haben wir zwar allerdings in unſerm gegenwärtigen Leben ein verwandtes Element an der gemeinſamen Gottesverehrung und an allen künſtleriſchen Darſtellungen des Gottesbewußtſeins; aber wie wir es nicht nur verwerflich finden, wenn fromme Chriſten hierüber die ihnen obliegende wirkſame Thätigkeit verſäumen, ſondern auch ein ſolches Leben dürftig, ſo können wir uns auch nicht dazu verſtehen, daß die höchſte Vollkommenheit des Daſeins ſich ſollte auf einen ſolchen Wechſel von Geben und Empfangen geſchäftloſer und fruchtloſer Darſtellung zurükkführen laſſen. Vielmehr ſtrengt ſich die Einbildungskraft an, um ein Werk aufzufinden, welches uns in jenem Leben werde aufgegeben ſein; es bleibt aber unter den gegebenen Vorausſezungen nichts anderes übrig, als entweder eine zu bearbeitende äußere Natur oder eine zu beherrſchende unvollkommnere geiſtige Welt, beide von der Art, daß die Beſchäftigung mit denſelben die Seligkeit nicht trüben kann, wozu wir jedoch weder in der Schrift eine eigentliche Anleitung[1] finden, noch auch in uns ſelbſt das Vermögen dieſe Formel auszufüllen. — Nicht leichter aber iſt es, wenn wir uns vorſtellen wollen, mit der Auferſtehung beginne eine ſich ins unendliche hin ſteigernde Vollkommenheit. Denn dieſe können wir uns kaum denken ohne
505 Ungleichförmigkeiten und Schwankungen, und wenn auch das, doch nicht ohne eine ſolche Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen wie mit dem Vorgefühl des künftigen beſſeren natürlich verbunden iſt; und dies iſt doch immer ein Bewußtſein von Unvollkommenheit, und alſo auch bei freien Weſen irgendwie von Schuld. Ja eine Steigerung läßt ſich ſchwerlich ohne äußere

---

[1] Denn Matth. 19, 28. und 2 Tim. 2, 12. können wol nicht ſo angeſehen werden.

Relationen und Entwikklungsbedingungen denken. Dann aber kommt, iſt einmal dieſe Schleuſe geöffnet, auch die Ungleichheit der Gleichartigen und der Gegenſaz des angenehmen und unangenehmen mit hinüber, und in Gefolge deſſen alles was das hieſige Menſchenleben charakteriſirt; ja es bleibt nur noch übrig, was doch vielleicht von dieſer Vorausſezung aus ohne Folgewidrigkeit nicht zu vermeiden iſt, daß wir auch den Wechſel zwiſchen Leben und Tod mit aufnehmen. Woraus denn erhellt, daß wir unter dieſer Form noch keine Vollendung der Kirche gedacht haben, ſondern nur eine ſich allmählig verbeſſernde und reinigende Wiederholung des jezigen Lebens; und die Aufgabe iſt alſo nicht gelöſt.

2. Wenn wir nun, unter welcher von beiden Formen es auch ſei, nach dem eigentlichen Lebensinhalt dieſes künftigen Zuſtandes fragen, und ſchon zugegeben haben, daß derſelbe ſich was unſere Selbſtthätigkeit betrifft nur auf Darſtellung beſchränke: ſo würde uns um eine anſchauliche Vorſtellung zu gewinnen noch zu wiſſen nöthig ſein, was wir dann werden darzuſtellen haben, das heißt was auf uns einwirken wird, und was wir in uns aufnehmen werden. Die allgemeine Antwort auf dieſe Frage iſt der Ausdrukk, daß das ewige Leben in dem Anſchauen Gottes beſtehen werde[1]. Können wir aber hierunter nur die vollkommenſte Fülle des lebendigſten Gottesbewußtſeins verſtehen: ſo iſt zunächſt die Frage, wodurch ſich denn dieſes von unſerm dermaligen Gottesbewußtſein unterſcheiden werde. Das nächſte wäre 517 nun wol zu ſagen, daß wie dieſes immer vermittelt ſei, indem wir es nur an und mit einem andern haben, ſo werde es dort ein unvermitteltes ſein. Allein dies läßt ſich mit Beibehaltung der Perſönlichkeit ſchwer zuſammenreimen. Denn als ſelbſtbewußte Einzelweſen können wir das Gottesbewußtſein, wenn es doch das unſrige ſein ſoll, immer nur haben mit unſerm Selbſtbewußtſein, und wenn doch dieſes von jenem unterſchieden wer-

---

[1] Zunächſt aus Matth. 5, 8. und 2 Kor. 5, 7. genommen. Mit welchem Recht iſt ſtreitiger Auslegung.

den müßte, ſo wird dies nur auf zwiefache Art vorſtellig zu machen ſein. Entweder wir unterſcheiden uns nur von unſerm Gottesbewußtſein als das Subject, welchem es einwohnt, ohne daß unſer Selbſtbewußtſein irgend einen andern Inhalt hätte; und dieſe Vorſtellung wird ſchwerlich jemand ertragen können: oder es muß ſich von jenem als dem ſich ſelbſt immer gleichbleibenden unterſcheiden als ein wandelbares, mithin als ein immer afficirtes. Daher wird, wenn das Einzelleben in menſchlicher ja wol überhaupt in endlicher Natur fortbeſtehen ſoll, unſer Gottesbewußtſein immer nur ein vermitteltes bleiben, und wir werden den Unterſchied zwiſchen dem jezigen und dem künftigen nur innerhalb dieſes Gebietes zu ſuchen haben. Dann aber bleibt nur das übrig, wonach wir hier ſchon ſtreben, wenngleich mit dem Bewußtſein es nicht erreichen zu können, daß wir nämlich Gott in allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, ſo weit die endliche Natur dies zuläßt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott ſich erkennen läßt, ohne daß jemals ein Streit in uns entſtände zwiſchen dieſem Beſtreben in uns und irgend einem andern, und zwiſchen dem ſtetigen Gottesbewußtſein und irgend einem andern. Dieſes nun wäre allerdings ein reines und ſicheres Schauen, und ſo wären wir vollkommen heimiſch bei Gott; nur daß ſich eben ſo wenig begreifen läßt, wie wir
531 auf dieſem Punkt ſchon ſtehen ſollten gleich bei der Auferſtehung, ohne daß die Stetigkeit und Selbigkeit unſers Daſeins gefährdet würde, als wir auch einſehen können, wie wir, an die Stelle anknüpfend die wir hier einnehmen, jemals zu dieſer Vollendung gelangen ſollten. Wir können mithin zwar von beiden Punkten ausgehn, ſowol von der Aufgabe, eine unveränderlich ſich gleichbleibende Seligkeit, als von der, eine ins unendliche fortgehende Steigerung vorzubilden; aber da wir keine von beiden wirklich löſen können, ſo bleiben wir immer ungewiß, wie der Zuſtand, welcher die höchſte Vollendung der Kirche iſt, von der als unſterblich erſtehenden Perſönlichkeit der Einzelnen erwerben und unter dieſer Form beſeſſen wird.

Anhang. Von der ewigen Verdammniß.

Die bildlichen Reden Chriſti, durch welche man veranlaßt worden iſt, der ewigen Seligkeit gegenüber, für die welche außer der Gemeinſchaft mit Chriſto geſtorben ſind, einen Zuſtand nicht zu vermindernder Unſeligkeit anzunehmen [1], werden hiezu ſchwerlich hinreichend erfunden werden, wenn man ſie genauer prüft. Theils ſind dieſe Stellen ſelbſt nicht ohne ein ſehr willkührliches Verfahren zu trennen von anderen, die nothwendig auf etwas früheres gehen müſſen [2]; theils ſtehen ihnen andere entgegen, die an einen definitiven Sieg des Böſen über einen Theil des menſchlichen Geſchlechts nicht denken laſſen, aus denen man vielmehr ſchließen muß, daß noch vor der allgemeinen Auferſtehung das Böſe gänzlich wird aufgehoben werden [3]. Noch viel weniger kann die Vorſtellung einer ewigen Verdammniß ſelbſt weder an und für ſich betrachtet noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung beſtehen. Denn wenn man einmal darüber verſtändigt iſt, daß unter der ewigen Verdammniß nicht kann 505 eine Verurtheilung zu leiblichen Schmerzen und Leid zu verſtehen ſein, weil wir ja, wenn die menſchliche Natur nicht ſoll ganz aufgehoben worden ſein, die lindernde Macht der Gewohnheit nicht wegdenken können, und auch das Bewußtſein das auferlegte ertragen zu können immer eine Befriedigung mit ſich führt [4], mithin eine reine und keiner Verminderung fähige Unſeligkeit hieraus nicht hervorgeht: ſo finden wir auch kaum mehr einen feſten Punkt, um darauf ſtehen zu bleiben. Soll nämlich die Unſeligkeit geiſtiger Art ſein, und dann vorzüglich in den Qualen des Gewiſſens beſtehen: ſo wären dann die Verdammten um vieles beſſer in der Verdammniß, als ſie in dieſem Leben geweſen ſind, und ſollten dennoch unſeliger ſein, da ſie ſchon beſſer ſind. Dieſes können wir nicht vorſtellen, denn ſollte dies auch zur göttlichen Gerechtigkeit gehören: ſo wäre doch nicht zu verhindern, daß nicht die Selbſtbilligung des erwachten und geſchärften Gewiſſens doch ein Gegengewicht gegen die Unſeligkeit enthielte; ja wir können uns nicht vorſtellen, daß das erwachte Gewiſſen als eine lebendige innere Bewegung nicht auch etwas Gutes hervorbringen ſollte. Wollte man hingegen ſagen, nicht das geſchärfte Gefühl für den Gegenſaz des Guten und Böſen ſei als der Grund der ewigen Qualen anzuſehen, ſondern nur das Bewußtſein der ſelbſtverſcherzten Seligkeit: ſo könnte doch auch dieſes nur lebendig ſein, ſofern die Seligkeit im Bewußtſein wenigſtens nachgebildet würde, und nur quälend, ſofern eine Fähigkeit da wäre, an jenem ſeligen Zuſtand Theil zu nehmen. Aber dieſe Fähigkeit ſezte ſchon eine Beſſerung voraus und jene Nachbildung wäre ſchon ein die Unſeligkeit vermindernder Genuß. — Betrachten wir nun die ewige Verdammniß in Bezug auf die ewige Seligkeit: ſo iſt leicht zu ſehen, daß dieſe nicht mehr beſtehen kann wenn jene beſteht. Denn wenn auch beide Gebiete äußerlich 550 ganz geſchieden ſind: ſo läßt ſich ſchon an ſich ein ſo erhöhter Zuſtand der Seligkeit nicht vereinbaren mit einer gänzlichen Unkenntniß von der Unſeligkeit der Andern, noch weniger aber, wenn die Scheidung ſelbſt nur die Folge ſein ſoll von einem allgemeinen Gericht, bei welchem beide Theile anweſend waren, d. h. jeder ſich auch des andern bewußt. Legen wir nun den Seligen eine Erkenntniß von dem Zuſtande der Verdammten bei: ſo kann dieſe nicht ohne Mitgefühl gedacht werden. Denn dieſes muß, wenn die Vervollkommnung unſerer Natur nicht rükläufig geworden ſein ſoll, das ganze menſchliche Geſchlecht umfaſſen, und Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwenig die Seligkeit trüben, um ſo mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in dieſem Leben durch die Hoffnung gemildert wird. Denn wir mögen noch ſo ſehr bedenken, daß wenn die ewige Verdammniß iſt, ſie auch gerecht ſein muß, und daß in dem Anſchauen Gottes auch die Gerechtigkeit Gottes mit eingeſchloſſen iſt: ſo kann auch dadurch das Mitgefühl nicht aufgehoben werden: wie wir denn

---

[1] Matth. 25, 46. Marc. 9, 44. Joh. 5, 29.

[2] Vgl. Matth. 24, 30—31. u. Joh. 5, 24. 25.

[3] 1 Kor. 15, 25. 26.

hier mit Recht ein tieferes Mitleid verlangen mit verdienten
en als mit unverdienten. Gehört aber zur perſönlichen Fort-
r auch irgendwie die Erinnerung an den früheren Zuſtand,
immer Einige von uns mit Einigen von Jenen zu demſelben
ammtleben verbunden waren: ſo muß das Mitgefühl um ſo
er ſein, als es in dieſem Zeitraum eine Zeit gab, da wir eben
venig wiedergeboren waren als ſie. Denn da in der gött-
n Weltregierung alles ungetheilt durch einander bedingt iſt,
en wir uns nicht verhehlen können, auch dieſes, daß uns
reiche Fügungen zugekommen, ſei bedingt durch dieſelbe Welt-
chtung, vermöge deren Jenen keine ähnliche zu Theil wurden;
aß unſer Mitgefühl auch noch das ſtechende haben muß, wel-
niemals fehlen kann, wo wir eine Verbindung wahrnehmen
chen unſerm Vortheil und dem Nachtheil eines Andern. —
beiden Seiten angeſehen hat es alſo große Schwierigkeiten 551
uſtellen, der endliche Erfolg der Erlöſung ſei ein ſolcher, daß
ge zwar dadurch der höchſten Seligkeit theilhaftig würden,
re aber und zwar nach der gewöhnlichern Vorſtellung der
te Theil des menſchlichen Geſchlechtes in unwiederbringlicher
ligkeit verloren ginge. So daß wir eine ſolche Vorſtellung
feſthalten ſollten, ohne ſo entſchiedene Zeugniſſe davon, daß
ſtus ſelbſt ſo vorhergeſehen, wie wir ſie keinesweges haben.
er dürfen wir wol wenigſtens gleiches Recht jener milderen
cht einräumen, wovon ſich in der Schrift doch auch Spuren
n [1], daß nämlich durch die Kraft der Erlöſung dereinſt eine
meine Wiederherſtellung aller menſchlichen Seelen erfolgen
e.

Zuſaz zu den prophetiſchen Lehrſtükken.

Was aus dieſen Auseinanderſezungen hervorzugehen ſcheint,
ieſes. Wenn gleich beide Elemente die Vollendung der Kirche
die perſönliche Fordauer jedes für ſich mit vollkommner

---

[1] Kor. 15, 26. 55.

Wahrheit in unſer chriſtliches Bewußtſein aufgenommen ſind; und wenn auch feſtſteht, daß die Vollendung der Kirche in dieſem Leben nie zur Erſcheinung kommt, und der Zuſtand in jenem Leben ſich zur Vollendung der Kirche nicht eben ſo verhalten kann, wie der jezige: ſo will ſich dennoch weder aus dem Zuſammenfaſſen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente eine feſtbegränzte und wahrhaft anſchauliche Vorſtellung ergeben, noch läßt ſich eine ſolche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwikkeln. Denn wollen wir die Idee der Vollendung der Kirche gebrauchen, um aus ihrem Verhältniß zum unvollendeten das Verhältniß des dortigen Einzellebens zu dem hieſigen, und den Unterſchied zwiſchen beiden zu beſtimmen: ſo kommen wir damit nicht zu Stande. Und wollen wir vermittelſt 552 der Vorſtellung des künftigen Lebens für die vollendete Kirche einen Ort ausmitteln, wo ſie nicht mehr nur producirend ſei, ſondern Product: ſo können wir auch dieſes nicht vollbringen. Die eine Darſtellungsweiſe wird immer in das mythiſche, d. h. in geſchichtliche Darſtellung eines übergeſchichtlichen hineinſpielen; die andere wird ſich immer dem viſionären nähern, d. h. der irdiſchen Darſtellung eines überirdiſchen. Und dieſes waren überall die Formen des prophetiſchen, welches in ſeiner höheren Bedeutung keiner Anſpruch darauf macht, eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen, ſondern nur ſchon erkannte Principien anregend zu geſtalten beſtimmt iſt.

Dritter Abſchnitt. 553

Von den göttlichen Eigenſchaften, welche ſich auf die Erlöſung beziehen.

§. 164. Wenn wir unſer Bewußtſein von der durch die Wirkſamkeit der Erlöſung wiederhergeſtellten Gemeinſchaft mit Gott auf die göttliche Urſächlichkeit zurükkführen: ſo ſezen wir die Pflanzung und Verbreitung der chriſtlichen Kirche als Gegenſtand der göttlichen Weltregierung.

1. So wir wie hier den Begriff der Weltregierung allein aufſtellen können, iſt ihm kein anderer Inhalt unterzulegen. Denn für unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein iſt alles andere nur in Bezug auf die Wirkſamkeit der Erlöſung vorhanden, entweder zu dem Organismus gehörig, in welchem das wiedererwekkte Gottesbewußtſein ſich ausſpricht, oder als Stoff gegeben, welcher durch dieſen erſt bearbeitet werden ſoll. Da aber regieren zunächſt heißt Kräfte, welche ſchon anderweitig vorhanden ſind, in Bewegung ſezen und ſie lenken: ſo verführt der Ausdrukk ſehr leicht dazu, auch hier an ein göttliches Lenken irdiſcher Kräfte als ſchon vorhandener zu denken, und die Weltregierung von der Schöpfung ſo zu trennen, daß ſie als etwas hintennach oder 554 zwiſcheneingekommenes erſcheint, und als hätte können von der

Schöpfung an alles auch anders gehen, als es gegangen iſt. In dem chriſtlichen Glauben, daß alles zu dem Erlöſer geſchaffen iſt [1], liegt hingegen, daß ſchon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rükkwirkend eingerichtet iſt in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleiſch und zu der möglich vollſtändigſten Uebertragung derſelben auf die ganze menſchliche Natur zur Geſtaltung des Reiches Gottes. Desgleichen haben wir auch die natürliche Welt nicht ſo anzuſehen, als ob ſie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für ſich gehe, und die göttliche Weltregierung nur durch beſondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieſelbe ausübe, um ſie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr ſind uns beide völlig eins, und wir ſind uns deſſen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere geweſen ſein würde, wenn dem menſchlichen Geſchlecht nicht nach der Sünde die Erlöſung durch Chriſtum wäre beſtimmt geweſen.

2. Der in unſerm Saz aufgeſtellte Begriff der Weltregierung ſcheint freilich einer Zeit anzugehören, wo es keine Veranlaſſung gab, anderes geiſtiges Leben neben dem menſchlichen zu denken, ausgenommen das der Engel, welches aber die erſten Chriſten, wie herrlich es auch beſchrieben wurde, doch wegen mangelnder Vereinigung des göttlichen Weſens mit dieſer Natur unter das menſchliche ſtellten, und nur als ihm dienſtbar auf den Menſchen bezogen. Allein wenn wir auch noch ſo gern im voraus annehmen, die Welt ſei die reichſte Offenbarung Gottes, die wir nur als möglich denken können; und wenn wir uns demgemäß vollkommen überzeugt hätten, auf allen Weltkörpern entwikkle ſich organiſches Leben, und zwar bis zur Vernunft geſteigert: 555 ſo wäre dies doch für unſer Selbſtbewußtſein nur eine leere Stelle. Denn wenn wir auch unſer Gattungsbewußtſein über das menſchliche hinaus bis zu dem der Intelligenz ſchlechthin er-

---

[1] Kol. 1, 16.

weitern könnten: ſo afficirt uns doch dieſe außermenſchliche Intelligenz nicht eben ſo, daß wir unſre Vorſtellung von göttlichem Weltregiment erweitern müßten, bis uns von ihrem zeitlichen Verlauf etwas anſchaulich gegeben würde. Da hiezu nun nichts vorliegt: ſo kennen wir auch keinen andern Umfang der Weltregierung als unſere Welt, alſo das Gebiet, in welchem die Er-öſung ihre Kraft beweiſt. Wenn nun dasjenige Element in unſerm Selbſtbewußtſein, welches uns Bewußtſein der Sünde wird, uns unmittelbar nicht auf göttliche Urſächlichkeit zurükkführt: ſo ekommt der Begriff der Erhaltung ſeinen vollſtändigen Gehalt nur durch die Beziehung desjenigen Elementes, welches uns Bewußtſein der Gnade wird, auf die göttliche Urſächlichkeit. Wir önnen daher ſagen, beides dort aufgeſtellte [1], ſowol das Weſen er Dinge in ihrer Beziehung auf einander, als auch die Ordnung ihrer gegenſeitigen Einwirkungen auf einander, beſtehe durch Gott ſo wie es beſteht, mit Bezug auf die erlöſende oder den Geiſt zur Vollendung entwikkelnde Offenbarung Gottes in Chriſto. lles in unſerer Welt nämlich, zunächſt die menſchliche Natur nd dann alles andere um deſto gewiſſer, je inniger es mit ihr uſammenhängt, würde anders ſein eingerichtet geweſen, und ſo uch der ganze Verlauf der menſchlichen Begebenheiten und der atürlichen Ereigniſſe ein anderer, wenn nicht die Vereinigung es göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur in der Perſon hriſti, und in Folge dieſer auch die mit der Gemeinſchaft der Gläubigen durch den heiligen Geiſt, der göttliche Rathſchluß ge-eſen wäre. Und in Bezug auf unſer Urtheil über die Vorſtel-ng von der Einheit und Selbigkeit der Kirche zu allen Zeiten [2] 556 erden wir dieſe göttliche Weltregierung in zwei Zeiträume thei-n, den einen, ehe jene Vereinigung in Raum und Zeit wirklich ntrat, in welchem alles nur vorbereitend und einleitend war, den dern entwikkelnden und erfüllenden, ſeit ſie wirklich geworden iſt.

3. Wie nun in der göttlichen Urſächlichkeit überall keine

---

[1] Vgl. §. 46. Zuſaz Bd. 1. S. 255.

[2] Vgl. §. 156.

Theilung iſt oder Gegenſaz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtet betrachten können; ſo iſt demnach die Kirche oder das Reich Gottes in ſeiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Folge ſeiner Entwikklung der Eine Gegenſtand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber iſt ein ſolcher nur als in dieſem und für dieſes. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieſes Ganzen für ſich zu ſezen, aber wir irren gleich von dem rechten Wege ab, wenn wir für dieſes Einzelne eine beſondere von dem Zuſammenhang mit dem Ganzen auch nur irgendwie getrennte göttliche Urſächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als beſonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregierung für ſich betrachten, dem alſo anderes als Mittel untergeordnet iſt. Vielmehr müſſen wir dann gleich als nothwendige Correction dieſes ſelbſt dem übrigen unterordnen, ſo daß alles einzelne als gleich ſehr bedingender und bedingter Durchgangspunkt erſcheint. Wie ja auch der Erlöſer, wenn er ſeine Jünger einzeln ja in einzelnen Begegniſſen ihres Lebens als Gegenſtände der göttlichen Sorgfalt darſtellt, dabei doch immer ihren Beruf, alſo ihre Wirkſamkeit im Reiche Gottes, als dasjenige im Auge hat, worauf jene Sorgfalt eigentlich gerichtet iſt. — Hiernach wird uns die gewöhnliche Eintheilung in eine allgemeine beſondere und allerbeſonderſte göttliche Vorſehung ziemlich unbrauchbar. Denn ſoll die erſte auf alle Dinge überhaupt gehn, die zweite auf das geſammte Menſchengeſchlecht, und die dritte 557 auf die Frommen oder auf das Reich Gottes: ſo kommt uns doch alles nur in dieſer lezten zuſammen, weil ſich auf ihren Gegenſtand alles andere bezieht. Ueberhaupt iſt der Ausdrukk Vorſehung fremden Urſprungs und aus heidniſchen Schriftſtellern zuerſt in die ſpäteren jüdiſchen Schriften und dann in die der chriſtlichen Kirchenlehrer übergegangen, nicht ohne manche Nachtheile für die klare Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen Glaubens, welches durch den Gebrauch der ſchriftmäßigen Ausdrükke „Vorherbeſtimmung, Vorherverſehung“ würde vermieden worden ſein. Denn dieſe ſprechen viel klarer die Beziehung jedes einzelnen Theiles auf den Zuſammenhang des Ganzen aus, und ſtellen das göttliche Weltregiment als eine innerlich zuſammenſtimmende Anordnung dar. Und ſo daß dies keinesweges mit dem Sinn des ebenfalls unchriſtlichen Ausdrukks Schickſal zu verwechſeln iſt, wobei immer gedacht wird an ein Beſtimmtſein des einzelnen durch das Zuſammenwirken alles übrigen ohne Berükkſichtigung deſſen, was aus dem Fürſichgeſeztſein des Gegenſtandes hervorgegangen ſein würde. Ganz ähnlich wird aber auch in dem Ausdrukk Vorſehung vorzüglich gedacht eine Beſtimmtheit des Einzelnen ohne Berükkſichtigung deſſen, was ſich aus ſeinem Zuſammenſein mit allem übrigen natürlich ergeben hätte; und auch dieſe Einſeitigkeit iſt dem Begriff der Vorherbeſtimmung fremd. Daß aber in die göttliche Vorherverſehung auch die Sünde mit eingeſchloſſen iſt, wiewol ſie eigentlich der Idee des Reiches Gottes widerſpricht, hat die Schrift ſelbſt keine Scheu zu bekennen, ſondern rechnet ſie zu den vorbereitenden und einleitenden Elementen der göttlichen Weltregierung; und wir können auch als vollkommen in ſich zuſammenſtimmend den göttlichen Rathſchluß erkennen, daß alle Menſchen an dieſem früheren Zuſtande Antheil haben ſollen vor der neuen Schöpfung, um an den Kräften der lezteren nur unter der das ganze menſchliche Daſein beſtimmenden Form des 558 Gegenſazes theilzunehmen. Nur daß hieraus die oben ſchon aufgeregte Schwierigkeit die Vorſtellung einer ewigen Verdammniß zu vollziehen aufs neue einleuchtet, da es hier darauf ankommt, ſie mit der Vorſtellung einer göttlichen in ſich Einen und auf Eines gerichteten Weltregierung zu verbinden.

§. 165. Die göttliche Urſächlichkeit ſtellt ſich uns in der Weltregierung dar, als Liebe und als Weißheit.

1. Wie überhaupt die Eine und ungetheilte göttliche Urſächlichkeit nicht ohne Vermenſchlichung in einem Kreiſe von göttlichen Eigenſchaften dargeſtellt werden kann: ſo müſſen wir auch hier, um die Art und Richtung derſelben zu einem klaren

Bewußtſein zu bringen, Differenzen aufſuchen, die als menſchliche auf einem Gegenſaz beruhen. Nun unterſcheiden wir in aller menſchlichen Urſächlichkeit die dabei zum Grunde liegende Geſinnung von der ihr mehr oder weniger entſprechenden Art und Weiſe der Ausführung. Jene ſtellt am meiſten das innerſte des ſelbſtthätig urſächlichen Weſens in ſeiner Einheit dar als beſtimmt erregten Willen; dieſe geht mehr auf den Verſtand zurükk, und zeigt uns die Selbſtthätigkeit in Bezug auf den Gegenſtand als ein Mannigfaltiges. Nach Maaßgabe dieſer menſchlichen Unterſchiede werden die genannten göttlichen Eigenſchaften vorgeſtellt, und entſprechen ſo dem vorher angegebenen Gehalt der göttlichen Weltregierung. Denn Liebe iſt doch die Richtung, ſich mit anderem vereinigen und in anderem ſein zu wollen; iſt daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlöſung und die Stiftung des Reiches Gottes, wobei es auf Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur ankommt, ſo kann die dabei zum Grunde liegende Geſinnung nur als Liebe vorgeſtellt werden. Unter Weisheit verſteht man die richtige Entwerfung der Zwekkbegriffe, dieſe in ihrer mannigfaltigen Beſtimmbarkeit
559 und in der Geſammtheit ihrer Verhältniſſe zu einander gedacht. Zeigt ſich daher die göttliche Weltregierung in der zuſammenſtimmenden Anordnung des ganzen Gebietes der Erlöſung: ſo nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunſt gleichſam die göttliche Liebe vollkommen zu realiſiren.

2. Beide Eigenſchaften vereinzeln ſich natürlich im menſchlichen Leben um deſto leichter, als wegen der dem Menſchen weſentlichen Differenz zwiſchen Verſtand und Willen nur bei Wenigen und auch bei dieſen nie vollkommen die Geſinnung und die Zwekkbegriffsbildung in einander aufgehen, ſondern mehr oder weniger die Tüchtigkeit des Verſtandes hinter der Reinheit des Willens zurükkbleibt oder umgekehrt. An eine ſolche Entzweiung nun iſt im göttlichen Weſen nicht zu denken; daher ſind auch dieſe beiden Eigenſchaften gar nicht irgendwie getrennt, ſondern

gänzlich eines, daß man jede auch als in der andern ſchon
ithalten anſehen kann. So daß wir ohne dadurch irgend eine
eſchränkung in Gott zu ſezen, doch behaupten können, die gött-
he Weisheit ſei nicht geeignet, eine andere Einrichtung der
inge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu beſtimmen,
s diejenige, worin ſich die göttliche Liebe auf das vollkommenſte
aliſirt; und eben ſo wenig iſt auch die göttliche Liebe zu ſolchen
elbſtmittheilungen geeignet, in welchen ſie nicht ſich ſelbſt vollommen genügte, und alſo nicht als die Weisheit ſchlechthin er-
heine. Dieſe Zuſammenſtimmung muß durch die folgenden bei-
n Lehrſtükke noch heller ins Licht geſezt werden.

Erſtes Lehrſtükk.

Von der göttlichen Liebe.

**§. 166. Die göttliche Liebe als die Eigenſchaft, vermöge
eren das göttliche Weſen ſich mittheilt, wird in dem Werk
r Erlöſung erkannt.**

Conf. Basil. V. (p. 95.) Status huius scripturae canonicae totius is 560
est, bene Deum hominum generi velle et eam benevolentiam per
Christum Dominum declarasse . . quae fide sola recipiatur.

1. Beides wird auch auf unſerm eignen Gebiet nicht ſelten
ſtritten. Daß das höchſte Weſen ſich mittheile, und darin das
eſen der göttlichen Liebe beſtehe, wird von Vielen als myſtiſch
rwerfen; als ausſchließend aber und die Erweiſungen der gött-
hen Vollkommenheit auf zu engen Raum beſchränkend das an-
re, daß nämlich, ſofern es überall eine göttliche Mittheilung
be, dieſe nur mittelſt der Erlöſung Statt habe; und vornehm-
h lenken auf dieſe Weiſe diejenigen von uns ab, welche über-
aupt das eigenthümliche des Chriſtenthums mehr in Schatten
llen als hervorheben. Dieſe nun erkennen, was das erſte be-
ifft, die göttliche Liebe in allen das Leben ſchüzenden und för-
rnden Einrichtungen der Natur und Ordnungen der menſchlichen

Dinge; allein, abgeſehen von der Erlöſung und nur in dieſem Sinn genommen, bleibt die göttliche Liebe immer etwas zweifelhaftes. Wollen wir das Einzelleben als den Gegenſtand derſelben anſehen, ſo können wir doch, wenn wir nicht in den gröbſten Particularismus zurükkſinken wollen, auf die göttliche Liebe nicht aus ſolchen Lebensförderungen ſchließen, welche durch Lebenshemmungen Anderer bedingt ſind, weil dann jedesmal mit der Liebe zugleich auch ihr Gegentheil gegeben wäre [1]. Ja dies gilt nicht nur von Förderungen und Hemmungen des ſinnlichen Wohlergehens, ſondern es iſt eben ſo mit der geiſtigen Entwikklung des einzelnen Lebens, daß in gar vielen Beziehungen die Begünſtigung des Einen bedingt iſt durch Vernachläſſigung Anderer. Wollen wir aber das Einzelleben bei Seite ſtellen und mehr die Menſchheit, alſo 561 unſer Gattungsbewußtſein beachten: ſo werden wir, da hier Förderungen und Hemmungen der Einzelnen ſich gegenſeitig aufheben, wenn ſie ſich gegenſeitig bedingen, um ſo eher darauf zurükkommen, daß das göttliche Wohlwollen ſich nicht auf eine unzweideutige Weiſe wahrnehmen laſſe, wenn es ſich nicht insgemein ſchüzend und pflegend gegen dasjenige beweiſe, was das eigenthümlichſte und höchſte des Menſchen iſt, nämlich das Gottesbewußtſein, welches aber unſer chriſtliches Auge außerhalb des Gebietes der Erlöſung überall in einem unterdrükkten Zuſtande ſieht; und ſomit finden wir uns wieder auf dem Gebiet der göttlichen Selbſtmittheilung. So daß wir als Chriſten, ſelbſt wenn wir die göttliche Liebe nur als eine wohlthuende und bewahrende darſtellen wollen, doch bei nichts geringerem als der das Gottesbewußtſein erneuernden und vollendenden Mittheilung Gottes in Chriſto und dem heil. Geiſt ſtehen bleiben können. Denn wenn gleich jede auch noch ſo unvollkommne Geſtaltung des Gottesbewußtſeins, ja auch der latente Beſiz deſſelben als eines bloß angeſtrebten auch uns für eine göttliche Mittheilung an die menſchliche Natur gilt, ſo doch nicht für eine ſolche, in der wir beruhen können;

---

[1] Vgl. §. 85, 1.

vielmehr zeigt eine ſolche ſich uns von allen Seiten nur als einen Durchgangspunkt, an welchem vorläufige und ungenügende menſchliche Zuſtände verlaufen.

2. Dagegen wird wider unſern Saz eingewendet auf der einen Seite, daß nicht nöthig geweſen ſei der Erlöſung zu warten um die göttliche Liebe auch als Selbſtmittheilung Gottes zu erkennen, auf der andern Seite, daß es im höchſten Grade engherzig und undankbar, ſie ausſchließend und einzig in der Erlöſung zu finden. Was nun das erſte betrifft, ſo ſagt man, Mittheilung Gottes ſei in allem, was irgend an dem Menſchen zum Ebenbilde Gottes gerechnet werden könne, alſo in der Vernunft in allen ihren Verrichtungen, ja in allem, worauf die urſprüngliche Vollkommenheit des Menſchen beruht und in allen unſerer Natur angehörigen Keimen geiſtiger Entwikklung. Hiezu nun 562 gehöre allerdings auch das der Frömmigkeit zum Grund liegende Gottesbewußtſein; allein wenn wir deshalb die Erkenntniß der göttlichen Liebe nur an die Erlöſung binden wollten, ſo legten wir den größten Werth auf das weniger bedeutende. Denn der Unterſchied in dem Verhalten Gottes zu denen Geſchöpfen, welche gar keines Gottesbewußtſein fähig ſind, und zu denen welche ein ſolches und wenn auch nur auf die unvollkommenſte und unkräftigſte Weiſe entwikkeln, ſei doch weit größer als der zwiſchen Gottes Verhalten zu dieſen und dem zu unſern Wiedergeborenen, weil ja offenbar der Unterſchied zwiſchen dem Gottesbewußtſeinsgehalt der lezten beiden weit geringer iſt, als zwiſchen dem der erſten beiden. Hierauf indeß iſt zu erwiedern, daß allerdings alle Menſchen als des Gottesbewußſeins fähige auch Gegenſtände der göttlichen Liebe ſind; aber in ihnen ſelbſt verwirklicht ſich die göttliche Liebe nicht, ſondern ſie bringen von der Furcht vor Gott, die ja auch unter dem Geſez der vorherrſchende fromme Gemüthszuſtand war, höchſtens zu dem negativen Bewußtſein durch, daß das höchſte Weſen nicht neidiſch ſei, welches noch weit davon entfernt iſt, eine Anerkennung der göttlichen Liebe zu ſein. Dieſe entſteht erſt mit der Wirkſamkeit der Erlöſung und von Chriſto aus. Da nun

aber Gott auch diejenigen, welche ſich noch, wie man es richtig verſtanden von dem ganzen außerchriſtlichen Gebiet ſagen kann, in dem Schwanken zwiſchen Abgötterei und Gottloſigkeit bewegen, nicht grade inſofern lieben kann als ſie ihn nicht lieben: ſo kommen wir auch hier darauf zurükk, daß er ſie nur liebt, ſofern er ſie in Chriſto ſieht, wie auch ſie nicht eher, als wenn ſie ſelbſt in Chriſto ſind, zur Erkenntniß der göttlichen Liebe kommen. — Was das andere betrifft, ſo wird geſagt, daß wenn auch auf dem Gebiet des im Selbſtbewußtſein mitgeſezten Gottesbewußtſeins die Liebe Gottes erſt mit der Erlöſung hervortrete: ſo zeige
563 ſie ſich doch auf andern Gebieten in vielem, was ganz daſſelbe ſei außerhalb des Chriſtenthums wie innerhalb deſſelben, vornehmlich in allem Gelingen menſchlicher Erkenntniß und menſchlicher Herrſchaft über die Erde. Allein da alles menſchliche von der Kraft der Erlöſung durchdrungen werden ſoll, und erſt in dieſer Verbindung zu ſeiner Vollendung gelangt: ſo iſt auch kein menſchliches Gut, welcher Art es immer ſei, dem ſich darauf beziehenden göttlichen Willen gemäß geſtaltet, wenn es nicht in dieſen Zuſammenhang mit der Herrſchaft des Gottesbewußtſeins in unſerer Seele durch Chriſtum gebracht iſt. Aus dem aber, was nicht den göttlichen Willen darſtellt, kann auch nicht die göttliche Liebe erkannt werden. Unſer Saz darf alſo nur in dem Umfang verſtanden werden, der ihm ſchon durch das obige [1] geſichert iſt, um ſich vollkommen zu rechtfertigen.

§. 167. Lehrſaz. Gott iſt die Liebe.

1 Joh. 4, 16.

1. Wenn ſchon immer behauptet worden iſt, daß in Gott kein Unterſchied ſein könne zwiſchen Weſen und Eigenſchaften, und eben deswegen der Begriff Eigenſchaft ſich nicht recht zur Darſtellung des göttlichen Weſens ſchikke: ſo liegt doch zugleich

---

[1] §. 164.

dieſes darin, daß inſofern durch das, was wir als göttliche Eigenſchaft ſezen, etwas wahres von Gott ausgeſagt iſt, daſſelbe auch ein Ausdrukk für das göttliche Weſen ſelbſt ſein muß. Aus dieſem Grunde nun müßten freilich von allen andern göttlichen Eigenſchaften, wenn ſie nicht auch als ſolche mit Unrecht geſezt ſein ſollen, ähnliche Säze gebildet werden können; aber weder kommen dergleichen in der Schrift vor, noch hat man in der kirchlichen Lehre jemals aufgeſtellt, Gott ſei die Ewigkeit oder die Allmacht oder ähnliches. Und wenn wir wenigſtens wagen könnten zu ſagen, Gott ſei die liebende Allmacht oder die allmächtige 561 Liebe: ſo werden wir doch geſtehen, daß in der einen Form nicht minder als in der andern doch nur die Liebe dem Sein oder Weſen Gottes gleichgeſezt wird. Darum muß unſer Saz in dieſer ausſchließenden Form begründet und gerechtfertigt werden, daß nur die Liebe und nicht eine andere göttliche Eigenſchaft ſo kann Gott gleich geſezt werden. Nur verſteht ſich, daß wir auch hier in keine Beziehung treten wollen zu irgend einem auf ſpeculativem Wege gefundenen Begriff von Gott; ſondern daß wir nur zu zeigen haben, weshalb ſich dieſe Eigenſchaft auf ſolche Weiſe unterſcheide von den andern, die wir auf unſerm Wege aufgeſtellt haben.

2. Was nun zunächſt die in dem erſten Theil unſerer Darſtellung ermittelten Eigenſchaften betrifft: ſo haben dieſe ſchon damals darauf verzichtet[1], ſolche Ausdrükke des göttlichen Weſens zu ſein, welche an die Stelle des Namens ſelbſt geſezt werden könnten. Denn wenn wir auch die Allmacht erklären als die Eigenſchaft, vermöge deren alles endliche ſo wie es iſt durch Gott iſt: ſo haben wir freilich die ganze göttliche That geſezt aber ohne Motiv, alſo als Handlung ſchlechthin unbeſtimmt, und es kann nur in Bezug auf das gewordene quantitativ betrachtet mißbräuchlich geſchehen, daß man Gott die Allmacht nennt. Nämlich da

---

[1] Vgl. § 56. Zuſaz.

das Endliche als ſolches nicht nur ein mannigfaltiges iſt, ſondern auch ein veränderliches und uns immer nur in vergänglichen Zuſtänden alſo in Durchgangspunkten gegebenes: ſo liegt in jener Erklärung gar nicht, als was eigentlich das Endliche durch Gott iſt, und er es will und ſezt; und wir bleiben, wenn wir nicht über jenes Gebiet hinausgehn, immer in Ungewißheit über den 565 in der Allmacht mitgeſezten Willen Gottes als ſolchen. Daſſelbe gilt natürlich auch von den übrigen dort abgehandelten göttlichen Eigenſchaften. Ja da ſie uns insgeſammt in der Abſtraction von dem beſtimmten Gefühlsgehalt unſeres Gottesbewußtſeins geworden ſind: ſo werden wir ſagen müſſen, wenn wir ſie nicht in die Eigenſchaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieſes Gefühlsgehaltes werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott iſt die allmächtige oder ewige Liebe, geſchieht — ſondern bei ihnen allein ſtehn bleiben, ſo iſt ein Glaube an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können [1]. — Die beiden in unſerm andern Theil zwar aber bei deſſen erſter Seite abgehandelten Eigenſchaften ſind auch nicht ſolche, die urſprünglich könnten Ausdrükke des göttlichen Weſens ſein. Denn wir können nicht ſagen, daß Gott in ſich ſelbſt die Gerechtigkeit ſei und die Heiligkeit ſei, weil beides nicht gedacht werden kann ohne Beziehung auf das Böſe und auf den Gegenſaz zwiſchen dem Guten und Böſen, beides aber ſowol der Gegenſaz als auch deſſen Auflöſung iſt überall nicht für Gott, ihn für ſich allein betrachtet. Daher iſt auch die Wirkſamkeit dieſer Eigenſchaften abgeſondert von den andern nur auf ein gewiſſes Gebiet beſchränkt, und ſie werden erſt recht als göttliche Eigenſchaften erkannt, wenn wir dieſer Abſonderung ein Ende machen und ſie in diejenigen auflöſen, welche als Ergebniß der zweiten Hälfte unſerer Darſtellung hier abgehandelt werden; ſo daß, was wir als das Werk der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachtet haben, doch eigentlich wenn gleich mehr vorbereitend als erfüllend mit zu dem Werk der Erlöſung gerechnet wird. Jene beiden Eigenſchaften werden uns dann wieder zur göttlichen Liebe, dieſe aber nur in ihren vorbereitenden Aeußerungen betrachtet; und die göttliche Liebe iſt die heilige und gerechte, ſofern ſie mit dieſen Vorbereitungen weſentlich beginnt, wie ſie 566 auch die allmächtige und die ewige iſt. Wenn nun alſo Liebe und Weisheit allein den Anſpruch behalten, zugleich Ausdrükke für das Weſen Gottes ſelbſt zu ſein, wir aber doch nicht eben ſo ſagen, Gott iſt die Weisheit wie Gott iſt die Liebe: ſo läßt ſich hierüber, auch ſchon ehe der Begriff der Weisheit ebenfalls ausgeführt iſt, folgende Auskunft geben. Wenn wir auf die Art ſehen, wie wir beiderlei Bewußtſein haben, ſo haben wir das der göttlichen Liebe unmittelbar in dem Bewußtſein der Erlöſung, und indem dieſes der Grund iſt, auf den wir alles andere Gottesbewußtſein auftragen, repräſentirt es uns natürlich das Weſen Gottes. Die göttliche Weisheit aber kommt uns nicht auf eine ſo unmittelbare Weiſe ins Bewußtſein, ſondern nur wenn wir unſer Selbſtbewußtſein, ſchon das perſönliche noch mehr aber das Gattungsbewußtſein, zur Beziehung alle Momente aufeinander erweitern. Ja wie beide Eigenſchaften nicht getrennt von einander gedacht werden können, dann aber nicht die Liebe die Vollkommenheit der Weisheit iſt, ſondern die Weisheit die Vollkommenheit der Liebe: ſo wäre doch nicht eben ſo vollkommen die Liebe mit eingeſchloſſen, wenn wir Gott als Weisheit denken, wie die Weisheit, wenn wir ihn als Liebe denken; denn wo die allmächtige Liebe iſt, muß auch die ſchlechthinige Weisheit ſein.

---

[1] Jak. 2, 19.

Zweites Lehrſtükk.

Von der göttlichen Weisheit.

§. 168. Die göttliche Weisheit iſt das die Welt für die in der Erlöſung ſich bethätigende göttliche Selbſtmittheilung ordnende und beſtimmende Princip.

567 1. Das beſondere Verhältniß, welches uns oben [1] fehlte, um die göttliche Weisheit als eine von der göttlichen Allwiſſenheit verſchiedene Eigenſchaft zu ſezen, iſt in dieſem Zuſammenhang derſelben mit der göttlichen Liebe gefunden. Es bleibt aber demohnerachtet wahr, daß die göttliche Allwiſſenheit ſo beſtimmt, wie wir dort gethan haben, nur daſſelbe in Gott ſezt was die göttliche Weisheit; nur wird uns das zeitloſe Verhältniß natürlich ein zwiefaches, als das vorhergehende Wort die Weisheit als das nachfolgende die Allwiſſenheit. Mithin iſt auch die lezte in demſelben Verhältniß zu der göttlichen Liebe wie die erſte, und alles Sein in Gott nur als das durch ſeine Liebe vermittelte geſezt. Und hieraus ergänzt ſich auch, was ich anderwärts [2] für ein anderes Gebiet über das Verhältniß zwiſchen Liebe und Weisheit geſagt habe, dadurch nämlich, daß das vorhergehende Wort auch unmittelbar das hervorbringende iſt. Was aber daraus, daß wir die göttliche Liebe auch als Weisheit ſezen, zunächſt folgt, iſt dieſes, daß wir das geſammte endliche Sein unmöglich in ſeiner Beziehung auf unſer Gottesbewußtſein betrachten können, außer — welches wir in dem Ausdruk Welt auch immer mitdenken — als das ſchlechthin zuſammenſtimmende göttliche Kunſtwerk. Denn wie auch in dem menſchlichen Gebiet die richtige und vollkommne Entwerfung der Idee eines Kunſtwerkes das urſprüngliche Werk der Weisheit iſt, ſo daß auch den eigentlichen Handlungen nur inſofern ihr Urſprung in der Weisheit angewieſen wird, als ſie ſowol im Zuſammenhang des ganzen Lebens als auch für ſich zugleich können als Kunſtwerke und Theile eines ſolchen angeſehen werden, der vollkommenſte Menſch aber derjenige wäre, deſſen 568 ſämmtliche Entwürfe zu Werken und Thaten ein vollſtändiges Ganze der mittheilenden Selbſtdarſtellung bildeten: ſo iſt auch die göttliche Weisheit nichts anderes als das höchſte Weſen in dieſer

---

[1] Vgl. §. 55. 1. Bd. 1. S. 293 ff.

[2] In meiner Abhandlung über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Tugendbegriffs S. Denkſchr. d. Ak. d. W. Jahrg. 1819.

ſchlechthinigen, nicht zuſammengeſezt ſondern einfach und urſprünglich vollkommnen Selbſtdarſtellung und Mittheilung gedacht [1]. Nur daß wir uns noch die Theilung wegdenken müſſen, daß, wie es keinen Unterſchied giebt zwiſchen göttlichen Werken und Thaten, ſo auch nicht wie bei uns in den Thaten mehr die Mittheilung, in den Werken mehr die Darſtellung vorherrſcht, ſondern nur für uns das Eine urſprünglich göttliche Mittheilung war und dann Darſtellung wird, das andere umgekehrt. Eben hierin aber, daß die Sendung Chriſti uns urſprünglich göttliche Mittheilung iſt, liegt der Grund, warum dieſer Ausdrukk vorgezogen iſt. Die Entwikklung unſeres Bewußtſeins von der Weisheit Gottes beſteht darin, daß die Mittheilung in ihrem zeitlichen Fortſchreiten uns immer mehr zur vollkommnen Darſtellung der allmächtigen Liebe Gottes werde. — Demnächſt aber iſt wohl vorzuſehn, daß wir unſern Begriff nicht dadurch verfälſchen, daß wir unſern Gegenſaz von Zwekk und Mittel mit hineintragen. Der Grund zu dieſer Vorſicht iſt ſchon in dem obigen gelegt. Denn ſchon jedes menſchliche Kunſtwerk iſt um ſo vollkommner, je mehr es ſo in dieſem Begriff aufgeht, daß innerhalb deſſelben nichts in dieſen Gegenſaz von Zwekk und Mittel fällt, ſondern alles ſich nur verhält wie Theil zum Ganzen, und die Mittel nur außerhalb deſſelben liegen; und als noch höhere Vollkommenheit zeigt ſich dieſes in der Anwendung auf ein ganzes menſchliches Leben. Wie ſollte alſo nicht vielmehr noch die göttliche Weisheit dieſen Gegenſaz ſo ausſchließen, daß, da nichts iſt außerhalb der Welt, was als Mittel gebraucht werden könnte, alles innerhalb derſelben ſo geordnet wäre, daß es ſich in ſeiner Verbindung mit allem übrigen 569 betrachtet nur wie Theil zum Ganzen verhält, jedes aber einzeln für ſich ſo ſehr zugleich Mittel und Zwekk iſt, daß dieſe Betrachtungsweiſe ſich jedesmal gleich wieder aufhebt und in die andere übergeht. Dies iſt nun zwar inſoweit allgemein anerkannt, daß niemand in Gott, indem die Weisheit ausſchließlich in der

---

[1] Ap. Geſch. 17, 24 — 28.

Richtigkeit der Zwekkbegriffe geſezt würde, getrennt von derſelben noch eine Klugheit als Vollkommenheit in der Wahl und dem Gebrauch der Mittel annimmt; allein das iſt noch häufig genug und nicht viel minder verwirrend, daß man doch die Klugheit als Beſtandtheil in den Begriff der göttlichen Weisheit mit aufnimmt, und dieſe erklärt für die göttliche Vollkommenheit ſowol in der Feſtſtellung der Zwekke als in der Beſtimmung der Mittel. Denn Mittel werden immer nur angewendet, wo der Handelnde auf von ihm ſelbſt nicht hervorgebrachtes zurükkgehn muß. Schwerlich kann man auch eine Beſtimmung von Mitteln anders denken, als unter der Form einer Auswahl, d. h. indem man zu der von uns beſeitigten mittleren Erkenntniß wieder zurükkkommt. Und ſo ſtimmt auch dieſes damit zuſammen, daß beide die Weisheit und die Allwiſſenheit Gottes gleich ſind unter ſich und mit der göttlichen Hervorbringung, und daß man dieſe Gleichheit nicht aufheben kann ohne die Begriffe ſelbſt zu verunreinigen und umgekehrt.

2. Daß wir nun die Erlöſung als den eigentlichen Schlüſſel zum Verſtändniß der göttlichen Weisheit anerkennen, iſt die eigenthümlich chriſtliche Auffaſſung dieſes Gegenſtandes. Denn unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein auch in ſeiner größten Erweiterung kann ſich nicht über das hinausverſteigen, was mit uns in Beziehung ſteht; und alle göttliche Weltordnung innerhalb dieſes Gebietes können wir auch nur auf die Offenbarung Gottes in Chriſto und dem heiligen Geiſt deuten, wenn wir ſie uns wahrhaft aneignen wollen. Aber dies wird keinesweges ausarten in eine der
370 Erforſchung der natürlichen Dinge widerſtrebende Sucht in einzelnen Ereigniſſen einzelne Abzwekkungen derſelben auf das Reich Gottes zu finden; indem wir ja dann immer nur auf Durchgangspunkte bezögen, deren Werth für das Ganze uns völlig unbekannt iſt. Wohl aber werden wir uns hüten, nicht die göttliche Anordnung her äußeren und leiblichen Natur und die Anſtalten zur Entwikklung des menſchlichen Geiſtes nach allen Seiten hin auf ſolche Art der göttlichen Weisheit zuzuſchreiben, daß wir ſie zugleich von dem Gebiet der Erlöſung trennen. Denn was

mit dieſem gar nicht in Verbindung ſtände, und nicht zugleich auch ganz und gar von dem menſchlichen Leben getrennt wäre, wie wir es von keinem Theile der äußern Natur mit Recht ſagen können, das könnte auch eben ſo leicht dem Fortgang der Erlöſung ſchaden, und wäre dann nicht in der göttlichen Weisheit vorgebildet. Oder wie könnten wir glauben die göttliche Weisheit ergründet zu haben, wenn wir ihre Aeußerungen nur ſo auffaſſen, daß ſie auch gelegentlich mit dem höchſten Intereſſe des Menſchen im Widerſpruch ſtehen können? Darum muß alles in der Welt grade inſofern, als es der göttlichen Weisheit zugeſchrieben wird, auch auf die erlöſende oder neuſchaffende Offenbarung Gottes bezogen werden. Das eigentliche Werk der Weisheit Gottes iſt daher ganz eigentlich die Verbreitung der Erlöſung, oder auf der einen Seite die Art und Weiſe wie und die Ordnung in welcher die Erwählung vollzogen, und die Wiedergeburt der Einzelnen ſowol als ganzer Maſſen des menſchlichen Geſchlechtes bewirkt wird, auf der andern Seite die wechſelnde Umgeſtaltung der chriſtlichen Gemeinſchaft, je nachdem die ins Leben gerufene chriſtliche Frömmigkeit mit andern und andern menſchlichen Zuſtänden in Verbindung getreten iſt oder treten ſoll. Daher auch das Beſtreben, in die uns noch verborgenen Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen zu wollen, an und für ſich immer zu billigen iſt. Es kann auch nicht dadurch aufhören löblich zu 571 ſein, daß es zu ſehr ins einzelne gehn will, — denn was als ein einzelnes im Gebiet der göttlichen Gnade angeſehen werden kann, das iſt auch nicht zu klein, um als ein Gegenſtand der göttlichen Weisheit betrachtet zu werden, — ſondern nur dadurch daß wir die ſchlechthinige Einheit derſelben durch den Gegenſaz von Zwekk und Mittel verfälſchen.

§. 169. *Lehrſaz.* Die göttliche Weisheit iſt der Grund, vermöge deſſen die Welt als Schauplaz der Erlöſung auch die ſchlechthinige Offenbarung des höchſten Weſens iſt, mithin *gut*.

1. Dieſer Saz, den wir früher ſchon [1] angeregt haben, aber hier erſt ausführen können und der mehr das bereits geſagte ſchärfer zuſammenfaßt, als daß er etwas neues enthielte, fordert weſentlich, daß wir nach einer größeren göttlichen Mittheilung nicht ausſehen ſollen, als die mittelſt der Erlöſung durch Chriſtum in dem Menſchengeſchlecht bewirkte. Und in dieſem Sinne muß er ſich zunächſt bewähren an zwei Säzen, die wir an den beiden Enden dieſes zweiten Theils unſerer Darſtellung finden. Zuerſt nämlich bringt überall die Sünde eine Verringerung des Gottesbewußtſeins und alſo der göttlichen Mittheilung hervor. Nimmt man nun vor der Sünde einen wirklichen Zuſtand der Reinheit oder gar der ſittlichen und geiſtigen Vollkommenheit an, welcher alſo durch die Sünde unterbrochen werden konnte oder auch nicht: ſo müßte man denn auch unſeres Sazes wegen annehmen, daß, wenn kein Sündenfall erfolgt, mithin auch keine Erlöſung nöthig geweſen wäre, alsdann doch die Mittheilung des göttlichen Weſens geringer geweſen ſein würde, als jezt
572 mit der Sünde aber auch mit der Erlöſung. Zweitens, ſo lange die Unwiedergeborenen hier in der Gemeinſchaft mit den Frommen leben, kommen auch ihnen Anklänge von Seligkeit durch das ihnen immer noch einwohnende Gottesbewußtſein; und dieſe zeigen ſich auch kräftig in ihnen als vorbereitende Gnadenwirkungen. Nimmt man für alle, die auf dieſem Wege nicht ſchon zur Wiedergeburt gelangt waren, eine Ewigkeit der Höllenſtrafen als unverminderte Unſeligkeit an: ſo muß man unſeres Sazes wegen behaupten, daß bei dieſer Einrichtung dennoch die Summe der göttlichen Mittheilung größer ſei, als wenn nach dem Tode auch die Wiedergeburt der im Leben nicht ſo weit gefördert geweſenen möglich geblieben wäre.

2. Dieſelbe Forderung unſers Sazes müſſen wir noch von einer andern Seite betrachten. Stellen wir Chriſtum als das

---

[1] S. §. 59. Zuſaz.

om Gottesbewußtſein ganz und gar durchdrungene und deshalb n die völlige Einheit mit dem Höchſten aufgenommene Einzeleſen an die Spize: ſo iſt alles übrige nur eine unvollkommne nd ungleichmäßige Durchdringung, welche innerhalb der verünftigen Natur durch die verſchiedenen Gemeinſchafts- und Vorereitungskreiſe immer mehr abnimmt, und in der unvernünftigen und unbelebten Natur, wenn man dieſe als etwas für ſich ezt, gänzlich verſchwindet. Und doch ſoll nach unſerm Saz ieſe beſchränkte und ſo zerſtreute Mittheilung des höchſten Weſens das vollſtändige Ergebniß ſein, in welchem die göttliche Weisheit ganz aufgeht, ſo wie die göttliche Liebe darin ihre völlige Befriedigung findet: wobei uns völlig zweifelhaft werden muß, ob das vernunftloſe und bewußtloſe an und für ſich auch ſoll ein Gegenſtand der göttlichen Liebe ſein, weil wir es mitten unter dem von der Weisheit Gottes geordneten finden, oder ob es auch hievon ſoll ausgeſchloſſen ſein, weil es doch an jenem keinen Theil haben kann. Denn die Auskunft, die Vernunft bedürfe dieſer geſammten Abſtufungen des untergeordneten Daſeins als Unterlage für ihr eignes, bleibt immer unzureichend, 373 weil die göttliche Weisheit darin als bedingt vorausgeſezt wird. Wir müſſen daher dieſes dazu nehmen, daß alles, was an und für ſich ſelbſt göttliche Mittheilung aufzunehmen nicht fähig iſt, in Lebensverbindung mit dem ſoll gebracht werden, worin ſolche Mittheilung ihren Siz hat; woraus denn folgt, daß ſo lange dieſe Verbindung noch nicht nach allen Seiten ins Werk geſezt iſt, und der Geiſt ſich noch nicht in allem vernunftloſen doch irgendwie ausſpricht und darſtellt, ſo lange auch die göttliche Weisheit uns nicht in allem erſcheinen kann, daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig ſein, ſich auch deutlich zeigen wird, daß alles nur inſofern iſt, als es auch ein Gegenſtand der göttlichen Liebe ſein kann.

3. Wie nun hier erſt in der Beziehung auf die göttliche Liebe die im erſten Theil dargeſtellten göttlichen Eigenſchaften ihre

volle Bedeutung erhalten: ſo führt uns die göttliche Weisheit als Entfaltung der Liebe hier an das Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre, indem uns die Aufgabe entſteht, die Welt als die gute immer mehr zur Anerkennung zu bringen, und der urſprünglich der Weltordnung zum Grunde liegenden göttlichen Idee gemäß alles dem göttlichen Geiſt als Organ anzubilden, und ſo mit dem Syſtem der Erlöſung in Verbindung zu bringen, auf daß wir in beider Hinſicht zur vollkommnen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto gelangen, ſowol inſofern als der Vater ihm Macht gegeben hat über alles, als auch ſofern er ihm immer größere Werke zeigt, als die er ſchon erkannt hat. Daher denn die Welt nur inſofern als vollkommne Offenbarung der göttlichen Weisheit gefaßt werden kann, als der heilige Geiſt von der chriſtlichen Kirche aus ſich als die lezte weltbildende Kraft geltend macht.

Schluß. 578

Von der göttlichen Dreiheit.

§. 170. Alles weſentliche in dieſer andern Seite des zweiten Theils unſerer Darſtellung iſt auch in dem weſentlichen der Trinitätslehre geſezt; dieſe Lehre ſelbſt aber in ihrer kirchlichen Faſſung iſt nicht eine unmittelbare Ausſage über chriſtliches Selbſtbewußtſein, ſondern nur eine Verknüpfung mehrerer ſolcher.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. — Augsb. Bek. I. Erſtlich lehren . . wir laut des Beſchluß Conc. Nic. daß ein einig göttlich Weſen ſei . . und ſind doch drei Perſonen in demſelben einigen göttlichen Weſen, gleich gewaltig, gleich ewig u. ſ. w. — Exp. Simpl. III. (p. 8.) Eundem nihilominus Deum . . credimus . . personis inseparabiliter et inconfuse esse distinctum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum etc. — Conf. Gallic. VI. (p. 11..). Scriptura nos docet, in illa singulari et simplice essentia divina subsistere tres personas, Patrem, Filium et Spiritum sanctum. — Conf. Hung. (p. 241.) Hunc unum et solum Deum tres in coelo testes Patrem, Filium et Sp. s. esse credimus: qui, licet tres 579 sint subsistentibus suis proprietatibus et officiis dispensatoriis, tamen hi tres unum quoque sunt.

1. Weſentlich iſt unſerer Darſtellung in dieſem Theile die Lehre von der Vereinigung des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur, ſowol durch die Perſönlichkeit Chriſti als durch den Gemeingeiſt der Kirche[1], mit welchem die geſammte Auffaſſung des Chriſtenthums in unſerer kirchlichen Lehre ſteht und fällt. Denn ohne ein Sein Gottes in Chriſto anzunehmen, könnte die Idee der Erlöſung nicht auf dieſe Weiſe in ſeiner Perſon concentrirt werden. Und wäre nicht eine ſolche Vereinigung auch in dem Gemeingeiſt der Kirche, ſo könnte auch dieſe nicht auf ſolche Weiſe der Träger und Fortbeweger der Erlöſung durch Chriſtum ſein. Eben dieſes nun ſind auch die weſentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die ſich offenbar nur feſtgeſtellt hat in der Verfechtung deſſen, daß nicht etwas geringeres, als das göttliche Weſen, in Chriſto war, und der chriſtlichen Kirche als ihr Gemeingeiſt einwohnt, und daß wir es mit dieſen Ausdrükken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinne meinen, und nichts wiſſen wollen von beſonderen höheren Weſen, als gleichſam untergeordneten Gottheiten in Chriſto und dem heiligen Geiſt. Daß die Trinitätslehre keinen andern Urſprung hat als dieſen, und zunächſt nichts anders wollte als nur eine möglichſt beſtimmte Gleichſtellung des göttlichen Weſens in dieſer Vereinigung betrachtet mit dem göttlichen Weſen an ſich, das iſt um ſo weniger zu bezweifeln, als ja diejenigen chriſtlichen Religionspartheien, welche die Lehre von der Erlöſung auf eine andere Weiſe auffaſſen, auch nothwendig die Trinitätslehre entbehren, indem es ihnen an einem Punkt fehlt um ſie 576 anzuknüpfen, was nicht der Fall ſein könnte, wenn ſie auch in der katholiſchen Lehre wenigſtens zugleich auch an andern Punkten angeknüpft wäre als an dieſem. Und eben ſo erhellt es auch daraus, daß diejenigen abweichenden Partheien, welche ſich hauptſächlich durch Abläugnen der Dreieinigkeit unterſcheiden, hiedurch nicht etwa genöthiget werden zu noch anderen Abweichungen in

---

[1] Vgl. §. 94. und §. 123.

der Lehre von Gott und göttlichen Eigenſchaften, wie es doch ſein müßte, wenn dieſe Lehre in einer beſonderen Auffaſſung der Natur des höchſten Weſens ſelbſt gegründet wäre; wol aber ſind ſie ſogleich genöthigt eine andere Theorie von der Perſon Chriſti und ſo auch von der menſchlichen Erlöſungsbedürftigkeit und dem Werth der Erlöſung aufzuſtellen. Vermöge dieſes Zuſammenhanges nun ſehen wir mit Recht die Trinitätslehre, ſofern dieſe Elemente darin niedergelegt ſind, als den Schlußſtein der chriſtlichen Lehre an; ſomit auch dieſe Gleichſtellung des göttlichen in jeder dieſer Vereinigungen mit dem in der andern, und ſo auch beider mit dem göttlichen Weſen an ſich für das weſentliche der Trinitätslehre.

2. Hiebei aber möchten wir auch ſtehen bleiben, und können der weiteren Ausbildung dieſes Dogma, welche auch den üblichen Namen erſt rechtfertigt, nicht denſelben Werth zugeſtehen. Denn der Name Dreieinigkeit beruht erſt darauf, daß man beide Vereinigungen auf eine ſchon unabhängig von denſelben und auf ewige Weiſe in dem höchſten Weſen ſelbſt geſezte Sonderung zurükführt, und dann, nachdem man das zur Vereinigung mit Jeſu beſtimmte Glied dieſer Sonderung mit dem Namen Sohn bezeichnet hatte, auch dem entſprechend den Vater als eine ſolche Sonderung ſezen zu müſſen glaubte, woraus ſich denn jene Zweiheit, nämlich Einheit des Weſens und Dreiheit der Perſonen, ergab. Nun aber iſt ſchon jene Vorausſezung von einer ewigen Sonderung im höchſten Weſen keine Ausſage über ein frommes Selbſtbewußtſein, in welchem ja dieſes niemals vorkommen konnte. Oder wer dürfte behaupten, daß in dem Eindrukk, welchen das 577
göttliche in Chriſto machte, aufgegeben geweſen ſei, eine ſolche ewige Sonderung als den Grund deſſelben zu denken? Denn wer etwa dieſe Aufgabe in der Logologie des Johannes finden wollte, als ſei hier das eine Element der Trinitätslehre beſtimmt enthalten, mithin auch die weitere Vervollſtändigung von ſelbſt aufgegeben, der iſt von ſo vielen Punkten anzugreifen, daß er

ſich ſchwerlich wird halten können. Denn eines Theils hat ſich ja die arianiſche Auffaſſung in eben dieſer Stelle begründen wollen, und die Auslegung beider Theile unterliegt gleichen nur entgegengeſezten Schwierigkeiten, ſo daß man ſagen muß, welche von beiden Vorſtellungen man auch als dem Johannes vorſchwebend der Stelle zum Grunde legen will, man geſtehen muß, daß er höchſt ungenügend und unzwekkmäßig zu Werke gegangen ſei. Anderntheils hätte ſich dieſe Darſtellung, wenn die Trinität dem Apoſtel vorgeſchwebt hätte, ſo leicht dazu hergegeben, auch den heiligen Geiſt, der ja in den uns von Johannes aufgezeichneten Reden Chriſti ſo häufig vorkommt, auf ähnliche Weiſe einzuführen; und auch anderwärts hätte es ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, dies zweite Glied, das Verhältniß des Geiſtes als eines von Anfang her bei Gott ſeienden und Gott ſeienden nachzubringen. Geſezt aber, man müßte auch zugeben, Johannes habe hier von dem in Chriſto mit der menſchlichen Natur vereinigten Göttlichen behauptet, daß es in Gott von Ewigkeit her als ein beſonderes geſezt geweſen: ſo würde noch lange nicht folgen, daß dies nach der Weiſe der Trinitätslehre ſei gemeint geweſen, und daß daher dieſe die wahre und einzig natürliche Ergänzung der Johanneiſchen Säze ſei. Denn bei der Ausbildung dieſer Lehre liegt nicht nur das Beſtreben zum Grunde, unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein darüber recht genau wiederzugeben, daß das göttliche Weſen in beiden Formen der Vereinigung daſſelbe und
678 auch dem Sein Gottes an ſich gleich ſei: ſondern nachdem man dieſe Unterſcheidung über den Anfang des Vereintſeins in die Ewigkeit verlegt, entſtand nun erſt das Bedürfniß zu verhüten, daß hieraus nicht ein vielgötteriſcher Schein entſtehe, ſondern dieſes in gewiſſem Sinn geſonderte Sein Gottes doch in der Einheit des göttlichen Weſens zuſammengehalten werde. Von einem ſolchen Bedürfniß aber zeigt ſich bei Johannes keine Spur, mithin war er auch nicht auf dem Wege unſerer Trinitätslehre.

3. Der zweite Theil unſeres Sazes iſt daher auch nicht

ſo zu verſtehen, als ob die rechtgläubige Trinitätslehre als eine unmittelbare oder wol gar nothwendige Verknüpfung von Ausſagen über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein anzuſehen wäre; ſondern jene Verewigung des Seins Gottes für ſich und des Seins Gottes für die Vereinigung als geſonderter, tritt erſt dazwiſchen. Ginge nun dieſes aus den Ausſagen Chriſti und der Apoſtel über ihn und den heiligen Geiſt mit ſolcher Beſtimmtheit hervor, daß wir es auf ihr Zeugniß annehmen müßten: ſo wäre dann die Trinitätslehre die völlige Ausbildung einer Lehre von dieſer Art, und wir nähmen ſie an als Zuſammenſtellung der Zeugniſſe über eine überſinnliche Thatſache, aber eben ſo wenig eine Glaubenslehre in dem urſprünglichſten und eigentlichſten Sinne des Wortes, wie die Lehren von der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti [1]; und auch darin dieſen ähnlich, daß unſer Glaube an Chriſtum und unſere Lebensgemeinſchaft mit ihm dieſelbe ſein würde, wenn wir auch von dieſer tranſcendenten Thatſache keine Kunde hätten, oder wenn es ſich mit derſelben auch anders verhielte. Nun aber hat ſich die Auslegung, welche jenes feſtſtellen möchte, niemals ſo geltend machen können, daß ſie nicht immer wieder wäre angefochten worden; und darum iſt es wichtig, die Unabhängigkeit jener Hauptangelpunkte der kirchlichen Lehre, Sein Gottes 579 in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche von der Trinitätslehre feſtzuſtellen. — Bildet man nun die Kenntniß von dieſer überſinnlichen Thatſache noch weiter aus, und lehrt, damit jene Sonderung im höchſten Weſen nicht bis zum Anfang der Vereinigung vergeblich geweſen, auch noch, daß ſowol die zweite als dritte Perſon auch ſchon bei Erſchaffung der Welt geſchäftig geweſen, wie auch ſeitdem, daß bei allen altteſtamentiſchen Theophanien die zweite Perſon das Subject geweſen, und die geſammte Prophetie des alten Bundes ihren Impuls von der dritten bekommen: ſo ſind dieſe Säze noch weiter davon entfernt, Ausſagen über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein zu enthalten, und wir können um ſo ruhiger abwarten, ob die Auslegungen, au denen dieſe Erweiterungen beruhen, ſich durch die neueſten Bemühungen über dieſen Gegenſtand beſſer geltend machen werden als bisher der Fall geweſen.

---

[1] Vgl. §. 99.

Zuſaz. Wenn es irgendwann gelungen wäre oder jemal gelingen könnte, eine Dreiheit in Gott, ſei es auch auf Veranlaſſung unſerer kirchlichen Lehre, denn ohne dieſe würde es ſchwerlich jemanden eingefallen ſein, aber doch ohne Beziehung auf di Verhältniſſe der Erlöſung und ohne Berufung auf die Schrif aus allgemeinen Begriffen oder a priori anſchaulich zu mache oder zu beweiſen: ſo würde eine ſolche Dreieinigkeitslehre, un wenn ſie auch weit vollkommner ausgeführt wäre, als es der a die Grundthatſachen des Chriſtenthums gebundenen kirchliche bisher gelungen iſt oder jemals gelingen kann, doch in einer chriſtlichen Glaubenslehre keinen Plaz finden können. Ja wenn ſi ſich auch genau an dieſelben Ausdrükke hielte, ſowol um die Dreiheit als um die Einheit zu bezeichnen, deren ſich die kirchliche bedient, würden wir dennoch feſt behaupten, daß ſie eine ander ſei; indem ſolche Deductionen die mit jenen Grundthatſache nicht in Verbindung ſtehn, nicht nur einen ganz andern Urſprun 530 jener Lehre beweiſen, ſondern auch eben deswegen in der chriſtlichen Lehre von gar keinem Nuzen ſein können. Solche könne wir demnach als Philoſopheme hier nur auf ſich beruhen laſſe und haben gar keinen Beruf ſie einer Kritik zu unterwerfen, mögen ſie nun von älteren [1] oder neueren [2] Kirchenlehrern herrühre

§. 171. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, da wir jede der drei Perſonen ſollen dem göttlichen Weſe gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Perſone den andern gleich; wir vermögen aber weder das eine no das andere, ſondern wir können die Perſonen nur in einer Abſtufung vorſtellen, und eben ſo die Einheit des Weſens entweder geringer als die Perſonen oder umgekehrt.

---

[1] Z. B. Anselm. Monolog. cp. 29 — 61.

[2] Z. B. Daub. Theologum. §. 126. 127.

Symb. Quic. Fides autem catholica haec est ut unum deum in trinitate, et trinitatem in unitate veneremur. — Patris, filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, aequalis maiestas. — Et in hac trinitate nihil prius aut posterius nihil maior aut minus sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales . . . Neque confundentes personas neque separantes substantiam. — **Augsb. Bek. I.** Daß ein einig göttlich Weſen ſei, welches genannt wird und wahrhaftiglich iſt Gott, und ſind doch drei Perſonen in demſelben einigen göttlichen Weſen. . . Und wird durch das Wort Perſon verſtanden nicht ein Stükk, nicht ein Eigenſchaft in einem andern ſondern, das ſelbſt beſtehet (sed quod proprie subsistit) wie denn die Väter dies Wort in dieſer Sache gebraucht haben. — **Conf. Belg. VIII. p. 173.** . . qui est unica essentia, in qua tres sunt personae incommunicabilibus proprietatibus ab aeterno 531 revera ac reipsa distinctae.

1. Daß von dieſer Annahme ewiger Sonderungen in dem göttlichen Weſen, uns dieſe Vorausſezung dieſer zwiefachen Gleichheit des göttlichen in allen Perſonen unter ſich und in jeder mit dem höchſten Weſen als Einheit nothwendig gemacht werden muß, das leidet kein Bedenken. Denn wenn Gottheit oder Macht und Herrlichkeit geringer wären in ſämmtlichen drei Perſonen, als in dem höchſten Weſen, dieſes als Einheit gedacht: ſo wären auch die drei Perſonen nicht in dem höchſten Weſen, ſondern unter demſelben; das göttliche in ihnen hieße daher nur uneigentlich ſo, und unſere Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, ſo wie unſer Antheil an dem heiligen Geiſt, wäre keine Gemeinſchaft mit Gott. Grade daſſelbe aber entſtände auch, wenn das göttliche in den Perſonen ſelbſt nicht daſſelbe war, und etwa nur das göttliche in dem Vater das wahrhaft und eigentlich göttliche, das in Chriſto und dem heiligen Geiſt aber ein uneigentliches und untergeordnetes. Dann aber müßte auch das uns einwohnende Bewußtſein der Er-

löſungsbedürftigkeit etwas anderes ausſagen, wenn es and
durch die Erlöſung, die uns nicht in Gemeinſchaft mit G
brächte, doch befriedigt würde als Hemmung unſerer Gemeinſch
mit Gott, kurz alles wichtigſte im Chriſtenthum würde ein an
res. Von jener Vorausſezung aus, kann daher nicht anders w
ter beſtimmt werden, als die kirchliche Lehre ſezt, und der ſich i
mer wieder erneuernde Eifer um dieſelbe erklärt ſich uns vollkomm

2. Die angeführten ſymboliſchen Stellen behaupten nun u
läugbar zuförderſt, daß Macht und Gottheit in keiner von den d
Perſonen geringer ſei, als in den andern beiden, welches offen
um alle Ungleichheiten abzuwenden hinreichen würde, wenn ni
ein Widerſpruch ſich zeigte, ſobald bei dieſer Gleichheit doch
332 Art, wie die Perſonen unterſchieden werden, fortbeſtehen ſ
Denn dieſe Gleichheit müßte doch zugleich der Kanon ſein f
die Darſtellung der Verſchiedenheit der Perſonen, daß nämlich k
Element, welches eine Ungleichheit der bezeichneten Art in ſ
ſchließt, darin aufgenommen werden dürfe. Wenn nun aber V
ter und Sohn dadurch unterſchieden werden, daß der Vater a
ewige Weiſe zeugend iſt, ſelbſt aber ungezeugt, der Sohn hin
gen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber ſelbſt zeugend: ſo m
dieſe ewige Zeugung auch noch ſo ſehr von aller zeitlichen u
organiſchen entfernt ſein, das Wort muß doch, wenn irgend
was damit geſagt ſein ſoll, wenigſtens ein Verhältniß der Abh
gigkeit andeuten. Hat alſo dem Vater die Macht eingewo
von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Perſon
zeugen, dem Sohne wohnt aber eine ſolche Macht nicht ein, n
kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem
Vater zu ihm ſtände, als Gegengewicht aufgeſtellt werden: ſo
unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes,
auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten n
größer ſein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden.
Und eben ſo verhält es ſich mit dem Geiſt, mag er nun n
dem griechiſchen Dogma vom Vater allein ausgehn, oder wie

lateiniſche Kirche will, von Vater und Sohn. Im erſten Fall hat der Sohn eine zwieſache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn eben ſo wenig als er zeugt auch eine Perſon von ihm ausgeht. Im lezten Falle hat nur der Geiſt dieſe zwieſache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältniß iſt dieſes Ausgehn auch, nur daß es ein anderes ſein ſoll, als das Gezeugtwerden, ohnerachtet der Unterſchied zwiſchen beiden von Keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in dieſem Fall eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geiſt ſtellt, wogegen im erſten der Geiſt dem Sohne gleich iſt. Auf alle Weiſe alſo ſteht der Vater über beiden andern, und nur ob dieſe 583
beiden einander gleich ſind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet iſt, bleibt ſtreitig; die Gleichheit der Perſonen aber kommt nicht heraus bei dieſer Unterſcheidung.

3. Eben ſo müßte nun der Saz, daß die Gottheit in ſämmtlichen drei Perſonen dieſelbe iſt des Einen göttlichen Weſens, der Kanon ſein, nach welchem das Verhältniß der Dreiheit der Perſonen zu der Einheit des Weſens vorgeſtellt werden ſoll. Soll aber dabei zugleich das eben abgehandelte gedacht werden, daß die Perſonen ſich von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Weſen an und für ſich nicht mitgeſezte Beſtimmungen unterſcheiden, das göttliche Weſen ſelbſt aber nur in dieſen drei Perſonen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Perſon noch unperſönlich vorhanden iſt, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Perſon dieſe in der andern jene Eigenſchaften [1], ſondern in jeder ganz und ungetheilt: ſo kann die erforderte Gleichheit nicht herausgebracht werden. Denn für ein ſolches Verhältniß, wie das hier aufgeſtellte, haben wir keinen näheren Typus nach dem wir es vorſtellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelweſen; denn eben

---

[1] Stellen wie dieſe . . filium eius (sc. patris) sapientiam . . spiritum s. eiusdem virtutem potentiam et efficaciam. Conf. Gallic. VI. p. 112. ſind zu ungenau um, wenngleich ſymboliſch, berükſichtigt zu werden.

ſo iſt ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in ſeinen Einzelweſen vorhanden, außer ihnen aber nirgend. Hierüber zwar iſt von jeher geſtritten worden, indem Einige dieſe Analogie gelten
301 laſſen [1], Andere aber ſie verwerfen [2]. Allein ſoll das Verhältniß nicht nach dieſem Typus gedacht werden, ſo dürften wir, wie auch die Gegner deſſelben geſtehen [3], gar nichts beſtimmtes dabei zu denken im Stande ſein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, ſo iſt keine Gleichheit zwiſchen der Einheit und der Dreiheit möglich, ſondern wir müſſen entweder mehr realiſtiſch der Einheit als dem allen dreien gemeinſamen Weſen die Oberſtelle einräumen, und dann erſcheint die Geſchiedenheit der Perſonen als das untergeordnete und tritt zurükk, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominaliſtiſch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abſtracte zurükk, aber das für unſer frommes Selbſtbewußtſein unmittelbar daſeiende, die Gottheit des heiligen Geiſtes und die Gottheit Chriſti, mithin auch die Beziehung Chriſti als Sohn auf ſeinen Vater, tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr, an das Tritheiſtiſche zu ſtreifen. Zwiſchen beiden ſcheint, da wir doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müſſen, kein ſtrenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder an das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der Veranl-

---

[1] *Τὸ οὐσία φύσιν σημαίνει, τὸ δὲ ὑπόστασις ἰδιότητας.* **Greg. Naz.** Encom. Athanas. — *Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.* **Basil.** Ep. CCXIV. — *Κατά γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει.* **Theodoret.** Dial. I. (Ed. Hal. IV. p. 7.)

[2] Non itaque secundum genus et species ista dicimus. . . Nec sic ergo Trinitatem dicimus tres personas unam essentiam tanquam ex una materia tria quaedam subsistant. **Augustin. de Trin.** VII, 11.

[3] . . propter ineffabilem coniunctionem haec tria simul unus Deus. **August.** ibid. 8.

ezung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her
n dem höchſten Weſen beſtehende Sonderung nichts anderes übrig, [illegible]
ls entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den
Forderungen der ſymboliſchen Säze ſtreitet, oder indem wir uns
or dieſen Forderungen warnen, können wir bei keinem von bei-
en Punkten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankom-
nen, ſondern bleiben unſtät zwiſchen ihnen ſchwanken [1]. In
welchem Zuſtande denn dieſe Lehre wenig leiſten kann, um jene
eiden Hauptpunkte, auf welche ſie ſich doch allein bezieht, zu be-
eſtigen oder in helleres Licht zu ſtellen.

4. Es iſt noch übrig zu zeigen, wie ſich Einheit und Drei-
eit verhalten zu der in unſerm Selbſtbewußtſein als ſchlechthini-
gem Abhängigkeitsgefühl aufgefaßten göttlichen Urſächlichkeit, ſowol
n der Erlöſung und Heiligung, als auch ſchon allgemein in der
Schöpfung und Erhaltung. Getheilt nun ſoll die göttliche Urſäch-
ichkeit auch nicht werden unter den Perſonen, wie es nahe genug
läge zu ſagen, der Vater allein ſei Schöpfer und Erhalter, und
eben ſo der Sohn allein Erlöſer, der Geiſt allein Heiliger. Soll
ſie alſo ungetheilt bleiben, ſo kommen wir auch hier auf daſſelbe
zurükk, daß entweder dieſe Urſächlichkeiten ſämmtlich dem Einen
göttlichen als ſolchem zukommen, den Perſonen aber nur, ſofern
ſie in dieſem ſind, nicht ſofern ſie ſich von einander unterſcheiden,
oder ſie kommen den drei Perſonen als ſolchen zu, der Einheit
des Weſens aber nur ſofern es aus dieſen beſteht. Die erſte An-
ſicht hat ſich nicht geltend machen können, offenbar weil die Drei-
heit dabei mehr zurükktritt, als die herrſchende Richtung geſtat-
tete [2], denn die Perſonen behalten faſt nur eine Realität für jene [illegible]

---

[1] Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἓν ἀναφέρομαι. Greg. Naz. l. c.

[2] Denn daß die kirchliche eigentlich geneigt iſt, die Perſonen mehr geltend zu machen als die Einheit des Weſens, geht nicht undeutlich aus den Worten hervor: sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos

beſonderen Akte. Der Vater nämlich, ſofern er von Ewigkei her den Sohn gezeugt hat, aber Schöpfung und Erhaltung wär nur in der Einheit des göttlichen Weſens; der Sohn freilich wär nicht bloß gezeugt worden, und der Geiſt nicht bloß gehaucht ſondern jener auch Menſch geworden und dieſer auch ausgegoſſen aber die rechtfertigende Thätigkeit wäre doch nicht die des Sohne und die heiligende nicht die des Geiſtes, ſondern beide gehörte der Einheit des göttlichen Weſens. Daher iſt nun die ander Anſicht allgemein angenommen worden, daß die geſammte göttliche Urſächlichkeit den drei Perſonen zukommt; aber die Art, wi ſie ſich in der kirchlichen Lehre geſtaltet hat, ſcheint nicht frei z ſein von einem geheimen Widerſpruch. Denn wenn ſie den Perſonen als ſolchen zukommt, ſo kommt ſie einer jeden zu, ſofer ſie ſich von den andern unterſcheidet, und iſt alſo dieſelbige Urſächlichkeit in der einen Perſon die des Ungezeugten, in der andern die des Gezeugten, mithin jede dreifach, weil von dem unterſcheidend perſönlichen mitausgehend, wiewol nur eine der Wirkung nach, ſo ohngefähr wie Chriſtus mit zwei Willen daſſelb verrichtet, auch die drei Perſonen daſſelbe verrichten jede auf ihr eigene Weiſe, alſo auch mit ihrer eignen That. Dieſes folgerichtige aber hat ſich nicht geltend gemacht, offenbar weil die göttlich Einheit dann ganz nominaliſtiſch zurüktritt, und ihr kaum etwa übrig bleibt, als die Gleichheit der drei ihrem Weſen und Wille nach zu ſein. Wogegen was man annimmt, daß jene Urſächlichkeiten zwar den drei Perſonen als ſolchen zukommen, aber da
587 jede in allen dreien auch eine und dieſelbe ſei nicht in jeder ihr eigene, das heißt eigentlich ſie nicht auf die Perſonen zurükführen, ſondern doch auf das göttliche Weſen in ſeiner Einheit Mithin kommen wir, wird einmal die ewige Dreiheit in der Einheit vorausgeſezt, auch von dieſem Punkt nur zu denſelbe Schwanken zwiſchen Hervortreten der einen und Zurüktreten de andern oder umgekehrt.

---

aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Symb Quic. 19.

5. Betrachten wir nun die Art, wie dieſe Lehre in den dogmatiſchen Darſtellungen faſt überall behandelt wird: ſo ergiebt ſich noch deutlicher, wie wenig das in den allgemeinen Formeln geforderte in der Ausführung zu Stande kommt. Zuerſt nämlich wird die Lehre von dem Weſen und den Eigenſchaften Gottes ohne die Dreiheit, alſo ihn in ſeiner Einheit betrachtet abgehandelt; unter dieſen aber kommt die Eigenſchaft in der Einheit dreifach und auf eine beſtimmte Weiſe getheilt oder geſondert zu ſein nicht mit vor, ſondern ohne einen ſolchen Zuſammenhang und ohne doch durch das Bewußtſein von einem Sein Gottes in Chriſto und in der chriſtlichen Kirche vorbereitet zu ſein, wird hernach die Lehre von den Perſonen beſonders behandelt; dann aber ſo, daß wenn gezeigt worden, dieſe oder jene göttliche Eigenſchaft komme auch den drei Perſonen zu, der Beweis immer nur beſonders geführt wird vom Sohn und Geiſt, vom Vater heißt es gewöhnlich verſtehe ſich dies ſchon von ſelbſt. Wäre nun die Gleichheit der Perſonen nicht nur als Formel ausgeſprochen, ſondern auch als Kanon im Gang: ſo müßte dieſes Sichvonſelbſtverſtehen entweder von allen dreien gelten oder von keiner. Der Vorzug, welcher in dieſer Hinſicht dem Vater gegeben wird, beweiſt, wie dieſer doch in einem andern Verhältniß zu der Einheit des göttlichen Weſens gedacht wird; ſo daß diejenigen, die es überflüſſig finden zu beweiſen, daß göttliche Eigenſchaften und Thätigkeiten dem Vater zukommen, während ſie für den Sohn und Geiſt dieſen Beweis fordern, doch insgeſammt keine ſtrengen Trinitarier ſind, indem ſie den Vater mit der Einheit des göttlichen Weſens identificiren, Sohn und Geiſt aber nicht. Dieſes läßt ſich genau zurückführen auf die Vorſtellung des Origenes [1], daß der Vater Gott ſchlechthin iſt, Sohn und Geiſt aber nur

---

[1] *αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι . . πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον* κ. τ. λ. Comm. in Joann. Ed. R. IV. p. 50, wo der Zuſammenhang außer Zweifel ſezt, daß *αὐτόθεος* der Vater iſt. Vgl. de princ. I. Vol. I. p. 62.

Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Weſen; eine Vorſtellung, welche zwar von den rechtgläubigen Kirchenlehrern gradezu zurükkgewieſen wird, insgeheim aber doch ihrem Verfahren überall zum Grunde liegt.

§. 172. Da wir dieſe Lehre um ſo weniger für abgeſchloſſen halten können, als ſie bei der Feſtſtellung der evangeliſchen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: ſo muß ihr noch eine auf ihre erſten Anfänge zurükkgehende Umgeſtaltung bevorſtehn.

1. Wenn wir auf der einen Seite bedenken, daß die noch jezt in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus der Zeit herrühren, wo die Chriſtenheit ſich noch in Maſſe aus dem Heidenthum erweiterte; wie leicht mithin, wo von einer Mehrheit oder Verſchiedenheit in Gott die Rede ſein mußte, bewußtloſe Anklänge des heidniſchen ſich einſchleichen konnten: ſo iſt nicht zu verwundern, wenn die Bezeichnungen dieſer Mehrheit von Anfang an ſchwankend und Mißdeutungen ausgeſezt waren, und ſpäteren Zeiten, wo keine Einmiſchung des heidniſchen mehr zu beſorgen iſt, auch nicht mehr angemeſſen ſein können. Nothwendig aber mußten für den Gebrauch dieſer Beziehungen Cautelen aufgeſtellt werden, um Abweichungen nach verſchiedenen Seiten zu verhüten; und auch ſolches gelingt es theils ſelten, nicht an das andere Extrem zu ſtreifen, indem ſie das eine verhüten wollen, theils auch müſſen ſie ebenfalls ihren Werth verlieren, wenn die Gefahr vor dem Mißverſtändniß, worauf ſie ſich bezogen, verſchwunden iſt, und der verfängliche Schein, den ſie nach der andern Seite hin geben, wird dann um ſo mehr hervortreten. Sehn wir nun auf die urſprüngliche Tendenz der Lehre, nämlich deutlich zu machen, es ſei kein hyperboliſcher Ausdrukk unſeres Bewußtſeins von Chriſto und von dem Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche, wenn wir behaupten, daß Gott in beiden ſei: ſo zeigt

h als die erſte Aufgabe dieſer Lehre, daß dieſes eigenthümliche
ein Gottes in anderem beſtimmt werden müſſe in ſeinem Ver-
ltniß ſowol zu dem Sein Gottes an und für ſich, als zu dem
ein Gottes in Bezug auf die Welt überhaupt. Und offenbar
keine Ausſicht vorhanden, dieſes jemals ſo zu vollbringen, daß
ne für alle Zeiten ausreichende Formel aufgeſtellt und jede Ab-
eichung davon als unchriſtlich verworfen werden könnte. Denn
wir es nur mit dem in unſerm Selbſtbewußtſein uns mit dem
eltbewußtſein gegebenen Gottesbewußtſein zu thun haben: ſo
aben wir keine Formel für das Sein Gottes an ſich unterſchieden
on dem Sein Gottes in der Welt, ſondern müßten eine ſolche
us dem ſpeculativen Gebiet erborgen, mithin der Natur unſerer
iſciplin untreu werden. Und wiſſen wir, daß unſere dogmati-
hen Ausdrükke für das Verhältniß Gottes zur Welt jeder für
ch den unvermeidlichen Fehler der Vermenſchlichung Gottes an ſich
ragen: wie ſollten wir glauben beſſer daran zu ſein mit der
erwikkelteren Aufgabe, das eigenthümliche Sein Gottes in Chriſto
ls einem Einzelweſen und in der chriſtlichen Kirche als einem ge-
chichtlichen Ganzen zu unterſcheiden von der allmächtigen Gegen-
wart Gottes in der Welt überhaupt, deren Theile doch jene ſind.
Vielmehr werden wir uns darin zu finden haben, daß die Aufgabe
nur durch Annäherung gelöſt werden kann, und daß deshalb im-
ner Formeln, die von entgegengeſezten Punkten ausgehen, in
Bewegung gegen einander bleiben müſſen, da das Intereſſe an der
Aufgabe ſich immer wieder erneuern muß.

2. Bei dieſer Lage der Sache könnte man ſich am meiſten
darüber wundern, daß während ſo viele andere erſt ſpäter geſtellte
Aufgaben zu ziemlicher Zufriedenheit gelöſt ſind, grade dieſe ſo vieles
zuſammenfaſſende ſo lange auf dem wenig Befriedigung gewähren-
den Punkt ſtehen geblieben iſt, auf welchen ſie ſo zu ſagen beim
erſten Anlauf gefördert wurde. Allein eben jene ſpäteren Fragen,
namentlich die über die Perſon Chriſti und über die Geſammtwir-
kungen des Geiſtes, behandelten denſelben Gegenſtand von der dem

unmittelbaren Intereſſe des Glaubens zugewendeten Seite; und die eigentlichen Trinitätsbeſtimmungen mußten, um ſo mehr als ſie bei dieſen Erörterungen zum Grunde gelegt wurden, ſo bleiben, wie ſie ſchon geworden waren, ohnerachtet man nicht läugnen konnte, daß ein leidenſchaftlicher polemiſcher Eifer, der ſo leicht Mißgriffe begeht, nur zu großen Antheil daran gehabt hatte. Iſt nun aber die Trinitätslehre noch immer nicht frei von den eben nachgewieſenen Schwankungen zwiſchen Gleichheit und Subordination auf der einen Seite, und auf der andern zwiſchen Tritheismus und einer ſolchen unitariſchen Anſicht, welche das was an die Spize geſtellt war, nämlich die ewige Geſchiedenheit der Perſonen, wieder ganz verdunkelt: ſo dürfen wir uns darüber, daß auch immer wieder antitrinitariſche Meinungen aufkommen und bisweilen weiter um ſich greifen, weder ſonderlich wundern noch ſie zu voreilig verurtheilen. Denn es geht damit wie mit der Lehre von Gott überhaupt, daß Viele nicht nur vorgeben, ſondern auch meinen, Gegner jedes Glaubens an Gott zu ſein, da ſie ſich doch eigentlich nur gegen die gewöhnlichen Darſtellungen 191 deſſelben auflehnen, keinesweges aber alle auf dem Gottesbewußtſein beruhenden Gemüthszuſtände aus ſich entfernt haben. Eben ſo iſt es natürlich, daß diejenigen, welche ſich mit den Schwierigkeiten und Unvollkommenheiten, womit die noch immer in der Trinitätslehre geltenden Formeln behaftet ſind, nicht ausſöhnen können, von ſich behaupten, daß ſie alles mit dieſer Lehre zuſammenhängende läugnen, während doch ihrer Frömmigkeit das eigenthümlich chriſtliche Gepräge keinesweges fehlt. Dies wird auch jezt nicht nur in den unitariſchen Geſellſchaften in England und Amerika, ſondern auch unter den zerſtreuten Gegnern der Trinitätslehre bei uns häufig genug der Fall ſein: ſo daß wir uns durch dieſen Zuſtand nur aufgefordert finden können, theils einer gründlichen Kritik der bisherigen Geſtaltung dieſer Lehre freien Raum zu ſichern, theils einer dem dermaligen Zuſtand der verwandten Glaubenslehren angemeſſenen Umbildung vorzuarbeiten und ſie einzuleiten.

3. Hiezu iſt nun vielleicht die Stellung, welche die Trinitätslehre hier erhalten hat, wenigſtens ein erſter vorläufiger Schritt. Denn weder zu einer unpartheiiſchen Kritik des bisherigen Verfahrens noch zu einer neuen Bearbeitung kann ein im kirchlichen Sinne des Wortes Gläubiger mit dem nöthigen Gleichmuth ausgerüſtet ſein, wenn er ſich nicht ſelbſt nachgewieſen hat, daß unſer Glaube an das Göttliche in Chriſto und in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſeinen angemeſſenen dogmatiſchen Ausdrukk finden kann, ehe von dieſen näheren Beſtimmungen, welche die Trinitätslehre bilden, auch nur die Rede iſt. Dieſe Unabhängigkeit aber kann nie zur Klarheit kommen, wenn dieſe Lehre vor jenen Hauptſtükken des Glaubens abgehandelt wird, woraus vielmehr nur gar zu leicht der Schein entſteht, dem jedoch die Geſchichte der Kirche vollkommen widerſpricht, als ob die Annahme der Trinitätslehre die Bedingung ſei, ohne welche an die Erlöſung und an die Stiftung des Reiches Gottes durch das Göttliche in Chriſto und dem heiligen Geiſt nicht könne geglaubt werden; ungerechnet noch, daß der dogmatiſche Charakter der ganzen Darſtellung getrübt wird, mithin weder die Kritik noch die Anknüpfungspunkte für die neue Bearbeitung auf einer richtigen Grundlage angelegt werden können, wenn jene Lehre, die unmittelbar nichts über unſer chriſtliches Selbſtbewußtſein ausſagt, doch als eine Grundlehre, und daher natürlich auf ſpeculative Weiſe aufgeſtellt wird, und dieſes ſich dann auch auf die Lehre von dem Erlöſer und dem göttlichen Geiſt als von jener abhängig ausdehnt, mithin dem Eindringen ſpeculativer Elemente Thür und Thor geöffnet iſt. — Sollen wir uns aber mit dieſem vorläufigen Schritt nicht begnügen dürfen, ſondern für dasjenige, was in dieſer Sache noch zu thun iſt, wenigſtens einige Andeutungen zu geben haben: ſo ſcheint aus dem dermaligen Zuſtande derſelben folgendes hervorzugehen. Da die erſte unaufgelöſte Schwierigkeit ſchon in dem Verhältniß der Einheit des Weſens zu der Dreiheit der Perſonen liegt, und hiebei alles auf die urſprüngliche und ewige Sonderung innerhalb des göttlichen Weſens ankommt: ſo wäre zuvörderſt zu

unterſuchen, ob dieſe Vorſtellung in neuteſtamentiſchen Stellen auf eine ſo klare und beſtimmte Weiſe gegeben iſt, daß man ſie als eine Ausſage Chriſti und des die Gedanken der Apoſtel beſtimmenden göttlichen Geiſtes über ſich ſelbſt anſehen müſſe. Wofür es wiederum ſchwerlich ein richtigeres Maaß geben kann als dieſes, ob dieſelben Stellen nicht auch könnten nach der unſerer kirchlichen entgegengeſezten Sabellianiſchen Vorſtellungsweiſe gedeutet werden. Muß dieſes verneint werden, ſo bleibt nichts übrig als zu verſuchen, ob nicht die kirchliche Lehre unbeſchadet jener weſentlichen Vorausſezung doch auf Formeln könnte zurükkgeführt werden, welche ohne mit den bibliſchen Stellen in Widerſpruch zu treten, dennoch die Klippen vermeiden könnten, an
533 welchen die kirchliche Darſtellung ſich ſtößt. Kann hingegen die Frage bejaht werden, ſo daß ſich nicht behaupten läßt, daß unſere kirchliche Lehre, wenn ſie auch nicht einen rein exegetiſchen Urſprung hat, doch wenigſtens rein exegetiſch begründet werden könne: ſo ſteht dann die athanaſianiſche Hypotheſe mit der ſabellianiſchen gleich, und es darf gefragt werden, ob die lezte nicht denſelben Dienſt leiſten könne, ohne in ſo unauflösliche Schwierigkeiten zu verwikkeln; das heißt, ob ſich nicht Formeln finden ließen, welche ohne ewige Geſchiedenheiten in dem höchſten Weſen auszuſagen beide Vereinigungen deſſelben mit der menſchlichen Natur auf gleiche Weiſe in ihrer Wahrheit darſtellen könnten. Nur müßte deshalb keine Veränderlichkeit in das höchſte Weſen gelegt werden; und wenn die vereinigenden Thätigkeiten deſſelben als zeitliche dargeſtellt werden, müßte dies nicht auf eine andere Weiſe geſchehen, als ſo wie wir es immer thun, weil wir die göttliche Urſächlichkeit nur als Rathſchluß in ihrer Ewigkeit begreifen, die Erfüllung aber nur zeitlich vorſtellen können. Die zweite Schwierigkeit, welche uns die kirchliche Lehre darbot, war die, daß die Bezeichnung der erſten Perſon als Vater und die Verhältniſſe derſelben zu den beiden andern eher das Verhältniß der Perſonen zu der Einheit des Weſens darzuſtellen, als ſich mit der Gleichheit der drei Perſonen zu vertragen ſcheinen. Hier nun

ſtellt ſich die Frage vornämlich ſo, Ob es von Anfang an richtig geweſen ſei, das Göttliche in Chriſto allein Sohn Gottes zu nennen, und den Ausdrukk Vater auf die eine der Geſchiedenheiten in dem göttlichen Weſen und nicht vielmehr auf die Einheit des göttlichen Weſens ſelbſt zu beziehen. Fände ſich nun, daß die Schrift unter Sohn Gottes immer nur den ganzen Chriſtus ſelbſt verſteht, und einen Unterſchied zwiſchen „Gott“ als der Bezeichnung des höchſten Weſens und „Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti“ nicht anerkennt, ſondern dieſen eben ſo gebraucht wie jenen: ſo wäre zu verſuchen, ob nicht ähnliches auch über den heiligen Geiſt gefragt werden könnte, was auf gleiche Weiſe zu beantworten wäre, wodurch ſich dann Säze ergeben würden, welche dieſe zweite Schwierigkeit auflöſten. Gingen nun die Ergebniſſe beider Aufgaben zu Einem zuſammen, ſo würde daraus eine Bearbeitung leicht aufzuſtellen ſein; wäre dies aber nicht der Fall, dann müßten nach Maaßgabe der zurükkbleibenden Differenzen neue Vermittlungen geſucht werden. Und hiedurch rechtfertigt ſich ſchon von ſelbſt, daß hier über dieſe Andeutungen nicht konnte hinausgegangen, und ſo das Geſchäft ſelbſt erledigt werden.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Fünfter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1846.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Inhalt.

Seite

Briefe bei Gelegenheit der politiſch theologiſchen Aufgabe und des Sendſchreibens jüdiſcher Hausväter 1

Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des proteſtantiſchen Kirchenweſens zunächſt in Beziehung auf den Preußiſchen Staat 41

- I. Ueber die Trennung der beiden proteſtantiſchen Kirchen . . . 46
  - 1. Von den Nachtheilen welche aus der bisherigen Trennung beider Kirchen entſtehen 49
  - 2. Von der ſchicklichen und ausführbaren Art der Vereinigung 67
- II. Ueber die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen . . . 94
  - 1. Von der Einrichtung der öffentlichen Religionsübungen . . 103
  - 2. Von der Beſchaffenheit der Religionslehrer 133

Glückwünſchungsſchreiben an die hochwürdigen Mitglieder der von Sr. Majeſtät dem König von Preußen zur Aufſtellung neuer liturgiſcher Formen ernannten Commiſſion 157

eber die neue Liturgie für die Hof- und Garniſon-Gemeine zu Potsdam und für die Garniſonkirche in Berlin . . 189

eber die für die proteſtantiſche Kirche des Preußiſchen Staats einzurichtende Synodalverfaſſung 217

mtliche Erklärung der Berliniſchen Synode über die Abendmahlsfeier 295

ratio in solemnibus ecclesiae per Lutherum emendatae saecularibus tertiis in Universitate litterarum Berolinensi III. Nov. 1817 habita 309

n Herrn Oberhofprediger Dr. Ammon über ſeine Prüfung der Harmſiſchen Säze. Mit einer Zugabe 327

Zugabe 400

Seite
Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Anſehen ſymboliſcher Bücher 423
An die Mitglieder beider zur Dreifaltigkeitskirche gehörenden Gemeinen 455
Zum Ehrengedächtniß G. A. L. Hanſteins. Einige Worte über homiletiſche Kritik. Womit ſich der öffentlichen Gedächtnißfeier anſchließt die Berliniſche Synode . . . 463
Ueber das liturgiſche Recht evangeliſcher Landesfürſten. Ein theologiſches Bedenken 477
Geſpräch zweier ſelbſt überlegender evangeliſcher Chriſten über die Schrift: Luther in Bezug auf die neue preußiſche Agende 537
Ueber das Berliner Geſangbuch. Ein Schreiben an Herrn Biſchof Dr. Ritſchl 627
An die Herren D. D. D. von Cölln und D. Schulz. Ein Sendſchreiben 667
Vorrede zu den Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der augsburgiſchen Confeſſion 703

Briefe

bei Gelegenheit

der

politiſch theologiſchen Aufgabe

und

des Sendſchreibens

jüdiſcher Hausväter

Von einem Prediger außerhalb Berlin.

1799.

alſ

ſell

zen

we

her

ger

ven

hab

nich

Vorerinnerung des Herausgebers.

en Verfaſſer dieſer Briefe kann ich nicht nennen, da ſie ſo gut ohne ſein Wiſſen abgedrukkt werden. Eben ſo wenig mich ſt; auch wäre es um ſo unſchikklicher, da ſich in dieſer gan- Sache faſt niemand genannt hat. Sie erſcheinen ſo ſpät, l ein Gerücht ging von ein Paar wichtigen Schriften, die noch aus kommen würden, und über dieſe hätte ich meinen Freund- n auch noch zum Sprechen gebracht.

Dieſe ſind im gegenwärtigen Augenblikk erſchienen, aber nicht der Beſchaffenheit, daß ſie den Verfaſſer beſonders afficirt en würden; und ich gebe alſo die Briefe lieber jezt als gar t. Die meinigen abzudrukken war nicht nöthig.

Berlin, den 2. Jul. 1799.

Erſter Brief.

P…, den 17ten April, 1799.

Ja wohl danke ich Ihnen, lieber Freund, daß Sie mir das Sendſchreiben ſo bald zugeſchikkt haben. Ich hatte die politiſch-theologiſche Aufgabe, die ſich mir unter den Händen verloren hatte, eben erſt geleſen, und war noch in mancherlei Betrachtungen darüber begriffen, als Ihr Brief mit dem Sendſchreiben ankam; auf dieſe Art kann mein Denken über die ganze Sache ſo in einem Stükk fortgehen, und ich werde es deſto eher wieder los, worüber ich, wie Sie leicht denken können, von Herzen froh ſein werde. Nein, da lobe ich mir zum Denken meine Speculationen, über welche Sie mich von der Höhe eines vornehmen Geſchäftslebens ſo gern auslachen. Wenn ich mich in denen verwikkele, ſo weiß ich doch daß ich mich lediglich an mich ſelbſt zu halten habe, und am Ende finde ich doch das Ende. Aber dieſe Gegenſtände aus dem praktiſchen Leben ſind recht gut dazu gemacht, einen ehrlichen Menſchen zu quälen. Sie freilich nicht, aber uns andere, die wir nichts thun können als darüber denken und reden, welches beides heut zu Tage nichts gethan heißt. Auf allen Seiten ſtößt man ſich — damit der prächtige Vortheil, daß man nicht im leeren Raum herum fährt, doch durch etwas aufgewogen werde — an den ſcharfen Ekken und an den rauhen Stellen des Zeitalters wund; und wenn man nun etwas gedacht zu haben meint und es ſagen will, ſo kommt Ihr Politiker und beweiſet uns mit geheimnißvoller und vornehmer Miene, daß wir die ganze Sache nicht verſtehen dürfen, die doch gewöhnlich von der Art iſt daß man mit Recht fordern kann, jeder verſtändige Menſch ſoll ſie verſtehen. Haben Sie mir es doch oft ſelbſt ſo gemacht, und in dieſer Sache iſt es ja ſchon ſeit langer Zeit das große Loſungswort der Staatsmänner. Indeſſen ſollte ich meinen, das gehöre doch eben nicht zu den hochfliegenden Anmaßungen, daß wir gern wiſſen möchten, warum und zufolge welcher von unſern Eigenſchaften wir eigentlich dasjenige ſein können was wir von Gottes und des Staats Gnaden in dieſer wirklichſten Welt wirklich ſind. Sehen Sie, ſo ſehr ich mich freue, daß ich ein Bürger mit ſeinen gebührenden Rechten bin und weder mehr noch weniger, ſo ſehr verdrießt es mich doch und ſtört mich oft in meinem Genuß, daß ich nicht wiſſen ſoll warum gerade ich ſo viel haben und ſein ſoll. Und das ſoll mir wirklich nicht gegönnt ſein: denn wenn ich einſähe warum ich es ſein kann, ſo müßte ich auch verſtehen aus welchem Grunde es die Juden nicht ſein können, und das ſollen wir armen Laien in der Staatskunſt ja nicht beurtheilen wollen. Schelten Sie mich immer nicht über meine Trägheit und Gleichgültigkeit gegen alle dieſe Dinge; ich wollte nur ich wäre erſt wieder ſo weit und dieſe Sache wenigſtens wäre mir aus dem Sinne. Sorgen doch unſre Nachbarn rechts und links genugſam dafür daß man zu keiner völligen Ruhe kommen kann. Inzwiſchen kann ich nicht ſagen daß das Sendſchreiben mich dieſem Zwecke von meinem End' und Ziel beträchtlich näher gebracht hätte: es hat weder meinem Wohlwollen angenehmere Ausſichten eröffnet, noch meine Gedanken in eine ſchnellere oder neue Bewegung geſetzt, weder vorwärts noch in die Runde — kurz ich muß Ihnen geſtehen daß ich über die große Wichtigkeit deſſelben nicht Ihrer Meinung ſein kann. Wir gehen diesmal weit auseinander, das mag aber wohl daher kommen weil wir lange nicht ſolche Dinge geſprochen haben und weil Sie eben aus dem Standpunkte des Staats oder wenigſtens Ihrer Reſidenz urtheilen, ich hingegen, der ich von ihr und dem was in ihr vorgeht ſo gut als nichts mehr weiß, nur nach einer allgemeinen Anſicht der Dinge eine Meinung faſſen kann.

Schön geſchrieben iſt das Sendſchreiben allerdings, wer wird das leugnen wollen? und Sie wiſſen, wie große Freude ich über alles haben kann was der ältern Schule unſerer Litteratur Ehre macht. Der Anſaz den es nimmt, von der Myſtik — mag es auch ſein, daß er zu weit ausholt — hat mir gar ſehr behagt: ich bekenne mich immer noch zu meiner alten Liebe, und ein tüchtiger Panegyrikus darauf kommt mir allemal gelegen. Auch kann ich Ihnen nicht zugeben daß dieſe Stelle nur ſo über dem Ganzen ſchwebt wie ein kalligraphiſcher Schnörkel; ſie gehört doch zu dem hiſtoriſchen welches das Fußgeſtell der ganzen Schrift iſt. Ja freilich das Fußgeſtell, denn genauer iſt es doch mit dem Hauptgebäude nicht verbunden. Und dieſes Hauptgebäude? — je nun, wenn Sie mich darum fragen, es kömmt mir vor wie eine Pyramide die von Rechtswegen immer dünner wird, und daß die Spize abgebrochen iſt, iſt ja eben auch kein Unglükk. Auch gebe ich Ihnen gern zu, daß es mehr Aufſehen machen wird als jener Aufſaz der nur ſo ins Publicum hineingeworfen wurde. Iſt dieſes doch an einen berühmten Theologen gerichtet, der zulezt antworten muß: das giebt eine Art von dramatiſcher Verwikkelung und intereſſirt; aber daß dies Ganze mehr ſei und daß überhaupt mehr damit gemeint ſei als eben dieſes, daran zweifle ich mit Ihrer Erlaubniß. Ich habe in der That nicht verſtehen können, was Sie damit meinen, daß dieſes doch nicht bloß etwas geſprochenes ſei, wie die Aufgabe, ſondern daß wirklich etwas geſchehen ſolle. Was ſoll denn geſchehen? Halten Sie einen Schriftwechſel mit Herrn Teller noch in einem andern Sinn für ein Factum als im litterariſchen? Er und die andern „Männer im ehrwürdigen Rathe“ ſind doch nicht eins und daſſelbe; und wären ſie es auch, ſo wäre doch ihre auf dieſe Art eingeholte Antwort nur eine Privatmeinung, und der Sendſchreiber und ſeine Genoſſen kämen dadurch in dem was ſie thun wollen — wenn ſie anders etwas wollen — um keinen Schritt weiter. Herr Teller und unſer ganzes Oberconſiſtorium kann aus eigener Gewalt ja keine neue Secte ſtiften noch auch die uralten Gebräuche der bisher anerkannten Kirchengeſellſchaften abändern.

Eine Schrift die zugleich ein Schritt ſein ſoll, muß wo möglich von einer Autorität kommen — beſinnen Sie Sich nur, wie übel es war daß die Deputirten der Judenſchaft bei dem lezten Reformplan am Ende bekennen mußten, ſie hätten keine üchtige Vollmacht — gewiß aber an eine Autorität gehen, eine ürgerliche meine ich, und zwar je höher je lieber. So ein Sendſchreiben an den König von einer Anzahl gewichtiger Männer, das könnte ein Factum werden! und die Schönheiten deſſelben brauchten doch für die Welt nicht verloren zu gehen; es äre ja nicht das erſte an ihn was lediglich in dieſer Hinſicht intennach der Preſſe übergeben würde. Oder verſtehen Sie twa unter Ihrem Factum eben das Vorhaben der Hausväter elbſt, die Quaſi-Bekehrung? ich möchte es die Fabel des Drama ennen. Hat es damit wirklich ſeine Richtigkeit, nun ſo finde h nichts ſo ſehr wichtiges daran daß auch einmal einige ver- ändige und gebildete Juden das Chriſtenthum als Mittel brau- hen wollen um in die bürgerliche Geſellſchaft einzutreten. Das erfahren iſt doch ſonſt das gewöhnliche, nur daß ſie ſich durch nen feinern Eudämonismus in ihrer Rechtlichkeit unterſcheiden — enn nächſt der eigenen Erhaltung iſt auch von Erhaltung der achkommen die Rede darin — und daß ſie ſich nach dem civil- en, intellectuellen Preiſe des neu zu erwerbenden Gutes erkun- gen. Das, dächte ich, hätten ſie ganz in der Stille ab- achen können.

Sind aber die Hausväter gar eine Fiction, ſo verſteckt dieſe orm dem Publicum den rechten Geſichtspunkt zur Beurtheilung r Schrift. Indem nun ein einzelner Fall vorgeſpiegelt wird merkt man es weniger wie eigentlich bei dem Schriftſteller der aurige und verzweifelnde Glaube überall zum Grunde liegt, ß den Juden, um andern Bürgern gleich gemacht zu werden, nichts anders übrig bliebe als der Uebertritt zum Chriſtenthum, den man nur ſo leicht als möglich müſſe zu veranſtalten ſuchen. Jene braven Männer welche im verfloſſenen Jahrzehend ſo eifrig an der bürgerlichen Verbeſſerung ihrer Nation auf einem andern Wege arbeiteten, wie gekränkt müſſen ſie ſich fühlen, daß einer, und zwar unſtreitig einer der vorzüglichſten unter ihren unterrichteten Mitbrüdern, auf eine ſo bedeutende Art öffentlich äußert, ſie ſeien damals auf einem ganz falſchen Wege geweſen, und die Nation müſſe nur alle Hoffnung aufgeben auf dieſem Wege weiter zu kommen! Wie tief verwundet muß beſonders der treffliche Friedländer ſein! Ich bin begierig darauf ob er nicht aufſtehen wird, um ſeine Stimme zu erheben gegen dieſen Verrath der beſſeren Sache; er der damals mit ſo guten Hoffnungen, ſo ſchien es wenigſtens, vom Kampfplaze ſchied, der — ächterer Anhänger Mendelsſohns als dieſer hier — nicht einmal von einer Abſchaffung des Ceremonialgeſezes etwas wiſſen wollte, ſondern entſchieden behauptete daß auch die Orthodoxie des Judenthums die Einbürgerung ſeines Volkes nicht hindern dürfe. Laſſen Sie aber auch hierin den Verfaſſer des Sendſchreibens Recht haben gegen ihn, wie ich denn glaube daß jener Saz in ſeiner ganzen Strenge ſich nicht dürfte vertheidigen laſſen; warum denn nun jener gewaltige Sprung über alle Möglichkeiten welche dazwiſchen liegen hinweg, ins Chriſtenthum hinein? und zwar ſo ungraziös wie er hier geſchieht, mitten unter den ernſtlichen Proteſtationen gegen daſſelbe und unter den wunderlichſten Geberden, welche offenbar zeigen daß weder Liebe zur neuen noch Haß gegen die alte Religion die Urſach dieſer ſchwerfälligen Veränderung iſt, ſondern nur der Stoß einer äußern Gewalt, oder vielmehr die Furcht davor und der Glaube daran? Die Vernunft fordert, daß alle Bürger ſein ſollen, aber ſie weiß nichts davon, daß alle Chriſten ſein müſſen, und es muß alſo auf vielerlei Art möglich ſein Bürger und Nichtchriſt zu ſein — von denen ja auch ſchon mehrere wirklich geworden ſind — und diejenigen darunter aufzufinden die unſerm Zuſtande und dem gegebenen Falle angemeſſen iſt, das iſt die Aufgabe die niemand umgehen darf der über dieſe Sache öffentlich ſpricht, und die noch gar nicht ſo behandelt iſt daß man ſie als abgethan könnte bei Seite liegen laſſen. Wenn es ſchon faule Vernunft iſt, (ratio ignava Kantii), etwas wünſchenswerthes deshalb für unmöglich zu halten weil es bisher noch nicht hat gelingen wollen: wie ſollte es nicht eine unverantwortliche Feigherzigkeit ſein, dasjenige was nicht nur für wünſchenswerth ſondern für nothwendig erkannt iſt, jezt, da es nicht nur in andern Ländern bereits ins Werk gerichtet iſt, ſondern da auch unſer Staat einen lobenswerthen Verſuch damit gemacht hat, bloß deßwegen aufzugeben weil die Bedingungen, unter denen es in dieſen erſten Verſuchen zu Stande gekommen iſt, für uns theils nicht wünſchenswerth theils nicht möglich ſind. Wer zu der endlichen und genugthuenden Löſung dieſer Aufgabe nicht auf eine directe Art beitragen will, indem er neue Vorſchläge thut oder Schwierigkeiten zu heben ſucht die man bis jezt nicht überwinden konnte, der muß — wenn man ihm nicht ſagen ſoll, er würde beſſer geſchwiegen haben — wenigſtens indirect dazu mitwirken; er muß die gegenwärtige Lage der Dinge angreifen, das unzuſammenhängende und widerſprechende in dem jezigen Betragen der ſogenannten chriſtlichen Staaten hervorziehen und in irgend ein neues Licht ſtellen; er muß irgend ein Reizmittel appliciren, um ſie wo möglich aus ihrer Trägheit aufzukizeln, damit ſie auch von ihrer Seite endlich anfangen Vorſchläge zu thun und — was ſie allein im Stande ſind — auch ſogleich zum Werk zu ſchreiten. Bei uns hat ſich die Regierung, über deren Paſſivität ſonſt wirklich nicht zu klagen iſt, in dieſer Sache immer nur unthätig verhalten; das neuoſtpreußiſche Judenreglement ausgenommen, ſind alle weſentlichen Vorſchläge und Anregungen entweder von den Juden ſelbſt ausgegangen oder ſonſt von Privatmännern, von theoretiſirenden Köpfen oder praktiſchen Menſchenfreunden. Sie wiſſen daß das armſelige Urtheil, der Staat betreibe die Sache nur darum ſo läſſig um das Schuzgeld nicht zu verlieren, das meinige nicht iſt, und daß mir dies mit dem Charakter unſerer Regierung gänzlich zu ſtreiten ſcheint; aber eine faule Vernunft der Staatsmänner iſt es eben auch, welche die Ueberreſte alter Barbarei für unzerſtörbar und die Colliſionen, die bei der Sache entſtehen können und die allerdings erheblich genug ſind, für unauflöslich hält. Es kann aber ſo nicht bleiben, und der Staat muß einmal anfangen die Sache aus freier Thätigkeit zu betreiben. Wenn man es wunderbar findet, auf Eroberungen auszugehen, ſo lange es noch innerhalb der eigenen Grenzen Wüſteneien urbar zu machen und Moräſte auszutrokknen giebt — was doch immer politiſche Gründe haben kann: wie ſollte man es nicht endlich wunderbar finden, Fremde von außen als Bürger herbei zu holen, ſo lange es noch innerhalb eine große Menſchenmaſſe giebt die wirklich noch nicht Bürger ſind. Wohinter verſtellt ſich aber dieſe faule Vernunft, als hinter das Dogma von einer innern Verderbniß der Juden und hinter die Maxime, daß es deshalb gefährlich ſei ſie in den bürgerlichen Verein aufzunehmen? Dieſen Glauben habe ich bei Männern von Ihrem Stande noch ſo ziemlich überall gefunden, und Gott weiß, wie er in dem, was ſie von Amtes wegen darüber gedacht und geſchrieben haben und wovon dem Publicum das wenigſte mitgetheilt iſt, zu einer recht vollkommenen Theorie mag ausgebildet worden ſein; ein Glaube der mit der darauf gebauten Maxime in einem wunderbaren Kreiſe herum geht und gewiß andere und fortſchreitende Reſultate geben würde, wenn man in der erleuchteten Politik bereits ſo weit wäre wie wir in der verachteten Theologie ſind, daß man nämlich die Dogmen hübſch hiſtoriſch beleuchtete. Dazu machte ich mir, als ich den hiſtoriſchen Gang des Sendſchreibens ſah, einige Hoffnung; aber vergeblich. Wie viel darüber hin und her geredet worden iſt, ohne daß es etwas gefruchtet hätte, wiſſen Sie; und nun ſagen Sie, ob für einen armen Schriftſteller noch etwas anders übrig iſt als von dieſer Hypotheſe ſelbſt auszugehen und zu zeigen: daß die gegenwärtige Art zu handeln ihr ganz zuwider iſt, und daß die Galanterie, welche der Staat gegen die chriſtliche Kirche ausübt indem er mit dem Uebertritt zu derſelben den Genuß aller bürgerlichen Rechte verbindet, jenem Dogma geradezu widerſtreitet. Das Gefühl des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt pflegt doch für geſunde Naturen ein tüchtiger Reiz zu ſein, und man muß verſuchen ihn zu erregen, ſollte es auch nur vermittelſt der ſcharfen Schneide der Dialektik und der beizenden Lauge der Perſiflage geſchehen können. Aus dieſem Geſichtspunkte habe ich die politiſch-theologiſche Aufgabe angeſehen, und glaube daß dadurch mehr zur Sache treffendes bezweckt wird — und wenn ſie nur laut und vernehmlich genug ſpräche, auch erreicht werden würde — als durch jene ſein ſollende Deduction eines reinen Judenthums und die angehängte und ziemlich ſchief geſtellte Frage nach einem reinen oder vielmehr möglichſt leeren Chriſtenthum. Nur wünſchte ich der Verfaſſer hätte nicht zu ſehr auf die Beantworter ſeiner Frage gerechnet, ſondern auch die Einwürfe, welche man gegen ſeine Hauptſäze machen könnte, nicht ganz unberührt gelaſſen. Das ſpringt freilich in die Augen, daß der Staat ſeiner eigenen Theorie zufolge die Proſelyten, welche die chriſtliche Kirche in der gegenwärtigen Lage der Dinge aus dem Judenthum macht, eben nicht als eine ſonderliche Acquiſition anſehen darf, wenn er moraliſch urtheilt — welches denn auch vorausgeſezt wird; — aber wie lange iſt es nicht ſchon das lezte Aſyl unſerer Aufklärer, wenn ſie inne werden daß es hie oder da mit ihrem Geſchäft nicht recht fort will, die gegenwärtige Generation aufzugeben und ihre Bemühungen ausſchließlich der künftigen zu widmen. Wenn alle Volksſchriften und Volksreden nichts helfen, ſo wirft ſich der unglükliche Menſchenfreund in die Pädagogik und Katechetik. Wird man nicht dieſe Maxime auch dem Staat zu ſeiner Vertheidigung unterlegen? wird man ihn nicht antworten laſſen: „er wiſſe ſehr wohl daß die Iſraeliten die zum Chriſtenthum übergehen ihr angebornes Verderben nicht ablegen; „er ſchreibe weder dem Waſſer der heiligen Taufe noch andern „moraliſchen Hülfsmitteln der Chriſten, an denen ſie Theil neh-

„men könnten, eine ſolche Kraft zu; er wolle aber dem Böſen „welches ſie mitbringen Nachſicht angedeihen laſſen, um wenigſtens die Nachkommenſchaft zu retten. Dieſe könne doch alsdann nicht mehr in den Grundſäzen der jüdiſchen Immoralität „aufwachſen: ſie würde, wie andere Kinder, eine reine Moral „und eine große Verehrung des Vaterlandes in unſern trefflichen Schulen einſaugen, wo das vaterländiſche überall der „herrſchende Stoff iſt, und alles in moraliſche Form gegoſſen „wird.“ Mir iſt dieſe Aufklärungsmanier immer ſehr verächtlich vorgekommen, weil ich weniger an die Wirkſamkeit des Einredens als an den Scharfſinn und richtigen Blikk und an den Beobachtungsgeiſt der Kinder glaube. Wenn es aber auch in gewiſſen Dingen mit dieſer Manier zu gelingen ſcheint — wie denn unſre Schulen in ihrem neuerlich angefangenen ewigen Kriege gegen elterliches Beiſpiel und häusliche Erziehung ſchon einige Trofäen aufzuweiſen haben — ſo iſt doch gerade in dem was der Staat als das moraliſche und politiſche Verderben der Juden anſieht am wenigſten darauf zu rechnen. Dies hätte eigentlich in der Aufgabe auseinander geſezt und gezeigt werden müſſen, daß ſo lange der Staat Judenthum und antibürgerliche Geſinnung — denn das iſt doch das einzige was ihn eigentlich angeht — für gleichgeltend hält, er auch dieſe Maxime nicht adoptiren darf. Ich will mich hüten mit Ihnen weiter davon zu reden worüber meine Gedanken Ihnen längſt bekannt ſind, und ich höre überhaupt auf, um nicht in eines meiner alten Klagelieder hinein zu gerathen, auf welches ich bereits genug vorgeſpielt habe um Ihnen bange zu machen. Leben Sie wohl!

Zweiter Brief.

P..., den 24ſten April, 1799.

Alſo der ſpizfindige Ton der Aufgabe, und der Ingrimm der darin ſichtbar iſt, mißfällt Ihnen, und Sie preiſen mir dafür den würdigen Ernſt womit das Sendſchreiben durchaus abgefaßt iſt? Iſt das Ihr Ernſt, oder vielmehr Ihr würdiger Spaß? und wollen Sie nur eine vielleicht dort allgemeine Meinung gegen mich vertreten? So wenig klingt es nach Ihnen, daß ich das nothwendig vermuthen muß, und vorzüglich nach alle dem was Sie mir in Ihrem Briefe zu meiner großen Verwunderung erzählen. Es iſt alſo nicht eine bloße rhetoriſche Fiction, eine Weiſſagung, ſondern ein Factum, daß man die Religion nach dem Curs wechſelt. Es hat allen Anſchein, daß das noch mehr ins große getrieben werden ſoll, da es Juden giebt die Luſt haben ihre Kinder zugleich beſchneiden und taufen zu laſſen. Es giebt jezt ſchon Amphibien deren Natur ſchwer zu beſtimmen ſein möchte. Es iſt wahr daß der größte Leichtſinn ſich faſt bei jedem Beiſpiele von Religionsveränderung offenbaret. Das alles wiſſen Sie, und verlangen doch daß eine politiſche Inconſequenz die ſo wichtige und traurige Folgen hat, keine Indignation erregen und daß man auch dieſe nicht auf die ſtärkſte und individuellſte Art ſoll laut werden laßen?

Ich geſtehe daß nachdem ich ihren Brief geleſen, ich gar zu gern noch manchen tüchtigen Drukker in die Declamation gegen die Proſelyten hineingebracht hätte. Darin ſollen Sie Recht haben, daß auf die Familienzerrüttung ein gar zu ſtarker und unbedingter Accent gelegt iſt; aber Ihr Rechthaben kann doch auch nur ſehr bedingt ſein. Es wäre albern, wenn ein verſtändiger Menſch ſich, wo es auf einen wichtigen und ſittlichen Gegenſtand ankommt, an die beſchränkte Denkungsart derer kehren wollte welche meinen, alle Verbindung und alle Liebe, die ſich doch auf ganz andere Vereinigungspunkte bezieht, müſſe aufhören, wenn jemand aus dem einen heraus tritt; aber warum ſoll ein ernſthafter liberaler Mann auch den kleinlichen größtentheils mercantiliſchen Eigennuz und die gewöhnlich eben ſo kleinlichen Zuneigungen für einen wichtigen Gegenſtand halten? warum ſoll jeder die geſelligen Empfindungen ſo münzartig behandeln, daß es ihm gleich gilt, von wem, wenn er ſie nur empfängt? Sie mögen aber die ganze Manier nicht, und darin haben Sie Unrecht. Wäre ſie nur recht ſtark gezeichnet; denn ich bin bange, mancher wird meinen, der Verfaſſer habe die politiſche Hypotheſe im Ernſt adoptirt und ſei ein rechter Judenfeind. Sehen Sie, das trokkene und kalte Argumentiren hilft gar nichts gegen die Inconſequenz, man müßte denn ſo gutmüthig ſein zu meinen, ſie wiſſe nicht daß ſie inconſequent iſt, welches gewiß ſehr ſelten Statt findet. Sonſt iſt ſie doch eigentlich ein Sieg — und zwar ein Sieg mit Bewußtſein — anderer Antriebe über die Gewalt des Zuſammenhanges; man muß alſo für dieſen auch andere Antriebe aufſtellen, man muß den Widerſpruch zum Gefühl bringen, und ich ſehe nicht wie das anders zu machen iſt. Damit will ich jedoch nicht nur die Aufgabe gerechtfertigt haben ſondern auch das Sendſchreiben ſelbſt, in ſo fern es nämlich mit dem würdigen Ernſt deſſelben nicht ganz ſo ſteht wie Sie meinen, nur daß mir das was demſelben beigemiſcht iſt nicht ganz ſo gut gefällt als jene aufrichtige Perſiflage, weil es mehr eine verhaltene, zwar eben ſo tiefe, aber furchtſamere Bitterkeit iſt, welche nicht recht wagt hervorzutreten. Alles was zum Judenthum gehört wird allerdings mit ſehr viel

und Ernſt behandelt; in dem Abſchnitte von der Myſtik
iner Oppoſition gegen die theologiſch-pädagogiſche Aufklä-
– einer Oppoſition, welche der größte Theil der gebildeten
gewiß nur einem Juden verzeiht, ſo daß ich auch einem
t, der ſo etwas ſagen möchte, rathen wollte ſich
en Juden zu geben — und in dem hiſtoriſchen aus rei-
eſpect, und weil er einer ernſten Behandlung um ſo mehr
je mehr vieles einzelne ſeiner Natur nach an den Gren-
Spaßes liegt. So wird man wie von ſelbſt darauf ge-
daß der „gediegene Sinn“ der allen Ceremonien beigelegt
n den meiſten Fällen wohl nur für die Prieſter „gediegen“
ng, und von dieſer und ähnlichen Betrachtungen wird man
nch den durchaus gleichförmigen ernſten Ton abgehalten.
er der Staat und das Chriſtenthum in Anregung kom-
a finde ich überall jene verhaltene Bitterkeit, und der Schein
higer Würde, den mit ſo vielen auch Sie ſelbſt in dieſem
des Werks finden, ſcheint mir gar nicht aus dem Geiſte
hrift oder des Verfaſſers hervorgegangen zu ſein, ſondern
te ihn für ein gutmüthiges aber ſchwer zu erklärendes
der Leſer ſelbſt. Das iſt in der That ein wunderbares
das nicht jeder Schrift begegnet, und am wenigſten einer
en, welcher kein günſtiges Vorurtheil zu Hülfe kommt,
s Sendſchreiben ſo allgemein, wie Sie ſagen, geprieſen
und beide Partien vieles was ihnen anſtößig ſein müßte
m ſchönen Stil gar nicht zu bemerken oder völlig zu ver-
ſcheinen. So täuſchend, ſo zauberiſch habe ich ihn doch
efunden. Wollen Sie an dieſe Bitterkeit im Ernſt nicht
, ſo bedenken Sie doch daß der Verfaßer, ſo willig er
as Ceremonialgeſez ablegt, doch die Forderung zum Chri-
n überzugehen nur als eine zudringliche Zumuthung der
vorbringt, und es wird Ihnen ſchon daraus klar wer-
ß ein Mann von ſo vieler Ehrlichkeit, indem er ihr nach-
icht bei ruhiger Gemüthsſtimmung bleiben kann. Erinnern
ch daß überall die größte Anhänglichkeit an das urſprüng-

liche abrahamitiſche Judenthum und an ein zu erneuerndes nur noch nicht wirklich vorhandenes hindurchſchimmert, und daß das Judenthum, wie billig, durchaus in Oppoſition mit dem Chriſtenthume geſezt wird; daß der Verfaſſer die Grundwahrheiten ſeiner Religion aus dem Judenthume mitbringt und eben daher auch ſeine Bedenklichkeiten gegen das Chriſtenthum; daß er das Ceremonialgeſez verwirſt, nicht weil er über die Autoritäten des Judenthums hinausgeht, ſondern weil dieſe Verwerfung mit Moſes und allen Rabbinern übereinſtimmt; daß er dem Judenthum den Mangel eines religiöſen Unterrichtes verzeiht, weil er mit der Freiheit von Symbolen zuſammenhängen ſoll, und dem Chriſtenthume die moraliſchen Gefahren der Dogmen vorrükkt, die nur aus Schonung nicht namentlich angeführt werden; daß er aus den Propheten und Pſalmen dennoch eine Moral troz der unſrigen, herausziehen will, ordentlich als ein Educt, ſo ſehr auch dieſe große hiſtoriſche Andeutung dagegen ſtreitet daß das Anhängen der Chriſten an den Grundwahrheiten nur als ein Glaube, das ihrige hingegen als eine innere Ueberzeugung vorgeſtellt und die gewaltſamſte Exegeſe die ſich nur unſere ausſchweifendſten Neologen jemals erlaubt haben hier angewendet wird um das Judenthum überall zu vertheidigen. — Erinnern Sie Sich an das alles, und Sie werden gewiß an dem aufrichtigen Haß des Verfaſſers gegen das Chriſtenthum eben ſo wenig zweifeln als ich, und in den einzelnen Ausdrükken die ſo ruhig klingen, wenn zum Beiſpiel von den „ſtets offnen Pforten des chriſtlichen Tempels, von den eben ſo offnen Armen und ſtets bereiten menſchenfreundlichen Herzen der Mitglieder der großen Religionsgeſellſchaft, von dem weiten Umkreiſe des Proteſtantismus, oder von den chriſtlichen Lehrern, die das Bekenntniß der Hausväter herzlich gern und ohne Bedenken, wenn nicht als gleichlautend, doch als übereinſtimmend mit dem Kirchenglauben annehmen würden“, und was noch mehr ähnliches vorkommt, eben auch nur verhaltene Bitterkeit finden. Dies alles zuſammen genommen bringt mich auf den Gedanken, daß es dem Verfaſſer gar nicht Ernſt iſt, auch nur auf die halbe Art wie er es vorſchlägt zum Chriſtenthume überzugehen; ſondern daß ſeine Abſicht nur dahin gegangen ſei es recht auffallend zu machen, daß da ein ſolcher halber Uebergang das höchſte ſei, was einem verſtändigen und gebildeten Manne zugemuthet werden dürfe, man doch lieber überall gar nichts dergleichen verlangen ſollte. Dieſer geheime Sinn wird die Nation befriedigen, die ſo ſcharfſinnig in Auslegungen iſt, indeß der Buchſtabe und der Schein von Ruhe und Würde für die Chriſten iſt, jener um ſie in Verlegenheit zu ſetzen, dieſer um ſie in guter Laune zu erhalten. Und dieſer Gedanke wäre gut genug, und das beſte was aus dem Standpunkt des Verfaſſers geſchehen konnte, und das natürlichſte dazu, nur daß eine zu große Unbekanntſchaft mit dem Chriſtenthum die wirkliche Ausführung deſſelben verhindert hat. Das Stükk, was von den Bedenklichkeiten gegen unſre Religion handelt, gleicht darin auffallend dem ganzen, daß es nach einer prächtigen Zurüſtung auf etwas ſehr kleines hinausläuft, und ich geſtehe es Ihnen gern daß ich mich des Lachens nicht enthalten konnte, als ich den Verfaſſer nach dieſen großen Auseinanderſezungen vom Genius der Urſprache und den Principien der Mendelſohnſchen Philoſophie auf einmal bei der Lehre vom Sohne Gottes und bei ſeiner feierlichen Proteſtation gegen dieſelbe „am Ziele“ fand.

Das iſt alſo das große Bedenken? und weiter nichts? Mein Gott, weiß denn der Mann gar nichts von den alten und neuen Geſchichten des Chriſtenthums, und von dem Range, den man nicht nur connivendo — ſondern auf die förmlichſte Art — dieſem Dogma und den Meinungen darüber ſchon ſeit langer Zeit anweiſet? Sagen Sie mir doch, wiſſen denn alle aufgeklärte und gelehrte Juden — die uns doch zumuthen vom Judenthume etwas zu wiſſen und an chaldäiſcher Weisheit und Schönheit, ſo ſehr ſie auch unſerm europäiſchen Geiſte zuwider iſt, Geſchmakk zu finden, wie ich in gedrukkten Aufſäzen öfters gefunden habe — wiſſen ſie alle ſo blutwenig vom Chriſtenthum? Dann kommen ſie mir nur — freilich in einem viel größern

Stil — recht vor wie die Franzoſen, die nun ſchon zehn Jahr unter uns leben, und noch immer kein ordentliches Wort deutſch lernen wollen. Das möchte ihnen nun hingehen; was kümmerts mich? Aber wer an Herrn Teller ſchreibt, grade in ſo fern er ein angeſehener Religionslehrer iſt, für den iſt es doch unverzeihlich gar nicht zu wiſſen — warum er unter andern das iſt, oder wenn er es weiß, noch viel unverzeihlicher ihm zu ſagen: „daß es im proteſtantiſchen Chriſtenthum Säze gebe die den Vernunftwahrheiten widerſprechen, und daß man dieſen Widerſpruch nur auf einem Schleifwege aufheben könne, der unter der Würde eines ehrlichen Mannes iſt“, daß wenn man das Wort Sohn Gottes, und andere ähnliche Ausdrükke in dem Sinne der Urſprache nähme, man ſie in einem ganz andern Sinne als die Chriſten gebrauche, welches eine Heuchelei wäre. So ergeht es bisweilen, wenn gleich „die Regel des Widerſpruchs noch ſo feſt und unzertrennlich an unſer Denkvermögen angeknüpft iſt.“ Hier hat der Sendſchreiber ſich doch gar zu weit außer den Grenzen ſogar der gemeinen guten Lebensart hinreißen laſſen, und es muß grade Herr Teller ſein, auf deſſen Ton in ſeiner Antwort dieſe Aeußerungen, die zu nennen ich wirklich in Verlegenheit ſein würde, gar keinen Einfluß haben ſollen. Schikken Sie ſie mir nur ja ſobald ſie erſcheint.

Dritter Brief.

P..., den 2ten Mai, 1799.

Es iſt mir ſelbſt, bei meinen Anſprüchen auf Trägheit und Entfernung von allen weltlichen Dingen und bei der feſten Ueberzeugung, die ich davon habe, daß bei dieſer ganzen Bewegung nichts erſprießliches herauskommen werde, wunderlich genug vorgekommen, wie es wol mit dem lebhaften Antheil zugegangen ſein mag, den ich an der ganzen Sache genommen habe. Sie irren Sich aber doch in Ihrer Vermuthung; ich glaube daß ich ſelbſt beſſer dahinter gekommen bin. Sie wiſſen daß die Hoffnung mich bei weitem nicht ſo leicht bewegt und aus meiner Sphäre hinaustreibt als die Furcht, und ſo iſt es mir diesmal eben auch gegangen. Sie ſind von dem Punkt ausgegangen, ich könne im allgemeinen und wenn es nur auf die rechte Art geſchehe gegen die Bekehrungen der Juden nichts einzuwenden haben, und ich bin mir grade bewußt, daß eben dies der Gegenſtand meiner Beſorgniß iſt. Ich fürchte, daß wenn das Sendſchreiben, wie ich es als nothwendig und allgemein bekannt vorausſeze, auf die Lage der Juden im gemeinen Weſen gar nichts wirkt, und dieſes von dem gethanen Vorſchlag gar keine oder nicht die erwünſchte Notiz nimmt: ſo wird die bisherige Praxis immer weiter einreißen; einzelne Individuen und ganze Familien werden immer häufiger auf dem gewöhnlichen Wege zum Chriſtenthum übergehn, und dies iſt es, was ich im vollen Ernſt für das ſchlimmſte halte was ſich ereignen kann. Stellen Sie Sich nur

auf meinen Standpunkt als Chriſt, und hören Sie meine G
Sie werden mir gewiß Recht geben.

Vor zwanzig oder dreißig Jahren hatte es mit dieſem
tut chriſtlicher Staaten, vermöge deſſen ein Jude ſobald er
wird auch Bürger iſt, noch gar nichts zu ſagen, und ich
über den Gebrauch, der damals davon gemacht wurde, kein
verloren haben. Beide Religions-Partheien waren ſo ſeh
einander abgeſondert, und die Juden von allem, was ſie zu
andern Lebensart geſchikkt machen konnte, im ganzen ſo ſeh
blößt, daß die Verſuchung mit den Chriſten zuſammenzuſ
und ſich unter die verſchiedenen Zweige der bürgerlichen T
keit zu vertheilen, unmöglich unter viele ausgebreitet noch
bei wenigen ſtark und dringend ſein konnte. Es gab alle
von Zeit zu Zeit einige Proſelyten, aber es waren — auß
verliebten, wenn ich die ausnehmen ſoll — lauter ſchlechte
jecte, deren ſich die jüdiſchen Gemeinen gar zu gern entled
ruinirte und zur Verzweiflung gebrachte Menſchen, oder
die nur einen augenblikklichen Vortheil im Auge hatten, u
ren giebt es doch, Gott ſei Dank, immer und überall nu
nige. Die meiſten fielen ſogleich unſern Armenkaſſen a
oder der Privatwohlthätigkeit ihrer neuen Glaubensgenoſſen
dem ſie, welches ihre eigentliche Speculation geweſen war
ihren Taufſchein als auf einen wohlerworbenen Brandbrie
teln gingen. Andere hatten es auf den Vorwiz guthmü
Seelen angelegt, die um Gotteswillen gern ein wohlfeile
ſchlechtes Hebräiſch lernen wollten. Freilich war es auch ei
glükk, wenn ſich ſo ein Menſch einſtellte, und ich habe
Oheim und meinen Vater oft darüber klagen gehört, daß ſi
Namens der Kirche keinem, wie ſchlecht er auch ſei, der ein
langen nach Unterricht bezeige, ihn ganz verſagen dürften.
deſſen bedeuteten dieſe Leute, es mochte nun mit ihrem G
ſtehen wie es wollte, viel zu wenig, um in der Kirche S
anzurichten, und wenn ſie ihr auch durch ihr Betragen S
genug machten: ſo war doch eben wegen ihrer durchaus ſch

Beſchaffenheit an den Vorwurf, daß die Kirche ſie aus Proſelytenmacherei an ſich gezogen habe, gar nicht zu denken. Jezt iſt das alles ganz anders, und gewiß um eben ſo viel ſchlechter als es glänzender iſt. Ganz andre Menſchen ſind es, die jezt mit dem Uebergange zum Chriſtenthum umgehen, gebildete wohlhabende, in allen weltlichen Dingen wohl angethane Leute, die Rechte erwerben und ſich einbürgern wollen; für ſie iſt dasjenige, was ihnen als Lohn ihrer Bekehrung von weitem gezeigt wird, ein wichtiges und lange erwünſchtes Object. Es mag ſein daß ihr Uebergang dem Staat, der meinetwegen auf ſeine Verantwortung für ſich ſelbſt thun könnte was er wollte, nicht ſo viel ſchadet als in der Aufgabe aus ſeiner eigenen Hypotheſe erwieſen wird: deſto mehr ſchadet er der Kirche und dem Chriſtenthum. Bei weitem die meiſten, die wir unter uns zu erwarten haben, werden ſolche ſein, die gegen alles was zur Religion gehört völlig gleichgültig ſind, entweder weil ſie es auch gegen die Sittlichkeit ſind und ganz von weltlichen Geſinnungen beherrſcht werden, oder weil ſie von kantianiſcher Weisheit durchdrungen von nichts als ihrer Moral wiſſen wollen, und was das Chriſtenthum betrifft, nur ihren politiſchen Zwekk im Auge, alles was ihnen darüber geſagt wird, mit halbem Ohre oder gar nicht anhören, und nach ihrem Unterricht und ihrer Taufe eben ſo wenig davon wiſſen, und eben ſo weit davon entfernt ſind als vorher. Könnte ich Sie doch auf einen Augenblikk nicht zum Geiſtlichen nur zum Chriſten machen, damit Sie mir in dieſer Eigenſchaft die Frage beantworten, was wir mit ſolchen Leuten anfangen ſollten? Von einem koſtbaren und geiſtigen Stoff pflegt man nicht gern eine kleine Quantität in einem ungeheuer großen Gefäße zu verwahren, weil er da ſeine Kraft ganz verliert und von der umgebenden Luft aufgezehrt wird. Eben ſo iſt es höchſt gefährlich, wenn in einer ungeheuer großen Religionsgeſellſchaft nur eine kleine Maſſe von Religion ruht oder circulirt; nicht nur weil alsdann — wie wenig auch jeder darin thue — ſo viel äußerliche Religion getrieben wird, hinter welcher gar nichts iſt, wodurch es denn geſchieht, daß diejenigen, welche draußen ſind oder ſein ſollten, glauben, dies ſei die Religion, indem ſie ſonſt nichts ſehen: ſondern auch weil die Vortheile der Geſellſchaft für die wenigen, die im Beſiz der Religion ſind, ganz verloren gehen, indem ſie in dieſem großen ſo zu ſagen leeren Raume umhergeſtreut einander nicht wahrnehmen und nicht auf einander wirken können. Leider giebt es unter den alten Chriſten nur gar zu viele, die darin den neuen mit gutem Beiſpiel vorgehen, und nur um der nöthigen Taufſcheine Aufgebote und dergleichen oder um des weſtphäliſchen Friedens willen ſich zu irgend einer Kirche bekennen, und übrigens ganz unſchuldig ſind in Abſicht auf die Religion; ich wollte wir könnten ſie alle auf gute Art los werden, und ich bin ſchon lange damit umgegangen anſehnliche Vorſchläge deshalb zu thun; aber ſollte nun die Anzahl derſelben noch gar ſo bedeutend vermehrt werden durch Menſchen, deren viele nicht wenig Einfluß in der Geſellſchaft haben, das halte ich für höchſt gefährlich; ja ich bin innerlich überzeugt daß es die Religionsgeſellſchaft dem Untergang nahe bringen würde. Aber nicht nur irreligiös würden die meiſten unſerer neuerworbenen Mitglieder ſein, ſondern alle auf irgend eine Art antichriſtlich. Die „erwachten Jünglinge", deren es wie der Verfaſſer ſagt billiger Weiſe gar viele geben ſollte, gewiß aber nur ſehr wenige giebt, kann ich mir doch nicht anders vorſtellen als aus ſeiner Schule. Denn die kantianiſch-afficirten würde er wol nicht dafür gelten laſſen, da er bei dem Vortrage ſeiner Grundwahrheiten von dieſer Philoſophie ſehr verächtlich gar keine Notiz nimmt, (ob ich gleich verſichert worden bin, man könne kaum drei oder vier beſonders jüngere gebildete jüdiſche Hausväter finden, unter denen nicht jedesmal wenigſtens ein Kantianer wäre). Wenn nun ihm, ihrem Anführer, einem philoſophiſch denkenden Manne das Judenthum und der Geiſt deſſelben ſo tief ſizt, daß er immer ein Jude bliebe wenn er auch auf irgend eine Art getauft würde: was iſt von den andern zu erwarten, von denen man doch nicht gleichermaßen vorausſezen kann daß ſie alle eben ſo durch eigne Bildung das Werk ihrer Erzieſtung vermiſcht haben werden? Anlage zum Chriſtenthum brächten ſie alſo nicht zu uns, und würden eben auch keins annehmen unter uns. In dieſer Rückſicht kann gar nicht von Prüfungsjahren die Rede ſein und wenn es zwanzig wären. Es iſt unmöglich, daß jemand, der eine Religion wirklich gehabt hat, eine andere annehmen ſollte; und wenn alle Juden die vortrefflichſten Staatsbürger würden: ſo würde doch kein einziger ein guter Chriſt; aber recht viel eigenthümlich jüdiſches brächten ſie in ihren religiöſen Grundſätzen und Geſinnungen mit, welches eben um deswillen nothwendig antichriſtlich iſt. — Ja ein judaiſirendes Chriſtenthum das wäre die rechte Krankheit, die wir uns noch inoculiren ſollten! Sie ſind nicht ſo ſehr Laie in der Kirchengeſchichte, daß Sie Sich nicht daran erinnern könnten wie alles Unheil in den alten und neuen Zeiten des Chriſtenthums gänzlich aus dieſer Quelle entſprungen iſt, die immer noch fortrieſelte wenn man glaubte ſie ſei längſt abgegraben, Unheil von dem wir uns nur mit der größten Mühe und auf eine gewaltſame Weiſe und doch immer noch nicht vollkommen los gemacht haben. Ueberdies würden auch jene, die nicht einmal Juden ſind, dennoch wahrſcheinlich größtentheils eine Menge jüdiſcher Vorurtheile und Aberglauben mitbringen, wenn es anders erlaubt iſt von unſern Chriſten die keine Chriſten ſind auf ſie zu ſchließen. Bei dieſen iſt immer noch — und nicht etwa nur bei den Gemeinern — von dem Aberglauben und den Vorurtheilen, die mit der Religioſität voriger Zeiten zuſammenhängen, eine gute Doſis zurückgeblieben, und warum ſollte es bei den Juden weniger der Fall ſein? Mit denen hätten wir uns alſo auch noch herumzuſchlagen!

Sehen Sie, das wäre der Schaden der nicht zu verwindende Schaden den das Chriſtenthum davon haben würde, wenn die Juden ſich auf welche Art es auch ſei mit demſelben vereinigten, und das bloß deswegen weil die Regierung ſo artig iſt es zur Bedingung der bürgerlichen Freiheit zu machen! Es iſt ſchon im geſelligen Leben eine höchſt beſchwerliche Pflicht daß man dieweilen genöthigt iſt etwas unangeſchicktes mit guter Art und ei nem Schein von Vergnügen und Dankbarkeit anzunehmen, wei irgend jemand glaubt uns einen Gefallen damit zu erzeigen, und man trägt gewöhnlich das davon, daß man es hernach öfter ertragen muß um ſich nicht zu widerſprechen; aber in wichtigen Verhältniſſen iſt doch dies eine höchſt gefährliche und unverſtändige Maxime. Ich bin wie Sie wiſſen darin überall ſehr cyniſch, danke freundlich für den guten Willen und ſage ohne Umſtände daß mir an der Sache ſelbſt nichts gelegen iſt. Es ſcheint die höchſte Zeit zu ſein daß die chriſtliche Kirche es eben ſo mache, denn wenn ſie dieſe nun erſt recht verderbliche Artigkeit der Regierungen noch länger erträgt: ſo bezahlt ſie dieſe Höflichkeit mit ihrem gänzlichen Ruin doch in der That viel zu theuer. Nehmen Sie nun dazu daß ſie außer dem Schaden noch gewaltige Schande davon hat, die ſie eben ſo wenig verwinden kann. Es iſt doch vergebens, leugnen zu wollen daß die Juden mehr und mehr an der Bildung des Zeitalters einen verhältnißmäßig gleichen Antheil nehmen als die Chriſten, daß ſie von dem ausländiſchen in ihren Sitten und ihrem Betragen immer mehr fahren laſſen und was das beſte iſt, daß diejenige Rechtlichkeit immer herrſchender unter ihnen wird welche die natürliche Folge eines ſichern Wohlſtandes iſt, wenn beſſere Geſelligkeit und Ehrgefühl auf das Gemüth wirken können. Je mehr dies alles der Fall iſt deſto mehr verſchwindet dasjenige was dazu dienen konnte die vorgebliche Rechtmäßigkeit eines bürgerlichen Unterſchiedes zwiſchen ihnen und den Chriſten anſchaulich zu machen, deſto mehr ſieht das Feſthalten dieſes Unterſchiedes einer ganz grundloſen Partheilichkeit ähnlich. Wenn man nun ſieht wie in andern Staaten und zwar am meiſten in denen welche aufgehört haben chriſtliche zu ſein, die Einbürgerung ſchnell und ohne Schwierigkeit von ſtatten gegangen iſt: ſo muß nothwendig bei denen, welchen es zu ſehr an Sinn für die Religion fehlt um jenen Schaden den die Kirche wirklich erleidet zu begreifen das gemeine Urtheil dahin ausfallen, daß nur die perſönliche Chriſtlichkeit der Regenten und Staatsdiener oder die ingebietende Macht der auf religiöſe Principien gebauten öffentlichen Meinung dieſem wichtigen Staatsgeſchäfte entgegen ſtehe. Jezt alſo kann die Kirche allerdings der Proſelytenmacherei beſchuldigt werden und ſie muß eilen ſich von dieſem Verdacht durch irgend einen kräftigen Schritt loszumachen. Wie auch Teller als Privatmann dieſen Proſelyten nach ſeiner Lehrweisheit antworten mag: ſo ſcheint es mir jezt die höchſte Zeit zu ſein daß die chriſtliche Kirche ſich officiell durch ihre vom Staat beſtellten Aufſeher und Vorſteher und einzeln durch ihre angeſehenſten Lehrer öffentlich und wo möglich geradezu gegen den Staat über dieſe ganze Angelegenheit dahin erkläre, daß ſie ihn bäte dieſer für ſie ſo kränkenden Handlungsweiſe ein Ende zu machen, daß ſie ihn bei ſeiner Liebe zum Chriſtenthum, dem er ja zugethan zu ſein verſichert, beſchwöre alles aus dem Wege zu räumen was die Juden veranlaſſen kann aus unreinen und fremdartigen Bewegungsgründen zum Chriſtenthum überzugehen. Sie kann ihm freilich nicht vorſchreiben ob überhaupt und unter welchen Bedingungen er die Juden zum uneingeſchränkten Genuß der bürgerlichen Freiheit zulaſſen ſolle, aber ſie kann vor der ganzen Welt erklären daß ſie gar nichts dagegen haben und ſich gar nicht für verlezt halten wolle, wenn er darüber ohne auf die Religion im geringſten Rückſicht zu nehmen eine mit ſeinen Einſichten und Abſichten übereinſtimmende Einrichtung träfe; ſie kann ihn feierlich bitten wenn er keine andere Art wie dieſe heilſame Veränderung vollbracht werden könnte aufſtellen wolle, er auch die bisherige, die ihm ſelbſt wenig Vortheil der Religionsgeſellſchaft aber unſäglichen Schaden bringe, in Gottes Namen aufheben und keinem Juden allein um deswillen weil er zur chriſtlichen Kirche überträte fernerhin irgend ein bürgerliches Recht verleihen möge, weder ihm ſelbſt noch ſeinen Kindern — denn um der Kinder willen vorzüglich wollten die Hausväter Chriſten werden — noch auch ſeinen Enkeln, denn es iſt ja bekannt daß dieſe von den Großältern ganz vorzüglich geliebt und erzogen werden, ja kaum in der vierten Generation wäre es ſicher der geſchehenen Reigionsveränderung einen politiſchen Einfluß zu geſtatten; denn wenn es einmal für tugendhaft gehalten wird um fremdes Vortheiles willen die Wahrheit zu verlezen: ſo könnte leicht ein ſolcher Tugendheld auch an der vierten Generation noch Antheil genug nehmen um ihr zu Liebe ein falſcher Chriſt zu werden. Daran wäre es freilich noch immer nicht genug, dies würde nur diejenigen abhalten welche um Rechte zu gewinnen zum Chriſtenthum übergehen wollten, eben ſo groß aber wird gewiß die Anzahl derer ſein die dieſen Schritt thun um mit Chriſten in eheliche Verbindungen treten zu können. Auch für dieſe hätte ich etwas in Bereitſchaft. Es mag vielleicht in den meiſten Fällen nicht rathſam ſein für einen Chriſten mit einer Jüdin (oder umgekehrt) ein Ehebündniß zu ſchließen, aber es ſteht doch wahrlich nirgends in den heiligen Büchern geſchrieben daß es unchriſtlich und von Religionswegen verboten ſei, vielmehr iſt die Praxis der erſten Kirche ſowol als aller neuen Kirchen die jezt unter den Heiden geſtiftet werden von der in unſern chriſtlichen Staaten ganz unterſchieden. Die Kirche weiß gar nichts von einem ſolchen Verbot und ſie müßte zugleich mit jenen Aeußerungen erklären, ſie habe nichts dagegen einzuwenden wenn der Staat das dieſerhalb beſtehende Geſez aufhöbe; ſie wünſche dies vielmehr und unterwerfe ſich im voraus allen Einrichtungen welche er in Beziehung auf ſolche Verbindungen etwa zu machen geſonnen ſei. Gewiß würde dieſer Titel im Geſezbuch nicht ſo leer bleiben wie der von der Ehe zur linken Hand. Durch ſolche Erklärungen von allen Seiten kann die chriſtliche Kirche allein ſich von dem Verdacht der unter den gegenwärtigen Umſtänden auf ihr ruhen muß reinigen, und das übrige thun um den Schaden abzuwenden der ihr droht. Will der Staat nicht hören, wollen die Juden nichts anderm die Hand bieten — was auch leicht möglich iſt — ſo gehe es wie der Himmel will, und wir Chriſten können wenigſtens unſre Hände in Unſchuld waſchen.

Dies thue ich nun auch in Beziehung auf Sie, wenn Sie

nen Antheil an der Sache und meine Meinung darüber auch
noch nicht verſtehen ſollten; und nun denke ich werden Sie
ng haben.

Vierter Brief.

P..., den 10ten Mai, 1799.

ein, ſo von Ihnen mißverſtanden zu werden, das hätte ich
t erwartet. Ich wäre ein Judenfeind? Ich glaubte heimlich
leicht ohne es ſelbſt zu wiſſen auch an ihre moraliſche Ernie-
ung? Und das bloß deswegen weil ich ſie nicht in die chriſt-
Kirche hinein haben will! Meinetwegen machen Sie immer
ſequenzen aus meinen Aeußerungen; ich denke wol dabei zu
hen, wenn Sie ſie nur recht machen. Haben Sie vergeſſen
ich auch den größten Theil der Chriſten aus der Kirche her-
wünſchte? Meinen Sie nicht daß darunter faſt alle meine
n Freunde und namentlich auch Sie mitgehören? Und den-
Sie daß ich auch an Ihre moraliſche Erniedrigung mit glaube?
über werde ich mich alſo nicht weiter vertheidigen. So geht
mir weil ich das Unglück habe ein Chriſt zu ſein! ſo etwas
gar nicht veranlaßt und auch diejenigen die es wiſſen
n gerade zur rechten Zeit am wenigſten daran. Aber ich
wol Sie haben es eigentlich darauf angelegt mich noch wei-
in die Sache hineinzuziehen: immer ſpielen Sie mir ſo mit,
n ich mich auf etwas mit Ihnen einlaſſe und ſchelten mich
ach eine ſtachlige und polemiſche Natur, und ich bin eigentlich
nicht klug geworden. Diesmal aber ſollte Ihnen Ihr Ein-
eben ſo wenig helfen als Ihre Beſchuldigung. Ja wenn
etwas vom Staat verlangt hätte: ſo gönnte es mir freilich in

ſolchen Dingen ſo gut als in ökonomiſchen einen Fonds vorzuſchlagen; ich wünſche ja aber nur ihm ſeine Galanterien zurückzugeben und er wird doch nicht in Verlegenheit ſein, wo er damit hin ſoll. Oder wenn das wäre: ſo könnte ich leicht ſehr anſtändige und ſichere Orte anweiſen, wo er ſie auf eine vortheilhafte Art austhun könnte. Im Ernſt, ich brauchte Ihnen auf Ihre Frage, was für Bedingungen denn nun der Staat nach meiner Idee den Juden machen und was ſie von ihrer Seite thun ſollten, gar nicht zu antworten, und ich thue es eigentlich nur deswegen, weil ich es Ihnen ſchon geſagt habe, weil grade Sie das alles in meinen früheren Aeußerungen müßten gefunden haben und weil ich Sie der Seltenheit halber darüber gern ein wenig auslachen möchte. Ich habe ja zugegeben daß das unumſchränkte Anſehn des Ceremonialgeſetzes ein politiſches Hinderniß iſt. Zu Chriſten will ich ſie nicht; wenn ſie denn doch Bürger werden ſollen, womit es mir ganz vollkommen Ernſt iſt, giebt es dazwiſchen ſo viele Mittelwege daß Sie den meinigen verfehlen könnten? So viel ſage ich Ihnen daß ich die Naturaliſations-Methode nicht liebe. Wenn freilich eine Familie ſolche Zeugniſſe aufzuweiſen hat wie Herr Friedländer von einer, welche dieſe Begünſtigung wünſchte, aktenmäßig bekannt gemacht hat, ſo iſt dies eine ganz andere Qualification als ein Taufſchein; aber eben es iſt zu viel: wie würde es ſtehen wenn der Staat überall ſo viel verlangen wollte? Und es hilft zu wenig; denn man wird doch immer Schwierigkeiten machen einen naturaliſirten Juden bei Dikaſterien anzuſtellen, und in vielen andern Fällen würde er gewaltig zurückſtehen müſſen. Kurz ich verlange daß die Juden denen es ein Ernſt iſt Bürger zu werden das Ceremonialgeſetz — nicht durchaus ablegen ſondern nur den Geſetzen des Staats unterordnen, ſo daß ſie ſich erklären, ſie wollten ſich keiner bürgerlichen Pflicht unter dem Vorwande entziehen, daß ſie dem Ceremonialgeſetz zuwider laufe, und es ſollte von Religionswegen niemanden verboten werden irgend etwas zu thun oder zu unternehmen was von Staatswegen erlaubt iſt. Ich verlange ferner daß ſie der

Hoffnung auf einen Meſſias förmlich und öffentlich entſagen; ich glaube daß dies ein wichtiger Punkt iſt den ihnen der Staat nicht nachlaſſen kann.

Schon ſeit langer Zeit haben die Juden ſich darüber beklagt daß ohnerachtet ſie ſeit ſo vielen Jahrhunderten in unſerm Welttheil geboren und erzogen würden, die oberſte Gewalt ſie doch immer noch als Fremdlinge behandelte, eben als wären ſie jetzt erſt aus Paläſtina eingewandert. Herr Friedländer thut dies auch in ſeinen „Actenſtücken, die Reform betreffend," nennt aber in demſelben Buche die Juden zum öftern eine Nation, und ſcheint nicht gemerkt zu haben daß eben dieſer Ausdruck den Staat über ſein Verfahren vollkommen rechtfertiget. Dies iſt eine Sache die ganz eigentlich vor Ihr Forum gehört. Finden Sie es denn nicht auch ganz natürlich und höchſt conſequent daß ein Staat denen, welche aus einem andern nur auf eine Zeitlang vertrieben ſind, nicht völliges Bürgerrecht gewährt? Wenn franzöſiſche Flüchtlinge es öffentlich für etwas ganz gewiſſes erklärten daß ſie — früher oder ſpäter — in ihr Vaterland zurückkehren würden: wäre der Staat nicht vollkommen befugt ſie immerfort als Fremde anzuſehen, ſie vom Beſitz des Bodens und von Bekleidung der Staatsämter auszuſchließen oder ſie auf andere Weiſe während ihres interimiſtiſchen Aufenthaltes in ihren Beſchäftigungen einzuſchränken? Und wenn ſie nun Kinder zeugten und dieſe in demſelben Glauben erzögen und das ſo fort ginge durch noch ſo viele Generationen: wäre wohl in der bloßen Länge der Zeit etwas was ihn bewegen müßte ſein Verfahren abzuändern, ſo lange die Umſtände und die Geſinnungen ſeiner Gäſte dieſelben wären? — und von den Geſinnungen kann er doch nur aus den förmlichen Aeußerungen derſelben urtheilen. Ganz in demſelben Falle befinden ſich offenbar die Juden ſo lange der Glaube, daß ſie irgend einmal wieder eine eigene Nation ausmachen werden, ihr Verhältniß gegen einander gegen über andern Mitbürger und gegen den Staat noch auf eine ganz eigenthümliche Art beſtimmt. Es mag ſein daß dieſer Glaube wenig wahren

Anhänger mehr hat; ſo lange er aber noch ihr öffentliches Bekenntniß iſt kann der Staat nicht anders gegen ſie handeln als nach der Vorausſetzung, daß ſie daran glauben, und ſo iſt es ihm nicht zu verdenken wenn er ihnen kein vollkommenes Bürgerrecht einräumen will. So wie man annimmt daß derjenige der auf ein paar Jahre ein Grundſtück pachten und dann wieder davon gehen will nichts daran wenden und es möglichſt ausſaugen wird: ſo iſt auch anzunehmen daß diejenigen welche den Staat nicht als ihr Vaterland und als ihre bleibende Stätte anſehen, ſich auch ſein beſtes nicht werden angelegen ſein laſſen, ſondern nur wenn gleich mit ſeinem Schaden den möglichſten Vortheil von ihm zu ziehen ſuchen. Soll irgend etwas wahres an allem ſein was man von den politiſchen Gebrechen der Juden ſagt: ſo iſt es aus dieſer Quelle abzuleiten. Nur deswegen hängen ſie zum Nachtheil der Staatsgeſetze an ihren Ceremonien, weil dieſe die Geſetze ihres eigentlichen Vaterlandes ſind; nur deswegen kann man mit einigem Scheine die niedrige Klaſſe unter ihnen einer größern Neigung zum Betruge beſchuldigen, weil die Gerechtigkeit aller ungebildeten Menſchen nur juriſtiſch und nicht moraliſch iſt und alſo gegen denjenigen nicht ſo rein ſein kann, mit dem ſie nur auf eine kurze Zeit in Gemeinſchaft zu ſtehen glauben und nur ungern darin ſtehen. Wer wollte wol bei unſerm gemeinen Volke die Neigung Fremde vorzüglich zu hintergehen abläugnen? Nur deswegen ſondern ſie ſich von den andern Mitbürgern ab, um wenn die Zeit des Aufbruchs kommt ſo wenig als möglich verkettet und dagegen unter einander aufs genaueſte verbunden zu ſein. Selbſt die den Juden vorgeworfene ausſchließliche Vorliebe für den Handel und ſobald er erfunden war für den Geldhandel und die Leichtigkeit mit der ſie ſich es ſo lange haben gefallen laſſen in dieſen Schranken durch die Geſetze feſt gehalten zu werden läßt ſich darauf zurückführen; da dieſe Beſchäftigungen am wenigſten an den Boden feſſeln und die ſchnelle Verpflanzung des ganzen Eigenthums in entfernte Gegenden ganz vorzüglich erleichtern. Ich verlange endlich daß

nigen welche beide Punkte annehmen eine beſondere Kirchen-
ſchaft ausmachen ſollen. Der Staat muß ſicher ſein daß
den Vortheilen, welche er verleiht, die Religionsveränderung,
e er für nothwendig erklärt hat, auch immer verbunden
t. Bleiben diejenigen welche ſich zu dieſem veränderten Ju-
ſm bekannt haben mit den übrigen vermiſcht und zeichnen
ich durch nichts aus als durch den einzigen vorübergehenden
s ihres Bekenntniſſes: ſo verliert der Staat ſie aus den
n und kann nicht wiſſen welche Veränderung in ihren oder
Familienverhältniſſe und fremde Erziehung wenigſtens in
Geſinnungen ihrer Nachkommen vorgeht.

Er kann alſo die Fortpflanzung der zugeſtandenen bürger-
n Vortheile nicht unbedingt an die Descendenz knüpfen, und
ſo wenig kann er ſich darauf einlaſſen von jedem Indivi-
n etwa beim Antritt der Großjährigkeit dieſe Erklärung be-
rs zu fordern, da er ja überall nicht den bürgerlichen Ver-
mit jedem Individuum beſonders erneuert. Ich weiß alſo
ander Mittel, als daß die Gemeinheit derer welche dies
ntniß abgelegt haben eine beſondere moraliſche Perſon aus-
, welcher eigentlich die bürgerlichen Vortheile verliehen wer-
ſo daß ſie mit dem Eintritt in dieſelbe erworben und mit
freiwilligen Austritt — denn ſie werden mir zutrauen, daß
kein Bannrecht ſtatuiren will — wieder verwirkt werden.
n Sie nur, es iſt mein voller Ernſt mit dieſer neuen Secte.
das, werden Sie ſagen, hätte ich aus Ihren früheren Aeuße-
n errathen ſollen? Allerdings! Aber freilich niemand als
der Sie meinen ich ſetze das Sendſchreiben über die Ge-
herab und polemiſire dagegen aus allen Kräften. Was
ich ihm denn angehabt? Ich habe gezeigt daß es voll iſt
Geiſt des Judenthums und von der Liebe zu demſelben,
daß der Uebergang zum Chriſtenthum eine falſche gar nicht
e gehörige Zuthat iſt. Im übrigen muß ich alſo auch nach
Vorausſetzung einig mit demſelben ſein, ſonſt würde ich

wol gegen mehreres geſtritten haben; und das übrige iſt eben alles das was ich jezt gefordert habe, denn danach ſtrebt eigentlich der Verfaſſer dem Geiſte nach. Das Ceremonialgeſez will er ablegen; aber die Art wie er die Rechtmäßigkeit dieſer Handlung deducirt beweiſt ſchon, daß er es nur meint, in ſo fern dies den Zeiten angemeſſen und nothwendig iſt; ins Chriſtenthum wird er von da nur durch ſeinen böſen Dämon durch ſeine falſche Tendenz getrieben; er erkennt die Nothwendigkeit einer Religionsgeſellſchaft, weil ſonſt „die ewigen Wahrheiten“ ſich nicht erhalten, ſieht eben deshalb dieſe ewigen Wahrheiten als aus dem Judenthum, einer poſitiven Religion, hergenommen und ihr angehörig an; er denkt ſich zwar dieſe Religionsgeſellſchaft als ein „Mittelding zwiſchen Juden und Chriſten“, aber nach ſeinen eignen Ideen mit Unrecht; denn wenn man das Geſez um des Ewigen willen nach dem Geſez zerſtören muß, ſo bleibt man doch unter dem Geſez, das heißt im Judenthum; er ſtellt endlich den Glauben an den Meſſias als eine zufällige und eigentlich nur aus Mißverſtand hervorgegangene Lehre vor, und ſo enthält das Sendſchreiben, ſobald man nur jenen falſchen Beſtandtheil gänzlich ausſcheidet, alles was der Staat nur von den Juden fordern kann, und es iſt der wahre Codex eines neuen der politiſchen Exiſtenz in jeder Rükſicht fähigen und würdigen Judenthums. Sehen Sie, ſo wenig bin ich gegen das Sendſchreiben, daß ich ihm dieſen Plaz anweiſe! Ich ſehe die Aufgabe und das Sendſchreiben als nothwendige Gegenſtükke an und glaube daß beide zuſammen genommen alles enthalten was die Juden jezt bei uns zu ihrem Beſten zu thun haben: jene indirect, indem ſie den Staat reizt ſeinen bisherigen Weg zu verlaſſen; dieſes direct, indem es ihm einen neuen eröffnet. Und ich möchte wohl wiſſen und wünſchte Sie ſagten es mir, was der Staat noch gültiges gegen diejenigen einwenden kann die ſich auf dieſe Weiſe erklärt und conſtituirt haben; und was ihn abhalten ſollte ihnen alles zu verleihen womit er ſeine andern Kinder beglükkt. Unter gültig will ich aber alles dasjenige verſtehen was ſich lediglich auf Mißbräuche bezieht, auf deren Abſtellung er ſchon von ſelbſt bedacht ſein ſollte. Nehmen Sie den Handſchuh auf, wenn Ihre Bedenklichkeiten noch nicht zu Ende ſind, und laſſen Sie hören.

Fünfter Brief.

P..., den 19ten Mai 1799.

Ritterlich heißt das eben nicht den Handſchuh aufgenommen daß Sie Sich auf das einzelne was ich gegen mich habe nicht einlaſſen wollen, aber recht edelmänniſch den Kampf mit dem Laien ausſchlagen. Sie mögen wol nicht bei dieſer Gelegenheit erfahren was ich alles für Mißbräuche halte? Das wäre nicht ſo arg geweſen, ich verſichere Sie; aber es iſt Ihnen eben bequemer geweſen mich, wie Sie ſagen, nach meiner Art mit dem allgemeinen in die Flucht zu ſchlagen. Nur daß Ihnen das nach *meiner* Art gar ſehr nach *Ihrer* Art gelungen iſt. Denn das verſichere ich Sie, der weſtphäliſche Friede iſt für mich noch etwas viel zu ſpecielles; und wenn Sie davon reden wie ein Kabinetsrath: ſo bin ich gleich zum Schweigen gebracht, weil ich nicht das geringſte davon verſtehe, auch nicht die mindeſte Luſt habe jezt noch ſeine Bekanntſchaft zu machen. In meiner Einfalt könnte ich ſagen, ich dächte er wäre mehr gegen eine neue Chriſten-Sekte als gegen eine jüdiſche.

Was geht er aber auch mich an? und was geht er am Ende die ganze Sache an? Hat er ſo eine gute Natur daß er bisher alle Pillen hat hinunter ſchlucken können ohne daran zu ſterben: ſo wird er dieſe wol auch ertragen; und wo iſt denn eigentlich ſein Siz? In Wezlar und Regensburg regiert er freilich ſtark, aber viel weiter ſtreckt er doch ſeine Arme nicht aus. Das liefe alſo darauf hinaus daß der König einen ſolchen Juden nicht könnte zum Comitialgeſandten ernennen oder zum Reichskammergericht präſentiren, und dieſe Ehren dächte ich könnten leicht entbehrt werden.

Was Sie von der Unthunlichkeit einer ſolchen Trennung in Rükſicht auf den Staat ſagen, iſt wol nicht Ihr Ernſt und geht gar zu ſehr im Kreiſe herum. Ein Judenthum ohne die Uebel, um derentwillen der Staat das Judenthum nicht will, kann er ja unmöglich für ein neues Uebel halten; es kann ihm auch in Zukunft nicht etwas neues und eigenes zu ſchaffen machen, außer wenn man von der Vorausſezung ausgeht daß die Juden dennoch am Ende Chriſten werden ſollen. In Rükſicht der Juden da laſſen Sie uns doch die Sache nehmen wie ſie nun einmal iſt und nicht anders ſein kann. Sobald ein Theil einer größern Maſſe ſich beſonders und eigenthümlich ausbildet, ſtrebt er auch darnach ſich von ihr zu trennen und ein abgeſondertes Daſein zu erlangen: das iſt ein ewiges Naturgeſez und ich ſehe nicht ein wie die Juden ihm entgehen wollen. Auch ſind ſich gewiß die gebildeten Juden des ſchneidenden Unterſchiedes, der zwiſchen ihnen und den übrigen ſtatt findet, bewußt; die Trennung beſteht im Grunde ſchon lange und es iſt eine Unſchiklichkeit daß ſie noch nicht äußerlich conſtituirt iſt. Es iſt ein ſehr guter und lobenswerther Grundſaz, den ſich die beſſern Juden gemacht haben, daß es ihnen obliege auf die übrigen zu wirken und mehr für jene als für ſich ſelbſt zu thun; und dieſer Grundſaz ſteht dem Beſtreben einen Weg ins Chriſtenthum zu ſuchen ganz entgegen. Es iſt klar daß dieſen nicht nur nicht alle betreten werden, ſondern auch daß die Erbitterung der zurükbleibenden gegen die übergehenden ſo heftig ſein wird daß Alle, denen es mit ihrer Religion einigermaßen Ernſt iſt, mit ihnen weit weniger Gemeinſchaft haben werden als mit den alten Chriſten, daß die reicheren orthodoxeren Juden, und es giebt doch wahrſcheinlich noch ſolche, ſich ganz zur niedrigern Klaſſe ſchlagen

und allen Aberglauben alle ſchlechte Eigenthümlichkeiten ja den
Chriſten- und Vaterlandshaß durch ihren Einfluß weit kräftiger
als bisher unterſtützen werden. Je mehr gewiſſe Handelszweige
on den chriſtlich gewordenen Juden gegen andere Gewerbe ver-
auſcht werden dürften, deſto mehr werden ſie ſich in jenen con-
entriren und des Reichthums, der in Verbindung mit der Un-
ultur ſteht, wird immer mehr, was unleugbar ein großes Uebel
ſt. Auf dieſem Wege iſt es alſo um jede gute Einwirkung der
eſſeren auf die übrigen gethan und die ungebildeten müſſen
ulezt allein bleiben, dreifach bewaffnet gegen alles was zu ihrem
eſten unternommen werden könnte. Aber eben ſo wenig glaube
ch daß ſie etwas ausrichten werden, wenn ſie in der bisherigen
Verbindung mit ihnen bleiben. Was haben ſie bis jezt dadurch
gewonnen? Nichts als daß ſie ſich ſelbſt unnützer Weiſe aufge-
pfert haben. Wenn die Regierung es zu den Zeiten der Re-
orm mit einer Auswahl der jüdiſchen Nation zu thun gehabt
ätte, wie durch meinen Vorſchlag eine entſtehen würde: ſo wäre
ewiß für dieſe wenigſtens damals etwas erſprießliches geſche-
en; aber diejenigen welche eine Verbeſſerung ſelbſt mit einigen
eligiöſen Aufopferungen zu erkaufen wünſchten wollten ſich von
enen nicht trennen, die am ſtrengen Buchſtaben des Geſezes
ingen; ſondern hofften dieſe würden durch einen wohlthätigen
Machtſpruch mit ſanfter Gewalt auf die beſſere Seite hinüber
ezogen werden, ein Plan der an der Liberalität und Gewiſſen-
aftigkeit der Regierung ſcheiterte. Der Stellen in den Akten-
ücken, welche ich hiebei im Sinne habe, werden Sie Sich ohne
weifel leicht erinnern. Zu ſolchen kleinen Verſtößen gegen die
renge Rechtlichkeit kommt man auch bei der unbeſcholtenſten
edlichkeit gar zu leicht wenn man damit anfängt ſich den In-
icationen der Natur zu widerſezen. Dieſe ſcheinen mir offenbar
uf eine ſolche Trennung zu gehen wie ich ſie als die wahre
endenz der einen Partei aus der Schrift ihres Sprechers ent-
ickelt habe, und ich glaube daß dabei der Einfluß dieſer Partei

auf die andere gar nicht verloren geht, ſondern erſt recht feſtgeſtellt wird. So lange die beſſern ganz mit den andern vermiſcht ſind, können ſie immer nur einzeln und nicht mit vereinten Kräften als ein ganzes wirken; ſie können nicht einmal (der Rükſichten wegen die ſie nehmen müſſen um keinen Anſtoß zu geben) ihre Geſinnungen rein darſtellen: nur dann erſt wenn ſie eine eigne Maſſe ausmachen und auf die andern nicht wirken zu wollen ſcheinen kann ihr Beiſpiel wirken; ihre Geſinnung kann alsdann frei im Großen ſich zeigen und die moraliſchen und bürgerlichen Vortheile welche ſie ihnen gewähren werden nicht nur gehofft ſondern wirklich angeſchaut. Auch iſt nicht zu erwarten daß ſich der orthodoxere Theil der Nation gegen ſie bei dieſer Veränderung der Dinge ſo erbittern werde als beim Uebergange zum Chriſtenthum; denn es kann ihm doch nicht entgehen daß das Geſez unter ihnen geachtet und das weſentliche des Judenthums erhalten wird; wie denn auch der Unterſchied nicht ſo hart iſt daß nicht der Uebergang ſehr leicht ſein ſollte. Da das Ceremonialgeſez nicht unbedingt verworfen ſondern nur beſchränkt werden ſoll und alſo die zu den eingebürgerten Juden gehörenden Individuen es in ſehr verſchiedenem Grade ehren und beobachten können: ſo werden die weniger ſtrengen der zurükgebliebenen immer unter jenen einige finden deren Orthodoxie von der ihrigen eben nicht ſehr verſchieden iſt.

Sie meinen wenn ich doch Schwierigkeiten nicht achten wollte die nur aus alten Schäden und Mängeln unſerer Verfaſſung entſtehen: ſo ſchiene Ihnen eine dem neuoſtpreußiſchen Reglement ähnliche Einrichtung in jeder Rükſicht vorzüglicher als eine ſolche Spaltung zu ſein. Darüber will ich mich auch nicht aufs einzelne einlaſſen. Von der Aehnlichkeit möchte bei der Anwendung auf unſere deutſchen Länder wenig übrig bleiben und noch weniger dadurch von demjenigen erreicht werden was unſere deutſchen Juden wünſchen und was ich als Chriſt für ſie gewünſcht habe. Ich berufe mich auf Sie Selbſt, Sie werden das ſehr bald finden. Sonſt wiſſen Sie ja wie ſehr ich mich über dies Reglement gefreut habe; es kann dort ſehr viel gutes wirken, obgleich freilich nur als eine vorübergehende Conſtitution, wenn es nur erſt anfangen wollte befolgt und benuzt zu werden.

Sechster Brief.

F…, den 30. Mai 1799.

Barmherzigkeit, lieber Freund, was haben Sie mir alles geſchikkt zur Strafe für meine Sünden? Was für eine Sündfluth von Gemeinheiten, wenn nicht auch dies Wort noch zu edel iſt! Darüber will ich mich eben nicht wundern daß dergleichen geſchrieben worden iſt bei dieſer Gelegenheit; es wäre unbillig wenn es nicht in einer Reſidenz wie Berlin einen anſehnlichen Haufen jämmerlicher Scribler geben ſollte, und wo von meinen Amtsbrüdern ein halbes Hundert beiſammen iſt, ſcheint es mir auch ganz natürlich daß einer von ihnen zu dieſer Profeſſion gehört. Auch iſt der Gegenſtand für dieſe Leute beſonders reizend und ſie haben — das Zeugniß muß man ihnen geben — das übrige gethan um ſich nach ihrer Art daran zu ergözen. Aber daß *nichts anders* zum Vorſchein gekommen iſt als gerade dieſes, das hat mich nicht wenig bekümmert. Alſo kein ordentlicher Menſch, der wirklich Gedanken hat und mit verſtändigen Leuten verſtändig zu reden weiß, hat Intereſſe genug an der Sache genommen um ein Wort darüber zu ſagen? Ueber eine Sache die ſo ſehr zum praktiſchen Leben gehört? Nun weiß ich in der That nicht mehr was ich von den berliner Gelehrten denken ſoll! Ich habe ſie immer als geſellige Leute und Geſchäftsmänner angeſehen und mich daher über ihr gänzliches Schweigen im

Gebiet der Spekulation nicht gewundert; aber daß ſie auch über ſo etwas nichts reden, was ſie doch eben in jenen Eigenſchaften auf mancherlei Weiſe ergreifen müßte, das kann ich mir um ſo weniger erklären, da ſie doch ſonſt das Fach der Gelegenheitsſchriften eben nicht vernachläſſigen und ſchon oft die Gelegenheit ſelbſt vom Zaun gebrochen haben um eine Gelegenheitsſchrift ſchreiben zu können Auch ſind ſie gewiß nicht ungläubig gegen die Nüzlichkeit des Schreibens überhaupt, da alles was uns von daher kommt und eigentlich berliniſch iſt aufs nüzliche berechnet iſt. Es muß alſo reiner Mangel an Intereſſe gerade für dieſe Sache ſein. Nun freilich in ſo fern ſie einige Beziehung auf Religion hat und doch auf irgend eine Art vom Chriſtenthum die Rede ſein müßte, iſt das ganz in der Ordnung! Aber es ſoll doch in Berlin zwiſchen Chriſten und Juden beſonders unter den Gelehrten ziemlich viel Gemeinſchaft ſein, und daß alſo auch das perſönliche Intereſſe jene Rükſicht nicht hat überwiegen können, das iſt doch eine verwundernswürdige Enthaltſamkeit. Im Grunde habe ich Luſt daraus zu ſchließen daß die Geſinnung in Berlin ziemlich allgemein ſein mag, welche in der rechtlichſten der erſchienenen Piecen die herrſchende iſt, daß man es nämlich mit der Wahrheit nicht ſo genau nehmen müſſe, wo ein großer moraliſcher Nuzen erreicht werden kann, daß alles poſitive ja doch nur Cultus ſei — ein trefflich erfundenes Wort — und die Religion überall dieſelbe, und daß es alſo nichts als eine Ziererei ſei, wenn die Juden aus vergeblicher Gewiſſenhaftigkeit entweder gar nicht oder nur auf eine gewiſſe Weiſe Chriſten werden wollen. Andre mögen ihre Freude ſich im Stillen gehabt haben über das herannahende Chriſtenthum ohne Chriſtus und ſie doch eben nicht wollen laut werden laſſen, woran ſie denn um ihrer ſelbſt willen auch ganz recht thun. Aber das hätte ich wohl gewünſcht daß von der berliniſchen Geiſtlichkeit aus irgend etwas geſchehen wäre um gut zu machen was jener Herr Amtsbruder verderben hat. Ich ſchäme mich, wenn ich es nur für möglich halte daß achtungswerthe Juden,

er wenig Geiſtliche kennen und von dem Stande ſelbſt ſel-
chtige Ideen haben, von dieſem auf andere ſchließen könnten.
igen Sie mich doch darüber wo möglich. Wenn Sie mich
erſichern können daß der größere Theil der berliniſchen Geiſt-
ſich in dieſem Stück beträgt wie ſichs gebührt, daß auch
h als Menſchen und Glieder der literariſchen Welt ohne
ken an diejenigen anſchließen, welche die Gemeinſchaft mit
eten und unterrichteten Juden nicht ſcheuen und daß ſie in
was zum geſelligen Leben gehört von dieſer Trennung der
ionen ganz keine Notiz nehmen: ſo will ich Ihnen Ihr
rigen gern verzeihen; denn thun iſt beſſer als reden.

Herrn Tellers Antwort iſt mir ein angenehmes Zeichen ge-
, daß der verehrungswerthe und in der That liebenswür-
Mann ſich von ſeinem kränklichen Zuſtande wieder erholt
hat mir auch ſonſt Freude gemacht. Lehrreich und gütig
r ſich bei allen Umgebungen des an ihn gerichteten Schrei-
auf und giebt auch da manchen bedeutenden Wink; ohne
ſtellt er ſeine Privatmeinung vor einem Publicum auf,
welches er in ſo verſchiedenen Verhältniſſen ſteht, und mit
r Reſignation entſchlägt er ſich aller weltlichen Betrachtun-
um nur das nach ſeiner Einſicht aufzuklären weshalb er
Rath gefragt war. Gut daß Sie dies wenigſtens nicht zu-
laſſen haben, ich habe mich daran für das übrige er-
miſſen.

Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des proteſtantiſchen Kirchenweſens zunächſt in Beziehung auf den Preußiſchen Staat.

1804.

Meinem Freunde J. C. W. in H.

Hier, mein theurer Freund, haben Sie, gewiß ganz unerwartet,
ne Kleinigkeit von der ich noch nichts gegen Sie erwähnt habe.
b alles darin nach Ihrem Sinne ſein wird weiß ich nicht; wir
aben' wol manches niemals beſprochen. Wie Sie aber auch
ön den Mitteln denken mögen: wenigſtens was die Uebel be-
ifft ſind wir einig. Das ärgſte, die Beſchaffenheit unſerer
lmtsbrüder iſt oft genug der Gegenſtand unſerer Klagen und
Seufzer geweſen. Wäre ich nicht ſo leidend: ſo würde ich mich
och ſtärker ausgedrükkt haben über vieles. Denn es iſt alles
ief unter der Wahrheit und die Menſchen unſerer Zeit verlangen
ie Dinge ſo hell dargeſtellt wie die liebe Sonne ſie nur am
chönſten Tage beleuchtet, weil ſie eben in eitel Glanz und Klar-
heit wandeln. Ein Kranker aber läßt gern die Vorhänge her-
unter oder ſezt einen Schirm vor.

Sie werden ſagen, Was hilft es daß wir Sturm läuten in
unſerer Einſamkeit; es ſind ja nur Eremitenglökkchen die uns zu
Gebote ſtehen. Ja wenn Sie guter Laune ſind werden Sie mich
freundlich auslachen über alles was mir begegnen kann. Lachen
Sie nicht ſondern ſein Sie froh daß ich Ihren Namen nicht
ausgeſchrieben habe, und wenn die Wespen über mich herfallen:
ſo wünſchen ſie mir Geduld um weder darein zu ſchlagen noch
die Wunde zu reizen. Uebrigens habe ich weder Abſicht noch
Hoffnung; es iſt nur der Schrei des Schmerzes den ich aus-
ſtoße. Wozu iſt die Luft? wozu hat der Menſch eine Stimme
und ſeine Brüder Ohren? Und wer hat mehr Recht zu rufen
als der dem das Herz brechen will! Der Leidende nennt das
Mittel wovon ihm ahndet daß es ihm heilſam ſein werde; laß den
Arzt der ihn höret ihm ein beſſeres verſchreiben. Schlimm ge-
nug ſteht es um unſere ganze Sache: Gott helfe uns bald!

Leben Sie wohl, und möchte ich Sie bald wiederſehen.

Vorerinnerung.

Es hat im allgemeinen etwas gegen ſich Gedanken dieſer A zu einem Gegenſtande der öffentlichen Mittheilung zu machen Sind ſie gar nicht oder nur in einer fernen Zukunft brauchbar was hilft es ſie jezt auszuſtellen, da ſie gewiß vergeſſen ſind eh ihre Stunde kommt? Sind ſie ausführbar: ſo kann grade da vorhergehende öffentliche Hin- und Herreden darüber ein Hinderniß werden; beſonders wo es auf eine Reihe von Handlunge ankommt und ein langer Krieg gegen Gewohnheiten und Meinungen geführt werden ſoll. Denn ſo geht der Vortheil gan verloren, den das ſtille unbemerkte Fortſchreiten zu einem nich von allen wahrgenommenen Ziele gewährt. Dies alles iſt richtig Was bleibt aber demjenigen übrig der nicht befugt iſt in den Verwaltungsbehörden mit ſeinen Rathſchlägen aufzutreten un der doch vielleicht irriger Weiſe ſeinen Vorſchlägen einigen Wert zutrauet? Das Reden durch den Druck wird in der That j länger je mehr etwas unbedeutendes, da es jedem frei ſteht un von ſo viel ganz unberufenen benuzt wird. Niemand als di gleichgeſinnten achtet einer Schrift die in die Angelegenheiten des öffentlichen Lebens einſchlägt. Ueberdies gehören die hier behandelten Gegenſtände zu denen bei welchen mit der größten Offenheit verfahren werden kann und die weder Abſichten noch Maaßregeln der Verheimlichung bedürfen.

In dem erſten Aufſaz beſonders kommen einige Thatſachen vor welche von der Natur ſind daß ſie hoffentlich niemand durch Angabe von Zeit, Ort und Perſon wird beglaubigt haben wollen.

Wer dennoch ſolche Beweiſe verlangt dem muß der Verfaſſer anheimſtellen ſie nur als Fictionen anzuſehen die zur Erläuterung der Sache beigebracht ſind. Bei einiger Erfahrung und Menſchenkenntniß wird wenigſtens jeder ſie wahrſcheinlich finden, und ſchon dies muß dieſelbe Wirkung thun.

Der Zuſaz des Titels iſt nicht ſo zu verſtehen als ob hier allein, von den Verhältniſſen des preußiſchen Staates die Rede wäre. Nur weil es nöthig war mit den Beweiſen der Ausführbarkeit bisweilen ins einzelne zu gehen mußte ſich der Verfaſſer an ein beſtimmtes Paradigma halten, wozu ihm natürlich ſein Vaterland am nächſten war. Was ſeit kurzem hie und da über die nämlichen Gegenſtände geſchrieben worden iſt davon hat der Verfaſſer faſt nichts geleſen. Indeß ſo viel ihm mittelbar bekannt geworden hat er nicht Urſache zu glauben daß alles ſchon geſagt ſei was er hier vorträgt.

Geſchrieben im November 1803.

I. Ueber die Trennung der beiden proteſtantiſchen Kirchen.

Bei Gegenſtänden wie dieſer verräth die Ueberſchrift ſogleich im ganzen des Verfaſſers Meinung. Denn wer die Sache in Anregung bringt zeigt ſchon dadurch daß er den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge geändert wünſcht, weil ſonſt nichts darüber zu ſagen wäre. So iſt es auch. Allein die allgemeine unbeſtimmte Vorſtellung daß es auf eine Kirchenvereinigung abgeſehen ſei könnte leicht bei vielen ſchon vorläufig ein nachtheiliges Urtheil veranlaſſen und macht daher auch eine vorläufige Verwahrung nöthig, damit die Darſtellung ſelbſt wo möglich noch uneingenommene Leſer finde.

Es giebt Menſchen die alles in eine Form möchten gegoſſen haben, überall dieſelbe Sache auch in derſelben Geſtalt und dieſe ſo einfach als möglich. Weil es ihnen an dem Talent fehlt ſich zurecht zu finden an verwikkelten menſchlichen Dingen und zugleich an dem Sinne in dem gegenwärtigen auch ſeine Entſtehung und den großen Zuſammenhang der Kräfte und Begebenheiten anzuſchauen: ſo haben ſie es ſich zum Geſez gemacht alle Einrichtungen, welche die Spuren eines ſolchen Zuſammenhanges an ſich tragen, als gothiſch und altfränkiſch zu verſchreien und auf ein albernes Urbild von Einfachheit ſo handfeſt ſie können überall loszuarbeiten. Mit dieſem Streben nach Vereinfachung dünken ſie ſich Philoſophen; da es doch genugſam beweiſt nicht nur daß ſie verwahrloſet ſind in der Gabe etwas verſtändig zu verſtehen und vernünftig zu behandeln, ſondern auch daß ſie von dem was die Welt ſein oder werden ſolle gar wunderliche und unphiloſo-

Vorſtellungen haben. Von ſolchen Menſchen und in ſol-
Sinne iſt auch zum öftern die Vereinigung der Proteſtanten
ne gar heilbringende Sache in Vorſchlag gebracht worden.
ieſen nun bekennt ſich der Verfaſſer nicht und ſein Sinn iſt
icht der ihrige. Dies wird ſich jedem leicht offenbaren in
der Verſchiedenheit. Jene haben ihre Abſicht gerichtet auf
Kirchen im ganzen; ſie ſollen überall eins werden in der
einung, in den Gebräuchen, in der Verfaſſung. Denn dieſe
chheit der Formen und Formeln iſt ihnen eben ſo ſehr zu-
und ſie möchten ſie vertilgen ſo weit ihr Auge reicht.
n ſoll aber hier, wie die Folge zeigen wird, gar nicht die
ſein; vielmehr wünſcht der Verfaſſer gar ſehr daß es hierin
alten bleiben möge. Welcher verſtändige nicht von jener
rmitätsſucht angeſtekkte Menſch könnte wohl irgend einen
an daraus ahnden, wenn man in Holland und Sachſen
hottland und Schweden einen mittleren Proportionalglauben
me über das Abendmahl oder die Gnadenwahl und wenn
eine Eintrachtsformel zu Stande brächte zwiſchen der Ein-
sformel und der Dordrechtſchen Synode? Warum ſollen
alle Meinungen, welche mit den erſten Principien des Chri-
ums übereinſtimmen können — und zwiſchen andern ließe
och keine Vereinigung denken — auch wirklich exiſtiren
em vollen Bewußtſein ihrer Eigenthümlichkeiten und Ab-
ungen, ohne ſich aus Höflichkeit zu verſtekken hinter unbe-
te Worte? Sie beruhen auf verſchiedenen Anſichten von
n Gegenſtänden des Denkens oder auf Modificationen des
akters und haben alſo ihren guten natürlichen Grund, ver-
deſſen ſie ſich, wenn man es auch unternähme ſie zuſammen
hmelzen, doch bald wieder zerſezen würden ohne durch den
nd der Vermiſchung ſonderlich abgeſtumpft worden zu ſein.
lbe gilt vollkommen auch von der kirchlichen Verfaſſung.
Kirchenverbeſſerung iſt anzuſehen als eine natürliche Explo-
des Zeitgeiſtes, die an verſchiedenen Orten und unter ver-
enen Umſtänden zugleich erfolgte, alſo auch von dieſen ver-

ſchiedene Modificationen annehmen mußte, welche die Einwirkung des Nationalcharakters oder der Verfaſſung und anderer mitwirkenden oder collidirenden Kräfte bezeichnen. Was will alſo der Verfaſſer wenn alles dieſes unangetaſtet bleiben ſoll und unverſehrt? Man gehe nur davon mit ihm aus, was er als hiſtoriſch bekannt vorausſezen muß, daß die Verknüpfung zwiſchen den Verſchiedenheiten der Lehrmeinungen und denen der Verfaſſungen und Gebräuche überall nur zufällig geweſen iſt oder erzwungen und daß die auf dieſem Wege durch den Eigenſinn einiger Reformatoren entſtandene Trennung der Kirchengemeinſchaft mit dem Beſtehen jener Verſchiedenheiten an ſich ſelbſt nichts zu thun hat. Aus dieſen Vorausſezungen wird ſich vorläufig begreifen laſſen wie jemand ohne den leztgenannten Verſchiedenheiten zu nahe zu treten die Aufhebung jener Trennung fordern könne. Würde ſie aber im allgemeinen verlangt: ſo könnte auch dies keiner beſſern und praktiſcheren Abſicht zugeſchrieben werden als jenem Vereinfachungsſtreben. Denn zum Beiſpiel die Erklärung der Kirchengemeinſchaft zwiſchen den Schweizern und Dänen den Holländern und Sachſen, was könnte ſie ſein als eine leere Formalität, die nur für wenige Individuen Bedeutung hätte und des Aufhebens nicht werth wäre welches ſie verurſachen würde. Sondern nur da ſoll ſie veranſtaltet werden, wo ſie ſich als ein beſtimmtes und allgemeines Bedürfniß aufdringt, wo aus dem bisherigen Zuſtande der Dinge viele nicht zu verkennende Nachtheile ſich aufzeigen laſſen: in ſolchen Ländern nämlich wo die Einwohner ſich in welchem Verhältniß es auch ſei unter beide Confeſſionen theilen. Hat der Staat beide nicht in gleiches Verhältniß gegen ſich geſezt: ſo iſt ja eben dieſes ein Uebel, deſſen Abhelfung gewiß dringend gewünſcht wird und nicht leichter und ſchneller als durch Wiederherſtellung der Kirchengemeinſchaft könnte erreicht werden. Wo aber beide Confeſſionen ganz gleiche bürgerliche Rechte genießen, da haben ſie ſich einander ſo ſehr genähert daß es gar keine Eigenthümlichkeit mehr giebt, keine nüzliche und bedeutſame Mannigfaltigkeit welche durch dieſe Veränderung etwa könnte zerſtört werden. Von den Verſchiedenheiten der Lehre wäre es unnüz und faſt lächerlich auch nur zu reden, aber auch in den äußeren Formen weicht eine Confeſſion nicht ſtärker ab von der andern als manche Gemeine von andern derſelben Confeſſion. So daß unter ſolchen Umſtänden die Trennung nur noch auf eine künſtliche Art feſtgehalten wird, theils durch ökonomiſche Verhältniſſe, theils durch die bloße Gewohnheit, welche ja vom Standpunkt der Vernunft aus betrachtet ebenfalls nur ein künſtliches und unnatürliches Mittel iſt etwas zu Stande zu bringen oder zu erhalten. Doch genug des vorläufigen und zur Sache.

1. Von den Nachtheilen welche aus der bisherigen Trennung beider Kirchen entſtehen.

1) Es iſt um ſo billiger die Aufzählung derſelben bei dem religiöſen Intereſſe ſelbſt anzufangen, da deſſen Befriedigung ja der Hauptzwekk aller kirchlichen Vereinigung iſt und da offenbar nicht genug darauf gemerkt wird wie ſehr die Fortdauer dieſer Abſonderung unter den gegenwärtigen Umſtänden der wahren Religioſität zum Schaden gereicht. Die folgende Zuſammenſtellung wird hoffentlich jedem einleuchtend machen, wie auf der einen Seite Aberglauben auf der andern Gleichgültigkeit auch gegen das weſentlichere der Religion grade hierdurch ſo ſehr als durch irgend etwas anders genährt wird. Die ungebildeten Chriſten, welche den großen Haufen ausmachen und wie ſie denn mit Recht ſo gelehrt werden das Abendmahl für ein Bekenntniß des Glaubens anſehen, machen den ſehr natürlichen Schluß, wer zu einem andern Abendmahle gehe und zu dem ihrigen nicht gehen dürfe der habe einen andern Glauben, welches denn auch der Ausdrukk iſt durch welchen ſie die Verſchiedenheit der Confeſſionen bezeichnen. Nun wiſſen ſie nichts authentiſches von den

Unterſchieden in einem und dem andern Glaubensartikel, von denen von der Kanzel herab nicht geredet wird zum Theil nicht geredet werden darf und deren auch gewiß in dem Religionsunterricht der Jugend ſo gut als gar nicht erwähnt wird; ſondern ſie kennen nur die Abweichungen in dem chriſtlichen Gebet, in der Abendmahls- und Tauf-Liturgie und in einigen jedoch veränderlichen Formen des Gottesdienſtes *). Was bleibt ihnen alſo übrig als anzunehmen, dieſe Kleinigkeiten conſtituirten einen verſchiedenen Glauben und müßten alſo eine Hauptſache ſein in der Religion, mehr als das meiſte von dem worin beide ganz einig ſind. Wie ſehr nun dieſe Vorſtellung der abergläubigen Ueberſchäzung des bloßen Wort- und Formelweſens nur allzugroßen Vorſchub thut zum Nachtheil der wahren Religioſität, das iſt nicht nöthig weiter auszuführen. Dreiſt aber läßt ſich behaupten daß wo unter dem gemeinen Volk der Proteſtanten noch ein erdichteter Werth auf die äußere Beobachtung der Sakramente ohne Hinſicht auf etwas inneres gelegt wird, dieſer Irrthum eine große Stüze hat an jenem Gedanken daß eben dieſes äußere das unterſcheidende der beiden Religionsparteien ausmache. Möchte jemand ſagen der gemeine Mann dächte gar nicht ſo weit und machte gar nicht ſolche Schlüſſe, der hänge doch nicht an den Worten, als ob förmliche Schlüſſe und ein ordentliches abſichtlich angeſtelltes Denken gemeint wäre. Die Rede iſt von jenen halbbewußten Operationen des Gemüths über welche ſich die Menſchenklaſſe ſelten erhebt, von jenem geheimen Spiel dunkler Vorſtellungen welche auf das vor Augen liegende zurükgetrieben natürlich dasjenige als das größere darſtellen wovon eine große und auffallende Wirkung wahrzunehmen iſt. Es iſt daher

---

*) Der Verfaſſer macht ſich kein Bedenken, dieſes Wort ohne Hinſicht auf ſeine Etymologie als das kürzeſte und hergebrachte zu gebrauchen. Gottesverehrung iſt eben ſo vieldeutig und unpaſſend. Eine weit ärgere Sprachverwirrung ſcheint es ihm zu ſein wenn ſelbſt Prediger nicht ſelten von der andern proteſtantiſchen Religion reden, woraus ſich leicht auf eine große Verwirrung der Begriffe ſchließen ließe.

als ein Zeichen größerer Ausbildung anzuſehen und als
rfreuliche Wirkung des geſunden Verſtandes, wenn ſich das
in andern erdichteten Verſchiedenheiten beſſere Gründe zu
Abſonderung aufſucht. So findet man häufig in Schle-
ınd in der Mark unter den Lutheriſchen die Meinung, die
mirten verwürfen ausſchließend und von Confeſſions wegen
eſpenſter, denen einige ſogar den Teufel hinzufügen. Eben
auben die Reformirten faſt überall im preußiſchen, es ge-
weſentlich zu ihrer Confeſſion daß dem Prediger die kirch-
Handlungen nicht beſonders bezahlt würden, und wollen
glauben daß in andern Gegenden die Einrichtungen hier-
bei ihnen ganz denen bei der andern Confeſſion glichen.
h im ganzen ſind dieſes nur löbliche Ausnahmen, die mei-
bleiben gewiß bei jenen Aeußerlichkeiten ſtehen und legen
um ſo größern Werth darauf. Auch wird wer die ungebil-
Volksklaſſe einigermaßen kennt gar wohl wiſſen, wie ſie ſich
mehr an die Sachen hält als an die Worte, und daher
rlich einwenden daß durch zuſammenhängende und fleißige
rungen über das weſentliche und zufällige in der Religion,
den gleichen Werth der verſchiedenen Glaubensbekenntniſſe
dergleichen jener Wirkung mit gutem Erfolg könne entgegne
eitet werden. Ohnedies möchten ſolche Belehrungen nicht ſo
g ſein als wohlmeinende Menſchenfreunde glauben, welche
ner andern Sphäre leben und von der ſogenannten Aufklä-
und ihrer Verbreitung nicht die richtigſten Vorſtellungen
n. Zu viele Prediger finden noch ein Intereſſe daran, ohne
dieſes jedoch immer ein eigennüziges pecuniäres wäre, einen
auch noch ſo dunkeln Glauben an Vorzüge ihrer Reli-
partei zu unterhalten, und knüpfen ihn lieber an das erſte an
ſich ihnen darbietet. Daß aber gar hiſtoriſch über die Ent-
ng der Sache an dieſe Volksklaſſe ſollte berichtet werden, das
nur verlangen wer gar nicht weiß wie beſchränkt ihre Em-
glichkeit iſt und wie ſehr auch der Lehrer ſeinen Unterricht
hnen beſchränken muß.

Eine gleiche und noch nachtheiligere Wirkung muß dieſe Trennung äußern wenn man darauf ſieht daß ſie die Familien in der Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe von einander reißt, Geſchwiſtern einen verſchiedenen Religionsunterricht anweiſet, und grade diejenige Religionshandlung welche die frommen Gefühle am ſtärkſten aufregt zu einer einſeitigen Verrichtung macht, wobei einer am andern nicht Theil nimmt. Wer an einen wohlthätigen Einfluß ſolcher Handlungen glaubt der wird gewiß einen großen Theil davon darin ſetzen, daß die ſo erregte Stimmung ſich auch gleich mittheile im häuslichen Leben, wozu nothwendig gehört daß alle zu gleicher Zeit davon ergriffen werden, und wird alſo nicht ohne Schmerz an die Trennung denken welche dieſes verhindert. Was ſoll aber der gemeine Mann davon urtheilen oder vielmehr was urtheilt er wirklich davon? Beſinnt er ſich: ſo muß er ſich bewußt werden daß ſeine religiöſen Gefühle ſtärker und wohlthätiger ſein würden wenn er die Handlungen mit allen den ſeinigen verrichten könnte als ſie ſind da er nur ihm gleichgültige und unbekannte Genoſſen hat. Beruhigt er ſich dabei: ſo wird er je länger je weniger Werth auf die kirchliche Vereinigung überhaupt legen oder er wird auf die Meinung getrieben werden es müſſe wol bei den gemeinſchaftlichen Religionshandlungen das was dabei im Gemüth vorgeht nicht die Hauptſache ſein, ſondern nur die myſteriöſe Lehrmeinung und die äußere Verrichtung. Ueberall alſo verſezt dieſe Trennung den Ungebildeten und Ununterrichteten in das Dilemma daß ſeine Vorſtellung davon entweder ſeinen Aberglauben befeſtigt oder ſeine Gleichgültigkeit verhärtet.

Wie aber dieſelbe auf die gebildeten und höhern Stände wirkt iſt ja einleuchtend genug. Dieſe wiſſen ſehr wol daß Mitglieder und Religionslehrer derſelben Confeſſion in Glaubenspunkten von einander abweichen, die weit wichtiger ſind als jene durch welche beide Parteien ſich unterſcheiden; daher erſcheint ihnen die Trennung wunderlich geſtellt und ungereimt, und dies wirft einen ſehr nachtheiligen Schatten auf alles was mit derſelden zuſammenhängt. Zuerſt iſt dies die einzige oſtenſible Veranlaſſung warum ſo viele aus dieſer Klaſſe ſich in Gedanken feſtgeſezt haben eine genaue Verbindung, in welcher das Abendmahl ſtehe mit dem kirchlichen Lehrbegriff, als ſei es ein Bekenntniß daß man das Dogma der Kirche nicht nur von der Handlung ſelbſt annehme, ſondern auch alle übrigen wie ſie zuſammen das Syſtem ausmachen, welches man ſich denken muß um den Unterſchied der beiden Kirchen feſtzuhalten. Eine Urſach weshalb ſich viele ſonſt nicht irreligiöſe unter ihnen des Abendmahls enthalten, um ſich der Heuchelei nicht ſchuldig zu machen. Denn der Thatſache daß offenbar viele Religionslehrer ſelbſt dieſem Syſtem nicht anhangen, räumen ſie wenig Bewegkraft ein, weil ſie glauben den Religionslehrern ſei ein gewiſſes Betragen, das im ſtrengſten Sinne genommen Heuchelei zu nennen ſei, einmal unvermeidlich und müßten dieſe hierin nach andern Grundſätzen beurtheilt werden. Ein unſeliger Gedanke freilich, der aber mit dem andern noch unſeligern zuſammenhängt, die Religion entweder allein oder doch zugleich auch als ein politiſches Hülfsmittel zu betrachten. Ferner erzeugt dieſe dem Anſchein nach nur gewaltſam unterhaltene Trennung eine von der obenerwähnten Maxime ganz unabhängige nachtheilige Meinung von dem Stande der Religionslehrer. Es iſt nämlich natürlich daß in Hinſicht auf alles was die äußere Verfaſſung des Religionsweſens anbetrifft, dieſe im ganzen allein als thätige Mitglieder erſcheinen, alle andere aber nur als leidend, und ſo gewinnt es das Anſehen als ob eben ſie demjenigen zuwider was ſonſt von ſelbſt erfolgen würde die bisherige Abſonderung erhielten. Welche möglichen Bewegungsgründe dazu man auch hervorhebe: zur Ehre können ſie ihnen nicht gereichen. Glaubt man daß ſie das widrige Mißverhältniß nicht ſehen ſo erſcheinen ſie gedankenlos und ſtumpfſinnig in Beziehung auf dasjenige was am meiſten ihre Aufmerkſamkeit beſchäftigen ſollte. Glaubt man daß ihnen allein dasjenige noch als groß und wichtig ſich darſtellt was von andern für Kleinigkeit gehalten wird; ſo können ſie bei den ſo viel größern Abweichungen vom Lehrbegriff, welche doch ohne Kirchenſpaltung abgehen, dem Vorwurf der gröbſten Inconſequenz nicht entkommen. Wie wenig beſſer ſie fahren wenn man bloße Trägheit oder Rükſicht auf das Mein und Dein als Urſachen anſieht, iſt einleuchtend. Solche Vorſtellungen haben gewiß einen großen Antheil an der entſchiedenen Gleichgültigkeit gegen das ganze kirchliche Verband, und wie dieſe jezt bei vielen angetroffen wird denen es an innerer Religioſität nicht fehlt, ſo giebt ſie auch den übrigen, welche ſich der lezten ganz entſagt haben, das beſte Spiel ſich auf gleiche Weiſe zu entſchuldigen.

Außer dieſen gemeinſchaftlichen Nachtheilen hat die Sache noch für jede Confeſſion ihre eignen. In der evangeliſch-lutheriſchen Kirche iſt bekanntlich das Ceremonienweſen bedeutender als in der reformirten und auf eine Art welche noch zu mancherlei Aberglauben und Gedankenloſigkeit Veranlaſſung giebt und alſo Aenderung wünſchen läßt. Bekannt iſt zwar daß dies nicht von der ganzen Kirche in gleichem Grade gilt, ſondern ſich einige Gegenden vor andern ſehr vortheilhaft auszeichnen; und anders als nach und nach und einzeln kann auch hierin nichts erſprießliches geſchehen. Der natürliche Gang der Sache aber iſt unſtreitig dieſer, daß Anhänglichkeit an das alte oder Reinigung deſſelben im Ceremonienweſen und im Lehrbegriff gleichen Schritt halten. So findet es ſich auch im Durchſchritt überall wo dieſe Kirche allein ſteht; in der Vermiſchung aber mit der helvetiſchen Confeſſion zeigt ſich eine merkliche Abweichung, ſo daß Fortſchritte in der Verbeſſerung des Unterrichts gut und ohne Widerſtreben gedeihen, der alte Zuſchnitt der äußern Gebräuche aber hartnäkkig vertheidigt wird. Und das nicht etwa nur in großen Städten oder in ſolchen welche eine republikaniſche Verfaſſung haben, denn da ließen ſich leicht andere Urſachen aufzeigen, ſondern auch in dem großen Haufen der mittleren und unbedeutenden Orte. Wie kann man ſich dieſe Erſcheinung natürlicher erklären als aus jener bekannteren, daß dasjenige was ſich als äußeres Unterſcheidungszeichen aufdringt, ſelbſt wo der bezeichnete Unterſchied nichts wichti-

und wenig vernünftiges zu deſſen Begründung vorgebracht
kann, dennoch ſogleich der Gegenſtand eines beſondern
onswerthes wird, welcher bis zur heftigſten Leidenſchaft-
kann geſteigert werden. So ſind dem Verfaſſer mehrere
bekannt daß lutheriſche Gemeinen ſich der Abſchaffung
nzſchlagens und der Kerzen ſehr lebhaft widerſezten unter
ßerung man wolle ſie reformirt machen. Hätten dieſe
n Orten keine reformirten Gemeinen neben ſich gehabt,
römiſch-katholiſche: ſo wäre der Vorſchlag gewiß leicht
gangen. Die Mitglieder [illegible]r helvetiſchen Confeſſion ma-
ſt überall die kleinere A[illegible] aus, und dieſer Umſtand be-
ar leicht durch ſeine gar [illegible]türlichen Folgen das Gefühl
ſie ſich in dem Zuſtande einer gedrükten Kirche befänden.
iſt ihnen ſo zu ſagen angeſtammt, da dieſe Gemeinen wo
größtentheils lutheriſchen Ländern zerſtreut ſind urſprüng-
ns Emigranten ſind geſammelt worden. Es iſt bekannt daß
Gefühl einen gewiſſen religiöſen Eifer ſehr unterſtüzt und
eine feſtere Anhänglichkeit unter einander bewirkt. Allein
dieſe Anhänglichkeit nicht die ächte Liebe iſt, ſo auch jener
nicht die wahre Frömmigkeit. Denn er hat weniger das
tliche der Religion zum Gegenſtande als vielmehr nur das-
was den Grund jenes beſondern Verhältniſſes ausmacht.
chtet man daher die Folgen deſſelben näher: ſo wird man
n daß ſie auf mancherlei Art der wahren Religioſität zum
theil gereichen. Die ungebildetern machen ſich ein nicht ge-
s Verdienſt aus den Schwierigkeiten die es koſtet ihre Re-
nsübungen abzuwarten, aus der Beharrlichkeit mit welcher
uch in der Entfernung von einer Gemeine ihrer Confeſſion
dennoch treu bleiben, welches eine Werkheiligkeit von der
chteſten Art bildet, da doch von einer ſolchen falſchen Fröm-
eit grade dieſe Kirche der geringern Veranlaſſung wegen am
en bleiben ſollte. Nimmt man hinzu wie ſie aus demſelben
nde faſt noch mehr als die ihnen an Bildung gleichen luthe-
en Chriſten an der unverſtändlichen unächt myſtiſchen Aſcetik

ihrer alten Erbauungsbücher hängen, welche bei dem verhältnißmäßigen Mangel reformirter Schriftſteller in dieſem Fache nicht ſo leicht durch beſſere zu erſezen ſind; ferner wie viele von den vereinzelten auch ihre Kinder lieber als ſie der lutheriſchen Confeſſion einzuverleiben auf eine Zeitlang von ſich entfernen, um ſie den Unterricht eines Predigers ihrer Confeſſion genießen zu laſſen, der dann natürlich ſehr übereilt und unvollſtändig ausfällt: ſo iſt nicht zu leugnen daß der gegenwärtige Zuſtand der Dinge der wahren Religioſität unter den Mitgliedern dieſer Confeſſion nicht günſtig iſt. Denn auch die gebildetern die noch ein religiöſes Intereſſe haben brüſten ſich oft auf eine ungebührliche Art damit, daß doch Ein Glaubensartikel bei ihnen faßlicher iſt und natürlicher, und verſperren ſich dadurch auch für dieſen die richtigere ganz liberale Anſicht, oder ſie mißdeuten das Weſen ihres einfacheren Gottesdienſtes auf eine verkehrte der wahren Religioſität gewiß nicht förderliche Weiſe.

2) Nicht weniger nachtheilig aber wirkt dieſe Trennung auch auf die allgemeine Moralität und wahre Cultur überhaupt, und wird alſo auch für diejenigen ein wichtiger Gegenſtand welche die Religion nur deshalb ſchäzen, weil ſie ihnen ein Mittel zu dieſen beiden Endzwekken zu ſein ſcheint. Es bedürfte hierzu nicht einmal einer neuen Anführung, ſondern es wäre nur aus dem vorigen darauf zu verweiſen daß dieſer Zuſtand eine von Seiten des Staates und der Kirche autoriſirte ſich immer wiederholende Veranlaſſung giebt ein Nichts für ein Etwas zu halten, und alſo ein kräftiges Mittel iſt die Herrſchaft der Gedankenloſigkeit des Stumpfſinns und der dunkeln Vorſtellungen und Gefühle zu befeſtigen. Dieſe aber muß jeder als die kräftigſten Stüzen der Rohheit und Unſittlichkeit anerkennen und es bedenklich finden daß man dem großen Haufen einen autoriſirten ja heiligen Gegenſtand hinſtellt der ihn immer aufs neue unter dieſe Herrſchaft bringt. Vielleicht wollte mancher dieſer Betrachtung eine andere entgegenſezen, daß nämlich mit jener Trennung zugleich eine ſchöne Gelegenheit wegfallen würde zur Uebung der Toleranz, dieſer vor-

trefflichen Tugend welche wir mit ſo vielem Eifer in Aufnahme gebracht haben. Darauf ließe ſich mancherlei antworten. Sonderbar wäre es wol mit dieſer Tugend bewandt und ganz anders als mit andern, wenn wir Urſach hätten ſo ängſtlich die Veranlaſſungen dazu zu erhalten oder gar künſtlich hervorzubringen. Auch iſt es nicht der Fall; haben wir doch noch die Katholiken unter uns und die Juden, in Hinſicht auf welche es ſcheint als hätten wir uns des rechten Vereinigungspunktes zwiſchen der Toleranz und dem Widerſtande gegen Intoleranz und Intolerabilität noch immer nicht recht bemächtigen können. Ja wenn die Gegenſtände auf dem religiöſen Gebiet ganz ausgehen ſollten: ſo ſcheint eben jezt das wiſſenſchaftliche und künſtleriſche ſich wieder einem Zuſtande zu nähern wo die Toleranz Anwendung findet, ſo daß es an Uebungen in dieſer Tugend leider noch nicht ſobald fehlen wird. Leider ſage ich; denn ſie hat doch immer nur einen interimiſtiſchen Werth. Warum alſo ſollten wir es uns leid thun laſſen wenn es gerade die Gelegenheit giebt auf einmal mit einem Sprunge über ſie hinauszukommen.

Doch dem ſei wie ihm wolle; das Uebel von dem hier die Rede iſt zeigt ſich als ein gefährlicher Feind aller wahren Veredlung auch grade dadurch, daß es noch immer eine thätige Parteiſucht hervorbringt, daß es kleinliche Leidenſchaften nährt und einen Eigenſinn unterhält welcher immerfort geſchäftig iſt vieles Gute zu verhindern. Ein gewiſſer Zunftgeiſt unter den verſchiedenen Ständen des Privatlebens und den verſchiedenen Zweigen der öffentlichen Verwaltung kann vielleicht, gehörig in Zucht gehalten, in jeder unvollkommnen Verfaſſung den Mangel beſſerer Antriebe gewiſſermaßen erſezen: wenn aber ein Element mit ſich ſelbſt entzweit iſt, dies wird allgemein für verderblich gehalten. Noch mehr aber muß dieſes gelten von dem moraliſchen Gebiet, auf welchem ohnedies jene Zwietracht kaum ein untergeordnetes gute hervorbringen kann; und am verderblichſten muß der Zwieſpalt ſein, wenn er dasjenige ergreift was auch hier das reinſte ſein ſoll. Wir bilden uns ein mit unſerer Toleranz uns hierüber längſt erhoben zu haben: in der That aber iſt eine ſolche Parteiſucht unter uns noch keineswegs erloſchen, ja man kann dreiſt behaupten daß ſie ſich gelegentlich auch bei ſolchen äußert, die man theils für zu vernünftig gehalten hätte, theils für zu wenig theilnehmend an kirchlichen Sachen, um in eine leidenſchaftliche Stimmung dieſer Art zu gerathen. So iſt es aber der menſchlichen Natur angemeſſen: ſobald Verhältniſſe des Rechts und der Ehre eintreten erinnert ſich jeder zu welcher Partei er gehört, und tritt zu ihren Vertheidigern. Wer die Streitigkeiten in der Nähe hat beobachten können welche vor kurzem mit ſo vieler Lebhaftigkeit zwiſchen beiden Confeſſionen in der Pfalz geführt wurden, der könnte gewiß eine reiche Sammlung von Beiſpielen dieſer Art mittheilen. Oder um es näher zu behalten, wer ſich in der Hauptſtadt der preußiſchen Staaten befand, als vor nicht gar langer Zeit die erſte Stelle in einer angeſehenen Schulanſtalt zu beſezen war, welche für ein Eigenthum der reformirten Kirche gehalten wird. Lutheriſche legten die frühere Geſchichte dieſer Anſtalt ſo, reformirte anders aus um Rechte und Anſprüche daraus abzuleiten oder zu beſtreiten. Jene hatten eine heimliche Schadenfreude, als es ſchwer zu halten ſchien daß ein reformirter werde gefunden werden, und eine große Freude über die nöthigenfalls ertheilte Vollmacht zur Wahl eines lutheriſchen, nicht ohne allerlei Inſinuationen jedoch, man werde es dennoch ſo einzuleiten wiſſen daß der gewählte ſich zum Uebertritt bequeme. Die reformirten klagten halbverſchämt daß der verehrungswürdige Staatsminiſter welcher die Oberaufſicht über dieſe Anſtalt führte mit den Subjecten reformirter Confeſſion ſchwerlich bekannt ſein könne, und ſchielten neidiſch in die alten Zeiten hinüber wo die Verwaltung aller geiſtlichen Angelegenheiten des Landes in den Händen eines einzigen reformirten Miniſters war. Die lutheriſchen andrerſeits behaupteten daß wenn jemals die heilſame Maxime durchgeführt werden ſollte, in Sachen des Schulweſens auf den Unterſchied des Glaubensbekenntniſſes nicht zu achten, offenbar die reformirten den Anfang der Verleugnung machen müßten, weil ſie ja als Confeſſionsverwandte des Landesherrn am beſten geſichert wären daß ihnen nichts zum Nachtheil gereichen könne. Mehr dergleichen wird ſich jeder von beiden Seiten zu erinnern wiſſen; und zwar waren es nicht Leute aus dem Volk welche die Sache ſo anſahen und empfanden, ſondern angeſehene und erleuchtete Männer geiſtlichen und weltlichen Standes beider Parteien. Kann man nach ſolchen Erſcheinungen wol ſagen daß es keinen Parteigeiſt mehr gäbe? Iſt nicht vielmehr zu erwarten daß dieſe einſeitige Anſicht bei jeder ähnlichen Veranlaſſung die herrſchende ſein werde, und daß jeder ſo denkende in ſeinem Kreiſe auch dieſer Geſinnung gemäß, das heißt nach Gelegenheit ſehr zum Nachtheil der gemeinſchaftlichen guten Sache handeln wird? Hier muß der Parteigeiſt, wenn er ſich auch nur kleine und kleinliche Veruntreuungen erlaubt, immer nachtheilig wirken; er iſt aber natürlich und unvermeidlich ſo lange die Parteien mit einem getheilten Intereſſe neben einander beſtehen. Man kann im voraus ſchließen wie ſelten es ganz gewiſſenhaft und rein zugehen wird, wenn die Entſcheidung gegeben wird es ſolle ein Amt im Schulfach ohne Anſehen der Confeſſion dem geſchickteſten ertheilt werden.

Dieſes Beiſpiel führt unmittelbar auf die nicht unwichtige auch dem Staat gewiß nicht gleichgültige Betrachtung, daß bei dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge unter den Mitgliedern der reformirten Confeſſion die theologiſche und philologiſche Gelehrſamkeit je länger je mehr ausſterben muß. Die reformirten Theologen legen ſich verhältnißmäßig noch ziemlich fleißig auf eine gewiſſe Kunſt mit Geſchmakk zu predigen, weil wer irgend einen Trieb hat ſich auszuzeichnen ihn darauf richten muß in einer von den größern Städten angeſtellt zu werden, wo gewöhnlich wohlhabende anſehnliche und gebildete Familien den Kern der Gemeine ausmachen. Die wahre Gelehrſamkeit aber vernachläſſigen ſie auch verhältnißmäßig betrachtet gar ſehr, weil es nur wenige Stellen giebt wozu ſie erfordert wird und wodurch ſie belohnt werden kann. Höchſt ſelten richtet einer von Anfang an ſeine Studien darauf ein Schulmann oder akademiſcher Lehrer zu werden, daher auch dieſe im ganzen nur einen ſehr untergeordneten Rang in der litterariſchen Welt behaupten, und ſelbſt die löbliche und ſchöne Einrichtung der Reiſen der Domcandidaten hat ſeit funfzig Jahren kaum irgend einen eigentlichen Gelehrten gebildet. Sondern weil für jeden jungen Mann die Ausſicht ſehr ungewiß iſt ob ſich zur rechten Zeit eine Stelle öffnen werde wohin dergleichen Kenntniſſe gehören: ſo wählen ſie alle im voraus den ſichereren und bequemeren Predigerſtand, wenn nicht Gefühl gänzlichen Mangels an einem nothwendigen Erforforderniß oder Zufälle in ihren Vorbereitungsjahren ſie anders beſtimmen. Sieht ſich nun in Zukunft die Verwaltung aus Mangel an Subjecten zu allerlei Ausnahmen genöthigt, oder findet ſie gerathen noch manche Schul- und akademiſche Stelle wegen verhältnißmäßig geringer Nüzlichkeit einzuziehn: ſo muß es, wenn dieſe Religionspartei dennoch als ein abgeſondertes Ganze ſtehn bleiben ſoll, um alle gründliche Studien in derſelben bald ſehr mißlich ſtehen. Ein Corps von Geiſtlichen muß aber nothwendig in nicht unverdiente Geringſchäzung gerathen wenn nicht eine verhältnißmäßige Maſſe von gelehrten Kenntniſſen unter denſelben verbreitet iſt, weil dies auch auf die unentbehrlichen Erforderniſſe ihrer Amtsführung bald mancherlei nachtheiligen Einfluß äußern wird.

3) Hier ſtehen wir an der Grenze um die Sache auch aus dem Geſichtspunkt des unmittelbaren Intereſſe für den Staat zu beurtheilen. Der Theil des öffentlichen Dienſtes, auf welchen der Einfluß des Confeſſions-Unterſchiedes jezt iſt gezeigt worden, iſt vielleicht dem erſten Anblikk nach nicht von großem Umfange, eigentlich aber doch von nicht geringfügiger Bedeutung. Ueber die Wichtigkeit der höhern Schulen für die Veredlung des Mittelſtandes und für die Bildung der Staatsdiener insbeſondere iſt wol keine Frage; und wenn ſo eben iſt einleuchtend gemacht worden daß unter der Confeſſion, welche den bei weitem geringeren Theil ausmacht, ſich zu dieſen Aemtern immer nur mittel-

mäßige Subjecte finden werden, welche das was dazu eigentlich erfordert wird nur als Nebenſache getrieben haben: ſo iſt offenbar daß in dem Maße als dieſe Confeſſion ſich dennoch im Beſiz ſolcher Anſtalten befindet, dieſe auch die Dienſte nicht leiſten werden welche ſie leiſten könnten. Es ſcheint in der That ſo lange die Kirchentrennung beſteht keine andere Maßregel übrig zu bleiben, als entweder die Verbindung des Schulweſens mit dem Kirchenweſen ganz aufzuheben, wogegen ſich unendliche Schwierigkeiten erheben, welche zu überwinden viele und lange Vorbereitungen erfordert werden; oder ohne allgemeine Maßregel in jedem einzelnen Falle Ausnahmen zu bewilligen. Dieſe aber werden dem leidenden Theile immer als Machtſprüche und Verlezungen nicht mit Unrecht erſcheinen, wie z. B. den reformirten jene Vollmacht ſowol als andere ähnliche Schritte durchgängig erſchienen ſind. Es iſt in der That nicht möglich daß die höchſte Gewalt dieſen Anſchein entferne, wenn ſie ohne eine ganz allgemeine Maßregel zu treffen dieſen Gegenſtand abgeſondert behandelt und ſich, ſei es auch um des öffentlichen Wohl willen und mit der redlichſten Ueberzeugung nur dieſes im Auge zu haben, über Obſervanz und Statuten hinwegſezt, bewilligt ſie immer nur Ausnahmen für einzelne Fälle unter der Form, Wenn von der Confeſſion welche die nächſten Anſprüche hat kein geſchikktes Subject zu finden ſei: ſo wird der Nachtheil allemal ausſchließend die reformirten treffen. Sagt man es ſei doch ihre Schuld daß es keine tüchtige Gelehrten unter ihnen gebe: ſo werden ſie ſie dem obigen zufolge auf ihre Lage zurükkwerfen und vorſtellen, daß grade durch dieſe Maxime es ihnen immer mehr erſchwert werde ſich in dieſer Hinſicht wieder zu heben. Ja ſelbſt gegen die Anwendung dieſer Maxime werden ſie immer einwenden können es ſei in Aufſuchung der tauglichen Subjecte ihrer Confeſſion nicht der gehörige Fleiß geſchehen, ein Einwand welcher beſonders im preußiſchen Staat bei der ihm eignen Geneigtheit fremde Gelehrte ins Land zu ziehen wol niemals zu gänzlicher Zufriedenheit könnte beſeitigt werden. Will aber der Staat für das Schulweſen als für einen abgeſonderten Gegenſtand ganz im Allgemeinen die Maxime aufſtellen: es ſolle dabei auf die Confeſſion gar nicht geſehen werden: ſo würde bei der größern Concurrenz der großen Partei die kleinere immer im Nachtheil ſein; ihren Mitgliedern würde die Ausſicht näher liegen, ſich auch von den Stellen ausgeſchloſſen zu ſehen die ihnen bisher offen geſtanden, als die, in andere berufen zu werden. Man bedenke nur daß ohnerachtet der beſten Abſicht des Staates der Parteigeiſt derer welche einmal gewohnt ſind Kirchen- und Schulweſen in Verbindung zu denken ſich gewiß thätig zeigen würde, und daß ehe er nach und nach ſich von dieſem Gegenſtande entwöhnte und gewiß in wenigen Decennien die kleinere Partei das noch nie geſehene ſonderbare Beiſpiel einer kirchlichen Geſellſchaft darſtellen würde, welche in Abſicht auf die Schulen ganz unter der Vormundſchaft einer andern ſtünde. Wobei ſie immer mit vielem Scheine des Rechtes ſich würde beklagen können daß doch dieſer Zuſtand ohne Verlezung wohlerworbener Rechte nicht hätte können herbeigeführt werden. Sehe man alſo dieſe Angelegenheit in Abſicht auf ihren Umfang für noch ſo unbedeutend an: ſie wird ſchon dadurch wichtig, daß ſie wie die Sachen jezt ſtehen auf das weiſeſte und beſtgemeinte Verfahren einer jeden Regierung die ſich in ſolchem Falle befindet einen nachtheiligen Schatten wirft.

Ein anderer Umſtand, der aus dem politiſchen Geſichtspunkt nicht unwichtig ſcheint, iſt die aus der gegenwärtigen Trennung beider Kirchen veranlaßte gewiß nicht unbedeutende Verſchwendung von Staatskräften. Weil hierbei in ganz kahlen Worten zu reden nur vergeblich wäre: ſo iſt es am beſten bei einem beſtimmten Beiſpiel ſtehen zu bleiben, welches die preußiſchen Provinzen dieſſeit der Weſer hergeben mögen. Von den ſehr wenigen Landgemeinen und von den Hauptſtädten ſoll nicht die Rede ſein, ſondern von den mittleren und kleinen Provinzialſtädten, in denen ſich der größte Theil der reformirten Gemeinen zerſtreut befindet. Ueber das Verhältniß wird man ſich wol nicht irren wenn man

nnimmt daß unter 3000 — 5000 lutheriſchen Einwohnern, de-
en drei bis vier Prediger geſezt ſind, 100 — 200 reformirte See-
en leben die ihren eignen Prediger ihr eignes Kirchengut und
rößtentheils ihr eignes kirchliches Gebäude haben. Von den lu-
heriſchen Predigern beſchäftigen den erſten in der Regel die müh-
eligen Inſpectionsgeſchäfte wenn er auch das mühſamſte einem
rmen geplagten Schulcollegen aufbürdet doch noch ſo ziemlich,
er zweite hat gewöhnlich mehrere Filiale zu verſehen, kann auch
vol die Akkerwirthſchaft nicht ganz aus den Händen geben, der
ritte pflegt Rector der Stadtſchule zu ſein und wenn es etwa
ine zweite Kirche giebt ſimultan mit den reformirten: ſo hat
uch der vierte theils eine anſehnliche vorſtädtiſche Gemeine theils
ine Landgemeine; kurz alle ſind ſehr beſchäftigt, zu ſehr gewöhn-
ich als daß ihnen Zeit und Luſt bliebe etwas für ihre eigne
Vervollkommnung zu thun; das beſchwerliche Amt und die An-
rengungen für ihre Oekonomie werden ihnen verderblich, zu er-
chöpft zu beſſern Beſchäftigungen gewinnen ſie es deſto leichter
ber ſich, ſich auf eine unſchikkliche Art in die Gunſt der Bür-
er einzuſchmeicheln; ſie ermüden und verbauern. Der reformirte
Prediger hingegen iſt, wenn er ſeine ſonntägliche Predigt und
eine zwei Katechiſationsſtunden wöchentlich abgehalten und ſeine
Schule beſucht hat, ganz Herr ſeiner Zeit, das heißt dieſe Zeit iſt
ür das gemeine Weſen verloren und wird ihm ſelbſt zur Laſt.
Er kann freilich ſeine Predigt beſſer ausarbeiten, was er auch wol
hut (wie denn in der Regel der reformirte Prediger zu den beſ-
ern des Orts gehört), damit iſt aber wenig gewonnen. Hat er
inige Coloniſten oder Bauern in der Nähe: ſo kommen biswei-
en einige mühſelige Wochen wenn er in größter Eil ein oder
liche Kinder unterrichten ſoll, wobei eben deshalb auch wenig
utes gewirkt werden kann. Er könnte ſich mit mehrerem Eifer
er Schule annehmen; allein der größte Theil der Schulkinder
t nicht von ſeiner Gemeine, der Schullehrer müßte Hunger ſter-
en wenn er dieſe nicht hätte, und ſo muß alles beim alten blei-
en weil der Prediger auf die Eltern der Kinder nicht wirken

kann. Zu litterariſchen Beſchäftigungen ſind nur wenige geeignet, und auch bei dieſen reicht die Einnahme nicht hin um dem Mangel der nöthigen Hülfsmittel in zum Theil abgelegenen Städten aus eignen Kräften abzuhelfen. Koſtgänger zu nehmen und zu unterrichten dazu fehlt es meiſtens am Locale. Was bleibt alſo übrig als mit dem kleinen Gärtchen, mit einer ziemlich unnützen Leſerei von Journalen oder mit andern geringfügigen Beſchäftigungen die Zeit hinzubringen, und wenn die lutheriſchen Collegen ihn um ſeine Muße beneiden, zu ſeufzen; ſei es nun weil er ſich ſeiner Langenweile bewußt iſt, oder weil es ihm leid thut die Zeit nicht würdiger benuzen zu können. In beiden Fällen muß er wenn er vernünftig iſt wünſchen ihnen einen Theil ihrer Geſchäfte abnehmen zu können. Kann ſich das Bedürfniß ſtärker aufdringen, durch irgend eine Art der Vereinigung die Kräfte beſſer zu vertheilen? Es wird ſich freilich noch ſtärker aufdringen wenn die reformirten Gemeinen noch weit kleiner ſein werden als ſie jezt ſind; allein eben dieſes läßt ſich mit der größten Gewißheit vorausſehen, und die Urſachen die es bewirken müſſen ſind in voller Thätigkeit. Die gemiſchten Ehen und die dabei gewöhnlichen Maßregeln müſſen im ganzen immer zum Nachtheil des ohnedies kleinern Theiles ausſchlagen. Eine ganz reformirte Familie verwandelt ſich in der nächſten Generation in zwei halbreformirte, und aus dieſen werden darauf zwei oder drei ganz lutheriſche und eine halbreformirte. Das Heirathen an Orten wo es keinen reformirten Prediger in der Nähe giebt nimmt auch einen ziemlichen Theil hinweg, und dieſe regelmäßigen Abnahmen müſſen unfehlbar mehr bewirken als zufällige Verſtärkungen wieder erſezen können. Das nämliche gilt auch von den Landgemeinen und ſelbſt von den großen Städten. Die franzöſiſchen Colonien, unter denen doch bekanntlich der Uebertritt zur deutſch-reformirten Kirche eben ſo förmlich angeſehen wird wie unter uns der von einer Confeſſion zur andern, und unter denen überdies aus begreiflichen Urſachen ein ſtarker Gemeinheitsgeiſt herrſcht, ſtellen dennoch ſchon jezt großentheils ſolche mikroſkopiſche Miniaturgemeinen dar, wie auch die deutſchreformirten in wenigen Decennien ſein werden. Ueber jene ſcheint beſchloſſen zu ſein daß ſie in Ruhe und Frieden ausſterben ſollen. Auch recrutirt ſich der Prediger- und Schulſtand ſchon ſchwach genug bei ihnen, ohnerachtet ihnen wenn die lezte Kriſis eintritt die Aufnahme in den gleichen Stand der deutſchreformirten Kirche ohne alle Weitläuftigkeit gewiß iſt. Würden aber dieſe auch eben ſo ohne Weitläuftigkeit, wenn man ihre Gemeinen gleichermaßen ausſterben ließe, in den Schoß der lutheriſchen Geiſtlichkeit aufgenommen werden, wenn keine andere vermittelnde Maßregel vorhergegangen wäre? Dies dürfte mit Recht bezweifelt werden; wie es denn überhaupt Verlegenheiten mancher Art verurſachen müßte ein ſolches Abſterben abzuwarten. Doch dieſer Blikk in die Zukunft war nur im Vorübergehen. Wie viel Kräfte aber bei dem gegenwärtigen Zuſtande der Dinge zu einem höchſt geringen Ertrage gebraucht werden, davon laſſen ſich wenn man mehr ins einzelne gehen will mancherlei ſonderbare Fälle anführen. In Pommern z. B. und in Preußen giebt es reformirte Prediger welche an hundert Meilen jährlich reiſen müſſen (wozu die Einſaſſen, die nicht das mindeſte Intereſſe dabei haben, den Vorſpann liefern), um an einigen Orten je 10 bis 20 reformirte Seelen mit dem Sacramente zu bedienen, durch welche Reiſen die freilich auch kleine Hauptgemeine noch leiden muß. In Schleſien, wo es wenn der Verfaſſer nicht irrt nur vier ſtehende reformirte Gemeinen giebt, iſt eben deshalb ein eigner reformirter Feldprediger angeſtellt, um die in der Provinz zerſtreuten Confeſſionsverwandten, die doch auch nur wenige hundert Seelen betragen, zweimal im Jahre zu gleichem Zwekk zu beſuchen. Zu dieſem Behuf reiſt er jährlich an 500 Meilen mit Vorſpann im Lande herum und bringt die Hälfte ſeines Lebens im Wagen zu, wo der Menſch doch ſehr unnüz iſt; die andere Hälfte aber iſt er als Staatsdiener ganz unbeſchäftigt. Aehnliche Betrachtungen dringen ſich auf, wenn man an die beſondere Aufſicht denkt welche über das reformirte Kirchenweſen muß geführt werden. Wenn die lutheriſchen Inſpectoren die reformirten Prediger welche in ihrer Diöceſe wohnen mit unter ihrer Aufſicht hätten: dies würde ihre Arbeit faſt gar nicht vermehren. Jezt ſind die reformirten Prediger in eigne Inſpectionen vertheilt, wodurch freilich einige von ihnen etwas mehr beſchäftigt werden als ſie ſonſt ſein würden; indeß iſt dies ebenfalls eine unnüze Geſchäftigkeit. Ja es wird ein großer Theil der eigentlichen Abſicht vereitelt: der Inſpector iſt faſt nur die Mittelsperſon, welche die Berichte und Befehle umpakkt und umſiegelt; perſönliche anſchauliche Kenntniß von den Gemeinen und ihren Lehrern hat er nicht, Kirchenviſitationen ſind längſt außer Gebrauch gekommen wegen der oft großen Entfernung, und der Fall iſt nicht ſelten daß ein Prediger ſeinen Inſpector gar nicht kennt. So geht ein großer Theil der Vorzüge verloren, die ſonſt eine kleinere Kirchengeſellſchaft vor einer größern haben ſollte. Eben ſo wenn man höher hinaufgeht, wäre die Mitaufſicht über die reformirten Gemeinen nur eine geringe Zugabe für die Provincialconſiſtorien; jezt aber muß ein eignes Directorium die Oberaufſicht führen, welches durch die ſo mangelhaft unterrichteten Inſpectoren auch nur unvollkommen unterrichtet iſt, und deſſen Oberhaupt beiläufig geſagt auch in Zukunft ſchwer möchte zu finden ſein. Dies zuſammengenommen zeigt gewiß einen nicht unbedeutenden ganz unnüzen Aufwand von Kräften. Sehr unrecht würde man dem Verfaſſer thun, wenn man glauben wollte es läge bei dieſen lezten Andeutungen die Abſicht zum Grunde, durch ein vorgeſpiegeltes Erſparniß bei den öffentlichen Ausgaben ſeine Ideen zu empfehlen. Dies würde zum wenigſten auf den preußiſchen Staat, von welchem hier zunächſt die Rede geweſen iſt, keine Anwendung finden. Die Regierung hat die deutlichſten nicht etwa Erklärungen ſondern Beweiſe wiederholt gegeben, daß ſie nicht geſonnen ſei Erſparniſſe an demjenigen zu machen, was einmal zum Behuf des öffentlichen Unterrichts gewidmet war, und hat die Verbeſſerung dieſer Angelegenheit auf eine ſolche Art in Anregung gebracht, wobei es wie leicht vorauszuſehen ohne große und freigebige Aufopferungen nicht abgehen kann. Auch zeigt die ganze obige Darſtellung daß nicht von einer Erſparung ſondern nur von einer zweckmäßigern Anwendung für denſelben Gegenſtand die Rede iſt, und überhaupt weniger das Geld in Anſchlag gebracht wird als die Zeit und die Anwendung menſchlicher dem gemeinen beſten gewidmeter Kräfte. Vielleicht möchte auch jemand behaupten, dieſelben Gründe forderten ebenfalls die Vereinigung der katholiſchen mit den Proteſtanten, wo beide mit einander vermiſcht ſind. Der müßte aber doch die Bedingung vergeſſen, welche oben an iſt geſtellt worden. Beide Kirchen ſind durch den Geiſt der ſie beherrſcht gänzlich geſchieden, und eine ſolche Ungleichartigkeit verſchmelzen zu wollen könnte kaum dem thörichtſten Gleichmacher einfallen. Auch wäre es widerſinnig, eine ſo gewaltſame Wirkung durch das leichte und gelinde Mittel erreichen zu wollen, das der Verfaſſer in Beziehung auf die Proteſtanten unter einander im Auge hat.

2. Von der ſchiklichen und ausführbaren Art der Vereinigung.

Es iſt eine zwar oft nur aus Bequemlichkeit und üblem Willen vorgebrachte an ſich aber und recht verſtanden gar nicht unbillige Forderung der öffentlichen Verwaltung, daß jeder der etwas verlangt, beträfe es auch nicht ihn allein ſondern einen gemeinnüzigen Vorſchlag, zugleich eine beſtimmte Quelle nachweiſen ſolle, woraus die nöthigen Hülfsmittel genommen werden können. Allerdings giebt es Fälle wo der Fordernde dies von ſich ablehnen kann; wer Gebrechen aufdekkt welche die erſten Endzwekke des Staates in irgend einem Theile ganz verhindern, kann mit Recht ſagen, es liege nun dem Staate ob auf jede Weiſe und nöthigenfalls mit jeder Aufopferung für das unumgänglichſte Bedürfniß, ſobald es ihm bekannt geworden, Rath zu ſchaffen. Zu dieſen Fällen möchte indeß der gegenwärtige nicht gehören, vielmehr die erwähnte Forderung hier ganz an ihrer Stelle ſein. Eine abſolute Verpflichtung des Staats, den angezeigten Uebeln ſogleich abzuhelfen, läßt ſich um ſo weniger darthun, da ſein Verhältniß zur Kirche und zu ihren eigentlichen religiöſen Endzwekken ſo unbeſtimmt iſt, daß er wieviel er jedesmal will davon eingeſtehen oder abläugnen kann. Ohne weiteres kann er das Geſchäft unter diejenigen verweiſen für welche eine günſtige Gelegenheit erſt muß abgewartet werden, und wer ſich hierbei nicht beruhigen will hat allerdings aufzuzeigen wie es ſchon jezt eingeleitet und ausgeführt werden könnte, ohne neben den guten auch allerlei üble Folgen weſentlich zu veranlaſſen, ohne nachtheilige Verwirrungen hervorzubringen oder gar wol erworbene Rechte zu verlezen und höhere Endzwekke des Staates zu behindern. Dies ſoll nun geſchehen, und der Verfaſſer bittet nur die Leſer, der folgenden Entwikkelung nicht durch ungeſtüme Aufzählung aller Hinderniſſe und ſich ſo nennenden unüberwindlichen Schwierigkeiten voranzueilen; ſondern wenigſtens abzuwarten ob nicht eine jede an ihrer Stelle wird aufgezeigt und gehoben werden und bis dahin mit ihm geduldig den in der Sache liegenden Andeutungen nachzugehen, wohin ſie führen werden.

Zuvörderſt wolle der Leſer ſich erinnern daß alle aufgezeigten Nachtheile keinesweges darauf beruhen, daß es überhaupt mehrere proteſtantiſche Kirchen giebt. Von den moraliſchen und politiſchen leuchtet dieſes ein; aber auch die religiöſen waren von der Art daß ſie nur eintreten ſofern Trennung wahrgenommen wird von denen, mit welchen die Gemeinſchaft durch andere Verhältniſſe aufgegeben wird. Es iſt daher auch keinesweges ein Mittel zu finden welches den ganzen Zuſtand der proteſtantiſchen Kirchen umfaßte und veränderte; ſondern nur ein ſolches welches jeder Staat, der das Bedürfniß fühlt, innerhalb ſeines Gebietes ausführen kann. Ja da es eines guten Hülfsmittels nothwendige Eigenſchaft iſt, das es nicht mehr und anders erreicht als bezwekkt wird: ſo muß vielmehr das zu findende auf die allgemeinen Verhältniſſe beider Kirchen ſo wenig Einfluß haben als möglich oder am liebſten gar keinen. Hiermit ſtimmt auch glükklich überein daß der Grund des Uebels nicht lag in der Verſchiedenheit der Lehrmeinungen beider Confeſſionen, ſondern nur mittelbar oder unmittelbar in der damit verbundenen Trennung der Kirchengemeinſchaft: und daß wir alſo gar nicht darauf geführt werden es durch Ausgleichung jener Verſchiedenheit haben zu wollen; vielmehr muß was uns helfen ſoll niemandem zumuthen ſeine Meinung über irgend einen Gegenſtand der Lehre zu ändern. Es verlautete vor einiger Zeit daß hie und da in den jezt der franzöſiſchen Republik abgetretenen Gegenden Deutſchlands eine Vereinigung auf dieſen Fuß unterhandelt würde, ſo daß etwa die evangeliſch lutheriſchen ihrer ſymboliſchen Meinung vom Abendmahl entſagten, die reformirten dagegen ihre Vorſtellung von der Gnadenwahl aufgäben. Hinweggeſehen davon wie widerſinnig es eigentlich iſt daß ſich Menſchen darüber vereinigen wollen, was ſie um irgend eines Endzwekks willen, wie wichtig und heilſam er auch ſei, in Zukunft zu glauben und nicht zu glauben entſchloſſen ſind, indem dieſes ja keinesweges in der freien Willkür des Menſchen ſteht; angenommen vielmehr es ſei dies nur eine öffentliche Anerkennung deſſen was man bisher ſchon einſtimmig geglaubt und nicht mehr geglaubt hat — was ſich doch da wo eine ſolche Unterhandlung wirklich eröffnet wird vielleicht am wenigſten annehmen ließe —: ſo können durch eine ſolche Vereinigung in jenen Gegenden immerhin allerlei löbliche Abſichten erreicht werden; für den hier aufgeſtellten Endzwekk aber und für unſern Religionszuſtand dürfte dies ein ſehr verkehrtes Mittel ſein. Denn anſtatt den verderblichen Wahn zu zerſtören, als ob auf dieſen dogmatiſchen Unterſchieden eine beſondere Wichtigkeit läge, hieße es nur ihn feſter als je beſtätigen wenn man indirect zu verſtehen gäbe daß die Kirchengemeinſchaft. die unbeſchränkte gegenſeitige Theilnahme an allen öffentlichen Religionsübungen doch nicht anders habe zu Stande gebracht werden können als durch Vereinigung über eben dieſe Punkte, man denke nun über andere wie man wolle. Oder es wäre offenbare Heuchelei, wenn man ſich anſtellen wollte als würde vorausgeſezt daß in allen übrigen wichtigen Dogmen jede Kirche noch dem alten Syſtem getreu geblieben wäre, nach welchem die Verſchiedenheit der abweichenden gemeſſen wird, welches vielleicht in jenen Gegenden mehr der Fall ſein mag. Sonach wäre dies immer für uns aufs gelindeſte geſagt eine leere Spiegelfechterei. Auf der andern Seite aber würde durch eine ſolche Verhandlung zu viel ausgerichtet. Eine ſo ausdrükliche Veränderung des Lehrbegriffs würde nämlich den übrigen Theilen beider Kirchen immer einigen Vorwand geben, die ſo vereinigte in oder außer ihrer Gemeinſchaft zu erklären je nachdem ſie die Sache anſähen, und es entſtände durch die Vereinigung ſelbſt nur die Gefahr einer neuen Trennung. Eine berühmte theologiſche Facultät in Deutſchland, welche noch vor wenig Jahren ſehr ernſt und feierlich gegen die Beſchuldigung proteſtirte daß ihre Mitglieder den ächt lutheriſchen Begriff vom Abendmahl verlaſſen hätten: dieſe würde es vielleicht bald für Pflicht halten ſolche Schismatiker außer ihrer Kirchengemeinſchaft zu erklären. Zudem wie ſollte jene Vereinigung zu Stande kommen außer in Gegenden die eine gleiche Verfaſſung haben wie jene? Sollte der Staat ohne weiteres decretiren wohin beide ehemalige Symbole abzuändern wären: ſo würde dies, wieviel theologiſches Gutachten er auch darüber eingeholt haben möchte, doch von vielen für eine Beeinträchtigung der Gewiſſensfreiheit angeſehen werden. Sollte eine Verſammlung von Religionslehrern ſie feſtſezen: ſo ſieht man keine Form wie eine ſolche zu Stande kommen könnte, noch auch Gründe wie man einen Proteſtanten nöthigen könnte ihr Anſehen anzuerkennen, außer ebenfalls beides durch einen Machtſchritt des Staates. Sonach wäre zu beſorgen daß es, wenn man dem Gewiſſen keinen Zwang anlegen wollte, auch daheim manche geben würde die ſich dem Schluß nicht fügen wollten, und man würde auch im Staat ſtatt einer Kirche drei, und alle Nachtheile dieſer Vielheit nur vervielfältigt haben.

Eben ſo deutlich iſt aber auch daß der geſuchte Endzwekk nicht erreicht werden kann durch ein Mittel welches keine Gemeinſchaft, ſondern nur eine wenn auch noch ſo große Annäherung in äußern Gebräuchen zu bewirken vermag. Wenn man den Begebenheiten nachgeht: ſo wird man im preußiſchen Staate beſonders ein ſchon ſeit langer Zeit befolgtes Syſtem finden welches nicht undeutlich auf die Idee hinweiſet, als könne die Trennung ſelbſt mit allen ihren Nachtheilen durch eine fortſchreitende Verähnlichung in den kirchlichen Gebräuchen allmählig und gleichſam unvermerkt aufgehoben werden; auch fehlt es nicht an Spuren daß dieſe Meinung jezt ſehr allgemein gefällt. Wahrſcheinlich mit Hinſicht auf dieſen Zwekk haben wir ſchon ſeit langer Zeit Simultan-Kirchen gehabt, hernach größtentheils Simultan-Geſangbücher erhalten, und es leidet wol keinen Zweifel daß dem Project einer Simultan-Agende ganz dieſelbe Abſicht zum Grunde liegt. Indeß ſcheint doch, alles wol erwogen, daß wir durch das was in dieſem Sinne bisher geſchehen iſt einer Vereinigung, welche die Nachtheile des bisherigen Zuſtandes wirklich heben könnte, eben nicht näher gekommen ſind. Nicht einmal eine ſolche Einigkeit iſt dadurch erreicht worden, welche den Gedanken an die Richtigkeit des Unterſchiedes in den meiſten Gemüthern zu einiger Klarheit gebracht hätte. Der Verfaſſer iſt ſelbſt zehn Jahre an verſchiedenen Simultan-Kirchen Prediger geweſen immer unter den günſtigſten Umſtänden, da nämlich beide Gemeinden ſich deſſelben Geſangbuchs bedienten, wodurch das gegenſeitige Beſuchen der gottesdienſtlichen Verſammlungen ſo ſehr erleichtert wird, da ferner beide Prediger im beſten Vernehmen ſtanden und ſich alle mögliche Hülfe leiſteten; dennoch haftete die Idee von der Verſchiedenheit beider Kirchen ſo feſt daß noch oft die reformirten gelegentlich ſagten, Heute haben wir unſere Kirche, oder die lutheriſchen, Heute iſt nur reformirter Gottesdienſt; ja es fehlte nicht an ſolchen die es für eine bedenkliche Zumuthung hielten bisweilen dem Gottesdienſt der andern Partei beizuwohnen, und gelegentliche Beſucher entfernten ſich öfters wenn ſie das Gebet des

Herrn nicht nach ihrer Weiſe ſprechen hörten. Daſſelbe erinnert ſich der Verfaſſer auch von den Predigern aus der Hauptſtadt gehört zu haben. Wenn alle dieſe Anſtalten uns noch nicht weiter gebracht haben und der große Haufe immer noch am Namen hängt: ſo liegt die Ueberzeugung wol nahe, daß von dieſem Syſtem für ſich allein nicht viel zu erwarten iſt und daß es höchſtens für die Prediger eine heilſame Vorbereitung auf etwas beſſeres und gründlicheres kann geweſen ſein, die Sache ſelbſt aber doch an einem andern Ende muß angegriffen werden. Oder wird etwa die Simultanliturgie wenn ſie je zu Stande kommt, was doch ſehr zu bezweifeln iſt, uns eines andern belehren? Es laſſen ſich hierbei zwei Fälle denken. Entweder geht die Liturgie ſo weit daß ſie auch gleiche Formen und Austheilungsworte beim Abendmahl vorſchlägt *), denn von anordnen wird nicht die Rede ſein: ſo wird ſie gewiß viele Widerſacher finden; unter lutheriſchen und reformirten wird es viele geben welche klagen werden, man wolle ſie zur andern Partei hinübertreiben, ja ſelbſt die welche gegen die Sache nichts einzuwenden haben werden doch, um ſich nichts zu vergeben, zögern etwas von den neuen Vorſchlägen anzunehmen, bis Gemeinen von der andern Confeſſion daſſelbe thun, und ſo wird der Entwurf ſehr bald von ſelbſt fallen. Erſtrekkt ſich die Simultaneität dieſer Liturgie nicht ſo weit: ſo iſt auch offenbar für den Zwekk auf welchen es uns ankommt nichts dadurch gewonnen. Doch es iſt nicht nöthig von einer Anſicht des bisher geſchehenen auszugehen, welche einſeitig ſcheinen könnte, noch von Vermuthungen über das künftige, denen ſich vielleicht andere entgegenſezen ließen. So viel iſt offenbar, wenn es auch mit dieſen ſehr langſamen Annäherungen nach Wunſch gelingt: ſo laſſen ſie doch auch, wenn nur noch eine höchſt geringe Verſchiedenheit in Gebräuchen übrig iſt, immer noch zwei

---

*) Es könnte lächerlich ſcheinen wenn man hinzufügte, auch ein gleichlautendes Gebet des Herrn, und doch dürfte auch dieſes als etwas ſchwieriges angeſehen werden.

verſchiedene Kirchengemeinſchaften und Corporationen beſtehen, und mit ihnen alle Mißverhältniſſe denen wir gern abhelfen möchten. Dieſe Duplicität aber verſchwinden zu machen das liegt nie in der Reihe von Erfolgen jener Annäherungen; es würde dazu immer noch einer beſondern Handlung bedürfen, auf welche alles vorige als ganz ungleichartig ſo gut als gar keine Vorbereitung geweſen iſt. Warum ſoll man alſo nicht die Frage aufwerfen, wie dieſer Schritt, es ſei nun jezt oder dann, am beſten einzuleiten iſt; und wenn er von jenen Veranſtaltungen ſo wenig abhängt: warum ſollte er nicht ſchon jezt anzurathen ſein?

Durch die Erwähnung dieſer unzulänglichen Maßregeln haben wir ſo viel gewonnen, zu wiſſen daß es darauf ankommt die Kirchengemeinſchaft herzuſtellen ohne daß die Unterſchiede im Lehrbegriff und die Abweichungen im Rituale angetaſtet werden dürfen; und daß dieſe Wiederherſtellung erfolgen muß ohne irgend jemand in der Freiheit ſeines Glaubens und ſeines Thuns zu beſchränken; doch aber, da zugleich Endzwekke erreicht werden ſollen welche mit dem bürgerlichen Leben in Verbindung ſtehen, ſo, daß ſie zugleich eine Handlung des Staates ſei, welcher ja ohnedies das einzige wirkſame Organ der kirchlichen Geſellſchaft iſt. Iſt nun und wie iſt dieſe Aufgabe zu löſen? Sehr einfach und leicht innerhalb jedes einzelnen Staates, und hierauf beſchränkt ſich ja ausdrükklich unſere Aufgabe, durch die bloße Erklärung daß die Kirchengemeinſchaft ſolle hergeſtellt ſein, das heißt da ſie überhaupt durch die Gemeinſchaft der Sacramente dargeſtellt wird durch die Erklärung: *daß es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöſer Hinſicht für eine Veränderung ſolle gehalten werden, wenn, wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeine der einen Confeſſion communicirt hat, in Zukunft, es ſei nun immer oder abwechſelnd, bei einer Gemeine der andern Confeſſion und nach dem andern Ritus communicirt.* Laßt uns ſehen was in dieſer Erklärung enthalten iſt und was für Folgen natürlich daraus entſtehen.

Zuerſt iſt ſie ein ſehr willkommnes Erlaubnißgeſez für diejenigen welche ſich durch die bisherige Trennung beſchränkt fühlten, welchen für ihre Religionsübungen die unzertrennte Gemeinſchaft mit den Ihrigen wichtiger iſt als kleinliche dogmatiſche Hinſichten. Manche haben zwar ſchon unter der Hand ſo gehandelt, wo irgend ein einzelnes Familienglied abweichender Confeſſion von den übrigen war; aber bei weitem mehrere hat es gegeben bei denen die Maxime kein Aufſehen zu erregen es über die Wünſche des Herzens davon trug. Dieſe werden ſich nun frei fühlen; gemiſchte Familien werden ſich theils ganz zu der einen oder andern Confeſſion halten, theils, um ihre gleiche Werthſchäzung beider zu beweiſen, in ihren Erbauungen abwechſeln; und auch wer keine Familie hat wird ſich unbedenklich mit der Befriedigung ſeiner religiöſen Gefühle an diejenigen anſchließen, mit denen er am nächſten und freundſchaftlichſten verbunden iſt. Wer mit der Denkungsart des beſſern Theils unſerer mittleren und höhern Stände bekannt iſt, der wird beſtimmt vorausſehen daß dieſes Erlaubnißgeſez gewiß nicht, wie jenes einer Ehe zur linken Hand, unbenuzt bleiben wird; ſondern daß es einem weit verbreiteten Wunſch entgegenkommt und alſo häufig wird angewendet werden. Das erſte und wichtigſte religiöſe Intereſſe, das Hinderniß nämlich aufzuheben welches die öffentliche Trennung der gemeinſchaftlichen Familienandacht in den Weg legte, wäre befriedigt. Je mehr nun hiervon Gebrauch gemacht wird, je mehr die Scheidewand welche die Kirchen beider Confeſſionen trennt gleichſam durchbrochen wird, daß der Durchgang von einer zur andern jedem frei ſteht ohne daß von einer Veränderung der Meinungen die Rede iſt: um ſo mehr muß auch jeder der wahren Religioſität nachtheilige Wahn verſchwinden, als ob jene Meinungen, nach denen nicht gefragt wird, und jene Formeln, mit denen jeder wechſeln kann, eine beſondere Bedeutung und Wichtigkeit hätten; die dogmatiſchen Differenzen beider Confeſſionen werden in der Praxis auf ihren wahren Werth zurükkgeführt; die Nahrung welche der todte Wortglaube und der gedankenloſe Aberglaube von hier aus erhielt, wird ihnen je länger je mehr abgeſchnitten. Auch das zweite religiöſe Intereſſe würde befriediget nebſt dem, als damit innig verbunden, oben angedeuteten moraliſchen.

Zugleich erhellet auch daß keinesweges zu viel durch dieſe Maßregel bewirkt würde in religiöſer und kirchlicher Hinſicht. Denn einmal wäre dieſe Veränderung, inſofern es eine iſt, lediglich eine innere für jeden Staat der die Erklärung ablegt, und es würde dadurch in dem Verhältniß ſeiner reformirten und lutheriſchen Bewohner gegen ihre auswärtigen Confeſſionsverwandten nichts geändert. Die Gemeinen ſelbſt als moraliſche Perſonen blieben der Kirche zugethan der ſie immer zugethan waren; es wird durch die Erklärung weder in ihrer Verfaſſung noch in ihrem Ritus etwas geändert, noch auch der Grund zu künftigen Veränderungen gelegt, welche nicht auch ohne jene Erklärung hätten vorgenommen werden können, und ohne die Gemeine von der Confeſſion zu welcher ſie ſich bekennt loszuſagen. Es geſchieht ja in dieſer Hinſicht ſchlechthin nichts als daß z. B. die reformirte Parochialgemeine zu Berlin evangeliſch-lutheriſchen Chriſten erlaubt mit ihr zu communiciren und eben ſo die evangeliſch-lutheriſche Gemeine zu Sanct Petri daſſelbe reformirten Chriſten verſtattet. Wenn auch, wie aus einigen neuerlichen Proceduren einer gewiſſen Regierung erhellt, der Begriff der Excommunication und des Schismatismus in der proteſtantiſchen Kirche in einem gewiſſen Sinne wieder ſollte angewendet werden: ſo wird doch wol ſchwerlich die evangeliſch-lutheriſche Kirche in Kurſachſen jene Gemeine zu Sanct Petri oder die reformirte Kirche in Holland jene Parochialgemeine wegen der ſo hergeſtellten Kirchengemeinſchaft außer ihrer Gemeinſchaft erklären wollen. Dies hieße genau genommen excommuniciren, weil andere nicht excommuniciren, und bis zu dieſer Ausdehnung möchte jenes höchſt unerwartet erneuerte

Verfahren wol nicht gedeihen. Etwas ähnliches iſt ohnedies längſt vorhanden, ſowol was das Verhältniß der Gemeinen zu den Kirchen im ganzen als auch was das Verhältniß der Individuen betrifft; nämlich in der evangeliſchen Brüdergemeine, von welcher überhaupt noch viel vortreffliches abzulernen wäre. Hier iſt dieſe Kirchengemeinſchaft längſt realiſirt; die Modification, die der eigenthümliche auch ſehr edle und nachahmungswerthe Ritus dieſer Gemeine hervorbringt, iſt in dieſer Hinſicht nicht für weſentlich zu halten. Lutheraner und reformirte welche ſich zu dieſer Gemeine halten communiciren gemeinſchaftlich, ohne daß von einer Veränderung des Glaubensbekenntniſſes die Rede wäre, jeder vergißt aber in dieſer Hinſicht (freilich Gott ſei Dank auch in jeder andern), zu welcher Confeſſion er gehört. Dennoch gilt die Brüdergemeine in Sachſen und in andern Ländern für ächt lutheriſch, und jedes Individuum, welches aus der Verfaſſung heraustritt oder ſich an einem Orte aufhalten muß wo es keine Brüdergemeine giebt, communicirt dann wieder mit den Gemeinen ſeiner Confeſſion, auch ohne daß von einer Veränderung die Rede wäre. Warum ſollten alſo Gemeinen welche unſerer vorgeſchlagenen Veranſtaltung Raum gäben, von ihren übrigen Confeſſionsverwandten anders behandelt werden, da ſie ſich doch im übrigen gar nicht von ihnen unterſchieden? Eben ſo wenig wird durch dieſe Maßregel irgend jemand in ſeinem Thun und Glauben beſchränkt. Denn jede Gemeine behält ja den Ritus den ſie bisher gehabt, und wer alſo nichts in ſeinem bisherigen Zuſtande ändern will, für den iſt ja auch nichts geändert.

Allein, könnte man fragen, dürften nicht dennoch Prediger und Gemeinen ſich als über eine Beſchwerung ihres Gewiſſens und als über eine Beförderung der Heuchelei und des Leichtſinns darüber beklagen, daß ſich ihnen nun Theilnehmer bei ihrer Abendmahlsfeier aufdringen dürften, von denen ſie beſtimmt wüßten ſie wären in den unterſcheidenden Punkten nicht einerlei Meinung? und indem ſo die freiern Gewiſſen von dem Zwange gelöſt würden in dem ſie ſich bisher befanden, würden nicht die ängſtlichern dafür gebunden und gequält? Hierauf könnte geantwortet werden, daß dieſe Klage ſchwerlich entſtehen würde. Die Maßregel iſt in der That ſo gelinde daß ſie wenig Aufſehen erregen kann, da ſchon ſeit langer Zeit der Uebertritt von einer Kirche zur andern, der ſich doch gelegentlich ereignet, ſo ganz in der Stille ohne alle Förmlichkeiten geſchieht und ohne alle Beweiſe, daß dem der ihn gewünſcht irgend eine ſtrenge dogmatiſche Rechenſchaft wäre abgenommen worden, ſo daß man mehr oder weniger ſchon gewohnt iſt dies mit Stillſchweigen zu übergehen. Man könnte auch ſagen, je mehr es wahrer Ernſt wäre mit der Religioſität, um deſto weniger würde dieſe Klage entſtehen und jeder ſich vielmehr freuen, Theilnehmer bei ſeinen Erbauungen zu ſehen die ſich ſonſt nicht eingefunden, weil daraus entweder unmittelbar eine religiöſe Abſicht hervorgeht oder wenigſtens eine unparteiiſche und herzliche Werthſchätzung ſoll angedeutet werden. Die Hauptſache aber iſt daß jede Klage dieſer Art theils als ganz grundlos könnte abgewieſen werden, theils deutlich gezeigt daß ſie in dem alten Zuſtande der Dinge nicht minder ſtatt gefunden habe. Geht die Klage überhaupt darauf daß Chriſten von einer anerkannt verſchiedenen Religionsmeinung die Gemeinſchaft der Sacramente theilen: ſo iſt ja dies ſeit langer Zeit überall der Fall geweſen. Soll der eigene Glaube eines jeden der Maßſtab der Verſchiedenheit ſein: ſo müßte überhaupt das Abendmahl aufhören als eine gemeinſchaftliche Religionshandlung vollzogen zu werden, wenn dieſe Verſchiedenheit nicht ſtatt finden ſollte. Soll ſie nach den anerkannten ſymboliſchen Schriften einer jeden Confeſſion abgemeſſen werden: ſo iſt ja lautes Eingeſtehen der bedeutendſten Abweichungen von denſelben ſchon längſt eine gewöhnliche Sache bei Laien ſowol als bei Geiſtlichen, und wer hieran Aergerniß nehmen will bei der Gemeinſchaft des Sacramentes, dem iſt auch ohne alle Veränderung doch nicht zu helfen. Bezieht ſich die Klage eigentlich nur auf die Abweichung der Vorſtellung vom Abendmahl ſelbſt: ſo hat es damit dieſelbe Bewandniß. Niemals hat in einer proteſtantiſchen Kirche, ja man kann wol ſagen in einer Gemeine einer ſolchen Kirche eine beſtimmte allen gemeinſchaftliche Meinung hierüber geherrſcht. Von je her hat es in der lutheriſchen Kirche auf der einen Seite Vorſtellungen gegeben die ſich den katholiſchen genähert, auf der andern ſolche die das übernatürliche mehr vermieden als der Lehrbegriff; eben ſo findet ſich in der reformirten nicht nur die urſprüngliche Verſchiedenheit des calviniſchen und zwingliſchen Begriffs, ſondern auch abgeſehen hiervon denken einige weit myſteriöſer über den Gegenſtand als andere. Wollte man alſo auch die Beſchwerde noch weiter einſchränken und ſie vornehmlich beziehen auf die Abweichung des empfangenden von den Worten mit denen der austheilende das Sacrament ihm darreicht: ſo bleibt die Sache ganz die nämliche. Niemals iſt ein Chriſt ſicher geweſen daß alle ſeine Mitcommunicanten dieſe Worte auf gleiche Weiſe verſtanden oder Genüge daran gefunden haben. Ganz unſtatthaft aber iſt jede Klage dieſer Art, in welchem Sinne man ſie auch nehme. Wie widerſinnig es iſt, das Abendmahl überhaupt als ein dogmatiſches Abzeichen zu betrachten, als ſollten nur die es zugleich und auf einerlei Weiſe genießen welche im Lehrbegriff genau oder im ganzen übereinſtimmen: dies iſt zu einleuchtend. Weder mit dem Begriff des Abendmahls hängt eine ſolche Forderung irgend zuſammen, man denke es nun als moraliſches Hülfsmittel oder als ſymboliſche Handlung oder als beides; noch auch hiſtoriſch iſt die geringſte Spur hiervon anzutreffen bei der Einſezung deſſelben oder ſeinem erſten Gebrauch in der Kirche. Noch beſonders widerſinnig aber wird ſie, wenn ſie nur gehen ſoll auf Uebereinſtimmung in der Meinung vom Abendmahl; denn ſo läßt ſich der Forderung kein anderer Gedanke zum Grunde legen als der, daß man zum Abendmahle gehe um zu bezeugen was man vom Abendmahl glaube; und eine handgreiflichere Ungereimtheit läßt ſich wol nicht denken als dieſe. Was weit vernünftiger und leichter zu entſchuldigen wäre, nicht mit ſolchen zu communiciren welche von den Abſichten und Wirkungen des Abendmahls ganz abweichende vielleicht magiſche oder abergläubiſche Vorſtellungen haben, das iſt noch keinem eingefallen; ſondern jeder hält es für genug wenn die Gemeine im ganzen und öffentlich erklärt, ſie hege dieſe Vorſtellungen nicht. Was endlich die Diſtributionsworte betrifft, ſo darf man ſie ja nur, wie ſie in den beiden Confeſſionen gewöhnlich ſind, grammatiſch betrachten, um ſich zu überzeugen daß keine dadurch ihre unterſcheidende Lehrmeinung vom Abendmahle beſtimmt ausdrükken und abbilden wollte. Auch iſt ſowol die Sache ſelbſt als auch die kirchliche Lehrmeinung ſo vielfach und vielſeitig daß es thöricht wäre, ſie in wenigen Worten darlegen zu wollen. Irrthümern hierüber vorzubeugen und durch die That zu zeigen wie die Diſtributionsworte eigentlich gemeint ſind, dazu iſt es eine gute und löbliche Vorbereitung, was hier und da aber noch nicht häufig genug geſchieht, daß die Prediger bei der Austheilung nicht nur von der buchſtäblichen Vorſchrift der Liturgie abgehen, ſondern ſich auch überhaupt Abwechſelungen erlauben; und am beſten wäre es, wenn dies jedesmal rein bibliſche Worte wären (wobei natürlich die Auslegung des Ueberſezers hinweggedacht wäre), deren es ja genug giebt. Wenn alſo jede Klage über verleztes Gewiſſen von dieſer Seite theils ganz unzuläſſig iſt und dem rein chriſtlichen Sinne zuwider, theils auch dem der dies nicht einſehen wollte gezeigt werden kann, daß die Veranlaſſung dazu nicht erſt durch die vorſeiende Veränderung gegeben wird ſondern längſt da iſt und auf keine Weiſe abgeſtellt werden kann: wie ſollte ſie wol als ein Grund angenommen werden können gegen dieſe Veränderung?

Die Zeiten ſind zwar nicht mehr, wo der Ausruf, daß die Religen in Gefahr ſei, ſogleich gehört wurde, wo es eigentlich nur auf die Vorzüge Rechte und Einnahmen ihrer Diener ankam, und unter dieſem Titel ſollte eigentlich von ſolchen Kleinigkeiten nicht die Rede ſein. Ja überhaupt, wenn nur ſonſt die Heilſamkeit des gemachten Vorſchlages dargethan wird, ſollten die Prediger allgemein nicht gehört werden wenn ſie die Streitigkeiten und Verwirrungen, die daraus in ihren kleinen Angelegenheiten entſtehen könnten, als Hinderniſſe anführen wollten. Sie ſollten bedenken daß ſie um der Kirche willen da ſind und nicht die Kirche um ihretwillen, und ſollten daher die erſten ſein, wo ſie Nuzen für die religiöſen Angelegenheiten ſehen, ſich einzurichten und einen kleinen Verluſt zu ertragen oder zu erſezen, eine Tugend die von jezt an, wenn die Kirche in einen beſſern Zuſtand kommen ſoll, noch oft wird von ihnen gefordert werden. Indeſſen da nun einmal leider für viele unter ihnen Accidenzen und Exiſtenz, Amtswürde und ſtrenge Wahrnehmung ihrer Parochialrechte eins und daſſelbe bedeutet: ſo kann es um des folgenden willen nüzlich ſein, gleich hier zu ſehen was denn aus der vorgeſchlagenen Maßregel in dieſer Hinſicht für ſie folgen würde, und was für Beſorgniſſe ſie mit Recht unterhalten könnten. Am leichteſten ſind wol die reformirten abzufertigen, bei welchen die Stärke der Gemeine im preußiſchen wenig oder gar kein ökonomiſches Intereſſe hat. Sie alſo könnten nur von einem Intereſſe der Ehre oder des Sectengeiſtes in Bewegung geſezt werden, wenn ſie die etwa durch den ſo erleichterten Uebergang zu befürchtende Verringerung der Zahl für etwas wichtiges anſehen wollten. Der Fall daß nun die entfernten Mitglieder ihre Kinder von Predigern der andern Confeſſion würden unterrichten und unter die vollgültigen erwachſenen Chriſten aufnehmen laſſen, gehört eigentlich nicht hierher. Streng genommen hat der Prediger in dieſen Unterricht auch die Unterſcheidungslehren eingeflochten; und haben die Katechumenen ſie nach ſeiner Weiſe angenommen: ſo ſind ſie auch zu ſeiner Confeſſion übergegangen, welches alſo durch die vorgeſchlagene Maßregel nicht veranlaßt iſt. Hat er jenen Unterricht übergangen, damit er gelegentlich von einem reformirten Prediger könne erſezt werden, oder hat er ihnen ſelbſt die Meinung dieſer Kirche hiſtoriſch vorgetragen; wie ſchon öfter im Nothfalle geſchehen iſt: ſo ſind und bleiben ſie reformirt ohnerachtet ſeines Unterrichtes und ihrer Sacramentsbegehung mit ſeiner Gemeine; und ſo iſt wiederum nichts verändert. Daß aber entfernte Mitglieder ſelbſt ſich nun auch zu dieſer Feier mit einer

Gemeine der andern Confeſſion vereinigen werden, dieſes ſollte ihnen, wenn ſie vernünftig ſind, lieb ſein, hat aber der Sectengeiſt in ihnen die Oberhand: ſo müßten ſie ſich ja freuen daß ſie ſich nun wenigſtens damit tröſten können, daß ſie in Zukunft dieſe Thatſache nicht als eine Veränderung der Confeſſion anſehen müſſen wie jezt, da doch die Fälle jezt auch nicht ſelten ſind. Mögen ſie übrigens fortfahren ſich durch Einſicht und verſtändige Amtsführung auszuzeichnen: ſo iſt zu vermuthen daß ihnen der liberalere Stil, der im Kirchenweſen ihrer Confeſſion herrſcht, in der Nähe erſezen wird was ſie in der Ferne verlieren. Die lutheriſchen Prediger könnten über zweierlei klagen, einmal daß es allerlei Urſachen gäbe (wir wollen ununterſucht den Fall ſezen, dergleichen wären wirklich vorhanden) weshalb nach einer ſolchen Erklärung mehrere Perſonen — nicht reformirt werden, denn davon iſt ja nicht die Rede, ſondern — mit der reformirten Gemeine communiciren würden, und daß ſie alſo auch mit der Anzahl der Mitglieder an ihren Einnahmen verlieren würden. Wie nichtig dieſe Klage iſt ſieht jeder. Denn überall wo ein reformirter Prediger iſt ſind gewiß mehrere lutheriſche, und ſo viel der Verfaſſer weiß ſind Taufe und Abendmahl überall freie Handlungen, bei denen niemand zwangsweiſe an einen beſtimmten Prediger, nicht einmal an eine beſtimmte Kirche gebunden iſt. Haben ſie alſo jezt kein Recht ſich zu beklagen, wenn ein Gemeineglied ſich an einen andern Beichtvater wendet oder ſeine Kinder von einem andern taufen läßt: worauf ſoll dieſes Recht ſich gründen wenn zufälligerweiſe dieſer andere ein reformirter? Ferner, hat jemand nur irgend wichtige Gründe ſich lieber mit den reformirten in Gemeinſchaft zu ſezen, ſo kann ja das auch jezt keinem gewehrt werden. Wird nun wie bisher meiſtentheils geſchehen die Gemeinſchaft der Sacramente als ein Uebertritt zur Confeſſion angeſehen: ſo verlieren ſie alsdann alle Anſprüche auf ſeine Perſon und der Verluſt iſt weit größer. Aendert ſich aber dieſes Verhältniß: ſo bleibt auch wer mit einer andern Gemeine communicirt, ihnen doch ſo weit verhaftet als übrigens ihre Parochialrechte reichen, wenn er nicht eine ausdrükkliche Erklärung hinzufügt daß er jene Handlung als einen Uebertritt anſehen wolle, und wer wird wol das ohne die dringendſten Urſachen thun und ſich kleinlichen Urtheilen und unangenehmen Verhältniſſen ausſezen? Sie könnten zweitens klagen, es würden nun über kirchliche Gebühren und Rechte eine Menge von Streitigkeiten entſtehen, weil es in vielen Fällen ſchwer ſein würde zu entſcheiden zu welcher Confeſſion und Gemeine ein jeder gehört. Auch dies aber iſt nur ſcheinbar. Im preußiſchen findet durchaus in Abſicht auf Parochialzwang der Unterſchied Statt zwiſchen eximirten und nichteximirten, deſſen Grenzen durch das Landrecht und die Provinzial-Obſervanz genau beſtimmt ſind. Auf die erſteren hat keine Parochie beſtimmte Anſprüche; und ſo kann auch kein Streit entſtehen, weil ihr Wille allein entſcheidet. Von den lezteren gehört doch jeder zu der Zeit wo die Veränderung proclamirt wird zu irgend einer Confeſſion; zu dieſer wird er immerfort gerechnet, wo er auch das Abendmahl genieße, wenn er es nicht durch eine ausdrükkliche Erklärung anders beſtimmt. Iſt aber die Confeſſion eines jeden beſtimmt: ſo iſt auch ſeine Parochie leicht auszumitteln. Diejenigen welche erſt nach jener Erklärung unter die ſelbſtſtändigen Chriſten aufgenommen werden, ſind in der Regel zu der Confeſſion der Gemeine zu rechnen bei der dies geſchehen iſt, und ihre Parochie wird ihnen beſtimmt wie es an jedem Orte üblich iſt, es ſei nun topographiſch oder auf andere Art. So ſind in allen Fällen Streitigkeiten nicht ſchwerer zu entſcheiden als jezt, in Zukunft aber, wenn durch Gewohnheit in allem was nur die Kirchengeſellſchaft betrifft von Confeſſion gar nicht mehr die Rede ſein wird, ſondern nur von Gemeinen und ihren auch ihrer Prediger Rechten, werden ſich dieſe Streitigkeiten ſogar ſehr vereinfachen, weil dann nicht mehr zweierlei Geſeze und Statuten zwiſchen Predigern verſchiedener Confeſſion und Predigern verſchiedener Parochien können, wie jezt nicht ſelten geſchieht, durch Mißverſtand und Verdrehung in Colliſion geſezt werden. Den ganzen Gegenſtand nach Maßgabe der Landes- und Provinzialgeſeze befriedigend auszuführen, und zu zeigen daß es für dieſe Sache weder neuer Vorſchriften noch einer Aboliton der alten bedürfen würde: dies wäre ſehr leicht, wenn es nur hierher gehörig und nicht allzu geringfügig wäre. Es reicht aber hin, denen welche dabei intereſſirt ſind den Geſichtspunkt angegeben zu haben, um vorläufig unangenehme Einreden dieſer Art zum Schweigen zu bringen *).

Weiter wird nun durch die vorgeſchlagene Maßregel der Staat zunächſt in Abſicht auf Schul- und akademiſche Lehrſtellen allen Beſchränkungen, welche aus der Nachfrage nach der Confeſſion entſtehen, auf einmal enthoben, ohne daß dadurch irgend ein Recht oder Statut verlezt würde. Wo nämlich bisher eine Schulanſtalt ausſchließend dieſer oder jener Confeſſion angehörte, war damit immer die Verbindung mit irgend einer beſtimmten Kirche oder Gemeine verknüpft, und dabei hat es nun ſein Bewenden nach wie vor; nur daß der Staat nach jener Erklärung ſich lediglich an den lezten Geſichtspunkt hält, daß nämlich die Anſtalt bei dieſer Kirche, welche den Ritus der augsburgiſchen oder der helvetiſchen Confeſſion beobachtet, eingepfarrt iſt. So gilt z. B. das berliniſche cölniſche Gymnaſium für lutheriſch und hält ſich an die Kirche zum grauen Kloſter, das

---

*) Wenn übrigens ein eben ſo verehrungswürdiger als angeſehener Kirchenlehrer, Hr. Teller, in ſeinen Zeichen der Zeit die Meinung äußert, daß eine Zuſammenſchmelzung beider Kirchen die Ausbrüche kleinlicher Leidenſchaften nur vermehren könnte: ſo begreift wenigſtens der Verfaſſer nicht, wie dies bei einer ſolchen Ausführung der Sache erfolgen ſollte. Die Parteiſucht bezieht ſich bloß auf den Unterſchied der Confeſſionen, welcher für das gewöhnliche Leben auf dem angezeigten Wege allmählig verſchwindet. Auch der Eigennuz regt ſich öfter bei den Grenzſtreitigkeiten der Confeſſionen als bei denen der Parochien. Nun aber würden durch unſere Maßregeln alle Streitigkeiten über dergleichen Gegenſtände nach und nach in ſolche von der lezten Art verwandelt. Offenbar würde ſo viel gewonnen, daß eine Art aufhörte, und zwar die wobei ſich der Eigennuz auf ſcheinbar geiſtige Gegenſtände bezieht, und ſchon dies ſcheint kein kleiner Gewinn. Doch vielleicht hat der würdige Mann etwas anderes nicht hieher gehöriges im Sinne gehabt.

joachimthalſche Gymnaſium gilt für reformirt und hält ſich zur Domkirche. Wer nun ein Amt erhält bei einer dieſer Anſtalten oder ein Beneficiarius derſelben wird, braucht nach ſeinen Lehrmeinungen nicht gefragt zu werden, wird ſich aber, da dies für keine Verläugnung oder Veränderung ſeiner Ueberzeugungen gilt, ſehr leicht dazu verſtehen ſich mit dieſer Anſtalt, welche als eine Familie anzuſehen iſt, zu ihren öffentlichen Andachten zu vereinigen. Hierdurch würde allen Anſprüchen genügt, und ſelbſt die Manen ſolcher Fundatoren wie Streit würden unbedenklich die Kezerklage gegen denjenigen abweiſen der ja in der Kirche communicirte zu welcher von jeher die Anſtalt gehörte, an die ſie ihre Wohlthaten geknüpft haben und die ja ihre Confeſſion nicht geändert hat. Daſſelbe findet leichte Anwendung auf akademiſche Beneficien, welche von einer geiſtlichen Behörde oder Kirche abhängen und bei denen Gleichheit der Confeſſion gefordert wird. Niemand wird einen heimlichen Schimpf darauf legen, daß in ſolchem Falle jemand etwas aus Eigennuz thue, denn ſelbſteingeſtandner und öffentlich anerkanntermaßen thut er ja eigentlich nichts. Eben das gilt auch von Akademien, auf welche lächerlicherweiſe im ganzen angewendet wird was höchſtens eine Facultät intereſſiren kann. Nur noch kürzlich iſt irgendwo ernſthaft angefragt worden, ob ein Lehrer der Arzneikunſt anderer Confeſſion ſein dürfe als die welcher die Univerſität zugeſchrieben wird. Jede Univerſität hat ihre eigne Kirche oder an einer beſtimmten Kirche ihren eignen Prediger; mögen doch alle Lehrer, wie ſie ein Corpus ausmachen, auch dort mit einander den Gottesdienſt abwarten und weiter nicht als in ſofern nach ihrer Confeſſion gefragt werden. Dies gilt ſelbſt von den mehreſten theologiſchen Lehrſtühlen. Der Lehrer der Kirchengeſchichte muß den Thatſachen treu bleiben und wäre ein ſchlechter Lehrer, wenn er ſie zum Behuf irgend einer Confeſſion entſtellte. Hat man alſo nur gehörig unterſucht ob er ein ächter Hiſtoriker iſt und ein tüchtiger Lehrer: ſo wird die Frage nach ſeinen eignen Meinungen ſehr überflüſſig. Daſſelbe gilt von dem Lehrer der Schriftauslegung, der ohnedies weder die Schrift drehen noch den eignen Geiſt der Zuhörer dämpfen ſoll und beſonders bei ſtreitigen Beweisſtellen die Pflicht hat die wichtigſten verſchiedenen Anſichten mit ihren Gründen anzuführen, über welche dann ſeine eigne Meinung keine weitere Autorität hat als ſeine Zuhörer ihr einräumen. Nur der einzige Lehrer der Dogmatik muß ſich, weil auf ihm eben dieſer ganze Unterſchied als auf ſeinem einzigen Grundpfeiler beruht, zu einer beſtimmten Confeſſion bekennen, eben um zu beweiſen daß es auf eine Vertilgung dieſes Unterſchiedes nicht abgeſehen iſt mit jener praktiſchen Maßregel*). Eine Verſchmelzung hierin müßte die allerlezte ſein und würde allerdings als eine Beeinträchtigung angeſehen werden können, ſo lange es noch Chriſten giebt welche aus irgend einem Grunde auf dieſe dogmatiſchen Unterſchiede einen Werth legen, auch mißlich ſein ſo lange die Verhältniſſe mit der proteſtantiſchen Kirche überhaupt erfordern daß von beiderlei Confeſſionen die Rede ſein muß. Wie leicht aber wäre es nun nicht auf jeder Univerſität des Landes einen Lehrſtuhl für die augsburgiſche und einen für die ſiegismundiſche Confeſſion anzulegen, und ſo allen kleinlichen Zänkereien über den akademiſchen Beſiz ein Ende zu machen.

Die wichtigſte und entſcheidendſte Folge aber aus der urſprünglichen Veränderung würde dieſe ſein, daß wenn es für die Laien keine Veränderung des Glaubens iſt von einem Ritus zum andern überzugehen, und wenn Laien bei Predigern und unter Gemeinen der andern Confeſſion das Sacrament begehen dürfen, daſſelbe auch in Abſicht der Prediger Statt finden müſſe, ſo daß alſo der Staat oder wer ſonſt ein Recht hat einen Prediger zu rufen, nicht mehr nöthig haben wird zu fragen, welchem Ritus er bisher mit ſeinem Amte gedient habe oder welcher Confeſſion er mit ſeinen Meinungen zugethan ſei, ſondern es muß in allen

---

*) Welches jedoch nicht hindern dürfte, daß er mit den übrigen das Sacrament genieße als Lehrer; wenn er es auch zu einer andern Zeit als Familienvater in einer andern Kirche begeht.

Fällen erlaubt ſein Prediger von lutheriſchen zu reformirten Kirchen zu berufen und umgekehrt, und ſo auch Candidaten des Predigtamts nach Gefallen anzuſtellen, ohne Unterſuchung bei dem Lehrer welcher Confeſſion ſie ihre Dogmatik gehört haben. Nur dieſe Anwendung iſt der entſcheidende Schritt wodurch die Idee vollſtändig realiſirt und das weſentliche derſelben allen Intereſſenten zur Anſchauung gebracht wird. Ohne ihn erſcheint das ganze Erlaubnißgeſez dem großen Haufen nur in zweifelhafter Moralität, wie alle jene Handlungen welche man zwar andern für erlaubt den Predigern aber für unſchiklich hält. Ohne ihn wird die Abſonderung nie ſo ganz verwiſcht daß man ſicher ſein könnte, auch in andern Fällen werde wirklich wie es gefordert wird gar nicht nach der Confeſſion gefragt werden; ohne ihn wird es nie dahin gedeihen, daß wie in der Brüdergemeine die beiden Lehrtropen nur zur Nachfrage für die äußere Kirche da ſind, innerhalb aber von dem ganzen Unterſchiede keine Notiz genommen wird; und genau dahin muß es doch mit jedem Staat kommen der ſeine proteſtantiſchen Kirchen nach dieſer Idee organiſirt. Deſto ſorgfältiger müſſen die Einwendungen beleuchtet werden welche ſich hiegegen machen ließen. Das Vorgeben, daß auch dieſes nicht ohne Beſchwerden der Gewiſſen abgehe wegen Verſchiedenheit der Meinungen des Predigers und der Majorität ſeiner Gemeine, dieſes ſollte billig nach dem obengeſagten nicht wiederholt werden. Es läßt ſich von dort her alles auch auf dieſen Fall anwenden, ſowol von der Unſtatthaftigkeit der Klage, als von ihrer gänzlichen Unabwendbarkeit auch ohne dieſe Veränderung. Ja hier denke nur jeder vorzüglich daran wie ſehr Lehrer derſelben Confeſſion unter einander uneins ſind über die wichtigſten Glaubensartikel*) und wie wenig eine Gemeine ſicher war einen ſolchen zu erhalten, der auch nur in den Hauptſachen mit ihrer Majorität übereinſtimmte. Hier lege ſich jeder, um die Anmaßung einzuſehen welche in jener Beſchwerde liegt, die Frage vor, ob denn der Prediger, in ſo fern überhaupt Glaubenslehren für den öffentlichen Unterricht gehören, die Gemeine nur an dasjenige erinnern ſoll was ſie ſchon bei ſich feſtgeſtellt hat, oder ob ihm zukommt ſie zu belehren? Das einzige was dieſer Fall in Hinſicht der Gewiſſensverhältniſſe eigenthümliches hat, wäre nur daß wenn ein ſeiner eignen Ueberzeugung und ſeiner bisherigen Praxis nach reformirter Prediger eine lutheriſche Gemeine mit dem Sacrament bedienen ſollte, er dabei dem gewöhnlichen Ritus nach Worte ausſprechen müßte welche für ihn buchſtäblich nicht wahr ſind. Das beſte dabei iſt nur, daß er ſich mit ſeiner ganzen Gemeine, ſo ächt lutheriſch ſie auch ſein möge, in demſelben Falle befindet: denn es iſt wol keinem buchſtäblich wahr, daß das dargereichte Brod der wahre Leib Chriſti ſei. Müſſen aber die Ausdrükke uneigentlich genommen werden: ſo iſt auch ihre Unbeſtimmtheit zugegeben und daß niemals vorausgeſezt werden kann, der redende und anhörende verbänden genau denſelben Sinn damit. Auch handelt ja jeder der wahren Abſicht dieſer Feier um ſo mehr zuwider, als er ſich dabei mit dogmatiſchen Vorſtellungen beſchäftigt. Um denjenigen welchen dieſe Anſicht nicht klar genug iſt die Erlaubtheit der Sache recht anſchaulich zu machen, iſt es eine ſehr gute Vorbereitung daß doch ſchon bisweilen Prediger auch in Darreichung der Sacramente die Stelle ihres Collegen von der andern Confeſſion vertreten und jeden dabei ganz nach der ihm gewohnten Weiſe bedient haben. Nur ein Beiſpiel iſt dem Verfaſſer bekannt geworden wo dieſe Stellvertretung ordentlich geſezlich iſt, nämlich in dem großen Krankenhauſe zu Berlin, wo durch ein förmliches Statut gleichſam der Confeſſionsunterſchied der Prediger für ihre Amtsverwaltung aufgehoben iſt, in-

---

*) Die Lehre von der Gnadenwahl iſt allerdings eine wichtige Lehre in Abſicht auf ihren praktiſchen Einfluß; gewiß aber wird die fataliſtiſche Vorſtellungsart davon unter deutſchen reformirten ſehr ſelten gefunden, und iſt namentlich in der brandenburgiſchen Kirche niemals ſymboliſch geworden. Auch haben wir an der katholiſchen Kirche das Beiſpiel, daß als dieſer Gegenſtand

---

den heftigſten Zwieſpalt veranlaßte, die Kirchengemeinſchaft doch nie ganz aufgehoben ward.

dem ſie von Woche zu Woche abwechſelnd alle Geſchäfte alſo auch die Krankencommunionen verrichten, eine Einrichtung welche ſowol dem Präſidenten des Conſiſtorii und Armendirectorii, welcher ſie in Vorſchlag brachte, als auch den Behörden, welche ſie bereitwillig ſanctionirten*), zum Ruhme gereicht. Hier alſo und überall wo in einzelnen Fällen ähnliches aus brüderlicher Dienſtfertigkeit geſchehen iſt, haben Prediger der einen Confeſſion die Diſtributionsworte der andern gebraucht: ja wo Prediger kleinlich genug dachten bei ſolchen Gelegenheiten auf ihren eignen Ritus zu beſtehen, ſind auch ſchon die Individuen ſo vernünftig geweſen das Abendmahl von dem Prediger der andern Confeſſion nach ſeinem Ritus zu empfangen. Iſt nun in irgend einem von dieſen Fällen von einem beſchwerten und verlezten Gewiſſen zu reden? Will man etwa ſagen, was als ein Werk der Noth erlaubt ſei dürfe doch nicht allgemein gelten? Wo iſt denn jemals eine Noth beim Empfang der Sacramente? Und giebt es auch andere Noth-Gewiſſensverlezungen eben wie es Nothlügen geben ſoll? Jeder ſieht wie ungereimt dieſes wäre, und wie alſo von den Behörden welche dieſes Abſtrahiren von der Confeſſion für einen Fall ſanctionirten, auch gleiche Bereitwilligkeit für den Vorſchlag im ganzen zu erwarten iſt. Wenn auf ähnliche Art auch bei öffentlichen Communionen in Simultan-Kirchen die Prediger beider Confeſſionen einander gegenſeitig aſſiſtirten, wozu der Verfaſſer ſchon öfter die Hände geboten hat, und der lutheriſche Prediger anſtatt ſich eines andern Beichtvaters zu bedienen das Abendmahl bei einer ſolchen Gelegenheit aus den Händen ſeines reformirten Collegen empfinge, wovon es vielleicht auch ſchon Beiſpiele giebt, dieſes wäre gewiß eine ſehr wirkſame Vorbereitung.

Bedeutender könnte man es finden daß reformirte Prediger größtentheils wenig Luſt bezeigen würden Gemeinen mit lutheriſchen Gebräuchen anzugehören, wegen allerlei für ſie aus Ungewohnheit unangenehmer Gegenſtände, wegen des Beichtgeldes zum Beiſpiel, wegen der größern Strenge in Einforderung der Gebühren, von der ſie doch wenn auch ihre Exiſtenz nicht dadurch gefährdet würde ſchon der Collegen und Nachfolger willen keine bedeutende Ausnahme machen dürften. Allein anfänglich würden gewiß ſolche Veränderungen nur Männer betreffen denen es mit der Sache recht Ernſt wäre, und dieſe würden auch hier den rechten Ausweg zu finden wiſſen. Solche Beiſpiele aber würden nach und nach am beſten bewirken daß dieſen Dingen theils eine andere Form gegeben würde, welches ſich mit dem nicht ganz unverdienterweiſe verhaßten und verdächtigen Beichtgelde gewiß überall thun ließe, theils daß ſie in einem etwas liberalern Stil als leider gewöhnlich iſt behandelt würden.

---

*) Dieſe machten den Vorbehalt, wenn ein Kranker ausdrücklich den Prediger ſeiner Confeſſion verlange müſſe ihm dieſes frei ſtehen. Es wäre intereſſant zu wiſſen, ob hiervon häufig iſt Gebrauch gemacht worden und von welcher Confeſſion am meiſten.

Andere Bedenklichkeiten ließen ſich erheben von Seiten der Ausführbarkeit der Sache. Denn alles was jezt ordentlich iſt ſcheint in Verwirrung zu gerathen, alles was feſt ſteht in einen unaufhörlichen Fluß zu kommen. Man richte indeß nur einige Augenblikke lang die Aufmerkſamkeit feſt auf dieſe ſcheinbare Verwirrung: ſo wird ſich wol alles löſen und die ſtufenweiſe Realiſirung des Entwurfs ſich beſtimmt aufzeigen laſſen. Die größte Frage die noch zu beantworten wäre wird dieſe ſein: wenn Prediger und Gemeinglieder ſich zwiſchen Kirchen verſchiedener Confeſſionen ungehindert hin und her bewegen, was ſoll werden aus der Organiſation der kirchlichen Oberaufſicht und Oekonomie, die ſich doch lediglich auf die Confeſſion bezieht? wie ſoll in allen dieſen Hinſichten das Mein und Dein richtig auseinander gehalten werden? Die Schwierigkeit ſcheint nicht gering, näher betrachtet aber wird es der bis jezt verfolgten Idee zum Vorzug gereichen, daß ſie auch hier ohne anfangs einen auffallenden Schritt zu thun oder zulezt einen Sprung übrig zu behalten allmälig und ſicher zum Ziele gelangt. Feſt ſtehen doch die Gemeinen und der Ritus welcher zur Zeit der erſten Erklärung in jeder beobachtet wurde; lezterer freilich mit dem auch jezt ſchon

beſtehenden Vorbehalt. in einzelnen Stükken mit Vergunſt der B
hörde und Zuſtimmung der Gemeine verbeſſert zu werden, we
cher Vorbehalt jedoch im weſentlichen der Sache nichts ände
Feſt ſtehen auch die beiden Oberaufſicht führenden Zweige des geiſ
lichen Departements mit den ihnen untergeordneten Collegien, b
halten auch den Namen von der Confeſſion, behalten unter ihr
Aufſicht alle die auch nach der Confeſſion genannten Gemein
welche jezt eben unter ihrer Aufſicht ſtehn: betrachten ſich ab
gegenſeitig nur als Localabtheilungen derſelben Verwaltung, a
welche Weiſe alles in guter Ordnung erhalten zu werden ſchein
Das Kirchen-Directorium prüfe ferner die Candidaten welche b
dem Lehrer der helvetiſchen Confeſſion gehört haben, und d
Conſiſtorium jeder Provinz die Zuhörer des augsburgiſchen. Wi
aber ein von einer Behörde geprüfter Candidat oder Prediger
eine Gemeine berufen die unter Aufſicht der andern ſteht: ſo e
jede die Prüfung der andern, eben ſo wie es jezt zwiſchen Co
ſiſtorien verſchiedener Provinzen gehalten wird. Die Fonds wel
einer jeden dieſer Behörden angewieſen ſind bleiben ihr und w
den in dem Sprengel verwendet den ſie zu leiten hat. Daſſel
gilt von den Wittwenkaſſen, ſo daß zum Beiſpiel auf die ſ
wohleingerichtete ſogenannte churmärkiſche ſich aber viel wei
erſtrekkende Wittwenkaſſe der reformirten nur Prediger und Sch
lehrer derjenigen Gemeinen Anſpruch zu machen hätten, wel
jezt dahin gehören.*) Eben ſo die leider noch nicht überall

---

*) Dieſe Kaſſe iſt indeß ſehr geeignet ſich noch zu erweitern und kö
es nach einer ſolchen Veränderung allmälig thun ohne buchſtäblich ihre G
zen zu erweitern; denn geſezt es bildeten ſich jezt innerhalb dieſer Gren
neue reformirte Gemeinen: ſo würde ihren Predigern nicht die Theilnahme
ſagt werden. Daſſelbe fände in unſerm Fall auch auf die lutheriſchen
wendung, von denen die welche noch keine ähnliche Einrichtung unter ſich
ben nach und nach mit Vorſicht könnten aufgenommen werden. Dies w
auch gewiß eingerichtet werden wenn dieſe als ſehr vorzüglich nicht genug
kannte Anſtalt fortfährt wie bisher von wohldenkenden Männern weislich
waltet zu werden.

ſtehenden Inſpections-Wittwenkaſſen der lutheriſchen. Geſeze wie es gehalten wird wenn ein Mitglied aus den Grenzen einer Anſtalt ſich entfernt muß es ja ohnedies ſchon überall geben.

Die Stiftung für die reiſenden königlichen Candidaten bliebe dem Kirchendirectorium zur Verwaltung, die für das philologiſche Seminarium dem Ober-Schulcollegio und ſo fort, nur daß bei dem Bewerben nie mehr nach der Confeſſion gefragt würde, wenn ſie ſich nur zu der Kirche halten an welche die Anſtalt gewieſen iſt. Auf dieſe Art ſcheint die ſo erweiterte Anſtellung und Verſezung der Prediger ſehr ausführbar und keinesweges Ordnung ſtörend zu ſein. Gewiß wird ſie auch in jedem Staat, welcher nur erſt jene Erklärung von ſich gegeben, mehr und mehr zur Ausführung kommen; da ja faſt überall die Regierung ſelbſt das Patronatrecht zum größten Theil faſt ausübt und es gewiß auch unter den Ständen nicht an vernünftigen Patronen fehlen wird welche dieſe Idee begünſtigen. Die Städte werden dabei aus begreiflichen Urſachen wol die lezten ſein, ſo lange der Unterſchied noch ſehr leicht zu entdekken iſt. Nur müßte allerdings anfangs mit behutſamer Weisheit verfahren werden, damit man nicht unbedeutſamen Gemeinden, welche noch an einem dogmatiſchen Starrſinn leiden, einen Prediger aus der andern Confeſſion aufdringen wolle. Sehr zuträglich würde es auch unſtreitig ſein, die erſten noch einiges Aufſehn erregenden Beiſpiele ſolcher Amtsveränderungen ſo zu wählen, daß notoriſch das vermehrte Gehalt nicht könne für den Bewegungsgrund angeſehen werden, und alſo von einem Einfluß des Eigennuzes nicht die Rede ſein.

Sind nun ſolche Ereigniſſe ſchon gewöhnlich geworden und hat man wie ſich von ſelbſt verſteht auch bei Beſezung der Stellen in den Aufſicht führenden Behörden (wobei jedoch ebenfalls vorausgeſezt wird, daß ſie ſich entweder gemeinſchaftlich oder jeder beſonders in dieſer Qualität zu einer von den Kirchen halten die ihrer Aufſicht untergeben ſind) nicht mehr nach der Confeſſion gefragt: ſo wird freilich in der Folge eine Zeit eintreten wo die

Vertheilung der kirchlichen Verwaltung unter dieſe verſchiedenen Behörden wunderlich erſcheinen wird, wie alle Einrichtungen au vorigen Zeiten die ihren Grund und Nuzen überlebt haben. Gegen dieſe Zeit aber wird ſich auch von ſelbſt eine nähere Correſpondenz zwiſchen ihnen eröffnen, zuerſt um die ſchon längſ unzwekmäßige Abſonderung der Inſpectionen beider Kirchen allmälig umzuſchaffen, dann auch um einzelne Prediger oder Schulſtellen entweder einzuziehn*) oder mit einem der andern Behörd untergebenen Amt zu verbinden, oder durch gegenſeitig eingreifende Geſchäftserweiterung nüzlicher zu machen; welcherlei Veränderungen bei Vacanzen ausgeführt ſehr leicht auch in Hinſich auf das ökonomiſche zu reguliren wären. Hernach vielleicht auc um unter ſich eine beſſere Geſchäftsvertheilung zu ordnen, inde ſie ſich entweder auf bequemere Weiſe geographiſch begrenzten oder ſich verſchiedene Zweige des gemeinſchaftlichen Geſchäfts aneigneten, bis ſie zulezt vielleicht auf Veranlaſſung der Regierun gänzlich zuſammenſchmelzen, welches nach ſolcher Vorarbeit nich auffallender ſein könnte als jezt etwa wenn bei Veränderunge in den Reſſorts einer Provinz die Conſiſtorial-Functionen, wi doch die Abſicht zu ſein ſcheint, von den Juſtiz-Collegien auf di Kammern übergetragen würden. Dieſes nun wäre die lezte Vollendung des ganzen Geſchäftes; doch möchte ſchon geraume Zei vorher ſchwerlich noch irgend einer von den mit der gegenwärtigen Verfaſſung verbundenen Nachtheilen ſich aufzeigen laſſe Wie auf ſolche Art nicht nur dieſe Veranlaſſung zu religiöſe und moraliſchen Mißverſtändniſſen aus dem Wege geräumt wir und der Verſchwendung der Staatskräfte und der zwekloſen Beſchränkung in der Dispoſition derſelben abgeholfen, iſt wol hin länglich angedeutet. Eben ſo leicht aber kann jeder einſehn wie ſich aus der neuen Ordnung der Dinge, den guten Willen der vorgeſezten vorausgeſezt, vielerlei Vortheile von ſelbſt entwikkeln und dieſe Vereinigung auf mannigfache Art allem was zu einer weſentlichen Verbeſſerung des Kirchen- und Schulweſens gehört hülfreiche Hand bieten würde.

---

*) Bei den Verbeſſerungsplanen des Landſchulweſens iſt das churmärkiſche Conſiſtorium ſchon hier mit löblichen Beiſpielen vorangegangen um Einziehung von ſchlecht beſoldeten lutheriſchen Schulſtellen vorzuſchlagen [illegible] ten wo es eine beſſer dotirte reformirte giebt

II. Ueber die Mittel, dem Verfall der Religion vorzubeugen.

Allgemein hört man die Bemerkung, die Religion ſei im Verfall. Bemerkung ſage ich, weil ſie von ſehr vielen mit einer Gleichgültigkeit ausgeſprochen wird, wie etwa vom Barometerſtande nur derjenige redet der bei der Witterung auch nicht einmal das Intereſſe eines Spazierganges hat. In welcher Gleichgültigkeit denn andere, welche die Sache als Klage vortragen, den beſten Beweis finden wie gegründet ſie ſei. Dennoch ſteht es dahin, ob nicht vielen von den wirklich Klagenden an der Religion und dem beſſern Zuſtande derſelben an und für ſich eben ſo wenig gelegen iſt als jenen. Auf jeden Fall wenigſtens wird es gut ſein die Perſonen von welchen und die Gründe aus welchen geklagt wird gleich anfänglich zu unterſcheiden, weil jeder einen Zwekk vor Augen habend auch andere Hülfsmittel fordert, damit niemand ſich täuſche über das was hier zu ſuchen iſt.

Zuerſt klagen die Geiſtlichen. Nicht ſo laut und dringend als ihnen eigentlich ums Herz iſt, weil ſie doch leider wiſſen daß wenig auf ſie gehört wird, vielleicht auch zurükkgehalten von einem beſchämenden Bewußtſein der Verworrenheit ihrer Motive. Keinesweges ſoll hierdurch geläugnet werden daß nicht die beſſeren unter ihnen wirklich in ihrer Qualität als Bürger und Weltbürger nicht nur ſondern auch als fromme Männer klagen, aber bei weitem die mehrſten thun es doch gerade nur als Geiſtliche, als Mitglieder eines Standes für den die Religioſität der Ge ſellſchaft den Gewerbsgegenſtand ausmacht. Was dieſe eigentlich drükkt iſt das Gefühl von dem verringerten Einfluß ihres Standes, die Erfahrung daß die öffentlichen Ausſtellungen der Religion bei weitem nicht mehr das ehemalige Intereſſe erregen, ſondern faſt unbemerkt vorübergehn, daß ihr beſonderer Dienſt nicht mehr ſo häufig gefordert, und wo er gar nicht zu umgehen iſt nicht mehr ſo feierlich abgewartet wird. Der kundige erkennt den Vogel leicht am Geſang. Für die Betrachtung daß der Verluſt an wahrer Religioſität doch nicht ſo groß ſei als er ſcheine, weil ehedem gar vieles dafür gehalten worden was nur Gewohnheit oder Aberglaube war, und es auch jezt viel Frömmigkeit gebe die aus manchen Gründen nur nicht eben ſo erſcheine wie ehedem, dafür haben ſie keinen Sinn; und ſo oft, von wem und aus welchem Geſichtspunkt es auch geſchehe, gefragt wird, wie doch dem Uebel des Religionsverfalls abzuhelfen ſei: ſchärfen ſie offenherzig genug das ein was ihnen eigentlich Zwekk iſt, und meinen, wenn man nur den Geiſtlichen zu ihrem alten Anſehn wieder verhelfe und äußere Ehrerbietung für das Religionsweſen auf jede Weiſe herzuſtellen ſuche: ſo werde ſich das übrige nach und nach von ſelbſt finden. Von ſolchen verkehrten Rathſchlägen kann hier nicht die Rede ſein. Einen Schein veranſtalten damit ein anderer Schein daraus entſtehe, das iſt ein eitles Dichten, aus dem nichts hervorgehen kann das im Geiſt und in der Wahrheit beſtehe. Religion iſt eine Geſinnung und hat nur als ſolche einen Werth. Kann ſie mehr belebt und verbreitet werden, und es iſt wichtig daß dies geſchehe: ſo wird von ſelbſt in dem Maaße als es geſchieht auch der äußere Zuſtand derer welche das meiſte dazu beitragen in ſein gehöriges Verhältniß kommen. Dieſe Veränderung kann nur Folge jener Verbeſſerung ſein, nicht Mittel dazu. Kann es aber nicht geſchehen: wozu ſollte man wohl den geiſtlichen Stand und das äußere Religionsweſen gleichſam zwangsweiſe aufrechthalten? So mancher Stand hat das Schikkſal daß ſeine Zeit vorübergeht, mag denn auch dieſer es gelaſſen erwarten und geduldig ertragen. Aber auch vortreffliche Männer aus ſeiner Mitte, die niemand mit jenem großen Haufen verwechſeln wird ſondern die ihrer Talente ſowol als ihrer Geſinnung wegen einer allgemeinen Achtung genießen, haben dennoch einen gewiſſen äußern Glanz, mit dem der Stand der Religionslehrer bekleidet wurde, als ein nebenbei zu gebrauchendes nicht undienliches Mittel gegen das große Uebel in Vorſchlag gebracht. Iſt dies eine Spur von dem Einfluß den der Geiſt einer geſchloſſenen Gemeinſchaft auch auf die trefflichſten Mitglieder äußert? iſt es eine Wirkung der wiederholten Klagen jener Leute und der nähern Kenntniß von dem traurigen herabgewürdigten Zuſtande, in dem ſich viele unter ihnen befinden? Ich weiß es nicht. Gefährlich aber ſcheint jedes Mittel zu ſein welches wenn auch nur durch entfernte Hoffnungen noch mehrere Menſchen von der Art, die eigentlich lieber jeden andern Stand wählen ſollten, zu dieſem anlokken könnte. Wie anders ſoll man auf den ganzen Stand einen gewiſſen Glanz verbreiten als dadurch, daß einige ausgezeichnete Mitglieder deſſelben einer Würde genöſſen die der der höhern Staatsdiener einigermaßen gleich käme? Man ſehe aber nur wie es da um die Geiſtlichkeit im ganzen ſteht wo es eine hohe giebt und eine niedere. Jene beſteht dann ſehr bald faſt nur aus ſolchen die ſich weder um die Tugenden noch um die Pflichten ihres Standes bekümmern, und dieſe iſt nur um ſo mehr herabgewürdigt, weil ſie im Vergleich mit jenen der Menge, die der äußere Glanz blendet, als der Auswurf ihres Standes erſcheint. England und Schweden ſollten für jedes proteſtantiſche Land warnende Beiſpiele ſein.

Ferner klagen über den Verfall der Reigion auch die Weltleute ohne alles unmittelbare eigene Intereſſe, nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt und ihres gleichen ſondern auf die niedern Volksklaſſen. Ein grader Sinn kann ihre Beſchwerden weder theilen noch ihnen rathen, ja es wird ihm ſchwer ſie auch nur aufzufaſſen, weil dabei durchaus ein krummer Sinn zum Grunde liegt. Sie haben eine gewiſſe Erinnerung, daß ehedem als noch mehr äußere Religioſität unter dem Volke herrſchte auch manches andere noch anders war und ihnen beſſer gefiel. Das Volk lebte eingezogener und ehrbarer, es arbeitete wohlfeiler und unermüdeter, es zeigte ſich unterwürfiger und erlaubte ſich weder viele Urtheile noch viele Beſtrebungen es beſſer zu haben. Dieſe herrlichen Eigenſchaften ſind mit der Religioſität verſchwunden und würden alſo auch wol vielleicht mit ihr zurükkehren. Gewiß wird es den Menſchen in dem Maaß als ſie religiös ſind auch an allen Tugenden ihrer Verhältniſſe nicht fehlen; aber bei jenen Wünſchen vermiſchen ſich mit den Tugenden ſo manche bequeme ſonſt aber gar nicht unbedingt gute Eigenſchaften, von denen wir nicht hoffen wollen daß die chriſtliche Frömmigkeit ſie immer hervorbringen werde. Ueberhaupt was erwarten eigentlich dieſe Menſchenfreunde von der Religion, und warum? Es iſt ſchwer ihre wunderbare glatte vielfarbige Weisheit feſtzuhalten und ein beſtimmtes Bild von ihr abzunehmen, dieſe Weisheit der Welt, die anderswo nur für Thorheit gilt. Der Furcht vor der geſezlichen Strafe trauen ſie nicht Kraft genug zu um die Menſchen zu regieren und im Zaum zu halten. Mit Recht, weil die Strafe nicht jede Handlung treffen kann. Dem Himmel ſei Dank auch daß es ſo iſt: denn wer möchte begehren zu leben wenn wir in allem guten was geſchieht und in allem böſen was unterbleibt nur den traurigen Widerſchein der Furcht ſehen müßten! Aber ſie trauen auch dem Gewiſſen als Geſinnung nicht Kraft genug zu gegen die mancherlei Luſt welche das böſe darbietet, und ſuchen alſo nach irgend einer andern innern verborgenen Gewalt um jene zu unterſtüzen. Ob dieſe Kraft ſelbſt auch eine Geſinnung iſt oder ſonſt etwas, gilt ihnen gleich. Vielmehr müßte das leztere ihnen lieber ſein, weil ſie doch einmal den Geſinnungen nicht recht trauen; wenigſtens nicht für Menſchen die ſo tief unter der Höhe ihrer Bildung und ihrer Grundſäze ſtehen. Mag es immer eine andere höhere alle Sinnenluſt überwiegende Furcht ſein die vom böſen zurükzieht, oder auch eine beſondere durch einen Gegenreiz zum guten ſei es auch unangenehm hinziehende Luſt; kurz wenn es nur zieht und dem Menſchen nur beſtändig beiwohnt, nicht ſo unſtät wie die Furcht vor der bürgerlichen Strafe. So etwas nun glauben ſie in der Religion gefunden zu haben, daher gilt ihnen auch Art und Reinheit derſelben gleich, wenn nur jene bewegende Kraft da iſt die ſie brauchen. Und zudem ſteht das Chriſtenthum in einem ſo guten Ruf, daß es die Menſchen demüthig macht und duldſam, daß es die Begierde mäßigt nach jedem Beſiz und die Leiden und Unbequemlichkeiten des Lebens, woher ſie auch rühren, als etwas heilſames oder wenigſtens unbedeutendes vorſtellt. Doch wir wollen nicht tiefer in ihre Geheimniſſe eindringen. Aber dies ſind die Urſachen, warum ſie wünſchen daß man die Menſchen in großen Schaaren doch wieder hineinlokken könnte in die Kirchen. Man ſpare doch nichts um es ihnen recht lieblich zu machen! man verſcheuche doch die alte Trokkenheit und Langeweile die ſo lange dort geherrſcht hat. Sollte es auch einigen Aufwand koſten, man bringe nur Lebendigkeit hinein, Glanz, allerlei was den Sinnen ſchmeichelt. Ja wenn es nur möglich wäre eine Verabredung hervorzubringen in der Stille, damit nicht einige wenige für Sonderlinge gelten, und wol gar andere ihres gleichen ſich über die Abſicht täuſchen. — Wenn dies nur möglich wäre, wollten ſie ſich gern ſelbſt hergeben, um bisweilen die Kirchen zu ſchmükken mit ihren Kreuzen und Bändern und dem übrigen Glanze des Reichthums und der Würde, und ſich freuen zu hören wie unter ſolcher Herrlichkeit und Pracht dem Volk jezt der Yſop der Furcht vor den ewigen Strafen dargereicht würde, jezt auch wieder zur Abwechſelung das Manna der ewigen Hoffnung. Doch es ekelt die Verkehrtheit weiter auszumalen. Vor allen Dingen wollen wir eilen ihnen jene Aufopferung mit dem Beiſpiel zu erlaſſen. Klagen ſie doch ſelbſt genug, der gemeine Mann ſchöpfe immer argwöhniſch Verdacht wo ſie ſich ihm wohlmeinend nähern; ſo möchte ihn die Weisheit der Natur, die in den Unmündigen wohnt, leicht auch bei dem Kirchengehen ahnden laſſen, es ſei Betrug dahinter. Ueberdies kann der Menſch wol, wenn er Kraft genug hat, jede Leidenſchaft verbergen, Liebe Zorn und Feindſchaft, und das wollen wir ihnen gern zutrauen: aber die

Gleichgültigkeit verbirgt ſich ſehr ſchwer, eben weil ſie nichts iſt, und dieſe Kunſt wollen wir ihnen nicht zutrauen, um ſo weniger da ſie immer von ſo viel wichtigen und großen Dingen Kopf und Herz angefüllt tragen. Dabei alſo möchte wenig Gewinn ſein.*) Aber alles andere iſt eben ſo verkehrt in ihren gutgemeinten Rathſchlägen. Denn je weniger der Menſch noch geiſtig gebildet iſt, deſto mehr Gewicht legt er in allen Dingen auf das nahe und gegenwärtige. Trauen ſie nun dem Gewiſſen und der Geſinnung, die auch nahe und gegenwärtig iſt, keine Kraft zu gegen die unmittelbare Lokkung der Sünde oder den Stachel des Bedürfniſſes: woher ſoll ſie den Strafen und Belohnungen kommen, die nur aus weiter Ferne winken und drohen? Zudem erſcheint in jeder Verſuchung das böſe nur als einzelne That, welche gut gemacht werden kann durch folgende oder überwogen durch den Zuſammenhang des ganzen Lebens, von welcher alſo das Schikkſal der Ewigkeit nicht abhängt. Oder ſollen wir ihnen eine drakoniſche, eine Schrekkensreligion bilden, in der es anders iſt? Was gilt es alſo, ſie wollen die Furcht und die Hoffnung nicht an die einzelne That binden ſondern an die Geſinnung. Von der böſen Geſinnung ſoll ſich der Menſch reinigen aus Furcht; der guten Geſinnung ſoll er ſich befleißigen auf Hoffnung. Wer ſieht aber nicht der nur irgend geſunde Begriffe hat, daß hier ſo viel Unſinn iſt als Worte ſind? Und was dürfen wir alſo weiter Zeugniß daß dieſe weiſen Leute nichts von der Sache verſtehen, und daß auf ihre Beſchwerden keine Rükſicht zu nehmen iſt. Aber eins möchten wir ſie bitten, wenn ſie nur aufrichtig ſein wollen. Möchten ſie uns geſtehen was denn bei ihnen der Furcht zu Hülfe kommt, mit der es nicht gethan iſt, und dem Gewiſſen, von deſſen Unzulänglichkeit — wenn nicht etwa ein vornehmeres beſſer iſt — ſie überzeugt ſind! Es iſt wol die Ehre auf die ſie ſo viel halten unter einander und die Gewöhnung zu guten und feinen Sitten. Wollen ſie alſo etwas beitragen um die untern Stände zu beſſern: wohl ſo mögen ſie ſich bemühen dieſe Hülfsmittel auch unter ihnen in Gang zu ſezen. Hier wird alles wirken was ſie thun, denn alles wird natürlich ſein, und ſie ſollen Dank haben, wenn ſie ſo der Religion das Geſchäft abnehmen, das Volk in Zucht und Zaum zu halten. Mit der Religion aber mögen ſie ſich nicht befaſſen und auch nicht klagen über ihren Verfall, weil er ſie gar nicht intereſſirt außer durch eine verkehrte Gedankenverbindung. Wollen ſie ein Beiſpiel, dieſe politiſchen Beſchüzer der Religion, von der Leerheit ihres Beginnens: ſo mögen ſie auf England ſehn. Wo ſorgt Verfaſſung und Verwaltung mehr dafür daß die äußere Religioſität nicht leide? wo wird durch geſchriebene und ungeſchriebene Geſeze das Volk an den heiligen Tagen ſo faſt genöthiget in die Kirchen? wo iſt jede Neuerung ſo verpönt? wo ſind Scheu und Haß ſo groß gegen jede Aeußerung die der öffentlichen Religioſität Hohn ſpricht? und wo herrſcht bei aller ſcheinbaren Frömmigkeit mehr Rohheit und ruchloſes Weſen, nicht nur in allen namhaften Städten, ſondern auch auf dem platten Lande, als eben dort?

---

*) In meiner Kindheit habe ich eine Fürſtin gekannt, eine ſehr verſtändige und fromme Frau. Aber ob gleich ihre Frömmigkeit aus Leben und Sitten hell genug hervorſtrahlte: ſo glaubte ſie doch ſie müſſe auch das Beiſpiel geben mit der Kirche, wenn auch Neigung und Bedürfniß ſie nicht hintrieb. Denn der einzige Prediger den ſie für gewöhnlich hören konnte war ein ſchläfriger trokkner armſeliger Mann, deſſen Vorträge für die edle Frau nicht gemacht waren: ſonntäglich ſaß ſie alſo in ihrer Loge in eine Ekke gedrükkt — viele konnten es eben nicht ſehen aber doch manche — und las, jedesmal gewiß etwas erbauliches und ſchönes; aber ich hatte ſchon als Knabe meine herzliche Freude an dem klaren und liebenswürdigen Widerſpruch. Nun denke man ſich unſere vornehmen nicht frommen Kirchgänger als Beiſpiel, ob ſie nicht noch weit offenbarer gähnen und ſich langweilen werden, als die fromme Fürſtin las? Und ſobald der Stuhl gerükkt wird: wie laut werden gleich die Gedanken mit aller Lebhaftigkeit in dem gewohnten Kreiſe ſpazieren, zum deutlichen Beweiſe daß ſie nie anders wo waren, und nur wie Delinquenten Kugeln im Munde hatten, um nicht zu ſchreien.

Noch andere Klagen über dieſen Gegenſtand mögen vielleicht auf eben ſo ſchlechtem Grunde beruhen, unnöthig aber wäre ſie einzeln aufzuführen. Denn es läßt ſich aus dem vorigen leicht im allgemeinen erkennen, daß alle deren Wünſche nur darauf hinausgehen den äußern Schein von Religion zu vergrößern, oder welche ihr durch irgend etwas fremdartiges aufzuhelfen und ſie durch ſinnliche Reizmittel, denen die Menſchen nachziehn und ſo zugleich unvermerkt die Religion mit in ſich aufnehmen ſollen, emporzubringen meinen, immer ſolche ſind denen es nicht um die Sache ſelbſt zu thun iſt, ſondern nur um irgend einen äußern Effekt, den dunkle oder mißverſtandene Vorſtellungen hervorbringen ſollen. Mit ſolchen nun wird hier nicht gemeine Sache gemacht, ſondern nur aus dem Geſichtspunkt derer kann etwas geſagt werden, denen es mit ihren Klagen um die Religion ſelbſt ganz und allein zu thun iſt. Können aber dieſe wirklich klagen daß die Religion im Verfall iſt? können ſie Vorſchläge fordern oder thun um dem abzuhelfen? Der ehemalige Werth des religiöſen Scheins, der ſo viel Verſtellung, bewußte und unbewußte, hervorbrachte, hat ſo allmählig abgenommen, die Freiheit mit der die irreligiöſe Geſinnung ſich unverholen zeigen durfte iſt eben ſo gewachſen, und es kann vielleicht eben ſo viel Religioſität in der Geſellſchaft vorhanden ſein als ſonſt, wenn gleich weniger geſehen wird. Denn wo ſich dieſe Geſinnung nicht abſichtlich zeigen will iſt ſie nur für die wenigen ſichtbar die das Leben und Sein eines Menſchen beobachten können, und iſt alſo in Maſſe gar nicht wahrzunehmen. Geſezt aber auch die Anzahl religiöſer Menſchen hätte wirklich abgenommen: was könnte denn geſchehen um ſie zu vermehren? Diejenigen denen es um die Geſinnung zu thun iſt können unmöglich hoffen ſie durch irgend einen Schein oder fremdartigen Reiz hervorzulokken. Sondern ſo gewiß ſie glauben daß eine Anlage zur Religion in allen vorhanden iſt, ſo gewiß überzeugen ſie ſich, daß dieſe wie jede natürliche Anlage nur dadurch entwikkelt werden kann, daß der Menſch ſie auf mannigfaltige Art ausgebildet in andern erblikkt, und daß die Aeußerungen ihres Daſeins belebend auf ihn wirken. Hiezu aber bedarf es keiner Anſtalten oder Verabredungen: denn ſo die Religioſität in allen Theilen ſeines Lebens darſtellen, dies thut jeder fromme Menſch von ſelbſt und muß den Erfolg um ſich her ruhig erwarten. So ſcheint es; die Sache iſt aber dieſe: die Religion iſt wie jede andere menſchliche Anlage geſellig und will ſich mittheilen; je weniger ſie dieſes kann, je mehr ſie aufhört der Gegenſtand eines regen Verkehrs, eines gemeinſchaftlichen Lebens zu ſein, ſo daß der Menſch ſich damit vereinzeln und in ſich ſelbſt zurükkziehen muß: um deſto mehr verliert ſie an ihrer freien und ſchönen Ausbildung und Wirkſamkeit. Geht man nun über diejenige engere Mittheilung hinaus die ſich in den Grenzen des häuslichen Lebens und freundſchaftlicher Verbindungen hält zu der großen öffentlichen: ſo iſt offenbar daß ſie weniger geſucht und genoſſen wird als ehedem. Dies deutet allerdings nicht nur auf eine gehemmte Bildung und Wirkſamkeit der Religion, ſondern auch auf eine Verminderung der Anzahl religiöſer Menſchen. Denn ohne daß der öffentliche Gottesdienſt im geringſten von ſeinem urſprünglichen Zwekke, daß nämlich die frommen ſich unter einander erbauen und die Gemeinſchaft des Geiſtes unterhalten, im geringſten abgelenkt werde, iſt er von ſelbſt, je beſſer er jenen Endzwekk erreicht, um ſo ſicherer ein Mittel auch in den andern die Entwikkelung der religiöſen Anlagen zu befördern, indem dieſe lauten und vernehmlichen Aeußerungen die ſtille praktiſche Darſtellung der Religion im Leben unterſtüzen und verſtändlicher machen. Die Klage über den Verfall der Religion gründet ſich alſo allerdings größtentheils auf den Verfall des öffentlichen Gottesdienſtes, und was äußerlich geſchehen kann um ihr abzuhelfen iſt eben, daß dieſer zu ſeiner Zwekkmäßigkeit wieder hergeſtellt werde. Dieſe Anſtalt ſteht unter beſtimmten Formen und einer geſezlichen Autorität, ſie bildet ſich nicht frei durch den gemeinſamen Willen und die herrſchende Stimmung der Chriſten, und kann daher leicht hinter ihren Bedürfniſſen zurükkbleiben. Ob dies etwa der Fall und wie es abzuändern ſei, das iſt die Unterſuchung wozu jene Klage uns veranlaßt. Der Fehler kann aber in zweierlei liegen. Einmal in den Einrichtungen ſelbſt; dieſe können der Natur der Sache und dem Geiſt der Zeiten ſo unangemeſſen ſein daß auch bei der geſchikkteſten Verwaltung nichts zwekkmäßiges daraus gemacht werden kann. Dann aber auch in denen welchen die Verwaltung obliegt. Auch dieſe kommen zu ihrem Geſchäft unter beſtimmten Formen und durch eine geſezliche Autorität. Wenn dieſe nun auf etwas anders als ſie eigenlich ſollten vorzüglich Rükkſicht nehmen: ſo kann es ſein daß der größte Theil dieſer Dolmetſcher der öffentlichen Religioſität ſo untüchtig iſt, daß auch die zwekkmäßigſten Einrichtungen unter ihren Händen unwirkſam werden würden. Dieſes nun ſoll hier unterſucht werden: nicht anders aber als aus dem Geſichtspunkt derer denen die Religion eine Angelegenheit ihres eignen Herzens iſt. Was dieſe an unſern Religionslehrern vermiſſen, warum dieſen unſer Gottesdienſt nicht zujaget und was für Mittel dieſen in den Sinn kommen können, um eine Anſtalt zu verbeſſern, die eigentlich für ſie da iſt. Wer alſo dieſe Wünſche nicht theilt, vielleicht nicht verſteht, ſondern ſich etwas anders bei der Sache denkt, der wird auch hier nichts antreffen was ſeinen Beifall finden könnte. Alſo

1. Von der Einrichtung der öffentlichen Religionsübungen.

Sieht man zuerſt auf die gewöhnliche öffentliche Religionsfeier, ſo iſt ſie regelmäßig zuſammengeſezt aus Geſang Rede und Gebet. Niemand wird wol behaupten, daß dies nicht alles an ſich natürliche ja nothwendige Beſtandtheile chriſtlicher Gottesverehrungen wären; deſto mehr aber möchte ſich erinnern laſſen gegen ihre gegenwärtige Beſchaffenheit und Zuſammenſezung. Man rühmt, es ſei ſeit einiger Zeit ſehr viel für den Kirchengeſang geſchehen; wer aber auf das weſentlichſte ſieht, nämlich daß alles geſungene auch gedichtet, und alles kirchliche auch fromm ſein muß, der wird wahrſcheinlich finden, es ſei ſehr wenig. Man hat dem Ausdrukk das alterthümliche und ſonſt manches genommen was der gegenwärtigen Zeit nicht angemeſſen iſt. Das iſt zu loben, inſofern freilich Kirchengeſang durchaus verſtändlich ſein muß und auch nichts einzelnes darin vorkommen darf, was als wunderlich oder unwürdig auffällt und den Eindrukk des ganzen ſtört *).

Allein die Veränderungen rühren größtentheils von ganz unpoetiſchen Männern her, die nur auf dieſe negative Vollkommenheit ſahen, und ſich zu wenig in Beziehung auf jene Hauptforderungen darum bekümmerten, was wol an die Stelle des ausgemerzten gehören möchte. Daher iſt in die meiſten dieſer Lieder eine Nüchternheit hineingebracht werden, welche ſie für jeden der chriſtliche Poeſie darin zu finden hofft ganz ungenießbar macht. Man hat ferner, und dieſe Verbeſſerung wird für noch weit wichtiger gehalten, die vielen dogmatiſchen Lieder aus dem finſtern Mittelalter der neuen Kirche mit moraliſchen Liedern vertauſcht. Hierdurch aber hat man in der That nur eine fehlerhafte Einſeitigkeit an die Stelle der andern geſezt. Die chriſtliche fromme Geſinnung kann ſich eben ſo gut durch Betrachtung über religiöſe Lehren zu Tage legen, als dadurch daß ſittliche Anſichten und Entſchließungen ausgeſprochen werden; beides ſind nur mittelbare Aeußerungen der Frömmigkeit, und was für Vorzüge ſollte alſo einer dieſer Gegenſtände vor dem andern haben? Freilich hatten viele von jenen Lehrmeinungen, die ſonſt zum Inhalt der Geſänge gemacht wurden, ſehr wenig religiöſen Werth und die Behandlung wenig religiöſen Geiſt: allein daſſelbe gilt gewiß nicht minder von den moraliſchen Maximen die jezt in unſern Kirchenliedern zuſammen gereiht werden. Wenn z. B. geſungen wird „Zankſucht und der Haß verzehret, nach und nach des Körpers Kraft," oder von den Gütern der Erde, „Sie dürfen unſer Herz erfreuen, und unſers Fleißes Antreib ſein," oder

---

*) Jedoch kann auch dieſe Richtigkeit der Abſicht nur bedingt und einſtweilen zugeſtanden werden. Denn es wäre ſehr zu unterſuchen, ob es nicht eigentlich eine unentbehrliche Tendenz der religiöſen Ueberlieferung iſt, das alterthümliche dieſer Art in ſeiner Verſtändlichkeit zu erhalten.

von der Thätigkeit „Wenn du deine Zeit verträumſt, ſie in träger Ruh verſäumſt, ſie verſchwendeſt liederlich, weh dir naht dein Ende ſich" —: iſt darin wol eine Spur von religiöſen Motiven? Kann der Chriſt, der die Worte im Herzen trägt „die Liebe iſt des Geſezes Erfüllung" „Mein Vater wirket und ich wirke auch" „Was ihr thut das thut zur Ehre Gottes", auch nur die geringſte Befriedigung darin finden, wenn ihm zugemuthet wird, ſich ſelbſt als einen ganz rohen ungeſchlachten Menſchen anzureden, der ſich die ſinnlichſten Bewegungsgründe vorhalten muß, um nur von offenbaren Nichtswürdigkeiten abzulaſſen? Und was für ein Gedanke iſt es, ein chriſtliches Sittenlied zu verfertigen, dabei aber von der Vorausſezung auszugehen, daß denen welche es ſingen die ganze beſungene Geſinnung erſt ſoll angelobt oder angeſchrekkt werden, und daß ſie alſo noch ganz ſinnliche unbekehrte Menſchen ſind? Dieſen Fehler aber trägt die gute Hälfte unſerer ſogenannten moraliſchen Kirchenlieder, und man kann ſagen, daß ſie der Anmuthung und der Vorausſezung nach eigentlich ſehr unmoraliſch und ſehr unchriſtlich ſind. Ferner iſt, auch abgeſehen hiervon, eine moraliſche Einheit nicht beſſer als eine dogmatiſche dazu geſchikkt die Einheit eines Dichters zu ſein *). Wenn ſo das Lied an einen Begriff gefeſſelt iſt, ſo kann es auch nichts anders werden als eine Abhandlung in Verſen oder vielmehr in Reimen. Die Gedanken durchlaufen denſelben Kreis und ordnen ſich auf ähnliche Art wie in der Rede, die ebenfalls aber mit mehrerem Recht einen Begriff zur Einheit hat. Hieraus geht nun hervor, daß die neue Gattung auch in dieſer Hinſicht nicht beſſer iſt als die verworfene ehedem war; ja daß es erträglicher geweſen ſein würde, wenn man vor Zeiten moraliſche Lieder geſungen hätte, jezt aber dogmatiſche

---

*) Solche kunſtverſtändige, ſo Gott will, welche ſagen möchten, das träfe ja die ganze didaktiſche Dichtart, mögen bedenken daß der Begriff gar nicht den Inhalt eines didaktiſchen Gedichts ausmacht, ſondern daß es nur eine loſe epiſche Darſtellung der einzelnen darunter enthaltenen Anſchauungen ſein will. Dies leidet alſo auf den Kirchengeſang wenig Anwendung.

ſänge. Allein zur Zeit der dogmatiſchen Geſänge liebte man auch dogmatiſche Reden, ſo wie man jezt in beiden das moraliſche vorzieht. Da man nun weder damals noch jezt den Geſang anders zu brauchen wußte als nur zur Umgebung der Rede: ſo iſt natürlich, daß in beiden Fällen Geſang und Rede ſich entweder wiederholen müſſen, oder auch, wenn Dichter und Redner in ihren Anſichten von einander abweichen, ſich widerſprechen, wobei denn immer eines von beiden entweder überflüſſig iſt oder nachtheilig. Man nehme noch hinzu, wie die proſaiſche Natur und die völlige Unzwekkmäßigkeit der nach dieſen Grundſäzen gebildeten Geſänge ſich auch im einzelnen oft auf eine höchſt widrige Art offenbart. Ganze Zeilen kann man mit leichter Mühe überall finden, denen es an allem Inhalt gänzlich mangelt, die blos mit grammatiſchen Nothwendigkeiten angefüllt ſind, und gar keinen Gedanken kein Bild kein Gefühl darbieten welche das Gemüth während des Singens an ſich ziehen und feſthalten könnten. Solche inhaltleere Zeilen nun mit der überlauten leidenſchaftlichen Stimme die man in unſern Kirchen leider zu hören pflegt, vielleicht nach einer feierlichen prächtigen Melodie abgeſungen, geben einen ſolchen Mißlaut zwiſchen dem Inhalt und der Form, daß nichts ärgeres kann gefunden werden. Sehr natürlich iſt es alſo daß derjenige der ſeine religiöſen Gefühle genießen und auffriſchen will bei dem Geſang unſeres öffentlichen Gottesdienſtes ſeine Rechnung nicht finden kann. Daher er auch allgemein nur als eine Nebenſache angeſehen wird, als ein müßiges Vorſpiel um die Zeit auszufüllen, unterdeß die Verſammlung ſich nach und nach einſtellt. Genauer betrachtet liegt bei dieſer ſo ſehr verfehlten und mit ſo großem Aufwand an guten und ſchlechten Maßregeln endlich durchgeſezten Verbeſſerung die wunderliche Bedenklichkeit zum Grunde, als ob die Poeſie eigentlich zu hoch wäre für das Volk und unverſtändlich, oder wol gar als ob ſie den richtigen Einfluß der Religion auf das Leben hemme und ſie in leere ſchwärmeriſche Gefühle und flüchtige Rührungen auflöſe. Wer dies im Ernſt beſorgt, ſollte ſich aber gar nicht mit Verbeſſerung des Kirchengeſanges abgeben, ſondern lieber als ein offener Gegner auf die Vertilgung deſſelben antragen. Was wäre an einer ſo ſchlechten Sache noch zu verbeſſern? Um dieſen Preis müßte man lieber gar nicht ſingen. Denn Proſa zu ſingen bleibt immer abgeſchmakkt, außer wo die Muſik alles iſt und auch der Geſang nur als Stimme nicht als Rede gilt. Was indeß die Beſorgniß ſelbſt betrifft: ſo hat man neuerlich viel geredet von einer innigen Verwandtſchaft zwiſchen Religion und Poeſie, als von einer neu entdekkten oder lange Zeit hindurch ganz verkannten Wahrheit. Von dem allen kann hier nicht die Rede ſein, weder dafür noch dawider. So viel iſt aber doch gewiß, daß es immer eine religiöſe Poeſie gegeben hat, und daß ſich viel ſolche aufzeigen läßt die eine bleibende und kräftige Wirkung auf das Herz bei empfänglichen Menſchen nicht verfehlt. Der Vorwurf der Unverſtändlichkeit aber möchte wol nur jener ohne Beruf gemachten Poeſie gelten, die durch ſchwere gelehrte Bilder wunderliche Gedankenſprünge und ſeltſame Worte den Mangel des innern Feuers und Lichtes zu bedekken ſucht. Die Pſalmen waren gewiß ſehr populär und die meiſten unſerer alten Kirchenlieder auch; dagegen die neuern troz aller proſaiſchen Mäßigung doch in einer gelehrten alſo unpopulären Sprache geſchrieben ſind. Die Unrichtigkeit der Beſchuldigung läßt ſich auch vor allen Beiſpielen aus der Sache ſelbſt zeigen. Die Ideen von dem Zuſammenhang alles guten und ſchönen im Menſchen und in der Natur, als dem Abglanz des göttlichen Weſens, von der wachſenden Herrſchaft des guten über das böſe, und von dem Princip derſelben, nämlich der Verſöhnung, von dem immer fortgehenden und nie vollendeten Beſtreben nach Lauterkeit und Allgewalt der guten Geſinnung, als von dem Wirken des göttlichen Geiſtes im Menſchen; dies ſind die Grundideen aller chriſtlichen Poeſie; und ſie mögen nun heroiſch oder elegiſch im Tone der ſtreitenden oder der triumphirenden Kirche bearbeitet werden: ſo ſind ſie gewiß alle eines hohen Grades von Popularität und Anſchaulichkeit fähig, und die Quelle eines unendlichen Reichthums einzelner Darſtellungen, ohne irgend in das Gebiet einer andern als der bei jedem Chriſten vorauszuſezenden Welt- Schrift- und Geſchichtskenntniß überzugehen. Wollte nur niemand chriſtliche Geſänge dichten, als wer in dieſen Ideen lebt und ſie dichteriſch zu gebrauchen weiß! Wahrlich wenn in ſolchem Geiſte Gott Chriſtus und die Gemeine angeſungen würden, wenn man ſo über Lehren der Religion und über einzelne Aeußerungsarten des chriſtlichen Sinnes dichtete: es würde alles ſehr lebendig und poetiſch, und gewiß ſehr verſtändlich ſein. Viele alte herrliche Lieder giebt es von den erſten Zeiten der Reformation an, in denen dieſer Geiſt weht und die ohnerachtet aller kleinen Neuerungen, welche ſich darin machen ließen, gewiß jedes empfängliche Gemüth allen unſern neuern Machwerken weit vorzieht. So unter andern: „Gott woll'n wir loben, der mit edlen Gaben ꝛc." „So führſt du doch recht ſelig Herr die Deinen ꝛc." „O Gott, du Tieſe ſonder Grund ꝛc." „Ihr Kinder des Höchſten wie ſtehts um die Liebe ꝛc." „Frohlokke liebe Chriſtenheit, denk nicht an dein vorig's Leid ꝛc." und ſo manche Kriegs- und Siegeslieder der erſten Reformatoren. Manche meinen, wir wären ſo arm daß wir wohl thun würden unſern eigenen Mangel aus den Vorräthen der römiſchen Kirche zu erſezen: allein dort möchte nur das vornehmlich poetiſch ausgebildet ſein, was mit dem Geiſt des Proteſtantismus ſtreitet. Näher lägen uns wol außer unſeren eigenen Schäzen, die gar nicht unbedeutend ſein würden wenn wir ſie hervorgeſucht und gereinigt hätten, die Geſänge kleinerer proteſtantiſcher Gemeinen, z. B. der alt böhmiſchen und mähriſchen Kirche, oder neuerlich der evangeliſchen Brüdergemeine. Daß in dieſer beſonders der Vortrag des gemeinſchaftlichen religiöſen Geſanges in einem ſolchen Grade wie ſonſt nirgends bedeutend und ausgebildet iſt, das geſteht unbedenklich, wer nur Gelegenheit hatte den Verſammlungen einer wohl organiſirten Gemeine von dieſer Kirche beizuwohnen. Schon dies iſt eine gute Bürgſchaft dafür, daß ſie auch mit der religiöſen Poeſie ſelbſt auf dem rechten Wege ſein werden. Noch gewiſſer offenbart ſich dieſer Vorzug dadurch daß ſich der Geſang bei ihnen zur Selbſtſtändigkeit hervorgearbeitet hat, und nicht nur der Rede zur Umgebung dient, ſondern ganze Zuſammenkünfte allein ausfüllt. Ihre Singſtunden, wo Verſe aus verſchiedenen Liedern zu einem ganzen zuſammengereiht werden und unter einem verſtändigen Anordner auch der Wechſel der Melodien einen dem poetiſchen angemeſſenen muſikaliſchen Eindruk hervorbringt, machen einen großen religiöſen Effect, und iſt eine ſolche mehr werth als viele ſchöne Predigten. Doch die Ausſicht dergleichen in unſern öffentlichen Gottesdienſt überzutragen liegt allzu fern, und vergebliche Wünſche beſchweren nur das Herz *).

Was die chriſtlichen Reden betrifft, welche jezt den vornehmſten Beſtandtheil des öffentlichen Gottesdienſtes ausmachen: ſo kann jeder leicht einſehen, daß auch ſie unter den gegenwärtigen Umſtänden nur geringe Wirkung thun, und dieſer Anſtalt wenige Freunde und Theilnehmer gewinnen können. Was oben ſchon in Hinſicht der Geſänge bedauert wurde, daß man zwei einander ganz fremde Abſichten dadurch erreichen will, indem ſie für die frommen aber auch für die rohen und unfrommen gut ſein ſollen, daſſelbe gilt eben ſo ſehr auch von den Predigten; nur

---

*) Dem Inhalt nach ſtehn die Geſänge dieſer Gemeinen in keinem guten Ruf; größtentheils beruht das freilich auf ſolchen welche ſie ſelbſt nicht in ihre gottesdienſtliche Sammlung aufgenommen. Auch in dieſer iſt indeß noch viel Spielerei mit den Wunden Chriſti, die ſo wenig ſymboliſchen Sinn hat, und die hier eben ſo wenig ſoll vertheidigt werden, als der unmäßige und zum Theil unrichtige Gebrauch der bibliſchen Gleichniſſe von Chriſto als Opferlamm und als Bräutigam der Kirche — wiewol dieſe Gleichniſſe ſelbſt ſehr bedeutend ſind und es ein großer Schade wäre, wenn die chriſtliche Poeſie ſie entbehren müßte. Dies alles aber hindert nicht, daß wir nicht aus dieſer Sammlung eine große Anzahl der kräftigſten Lieder und Verſe mit geringen Aenderungen für unſern Gebrauch entlehnen könnten, in denen auch das praktiſche ohne alles übertriebene arme Sünder-Weſen in ächt chriſtlichem Geiſte behandelt wäre. Ja auch aus demjenigen was wir nicht aufnehmen könnten, theils aus den berührten Urſachen, theils weil es nur auf den beſondern Zuſtand dieſer Gemeine ſich bezieht, wäre viel zu lernen für die Art wie religiöſe Ideen für den Geſang zu bearbeiten ſind.

daß hier die Verwirrung nicht ganz ſo freiwillig und ſelbſtverſchuldet iſt als dort. Denn den Dichter bindet und treibt niemand, der Prediger erhält aber bisweilen obrigkeitliche Befehle über gewiſſe Gegenſtände zu reden: z. B. über die Heiligkeit des Eides, oder gegen die Trunkenheit und mehr dergleichen, über welche eigentlich vor Chriſten nichts mehr zu reden iſt. Dies unterhält und beſtärkt denn natürlich die Meinung daß die Vorträge der Religionslehrer zugleich Ermahnungen zur äußerlichen Sittlichkeit und Ehrbarkeit für unſittliche Menſchen enthalten ſollen. Dieſe beiden Endzwekke aber laſſen ſich durchaus nicht ſo mit einander verbinden, daß dieſelbe Handlung beiden genügen könnte. Denn es gehört wahrlich keine Art von geiſtlichem Stolz dazu, die wirklichen Frommen von ſolchen Verſammlungen zurükkzuhalten, wo die Reden ſo oft von Gegenſtänden handeln die ſie nicht angehen, und kein anderer Theil des Gottesdienſtes ihnen einigen Erſaz gewährt. Daher auch auf dem Lande vorzüglich die meiſten die es ernſtlich mit der Religion meinen ſich vom öffentlichen Gottesdienſte trennen, indem ſie, wie ſie ſagen, nichts für ihr Herz darin finden. Diejenigen aber, für welche dergleichen Zurechtweiſungen eigentlich ſind, beſuchen ſie auch wenig, weil ſie meinen, in der Kirche ſei doch größtentheils vom Chriſtenthum die Rede, an welchem ſie ihrerſeits kein Intereſſe nehmen. So iſt es nicht zu verwundern, wenn ſchon dieſer Doppelſeitigkeit wegen unſere Kirchen leer ſtehen. Wenn der Staat nicht einen beſondern vom religiöſen abgeſonderten Volksunterricht einführen will, worin die äußere Sittlichkeit, die er zunächſt fordert, von Seiten der Nüzlichkeit und der Glükkſeligkeit empfohlen wird, was ſich für jezt wol ſchwerlich möchte thun laſſen: ſo muß er von ſolchen Forderungen abſtehen, und ſich begnügen die langſamere aber ſichere Wirkung abzuwarten, welche die Verbreitung und Belebung der wahrhaft religiöſen Geſinnung nothwendig haben muß. Man bedenke ferner, wie bei uns durchaus alle Klaſſen der Geſellſchaft es ungewohnt ſind öffentlich reden zu hören, da in keinem Geſchäft und in keiner Beziehung zuſammenhängend öffentlich geredet wird, ſondern die Religion grade das einzige iſt. Das verſtändige Anhören eines zuſammenhängenden Vortrags aber, ſo daß das ganze richtig aufgefaßt und das einzelne in Beziehung auf jenes richtig verſtanden wird, iſt wahrlich keine kleine Kunſt und erfordert nicht wenig Uebung. Der einförmige ganz didaktiſche Zuſchnitt dieſer Vorträge, von dem ſich keiner zuerſt entbinden will, iſt für den Redner vielleicht ein Zwang, für den Zuhörer gewiß kein Gewinn. Denn die Ankündigung des Hauptſazes und der einzelnen Theile fordert ihn zwar auf einen gründlichen Zuſammenhang zu erwarten und ihm nachzugehen, erleichtert ihm aber das Geſchäft nur wenig; beſonders da dieſe Ankündigungen ihm gröſtentheils nur allgemeine Begriffe geben, alſo leere Zeichen, die erſt durch die Ausführung eine beſtimmte Bedeutung erhalten; wenn zum Beiſpiel erſt von dem Weſen, dann von den Urſachen, dann von den Folgen gehandelt wird. Am meiſten vervielfältigt in der That, aber auch am meiſten von den oben gerügten Fehlern befreit, hat dieſes Hülfsmittel einer unſerer berühmteſten Kanzelredner, der auch alle ſeine Unterabtheilungen mit der kurzen Angabe des Inhalts, womit er ſie anfängt, wie mit einem Stichwort wieder beſchließt. Es fragt ſich indeß, wieviel während der fortlaufenden Rede durch das Beſtreben ſich den Zuſammenhang des ganzen einzuprägen, der ungeübte Zuhörer von der Ausführung, die doch eigentlich das weſentlichſte iſt, verliert. Für den gröſten Theil ſcheint unvermeidlich eins das andere zu verhindern. Macht man ſo ausdrükkliche Forderungen an ihn in Abſicht der Form: ſo verliert er den Inhalt; will man ſich begnügen, wenn er nur von dieſen das wichtigere mit ſich fortnimmt: ſo iſt ja die ganze Zurüſtung mit der künſtlichen Form vergeblich. Ueberdies veranlaßt dies Eintheilungsweſen gröſtentheils ſolche Abſonderungen in welche theils der gemeine Verſtand ſich nicht findet, weil ſie nur in der Schule einheimiſch ſind, theils auch welche dem religiöſen Sinn an und für ſich zuwider ſein müſſen. Doch dieſes durchzuführen würde Auseinanderſezungen erfordern welche nicht hierher gehörten. Vielleicht ſagt man aber, es wäre jezt nicht mehr Zeit über jene Einförmigkeit zu klagen, nachdem man ſchon ſo mancherlei Verſuche gemacht, ſowol Homilien einzuführen, als auch den Vortrag öfter als bisher geſchehen durch Geſang zu unterbrechen. Allein dieſe Verſuche haben ihr Daſein wol mehr dem Streben nach Abwechſelung zu danken, als einem ernſten Nachdenken über das weſentliche Bedürfniß. Die Homilien ſind wol größtentheils wenig anders als kleine aneinander gereihte Predigten von der alten Form; und auf dieſelbe Art mehrere zum Theil ungleichartige Gegenſtände hintereinander zu behandeln, dies iſt wol keine Erleichterung für den ungebildeten Hörer, ſelbſt dann kaum wenn ſie längs dem Faden der Geſchichte fortlaufen. Noch weniger kann das Unterbrechen des Vortrags durch Geſang, wobei die Pauſen nur das Gedächtniß anſtrengen, etwas gutes bewirken. — Ein anderes großes Hinderniß der Wirkſamkeit religiöſer Reden iſt die Verſchiedenheit der Sprache zwiſchen dem Redner und ſeinen Zuhörern. Man denke hierbei zunächſt an die Landleute, welche bei weitem in den meiſten Gegenden Deutſchlands die gemeine hochdeutſche Sprache nur ſo weit verſtehen als zur Führung der Geſchäfte nöthig iſt, gar nicht aber was Gegenſtände des Nachſinnens und Ausdrükke der Empfindung betrifft. Man beziehe aber ja die Klage nicht etwa auf die Schulſprache, welcher freilich die wenigſten Religionslehrer ſich ganz zu enthalten wiſſen, denn dies liegt mehr in ihnen ſelbſt als in der Natur der Sache, und gehört alſo nicht hierher: ſondern auch die gewöhnlichſten unvermeidlichſten Ausdrükke aus dem bezeichneten Gebiet ſind dieſer Volksklaſſe fremd. Ja ihre Sprache iſt ſo arm an Bindewörtern, daß ſie die wenigſten davon verſtehen; und da auf dieſen der ganze Zuſammenhang beruht, müſſen ſie ſich jeden Augenblikk verwirren. Um die Mißverſtändniſſe welche hieraus entſtehen zu vermeiden, müßten Maßregeln angewendet werden welche mit dem gegenwärtigen allgemeinen Zuſchnitt unſerer Predigten gar nicht verträglich ſind. Ohne Zweifel giebt es auch ſtädtiſche Gemeinen genug, auf deren größten Theil dies ebenfalls anwendbar iſt; bei den übrigen aber iſt die Vermiſchung aller Klaſſen der Geſellſchaft in einer und derſelben Verſammlung ein eben ſo großes Uebel. Was geſchehen muß, um den einen verſtändlich zu werden, verhindert das, was geſchehen mußte, um die Erwartungen der andern zu befriedigen. Zuſätze welche den einen ein heilſames vielleicht unentbehrliches Licht geben, ſcheinen den andern ſchon Lükkenbüßer zu ſein, die den Fortſchritt ihrer Gedanken und Empfindungen ſtören; kurz in dem Maß, in welchem die Wirkung eine gemeinſchaftliche ſein ſoll, wird ſie gewiß auf beide Theile eine möglichſt kleine ſein müſſen *). Es iſt daher, vorausgeſezt daß kein kleinliches dogmatiſches Intereſſe oder eine durch demagogiſche Künſte aufgeregte Eitelkeit dabei zum Grunde liegt, ein ſehr glüklicher Inſtinkt, wenn die niedere Klaſſe ſich einen andern Lieblingsprediger erwählt als die höhere. — Eine noch nachtheiligere Beſchränkung der religiöſen Rede iſt die in allen unſern Verſammlungen ſtattfindende Vermiſchung aller natürlichen Stände, aller verſchiedenen Alter und Geſchlechter. Wie viele Gegenſtände, die ſehr verdienen religiös behandelt zu werden, wie viele und große Anſichten des Lebens ſind nicht dennoch ausſchließend männlich, und eben ſo giebt es eigenthümliche Arten das weibliche Gemüth in ſeinen Tiefen zu ergreifen, die auf Männer im ganzen nichts wirken. Daſſelbe gilt von der friſchen heitern Jugend, von dem beſonnenen reifen Alter, ſo wie von dem welches von der Höhe des Lebens herabſteigt. Ueber dem eigenthümlichen verſchiedener Zuſtände ſoll freilich das allgemein menſchliche nicht vergeſſen werden. Darum iſt es gut daß es auch religiöſe Verſammlungen

---

*) So lange der gegenwärtige Zuſtand dauert, ſcheint kaum eine andere Auskunft möglich zu ſein als dieſe, daß, da der Zuſammenhang doch für den ungebildeten Theil unvermeidlich verloren geht, dieſen allein auf den gebildeten zu berechnen, und in Abſicht der übrigen zufrieden zu ſein, wenn man ſich überzeugen kann, ihnen mehreres einzelne gegeben zu haben, was ihnen heilſam und erwekklich iſt. Eine ſehr mittelmäßige Vermittlung in der That, und bei der man ſich nur in einer ſchlechten Sache beruhigen kann.

giebt von der Art wie die unſrigen, in denen ſich der Redner immer ganz innerhalb jener Grenzen der gemeinſchaftlichen Natur halten ſollte. Allein die ſtärkſten förderndſten Wirkungen werden immer die ſein, welche ſich auf die Eigenthümlichkeit eines beſtimmten Daſeins gründen. Sollen nun dieſe wie bisher ſo gut als gar nicht angewendet werden: ſo wird dies immer noch ein eigner Grund ſein, warum wenig Intereſſe an den öffentlichen Vorträgen genommen wird. Aus allen dieſen Beſchränkungen zuſammengenommen weit mehr als aus den in manchen Gegenden vorgeſchriebenen Texten entſteht nun ein Kanzelcyclus, der nur einen ſehr kleinen Theil von dem eigentlichen Gebiet der chriſtlichen Rede umfaßt, was den Inhalt betrifft, in Beziehung aber auf Form Vortrag und Sprache ſich faſt mit einem noch geringeren begnügen muß. In einem ſo engen Bezirk kann natürlich nur etwas ſehr mittelmäßiges geleiſtet werden. Ja mittelmäßig; denn ſo vortreffliche Kanzelredner wir auch beſizen, und ſo vortrefflich auch ihre Productionen im einzelnen ſind: ſo werden doch gewiß grade dieſe Männer die erſten ſein einzuräumen, daß wenn man auf den Umfang ſieht den die ganze Reihe ihrer Arbeiten ausfüllt und auf die Intenſion der Wirkung, alsdann in der That nicht mehr davon kann gerühmt werden.

Der dritte Beſtandtheil der öffentlichen Religionsübungen iſt das Gebet, in Beziehung auf welches ebenfalls große Mißbräuche ſtatt finden. Unter dieſen iſt wol obenan zu ſtellen die übermäßige ganz ſinnloſe Wiederholung des Gebetes Chriſti. Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen ob es überhaupt mitgetheilt worden, um als ein wörtlich feſtſtehendes immer gleich zuſammengefügtes ganze gebraucht zu werden, oder vielmehr nur überhaupt um die Natur des chriſtlichen Gebetes und die großen Gegenſtände deſſelben anſchaulich zu machen; wiewol ſich ſehr vieles gegen jene und für dieſe Meinung ſagen ließe. Auf jeden Fall aber muß es jedem Chriſten ja überhaupt jedem Freunde des Gebetes höchlich zuwider ſein, daß unſere kirchlichen Einrichtungen recht abſichtlich darauf auszugehen ſcheinen, es zu einer gedankenlos abgeſprochenen Formel herabzuwürdigen. Denn dies iſt die ganz natürliche Folge ſeines gegenwärtigen Gebrauchs. Zuerſt iſt es der regelmäßige Schluß jedes andern öffentlichen Gebetes. Dies war natürlich auf irgend einen beſondern Gegenſtand gerichtet geweſen, der darin mit einer größeren Ausführlichkeit betrachtet wurde. In dem Augenblikk alſo, wo die Seele mit dem beſondern angefüllt iſt, ſoll ſie ſich plözlich zu jenen allgemeinen Gegenſtänden, zu jener ſchnellen Umſicht aller geiſtigen Angelegenheiten des Menſchen hinwenden. Natürlich behält der beſondere Gegenſtand die Oberhand und die heiligen ohnedies nur ſelten recht verſtandenen Worte gehen als bedeutungsloſe Zeichen vorüber. Noch wiederſinniger iſt der ſo häufige Gebrauch dieſes Gebetes zwiſchen dem Eingang der Rede und der eigentlichen Abhandlung. Der Eingang iſt unſtreitig dazu beſtimmt, durch natürliche Anweiſung an einen allgemein zugeſtandenen Gedanken die Aufmerkſamkeit auf den beſtimmten Gegenſtand der Rede hinzulenken und die Gemüther der eigenthümlichen Betrachtungsweiſe deſſelben geneigt zu machen. Unmittelbar nach dieſem Beſtreben die Zuhörer auf einen einzelnen Punkt zu fixiren, reißt man ſie von demſelben los unter dem Vorwande durch das Gebet die Rede gedeihlicher zu machen, durch ein Gebet bei welchem in der Betrachtung des allgemeinſten und höchſten alles einzelne wieder verſchwinden muß. Verkehrteres läßt ſich gewiß gar nichts denken, als dieſe Zumuthung eines unnatürlichen Hin- und Herſpringens zwiſchen entgegengeſezten Zuſtänden. Folgt die Seele den Worten des Gebetes wirklich: ſo muß es ihr unmöglich ſein, ſich gleich wieder zu dem Gegenſtand der Rede zurükkzuverſezen. Sie wird ihnen aber in den meiſten Fällen nicht folgen, und durch eine ſolche Gewöhnung muß nach und nach das Gebet des Herrn allen auch unter andern Umſtänden zu einer leeren Formel werden. Sollte es nicht ſcheinen als wäre dieſe Entheiligung recht abſichtlich herbeigeführt um den wahren Geiſt des Gebetes gänzlich zu verbannen? Denn in den meiſten andern Gebeten, die beim öffentlichen Gottesdienſt vorzukommen pflegen, iſt ohnedies nicht viel von dieſem Geiſte zu ſpüren. Schon das iſt offenbar dagegen, daß ſie größtentheils als beſtimmte Formulare bei dergleichen Gelegenheit jedesmal wörtlich wiederkehren. Dies macht ſchon unmöglich daß ſie für einen reinen wahren Ausdrukk der Stimmung der Gemeine gelten können. Man könnte ſagen, das wäre zu viel bewieſen; denn auch ohne alles Formular könne der Prediger ja doch nur ſeine eigene Stimmung vortragen. Allein das ganze Weſen unſerer öffentlichen Religionsübungen beſteht ja dem größten Theile nach darin, daß der Prediger ſich beſtrebt ſeine Gedanken und ſeine Stimmung der Gemeine einzuflößen. Dies würde auch mit dem Gebet nicht ſchwer ſein, wenn nur die Ueberzeugung da iſt, daß es wirklich aus dem Herzen des Predigers eben ſo hervorgeht wie ſeine übrige Rede. Natürlich aber wird durch das Formularweſen der Gebete dieſe Ueberzeugung bis zur Nullität geſchwächt, wenn ihr auch nicht ſchon der Vortrag bei Ableſung derſelben gradezu widerſpräche. Noch mehr aber widerſtreiten durch ihren Inhalt die meiſten öffentlichen Gebete der ächt chriſtlichen Theorie über dieſen Gegenſtand. Dieſe iſt in der That in dem Gebete Chriſti ſo ganz erſchöpft, daß von demſelben in Beziehung auf andere Gebete dasjenige wirklich gilt, was zum großen Schaden der Welt jener Muſelmann vom Koran in Beziehung auf andere Bücher wollte gelten machen. Nur ſo wie er vernünftiger Weiſe Auslegungen und Erläuterungen über den Koran würde haben gelten laſſen, wenn er ſie dort hätte vermuthen können: ſo kann auch der Chriſt wol andere Gebete gelten laſſen, ſofern ſie Erweiterungen und Anwendungen einzelner Theile von dem Gebet des Herrn ſind; ſonſt aber nicht. Die etwas anderes enthalten widerſtreiten der ausſchließlichen Richtung des Gebetes auf das innere, und dem Geiſt der Ergebung in Abſicht auf alles äußere, und ſind deshalb unchriſtlich. Nun bedenke man aber, was für Gegenſtände dem Höchſten in unſern Kirchengebeten vorgetragen werden, Gegenſtände die ſich gewiß nicht ohne abgeſchmakkten Zwang in die Bitte um das tägliche Brod hinein erklären laſſen. Wenn z. B. um gedeihliche Witterung gebeten wird, daß die Früchte der Erde wohl gerathen: ſo denkt dabei niemand an einen gänzlichen Mißwachs, der ja auch nach dem Lauf der Natur nicht zu erwarten ſteht, und an den man nicht eher denken ſollte bis wirkliche Gefahr vorhanden iſt; ſondern ganz unchriſtlich iſt es damit gewiß nur auf ein recht reichliches Geben abgeſehen, welches erbeten werden ſoll *). Auch wäre zu wünſchen daß kein chriſtlicher Regent es duldete, viel weniger forderte, daß ſein und der ſeinigen perſönliches Wohlergehen noch gar auf eine ſo detaillirte und ceremoniöſe Art zu einem ſtehenden ſonntäglichen Gebetsartikel gemacht würde. Wie muß ſich der Prediger drehen und wenden um nur eine Beimiſchung wahrhaft frommer Geſinnungen in dieſe Bitten hineinzubringen. Denn erſtlich iſt es ganz gegen den ruhigen frohen Geiſt des Chriſtenthums, im Gebet an ganz entfernte Möglichkeiten von Uebeln zu denken, und ſo ganz beſonders um das Leben kerngeſunder Menſchen zu bitten, die zur allgemeinen Freude aller Fülle des Wohlſeins genießen. Denn wenn es überhaupt chriſtliche Geſinnung iſt zu glauben, der Herr wiſſe wol was er thue, und unter ſeiner Leitung müſſe alles zum allgemeinen und beſondern beſten gereichen: warum ſoll die Familie des Regenten, die ja auch eine chriſtliche Familie ſein will, hiervon ausgenommen ſein? warum ſollen die Gemeinen für ſie dem Höchſten Bitten vortragen die kein verſtändig frommer für ſich ſelbſt thut; als ob ſie nicht unter dem allgemeinen Geſez ſtänden, daß die Abwechſelung des angenehmen und unangenehmen in den Begebenheiten und Schikkungen heilſam ja unentbehrlich iſt? Denkt man ſich nun noch hinzu, daß auch bei der aufrichtigſten Verehrung und Zuneigung des Volkes für ſeinen Beherrſcher bei

---

*) Bei dem gemeinen Mann erhalten ſolche Säze die abergläubiſchen Vorſtellungen von der Kraft des Gebetes; bei andern erregen ſie den wunderlichen Gedanken, die Prediger wenigſtens wären zu dieſem Glauben verpflichtet, weil ſie ihn ja vortragen müßten.

dieſen Gebeten ſich allemal der Gedanke aufdringt, daß eben ſo auch würde gebetet werden müſſen, wenn dieſer Beherrſcher ein Tyrann wäre und ſeine nächſten Umgebungen der Gegenſtand eines allgemeinen und gerechten Abſcheues; überlegt man wie ſowol jene Unreinheit der Geſinnung als auch dieſer begleitende Gedanke dazu beitragen müſſen, daß der beſſere Theil an dem Weſen und der Formel des Gebetes Anſtoß nimmt, wie ſehr er auch die Gegenſtände deſſelben liebe und ehre, und daß für die übrigen dieſer Theil des Gottesdienſtes ſchon vermöge ſeiner beſtändigen Wiederkehr ein mechaniſches bedeutungsloſes Werk iſt, das nur die Gleichgültigkeit gegen das ganze vermehrt: ſo muß man einſehen daß auch dieſe Einrichtung dem Werthſchätzen der öffentlichen Religionsübungen nachtheilig iſt; um ſo mehr da dem wahrhaft frommen unter allen Aeußerungen ſeiner Geſinnung keine heiliger iſt als das Gebet, und ihm nichts mehr zuwider ſein muß als ein ſolcher Mißbrauch deſſelben, der es zu einer Einkleidung unheiliger Geſinnungen macht. Zugleich möchte man fragen, was wol Regenten durch ſolche in manchen Fällen nur erzwungene und faſt immer nur leere und ſcheinbare Bekenntniſſe allgemeiner Anhänglichkeit und Theilnahme zu gewinnen meinen? Es läßt ſich nicht denken, daß eine dieſer Empfindungen wirklich dadurch ſollte aufgeregt oder erhöht werden können. Sagt man vielleicht, es wäre dieſes die einzige Gelegenheit bei welcher ein großer Theil der Unterthanen beſonders auf dem Lande an ihren Fürſten erinnert würde: ſo iſt das nur das Geſtändniß eines politiſchen Mangels, dem man anders abhelfen ſollte, nicht aber auf Unkoſten der Religion, für die alles in dieſem Sinne politiſche gar nicht gehört. Auch iſt dies gewiß nicht die Abſicht, ſondern die ganze Einrichtung iſt noch ein Denkmal jener Zeiten, wo man von dem Gebet der Chriſten das Wirklichwerden des gebetenen erwartete. Daſſelbe gilt auch von andern untergeordneten Artikeln in den Kirchengebeten, die ſich nach Maßgabe der politiſchen Organiſation an dieſen anſchließen. Die einzige ganz geſunde und ächt chriſtliche Idee darin iſt die Bitte um Segen für die öffentliche Verwaltung und für die Berufstreue eines jeden, und in keinem andern Sinne ſollte für irgend einen Menſchen gebetet werden *): aber grade dieſe weſentliche Bitte pflegt ſich unter den vielen Privat- und ökonomiſchen Angelegenheiten der mehreſten zu verbergen.

So ſteht es mit allen Theilen der ſonntäglichen und öffentlichen Religionsübungen. Unter nicht geringeren Uebeln ſeufzt auch die Verwaltung der Sacramente. Auch hier herrſcht ein feſtſtehendes und eben deshalb todtes Formularweſen; weniger freilich bei der Taufe als beim Abendmahl. Aber auch nur deshalb weil die Taufe meiſtentheils in den Häuſern verrichtet wird, und bei ſolchen Handlungen die Prediger ſich weniger an die allgemeinen Vorſchriften binden. Dies iſt indeß nicht das wünſchenswürdigſte Hülfsmittel um jenem Uebel zu entgehen, weil ſo der Gemeine die unmittelbare Theilnahme an einer Handlung entzogen wird, welche ſie ihrer Natur nach allerdings ſehr intereſſirt. Ueberdies iſt die Verlegung der Taufe aus der Kirche in die Wohnungen nicht allgemein und zwar auf eine ſolche Art, daß Unterſchiede die ſich nur auf ſociale Verhältniſſe beziehen in die Religionsgeſellſchaft übertragen werden, was niemals geſchehen ſollte **). Das Abendmahl aber, dieſe heiligſte Feier der Chriſtenheit, auf welche Art iſt es nicht herabgewürdiget, ſo daß man ſich wundern muß, wie und warum noch die wenigen Theilnehmer ſich einfinden, welche dieſe Handlung jetzt zählt. Man kann ſagen, von Anfang an iſt die ganze Behandlungsart unbibliſch, dem Geiſte der Religion und dem urſprünglichen Zwekk der Sache zuwider. Daß überhaupt Beichte, Bekenntniß der Sünden und Ankündigung der Vergebung mit dieſer Handlung verbunden werden, hat in der Stiftungs-Acte derſelben gar keinen Grund; die Art aber wie es größtentheils in den gewöhnlichen Formularen geſchieht, iſt ſo, daß faſt unvermeidlich Erinnerungen an unrichtige des Chriſtenthums unwürdige Vorſtellungen ſich daran knüpfen müſſen. Schon deshalb alſo wird was bei dieſer Feier in der Seele des Frommen natürlich vorgeht durch die äußere Verhandlung geſtört. Ferner findet ſich in den vielen Abendmahlsliturgien die ſchon öfters gerügte Zweiſeitigkeit des Geſichtspunktes, indem häufig in das Chriſtenthum der Theilnehmer Zweifel geſezt und ſie mit empörender Deutlichkeit abgemahnt werden von den gröbſten Vergehungen. Ueber dies alles wird die ganze Handlung nur als eine Nebenſache nach der Predigt, als ein Anhang oder auch kurz vor derſelben abgemacht. Ja in den meiſten Städten wird ſie für den erſten Geiſtlichen der Gemeine zu geringfügig geachtet und nur von ſeinen Diakonen verrichtet; und dieſe offenbare Nichtachtung wird noch durch die allzu häufige Feier vermehrt.

---

*) Ein anderes iſt es mit den an vielen Orten üblichen Fürbitten für einzelne Perſonen die ſich eben in bedenklichen Umſtänden befinden. Dergleichen können wenigſtens ihrer Natur nach einen ächt chriſtlichen Sinn haben und es iſt daher hier nichts dagegen zu erinnern, wiewol ſie auch ſehr ſchlecht und anſtößig durch Schuld der Prediger behandelt werden.

**) Keine Befreiung von einem kirchlichen Gebrauch ſollte für Geld zu haben ſein, und flöſſe es in die nützlichſten milden Stiftungen; es iſt abſcheulich daß derjenige, der eine religiöſe Handlung in der Kirche verrichten läßt, dadurch zugleich ſeine Armuth beurkundet.

Dieſe nämlich vermindert die jedesmalige Anzahl der Theilnehmer, einige wenige Communicanten bleiben nach Entfernung der Gemeine in dem dunklen großen Gebäude zerſtreut, oft weiß keiner vom andern oder ſteht mit irgend einem in der geringſten nähern Verbindung. Wie iſt da wol an eine nähere Vereinigung der Herzen an eine Erneuerung des chriſtlichen Bundes zu denken? Auf dem Lande hingegen in zahlreichen Gemeinen iſt bei dem gegenwärtigen Ritus dieſe Feier nothwendig mit einer großen körperlichen Anſtrengung für den Prediger verbunden, die ſchon für ſich bei ihm und bei denen die ſie bemerken die Andacht vermindert, und noch mehr wird ſie zerſtreut durch das unordentliche Hin- und Herlaufen zu der Stätte der Austheilung, wobei immer zu beachten iſt daß nichts verſehen wird, und welches ohnedies dem Charakter der Handlung ganz zuwiderläuft.

In der bisherigen Darſtellung iſt ſorgfältig alles fehlerhafte übergangen worden, was nur in der Verwaltung des Gottesdienſtes, ſofern ſie von der Treue und Fähigkeit des Religionslehrers abhängt, ſeinen Grund hat; es iſt ausſchließlich auf die normalen Einrichtungen geſehen worden die ſeiner Willkühr nicht unterworfen ſind. Dennoch legt ſie eine ſo große Maſſe von Zweckwidrigkeit und Verderbtheit vor Augen, daß wir es, geſezt auch die Anzahl religiöſer Menſchen wäre noch ſehr bedeutend, dennoch natürlich finden müßten wenn der öffentliche Gottesdienſt je länger je mehr verlaſſen würde. Die Maßregeln welche dagegen genommen werden müſſen ergeben ſich eigentlich aus den Beſchwerden von ſelbſt: es iſt nichts nöthig als ſie zuſammenzuſtellen, um zu zeigen daß ſo wie die Uebel mit einander in Verbindung ſtehen, ſo auch die Hülfsmittel vortheilhaft in einander eingreifen. Bis wir einen zweckmäßigeren und erbaulicheren Kirchengeſang haben laßt uns in unſern Zuſammenkünften, bei denen ohnedies die Rede die Hauptſache iſt, ſo wenig ſingen als möglich, nur ſo viel als nöthig iſt um fremde Eindrükke welche die Zuhörer mitbringen zu vertilgen und die Stimmung des Gemüths überhaupt zu reinigen. Dies ſei übrigens keine Regel auch für die Fälle wo ſich ein zweckmäßiger und erbaulicher Geſang mit dem Vortrag in Verbindung ſezen läßt, ſondern nur eine Freiheit für die Fälle wo es nicht ſtatt findet *). Was man in den Städten zunächſt benuzen könnte um Sinn und Luſt für eindringenden Geſang zu erwekken und nach und nach zu wahrhaft religiöſen Geſängen zu gelangen, das wären die an feſtlichen Tagen faſt überall üblichen Kirchenmuſiken. Hier hat der Prediger, wenn er ſich mit dem Vorſteher des Geſanges freundſchaftlich vereinigt und einige Mühe nicht ſcheut, die beſte Gele-

---

*) Eine ſolche keiner Regel unterworfene Abwechſelung wird zugleich das ſchnellere Zuſammenkommen der Gemeine befördern, und ſo wird der Geſang wenn auch kürzer wenigſtens nicht mehr ſo nachläſſig behandelt werden können als gewöhnlich geſchieht.

genheit theils ſelbſt religiöſe Strophen zu dichten, wenn er das Talent dazu beſizt, theils alte und neue Geſänge zu benuzen, die in der bei der Gemeine eingeführten Sammlung nicht enthalten ſind. Nur müßte die Gemeine nicht bloß unthätig zuhören, ſondern die Muſik öfters von einzelnen Verſen nach bekannten Kirchenmelodien unterbrochen werden, um Kunſtſänger und Gemeine zu einem liturgiſchen und muſikaliſchen ganzen zu verbinden*).

Auch müßte dann die Kirchenmuſik nicht blos ein Nebenwerk ſein und der gewöhnliche lahme Geſang unmittelbar darauf den ſchönen Eindrukk einer zwekkmäßig gedachten und wohl ausgeführten Muſik verdrängen; ſondern um ſie deſto mehr zu ehren müßte ſie eine eigne von der Rede ganz abgeſonderte Zuſammenkunft ausmachen, mit welcher höchſtens das Gebet könnte verbunden werden. Warum ſoll auch jeder, der ſich durch Poeſie und Muſik vielleicht bis zur Befriedigung religiös aufgeregt hat, nun noch unmittelbar darauf eine Rede hören müſſen, und durch ſo nahe Verbindung zwei ganz verſchiedener Eindrükke einem jeden einzelnen ſchaden? Auf dem Lande kann wol nur durch die Schulen auf das künftige Geſchlecht in dieſer Hinſicht vortheilhaft gewirkt werden. In den Anſtalten zur Vorbereitung der Landſchullehrer und in den Induſtrieſchulen in denen ſie zugezogen werden wird im ganzen viel auf den Geſang gehalten. Das iſt ſehr löblich, wenn es nur immer nach den richtigen Grundſäzen geſchähe. — In der Rede vergönne man dem Prediger jede Freiheit der Form, nicht etwa um durch Neuheit und Abwechſelung anzulokken, ſondern damit er für jeden einzelnen Gegenſtand ſeinem Geiſt und ſeiner Kenntniß von den Bedürfniſſen ſeiner Gemeine folgen könne. Denn nur wenn er ſich bei ſeiner Rede an keine andere Form binden darf als an dieſe, wird ſie Frucht bringen und gedeihen. Jeder verſtändige Landprediger wird dann gewiß mit Freuden die Feſſeln der rhetoriſchen Dispoſition abſchütteln, und wenn er ſich ſelbſt überlaſſen iſt den rechten Weg leicht finden, der wahrſcheinlich der ſein möchte, ſich ſo viel möglich der dialogiſchen Form und Compoſition zu nähern. In den Städten aber ſollte man, ſo lange die gänzliche Vermiſchung der Zuhörer Statt findet und der Prediger nicht wiſſen kann was für einen Theil ſeiner Gemeine er vor ſich haben wird, von jedem verlangen können daß er nicht nur auf verſchiedene Arten ſeinen Gegenſtand vorzutragen, ſondern auch auf verſchiedene Gegenſtände hinreichend vorbereitet ſei. Denn nur allzuſonderbar ſticht oft Thema und Ausführung ab gegen die Beſchaffenheit der verſammelten Zuhörer Je ſchwieriger aber dieſe Forderung iſt, um deſto mehr ſollte man darauf bedacht ſein, in denen gottesdienſtlichen Verſammlungen in welchen die Rede die Hauptſache ausmacht, die verſchiedenen Stände, welche eine ganz verſchiedene Sprache und Behandlung erfordern, auf eine gute Art von einander abzuſondern. Dies wäre ſehr leicht zu bewerkſtelligen, wenn die verſchiedenen Predigten in ſolche Zeiten verlegt würden, deren jede nur einem von beiden Theilen bequem wäre *). Bei der ungleichen Art wie die vornehmeren und geringeren ihren Tag anfangen und unterbrechen, könnte dies keine Schwierigkeiten machen. Nur müßte es den Predigern eines jeden Ortes frei ſtehen Anordnung und Zeit der gottesdienſtlichen Verſammlungen der Localität gemäß zu beſtimmen, und nach Maßgabe der Jah-

---

*) In den reformirten Kirchen pflegt weniger auf Kirchenmuſik gehalten zu werden, auch muſikaliſches Talent unter den Predigern und Schullehrern nicht ſo häufig zu ſein; dieſes aus Mangel ſolcher Bildungsanſtalten wie die Chöre ſind, jenes wegen Kleinheit der Gemeinen. Auch hier alſo würde ſich der Nuzen der wiederhergeſtellten Kirchengemeinſchaft bewähren, um auch dieſe Gemeine jener Verbeſſerung theilhaft zu machen.

---

*) Auch dies würde erſt nach hergeſtellter Kirchengemeinſchaft beider proteſtantiſchen Parteien für beide vollſtändig ausgeführt und ſo die Talente eines jeden Predigers aufs beſte geltend gemacht werden können. Wo ſie aber ziemlich gleich ſind ſollte man die Weiſe der franzöſiſchen Colonien befolgen, die Prediger abwechſelnd in allen Kirchen und zu allen Zeiten predigen zu laſſen, um theils jener Abſonderung jeden verdächtigen Schein zu benehmen, theils zu verhindern daß ſich nicht nach dieſem Maßſtabe eine Art von Rangordnung der Prediger in der öffentlichen Meinung feſtſeze.

reszeit und beſonderer Umſtände zu verändern. Um aber den Predigern mehr Gelegenheit und Befugniß zu geben, ſich über den gewöhnlichen Kreis behandelter Gegenſtände hinaus zu wagen und in manches eigenthümliche und beſondere tiefer hineinzugehn, iſt es vorzüglich nothwendig die Anzahl der in einem höhern Grade feſtlichen Tage zu vermehren, wohl verſtanden nicht außer den gewöhnlichen Sonntagen ſondern an denſelben. Wir haben jezt außer den Feſten die ſich unmittelbar auf die chriſtliche Geſchichte beziehen nur drei Feſttage, den Neujahrstag den Bettag und das Erndtefeſt. Lezteres gewährt aus einem allgemeinen religiöſen Geſichtspunkt betrachtet als das Feſt des Akkerbaues, der die Grundlage aller geſelligen Bildung und ſomit auch der Ausbreitung der Religion iſt, einen ſo unerſchöpflichen Stoff der Unterhaltung, daß es gewiß jedem rechtſchaffenen Prediger willkommen ſein müßte, wenn ihm noch ein anderes, etwa gegen die Zeit wenn die Frühjahrſaaten beendigt ſind, gegenüberſtände. Man nehme die allegoriſche Bedeutung hinzu welche dieſer Handlung in der Schrift beigelegt wird, und man wird an der Fruchtbarkeit eines ſolchen Feſtes nicht zweifeln. Die Bet- oder Bußtage haben hiſtoriſch gewiß einen abergläubiſchen Urſprung, nämlich den Endzwekk die allgemeinen Landplagen durch Sündenbekenntniß und Buße hinweg zu beten. Dies ſieht man deutlich nicht nur aus den alten Gebeten ſondern auch aus der Art wie noch jezt in mehreren Ländern ſolche Tage außerordentlich bei ausbrechenden Kriegen und in ähnlichen Fällen angeordnet werden. Jezt können wir ſie wol, wenn wir uns nur daran halten daß die weltliche Obrigkeit ſie eigentlich anſezt, nicht anders anſehn, als daß die höchſte bürgerliche Gewalt dadurch ausdrükklich anerkennen wolle wie wichtig wahre Religioſität für das gemeine beſte ſei. Von dieſer Seite betrachtet würde wol niemand etwas dagegen einwenden, wenn wir wieder wie ehedem vier ſolche Tage hätten. Dieſe wären auf eine beſonders feierliche Art der religiöſen Betrachtung bürgerlicher Verhältniſſe und Tugenden beſtimmt, und in ihnen alſo auch ein Gebet welches das wichtigſte aus unern Kirchengebeten zuſammenfaßte ganz an ſeiner Stelle; ſo elten gebraucht und in ſolchem Zuſammenhange würde denn auch dieſes ſeinen rechten Eindrukk machen. Eben ſo würde auf dieſe Tage am zwekkmäßigſten die Erinnerung an wichtige oder neue Geſeze verlegt *). Erinnerung, nicht Ableſung; dieſe iſt in den meiſten Städten, wo die Kunſt des Leſens bei jedem vorausgeſezt wird und alle Geſeze an beſtimmten öffentlichen Orten anzuſehen ind, ganz überflüſſig. Auf dem Lande, wo beides nicht der Fall ſt, veranſtalte man eine Ableſung; aber ſoll ſie der Prediger verichten: ſo geſchehe es vermöge eines beſondern Auftrages nöthigenfalls in der Kirche, aber nicht während einer gottesdienſtlichen Verſammlung, ſondern die Gemeine werde dazu als Dorfſchaft von Obrigkeit wegen beſonders zuſammen berufen. Dieſe Zuſäze, welche ſich unmittelbar aus dem ergeben was ſchon vorhanden iſt, könnten leicht und geradezu realiſirt werden. Wie aber können wir es machen um beſſer als jezt geſchieht auch die Eigenhümlichkeiten die im Geſchlecht im Alter in den natürlichen Verhältniſſen ihren Grund haben, in das Intereſſe der Religion zu ziehen? Zu beneiden iſt auch hierin die ſchon öfters gelobte Brüdergemeine. Dort haben Kinder Knaben Mädchen Jünglinge Jungfrauen Eheleute Verwittwete ihre eigenen feſtlichen Tage, wo das beſondere ihrer Verhältniſſe der Gegenſtand der Betrachtung und Belehrung iſt, und ſo durch ſehr einfache Veranſtaltungen ein höherer Grad von Beſinnung über ihren Zuſtand bewirkt und das ganze Gemüth aufs neue und inniger von religiöſer Kraft durchdrungen wird. Wäre ſie nur eben ſo leicht nachzuahmen als zu beneiden! Allein dieſe Einrichtungen laſſen ſich nicht aus ihrem einheimiſchen Boden herausreißen, und es würde unmöglich ſein ſie unter uns zu verpflanzen. Für die Jugend die noch eines gemeinſchaftlichen Unterrichts genießt wäre am leich-

---

*) Vorzüglich an ſolche die auch von gutdenkenden Menſchen aus Mißverſtand oft nicht genug geachtet werden, und die ſich alſo zu belehrenden Erörterungen in der Kirche wohl eignen.

teſten zu ſorgen. Anſtatt die Kinder ſo zeitig als an vielen Orten noch immer zur Ungebühr geſchieht in die öffentlichen Predigten zu führen, welche für ſie gar nicht berechnet ſind, ſollte jede Erziehungsanſtalt wöchentlich eine Stunde ausſezen in welcher irgend ein Prediger die Kinder auf eine ihrem Geiſt angemeſſene Art unterhielte und das erſte Erwachen der Religioſität in ihnen zu befördern und zu lenken ſuchte. Am wirkſamſten würden dieſe Vorträge da ſein können wo ſchon Knabenſchulen und Töchterſchulen von einander geſondert ſind, und wie jezt häufig geſchieht durch ſchönen und feierlichen Geſang für die Eindrükke ſchon Bahn gemacht worden iſt. Denn die Tonkunſt iſt von Natur die beſte Vorbereitung für die Religion. Was aber die übrigen Verhältniſſe betrifft: ſo kann wol nur vermittelſt der Handlungen durch die ſie ſchon jezt in Verbindung mit der Religion ſtehn auch ein näheres religiöſes Intereſſe in ihnen erregt werden. Verlobte zum Beiſpiel werden in den Kirchen öffentlich aufgeboten, und wiewol dies eigentlich eine bürgerliche Handlung iſt: ſo werden ſie doch zugleich der Fürbitte der Gemeine empfohlen und dadurch das religiöſe Intereſſe bezeichnet. Auch iſt es an den meiſten Orten üblich daß bei der erſten Gelegenheit nach vollzogener Verbindung die neuvermählten gemeinſchaftlich die Kirche beſuchen. Sezte man dieſes weiter hinaus und beſtimmte nach Verhältniß der Gemeine halbjährig oder vierteljährig einen Sonntag, an welchem die unterdeß geſchloſſenen Ehen der beſondere Gegenſtand der öffentlichen Theilnahme würden: ſo könnte dies dazu dienen, auf die feierlichſte Art die Ehe und die Grundſäze des häuslichen Lebens von ihrer religiöſen Seite darzuſtellen *).

Wäre es möglich es auch mit der Taufe dahin zu bringen daß ſie nur an gewiſſen Tagen öffentlich und feierlich vor der Gemeine vollzogen würde: ſo würde nicht nur dieſe Handlung

---

*) Noch feſtlicher und eingreifender würde dies da ſein wo die Beſtätigung der Ehe eine blos bürgerliche Handlung iſt, indem da an ſolchen Tagen allen Ehen erſt die religiöſe Einſegnung könnte gegeben werden.

uf die würdigſte Art der öffentlichen Theilnahme wiedergegeben nd richtigere Vorſtellungen darüber deſto leichter verbreitet werden *), ſondern dieſe Tage würden ſich auch bei zweckmäßiger Behandlung in ſchöne Feſttage der Mütterlichkeit und alſo der Weiblichkeit überhaupt verwandeln. Eben ſo ſollte anſtatt der nit Recht immer mehr aus dem Gebrauch kommenden Leichenreden von Zeit zu Zeit ein öffentliches Andenken der verſtorbenen Mitglieder der Gemeine gefeiert werden. Mit Rührung erinnert ich der Verfaſſer an den ſchönen Eindrukk den es bei einer der ngeſehenſten Gemeinen einer großen Stadt machte, als vor wenigen Jahren ein würdiger allgemein verehrter Religionslehrer gelegentlich dieſe Idee ausführte. Er iſt gewiß bei vielen noch nicht verlöſcht dieſer Eindrukk. Man könnte vielleicht auf dieſes Beiſpiel ſich berufend ſagen, eben ſo könnte ja jeder Prediger für ich dieſen und die übrigen angeregten Gedanken und vielleicht noch manche andere wo es ſich thun ließe gelegentlich ausführen, ohne daß es allgemeine feſtgeſezte Feiertage ſein dürften, die ja, was immer mißlich iſt, als eine Neuerung förmlich unter Autorität müßten eingeführt werden. Lezteres iſt aber in Abſicht dieſer Vorſchläge nicht die Meinung; ſondern daß ſie zuerſt durch eine Uebereinkunft des Predigers mit dem beſſern Theil ſeiner Gemeine veranſtaltet nur durch den Beifall den ſie ſich verſchaffen werden ſich ſelbſt einführten. Und was die Sache ſelbſt betrifft, o macht es allerdings einen weſentlichen Unterſchied ob etwas nur gleichſam zufällig in Anregung gebracht wird oder ob die Gemüther darauf vorbereitet und eben dadurch jedes Eindrukks empfänglicher ſind. Rede einer zum Beiſpiel zu einer gewöhnlichen Zeit, wo er eben ſo gut jeden andern Gegenſtand wählen könnte, vom Tode Chriſti: er wird gewiß einen weit geringern Eindrukk machen als wenn er daſſelbe am Charfreitage ſagt, wo

---

*) Gewiß würde ſo am beſten der Aberglaube der Nothtaufe ausgerottet und zugleich auch dem abgeſchmakkten Widerwillen einzelner Menſchen gegen dieſe Handlung begegnet werden.

die Gemüther ſchon im voraus von der Sache durchdrungen ſind. Der feierlichſte Tag aber und von dem wichtigſten Einfluß auf Förderung und Befeſtigung der Religion ſollte der ſein, an welchem die jungen Chriſten zur Gemeinſchaft des Abendmahls aufgenommen würden. Förmlich genug wird er freilich an den meiſten Orten begangen, aber leider ſehr unzwekmäßig, weniger ein Feſt der Religion als der Neugierde und der Eitelkeit. Ueberhaupt iſt wol eine Schauſtellung der Religionskenntniſſe, welche ſich junge Chriſten erworben haben, bei dieſer Gelegenheit nicht an ihrer Stelle. Denn Einſichten wie ſie bei einer ſolchen Prüfung dargelegt zu werden pflegen leiſten keine Bürgſchaft in Abſicht der Würdigkeit in den Bund der Chriſten aufgenommen zu werden; gewöhnlich ſieht man dabei nur die Ueberlegenheit einiger über die andern in Talenten, die eine große Nebenſache ſind; und überhaupt muß die Gemeine es dem Prediger zutrauen daß er das ſeinige gethan haben wird, um ſeine Zöglinge nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten auch in der Erkenntniß zu fördern. Lieber gebe man ihnen Gelegenheit auf eine kunſtloſe und unverdächtige Art ihre Geſinnungen zu äußern; aber die Hauptſache ſei ihnen, die neue Lebensſtufe welche ſie erſteigen in ihrer ganzen Würde darzuſtellen, und ſie über ihre Natur und ihren Zuſtand zu einer ſolchen Klarheit der Beſinnung zu bringen, deren Erinnerung ihnen auf lange Zeit zum Leitſtern ihres Lebens dient. // Dem Abendmahl ſelbſt ſollte jedesmal eine eigne Zuſammenkunft gewidmet ſein, die Feier ſollte ſelten ſein, damit immer ein anſehnlicher Theil der Gemeine ſich dabei einſtellte, und ein Ritus ſollte eingeführt werden welcher mehr die Ruhe und Stille beförderte die dem Charakter der Handlung ſo angemeſſen iſt und welcher zugleich dem Prediger die körperliche Anſtrengung erleichterte. Das vollkommenſte Muſter wäre auch hierin freilich die Brüdergemeine: allein der Hauptzwekk ließe ſich wol auch erreichen ohne ſo weit von dem bisher üblichen abzugehen. Dagegen könnte jede auf das Abendmahl ſich beziehende Zuſammenkunft am Tage vorher füglich unterbleiben, weil ſie nicht nur den Eindrukk auf eine unnüze

Art zertheilt, ſondern auch, in der bisherigen Geſtalt wenigſtens, es ſei nun als Beichte oder als Vorbereitung, zu falſchen Vorſtellungen ſehr natürlich verleitet. Vor allen Dingen aber müßte hier mehr als irgendwo der Prediger von dem Zwang aller Formulare befreit ſein, die dieſen heiligen Gegenſtand kaum anders als trokken und unzart behandeln können. Dem was oben ſchon geſagt worden, warum Formulare auch die beſten immer ſehr bald gedankenlos behandelt werden, iſt hier noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß ein Formular ſeiner Natur nach ſich nie zu dem Grade von Innigkeit erheben kann den nur der Augenblikk eingiebt, eben weil es nicht ein Erzeugniß des Augenblikks iſt, ſondern etwas bleibendes; es würde ſeinen Charakter verläugnen und deshalb auch ſo keine Wirkung thun. Daher können ſolche Vorſchriften, wenn man ſie ja zulaſſen will, nur für gewöhnliche Zuſtände gemacht werden. Im Abendmahle aber, wie es in einem Augenblikk der Begeiſterung geſtiftet und gewiß in einem eben ſolchen ſpätern für eine bleibende Einrichtung erklärt wurde, herrſcht auch durchaus eine chriſtliche Begeiſterung, die jeden fremden gleichförmigen Leitfaden verſchmäht. Auch iſt es viel zu vielſeitig als daß einige Formeln ſeinen ganzen Sinn erſchöpfen könnten, und es bleibt beſſer dem Prediger ſelbſt überlaſſen jedesmal eine dieſer vielen Seiten hervorzuziehen.

Keiner von den hier geäußerten Wünſchen leidet an einer natürlichen Unausführbarkeit; nur dem üblen Willen vervielfältigt ſich durch ſein geſchliffenes Glas auch das einfachſte zu einem Gedränge verzerrter Geſtalten, durch welches er keinen Ausweg ſieht. Jede Ausſchmükkung iſt abſichtlich unterlaſſen worden, und doch wird hoffentlich jeder dem die Sache am Herzen liegt einräumen, daß wenn wir dieſen Weg betreten die religiös geſinnten Menſchen ſich wieder fleißiger in unſern Verſammlungen einfinden würden. Jede derſelben würde mehr Einheit gewinnen, und das ganze mehr Mannigfaltigkeit und Umfang, ſo daß die Wirkſamkeit der Anſtalt zu ihrem Zwekk in zwiefachem Verhältniß zunehmen müßte. Wäre nun ſo viel ſtörendes hinweggethan und jede Kraft ſo entbunden daß man ihre Wirkung frei und rein genießen könnte: dann würde die ſo oft gehörte Klage, daß es viel zu viel gottesdienſtliche Verſammlungen gäbe, ſich wenigſtens bei den Freunden der Religion eher in die entgegengeſezte verwandeln. Bis wir aber auf dieſem Wege bedeutend fortgeſchritten ſind, und um es deſto ungeſtörter zu thun, ſollte man wenigſtens in den Städten keine religiöſe Privatverſammlung unterdrükken oder ſtören ſo fern ſie nämlich weder Geheimnißkrämerei triebe noch eine eigene Secte bilden wollte, welcher Fall wenigſtens nicht hieher gehört, und ſofern das Anſehn eines würdigen und qualificirten Mannes Bürgſchaft dafür leiſtete. Dies iſt eine wichtige und nicht genug zu empfehlende Maaßregel. Denn nicht nur muß überall wo ſich fromme und gleichgeſinnte Menſchen verbinden etwas gutes für dieſe Angelegenheit die Folge ſein, wenn ſie auch nichts weiter beabſichtigen als ſich ſo lange ihnen der öffentliche Gottesdienſt noch nicht behagen kann nach ihrer Weiſe beſſer zu erbauen. Sondern gewiß würden auch, wenn es nur vergönnt wäre, fromme und verſtändige Prediger denen die Verbeſſerung des Kirchenweſens ein Ernſt iſt die ähnlich geſinnten Mitglieder ihrer Gemeine zu beſondern Verſammlungen zu vereinigen ſuchen. Hier könnten zuerſt Verſuche des beſſeren gemacht werden, die dann, wenn die Theilnahme ſich erweitert hätte, um ſo eher ohne Geräuſch und mehr gewünſcht als ſich aufdringend in den öffentlichen Gottesdienſt nach und nach könnten übergetragen werden. Denn von der Hartnäkkigkeit mit welcher die Menſchen ſich oft um das alte verſammeln ohne es unmittelbar zu achten, iſt die feindſelige Zudringlichkeit des neuen nicht die kleinſte Urſach. Dies iſt eine alte Wahrheit, aber ſie kann nicht oft genug wiederholt werden, und jeder der etwas neues begehrt zumal in Sachen der Religion, kann nicht laut und deutlich genug ſagen daß er ſie anerkennt.

Es bleibt noch die Frage übrig, geſezt dieſe und ähnliche Verbeſſerungen wären auch der richtige Weg um dem öffentlichen

Gottesdienſt mehr Werth für religiöſe Menſchen zu geben und dieſe wieder zu Freunden deſſelben zu machen, ob ſie auch das Mittel ſein könnten diejenigen deren Sache die Religion nicht iſt ihr zu nähern und für ſie empfänglich zu machen? Vielleicht würden auch dies nicht viele verneinen wollen. Wenigſtens ließe ſich eine Analogie anführen, gegen die wenig zu ſagen wäre; und überhaupt iſt es eine allgemeine Erfahrung daß alles einfache anſpruchloſe, deſſen Sinn und Charakter in die Augen ſpringt, auch Menſchen von reinem geraden Sinn am meiſten an ſich zieht. Doch dem ſei wie ihm wolle ſo bleibt es bei dem Grundſaz, daß für diejenigen deren Sache die Religion nicht iſt auch in den äußern Anſtalten derſelben nichts beſonders geſchehen kann, ſondern nur was ſich von ſelbſt findet. Sollten wir denn aber überhaupt davon ausgehen daß es Menſchen unter den Chriſten giebt die keine Religioſität haben, in denen ſie aber doch vermittelſt unſerer Religionsübungen, wenn dieſe nur auf eine beſtimmte Art eingerichtet wären, noch könnte erweckt werden? Geſchieht nicht vielmehr von Jugend auf genug um dieſe Anlage in den Menſchen zu beleben? und liegt nicht im obigen ſchon die Anweiſung daß noch mehr geſchehen ſolle? Frömmigkeit in den Kindern zu erregen iſt das liebſte Geſchäft verſtändiger und gefühlvoller Mütter; wenn wir alſo in dieſen ſelbſt die Religioſität inniger und lebendiger erhalten, und ihnen der Prediger nicht nur mit Rath und Aufmunterung, ſondern thätig durch ſeine Unterhandlungen zu Hülfe kommt: ſo wird dieſes ſchon viel bewirken. Der eigentliche Religionsunterricht ſoll dieſes Werk vollenden, und wenn er zweckmäßig vertheilt wird: warum ſollen wir nicht hoffen, daß Liebe zur Religion überall aufgehn werde wo nicht ſchon ein feſter böſer Wille ſich zeitig entwikkelt hat. Von dieſem Religionsunterricht hat hier nichts beſonders geſagt werden können, weil die Willkühr des Predigers dabei von keinem äußern Geſez behindert wird. Denn daß Lehrbücher vorgeſchrieben werden welche zum Grunde gelegt werden ſollen, iſt in der That nur der Schein eines Zwanges. Unmöglich kann jeder Prediger ſein eigenes verfaſſen, und jeder wird gewiß in jedem manches finden was er anders wünſchte, auch wird ihn niemand hindern die Ordnung des Lehrbuchs durch einander zu werfen, zuzuſezen was ihm nöthig ſcheint, auszulaſſen was er für zwekkwidrig hält, ja auch dem Lehrbuch erklärend zu widerſprechen wenn dies je ſollte geſchehen müſſen. Eine auch hier beſonders zu empfehlende Maaßregel, die Trennung der Geſchlechter, ſteht in jedes Belieben, und iſt in der That um ſo nöthiger weil die Klage ziemlich allgemein zu werden anfängt, daß Knaben aus den großen Schulen ſchon mit Meinungen und Grundſäzen in den Religionsunterricht kommen, um derentwillen ſie mit beſonderer Aufmerkſamkeit müſſen behandelt werden, und die dem weiblichen Geſchlecht ganz fremd ſind *). Hier alſo kommt alles auf den Prediger an, auf ſeine Lehrweisheit und ſeine mittheilende Wärme für die Sache. Auch ſezt das bisher geſagte theils ein größeres Vertrauen zu den Predigern voraus, ſchon weil ſie des Zwanges und der fremden Eingebungen, die nur durch ihren Mund reden ſollen, entbunden werden; theils ſind die meiſten Vor-

---

*) Es iſt zu hoffen daß auch dieſes Uebel, wenn früher — ohne alle Beziehung auf Dogmen die ſie nicht verſtehen können — auf das religiöſe Gefühl der Kinder gewirkt wird, mit der Zeit abnehmen werde. Indeß giebt es Menſchen die nicht religiös werden wollen und dieſen Entſchluß ſehr zeitig verkündigen. In Hinſicht auf dieſe iſt folgender Wunſch zu natürlich um unterdrückt zu werden, aber vielleicht zu wenig der Zeit gemäß um ſeine Erfüllung zu hoffen. Man zwinge ſie doch nicht ſich heuchleriſcher Weiſe durch den Mitgenuß des Abendmahls auf eine nähere Art an die Frommen anzuſchließen. In der erſten Kirche gab es mehrere Grade unter den Chriſten, warum ſoll es jezt nicht wenigſtens dieſen geben? Die Confirmation erhöht gewiſſermaßen die bürgerliche Gültigkeit; dies kann ſich aber doch unmöglich auf den Genuß des Abendmahls beziehen, ſondern nur darauf daß der religiöſe und moraliſche Unterricht beendigt iſt. Man trenne alſo doch beides. Dieſes Zeugniß gebe man allen; in den näheren Bund der Chriſten nehme man aber nur diejenigen auf die es wirklich wünſchen. Keine Art von Schmach müſſe auf dieſem Unterſchiede ruhn, ſondern die Ehre der Aufrichtigkeit. Sie ſollen auch für Chriſten gelten in jeder bürgerlichen Hinſicht, und unſere Kirchen ſollen ihnen immer offen ſtehn um es auch im höheren Sinne zu werden.

ſchläge von der Art daß ſie nur dann etwas wirken können wenn der Stand der Religionslehrer aus Männern von ächter Frömmigkeit und gründlichem Verſtande beſteht. Daß ſelbſt unter dieſer Vorausſezung die vorgezeichneten Abänderungen der äußern Form heilſam ſein werden, damit die Lehrgaben ſich beſſer entwikkeln und kräftiger wirken können, ſei das Reſultat des bisherigen. Daß aber die beſte Form unnüz wird durch eine ſchlechte Verwaltung, iſt gewiß allgemeine Ueberzeugung; und ſo beruhen alle unſere Hoffnungen auf dem was die folgende Unterſuchung ergeben wird.

2. Von der Beſchaffenheit der Religionslehrer.

Es iſt in der That ein ſchwieriges Unternehmen ein wahrhaftes Zeugniß darüber abzulegen, wie im Durchſchnitt diejenigen beſchaffen ſind welche den geiſtlichen Stand ausmachen. Man klagt man zukkt die Achſeln, aber man verbirgt lieber ſich und anderen das meiſte, und niemand will gerade heraus ſagen wie die Sache eigentlich ſteht. Daher auch zu beſorgen iſt daß die beſſeren, die ſich in einer ſolchen Schilderung unmöglich erkennen können, ſie für übertrieben halten werden wenigſtens diejenigen unter ihnen welche durch ihre wahren Verdienſte auch zu glänzenderen Stellen erhoben werden ſind, und alſo an Orten leben wo ſie mehrere ihres gleichen ſehn, aber wenig Gelegenheit haben den großen Haufen zu beobachten, von dem ſich ihnen nur einzelne und immer im Feierkleide nähern. Diejenigen aber die eigentlich zu dieſem Haufen gehören und ſich in der beſchriebenen Durchſchnittslinie bewegen, werden ſich erdreiſten über boshafte Verläumdung zu ſchreien, darauf fußend daß man doch bisher ſäuberlich mit ihnen verfahren iſt. Wenn ſich nämlich der

Verfaſſer einen Geiſtlichen denket, wie es allerdings einige giebt, der mit thätigem Eifer für die Sache alles leiſtet was unter ſo beſchränkten Umſtänden als die bisherigen möglich iſt, der nicht nur den Geiſt chriſtlicher Weisheit in ſeiner Amtsführung niemals verläugnet, und dieſer alle äußerlichen Rükkſichten unterordnet weil ſein Beruf auch wirklich ſein Zwekk iſt, ſondern der durch ſein Leben noch mehr wirkt als durch ſeine unmittelbare Amtsführung, indem dieſes ſeine Lehren erklärt, und der alle ſeine Verhältniſſe und Schikkungen im Geiſt der Religion behandelt; wenn er ſich einen ſolchen denkt, und er kennt ſolche zu ſeiner Freude: ſo kann er nicht umhin ſich deutlich bewußt zu werden daß es nicht leicht einen Stand in der Geſellſchaft giebt der ſeine Beſtimmung ſo wenig erreichte, und deſſen Mitglieder ihre Pflichten ſo ſchlecht erfüllten, ja daß der bei weitem größte Theil derſelben in allen Stükken, in Ausbildung in Kenntniſſen in Geſinnung, ſehr tief unter dem ſtehe was ihr Stand erfordert. Es ſoll hier gar nicht von denen die Rede ſein die ſich als verworfene Menſchen auch äußerlich auszeichnen, durch gemeine Unſittlichkeiten den Wohlſtand verlezen, ſich in ſchlechter Geſellſchaft umhertreiben und ſich niedrigen Laſtern ergeben; wiewol ihre Anzahl nicht ganz unbedeutend iſt, und durch die Gelindigkeit noch mehr anzuwachſen droht welche aus Mitleid mit Privatverhältniſſen aber zum großen Nachtheil der wichtigſten öffentlichen Angelegenheit nur allzuoft gegen ſie ausgeübt wird. Die Rede ſoll nur ſein von dem großen Haufen derer denen man nichts ſchlimmes nachſagen kann als eben das ſchlimmſte, daß ſie nämlich keinen inneren Trieb und Beruf haben zu ihrem Amt, ſondern es nur treiben als das Mittel zu ihrer Subſiſtenz, daß die Religion die ſie vortragen in ihnen ſelbſt nicht Geiſt und Leben iſt, ſondern entweder bewußte Heuchelei oder doch nur bloßes Meinen, eingelerntes Werk das ſie nun für ihre Ueberzeugung halten. Betrachtet nur ihre Vorträge, wie eitel ſie buhlen um Beifall, dieſer bei der Jugend, jener beim Alter, dieſer bei den abergläubigen, jener bei den aufgeklärten, oder wie gleichgültig ſie ſie abhaſpeln ohne Spur eines eignen Gefühls für die Sache oder eines herzlichen Intereſſe an denen die ihnen zuhören; wie eine Schularbeit haben ſie die Rede gemacht und gewöhnlich nur einem andern Muſter nachgeſchnitten. Denn woher jene ungeheure Menge von Magazinen Dispoſitionen Kanzelmaterialien und wie die Polſter der Trägheit und Geiſtloſigkeit alle benannt werden, woher wenn nicht nur allzu viele das Bedürfniß haben oder die Bequemlichkeit lieben ſich vordenken zu laſſen? Aber auch als Bequemlichkeit kann es nur der brauchen der doch nicht ſelbſt ſondern nur in einer fremden Perſon denken und arbeiten würde. Oder braucht der der ſelbſt im Geiſt des Chriſtenthenthums lebt und denkt und ſo auch die Schrift ſtudirt hat, erſt ſolche Zauberſprüche um dieſe Schrift auf einen Augenblikk für ſich zu beleben? oder muß der deſſen eigne Grundſäze und Ueberzeugungen die Wahrheiten der Religion ſind erſt fremde Gedanken zuſammenſuchen um ſie darzuſtellen? kann er das was ſich in ihm ſelbſt bildet, und aus ſeinem eignen Geiſt aus ſeiner eignen Erfahrung hervorwächſt in eine fremde Form gießen? Unmöglich. Aber dem muß ſolche Hülfe willkommen ſein, der in ſich ſelbſt nichts findet, der leer und unkundig iſt deſſen was er reden ſoll. Und doch gehören die welche ſo arbeiten immer noch zur beſſern Hälfte; denn wie ſehr groß iſt nicht die Anzahl derer die ſich auch dieſe Mühe nicht einmal nehmen aus Trägheit oder die Hülfsmittel nicht anſchaffen aus Geiz oder ſie nicht zu benuzen wiſſen aus Unverſtand, und daher die ungewaſchenſten Salbadereien ungeſcheut zur Kanzel bringen. Betrachtet ihre übrige Amtsführung, wie ſie keine Spur zeigt von Liebe von Eifer von Wahrheit; wie ſie alles hegen und beſchönigen was ihnen Geld bringt oder Ehre, wären es auch Irrthümer und Verkehrtheiten, wie ſie alles im voraus für unmöglich halten was ihnen nur Arbeit macht. Redet mit ihnen von irgend einem Theile ihres Geſchäfts, und wenn es euch vorkommt als verſtündet ihr euch gegenſeitig nicht recht und ſprächet nebeneinander weg: ſo merket nur auf ob ſie nicht indem ihr an die Förderung des guten, an das Wohl der Gemeine denkt, alles nur auf den Erwerb beziehn und nur an Rükkſichten und Colliſionsfälle denken. Selbſt viele von denen die ſich lebhaft für manche Verbeſſerung intereſſiren, oder ſich des Schulweſens annehmen, ſind doch nicht beſſer. Jenes iſt oft nichts als kraftloſe Nachbeterei, und ſie würden keinen Finger rühren, wenn es die geringſte Aufopferung koſtete; dieſes iſt oft nur Eitelkeit, die ſehr natürlich den Weg einſchlägt der ſo laut angeprieſen wird. Betrachtet ihr Leben, ob ihr darin eine Spur findet von einem beſſeren höheren Geiſte oder nicht vielmehr alles ganz gemein, ihre Ehe ihr Hausweſen ihre Kindererziehung; ganz ohne Liberalität ihr Betragen gegen Patron Gemeine Hausgeſinde und was ſonſt mit ihnen zu thun hat; ganz gemeine Fehler und Leidenſchaften hervorſtechend, die einen Menſchen ohne allen feineren Sinn ohne alle höhere Forderungen an ſich ſelbſt verrathen. Ueberdies Müßiggang und Langeweile ſobald Geſchäfte nicht treiben und geſellige Zerſtreuungen nicht helfen, oder wenn es hoch kommt irgend eine Liebhaberei, die auch ohne Geiſt und ohne Gefühl getrieben wird. So ſind ſie, und man ſucht die Schuld davon in mancherlei äußerlichen Dingen, in der erſchöpfenden Menge der Geſchäfte, in der niederdrükkenden Spärlichkeit des Einkommens, ſehr mit Unrecht. Ueber allzuviele Geſchäfte haben nur die wenigen zu klagen deren Kirchſpiel offenbar zu weit ausgedehnt iſt, und auch da ſind nur die Sonntage die recht beſchwerlichen Tage, alles andere läßt ſich zwekkmäßig vertheilen. Auch klagen ſie ſelten über dieſen Punkt, ſondern rühmen ſich deſſen vielmehr mit inniger Freude, denn wenig zu thun giebt auch ſchlecht zu leben. Man denke ſich aber einen Prediger dem es Ernſt iſt um ſeinen Beruf auch unter der größten Geſchäftslaſt. Er wird vielleicht manches mit wenig Luſt verrichten, nämlich nicht das was nichts einbringt, ſondern das was nichts fruchtet und nur als leere Ceremonie behandelt und hingenommen wird; er wird vielleicht nicht ſo viel Fleiß auf manches wenden als er wünſchte, es wird vielleicht oft an aller Kunſt und Künſtelei fehlen; aber im rechten Geiſt und mit Liebe wird doch alles gethan ſein, und die Weisheit die aus der eigenen Tugend und der wohlgenuzten Erfahrung hervorgeht wird doch niemals fehlen. Gebt aber dem der dieſe einmal nicht ehrt auch die mäßigſten Geſchäfte: die leere Zeit wird ihn wahrlich zu keinem andern Menſchen machen. Das ſpärliche Einkommen iſt leider ein häufigerer Fall. Allein der Mangel kann zwar einen niedrigen Menſchen zu niedrigen Handlungen verleiten, die er ſonſt nicht würde begangen haben, aber nicht einen edlen erniedrigen. Der Mann von liberalem Geiſt, von feſtem wahrhaft religiöſen Charakter, kann durch ihn niedergedrükkt, er kann verhindert werden von mancher Seite wozu es äußerer Hülfsmittel bedarf an ſeiner Verbeſſerung ſo wie er wünſchte zu arbeiten, verhindert werden denen die gern alles recht handgreiflich haben wollen von mancher Tugend ſolche Beiſpiele zu geben die ihnen vernehmbar wären: aber niemals wird ſein Charakter umgekehrt, niemals wird er zu Handlungen verleitet werden die demſelben zuwider wären. Denn kein Menſch kann glauben daß es ihm unmöglich wäre zu ſubſiſtiren ohne ſein inneres aufzuopfern; dieſe Täuſchung kann nur durch plözliche ſeltene Unfälle entſtehn; ſie iſt die eigentliche Verzweiflung, deren der religiöſe Menſch am wenigſten fähig iſt. Was aber jemand thut bloß um es beſſer zu haben, das hätte er auch ohne Mangel gethan, denn ein beſſer giebt es überall. Hieraus iſt wohl deutlich genug, daß alles auf die Geſinnung ankommt, und daß wenn ein Prediger nur die rechte Geſinnung zu ſeinem Amte mitbringt die ungünſtigen Verhältniſſe deſſelben ſie ihm nicht leicht nehmen werden. Aber eben hier höher hinauf als man gewöhnlich zu thun pflegt müſſen wir den Siz des Uebels aufſuchen. Man betrachte nur die meiſten Kandidaten des Predigtamtes ehe ſie die Weihe empfingen; eitle ſinnliche Burſche denen ihr Stand längſt unbequem iſt, ſo ſehr daß ſie ihn lieber verläugneten, die ſich vor dem Joche ſcheuen in das ſie ſich bald werden fügen müſſen, und unterdeß noch des Lebens genießen wollen, ſo lange Furcht und Scham es zulaſſen. Oder fleißige ſeufzende Informatoren, vielleicht nach einer guten Methode, weil ſie dieſe eben gelernt haben, vielleicht auch handwerksmäßig fortſtudirend, weil noch ein Examen vor ihnen liegt, oder weil der Reſpect vor den Profeſſoren noch nicht verſchwunden iſt: aber ohne eigenes Intereſſe für die Religion eben wie jene. So nähen ſie ihre Predigten zuſammen, ſo empfehlen ſie ſich ihren Beſchüzern, und ſehnen ſich nach einer Pfarre um ruhig auf eigne Rechnung leben zu können, feſt entſchloſſen ſie beſtens zu nuzen wenn ſie ſie haben. Wie iſt es nun möglich daß Menſchen die keine andere Geſinnung haben als Eitelkeit oder Eigennuz ein Amt im rechten Sinn und mit Nuzen führen können, bei welchem eine höhere Geſinnung ſo ſehr die Hauptſache iſt, daß ſie durch keine Wiſſenſchaft durch keine anderweitige Vollkommenheit kann erſezt werden, nicht einmal durch die richtigſte Menſchenkenntniß — ſoweit dieſe ohne höhere Grundſäze möglich iſt — und durch die durchgeführteſte Heuchelei. Man laſſe alſo nur nicht ſolche Candidaten ins Amt, ſo wird man auch nicht ſolche Prediger haben wie ſie jezt größtentheils ſind. Aber wie kann man jenes verhindern? Mancherlei Beiſpiele haben gezeigt wie ſchwierig es ſchon iſt nur die Ueberzeugungen der amtſuchenden zu prüfen, wie viel mehr alſo noch ihren Gemüthszuſtand, ihre Geſinnungen. Man kann ſie befragen man kann ihnen Verſprechungen abnehmen; aber was wird der nicht antworten und verſprechen der auf dem Punkt ſteht entweder das Ziel ſeiner Wünſche zu erreichen oder auf immer davon zurükkgewieſen zu werden? und der ſich nach ſeiner Denkungsart einbildet es ſei hiemit nicht ernſtlicher gemeint als mit der herkömmlichen Frage nach der rechtgläubigen Adhärenz an die ſymboliſchen Bücher? Und wenn auch die Prüfenden auf das lebhafteſte von der Unwahrheit der Aeußerungen ihres Examinanden überzeugt wären: ſo iſt die Reſolution die ſie ihm ertheilen eine Art von richterlichem Spruch, wozu die Gründe deutlich und beſtimmt müſſen nachgewieſen werden können. Solche Ueberzeugungen aber laſſen ſich vielleicht manchem andern mittheilen, niemals aber öffentlich erweiſen. Thatſachen aus dem bisherigen Leben können auch nicht füglich zum Maaßſtab der Geſinnung gewonnen werden. Denn auf der einen Seite iſt mit einiger Mühe alles was offenbar getadelt werden könnte entweder zu vermeiden oder zu verheimlichen, und auf der andern Seite könnte man leicht gegen einen würdigen und guten ungerecht werden, wenn jeder Fehltritt zumal während des ſo wunderlich geſtalteten akademiſchen Lebens eine entſcheidende Handlung ſein ſollte. Auch möchte eine Sittenaufſicht wie ſie hiezu erfordert würde vor der gänzlichen Umſchaffung unſers Studienweſens nicht einmal dienlich ſein. Aber ſollte es denn gar kein Hülfsmittel geben gegen ein Uebel welches doch eigentlich ganz unnatürlich iſt? Denn unnatürlich iſt es daß die mehrſten Mitglieder eines Standes ſolche ſind deren Geſinnungen mit ihrem Beruf im Widerſpruch ſtehen. Vielleicht ſagt jemand, das ganze Verhältniß ſei eben unnatürlich. Die Religionslehrer ſollten keinen eigenen Stand ausmachen, zu dem man nach gewiſſen bürgerlichen Formen berufen würde. Die Gemeinen ſollten ſich ſelbſt ihre Lehrer ſuchen, und der Staat nichts damit zu ſchaffen haben. Eigentlich ſollte es nicht einmal ein bleibendes Geſchäft ſein, ſondern da alle von Gott gelehrt ſein ſollen müßten es abwechſelnd alle verrichten können. Vielleicht ſagt derjenige etwas der dieſes ſagt, ja ſogar etwas glänzendes und ſchönes; gewiß aber etwas ſehr untröſtliches, indem er uns mit unſern Wünſchen auf einen Zuſtand verweiſt zu welchem wir den Weg noch gar nicht einmal abſehn können. Auf dieſe Art iſt es ein leichtes alle Klagen abzuweiſen. Die Frage iſt aber, ob nicht auch wie die Sachen jezt ſtehen dem Uebel abzuhelfen iſt, ob es kein Mittel dazu giebt welches ſich an unſern gegenwärtigen Zuſtand anſchließt. Geht man von der bemerkten Unnatürlichkeit aus, ſo iſt es leicht einzuſehn, ſie würde nicht ſo häufig ſein wenn nicht überall die Beſtimmung für einen Beruf der Entwikkelung des Charakters und der Geſinnung voranginge; dies iſt allgemein, es trifft aber den Stand der Religionslehrer härter als jeden andern. Denn zu andern Zweigen des öffentlichen Dienſtes gehören nicht ſowol eigenthümliche Geſinnungen als nur beſondere Anlagen, und dieſe entwikkeln ſich eher. Die Rechlichkeit, die man bei jedem vorausſezen ſoll, reicht hin von Seiten des Charakters; ſelbſt dem Arzt iſt herzliches Wohlwollen für das Gelingen ſeines Geſchäfts nicht nothwendig, die Liebe zur Kunſt kann es erſezen. Vielleicht ſollte es indeß auch im allgemeinen anders ſein, und die encyclopädiſche Bildung derer die ſich einem wiſſenſchaftlichen Beruf widmen wollen länger fortgeſezt werden, bis mehr Kenntniß der Sache und des Lebens den beſondern Entſchluß beſtimmen könnte; deſſen Ziel demohnerachtet der gründlicheren Vorbereitung wegen nicht viel ſpäter und der vielſeitigeren wegen wol noch beſſer würde erreicht werden. Doch auch dieſer Wunſch liegt nicht auf dem Wege den das Zeitalter zu gehen ſcheint; denn er trägt nicht den Charakter der Eilfertigkeit an ſich.

Was aber den Stand der Prediger betrifft, ſo ſieht wol jeder, daß von den Jünglingen welche die Schule verlaſſen mit dem Entſchluß dieſen Stand zu wählen kaum einer aus hunderten den rechten innern Grund zu dieſer Wahl haben kann, den lebendigen Trieb das Verhältniß der Menſchen zur Gottheit zu enthüllen und zu befeſtigen, und dadurch zu ihrer innern ächten Verbeſſerung zu wirken. Gar nicht ſo als etwas allem weltlichen, wobei es zunächſt nur auf das äußere abgeſehen iſt, ganz entgegengeſeztes wird dieſer Beruf betrachtet; ſondern vielmehr mit allem andern unter eine Kategorie gebracht. Zuerſt wird im allgemeinen das Studium beſchloſſen, und dann wird über die Facultät berathſchlagt. Auf der Akademie iſt es kaum möglich eine richtige Anſicht von Dingen des Lebens zu erlangen; ſie lernen wol den Umfang der Kenntniſſe begreifen die ihrem Beruf zugemuthet werden, aber ſelten den wahren Sinn deſſelben. Wie ſollte auch ein Profeſſor dazu kommen ihnen zu ſagen, die Hauptſache wäre daß ſie ſelbſt von Herzen fromm wären, und daß ein apoſtoliſcher Eifer in ihrer Seele glühe? der lärmende Unverſtand würde die heiligen Worte in den Staub ſcharren. So gelangen die wenigſten zum Bewußtſein des Mißverhältniſſes zwiſchen ihrer Denkart und ihrem Beruf. Ahndet es einigen, ſo fehlt es auch dieſen gröſtentheils an Entſchloſſenheit oder an Mitteln in eine andere Facultät überzugehen, und in den unſtudierten Stand zurükk zu treten würden ſie für eine Erniedrigung halten. Alſo gehen ſie immer weiter auf ihrer vorbereitenden Bahn, und iſt dieſe zurükkgelegt, ſo ſoll niemand ohne klar darzulegende Nothwendigkeit ihnen die Schranken verſchließen, weil ihr ganzes Leben verdorben würde wenn man ſie ſo ſpät nöthigte ſich eine andere Art von Subſiſtenz zu ſuchen. Die Aufgabe iſt alſo zunächſt die, daß man es denen welche ſich dem Predigerſtande gewidmet haben möglichſt erleichtere, ſich ſobald ihnen die Ausſicht auf ihr künftiges Leben anfängt zu miſsfallen, aus dieſer unſeligen Lage auf eine gute Art herauszuziehen. Dies würde am beſten erreicht werden, wenn ganz im allgemeinen niemand zum Studio der Theologie zugelaſſen würde der nicht zugleich einen andern Beruf anzeigte zu dem er ſich zugleich geſchikkt machen wollte auf den Fall daß er von jenem Studio wieder abträte. Aber man wird dies zugleich in Anſpruch nehmen, weil das Studium der Theologie und ihrer Hülfswiſſenſchaften zu viel umfaſſend ſei um noch ein anderes neben ſich zu geſtatten. Ich läugne dies, in dem Sinne nämlich in welchem der Prediger dieſer Wiſſenſchaften bedarf: denn will jemand tiefer eindringen, wolan der wähle ſich die theologiſche Gelehrſamkeit in ihrem akademiſchen Umfang oder die philologiſche oder die philoſophiſche zu ſeinem zweiten Beruf. Man urtheile ob es hiebei darauf abgeſehen iſt das Zeitalter der einfältigen Pfarrherren wieder einzuführen oder vielmehr zu verewigen — denn vergangen iſt es wol noch nicht. Der Prediger muß die Grundſprachen verſtehen und die Regeln der Interpretation überhaupt. Das muß er aber auch auf Schulen gelernt haben, denn die Akademie kann keinen brauchen der noch nicht zu leſen und zu hören verſteht. Alſo die hiſtoriſche Kenntniß der heiligen Bücher eine hinreichende kritiſche Notiz von den beſten Hülfsquellen zur Auflöſung der einzelnen darin vorkommenden Schwierigkeiten, und eine chreſtomatiſche Uebung in der Erklärung derſelben auf den Grund jener hiſtoriſchen Kenntniſſe und mit Benuzung dieſer Hülfsmittel, das iſt der philologiſche Theil ſeines Studiums. Unmöglich iſt es aber die künftigen Religionslehrer zu vollkommenen Exegeten zu bilden, deren Urtheil in allen Fällen ein eignes aus den erſten Quellen ſelbſt geſchöpftes iſt. Denn hiezu gehört eine gründliche Kenntniß des talmudiſchen und rabbiniſchen Alterthums, und aller ſemitiſchen Dialekte, deren immer einer auf den andern zurükweiſet. Auch geſchieht dieſes jezt eben ſo wenig, und weit entfernt alſo daß etwas ſchlimmer werden würde als vorher, iſt es gewiß vortheilhafter bei Zeiten auf das zu reſigniren was ſich doch nicht durchführen läßt (und wovon man ſich höchſtens eine kleine Anſicht zum Behuf des Examens verſchafft), um lieber das weſentliche deſto gründlicher zu betreiben *). Die Geſchichte des Chriſtenthums muß der Prediger wiſſen in dem Umfang als nöthig iſt um den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche und des Lehrbegriffs auch genetiſch vollſtändig zu verſtehen, nach welchem Unterricht ihm dann von der ſogenannten Dogmatik nichts mehr übrig bleiben möchte als das hiſtoriſche und philologiſche Studium der Beweisgründe. Dies iſt der hiſtoriſche Theil ſeines Studiums. Nimmt man außerdem an, was nicht überall der Fall iſt, daß es praktiſche Anweiſungen zur Homiletik und Katechetik giebt, denn aus den bloß theoretiſchen möchte wenig zu lernen ſein, und bedenkt man daß der philoſophiſche Unterricht des künftigen Predigers zwar anders eingerichtet ſein müßte aber nicht von größerem Umfang zu ſein brauchte als der welcher auch andern Facultäten zum Grunde liegt: ſo giebt dieſes alles auf den akademiſchen Zeitraum von zwei bis drei Jahren vertheilt in der

---

*) Zu dieſer Gründlichkeit rechne ich keinesweges den gewöhnlichen exegetiſchen Curſus über das ganze neue Teſtament, den ich für völlig unnüz halte nachdem wir ſo viele zum Theil treffliche gedrukkte Werke aus dieſem Fache beſizen. Man richte lieber jene chreſtomatiſche Uebungen ſo ein, daß die Jünglinge die Sache nicht mit dem Hören und Nachſchreiben abmachen können, ſondern daß ſie genöthigt werden ſelbſt zu denken zu vergleichen zu urtheilen.

That keine ſolchen Anſtrengungen, daß nicht derſelbe Lehrling noch ſollte irgend eine andere Facultät, ſogar wenn es ihm an Vorkenntniſſen nicht fehlt, die Medizin neben der Theologie ſtudieren können. Daß jezt ſchon bei einem Studio die meiſten Prediger ſo ganz ohne Kenntniſſe ſind und ſelbſt das leichte Geſchäft des öffentlichen Redens ſo ganz erbärmlich mißhandeln, kann keine Einwendung ſein: denn Dummköpfe Müßiggänger Spieler ſollen nicht mehr Prediger werden. Indeß muß es gerade ein zweites Studienfach ſein dem er ſich neben jenem ergiebt? Weſſen Fähigkeiten nicht hinreichen zu einer doppelten wiſſenſchaftlichen Laufbahn, der wähle ſich etwas anders; eine ſchöne Kunſt oder einen andern Zweig des öffentlichen Dienſtes. Wie viele giebt es deren nicht, zu denen Menſchen mit kaum halben Schulkenntniſſen zugelaſſen werden, und die doch denjenigen der ſich durch einige gute Eigenſchaften auszeichnet nach und nach zu einem nicht unbedeutenden Rang im Mittelſtande der Geſellſchaft führen. Es wäre unnöthig ſie aufzuzählen. Kein junger Menſch der im Begriff iſt mit guten Zeugniſſen die Schule zu verlaſſen, kann ſo hülflos ſein daß nicht ſeine Verwandten oder ſeine Lehrer ihm dazu verhelfen könnten bei irgend einem dieſer Verwaltungszweige als Exſpectant eingezeichnet zu werden. Auch fehlt es auf keiner Univerſität an einem Büreau jeder Art, bei dem er neben ſeinen Studien arbeiten könnte um ſich Kenntniß des Geſchäftsganges einſtweilen zu erwerben. So oft er nun hört daß an dem Ort wo er eingezeichnet werden eine Gelegenheit wäre einzutreten, würde wenigſtens die Ueberlegung entſtehen ob es nicht beſſer wäre dieſes Theil zu erwählen; und jeder der dann eine Abneigung gegen den Predigerſtand oder eine Untauglichkeit fühlt wird auf der einen Seite weniger Bedenken tragen zu der Veränderung zu ſchreiten, da er eine allgemein anerkannte Vorausſezung für ſich hat, auf der andern Seite aber einſehen daß es zu ſeinem Vortheil gereicht ſie ſobald als möglich zu unternehmen, um, da faſt in jedem Zweige des öffentlichen Dienſtes zuerſt unentgeldlich muß gearbeitet werden, hiezu noch die Zeit zu benuzen, welche er doch auf der Akademie auf Unkoſten der ſeinigen würde leben müſſen. Dieſes Mittel wird nicht den ganzen Schaden heilen, aber es wird doch den größten Theil von denen die ſich ohne Beruf dem geiſtlichen Stande gewidmet haben noch zur rechten Zeit von ihrer Verirrung zurükkbringen. Diejenigen aber bei denen die Wahl auf dem rechten Grunde beruht und ausdauert, werden auch dieſe Ordnung nicht nur zu befolgen ſondern auch ſie nüzlich zu machen ſuchen. Plato ſagt, um die ächte Begierde nach der Philoſophie von der falſchen zu unterſcheiden ſei das beſte Mittel, denen die dergleichen äußern die Schwierigkeiten des Unternehmens und die Entſagungen die es fordert recht ernſtlich vorzuſtellen. Daſſelbe findet hier ſeine Anwendung. Wenigſtens würde dieſe Einrichtung ein hinreichender Grund ſein um jenes höchſt verderbliche Mitleid endlich hintenan zu ſezen. Man könnte und müßte nur mit der größten zwekkmäßigen Strenge verfahren gegen die amtſuchenden ſowol als die Prediger ſelbſt. Oder werden die mitleidigen ſagen, man könne es nun noch weniger genau mit den Kenntniſſen nehmen, da die Jünglinge auch auf der Univerſität doppelt beſchäftigt wären? Sie müßten dann vergeſſen daß jeder ſich ſeinen zweiten Beruf nach Maaßgabe ſeiner Fähigkeit wählen könnte, und müßten nicht wiſſen wie viel Zeit auf Akademien unverantwortlich verſchwendet wird.

Nächſtdem wäre ſehr zu wünſchen daß die äußeren Verhältniſſe des Predigerſtandes je länger je mehr auf einen ſolchen Fuß geſezt würden, daß er denen welchen er nicht um ſein ſelbſt willen werth wäre gar keinen äußern Reiz darbieten könnte. Wiewol auch hier wie überall alles unvollkommne zuſammenhängt: ſo kann man doch einen dreifachen Reiz dieſer Art unterſcheiden, bei welchem von jeher eine Menge unberufene Geiſtliche ihren Beruf gefunden haben, nämlich den Reiz der Ehrbegierde, der Trägheit und des Eigennuzes. In Abſicht des erſteren iſt ſchon vieles geſchehen um ihn zu vermindern; und was für viele eine Urſache zur Klage iſt, darüber muß ſich derjenige freuen der dieſe

Sache aus dem Geſichtspunkte des Verfaſſers anſieht. Die Ehrerbietung welche dem Prediger nicht um ſein ſelbſt ſondern um ſeines Standes willen erwieſen wird, hat ſehr abgenommen, und dieſes iſt ein erfreuliches Ereigniß. In dieſer Art von Achtung war etwas wahres und etwas falſches. Falſch alles was ſich auf die abergläubiſchen Vorſtellungen von prieſterlicher Würde und näherer oder gar vermittelnder Relation zum Höchſten gründete. Schon um dieſes ungebührlichen Beiſazes willen müßte jeder redliche Geiſtliche wünſchen lieber auch das wahre und gebührliche einer ſolchen allgemeinen Achtung zu entbehren und mit derjenigen zufrieden zu ſein, die er ſeinem perſönlichen Werth verdankt; und zwar nicht nur wegen der Irrthümer die dieſe Empfindung in den ehrenden vorausſezt, ſondern auch wegen ihres Einfluſſes auf die geehrten. Der prieſterliche Stolz, über den man ſo lange geklagt hat, hätte ohne dieſe dargebotene Nahrung gar nicht beſtehen können. Das wahre in dieſer Achtung, die dem Menſchen um ſeines Standes willen erwieſen wird, iſt daß er die Vorausſezung für ſich hat, er beſize die Eigenſchaften die ſein Stand erfordert, und dieſe ſind bei dem Geiſtlichen mehr als bei irgend einem andern an ſich ſelbſt und unbedingt achtungswerth. Allein es iſt ein großes Uebel, wenn dieſes Gefühl nicht bei allen Menſchen ſo beſonnen iſt daß ſie ſich ſeines Grundes immer bewußt bleiben, und es alſo demjenigen entziehen der die Vorausſezung nicht rechtfertiget. Kann erſt der Mangel eines eigenen Werthes durch einen angemaßten für den äußern Gebrauch erſezt werden: ſo wird auch bald die offene Unwürdigkeit damit bedekkt. Zu dieſer ganz ohne eigenes Zuthun zu erwerbenden falſchen Ehre kommt noch eine andere hinzu, die zwar mehr Beziehung auf den eigenen Lebenswandel hat, ihrem Gehalte nach aber nicht im geringſten beſſer iſt. Sie gründet ſich auf das ganz vernunftloſe, immer noch zu weit verbreitete Vorurtheil als ob es eine beſondere Sittlichkeit und Schiklichkeit für den Prediger gäbe, und ihm manches verboten wäre was andere ſich gar wohl erlauben könnten. Dieſes hat einerſeits den nachtheiligſten Einfluß auf den Nuzen der Amtsführung der Prediger; denn eine natürliche Folge davon iſt der Gedanke, man müſſe immer von den ſittlichen Rathſchlägen und Forderungen derſelben etwas abdingen, weil ſie von den ſtrengen Begriffen ausgingen die nur auf ſie ſelbſt anwendbar wären. Dann verliert auch das Beiſpiel des Predigers einen bedeutenden Theil von ſeiner Kraft, indem er ſich dieſen Vorurtheilen zufolge einer Menge von Fällen entzieht, in deren Behandlung ſich eben der Unterſchied ächt ſittlicher und religiöſer Geſinnung von jeder andern recht herausheben würde. So liegen unter dieſem Bann eine Menge an ſich ganz unſchuldiger Vergnügungen, die aber einen ganz verſchiedenen Ausdrukk annehmen, wenn derjenige ſie genießt in dem ſinnliche Principien herrſchend ſind, oder derjenige den die ſittlichen niemals verlaſſen. Doch hier haben wir es eigentlich mit den Wirkungen zu thun, welche dieſe Vorurtheile anderſeits auf die Gemüthsart der Geiſtlichen hervorbringen. Man ſagt Falſchheit, Verſtellung, Heuchelei, wären denſelben leider ſo ſehr gewöhnlich; was an ſolchen Beſchuldigungen wahres iſt, das hat keinen andern Urſprung als dieſen, die erſten Aufopferungen ſind vielleicht ſchwer; wenn der Candidat die Amtweihe empfängt und nun plözlich — um keinen Anſtoß zu geben, wie die löbliche Maxime gewöhnlich ausgedrükkt wird — einer Menge von Vergnügungen entſagt, die ihm bisher nur zu ſehr am Herzen lagen, ſo mag er keinen leichten Kampf zu beſtehen haben. Allein der Menſch wird durch die Gewohnheit regiert, die Erinnerungen ſtumpfen ſich ab, die Maxime erhält bald ſo viel Gewalt, daß eine Art von Unmöglichkeit auf dem zu ruhen ſcheint was ſie verbietet. In den Augen der Menſchen aber nimmt die Schwierigkeit nicht ab, weil ſie nur die Macht des Reizes kennen, nicht die der Gewohnheit; und ſo wie es ehedem nothwendig war ihnen den Kampf zu verbergen: ſo iſt es jezt vortheilhaft auch die Gleichgültigkeit nicht ſehen zu laſſen. Doch iſt es nicht nöthig dieſem für jeden feineren moraliſchen Sinn faſt ekelhaften geheimen Spiel weiter nachzugeben. Der Zuſammenhang leuchtet ein. Daß dieſe Leichtigkeit ſich einen falſchen Werth zu erwerben viele unwürdige Menſchen in den geiſtlichen Stand gelokkt hat, iſt offenbar; daß ſie auch der Sittlichkeit und Wahrheit derer die um ein vieles beſſer ſind gefährlich werden muß, iſt wol eben ſo wenig zu läugnen. Kein Geſez keine Art von öffentlicher Anordnung beſchüze alſo länger dieſe Vorſtellungen von einer beſonderen Schikklichkeit und Anſtändigkeit. Was die Religion unterſagt, das unterſagt ſie jedem, und was den Anſtand betrifft, ſo iſt nicht einzuſehen warum der des Predigers ein anderer ſein ſollte als der eines jeden andern an Alter und äußerlichen Verhältniſſen ihm ähnlichen Geſchäftsmannes, deſſen Beruf ernſter Natur iſt und eine Fertigkeit ſich mit Ideen zu beſchäftigen vorausſezt. Welcher Thor ſich etwa über die Grenzen dieſes Anſtandes hinaus verirrt, den weiſe die Cenſur ſeiner Vorgeſezten beſonders zurecht. Ja man begünſtige vielmehr, was jezt ohnedies allgemein zu werden anfängt, daß die Prediger ſich im gewöhnlichen Leben ſoviel möglich ohne alle beſonderen Abzeichen ihres Standes darſtellen. So werden ſie am ſicherſten genöthigt werden ſich eine eigene perſönliche Ehre zu erwerben. Im allgemeinen hat man gewiß nicht Unrecht, ſchon jezt in denjenigen welche ſich dieſer beſſeren Sitte entziehen ein pfäffiſches Weſen zu ſuchen, das etwas erſchleichen möchte was es nicht zu verdienen verſteht *).

Von Seiten des Eigennuzes und der bloſen Rangſucht hatte der Predigerſtand immer nur einen beſondern Reiz für die Abkömmlinge niedrigerer Stände, denen es auf dieſem Wege leichter wird als auf jedem andern ſich zu einem gewiſſen Einkommen

---

*) Dies will jedoch mit Verſtand verſtanden werden. Von alten Predigern zum Beiſpiel würde es größtentheils eine lächerliche Beweglichkeit anzeigen, wenn ſie in einer an ſich ganz gleichgültigen Sache eine neue Gewöhnung annehmen wollten. Denn das unanſtändige liegt eigentlich darin daß man in dieſen äußern Kleinigkeiten etwas ſucht, etwas ausdrükklich veranſtaltet, und beſondere Notiz davon nimmt.

und geſellſchaftlichen Anſehen emporzuſchwingen. Betrachtet man nur wie ſehr groß die Anzahl ſolcher Prediger iſt: ſo kann man ſchließen wie ſehr wirkſam Bewegungsgründe dieſer Art bisher geweſen ſind um den geiſtlichen Stand auf eine nachtheilige Art zu bevölkern. Wenn nun der obigen Vorausſezung zufolge jeder genöthigt iſt, die Vortheile welche ihm dieſer Stand wahrſcheinlich verſchaffen kann mit denen einer andern beſtimmten Laufbahn zu vergleichen, die ihm ebenfalls ſchon eröffnet iſt: ſo wird das Uebergewicht des erſteren ſchwerlich groß genug ſein, um jemand wider ſeine Neigung und ſein inneres Gefühl in jenem feſtzuhalten, wenn nicht etwa das Intereſſe der natürlichen Trägheit den Ausſchlag giebt. Denn im ganzen ſind die Geſchäfte des Predigers, wenn er ſeinen Beruf nur um des Brodes willen treibt und alſo nicht mehr Fleiß daran wendet als nur daß ihm keine offenbare Vorwürfe gemacht werden können, weit geringer als die der meiſten andern Staatsdiener, ſo daß wer nicht will ſich kaum anders als körperlich anzuſtrengen braucht. Daß nun der Predigerſtand von dieſer Seite einen Reiz darbiete muß gar nicht geduldet werden. Die Prediger ſollen freilich nicht nur leben, ſondern auch anſtändig leben können, weil ſie billig überall zu der beſſern Geſellſchaft gehören ſollen: aber keiner muß die Ausſicht haben, daß ihm der Wohlſtand ohne große Thätigkeit entgegen kommen kann, ſonſt werden immer noch alle Müßiggänger dieſen Stand jedem andern vorziehen. Schon wenn außer den Schulbeſuchen, welche die Aufſicht über den Lehrer zum Zwekke haben, die religiöſen Unterhaltungen mit den Kindern in der Schule eingeführt werden, wenn man bei dem eigentlichen Religionsunterricht auch auf dem Lande die Geſchlechter trennt, werden ſich die Geſchäfte des Predigers auf eine nüzliche Art vermehren. Außerdem aber ſollte jeder Landprediger ſo geſezt ſein, daß ſein bequemes Einkommen, ſein Wohlſtand, lediglich von einem verſtändigen Betriebe des Akkerbaues abhängt *).

---

*) Daß manche in dieſer Hinſicht ſo elend daran ſind, ſelbſt Knechts-

Man wird ſagen dies ſei gefährlich, da ja ohnedies der allgemeinen Klage zufolge die meiſten Landprediger nur allzubald verbauern. Allein es iſt wol an und für ſich kein edleres Geſchäft und welches bei einem einigermaßen gebildeten Menſchen allen beſſeren Gefühlen ſo günſtig wäre als der Akkerbau, ein Geſchäft deſſen mercantiliſcher Theil immer um ſo liberaler behandelt werden kann, je verſtändiger es im weſentlichen betrieben wird. Der Prediger alſo der für die edlere Anſicht des Akkerbaues empfänglich iſt, wie ſie doch alle ſein ſollten, wird gewiß dadurch in ſeinem innern Werth nicht zurükkommen; derjenige welcher wiſſenſchaftliche Beſchäftigungen vorzieht wird ſich von dem größten Theile des Akkerbaues gern losmachen, aber dann auch einige Vortheile willig entbehren. Wer aber durch dieſes Geſchäft in eine niedrige Sphäre herabgezogen wird, der iſt auch eine unedle niedrige Natur, und würde leider auch ohne den Akkerbau Mittel genug gefunden haben ſeinem Eigennuz zu fröhnen und ſich ſeiner Rohheit zu überlaſſen. Dagegen iſt ein Landprediger ganz ohne Akkerbau ein unglükſeliges Geſchöpf, nicht nur weil ſeine Lage keine Bedeutung für ihn hat und ſeine Umgebungen ganz leer für ihn ſind, ſondern er löſt auch das einzige Band, welches ihn durch eine anſchauliche Aehnlichkeit mit ſeiner Gemeine verknüpft, und ſchneidet ſich ſo faſt alle Gelegenheit ab auch durch ſein Beiſpiel auf ſie zu wirken. Ferner muß es, um noch ſicherer von dieſer Seite unwürdige Subjecte abzuhalten, dem Landprediger möglichſt erſchwert werden einer filzigen Kargheit nachzugehen, die ihn von allem ſchönen entfernt und ihn ſehr verächtlich macht. So zum Beiſpiel ſind auf dem Lande allerlei Veranſtaltungen nöthig, um die Prediger im Zuſammenhang mit dem Fortgang der unentbehrlichſten und gemeinnüzigen Kenntniſſe

---

dienſte bei ſich verrichten zu müſſen, iſt himmelſchreiend. Zu einer Zeit wo ſo viele Domainen abgebaut und vererbpachtet werden, könnte vielleicht ohne große Aufopferungen von Seiten des Staates manches geſchehen, um den Akkerbau der allzuarmen Prediger zu erweitern. Aber wer denkt an dieſe Unglüklichen!

zu erhalten. Dieſe kommen zum großen Schaden für die beſſeren ſelten ſo zu Stande wie ſie könnten, weil viele ſich davon ausſchließen und die meiſten ſie gern compendiöſer hätten als möglich iſt. Hier ſollte nun gar keine Wahl ſtattfinden. Jede Inſpection ſollte ihre zweckmäßige Leſegeſellſchaft haben, aus welcher nach und nach eine gemeinſchaftliche Bücherſammlung erwüchſe; ſo würde dem beſſeren erleichtert was ihm nothwendig iſt und was er allzuoft wegen des üblen Willens der ſchlechtern entbehren muß, und dieſe ſelbſt würden faſt mit Gewalt wenigſtens etwas mit fortgezogen. Noch nothwendiger aber wäre es, jene ſo oft niedrigen und kriechenden Bemühungen um die Accidenzien unthunlich und unnüz zu machen, welche ſo ſehr viel beigetragen haben den üblen Ruf des Predigerſtandes zu begründen. Allerdings iſt die Lage der Prediger in dieſer Hinſicht nicht wenig drükkend. Sie ſind an dieſe Gefälle als an einen Theil ihres Gehaltes gewieſen; der Werth derſelben nimmt immer ab, da ſie auf einem pecuniären Saz beruhen; die Neigung der Gemeineglieder mehr zu geben als geſezlich vorgeſchrieben iſt verliert ſich auch und bedarf allerlei Aufmunterungen: was Wunder, daß unter ſolchen Umſtänden bei denen die nicht eine feſtgegründete liberale Geſinnung dagegen ſichert etwas von jenem kriechenden Weſen entſteht. Daß die Prediger dieſe Einnahmen ſollten fahren laſſen können und anderweitig dafür entſchädigt werden, daran iſt wol für lange Zeit nicht zu denken. Vielleicht aber könnte man ihnen das gehäſſige und gefährliche größtentheils benehmen, wenn man ſie, wie man es mit den Sporteln der Gerichtsperſonen gemacht hat, aus einer perſönlichen Einnahme in eine gemeinſchaftliche verwandelte. Wenn jede Inſpection eine Kaſſe hätte zu der dieſe Einnahmen berechnet werden und nachher aus derſelben vertheilt würden: ſo bekäme die Strenge, mit welcher der Prediger oft auf die Abtragung halten muß, nicht nur ein weniger eigennüziges Anſehen, ſondern auch wirklich einen beſſern Charakter, und was die Gemeineglieder über die Gebühr hinzufügten, würde unverdächtiger gegeben und anſtändiger genommen.

Mit der Zeit könnte vielleicht dieſe Einrichtung der Grund zu einer andern weſentlichen Verbeſſerung werden. Es fällt nämlich ſehr unangenehm auf, bei dem zum Theil ſo ſehr großen Unterſchiede der Pfarreinkünfte, wie ſehr es ganz dem Zufall überlaſſen iſt wer die beſſere und wer die ſchlechtere erhält. Dabei iſt in der lutheriſchen Kirche wegen Verſchiedenheit der Patronate auf dem Lande beſonders an eine Amtsveränderung ſelten zu denken, wogegen in der reformirten Kirche wegen des entgegengeſezten Verhältniſſes die Prediger oft um der geringfügigſten Gehaltszulage willen ihre Gemeine mit einer andern vertauſchen. Beides iſt unſtreitig der guten Amtsführung ſehr nachtheilig. Auf der einen Seite kann das Verhältniß des Predigers zur Gemeine nur mit Hülfe der Zeit und gegenſeitiger Beobachtung das werden was es ſein ſoll; auf der andern Seite aber kann es auch ſchwerlich recht gut ſein wenn der Prediger recht oft Veranlaſſung hat zu denken, ſeine Verbindung mit gerade dieſer Gemeine ſei die Urſache ſeines Darbens, und er ſei nun für immer an ſie gekettet und komme nicht los. Könnten nicht aus jenem Fonds (und vielleicht ließe ſich noch mehreres aus den Einkünften einzelner Pfarrſtellen dazu ſchlagen) gleichſam wandelbare Gehalte gemacht werden, die ungleich vertheilt theils den ältern theils den verdienten eine Verbeſſerung gewährten, ohne daß ſie nöthig hätten ihren Ort und ihre Gemeine zu verlaſſen?

Wenn in dem bisherigen die Landprediger von denen in den Städten abgeſondert worden ſind: ſo iſt es nicht als ob bei den leztern nicht denſelben Uebeln vorzubeugen wäre, ſondern nur weil es in mancher Hinſicht auf eine andere Art geſchehen muß. Wenigſtens könnten ſie nicht mit den Landpredigern in eine Gemeinſchaft der Accidenzien geſezt werden, wiewol eine andere Einrichtung unter ihnen ſelbſt zu wünſchen wäre. Denn dieſe Art wie jezt die einträglichen Amtsverrichtungen an den meiſten Orten zwiſchen dem erſten Prediger und ſeinen Diakonen getheilt ſind hat etwas empörendes, nicht minder auch wie die geringen Accidenzien an vielen Orten theils auf hergebrachte theils auf erſchlichene

Art vervielfältigt werden. Gewiß würden ſich die meiſten Hausväter lieber einer beſtimmten Abgabe an eine Kirchen- oder Prediger-Kaſſe unterwerfen, als dieſen Plakkereien bei ſolchen Gelegenheiten, die ſchon ohnehin Ausgaben genug veranlaſſen. Ferner ſo nothwendig der Akkerbau für den Prediger auf dem Lande iſt, ſo verderblich iſt er dem in der Stadt. Soll alſo für die lezteren bei ihrer mäßigeren und weniger anſtrengenden Beſchäftigung das Intereſſe der Trägheit aufhören: ſo muß die Einrichtung getroffen werden, daß ihr beſſeres Einkommen mehr von der Verknüpfung mit einem andern Amte abhängt als von ihrem Amte als Prediger. Schon jezt haben die mehreſten Prediger in den Städten eine Nebenbeſchäftigung: einige ſind Aufſeher der übrigen, andere ſind Schullehrer und in den Hauptſtädten Beiſizer der Conſiſtorien. Keines dieſer Nebenämter ſollte mit einer beſtimmten Predigerſtelle verbunden ſein, ſondern demjenigen übertragen werden der ſich unter den vorhandenen am beſten dazu qualificirte, ja ſie müßte auch ganz trennbar davon ſein. Dagegen aber ſollte ein größerer Theil des Gehaltes als bisher auf dieſen Nebenämtern ruhen und ſoviel möglich alle Prediger in der Stadt als Prediger einander gleich ſein. Der obige Vorſchlag ſichert noch einen größeren Reichthum an Mitteln und noch eine freiere Wahl. Warum ſoll nicht zum Beiſpiel in Hauptſtädten der Prediger der ſich zugleich auf die Rechte oder auf die Staatswiſſenſchaft gelegt hat, eben ſo gut in einem Collegio dieſer Art arbeiten, als ein anderer Beiſizer des Conſiſtorii iſt? Warum ſollte nicht in mittleren und kleinen Orten ein Prediger zugleich eine obrigkeitliche Perſon ſein können? *) Die entgegengeſezte Maaßregel die Prediger in Monarchien von allem andern Staatsdienſt und in Republiken ſogar von der Ausübung aller Rechte der activen Staatsbürger auszuſchließen rührt doch nur

---

*) Nur Richter, ſofern er es allein iſt, müßte er aus vielen Urſachen nicht ſein.

aus der Zeit her, wo man ſich theils Staat und Kirche in Oppoſition dachte, theils vielerlei wunderbares von der Gewalt des Predigers über die Gemüther auch in weltlichen Dingen beſorgte. Dieſe Zeiten ſind vorbei, und ſo hat auch jene Maaßregel nichts für ſich. Wol aber die entgegengeſezte, da es ſo viele Prediger giebt die zu außeramtlichen wiſſenſchaftlichen Beſchäftigungen keine Neigung, dagegen aber viel praktiſchen Verſtand haben und viel Geſchikk zu Verwaltungsgeſchäften aller Art, welches für die Societät bisher leider verloren ging. Je mehr nun die zweite Laufbahn des Predigers von der Art iſt daß wenn er ſie bei anerkannten Talenten weiter verfolgte, ſie ihm ſehr bequem und ehrenvoll allein genügen könnte, deſto mehr fällt ja in die Augen daß derjenige welcher dennoch den Predigerſtand beibehielte ihm gewiß mit herzlicher Liebe und Luſt zugethan iſt.

Dieſe Vorſchläge zuſammengenommen erregen, ſo wenigſtens wie der Verfaſſer die Sache anſieht, gegründete Hoffnung uns nach und nach zu befreien von der großen Anzahl von Predigern denen die Religion und ihr Amt gleichgültig iſt, und die ſich durch Unfähigkeit, Unſittlichkeit und Rohheit verächtlich machen. Sollte ſich aber dann zugleich finden, daß die Anzahl der übrigbleibenden viel zu gering wäre für das Bedürfniß der chriſtlichen Religionsgeſellſchaften: ſo wären doch theils wenige Prediger, aber die es im rechten Sinne wären, beſſer als viele die nichts taugen und ihre Stelle nur ſcheinbar ausfüllen, theils wäre dieſes noch immer die beſte Art wie es ans Licht kommen könnte, daß die Sache auf dem bisherigen Fuß nicht länger beſtehen könnte. Die nöthigen Aenderungen würden ſich dann von ſelbſt ergeben, und wer einigermaßen weiſſagen kann, wird gewiß nur erfreuliche Reſultate vorausſehen.

Noch ein großes Uebel aber kann leider nur angedeutet werden, weil Hülfe dagegen wol nur von der wohlthätigen Hand des Staats zu erwarten iſt. Es iſt der traurige Zuſtand der Prediger und Gemeinen, wenn erſtere durch Altersſchwäche zur

Führung ihres Geſchäftes untauglich werden. Weil ein ſolcher Mann nach der gegenwärtigen Einrichtung, wenn er ſein Amt niederlegt und ſich einen Gehülfen ſezen läßt, unvermeidlich in große Hülfloſigkeit geräth: ſo zögern die vorgeſezten ſo lange als möglich ihm dieſen Schritt zuzumuthen; die Gemeine iſt gewöhnlich nach und nach an eine nachläſſige Verwaltung des Amtes gewöhnt worden und ſchweigt ebenfalls *), und von dem Prediger ſelbſt iſt, zumal bei der gegenwärtigen Beſchaffenheit derſelben, nicht zu erwarten daß er der erſte ſein ſoll ſich zur rechten Zeit für unbrauchbar zu erklären. Wird ihm endlich ein Gehülfe geſezt, ſo wird auch gewöhnlich zu Gunſten des jubilirten das Verhältniß zwiſchen beiden ſo unbeſtimmt gelaſſen als möglich. Die Freundſchaft iſt ſelten recht groß, weil der jüngere doch immer noch einen beſſeren Zuſtand zu erwarten hat nach dem Tode des ältern. Die alten Prediger ſind oft die hartnäkkigſten Vertheidiger alter Mißbräuche, und ſo ſind dem jungen Manne bei dem beſten Willen die Hände gebunden, und der Gemeine kann alſo doch oft in den weſentlichſten Dingen nicht eher geholfen werden als nach dem Todesfalle. Auch hier darf das Mitleid gegen einzelne nicht zum Nachtheil des allgemeinen wirken; aber helfen muß das Mitleid freilich, geſezt auch die alten Prediger hätten oft kein Verdienſt als ihr Alter, und auch ihr graues Haar wäre bei weitem nicht immer eine Krone der Gerechtigkeit. Zweierlei iſt ganz nothwendig. Erſtlich muß Rath geſchafft werden daß alte Prediger in jedem Falle ihr Amt ganz niederlegen können, damit es auf Einem hafte und Einer verantwortlich ſei. Zweitens muß das verhaßte unnatürliche Verhältniß abgeſchafft werden, daß ein beſtimmter Menſch auf den Tod eines andern beſtimmten Menſchen wartet und oft genöthigt iſt ihn zu wünſchen.

---

*) Leider wird der wichtigſte Theil des Geſchäftes, der Religionsunterricht der Kinder, am eheſten verſäumt; aber grade darum kümmert man ſich am wenigſten.

Könnte man Hülfsquellen herbeiſchaffen um jedem alten Prediger ſo viel zu geben daß er ſeines Alters nothdürftig pflegen könnte, dabei aber doch den jungen zugleich in Beſiz des ganzen Amtes und ſeiner Einkünfte zu ſezen: ſo wäre dies freilich das beſte, dieſe aber möchten ſchwerlich auszumitteln ſein. Ein anderes Mittel wäre, wenn es mehr ſolche Stiftungen gäbe wie in der brandenburgiſchen reformirten Kirche die der königlichen Candidaten iſt. Dieſe könnte man ſehr füglich dazu benuzen alten Predigern alle Amtsgeſchäfte abzunehmen, ohne ihnen etwas bedeutendes zu entziehen und ohne die jungen Männer grade auf ihre Stelle zu verweiſen. Doch dieſes iſt auch nicht, und ſo ſei dieſer Punkt, der einzige unter den berührten für den es ohne Geld keine Hülfe giebt, anderem Ermeſſen anheimgeſtellt.

Ich habe geredet, und ich wünſche daß wenn man auch nicht folgt man doch hören möge. Wenn man nur die Sache beherzigt, wenn man ſich nur für den aufgeſtellten Geſichtspunkt, dem einzigen aus dem ſie einen wahren Werth hat, intereſſirt: dann mögen ſich immer aus dem Nachdenken ſolcher die beſſer unterrichtet ſind beſſere und folgenreichere Vorſchläge entwikkeln. Was die gegenwärtigen betrifft, ſo haben alle mögliche Einwürfe nicht können im voraus beantwortet werden. Sollten indeß bedeutende gemacht werden, die nicht in der Trägheit und im böſen Willen gegründet ſind, und zwar auf eine Art daß ſich aus der Erörterung Nuzen verſprechen ließe: ſo wird der Verfaſſer es für Pflicht halten ſeiner Rede beizuſtehen ſo viel ſich thun läßt. Möchten nur alle denen das Chriſtenthum und ſeine mit der innern ſo genau zuſammenhängende äußere Exiſtenz am Herzen liegt ſich vereinigen, dem Grunde des Uebels nachzudenken und ihm mit gemeinſchaftlichen Kräften abzuhelfen. Jeder rede die Wahrheit von Herzen wie er ſie ſieht, ſcheue kein Anſehen und ſcheue kein noch ſo geheiligtes Vorurtheil. Aber jeder leide auch den Widerſpruch der aus eben ſolchem Sinne kommt nicht etwa als ein Uebel, ſondern liebe ihn als etwas gutes. Das iſt die apoſtoliſche Geſinnung die uns allen ſo wohl anſteht, Wahrheit fördern in Liebe, und vor allen Dingen lege jeder gern Hand ans Werk und ſei bereit Opfer darzubringen der gemeinen Sache wo es noth thut: dann ſind wir die fröhlichen Geber die Gott angenehm ſind, jeder nach dem das er hat.

Glükkwünſchungsſchreiben

an

die Hochwürdigen Mitglieder

der

von Sr. Majeſtät dem König von Preußen

zur

Aufſtellung neuer liturgiſcher Formen ernannten Commiſſion.

1814.

Hochwürdige Herren,
Verehrteſte Amtsbrüder!

Zur Steuer der Wahrheit muß ich dieſes Schreiben an Sie mit dem Geſtändniß anfangen wie ich keinesweges der Meinung bin, unſer proteſtantiſcher Gottesdienſt befinde ſich in einem ſo bedenklichen Zuſtande, daß wenn ihm nicht durch außerordentliche Mittel und gewiſſermaßen gewaltſam geholfen würde, wir ſein baldiges völliges Abſterben befürchten müßten. Wie vieles hat ſich nicht vielmehr allmählig zum beſſeren geändert. Gott ſei Dank! Chriſtus darf faſt nirgend mehr mit Sokrates um eine mäßige Hochachtung wetteifern; die dürftige häusliche und bürgerliche Moral, die niemandem ſizen wollte, ſondern jedem zu kurz war oder zu lang, macht auf den Kanzeln wieder einer lebendigen Darſtellung des Chriſtenthums Plaz, und das ſüßlichfade empfindſame Geblümel einem kräftigen Styl, die Leerheit des Kopfes und Herzens, wie gut ſie ſich auch unter dem Schein ſtrenger Ehrwürdigkeit verhülle, und die eitle frivole Selbſtgefälligkeit, wie gut ſie ſich auch als zuthuliche geiſtliche Liebe einzuſchmeicheln wiſſe, beide täuſchen nicht mehr und können ſich auf die Dauer nicht mehr in dem ſonſtigen Anſehen behaupten; die undichteriſchen Lieder, welche eine ſehr trokne geiſtesarme Zeit vorzüglich bei uns eingeführt hatte, werden immer mehr aus unſern Kirchen hinaus gewünſcht und hinaus gewieſen, wogegen der Geſchmakk an dem altem Schrot und Korn wieder erwacht und die hohe religiöſe Bedeutſamkeit der Tonkunſt überhaupt wieder gefühlt wird. So ſehe ich bei allen noch unläugbaren Mängeln unſere Kirche wieder mehr als ſonſt gefüllt und gewiß mit aufrichtigen Theilnehmern, da keinem die Heuchelei einigen Vortheil bringen kann und keiner durch die Langeweile ſtrenger Gebote und Verbote hineingetrieben wird. Dieſen Theilnehmern muß es um ſo mehr Ernſt mit der Sache ſelbſt ſein, als eben unſer Gottesdienſt wenig äußeren Reiz hat und auch mit glänzender Beredſamkeit, Sie ſelbſt werden es geſtehen müſſen, nicht viel Aufwand unter uns getrieben wird. Und dieſer Ernſt beweiſet ſich auch unter allen Ständen durch vielfältige Geſpräche über den Gottesdienſt und zwar nicht nur über den Inhalt der Predigt, ſondern auch über ſeine andern weſentlichen Beſtandtheile. So ſcheint die ganze Sache auf einem mehr guten als verderblichen Wege zu ſein und gibt die Hoffnung daß alles allmählig noch weit mehr ſich zum beſſeren wenden würde, was nämlich den Gottesdienſt allein betrifft, wenn nur frommen und einſichtsvollen Geiſtlichen im Einverſtändniß mit ihren Gemeinen nicht gewehrt wird, und die aufſichtführenden Behörden ihr Anſehen anwenden um das beſſere zu ſchüzen und zu verbreiten. Viele unſerer frommen und wohlgeſinnten Glaubensgenoſſen ſind gewiß derſelben Meinung und mehr oder weniger wol auch Sie ſelbſt, verehrungswürdige Männer, die in einer ſo fruchtbaren Amtsführung leben. Demohnerachtet wer wollte ſich nicht aufrichtig freuen, wenn die von Gott geſegnete Gewalt unſerer herrlichen Zeit auch dieſen großen Gegenſtand kräftig ergreift? Mit einem großen Schlage iſt das wichtigſte geſchehen, um unſere äußere Freiheit wieder zu erobern und den Grund zu neuem Leben und Glükk des Volkes zu legen. Muth und Eifer wenden ſich nun nach innen, um das gewonnene zu ſichern, um in neuen Banden der Liebe die erwachte Kraft zuſammen zu halten und allmählig erſtarken zu machen, und die tiefer liegenden Gründe früherer Uebel aufzuſuchen und hinwegzuräumen. Wenn alſo hiebei die wahrhaft göttliche Ueberzeugung Raum gewinnt, daß chriſtliche Gottſeligkeit und Frömmigkeit allein ein beſſeres gemeinſames Leben ſicher ſtellen und uns vor Rükkfällen bewahren könne, und es wäre möglich daß kraft dieſer Ueberzeugung jezt auch in der Verbeſſerung unſeres Gottesdienſtes, der ja den Glauben öffentlich ausſpricht bewahrt und nährt, auf einen Schlag geſchehen könnte was ohne die eigenthümliche Kraft dieſer Zeit wahrſcheinlich nur ſehr allmählig geſchehen und weit ſpäter zur Vollendung kommen würde: wer wollte ſich nicht darüber innig freuen, wer nicht über dieſen Verſuch Ihren hochgeprieſenen König ſegnen, und Ihnen, welche dazu beauftragt ſind, Beiſtand und Gedeihen von oben wünſchen?

Jeder von Ihnen, geehrteſte Amtsgenoſſen, hat ohnfehlbar einen großen Kreis enthuſiaſtiſcher Verehrer in der Nähe und Ferne, und dieſe öffentliche Stimme iſt es auch ohnſtreitig, welche die Wahl Ihres erhabenen Königs und ſeines erleuchteten Miniſters geleitet hat. Dieſe Ihre perſönlichen Freunde und Verehrer können jezt unter ihren Mitchriſten mit einer ſtolzen Freude umherſchauen, jeder darüber daß durch eine ſolche Wahl das große Werk der allgemeinen Verbeſſerung des Gottesdienſtes auch in die Hände des Mannes gekommen iſt den er ſelbſt als Geiſtlichen allen andern vorzieht, in deſſen Art den Gottesdienſt zu verwalten er ſelbſt die Befriedigung ſeiner geiſtigen Bedürfniſſe findet, den er in vieler Hinſicht allen zum Muſter anpreiſen möchte, und der ihm den höchſten Gipfel deſſen darſtellt was überhaupt auf dieſem Wege auf chriſtliche Gemüther kann gewirkt werden. Von allen dieſen Ihnen mit vorzüglicher Anhänglichkeit zugethanen haben Sie, hochwürdige Herren, gewiß ſchon einzeln zu der neuen hohen Beſtimmung, welche Ihnen Ihr verehrter König zugetheilt hat und von der wir durch das Publicandum vom 17. Sept unterrichtet worden ſind, die freudigſten Glükkwünſche entgegengenommen. Wenn auch ich mich ſpäter zu allen dieſen geſelle Ihnen gemeinſchaftlich und öffentlich Glükk wünſchend: ſo geſchieht es eben ſo in dem vollen Gefühl des Vorzuges der Ihnen geworden iſt. Gewiß es kann kein ſchöneres und vollgültigeres Zeugniß geben von der vollkommenen Zufriedenheit des Königes mit der Art wie Sie in den kirchlichen Angelegenheiten theils des ganzen Landes theils Ihrer Provinz arbeiten, als indem er Ihnen zu der Verwaltung nun auch die Verbeſſerung übergiebt und Sie ausſchließend mit dieſem vielumfaſſenden Auftrage beehrt. Welche äußere Auszeichnung und Würde, die er Ihnen zu den bisherigen noch hätte ertheilen können, läßt ſich wol mit der vergleichen, die Ihnen hieraus auf alle Weiſe erwachſen muß! Ihr Ruhm als weiſe und erfahrene Häupter der Kirche, als geſegnete Seelſorger, als ausgezeichnete Kanzelredner iſt ſchon weit verbreitet: aber welchen neuen und höheren Schwung muß er nicht nehmen wenn nun Ihre Namen gemeinſchaftlich an der Spize einer neuen Liturgie ſtehen, welche beſtimmt iſt vielleicht Jahrhunderte lang und zwar nicht nur wie ein ſchriftſtelleriſches Werk einzelner Männer zu beſtehen, ſondern mit der ungleich größeren Kraft eines öffentlichen und geheiligten Inſtituts fortzuwirken? Die Kraft welche Sie ſchon jezt durch Ihre Amtsverrichtungen und als Schriftſteller über eine große Anzahl von Gemüthern ausüben iſt gewiß bedeutend und geſegnet: aber welche unendlich erhöhte Thätigkeit, wenn nun Ihr neues gemeinſames Werk vollendet und mit dem königlichen Beifall gekrönt ſein wird! Denn Gleichförmigkeit wird ja zufolge des Publicandi vorzüglich beabſichtiget; und es lohnte auch wahrlich nicht neue liturgiſche Formulare mit großer Anſtrengung zu Stande zu bringen und unter höherer Autorität aufzuſtellen, wenn es nach wie vor jedem freiſtehen ſollte nach Gutdünken davon abzuweichen, ſo daß zulezt die gewünſchte Gleichförmigkeit nur unter den trägen und einfältigen Pfarrherren wirklich beſtände und das Werk vorzüglich für dieſe gemacht ſchiene! Alſo alle proteſtantiſche Geiſtliche des preußiſchen Staates, und wer weiß wie weit ſein Beiſpiel noch außerhalb ſeiner eigentlichen Grenzen wirken würde, werden in Zukunft in bedeutenden Theilen ihrer Amtsführung nur Ihre Organe ſein, ja Sie ſelbſt werden Sich an dies gemeinſame Wort gebunden fühlen und das auch kräftige andere, was Ihnen die Begeiſterung des Augenblikks, die beſonderen Umſtände des Tages eingeben möchten, wird Ihnen auf der Zunge erſterben; alle proteſtantiſchen Chriſten des preußiſchen

Staates werden bei dem gemeinſamen Gebet an den Altären, beim heiligen Mahl am Tiſche des Herrn nur auf Ihren Schwingen ſich zu Gott erheben, nur durch Ihr Wort der Ermahnung auf ſich ſelbſt aufmerkſam gemacht, nur durch Ihr Wort des Troſtes geſtärkt und aufgerichtet werden, und bei der Taufe der Kinder, bei der Ablegung des Bekenntniſſes, bei der Einſegnung des ehelichen Bundes, Sie werden es ſein welche die Gelübde eines jeden ausſprechen, beſtimmen, annehmen und jeden mit der Kirche vereinigen. Und wenn Sie auch nicht ſelbſt erfinden, verfaſſen, ſondern nur wählen und zuſammenſtellen: das Werk wird doch durch die Wahl und Zuſammenſtellung ganz das Ihrige und der wahre Abdrukk Ihrer Anſicht und Sinnesart. Und wenn ſich auch anfangs, wie denn nichts allen gleich gefällt, eine Oppoſition gegen Ihr Werk bildet, ſo daß manche Ihr Wort nicht gewähren laſſen ſondern ſich dem Eindrukk deſſelben entgegenſtemmen, ſo daß Sie nicht gleich allgemein die Andacht zwingen und beherrſchen: ſo kann doch dieſe Oppoſition bei dem fortgeſezten öffentlichen Gebrauch nur eine immer mehr verſchwindende Minorität ſein; die Mehrheit der Chriſten Ihres Landes wird je länger je mehr durch die ſanfte unbewußte Gewalt welche die Wiederholung ausübt in Ihre Anſichten hinübergezogen werden, dieſe allein werden in den feierlichſten und heiligſten Augenblikken die Gemüther erfüllen und bewegen, und eben dadurch die herrſchenden im Volke werden. Nehme ich nun noch dazu, daß Ihnen aufgetragen iſt ſolche liturgiſche Formen aufzuſtellen, welche dem reinen Lehrbegriff der proteſtantiſchen Kirche nicht nur nicht widerſprechen, ſondern auch nicht wie bisher gewöhnlich geweſen iſt ſtillſchweigend an ihm vorbeigehen, vielmehr ihn aufrecht erhalten und in ſich bewahren: ſo wird durch Ihr Werk, wenn es vollendet und gebilliget iſt, zugleich von oben her beſtimmt was ſeit langer Zeit durch Fahrläſſigkeit des einen und Geſchäftigkeit der andern und durch vielfältigen Widerſpruch wieder ſtreitig geworden zu ſein ſchien, welches nämlich der auch für uns und die folgende Zeit noch gültige Lehrbegriff der proteſtantiſchen Kirche

ſei, und Sie ſind, verehrungswürdige Männer, wenn auch nich
den Worten nach doch in der That durch ihren Auftrag mit den
ganzen Anſehn einer Landeskirchenverſammlung begabt.

Indem ich mich ſo in den ganzen Umfang des Ihnen ge
wordenen Auftrages und ſeiner Folgen hineindenke: ſo wird mi
allerdings deutlich, daß ich meine herzliche und aufrichtige Thei
nahme vorzüglich dadurch äußern muß, daß ich Ihnen Mut
recht viel Muth wünſche, um dieſen königlichen Auftrag anzune
men und an die Erfüllung deſſelben Hand anzulegen. Denn
wie ich zuverſichtlich zu Gott und dem ächten Geiſt des Proteſta
tismus hoffe, es werde ſich nirgends in Deutſchland ein proteſta
tiſcher Theologe finden der Muth und Freudigkeit hätte ein ſ
cher oberſter Biſchof der proteſtantiſchen Kirche zu werden,
ein ungenannter aber gewiß angeſehener und berühmter Schri
ſteller ihn fordert: ſo gehört nach meinem Gefühl auch um ſ
Ihrer Aufgabe zu entledigen ein herzhaftes Angehn gegen ta
ſend Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, ein kühnes Nichtach
zarter Beſorgniſſe um Sie her, die Ihnen nicht entgehen könn
kurz ein hoher Muth dazu, den ich für meine geringe Per
froh bin nicht haben zu müſſen.

Wie vielgeſtaltet iſt nicht in unſerer Kirche die religiöſe D
kungsart auch in Beziehung auf Ihr Geſchäft. Sehr viele
ten noch im Gegenſaz mit denen die ſich raſch und mit Neig
oder allmählig und nur durch Gewöhnung mit dem neueren
freundet haben, an den liturgiſchen Ausdrükken und an der g
zen Geſtalt des Gottesdienſtes wie ſie zu den Zeiten unſerer
ter waren, und erwarten alles Heil davon daß alles allmä
abgeſtellte in den vorigen Stand zurükk verſezt werde, wie
ja in der bürgerlichen Welt nur zu häufig daſſelbe Beſtreben
hen. Viele gewiß von Herzen wohlmeinende und aufrichtig fro
Laien ſowohl als Geiſtliche neigen ſich vorzüglich zu der
der evangeliſchen Brüdergemeine, ſei es urſprüngliche Aehn
keit der Gemüthsart, ſei es weil ſie ſehen, wie dieſe, während
von ſo vielen Stürmen bewegt und geſchüttelt wurden, chriſtl

Geiſt und Leben ohne merkliche Veränderung in ſich erhalten hat, kurz ſie glauben feſt, daß uns nur in dem Maaße werde geholfen werden, als wir ſoviel es nur irgend der Unterſchied zwiſchen einer groſſen Kirche und einer kleinen Gemeine zuläßt von den Ordnungen und Gebräuchen dieſer Geſellſchaft aufnehmen würden. Andere ſowol der Zahl als der Kraft nach auch nicht zu verachtende ſind, ungern ſage ich das ſtreitige und vieldeutige Wort nach, Myſtiker. Sie werden wol verſtehen welche ich meine, da einige in einem einfältigeren andere in einem höheren und mehr philoſophiſchen Sinne ſo genannt werden, und auch gern ihre Geſinnung in den Formen des öffentlichen Gottesdienſtes ausgedrükkt ſähen, wie ſie ſie in den Werken ihrer Lieblinge finden, die doch zum Theil gar angeſehene und hochverehrte Kirchenlehrer ſind. Alle dieſe, und ſie machen gewiß auch in den preußiſchen Staaten einen nicht unbedeutenden Theil der Kirchengemeinden aus, müſſen den Schmerz fühlen daß ihr Intereſſe und ihre Wünſche nicht mitwirken ſollen bei dieſer neuen Geſtaltung des Gottesdienſtes. Denn wie ſehr ſie ſich auch im Leben einer humanen Behandlung und freundlichen Toleranz von Ihnen zu rühmen wiſſen, repräſentirt werden ſie ſich doch in Ihren Verſammlungen nicht glauben; und könnten ſie hoffen daß Sie, hochverehrte Männer, auch auf ſie einigermaßen rechnen und etwas ihnen angemeſſenes und angenehmes in das ganze würden zu verweben ſuchen: ſo dürfte ihnen das vielleicht gar das ängſtlichſte und drükkendſte ſein. So werden viele im voraus ohne rechtes Vertrauen ſein zu Ihrer Arbeit, und dies, Verehrungswürdige, muß Ihnen gewiß niederſchlagend ſein. — Nun ſoll aber auch in den von Ihnen aufzuſtellenden liturgiſchen Formen der reine Lehrbegriff enthalten ſein und aufbewahrt werden. Wie genau kommt es dabei auf die Ausdrükke an! wie ſehr muß beherzigt werden der Sinn mit dem ſie jedem ins Gehör fallen, der beſtimmte den ſie früher geſchichtlich in Beſiz genommen haben, der ſchwankende zu dem ſie durch ausgleichende friedfertige Verhandlungen gelangt ſind. Von uns die wir vorzüglich Prediger ſind kann hierin die größte Genauigkeit und Schärfe nicht erwartet werden; unſere gewöhnliche Vortragsweiſe, bei der es nicht darauf ankommt, ja eher fehlerhaft ſein würde, wenn wir bei unſern Ausdrükken an dogmengeſchichtliche Beziehungen denken wollten die dem religiöſen Leben unſerer Zuhörer völlig fremd ſind, zieht uns zu ſehr davon ab. Das theologiſche Publicum wird gewiß an Ihrer gelehrten Bekanntſchaft mit allen ſubtilen ſcholaſtiſchen und ſpeculativen Verhandlungen nicht zweifeln; aber wird es nicht einen unbequemen Widerſpruch finden zwiſchen dieſem Theil Ihres Auftrages und der Hauptrichtung Ihres Lebens? wird man nicht ſagen, dieſe dialektiſchen Beſtimmungen abzumeſſen gehöre mehr für die Lehrer auf Univerſitäten, deren Hauptbeſchäftigung dieſe dialektiſche und geſchichtliche mit der Glaubenslehre ſei? Muß es Ihnen nicht peinlich ſein, daß die öffentliche Meinung einen ſolchen unter Ihnen vermißt, und Ihnen doch zumuthen muß was ſie vollkommner von andern zu erwarten geneigt iſt? Es ſoll ferner bei Aufſtellung der liturgiſchen Formen das ausländiſche verglichen werden und benuzt. Ohne daß es ausdrüklich geſagt ſei wird doch jedermann vorausſagen, daß hiermit nicht nur das gegenwärtig beſtehende gemeint ſei, ſondern alles was ſeit der Reformation beſtanden hat. Ja iſt es nicht höchſt natürlich und um reichhaltige Materialien zu einer gründlichen Verbeſſerung herbeizuſchaffen nothwendig, daß Sie bei dieſer Vergleichung auch in die Zeiten der früheren Kirche zurükgehen, wo diejenigen Verderbniſſe noch nicht vorhanden, wenigſtens in manche Theile des kirchlichen Lebens noch nicht eingedrungen waren, die hernach Urſache und Gegenſtand der Trennung wurden? Würden wir nicht unſern Gottesdienſt am kräftigſten regeneriren, und eben ſowol unſere Einheit mit der alten Kirche documentiren, als unſere Grenzlinie gegen den Katholicismus am ſchärfſten und beſtimmteſten ziehen, wenn wir manches der Art in unſern Cultus wieder aufnähmen? Aber auch dazu gehört eine kirchengeſchichtliche Gelehrſamkeit, welche aus einem nach außen ſo ſehr geſchäftvollen Leben wie die meiſten unter Ihnen von je geführt haben nicht leicht hervorgehen kann; auch hier müſſen Sie es für Ihre eigene Bequemlichkeit und Zuverſicht und für das öffentliche Vertrauen ſchmerzlich vermiſſen, daß Ihnen nicht einer und der andere von ſolchen theologiſchen Gelehrten beigegeben worden iſt, denen vermöge ihrer Beſchäftigungen das Leben der vergangenen Zeiten mit ſeinen Productionen unmittelbarer gegenwärtig ſein muß. — Freilich ſind alle einſichtige und erfahrene Geiſtliche aufgefordert Ihnen Mittheilungen zu machen; allein wie ſchon um die Preiſe der Akademien nur ſelten die ausgezeichnetſten Geiſter ſich bewerben ſondern lieber hintennach auftreten mit ihrer Arbeit: ſo möchten auch Sie vielleicht nicht viel auf freiwillige Mittheilung von den erſten Theologen rechnen dürfen, die doch hernach bei der Entſcheidung keine Stimmen hätten. Dazu kommt noch daß der Ausdrukk Geiſtliche, zumal mit den Prädicaten die ihnen dort beigelegt ſind, auch mehr auf praktiſche Theologen ſchließen läßt, und daß in dem Publicandum von Gelehrſamkeit nirgends die Rede iſt, ſo daß die Univerſitätslehrer fürchten müſſen gar nicht aufgefordert zu ſein. Was haben Sie alſo zu erwarten, verehrungswürdige Männer, als daß Sie werden überſchwemmt werden mit wohlgemeinten Entwürfen, deren Verfaſſer alle in ihrem Kreiſe für einſichtig und erfahren gelten, die aber nichts enthalten was Sie nicht aus Ihrer und Ihrer Freunde und Untergebenen Amtsführung ſchon kennten, und daß dagegen das erwünſchteſte Ihnen nicht ſo nahe liegende ausbleibt. Ja wenn Sie auch weiter gehen und ſelbſt auffordern, und ſich während der Berathungen mit mehreren, die Ihnen die erwünſchteſten ſind, verbinden könnten, und ſich ſo zu einem vollſtändigeren Analogon einer Kirchenverſammlung organiſiren: das entſcheidende Moment, die Vereinigung über das was unter Ihnen ſtreitig wäre, die definitive Abfaſſung der vorzulegenden Entwürfe, das könnten und dürften Sie doch nicht aus ihren Händen geben, in welche es Ihr König allein gelegt hat. So würde doch immer, wie treffliche Vorarbeiten Sie auch von außerhalb hätten ſammeln können, das ganze Werk nur das Ihrige ſein, auf Ihrem Gewiſſen ruhte es, Ihr

Zuſammenſein und Ihr gegenſeitiges Verhältniß hätte allein darüber entſchieden. Und würde dies immer durch ein reines Gefühl, eine feſte Ueberzeugung geſchehen, auf der das Gewiſſen ja wol ruhen kann? Wie ſchwer kann ich das hoffen! Sollte es möglich ſein, daß Sie Sich zu eines jeden unter Ihnen vollkommner Befriedigung darüber einigten, was für Formeln den reinen Lehrbegriff am vollſtändigſten und klarſten ausdrükkten, ohne etwas weſentliches auszulaſſen, ohne etwas fremdes einzumiſchen? Das iſt mir, ich geſtehe es, bei der groſſen Verſchiedenheit zugleich beſtehender Anſichten höchſt unwahrſcheinlich. Sollten Sie Sich rein und aufrichtig ſpalten, daß eine Partei von der anderen beſiegt würde, und die ſiegende allein die Beſchlüſſe abfaßte und das Werk ausführte? Das wäre der friedliebenden Weiſe unſerer Zeit gar nicht angemeſſen! Soll ich Ihnen alſo ſagen was ich erwarte? Daſſelbe was wir ſo oft ſchon erlebt haben, was auch wo es auf rechtliche oder ſonſt praktiſche Dinge ankommt ſo ſehr empfohlen wird und leicht das beſte ſein mag, was aber an ſich null und nichtig iſt wo es auf den reinen Ausdrukk der Ueberzeugung ankommt, daß nämlich der eine hier nachgiebt und der andere dort, und das ganze zulezt weder aus einem Stükk und Guß erſcheint, noch irgend einem von denen die daran gearbeitet haben ſelbſt genügt und gefällt. Das fürchte ich am meiſten, und ſo möchte ich meinem Wunſch daß es Ihnen an Muth nicht fehlen möge zum Anfang nur gleich den zugeſellen, daß Sie Ihres Werkes nicht ſogleich gereuen möge wenn es fertig iſt! — Ach und wenn Sie wirklich dahin kämen es hinzuſtellen in Freudigkeit und Zuverſicht: dann wird ſogleich die Kritik, dieſes Heil und dieſe Peſt unſerer Zeit, die ſchon von dieſem Augenblikk an darauf lauert, gierig darüber herfallen und ein großes und nothwendiges Werk zu thun meinen, wenn ſie Ihnen jedes Wort nachwägt, und jeder wird Ihre Arbeit nach ſeinem Leiſten meſſen und die ganze Welt wird ſich mit dieſen Kritiken beſchäftigen und darüber Ihr Werk gleich in ſeinem erſten friſchen Glanz erbleichen und abſterben, und weder Ihre noch ſonſt eine Autorität der Welt kann und wird dies verhindern. Wahrlich, wenn ich mir dies alles überlege, ſo gemahnt mich als hätten die preiswürdigen Heroen unſerer Kirche, die Reformatoren bei allem was ſie großes geleiſtet und aufgeſtellt haben, ein weit leichteres Spiel gehabt als Sie, verehrungswürdige Männer, bei Ihrem Auftrage, wie denn freilich faſt immer alles was ſich von ſelbſt macht, eben weil es aus dem innerſten geſchichtlichen Kern der Menſchenwelt hervorgeht, leichter iſt und auch zuverläſſiger als das was künſtlich gemacht wird. Damals herrſchte ein tiefes und eben ſo allgemein und tief gefühltes Verderben, woron die Chriſtenheit Erlöſung wünſchte und ſchon lange gewartet hatte, ob und wie Gott Werkzeuge ausrüſten würde, die ihm ſteuerten und das heilige Unternehmen der lezten Märtyrer mit beſſerem Erfolge wieder aufnähmen. Als ſolche Gottgeſandten traten die erſten Reformatoren auf und fanden ſich von ſelbſt zuſammen, und eben ſo durch Gleichheit der Geſinnung und des Zwecks ſchloſſen ſich ihre erſten Freunde und Schüler an ſie und wirkten mit ihnen zuſammen. Was ſie thaten und aufſtellten das kam in eine bewegte Welt, wo durch rege Empfänglichkeit alles mitwirkend war, wo bei allem nur gefragt ward, in wiefern Anerkennung des Verderbens und Entfernung von demſelben darin ausgeſprochen ſei; auch das dogmatiſche Intereſſe trat mit großen feſten Zügen auf, und nirgend gab es lähmendes kritiſches Geſchreibſel, ſondern nur derbe Polemik, die wieder neue Funken entzündete und neues Leben aufregte. Und doch wurde alles nur als Anfang aufgeſtellt, nicht als auf eine lange Zukunft berechnet, ſondern als für das augenblikkliche Bedürfniß und mit Vorbehalt weiterer Forbildung. Wie klar liegt dies im Charakter der damaligen Symbole und Formeln, und wie ſchnell folgten ſie auch berichtigend und ergänzend auf einander. Auch die älteren liturgiſchen Formulare ſind noch aus der Zeit des lebendigen Streites, ſowol der Proteſtanten mit den Katholiken, als der beiden proteſtantiſchen Parteien unter ſich; ihre im Vergleich mit allen neueren Producten der Art weit größere Gediegenheit und Lebendigkeit rührt daher, weil darin die Begriffe und Anſichten, bei denen jeder aufs höchſte intereſſirt war, klar und voll mußten ausgeſprochen werden, damit keinem etwas fehle und keiner durch den Verdacht von etwas fremdem geſtört würde, und weil gleichſam wetteifernd fühlbar gemacht werden mußte, wie in dieſen Begriffen und Anſichten die höchſte Kraft der Erbauung liege. Je weiter von dieſem Zeitpunkt ab deſto mehr iſt jeder neu auftretende liturgiſche Buchſtabe nicht ein abgedrungenes Werk des Bedürfniſſes, ſondern ein Werk der ruhigen Ueberlegung des klügelnden Beſſermachenwollens und der Anmaßung, daß man nun endlich etwas aufſtellen wolle das auf lange Zeit aushalten ſollte; und jeder ſolche iſt eben deshalb entweder gleich todt zur Welt gekommen oder doch ſehr bald und ohne viel Aufſehen von dem angemaßten Charakter eines öffentlichen Kirchenwerkes zu dem einer bloßen Privatunternehmung heruntergeſezt worden. Auch Ihr Werk, verehrungswürdige Männer, ſoll ein ſolches abgeſchloſſenes und für Ihre Landeskirche auf lange Zeit befriedigendes ganze werden, und um es hervorzubringen ſind Sie nicht von ſelbſt vermöge eines göttlichen inneren Berufs zuſammengekommen, ſondern durch die wenn gleich noch ſo allgemein verehrte und auch in ihren frommen Abſichten anerkannte doch immer weltliche Gewalt ausgeſucht und zuſammengeordnet. Schon deshalb wird die Sache von vielen gefühlt werden als eine Art von Eingriff in den ſtillen ruhigen Gang der Entwikkelung, der der Kirche gegenwärtig geziemt; und ſchon mit der Frage wird die Kritik anfangen, warum nun gerade dieſe Männer und keine anderen? warum gerade dieſer Umfang ihres Auftrags, warum nicht weiter und nicht enger? Weshalb ich Ihnen, ich läugne es nicht, zur freudigeren Förderung Ihres Werkes wol gewünſcht hätte, Sie wären, allerdings auf Aufforderung Ihres Königs, durch Stimmgebung der Geiſtlichen oder Superintendenten Ihres Landes, wobei doch höchſt wahrſcheinlich keiner von Ihnen würde übergangen worden ſein, und mit einem allgemeineren Auftrage, nämlich überhaupt das Bedürfniß und die Wünſche der Kirche vorzutragen, ernannt worden. Und was Sie nun ſo wie Sie jezt ſtehen zu Stande bringen werden, das kommt nicht in eine ſo bewegte ſo lebendig theilnehmende ſo innig von dem dringenden Bedürfniß überzeugte Welt. Denn wenn auch freilich in neuerer Zeit ſich mehrere verwerfliche eben ſo ſehr von chriſtlicher Lehre als von der wahren Kraft der Erbauung entblößte Liturgien eingeſchlichen haben, und wenn aus dem Mangel wirklich geſezlicher, auf die auch gehalten wurde, noch andere Unbequemlichkeiten entſtanden ſind: ſo haben doch eigentlich ärgerliche Fälle, wo leeres und unchriſtliches von unchriſtlichen Geiſtlichen gegen den Willen und zur Störung ihrer Gemeinen wäre eingeführt worden, gewiß nur ſehr ſelten ſtattgefunden, und viele tröſten ſich daher mit der Ausſicht daß man auch im liturgiſchen bald allgemeiner zum beſſeren älteren zurükkehren und manche ſchöne und wünſchenswerthe Verbeſſerung ſich von ſelbſt erzeugen werde. Je weniger dringend daher das Bedürfniß gefühlt wird, um ſo weniger wird Ihre Mitwelt Ihnen mitwirkend entgegen kommen, um ſo ruhiger und kritiſcher wird die proteſtantiſche Chriſtenheit nicht nur des Auslandes ſondern auch Ihrer eignen Landeskirche Ihre Arbeiten entgegennehmen, um deſto ſchwieriger jeder für alles was Sie geben und was Sie nicht geben nach Gründen fragen.

Aber wenn nun die Fülle des Muthes, die ich Ihnen von Herzen wünſche, wenn Ihr reger Eifer das Reich Gottes zu befördern, wenn Ihre weiſe Berükſichtigung aller zu beherzigenden Umſtände Sie auch glüklich zwiſchen allen dieſen Klippen hindurchbringt, und Sie ein Werk zu Stande bringen welches Ihnen ſelbſt genügt, welches allgemeinen Beifall findet und ſich gleich in geſegneter Kraft in Ihren Kirchen bewährt: ſagen ſie aufrichtig, verehrungswürdige Männer, können Sie wirklich den Wunſch haben, für den liturgiſchen Theil unſeres Gottesdienſtes einen Buchſtaben aufzuſtellen, der noch lange nachdem Ihre perſönliche Wirkſamkeit aufgehört hat, und für alle verbindlich fortbeſtehen ſoll? Liegt nicht im Weſen des Proteſtantismus der Glaube an eine troz aller Irrthümer in die wir verfallen ſind und aller

Rükkſchritte die wir gemacht haben mögen dennoch unaufhaltſam unter uns fortſchreitende Entwikklung des religiöſen Geiſtes, ſo daß wir überzeugt ſein müſſen, wenn wir ſelbſt unſere Irrthümer und Rükkſchritte im großen geſchichtlichen Zuſammenhange überſehen könnten, wir darin Mittel zur Fortſchreitung, ja auf eine gewiſſe Weiſe ſogar Theile derſelben entdekken würden? Und Sie wollten gerade die feierlichſten Theile unſeres Gottesdienſtes unter einen Buchſtaben bannen, den Sie nicht einmal für den Ausdrukk Ihrer eignen höchſten Einſicht halten können, die ja ſelbſt noch im Fortſchreiten iſt und gerade bei Abfaſſung dieſes Buchſtaben unter hemmenden Umſtänden ſich nicht vollſtändig entwikkeln kann? Sie wollten dadurch unſere gottesdienſtlichen Handlungen hindern zugleich mit dem ganzen kirchlichen Geiſt und Leben auch fortzuſchreiten? Und das nicht etwa in einer todten Zeit, wo man nur darauf denken müßte was noch da iſt vor Verweſung zu ſchüzen, was vielleicht vor fünfundzwanzig Jahren ein ſehr richtiges Verfahren geweſen wäre; ſondern in einer höchſt lebendigen Zeit, von der auch ein geringes Ahndungsvermögen ſich verſprechen kann, daß vieles auch auf dem kirchlichen Gebiet durchbrechen und ſich neu geſtalten will, wollen Sie einen Buchſtaben für ferne Zeiten gültig aufſtellen, der ſchon weil er in dem gegenwärtigen Moment entſteht, noch zur Hälfte der früheren minder lebendigen Zeit angehören muß, und wol auf keine Weiſe der erhöhten religiöſen Stimmung angemeſſen ſein kann von der die Chriſtenheit vielleicht bald durchdrungen ſein wird? Ja, laſſen Sie es uns geſtehen, wir alle können jezt noch nicht ahnden wie man in zehn Jahren vielleicht ſchon in unſern Kirchen wieder wird zu beten verſtehen, mit welcher andern Inbrunſt wir die Kinder wieder aufnehmen werden in unſern heiligen Bund, welche hohe Begeiſterung wieder herrſchen wird bei dem heiligen Mahle des Erlöſers, kurz wie viel anders und inniger jedes Verhältniß des einzelnen zur Kirche und jede Handlung der leztern wird empfunden werden. Und wenn dann die Männer dieſes höheren Geiſtes, die wir jezt noch nicht kennen, wiewol ſie vielleicht ſchon unter uns ſteben, wenn dieſe dann aufgetreten ſind und unſere Stellen eingenommen haben: ſollten ſie an den Altären in ihrer Begeiſterung gebunden ſein an einen Buchſtaben, den wir wie halbgreiſe Söhne einer kalten begeiſterungsloſen Zeit in unſern Studierſtuben oder gar in einem Seſſionszimmer akten- und conferenzmäßig zuſammen gezimmert hätten? Nein! wäre es auf eine ſolche Verpflichtung für Sie abgeſehen, ſo könnte und dürfte ich Ihnen nicht dazu Glück wünſchen.

Sie und viele werden aber vielleicht einwenden, das geſagte beweiſe zuviel, weil es gegen alle feſtſtehenden liturgiſchen Formulare angehe, und ob denn meine Meinung ſei, daß es dergleichen gar nicht geben ſolle? ob denn, wenn es auch nur in einzelnen Fällen geſchehen, noch fernerhin in ſchlechten und eigenmächtigen Producten dieſer Art der Lehrbegriff ſolle verkrüppelt und die Erbauung verwäſſert werden? ob nicht gerade jezt leichtſinnige oder abſichtliche Mißbräuche in dem liturgiſchen Theil des Gottesdienſtes der zu erwartenden Entwikkelung eines tieferen religiöſen Sinnes und Geiſtes am verderblichſten entgegenwirken könnten? — Die Sache iſt allerdings ſehr ſchwierig, und jede Art ſie zu entſcheiden iſt großen Bedenklichkeiten unterworfen. Erlauben Sie mir indeſſen ſoweit es hieher gehört meine Meinung mit wenigen Worten zu eröffnen. Daß es feſtſtehende liturgiſche Formeln geben muß iſt ſchon deshalb nothwendig, weil ſonſt die Gemeine als Gemeine — denn die einzelnen reden noch oder ſollen noch reden bei der Beichte — mit Ausnahme des Geſanges völlig ſchweigen müßte beim Gottesdienſt, was wol niemand loben und wünſchen kann. Denn wenn ſie auch nur noch hie und da Ja zu ſagen hat oder Amen: da muß ſie doch vorher wiſſen wozu ſie es ſagen ſoll, wenn man nicht jedem das Recht zugeſtehen will Nein zu ſagen oder zu ſchweigen; und nicht der eben functionirende Geiſtliche, inſofern er mit ſeiner Perſönlichkeit auftritt, kann ihr das Ja und Amen abfordern, ſondern nur gerade darüber wo es ihm die Kirche aufgetragen hat. Aber auch viel allgemeiner kann man die Sache anſehn, und ſagen, daß unſerm Gottesdienſte zwei gewiſſermaßen entgegengeſezte Elemente ſcheinen weſentlich zu ſein, das eine wodurch er immer derſelbe iſt, und das andere wodurch er jedesmal ein beſonderer wird. Zu dem lezten gehört die Predigt, das Gebet, ſofern es ſich an die Predigt anſchließt oder auf die beſonderen Umſtände der Gemeine bezieht, und der Geſang in demſelben Maaß. Zu dem erſten gehört der Gebrauch der Bibel und der allgemeinen kirchlichen Symbole. Denn wer mir zum Beiſpiel das Gebet des Herrn paraphraſirt und verſchnörkelt oder den kirchlichen Segenſpruch oder das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß — es müßte denn ſein, daß ſich einer herausnähme über die Höllenfahrt Chriſti wegzugehn, weil ihm das Fundament dieſes Artikels unſicher ſcheint — ſonſt für jede willkührliche Veränderung in dieſen Dingen möchte ich jeden am liebſten von der Kanzel oder vom Altar hinwegtreiben, und ich hoffe daß die meiſten ſo empfinden die ſich auf das Weſen unſeres Gottesdienſtes verſtehen. Nun iſt offenbar daß es auch andere Gebete geben muß die an dieſem Charakter Theil nehmen, da es ja feſtſtehende Bedürfniſſe der Gemeine giebt und unveränderliche Verhältniſſe derſelben zu Gott; eben daher kann es auch Geſang dieſer Art geben, zumal als Einleitung des Gottesdienſtes ehe das beſondere entwikkelt wird und am Schluß; und bei der Austheilung der Sacramente iſt natürlich wol das meiſte von dieſer Art, weil alle beſonderen Umſtände hier ſehr zurükktreten. Und dieſes zuſammengenommen ſind ja die liturgiſchen Formulare, und ſtehen alſo auf der Seite deſſen was immer daſſelbe ſein muß und worin ſich die Einheit der Kirche abſpiegelt. Aber es iſt auch eben ſo einleuchtend, daß dieſe beiden Elemente nicht nur in jeder vollſtändigen gottesdienſtlichen Handlung verbunden ſein müſſen, ſondern daß ſie auch jedes etwas vom andern an ſich haben, und ſo in einander übergehn. In der Predigt iſt dieſes immer daſſelbe, daß ſie an einen bibliſchen Text gebunden iſt, im Geſange dieſes, daß er aus einer feſtſtehenden Sammlung genommen wird, und ſo ſcheint es natürlich und für die Harmonie des ganzen nothwendig, daß auch die liturgiſchen Formulare dadurch wiederum ſich an das beſondere anſchließen können, daß eine Sammlung derſelben vorhanden iſt welche Abwechſelung darbietet. Dann kann der amtirende Geiſtliche wählen in Uebereinſtimmung mit der beſonderen Richtung welche er der Gemeinde gegeben hat oder geben will, und auch ſeine individuelle Freiheit und Eigenthümlichkeit behaupten, indem er ſich überwiegend an diejenigen Formulare hält welche die Seite jedes Gegenſtandes am meiſten hervorheben, die ihm am meiſten am Herzen liegt. Und ſo finden wir es ja auch ſchon in vielen proteſtantiſchen Ländern. In wiefern alſo ein groſſer Theil des Ihnen übertragenen Geſchäftes darin beſtehen ſoll, Ihr Land durch Prüfung und Vergleichung alles vorhandenen mit neuen liturgiſchen Formularen zu beſchenken: möchten Sie es Sich doch angelegen ſein laſſen eine recht reiche Sammlung zu Stande zu bringen! möchten Sie Sich keine Zeit gereuen laſſen, Ihr König wird ſie Ihnen ſchon gewähren, und Sich auch nicht ſchrekken laſſen durch die Vorſtellung einer wenn es ſein müßte aus mehreren Bänden beſtehenden Agende. Die Kirchen, und ſonſt braucht ſie ja niemand, werden ſie ſchon anſchaffen können, und ein Buch das nur in der Kirche gebraucht wird verbraucht ſich ja ſo geſchwinde nicht. Und möchte dieſe Sammlung dann recht vielſeitig ſein und die ganze Breite der verſchiedenen Anſichten umfaſſen, welche in der proteſtantiſchen Kirche, auch nach Abrechnung deſſen was man als unchriſtlichen Neologismus verwerfen muß, dennoch ſtattfinden! So würden Sie auch unter Sich am leichteſten eins werden, und würden weniger aufopfern dürfen als nur nebeneinander ſtellen.

Aber freilich auch die reichſte Sammlung und die beifallswürdigſte Auswahl aus dem ſchon vorhandenen hebt den Einwurf nicht, daß geſezlich feſtſtehende Formulare den Geiſt hemmen und die Kraft des beſſern hindern das ſpäter an ihre Stelle treten könnte. Daher, indem Sie für Ihre Kirche ein ſolches Werk ſammeln und aufſtellen, müſſen Sie ihr dieſes vorbehalten, daß beſſeres in ihr entſtehen könne, und wenn es entſteht, daß es auch der allgemein geltenden Sammlung könne einverleibt werden. Nur unter dieſer Bedingung, verehrungswürdige Männer, können Sie ohne Verlezung Ihres Gefühls Ihr Werk fördern und es hernach der königlichen Beſtätigung anheimgeben! Damit nun beſſeres was die Zukunft bringt, wenn es ſich als ſolches bewährt hat, auch durch Aufnahme in die ſanctionirte Liturgie könne geltend gemacht werden, muß man dieſe von Zeit zu Zeit einer Durchſicht und Erneuerung unterwerfen; der Auftrag der Ihnen jezt gegeben iſt muß öfter wiederholt werden, und daß Sie gegenwärtig die beſte Gelegenheit haben dies zu veranlaſſen, dazu möchte ich Ihnen ganz vorzüglich Glükk wünſchen. Gewiß, wenn Sie bei Ueberreichung Ihres Werkes Ihrem erhabenen Monarchen eben ſo dringend vorſtellen als Sie es tief fühlen müſſen, daß dieſes von ihm in den reinſten Abſichten zur wahren Vermehrung chriſtlicher Erbauung und Frömmigkeit anbefohlene Werk doch für die Zukunft wenigſtens ein Zwang der Gewiſſen und eine Hemmung des chriſtlichen Geiſtes ſein würde, wenn Er nicht eine ſolche Einrichtung träfe daß künftig in gewiſſen Terminen auf eine verfaſſungsmäßige Weiſe ein Ausſchuß aus der Geiſtlichkeit zuſammentrete, um aus der beſtehenden Liturgie das für abgeſtorben erkannte auszumerzen, und durch Aufnahme in ſie zum allgemeinen Gebrauch zu erheben was ſich indeſſen ſchönes und treffliches erzeugt hat; gewiß, wenn Sie, in deren Hände Er ſchon ſo vieles gelegt hat, Ihm dieſe Bitte vorlegen: Er wird ſie Ihnen gewähren, und Ihnen wird es dann zu verdanken ſein, daß in Ihrem Lande ein wichtiger Grundſtein gelegt iſt zu einer wahren Kirchenverfaſſung, deren die proteſtantiſche Kirche in Deutſchland überall ſo ſehr bedarf. — Aber wie ſollen nun beſſere liturgiſche Formulare als die feſtgeſezten entſtehen, wenn alle Geiſtliche bei allen Verrichtungen an dieſe feſtgeſezten buchſtäblich gebunden ſind? Dürfen wir wol hoffen daß etwas geiſt- und kraftvolles entſtehen werde, wenn, wären es ſelbſt die trefflichſten Männer, an ihrem Schreibtiſch Entwürfe zu Formularen ausarbeiten um ſie der revidirenden Verſammlung vorzulegen, ob ſie etwa deren Beifall erwerben möchten? ich glaube es nicht, und auch um deswillen freue ich mich daß Sie weniger ausarbeiten ſollen als ſammeln und auswählen! Das geiſtvollſte und kräftigſte wird nur das ſein was ein würdiger Geiſtlicher in unmittelbarer Beziehung auf eine beſtimmte bevorſtehende Handlung ſelbſt aus dem Gemüth hervorbringt. Wie oft haben wir es erlebt, daß wenn der Gegenſtand den Geiſtlichen überwältigte wenn unvorbereitet etwas wichtiges zu berühren oder auszuführen, war, die herrlichſten Gebete und Altarreden entſtanden ſind! Und ſolche ſelbſtſtändige Werkzeuge des chriſtlichen Geiſtes ſollten an einen feſten Buchſtaben unwiderruflich gebunden ſein? Das hieße dieſe, die künftigen Säulen der Kirche, hinter den ehemaligen den Autoren der liturgiſchen Sammlung ſo weit zurükkſtellen wie es niemand für richtig anerkennen kann! Sollte von den Geiſtlichen allein gar nicht gelten, daß oft die Söhne beſſer ſind als die Väter, und die äußerlich untergeordneten denen ſehr gleich die über ſie geſezt ſind? Offenbar muß ja hier eine Abſtufung unter den Geiſtlichen ſtattfinden. Das gänzliche Gebundenſein aller auf gleiche Weiſe an den Buchſtaben muß nur auf wenige leicht zu beſtimmende Punkte beſchränkt ſein; im übrigen müſſen die Geiſtlichen freigelaſſen werden. Völlig gebunden ſeien nur die jungen noch nicht gehörig bewährten und die ſchwachen an Talent und Einſicht. Es wird Ihnen gewiß nicht zuwider ſein können verehrungswürdige Männer, wenn auch Ihr Werk in dieſem Sinne auf eine vorzügliche Weiſe für die jungen und einfältigen Pfarrherren iſt, welchen unſer großer Luther zunächſt eines ſeiner wichtigſten und geſegnetſten Werke gewidmet hat. Auszulaſſen in einzelnen Fällen, nur daß kein Hauptpunkt übergangen werde, und aus mehreren der geltenden Formulare zuſammenzuſchmelzen, das ſtehe allen erfahrenen und tadelloſen Pfarrern frei. Eigenes zu bilden wo ſie es gut finden, nur daß ſie dem weſentlichen der vorgeſchriebenen Formulare treu bleiben und ſich an ihren Gang im ganzen halten, das ſei das Vorrecht der bewährten und ausgezeichneten. Fragen Sie nun freilich, wer ſoll dieſe Abſtufungen beſtimmen? wer ſoll über die Befolgung derſelben wachen? wie ſoll das Recht der Gemeinen, wenn dennoch einmal der Fall einträte daß das abweichende ſie verlezt, wahrgenommen werden? ſo weiß ich freilich nichts anders zu antworten, als daß dies alles durch die Geiſtlichkeit und die Gemeinen ſelbſt geſchehen müſſe in einer wohlgeordneten Kirchen- und Gemeineverfaſſung. Und eben in der Ahnung eines ſolchen Zuſammenhanges wünſchte ich gleich, daß Ihr Auftrag weiter gehen möchte als buchſtäblich das Publicandum lautet.

Doch nur zu lange ſchon, verehrungswürdige Männer, habe ich Sie bei dem aufgehalten was ſelbſt nach dem Publicandum höchſt wahrſcheinlich nur ein Theil, wenn gleich allerdings ein ſehr bedeutender, des Ihnen ertheilten Auftrages iſt. Denn etwas ungewiß müſſen wir andern hierüber ſprechen, da die Ausdrükke des Publicandi nicht von der höchſten Beſtimmtheit ſind, während Ihnen in der Inſtruction die Ihnen ertheilt worden iſt gewiß alles deutlicher auseinandergeſezt und vielleicht manches ſchon von den Erweiterungen die ich Ihrem Auftrage wünſche mit enthalten ſein wird. Nur ſo viel erhellt aus dem Publicando, daß neue Formulare, eine neue Kirchenagende aufzuſtellen gewiß ein Theil Ihres Auftrages iſt; denn im ganzen Gebiet des Gottesdienſtes ſind dieſe es vornehmlich, welche ſich dazu eignen den ächten Lehrbegriff der proteſtantiſchen Kirche auszuſprechen und aufzubewahren. Allein der Ausdruk „neue liturgiſche Formen“ muß eben ſo gewiß auch in einem weitern Sinne von einem neuen ritus, von einer neuen Anordnung und Zuſammenſezung unſeres Gottesdienſtes verſtanden werden, von welcher das Publicandum ſchon vorausſezt daß ſie auch mancherlei Veränderungen in der äußeren Einrichtung und Ausſtattung unſerer Kirchen herbeiführen werde. Denn ſonſt wäre in dem Publicando die Klage über die Sparſamkeit und Bedeutungsloſigkeit der Symbole und darüber daß die Predigt für den weſentlichſten Theil des Gottesdienſtes gehalten wird nicht recht an ihrer Stelle, weil durch eine neue Sammlung von Formularen zu den bisher üblichen Theilen des Gottesdienſtes, wie früherhin Ihr Oberconſiſtorium dazu beauftragt war, beiden nicht könnte abgeholfen werden. Alſo Sie ſollen dem proteſtantiſchen Gottesdienſt Ihres Landes eine Form geben, wodurch er das erbauliche feierliche die Gemüther erregende erhalte, welches ihm in den neueſten proteſtantiſchen Kirchen fehlt. Und eben hierdurch, hochwürdige Herren, können Sie Sich um die Kirche Ihres Landes ein Verdienſt erwerben, wozu ich Ihnen vorzüglich und am meiſten Glükk wünſche, und welches mir auch nicht ſo viele Schwierigkeiten zu haben ſcheint als jenes andere. Zwar geſtehe ich gern, wenn das Publicandum der Meinung iſt die Predigt ſtehe in unſerm proteſtantiſchen Gottesdienſt hinter irgend einem anderen entweder ſchon und noch vorhandenen oder wiederherzuſtellenden oder gar erſt zu erfindenden Beſtandtheil deſſelben zurükk, der mehr weſentlich wäre als ſie — nur mit Ausnahme der Sacramente, die aber doch bei uns nicht zu jedem Gottesdienſt gehören: ſo kann ich dieſe Meinung nicht theilen. Doch ich beſcheide mich auch gern daß ich in den Sinn des Ausdrukks, die Predigt ſei nur Ermunterung zum Gottesdienſt, nicht eingedrungen bin. Allein davon bin ich überzeugt, daß diejenigen ſich ſehr irren und ſich und der Sache Schaden thun, welche meinen die Predigt für ſich allein benuzen und genießen zu können und ſchon den wenigen Kirchengeſang der ihr doch überall noch vorangeht verſäumen zu dürfen. Unſere Kirchkinder ſind ſo wenig gewohnt lange und zuſammenhängend reden zu hören, was ja ſonſt nirgend vorkommt, daß ich nicht begreife wie jemand glaubt, wenn er nur eilig zum lezten Augenblikk aus ſeinem Hauſe herausgeſtürzt kommt eine Predigt andächtig genießen zu können. Es muß ja vorher eine Stimmung gegründet ſein in welcher er kann feſtgehalten und bewegt werden; er muß erſt aus ſeiner Einzelheit herausgeriſſen ſein und ſich als ein Theil der verſammelten Gemeine gefühlt haben, zu welchem Gefühl er in der Predigt nicht kommen kann, denn die auf dieſe gerichtete Aufmerkſamkeit und die innere Verarbeitung iſt nichts gemeinſames; ja dieſer nach außen völlig unthätige Zuſtand der Empfänglichkeit und bloß inneren Bewegung kann unmöglich kräftig und lebendig ſein, wenn ihm nicht ein Zuſtand äußerer Thätigkeit vorangegangen iſt und wenn er ſich nicht in einen ſolchen wieder auflöſet. Darum ſind ſelbſt in Beziehung auf die Predigt, und wenn man auch dieſe als den einzigen Mittelpunkt unſeres gewöhnlichen Gottesdienſtes anſehen wollte, was aber auch wieder nicht meine Meinung wäre, dennoch vielfache andere Beſtandtheile deſſelben unerläßlich nothwendig. In dieſer Hinſicht ſcheint mir unſerm ſonntäglichen Hauptgottesdienſt vorzüglich dieſes zu fehlen, daß er nicht dialogiſch genug iſt, und deshalb wären überall Antiphonien und Reſponſalien und Gebete in Form der Litanei, welches alles an manchen Orten ganz abgekommen und faſt überall zu ſehr zuſammengeſchrumpft iſt, gar gern zurükkzuwünſchen. Allein wollte man auch für den gewöhnlichen Sonntag die Predigt als Hauptſache anſehen: ſo muß doch jeder geſtehen, die höhern kirchlichen Feſte, und hätten wir deren doch mehrere! — fordern eine eigenthümliche Auszeichnung, daß nämlich die größere Erregtheit der Gemeine ſich auch durch eine erhöhte Selbſtthätigkeit derſelben ausſpreche, und alſo einen größern Reichthum des Gottesdienſtes, hinter welchem die Predigt noch mehr zurükktritt; und überdies kann man wol kein kirchliches Feſt für vollſtändig halten ohne einen ſelbſtſtändigeren und bedeutendern Antheil der Tonkunſt, ohne eine volle Kirchenmuſik, wo es nur irgend möglich iſt dergleichen zu bewerkſtelligen. Und wenn wir auf der einen Seite klagen daß unſerer Nachmittags- und Wochenpredigten faſt überall zu viel ſind und auf der andern Seite doch, daß in den proteſtantiſchen Kirchen überhaupt außer dem Sonntage der Sehnſucht nach Andacht und Erhebung zu wenig Vorſchub geſchehe: deutet das nicht offenbar genug darauf daß wir im Laufe der Woche ſowol als an den Sonntags-Nachmittagen einen Gottesdienſt haben müßten ohne Predigt? Sie ſehen, hochwürdige Herren, ich erkenne hier das eigentliche und ausgedehnteſte Feld Ihres neuen Geſchäftskreiſes!

möchte Ihnen nur die Bearbeitung deſſelben recht wohl gelingen! Aber freilich ein endloſes von Arbeit ſehe ich auch darin. Denn müſſen Sie nicht auch hier anſtatt Einer überall in Ihrem Lande ſich gleichen Form des Gottesdienſtes vielmehr einen groſſen Reichthum von Formen aufſtellen, damit Gemeinen und Geiſtliche nach ihrer Geſinnung und Empfänglichkeit ſich allmählig dem beſſeren und vollſtändigeren annähern können, damit überall nach den Umſtänden und der Localität könne verfahren werden, und damit ja nichts erzwungen, nichts künſtlich und willkührlich gemacht erſcheine? Müſſen Sie nicht um dieſen Reichthum hervorzubringen alles fremde proteſtantiſche ſich vergegenwärtigen und eben ſo aus der früheren Kirche alles dem Proteſtantismus analoge aufſuchen, als auf der andern Seite allen Verdacht ſtrenge vermeiden, als ob Sie aus dem eigenthümlichen Gebiet der unproteſtantiſchen Kirchen, der römiſchen und griechiſchen, mit eingemiſcht hätten? Müſſen Sie nicht bei jedem Schritt poetiſche und muſikaliſche Männer zu Rathe ziehen, damit auch alles ſangbar ſei was geſungen werden ſoll, und damit uns mit möglichſt wenigem Nachtheil alles deutſch bleibe in unſerm Gottesdienſt und uns die fremde Sprache nicht wieder einſchleiche mit der Muſik, was unſere jüngeren muſikaliſchen Kirchenfreunde zu leichtſinnig beſchönigen? Das iſt Ihr unmittelbares Geſchäft, und nun noch das mittelbare. Denn wird auf dieſem Gebiet etwas zweckmäſſiges zu erreichen ſein, wenn nicht eine allgemeine Verbeſſerung des Kirchengeſanges und eine Erhöhung der Geſchicklichkeit dazu allem andern zum Grunde liegt? Brauchen wir nicht Anſtalten um für dieſen verbeſſerten Gottesdienſt taugliche Cantoren und Organiſten zu bilden, und Chöre die dieſen und den Liturgen zur Hand geben und die Gemeine allmählig bilden helfen? Und kann alles helfen, wenn zumal in Ihren groſſentheils offen und frei ſtehenden Kirchen, während die Gemeine dem Chore zuhört oder auf den Liturgus lauſcht, die militairiſchen Trommler und Pfeifer hineinkreiſchen und lärmen, die Straſſenbuben toben und die Wagen raſſeln? Und um vom klein ſten zum größten überzugehen, müßte nicht auch auf die eben dargelegte Weiſe und aus denſelben Gründen dafür geſorgt werden daß wir unſere Nachkommen nicht bänden und daß verfaſſungsmäßig und ohne gewaltſame Operationen auch der ganze ritus ſich künftig jedem Zeitalter gemäß umgeſtalten könne? Müſſen Sie nicht über alles dieſes wohlausgereiſte und zweckmäßige Vorſchläge Ihrem Könige mit einreichen? O möchten Sie dies alles unter göttlichem Beiſtande zum Segen Ihrer Kirche recht glüklich ausführen! und möchten Sie Ihren erhabenen für alles gute ſo wohlthätigen und aufopfernden König recht willig finden zu allem was unentbehrliches Mittel iſt für den Zwekk den er ſelbſt ſo ernſtlich will.

Wie ſteht es aber wol eigentlich um die veränderte Ausſtattung und innere Bereicherung unſerer kirchlichen Gebäude, welche in dem Publicando zwar nur angedeutet iſt, von der aber ſonſt als von einem gar nicht unweſentlichen Punkt des ganzen Entwurfs viel geſprochen wird? Denn auch in dieſer Sache möchte ich gar gern wiſſen wozu ich Ihnen Glükk zu wünſchen hätte! Das Publicandum drükkt ſich hierüber mit einer gewiß abſichtlichen und weiſen Unbeſtimmtheit aus, ſo daß man faſt glauben muß, was hierüber unter der Hand geſagt wird müſſe einen außer dem Publicando liegenden Grund haben. Freilich der Ausdrukk „die neueſten proteſtantiſchen Kirchen" kann wol nur von den Gebäuden verſtanden werden, aber es iſt doch hernach nur die Rede von dem was in dieſen Gebäuden geſchieht, nicht von dem was darin vorhanden iſt. Oder darf man da wo über die geringe Zahl und Bedeutſamkeit der eingeführten Symbole geklagt wird, nicht an ſymboliſche Handlungen oder Reden denken, ſondern beſtimmt an ſichtbare ſymboliſche Gegenſtände, an Altäre Kreuze Kerzen Rauchwerk Statuen Bilder? Doch was ſoll ich darüber exegetiſch aus dem Publicandum raiſonniren zu Ihnen, die aus Ihrer Inſtruktion auf das beſtimmteſte wiſſen müſſen was gemeint iſt und was nicht. Ich will alſo als richtig annehmen was ich mittelbar und unmittel-

r von mehreren Seiten aus Berlin gehört habe, die Meinung
auch die, unſere Kirchen ſeien zu kahl und es müſſe den Ge-
einen auch durch das Auge in Zukunft mehr erbauliches,
hebendes und feierliches zuſtrömen. Sollte ich mich irren,
enn ich unter dieſer Vorausſezung den ſonſt etwas ſchwierigen
usdrukk „die neueſten proteſtantiſchen Kirchen“ für ein Umgehen
r reformirten Confeſſion und ihres Einfluſſes halte? wie denn
dem ganzen Publicandum des Unterſchiedes zwiſchen beiden
oteſtantiſchen Kirchen nicht erwähnt wird. Ich meines Theils
un es mit dem oben ſchon angeführten Schriftſteller nur lobens-
irdig finden, wenn auf dieſen Unterſchied kein Werth ge-
t wird; allein das Uebel iſt nur dieſes, daß der Unterſchied
rade in ſeiner öffentlichen und äußerlichen Geltung dadurch
ht verſchwindet daß man ihn ignorirt. Die reformirten Ge-
inen enthalten ſich in ihren Kirchen, vielleicht kann man nicht
nau ſagen confeſſionsmäßig, aber doch vermöge einer ſehr all-
meinen Obſervanz aller Bilder und auch anderer ſymboliſcher
bildereien und Verzierungen. Wenn Sie für rathſam hal-
daß ohne Rükſicht hierauf in allen Kirchen gleichmäßig
tbare Symbole überhaupt oder in größerer Anzahl und Man-
faltigkeit aufgeſtellt werden: muß dann nicht der König er-
ren oder durch die ehrwürdigen Häupter der reformirten Geiſt-
keit in ſeinem Lande erklären laſſen daß dieſes der Confeſſion
eſchadet geſchehen könne? Denn ohne eine ſolche Erklärung
n man es ſchwerlich den reformirten Gemeinen verdenken, die
en die Aufſtellung ich will nicht ſagen eines Bildes ſondern
h nur eines Crucifixes in ihrer Kirche proteſtiren würden, als
en etwas wodurch ſie in den Verdacht kommen könnten ih-
Kirchenglauben geändert zu haben. Wenn Sie, hochwürdige
rren, eine ſolche Erklärung bewirken, ohne welche auch die
nultankirchen nicht füglich und ohne unangenehme Bewegungen
den neuen Einrichtungen Antheil nehmen könnten: ſo wollte
Ihnen auch hiezu von Herzen Glükk wünſchen; denn es iſt
erſte vorläufige Schritt zu einer Kirchenvereinigung, die wol

nicht mehr gar lange ausbleiben darf. Aber geſezt nun, es iſt erklärt und angenommen daß an dieſer Differenz die Confeſſion nicht hange: iſt der Unterſchied ſelbſt deshalb weniger vorhanden? Viele reformirte werden ſich gern die aufgeſchmükkten Kirchen gefallen laſſen; ſo wie viele Lutheraner nichts vermißten in ihren Simultankirchen und andern in denen der ſtrenge reformirte Styl herrſchte. Demohnerachtet muß man geſtehen, es giebt in dem proteſtantiſchen Deutſchland zwei Denkungsarten über dieſen Punkt: die eine iſt ſtreng und hart, ſie erkennt keine anderen Zeichen als die wirkſamen in den Sacramenten und will alle Wirkung des Gottesdienſtes allein auf die Kraft des Wortes gründen und überall in der kirchlichen Gemeinſchaft nur mit der Form und Stufe des Bewußtſeins wirken, welche ſich natürlich an Wort und Sprache hält; ſie kennt auch kein anderes Nebenmotiv des öffentlichen Gottesdienſtes als die Gegenwart der gleichgeſinnten und gleichgeſtimmten; Kirche iſt ihr nichts als der bezeichnete Raum, templum, der die wirkenden Kräfte zuſammenhält, ſelbſt aber zu der Action nichts beiträgt; und wer dieſe Geſinnung in ihrer ganzen Schärfe aufgefaßt hat, dem würde die Aufſtellung auch des einfachſten Symbols, des Kreuzes, doch als eine Art von Gewiſſenszwang erſcheinen, wenn er bisher ein kirchliches Gebäude beſaß in welchem er das Recht hatte auch dieſes ſinnliche Bild nicht ſehen zu dürfen. Die andere Geſinnung hat an dem gottesdienſtlichen Gebäude ein templum im andern Sinn; es ſoll zugleich Monument ſein, es ſoll die denkwürdigen Thaten des chriſtlichen Glaubens verewigen, es ſoll alles in ſich vereinigen was ſich als religiöſes Darſtellungsmittel bewährt hat, die Steine und die Säulen ſollen mitreden wenn auch die Menſchen nicht ſchweigen. Wer wollte wol wagen über eine von beiden den Stab zu brechen? Möchten Sie es auf Ihr Gewiſſen nehmen, durch Einführung einer allgemeinen Norm die eine ganz zu unterdrükken? Können Sie nicht auch wie ich mit beiden harmoniren? Die eine ſtrebt nach Reinheit der religiöſen Gemüthsbewegungen, die nur aus dem innerlichſten geiſtigen Bewußtſein hervorgehen ſollen, freilich auf die Gefahr hin daß alles etwas dürftiger und trokkner werde. Die andere ſucht den Reichthum und die Fülle, aber thut ſie es nicht ihrerſeits auf die Gefahr der Reinheit? ſchleicht ſich nicht in die Wirkung ſichtbarer Symbole nur zu leicht etwas ſuperſtitiöſes ein? werden wir nicht von den Werken der bildenden Kunſt immer auch artiſtiſch afficirt? ſind ſie nicht ein beſtändiger Gegenſtand kritiſcher Reflexionen? und können ſie nicht in unſerer Zeit um ſo mehr das reine gottesdienſtliche Zuſammenſein ſtören, als Liebelei mit der Kunſt und Geſchwäz über die Kunſt nur zu ſehr anfangen überhand zu nehmen, und als wir wenig Ausſicht haben zu Kunſtwerken von ſolcher Trefflichkeit zu gelangen, welche alle Reflexionsſucht unter der Gewalt einer höheren Anſchauung gefangen nehmen? Ich weiß wol was ſich dieſem entgegnen läßt, aber jenem Vorwurf der Dürftigkeit kann gewiß derjenige auch viel entgegnen der die Kraft des Wortes und des Geſanges recht mächtig in ſich eindringend und aus ſich hervorgehend fühlt! Können wir alſo anders als in beiden einen für unſere Zeit noch ganz natürlichen und nothwendigen Gegenſaz erkennen, gleichſam zwei Elemente der Gottesverehrung, daß die Bewohner des einen zu denen des anderen ſagen möchten „ich kann nicht hier, du dort nicht wohnen, Gemeinſchaft iſt uns nicht verliehen"; denn dem einen wird ängſtlich werden in der Kirche, die ihn durch ſo viel einzelnes bald ſo bald ſo anzieht, daß er den Mittelpunkt ſeines Gefühls zu verlieren beſorgt iſt; und dem andern wird in dem einfachen für ihn öden Raum eine unbefriedigte Sehnſucht bleiben, die ihn auch das nicht genießen läßt was er dort wirklich finden könnte. Es kann eine Zeit kommen wo keiner mehr ſo ängſtlich an ſeine Form gebunden iſt, wo eine Vermittelung zwiſchen beiden möglich wird; aber jezt liegt uns ob beide möglichſt frei zu laſſen und möglich zu machen daß durch mannigfaltige Uebergänge und Zwiſchenformen, die ſich von ſelbſt erzeugen werden, jene Vermittelung entſtehen könne. Iſt nun die lezte Form bisher faſt unterdrükkt worden durch die erſte ſtrengere: wolan ſo laſſe man ſie frei und zwar ohne Unterſchied beider Confeſſionen. Giebt es Gemeinen welchen in ihren ganz einfachen Kirchen nicht wohl iſt: wohl ſo geſtatte man ihnen ſie auszuſchmükken, aber man bringe die ſinnliche Haltung deren dieſe bedürfen nicht auch anderen auf, die ſich dadurch nur würden geſtört fühlen und nicht gefördert. Auch hier alſo iſt ſchwerlich etwas anderes zu thun, wenn nicht Willkühr herrſchen ſoll, ſondern die Freiheit der Gewiſſen geſchont bleiben, als daß man ein Erlaubnißgeſez erlaſſe für alle Gemeinen ohne Unterſchied der Confeſſion (nur mit wohlabgewogener Rükkſicht auf die Fälle wo zwei Gemeinen eine Kirche theilen), daß ſie von allem womit man findet daß proteſtantiſche Kirchen bereichert werden können, ohne den Charakter des Katholicismus anzunehmen, (wie denn die fabelhafte Legende ſehr ſchöne Bilder abgeben kann, aber nicht eines davon darf meiner Ueberzeugung nach in eine proteſtantiſche Kirche eingelaſſen werden, ſondern wir müſſen auch hier ja rein bibliſch bleiben,) ſo viel und ſo wenig aufnehmen können als ihnen angemeſſen ſei. Denn was iſt auch natürlicher, als daß in den Grenzen des rechten und ſchikklichen jede Gemeine ſich ihr Gotteshaus einrichte, wie jeder Familienvater ſich ſeine Wohnung einrichtet nach ſeinem Bedürfniß und Geſchmakk? Aber freilich, wenn dies geſchehen ſoll, müſſen auch die Gemeinen gehörig organiſirt ſein und es muß jedem frei ſtehen, wenn er ſich in einer für ſein Gewiſſen peinigenden Minorität findet, ſich dann zu einer anderen zu halten, und es muß eine obere aber nicht von einer fremden Gewalt ausgehende Leitung geben die alles zuſammenhält.

So kommen wir denn, verehrungswürdige Männer, von allen Seiten auf denſelben Punkt, der eigentlich der Mittelpunkt meines an Sie gerichteten Glükkwunſches iſt, daß nämlich der Auftrag den Sie erhalten haben für ſich allein nicht nur nicht zum Heil der Kirche ſondern auch nicht ohne die größte Gefahr derſelben kann ausgerichtet werden, daß aber, wenn ſolche Verbeſſerungen zu Stande kommen ſollen, eine neue lebendige Ver-

ſung der Kirche muß gegründet werden, aus welcher das an-
e alles von ſelbſt, wie und wenn es recht iſt, hervorgehen
rd. Denn müſſen wir doch die künftigen Aenderungen der
rmulare und des Ritus dem repräſentativen Kirchenregiment über-
ſen, warum nicht vor allen Dingen die Verfaſſung gründen,
aus ihr auch was für den Augenblikk nöthig iſt hervorge-
zu ſehen? Welche herrliche Ausſicht, zumal jezt da nun
reußen ſeinen ſchüzenden Arm über einen größeren Theil der
oteſtantiſchen Kirche ausſtrekken wird, und noch mehrere von
ſern gottſeligſten eifrigſten und gelehrteſten Theologen der Kirche
res Landes angehören werden! Daß Sie, verehrungswürdige
änner, offenbar berufen ſind dieſes in Anregung zu bringen
d einzuleiten wornach ſchon mancher andere vergeblich mag ge-
ebt haben, dazu eigentlich wünſche ich Ihnen Glükk. Mögen
e dann ſelbſt an die Spize jener Verfaſſung geſtellt werden,
ozu ich Ihnen Muth Kraft und Segen von Herzen wünſchen
ürde, oder mögen andere dieſes Loos ziehen: immer werden wir
nen für dieſen großen Schritt zur Sicherſtellung und Kräf-
gung des proteſtantiſchen Chriſtenthums verpflichtet ſein, und die
ſchichtlich bedeutendſten Männer aus der Kirche unſerer Tage
nkbar in Ihnen verehren.

Ueber die
neue Liturgie
für die
Hof- und Garniſon-Gemeine zu Potsdam
und für
die Garniſonkirche in Berlin.

1816.

Nachdem vor nun ſchon etwas mehr als zwei Jahren aus Allerhöchſteigner Bewegung Sr. Majeſtät des Königs eine beſondere Commiſſion niedergeſezt worden, um eine Verbeſſerung der Liturgie für die proteſtantiſchen Kirchen in ſämmtlichen Staaten des Königs einzuleiten: ſo iſt natürlich die Aufmerkſamkeit aller denen dieſer Gegenſtand wichtig iſt darauf gerichtet, was nun neues in dieſem Gebiet erſcheinen und wie es unter uns wird aufgenommen werden. Nun iſt ehe noch etwas von den allgemeinen Reſultaten der Arbeiten jener Commiſſion öffentlich bekannt geworden, ſeit ein Paar Monaten in hieſiger Garniſonkirche und in der Hof- und Garniſonkirche zu Potsdam eine neue Liturgie eingeführt worden, welche da ſie hier gedrukkt und verkäuflich iſt, früher oder ſpäter doch allgemein bekannt werden wird, wie ihrer denn auch ſchon gelegentlich in öffentlichen Blättern iſt erwähnt worden. Wer ſie verfaßt habe iſt mir gänzlich unbekannt; ich weiß nur auf der einen Seite daß ſie von jener Immediat-Commiſſion nicht ausgegangen iſt, auf der andern, daß ſie freilich ohne höhere Genehmigung in dieſen beiden Kirchen nicht hat können eingeführt werden. Dieſer Umſtand darf aber gewiß ein öffentliches Urtheil über einen ſolchen neuen Verſuch nicht zurükkhalten, ja auch nicht einen freimüthigen Tadel, ſofern er keinen andern Zwekk hat, als daß auch dieſes wie alle menſchlichen unvollkommenen Werke durch Aufdekkung ſeiner Fehler dem vollkommneren dienen möge. Ja ein ſolcher möchte um ſo nothwendiger ſein, wenn vielleicht aus manchen Urſachen zu beſorgen wäre daß dieſe Liturgie, als die erſte nach jenem öffentlich ausgeſprochenen Wunſch einer Verbeſſerung wirklich eingeführte, bei andern Beſtrebungen dieſer Art möchte zum Muſter genommen werden. Da ich nun noch immer keine öffentliche Stimme darüber vernommen: ſo habe ich es zulezt für Pflicht angeſehen die meinige nicht länger zurükkzuhalten; wäre es auch nur um den Gegenſtand im allgemeinen wieder zur Sprache zu bringen, oder um andere zu andern Urtheilen auch über dieſen Verſuch aufzufordern. Mein Beruf dazu iſt theils der eines Geiſtlichen, der nun beinahe ein Vierteljahrhundert wenigſtens mit Liebe und Treue der Kirche gedient hat und dem nichts über ſein Amt geht, theils der eines akademiſchen Lehrers, welcher beſonders auch über die praktiſche Theologie, wovon die Liturgik ein Theil iſt, der ſtudierenden Jugend Vorträge zu halten pflegt. Die Nennung meines Namens ſoll übrigens diejenigen denen er etwa mehr ein ungünſtiges Vorurtheil erwekkt auffordern, die Prüfung die ich anſtellen will ſelbſt deſto genauer zu prüfen. Zum Gegenſtand aber muß dieſe Prüfung haben theils die einzelnen Theile der neuen Liturgie, theils die Anordnung derſelben, theils den Einfluß den ſie auf die übrigen Theile des Gottesdienſtes ihrer Art und Beſchaffenheit nach haben muß; welches alles indeß ſo vielfältig in einander greift, daß eins vom andern nicht genau kann getrennt werden.

Das ganze beſteht aus zwei Altargebeten, an deren erſtes ſich das Gebet der Herrn, an das zweite das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß und der Segen anſchließt. Beide Gebete ſind von einander nur durch ein einfaches Hallelujah des Chors getrennt; vor dem erſten aber geht her und auf das zweite folgt ein vierzeiliger Chorgeſang. Auf dieſe liturgiſche Maſſe ſoll dann ein Geſang der Gemeine und die Predigt folgen, und noch ein Geſang der Gemeine das ganze des ſonntäglichen Hauptgottesdienſtes beſchließen, welcher demnach in ſeinem ganzen Umfang durch dieſe Liturgie verzeichnet iſt, die ſich auch auf ihn allein bezieht, indem ſie weder für den Gottesdienſt an den hohen chriſtlichen Feſten noch für die Verwaltung der Sacramente oder andere gottesdienſtliche Handlungen für jezt etwas beſtimmt.

Was nun, um beim einzelnen anzufangen, zuerſt die beiden

Gebete betrifft: ſo hat mir dieſes daran beſonders wohl gefallen, und ich muß es mit dem gebührenden Lobe anerkennen, daß ſie nicht neu erfunden ſind noch aus Privatſammlungen oder von ausländiſchen Liturgien entlehnt. Denn das Erfinden in ſolchen Dingen iſt mit Ausnahme ſolcher Zeiten, wo große durchgreifende und allgemein anerkannte Veränderungen in der Lehre und im Kirchenweſen ſich geſtaltet haben, oder wenn Gemeinen unter neuen Völkerſchaften oder unter beſondern Umſtänden erſt gegründet werden, immer eine ſehr mißliche Sache, indem die Willkühr unfehlbar Anſtoß giebt und dieſen ſelten durch eine gründliche und genügende Rechenſchaft über ihr Verfahren wieder heben kann. Um zweier ſolcher Gebete willen aber zum ausländiſchen ſeine Zuflucht zu nehmen oder zu allerlei ſchäzbaren Privatſammlungen wäre völlig überflüſſig geweſen, da ſchwerlich irgendwo etwas bedeutend beſſeres möchte zu finden ſein als wir bereits lange beſeſſen haben. Mit großem Recht alſo hat man ſich hieran gehalten und nur im einzelnen verändert und abgekürzt, ſo daß nur zu unterſuchen bleibt wie zweckmäßig dieſes geſchehen iſt.

Das erſte Gebet nämlich in dieſer Liturgie iſt das ſonntägliche Morgengebet, das zweite das ſonntägliche Kirchengebet nach der Predigt, wie beide in unſerer alten Agende für alle proteſtantiſchen deutſchen Kirchen in allen königlichen Landen vorgeſchrieben ſind. Das Morgengebet beſonders, deſſen man ſich aber wol nur noch in den evangeliſch-reformirten Kirchen allgemein bedient hat, iſt mir immer ganz muſterhaft vorgekommen ſeiner ganzen Abfaſſung nach, ſo daß ich mich in den 23 Jahren meines Predigtamtes nie darnach geſehnt habe mit andern Gebeten abwechſeln zu können, mir auch, wie frei ich ſonſt mit dem Buchſtaben zu ſchalten pflege, immer nur ſehr geringe Abweichungen erlaubt. Dieſes Gebet hat auch in der neuen Liturgie nur wenig Veränderungen erfahren und faſt nur in Kleinigkeiten, doch loben kann ich ſie nicht als wirkliche Verbeſſerungen. Gleich die erſte der Anrede „Laſſet uns vor dem Angeſichte Gottes demüthigen“, anſtatt „uns demüthigen“, iſt, wenn wir ſie nicht als Druckfehler anſehen wollen, ein Sprachfehler den man nicht ſollte begangen haben um das zwiefache uns los zu werden. Denn zumal in ſolcher ſtrengen Proſa klingt jedem richtigen Ohr das ſprachwidrige immer weit übler als jeder andere Uebelklang, den ich in der alten Leſeart nicht einmal finde. Auch iſt mir hernach nicht ganz recht, „und damit wir dein Volk ſein“ anſtatt „dein angenehmes Volk.“ Der Numerus verliert unläugbar; und wenn an dem Beiwort etwas zu tadeln war, was ich ebenfalls nicht wüßte, ſo mußte ein anderes an die Stelle geſezt werden. Eben ſo wenig zeugt es von einem feinen Ohr für das Ebenmaaß der Rede, daß in dem Saz „Dein heiliges Wort mit Freuden hören, mit Fleiß erwägen und in reinem Herzen behalten“ die Worte „mit Freuden“ ausgelaſſen ſind, und hernach „in einem reinen Herzen“ geſchrieben iſt. Doch das ſind nur Kleinigkeiten. Das einzige bedeutendere iſt, daß in den Worten „Insonderheit danken wir dir, daß du bei uns die ſchrekkliche Finſterniß des Pabſtthums vertrieben“ an die Stelle des Pabſtthums die allgemeinere Bezeichnung Aberglaube getreten iſt. Hierüber nun ließe ſich mancherlei ſagen. Ich geſtehe zwar gern daß ich auch an dieſer Stelle das Wort Pabſtthum vermeide; aber ein anderes iſt, was der einzelne Liturgus unter gewiſſen Umſtänden mit ſeinem guten Recht abändert, und was in der Vorſchrift ſelbſt allgemein abgeändert wird. Fällt das Pabſtthum weg: ſo kann man auch in dem folgenden Ausdrukk „das helle Licht des Evangelii“ nicht mehr das proteſtantiſche Chriſtenthum, ſondern nur das Chriſtenthum im allgemeinen im Gegenſaz gegen den außerchriſtlichen heidniſchen und jüdiſchen Aberglauben erkennen. Wenn nun der einzelne Geiſtliche das Wort „Pabſtthum“ wegläßt: ſo kann er vorausſezen daß ſeine Gemeine doch aus der gedrukkten Liturgie weiß wovon die Rede iſt, und es iſt nur ein Euphemismus wenn er das Wort vermeidet. Ganz anders aber wenn wir es in der gedrukkten Liturgie ſelbſt mit einem weitſchichtigeren vertauſchen. Denn dadurch geſtehen wir dann daß wir es unſchikklich oder unrathſam oder nicht der Mühe werth finden

Gott öffentlich für unſer proteſtantiſches Licht und unſere proteſtantiſche Freiheit zu danken. Ob wir das überhaupt ſollen? ob wir es gerade jezt ſollen? dieſe beiden Fragen möchte ich eher verneinen und alſo wünſchen daß man es auch hier beim alten gelaſſen hätte. — Noch iſt zu bemerken, daß das Gebet des Herrn hinter dieſem Gebet „Unſer Vater“ lautet, und „erlöſe uns vom Böſen“ und dies könnte man befremdlich finden, da die hieſige Garniſonkirche nicht einmal eine Simultankirche iſt. Indeß iſt zu hoffen daß hierin niemand mehr den Unterſchied beider proteſtantiſcher Confeſſionen ſuchen wird, und ſo iſt auch dieſe Ueberſezung gewiß nur als die leichtere und verſtändlichere Leſeart vorgezogen worden. — Daß übrigens das Gebet des Herrn auf dieſes Morgengebet folgt, iſt auch der alten Agende gemäß. Viele Prediger laſſen es jezt an dieſer Stelle weg, wogegen auch nichts zu erinnern iſt, da es bei der gewöhnlichen Weiſe im Hauptgottesdienſt noch meiſt zweimal vorkommt, laut oder ſtill nach dem Kanzelgeſang, und dann nach den Fürbitten. Soll nun beides bei dem durch dieſe Liturgie beſtimmten Gottesdienſt wegfallen: ſo muß das Gebet des Herrn dieſe Stelle nach dem Morgengebet deſto feſter halten.

Das zweite Gebet iſt das bisherige ſonntägliche Kirchengebet nach der Predigt, aber nicht ſo wörtlich aus der alten Ausgabe wiedergegeben als das erſte, ſondern mehr epitomirt. Dies iſt gewiß ſchon immer an vielen Orten um ſo mehr geſchehen, als viele Prediger zu denen ich auch gehöre es zweckmäßig finden, ſo oft die Predigt ein auf ihren Inhalt ſich beziehendes Schlußgebet herbeiführt, mit dieſem auch gleich die allgemeine Fürbitte, die das Weſen des Kirchengebets ausmacht, zu verbinden. Dann wird eine Abkürzung wünſchenswerth; und ich habe immer geglaubt daß wenn ich hierbei nur dem Gedankengange des vorgeſchriebenen Gebetes gefolgt bin und keinen Hauptpunkt übergangen habe, dann der Liturgie ihr volles Recht widerfahren iſt. Daher will ich denn auch die neue Liturgie keinesweges deshalb überhaupt tadeln, daß ſie das Gebet abgekürzt; allein mit Bedauern muß ich ſagen daß mir ſcheint, durch die Art wie dieſes geſchehen habe das Gebet an Geiſt und Kraft verloren. Der Dank für die eben genoſſene Erbauung mit welchem es in der alten Agende anhebt, mußte freilich wegfallen bei der veränderten Stellung. Aber man hat zugleich auch die ganze dort in Verbindung mit dieſem Punkt ſtehende Fürbitte für die chriſtliche Kirche, nämlich die Bitte um Erhaltung des Wortes und der Sacramente um treue Lehrer um Abwendung der Verführung um Schuz der Kirche von den Regenten, kurz alles weggelaſſen wodurch das Gebet von vorne herein Kirchengebet wird, und wodurch die folgenden einzelnen Fürbitten erſt ihr ächt chriſtliches Gepräge erhalten. Wie denn auch in der Folge, wo es ſonſt bei der Fürbitte für die Staatsdiener hieß „daß ihre Dienſte gereichen mögen zu Deiner Ehre. zum Schuz der Kirche und des Vaterlandes“ die Kirche wieder ausgelaſſen iſt. Warum ſollte ich läugnen daß mir dieſes einen ſchmerzlichen Eindrukk gemacht hat, und daß mir ſcheint auffallend im Widerſpruch zu ſtehen mit allen öffentlichen und beſondern Beſtrebungen die dahin abzwekken den Chriſten die kirchliche Gemeinſchaft wieder als etwas großes und bedeutendes fühlbar zu machen, wenn nun neu eingeführte öffentliche Gebete eine ganz entgegengeſezte Abzwekkung verrathen. So fehlt auch hernach die Bitte um Segen für die chriſtliche Kinderzucht, eine Bitte die einem allgemeinen Kirchengebet unumgänglich nothwendig iſt. Denn wodurch können wir das erſezen, wenn den chriſtlichen Eltern ſonntäglich im öffentlichen Gebet eingeſchärft wird daß die Erziehung ihrer Kinder nicht eine Privatſache iſt ſondern die Angelegenheit der chriſtlichen Kirche, der ſie alſo für die Erfüllung dieſes Berufs verantwortlich ſind? — Ja ſogar die Fürbitte für des Königs höchſte Perſon ſcheint mir in dem neuen Gebet weniger chriſtlich zu lauten und alſo auch weniger herzlich. Jezt nämlich heißt es nach den allgemeinen Worten „Laß Deine Barmherzigkeit groß werden über die Perſon unſers allergnädigſten Königes und Herrn“ nur ſo „Verleihe demſelben eine geſegnete Regierung.“ Allein es kann die Regierung eines

ürſten geſegnet ſein durch eine beſondere Begünſtigung der Um-
ände, ohne daß der Fürſt ſelbſt als ein frommer und tüchtiger
legent das ſeinige thut. [Alſo beten wir mit dieſen Worten nur
m den in unſer Wohl und Wehe unmittelbar eingreifenden Er-
olg, nicht aber für den König ſelbſt, ſondern wir ſcheinen nur
ür ihn zu beten. Ganz anders hingegen lautet die alte Für-
itte „Wolleſt unſerem Könige zu ſeiner Regierung verleihen ein
eiſes Herz königliche Gedanken heilſame Rathſchläge gerechte
Werke tapferen Muth ſtarken Arm.“ Das iſt mir eine wahr-
aft chriſtliche Fürbitte, die auf das innere geht für das See-
enheil und die Gewiſſensruhe des Königes ſelbſt; und ich glaube
ein frommer Unterthan wird ſich einen Augenblikk beſinnen, wel-
her von beiden der Vorzug gebühre. Auch über die ſchon an-
geführten allgemeinen Worte dieſer Fürbitte habe ich etwas auf
dem Herzen. Wenn mich nämlich mein Gedächtniß nicht ganz
rügt: ſo lauteten dieſe in der alten Militair-Agende, die ich da
mein Vater ſein ganzes Leben hindurch Feldprediger geweſen iſt,
als Kind häufig in Händen gehabt habe, jezt aber gar nicht hab-
haft werden konnte, etwas anders ungefähr ſo: „Laß Deine Barm-
herzigkeit groß werden über Deinen Knecht unſern theuerſten Kö-
nig und Herrn.“ Dieſe Formel hat mir aus alter Erinnerung
immer beſſer gefallen; nichts klingt wo wir alle vor Gott ſtehen
angemeſſener, nichts fördert die Gemüthsſtimmung von der alle
ergriffen ſein ſollen mehr, als wenn in der chriſtlichen Fürbitte
der verehrte Herrſcher durch den Titel eines Knechtes Gottes aus-
gezeichnet wird; und ganz beſonders ſcheint mir ſollte man in Kir-
chen wo der König ſelbſt ſich öfters zu erbauen pflegt dieſe Be-
zeichnung den gewöhnlichen Formeln des Kanzleiſtils, die ihm in
jedem Geſuch vor Augen kommen, billig vorgezogen haben. In-
deß iſt dies eine Sache des beſondern Gefühls, über welche ich
mit den Verfaſſern dieſer Liturgie nicht zu rechten begehre. Eben
ſo ſcheint mir wäre hernach bei der Fürbitte für das Kriegsheer
und alle Staatsdiener etwas weſentliches zu ändern geweſen.
Mir nämlich ſcheint es dem chriſtlichen Gefühl unzulänglich, daß

ſie vornehmlich auf ihren Eid verwieſen werden „Lehre ſie alle ſtets den Eid bedenken, den ſie ſo theuer geleiſtet“ und dies klingt ſelbſt hier noch mehr ſtreng äußerlich als in der alten Formel. Soll alle Treue ſich nur auf den Eid gründen: worauf gründet ſich der Eid ſelbſt? Iſt dieſer bedenklich wenn er etwa nur erzwungen war, bekommt er ſeinen Sinn und Werth erſt dadurch wenn ſie ihn geleiſtet haben aus wahrer Liebe und Treue gegen das Vaterland und deſſen Haupt: ſo ſollten ſie auch in der Fürbitte mehr auf dieſe Geſinnungen verwieſen werden als auf den Eid allein. Jene Formel war wol ſehr natürlich und gut gewählt zu einer Zeit wo die Hälfte unſers Heeres aus Ausländern beſtand; jezt will ſie nicht mehr paſſen und thut den Forderungen des Gefühls kein Genüge. — Weiterhin wo das Gebet wieder mehr ins allgemeine geht, habe ich nach der Bitte „Hilf einem jeden in ſeiner Noth“ auch ſehr ſchmerzlich die andere vermißt „und laß uns alles in der Welt zum Beſten dienen“, die jener erſt zur rechten Erklärung gereicht und ſie zu einer ächten chriſtlichen Kirchenbitte macht, welche keinen Nachſchmakk haben darf von Fleiſchesluſt und Kreuzesſcheu. Und iſt nicht dies ohnehin eine Bitte die jedem frommen Weltbeobachter ſchon immer zumal aber in merkwürdigen Zeiten wie die gegenwärtigen von ſelbſt auf den Lippen ſchwebt? Sollte hier etwas weggeſchnitten werden: ſo hätte ich leichter die folgende entbehrt „Bewahre uns vor einem böſen und ſchnellen Tode“. Denn dieſe kann nicht jeder gleich andächtig mitbeten, weil einen ſchnellen Tod viele Menſchen ſich wünſchen, und beſonders die Krieger, wenn ſie an ihren Berufstod denken, faſt alle den ſchnellen dem langſamen und qualvollen vorziehen. Der böſe Tod aber, das heißt doch der unbußfertige und unbegnadigte, iſt immer gleich übel, mag er nun ſchnell ſein oder langſam. — Endlich vermiſſe ich noch etwas in dieſem Gebet, worüber ich nicht gänzlich ſchweigen kann. In unſerer alten Agende ſtand vor der Bitte für den König und das königliche Haus noch die für den Kaiſer und das Reich. Dies iſt freilich ſpäterhin auf Befehl abgeändert worden und hat dieſe

Fürbitte nicht mehr ſtatt gefunden. Aber wenn jezt eine neue Redaction dieſes allgemeinen Kirchengebetes gemacht wird: wäre es nicht bei dem groſen Antheil den wir an den allgemeinen deutſchen Angelegenheiten nehmen und den auch unſere Regierung vor der ganzen Welt zu Tage legt, höchſt zweckmäßig geweſen irgend einen Plaz in demſelben auch dem erneuerten deutſchen Vaterlande unter den Gegenſtänden unſerer Fürbitte anzuweiſen, wenigſtens zu der Zeit wo dieſes auch äußerlich in der Bundesverſammlung thätig vorhanden iſt? Da die Bundesverſammlung ſelbſt ihrer gemiſchten Zuſammenſezung wegen nicht füglich einen gemeinſchaftlichen Gottesdienſt haben kann: von wo aus ſollen denn für das groſe hochwichtige Werk derſelben öffentliche Fürbitten zu Gott ſteigen, wenn dies nicht in den einzelnen deutſchen Bundesſtaaten geſchieht? und ſollte denn auch nicht hierin Preußen mit gutem Beiſpiele vorangehn? Eine ſchiklichere Gelegenheit hätte es aber wol ſchwerlich gegeben dieſes in Anregung zu bringen, als die Abfaſſung dieſer neuen Liturgie. — So viel ſei geſagt über das einzelne in dieſem zweiten Gebet. Was aber die Ordnung in demſelben betrifft: ſo iſt aus den darin vorgenommenen Abkürzungen noch etwas entſtanden was mir wenigſtens ſehr unangenehm aufgefallen iſt. Es iſt dieſes, daß nun die Fürbitte für die Perſon des Königs und für das königliche Haus ohne weiteres den Anfang des Gebetes ausmacht, indem unmittelbar nach der Anrede an Gott „Allmächtiger ewiger Gott, barmherziger Vater in Jeſu Chriſto", nach welcher jedermann etwas auf das Chriſtenthum beſonders ſich beziehendes erwartet, die ſchon oben angeführten Worte folgen „Laß Deine Barmherzigkeit groß werden u. ſ. w." Ich hoffe daß ich ohne den Ruf eines guten und getreuen Unterthanen auch nur im mindeſten zu verwirken das Gefühl äußern darf, daß dieſe Hervorhebung für dieſen Ort und Stelle unverhältnißmäßig ſtark iſt; denn gewiß werden viele ſchon an ſich, am meiſten aber bei der Vergleichung mit dem alten Kirchengebete dieſes Gefühl mit mir theilen. In jenem war die Fürbitte für den Landesherrn und was damit zuſammenhängt auf keiner Seit iſolirt. Denn an das Kirchengebet nach der Predigt, wie es noch in den meiſten Kirchen gehalten wird, lehnen ſich hernach herabſteigend alle Fürbitten für einzelne Gemeineglieder, die ſich gerade in beſonderen Umſtänden befinden, unmittelbar an; für welche Fürbitten, für Kranke für Wöchnerinnen für in Trauer verſezte, dieſe Liturgie gar keinen Raum zu laſſen ſcheint und auch von dieſer Seite, um dies gleich hier anzuführen, das kirchliche Gemeinband ſchwächt. Eben ſo iſt auch von vorne herein in dem alten Kirchengebet die Fürbitte für den König nicht ohne Einleitung; ſie geht vielmehr wie ganz von ſelbſt hervor aus der Fürbitte für die Kirche, deren Verſorger und Beſchüzer er in ſeinem Lande ſein ſoll, und alles wird zugleich auf die Kirche und ihre Angelegenheiten bezogen. Hier aber wo dieſes alles verlöſcht iſt, fällt das Iſoliren der bürgerlichen Verhältniſſe, welche bis an den Schluß den einzigen Gegenſtand des Gebets ausmachen, ſo ſtark auf, daß gewiß viele welche dieſe Liturgie für ſich betrachten, wenn man ſie fragt warum denn wol die beiden Gebete welche dicht auf einander folgen nicht in eins zuſammengeſchmolzen ſind, keinen näheren Grund finden werden als eben den, es ſei geſchehen damit das Gebet für den König ſein Haus und ſeine Diener einen eigenen für ſich abgeſchloſſenen Theil des Gottesdienſtes ausmache. Und ſo werden ſie hinzufügen, ganz deutlich iſt das erſte Gebet das Gebet des Chriſten, das zweite aber das Gebet der Unterthanen, denn dieſes leztere, wenn man die Anrede ausnimmt in welcher Gott als Vater in Chriſto bezeichnet wird und den ähnlichen Schluß, könnte eben ſo faſt unverändert auch für die jüdiſchen Synagogen vorgeſchrieben werden. Solches für ſich Hinſtellen der bürgerlichen Verhältniſſe macht aber einen noch um ſo unangenehmern Eindrukk, als das Gebet jezt vor dem Altar von der daß ich ſo ſage chriſtlichſten Stelle der Kirche gehalten wird, und als unmittelbar auf daſſelbe das chriſtliche Glaubensbekenntniß folgt.

Dieſe Uebelſtände haben ihren Grund wol lediglich in dem meiner Ueberzeugung nach ganz unglükklichen Gedanken, die beiden Gebete, die gar nicht zuſammengehören, unmittelbar aneinander zu reihen. Denn daß ſie darauf gar nicht berechnet ſind, iſt offenbar genug. Das Morgengebet bittet um Segen für die Theilnahme an der Erbauung aus dem göttlichen Wort, und nach dieſer Bitte verlangt es nun auch göttliches Wort in Schrift Geſang und Rede hinter ſich und nicht wieder ein neues Gebet; denn das Gebet des Herrn wird nach alter kirchlicher Sitte nur als der Schluß jedes öffentlichen Gebetes angeſehn. Das Kirchengebet fing nicht nur an mit dem Dank für den eben genoſſenen Segen der Erbauung, ſondern auch ſein ganzer übriger Inhalt fordert den Plaz nach der Predigt am Ende des Gottesdienſtes. Denn iſt es nicht ganz natürlich und war ſehr weislich überlegt, daß man die Fürbitten aller Art, die immer an beſtimmte weltliche und perſönliche Verhältniſſe oder Ereigniſſe erinnern, an das Ende verſparte, wenn doch jeder zu ſeinen bürgerlichen Geſchäften und geſelligen Umgebungen zurükkehrt? An der jezt gewählten Stelle müſſen die mancherlei politiſchen Gedanken welche das Kirchengebet erregt, wie fromm und andächtig ſie auch an ſich bei wahren Chriſten immer ſein werden, dennoch die Vorbereitung welche das erſte Gebet den Gemüthern gegeben hat wieder vernichten, und indem ſie die unwillkührliche Gedankenentwikklung auf eine andere Seite lenken, es dem Zuhörer ſehr erſchweren daß er ſich Geſang und Rede recht aneigne. Weil man nun aber dieſes Gebet ganz gegen ſeine Natur, weshalb kann ich nicht entdekken, vor die Predigt ſtellte: ſo war man genöthigt es möglichſt abzukürzen, damit des Betens unmittelbar hintereinander — denn das unterbrechende Hallelujah des Chors iſt doch für nichts zu rechnen — nicht zuviel werde, woraus alles eben bemerkte entſtanden und ſo der urſpüngliche rein kirchliche Charakter des Gebets verloren gegangen iſt.

Auf dieſes Gebet nun folgt das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß. Dieſes aus der Vergeſſenheit, in welche die neuerungsſüchtige Zeit es an vielen Orten gebracht hat, wieder hervorzuziehen iſt wol ſehr löblich. Allein muß man nicht auch hiebei langſam zu Werke gehn, und ſollten wir uns nicht vor der Hand begnügen wenn es nur bei den ſacramentlichen Handlungen der Taufe und dem Abendmahl nicht fehlt? Es zu einem regelmäßigen Beſtandtheil jedes allgemeinen ſonntäglichen Gottesdienſtes zu machen, damit dächte ich warteten wir beſſer, bis wir es wagen können die Dauer des Gottesdienſtes wieder über die jezigen etwas engen Grenzen auszudehnen. Auch bin ich nicht ohne Bedenken über die Art wie das Glaubensbekenntniß hier eingeleitet wird. Denn die Worte „in dem allein wahren und ungezweifelten chriſtlichen Glauben, den wir bekennen und auf den wir die Hoffnung unſerer Seligkeit gründen“ wird jedermann, wie ſie geſtellt ſind, nicht auf den chriſtlichen Glauben an ſich ſondern auf die Bekenntnißformel ſelbſt beziehen, und von der möchte ich, da ja auch in ihr nicht alles gleich weſentlich iſt, doch nicht öffentlich und in aller Namen ſagen, daß wir die Hoffnung unſerer Seligkeit auf ſie und auf die Uebereinſtimmung mit ihr gründen. Doch dies kann mit wenigen Strichen abgeändert werden.

Von den einzelnen Theilen der Liturgie ſind nun noch die Chorgeſänge übrig, der eine vor dem erſten Gebet der andere nach dem auf das Glaubensbekenntniß folgenden Segen. — Mit dieſen Geſängen ſoll, wie eine Anmerkung unter dem Texte ſagt, von Zeit zu Zeit gewechſelt werden, und das iſt ſehr erfreulich. Aber doch wäre es noch beſſer, wenn ſogleich eine Sammlung ſolcher Chorgeſänge, mit denen der Prediger nach Gutfinden könnte wechſeln laſſen, der Liturgie beigedrukkt geweſen wäre, als wenn man nur von Zeit zu Zeit andere unterſchiebt, die hernach, denn ſo klingt es faſt, bis zum neuen Wechſel auch ſonntäglich müßten wiederholt werden. Erhalten die Prediger durch eine ſolche Abänderung eine freie Wahl aus einer großen Menge ähnlicher Geſänge: ſo werden ſie ſich ſchwerlich der hier mitgetheilten als der vorzüglichern am meiſten bedienen. Wenn ein ſolcher kurzer und allgemeiner Geſang unmittelbare bibliſche Worte oder alt kirchliche oder Paraphraſen von ſolchen zum Text hat: ſo tadelt wol niemand etwas daran, und jeder wird ſich erbauen ohne durch Kritik ſich zu ſtören. Iſt hingegen der Text neu erfunden: ſo müht man ſich ab, um zu ergründen warum gerade dieſer Gedanke gewählt und er gerade ſo ausgedrükkt iſt und nicht anders, und das ſtört und erkältet. Der erſte Chor hebt an „Was athmet und lebet lobſinge dem Herrn mit Feſtgeſang.“ Auf dieſe Aufforderung, die ganz paſſend wäre wenn die Gemeine nun ſingend einfiele, folgt aber nun noch lange kein Geſang. Und warum ſoll es an jedem Sonntag ein Feſtgeſang ſein? Der nächſte Geſang nach dieſem Chor iſt der andere Chor nach dem Segen; hat alſo der Chor ſich ſelbſt aufgefordert? Auf dieſen folgt der Geſang unmittelbar vor der Predigt, und der muß ſich doch einigermaßen auf den beſondern Inhalt von dieſer beziehen, und kann alſo nicht immer Feſtgeſang ſein. Dann iſt auch der Ausdrukk „was athmet und lebet“, der eigentlich genommen die thieriſche Schöpfung mit einſchließt, in ſeinem uneigentlichen Sinn für ein ſo kurzes Stükk viel zu poetiſch. Der lezte Chor hebt an „Freut euch ihr Gerechten, erfreut euch hoch des Herrn.“ Auf dieſen Chor folgt nun der Geſang der Gemeine, und wenn dieſer nach Maaßgabe der Predigt ein elegiſches Lied oder ein ſtrenges Bußlied ſein muß. ſo will ſich doch beides nicht recht an einander fügen. Dieſe Ausſtellungen können kleinlich ſcheinen; aber dem Kenner glaube ich doch nicht. Er wird eingeſtehen daß auch dieſe Texte nicht in dem ſtrengen Stil gearbeitet ſind den eine Liturgie durchaus halten muß wenn ſie nicht in demſelben Maaß als ſie hievon abweicht auch an Erbaulichkeit verlieren will. Wie ich höre ſind dieſe Chorgeſänge von einem wohlbekannten aber doch nicht gerade im Kirchenſtil beſonders ausgezeichneten Tonkünſtler geſezt. Berlin beſizt einen anſehnlichen Schaz von Kirchenmuſik ſowol von größern Oratorien als auch von einzelnen Chören und Motetten allgemein bekannter ſowol als ungedrukkter und ſeltener in dem Archiv der Singakademie und in mancher Privatſammlung. Wie leicht wäre es geweſen zwanzig bis dreißig ſolcher Geſänge mit ſchon kirchlich ſanctionirtem Text und von ſchon anerkanntem und bewährtem muſikaliſchen Verdienſt von verhältnißmäßig leichter Ausführung für dieſe neue Liturgie zuſammenzubringen!

Was nun zweitens die Anordnung der einzelnen Theile betrifft: ſo iſt der eine Hauptpunkt den ich tadeln möchte, nämlich zwei Gebete nur durch ein Hallelujah getrennt unmittelbar auf einander folgen zu laſſen, ſchon oben berührt. Ein zweiter Hauptpunkt iſt der daß auf das Glaubensbekenntniß der Segen folgt, und alſo vor Geſang und Predigt hergeht. Ich geſtehe daß ich einen ſolchen Gebrauch der Segensformel in der proteſtantiſchen Kirche nirgends kenne. Denn wenn hie und da das Abendmahl auch ohne eigentliche Frühpredigt nur vor der Hauptpredigt ausgetheilt wird und dann die Communicanten mit dem Segen entlaſſen werden: ſo iſt das ganz etwas anderes. Das Abendmahl wird ſo früh ausgetheilt weil man vorausſezt daß manche Tiſchgenoſſen nicht Zeit haben möchten dem ganzen nun erſt folgenden Gottesdienſt beizuwohnen, und dieſer Gebrauch ſtimmt alſo ſehr wohl mit der ganz allgemein unter uns herrſchenden Anſicht, daß der Segen eine Beendigungsformel iſt und die Gemeine mit demſelben entlaſſen wird. Es hat mir nicht gelingen wollen die Bewegungsgründe zu einer Neuerung zu entdekken welche gegen eine ſo allgemein herrſchende Vorſtellung ſo gradezu anſtößt. Soviel aber ſehe ich, die Abſicht mag geweſen ſein welche ſie wolle, der Erfolg wird unſtreitig der ſein, daß nun die Liturgie, da ſie mit dem Segen ſchließt, als ein eigner für ſich vollendeter und ſelbſtſtändiger Gottesdienſt angeſehen wird, und daß im Vergleich mit ihr Gemeingeſang und Predigt die erſt auf den Segen folgen, als eine Nebenſache erſcheinen werden. Eine ſolche Umkehrung der ganzen proteſtantiſchen Anſicht des Gottesdienſtes, wenn auch nur bei ein Paar doch immer ſehr bedeutenden Gemeinen, einzuleiten halte ich für etwas ſehr bedenkliches. Die Prediger an dieſen Kirchen werden freilich wol nicht unterlaſſen hierüber ihre Gemeinen aufzuklären, daß es ſo mit dem Segen vor der Predigt nicht gemeint ſein könne. Aber indem man ſie in dieſe

Nothwendigkeit ſezt, mögen ſie dieſe Aufklärung nun in öffentlichen Vorträgen geben oder unter der Hand, wird es nicht immer das Anſehen haben, daß ſie ſich gegen die Liturgie erklären indem ſie ſie einführen?

Ein dritter Punkt iſt der, daß der erſte Chorgeſang und das erſte Altargebet ganz an den Anfang geſtellt ſelten den anweſenden recht zu gute kommen werden. Es iſt in ſtädtiſchen Kirchen bei einer aus allen Volksklaſſen gemiſchten Zuhörerſchaft nicht zu vermeiden, daß während des erſten Abſchnittes des Gottesdienſtes ſpäter kommende noch immer eintreten; und es bleibt daher eine ſehr verſtändige Einrichtung daß in allen unſern Kirchen ein Orgelvorſpiel, nicht bloß einige Accorde wie hier ausdrüklich vorgeſchrieben iſt, und ein Geſang der Gemeine von mehreren Strophen dieſe Stelle einnimmt. Denn der Gemeinegeſang mit voller Orgelbegleitung wird am wenigſten durch die nachkommenden geſtört, der Chor bei dem die Orgel ſich mäßig halten muß um ihn nicht zu überſchreien, würde hiebei weit mehr leiden, und gewiß wird auch der Geiſtliche noch während des erſten Altargebetes Störungen zu empfinden haben. Dieſe Anordnung ſollte alſo ja nicht allgemein nachgeahmt und ihr zur Liebe die wohlbegründete herkömmliche Weiſe verlaſſen werden. Grade in den beiden Kirchen für welche die Liturgie zunächſt beſtimmt iſt läßt ſich freilich mehr als in andern für manches ſorgen. Ein Theil der Gemeine wenigſtens wird ſchon dienſtmäßig zu gehöriger Zeit da ſein, auf einen andern wird das gute Beiſpiel des Hofes mächtig wirken; aber doch werden ſonntäglich noch genug übrig bleiben denen es ſelbſt beim beſten Willen nicht möglich ſein wird ſo pünktlich zu erſcheinen, daß nicht Chor und Prediger noch mehr als gut iſt beunruhigt würden. Daher doch auch für dieſe Kirchen zu wünſchen wäre, man hätte es bei dem bisherigen einleitenden Geſang der Gemeine gelaſſen.

Ueberhaupt aber muß ich geſtehen, daß ich mir von den Chorgeſängen wie ſie hier geſtellt ſind, ohne daß ſie durch Wechſel mit dem Liturgen belebt ſind oder mit dem Geſang der Gemeine zuſammenhängen und aus ihm als ein höheres hervorblühen, einen ſchönen und kräftigen Eindrukk auf die Länge nicht verſprechen kann. Das wahre Weſen des kirchlichen Chors kann ſich nur unter dieſen Bedingungen ausſprechen. Er iſt auf der einen Seite der muſikaliſche Ausſchuß der Gemeine, der gleichſam im Geſange ſelbſt ſtärker von der religiöſen Gewalt der Tonkunſt ergriffen über das Gebiet des Chorals hinaus geht und ein höheres darſtellt; auf der andern bildet er eine präſentative Maſſe, an die ſich der Liturgus wendet, welche die untern Stufen des Kirchendienſtes und die Verbindung der Schule mit der Kirche verſinnlicht. So iſt er ſeiner Natur nach im Wechſel entweder mit dem Liturgus oder mit der Gemeine. Zeigt er ſich als keines von beiden: ſo erſcheint ſein Auftreten ganz willkührlich und zum großen Theile bedeutungslos. Daher hatte ich für jede neue Liturgie dieſen doppelten Wechſel des Chors mit der Gemeine und des Chors mit dem Liturgen mit der größten Gewißheit erwartet. Hier folgt nun zwar auf den Chor das eine mal der Liturgus das andere mal die Gemeine; aber weder dieſe noch jener treten mit ihm in ein lebendiges Verhältniß.

Noch hat mir leid gethan in der Liturgie keine bibliſche Vorleſung zu finden. Doch da iſt noch Hoffnung, indem eine Anmerkung ſagt, es ſolle noch näher beſtimmt werden ob und was für bibliſche Leſungen mit der Liturgie ſollten verwebt werden. In dieſer Hinſicht erlaube ich mir auch hierüber meine Meinung zu ſagen. Ganz Europa iſt jezt voll von den Beſtrebungen der Bibelgeſellſchaften, und gewiß giebt es kein würdigeres Ziel — wenn es nur erreicht wird — für fromme Privatverbindungen, als dahin zu wirken daß der reiche Segen eines andächtigen und verſtändigen Bibelgenuſſes ſich wieder mehr als lange Zeit der Fall geweſen über das häusliche Leben der chriſtlichen Völker verbreite. Die Sache der Kirche aber iſt zunächſt dafür zu ſorgen, daß die in dem Unterricht der Katechumenen angeknüpfte Bekanntſchaft mit der Bibel auch durch den öffentlichen Gottesdienſt lebendig unterhalten werde. Das Predigen über die herkömmlichen Evangelien und Epiſteln ſcheint hierin einen Vorzug zu haben vor dem Predigen über freie Texte. Denn lezteres führt gewöhnlich nur wenige Worte dem Zuhörer zu Gemüth, die oft nicht einmal in ihrem ganzen Zuſammenhang können mitgetheilt werden: wogegen erſteres doch größere Abſchnitte in Erinnerung hält. Allein es ſcheint nur ſo. Denn das jährliche Wiederholen dieſer Abſchnitte ladet nur zu viele Geiſtliche ein den Text noch mehr bei Seite zu legen als diejenigen thun die ihn frei gewählt haben; und ſo werden auch dieſe Abſchnitte ſelten aufgeſchloſſen. Allerdings wäre das beſte Mittel, wenn unſer Predigen ſich zum Theil wenigſtens nach Art der alten ganze Bücher erklärenden Homilien wieder in einem genaueren Sinn und größeren Umfang auf die Bibel bezöge. Allein theils möchte dies ſchwer zu bewirken ſein, wie wir es denn wirklich darin ſchwerer haben als die Kirchenväter, theils möchte ich auch daran nicht genug haben, ſondern ich wünſche die Bibel in den Gottesdienſt eingeführt auch ohne unmittelbar von menſchlicher Auslegung umgeben nur eine Grundlage menſchlicher Belehrung zu ſein. Und das kann durch Vorleſungen vor dem Altar erreicht werden. Ich wünſche aber hiezu weder allein die bisherigen oder auch neue Perikopen noch auch allein mit der Predigt in Verbindung ſtehende und alſo jedesmal vom Liturgus auszuwählende Stellen. Denn dieſe Auswahl möchte ihm oft ſehr ſchwer werden und dennoch nicht ſelten ſo ausfallen daß entweder er ſich ſehr im Fluß ſeines Vortrages gehemmt fühlte, wenn er außer ſeinem Text auch noch auf die am Altar verleſene Stelle eine beſtimmte Rükſicht nehmen ſollte, oder daß den Zuhörern oft mehr Räthſel vorgelegt als Erklärungen gegeben würden. Beides alſo müßte auf eine geſchikkte Weiſe verbunden werden. Für die beſtimmten kirchlichen Zeiten, die hohen Feſte, die Advents- die Paſſionszeit, die vierzig Tage könnten neuteſtamentiſche Abſchnitte aber doch mehrere für jeden Sonntag zur Wahl feſtgeſezt ſein, und leicht muß es jedem Geiſtlichen werden die Predigt damit in Verbindung zu bringen. Für die übrige

Zeit müßten ebenfalls neuteſtamentiſche Geſchichts- und Lehrabſchnitte in mehrfacher Zahl zur Auswahl feſtgeſezt ſein, dabei aber dem Prediger frei ſtehen auch andere Abſchnitte zu wählen. Eine ſolche Mannigfaltigkeit von Reihen bibliſcher Abſchnitte würde noch manchem Prediger eine Veranlaſſung und ein Reiz werden auf eine ganz ungezwungene Art einen gewiſſen freien Zuſammenhang in ſeine Vorträge zu bringen. Würde er aber von innen oder durch Umſtände getrieben über etwas zu reden was mit den vorgeſchriebenen Abſchnitten in keine Verbindung zu bringen wäre: ſo wäre er ſowol frei auch einen andern an die Stelle zu ſezen, als auch entſchuldigt wenn er das vorgeſchriebene läſe ohne beſtimmte Verbindung. Das ausſchließende Predigen über die bisherigen Perikopen würde dabei, wenn man di Verpflichtung dazu nur nicht beſtimmt erneuerte, bald eingehen, der Gottesdienſt mehr Ganzheit gewinnen und eine ſehr fruchtbare Bibelbekanntſchaft unter den Gemeinen befördert werden, zumal wenn die Abſchnitte für jeden gottesdienſtlichen Tag der Liturgie beigezeichnet werden.

Soll ich mich nun drittens auch noch darüber äußern, welchen Einfluß ich von dieſer Liturgie auf die übrigen Theile des Gottesdienſtes erwarte: ſo kann ich zwei Beſorgniſſe nicht bergen, die auch im obigen ſchon angedeutet ſind, daß ſie nämlich durch ihre ganze Anordnung und Art dem Kirchengeſang Abbruch thun wird und der Predigt. Dem Kirchengeſang ſchon offenbar dadurch daß der einleitende Geſang der Gemeine wegfällt und auch der Geſang unter der Predigt abgeſchafft iſt. Das leztere geht mittelbar daraus hervor daß nichts davon geſagt iſt, ſondern nach der Liturgie nur angeführt — Geſang der Gemeine, Predigt, Geſang der Gemeine. Unmittelbar aber auch dadurch daß einer Anmerkung zufolge die Predigt keinen Eingang in der gewöhnlichen Form haben ſoll, ſondern auf ein kurzes Gebet das Verleſen des Textes folgt. Alſo Morgengeſang und Kanzelvers fallen weg und es bleibt nur das Hauptlied übrig und die wenigen Schlußverſe. Wie ſchikklich der Morgengeſang iſt und wie ſchwer zu entbehren, davon iſt ſchon oben geredet. Man nehme aber noch hinzu, daß durch ihn die Gemeine gleich anfangs in eine eigene Thätigkeit geſezt wird, welche indem ſie jeden fühlen läßt daß er nicht nur erbaut wird, ſondern auch die Erbauung hervorbringen hilft, nicht nur ſelbſt ein ſchöner Segen des Gottesdienſtes iſt, ſondern auch die Andacht für alles folgende ermuntert und ſtärkt. Ueber den Kanzelgeſang ſind zwar die Meinungen getheilt, und es iſt wahr daß die Unterbrechung die er verurſacht manchmal das Auffaſſen der ganzen Predigt mehr hindern als fördern kann. Aber deshalb wäre nur zu wünſchen daß der Prediger jedesmal freie Hand hätte dieſen Geſang entweder anzuordnen oder wegzulaſſen. Denn er iſt auch oft ſehr erwekklich und förderlich, indem er ein Verlangen nach Andacht ausdrükkt und das Gefühl daß ſie als ein himmliſcher Segen von oben kommen muß, wie denn die meiſten zu ſolchem Gebrauch beſtimmten alten Kirchenverſe grade dieſes ſagen. Vorzüglich aber an den hohen Feſten möchte ich mir ihn ungern nehmen laſſen; denn jeder auch der kleinſte beſondere Theil des Gottesdienſtes giebt dann Gelegenheit den Gegenſtand des Feſtes noch von einer Seite mehr vors Gemüth zu bringen, und jeder Prediger wird an dieſen Tagen wol von dem Reichthum der Sache ſo überſchüttet ſein daß er eine ſolche Hülfe begierig ergreift. Indem aber der Kirchengeſang durch die neue Liturgie von dieſen beiden Stellen verdrängt iſt, geht nicht nur die beſondere Wirkung verloren, welche er an dieſen Stellen ausübt, um den Zwekk des ganzen Gottesdienſtes zu erreichen; ſondern es entſteht noch der allgemeine Schaden daraus, daß die Maſſe des Geſanges überhaupt verringert wird. Denn man kann ihn deshalb nicht an andern Stellen verlängern, und es würde nicht daſſelbe ſein, wenn man nun etwa ſtatt des eingebüßten Morgengeſanges ein doppelt ſo langes Hauptlied als ſonſt gewöhnlich, und um den Kanzelgeſang einzubringen, ſtatt weniger Verſe ein ganzes Lied nach der Predigt wollte ſingen laſſen. Hierüber iſt nicht nöthig ausführlich zu reden, und ich bin gewiß daß auch dies in den beiden

Kirchen, die ſich dieſer Liturgie erfreuen, nicht geſchieht. Alſo der Kirchengeſang wird offenbar bedeutend beſchränkt; und ich geſtehe daß ich eine liturgiſche Maaßregel dieſer Art jezt am wenigſten erwartet hätte. Wie lebendig iſt nicht überall unter uns das Gefühl von der großen Wichtigkeit des Geſanges für die Erbauung verbreitet! wie vieles iſt nicht ſeit mehreren Jahren hierüber nicht nur öffentlich geſagt worden, ſondern auch von allen Seiten gethan, um die Jugend wieder mehr für den Geſang zu bilden, um bis dieſes geſchehen durch Geſellſchaften von Liebhabern die Gemeinen im Geſang zu leiten, um außer Gebrauch gekommene ſchöne Melodien und kräftige Lieder wieder gangbar zu machen, alles von der Ueberzeugung aus, daß der Choralgeſang nicht nur an ſich eines der herrlichſten Elemente der Erbauung iſt, ſondern auch daß die Richtigkeit und die Fülle deſſelben wohlangewendet zugleich ein größeres Leben über das ganze verbreitet. Jede in dieſem Sinn angelegte Bemühung iſt von allen geiſtlichen Behörden auf das eifrigſte unterſtüzt worden, jedes Gelingens derſelben hat man ſich öffentlich und allgemein erfreut, und wer könnte ein ſolcher Fremdling ſein das nicht zu wiſſen und ſich alſo nicht mit mir zu wundern, daß nach allem dieſem die erſte neu eingeführte Liturgie beinahe die Hälfte des Kirchengeſanges abſchafft! Nun iſt freilich die neue Liturgie keine allgemeine; aber ich kann mir dieſe Anordnung auch nicht loben, wenn ſie auf den eigenthümlichen Charakter der Garniſongemeinen berechnet ſein ſoll. Zu viele Krieger haben mir mit der innigſten Rührung erzählt, wie erfriſchend es geweſen ſei und von welcher herrlichen Wirkung, wenn der Soldat auf dem Marſch auf der Feldwacht im Freilager gemeinſchaftlich ein kräftiges chriſtliches Lied angeſtimmt habe. Aber dieſe herrliche Frucht für den Krieg will erzogen ſein im Frieden; und ſie wird nicht gedeihen, wenn der Soldat in der Kirche, wo dieſe Geſänge ihm zuerſt eindrüklich werden müſſen, wo ſie in Verbindung mit allem andern ſein Gemüth kräftiger ergreifen, nur halb ſo viel Gelegenheit behält ſie zu hören und ſich geläufig zu machen. Vielmehr iſt zu beſorgen, daß was er mitgebracht von geiſtlichen Schäzen dieſer Art aus ſeiner Landkirche ihm nach einigen Jahren verloren geht in der Garniſon, und daß die ganze Sache ihm gleichgültiger wird, wenn ſich allmählig der Eindrukk feſtſezt daß die Kirche ſelbſt weniger Werth darauf legt. Freilich hat man auch in der neuen Zeit wieder mehr an die höhere Kirchenmuſik erinnert und auch ihr für den öffentlichen Gottesdienſt einen größeren Werth beigelegt; und ſo will ſich vielleicht die neue Liturgie damit tröſten, daß was ſie auf der einen Seite einbüßt am Choralgeſang, ſie auf der andern wiedergewinnt dadurch daß ſie mittelſt des Chorgeſanges die künſtlichere Kirchenmuſik in den ſonntäglichen Gottesdienſt einführe. Allein ich kann auch darin nicht beiſtimmen. Der richtige Sinn und Geſchmakk für die höhere Kirchenmuſik, der jezt noch faſt nur in einer kleinen Anzahl kunſtgebildeter Chriſten ſeinen Siz hat, kann ſich nur ſehr allmählig über das ganze unſerer Gemeinen verbreiten und nur in dem Maaß als durch reineren und beſſeren Choralgeſang ſich auch ein reinerer Sinn für die Tonkunſt und ein lebendiges Intereſſe an ihrer Benuzung für den Gottesdienſt gebildet hat. An dieſer Grundlage muß noch lange gearbeitet werden von allen Seiten, und ſo lange wird es immer am gerathenſten ſein den künſtlicheren Geſang und die reichere muſikaliſche Begleitung nur bei feierlichen Gelegenheiten anzubringen, oder nur in ganz kleinen Maſſen aus dem Gemeinegeſang und in Verbindung mit ihm hervortreten zu laſſen. Trennt man beides, wie hier geſchieht: ſo wird auch die Kirchenmuſik wenig Wirkung hervorbringen. Ich rede nämlich von dem Zuſtande in unſern Gegenden; in Thüringen zum Beiſpiel und in Schleſien mag es ſchon bedeutend beſſer ſtehen.

Endlich beſorge ich auch, und das thut mir ſehr wehe, daß die neue Liturgie eben wie dem Geſang ſo auch der Predigt Abbruch thun wird. Schon oben habe ich bemerkt daß die neue Stellung des Segens in beider Hinſicht gleich nachtheilig wirken muß; und mögen die Geiſtlichen ſelbſt ſagen und thun was ſie wollen, die Gemeinen werden ſich nur ſehr ſchwer davon entwöhnen, den Segen als eine Entlaſſungsformel anzuſehen, und vielleicht nicht eher als bis der nachtheilige Erfolg bereits eingetreten iſt, nämlich auf der einen Seite daß die oberflächlichen und eiligen Theilnehmer weniger Bedenken tragen noch während der Predigt die Kirche zu verlaſſen, und daß auf der andern die Prediger um dies möglichſt zu vermeiden die Predigt, wie ſie nun einmal als Nebenſache geſtellt iſt, immer mehr ins enge gezogen haben. Beſonders aber muß auch auf die Abkürzung der Predigt jene bereits erwähnte Abſchaffung des Einganges hinwirken. Es iſt freilich in dieſer Anordnung nicht verboten daß der Geiſtliche, wenn nach dem kurzen Gebet der Text verleſen iſt, auf dieſen den Eingang folgen laſſe. Ich weiß daß viele Kanzelredner auch bei uns dieſe Form vorziehen und glaube daß ſie in England die gewöhnlichere iſt; aber ſie durch die Anordnung der Liturgie zur ausſchließenden zu machen iſt ſchon eine unerwünſchte Beſchränkung der Freiheit des Predigers. Mir wenigſtens ſcheint nur dadurch, wie nahe der Gegenſtand der Predigt entweder überhaupt oder grade zu der Zeit den Zuhörern liegt, und wie unmittelbar auf der andern Seite er aus dem Text hervorgeht und die ganze Behandlung ſich an dieſen anſchließt, nur dadurch kann beſtimmt werden, ob es beſſer iſt den Text dem Eingang voranzuſchikken oder ihn folgen zu laſſen, und darum ſollte der Prediger in dieſer Hinſicht gar nicht gebunden ſein. Allein höchſt wahrſcheinlich iſt doch die Meinung bei jener Anordnung gar nicht bloß die geweſen, den Eingang hinter den Text zu verweiſen. Denn welches Intereſſe hätte man doch haben können eine ſolche Vorſchrift zu geben? Dieſes daß die Gemeine bis nach Verleſung des Textes ſtehe, iſt doch wol zu gering! Und wie leicht wäre es geweſen dieſe Vorſchrift auf beide Fälle einzurichten. Das kurze Gebet oder den Spruch womit der Prediger anhebt hört die Gemeine ſtehend an. Folgt darauf gleich die Vorleſung des Textes, ſo bleibt ſie ſtehen; folgt der Text erſt nach dem Eingang, ſo ſteht die Gemeine bei Ankündigung des Textes wieder auf. Denn freilich, daß es in vielen Kirchen ganz abgekommen iſt den Text ſtehend anzuhören, iſt keine gute Sitte. Aber dieſer löbliche Zwekk war ſehr leicht ohne Beſchränkung des Predigers zu erreichen. Wie die Anordnung alſo jezt lautet, iſt ſie kaum anders zu erklären, als daß der Eingang ganz wegfallen ſoll. Dies iſt aber ganz gegen die Natur unſerer Predigt; und wer ihr den Eingang für unweſentlich halten kann, hat wol wenig Beobachtungen darüber angeſtellt, was dazu gehört, zumal an gewöhnlichen Sonntagen, wo die Zuhörer größtentheils ohne eine Ahndung, oft ſogar bei feſtſtehendem Texte mit einer falſchen Vorſtellung von dem was verhandelt werden wird zur Kirche kommen, ſich ihrer Aufmerkſamkeit für einen beſtimmten Punkt wirklich zu bemächtigen. Mich wenigſtens würde dieſe Nothwendigkeit mit dem Hauptſaz der Predigt faſt wie mit der Thüre ins Haus zu fallen auf eine für die ganze ruhige Ausbildung der Gedanken höchſt nachtheilige Weiſe ſtören, und ich kann meine Herren Amtsbrüder an jenen Kirchen nur bewundern, wenn es ihnen gelingt ſich mit Leichtigkeit und ohne Nachtheil für den Gehalt ihrer Reden in dieſe verkürzte Form zu ſagen. Mir ſcheint jeder proteſtantiſche Geiſtliche ſehr zu bedauern, dem die Stunde auf der Kanzel beſchnitten iſt, dem die Minuten ängſtlich zugezählt werden; ja ich will mehr ſagen, jeder der nicht ſelbſt eine Herabſezung darin fühlt, wenn man ihm zwar gutes und beſſeres bietet was er vorleſen ſoll, und ihm die Maße hiervon allenfalls vermehrt, dagegen aber ihn auf der Kanzel, wo ſein innerſtes und beſtes frei walten und ſich ergießen ſoll, durch beſchränkende Regeln ängſtiget.

Daß unter uns der eigentlich liturgiſche Theil des Gottesdienſtes ſeit langer Zeit vernachläſſigt, zuſammengeſchrumpft und der Willkühr Preis gegeben geweſen iſt, geſtehn wir alle gern und bedauern es; und welchem Geiſtlichen wird nicht eine zweckmäßig wiederhergeſtellte und erweiterte Liturgie, wenn Auswahl und Freiheit nicht ganz benommen ſind, ein ſehr willkommnes Geſchenk ſein: aber wenn ſie uns am Kirchengeſang und an der Predigt verkürzt, ſo nimmt ſie uns mehr als ſie uns giebt. Schöne und gute Formeln und Gebete haben andere Länder und Kirchen auch; England und Schweden ſind reich daran, auch die katholiſche Kirche hat dergleichen, und die in gewiſſem Sinne noch weiter als dieſe vom Geiſt des Proteſtantismus ſich entfernende griechiſche Kirche nicht minder: aber der Kirchengeſang iſt der Vorzug der deutſchen Kirche, und die Predigt iſt ganz vorzüglich die ſtarke Seite der proteſtantiſchen Kirche. Nirgends hat die chriſtliche Dichtkunſt ſo herrliche und herzerhebende Werke hervorgebracht als unter unſerm deutſchen Volk, unter dem ſie ihren eigentlichen Wohnſitz aufgeſchlagen hat. Laßt uns ja ihre Werke in Ehren halten indem wir ſie dankbar und reichlich genießen, damit ſie nicht zürne und von uns weiche! — Ohne Luthers und einiger andrer Männer kräftiges und freies Predigen wäre die neue Kirche nicht entſtanden. Lähmt man den proteſtantiſchen Geiſtlichen auf irgend eine Weiſe auf der Kanzel: ſo nimmt man ihm den fruchtbarſten Boden ſeines Gebietes unter den Füßen weg, und der größte Reichthum der ſchönſten Formulare kann ihm den Verluſt nicht erſezen. Ja ich möchte mehr ſagen, daß jeder deſſen Amt man eine ſo veränderte Richtung geben wollte, das Formular voran zu ſtellen und die Predigt in Schatten, Grund genug hätte zu ſagen daß er auf dieſe Bedingung nicht berufen ſei. — Oder iſt etwa eine ſolche Veränderung des ganzen Verhältniſſes in dem Bedürfniß der Garniſongemeinen auf eine eigenthümliche Art begründet? Hat man Erfahrungen darüber geſammelt, daß gerade der Soldat ſich beſſer erbaut an vorgeſprochenen Gebeten, die er nachleſen kann, als an der Predigt? Wäre das: ſo wollte ich nichts geſagt haben über dieſen Punkt; aber wahrſcheinlich iſt es nicht. Denn der Soldat muß doch im Frieden ganz beſonders von der lebendigen Erinnerung an die Zeiten des Krieges leben, und ich kann nicht glauben daß unſere Tapfern in dieſen lezten Feldzügen zu der ihnen ſo oft unentbehrlich geweſenen Reſignation, zu dem muthigen Vertrauen auf Gott und die gute Sache auch unter den ſchwierigſten Umſtänden mehr ſollten aufgeregt werden ſein durch das ſich doch immer nur im allgemeinen haltende Rituale, als durch die ſich den jedesmaligen Umſtänden und Bedürfniſſen genau anſchließenden Reden ihrer wakkern Feldgeiſtlichen Aus denen werden ſie alſo auch nun wol in der Erinnerung an jene Zeiten das meiſte nehmen wollen um ſich zu erbauen.

Und nun noch ein Wort. Einen Spruch muß jeder im Sinne haben welcher tadelt, daß nämlich tadeln leicht ſei, beſſer machen aber ſchwer; und ſo muß ich auch wol gefaßt darauf ſein, daß man fragt, ob ich denn eine neue Liturgie beſſer gemacht hätte, wenn es mir übertragen worden, und muß jeden darüber denken laſſen wie er will. Nur den einen Einſpruch habe ich zu thun, daß ich jeden einzelnen bedauere der ein ſolches Werk übernimmt, was wol nie und nirgend das Werk eines einzelnen oder zweier und dreier ſein ſoll. Sondern ich erwarte nur etwas weſentlich beſſeres und zwekkmäßiges auf dieſem Gebiet, wenn, wie ja Hoffnung dazu ſein ſoll, die proteſtantiſche Geiſtlichkeit unſeres Landes durch eine wohlgeordnete Synodalverfaſſung vereiniget ein geſezmäßiges Zuſammenwirken gewinnt, daß weder die Willkühr des einzelnen bei den heiligen Angelegenheiten des öffentlichen Dienſtes wild umher ſchweifen kann noch auch den gleichgeſinnten, die ſich gern aneinanderſchlößen, ein fruchtbarer und anerkannter Vereinigungspunkt fehlt, oder der erfahrene und ausgezeichnete des ſtillen unmittelbaren Einfluſſes entbehrt, den er ausüben ſollte. Haben wir eine ſolche Verfaſſung, dann wird gewiß die Reviſion alles liturgiſchen mit Berükſichtigung der allgemeinen Grundſäze, welche die dazu vor zwei Jahren beſonders niedergeſezte Commiſſion wird aufgeſtellt haben, eine der wichtigſten nicht nur ſondern auch der liebſten Arbeiten aller Synoden ſein. In allen werden ſich gewiß Männer finden, ſowol welche in dieſer Sache das Intereſſe des Glaubens und der Einigkeit mit der ganzen Kirche wahrnehmen, als auch welche aus langer Erfahrung ein feines Gefühl des heilſamen und des bedenklichen beiſteuern, welche die geſchichtlichen Kenntniſſe und Umſicht mitbringen, und welche mit reinem und ſicherm Kunſtſinn über dem ganzen walten. Wenn dann die vereinten Bemühungen ſo vieler kundigen und der Sache ganz hingegebenen Männer in den verſchiedenen Provinzen wieder unter ſich verglichen werden, und man verſtändig ſcheidet was Gemeingut iſt und was auf den Eigenthümlichkeiten der Provinzen und beſondern Zuſtände beruht: dann können wir liturgiſche Sammlungen erhalten welche nicht nur gegen jeden Tadel feſtſtehn, ſondern ſich auch als ein wahres Werk der Kirche ſelbſt eines allgemeinen Beifalls erfreuen, und ſich durch kräftige Belebung des Gottesdienſtes zur Förderung des gottſeligen Lebens wirkſam beweiſen und immer mehr bewähren. Was aber auf einem andern Wege einzeln gemacht wird, das wird jedem der jenen Gedanken im Auge hat wol immer als übereilt und willkührlich und als unvollkommnes Stükkwerk erſcheinen. Darum wäre uns allen, denen das beſte der Kirche und des Gottesdienſtes am Herzen liegt, nichts wünſchenswerther, als wenn unter ſo vielen hochwichtigen Dingen welche vorliegen auch dieſem die Sorge unſeres Königes und ſeiner hohen Staatsdiener ſo könnte zugewendet bleiben, daß die allgemeinen Wünſche und Hoffnungen wegen Incorporation der proteſtantiſchen Geiſtlichkeit unſeres Landes recht bald in Erfüllung gingen.

Ueber die
für die proteſtantiſche Kirche
des
preußiſchen Staats
einzurichtende
Synodalverfaſſung.

Einige Bemerkungen
vorzüglich der proteſtantiſchen Geiſtlichkeit des Landes
gewidmet.

1817.

Als ich die kleine Schrift über die neue Liturgie für die Garniſongemeinen mit dem auch für dieſe Angelegenheit ſo wichtigen Wunſche geſchloſſen hatte, die Umſtände möchten doch bald geſtatten daß die Sorge des Königs dem, wie wir wußten, ihm vorliegenden Entwurf zur Verbeſſerung des Kirchenweſens ſich auf eine für die gute Sache des Proteſtantismus in unſerm Lande entſcheidende Weiſe möge zuwenden können, kam mir bald von mehreren Seiten mit wohlwollenden Aeußerungen über jene freimüthige Darſtellung zugleich die auch in dieſer Hinſicht ſo beruhigende Nachricht entgegen, mein zulezt geäußerter Wunſch ſei im weſentlichen bereits erfüllt, und die öffentliche Bekanntmachung der königlichen Beſchlüſſe über dieſen Gegenſtand werde nächſtens erfolgen. Dieſe ſo allgemein und lang gehegte Erwartung iſt nun vorläufig wenigſtens und theilweiſe erfüllt durch die amtliche Bekanntmachung des Hochwürdigen Conſiſtoriums der Provinz Brandenburg vom 13ten März, und hernach auch anderer Conſiſtorien, anlangend die Bildung der Presbyterien und die Vereinigung der proteſtantiſchen Geiſtlichkeit in Kreis- und Provinzial-Synoden, auf welche nach fünf Jahren auch eine allgemeine Landes-Synode folgen ſoll. Wiewol nun in dieſen von den Provinzialbehörden ausgegangenen und daher bald mehr bald weniger enthaltenden Bekanntmachungen nur die allgemeinſten Umriſſe dieſer neu zu gründenden Verfaſſung der Kirche mitgetheilt ſind, und wir über das nähere an eine noch bekannt zu machende Synodal-Ordnung verwieſen werden: ſo kann ich mich doch auch jezt ſchon nicht enthalten, wie ich meinen Wunſch nicht verſchwiegen, ſo auch meine dankbare Freude über dieſen wichtigen Schritt öffentlich auszuſprechen. Nicht als ob ich mir ein beſonderes Anſehn beilegen wollte, und als wäre gerade meine Stimme über dieſe Angelegenheit etwas bedeutendes, und noch weniger, als wollte ich dasjenige übertreffen oder in den Hintergrund ſtellen, was auch unter uns ſchon in den lezten Jahren Männer die in der Kirche auf einer höhern Stufe ſtehen als ich*), über die großen Vortheile einer Synodalverfaſſung geſagt haben. Sondern theils giebt die Bekanntmachung ſelbſt, indem ſie ein beſtimmtes Bild der neu eintretenden Verhältniſſe wenn gleich nur in allgemeinen Zügen enthält, zu manchen Betrachtungen Gelegenheit die in früheren Schriften nicht konnten enthalten ſein, und mehr über dieſe beſonderen Verhältniſſe will ich reden als über den Werth der Sache im allgemeinen wovon ich die Ueberzeugung vorausſeze; theils glaube ich auch, es muß denen die dieſes geordnet haben erfreulich ſein, wenn ſie nicht nur wiſſen daß die Aufſeher der Geiſtlichen, die nun als Vorſizer der Kreisſynoden als Mitglieder der Provinzialſynoden offenbar eine kräftigere Stellung und eine verbreitetere Wirkſamkeit bekommen, und gewiß zugleich die Hoffnung nähren nun von manchem nur äußerlichen und mechaniſchen Geſchäft entbunden zu werden, daß dieſe ſich der neuen Einrichtung freuen, ſondern wenn ſie auch aus dem großen Haufen der Geiſtlichkeit recht bald Beifall gebende Stimmen vernehmen und inne werden daß auch dieſe ſich freut aus der Eingeſchloſſenheit ihres bisherigen Verhältniſſes, aus dem Dunkel worin ihre Amtsführung größtentheils gehüllt iſt an ein helleres Licht hervorzutreten, um in lebendiger Wechſelwirkung eine vielſeitigere Thätigkeit zu entwikkeln und eine ſtrengere Rechenſchaft abzulegen. Als eine ſolche Stimme vorzüglich wünſche ich daß dieſe Worte mögen angeſehen werden, und hoffe daß auch öffentlich noch manche im ganzen ähnliche wenn gleich in einzelnen Wünſchen und Anſichten abweichende Stimme nachfolgen wird, vorzüglich aber, daß ſich die bei weitem größere Mehrzahl unſerer Amtsbrüder zu ſolchen Aeußerungen des Beifalls und der Freude recht fröhlich und von Herzen bekennen, und ſchon dadurch in der ganzen Kirche eine warme Theilnahme an dieſer Sache und ein neues Lebensgefühl erregen werden.

---

*) Wie unter andern die drei Herren Superintendenten Küſter, Tiebel und Neumann in ihrer bekannten Schrift in freundſchaftlichem Verein gethan.

Indem ich dieſes hoffe, indem ich wünſche auch durch dieſe Blätter nicht nur meine eigne Freude zu äußern, ſondern auch die Freude meiner Amtsgenoſſen und der evangeliſchen Gemeinen unſers Landes ſelbſt über dieſe neuen Einrichtungen zu beleben und zur Sprache zu bringen, finde ich doch nothwendig zuerſt auf das einzugehen was in vielen vielleicht dieſe Freude zurükkdrängen oder gar ſchwächen kann. Das erſte iſt wol dieſes, daß in allen uns bis jezt zugekommenen öffentlichen Bekanntmachungen kein Termin beſtimmt iſt, wann die Synoden ſollen zuſammentreten, und daß daher viele beſorgen werden, die Sache könne ſich wol ſehr verzögern, da neue Einrichtungen immer ſchwierig ſind durchzuſezen und mit dem was beſtehen bleibt auf eine lebendige Weiſe zuſammenzufügen. Darüber werde der jezt freilich ſehr rege Eifer erkalten; und wenn nun gar in der vielleicht noch langen Zwiſchenzeit manches auf dem bisherigen Wege in kirchlichen Angelegenheiten beſtimmt und verordnet würde, worüber zu berathen und es durch gemeinſame Einſicht feſtzuſtellen wir gerade als den höchſten Zwekk und das ſchönſte und liebſte Geſchäft der Synoden anſehen: ſo werde dann die neue Einrichtung ſchon Niedergeſchlagenheit und Mißmuth vorfinden, und in dieſem Falle ſchon faſt todt in jenem mit einem wenigſtens gar ſchwachen und kränklichen Leben zur Welt kommen, das nicht viel Hoffnung laſſen wird zu einem friſchen Gedeihen. — Haben wir in der That Urſache dieſer niederſchlagenden Beſorgniß Raum zu geben? Ich glaube nicht! Laßt uns zuerſt fragen, was für Gründe der Verzögerung liegen denn in der Natur der Sache.

Es giebt allerdings mehrere Punkte welche in Richtigkeit gebracht werden müſſen ehe die Synoden wirklich können verſammelt werden. Aber wie genau ich ſie auch erwäge: ſo finde ich doch nicht daß ſie zu einer langen den Eifer für die Sache und die Freude an ihr lähmenden Verzögerung führen dürfen. Es wird leicht ſein dieſes an den Hauptpunkten zu zeigen. Zuvörderſt muß die Frage entſchieden werden, ob beide proteſtantiſche Confeſſionen getrennt bleiben ſollen auf den Synoden oder ſich vereinigen? Gewiß hat hierüber ſchon ſeit der erſten Bekanntmachung jeder nachgedacht, ſo daß die Berathſchlagung nicht viel Zeit erfordern kann, und ich glaube daß unter meinen Brüdern von der evangeliſch-reformirten Kirche nur Eine Stimme ſein wird für die Vereinigung. Freilich kommt es nicht allein darauf an ob wir die Vereinigung wünſchen, ſondern auch ob unſere Brüder von der evangeliſch-lutheriſchen Kirche uns unter ſich aufnehmen wollen. Denn ſo wird doch wol die Vereinigung im erſten Augenblikk erſcheinen, daß ſie uns unter ſich aufnehmen, da wir ſo ſehr die geringere Zahl bilden und ſie die größere. Aber eben weil das Verhältniß ſo iſt: ſo kann ich kaum glauben, daß von Seiten der evangeliſch-lutheriſchen Kirche unſeres Landes irgend ein Bedenken gegen dieſe Vereinigung ſtattfinden könne. Was für Nachtheil ſollten ſie wol irgend davon beſorgen können, da viele Synoden nur einzelne, die meiſten nur wenige reformirte Prediger unter ſich würden aufzunehmen haben? In einer entfernten Provinz, wo das Verhältniß ſich anders geſtaltet, iſt die Vereinigung der Synoden bereits beſchloſſen, und außerdem möchte noch kaum irgendwo ein Fall vorkommen wie hier in der Hauptſtadt, wo in einer Synode die Anzahl der Mitglieder beider Confeſſionen beinahe gleich ſein könnte; hier aber finden wegen der Einrichtung der Simultankirchen bereits die brüderlichſten Verhältniſſe ſtatt. Von jener Seite alſo erwarte ich keine Schwierigkeiten, und wir unſererſeits ſollten meiner Ueberzeugung nach das größte Intereſſe haben dieſe Vereinigung in Anregung zu bringen. Denn wenn wir reformirte auch hier in der Hauptſtadt in dem größeren Theil der Marken und in einigen rheiniſchen Gegenden eigene Synoden bilden können: wie ſoll es in den öſtlichen Provinzen geben, wo um das gelindeſte zu ſagen die Geiſtlichen unſerer Confeſſion auf acht und zehn Meilen weit auseinander wohnen, und dann doch mehrentheils, wie in Pommern in Schleſien in Weſtpreußen, kaum zahlreich genug wären um eine Synode zu bilden? Woher ſollen auch nur die Koſten zu dieſen Reiſen herkommen, da bekanntlich die Kirchen faſt alle ſo gut als kein Vermögen haben, und auch die Gemeinen, wenn man die Hauptſtädte abrechnet, arm ſind und wenig zahlreich? Doch wenn auch der König, ohnerachtet offenbar ſein Wunſch die Fortdauer dieſer Trennung nicht iſt, falls die Geiſtlichen auf derſelben beſtänden, dieſe Koſten anweiſen wollte: welcher wunderliche Widerſpruch liegt ſchon darin daß ſoviel Aufwand und Anſtrengung gemacht wird, damit nur die reformirten Geiſtlichen unter ſich zuſammenkommen können, unterdeß aber doch jeder die Beſorgung ſeiner Gemeine, wenn etwas eiliges während der Synodalverſammlung vorfällt, dem nächſten lutheriſchen Amtsbruder überlaſſen muß. Oder wie ſollen auch in allen dieſen Provinzen, was doch einer der wichtigſten Gegenſtände für die neue Synodalverfaſſung iſt, die reformirten Geiſtlichen für ſich die zweckmäßige Aufſicht über ihre Candidaten führen? Soll man etwa dieſen zur Pflicht machen Hauslehrer oder Schullehrer nur zu werden an einem ſolchen Ort wo auch ein reformirter Geiſtlicher wohnt oder ganz in deſſen Nähe? Und was ſoll bei den Zuſammenkünften dieſer Geiſtlichen herauskommen, die ſich in der Regel nicht einmal kennen, unter denen in der Zwiſchenzeit kein näheres Verhältniß als ein ſparſames briefliches ſtattfinden kann, die alſo auf keine Weiſe mit einander eingelebt ſind, indeß jeder vielleicht in dem vertrauteſten Verhältniß mit ſeinem nächſten lutheriſchen Amtsgenoſſen ſteht? Und wenn nun demohnerachtet recht viel weiſes und vortreffliches auf dieſen reformirten Synoden zur Sprache käme und auch wirklich beſchloſſen würde: wäre es nicht um deſto mehr zu bedauern, daß dieſes gleichſam abgelegen in den Winkel einzelner kleiner zerſtreuter Gemeinen vergraben werden ſoll? Ja ſei nun die Weisheit und Zweckmäßigkeit größer oder geringer, was für ein wahres Intereſſe kann wol darauf ruhen, eine genaue Uebereinſtimmung gerade unter dieſe Gemeinen zu bringen, die ſich unter einander gar nicht berühren, und ſich alſo dieſer Uebereinſtimmung nicht einmal unmittelbar erfreuen können, während ſie ſich, wenn nun die reformirten natürlich auch ihre eigenen Provinzial- und Generalſynoden hätten, auf eine auffallende Weiſe in vielen ihrer Einrichtungen von den übrigen proteſtantiſchen Gemeinen unterſchieden, mit denen ſie ſich wirklich berühren und in chriſtlicher Gemeinſchaft leben? und zwar auf eine Weiſe unterſchieden, die doch größtentheils mit den eigentlichen Differenzpunkten beider Kirchen nichts zu ſchaffen haben würde, aber um ſo mehr bei minder unterrichteten ein falſches Licht werfen könnte auf das Verhältniß in welchem unter uns beide proteſtantiſche Kirchen gegen einander ſtehen? Und zu welchem Zwekk nun alle dieſe Unbequemlichkeiten Unangemeſſenheiten und zum Theil Widerſinnigkeiten, die aus der Trennung reformirter und lutheriſcher Synoden hervorgehen müßten? Welcher andere ließe ſich wol angeben, als um die Selbſtändigkeit der reformirten Kirche deſto kräftiger zur Anſchauung zu bringen! Was heißt aber dies anders genau betrachtet, als nur die Kirchengemeinſchaft zwiſchen beiden Confeſſionen möglichſt hindern, und mit Gewalt und gegen alle im natürlichen Lauf der Dinge ſich aufdrängende Zeichen und Forderungen etwas nur durch einen traurigen Irrthum der Reformatoren, und nur in Folge ihrer Leidenſchaftlichkeit entſtandenes feſthalten wollen. Die proteſtantiſche Kirche iſt gar nicht dazu gemacht eine vollkommene Uebereinſtimmung der Lehre und der Gebräuche in ihrem ganzen Umfang darzuſtellen, wie dies auch bei keiner von beiden Confeſſionen für ſich der Fall iſt, ſondern eine Verſchiedenheit der Lehre und der Gebräuche, aber ohne die Kirchengemeinſchaft zu ſtören. So halten es in der lutheriſchen Kirche — um nichts zu ſagen von den neuern Differenzen der Rationaliſten und Supernaturaliſten, die in dieſer Kirche vorzüglich ausgebrochen ſind — diejenigen welche die Concordienformel annehmen und welche ſie nicht annehmen, ſo in der reformirten Kirche diejenigen welche die Dordrechter Synode annehmen und welche ſie nicht annehmen, diejenigen welche die calviniſche und die welche die zwingliſche Meinung vom Abendmahl theilen; und eben ſo ſollte es auch vom Anfang an gehalten worden ſein zwiſchen den lutheriſchen und reformirten Proteſtanten, und auf dieſen Punkt ſollten wir es wieder zurükkzuführen ſuchen und die Kirchengemeinſchaft zwiſchen beiden Parteien ſo weit unterhalten und ſo ſehr erweitern als nur möglich iſt, bis der noch übrige Schein der Trennung von ſelbſt verſchwände *). Die kleinen Eigenthümlichkeiten der Lehre und der Anſicht mögen immer fortbeſtehen, und je freier man ſie gewähren läßt, deſto beſſer; mag eine Gemeine Kerzen haben und Kreuze und die andere keine, und eine Gemeine das Mahl des Herrn mit Oblaten feiern und die andere mit Brodt **), eben ſo gut wie die eine ihren Geiſtlichen im Chorhemde ſieht und die andere nicht, die eine Privatbeichte hat, die andere nicht; warum aber deshalb zum offenbaren Schaden des größeren, was ſie gemeinſames haben, ihre Geiſtlichen nicht zuſammentreten ſollen und auch ihre Synodalberathungen und Geſchäfte mit einander theilen, wer mir das begreiflich machen ſollte würde ein ſchweres Geſchäft haben. Ja endlich kann es denn mit dieſer äußern Selbſtändigkeit durch die Trennung der Synoden auf den erwünſchten Punkt kommen, ſo lange doch die geiſtlichen Behörden ſo zuſammengeſezt bleiben wie ſie jezt ſind? erſcheint bei dem gegenwärtigen Verhältniß der Kirche zum Staat diejenige Kirche ſelbſtändig, die nicht ihre eigene abgeſonderte Behörde hat? Ganz anders iſt es freilich mit der katholiſchen Kirche, deren Selbſtändigkeit in dem biſchöflichen Syſtem ruht, und mit der mähriſchen Brüdergemeine, die in einem ähnlichen Verhältniß ſteht. Wir aber, die nichts dergleichen haben, können ſchon ſeit der Aufhebung unſeres Kirchendirectoriums von einer äußern Selbſtändigkeit beider proteſtantiſchen Kirchen in ihrem Gegenſaz gegen einander in unſerem Staat nicht mehr reden, und wir würden durch die Trennung der Synoden in dieſer Beziehung wenig oder nichts ändern, wenn jenes nicht wiederhergeſtellt würde. Darüber ſollten wir uns nicht täuſchen: und ich frage diejenigen die eine ſolche Wiederherſtellung wünſchen, ob ſie dazu irgend eine Ausſicht ſehen? ob ſie ſich verſtändigerweiſe die mindeſte Hoffnung dazu machen können? Ich meines Theils bin weit entfernt davon dieſe Wiederherſtellung zu wünſchen, und ich wollte nur daß alle die einen ſolchen Wunſch noch hegen ſich doch recht lebendig vorſtellen könnten, auch mit einer eigenen kirchlichen Staatsbehörde und mit eignen Synoden, was für eine höchſt kleinliche Exiſtenz wir dennoch haben würden neben der uns überall umgebenden lutheriſchen Kirche, und was für ein uns ſelbſt nothwendig ängſtigendes Mißverhältniß ſich darſtellen würde zwiſchen dem Zweck der erreicht werden ſoll und den Mitteln welche aufgewendet werden müſſen, ein Mißverhältniß, welches erſt durch die Synodalverfaſſung recht groß werden und recht ans Licht treten würde! Ja ich möchte ſagen, wenn wirklich, wie nicht ganz zu leugnen iſt, aus der Aufhebung unſerer beſondern Behörde, ſo lange der Unterſchied beider Kirchen noch nicht ganz aufgehoben iſt, einige Unbequemlichkeiten entſtanden ſind: ſo kann dieſen nicht beſſer begegnet werden, als wenn wir uns in den Synoden mit unſern Brüdern von der lutheriſchen Confeſſion zu vereinigen ſuchen. Doch wohlverſtanden nicht etwa nur deswegen, weil eine ſolche gänzliche Wiederherſtellung der äußern Selbſtändigkeit doch nicht zu erwarten iſt ,wünſche ich die Vereinigung aller proteſtantiſchen Geiſtlichen ohne Unterſchied der Confeſſion in den Synoden; ſondern dies war nur für diejenigen geſagt, welche etwa noch an dieſem

---

*) Ueber die Wünſchenswürdigkeit einer vollſtändigen Vereinigung beider Kirchen in unſerem Lande und über die rechte Art derſelben habe ich meine Meinung ſchon vor vierzehn Jahren öffentlich geſagt, und es iſt hier nicht der Ort dieſe Sache wieder aufzunehmen.

**) Denn wie auch berühmte und hochangeſehene Geiſtliche auf dieſe Kleinigkeit einen Werth legen und einen eifrigen Wunſch äußern können, daß alle Proteſtanten bald möchten Ein Unſervater haben und Ein Brodt, das iſt mir zu hoch.

Schein hängen könnten. Die wahren Gründe aber ſind die tiefer in der Natur der Sache liegenden, die ich genugſam glaube ans Licht geſezt zu haben. Iſt nun die Vereinigung ſo wichtig und wünſchenswerth: ſo kommt freilich für die Beſchleunigung der Sache ſehr viel darauf an wie die Stimmen darüber abgehört werden. Denn offenbar können die Synoden nicht ehe eröffnet werden bis dieſer Punkt entſchieden iſt; und da Se. Majeſtät der König erklärt hat darüber nichts entſcheiden zu wollen, alſo auch die Entſcheidung nicht den Behörden überlaſſen ſondern ſie dem guten Willen der Geiſtlichkeit anheimgeſtellt hat: ſo kann die Entſcheidung nur aus der geſezmäßigen Willens-Erklärung der beiderſeitigen Geiſtlichen hervorgehen, und dieſe iſt dermalen nicht anders zu erlangen als durch Abſtimmung in den einzelnen Superintendenturen. Freilich würde die Sache noch ziemlich weitausſehend werden wenn man mit Eröffnung der Synoden warten wollte bis dieſe Abſtimmung überall vollendet und darüber von den Superintendenten an die Conſiſtorien und von dieſen an das Miniſterium berichtet wäre, und noch weiter wenn man vor oder nachher erſt ſchlichten wollte — was doch eigentlich geſchehen müßte — ob man am Ende die durch Majorität entſtandenen Stimmen der einzelnen Superintendenturen zuſammenzählen wollte oder vielmehr die einzelnen Stimmen für und wider aus allen Superintendenturen zuſammenrechnen. Aber abgerechnet dieſen Zeitverluſt, ſo wäre es immer übel und gewiß auch der königlichen Idee, der Geiſtlichkeit hierin ihre Freiheit zu laſſen, nicht vollkommen angemeſſen wenn man auf dieſem Wege inen ſogenannten allgemeinen Willen zu Stande bringen wollte. Sondern theils zur Beſchleunigung, theils um noch mehr Freiheit zu gewähren, und nicht vielleicht die Geiſtlichen einer Gegend n einer ſo wichtigen Sache den noch nicht ausgerotteten Vorurtheilen in andern Gegenden aufzuopfern, ſollte man dieſen Gegenſtand in jeder Superintendentur beſonders verhandeln; und wenn in einem und demſelben Kreiſe die Geiſtlichen der reformiren und die der lutheriſchen Confeſſion für die Vereinigung in der Synode ſich erklärten: ſo müßte ſie nun für dieſen Kreis als vollzogen erklärt werden ohne alle Hinſicht darauf, ob in andern Kreiſen daſſelbe oder das Gegentheil erfolgt. Mit der lutheriſchen Geiſtlichkeit ſeiner Gegend wird doch jeder reformirte Prediger einigermaßen bekannt ſein, und es wird ſeine Sache ſein ſie der Vereinigung geneigt zu machen, wenn ihm daran gelegen iſt. Dies ſcheint mir daher die leichteſte und ſicherſte Weiſe zum Ziel zu gelangen und gewiß der königlichen Abſicht um ſo mehr angemeſſen, als auch die Bekanntmachung dieſer Sache nur bei den Kreisſynoden, alſo nicht als ob ein allgemeiner Beſchluß dazu gehörte, erwähnt.

Eine andere Schwierigkeit, welche erſt beſeitiget werden zu müſſen ſcheint ehe an eine wirkliche Verſammlung der Synoden gedacht werden kann, iſt leider die Frage, woher die Koſten welche dadurch verurſacht werden und welche die Geiſtlichen aus eigenen Mitteln im allgemeinen nicht werden beſtreiten können, ſollen genommen werden? Sollte freilich auch dieſes erſt auf allgemeine Weiſe feſtgeſtellt werden: ſo müßten aus allen Provinzen erſt ohngefähre Anſchläge dieſer Koſten eingehen, und es müßten Ueberſchläge gemacht werden, wieviel wol dazu im Durchſchnitt aus dem eigentlichen Kirchenvermögen kann genommen werden, dann erſt müßten die Anſchläge gewiſſenhaft ermäßigt und endlich berathen und genehmigt werden, aus welchen Staatseinkünften der übrig bleibende Bedarf ſolle entnommen und wie darüber ſeiner Zeit Rechnung abgelegt werden. Sollen wir freilich hierauf warten: ſo muß eine ſo bedeutende Zeit verſtreichen daß man lieber wünſchen möchte, es wäre über dieſen Gegenſtand noch nichts bekannt gemacht worden, als daß das erregte Verlangen auf eine ſo lange und abſchwächende Probe geſtellt würde. Und woher ſollten genauer betrachtet dieſe Anſchläge und Berechnungen kommen, wenn man nicht weiß wie oft die Synode um dem Zweck zu genügen ſich verſammeln, und wie lange ihre Verſammlungen dauern müſſen, welches doch wirklich nur erſt die Erfahrung ergeben kann? Muß man alſo nicht darauf denken und ſollte es nicht möglich ſein dieſe Weitläuftigkeiten vorläufig wenigſtens auf eine ganz leichte Weiſe zu umgehen? Iſt es denn nothwendig daß alle Synoden zu gleicher Zeit zuſammenkommen? Das möchte vielmehr ſchwierig und in mancher Hinſicht nicht rathſam ſein, wenn es gleich geregelter ausſieht. Wie wäre es demnach, wenn man denjenigen Synoden geſtattete ſich ſogleich zu verſammeln, welche für diesmal wenigſtens auf öffentliche Unterſtüzung hiezu keinen Anſpruch machten? Die Geiſtlichkeit der Haupt- und größern Städte wird theils unter ſich theils mit einer ganz nahen Nachbarſchaft, die leicht zur Nacht die Heimath wieder erreichen oder einer gaſtlichen Aufnahme im Hauptort ſicher ſein kann, eine Synode bilden, und da wird bei einigem guten Willen ſich alles leicht in Ordnung fügen. Nur die größeren zerſtreuten Superintendenturen, deren Hauptorte kleine wenig Hülfsmittel darbietende Städte ſind, werden zurükkbleiben. Nun aber muß doch der natürliche Gang der ſein, daß alle Vorſchläge jeder Synode, welche ihrer Natur nach zur Provinzialſynode kommen müſſen, erſt durch den General-Superintendenten allen andern Synoden mitgetheilt werden, um ihre Meinung darüber abzugeben, damit die Provinzialſynode wenn ſie ſich verſammelt von der Meinung aller Synoden über die abzuhandelnden Gegenſtände unterrichtet iſt, indem ſie ſonſt nur eine ſehr unvollſtändige Baſis für ihr Verfahren haben würde, und wol nicht leicht ein Superintendent ſich mit Recht wird anheiſchig machen können zu verbürgen, was die Berathung ſeiner Synode für ein Reſultat würde gegeben haben, wenn der Gegenſtand bei ihr vorgekommen wäre. Wenn nun nur die nothgedrungen zurükkbleibenden Synoden für diesmal ſich begnügten ihrerſeits keine eignen Vorſchläge allgemeine Angelegenheiten betreffend zu machen, ſondern nur die bei ihnen eingehenden der früher verſammelten zu prüfen; wenn überhaupt für das erſte mal alle Synoden ſich nur im weſentlichen conſtituirten, und nur die wichtigſten unter den vorkommenden Vorſchlägen über allgemeine innere Angelegenheiten der Kirche wirklich zur Berathung zögen, alle minder wichtigen aber und alles was nur jede Synode allein betrifft auf die zweite Verſammlung ausſezten: ſo würde auch die Dauer der erſten verkürzt, die in der That nicht abzuſehen wäre, wenn alles was jeder auf dem Herzen hat das erſte mal ſollte ausgeſprochen werden; und um deſto größer würde auch dadurch die Anzahl der Synoden werden, welche ſich gern auf eigne Koſten zum erſten mal verſammeln würden. Auf dieſe Weiſe würde doch baldmöglichſt etwas geſchehen; und der Eifer den die Geiſtlichkeit zeigte, die Wichtigkeit der zur Sprache gebrachten Gegenſtände würde dann um ſo mehr auch die verwaltenden Behörden ergreifen, daß ſie ſich beeilten den läſtigen Finanzpunkt in Ordnung zu bringen, damit nicht durch deſſen Verzögerung die gute und wichtige Sache in ihrem ſchön begonnenen Lauf zurükkgehalten werde. Nimmt man nun hinzu, daß nach der erſten General-Synode, auf welcher die wichtigſten innern Angelegenheiten der Kirche billig müßten in Ordnung gebracht werden, die gewöhnlichen Kreisſynoden, wenn auch nicht ſeltner doch gewiß kürzer ſein werden als bis dahin, und daß wenn erſt die Presbyterien überall eingerichtet und in friſchem Gange ſind, ſich vielleicht auch eine größere Bereitwilligkeit in den Gemeinen zeigen wird aus dem Kirchenvermögen oder durch beſondere Beiträge die Koſten der Synodalreiſen dekken zu helfen: ſo dürften die erſten Unterſtüzungen von Seiten des Staats vorläufig als vorübergehende auf einen außerordentlichen Fonds können angewieſen werden, und würden vielleicht um ſo eher zu beſchaffen ſein.

Dies führt mich auf eine andere Frage, ob es nämlich nothwendig iſt daß überall die Einrichtung der Presbyterien den Zuſammenkünften der Synoden vorangehen müſſe. Man könnte dies leicht daraus ſchließen, daß in den officiellen Bekanntmachungen die Bildung der Presbyterien an die Spize geſtellt iſt; und wäre dem wirklich ſo, ſo würde daraus freilich, da in vielen Gegenden noch keine Presbyterien beſtehen und die beſtehenden wol nirgends ſo zuſammengeſezt ſind, wie ſie es in Beziehung auf die Synodalverfaſſung eigentlich ſein müßten, ein neuer Verzögerungsgrund für die Synoden entſtehen. — Offenbar nun iſt das mit großer Weisheit bedacht, daß die Presbyterien das erſte ſind wovon in den Grundzügen der neuen Kirchenverfaſſung die Rede iſt. Wie in einer wahrhaft freien auf Eifer und Liebe berechneten Staatsverfaſſung alles auf einem freien und lebendigen Gemeineweſen beruht, aus dieſem aller wahre Antheil an der Geſezgebung ſich entwikkelt, in dieſem auch die Verwaltung ihre eigentliche Kraft und Stüze findet: ſo würde es auch ganz vergebliche Mühe ſein an der Verfaſſung der Geiſtlichkeit zu rühren und zu beſſern, wenn nicht ein wohleingerichtetes chriſtliches Gemeineweſen dabei zum Grunde gelegt würde. Die proteſtantiſche Kirche iſt und beſteht der Wahrheit nach in der Geſammtheit der proteſtantiſchen Gemeinen, und die Geiſtlichen ſind nur deren Diener. Was könnte es alſo helfen, wenn die Geiſtlichkeit noch ſo vortrefflich eingerichtet wäre und noch ſo feſt verbunden, ſo daß jeder einzelne von allem Eifer und aller Einſicht die in der ganzen Körperſchaft vorhanden iſt, in ſeinem Amt durchdrungen und geführt wäre, der Zuſammenhang der Geiſtlichen mit ihren Gemeinen wäre aber nicht inniger und genauer als er, wie man allgemein klagt, ſeit langer Zeit geweſen iſt, und in den Gemeinen ſelbſt wäre ſo wenig ein ächt evangeliſch kirchliches Leben als bisher. Dies kann ſich aber weder entwikkeln noch zeigen, wenn die Gemeineglieder unter ſich als ſolche in gar keiner Verbindung ſtehen, wenn die Gemeine keine Form hat in der und keine Wortführer durch die ſie ſich ausſprechen kann, ſondern in allen kirchlichen Angelegenheiten jeder einzelne entweder nur für ſich allein auftreten muß, was natürlich jeder ſcheut, es mag von Wünſchen oder Beſchwerden die Rede ſein, oder alles Zuſammentreten einzelner nur als Zuſammenrottung erſcheinen kann. Wir Geiſtliche können, wenn es uns Ernſt iſt um eine geſegnete Amtsführung, nichts ſehnlicher und dringender wünſchen, als in einer wohleingerichteten auf der freien Wahl der Gemeine ruhenden und nicht zu kleinen Aelteſtenverſammlung uns mit der Gemeine enger zu verbinden, ſie in den Zuſammenhang unſerer ganzen Amtsführung tiefer hineinſchauen zu laſſen *), ihr Urtheil über uns auf die freieſte Weiſe zu berichtigen und immer klar und ſicher zu erhalten, was auf den Synoden in kirchlichen Angelegenheiten beſchloſſen wird, ihr mit ſeinen Gründen anſchaulich zu machen und ihren Eifer dafür zu erregen, und zugleich der Welt zu beweiſen daß vieles was wir lange vergeblich gewünſcht haben für die Würde des Gottesdienſtes, für die Aufrechthaltung kirchlicher Freiheit auch in Beziehung auf unchriſtliche Handlungen und Verhältniſſe, daß dieſes nicht unſere allein, ſondern die Wünſche der chriſtlichen Gemeinen ſelbſt ſind, denen es leider nur an einer anerkannten und geſezmäßigen Form bisher fehlte um ans Licht zu treten. Haben wir ſolche Presbyterien, dann erſcheinen auch wir ſelbſt auf den Synoden nicht nur in unſerer eigenen Perſon, ſondern als durch ſie beauftragte unſerer Gemeinen, als offenbar in einem größeren und würdigeren Charakter; und manches wird mehr Kraft und Nachdrukk haben, wenn wir es ſo vortragen können, als wenn es nur als unſer eigener Gedanke erſcheinen muß. Ja ich würde es ſehr zwekkmäßig finden, wenn in der Folge — nicht allen Gemeinen, denn das würde die Verſammlung zu zahlreich machen, aber abwechſelnd von einzelnen — auch auf den Synoden ſelbſt abgeordnete aus dem Collegium der Aelteſten zugelaſſen würden, um ſich von dem Gange der Verhandlungen zu überzeugen und um auf Befragen ſowol über das was ihre Gemeine beſonders betrifft Auskunft zu geben, als auch über andere in ihrem Bereich liegende Gegenſtände ihre Meinung zu ſagen **). — Dieſes alles aber vorausgeſezt ſcheint mir dem-

---

*) In manchen Gemeinen beſtand ſonſt die Einrichtung, daß jede Woche abwechſelnd ein Aelteſter den Pfarrer zu allen ſeinen Amtshandlungen begleitete; eine zwar des Zeitaufwandes wegen beſchwerliche und bei großen Gemeinen nicht leicht zu erneuernde aber an ſich ſchöne und gute Sitte.

**) In der rheiniſchen Geiſtlichkeit iſt der Wunſch geäußert worden, die Synoden möchten zu gleichen Theilen aus Pfarrern und Gemeineälteſten zuſammengeſezt werden. Das dürfte aber bei uns zu viel ſein und große Schwierigkeiten haben.

achtet nicht nothwendig, daß die erſte Verſammlung der
ſynoden darauf warten müſſe, daß die Presbyterien erſt ein-
chtet ſeien; denn in dieſer Hinſicht werden ſie doch nicht
, ſondern erſt wenn ſie in ihr Geſchäft mehr eingeübt ſind,
Nutzen beweiſen können, und ſo lange dürfen wol die Sy-
n nicht ausgeſezt bleiben.

Nach dieſem aber bleibt meines Erachtens nur noch ein
ſt übrig der Verzögerung verurſachen kann; nämlich die in
officiellen Bekanntmachungen verheißene Synodalordnung,
he erſt von der geiſtlichen Oberhörde entworfen berathen und
icht erſt allerhöchſten Ortes vorgelegt und genehmigt werden

Hier entſteht nun freilich zuerſt die Frage, was denn dieſe
hnte Synodalordnung eigentlich ſein und leiſten ſoll? Zweier-
ſt offenbar noch nothwendig. Denn niemand wird glauben
en, daß die bisherige Bekanntmachung einzelner provinzieller
örden, welche aus dem höheren Befehl nicht einmal dieſelben
kte gleichmäßig hervorgehoben haben und in denen der Sy-
n in Gemeinſchaft mit mehreren andern kirchlichen Angele-
eiten erwähnt wird, ſchon die gehörige und hinreichende Form
um dieſe neue für die geſammte evangeliſche Kirche des gan-
Landes geltende Einrichtung wirklich einzuführen; ſondern
wird noch einen allgemeinen von der höchſten Autorität
ittelbar ausgehenden alſo von des Königs Majeſtät Höchſt-
t vollzogenen Erlaß hierüber erwarten. Hiezu kommt noch
bis jezt ſtattfindende Unbeſtimmtheit ſehr wichtiger Punkte,
zwar ſolcher Punkte auf denen das Rechtsverhältniß der in
nder eingreifenden Inſtitute beruht. So zum Beiſpiel erhellt
den bisherigen Bekanntmachungen noch nicht, ob die Kreis-
den definitiv die Disciplin über die Geiſtlichen und Candi-
n ausüben, oder ob von ihnen auch in den durch Zurecht-
ung und Ermahnung abzumachenden Fällen, die alſo nicht vors
ſiſtorium gehören, doch vielleicht eine Berufung auf die Pro-
ialſynoden ſtattfindet; auch nicht ob und wie die Kreisſy-
en die Aufſicht über den Religionsunterricht in den Gymna-

ſien führen und in welchem Verhältniß ſie zu den Directoren derſelben ſtehen ſollten. Eben ſo wenig erhellt, ob die Provinzialſynoden bloß die Vorſchläge der Kreisſynoden prüfen oder ob ſie auch eigene Vorſchläge machen können; auch nicht ob ſie Vorſchläge der Kreisſynoden durch bloße Stimmenmehrheit verwerfen können, oder ob ſie auch die nicht durch die Mehrheit gebilligten dennoch in ihrem Bericht an die Behörde mit aufführen müſſen, wie es von den Conſiſtorien ſcheint, daß ſie auch zur Prüfung berufen nichts verwerfen, ſondern alle Vorſchläge der Provinzialſynoden dem Miniſterium des Innern einreichen ſollen. Endlich erfahren wir auch nicht wie die General-Synode gebildet werden ſoll, ob nach Analogie der Provinzialſynoden nur aus den noch zu ernennenden General-Superintendenten allein oder anders. Da nun hier neue Rechtsverhältniſſe auf eine feſte und Vertrauen auf das Beſtehen der Sache einflößende Weiſe müſſen beſtimmt werden: ſo kann dies nicht durch eine bloß reglementariſche Verfügung der verwaltenden Behörden geſchehen; ſondern ein allgemeines organiſches Geſez, wodurch das ganze Synodalweſen inſtallirt wird, iſt alſo auf jeden Fall noch unentbehrlich und gehört wie es ſcheint ſeiner Natur nach in die Klaſſe derjenigen Verfügungen, welche beim Staatsrath zur Berathung müſſen vorgelegt werden. Was dürfte man auch von den Synoden großes erwarten, wenn ſie nicht unter dieſer höchſten Gewährleiſtung auftreten könnten? und wozu wäre auch bei dem Staatsrath eine eigne Abtheilung für das Kirchen- und Unterrichtsweſen gebildet, wenn ein Gegenſtand wie dieſer ſollte ſeiner Kenntniß entzogen und gleichſam hinter ſeinem Rükken durch Erlaſſe der Provinzialbehörden ſollte erſchaffen werden können? Iſt nun unter der in den Bekanntmachungen erwähnten Synodalordnung dieſes Geſez gemeint: ſo iſt der Weg den daſſelbe bis zur endlichen Vollziehung zu machen hat noch lang genug, und es könnte noch eine ziemliche Zeit bis zur Verſammlung der Synoden vergehen, wenn dieſe hierauf warten ſollten. Allein dies ſcheint wirklich nicht nöthig. Alles was in dieſem Geſez

och näher beſtimmt werden muß findet erſt ſeine Anwendung,
enn die Provinzialſynoden zuſammenkommen; und da die Kreis-
noden, wie ſchon bemerkt iſt, vorher zweimal ſich verſammeln
üſſen, wenn anders die ganze Geiſtlichkeit in zwekkmäßige Be-
ihrung unter ſich geſezt werden ſoll: ſo könnte immer vorher
it dieſen der Anfang gemacht werden, um den erſten Eifer
cht ungenuzt verrauchen zu laſſen. Außer dieſem Geſez bedarf
aber allerdings zweitens noch einer reglementariſchen Ver-
gung, einer Hausordnung gleichſam für die verſchiedenen Sy-
oden ſelbſt, über die Art ihrer Zuſammenberufung, die Ordnung
rer Geſchäfte, die Redaction ihrer Beſchlüſſe und was ſonſt
erhin gehört. Iſt dieſe gemeint in den Bekanntmachungen, und
s ſcheint faſt aus der Stellung dieſer Erwähnung: ſo muß
ne ſolche Ordnung freilich vor Eröffnung der Synoden da ſein;
ein es iſt gewiß beſſer wenn ſie vor der Hand nur vorläufig
da ſich in manchen Stükken das zwekkmäßigſte erſt durch die
fahrung ergeben wird. Auch iſt gewiß fürs erſte und vielleicht
erhaupt nicht nothwendig, daß eine ſolche Anordnung allgemein
, denn die verſchiedenen Verhältniſſe und Einrichtungen in ein-
nen Provinzen können manche Abweichungen wünſchenswerth
chen. Und warum ſollte auch in ſolchen doch nur äußerlichen
ngen alles durchaus in eine Form gegoſſen werden? Alſo
nten füglich die Conſiſtorien oder unter ihrer Genehmigung
einzelnen General-Superintenden eine vorläufige Ordnung
werfen, wozu wenig Zeit gehören möchte, da ihnen alle Ver-
tniſſe die ſie zu beachten haben klar vor Augen liegen müſſen,
deshalb alſo könnten die Kreisſynoden ſehr bald zuſammen-
amen.

Wenn alſo in der Natur der Sache keine bedeutenden Ver-
erungen liegen, ſondern wenn es allen Theilen Ernſt iſt dieſe
htige Einrichtung ihre Wirkſamkeit ſehr bald wenigſtens begin-
kann: haben wir etwa zu beſorgen daß von irgend einer
ite unnöthige Verzögerungen werden gemacht werden? Hierbei
n man nicht umhin einer ungünſtigen aber meiner Ueberzeu-

gung nach irrigen Vorſtellung zu erwähnen, welche ſich bei manchen einzuſchleichen ſcheint. Nämlich die meiſten der würdigen Männer, welche neuerlich die Idee der Synodalverfaſſung in öffentlichen Schriften ausgebildet haben, ſind von der Vorſtellung ausgegangen, daß Synodalverfaſſung und Conſiſtorien als vom Staat geordnete kirchliche Behörden ſich nicht mit einander vertragen; und ſoviel mag auch wol richtig ſein, daß wer eine Verfaſſung der Kirche rein von Anfang an einzurichten hätte, wol ſchwerlich beides neben einander hinſtellen würde. Nun aber beſteht unter uns die Conſiſtorialverfaſſung, ſie iſt, wiewol ſie neuerlich kurz hinter einander mehrere Veränderungen erfahren hat, ihrem Weſen nach tief in unſre ganze Staatsverfaſſung eingewurzelt, und was uns jezt geboten wird konnte daher ſehr natürlich nur eine Synodalverfaſſung neben der Conſiſtorialverfaſſung ſein. Deshalb ſcheinen nun in der That manche zu beſorgen, durch dieſe Zuſammenſtellung würde die ganze Synodalverfaſſung zu einer halben Maaßregel werden, welche wenig Erfolg haben könne. Es müßten nothwendig unangenehme Reibungen und zerſtörende Gegenwirkungen entſtehen; jedes dieſer Elemente müſſe das andere zu beſchränken und zu untergraben ſuchen; und da die Synodalverfaſſung ſich erſt bilden ſolle, die Conſiſtorien aber ſchon im Beſiz wären: ſo würden dieſe auch ohne allen böſen Willen durch ihre Stellung immer Urſache werden daß jene nie zu ihrer rechten Reife und Vollſtändigkeit gedeihen könne, und dies würde ſich zuerſt dadurch zeigen, daß von den Conſiſtorien mancherlei Hinderniſſe und Erſchwerungen der baldigen Eröffnung der Synoden ausgehen würden. Dieſe Beſorgniß laßt uns doch etwas näher beleuchten. Es kann hier natürlich von dem perſönlichen Charakter der Männer welche unſere Conſiſtorien bilden nicht die Rede ſein; ſondern wie es wunderlich wäre und nur als eine übel angebrachte Artigkeit erſcheinen würde, wenn ich mich auf den bekannten Charakter dieſer Männer berufen wollte, daß von ihnen gewiß nichts dem wahren Wohl der Kirche zuwiderlaufendes zu erwarten wäre, faſt ſo als wenn man ſich auf den perſönlichen Charakter eines Fürſten beruft, um zu beweiſen daß ein Land keiner feſten Verfaſſung bedürfe: ſo wäre es auch wunderlich, wenn jemand was ich über das Verhältniß ſelbſt ſagen werde als eine Vertheidigung der perſönlichen Charaktere anſehen wollte, die einer ſolchen gewiß nicht bedürfen. Es iſt wahr, daß man öfters geklagt hat in öffentlichen Schriften und im Geſpräch, daß — um von früheren Zeiten nicht zu reden — wenigſtens ſeit der Zeit, daß man wieder angefangen habe unter uns für die kirchlichen Angelegenheiten eine wärmere Theilnahme zu zeigen und ins große gehende Verbeſſerungen zu wünſchen, die Conſiſtorialverfaſſung weder in ihrer älteren Geſtalt, wie ſie auch vor dem Jahre 1806 beſtand, noch in ihrer neueren, ſeitdem unſere Verwaltung angefangen hat, andere Formen oft ziemlich ſchnell wechſelnd anzunehmen ſich ſehr wirkſam gezeigt hat dieſe Wünſche in Erfüllung zu bringen. Vorſchläge genug ſind den Behörden von einzelnen zugeſtrömt; aber von den Behörden iſt bis jezt weder ſelbſt etwas großes und bedeutendes bewerkſtelligt worden, noch ſind aus ihren Berathungen über jene Vorſchläge ſichtbare Reſultate hervorgegangen. Und ſo könnte man freilich folgern, iſt dieſes zu erklären aus der Ueberzeugung der Behörden daß der gegenwärtige Zuſtand gut iſt: ſo befinden ſie ſich ja ſichtbar im Widerſpruch mit den herrſchenden Anſichten und den allgemeinen Wünſchen der Geiſtlichen, und werden alſo alles anwenden um auch auf die Vorſchläge der Synoden eben ſo wenig Rükſicht nehmen zu dürfen wie bisher auf die der einzelnen. Iſt aber dieſe Unthätigkeit der Behörden daraus zu erklären, daß ſie zwar den gegenwärtigen Zuſtand für nichts weniger als vortrefflich halten, aber daß ſie alle wohlgemeinten Vorſchläge einzelner unausführbar gefunden haben und daß ſie überzeugt ſind, es ſei jezt und vielleicht noch lange Zeit durchaus unmöglich etwas gründlich helfendes wirklich auszuführen: wolan ſo haben ſie alle Urſache ähnliche Vorſchläge auch von den Synoden zu erwarten, und können alſo keinen Beruf fühlen den Zuſammentritt derſelben zu

beſchleunigen, ſo wie ſie ihnen auch hernach den möglichſten
derſtand entgegenſezen werden, nicht bloß um ſich wegen i
eignen bisherigen Unthätigkeit zu rechtfertigen, ſondern aus
ner Ueberzeugung. Mit erſchwerenden Berichten werden ſie üb
die Vorſchläge der Synoden begleiten, die alſo höheren O
nur erſcheinen müſſen als Verſammlungen von vielleicht w
meinenden Männern, die aber außer Stande das ganze zu ü
ſehen, unbekannt mit dem geringen Umfang der äußeren Hü
mittel, überſehend die Hinderniſſe die theils in den bürgerli
Verhältniſſen theils in der nothwendigen Sorge des Staates
die geiſtige Freiheit gegründet wären, doch mit ihren Wünſ
und Anſprüchen bis auf Kleinigkeiten nur könnten zur Ruhe
wieſen werden. Dies alles befürchten freilich manche; allein w
wir auf die Zuſammenſezung und die Geſchichte unſerer k
lichen Behörden ſehen: ſo müſſen wir ſagen, es geſtaltet ſich
ganz andere Ausſicht dieſer gegenüber. In der Zeit vor
öffentlichen Unglükk des Jahres 1806 waren die Wünſche
kirchliche Verbeſſerungen nur einzelne Stimmen, und niem
kann es wol in der damaligen Lage der Dinge den kirchli
Behörden vorwerfen daß nichts großes geſchah; Verbeſſerun
im Schulweſen, fortgeſezte Annäherungen der beiden proteſ
tiſchen Confeſſionen waren die löblichen Gegenſtände mit de
ſie ſich damals am meiſten beſchäftigten. Nach dem ungl
lichen Kriege und Frieden, als man ſich die Wurzel aller U
nicht länger verbergen konnte und als der Troſt des Glaub
und der Frömmigkeit allen der nächſte war, da wurden die Wün
allgemeiner, daß es möglich ſein möchte die faſt erſtorbene Ki
zu einem kräftigen Leben zurükkzurufen. Von dieſer Zeit an
nen wir eigentlich erſt fragen, was haben die kirchlichen Be
den gethan oder nicht gethan? Aber welche Zeiten, welche
gemeinen Bedrängniſſe können ſie zu ihrer Rechtfertigung anf
ren, welche ſchnell wechſelnde Formen und Oberhäupter
Staatsverwaltung, die zugleich mit ſoviel andern großen
ſchweren Geſchäften belaſtet waren, ſeitdem die Angelegenhe

der Kirche und der Schule nicht mehr von einem eignen Staatsminiſter geleitet wurden! Dieſes lezte beſonders erſchien vielen als ein Unglükk und war allerdings vielleicht auch Miturſache daß nicht ſchneller zu kirchlichen Verbeſſerungen vorgeſchritten werden konnte. Seitdem aber auch nur von fern der Gedanke einer Synodalverfaſſung für unſere Landeskirche aufgeregt wurde — und auch das iſt vielleicht ſchon mehrere Jahre her, und vielleicht ſchon lange vor jener Zuſammenkunft märkiſcher Superintendenten im Miniſterium des Innern die Rede davon geweſen — muß man es nicht den Behörden zum Verdienſt anrechnen, daß ſie ſeitdem nur dieſes im Auge behalten und eben deshalb nicht geeilt haben andere Verbeſſerungen ſelbſt anzuregen und auszuführen, ſondern nur geſucht dieſe Verfaſſung im ſtillen und ſoviel es die Umſtände geſtatten wollten vorzubereiten? Betrachten wir nun die Sache ſo: ſo müſſen wir geſtehen es iſt gar kein Grund bei unſern Conſiſtorien und der kirchlichen Abtheilung im Miniſterium des Innern, weder eine Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit unſeres gegenwärtigen kirchlichen Zuſtandes noch von der Unausführbarkeit der gewünſchten Verbeſſerungen vorauszuſezen. Ja wenn auch die leztere Ueberzeugung weit genug verbreitet wäre, welches viele zu glauben ſcheinen: ſo iſt ſie gewiß mehr in den weltlichen Mitgliedern dieſer Behörden als in den geiſtlichen, und ſie muß der Natur der Sache nach ſobald die Synodalverfaſſung in Thätigkeit tritt allmählig abnehmen. Denn wenn wir bedenken, was für eine Laſt bis jezt auf unſern Conſiſtorien ruht, wie ihnen noch außerdem ihre Thätigkeit bedeutend erſchwert wird durch das vielleicht überhaupt nicht günſtige auf jeden Fall aber ſchwierige und wie es ſcheint noch nicht genau beſtimmte Verhältniß zu den Regierungen: ſo dürften wir uns freilich nicht wundern wenn ihnen vieles ſchwierig und unausführbar erſchienen wäre. Aber wird ſich dieſes nicht je länger je mehr verlieren, wenn ihnen ein großer Theil ihrer Laſt durch die Synodalverfaſſung abgenommen wird? Und müſſen ſie ſich nicht einer Organiſation freuen die ihnen ſolche Erleichterung verſchafft? und werden ſie nicht natürlich auch ihrerſeits geneigt ſein ihr wieder zu Hülfe zu kommen? Und ſollte gar die Meinung dahin gehen, daß künftig alle kirchlichen Geſezvorſchläge erſt durch die Synoden durchgehen müßten: dann müßte die ganze kirchliche Staatsbehörde ſich freuen zu eben der Ruhe und Sicherheit gelangt zu ſein, wie eine Regierung der eine geſezgebende Verſammlung zur Seite ſteht, und die nun in innern Angelegenheiten weit weniger in den Fall kommt ſich Vorwürfe machen zu müſſen. Sollte ſie alſo nicht die Synoden, die ihr dieſes zubringen und ſichern, aufs kräftigſte und redlichſte unterſtüzen? Ja, wenn es gegründet wäre was man oft geklagt hat, die Conſiſtorialverfaſſung könne deshalb nicht kräftig das Heil der Kirche fördern, weil natürlich darin die weltlichen Mitglieder, die alles zu ſehr aus dem rechtlichen und polizeilichen Geſichtspunkt anzuſehen gewohnt wären, ein großes Uebergewicht hätten über die geiſtlichen: ſo könnte ſich eben auch dieſes leicht ändern, wenn dieſe geiſtlichen Mitglieder der Conſiſtorien, nachdem ſie als Pfarrer *) zu den Beſchlüſſen der Synode mitgewirkt und in dem Gefühl daß dieſe hoffen durch ſie auch in den Conſiſtorien vertreten zu werden, dort erſcheinen anders angeſehen von ihren Amtsgenoſſen und auch ſich ſelbſt anders betrachtend. Denn es iſt wol nicht denkbar, daß ſie ganz im Gegentheil in den Synoden ſelbſt ſich mehr ſollten als bevollmächtigte der Conſiſtorien anſehen und die Rükſichten und Schwierigkeiten der adminiſtrativen Formen, oder gar die Rükſichten auf die perſönlichen Geſinnungen und Meinungen ihrer weltlichen Amtsgenoſſen und Vorgeſezten mit hineinbringen wollen; gewiß ſo werden ſich Geiſtliche mitten unter ihren Brüdern von der Mehrheit derſelben und

---

*) Ich ſage ausdrükklich als Pfarrer; denn wahrſcheinlich wird man es ſich von Einführung der Synodalverfaſſung an zum Geſez machen nicht Superintendenten noch weniger etwa General-Superintendenten, da dieſe ja die Geiſtlichkeit der Provinz gegen die kirchlichen Staatsbehörden vertreten ſollen, zu Mitgliedern der Conſiſtorien oder zu geiſtlichen Räthen beim Miniſterium des Innern zu machen.

von ihrem gemeinſchaftlichen theuerſten Intereſſe, dem für die Kirche, nicht trennen wollen. Dieſes was hier von den Verhältniſſen dieſer Behörden überhaupt und ihrer geiſtlichen Mitglieder inſonderheit dargeſtellt iſt, zuſammengenommen mit der großen Autorität ihrer Häupter, der Oberpräſidenten in der Provinz, wie kann man zweifeln daß die Conſiſtorien nicht ſollten mit der beſten Geſinnung in die neue Einrichtung eingehen, daß ſie nicht ſollten die nothwendigen Vorbereitungen mit dem größten Eifer betreiben, ſo weit ſie nur irgend dazu mit hinreichenden Vorſchriften und Vollmachten verſehen ſind. Und je mehr die möglichſt ſchnelle und förderliche Errichtung der Synoden ihr Werk iſt, deſto mehr wird auch wieder die Geiſtlichkeit ihnen verbunden und anhänglich ſein, und ſo haben wir alle Urſache auch nachher auf das beſte Verſtändniß beider Theile zu rechnen, auf ein williges Zuſammenwirken der beiderſeitigen Einſichten und auf einen gemeinſchaftlichen Eifer für das Wohl der Kirche. Daß aber die Conſiſtorien nicht ſollten von der höchſten Behörde mit hinreichenden Vorſchriften für die erſte Einleitung noch vor der Bekanntmachung des königlichen Beſchluſſes verſehen worden ſein, das kann doch vernünftigerweiſe niemand bezweifeln; und ſo wird der Erfolg ſelbſt dieſe Beſorgniß vielleicht noch eher heben als dieſe Blätter öffentlich erſcheinen.

Haben wir nun keine lange Verzögerung zu erwarten, ſo fällt auch jene freilich vorzüglich drükkende Beſorgniß weg, die nur aus ein Paar einzelnen Vorgängen bei vielen entſtanden zu ſein ſcheint, als ob vielleicht in der Zwiſchenzeit noch gar manches in den Angelegenheiten der Kirche den innern zumal möchte entſchieden werden, ohne die Arbeiten der Synoden abzuwarten. Es wäre ja der wunderlichſte Widerſpruch der Kirche eine gewiſſermaßen ſelbſtändige Verfaſſung zu geben, vorher aber alle ihre Angelegenheiten oder wenigſtens die inneren völlig in Ordnung zu bringen, ſo daß die neuen Vertreter der Kirche nichts mehr zu thun fänden. Von der höchſten kirchlichen Behörde iſt ohnehin ein ſolches plözliches Einſchreiten mit Verbeſſerungen, das unter dieſen Umſtänden faſt gewaltſam wäre, gewiß nicht zu erwarten, und was einzelne Kirchenminiſterien zufolge unabweisbarer Veranlaſſungen gethan haben, wird doch gewiß ohne Folge für das ganze bleiben und ſich vielleicht mit der Zeit ſelbſt wieder dem allgemein von den Synoden beſchloſſenen fügen und einordnen.

Eine andere Vorſtellung indeß, welche wie ich vernehme ſchon manche ſeit der amtlichen Bekanntmachung beunruhigt hat, die ſich ſonſt ſehr des großen Feldes erfreuten das ihrer Wirkſamkeit durch die Synoden eröffnet werden ſollte, iſt die, daß unerwarteterweiſe etwas mit hineingezogen iſt, wodurch das gute Gedeihen dieſer Zuſammenkünfte gar ſehr ſcheint gefährdet zu werden. Es iſt nämlich nicht zu läugnen daß in jenen Bekanntmachungen unter den Geſchäften der Synoden die Berathung deſſen was zur Einigkeit in der Lehre und Liturgie gehört gar ſehr hervorgehoben iſt, ſo daß es allerdings ſcheint als ob hierin vorzüglich die innern Angelegenheiten der Kirche beſtänden, die doch offenbar den Synoden das wichtigſte ſein und bleiben müſſen. Sollten nun die Synoden vorzüglich daran arbeiten eine Einheit des Lehrbegriffs in der evangeliſchen Kirche unſers Landes hervorzubringen: ſo gäbe das allerdings traurige Ausſichten für alle ihre übrigen ſo ſehr wichtigen Arbeiten. Denn wenn man bedenkt aus wie verſchiedenen theologiſchen Schulen die jezt lehrende Geiſtlichkeit hervorgegangen iſt, wie weit die Meinungen über ſehr viele einzelne Gegenſtände nicht nur, ſondern über den ganzen Charakter der geoffenbarten Religion noch immer auseinander gehen: ſo würde für alle andere Berathungen, die zu wirklich erfreulichen Reſultaten führen könnten, nicht nur keine Zeit übrig bleiben, ſondern auch die Gemüther dafür ganz verſtimmt ſein. Allein dies iſt gewiß wenigſtens Sr. Majeſtät des Königs Meinung nicht, weil Er ja ſonſt nicht einmal den Wunſch hätte äußern können, daß reformirte und lutheriſche Geiſtliche ſich auf den Synoden vereinigen ſollten. Denn in der Lehre ſind doch einmal beide Kirchen von einander durch ihre verſchiedenen Symbole getrennt. Ueber dieſe kann alſo kein Theil dem andern ein Recht mitzuſprechen geſtatten, ja nicht einmal zu beſtimmen in wiefern irgend ein Lehrpunkt mit den eigentlichen Differenzpunkten beider Kirchen genau zuſammenhängt oder nicht. Ueber alle hieher gehörige Gegenſtände müßten alſo die Synoden immer in Theile gehen, und was würde es alſo helfen die Geiſtlichen beider Confeſſionen in eine Synode zu vereinigen, wenn ſie in Abſicht auf dasjenige was der wichtigſte Gegenſtand ihrer Berathſchlagung ſein ſoll, doch nur getrennt wirken könnten? Oder ſoll etwa eine Einheit in der Lehre für die ganze evangeliſche Kirche des Landes bewirkt und alſo die Lehrunterſchiede beider Kirchen ausgeglichen und aufgehoben werden: ſo könnte ja dies unmöglich auf den Synoden geſchehen, die nur durch Stimmenmehrheit beſchließen können, und auf denen überall die reformirten die ſo ſehr entſchiedene Minderzahl ausmachen werden. Alſo was dieſen Punkt betrifft wollen wir uns ja nicht durch den Buchſtaben der amtlichen Bekanntmachungen gefangen nehmen laſſen, ſondern lieber annehmen, dieſer Punkt von der Erhaltung der Einigkeit in der Lehre ſei nur als ein einzelnes Beiſpiel von dem was unter innern Angelegenheiten der Kirche zu verſtehen ſei angeführt, und dieſe ganze Stelle würde wahrſcheinlich anders lauten, wenn wir entweder den königlichen Cabinetsbefehl vollſtändig vor uns hätten, oder auch wiederum auf eine andere Art, wenn die geiſtliche Behörde ihre Bekanntmachung ganz unabhängig von jenem abgefaßt hätte. Denn wenn wir uns aufrichtig fragen, hat denn die Erhaltung der Einigkeit in der Lehre ein ſo großes Intereſſe für die Synoden, daß ſie ſie für ihre Hauptſache halten müßten? und werden ſie im Stande ſein, Maaßregeln zur Erhaltung dieſer Einigkeit zu treffen? ſo werden wir uns, wenn wir ehrlich ſein und uns von dem richtigen Standpunkt für dieſe Sache nicht verirren wollen, beide Fragen gerade heraus verneinen müſſen. Weshalb ein großer Theil frommer und eifriger Geiſtlichen ſeit langer Zeit eine Synodaleinrichtung ſo ſehnlich gewünſcht hat, das war gewiß nicht, um dadurch dogmatiſche Abweichungen auszugleichen und Mannigfaltigkeiten in der Lehre, die ſeit langer Zeit in der proteſtantiſchen Kirche entſtanden ſind, auf eine Einheit zurükzuführen; nicht um ſolcher Zwekke willen, die dem eigentlichen Beruf chriſtlicher Seelſorger fern genug liegen, haben ſie einen ſolchen Verein gewünſcht. Denn dogmatiſche Abweichungen, ſofern ſie theils in öffentlichen Schriften welche einen gelehrten und wiſſenſchaftlichen Charakter entweder wirklich an ſich tragen oder wenigſtens Anſpruch darauf machen, theils auch auf dem akademiſchen Katheder vorgetragen werden, intereſſiren die Verkündiger des göttlichen Wortes auf den chriſtlichen Kanzeln zur Erbauung der chriſtlichen Gemeinen nur ſehr wenig; und neun Zehntheile aller evangeliſchen Pfarrer werden geſtehen müſſen daß ſie von dieſen Erzeugniſſen der gelehrten Welt in dem Sinn und Leben ihrer Gemeinen gar keine ſtörenden Wirkungen ſpüren. Oder wenn ja etwas davon in das Geſpräch des Volkes ſich verliert, und das gehörte und geleſene anfängt mit dem was der Geiſtliche vorträgt verglichen zu werden: ſo wird dieſem, wenn er wirklich nur irgend mit ſeiner Gemeine lebt und ſich ihres Vertrauens erfreut, leicht werden, allen Schaden der ſeiner Amtsführung und ihren Früchten zur wahren chriſtlichen Erbauung daraus erwachſen könnte, abzuwenden. Und gelingt dennoch dies einem nicht: ſo muß man ihm nur rathen die Schuld bei ſich zu ſuchen und an ſich ſelbſt zu beſſern, keinesweges aber einen ſolchen in dem abenteuerlichen Verlangen unterſtüzen, daß ihm um ſeiner Ungeſchikklichkeit willen, daß ich es nur aufs gelindeſte benenne, ein Recht gegeben werde dieſe Unbill an die verſammelte Geiſtlichkeit zu bringen, und durch deren Beſchluß oder Einfluß die im allgemeinen ſo nothwendige und auch für das höhere Wohl des Chriſtenthums ſo wichtige Freiheit der öffentlichen Unterſuchung irgend zu gefährden. Daß die Meinung des Königes gewiß nicht geweſen iſt die Synoden hierauf anzuweiſen, geht auch aus der befohlenen Einrichtung derſelben ſattſam hervor. Das öffentliche wiſſenſchaftliche Schriftverkehr über religiöſe Gegenſtände iſt ein gemeinſames Gebiet für die eigentlichen Kirchendiener und für die Doctoren der Theologie und, wie es immer auch gegeben hat, noch andere theologiſche Schriftſteller außerhalb des Klerus. Sollte nun in den Synoden über dasjenige gerichtet werden was in dieſem Schriftverkehr etwa unpaſſendes und unheilſames vorkommt: ſo könnten doch offenbar die Pfarrer nicht allein zu Gericht ſizen, ſondern jene müßten mit zugezogen werden. Davon iſt aber nirgends die Rede und kein Wort geſagt, daß die Profeſſoren und Doctoren der Theologie ſollten Mitglieder der Synoden ſein, wiewol dieſes ſonſt in vieler Hinſicht lehrreich und förderlich ſein könnte, noch weniger daß weltliche, mögen ſie auch noch ſo qualificirt ſein, ſollten zugezogen werden; ſondern die Pfarrer allein ſollen die Synoden bilden, und darum kann dieſen ein Richteramt über dasjenige was im freien Gebiet des gelehrten Publicums verfällt nicht zuſtehn. Sondern wie uns gegen eingebildete Gefahren dieſer Art nichts übrig bleibt als auf demſelben Wege oder ſonſt mit unſerer perſönlichen Kraft entgegen zu wirken: ſo würde es auch in einem Staat der des herrlichen und ſehnlich gewünſchten Gutes der Preßfreiheit der Umſtände wegen noch entbehrt, einer Körperſchaft von Geiſtlichen ſchlecht anſtehn wenn ſie den Angeber machen und Bücherverbote nachſuchen wollte; und wir würden billig auf das Beiſpiel von England hingewieſen werden, wo mehr als ſonſt irgendwo gegen das Chriſtenthum gerichtete und ſonſt abweichende und eigengläubige Schriften erſchienen ſind, und doch weder das Chriſtenthum geringer geachtet und unwirkſamer geworden iſt, noch auch das herrſchende Lehrgebäude der Kirche auf dieſem Wege an Anhängern verloren hat. Was aber gar den Vortrag auf dem theologiſchen Katheder betrifft: ſo hoffe ich würde keine Verſammlung von Geiſtlichen, auch wenn es ihr aufgetragen ja befohlen würde, die Sorge dafür übernehmen wollen, daß dort die Einigkeit in der Lehre erhalten werde, ſondern dies als etwas ganz ungehöriges von ſich weiſen, und eine ſolche Sorge überhaupt verbitten. Denn jeder Geiſtliche dem es ſchon in ſeinen Univerſitätsjahren Ernſt war mit ſeinem künftigen Beruf, wird, wenn er ſich auch damals ſelbſt nicht ſelten verwirrt fand, doch hernach inne geworden ſein wie förderlich ihm die Verſchiedenheit der Lehre und Anſicht geweſen iſt, und jeder der nur immer eine und dieſelbe Anſicht lebendig vortragen hören konnte alles andere aber nur lebendig beſtreiten hörte und nur aus Büchern und Relationen eigne Kunde von anderm abweichenden erhalten konnte, wird wiſſen wie ihn das zurükkgebracht und die freie Entwikklung einer eignen Geſinnung erſchwert hat. Ein Theologus wird nicht anders reif denn durch Zweifel und Anfechtung; das iſt ein altes wahres und herrliches Wort. Die Zweifel entſtehn in einer von dem ganzen der jedesmaligen wiſſenſchaftlichen Forſchung mitbewegten Theologie, wie Gott ſei Dank unſere proteſtantiſche immer ſein und bleiben muß, doch von ſelbſt, und daher iſt nichts wünſchenswerther als daß eine jede Anſicht vorgetragen, und zwar der theologiſchen Jugend gerade in jenen Jahren der lebendigſten Erregung mit aller Schärfe und Strenge deren ſie fähig iſt vorgetragen werde, ſo es nur ernſthaft und treu von ernſten gewiſſenhaften und wahrheitliebenden Männern geſchieht. Leichtſinnige Frevler und ungründliche Wortkrämer aber ſollten freilich auf keinen akademiſchen Lehrſtuhl auch nicht einer profanen Wiſſenſchaft geſtellt werden, wie ſie denn auch ſelten lange darauf gedeihen; und ſo möge es auch den theologiſchen dieſes Gelichters ergehen, mögen ſie nun orthodox ſein oder heterodox; denn es giebt deren von beider Art. Das ſind freilich allbekannte und oftgeſagte Wahrheiten, es ſcheint aber jezt mehr als je nothwendig, daß ſie recht oft und ſchlicht wiederholt werden; und ſo habe ich auch hier nicht unterlaſſen wollen das Bekenntniß abzulegen, daß meiner Ueberzeugung nach proteſtantiſche Synoden gewiſſenlos handeln würden, wenn ſie ſich auf irgend eine Weiſe zu Werkzeugen brauchen ließen um die Freiheit des öffentlichen theologiſchen Schriftverkehrs und des Kathedervortrags zu beeinträchtigen, eine Freiheit deren die proteſtantiſche Kirche nicht entbehren kann. Mag in der römiſchen Kirche ein Concilium und in der griechiſchen die heilige Synode über die Richtigkeit der Lehre auch in wiſſenſchaftlicher Hinſicht entſcheiden, und alſo über die Einigkeit derſelben wachen! das rührt her aus einer Zeit wo der Dienſt des Worts in den Gemeinen und die gelehrte und philoſophiſche Bearbeitung des Dogma in der Schule noch nicht getrennt waren, eine Trennung die für den wahren Frieden und die wahre Freiheit der Kirche gleich erſprießlich geworden iſt. Es mag auch noch gut ſein für Kirchen in denen es eine freie wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Theologie eigentlich gar nicht giebt, theils weil es ihnen an philoſophiſcher und ächt hiſtoriſcher Richtung ganz fehlt, wie man dies denn von der griechiſchen Kirche unſerer Zeit mit vollem Rechte ſagen kann, theils weil alle Mittheilung in ihnen nur Tradition ſein darf, für Kirchen alſo deren Theologie als eine Nonne hinter hohen klöſterlichen Mauern eingeſchloſſen iſt! für uns iſt eine ſolche Oberherrſchaft nicht. Unſern Synoden bleibt alſo von der Sorge für die Einigkeit in der Lehre nichts übrig in ihren Zuſammenkünften, als was ſich unmittelbar auf den Gottesdienſt und die übrige Amtsführung bezieht. Wenn freilich ein Diener des göttlichen Wortes auf der Kanzel oder ſonſt indem er in ſeinem Amte redet und handelt, die Gewiſſen verwirren wollte durch unchriſtliche Meinungen, die mit dem was die Kirche ſelbſt in andern Theilen des Gottesdienſtes ausſpricht in offenbarem Widerſpruch ſtänden; wenn er durch hartnäckiges und pflichtwidriges Schweigen von den heiligen Wahrheiten und Geſchichten an den zu ihrem Gedächtniß beſtimmten Tagen die Kraft des Gottesdienſtes lähmen und das Verlangen nach chriſtlicher Erbauung täuſchen wollte; wenn er ſich ſelbſt beſtimmt und vernehmlich verriethe als dasjenige nicht glaubend was er doch lehrt, und dadurch alle Wirkſamkeit ſeines Amtes vernichtete und das Herz der Gemeine von ſich abwendete: von ſolchen Vorgängen müßte dann die betreffende Synode Notiz nehmen. Aber dergleichen werden in den gegenwärtigen Zeiten ſelten vorkommen Gott ſei Dank, und gewiß wenn die Synodaleinrichtung einige Zeit beſtanden hat und jeder Pfarrer ſich minder vereinzelt fühlt, jeder mehr von einem gemeinſamen Geiſte theils bewegt theils gezügelt wird, dann wahrſcheinlich gar nicht mehr, ſo daß dieſe Rubrik wenig Raum einnehmen wird in den Tagebüchern der Synoden. Iſt aber weniger von dem was außerhalb der Synoden öffentlich geſchieht die Rede, ſondern geht die Meinung mehr dahin daß die Geiſtlichen ſich unter einander freundſchaftlich und gelehrt über die ſtreitigen Glaubens- und Lehrpunkte beſprechen und dadurch ſuchen ſollen auf ein gemeinſchaftliches Reſultat zu kommen: ſo würde dies zuerſt nur zu den litterariſchen Nebenbeſchäftigungen der Synoden gehören und gar keinen officiellen Charakter haben; denn wie könnte wol hernach die kirchliche Staatsbehörde einen dogmatiſchen Beſchluß beſtätigen? Aber ich meines Theils halte es auch ſo nicht einmal für etwas wünſchenswerthes. Denn wie eine Mannigfaltigkeit von Sprachen, ſo hat Gott auch eine Mannigfaltigkeit von Denkungsarten gemacht, und das Chriſtenthum kann und ſoll eine Menge wie von jenen ſo auch von dieſen unbeſchadet ſeiner Einen göttlichen Kraft und Wirkung im Gemüth durchdringen und ſich aneignen. Geſezt aber auch eine ſolche Einigkeit wäre wünſchenswerth: ſo wiſſen wir doch wie wenig durch Disputationen und Colloquien auf dieſem Gebiet immer iſt ausgerichtet worden, ſondern wie man auseinanderſcheidet jeder bei ſeiner Meinung eben ſo feſt verharrend, nur daß die Zeit verloren iſt und die Liebe erkaltet. Daher wenn ich denke daß unſere künftigen Synoden es unternehmen wollten, geſprächsweiſe den großen Streit zwiſchen den Rationaliſten und Supernaturaliſten und zwiſchen dem Myſticismus und der moraliſchen Religion und was ſich untergeordnetes und kleineres daran ſchließt, zu ſchlichten: ſo befällt mich ein Jammer, daß ich mich lieber um jeden Preis, ſo weit es das Geſez nur verſtattete, von ſo vergeblichen Bemühungen zurükziehen möchte. Und was würde es helfen, oder würde es nicht vielmehr nur ein öffentliches Aergerniß geben, wenn nun über ſolche ſtreitige Anſichten die eine Synode ſich ſo erklärte und die andere entgegengeſezt? Und ſoll dann per deputalos auf den Provinzial-Synoden weiter disputirt werden? Dann würde die Sache wieder ganz officiell: denn für die Provinzial-Synode wird es doch keine litterariſche Nebenbeſchäftigung geben ſollen. Aber erledigen würden dieſe die Sache auch nicht, und ſo würde der Streit an die General-Synode kommen, und dieſe dann mit Aechtung der unterliegenden Partei — ſofern ſie ihr Gewiſſen unter den Ausſpruch der Majorität nicht beugen wollte — die Lehre für das ganze Land beſtimmen und dadurch die preußiſche proteſtantiſche Kirche von den übrigen trennen, und ſie in eine ſolche verwandeln die ihren proteſtantiſchen Charakter ſo gut als ganz verloren hätte? Doch von dem allen kann die Rede ja gar nicht ſein; und nur dieſes wollte ich zeigen, und wie daher die Verhandlungen über die Einigkeit der Lehre nur ſehr ſparſam und nur in einem traurigen Nothfall eintreten können *). Was aber die Liturgie betrifft: ſo iſt dieſe gewiß ein wichtiger Gegenſtand der Berathung der Synoden, wiewol ich auch nicht ſagen möchte daß dies vorzüglich deshalb der Fall ſei um hier eine genaue Uebereinſtimmung zu erzielen. Denn warum ſoll nicht auch hier Mannigfaltigkeit im einzelnen neben einander beſtehen, in der ſich ja nur eine größere Lebendigkeit, eine genauere Anſchmiegung an das eigenthümliche einzelner Gegenden und Verhältniſſe, alſo etwas ſehr erfreuliches offenbart, mehr gewiß als in einer ſtarren Einförmigkeit? Man ſollte wol auch hierbei nie vergeſſen daß

---

*) Ein ſolcher aber wird das Zuſammenwirken lutheriſcher und reformirter Geiſtlichen nicht hindern. Die Meinungen welche im Gottesdienſt Anſtoß geben haben nichts mit den Differenzpunkten beider Confeſſionen zu thun, welche auf der Kanzel faſt gar nicht pflegen berührt zu werden. — Daſſelbe gilt auch von der Bearbeitung der Liturgie, wenn die Sache recht behandelt wird. Es werden nur einzelne Theile in den auf die ſacramentlichen Handlungen ſich beziehenden Formularen ſein, wo beide Religionsparteien müſſen in Theile gehn und ſich jeder ſeine eigene Beſtimmung vorbehalten, wenn anders die unterſcheidenden Meinungen ſollen ausgedrükkt werden, und man es nicht bald von beiden Theilen beſſer findet, dieſe Meinungen, die ja doch ſchon ſeit langer Zeit von den Laien ganz unbeachtet gelaſſen werden, im öffentlichen Gottesdienſt gar nicht zu erwähnen.

man doch nichts allgemeines für die ganze proteſtantiſche Kirche ſondern nur für das Land feſtſtellen könnte, und alſo doch in derſelben Kirche neben dem feſtgeſtellten anderes immer beſtehen wird, warum alſo nicht auch in dem Lande nach Maaßgabe des verſchiedenen Charakters und der verſchiedenen Obſervanz ſeiner Provinzen? Doch auch wenn man von einer ſolchen gänzlichen Uebereinſtimmung abſieht, müſſen hier für die Willkühr und für die Divergenz gewiſſe Grenzen gezogen werden, und es eröffnet ſich allerdings für die Synoden ein weites Feld oft wiederkehrender Thätigkeit: denn wer wollte ſich überreden, daß hier alles könne auf einmal gemacht werden, oder das alles werde zum erſtenmal vollkommen ausfallen? Rechnet man wie billig auch die Angelegenheit der Geſangbücher hieher: ſo fällt dies um ſo mehr in die Augen. Allein vor dieſem Geſchäft bangt wol niemanden, ſondern jeder freut ſich darauf am meiſten. An verſchiedenen Anſichten wird es auch hier wie recht und billig iſt nicht fehlen; aber ſie werden theils können auf eine lehrreiche Weiſe ausgeglichen werden ohne die Gemüther zu entzweien, theils werden ſie ihr Recht können neben einander finden, wenn man wie zu hoffen iſt auf Mannigfaltigkeit und Reichthum liturgiſcher Formeln hinarbeitet. Auch hier iſt daher nicht zu beſorgen daß von oben her darauf werde gedrungen werden, es ſolle überall alles gleichförmig ſein; ſondern es wird hinreichen wenn nach Einſicht aller Vorarbeiten die General-Synode allgemeine Grundzüge aufſtellt, um das nothwendige und weſentliche ſicher zu ſtellen, und die Verſchiedenheit in gewiſſen Grenzen zu halten, innerhalb welcher Grundzüge dann die einzelnen Provinzen und Kreiſe frei und mit Rükſicht auf die beſondern Bedürfniſſe und Neigungen arbeiten können.

Außer dieſem weiß ich nun nur noch eines was ängſtliche Gemüther unter den Geiſtlichen beſorgt machen kann, ob die Einrichtung wol ihren wahren Zwekk erreichen werde, und wogegen ich auch ſchon mancherlei Ausſtellungen gehört habe. Das iſt nämlich, daß die Superintendenten, die doch eigentlich als Organe er kirchlichen Staatsbehörde anzuſehen ſind, den Vorſiz auf den Synoden haben, und daß die Provinzialſynoden ſogar nur aus en Superintendenten beſtehen ſollen. Von dem erſten nämlich eſürchten einige, es werde die wahre Freiheit der Berathung da- urch gefährdet werden. Der Superintendent iſt der vorgeſezte einer Synodalen, er kann jedem einzelnen auf mancherlei Weiſe ehe thun. Werden alſo viele wagen freimüthig und gründlich einer Meinung zu widerſprechen? Der Superintendent hat die- es Anſehn, welches ihn über die andern Geiſtlichen ſeines Krei- es erhebt, von der kirchlichen Staatsbehörde. Wenn alſo auf er Synode Anträge gemacht werden, um Abänderungen oder Declarationen einzukommen von Verfügungen welche von den Behörden ausgegangen ſind oder auch nur Anträge zu Einrichtungen welche die Behörden ſelbſt billig lange hätten treffen ſollen, und dergleichen kann doch öfter vorkommen: wird nicht natürli- her Weiſe der Superintendent die Behörde vertreten? wird nicht chon von ſelbſt eine große Anzahl ihm beipflichten? wird er nicht alles aufbieten was nur in ſeinem Auftrage die Verhandlungen u leiten liegt, um ſolche Anträge zurükkzuhalten, zu modificiren und am Ende vielleicht in ganz veränderter Geſtalt ans Licht zu ringen? Endlich auch davon abgeſehn, ſind die gegenwärtigen Superintendenten offenbar gar nicht mit Beziehung auf die Synodalverſammlungen angeſezt. Sie können daher würdige und reffliche Geiſtliche, ſie können ſehr tüchtig ſein zu der Art von Aufſicht und Geſchäftsführung die ihnen bis jezt obgelegen, aber es kann leicht den meiſten unter ihnen an dem beſonderen Ge- chikk fehlen, welches dazu gehört, eine über die gewöhnliche Zahl freundſchaftlicher Zuſammenkünfte hinausgehende berathende Verſammlung zu leiten; und ſo würden durch dieſe Maaßregel auf der einen Seite die Synoden leiden, auf der andern die Superintendenten eigentlich unverſchuldet, weil man ihnen nun etwas nachträglich auflegt, wozu ſie bei Uebernahme ihres Amtes nicht verpflichtet wurden, von ihrem Anſehn verlieren. Allein dieſe Beſorgniſſe ſcheinen mir ängſtlich und unbegründet. Wir müſſen doch davon ausgehn daß es nicht füglich anders ſein kann: und wenn man auf der Synode, wenn ſie ſich ihren Vorſizer wählen dürfte, dem Superintendenten einen andern vorzöge, der doch gewohnt iſt ſich jenem unterzuordnen: ſo würde gewiß ſchon um deswillen ein ſolcher Vorſizer ſich ſehr beengt fühlen und ſeinen Plaz vielleicht auch nicht freudig und kräftig ausfüllen. Daß aber die Synoden zumal zahlreiche noch einen unter ſich wählen, der in Leitung der Geſchäfte dem Superintendenten zur Hand gebe, wird ja wol unbenommen ſein, zumal wo der Superintendent es ſelbſt wünſcht, und dadurch wird dem lezten Uebel hinreichend abgeholfen werden. Und ſollten nicht auch ohne dies alle Geiſtlichen gern dem vorſizenden ſein ohnehin ſchwieriges und unbelohnendes Geſchäft erleichtern? Kann wol aus der von dem Wohlwollen der Mehrheit gut unterſtüzten Führung deſſelben ein Verluſt des Anſehns entſtehn, ſelbſt wenn einzelne nicht ganz von kleinen leidenſchaftlichen Ungebührlichkeiten frei bleiben ſollten? Gewiß nicht. — Die erſten mehr die Sache ſelbſt betreffenden Beſorgniſſe haben aber auch nicht mehr Gehalt. Denn wenn ein knechtiſcher Sinn unter den Geiſtlichen herrſchte, wenn man nicht etwa nur die wenigen die leider durch eine zu dürftige äußere Lage niedergedrükkt ſind, ſondern die Mehrheit als ſolche anſehn müßte, die gleich furchtſam ſchweigen wenn ein vorgeſezter anderer Meinung iſt, und ſehr leicht auch ſchweigend und zurükkziehend ihre Seele gerettet glauben: nun dann wäre überhaupt von den Synoden wenig zu erwarten, möchte darin vorſizen wer da wollte. Denn nach den erſten Verſammlungen kann es doch nicht fehlen, daß man erfahre wie der General-Superintendent, der noch höher ſteht, und wie die Conſiſtorien, die noch höher ſtehen, über die Gegenſtände der Verhandlungen denken, und dann würde alſo bei einem knechtiſchen Sinn die freie Berathung ganz einſchlafen. Sind wir aber freimüthig und haben die Sache allein im Auge und kommen mit einem guten Amtsgewiſſen ausgerüſtet: ſo wird es für alle irgend bedeutende Gegenſtände wenig verſchlagen, ob auch der Superintendent den Vorſiz hat. Und nicht lange kann es währen, wenn die Synoden ſich kräftig und würdig benehmen, daß dem Superintendenten ſeine Stellung in dieſen ſelbſt weit mehr werth wird als ſein Verhältniß zu den eigentlichen Behörden, und daß jeder dieſer würdigen Männer ſeine Ehre vornehmlich darin ſezen wird, als Vorſteher der Synode ſeiner Synodalen Achtung und volles Vertrauen zu genießen. Nicht ganz ſo leicht iſt jedoch alle Beſorgniß davon zu überwinden, daß die Provinzialſynoden nur aus den Superintendenten beſtehen ſollen, und die meiſten gewiß haben ehe erwartet daß die Provinzialſynoden aus gewählten abgeordneten der einzelnen Kreisſynoden beſtehen ſollten entweder allein oder neben den Superintendenten, als daß gewählte abgeordnete ganz würden ausgeſchloſſen ſein. Auf den Provinzialſynoden ſollen doch die Wünſche und Vorſchläge der einzelnen Kreisſynoden vorgetragen werden, hoffentlich wie geſagt nachdem über alle wichtige Punkte alle Kreisſynoden ſich berathen und geäußert haben. Iſt es aber wol möglich daß der Superintendent auch ſolche Beſchlüſſe gründlich vortrage, und noch mehr daß er ſie gegen die Einwendungen, die von andern Synoden dagegen gemacht werden, gründlich vertheidige, wenn er nicht in der Mehrheit ſondern in der Minderheit geweſen iſt? Dies heißt übermenſchliches ja wirklich unmögliches und widerſprechendes verlangen. Und doch, wenn nicht die Vorſchläge der einzelnen Kreisſynoden auf der Provinzialſynode gründlich und vielſeitig beſprochen werden: ſo iſt dieſe Zwiſchenverſammlung ganz unnöthig, und es wäre weit beſſer daß von den einzelnen Kreisſynoden an die Conſiſtorien unmittelbar eingeſendet und berichtet würde. Vielleicht nun läßt die Synodalordnung auch hier noch einen freien Raum für den Fall daß eine große Mehrheit der Synode es nöthig findet, neben dem Superintendenten noch ein anderes Mitglied, entweder überhaupt oder in Bezug auf beſtimmte Angelegenheiten, zur Provinzialſynode abzuordnen. Wo nicht, nun ſo liegt Sicherheit genug theils in einer gründlichen ſchriftlichen Abfaſſung der bei der Provinzialſynode einzureichenden Vorſchläge, theils in der bei dieſer Einrichtung nur um ſo nothwendigeren vorgängigen Mittheilung und Beſprechung derſelben auf den übrigen Kreisſynoden. Denn wenn auch der Superintendent derjenigen auf welcher zuerſt ein Antrag durchgegangen iſt nicht für denſelben geſtimmt hat: ſo wird der Antrag doch gewiß, falls etwas wahrhaft gutes und gemeinnüziges darin enthalten iſt, wenn er bei den andern Synoden der Provinz zur Berathung kommt, auch unter den Superintendenten ſeine Vertheidiger und Sprecher finden, die ihn auf der Provinzialſynode nicht im Stich laſſen. Und ſo können wir uns auch hierüber im ſchlimmſten Falle vor der Hand beruhigen, bis vielleicht in Zukunft, wenn die ganze Sache ſchon geläufiger geworden iſt und ein großer Theil der äußern Schwierigkeiten verſchwunden, auf Veranlaſſung der Generalſynode hierin eine Aenderung gemacht wird.

Wenn nun, daß dieſe große Sache zu Stande komme und recht bald zu Stande komme, der ganzen evangeliſchen Geiſtlichkeit unſeres Landes, ja nicht nur ihr ſondern allen evangeliſchen Chriſten welche über den Zuſtand der Kirche und ihre Bedürfniſſe nachgedacht haben und ſie einigermaßen überſehen können, ſo ſehr am Herzen liegt: ſo ziemt uns nicht durch übertriebene Forderungen uns die Freude zu verleiden, ſondern was uns gutes dargeboten wird, bereitwillig anzunehmen und nach unſern beſten Kräften zu geſtalten und zu benuzen. Und darauf ſollte jezt ganz vorzüglich unſer Nachdenken und der Austauſch deſſelben gerichtet ſein. Denn gewiß wir dürfen uns nicht verhehlen daß wir einen ſchweren Stand haben werden, wenn wir unſern ſo oft geäußerten ſehnlichen Wunſch einer ſolchen Einrichtung recht glänzend rechtfertigen wollen. Gar vieler Augen ſind auf mannigfaltige Weiſe auf uns gerichtet. Unſer Land ſteht — wir wollen jezt nicht unterſuchen mit welchem Rechte — weit umher in dem Rufe, daß Abweichung von dem väterlichen Glauben und Erſchlaffung des chriſtlichen Eifers von demſelben ausgegangen, daß die Geiſtlichkeit deſſelben bereitwilliger als ſonſt irgendwo dieſer verderblichen Richtung nachgegeben, und daß daher auch bei uns ganz vorzüglich das kirchliche Band aufgelöſt ſei. Neuerings haben wir freilich die großen Thaten welche die Welt bewundert unter dem Panier der Frömmigkeit verrichtet, und ie Welt iſt über dieſe ſcheinbare Verwandlung erſtaunt. Sie wird nun vorzüglich daran, ob es gelingen wird mittelſt ieſer Einrichtung ein neues kirchliches Leben hervorzurufen, rkennen wollen wieviel Wahrheit an jenem Vorgeben geweſen, und ob wirklich Gott und nicht bloß die Noth und die Rache uns begeiſtert und geleitet haben; und inſofern haben wir in ieſer Angelegenheit die Ehre unſers Königs und unſers geſammten Volkes zu vertreten. Andere werden an uns ihren Spott haben, ie Gegner nämlich des Chriſtenthums überhaupt auf der einen, und ie des Proteſtantismus, die offnen oder heimlichen Anhänger der atholiſchen Kirche auf der andern Seite. Sie ſpotten darüber, ie einen daß das veraltete Chriſtenthum ſich noch einmal erheben will gegen die von ihnen ſiegreich geprieſene Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, die andern darüber daß wir die in ſich mmer nichtig geweſene ſeit langer Zeit aber auch ſchon äußerlich abgeſtorbene proteſtantiſche Kirche hartnäckig noch einmal beleben wollen, anſtatt in den Schooß der einzigen Kirche zurückzukehren, und ſie ſind neugierig wie ſich der vorübergehende krampfhafte Schein des Lebens geſtalten wird. Doch alle dieſe gehn uns am Ende wenig an; wir ſind ſeit lange abgehärtet gegen ihren ungerechten Spott, und wir dürfen billig hoffen daß ſie einen großen Theil ihres Anſehens verloren haben bei dem beſſeren Theil der Geſellſchaft, nur daß wir doch freilich die Pflicht nicht verkennen dürfen, dem Widerſacher keinen Anlaß zu geben und den ungerechten Spott nicht in gerechten zu verwandeln. Allein es giebt andere, die uns näher ſtehen und auf die wir billig zu achten haben, wie ſie auf uns achten. Unter unſern evangeliſchen Chriſten nämlich giebt es gar viele fromme und wahrhaft wohlmeinende Menſchen, welche dennoch daran verzweifeln daß es möglich ſei in der großen Kirchengemeinſchaft ein wahrhaft chriſtliches Zuſammenleben wieder herzuſtellen, eine gegenſeitige Erbauung und Befeſtigung zum Reiche Gottes, einige weil ſie meinen, der

Segen ſowol des Gottesdienſtes als auch der wahren chriſtlichen Bruderliebe könne nur auf kleineren Gemeinſchaften ruhen, wo alle einander näher ſtehen. Dieſe werden nun auf die neuen Einrichtungen ſehen als auf den lezten Verſuch, indem doch durch dieſelben mittelſt wohleingerichteteter Presbyterien auch die einzelnen Theile des großen ganzen mehr hervortreten ſollen, und alſo verſucht werden kann ob noch verborgene Funken eines wahren kirchlichen Lebens darin übrig ſind. Dieſe werden darauf achten wie wir Geiſtliche in dieſer neuen Stellung ſuchen werden nach unten zu wirken, uns unſern Gemeinen durch ihre Stellvertreter mehr zu nähern, ſie an uns zu ziehen und zu beleben. Andere wieder verzweifeln an der evangeliſchen Kirche vorzüglich, weil ſie von uns Geiſtlichen, die wir zur Leitung derſelben berufen ſind, eine nicht allzuvortheilhafte Meinung haben, und eine ſolche gerade, welche ihnen auch von dieſer neuen Einrichtung nur ſehr wenig gutes zu erwarten geſtattet. Sie glauben nämlich nicht nur daß der geiſtliche Stand, wenn man auf das Verhältniß edlerer und geringerer Menſchen darin ſieht, um es auf das gelindeſte auszudrükken, nicht eben glükklicher zuſammengeſezt ſei als andere Stände der Geſellſchaft; ſondern auch, daß ſelbſt die beſſern unter uns größtentheils eigentlich und hauptſächlich etwas anderes ſind, der eine ein Landwirth, der andere ein Gelehrter, der eine ein Schulmann und Erzieher, der andere ein tüchtiger Hausvater Freund und Rathgeber, aber Geiſtliche ſeien auch die beſten faſt immer nur nebenbei. Was wird es alſo helfen, denken ſie, einer ſo zuſammengeſezten Geſellſchaft, in der ſo wenig Lebenskraft ſich regt, eine neue und beſſere Form zu geben? Wenn ſie ſie haben, werden ſie nicht wiſſen was ſie damit beginnen ſollen; denn die Form kann den Geiſt an dem es ihnen fehlt nicht hervorrufen. Anſtatt wichtige Dinge mit einander zu berathen, werden ſie leeres Geſpräch führen und nichtigen Streit, ohne zu irgend einem bedeutenden Reſultat zu kommen. Wenn von dem Wohl der Kirche die Rede ſein ſoll, werden ſie doch bald wieder nur von ihren eignen äußeren Angelegenheiten ſprechen, auf welche nicht nur die wenigen die wirklich durch eine dürftige Lage an freier und treuer Amtsführung gehindert werden, ſondern auch faſt alle übrigen einen viel zu großen Werth legen. Und kommen ſie endlich auf Amtsführung und deren Hinderniſſe, auf den innern Zuſtand der Gemeinen, auf die Emporbringung chriſtlichen Sinnes und Lebens und die Wirkſamkeit des Gottesdienſtes hiezu: ſo werden die meiſten durch ihr Stillſchweigen und die übrigen durch abenteuerliche Vorſchläge genugſam zeigen wie wenig ernſtlich ſie ſich mit dieſen Gegenſtänden beſchäftiget haben. Das ſind die nachtheiligen Vermuthungen, die man überall laut genug hören kann und die wir müſſen zu widerlegen ſuchen. Sie haben freilich leider mancherlei für ſich. Denn wir müſſen es geſtehen, viel beſſer iſt es nicht geweſen mit den Synoden die ſonſt ſchon hie und da unter uns beſtanden *), und die ſeit wenigen Jahren auch hie und da in den Marken als freie Vereine ſind geſtiftet worden. Höchſtens iſt ein etwas lebhafteres Verkehr der Geiſtlichen unter ſich über Gegenſtände ihrer Wiſſenſchaft die Frucht davon geweſen. — Hiedurch aber wollen wir uns nicht irre machen laſſen in dem Gefühl das beſſere Erwartungen in uns ausſpricht, ſondern wollen gutes Muthes bleiben. Denn daß aus den bisherigen Synodalzuſammenkünften unter uns nicht mehr geworden, liegt, wie auch ſchon von anderen iſt ausgeführt worden, wol vorzüglich daran daß wir zwar Synoden hatten aber keine Synodalverfaſſung, daß die Synoden theils nur Privatvereine waren, theils ausdrüklich nur durch äußere Angelegenheiten, Wittwen-Kaſſen und dergleichen hervorgebracht. Sie ſtanden weder unter ſich noch mit den vorgeſezten Behörden in beſtimmter Beziehung, ſie hatten für ihre Vorſchläge und Beſchlüſſe keine Anſprüche irgend einer Art zu machen; und wären auch heilſame Vorſchläge an die nächſte Behörde gebracht worden, ſo war auch dieſe nur

---

*) Ich rede aber hier nur von den Provinzen dieſſeit der Weſer, indem die jenſeitigen mir fremd ſind.

verwaltend nicht geſezgebend, der Weg zeigte ſich weit und unſicher und machte jeden muthlos. Wenn dennoch die hieſigen Zuſammenkünfte der Prediger beſonders auf dem Gebiet des Schulweſens manches gewirkt was ſonſt wol nicht zu Stande gekommen wäre: ſo ſieht man wol offenbar, der Geiſt war für dieſen Gegenſtand auch vorher ſchon rege; aber er konnte nicht irgend im größeren wirkſam ſein, weil es ihm an einer Form fehlte. Und ſo iſt es in der That allgemein, Geiſt und Form ſind überall durch einander bedingt. Gehn wir freilich auf den urſprünglichen Zuſtand zurükk: ſo müſſen wir allerdings ſagen, der Geiſt iſt das ſchaffende Vermögen, welches für ſich die Form hervorbringt und nicht umgekehrt; aber in dieſem urſprünglichen Zuſtand ſind wir nicht mehr. Sagte ſich der Staat ganz los von allem was auf den Glauben und die Frömmigkeit Bezug hat: dann wäre der urſprüngliche Zuſtand wiederhergeſtellt, und der in den Gemüthern der Gläubigen waltende Geiſt würde dann ſchon ſich eine Form geſtalten, wie er es in der Urzeit des Chriſtenthums, wie er es immer wo eine alte Form abgeſtorben und zerfallen war, gethan hat. Gott bewahre den Staat und die Kirche vor einem ſolchen Rükkſchritt; aber zweifelt jemand, daß wenn der Staat die von ihm beſchüzten und geleiteten proteſtantiſchen Chriſtengemeinen in ihrem ganzen Zuſammenhang auflöſte, ſie doch wieder entſtehen, und auch bald wieder zu einem größeren ganzen zuſammenwachſen würden? Wer das bezweifelt, der muß überhaupt nicht an den Geiſt des Chriſtenthums als an eine noch überall in der Kirche verbreitete und wirkſame lebendige Kraft glauben. Wenn wir uns aber in jenem urſprünglichen Zuſtande nicht befinden, wenn die Form wie ſie jezt iſt nicht durch den Geiſt allein iſt beſtimmt worden, wie denn die Form der äußeren Kirchengemeinſchaft bei uns Proteſtanten vom Staat iſt bald ſo bald anders geordnet worden: dann thut man offenbar unrecht, vom Mangel kräftiger äußerer Erſcheinungen eines ſolchen ganzen auf den Mangel an Geiſt zu ſchließen. Wie hat er nicht lange in dieſem gebannten Zuſtande geſeufzt und ſich gedrängt!

Wieviel iſt nicht in öffentlichen Schriften geredet worden von den Mängeln und innern Gebrechen der Kirche! wer hat es nicht verſucht ſich auf dieſem Wege verſtändlich zu machen, Mitleiden und Theilnahme zu erregen, und wer iſt es nicht müde geworden dies vergebliche Angſtgeſchrei des hülfloſen Geiſtes in die blaue Luft hinaus! Vergeblich mußte es immer ſein, weil, wieviel Ueberzeugung es auch bewirkt hätte, doch keine Wirkſamkeit ſich daran knüpfen konnte. Und wenn viele mit ihren Wünſchen mehr auf Aeußerlichkeiten gegangen ſind und ſich mit dem äußern der Form beſchäftigt haben: ſo iſt ja das nur ein Zeichen mehr von dem allgemein verbreiteten Bewußtſein daß es eben hieran fehlte. Wie viele haben nicht ihre Wünſche ihre wohlgemeinten Vorſchläge den vorgeſezten geiſtlichen Behörden auch der höchſten vorgelegt; und auch das mußte vergeblich ſein, weil auch ihre Einrichtung es nicht mit ſich brachte daß von einzelnen Vorſchlägen einzelner, unter andern laufenden Actenſtükken vorgetragen, eine bedeutende geſezgebende Thätigkeit ausgehen konnte. Jene Verſammlung kurmärkiſcher Superintendenten, welche hernach ihre frommen Wünſche der allerhöchſten Perſon des Königs ſelbſt übergab, war eine außerordentliche That des aufgeregten Geiſtes, der kühn über die gegebene Form hinausging. Wie ſie jezt ihren Zwekk erreicht und uns dieſe ſchöne Frucht getragen hat, können wir ſie als den erſten Keim der künftigen Provinzialſynoden anſehen; wäre ſie aber mißlungen, ſo hätte ſie ein zweites mal auch nicht ſtattfinden können. Nun haben wir durch dieſes glükkliche Gelingen die erſten Grundzüge einer Form, die nicht willkührlich erdacht, ſondern von dem was noch in mehreren geſegneten Theilen der proteſtantiſchen Kirche beſteht, auf die Verhältniſſe der Landeskirche eines ſo ausgedehnten Staates zwekkmäßig übertragen iſt. Der Staat erfüllt hierdurch ſeine Pflicht; er ſtellt die erſten Grundzüge einer Form hin und giebt dadurch dem Geiſte ſein Recht. So laßt uns nun auch zeigen daß der Geiſt dieſe Form zu beleben weiß, daß er ſich kräftig und erfolgreich in ihr bewegt. Alle geſelligen Einrichtungen gelangen erſt allmählig zur Vollkommenheit; ſo wird es unſtreitig auch dieſer gehen. Davon müſſen wir uns im voraus überzeugt halten und nicht muthlos werden, wenn der Anfang nicht alle Erwartungen erfüllt. Aber auf der andern Seite muß er freilich auch die Vorherſagungen unſerer Gegner nicht erfüllen. Er darf ſich nicht leer und nichtig zeigen, wie diejenigen es beſorgen, die wir bis jezt im Auge hatten; er darf aber auch nicht ein Schauſpiel von Mißverſtändniß Verwirrung und Zwietracht darbieten. Denn es giebt viele welche eine übertriebene Vorſtellung haben von dem Verderben des geiſtlichen Standes, und meinen Herrſchſucht und Einmiſchung in weltliche Dinge werde ſich ſogleich offenbaren, wenn man der proteſtantiſchen Kirche eine ſelbſtſtändigere Stellung gewähre. Es giebt andere welche ſeit langer Zeit an die Aehnlichkeit der kirchlichen Verwaltung mit der bürgerlichen gewöhnt ſich der Vorſtellung nicht erwehren können, dieſe größeren Verſammlungen würden nur unnüze Streitigkeiten und vielleicht ärgerliche Auftritte herbeiführen, ohne wegen der großen Verſchiedenheit der Meinungen und Anſichten zu irgend bedeutenden Ergebniſſen zu leiten. Oder wenn ja einzelne Synoden mehr durch den überraſchenden Einfluß einiger ausgezeichneten Männer auch über etwas bedeutenderes einig geworden: ſo würden nun wiederum die Vorſchläge der verſchiedenen Kreisſynoden ein ſo buntes Gemiſch darſtellen, daß die Provinzialſynoden nicht wiſſen würden was damit anzufangen. Um allen gerecht zu werden, würden dieſe entweder bloß redigiren und die entgegengeſezteſten Wünſche in ihren Bericht aufnehmen müſſen, oder genöthiget ſein auf eine höchſt unzuverläſſige Weiſe einen allgemeinen Willen der Provinz aus einer unbedeutenden und unſichern Stimmenmehrheit abzufaſſen, wobei denn die Schwäche der Ueberzeugung, die bei einem ſolchen Verfahren unvermeidlich iſt, ſich deutlich genug zeigen werde, ſo daß je höher hinauf deſto ſicherer nichts anders zu Tage kommen werde, als daß es der proteſtantiſchen Kirche an innerer Uebereinſtimmung und an gemeinſamer Lebenskraft viel zu ſehr fehle, um ſich ſelbſt zu regieren, und daß die genaueſte Vormundſchaft des Staates das einzige zuträgliche für ſie ſei und bleibe. So darf es nicht werden. Daß es nicht ſo werde, dazu kann freilich eine zwekkmäßige Ordnung nicht wenig beitragen; aber geſezt auch dieſe fiele ungünſtiger und, wie es eigentlich bei faſt ganz neuen Einrichtungen zu erwarten iſt, unbeholfener aus als wir wünſchen: ſo muß das ernſte und tüchtige Streben nach dem was noth thut, ſo muß der reine Eifer für die Sache, der ſein Ziel unverrükkt im Auge behält, auch die Schwierigkeiten der Form überwinden und überall in der ganzen Stufenfolge der Verhandlungen zeigen daß mehr innere Einheit der proteſtantiſchen Kirche iſt, als der gänzliche Mangel an äußerer vermuthen ließ. Sollten hingegen auch jezt, da uns die Grundzüge einer Form gegeben ſind, welche einer trefflichen Ausbildung fähig iſt, unſere Verhandlungen und unmaaßgeblichen erſten Vorſchläge mehr auf Formen gehen als auf die Sache; ſollten wir alle Mittel aufbieten um die Schranken die uns geſezt ſind, indem wir uns nur mit den inneren Angelegenheiten der Kirche beſchäftigen ſollen, zu umgehen, und wir uns am liebſten nur zu Vorſchlägen vereinigen welche die äußere Lage und Verhältniſſe unſeres Standes betreffen; oder ſollten auch dieſe Synoden mehr einen wiſſenſchaftlichen und litterariſchen Charakter annehmen als einen wahrhaft kirchlichen: dann müßten wir ja leider geſtehen daß unſere Gegner, daß die Gegner dieſer Sache vollkommen recht haben, und daß nur zu ſehr der Geiſt fehle, welcher da ſein ſollte. Doch hierüber wäre unnöthig mehr zu ſagen! Was aber jeder in dieſer Hinſicht recht wohl bedenken möge iſt dieſes, daß uns für die große Menge wichtiger Gegenſtände, die uns für unſere Berathungen in den Zuſammenkünften der erſten Jahre zuſtrömen werden, die Zeit, wenn man auch damit ſo freigebig iſt als unſere laufenden Amtsgeſchäfte nur irgend zulaſſen, ſehr karg wird abgeſchnitten ſein, und daß jeder unbedeutende Vortrag der wenngleich an ſich nicht verwerflich doch ohne Schaden auf ſpätere Zeit könnte ausgeſezt bleiben, daß noch weit mehr jede unnüze

Rede wenn irgendwo dann gewiß hier eine Verſündigung ſein wird. Darum möge jeder zu den Verſammlungen der Synoden ſich auf das reiflichſte vorbereiten und dazu die Zeit, welche über den vorläufigen Einleitungen noch hingehen wird, auf das gewiſſenhafteſte benutzen. Jeder mache ſich die Fülle ſeiner Erfahrungen klar, und ſuche mit einem treuen und anſchaulichen Bilde unſeres kirchlichen Zuſtandes in die heilige Verſammlung zu treten, damit er auch die Bedürfniſſe gleich mit fühlen könne, auf welche die Aufmerkſamkeit anderer mehr als die ſeinige iſt gerichtet geweſen, und damit er auch die Heilmittel könne prüfen helfen welche andere vorſchlagen. Jeder prüfe noch reiflich ſeine eignen Gedanken über alle die großen das innere der Kirche bildenden Gegenſtände, welche ſeit Jahren ſo vielfältig öffentlich und unter den Geiſtlichen ſind beſprochen worden, über die vielbeklagten Mängel des Gottesdienſtes, und ob und wie er in ſeinen verſchiedenen Theilen zu bereichern und umzubilden ſei, über den Glaubensunterricht der Jugend, was öffentlich angeordnet werden könne, damit er ſein Ziel vollkommner erreiche, über die frommere und geiſtigere Handhabung der beſondern klerikaliſchen Handlungen und vorzüglich beider Sacramente, über die Herſtellung einer rein proteſtantiſchen in die bürgerliche Freiheit auf keine Weiſe eingreifenden Kirchenzucht und was damit ſo genau zuſammenhängt, über die Wiederherſtellung eines feſteren kirchlichen Verbandes unter den Gemeinegliedern ſelbſt und mit ihrem Pfarrer — doch wozu ſoll ich weiter aufzählen was allen wol bekannt iſt. In der Hinſicht aber meine ich ſolle jeder ſeine Gedanken recht reiflich prüfen, ob ſie auch mit der Art, wie das Bedürfniß worauf ſie ſich beziehen allgemein gefühlt wird, auf eine natürliche Weiſe zuſammenhängen und alſo wahrſcheinlich iſt, daß ſie vielen unſerer Amtsbrüder werden können einleuchtend gemacht werden, oder ob ſie etwa an Einſeitigkeit kranken und willkührlich zuſammengeſonnen ſind, alſo auch nur erfolgloſes Hin- und Herreden und Streiten hervorrufen können. Vor allen Dingen aber heilige ſich jeder durch Selbſtprüfung und Gebet, damit wir auf wahrhaft chriſtliche Weiſe unſere Gedanken austauſchen, jeder nur die Sache ſuche und ſich ſelbſt zurükkſtelle, eben ſo gern belehrt werde als durchdringe mit ſeiner Meinung, und alle eitle Ruhmſucht und, was daraus ſo leicht entſteht, ungründliches und leidenſchaftliches Weſen aus unſern Zuſammenkünften verbannt bleibe. Und in dem Gefühl daß wir alle aus Schuld der Zeit ungeübt ſein müſſen in freier Verſammlung zu rathſchlagen, rüſte ſich jeder zwiefach aus mit Milde Beſcheidenheit und zuvorkommender Liebe. Wenn wir ſo geſtimmt und bereitet in unſere Verſammlungen kommen: ſo iſt nicht zu beſorgen daß wir den Widerſachern des Chriſtenthums oder der proteſtantiſchen Kirche und ihrer Freiheit ſollten ein erwünſchtes Schauſpiel geben; vielmehr wird ſich dann bald zeigen daß mehr Geiſt und Leben in der Kirche waltet als ſich bis jezt zeigen konnte, und daß mehr auf dieſem Wege zur Förderung wahrer Gottſeligkeit gewonnen werden wird als auf allen bisherigen. Ja unſere Verſammlungen werden dann würdige und lehrreiche Vorläufer und in mancher Hinſicht wenigſtens Vorbilder ſein von jenen bürgerlichen Verſammlungen in den einzelnen Provinzen und für das ganze Reich, die auch ſchon verheißen ſind und denen obliegen wird die allgemeinen bürgerlichen Angelegenheiten des Volkes wie uns die kirchlichen zu berathen und zur Geſezgebung darin mitzuwirken.

Nachtrag.

Indem ich vorſtehende Blätter dem Drukk übergeben will, erhalte ich von freundlicher Hand den eben erſchienenen Entwurf der Synodalordnung für den Kirchenverein beider evangeliſchen Confeſſionen im preußiſchen Staate. Wenngleich nun manches von dem was ich hier niedergeſchrieben überflüſſig ſcheinen könnte, manches zwekklos wie nach abgemachter Sache: ſo finde ich doch aus mancher Rükkſicht beſſer, um dieſes Zuſammentreffens willen nichts von dem geſchriebenen zurükkzunehmen, wol aber ſcheint mir pflichtmäßig und nothwendig auch über dieſen Entwurf meine Meinung freimüthig hinzuzufügen. Wie er vor mir liegt iſt er zwar von keiner Behörde gezeichnet; aber ſein officieller Charakter iſt nicht zu bezweifeln, und er darf alſo nicht wie eine Privatſchrift in dem Tone zu welchem Inhalt und Beſchaffenheit eben reizt, ſondern er muß mit der hohen Achtung und dem ſtrengen Ernſt behandelt werden, den jeder Unterthan einem Geſezesentwurf ſchuldig iſt. Aus einigen Stellen geht ziemlich deutlich hervor, daß er von dem hohen Miniſterium des Innern ausgegangen und zunächſt den Conſiſtorien zugeſchrieben iſt. Er iſt alſo das von mir erwartete und für nothwendig gehaltene Geſez, welches um eine neue Verfaſſung der Kirche zu beſtimmen und für immer feſtzuſezen durch die Erwägung des Staatsrathes hindurchgehen und allerhöchſten Ortes vollzogen werden zu müſſen ſcheint, noch nicht, wie denn auch den Anſprüchen oder Rechten der Synoden gegenüber den kirchlichen Staatsbehörden, ohne deren Beſtimmung doch eine Verfaſſung der Kirche nicht beſtehen würde, gar nicht darin die Rede iſt. Er iſt vielmehr nur die reglementariſche Verfügung an die verwaltenden Behörden über die Art und Weiſe, wie die Geſchäftsführung vorläufig ſoll eingerichtet werden. Auch in dieſem Umfang kündigt er ſich nur als Entwurf an, der von den Synoden ſelbſt noch ſoll in nähere Berathung genommen werden; und deſto unverfänglicher wird es alſo ſein, wenn auch ein einzelner vorher ſeine Meinung über denſelben freimüthig eröffnet, zumal doch darin zugleich die Anſicht der hohen Behörde von dem was die Synoden ſein und leiſten ſollen, muß niedergelegt ſein. Zuerſt nun freut es mich, daß durch denſelben manche Bedenklichkeit, die mehreren und auch mir die frühere Bekanntmachung erregt hatte, gehoben iſt. Nirgends nämlich iſt in dem ganzen Entwurf weder bei den Kreisſynoden noch bei den Provinzialſynoden — denn lieber bleibe ich bei dieſen urſprünglichen und hergebrachten Ausdrükken, als daß ich die neuen des Entwurfs Kreispresbyterium und Provinzialpresbyterium annehme — die Rede davon daß etwas geſchehen ſoll um die Einheit in der Lehre zu erhalten. Denn das Gelübd §. 41. I, 1. und §. 51. I, 1. führt nicht auf die Einheit in der Lehre, und auch die Nennung theologiſcher Schriften und die Unterhaltung darüber §. 41. II, 3. und §. 51. II, 3. hat nicht dieſe Tendenz und könnte auf keinen Fall, da hier ſelbſt bei den Provinzialſynoden nur von brüderlicher Berathung, nicht von an die Behörden zu machenden Anträgen die Rede iſt, irgend einen Beſchluß veranlaſſen. Iſt alſo dieſer Punkt aus der früheren Bekanntmachung nicht bloß der Landesſynode vorbehalten, von welcher in dieſem Entwurf noch gar nicht die Rede iſt: ſo iſt er ganz verſchwunden und es bleibt nur das übrig was aus Beſchwerden, welche über die Pfarrer geführt werden, hervorgeht, wie ich denn auch oben zu zeigen geſucht habe, daß die Lehre betreffend nur dieſes vor die Synoden gehören kann. Auch das iſt erfreulich, daß nach dem Entwurf die Vereinigung beider Confeſſionen auf den Synoden nicht im ganzen entſchieden werden ſoll; denn er ſagt ausdrükklich §. 31, wenn irgendwo dieſe Vereinigung zu Stande komme werde es erfreulich ſein; nur der vermittelnde Vorſchlag den der Entwurf §. 43. thut ſcheint nicht ſehr zweckmäßig, da oft erſt mitten in der Berathung ſich zeigen kann, wo ein getheiltes Intereſſe beider Parteien eintritt. Auch hätte wol beſtimmt werden müſſen wie dieſer Vorſchlag auf die Provinzialſynoden angewendet werden ſoll, da dieſe mit ihren Arbeiten eine Abendmahlsfeier verbinden ſollen, zumal in mancher ſolchen Synode nur ein einziger reformirter Superintendent ſein dürfte. — So ſcheint es auch als ſollten die Synoden nicht mit der erſten Verſammlung auf die Errichtung der Presbyterien warten; denn da die Vorſchriften hierüber ſelbſt ein Theil des Entwurfs ſind, der noch berathen werden ſoll: ſo müſſen natürlich die Synoden vorangehen. — Auf der andern Seite iſt wieder durch den Entwurf manche Hoffnung zerſtört die ich mir gemacht hatte. Es fällt nämlich nach demſelben ganz weg, daß was eine Kreisſynode von Aenderungen in den innern Angelegenheiten der Kirche für nöthig erachtet, auch den andern Synoden der Provinz erſt zugefertigt und von ihnen auch berathen wird ehe es an die Provinzialſynode geht. Sondern geſagt iſt beſtimmt, daß die Acten der Kreisſynode ſchon nach 14 Tagen gradezu an den General-Superintendenten gehen, und es findet ſich keine Spur davon daß dieſer ſie den andern Synoden zufertigen ſollte. Auch würde dieſes in den Jahren, wo die Provinzialſynode ſechs Wochen nach den Kreisſynoden gehalten werden ſoll, nicht möglich ſein, und alſo, wenn die Provinzialſynoden §. 48. bis zur erſten General-Synode jährlich ſtatthaben ſollen, würde es überhaupt nicht möglich ſein, ausgenommen zum erſtenmale, wenn die Kreisſynoden ſich noch dieſes Jahr in den Zeiten der längſten Tage verſammelten, da denn im folgenden Jahre in jeder Kreisſynode über alles berathen werden könnte, was in dieſem Jahre in allen übrigen von ſolchen Angelegenheiten die vor die Provinzialſynode gehören vorgekommen iſt. Der Entwurf hat offenbar dieſe vorgängige Mittheilung unter den einzelnen Kreisſynoden nicht nöthig gefunden; aber um ſo wichtiger ſcheint es mir, noch einmal darauf aufmerkſam zu machen wie nöthig dieſe Mittheilung iſt, wenn die Provinzialſynoden von der Denkungsart der ſämmtlichen Kreisſynoden über die zu verhandelnden Gegenſtände gehörig ſollen unterrichtet ſein, und wenn diejenigen Geiſtlichen welche wichtige Aenderungen in den kirchlichen Angelegenheiten vorgeſchlagen nur einige Sicherheit haben ſollen, daß ihre Vorſchläge auch auf der Provinzialſynode gehörig vertreten werden. Denn da die Acten der Kreisſynoden, wenn ſie die Berathungen in extenso enthalten ſollen, um ſo weniger können auf der Provinzialſynode vorgeleſen werden oder vorher alle unter allen Mitgliedern circuliren: ſo hätten dann der General-Superintendent und der Superintendent der vorſchlagenden Synode es ganz in ihren Händen, wie jeder Vorſchlag vor der Provinzialſynode erſcheinen und von ihr aufgefaßt werden ſoll, und auf ſo wenige Augen ſollen doch gewiß die wichtigſten Vorſchläge nicht geſtellt werden. Ja dieſe beiden Perſonen ſelbſt müſſen ſich auf eine unangenehme Weiſe beſchränkt fühlen durch den Gedanken, daß die Behörde an welche die Vorſchläge kommen ſehr wohl weiß, es hätte nur an ihnen gelegen ſie anders zu wenden oder als unbedeutend und wenig dringend darzuſtellen und ſo gut als ganz bei Seite zu legen. Welches alles bei vorgängiger Mittheilung und Berathung aller Kreisſynoden gänzlich wegfällt. Daher kann ich den Wunſch nicht zurükkhalten, daß alle Synoden bei der ihnen zur Pflicht gemachten Berathung des Entwurfs auf dieſen Punkt vorzüglich Rükkſicht nehmen möchten. Und iſt gleich der Buchſtabe des Entwurfs gegen dieſe Mittheilung, ſo iſt ſie doch offenbar ganz in dem Geiſte deſſelben. Denn das Beſtreben der Synoden ſoll §. 44. dahin gehen, daß die kirchliche Provinz ſich immer kräftiger in ihrer Einheit als Provinzialgemeine darſtelle. Der Entwurf ſelbſt bietet aber nichts dar zu dieſem Zwekk; denn wenn auch nach §. 52. die Acten der Provinzialſynode bei allen Predigern nachträglich circuliren, ſo wird dadurch keine Einheit erreicht, ſondern nur eine ſolche Art von Theilnahme wie jedes Land an dem Zuſtande der anderen hat, von denen es in Zeitungen lieſt. Eine Einheit kann nur dadurch entſtehen, wenn jede Kreisſynode zu allem was in den andern in Bezug auf die gemeinſamen Angelegenheiten vorkommt auch thätig beiträgt, und alſo eine gegenſeitige Wechſelwirkung unter ihnen entſteht. Noch vollkommner würde dieſe Einheit freilich ſein, wenn die Kreisſynoden derſelben Provinz ſich nicht an demſelben Tage verſammelten, und wenn auf jeder ein Mitglied von jeder benachbarten als Gaſt und Zuhörer zugelaſſen oder auch beſonders eingeladen würde, eine Verbeſſerung die vielleicht in Zukunft bei vermehrter und erleichterter Communication möglich wird.

Was nächſtdem einen ſehr unangenehmen Eindrukk macht iſt, daß die ganze Synodaleinrichtung theils unmittelbar theils wegen des Dazwiſchentretens der General-Superintendenten in dem Entwurf zuerſt und man möchte faſt ſagen vornehmlich erſcheint als ein neuer und verwikkelter Inſtanzenzug, und als eine unabſehlich vermehrte Actenſchreiberei. Alſo immer wieder noch mehr von dem wovon wir leider, wie jedermann klagt, überall ſchon zuviel haben! Was §. 29, 1. der Superintendent nicht ſchlichten kann zwiſchen der Gemeine oder dem Presbyterium und dem Prediger, das geht an die Kreisſynode, von der Kreisſynode zur Provinzialſynode und von der Provinzialſynode dann zum Conſiſtorium. Eben ſo §. 47, 2. was der General-Superintendent nicht ſchlichten kann zwiſchen dem Superintenden und den Geiſtlichen oder Gemeinen, das geht an die Provinzialſynode und von da ans Conſiſtorium. Und dies tritt ſo ſtark überall zuerſt hervor als ob es das größte Bedürfniß wäre, und alles voll Händel in der kirchlichen Welt. Träte nun wenigſtens die Synode gleich an die Stelle des Conſiſtoriums, ſo daß dieſem nur die Beſtätigung bliebe, nun ſo möchte die Sache viel gutes haben; aber wozu dieſe Vervielfältigung? zumal man doch nicht einmal erfährt wie weit der Wirkungskreis dieſer Inſtanzen geht! Iſt eine Predigerſtelle erledigt, ſo muß §. 47, 5. der Superintendent erſt dem General-Superintendenten Anzeige machen und dieſer erſt dem Conſiſtorium; hat das Conſiſtorium etwas allgemeines

zu verſagen, ſo geht es §. 47, 9. nur durch den General-
Superintendenten an die Superintendenten. Wollen §. 47, 4.
die Candidaten pro ministerio geprüſt ſein, ſo melden ſie ſich
beim Conſiſtorium durch den General-Superintendenten; aber ge-
wiß dürfen ſie doch den Superintendenten und die Kreisgemeine,
als deren Candidaten ſie §. 29, 2. anerkannt ſind, nicht über-
gehen! Von dieſer ſchlimmen Einrichtung, daß der General-
Superintendent anſtatt der Ordner und Vorſteher der Geiſtlich-
keit der Provinz und der Vertreter ihrer Beſchlüſſe bei den Staats-
behörden zu ſein und weiter nichts, woran er wirklich genug zu
hun hat, wenn er das ſeinige tüchtig thun will, nun wieder
vornehmlich eine neue Zwiſchenbehörde vorſtellt zwiſchen dem Con-
iſtorium und den Superintendenten, hat man in den erſten Be-
anntmachungen nichts ahnen können, und es ſieht faſt aus als
hätte man gefürchtet er werde weder Ehre noch Würde genug
aben an ſeinen Synodalgeſchäften, und ihm deshalb noch man-
hes andere, wie dieſe ganze Zwiſchenträgerei und die Ehrenmit-
liedſchaft beim Conſiſtorum und die wie ſcheint auch ganz un-
hätige Zuſchauerſchaft bei den Prüfungen pro ministerio mit
ugetheilt. Doch hiervon liegt der Grund noch tiefer und kann
ielleicht nur, wenn man das ganze völlig überſieht, recht klar
erden. Aber nun erſt die Schreiberei die wieder unendlich an-
ächſt! Daß die neuen Kirchenvorſtände Protokolle halten iſt
öthig und gut, und bei zweckmäßiger Einrichtung kann es noch
ie leichteſte Art werden, wie ſie ſich mit dem einmal unentbehr-
chen Schreiben abfinden können. Daß in dieſe Verhandlungen
. 18. monatlich die Ab- und Zunahme der Communion und
es Kirchenbeſuchs und die Ab- und Zunahme gewiſſer Laſter mit
erzeichnet werden ſollen, läßt faſt befürchten daß das ſtatiſtiſche
üreau ſeine Operationen mittelſt dieſer Zählungen auch bald
uf die Religioſität und Sittlichkeit ausdehnen und uns nach
nigen Jahren nach der beliebten Fraction belehren werde in
elchen Monaten die Laſter in der Regel am meiſten im Schwang
hen, denn ſonſt wäre dies ganz unnütz. Aber nun ſoll auch

§. 19. der Prediger, dem es mit ſeinem Amt ein heiliger Ernſt iſt, ein Journal halten worin er das wichtigſte ſeiner Amtsführung niederlegt — als ob der Ernſt im Schreiben läge! und als ob der Prediger, dem es Ernſt iſt mit ſeinem Amte, nicht das wichtigſte ſeiner Führung in ſeinem Gedächtniß geſchrieben behalten würde, wenn ihm doch alles gute Gelingen zur Ermunterung gereicht und der dankbare das Gute nicht vergißt, und alle Schwächen und Fehler ihm zur heilſamen Warnung und Belehrung gereichen, und der Weiſe ſich ihrer, ſo lange es ihm noth thut, wieder erinnert bei ähnlichen Fällen. Für Sünde möchte ich es eher halten, wenn ein Geiſtlicher ſeine köſtliche Zeit mit ſolchem Wiederkauen verderben und ſich noch dazu der Gefahr ausſezen wollte, vor der bei einem Tagebuch ſolcher Art niemand ganz ſicher iſt, Unwahrheit mit hinein zu ſchreiben. Hier aber iſt noch nicht genug an dem Journal, ſondern der Prediger muß nun §. 19, §. 35. aus dem Journal wieder noch einen Auszug machen, und nicht nur aus dem Journal ſondern auch aus den Protokollen des Presbyteriums, und dieſe Auszüge muß er dem Superintendenten bei der Kirchenviſitation vorlegen, der dann aus eben dieſen Auszügen eine Ueberſicht bildet, in welcher ſich der kirchliche Zuſtand in ſeinem Kreiſe ſeinen Vor- und Rükkſchritten nach darſtellen ſoll und den er §. 41. I, 4 der Synode vorlegt! Und aus dieſen Ueberſichten bildet wieder der General-Superintendent §. 51. I, 4 eine Generalüberſicht, die er eben ſo der Provinzialſynode vorlegt! Und von den Ueberſichten der Superintendenten, ja nicht nur von dieſen, ſondern von den Acten der Kreisſynode überhaupt, nimmt jeder Prediger der Kreisſynode, und von den Acten der Provinzialſynode und der Generalüberſicht des General-Superintendenten wenigſtens dem wichtigſten des Inhaltes nimmt jeder Prediger der ganzen Provinz Abſchrift und verwahrt ſie! §. 42 und 52. Es iſt nur gut, daß nichts als das Vorlegen und Abſchreiben und Verwahren verlangt wird, aber man fragt doch billig wozu. Es ſchien mir nöthig hier die Paragraphen zu citiren, damit jeder ſich überzeugen könne, in

Entwurf ſei wirklich gerade ſo dieſes neue Schreiberweſen
nnen, und dem erleuchteten hohen Miniſterium annehmlich ge-
cht worden. — Daß nun auch von den Acten der Provin-
ſynoden, welche an das Miniſterium gehen, die Conſiſtorien
erſeits Abſchriften nehmen müſſen, verſteht ſich von ſelbſt. Da
h auf den Synoden die Geiſtlichen wichtige Amtserfahrungen
tragen ſollen, §. 41. II, 2. würde nicht hier alles erhebliche
s jenen Journalen und Ueberſichten von ſelbſt ſeine Stelle fin-
ohne alle jene Schreiberei? — Ueber den Wandel den Fleiß
d die Fortſchritte der Candidaten berichtet §. 30, 2. der Su-
intendent jährlich an den General-Superintendenten, und der
neral-Superintendent §. 47, 5. ſchreibt aus allen dieſen Berich-
einen Generalbericht an das Conſiſterium zuſammen. Wenn
h jeder Candidat, indem er ſich zur Prüfung oder Ordination
det, ein Zeugniß ſeiner Synode beibringen muß, ſind nicht
h dieſe Berichte lauter unnüze Vortragsſtükke?

Schon wer dieſes zu Herzen nimmt wird eine Ahndung
von bekommen, daß die Synoden in dieſem Entwurf für den
entlichen Zwekk, den ihnen die erſte Bekanntmachung anweiſet,
ht ſonderlich lebendig und thätig erſcheinen, und ſo iſt es auch
klich. Der §. 41. theilt die Verhandlungen der Kreisſynoden
d völlig eben ſo der §. 51. die der Provinzialſynoden in drei
el. Der dritte enthält das rein bürgerliche das eigentlich nach
erſten Bekanntmachung ganz ſcheint ausgeſchloſſen werden zu
en, und gewiß für die erſte Zeit mit Recht. Indeß iſt es wol
ürlich, daß wo mit den Superintendenturen Witwen-Kaſſen
bunden ſind, und es hier Angelegenheiten giebt die nicht eben
gut durch Umlauf abgemacht werden können, die Verſammlung
Synode dazu benuzt wird. Doch ſollte dies nur als ein
onderes nachträgliches Geſchäft angeſehen, und alſo auch nicht
die den Synodalangelegenheiten beſtimmte ohnedies nicht über-
ſſige Zeit eingerechnet werden. Der zweite Titel umfaßt ver-
edene Gegenſtände bürgerlicher Berathung, Mittheilung von
tserfahrungen, Unterredungen über theologiſche Schriften, ge-

genſeitige Verſtändigung über ergangene Verfügungen. Dieſes ſind Gegenſtände, womit viel Zeit auf nüzliche Weiſe hingebracht werden kann; aber es ſind nicht Beſchäftigungen wodurch die Synode ein weſentlicher Beſtandtheil der Kirchenverfaſſung iſt, wie die erſte Bekanntmachung ſie darſtellt. Denn alles dieſes führt zu keinem geſezlichen Reſultat, zu keinem Beſchluß irgend einer Art; ſondern die Synode erſcheint hiebei wieder als ein Privatverein. Sie mag dieſes nüzliche Verkehr treiben, wenn ihre eigentlichen Geſchäfte beendigt ſind, zu den Geſchäften ſelbſt gehört es nicht. Nun aber der erſte Titel enthält die rein kirchlichen Angelegenheiten, Wie erſcheint nun die Synode in dieſem? Zuerſt von der Aufſicht über die Candidaten und Schullehrer, welche die erſte Bekanntmachung den Synoden ausdrüklich beilegt, iſt in den Verſammlungen gar nicht die Rede; ſondern dieſe Aufſicht führt nach §. 29, 2. der Superintendent, freilich als beauftragter der Synode, aber die Synode erfährt nichts von dieſer Aufſicht und hat nichts darüber zu ordnen oder zu beſchließen; ſondern ihr wird nur das Zeugniß eines aufgenommenen Candidaten vorgelegt, und im Protokoll bemerkt daß er als Candidat der Kreisgemeine anerkannt ſei, weiter hat ſie nichts mit ihm zu ſchaffen; auch muß er ſich wenn er nicht zu weit entfernt iſt ihr perſönlich darſtellen, und ſo nimmt ſie alſo Kenntniß von ihm. Zu einer gewiſſen Aufſicht über das Fortſtudiren der Candidaten verbindet ſich zwar der Superintendent mit den ausgezeichnetſten Geiſtlichen des Kreiſes, aber damit hat die Synode nichts zu thun; ſie iſt hier nicht einmal Kenntniß nehmend. Ferner wie die Synode die Disciplin über die Geiſtlichen ſelbſt ausüben ſoll, darüber erfahren wir ebenfalls gar nichts, und das wäre doch einer der wichtigſten Punkte geweſen. Wir erfahren zwar daß jeder Prediger, wenn er etwas nachtheiliges von einem Amtsbruder erfährt, verpflichtet iſt, ihn erſt privatim, dann mit Zuziehung einiger andern zu ermahnen, und wenn das nicht hilft die Sache dem Superintendenten vorzutragen. Das iſt eine Verpflichtung wie wir ſie alle längſt gehabt haben, die aber geſezlich doch nicht kann gemacht werden. Wir erfahren freilich ferner, daß wenn in ſolchen Dingen die Bemühungen des Superintendenten fruchtlos ſind — wann fängt er denn aber an zu erfahren daß ſie fruchtlos geweſen? — er die Sache vor die Synode bringen ſoll. Bei den Geſchäften der Synode ſelbſt aber iſt gar nicht die Rede davon; außer daß der Superintendent berichtet von den Kirchenviſitationen und Anzeige von dem macht, was er dabei nicht ganz in Ordnung gefunden. Die Synode hört alſo dieſen Bericht an, ſie iſt abermal Kenntniß nehmend; was ſie aber nun auf dieſe Anzeige thun ſoll, davon erfahren wir nichts. Da ſie nun über die Art und Weiſe ihrer Geſchäftsführung an die Synodalordnung gewieſen iſt: ſo wird ſie wol nichts thun, ſondern ſie wird denken, da der Superintendent die Kirchenviſitation zugleich als Organ der höhern Behörde verrichtet, er doch auch an dieſe ſchon wird berichtet haben, und daß dieſe thun und verfügen wird, und ſo bliebe denn alles, auch was dieſen wichtigen Punkt betrifft, beim alten, wie es ſcheint ſehr gegen die Abſicht der erſten Bekanntmachung. Nur daß vielleicht, da doch aus den Bekanntmachungen, die, ſofern ſie in den Entwurf nicht aufgenommen ſind, in allen den Punkten welchen ein königlicher Immediatbefehl zum Grunde liegt nicht können für aufgehoben oder declarirt gelten, hervorgeht daß die Synoden Zurechtweiſungen verſuchen und wo dieſe nicht genügen Anzeige an die kirchliche Behörde machen ſollen, die Conſiſtorien auch wenn ſie den Bericht des Superintendenten erhalten haben nichts verfügen, ſondern abwarten werden was für eine Anzeige die Synode machen wird; und ſo geſchähe denn gar nichts, ſondern die Synode und Conſiſtorium wären eins durch das andere gelähmt, freilich ganz gegen die Vorausſezung die ich gemacht hatte! — Weiter berichtet der Superintendent über die vorgefallenen Amtsveränderungen und legt jene Ueberſicht des kirchlichen Zuſtandes vor, die das Ab- und Zunehmen des Kirchenbeſuchs und der gewiſſen Laſter in den verſchiedenen Kirchſprengeln darſtellt, und ſo iſt die Synode wieder Bericht anhörend und Kenntniß nehmend, eine Kenntniß die wahrlich wenig hilft, denn was folgt aus dieſen Zahlen und Angaben? Sie müſſen eben ſo unfruchtbar bleiben als die Anmerkungen unter dem Titel einer Rechnung, welche nachweiſen ſollen woher plus oder minus gegen den Etat entſtanden iſt! Indeſſen iſt auch nicht einmal davon die Rede daß dieſe Ueberſicht beſprechen oder irgend ein Beſchluß gefaßt werden ſoll, wozu ſie freilich auch wie ſie vorher geſchildert worden iſt ſich nicht eignet, ſondern ſie geht zu den Acten, um bei den Predigern zu circuliren und von ihnen abgeſchrieben zu werden! Alſo bis jezt iſt die Synode in ihrem eigentlichen officiellen Charakter durchaus nur Kenntniß nehmend und unthätig, und was bleibt ihr noch übrig von wirklichen Berathungen über innere kirchliche Angelegenheiten? Daß eben unſer Entwurf zur Synodalordnung und der bald zu erwartende zur Kirchenordnung geprüft und Vorſchläge darüber ſollen gemacht werden. Das iſt freilich kein leichtes und bald zu beſeitigendes Geſchäft, was den vor uns liegenden Entwurf betrifft, wir wiſſen nicht wie der andere ſein wird, deſſen Abfaſſung vielleicht einer andern Hand anvertraut iſt; auf jeden Fall aber iſt das Geſchäft nur vorübergehend und im ſtrengſten Sinne gehen die Synoden erſt recht an wenn es beendigt iſt, und ſind bis dahin ſelbſt eben ſo wie ihre Ordnung — um ein freilich ſchlecht beliebtes Wort zu brauchen — nur proviſoriſch. Wenn wir alſo nach dem bleibenden fragen, was ihnen zur wirklichen Berathung übrig gelaſſen iſt, nach den Vorſchlägen zu kirchlichen Verbeſſerungen, welche hernach durch die Provinzialſynoden an die Conſiſtorien gebracht werden ſollen, nach dieſen Vorſchlägen, von denen die erſte Bekanntmachung ſoviel wichtiges erwartet, daß ein beſſerer Zuſtand der evangeliſchen Kirche als das große Ziel dieſer Einrichtungen hervorgehen ſoll, und welche hernach in Beſchlüſſe der Generalſynode geſammelt, Sr. Majeſtät dem Könige ſelbſt vorgelegt werden ſollen; wenn wir nach dieſen eigentlichen Aufgaben fragen: ſo ſind ſie ganz in die wenigen Worte zuſammengedrängt, „Es wird verhandelt über andere Hinderniſſe und

Beförderungsmittel des kirchlichens Lebens, um daraus Vorſchläge an die Behörde durch die Provinzialſynode zu bilden." Welche wunderbare Unverhältnißmäßigkeit! der ganze Entwurf ſteckt voll Berichte die erſtattet, Notizen die gegeben angehört abgeſchrieben werden, die aber alle nicht zur Sache führen, Geſchäftsordnungen und Förmlichkeiten zwiſchen den Superintendenten General-Superintendenten und Conſiſtorien, die theils nichts neues enthalten theils gar nicht hieher gehören, weil die Synoden nichts damit zu ſchaffen haben, und der eigentliche Hauptpunkt, worauf alles ankommt, iſt in einen unſcheinbaren Winkel verſteckt. Freilich kann großes oft mit wenigen Worten abgethan werden und Kleinigkeiten erfordern oft viele; und ſo hat es vielleicht nicht anders ſein können, als daß den Nebenſachen in dieſem Entwurf ein anſehnlicher Raum geſtattet würde, und es wäre dabei immer ein Gewinn, wenn die Hauptſache in größter Kürze konnte abgefaßt werden Nur ſcheint ſie mir, wenn ich den Entwurf als reglementariſche Verfügung anſehe, gar nicht abgemacht zu ſein. Denn ſollen die Verhandlungen über die anderweitigen, das heißt nicht im vorigen, nicht in den Mängeln des Entwurfs, nicht in der Abnahme des Kirchenbeſuchs und der Zunahme der Laſter, nicht in den bei den Kirchenviſitationen bemerkten Unordnungen, ſondern anderweit begründeten Hinderniſſe und Beförderungsmittel des kirchlichen Lebens zu etwas führen: ſo muß darin eine gewiſſe Ordnung beobachtet werden, wie die Gedanken eingebracht und gereinigt werden ſollen. Man muß wiſſen ob die kirchliche Staatsbehörde im Sinne hat auf den Grund ihrer eigenen Verhandlungen, oder deſſen was bei der Immediatcommiſſion verhandelt worden iſt, Propoſitionen zur Berathung an die Synoden zu bringen; man muß wiſſen ob jeder Geiſtliche oder vielleicht auch nur nach einer gewiſſen Anzahl von Dienſtjahren das Recht hat Vorſchläge einzubringen; man muß eine Form haben wie dieſe beleuchtet werden ſollen, wie die Meinung der Verſammlung ſoll ans Licht gebracht und wie der Inhalt derſelben ſchriftlich verfaßt werden ſoll. Eine ſolche Anweiſung, wenn auch möglichſt kurz und bündig, erwartete gewiß jedes Conſiſtorium und jeder Superintendent von einer reglementariſchen Verfügung, wie der Entwurf ſein ſoll, wenn er auch nur §. 5. die allgemeinen Regeln feſtſtellen will, nach welchen die Synoden ſich ſelbſt organiſiren ſollen. Ja ſelbſt das erſte Geſchäft der Synoden, die Berathung des Entwurfs, kann ohne eine ſolche Anweiſung nicht unternommen werden. Als ich dieſen Mangel zuerſt bemerkte, und doch unmöglich vorausſezen konnte, alles was der Entwurf ausführlich und deutlich behandelt ſolle als Hauptſache angeſehen, dieſe Berathung aber, aus der alle eigentlichen Reſultate hervorgehen müſſen, ſolle als Nebenſache, die vielleicht nur ſelten vorkommen würde, bei Seite geſchoben werden, gerieth ich auf eine ziemlich künſtliche Erklärung. Nämlich die erſte Bekanntmachung des kurmärkiſchen Conſiſtoriums, welche ich vor mir habe, redet eigentlich nicht von Beſchlüſſen der Kreisſynoden, ſondern nur von Berathungen; der Ausdrukk Beſchlüſſe kommt erſt bei den Provinzialſynoden vor. Ich dachte nun es ſollte dieſes einen weſentlichen Unterſchied bilden zwiſchen den Kreisſynoden und den Provinzialſynoden, daß die erſten gar keine Beſchlüſſe faſſen, ſondern nur Vorarbeiten liefern ſollten, und es ſollten alſo alle abgegebenen Meinungen ihrem weſentlichen Inhalte nach dem Protokoll einverleibt werden, und alles dieſes erſt in den Provinzialſynoden zu einem eigentlichen Beſchluſſe verarbeitet. Allein auch dieſes, wie es mir auch als faſt ganz unausführbar für den Scriba und den Provinzialſynoden ihr Geſchäft zu ſehr erſchwerend und ihnen zuviel anheimſtellend ſchon gleich nicht gefallen wollte, war nichts; denn als ich mich bei den Provinzialſynoden umſah, die doch wirklich Beſchlüſſe faſſen und Vorſchläge an die Behörden bilden ſollen: ſo fand ich dort eben ſo wenig irgend eine Anweiſung für die Motionen für die Debatten für die Abſtimmung und die Redaction. Was bleibt alſo anders übrig als zu glauben, es finde eine ſehr weſentliche Verſchiedenheit ſtatt zwiſchen der Anſicht der frühern Bekanntmachung und der Anſicht des ſpätern Entwurfs, und dieſer erkläre wirklich alle Berathungen dieſer Art für Nebenſachen, ſei es weil er ſie überhaupt für unnöthig und die Gebrechen der Kirche für unbedeutend hält, oder weil er die geſezgebende Gewalt in Kirchenſachen lieber ganz und ungetheilt in den Händen der kirchlichen Staatsbehörde belaſſen will, und den Synoden die Berathungen nur zum Schein freigeſtellt hat. Damit ſtimmt auch ſehr wohl die Zeitbeſtimmung zuſammen; denn wenn die Zuſammenkünfte der Kreisſynoden nur einen oder zwei Tage dauern ſollen, dabei ein feierlicher Gottesdienſt und vielleicht eine Communion gehalten wird, die bürgerlichen Verhandlungen und die freundſchaftlichen theologiſchen Beſprechungen jedesmal vorkommen, vorher aber alle Berichte des Superintendenten angehört werden ſollen, und um von den Berathungen über den Entwurf ſelbſt nichts zu ſagen — noch einige Zeit übrig ſein ſoll um in der Hize der längſten Tage den Schweiß von der Stirne zu wiſchen: ſo wird man gewiß keine Zeit finden um über die Hinderniſſe und Beförderungsmittel des kirchlichen Lebens ſich zu berathen. Da nun die Provinzialſynoden ganz dieſelben Geſchäfte haben, nur daß bei ihnen alle Berichte und ſonſtige Vorleſungen wegen des größern Umfanges noch mehr Zeit erfordern: ſo werden auch ſie, wenn ſie gleich drei Tage dauern dürfen, doch ebenfalls wenig Zeit zu ſolchen Berathungen aus eigner Anregung finden. Dieſe Vermuthung aber, daß der Entwurf im Widerſpruch mit dem Geiſt der erſten Bekanntmachungen auf die Verhandlungen der Synoden über dieſe Gegenſtände nur wenig Werth legt und ſie eigentlich nur der Form wegen beibehält, beſtätigt ſich auch noch durch folgendes. In dem zweiten Titel der Synodalgeſchäfte iſt auch die Rede davon daß die Verordnungen der geiſtlichen Behörde, welche ſich auf die Amtsführung der Prediger beziehen, nach Sinn Geiſt und Abzwekkung ſollen in Erwägung gezogen werden. Der Ausdrukk iſt weitſchichtig; es können dahin auch Vorſchriften neuer Einrichtungen im Gottesdienſt, neuer Pflichten welche den Geiſtlichen auferlegt werden, kurz alles gehören was nur die innern Angelegenheiten der Kirche betrifft. Dergleichen Verordnungen ſollen alſo dem Entwurf zufolge immerfort von der geiſtlichen Behörde ausgehen; die Synode aber hat weder Zeit, Vorſchläge zu ſolchen Verordnungen zu machen, noch ein Recht, Einwendungen und Gegenvorſtellungen gegen ergangene Verordnungen zu machen, denn die vorgeſchriebene Erwägung ſteht nur unter den Gegenſtänden der brüderlichen Berathung. Alſo auch ſchon durch dieſe Stelle und durch den Ausdrukk Erwägung, und dadurch daß nichts über die Form der weiteren Verhandlung geſagt iſt, kann ſich die Synode für völlig gebunden halten. Es bleibt alſo dem Entwurf zufolge völlig beim alten, die kirchliche Staatsbehörde allein iſt geſezgebend in allen kirchlichen Dingen, die Synoden haben darauf keinen Einfluß; ſie ſind gar nicht berathende ſondern nur Kenntniß nehmende Verſammlungen. Denn ſchwerlich kann der Entwurf an dieſer Stelle Verordnungen meinen, welche die kirchliche Behörde auf Veranlaſſung der Synoden und in Folge ihrer Vorſchläge erlaſſen hat; denn dieſe werden die Synoden nicht erſt nöthig haben nach Sinn Geiſt und Abzwekkung zu erwägen. — Und doch wird niemand gern glauben wollen, es ſei die Abſicht des Miniſteriums geweſen, ſtillſchweigend durch die Beſchaffenheit dieſes Entwurfes vieles wieder zurükkzunehmen, was doch gewiß nicht ohne ſeine Billigung in den Bekanntmachungen der Conſiſtorien geſagt war. Allerdings kann man ſagen, es ſei ſehr ſchwer geweſen eine reglementariſche Verfügung über dieſen Theil des Verfahrens zu geben, bevor noch durch ein organiſches Geſez die Stellung der Synoden als repräſentativer Verſammlungen und der geiſtlichen Staatsbehörden gegen einander gehörig beſtimmt werden. Denn ganz anders muß ſich offenbar das Verfahren in den Synoden geſtalten, je nachdem die Provinzialſynoden verpflichtet ſind oder nicht, alle Beſchlüſſe der Kreisſynoden hernach den Conſiſtorien vorzulegen, je nachdem das Prüfungsrecht der Conſiſtorien weiter oder enger beſtimmt iſt, je nachdem die geiſtliche Staatsbehörde ihrerſeits ganz unabhängig wie bisher in kirchlichen Dingen geſezgebend verfahren kann, oder gehalten iſt ihre Geſezesvorſchläge erſt an die Synoden zu bringen. Aus dieſer Schwierigkeit könnte man allerdings ſowol dieſen Mangel des Entwurfs als die oben gerügte Unverhältnißmäßigkeit deſſelben und kurz ſeine ganze unverkennbare Verlegenheit erklären, wenn nicht doch das hohe Miniſterium, welches hier reglementariſch verfügt auch jenes organiſche Geſez, worin alle Verhältniſſe beſtimmt werden müſſen, zu entwerfen hätte. Wir können nicht glauben, da dieſe Sache ſo lange ſchon in Bewegung iſt, daß es über die Stellung die es beiden zu geben wünſcht noch uneins ſei; und wenn es aus Behutſamkeit, weil vielleicht die Berathungen des Staatsrathes dem vom hohen Miniſterium entworfenen und eingebrachten organiſchen Geſez doch eine andere Geſtalt geben könnten, ſeine Anſichten der künftigen Verhältniſſe nicht zum Grunde des Entwurfs legen wollte: ſo wäre es immer meiner unmaaßgeblichen Meinung nach beſſer geweſen, entweder auch die Synodalordnung ruhen zu laſſen bis das Geſez da geweſen wäre, oder wenn die Synoden ſich doch gleich verſammeln ſollten, lieber den Conſiſtorien nur eine kurze Anweiſung zuzufertigen, daß die Synoden nun ſollten verſammelt und auf welche Art die in der Bekanntmachung ſchon angegebenen Geſchäfte ſollten vorgenommen werden, imgleichen wie mit der Abſtimmung und der Abfaſſung der Beſchlüſſe zu verfahren ſei. Hätte man ihnen dabei Muth gemacht das neue der Sache und das unbeſtimmte der Verhältniſſe nicht zu ſcheuen, indem eben die erſten Erfahrungen am beſten zeigen müßten was am zweckmäßigſten weiter zu beſtimmen wäre; hätte man ſie und die Synoden darauf verwieſen daß die Rechtsverhältniſſe genau beſtimmt werden würden, ehe noch die Provinzialſynoden zuſammenkämen: ſo würde gewiß die Sache beſſer gefördert ſein als durch einen Entwurf, der auf der einen Seite das Gepräge großer Genauigkeit und Vollſtändigkeit trägt, ſo daß man bedenklich ſein muß in irgend einem weſentlichen Stükk über ihn hinauszugehen, und der doch auf der andern Seite in einem ſo hohen Grade mangelhaft und unbefriedigend iſt. Denn einerſeits ſteht mit Recht zu beſorgen, daß wenigſtens manche Conſiſtorien durch die dargelegten Eigenſchaften des Entwurfs werden muthlos gemacht werden die Synoden auf dieſen Grund zu verſammeln, ſondern werden erſt nähere Beſtimmungen einholen wollen, theils um ſich ſelbſt als bloß verwaltende Behörden beſſer in Sicherheit zu ſtellen, theils um die ihnen untergebene Geiſtlichkeit nicht zu compromittiren; und dann iſt durch die frühere Erſcheinung eines Entwurfs, der wenngleich Entwurf doch den ganzen Gegenſtand umfaßt und Anſpruch darauf macht vorläufig realiſirt zu werden, die Sache ſelbſt nicht beſchleunigt ſondern nur verzögert worden. Geſezt die Conſiſtorien werden hiemit ab- und auf die Reſultate der Berathung in den Synoden ſelbſt verwieſen, und verſammeln nun dieſe: was wird geſchehen, wenn die Synoden ſich den allgemeinen Regeln des Entwurfs gemäß organiſiren? Die Geiſtlichen verſammeln ſich, der Gottesdienſt wird gehalten, und die Verhandlung mit Gebet eröffnet §. 30, die Verſammlung wählt ihren Aſſeſſor und Schreiber §. 25. 26, und nachdem ſie ſich ſo in moderirbaren Stand geſezt, ſchreitet ſie mit Ablegung des Gelübdes §. 41 I, 1. zur Sache. Vorjährige Protokolle (ebend. 2) ſind noch nicht zu verleſen und zu beſprechen. Eben ſo wenn auch der Superintendent im verfloſſenen Jahre Kirchenviſitationen gehalten hat: ſo iſt dies noch nicht in Beziehung auf die Synoden geſchehen, und es wird alſo wenig Bericht darüber (ebend. 3.) anzuhören geben. Eben ſo werden die oft erwähnten Ueberſichten (ebend. 5.) noch nicht gemacht ſein, und die Verſammlung gewinnt alſo das erſte Mal viel Zeit und viel Kraft; denn das viele Vorleſenhören und Notiznehmen ermüdet nicht wenig. Sie kann alſo nun zur Beſprechung des Entwurfs der Synodal- und wenn er bis dahin noch ankommt auch des der Kirchen-Ordnung ſchreiten. Hier werden ſich unſtreitig die Meinungen theilen: einige werden ſagen, es werde wenig helfen über den Entwurf a priori zu reden, ſondern es werde beſſer ſein erſt die Erfahrung abzuwarten, um dann mit Recht und Sicherheit Bemerkungen zu machen über einen Entwurf, der gewiß a priori, wie man s jezt thun könnte, ſchon von der hohen Behörde auf das reifichſte ſei erwogen worden; andere werden ſich an den Buchſta- en halten, und vor allem andern den Entwurf erwägen wollen. Siegt nun dieſe Meinung: ſo geht der Streit an, auf welche Weiſe dieſes geſchehen ſolle, ob man ihn Paragraphenweiſe erwägen oder die Hauptpunkte herausheben ſoll, oder zuerſt nur Sinn Geiſt und Abzwekkung in Betracht ziehen. Nichts iſt beſtimmt, ob hierüber der Superintendent allein oder das geſammte Moderamen zu entſcheiden hat, oder ob auch hier das Recht der Stimmenmehrheit gilt. Siegt die andere Meinung und man will zu der (ebend. 6.) ſo kurz abgefertigten Hauptſache ſchreiten: ſo werden ſich hier aus je eifrigeren Mitgliedern die Synode beſteht um ſo mehr verſchiedene Motionen zugleich erheben, und man wird einſehen daß man wenigſtens erſt den Entwurf ergänzen und das Recht des Vorſizers und die Ordnung der Vorträge beſtimmen muß. Kommt dann ein Punkt zur Sprache, ſo erneuert ſich derſelbe Streit, und je größer der Eifer iſt um deſto ſchwerer muß es dem Vorſizer werden die Berathung in einem zweckmäßigen Gang zu erhalten, weil es ihm an einer Ordnung fehlt zu der er zurükrufen kann, ſo daß man bald merken wird, man müſſe ſich auch hierüber erſt den Entwurf ergänzend vereinigen und allgemeine Regeln feſtſtellen, nach denen ſich die Synode wirklich organiſiren kann. Wenn nun damit bei weitem der größte Theil der karg zugeſchnittenen Zeit vergeht und nicht ſo viel übrig bleibt daß es noch lohnte einen wichtigen Gegenſtand zu berühren, weil er doch nicht ohne Uebereilung zum Abſchluß gebracht werden könnte; wenn dann die Gegner der Sache den Synoden den Vorwurf machen, man ſähe wol wie wenig von ihnen zu erwarten wäre, da ſie ſich gleich das erſte Mal ſo bei den Formalien aufgehalten hätten, daß ſie nicht zur Sache gekommen wären: ſo wäre dieſer Vorwurf ſehr ungerecht. Vielmehr wenn es nicht ſo geſchähe, ſondern man ſchneller über dieſe Dinge wegkäme: ſo wäre dies ein bewundernswürdiger und für gewiſſe Menſchen ſogar furchtbarer Beweis davon, wieviel ein reiner Eifer wohlgeſinnter Menſchen, wenn ſie zuſammentreten, bewirken kann, auch wo ſie von dem Geſez ſo gut als gar nicht unterſtüzt ſind. Es iſt gewiß ſehr dankenswerth und zeugt von einer preiswürdigen Geſinnung der höheren Behörde, daß dieſer Entwurf nur als Entwurf hingeſtellt wird, den die Synoden ſelbſt erſt näher berathen ſollen. Dies iſt zwar, wie der Zuſammenhang §. 5. ergiebt, vorzüglich nur ſo gemeint, daß jede Provinz an dieſes allgemeine nur ein beſonderes ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Zuſtande angemeſſenes anbilden ſoll; allein es iſt ein glüklicher Umſtand, daß man an dieſes zugeſtandene mehr anknüpfen kann; und da der Entwurf auch als allgemeine Regel wie es ſcheint zu wenig leiſtet, und ſo oft den Geſichtspunkt verrükt, ſo wird man die Vergünſtigung angemeſſen ſcheinende Abänderungen vorzuſchlagen wol zu einer faſt gänzlichen Umbildung ausdehnen müſſen.

Um dieſes zu erleichtern nehme ich mir heraus, nachdem ich bis jezt den Entwurf in ſeinem Verhältniß zu der den erſten Bekanntmachungen zum Grunde liegenden Idee und nach ſeinen wahrſcheinlichen Erfolgen im ganzen geprüft habe, woraus hoffentlich hervorgegangen iſt, daß wenn die Synoden ſich nach dieſem Entwurf organiſiren ſollen, ſie ſo gut als völlig unnüz ſein würden, nun auch einiges einzelne näher zu beleuchten.

Das erſte was als ich den Entwurf zu leſen anfing einen ungünſtigen Eindruk auf mich machte, war, daß die Superintendentur unter dem Namen Kreisgemeine und die kirchliche Provinz unter dem Namen Provinzial-Gemeine, und hernach ſogar die Kreisſynode das Kreispresbyterium und die Provinzialſynode das Provinzialpresbyterium genannt war. Es wollte mir doch gar nicht einleuchten daß die verſchiedenen Gemeinen die zu einer Superintendentur gehören, in einem eben ſolchen Verhältniß untereinander ſtehn ſollten wie die Hausväter Einer Gemeine, und daß ſich die geſammten Prediger der Superintendentur zu einander verhalten ſollten wie die Mitglieder des Ortspresbyteriums, da ja die Prediger alle daſſelbe Geſchäft haben nur in verſchiedenen Theilen des ganzen, wogegen von den Mitgliedern des Presbyteriums einige Aelteſten ſind andere Armenpfleger und noch andere Zähler oder Rendanten. Ich konnte daher gar nicht begreifen wie dieſes ſollte durchgeführt ſein. Da nun am Ende des Abſchnittes von der Ortsgemeine und dem Ortspresbyterium ausdrücklich ſteht, von beiden wäre hier nur dasjenige erwähnt was in das Synodalweſen eingreift: ſo glaubte ich natürlich, dieſelben Geſchäfte die dem Presbyterium oblägen müßten auch in den beiden Synodalverſammlungen ſich wiederholen wenn ſie doch Presbyterien heißen ſollten. Nun ſteht zwar von den eigentlichen Geſchäften des Presbyteriums wenig da, weil eben das meiſte in die Kirchenordnung gehört, was ſich aber am unmittelbarſten auf das Synodalweſen zu beziehen ſcheint, ob nun die Aelteſten in den Verſammlungen des Presbyteriums das Recht hätten die ihnen kund gewordenen Wünſche der Gemeine über den Gottesdienſt, die Zeit und Ordnung deſſelben, über dies und jenes was geſchehen könnte um den Leichtſinn im Zaum zu halten und der chriſtlichen Sitte Achtung zu verſchaffen, über das Parochialſchulweſen und mehr dergleichen vorzutragen, das fand ich gar nicht, ſondern nur daß es Notizen verzeichnete über den Zuſtand des religiöſen Lebens, nämlich über den Kirchenbeſuch und über gewiſſe Laſter. Deshalb fiel mir nun noch nicht ein, daß auch auf den Synoden die Beachtung ſolcher Wünſche und die Bildung beſtimmter Vorſchläge hierüber ſo gar kurz abkommen würde. Aber ich dachte nun, das Kreispresbyterium würde vielleicht ein Armenweſen unter ſich haben für den ganzen Kreis, und das Provinzialpresbyterium für die ganze Provinz, wie das Ortspresbyterium für die Ortsgemeine: denn auch das ſteht ja hier als auf das Synodalweſen ſich beziehend. Aber auch das fand ſich nicht, und wäre auch freilich der ausſchließlich auf das innere gerichteten Abzweckung der Synoden, wie wir ſie aus der Bekanntmachung kennen, entgegen geweſen. Ich fand, daß auch nicht einmal jene Ereigniſſe in der Kreisgemeine, aus welchen ſich auf das religiöſe Leben ſchließen läßt, das Kreispresbyterium ſelbſt verzeichnet, ſondern der Superintendent trägt ſie aus den Angaben der einzelnen Ortspresbyterien zuſammen, und eben ſo der General-Superintendent aus den einzelnen Angaben der Superintendenten. So dachte ich denn zulezt, denn anders blieb nun nichts übrig, die Aehnlichkeit wird ſich zeigen bei der Kirchenviſitation; der General-Superintendent wird eben ſo die Kreisgemeine viſitiren wie der Superintendent die Ortsgemeine. Nach einander wird auch jedes Mitglied des Kreispresbyterii abtreten, damit die andern ſagen können ob ſie etwas gegen daſſelbe einzuwenden haben, und eben ſo würde die Provinzialgemeine von dem viſitirt der an der Spize der General- oder Landesſynode ſteht. Das ſchien auch gar nicht übel zu ſein, wenn die Synoden wirklich die Disciplin über die einzelnen Geiſtlichen ausüben ſollen. Allein auch davon fand ſich keine Spur; ſondern nur von den Ortspresbyterien oder von einzelnen Geiſtlichen durch die Superintendenten kommen Klagen über die Geiſtlichen an den General-Superintendenten; der beauftragt den Superintendenten, und nur wenn deſſen Ermahnungen nichts fruchten kommt es an die gleichfalls ermahnende Synode, von der wir aber gar nicht weiter erfahren wie ſie in der Sache verfährt. Kurz ich fand auf keine Weiſe eine Aehnlichkeit zwiſchen dem Kreiſe oder der Provinz und der Ortsgemeine, und eben ſo wenig zwiſchen der Kreis- oder Provinzialſynode und dem Ortspresbyterium, und ſo erſchien mir dieſe Uebertragung der Namen als eine zwecklose Spielerei mit Wörtern, die aber kaum hätte entſtehen können wenn bei der Abfaſſung des Entwurfs eine klare Vorſtellung von dem was die Synoden ſein ſollen zum Grunde gelegen hätte. Und ſo weiß ich auch mit den Ermahnungen (§. 22. und §. 44.) daß die Synoden dahin ſtreben ſollen, daß Kreisgemeine und Provinzialgemeine immer kräftiger in ihrer Einheit daſtehen, um ſo weniger anzufangen als auch nicht einmal in Abſicht der Ortsgemeine der Entwurf hiezu einen Weg zeigt. Denn da, um auch dies noch beiläufig zu ſagen, das Presbyterium ſich unter ſich ergänzt, ſo ſteht es in faſt gar keinem Zuſammenhang mit der

Gemeine, und dieſe wird ſich ſehr ſchwer entſchließen es für ihr eigentliches Organ in kirchlichen Dingen zu halten. Sollen die Presbyterien wirklich eine Beziehung auf das Synodalweſen erhalten, das heißt auf die innere Verbeſſerung der Kirche durch zwekkmäßige Berathung: ſo müſſen die Mitglieder deſſelben von der Gemeine erwählt werden. Von der Ergänzung des Presbyteriums durch ſich ſelbſt hätte ſchon die Kenntniß der Verhältniſſe abſchrekken ſollen, welche ſtattfinden wo Magiſtrate ſich ſelbſt ergänzen.

Da nun eine an dem Namen haftende Aehnlichkeit der Geſchäfte durch die drei Abſtufungen Ortspresbyterium Kreispresbyterium und Provinzialpresbyterium nicht durchzuführen war: ſo iſt der Entwurf deſto mehr befliſſen geweſen eine an dem Namen Synode haftende Aehnlichkeit der Geſchäfte in den Kreisſynoden und Provinzialſynoden durchzuführen, und dieſe iſt denn auch ſo genau geworden, daß in dem §. 51. von den Geſchäften der Provinzialſynoden faſt nur auf den §. 41. von den Geſchäften der Kreisſynoden Bezug genommen iſt. Daraus iſt denn auch mancherlei wunderliches und loſes, manche Häufung leerer Förmlichkeiten entſtanden. Ich ſcheue mich nicht unter dieſen leeren Förmlichkeiten das Gelübde oben an zu ſtellen, womit §. 41 und §. 51. alle Verhandlungen in beiden Synoden beginnen ſollen. Dieſes Gelübde, gewiſſenhaft in der Schrift zu forſchen, die evangeliſche Wahrheit lauter zu verkündigen, das heilige Amt mit Treue zu führen, legt jeder Geiſtliche bei ſeiner Ordination ab; das Gelübde, den Zwekk des Synodalvereins nach Kräften zu befördern, ſoll jezt §. 23. jeder bei ſeiner Einführung in die Synode ablegen, iſt die Einrichtung erſt allgemein und feſt begründet, ſo wird natürlich auch das in die Ordinationsformel aufgenommen: warum alſo ſoll nun dieſes Gelübde jährlich wiederholt werden? warum aber ſollen gar die Superintendenten, die es ſchon in ihren Kreisſynoden mit abgelegt, es ſechs Wochen darauf in den Provinzialſynoden noch einmal ablegen? Denn was ihre beſondere Stellung als Superintendenten betrifft: ſo wird jeder darüber wol auch ein Gelübde ablegen bei ſeiner Anſtellung. Mit Gelübden muß man nicht ſpielen! wenn das Ehegelübde nur einmal abgelegt wird; wenn der Wehrmann und der Staatsdiener nur einmal ihren Eid ſchwören: warum ſollen die Geiſtlichen, als ob ſie die unzuverläſſigſten Sterblichen wären, ihre Gelübde unaufhörlich wiederholen? — In der Kreisſynode wird ferner aus dem vorjährigen Protokoll und dem Protokoll der lezten Provinzialſynode das wichtigſte verleſen und beſprochen. Ich ſehe freilich nicht recht ein wozu. Denn das Protokoll der lezten Kreisſynode kann ja nur enthalten was in derſelben wirklich verhandelt worden iſt, und wozu ſoll das noch einmal beſprochen werden? Das Protokoll der Provinzialſynoden kann doch nächſt der allgemeinen Angabe der Verhandlungen nur die Beſchlüſſe enthalten welche gefaßt worden ſind; dieſe aber hinternach zu bereden kann gar nichts helfen, denn ſie ſind bereits an die Behörde gegangen. Doch dem ſei ſo! In der Provinzialſynode wird nun auch das Protokoll der lezten Sizung geleſen und beſprochen. Was aber für die Kreisſynode das Protokoll der lezten Provinzialſynode war, das wäre für die Provinzialſynode eigentlich das Protokoll der lezten Generalſynode; weil aber von dieſer überhaupt im ganzen Entwurf nichts vorkommt, auch offenbar nicht bei jeder Verſammlung der Provinzialſynode ein neues ſolches Protokoll vorhanden iſt: ſo treten nun an deſſen Stelle die Protokolle anderer Provinzialſynoden. Dies kommt ganz unerwartet, und man findet ſich überraſcht, indem man glaubt der Entwurf ſeze gar eine ſolche Gemeinſchaft der Provinzialſynoden voraus, wie ich nur für die Kreisſynoden jeder Provinz wünſchte und in ihm nicht gewährt fand. Allein man kommt davon bald zurükk. Denn theils findet man von einer ſolchen Gemeinſchaft weiter keine Spur, ſondern jede Provinzialſynode ſchikkt ihre Acten an das Conſiſtorium und dieſes an das Miniſterium des Innern; theils ſieht man auch hier nicht daß dieſes Vorleſen und Beſprechen zu eigentlichen Verhandlungen, zu einem Anſchließen an die Beſchlüſſe der andern oder zu abweichenden Anträgen Veranlaſſung gäbe, ſondern wo die eigentlichen Verhandlungen vorkommen §. 51. l. 6., da geſchieht es nur auf en Grund der Kreisſynodalverhandlungen und aus eigner Anegung, nicht aber auf den Grund der Verhandlungen anderer rovinzialſynoden. Alſo iſt auch dies Verleſen und Beſprechen ur eine leere Förmlichkeit mehr. — Ferner, wie der Superinndent in der Kreisſynode Bericht abſtattet von den Kirchenviſitionen: ſo iſt vielleicht auch nur deswegen dem General-Supertendenten aufgetragen worden die Gemeinen der Superintennten zu viſitiren, damit er auch einen ähnlichen Bericht in der rovinzialſynode zu erſtatten habe. Aber dies iſt doch ein bloßes rtsgemeinverhältniß, welches das Presbyterium der Provinzialmeine unmittelbar nichts angehn kann, und es wäre gewiß in der Hinſicht zweckmäßiger wenn die Superintendenten als Pfar- r von den Aſſeſſoren ihrer Kreisſynoden viſitirt würden. — en ſo muß nun auch in dem zweiten Titel der Geſchäfte das wägen der Verordnungen der geiſtlichen Behörde, wie es in r Kreisſynode geſchehen iſt, in der Provinzialſynode wiederholt rden. Etwas wäre hier gewonnen worden, wenn der Entwurf r Parallele noch genauer gehalten hätte und hier nur diejenin Verordnungen wären beſprochen worden, welche ſich auf die ſchäftsführung der Superintendenten als ſolcher beziehen. Vielht iſt jedoch eben deshalb der Entwurf hier am wenigſten ausrlich, damit nicht die Provinzialſynode zu ſehr als eine bloße nferenz von Superintendenten erſcheine; aber ſie wird und n gewiß nichts anders werden, wenn die eigentliche Hauptbemmung der Synoden, kirchliche Verbeſſerungen in Vorſchlag bringen, in der Ausführung ſelbſt ſo ſehr in den Hintergrund ellt wird als hier in dem Entwurf geſchehen iſt.

Nächſtdem nun iſt der Aufmerkſamkeit gar ſehr würdig die wie in dem Entwurf §. 29. und §. 30. von den Superindenten geredet wird, die nun eine doppelte Perſon werden, in- zu ihrer bisherigen Stellung zwiſchen den Conſiſtorien und Pfarrern nun noch ihr Verhältniß zur Synode hinzukommt.

Es war nothwendig, daß in dem Entwurf das lezte wenigſtens ganz klar hingeſtellt wurde; daß er auch von dem erſten rede, war nicht zu verlangen. Auch verweiſet er wirklich hierüber vorzüglich auf die Inſtruction der Superintendenten. Allein auch hierüber kann ich einen Wunſch und eine Beſorgniß nicht zurükkhalten. Dieſe doppelte Function bleibt immer ein Stein des Anſtoßes für die Superintendenten ſelbſt und für ihre Synodalen. Soll Vertrauen zwiſchen beiden herrſchen: ſo müſſen die Synodalen genau wiſſen wozu der Superintendent als Organ der kirchlichen Behörde berechtiget und verpflichtet iſt, ſie müſſen ſeine Inſtruction wie ſie ſich jezt anders modificiren wird genau kennen, und er muß ebenfalls wünſchen daß ſie ſie kennen, und daß ſein ganzes Betragen überall offen vor ihnen liegen dürfe. Der Entwurf verweiſet uns öfter auf die bald zu erwartende Kirchenordnung, in dieſe ſoll wol auch die Inſtruction für die Superintendenten gehören; hätte aber doch der Entwurf ein beruhigendes Wörtchen darüber geſagt, daß dieſe Inſtruction, wie es gewiß die Abſicht iſt, mit der Kirchenordnung zur Kenntniß und zur Berathung der Synoden kommen wird! und möchte nicht ſein Schweigen darüber von manchen ſo ausgelegt werden, als ſei dieſe Mittheilung nicht zu erwarten! Aber wie vertheilt nun der Entwurf die Functionen des Superintendenten? Als Organ der Kreisſynode iſt er primus inter pares, womit gewiß jeder zufrieden ſein wird; und daß er als ſolcher die Leitung der Verhandlungen auf der Synode hat, verſteht ſich, wenn er überhaupt dieſe persona duplex ſein ſoll, von ſelbſt. Daß er aber als ſolcher zum Theil auch die Kirchenviſitation verrichtet, zum Theil hingegen dieſelbe auch als Organ der Behörde verrichten ſoll, ſcheint ſchwierig, und es findet ſich in dem Entwurf auch kein Wort darüber, wie dieſe Theilung denn ſoll vollzogen werden. Mir ſchiene viel einfacher und natürlicher, daß der Superintendent die Kirchenviſitation ganz als Organ der Behörde verrichtet. Kommen dabei Vergehungen des Pfarrers zur Sprache: ſo hätte er eigentlich, da die Disciplin von der Synode ſoll gehandhabt werden, nur den Befund aufzunehmen und an die Synode zu berichten, die dann beurtheilen muß ob die Sache einer Anzeige an die Behörde bedarf, und was für Maaßregeln derſelben vorzuſchlagen wären oder ob ſie durch Zurechtweiſung abgemacht werden kann und wie dieſe zu ertheilen iſt, ob brüderlich durch einen dazu beauftragten Amtsbruder oder ob feierlicher und ſtrenger durch den Vorſteher der Synode oder ob vor der Verſammlung ſelbſt. Wenn aber durch ein Geſez im voraus beſtimmt iſt, daß der Superintendent als beſtändiger beauftragter der Synode die Diſciplin ausüben ſoll: ſo iſt es nur ein Schein daß ſie der Synode übertragen iſt, und demnach bleibt alles beim alten. Was ſonſt auf der Kirchenviſitation vorkommen kann, gehört doch nur vor die Synode in ſofern es Veranlaſſung zu Verbeſſerungsvorſchlägen geben kann, und dieſe Gegenſtände ſollte dann der Superintendent als Organ der Behörde vor die Synode bringen. So geht alles einfach auseinander, und dem weſentlichen was in der erſten Bekanntmachung liegt geſchieht Genüge, und die Synode wird mit dem läſtigen Berichtleſen über die Kirchenviſitation verſchont. Wenn aber nun gar dem Superintendenten als Organ der Synode und als primus inter pares außer den Viſitationen die fortgehende Aufſicht über die Sitten und die Amtsthätigkeit der Geiſtlichen verliehen wird: ſo ſcheint dies doch ſehr weit über den Begriff eines primus inter pares hinauszugehn. Wir wiſſen wie wenig es mit dieſer Aufſicht bisher, da die Superintendenten ſie als Organe der Behörde führten, hat zu ſagen gehabt: ſoll ſie dadurch beſſer werden daß derſelbige Mann ſie nun als Organ der Synode verrichtet? In der That kann dieſe fortgehende Aufſicht der Natur der Sache nach kaum in etwas anderem beſtehn als in dem Recht von allem verdächtigen oder nachtheiligen ſogleich amtliche Kenntniß zu nehmen, und für einzelne Gegenſtände auch außerordentliche Viſitationen vorzunehmen; und dieſes Recht kann doch dem Superintendenten nur als Organ der Behörde zukommen. Ein anderes iſt daß gar wohl in vielen Fällen die Synode ihre Diſciplin gerade dadurch ausüben kann, daß ſie einen Pfarrer auf eine Zeitlang unter eine genauere correctionelle Aufſicht ſtellt: aber es wäre ſehr ungerecht, wenn ſie mit dieſem Geſchäft ihren Vorſizer beladen wollte; ſie wird es weit zweckmäßiger einem andern oder mehreren in Gemeinſchaft auftragen. Endlich aber ſoll auch der Superintendent als Organ der Synode die Aufſicht über die Sitten und den Lebenswandel der Candidaten führen. Ich kann nicht umhin auf dieſen wichtigen Punkt an dieſer Stelle noch einmal zurükk zu kommen, und zu bemerken wie hiedurch die Abſicht dieſe Aufſicht der Synode zu übertragen ganz vereitelt wird. Die Synode muß dieſe Aufſicht ſelbſt führen, ſie muß ſie unter die dazu am meiſten geeigneten Mitglieder vertheilen, dieſe müſſen darüber in den Verſammlungen berichten; dann kann etwas beſſeres geſchehen als bisher, dann kann jede Synode ein wahres und gewiß das beſte Seminarium für die darin lebenden Candidaten werden. Sind die Synoden durch das Geſez gezwungen dieſe Aufſicht durch den Superintendenten zu führen, iſt dieſer nicht einmal — wie denn im ganzen Entwurf hievon keine Sylbe vorkömmt — gehalten ihnen Rechenſchaft abzulegen und Anweiſungen von ihnen anzunehmen: ſo führen die Synoden dieſe Aufſicht gar nicht und auch der Superintendent führt ſie nicht als ihr Organ; ſondern dies iſt nur ein leeres Wort, er übt ſie allein und alſo als Organ der Behörde, und alles iſt beim alten geblieben, und die Synode in der ganzen Rechnung nur ein durchlaufender Poſten. Damit ſtimmt denn auch auf eine ſehr auffallende Weiſe überein, daß die Aufſicht über das Fortſtudiren der Candidaten welche Einer allein nicht führen kann der ſchon ſehr beſchäftigt iſt, und zu welcher ſich der Superintendent nothwendig mehrere zugeſellen muß, daß er dieſe nicht als Organ der Synode ſondern als Organ der Behörde führen ſoll, und alſo dieſer Theil der Aufſicht ausdrükklich aus allem Zuſammenhang mit dem Synodalweſen herausgeriſſen wird. Stimmt dies mit der ſo beſtimmt erklärten Abſicht die Aufſicht über die Candidaten, ohne daß von einer ſolchen Trennung die Rede geweſen wäre, den Synoden zu übertragen? Iſt es nothwendig? Gewiß nicht, denn auch die Synoden werden von ſelbſt zu dieſem Geſchäft die gelehrteſten und die wiſſenſchaftlichſten ihrer Mitglieder auswählen eben ſo gut als der Superintendent es thun wird. Iſt es nüzlich? Kaum; denn eher werden noch dieſe Aufſicht führenden nüzliche Unterſtüzung finden, wenn ſie mit der Synode in Verbindung ſtehn, als ſie durch ihre Berichte an die Conſiſtorien viel gewinnen werden, denen die Kenntniß der Subjecte und der Verhältniſſe fehlt, und die alſo hier mehr nur auf eine beſtimmte Form halten als wirklich brauchbare Anweiſungen geben können. So iſt alſo wol von allen Seiten klar daß was in dem Entwurf über den Superintendenten geſagt iſt gar nicht im wahren Geiſt einer Synodalverfaſſung geſagt iſt, und ſo ſehr nur den Erfolg haben kann die Synoden zu lähmen und zu vernichten, daß wenn man es als wohl durchdacht gelten laſſen müßte, man durchaus nur dieſe Abſicht hineinlegen könnte.

Die Generalſuperintendenten, welche in den meiſten preußiſchen Provinzen meines Wiſſens bisher gar nicht, und in den übrigen doch auch größtentheils nur als eine Ehrenwürde exiſtirt haben, welche alſo als eine neue Einrichtung anzuſehen ſind — womit auch die Ausdrükke der Bekanntmachung ganz übereinſtimmen — dieſe werden in jenen Bekanntmachungen nicht als eine persona duplex angeführt, es wird ihnen dort nichts zugeſchrieben als der Vorſiz in den Provinzialſynoden, und es wäre auch eine ſehr ſchöne und würdige Stellung geweſen, wenn man denjenigen der an der Spize der regelmäßigen Verſammlungen der Geiſtlichen ſteht, der ihre Beſchlüſſe in den weitern Verhandlungen mit den Staatsbehörden überall wo Bedenklichkeiten und Zweifel entſtehen vertreten muß, ganz frei und unabhängig hingeſtellt hätte. Es wäre alsdann ein Ehrenamt geweſen, wozu am beſten die Geiſtlichkeit ſelbſt einen allgemein geehrten und hochverdienten Genoſſen oder auch mehrere vorgeſchlagen, der König aber ausgewählt oder die Beſtätigung ertheilt hätte. Statt deſſen, ſei es nun der Analogie mit dem Kreispresbyterium und dem Superintendenten zu Liebe geſchehen, oder aus andern nicht offen zu Tage liegenden Gründen, hat man auch aus dieſer neuen Würde eine persona duplex und wie wir ſchon oben geſehen haben eine Zwiſchenbehörde gemacht; und wie der Superintendent eine ſehr ausgedehnte Thätigkeit hat, die nicht im Geiſt einer Synodalverfaſſung iſt, ſo hat der Generalſuperintendent auch eine ſolche. Nur das iſt gegen die Analogie, daß obwol eine Stufe höher als der Superintendent, er doch wie dieſer auf den Vorſchlag des Conſiſtoriums ernannt wird, und das Conſiſtorium ſeine nächſte Behörde iſt. Doch mit dem lezten hat es eigentlich wenig zu ſagen, denn nicht gerechnet daß er zugleich Siz und Stimme im Conſiſtorium hat, wodurch das Verhältniß ſchon ſehr geändert wird, ſo zieht er eigentlich als beſtändiger beauftragter des Conſiſtoriums den größten Theil von deſſen Thätigkeit an ſich, ſo daß man nicht ſieht wozu noch andere geiſtliche Mitglieder des Conſiſtoriums neben ihm ſein ſollen, es müßte denn ſein zur Prüfung der Candidaten. Er kann aus eigner Macht Unterſuchungen gegen Prediger durch den Superintendenten veranlaſſen, und wo das Conſiſtorium dergleichen anordnet iſt er der beauftragte dazu; er ſchlichtet Streitigkeiten zwiſchen den Superintendenten, und wenn es ihm nicht gelingt, ſo trägt er die Sache zwar der Provinzialſynode vor, allein da dieſe in dem Entwurf gar keine Inſtruction zu ihrem Verfahren in ſolchen Fällen findet, auch demſelben in dem Verzeichniß der Geſchäfte keine Stelle angewieſen iſt: ſo kommt doch alles auf ſeinen Bericht ans Conſiſtorium an, und dieſes wird wol nie anders als ſeinem Vorſchlage gemäß erkennen können, wodurch er denn auch in der Provinzialſynode etwas ganz anders wird als ein bloßer primus inter pares. Er beſezt eigentlich ſo gut als allein alle Pfarrſtellen königlichen Patronats, welches alles ſehr gegen den Geiſt einer Synodalverfaſſung iſt und wobei ſeine Thätigkeit in der Synode faſt nur noch als Nebenſache erſcheint. Durch die Art alſo wie dieſe neuen Beamten geſezt ſind, können wol freilich die Conſiſtorien ſich ſehr beeinträchtigt und gelähmt fühlen. Möchten ſie dies nur ja nicht der Synodalverfaſſung zuſchreiben, mit der es gar nicht zuſammenhängt, und die dadurch eben ſo ſehr gelähmt iſt, wogegen die Conſiſtorien ſich doch noch damit tröſten können daß ſie den Vorſchlag haben um den Generalſuperintendenten zu ernennen. Kurz man könnte beinahe ſagen, daß der Entwurf, als ob auch ihn eine Furcht vor berathſchlagenden Verſammlungen eingegeben hätte, durch ein ſchnelles Kunſtſtükk aus dem Anſcheine nach ganz unverdächtigen ſehr genauen Beſtimmungen aus künſtlichen Verwirrungen aus wohlberechnetem Verſchweigen zuſammengeſezt die Synoden und die Conſiſtorien beinahe vernichtet, und nur die Superintendenten und die Generalſuperintendenten ins Leben gerufen hat; er erſcheint als eine Umdeutung der erſten Bekanntmachungen, wodurch ihr Inhalt faſt ganz wieder aufgehoben wird, er erſcheint nämlich ſo, wenn man alles darin als wohlbedacht und überlegt anſieht. Darum iſt es wol der Ehrfurcht vor ſeinem Urſprung angemeſſen dieſes leztere lieber nicht zu thun, wiewol man ſich bei der Genauigkeit mit der ſo viele einzelne Theile ausgearbeitet ſind ungern dazu entſchließt; es bleibt das angemeſſenſte ſich ganz daran zu halten, daß er von den Synoden ſelbſt erſt ſoll geprüft werden; und als Maaßſtab ſeiner Beurtheilung müſſen dieſe außer ihrer Einſicht nichts anerkennen als was ihnen aus den frühern amtlichen Bekanntmachungen als der unmittelbar ausgeſprochene königliche Wille entgegenkommt. Daß der Entwurf wenigſtens nicht auf einer neuen erſchöpfenden Ueberlegung des ganzen Gegenſtandes beruht, auch vor demſelben nicht die noch fehlenden königlichen Beſtimmungen eingeholt ſind, ſieht man auch daraus daß er ſich über die allgemeine Landesſynode gar nicht näher erklärt. Es wäre ſo leicht geweſen nach der feſtgeſtellten Analogie dieſe als das Landespresbyterium aus den ſämmtlichen Generalſuperintendenten beſtehen zu laſſen, und alles übrige hätte ſich dann von ſelbſt ergeben. Da wären nun die Berichte geleſen worden von den Viſitationen der Gemeinen der Generalſuperintendenten, aus den Provinzialberichten über Ab- und Zunahme des Kirchenbeſuchs und der Laſter wäre eine höchſt lehrreiche allgemeine Landesüberſicht abgefaßt worden, und ſo fort nach denſelben Titeln und Nummern. Aber freilich die Beſchlüſſe der Landesſynode ſollen Sr. Majeſtät dem König ſelbſt vorgelegt werden; ſie ſollen aus den Beſchlüſſen der Provinzialſynoden ſo wie dieſe aus den Arbeiten der Kreisſynoden hervorgehn; aber ſo wie dieſe in dem Entwurf erſcheinen liefern ſie nichts der Mühe werthes hiezu, nicht einmal die Gegenſtände im allgemeinen ſind aufgeführt worüber zu berathen und zu beſchließen iſt; und was alſo dem ganzen Werke die Krone hätte aufſezen müſſen, darüber konnte im Zuſammenhang mit dem übrigen Entwurf nichts geſagt werden, und darum war es beſſer die Landesſynode noch ganz zu übergehen. Auch hätte nach der Analogie mit dem übrigen Einer an die Spize derſelben geſtellt werden müſſen, der auf dieſelbe Weiſe gar nicht zu conſtruiren war, ſondern allerhöchſten Orts muß erſt beſtimmt werden wie die Landesſynode zuſammengeſezt und geleitet werden, auch ob ſie regelmäßig zu gewiſſen Zeiten wiederkehren ſoll oder nur auf beſonderes Erfordern. Auch hieraus alſo ſieht man deutlich, es iſt nöthig befunden worden dieſen Entwurf ausgehn zu laſſen ehe die noch fehlenden königlichen Beſtimmungen eingeholt worden ſind, und wie er beſchaffen iſt iſt er uns eine deſto ſicherere Gewähr daß wir ein völlig genügendes Geſez noch zu erwarten haben, welches eben die erſten Berathungen der Synoden von dem Entwurf den Anſtoß nehmend mit ſollen vorbereiten helfen, wozu man ihnen um ſo mehr Kraft und Gedeihen wünſchen muß als der Entwurf ihnen ihren Antheil hieran eben nicht ſehr erleichtert.

Amtliche Erklärung

der

Berliniſchen Synode

über die

am 30 October von ihr zu haltende

Abendmahlsfeier.

1817.

Am erſten Oktober war auf Veranlaſſung des hochwürdigen Conſiſtorii der Provinz Brandenburg die geſammte deutſche Geiſtlichkeit dieſer Hauptſtadt von beiden evangeliſchen Bekenntniſſen verſammelt, um über ihre Vereinigung zu einer Synode einen endlichen Beſchluß zu faſſen. Nachdem nun dieſer unter Vorbehalt höherer Genehmigung gefaßt war, und dadurch wir uns auf eine noch weit engere Weiſe als je verbunden hatten: ſo erfolgte von einem Mitgliede der Verſammlung der Antrag, daß wir uns nun auch zu einer gemeinſchaftlichen Abendmahlsfeier verbinden möchten, nicht etwa nur zu einer Zeit und an einem Ort, ſondern auch unter einer Form und zwar einer ſolchen, an welcher keiner von beiden Theilen Anſtoß nehmen könnte. Ferner daß, da wir unſere Synodalzuſammenkunft bis zum 11. November ausgeſezt hatten, wir dieſe Handlung ſchon am Jubelfeſt der Reformation vornehmen und dadurch den zweiten Tag deſſelben auszeichnen möchten. Beides ward faſt einmüthig beſchloſſen und auch die wenigen Bedenklichkeiten welche noch erregt wurden haben ſich inzwiſchen von ſelbſt gehoben. Wie die hieſige theologiſche Facultät auf unſere Einladung dieſer Feier ſogleich beigetreten und auch die franzöſiſche Geiſtlichkeit ihre Bereitwilligkeit dazu erklärt, wie ſpäterhin einem allerhöchſten Wunſche zufolge auf einer anderweitigen Verſammlung am ſiebenten dieſe Feier auf den Vortag des Feſtes iſt verlegt worden, andere Behörden ſich derſelben angeſchloſſen, und wie hernach unabhängig von unſern Verhandlungen höheren Orts verordnet worden, daß am Reformationsfeſt ſelbſt in allen Kirchen dieſer Hauptſtadt nur nach der für unſere Feier angenommenen Weiſe das Mahl des

Herrn wird dargereicht werden; dies alles iſt anderweitig bekannt und gehört weniger hieher. Aber über die von uns beſchloſſene Handlung ſelbſt glauben wir theils unſern Gemeinen, außer dem was jeder einzelne der ſeinigen ſagt, eine gemeinſame, theils auch der geſammten proteſtantiſchen Kirche, zumal ſolchen Dingen ſonſt oft eine weder reife noch gewiſſenhafte Kundbarkeit gegeben wird, eine authentiſche Erklärung ſchuldig zu ſein.

Was alſo unſere Gemeinen betrifft, ſo hat dieſe Handlung zuerſt eine Seite vermöge der ſie ſich unmittelbar auf dieſelben weniger bezieht. Daß wir Geiſtliche unter einander ohne Rükkſicht auf die Verſchiedenheit der Bekenntniſſe ſchon immer in brüderlicher Eintracht gelebt, iſt bekannt; aber ſo innig waren wir noch nie verbunden als jezt durch die beginnende Synodalverfaſſung. Wie wir nun hier zu dem unmittelbarſten lebendigen Einfluß der Geiſter auf einander vereint die Kirche bauen ſollen, ward es uns ein Herzensbedürfniß uns auch unter einander zu erbauen ohne alle Trennung und Störung durch das höchſte was das Chriſtenthum darbietet. Daß dies nicht mit der Weihe unſerer Synodalverſammlung ſelbſt verbunden worden iſt, liegt größtentheils an der Verzögerung dieſer und iſt an ſich zufällig. Inſofern alſo dieſe Handlung urſprünglich etwas ganz für uns und unter uns ſein ſollte, ging ſie unſere Gemeinen nur ſo weit an, wie alles im Leben des Seelſorgers ihnen vor Augen liegen ſoll als Frucht ſeines ächt evangeliſchen Sinnes und in der Uebereinſtimmung mit der Lehre welche er verkündiget. Und inſofern hatten wir alle die wir zu dieſer Feier frei zuſammengetreten ſind ſogleich die frohe Ueberzeugung, daß unſere Gemeinen beider Bekenntniſſe an uns um dieſer von dem bisherigen abweichenden Form willen keinen Anſtoß nehmen würden. Denn durch alle unſere Belehrungen ſollen ſie billig darin geübt ſein im Chriſtenthum das weſentliche vom zufälligen zu unterſcheiden, und hier iſt in der heiligen Handlung alles weſentliche beibehalten und nur im zufälligen eines höheren Zwekkes wegen abgeändert. Oder iſt, wo alle bedenklichen Vorſtellungen von Verwandlung und Opfer beſeitigt ſind, wo das heilige Mahl unter beiderlei Geſtalten dargereicht wird, wo der Diener des Wortes im Namen Chriſti thut was Chriſtus ſelbſt gethan, das geſegnete Brod brechen und den geſegneten Kelch vertheilen, nicht ein wahrhaft evangeliſches Abendmahl? Sollten jedoch die öffentlichen Belehrungen, welche wir in demſelben Sinn über dieſen Gegenſtand theils ſchon ertheilt haben, theils noch fortfahren werden zu ertheilen, manchen dennoch nicht genügen: ſo müſſen wir wenigſtens erklären daß derjenige welcher an dieſer Handlung, zu welcher uns gleich ſehr die innigſte brüderliche Liebe und das tief gefühlte Bedürfniß der Zeit hingetrieben, ſchweigend einen Anſtoß nehmen wollte, die Schuld ſeiner Unzufriedenheit ſelbſt tragen muß, indem wir alle überzeugt ſind daß jeder von uns jedem ſeiner Kirchkinder, das ſich mit Vertrauen an ihn wendet, im Stande ſein wird ſeine Bedenklichkeiten zu beſeitigen und eine Ueberzeugung von der Reinheit dieſer Handlung zu bewirken.

Nächſtdem aber hatte dieſe Feier allerdings auch urſprünglich ſchon eine andere Seite, vermöge deren ſie ſich unmittelbar auf unſere Gemeinen beziehen ſollte, und um derentwillen wir auch der größeren Ausdehnung und Oeffentlichkeit welche ſie erlangt hat nicht entgegen geweſen ſind, ſondern uns an allem wodurch ſie verherrlicht wird auf eine wahrhaft geiſtige Weiſe erfreuen. Ohnerachtet nämlich zu der Zeit wo wir dieſen Beſchluß faßten die Aufforderung des Königs vom 27. September noch nicht ergangen war; ohnerachtet wir nicht wußten daß, wie ſeitdem durch höhere Anordnung geſchehen iſt, ſchon ſogleich den Gemeinen die Gelegenheit ſo reichlich würde gegeben werden unſerm Beiſpiele zu folgen: ſo lag es doch auch ſchon in unſerer Abſicht ihnen zugleich ein Beiſpiel zu geben. Zunächſt allen denen welche ſich in demſelben Falle befänden wie wir, daß ſie zur innigſten Vereinigung der Herzen berufen und darin lebend, doch im Genuß des Sacramentes ſich bisher zu trennen pflegten des verſchiedenen Bekenntniſſes wegen, denen wollten wir Muth machen, ſich wie wir zu einer ſolchen Geſtalt des heiligen

Mahles zu vereinigen, welche dieſe ſtörende Trennung aufhöbe. Und dieſes, hofften wir, werde allmählig um ſich greifen, und auch den Gemeinen überhaupt früher oder ſpäter annehmungswerth erſcheinen, daß, nachdem ſchon ſeit langer Zeit unter uns vielfältig reformirte Chriſten ſich im Gottesdienſt lutheriſcher Gemeinen und umgekehrt erbaut, lutheriſche Chriſten von reformirten Geiſtlichen und umgekehrt ihre Kinder taufen und unterrichten, ihre Ehebündniſſe einſegnen laſſen, nun auch die lezte Scheidewand falle; und indem ſich die Chriſten von beiden Bekenntniſſen auch im Abendmahl des Herrn vereinigten, hinfort nun eine völlig ungeſtörte Kirchengemeinſchaft beide Theile umfaſſe. Aber ſo ſehr wir dieſem unſerm Beiſpiel einen guten und ausgebreiteten Erfolg von Herzen wünſchen, ſo nennen wir doch nur den gut, der aus reinem und ruhigem Herzen kommt, und ſind daher weit entfernt auch durch unſer Beiſpiel die Gewiſſen beherrſchen, und auch nur ein einziges mit ſich ſelbſt noch uneiniges Gemüth in dieſer wichtigen Sache übereilen zu wollen. Denn wenn wir auch ganz allgemein die Ueberzeugung aufſtellen, daß kein aufrichtiger evangeliſcher Chriſt der uns ruhig Gehör giebt an dem was wir thun Anſtoß nehmen werde: ſo können wir doch gar nicht ſo allgemein verlangen daß jeder ſich ſelbſt ohne gründliche Prüfung und Ueberlegung, wie ſie einem freien evangeliſchen Chriſten geziemt, ſogleich zur Theilnahme ſolle bereit finden laſſen, auf daß nicht die Gewiſſen verwirrt werden. Und lieber wollen wir daß dieſe Umgeſtaltung und Vereinigung, wie ſehr ſie uns auch am Herzen liege, etwas ſpäter allgemein werde, als daß irgend ein bedenkliches Gemüth ſich beklagen ſolle, daß ihm durch eine nicht ganz vollkommen freie Theilnahme an neuen Formen ſeine Ruhe und Andacht in dem heiligſten Geſchäft des Chriſten geſtört ſei. Indem alſo jezt allen Gemeinen unſerer Stadt dieſe für beide Bekenntniſſe gleich gut geeignete Geſtalt des Sacramentes dargeboten wird, iſt dieſes unſere aufrichtige Geſinnung, daß wenn nicht aus freiem Triebe die ganze Gemeine dieſe neue Form annimmt, ſondern mehr oder weniger Gemeineglieder nicht genug unterrichtet und überzeugt zurükkbleiben, welche die bisherige Form vorziehen, wir dieſe Gemeineglieder keinesweges in unſerer Sorge und Liebe hinter den andern zurükkſtellen, vielmehr ſie uns beſonders wollen empfohlen ſein laſſen, um ſie allmählig für die Ueberzeugung, welche wir als die beſſere erkennen, zu gewinnen. Und damit das Band der Liebe zwiſchen uns und ihnen nicht geſtört erſcheine, werden wir abwechſelnd auch mit ihnen nach der ſo lange gewohnten Weiſe das Sacrament genießen und ihnen dadurch auf das augenſcheinlichſte darthun, daß nach unſerer Ueberzeugung mit dieſer Umänderung mancher einzelnen Theile des heiligen Werkes keine Veränderung des Glaubens und der Lehre braucht verbunden zu ſein. Dagegen erwarten wir auch von beiden Theilen ſolcher Gemeinen, daß ſie einander in gleicher brüderlicher Liebe zugethan bleiben; die Freunde des alten mögen in chriſtlicher Beſcheidenheit denken, daß, wenn dieſes nicht neu angefangene ſondern nur wieder aufgenommene Vereinigungswerk von Gott ſei, ſie es nicht hemmen werden, ſei es aber von menſchlichen Abſichten ausgegangen, ſo werde es von ſelbſt zerfallen. Die ſich aber mit vollem Herzen dem neuen zuwenden mögen denken, daß jeder ſeinem Herrn ſteht und fällt, und mögen die welche ihnen ſchwach im Glauben zu ſein dünken tragen wie es den ſtarken gebührt, auf daß keine Parteiung und Zwieſpalt entſtehe. Dieſes ſei von uns allen in herzlicher Liebe und heiligem Ernſt unſeren lieben Gemeinen geſagt.

Was aber die geſammte proteſtantiſche Kirche betrifft, ſo ſind wir ihr eine Erklärung ſchuldig über unſer Verfahren und unſere Abſicht, in ſofern auch dieſe Handlung in das bei uns und an manchen andern Orten ſchon begonnene, an andern aber noch unberührte Werk der Vereinigung beider bisherigen proteſtantiſchen Bekenntniſſe in eine ungetheilte evangeliſche Kirchengemeinſchaft mit eingreift, indem dieſes Werk hiedurch freilich keinesweges vollendet wird, aber doch beſtimmter eingeleitet und begonnen. Indem es nun zunächſt für unſern unmittelbaren Zwekk

[illegible]

darauf ankam eine Form des Abendmahls feſtzuſezen welche beiden Bekenntniſſen gemein ſein konnte, haben wir nicht für nöthig gehalten ängſtlich abzuwägen, daß ein Theil ohngefähr eben ſoviel aufopfern müßte oder annehmen als der andere, damit ſich keiner beklagen könne, denn eine ſolche Aufgabe kann nie befriedigend gelöſt werden, ſondern führt nur zu leicht dahin daß wichtigem und unbedeutendem gleicher Werth beigelegt wird. Eben ſo wenig haben wir geglaubt die verſchiedenen Vorſtellungen beider Bekenntniſſe vermitteln zu müſſen. Bei der ganzen Vereinigung beider Kirchen könne es auf dogmatiſche Ausgleichung um ſo weniger ankommen, da die Lehrſtükke durch welche ſie ſich unterſcheiden nicht einmal in jeder Kirche ganz gleichförmig allgemein angenommen ſind, ſondern nur darauf daß dieſe Verſchiedenheiten im Lehrbegriff, um ſo mehr da ſie weit weniger bedeutend ſind als manche welche zwiſchen Theologen derſelben Kirche ſtattfinden, eben deshalb nicht länger die Kirchengemeinſchaft hemmen. Daſſelbe gilt auch von dieſem einzelnen Streitpunkt in der Lehre vom Abendmahl. Die Verſchiedenheit iſt entſtanden aus verſchiedener Auslegung. Hat man ehedem deshalb bis zur gegenſeitigen Schmähung und zur Zertrennung der Gemüther geeifert, ſo war das nicht löblich. Iſt ſie jezt ſo gut als ganz bei vielen evangeliſchen Chriſten in Vergeſſenheit gekommen aus Mangel an Unterricht oder aus Gleichgültigkeit gegen die Sache, ſo iſt auch das nicht löblich. Je mehr Eifer im Chriſtenthum wieder rege wird, wie wir ja hoffen, um deſto mehr werden auch dieſe Verſchiedenheiten wieder hervortreten; und wir wollten nicht darauf ausgehen ſie, wie man ſonſt verſucht hat, durch Disputation zu beſeitigen, ſondern indem wir vorausſezen daß ſie fortbeſtehen, wollten wir nur die Thatſache aufſtellen, daß Chriſten von beiden Meinungen einträchtig und andächtig das Mahl des Herrn mit einander genießen können. Dieſes weſentliche kann erreicht werden, wenn die ganze Abendmahlsliturgie die gemeinſchaftlich anerkannten Hauptpunkte hervorhebend die ſtreitigen Nebenpunkte übergeht, und die Austheilung des Abendmahls, anſtatt polemiſch an den Gegenſaz beider Parteien zu erinnern, ſich an den Worten Chriſti ſelbſt begnügt, aus deren verſchiedener Auslegung die verſchiedenen Meinungen der Lutheraner und Reformirten hervorgegangen ſind, und bei denen ſich alſo auch jeder einzelne ſeiner ganzen Vorſtellung kann bewuſt werden. Dies einzige ſcheint uns für jezt überall weſentlich zu ſein, wo eine ſolche Vereinbarung ſtatt haben ſoll; wiewol in der Folge wenn ſie erſt beſſer gewurzelt iſt ohne Nachtheil alle bibliſchen Worte welche von dieſem heiligen Gegenſtand handeln abwechſelnd bei der Austheilung werden gebraucht werden können. Alles übrige wie das geſegnete Brod, welches freilich wenn die Worte Chriſti geſprochen werden auch ihnen gemäß gebrochen werden muß, geſtaltet iſt, ob es ſich mehr dem gewöhnlichen Brod der reformirten Kirche oder den Oblaten der lutheriſchen nähert, auch ob und wie die Einſegnung deſſelben bemerklich gemacht wird, wie der Tiſch des Herrn, um den ſich die Abendmahlsgenoſſen ſammeln, ausgeſchmükkt iſt, dieſes und mehr dergleichen erſcheint uns auch jezt ſchon völlig gleichgültig. Vorzüglich ſind wir ſo wenig gemeint alle Einzelheiten in der Art und Weiſe wie die heilige Handlung an dieſem Tage von uns vollzogen wird, zum allgemeinen Muſter für alle aufzuſtellen denen die Vereinigung am Herzen liegt, daß wir ja ſelbſt weder darauf bedacht geweſen ſind, uns überall genau nach dem zu richten was vor uns ähnliches in Naſſau Weſtphalen und vielleicht auch ſchon anderwärts geſchehen iſt, noch auch uns ſelbſt über alle Einzelheiten verabredet, ſondern dieſe in gutem Vertrauen den würdigen für dieſen Tag am Altar dienenden Brüdern anheimgeſtellt haben. Vielmehr ſind wir überzeugt daß dieſe Dinge überall am beſten ſo ſind wie ſie ſich jeden Ortes nach der vorherrſchenden Stimmung und den obwaltenden Verhältniſſen von ſelbſt machen; und wir glauben daß ſolche frei ſtehende Verſchiedenheiten nicht nothwendig müſſen unter eine und dieſelbe Form gebracht werden, indem ihr ungeſtörtes Fortbeſtehen unſtreitig am beſten darthut, wie wenig auf dieſen

Aeußerlichkeiten beruht. Daher wir denn auch erklären, daß wo nur jenes weſentliche des Ritus übereinſtimmt, ganz in unſerem Geiſt und Sinne gehandelt wird, und mögen die äußeren Formen auch bedeutend von den unſerigen abweichen, uns die eine ſo lieb und werth iſt als die andere.

Was aber die weiteren Folgen unſerer Handlung betrifft, ſo ſind wir noch nicht im Stande zu beurtheilen, wieviel und wie ſchnell das gegebene Beiſpiel und die ſeitdem ergangenen höheren Verordnungen, durch welche gewiß auch niemand ſoll gezwungen oder übereilt werden, ſich werden wirkſam beweiſen. Wenn aber auch anfangs die Gemeinen nur theilweiſe der neuen Geſtaltung des Abendmahls beitreten, und alſo die beiden alten Formen noch neben ihr fortdauern; wenn auch die Gemeinen in ſolchen Gegenden wo nur das eine Bekenntniß einheimiſch iſt ſich lange Zeit gar nicht ſollten bewogen finden die neue Einrichtung bei ſich aufzunehmen: ſo kommt doch früher oder ſpäter unfehlbar eine Zeit wo es eine Anzahl Gemeinen geben wird welche ſich ganz zu dieſer neuen Form halten, in denen alſo das Abendmahl unter der früheren Form nicht mehr gefeiert, alſo auch von den Seelſorgern ſolcher Gemeinen gar nicht mehr nach der alten Form genoſſen wird, und wo zugleich in andern Gegenden, wenn auch nicht in ſo doch außerhalb unſers Landes die beiden bisherigen Formen der reformirten und lutheriſchen Kirche unverrükkt beſtehen werden. Um dieſer Zeit willen halten wir es für gerathen uns jezt ſchon öffentlich und unverholen zu erklären über das Verhältniß welches dann ſtattfinden muß zwiſchen den Gemeinen des neuen Ritus und den übrigen reformirten und lutheriſchen Gemeinen in und außerhalb Landes und zwiſchen ſolchen Geiſtlichen und der übrigen lutheriſchen und reformirten Geiſtlichkeit in und außerhalb Landes, damit nicht, anſtatt wie wir wünſchen die Kirchengemeinſchaft zu erweitern, ſie durch Mißverſtand unſerer guten Abſicht oder durch Engherzigkeit anderer nur noch mehr beſchränkt werde. Nämlich die Gemeinen beider Bekenntniſſe ſind innerhalb des preußiſchen Staates ſchon ſeit längerer Zeit auf eine genauere Weiſe vereint geweſen als anderwärts, theils im einzelnen durch gemeinſamen Gebrauch derſelben Gotteshäuſer, theils im großen durch gemeinſame Verwaltung und Regierung. Dabei aber bildeten demohnerachtet die lutheriſchen Gemeinen unſeres Landes mit denen des übrigen Deutſchlands und der nordiſchen Reiche und andern anderwärts zerſtreuten eine und dieſelbe lutheriſche Kirche, die reformirten Gemeinen unſeres Landes mit denen des übrigen Deutſchlands, der Schweiz und Holland, Polens und Ungarns und andern zerſtreuten Eine reformirte Kirche, und auch dieſes Band iſt uns bisher lieb und werth, ja unentbehrlich geweſen. Denn wie oft vertauſchen einzelne Familien und Perſonen ein Land mit dem andern, wie oft ziehen Reiſende durch und begehren als Kirchenglieder anerkannt und aufgenommen zu werden. Dies alles hatte bis jezt ſeine natürliche Ordnung, die Lutheraner hielten ſich wo ſie hinkamen zu den lutheriſchen, die reformirten zu den reformirten. Da nun aber bei uns ſogar geſezlich der Abendmahlsgenuß das einzige Unterſcheidungszeichen des Bekenntniſſes iſt: ſo fragt man billig wie es mit dieſer Verbindung werden ſoll, wenn es Ortſchaften und Gegenden giebt in welchen die unterſcheidend reformirte und lutheriſche Form des Abendmahls nicht mehr zu finden iſt? Ja noch eins, nicht ſelten werden ja auch Geiſtliche und gerade ausgezeichnete aus einem Lande in das andere berufen, und dieſe Vermiſchung gereicht zum großen Segen, indem dadurch oft geiſtige Gaben und Anſichten mitgetheilt werden, wo ſie vorher fehlten, und verderblich gewordenen Einſeitigkeiten auf eine Art entgegengearbeitet wird, wie es nicht möglich ſein würde wenn jede Landeskirche ſich ganz iſolirte. Wie wenig alſo ein ſolches Iſoliren unſer Wunſch ſein könne, wie wenig wir unſererſeits es darauf anlegen, eine dritte von den neben uns beſtehenden reformirten und lutheriſchen Kirchen abgeſonderte Kirche zu bilden, darüber wollen wir hier unſere öffentliche Erklärung abgeben. Wir ſtellen alſo feſt, daß wenn es in unſerem Sprengel Gemeinen geben wird welche ganz dem neuen Ritus zugethan ſind, in welchem das unterſcheidende des lutheriſchen und reformirten ſich verloren hat, wir auch dann jedes Mitglied einer noch reformirten oder lutheriſchen Gemeine, welches zu uns kommt und in ſeinem Gewiſſen ſich nicht gebunden fühlt, unweigerlich ſei es auf immer oder auf eine Zeit lang zu unſerm Abendmahl zulaſſen und in unſere Kirchengemeinſchaft aufnehmen werden, ohne ihm dies auf irgend eine Weiſe als eine Veränderung ſeines Glaubensbekenntniſſes auszulegen oder als einen Uebergang zu einer andern Kirche. Wogegen wir auch der Hoffnung leben, daß wenn Mitglieder unſerer dem neuen Ritus zugethanen Gemeinen anderwärts hinkommen, wo dieſer nicht beſteht, die reformirten und lutheriſchen Gemeinen ſie anerkennen und zulaſſen werden, ohne zu verlangen daß ſie ſich deshalb als aus unſerer evangeliſchen Gemeinſchaft ausgeſchieden anſehen ſollen. Eben ſo erklären wir daß wir nie eine Einwendung dagegen haben werden, wenn ein Geiſtlicher der ſelbſt bisher dem altlutheriſchen oder reformirten Ritus gefolgt iſt, dafern er ſelbſt nur ſich in ſeinem Gewiſſen nicht gebunden fühlt, zum Seelſorger einer Gemeine bei welcher dieſer Unterſchied nicht mehr ſtattfindet berufen werde, und daß wir dieſes nie als eine Veränderung der Lehre und des Glaubens anſehen werden, ſo wenig als wir der Meinung ſind daß einer von uns jezt ſeine Lehre und ſeinen Glauben geändert hat. So auch werden wir es keinem von uns, ſofern er ſich nur ſelbſt in ſeinem Gewiſſen nicht gebunden fühlt, verargen oder ihn deshalb anſehen als aus unſerer evangeliſchen Gemeinſchaft ausgeſchieden, wenn er ſich zum Seelſorger einer Gemeine berufen läßt, bei welcher das unterſcheidende des reformirten oder lutheriſchen noch beſteht.

Auf dieſe Weiſe alſo entbieten wir unſrerſeits auch für die Zukunft allen noch geſchieden reformirten und lutheriſchen Gemeinen, ſo lange es deren in oder außerhalb unſeres Landes geben wird, die brüderliche Hand zur ungeſtörten und für alle vorkommende Fälle wie bisher ausreichenden kirchlichen Gemeinſchaft. Und daß wir hieran nichts neues oder unerhörtes anbieten und wünſchen, darüber berufen wir uns auf das Beiſpiel der evangeliſchen Brüdergemeine, welche ebenfalls eine Vereinigung von Chriſten auch des lutheriſchen und reformirten Bekenntniſſes iſt, welche nach einem beiden Theilen befriedigenden Ritus mit einander das Abendmahl feiern. In dieſe Gemeinen werden immer reformirte und lutheriſche Chriſten aufgenommen, ohne daß von einer Veränderung des Bekenntniſſes die Rede iſt, und Mitglieder dieſer Gemeine genießen eben ſo das Abendmahl auch mit reformirten oder lutheriſchen Gemeinen. Sollte man jedoch irgendwo unſerer Erklärung und dieſes klaren Beiſpiels ohnerachtet unſere zu einem abweichenden Ritus verbundene Gemeinen dafür anſehen, als ob ſie ein neues und eignes Bekenntniß aufſtellten; und ſollte, indem man uns deshalb von der Gemeinſchaft mit den übrigen lutheriſchen und reformirten Gemeinen auszuſchließen ſuchte, ganz freilich gegen unſere Erwartung, unſerer guten Abſicht ein engherziger Eifer ſtörend entgegentreten: ſo werden wir das wie natürlich herzlich bedauern, aber es, ohne Streit darüber zu erregen, in chriſtlicher Geduld und Milde tragen, und der Hoffnung leben daß ſolche Bemühungen nur wenig Theilnahme finden und im ganzen werden unwirkſam bleiben. Und nachdem wir uns hiedurch über alles nöthige hoffentlich befriedigend erklärt haben, bitten wir Gott daß er das gute Werk ohne Streit und Verwirrung hinführen wolle zur Vollendung.

ORATIO

IN SOLLEMNIBUS

ECCLESIAE PER LUTHERUM EMENDATAE

SAECULARIBUS TERTIIS

IN UNIVERSITATE LITTERARUM BEROLINENSI

d. III. NOVEMBR. A. MDCCCXVII.

HABITA.

Spero vestrum fore neminem, viri excellentissimi, illustrissimi, omnium ordinum ornatissimi, collegae amicissimi, iuvenes academici dilectissimi, qui miretur quod in his tertiis restauratae veritatis evangelicae saecularibus coram vobis ego potissimum dicam, qui Zuinglii magis quam Lutheri, a quo tamen hic dies nomen et honorem adeptus est, doctrinae sim addictus. Cuius enim rei memoriam his festissimis diebus pie celebramus, ea Luthero ac Zuinglio communis est, auctoritatem supremam dico in rebus ad christianam fidem vitamque pertinentibus libris sacris feliciter restitutam, superstitionem operum arbitrariorum et mere externorum profligatam, mediatores fiduciae in deum ponendae praeter Christum omnes excussos, sacerdotii ethnici et iudaici speciem ex cultu christiano penitus sublatam, certaminis ecclesiam inter et rem publicam occasionem et causam omnem ademtam. Neque umquam debebant commercium inter se ecclesiasticum dirimere viri illi generosi divini animo pleni, qui, pari verbi aeterni auxilio, pari animi fortitudine, per tantas tenebras sibi et aliis viam ad lucem secuerunt. Et profecto sollemnibus his recte obeundis male esset consultum, si iisdem in locis nunc quidem Lutherani theses Vitebergenses, aliquot autem annis post Reformati primas Zuinglii praedicationes Turicenses vel colloquium Tigurinum celebrantes, dissidium istud doctrinae, cuius omnes, qui in argutiis iam non haeremus, dudum piget, denuo in hominum conspectum producere voluissent. Neque vero Lutherus aut Zuinglius hodie celebrandus, sed Dei potius optimi maximi Spiritusque divini opus aeterna memoria dignissimum. Etenim cum non hos solos sed permultos tum per omnes terras omnium ordinum homines taedium perversitatis et turpitudinis sacerdotalis invasisset, cum imagines meliorum obversarentur temporum, Spiritus sanctus emendandae religionis desiderium in animis operatus est; quod nisi ante ipsos religionis restauratores fuisset, certe ne ipsi quidem perficere quidquam potuissent. Itaque plures viri insignes huic multitudini dispersae et velut timidae antesignanos tandem se obtulerunt, Lutherus, Zuinglius, alii. Quae quum ita sint, in imperii borussici finibus, et ubicunque Germaniae Reformati Lutheranis promiscue habitant, illi communia cum Lutheranis ecclesiae emendatae sollemnia numquam detrectarunt; num hoc tempore putatis detrectare fas fuisse, ubi utriusque ecclesiae communionem et societatem sacrorumque unitatem perfectam ita tentari passim videas, ut huic aetati affulserit spes, fore ut patrum dissidia beata tandem sepeliantur oblivione. Qui igitur fieri poterat, ut ego, ordinis nostri decreto decanus constitutus, ob eam quidem rem, quod helveticae confessioni sum obstrictus, vererer ne hoc die haud satis dignus orator essem?

Attamen praestabat fortasse, si maiores nostri, ut aequa utrique parti esset conditio, saecularibus agendis diem vel ex mero arbitrio constituissent, ne, dum singulare aliquod factum celebratur, quod ad alteram quidem partem pertineat, alteri autem alienum sit, rei ipsius indoles, ambitus, grauitas parum apte declararetur. Immo, dicam enim quod sentio, licet hoc nemini placiturum intelligam, etiamsi, misso utriusque confessionis discrimine, solas res a Luthero et suis in Saxonia gestas consideres, certe hoc die festum saeculare me iudice institui non debebat, quandoquidem Lutherus thesibus suis affixis ecclesiae reformationem nondum erat auspicatus. Neque enim illud satis accurate dici mihi videtur, quicquid exinde Lutherus cum amicis peregorit, ex hoc conamine progressum esse, post quod ipsum, modo curia Romana paullo se cautiorem gessisset, motus ecclesiastici omnes sedari facillime poterant. Quid si Lutherus ipse tum non solum cum Pontifice in gratiam redire non recusauit, sed etiam pronus ad auctoritatem papalem agnoscendam fuit, quid si tunc etiam miracula apud imagines sanctorum perpetrata candide credidit: nonne Romanae ecclesiae sectator adhuc fuisse vel inter fidelissimos dicendus est? Potius ille mihi dies eligendus fuisse videtur, quo decretalia et bullam condemnatoriam crematurus una cum magistris iuvenibusque Vitebergensibus exiit; qua de re ipse, Nunc demum, inquit, seria agere incipio, anteriora ludus fuere. Et recte ille: hoc enim facto neque Romani de pace amplius cogitare potuerunt, et ipse se in eadem qua Episcopus Romanus ecclesia versari nolle expressis verbis declaravit. Verum is est in talibus rebus hominum ardor, morae impatiens; proavi nostri quamprimum cupiebant saecularia reformationis agere, cui ardori quum semel obtemperatum sit, nobis iam nefas est diem mutare.

Quod autem, si rem ipsam spectamus, non satis videtur idoneum esse, id ipsum nos nostramque hodiernam orationem adiuvare potest. Postquam enim, quae ad pietatem evangelicam universam pertinent, concionibus per hos dies habitis uberrime et facunde tractata sunt; preces pro ecclesiae nostrae perenni salute fusae, votaque deo dicata beneficiis in nos collatis digna, nobis iam hoc loco et hoc die convenit eam tractare huius argumenti partem, quae universitates litterarias doctrinarumque incrementa propius attingit. Cui proposito memoria earum rerum, quae pridie Calendas Novembres ante hos trecentos annos peracta sunt, facultatem haud spernendam praebet. Etenim si theses, quas beatus Lutherus disputandi gratia Vitebergae affixit, primordia fuerunt restauratae ecclesiae: fatendum est, Auditores, opus illud in perenne celebrandum ex valuis academicis prodiisse. Unde exorsi, ubi vobiscum reputaveritis, quantum semper in universitatibus litterariis situm fuerit, ut ecclesia augeretur et promoveretur, facile mihi assentiemini, si missis ceteris omnibus de hoc uno loco sum disputaturus.

Sunt autem duo potissimum capita, a quibus ecclesiae salus pendet, disciplina, doctrina. Quumprimum igitur auctoritati Romanae valedictum est, quod Episcopi, qui iidem Principes erant imperii, ad unum fere omnes a partibus Caesaris et Pontificis stabant, fieri non potuit, ut ecclesia evangelica in Germania exsurgens auctoritatem episcopalem tueretur, quamquam in Suecia et Dania sine ullo ecclesiae damno postea factum est; sed ad Principes confugiendum fuit, ubi de vitiis ecclesiae tollendis, de cultu divino meliori instituendo deque universa disciplina sacra ageretur. Nec inde ecclesiae nascenti detrimenti quicquam provenit, quum inter primordia rerum evangelicarum magistratus liberarum civitatum et Principes moderato potentiae usui adsueti, Fridericus Sapiens, Joannes Constans, Joannes Fridericus Magnanimus rem gererent. Horum enim constantiae et generositati iuncta erat probitas et modestia, ille vero idcirco potissimum sapientis nomine venit, quod sibi ipse non nimium videbatur sapere. Ergo neque repente neque tumultuarie res ecclesiasticae novatae sunt, sed quantum sensim populus christianus vi veritatis percussus meliorem cultum sponte optabat. Et sicubi magistratus aut principes propter res novas lacessebantur, sese haec minus intelligere, theologos audiendos esse, theologos se audivisse respondebant. Postea vero res admodum mutatae sunt. Caesarum enim auctoritate suprema deminuta, Principibusque imperii in regiam fere potestatem auctis, proceribus, municipiis in re publica administranda hic illic pars fere nulla relicta erat, nec quicquam valuit nisi Regum Principumque arbitrium, cui ipsa ecclesia ita tandem cessit, ut nemo facile dicat, quaenam illa apud evangelicos sit, nec, quid in rebus sacris instituendis, servandis, mutandis christianorum coetus, quid verbi praecones valeant, denique quid Princeps ecclesiae tutor et summus episcopus debeat, quid non audeat, definire accurate possit. Nec multum profuit, quod theologi in Principum de his rebus consilio esse solebant, quia et fortem quandoque animum aulica aura emollit et frangit. Lutherus Friderico Sapienti ne semel quidem confabulatus, nec ullo inter eius consiliarios munere functus est, quo fortior in vero dicendo, in dignitate sua et libertate tuenda fuit. Si vultus instat Principis, vel ubi Princeps ipse res sacras minus curat, amicus eius et minister rerum gerendarum: quis ita ferox fuerit, ut quod illi ingratum sit non vitare, quod gratum non promovere cupiat; salva omnino conscientia, non salva iam puritate et fortitudine animi. Georgius Spalatinus vir fuit doctus, facundus, Luthero amicissimus neque timidus: tamen exempla haud multa enumeres, in quibus ille amicum eiusque causam adiuverit. Lutherus potius acerbe in eum invectus est, quum Electori manum consiliumque praebuisset ad libellum quendam, quem vehementiorem ipse conscripserat, supprimendum. Quale quum his diebus non facile quisquam audeat, sed omnia omnino in Principibus eorumque ministris posita sint, res ita se habet. Princeps esto pius, strenuus, suum cuique tribuens: florebunt sub eo propria sua virtute ecclesiae; sed christianae fidei comtemptor esto, vanae gloriae cupidus, poenis magis confidens quam hominum religioni: iam res ecclesiasticae in peius ruent, negligetur cultus divini patrocinium, proavorum piae institutiones in alium vertentur usum, spoliabuntur ecclesiae, ministrorum verbi divini recta eruditio nemini curae erit, hominesque indigni munera sacra invadent. Cuius rei flebile exemplum ante hanc fortissimam felicissimamque Germaniae liberationem vidimus. Immo fieri potest, si Princeps rerum theologicarum ultra modum Principis studiosus certisque opinionibus deditus sit, isque vehemens et praepropero ac fervido ingenio praeditus, ut concionatoribus frenum iniiciatur, quo minus sanam doctrinam tradere possint candideque auditores admonere, et in ipsis ritibus peragendis iusta ecclesiarum libertas in discrimine versetur. Nonne tandem omnem evangelicam ecclesiam pudebit, in singulorum vel paucorum potestate, eorumque maxime, qui in longe diversis rebus quam plurimum versantur, eas res esse positas, quae non humanae auctoritatis sint, sed gratiae divinae adminicula et auxilia spectent per spiritum sanctum iudicanda et ordinanda, qui se pro mensura donationis Christi communem omnibus praestat, nusquam vero Principibus proceribusque terrae prae ceteris inhabitare velle pollicitus est. Cui quidem malo iam ea medebuntur, quae Rex noster augustissimus clementissimus per ecclesiam evangelicam regni sui nuperrime constituit, in hac etiam re gravissima dignum quod imitentur exemplum aequalibus posterisque proponens, presbyteriorum dico per omnes coetus evangelicos institutionem, synodorumque per diversos gradus convocationem, quarum postulata et decreta auctoritate sua firmare Principi cuivis probo et iusto, et qui in suspicionem arbitrarii in res sacras imperii nolit incidere, tutum tandem erit. Iam quomodo hic locus ad universitates litterarias pertineat, brevi exponam. Vt enim clericorum conventus legitime constituti disciplinam sacram restituant, salutem ecclesiae, quantum in rebus humanis fieri potest, extra omne discrimen ponant a singulorum vel paucorum hominum mente oriundum, utque omnia nostra desideria accipiant iisque consulant, duabus rebus opus est, primum rectis notionibus, deinde usu et experientia rerum. Et experientia quidem sensim subvenit, dum ecclesiastico funguntur munere; rectae autem notiones, quae usum rerum antecedant necesse est, ubi quaeso communicari, unde animis iuvenum infigi possunt, nisi per institutionem academicam? Quare ea nescio an dicam superbia, qua permulti huius aevi theologi practicam theologiam solent vilipendere, levissima mihi videtur et plane perniciosa, qua superbia fieri non potest, quin eadem, ex qua orta est, ecclesiae evangelicae conditio humilis et depressa non propagetur atque adeo in peius vertatur. Quodsi beatus ille Martinus cantum coetuum christianorum disponere, musicam sacram instruere, doctrinae christianae compendium usui iuventutis plebeiae aptum conscribere idque prae ceteris fere omnibus scriptis suis carum habere, si cum Philippo suo, cum Pomerano aliisque summae auctoritatis et doctrinae theologis ecclesias per municipia, pagos, vicos, visitare non dubitavit, qualem se etiam Zuinglius in Helvetia praestitit: quam rem tanti viri exercere non aspernati sunt, eius rei doctrinam et praecepta tradere nemine indignum esse potest. Et profecto, nisi Lutherus ea, qua inde ab initiis suis Vniversitas Vitebergensis excellebat, libertate et ingenuitate rectas auditoribus de muneris ecclesiastici dignitate, de arctioribus cuiusvis humanae auctoritatis in rebus spiritualibus et sacris finibus notiones proposuisset, non ille tanto numero eorum stipatus fuisset, qui audaciam suam adiuvarent opusque reformationis arduum et aleae plenum, cum sese a pontificiis seiungeret, secum aggrederentur: sed paucorum hominum inceptum non modo eventum non habuisset, sed in ipsis primordiis esset oppressum. Imitemur ergo illius aevi homines insignes, resurgat tandem absoluto hoc tertio saeculo ex oblivione et contemtu theologia practica, colatur et augeatur in universitatibus ea potissimum pars, quae tum in exponendis munerum ecclesiasticorum officiis iuribusque iis versatur, quibus ademtis officio fungi nemo nec velit nec possit, tum universae ecclesiae evangelicae recte constituendae et regendae praecepta tractat. Neque vero huic negotio soli theologi sufficiunt: neque ego hodie solos Theologos appello: opus est ad hanc rem iurisconsultis, politicis, philosophis. Igitur ad exemplum eius, quae inter Lutherum, Philippum et Hieronymum Schurfium fuit, amicitiae et societatis, accedant harum doctrinarum magistri ad opus theologorum, repetatur ius ecclesiasticum evangelicorum ex fontibus theoreticis, et historicis atque ad nostrorum temporum rationem reformetur. Has sibi ineunte quarto hoc saeculo universitates nostrae vices vindicent, dignum labore opus et fructuosissimum futurum.

Pergo ad alteram orationis meae partem, quae est de doctrina. Quippe caput omnis in doctrina novationis id fuit, quod Zuinglius et Lutherus commune et consuetum genus demonstrationis et refutationis theologicae ex locis patrum et doctorum omnino declinabant, et si quis redarguere vellet, solam scripturam controversiarum iudicem deposcebant. Quod mirum quantum in omnibus, qui reformatorum causae favebant, sacrorum librorum desiderium et caritatem excitavit, doctioribus praeterea laborem et studium in colligendo, interpretando, comparando positum, quo doctrina theologica ad perfectionem tantam adducta est, quanta olim nemini mortalium obversata erat. Ex hoc enim fonte manarunt, quibus evangelica ecclesia numquam non insignem se praestitit, artes interpretatoria et critica; in quibus si quis componat quae ab evangelicis partim tentata partim absoluta sunt, quaeque a pontificiis neglecta et omissa, haud difficile erit diiudicare, utra ratio ad doctrinam augendam distinctasque notiones explicandas praestet: quum alteri traditionibus per temporum seriem collectis, quibus dogma unumquodque ad litteram declaratum esse videatur, adhaererent; alteri ex primaevi temporis scriptis, plenis quidem spiritus sancti, sed quae semina tantum dogmatum continerent, ipsa dogmata christianaeque doctrinae compagem struere illiusque aetatis simul iustam imaginem restituere conarentur; praeterea utrum studium theologicum ab aliis studiis, et ab hoc ipso munus ecclesiasticum magis in dies praestet segregari, an nemineni nisi in bibliis interpretandis probe versatum ad munus sacrum admitti, et philologiam sacram antiquitatum profanarum studio ita prope coniungi, ut sibi opem multiplicem ferre invicem possint.

Attamen apud nos quoque haec studia vicissitudines habuerunt, quum haud multo post beati Lutheri mortem tempora longe diversa ab illius sociorumque eius studio et cura libris sacris impensa succederent. Ubi enim officium doctrinae christianae ab omnibus partibus absolvendae et in formam artis redigendae in argutias scholasticas degeneravit, scripturarum, quae istiusmodi argutiis adiumenta nulla praebebant, sana interpretatio non negligi non potuit; nec, qui toti in eo essent, ut in aequalium scriptis et sermonibus verbum aliquod suspectum aucuparentur, christianae antiquitatis investigationem habere in deliciis potuerunt. Ista vero tempora sine dubio tum per se ipsa rerum evangelicarum decrementa fuerunt, quod virtute post verba, religione post formulas habita odia, irae, invidiae ecclesiam dilacerarunt; unde malorum quae progerminare ex partium studio solent, nullum defuit; tum, ut solent homines in opposita ruere, ex illo malo aliud longe diversum obortum est, despectum dico christianae doctrinae, cui, dum sibi scilicet lucis divinae splendorem arrogaret, tantas tamen tenebras doctores scholastici potuerint circumfundere; libidinem dico dubitandi, redarguendi, divina omnia humanis aequandi; lasciviam denique, quaecumque ad revelationem divinam pertinerent, impie deridendi: quae mala non per Romanam ecclesiam sed apud nos quoque priore saeculi superioris parte late sunt grassata. Quem morbum ne quis credat in Germania indigenam fuisse ex studiis theologorum nostrorum perperam divulgatis et ex abusu artis criticae ortum; sed partim ex contagione Gallicae levitatis nobis obrepsit, partim Anglicae superbiae progenies est. Quae enim apud nos viri docti iique theologi ex argumentis historicis et philosophicis dubitaverunt, ea longe alius sunt generis, quam quae aequiparari iocis Gallicis Anglorumque ori magna sonanti possint. Quorsum autem haec dico? Ut vobis non tam demonstrem quam in memoriam revocem, horum malorum neutrum, etsi progressum doctrinarum religionem spectantium turbaverint aliquantum et retardaverint, haerere in ecclesia evangelica potuisse. Nostra certe aetas emersit iam ex sceptica ista impietate et hebetudine superba, neque sibi gloriam ex eo quaerit, quod minus religiosa et rerum historiarumque christianarum incuriosa sit. Quae felix immutatio quomodo acciderit, id omnium quae hucusque tractavi proxime ad orationem meam pertinet. Etenim ne in eiusmodi errores inducamur praesidium, quod quidem absque litterarum detrimento excogitari possit, firmissimum, et si qui inducti sint remedium tutissimum in ea positum est docendi discendique libertate, quae universitatum litterariarum per terras evangelicas florentium summum est decus peculiumque pretiosissimum. Peculium dico, quia universitates litterariae reformatione ecclesiae multo antiquiores ex eo tempore in duas species divisae sunt, alteram pontificiorum, quorum universitates magis magisque in similitudinem scholarum coactae sunt, ubi quid cuique docendum, quid discendum sit, legibus cautum regulisque ordinatum est, alteram evangelicorum ea quam dixi docendi discendique libertate nobilitatam. Quae libertas, quamquam favere iis, quae obiter commemoravi, malis videtur, siquidem, et ubi cuivis gradum academicum adepto docere quaevis liceat, multa male iudicata tradi, et ubi cuivis quidvis audire et discere concessum sit, abuti vani iactatores adolescentum imperitia possunt, iuvenesque ad ea, quibus animi vires nondum sufficiant, aspirando sibi ipsi nocere, unde errores nasci et propagari necesse fuerit, tamen haec omnia, praeclaris illis, quae inde nobis provenerunt, bonis comparata, vix ullius momenti habenda sunt. Quis enim vel doctissimus ita sit indefatigabilis, cui non crebra, quae iure docendi arctioribus finibus circumscripto vitari non potest, earundem rerum repetitio, taedium docendi pariat, quemque non idem taedium in latebras musei sequatur impediatque, quo minus novis doctrinam repertis augeat? Et si quae doctrinae in diversas partes scholasque oppositas sint distractae, atque altera pars eorum, qui rei publicae praesunt, suffragia tulerit: qui fieri potest, ut ubicunque libertas docendi restricta sit, altera pars umquam resurgat? Quae causa fuit, cur universitates Romanae auctoritati subiectae neque viros eruditione insignes provocaverint, neque ipsas doctrinas emendaverint et provexerint, sed potius ut traditae erant imperfectas reliquerint, quemadmodum Aristotelica philosophia, quas cathedras occupaverat, per saecula usque tenuit. Contra vero apud nos doctissimus quisque et sagacissimus, quo latius evagari in doctrinarum campos et quo plures auditoribus doctrinas tradere potest, eo magis, quid ea quam sequitur via et ratio, quid ipsius ingenium valeat, percipiet, tum etiam ad eam, quam prae ceteris caram habet, disciplinam recens aliquando multisque modis auctus revertitur. Et si quando Principes eorumque ministri institutioni iuvenili praefecti alterutri parti accesserint, nolintque professores nisi secum consentientes constituere: pro altera parte sponte docentes exsurgent iuvenumque animos secum trahent. Cui docendi libertati necesse est libertas discendi accedat, qua nos quidem, qui docendi munere fungimur, ei rei adsuescimus, ut discipulos nolimus in verba nostra iurare, suoque quisque loco iuvenes ita doceat, quasi qui oppositae sententiae deditum de eadem audituri ie sint; atque id docendo agamus, ut habeant quod sentiant, non quod opinentur, ne si crastina oppositae sententiae auditio hodiernam expulerit, incassum laboraveris. Quapropter rebus utimur tamquam exemplis, quibus discere discant, genuinamque indagandi et perscrutandi rationem sibi comparent, sensimque sibi ipsis magis confisi postremo auctoritatis qualiscunque frena exuant. Ipsos autem iuvenes ea libertas ita adiuvat, ut dum in studiis ordinandis, in magistris, quorum disciplina maxime erigantur, deligendis genio indulgent, quasi in maiori vitalis aurae copia coelique serenitate lautius proficiant, et ex iuvenili illa admirandi imitandique consuetudine citius in virile animi robur maturescant. Ex qua magistrorum discipulorumque libertate nascitur ea, quae professoribus cum iuvenibus academicis intercedere solet, necessitudo et familiaritas, quae nec magistros senescere sinit, discipulosque paternis consiliis multo magis quam austera reverentia rigorosaque disciplina emendat et auget. Atque huius necessitudinis luculentum in Luthero exemplum habemus, quem auditorum Vitebergensium gladiis stipatum Lipsiam ad colloquium profectum, quem auditorum maxime desiderio commotum diutius latere noluisse, sed ex recessu Isenacensi in lucem prodiisse, quis vestrum est qui nesciat? Igitur hanc certe docendi discendique libertatem ea, quam tam enixe et recte quidem postulant, scribendi legendique libertate tanto maiorem, quanto oratio scriptà litterà efficacior est, mecum pretiosissimam iudicabitis, auditores, eamque gaudete universitatibus nostris ita insitam et infixam esse, has ut destruere possis, conservare demta docendi libertate non possis. Quod ipsis civitatum rectoribus adeo persuasum fuit, ut si quis eorum severitate animi ductus in mores iuveniles iustamque et suavem libertatem paullo acrius animadverteret, libros imprimendos censorum arbitrio castigandos daret, populi pios doctores regulis iniquioribus obstringeret: ne is quidem academicae docendi libertati quicquam sit detrahere ausus. Quam ut per omnes temporum vicissitudines fortiter tueamini, quum non opus sit vos admonere, hoc tamen monere meum est, ut et ipso huius libertatis nomine ecclesiae reformationem nobiscum celebretis, utque hoc die gravissimo sanctissimoque vos religiosissime obligetis, vos ea libertate uti ita velle, ut recta rerum divinarum humanarumque cognitio, bonorum cuiusvis aevi hominum assiduitate, fortitudine, veritate parta, quantum in vobis est, integra in perpetuum servetur et propagetur.

Igitur ecclesia evangelica tantorum quae recensuimus bonorum mater, legibus et institutis sapientibus temperata et confirmata per quartum hoc saeculum longamque saeculorum seriem floreat crescatque divinae patris aeterni providentiae, servatoris nostri imperio coelesti, sanctique spiritus faustae directioni a nobis quoque hodie commendata. Quam precor ut Reges Principesque et liberarum civitatum magistratus benigno animo tueantur et augeant, eiusque praecepta ipsi obedienti animo colant et observent; neve illi, si quod ex ulla parte periculum immineat, viri fortes et strenui umquam desint; sintque precor omnes per omne aevum evangelici theologiae doctores coetuumque pastores beati Lutheri similes, verbi divini ministri et distributores iusti, hominis autem praecones et asseclae nullius. Quod ut fieri possit, stent incolumes dignitate sua universitates litterariae, arces libertatis et eruditionis, christianae veritatis propugnacula, emetiantur grandiorem in dies doctrinarum ambitum, quamque sui iuris fecerint bonarum artium, humanarum historiarum, instarumque notionum copiam, in usum ecclesiae nutricis convertere numquam desinant. Quod, quum in universum omnibus optem, huic imprimis nostrae novissimae contingat, quae auspicio augustissimorum huius imperii Regum, in eorum, praecipue vero in clementissimi conditoris sui honorem locum, quem occupare coepit, fortiter teneat, alumnorumque numquam non copia abundet, qui viri docti piique evadant, ecclesiamque et patriam grato animo colant.

Hoc autem die sollemni, quo memoriam et ecclesiae et doctrinae sacrae per theologiae doctorem restitutae piis animis celebramus, Ordini haud abs re visum est, more maiorum ius illud exercere, quod nobis a Rege clementissimo concessum est, summi in theologia honoris collationem dico, qua viri pii de litteris sacris et ecclesia bene meriti ornari solent. Itaque ex Ordinis decreto ego *F. D. E. Schleiermacher* Theologiae Doctor et Professor publicus ordinarius, Ordinis hoc anno Decanus, promotor legitime constitutus, tres hos viros doctissimos, primum

Carolum Immanuelem Nitzsch, philosophiae magistrum apud Vitebergenses quondam legentem, nunc seminarii ministrorum evangelicorum, quod ibidem his ipsis diebus Rex noster augustissimus inaugurari iussit, professorem et ad aedem Mariae diaconum tertium, qui eruditionis theologicae specimina egregia in lucem edidit; secundum

Justum Godofredum Hermes, in urbe nostra ad aedem Gertrudis ministrum non coetui suo sed nobis omnibus propter evangelicum candorem, doctrinae puritatem et simplicitatem, disciplinae vitaeque sanctitatem maxime colendum; tertium

Joannem Geibel, apud Lubecenses Reformatorum pastorem meritissimum, fraterni inter Christianos vinculi suasorem facundissimum, Sacrosanctae Theologiae Doctores creo, creatos renuncio, eosque iunctis huic dignitati privilegiis et honoribus ornatos volo.

Postremo, ut vestra quoque, iuvenes dilectissimi, in hoc die ornando aliqua pars sit, iussimus vos Philippi Melanchthonis, cuius viri memoria hoc die in primis revocanda est, imaginem adumbrare; itaque eius vestrum qui opusculum suum non solum pro temporis angustia diligenter, sed etiam pro iuvenilis aetatis viribus acute et ingeniose elaboratum nobis probavit, nomen resignata iam schedula renunciabo. Est is *Hermannus Olshausen Holsatus*, cui ex munificentia regia nummum aureum centum imperialium in huius festi memoriam excusum decemque insuper Fridericos aureos addico, eumque ut eadem, quam nobis nunc probavit, diligentia studia sua prosequatur, admoneo.

In fine orationis preces fundo ad Deum optimum maximum, ut actus uterque feliciter fausteque et reipublicae litterariae et ecclesiae evangelicae eveniat, ut virorum illorum doctissimorum mentes et ingenia ad bene merendum de litteris et christiana institutione impellat, eorumque studia in verbi divini honorem dirigat, utque et iuvenum hunc honestissimum et ceteros commilitones nosque, qui adsumus, omnes luce sua ita collustret, ut disciplinae nostrae per patriam et orbem christianum fructus uberrimi spargantur et propagentur.

An
Herrn Oberhofprediger Dr. Ammon
über
ſeine Prüfung
der
Harmſiſchen Säze.

1818.

Ew. Hochwürden werden ſich vielleicht ſchon gewundert haben, daß ich Ihre lezte freundſchaftliche Zuſchrift vom 12. December v. J. nicht auf der Stelle beantwortet; allein die bildlichen Ausdrükke, in denen Sie größtentheils ſprachen, wollten mir ſo wenig deutlich werden, daß ich lieber meine Antwort ausſezte bis ich würde geleſen haben worauf Sie mich verwieſen, nämlich wie Sie Sich über den Hauptgegenſtand Ihres Briefes, über die Angelegenheit der Kirchenvereinigung, öffentlich ausgeſprochen. Auch das freilich ſollte mich eigentlich ſo lange nicht aufgehalten haben. Indeß Sie hatten mir ſo wenig angegeben wo ich Ihre Aeußerungen ſuchen ſollte, daß ich, der ich ſelten über die neueſte Litteratur die neueſten Nachrichten habe, mich ſchon auf das Abwarten legen mußte; und erſt kürzlich, als ich Ihre Prüfung der Harmſiſchen Theſen zur Hand bekam, merkte ich daß dieſe zugleich Ihre Anſicht über die Kirchenvereinigung, der ich ſo lange vergeblich nachgeſpürt, in ſich ſchließe. Soll ich Ihnen nun alles erzählen mit derſelben Offenheit und Unbefangenheit, die ich in dem wenigen Briefwechſel den wir mit einander geführt immer zu Tage gelegt habe: ſo geſtehe ich ehrlich, daß Ihre Lobpreiſung jener Theſen und Ihre Darſtellung der Wirkungen welche ſie hervorgebracht mich gar ſehr überraſcht hat. Von dieſen Wirkungen iſt mir überhaupt hier ſehr wenig zu Geſicht gekommen, ohnerachtet wir hier zu Lande uns ſeit geraumer Zeit doch weder ſehr leichtſinnig noch ſehr unbeweglich und träge erwieſen haben; aber von dieſen Theſen hat man einige Tage nach beiden Seiten hin geſprochen, ſehr ruhig und mäßig im Lob und Tadel, ſo daß es bei uns entweder keine Sadducäer und ſichern Sünder und politiſchen Klüglinge giebt, oder daß die unſrigen durch andere Mittel wollen aufgeregt ſein als durch ſolche Theſen. Dieſelbe Ruhe und Mäßigung finden Sie, verehrteſter, auch in dem, was leider nur über einen Theil dieſer Theſen ein achtungswerther und hoffnungsvoller junger Geiſtlicher bei uns geſagt; und in der That wüßte ich auch Herrn Harms nichts beſſeres zu wünſchen, als daß dieſe Theſen, die ſo ſehr viele Blößen geben, bald vergeſſen würden. Ich achte Herrn Harms als einen wohlgeſinnten geiſtreichen und von einem edlen Eifer beſeelten wahrhaft chriſtlichen Mann, und freue mich ſeiner ausgebreiteten Wirkſamkeit; er wird gewiß immer ein geſegneter Geiſtlicher ſein, und ich wünſche nur daß ihm Freunde und Feinde Ruhe laſſen, ſich in ſeiner rechten Stellung feſtzuſezen. Wiewol zu tadeln habe ich von jeher manches an ihm gehabt, denn Katechismen mit neuen zehn Geboten und Predigten ohne Bibeltext wollen mir nicht gefallen; den erſteren würde ich nie gebrauchen und die lezteren würde ich als geiſtlicher Obere gewiß nicht dulden. So auch als dieſe Theſen mir angekündigt wurden war mir gleich bange, wie ſich der liebe Mann aus dieſer Sache würde gezogen haben. Schon die Form, die ich von alten Zeiten her aus eigner Erfahrung kenne, iſt nicht wenig ſchwer und gefährlich, und nun gar mit ſeinen eignen Theſen ſich an Luther anſchließen, ja ſie als eine Ueberſezung der ſeinigen, bei der ja doch der Geiſt ganz derſelbe bleiben ſoll, in das Bedürfniß unſeres Jahrhunderts aufſtellen, dies ſchien mir ein ſehr gewagtes und faſt anmaßendes Unternehmen, und ich war neugierig, was doch Herr Harms uns bringen würde von gleicher Einheit in ſich, von gleicher Wichtigkeit für die jezige Kirche und wovon er gleichen Einfluß fordern und erwarten könnte. Natürlich als ich ſie bekam, ſuchte ich zuerſt nach irgend einer durchgeführten Parallele mit Luthers Theſen; davon mußte ich aber gleich abſtehen, indem ſchon die Inſchrift ſagte daß dieſe Theſen nicht wie Luthers einen Gegenſtand ins Auge faßten, ſondern gegen allerlei Irr- und Wirrwiſſen gerichtet ſeien, Ausdrükke die mir ſchon wenig Aehnlichkeit mit Luthers Kernſprache verriethen, da ja wiſſen weder irren noch wirren kann; und Sie, Theuerſter, vermehren noch des Mannes Sünden dieſer Art, indem Sie ihn von einer Vernunft reden laſſen, welche den Mond für die Sonne anſieht. Herr Harms fängt zwar bald damit an, daß er ſich einen Pabſt macht, gegen den ſeine Theſen ſollen gerichtet ſein, oder vielmehr zweie für einen, die Vernunft und das Gewiſſen. Aber weder hält er dieſe mit ihren Anſprüchen ſo feſt im Auge wie Luther, noch verfährt er ſo ſäuberlich mit ihnen, und ſcheidet ſo ihre Tezels und ihre Curialiſten von ihnen ſelbſt wie Luther es that. Und doch gehen Herrn Harms Vernunft und Gewiſſen offenbar weit näher an als Luthern der Pabſt zu Rom, und er hat ſchwerlich ſolche Dinge von ihnen ſelbſt mit Augen geſehen wie Luther von ſeinem Leo. Kurz dieſe Theſen mit ihrem Hin- und Herfahren über gemeinſame Gebrechen und locale, über nahes und fernes, über dem Verfaſſer bekanntes und unbekanntes, mit ihren halbwahren Orakelſprüchen und ihren die Mühe nicht lohnenden Räthſeln, mit ihrem bunten aus verſchiedenen Manieren gemiſchten Stil, mit ihrem Haſchen nach Schimmer und Wiz haben auf mich gar wenig Eindrukk gemacht, als das Bedauern zu ſehen, daß der Verfaſſer, der ſonſt ſchon ſoviel ſchönes hervorgebracht, ſich hier übereilt und fehlgegriffen habe. Wie Blize ſind ſie mir gar nicht vorgekommen, die doch immer, wenn ſie auch nicht wirklich zünden, die Kraft haben einzuſchlagen und zu zünden, ſondern wie Raketen von denen die meiſten theils nicht ſteigen wollen theils zu früh plazen und nur wenige ihren Lauf ſchön und regelmäßig vollenden; aber auch die ſind dann doch nur ein vergängliches Luſtfeuer. Und hinter dem gründlichen Ernſt, der einfachen Kraft und der frommen Milde der lutherſchen Theſen mußten dieſe deſto mehr verlieren. Daß nun aber Sie, verehrteſter, dieſe fünf und neunzig Säze ſammt und ſonders für alte Wahrheiten anſehen, das kam mir ganz unerwartet, theils weil manche gar zu auffallend falſch ſind, theils weil mir ſo manches noch neuerlich aus Ihrer Dogmatik erinnerlich war, was mit dieſen Säzen gar nicht ſtimmen wollte. Ueber einiges erlauben Sie mir ſchon daß ich Sie frage, und zwar wie es mir eben einfällt, ohne einer beſtimmten Ordnung zu folgen. Glauben Sie denn wirklich, verehrteſter, daß Calixtus, indem er die Tugendlehre von der Glaubenslehre trennte, die ſchwere Sünde begangen hat, dem Gewiſſen den Stuhl der Majeſtät zu ſezen und daß Kant es wirklich hinauf geſezt? In Ihrer chriſtlich religiöſen Moral meinten Sie doch noch, die Kantiſche Formel wäre eben nicht von den Ausſprüchen Jeſu ſelbſt verſchieden, und ſonach hätte, wenn Kant das Gewiſſen auf den Majeſtätsſtuhl geſezt, nach Ihrer damaligen Meinung Jeſus ſelbſt es hinauf geſezt? Und wenn es ſo ſündlich iſt die Tugendlehre von der Glaubenslehre zu trennen: haben Sie nicht daſſelbe gethan, indem Sie eine Moral geſchrieben die ein von Ihrer Dogmatik ganz getrenntes Buch iſt? und haben Sie nicht daſſelbe noch jezt als heilſam anerkannt, indem Sie uns Ihre Dogmatik aufs neue geſchenkt ohne ihr die Moral wieder einzuverleiben? Herr Harms freilich ſcheint in ſeinem wohlgemeinten Eifer zweierlei zu verwechſeln, die Tugendlehre von der Glaubenslehre trennen und das Gewiſſen vom Worte Gottes trennen. Nur durch lezteres wird ihm der Stuhl der Majeſtät, um mit Herrn Harms zu reden, geſezt. Das hat aber Calixtus gar nicht gethan, denn ſeine theologiſche Moral ruht gar ſehr auf dem Worte Gottes. Daß aber die Glaubenslehre nach dem Wort Gottes und die Tugendlehre nach dem Wort Gottes von einander getrennt werden, und weiter hat Calixtus nichts gethan, das billigen Sie ja gewiß noch. Warum laſſen Sie alſo den braven Mann und alle ſeine Nachfolger Sich ſelbſt eingeſchloſſen von Herrn Harms verunglimpfen, und ſagen ihm nicht vielmehr daß daſſelbe auch er ſelbſt billigt in ſeiner neunten Theſe? Denn wenn der Glaube einen andern Antichriſt hat als das Handeln: ſo wird es gewiß auch gut ſein jedem dieſer Antichriſten eine eigne Lehrfeſtung entgegenzuſtellen. — Ferner iſt Ihnen denn das eine alte Wahrheit, daß die chriſtliche Religion ganz verworfen werden muß, wenn ſie ſo weit verworfen werden ſoll als ſie nicht mit der Vernunft übereinſtimmt, das heißt alſo daß ſie gar nicht mit derſelben übereinſtimmt? Sie führen zwar von dieſer Theſis nur den Schluß an, aber Sie widerſprechen ihr doch nicht, und alſo gehört ſie mit unter die alten Wahrheiten. Die Vernunft ſoll doch hier gewiß nach Th. 34. die Vernunft als eigene Geiſteskraft ſein, welche Religion weder lehrt noch ſich lehren läßt. Nach § 18. Ihrer Dogmatik aber iſt der beſte Beweis für die Wahrheiten der geoffenbarten Religion die Uebereinſtimmung der Lehre mit der geiſtigen oder vernünftigen Natur des Menſchen. Das ſcheint nun freilich die andere Vernunft zu ſein, der Inbegriff aller den Menſchen auszeichnenden Geiſteskräfte; allein es ſcheint auch nur ſo, denn Ihr §. redet doch von Beweiſen und empfiehlt durch und durch das Erforſchen der Wahrheit. Auch jene Uebereinſtimmung alſo muß als Beweis eine erkannte ſein, und unter den ſämmtlichen den Menſchen auszeichnenden Geiſteskräften iſt die beſondere Geiſteskraft, welche wir Vernunft nennen, allein die welche ſich mit dem Erforſchen und Beweiſen abgiebt. Alſo iſt wol Ihr ganzer Beweis eine Vernunftſache; oder wenigſtens werden Sie mir zugeben müſſen, daß die Vernunft als eigene Geiſteskraft mit zu denen gehört welche den Menſchen auszeichnen, und daß alſo, wenn die Wahrheiten der geoffenbarten Religion mit der Geſammtheit dieſer Kräfte, mit der vernünftigen Natur übereinſtimmen ſollen, ſie auch jener einzelnen Geiſteskraft der Vernunft nicht widerſprechen dürfen. Und fühlen Sie es denn nicht wenigſtens jezt, indem ich ſo ſchwerfällig darüber habe reden müſſen, wie unwillkommen gerade für ſolche Theſen Herr Harms ſeine Sprache gewählt und ausgebildet hat? Oder iſt auch das eine alte Wahrheit mit dieſem doppelten Sprachgebrauch des Wortes Vernunft, und heißt nicht vielmehr der Inbegriff der den Menſchen auszeichnenden Geiſteskräfte niemals Vernunft, ſondern nur ſeine Natur deßhalb vernünftig, weil alle dieſe Kräfte durch das Hinzutreten jener einen, welche eigentlich Vernunft heißt und ihr dienend andere und höhere geworden ſind, ſo daß es wirklich gar keinen doppelten Sprachgebrauch hier giebt? Aber wenn Th. 38. nun gar die Vernunft herzlich und gemüthlich ſich gebehrdet und ſpricht: ſo iſt das freilich für Theſen die neben den lutheriſchen angeſchlagen werden ſollen und zur Vertheidigung bereit ſind ein unerhörter Sprachgebrauch, bei dem mir grün und gelb vor den Augen wird. Daſſelbe begegnet mir, wenn in der 39. Theſis die Vernunft ihren Verſtand hat, und das Herz auch ſeinen aparten Verſtand, und jedes von beiden mit dem ſeinigen einer andern Welt zugekehrt iſt. Solche Theſen wird nun freilich nicht leicht jemand angreifen; aber ſollten ſie vertheidigt werden, ſo hätten auch alle ächten Lutheraner genug daran zu thun. Warum machen gerade Sie, verehrter, allen denen die ſich in ſolchen Dingen gern klarer Gedanken erfreuen den Schmerz, alles was nun mit ſolchen Worten geſpielt wird für alte Wahrheiten zu erklären? Doch Sie ſehen wie es geht, wenn man ſich keine feſte Ordnung vorſezt! Dies wäre ein herrlicher Epilog geweſen, und nun kommt es mir zur Unzeit und in die Mitte; denn ich habe noch einige Fragen auf dem Herzen. — Iſt nämlich dies auch eine alte Wahrheit, oft genug geſagt iſt es freilich in der 67. Theſis, daß es ein ſonderbares Verlangen ſei den neuen Glauben zu predigen von einem Stuhl den der alte geſezt hat? Soll man das etwa auf Luthers Grabe ſagen, deſſen Stuhl auch noch der alte Glaube geſezt hatte, und der nicht herunterſtieg als er ſich von dieſem losſagte? Wollen Sie dieſe Theſis anſchlagen in Herzog Georgens Hauptſtadt? — Unterſchreiben Sie auch die 50. Theſis und erwarten große Wirkung von ihr, daß durch die ſymboliſchen Bücher dafür geſorgt ſei daß das feſte Bibelwort niemand drehen könne? Kann dafür auf dieſe Art geſorgt werden, wenn nicht die ſymboliſchen Bücher wie auch die 83. Theſis ſagt, die feſte Norm aller Auslegung und aller dogmatiſchen Speculationen ſind, über welche niemand hinaus darf, ohne ſich von der Kirche zu trennen? Auch das iſt freilich alt, eben ſo alt wie das wobei ich noch immer herzhaft beharre, daß eine Kirche welche dies behauptet ihrem Princip nach nicht evangeliſch iſt, ſondern traditionell wie die römiſche, mag ſie noch ſo viel Dogmen und Gebräuche geändert haben. Aber ich glaubte immer in dieſem Punkt Sie zum Glaubensgenoſſen zu haben, und wenn Sie jenes wirklich behaupten: was machen Sie in Ihrer Dogmatik mit allen kritiſchen Erläuterungen der kirchlichen Lehren? Denn wenn auch das Reſultat nicht immer gleich klar vor das Auge tritt: ſo ſieht doch wol jeder daß ſie in vielen Fällen ganz anders geſtellt ſein würden, wenn Ihre Ueberzeugung völlig mit den ſymboliſchen Büchern übereinſtimmte. Ja ich irre mich gewiß nicht; denn §. 153. Ihrer Dogmatik von 1803 ſteht es mit dürren Worten „daß es recht ſchön wäre durch Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher die Irrlehrer in den Grenzen ihrer Pflicht zu halten, wenn nur die verſchiedenen hier und dort für ſymboliſch anerkannten Bücher mit dem wahrhaft göttlichen Wort und dem Bekenntniß derer die zu unſerer Zeit für weiſe und fromm gehalten werden immer übereinſtimmten." In der neueſten Ausgabe §. 160. kommt freilich zu dieſen Worten noch der Zuſaz, „und wenn ſie von offenbaren Fehlern geſäubert würden," und eine neue Anmerkung beſchäftigt uns mit dieſen offenbaren Fehlern ſehr gefliſſentlich, es ſind unhöfliche Ausdrükke, falſche Etymologien, kleine Irrungen mancher Art. Allein das ſind doch nur Zuſäze, die das Hauptbedenken von der leider nicht ſelten fehlenden Uebereinſtimmung mit dem Bekenntniß der heut zu Tage für fromm und weiſe geltenden, unter welche wir Sie ja auch zählen, nicht aufheben können. Und auch der ſchöne Schluß jener Anmerkung, „wer wollte doch an ſo kleinen Flekken Anſtoß nehmen bei dem ſo hohen Werth dieſer Bücher," ſoll uns gewiß nicht glauben machen dieſe Kleinigkeiten wären alles was Sie und die andern, die zu unſerer Zeit für weiſe und fromm gehalten werden, auszuſezen haben an den ſymboliſchen Büchern. Denn wenn Sie anderer Meinung geworden wären über dieſen Punkt und glaubten entweder es käme auf die Zuſammenſtimmung der ſymboliſchen Bücher mit dem Bekenntniß der heutigen weiſen und frommen nichts an, oder dieſe ſtimmen ſchon von ſelbſt mit den ſymboliſchen Büchern zuſammen: ſo würden Sie ja die Hauptſtelle weggelaſſen haben. Auch von dieſer Theſis alſo und der 83., der Sie ebenfalls Ihre Zuſtimmung zu geben ſcheinen, begreife ich nicht wie ſie Ihnen Wahrheit ſein kann, wenigſtens alte gar nicht, ſondern funkelnagelneue! — Iſt Ihnen das auch Wahrheit, alte Wahrheit, verehrteſter, daß wenn ein Prediger die folgenden Worte nur irgend im üblichen Sinne genommen, „den Weg vom Verſtande zum Herzen geht, deshalb gleich die Worte: unſer Herr und Erlöſer von ſeinen Lippen lauten wie in Briefen der Freund und Diener?“ Wie? iſt ein ſolcher etwa gleich von denen welche ihre Gemeine in der Fremde des Irrglaubens Hunger und Kummer leiden laſſen? Iſt jeder, deſſen Natur es mit ſich bringt den Weg zum Herzen am ſicherſten zu finden durch den Verſtand, gleich einer von den verrufenen Rationaliſten? und giebt es nicht auch redliche Rationaliſten, denen man unrecht thun würde wenn man ſagte, es wäre nur ein leeres Compliment wenn ſie zu Chriſto Herr Herr ſagen? Ich bin mir bewußt hier nicht meine Sache zu führen, und wiewol ich weiß daß die Urtheile über meine theologiſche Denkungsart ſehr getheilt ſind, was auf mancherlei Mißverſtändniſſen beruht: ſo bin ich ſelbſt mir doch bewußt zu denen nicht zu gehören, denen was Herr Harms den neuen Glauben nennt vorzuwerfen iſt; aber dieſes eben ſo oberflächliche als harte Abſprechen in Pauſch und Bogen empört mich, und ich begreife nicht wie Sie, verehrungswürdiger, es ſo unbedingt loben und uns anpreiſen können. Ich meine, wer Luthern gegenüber ſeine Theſen anſchlagen wollte, mochte er noch ſo mit Recht ergrimmt ſein über manche Mängel in der Kirche, der ſollte doch von dem Gefühl durchdrungen geweſen ſein wie Luther, der heftige Luther, ſich von aller Leidenſchaft gereinigt hatte ehe er ſeine Theſen ſchrieb, der ſollte ſich Gottes Gnade erbeten haben zum Streit gegen das verkehrte und Buße gethan von allem eiteln Weſen, dann würde er etwas beſſeres geſchrieben haben als Epigramme, denen die Stacheln ausfallen wenn

man ſie etwas herzhaft anfaßt, und man würde dann mehr als
jezt gefühlt haben daß alles nur zu Gottes Ehre gemeint und
von Luthers Andenken erfüllt ſei! — Und endlich, gar manches
übergehe ich, doch bitte ich daß Sie mir erlauben es vielleicht
gelegentlich zu berühren, endlich alſo die lezten Theſen, welche
Sie ſo beſonders rühmen als die kräftigſte Bezeichnung von dem
Leben der verſchiedenen abendländiſchen Kirchen und welche Sie
recht mit Liebe erklären, auch bei dieſen begreife ich Ihre Zu-
ſammenſtimmung mit Herrn Harms nicht. Gleich zuerſt weiß
ch nicht ob es Eigenſinn iſt von Herrn Harms in ſeinem Eifer
gegen die reformirten, daß er die katholiſche Kirche die evan-
geliſch-katholiſche nennt, als wollte er ſagen, ſo gut die refor-
mirten dieſen Namen führten, könne man ihn den römiſchen auch
ugeſtehen, oder ob es eine kleine Vernachläſſigung iſt, und Herr
Harms nicht bedacht hat was der Ausdruck evangeliſch gerade
n Gegenſaz gegen die römiſch-katholiſche Kirche ſagen will.
lber Sie, einer der erſten Theologen, ſollten nicht die doppelte
nbilligkeit begangen haben, einmal Herrn Harms dies unge-
ügt hingehen zu laſſen, daß er die römiſche Kirche evangeliſch
ennt, und dann dieſen Namen für die lutheriſche Kirche allein
Anſpruch zu nehmen, wodurch mancher unkundige verleitet
erden könnte zu glauben, es ſei etwas neues daß die refor-
irte Kirche ihn auch in Anſpruch nimmt. Doch das wollen
ir laſſen und zur Sache gehen. Daß man wie Sie es erklä-
n durch vorherrſchendes Gefühl und vorherrſchenden Verſtand
n Charakter der römiſchen und proteſtantiſchen Kirche unter-
hieden hat, das iſt etwas altes, und wiewol ich es gerade ſo
cht zugeben möchte: ſo wollte ich es doch Herrn Harms gern
ngehen laſſen daß er ſich an dieſe Vorſtellungsart gehalten.
ber ſo wie er ſie aufſtellt, Wort und Sacrament als Gegen-
ge und ſo nicht etwa katholiſch und proteſtantiſch, ſondern ka-
oliſch lutheriſch und reformirt unterſcheidet, wodurch denn die
theriſche Kirche allein nach dem medium tenuero beati die
eligkeit und den Himmel in ſich trägt, wenn gleich die andern

auch herrlich ſein dürfen, das laſſen Sie uns doch etwas näher beleuchten, ob es wol angeht. Die katholiſche Kirche alſo bildet ſich vorzugsweiſe am Sacrament und weniger am Wort; das heißt alſo, ſie hat weniger Wort oder braucht weniger das Wort, oder wirkt weniger durch das Wort? Ich kann das nicht zugeben. Hat außer der engliſchen irgend eine proteſtantiſche Kirche eine ſolche Sammlung vorgeſchriebener Gebete und hält ſo auf die häufige Wiederholung derſelben, wodurch ſie ſie offenbar als das vorzüglichſte religiöſe Bildungsmittel darſtellt, als die römiſche? Begnügt ſie ſich dagegen nicht ganz leicht damit, wenn jeder katholiſche Chriſt das einzige wiederholbare Sacrament jährlich einmal genießt? hält ſie ſich alſo nicht gar vorzüglich am Wort? Doch zugegeben ſie halte ſich weniger am Wort als am Sacrament: ſo wird nun von der reformirten geſagt, ſie hält ſich vorzüglich am Wort, alſo weniger am Sacrament. Einſtimmen kann ich auch nicht, aber ſei das Verhältniß beider ſo geſtellt: was wird nun aus der lutheriſchen? Sie hält ſich gleichmäßig am Wort und am Sacrament? Was heißt das? Hat und braucht ſie eben ſo wenig Sacrament als die reformirte, aber dafür auch eben ſo wenig Wort als die katholiſche Kirche: ſo ſteht ſie offenbar hinter beiden zurükk. Oder hat und braucht ſie zwar eben ſo viel das Wort als die reformirte, aber auch eben ſo viel Sacrament als die katholiſche? Nun dann hat ſie alſo das ganze eigentliche Weſen der katholiſchen Kirche in ſich, denn daß dieſe weniger Wort hat und braucht iſt nur ihre Beſchränkung. Können Sie das annehmen und loben? Oder endlich, wenn Herr Harms ganz ſtreng den Mittelweg gehen will und ſagen, die lutheriſche Kirche halte zwar mehr am Wort als die katholiſche, aber doch weniger als die reformirte, und zwar mehr am Sacrament als die reformirte, aber doch weniger als die katholiſche: ſo mag er uns doch zeigen worin das weniger am Wort halten beſtehe. Hält ſie weniger auf ausgebildete Dogmatik? hält ſie weniger auf Predigt und Geſang? hält ſie weniger auf den Unterricht der Jugend durch das Wort und rühmt ſich deſſen, wenn dem ſo iſt? oder hält ſie weniger auf Bibelleſen und Gebrauch? Und eben ſo ſchwer als dieſes möchte auch nachzuweiſen ſein, daß ſie mehr am Sacrament halte als die reformirte Kirche; denn was ſie an äußeren Gebräuchen mehr hat, nennt das Herr Harms Sacrament? oder wenn wir es intenſiv verſtehen wollen, werden die Sacramente mit mehr Andacht und Feierlichkeit verwaltet in der lutheriſchen Kirche als in der reformirten? zeigen ſie ſich ergreifender und wirkſamer in jener als in dieſer? Doch Sie, verehrungswürdiger, kommen dieſen Harmſiſchen Theſen, welche Sie als vorzüglich trefflich auszeichnen, zu Hülfe durch eine kurze Erklärung. Ob aber dieſe nicht ſtatt zu erklären umdreht? und ob ſie an und für ſich und abgeſehen von Herrn Harms richtig iſt, darüber erlauben Sie mir noch einige Worte. Das ſich vorzugsweiſe halten und bilden am Wort erklären Sie durch das Vorherrſchen des Verſtandes und ſagen daher, die reformirte Kirche lebe und wirke in dem Chriſtenthum des Verſtandes. Meint das aber Herr Harms? Gewiß nicht; ſonſt könnte er ſie gar nicht herrlich nennen, ſondern müßte ſie als unchriſtlich verdammen. Denn wenn man das Wort nur durch den Verſtand zum Herzen bringt — und ohne ans Herz zu kommen giebt es doch wol kein Wirken? — ſo erkennt man den Erlöſer nicht mehr an nach ſeiner 46. Theſis. Und dem Sacrament geſellen Sie die äußere Handlung bei, und erklären ſo das vorzugsweiſe Halten am Sacrament durch das Chriſtenthum der Anſchauung, welches nicht den Verſtand ſondern das Gefühl und die Einbildungskraft ergreift, um ſo den Geiſt zu erleuchten und das Herz zu beſſern. Aber dadurch iſt die Wirkung des Sacramentes in ihrem Unterſchiede von der Wirkung des Wortes nach Herrn Harms Anſicht nicht erklärt. Denn auch das Wort muß, wenn es nun einmal gar nicht durch den Verſtand ſoll, das Gefühl und die Einbildungskraft ergreifen, ſonſt ſehe ich nicht wie es durch will; und alſo muß auch der reformirten Kirche dieſes Ergreifen des Gefühls und der Einbildungskraft zu Gebote ſtehen, durch ihr vorzugsweiſe halten und bilden am Wort. Alſo

Herr Harms kann mit Ihrer Erklärung nicht zufrieden ſein, denn ſie trifft ſeine Diſtinction nicht, und ich möchte wol wiſſen wie er ſich bei Ihnen dafür bedankt hat. Aber iſt nun Ihre Erklärung an ſich richtig? Zuerſt was ſchon Herr Sack der Harmſiſchen Anſicht vorgeworfen hat als unproteſtantiſch, das findet ſich auch in Ihrer Erklärung; daß nämlich die lutheriſche Kirche als gleich weit abſtehend geſezt wird von der reformirten und von der katholiſchen, dieſes iſt in Ihrer Erklärung auch, indem Sie ohne einen Unterſchied zu machen ſagen, die weiſeren und beſſeren aller drei Confeſſionen wären jezt ſchon innerlich im Geiſte gleichmäßig vereinigt. Iſt das wirklich wahr? Giebt es für Sie keinen engeren Kreis des religiöſen Denkens und Empfindens, in welchem Sie ſich mit dem reformirten vereinigen können, mit dem Katholiken aber nicht, ſondern mit dieſem nur in einem weiteren? Wenn Sie Ihr Verhältniß zum Erlöſer, wie es in unſerer Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben ausgedrükkt iſt, auf das tiefſte empfinden: können Sie da nicht dem reformirten als dem gleichgeſinnten in einem Sinne die Hand reichen, in welchem Sie ſie dem Katholiken nicht reichen können, auch nicht dem weiſeren und beſſeren? — es müßten denn ſolche weiſere und beſſere Katholiken ſein, die ſich auch beklagen müſſen daß die gebietend ausgeſprochenen Lehren ihrer Kirche mit ihrem eignen Bekenntniß nicht zuſammenſtimmen; aber das können Sie ja nicht meinen, hier wo eben von den Kirchen die Rede iſt. Alſo jenes wollen Sie mir wirklich abläugnen, und behaupten daß in Ihren weiſeſten und beſten Augenblikken der Katholik Ihnen in religiöſer Beziehung eben ſo nahe ſtehe als der reformirte? Und auch auf die Vereinigung beziehen Sie das, und meinen daß die Vereinigung der Lutheraner mit den Katholiken von derſelben Bedingung abhänge wie ihre Vereinigung mit den reformirten? Vollkommene Gemeinen und vollkommene Lehrer gebe man Ihnen: ſo iſt die Sache gemacht, die eine wie die andere. Folgt aber daraus nicht, mein theuerſter, daß keine von den drei Kirchen eigenthümliche Vollkommenheiten vor den andern voraus hat, ſondern jede nur ihre beſonderen Unvollkommenheiten, welche ſie nur abzulegen brauchen, um dann gleich zur Vereinigung reif zu ſein? So ſcheint es mir, allein Ihre Meinung ſcheint das nicht zu ſein, denn die lutheriſche Kirche hat nach Ihrer Erklärung eigenthümliche Vollkommenheiten und die katholiſche auch, wenigſtens ſchildern Sie uns keine Unvollkommenheiten an ihr, und nur die reformirte ſcheint ſich mit eigenthümlichen Unvollkommenheiten begnügen zu müſſen! Laſſen Sie uns aber doch ſehen wie es um jene Vollkommenheiten ſteht! Alles will ich nicht durchgehen ſondern nur die Hauptpunkte. „Die lutheriſche Kirche verbindet Glaube und Liebe durch die innige Gemeinſchaft des Wortes und des Sacraments.“ Ich will ihr das gewiß nicht abſprechen, aber ich frage nur, hat ſie das vermöge deſſen wodurch ſie ſich von der reformirten Kirche unterſcheidet? Ich nehme dieſe Frage ſehr ernſthaft, verehrungswürdiger; ſie iſt mir und gewiß ſehr vielen eine Gewiſſensſache. Denn wenn man gleich bei uns die Vereinigung beider Kirchen betreibt: ſo weiß ich doch meines Theils daß ich mich immer zu der theologiſchen Schule der reformirten halten werde. Aber wenn Sie mir zeigen können daß in dieſer Schule als ſolcher ein ſolches Princip iſt, welches die innigſte Gemeinſchaft des Wortes und Sacramentes hindert oder abläugnet: ſo will ich mich wenigſtens von dieſer Schule ſogleich zurükziehen und mich alles deſſen entwöhnen was mir von ihr anklebt. Und dann auch wegen der Vereinigung, an der ich bis jezt aus der reinſten Abſicht ganz unbefangen mitgearbeitet habe; aber beſteht in der reformirten Kirche eine Trennung des Glaubens und der Liebe, liegt dieſe in ihrem Geiſt, — mögen ſich noch ſo viele einzelne darüber erheben, weil ſie den Geiſt ihrer Kirche nicht in ſich tragen —: ſo müßten wir ja die äußerſte Vorſicht anwenden um dieſe Trennung nicht unſern lutheriſchen Brüdern einzuimpfen; und könnte man den Grund des Uebels nicht entdekken, müßte aber das Uebel ſelbſt zugeſtehen: ſo müßte ja wenigſtens die Vereinigung unterbleiben, damit die reformirte Kirche allein in dieſer unglükklichen Trennung bliebe. Doch damit hat es keine Noth, die Punkte worin ſich die reformirte Kirche von der lutheriſchen ſcheidet ſind ſo leicht zu überſehen, daß der Grund des Uebels ſich unſern vereinten Bemühungen gewiß nicht entziehen wird. Alſo zeigen Sie uns nur das Uebel, weiſen Sie uns nach in unſern Worten oder Werken oder beiden, daß wirklich Glaube und Liebe bei uns wo nicht ganz getrennt doch minder innig verbunden ſind als in Ihrer Kirche, damit wir reformirte das erſt von uns thun vor unſerer Vereinigung! Wiſſen müſſen Sie es, und in meinem Namen und in vieler von Ihren und meinen Glaubensgenoſſen fordere ich von Ihnen den Beweis. Indeſſen bis Sie ihn geben, tröſtet mich über den Vorzug den Sie Ihrer Kirche zuſchreiben das andere Wort, „daß in der unvollkommenen ſtreitenden Kirche auf Erden überall entweder das Gefühl oder der Verſtand vorherrſcht.“ Wenn alſo ich, der ich als reformirter einmal zum vorherrſchenden Verſtande beſtimmt bin, mich mit einem lutheriſchen Chriſten aufs innigſte verbinde: ſo finde ich dann freilich nicht in ihm die abſolute Einheit des Verſtandes und des Gefühls, die der Harmſiſchen Gleichmäßigkeit des Wortes und Sacramentes entſprechen ſoll, denn die iſt nirgends nach Ihren lezten Worten; ſondern entweder in ihm herrſcht auch der Verſtand vor, und dann tröſten wir uns mit einander, oder in ihm herrſcht das Gefühl vor, und dann helfen wir uns einander aus. Aber wie? wenn in ihm das Gefühl vorherrſcht, dann gehört er der katholiſchen Kirche; und wenn der Verſtand, dann der reformirten. Wie ſteht es alſo nach dieſen lezten Worten mit der herrlichſten lutheriſchen Kirche? Sie iſt eigentlich gar nichts, ſondern einige ſind katholiſch und andere ſind reformirt in ihr, und ſie iſt im Schwanken zwiſchen beiden; und eben in dieſem Schwanken beſteht ihr Vorzug. Sollte das Ihre Meinung ſein, dann müſſen Sie freilich die frühere Stelle um einiges mildern; aber dann können Sie auch wol nicht der lezten Harmſiſchen Theſis beipflichten, daß ſich alles von ſelbſt in die lutheriſche Kirche hineinbildet, ſondern man müßte vielmehr glauben daß ſich allmählig alles aus ihr herausbilden wird, und daß diejenigen in ihr, die wegen vorherrſchenden Gefühls katholiſch geſinnt ſind, auch werden immer mehr wirklich katholiſch werden, und Sie könnten dafür die Erfahrung anführen, daß wirklich die zur katholiſchen Kirche übergegangenen Proteſtanten faſt alle aus der lutheriſchen gekommen ſind, Stollberg, Schlegel, Müller, Schloſſer, Werner, und reformirte wollen mir nicht eben einfallen; und eben ſo wäre dann zu erwarten daß die eigentlich wegen vorherrſchenden Verſtandes reformirt geſinnten Lutheraner würden reformirt werden. Allein daß das Ihre Meinung iſt kann ich doch auch wieder nicht glauben, wie denn ich für meine Perſon himmelweit von ihr entfernt bin, kann aber durchaus auch mir nicht das Räthſel löſen, worin nach Ihrer Anſicht, wenn überall in der chriſtlichen Kirche das Gefühl vorherrſcht oder der Verſtand, der Charakter der reformirten Kirche aber im Vorherrſchen des Verſtandes beſteht, und der der katholiſchen im Vorherrſchen des Gefühls, worin dann nach Ihrer Anſicht der eigenthümliche Charakter und Vorzug der lutheriſchen Kirche beſtehen ſoll, ſondern ich erwarte die Auflöſung allein von Ihnen. Ich wie geſagt denke mir die Sache gar nicht ſo; mir ſteht die katholiſche Kirche auf der einen Seite und die proteſtantiſche auf der anderen, und der Unterſchied der beiden Confeſſionen der proteſtantiſchen Kirche erſcheint mir als eine Kleinigkeit im Vergleich mit jenem Unterſchied. Auch finde ich es beiläufig geſagt gegen den herrſchenden Gebrauch und gegen das richtige Verhältniß, von der katholiſchen Confeſſion zu reden neben den beiden proteſtantiſchen; denn die katholiſche Kirche hat keine Confeſſion bei irgend jemand abgegeben und wir können ihr keine andichten, ſondern nur für die proteſtirenden Kirchen ſchickt ſich dieſer Ausdruck. Wegen dieſer Ungleichheit nun glaube ich auch daß die beiden proteſtantiſchen Gemeinſchaften ganz anders ſich verhalten als Sie es darſtellen, auch weit leichter unter ſich zu vereinigen ſind als eine von ihnen mit der katholiſchen. Und darin glaube ich Luthern auf meiner Seite zu haben. Oder glauben Sie, wenn nach Luthers

Wunſch auch katholiſche Theologen nach Marburg gekommen wären, er ſich mit dieſen eben ſo leicht über vierzehn ſolche Hauptpunkte würde vereinigt haben, und nur der funfzehnte würde ſtreitig geblieben ſein? Ihnen hingegen erſcheint dies ganz anders wegen der großen Unvollkommenheiten, welche Sie der reformirten Kirche nachſagen. Denn faſt ſagen ſie gar nichts gutes von ihr. Hält ſie feſt an geſchloſſenen Begriffen und an geometriſcher Bündigkeit des Beweiſes: ſo iſt das — bis auf das geometriſche, was einmal für ſolche Gegenſtände gar nicht paßt und wovon ich auch nicht wüßte, daß es ſich in der Zeit des mathematiſchen Philoſophirens beſonders in die reformirte Theologie eingeſchlichen hätte — ein feiner Ruhm, den ich mir, wenn ich ihn gleich der reformirten Kirche ausſchließend beizulegen gar nicht wage, doch von einem ſolchen Kenner gern gefallen laſſe, wenn von dem Gebiet der wiſſenſchaftlichen Theologie die Rede iſt. Wiewol Sie es auch da ſchwerlich für einen Ruhm halten, indem Ihre Dogmatik ſich mehr in einer ſkeptiſchen Auflöſung der Begriffe als in einer feſten Schließung derſelben gefällt. Allein hier, mein theuerſter, iſt wol gar nicht von der wiſſenſchaftlichen Theologie die Rede, ſondern wie der ganze Zuſammenhang zeigt, von der unmittelbaren Wirkſamkeit zur Erleuchtung des Geiſtes und zur Beſſerung des Herzens; und da ſoll wol auch die Vorſtellung von erſtarrten Begriffen und geometriſchen Beweiſen mehr Schrekk und Abſcheu erregen als Lob und Bewunderung. Ich glaube aber nicht daß Sie mehr demonſtrative und gegen alles indemonſtrable proteſtirende Predigten und populäre Lehrbücher finden werden in der reformirten Kirche als in der lutheriſchen. Dann „verſchmäht die reformirte Kirche — verſchmähen iſt ſchon immer an ſich ein tadelnder Ausdrukk — das beſchauliche des Cultus.“ Das beſchauliche wol ſchwerlich, denn das kann etwas ganz innerliches ſein, ſondern nur das ſinnlich wirkſame; und auch das verſchmäht ſie nicht aus einem eigenthümlichen Widerwillen, ſondern im erſten Eifer rottete ſie es aus, vorzüglich weil ſie ſehr beſcheiden ſich ſelbſt nicht traute, ſondern alles woran ſich Aberglaube und falſche Frömmigkeit gehängt hatte lieber der Sicherheit wegen gleich mit der Wurzel ausrotten wollte. Darum hat ſie auch ſeitdem, zumal wo ſie vom katholiſchen nicht nahe umgeben iſt und den Einfluß deſſelben nicht zu fürchten hat, manches davon wie Orgel und Kirchenmuſik wieder angenommen. Ja ſie könnte jezt nach Zwinglis eigner Lehre auch Bilder wieder aufnehmen, weil unter ſo veränderten Verhältniſſen auch der Schein nicht mehr entſtehen kann, als ob ſie verehrt würden. Dann verſchmäht ſie „die lebendige Bewegung der Einbildungskraft und des Gefühls.“ Wie, verehrteſter, als Sie dies ſchrieben, iſt Ihnen nicht Lavater eingefallen, der mehr als einer wegen ſeiner imaginativen Religion verſchrieen wurde, und iſt je auch nur der Gedanke aufgekommen daß er gegen den Geiſt ſeiner Kirche gehandelt habe? Haben Sie nicht an Menken und Ewald und Krummacher gedacht? Sie werden ſagen, dies ſind einzelne; nun ja es ſind die ausgezeichnetſten und bekannteſten einzelnen, an denen aber noch genug von gleicher Art hängen, und gewiß für den geringen Umfang der reformirten Kirche nicht wenige. Haben Sie nicht an die ganze franzöſiſche reformirte Kirche gedacht, welche ſich auszeichnet durch das Beſtreben mittelſt der Rede Phantaſie und Gefühl zu ergreifen? Ja da Sie Calvins Inſtitutionen rühmen, geſtehe ich Ihnen, ſie ſind mir auch deswegen ein unſchäzbares Buch, weil gerade bei den verwikkeltſten Materien Calvin nie unterläßt auf die damit zuſammenhängenden religiöſen Empfindungen Bezug zu nehmen. Und was die „Starrheit und Strenge“ betrifft, „welche der reformirten Kirche, wenn ſie jemals herrſchend werden könne, wahre Duldung und Sanftmuth ſehr erſchweren würde,“ wie meinen Sie das? Da keine kirchliche Gewalt bei uns außerhalb der Grenzen eines Landes ſich erſtrekkt, ſo iſt ja das Herrſchen der reformirten Kirche kein bloß möglicher Fall, der noch nicht ſtattgefunden hätte; ſondern ſie herrſcht wirklich noch in den vier Kantonen und ſie hat lange geherrſcht in Holland. Wenn Sie betrachten wie die arminianiſchen Streitigkeiten geführt worden ſind, und vergleichen ſie troz des verſchiedenen Ausganges mit den kryptokalviniſchen und anderen in der lutheriſchen Kirche: ſo werden Sie wol nicht ſagen können, daß weniger Duldung und Sanftmuth bei jenen ſei bewieſen worden. Denn daß man die Arminianer ſich lieber zu einer beſondern Secte geſtalten ließ, das können Sie nicht unduldſam und unſanft finden. Doch warum gehen wir nicht höher hinauf und ſtellen gegen einander, wie gleich anfänglich beide Theile, was Sanftmuth und Duldung betrifft, ſich gegen einander verhalten haben. Sie haben ein Wort von Luther angeführt S. 20, was Sie lieber nicht ſollten angeführt haben. Leidenſchaftliche Worte groſer Männer ſoll man eben ſo wenig aufregen als den ſchlafenden Löwen, ſie können doch nur zerſtörend wirken ſo oft ſie erwachen. Und dieſes konnten Sie um ſo ruhiger ſchlafen laſſen, da doch Luther zwei Jahre ſpäter in Marburg milder war gegen die reformirten. Aber da Sie es einmal angeführt haben, ſo will ich Ihnen ein Wort von Zwingli dagegen ſtellen, wo von derſelben Sache gehandelt wird. „Nicht gern weichen wir ab von großen Männern, vorzüglich die jeziger Zeit ſo blühen und in ſolchem Segen ſchreiben, daß ſie ſcheinen der Welt eine andere Geſtalt gegeben zu haben. Das eine nur bitte ich, daß was wir hier beibringen werden ſie nach der Regel betrachten mögen nach welcher wir allezeit ihre Schriften erwägen. Darauf allein nämlich ſehen wir bei Leſung der Schriften anderer, aus welcher Geſinnung der Verfaſſer ſcheine geſchrieben zu haben; denn alle Abſichten kommen in der Rede ſelbſt an den Tag. Daher wo wir ſehen, etwas ſei aus Liebe zu Gott und dem nächſten geſchrieben, da thun wir zu manchem die Augen zu *).“ Dies ſind wol die reinſten Grundſäze der wahren Duldung und Sanftmuth. Dieſelben zeigen ſich auch wol in der Art wie die ſchweizeriſchen Theologen in Marburg Brüderſchaft anboten und ſuchten, indem ſie die lutheriſche Anſicht, nachdem man ſich über die Hauptpunkte ausgeſprochen hatte, nicht konnten für einen Irrthum anſehn um

---

*) Comment. de vera et falsa religione p. 195. tit. de sacramentis.

eſſentwillen die kirchliche Gemeinſchaft konnte bedenklich ſein,
ondern nur, wie ſie ſich ausdrükken, für eine Schwachheit. Die-
lbe Duldung und Sanftmuth finden Sie auch in der ſchweize-
iſchen Confeſſionen, durch welche jene vergeblich hofften zu vollen-
en was in Marburg unvollendet geblieben war. Wo bleiben
ſo dieſe Einſeitigkeiten und Unvollkommenheiten, welche Sie der
formirten Kirche zuſchreiben? und wie wollen Sie das aufge-
ellte Verhältniß, daß die eine das Chriſtenthum des Verſtandes
d die andere das Chriſtenthum des Gemüthes ſei, wol auf-
cht erhalten? Herr Harms geht freilich noch viel weiter, denn
enn er gleich in der 87ſten Theſis ſagt, daß auch die refor-
irte Kirche auf der Bibel nach einer von ihr angenommenen
uslegung beruhe, ſo gut als die lutheriſche: ſo meint er doch
der 82ſten, die Vernunft habe die reformirten gehindert ihre
rche auszubauen, und die Vereinigung der reformirten Kirche
it der lutheriſchen würde eine Aufnahme der Vernunft in die
heriſche Kirche ſein, ja nach Theſ. 87. 88. 89. ſcheint es ſo-
r, als wäre es die Aufnahme der Vernunftreligion, das heißt
von Vernunft oder Religion entblößten Religion. Freilich
ſchrecklichſte Sache! denn wenn nun in die lutheriſche Kirche,
bis jezt die Vernunft noch nicht in ſich aufgenommen hat,
n gar noch eine von Vernunft entblößte Religion aufgenom-
n wird: welche complicirte Unvernunft muß daraus entſtehen!
er wenn in die lutheriſche Kirche, die bis jezt die Vernunft
h nicht in ſich aufgenommen hat, eine auch von Religion ent-
ßte Religion aufgenommen wird: welche gänzliche Leerheit an
rnunft und Religion müßte daraus entſtehn! Geſtehen Sie
, Herr Harms hat die rechte Theſenſprache nicht in ſeiner Ge-
lt, und dem wahren was er meint hat er nothwendig gar
geſchadet durch die ſchielende Art wie er es ausdrükkt. Was
Anſicht von der reformirten Kirche betrifft, die hier ausgeſpro-
n iſt: ſo halte ich ſie Herrn Harms gern zu gute. Er iſt von
em Eifer übereilt worden; er hat ohnedies ſchon einen ſchwe-
Stand gegen die gleichgültigen und gegen die Unchriſten,

und ſo kann ich es ganz natürlich finden, daß er etwas neues, wovon er nicht recht weiß ob es feindlich oder freundlich ſein würde, ſich gern vom Halſe halten will. Und wie er einmal in Oppoſition ſteht mit der altonaer Bibel, kann es ihm leicht begegnen daß er in allem was ihm unheimiſch vorkommt eine Aehnlichkeit mit dieſer ſieht. Er lebt in einem ganz lutheriſchen Lande, wo er in keine unmittelbaren Verhältniſſe mit reformirten kommt; und ſo kann ich ihm auch das gern zu gute halten, daß er die reformirte Kirche nur vom Hörenſagen kennt, und auf dieſem Wege zu einer unrichtigen Vorſtellung von ihr gekommen iſt. Aber Sie, einer der erſten unter den gelehrten Theologen unſeres Vaterlandes, Ihnen kann ich es ſo leicht nicht geben. Sie haben freilich dieſes nicht nachgeſagt; aber wenn Sie Sich zu den Harmſiſchen Theſen in Pauſch und Bogen als zu alten Wahrheiten bekennen: ſo hätten Sie doch der Wahrheit die Ehre geben ſollen und Herrn Harms ſagen daß er ſich hierin irre, daß der Proteſtantismus der reformirten eben ſo wenig Vernunftreligion ſei als der Proteſtantismus der Lutheraner, und daß wenn Luther nicht konnte zur Meinung der Schweizer übertreten in der Lehre vom Abendmahl, weil der Text ihm zu gewaltig war, aus eben dem Grunde Calvin ſich nicht entſchließen konnte ſeine ſtrengere Meinung in der Lehre von der Erwählung fahren zu laſſen, weniger aus Conſequenz und ihrer Schärfe wegen, ſondern weil ihm der Text zu gewaltig war. Sie ſollten ihm aus Ihrer beſſeren Kenntniß geſagt haben die reformirte Kirche ſei wol ziemlich eben ſo gut ausgebaut als die lutheriſche, und nach ſeinem Sinne beinahe beſſer, weil verhältnißmäßig bei ihr in mehreren Gegenden die lezte Entſcheidung in eigentlich geiſtlichen Dingen nicht bei Einem nichtgeiſtlichen ſteht, und auch in verhältnißmäßig mehrern Orten die reformirten Seelen ſich wirklich ihren Paſtoren wählen. Sie ſollten ihm geſagt haben, daß er beſſer gethan hätte den Punkt mit der Vernunftreligion lieber nicht aufzurühren, indem ein ohngefährer Ueberſchlag das Reſultat gebe daß der ſogenannte Rationalismus weit ſtärker und lauter in der lutheriſchen Kirche geſpukt habe als in der reformirten. Oder werden Sie das nicht auch finden?

Nachdem ich nun alle dieſe Ueberraſchungen erfahren und ſie mir zuſammengerechnet hatte, werden Sie es natürlich finden daß ich nach einem Grunde fragte, daß ich mich und andere fragte, wie es doch habe zugeben können daß Sie ſo vieles hätten billigen können was Sie nothwendig anders und beſſer wiſſen müſſen und was auch mit Ihren öffentlich dargelegten Ueberzeugungen ſtreitet. Gewiß das Räthſel war nicht leicht zu löſen. Soll ich nun mit der bisherigen Offenherzigkeit fortfahren, ſo darf ich Ihnen nicht bergen, einige ſtellten die Vermuthung auf, es ſei Ihnen über viele Dinge ein ganz neues Licht aufgegangen durch Herrn Harms, und in der dankbaren Freude darüber ſei Ihnen nun dieſes jugendliche begegnet, auch das zu loben was nicht füglich gelobt werden konnte. Das wollte ich mir natürlich nicht gefallen laſſen und entgegnete, daß Sie überhaupt nicht, am wenigſten aber wol auf dieſem Wege zu überraſchen wären, daß Sie überhaupt das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche ſchon zu lange von allen Seiten betrachtet, zu übereinſtimmend von der Kanzel vom Katheder und vom Schreibtiſch auf ſie gewirkt hätten, um zu entgegengeſezten Anſichten ſo leicht überzuführen zu ſein; ſondern was überhaupt von den Theſen für Sie wahr ſein könne, das ſtehe auch gewiß längſt wenn gleich in anderer Form in Ihren Schriften, und könne alſo keinen ſo ſtarken Eindrukk auf Sie gemacht haben, daß Sie durch jenes neue Licht verblendet nun auch das falſche in den Theſen eben ſo wahr fänden. Allein damit kam ich nicht auf; ſondern jene entgegneten mir, es ſtehe ſo manches in Ihren Schriften in ziemlichem Widerſpruch gerade mit den Hauptſachen in unſern Theſen; und da Sie dieſe ſo ſehr lobten, ſo müſſe nothwendig eine Veränderung in Ihren Ueberzeugungen vorgegangen ſein, und das ganz neulich. Und ſo könne es ja wol ſein, fuhren ſie in Ihren Bildern fort, daß auch Ihnen erſt der Harmſiſche Spiegel gezeigt wie Sie bisher geſtaltet geweſen, und daß auch

Ihnen aus der ſtillen Wolke einiger derbe Hagel auf die nakkten Stellen um Hals und Schultern gefallen ſei. Denn ſich nur, ſprachen ſie zu mir, der Prüfer muß doch auch mit einſtimmen in den Unmuth der 24ſten Theſis darüber daß man neuerlich den Teufel todt geſchlagen hat und die Hölle zugedämmt. Aber noch in der neuen Dogmatik §. 72 iſt der Teufel wenn gleich nur in einer Anmerkung, aber die darf man in dieſem Buche ja nicht vernachläſſigen, eine poetiſche Sache, und §. 73 iſt es Herrn Ammon über allen Zweifel erhaben, daß das moraliſche Uebel aus natürlichen Urſachen muß hergeleitet werden, wogegen es nur die bekannte dritte Perſon Pluralis iſt, welche §. 71 die Lehre vom Teufel vorträgt. Alſo damals hat Herr Ammon ſelbſt den Teufel ein wenig todtgeſchlagen und den Leichnam nur zu guten Abſichten in Spiritus aufbewahrt. Aber nun iſt es anders; denn niemand hatte es ihm noch ſo kräftig bewieſen als Herr Harms, daß er ſich eines Mordes mitſchuldig gemacht. Eben ſo mit der Hölle, ſie iſt zwar §. 177 und 178 nicht gerade zugedämmt, aber ſie hat doch eine bequeme Hinterthüre, zu der jeder wieder heraus kann, und das kommt gewiß Herrn Harms ziemlich auf daſſelbe heraus. Darum hat ſich auch Herr Ammon getroffen gefühlt und iſt in ſich gegangen. Die 18te und 21ſte Theſis, daß wenn der Begriff von göttlichen Strafen ganz verſchwindet, Gott dann nicht einmal mehr Gerichtsdiener des Gewiſſens iſt, und daß es weit ſchlechter iſt ſich mit der Vergebung der Sünden ſelbſt bedienen als ſie ſich Geld koſten zu laſſen, können Herrn Ammon auch etwas hart getroffen haben. Denn wenn nach der neuen Summa §. 124 und 125 die Vorſtellung von der Sündenvergebung nur ein Bild iſt, wenn gleich kein inhaltleeres, wenn die äußeren Folgen der Sünde nach verbeſſertem innern Gemüthszuſtand die Form der Strafe von ſelbſt verlieren, wenn die Schuld durch Zunahme in der Tugend allmählig erliſcht; wenn §. 125 der thätige Gehorſam Chriſti nur als ein herrliches Beiſpiel wirkt und die Schuld nur durch den Glauben an des ſterbenden Erlöſers Unſchuld und Heiligkeit, welcher

Glaube alſo ein herrliches Beſſerungsmittel iſt, allmählig hinweg genommen wird; wenn die Vertretung Chriſti nur auch den roheren die Zärtlichkeit des Erlöſers vor Augen ſtellt: ſo kann man ſich mit der Sündenvergebung ziemlich ſelbſt bedienen, und kaum kann Harms etwas anders als eine ſolche Theorie gemeint haben. Aber ſo hat es Herrn Ammon noch niemand vorgeſtellt; und was früherhin alle orthodoxen Syſtematiker, die Herr Ammon gründlich ſtudirt hat, nicht bei ihm ausrichten konnten, das hat Harms mit ſeinen wenigen Stachelworten ausgerichtet; die alten Wahrheiten konnten ihm nur mit einem neuen Bliz ins Gemüth ſchlagen. Eben ſo die 45ſte Theſis, die es für muhamedaniſch erklärt, Gott einen Sohn abzuſprechen weil er keine Frau habe, hat ihm gewiß zuerſt Gewiſſensbiſſe darüber gemacht daß er öfter in der Dogmatik den Mahomed ganz mit Ehren anführt. Aber dann vorzüglich muß es ihm doch als eine Analogie aufgefallen ſein, daß er die Behandlung der Lehre von der Gottheit Chriſti damit angefangen, daß die Schriftſteller von Gottes Sohn und Tochter redeten, und daß er ſich nicht habe enthalten können die ſcherzhafte Anführung des Platon „und der Mann dünkte mich ein Gott zwar keinesweges, aber göttlich gewiß zu ſein", mit welcher er in der erſten Ausgabe die ganze Trinitätslehre beſchließend die ſcholaſtiſche Spizfündigkeit abwehren wollte, auch in die neue wenn gleich nicht als ſeine Meinung doch aber recht gefliſſentlich mit hinüber zu nehmen. Eben ſo die 74ſte Theſis, viele tauſende wären nicht beſſer als jene Johannesjünger, und könnten ſagen, ſie hätten noch nie gehört daß es einen heiligen Geiſt gebe, kann Herrn Ammon bange gemacht haben für ſeine Schüler und Leſer. Denn viel ſicheres hatte er ihnen hierüber nicht geſagt. Die alte Dogmatik weiß, wenn ſie gleich nicht läugnen will daß der heilige Geiſt ſeiner Natur nach Gott iſt, doch die Gründe für ſeine eigene Exiſtenz nicht zu finden und den Geiſt der Heiligkeit von dem der Allmacht nicht zu ſcheiden, und wo es darauf ankommt den heiligen Geiſt zu zeigen in dem Werk der Heiligung, da lehren §. 123 die doctores ecclesiae freilich, daß die wirkſame Urſache der Heiligung allein der heilige Geiſt ſei, aber die kritiſchen Bemerkungen §. 126. 127 bezweifeln zwar, da alle menſchliche Kräfte vom Wink der Gottheit abhängen, dieſes nicht, daß auch Anfang und Wachsthum menſchlicher Tugend auf den gnädigen Willen der Gottheit müſſe zurükkgeführt werden, allein das geſchehe mittelbar und äußerlich, ſagen ſie, durch Unterricht und Beiſpiel und vielerlei Lebensfügungen, gar nicht weit ab von der altonaer Bibel, gegen das unmittelbare aber werden allerlei Einwendungen gemacht und beantwortet, wonach es dabei bleibt daß Vernunft und Gewiſſen ſelbſt der Gottheit Kraft und Stimme ſeien, und alſo der Theologe auch das immer beibehalten könne, daß der geheiligte Zuſtand unſeres Gemüthes ein Werk Gottes ſei. Da verſtekkt ſich alſo der heilige Geiſt wieder, es fehlt alle eigenthümliche Thätigkeit deſſelben, und ſo hat man freilich nicht recht ſicher vernommen ob es einen giebt oder nicht. Die neue Summa trägt zwar die kirchliche Lehre von der dritten Perſon ausführlicher vor und enthält ſich in dem ganzen Ort von der Dreieinigkeit der verfänglichen Ueberſchriften epicrisis oder observationes criticae, aber ſie findet es doch auch noch wahrſcheinlich, daß die heiligen Schriftſteller in Gott einen Unterſchied von Leib und Seele angenommen §. 58 und ſchließt damit, daß ſie nicht gern möchte über die Offenbarung hinaus weiſe ſein, ſo daß ſie uns von dem heiligen Geiſt ganz leiſe zu jener wahrſcheinlich urſprünglichen Vorſtellung von der Seele Gottes zurükkführt. Von der Heiligung aber lehrt ſie §. 132 — 134 ganz daſſelbe, daß der mit Vernunft begabte Menſch auch das Willensvermögen habe die göttlichen Wohlthatn zu erwählen und zu begehren, und iſt zufrieden dieſes wenigſtens herauszubringen, daß auch unſer Verſtand und Herz von der Gottheit abhänge und ihr daher auch geheiligt ſein müſſe. Und, fuhren ſie fort, wollen wir vielleicht die beſondere Thätigkeit des heiligen Geiſtes in der Hervorbringung der heiligen Schriften aufſuchen: ſo nennt freilich auch die neue Summa in der Darſtellung der kirchlichen Lehre vom göttlichen Wort §. 157 die heiligen Schriftſteller θεοπνεύστους und erklärt das äußere Wort für eine große Wohlthat Gottes, allein ſchon früher war es ja in den consectariis criticis §. 11 bei der Abfertigung der wenigen Anhänger der Theopneuſtie geblieben, daß der Begriff der Eingebung nicht ohne die größte moraliſche Gefährde auf die menſchliche Seele könne angewendet werden, und §. 12 war hinreichende Beruhigung darin gefunden daß die heiligen Schriftſteller mit der reinſten Zuverſicht ihre heiligen Meditationen auf der Gottheit Willen und Anſehn zurükkgeführt, deren Zuſtimmung ſie im Glauben gewiß waren, was denn ziemlich damit zuſammenſtimmt was die deutſche Glaubenslehre §. 12 Anm. vorträgt, die heiligen Männer ſelbſt hätten das Weſen der Offenbarung in der freien Reflexion geſucht, vernünftige und ſelbſt gefundene Ideen und Lehren ſeien von Gott und ſeinem Willen gemäß. So verſchwindet der heilige Geiſt auch hier wieder. Da mußte es alſo wol Herrn Ammon ſchlagen, daß er noch immer ſeine Zuhörer nicht weiter gebracht als auf den Punkt wo die dürftigen Johannisjünger auch ſtanden, und er hat auf einmal gefühlt daß es hohe Zeit ſei ſich inniger mit den ſymboliſchen Büchern zu verbinden und ſich an ihre Sorge anzuſchließen, damit das feſte bibliſche Wort nicht könne gedreht werden. Ja, ſprachen ſie weiter, auch die 10te Theſis gegen das Gewiſſen und die 34ſte gegen die Vernunft mußten ihn hart ſchlagen, der, wie ſchon vorher erinnert, Vernunft und Gewiſſen für ſelbſtändige Stimmen Gottes erklärt hat, und §. 138 allerdings ſagt, daß Vernunft und Gewiſſen die göttliche Regel eigentlich in ſich ſelbſt leſen, und heißt das nicht, ſie ſchreiben ſie? und daß die Vernunft das äußere Wort nur braucht, weil ſie ohne Erfahrung noch nakkt iſt, und alſo leicht verleitet werden kann. Je mehr ſie alſo ſich ſelbſt bekleidet mit Erfahrung, um deſto weniger wird ſie des äußeren Wortes bedürfen, ſondern wird alles können in allem ſein. Und was für Schlechtigkeit und Unglauben daraus entſtehn muß, das hat noch niemand Herrn Ammon ſo ans Herz gelegt wie die Harmſiſchen Theſen.

Darum theilt er nun ſtillſchweigend das Verdammungsurtheil über alles Aufnehmen der Vernunft in die Religion; darum verwirft er nun beſonders die Parallelen aus dem heidniſchen, die den Sentenzen der Bibel ſo ähnlich ſcheinen wie ein Ei dem andern, und die ſeiner Dogmatik ſo reichlich eingeſtreut ſind; darum verdammt er nun die hiſtoriſche Auslegung, die doch ſo augenſcheinlich in der Dogmatik dominirt, ſowol in der Anlage der bibliſchen Doctrin als in den Epikriſen, er verdammt ſie mit Ausdrükken die man da ſie in den Harmſiſchen Theſen nicht ſtehn am liebſten bei Jean Paul ſuchen möchte. — Und ſo würde es vielleicht noch lange fortgegangen ſein in ähnlichen Beweisführungen daß Sie erſt eben Ihre ganze Anſicht geändert hätten, und daß Herr Harms das bewirkt habe; allein da mir die guten Freunde von der 74ſten Theſe zur zehnten zurükkſprangen, und ich alſo befürchtete es ſolle eine ganz neue Reihe angehn: ſo unterbrach ich ſie und verſicherte, wenn ſie auch noch ſo viel ſolche Beweiſe hervorbrächten, würden ſie mich doch nie überzeugen daß Sie nur eben durch Herrn Harms überwunden Ihre ganze theologiſche Anſicht geändert hätten. Denn wenn ich auch zugäbe, daß indem Sie die Harmſiſchen Theſen mit allem wahren und halbwahren unbedingt billigten, mit Ausnahme von ein Paar Kleinigkeiten die in dieſer Beziehung nicht der Rede werth wären, Sie freilich vieles verdammen müßten in Ihrer lateiniſchen und deutſchen Dogmatik und Moral, und auch wol in Ihrer bibliſchen Theologie, wenn wir die auch noch durchgehn wollten: ſo hätten Sie entweder dieſes nicht bemerkt weil Ihr Hauptaugenmerk auf etwas anderes wäre gerichtet geweſen, oder Ihre Sinnesänderung könne nicht ſo neu ſein ſondern älter, und müſſe auch ſchon irgendwo dem gelehrten oder dem größeren Publicum vorgelegt ſein, und wir müßten nur mehr vielleicht auf Ihre deutſchen Werke auf Ihre neueren Predigten ſehn, um die erſte Aeußerung dieſer großen Veränderung zu finden. Denn wenn Sie wirklich zu der theologiſchen Anſicht übergegangen wären die bei Herrn Harms zum Grunde liege: ſo ſei das einzige eines ſolchen Mannes würdige, dies gradezu zu bekennen, ſeine frühere Anſicht ſelbſt zu widerlegen und alle in dem früheren Sinn geſchriebene Werke, außer ſofern ſie als geſchichtliche Documente immer einen nur deſto größeren Werth behalten, förmlich zu widerrufen. Ein Mann der nur ein klein Licht in der Kirche ſei könne ſich wol in der Stille umwenden von dieſem zu jenem Syſtem, ein Mann von einem ſolchen Anſehn wie Sie dürfe das aber keineswegs. Wer alſo behauptete, es ſei nicht nur aus Mangel genauer Sichtung des mehr dogmatiſchen von dem mehr kirchlichen, daß Sie ſchienen vieles anzunehmen was mit Ihren früheren Aeußerungen im Widerſpruch ſtehe, der ſolle mir wenigſtens nicht zumuthen zu glauben daß Sie in der Prüfung zum erſtenmal in dieſem Sinne aufgetreten wären, ſondern er müſſe mir irgend anderswo in Ihren Werken den Uebergang mit dürren klaren Worten nachweiſen.

Da nahmen mir aber andere das Wort, weil ſie ſahen daß ich ſchwankte, ſie ſelbſt aber ihrer Sache gewiſſer zu ſein glaubten und entgegneten, Das ſehe ja freilich auch ein Kind, daß Sie nicht dafür angeſehen ſein wollten in der Prüfung der Theſen zum erſtenmale als ein Supernaturaliſt und ſtrenger Orthodoxer aufzutreten, ſondern ſie nähmen es als eine bekannte Sache an. Der ganze Ton in dieſer Schrift ſei ja offenbar nicht der eines Mannes der ſelbſt vom Hagel getroffen worden und den die getroffenen Stellen noch ſchmerzten, ſondern eines ſolchen der ſchon vorher zur rechten Zeit untergetreten iſt und nun kein Mitleiden hat mit dem unvorſichtigen leichtſinnigen Volke, das ohne auf den Unterſchied der Jahreszeiten zu ſehen immer noch in windigen Kleidern geht, und zu ſeinem größten Schaden der Hagelwolke Troz bieten wollte. Sie redeten ja von der Bekehrung der Rationaliſten in der lutheriſchen Kirche, gegen die am Ende die armen Zwinglianer und Calviniſten noch wahre Glaubenshelden ſind, als von einem Geſchaft woran Sie bekanntlich ſchon längſt mit allen evangeliſchen Lehrern auf das emſigſte gearbeitet hätten. Sie trügen es ja gar nicht als eine neue Anſicht vor, daß das Ἰεκος ἀρχῆς, wobei die alte Summa fürchtete landen zu müſſen, nicht genüge, daß man Jeſum für einen göttlichen Menſchen halten und dabei ein Muhamedaner ſein könne, und dabei alſo auch wie Muhamed aus Unglauben an den Sohn Gottes auf immer von der Theilnahme an den Wohlthaten des Evangelii und zwar ganz mit Recht abgeſchnitten bleibe, ſondern das träte ſo ganz beiläufig hervor, als ob es in allen Ihren Lehrbüchern ſelbſt ſchon längſt eben ſo ſcharf und ſtreng geſtanden hätte. Alſo darin hätten jene offenbar unrecht daß Sie jezt erſt durch Herrn Harms dieſen Anſichten zugewendet worden; nur ſei ich auch mehr als wunderlich daß ich das ſo ernſt und ſtreng nehme, und einen offenkundigen Widerruf von Ihnen begehre. Ob man nicht eben ſo gut die entgegengeſezte Marime aufſtellen könne, ein kleines Kirchenlicht ſei freilich in der glüklichen Lage, wenn es ſeine theologiſchen Anſichten wechſele mit der Wahrheit gerade herausgehn zu können, und das ſei ja weit bequemer; ja ohnſtreitig viel leichter ſeine eigenen Lehrbücher abzuſezen, und entweder ein neues auszuarbeiten oder ſich zu irgend einem fremden zu bekennen, als ſie ſo künſtlich umzuarbeiten und in allen ſeinen Schriften ſo allmählig umzulenken daß niemand recht merken könne was geſchehen ſei, oder daß der eine denken könne es ſei etwas geſchehen, der andere es ſei nichts. Aber ein Mann in Ihrer Lage ſei doch einmal zu einem ſolchen Verfahren genöthigt, auf einen Poſten geſtellt wie der Ihrige, zwiſchen dieſen Streit der Rationaliſten und Supernaturaliſten, jezt wo alles eine große Neigung verrathe zu den ſtrengern Offenbarungstheorien zurükzukehren: was ſei da wünſchenswerther und nothwendiger als ſich ſo zwiſchen beide Parteien zu ſtellen, daß man beiden ſcheinen könne anzugehören, der einen durch das alte was man nicht wegwiſcht, der andern durch das was man künſtlich an andern Stellen einſchiebt. Du, das wiſſen wir wol, ſo fuhren ſie fort, gehſt mit einer andern Art um, den Streit zwiſchen Rationaliſten und Supernaturaliſten wo nicht auszugleichen, doch wenigſtens zu zeigen daß er für dich nicht vorhanden iſt; aber das iſt nun deine

Art, von dem ſie ſagen daß er immer etwas eigenes haben wolle, und du wirſt am Ende doch nichts damit ausrichten als daß du dich bei beiden Parteien in übles Geſchrei bringſt; die Ammonſche Art aber iſt ganz darauf angelegt es beiden Parteien recht zu machen und zugleich ihren Streit ſo zu verwirren daß ſie ſich fragen müſſen, ob ſie auch ſelbſt recht wiſſen was ſie wollen. Und dieſe Manier, wenn nicht irgend ein unbeſcheidener und ungeſchliffener Menſch dazwiſchen kommt, was doch in dieſen milden Tagen und gegen einen ſolchen Mann gar nicht erwartet werden kann, iſt unfehlbar. Wenn wir dir denn, fuhren ſie fort, wie du ja etwas einfältig biſt in ſolchen Dingen, das ganze Kunſtſtükk aufdekken ſollen: ſo ſchlage nur auf die Vorrede zur neuen Summa. Hier findeſt du auf der einen Seite eine Rükkweiſung von der Vernunft, als welche in allgemeinen Begriffen den Inhalt der göttlichen Wahrheit nicht erſchöpfend darlegen könne, auf die Schrift, und du meinſt alſo eine Theorie zu haben nach welcher die Offenbarung einen eigenthümlichen Inhalt hat; allein indem nun am Ende der Verfaſſer ſagt, er ſei ganz ſeinen alten Principien treu geblieben, und dich ſo in die Vorrede zur erſten Ausgabe hinleitet, ſo lieſeſt du denn „Das poſitive verhalte ſich zu den allgemeinen Begriffen nur wie das einzelne und beſondere, es enthalte nur theils Erläuterungen durch Beiſpiele und Thatſachen, theils Mittheilungen durch Dazwiſchenkunſt weiſer Menſchen an ſolche die daſſelbe durch Anleitung der Vernunft und der Natur der Dinge noch nicht gefunden.“ Und nun wäre es ja wunderbar wenn nicht beides zuſammengenommen der Supernaturaliſt ſo und der Rationaliſt wieder ſo auslegen könne, zumal jeder noch einige Redensarten findet die beſonders für ihn da ſind. Freilich kann ſo auch jeder beides gegen ſich auslegen, aber dafür werden der Ruhm und die Freunde des Verfaſſers ſchon ſorgen daß das nicht geſchehe. Du lieſeſt ferner in der neuen Vorrede, die Ausgabe ſei nur bereichert durch einige Anmerkungen aus der Geſchichte und ältern Theologie, und durch einige Paragraphen welche die gehörige Reihenfolge und Ordnung der Lehre noch zu erfordern ſchien. Was nun die Anmerkungen betrifft, ſo haſt du ſelbſt ſchon an der über die ſymboliſchen Bücher ein Pröbchen davon angeführt was für Wirkungen ſich verſuchen laſſen auf dieſem Wege. Was aber die Paragraphen betrifft, ſo verſuche nur gleich die erſten neu hinzugekommenen §. 27 und 28. Da findeſt du zwiſchen die Paragraphen von der Glaubensregel und von den Myſterien eingeſchoben eine Auseinanderſezung über den Supernaturalismus, den nicht vernünftigen und den vernünftigen. Nun die natürliche Reihenfolge und Ordnung der Lehre hätte wol erfodert daß dies bei der Lehre von der Offenbarung wäre eingeſchaltet worden; aber dann hätte dort nicht alles ſo bleiben können, wie ſchon geſagt worden iſt daß alles beim alten geblieben ſei, nämlich daß die Lehren der bibliſchen Schriftſteller auf eigenen Meditationen beruhen. Was ſteht nun aber in dieſer Auseinanderſezung? Der irrationale Supernaturalismus wird verworfen. Das iſt etwas für die Rationaliſten. Aber worin beſteht er? Darin „daß nichts in der chriſtlichen Theologie für wahr angenommen wird, was nicht mit eben ſoviel Worten in der Schrift ſteht.“[*] Und ſo werden wir auf einmal auf einen der jezigen Zeit ganz fremden Streitpunkt gebracht, und auch unſre Supernaturaliſten laſſen ſich gern gefallen daß dieſer Irrationalismus, an dem an und für ſich noch nichts ſupernaturaliſtiſches iſt, verworfen werde. Im folgenden Saz wird dann der Rationalismus, der darin beſteht daß der ganze Inhalt der Schrift auf die Uebereinſtimmung mit der Natur der Dinge und mit dem höchſten Ausſpruch der Vernunft zurükkgeführt werde, ſeinerſeits auch verworfen, weil nämlich die Vernunft ihre Kenntniß Gottes nur von Gott ſelbſt nehmen ſolle; und dagegen wird der rationale Supernaturalismus förmlich und ausdrükklich angenommen, welcher nämlich behauptet „daß die Offenbarung Gottes durch Chriſtum zwar der geſunden Vernunft im mindeſten nicht widerſpreche, aber wegen des immenſen Umfanges der göttlichen Wahrheit weit über ſie hinausgehe.“ Das klingt freilich ſehr entſcheidend, und nun müſſen die Supernaturaliſten, nur

Herr Harms freilich noch nicht, Herrn Ammon vollkommen zu den übrigen zählen: und da er ſeine Grundſäze nicht geändert hat, ſo hat er alſo auch gewiß ſchon lange mit ihnen an der Bekehrung der Rationaliſten durch die lateiniſche und deutſche Dogmatik gearbeitet, ſie haben es nur ſo recht nicht gemerkt, und er hat immer in ſeinem Herzen den Stolz des Rationalismus verworfen, nur hat er es nicht ſo laut geſagt. Es iſt nur ſchön daß die Reihenfolge der Lehre erforderte hier zu ſagen, daß man durch die Licenz des Rationalismus die der göttlichen Offenbarung ſchuldige Achtung verleze, und daß der Stolz deſſelben ſchon längſt von den ſymboliſchen Büchern verdammt ſei, um ſo mehr als ſich in der Folge auch nicht die mindeſte Spur davon findet! Und darum denke ich auch die Rationaliſten werden ſich allmälig erholen von dem heftigen Schlage. Sie halten ſich zunächſt an das was in der Vorrede über das Verhältniß des poſitiven zum allgemeinen geſagt iſt; ſie ahnden ſchon etwas gutes aus der Aeußerung, daß auch der wahre Deismus nicht der Philoſophie ſondern der chriſtlichen Religion ſeinen Urſprung verdanke, und denken, ob nicht am Ende dieſer allein es ſei, was ſo weit über die menſchliche Vernunft hinausgeht. Es ſollen freilich auch Lehren von Chriſto und dem durch ihn zu erlangenden Heile ſein, die weit über die Vernunft hinausgehn; aber wenn ſie dieſe nun aufſuchen, ſo werden ſie finden daß Herr Ammon zwar den Stolz des Rationalismus verwirft, aber die Demuth deſſelben noch liebt. Wenn nur der Rationalismus nicht hervortritt in allgemeinen übermüthigen Säzen; wenn nur durch ſolche die Achtung gegen die göttliche Offenbarung nicht verlezt wird! zieht er ſich aber in die einzelnen Lehren zurükk, ſo läßt Herr Ammon ihn ſich ſchon gefallen. Denn was geht doch nun in der Lehre von Chriſto, wie du ſie auch in der neuen Summa findeſt, ſo weit über die Grenzen der Vernunft hinaus? Die Anmerkung aus der Geſchichte doch nicht, die uns Jeſus mit Moſes und Mahomed zuſammenſtellt und ihn nur durch die empfindſame Sentenz von Chateaubriand auszeichnet, welche Herr Ammon gern an die Spize aller Chriſtologie ſezen möchte „daß an dem Grabe Chriſti auch die höchſten Wahrheiten des Glaubens ſich herabzulaſſen und auch den einfachſten Gemüthern fühlbar zu werden ſcheinen?“ Doch nicht die unbeſtimmte Aeußerung, bei welcher die Kritik landet, „daß das Wort welches in Jeſu war vom Himmel gekommen ſei?“ Doch nicht die großmüthige aber doch nur proviſoriſche Schonung gegen die ſtachlige kirchliche Lehre von der Perſon Chriſti? Doch nicht das Reſultat der Unterſuchung über ſein prophetiſches Amt, in welchem zulezt die andern alle zuſammen laufen „daß Jeſus, der ſo vieles durch Lehren ausgerichtet, mit bewundernswürdigen Einſichten und Kräften von Gott ausgerüſtet geweſen ſei?“ Das kann ja jeder Rationaliſt noch zugeben! Und eben ſo wenig geht über die Vernunft hinaus, was die andern ſchon erinnert über die Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung! Aber in der Lehre von der Dreieinigkeit da finden ſich wichtige Veränderungen die zweite Perſon betreffend. Da fehlt §. 55 das Bedenken welches die alte Summa §. 50 aufſtellte, daß bei den heiligen Schriftſtellern ſelbſt die Keime verſchiedener Lehren ſich zu finden ſcheinen, und die Ueberzeugung tritt an die Stelle von vielen Bibelſtellen unterſtüzt, daß die heiligen Schriftſteller dem Sohne ausdrüklich göttliche Namen Eigenſchaften Werke und Ehre beilegen; die folgenden Paragraphen enthalten ſich der bedenklichen Ueberſchriften, kirchliche Lehre und kritiſche Bemerkungen, welche freilich bei einem ſolchen Artikel zu leicht können heterodox gedeutet werden, und es wird ausdrüklich zugegeben, daß die Bibel dieſe ganze Lehre von Chriſto nicht allegoriſch ſondern höchſt ernſthaft vortrage, und daß die wichtigſten Wohlthaten daran hängen. Hierdurch ſind nun ſchon die Supranaturaliſten gewonnen, und merken es nicht daß hernach in der Lehre vom Erlöſer und von der Heilsordnung ſo gar wenig auf die höhere Natur Chriſti gerechnet wird. So lavirt das Schiffchen! ſo ſchlüpft der Aal! Iſt es nicht ein herrliches Kunſtſtükk, die Supranaturaliſten durch wohlangebrachte allgemeine Aeußerungen zu befriedigen, und die Rationaliſten im einzelnen, wo es weniger bemerkt wird, aber dafür deſto reichlicher zu entſchädigen für den ſcheinbaren Verluſt? Und nur wer das nicht gemerkt hat kann glauben daß Herr Ammon in der Prüfung zum erſtenmal als rechtgläubiger ſymboliſcher Theologe auftreten wolle. Nur freilich, fuhren ſie fort, eine Fortſezung dieſes einlenkenden Verfahrens iſt die Prüfung, und zwar eine etwas raſche; der Mantel gegen die Sturm- und Hagelwolke aus Nordweſten iſt ſo dicht als möglich zugezogen, die feſteſte Anhänglichkeit an die Symbole tritt hier laut und im einzelnen hervor, das augsburgiſche Bekenntniß wird der Bibel gleich geſtellt, und Herr Ammon ſieht diejenigen tief unter und hinter ſich, welche Jeſus und Mahomed nicht gar weit von einander ſtellen, ja er darf ſo ſtrenge ſein daß er auf jeden Latitudinarier mit einer feſten Verachtung herabſieht. Die Beſchuldigungen des Rationalismus ſind dreiſt und hart, aber ſehr wohlbedächtig von ſolchen Punkten hergenommen die man in den früheren Aeußerungen nicht unmittelbar nachweiſen kann. Daß der Zeitgeiſt ein Geiſt des Lichtes und der Vollkommenheit ſei, daß die moraliſche Religion die einzige verſöhnende und veredelnde ſei, daß man nicht ſo eigentlich wiſſen könne ob Gott ſei, daß der Eid gotteslaͤſterlich ſei, daß periodiſche Ehen das Familienglükk begründen würden, das kann man aus den rationaliſtiſchen Winkeln der Ammonſchen Dogmatik nicht herausklopfen, das haben aber auch die rationaliſtiſchen Theologen nicht behauptet, und in dem Bilde renommiſtiſcher Novaturienten werden ſie ſich auch eben nicht wieder erkennen. So wie, wenn geſagt wird die ſcharfe Vernunft des einen ſei in der Theologie hektiſch, die betrunkene des andern taumelnd und die träumende des dritten mit ſüßem Wahnſinn behaftet, ſie denken werden dies gelte nur einzelnen abgeirrten; aber die Nothwendigkeit daß die Denkungsart in eine von dieſen Verwirrungen führe, brauchen ſie nicht zuzugeben. Alſo können ſie ſich auch diesmal noch tröſten, ja ſie finden gewiſſe allgemeine Aeußerungen, an denen ſie ſich ſogar aufrichten können, wenn doch Herr Ammon hier „unerörtert laſſen will, wie ſich das geſchriebene Wort zu dem erleuchteten Gewiſſen verhalte;“ denn wie er es ſonſt erörtert hat wiſſen ſie ja. Du ſiehſt alſo, ſo endeten ſie, wie ſich dieſes verhält. Daß Herr Ammon allerdings einer andern Maxime gefolgt iſt, als die du allgemein geltend machen möchteſt, daß uns allmählig mit ſeiner Sinnesänderung bekannt machen wollte, und ſich durch frühere andeutende Aeußerungen das Recht erworben hat jezt ſchon als ein alter Theilnehmer dieſer Denkungsart aufzutreten. Und geſtehe nur, wenn er es nothwendig hielt jezt mit einem beſtimmteren und ſchärfer ausgeſprochenen Bekenntniß hervorzugehen, wenn ihm zweckmäßig ſchien jezt frei und laut zu ſagen, daß das augsburger Bekenntniß ſein Panier ſei, von dem er eben ſo wenig als von der Bibel jemals weichen wollte, ſei es nun weil die Erfahrung feſt ſteht, daß die Kirchen der Vernunftprediger leer werden, oder weil das Volk nicht zufrieden ſein kann mit Obercommiſſarien der Kirche, die dem neuen Glauben zugethan ſind, oder aus welchem Grunde ſonſt: ſo konnte er dies auf keine glänzendere Weiſe thun, als durch ein ſolches Anſchließen an die Harmſiſchen Säze. Nur iſt zu beſorgen daß die Veranlaſſung zu dieſem Entſchluß nicht die angenehmſte geweſen, indem unverkennbar die ganze Schrift eine verdrüßliche Reizbarkeit eine üble Laune verräth, welche des Mannes ſonſt ebenen und ruhigen Stil auf eine wunderliche Weiſe in die Höhe geſchraubt und in die Queere gezogen hat.

Sehen Sie, theuerſter, dieſes alles habe ich meiner einfältigen Rathloſigkeit wegen anhören müſſen, und es iſt vielleicht noch einfältiger daß ich es Ihnen wieder ſage. Aber das iſt nun einmal zumal in ſo allgemeinen Angelegenheiten meine Weiſe, von der ich nicht laſſe. Strafen Sie mich nur nicht ſo, daß Sie mich fragen, wer denn die Leute geweſen ſind die dies alles gegen Sie ausgeſagt. Lieber will ich alles auf mich nehmen, denn ich weiß wahrlich nicht genau anzugeben was davon andere geſagt und was meine eigenen einander widerſtreitenden Gedanken geweſen ſind. Sie werden ja ſchon wiſſen wie einem zu Muthe iſt, wenn man ſo von einer Seite zur andern gezogen wird, und wie bunt das durcheinander gehen kann! Nur bin ich leider durch alles das doch nicht aufs reine gekommen, ſondern es iſt mir noch den Gegenſtand unſeres Briefwechſels betreffend die Hauptfrage übrig, die ich mir nicht zu beantworten weiß und die ich Ihnen geradezu vorlegen und nun auch gar nicht mehr anders als in meiner eigenen Perſon mit Ihnen reden will. Das iſt die Frage: wie und wann Sie denn zu dieſer bitteren Heftigkeit gegen die an mehreren Orten und auch bei uns angefangene Vereinigung proteſtantiſcher Gemeinen von beiden Confeſſionen gekommen ſind? Ich geſtehe Ihnen, ich hätte mir eher des Himmels Einfall verſehen als dieſes; denn aus Ihrem Briefe an mich konnte ich das nicht erwarten, und aus Ihren früheren Aeußerungen über die dogmatiſchen Punkte die das Sacrament betreffen noch weniger. Sie, verehrteſter, machten doch den Anfang dieſes Gegenſtandes zwiſchen uns zu erwähnen; was konnten Sie dabei beabſichtigen, wenn Sie mir nicht Ihre aufrichtige Herzensmeinung darüber ſagen wollten? Doch erzählten Sie mir nur, Sie hätten aus guten Gründen alle Proteſtationen gegen die Vereinigung, die Ihnen zugeſandt worden, zurükkgelegt. Nun freilich, wenn Sie es gethan haben um mit dieſer ſtarken und glänzenden allein und deſto nachdrükklicher aufzutreten: ſo kann das ein guter Grund geweſen ſein. Allein Sie hätten, wenn Ihnen die Sache ſo ſehr am Herzen liegt, nicht nur Sich bedenken ſollen, ſondern auch mich. Wenn das Seelenheil dabei auf dem Spiel ſteht, und Sie können nicht wiſſen wie bald auch das Seelenheil vieler Chriſten, die ſonſt unter Ihrer oberſten Leitung ſtanden: ſo ſollten Sie, wie Sie Sich von ſelbſt freundlich zu mir wendeten, mich auch freundlich gewarnt haben daß ich nicht durch meine Theilnahme dieſen Frevel mit verſchulden möchte. Darüber, da Sie mir erlaubt haben Sie zu ſtrafen wo und wie ich wollte — denn bisher habe ich Sie noch nicht geſtraft, ſondern nur zu erklären verſucht — möchte ich Sie wol hier ſtrafen. Ja auch in Ihrem zweiten Briefe, nachdem ich gegen Ihre Zurükklegung proteſtirt, weil mir nothwendig ſchiene daß dieſe wichtige Sache von allen Seiten beſprochen würde, nachdem ich auf dieſe Weiſe nicht undeutlich Ihre ganze Meinung über den Gegenſtand herausgefordert, kann ich wirklich in Ihrem etwas dunkel gehaltenen Gleichniß von den beiden fürſtlichen Brüdern nicht dieſes harte Urtheil finden welches Sie in der Prüfung ausſprechen; ich konnte nicht glauben daß Sie die Sache für ſo gefährlich und ſeelenverderblich halten, ſondern nur für ſchwierig, nur daß Sie glaubten ſie würde nicht leicht zu allgemeiner Befriedigung vollkommen können durchgeführt werden. Ja ich möchte noch mehr von Ihnen verlangen. Da Sie ſo ſehr gut unterrichtet ſind von dem was hier und anderwärts vorgeht, wie Ihre Schrift, die ganz voll Anekdoten ſtekkt und voll Anſpielungen auf Anekdoten, ich weiß nicht ob wahr oder falſch, uns ganz deutlich will zu verſtehen geben, und da Sie alſo ganz gewiß auch ſehr zeitig gewußt haben was man anderwärts und beſonders hier vorhatte; da es Ihnen an Verbindung aller Art nicht fehlt und Sie gewiß in der Kunſt, ſie im rechten Augenblikk zum beſten zu benuzen, ein Meiſter ſind: wäre es nicht des Hauptes einer großen Kirche, „die noch dazu als altlutheriſches Nachbild betrachtet wird," würdig geweſen, ſich ernſt und warnend an unſere einflußreichen Geiſtlichen oder an unſere kirchlichen oberen zu wenden, die Gefahr vorzuſtellen, dringend abzurathen, Ihr Gewiſſen zu verwahren und auf das feſteſte zu erklären, daß von Ihrer Seite nicht die kleinſte Mitwirkung ſondern nur der gemeſſenſte Widerſtand zu erwarten wäre? Meinen Sie nicht daß dies, ohne daß man Sie hätte beſchuldigen können daß Sie Sich in fremde Angelegenheiten mengten, bei Ihrer ſo feſten unerſchütterlichen Ueberzeugung, Ihres Anſehens und Ihrer Stellung würdig geweſen wäre? Oder haben Sie das auch gethan, gegen mich freilich nicht, ſondern wo es der Mühe lohnte und ich weiß es nur nicht? O dann weiſen Sie mir nach an wen Sie Sich gewendet haben, und ich will meine Strafe gern zurükknehmen! Ja wenn dem ſo iſt und man Ihre gründliche Gegenvorſtellungen, Ihre wohlgemeinten Warnungen ſchnöde zurükkgewieſen hat, denn könnte ich Ihnen vielleicht auch zum Theil wenigſtens den Ton verzeihen, in welchem Sie über dieſe Sache reden. Denn gewiß an und für ſich iſt er unverzeihlich, weder der Sache noch Ihrer Perſon würdig. Gleich von vorn herein glaubt man faſt einen Katholiken zu hören, dem unſer Jubelfeſt ein Aerger war. Was haben Sie denn an den unſchuldigen Päanen für Anſtoß genommen, unter denen noch dazu einige ſehr gut gerathen ſind? Was an den Doctorhüten, die doch im Jahr 1717 und 1617 auch aufgeſezt wurden, als von keiner Union die Rede war, und es keiner Gewitterwolke gegen die Vernunftreligion bedurfte? Warum ſollen gerade am Reformationsfeſt die Heeresabtheilungen keine Kirchenparade haben, wenn es ſonſt zu ihrer Ordnung gehört? Wo mit Lorbeerkränzen geſpielt werden iſt weiß ich freilich nicht; aber wenn die Beamten an manchen Orten ſonſt eben nicht fleißig in die Kirche gehen: warum ſpotten Sie darüber daß ſie es an dieſem Tage gethan? Iſt es nicht beſſer als wenn ſie es an dieſem auch unterlaſſen hätten? Und wenn Sie das ſo ſchlau ausgeſpürt haben, ich weiß nicht ob in Ihrer Nähe oder in der Ferne, daß berühmte Gelehrte zum erſtenmal ſeit ihrer erſten Communion wieder communicirt haben an dieſem Tage: warum freuen Sie Sich nicht lieber in der Stille und hoffen gute Wirkung von dieſer erwekklichen Handlung, ſondern wollen lieber daß hier oder da auf einen mit Fingern gewieſen werde bei dieſer Stelle Ihrer Schrift? Ich glaube nicht daß das Ihrer würdig iſt. Das alles ſcheint nun zwar unmittelbar nicht die Kirchenvereinigung zu treffen, ſondern nur das Reformationsfeſt; allein ich glaube es würde ſchwerlich daſtehen, wenn es nicht wäre, um nicht ganz allein über die raſchen Bruderumarmungen zu ſpotten, die ſich doch offenbar, Sie werden es nicht läugnen wollen, auf die gemeinſchaftliche Abendmahlsfeier der hieſigen Geiſtlichen beziehen. Iſt dieſer Spott Ihrer und der Sache würdig? hätte nicht die Ehrfurcht, die ein jeder Chriſt vor dem Tiſch des Herrn haben ſoll, Sie davon zurükkhalten ſollen? Sie können nach Ihrer Ueberzeugung dieſe Handlung für eine

Verirrung halten; dann verdient ſie Ihre Zurechtweiſung: Ihren Spott ſollte die Beziehung auf das heilige zurükkgehalten haben. Warum nennen Sie nun dieſe Bruderumärmungen raſch? Ein Judaskuß iſt langſam oder affectirt; dieſe waren nicht ſo, aber ich habe noch nicht gehört daß ſie irgend jemanden leid gethan haben. Aber ſie waren der natürliche Ausdrukk davon daß die Handlung ihrer Idee entſprochen hatte; jeder erinnert ſich mit Freuden daran; und, wie es ſein ſoll, durch das Mahl der Liebe iſt manches Band geknüpft, manches Hinderniß aus dem Wege geräumt worden, und manche Gemüther ſind einander näher getreten. Haben wir uns hernach tüchtig geſtritten auf unſeren Synodalverſammlungen, wie es ſein ſoll und ſich von ſelbſt verſteht, haben wir viele Schwierigkeiten gefunden und ſie auf den entgegengeſezten Enden angegriffen: ſo haben wir auch dabei den Segen jener Handlung gefühlt, welcher Mäßigung verbreitete, und jedem der ſich verirren wollte die Rükkehr erleichterte. Und Sie, der Sie es uns ſo oft deutſch und lateiniſch geſagt, daß doch am Ende alles bei dem Sacrament des Altars auf die geiſtige Wirkung ankomme, Sie vergeſſen Sich ſo weit, uns, die wir uns einen ſolchen Segen holen wollten für ein großes und wichtiges Geſchäft, ſpöttiſch zu ſagen, wir hätten uns eben ſo gut zu einem gemeinen Mahle vereinigen können, und auch da allgemeine und brüderliche Liebe darreichen? Sie werden wol auch das wiſſen, ohnerachtet ich nicht die Ehre habe perſönlich von Ihnen gekannt zu ſein, daß ich zu den fröhlichen Menſchen gehöre, und ich weiß deshalb recht gut wie viel auch bei einem gemeinen Mahle wahre Erhebung des Geiſtes, wahre Erwärmung des Herzens ſtattfinden kann; aber ich ſchäme mich Ihrer Vergleichung ſo ſehr, daß ich nichts weiter darüber ſage als wie innig leid es mir thut, daß Sie Sich auch hier hinter Luther verſtekken, und wie es ſcheint dem großen Mann vorzüglich in dem nachfolgen wollen was er, von leidenſchaftlichem Eifer aufgeregt, nicht allzu beſonnen geredet, und worüber Sie ſelbſt ihn ſonſt getadelt haben. Mit welchem Recht ſagen Sie in offenbarer Beziehung auf dieſes gemiſchte Abendmahl, das Reformationsfeſt ſei als ein neues Schauſpiel begangen worden? Gilt das uns am 30.? oder unſern Gemeinen am 31.? Im erſten Falle, wen möchten Sie gern als Komödianten und Heuchler vor den Augen von Deutſchland brandmarken? Nennen Sie ihn! Und wen es trifft der mag ſich wehren; aber verunglimpfen Sie nicht ins blaue und geben der tuſchelnden Verläumdung freien Spielraum; das ziemt doch ſolchem Manne nicht! Oder haben Sie nur Erfahrungsgründe, um anzunehmen daß unter einer gewiſſen Anzahl Geiſtlicher nothwendig einige Heuchler ſein müſſen? Nun ſo bezeuge ich Ihnen mein Beileid über dieſe Menſchenkenntniß eben ſo ſehr als über die Art ſie zu gebrauchen. Meinen Sie aber unſere Gemeinen: woher kennen Sie dieſe? was für ein Urtheil maßen Sie Sich über ſie an? Was für ein Geſchikk hat es, daß ein Mann wie Sie, Sich zu dem veralteten Geſchrei, das jezt ſo gern aus ganz andern Gründen wieder laut werden möchte, bekennt, welches Berlin als ein neues Babel anbellt? Aber nun gar, wie bringen Sie doch das Unternehmen des Vereinigungswerkes mit dem trivialen Saz, daß der Menſch ein geborner Schauſpieler ſei, in Verbindung? Welchen Grund haben Sie wol, vorauszuſezen daß es irgend jemanden, ich will gar nicht fragen wen Sie meinen, hierbei auf ein Schauſpiel angekommen ſei? Ich meines Theils habe dies immer unter die ſchlechteſten Manieren gerechnet, deren man ſich in der guten Geſellſchaft gar nicht bediene, Inſinuationen hinzuwerfen, die zu unbeſtimmt ſind als daß man von irgend jemand könnte zur Rechenſchaft gezogen werden, die aber dafür recht vielfältigen Verdacht erregen, von dem überall etwas haften bleiben ſoll; denn welche andere Abſicht kann man ſich bei einem ſolchen Verfahren denken? Aber die natürliche Strafe für ein ſolches iſt die, daß es recht öffentlich als dasjenige bezeichnet werde was es iſt, und da Sie es mir erlaubt haben, ſo vollziehe ich dieſe. Wie geſagt, dieſer Ton, den ich nicht weiter in allen ſeinen Spuren verfolgen will, ließe ſich nicht einmal unter jener Verausſezung erklären. Da aber dieſe wol gar nicht richtig ſein möchte, daß Sie nämlich zuvorkommende Schritte gethan um uns zu warnen, und daß man Sie mit Ihren Warnungen abgewieſen: ſo ſollte eben dieſer Ton mich faſt der Mühe überheben, mit Ihnen über dieſe Angelegenheit weiter zu reden; allein ich kann Sie nicht ſo ganz aufgeben, daß ich nicht den Verſuch machen ſollte, Ihnen zu zeigen wie unhaltbar Ihre Gründe ſind und wie viel Mißverſtändniſſe Sie hineingewirrt haben, und wie viel ganz grundloſe Andeutungen ſich hier finden, wodurch Ihre Leſer, wenn ſie nicht genau unterrichtet ſind, nothwendig irre geführt werden müſſen.

Ihr Hauptgrund gegen die Vereinigung der beiden proteſtantiſchen Bekenntniſſe zu einer ungetheilten Kirche ſteht S. 22 und lautet ſo: „Von der Entſtehung des Chriſtenthums bis auf unſere Tage war die Gemeinſchaft des Altars nicht gegründet auf die Gemeinſchaft des Un- oder halben, ſondern des ganzen oder vollen Glaubens.“ Wenn ich mir dies in einen ungehäßigen ſchlichten Saz übertrage, ſo ſoll es doch heißen, daß von Anfang der Kirche an zur Gemeinſchaft des Altars auch eine völlige Gemeinſchaft des Glaubens gehört habe. Können Sie das behaupten? hat es nicht zu allen Zeiten in der Kirche gar viele Streitigkeiten über Glaubenspunkte gegeben, welche keine eigentliche Spaltung erzeugt, keine gegenſeitige Excommunication nach ſich gezogen? Iſt das nur für diejenigen geſchrieben, die keine andern Abweichungen im Glauben kennen, als die in der Kirchengeſchichte mit recht derben Kezernamen bezeichnet werden? Aber Sie wiſſen es doch gewiß beſſer, ja Sie gefallen Sich noch in Ihrer neuen Dogmatik recht vorzüglich darin, von Leuten die niemals verkezert und excommunicirt worden ſind Aeußerungen anzuführen die bedeutende Abweichungen in Glaubenspunkten enthalten! Und wie iſt es auch heut zu Tage noch? giebt es nicht viele Glaubensabweichungen welche die Gemeinſchaft des Altars nicht brechen? Wenn Sie wirklich ſo bedeutend fortgeſchritten ſind ſeit einiger Zeit wie jene wolten, und es kommt Ihnen nun ein reiner Schüler des Ammon vom Jahre 1803 vor: wollen Sie mit dem nicht communiciren? und wie ſieht es mit den Rationaliſten, an deren Bekehrung Sie zwar lange arbeiten, die aber doch immer noch nicht bekehrt ſind? haben Sie die ſchon excommunicirt? oder ſtehen Sie mit ihnen in der Gemeinſchaft des Altars, und nur mit den Zwinglianern und Calviniſten lehnen Sie ſie ab, ohnerachtet die gegen jene noch wahre Helden im Glauben ſind? Doch ich verſtehe, Sie meinen nur oder wenigſtens vorzüglich die volle und ganze Gemeinſchaft des Glaubens in Beziehung auf das was das Sacrament des Altars ſelbſt betrifft. Aber ſteht es damit beſſer? Hat nicht noch kürzlich mein jeziger und Ihr ehemaliger Amtsgenoſſe Marheineke gezeigt, wie verſchieden die Vorſtellungen der Väter vom Sacrament waren? und haben dieſe Väter ſich unter einander oder einer des andern Schüler von der Gemeinſchaft des Altars ausgeſchloſſen? Und hat man bei dem Streit über die Brodverwandlung gleich überall mit der Excommunication verfahren? Oder können damals alle die miteinander das Sacrament nahmen ſtreng einerlei Meinung geweſen ſein? Und wenn es nun wahr wäre daß Calvin bis zum Jahre 1549 mehr Lutheraner war als Zwinglianer: hat er nach 1549 etwa nicht mehr mit denſelben communicirt wie vor 1549? Und wenn es unſtreitig iſt, daß er in den Inſtitutionen ſeine und Zwinglis Meinung unterſcheidet: haben er und ſeine Anhänger damals nich mit den Zwinglianern communicirt? Iſt es nicht notoriſch, daß dieſe beiden Meinungen in der reformirten Kirche neben einander beſtanden haben ohne die Gemeinſchaft des Altars zu ſtören? Und endlich haben Sie etwa widerlegen können, daß in der Brüdergemeine wirklich Chriſten von beiden proteſtantiſchen Meinungen ohne alle Störung und Reibung, ohne daß durch dieſe Liebe und Einigkeit die Chriſtenheit geſpottet und genärret werde, (S. 20) ſondern mit der größten Innigkeit und zu beiderſeitigem größten Segen mit einander communiciren? Das war freilich nicht abzuläugnen und mit Stillſchweigen konnten Sie es auch nicht gut übergehen; aber Sie ſind ein kunſtreicher Mann, der ſich immer zu helfen weiß. Ja, ſagen Sie, „die Brüder ermangeln doch, wie es von Chriſten zu erwarten ſteht, einer beſtimmten innern Haltung, der köſtlichen Feſtigkeit des Herzens nicht.“ Nun mein theuerſter, wenn das von Chriſten zu erwarten ſteht, ſo ſteht es ja von uns die wir uns uniren wollen, eben wie in dieſem Punkt die Brüder unirt ſind, auch zu erwarten; und ich hoffe auch von mir und vielen die mir gleich geſinnt ſind, daß es uns an der innern Haltung und an der Feſtigkeit des Herzens niemals fehlen ſoll. Wenn aber Sie, wie man allerdings glauben möchte, das Gegentheil von uns ſchon vorausſagen, ſo iſt ja das eine ganz vollſtändige und zwar höchſt liebevolle petitio principii! Sie mögen nun auch wol gemerkt haben daß damit nicht viel geſagt iſt, darum nehmen Sie nun noch eine andere Kunſt zu Hülfe und geben, um die Aufmerkſamkeit der Leſer von der ſchwachen Stelle abzulenken, der Sache ganz leiſe eine andere Wendung, machen der Brüdergemeine ein Compliment über ihre rühmliche Gewandtheit und Vorſicht — nun ich möchte dieſe mir ſehr ehrwürdige Geſellſchaft lieber ganz aus dem Spiel laſſen, und will ihr nicht beſonders Glükk wünſchen zu dieſem laudari a laudato viro — und fügen dann hinzu, „Sie hätten noch nicht die geringſte Urſache zu glauben, daß ſich die Brüder mit den zu unirenden Gemeinen kirchlich vereinigen würden.“ Als ob davon die Rede geweſen? oder als ob Sie ſelbſt glauben könnten es ſei die Rede davon geweſen! Wiſſen wir denn nicht alle daß die kirchliche Vereinigung der Brüder unter ſich auf einer eigenthümlichen Verfaſſung und Disciplin beruht? Was für eine Vereinigung könnten wir alſo von ihnen wollen? Können wir wollen daß ſie ihre Verfaſſung und Disciplin aufgeben ſollen? Sehen Sie, dies iſt eine von jenen grundloſen Andeutungen, welche höchſtens unkundige Leſer irre leiten können, als ob wir einen Zwekk gehabt hätten der nun ganz gewiß verfehlt wäre. Wenn Sie aber meinen, die Brüdergemeinen werden in allen Fällen, wo vermöge ihrer Einrichtungen Gemeinſchaft und Annäherung ſtattfinden kann, die unirten Gemeinen, wenn es deren geben wird, anders behandeln als die altlutheriſchen oder altreformirten: ſo habe ich zur Zeit nicht die geringſte Urſach zu glauben, daß dieſe Ihre Vermuthung auf einem guten Grunde beruhe und daß die Zeit ſie bewähren werde. — Auf dieſem falſchen Saze alſo, daß die Gemeinſchaft des Altars von jeher auf der vollen Gemeinſchaft des Glaubens beruht habe, einem Saze der leicht in ſeiner ganzen Strenge befolgt die Gemeinſchaft des Altars ganz aufheben könnte, gründet ſich Ihr Tadel unſeres Verfahrens. Sie ſagen nämlich, „man hätte ſonſt immer die Vereinigungsverſuche von tiefen und beſonnenen Unterhandlungen über die beſtehenden Abweichungen in der Lehre angefangen,“ und ſo ſollten wir es alſo auch gemacht haben. Allein Sie geſtehen ja auch daß jene Vereinigungsverſuche immer mißlungen ſind. Wollen Sie uns nicht die Erlaubniß geben klüger zu ſein als unſere Väter, klug geworden durch ihr eigenes Beiſpiel? Iſt die Sache ſonſt nur gut und iſt von dem einen Ende immer nicht gegangen: warum ſoll man nicht auch einmal von dem andern anfangen? Jedes Verhältniß dieſer Art hat ſeine ideale Seite und ſeine reale, und beide greifen ſo in einander, daß wol niemand behaupten kann die eine müſſe ſchlechthin und immer die erſte ſein. Denn wenn Sie das in ſeiner ganzen Strenge behaupten wollten, ſo dürften wir eigentlich noch immer keine chriſtliche Kirche haben. Denn die Lehre müßte erſt vollkommen abgeſchloſſen ſein, ehe die Gemeinſchaft anfinge; ſie iſt aber noch nie vollkommen abgeſchloſſen und zu keiner Zeit ein allgemeiner Lehrfriede geweſen. Kann nicht ein Frieden eben ſo gut mit einem Waffenſtillſtand anfangen, der eine That iſt, als mit Unterhandlungen, während deren die Feindſeligkeiten noch fortgehen? Es giebt ohnſtreitig Umſtände unter denen das eine das beſſere iſt, und Umſtände unter denen das andere. Kann nicht der Friede vollkommen geſchloſſen ſein, und doch gewiſſe Punkte noch auf beſondere Unterhandlungen und Verträge ausgeſezt bleiben? In unſerem Falle hat ſich die eine

Methode niemals bewähren wollen: warum ſollten wir nicht einmal zur anderen ſchreiten und mit einer That anfangen? Doch ich brauche gar nicht damit mich zu begnügen, ſondern es läßt ſich ja geradezu zeigen daß der andere Weg unmöglich iſt. Wenn auf dem marburger Geſpräch den Gottesgelehrten beider Theile, die da zuſammengekommen waren, gelungen wäre zu einer gemeinſchaftlichen Ueberzeugung zu gelangen und ſie ſich alſo vereinigt hätten, ſo und nicht anders in ihren Gemeinen zu lehren: ſo wäre freilich die Vereinigung gemacht geweſen, weil es noch gar nichts abgeſchloſſenes noch gar keinen feſten Typus der Lehre gab, ſondern die Gemeinen alle noch im Empfangen verbeſſernder Anſichten begriffen waren, und was die übrigen Lehrer betrifft, einzelne abweichende Stimmen bei der großen Autorität von dieſen leicht würden verſchlungen ſein. Aber ſchon zehn Jahre ſpäter wäre, weil die Kirche ſich ſchon beſtimmter geſtaltet und ausgeſondert hatte, auf dieſem Wege nichts mehr zu machen geweſen. Deshalb iſt er auch immer vergeblich verſucht worden. Und wie könnte er denn jezt eingeſchlagen werden? Sollen wir deputirte ernennen, denen wir Vollmacht geben über unſere Ueberzeugungen abzuſchließen? Kann die Ueberzeugung der einzelnen wirklich dieſen Beſchlüſſen folgen? Ja wenn wir einen Pabſt hätten, oder ad hunc actum einen ernennen könnten! Aber wiewol Sie bedenklich ſind, ob man das nicht wünſchen könnte, ſo geht das doch einmal nicht, theuerſter, und wir müſſen alle Hoffnungen dieſer Art aufgeben, und wenn man auch noch ſo ſehr einen aufſtellen könnte, der es allen Parteien recht zu machen wüßte! Und auch der Pabſt hat ja noch nie zaubern können, daß alle wirklich daſſelbe geglaubt haben. So würde alſo nicht nur auf dieſem Wege derſelbe Zuſtand auch entſtehen den Sie ſo ſehr verabſcheuen, eine Gemeinſchaft des Altars ohne volle Gemeinſchaft des Glaubens; ſondern es würde auch ohnſtreitig bei den Verhandlungen ans Tageslicht kommen, daß dieſer Zuſtand ſchon immer beſtanden hat und daß über die dunkeln zu dieſer Sache unmittelbar gehörigen Formeln ſowol als über die

amit verwachſenen Lehren, welche Sie ſelbſt als Abweichungen
on den einfachen Aeußerungen der Schrift für gefährlich noch
n Jahre 1816 hielten, die Vorſtellungen auch der Lehrer deſſel-
en Bekenntniſſes keinesweges übereingeſtimmt haben. Und wenn
un die deputirten wirklich einig würden, das heißt nicht dar-
ber, gewiſſe Abweichungen für unweſentlich zu halten, denn das
ollen Sie ja nicht, ſondern darüber eine beſtimmte Vorſtellungs-
eiſe feſt zu ſezen: würden das nicht doch eine Menge Beſtim-
ungen ſein, die wir „mehr der Schule lernten als dem Leben?"
Würden Sie verlangen daß alle evangeliſch-lutheriſchen oder re-
rmirten Chriſten, die bisher den Vorſtellungen ihrer Kirche mit
nigem Bewußtſein angehangen haben, die neuen annehmen ſoll-
n weil es dort ſo beſchloſſen worden? Und wenn ſie das auch
äten, entweder aus einer Art des Gehorſams, die es bei uns
cht giebt, oder durch freie Zuſtimmung oder gar Abſtimmung:
ürden Sie für die Zukunft verlangen, daß dieſe neuen Beſtim-
ungen allen evangeliſchen Chriſten immer ſollten überliefert wer-
n, und würden das allen Pfarrern Ihres großen Kirchſpren-
ls zumuthen und auch wirklich von ihnen erlangen? oder wür-
n Sie nicht doch hernach, wenn dieſe immer wieder kämen,
gend die Katechumenen wollten dieſes nicht feſthalten und nicht
greifen, als Oberhirte ſelbſt wieder dieſe durch ſo lange Unter-
ndlungen erſtrittenen Beſtimmungen für unweſentlich in Abſicht
f den wirklichen und würdigen Genuß des Sacramentes er-
ären müſſen? Warum wollen Sie uns alſo verargen daß wir
t demſelben anfangen, womit Sie doch nothwendig ſchließen
üßten? So iſt ja die raſche That gar nicht ſo ſchlimm, wenn
doch genau daſſelbe Ziel trifft, wobei die tiefen und beſonne-
n Unterhandlungen, ſollen ſie anders überhaupt etwas ausrich-
, zulezt auch ankommen müſſen! Aber mit der raſchen That
es doch wirklich nicht wie mit den raſchen Bruderumarmun-
n, die allerdings nur das Werk des Augenblikkes ſein konnten
d mußten. Auch ſind Sie ſelbſt ſo unbekannt nicht mit dieſen
ngelegenheiten, daß Sie nicht wiſſen ſollten daß ſeit langer Zeit

mancherlei Anregungen Ueberlegungen Unterſuchungen einzelne Handlungen nur gerade keine Unterhandlungen dieſer That vorangegangen waren; und auf der andern Seite ſind Sie ſo allwiſſend nicht, daß Sie mit ſolcher Sicherheit behaupten können ſie ſei dennoch raſch; ſondern dies muß Sie wie uns erſt die Erfahrung lehren, was daran übereilt war oder nicht, und es iſt wenigſtens raſch von Ihnen, ſo darüber abzuſprechen. Aber wie bezeichnen Sie nun gar dieſe ſogenannte raſche That? „Wir ſchieden aus den Manifeſten Gottes etwas aus, wie aus einem Landrecht und formten ein Landesevangelium wie einen Landſturm.“ Denn das geben Sie uns doch Schuld! Oder hätte es irgend einen Sinn und Zwekk, daß Sie ſagen, bei ehemaligen Vereinigungsverſuchen habe man noch zu viel Ehrfurcht vor der Religion gehegt um dieſes zu thun, wenn Sie nicht wollten zu verſtehen geben jezt habe man es gethan? Sie werden ſchwerlich ſagen können, dies wären unberechtigte Folgerungen aus Ihren Warten! Doch ich will Ihnen gern die Nachweiſung ſchenken, wo und wie wir denn dies gethan haben, wenn Sie mir nur der Zukunft wegen, damit es uns nicht etwa unverſehens begegne, ſagen wollen, was für Verbrechen Sie denn eigentlich durch dieſe wunderlich zuſammengedrechſelten Redensarten bezeichnen wollen. Ob aus unſerm Landrecht etwas iſt ausgeſchieden worden weiß ich wahrhaftig nicht, und bewundere Sie, daß Sie Sich um ſo vielerlei fremdartige Dinge klein und groß, Paraden Lorbeerkränze unkirchliche Beamte ſelten communicirende Gelehrte und verſtümmelte Landrechte, bekümmern können bei ſo vielen und großen Geſchäften! Aber was verſtehen Sie unter Manifeſten Gottes, und wie ſcheidet man etwas davon aus? Meinen Sie es werde durch die Vereinigung wie wir ſie im Sinne haben dahin kommen etwas aus der Bibel auszuſcheiden? ich wüßte doch gar nicht wie! Oder nennen Sie die augsburgiſche Confeſſion ein Manifeſt Gottes — nahe genug ſcheinen Sie freilich hier anzuſtreifen, nur ſehe ich nicht wie dann reformirte und Katholiken von den Lutheranern gleich weit abſtehen können! —

und meinen wir kämen durch die That dahin, aus dem zehnten Artikel das et improbant secus docentes auszuſcheiden, oder ſtatt vescentibus zu ſchreiben fidelibus? Doch davon hernach! Aber Ihre Worte hier klingen mir doch zu wunderbar, als daß ich glauben ſollte Sie hätten das gemeint; auch hätte ja dann dieſelbe Ehrfurcht vor der Religion ſchon dem großen Melanchthon gefehlt. Alſo wie geſagt, ich bin hier ganz rathlos und muß um nähere Erklärung bitten. Wiewol mir ſehr bange iſt ich proſtituire mich; und wenn Sie nun ſagen werden was Sie gemeint haben, werde ich mich müſſen vor die Stirn ſchlagen, daß ich einfältiger Menſch die feine Rede nicht gleich verſtanden habe. Eben ſo geht es mir mit dem andern. Wie man einen Landſturm formt, davon habe ich eine kleine Erfahrung gemacht, und ſelbſt ein wenig mit dazu geholfen; aber je mehr ich das zu wiſſen glaube, um deſto weniger kann ich entdekken was für eine Aehnlichkeit es geben kann zwiſchen Landesevangelium und Landſturm und der Art wie beide zu Stande kommen, und ich möchte faſt über dieſe Beredſamkeit in ähnliche Ausrufungen ausbrechen wie Feſtus über die des Paulus. Vielleicht aus demſelben Grunde, weil die Geſinnung von welcher die Ihrige ausgeht mir eben ſo fremd iſt, wie dem Feſtus die Geſinnung unſeres Paulus. Aber was iſt denn ein Landesevangelium? und haben wir je geſagt daß wir eins machen wollen? oder haben Sie Urſache zu glauben daß wir eins machen müßten? Wenn Sie noch geſagt hätten ein Landesbekenntniß; aber ein Landesevangelium! Ich hoffe daß wir hier alle gar ſtark darüber halten, daß es nur das eine Evangelium giebt, daß der Menſch gerecht werden kann durch den Glauben an Jeſum; und daß wir nicht nur den gar übel anlaſſen würden der uns ein anderes aufheften wollte, ſondern daß auch ſchon der uns gar viel zu wünſchen übrig läßt, wiewol wir auch deshalb ihn nicht ausſchließen wollen von der Gemeinſchaft des Altars, der uns den Glauben (Neue Summa §. 116 und 117) ſo kritiſch zuſpizt und weg obſervirt, daß der Glaube an Chriſtum erſt gar nicht zum Vorſchein kommen will, ſondern nur ein äußerer Glaube, der ſich auf das göttliche Anſehen Chriſti ſtüzt und ſich allmählig in einen innern, der ſich Gott zur Nachahmung verſezt, auflöſen ſoll, und daß, als hernach vom Glauben an Gott und ſeinen Sohn die Rede iſt, aus allerlei gar nicht die rechtfertigende Kraft des Glaubens erſchöpfenden kaum berührenden Gründen ziemlich mühſam und nicht ſehr bündig gefolgert wird, man könne alſo, alles wohl erwogen, doch ſagen, daß vom wahren Glauben alle Weisheit Tugend und Glükſeligkeit ausgehe. Wir wie geſagt wollen uns jenes eine und alte Evangelium nicht nehmen laſſen und denken an kein anderes. Alſo auch dieſe Redensart würden Sie uns erſt erklären müſſen, da wir ja, wie Ihnen ſehr wohl bekannt iſt, gar nicht auf dem Wege ſind auch nur ein neues Landesbekenntniß zu machen. Doch der beſtimmte Tadel den Sie ausſprechen iſt der, daß wir „das Volk zum Indifferentism der Lehre verführten.“ Ja dies iſt endlich das große Verbrechen, daß nachdem durch den gänzlichen Verfall aller Kirchenzucht unſere Chriſten genöthigt ſind mit den erklärteſten Ungläubigen ja mit den entſchiedenſten Verächtern aller göttlichen Gebote zu communiciren, ſo oft es dieſen einfällt, nachdem durch den wenigen Succeß, welchen bisher noch die treuen Bemühungen der evangeliſchen Lehrer gehabt haben, die Sache immer noch ſo ſteht, daß Supranaturaliſten und Rationaliſten mit einander communiciren müſſen, und auch wol jeder es bedenklich finden müßte, wenn wir es ſelbſt darauf anlegen wollten die lezteren in eine beſondere Kirchengemeinſchaft zu ſammeln: ſo wollen wir nun die ſupranaturaliſtiſchen Lutheraner und reformirten fragen, ob ſie ſich nicht eben ſo leicht entſchließen können mit einander zu communiciren, als doch jeder mit den Rationatiſten ſeiner Confeſſion communicirt, und eben ſo umgekehrt die rationaliſtiſchen, ſofern es deren unter uns giebt. Um nun die Größe dieſes Verbrechens recht zu beſtimmen, ſo laſſen Sie uns doch unterſuchen wie weit und worin denn reformirte und Lutheraner von einander abweichen, alſo gegen was für Lehre ſie denn indifferent werden ſollen. Hätten Euer

ochwürden mit Ihrer bekannten Gelehrſamkeit und Ihrem be-
nnten Geſchikk zur Faſſungskraft einer großen Menge herabzu-
igen dieſe Punkte in Ihrer Schrift gehörig auseinandergeſezt:
hätten Sie Sich ein unter den gegenwärtigen Umſtänden gar
cht geringes Verdienſt erworben. Das hat Ihnen aber nicht
liebt, vielmehr finden ſich in dem was Sie hierüber geſagt ha-
n wie mir ſcheint Mißverſtändniſſe, zu deren Aufklärung ich
ch ſuchen muß das meinige nach Vermögen beizutragen. Zu-
ſt was die Lehre von der Gnadenwahl betrifft, die gewiſſer-
aßen ſtreitig iſt zwiſchen beiden Bekenntniſſen: ſo verwandeln
ie uns dieſe ich weiß nicht warum in die Vorſehungslehre, mit
elcher ſie freilich zuſammenhängt aber doch nicht ganz einerlei
, außer wenn man alle unmittelbaren göttlichen Einwirkungen
läugnet und alles auf Unterweiſung und Beiſpiel zurükführt,
lches Sie ja doch nicht mehr zu thun ſcheinen. In der Vor-
ungslehre an und für ſich aber hat eine Bekenntnißverſchieden-
it meines Wiſſens niemals ſtattgefunden, und ich muß erwar-
n, auf welche Weiſe Sie mich hierüber der Unwiſſenheit bezüch-
en können. Wollen Sie aber die Sache auf die bloße Vor-
ungslehre zurükführen: ſo weiß ich wieder nicht wo Sie je-
s furchtbare Princip Calvins her haben, „daß das gute nicht
der höchſten Vollkommenheit Gottes, ſondern in ſeiner unbe-
ngten Willkühr wurzele." Schade, daß Sie nicht angeführt
ben wo es ſteht; denn ich bin wieder ſowol unwiſſend, indem
es nicht aufzufinden weiß in meinem Calvin, als auch
maßend, indem ich demohnerachtet behaupten möchte, er könne
ſo gar nicht aufgeſtellt haben wie Sie es uns wiedergeben.
ich möchte noch mehr behaupten, daß dieſes Princip, wenn
r in ſeine tiefſten Tiefen hinabſteigen, ſeine Furchtbarkeit ganz
liert, und auf einem Gebiet liegt, auf welchem es nie Streit
iſchen Lutheranern und reformirten gegeben hat noch geben
n, denn es iſt gar nicht das Gebiet des geoffenbarten ſondern
s verborgenen Gottes. Aber nun weiter, was hat denn mit
ſem Princip die in der Anmerkung beigebrachte Anekdote von

der Prinzeſſin Wilhelmine zu thun? Iſt denn die Frage über einen engliſchen oder deutſchen Bräutigam die Frage über das gute und die Wurzel deſſelben? Oder ſind, was die Prinzeſſin hier aufſtellt, etwa reformirte Principien, welche die Tochter ſchlauer Weiſe an den Vater ſich lehnend gegen die lutheriſche Mutter geltend machen will? Offenbar gar nicht, ſondern ſie redet zwar in Ausdrükken die etwas unſchikklicher Weiſe, was man ja wol einer Prinzeſſin verzeihen kann, allerdings aus der Lehre von der Gnadenwahl hergenommen ſind; was ſie aber ſagen will das hätte ſie eben ſo gut mit den ächteſt lutheriſchen Ausdrükken ſagen können. Oder glauben Sie nicht daß eine lutheriſche Prinzeſſin ſich nach der lutheriſchen Vorſehungslehre die Zumuthung eines Eides abwehren könnte über künftige Handlungen, über welche in dieſem Augenblikk das Gewiſſen noch keine Entſcheidungsgründe hat? In der That, zu welchem Ende Sie uns dieſe anmuthige Erzählung beigebracht haben, die mit den Harmſiſchen Säzen, mit der Kirchenvereinigung, ja ſogar mit der verworrenen Sprache Babels, die zuerſt ihren Unwillen auf ſich gezogen hat, auch nicht das mindeſte gemein zu haben ſcheint, das begreife ich nicht. Ja wenn die Prinzeſſin noch ihrer königlichen Mutter geantwortet hätte, es ſei ja vergeblich einen Eid auf ihre ewige Seligkeit zu leiſten, da dieſe ſchon durch den abſoluten Rathſchluß Gottes beſtimmt wäre, und ſie ſelbſt alſo gar nicht darüber disponiren könne: dann freilich hätte ſie zwar mit der calviniſchen Lehre von der Gnadenwahl auf eine Weiſe gefrevelt, welche Calvin und ſeine Anhänger immer auf das beſtimmteſte von ſich abgewendet haben; aber dann hätten Sie doch eine Veranlaſſung gehabt! Jezt iſt das einzige was ich aus dieſer Erzählung und der Anwendung welche Sie davon machen lerne, und wovon ich freilich nicht beurtheilen kann in wiefern es ſubjectiv zur Sache gehören mag, dies, daß es etwas für Sie giebt was Sie Glaubenstaktik nennen, und worüber ich auch gar gern näher belehrt ſein möchte, was es doch iſt, damit wenn es etwas rühmliches und förderliches iſt, ich es mir noch verſchaffen könne.

Denn bis jezt hat es mir ganz gefehlt, und ich habe mich ſo be-
elfen müſſen. Noch lieber aber wüßte ich was für eine ver-
orgene Abſicht Sie bei jener Geſchichte gehabt haben. Haben
Sie uns etwa nur von dem eigentlichen Streitpunkt ablenken
ollen, damit wir nicht ſehen möchten wie geringfügig er iſt?
Nun dann will ich wenigſtens mich nicht verführen laſſen, ſon-
ern Sie fragen, ob Sie über folgende Punkte mit mir einig
ind, oder mich eines beſſeren belehren wollen. Erſtlich, daß in
er reformirten Kirche, auch nachdem wir die Remonſtranten ab-
gerechnet, die Meinungen über die Lehre von der Gnadenwahl
einesweges überall dieſelben ſind, ſondern nicht nur die verſchie-
enen Bekenntnißſchriften verſchiedener Kirchen ſich verſchieden
arüber ausdrükken, ſondern auch anerkannt und ohne alle Spal-
ung unter den Theologen ſich verſchiedene Meinungen gebildet
aben; alſo in der reformirten Kirche immer der Fall geweſen
ſt, daß die Gemeinſchaft des Altars ſtattgefunden hat bei verſchie-
enen Meinungen über dieſen Gegenſtand, ohnerachtet manche
ieſer Bekenntnißſchriften und namentlich die ſiegismundiſche die
Ausdrükke ſo geſtellt haben, daß jeder Unterſchied von der kirch-
ichen Meinung der lutheriſchen Kirche faſt ganz verſchwindet, ſo
aß die reformirten von dieſer Seite in der Praxis ihrer Kirche
ein Hinderniß finden können, die Gemeinſchaft des Altars mit
en Lutheranern einzugehen. Zweitens, daß wenigſtens mit dem-
elben Recht mit welchem Sie ſagen, Calvin ſei lange Zeit in
er Lehre vom Abendmahl mehr lutheriſch geweſen als zwingliſch,
auch ich ſagen kann, Luther und Melanchthon ſeien in der Lehre
von der Gnadenwahl eine Zeitlang calviniſch geweſen, und ich
kann mich hierüber auf Ihre eignen Worte berufen. Nun hat
zwar Melanchthon ſich nicht geſcheut die Aenderung ſeiner Mei-
nung ſehr öffentlich zu machen, aber hat er, hat Luther alle die-
jenigen die vorher mit ihnen gleicher Meinung waren aufgefor-
dert, ebenfalls ihre Meinung zu ändern, oder ſie würden ihnen
die Gemeinſchaft des Altars verſagen? Dergleichen iſt mir we-
nigſtens nicht bekannt; und ſo ſchließe ich alſo, daß auch die An-

hänger des augsburgiſchen Bekenntniſſes, welches in dieſem Punkt, weil es den Streitpunkt ganz umgeht, ſogar jeder Calviniſt unterſchreiben kann, keinen Grund haben den reformirten die Gemeinſchaft des Altars zu verſagen. Drittens, daß Calvin ſowol in den Inſtitutionen als in der Erklärung der genfer Kirche, und ſo auch immer alle in der reformirten Kirche, die ihm ſtreng gefolgt ſind, ſich gehörig und hinreichend verwahrt haben gegen alle praktiſche Conſequenzen ihrer Lehre, welche irgend der verwandt ſind, daß der Menſch ſich überheben könne ſeine Seligkeit zu ſchaffen, da er nicht wiſſe ob er dazu beſtimmt ſei, und daß alſo Pflicht und Seelenheil dabei nicht auf dem Spiel ſtehn; vielmehr daß die beſondere Faſſung dieſer Lehre in einigen reformirten Bekenntnißſchriften und Lehrbüchern keine andere Tendenz habe als eine Formel aufzuſtellen, durch welche auf der einen Seite die göttliche Allmacht ſo gerettet werden könne, daß man nicht nöthig habe von irgend etwas das geſchieht den göttlichen Willen als Grund auszuſchließen, und auf der andern Seite die göttliche Gerechtigkeit ſo zu retten, daß man nicht ſagen könne, es zeige ſich in irgend etwas das geſchieht, ſofern es ohne den Willen Gottes nicht geſchehen konnte, eine göttliche Ungerechtigkeit. Ob dieſe Aufgabe mehr durch die eine oder mehr durch die andere Abfaſſung gelöſt ſei, will ich gar nicht entſcheiden, ſondern es mag hier immer unerörtert bleiben; was ich Ihnen vorlege iſt nur dieſes, daß alſo dieſe Lehre gewiß mehr der Schule angehört als dem Leben, und nur aus unzeitigem Eifer der in Streit begriffenen ins Leben iſt hinein gezogen worden, und daß eben deshalb auf dem Gebiet des praktiſchen Chriſtenthums kein Streit hierüber iſt zwiſchen reformirten und Lutheranern, und alſo auch bei rein kirchlichen Verhältniſſen und Anordnungen auf dieſen Streit keine Rükſicht darf genommen werden. Nächſt dieſen Punkten nun, und für den Fall daß Sie einen oder den andern davon in Abrede ſtellen könnten gebe ich Ihnen nur zu bedenken, daß in dieſer Hinſicht in unſern Gegenden, auf welche wir es ja urſprünglich allein anlegen mit der Vereinigung, gar keine neue Gefahr durch die Vereinigung entſteht. Denn es iſt doch einmal eingeriſſen, daß reformirte Chriſten lutheriſche Predigten, und lutheriſche Chriſten reformirte Predigten beſuchen; dieſes könnten wir auch bei dem beſten Willen nicht hindern, und ich glaube auch nicht daß ein Bannſtrahl aus Dresden, wie kräftig er auch ſei, es hindern könnte. Werden alſo in den reformirten Kirchen gefährliche Säze aus dem Gebiet der Vorſehungslehre und der Erwählungslehre vorgetragen: ſo geſchieht den lutheriſchen Chriſten eben ſo viel und eben ſo wenig Schaden dadurch ohne die Union als mit der Union. Zweitens nun iſt ſtreitig zwiſchen reformirten und Lutheranern die Lehre vom Abendmahl ſelbſt. Aber auch in Bezug auf dieſen Punkt haben Sie Ihren Saz, daß wir die Vereinigung hätten mit Unterhandlungen über das Dogma anfangen müſſen, nicht bewährt, und auch über dieſen Punkt mehr Dunkel als Licht verbreitet. Was Sie darüber ſagen ſteht, wie es ganz natürlich iſt wenn man begeiſtert ſchreibt, und auch ganz heilſam ſein kann wenn man ſehr abſichtlich ſchreibt, nicht an einem Ort beiſammen; es würde alſo auch ſchwer ſein Ihnen Schritt vor Schritt nachzugehen, und es ſcheint mir auch hier rathſamer, einfach und ſchlicht Ihnen einige Punkte vorzulegen zur Vertheidigung unſeres Verfahrens, auf die es nun ankommt, ob Sie ihnen beiſtimmen werden oder nicht. Zuerſt iſt es bekannt, daß in der reformirten Kirche auf eine gänzliche Gleichförmigkeit der Vorſtellungen vom Abendmahl nicht iſt gedrungen worden, ohne daß doch die Verſchiedenheit hätte die Gemeinſchaft des Altars geſtört. Denn die etwas dürftige und trokne zwingliſche Lehre, daß die Sacramente nur Zeichen ſein, und mehr der Kirche den Glauben ihrer Glieder bekundeten als dieſen Glauben ſelbſt hervorbrächten oder ſtärkten, iſt nie allgemein geworden, und ſchon vor Calvin hat Bucer dem Sacrament auch eine innere Wirkung zugeſchrieben; ſondern nur in dem negativen iſt man einig, die leibliche Gegenwart Chriſti in Verbindung mit dem Brod und Wein zu läugnen. Da nun von Anfang an reformirte, welche eine eigenthümliche innere Wirkung des Sacraments läugneten, mit ſolchen welche ſie behaupten communicirt haben: warum ſollen nicht auch ſie ſämmtlich, welche die leibliche Gegenwart läugnen, mit denen communiciren welche ſie behaupten, wenn nur die Handlung ſelbſt ſo eingerichtet iſt daß ſie nicht ſcheinen zu behaupten was ſie läugnen, als wodurch eine Unwahrheit mit ins Spiel kommen würde? Von Seiten der reformirten kann alſo unter dieſer einzigen Bedingung ſchon wegen der alten Praxis ihrer Kirche kein Hinderniß ſein, die Gemeinſchaft des Altars mit den Lutheranern einzugehen. Zweitens, wenn Sie uns aber durch Anführung mehrerer abgeriſſenen Stellen aus Calvins Inſtitutionen Lib. IV. Cap. XVII. 3. 4. 8. 10. 24. überreden wollen, die Vereinigung könne, was dieſen Punkt betrifft, auch durch Unterhandlungen über das Dogma bewirkt werden, und zwar ſo, daß man Calvin mit der unveränderten augsburgiſchen Confeſſion vereinbarte: ſo begreiſe ich nicht wie Sie und Ihr beiſtimmender leipziger Recenſent dieſes behaupten können. Sie müßten denn alles überſchlagen haben was in demſelben Kapitel vom 16ten Abſchnitt an gegen diejenigen geſagt wird „welche behaupten, das Brod im Abendmahl enthalte den Leib Chriſti in und unter ſich eingeſchloſſen, und welche deshalb dem Leibe Chriſti eine ſeiner Natur widerſprechende Allenthalbigkeit andichten, weil ſie nämlich glauben, nicht anders Gemeinſchaft mit ihm haben zu können, als wenn er in das Brod herunterſteige, diejenige Art des Herunterſteigens aber wodurch er uns zu ſich hinaufhöbe nicht begreifen.“ Sie müßten überſchlagen haben, wie er ſich im 19ten Abſchnitt ausdrüklich ausbedingt, „die Gegenwart Chriſti im Abendmahl müßte ſo geſtellt werden, daß weder ſeiner himmliſchen Herrlichkeit etwas entzogen werde — welches geſchehen müſſe wenn man ihn an das Brod anheften oder in das Brod einſchließen wollte — noch auch ein Widerſtreit entſtehe mit dem Weſen der menſchlichen Natur — welches allemal geſchehe wenn man den Leib Chriſti zugleich an mehrere Orte zertheile, oder ihm eine unendliche Größe andichte, und ihn durch Himmel und Erde verbreite“ — und

ie er grade „mit Ausnahme dieſer beiden Punkte gern alles
nehmen will, was die wahre Theilnahme der gläubigen an
s Herrn Leib und Blut ins Licht ſezen kann.“ Sie ſehen,
i dieſer förmlichen Proteſtation iſt keine Vereinigung Calvins
t der unveränderten augsburgiſchen Confeſſion denkbar. Und
les in den folgenden Abſchnitten iſt voll hievon, ſo daß ich
cht begreife wie Sie zu der lezten Stelle, die Sie aus dem
ſten Abſchnitt anführen, gekommen ſind, ohne dies alles we-
gſtens durchlaufen zu haben; es iſt doch alles von derſelben
ten Latinität. Und warum hat dieſe Sie nicht über den 24ſten
ſchnitt hinausgelokkt bis zum 31ſten, wo Sie deutlich geleſen
tten „Weit aber verfehlen es diejenigen, welche keine Gegen-
rt des Fleiſches Chriſti im Abendmahl annehmen, wenn es
nicht im Brode befindet. Denn ſo laſſen ſie der verborge-
n Wirkſamkeit des Geiſtes, welche uns Chriſtum ſelbſt verbin-
, nichts übrig. Chriſtus ſcheint ihnen nicht gegenwärtig, wenn
nicht zu uns herabſteigt. Als ob wenn er ſich zu uns er-
t, wir nicht eben ſo gut ſeiner Gegenwart genöſſen. Die
age iſt alſo lediglich von der Art und Weiſe, weil ſie Chri-
m in das Brod ſtellen, wir aber nicht erlaubt halten ihn vom
mmel herunter zu ziehen.“ Doch wenn Sie auch nicht ſo
t geleſen haben, ſo hätten Sie doch die Stelle aus dem 10ten
ſchnitt, welche Sie anführen, nicht ſo verſtehen können, als
lle Calvin annehmen, es könne durch die geheime Kraft des
igen Geiſtes der Leib Chriſti vom Himmel heruntergebracht
unter dem Brod eingeſchloſſen werden. Denn das würde
ſehr mit dem Verhältniß des Sohnes zum Geiſte ſtreiten;
es liegt auch ſchon in dieſer Stelle, daß die verborgene Kraft
Geiſtes uns zu Chriſto in den Himmel erheben ſoll. Alſo
rauf konnten wir uns nicht einlaſſen, wenn auch alle refor-
te vollkommene Calviniſten wären, Calvin mit der unverän-
en augsburgiſchen Confeſſion in Einſtimmung zu bringen.
ſo iſt denn auch bei dieſem Punkt das Verfahren wol ge-
ſertigt, die Vereinigung nicht mit Unterhandlungen über das

Dogma anzufangen. Ich meines Theils, und ſo denken viele gewiß mit mir, wollte gar nicht daß ſie zu Stande käme, wenn jemand etwas von ſeinen religiöſen Vorſtellungen beſonders bei einem ſo heiligen Gegenſtande aufgeben müßte. Darum haben die reformirten unter uns den lutheriſchen Brüdern nicht zugemuthet, von dem eigentlichen Inhalt des augsburgiſchen Bekenntniſſes auch nur im mindeſten zu weichen, und wenn Sie S. 30. mit den Worten „aber es leuchtet auch von ſelbſt ein, daß uns zu dieſem Zweck nicht einmal eine Veränderung unſers erſten Hauptbekenntniſſes angeſonnen werden kann!“ zu verſtehen geben wollen, ein ſolches Anſinnen ſei gemacht worden oder werde gemacht werden: ſo iſt dies. wenn von uns hier zu Lande die Rede iſt — und der naſſauiſchen Vereinigung erwähnen Sie ja nirgends — eine grundloſe Andeutung. Ich glaube nicht daß Sie dies haben ſagen wollen; aber jeder unkundige Leſer wird Ihre Worte ſo verſtehen. Und die Lutheraner unter uns haben den reformirten Brüdern nicht zugemuthet ihre Vorſtellung, ſei ſie nun mehr calviniſch oder mehr zwingliſch, aufzugeben und ſich dem unveränderten augsburgiſchen Bekenntniß anzuſchließen; ſondern das einzige was ſich hierin von ſelbſt verſteht iſt dieſes, daß wer an der Union Theil nimmt, das „et improbamus secus sentientes“ nicht mit an den Tiſch des Herrn nehme, wenn er es gleich in ſeiner Dogmatik feſthalten und, wie Luther in mehreren Briefen nach dem marburger Geſpräch, von Herzen wünſchen kann, Gott möge auch die übrigen Scrupel heben und die irrenden ganz zur Wahrheit zurükkführen. Durch Unterhandlungen wäre das aber auch jezt gewiß eben ſo wenig geſchehen als damals. Denn wenn wir zum Beiſpiel auch angeboten hätten, was Calvin ſelbſt anbietet in deſſelben Kapitels 16tem Abſchnitt „wenn ſie ihre Meinung dahin erklären wollen, daß indem das Brod im Sakrament dargereicht wird, damit verbunden ſei die Darreichung des Leibes, weil nämlich das weſentliche auch unzertrennlich iſt von ſeinem Zeichen: ſo würde ich nicht ſehr dagegen ſtreiten;“ ſo würde doch das bei der gerechten Anhänglichkeit vieler Lutheraner an den genauen Buchſtaben der Vorſtellung, welche in der augsburgiſchen Confeſſion niedergelegt iſt, auch nichts geholfen haben; vielmehr würden die Differenzen noch ſtärker herausgetreten ſein. Denn da wir ſo ſehr recht gehabt haben in der Vorausſezung, daß auch wenn wir die Vereinigung ohne Ausgleichung des Dogma verſuchten, doch jezt die verſchiedenen Meinungen über die ſtreitigen Punkte lebhafter würden erwogen und gegen einander gehalten werden, als ſeit langer Zeit der Fall geweſen: wie würde es erſt bei den Unterhandlungen ſelbſt gegangen ſein! Gewiß nicht beſſer als auf dem Marburger Geſpräch ſelbſt; und es war wol eine ſehr richtige Ahndung der Haupttheilnehmer an jener Verhandlung, daß man ſich nicht leicht jemals vergleichen werde — auf dieſem Wege nämlich, denn ein anderer fiel ihnen nicht ein. Drittens, der eigentliche Streitpunkt zwiſchen beiden Kirchen, wenn man auch diejenige reformirte Vorſtellungsart annimmt welche der lutheriſchen am nächſten kommt, liegt nun darin, daß der eine Theil glaubt, der geheimnißvolle Genuß des Leibes und Blutes Chriſti erfolge, indem beides auf eine unbegreifliche Weiſe im Brod und Wein gegenwärtig ſei, der andere Theil aber, dieſer geheimnißvolle Genuß erfolge zwar auch bei dem Genuß des Brodes und Weines, aber vermittelſt einer durch die Kraft des heiligen Geiſtes in den Gläubigen bewirkten Erhebung der Seele zu dem erhöhten Erlöſer. So ſollten Sie billig den Standpunkt aufgefaßt haben, und nicht bei den gewöhnlichen compendiariſchen Phraſen ſtehn geblieben ſein, „ob Chriſtus nur ſeinen Leib giebt oder Brod; ob das Brod den Leib Chriſti nur bedeute“, denn dadurch wird das Weſen der reformirten Vorſtellung ſelbſt der zwingliſchen keinesweges vollſtändig bezeichnet; und „ob er kraft der Einſezungsworte wirklich gegenwärtig ſei“, denn dadurch wird das eigenthümliche der lutheriſchen Vorſtellung keinesweges beſtimmt ausgedrükkt; ſondern dies könnte auch behaupten wer nur den von Melanchthon abgekürzten Artikel der augsburgiſchen Confeſſion ſich gefallen ließe, und wer ſein Bekenntniß in die von mir angezogene

Stelle Calvins kleidete. Aus der richtigen Faſſung des Streitpunktes geht nun unmittelbar dieſes hervor, daß nach der einen Meinung an dem ſacramentlichen Genuß des Leibes und des Blutes Chriſti die ungläubigen, wenn ſie auch daſſelbe Brod und denſelben Wein genießen, keinen Antheil nehmen, weil der heilige Geiſt ihre Seelen nicht erhebt; nach der andern aber theilen ſie jenen Genuß, weil er mit dem Genuß des Brodes und Weins der leiblichen Gegenwart wegen unzertrennlich verbunden iſt. Sind nun dieſes die einzigen beiden Streitpunkte: ſo möchte ich Sie fragen, iſt es recht und billig daß die Gemeinſchaft des Altars zwiſchen denen die ſonſt einig ſind durch die Differenz gehemmt werde? Glauben Sie daß irgend ein andächtiger Chriſt bei dieſer heiligen Handlung geſtört werden könne durch den Glauben, daß während er ſelbſt überzeugt ſei den Leib und das Blut Chriſti mit dem Brod und Wein zu genießen, ſein Nachbar glaube nur durch die himmliſche Erhebung ſeiner Seele jenes Genuſſes theilhaftig zu werden? oder muß nicht er ſelbſt billig ſo erhoben ſein in dieſem heiligen Augenblikk, daß er mit dem Brod und Wein im Himmel zu ſein glaubt, und der ganze Gedanke hieran ihm nur eine Störung der Andacht wäre? So ſoll ja wol ſelbſt der gelehrte Theologe in dieſem Augenblikk ergriffen ſein, und alſo auch für ihn die Frage nur ein Intereſſe haben, indem er über den Gegenſtand ſpeculirt, das heißt indem er für die Schule arbeitet, nicht aber indem er der Kirche dient; für den Laien aber hat ſie aus demſelben Grunde gar keines. Oder ſoll und kann irgend ein gläubiger Chriſt ein ſolches Intereſſe daran nehmen, ob auch die ungläubigen den Leib und das Blut Chriſti genießen, daß er deshalb ſeinem gläubigen Bruder die Gemeinſchaft des Altars verweigern ſollte? Sind keine ungläubigen am Altar ſelbſt: ſo hat ja dieſe Frage durchaus kein anderes als ein ſcholaſtiſches Intereſſe, und eigentlich ſollen doch keine da ſein. Denn das iſt doch nur ein flüchtiger Gedanke von Ihnen und kein richtiger, daß das eine beſondere Uebereinſtimmung Calvins und der Brüdergemeine ſei, daß Chriſtus das

Abendmahl nur den gläubigen verordnet habe. Dies iſt vielmehr eine Lehre der lutheriſchen Kirche und Ihre eigene auch, und ich bin in Verlegenheit, Ihnen dieſes beweiſen zu müſſen. Es geht aber auf die kürzeſte Art aus derjenigen Praxis Ihrer Kirche hervor, vermöge deren die Beichte und vorzüglich die Privatbeichte, die Sie ja ſo ſehr vorziehen, und die Abſolution dem Genuß des Abendmahls vorangehn ſoll. Denn ſezt man nicht voraus, wer beichtet giebt ſich zu erkennen wie er iſt? und ſollen Ihre Geiſtlichen den ungläubigen etwa abſolviren, wenn ſie nicht überzeugt ſind, er wende ſich reuig zum Glauben hin? Durch dieſe Praxis ſchließen Sie alſo die ungläubigen eigentlich aus; und das dürften Sie doch nicht thun, wenn Chriſtus auch dieſen das Abendmahl verordnet hätte. Daſſelbe folgt ferner daraus daß Sie behaupten, die ungläubigen genießen den Leib und Blut des Herrn auch, wenn ſie das Brod und den Wein genießen; offenbar dann doch ſich zum Gericht, wie wenigſtens Ihr zweites Hauptbekenntniß (S. 272. A. v. Lükke) anerkennt. Zum Gericht kann es ihnen aber doch Chriſtus nicht verordnet haben; Sie müßten denn auf die wunderlichſte und härteſte Weiſe mit der lutheriſchen Abendmahlslehre die calviniſche Prädeſtinationslehre verbinden. Bei dieſer Lage des Streitpunktes finde nun ich meines Theils es ſehr natürlich, daß auch viele Glieder der lutheriſchen Kirche und unſere Geiſtlichen an ihrer Spize kein Bedenken getragen haben, mit ihren reformirten Brüdern die Gemeinſchaft des Altars einzugehen. Und wenn Sie ſagen, dies ſei „vor der Hand mehr eine Gemeinſchaft andächtiger Gefühle, als eines deutlichen und beſtimmten Glaubens“: ſo würde ich daraus, wenn ich leidenſchaftlich für die Sache eingenommen wäre, und ſie alſo um jeden Preis wünſchte, einen guten Erfolg ahnden, indem ich einer alten Klage von Ihnen gedächte, daß der Dämmerungsbegriff gewöhnlich den Sieg davon trage; denn unſere Vereinigung wäre dann eine Dämmerungsſache. Aber es iſt wol nicht ſo, ſondern jeder hat dabei ſeinen deutlichen und auch ſehr beſtimmten Glauben, nur daß er glaubt, nicht in allen Punkten brauche dieſer Glaube bei allen völlig gleich beſtimmt zu ſein. Und meinen Sie denn im Ernſt, daß zu einer ſolchen völlig gleichen Beſtimmtheit in allen die augsburgiſche Confeſſion, auch die unveränderte, hinreiche und Gewähr dafür leiſte? Iſt etwa nicht nur in der Confeſſion, ſondern auch in der Apologie, ja ich darf ſagen in irgend einem Ihrer Symbole, die Scheidung der lutheriſchen Vorſtellungsart von der katholiſchen ſo rein und beſtimmt herausgetreten in poſitiven nicht nur negativen Formeln, daß nicht mancherlei Modificationen derſelben möglich wären, ohne gegen die ſymboliſchen Formeln zu verſtoßen? Hat man nicht in Ihrer Kirche ſelbſt den großen Melanchthon öfters ſo vertheidigt, daß er die bekannte Aenderung vorgenommen, weniger um ſich den Schweizern zu nähern, als um ſich beſtimmter von der römiſchen Theorie zu entfernen? und hat alſo dieſer nicht wenigſtens geglaubt, daß in dieſem Punkt der Glaube doch noch nicht deutlich und beſtimmt genug ſei? Eben ſo nun iſt auch unſere Gemeinſchaft vor der Hand nicht ohne ein beſtimmtes Symbol. Dies iſt der vierzehnte unter den marburger Artikeln; und unſere ganze Sache beſteht nur darin daß wir dem funfzehnten eine andere Wendung geben, ſagend, Und weil wir einſehn daß dasjenige worüber wir uns nicht vergleichen können zu der Hauptſache, nämlich der geiſtlichen Wirkung des Leibes und Blutes Chriſti, nichts austrägt, wollen wir als Brüder das Abendmahl des Herrn mit einander feiern, und uns dabei enthalten den ſtreitigen Punkt auf die Bahn zu bringen, Gott übrigens bittend, daß er uns in dem rechten Verſtand immer mehr beſtätigen wolle. Und wenn mir jemand damals geſagt hätte daß Sie dieſes nicht billigen würden: ſo hätte ich es nicht geglaubt. Ich hätte geſagt, wer „eine öffentliche Befreiung von der ohnehin ſchon geſunkenen Symbololatrie“ (Ausführl. Unterr. S. 490) wünſcht, der könne uns wol nicht tadeln, wenn wir in dieſem einen Punkte vom Jahre 1530 auf das Jahr 1529 zurükkgehn; ich hätte geſagt, wer Bibl. Theol. III. S. 135 ſo „gar keinen Beruf fühlt den unglükklichen und die Religion der Liebe ſo ſehr verläugnenden Streit über die Symbole oder das körperliche dieſer Handlung fortzuſezen, da wir über den geiſtigen Zwekk derſelben vollkommen einverſtanden ſind", der müſſe ſich freuen dieſen Streit auf eine ſolche Weiſe beſeitiget zu ſehen, und um ſo mehr müſſe er ſich freuen, da wer (Ausführl. Unterr. S. 490. 491) eine temperative Union, welche die getrennten Brüder in Eine Gottesfamilie vereinigt ohne ihnen ihre Individualität zu rauben, ſogar zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten für ſchwer aber doch für möglich und wünſchenswerth hält — eine Meinung die ich übrigens nicht theile — doch eine eben ſolche Union der Proteſtanten unter ſich veranſchikken muß. Doch das iſt alles noch aus Erlangen her; aber ich hätte auch gedacht, wer noch in der neuen Summa ohnerachtet der Anmerkung, welche auch den ungläubigen zuſpricht daß ihnen der Leib Chriſti im Genuß gegenwärtig ſei, doch bekennt daß die lutheriſche Kirchenlehre ſich ſo geſtaltet habe um fromme Empfindungen zu erregen, wenn dieſe auch nicht immer in klare Begriffe ausgehn, der würde uns unirende nicht grade von der Seite tadeln, daß es uns am deutlichen und beſtimmten Glauben fehle. Wer ſo beſtimmt ſagt, daß alle Abſichten des heiligen Mahls in der geiſtigen Vereinigung der Gemüther mit Chriſto ausgehn, der müſſe doch wol den reformirten auch zugeſtehen daß dieſe Abſichten in ihrer Communion erreicht werden können; und wenn jeder für ſich, warum ſollten ſie ſie dann nicht auch beide zuſammen erreichen können, ſofern nur ein Ritual gefunden wird, welches weder den einen noch den andern ſtört? Wer ohnerachtet nun einmal „unſer Abendmahl mehr kirchlich als bibliſch iſt", doch den kirchlichen Obern ſo ernſtlich anräth „alles zu thun, um dieſes Sacrament der Beſtätigung den Zeitgenoſſen aufs neue zu empfehlen", der dächte ich würde den unſrigen gern zugeſtehen auch dieſes zu verſuchen, wenn man ihm deutlich machte, daß wo Familien und eng verbundene Menſchen durch den Unterſchied der Bekenntniſſe im Sacrament getrennt werden, eine ſolche Vereinigung in der That das Sacrament viel unmittelbarer im Leben wirkſam macht, und alſo von der beſten Seite empfiehlt. Aber dieſe Betrachtungen verſchwinden Ihnen jezt alle gegen die abſolute Verpflichtung auf die augsburgiſche Confeſſion; und Sie mögen die Rathloſigkeit nicht mit uns theilen, in welche wir gerathen müſſen wenn man uns doch früher oder ſpäter fragt zu welcher Kirche wir gehören; denn da würden doch entweder auch die Lutheraner unter uns von der augsburgiſchen Confeſſion abfallen oder auch die reformirten unter uns ſich dazu bekennen müſſen, und dann könnten ſie ja freilich dies lieber gleich jezt ungefragt thun. Aber dieß, mein lieber, wollen ſie eben nicht weil ſie nicht können, und wollen es vielleicht um ſo weniger, als ſie noch nicht vergeſſen haben was ſonſt oft genug geſagt worden iſt, daß eben ſo gewiß viele Lehrer der lutheriſchen Kirche ſich zur reformirten Vorſtellung vom Abendmahl neigten, als viele Lehrer der reformirten zu der lutheriſchen Meinung von der Erwählung. Und ſo müſſen wir es freilich darauf ankommen laſſen wie es gehen wird, wenn wir ſo gefragt werden. Vor der Hand werden wir uns drehen müſſen und wenden und ſagen der eine, ich gehöre der helvetiſchen Confeſſion an, aber ich halte mich zu den Gemeinen wo Chriſten beider Bekenntniſſe mit einander communiciren, der andere, ich gehöre dem augsburgiſchen Bekenntniß, aber ich thue eben ſo. Und dies wird unter allen Proviſoriis die ſeit langer Zeit beſtanden haben das allerunſchädlichſte und freieſte ſein; ja ich hoffe wir werden uns ſo wohl dabei befinden, wenn wir nur erſt wirklich dazu gekommen ſind — wovon bis jezt wohl zu merken nur der erſte Keim vorhanden iſt — daß wenn man uns fragt, Aber wollt ihr denn nicht lieber eine neue dritte Kirche bilden, damit ihr endlich einmal rein für euch daſteht, wir immer beharrlich antworten werden Nein. Allein wer kann und ſoll uns denn eigentlich dieſe verfänglichen Fragen vorlegen? Irgend eine andere proteſtantiſche Kirche? Wie hat denn eine mit der andern Verkehr? Und welcher wären wir denn und zu welchem Behuf Rede und Antwort ſchuldig? Oder welche hätte denn ei

Recht, ſich auf irgend eine Art in unſere, der proteſtantiſchen Kirche des preußiſchen Staates, Angelegenheiten zu miſchen? Doch Sie werden ſagen, dieſe Fragen verrathen mehr das Gefühl der Kraft als das Gefühl des Rechts; ſie bewieſen vielmehr daß wir uns wirklich losgeriſſen hätten jeder Theil von der großen Völkergemeine mit welcher er bisher religiös verbrüdert war; und ſo kommt mir Ihr Tadel entgegen, „daß wir, ohne uns mit den durch Gottes Wort gemeinſchaftlich gebundenen Gewiſſen zu berathen, Namen Sitten und Grundſäze nach eigner Willkühr geändert hätten." Und dieſes, meinen Sie doch, lohne um ſo weniger der Mühe, als es doch nur eine äußerliche Verbindung ſei unter beiderſeitigem Vorbehalt des innern, gegen welche wol eines einzigen reformirten oder Lutheraners Proteſtation genüge. Denn auch dieſe Harmſiſche Theſis haben Sie ja nachgeſprochen. Wohl! Laſſen Sie mich beim lezten anfangen. Das geſtehen wir ja gern und unaufgefordert, daß auch eines einzigen Lutheraners oder reformirten Proteſtation gegen unſere Verbindung genüge, nämlich für ihn ſelbſt. Denn wir wollen, wie wir ja deutlich genug erklärt, keinen überreden oder gar zwingen; und wenn ein ſolcher auch keinen zweiten mehr fände um ganz mit ihm nach der alten Weiſe das Abendmahl zu feiern: ſo würde ſein Beichtvater ſelbſt, damit es eine Communion ſei, der zweite ſein. Aber ſoll etwa einer für alle proteſtiren können, weil nämlich er allein beim Glauben der Kirche geblieben ſei, die andern aber alle abgefallen, denn auch die 80ſte Theſis haben Sie Herrn Harms nachgeſprochen: ſo begreife ich nicht wie Sie das haben ſagen können, da Ihnen doch unſere Erklärung vor Augen lag, die Herr Harms noch nicht haben konnte, und die es ſo deutlich beſagt daß niemand dieſer Verbindung wegen von ſeinem Glauben abzufallen braucht? Wie können Sie es redlicher Weiſe S. 30 zweifelhaft ſtellen, daß wir vielleicht hätten den Erörterungen über das Dogma ausweichen wollen, da wir ausdrüklich die Verſchiedenheit des Dogma anerkennen? Oder wollen Sie behaupten, das improbamus secus sentientes und was darauf geſolgt iſt gehöre eben ſo weſentlich zur Lehre als alles übrige, und es müſſe ſich eben ſo weſentlich auch in der Trennung der Kirchengemeinſchaft äußern? Nun ja in dieſem Falle, und in dieſem allein hätten Sie recht! Aber welchen unmäßigen Schrekk muß Ihnen der Ausdrukk „vom Glauben der Kirche abfallen“ erregt haben, wenn Sie bis zu dieſer Behauptung den Zuſammenhang mit Ihren ehemaligen Aeußerungen und Anſichten verloren haben! Oder wollen Sie etwa in noch tiefere Tiefen hinabſteigen — denn man muß dreiſt ſein und drauf los gehn um Sie nur irgendwo feſt zu halten — und ſagen, wenn auch nicht alle genießenden unter ſich ganz genau dieſelbe Vorſtellung zu haben brauchen: ſo müſſe doch jeder genießende ſie mit ſeinem austheilenden haben? Doch nein in dieſer Tiefe ſtekkt nichts. Denn wenn auch der austheilende Geiſtliche nach der Meinung eines genießenden eine geringere Meinung vom Sacramente hat, ſo wäre er deshalb höchſtens ein unwürdiger; und da die Kraft des Sacramentes nicht auf dem beruht was der Geiſtliche thut und iſt, ſondern auf der Kraft der Einſezung: ſo geht auch hieraus keine Nothwendigkeit hervor, daß die Kirchengemeinſchaft müſſe getrennt bleiben. Dies iſt der einzige Grundſaz den wir aufgeſtellt haben, und nur in ſofern Sie ſagen können, dieſer ſtehe im Widerſpruch mit allen bisherigen Grundſäzen, dürfen Sie ſagen daß wir Grundſäze geändert haben. Aber laſſen Sie uns doch fragen warum denn Luther und Melanchthon in Marburg die Kirchengemeinſchaft ſo hartnäkkig verweigerten? Weil ſie begriffen daß dann die Schweizer erlauben müßten daß die wittenbergiſche Lehre auch in der Schweiz dürfe gelehrt werden; und weil ſie ſelbſt hätten zugeben müſſen daß die ſchweizeriſche und ſtraßburgiſche Lehre auch in Sachſen gelehrt würde. Jenes glaubten ſie nicht hoffen zu dürfen nach dem was ihnen von Zwinglis harten Aeußerungen war berichtet worden, und dieſes ſcheinen ſie ſelbſt nicht gern gewollt zu haben, weil ſie ſonſt geſchienen hätten allzuheftig und ungerecht gegen Carlſtadt verfahren zu haben, wenigſtens was dieſen Punkt betrifft. Wie wir denn überhaupt immer geſchienen hat daß das marburger Geſpräch eine andere Wendung würde genommen haben, wenn nicht die Sachſen von der Vorſtellung ausgegangen wären, die Schweizer wollten grade Carlſtadten zu Hülfe kommen. Doch dem ſei wie ihm wolle: wir die wir uns uniren wollen, wir haben dieſes Bedenken nicht. Wir geſtatten einander daß die reformirte und lutheriſche Lehre vorgetragen werde nach jedes Ueberzeugung, wo es Noth thut dieſe Sache zu behandeln, nur daß der Grundſaz der ſich in der Praxis zeigt mit ausgeſprochen werde. Wenn wir nun auf dieſe Weiſe verſöhnen auf eine wohl überlegte und beſonnene Weiſe, nicht wie Sie vorſpiegeln durch raſche That, was ein unglükklicher Augenblikk eine nachtheilige Verbindung der Umſtände geſündigt hat: verlieren wir deswegen Stamm und Glauben? Wer aber läugnen will daß die Zeit auch dieſe Scheidewand zwiſchen beiden Confeſſionen aufgehoben habe, daß man verſchiedener Meinung ſein könne über dieſe Punkte ohne daß die Innigkeit der kirchlichen Gemeinſchaft darunter leide, der warte wenigſtens bis er ſich auf den Erfolg berufen kann. Nur das Eine vergönnen Sie mir noch zu fragen, Wie Sie denn ſagen können, unſere frommen Oberen hätten ſich über jeden Lehrtypus weggeſezt, da doch am Lehrtypus nichts geändert worden, ſondern nur am Ritual, das Ihnen doch auch in der neuen Summa noch etwas anderes iſt als der Lehrtypus, und hinter demſelben ſteht? Und das zweite noch, Wie können Sie in Einem Athemzug faſt ſagen, wir hätten Grundſäze geändert, und unſere Verbindung wäre nur eine äußerliche? Eines von beiden kann doch nur wahr ſein. Wer über einen Gegenſtand einmal ſeinen Grundſaz ändert, um ſich mit einem andern zu verbinden, und die Verbindung doch ſo einrichtet daß ſie nur eine äußerliche bleibt, und er ſich doch noch ein anderes innerliches vorbehalten muß, der müßte es freilich ſehr ungeſchikkt angefangen haben, und hätte dann freilich im Gefühl dieſes Ungeſchikks beſſer gethan, noch eine fremde Hülfe herbei zu rufen! Und noch das dritte laſſen Sie mich fragen, Ob es Ihnen denn wirklich wahr iſt, daß die

Verbindung gleichgeſinnter und zuſammengehöriger Menſchen zum gleichen geiſtigen Genuß nur eine äußere, die Verbrüderung aber entfernter und nicht in demſelben Grade in religiöſer und geſelliger Hinſicht zuſammengehöriger zu der gleichen Vorſtellung von der Art und Weiſe des Zuſammenhangs zwiſchen dem äußeren und dem ſacramentlichen Genuß, und von dem ſacramentlichen Genuß der ungläubigen eine innerliche ſei? Ich glaube es nicht, und Sie können es auch nicht glauben, wenn Sie nicht auf das beſtimmteſte zurükknehmen das ſonſt geſagte „daß alle Zwekke dieſer heiligen Handlung in der Verbindung der Gemüther mit Chriſto zuſammenlaufen, daß wenn eine genauere Beſtimmung über die Gegenwart Jeſu im Abendmahl zum Weſen der Handlung nöthig wäre“ — alſo unweſentlich iſt Ihnen ſelbſt hiernach der Unterſchied der reformirten und Lutheraner, und Sie haben deshalb, wenn Sie dies nicht zurükknehmen, keine Frage an uns zu richten — „Jeſus ſie ſeinen Jüngern nicht würde vorenthalten haben, und daß eine herzliche und unbefangene Darſtellung der religiöſen Endzwekke dieſes ehrwürdigen Mahles ſtärker und wirkſamer ſei als eine geheimnißvolle Entwikklung leerer Dogmen; daß durch die ſymboliſche Beſtimmung Ihrer Kirche das heilige Dunkel dieſer feierlichen Religionshandlung ſolle geehrt werden, welches vielleicht nicht einmal gänzlich hinweggenommen werden dürfe, wenn ſie auf die Herzen des Volkes wirken und fromme Gefühle in denſelben rege machen ſolle.“ Wie dies alles mit Ihrer jezigen Behauptung von unſerer Union nicht ſtimme, das iſt theils klar genug, theils will ich mir lieber die Nachweiſung verſparen bis Sie ſie verlangen; und gehe nun lieber zu dem andern Punkte, daß wir „Namen und Sitten geändert haben ohne Berathung aus eigner Willkühr.“ Sitten? ſind Ihnen Sitten und Gebräuche einerlei, ſo ſollten Sie es auch nicht ſo hoch nehmen mit dem Unterſchied zwiſchen innerer und äußerer Verbindung; denn Sitten ſind doch mir wenigſtens etwas innerliches, und Gebräuche etwas äußerliches. Sitten in dieſem Sinne haben wir nicht geändert, ſondern nur Gebräuche. Aber auch die Gebräuche ſind in der reformirten Kirche niemals überall dieſelben geweſen, und wiewol in geringerem Grade, verſchieden ſind ſie in der lutheriſchen auch. Dieſe Verſchiedenheit hat ſich gemacht ohne beſtimmte Berathung, und ſo iſt bei uns eine neue Verſchiedenheit geworden ohne beſtimmte und allgemeine Berathung. Aber daß dieſe Aenderungen hervorgegangen ſind aus eigner Willkühr, das kann ich nur in einem ſehr beſchränkten Sinne zugeben. Die Verſuche eine Form zu finden unter welcher reformirte und Lutheraner ſich vereinigen könnten zum Genuß des Abendmahls, ſind in ſo kurzer Zeit an ſo vielen Orten von ſelbſt entſtanden, daß man ſchwerlich mehr ſagen kann das ſei Willkühr; ſondern man muß glauben es habe in dem Fortſchritt der religiöſen Entwikklung einen innern und natürlichen Grund. Daß die Aufgabe hier und dort etwas anders gelöſet worden, das wenn Sie wollen iſt Willkühr, aber es iſt doch nicht Willkühr ohne Berathung, denn es iſt ja wol nirgends auf eines einzelnen Wink und Befehl ſo geworden wie es iſt; wie ja der ohne freiwillige Zuſtimmung in ſolchen Dingen doch nichts ausrichten würde. Was unſer König — denn warum ſollte ich mich ſcheuen davon zu reden? — gethan hat durch ſeine Erklärung, iſt nichts anders als daß er nur das Bedürfniß wo es ſich findet frei walten laſſen will. Was er ſonſt mitgewirkt hat, das hat er theils gethan als angeſehenes Mitglied einzelner Gemeinen, theils hat er es berathen, und es würde nur die Schuld derer ſein die er zu Rathe gezogen, wenn ſie nicht ihre volle Ueberzeugung hätten reden laſſen, und ihn vor jeder Willkühr gewarnt die jenen innern und natürlichen Grund nicht frei gewähren ließe. Nur eine ſolche wäre poſitive und tadelnswerthe Willkühr, würde ſich aber auch ſchwerlich behaupten können. Was alſo in dieſer Sache wirklich geſchehen iſt und bleibt, davon kann man nicht ſagen daß es rein aus eigner Willkühr hervorgegangen, ſondern es iſt durch die zuſammentreffende Anſicht derer welche am meiſten dabei intereſſirt waren ſo geworden wie es jeden Ortes nun iſt. Da iſt freilich ſchwer zureichenden Grund zu geden, warum grade hier ſo und dort anders, aber auch durchaus nicht nothwendig, weil eben alle darin übereinſtimmen die äußere Form für minder weſentlich zu erklären. Dies iſt alſo nur eine ſehr geringfügige Zweideutigkeit in unſerm neuen Urbeſiz; und er wird ſchon feſt und heilig werden, und jeder Schein der Willkühr verſchwinden, wenn wir nur in dem rechten Sinn und auf die rechte Weiſe fortfahren. — Namen haben wir geändert. So unbedeutend dieſe Sache mir ſcheint, laſſen Sie uns ein Paar Worte nicht ſcheuen, um ſie gründlich auseinander zu ſezen. Beiläufig glaube ich nicht daß Sie den Namen proteſtantiſch meinen. Herr Harms hat zwar eine mitleidige Anſpielung darauf gemacht, als ob er uns hier verboten wäre. Nur Schade daß er in dieſer Stelle ſelbſt dem ungeſchichtlichen Vorurtheil huldigt, als ob jener Name vom proteſtiren überhaupt herkäme. Sie ſehen indeß daß dieſer Name uns nicht verboten iſt. Wir leben gegen unſere Obern, Gott ſei Dank, in einem ſehr liberalen Verhältniß; und wenn ſie uns einen Rath geben, ſo benuzen wir ihn nach unſerer Ueberzeugung, und damit ſind ſie zufrieden. Aber ich glaube nicht daß Sie dieſes meinen. Die eine Kirche alſo heißt die evangeliſch-lutheriſche, die andere heißt die evangeliſch-reformirte. Das evangeliſch iſt bei beiden gleich alt, oder getrauen Sie ſich die Ahnen zu zählen und beruht etwas darauf? aber iſt es auch bei beiden gleich ſehr die Hauptſache des Namens? Es könnte wol ſein daß es Ihnen weniger die Hauptſache ſchiene, weil Sie eben glauben, Ihre Kirche ſtehe von der reformirten gleich weit ab als von der katholiſchen; denn ſo muß Ihnen wol das lutheriſch, wodurch ſie ſich von der reformirten Kirche unterſcheidet, eben ſo wichtig ſein als das evangeliſch, wodurch ſich beide von der katholiſchen unterſcheiden. Freilich glaube ich nicht daß dies die allgemeine Anſicht iſt, ſondern ich vermuthe eher das umgekehrte. Aber werth und wichtig iſt gewiß jedem von beiden Theilen auch der andere Name. Den Lutheranern, weil er ihr Verhältniß zu einem großen Manne anzeigt, den auch wir reformirte für ein ſeltenes und auserwähltes

Rüſtzeug Gottes anerkennen — und nicht leicht gelegentlich nur mit einem vir egregius abfertigen — auch uns nie geſcheut haben ſein Andenken mit zu verherrlichen, ſollten auch unſere Zwingli und Calvine mehr ins Dunkel kommen als ſie verdienen. Den reformirten hingegen iſt ihr Name um deswillen werth, weil er zeigt daß ſie auch in der zweiten Stelle die Kirche noch nicht nach einem einzelnen Menſchen benennen wollen, wiewol ſie recht gut wiſſen daß auch das nicht abſichtlich gemacht werden, ſondern aus der Entſtehungsart ihrer Kirche von ſelbſt hervorgegangen iſt. Dieſe Beinamen nun — was wollen wir anders machen? — müſſen freilich darauf zurükkgeführt werden, nur dasjenige worin wir vor der Hand noch nicht ganz eins ſind zu bezeichnen. Denn wenn Sie nun den einen von uns fragen, Welcher Meinung biſt du denn vom Abendmahl? ſo wird er immer noch ſagen, der lutheriſchen, und ein anderer wird antworten, der reformirten. Sofern wir aber eins geworden, und wenn wir dieſe Einheit bezeichnen wollen, müſſen freilich jene Beinamen verſchwinden. Nun die reformirten werden ſich damit tröſten, daß es nun nicht mehr ſcheint als ehrten ſie ohnerachtet kleiner Verſchiedenheiten den großen Mann, nach dem ſich bisher nur ihre Brüder nannten, weniger. Die Lutheraner werden ſich damit tröſten, daß es nun nicht mehr ſcheint als legten ſie weniger Werth darauf, ſich keines Menſchen zu rühmen. Und ſo bleibt denn für dieſen Gebrauch das evangeliſch allein übrig. Aber was meinen Sie denn damit, daß „die lutheriſche Kirche keines neu evangeliſchen Titels bedarf, weil ſie altevangeliſch iſt war und bleiben wird?“ Iſt die reformirte Kirche minder altevangeliſch? Nein. Iſt das evangeliſch was übrig bleibt, wenn das lutheriſch und reformirt verſchwindet, ein anderes als das alte? Nein. Kann überhaupt hier die Rede ſein von Titeln, welche angeboten und ausgeſchlagen werden? Nein. Auch hier verſtehe ich nicht, iſt es die ganz grundloſe Vorſtellung, welche der Feind zwiſchen den Weizen geſäet hat, von einem neuen Landesevangelium was Sie irre leitet, oder iſt es die allgemeine

Verſtimmung, welche jene Freunde in Ihrer Schrift fanden und deren Urſache ich vor der Hand nicht ergründen will. Sollte indeß dieſe Urſache mir vielleicht ganz ungeſucht in die Hände kommen und keine andere ſein, als daß wir Namen Sitten und Grundſäze nicht ſowol überhaupt geändert als „ohne Berathung mit der großen Völkergemeine geändert haben?“ Allein darüber muß ich mich auf das eben geſagte beziehen. Denn wenn ich auch glauben will, daß eine Berathung über Namen und Gebräuche eher ein erfreuliches Reſultat geben kann als eine über Dogmen: ſo war jene doch eben ſo wenig möglich als dieſe. Freilich, mit Ew. Hochwürden hätten wir wol zu Rathe gehen können, denn Dresden iſt nahe genug; und vielleicht würden Sie dann manches anders angeſehen haben, wenn wir uns beſprochen hätten als nun; und Sie konnten dann freilich auch im Namen der ſächſiſchen Kirche ſich mit uns einlaſſen. Aber hätten wir nicht auch mit Copenhagen und Stokholm, mit Hamburg und Tübingen und Heidelberg, mit Bremen, Straßburg, Zürch und Bern, und wie viele ich noch ausgelaſſen habe, die es mir alle nicht übel deuten mögen, verhandeln müſſen? Und wie weit würden wir dann wol gekommen ſein? Die Hauptſache aber iſt die, daß die Berathung doch auch in dieſen Dingen keine rechte Sicherheit gewährt; denn kann die Geiſtlichkeit die Gewiſſen der Gemeinen in ihrer Gewalt haben? ſind in der wenn auch noch ſo herrlich ausgebauten lutheriſchen Kirche, denn von dieſer reden Sie doch vorzüglich, die Gemeinen ſo organiſirt daß man dieſe befragen könnte, oder ſtrebt man nicht vielmehr in den meiſten Gegenden erſt nach einer ſolchen Organiſation? Darum eben haben wir nicht berathen ſondern angefangen, und erwarten ganz ruhig in welchem Maaße anderwärts das aufgeregte Bedürfniß ſich Luft machen und nachfolgen wird. Eben darum aber haben wir uns auch ſo geſtellt daß wir unſererſeits uns nicht losreißen. Aber Sie ſind nur, ſei es nun über dieſen Mangel an Berathung oder ſonſt weshalb, ſo böſe daß Sie nicht nur auf dieſe unſere Erklärung gar keine Rükſicht nehmen, und uns die Unſtatthaftigkeit derſelben nicht nachweiſen, was weder freundlich iſt noch genau, ſondern daß Sie uns mit etwas rauhem Tone bitten, Sie mit unſerer Glaubenseintracht ohne Grund und Bündniß und mit unſerer Brüderſchaft ohne Stamm zu verſchonen, und daß Sie uns weiſſagen, wir würden nicht anerkannt, wir würden mit Mißtrauen beobachtet werden, ja wir würden bald „uns ſelbſt untereinander Muttermörder und Glaubensverfälſcher nennen.“ Was nun die abgeſchlagene Brüderſchaft betrifft, ſo möchte ich Sie zwar fragen, ob Sie zu dieſer Erklärung, die eigentlich in dem Zuſammenhange worin ſie beſteht auf den Namen der ganzen lutheriſchen Kirche geſtellt iſt, autoriſirt, oder ob Sie auch ſicher ſind daß man Ihnen außerhalb zuſtehen wird? wir haben doch vielleicht auch einige Freunde! Doch das iſt Ihre Sache. So geſchwind als Sie geſchrieben mögen Sie freilich wol dieſe Sicherheit nicht gehabt haben; aber Sie werden gewiß nicht ſäumen Sie Sich ſobald als möglich zu verſchaffen. Wir wollen es erwarten und können das ganz ruhig. Denn hat erſt bei uns im preußiſchen Reiche die Union ſo weit es nöthig iſt Plaz gegriffen: ſo kann uns freilich leid thun, wenn eine proteſtantiſche Kirche außerhalb uns die Brüderſchaft verſagt, weil etwas feindliches und ſtörendes darin liegt; aber wir haben es ja nicht verſchuldet, und was für üble Folgen es dann für uns haben könnte ſehe ich nicht ein. Denn im ganzen bleiben wir im Lande und da helfen wir uns ſchon; denn da werden wir immer anerkannt werden, auch von denen die ſich noch nicht unmittelbar unirt haben, das hat keine Noth. Was aber das Ausland betrifft — hätten wir Luſt einen tüchtigen Geiſtlichen von anderwärts her zu berufen: nun ſo kömmt es doch nur darauf an ob der ſich ſchrekken läßt, wenn man ihm ſagt, Du ziehſt zu einer Gemeine mit der wir keine Brüderſchaft haben. Wer nicht rechte Luſt zu uns hat und rechten Muth, der iſt uns doch nicht ſonderlich willkommen. Wem beides nicht fehlt, der antwortet dann doch vielleicht, Lebt wohl, ihr ſeid mir zu ängſtlich, ich ziehe ins Land der größeren Freiheit, unbeſchadet der

Ueberzeugung die ich gehabt habe und behalte. Und ſo könnte vielleicht Ihr Schade größer ſein als der unſrige. Was aber diejenigen unter uns betrifft, die etwa veranlaßt ſein ſollten ins Ausland zu reiſen und zu ziehen: ſo möchte ich wol wiſſen, wo denn auch bei dem beſten böſen Willen die genaue Kirchenpolizei herkommen ſollte, die ſie ausſpürte und ihnen Gottesdienſt und Sacrament verweigerte! und wie ein ſo entſchiedener böſer Wille gegen die Sache anders als bei einzelnen ſich halten könnte, begreife ich auch nicht. Demnach ſind wir hiezu ganz ruhig, wie wir es auch im voraus erklärt haben, und auch ich, wie Sie ſehen, ſollten Sie mich vorher ſcharf und hart gefunden haben, als ich von dem Schillern Ihrer Meinung redete und von dem unzuverläſſigen in Ihrer Darſtellung, bin ganz ſanft und gelaſſen geworden, nun wir auf dieſen Punkt gekommen ſind. Unſer Bündniß haben wir dargelegt, unſeren Stamm kann uns niemand nehmen und wir können ganz getroſt und ruhig antworten, wir ſind ächte Söhne der Reformation und keine Baſtarde. Was aber Ihre Weiſſagung betrifft, ſo habe ich alle Ehrfurcht vor dieſer Gabe die mir nicht verliehen iſt; aber der Prophet bewährt ſich durch die Erfüllung. Ihr Beiſpiel zwar von der florentiniſchen Kirchengeſellſchaft iſt etwas alt und die Zeiten haben ſich ſeitdem ſehr geändert; auch ſcheinen mir die Weiſſagungen die ſich auf einzelne Parallelen ſtüzen nicht die ächten, ſondern die unächten zu ſein. Gern möchte ich eine beſſere dagegen ſtellen zum Troſt für viele, welche Ihr Wort ſchrekken könnte; aber wie geſagt ich kann eben nicht weiſſagen, und ſo bleibt mir nichts übrig als eine geſchichtliche Betrachtung der Sache, ob etwa der rükkwärts gekehrte Prophet dem vorwärts gekehrten aus einem üblen Traume helfen kann.

Die Reformation hat an ſehr verſchiedenen Punkten und unter ſehr verſchiedenen Umſtänden zugleich angefangen; es hätte alſo mit einem Wunder zugehen müſſen, wenn, ohnerachtet ſie überall von demſelben Geiſt ausging und auf denſelben Einen Grund gebaut ward, im einzelnen Lehre und Sitte ſich überall gleich geſtaltet hätten. Je mehr es ſolcher wirkſamen Punkte gab, um deſto leichter hätte es geſchehen können daß die Verbeſſerung die ganze Kirche durchdrungen hätte. Da das nicht geſchah, ſondern eine Scheidung erfolgte, wäre es natürlich geweſen daß die neue Bildung in ein ganzes zuſammentrat. Allein daſſelbe Princip brachte hie und da, indem es in ein wildes regelloſes Gemüth fiel, eine ſchnell vorübergehende ſich ſelbſt und manches um ſich her zerſtörende Erſcheinung hervor, indem es durch einſeitige ungeläuterte Gemüther ging, erzeugte es ſtatt der Wahrheit Karrikaturen und Irrthümer. Aber indem auch die verſchiedenen Geſtalten des wahren und guten ſelbſt nach einer von dieſen Seiten hin neigten, wurden ſie durch die Aehnlichkeit, welche ſie mit den Mißgeburten und Zerrbildern hatten, gehindert ſich unter einander ſelbſt vollſtändig zu erkennen. Das einigende Beſtreben hat nie aufgehört; aber es iſt durch jenes auseinanderhaltende an ſeiner vollen Wirkung gehindert worden. Gab es keine Schwarmgeiſter, keine wilden Wiedertäufer, keine Ordnungsfeinde: ſo hätte Luther mit den ſeinen die Schweizer nicht für Sacramentirer geſcholten. Gab es keine falſchen Brüder, keine halben Seelen: ſo würden die Schweizer nicht ängſtlich geweſen ſein gegen die Sachſen, die ihnen noch zu römiſch ausſahen. So wurden die lutheriſche Kirche und die reformirte in der Trennung erhalten. Daß auch dieſe Trennung heilſam gewirkt und die allgemeine Verbreitung mancher Einſeitigkeiten, die ſich bald der einen bald der andern Kirche bemächtigen, verhindert hat, wird niemand verkennen. Aber die Gewalt ſchroff hervortretender Einſeitigkeiten nimmt allmählig ab, und wir dürfen hoffen daß die Zeit jetzt vorübergehen will, wo eine ſolche allgemein werden könnte; wenigſtens iſt die Trennung zwiſchen beiden Kirchen ſchon viel zu loſe um hiezu wirkſam ſein zu können, und je mehr beide Kirchen in ruhige Berührung gekommen ſind, je mehr die Urſachen des Mißkennens verſchwunden ſind, je allgemeiner man das Verhältniß anerkannt hat, in welchem im Proteſtantismus die Freiheit des Einzelnen und die bindende Kraft des ganzen gegen einander ſtehen müſſen; je mehr aus höheren Gründen zugeſtanden werden muß wie nahe die Kunſt auch der Kirche angehört: um deſto mehr muß ſich das Verhältniß des auseinanderhaltenden und des einigenden Beſtrebens geändert haben. Da jedoch das leztere nicht völlig geſiegt hat, während die ganze Maſſe noch fließend und im Bilden begriffen war: ſo hat ſich freilich jenes in den feſtgewordenen Bildungen fixirt; und dieſes hat nur ſtoßweiſe ſich von Zeit zu Zeit erneuern können. Aber iſt es deswegen jezt ein gefährliches geworden, weil es ehedem zu ſchwach war? Müſſen wir die Geſchichte für abgeſchloſſen halten? und hat jemand ein Recht zu ſagen, So ſoll es bleiben wie es nun iſt? Vielmehr erſcheint mir dieſes Beſtreben als eines was mit Recht fortwirkt. Und wenn man ſagen kann, daß das Verhältniß der beiden entgegengeſezten Kräfte ſich ſehr geändert hat: ſo kann es ſich auch umkehren; das einigende Beſtreben kann zur Herrſchaft kommen, der ganze Proteſtantismus eins werden und das auseinanderhaltende nur dienen kleinere Differenzen zu fixiren, welche die Einheit des ganzen nicht weiter ſtören dürfen. Wenn man zur klaren Einſicht bringen kann, daß in jeder Kirche ſchon unbeſchadet ihrer Einheit größere Differenzen beſtehen als die welche beide Kirchen trennt: ſo folgt auch daß die Trennung keine innere Kraft mehr hat, daß ſie nur noch zufolge der Gewöhnung auf eine mechaniſche Weiſe beſteht und daß die einigende Kraft den Sieg davon tragen wird. Allein dieſer Sieg kann nicht aus der bloßen Einſicht entſtehen; und die einigende Kraft kann ſich alſo auch nur da äußern, wo wie bei uns ein beſonderes Bedürfniß der Einigung wirkt und treibt, wo dies nicht empfunden wird, kann ſie immer noch zurükgeſtoßen werden. Wir, in denen das Bedürfniß wirkt, müſſen uns auch im Handeln nur einfach und kindlich dieſes Bedürfniſſes bewußt ſein. Darum dürfen wir auch gar nicht mehr wollen als dieſes erheiſcht, und durften daher auch nicht ſo handeln wie Sie es verlangen; über alles was darüber hinausliegt können wir nur unſere Einſicht ausſprechen. In wiefern nun unſer Handeln ein Mittel werden wird, etwas größeres und allgemeineres zu bewirken oder in wiefern die abſtoßende Thätigkeit in andern Punkten, die wir auch für eine ganz natürliche und in wiefern ſie in den rechten Grenzen bleibt auch tadelloſe Erſcheinung erkennen müſſen noch die Oberhand behalten wird, das vermag ich nicht zu berechnen und kann alſo auch nicht weiſſagen. Nur daß für uns auch ſchon diesmal etwas erſprießliches herauskommen wird das hoffe ich, weil etwas geſchehen iſt was nicht ganz mehr zurükkgehen kann. Und über das übrige habe ich geglaubt auf Veranlaſſung Ihrer Erklärung auch meine Einſicht ausſprechen zu müſſen.

Erlauben mir Ew. Hochwürden nun noch einmal auf Ihr Schreiben an mich zurükkzukommen, und natürlich am Ende des meinigen auf das Ende des Ihrigen, wo Sie, möchte ich Sie auch ſtrafen wo und wie ich wollte, doch die Fortdauer meines perſönlichen Wohlwollens wünſchten. Ich freue mich dieſes Wunſches und die Gewährung deſſelben, geſezt auch Sie wollten ihn jezt zurükknehmen, iſt Ihnen nach dieſer Herzensergießung ſicher genug. Denn es liegt in meiner Natur immer eine beſondere Schwäche für die zu haben, denen ich der Wahrheit zu Liebe geglaubt habe weh thun zu müſſen, und die ich nicht Urſache habe für unheilbar zu halten. Niemand kann eifriger wünſchen als ich, daß es Ihnen gelingen möge ſich gegen alle Vorwürfe die ich Ihnen gemacht vollkommen zu rechtfertigen; und können Sie das, ſo müſſen Sie es mir auch danken daß ich Ihnen die Gelegenheit dazu gegeben habe, und das Band des Wohlwollens iſt dann von beiden Seiten geknüpft. Ich meinerſeits werde dann auch keiner weitern Entſchuldigung oder Rechtfertigung bedürfen und leiſte im voraus auf jede andere Verzicht, als die ſchon in dieſem Schreiben ſelbſt liegt. Gelingt es Ihnen uns deutlich zu machen daß Ihre theologiſchen Aeußerungen unter ſich zuſammenhängen, daß Sie weder bewußt noch unbewußt im Widerſpruch mit Sich ſelbſt ſind: ſo werden Sie mir doch wol geſtehen müſſen, daß der Schein gar ſehr gegen Sie geweſen iſt

Ich meines Theils habe mir aus dieſem Schein kein beſtimmtes Urtheil gebildet, wie das überhaupt nicht meine Art iſt über Menſchen als ſolche, und hier gälte es doch nicht bloß den Theologen, ſondern auch den Menſchen mit, abzuſprechen ohne die genaueſte Kenntniß. Aber es wäre nicht ehrlich geweſen, wenn ich nicht auch das ſchlimmſte Urtheil zu dem ich mich in manchen Augenblikken hinneigen konnte, und wozu alſo auch wol andere verſucht ſein werden, mit ausgeſprochen hätte, damit Sie ſich von allem reinigen könnten. Und damit ich Ihnen noch einen Vortheil in die Hand gebe und Sie vollſtändig ſehen können wie Sie mit mir dran ſind, ſo bin ich ſo frei Ihnen noch ganz offen zu erzählen was ich mit mir ſelbſt verhandelt habe nachdem ich noch einmal durchgeleſen was ich geſchrieben und was zum Theil ſchon gedrukkt vor mir lag. Ich ſprach nämlich zu mir ſelbſt, aber bedenke doch was du thuſt! Haſt du denn eine Pflicht in dieſer Sache zu reden? haſt du die Union angefangen oder eingeleitet? Biſt du angegriffen in Ammons Schrift? Kannſt du nicht ruhig ſein und fertig machen was du ſchon lange ſchuldig biſt? Wirſt du dich nicht in den Ruf eines ſtreitſüchtigen Menſchen bringen? Und ich antwortete, ja das richtig, eine Pflicht habe ich unmittelbar nicht, die Union zu vertheidigen; ſondern ſo wie ſie hier angegriffen iſt, als ob das Seelenheil der lutheriſchen Kirche dabei auf dem Spiel ſtände, wären in mancher Hinſicht andere und namentlich die Männer, welchen der König beſonders aufgetragen hat ſich dieſe Sache angelegen ſein zu laſſen, und die welche anderwärts dieſes Unternehmen eingeleitet haben näher dazu geweſen als ich. Aber wäre es denn gut in irgend einer Geſammtheit, wenn kein anderer redete und handelte, als wer einen amtlichen Grund und Fug dazu hat? Haben doch ſchon zwei meiner jüngeren Freunde gut und kräftig dafür geredet, warum nicht auch ich? Habe ich keine Pflicht, ſo habe ich doch ein Recht; und wenn zu dieſem Recht ein innerer Antrieb hinzukommt, ſo wird eine That daraus, man mag nun machen was man will. Wenn aber ich perſönlich angegriffen wäre, dann hätte ich doch hoffentlich nicht geſchrieben. Denn noch habe ich keine perſönliche Fehde geführt und denke es auch nicht zu thun. Und ſo lange ich dieſem Grundſaz treu bleibe, kann ich doch gerechter Weiſe nicht in den Ruf eines ſtreitſüchtigen kommen. Noch habe ich ja nichts anderes dieſer Art gethan, als eine meiner Ueberzeugung nach gute Sache, die angegriffen war, vertheidigt, und was andere hernach über mich perſönlich geſagt, das habe ich auf ſich beruhen laſſen. — Aber, ſprach ich weiter, kann dieſe Schrift nicht jeder als einen ganz perſönlichen Angriff anſehen? Haſt du nur die Union vertheidigen wollen: was gehen dich die Aenderungen oder Inconſequenzen in Herrn Ammons Syſtem an? Du haſt ihm Inſinuationen vorgeworfen, kann er nicht ſagen daß du auch welche gegen ihn vorgebracht haſt? Haſt du dir nicht muthwillig einen ſchlimmen Handel aufgeregt? Denn wenn nun dein Gegner gleiches mit gleichem vergilt und fängt etwa bei deinen Reden über die Religion und deinen Monologen an, und ſieht dann deine Predigten durch und macht auf Widerſprüche Jagd? beſinnſt du dich nicht auf deine alten Reden von Gott und Unſterblichkeit, von Reue und Gewiſſen? Und wäre nun gar erſt deine Dogmatik da, wie ſie eigentlich längſt da ſein ſollte und deine Sittenlehre, was würdeſt du da für ein Stükk Arbeit bekommen? — Ei was, entgegnete ich, mache mir auch nicht unnüze Quälereien! Solche Arbeit wünſchte ich ſchon zu bekommen. Denn ich weiß doch wie alles dies in mir zuſammenſtimmt, und wie ich kein anderer geworden bin ohne es mir merken zu laſſen, und mich nie als ein anderer anſtelle als ich bin. Zwänge mich nun wirklich einer; ſo wäre es ja gut zu zeigen wie die theologiſche und die philoſophiſche Gewiſſenhaftigkeit gegen einander ſtehen, wie die dialektiſche Strenge und die fromme Zuverſicht ſich mit einander vertragen. Indeſſen ich glaube ſchwerlich daß die Aufforderung ſo dringend werden würde, daß ich nicht ſollte abwarten können bis ſich auf ordentlichem Wege alles von ſelbſt auflöſet. Aber Inſinuationen habe ich gegen Herrn Ammon nicht vorgebracht, ſondern alles worüber ich wünſche daß er uns aufklären möge deutlich genug geſagt. Vor ſolchen unbeſtimmten Anſchuldigungen, die ihn zweifelhaft laſſen könnten ob er ſich vertheidigen ſolle oder nicht, weil er ja hernach ſagen könnte das ſei gar nicht gemeint geweſen, vor ſolchen habe ich mich weislich gehütet. Was ich aber geſagt, ich mag die Sache überlegen wie ich will, das konnte ich nicht umgehen. Warum hat Herr Ammon ſeine Schrift ſo künſtlich in einander gearbeitet daß man nicht weiß, iſt es ſeine Hauptabſicht die Union in üblen Ruf zu bringen, und glaubte er dazu ſich auf einmal auf dem ſtrengſten ſymboliſchen Gebiet feſtſezen zu müſſen; oder war es ſeine Hauptabſicht zu erklären, daß er allmählig durch ſeine Unterſuchungen hierhin gekommen, und folgt daraus nun auch ſein Widerwille gegen die Union. Allein im lezteren Falle iſt es ſo noch nicht abgethan, ſondern er iſt uns noch ſeine eigentlich umfaſſende Erklärung ſchuldig. Nimmt er auf einmal die ſtrengſten poſitiven Begriffe an, ſo muß er uns auch zeigen wozu er ſie in ſeinem Lehrgebäude gebraucht, und nicht bloß zum Großthun und zum Streiten. Ich habe ihm nur Veranlaſſung geben wollen, uns den Ungeſchmakk des zuvorgehörten mit einer trinkbaren Rede hinunter zu ſpülen, und je beſſer die dann uns allen ſchmekkt, deſto mehr Dank werde ich mir verdient haben, und je einfältiger ſie ſein wird, deſto beſſer wird ſie ſchmekken. — Gut, ſprach ich, ſo will ich dir nur noch eins zu bedenken geben. Du ſprichſt ziemlich dreiſt von der Union, als wäre Verlaß darauf, als würde ſie bei uns unfehlbar Wurzel faſſen und zu Stande kommen; was ladeſt du dir auf? Weißt du nicht daß die Sache noch auf ziemlich ſchwachen Füßen ſteht? Fangen nicht allerlei Stimmen an ſich dagegen zu erheben? Hat nicht der leipziger Recenſent von Harms Theſen ſie ſchon mit ſolcher Sicherheit ein Unweſen genannt, als ob das die allgemeine Meinung wäre? ſtimmt nicht in derſelben Zeitung der Recenſent von Ammons bitterer Arzenei in denſelben Ton ein? Biſt du ſicher daß nicht auch die Freunde der Sache durch Ungründlichkeit, durch Uebereilung, durch Kleinlichkeit, die gar leicht lächerlich gemacht werden kann, ihr noch ſchlimmer ſchaden werden? und ſieht es nicht faſt aus als verpflichteteſt du dich dann auch vor den Riß zu treten und zu vertheidigen? Was ſprichſt du da, antwortete ich, zu guter lezt für ungeſchikkte Worte! Kann ſchon jemand ſagen, ich hätte je etwas vertheidigt was mir nicht gefiel? Mit nichten! die Sache iſt mir lieb und werth, und ich glaube auch ſie kann manchen Angriff und manche eigene Fehler überwinden. Aber wer falſche Schritte thut, mag auch ſeine Haut ſelbſt zu Markte tragen. Und was redeſt du doch von Zeitungen! Dieſe ſind doch endlich nichtig genug, um ganz von ihnen zu ſchweigen. — So habe ich alles noch einmal bei mir überlegt, und nachdem ich es ſo durchgeſprochen, trage ich auch kein Bedenken mehr Ihnen meinen Brief zu ſenden wie er iſt. Möchten Sie ihn nur nehmen wie er gemeint iſt, und möchte Ihnen eben ſo deutlich ſein als mir, daß unter vier Augen in dieſer Sache für uns beide nichts mehr zu thun war.

Zugabe zu meinem Schreiben
an Herrn Ammon.

Herrn Ammons Antwort auf meine Zuſchrift iſt ſo ſchnell eingelaufen, daß ich mich nicht berufen fühlen kann mich ausführlich darauf einzulaſſen; und ich glaube auch, hätte er gewünſcht daß ich etwas erwiedern ſollte, ſo würde er langſamer geantwortet haben. Denn mit dieſer Schnelligkeit hängt zweierlei zuſammen. Erſtlich daß es in ſeiner Antwort von Verwirrungen und Verwechſelungen wimmelt, welche alle aus einander zu wikkeln zu mühſam und zu zeitſpielig für mich wäre, ſo daß ich dies Geſchäft den Leſern ſelbſt überlaſſen muß. Nur zu ihrer Anleitung und Warnung will ich ein Paar Pröbchen herausheben. In meinem Schreiben S. 364 ſage ich, es wäre Herrn Ammons würdig geweſen uns vor der Kirchenvereinigung zu warnen, wenn er ſie wirklich für ſo gefährlich und ſeelenverderblich hielt. Dies war wol eine ganz natürliche Anmuthung. Denn wenn die Vereinigung bei uns allgemein wird, ſo werden auch die lutheriſchen Chriſten unſerer ehemals ſächſiſchen Provinzen früher oder ſpäter mit hineingeflochten, und zu dieſen traute ich ihm, mit je mehrerem Schmerz er ſich muß von ihnen getrennt haben, um deſto mehr ſo viel Anhänglichkeit zu, daß um ſie vor einem ſolchen Seelenverderben zu bewahren er wol ein Wort der Warnung hätte wagen mögen. Daß aber Herr Ammon von der im Werk ſeienden Kirchenvereinigung auch ehe irgend ein entſcheidender Schritt geſchah, unterrichtet ſein mußte, konnte ich da öffentlich genug davon die Rede geweſen iſt mit Recht vorausſezen, und brauchte mich nicht darauf zu berufen daß ich von Briefen hätte reden gehört, die Herr Ammon in dieſer Sache ſollte hergeſchrieben haben, und worin er ſie gar nicht ſo verwerflich behandelt hätte als hernach in der Prüfung. Es iſt mir auch doppelt lieb, daß ich dies ohne ſolche Berufung vorausſezen konnte; denn in Abſicht dieſer Briefe muß ich wol unrecht berichtet geweſen ſein, da Herr Ammon jezt ſagt, er hätte keinen andern Correſpondenten in Berlin gehabt als mich. — Alſo dies hatte ich von der Kirchenvereinigung geſagt. Herr Ammon aber in ſeiner Antwort S. 8—10 ſtellt die Sache ſo dar, als ſei in jener Stelle meiner Schrift nicht von der Kirchenvereinigung ſondern von der Abendmahlsfeier am Reformationsfeſt die Rede, und als hätte ich ihm zugemuthet er ſollte uns vor dieſer gewarnt haben. Und zwar indem er mit Anführungszeichen Worte anführt, die ſo nirgends in meiner Schrift ſtehen. Denn wo von gut unterrichtet ſein bei mir die Rede iſt S. 364, da iſt noch nicht von der Abendmahlsfeier die Rede, ſo daß ich die ganze Rede die mir Herr Ammon aus dieſer Veranlaſſung hält, als nicht empfangen zurükkgebe, und das falſche Citat gebe ich als Zugabe obenein. Doch das iſt eine Verwechſelung, ein kleiner Unfall; aber wie öfters kleine Unfälle dem Menſchen zum Heil gereichen, ſo auch hier. Nach dieſer glükklichen Verwechſelung nämlich konnte Herr Ammon um ſo leichter in der Schnelligkeit die Stelle S. 366 und 367 überſchlagen, wo ich ihm wirklich eine Art von unſerer Abendmahlsfeier zu reden vorwerfe, von unſern Bruderumarmungen und von unſerm heiligen Mahl, das eben ſo gut ein gemeines hätte ſein können. Hat er dieſer Stelle deswegen nicht beſonders erwähnt, weil er ſeine höchſt unſchikklichen Ausdrükke bereut: nun ſo ſei es gut; ſollen aber auch dieſe mit Löſcher und Cyprian entſchuldigt werden, nun ſo möge denn Herr Ammon in Löſchers Fußtapfen fortluſtwandeln, und ich will ihn gewiß nicht wieder ſtören ihm einen Granit in den Weg werfend, den er für einen Sandkloß hält und zertreten will. — Das zweite Pröbchen ſei dieſes. Herr Ammon ſchreibt in der bittern Arzenei S. 25 dem Calvin den Grundſaz zu, daß das gute nicht in der höchſten Vollkommenheit Gottes, ſondern in ſeiner unbedingten Willkühr wurzele. Ich kann dieſen Grundſaz in meinem Calvin nirgends finden; vielmehr wie ich mir die Sache näher überlege finde ich Gründe genug in meiner geringen Kenntniß Calvins, um zu behaupten er könne das nicht geſchrieben haben. Herr Ammon in ſeiner Antwort S. 42 43 will mir nun beweiſen, Calvin habe das geſchrieben was ich geläugnet. Aber was hat nun Calvin geſchrieben? „Daß Gottes Wille die höchſte Regel ſeiner Gerechtigkeit ſei, daß man alles was er will ſchon darum für gerecht halten muß, weil er es will." Ja das hatte ich längſt gewußt! Aber konnte ich glauben daß Herr Ammon dieſe Stelle gemeint? Iſt hier von unbedingter Willkühr die Rede? iſt hier vom Wurzeln des guten die Rede? Wer der nur irgend Dogmatik gelallt hat, konnte ſich ſolche Verwechſelung träumen laſſen! Wer mußte nicht Herrn Ammon ſo verſtehen, als habe Calvin geſagt, daß das gute gut ſei und nicht etwa das ſchlechte, dies ſei in einer unbedingten Willkühr Gottes gegründet, und als habe Calvin dieſe unbedingte Willkühr der höchſten Vollkommenheit in Gott entgegengeſezt. So etwas erwartete ich alſo würde er nachweiſen. Durch dieſe Notiz nun (aus dem dritten Buch der Inſtitutionen — ich glaubte aus wer weiß welchem ſeltener geleſenen Commentar Calvins die Rechtfertigung kommen würde!) glaubt Herr Ammon den Reichthum meiner Kenntniſſe wenigſtens nicht vermindert zu haben. Nein wahrlich! vermehrt hat er ihn ſogar, nämlich um meine Kenntniß von Herrn Ammons Genauigkeit im Ausdrukk und von der Beſtimmtheit ſeiner Begriffe. Entweder er muß doch ſchon ſeit er nicht mehr akademiſcher Lehrer iſt ſeine Natur bedeutend geändert haben; oder — Dieſes nun ſind die beiden Stellen, in denen Herr Ammon mit dem ſichtbarſten Triumph gegen mich auftritt; man ſieht auf was für Verwechſelungen ſie beruhen, und mag dann hierdurch gewarnt der Leſer auch an andern Stellen genau nachſehen, es wird ihm nicht fehlen Verwechſelungen von ähnlichen lrt überall zu finden, die ich aber alle mit der Schnelligkeit ent- chuldige, und eben deshalb mit Stillſchweigen übergehe.

Aus derſelben Schnelligkeit iſt nun zweitens auch dieſes ntſtanden, daß Herr Ammon ſich auf die eigentlichen Hauptpunkte in meiner Schrift gar nicht, oder ſo gut als gar nicht, wenigſtens gar nicht gründlich eingelaſſen hat. Ich dachte, wenn er antwortete, ſo müßte ich entweder belehrt werden wo ich irrte; — aber dieſe Freude iſt mir überall eben ſo verdorben worden wie bei jener Stelle Calvins — oder ich müßte wenigſtens Gelegenheit bekommen zu mancherlei wiſſenſchaftlichen Erörterungen, welche dem Streit ein Intereſſe gegeben und die Sache auf die es ankam gefördert hätten. Meines Theils habe ich dazu gethan was ich konnte. Von den theils unrichtigen theils unbeſtimmten Aeußerungen des Herrn Harms und dem in dieſen Realpunkten ziemlich dürftigen Commentar, den Herr Ammon darüber gegoſſen, nahm ich Gelegenheit die ſtreitigen Punkte zwiſchen den beiden proteſtantiſchen Confeſſionen ſchärfer nicht nur als ich es bei beiden fand, ſondern auch als man es gewöhnlich findet, zu beſtimmen, und beſonders die eigentliche Aufgabe, welche in der Lehre von der Erwählung zu löſen iſt, auf eine einfache Formel zu bringen, welche beſſer leiten kann als die gewöhnlichen Phraſen, welche die Sache nur immer mehr verworren haben. Hätte Herr Ammon dieſen Weg verfolgt: ſo hätte unter uns eine neue Behandlung dieſes Gegenſtandes ſich entſpinnen können, und man würde dann geſehen haben ob der Sieg in dieſen Fehden ſo unzweifelhaft iſt wie Herr Ammon meint, oder ob dieſe Fehden nur niemals gehörig ſind durchgefochten worden. Statt deſſen will Herr Ammon S. 41 lieber verſchwiegen haben als ins Licht geſtellt, rühmt ſich ſeines unpolemiſchen Sinnes — aber ohne Polemik kann doch keine Dogmatik fertig und kein einzelner Punkt derſelben aufs reine gebracht werden — und in demſelben Augenblikk, wo er ſich ſeines unpolemiſchen Sinnes rühmt, begeht er wieder eine Verwechſelung und läßt mich ſagen, die Lehre von der Erwählung habe mit der von der Vorſehung nichts gemein, da ich doch S. 377 ausdrükklich geſagt, beide Lehren hangen zwar zuſammen, ſeien aber doch nicht ganz einerlei. Die Aufforderung S. 377 aber, mich der Unwiſſenheit zu bezüchtigen, die Herr Ammon hierauf bezieht, ſteht in einem ganz andern Zuſammenhang. Es ſchien mir nämlich ganz wunderlich, daß Herr Ammon die gewöhnliche Benennung dieſes Streitpunktes ganz verließ, und ihn auf ein allgemeineres Dogma zurükführte. Unkundigen Leſern konnte daraus leicht der Gedanke entſtehen, als hätten die reformirten ganz andere Vorſtellungen von der Vorſehung im allgemeinen als die lutheriſche Kirche; ich hatte gute Gründe beſtimmt zu erklären, daß in der Vorſehungslehre an und für ſich keine Bekenntnißverſchiedenheit zwiſchen beiden Kirchen ſtattfinde, und damit mir das, ohnerachtet Herr Ammon das Gegentheil zu verſtehen zu geben ſchien, die Leute glauben möchten, ſo wußte ich kein kürzeres Mittel als Hrn. Ammon aufzufordern mich dieſer Behauptung wegen, wenn ſie falſch wäre, der Unwiſſenheit zu zeihen. Und hier hat nun Herr Ammon wieder ſo hübſch verwechſelt und durch einander geworfen, daß wer meine Schrift nicht zur Hand nimmt, glauben muß ich habe Unſinn vorgebracht. Dadurch nun beraubt er mich freilich des Vergnügens mit ihm zu dogmatiſiren; denn gegen ſolche Künſte kann ich nicht beſtehen, ja ich kann mich nicht einmal dazu verſtehen ſie ſämmtlich aufzudekken. Eben ſo iſt es mit dem zweiten Punkt von der Abendmahlslehre gegangen. Ich dachte auch hier ſollte ein wiſſenſchaftlicher Gewinn herauskommen, denn einen Streit über ſolche Gegenſtände ohne dieſen Zwekk möchte ich gar nicht führen. Darum ſuchte ich nun die eigentlichen Streitpunkte, die zwiſchen beiden Kirchen, wenn man das wirklich ſymboliſche zuſammen nimmt und von den Aeußerungen einzelner abſieht, in der Lehre vom Sacrament noch übrig bleiben, ebenfalls auf das beſtimmteſte zuſammenzuſtellen, und legte Herrn Ammon S. 386 die Frage vor, wenn die von mir aufgeſtellten beiden Punkte die einzigen Differenzen in der Lehre vom Sacrament wären, ob es billig ſei, daß durch dieſe die Gemeinſchaft des

Altars gehemmt werde zwiſchen denen die ſonſt einig wären? Auf dieſe Frage finde ich gar keine Antwort, und ſo ſehe ich auch nicht wie wir weiter kommen könnten. Statt deſſen führt mir Herr Ammon an einem Ort, um mir zu beweiſen in der reformirten Kirche ſei wirklich die innigſte Gemeinſchaft des Wortes und des Sacramentes gehindert oder geläugnet und ich müſſe alſo lutheriſch werden, eine Stelle, von der er auch hoffen durfte daß ich ſie kannte, aus Zwingli an, da er doch eben ſo gut weiß als ich, daß Zwingli nicht die reformirte Kirche iſt, und eine Stelle aus Calvin, wo ihm wieder (S. 29) das Unglükk begegnet, Worte als recht entgegengeſezt der lutheriſchen Sacramentslehre zu unterſtreichen, die vielmehr völlig mit ihr übereinſtimmen. Denn daß das Sacrament den Glauben nur befördert wenn der Geiſt hinzukommt, hat die lutheriſche Kirche immer eben ſo behauptet wie Calvin; und daß die Sacramente an ſich, das heißt hier offenbar ohne daß der Geiſt dazu kommt, alſo auch in den ungläubigen eine geheime Kraft haben den Glauben zu ſtärken, das hat ſie nie behauptet; und ich muß nur Herrn Ammon noch einmal auffordern mich auch hierüber der Unwiſſenheit zu zeihen. Eine genauere Erklärung aber über den Ausdrukk Gemeinſchaft des Wortes und des Sacramentes, wodurch erſt die ganze Argumentation Haltung bekäme, habe ich wieder ſchmerzlich vermißt und kann mich deshalb auch hierauf nicht einlaſſen. Und an einem andern Orte S. 45 — 46 führt er eine Stelle Luthers an, die ich eben, wie ja ſehr leicht zu ſehen war, im Sinne hatte bei dem was in meiner Schrift S. 386 und S. 388 ſteht. Herr Ammon mußte alſo hier, anſtatt mir Luther nur anzuführen, meine Widerlegung Luthers widerlegen. Eben ſo wenig hat ſich Herr Ammon eingelaſſen auf meinen an mehreren Stellen meiner Schrift und von mehreren Punkten aus geführten Beweis, daß bei der gegenwärtigen Lage der proteſtantiſchen Kirche eine Union beider Confeſſionen durch Veränderung des Symbols gar nicht könne bewirkt werden, daß aber die Einheit beider ohnerachtet dieſer Differenzen eben ſo gut eine reale ſein werde, als die Einheit jeder einzelnen Partei für ſich eine reale ſei. Herr Ammon ohne irgend hierauf Rükſicht zu nehmen, wiederholt nur ſeine Verſicherung, die jezt angeſtrebte Vereinigung ſei eine bloß formelle und könne von keinem Nuzen ſein. Auf dieſe Weiſe wird es freilich unmöglich einen Streit mit Herrn Ammon zum Vehikel zu machen, um differente Anſichten zu berichtigen. In dieſem Erfolg alſo getäuſcht breche ich den Streit ab, weil ich hoffen darf daß dieſe Proben genug ſein werden um zu zeigen auf welcher Seite der Wahrheitsſinn iſt, und wo die Mißgriffe und die falſchen Quinten und Akkorde gehört werden. Aber ſo wenig ich mich in dem dogmatiſchen Punkt des Streites für die Bereicherung meiner Kenntniſſe durch eine Stelle aus Calvins Inſtitutionen bedanken kann, eben ſo wenig auch in dem praktiſchen Punkt für den Unterricht, den mir Herr Ammon in der Klugheit giebt. Er meint nämlich, um die Union zu befördern hätte ich die Stellen, in denen Calvin am beſtimmteſten den Unterſchied zwiſchen ſeiner und der lutheriſchen Meinung ausſpricht, nicht anführen ſollen *), und hätte auch als Präſes unſerer Synode nicht ſagen ſollen, daß ich mich immer zur reformirten Schule in der Theologie bekennen würde, denn das leztere könne auch auf den gegenwärtigen Unionsverſuch den Verdacht werfen, als zwekke er auf die Unterdrükkung der lutheriſchen Kirche ab. Dieſes iſt nun freilich gar zu nichtig, denn die lutheriſche Kirche im preußiſchen Staat iſt zu ſtark als daß ſie könnte unterdrükkt werden, und die reformirte hat wol nie die Miene gemacht unterdrükken zu wollen, und könnte es am wenigſten jezt, da ſie ſeit 10 Jahren ſchon unter demſelben lutheriſchen Chef mit der lutheriſchen ſteht. Faſt lächerlich auch klingt uns dieſe Stelle der Unkunde wegen, die darin liegt, indem dem Präſes der berliniſchen Kreisſynode darin eine Wichtigkeit beigelegt wird, als ob er etwa der erſte Geiſtliche im

---

*) Unter dieſer Vorausſezung konnte freilich Herr Ammon uns überreden wollen, Calvin ſei mit der ungeänderten augsburgiſchen Confeſſion zu vereinigen.

Lande wäre, da er doch nur der gewählte Vorſizer einer einzelnen lediglich berathenden Verſammlung iſt, die in unſerm Staate hundert ihres gleichen hat. Allein hiervon abgeſehen kann vielleicht nichts beſſer den Unterſchied zwiſchen Herrn Ammon und mir ins Licht ſezen, als daß er mir dieſe Klugheit anbietet und ich ſie ablehne. Er will immer verſchweigen, und ich will immer gerade heraus reden und ans Licht ziehen. Und das kommt nicht nur daher, weil wir hier eine andere Art von Union im Sinne haben als er. Wir wollen wiſſen daß verſchiedene Meinungen da ſind, aber wir vereinigen uns weil wir den Unterſchied für unbedeutend halten; wir wollen zugeſtehen daß die beiden Schulen in einer Kirche neben einander beſtehen, daß jeder ſeine Meinung vortrage wo es Noth thut; und da ich auch dieſes S. 393 deutlich geſagt, ſo begreife ich freilich nicht, wie Herr Ammon mir dieſe Klugheitsregel zum Geſchenk anbieten kann, denn ich weiß wahrlich nicht was ich mit dem lieben Geſchenk machen ſoll. Aber gewiß, auch wenn ich ſeiner Meinung wäre, daß die dogmatiſchen Differenzen vor der Union müßten ausgeglichen werden: ſo wüßte ich doch bei meiner Art und Weiſe nicht wie ich ſie ausgleichen ſollte, wenn ich ſie nicht vorher recht ſcharf ins Licht ſezte, damit jeder nun wüßte was das ärgſte wäre was die andere Partei ihm je nachgeſagt hat. Man ſieht aber ohngefähr wie Herr Ammon würde zu Werke gegangen ſein, wenn er eine Ausgleichung des Dogma zum Behuf der Union zu leiten hätte — Noch auf einem Punkt hatte ich Herrn Ammon erwartet bei ſeiner Proteſtation gegen die Union, und dieſen abſichtlich nicht berührt, damit nicht alles ſchon zum zweitenmal vorkäme, das iſt nämlich Luthers Brief an Probſt, und ich hoffte das ſollte Veranlaſſung geben die anfängliche charakteriſtiſche Verſchiedenheit beider Anfangspunkte der Reformation und ihre ſeit geraumer Zeit immer wachſende Verſchmelzung zu erörtern. Nun führt freilich Herr Ammon dieſen Brief an, allein da er auch hier nur ganz roh nachſpricht, der Charakter der reformirten Kirche ſei das Erheben der Vernunft über das Wort

Gottes, und zwar wahrſcheinlich auch der menſchlichen individuellen von jeher wandelbaren, ſo iſt auch an dieſe unkundige und ungründliche Aeußerung nicht anzuknüpfen; und auch die Ausſicht auf einige geſchichtliche Erörterungen, welche das Publicum hätten intereſſiren können, iſt mir verdorben. Herrn Ammon ſcheinen nun einmal die Anekdoten lieber zu ſein als die Geſchichte.

Wie gründlich Herr Ammon denjenigen Theil meiner Schrift behandelt hat der ſich mit ſeiner Dogmatik beſchäftigt, das überlaſſe ich dem Leſer ſelbſt zu beurtheilen. Nur muß ich mich beklagen, daß er mir in dieſer Hinſicht zu viel zumuthet. Alles ſoll ich geleſen haben, alle Vorreden alle Gelegenheitsſchriften ja ſogar wo ein philoſophiſches Journal ihn angeſchnaubt und wo öffentliche Blätter über ihn geſpottet haben. Nein um dieſen Preis möchte ich die kleine Prüfung ſeines Syſtems, die mir nothwendig ſchien, nicht unternommen haben. Herr Ammon verſichert mich verbindlichſt, daß er alle meine Schriften geleſen, aber auch alle bald vergeſſen habe; und das iſt freilich kein Wunder, wenn er ſie alle ſo flüchtig geleſen hat wie offenbar dieſe an ihn beſonders gerichtete. Nun gut, mir bleibt dabei nichts übrig als zu bedauern daß er ſich ſoviel ſchwere und vergebliche Mühe gegeben. Ich habe, das geſtehe ich gern, gar nicht alle ſeine Schriften geleſen; aber was ich geleſen habe ich gut behalten, wie hoffentlich meine Kritik beweiſet. Leider muß ich bekennen daß ich kein Leſer des Magazins bin und auch die neueren Predigten nicht kenne. Aber für die Sache auf die es hier ankam finde ich auch das nicht nöthig. Statt aller Anführungen einzelner Aeußerungen hier und dort, ſtatt aller Berufungen auf gute Freunde und auf alte und neue der Orthodoxie wegen erlittene Schmähungen ſollte Herr Ammon ſich lieber auf eine gründliche Widerlegung der in meiner Schrift aufgezeigten Widerſprüche nicht nur zwiſchen der alten und neuen Summa ſondern in der neuen Summa ſelbſt und zwiſchen dieſer und der bittern Arzenei eingelaſſen haben. Das hätte zu dogmatiſchen

Erörterungen über die Trinitätslehre und über die weſentlichſten Punkte der Heilsordnung führen können, die vielleicht dem ganzen theologiſchen Publicum intereſſant geworden wären. Dazu aber hatte Herr Ammon keine Zeit, weil er eben ſo ſchnell antworten mußte, und ich bin auch um dieſe Hoffnung betrogen. Denn die Art wie jezt Herr Ammon mir einiges präſentirt aus ſeiner Summa, was mir doch gefallen müßte, wie er an einzelnen Punkten meiner Ausſtellungen auch nicht ohne elegante Verwechſelungen, die den Leſer können glauben machen ich hätte Dinge geſagt die mir nie eingefallen ſind, herumtippt und anſchlägt, dies kann mich nicht auffordern in ſeine Vertheidigungen hinein zu gehn; und ich hoffe das ganze theologiſche Publicum wird mich darüber abſolviren. Ja bei dieſem unzuſammenhängenden ungründlichen Hin- und Herfahren kann ich auch an dem Zugeſtändniß des rationaliſtiſchen Unkrauts und der noch nicht ganz reinen Stimmung des Monochords und Harmonikons kein Wohlgefallen haben, weil auch der Gehalt dieſes Zugeſtändniſſes nicht zu beurtheilen iſt; und ich muß mich nur dagegen verwahren, daß ich keinesweges gehalten ſein will alles für rationaliſtiſches Unkraut oder für ſupranaturaliſtiſchen Weizen zu erklären was Herr Ammon dafür erklärt. Sogar die Verweiſung auf die zwei und zwanzig Jahr alte Vorrede, in welcher ſich Herr Ammon bereits offen und beſtimmt zum rationaliſtiſchen Supranaturalismus bekannt hat, hilft mir wenig; denn ich weiß ſo gut als nichts, wenn ſich jemand noch ſo offen für etwas erklärt wobei ſich wie ich glaube auch heute noch eben ſo wenig als vor zwei und zwanzig Jahren irgend jemand etwas gehörig beſtimmtes zu denken weiß. Mir meines armen Theils wird ſchon ganz unheimlich, wenn ich das Ra und Irra und Supra darherrauſchen höre, weil mir nämlich vorkömmt als ob ſich dieſe Terminologie immer krauſer verwirre; und mir wäre es eben ſo lieb mich von dieſer in eine einfache und klare Darſtellung zu retten, als Herr Ammon ſich ſehnt nach landgütlicher Ruhe vor den Wirbeln der hohlen Zeitphiloſophie. Damit aber das

Concert vollſtimmig werde und die hohle Zeittheologie ſehe in was für Kreiſen ſie ſich noch nach Herzensluſt herumdrehen kann: ſo bringe ich unmaßgeblich nicht nur zu dem irrationalen und rationaliſtiſchen Supranaturalism auch einen ſupranaturaliſtiſchen Rationalism und Irrationalism, ſondern noch einen naturaliſtiſchen und innaturaliſtiſchen Suprarationalism in Vorſchlag, und wenn dieſe geharniſchten Erdenſöhne, denn höheren Urſprungs möchten ſie wol alle nicht ſein, ſammt und ſonders da ſtehn werden — zum Troſt und zur Freude aller derer welche meinen daß viel Wiſſen wirrt, und ſich deswegen in wenig Wiſſen und viel Meinen und Scheinen und Aber und Dennoch ihre Hütten bauen — ſo hoffe ich wird die alte Luſt ſie anwandeln ſich unter einander todtzuſchlagen. Was aber Herrn Ammons rationaliſtiſchen Supranaturalism betrifft, ſo iſt es freilich etwas ganz eignes um ein Syſtem, welches ſich wie er ſelbſt S. 32 ſagt durch ein ſtufenweiſe in abgemeſſenen Perioden erfolgendes Hinaufſtimmen zum reinen Kirchenton bewährt. Indeſſen wenn Herr Ammon nur zugeſteht daß dies Hinaufſtimmen kein gleichmäßiges iſt, und daß — denn anders als muſikaliſch will nun wol einmal Herr Ammon nicht geſprochen haben — auch in ſeiner neueſten Summa nur die Baßoctaven hinaufgeſtimmt ſind, während die Discantoctaven noch die alte Temperatur halten, und alſo für jetzt noch nichts rein darauf vorgetragen werden kann: ſo will ich mich beruhigen, wartend bis in abgemeſſener Periode, ſei es nun in Dresden oder auf dem Landgut, die Reinſtimmung vollendet wird, und will nicht länger als deutſcher Kloz mich an die Beine des muntern Spaziergängers hängen. Sollte jedoch Herr Ammon auch früher ſchon ſtatt aller Muſik von Monochorden und Harmonikens Bogenklavier und Käfergeſumme, die er in ſeiner Antwort hören läßt, und ſtatt aller geſchraubten Redensarten und mir zum Theil ganz unverſtändlichen Anſpielungen mich einer gründlichen Vertheidigung der ſtreitigen Punkte, vor welcher er doch auch mit aller Menſchenkenntniß und Einſicht nicht die Rolle eines verfolgten Rechtgläubigen — denn

ohne Schauſpiel und Rolle kann er auch nicht fertig werden —
übernehmen könnte, würdigen wollen: ſo würde ich den ſo hingeworfenen
Handſchuh gern aufnehmen, jezt aber nehme ich lieber
aus den bisher auseinandergeſezten Gründen die dargebotene
Hand zum Frieden an, ohne zu fragen ob fränkiſche Biederkeit
ieſſer iſt als ſächſiſche, indem ich mich nicht bemühe die provinzialen
Biederkeiten ſo genau zu unterſcheiden, ſondern mich lieber
ſchlechthin an die deutſche halte. Und hiemit will ich mich für
ntſchuldigt achten, daß ich Herrn Ammons Antwort nicht Punkt
ür Punkt wieder beantworte. Mein Hauptzwekk, daß nämlich
das Herr Ammon gegen die bei uns und in andern deutſchen
Landen vorſeiende Union vorzutragen für gut befunden, nach ſei-
em gehörigen Werth nicht drüber und nicht drunter geſchäzt
erden möge, wird hoffentlich doch erreicht ſein.

Nur ein Paar Mißverſtändniſſen muß ich noch vorbeugen
e ſich einſchleichen könnten und einen Irrthum berichtigen, wie-
el dieſe Dinge mit dem Streit unmittelbar nicht zuſammen-
ängen.

Herr Ammon will mir S. 13 ſeiner Antwort faſt zürnen
ß ich ihn mit der hieſigen Synode durch das Uebergewicht mei-
er Präſidialſtimme in offnen Krieg verwikkeln wolle. Das klingt
inahe als ob Herr Ammon die Hälfte der hieſigen Geiſtlichkeit
r ſich zu haben glaube, wenn die Frage diſcutirt würde, ob
ne unziemlichen Redensarten über unſre Abendmahlsfeier gelobt
erden ſollen oder nicht. Denn ich glaube noch, und er hat es
ch nicht abgewehrt, daß die Bruderumarmungen und das Abend-
ahl, ſtatt weſſen lieber eine gemeine Brod- und Weinſpende
ite zu bereiten geweſen, auf dieſe fromme Feier anſpielen, und
muß erſt noch ausfinden, auf welche alte Geſchichte ſich dieſes
ziehen läßt. Ich glaube nicht daß Herr Ammon dieſe Stim-
nhälfte davon tragen würde, ſondern auch nicht den funfzig-
n Theil. Allein was ich eigentlich ſagen wollte iſt, daß hier-
s gar leicht der Gedanke entſtehen könnte, ich habe gleichſam
Vorfechter der Synode gegen ihn auftreten wollen, oder wenn

es mir nun ſchief ginge, möchte ich etwa die Synode zu Hülfe rufen um mit mir die Kraft des Mannes zu bändigen, allein dies iſt alles Mißverſtändniß. Wie jene Abendmahlsfeier beſchloſſen und gehalten wurde ehe meine Function in der Synode anfing, ſo war auch meine Function in der Synode für diesmal zu Ende ehe mein Streit mit Herrn Ammon anfing, und er hängt mit der Synode und dieſe mit ihm auch nicht im mindeſten zuſammen. Das zweite Mißverſtändniß iſt dieſes. Herr Ammon ſagt S. 5, meine Schrift fange an mit Auszügen aus einem ziemlich alten Briefwechſel den ich ſelbſt begonnen, und da Herr Ammon ungewiß zu ſein ſcheint ob die Worte richtig angeführt ſind, ſo könnten bei ſeinem mit Ausnahme meiner Schriften trefflichen Gedächtniß manche Leſer irre werden an dem ganzen Zuſammenhang der Sache. Sie iſt aber dieſe. Vor acht Jahren ſind einige Briefe zwiſchen uns gewechſelt worden, und damals begann ich den Briefwechſel. Seitdem hat er ganz geruht und den jezigen neuen Briefwechſel hat Herr Ammon eröffnet, und die Worte lauten wirklich gerade ſo und beziehen ſich auf das was in ſeiner Prüfung über die Union ſteht. Das Unrecht was darin liegen ſoll daß ich dieſe Worte angeführt, begreife ich um ſo weniger als Herr Ammon ſie ſelbſt für eine bloße Höflichkeitsformel erklärt: haben ſie aber eine Verſuchung meiner Beſcheidenheit ſein ſollen, ſo bedaure ich daß ich ihr nicht unterlegen. Auch daß ich Herrn Ammon an eine andere Stelle ſeines Briefes erinnerte, die mir mit ſeinen damals wol eben zum Drukk gegebenen Aeußerungen in der bittern Arznei nicht zu ſtimmen ſchien, kann ich nicht unrecht finden. Denn es iſt auf eine ſolche Weiſe geſchehen, daß kein Leſer daraus ſich die Stelle ſelbſt herſtellen konnte. Unrecht konnte dabei Herr Ammon nur dann geſchehen wenn meine Andeutung, beides ſtimme nicht, ungegründet war; und dann ſtand es bei ihm mich zu meiner Beſchämung zur Bekanntmachung der Stelle aufzufordern, damit man ſähe daß beide Aeußerungen ſtimmten. Noch eines habe ich mitgetheilt aus dieſem Briefwechſel, daß nämlich Herr Amvon allerlei Zuſendungen für das Magazin bei Seite gelegt hätte. Allein dies ſchien mir ſo durchaus unverfänglich, daß mein Gewiſſen mich nicht gemahnt hat, als es mir bei der brieflichen Form die ich wählte in die Feder kam. Wenn Herr Ammon aber faſt thut als hätte ich die Heiligkeit eines eigentlich vertrauten Briefwechſels entweiht: ſo könnten daraus die Leſer leicht einen ganz falſchen Schluß machen auf die Beſchaffenheit dieſes von Herrn Ammon erneuerten aus zwei Briefen hin und her beſtehenden Briefwechſels. — Und nun iſt nur noch der Irrthum übrig. Herr Ammon ſchreibt mir eine Schrift zu „Ueber Offenbarung und Mythologie“ die ich nicht nur nicht geſchrieben ſondern bis jezt auch noch nicht geſehen habe; und ich werde faſt müſſen die Verlagshandlung jenes Buchs zu Hülfe rufen, um dies falſche Gerücht zu widerlegen. Denn ich habe ſchon einmal öffentlich ſehr kräftig dagegen proteſtirt, als ſie mir in der Leipziger Literaturzeitung beigelegt wurde;*) dem ohnerachtet iſt die falſche Angabe von da in Erſch Literatur übergegangen, woher ſie wahrſcheinlich Herr Ammon hat. Wenn ich ihn alſo in dieſer Schrift angeſchnaubt haben ſoll, und wenn er ſonſt etwas aus ihr anführt: ſo muß ich mir dies alles verbitten. Mir fällt nur lächerlicher Weiſe ein, daß da Herr Ammon das ſpecifiſche Talent hat alle meine Schriften ausſchließend zu vergeſſen und er doch aus dieſer manches behalten hat, ihm wol ein Verdacht hätte aufgehn ſollen, ob ſie auch wol von mir wäre. Ja ein Freund hat mich ſchon getröſtet, ich hätte es ja nun bequem mir falſche Autorſchaften abzuwehren, indem ich die Leute an Herrn Ammon verwieſe; hat der das Buch vergeſſen, nun ſo muß ich es ſchon auf mich nehmen, hat er es aber behalten, ſo kann ich es getroſt ablehnen.

---

*) Erklärung gegen die Redaction der N. Leipz. Lit. Zeit. (Intelligenzblatt der Jenaiſchen Literaturzeitung No. 54. den 28. Junius 1800. Literariſche Anzeigen.)

Ein Intell.-Blatt der N. Leipz. Lit.-Zeit. vom März dieſes Jahres, No. 12 oder 13, ich weiß nicht mehr genau, hat mich mit großer Sicherheit als Verfaſſer einer Schrift ausgerufen, die ich nie geſehen, von der ich kaum den Titel vollſtändig kenne »Ueber Offenbarung und Mythologie ꝛc. Berlin 1799.« Sobald ich dies in den lezten Tagen des April geleſen, verſicherte ich die Redaction von dem Ungrund dieſer Nachricht, bittend um baldigen Widerruf. Hoffentlich war damals eine zweite Anzeige deſſelben Inhalts in No. 21 vom 3. May ſchon abgedrukt, und man will mit dieſer Wiederholung nicht meiner eigenen Ausſage trozen, diesmal wird zugleich angeführt was ich freilich ſelbſt geſagt habe und alſo jeder den es intereſſirt ſchon weiß, ich ſei auch Verfaſſer der Reden über die Religion, Berlin 1799. Wird aber wol jene falſche Nachricht dadurch glaublicher daß ich in demſelben Jahre wirklich eine wahrſcheinlich doch ſehr verſchiedene Schrift über einen ſo nahe verwandten Gegenſtand bekannt gemacht habe? und ſollte nicht dieſer Umſtand dem Einſender ſelbſt Zweifel erregt haben? Doch zur Sache. Jezt habe ich jene Blätter bis Ende May vor mir, und die Unwahrheit iſt nicht widerrufen. Länger wird mir das Warten und Nachſehen langweilig, und ich erkläre alſo hier »daß ich von jener Schrift Ueber Offenbarung und Mythologie nichts weiß und ihr Verfaſſer nicht bin.«

Die Redaction der Leipz. Litt.-Zeit. aber ſehe zu wie ſie es rechtfertigen will, daß ſie falſche Nachrichten zwar ſorglos genug verbreitet, den authentiſchen Widerruf aber zurückhält. Durch ſolche Nachläſſigkeit verwirkt ſie auf jeden Fall das Vertrauen des Publicums; hätten nun aber gar die Einſender irgend eine Abſicht, ſo machte ſie ſich mitſchuldig an einer niedrigen literariſchen Klätſcherei. Oder wäre etwa mein Brief nicht eingegangen? Das würde eine ſehr unwahrſcheinliche Behauptung ſein. Oder ſollte ich Inſertionsgebühren beigelegt haben? Denn freilich unter den achten, denen unentgeltliche Aufnahme verheißen wird, ſteht kein Artikel von Berichtigung ſolcher Unwahrheiten, welche das Int.-Bl. ſelbſt in Umlauf geſezt hat. Aber ich meinte allerdings, dieſes verſtände ſich von ſelbſt. Oder glaubt die Redaction den Einſender mehr als mir? Und freilich der lezte iſt ſehr genau; er iſt ſogar meinem ganzen Vornamen, den ich meines Wiſſens noch nie öffentlich zum beſten gegeben habe, Friedrich, Daniel, Ernſt glücklich auf die Spur gekommen, — welch ein Literator! — wogegen ich armer nicht einmal Nr. 12 oder 13 genau anzugeben weiß und mir offenbar die Mühe nicht geben will, noch einmal nachzuſehen. Gut, er citire alſo ſeine Quellen — ich käme gern hinter den Urſprung der Unwahrheit — er führe ſeinen Beweis gegen mich! und da er das doch unmöglich vermag, ſo laſſe er ſich wohlmeinend ſagen, daß er doch noch etwas behutſamer ſein muß in Bekanntmachung der Nachträge die er etwa zuſammenſpürt zum Meuſel, weil ſolche geringfügige Beſchäftigungen nur durch Genauigkeit einen Werth erhalten, oder wenigſtens unſchuldig werden, und weil man dem Schriftſteller auf jeden Fall einen ſchlechten Dienſt erweiſt, dem man ein Werk zuſchreiben will, welches irgend einem andern gehört.

Halle den 16ten Junius. F. Schleiermacher.

Ueber
den eigenthümlichen Werth
und
das bindende Anſehen
ſymboliſcher Bücher.

(Reformations-Almanach auf das Jahr 1819.)

Niemand ſuche hinter dieſer Ueberſchrift die Anmaßung, etwas
eues über einen Gegenſtand zu ſagen, der ſeit langer Zeit ſo
ſt und vielfältig beſprochen worden iſt, daß man wol nicht glau-
en kann es ſei irgend ein bedeutender Punkt unerörtert geblie-
en. Auch jezt als das Jubelfeſt unſerer Kirchen-Verbeſſerung
en ſo oft geführten und immerdar beſchwichtigten Streitpunkt
ufs neue in Anregung brachte, und die Frage „ob die Kirche
lbſt ſich in ſicherm Beſtande und Fortſchritte befinde“ von vie-
en mit jener andern in Verbindung geſezt ward „ob ſie ſich mit
rnſt und Treue an ihre Bekenntnißſchriften halte, und dieſe in
em ihnen gebührenden Einfluſſe gehörig ſchüze“, iſt mir nicht
rgekommen als ob eine neue Anſicht des Gegenſtandes wäre
fgeſtellt worden. Aber etwas anderes hat mich und gewiß
iele andere überraſcht: daß nämlich einige ſich anſtellen als könn-
n ſie einen ganzen uns wohlbekannten und nicht unbedeutenden
eitraum wie ungelebt machen, die Charaktere die er unſerer Ge-
chichtstafel eingegraben wie mit einem Schwamme wegwiſchen,
nd ſo auf eine viel leichtere Art als ſonſt mit den alten Zügen
nes codex rescriptus geſchehen kann, die Schrift des ſieben-
hnten Jahrhunderts hervor zaubern und ſie uns für unſere ei-
ne anrechnen. Dies muß offenbar befremden, wenn man ſich
s großen Einfluſſes erinnert, den bis vor nicht gar langer Zeit
viele ehrenwerthe und unvergeßliche Männer ausgeübt haben,
lche ſich allem Zwange der ſymboliſchen Bücher widerſezten
nd in ihren eigenen Anſichten ganz offenkundig von ihnen ab-
chen. Scheint nun dergleichen auf eine ſehr ſchnelle Umkeh-
ng der herrſchenden Anſichten zu deuten: ſo iſt wol gar ſehr

zu beſorgen, daß dieſe voreilig ſein könnte; ſezt es hingegen voraus, daß noch vor kurzem gar viele nicht laut zu werden wagten mit ihrer höheren Schäzung der ſymboliſchen Bücher, oder jezt gar viele nicht mehr laut zu werden wagen mit ihrer Abweichung von denſelben: ſo iſt auch dies nicht minder bedenklich. Denn eben weil wir jezt einem regeren öffentlichen Leben auf dem Gebiete der Religion und Theologie entgegen ſehen: ſo thut auch mehr als jemals Noth, ſowol daß diejenigen welche in dieſem öffentlichen Leben auftreten, wiſſen wie ſie einer mit dem andern daran ſind, als auch daß die große kirchliche Gemeinſchaft wiſſe wie ſie mit ihren Stimmführern daran iſt. Und wenn Meinungen vorgetragen werden, welche wenn ſie Beifall finden Geſeze und Einrichtungen zur Folge haben müſſen, die in jenes öffentliche Leben auf das entſcheidendſte eingreifen: ſo wäre es dann zwiefach unverantwortlich, wenn diejenigen furchtſam ſchweigen wollten die eine entgegengeſezte Ueberzeugung hegen. Darum nun wollte auch ich nicht ſchweigen, zumal ſchon von mehreren Seiten zum Reden aufgefordert, und wollte auch der Veranlaſſung wegen am liebſten in dieſem vielgeleſenen Werke einigen Raum in Anſpruch nehmen: um was ich vermag beizutragen, damit in dieſer hochwichtigen Sache nichts zum gemeinen Nachtheil geſchehe. Was ich ſagen werde ſoll nur meine motivirte Abſtimmung ſein, bei der ich mich aller geſchichtlichen Deductionen, die ſo vielfältig von beiden Seiten geführt worden ſind, enthalten und nur klar und ruhig vorlegen will, was meiner Ueberzeugung nach theils aus allgemeinen Grundſäzen ſich rechtfertigen läßt oder nicht, theils in der gegenwärtigen Lage der Dinge rathſam iſt oder nicht.

Hierbei ſcheint mir zuerſt der Gegenſaz der Meinungen in der größten Schärfe aufgefaßt werden zu müſſen, in der er ſchon ſonſt hervorgetreten iſt, und jezt aufs neue hervortritt. Auf den Unterſchied der beiden proteſtantiſchen Confeſſionen aber ſcheint mir hierbei wenig anzukommen, und ich ſehe vorläufig wenigſtens ganz davon ab. Der Gegenſaz nun ſcheint mir dieſer zu ſein:

daß einige unter uns den kirchlichen Bekenntnißſchriften ein bindendes Anſehn wo es iſt erhalten, und wo es nicht iſt beilegen wollen, kraft deſſen ihr Inhalt die Norm der öffentlichen Lehre wenigſtens in allen gottesdienſtlichen Handlungen ſein würde. Andere legen hiegegen den eifrigſten Widerſpruch ein, der in ſeiner ſtrengſten Form nicht anders gefaßt werden kann, als daß jene Bekenntnißſchriften wie nur für ihre Zeit beſtimmt, ſo auch nur als Denkmähler derſelben anzuſehen, und ihnen auf unſere Bemühungen gar kein weiterer Einfluß zuzugeſtehen ſei, als den alle Arbeiten der Vorfahren auf die Beſtrebungen der Nachkommen haben müſſen. Die von der einen Partei beſorgen daß ohne die vorgeſchlagene Maaßregel unſere Kirche immer weiter verfallen müſſe, und glauben dem bedenklichen Zuſtande derſelben nicht anders als auf dieſem Wege abhelfen zu können. Die von der andern hingegen beſorgen durch eben dieſe Maaßregel Benachtheiligung und Bedrückung der einzelnen, und glauben nur wenn jede Spur eines bindenden menſchlichen Anſehens verſchwunden ſei, könne die zur Erhaltung des lebendigen Glaubens nöthige Freiheit des Geiſtes gedeihen. In dieſer Einſeitigkeit nun ſcheinen mir beide Theile Unrecht zu haben, in dem was ſie behaupten — und nur Recht in dem was ſie verneinen.

Für die Nothwendigkeit eines bindenden Anſehns der kirchlichen Bekenntnißſchriften wird vorzüglich zweierlei angeführt. Einmal: ſie wären der Grund aller öffentlichen rechtlichen Verhältniſſe unſerer Kirche, und wenn wir von ihnen abwichen, begründeten wir dadurch ein Recht uns in unſerm kirchlichen Beſitzſtand zu beunruhigen. Aber dieſes glaube ich ſollten wir niemandem zugeſtehen, der es behaupten wollte. Allerdings iſt der Religionsfriede geſchloſſen, und in dieſem ein kirchlicher Beſitzſtand öffentlich begründet worden, zunächſt mit denen deutſchen Fürſten und Ständen welche die augsburgiſche Confeſſion übergeben hatten, und ſich ihr zugethan bekannten; und erſt ſpäterhin ſind die reformirten, als ebenfalls einem beſtimmten Bekenntniß zugethan, in denſelben aufgenommen worden. Allein wer darin eine Nothwendigkeit finden wollte daß alle proteſtantiſchen Gemeinen ſich nun an alle einzelnen Säze der vormals vorhandenen Bekenntnißſchriften binden müßten, der müßte, indem er es recht buchſtäblich genau nehmen wollte, gerade den Buchſtaben des Religionsfriedens vergeſſen haben. Denn indem dieſer von der augsburgiſchen Confeſſion redet, ſpricht er ausdrücklich von deren Lehre Religion und Glauben Kirchengebräuchen Ordnungen und Cerimonien, ſo ſie aufgerichtet oder nachmals aufrichten möchten. Daß nun und wie die ſpäter aufgerichtete Lehre und Ordnung mit der früheren übereinſtimme, iſt lediglich unſere Sorge und unſer Intereſſe; und wir können niemandem ein Recht einräumen es zu beurtheilen, als uns ſelbſt. Nicht der katholiſchen Kirche, welche Anſpruch machen könnte an unſer Kirchengut und Recht; nicht den katholiſchen Mächten, durch welche ſie dieſe Anſprüche könnte ausführen wollen. Der Kirche nicht: weil wir — die wir ſeit jener Zeit mit dem größten Fleiß und Eifer die Lehre bearbeitet, und uns auf das Verſtändniß der Schrift und Quelle der Lehre verlegt haben — diejenigen nicht zu unſern Richtern beſtellen können, welche durch faſt gänzliche Unthätigkeit ihren Mangel an Theilnahme für dieſen Gegenſtand hinlänglich beurkundet haben, und alſo auch ihre Beurtheilungsfähigkeit nicht dargeſtellt. Dem Staate nicht; denn wenn ein katholiſcher Staat auch nur ſeine proteſtantiſchen Unterthanen unter dieſem Vorwande der ſchon zugeſtandenen Rechte berauben wollte, der ſchiene mir ähnlich zu handeln, als wenn eine Regierung die den Freimaurerorden einmal geduldet, ihn deswegen wieder austreiben wollte weil in den Zuſammenkünften allerlei vorgefallen ſei was den Myſterien des Ordens widerſtreite; da ſie doch zugeben muß daß ſie als Regierung auf jeden Fall profan iſt in dieſer Hinſicht, und nichts von der Sache verſteht. Wenn man aber ſagen wollte, es ſcheine unter dieſer Vorausſezung ganz zwecklos daß im Religionsfrieden der augsburgiſchen Confeſſion auch nur erwähnt worden: ſo möchte ich entgegnen, es habe damit folgende Bewandtniß. Die reformirenden Lehrer wollten in dieſem Bekenntniß auf der einen Seite darlegen, auf was für kirchlichen Abänderungen ſie aus Drang ihres Gewiſſens unabänderlich beſtehen müßten, und aus welchem Grunde der Lehre; auf der andern Seite aber wollten ſie ſich auch von den zu gleicher Zeit aufgekommenen Schwärmern unterſcheiden, welche mit den kirchlichen Mißbräuchen zugleich auch alle bürgerlichen Bande auflöſen und das Anſehn der Obrigkeit untergraben wollten; mit welchen Schwärmern ſie bange ſein mußten durch die Verunglimpfungen ihrer Gegner verwechſelt zu werden. Indem man nun mit den proteſtirenden einen Rechtszuſtand aufrichten wollte, wollte man jene Schwärmer nicht zugleich begünſtigen, und die proteſtirenden Fürſten und Stände konnten dies ſelbſt nicht wünſchen. Daher kam es theils darauf an diejenigen zu bezeichnen mit welchen man den Religionsfrieden aufrichten wollte, theils darauf freie Hand zu behalten gegen jedes unruhige die geſellſchaftliche Ordnung zerſtörende Princip. In beider Hinſicht war man beſonders gewieſen an die augsburgiſche Confeſſion; ſie war der erſte öffentliche Act des neuen Religionskörpers; ſie war nur von öffentlichen Perſonen gezeichnet, welche auch ihrerſeits die obrigkeitliche Gewalt aufrecht halten mußten; und ſie enthielt diejenigen Artikel die auch den Gegentheil wegen der Folgen, welche die Freiheit dieſer Lehre für das gemeine Weſen haben konnte, beruhigen mußten. Die augsburgiſche Confeſſion ward alſo als Bezeichnung hingeſtellt, theils dieſer Artikel wegen, theils wegen ihrer Unterſchriften, theils weil ſie von der neuen Partei ſelbſt als etwas äußerliches hingeſtellt war, und man ſich auf dieſe Art weiter gar nicht in ihre innern Angelegenheiten zu miſchen brauchte. Aber die Freiheit, ſich in reinen Lehrpunkten auch von der augsburgiſchen Confeſſion zu entfernen, ſollte den proteſtirenden durch jene Erwähnung keinesweges genommen werden; vielmehr iſt jener Zuſaz nicht anders zu verſtehen, als daß dieſes ganz in die Hände der Fürſten und Obrigkeiten gelegt werde, welche die Confeſſion gezeichnet oder ſich hiernach zu ihr bekannt hatten. Dieſen wurde ohne daß es den Frieden ſtören ſollte zugeſtanden, neue Lehre Ordnungen und Gebräuche aufzurichten. Was alſo dieſe durch ihr Kirchenregiment, wie ſie es in ihren Landen und Orten aus Sachverſtändigen beſtehend aufrichten würden, für ihre Lehre oder wenigſtens für verträglich mit dem Geiſte ihres Unternehmens erklärten: das ſolle mit in den Frieden eingeſchloſſen ſein; und nur was von der Geſammtheit ſelbſt nicht anerkannt ſondern ausgeſtoßen wurde, konnte ſein Anrecht an dem gemeinen Frieden verlieren. Nur ſo kann es verſtanden werden, daß alles was keiner von beiden Religionen verwandt wäre, weder der alten noch der, der augsburgiſchen Confeſſion, aus dieſem Frieden ſollte ausgeſchloſſen werden. Und gewiß ſollten wir uns auf dieſem Punkte halten, und es auf das bereitwilligſte in unſerm Nuzen annehmen, daß ſchon damals die proteſtantiſche Kirche rechtskräftiger Weiſe für beweglicher iſt erklärt worden als die katholiſche: denn wo deren Lehre Ordnungen Gebräuche und Cerimonien erwähnt werden, fehlt jener charakteriſtiſche Zuſaz „ſo ſie aufgerichtet haben und nachmals aufrichten werden“ gänzlich; ſo daß wir uns in dieſer Hinſicht im offenbaren Vortheile befinden. Wenn es alſo ganz frei in unſere Hand geſtellt iſt, wen wir an unſerm Beſizſtande wollen Theil nehmen laſſen und wen nicht: was für ein Intereſſe könnten wir wol haben uns ſelbſt in der Freiheit des Urtheiles zu beſchränken, indem wir den ſtrengen Buchſtaben eines Symbols als Maaßſtab aufſtellten? Wenigſtens würden wir dadurch in einem ganz andern Geiſte handeln, als die erſten Theilnehmer der augsburgiſchen Confeſſion uns ein Beiſpiel gegeben haben in den pfälziſchen Händeln. Denn als man kaiſerlicher Seits dem Churfürſten von der Pfalz gern etwas anhaben wollte, und nicht undeutlich die Abſicht merken ließ ihn vom Religionsfrieden auszuſchließen, doch aber die evangeliſchen Fürſten befragte „ob er denn der augsburgiſchen Confeſſion verwandt ſei, da er ja dem Calvinismus zugethan ſcheine“ entgegneten dieſe: der Churfürſt weiche allerdings in der einen Lehre vom Abendmahle von der augsburgiſchen Confeſſion ab; allein ſie müßten gegen alle Ausſchließung aus dem Religionsfrieden proteſtiren, indem einzelne Abweichungen in der Lehre immer müßten ſtattfinden können, wie denn dergleichen ſelbſt in der römiſchen Kirche vorkämen; und indem ſie immer noch gedächten durch wiederholte Beſprechungen den Churfürſten von ſeinem Irrthume abzubringen, und eines beſſern zu überzeugen. So wenig wollte man ſchon damals den kirchlichen Rechts- und Friedensſtand von der genauen Uebereinſtimmung mit dem Buchſtaben des Symbols abhängig machen; ſo ſehr ſiegte noch der wahrhaft proteſtantiſche Geiſt über das Sectenweſen! Aber die Verhältniſſe derjenigen diſſentirenden in der proteſtantiſchen Kirche, um derentwillen man jezt einen Verſuch unſern Beſizſtand zu beeinträchtigen fürchten möchte, ſind augenſcheinlich noch weit günſtiger. Denn theils haben die altgläubigen und die Neuerer ſich bisher noch nie von der Kirchen-Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, theils bedürfen wir — um zu beweiſen wie ſehr wir uns beſtreben die irrenden zurükk zu führen — keiner beſondern Zuſammenkünfte und Colloquien mehr, die leicht als geſcheitert dargeſtellt werden können, wenn ſie nicht unmittelbar ein befriedigendes Reſultat gewährt haben: ſondern auf dem Wege der ſchriftlichen Discuſſion aller ſtreitigen Punkte geht das Ueberzeugenwollen ununterbrochen fort. Je lebendiger wir nun ſelbſt von den Hauptlehren unſerer Kirche überzeugt ſind, um deſto zuverſichtlicher müſſen wir ja der Hoffnung leben daß unſere Mühe an den abgeirrten nicht vergeblich ſein wird. Und da nun auch die Erfahrung dies nicht ſelten an den unzweideutigſten Beiſpielen bewährt: was für eine Aufforderung ſollten wir noch haben, durch ſtrenge Abſchließung ſo manche voreilig aus unſerer Gemeinſchaft heraus zu bannen, und eben dadurch Belehrung und Rükkehr zu erſchweren? Wenn wir alſo nur ſonſt den älteſten Beiſpielen folgen, und in dem urſprünglichen milden Sinne unſerer kirchlichen Vorfahren bleiben wollen — in der Rükkſicht auf unſern Rechts- und Beſizſtand können wir durchaus keinen Grund finden, einen ſymboliſchen Buchſtaben ſo hart hinzuſtellen daß wer mit demſelben nicht übereinſtimmen kann, auch in unſrer Gemeinſchaft nicht bleiben könne; ſondern eine ſolche Einrichtung müßte durch ganz andere Gründe erſt gerechtfertigt werden.

Der zweite nun den man anzuführen pflegt, iſt der: die Verpflichtung auf das Symbol ſei nothwendig um die evangeliſchen Chriſten in ihrem Glaubens-Beſizſtande ſicher zu ſtellen gegen die Geſchäftigkeit vorzüglich ſolcher Geiſtlichen welche ſich von allen Grundlehren der Kirche losgeſagt haben und unter dem Schuze einer unbegrenzten Lehrfreiheit einen leeren Unglauben verbreiten. Allein wie der Wunſch, das ſymboliſche Band feſter zu ſchürzen, auf jene Weiſe begründet nur aus einer etwas unkundigen Aengſtlichkeit entſtehen zu können ſcheint: ſo erſcheint er mir, wenn dieſes ſein Grund ſein ſoll, nur als der Ausbruch eines wohlgemeinten aber nicht ganz überlegten Eifers. Denn das Mittel ſcheint auf der einen Seite nicht hinzureichen, und auf der andern gar manches hervorzubringen was nicht mit beabſichtet iſt. Giebt es nämlich nur wenige einzelne Geiſtliche über welche mit Recht geklagt werden kann daß ſie im Unglauben liegen: ſo würde es ſogleich beſſer ſein auf ein anderes Mittel zu ſinnen, welches nicht indem es die wenigen im Zaume hielt, ſo viele andere hart bedrängte. Denn das wird man ſchwerlich läugnen können, daß eine genaue ſymboliſche Verpflichtung gar viele Geiſtliche, und gerade von den wakkerſten, in der freimüthigen Unbefangenheit ihrer Forſchungen und Mittheilungen ſtören, und ihnen ihre ganze Lage ängſtlich ja vielleicht unerträglich machen würde. Iſt aber die Gefahr dringend und rührt von einer großen Menge ungläubiger Geiſtlichen her: ſo kann ſie auf dieſem Wege wol ſchwerlich abgewendet werden. Denn eine große Menge ungläubiger Geiſtlichen läßt ſich nicht denken ohne eine noch größere Menge ungläubiger Laien, und am meiſten in den höheren Ständen; da ja mit dieſen die künftigen Geiſtlichen gerade in der Zeit wo ſich die Empfänglichkeit für ſolche Gegenſtände aufſchließt, ganz dieſelbe Bildungsquelle und Bildungsweiſe theilen. Führt man nun eine ſtrenge ſymboliſche

Verpflichtung ein: ſo werden gar viele von den ungläubigen Geiſtlichen ſich doch mit ihrem Gewiſſen durch allerlei Deutungen und Vorbehalte abfinden. Und wer ſoll denn dieſe bei ihren Mental-Reſervationen bewachen? Sollen etwa die wohlgeſinnten Geiſtlichen — ſtatt beſſer ihre Zeit der Vertheidigung beſtrittener Wahrheiten zu widmen, um richtigere Anſichten verbreiten zu helfen — die Kundſchafter ihrer abweichenden Amtsgenoſſen machen? Und wenn ſie ſich auch zu dieſem traurigen Geſchäfte opfern wollen: woher ſollen dann, wenn doch der Unglaube auch unter den Laien ſo eingeriſſen iſt, gerade die rechten Laien an die rechte Stelle kommen, um die Anklage der Geiſtlichen gegen ihre Amtsbrüder wirkſam zu machen? Oder werden nicht offenbar da wo die Aufſicht über die Geiſtlichen geführt wird, Männer ſtehen die vorzüglich von dem Geiſte der Zeit ergriffen ſind? Das Geſetz wird alſo zwar beſtehen: aber niemand wird ſein der darauf halte; ein todter Buchſtabe mehr zu noch vielen andern. Doch zugegeben es werde darauf gehalten: ſo werden wir doch nicht wollen daß die beſchuldigten ohne Vertheidigung verdammt werden; und wie wird es dann um die Entſcheidung ſtehen? Wenn, wie ſchon andere bemerkt haben, das bibliſche Wort durch Deutungen gedreht wird: werden nicht auch die ſymboliſchen Worte nach denſelben Regeln und Künſten können gedreht werden? Kann man dieſe Regeln als falſch und dieſe Künſte als nichtig darthun: ſo bedarf man wol keiner Verpflichtung auf ſymboliſche Bücher, ſondern man kann die ungläubigen Lehrer von der Seite faſſen, daß ſie im offenbaren Widerſpruche mit der Schrift ſtehen, welche die proteſtantiſchen Chriſten von jeher als Norm des Glaubens angenommen haben, und welche auch diejenigen nicht verſchmähen die eine Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher gern von der Hand weiſen. Kann man aber dieſes nicht, muß man jenen Regeln eine relative Gültigkeit und jenen Künſten einen relativen Werth zugeſtehen, und klagt nur über den Mißbrauch und die falſche Anwendung derſelben bei der Schrift: wie will man doch denſelben Mißbrauch, dieſelbe Uebertreibung in der Anwendung jener Regeln auf das Verſtändniß der ſymboliſchen Bücher hindern? Und wenn man ſie bei der Schrifterklärung nicht unmittelbar durch Entſezung und Bann ahnden kann: woher will man das Recht nehmen, es bei Erklärung der ſymboliſchen Bücher zu thun? Man wendet vielleicht ein, die Erfahrung widerlege ſchon dieſe Beſorgniß: denn es ſeien nie dieſelben Künſteleien bei der Auslegung der ſymboliſchen Bücher angewendet worden wie bei der Schrift, und das ſei auch bei der verſchiedenen Beſchaffenheit beider ganz natürlich. Denn die ſymboliſchen Bücher ſeien rein didaktiſche Aufſäze, nicht gemiſcht mit Parabeln und Bildern; ſie ſeien ſchon mit einer gewiſſen Kunſt abgefaßt; die Ausdrükke wieſen auf ein ausgebildetes wiſſenſchaftliches Sprachgebiet hin, wo alles gehörig erklärt ſei, und worauf alle künſtlichen Auslegungs-Theorien keine Anwendung weiter fänden. Allein die bisherige Erfahrung kann hiemit ſehr wenig beweiſen; indem wir den Fall noch eigentlich gar nicht gehabt haben, welcher eintreten würde wenn jezt eine ſtrenge Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher eingeführt werden ſollte. Denn zu der Zeit als die ſymboliſchen Bücher ein Gegenſtand von großer Bedeutung waren, lag unſere Auslegungskunſt noch in der Wiege, und jene höheren und zuſammengeſezten Anſichten und Einſichten, deren Mißbrauch ſo viel Verkehrtes hervorgebracht hat, waren noch unentdekkt; daher mußte auch die Erklärung der ſymboliſchen Bücher ſich mehr an den vorliegenden Buchſtaben halten. Seitdem aber jene neueren Beſtrebungen in der Kritik und Auslegungskunſt überhand genommen, hatte ſchon die genaue Uebereinſtimmung der religiöſen Vorſtellungen mit den ſymboliſchen Büchern keinen ſo hohen Werth mehr. Man wendete alſo auch keine ſonderliche Mühe darauf ſie nachzuweiſen, ſondern geſtand ohne Umſchweife zu, die Reformatoren hätten wirklich jene Vorſtellungen gehabt die der unbefangene Leſer aus ihren Ausdrükken auffaßt; man geſtand auch die Unvollkommenheiten dieſer Vorſtellungen zu, und ſtellte vermeintlich beſſere daneben.

Wenn aber jezt ein ſolcher Werth auf die ſymboliſchen Bücher gelegt wird, daß jeder ſeine Uebereinſtimmung mit denſelben genau vertreten muß: ſo werden allerdings ganz andere Erſcheinungen zu erwarten ſein. Und wie ſich für die höhere Auslegung, welche erſtlich einen Schriftſteller ſo gut zu verſtehen ſucht als er ſich ſelbſt verſtanden hat, dann aber noch beſſer, auch an den ſymboliſchen Büchern ein weites Feld eröffnet, das werden einige kurze Andeutungen zur Genüge zeigen. Zuerſt wird es eine natürliche und allgemein angenommene Maxime ſein, daß in wie fern die Säze der ſymboliſchen Bücher Beſchränkungen unſeres Forſchens und Meinens ſein ſollen, wir ſie in dem mindeſt läſtigen Sinne auffaſſen müſſen. Ferner, daß in wie fern ſie Aeußerungen einzelner ſind, ſie nur aus dem Zuſammenhange mit der ganzen Denkungsart und den andern Aeußerungen derſelben Männer authentiſch können erklärt werden. Ferner daß alle die Stükke der Glaubens- und Sittenlehre — welche in denjenigen ſymboliſchen Büchern die hier vorzüglich zu berükſichtigen ſind nicht eigens ausgeführt werden, ſondern nur aus ältern Bekenntnißſchriften herüber genommen ſind — nur als ſolche anzuſehen wären welche die Reformatoren ſelbſt damals nicht durchgearbeitet hatten, und auch in dem ganzen Gange ihrer Wirkung und ihres Berufes keine Aufforderung fanden, Unterſuchungen über ſie anzuſtellen; und daß alſo die Ausdrükke der ältern Bekenntnißſchriften über dieſe Punkte nur in ſo fern von ſymboliſcher Verbindlichkeit für uns ſind, als aus richtiger Anwendung der Grundſäze welche die Reformatoren übrigens befolgten ſich nichts anders ergiebt; daß aber, bis dieſes zu allſeitiger Befriedigung ausgemittelt worden, abweichende Vorſtellungen über jene Punkte nur aus der Schrift dürften widerlegt werden. Ferner müſſe daſſelbe gelten von allen zur Ergänzung der ſymboliſchen Bücher nöthigen Ausſagen über ſolche Punkte welche erſt ſeit der Abfaſſung jener Bücher die Aufmerkſamkeit der Forſcher auf ſich gezogen haben und in verſchiedenen Geſtalten ſind vorgetragen worden, damals aber weder eigens bearbeitet noch aus früheren

Schriften herüber genommen ſind. Endlich, es müßten uns bei Auslegung der ſymboliſchen Schriften alle diejenigen Regeln zu ſtatten kommen, nach welchen in den ſymboliſchen Büchern ſelbſt und in den Quellen welchen ſie folgen manche Säze und Behauptungen aus der Schrift abgeleitet worden ſind; indem die ſymboliſchen Bücher ihr Anſehen ja vorzüglich als authentiſche Auslegungen und Entwikkelungen der Schrift genießen. Wenn gegen dieſe Grundſäze der Auslegung der ſymboliſchen Bücher — ſobald eine ſtrenge Verpflichtung auf dieſelben eintreten und jenen Bedürfniſſen der Kirche genügen ſoll — wenig möchte einzuwenden ſein: ſo ſieht man leicht — zumal jenes Anſehen gewiß nicht bis auf die Epitome und deren Erklärung, die daſſelbe auch bisher ſchon nicht allgemein genoſſen, würde ausgedehnt werden — wie wenig für den Zwekk der Gleichheit und der Beharrlichkeit theologiſcher Meinungen durch eine ſolche Einrichtung könnte gewonnen werden, wie leicht ſich an den geſunden nothwendigen Gebrauch dieſer Regeln alle die Verdrehungen anſchließen würden, welche das bibliſche Wort ſich hat müſſen gefallen laſſen; ja wie auch dem ungläubigſten wenig mehr würde zu wünſchen übrig bleiben, wenn er mit Geſchikk und Umſicht zu Werke ginge. Vorausgeſezt alſo daß Neigung und Vorliebe für unchriſtliche Meinungen weit verbreitet bliebe, und ſich auch in den geiſtlichen Stand häufig einſchliche: ſo würde ein verſtärktes bindendes Anſehen der ſymboliſchen Bücher für ſich allein, und wenn nicht gewaltſame und willkührliche Maaßregeln damit verbunden würden — die immer verabſcheuungswürdig bleiben, die man übrigens aber auch ohne jene Zwiſchenſtufe anwenden könnte — dem Uebel ſo gut als gar nicht abhelfen können. Aber wäre nicht zu beſorgen, wie es oft zu gehen pflegt, daß wenn man viel gethan und ſeinen Zwekk doch nicht erreicht hätte, man dann mit Ueberſchreitung aller Gränzen auch das äußerſte noch hinzufügen würde? und daß wir uns alſo mit dieſer Maaßregel auf dem geraden Wege zu den gewaltſamſten befinden würden, die gewöhnlich nach kurzer Herrſchaft alles auf den alten Fleck umſchlagen laſſen?

Doch man wird ſagen, dies alles möge ganz richtig, und es möge thöricht ſein unter dieſer Vorausſezung eine ſolche Maaßregel zu ergreifen: aber eben weil die Vorausſezung nicht mehr gelte, weil in Verbindung mit ſo manchen andern Umwälzungen auch die Herrſchaft des Unglaubens wenigſtens zum Wanken gebracht ſei, halte man es jezt für Zeit durch ein neues und kräftigeres Zurükkgehen auf den Urſprung der proteſtantiſchen Kirche zu verhüten, daß eine ſolche Zeit zerſtreuender und auflöſender Willkühr nicht wiederkehre. Und nur deswegen weil ohnehin eine Neigung da ſei ſich mit den Ahnherren unſers Glaubens wieder zu verbinden, könne und müſſe eine ſolche Maaßregel, wie ſie natürlich erzeugt werde durch das Andenken an die nächſte Vergangenheit, ſo auch gewiß heilſam ſein für die Zukunft. Wohl, laßt uns ſehen, wenn man dieſe Neigung auf ſolche Weiſe benuzt, was dann natürlich erfolgen werde. Wenn das bindende Anſehen der ſymboliſchen Bücher verhüten ſoll, daß nicht einzelne Geiſtliche in welchen noch ein unevangeliſcher Sinn waltet dieſen durch ihre Amtsführung verbreiten: ſo kommt doch, wenn ſie ſich ins Amt einmal eingeſchlichen haben, alles darauf an daß die Zuhörer aufmerken wo etwas mit den Lehren der ſymboliſchen Bücher ſtreitendes vorkomme und es dann anzeigen. Thun ſie das nicht: ſo iſt die Einrichtung wieder vergeblich in Bezug auf alle diejenigen die ſich mit ihrem Gewiſſen wegen des zu leiſtenden Eides abzufinden wiſſen, und ohnerachtet abweichender Meinungen das geiſtliche Amt doch angenommen haben. Wenn wir aber unſere Gemeinen zu einem ſolchen Aufmerken gleichſam berufen, was durch eine ſolche Verpflichtung allemal geſchieht; wenn wir ſie zum Achthaben auf den Buchſtaben der Lehre auffordern, die in den gottesdienſtlichen Handlungen doch größtentheils nur das Mittel iſt um lebendige Regungen der Frömmigkeit darzuſtellen und mitzutheilen: ſo trüben wir die ganze Stimmung in welcher ſie ſich befinden ſollen, und leiten ſie von dem eigentlichen Zwekke der gottesdienſtlichen Zuſammenkünfte ab; denn wer kritiſirt oder Acht giebt ob ſich nichts zu kritiſiren findet, der erbaut ſich nicht. Ja nicht nur dies, ſondern das ganze Verhältniß zwiſchen den Geiſtlichen und ihren Gemeinen wird auf den Kopf geſtellt. Es iſt ſchlimm genug, daß ſeit langer Zeit durch die Art wie in volksmäßigem Tone und offenbar abſichtlich vor einem recht großen Publicum über theologiſche Gegenſtände iſt geſchrieben worden, unſere Gemeinen in ein theologiſches Räſonniren herein gekommen ſind; was in der That auch den gebildeten unter ihnen, wenn ſie nicht recht wiſſenſchaftlich ſind, nicht frommen kann. Durch eine ſolche Einrichtung aber wird dieſer räſonnirende Geiſt geſezlich gemacht. Wo die Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher geſchärft oder gar zuerſt eingeführt würde, da werden unſere Gemeinen — deren vielen ja wol den meiſten ſie bisher ziemlich fremd geweſen ſind — nicht ſäumen ſich mit denſelben bekannt zu machen. Ja es wäre eigentlich widerſinnig die Geiſtlichen auf die ſymboliſchen Bücher zu verpflichten, und den ſymboliſchen Büchern nicht ſelbſt die größte Oeffentlichkeit in den Gemeinen zu verſchaffen. So wird es dann überall einige Sprecher geben die ſie ſich aneignen und Jagd darauf machen, wie ſie — was der Geiſtliche vorträgt damit vergleichend — glänzen können. Wie wenig nun dahinter ſein könne, das wiſſen wir recht gut. Wir weiſen unſerer Pflicht gemäß unſere Zuhörer ſelbſt an die Bibel, nicht nur um ſich aus ihr zu erbauen, ſondern auch um dadurch ihren Blikk für das löbliche wie für das mangelhafte in der Kirche zu ſchärfen; allein zu einer Beurtheilung des Buchſtaben der Lehre gehört ein Verſtändniß, welches durch einen ſolchen Schriftgebrauch nicht kann erreicht werden. Was dem Bedürfniſſe und der innern Gewißheit eines chriſtlichen Gemüthes zuwider geſagt wird, das kann und ſoll jeder fühlen; ob aber etwas den ſymboliſchen Büchern zuwider läuft, das können nur wenige beurtheilen. Alſo wird nur dem Vorwize und dem leeren Dünkel derer die weder ſich ſelbſt erbauen wollen noch die Gemeine zu fördern taugen

Spielraum eröffnet, und ihnen Mittel an die Hand gegeben, um
ißverhältniſſe hervor zu rufen, und die ſchlichten Gemüther irre
führen, die ſich gerne erbauen und fördern möchten, aber nicht
ark genug ſind im Vertrauen. Dem Geiſtlichen aber, der ohne-
ies ſchon genug zu bekämpfen hat, zumal wenn ein Verhältniß
eu angeknüpft werden ſoll, legt man nur noch mehr Hinderniſſe
uthwillig in den Weg. Denn wenn wir uns auch aller prie-
erlichen Anmaßungen entſchlagen haben, und uns gern beſchei-
en daß wir nur Diener der Gemeinen ſind: ſo wollen wir doch
en mit unſerer Einſicht dienen, und ziemet uns alſo nicht uns
on denen richten zu laſſen die von uns lernen ſollen. Dies
les aber leidet dann derjenige, um deſſentwillen die Maaßregel
cht nöthig wäre, eben ſo gut als andere.

Wol wird man ſagen: dieſe Uebel werden anfänglich nicht
vermeiden ſein; aber ſie werden ſich verlieren wenn allmählig
e Verpflichtung, welche eingegangen werden muß, alle die in
ren Vorſtellungen nicht mit den ſymboliſchen Büchern überein-
mmen vom geiſtlichen Stande wirklich abhält. Ich frage nur:
ird denn das geſchehen? Wir dürfen uns über den Zuſtand
s geiſtlichen Standes nicht täuſchen. Allerdings unter denen
e ſich ihm gern widmen möchten und denen der reine innere
eruf dazu nicht fehlt, wird es immer — gewiß wenigſtens
lange was ſeit den lezten funfzig Jahren unter uns geſchrie-
n iſt im geſchichtlichen Zuſammenhange fortwirkt — einige ge-
n, die wol fürchten daß, wie feſt auch chriſtliche Frömmigkeit
ihnen gewurzelt ſein möge, einmal in unſer wiſſenſchaftliches
orſchen und Treiben fortgeriſſen, es ihnen nicht möglich ſei alle
re Vorſtellungen in die Formen zu gießen, die vor drei hundert
ahren den beſten nichts zu wünſchen übrig ließen; und von die-
Männern werden wir dann die edelſten und gewiſſenhafteſten
– wenn das heilige Wort nicht ſchon befleckt iſt — vom geiſt-
chen Stande zurükk halten; ſicherlich nicht zum großen Nuzen
r Kirche! Aber wie wenige werden deren ſein; und wie viele
ird es immer geben, die keinesweges wahrhaft übereinſtimmend

mit den ſymboliſchen Büchern ſich dennoch auf ſie verpflichten, ohne mit ſich ſelbſt ſehr uneins zu ſein oder ſich quälende Vorwürfe zu machen. Sie tröſten ſich nach dem Beiſpiele bedeutender Männer mit der Wandelbarkeit menſchlicher Anſichten und Meinungen, die es ja erträglich wol gar wünſchenswerth mache, daß man nicht gehalten, ja daß es nicht verſtattet ſei, zumal in heiligen Dingen ſeine eigenen Gedanken vorzutragen; ſie reden ſich ein, daß man ja leicht vermeiden könne den ſymboliſchen Büchern zu widerſprechen, ohne daß man gerade nöthig habe etwas der eigenen Ueberzeugung ſchnurſtrakks widerſtreitendes zu ſagen; ja ſie hoffen wie die Liebe in der Ehe, ſo könne auch die Ueberzeugung kommen im Amte durch freundliche Gewöhnung. Und ſie können ſich jenes einreden und dieſes hoffen, weil es ihnen an dem rechten lebendigen Gefühle davon fehlt, was Ueberzeugung und innere Wahrheit iſt; leichtſinnige, ſchwache, deren Herz nie feſt wird. Dieſe behalten wir troz der ſtrengſten Verpflichtung im geiſtlichen Stande, gewiß auch nicht zum großen Vortheile der Kirche; denn ſie werden wahrſcheinlich nach wie vor nicht unterlaſſen von jedem Winde der Lehre bewegt zu werden, und mit ihrer Schattenüberzeugung bald der Laune bald der Gunſt bald dem Schimmer menſchlicher Weisheit und Ueberredungskunſt nachgehen. Aber freilich endlich kommt vielleicht die glükkliche Zeit, wo niemand — der irgend darauf verfallen kann ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen — eine andere Vorſtellung in religiöſen Dingen hat oder ſucht oder aufzunehmen fähig iſt, als die in den ſymboliſchen Büchern enthaltene. Wann aber? wenn lange Zeit, von wenigen aus Ueberzeugung, von den meiſten aus Gewohnheit oder aus Furcht, aber kurz von allen im Volksunterrichte der erwachſenen und der Jugend nichts anders, als der dann gewiß todte Buchſtabe der ſymboliſchen Lehre iſt vorgetragen worden; ſo daß auf dem religiöſen Gebiete nichts anders mehr gehört wird. Aber eine ſolche Zeit kann doch nicht eher kommen, als bis durch dieſe Maaßregel das beſte in unſerer Theologie untergegangen iſt, und kein Zuſammenhang mehr zwiſchen ihr und der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung ſtattfindet; und darum kann ich auch nur ſagen daß ſie *vielleicht* kommt, weil ich doch zweifle ob man es mit der proteſtantiſchen Kirche bis dahin wird bringen können.

Das beſte und eigenthümlichſte unſerer Theologie aber iſt die edlere Geſtalt, welche die Dogmatik durch die Reformation gewonnen hat, und der rege Trieb des Forſchens in der Schrift und über die Schrift. Unſere Güter ſind dies unſtreitig; denn wenn auch die römiſche Kirche einigen Theil daran genommen hat, ſo iſt das größtentheils nur geſchehen durch die Rükwirkung des Proteſtantismus auf ſie; und wenn ſie bei uns bisweilen verdunkelt worden ſind: ſo iſt das nur in dem Maaße geſchehen, als wir den Gegenſaz gegen die römiſche Kirche nicht ſtark genug halten, ſondern uns wieder in das traditionelle verloren haben. Aber was wird aus dieſen Gütern werden, wenn eine ſtrenge und mächtig durchgeführte Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher allgemein werden ſollte? Zuerſt unſtreitig werden der ſpeculative und der hiſtoriſche Geiſt ſich ſträuben und kämpfen, und auf alle Weiſe darzuthun ſuchen, wie eben ſelbſt der Geiſt der ſymboliſchen Bücher nothwendig über ihren Buchſtaben hinaus führe. Aber am Ende, je mehr die Maſſe ſich den Feſſeln fügt, je weniger Nachfrage alſo entſteht nach freier Forſchung und Geſtaltung, um deſto mehr werden beide von unſern Lehrſtühlen und aus unſerer Bücherwelt verſchwinden. Dies gilt nicht nur von der Dogmatik, ſondern auch von der Schriftauslegung; denn für dieſe muß das Intereſſe bald aufhören, wenn ſie nicht mehr auf jene wirken darf. Iſt alles was in den ſymboliſchen Büchern vorkommt auf gleiche Weiſe geheiliget; iſt alſo die bildliche Vorſtellung vom jüngſten Gericht in eben dem Sinne ein Dogma wie die Lehre vom Sohne Gottes, und die magiſche Wirkſamkeit des Teufels auf die Seele eben ſo wie die Wirkung des göttlichen Geiſtes durch das Wort: ſo iſt für den Auslegungskünſtler bei der übrigen Beſchaffenheit dieſer Bücher nichts mehr der Mühe werthes vorhanden. Der wiſſenſchaftlichen Form, wenn ſie noch fortwalten will, wird nichts übrig bleiben als ſcholaſtiſche Genauigkeit in der Dogmatik, grammatiſche und lexikographiſche Vollendung in der Exegeſe. Zulezt bleibt dann nichts mehr übrig, als daß die Theologie ſich als ein rein traditionelles Gebiet von der übrigen Bildung ſondert und ſo erſtirbt. Sollten aber das ſpeculative Intereſſe ſo wie das geſchichtliche und kritiſche nicht können ausgetrieben werden: dann bleibt nichts übrig als daß ſich neben der öffentlichen Lehre oder hinter ihr eine geheime bilde; und das wäre das ſchlimmſte was uns begegnen könnte, bis jene wieder von dieſer beſiegt würde.

Alle dieſe Folgerungen beruhen freilich auf der Vorausſezung, daß unſere Symbole ſelbſt unveränderlich ſind, und keine neuen an die Stelle der alten können geſezt werden; allein dies halte ich auch für die einzige Vorausſezung von welcher wir Proteſtanten ausgehen können. Denn freilich wenn das anginge, was einige wol im Gedanken gehabt haben — daß auf der einen Seite eine Verpflichtung auf ſymboliſche Bücher exiſtirte, auf der andern aber die ſymboliſchen Bücher ſelbſt von Zeit zu Zeit durchgeſehen und dem Bedürfniſſe gemäß geändert würden — dann wär es ganz anders. Dann würde der Reiz, auf die bevorſtehende Veränderung der Symbole nach ſeiner Ueberzeugung zu wirken, beides, die dogmatiſche Darſtellung und die exegetiſche und kritiſche Forſchung, ſchon lebendig erhalten. Allein dieſes geht nur gar nicht: und ich begreiſe nicht wie man es hat denken können. Denn wie kann eben dieſelbe Klaſſe der Lehrer auf die ſymboliſchen Bücher verpflichtet ſein, und zugleich auch die Verbeſſerung derſelben vorbereiten unt bewirken: da jene Verpflichtung gar keine andere That hat worauf ſie gehen kann, als die Mittheilung der Ueberzeugung. Im Staate freilich kann der Bürger verpflichtet ſein auf die beſtehenden Geſeze, und doch zugleich ihre Verbeſſerung vorbereiten und bewirken, denn er kann ſie bis dahin befolgen ohne Ueberzeugung von ihrer Heilſamkeit; der Lehrer in der Kirche aber nicht: weil er gerade nur verpflichtet werden kann die Wahrheit der Lehre zu verkündigen. Und ſo theilen, daß etwa die Diener des Wortes ſollten verpflichtet ſein, die akademiſchen Lehrer aber nicht verpflichtet ſein, ſondern vorbereiten: das können wir auch nicht. Denn die Diener des Wortes werden von den akademiſchen Lehrern unterrichtet, und müßten alſo doch gegen ihre Ueberzeugung reden, wenn ſie, von der Zweckmäßigkeit der vorſeienden Veränderung überzeugt, ſich doch an ihre Verpflichtung hielten. Und wie wollten ſie, nachdem die Veränderung ſanctionirt iſt, plötzlich von einer Norm zur andern übergehen, ohne einen offenbaren Mangel an Ueberzeugung überhaupt zu verrathen? So daß ich beides, Verpflichtung auf die ſymboliſchen Bücher und Veränderlichkeit derſelben, nicht zuſammen zu denken weiß. Außerdem aber ſcheint mir auch der ganze Gedanke von periodiſcher Veränderung der Symbole völlig unproteſtantiſch zu ſein. Denn es giebt in unſerer Kirche weder einen einzelnen Menſchen dem wir dieſes Recht zuſchreiben können, noch eine gültige Form unter der mehrere zuſammen treten können, um ein ſolches Reſultat zu bewirken; indem wir keine Majorität anerkennen können in Sachen des Glaubens, nach deren Beſchluſſe ſich die Minorität fügen müßte: ſo daß wir — beſteht eine ſolche dogmatiſche Norm — weit übler daran ſind als die römiſche Kirche, welche Irrthümer und Mißverſtändniſſe die ſich eingeſchlichen hätten durch die Mehrheit der Stimmen in einem allgemeinen Concilio, wenn nicht verbeſſern doch declariren kann. Wenn nun dieſes nicht angeht, ſo würden in der That alle jene Folgerungen richtig ſein; aber hieraus folgt dann weiter auch eben ſo unwiderſprechlich — weil die Kirche ſelbſt nicht gewollt haben kann was ſie verderben muß — daß der eigenthümliche Werth der ſymboliſchen Bücher nicht in demjenigen bindenden Anſehen beſtehe, welches einige für ſie aufrichten wollen, und welches unſerer ganzen Kirche ſo gefährlich werden kann, daß ehe wir eine Norm neben der Schrift aufſtellten, wir es lieber darauf wagen müßten, die Kirche den Kampf mit dem Unglauben immer wieder aufs neue beſtehen zu laſſen.

Aber ſollte es kein anderes Mittel geben, um dieſem, wenn ſich einmal der Sieg auf unſere Seite geneigt hat, für die Zukunft vorzubeugen, oder ihn wenigſtens zu erleichtern und den Ausgang ſicher zu ſtellen, als das bindende Anſehen der ſymboliſchen Bücher? Durchdringen wir uns recht mit dem Gefühle unſerer Lage, und ich glaube wir werden finden daß jenes gar nicht einmal der erſte und natürliche Gedanke iſt, der uns einfallen kann. Der Unglauben oder wenigſtens eine dürftige unerfreuliche und unwirkſame Anſicht von den Sachen des Glaubens hatte überhand genommen in der Kirche; wir ſehen ſie weichen. Etwa dadurch daß hie und da noch jenes bindende Anſehen beſteht? Iſt das die Feſtung geweſen, in die ſich der evangeliſche Geiſt zurükk gezogen hatte, aus der er ſiegreich Ausfälle auf den Feind gethan hatte, und nun nachdem dieſer abgezogen iſt wieder hervorſtürzt, um ihn zu verfolgen? Wol gewiß nicht! Oder dadurch daß ſie anderwärts etwas ähnliches mit jenem bindenden Anſehen gebildet hat? Wol eben ſo wenig; ſondern nur dadurch daß die Wirkſamkeit derjenigen welche den Glauben feſt bewahrt hatten, auch ohne an ſolche Norm gebunden zu ſein, im ganzen Leben freier geworden, und die Empfänglichkeit derer die noch unbefangen waren mehr aufgeregt worden iſt. Was kann alſo ein natürlicherer Gedanke ſein, um eine ähnliche Gewalt des Unglaubens für die Zukunft zu verhüten, als durch nähere Vereinigung jene Wirkſamkeit zu erhöhen und zu ſichern, und ihr dieſe Empfänglichkeit zugewendet zu erhalten. Das iſt auch die Richtung des allgemeinen Verlangens, welches ſich tauſendfältig ausſpricht. Laßt uns unſern kirchlichen Verband enger ſchließen, gebt unſern Gemeinen eine öffentliche Stimme, nicht daß einzelne vorwizig urtheilen was rechtgläubig ſei, was nicht, ſondern daß die Geſammtheit ſich frei äußern möge, wo ihr frommer Sinn befriedigt und wo er verlezt wird in Wort und That: damit innere Schaam diejenigen warne die auf dem Scheidewege ſtehen. Denn was wirklich ſtreitet mit dem weſentlichen Grunde unſeres Glaubens, das muß auch nicht nur in leicht mißverſtändlichen Worten und Lehrformen, ſondern irgendwie im Leben verlezend heraus treten. Laßt alle, die es ſelbſt bekennen daß dieſe Gemeinſchaft ſie nicht anziehe, ſo ehrenwerth außer derſelben ſtehen, als ihr Charakter ihnen Anſprüche giebt geehrt zu werden: dann wird ohne das Joch eines Buchſtaben genug anſchaulich daſtehen, was evangeliſcher Sinn und Geiſt ſei, und unſere empfängliche Jugend wird in ihm leben und aufblühen. Laßt uns durch eine chriſtliche und tüchtige Erziehung dafür ſorgen, daß überhaupt der frevelhaften Menſchen weniger werden, damit ſich um ſo weniger Frevler können in das Lehramt einſchleichen. Denn dieſe müſſen immer Schaden ſtiften, und wenn ſie ſich auch aller Abweichung von der Kirchenlehre auf das gewiſſenhafteſte enthielten. Der ernſte und fromme Mann aber wird immer Segen ſtiften, wenn er ſich auch noch in manchen Punkten von unſerer gemeinſamen Lehre entfernt; und ſeine Wirkſamkeit wird nie hindern, daß nicht in der empfänglichen Jugend unter dem Schuze einer beſſern Zeit ein noch mehr befeſtigter evangeliſcher Geiſt ſich entwikkele, als er ſelbſt aus Schuld ſeiner Bildungszeit ſich erwerben konnte. Und ſo wollen wir uns überall nicht auf einen Eid verlaſſen deſſen niemand Herr iſt, ſondern auf die Kraft öffentlicher Einrichtungen und eines gemeinſamen Lebens, wie auch jede andere geſunde Geſellſchaft thut auf ihrem Gebiete. Dann wird unſere Kirche durch freie Uebereinſtimmung der Gemüther im Glauben dieſelbe bleiben, ſich der Einheit ihres Daſeins lebendig bewußt ſein, und es fühlen wie jede lebendige Regung in ihr aus dem urſprünglichen Princip hervor geht.

Wenn mir aber diejenigen ſo ſehr Unrecht zu haben ſcheinen, welche in einer ſolchen bindenden Kraft den eigenthümlichen Vorzug der ſymboliſchen Bücher ſuchen: ſo muß ich denen doch nicht minder Unrecht geben, welche deshalb den ſymboliſchen Büchern alles eigenthümliche Anſehen abſprechen und ſie in eine Reihe ſtellen wollen theils mit den Verhandlungen anderer untergeordneten Religionsgeſpräche, theils mit den dogmatiſchen Erzeugniſſen anderer wohlgeſinnter und ausgezeichneter einzelnen. Mir wenigſtens ſcheint ein ſolches Urtheil einen gänzlichen Mangel am geſchichtlichen Sinne zu verrathen, und das geſunde Gemeingefühl eben ſo gut zu beleidigen wie jedes, wodurch etwas geheiligtes und hochgeehrtes zum gewöhnlichen ſoll herunter gezogen werden. Denn dem geſchichtlichen Sinne kann unmöglich der gewaltige Unterſchied entgehen zwiſchen erſten entſcheidenden Augenblikken und zwiſchen dem nachherigen Verlaufe; und eben ſo wenig dem geſunden Gefühle der Unterſchied zwiſchen dem was auch der beſte — und ſomit gilt dies auch von den Verfaſſern der ſymboliſchen Bücher ſelbſt — als einzelner redet und thut, und dem was einer oder mehrere und ſeien ſie auch minder ausgezeichnet, ausdrükklich als Vertreter einer weit verbreiteten Geſinnung vortragen. Wir fühlen wol daß jene niemand, dieſe aber jeder vertreten und ihnen Gewähr leiſten muß, der zu dem ganzen, welches durch dieſe Geſinnung beſeelt iſt, gehören will. Dies iſt auch unſtreitig das wahre was der vorhin getadelten Anſicht zum Grunde liegt, und der Tadel war auch nur gegen das Wie und Wie ſehr gemeint. Damit wir aber nicht unbeſtimmt zwiſchen zwei äußerſten hin und her ſchwanken: ſo müſſen wir Schritt vor Schritt zurükk gehen und fragen, wodurch denn jene in der Verehrung der ſymboliſchen Bücher unrecht und zu viel thun? Wenn es zu wenig iſt, die ſymboliſchen Schriften mit allen andern ähnlichen Inhalts in eine Klaſſe zu werfen: ſo iſt es zu viel, ſie mit den heiligen Schriften in einen Rang zu ſtellen; wie man wol von denjenigen ſagen kann die unſern Bekenntnißſchriften ein ſolch bindendes Anſehen verleihen wollen. Oder was meinen ſie anders, als mindeſtens: daß die ſymboliſchen Bücher ſich ſollen zur proteſtantiſchen Kirche verhalten, wie die heiligen Schriften zur geſammten Chriſtenheit? Denn wie wir bekennen, daß die heilige Schrift muß für einen jeden Chriſten des Glaubens Norm ſein, ſo daß nichts ihr widerſtreite, ſondern alles mit ihr übereinſtimme und ſich aus ihr entwikkeln laſſe: ſo begehren ſie auch daß aller Proteſtanten Glaube nichts anders ſein ſolle als Uebereinſtimmung mit den ſymboliſchen Büchern und Entwikkelung aus ihnen. Und wie wir denjenigen

er ſich nicht nur nach unſerer Meinung, ſondern nach ſeinem
igenen Eingeſtändniſſe und mit ſeinem Wiſſen und Willen, in
gend etwas zur Gottſeligkeit gehörigem mit der Schrift im
Widerſpruche befindet, für keinen Chriſten halten mögen: ſo wol-
n auch ſie keinen für einen Proteſtanten gehalten wiſſen, der
h auf eben dieſe Weiſe im Widerſpruche befindet mit irgend
was in den ſymboliſchen Büchern. Und dieſes iſt eben zu viel,
us dem einfachen Grunde: weil wir dann auch den Proteſtan-
smus im Chriſtenthume eben ſo für eine neue Offenbarung
alten müßten, wie das Chriſtenthum eine neue und urſprüng-
he iſt, im Geſammtgebiete der Menſchheit. Das haben wir
er nie gethan und werden es auch nie thun. Das Chriſten-
um iſt ungeachtet ſeines geſchichtlichen Zuſammenhanges mit
m Judenthume etwas ganz eigenes und neues; nicht ſo der
roteſtantismus, ſondern ſein Hervorgehen aus der früheren
rche iſt ein ganz anderes als das Hervorgehen des Chriſten-
ums aus dem Judenthume. Darum ſuchen wir alle chriſtliche
hre aus der Schrift zu entwikkeln durch Auslegung und Fol-
rung, ohne auf irgend etwas anderes früheres und gröſſeres,
s auch Offenbarung wäre, zurükk zu gehen. Nicht eben ſo
men wir alles was proteſtantiſch ſein ſoll aus den ſymbo-
hen Büchern entwikkeln; ſondern nur, indem wir dabei auf
Schrift zurükk gehen, und mit Anwendung der in den ſym-
iſchen Büchern niedergelegten proteſtantiſchen Principien aus
ergänzen was den ſymboliſchen Büchern ſelbſt noch am vol-
Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre fehlt. Allein wenn
h unſere ſymboliſchen Bücher kein ſo urſprünglicher Keim ſind
e die Schrift (indem es kein neuer Geiſt iſt, der aus ihnen
het und ſie hervor gebracht hat, ſondern nur freier geworden,
in eine beſtimmte Zeit und einen beſtimmten menſchlichen
arakter ſich hinein bildend der chriſtliche Geiſt; und dieſer de-
die in den ſymboliſchen Büchern reden nicht auf eine ſo
iſiſche Weiſe zugeſchrieben wird und zu werden braucht, als
Verfaſſern der heiligen Schrift (eben weil jene Männer auf

das frühere Wort des Geiſtes in dieſen zurükk gehen können); und wenn auch unſere ſymboliſchen Bücher aus demſelben Grunde kein ſo vollſtändiger Keim zu ſein brauchten als die Schrift ſein mußte, wenn gleich in die ſymboliſchen Bücher manches mit aufgenommen ſein kann, was noch nicht vom proteſtantiſchen Geiſte ergriffen und durchgebildet iſt (weil andere von demſelben Geiſte in demſelben Maaße beſeelt, es umbilden können und ſollen; wäre aber in die Schrift etwas unchriſtliches aufgenommen, niemand da wäre dem man die Befugniß zuſchreiben konnte, es umbildend zu verbeſſern); und wenn ſchon aus dieſen Unterſchieden deutlich genug hervor geht daß die ſymbolichen Bücher nicht daſſelbe Anſehen haben können in der proteſtantiſchen Kirche, welches die Schrift nothwendig haben muß in der chriſtlichen Kirche überhaupt: ſo bleibt doch dieſe große und höchſt bedeutende Aehnlichkeit immer ſtehen, daß die ſymboliſchen Bücher das erſte ſind, worin ſich auf eine öffentliche und bleibende Weiſe der proteſtantiſche Geiſt ausgeſprochen hat, eben wie in der Schrift zuerſt öffentlich und bleibend der chriſtliche Geiſt; und alles was hieraus folgt, muß ihnen zu gute kommen. Ein anderer ſehr wichtiger Unterſchied aber zwiſchen ihnen und der Schrift iſt der: daß die heilige Schrift ganz nach innen gerichtet iſt, alles iſt unter verſchiedenen Umſtänden für die Chriſten, zunächſt zwar das meiſte nur für einige, aber gerade, ſofern es Beſtandtheil der heiligen Schrift geworden iſt, auch für alle geſchrieben. Mit unſern ſymboliſchen Büchern hat es ganz die entgegengeſezte Bewandtniß; ſie ſind gänzlich nach außen gerichtet: denn ſie ſind nur in ſofern ſymboliſche Bücher geworden, als die Trennung der Kirche zu Stande gekommen iſt; und von dieſer aus angeſehen, ſind ſie an die Glieder der römiſchen Kirche gerichtet. Wenn ein freies Concilium zu Stande gekommen wäre, welches beide Parteien ausgeglichen hätte und keine Spaltung übrig gelaſſen: ſo wären weder die augsburgiſche Confeſſion noch die ſchmalkaldiſchen Artikel ſymboliſche Bücher geworden. Nur durch die Spaltung wurden ſie es beide; und jene iſt nun an die katholiſchen Kaiſer und

Mißſtände, dieſe an die katholiſche Kirchen-Verſammlung gerichtet. In der Schrift iſt überall die Entfaltung des chriſtlichen Geiſtes die Hauptſache; daß dies geſchieht im Gegenſaze gegen jüdiſche Geſinnung und gegen heidniſche, das iſt nur die Art und Weiſe, und völlig untergeordnet. In unſern ſymboliſchen Büchern iſt überall die Aufſtellung eines beſtimmten Gegenſazes gegen die katholiſche Kirche die Hauptſache; und nur in dieſem Gegenſaze und an ihm konnte ſich allmählig der eigentlich proteſtantiſche Sinn entwikkeln. Es iſt freilich etwas ganz anderes mit den früheren kirchlichen Bekenntnißſchriften und den bei Gelegenheit einzelner Streitigkeiten genommenen allgemeinen kirchlichen Beſchlüſſen; welche im Gegentheile völlig nach innen gerichtet ſind, und ihren Werth gerade dadurch bekommen, daß aus ihnen keine bleibende Spaltung in der Kirche entſtanden iſt, ſondern ſie vielmehr jedesmal — wenn auch nicht augenblikklich, doch in ihren Folgen eine Spaltung aufgehoben haben. Eben deshalb aber führen ſie auch den an ſich unbeſtimmten und vieldeutigen Namen „ſymboliſcher Schriften“ in einem ganz andern Sinn als die unſerer Kirche. Genau genommen kann man freilich nur von der augsburgiſchen Confeſſion mit ihrer Vertheidigung und von den verſchiedenen reformirten Confeſſionen ſagen, daß ſie ganz nach außen gerichtet ſind; nicht eben ſo von den lutheriſchen Katechismen und dem heidelberger, und am wenigſten von der dortrechter Synode und der Eintrachtsformel. Aber niemand wird auch den Unterſchied zwiſchen dieſen und jenen abläugnen. Die Katechismen unterſcheidet noch beſonders ihr volksmäßiger Charakter, der nicht eine gleich genaue Beſtimmtheit der Begriffe erfordert, wie die für die Sachkenner vorgelegten Bekenntnißſchriften, weshalb ſie zum dogmatiſchen Gebrauche nicht in demſelben Maaße geeignet ſind; gemeinſchaftlich aber iſt ihnen mit der Eintrachtsformel, daß ſie nicht nach außen ſondern nach innen gerichtet ſind; ſo wie dieſe ſich noch von ihnen dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht zum Unterrichte von vorn herein ſondern zur Beilegung innerer Streitigkeiten beſtimmt iſt. Aber eben deshalb, glaube ich, kann ihr in demſelben Sinne, wie jenen eigentlichen Bekenntnißſchriften, der Name eines ſymboliſchen Buches nicht zukommen; und ich halte es für einen vollkommen richtigen Inſtinct, daß ein ſo großer Theil der lutheriſchen Kirche ſie nicht in denſelben Rang hat ſtellen wollen; und eben ſo denke ich von der reformirten Kirche in Bezug auf die dortrechter Synode. Denn es iſt nach ächtproteſtantiſchen Grundſäzen nicht möglich, daß Streitigkeiten innerhalb dieſer Kirche ſelbſt — denen man nicht nachweiſen kann, daß ſie den Gegenſaz gegen den Katholicismus aufheben — anders als auf eine vorübergehende Weiſe können entſchieden werden; oder vielmehr, um es ganz herauszuſagen, ſie können nie kirchlich entſchieden werden, ſondern müſſen ſich in ſich ſelbſt verbluten. Denn nicht nur haben wir keine repräſentative Form, welche dauernd und verbindend entſcheidend könnte; ſondern wenn wir auch eine ſolche hätten, die wir doch nicht haben dürfen: ſo gäbe es wieder kein Mittel zu entſcheiden, welche Streitigkeiten denn zu einer ſolchen Entſcheidung gebracht werden ſollen und welche nicht. Denn daß nicht alle es dürfen, wenn irgend noch eine Spur evangeliſcher Freiheit übrig bleiben ſoll, das ſieht und fühlt wol jeder. Und wie ich es für einen richtigen Inſtinct halte — eben deswegen, weil die damals zuſammentretenden kein Recht hatten zu entſcheiden, daß über die ſtreitigen Fragen kirchlich etwas müſſe feſtgeſezt werden — daß ein ſo großer Theil der lutheriſchen Kirche der Eintrachtsformel nie die Vorzüge eines ſymboliſchen Buches zugeſtanden hat: ſo halte ich es ebenfalls für einen richtigen Inſtinct derer welche ſie dafür angenommen haben, daß ſie wenigſtens kein Schisma gebildet, und die andern nicht von ihrer Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen haben. Mit der dortrechter Synode hat es wieder eine andere Bewandtniß, jedoch nur ſcheinbar. Durch ſie entſtand ein Schisma; allein ſtrenge genommen muß man doch ſagen, daß es nicht von der ganzen reformirten Kirche als ein ſolches anerkannt, und daß die welche es nicht anerkennen eben ſo recht gethan haben, die Kirchengemeinſchaft nicht aufzuheben mit denen die es anerkennen. So daß man deutlich ſieht: in beiden Fällen iſt wirklich nicht von der ganzen Kirche entſchieden worden; und alle andern ähnlichen Verſuche, wie in kleinerm Maaßſtabe angelegt, ſind auch von noch geringerem Erfolge geweſen.

Nimmt man nun dieſe beiden Punkte zuſammen, daß unſere ſymboliſchen Bücher im engeren und am allgemeinſten anerkannten Sinne allerdings die erſte öffentliche Darlegung proteſtantiſcher Denkart und Lehre ſind; dann aber auch, daß ſie in ſofern ganz nach außen gerichtet ſind, um unſern Gegenſaz gegen die katholiſchen feſtzuſtellen: ſo ſcheint mir daraus folgendes hervorzugehen. Erſtlich: dieſe ſymboliſchen Bücher enthalten die Punkte von denen alle Proteſtanten ausgehen müſſen, und um die wir uns daher auch alle immer ſammeln müſſen; und wer ſich von dieſen mit Wiſſen und Willen entfernet, den können wir nicht für einen wahren Proteſtanten erkennen. Daher ſcheint mir auch daß mit Recht jeder Geiſtliche ſollte angehalten werden, ſeine Zuſtimmung zu den ſymboliſchen Büchern in dieſem Umfange zu erkennen zu geben. Die rechte Formel dazu würde meines Erachtens dieſe ſein „Ich erkläre daß ich alles was in unſern ſymboliſchen Büchern gegen die Irrthümer und Mißbräuche der römiſchen Kirche — beſonders in den Artikeln von der Rechtfertigung und den guten Werken, von der Kirche und der kirchlichen Gewalt, von der Meſſe, vom Dienſte der heiligen und von den Gelübden — gelehrt iſt, mit der heiligen Schrift und der urſprünglichen Lehre der Kirche völlig übereinſtimmend finde; und daß ich, ſo lange mir das Lehramt anvertraut iſt, nicht aufhören werde dieſe Lehren vorzutragen, und über den ihnen angemeſſenen Ordnungen in der Kirche zu halten.“ Dieſe Verpflichtung nämlich bedarf keinesweges jener die ganze Verpflichtung in ein leeres Spiel verwandelnden Beſchränkung auf das „wie fern“; ſondern wer hierin nicht mit den ſymboliſchen Büchern übereinſtimmt, wer z. E. nicht auf der Rechtfertigung durch den Glauben, und auf dem freien Gebrauch des göttlichen Wortes hält, der kann unmöglich ein proteſtantiſcher Lehrer ſein wollen:

denn entweder er neigt ſich zur katholiſchen Kirche, oder er hält den ganzen Streit und alſo auch alles dasjenige um deswillen der Proteſtantismus entſtanden iſt für geringfügig. In einer ſolchen Verpflichtung iſt aber gar nicht enthalten daß die poſitiven Beſtimmungen jener Lehren nicht ſollten der Verbeſſerung fähig ſein, ſondern immer in demſelben Buchſtaben vorgetragen werden müßten; vielmehr geht ſie nur auf den beſtimmten Gegenſaz gegen die römiſche Theorie und Praxis. Wenn nun jemand ſagt, es läge alſo in dieſer Verpflichtung gar keine Sicherheit gegen das Ueberſchlagen auf der andern Seite, gegen die naturaliſtiſchen und freidenkeriſchen Abſchweifungen: ſo geſtehe ich daß ſie unmittelbar nicht darin liegt. Und indem ich mich auf das vorher darüber geſagte, wie eine ſolche Sicherheit auf dieſem Wege meiner Ueberzeugung nach niemals zu beſchaffen iſt, beziehe, gebe ich zu bedenken: daß doch unſere ſymboliſchen Bücher auch urſprünglich hievon gar nichts wiſſen, und wir ihnen alſo wenn wir ſie dazu gebrauchen etwas ganz fremdes andichten; behaupte jedoch, daß ein ſo beſtimmtes Feſthalten unſeres Standpunktes gegen die katholiſchen, eine ſolche beſtändige Vergegenwärtigung unſerer Unterſcheidungslehren gar ſehr mit zu denjenigen Ordnungen unſerer Kirche gehört, welche allein auch jene Sicherheit gegen das freidenkeriſche und unchriſtliche allmählig herbei führen können; und durch welche diejenigen die nur das negative in der Kirche ſuchen und wünſchen immer mehr zu dem Gefühle kommen müſſen, daß ſie mit uns und wir mit ihnen nichts gemein haben. Ja aus dieſem Grunde ſowol, als weil es an ſich ſehr nothwendig ſcheint, den Bemühungen die von der entgegengeſezten Seite vielleicht aus der beſten Meinung immer erneuert werden, eine klare Einſicht in dies Verhältniß beider Kirchen entgegen zu ſezen — die gar vielen der unſerigen aus dem Volke, wo ſie nicht von katholiſchen umgeben ſind, ſchon zu fehlen anfängt, möchte ich die zweite Folgerung hinzufügen: daß nämlich unſere ſymboliſchen Bücher — anſtatt als etwas das ſeine Beſtimmung bereits überlebt hat bei Seite geſchoben zu werden und bloß für diejenigen aufbewahrt welche ſich die Geſchichte der Kirche aneignen müſſen — vielmehr in die Hände des Volkes ſollten zurükkgeführt und auf eine ſchikkliche Art zum Gegenſtande der öffentlichen Belehrung gemacht werden. Und ich würde es für ein ſchönes und würdiges Ziel halten, wenn wir es dahin bringen könnten: daß jeder evangeliſche Chriſt ohne Unterſchied des Standes und Geſchlechtes bei ſeiner Aufnahme in die Kirche — in demſelben Sinne und Umfange, wie ich es jezt von den Geiſtlichen wünſche, und mit dem erforderlichen Bewußtſein — ſeine Zuſtimmung zu dem was unſere ſymboliſchen Bücher der römiſchen Kirche entgegenſtellen könnte zu erkennen geben. Und auch das würde gewiß, indem es die unſerigen auf der einen Seite gegen die Nachſtellungen der katholiſchen ſchüzte, zugleich auf der andern Seite unſere Kirche ernſt und kräftig zuſammen halten, und ſie durch ein fortgeſeztes Leben in der Geſchichte vor jener loſen Willkühr bewahren, welche am meiſten aus dem Verluſte des geſchichtlichen Sinnes auf dem Gebiete der Religion wie auf dem des bürgerlichen Lebens entſteht. So daß — was man zu erreichen ſucht indem man die ſymboliſchen Bücher über ihre eigentliche Beſtimmung hinaus zu etwas anderem machen will, und was man eben deßhalb auf dieſem Wege nicht, ſondern nur viel anderes, unbequemes und verwirrendes erreicht: weil jedes unbegründete Unternehmen ſich ſelbſt vernichtet und zugleich ſeine Strafe bei ſich führt — dies weit ſicherer und ohne dieſe begleitenden Folgen erreicht wird, wenn man nur die wahre und urſprüngliche Würde der ſymboliſchen Bücher anerkennt, und ſie ihrer urſprünglichen Beſtimmung gemäß in der Kirche lebendig und wirkſam erhält. Wie nun jenes immer Verwirrungen hervor gebracht und Widerſpruch erfahren hat: ſo wird alles was in dieſem Sinne geſchieht gewiß geſegnet ſein, und ſich der Zuſtimmung aller derer immer mehr erfreuen, welchen das wahre Wohl der Kirche redlich am Herzen liegt; und welche nur deshalb bald hier- bald dorthin abgeſchweift haben, weil es nicht leicht iſt, die unſerer Kirche unentbehrliche freie Beweglichkeit im Schriftforſchen und Schriftanwenden mit dem Intereſſe an ihrer Einheit und Feſtigkeit zu vereinigen. Es blieb auch in der That — ſo lange an eine feſtere Schürzung des Kirchenbandes durch fortbeſtehende Einrichtungen und durch eine die gemeinſame Geſinnung ausſprechende und an den Tag bringende Verfaſſung der Kirche nicht zu denken war — nichts übrig als der vergebliche Verſuch mit einem ſolchen Anſehen der ſymboliſchen Bücher, welches ſich nicht erhalten konnte; oder das unthätige und entſagende Hingeben in die Gewalt der Umſtände. Jetzt erſt wird es möglich ſein, in Bezug auf dieſe ehrwürdigen Schriften und die Art wie ſie fortwährend in unſer Leben eingreifen ſollen allmählig den rechten Punkt zu finden.

Möge das Intereſſe welches, wie billig, auch an ihnen die Jubelfeier unſerer Kirchenverbeſſerung aufs neue erregt hat ſich in dieſer Richtung vereinigen: ſo wird das neue Jahrhundert durch den ſichern und muthigen Geiſt dieſer Bücher auch aufs neue zu ächt evangeliſcher Glaubensfeſtigkeit und Freiheit geſtärkt werden.

An

die Mitglieder

beider

zur Dreifaltigkeitskirche

gehörenden Gemeinen.

1820.

Es kann unſern lieben Gemeinen wol nicht unerwartet ſein, wenn nach ſo mancherlei vorläufigen Annäherungen wir ſie jezt eben ſo herzlich als freudig zur gänzlichen Verſchmelzung und Vereinigung in Eine evangeliſche Gemeine einladen. Schon indem mehrere Kirchen unſerer Hauptſtadt für Gemeinen beider evangeliſchen Bekenntniſſe geſtiftet wurden, war eine ſolche Vereinigung für die Zukunft beabſichtigt; und es iſt dankbar zu erkennen, daß ſeither immer weniger Werth unter uns auf dieſe Trennung iſt gelegt worden, und aller Parteigeiſt in dieſer Sache immer mehr aus den Gemüthern verſchwunden iſt. Ungleich näher aber ſind wir dieſer Vereinigung gerükkt durch das unauslöſchlich denkwürdige lezte Jubelfeſt der Reformation, an welchem zuerſt Mitglieder beider Gemeinen ſich mit ihren beiderſeitigen Lehrern zum Genuß des heiligen Abendmahls unter einer der urſprünglichen Einſezung näher gebrachten und keiner in einem Theil der evangeliſchen Kirche geltenden Meinung zu nahe tretenden Form verbanden. Seitdem hatte die reformirte Gemeine ſchon immer und die lutheriſche Gemeine abwechſelnd das Abendmahl nach derſelben vereinigenden Art gehalten; die erſtere hat ſeitdem den ihr ſonſt fremden Altarſchmukk angenommen, die leztere hat während der Erledigung des Paſtorats den Dienſt von Predigern beider Bekenntniſſe ſich gern gefallen laſſen, und auch hiedurch ihre Bereitwilligkeit zur Vereinigung zu erkennen gegeben, ſo daß nichts mehr zu fehlen ſchien, als daß auch ſie dem Beiſpiel der Schweſtergemeine folgend den Abendmahlsritus der Union nicht nur abwechſelnd ſondern beſtändig gebrauchte. Nachdem nun auch dieſes mit ſtillſchweigender Zuſtimmung der Gemeine ſeit dem Amtsantritte des Dr. Marheinecke geſchehen: ſo beſorgen wir nicht mehr daß gegen die gänzliche Vereinigung, welche zu Stande zu bringen ſchon lange unſer ſehnlicher Wunſch geweſen iſt, in unſern Gemeinen ſelbſt noch irgend ein Bedenken obwalten könnte; und wir haben nicht länger gezögert uns über die neue Anordnung aller Verhältniſſe zu berathen, welche Berathung die vorgeſezte Behörde unter die Leitung der Herren Superintendenten Küſter und Marot geſtellt hat. Nachdem wir hiemit zum Schluß gekommen, haben wir den Entwurf zu dem neuen kirchlichen Gange dem mitunterzeichneten gemeinſamen Vorſtand beider Gemeinen vorgelegt, und wollen jezt in Gemeinſchaft mit dieſen für das Wohl unſerer Gemeinen ſo treu beſorgten Männern aus dieſem Entwurf unſern lieben Gemeingliedern alles dasjenige was ſie ſelbſt betreffen kann mittheilen; damit wir demnächſt von ihrer Zuſtimmung zu dieſem erfreulichen und gottgefälligen Werk an unſerm Theil überzeugt werden, und dann der ganze Vereinigungsentwurf unſerer vorgeſezten kirchlichen Behörde zur Genehmigung vorgelegt werden könne.

Was nun zuerſt unſern Gottesdienſt im allgemeinen betrifft: ſo war darin ſo wenig Verſchiedenheit bei den beiden bisherigen Gemeinen, daß auch nach der Vereinigung ziemlich alles beim alten bleiben kann. Wenn bei den bisherigen lutheriſchen Predigten in der Regel die kirchlichen Abſchnitte zum Grunde gelegt wurden, bei den bisherigen reformirten aber nicht: ſo hängt dies, wie ein vielfältiger abweichender Gebrauch anderer Orten beweiſet, mit dem bisherigen Unterſchied der Bekenntniſſe nicht zuſammen, und bleibt darin jedem Prediger ſeine Freiheit nach wie vor. Daſſelbe gilt von der Verſchiedenheit der verleſenen Gebete, und werden, bis eine neue Sammlung kirchlicher Formulare erſcheint, die bisherigen Gebete abwechſelnd im Gebrauch bleiben.

Was das heilige Abendmahl betrifft: ſo werden nun künftig die Mitglieder beider bisherigen Gemeinen an jeder Austheilung ohne Unterſchied Theil nehmen können: damit aber unſere lieben Gemeineglieder ſicher ſind, wenn ſie ſich dem Tiſch des Herrn nahen wollen, ihre Erbauung auch ganz bei demjenigen von uns zu finden, den ſie ſich zum beſondern Seelſorger erwählt haben: ſo wird jedesmal derjenige die Vorbereitung halten, dem auch die Predigt obliegt, an welche ſich die Austheilung des Abendmahls anſchließt; und gilt dies von dem Prediger Herzberg nicht minder als von den beiden Paſtoren. Ueber ein gemeinſchaftliches dem Sinn und Geiſt der Vereinigung durchaus angemeſſenes Formular, ſowol bei der Vorbereitung als bei der Austheilung des Abendmahls ſelbſt, werden wir uns einigen, und rechnen hierin auf das Vertrauen unſerer lieben Gemeinen. Da aber in Bezug auf die Vorbereitung und Beichte bisher mehrere Verſchiedenheiten ſtattgefunden haben: ſo bringen wir nur noch zur Kenntniß, daß wir beabſichtigen die Vorbereitungsrede künftig immer vor dem Altar zu halten und die Abſolution in der Kirche ſelbſt zu ertheilen, ſo daß die Communicanten nicht mehr nöthig haben, wie es bisher bei den lutheriſchen Communionen geſchehen, ſich zur Abſolution theilweiſe in unſerer zu dieſem Zweck ohnedies unbequemen Sacriſtei zu verſammeln. Vielmehr ſammeln ſich nach geendigter Vorbereitungsrede die Communicanten zum Empfang der Abſolution näher um den Altartiſch, neben welchem ſich auch ein Becken befinden wird, um die bei dieſer Gelegenheit üblichen freiwilligen Gaben niederzulegen. Daß übrigens jedem der ein beſonderes Anliegen hat frei bleibt, dieſes ſeinem Seelſorger in der Sacriſtei zu eröffnen, verſteht ſich von ſelbſt; und wird eben dieſes bei der künftigen Einrichtung um ſo leichter und freier geſchehen können. Wir denken aber von nun an ſonntäglich das heilige Abendmahl auszutheilen, und zwar abwechſelnd zweimal nacheinander nach der Hauptpredigt, und dann wieder zweimal nach der Frühpredigt. Indem wir auf dieſe Art die Anzahl der Communiontage vermehren, wünſchen wir freilich auch daß dies Veranlaſſung geben möge, daß die Communicanten ſich etwas gleichmäßiger als bisher vertheilen. Indeß ſoll auch fernerhin an denjenigen heiligen Tagen an welchen die Anzahl der Communicanten am ſtärkſten zu ſein pflegt das Abendmahl doppelt, ſowol nach der Frühpredigt als nach der Hauptpredigt ausgetheilt werden, und dann wird die Vorbereitung zu den Frühcommunionen vor der Frühpredigt gehalten. Dies alles nebſt der für gut erachteten Abänderung in dem Wechſel der Prediger wird unſern lieben Gemeinegliedern aus der Tabelle für das künftige Jahr anſchaulich werden.

Die Taufen ſind ſchon immer in unſerer Stadt weder an die Parochie noch an das Bekenntniß gebunden geweſen, und wird hiebei nichts abgeändert, als daß wir wünſchen bei Gelegenheit der Vereinigung den bis jezt bei der lutheriſchen Gemeine üblichen altchriſtlichen Gebrauch des Handauflegens der Pathen allgemein zu machen. Taufen ſowol als Trauungen wird in Zukunft in der Regel der Prediger **Herzberg** verrichten, jedoch verſteht es ſich, daß auch die beiden Paſtoren, ſo oft einer von ihnen beſtimmt dazu aufgefordert wird, ſich der Verrichtung dieſer Amtshandlungen gern unterziehen werden.

Was den Religionsunterricht unſerer Jugend anlangt: ſo wird an dieſem Geſchäft in Zukunft auch der Prediger **Herzberg** gleichen Theil nehmen, und ſteht es alſo in der freien Wahl ſämmtlicher Glieder beider bisherigen Gemeinen, welchem von uns dreien ſie ihre Kinder anvertrauen wollen. So werden auch die Parochialſchulen ganz gemeinſchaftlich ſein; und indem die bisherige reformirte zu den übrigen hinzukommt, ſo wird auch die dürftige Jugend, welche auf Koſten der Gemeine unterrichtet wird, noch bequemer können vertheilt werden.

Wie wir Prediger, ſo haben nun auch die anderen Kirchenbedienten ſich über ihre Geſchäfte freundlich geeinigt, und übernimmt der bisherige reformirte Cantor und Küſter **Grahl** als der jüngere und rüſtigere die Verantwortlichkeit für ſämmtliche eigentliche Küſtergeſchäfte; daher werden ſich alle unſere Gemeineglieder in allen Fällen dieſer Art an ihn zu wenden haben. Ihm liegt daher auch ob die für die verſchiedenen Amtshandlungen feſtgeſezten Stolgebühren einzuziehen, mit welchen es gleichfalls ganz beim alten bleibt, nur daß der in einzelnen Punkten eingeführt geweſene Unterſchied der Säze zwiſchen der bisher reformirten und lutheriſchen Gemeine, wie von ſelbſt einleuchtet, nicht mehr beibehalten werden kann.

Daß nun auch das Kirchengut beider bisherigen Gemeinen ganz in eines zuſammenfließt, iſt gewiß allen erfreulich, und von unſern Herren Kirchenvorſtehern längſt gewünſcht worden.

Wenn nun dieſes alles ſo wie wir es wünſchen ins Werk gerichtet wird, dann bilden unſere bisherigen beiden Gemeinen in der That eine ungetheilte evangeliſche Gemeine, und auch die außer der Parochie wohnenden Mitglieder der bisherigen reformirten Gemeine haben in derſelben die nämlichen Rechte wie unſere Parochial-Eingeſeſſenen, wogegen auch wol vorauszuſezen iſt, daß ſie ſich in Bezug auf die wenigen Verhältniſſe, wo eine Parochialpflichtigkeit ſtattfindet, dieſe gleichfalls zum beſten der Kirche zu welcher ſie ſich halten gefallen laſſen werden.

Aus dieſem Auszuge unſeres Vereinigungs-Entwurfes können unſere lieben Gemeineglieder vollſtändig genug erſehen, wie ſich der künftige Zuſtand der Gemeine und des kirchlichen Lebens in derſelben von dem bisherigen unterſcheiden wird, und wie für ſie keine Beſchränkung oder Beeinträchtigung irgend einer Art daraus entſtehen kann, ſondern ſie nur an innigem Zuſammenhang unter ſich und mit allen ihren bisherigen Lehrern gewinnen können. So wenig wir indeß von Seiten unſerer Gemeineglieder Einwendungen gegen dies Vereinigungswerk erwarten, ſo werden doch nicht eher als unmittelbar nach Ablauf dieſes Jahres unſere Vorſchläge bei der Behörde eingereicht werden, und wir bitten daß jedes Mitglied unſerer Gemeinen, dem irgend etwas in dem neuen Verhältniß, wie wir es hier auseinander geſezt haben, noch dunkel iſt oder bedenklich erſcheint, ſich in dieſer Zwiſchenzeit darüber mit einem der beiden Herren Superintendenten beſprechen möge, damit dieſe mit unſerm Entwurf zugleich einen gewiſſenhaften Bericht über die Zuſtimmung unſerer Gemeinen zu demſelben abſtatten, und nachweiſen können daß in dem Verlauf dieſes Geſchäftes auch alles was äußerlich recht iſt erfüllt worden ſei. Denn wir, da wir unſere lieben Gemeinen kennen, daß ſie nicht an äußerlichen Kleinigkeiten hängen, ſondern alle unſere kirchlichen Einrichtungen auf die Förderung ächt evangeliſcher Frömmigkeit beziehen, und da wir wiſſen daß ſie ohne Rückſicht auf die bisherige Verſchiedenheit ſchon immer im Glauben und in der Liebe verbunden geweſen ſind: ſo zweifeln wir unſererſeits gar nicht, daß dieſe Ankündigung einer gänzlichen Vereinigung von ihnen mit herzlicher Freude werde aufgenommen werden; daß ſie ſich mit uns in dem frommen Wunſch einer baldigen Beendigung derſelben vereinigen; und daß ſie wie wir einen reichlichen Segen Gottes davon erwarten werden, wenn wir in noch vollkommnerem Maaß als bisher geſchehen der apoſtoliſchen Regel folgen: Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geiſt durch das Band des Friedens.

Berlin, den 6. Dezember 1820.

Zum

Ehrengedächtniß G. A. L. Hanſteins.

Einige Worte

über

homiletiſche Kritik.

Womit ſich der öffentlichen Gedächtnißfeier anſchließt

die

Berliniſche Synode.

1821.

Eine wehmüthige thränenreiche Feier iſt das öffentliche Gedächtniß des hochverehrten Mannes, welcher menſchlicher Weiſe zu reden den ſeinigen und ſeiner Gemeine, der evangeliſchen Kirche dieſes Landes und unſerer beſonderen vorzüglich unter ſeiner Mitwirkung enger geſchloſſenen Gemeinſchaft, endlich auch den zahlreichen chriſtlichen Verehrern, welche ſich der Erbauung und Belehrung aus ſeinen Schriften auch in weiter Ferne erfreuten, zu früh entriſſen ward, ſehen wir aber auf den Rathſchluß der Vorſehung, gewiß nur zur rechten Zeit von dieſem irdiſchen Schauplaz auf einen höheren verſezt worden iſt. Auch wir vermögen nicht das Gefühl des herben Verluſtes, den wir nicht nur gemeinſchaftlich alle, ſondern auch faſt jeder einzelne für ſich in den mannigfaltigſten Beziehungen erlitten haben, ſchweigend zu verſchließen; ſondern möchten aus dankbaren und betrübten Herzen zur Verbreitung und Befeſtigung ſeines theuren Andenkens, ſei es auch nur ein weniges, beitragen. Allein es würde nicht nur über unſere Befugniß weit hinausgehen, wenn wir uns über alle die edlen und herrlichen Gaben womit Gott den vollendeten ausgeſtattet hatte, und über den gemeinnüzigen und ſegensreichen Gebrauch den dieſer in einem unermüdet thätigen Leben davon gemacht, nach allen Seiten hin verbreiten wollten; weshalb wir es vorziehen uns auf einen einzelnen Zweig ſeiner vielſeitigen Beſchäftigungen zu beſchränken, und zwar auf einen ſolchen auf den ſich vielleicht ſonſt die öffentliche Aufmerkſamkeit wenigſtens jezt gleich weniger hinlenken würde, nämlich auf die Verdienſte welche unſer Hanſtein ſich um die Förderung der Kunſt des kirchlichen Vortrags durch ſeine homiletiſch kritiſchen Blätter als Herausgeber und fleißiger Mitarbeiter eine Reihe von Jahren hindurch erworben hat. Damit dieſe unvergeſſen bleiben und gehörig gewürdiget werden, möge hier einiges über die Schwierigkeit und den Werth der homiletiſchen Kritik überhaupt in Erinnerung gebracht werden.

In aller menſchlichen Kunſt, der bildenden ſowol als der Tonkunſt und denen die auf der Kraft der Rede beruhen, ja in allem was wir in den verſchiedenen Gebieten des Lebens auch nur im weiteren Sinne Kunſt zu nennen pflegen, gehn Ausübung und Genuß lange vorher, ehe die Anweiſungen wie das Werk anzufangen und zu vollbringen ſei, den engen Kreis der ſtillen vereinzelten Ueberlieferung des Meiſters an den Schüler verlaſſen und als zuſammenhangende Lehre öffentlich ans Licht treten. So iſt es denn natürlich auch unſerer beſcheidenen Kunſt der öffentlichen lehrenden Erbauung ergangen; ja ihr ziemte es wol vornehmlich lange Zeit in kindlicher Unbefangenheit geübt zu werden, indem der Redner allein auf den Geiſt von dem er ſich ſelbſt getrieben fühlte und auf das Bedürfniß ſeiner Hörer ſich verließ, ohne ſich bei ſeiner Rede einer beſtimmten Auswahl und ihrer Gründe bewußt zu werden oder über die Mittel Bemerkungen anzuſtellen, durch welche er bald mehr bald weniger ſeinen Zwekk erreicht hatte. Schon oft hatte daher ſeit der erſten Miſchung jüdiſcher und griechiſcher Behandlungsweiſe heiliger Gegenſtände, die chriſtliche Erbauungsrede ihre Geſtalt verändert ohne ſich ihrer Verwandſchaft mit andern Werken der Redekunſt und ihrer Verſchiedenheit von ihnen bewußt geworden zu ſein; ja es blieb, ohnerachtet dieſes Geſchäft auch in den finſterſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche niemals ganz darniedergelegen hat, doch erſt den neueren Zeiten vorbehalten, die geiſtliche Rede als eine eigene Gattung anzuerkennen, und den Verſuch zu machen, wie ſich dieſer Eigenthümlichkeit gemäß aus der allgemeinen Redekunſt, nicht jener trüglichen welche auch von nicht geglaubtem durch Ohrenluſt und künſtlichen Schein zu überreden ſucht, ſondern aus der Kunſt der Wohlredenheit, welche nur das was in dem redenden ſelbſt Wahrheit iſt klar und überzeugend ſo wie rein und leicht vorzutragen ſucht, aus dieſer eine beſondere Anweiſung zur geiſtlichen oder Kanzelberedſamkeit geſtalten ließ. Den Verſuch, ſage ich; denn daß wir über dieſen hinaus wären und die Aufgabe zu allgemeiner Befriedigung vollkommen gelöſt hätten, wird wol niemand behaupten wollen.

Hieraus erhellt ſchon von ſelbſt daß auf unſerm Gebiet eben ſo wie in jeder andern ſchönen Kunſt die Anweiſung oder Kunſtlehre zu der kunſtgemäßen Hervorbringung ſelbſt nur in einem ſehr untergeordneten Verhältniß ſteht. Wie nämlich nirgends auch durch die vollkommenſte Erlernung der Theorie ein ausgezeichneter Künſtler gebildet wird, ſo vermag auch die Homiletik dem künftigen Redner weder die Fülle der Gedanken und Empfindungen einzugießen, die er in der Rede ans Licht bringen und mittheilen ſoll, noch auch vermag ſie zu verhindern daß ihm nicht auch dergleichen in den Sinn komme und in ſeine erſte innere Hervorbringung aufgenommen werde, was ſie in ihren Vorſchriften als unkünſtleriſch und ſtörend verwirft. Ihre Wirkung iſt alſo nie urſprünglich, ſondern immer nur die von der zweiten Hand, nachhelfend berichtigend zurechtweiſend, wenn der Künſtler das Werk indem es ihm entſteht mit ihren Vorſchriften vergleicht und ſorgfältig nach denſelben prüft. Daher wenn man die Frage aufwirft, wie in irgend einem Kunſtgebiet auf die urſprüngliche Hervorbringung angehender Künſtler vortheilhaft gewirkt werden könne, damit ſie ſich ſchneller vom unvollkommenen zum vollkommneren erhebe: ſo geht das allgemeine Urtheil dahin, daß dies weniger durch die Erlernung der Regeln könne bewirkt werden, als dadurch daß der Anfänger ſich einen Reichthum von guten Vorbildern aneigne, die den Geiſt anregen und nach Maaßgabe ihrer Verwandtſchaft mit ſeiner eignen Art und Weiſe auch dieſe genauer beſtimmen und mehr befeſtigen. Dieſes Mittel wie es ſich von ſelbſt darbietet, wird auch, ehe noch an eine Kunſtlehre zu denken iſt, von allen die ſich einer Kunſt widmen wollen, auch ohne ſich dabei einer beſondern Abſicht bewußt zu ſein, immer angewendet, indem ſchon die eigne Neigung ſie zu wiederholter und immer innigerer Anſchauung trefflicher Werke hintreibt. In dem Maaß aber als die Kunſtlehre ſich ausbildet, gewinnt dann auch dieſe Benuzung des vorhandnen eine kunſtgemäßere und geordnetere Geſtalt. Denn wie der ausübende Anfänger der ſich aus den Schäzen ſeiner Kunſt belehren will vorher nur an ſein und anderer oft ſchwankendes Gefühl und an Urtheile gewieſen war, die oft unbegründet nur von einem vorübergehenden Geſchmakk eingegeben wurden: ſo ſuchen nun die Kunſtverſtändigen, indem ſie die Kunſtwerke ſelbſt mit der Theorie vergleichen, das unvollkommene von dem vollkommenen zu ſcheiden, damit jenes nicht in dem Totaleindrukk mit dieſem vermengt auch als erregende Bereicherung aufgenommen und angeeignet werde; und eben ſo wo ein Werk nicht ſo ganz verwerflich iſt daß es beſſer gar nicht betrachtet würde, ſtreben ſie auch das einzelne gute und beifallswürdige hervorzuziehen und nuzbar zu machen. Und dieſes eben iſt die Kritik, über deren Bedeutſamkeit auf dem homiletiſchen Gebiet hier in Erinnerung an die verdienſtlichen und einſichtsvollen Bemühungen unſeres vollendeten noch einiges ſoll geſagt werden.

Wenn aber hier das Geſchäft dieſer Kunſtübung ſo dargeſtellt iſt, als ob ſie vorzüglich zur Belehrung angehender Künſtler betrieben würde: ſo ſoll dadurch keinesweges ganz ausgeſchloſſen ſein, daß die Kritik auch den weiter vorgeſchrittenen und namentlich denen deren eigne Werke ſie ſich zum Gegenſtande macht, ebenfalls nüzlich ſein könne. Indeß leider iſt die Klage allgemein genug, daß nur ſelten auch die gründlichſte Kritik bei denen viel fruchte, welche der Schule und der Uebung ſchon entwachſen mitten in der Ausübung begriffen ſind; und offenbar iſt, daß auf unſerm Gebiet vielleicht mehr als auf jedem andern nicht nur die Klage gegründet iſt, ſondern auch dem Uebel beſonders ſchwer abzuhelfen. Denn glükklich ſind hierin im Vergleich mit uns diejenigen Künſtler welche wie die Mahler und Bildhauer ihre Werke ſchon im Umriß und in der erſten Anlage öffentlich ausſtellen können, und indem ſie die Urtheile der Kenner mit ihrem innern Urbilde und mit den von ihnen ſelbſt anerkannten Regeln vergleichen, noch in der Arbeit ſelbſt auf welche ſie gerichtet geweſen iſt, die Kritik benuzen können. Oder auch die welche wie die epiſchen und dramatiſchen Dichter erſt verſuchsweiſe einzelne Theile ihrer Werke ausarbeiten und mittheilen können, und ſo durch die Kritik gewarnt wenigſtens die nachgewieſenen Unvollkommenheiten in dem Mechanismus der Darſtellung zu tilgen und zu vermeiden in Stand geſezt werden. Wir aber ſind übel daran, die wir uns nur für künftige ähnliche Fälle, die doch immer nicht ganz ähnlich ſind, merken ſollen was uns gerügt worden iſt, einen unmittelbaren Gebrauch aber von den Bemühungen wohlwollender und ſtrenger Beurtheiler faſt niemals machen können, indem es nur wenigen ſo gut wird — wie auch hierin unſer vollendeter zu den wenigen gehörte — bei ihren homiletiſchen Arbeiten in wiederholten Ausgaben derſelben nachbeſſernd und umbildend die Winke der Kritik befolgen zu können. Bedenken wir nun noch dazu wie häufig den meiſten von uns das Geſchäft des Predigens wiederkehrt, ſo daß ihnen nur ſelten wenn eine neue Arbeit fertig vor ihnen liegt, noch die Zeit bleibt ſie nach den gegen frühere gemachten Ausſtellungen ſorgfältig durchzuprüfen, und nehmen wir dazu, daß überall in Kunſtwerken von geringem Umfang, wie die unſrigen doch ſämmtlich ſind, am leichteſten eine beſtimmte Manier bei jedem ſich feſtſezt: ſo müſſen wir es natürlich finden, daß diejenigen unter uns welche ſchon ſeit geraumer Zeit mitten in der amtlichen Ausübung begriffen ſind — und nur ſolche ſollten doch wol ihre Arbeiten öffentlich bekannt machen — nicht leicht viel Gewinn von den über ſie ergangenen Urtheilen ziehen. Sondern indem ſie für ſich ſelbſt auch mit dem beſten Willen nur wenig hoffen, müſſen ſie das Geſchäft der Kritik vorzüglich von der Seite anſehn, daß dieſe ſich angelegen ſein laſſe den Einfluß derer die etwas gelten auf die jüngere Generation der Kanzelredner gehörig zu ordnen und auf das rechte Maaß zurükkzuführen.

Dieſen jüngeren Brüdern alſo bleibt immer die homiletiſche Kritik vorzüglich gewidmet, und man kann ihr Geſchäft ganz einfach auf zweierlei zurükkführen, daß ſie was vortrefflich und muſterhaft iſt empfehle, vor dem falſchen aber und tadelnswürdigen warne. Genau genommen ſchließt mittelbar jedes von beiden das andere wieder in ſich; denn wer aus der Geſammtheit des vorhandenen in einem begründeten Urtheil einiges als muſterhaft heraushebt, der überläßt nur dem Leſer den Grad des Tadels zu beſtimmen welcher das übrige trifft, und eben ſo wer tadelt, der entwirft zugleich bald mehr bald minder beſtimmt als Gegenbild die Züge des vollkommenen, und überläßt nur dem Leſer ſich die Annäherungen dazu ſelbſt aufzuſuchen.

Was nun zuerſt die Anpreiſung des muſterhaften betrifft, ſo iſt ſchon das ſehr heilſam, wenn die Kritik das verborgene Verdienſt ans Licht zieht, weil ſie dadurch den nachtheiligen Einflüſſen eines unverhältnißmäßigen oder unrecht erworbenen Rufes entgegenwirkt. Denn es iſt ja das natürlichſte, daß angehende Prediger, wenn ſie ſich bereichern belehren und anregen wollen, am erſten nach den Werken der grade im Augenblikk am meiſten gefeierten Männer greifen; aber wie oft wird nicht ein ausgebreiteter Ruf wenigſtens für eine Zeit erlangt durch günſtige zuſammentreffende äußere Umſtände oder durch wohlzuſammenſtimmende Eigenſchaften untergeordneter Art, während die weſentlichen ſich ſo ſparſam äußern, daß nur ſo eben die anderweitigen günſtigen Effecte nicht durch ihren Mangel ausgelöſcht werden. So finden wir denn auch in unſern Blättern gar manchen ſchon vortheilhaft herausgehoben und angeprieſen, der damals noch am Anfang ſeiner Laufbahn ſtand, und ſich erſt ſeitdem immer mehr als trefflich erwieſen hat. Soll aber ein kritiſches Inſtitut dieſes ſo erfreuliche Geſchäft rein und vollſtändig ausüben: ſo muß es vorzüglich mit großer Unparteilichkeit geleitet werden, ſo daß auch wenn die religiöſe Denkungsart und Auffaſſungsweiſe eines Redners, ſo ſehr als innerhalb des Chriſtenthumes nur möglich iſt, von der ſeines Beurtheilers abweicht, dies dennoch dem gerechten Urtheil über die Darſtellung keinen Eintrag thue. Auch dieſe Eigenſchaft, die ſich am ſchönſten zeigen kann wenn recht viel verſchiedene Anſichten in der Kirche nebeneinander beſtehen, iſt in den homiletiſch kritiſchen Blättern unter Leitung unſeres vollendeten unverkennbar. Welchem Syſtem ein Redner auch zugethan ſei, hat er meiſterhaftes geliefert, ſo wird es anerkannt; und übertriebene Einſeitigkeiten der Glaubensweiſe finden wir nur deshalb ſcharf herausgehoben, weil ſie allemal der Mittheilung ſelbſt gefährlich werden. — Aber eben ſo mannigfaltig als die Auffaſſungsweiſen ſind, ſind auch die Darſtellungsweiſen; und es iſt gewiß für den Kritiker der zugleich ſelbſt ausübender Künſtler iſt nicht leicht ſich unbefangene Empfänglichkeit für das treffliche auch dann zu erhalten, wenn es unter ſolchen Formen auftritt die ſeiner eigenen am meiſten entgegenſtehen. Wie gefährlich aber iſt es nicht, wenn eine anerkannte Autorität ihr Lob in dieſer Hinſicht einſeitig vertheilt! Denn nur gar zu leicht wird was in ſeinem Urſprung ſchön und lobenswerth war, durch knechtiſche Nachahmung zur Manier ja zur Caricatur. Hiegegen hat das Hanſteinſche Inſtitut immer kräftig zu wirken geſucht, und nicht nur durch die Vielſeitigkeit ſeiner Anerkennung ſondern auch durch ausdrükkliche Warnungen vor aller Nachahmerei die freie Entwikklung der homiletiſchen Kunſt nach Vermögen befördert. Nur ſteht hier die Kritik an ihrer Grenze, und die Theorie müßte ihr noch beſſer beiſtehen, indem ſie auseinanderſezte, einmal wie das was am leichteſten nachgebildet werden kann ſchon deshalb gewiß nicht das höchſte und vortrefflichſte iſt, weil es auch auf eine bloß äußerliche Art kann erreicht werden; dann aber auch, daß es überhaupt in Beziehung auf die Darſtellungsweiſe nicht ſo viel Wahl und Willkühr giebt als man gewöhnlich glaubt, ſondern daß für jeden nur eine die rechte ſein kann, die er wenn er ſie gefunden hat an dem verwandteſten vervollkommnen möge, ohne ſich durch irgend etwas, wenngleich mit ſo vielem Recht bewundertes, verlokken zu laſſen. Dieſe Bedingtheit jedes einzelnen durch ſeine eigene Natur geht vielleicht viel weiter als man denkt; und um nur ein Beiſpiel zu geben ſo glaube ich man könnte vorzugsweiſe behaupten, daß auch das Durchſchnittsmaaß der Perioden, in einer Rede nämlich von ſolchem Umfang wie die Predigt nur ſein darf, bei einem jeden Redner ſowol durch ſeine Methode die einzelnen Gedanken zu verknüpfen und die Einheit des ganzen zu zertheilen, alſo durch die innerſte Geiſtesthätigkeit, als auch auf der andern, ſofern er nämlich die Rede ſchreibt damit ſie von ihm ſelbſt vorgetragen werde, durch ſein phyſiſches, durch die Schnelligkeit und Langſamkeit ſeiner Herzens- und Lungenbewegungen ſo beſtimmt ſei, daß jede Nachbildung eines anderen wenngleich in ſich noch ſo ſchönen Maaßes ihm widernatürlich ſein und nothwendig mißlingen müßte.

Was aber das zweite Geſchäft der Kritik betrifft das warnende, ſo iſt es wol nicht nur unerfreulicher ſondern auch ſchwieriger. Wenigſtens zeigt eine ziemlich allgemeine Erfahrung, und auch manche verdienſtliche Arbeiten in den homiletiſch kritiſchen Blättern ſprechen dafür, daß die Kritik in dieſer Hinſicht oft zu hoch oben anfängt, und ſich eben ſo oft zu weit nach unten hin verliert. Unter das erſte gehört ein großer Theil der ſo häufig vorkommenden Ausſtellungen gegen die Dispoſitionen. Es ſcheint nämlich als ob das beſtimmte Heraustreten der Organiſation der Rede unter der Form eines angekündigten Thema und ſeiner Haupttheile eigentlich nur eine Nebenſache ſei, da die Homilie ſowol als manche kleinere geiſtliche Reden deſſen entbehren, und doch ſchon durch die ganze Form unſeres evangeliſchen Gottesdienſtes dagegen geſchützt ſind, daß ſie nie ganz formlos werden. Schon aus dieſer Mannigfaltigkeit in einander übergehender Geſtaltungen ſcheint hervorzugehn daß die Einheit einer erbaulichen Rede ſtrenger ſein kann und auch loſer, alſo auch die Haupttheile unter ſich ſtrenger zuſammenhängen und auch loſer. Daher ſcheint jede Abſtufung zwiſchen einer Rede welche Thema und Theile ankündigt und einer die es gänzlich unterläßt an ſich unverwerflich zu ſein, und alles nur darauf anzukommen, daß das ganze in demſelben Charakter ausgeführt ſei, in dem es angelegt worden. Sonach würde ſchwerlich ein anderer gerechter Tadel der Dispoſition für ſich betrachtet übrig bleiben, als wenn ſie entweder das Gegentheil eines Zuſammenhanges überhaupt verräth, indem etwa die Theile unter ſich oder ein Theil mit dem Thema oder eine Unterabtheilung mit ihrer obern nicht von denſelben ſondern entgegengeſezten Vorausſezungen ausgehen. Allein dies wird doch, wenn nicht alle Mühe verloren ſein ſoll an dem der ſich ſolches zu Schulden kommen läßt, gewöhnlich nur in einer Nachläſſigkeit des Ausdrukkes beruhen und in der Ausführung ſelbſt wieder verſchwinden. Oder auch das könnte man tadeln, wenn die Ankündigung ihren nächſten Zwekk nicht erreicht, nämlich dem Hörer das Feſthalten des Zuſammenhanges im Gedächtniß zu erleichtern; dies aber kann ſie freilich nicht, wenn ſie ſo gefaßt iſt daß die Theile auf keine Weiſe ſich ausſchließen, ſondern derſelbe Gedanke eben ſo gut in dem einen ſtehen kann als in dem andern. Allein es kann nur in beſonderen Fällen lehrreich ſein einen ſolchen Fehler zu analyſiren, und ſo erſcheint die Kritik der Dispoſitionen größtentheils entweder willkührlich oder unfruchtbar. — Zu weit ins einzelne hinein aber ſcheint ſich die warnende Kritik zu verlieren, wenn ſie häufig bei Nachläſſigkeiten der Sprache ſtehen bleibt. Denn abgeſehen davon daß auch hierin bei der Beweglichkeit einer lebenden und ſo wie die unſere ſich bildenden Sprache viel willkührliches iſt, ſo beziehen ſich doch ſolche Fehler überhaupt nicht mehr auf den Charakter der Gattung, mit der es die homiletiſche Kritik zu thun hat. Nur ſofern man bemerken könnte daß gewiſſe Unrichtigkeiten und Ungeſchikktheiten auf der Kanzel beſonders einheimiſch wären, dürfte es belohnend ſein den Veranlaſſungen dazu nachzuſpüren. Und wahrlich es bleibt für dieſen Theil der Kritik noch genug zu thun übrig wenn ſie auch jenes beides mehr zur Seite liegen ließe, um ſich vorzüglich mit dem zu beſchäftigen was ſich auf den eigenthümlichen Charakter der erbaulichen Rede bezieht, damit in den angehenden Predigern ein feines Gefühl gewekkt werde für das was dem Ort den ſie auszufüllen haben geziemt und was nicht. Da gilt es ſich hüten zu lernen vor unvorbereiteten Uebergängen und Wendungen welche die Möglichkeit des Zuſammenhanges ſtören, vor allzugroßen Ungleichheiten des Tons und Styls in der Rede, welche zwar einen bunten Schmukk bilden, wodurch aber die edle Haltung und Ruhe die unſern Reden weſentlich iſt verloren geht. Da es aber doch Erhebungen giebt und Senkungen in jeder Rede, und einen Wechſel zwiſchen dem ruhigeren Fluß der Betrachtung und den ſtrömenden Ergießungen des Gefühls: ſo kann es auch dem beſſeren begegnen hie und da die Grenze zu überſchreiten; und dieſes eben an guten Beiſpielen einleuchtend zu machen iſt ein großes Verdienſt, welches ſich die Kritik um die Anfänger zu erwerben hat, deren Geſchmakk noch kann gebildet werden. Es gilt ferner das der Kanzel eigenthümliche Sprachgebiet nicht zu überſchreiten, und wenn es gleich unmöglich wäre ein von allen anerkanntes und allen genügendes Verzeichniß von Ausdrükken und Redensarten oder Wortfügungen aufzuſtellen welche auf der Kanzel verboten wären: ſo wird es, grade je weniger es einen geltenden Buchſtaben giebt, um ſo nothwendiger durch warnende Beiſpiele den angehenden Rednern zunächſt die Behutſamkeit einzuſchärfen, daß ſie ſich lieber von den Grenzen des gemeinen wie des geſuchten, des niedrigen wie des gelehrten weiter entfernt halten, demnächſt aber auch ihr eignes Unterſcheidungsvermögen mehr zu befeſtigen. Endlich aber iſt es vorzüglich das ſtrenge Gericht über die einzelnen Gedanken, wodurch die Kritik ſich verdient machen muß. Denn in dem kleinen Umfang unſerer noch dazu durch keine anderweitige Gewöhnung des Hörens unterſtüzten Reden iſt ein ſtrenger Haushalt nöthig, damit der Zuhörer der Entwikklung der Gedanken folgen könne ohne auf irgend einem Punkt ein Hinderniß zu finden. Nun wird freilich nicht ſelten etwas raſch darüber abgeſprochen, dies und jenes könne nicht ſein aufgefaßt und verſtanden worden, welches ſchwer zu beurtheilen iſt da jede einzelne Predigt doch nur ein Bruchſtükk iſt von einem immer fortlaufenden vom Kritiker aber größtentheils nicht vernommenen

Geſpräch des Lehrers mit ſeiner Gemeine. Allein je ſtrenger eben hierin die Kritik auch gegen den Meiſter ihr Amt verrichtet, um deſto ernſter wird der Anfänger gewarnt lieber etwas nicht zu ſagen was er doch nur könnte als unbeſtimmte Andeutung hinſtellen, noch weniger aber einen unreifen Gedanken zuzulaſſen, der auch in ihm ſelbſt noch nicht gehörig ausgebildet und abgeklärt geweſen iſt.

Daß nun ſolche Fehler wie hier verzeichnet werden, ſich auch bei trefflichen Kanzelrednern einzeln wenigſtens finden, wird wol nicht zu läugnen ſein; ja auch manches was der Beurtheiler nicht gradezu wagen möchte als Fehler zu bezeichnen, kann doch ſchon weil es die Grenze des Fehlers berührt zur Warnung gereichen, und das Urtheil begründen, daß wenn ein minder geübter und gewandter auf dieſelbe Art zu Werke ginge, er gewiß tief in das ungehörige hinein verfallen würde. An ſolchen Ausſtellungen und Winken iſt die kritiſche Zeitſchrift die ſo lange unter der Leitung unſeres verewigten beſtanden hat beſonders reich, und hat das ſchwierige Amt, lobenswerthe Werke auch durch ihre Fehler nützlich zu machen, mit eben ſoviel Sachkenntniß als beſcheidener Schonung verwaltet. Sind nun zwar nicht alle größeren und reichhaltigen Aufſätze von dem Herausgeber ſelbſt: ſo iſt doch der Geiſt und Sinn von ihm ausgegangen der in der ganzen Zeitſchrift herrſcht, und ſomit auch dieſes Verdienſt ihm zuzuſchreiben. Kommen nun freilich auch jene Ausſtellungen in ziemlichem Maaße vor welche minder bedeutend und ſicher ſind oder auch der homiletiſchen Kritik nicht ſo eigentlich angehören: ſo mag dies ſeine Urſache haben in der wie es ſcheint für alle kritiſchen Inſtitute unvermeidlichen Nothwendigkeit auch die große ja immer bei weitem größte Maſſe des Mittelgutes in den Kreis der Beurtheilung zu ziehen. Dies iſt auf dem Gebiet der Homiletik um ſo natürlicher, da hier auch das mittelmäßige doch immer aus dem fruchtbaren Boden des göttlichen Wortes emporgewachſen iſt, und zumal von einem lebendigen Verhältniß zwiſchen dem Lehrer und ſeiner Gemeine unterſtüzt, den Zwekk der Erbauung in ſeinem unmittelbaren Kreiſe doch kaum erreicht haben. Daher kommt deſſen nicht nur zuviel aus dieſem Kreiſe auch in den weiteren der chriſtlichen Leſewelt, ſondern kann auch Anſprüche mit hineinbringen, welche anderwärts dem mittelmäßigen nicht eingeräumt werden. Ohnſtreitig hat dieſe zu häufige Beſchäftigung mit dem Mittelgut, welches nur zu untergeordneten und wenig fruchtbaren Bemerkungen Stoff giebt, auch das Ende der homiletiſchen Blätter eher herbeigeführt als ſonſt würde der Fall geweſen ſein.

Wie dem auch ſei, ſo hat dieſe Zeitſchrift mehrere Jahre unter uns über der Reinheit und Richtigkeit der chriſtlichen Rede gewacht, und iſt gewiß einem großen Theil derer die jezt auf den evangeliſchen Kanzeln des nördlichen Deutſchlands das Amt der Lehre verwalten, von mannigfaltigem Nuzen geweſen. Hieran dankbar zu erinnern ſchien um ſo mehr dieſer Gedächtnißfeier angemeſſen, als Verdienſte ſolcher Art leichter vergeſſen werden. Und wollen unſere jüngeren Brüder von dieſen Worten Veranlaſſung nehmen, wenn ſie ſich an den vorzüglichen ſowol einzelnen Predigten als Predigtſammlungen die während jenes Zeitraumes erſchienen ſind, belehren, auch die in dieſen Blättern gefällten Urtheile mit zu Rathe ziehn: ſo wird ſich die heilſame Wirkung jener Bemühungen unſeres Verewigten noch weiter hinaus erſtrekken, wenngleich der Natur der Sache nach dieſe nicht ſo lange ein lebendiges Denkmal ſeines Geiſtes bleiben werden als ſeine eignen Arbeiten auf dem Felde der chriſtlichen Beredſamkeit, in welchen er die Regeln nach denen er dort urtheilte, mit großer Treue und Sorgfalt ſelbſt beobachtet hat. Denn dieſe werden ohnfehlbar von der dankbaren und verehrungsvollen Liebe der Zeitgenoſſen nicht nur in ſeiner Gemeine ſondern weit umher den künftigen Geſchlechtern noch lange Zeit als ein reicher Schaz der Erbauung und der Beruhigung empfohlen bleiben, und auch ſo das Andenken des treuen Dieners, den der Herr zu ſich gerufen hat, im Segen erhalten.

Ueber das

liturgiſche Recht
evangeliſcher Landesfürſten.

Ein

theologiſches Bedenken

von

Pacificus Sincerus.

1824.

Wenn an einem zu unterſuchenden Gegenſtande faſt alles ſtreitig iſt, wie man von der vorliegenden Frage im gegenwärtigen Augenblikk nicht in Abrede ſein kann *): ſo wird es nothwendig, wie unbequem dies auch ſei, weit auszuholen, um eine unbeſtrittene Grundlage zu gewinnen. Dem alſo können wir uns nicht entziehen, wollen aber ſuchen ſo ſchnell und geradezu als möglich auf unſere eigentliche Frage zurükkzukommen. Das erſte unbeſtrittene nun, wovon wir ausgehen können, iſt dieſes, daß wenn wir eine Religionsgeſellſchaft an und für ſich betrachten, ihr das Recht zukommt ſich ſelbſt zu ordnen, und wenn in ihrer Anordnung ein gemeinſchaftlicher Gottesdienſt liegt, welches nur deswegen hypothetiſch ausgedrükkt wird, weil auch davon einige geläugnet haben daß es allgemein gelte, auch dieſen zu ordnen. Die Anordnung deſſelben kann auf eine andere Weiſe nicht zu Stande kommen. Denn ſo wenig man ſich eigentlich denken kann, was eine Religionsgeſellſchaft vornehmen könnte, wenn ſie keinen gemeinſamen Gottesdienſt hätte; eben ſo wenig läßt ſich denken daß irgend jemand außerhalb der Geſellſchaft Intereſſe an demſelben nehmen könnte. Wir müßten uns dann ſchon mehrere

---

*) Man erinnere ſich nur wie einige mit der größten Zuverſicht behaup- en, jeder Fürſt ohne Unterſchied ſeiner perſönlichen Religion ſei Oberbiſchof er evangeliſchen Kirche in ſeinem Lande, andre dieſes hingegen ſogar dem vangeliſchen Landesfürſten abſprechen; wie einige die Presbyterialverfaſſung ür die einzig wahre der evangeliſchen Kirche erklären, andere behaupten das roteſtantiſche Kirchenrecht erkenne durchaus nur eine monarchiſche Form der Verwaltung des Kirchenregiments. Mit allen dieſen Fragen aber ſteht die nſrige im genaueſten Zuſammenhang.

einander entgegengeſetzte Religionsgeſellſchaften denken, davon jede eine Neigung hätte die andere zu hemmen oder umzuwälzen, welches aber nicht mehr unſere Vorausſetzung iſt. Es kann auch nichts in dieſer Angelegenheit zu ſchlichten geben, da außer der Geſellſchaft ſelbſt niemand durch ihre Ordnungen beeinträchtigt wird, ſo lange ſie ſich in den Grenzen der erlaubten Privatgeſelligkeit halten. Noch weniger kann irgend ein Mitglied der Geſellſchaft über die Beſchaffenheit derſelben Klage führen; denn es ſteht natürlich jedem frei, wenn etwas gegen ſeine Meinung beſchloſſen wird, ob er lieber die Geſellſchaft verlaſſen oder ohnerachtet der Abweichung in derſelben bleiben will. Ob alſo ſolche Anordnungen lange beſtehen bleiben oder ſich häufig ändern, ob ſie lebhaftere Theilnahme finden oder lauere, das hängt ab von der Schnelligkeit und Gleichmäßigkeit in den Veränderungen des Sinnes und Geſchmackes hinſichtlich dieſer Gegenſtände. Daß alſo urſprünglich dieſes Recht in der Geſellſchaft ſelbſt ruht, leidet keinen Zweifel, wie denn auch alle die das Kirchenrecht behandelt haben hierüber einig ſind. Nun möchten wir zwar nicht ſo weit gehen wie Thomaſius aus Beſorgniß, es möchte aus dem Rechte des Hausvaters im patriarchaliſchen Zuſtande zuviel gefolgert werden können für das Recht der Geiſtlichen, faſt ſcheint gehen zu wollen *), indem er zu verſtehen giebt daß auch die Kinder in Bezug auf den äußeren Gottesdienſt ſchon ſollten eine gewiſſe Freiheit und Selbſtändigkeit haben. Man kann auch zugeben daß dem Thomaſius dieſe Anſicht wohl anſtehe, weil er hernach **) auch behauptet, der Fürſt habe in der Religion daſſelbe zu thun was ein guter Hausvater. Es iſt aber wohl zu bemerken, daß die Familie ein ganz anderes Gebiet iſt, indem weder das Recht in demjenigen Sinne, in welchem hier die Rede davon iſt, eine eigentliche Stelle hat zwiſchen Eltern und Kindern, noch auch die Religionsgeſellſchaft innerhalb des Hauſes etwas beſonderes iſt, ſondern alle Anfänge menſchlicher Verhältniſſe die ſich hernach von einander ſcheiden, ſind hier noch unter einander gemiſcht. Wir müſſen vielmehr nicht bei der Familie, ſondern nur bei der Vorausſezung anfangen, daß ſich die erwachſenen und mündigen Glieder mehrerer Familien, gleich viel unter welcher Form, in Bezug auf die Religion mit einander verbinden; und hier gilt gewiß der Saz in ſeinem vollen Umfange, daß urſprünglich bis ſie ſich ſelbſt etwa einem oder mehreren unterwerfen alle gleich berechtigt ſind, daß ihre Anordnungen nur von ihnen ausgehen können, und daß jeder einzelne von dem Verhältniß ſeiner beſonderen Meinungen und Anſichten zu dem gemeinſam feſtgeſtellten nur ſich ſelbſt Rechenſchaft ſchuldig iſt und Recht und Antheil an der Geſellſchaft behält, ſo lange er nicht mit dem gemeinſam feſtgeſtellten in einen offenkundigen Widerſpruch tritt. Daß nun wenn die Geſellſchaft größer wird, auf jeden Fall, ſei auch das erſte Zuſammentreten noch ſo republicaniſch geweſen, die ganze Gemeine nicht mehr gleichmäßig wirkſam ſein kann in der Fürſorge für alles zur Erreichung ihrer Abſicht nothwendige, leuchtet ein; und es muß ihr dann ebenfalls frei ſtehen einem kleineren oder größeren Ausſchuß dieſe Sorge zu übertragen*), wobei immer die eben feſtgeſtellte Freiheit jedes einzelnen bevorwortet und verwahrt bleibt. Nur der Fall läßt ſich nicht denken, daß die Geſellſchaft jemals auf den Gedanken kommen könnte, von eigentlichen Kirchenſachen, wozu nun der äußere und öffentliche Gottesdienſt vorzüglich von allen immer iſt gerechnet worden, irgend etwas einem zu übertragen welcher nicht der Geſellſchaft ſelbſt angehört, weil es widerſinnig wäre, wenn ſie einen ſolchen als ihren Repräſentanten anſehen wollte.

---

*) Vom Verhältniß der Religion. S. 30 ff.

**) Ebendaſ. S. 51.

Denken wir uns nun aber dieſe Religionsgeſellſchaft nicht mehr an und für ſich, ſondern in ihrer Beziehung auf den Staat: ſo iſt nun offenbar daß dem Regenten, er ſei nun Eine Perſon oder viele, über dieſe Geſellſchaft dieſelben Rechte zukommen müſſen wie über jede andere im Staat. Der beſonders ehrwürdige ja heilige Zwekk derſelben kann hierin keinen Unterſchied begründen; denn iſt auch deſſen Vortrefflichkeit noch ſo ſehr anerkannt, ſo muß doch gefragt werden nach der Art wie dieſer Zwekk erreicht werden ſoll, und in welchem Verhältniß die gewählten Mittel zur bürgerlichen Geſellſchaft ſtehen. Die Anſicht daß eine öffentliche Religion ein ſehr wirkſames Mittel ſein könne auch um die eigenen Zwekke des Staates zu erreichen, laſſen wir jezt ganz auf ſich beruhen; ſie gehört nicht in dieſen Augenblikk, wo der Staat, wie wir vorausſezen, eine geſellſchaftliche Religion in ſeinem Gebiet gleichſam zum erſtenmal entdekkt. Daß nun der Staat das Recht hat jede Verbindung, welche auf einen beſtimmten Zwekk gerichtet iſt, und an beſtimmten Formen und Ordnungen als eine ſolche nachgewieſen werden kann, theils gänzlich zu unterſagen, wenn ſie ſich weigert ihm die nöthige Kenntniß von ſich zu geben, oder auch wenn er findet daß ihr Zwekk und ihre Formen ſchon an und für ſich dem Staate nachtheilig ſind; theils auch einzelnem darin zu wehren und deſſen Abänderung zu fordern: dies leuchtet von ſelbſt ein, und das perſönliche Verhältniß des Regenten zu der Geſellſchaft, ob er ſelbſt ihr als Mitglied angehört oder nicht, macht darin gar keinen Unterſchied. Es kann ihm dadurch nicht geſchmälert werden, daß er ſelbſt gar keiner oder einer andern Kirche angehört, und er hat nur mit ſeinem Gewiſſen auszumachen, wie viel etwa ſeine Entfremdung von aller Religion oder ſeine Anhänglichkeit an die eigene Kirche Schuld hat daran daß er in einer andern etwas für ſtaatsgefährlich hält. Daher wir auch heidniſchen Obrigkeiten das Recht die Ausübung der chriſtlichen Religion zu verbieten an und für ſich nicht beſtreiten können. Was gewiſſenhaft oder klug iſt, ſind andere Fragen. Eben ſo wenig aber kann dem Regenten dieſes Recht dadurch geſchmälert werden daß er ſelbſt ein Mitglied der Kirche iſt in welcher er etwas zu verbieten findet, als ob er nämlich als einzelner, wie oben feſtgeſtellt iſt, entweder die

---

*) Schnaubert, Grundſäze des Kirchenrechts. §. 12. Eben ſo viele andere.

Beſchlüſſe des ganzen genehmigen oder daraus ſcheiden müßte. Denn freilich iſt es nicht möglich daß irgend einer der ſelbſt dem bürgerlichen Verein angehört und ſich demſelben auch, wie es doch überall geſchieht, auf eine heilige Weiſe verbunden hat, etwas könnte für gottgefällig halten, wovon er zugleich einſähe daß es den bürgerlichen Verein zerſtört. Wol aber wie jedes einzelne Mitglied der Kirche ſagen könnte, „dies einzelne in ihren Anordnungen ſtimmt zwar nicht mit meiner Ueberzeugung; ich will aber dennoch, in der Hoffnung die beſſere Ueberzeugung mit der Zeit geltend zu machen, nicht aus der Kirche ſcheiden, und vorläufig das was ich mißbillige ſo unſchädlich zu machen ſuchen als möglich“: eben ſo könnte auch der Regent als Mitglied der Kirche in Beziehung auf etwas wovon vielleicht er allein einſieht daß es dem Wohl des Staates gefährlich iſt daſſelbe ſagen und in der Kirche bleiben; dennoch aber ſich als Staatsoberhaupt genöthigt ſehen eben dieſes zu verbieten. Hierin liegt durchaus weder ein Widerſpruch noch ſchließt es in ſich als ob der Regent eines ſolchen Rechts wegen in der Kirche mehr wäre als jedes andere Mitglied. Nur freilich, wenn eine Religionsgeſellſchaft auf den Glauben verbunden iſt, oder er, wenn auch nicht als öffentlicher Grundſaz ausgeſprochen, doch in ihr herrſchend geworden iſt, daß diejenigen welchen die Angelegenheiten der Kirche übertragen ſind nicht anders als untadelhaft und vollkommen handeln können, ſo daß auch jede Forderung, welches Inhaltes ſie ſei, die ſie an einen einzelnen machen, als eine göttliche Forderung anzuſehen iſt: ſo kann in einer ſolchen dieſer Fall nicht vorkommen; und der Regent, wenn r ein Mitglied ſolcher Kirche iſt und dieſen Glauben ſelbſt hegt, wird von jenem Rechte ſeiner eignen Ueberzeugung wegen keinen Gebrauch machen; ſo daß ein ſolcher Glaube offenbar eine Herrchaft der Kirche im Staat begründet. Deſto natürlicher aber muß man es finden, daß überall diejenigen denen das bürgerliche Wohl am meiſten am Herzen liegt auf alle Weiſe gegen einen olchen Glauben wenn er ſich feſtſezen will ankämpfen; und nicht zu beſtreiten iſt dem Regenten das Recht in jeder Kirche alles zu verbieten was die Tendenz hat dieſen Glauben zu befördern, welches denn auch auf liturgiſche Handlungen, inſofern ſie ein Ausdrukk dieſes Glaubens ſein könnten, ſeine Anwendung finden würde. Indem nun die evangeliſche Kirche einen ſolchen Glauben nicht zuläßt, ja alle ihre Anordnungen und das in ihr beſtehende Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien darauf abzwekken dem Aufkommen eines ſolchen Glaubens entgegenzuarbeiten, und von jeher auch ihre liturgiſchen Einrichtungen nur in dem Maaß von den Sachverſtändigen für vollkommen und dem Geiſt der Kirche angemeſſen ſind gehalten worden, als ſie nichts in ſich hielten was der Meinung von einer beſonderen Heiligkeit welche die Geiſtlichen mit ihrem Amt überkämen Vorſchub thun könnte: ſo muß man geſtehen daß die Bewegung durch welche die Kirche ſich bildete eben ſo ſehr eine bürgerliche war als eine religiöſe und daß durch ſie das oben beſchriebene natürliche Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat wieder hergeſtellt worden iſt. Ja ſie hat gleich bei ihrem Entſtehen gleichſam öffentlich und feierlich allen Regenten dieſes Landeshoheitsrecht über die Kirche zurükkgegeben, das ſogenannte ius maiestaticum circa sacra, deſſen Weſen darin beſteht, daß alle neuen Anordnungen der Kirche der Genehmigung des Landesherrn unterliegen, und er befugt iſt alles was er darin dem Staate nachtheilig findet zu verbieten *). Darin liegt aber keinesweges an und für ſich, daß dem Regenten in den inneren Angelegenheiten der Kirche, ſofern ſie den Staat ſelbſt nicht betreffen, auch andere Rechte zukommen müßten als vorher, und er auf eine andere Weiſe in der Kirche wäre wie jedes andere Mitglied. Man rechnet zwar zu dem ius circa sacra gewöhnlich auch das Recht des Regenten die kirchlichen Anſtalten zu den Abſichten des Staates zu benuzen **); allein ſchon dies ſcheint nicht vollkommen folgerecht zu ſein. Denn dies könnte doch nur ſtattfinden, ſofern dieſe Benuzung dem Geiſt und Zwekk der Kirche ſelbſt durch nichts entgegen wäre: ſonſt würde ein ſolcher Act der Staatsgewalt eine Auflöſung der Kirche ſelbſt ſein. Muß nun der Kirche überlaſſen bleiben dies zu beurtheilen, und kann ſie die Aufforderung ablehnen, ohne daß ihr Verhältniß zum Staat dadurch geändert wird: ſo iſt die Aufforderung nicht die Ausübung eines Hoheitsrechtes. Soll aber der Regent ſelbſt dies beurtheilen, ſo kann er es vernünftiger Weiſe nur nach Maaßgabe ſeiner Kenntniß von dem Geiſt jeder Kirche. Dieſe Kenntniß aber kann er zunächſt nur von ſeiner eigenen Kirche haben; ein Recht aber welches der Landesherr der Natur der Sache nach nur über ſeine eigene Kirche ausüben kann, kann nicht zu ſeinen Hoheitsrechten gehören. Will man es weiter ausdehnen, ſo verliert man beſtimmte Grenzen. Jeder chriſtliche Regent weiß z. B. daß in der Schrift ſelbſt Fürbitte für die Obrigkeit geboten iſt, und kann alſo dies benuzen wollen um auch in der Uebung des Gottesdienſtes den Unterthanen ihr Verhältniß zur Obrigkeit nahe zu bringen. Wollte er aber beſtimmte Formeln von Staatswegen entwerfen laſſen, *wie*, und die gottesdienſtliche Stelle beſtimmen, *wo* dies geſchehen ſollte: ſo wäre ſchon möglich daß hiedurch das Gewiſſen der Mitglieder einer Kirche könnte verlezt werden. Sollen alſo dem Landesherrn außer jenem negativen ius circa sacra noch andere poſitive Rechte in und über die Kirche zukommen: ſo müſſen ſie einen andern Urſprung haben als das Hoheitsrecht ſelbſt, und dies wäre nun eben in Bezug auf den fraglichen Gegenſtand näher zu unterſuchen.

---

*) Schnaubert, §. 18. G. L. Boehmer. princ. iur. canon. §. 20. u. a. eben ſo.

**) Schnaubert, §. 13.

Gehen wir alſo nun noch immer von dem obigen Saze aus, daß an und für ſich betrachtet das Recht den Gottesdienſt anzuordnen nur der Gemeine ſelbſt zukomme, welcher Saz hie und da auch ſelbſt in dem poſitiven Kirchenrecht wiederholt worden iſt *); und erkennen wir auf der andern Seite als Thatſache an, daß in der evangeliſchen Kirche ſeit ihrem erſten Anfange dieſes Recht von den evangeliſchen Fürſten iſt geübt worden, nicht zwar ohne allen Widerſpruch und ohne daß die Ausübung bisweilen als eine Bedrükkung erſchienen wäre[*]; aber doch ſo daß im ganzen die Kirche es anerkannt und nicht dagegen als mit ihrer Natur unverträglich protestirt hat: ſo fragt ſich nun, worin iſt dieſes Recht begründet und wie iſt dieſer Zuſtand in Uebereinſtimmung zu bringen mit jenem Urzuſtande?

---

*) Allg. Landr. für den preuß. Staat Th. II. Tit. XI. §. 11 und 46.

In Beantwortung dieſer Frage nun weichen diejenigen welche das evangeliche Kirchenrecht behandelt haben ſehr weit von einander ab. Einige leiten das liturgiſche Recht der evangeliſchen Fürſten dennoch von dem Hoheitsrechte ab, wiewol in gewiſſen Grenzen, indem ſie in den sacris unterſcheiden weſentliche d. h. in der Offenbarung und den Grundbegriffen der Kirche begründete, und zufällige, denen eine ſolche Begründung fehlt, die alſo mehr geſchichtlich und willkührlich entſtanden ſind. Für die erſten vindiciren dieſe Schriftſteller die unbedingteſte Gewiſſensfreiheit, und ſagen daß Geſeze welche dieſer Abbruch thun unerlaubt ſind[**], wogegen ſie denn über die zufälligen dem Landesherrn als ſolchem das Recht einräumen ſie ſelbſt zu beſtimmen[***], eben ſo wie er auch andere an ſich gleichgültige Handlungen des allgemeinen Wohls wegen gebieten kann. Näher betrachtet aber zeigt ſich dieſer Unterſchied zwiſchen weſentlichen und zufälligen sacris unbeſtimmt und nicht geeignet ein Rechtsverhältniß danach feſtzuſtellen. Denn ſoll dem Inhaber der Landes-

---

[*] Denn wenn ein bedeutender Theil der Geiſtlichkeit abgeſezt werden muß um eine Liturgie in Gang zu bringen, wovon es viele Beiſpiele giebt: ſo iſt das ſchon eine Bedrükkung der ganzen Kirche.

[**] Schnaubert, §. 4. und die dort angeführten, ſämmtlich juriſtiſche und publiciſtiſche Schriftſteller.

[***] Dagegen ſagt Mosheim (KR. HSt. III. Anm. 7.): Die Gemeine hat das Recht den Gottesdienſt zu ordnen. Vermöge dieſes Rechtes hat ſie die Befugniß die Gebräuche zu beſtimmen, zu ändern oder zu beſſern, oder das Recht circa adiaphora.

eit ſelbſt zukommen zu entſcheiden, welches ein weſentliches
rum ſei und welches ein zufälliges: ſo iſt die geforderte Ge-
ſensfreiheit ganz aufgehoben. Auf allgemein anerkannte Weiſe
immt, findet ſich aber dieſer Unterſchied nirgends. Alſo bleibt
hts übrig als was auch von jenen Schriftſtellern ſelbſt zuge-
en wird, daß dem einen könne ein weſentliches sacrum ſein,
s dem andern ein zufälliges iſt *). Daher würden immer bei
em Verfahren nach dieſer Regel Reclamationen der Gewiſſens-
heit entſtehen, welche gewiß der Landesherr bei ſeinen Befeh-
auf jede Weiſe muß zu vermeiden ſuchen, ein Rath den auch
enigen Kirchenrechtslehrer dem Landesherrn geben, welche ihm
meiſte Macht in dieſen Dingen zuſchreiben **). Wenn z. B.
Landesherr verbieten wollte das Kreuz zu ſchlagen: ſo
rden die evangeliſchen, ſofern ſie dieſen Gebrauch bisher noch
abt, ſich darein fügen und ſagen, es ſei ein sacrum accidentale;
griechiſchen und katholiſchen Chriſten aber würden über ver-
e Gewiſſensfreiheit klagen. Wollte er aber befehlen das
euz zu ſchlagen: ſo würden manche evangeliſche ſo es bisher
ht gethan ſich ebenfalls darein fügen; andere würden aber ſagen,
ſei gegen ihr Gewiſſen etwas zu thun was ſie nur als ein
us operatum betrachten könnten. Wenn aber nun gar ſolche
ällige sacra ſollen als ſogenannte adiaphora oder Mitteldinge
geſehen werden: ſo iſt dies eine Erfindung von ſolchen größ-
theils rechtskundigen Männern, welche auch das innerlichſte
wollen nach dem äußerlichſten Maaßſtabe meſſen; und da
ſe Behauptung die evangeliſche Kirche ſchon einmal bei Ge-
enheit des Interims an den Rand des Verderbens gebracht
, ſo iſt nicht leicht zu erwarten daß evangeliſche Geiſtliche
wieder ſollten durch dieſelbe bethören laſſen. Denn ſie ſind
nicht bloß Wächter über die Reinigkeit des Glaubens, ſondern
ſind Diener der Gemeinen zur Erbauung. In dem Maaß

---

*) Schnaubert, §. 2.
**) Thomaſ. a. a. O. S. 53.

alſo, als ſie die Ueberzeugung haben daß etwas die Erbauung vermindert, müſſen ſie auch gegen ihr Gewiſſen halten es in den Gottesdienſt aufzunehmen; und ſehr übel berathen würde der Fürſt ſein welcher einen beſtimmten und kräftigen Widerſtand hiebei ſich wollte als ein Zeichen übler Geſinnung darſtellen laſſen. Eine ſolche Begrenzung alſo dieſes Rechtes iſt keine, und man muß entweder auf alle Sicherſtellung der Gewiſſensfreiheit Verzicht leiſten, oder dieſes Recht der Fürſten anders begrenzen oder anders ableiten. Wie kann es aber anders begrenzt werden, wenn doch das wahr iſt, daß alles was Element des Gottesdienſtes iſt oder werden kann, auch kann für irgend einen ein weſentliches ſein? Es bleibt alſo nichts übrig, wenn Kirchen mit öffentlichem Gottesdienſte ſollen im Staate beſtehen, als daß des Landesfürſten Recht bei Anordnung des Gottesdienſtes nur das negative Hoheitsrecht ſei, nach welchem aber hier nicht gefragt wird. Man müßte es denn für einen Gewinn halten zu ſagen, er ſei allerdings befugt im Gottesdienſt nach ſeinem Gutdünken zu ändern, aber nur verſuchsweiſe, bis die Gemeinen entweder allein oder mit ihren Geiſtlichen oder auch, wo die Gemeinen keine zu Recht beſtändige Art haben ſich zu äußern, die Geiſtlichen allein für ihre Gemeinen erklärten daß ſie ſich in ihrer Erbauung beeinträchtiget fänden. Aber eine ſolche verſuchsweiſe Einrichtung alsdann wieder zurükknehmen zu ſollen, iſt gewiß auch keine wünſchenswürdige Lage für den Fürſten.

Die Sache läßt aber noch eine andere Betrachtung zu, wenn wir bedenken daß die evangeliſchen Fürſten zur Zeit der Reformation, ſo lange ſie und ihre Unterthanen katholiſch waren, dieſes Recht nicht hatten noch übten. Denn die Frage ſtellt ſich dann ſo, wie iſt ihnen denn dieſes Recht erſt dann und nur ihnen aus der Landeshoheit entſtanden? Ein ungenannter neuerer an und für ſich ganz unwichtiger aber wegen ſeiner falſchen Darſtellung dieſer Sache nicht zu übergehender Schriftſteller *),

---

*) Kritik der neuen preußiſchen Kirchenagende. Frkf. a. M. 1823.

welcher dieſes Recht auch aus dem Majeſtätsrechte ableitet, erklärt die Sache ſo: Conſtantin der Große und nach ihm manche andere Kaiſer, vorzüglich aber ſpäterhin Karl der Große und noch Ludwig der Fromme hätten dieſes Recht geübt, und gleichzeitig mit der Reformation wären die deutſchen Reichsſtände wieder in dieſe früher geübten Rechte eingetreten. Wahrſcheinlich ſind ſie alſo doch in der Zwiſchenzeit durch die Anmaßungen der römiſchen Kirche verloren gegangen. Allein wie ſteht es um dieſe frühere Uebung? Conſtantin ſoll Geſeze über die Sonntagsfeier gegeben, und ſelbſt ein Sonntagsgebet für das ganze kaiſerliche Heer verfaßt haben. Das Geſez wegen der Sonntagsfeier war aber durchaus kein kirchliches Geſez; denn der ſonntägliche Gottesdienſt war längſt in allen chriſtlichen Gemeinen eingeführt. Sondern theils führte Conſtantin die Sonntagsfeier im kaiſerlichen Pallaſt ein, und dies betraf ſeinen Hausgottesdienſt, und floß alſo aus dem hausväterlichen Recht; theils verbot er im ganzen Reiche das Arbeiten am Sonntage *), und dies floß zwar aus dem Majeſtätsrecht, war aber keine kirchliche Verordnung und noch weniger ein liturgiſches Einſchreiten, ſondern ein polizeiliches Geſez und zwar für ſeine heidniſchen Unterthanen. Denn die chriſtlichen unterließen ſchon von ſelbſt das Arbeiten, wenn es ihnen irgend geſtattet war. Mit dem Sonntagsgebet für das Heer aber hat es ſeine vollkommene Richtigkeit, daß der Kaiſer es ſelbſt verfaßt. Nur der kleine Umſtand verhält ſich anders, und ich begreife nicht wie dieſes ein Schriftſteller von einiger Gelehrſamkeit hat überſehen können, daß dieſes Gebet gar nicht für die chriſtlichen Soldaten war, ſondern nur für die heidniſchen. Die Worte lauten nämlich ſo: „Den Tag des Erlöſers aber, welcher auch der Licht- oder Sonntag heißt, lehrte er das ganze Heer auf das eifrigſte ehren. Und zwar gab er denen welche ſchon an dem göttlichen Glauben Theil

---

*) *Τοὶς ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν πολιτευομένοις ἅπασι σχολὴν ἄγειν ταῖς ἐπωνύμοις τοῦ σωτῆρος ἡμέραις ἐνουθέτει.* Eusebius de vita Const. IV. 18.

hatten, Muße um ſich ungehindert zu den Gemeinen Gottes zu halten (d. h. ſo lange die Gottesdienſte dem Gebrauch gemäß währten), damit ſie ohne daß ihnen jemand in den Weg träte ihre Gebete verrichten könnten. Denen aber welche das göttliche Wort noch nicht angenommen hatten, befahl er in einem zweiten Geſez am Sonntage auf das freie Feld hinaus zu gehen, und dort ein auswendig gelerntes Gebet einſtimmig herzuſagen *)“, welches eben das hernach wörtlich angeführte iſt. Conſtantin alſo, den wir übrigens doch nicht rühmen wollen deshalb daß er als Oberbefehlshaber ſeinen heidniſchen Soldaten ein monotheiſtiſches Gebet aufdrang, worin ſie ihre Götter mit dem Munde verläugnen mußten, an welche ſie doch im Herzen noch glaubten, Conſtantin fällt hiebei ſo gewiß aus, als man doch ein ſolches vom Oberbefehlshaber oder pontifex maximus den Heiden gegebenes Gebet nicht eine chriſtliche Liturgie nennen kann. Aber wie kann man überhaupt hiebei den Conſtantin anführen? Denn abgeſehen davon daß man die faſt immer durch militäriſche Revolutionen errungene Gewalt der römiſchen Imperatoren nicht mit dem Recht unſerer angeſtammten Fürſten vergleichen, und für dieſes etwas aus jener erweiſen darf, wenn man nicht eine Gemeinſchaft ſtiften will zwiſchen dem Recht und dem Unrecht, zwiſchen der feſten Ordnung und der wandelbarſten Anarchie: ſo war ja Conſtantin damals immer in der Form noch nicht ein Chriſt, denn er war noch nicht getauft. Geſezt alſo ſein Beiſpiel wäre eins, und dies liturgiſche Recht flöſſe aus der Landeshoheit: ſo wäre es alsdann nicht einmal auf die Maje-

---

*) *Τὴν δέ γε σωτήριον ἡμέραν, ἣν καὶ φωτὸς εἶναι καὶ ἡλίου ἐπώνυμον συμβαίνει, τὰ στρατιωτικὰ πάντα διὰ σπουδῆς τιμᾷν ἐδίδασκεν, τοῖς μὲν τῆς ἐνθέου μετέχουσι πίστεως ἀκωλύτως τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ προσκαρτερεῖν μεταδιδοὺς σχολῆς, ἐφ' ᾧ τὰς εὐχὰς, μηδενὸς αὐτοῖς ἐμποδὼν γιγνομένου, συντελεῖν· τοῖς δὲ μήπω τοῦ θείου λόγου μετασχοῦσιν ἐν δευτέρῳ νόμῳ διεκελεύετο*. . . ibid. cp. 19. 20. Das weitere iſt nicht nöthig anzuführen. Die Worte *ἐπαίδευε κατὰ τὴν τοῦ φωτὸς ἡμέραν ἐνομοθέτει κ. τ. λ.* cp. 20. gehen auf das erſte und zweite Geſez und beweiſen keinesweges daß dieſes Gebet auch in den chriſtlichen Kirchen ſei gebraucht worden.

rechte eines chriſtlichen Fürſten über ſeine chriſtlichen Unter-
anen beſchränkt, ſondern auch der Sultan könnte es in An-
ruch nehmen, um Griechen und Franken in ſeinem Reiche die
turgie einzurichten, welches wol noch niemand behauptet hat.
ber in ſolche Wunderbarkeiten verfallen die Vertheidiger dieſer
nſicht nur allzuleicht. So iſt es nun auch faſt lächerlich, wenn
n Schriftſteller der in dieſen Dingen mitreden will einen Werth
rauf legen will, daß Conſtantin ſich Biſchof des Aeußeren *)
nannt habe. Denn dies iſt niemals ein Titel geweſen den er
h officiell beigelegt hätte; ſondern beim Mahle hat er es zu
n Biſchöfen geſagt die er bewirthete **). Sich hierauf beru-
n wo es auf das Recht ankommt, das iſt alſo wahrlich nicht
ſſer als aus Luthers Tiſchreden Beweisſtellen anführen, wel-
es jener Schriftſteller ſo ſehr tadelt. Offiziell aber nennt er
h einen Mitknecht der Biſchöfe, und rechnet ſich dieſes zur Ehre
ſeinem Circularſchreiben an ſämmtliche Gemeinen ***), woraus
an ſieht wie weit er entfernt war ſich als einen oberſten Bi-
of anzuſehen. Und hat er ſich in der Kirche mehr herausge-
mmen als jener Ausdrukk erwarten läßt: ſo haben diejenigen
ht Unrecht gehabt welche ihn warnten; ſondern ſie haben ſchrift-
mäß gehandelt, denn ihm als einem Neuling konnte kein amtli-
es Anſehen in der Kirche zukommen, und ſelbſt eine einzelne
meine hätte ihn nicht zum Biſchof wählen können. Aus die-
n Gründen wollen wir es als nicht hieher gehörig überſehen,
nn auch die Theodoſe wirklich ſich in die Liturgien gemiſcht,
h Kaiſer Leo der Weiſe wirklich Predigten gehalten. Denn

---

*) ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός.

**) Deshalb nun hat er auch wol einmal beim Gaſtmahl, als er Bi-
ſe bewirthete, ſich das Wort entfallen laſſen, daß er ſelbſt wol auch ein
chof wäre. Er hat dies aber vor meinen Ohren ohngefähr mit dieſen Wor-
geſagt: »Ihr alſo ſeid über das innere der Kirche, ich aber wäre wol von
t über das äußere derſelben zum Biſchof geſezt.« Euseb. ebend. IV. 24.

***) »Und ich ſelbſt war wie einer von euch mit zugegen. Denn ich
hte nicht verläugnen, worüber ich mich ausnehmend freue, euer Mitknecht
θεράπων) zu ſein.« III. 17.

das leztere war offenbar ungehörig, weil eine Erlaubniß darin liegt, daß unberufene und ungeprüfte doch ſollen predigen dürfen. Wenn ein Fürſt ein ſolches Geſez geben würde, ſo würde niemand läugnen daß er dadurch die Kirche zerſtöre, und daß die Vorſteher der Kirche ſich nicht ohne Verlezung ihres Gewiſſens ein ſolches Geſez könnten aufdringen laſſen. Leo hat alſo nicht Recht gehabt zu predigen, ſondern er hat es ſich herausgenommen wider das Recht, und niemand hat der Gewalt wehren können; oder vielmehr die Kirchenvorſteher ſind, wie es gewöhnlich in ſolchen Fällen geht, zu feige geweſen zu ſagen daß dies nicht angehe. Mit Recht aber hat jener ungenannte Schriftſteller beides zuſammengeſtellt, das angebliche Predigen des Leo und die liturgiſchen Veränderungen der Theodoſe; denn beides ſind analoge Geſchäfte. Und haben die Theodoſe ſelbſt Veränderungen gemacht in der Liturgie: ſo haben ſie daſſelbe gethan wie Leo, wenn er ſogar ſelbſt predigte *) und nicht nur ſeine Predigten herausgab, damit ſie auch anderwärts in Kirchen könnten geleſen werden; weil ſie es aber als unkundige gethan, ſo haben ſie es auch nicht mit größerm Recht gethan. Wir wollen daher nur auf beide anwenden was Thomaſius ſagt **), der ja den Fürſten am meiſten einräumt auch in dieſen Dingen.

Kaiſer Karl der Große aber hat ſich glänzend gezeigt in der Liturgie, und auch unter Ludwig dem Frommen flammte die weltliche Macht noch einmal auf in dieſem Gebiet. Sonderbar aber bleibt es wol, ſich was Karl betrifft darauf zu berufen, er habe die allgemeine Einführung der römiſchen Liturgie unter einer ſolchen Form betrieben, als ſein Recht die Liturgie vorzuſchreiben gar keinem Zweifel unterworfen ſei *). Er hat immer in dem feſten Vertrauen eines Geiſtes gehandelt, welcher ſich als die Seele ſeines Jahrhunderts fühlte, und ſich einer durchgreifenden organiſirenden Kraft bewußt war. Gegen eine ſolche entſteht auch freilich wenig Widerſpruch; und dennoch kann Widerſpruch genug ſtattgefunden haben bei der Unterdrükkung der provinciellen Liturgien, ohne daß bei der Beſchaffenheit unſerer Nachrichten aus jenen Zeiten etwas davon auf uns gekommen iſt. Wie wenig aber aus ähnlichen Handlungen ſolcher Machthaber an und für ſich ein Recht entſteht, das lehrt uns ja auch die neueſte Zeit an den gottesdienſtlichen Unternehmungen der franzöſiſchen Revolution. Daß man aber damals von Rom aus nicht proteſtirt habe, das hat unſer Verfaſſer wol nicht ohne Lächeln als Beweis anführen können. Denn wie ſollte wol Rom gegen die Einführung der römiſchen Liturgie proteſtirt haben, da ja wenn ſie im fränkiſchen Reiche galt, die fränkiſchen Kirchen deſto leichter als annexa der römiſchen konnten dargeſtellt werden? Und eben ſo iſt es mit Ludwig dem Frommen, den die Kleriſei gern konnte ſich an liturgiſchen Einrichtungen vergnügen laſſen, da ſie ihn übrigens ſo vortrefflich nuzte. Durch dieſes Temporiſiren hat alſo auch kein Recht entſtehen können; und wir können daher als unerwieſen und unerweislich annehmen daß um dieſe Zeit ein ius liturgicum als Ausfluß der oberherrlichen Gewalt exiſtirt habe. Doch ehe wir betrachten wie es dem gemäß um die Behauptung ſtehe, daß in Folge der Reformation die deutſchen Reichsſtände in jene alten Rechte wieder eingetreten ſeien, lohnt es wol einen Augenblikk bei der Zwiſchenzeit zu verweilen. Daß Kaiſer und Könige in der katholiſchen Kirche ein ſolches Recht in einer Reihe von Jahrhunderten nicht geübt haben, iſt eingeſtanden. Man wird aber ſagen, dies ſei eben die Zeit wo die weltliche Gewalt auch ſonſt von der geiſtlichen ſei

---

*) In Beziehung auf den Conſtantin hat auch hier der ungenannte Schriftſteller ſeinen Euſebius ſchlecht geleſen. Denn dieſer ſagt durchaus nicht daß Conſtantin in den gottesdienſtlichen Verſammlungen Religionsvorträge gehalten habe; ſondern ermahnende Reden hat er ausgearbeitet und dieſe öffentlich gehalten, wahrſcheinlich nach Art der Rhetoren auf dem Markt.

**) Ein Fürſt aber kann nicht zugleich imperans et docens ſein; denn dieſe zwo Functionen ſchikken ſich nicht wol zuſammen. Es giebt auch ſeinen ſonderlichen Reſpect a. a. O. S. 55. Uebrigens ſteht im Cod. Theod. keine einzige eigentlich liturgiſche Verordnung.

---

*) Kritik d. n. Pr. K. A. S. 32.

unterdrükkt worden, und wenn die Ausübung des Rechtes unterbrochen worden zu der Zeit wo alle abendländiſchen Kaiſer und Könige ſich in einer Art von geiſtiger Gefangenſchaft befunden, könne daraus nichts gegen das Recht ſelbſt gefolgert werden. Gut; dann müßte es ſich ja doch gezeigt haben da wo einmal dieſer Einfluß aufhörte. Wieviel Secten haben ſich nun nicht in dieſer Zwiſchenzeit in den Abendländern gebildet, welche ſich von der römiſchen Kirche trennten und auch eine andere Liturgie ſich bildeten. Aber kein einziger Fürſt iſt zugefahren und hat zu ſeinen albigenſiſchen oder andern ſectiriſchen Unterthanen geſagt: Wohl, nun ihr euch von der römiſchen Kirche losgeſagt habt, innerhalb welcher unſere natürliche Gewalt ſuſpendirt iſt, ſo tritt nun über euch mein oberherrliches Recht ein, und ihr werdet als gehorſame Unterthanen die Liturgie annehmen welche ich euch gebe. Es hätte doch auch ein Mittel ſein können ſie allmählig zurükkzuführen, und alſo auch Verzeihung finden von Seiten der Kirche! Sollte man alſo nicht meinen, wenn ein Bewußtſein eines ſolchen Rechtes vorhanden geweſen wäre: ſo würde auch wol irgend ein Verſuch dieſer Art entſtanden ſein?

Doch nun weiter! wenn Karl der Große und Ludwig der Fromme das ius liturgicum beſeſſen hätten: wer hätte denn in dieſes Recht wieder eintreten können zur Zeit der Reformation? Die deutſchen Reichsſtände? Offenbar nicht; ſondern Kaiſer Carl V. und König Ferdinand; dieſe hätten alſo das volle Recht gehabt, über die Liturgie der entſtehenden evangeliſchen Kirche zu beſtimmen! Denn wenn einmal das liturgiſche Recht aus der Souverainetät fließt: ſo muß es auch für alle Kirchen des Landes gelten, wenn nicht in Rükkſicht auf einzelne unter ihnen darauf beſonders verzichtet iſt, und kann es auf die perſönliche Religion des Regenten dabei nicht weiter ankommen *). Ganz anders alſo würde es gegangen ſein als es gegangen iſt zur Reformationszeit, wenn man ſich auf der Karolinger liturgiſches Recht

---

*) Schnaubert Kirchenr. §. 17.

berufen hätte. Und wenn die evangeliſchen Fürſten das ius liturgicum in Anſpruch nahmen: ſo hätten ſie es unter der Form thun müſſen, daß dieſes Recht von dem höchſten Majeſtätsrechte des Kaiſers abgezweigt, und auf ihr Landeshoheitsrecht übertragen werden ſollte oder ſchon übertragen worden ſei. Unter dieſer Form aber iſt es nirgends geſchehen. Alſo iſt auch dieſes nicht die Art wie dieſes Recht damals iſt aufgenommen worden, und es bleibt nichts übrig, als daß es irgendwie aus dem urſprünglichen Recht der Kirche abgeleitet werde.

Es iſt auch wirklich kaum zu begreifen, wie ſcharfſinnige Männer zumal aus der evangeliſchen Kirche haben darauf kommen können, aus dem Hoheitsrechte etwas mehreres in kirchlichen Dingen abzuleiten als das negative ius circa sacra, ſchon wegen des eben bemerkten, daß dann der katholiſche Landesherr über die evangeliſchen Unterthanen ein Recht hätte welches der evangeliſche Fürſt über ſeine katholiſchen nicht hat. Alſo dadurch daß ſeine Unterthanen ganz oder zum Theil ſich von ſeiner Kirche trennten hätte der katholiſche Landesherr nicht etwa nur die Pflicht überkommen dieſen abgewichenen Unterthanen einen eigenen Gottesdienſt zu verſtatten und — ſoweit er nichts ſtaatswidriges enthielt — zu genehmigen, ſondern auch das Recht hätte er erworben, ihnen dieſen Gottesdienſt, wiewol er mit ſeiner Ueberzeugung ſtritte, ſelbſt einzurichten und zu ordnen! Und in den ſich der Reformation anſchließenden Unterthanen wäre es ein und derſelbe Willensact, wodurch ſie ſich von der römiſchen Kirche trennten, und wodurch ſie ſich bereitwillig erklärten nicht etwa das liturgiſche Recht der Kirche nun als eine ſich neu bildende Gemeinſchaft, eben ſo wie die Kirche welche ſie verließen es ausübte, entweder in jedem Lande für ſich ſelbſt zu übernehmen oder auf die Geſammtheit der evangeliſchen Kirche zu übertragen, ſondern ſich ihren neuen Gottesdienſt von ihrem katholiſch bleibenden Fürſten einrichten zu laſſen! Wie ſollte dies nicht jeder für Unſinn halten und für ein ſich ſelbſt zerſtörendes Unternehmen! Hat alſo auf dieſe Weiſe die evangeliſche Kirche nicht entſtehen können, und wollen wir nicht annehmen daß ſie auf eine völlig rechtloſe Weiſe entſtanden ſei: ſo können wir nicht zugeben, daß ein liturgiſches Recht des Landesherrn als Ausfluß ſeines oberherrlichen Rechtes vorhanden ſei. — Und nun nur noch eines. Wenn doch der Theologe ſich nicht mit vollkommner Sicherheit auf dem juriſtiſchen Boden bewegt, und ihm vielleicht doch noch einer unerwartet den Rang ablaufen könnte durch irgend einen Kunſtgriff, daß wieder ungewiß würde ob es nicht doch etwas ſei mit dieſer Ableitung aus dem Hoheitsrechte: ſo möchte ich die Frage nur ſo ſtellen: Kann wol ein evangeliſcher Landesherr als das erſte und als ein eifriges Mitglied ſeiner Kirche ſelbſt wünſchen, daß das Recht welches er ausübt in liturgiſchen Dingen, von ſeinem Majeſtätsrecht abgeleitet werde? Ich behaupte Nein, wenn er irgend die Lage der evangeliſchen Kirche recht ins Auge faßt; und am wenigſten kann es ein deutſcher evangeliſcher Fürſt. Denn grade in deutſchen Ländern und in ſolchen die mit deutſchen Ländern unter Einem Haupte ſtehen, wie viel evangeliſche Chriſten leben unter katholiſchen Landesherrn ohne daß, wie in Sachſen, beſondere Stipulationen für die evangeliſche Kirche beſtehen! Und giebt es nicht Länder genug deren Beherrſcher mit der großen Mehrzahl der Unterthanen evangeliſch ſind; aber ohne daß irgend ein Statut ihnen wehrte zur katholiſchen Kirche überzutreten, und ohne daß auf dieſen Fall irgend etwas für die Sicherheit und Unabhängigkeit der evangeliſchen Kirche zum voraus verſehen wäre! Fließt nun das liturgiſche Recht aus dem Majeſtätsrecht, und iſt es nicht möglich die Punkte auf eine allgemeingeltende Weiſe zu beſtimmen, von denen an die unverlezliche Gewiſſensfreiheit nicht mehr intereſſirt iſt; wird aber in ſolchen Fällen die Auslegung natürlich immer von der Seite geübt auf welcher die Macht liegt: was kann alsdann ein katholiſcher Regent, ſei er es nun urſprünglich oder ſei er ein Proſelyt, durch Ausübung des liturgiſchen Rechtes zur allmähligen Unterdrükkung der evangeliſchen Kirche in ſeinem Lande nicht alles thun! An die ſchöne Lehre von den Mitteldingen ſich haltend, kann er ohne Gewaltſamkeit und ohne daß auch nur der Schein einer Verfolgung entſtehe, ganz behutſam verfahrend, ſo daß kein Uebermuth den ſchlummernden Eifer weckt, ſondern ſo daß die Geringfügigkeit jedes einzelnen Schrittes alle zur Fügſamkeit ſtimmt, dennoch immer mehr den Gottesdienſt in Widerſpruch bringen mit dem Geiſt der evangeliſchen Kirche und ihn dem der katholiſchen näher bringen! Und welche Schmach wäre nicht ſchon dieſes, wenn ein katholiſcher Fürſt, der ſich einer unumſchränkten Gewalt erfreut, und alſo an keine beſtimmten Formen gebunden iſt, die Liturgie ſeiner evangeliſchen Unterthanen durch katholiſche Beamte oder unter dem Einfluß katholiſcher Geiſtlichen wollte verfertigen laſſen! Auch dieſe Befugniß aber folgt unausweichlich. Wäre nicht wenn ſie dem immer ſollen ausgeſezt ſein, den evangeliſchen Glaubensgenoſſen beſſer gerathen, wenn ihre Fürſten von Anfang an und noch jezt ſich nicht ſoviel Mühe gegeben hätten, damit die evangeliſche Kirche in den verſchiedenen Staaten andersgläubiger Monarchen für eine recipirte gälte und als ſolche behandelt würde? würde ſie ſich nicht, wo der Landesherr ihr nicht ſelbſt angehört, beſſer finden, wenn ſie als Kirche ganz ignorirt, und nur kaum tolerirt würde als eine Privatgeſellſchaft, um deren innere Angelegenheiten ſich aber dafür niemand kümmert? Gewiß weit beſſer! Sieht alſo ein evangeliſcher Fürſt auf das ganze der Kirche der er angehört: ſo muß er ſelbſt dieſer Theorie abhold ſein, und auf alle Weiſe zu erkennen geben daß er ſie nicht gelten läßt, alſo auch ſelbſt ſein Recht ſo üben, daß nicht geſchloſſen werden kann, er lege dabei ſelbſt dieſe Ableitung zum Grunde. Nur dann kann er ſicher ſein daß ſein Beiſpiel nicht ſeinen Glaubensgenoſſen unter einer andersgläubigen Herrſchaft nachtheilig werde; nur dann wird er im Stande ſein ſich im Falle der Noth mit gutem Gewiſſen für ſie zu verwenden, und gegen den feinſten aber deswegen auch gefährlichſten Drukk die Selbſtändigkeit ihrer kirchlichen Einrichtungen ſicher zu ſtellen. Dieſes alſo ſei jedem unſerer

Fürſten ans Herz gelegt nach Maaßgabe ſeiner Frömmigkeit und ſeiner Macht, und denen am meiſten welche durch beides als die erſten Schuzherrn der evangeliſchen Kirche auf dem europäiſchen Feſtlande allgemein verehrt werden.

Iſt nun die Sache ſoweit abgethan: ſo können wir ehe wir weiter gehen noch die Bemerkung hinzufügen, daß diejenigen Rechtsgelehrten welche zuerſt die gebietende Macht unſerer Fürſten in kirchlichen Angelegenheiten ſo angeſehen haben wie bisher beſchrieben und widerlegt worden iſt, von einem Intereſſe ausgegangen ſind welches jezt gar nicht mehr ſtattfindet, welchem zu Liebe ſie aber dennoch mehr gethan haben als nöthig war. Thomaſius iſt immer für den Häuptling dieſer Meinung angeſehen worden, und gewiß mit Recht; denn alle die auf derſelben Seite ſtehen haben mehr oder weniger ihm nachgeſprochen. Nun darf man nur ſeine ſchon öfter angezogene Schrift mit einiger Aufmerkſamkeit geleſen haben, um zu wiſſen, ihm habe eigentlich die Beſorgniß auf dem Herzen gelegen vor einer Herrſchaft der Kleriſei der evangeliſchen Kirche, die alles ſtarre und drükkende des Papſtthums mit aller Unſicherheit und Unbequemlichkeit der Vielherrſchaft verbunden hätte. Ein drittes dachte er gäbe es nicht; entweder die Kleriſei müſſe herrſchen über die Kirche oder der Fürſt, und zwar rein als ſolcher und vermöge der ihm als Herrſcher verliehenen Macht. Denn wenn man ſagte, es ſei dieſes eine beſondere ihm von der Kirche übertragene Macht, ſo würden ſich doch die Geiſtlichen bald genug eine Vormundſchaft über dieſe Macht anmaaßen. Wie er nun ein freier Denker war auf der einen Seite: ſo meinte er, der Landesherr ſolle dieſe Macht vorzüglich gebrauchen um dogmatiſchen und philoſophiſchen Verfolgungen ein Ziel zu ſezen. Wie er aber auf der andern Seite kein ſehr kirchlicher Mann war, und nur um ſo beſorgter daß an einen Reichthum von Gebräuchen ſich auch eine Maſſe von Aberglauben anhängen möchte: ſo war ſein eben ſo großes Anliegen, die Fürſten möchten ihre Macht gebrauchen um die Gebräuche des äuſeren Gottesdienſtes zu vermindern *). Zu dem erſten war eigentlich keine poſitive Gewalt des Fürſten nöthig, ſondern nur das wohlbegründete Majeſtätsrecht circa sacra, zu dem andern aber brauchte er allerdings eine ſolche. Wie es aber zu gehen pflegt, ſo hat die damals beginnende neue Zeit was ſie in der Jugend ſich wünſchte im Alter die Fülle gehabt. Von den Cerimonien iſt vieles abhanden gekommen, ohne daß die Fürſten Gewalt gebraucht hätten, und war alſo dazu dieſe Lehre, von der ſo viel Mißbrauch gemacht werden konnte, wie Thomaſius ſelbſt anzeigt, gar nicht nöthig geweſen. Denn was in dem natürlichen Gang der Entwikkelung liegt, das iſt doch geſchehen, nicht freilich ohne die vereinte Thätigkeit aller die zur Kirche gehören, wol aber ohne eine einſeitige neue und in dem Begriff der Kirche nicht begründete Gewalt. Was aber dieſem natürlichen Gange widerſtreitet und contra genium reformationis iſt, das wird doch nicht auf eine beſtandhaltende Weiſe durchgeſezt, und wenn auch noch ſoviel Recht zugeſtanden und dem gemäß Gewalt angewendet wird. Wie nun dieſes von ſelbſt ſeinen Gang geht: ſo iſt auch von der evangeliſchen Geiſtlichkeit in deutſchen Landen nicht zu fürchten daß ſie ſich einer Herrſchaft über die Gewiſſen anmaaßen werde, und iſt alſo hie n

---

*) Der Fürſt hat wol Macht wenn jemand Unfug in den Kirchen an-
ängt . . . ſo auch wenn das Miniſterium Zänkerei und Unfug anfängt, da
uhet die Macht des Fürſten nicht. S. 302. — Die potestatem principis
irca interna anlangend, ſo ſind die Clerici nicht allein in allen Ordnun-
gen, ſondern auch in internis nicht gänzlich independentes, wiewol dennoch
er Fürſt in denjenigen Dingen, quae sunt contra genium doctrinae
hristianae, keine Gewalt hat. S. 334. — Alſo wäre das officium eines
hriſtlichen Fürſten, wenn es der Zuſtand derer Unterthanen litte, daß er wenig
Cerimonien bei dem Gottesdienſt hätte. . . . Alſo muß er auch ſorgen, daß
ie Cerimonien allmählig eingeſchränkt werden, weil man es nicht auf einmal
ndern kann. . . Ja er kann ordiniren, daß anſtatt derer Predigten Betſtun-
en gehalten werden ſollen. Allein die Prieſter würden bald aufſtehen und
chmähen. Er kann auch gebieten, daß ſie anſtatt derer Predigten mit den
eutεn raiſonniren ſollen, und wenn einige ſolches nicht thun wollen, ſo kann
r dieſelben abſezen. Allein jezt läßt ſich ſolches nicht thun. S. 54.

kein außerordentlicher Zügel nöthig. Vielmehr wäre einem großen Theil derſelben nur mehr Freimüthigkeit zu wünſchen, um das Wort Gottes recht auszutheilen ohne Menſchenfurcht und Menſchengefälligkeit. Die beſſeren aber unter unſern Geiſtlichen wiſſen ſehr wohl, daß und wozu ſie Diener der Gemeinen ſind, und ſie zeigen auch wie wenig ſie herrſchen wollen ſchon dadurch genug, daß ſie diejenige Verfaſſung überall wo ſie ſchon beſteht gehörig zu würdigen wiſſen *), und wo ſie noch nicht iſt ſie anempfehlen und darauf dringen **), welche den Laien diejenige Stelle in den Berathungen der kirchlichen Angelegenheiten anweiſet, welche im Geiſte des Urchriſtenthums und der Reformation ihnen als der eigentlichen Gemeine gebührt. Wenn alſo dieſe Hypotheſe, daß das liturgiſche Recht aus dem Majeſtäts- und Hoheitsrechte fließt, weder gehörig begründet erſcheint, noch auch die Abſichten um derentwillen ſie aufgeſtellt worden iſt, ſie weiter nöthig machen: ſo haben wir auch keine Urſache ihr natürliches Schikkſal noch weiter aufzuhalten oder ihren Verluſt zu bedauern.

Wir könnten alſo nun die zweite Anſicht prüfen, welche das liturgiſche Recht welches unſere Fürſten ausüben als ein ihnen von der Kirche übertragenes betrachtet; allein um recht ſtufenweiſe zu verfahren wollen wir einen Augenblikk bei einem Mittelwege ſtehen bleiben, welchen auch einige eingeſchlagen haben. Dieſe nämlich wollen die Ausübung der Kirchengewalt in der evangeliſchen Kirche durch den evangeliſchen Landesherrn ebenfalls aus der Einwilligung der Gemeinen ableiten, behaupten aber zugleich, was einmal der Landesherr zumal als Kirchengeſez, und dahin ſind liturgiſche Ordnungen ſehr wohl zu zählen, verordnet habe, daran ſei hernach nicht nur Er ſondern auch ſeine Nachfolger gebunden *). Nehmen wir dieſes für einen Augenblikk an, und fragen was weiter daraus folgt. Offenbar zuerſt dieſes, daß das liturgiſche Recht nur einmal ausgeübt werden konnte, nämlich in der Periode der Reformation ſelbſt. War damals der Fürſt aufgetreten und hatte als Repräſentant der in ſeinem Lande ſich bildenden evangeliſchen Gemeinen ihnen für ihren Gottesdienſt eine Kirchenordnung gegeben: ſo mußte es dabei bleiben. Er und ſeine Nachfolger waren daran gebunden, und kein anderer weder Geiſtliche noch Gemeine können Aenderung machen in dem was einmal feſt ſteht. Können wir uns aber wol dieſen Hergang als wahrſcheinlich denken oder auch nur ein einziges Beiſpiel dazu in der evangeliſchen Kirche auffinden? Das leztere gewiß nicht und das erſtere ſchwerlich. Denn die Reformation iſt nicht mit einem Schlage und auf einmal fertig geworden, ſondern nach und nach. Trat alſo der Fürſt zeitig hinzu und faßte die Kirchenordnung zwar im Intereſſe der Kirche aber nach dem Maaßſtabe des damaligen Augenblikks: ſo konnte ſie nicht beſtehen, weil ſie dem ſpäteren Entwikkelungspunkt nicht gemäß war, der allein in einen bleibenden Zuſtand übergehen konnte. Oder wäre ſie doch aufrecht gehalten worden: ſo hätte ſie durch den unverkennbaren Einfluß den der Gottesdienſt auf die Denkungsart über religiöſe Gegenſtände ausübt, die Reformation gehemmt und zurükkgeſchraubt. Daſſelbe wird erfolgen wenn der Fürſt aus politiſchen Rükkſichten die Liturgie dem Gottesdienſt der alten Kirche noch näher halten will als ſchon der Augenblikk erfordert. Dies war der Fall mit der erſten Kirchenordnung, welche Churfürſt Joachim von Brandenburg 1542 gab, weshalb ſie denn auch nicht beſtehen konnte. Sollte alſo ein ſolcher einmaliger Gebrauch zureichend ſein: ſo mußte er entweder nicht eher eintreten bis die Reformation ſich ziemlich vollſtändig entwikkelt hatte — aber ſo lange konnten die neuen Gemeinen

---

*) So noch neuerlich in der ſehr vorzüglichen kleinen Schrift Ueber Presbyterial- und Synodalverfaſſung v. Bäumer.

**) Hiervon zeugt faſt ohne Ausnahme alles was von den Verhandlungen der in den preußiſchen Provinzen in den Jahren 1817 und 1818 verſammelt geweſenen Synoden, das meiſte freilich nur unter der Hand, zur öffentlichen Kenntniß gekommen iſt.

---

*) Schnauberts Kirchenrecht. §. 48 u. 123.

ſich nicht ohne eine neue Kirchenordnung behelfen — oder dieſe Ordnung mußte mit einer faſt prophetiſchen Virtuoſität im Geiſt der Reformation verfaßt ſein. In rechter Vollkommenheit wird dies nun wol nirgend geſchehen ſein; je näher aber eine urſprüngliche evangeliſche Kirchenordnung dieſem Ziele gekommen iſt, um deſto weniger wird eine wiederholte Ausübung des liturgiſchen Rechtes nöthig ſein. In dem günſtigſten Falle alſo den man annehmen kann läßt ſich jenes Princip auch ganz aufrecht halten. Denn wenn eine Liturgie in der Folge nur noch geringe Veränderungen übrig läßt, oder das Bedürfniß zu ändern nur ſehr allmählig eintritt: ſo werden dieſe Veränderungen in Uebereinſtimmung der Geiſtlichen mit den Gemeinen wie von ſelbſt erfolgen, und wenn der Fürſt als Gemeinglied ſie angenommen hat, wenn auch nur durch Stillſchweigen und gehen laſſen, ſo wird alsdann auch er und ſein Nachfolger an dieſe ſtillſchweigende Einwilligung gebunden ſein. Und dies erſcheint um ſo natürlicher, da auch dem Landesherrn ſelbſt die Ausübung der Kirchengewalt, wenn ſie doch aus dem Hoheitsrechte nicht kann entſprungen ſein, nur aus einer ſolchen ſtillſchweigenden Einwilligung gekommen iſt, an welche die Gemeinen ebenfalls ſollen gebunden bleiben. So iſt es oft und an vielen Orten gegangen, wo die Fürſten nachdem einmal eine Kirchenordnung gegeben worden welche die Gemeinen als evangeliſche befeſtigte, ſich nicht weiter um den Gang der liturgiſchen Angelegenheiten bekümmert haben: und es iſt gut gegangen wenn Geiſtliche und Gemeine in evangeliſchem Sinne kräftig hell und lebendig geweſen ſind *). Bedenken wir aber daß auf einen ſo günſtigen Fall dennoch nicht zu rechnen iſt, ſondern daß anfangs ſowol Rükk-

---

*) In vielen evangeliſchen Ländern z. B. iſt durch ſolche ſtillſchweigende Uebereinkunft der Exorcismus abgeſchafft und die Landesherren ſelbſt haben ihre Kinder taufen laſſen mit Vermeidung dieſer Formel. Wenn nun eben da der Landesherr für ſich allein den Exorcismus wieder einführen wollte durch ein liturgiſches Geſez: ſo wäre dies gewiß keine auch der Form nach ſchikliche Ausübung dieſes Rechts.

ſicht auf die Menge als Mangel an klarer Einſicht in den wahren Geiſt der evangeliſchen Kirche die liturgiſchen Anordnungen auf einem Punkt zurükkhielten, daß ſich dieſer Geiſt ſpäterhin nicht in ihnen bewegen konnte; bedenken wir auf der andern Seite, daß Gott ſei Dank die evangeliſche Kirche kein ſich verſteinerndes Inſtitut iſt, ſondern frei lebendig aus ſich ſelbſt heraus ſich weiter entwikkelnd und bildend wie in Lehre und Sitte ſo auch im Gottesdienſt und in der Form der kirchlichen Gemeinſchaft: ſo müſſen doch in den meiſten evangeliſchen Partialkirchen Zeitpunkte wieder kommen, wo größere Veränderungen den gottesdienſtlichen Formen nöthig werden, als welche ſo ſtillſchweigend und allmählig gemacht werden können. Dann würde alſo der Hypotheſe zuwider dennoch der Fürſt wieder hervortreten müſſen und ſein Recht ausüben; aber er wird es nur auf eine wirklich zu That beſtändige Weiſe üben, wenn er es ſo übt wie es auch bei der erſten Ausübung einen wirklichen Erfolg hatte und für einen bedeutenden Zeitraum wirklich bindend war. Nämlich nicht eher bis ein dringendes und allgemeines Bedürfniß ſich klar ausgeſprochen hatte, ſo daß nicht leicht verfehlt werden konnte was wirklich erforderlich ſei; und ſo muß er es üben, daß die Ordnung welche er aufſtellt ganz dem Geiſt jener Bewegung gemäß ſei und ihn erſchöpfe, daß kleineres immer der freien Thätigkeit überlaſſen bleibe, an das große aber wie es feſt ſteht, er auch ſich ſelbſt und ſeine Nachfolger in der Macht gebunden halte.

Dieſe Betrachtung nun ſezt uns in den Stand auf die Hypotheſe von der Ableitung des liturgiſchen Rechtes der Fürſten aus dem Hoheitsrechte noch einmal zurükkzukommen und ſie in ihrem ganzen Umfange zu beurtheilen. Wenn wir nämlich zuerſt geſehen haben wie ſchlecht begründet dieſe Annahme iſt ſowol geſchichtlich als auch in der Natur der Sache, und wie nachtheilig und den Ruin der evangeliſchen Kirche herbeiführend in ihren Folgen, ſo daß man kaum begreifen konnte wie es möglich geweſen ſei auf dieſe Hypotheſe zu gerathen: ſo zeigt uns dieſe lezte Betrachtung, wie leicht es kommen konnte wenn die Sachen in dem naturgemäßen Gange ſich hielten, daß die Fürſten das liturgiſche Recht ſo übten wie die Kirche ſelbſt es nur hätte üben können, daß niemand ſehr beſorgt darum war auszumitteln, worin doch eigentlich die Ausübung dieſes und anderer kirchlichen Rechte von Seiten der Fürſten gegründet ſei *). In den Fürſten ſelbſt aber konnte ſich das Bewußtſein von dem Unterſchiede der Quelle dieſes Rechtes und anderer eigentlichen Hoheitsrechte um ſo eher verlieren, als theils unter dieſe leztern auch das ius circa sacra gehört, theils auch das liturgiſche Recht mit andern ähnlichen vorkommenden Falls im Namen und unter der Autorität der Fürſten in denſelben Formen mag ausgeübt worden ſein, in welchen vieles andere was wirklich in das Gebiet des Staates gehört verrichtet wird. Sobald indeß dieſe Ableitung auf eine unbedingte Weiſe geltend gemacht werden will, ſo daß jedes willkührliche Eingreifen der Fürſten in beſtehende Kirchenordnungen durch ihr Majeſtätsrecht gerechtfertigt werden ſoll, und ſo daß auch andersgläubige Fürſten andere nicht zum ius circa sacra gehörige wahre Collegialrechte der Kirche (mithin auch das liturgiſche Recht) ſich kraft ihres Hoheitsrechtes beilegen können, welches früherhin niemandem eingefallen iſt und ganz der Natur der Sache widerſtreitet **), jezt aber allerdings hie und da behauptet und auch wirklich in Ausübung gebracht wird***): dann wird es die heilige Pflicht aller wahren und treuen Mitglieder der evangeliſchen Kirche von unſern frommen Fürſten an bis zu dem geringſten herab, gegen dieſe unnatürliche Behauptung zu proteſtiren, jeder auf welche Weiſe er geſezmäßig kann; und nur der hält ſein Gewiſſen rein gegen die Kirche, welcher niemals durch Wort oder That ſtillſchweigend oder ausdrüklich in irgend etwas williget oder an einer Handlung theilnimmt, welche ſich auf ein ſolches Recht ſtüzt oder es zum Grunde legt. Jedem liegt dies ob, nicht nur ſofern er in ſolchen Vorkommenheiten ſelbſt betheiligt iſt, ſondern auch ſofern er Veranlaſſung und Vergünſtigung hat ſich darüber zu äußern; vor allen aber denen welche in irgend einem Sinne Hirten der Heerde ſind. Von dieſen, wenn ſie nicht in jedem ſolchen Fall die beſtimmteſte eifrigſte und beharrlichſte Proteſtation einlegen, muß man leider ſagen daß ſie Miethlinge ſind, welche fliehen wenn der Wolf kommt. Und nichts kann ſie von dieſem Vorwurf reinigen, als wenn ſie wie der Verfaſſer jener Kritik — unbegreiflicher Weiſe für einen evangeliſchen Chriſten — die Meinung hegen, das ius liturgicum in der evangeliſchen Kirche ſei wirklich ein Majeſtätsrecht des jedesmaligen Regenten. Oder wenn ſie nicht erkennen, daß in einem vorliegenden Falle daſſelbe wirklich als ein Majeſtätsrecht geübt werde.

---

*) S. Schnaubert. §. 48. Anm. b.

**) Vergl. Dr. F. längſtentſchiedene Frage u. ſ. w. von neuem erörtert. Nürnb. 1823. Eine kleine Schrift, welche keiner ſollte ungeleſen laſſen, der ſich über die Rechtsfrage im allgemeinen orientiren will.

***) Man ſehe hierüber Hrn. Gen.-Sup. Dr. Bretſchneider »Ueber die in neueren Zeiten behauptete Einheit der Kirche und des Staates« (Oppoſit. Schrift. VII. 1.). Ein wahres und klares Wort zu ſeiner Zeit geredet und gründlich — nicht mit der faſt falſariſchen Oberflächlichkeit des ungenannten Verfaſſers der Kritik der neuen Preuß. Agende — geſchichtlich belegt.

Was nun das erſte betrifft, ſo kann ein evangeliſcher Geiſtlicher ſich ſchwerlich damit entſchuldigen daß er dieſen Glauben wirklich habe. Er müßte denn ſeine ſymboliſchen Bücher ihrem Geiſte nach nicht inne haben. Iſt er ein reformirter, ſo verweiſe ich ihn auf die gallicaniſche Confeſſion *), welche die Führung des Kirchenregimentes durch die Presbyterialverfaſſung als einen Glaubensartikel aufſtellt, und den Obrigkeiten zwar auch die Beſtrafung der Vergehungen gegen die erſte Tafel nach dem Geiſt der damaligen Zeit zuſchreibt, um ſo ſicherer aber weil auch an dieſer Stelle nichts davon erwähnt wird, ihr gewiß keinen urſprünglichen Theil am Kirchenregimente beilegt; auf die

---

*) Conf. Gallic. XXIX, XXX. u. XXXIX.

helvetiſche Confeſſion *), welche der Obrigkeit auflegt die Religion zu vertheidigen und die Kirche zu ſchützen, keineswegs aber ihr ein Recht in der Kirche einräumt. Beides findet ſich eben ſo wenig in der belgiſchen Confeſſion **). Iſt er ein lutheriſcher, ſo wird er wiſſen wie die augsburgiſche Confeſſion ***) der Obrigkeit zuſchreibt, daß ſie nicht die Seelen zu ſchützen habe ſondern die Leiber und die leiblichen Dinge, und wie beſtimmt ſie vor der Vermiſchung der bürgerlichen Gewalt und des Kirchenregimentes warnt. Eben ſo ſagt die Repetition der Confeſſion †), die Staaten ſollten Nährer der Kirche ſein, und die Könige und Fürſten als vorzügliche Glieder der Kirche dafür ſorgen daß die Beſchlüſſe der Kirche richtig ausgeführt würden. Und in den ſchmalkaldiſchen Artikeln ††) iſt von nichts anderm die Rede, als daß, wenn die Biſchöfe die ihnen verliehenen Rechte nicht recht gebrauchten, ſo daß ſie nicht mehr als Biſchöfe anerkannt werden könnten, die Kirche dann ihr Recht für ſich behielte. Daß nun hierunter auch die Anordnung des Gottesdienſtes mit gehöre, iſt für ſich klar. Daher können und dürfen wir nicht anders glauben und lehren als daß was unſere Fürſten auf dieſem Gebiete ſich zuſchreiben und ausüben ihnen von den chriſtlichen Gemeinen ſelbſt, wie ſie ſich dem römiſchen und biſchöflichen Joche entzogen, übertragen worden iſt, keineswegs aber mit ihrem Majeſtätsrechte zuſammenhängt, welches ihnen die Unterthanen durch ihre Losſagung vom römiſchen Stuhl und der biſchöflichen Gewalt wieder erworben hätten.

Was aber das zweite betrifft, daß vielleicht in einzelnen Fällen nicht immer jeder erkennen kann, ob das liturgiſche Recht geübt wird unter der Form eines Ausfluſſes aus dem Majeſtätsrecht oder unter der Form eines von der Kirche übertragenen

---

*) Helvet. Conf. XXVI.

**) Conf. Belg. XXX — XXXII u. XXXVI.

***) Art. de potestate eccles.

†) Art. de magistr. polit.

††) Art. de initiatione u. de potest. episcop.

Rechtes, indem bei ſolchen Einrichtungen die Qualität nicht immer angegeben wird, in welcher der Fürſt ſie anordnet: ſo werden ſich dieſe Kennzeichen am beſten ergeben, wenn wir jezt dieſe Ableitung des liturgiſchen Rechtes in ihrem Unterſchiede von jener einer näheren Prüfung unterwerfen.

Hiebei möchte nun zuerſt zu berükſichtigen ſein, was viele ſagen werden welche, wie die meiſten immer thun, die Sache nur oberflächlich anſehen; nämlich, wenn doch den Fürſten das Recht die Ordnung des Gottesdienſtes zu beſtimmen nicht abgeſtritten werden kann: ſo ſei es am Ende gleichgültig unter welchem Titel ſie es ausüben. Hierauf dient nun zunächſt zur Antwort, daß wenn dieſes Recht ein übertragenes iſt, alsdann unmöglich ein andersgläubiger Fürſt ſich deſſen anmaaßen kann. Denn eine ſolche Uebertragung wäre zu unnatürlich als daß ſie ſollte vorausgeſezt werden können, ſondern ſie müßte nachgewieſen werden, ſei es nun als Vertrag oder als beſondere Unterwerfungsacte. Mit dieſer andern Ableitung fallen alſo zunächſt die oben angeführten Gefahren und Verunehrungen der evangeliſchen Kirche ſämmtlich weg, und den andersgläubigen Fürſten bleibt nur der Natur der Sache gemäß die Kenntnißnahme übrig und die Genehmigung der von der Kirche ſelbſt zu Stande gebrachten Ordnungen, zum Zeugniß daß ſie nichts mit dem Wohl des Staates unverträgliches darin finden, welches man als zu dem ius circa sacra gehörig und mit dem Majeſtätsrecht zuſammenhängend noch beſonders das ius circa liturgiam genannt hat. S. u. a. Moſheim allgemeines Kirchenrecht der Proteſtanten. S. 376 Anm. u. S. 465 Anm. wo jeder auch hinreichende Auskunft findet über die Art wie ſich dieſer Streit verwirrt hat. Schon um deswillen ſollten unſere evangeliſchen Fürſten nicht nur ſelbſt dieſer Ableitung entſagen, ſondern auch alle chriſtlichen Fürſten einladen, durch eine gemeinſame Erklärung das Majeſtätsrecht in kirchlichen Dingen nur auf das eigentliche ius circa sacra zu beſchränken. Und das müßte eigentlich leicht ſein in einem Zeitalter wo der Werth der Frömmigkeit auch für die menſchlichen

Verhältniſſe ſo ſehr anerkannt wird, und wo gewiß niemand überſieht daß wenn man die Frömmigkeit ehren will, auch jeder muß die Freiheit haben Gott auf ſeine Weiſe zu dienen. Ja eine ſolche gemeinſame Verſtändigung über dieſen wichtigen Punkt, welche alle Verwirrungen löſte und alle Beſorgniſſe abſchnitte daß jemals Störungen der Gewiſſensfreiheit wieder eintreten könnten, eine ſolche wäre des heiligen Bundes wol würdig, deſſen Theilnehmer ſich vereinigt haben ihre Völker nach den Grundſäzen und in dem Geiſt des Chriſtenthums zu regieren. Und kaum ſollte man denken daß die Darſtellung noch nöthig wäre, daß wenn katholiſche Fürſten kraft ihres Majeſtätsrechtes das Kirchenregiment über ihre evangeliſchen Unterthanen ausüben wollen, den evangeliſchen auch daſſelbe zukommen müſſe über ihre katholiſchen.

Doch geſezt es ließe ſich durchführen, was aber nicht möglich iſt, daß, wenngleich vermöge des Majeſtätsrechtes, doch nur evangeliſche Fürſten das ius liturgicum in ihrer evangeliſchen Kirche üben könnten: ſo bliebe doch noch ein ſehr weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Ableitungen, der aus dem Hoheitsrechte und der aus Uebertragung der repräſentativen Vollmacht. Ein feiner rechtskundiger Schriftſteller, deſſen Stimme hierüber nicht ohne Einfluß auf die Bearbeitung des Kirchenrechts geblieben iſt, drükkt ſich darüber ſo aus: „Doch es möchte jemand fragen, zu welchem Ende ſoll man dies ſo ſorgfältig unterſcheiden? Ich antworte, wenn auch kein anderer Grund dazu wäre: ſo würde ſchon dieſer eine hinreichen, daß ein unumſchränkter Fürſt in der Ausübung ſeiner eigentlich ſogenannten Majeſtätsrechte mit Recht immer lediglich nach ſeinem Gutdünken handelt, ohne ſich im mindeſten um die Meinungen ſeiner Unterthanen zu kümmern, wenn er nur was er thut nicht im Widerſpruch mit dem göttlichen Geſez achtet; übt er hingegen Rechte welche nicht Majeſtätsrechte ſind: ſo iſt er ſo weit davon entfernt recht zu handeln indem er nur ſeinem eignen Gutdünken folgt, daß vielmehr ſeine Herrſchaft ſogleich in eine chriſtliche Tyrannei ausartet, wenn er auf die Ueberzeugung ſeiner Unterthanen keine Rükſicht nimmt"*). Der Unterſchied iſt einleuchtend. Im erſten Fall iſt der Regent nur an ſein eignes Gewiſſen gewieſen, und es iſt lediglich ſeine Sache, wie viel oder wenig er thun will um daſſelbe gehörig aufzuklären. Im zweiten Fall hingegen iſt er der Bevollmächtigte der Kirche, und als ſolcher muß er ſich verpflichtet fühlen in ihrem Geiſte zu handeln, und ſo daß ihr Zwekk in möglichſter Vollkommenheit erreicht werde; und es muß ſeine Gewiſſenspflicht ſein ſich nicht nur gegen ſich ſelbſt ſondern auch gegen ſie darüber ausweiſen zu können daß er kein ihm hiezu zu Gebote ſtehendes Mittel unbenuzt gelaſſen. Doch ehe wir weiter entwikkeln was hieraus alles für den Gebrauch dieſes Rechtes weiter folgt, wollen wir erſt darzulegen ſuchen, daß dieſe Ableitung deſſelben eben ſo natürlich und geſchichtlich begründet iſt, als die Ableitung aus dem Majeſtätsrecht eine grundloſe und widernatürliche Hypotheſe war.

Daß urſprünglich die chriſtliche Kirche ihren Gottesdienſt ſelbſt eingerichtet hat, und dies weſentlich zu ihren Geſellſchaftsrechten gehört**), geht auch aus dem neuen Teſtament ſchon hervor. Daß der Eintritt des römiſchen Kaiſers in die Kirche hierin nichts änderte, vielmehr er den öffentlichen Gottesdienſt ließ wie er war, geht aus allen Zeugniſſen hervor, und die entgegengeſezte Behauptung beruht entweder auf leichtſinnigem Ueberſehen oder auf abſichtlicher Verdrehung der Nachrichten. So ſind auch von ſeinen Nachfolgern eigentlich liturgiſche Vorſchriften in dem theodoſiſchen und juſtinianiſchen Geſezbuch gar nicht enthalten. Was Karl der Große gethan, geſchah zu einer Zeit wo ganz neue Völkerverbande ſich bildeten, und in ſolchen Zeiten ge-

---

*) (Zech) *Meditationes de origine etc. iuris reformandi.* Francof. 1728.

) Das Recht den Gottesdienſt anzuordnen oder einzurichten, ius liturgicum, das jezo unſere Landesherren und Fürſten haben, gehört unſtreitig der Gemeine, und iſt von Anfang her von der ganzen Gemeine ausgeübt worden. **Mosheim Kirchenrecht. HSt. II. §. 17. Vergl. HSt. III. Anm. 10.

ſchieht wie wir alle wiſſen unvermeidlicher Weiſe gar vieles ausnahmsweiſe was kein beſtändiges Recht bildet, ſondern nur zu der Kriſis großer geſchichtlicher Momente gehört. Die Ausnahme war hier vornehmlich dadurch herbeigeführt, daß unabhängig von einander entſtandene kirchliche Provinzen nun als Beſtandtheile eines großen ganzen in genauere Uebereinſtimmung gebracht werden ſollten, was freilich durchaus nicht nothwendig aber doch ein unter den gegebenen Umſtänden natürliches Beſtreben war. Auch machte Karl nichts neues in der Liturgie, wie viel er auch ſonſt auf andern Gebieten mit Hülfe geiſtreicher Männer gewaltig und mit Nachdrukk neuerte; ſondern er verbreitete nur die Liturgie der abendländiſchen Hauptkirche weiter. Daß er aber dennoch hieraus kein Recht ſich bildete, ſieht man daraus daß dieſe Einmiſchung ſchon unter ſeinen nächſten Nachfolgern ſich wieder verlor. Das alte Recht machte ſich bald wieder geltend, und man muß demnach einräumen, daß bis zur Reformation die Kirche das liturgiſche Recht in der Regel ſelbſt ausgeübt. Daher ruhte nun ohne Zweifel dieſes auch zur Zeit der Reformation in den Gemeinen, welche von den reformatoriſchen Bewegungen ergriffen die Nothwendigkeit anerkannten dem Gottesdienſt eine andere Einrichtung zu geben. Als aber nun die Biſchöfe an dieſen Bewegungen keinen Antheil nahmen: ſo war dadurch auch der bisherige größere Verband aufgelöſt und die Gemeinen vereinzelt. Hätte nun jede Gemeine für ſich ihre Liturgie gebildet, wozu es auch in den meiſten an dem nöthigen Geſchikk möchte gefehlt haben: ſo würde dadurch die Vereinzelung zum Nachtheil aller noch mehr befeſtigt worden ſein. Es war alſo rathſam, nicht nur für den Gottesdienſt gemeinſchaftliche Einrichtungen zu treffen, ſondern auch ſtatt des aufgelöſten einen neuen Verband einzurichten. Wo nun auch die höchſte Obrigkeit an den reformatoriſchen Bewegungen keinen Theil nahm, da blieb nichts übrig als daß die neuernden Gemeinen in einem Staat ſich entweder den Einrichtungen in einem andern anſchloſſen, oder daß ſie ſich durch Privatübereinkunſt ſo gut zu helfen ſuchten als ſie konnen; und auf dieſem Wege iſt die Liturgie und Verfaſſung der ranzöſiſchen Kirche entſtanden. Wo ſich aber die Obrigkeit für ie evangeliſche Sache erklärte, da war es wol natürlich, ihr als emjenigen Mitglied der Kirche, welches in einer gewiſſen Be- iehung allen einzelnen Gemeinen des Landes auf gleiche Weiſe angehörte und überdies gemeinſamer Anordnungen und Verwal- ungen am meiſten kundig iſt, die Sorge für den Verband und auch für die gemeinſame Einrichtung des Gottesdienſtes zu über- ragen. Ob dies nun ſo geſchieht daß die Obrigkeit von mehreren inzelnen oder Gemeinen gebeten wird, oder ob ſie die gemein- ame Angelegenheit auch ungebeten übernimmt und die Gemei- nen ſtillſchweigend darein willigen, das ändert in der Sache nichts. So ſehen wir wie von demſelben Grundſaz aus unter erſchiedenen Umſtänden hier die Bildung des kirchlichen Verban- des durch freies Zuſammentreten der Gemeinen, dort die Bildung eſſelben durch die Obrigkeit erfolgte, und daſſelbe geſchieht dann auch mit der Liturgie.

Ehe wir aber weiter ſehen, wie nun dieſer Entſtehung ge- näß das liturgiſche Recht von den Fürſten geübt werden ſoll und woran man daher erkennen kann ob es in dieſem Sinn geübt wird oder nicht, wollen wir einen Augenblikk bei der Frage tehen bleiben, in wiefern denn nun die Fürſten hiedurch Ober- häupter oder oberſte Biſchöfe der Kirche wurden. In ſofern durch ieſen Namen die Oberaufſicht über die Kirche bezeichnet werden oll, welche aus dem Majeſtätsrecht wirklich fließt, durften ſie es nicht erſt werden, ſondern waren es ſchon. Da man aber bis- her dieſen Namen nicht gebraucht hatte um jenes Recht zu be- eichnen: ſo brauchte er auch hiezu nicht eingeführt zu werden. Biſchöfe in dem eigentlichen Sinn ſind ſie aber auch nicht ge- worden, indem ſie niemals ſacramentliche oder gottesdienſtliche Handlungen verrichtet haben; und wegen der Colliſion mit die- em eigentlichen Gebrauch des Namens mögen diejenigen wol Recht haben, welche dieſe Benennung überhaupt nicht angemeſſen inden. Auch wird ſie keinesweges nur von ſolchen verbeten, welche den Rechten der Fürſten über die Kirche abhold ſind *). Der Ausdrukk oberſter Biſchof aber ſezt untere Biſchöfe und doch gewiß derſelben Art voraus. Solche giebt es aber nicht, und wo es in der evangeliſchen Kirche noch Biſchöfe giebt, da iſt auch der Landesherr nicht ein oberſter Biſchof in demſelben Sinn. Außerdem erinnert der Ausdrukk noch an den Papſt. Da wir aber den Begriff eines ſichtbaren Oberhauptes der Kirche ganz verwerfen, ſo konnte auch dieſer am wenigſten auf die Fürſten übertragen werden. Iſt er nun auf keine Weiſe ſo zu verſtehen, daß biſchöfliche Handlungen zu verrichten zu den Amtsattributen der Fürſten gehöre, ſo kann auch für das ius liturgicum insbeſondere nichts daraus gefolgert werden **). Nichts anders aber

---

*) Statt aller ſtehen auch hier die Worte des Thomaſius: Denn die Fürſten (es iſt nämlich nur von den proteſtirenden die Rede) ſagen ohnedem, ſie hätten in ihrem Lande das ius episcopale, obſchon andere angemerket haben, daß ſich dieſer Titul auf unſere Fürſten nicht recht ſchikke. Bei uns aber ſind die Superintendenten ſoviel als episcopi. a. a. O. S. 123. Das lezte iſt freilich auch nur in einem gewiſſen Sinne wahr. Eben ſo ſagt Schnaubert a. a. O. §. 118. Anm. d.: Die Benennungen päpſtliches, biſchöfliches Recht des Landesherrn, oberſter höchſter Biſchof des Landes u. a. dgl. ſind aus einer unreinen Quelle in das proteſtantiſche Kirchenrecht gekommen, und darin ſehr ungereimte Benennungen. Daſſelbe muß daher noch davon gereinigt werden.

**) Churfürſt Joachim von Brandenburg zwar ſcheint es ſo verſtanden zu haben. Denn als die Geiſtlichkeit der Stadt Brandenburg ſeine Kirchenordnung von 1540 gern los ſein wollte und ihn um größere Freiheit in Abſicht der Cerimonien bat, ſchloß er ſeine Verweigerung mit den Worten: „Wollt ihr aber mich zum Ordinario nicht leiden: ſo will ich euch dem Papſt oder dem Biſchof von Lebus befehlen; die werden euch wol regieren.“ Allein war dies wol etwas anderes als ein churfürſtlicher Scherz mit den Worten, wie auch Conſtantins eine kaiſerliche Artigkeit war, als er ſich gegen ſeine biſchöflichen Gäſte einen Biſchof des äußeren nannte? Denn der eigentliche Sinn iſt doch nur der, daß er nur unter der Form ſeiner kölniſchen Stiftsordnung der evangeliſchen Kirche eine freie Religionsübung geſtatten wollte. Und ſein eigentliches Motiv geht aus den früheren Worten hervor: „Derhalben rathe ich, bringet eure Kirchen um geringe äußere Dinge willen nicht in Noth. Ich muß es dennoch ſo machen gegen Kaiſerl. Maj. daß meine Lande und Leute nicht verderbet und verſtöret werden.“ Er verbot alſo einen mehr abweichenden Gottesdienſt, weil er ihn dem Staat gefährlich hielt, vermöge ſeikann damit gemeint ſein, als daß die Fürſten die Sorge übernahmen der ſich bildenden Geſellſchaft die ihr angemeſſene Form zu geben und über dem Fortbeſtehen derſelben zu wachen. Schutz- und Schirmherren der Kirche alſo oder oberſte Patrone wurden ſie durch dieſe Uebertragung, nicht aber oberſte Biſchöfe.

Wenn alſo auf dieſe Weiſe mit der Sorge für den kirchlichen Verband auch die Aufgabe eine gemeinſame Kirchenordnung hervorzurufen an die Fürſten überging: wie werden ſie dann dieſes Recht ausüben? Erſtlich. Da kein evangeliſch gewordener Fürſt zur Zeit der Reformation ſich in die liturgiſchen Einrichtungen ſeiner Gemeinen gemiſcht hat, wenn dieſe nicht ſelbſt evangeliſch wurden und alſo eine andere Einrichtung des Gottesdienſtes forderten und wollten, und dieſe Forderung demnach der erſte Grund iſt worauf die Ausübung jenes Rechtes ruht: ſo kann ſie alſo auch über dieſen erſten Grund nicht hinausgehen, und eine Ausübung dieſes Rechtes iſt alſo nur dann in dieſer Ableitung deſſelben gegründet, wenn ſie eine, wenngleich formloſe doch deutlich ausgeſprochene oder wenigſtens beſtimmt vorhandene, Forderung der Gemeinen für ſich hat. Ein einziges Beiſpiel möge dieſes erläutern. Am Ende der deutſchen Befreiungskriege verordnete des jeztregierenden Königs von Preußen Majeſtät ein allgemeines Feſt zum Gedächtniß der Gebliebenen. Ein förmlicher Antrag von Seiten der Gemeinen konnte dabei nicht zum Grunde liegen; denn in den meiſten Provinzen jenes Staates ſind die kirchlichen Gemeinen gar nicht organiſirt, und haben alſo weder Veranlaſſung noch beſtimmte Art und Weiſe ſich zu äußern, welches freilich ein unläugbar großer Mangel iſt. Auch iſt nicht bekannt, daß viel einzelne Stimmen ſich öffentlich vorher für dieſe Einrichtung erhoben hätten. Allein ſo viele Familien hatten Verluſte zu be-

---

nes Aufſichtsrechtes als Landesherr, und handelte hiebei gar nicht als Biſchof. (S. Schmidt, Einleitung in die brandenb. Kirchen- und Reformationshiſtorie. p. 213 — 215.)

trauern, und alle nahmen an dieſem Schmerz einen ſo lebhaften Antheil, daß das Feſt mit ungetheilter Zuſtimmung aufgenommen wurde, und der fromme König hatte alſo einen allgemeinen Wunſch ſehr richtig herausgefühlt, und wahrhaft als der Bevollmächtigte ſeiner Landeskirche und in ihrem Geiſt gehandelt. Wenn hingegen ein Fürſt, ohne daß weder ein Wunſch der Gemeinen ſich ausgeſprochen hat noch eine freudige Theilnahme derſelben ihm Zeugniß giebt, liturgiſche Einrichtungen macht: ſo iſt das ein Verfahren, welches nicht in der ihm von der Kirche übertragenen Vollmacht begründet ſein kann; ſondern er ſelbſt leitet es fälſchlicher Weiſe aus ſeinem Majeſtätsrecht ab, in deſſen Gebiet er freilich wenn er unumſchränkt herrſcht nur ſeinem eignen Gewiſſen folgen, und alſo ohne Rükkſicht auf die Meinungen ſeiner Unterthanen handeln kann. Eine ſolche unveranlaßte Ausübung des liturgiſchen Rechtes würde alſo immer und ohne Rükkſicht auf den Inhalt unter die gehören, gegen welche evangeliſche Gemeinen dem obigen gemäß auf jede erlaubte Weiſe proteſtiren ſollten. Auch iſt das Schikkſal einer ſolchen Unternehmung leicht vorauszuſehen. Denn wenn ſich ein ernſthafter Mangel an Bereitwilligkeit zeigt: ſo wird die Veränderung nicht durchgeſezt werden, wenn man nicht geradezu oder verſtekkter Weiſe Vergünſtigungen und Belohnungen mit der Annahme der neuen Formen, und Zurükkſezungen oder Strafen mit der Nichtannahme verbindet. Ein Verfahren welches ſelbſt von den größten Vertheidigern der fürſtlichen Rechte widerrathen wird*), welches aber zum deutlichſten Zeugniß dient, daß der Landesherr aus einem von dem Intereſſe der Gemeinen verſchiedenen und getrennten Intereſſe handelt. Dieſe getrennten Intereſſen werden alſo, wie es immer geſchieht, gegen einander kämpfen; und mag der augenblikkliche Ausgang auch ſein welcher er wolle, ſo ſind doch immer moraliſche Perſonen beharrlicher als einzelne, und der durch den Geiſt der moraliſchen Perſonen vorgezeichnete Gang kann zwar auf eine Zeitlang gehemmt werden, aber weder gänzlich aufgehoben noch im weſentlichen geändert. Auch iſt die allgemeine Erfahrung, daß Neuerungen in der Liturgie, die ohne ein beſtimmt indicirtes Bedürfniß gemacht werden, bald wieder verfallen; und wenn es nicht geſchieht *), ſo iſt dies nur ein ſicheres Zeichen von einem beklagenswerthen Mangel an kirchlichem Sinn bei den Gemeinen und ihren Dienern, wovon allerdings Beiſpiele genug in der Geſchichte vorliegen. Hieraus ergiebt ſich ſchon von ſelbſt, daß wie eine ſachgemäße Ausübung des liturgiſchen Rechtes überhaupt nur ſelten eintreten kann, ſo vielleicht noch ſeltner wo es durch die Fürſten ausgeübt wird, als wo die Gemeinen es irgendwie und unmittelbar ſelbſt ausüben. Denn wenn einmal in der evangeliſchen Kirche der Gottesdienſt eine ſolche Geſtalt angenommen hat, daß ſich darin der evangeliſche Geiſt in ſeinem Gegenſaz gegen den katholiſchen klar ausſpricht und kräftig belebt wird: ſo können nach den erſten Schwankungen, in denen leicht zu viel oder zu wenig gethan wird, nicht leicht dringende Bedürfniſſe eintreten. Doch können unter manchen Umſtänden eher die Gemeinen, wovon es in Schottland gar viele Beiſpiele giebt, durch augenblikkliche Aufwallungen zu Aenderungen gereizt werden, als der Fürſt, welcher ſich erſt überzeugen muß ob ein wahres Bedürfniß in den Gemeinen vorhanden iſt.

---

*) Wenn alſo ein Fürſt ſeine Unterthanen zu einem Gottesdienſt welchen ſie nicht begreifen anreizet, es geſchehe per poenas oder per praemia, ſo handelt er irraiſonnabel. Thomaſius a. a. O. S. 49. Ob ſie aber den Gottesdienſt ſelbſt nicht begreifen oder ob ſie ſeine Zwekkmäßigkeit und Vortreflichkeit nicht begreifen, iſt hier wol daſſelbe.

Zweitens. Schreitet nun der Fürſt zur Ausübung dieſes Rechtes nur wenn ſich ein Bedürfniß beſtimmt ausgeſprochen hat: ſo muß auch die Art und Weiſe der Ausübung dem Bedürfniß wirklich entſprechen. Dieſes iſt nun einerſeits allerdings eine Sache der Einſicht und der Kunſt, und für die menſchliche Unvollkommenheit kann der Fürſt nicht verantwortlich gemacht, und ſie kann nicht zum Beweiſe gegen ihn gebraucht werden, als habe er ſein Recht nicht dem Urſprunge deſſelben gemäß ausgeübt. Soviel aber iſt gewiß, daß ein evangeliſcher Fürſt hierüber ſein Gewiſſen nur beruhigen kann, wenn er ſich und der Kirche nachweiſen kann, daß er alles gethan habe was in ſeinen Kräften ſteht um ſicher zu ſein daß die liturgiſche Veränderung welche er bewirken läßt auch dem Intereſſe der Gemeinen entſpreche, indem ja nur für dieſe überhaupt der Gottesdienſt da iſt, und ſeinen Zwekk nur erreichen kann ſofern ſie ihm eine freie und lebhafte Theilnahme ſchenken. Was hiezu gehört haben wir jezt nur noch zu unterſuchen.

---

*) Wie z. B. in Holſtein die neue Agende ſich ziemlich erhalten hat.

Zum erſten. Bei ſouverainen Fürſten, wie es unſere deutſchen Fürſten jezt alle ſind, iſt es nach der neueren Regierungsweiſe nicht ungewöhnlich, daß ſie über allerlei Zweige des öffentlichen Dienſtes nicht nur einzelne Befehle ſondern auch ausgedehnte Anordnungen und Geſeze, mit gleichviel ob wahrer oder ſcheinbarer Uebergehung derer welche den betreffenden Verwaltungszweigen vorgeſezt ſind, aus ihrem Kabinet und von ihrer Perſon her erlaſſen. Auch wo dies nur Form iſt wird ſie eben deshalb erwählt, damit alles im Staat ſich darſtelle als von der Perſon des Regenten ausgehend, welches wir weit entfernt ſind hier tadeln zu wollen. Nur kann ſich ein gewiſſenhafter evangeliſcher Fürſt nicht genug hüten, wenn er einmal zu liturgiſchen Aenderungen aufgefordert iſt, ſie nicht auch auf dieſe Weiſe von ſeinem Kabinet ausgehen zu laſſen. Denn die Staatsverwaltung ſoll der Fürſt perſönlich verſtehen, und ſo iſt es ganz recht, daß alles was darüber ſeine Staatsdiener an ihn bringen nur als ein Vorſchlag auftreten kann, jede definitive Beſtimmung aber von ſeiner Perſon aus an ſie geht. Nicht ſo aber verhält es ſich mit den gottesdienſtlichen Gegenſtänden. Denn nicht nur, wie Puffendorf ſagt *), „wenn ein Kaiſer, König oder obrigkeitliche Perſon ein Chriſt, iſt er deshalb nicht gleich auch ein Bi-

---

*) De habitu religionis christianae ad vitam civilem. §. 42.

ſchof oder Kirchenlehrer", ſondern er kann es auch niemals werden, weil er niemals Zeit haben kann ſowol von den geſchichtlichen Intereſſen und von dem Bildungszuſtand der kirchlichen Gemeinen ſeines Landes, als auch von dem was man wiſſen muß um einen erbaulichen Gottesdienſt einzurichten, hinreichende Kenntniß zu erlangen. Dies wiſſen alle unſere Gemeinen; woher alſo ſollte ihnen das Vertrauen kommen, daß das gut ſei und zweckmäßig was ihnen unter dieſer Form dargeboten wird? Man ſage nicht, daß ſo wenig in der Regel der Fürſt die Anordnungen ſelbſt verfaßt habe, welche unter der Form von Kabinetsbefehlen an ſeine Miniſter ergehen, eben ſo wenig und noch weniger ſei vorauszuſezen daß er liturgiſche Formeln ſelbſt verfaſſe. Dies genügt wahrlich nicht wegen des groſen Unterſchiedes. Denn einmal iſt der Fall doch nicht unmöglich, indem es ſich nicht ganz ſelten ereignet, daß ein Fürſt ſich perſönlich für kirchliche Gegenſtände intereſſirt. Das Intereſſe aber giebt noch nicht die nöthige Sachkunde, noch weniger die unbefangene Unparteilichkeit zwiſchen altem und neuem, aus welcher allein ſolche Anordnungen dieſer Art hervorgehen können, welche das gute wirklich fördern. Zieht nun der Fürſt auch auf vertrauliche Weiſe Sachkundige zu Rathe: wird nicht jedermann glauben, dies ſeien doch nur ſolche Männer, welche mit dem Fürſten völlig gleichgeſinnt oder gewohnt ſind ſich ſeine Anſichten anzueignen, wie es denn an ſolchen in der Nähe der Throne niemals fehlt, und nur wenige Menſchen im Stande ſind an einem ſolchen Plaz ihre Selbſtändigkeit zu bewahren. Iſt alſo der Regent einer beſtimmten religiöſen Anſicht zugethan, verſchieden von der eines groſen Theiles ſeiner Unterthanen, was ja in unſerer evangeliſchen Kirche, ſeitdem — wie es eigentlich vom Anfang an der Fall war — Myſtik und buchſtäbliche Rechtgläubigkeit, Kirchenglaube und ſogenannter Vernunftglaube, Freude an feſten Formeln und Freude an künſtleriſcher Mannigfaltigkeit neben einander ſtehen, ſo leicht möglich iſt: ſo werden ſich niemals Anordnungen welche auf dieſem Wege ans Licht gebracht werden eines allgemeinen Vertrauens erfreuen, alſo immer ihres Zweckes verfehlen und oft laute oder ſtille Unzufriedenheit veranlaſſen, ſo daß dieſes Verfahren keineswegs der Art entſpricht wie das liturgiſche Recht allein von den Fürſten beſeſſen werden kann. — Noch deutlicher erhellt dieſes, wenn man beachtet was für ein gefährliches Beiſpiel dadurch gegeben wird. Denn es kann doch möglicher Weiſe, wie es ſolche Fürſten giebt welche ſehr ſchroff und einſeitig irgend einer Partei unſerer Kirche angehören, ſo auch ſolche Fürſten geben welche zu einer andern Kirche der römiſchen zum Beiſpiel hinneigen, oder im Begriff ſind zu derſelben überzugehen, ja wol gar ſchon zu derſelben übergegangen ſind, aber Erlaubniß haben es noch zu verheimlichen; und mit größerem Vortheil für die römiſche Kirche kann doch dieſe Erlaubniß keinem gegeben werden als einem Fürſten! Wenn nun ein ſolcher Fürſt zwar zugeſteht, er wolle ſein liturgiſches Recht nicht aus ſeinem Hoheitsrechte ableiten, ſondern als von der Kirche ihm übertragen anſehen; aber er hält ſich befugt es auf eben die Weiſe zu üben wie er ſein unumſchränktes Hoheitsrecht übt, ſo daß er nur zu Rathe zieht wen er will, und ohne daß jemand erfährt wen: wird nicht die evangeliſche Kirche zum Spott und wird nicht ihr Gottesdienſt vergiftet, wenn ein ſolcher Fürſt liturgiſche Anordnungen treffen kann, bei denen ihm nur feindliche Katholiken wie er ſelbſt, oder gar Geiſtliche von der römiſchen Kirche zur Hand gegangen ſind? Es kann auf der andern Seite doch auch Fürſten geben, ſelten zwar ſind ſie, aber die Möglichkeit iſt nicht zu läugnen, welche gegen die Religion nicht nur gleichgültig ſind, ſondern welche ihren Spott mit derſelben treiben: wie können dieſe bei ſolcher Befugniß mit unſeren gottesdienſtlichen Formen umgehen? was können ſie alles hineinlegen, ohne daß die Gottloſigkeit und der böſe Wille offenbar nachzuweiſen iſt, und alſo über verlezte Gewiſſensfreiheit geklagt werden kann? Und wenn ſie, was doch auch möglich iſt, ſittenlos ſind und an den Wahnſinn ſtreifen, ſo jedoch daß wegen Ausübung ihrer fürſtlichen Gewalt noch keine beſchränkende Maaßregeln können getroffen werden: was für unheilige Hände können ſolche Fürſten mit eingreifen laſſen in das liturgiſche Geſchäft, und wie könnte dann die katholiſche Kirche triumphiren über die unſrige, wenn wir mit unſerm Gottesdienſt in eine ſolche Gewalt gegeben wären? Darum muß unſre ganze Kirche und unſere geliebten frommen Fürſten an der Spize auf das angelegentlichſte proteſtiren gegen eine Form das liturgiſche Recht zu üben, aus welcher ſolche Folgen hervorgehen können. Und wie tröſtlich wäre es für die ohnedies ſo vielen Bedrängniſſen ausgeſezte Kirche, wenn unſere Fürſten ſich dahin vereinigen wollten, ſie auf eine beſtimmte Weiſe zu verwerfen und für verderblich zu erklären, daß keiner mehr wagte ſie anzuwenden, und wir es alſo ruhig anſehen können, wenn irgend ein verſteinerter Geſchäftsmann oder verknechteter Geiſtlicher ſich noch damit befaſſen will ſie theoretiſch zu vertheidigen.

Daher iſt auch dieſes in der reformatoriſchen Epoche, wo das liturgiſche Recht am häufigſten und in dem weiteſten Umfang iſt ausgeübt worden, wol nirgends geſchehen; ſondern berühmte und allgemein anerkannte Männer der Reformation ſind öffentlich beauftragt worden die Kirchenordnungen zu entwerfen, und haben dann den Entwurf erſt andern eben ſolchen zur Prüfung vorgelegt. Daß die wittenbergiſche Kirchenordnung auf dieſe Weiſe zu Stande gekommen, iſt allgemein bekannt. Die unter Herzog Heinrichs Namen und Autorität eingeführte ſächſiſche Kirchenordnung, von welcher viele andere abſtammen und die ſehr lange ungeſtört und unverändert gegolten hat, iſt von Juſtus Jonas entworfen und hernach mit vielen andern berathen worden; die pommerſche hat Buggenhagen auf ähnliche Art zu Stande gebracht. Ja auch die erſte brandenburgiſche Kirchenordnung iſt von Strattner und Buchholzer, den Predigern an derſelben Kirche an welcher ſie zuerſt eingeführt worden, verfertiget; und wenn Churfürſt Joachim dabei freilich ein ſtarkes Veto ausgeübt: ſo iſt dies wie ſchon eben bemerkt nur vermöge des allerdings aus dem Hoheitsrecht fließenden aber gänzlich negativen iuris circa liturgiam geſchehen, aus reinen von ihm ſelbſt geltend gemachten Staatsgründen. Auch bei dieſer Liturgie iſt hernach vor ihrer Einführung auf die wittenberger Theologen gleichſam compromittirt worden, und mit welcher männlichen und naiven Offenherzigkeit dieſe ſowol dem Churfürſten als ſeinen Geiſtlichen ihre Meinung geſagt, das iſt eben ſo beneidenswerth als erfreulich zu leſen. Kurz, denn wozu ſollten wir mehr Beiſpiele häufen, die ganze Reformationsgeſchichte zeigt nur dieſes Verfahren und kein anderes. Demohnerachtet aber möchten wir

Zum andern ſagen, daß wenngleich damals ein beſſeres Verfahren nicht zu denken war, als einem Theologen — denn dieſe müſſen ſich doch am beſten auf das zum Gottesdienſt gehörige verſtehen, und einen Entwurf wird immer Einer am beſten machen — den Entwurf zu übertragen, dieſen aber dann mehreren zur Prüfung vorzulegen, deren Pflicht es iſt alle Bedenken aufzuſpüren und zu beſeitigen, welche aus irgend einem Geſichtspunkt gegen den Entwurf könnten erhoben werden: ſo ſei doch eben dieſes jezt auch nicht mehr das beſte. Denn damals war die evangeliſche Kirche noch in ihrer Bildung begriffen; ſie hatte noch keine Verfaſſung und feſtſtehende Ordnung, ſondern dieſe ſollte erſt zu Stande kommen und zwar auf dieſelbe Weiſe wie die Ordnung des Gottesdienſtes. Die leztere aber konnte nicht auf jene warten, indem die Verfaſſung ſich nur langſam bilden konnte, nachdem die Kirchenviſitationen einen Ueberblikk über den Zuſtand der ſich reformirenden kirchlichen Gemeinen eines Landes gegeben hatten. Daher mußte natürlich die erſte Entſtehung evangeliſcher Liturgien noch immer etwas formloſes haben, welches in dem willkührlichen Herausgreifen ſowol eines einzelnen zur Entwerfung als mehrerer zur Prüfung niemand verkennen kann. Darf man es nun wol für rathſam halten, dieſe damals unvermeidliche Formloſigkeit, wenn ſpäterhin liturgiſche Veränderungen nöthig werden, auf einen ſchon geordneten Zuſtand der Kirche zu übertragen? Es iſt möglich, daß dies öfter geſchehen iſt, denn von vielen ſpäter eingetretenen Veränderungen in der Liturgie einzelner kirchlicher Provinzen ſind die geſchichtlichen Nachrichten mangelhaft und würden in vielen Fällen nur aus Archiven zu ergänzen ſein. Indeß, wie oft es geſchehen ſein mag, löblich und nachahmungswürdig iſt es nicht geweſen, vielmehr iſt ſchon dieſes, wenn man nicht weiß wer der Verfaſſer gottesdienſtlicher Formeln iſt, ein unangenehmer Rükſchritt zu der erſten ganz verworfenen Form, indem in dieſem Fall doch keine andere Perſon als die des Fürſten hervortritt. Wenn aber in den kirchlichen Angelegenheiten ſchon irgend eine feſte Ordnung beſteht und Abſtufungen der Verwaltung eingerichtet ſind: iſt es dann nicht natürlich, daß der evangeliſche Landesherr, ſo wie er dann nur auf dieſem Wege zu einer ſolchen Kenntniß eines vorhandenen Bedürfniſſes gelangen kann, welche ihn veranlaſſen darf an liturgiſche Veränderungen zu denken, eben ſo auch wenn er dergleichen veranſtalten will, er denſelben Weg rükwärts gehe, und *die beſtehende kirchliche Verwaltung veranlaſſe auf die in dem eingeführten Geſchäftsgang liegende Weiſe die Perſonen zu ernennen welche dieſe Veränderungen bearbeiten ſollen und die Form zu beſtimmen die dabei beobachtet werden ſoll.* Wird dieſer Weg nicht eingeſchlagen: ſo entſteht ein Widerſpruch, welcher die kirchlichen Angelegenheiten in Verwirrung bringen und das Vertrauen lähmen muß. Denn wo nur eine Ausübung des Kirchenregimentes in beſtimmten Formen beſteht, da ſind auch bei derſelben weſentlich Geiſtliche zugezogen. Nun folgt zwar nicht daß dieſe nothwendig auch ſelbſt müſſen die geſchikkteſten ſein zur Abänderung und Verfertigung liturgiſcher Formulare; wol aber müſſen ſie unſtreitig von Amtswegen wiſſen, welche Mitglieder der Geiſtlichkeit dazu die geſchikkteſten ſind und ſich in dieſer Hinſicht des allgemeinſten Vertrauens erfreuen. Wenn ſie nun dennoch hiebei übergangen werden: ſo folgt eines von beiden. Entweder der Landesherr hält ſie nicht für geſchikkt in dieſer Hinſicht das Intereſſe ſeiner Landeskirche wahrzunehmen; oder er hält ſie für geſchikkt hiezu, will aber ſelbſt durch die liturgiſchen Veränderungen etwas nicht *für* ſondern *gegen* das Intereſſe und die allgemeinen Wünſche der Gemeinen bewirken. In dem erſten Falle werden die kirchlichen Behörden das Vertrauen welches ihnen zur Verwaltung ihres Amtes nöthig iſt auch in den übrigen Zweigen ihrer Thätigkeit nicht aufrecht halten können; im andern Falle hätte dann der Fürſt das liturgiſche Recht nicht in dem Sinne geübt in welchem es ihm mit dem übrigen Kirchenregiment von der Kirche übertragen worden; und ein gerechter Widerſpruch gegen die ſo entſtandenen liturgiſchen Aenderungen wird nicht ausbleiben. Indem nun einige Glieder der Kirche das eine, andere das andere vorausſezen: ſo werden die beiderlei üblen Folgen ohnfehlbar zuſammentreffen. Daher giebt es, ſeitdem eine Ordnung in der Kirche hergeſtellt iſt, keine ſchikkliche und zum wahren beſten der Kirche gereichende Art das liturgiſche Recht auszuüben, als vermittelſt der zur Verwaltung des Kirchenregimentes überhaupt beſtehenden Behörden oder Körperſchaften.

Zum dritten. Doch iſt auch dies nicht ohne Unterſchied, und noch nicht die einfache Löſung der Aufgabe. Denn fragen wir uns, welches nun in den meiſten evangeliſchen Ländern Deutſchlands, wo jene Uebertragung an die Fürſten geſchehen konnte, die Form der Verwaltung des Kirchenregimentes iſt: ſo iſt es die ſogenannte Conſiſtorialverfaſſung. Nun iſt dieſe Verfaſſung, nach welcher der Landesherr unmittelbar oder durch ſeine höheren Staatsdiener die Individuen ernennt und in Collegia vereiniget, welche in ſeinen verſchiedenen Provinzen in ſeinem Namen die verſchiedenen Zweige des Kirchenregiments ausüben ſollen, an und für ſich nicht zu tadeln; doch ſind auch diejenigen nicht zu tadeln, welche meinen, daß ſo lange dieſe Verfaſſung allein beſtehe die evangeliſche Kirche ſich immer noch in einem proviſoriſchen Zuſtande befinde*). Denn ein ausgebildeter Zuſtand würde ohne Zweifel erfordern, daß dasjenige auch ſeiner Form nach ganz geſchieden wäre, was ſeiner Art und ſeinem

---

*) S. Bäumer a. a. O. S. 29.

rſprunge nach ganz verſchieden iſt; ich meine das urſprüngliche
andesherrliche ius circa sacra und die von dem evangeliſchen
andesherrn nur mit Bewilligung der Kirche übernommenen iura
acra. Denn wenn eine ſolche Scheidung nicht auch äußerlich
ervortritt: ſo wird nicht zu vermeiden ſein, wovor Luther ſo
äufig und angelegentlich warnt, daß nicht beide Regimente das
eltliche und das geiſtliche ſich vermiſchen. In der Conſiſtorial-
erfaſſung aber erſcheint beides nicht getrennt, ſondern es beſteht
n einziger complexus einander untergeordneter und beigeordne-
r Behörden, welche jede in ihrem Bezirk und nach dem Umfang
rer Vollmacht beides verwalten. Etwas beſſer wird es in die-
r Hinſicht, wenn der Landesherr wieder katholiſch wird und
as Land ſich in einer Lage befindet, daß gehörige Vorſicht für
e evangeliſche Kirche getroffen werden kann. Denn alsdann iſt
nvermeidlich, daß wenn auch das eigentliche Kirchenregiment
ach wie vor unter ſeinen Auſpicien verwaltet wird, doch alle
inmiſchung ſeiner Perſon aufhört; dagegen das Hoheitsrecht
rca sacra von denſelben Behörden wird verwaltet werden wie
e übrigen eigentlichen Staatsangelegenheiten. Gewiß aber iſt
hon dieſes ein Zeichen großer Unvollkommenheit einer Verfaſ-
ing für die Kirche, wenn ſie dadurch beſſer wird daß der Lan-
esherr die Kirche verläßt. Da nun ferner überall ein weltlicher
taatsdiener höherer oder höchſter Ordnung an der Spize dieſer
ehörden ſteht, der gewöhnlich noch andere Verwaltungszweige
leiten hat: ſo verſchwindet natürlicherweiſe der Unterſchied
viſchen der Ausübung des Kirchenregimentes und der eigent-
chen Staatsverwaltung immer mehr, ſo daß er allmählig ganz
rgeſſen wird, und ſelbſt die Diener des Wortes, weil ſie ſolcher
ehörde untergeben ſind, für Staatsdiener gehalten werden *);
oher denn hernach aus langer Gewohnheit am leichteſten der

---

*) Das preuß. Allg. Landr. ſchreibt ihnen gleiche Rechte mit den
rigen Staatsdienern zu, jedoch ohne ſie geradezu ſo zu nennen. Th. II.
it. XI. §. 19.

Schein entſteht, als ſeien die iura sacra gleicher Art und gleichen Urſprungs mit den eigentlichen Hoheitsrechten. Auch dieſes aber iſt ein ſicheres Zeichen von Unvollkommenheit einer Verfaſſung, wenn ſie ſo unrichtige und dem Verband der in dieſer Verfaſſung beſtehen ſoll höchſt nachtheilige und gefährliche Meinungen veranlaßt. Wie denn katholiſche Fürſten, indem ſie die evangeliſche Kirche recipirten, durch eben dieſe Aehnlichkeit der Conſiſtorien in evangeliſchen Ländern mit eigentlichen Staatsbehörden vorzüglich veranlaßt worden ſind, ſolche Collegia wo es ſich irgend thun ließ ebenfalls einzuſezen, durch welche, weil wenigſtens die höchſte Spize des ganzen Behörden-complexus dann immer ein andersgläubiger Staatsminiſter iſt, die evangeliſche Kirche beſtändigen Fährlichkeiten und ununterbrochener heimlicher Befehdung um ſo mehr ausgeſezt iſt, als nur zu leicht auch die in dieſen Behörden angeſtellten Mitglieder der Kirche durch die Form des Staatsdienſtes bezaubert und von der grundloſen Meinung, als könne ein andersgläubiger Landesherr Oberbiſchof der evangeliſchen Kirche ſein, angeſteckt werden.

Ohnerachtet dieſer Unvollkommenheit aber iſt es dennoch möglich, daß das liturgiſche Recht durch dieſe Behörden auf eine den Anſprüchen der Kirche genügende Weiſe ausgeübt werde, ſo lange jede Kirchenpartei ihr eignes Conſiſtorium hat *), und ſo lange in dieſem die eigentlich kirchlichen Mitglieder für alles was iura sacra betrifft eine ſelbſtändige und von den eigentlichen Staatsdienern unabhängige Stellung haben. Denn ſo lange haben dieſe allerdings die Präſumtion für ſich, daß ſie nur von dem Bedürfniß der Kirche geleitet werden. Iſt aber dies abgeſonderte Beſtehen und die Unabhängigkeit des kirchlichen Elementes verloren gegangen; ſind es dieſelben Collegien, in denen die römiſchkatholiſchen Kirchenſachen ſo weit ſie den Staat betreffen

---

*) Natürlich wo zwiſchen Lutheranern und reformirten die Union ſchon beſteht, wenn auch noch nicht ganz vollkommen, braucht von verſchiedenen Behörden für dieſe nicht mehr die Rede zu ſein.

verhandelt werden und die evangeliſchen in ihrem ganzen Umfang, und haben dieſe Behörden die Form angenommen, daß der an der Spize ſtehende hohe Staatsdiener eigentlich alles allein entſcheidet, alle anderen Mitglieder aber nur eine begutachtende Stimme haben: dann iſt dieſe Verfaſſung nicht nur unvollkommen ſondern ganz verderbt, und gar nicht mehr geeignet das ius liturgicum auszuüben. Denn eines Theils kann ſchon in Gegenwart katholiſcher und die katholiſche Kirche repräſentirender Mitglieder, wenn ſie auch alles Miteinredens ſich enthielten, über liturgiſche Angelegenheiten der evangeliſchen Kirche nicht einmal mit Unbefangenheit berathen werden, ſchon deswegen weil ſie von unſern Angelegenheiten zu hören bekommen was ſie von den ihrigen niemals können zu hören geben, und ſchon dieſe Ungleichheit eine ſtörende Empfindung iſt, noch mehr aber deswegen weil jeder liturgiſche Entwurf nur darnach geprüft werden kann wie ſehr er den ganzen Charakter der evangeliſchen Kirche ausdrükkt, und hiebei immer von dem Gegenſaz deſſelben gegen den der römiſchen Kirche die Rede ſein müßte, und der Meßkanon immer als der Typus erwähnt werden müßte, den man in dem erwachſenen Zuſtande der evangeliſchen Kirche am meiſten zu vermeiden hätte. Die richtige Einſicht daß in ſo geſtalteten Behörden das ius liturgicum nicht könne ausgeübt werden, hat wahrſcheinlich auch in neueren Zeiten einem Beſchluß der preußiſchen Regierung zum Grunde gelegen. Als nämlich i. J. **1814** die Liturgie der evangeliſchen Kirche in dieſem Lande ſollte revidirt und verbeſſert werden: ſo wurde der Auftrag dazu zwar den geiſtlichen Räthen der oberſten Behörde ertheilt, aber nicht als ſolchen, und nicht in der Behörde ſollte die Sache verhandelt werden; ſondern weit richtiger wurden ſie zu einer beſondern unmittelbaren alſo von der Behörde unabhängigen Commiſſion conſtituirt und ihnen noch ein Paar andere Geiſtliche beigegeben. Hat nun aber gar in der Behörde der Chef, ſo weltlich er auch als eigentlicher Staatsdiener iſt, allein die entſcheidende Stimme, und hängt von ihm ab wem er jedes Geſchäft übertragen will: ſo kann er ja auch, mit Vorbeigehung der kirchlichen Beiſizer, auf ſeinem Zimmer und allenfalls mit ſeinem Geheimſchreiber liturgiſche Formeln ſelbſt entwerfen oder auch die ihm irgend woher zugekommenen ſo prüfen und ſanctioniren, und wäre das zweite Uebel ärger als das erſte, denn unter dem leeren Schein einer kirchlichen Behörde wäre es nur eben ſo als wenn der Fürſt die liturgiſchen Veränderungen von ſeinem Kabinet ausgehen läßt, und die kirchlichen Beiſizer wären gegen den Chef der Behörde in derſelben kläglichen Lage in welcher unter der Vorausſezung, das ius liturgicum gehöre dem Hoheitsrechte an, die chriſtlichen Gemeinen überhaupt ſind, daß nämlich die Ordnung des Gottesdienſtes ganz der Willkühr eines einzelnen preisgegeben iſt, und ihnen nur ein Einſpruch zuſteht falls gradezu die Gewiſſensfreiheit verlezt wird.

Wenn nun aber doch die Conſiſtorialverfaſſung, wie es ſich in manchen Ländern wirklich verhält, dadurch daß das Kirchenregiment alle Umformungen des Staatsdienſtes, irrthümlich mit dieſem vermiſcht, mit durchmachen mußte, auf einen ſolchen unerwünſchten Punkt gekommen iſt: wie ſoll dann eine ſchikkliche Ausübung des liturgiſchen Rechtes zu Stande kommen? Offenbar iſt eine ſolche dann ohne einen Rükſchritt zu einer früheren unvollkommenen Form nicht möglich, und das rathſamſte wäre alſo jede Ausübung dieſes Rechtes zu ſuſpendiren, ſo lange dieſer Zuſtand, den wir doch immer nur als einen proviſoriſchen betrachten dürfen, noch fortdauert. Gefahr beim Verzuge iſt doch in dieſer Angelegenheit ſelten vorhanden; und da ihrer Natur nach jede liturgiſche Ordnung für einen bedeutenden Zeitraum beſtimmt ſein ſoll, ſo wird es immer beſſer ſein zu warten bis die Umſtände eingetreten ſind unter denen die Einrichtung des Kirchenregimentes ſelbſt einen allgemeinen Fortſchritt machen kann, als in den Gottesdienſt etwas einzuführen das ſich des nöthigen Vertrauens nicht erfreute und vielleicht gar nur mit mancherlei Beſorgniſſen aufgenommen würde. Allgemeine Regeln laſſen ſich hierüber, ſobald von der Praxis die Rede iſt allerdings nicht auftellen, da Zeiten und Umſtände ſo ſehr verſchieden ſind. In manchen Zeiten, und ſo war es am Anfange der Reformation, wird der Mangel der Form ſehr leicht ergänzt durch ein großes Vertrauen oder eine ſehr allgemeine Zuſammenſtimmung, und dann ſt auch bei noch ſehr unvollkommener Verfaſſung eine freudige Thätigkeit auf dieſem Gebiete möglich. In andern Zeiten wird dies weniger der Fall ſein, und dann iſt um deſto größere Vorſicht anzurathen. Schwerlich aber läßt ſich denken, daß liturgiſche Veränderungen könnten dringend nothwendig ſein zu einer Zeit wo weder eine der Natur der Sache angemeſſene Form vorhanden wäre nach der ſie bewirkt werden können, noch auch eine Uebereinſtimmung durch welche die Form erſezt werden kann; ſo daß Verlegenheiten in dieſer Hinſicht, welche die das liturgiſche Recht ausübenden Perſonen oder Behörden in Zwieſpalt bringen könnten mit der Geiſtlichkeit überhaupt oder mit den Gemeinen, mmer nur aus Willkühr und Uebereilung entſtehen.

Dies kann uns indeß nicht überheben, zum vierten auch noch die Frage uns vorzulegen und zu beantworten, welches denn nun die Fortſchritte ſind welche die Form des Kirchenregimentes machen müßte, damit wir in unſerer Kirche auch in ſolchen Ländern in denen der Landesherr ſelbſt evangeliſch iſt und die Ausübung des Kirchenregimentes übernommen hat, eine vollſtändig begründete und ſachgemäße Ausübung des liturgiſchen Rechtes gewinnen könnten? Soviel iſt zunächſt gewiß, daß mit einer bloßen Reinigung und Verbeſſerung der Conſiſtorialverfaſſung ſo gut als nichts zu gewinnen iſt. Sie kann ſich doch von der Aehnlichkeit mit den adminiſtrativen Staatsbehörden nicht los machen, und es ruht, wie die Erfahrung der ganzen Periode ſeit der Reformation ſattſam beweiſet, der Unſegen auf ihr, daß das ganze Kirchenregiment in die Formen der Staatsverwaltung gegen ſeine Natur gezwängt wird, daß die Mitglieder keine andere Vollkommenheit ſuchen als dieſe, und ihre höchſte Ehre darein ſetzen Staatsdiener wie die andern Räthe des Landesherrn zu ſein, und nichts höheres anzuerkennen als ſeine perſönliche Autorität, wodurch denn ein Einfluß ſeiner Privatmeinungen Anſichten und vielleicht Liebhabereien entſteht, welcher in kirchlichen Dingen ganz unſtatthaft iſt und immer auch die Ausübung des liturgiſchen Rechtes von dem wahren Ziele ablenken wird. Wenn wir nun deshalb ein für allemal die Conſiſtorialverfaſſung nur für einen Durchgangspunkt anſehen, auf welchem ſich die evangeliſche Kirche in den mehrſten Ländern für ihr wahres Wohl ſchon allzulange verweilt hat: wohin ſollen wir uns nun wenden, damit alles werde wie es ſein ſoll und wie es bleiben kann? Zwei Verfaſſungen finden wir außerdem in der evangeliſchen Kirche, die Episcopalverfaſſung und die Presbyterialverfaſſung; die erſtere vorzüglich da wo größere Reiche faſt auf einmal die Reformation annahmen, ſo daß die Biſchöfe ebenfalls Theil daran nahmen oder ihre Functionen einſtellen mußten; die andere vorzüglich da wo die evangeliſche Kirche ſich ohne Zutritt des Regenten bildete. Schon dieſe einfache Betrachtung zeigt daß nur die leztere als ein eigentliches Erzeugniß der Reformation kann angeſehen werden, die erſtere aber nur geblieben iſt da wo kein beſtimmtes Bedürfniß eintrat die ſchon beſtehenden Verhältniſſe aufzuheben. Ja wir können noch weiter gehen und behaupten, da in den beiden biſchöflichen evangeliſchen Reichen *) die Geiſtlichkeit einen integrirenden Beſtandtheil der Verfaſſung ausmacht, daß auch dort vielleicht ohne dieſen Zuſammenhang die Presbyterialverfaſſung ſpäterhin den Sieg über die biſchöfliche würde davon getragen haben. Denn eine Kirche welche ſich in allem ſucht nach der Schrift zu geſtalten, kann keinen Grund finden weder überhaupt einen Unterſchied zwiſchen höherer und niederer Geiſtlichkeit anzunehmen noch weniger eine ſo beſtimmte Abſtufung wie in der katholiſchen Kirche die biſchöfliche Würde bildet. Ja auch von dem Grundſaz aus auf welchem Luther ſo feſt be-

---

*) Es kann nämlich hier nur von England und Schweden die Rede ſein. Denn in Dänemark giebt es zwar Biſchöfe, aber eigentlich keine biſchöfliche Verfaſſung; ſo wie es umgekehrt in Schweden auch Conſiſtorien giebt, ſie ſind aber weſentlich biſchöflich.

ſtanden hat *), und welchen die geſammte evangeliſche Kirche immer feſt halten muß, daß die prieſterliche Würde im neuteſtamentiſchen Sinne allen Chriſten gemein iſt, und die Diener des Wortes nur des Amtes halber aus dieſem gemeinen Prieſterthum ausgeſondert werden, ergiebt ſich nur das grade Gegentheil als der ächt evangeliſche Grundſaz, daß alle Geiſtliche nur Beamte der Gemeine ſind, und kein anderer Unterſchied als der des Auftrages unter ihnen ſtattfinden kann, nicht aber einem eine Herrſchaft über die andern zukomme, auch jenes aber nur ſo daß weder ihr Amt ihnen insgeſammt einen unauslöſchlichen Charakter beilegt, noch einigen von ihnen ein ſolcher vor den übrigen eigen ſein kann. Wenn alſo die Episcopalverfaſſung in der evangeliſchen Kirche nicht überall aufgehoben iſt: ſo können wir dies nur als eine aus politiſchen Verhältniſſen entſtandene Hemmung ihrer natürlichen Entwikkelung betrachten. Nun hat es zwar wol keine Noth, daß irgend eine evangeliſche Landeskirche, welche ſich bis jezt in dem proviſoriſchen Zuſtande der Conſiſtorialverfaſſung befunden hat, in gegenwärtiger Zeit ſollte den Uebergang zu einer Episcopalverfaſſung machen können, da die Dotationen der ehemaligen Bisthümer längſt eine andere Beſtimmung erhalten haben, und ohne eine gewiſſe Opulenz dieſe Verfaſſung nicht beſtehen kann. Noch beſondere Schwierigkeiten hätte die Sache für die reformirte Kirche, oder da wo dieſe ſchon in gewiſſem Sinne mit der lutheriſchen zuſammengeſchmolzen iſt. Denn in zu vielen Glaubensbekenntniſſen dieſer Kirche iſt die Gleichheit aller Geiſtlichen als ein Glaubensartikel ausgeſprochen, als daß nicht, ſelbſt da wo dieſe Schriften kein eigentlich ſymboliſches Anſehn haben, die Mitglieder dieſer Kirche ſollten über verlezte Gewiſſensfreiheit klagen können, wenn man ihnen ein biſchöfliches Joch auflegen wollte. Indeß ſo unwahrſcheinlich der Fall auch ſein mag, ſo kann es doch nicht ſchaden wenn wir ihn einen Au-

---

*) S. Schrift an den chriſtl. Adel deutſcher Nation §. 10. (L. W. Th. X. p. 304.) u. a. a. O.

genblikk annehmen, und nun zunächſt in Beziehung auf unſern Gegenſtand nach den Folgen fragen. Zwei Wege laſſen ſich denken für dieſen Uebergang. Entweder der Landesherr will mittelſt dieſer Verfaſſung zu der evangeliſchen Kirche in daſſelbe Verhältniß treten in welchem er zu der eben ſo conſtituirten katholiſchen Kirche ſteht, d. h. ſich ſelbſt für die Zukunft nur die iura circa sacra vorbehalten, die iura sacra ſelbſt aber der Kirche auf dieſe Weiſe zurükkgeben. Dann aber würde er ſich auch nur die Beſtätigung der Biſchöfe vorbehalten dürfen, die Ernennung derſelben aber der Kirche anheimgeben müſſen *). In den meiſten Ländern würde dieſe zum Behuf eines ſolchen Ernennungsgeſchäfts doch erſt eine gewiſſe Organiſation erhalten müſſen; denn die Biſchöfe durch Behörden ernennen welche die Conſiſtorialverfaſſung bilden, das wäre eben ſoviel als ob der Landesherr ſie ſelbſt ernennte. Gewiß aber werden diejenigen welche zu dieſem Behuf eine kirchliche Provinz repräſentiren, es nicht auf ihr Gewiſſen nehmen wollen einen einzelnen zu beſtimmen, welchem die ganze Ausübung des Kirchenregiments in der Provinz ſolle übertragen werden. Denn außer der ungeheuern Verantwortlichkeit welche hierin läge, hieße das auch die evangeliſche Kirche der Anſprüche die ſie immer noch auf eine ihrem Geiſt angemeſſene Verfaſſung gehabt hat, durch eine freiwillige und in ihrem Namen verrichtete Handlung berauben, und ſie in eine Knechtſchaft ſtürzen welche mit der Zeit eine Menge von den ehemaligen Mißbräuchen zurükkführen könnte. Sondern nur unter der Bedingung könnten ſie ſich als evangeliſche Chriſten dazu verſtehen ſich einen Biſchof zu ſezen, daß er entweder nur die Aufſicht führe über die Geiſtlichen ſeines Sprengels, Kirchengeſeze zu geben ihm aber nicht zuſtehe, ſondern dieſe nur durch gemeine Berathung zu Stande kommen könnten, das heißt alſo

---

*) Auch die ſchwediſche Form, wo aus drei zur Präſentation gewählten der König einen ernennt, trägt doch eigentlich den Charakter einer freien kirchlichen Wahl.

mit andern Worten unter der Bedingung daß eine Presbyterialverfaſſung über die Biſchöfe geſtellt und dieſe jener untergeordnet würden. Das liturgiſche Recht, welches weſentlich zur kirchlichen Geſezgebung gehört, wäre dann auch nicht in den Händen der Biſchöfe, und ſo hätten wir über dieſe Geſtaltung für unſern Zweck nichts weiter zu ſagen. Oder wenn vor aller Presbyterialverfaſſung eine Scheu verwalten ſollte, von der ſich jedoch nicht einſehen läßt worauf ſie ſich gründen könnte: ſo würden dieſe abgeordneten wenigſtens darauf beſtehen müſſen daß dem Biſchof ein Rath zur Seite geſezt werden müßte, ohne deſſen Zuſtimmung er nichts vermöchte, und in welchem er doch eigentlich nur primus inter pares wäre. Alsdann würde bei einer zweckmäßigen Einrichtung auch von einer ſolchen gemiſchten Episcopalverfaſſung eine Ausübung des liturgiſchen Rechtes erwartet werden können welche dem Geiſt der Kirche gemäß wäre. Ob aber eine ſolche Verfaſſung irgend einen Vorzug vor der reinen Presbyterialverfaſſung entwikkeln, und alſo der große Aufwand den ſie verurſachen müßte ſich irgend belohnen würde, ja ob man nicht doch früher oder ſpäter durch einzelne traurige Beiſpiele zu der Erkenntniß gebracht werden würde, daß es nicht gut ſei in kirchlichen Dingen ſo ungetheilte Vollmachten und dieſe auf Lebenszeit zu ertheilen, das wäre noch eine andere Frage. Es läßt ſich aber auch denken, daß ein evangeliſcher Fürſt, der ſeiner Landeskirche eine Episcopalverfaſſung geben wollte, die oben vorausgeſezte Abſicht nicht hätte, ſondern immer noch fortfahren wollte das ius circa sacra und die iura sacra in ſeiner Perſon zu vereinigen, und leztere alſo den Biſchöfen nur in ſeinem Namen zu übertragen dächte. Dann alſo müßte er die Ernennung der Biſchöfe ſich ſelbſt vorbehalten. Bald genug würden wir dann ſehen daß das Kirchenregiment, wo irgend für inzelne Theile deſſelben ein beſonderes Intereſſe bei dem Landesherrn ſelbſt oder ſeinen nächſten Umgebungen ſich zeigte, alſo auch as liturgiſche Recht in dieſem Falle, von den Biſchöfen ganz m Sinne des Hofes würde verwaltet werden. Wenn alſo ein evangeliſcher Fürſt jemals die Abſicht haben könnte perſönliche Anſichten über religiöſe Gegenſtände, Anſichten von denen er wol weiß daß ſie mit den in der Kirche herrſchenden im gradeſten Widerſpruch ſtehen, dennoch geltend zu machen, ohne den Schein einer Gewaltthätigkeit auf ſich zu laden: ſo könnte er keine zwekkmäßigere Maaßregel treffen, als ſich Biſchöfe zu ernennen; denn einige wird er immer herausfinden können, und ſie werden eilen ſich ihm zu erkennen zu geben, welche der fürſtlichen Gunſt das Intereſſe der Kirche aufopfern. Bald genug wird dann auch in einem ſolchen Lande die vornehme Jugend wieder anfangen den Dienſt der Kirche als etwas ehrenvolles anzuſehn, und nach wenigen Generationen wird ſie allein die Biſchofsſize einnehmen und die Gunſt des Herrn ſich auf jede Weiſe zu erhalten wiſſen; die höhere Geiſtlichkeit wird kretenſiſch *) blühen, der evangeliſche Geiſt aber wird in völliger Unterdrükkung darniederliegen. Darum ſollte man ja hoffen, wenn ein ſolcher Gedanke ja irgendwo entſtände, würde ſich unter der evangeliſchen Geiſtlichkeit eines Landes niemand finden der in einem ſolchen Sinne die Reihe der Biſchöfe eröffnen wollte. — Sonach ſcheint allerdings, daß wenn ſowol das Kirchenregiment überhaupt als auch das liturgiſche Recht insbeſondere auf eine ſolche Weiſe in der evangeliſchen Kirche verwaltet werden ſoll, wie es dem urſprünglichen Begründetſein deſſelben in der Kirche ſelbſt gemäß iſt, die bisherige Conſiſtorialverfaſſung nur in die Presbyterialverfaſſung übergehen kann. Daß dieſe der evangeliſchen Kirche am gemäßeſten iſt, zeigt die Geſchichte dadurch daß ganz ſich ſelbſt überlaſſen, wie wir es am beſtimmteſten in Frankreich ſehen, ſie ſich keine andere als dieſe gebildet hat; daß dieſe Verfaſſung überall einen reichen Segen kirchlichen Lebens verbreitet und die Kirche in dieſer Verfaſſung Anfechtungen und Verfolgungen aller Art glükklich beſtanden hat, liegt ebenfalls zu Tage. Was könnten alſo evangeliſche Fürſten ſich für ein größeres Verdienſt erwerben, als wenn

---

*) Epiſt. an Titus I, 12.

ſie das ihnen am Anfang der Reformation übertragene Werk, die Ordnung und den Zuſammenhang der evangeliſchen Gemeinen zu geſtalten, dadurch krönten und vollendeten, daß ſie jeder der Kirche ſeines Landes dieſe den übrigen Umſtänden gemäß ſo mancher Modification fähige Verfaſſung gäben! Die neueſte Erfahrung zwar ſcheint nicht ſehr für dieſen Wunſch zu ſprechen, ſondern vielmehr darauf zu deuten, daß die gegenwärtige Zeit ſich zu einer ſolchen Einrichtung nicht eignet. Denn es ſind neuerlich zwei Verſuche eine ſolche herbeizuführen gemacht worden, aber vergeblich. Der eine in einem Lande deſſen König ſelbſt nicht evangeliſch iſt. Hier ging der Verſuch auf eine löbliche Weiſe von den die Conſiſtorialform an ſich tragenden Behörden aus; aber ein Widerſpruch erhob ſich unbegreiflicher Weiſe aus den Gemeinen ſelbſt. In dem andern kam der Vorſchlag auf die erfreulichſte Weiſe, die alle welche Antheil an der Kirche nahmen mit den ſchönſten Hoffnungen erfüllte, von dem evangeliſchen Landesherrn ſelbſt; und ohnerachtet er zunächſt nur den Verſammlungen der Geiſtlichkeit vorgelegt wurde, ging dieſe aus freien Stükken ſo ſehr in den Geiſt der Sache ein, daß ſie nicht nur die Bildung der Presbyterien für die einzelnen Gemeinen ſondern auch die Zulaſſung weltlicher Mitglieder auf gleichen Fuß in den Synoden oder Kreis- und Provinzialpresbyterien auf das eifrigſte bevorwortete. Wie nun ohnerachtet dieſer ſchönen Zuſammenſtimmung der Entwurf dennoch ſcheitern konnte, was man wol ſchließen muß da ſeit mehreren Jahren nicht mehr die Rede davon iſt, dies Geheimniß wird wol in der Entfernung niemand durchdringen. Diejenigen aber welche in jenem Lande die Mißverſtändniſſe hervorrufen und unterhalten, und die in dieſem den Gang der Sache nach den erſten Schritten aufgehalten haben, ſind der ganzen evangeliſchen Kirche in hohem Grade verantwortlich. Das übrige gute nun was dadurch hintertrieben iſt laſſen wir billig an ſeinen Ort geſtellt ſein; daß aber die Ausübung des liturgiſchen Rechtes nothwendig in ihre richtige Geſtalt würde gekommen ſein, das iſt ſehr leicht deutlich zu machen. Denn wenn ein wahres Bedürfniß vorhanden iſt Aenderungen in der Liturgie vorzunehmen: ſo muß dieſes unfehlbar auf den Provinzialpresbyterien oder dem des geſammten Landes zur Sprache kommen, und es läßt ſich nicht denken, daß ein evangeliſcher Landesfürſt nachdem dieſes geſchehen dennoch verbieten ſollte Hand ans Werk zu legen. Wer könnte aber beſſer als die verſammelte Geiſtlichkeit die ſachkundigen kennen, denen die Anfertigung des Entwurfs nach den ſchon beſprochenen Grundzügen anvertraut werden kann? Und wo könnten dieſe Grundzüge gründlicher beſprochen und alle Intereſſen beſſer erwogen werden als in ſolchen Verſammlungen, wo es an Kennern des Gegenſtandes und eifrigen Theilnehmern daran nicht fehlen kann, und wo zugleich diejenigen vorhanden ſind welche Sinn und Geſchmakk des beſſeren Theils der Gemeinen ausſprechen und mit in Rechnung bringen können! Und auch die Ausführung wird nicht nur auf dieſem Wege in die beſten Hände kommen, ſondern ſie kann auch gewiß nicht beſſer gelingen als von dem Eindrukk aus den ſolche Verſammlungen zurükklaſſen, indem ſich darin die Wünſche und die Hoffnungen derer fixiren für welche gearbeitet wird. Gewaltſame unvorbereitete Veränderungen werden auf dieſem Wege gewiß der Kirche nicht aufgedrungen werden, wie die Erfahrung lehrt, daß Kirchen in dieſer Verfaſſung wenig neuern an ihren liturgiſchen Formen; dagegen aber kann auch jeder, was ihm als ein wahres Bedürfniß erſcheint, immer wieder zur Sprache bringen, und alles beſſere wird alſo gewiß zur Wirklichkeit gebracht werden, ſobald der Zeitpunkt gekommen iſt wo es wirklich Eingang finden kann. Würden aber, ohnerachtet kein dringendes Bedürfniß da wäre, dennoch Veränderungen in Antrag gebracht, etwa von oben her: ſo würde eine ſolche Veranlaſſung gewiß immer nur benuzt werden um Kleinigkeiten zu beſſern welche man ſonſt noch ruhig hätte gehen laſſen. So fände alſo kleines und großes ſeine natürliche Stelle. Der Fürſt aber behielte immer nicht nur ſein landesherrliches Aufſichtsrecht, welches jedem Fürſten über jede Kirche gebührt; ſondern der evangeliſche Landesherr bliebe immer der oberſte Schuzherr ſeiner Kirche in allen ihren Handlungen. Denn alles was von dieſer Presbyterialverwaltung des Kirchenregiments ausginge, alſo auch die liturgiſchen Anordnungen derſelben, wurzelte doch in der kirchlichen Autorität des Landesherrn, als welcher dieſe Verwaltung eingeſezt; und er und ſeine Nachfolger, indem ſie dieſe Inſtitution aufrecht hielten, beſtätigten und erneueren nur dieſelbe Handlung, wodurch ſie ſie eingeſezt. Aber nicht nur dieſes; ſondern alle Handlungen dieſer Verwaltung erhielten erſt durch die Beſtätigung des Landesherrn ihre volle bindende Kraft für die Mitglieder der Landeskirche ſelbſt und für die andern Unterthanen des Fürſten, ſoweit etwas dieſer Art ſie betreffen kann *); und es wäre daher immer noch auch unter dieſer Geſtalt, nur auf die vollkommenſte und angemeſſenſte Weiſe, daſſelbe wie von Anfang der Reformation an, daß nämlich der evangeliſche Landesherr in ſeiner Landeskirche mit den übrigen weſentlichen Zweigen des Kirchenregimentes auch das liturgiſche Recht ausübte.

---

*) So beſtimmt unter andern auch das A. Landr. für die preuß. St. Th. II. Tit. XI. §. 46—49. daß nach erfolgter Genehmigung des Landesherrn die von der Kirchengeſellſchaft eingeführten Ordnungen für den Gottesdienſt gleiche Kraft und Verbindlichkeit mit andern Polizeigeſezen haben.

Geſpräch

zweier ſelbſt überlegender evangeliſcher Chriſten

über die Schrift:

Luther in Bezug auf die neue preußiſche Agende.

Ein leztes Wort oder ein erſtes.

> Habe ich unrecht geredet: ſo beweiſe es,
> daß es böſe ſei. Joh. 18, 23.

1827.

A. B.

A. Haſt du ſchon geleſen was du da, wie ich zu ſehen glaube, in der Hand hältſt?

B. Sieh da! ich dachte es ſollte dir neu ſein, und du erkennſt es ſchon von außen. Mir brachte es vor einigen Tagen ein militäriſcher Freund.

A. Natürlich genug, da es bei dem vorzugsweiſe militäriſchen Verleger erſchienen iſt, daß es ſich auch durch die Krieger zuerſt verbreitet. — Aber was ſagen denn die Leute dazu, für die es geſchrieben iſt?

B. Ich habe noch keinen ſolchen geſprochen ſeitdem.

A. Wie? ſeit einigen Tagen noch nicht, und du biſt doch nicht krank geweſen? Seit wann ſaheſt du dich denn mit D*, E* und F* ſo ſparſam?

B. Wie kommſt du auf dieſe? Für die iſt es ja nicht geſchrieben! Die gehören zur ſogenannten gelehrten Welt, und mit der will unſer Autor ja nichts zu thun haben.

A. Thorheit! Als ob du nicht eben ſo gut wie ich gemerkt hätteſt, daß er eigentlich die proteſtirenden Geiſtlichen, und ſo viele ihrer Amtsgenoſſen, als noch zu derſelben Fahne halten, mit ſeinem Luther in der Hand bei den evangeliſchen Mitchriſten, nämlich den ſelbſtüberlegenden Männern und Frauen unter ihnen, verklagen will.

B. Nun ſo ganz unrecht hätteſt du vielleicht wol nicht, wenn du ſagteſt, das Büchlein ſei eigentlich gegen dieſe geſchrieben. Und ich will mich auch berichtigen und ſagen, daß ich von denen an die es zunächſt geſchrieben iſt noch niemand geſprochen habe als gerade ein Paar Frauen.

A. Sonderbar! Habe ich doch noch nie gehört daß du in Gegenwart von Frauen dergleichen Dinge ernſthaft verhandelt, viel weniger aber noch, daß du ſie mit hineingezogen hätteſt.

B. Es machte ſich diesmal ſo; und da der Verfaſſer ſie aufgerufen hat, ſo hatten ſie ja ein Recht zu reden. Die eine aber ſagte auch, das wäre doch noch ein feiner Mann, ganz anders als wir, daß er ſich mit an die Frauen wendete, und troz des Reichthums an pauliniſchen Denkſprüchen es doch damit nicht ſo ſtreng nähme als wir, daß die Weiber ſchweigen ſollten in jeder Verſammlung wo von kirchlichen Dingen die Rede ſei.

A. Aber was ſagten ſie denn zur Sache? denn mir ſcheint dies ſehr fein zu ſein, daß indem die Behörden nicht wollen daß die Gemeinen gefragt werden dürfen, die Schriftſteller ſich dafür an die Frauen wenden, unter denen Luther vielleicht mehr in Gebrauch und Achtung kommt durch die kleinen Ausgaben, und bei denen auch das muſikaliſche Verdienſt der neuen Liturgie wol höher angeſchlagen wird.

B. Dieſe die ich ſprach äußerte ſich doch anders. Sie meinte, die große Mühe welche ſich der Verfaſſer gegeben zu beweiſen, daß Luther im Jahre 1523 es ganz ſo oder beinahe ſo eingerichtet habe mit dem Gottesdienſt, ſei an den Frauen verloren. So wie es ihnen mit den ſogenannten altdeutſchen Kragen und dergleichen keinesweges auf die genaue Uebereinſtimmung mit dem alten Coſtüm ankäme, ſondern darauf, wie es am beſten kleide: ſo würden ſie auch an der Liturgie nicht jene Genauigkeit ſchäzen, die ihnen zu gelehrt ſei, ſondern wie es ſie erbaue, und wie es mit dem ganzen wozu es gehöre zuſammenſtimme, danach würde ſich ihr Spruch richten.

A. Nun dann ließe ſich, wiewol es nicht zu genau genommen ſein will, doch manches gute anknüpfen! Aber deine Freunde, die verklagten, was ſagten die?

B. Noch weniger; der eine wollte ſogar das kleine Büchlein vor der Hand gar nicht einmal leſen.

A. Ziererei? oder abnehmendes Intereſſe an der Sache? oder was ſonſt?

B. Er meinte, es würde ja doch zeitig genug durch die Behörden herumgeſchikt werden, und dann komme es von ſelbſt auch an ihn. Widerführe aber dem Büchlein nicht einmal dieſe Ehre, dann wäre es auch gewiß zu ſchlecht um Notiz davon zu nehmen.

A. Alſo doch Ziererei! denn dieſe Maaßregel ſcheint längſt aufgegeben zu ſein. Wenigſtens habe ich nirgend gehört, daß etwa Auguſti's neuere Erklärungen ſo wären befördert worden.

B. Der andere hatte das Büchlein ſchon geleſen, meinte aber, man müſſe dazu ſchweigen.

A. Wie? ſchweigen? Sehr gegen meine Erwartung! Wer in dieſer Sache nicht bis zu Ende reden will, der könnte eben ſo gut gleich mit dem Schweigen angefangen haben, wie ja die mehrſten ſeines Standes.

B. So war es wol nicht gemeint. Aber es kann doch nicht immer nothwendig ſein Zug um Zug zu reden, und auf dieſen Zug ſchien es ihm am bequemſten einmal zu paſſen, und das Spiel an ſich vorbeigehen zu laſſen.

A. Er hält alſo dieſe Schrift wol gar nicht der Mühe werth? das läßt ſich allenfalls hören.

B. Wie du es nehmen willſt. Er hatte mehrere Gründe im Hinterhalt; und es läßt ſich nicht alles ſo auf einmal ſagen. An ſich, meinte er, ſei ſie in ſo fern nicht ſehr der Mühe werth, als darin was die Liturgie ſelbſt betrifft nur behauptet werde was niemanden jemals eingefallen ſei zu beſtreiten.

A. Sehr wahr! Aber deshalb bleibt doch die Zuverſicht nicht minder merkwürdig, mit welcher in dieſer Schrift ohne weiteres behauptet wird, weil — Kleinigkeiten abgerechnet — die Agende mit der Meßordnung von Luther übereinſtimme, müſſe ſie auch eingeführt werden.

B. Sachte, ſachte! Mit dieſem ohne weiteres ſcheint es mir ſo ganz richtig nicht zu ſein. Ich denke mir den Zuſammenhang vielmehr ſo. Dadurch daß die Agende von Luther unmittelbar herſtammt ſoll unmittelbar nichts bewieſen werden als daß ſie unmöglich könne katholiſch ſein, und daß alſo alles nur Sophismen ſein könnten, wodurch die Zwölfmänner und andere zu zeigen ſuchen, daß die Agende in der That als eine Hinüberneigung zur Meßordnung könne angeſehen werden. Eingeführt hingegen ſoll ſie werden zunächſt um der Uebereinſtimmung willen; denn die iſt immer für alle die auf dieſer Seite ſtehen das erſte was Noth thut. Daß man aber gerade in dieſer Liturgie zuſammenſtimmen ſolle, ſei darum nothwendig, weil hierin das Feſthalten des früher beſtandenen beſtehe.

A. Sollte man nicht denken, es gebe keinen ſpizfindigern Fund als dieſe Frage, ob wol von Luther etwas katholiſches kommen könne? Und doch weiß ich nicht, warum ich das nicht auf das unbefangenſte bejahen ſollte.

B. O weh, daß es nur niemand hört! Sonſt wird es gleich heißen, das ſeien dialektiſche Reden und Wendungen, und du weißt wol, dialektiſch und ſophiſtiſch wird in einen Topf zuſammengeworfen.

A. Meinetwegen, die Sache iſt aber zu klar. Ich frage dich, ſchwebt nicht jedem bei jener Frage gleich die andere auf der Zunge, wann doch Luther lutheriſch geworden ſei, da er doch nicht lutheriſch konnte geboren ſein? Mir iſt nirgend vorgekommen daß er einen Tag oder ſei es auch ein Jahr als ſeine beſtimmte Wiedergeburt vom Papismus zum evangeliſchen Chriſtenthum bezeichnet! Sondern allmählig hat ſich in ihm das evangeliſche Chriſtenthum entwikkelt; ſo lange es alſo noch minder entwikkelt war, kam auch noch mehr katholiſches von ihm. Daher kann freilich wol niemand lutheriſcher ſein als Luther, ſondern nur irgend ein buchſtäblicher Nachbeter kann ſich das einbilden; aber evangeliſcher, oder — denn wir ſind ja unter uns — proteſtantiſcher als Luther iſt Luther ſelbſt geweſen, der ſpätere nämlich als der frühere, und weniger katholiſch eben ſo jener als dieſer.

B. Nur daß doch auch in ſeiner unvollkommnen Zeit überall die herrlichſten ächt evangeliſchen und urchriſtlichen Blize durchleuchten. Um nicht an anderes zu erinnern, ſondern recht bei der Stange zu bleiben: ſo weißt du doch daß er in der Ordnung des Gottesdienſtes ſelbſt ſagt, er wolle die lateiniſche Sprache nicht laſſen gar wegkommen aus dem Gottesdienſt.

A. Ja wie mag es doch zugehen, daß unſer Autor, der die neue Agende über weit geringere Abweichungen von der wittenbergiſchen Meſſe mit großer Sorgfalt rechtfertigt, dieſen ſehr bedeutenden Punkt ganz übergeht, und die wichtigen Gründe nicht auseinanderſezt, welche dafür geſprochen haben daß auch in der größeren Liturgie alles deutſch gemacht, und nicht wenigſtens unter gewiſſen Umſtänden das lateiniſche vorbehalten werden, vielmehr von dem griechiſchen und hebräiſchen — welches Luther dort verzweifelt in den Gottesdienſt bringen zu können — wenigſtens eine Andeutung, in dem Kyrie eleiſon und dem Hallelujah geblieben ſei, das lateiniſche aber ganz habe weichen müſſen? Die Sache ſcheint ſehr einfach, ja faſt überflüſſig; indeß redlich und gründlich durchgeſprochen müßte ſie doch zu wichtigen Säzen führen. Doch ich unterbrach dich.

B. Nun eben darauf wollte ich kommen. Denn wenn jenes Feſthalten des lateiniſchen wie ein römiſcher Ueberreſt lautet; ſo kann ich dir nicht ſagen wie mich dieſes immer gerührt hat wenn er ſagt, wäre nur griechiſch und hebräiſch eben ſo gemein wie lateiniſch, ſo möchte er es auch eben ſo gebrauchen, und alle Sprachen im Gottesdienſte üben, damit die Leute überall Chriſto nüzen könnten. Was für ein warmer und anmuthiger Ton in welchem der Gegenſtand behandelt wird, gar nicht nach der Weiſe unſerer Vertheidiger der erneuerten Form, oder wie ſie ſie zu nennen pflegen!

A. Freilich iſt alles bei ihm Geiſt und Leben auch wo er es nur ſcheint mit dem Buchſtaben zu thun zu haben. Aber was du anführſt war doch nur eine ſchöne Viſion, die ſich höchſtens in zweiſprachigen Miſchländern oder Miſſionskirchen oder im eigentlichen Schulgottesdienſte verwirklichen ließ, wie denn auch Luther den täglichen Schulgottesdienſt mit viel Latein ausſtattet, auf daß die Jugend bei der lateiniſchen Sprache behalten und in der Bibel geübt werde. Gewiß aber hat Luther damals nicht etwa das lateiniſche beibehalten wollen, bis die Zeit kommen würde, wo er auch das griechiſche und hebräiſche in ähnlichen Maſſen mit einführen könnte; ſondern nur weil es noch nicht ging das lateiniſche ganz abzuſchaffen, tröſtete er ſich damit, daß doch auf dieſe Weiſe in der Kirche auch geübt wurde was man in den Schulen nur ſehr ungenügend betrieb.

B. Eben das geht ja deutlich genug aus den bekannten und oft angeführten Worten hervor — von denen aber hier die gewiß nicht richtige Darſtellung gegeben wird, daß ſchon Luther ſelbſt zweierlei Liturgien, eine größere und eine abgekürztere, gleichzeitig beizubehalten empfohlen habe, ich meine nämlich die Aeußerung, daß er als er den kürzeren Gottesdienſt einführte, die lateiniſche Meſſe nicht wollte ganz aufgehoben haben, ſondern es ſolle frei bleiben ſie zu gebrauchen wo und wenn es gefällt, oder wo Urſachen dazu bewegen. Zumal wenn man eine andere Stelle etwas weiterhin dazu nimmt, wo es heißt: mit den Feſten muß es gehen wie bisher, lateiniſch, bis wir deutſche Geſänge genug haben. Denn das Werk ſagt er, ſei eben im Anheben, und noch nicht alles dazu bereit.

A. Wie ſonderbar, daß man dennoch auf dieſen erſten Nothſtand zurükgehen will, als ſei er die rechte evangeliſche Vollkommenheit, und daß auch unſer Verfaſſer das ſo unbefangen thut, als ob der brave Funk ſeinen fleißigen und nüzlichen Tractat gar nicht geſchrieben hätte. Solch ein Reden über den Gegenſtand immer nach derſelben etwas eintönigen Melodie, ohne auf wahr und kräftig vorgebrachte Einwendungen Rükſicht zu nehmen, das iſt um die Geduld zu verlieren.

B. Ja für dich, weil du eben ungeduldig biſt. Mein

Freund aber meint, eben deßwegen müſſe man nur ſchweigen auf ſolche Aeußerungen, weil man ja doch zunächſt nichts thun könnte, als das ſchon geſagte wieder herbeiziehen, bis der Widerpart ſich gründlicher auf die Sache einläßt.

A. Peinlich aber iſt mir beſonders, wie hier mit Luther umgegangen wird, daß man dasjenige ſein Werk nennt und etwas von ihm verfaßtes, was lange vor ihm da war, und was er nicht einmal umgegoſſen, ſondern nur leiſe daran gefeilt hat. Peinlich iſt es, daß man immer wieder aufs neue lehren ſoll, als ob es noch nie geſagt wäre, wie wichtig es iſt bei den Anordnungen des großen Mannes wohl zu unterſcheiden, was er feſtgeſtellt, weil er es wirklich an und für ſich ſelbſt für gut hielt, und was er mehr ſtehen laſſen als gebilligt, weil es nämlich noch nicht anders anging, wie er in ſeiner kirchlichen Weisheit einſah, die von allem Dünkel und Eigenſinn ſo weit entfernt war.

B. Denke nur noch an das eine, wiewol minder bedeutende, daß die Epiſtel ſolle geleſen werden das Angeſicht zum Volke gekehrt, die Collecte aber zum Altar. So läßt er es ſtehn, aber er verheimlicht nicht, daß unter eitel Chriſten es gar nicht ſo ſein dürfe, ſondern da müſſe des Geiſtlichen Angeſicht immer zum Volke gekehrt ſein; aber das müſſe ſeiner Zeit verharren.

A. Lieber! wo würde er alſo jezt die rechten fortgeſchrittenen Chriſten ſehen in der evangeliſchen Kirche, wenn er aufſtände? In dieſer Beziehung doch offenbar in den reformirten Gemeinen, und denjenigen lutheriſchen welche ſich jener Form angenähert, keinesweges aber da wo unſere neue Agende regiert! Sondern wenn er dieſer zuhörte, und nicht wüßte daß dieſes und anderes der Art erſt jezt wieder aufgebracht würde: ſo möchte er wol das ganze Geſchlecht faule Chriſten ſchelten, daß ſie in dreihundert Jahren noch nicht weiter gekommen wären, ohnerachtet ſeiner deutlichen und nicht mißzuverſtehenden Winke. — Aber warum bringſt du mir wieder vor die Augen was mich ſo oft gequält hat wenn ich der Abendmahlsfeier nach der neuen Agende beiwohnte? Der Geiſtliche ſpricht die Ermahnung an die Communicanten, und das Gebet auch noch, ihnen zugewendet; ſobald er ſie aber eingeladen hat die Einſegnungsworte zu vernehmen, kehrt er ihnen den Rükken zu, ſo daß ſie nun dieſe eigentlichen Cardinalworte offenbar am wenigſten vernehmen können. Zur Beruhigung dient mir dabei vorzüglich nur, daß ſie dann auch die Kreuze nicht ſehen die über Brod und Wein gemacht werden ſollen, die mir beſonders hier verdächtig ſind, daß ſie bei vielen den Aberglauben erregen werden. Wie ſich auch gewiß ſehr zeitig in der Chriſtenheit Aberglaube daran gehängt hat, als ob dieſes Zeichen ein Mittel ſei gegen die böſen Geiſter, welche in dem heidniſchen Weſen ihren Siz hatten.

B. Unſer Verfaſſer aber bittet doch ſo rührend für dieſe Kreuze, und zwar weil ſie ſo ſparſam angewendet werden.

A. Ich glaube auch gern, wo das immer ſo geweſen iſt, daß kein Schade daraus entſteht, weil die Aufmerkſamkeit ſich gar nicht beſonders darauf hinwendet. Wo aber dieſer Gebrauch neu eingeführt wird, da wird man je ſparſamer er vorkommt um deſto mehr geneigt ſein Grund und Zwekk davon aufzuſuchen. Und was ſollen dann die der Sache ungewohnten Chriſten gerade an dieſer Stelle vermuthen? werden ſie nicht nur gar zu leicht glauben, dieſes in die Luft gemachte Kreuz gehöre mit zu dem was ſie die Conſecration nennen hören, und wovon nicht ſelten ſo geſprochen wird, daß ſie ſich etwas ganz beſonderes darunter denken müſſen? und ſind etwa ſolche Vorſtellungen nicht wirklich Annäherungen zum Katholicismus?

B. Ich will das nicht ganz läugnen, weil, indem dieſe Kreuze ſich auf die materiellen Gegenſtände, welche ſchon zum heiligen Gebrauch aufgeſtellt ſind, beziehen, die dem ſinnlichen Menſchen ohnehin ſo natürliche Meinung dadurch unterſtüzt wird, als ob das wunderbare nicht, wie doch auch die lutheriſche Kirche behauptet, in der Handlung allein liege, ſondern doch auch in den Gegenſtänden. Doch iſt dir das Umwenden und Kreuzſchlagen peinlich: ſo kommt es doch nur ſelten vor. Ich habe eine ähnliche ſtörende Empfindung, welche durch das ganze hindurchgeht. Mir ſcheint nämlich dieſe ganze Form von Wechſelreden oder Geſängen zwiſchen dem geiſtlichen und einem reſpondirenden Chor völlig unangemeſſen in Kirchen deren Bauart nicht dazu eingerichtet iſt. Es ſtört mich als etwas widerſinniges, daß die beiden Parteien, welche wiſſen daß ſie Geſpräch mit einander führen ſollen, ſtatt wie es ſich gehört einander gegenüber zu ſtehen, daß ſie ſich auch ins Auge faſſen können, vielmehr in verſchiedenen Stokkwerken gleichſam gerade unter einander ſtehen. Sollen wir ſonntäglich dieſe Reſponſorien haben: ſo gebe man uns auch lauter gothiſche Kirchen oder baue wenigſtens die unſerigen ſo um, daß Altar und Orgel, um welche ſich der Chor ſammelt, auf die entgegengeſezten Seiten der Kirche zu ſtehen kommen. Ich wenigſtens könnte das nicht aushalten wenn ich ein Geiſtlicher wäre, mit Leuten Wechſelreden zu führen die über meinem Kopfe ſtehen.

A. Sprich wenigſtens nicht ſolche Worte ſchlimmer Vorbedeutung von einem Sollen! Warum ſollen wir denn? Luthers wegen gewiß nicht! Denn wenn man die kleinen Schriften über die Ordnung des Gottesdienſtes nicht zerpflükkt und ſich einzelne Brokken herausnimmt, ſondern ſie in ihrem ganzen Zuſammenhange lieſt: ſo müßte man ſich abſichtlich verblenden, wenn man läugnen wollte daß Luther alle dieſe damals ſchon uralten Formen mehr ſchont als eigentlich hinſtellt, und daß er deren in ſeiner dritten Ordnung des Gottesdienſtes weit weniger würde gehabt haben. Ja ich möchte dreiſt behaupten, alles was in ſeiner Meßordnung von 1523 vorkommt und in die von 1526 nicht mit aufgenommen iſt, und eben ſo auch alles was in dieſer zweiten vorkommt, aber mit den Principien die er für die künftige dritte Ordnung aufſtellt oder vielmehr nur andeutet, nicht zuſammenſtimmen will, alles dieſes auch noch zu dem katholiſchen gehöre, was zwar nicht von ihm kam, dem er aber ſo lange er es beibehielt auch das gute abzugewinnen ſuchte. Wenn nun alſo der Glaubensheld aufſtände und unſern in Formeln und Gebräuchen noch mehr abgekürzten Gottesdienſt ſahe, wo das Schülerchor ſich nicht mehr ſo viel hören läßt, und zwar ohne allen Nachtheil der Schuljugend und unſerer Freude an ihr: ſo würde er wahrlich nicht wollen daß wir davon wieder ablaſſen ſollten; ſondern ſich freuen daß wir ſeinen in dieſen Angelegenheiten ſo oft wiederholten Ausſpruch: „Anderes mehr wird ſich mit der Zeit ſelbſt geben wenn es angeht“, ſo gut verſtanden und benuzt haben.

B. Du weißt ja längſt wie ſehr das auch meine Meinung iſt, daß er uns über einen ſolchen Rükkſchritt auf der von ihm vorgezeichneten Bahn, wie dieſe neue Liturgie für alle Kirchen iſt, wo die reformirten Formen ſich Eingang verſchafft hatten, oder wo auch nur, um bei unſerer Provinz ſtehen zu bleiben, die golziſche Agende im Brauch war, mehr loben als ſchelten würde. Und ſo iſt noch eines in dem Charakter dieſer ganzen Form, womit ſich Luther vertrug, weil es ſeit Jahrhunderten ſchon von einem Geſchlecht zum andern gegangen war; aber ich glaube, er würde uns ſehr recht geben, daß wir uns nicht mehr damit vertragen wollen.

A. Welches meinſt du?

B. Nun, daß Proſa, die nur zum Leſen gemacht iſt, ſoll geſungen werden. Er nennt es zwar wohlbedächtig leſen, wenn er von Epiſteln Collecten und dergleichen redet, aber es iſt ja notoriſch und geht auch aus ſeinen eigenen Angaben in unisono in F. in octavo tono u. ſ. w. hervor, daß ſie wenn auch nur recitaviſch iſt geſungen worden. Das mag nun angehen wo es die Noth gebietet, daß heißt in großen gothiſchen Kirchen von ſolchem Umfange, daß die Stimme ohne Hülfe des gemeſſenen Tons von einem ſo niedrigen Standorte aus als der Altar nicht durchdringen würde. Es bleibt aber immer etwas widerſinniges und für mich daher auch ſtörendes in geſungener Proſa, wiewol ich den Eindrukk dieſer alten Intonationen oft habe rühmen hören.

A. Hierin aber muß ich die neue Liturgie gegen dich vertheidigen. Sie läßt ja ſingen oder ſprechen frei nach Belieben und Vermögen des Geiſtlichen, und auch unſer Autor wiederholt das mit einem gewiſſen feierlichen Nachdrukk, es ſei Erlaubniß gegeben dies und jenes zu ſprechen oder zu ſingen.

B. Sehr wahr! Aber was würdeſt du nun anderſeits zu einem Dialog ſagen, wobei der eine ſpräche der andere aber ſänge? Würdeſt du nicht glauben daß ſie in ganz verſchiedener Stimmung wären, und ſich gegenſeitig herauf und herabzuſtimmen ſuchten? Und daß du nur nicht etwa ſageſt, dies beweiſe zu viel, weil doch auch der Gottesdienſt, wie ich ihn am meiſten liebe, aus geſungener Poeſie und geſprochener Proſa zuſammengefügt ſei.

A. Ich würde dir das kaum entgegnet haben, da hier doch das Lied für ſich ein ganzes bildet und die Predigt für ſich auch, und nur ein ganzes einer höhern Potenz gleichſam aus beiden zuſammengeſezt wird, hier aber in dem Dialog zwiſchen Geiſtlichen und Chor ſind beides immer einzelne Theile, die ſich auf das genaueſte auf einander beziehen. — Und was iſt ſonſt hier mit der Freiheit des Sprechens gewonnen? Sieh dir die ganze Rolle des Liturgen an von Anfang bis zu Ende, mit Einſchluß aller zum Wechſel dargebotenen Sprüche und Formeln, rechne das ab was aus unſern Kirchengebeten und Formularen, die ſpätern Urſprungs ſind, mit hereingenommen iſt, ob du mit Ausnahme dieſer lezten Stükke — denn ſie ſind wohlgebaute Proſa im großen Styl — ein einziges finden kannſt was einen würdigen kunſtvollen Rhythmus hätte, in deſſen Vortrag ſich auch wieder eine ſinnige Behandlung einer männlich guten und kräftigen Stimme auf eine erfreuliche und ergreifende Weiſe zeigen kann? Nein, ſie ſind entweder durch ihren ganzen Tonfall offenbar dazu gemacht, in recitativiſchen Abſäzen vorgetragen zu werden, oder für jene tonloſe mechaniſche für ſich hinmurmelnde Ableierung, wie wir ſie von den meiſten miniſtrirenden Geiſtlichen in den katholiſchen Kirchen zu hören gewohnt ſind.

B. Und noch ſchlimmer als dieſes äußere iſt doch immer, daß durchaus keine Spur von bindendem Zuſammenhang oder innerer Nothwendigkeit in der Aufeinanderfolge dieſer einzelnen Stükke auszudenken iſt. Mit dem beſten Willen habe ich mich zehnmal daran gegeben; aber immer vergeblich.

A. Was einer oder der andere dafür geſagt hat, das kann wol niemanden weder überzeugen noch jemandes Empfindung beſtimmen. Einer der die Sachen die ihm nicht behagen gern auf Scherz zieht, ſagte, das käme ihm vor als ob man die Compoſition eines zuſammengewürfelten Walzers bewundern wollte. Denn wie man auch die einzelnen Theile ſtellen möchte, ſo etwas wie jene Lobeserhebungen würde man immer auch über ein ſolches Machwerk ſagen können. Etwas iſt mir aber neuerdings hierüber ſonderbares vorgekommen. Bisher nämlich, wenn ich mir betrachtete was Luther im Jahre 1523 noch ſtehen ließ und was die neue Liturgie an verſchiedenen Stellen noch aus dem älteſten Kirchengebrauch, d. h. aus dem vorlutheriſchen, alſo aus den katholiſchen Meßbüchern ſei es nun das römiſche oder das brandenburgiſche hinzugefügt hat, und nun keine beſtimmte Richtung und Abſicht in der Anordnung entdekken konnte: ſo dachte ich immer, das kommt von deinem proteſtantiſchen Weſen her, und daß du dich nie genug um das katholiſche bekümmert haſt. Denn was hier ſo unbeſtimmt und zufällig erſcheint, das ſteht doch gewiß dort in einer ſolchen Beziehung auf das Meßopfer, daß ſich daraus alles nicht nur an ſich, ſondern auch gerade in dieſer beſtimmten Folge erklärt und rechtfertigt. Nun aber ſteht der Verf. des Buches über die katholiſche Kirche in Schleſien auf, der doch wer er auch ſei ohne Zweifel ein der kirchlichen Dinge auf eine gelehrte Weiſe kundiger katholiſcher Geiſtlicher iſt, und behauptet, dem ſei gar nicht ſo, ſondern auch in der Meſſe erſchienen dieſe Beſtandtheile eben ſo willkührlich, und ſie wären nur als Ueberbleibſel von längſt untergegangenen kirchlichen Gebräuchen verſtändlich. Nun ſehe ich freilich, daß Luther auch die ganze Form ſo behandelt als aus einzelnen Zuſäzen zu der urſprünglichen einfachen Form zuſammengekittet. Wie kann man nun wol behaupten, es werde ihm zu Dank ſein, wenn wir das was er ſchon ausgeſchnitten hatte wieder einkleken. Da er ſelbſt ſchon als er die zweite Hand anlegte noch mehr wegſchnitt, und auch da deutlich genug zu verſtehen giebt, daß es ihm zu viel ſei für die ächte chriſtliche Erbauung.

B. Was meinſt du alſo, wenn er aufſtände und wir alle die wir an dieſer kirchlichen Neuerung oder Erneuerung, wie man es nennen will, keine Verbeſſerung erkennen und die gewünſchte Erbauung nicht darin finden können, ſezten ihm unſere Gründe auseinander und ſprächen ganz treuherzig zu ihm, Lieber ehrwürdiger Herr, dies ſoll zwar von Euch kommen, aber wir wiſſen ja Ihr ſeid nie ſo ſehr erpicht geweſen auf Eure eigne Ehre und auf das was Ihr ſelbſt aufrichtetet, ſondern Eure große geiſtliche Kraft und Weisheit iſt immer eine Dienerin des Volkes geweſen zum gemeinen Nuz. Dergleichen nun iſt bei uns ſchon lange nicht mehr im Brauch geweſen, ſondern wir hatten eine ſolche Ordnung, in welcher faſt alles in der Predigt und dem Gebet und dem deutſchen Geſang den Ihr geſtiftet habt beſteht; das meiſte andere, woraus wieder leicht ein Lören und Tönen werden könnte, wie es vor Eurer Zeit geweſen war, iſt abgethan. So laßt uns nun dieſen Brauch behalten und löſet uns von jenem! Würde er wol zornig werden und um gewaltig darein zu fahren ſeinen Donnerkeil in den Mund nehmen und ſagen, wie unſer Verfaſſer thut, Ihr ſeid modeſüchtige Leute, anmaaßend und voll Eigendünkel, und was ihr vorbringt ſind nur ungerechte und hämiſche Ausfälle, und es iſt lauter Frevel wenn ihr euch eines Eifers für evangeliſche Freiheit rühmt?

A. Ich ſollte ſchwerlich meinen, da er ja ſelbſt ſo freundlich bittet, die Chriſten ſollten ſich ſeiner Ordnung nur der chriſtlichen Freiheit nach ihres Gefallens bedienen, wie, wo, wenn und wie lange es die Sachen ſchikken und fordern. Schwerlich, da er ja ſelbſt ſagt, Es iſt alles beſſer nachgelaſſen denn das Wort, und nichts beſſer getrieben denn das Wort; und dafür ſoll er uns wol gelten laſſen, daß wir das Wort wollen treiben und getrieben haben. Schwerlich, da er geſagt hat, Er begehre nicht daß diejenigen ſo bereits ihre gute Ordnung haben ſelbige ſollten fahren laſſen und ihm weichen. Wenn er alſo jezt wirklich ſelbſt käme und dieſe ſeine älteſte und noch älter gemachte und gemiſchte Ordnung jezt neu machen wollte, wie ſie denn allerdings jezt neu gemacht wird und erſt in Brauch kommen ſoll: wie könnte er denn jezt verlangen daß unſere gute Ordnung weichen ſollte, die ſchon längſt im Brauch iſt? Aber dieſer Schriftſteller und andere ſeines gleichen berufen ſich auf den Luther, daß ich ſie mit den Worten jenes dämoniſchen fragen möchte, Luthern kenne ich wol; aber wer ſeid ihr? Sie hangen ſich an irgend einen Buchſtaben und kauen an der Schale, den Kern aber laſſen ſie liegen und den Geiſt faſſen ſie nicht. Denn das iſt der Kern und Geiſt aller Ordnungen Luthers über den Gottesdienſt, daß alles ſo geſchehe, daß das Wort im Schwange gehe, daß wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, iſt es beſſer daß man weder ſinge noch leſe noch zuſammenkomme; daß Ordnung ein äußerlich Ding iſt und ſei ſie ſo gut ſie will, ſie kann in Mißbrauch gerathen. Mißbrauch aber iſt, ſo man ein nöthig Geſez daraus macht wider die Freiheit des Glaubens; wer Ordnung machen oder ändern will, ſei ſchuldig Acht darauf zu haben, wie es dem armen Volk leidlich und beſſerlich ſei.

B. Ja ja! in dem was du angeführt ſind die wahrhaft regulatoriſchen Aeußerungen Luthers über dieſen Gegenſtand enthalten. Das alles ſteht in den ganz eigentlich die Ordnung des Gottesdienſtes behandelnden Schriften, wo von keinem leidenſchaftlichen Zuſtande und keiner polemiſchen Aufgeregtheit die Rede ſein kann; es ſind die allgemeinen Säze, nach denen die Abzwekkung alles einzelnen in ſeinen Feſtſezungen erſt beurtheilt werden muß, und es ſind Säze darunter vor denen die neue Liturgie und die Art wie ſie ſich in der Kirche geltend machen will wol nicht beſtehen kann. Unſerm Schriftſteller aber geht es nicht nur ſo, daß er ſolche Hauptſäze entweder überſieht oder nicht gehörig würdiget, ſondern auch ſo wunderbar daß alles was er aus Luther anführt eben ſo gut wider die neue Liturgie gedeutet werden kann als für ſie, ja eben deshalb genau betrachtet nur wider ſie.

A. Sieh dich vor! Hier möchte ich dir zurükkgeben was du mir eben warnend zuriefſt.

B. Nein, nein, die Sache iſt ganz augenſcheinlich und es gehört keine Art von Kunſt dazu. Ich will Schritt vor Schritt nachgehen. Sieh nach, S. 8 und weiter! Wenn Luther ſagt, die Pſalmen ſelbſt wären ihm lieber als die Introitus, er wolle aber dem gemeinen Gebrauch weichen; wenn er ſagt, das Kyrie nehme er an und die Collecte bleibe ſo weit ſie chriſtlich iſt in der vorigen Weiſe: ſo iſt doch annehmen und belaſſen wie es war keine eigene Anordnung, ſondern beides hängt ab von dem obigen, dem gemeinen Gebrauch nachgeben. Man weicht aber nur ſo lange man muß, und ſo finden wir denn ſchon in der deutſchen Meſſe ein geiſtlich Lied zum Anfang ſtatt des Introitus. Ja auch ſtatt des Hallelujah, welches er früher einen Geſang der Kirche nennt, der nimmermehr niederzulegen ſei, ſteht in der deuſchen Meſſe ſchon nach der Epiſtel ein deutſches Lied. Eben ſo wenn er Lichtbrennen und Räuchern beim Evangelium weder gebietet noch verbietet und ihm das Abſingen des niceniſchen Glaubensbekenntniſſes nicht übel gefällt: wie kann man vernünftigerweiſe ſchließen daß ihm mißfallen würde, ſo jemand dieſe Ordnung änderte? Die neue Liturgie hat nun das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß an die Stelle geſezt. Luther wird es gewiß nicht übel nehmen; aber auch eben ſo wenig, wenn ſelbſt dieſes wegbliebe, zu einer Zeit wo man ihn verſichern könnte daß es allen in der Gemeine wirklich bekannt ſei, und daß auch bei Spendung der Sacramente die Gemeineglieder ſich immer aufs neue dazu bekennen. Wenn aber alles gelten ſoll wobei Luther ſoll ſagt, auch aus der Ordnung von 1523: ſo frevelt ja die neue Liturgie ſelbſt, daß ſie nicht Brod und Wein erſt unter dem Glaubensbekenntniß herbeibringen läßt. Dagegen hält ſie ſich freilich an die Präfation und folgt, zum deutlichen Beweiſe wie ſehr ſie das vorzieht was nicht von Luther ſelbſt herrührt ſondern älter iſt, hierin dem Luther von 1523 gegen den von 1526, welcher an die Stelle der Präfation das paraphraſtiſche Unſer Vater ſezt. Wo nun Luther bloß Vorſchläge macht, wie S. 16 und 17, das übergehe ich natürlich, wie denn auch dieſe Vorſchläge ſchon großentheils zurükkgenommen ſind in der deutſchen Meſſe. Iſt nun hier irgend eine gebietende Anordnung, welche gegen jene allgemeinen Grundſäze könnte geltend gemacht werden? Klingt hier irgend etwas ſo, als habe Luther etwas bei Strafe ſeines Unwillens auf Jahrhunderte feſtgehalten, und Jahrhunderte, in denen es an vielen Orten anders gehalten worden, gleichſam excommuniciren wollen? Aber wie kommt unſer Verfaſſer über das Gebot der täglichen Morgen- und Abendſegnung mit dem Zeichen des Kreuzes hinweg? Müßte nicht ſeiner Meinung nach die neue Agende dies bei der Trauung den Eltern und bei der Confirmation den Kindern zur Pflicht gemacht haben? Denn dies hat doch Luther eben ſo ſtreng geboten als nur irgend etwas äußerliches.

A. Gott ſei Dank daß es nicht geſchehen iſt! Wunderbar genug aber nimmt es ſich aus, daß der Vertheidiger dieſes allgemeine Gebot anführt wider diejenigen welche gegen das Kreuzſchlagen überhaupt proteſtiren, ſelbſt aber die Kreuze in der Liturgie nur deshalb empfiehlt weil ſie ſo ſparſam vorkommen! Welche eigenthümliche Art alle andern, auch diejenigen die ſonſt das offenbare Recht hatten Ordnungen in der Kirche zu machen, an Luthers Autorität binden zu wollen, dabei aber doch den Verfaſſern dieſer neuen Agende das Recht einzuräumen, daß ſie in Beziehung auf Luthers Anordnungen binden und löſen können nach Belieben. Als ob darin nicht ſchon der Grund läge zu derſelben Willkühr, über welche in dieſer Schrift ſo häufig geklagt wird. — Doch fahre fort in deiner Ueberſicht.

B. Alſo lies S. 20, wo Luther ſagt, er wolle den durch Zuſäze verderbten bisherigen Brauch des Gottesdienſtes fegen. Da kündigt er ſich alſo ganz deutlich als Abkürzer an; und dieſem Grundſaz iſt er auch treu geblieben, hat 1526 noch mehr abgekürzt als 1523, und alles was er von ſeiner dritten Ordnung ſagt, das iſt alles auf eine kurze feine Weiſe geſtellt, wobei es nicht viel und großes Geſänges bedürfte, und darunter verſteht er offenbar nicht den Gemeinegeſang, ſondern das Singen zwiſchen Liturg und Chor. Die neue Agende aber verhält ſich zu dem was ſie im Brauche vorfand und was ſich zum Theil ſchon ſehr jener dritten Ordnung näherte, denn das können wir kühnlich ſagen, nicht als eine Abkürzung, ſondern ſie vervielfältigt das Geſänge und legt es auf eine Weiſe an, wobei es nicht vieles und großes Gepredigtes bedürfe, ganz im Widerſpruch ſowol mit den oben angeführten Grundſäzen als mit dieſer Stelle. Wenn nun Luther hier, wie ich vorher ſchon ſagte, die zu ſeiner Zeit übliche und aus Rom herſtammende Weiſe, als aus der urſprünglichen einfachen mittelſt vieler Zuſäze entſtanden, darſtellt, und von vielen dieſer Zuſäze ſagt, ſie ſeien ſo daß man ſie nicht tadeln möge: ſoll das durchaus ſo gedeutet werden, daß es mit dem im Widerſpruch ſteht was Luther hernach ſelbſt gethan hat? oder läßt es ſich nicht in Uebereinſtimmung mit dem ſpäteren ganz natürlich ſo erklären, daß er nur eben bei dem erſten Aufräumen dieſe füglich glaubte ſtehen laſſen zu können?

A. Nun kommt die augsburgiſche Confeſſion; wegen der kann ich dir ja wol die Aufgabe erlaſſen; denn du haſt dich ja nur für die Stellen aus Luther anheiſchig gemacht.

B. Warum aber? Sagt ſie, daß in unſerer Kirche gelehrt werde, Kirchenordnung von Menſchen gemacht zu halten ſo weit ſie ohne Sünde mögen gehalten werden: nun wohl ſo war die damalige Ordnung des Gottesdienſtes auch aus allmählig in Schwang gekommenen Einzelheiten entſtanden; was aber allgemeiner Gebrauch geworden war, das war auch Ordnung. Unſere bisherige Ordnung war auch wie Homer ſagt nicht vom Stein oder von der Eiche, ſondern auch von chriſtlichen Menſchen gemacht. So giebt uns alſo auch dieſes wichtige Document das

Recht ſie zu behalten, und weiſet uns zugleich an daß jeder ſich wohl vorſehe, auch die neue Agende nur ſoweit zu halten als er nach ſeiner Ueberzeugung ſie ohne Sünde halten mag, und nicht weiter. Friede und gute Ordnung war aber, was den Gottesdienſt betrifft, bisher auch in unſerer Kirche, und wir können darüber allem was wirklich Ordnung war in unſern verſchiedenen Provinzen mit gutem Gewiſſen das beſte Zeugniß geben.

A. Es iſt mir ſchon oft eingefallen bei dieſen oft wiederholten aber immer unbeſtimmten Klagen über eingeriſſene Willkühr, daß man doch hier auch genaue Verzeichniſſe anlegen ſollte wie ſich in den verſchiedenen Provinzen die Zahl der Gemeinen, in welchen der Gottesdienſt willkührlich behandelt wurde, zu der Zahl derer verhalte wo man der Ordnung treu blieb. Ich bin überzeugt, die erſten würden noch nicht $\frac{2}{7}$ betragen, ſo daß bis jezt von dieſer Seite nicht viel gewonnen wäre, wogegen unter den jezigen $\frac{5}{7}$, wie man ja allgemein genug ſagt, die Abweichung und alſo die Willkühr gar ſehr groß ſein ſoll. Und hat doch eine neuerliche die Pfarreien in dieſer Hinſicht claſſificirende Verordnung eine eigne Nummer gemacht für ſolche Stellen, wo der bisherige Pfarrer ſich für die Annahme der Agende erklärt, ſie aber noch nicht eingeführt hat. Wie viele von den $\frac{5}{7}$ mögen wol in dieſe Rubrik gehören?

B. Das kommt ja eben daher, daß die Gemeinen dieſer Stelle der augsburgiſchen Confeſſion anhangen; ſie wollen ihren alten Brauch behalten, weil ſie von keiner Sünde dabei wiſſen und weil Friede und gute Ordnung dabei bewahrt geblieben ſind, welche hingegen ſeitdem die neue Agende aufgeſtellt iſt auf mancherlei Weiſe Gefahr laufen. — Unſer Verfaſſer giebt uns aber (S. 21) noch eine andere Stelle aus dieſem Document, welche lehrt wozu Ceremonien eigentlich dienen ſollen, nämlich daß das Volk daran lerne was ihnen von Chriſto zu wiſſen Noth thut. Mit dieſer Abzwekkung rechtfertigt nämlich die Confeſſion hier die Einführung des deutſchen Geſanges; und ich dürfte alſo nur geradezu ſagen, wollen wir an dieſer Confeſſion hangen, ſo

len wir uns alſo keine Ordnung gefallen laſſen durch welche
ſes Element verkürzt würde in Vergleich mit unſerm bisherigen
aaß. Aber ich bin viel großmüthiger; ich gebe ungebeten zu
ß wir hiezu den Kirchengeſang eigentlich nicht mehr brauchen,
dern nur als gemeinſamen ſchönen Ausdrukk unſerer geiſtigen
npfindungsweiſe. Aber iſt wol die neue ſonntägliche Liturgie
beſonders darauf berechnet dem Volke mitzutheilen was ihm
n Chriſto zu wiſſen Noth thut? Wie wird ſie wol nach die-
Regel beſtehen neben unſerm Kirchengeſang? Wenn ich denke,
tt der beſtändigen Wiederholung dieſer unter ſich nicht zuſam-
enhangenden abgebrochenen Säze, die ſich wo Chriſtus vorkommt
r an die allgemeinſten Formeln halten, könnten jedesmal nur
Paar Strophen mehr aus einem guten Liede geſungen wer-
n: wie viel mehr lebendige Erkenntniß Chriſti würde dann in
hresfriſt dargeboten!

A. Und auch aufgenommen gewiß! Denn viel leichter iſt
offenbar, daß ohne Nachdenken angehört wird was ſich be-
ndig auf gleiche Weiſe wiederholt, als daß einer ohne alle
fmerkſamkeit die jedesmaligen Lieder mitſingen ſollte, die theils
il ſie nur ſelten wiederkehren, theils auch ihres ungemein rei-
n Inhaltes wegen immer einen Reiz der Neuheit behalten. —
as nun folgt in unſerm Buch aus dem Eingang der deut-
en Meſſe, darüber haben wir ſchon geſprochen. Aber iſt das
ißverſtändniß, oder wie iſt es zu erklären daß unſer Verfaſſer
eint, die dritte Ordnung deren Luther erwähnt beziehe ſich auf
e häusliche Andacht? Iſt denn jemals bei den Mitgliedern ei-
r Familie von einem namentlichen Einzeichnen die Rede? oder
n einem gemeinen Almoſen das da könnte aufgelegt werden?

B. Wahrſcheinlich hat ſich der Verf. nur verleiten laſſen
rch den Ausdrukk, nach dieſer Ordnung könne der Gottesdienſt
ht auf öffentlichem Plaz vor allem Volk gehalten werden, ſon-
n die auf dieſe Weiſe enger verbundenen Chriſten möchten ſich
einem Hauſe verſammeln. Vielleicht iſt ihm auch nicht klar
werden wie ſich hier das beſchriebene Verfahren von den ſo-

genannten Conventikeln unterſcheide, die er doch gewiß gemißbilliget, und ſo hat er lieber die ganze Stelle mit einem halben Worte beſeitiget. Offenbar aber hat Luthern hier ein vollkommnerer Gottesdienſt im Sinn gelegen, der aber auch weiter entwikkelte Chriſten erforderte und eben deshalb nur im kleinen anfangen konnte. — Doch bei dem was nun kommt aus der deutſchen Meſſe, kann es einem wol leid thun, wenn doch einmal die neue Agende Anſpruch daran macht auf Luther zurükkzugehen, daß ſie nicht ſtatt ihrer Admonition vor dem Abendmahl das paraphraſirte Vater Unſer oder auch nur die Vermahnung von den Worten „Zum andern“ aufgenommen hat. So hätten wir die ſchönen Worte, daß ihr gedenkt und dankt der grundloſen Liebe, die er uns bewieſen hat da er uns durch ſein Blut von Gottes Zorn Sünde Tod und Hölle erlöſet hat, und darauf äußerlich das Brod und Wein, das iſt ſeinen Leib und Blut, zur Sicherung und Pfand zu euch nehmet. Und der Verfaſſer der Agende wäre der Verſuchung entgangen, ſich in die ſtachlige Redensart von den empfangenen Zeichen Jeſu Chriſti zu verwikkeln.

A. Nun was dieſe betrifft, ſo giebt ja unſer Vertheidiger ſelbſt ſchon das Zeichen zum Rükkzuge.

B. Nun gefällt dir denn das beſſer was er uns nun übrig läßt „auf daß ein jeder an die dabei geſprochenen Worte Jeſu Chriſti glaube?“ Ich will gar nichts von der ganzen Faſſung dieſer Stelle und der ganzen Vermahnung ſagen. Denn das iſt wol als allgemein anerkannt anzuſehen, daß wo die neue Agende etwas eigenes aufſtellt, ſich überall in der Compoſition und dem Styl der Mangel einer gehörigen Schule und einer ſchulmäßig geübten Feder zu erkennen giebt. Aber hier iſt nun die Rükkſicht vorwaltend auf die Abendmahlsgenoſſen von beiden Meinungen, die alſo die von Chriſto geſprochenen Worte auf verſchiedene Weiſe verſtehen, ſo daß dieſer Saz nur zur Erinnerung an die Verſchiedenheit gereichen kann, ſonſt aber vielleicht gar bei manchen die Meinung erregen als liege eine Kraft in dem Glau-

ben an die Worte als ſolche. Die obigen Worte Luthers wür-
den gewiß allen befriedigend ſein, und außerdem hätte ſich auch
ſchon aus vorhandenen Agenden für unirte Gemeinen anderes
beſſeres ſubſtituiren laſſen. — Doch wenn auf das Zurükgehen
uf Luthers Anordnung ſoviel Gewicht gelegt wird, warum äu-
ſert unſer Vertheidiger nicht auch den Wunſch, daß es mit der
Diſtribution des Sacraments ſo gehalten werden möge wie hier
ngegeben iſt?

A. Nun das ſchenken wir ihm. In der Brüdergemeine
ird ſo verfahren, allein wir könnten doch die Austheilung durch
Diakonen an die in ihren Bänken ruhig ſizenden und beim Em-
fang nur aufſtehenden Communicanten nicht nachahmen. Was
u vorher ſagteſt von dem Styl der Agende, das hat mich ſchon
ſt gelüſtet auszuführen; aber ſo ſehr es mich gefreut haben
ürde, wenn mir gelungen wäre einen beſondern Zweck dadurch
s erreichen den ich im Auge hatte: ſo wüßte ich doch keine
orm zu finden, um mir ſelbſt und dann auch den Leſern eine
lche genaue Durchnehmung erträglich zu machen.

B. Recht gut daß du es unterlaſſen haſt; aber ſoll ich
ine Rede etwa ſo verſtehen, daß auch meine Durchnehmung der
theriſchen Stellen in unſerm Büchlein dich ſchon langweilt?
h kann dir nicht helfen, du mußt mir noch durch ein Paar
eiten folgen, welche erſt die eigentlichen Beweisſtellen enthalten,
e Luther über diejenigen denkt, welche die neue Agende nicht
nehmen wollen. Alſo zuerſt die Stelle S. 26 aus der Vor-
e zur deutſchen Meſſe. Da erzählt Luther freilich, es ſeien
oße Klagen und Aergerniſſe über die mancherlei Weiſen der
uen Meſſe, daß jeglicher ein eigenes mache. War damals nicht
nz natürlich, daß überall wo ein Funken zündete von dem neuen
ht und der neuen Liebe ſich auch gleich die That regte und
Mißbräuche abgethan wurden, und der Predigt des Wortes
um gemacht? und iſt es nicht eben ſo natürlich, daß dieſes,
l jeder unabhängig vom andern anfing, nicht auf gleiche
iſe überall geſchehen konnte? Nun ſtellt Luther ſeine deutſche

Meſſe ans Licht. Aber er will keinesweges ſeine wittenbergiſche Ordnung ganz Deutſchland aufdringen; vielmehr proteſtirt er dagegen ausdrüklich, will kein nöthig Geſez daraus machen, ſondern iſt zufrieden wenn nur in jeglicher Herrſchaft der Gottesdienſt auf einerlei Weiſe geht, und wenn die Städtlein und Dörfer um eine Stadt her mit dieſer gleich parten.

A. Dieſe Stelle führt ja auch unſer Verf. S. 27 an; aber er wehrt ſie durch die Bemerkung ab, daß ſie ſich nur auf die ehemalige Eintheilung unſers deutſchen Vaterlandes beziehe.

B. Sehr wohl! aber auch Sachſen beſtand damals aus ſehr vielen Herrſchaften und hatte viele Städte mit umliegenden Städtlein und Dörfern; und er verlangt auch für Sachſen nicht mehr. Was iſt alſo von der erſten Stelle für ein Gebrauch zu machen in Sachen der neuen Agende? als daß wir ſo etwa ſagen. Wohlan, der Verfaſſer der neuen Agende iſt auch einer der eigenes gemacht hat, nicht nur weil er von gar vielerlei Orten her auf ſeine eigene Weiſe zuſammengeſtellt hat, ſondern er hat auch unläugbar eigenes dazu gethan. Die Stelle giebt ihm alſo zur Prüfung anheim, ob er es aus guter Meinung gethan oder aus Fürwiz, und wenn er in Aufſtellung derſelben ſich ſeiner chriſtlichen Freiheit gebraucht hat, ob alles Aergerniß und alle Spaltung in der Landeskirche, die ſeitdem aus der Förderung dieſer Agende entſtanden iſt, und immer mehr äußerlich hervorzubrechen droht, ſo daß die kirchlichen Streitigkeiten ſchon müſſen vor den weltlichen Richter gebracht werden, ob dieſes als etwas gerühmt werden kann das zu Gottes Ehre und des nächſten Beſſerung gereicht. Und wenn dies nicht der Fall iſt: ſo würde auch wol Luther dieſen ganzen Gebrauch chriſtlicher Freiheit nicht gerühmt haben!

A. Damals war es nun auch ſo wie Luther ſelbſt unmittelbar vor den angeführten Worten ſagt, daß überall ſtark gedrungen wurde auf deutſche Meſſen, und daraus entſtand ſo viel eigenes. Aber ich wüßte nicht wer in den lezten Jahren vor der erſten Erſcheinung dieſer Agende auf etwas neues gedrungen hätte! Alles war ja ruhig und ſtill über dieſe Dinge. Man wußte daß die Synode eine Commiſſion niedergeſezt hatte, um eine Kirchenordnung und Formularſammlung für die Provinz zuſammenzuſtellen; aber ich habe nirgends eine große Ungeduld verſpürt, als ſich die Sache in die Länge zog. Ganz anders mit dem Geſangbuche, denn jeder fühlte hier das Bedürfniß. Die Agende ward daher auch gar nicht als etwas erſehntes aufgenommen, ſondern jedermann wunderte ſich über die unerwartete Erſcheinung. Doch was ſoll ich die ganze Geſchichte wiederholen.

B. Unnöthig freilich! So viel aber müſſen wir wol geſtehen, daß wenn bei der Agende noch nicht viel zu Gottes Ehre und des nächſten Beſſerung herausgekommen iſt: ſo hat auch wol der Urheber noch nicht viel eigene Luſt oder Nuzen davon geärndtet. — Die folgende Stelle aber, daß die Freiheit ſoll der Liebe und des nächſten Dienerin ſein — ich weiß nicht warum der Verfaſſer die Worte der Liebe ausgelaſſen hat — dieſe ſoll wol den Widerſachern der Agende geſagt ſein, und es ſollen dadurch die Behörden vertheidigt werden, wenn ſie den Geiſtlichen und den Gemeinen die Freiheit einziehen. Aber wie folgt das! Hier iſt nur die Rede davon weß ein jeder ſich ſelbſt für ſchuldig achten ſoll, nicht aber was ein anderer das Recht habe aufzulegen! Und die Verpflichtung zum Einziehen der Freiheit iſt davon abhängig gemacht, wenn ſich die Menſchen ärgern oder irre werden über ſolchen mancherlei Brauch. Hier ärgerte ſich aber niemand, außer daß es jezt oft geſchieht, wenn Geiſtliche anfangen wollen ihrem gegebenen Wort zu genügen und die neue Agende einzuführen, daß die Gemeinen ſich ärgern und irre werden.

A. Wie ſteht es aber wol mit der nächſten Stelle „Iſt auch der gleichförmige Brauch“ ꝛc.? die klingt mir gar nicht als ob Luther ſie geſchrieben hätte, ich weiß auch nicht wo ſie ſteht.

B. So wie ſie hier lautet weiß ich auch nichts darüber zu ſagen, weil mir nicht klar iſt ob die Freiheit ſoll die Dienerin der Liebe ſein oder der Uebereinſtimmung. Aber ſo hat Luther ſie auch wol nicht geſchrieben. Ich vermuthe nämlich daß die unmittelbar auf die vorige Stelle folgenden Worte der eigentliche Text dieſer Stelle ſind. Gieb her deinen Luther und laß mich aufſchlagen. Sie lauten ſo: Weil an dieſer äußerlichen Ordnung nichts gelegen iſt unſeres Gewiſſens halber vor Gott, und doch dem nächſten nüzlich ſein kann, ſollen wir der Liebe nach, wie St. Paulus lehret, darnach trachten, daß wir einerlei geſinnt ſein, und aufs beſte es ſein kann, gleicher Weiſe und Geberden ſein."

A. So ſehr groß iſt die Aehnlichkeit freilich wol nicht, indeß iſt es doch möglich daß du recht haſt.

B. Der Verfaſſer mag wol geglaubt haben der erſte Saz gäbe den Gegnern zu viel Vorſchub; und ſo hat er die Stelle von dem vorigen getrennt und iſt ins Aendern gekommen. Nun hängt aber dies alles noch ab von dem Saz, wenn die Menſchen ſich ärgern oder irre werden; und darum habe ich auch nichts beſonderes darüber zu ſagen. — Die lezte Stelle auf dieſer Seite iſt ſchon beſprochen. Die erſte S. 28 iſt nun aus dem Schreiben an die Liefländer. Dieſes iſt beſonders deshalb mir immer merkwürdig geweſen, weil man daraus ſo deutlich in der Kürze Luthers reinen praktiſchen Sinn erkennt, der mit großer Klarheit das was ſchwierig iſt in dieſen Dingen überblikkt. Denn, ſagt er, ſo man einerlei Weiſe vornimmt und hegt, ſo fällt man darauf und macht ein nöthig Geſez daraus wider die Freiheit des Glaubens. — Das iſt der ſchlüpfrige Weg den unſere Behörden jezt einſchlagen. — Sezt man aber und ſtellet nichts, ſo fähret man zu und macht ſo viel Rotten ſo viel Köpfe ſind. — Das iſt nun das Uebel wogegen die neue Agende das Heilmittel ſein ſoll, welches aber doch nur daraus entſtanden iſt, daß die Vorgänger der jezigen Behörden ruhig zugeſehen haben bei jenen Zuſäzen.

A. Ja ja, wie der alte Dichter ſagt, die Führer ſündigen und das Volk muß es büßen. Was war nun aber Luthers Weg den er hielt zwiſchen dieſen beiden Klippen?

B. Gar nichts beſonderes. Man müſſe eben, ſagt er, zu chriſtlicher Einfältigkeit und Einträchtigkeit reden das beſte ſo man kann, obs gleich nicht alles ſo gehen will wie wir reden und lehren. Und auf welchem Wege will er das fördern? Sieh her! So bitte ich nun euch alle, meine lieben Herren, ſagt er, *laſſet ein jeglicher ſeinen Sinn fahren, und kommt freundlich zuſammen, und werdet fein eines, wie ihr dieſe äußerlichen Stükke wollet halten,* daß es bei euch in einem Strich gleich und einerlei ſei.

A. Alſo offenbar auch hier ſucht er die Einigkeit nur ſo weit als das Aergerniß ging über die Verſchiedenheit der Gebräuche; und er ſucht ſie alſo auch nur um des Aergerniſſes willen. So iſt denn nun deutlich, nach Luther war unſer Kirchenregiment damals auf dem rechten Wege, als wenigſtens einige angeſehene Geiſtliche zuſammenkommen ſollten um die Gebräuche des Gottesdienſtes zu ordnen. Und noch mehr damals als unſere Geiſtlichen, und ſie wollten ja in Zukunft auch von uns Laien aus den Gemeinen unter ſich haben, ſynodenweiſe zuſammenkommen ſollten, und als bei uns die Provinzialſynode, ein Beiſpiel das gewiß auch in andern Provinzen Nachahmung würde gefunden haben, eine Commiſſion ernannt hatte um die verſchiedenen gottesdienſtlichen Ordnungen der Provinz prüfend zuſammenzuſtellen, und aus dem was ſich im Brauch fände eine Sammlung von kirchlichen Formularen zu veranſtalten. Dabei wäre alſo auf demſelben Wege den Luther hier vorſchlägt, denn er ladet ja auch die Pfarrer alle ein zuſammenzukommen, eine Gleichmäßigkeit entſtanden über einen ſolchen Strich wie Luther auch hier nur verlangt.

B. Sehr richtig! Wäre freilich aber Luther geweſen wie unſer Verfaſſer ſich ihn denkt: ſo hätte er müſſen, als er erfuhr daß Rotten und Zweiungen in Liefland anfingen, nicht einen ſo milden Brief ſchreiben mit ſolchen Vorſchlägen, ſondern den Donnerkeil in den Mund nehmen, wie unſer Verfaſſer ſich ausdrükkt, tüchtig dreinfahren und den Liefländern ſeine Ordnung von 1523 zur Nachahmung zuſchikken. — Waren nun aber jene Zuſammenkünfte und dieſes Vorhaben ganz in Luthers Geiſte: ſo hat doch gewiß der Verfaſſer der neuen Agende nicht lutheriſcher gehandelt, wenn er anders, wie man doch glauben muß, wußte daß dieſes im Werke war, daß er nun dennoch — wenn ich auch gewiß und gern vorausſeze aus guter Meinung, ſo muß ich doch ſagen aus Ungeduld, und Ungeduld wiederum iſt doch immer Fürwiz — ſein eigenes verfertigte und dieſes dem Könige ſo dringend zu empfehlen wußte daß alles erfolgt iſt was wir wiſſen, und daß von jenem gemeinſamen Werke nun gar nicht mehr die Rede ſein kann. Wie konnte nun alſo unſer Verfaſſer, der doch wiſſen mußte was in dieſem Sendſchreiben an die Liefländer ſteht, etwas daraus für die neue Agende und das Verfahren mit derſelben anführen?

A. Beſonders freilich hätte ihm die Feder entſinken ſollen gerade bei der angeführten Stelle, wie ich eben zu meinem Erſtaunen ſehe. Iſt es Kurzſichtigkeit oder wie ſoll man es nennen? So lautet der vollſtändige Zuſammenhang: §. 13 „So macht nun und haltet Meſſe, ſinget und leſet einträchtlich auf einerlei Weiſe an einem Orte wie am andern, weil ihr ſehet daß die Leute ſo begehren und bedürfen, daß ſie nicht irre ſondern gebeſſert werden durch euch. Denn um ihrer Beſſerung willen ſeid ihr da, wie S. Paulus ſpricht 1. Cor. 10, 23. Die Gewalt iſt uns gegeben nicht zur Verſtörung ſondern zur Verbeſſerung. Dürft ihr ſolcher Einträchtigkeit nicht, das danket Gott; das Volk aber bedarfs.“ Iſt der nun in gutem Glauben, der dieſe Stelle anführt zur Vertheidigung einer gottesdienſtlichen Ordnung, welche freilich wie wir hören Einträchtigkeit hierin bewirken ſoll, aber eine Einträchtigkeit für die ſich gar kein Bedürfniß geregt hat im Volk? einer Ordnung die uns gar nicht gekommen iſt um Rotten und Zweiungen zu ſteuern, denn es waren keine da, ſondern die uns leider deren erſt bringt?

B. Wol haſt du recht; und es zeugt nicht ſehr für die Güte der Sache, daß ſie keine beſſere Vertheidiger findet als ſolche. Und dergleichen findeſt du auch in andern Schriften dieſer Seite, deren Verfaſſer gewiß als Gelehrte viel vornehmer ſind als der unſrige.

A. Haſt du vielleicht etwas neues der Art im Sinne, ſo ſprich nur!

B. Nun wäre dir vielleicht das neueſte Stükk des Einheits-Journals noch unbekannt? Da ſteht in einer Recenſion von dem Bedenken der Zwölfmänner, weil ſie eine freie Regung des Geiſtes ſicher geſtellt wiſſen wollen, es ſei nicht einzuſehen wie auf dieſe Weiſe auch nur ein neues Geſangbuch zu Stande kommen könne.

A. Nun, das iſt freilich ſehr auffallend nur für diejenigen geſagt, die nicht nachſchlagen und ſich den Zuſammenhang anſehen wollen!

B. Und wenn ſie von der neuen Agende ſagen, der kirchliche und theologiſche Urſprung derſelben ſei noch nirgends nachgewieſen: ſo meint jener, nach dieſer Regel dürfe man auch kein gellertſches Lied ſingen, und alles ſei ſo gut als nichtig was Melanchton für die Kirche gethan habe. Was ſagſt du zu ſolchen Kunſtſtükken?

A. Was ſoll man thun, als die Achſeln zukken zu ſolchen Verdrehungen! Die neue Agende wäre vortrefflich daran, wenn ſie erſt eine ſolche Sanction hätte als die augsburger Confeſſion, und ſie wäre wenigſtens beſſer daran als ſie iſt, weil ſie nämlich dann auch beſſer ſein würde, wenn ſie einen Urheber aufzeigen könnte der ſo viel Theologie hätte wie der Verfaſſer der loci theologici. Und wenn eine ſolche Zuſammenſtimmung von Gemeinen, Geiſtlichen und Behörden für ſie da wäre, wie die gellertſchen Lieder fanden als ſie in unſere Geſangbücher aufgenommen wurden: ſo wäre ihr auch geholfen; dieſe wäre dann ihr kirchlicher Urſprung, ſo wie ſie in jenem Falle einen theologiſchen hätte. Denn nirgend ſteht meines Wiſſens in jenem Bedenken, daß eine Agende von einer Facultät oder einem Doctor der Theologie, oder auch nur einem Biſchof wie ſie jezt ſind müſſe gemacht ſein.

B. Aber wer weiß ob der eben ſo feine als berühmte Mann, der gar oft noch beſondere Gedanken im Hintergrunde hat, auch der Sache der Agende einen beſondern Dienſt hat leiſten wollen durch dieſe Vergleichung? Doch laßt das gut ſein! Wir wollen es dieſem berühmten Manne gern gönnen, wenn es ihm frommt, daß er ſich Freunde mache mit ſolchem ungerechten Mammon, und auch unſerm Schriftſteller, daß er Gründe die er nicht zu widerlegen weiß ohne weiteres Sophismen nennt. Für jezt bedenke nur daß ich mit meiner Aufzählung noch nicht zu Ende bin.

A. Richtig! Nun folgt zunächſt die Stelle aus der Vorrede zur Viſitationsordnung. Die klingt ja gar ſehr ſtark für die verſochtene Sache und droht gar mit Ausſtoßung!

B. Es iſt damit nicht viel anders als mit der vorigen. Wer mit der Viſitationsordnung unbekannt iſt, der ſollte meinen es handele ſich da von der Ordnung des Gottesdienſtes. Aber das gemeine und gleiche wovon hier die Rede iſt hängt damit gar nicht zuſammen, ſondern es handelt ſich bekanntlich dort von den erſten Grundſäzen chriſtlicher Kirchenverfaſſung und Gemeineordnung, von Lehren und Leben der Geiſtlichen und ſolchen Hauptſtükken. Ueber die Ordnung des Gottesdienſtes und der Gebräuche durch die Viſitationsordnung ſonſt etwas feſtzuſezen, als nur die Abſchaffung derjenigen Gebräuche welche der evangeliſchen Lehre ſchnurſtrakks widerſprechen, iſt niemandem eingefallen. Vielmehr ſteht in dem Abſchnitt von menſchlicher Kirchenordnung noch: Etliche ſingen deutſche Meſſen, etliche aber lateiniſche, welches wir geſchehen laſſen. Eben ſo in dem Abſchnitt von täglicher Uebung in der Kirche ſteht „Sonſt am Sonntag laſſen wir bleiben wie es ein jeder Pfarrherr mit chriſtlichen Cerimonien hätt.“

A. Sollte wol unſerm Verfaſſer nur die Vorrede bekannt geweſen ſein, und er ſich dieſe Ausdrükke am liebſten von ſeinem Lieblingsthema erklärt haben?

B. Das kann wol ſein; es kommt aber darauf an wer er Mann iſt. Geſtern zeigte ich das Büchlein einem eben angeommenen Fremden, der brachte es mir heute zurükk und meinte, er Verf. möchte wol ein eben ſolcher Candidat ſein wie ſchon iner ſich in dieſer Sache gezeigt hat. Einem ſolchen nun wäre as wol zuzutrauen; ich bin jedoch nicht der Meinung dieſes Freundes — Aber was beweiſet nun die nächſte Stelle? Verammt Luther keine andere Ceremonien als die ganz unevangeiſchen: nun ſo verdammt er ja unſere auch nicht die wir bis ezt gehabt haben. Hält er die andern alle in der Kirche ungeränkt: warum ſollen unſere, da ſie ja da ſind, nicht ungekränkt gehalten werden? Begnügte ſich Luther damit das vorhandene heils zu reinigen theils zu beſeitigen, ohne daß er eine Neigung erſpürt hätte auf etwas ſchon ſeit vielen Jahren verſchollenes urükkzugehn: wie kann er als Patron eines Verfahrens angeührt werden, wodurch alles vorhandene unbarmherzig zertreten wird, und nur das verſchollene in Gang gebracht werden ſoll? Wenn Luther auch die Bilder in den Tempeln ließ wo ſie waen: ſo iſt noch lange nicht gewiß daß er auch den loben würde, er Bilder in Kirchen aufhängt, in denen nie welche geweſen waren.

A. Doch ſieh hier, dies iſt merkwürdig! Wenn wir ein Paarmal zweifelhaft waren, ob wir aus Kurzſichtigkeit ſprechen ollten oder aus böſem Willen: ſo iſt doch dies faſt zu gutmüthig von einem Vertheidiger dieſer Sache, daß er Luthern ſeinen Haß rklären läßt gegen diejenigen welche unſchuldige und freie Ceremonien verſtören und aus der Freiheit einen Zwang machen. Denn wer verſtört und zwingt hier als gerade diejenigen welche wider Dank und Willen der Gemeinen die neue Agende einführen wollen?

B. Ja dieſe Anführung iſt freilich unerwartet. Aber du ſprich auch nicht zu viel und verſündige dich nicht. Dieſe Stelle geht eigentlich gegen die Stürmer und heftigen Neuerer, von deren Verfahren Luther das ſeinige unterſcheiden will. Nun ſcheinen freilich jezt die Beförderer der neuen Agende mehr zu neuern und heftiger zu ſtürmen als ihr Widerpart; aber Verſtörung ſehe ich noch nicht; und es iſt doch auch wahr, was uns immer wiederholt wird, vom Zwang ſei gar nicht die Rede, den gebe es nicht, und werde es niemals geben.

A. Nun, wie verſtehe ich dich? Iſt das keine Verſtörung, wenn die Gemeine, weil wider ihren Willen die Agende eingeführt iſt, die Kirche verläßt, an die ſie eigentlich gewieſen iſt, zum ſichern Beweis daß ihr bisheriger Brauch ihr wirklich lieb war? Iſt das nicht eine Verſtörung des Gottesdienſtes wenigſtens, wenn der größte Theil der Gemeine ganz beſtimmt unterſcheidet einen Theil deſſelben der ſie nichts angeht und einen der ſie intereſſirt? Ich gebe ja zu daß das nicht überall iſt; aber Unheil genug, wo es iſt. Und Zwang willſt du auch die neueſte Maaßregel wegen Anſtellung der Candidaten und Verſezung der Prediger nicht nennen?

B. Die Verſtörung muß ich dir in dieſem Sinne ſchon zugeben, aber auch den Zwang? nein! Was freilich die Candidaten betrifft: da bin ich ganz der Meinung eurer Zwölf in dem Schreiben an ihren Miniſter; aber ſo lange die Gemeinen noch ein Recht haben Einſpruch zu thun gegen den ihnen beſtimmten Pfarrer, warum benuzen ſie es nicht bei jeder ſolchen Gelegenheit gegen jeden der ſich, ohne ſie zu kennen und ihr Bedürfniß erwogen zu haben, zu einem Herrn und Richter über ſie aufwirft? Erſt wenn man darauf nicht hörte würde der Zwang angehen; wo aber den Gemeinen ein ſolches Recht gar nicht zuſteht, da iſt der Zwang weit älter, und hebt nicht erſt mit der Liturgie an

A. Geh doch! Leſſing mag in vieler Hinſicht nicht der beſte Chriſt geweſen ſein, aber viel ſehr chriſtliches hat er doch unſtreitig geſagt, und dahin gehört vorzüglich auch dieſes, daß Verführung eigentlich die wahre Gewalt iſt. Und die wird gegen die Gemeinen eben ſo gut in Thätigkeit geſezt als gegen die geiſtlichen Jünglinge.

B. Wie geſagt, unerwartet kam mir dieſe Stelle hier auch,

und ich glaube daß der Verfaſſer ſich keinen großen Dank ver-
ienen wird mit dieſer Anführung. Mit der lezten Stelle die
un folgt iſt es aber auch nun eine eigne Sache. Worauf meinſt
n wol geht das Indeß womit ſie anfängt? Grade wieder
uf jene dritte Ordnung, wozu die Leute und Perſonen noch
nicht daſeien, zu der aber Luther, wenn es ſo weit käme daß er
s nicht mit gutem Gewiſſen laſſen könne, nach beſtem Vermö-
gen helfen wolle. Bis dahin, das iſt der Zuſammenhang, wolle
r es bei den geſagten zwei Weiſen laſſen bleiben. Wenn nun
unſer Verfaſſer ſo gern behauptet, die große Sonntagsliturgie
ei die Ordnung von 1523, und die kleine die von 1526: ſo
önnen wir wol mit vollem Recht behaupten, daß unſere ſeit
Menſchengedenken übliche und von den Verfahren unſeres Kö-
nigs empfohlenen und eingeführten Formen, weil eben das meiſte
arin auf das Wort und Gebet gerichtet iſt, ſchon ſehr viel von
ieſer von unſerm Verfaſſer ſo fälſchlich mit dem häuslichen Got-
esdienſt verwechſelten dritten Ordnung an ſich hatten, und daß
lſo nach Luthers eigenen Worten, wie ſie gerade hier ſtehn, die
Zeit ſeiner erſten und zweiten Ordnung für uns abgelaufen war,
und es nicht nach ſeiner Anweiſung geſchieht, daß wir wieder in
ieſelbe zurükkgeführt werden ſollen.

A. Gewiß! und um die Jugend zu üben und die andern
zum Glauben erſt zu rufen und zu reizen bedürfen wir ſolchen
Geſanges, wie Luther es anderwärts nennt, neben der Predigt
wol auch nicht mehr. Ja auch die Klage über das Volk, womit
die Stelle ſchließt, kann in dieſer Verbindung nicht füglich auf
etwas anderes gehen, als darauf daß die Leute nur gerade ſo
weit, wie nun in dieſer zweiten Ordnung gereinigt und gebeſſert
wird, zu bringen waren, und nicht weiter. Aber die Beförderer
der neuen Agende haben wahrlich nicht Urſache über das wilde
rohe tobende Volk ſich zu beſchweren! Denn man kommt ziem-
lich weit mit ihm mittelſt eines neuen Kirchenſchmukkes oder ei-
nes Beitrages zu einem Bau oder dergleichen, und das iſt wahr-
lich zahm genug.

B. Nun, es giebt wenigſtens auch Beiſpiele vom Gegentheil. Jezt aber mein Freund bitte ich mir auch ein Zeugniß darüber aus — denn die Stellen von Luther ſind nun zu Ende — ob ich geleiſtet habe was ich übernahm, oder ob ich etwas ſchuldig geblieben bin?

A. Ich kann dir das Zeugniß nicht verſagen, du haſt nachgewieſen und zwar ohne alle Kunſt und ohne Gefährde, daß ſich aus den angeführten lutheriſchen Stellen ein ganz anderes Verhältniß Luthers zu der neuen preußiſchen Agende ergiebt, als dasjenige welches unſer Verfaſſer aufſtellen will, nämlich daß ſie wirklich katholiſcher iſt als das was Luther eigentlich gewollt hat, und daß Luther uns keinen Befehl oder Anordnung würde gegeben haben zu einer ſolchen Form zurükkzukehren.

B. Möchteſt du nicht noch hinzufügen, daß in allem was Luther über dieſe Gegenſtände geſagt hat, ja auch in den angeführten Stellen ſelbſt genau betrachtet, auch gar kein Grund vorhanden iſt uns zu irgend einer Vorliebe für eine ſolche Form zu ſtimmen?

A. Zugeſtanden; denn es iſt auch ſchon geſagt.

B. Gut, aber was noch mehr iſt, haben wir nicht auch ſchon aus dem Schreiben an die Liefländer deutlich geſehen, daß Luther, ſo wenig er ſelbſt Gleichförmigkeit fordert in den Gebräuchen, eben ſo wenig auch das Verlangen nach einer ſolchen Gleichförmigkeit lobt, vielmehr nur anräth daß wo es ſich fand giebt die Geiſtlichen demſelben nachgeben ſollen, immer aber es als einen Vorzug anſieht wenn man der Gleichförmigkeit nicht bedarf, und an der Verſchiedenheit keinen Anſtoß nimmt?

A. Möchte es doch endlich ein Ende nehmen, daß man ſich in dieſer Hinſicht auf Luther beruft, ganz gegen ſeinen Dank und Willen! Aber auch in dieſer Hinſicht geht unſer Verfaſſer etwas unklar und ungenau zu Werke. Erſt macht er aus den angeführten Stellen nur den Schluß, zu dem durchaus gar keine einzige Stelle anzuführen nöthig geweſen wäre, daß nämlich Luther keinesweges ein entſchiedener Gegner geregelter Formen geweſen ſei. Als ob dies jemals jemand behauptet hätte! Dann wird geſagt, aus dieſen erſten von Luther geordneten eigentlich aber nur der Noth wegen gebilligten Formen ſei die erſte Generation der evangeliſchen Agenden entſtanden — richtig. Dieſe Generation, von der ein ziemlich dürftiges Verzeichniß gegeben wird, ſei bei der neuen Agende zum Grunde gelegt. — Auch wahr, wenn man es damit nicht zu genau nimmt. — Aber nun weiter, deshalb müſſe dieſe im ganzen Lande angenommen werden, und es ſei Anmaaßung Modegeſchmakk Zeitgeiſt Sophiſterei Frevel Verläumdung, ja es ließen ſich noch mehr wohlriechende Blumen dieſer Art ſammeln auf den wenigen Blättern, wenn Geiſtliche Patrone und Gemeinen irgend etwas gegen dieſe ganz allgemeine Einführung einzuwenden haben. Wie folgt das? wie hängt das zuſammen? wenn nicht nachgewieſen wird daß im ganzen Lande Aenderungen nothwendig geweſen ſein, und zwar ſo daß ſie überall daſſelbe Reſultat geben, und zwar kein anderes als gerade dieſes.

B. Nun diesmal will ich dir noch aushelfen. Dieſe Lükke welche du wahrnimmſt iſt für unſern Verfaſſer nicht da. Er hat ſie ſich ausgefüllt, ſeiner Meinung nach feſt und haltbar; mir aber will es vorkommen, als habe er Geſchichts- und Begriffsverwirrungen hineingeworfen.

A. Noch verſtehe ich dich nicht.

B. Nun, alt und neu ſind doch zwei verſchiedene Begriffe? und ob jemand natürlichen Todes ſtirbt oder ob er gewaltſamer Weiſe umkommt, das ſind doch zwei verſchiedene Geſchichten?

A. Allerdings; aber noch ahnde ich kaum etwas.

B. Sind dir denn nicht die merkwürdigen Formeln aufgefallen, welche von dem Alter und der Neuheit der Agende gebraucht werden? Voran geht hierin freilich die Vorrede zur Liturgie ſelbſt, wo ſie in einem Deutſch was wol niemand nachahmen wird die verbeſſerte der früher eingeführten heißt. Doch hier findeſt du eine ganze Sammlung ſolcher Ausdrükke; ſie heißt, die erneuerte alte Kirchenagende für den preußiſchen Staat, die jezige erneuerte Liturgie, die jezt wieder erneuerte Ordnung des Gottesdienſtes; es wird von ihr behauptet, ſie könne nicht mit Recht für eine Neuerung in den evangeliſchen Kirchenformen und Gebräuchen angeſehen werden; es handle ſich nur darum, das alte ehrwürdige und bewährte auf eine etwas zuſammengedrängtere anſprechendere Weiſe der Vergeſſenheit zu entziehen, und es zu erhalten wie es anderwärts ſtets aufrecht gehalten worden iſt; es handle ſich nur um das Feſthalten des früher beſtandenen.

A. Sonderbare Verwirrung, ich weiß nicht ob mehr grammatiſch oder logiſch! In Frankreich hat man doch kein Bedenken zu ſagen, daß die Bourbons ſind zurükkgerufen worden, und daß was früher beſtanden hatte wieder iſt eingeführt worden. Doch was denke ich an ausländiſches! Lieber ſage ich, Glükk auf Jahn! mit deinen wakkern etwas abenteuerlichen Genoſſen! denn mit demſelben Rechte könntet ihr auch von euren altdeutſchen Rökken und Zwikkelbärten ſagen, es ſei eine kühne Behauptung ſie eine Neuerung in den Gebräuchen zu nennen; ihr wolltet ja auch nur das bewährte der Vergeſſenheit entziehen, und das früher beſtandene feſthalten.

B. Pfui, du weißt wie wenig ich es leiden kann daß man mit ernſten Dingen und die das heilige betreffen Scherz treibe.

A. Was für Scherz? Bitterer Scherz und bitterer Ernſt liegen immer ganz nahe bei einander. Würde man jene nicht auslachen, wenn ſie ſagten ſie wollten nur ein früher beſtandenes, das aber ſchon ſeit mehrern Generationen untergegangen ſei, feſthalten? Würde man ſie nicht auslachen mit einem bewährten, das einer viel längern Vergeſſenheit entzogen werden müßte, als es lange gegolten hat? Und wenn ſie vollends ganz ernſt und feierlich ſagen wollten, es wäre eine kühne Behauptung daß ihre Tracht eine Neuerung ſei! Daß mir aber dieſer ſehr ähnliche Fall in den Sinn gekommen iſt, daran bin ich wahrlich nicht ſchuld, ſondern ich las vor kurzem in einer Zeitung, daß ein eifriger Vertheidiger der Agende die ganze Form des Gottes-

ienſtes mit einem Mantel verglich, gewiß ohne daß er an das
Sprüchwort dachte, den Mantel nach dem Winde hängen. Und
n der Schrift ſelbſt über die wir reden kommt ſo viel von Mode
or, daß einem wol ganz natürlich dieſe Kleidergeſchichte einfällt.
Alſo laß mir das diesmal hingehn, und nachdem du mir die Ver-
wirrung der Begriffe auseinander geſezt, ſo erkläre mir nun auch
ie Verwirrung der Geſchichten.

B. Eines nur möchte ich noch fragen wegen jener Be-
riffe, ob du darin auch meiner Meinung biſt; und dein Bei-
piel, wozu dir freilich unſer Schriftſteller Anlaß genug gegeben
at durch ſeine Schmähreden, ſtimmt gut genug dazu, bisweilen
ämlich kommen doch im Kleiderweſen in Stoff und Form ganz
lte Dinge wieder auf, die zu der Großväter und Großmütter
eiten im Schwange gingen.

A. Freilich, und wenn ſie wieder aufkommen, ſo geſchieht
s durch dieſelbe Modeſucht durch die auch das aufgekommen
t was nun verdrängt wird, und ſo könnten wir dem Vertheidi-
er auch ſeinen oft wiederholten Vorwurf unmittelbar zurück-
eben.

B. Das meinte ich aber jezt nicht. Sondern diejenigen
e von geſtern ſind ſagen dann, es ſei was neues aufgekom-
en, diejenigen aber die ihre Goßmutter noch ſo geſehen oder die
ten Coſtüme auf Abbildungen ſtudiren, ſagen, das alte ſei wie-
r aufgekommen.

A. So iſt es.

B. Die Vertheidigung daß die Agende etwas altes ſei,
alſo immer nur für die Geſchichtskundigen. Unſere Gemeinen
er ſind das nicht; für dieſe alſo bleibt die Liturgie dem gan-
n Eindrukk nach immer eine Neuerung, und daß ſie vor mehr
s dreihundert Jahren ſchon da war, das iſt ihnen eine bloſe
otiz die in ihr Leben gar nicht eingeht.

A. So wie unſere Jugend jene Stoffe und Formen friſch-
eg immer als neumodig trägt, und nur darüber lacht wenn
an ihr einreden will, es ſei auch für ſie altmodig, weil die Groß-

mütter es getragen: ſo bleibt ſolches nur eine Notiz die gar keinen Eindrukk macht. Nur daß die Wirkung in beiden Fällen entgegengeſezt iſt, weil eben die Jugend im Kleiderweſen das neue will, die Gemeinen aber wollen im Kirchenweſen das neue nicht.

B. Wenn nun aber unſere Gemeinen mit katholiſchen zuſammenleben, dann erkennen ſie freilich das alte wieder; aber es iſt ihnen eben das vorlutheriſche alte, das papiſtiſche, und ſo wollen dieſe es wieder deshalb nicht weil es in dieſem Sinne alt iſt, und wenn man ihnen nun auch beweiſet, es ſei wol hundert Jahre nach der papiſtiſchen Zeit noch eben ſo geweſen: ſo bleibt das auch für ſie eine bloſe Notiz, die nicht aufkommt gegen jenen unmittelbaren Eindrukk.

A. Das iſt ein ſchlimmes Dilemma! Aber ich glaube, faſt alle verſtändige und ſelbſtüberlegende Männer und Frauen werden zugeben daß es ſo kommen muß, wenn man die Sache frei gewähren läßt.

B. Und nun will ich mich über die Geſchichtsverwirrung erklären. Es kommt nämlich auf die Frage an, wie denn die Agenden an welche die jezige erneuerte ſich anreiht außer Brauch gekommen ſind; und da giebt es nun nur die beiden Todesarten, die natürliche und die gewaltſame. Sind ſie nun des natürlichen Todes geſtorben: ſo iſt es Altersſchwäche geweſen welche ſchuld daran war, oder eine ungeſunde oder eine auf unſer Klima nicht eingerichtete Conſtitution; und in allen dieſen Fällen konnte es nicht rathſam ſein ſie ins Leben zurükkzurufen. Aber Gewalt, wer könnte die ausgeübt haben als diejenigen welche, wie unſer Verfaſſer auch in Erinnerung bringt, ſeit dem Religionsfrieden mit dieſer Gewalt bekleidet geweſen ſind.

A. Nun ſo iſt es auch oft genug ergangen. Bald haben ſie dieſe Gewalt aus eignem Antriebe geübt, bald auf vielfältiges Andringen der Gemeinen.

B. Sehr wahr! Aber dies liebte unſer Verfaſſer nicht in Erinnerung zu bringen, theils weil es unangenehme Nebenvorſtellungen erregt, theils weil dann auch folgt daß was neues an die Stelle des abgeſchafften getreten iſt, auch nur auf zweierlei Weiſe hat ins Leben treten können, wie man ſich jezt ausdrükkt, entweder unmittelbar durch die Gewalthaber, oder mittelbar indem ſie andern Freiheit dazu ließen. Das iſt nun auch nicht in dem Intereſſe der vertheidigten Sache, und darum windet ſich unſer Verfaſſer mit einer andern Geſchichtsanſicht durch. Er muß freilich zugeben, jene Agenden ſeien in Vergeſſenheit gekommen, aber damit man dabei nicht an ein allmähliges Einſchlafen denke, ſo ſagt er, ſie ſeien durch eine uſurpirte Machtvollkommenheit von den Vorgängern und Vorfahren der proteſtirenden Geiſtlichen Patrone und Gemeinen beſeitiget und für unbrauchbar und veraltet erklärt worden.

A. Und zwar, wie du hier S. 33 leſen kannſt, als dem Modegeſchmakk und dem Zeitgeiſte zuwider. Nun freilich, wenn Patrone Gemeinen und Geiſtliche den Spruch gethan haben: ſo hätte er doch ſchon eine gute Vermuthung für ſich! Aber wir können doch unſern Mann ſo nicht durchlaſſen; ſondern er muß uns Rede darüber ſtehen, wo denn als dies geſchah die Fürſten geweſen ſind. Offenbar haben ſie entweder eingewilligt, oder ſie haben geſchlafen. In beiden Fällen ſind ſie Theilnehmer, oder vielmehr haben ſie die Beſeitigung ſanctionirt, mithin hat die legitime Machtvollkommenheit gehandelt und nicht die uſurpirte, und es iſt keine Sünde gut zu machen und keine Reſtitution zu leiſten.

B. Das iſt aber doch gerade der zweite Theil der Geſchichte unſeres Verfaſſers, wiewol er nicht ſo deutlich ausgeſprochen iſt als der erſte. Die ſämmtlichen auf dieſe Weiſe beſeitig-en Agenden werden jezt klagbar, die albrechtiſche für Preußen ie barnimſche für Pommern die johann-georgeſche für Bran-enburg u. ſ. w. Sie cediren aber zugleich ihre Anſprüche an ie jezige erneuerte; ſie gewinnen den Prozeß, die Nachkommen ener Prediger Gemeinen und Patrone leiſten Buße, und die erneuerte wird eingeführt.

A. Eine etwas ſtarke Vorausſezung iſt jene Ceſſion. Wäre s nicht der aufgeſtellten Theorie ſowol, als der deutlich ausgeſprechenen Meinung und Lehre Luthers, welche nur eine beſchränkte Gleichförmigkeit um des Volkes willen verlangt, weit angemeſſener, in jeder Provinz die Agende einzuführen die dort zuerſt geſtiftet worden? Denn das Volk, ſo wie es mit ſeinen Erinnerungen nicht leicht über die dritte Generation hinausgeht, mit Ausnahme deſſen was es in der Schule gelernt hat, ſo kümmert es ſich auch um das was beſteht oder geändert wird nicht leicht jenſeits einer Tagereiſe in die Runde.

B. Du glaubſt alſo gar nicht, daß die Anordner jener Agenden ſo ſtark von den Verdienſten der erneuerten, was das zuſammengedrängte und anſprechende betrifft, ergriffen ſein würden, daß ſie ihr willig den erſten Preis zuerkennen?

A. Was doch ergriffen! Sollen ſie nicht auch eine Vorliebe haben für das was ſie ſelbſt gemacht haben? Und zumal iſt dieſes anſprechende ſo ſehr Geſchmakksſache, daß nothwendig dasjenige was in einer Gegend wirklich ſo gefunden wird, in einer andern vielleicht zurükkſtößt. Und ſo ſehe ich immer noch nicht, woher denn in deiner Geſchichte oder deinem Rechtsſtreit das Recht der neuen Agende kommen ſoll.

B. Wenn du denn von der Ceſſion nichts wiſſen willſt, ſo ſage, die Einwilligung ſämmtlicher älteren Agenden in die von unſerm Verfaſſer ohnehin ſo gering angeſchlagenen Veränderungen werde der Regel der chriſtlichen Liebe gemäß vorausgeſezt.

A. Aber weswegen? welches ſind denn die Vorzüge dieſer Agende? Unſer Verfaſſer rechnet auch außerdem was wir ſchon erörtert haben keine weiter, als daß ſie die Grundzüge der evangeliſchen Kirche in ſich faſſe und nichts unevangeliſches enthalte. Aber das gilt wol eben ſo von allen Agenden die jemals irgendwo in der evangeliſchen Kirche wirklich gegolten haben, und ich wüßte kaum eine Ausnahme.

B. Es wird freilich wol nichts übrig bleiben als zu ſagen, daß alle ehemalige und jezige Agenden einwilligen ſollen ſich von der neuern verdrängen zu laſſen um der Uebereinſtimmung willen.

A. Ja freilich die Nothwendigkeit, oder ich will auch nur
ngen Nüzlichkeit einer ſolchen Uebereinſtimmung der Formen und
ebräuche iſt am Ende der Punkt auf den von dieſer Seite al-
s zurükkommt. Du hätteſt vorher nur einige Seiten weiter
ſen ſollen um S. 37 zu finden, daß ſich aus Luthers Worten
lbſt ergeben ſoll, wie höchſt wünſchenswerth ja höchſt nöthig
ne ſolche Zuſammenſtimmung ſei. Iſt es dir denn gelungen
er einen Zuſammenhang zu finden?

B. Nicht ſonderlich; Luther ſagt daß er den Gottesdienſt
cht abthun wolle, ſondern nur den bisherigen reinigen, weil er
rch Zuſäze verderbt worden ſei. Wenn aber Luther ſonſt nir-
end ſagt daß gerade der chriſtliche Brauch den er anzeige überall
ngenommen werden ſolle, hier ſteht es doch wahrlich nicht.

A. Und iſt denn irgendwo, ſei es nun in unſerer Schrift
er ſonſtwo, erwieſen oder auch nur wahrſcheinlich gemacht, daß
enn eine ſolche Uebereinſtimmung zu Stande gebracht wäre,
sdann auch ein feſteres Zuſammenhalten der evangeliſchen Kirche
folgen würde, ſo weit als ſich eben die Uebereinſtimmung ver-
eitete?

B. Erwieſen habe ich es nicht gefunden, aber immer wie-
r geſagt, und ſo als ob es ſich von ſelbſt verſtände.

A. Mir nun verſteht es ſich nicht von ſelbſt, und ich
laube dir auch nicht. Soll es aber ſo ſein, ſo laß uns nur
e Sache fragen, da muß es ſich ja zeigen.

B. Ich muß dir nur geſtehn, ich weiß es nicht recht an-
greifen, weil mir nirgends recht klar wird was unter dieſem
uſammenhange zu verſtehen iſt. Zum Beiſpiel, wir haben doch
weilen durch das ganze Land Sammlungen für kirchliche Be-
ürfniſſe einzelner Gemeinen: ob wol die Meinung iſt, dieſe wür-
n mehr einbringen wenn überall die neue Liturgie eingeführt
äre? oder auch die Reiſenden welche mit Zeugniſſen anſprechen:
du jezt einem weniger giebſt als Kirchenvorſteher, wenn du
hſt er iſt aus einem Ort wo eine andere Agende im Brauch iſt?

A. Und wäre er ſogar aus einem wo man die neue ſchon angenommen hat, thut es doch nichts. Aber was ſprichſt du doch von Paſſanten und Collecten?

B. Iſt es etwa nicht ein Zuſammenhalten der Kirche, wenn die Gemeinen ſich unter einander und auch gegenſeitig ihre einzelnen Mitglieder auf dieſe Weiſe unterſtüzen? Dies alſo wäre nicht gemeint.

A. Ich wüßte wenigſtens nicht was auch auf die Collecten jene Uebereinſtimmung für einen Einfluß haben könnte, ausgenommen daß gerade die neue Liturgie ſtreng genommen gar keinen Raum hat für dergleichen. Aber gehe doch nicht ſo lange nur um die Sache herum.

B. Gut, ſo will ich denn alles äußerliche der Art laſſen. Aber die brüderliche Liebe der evangeliſchen Chriſten unter einander gehört doch ſchon zu dem wahren Zuſammenhalten?

A. Vor allen Dingen freilich. Nur ſehe ich nicht was die Agende damit zu ſchaffen hat.

B. Alſo du meinſt nicht, wenn einer von uns jezt in die Fremde kommt und ſeine Glaubensgenoſſen aufſucht, daß es ihn doch im herzlichen Umgange mit ihnen ſtört, wenn er dort andere Altargebete hört, oder dies und jenes ſonſt anders iſt in der gottesdienſtlichen Ordnung, ſo daß er ſich kein Herz faſſen kann von religiöſen Dingen mit ihnen zu reden, und daß er auch Urſache hat zu fürchten, ſie würden ihn ſchnöde über die Achſel anſehn, wenn er ſie das irgend merken ließe, daß es bei uns anders iſt?

A. Weher doch! Jeder erwartet ja im voraus daß es anderwärts auch anders iſt. Und käme es einem weniger Kundigen auch unerwartet, er hört aber evangeliſche Geſänge, wären ſie ihm auch neu, und erbaut ſich durch die Predigt: ſo weiß er ſich ja unter Genoſſen des Glaubens: Und wem möchte es wol einfallen einen Fremden deshalb weniger liebend aufzunehmen, weil er erzählen kann wie der evangeliſche Gottesdienſt bei ihm zu Lande auch ſchön aber doch anders eingerichtet ſei? Allein was führſt du mich erſt in die Fremde! Haben wir doch hier drei-

oder viererlei gottesdienſtliche Formen gehabt auch ehe noch die erneuerte dazu kam, und ſind wol jemals dadurch die genaueſten religiöſen Verbindungen zwiſchen Mitgliedern verſchiedener Gemeinen verhindert worden?

B. Wonach ſoll ich nun noch fragen? Eins fällt mir gleich noch ein. Wenn eine Landeskirche oder Provinzialkirche Geiſtliche aus einer andern nicht bei ſich im Amte zuläßt, ohne ſie noch einer Prüfung zu unterwerfen oder ſonſt allerlei Forderungen an ſie zu ſtellen: ſo iſt das doch eine Art von Trennung zwiſchen der einen und der andern, und alſo die größte Leichtigkeit hierin ein ſtärkeres Zuſammenhalten. Hat nun wol die bisherige Verſchiedenheit dieſes verhindert, ſo daß ein Geiſtlicher einen Ruf irgend wohin deshalb nicht angenommen, oder eine Gemeine einen Mann der ihr ſonſt lieb war deshalb nicht berufen hätte weil an ſeinem und ihrem Orte die Agende nicht dieſelbe iſt?

A. Sonſt iſt danach wol wenig gefragt worden; ſeit der Union aber iſt es nun freilich eine andere Sache, und ein jeder zumal reformirter handelt wol recht, wenn er ſich vorher erkundigt ob auch die Gebräuche an ſeinem Beſtimmungsort von der Art ſind daß er ſich ihnen mit gutem Gewiſſen fügen kann.

B. Wenn aber nun beide Parteien die neue Agende angenommen hätten, ſo hörte ja auch dieſe Nachfrage auf.

A. Freilich wol! aber das iſt leicht der ſonderbarſte Gedanke in unſerm Büchlein, daß den reformirten zugemuthet wird, auch wenn ſie ſich nicht uniren wollten, doch die neue Agende der Uebereinſtimmung wegen anzunehmen. Denn wenn ſie ſich nicht uniren wollen, ſo wollen ſie ja eine beſondere Kirchengemeinſchaft ſein, und dann doch auch als ſolche erſcheinen. Sie können aber, ſeit ſie keine beſondere Kirchendirection mehr haben, nur durch die Form des Gottesdienſtes als ſolche erſcheinen.

B. Sehr wohl! vorher aber waren doch reformirte unter ſich und Lutheraner unter ſich theils in ganz freiem Verkehr, was die Verſezung der Geiſtlichen betrifft, theils auch nicht. Hing dies nun aber gar nicht zuſammen mit der Einerleiheit und Verſchiedenheit der Agende?

A. Auch nicht im mindeſten, ſo daß auch hiezu eine ſolche Uebereinſtimmung weder nöthig noch nützlich iſt. Und auch nach der Union kommt es auf eine allgemeine Einerleiheit gar nicht an, ſondern nur auf die unionsmäßige Beſchaffenheit, die aber ſehr verſchieden ſein kann.

B. Vielleicht aber iſt von der Seite eine Uebereinſtimmung in den Gebräuchen, daß die Gemeinen und die Aufſicht führenden Behörden wiſſen, ſo weit dieſe Uebereinſtimmung reicht, ſei auch alles übrige kirchlich gute ſo übereinſtimmend, daß aus dieſem ganzen Kreiſe ohne alles weitere Bedenken Geiſtliche und Lehrer hergenommen werden können, auch wieder für jeden Ort in demſelben.

A. Das wäre mir ein wunderlicher Wahn! Hängt doch die Agende mit gar nichts zuſammen, und iſt überhaupt nichts für ſich, ſondern wird, ſie mag nun lauten wie ſie will, außer dem was ſie unmittelbar, je nachdem ſie beſſer oder ſchlechter iſt, zur Erbauung beiträgt, immer nun das was die jeden vorgeſchriebenen und ſich gleichmäßig wiederholenden Buchſtaben weit überragende und ſicher beherrſchende freie Rede daraus macht.

B. Aber dieſes wäre wol noch wichtiger, wenn es ſich ſo verhielte. Du weißt doch wie große Klage iſt über die große Verſchiedenheit der Anſichten unter unſern Geiſtlichen nicht nur, ſondern auch den Mitgliedern unſerer Kirche, welche ſelbſt über dieſe Dinge nachdenken und näher überlegen was ſie leſen und hören; ich meine, daß einige Rationaliſten ſind wie ſie ſie nennen, und andere Supernaturaliſten, und was es ſonſt noch für Namen in dieſer Art giebt?

A. Ich weiß das freilich; aber ich denke auch, du weißt ſchon lange daß ich darüber gar nicht ſonderlich klage, ſondern denke, wir können uns dabei im chriſtlichſten Sinne des Wortes vollkommen wohl befinden.

B. Nun ja wir ſind darüber wol einig, und ich denke, man braucht noch lange nicht zu der ſogenannten gelehrten Welt zu gehören, um ſo viel Geſchichte zu wiſſen, daß als der große Kampf um das reinere Chriſtenthum ausbrach, die Gegenſäze in der aufgeregten abendländiſchen Kirche noch weiter auseinander gingen und die Verſchiedenheiten noch bunter waren als dieſe die wir jezt in unſerer Sache wahrnehmen. Ja auch daß ſich nach der Trennung in der katholiſchen Kirche eine viel größere Maſſe von Unglauben der gemeinſten und ſchlechteſten Art entwikkelt hat als je troz aller Anglomanie und Gallomanie zu uns hat eindringen können. Und ſo freuen wir uns von Herzen über den ſchönen Beruf unſerer Kirche, dieſe Verſchiedenheiten durch einen freien Verkehr des Forſchens in immer engere Grenzen einzuſchließen, und durch ein ernſtes Wahrheitſuchen in Liebe die Wahrheit immer mehr ans Licht zu bringen.

A. Dieſer Beruf wird ſich auch gewiß immer durch den Erfolg bewähren, wenn nur die geiſtige Freiheit nicht von außen gehemmt wird, und wenn man nur jeder Entwikklung die gehörige Zeit läßt.

B. Dieſe geduldige Weisheit wolle Gott in recht reichem Maaße beſcheren! Aber weil ſo wenige ſie noch haben, ſo klagen ſo viele über dieſe Erſcheinungen. Unſer Verfaſſer iſt wol auch ein ſolcher und meint, dieſe Zerſplitterung werde in unſerm Lande ihr Ende erreichen, wenn nur überall dieſelbe Agende, oder vielleicht meint er auch nur gerade dieſe, angenommen ſei.

A. So wenig Sachkunde, oder möchte ich ſagen ſo wenig Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt trauſt du dem Manne zu? Wenn wirklich fünf oder gar ſechs Siebentheile von unſern Geiſtlichen die Agende angenommen haben: ſo ſind doch darunter gewiß von allen dieſen verſchiedenen Meinungsarten welche. Alſo müſſen ſie doch alle nichts gegen ihre Meinung darin gefunden haben. Oder haben ſie mit gutem Gewiſſen die Agende angenommen jeder bei ſeiner Meinung: ſo wird auch mit gutem Gewiſſen jeder ſeine Meinung behalten bei der Agende. Und können alle dieſe Anſichten bei der Agende fortbeſtehen, ſo werden ſie ſich auch troz derſelben überall fortpflanzen und erneuern. Unſer Verfaſſer aber kann hierüber um ſo weniger anderer Meinung ſein, da er ſelbſt (S. 46) als bekannt annimmt, daß von dogmatiſchen Angelegenheiten eigentlich in der Agende gar nicht die Rede ſei.

B. Kannſt du dir aber denken daß mit einem entſchiedenen Beſtreben das eigentlich dogmatiſche zu vermeiden die Verfaſſer doch die Hoffnung hegen können, daß der ſupernaturaliſtiſche Ton der durch das ganze durchgehe doch gewiß auf diejenigen allmählig eine bedeutende Wirkung hervorbringen werde, welche das ganze ſo oft zu wiederholen genöthiget ſind.

A. Warum denn mehr als die Evangelien und Epiſteln? die doch ſchon immer in vielen unſerer Kirchen ſonntäglich wiederholt wurden? Hier giebt es nach aller Erfahrung nur zweierlei. Wer in ſolchem Verhältniß beim Leſen denkt, der denkt auch ſeine Anſicht in das hinein was er lieſt; wer mechaniſch ablieſt, auf den kann auch keine Wirkung hervorgebracht werden.

B. Alſo in dieſer Beziehung meinſt du auch nicht daß die allgemeine Annahme der Agende ein feſteres Zuſammenhalten in unſerer Kirche herbeiführen könne? Dir iſt alſo auch nicht bange dafür, daß evangeliſche Chriſten von dieſen verſchiedenen Meinungen, wenn ſie es für ihre Pflicht halten die anderen zu ſich hinüberzuziehen, deshalb den Muth werden ſinken laſſen, und daran verzweifeln etwas auszurichten, weil ſie ſich gegen die anderen nicht auf dieſelbe Agende berufen können?

A. Sie denken dann gewiß gar nicht an Agenden; ſondern auf die Bibel kommt es hiebei an und auf Vernunftgründe. Wenn du daher ſonſt nichts weißt, hiemit iſt es nichts.

B. Mancherlei noch. Du kennſt doch eine andere Klage, daß nämlich die frommen Privatverſammlungen aller Art ſo ſehr überhand nehmen, myſtiſche pietiſtiſche und was alles für Ausdrükke hiezu gebraucht und gemißbraucht werden, daß ſich Neigung zum Separatiſmus zeigt und zu beſorgen ſteht, die Kirche werde ſich immer mehr in kleine Geſellſchaften auflöſen, und die große Gemeinſchaft immer mehr abſterben.

A. Das iſt freilich eine ernſthaftere Klage, wenn ſie gegründet iſt. Aber die Agende kann wol hiezu nichts thun, ſoviel ich von der Sache verſtehe. Oder haſt du jemals gehört, daß dieſe Chriſten in ihren Geſellſchaften ſich ſo etwas zurichten wie eine Liturgie oder eine Agende? Ich denke ihre Verhandlungen ſind wol freier von allen ſtehenden Formen, wenn auch vielleicht zur Strafe dafür ihre ganze Sprache etwas ſehr beſchränkt iſt. Und wenn ich ihnen etwas aus unſerm gegenwärtigen Gedankenkreiſe in den Mund legen darf: ſo möchte ich ſagen, ſie glauben daß in ſolchen freien Zuſammenkünften und Mittheilungen eines geſchloſſenen Kreiſes viel mehr von unſeres Luthers dritter Ordnung ſei, als in unſerem gebundenen und zuſammengeſezten öffentlichen Gottesdienſt.

B. Nicht übel geſagt. Es wäre nur gut das eine thun und das andere nicht laſſen.

A. Nun ſo halten es ja auch ſehr viele von ihnen. Aber wenn es unſere Sache iſt ſie dazu aufs kräftigſte zu ermuntern und zu reizen: mit einer allgemeinen Agende werden wir das nicht ausrichten, und am wenigſten mit einer von ſo kalten und trokkenen Formen etwas bei Gemüthern die gerade die größte Innigkeit in allem ſuchen was die Frömmigkeit betrifft.

B. Nun bin ich aber auch wirklich bald am Ende; und du magſt ſelbſt ſagen ob du noch etwas weißt was zum feſten Zuſammenhalten und zur Stärke unſerer Kirche weſentlich gehöre, wenn ich dir noch dies eine werde vorgetragen haben. Die Reibung iſt doch ſeit geraumer Zeit wieder ſtärker geworden zwiſchen unſerer Kirche und der katholiſchen, und viele halten das für ein bedenkliches Zeichen und für einen ſchweren Kampf. Je mehr man nun davon beſeitigen könne, deſto beſſer. Nun werfe uns die katholiſche Kirche ohnedies immer unſere Mannigfaltigkeit und unſere Zerſpaltung vor —

A. Ach! halte inne, ich bitte dich! Was bringſt du mir doch dieſe verlegenen Redensarten vor! Alſo wir ſollten uns nur wenigſtens geſchwind, weil es doch ſo leicht gehe, unter einer Agende vereinigen und ſo doch eurem Vorwurf ein Ende machen! Was hilft uns das gegen die Katholiken, wenn ſich auch der ganze preußiſche Staat unter dieſer Agende vereinigt? Sie ſehen ja doch die ganze lutheriſche Kirche in Deutſchland und in den nordiſchen Reichen und in der Zerſtreuung als Eine an, und die reformirte auch wieder als Eine in Deutſchland, der Schweiz, Frankreich und Holland. Gegen ſie wird alſo gar nichts erreicht als daß wir in jede der beiden Kirchen noch eine Verſchiedenheit mehr hineinbringen, die ſie uns aufzählen können, und zwar thun wir das bei ſo viel öffentlichem Reden und Streiten auf eine recht auffallende Weiſe, daß es ihnen gar nicht entgehen kann. Iſt es nicht auch mit unſerm Unionsverſuch ſchon dahin gekommen daß ſie ihn als die Einführung eines neuen Glaubens darſtellen? Nein, in dieſer Beziehung wäre es ohnſtreitig weit beſſer, die Agende hätte ſich gar nicht gemeldet und es wäre alles beim alten geblieben.

B. Beſſer? warum? Muß einmal geſtritten werden, ſo iſt es auch einerlei ob über zehn oder eilf Punkte; und dieſer iſt auch eigentlich gar keiner. Denn ſagt es nicht Luther in denſelben kleinen Schriften auf die wir jezt immer zurükkgegangen ſind, daß auch ſeiner Zeit die verſchiedenen Stifter und Kirchen nichts weniger als einig geweſen wären in den Gebräuchen. Und ſo iſts auch jezt noch; wie könnte ſonſt ein katholiſcher Geiſtlicher über die beſonders ſchlechte Liturgie in dem breslauiſchen Stifte ſo bitter klagen? Das alſo können wir geradezu zurükkgeben; und wenn ſie uns ſagen, daß bei uns doch die Ungleichheiten weit größer wären und gar nicht um verglichen werden zu können mit den ihrigen: nun ſo entgegnen wir ganz einfach und gewiß mit Recht, uns erſchienen die unſrigen eben ſo unweſentlich als ihnen die ihrigen. — Aber nun ſieh was doch beim Unterbrechen herauskommt! Du haſt meine Rede gar nicht richtig, oder wenigſtens gar nicht vollſtändig ergänzt. Dies wollte ich nur ganz im Vorbeigehn anführen, eigentlich aber ſagen, die Meinung ſei vielleicht die, daß wie dieſer Kampf viel Muth und Glaubenskraft erfordere, eine ſolche Uebereinſtimmung in den Gebräuchen ein kräftiges Mittel ſei die Glaubenskraft zu ſtärken und den Muth aufrecht zu halten.

A. Woher doch? Ja, wenn wir mit der Agende fechten könnten gegen die katholiſche Kirche, dann wäre etwas daran! Denn wenn einer der Waffe vertraut die er führt: ſo iſt es ermuthigend bei einem harten Kampfe zu wiſſen, daß alle befreundete ſich derſelbigen bedienen. Aber wie ſollten wir denn die Agende gebrauchen in dieſem Streit, es müßte denn ſein um der katholiſchen Kirche zu zeigen, daß wir gar nicht durchgängig ſo weit von ihr entfernt wären als man gewöhnlich glaube, und daß ſo lange wir dieſe Aehnlichkeit redlich beibehielten, die Hoffnung auf unſere Rükkehr noch nicht brauche aufgegeben zu werden. Und das wäre doch glaube ich weder die tapferſte noch die angemeſſenſte Art den Streit zu führen, es müßte denn jemand wirklich denken, es könne binnen nicht gar langer Zeit zu einer Vereinigung kommen; und daß ich dafür ganz keinen Sinn habe, brauche ich dir nicht erſt zu ſagen. Ich bin auch gar nicht der Meinung daß wir, um dieſen Streit mit geſegnetem Erfolge zu führen, noch etwas beſonderes bedürfen, ſondern wir ſind ganz gut gerüſtet dazu. Ja mir macht im Gegentheil das einen vorzüglich erfreulichen nicht nur ſondern auch ſtärkenden Eindrukk, daß, wie ſehr auch unſere Theologen aus einander gehen und ſich nicht ſelten ziemlich derb noch ſtreiten, auch die entgegengeſezteſten Einen Strang ziehen, ſobald von unſern Verhältniſſen gegen die katholiſche Kirche die Rede iſt.

B. Es müßte denn der und jener es gar zu weit gebracht haben in der Freiheit, und dadurch manchem verdächtig erſcheinen! Wenn aber auch das nichts war: ſo erkläre ich dir daß ich am Ende bin, und nicht mehr weiß was für ein Zuſammenhalten gefördert und worin eine größere Stärke erreicht werden ſoll durch die Uebereinſtimmung in den Gebräuchen, ſei es nun überhaupt oder insbeſondere vermittelſt dieſer Agende. Haſt du aber eine Ahndung, ſo theile ſie mit.

A. Nun, eins ſcheint mir allerdings noch denkbar, und das mag auch vielleicht unſerm Verfaſſer vorgeſchwebt haben. Die größere Stärke der Kirche ſoll aus der übereinſtimmenden Agende nicht unmittelbar entſtehen, ſondern nur mittelbar, ſofern ſie den einzelnen ein kräftigeres Bewußtſein einflößt, und dies geſchehe nicht ſofern wir mit der Agende föchten, ſondern ſofern wir uns daran erbauen und, nun dabei ſich immer der Gedanke aufdringt, daß dies überall auf dieſelbe Weiſe geſchieht.

B. Und auch der Gedanke, fügt die Vorrede zur Liturgie hinzu, daß unſere Väter es auf dieſelbe Weiſe gethan haben. Aber welche Väter? eben die über welche Luther klagen mußte, daß ſie ein rohes Volk wären, mit dem nichts aufzuſtellen ſei, und ich dächte das könnte kein ſehr ſtärkender Gedanke ſein. Und wenn nun überall daſſelbe gebetet wird in unſerm Lande, ich weiß aber nur dies, weil und in ſofern ich auch weiß, daß es an vielen Orten nicht mit Freudigkeit und Zuſtimmung geſchieht: ſo iſt das wol auch kein ſtärkender Gedanke. Indeß etwas ähnliches von dem was du ſagteſt habe ich auch vor einiger Zeit in einer biſchöflichen Rede geleſen. Aber iſt es nicht doch — denn Streiter Chriſti ſind wir alle, auch abgeſehen von dem Kampf gegen die katholiſche Kirche — als ob einer behaupten wollte, es trage bedeutend bei zum Muth und zur Tapferkeit eines Heeres, daß die Kleidung der Krieger in allen Provinzen eines Staates dieſelbe ſei in Farbe und Zuſchnitt? Und wenn etwa die weſtphäliſchen Regimenter grüne Uniformen trügen: ſo würde eben dieſes, daß ſie doch auch Preußen ſind, uns und den Pommern den Muth gar nicht ſo ſehr erhöhen, als nun da ſie zugleich auch blau gehen wie wir? Das kann doch ſchwerlich dein Ernſt ſein!

A. Beſinnſt du dich nicht auf eine Stelle in unſerer Schrift, welche faſt allen Nachdruck darauf legt daß die neue Agende die

Grundſäze in ſich trage, welche von der evangeliſchen Kirche im-
ner müßten feſtgehalten werden?

B. Allerdings! Aber du veränderſt die Frage. Es han-
elt ſich ja in dieſem Augenblikk nicht von den Vorzügen der
neuen Agende, ſondern von dem Heil welches in der Allgemein-
heit einer Agende liegen ſoll. Indeß iſt es mir lieb, daß du mich
an die Stelle erinnert haſt. Denn zweierlei können wir immer
araus nehmen für unſere Frage. Das wird niemand läugnen,
aß es ein ſtärkendes Bewußtſein iſt zu wiſſen daß viele mit
ns an denſelben Grundſäzen feſthalten, wiewol der chriſtliche
Glaubensmuth auch davon nicht abhängen darf. Auch das iſt
ewiß, daß eine Agende dieſe Grundſäze in Erinnerung bringen
ll, und je weniger ſie es thut, deſto unfruchtbarer iſt ſie; und
aß ich über die neue Agende auch in dieſer Hinſicht als un-
uchtbarer, wenn man ſie mit andern vergleicht, ſchon oft habe
ören klagen, will ich ganz bei Seite laſſen. Ich meine nur,
an könne dieſes von jeder Agende vorausſezen, aber eben des-
egen entſteht auch jenes ſtärkende Bewußtſein nicht minder bei
er Verſchiedenheit der Agenden.

A. Richtig. Wenn aber nun jemand überzeugt iſt, eine
on allen Agenden ſei nun gerade in dieſem Stükk allen andern
ei weitem vorzuziehen: muß er dann nicht wünſchen, und alſo
lles das ſeinige dazu thun, daß gerade dieſe allgemein werde?

B. Dies iſt nun freilich das lezte Werk welches genom-
en werden muß; aber iſt es nicht eher ein Blokkhaus von Kar-
n für Kinder aufgebaut als eine wirkliche Feſtung? Ich meine
ämlich, und im Grunde des Herzens ſtimmſt du mir gewiß bei,
ne ſolche Ueberzeugung ſei etwas, wenn ich es gerade heraus
gen ſoll, kindiſches.

A. Das heißt genau genommen, es ſei gar keine; denn Kin-
r ſind keiner fähig.

B. Auch das wie du willſt. Es kann eben auch nur eine
orliebe ſein, wie wir ſie gerade bei Kindern gewohnt ſind, die
nachdem ihre Gemüthsart iſt entweder das eigene oder das

fremde für entſchieden vortrefflich halten, von einer Gleichſtellung aber nichts wiſſen wollen. Solche Vorliebe möchte ich kaum dem Urheber einer Agende ſelbſt verzeihen, geſchweige irgend einem andern. Ich weiß nicht ob du dir einmal die Mühe genommen haſt, alle die verſchiedenen Bekenntnißſchriften aus den Zeiten der Reformation durchzulaufen; welche große Aehnlichkeit! und wer möchte ſich wol große Mühe geben um auszumitteln, welche unter ihnen die vortrefflichſte ſei und um wieviel! Die Agenden kommen aber hierin den Bekenntnißſchriften am nächſten; und gewiß wird es dir mit der Agendenreihe, welche unſer Verfaſſer anführt, eben ſo gehen und mit den ſpäteren Altargebeten und Formularen für die reformirten Kirchen und die ſich ihnen annähernden lutheriſchen eben ſo. Und nun gar, wenn wir nur bei dem was deutſch iſt ſtehen bleiben, kann man wol mit großer Zuverſicht behaupten, bei der auf einer großen Oeffentlichkeit ruhenden und in jeder Periode aus wenigen Centralpunkten hervorgehenden Entwikkelung unſerer Kirche ſei es unmöglich, daß unter dem was von dieſer Art in verſchiedenen Gegenden gleichzeitig ein kirchliches Anſehen erhält, eines könne um ſo viel vortrefflicher ſein als das andere, daß es einen billigen Anſpruch daran haben könnte allgemein zu werden. Nur viel ſchlechter kann ein ſolches Product wol ſein, wenn es nicht auf jene natürliche Weiſe entſtanden iſt, wenn es ſich auf Ruinen über den Charakter unſerer Zeit erheben will, und dann doch den früheren nicht rein erhalten kann, ſo daß weder eine Einheit des Geſchmakks und des Stils noch eine Einheit des Geiſtes und der Anſicht daraus hervorblikkt. Ein ſolches aber würde auch durch ſich ſelbſt nie eine kirchliche Geltung bekommen und noch viel weniger von ſelbſt irgend die Rede davon ſein es allgemein zu machen.

A. Wenn du freilich einen bedeutenden Vorzug eines einzelnen Werkes dieſer Art vor allen andern auch der Möglichkeit nach nicht einräumen willſt, dann weiß auch ich nicht mehr, was für das Project, eine beſtimmte Agende und am wenigſten freilich die, welche ſchon als Rükkehr zu einer längſt veralteten Weiſe, und die um deswillen veralten mußte weil ſie noch nicht rein evangeliſch war, an ſich verwerflich iſt; aber auch wenn es irgend eine andere wäre, was überhaupt für das Project, eine Agende allgemein zu machen, noch könnte geſagt werden, ſondern es ſcheint dann gerathener, in jeder Gegend das zu laſſen was ſich dort ſelbſt gebildet oder ſich zuerſt dorthin Bahn gemacht hat.

B. Und nun vollends in unſerem Staat, wo die Provinzen noch ſo wenig unter einander verbunden ſind, und in manchen die Abneigung noch ſo groß iſt gegen die Centralprovinz und die Kraft welche dieſe ausübt!

A. Hüte dich, du könnteſt leicht den kürzeren ziehen, wenn du die Sache politiſch behandeln willſt.

B. Das will ich aber auch ganz und gar nicht. Du ſollſt nur bedenken, daß bei unſerm bürgerlichen Zuſtand eine ſolche Gleichförmigkeit noch weniger religiöſen Werth und Erfolg haben kann. Soll das ein ſtärkendes Bewußtſein werden für den Litthauer, daß ſein Pfarrer und ſein Chor daſſelbe leſen und ſingen was die markaniſchen auch? und es ſoll den widrigen Eindrukk überwinden, daß ihm das von einer ihm ganz fremden Gegend her aufgedrungen iſt, und er dagegen das was bei ihm ſeit Menſchengedenken im Gebrauch war hat zu Grabe tragen müſſen?

A. Wenn dem nun aber wirklich ſo iſt, und der Gedanke von der Nothwendigkeit und Heilſamkeit einer allgemeinen Uebereinſtimmung ſo nöthig iſt wie es ſcheint, und dieſer doch wol die Hauptſache iſt in der neuen Vertheidigungsſchrift: warum macht man nicht endlich Anſtalt dies alles einmal ganz deutſch heraus öffentlich zu ſagen? warum entſchließeſt du dich nicht ſelbſt dazu?

B. Wie? Jezt gerade, nach unſerer Unterhaltung über dieſe Schrift, willſt du mir ſo etwas zumuthen?

A. Nun freilich, gerade jezt und bei dieſer Veranlaſſung. Warum denn nicht?

B. Haben wir denn nicht beide, du und ich, in unſerm Geſpräch aus der vorliegenden Schrift manche Wendung, manchen Ausdrukk wörtlich aufgenommen und beſonders betont, weil ſie uns unangenehm aufgefallen waren im Leſen?

A. Wir hätten dergleichen noch viel mehr anbringen können, wenn die Gelegenheit ſich gemacht hätte. Aber was meinſt du damit?

B. Haſt du nicht dabei gedacht, daß ein geübter Schriftſteller ſich wol ſchwerlich ſo würde ausgedrükkt haben? Und beſinnſt du dich nicht von unſern geiſtlichen Freunden ähnliches auch über einzelne Ausdrükke in der neuen Agende ſelbſt gehört zu haben, daß ſie meinten ein Mann vom Fach könne ſo nicht geſchrieben haben, und ſo könne man auch keinem ſolchen zumuthen dies immer wieder vorzutragen?

A. Sehr wohl erinnere ich mich deſſen, aber ich ſelge dir noch nicht.

B. Nun ich meine nur ganz einfach, daß auch auf dieſem Gebiet nur ſolche als Schriftſteller auftreten ſollen, welche die gehörige Schule gemacht haben. Auch die richtigſten und wohlgemeinteſten Gedanken ſind doch ſonſt in ihrer Erſcheinung dem Kreiſe nicht angemeſſen in den ſie treten, und der Mangel der ſich nicht verbergen kann muß dann auch öffentlich geſtraft werden. Im Geſpräch und in den Berathungen an denen ich Theil nehme hoffe ich gewiß immer meinen Mann zu ſtehen, und aus keiner Art von Beſorgniß läſtig erfunden zu werden; jenes aber iſt meines Amtes nicht, ich könnte mich in geſchichtlichen Kenntniſſen und kunſtgerechter Sprachbehandlung nicht zünftig ausweiſen, und würde alſo nur verwizig erſcheinen. Schreiben laß über die Sache unſere tüchtigen Theologen und deren giebt es ja noch genug.

A. Wohl! wenn alſo D* eigenſinnig genug iſt das Büchlein nicht leſen zu wollen, was jezt eine neue Veranlaſſung giebt, ſo treibe doch daß E* es thue.

B. Dem habe ich auch ſchon vorgehalten daß er ſo nahe
zu wäre als irgend einer; er hat ſich aber auf das hartnäk-
gſte geweigert.

A. Bloß geweigert ohne Gründe anzugeben?

B. Die fehlten ihm eben nicht, wie du ja denken kannſt.
u ſollſt ſie auch hören, nur mußt du nicht verlangen daß ich
insgeſammt vertreten ſoll. Er meint nämlich, er wolle es ja
r nicht verſchwören bei irgend einer andern Veranlaſſung oder
ch aus freien Stükken öffentlich mit ſeiner ganzen Meinung
rauszugehen; nur je tüchtiger er das thäte, um ſo weniger
irde ſich die Cenſur willig finden laſſen. Was außer Landes
drukkt würde, dürften dann wenigſtens die Zeitungen nicht an-
gen, und ſo wäre die Bekanntmachung auf alle Weiſe gehemmt
d der Erfolg geſchwächt.

A. Wer wird ſich dadurch abhalten laſſen! es iſt ja doch
es überall geleſen werden was ſich in dieſer Sache hervor-
than hat.

B. Und wenn nur nicht nächſtens ein Verbot erginge, wie
on anderwärts geſchehen iſt, daß Beamte nichts dürfen aus-
rts drukken laſſen ohne es vorher hier zur Cenſur vorgelegt
haben; und die Geiſtlichen verſteht ſich würden dann auch zu
Beamten gerechnet.

A. Leere Beſorgniß, ſolche Maaßregeln werden bei uns
ht genommen.

B. Nun im allgemeinen hat er es dennoch nicht ganz ab-
ehnt. Aber in Beziehung auf dieſes Büchlein wollte er um
nen Preis etwas ſchreiben, und wenn ihm auch jemand das
primatur in blanco verſchaffte.

A. Du machſt mich neugierig; denn das muß einen beſon-
en Zuſammenhang haben.

B. Sieh zu, ob du dich beſſer daraus vernimmſt als ich;
n rein ging er nicht mit der Sprache heraus, nur im allge-
nen ſagte er, es ſei ſchlimm gegen einen ungenannten Schrift-
er etwas derb aufzutreten, man könnte immer nicht wiſſen ob

man nicht mittelbar oder unmittelbar irgend ein geliebtes und geehrtes Haupt zugleich träfe, und das ſei zu ſchmerzlich hintennach zu erfahren.

A. Bei dieſer Schrift will er ſo etwas beſorgen? Unbegreiflich!

B. Das ſagte ich auch; aber da fragte er mich ziemlich verwundert, ob ich denn gar nicht gemerkt hätte daß dieſer Schriftſteller in einem genauen Verhältniß ſtehen müſſe mit der Regierung?

A. Wie? und darüber hatte er Vermuthungen? Anzeigen? Nachrichten gar?

B. Er argumentirte nur aus der Schrift ſelbſt; aber es waren theils kleine ganz kleine Spuren, dann wieder ſo allgemein unbeſtimmte Gründe, daß ich nicht weiß ob ich es zuſammenbringe. Zuerſt fragte er mich, ob denn officielle Berichte vom Herbſt des vorigen Jahres über den Stand der Agende, und daß ſie nun von ſechs Siebentheilen angenommen ſei wie S. 43 ſtehe, bereits öffentlich bekannt geworden wären; und als ich mich darauf nicht mehr zu beſinnen wußte, ſo ſchloß er, das müſſe alſo dem Verfaſſer ſein mitgetheilt worden, denn aus der Luft greife man dergleichen beſtimmte Angaben nicht, und vielleicht ſei es gar ſo kurz vor dem Abdrukk geſchehen, daß er es nur als Berichtigung des Textes in einer Anmerkung benuzen konnte. Dann fragte er mich, ob denn bisher ſchon als bekannt angenommen wäre daß die Agende mehrere Verfaſſer habe, und als ich mich auch darin unwiſſend erklärte, meinte er, jeder der nichts beſtimmtes wüßte würde in ſolchem Falle immer in der Einzelzahl ſprechen, der Verfaſſer müſſe alſo auch hier beſtimmte Notizen haben die andern unzugänglich ſeien, denn ein Drukkfehler könnte das S. 44 nicht ſein. Dann fragte er mich: ob ich wol darauf geachtet hätte, daß nie zu einzelnen Stellen in der Liturgie die Quellen nachgewieſen würden? Nicht wie von einem der ſie aufgefunden hätte; denn der würde genauer citiren, nicht ſo unbeſtimmt aus einem alten Kirchenbuch. Das ſähe ganz aus

ob unſerm Schriftſteller die nicht mehr vollſtändigen oder
Anfang an nicht recht ſorgfältig bezeichneten Papiere des
aſſers oder der Verfaſſer zu Gebote geſtanden hätten. Dann
t mich machte er mir bemerklich, daß ein bloßer Privatmann
er irgend einen Grund gehabt haben könnte — denn citiren
nte er ja nach der neueſten Ausgabe — noch auch gewagt
en würde hinter einer Schrift die Liturgie wieder mit ab-
ken zu laſſen; ja auch der Verleger hätte das wol ablehnen
ſen, wenn ihm der Verfaſſer nicht eine ſtarke Garantie geben
nte.

A. Sonderbar genug ſchikkt ſich das alles zuſammen!

B. Und nun fragte er mich, wie mir denn der Ton ins
geklungen habe, in welchem hier von der Regierung geſpro-
wird, wie unſer Verfaſſer die zuverſichtliche Stimmung und
feſten Entſchluß derſelben ankündigt, wie er ihren ferneren
ng verzeichnet, Erwartungen die ſie hege ausſpricht und Zu-
ändniſſe in ihrem Namen verheißt? Ob das klinge wie von
m der nur ins blaue hinein redet, oder wie von einem der
Wort löſen kann.

A. Ei, mir wird ſehr ernſthaft und bedenklich bei der Sache
Muthe.

B. Ich entgegnete ihm freilich, ich könnte nicht glauben
die Regierung ſich einen Vertheidiger ſolle geſezt haben, wel-
die Gegner, die ſich ja rühmen von der Regierung ſelbſt auf
mildeſte und ehrenvollſte behandelt worden zu ſein, ohne alle
rkennung und ohne irgend in ihre Gründe einzugehen nur
ſcheltenden Redensarten abfertigt; einen der von Sophismen
et und ſelbſt ſo dicht daran ſtreift in ſeiner ganzen Darſtel-
g, welche jedoch eigentlich auf der grundloſen Vorausſezung
t, der Gottesdienſt von 1523 habe ſich durch die Reforma-
n geſtaltet und ſpreche ihren Geiſt und Charakter aus; einen
, und wenn es auch nur Ungeſchikktheit wäre, ſo ſpricht daß
n ſchließen müßte, es ſeien auch Umfragen bei den Gemeinen
alten worden; einen der indem er die jezigen Anordnungen

vertheidigt, die früheren von dem Urgroßvater des Königs in der vollkommen geſezlichen Form ergangenen Maaßregeln ſo hinter ſich wirft, daß man glauben ſollte, jener König wäre keiner geweſen auf den die im Religionsfrieden den Landesherren eingeräumten biſchöflichen Rechte vererbt wären, ſondern nur einer von den Vorgängern der proteſtirenden geiſtlichen, Gemeinen und Patrone, von welchen geſagt wird daß ſie durch uſurpirte Machtvollkommenheit die alten Liturgien beſeitiget hätten. Ich ſagte ihm, wenn der Verfaſſer in ſo nahem Verhältniſſe mit der Regierung ſtände wie er zu glauben ſcheine, ſo würde er wol auch jenes durch den Drukk erſt jezt zur allgemeinen Kenntniß gekommene Schreiben früher gekannt haben, worin im Namen der reformirten der Wunſch ausgeſprochen wird, daß doch lieber die Union zurükkgehen möge, als daß ſie genöthigt würden ihren gewohnten Typus des Gottesdienſtes aufzugeben, und dann ließe ſich doch die Zumuthung welche den reformirten in unſerer Schrift gemacht wird nur ſehr ſchwer erklären, ja die Stelle wäre dann vollkommen ſarkaſtiſch, wo geſagt wird, es wäre doch kein Gewiſſenszwang, wenn die reformirten nun einige Chöre und Gebetsſäze und was ſonſt noch zur neuen Liturgie gehört mit aufnähmen. Und dergleichen Sarkasmen ſchikken ſich doch für eine auch nur halb officielle Schrift gar nicht.

A. Und er?

B. Zukkte zu dem allen nur etwas bedeutend die Achſeln, ließ ſich aber nicht weiter ein; ſagte nur, er bliebe bei ſeiner Meinung, und da er alle die in dieſen Dingen die höchſten ſind von Herzen liebe und ehre, ſo ſei ihm über dieſe Schrift, bis ſich ihr Urſprung näher aufkläre, ſeine Feder gebunden.

A. Wenn er nun doch recht hätte und die Schrift wenigſtens als eine halb officielle anzuſehen wäre: dann ſtände es doch ſchlimm genug mit der ganzen Angelegenheit!

B. Alſo auf das im Namen der Regierung gegebene Verſprechen, daß ſie auch jezt noch billige Wünſche und Vorſchläge gern berükkſichtigen werde, legſt du wenig Werth?

A. Wie könnte ich wol bei der engen Beſchränkung! denn
e feſtzuhaltende Grundlage iſt ja doch die ganze alterthümliche
eſtalt. Ob die bekannten Worte „an die empfangenen Zeichen
hriſti glauben“ — die gewiß auch zu dem gehören was kein
Mann vom Fach kann geſchrieben haben — ob dieſe bleiben
der nicht; ob einige Gemeinen die Erlaubniß erhalten daß ihnen
r Segen könne vor dem Altar geſprochen werden, daran und
enn ſonſt noch ähnliche Kleinigkeiten könnten ſo oder ſo gewen-
ct werden, daran iſt mir wenig gelegen. — Die Hoffnung die
nige hegten, es ſollten noch unparteiiſche Provinzial-Com-
iſſionen in der Sache niedergeſezt werden, iſt nun auch ganz
eſcheitert; denn es wird hie ziemlich wegwerfend von Conſiſtorial-
nd Synodalberathungen geredet. Und was früher verheißen
ar, die neue Liturgie ſollte den Arbeiten der früher ernannten
ommiſſionen nicht in den Weg treten, das kann nie wieder auf-
enommen werden; denn hier wird (S. 34) ausdrüklich geprie-
en, daß die Regierung kein neues Werk dieſer Art veranlaßt
abe, ſondern auf die früheren Autoritäten zurükgegangen ſei.

B. Dafür weiß ich dir wieder einen Troſt. Denn wenn
ie Anſicht feſtgehalten wird, daß Luther zwei Liturgien neben ein-
nder verordnet hat, und der ſogenannte Auszug aus der neuen
iturgie der lutheriſchen Ordnung von 1526 entſpricht: ſo muß
och dieſer Auszug aufhören etwas nur interimiſtiſches zu ſein,
is nämlich die Chöre gebildet und eingeübt ſind, ſondern er muß
gleiche Rechte erhalten mit der großen Liturgie, welche der Ord-
nung von 1523 entſpricht. Ja auf die große müßte dann jeder
Geiſtliche und jede Gemeine auch die Worte Luthers in der Vor-
rede zur Ordnung von 1526 anwenden können, daß frei gelaſſen
ſei ſie zu gebrauchen wo und wann es gefällt oder wo Urſachen
dazu bewegen, aber ausſchließlich oder auch nur vorzüglich ge-
boten könnte ſie nicht mehr werden. Jeder müßte alſo das
Recht haben ſich nur an den Auszug zu halten, und du weißt
daß viele ſelbſt reformirte Geiſtliche der Meinung ſind, damit
könne man ſich behelfen.

A. Ja wenn mir das Herz nicht blutete über die Gemeinen, welche nun gewaltſam ihre gewohnte von vielen Geſchlechtern her angeerbte gottesdienſtliche Ordnung einer für ſie ganz nichtigen Uebereinſtimmung zum Opfer bringen ſollen ohne irgend einen Gewinn! und das iſt doch bei dem Auszug eben ſo gut der Fall als bei der großen Liturgie.

B. Biſt du nicht zu weichmüthig? Iſt nicht gar ſehr wahrſcheinlich, daß wenn nur das erſte Aufſehen glükklich vorüber iſt und die Liturgie überall wirklich eingeführt, woran freilich auch bei den jezigen ſechs Siebentheilen noch ſehr viel fehlen ſoll, alsdann die völlige Ruhe bald wieder hergeſtellt, ja in einigen Jahren in unſerer lieben preußiſchen Landeskirche ſo gut als ganz vergeſſen ſein wird daß es ehedem anders war?

A. Du entwikkelſt ja eine überraſchende Neigung zum Capituliren! Haſt du das im Jahr 1806 gelernt? wo man auch durch einen plözlichen Unſtern aus der Faſſung geſezt den guten Willen und die geiſtigen Kräfte der Maſſe viel zu gering anſchlug. Ich wenigſtens lege keinen ſo kleinen Maaßſtab an unſere Leute. Unſere Schleſier wiſſen es ſehr gut, daß ihre Liturgie aus der Zeit ihrer Herzoge herrührt, daß ſie mit ihnen die lange und ſchwere Zeit eines herben Drukkes gleichſam mit durchgelebt hat, und ſeit ſie nun ſtatt des Gebetes für einen fremdgläubigen Monarchen das für einen evangeliſchen König hineinlegen konnten, iſt ſie ihnen ein neues Kleinod, und es haftet daran ein freudiges Bewußtſein ihres verbeſſerten Religionszuſtandes. Und die weſtlichen Provinzen? in denen ſind die verſchiedenen Kirchenordnungen und Gebräuche mit den Verfaſſungen zugleich entſtanden; an dem Bande zwiſchen beiden haften ihre geſchichtlichen Erinnerungen an einen zum Theil durch ſchwere Kämpfe errungenen Zuſtand, ihr Bewußtſein einer edlen und würdig gebrauchten kirchlichen Freiheit. Ich glaube nicht daß beide ſo ſchnell vergeſſen werden, und noch weniger daß unſere Kirche an Stärke gewinnen könne, wenn man ihnen dieſes lebendige nimmt und ihnen etwas völlig todtes giebt. Wer weiß ob ſie eher aufhören werden dieſen Verluſt zu fühlen, oder die Liturgie eher aufhören wird im wirklichen Leben zu ſtehen.

B. Nun was wird ihnen denn groß genommen? Die Weſtphalen und Rheinländer werden ihre Verfaſſung wol behalten, wenn auch die liturgiſchen Sachen der Kenntnißnahme und Entſcheidung ihrer Klaſſen und Synoden entzogen werden.

A. Woher weißt du das? Haſt du nicht gehört daß ein Freund und beauftragter der Regierung ſelbſt geäußert hat, es werde nicht möglich ſein dort die Liturgie einzuführen, wenn man nicht dieſe Verfaſſung zuvor beſeitige?

B. Ach! das ſind ſo voreilige Reden. Es wird ſchon andere Mittel geben ſie zu bewegen. Und die Schleſier behalten ja mit dem Gebet für den evangeliſchen König das ſich lebendig immer erneuernde Bewußtſein ihres befreiten und verbeſſerten Religionszuſtandes.

A. O ja! nur daß ſich jezt ſtatt aller jener Beziehungen an die Form ihres Gottesdienſtes nur der Begriff eines königlichen Gebotes anknüpft, ein „auf Allerhöchſten Befehl“, wie wir es in allen politiſchen Dingen und in einigen andern auch gewohnt ſind zu leſen, und daß ihnen die Kirche nun auch als ein politiſches Inſtitut erſcheinen wird.

B. Aber was willſt du denn mit deinem Allerhöchſten Befehl? Iſt es nicht oft genug geſagt, daß noch gar nichts befohlen iſt und daß der König auch nicht befehlen will?

A. Bisher! aber ſagt nicht unſere Schrift ganz deutlich, daß das nun vorbei iſt? Wird nicht beſtimmt geſagt (S. 33), die Regierung habe nur verſuchsweiſe den Weg der Güte und der Ueberzeugung eingeſchlagen? wird nicht (S. 37) angekündigt, daß ſie mit Ernſt und feſtem Schritt vorwärts ſchreiten werde und müſſe? und S. 44, daß ſie auf angemeſſene Mittel denken werde, um die Minderzahl der Mehrzahl anzuſchließen? Heißt das nicht mit dürren Worten, daß wir nun einem allgemeinen Befehle entgegenſehen müſſen?

B. Kann ſein, wenn die Minorität ſich nicht durch dieſe

Andeutungen ſagen läßt! Nur deine Worte klangen mir ſo als meinteſt du, der König werde die Sache unmittelbar aus dem Cabinet entſcheiden, und das iſt mir nicht recht wahrſcheinlich.

A. Wie kann ſie denn aber nach Lage der Sachen anders entſchieden werden?

B. Kann nicht der letzte Schritt mit einer geringen Verſchiedenheit geſchehen, wie die bisherigen geſchehen ſind? Iſt bisher irgend etwas aus dem Cabinet zu unſerer Kenntniß gekommen? Wenn ſo viele Geiſtliche ſich vom Könige die Erlaubniß ausgebeten haben bei ſich die Agende einzuführen, und das heißt doch ſo viel, als ſie ihren Gemeinen zu befehlen: könnte nicht auch der geiſtliche Miniſter ſich die Erlaubniß ausbitten ſie bei ſich einzuführen, das heißt, ſie in allen Gemeinen zu befehlen? Ich dächte, wenn er ſchon im Herbſt die amtlichen Berichte hatte, daß nur noch ein Siebentheil aller Gemeinen zu der gewünſchten Uebereinſtimmung fehle — was außeramtlich wahr iſt, kümmert ihn ja nicht — ſo hatte er ja damals ſchon das größte Recht dem Könige zu berichten, da dieſe Agende, was ihres dunkeln Urſprunges wegen um ſo mehr zu bewundern ſei, und zu ihrem um ſo größern Lobe gereiche, nun ſchon aus freier Ueberzeugung von dem bei weitem größten Theile der Landeskirche angenommen ſei und in geſegneter Wirkſamkeit ſtehe: ſo finde er nach Anhörung der geiſtlichen Beiſitzer ſeines Miniſteriums nicht angemeſſen, in dieſer Angelegenheit noch länger eine Spaltung beſtehen zu laſſen, welche die Gemüther nur verwirre, und bitte alſo um ſeine Genehmigung, nunmehr dieſe Agende für die alleinige der preußiſchen evangeliſchen Landeskirche geſetzlich zu erklären, mit Beſeitigung aller andern, mögen ſie nun früher eine landesherrliche Autoriſation gehabt haben oder nicht, und mithin die erneuerte von einem zu beſtimmenden Termine ab, auch bei den wenigen Gemeinen welche ſich zeither noch anderer bedient hätten, unter Mitwirkung der betreffenden Superintendenten einführen zu laſſen.

A. Iſt das dein Ernſt? auch mit der Anhörung der geiſtlichen Räthe?

B. Du haſt recht: das hätte ich weglaſſen können! Es iſt eine unnütze Förmlichkeit; ſie brauchen vielmehr nicht einmal etwas davon zu wiſſen. Es ſind ſchon eben ſo wichtige Dinge geſchehen wie man ſagt, ohne daß ſie etwas davon gewußt haben. Aber ſonſt, hoffe ich, klingt meine Rede nicht ſcherzhaft. Alſo dies wird genehmigt, der Entwurf der Cabinetsordre wird dem Monarchen vorgelegt, ſie wird vollzogen, und da ſie von dem betreffenden Miniſterio extrahirt iſt: ſo kann niemand über Willkür klagen, und niemand ſich beſchweren, daß der König in kirchlichen Angelegenheiten perſönlich eingreife. Die Cabinetsordre wird in der Geſetzſammlung bekannt gemacht, und die Agende iſt auf die geſetzliche Weiſe eingeführt.

A. Wie kannſt du nur ſo ruhig und doch ſo ernſthaft ſolche Dinge vorbringen!

B. Ja, lieber Freund, was hilft es denn, ſich zu täuſchen über das was iſt? Iſt nicht dies ganze Verfahren unſerer beſtehenden Kirchenverfaſſung vollkommen angemeſſen?

A. Das iſt leider freilich nicht zu läugnen! Aber wenn nun das Geſetz da iſt, was thun dann unſere Conſiſtorien?

B. Du meinſt unſere Oberpräſidenten. Haben denn die nicht, wenn ihnen ein Geſetz zugefertigt wird, das größte Recht zu gehorchen?

A. Recht zu gehorchen? das iſt ein ziemlich ungewöhnlicher Ausdruck.

B. Nun, ich finde ihn grade ſehr angemeſſen, weil ſie freilich auch ein Recht hätten Gegenvorſtellungen zu machen, oder durch Darlegung der Schwierigkeiten und durch Bitte um Verſchiebung die Sache zu verzögern. Und wenn ſie ihre außeramtliche Kenntniß allmählig amtlich machen: ſo können ſie dieſe Operation einigemal wiederholen und die Sache ziemlich hinhalten. Aber das größte Recht iſt doch offenbar das, zu gehorchen.

A. Nun geſezt, die Conſiſtorien befehlen; aber die Geiſtlichen die Gemeinen die Patrone?

B. Die gehorchen. Sollen die Gemeinen und Patrone ſich etwa empören? Ich hoffe, das würdeſt du ſelbſt in deinem großen Eifer ihnen nicht verſtatten! Sollten ſie auswandern? Solche Zeiten ſind ſchwerlich mehr! Und wohin auch? In Deutſchland wüßte ich nicht, wo ſie es in ſo weit beſſer haben, daß ſie ſicher ſein können, dergleichen dürfe ihnen nicht begegnen. Einen Rechtsſtreit können ſie auch nicht anfangen oder wenigſtens nicht obſiegen darin, denn alles iſt ſtreng geſezlich. Sie laſſen ſich alſo vorleſen und verſingen, oder auch nicht. Das geht vielleicht eine Weile daß ſie die Kirche meiden, aber Geduld überwindet! am Ende kommen ſie doch wieder, denn ſie können die Sache nicht miſſen.

A. Schrecklich genug! und die Geiſtlichen!

B. Die ſollen doch nicht etwa ihre Stellen niederlegen? Da wären ſie die größten Thoren! Iſt nicht einer genug zum warnenden Beiſpiel für alle?

A. Niederlegen nicht, aber ſich weigern zu gehorchen, wenn ſie eine feſte Ueberzeugung haben, daß dieſe buchſtäblich zu wiederholenden Formeln ihnen ihre Amtsführung verleiden, und daß ſich die Gemeinen daran nicht erbauen.

B. Sehr ſchön von der einen Seite! Aber laß uns auch billig ſein und uns an die Stelle der andern ſezen, die doch auch keine Luſt haben an dem Tode des Gottesdienſtes. Sieht es nicht aus wie ſtörriger Eigenſinn, wenn einer ſo etwas behauptet vor aller Erfahrung? und muß ein ſolcher nicht Erbitterung hervorbringen?

A. Wohl! So mögen ſie denn ohne Ausnahme ſo weit gehorchen, daß ſie verſprechen redlich zu verſuchen ob ſie mit gutem Gewiſſen dieſe große Veränderung des Gottesdienſtes durchführen können. Aber wenn ſie es dann nicht ändern können und der beengende Buchſtabe ſchnürt ihnen immer die Kehle zu, und der Mangel an Haltung in dem beſtändigen Wechſel kurzer Formein zerſtreut und ermüdet ſie immer, wenn ſie nun bemerken daß ſie je länger je mehr mit ihrem Chor allein bleiben, oder daß die müßige Neugier ſich während der Liturgie ergeht: nun dann ſollen ſie losbrechen und ehrlich ſagen daß ſie nicht mehr können, und daß ſie zum alten zurükkehren müſſen.

B. Nun dann werden ſie abgeſezt, gefallen ſich eine Weile in einem erfolgloſen Märtyrerthum, kümmern ſich die übrige Zeit durch, und werden vergeſſen wie alle vergeſſen worden ſind die um ähnlicher Dinge willen ein ähnliches Schikſal traf.

A. Freilich eine traurige Ausſicht. Aber einen kläglichern Zuſtand kann ich mir doch nicht denken als den, wenn Jemand ſolche Verrichtungen wie die kirchlichen und gottesdienſtlichen mit einem beharrlichen Widerwillen vollziehen muß.

B. Der Zuhörer iſt auch nicht im Himmel, wie doch die Kirche beſonders ein Vorbild deſſelben ſein ſoll, der das von ſeinem Geiſtlichen weiß, und dem nun das Mitleid dazwiſchen fährt, wenn er ſich alle Mühe giebt ſich zur Andacht zu ſammeln.

A. Was wird alſo aus unſerm Gottesdienſte auf dieſe Weiſe? Das belebende das fördernde hört auf. Wenn es zur Predigt kommt, ſind beide Theile ermüdet, der eine Theil vom Leiden, der andere vom Mitleiden; ſtatt daß ſonſt der Geiſtliche mit friſchen Kräften auf die Kanzel kam und die Gemeine geſtärkt und vorbereitet war durch den Geſang.

B. Wer iſt ſchuld daran oder was, daß es ſo kommen kann? und wo ſoll man Hülfe ſuchen?

A. Ja wer das ſagen könnte!

B. Aber vielleicht quälen wir uns um nichts. Oder haſt du gar nichts von Gerüchten gehört, daß die ganze Sache ſchon in die Hände ſachkundiger Männer gegeben ſei, und daß große Veränderungen im Werke ſeien, mit denen jedermann zufrieden ſein werde? Vielleicht iſt dann jene Schrift nur ein erſter Schritt zum Einlenken, und die Stelle, daß die Regierung zwekmäßigen Vorſchlägen Gehör geben wolle, hat vielleicht doch mehr hinter ſich als du meinſt.

A. Wenn dieſe ſachkundigen Männer wie es ſcheint im geheim arbeiten, und alſo wol auch nur einer ſind oder zwei, und wenn jedermann zufrieden ſein ſoll: ſo kann dennoch ich nicht zufrieden ſein, und werde von allen ſchönen Verbeſſerungen doch keine Freude haben können.

B. Du erſcheinſt mir ungenügſam und eigenſinnig, und mußt dich erſt näher erklären.

A. Glaubſt du denn daß einer oder zwei, höchſt wahrſcheinlich ſelbſt Mitglieder der Regierung, höchſt wahrſcheinlich ſolche die ſchon ſeit längerer Zeit unter die Vertheidiger und Bewunderer der Agende gehören, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, und eben dadurch ſchon ihre Arbeit um allen Erfolg zu bringen, in dem rechten Geiſte handeln können, um in Vorſchlag zu bringen was Noth thut? Sie werden natürlich die Grundlage ſtehen laſſen, hie und da einzelne Kritiken berückſichtigen und groben Verſtößen abhelfen, gewiß aber, weil ſie doch auch Autoren ſein ſollen, die Miſchung aus alten und neuen noch ſchlimmer machen als ſie iſt. Nein der rechte evangeliſche Gemeingeiſt kann ſich unter der Form einer miniſteriellen Reviſion nicht wirkſam zeigen. Und wenn nun durch eine und dieſelbe Arbeit alle ſollen zufrieden geſtellt werden: ſo bleibt es ja doch dabei daß eine und dieſelbe Arbeit dem ganzen Lande ſoll dargeboten werden, und ſonach daß alles provincielle, alles geſchichtlich lebendige in einer und derſelben willkührlichen Form untergehen ſoll.

B. Nun der Entwurf wird, ſo denke ich, dennoch noch den Conſiſtorien zugeſchickt. Dann kann ja der Gemeingeiſt noch mitwirken, und vielleicht wird auch geſtattet daß an einzelnen Stellen auch noch jedes Conſiſtorium für ſeine Provinz etwas aus deren bisheriger Liturgie einſchalte.

A. Damit willſt du mich doch nicht zufrieden ſtellen? Würdeſt du das Conſiſtorium loben, welches ſeiner Pflicht genügt zu haben glaubte wenn es bei Einführung der Agende den Gemeinen ſagen könnte, ſie würden außer den Schriftabſchnitten auch noch hie und da ein Paar Zeilen finden, die ſie ſonſt ſchon immer gehört hätten? Und doch, wer weiß ob dies ſogar noch geſchieht; denn es haben wol nur ein Paar Conſiſtorien ſich ihrer Provinz ernſtlich angenommen in dieſer Sache. Doch was triffſt du immer wieder dieſe reizbare Stelle! Ich will ſie ja nicht beſchuldigen dieſe beamtenwürdigen Behörden in kirchlichen Angelegenheiten, denen es ja faſt unmöglich iſt ohne Fehl zu wandeln in dieſem Zwitterzuſtande von Staatsdienſt und Kirchendienſt! Sieht doch faſt niemand klar in dieſer Verwirrung; und wenn einmal einer treu und redlich für die Sache der Kirche geſprochen und gehandelt hat: ſo können ſich auch die redlichſten und verſtändigſten nicht enthalten zu tadeln, er möge zwar als Geiſtlicher recht gehabt haben, aber ſeine Beamtenſtellung habe er gar nicht verſtanden. Wenn man nun einmal die äußern und die innern Kirchenangelegenheiten trennen wollte: warum mußte man auch für die lezten wieder Beamte ſezen! Möchte man meinethalben die erſten amtlich behandeln, aber die lezten müßten denn doch rein kirchlich behandelt werden, Kirche oder ἐκκλησία Gemeine iſt doch einerlei. Wenn eine Gemeine ihren Gottesdienſt ändern ſoll, iſt es nicht herzzerreißend, daß das nur geſagt werden kann? daß es in ſolchen Dingen ein Soll giebt? — aber hält man nun eine liturgiſche Veränderung für heilſam: ſollte das wol jemals anders verhandelt werden als auf dem Wege der Liebe und der Ermahnung? Kann es eine Erbauung geben mit Widerwillen? und läßt ſich eine wüſtere Verſtörung und eine ſchlimmere Schwächung der Kirche denken als dieſes? Wenn ich ein Geiſtlicher wäre und wäre ſelbſt überzeugt auf das innigſte von der geringen Kraft der in meiner Gemeine üblichen gottesdienſtlichen Form, und von der unendlichen Vorzüglichkeit einer fremden: ſo würde mir doch das Herz brechen wenn ich nun dieſe zu einem beſtimmten Termine einführen ſollte auf Befehl! Ich würde doch um Gottes willen bitten und flehen: man ſolle mir Zeit laſſen mit meinen Leuten, ich wollte ſie ſchon allmählig durch Erfahrung und durch Gründe für das beſſere empfänglich machen. Und wenn es dann auch erſt in zehn Jahren

gelänge: ſo ſei es doch dann ein Gotteswerk, und jezt ſei es n
ein Aergerniß! Aber nein! die höchſten Behörden haben die g
ſezgebende Gewalt, von denen kommt es herab; die Conſiſtorie
ja die ſind nur adminiſtrirend und können alſo nichts thun al
die Befehle zufertigen, und die Geiſtlichen wie Unterbeamte h
ben ſie auszuführen binnen vier Wochen bei Strafe des Ung
horſams, und es fehlt nur eben noch der Landreuter daran, da
die Sache ganz wie eine Staatslaſt behandelt werde. — O ſe
ger Luther, und das ſoll die Kirchengemeinſchaft ſein die du g
wollt haſt!

B. Nun armer Freund laß gut ſein! Es wird ſich ſch
zeigen warum es ſo kommen mußte, daß die eigentliche Beſcha
fenheit dieſer ganzen ſogenannten Kirchenverfaſſung immer ſchä
fer herausſtritt. Aber vielleicht wirſt du dieſe Behörden, die d
ſo zuwider ſind, noch früher auf eine andere Weiſe los.

A. Wie das? dir ſpukt doch nicht noch etwas von Syn
den im Kopf?

B. Halte mich doch nicht für thöricht! Aber ſprich, w
viel Provinzen haben wir? Eine die zu klein iſt in dieſer Hi
ſicht könnte leicht untergeſtellt werden; zwei Biſchöfe ſind ſch
da, es würden alſo etwa noch viere fehlen.

A. Wie? iſt dir ein Gerücht in den Ohren hängen g
blieben, was ich ſchon längſt vergeſſen hatte? oder hat dich d
Romanſchreiber angeſteckt?

B. Ach der! Solch ein unpraktiſcher Geſichtſeher hat n
geſehn! Aber es könnte ja wol ganz anders zuſammenhänge
Und wenn uns nun der König wollte Biſchöfe geben, könnte
ihm denn jemand wehren?

A. Wer ſollte wol! Es hat ihm ja auch damals nieman
gewehrt! Aber ſo etwas nenne ich eine grobe Frage.

B. Und wenn nun der König in ſeinem Gewiſſen übe
zeugt wäre, dies ſei das beſte für die Kirche: wäre er dann ni
auch in ſeinem Gewiſſen gebunden ſie wirklich einzuſezen? A

türlich meine ich nicht ſolche wie die jetzigen, ſondern wahre Biſchöfe die an der Spitze des Kirchenregiments ſtehen.

A. Freilich wäre er dann verbunden dazu! Aber ich glaube was dieſen Punkt betrifft irrſt du dich in mir. Wenn ich mich nur in irgend einem Gebiete des öffentlichen Lebens mit irgend etwas vertragen könnte was ganz willkührlich ganz ohne Zuſammenhang mit dem beſtehenden in daſſelbe hineingerückt oder geſtürmt kommt: ſo könnte mir ein wohleingerichtetes biſchöfliches Regiment ſchon gefallen, und lieber wäre es mir auf jeden Fall, als das gegenwärtige immer tiefer verfallende Zwitterweſen.

B. Was nennſt du wohleingerichtet? darauf wird wol alles ankommen.

A. Wenn der Biſchof auf die rechte Weiſe aus der Kirche hervorgeht, von den Geiſtlichen und den Notabeln ſeiner Provinz gewählt, und ein eben ſo entſtandenes Collegium zur Seite hat, durch deſſen Zuſtimmung alle ſeine Schritte bedingt ſind: ſo könnte es ja nicht ſo übel ſein. Und ſchon indem er nicht anders als in Hirtenbriefen reden könnte, wäre dafür geſorgt daß in kirchlichen Dingen nicht mehr ſo faſt gewaltiglich mit Warnungen von oben her verfahren werden könnte.

B. Sachte, ſachte! das Hervorgehen der Biſchöfe aus der Kirche, wobei alſo dem Landesherrn nichts übrig bleibt als zu beſtätigen wenn man ihm vorgreift, ſchließt ſich wol ſehr ſanft an das gegenwärtig beſtehende an? die Ohnmacht an die Allmacht!

A. Nun ſo laß ſie dem Landesherrn drei vorſchlagen, und ihn einen von dieſen wählen.

B. O! des großen Vorrechts, die Wahl zu haben unter dreien, die ihm neunmal unter zehn alle drei nicht gefallen! Und deine Notabeln neben der Geiſtlichkeit! wie kamſt du zu dem Ausdruck? Da ſpukt doch gewiß etwas von weltlichen Synodalen; denn ſchwerlich daß du wol die vornehmen Patrone allein gemeint? — Aber was ſoll denn nun die Spitze ſein in deinen

Ordnung? ſoll etwa jeder Biſchof mit ſeiner Provinz gehen wi er will, der eine rechts der andere links? Und irre ich mich auch darin wenn ich glaube, du gehörſt nicht zu denen, denen ein evangeliſcher Landespabſt nicht übel gefällt?

A. Pfui, rede beſſer! Wenn die Spize auch wieder monarchiſch wäre: wo bliebe dann der Geiſt der evangeliſchen Kirche! Aber wie das weiter werden ſollte, warum wollen wir die Zeit vertreiben mit Dingen die nicht ſind?

B. Ja freilich ſind wir noch lange nicht ſo weit. Aber weil doch nun dein Hervorgehen der Biſchöfe aus der Kirche ſich von dem beſtehenden ſo weit entfernt: wie würde dir das biſchöfliche Regiment gefallen, wenn der König die wirklichen Biſchöfe eben ſo unmittelbar ſelbſt einſezte wie er die Titularbiſchöfe ſelbſt ernannt hat? Und dann ſezt er doch gewiß ſolche, von denen er glauben kann daß ſie die kirchlichen Dinge ſo wie es nach ſeiner Ueberzeugung am beſten iſt ordnen und verwalten werden. Oder ſoll er das nicht, wenn er doch kann?

A. Wie ſollte er doch der einzige ſein, der nicht dürfte ſeiner Ueberzeugung folgen und für ſie ſorgen! Aber wie furchtbar iſt nicht der Gedanke, daß in dieſen Dingen in den zarteſten und wichtigſten Angelegenheiten des Herzens und des Geiſtes ſo viel abhängen ſoll von der Anſicht und dem Gutdünken eines einzelnen, für den man doch gar nicht ſtehen kann, daß immer der Geiſt des evangeliſchen Chriſtenthums in ihm wohnen wird.

B. Soviel? Bis jezt wenigſtens haben wir noch nicht von der Hälfte geredet. Denn je mehr nun ein Fürſt glaubt, die Biſchöfe die er ſezt werden nach ſeiner Ueberzeugung handeln, um deſto mehr vertraut er ihnen auch. Und hat er ſie geſezt weil es mit den bisherigen Conſiſtorien in mancher Hinſicht nicht recht gehen wollte: ſo bekommen die neuen Biſchöfe auch kein ſolches Collegium an die Seite wie du willſt, ſondern ein Paar Schreiber und ein Paar ſachkundige, die ſie zu Rathe ziehen können oder auch nicht.

A. So? Geiſtliche Präfecten meinſt du, ſollen ſie ſein.

B. Ohngefähr, wenn doch der Oberbiſchof Landesherr iſt: und denen überträgt nun der König die Ausübung ſeines Rechtes die Prediger zu berufen und zu beſtätigen, und die Anſezung ihrer untergeordneten Superintendenten oder Dekane, wie ſie eben heißen.

A. Das verſteht ſich wol.

B. Nun werden aber die Biſchöfe, wenn der Fürſt nicht zufällig einmal fehlgreift, doch um ſo mehr alle von einer und derſelben theologiſchen Schule und Partei ſein, je mehr er ſelbſt ſich für dieſe Gegenſtände intereſſirt. Alſo werden ſie auch nur ſolche Geiſtliche begünſtigen und heben die von derſelben Schule ſind, und die andern werden auf alle Weiſe zurükſtehn. Und wenn evangeliſche Biſchöfe auch nicht geradezu ſagen dürfen wie die katholiſchen wol thun, ſie würden keinen beſtätigen der von dieſer oder jener Hochſchule herkomme: ſo wird es doch ziemlich auf daſſelbe herauskommen. Und in demſelben Sinne werden ſie ihre Dekane einſezen, und dieſen allen Schuz gewähren, wenn ſie eine ſtrenge Disciplin üben gegen die Geiſtlichen von der andern Seite. Denn wo einmal Parteien ſind, bleiben auch die wohlmeinendſten hievon nur ſelten rein.

A. Deine Biſchöfe werden ja immer katholiſcher, und alſo unſere Kirchen mit ihnen!

B. Wie ſollten ſie nicht! das iſt ja alles ganz natürlich. Aber geht nicht dies alles eben ſo auch ohne Biſchöfe in derſelben Form, in der die Sachen jezt ſind? Iſt nicht wenn der Landesherr ſich nicht unmittelbar für die kirchlichen Dinge verwendet, dann der Miniſter, oder wenn auch dieſer mehr auf andere Dinge geſtellt iſt, der geiſtliche Rath zu dem er gerade Vertrauen hat, ſtatt aller Biſchöfe? Ja es läßt ſich denken, und vielleicht ſind auch Beiſpiele vorhanden, daß eigentlich der erſte Expedient die Kirche regiert hat. Das kann alles geſchehen, wenn zufällig ein Buchſtäbler, ein Kezermacher, oder was noch ſchlimmer wäre, einer der mehr als in unſerer Kirche billig iſt auf äußere Werke hält, in eine ſolche Stelle einträte? Haben wir, um nur eines zu ſagen, irgend eine wahre Sicherheit für die Erhaltung unſerer Lehrfreiheit in der Kirche: und kann ſie nicht in die größte Gefahr kommen, ohne daß gerade etwas ungeſetzliches geſchieht? Sprechen nicht ſchon viele von neuen ſymboliſchen Büchern für die unirte Kirche, und andere wenigſtens von einer zu ſchärfenden Autorität der ſymboliſchen Bücher?

A. Nun mit dem erſten hat es wol keine Noth, denn das hieße in der That einen neuen Glauben aufrichten, und alſo die eigentliche Idee der Union ganz vernichten.

B. Aber fürchteſt du dich nicht vor dem andern eben ſo ſehr? Stimmt es etwa mit der Grundregel unſerer Kirche, keine andere Glaubensregel anzuerkennen als die Schrift, ſo gar vortrefflich, wenn jeder auch die augsburgiſche Confeſſion beſchwören ſoll, daß er alle die verdammt welche anders lehren in dem und jenem Stükk, was nun auch gar keinen Grund hat in der Schrift, und nur durch ſpitzfindige Verhandlungen bald ſo entſchieden worden iſt und bald anders? Heißt das nicht ſich unter eine menſchliche Autorität beugen? — und zwar unter eine ſolche die es nur iſt um des prieſterlichen Charakters willen, indem man die Perſönlichkeiten größtentheils geiſtig und ſittlich nur ſehr gering anſchlagen kann — wenn man beſchwören ſoll die Schlüſſe der und jener allgemeinen Kirchenverſammlung?

A. Ich weiß freilich gar nicht was durch ſolche Erneuerung alter Formen gewonnen werden ſoll, als etwa daß manche leere Verunglimpfung beſeitigt wird; aber ein Unglükk wäre es auch weiter nicht. Denn mit dem Verdammen kommt es ja immer darauf an was jeder dabei denkt, und das Annehmen der Concilien iſt wol etwas eben ſo unbedenkliches, da über dieſe Gegenſtände theils jezt gar nicht geſtritten wird, und theils es doch auch wieder darauf ankommt, wie einer die Schlüſſe ſelbſt und auch das Annehmen verſteht.

B. Mein Freund, dies iſt nicht dein Ernſt. Zweierlei iſt doch nur möglich: entweder man beſchwört wirklich etwas, und worin beſteht dann der Unterſchied zwiſchen unſerer Kirche und der katholiſchen, als daß unſere Tradition, die wir neben die Schrift ſtellen, etwas kürzer und ſchmächtiger iſt als die ihrige? Weißt du es anders zu ſagen?

A. Viel anders kommt es freilich nicht heraus, was dieſen Punkt betrifft.

B. Oder im andern Falle beſchwört man eigentlich nichts, und iſt das etwas anders als eine Maske?

A. Eine ſolche wenigſtens wird nicht lange getragen. Das allzuſtrenge muß bald nachlaſſen.

B. Deſto ſchlimmer nur! möchte ich ſagen. Denke dir einmal unſere Landeskirche in der lezten Zeit des großen Friedrichs; dann plözlich unter dem eiſernen und doch unglaublich ſchwachen Scepter des Religionsedictes; dann in der erſten Zeit der jezigen Regierung, wo man anfing nach Orden und Würden zu ſchielen, und wo bald dies bald jenes neue anprobiert wurde; dann in der erſten Freude der Synodalvereine, und nun die jezige Zeit, wo das oberbiſchöfliche Recht des Landesherrn in ſeinem vollen Glanze und ſeiner größten Kraft hervortritt, und das alles in der für eine Kirche doch unglaublich kurzen Zeit von funfzig Jahren! Kommt dir dabei nicht die Kirche, die ernſte beſcheidene Braut Chriſti, vor wie eine recht weltliche Dirne die ihren Anzug und ihre Haltung nicht oft genug wechſeln kann? Und du ſonſt ſo ſtreng, kannſt dich im voraus ſchon darauf freuen, daß auch dieſer Anzug nicht lange halten wird, und ſcheinſt ſchon neugierig, wie ſie ſich in der nächſten Tracht ausnehmen wird.

A. Soll ich es ehrlich ſagen: ſo kommt es mir vor, als ob das nun einmal in einer Landeskirche nicht anders ſein könnte.

B. Landeskirche? Die giebt es in Sachſen und Hannover ja auch, und doch findeſt du da dieſelben Erſcheinungen nicht. Aber der treffliche und würdige Mann, der uns leider immer unbekannt iſt, und den ich noch immer für einen Sachſen halten muß, der über die Einführung der neuen Agende die Ideen aus dem ſittlichen Standpunkt geſchrieben hat, nennt unſere preußiſche Geſammtkirche im Gegenſaz gegen jene eine Hofkirche, und ſo-

ſern ſie eine ſolche iſt, magſt du wol recht haben, daß es nich
viel anders darin hergehen kann. Denn mag es nun der Staa
ſein oder die Kirche, welche vom Hofe aus ganz oder größten
theils regiert werden, immer iſt das ein Kennzeichen ſolchen Re
gimentes, daß das meiſte ſich nach dem vorübergehenden Einfluſ
einzelner Perſönlichkeiten geſtaltet, und alſo in kürzeſter Zeit di
bedenklichſten Wechſel erfolgen können.

A. Eben deswegen bleibt ja nichts übrig als, wenn de
Zuſtand einmal ſchlecht iſt, ſich, wie Eulenſpiegel that wenn e
ſteil bergan ging, auf das Bergab zu freuen. Denn was i
zu thun?

B. Damit man auch wenn es bergab geht und man nich
eine unendliche langweilige Ebene vor ſich hat, eben ſo ſcho
wieder im voraus trauern müſſe über das bevorſtehende Bergan
und alſo des Lebens nie froh werde? Eine Weile geht das wo
aber am Ende? Mein ſkandinaviſcher Freund, von dem ich mi
dir öfter geſprochen, vertheidigte bisweilen den Selbſtmord — z
dem er ſelbſt nie die geringſte Verſuchung hatte — durch da
Sprichwort, wenn es in einem Hauſe rauche, pflege man auszuziehen

A. Ja wenn man zur Miethe wohnt! aber aus dem eige
nen Hauſe? Und ich denke, du biſt nicht minder als ich ſo ein
heimiſch in der evangeliſchen Kirche, daß auch du, wenn man dich
fragte ob du hinter dich gehen wollteſt, ſagen würdeſt, du fän
deſt die Weide des Lebens ringsum ſo reichlich und klar dar
gereicht.

B. Vollkommen richtig! Auch möchte ich aus der evange
liſchen Kirche ſo eigentlich nicht ausziehen, nur aus dieſer Geſtal
tung derſelben bei uns, deren — wie ich glaube — ganz richtig
angegebenen Namen ich nicht gern allzu oft wiederholen möchte.

A. Wie willſt du das ohne auszuwandern bewerkſtelli
gen? und auswandern kannſt du doch in deinen Verhältniſſen
nicht!

B. Die Löſung des Räthſels liegt dir doch ziemlich nahe:
die Brüdergemeine gehört ja zur evangeliſchen Kirche, ſie iſt in

unſerm Lande einheimiſch und wohl angeſehen, und hat doch mit unſern allgemeinen kirchlichen Einrichtungen nichts zu thun.

A. Das heißt freilich ſich in Ruhe begeben. Aber das iſt nicht dein Ernſt.

B. Warum nicht, was mich betrifft? Ich könnte mit den meinigen ſehr gut unter ihnen leben. Aber freilich geht das nicht für alle die denen es bei uns zu ſtark zu rauchen anfängt: denn ein ſo ſtarker und plötzlicher Zuwachs, und auf ſolche Weiſe, würde dort keine Aufnahme finden. Auch meinte ich das ja nicht, ſondern nur um dich durch die Aehnlichkeit auf das zu führen was ich meinte, zog ich ſie herbei.

A. Alſo doch eine Secte, eine Spaltung?

B. Eine Spaltung? kaum. Eine Secte? gar nicht.

A. Nimm es mit den Worten nicht ſo genau! Sind ſie doch kaum in der katholiſchen Kirche recht genau beſtimmt. Aber ſollte dich nicht grade das Beiſpiel der Brüdergemeinen von ſolchem Vorhaben gänzlich abbringen? Haſt du nicht die Klagen über den dortigen Verfall laut genug von allen Seiten gehört? und iſt es nicht auch natürlich, daß auf ſolcher Trennung von der großen Gemeinſchaft mannigfaltiger Unſegen ruhen muß?

B. Laß dir doch nichts einreden von Verfall! Wo ein ſolches Werk blüht wie das Miſſionsweſen der Brüder, wo verhältnißmäßig ſo viel klare und tief religiöſe Gemüther gefunden werden, wo ſolche Erzeugniſſe zum Vorſchein kommen wie Albertinis geiſtliche Lieder und Garves chriſtliche Geſänge und ſeine neuen Liturgien, da iſt kein Verfall. Den Unſegen einer gänzlichen Trennung von der großen öffentlichen Gemeinſchaft, wenn auf irgend eine Weiſe ein ſeparatiſtiſches Weſen daraus entſteht, gebe ich dir gern zu. Dergleichen möchte ich nicht ſtiften oder herbeiwünſchen; aber eben ſo wenig iſt dergleichen auch dort vorhanden. Bekennen ſie ſich nicht wie wir zu dem augsburgiſchen Symbol? haben ſie nicht die lebendigſten Verbindungen in unſerer Kirche ſelbſt? ſehen ſie es als eine Glaubensveränderung an, wenn jemand in ihre Gemeinſchaft zu treten begehrt, oder nur als ein Verlangen nach einem beſtimmten Zuſammenleben und einer eignen Anfaſſung und Führung?

A. Ich verſtehe! in einem ſolchen ſchwebenden Verhältniß zu allen, ähnlich wie die unſerer organiſirten evangeliſchen Landeskirchen, wollteſt du deine neue Geſellſchaft oder Verbindung auch halten. Aber ſollte ſie auch auf einem eben ſolchen Grunde beruhen?

B. Zum Theil allerdings. Nur nicht gerade auf dem Bedürfniß einer beſtimmten Anfaſſung und Führung; ſondern vielmehr das Bedürfniß auf eine beſtimmte Weiſe nicht angefaßt und geführt zu werden ſoll ſie hervorrufen; aber dies iſt doch zugleich das Bedürfniß eines beſtimmten kirchlichen Zuſammenlebens.

A. Noch ſehe ich weder wie deine Geſellſchaft entſtehen kann, noch was für eine ſie ſein wird. Aber hätte ich doch nicht gedacht, daß unſer Geſpräch, welches mit einer ſehr wirklichen Kleinigkeit anfing, mit einem großen Traum enden ſollte!

B. Traum? Nun wir wollen ſehn! Ich meines Theils denke ſo gering nicht davon. — Lieber! als uns nur eben ſo warm ums Herz ward — und das geſchieht doch immer wieder wenn wir uns einigermaßen in dieſe Dinge vertiefen — hatten wir es nicht eigentlich ſchon auf der Zunge gegen einander, daß es bald eine Gewiſſensſache ſein werde, der Fortdauer eines ſo precären kirchlichen Zuſtandes keinen Vorſchub zu thun?

A. Wenn wir es nicht wirklich geſagt haben: ſo iſt das nur zufällig. Aber darin liegt doch nur, daß wir nicht möchten geiſtliche Räthe ſein um dieſen Preis, und es ſcheint ja auch faſt, daß die ſchon ſchwer ſind zu finden, oder Superintendenten, vielleicht auch — wenn ich dir noch mehr zugeben ſoll — Prediger nicht. Gemeinglieder aber können wir doch wol bleiben mit gutem Gewiſſen, wenn gleich nicht mit ſolcher Freudigkeit als wenn es beſſer wäre.

B. O ungründliche Rede, die ich ungeſtraft nicht anhören kann! Ja wenn von einzelnen Mängeln die Rede wäre: o ſo ſollte mich nichts hindern ſogar geiſtlicher Miniſter zu werden, wenn ich könnte; denn deſto eher könnte ich ja hoffen ſie beſeitigen zu helfen. Aber wenn das erſt Ueberzeugung geworden iſt, daß mit einem ſolchen Zuſtande der Geiſt der evangeliſchen Kirche nicht beſtehen kann: dann fordert das Gewiſſen mehr! Dann erinnert es jeden, daß jede Gemeinſchaft nur dadurch fortbeſteht daß ſie vermittelſt der freien Handlungen der Theilhaber in jedem Augenblikk erneuert wird. Wer alſo dieſe Handlungen fortſezt, der thut auch dem geiſttödtenden Zuſtande Vorſchub gegen ſein Gewiſſen, wenn er jene Ueberzeugung einmal hat.

A. Iſt das nicht eine gefährliche Lehre, wenn ſie auf den Staat angewendet wird? und der iſt doch auch eine Gemeinſchaft. Daß doch dieſes Herausſtreifen nicht kann vermieden werden!

B. Lieber Freund, diesmal hat es wenig Noth. Ich will getroſt daſſelbe vom Staate behaupten, und ſehr geprieſen werden von allen Freunden einer feſten und unverlezlichen Ordnung. Auch hier kommt es nur auf die richtige und genaue Erklärung an, und die wäre nicht ſchwer zu geben. Jezt aber laß das, und bedenke daß wir nur von der Kirche reden.

A. Gut! Vergiß nur nicht daß wir das Zurükkziehen aus der Gemeinſchaft ſtreng verpönt haben.

B. Dabei ſoll es bleiben. Aber wenn nun jezt ſchon dieſe Ueberzeugung ſich in vielen bildet wie in uns, und es geſchieht nun binnen kurzem noch dies und jenes was wir angedeutet haben und was nicht, und die gleichgeſinnten Gemüther erwärmen ſich noch mehr durch die Mittheilung: dann kommt ein Augenblikk wo der Funken hervorbricht, und alle fühlen den electriſchen Schlag und ſind wie zu einer Kette verbunden. Und es ſollten ſich nicht zwanzig Familien finden an einem bedeutenden Orte, die ſich zuſammen thäten? und nicht ein Geiſtlicher für ſie von nicht allzudrükkenden und abhängigen Verhältniſſen, ſo daß er es wagen könnte den Dienſt des Wortes in äußerlicher Beziehung nur als eine Nebenſache zu behandeln? Das wäre ja ſchlimmer als ſchlimm!

A. Nun ich athme etwas freier, daß du doch gleich an den Geiſtlichen denkſt. Mir war ſchon bange, deine neue Gemeine wollte quäkeriſch werden.

B. Ferne von mir dergleichen ganz unangemeſſene Abweichungen. Nur was nothwendig iſt um das Gewiſſen zu bewahren, aber das auch alles, wenn einmal der Zeitpunkt zu einer ſolchen neuen Bildung erſchienen iſt. O ſchöne anmuthige Ordnung und männliche kräftige Freiheit, erbaut auf den feſten Grund des Evangeliums!

A. Laß die Quelle nicht verſiegen, die ich da rauſchen höre! Eile dich uns einzuſchiffen auf dieſem ſtolzen Strom, und laß uns ſehen wo wir landen werden.

B. Gar nicht in großer Ferne, und wie ich hoffe ohne alle Fährlichkeiten. Wir ſagen es unſerm Herrn und König rein heraus, eben ſo unumwunden als unterthänig, daß wie wir ihm auch von Herzen zugethan wären und ihm mit Leben und Blut ergeben in allem was zum weltlichen Regiment gehört, ſo ſei es doch gegen unſer Gewiſſen, und nach langem Kampf ſei unſer Herz darin feſt geworden, daß wir in einer kirchlichen Verfaſſung nicht bleiben können, wo die beiden Schwerdter ſo wenig geſondert ſeien. Denn die Hülfe welche um Ordnung zu erhalten, nachdem die Biſchöfe das Werk der Reinigung der Kirche nicht mit angreifen wollten, von den weltlichen Herren, ohnerachtet dieſe wie Luther ſelbſt ſagt nicht berufen ſeien geiſtlich zu regieren, doch begehrt werden mußte, ſei durch die Länge der Zeit zu einer Vermiſchung beider Regimente gediehen, welche unſer Gewiſſen beſchweren. Und nachdem nun durch Gottes Hülfe nach mehr als drei Jahrhunderten das Werk der Kirchenverbeſſerung auf der einen Seite, auf der andern aber die allgemeine menſchliche Entwikkelung ſo weit gediehen ſei, daß ſolche Hülfe hie und da könne entbehrt werden: ſo bäten wir nun um den vom Geſez verheißenen Schuz des Gewiſſens, und um die Vergünſtigung, eine ſolche evangeliſche Gemeinſchaft unter uns aufzurichten, in welcher alle Ordnung und alles poſitive Regiment nur von der

Gemeine ſelbſt ausgebe und durch ihre Selbſt-Bevollmächtigten verwaltet werde.

A. Und du biſt ſo ſicher, daß du nicht zweifelſt, die Regierung werde eine ſolche Spaltung genehm halten?

B. Ich darf nicht zweifeln, denn das Geſetz iſt da. Und warum ſollte die höchſte Gewalt nicht einer andern kleinen Anzahl evangeliſcher Unterthanen daſſelbe geſtatten, was doch denen die zur evangeliſchen Brüdergemeine gehören ſchon eingeräumt iſt? Ich darf nicht zweifeln, denn die väterliche Billigkeit des Königs ſteht neben dem Geſetz.

A. Aber du weißt doch daß es mit dieſer Einleitung noch nicht abgethan iſt, ſondern nun wird dir doch ein Glaubensbekenntniß abgefordert und ein Statut. Und wenn du nun nach deinen vorigen Aeußerungen auch nur das augsburgiſche Bekenntniß vorzeigſt: bekommt das nicht ein viel größeres Anſehn bei euch, wenn ihr euch ganz aufs friſche und mit beſtimmter Ausſprechung eures eigenen freieſten Willens dazu verpflichtet, als es gegenwärtig bei uns haben kann? Und das Statut? Hütet euch nur, daß ihr euch nicht ohne es zu merken die Hände noch unbequemer bindet, als wir ſie gebunden fühlen!

B. Der Strom hat auch ſeine Untiefen und ſeine Strudel, und du ſollteſt mir nicht das Steuer aus der Hand genommen haben. Es gehört noch mancherlei zu unſerer erſten Bitte; das laß mich erſt beendigen, dann wollen wir auf dieſes kommen. — Wir fuhren alſo fort, damit unſer kirchliches Leben ganz unvermiſcht bleibe mit allen weltlichen Dingen, ſo bäten wir auch, daß keiner von uns zu etwas mit dem Glauben in Verbindung ſtehenden möge genöthiget werden können, gegen ſein Gewiſſen. Dahin wollten wir beſonders den Eid rechnen, und für jeden von uns den ſein Gewiſſen darin bände auf das Vorrecht der Mennoniten Anſpruch machen, Dienſteide nicht ausgeſchloſſen. Ferner daß bei uns alles was es bürgerliches zu beachten giebt und zu verhandeln bei der Geburt der Kinder, bei der Schließung und Löſung der Ehen, und beim Abſterben unſerer Gemeinglieder, nicht durch die Diener des Wortes, ſondern durch bürgerliche Beamte möge verſehen werden; und wenn der Staat uns nicht ſolche anweiſen wolle, denen wir in dieſen Dingen untergeben ſein ſollen, und ihnen für ihre Mühwaltung gerecht zu werden hätten: ſo wollen wir ihm Männer darſtellen, welche er prüfen möge und beſtellen, unſere Geiſtlichen aber ſollten auf das ſtrengſte verpflichtet ſein die kirchlichen Handlungen nicht eher zu vollziehen, als bis den bürgerlichen Forderungen Genüge geleiſtet ſei.

A. Sehr recht haſt du dieſe Scheidung zu begehren. Dadurch erſt verſchwindet auch der lezte Schatten der Meinung welche den Geiſtlichen mit zu den Staatsdienern zählt. Und da die Sache ſo ſtreng aus deinem erſten Gewiſſensgrundſaz folgt, ſo ſehe ich auch nicht ein, was die Regierung dagegen könnte einzuwenden haben, da ſie ſich vollkommen ſo ſicher ſtellen kann als ſie nur in der Landeskirche geſtellt iſt. Wir werden auch dann viele unſerer Geiſtlichen glükklich preiſen, die ſchon in den Synodalverſammlungen den ſehnlichen Wunſch äußerten von einem Theile wenigſtens dieſer läſtigen bürgerlichen Verrichtungen befreit zu werden!

B. Was nun weiter das Bekenntniß der Lehre betrifft, ſo erklären wir zuerſt und vor allem, daß wir mit der evangeliſchen Kirche die heilige Schrift für die einzige Richtſchnur des Glaubens und der Lehre erklären, und daß unſere Täuflinge und Confirmanden auch das ſogenannte apoſtoliſche Symbolum wiederholen ſollen, mit Bezug auf den Unterricht der ihnen darüber ertheilt iſt. Ferner, daß wir der augsburgiſchen Confeſſion, ſo weit auch unſere reformirten Mitglieder ſie annehmen können, in allem dem beiträten, was ſie gegen die damaligen Mißbräuche und Irrlehren der katholiſchen Kirche feſtſtellt, ohne jedoch auch alle diejenigen Säze anzunehmen welche dort auf die Autorität der Kirchenverſammlungen aufgeſtellt ſind, indem ſpäterhin die Reformatoren ſelbſt dieſen in Glaubensſachen keine Autorität beigelegt haben, und das Forſchen in der Schrift bei uns im Vertrauen auf das Wort Chriſti, daß ſeine Jünger durch ſeinen Geiſt in alle Wahrheit ſollen geleitet werden, immer frei bleiben müſſe. Ich denke, das iſt Bekenntniß genug um zu beweiſen, daß wir in allen weſentlichen Punkten mit der evangeliſchen Kirche halten, und auf demſelben Grunde deß Glaubens ſtehen bleiben, zugleich aber auch, daß wir den würdigen Ernſt haben, uns ſelbſt und unſeren Lehrern keinen Schein vorzumachen von einer ſymboliſchen Autorität, welche doch in der That nichts gelte. Und meinſt du nicht, daß ſich auch die Regierung dabei beruhigen würde, und uns auf unſere Gefahr unſeres Weges ziehen laſſen?

A. Ich glaube nicht, daß ſie ein beſtimmtes Recht hätte euch zu hindern. Aber bedenket wohl was das heißt, eine neue Gemeinſchaft muthwillig in eine Gefahr hineinſtürzen, der freilich auf der andern Seite jezt wieder viele zu ſtreng und auf die unrechte Art entgegen arbeiten wollen.

B. In dieſer Sache habe ich viel Muth, aber ich denke auch daß viele ihn mit mir theilen. Ich denke nicht daß eine ſolche Gefahr wie du ausſprichſt für uns vorhanden iſt. Wir ſind ein kleines Häuflein, das nur durch ein ſtarkes kirchliches Intereſſe zuſammen gehalten werden kann, und damit hat ſich die ſogenannte neue Lehre niemals vertragen. Ich hoffe vielmehr daß wir dieſer Art nur als eine neue ſchwer zu begreifende Form von Pietiſten erſcheinen werden. — Weltlicher Gewinn an Reichthum und Ehre wird wenig bei uns zu machen ſein; alſo werden ſich frivole Menſchen nicht an uns drängen. Mit dem Abweichen aller derer aber, welche als Chriſten, aber als freie Chriſten, in Gottes Wort die Wahrheit ſuchen wollen, hat es keine Gefahr! Je mehr äußere Buchſtaben man mit dem Schwerdte bewaffnet, um deſto ſicherer entſteht eine Herrſchaft der Lüge, in welcher die Knechtſchaft iſt. Das iſt die Erfahrung die wir vielfältig vor uns haben. Aber die Freiheit macht der Wahrheit Bahn. Eine Meinung, wenn ſie auch irrig iſt, die ſich durch redliches Forſchen in der Schrift erzeugt, wird immer, je freier ſie vorgetragen werden darf, um deſto mehr zur Ausmittlung oder Befeſtigung der Wahrheit beitragen. Und kann es wol ein beſſeres Mittel geben zum freien Forſchen in der Schrift einzuladen, als wenn eine Gemeine den evangeliſchen Grundſaz, den noch jüngſt einige wakkere Theologen ſo kräftig verfochten haben, mit ſolcher Schärfe an die Spize ſtellt, daß ſie ſich auch gar keine authentiſche Auslegung aufdringen läßt?

A. Das glaube ich allerdings, daß viele unſerer Theologen und ſolche, denen man den ernſten chriſtlichen Sinn am wenigſten abſprechen kann, deine Einrichtung billigen, und bedauern werden daß ſie ſich in der Landeskirche nicht ausführen läßt, ſondern nur Vorzug einer kleinen Gemeinſchaft bleiben kann.

B. Warum ſollte ſie ſich nicht ausführen laſſen? Hätte das Synodalweſen ſeinen freien Lauf behalten, ſo würde wol, nach wenigen Generalſynoden, auf welchen doch allein ein richtiger Ueberblikk über das ganze gewonnen werden kann, ein klares Bewußtſein darüber entſtanden ſein, wie ſehr auch unter denen die keinesweges Rationaliſten ſind oder Neuerer, doch die Anſichten getheilt ſind über viele Lehrpunkte, welche ohne zu den weſentlichen Grundſäzen der evangeliſchen Kirche zu gehören doch buchſtäblich in den ſymboliſchen Büchern ſtehn. Und würde es denn nicht ganz nahe gelegen haben, ſich über eine ſolche Auskunft zu vereinigen?

A. Nun aber euer Lehrſtand, denn du ſcheinſt doch einen ſolchen zu wollen, eure gottesdienſtlichen Formen, eure Verfaſſung?

B. Ja, auf einen Lehrſtand halte ich ſehr. Wenn ich nicht gern ſehe daß einer als Schriftſteller auftritt, der nicht ſeine gehörige Schule gemacht hat: ſo kann ich auch nicht loben daß ein ſolcher auf die Kanzel ſteigt.

A. Und woher wollt ihr ihn in Zukunft nehmen? Hoffſt du es, noch ehe die erſte Generation zu Ende geht, ſchon zu einer eignen Univerſität zu bringen?

B. Was fällt dir ein? auch in der zweiten und dritten nicht, und überhaupt niemals; es müßte denn ſein, daß die jezt beſtehenden Hochſchulen auf eine ſolche Weiſe umgebildet würden, wie es ſich mit unſern Grundſäzen gar nicht vertrüge.

Dann würde ſich aber auch gewiß was wir brauchten mit Leichtigkeit, wenn auch in ganz anderer Geſtalt, ergeben. Bis dahin wird man uns doch die beſtehenden eben ſo wenig verſchließen, wie man ſie den Jünglingen der Brüdergemeinen verſchließen würde, wenn dieſe nicht ihre eigene Anſtalt hätten. Und ſo lange wir noch zu ſchwach ſind an Zahl, um unſere Jünglinge ſelbſt zu prüfen, werden gewiß die Facultäten, oder auch andere ausgezeichnete Geiſtliche der Landeskirche, zu denen wir Vertrauen haben, nicht unfreundlich genug ſein gegen einen ſolchen freien Verein ächt evangeliſcher Chriſten, dies Geſchäft abzulehnen. Aber was fragſt du nach unſern gottesdienſtlichen Formen? Wir entſtehen ja aus der Proteſtation: daß keiner Gemeine etwas der Art ſoll aufgedrungen werden. Wenn nun unſere erſte Gemeine vielleicht aus Gliedern ganz verſchiedener Gemeinen zuſammenkommt: nun ſo mögen ſie ſich vereinigen oder mit den verſchiedenen Formen an die ſie bisher gewöhnt waren wechſeln, bis ſich eine von ſelbſt vor den andern feſtſtellt. Sonſt behält jede ihr gewohntes, frei allerdings aufzunehmen was ſich ihr erbauliches darbietet, wenn nur Geiſtliche und Gemeinen zuſammenſtimmen.

A. Mich will bedünken, dabei würde ohngefähr daſſelbe herauskommen was wir im großen von den Maaßregeln erwarteten welche unſere Provinzialſynoden einzuſchlagen anfingen.

B. Du haſt meinen Sinn gut getroffen; denn dies iſt das beſte worauf ich loszuſteuern weiß, weil es das natürlichſte iſt. Mag nun ein kleiner Theil das erreichen was dem ganzen nur vergeblich aus der Ferne iſt gezeigt worden!

A. Aber eure Verfaſſung werdet ihr doch auch müſſen der Regierung vorlegen, und darauf bin ich neugierig.

B. Die Neugierde hat ja aber vorläufig gar keinen Gegenſtand, mein Freund! Was ſoll denn auch ein Häuflein von zwanzig oder dreißig Familien ſagen, das ſich auf ſolche Weiſe verbindet? Es iſt ja da von gar keiner Verfaſſung die Rede! Unſer Gottesdienſt wird öffentlich ſein; natürlich nur ſo weit es der Raum geſtattet. Wonach iſt aber ſonſt noch zu fragen? Alles andere iſt ja reine Privatſache. Daß der Staat das Recht hat, ſo oft er will die Anzahl unſerer Mitglieder und auch ihre Namen zu erfahren, wenn ihn das kümmert, das verſteht ſich von ſelbſt; daß er alſo auch wiſſen muß an wen er ſich mit ſolchen Fragen zu wenden hat, ebenfalls. Wir ſtellen ihm alſo, auch wenn er nach den andern Mitgliedern gar nicht fragt, doch unſern Geiſtlichen, oder wenn es auch mehrere ſind, alle, und ein Paar Aelteſten. Ich weiß nicht einmal ob die Brüdergemeinen dies thun, und mit denen vergleiche ich nun meine Gemeinſchaft geradezu, wenigſtens was unſern Staat betrifft. Alſo wenn auch anderwärts mehrere ähnliche Gemeinen auf dieſelben Grundſäze ſich bilden und wir mit ihnen in einen näheren Verein treten, ſeien es auch Gemeinen im Auslande: ich glaube die Regierung wird davon gar keine Notiz nehmen, auch wenn wir einen Centralpunkt errichteten der im Auslande ſeinen Siz hätte; denn mit den Brüdergemeinen iſt es eben ſo. Jedoch wollten wir nichts dagegen haben, jeder betreffenden Regierung von allen Verhandlungen und Beſchlüſſen Kenntniß zu geben. Solche Billigkeit wird dann wol, denke ich, überall obwalten, daß die betreffenden Behörden, wenn ſie irgend wogegen Einſpruch thun, ihr veto auf eine ſolche Weiſe motiviren, daß uns möglich gemacht wird, wenn wir daſſelbe für bloß willkührlich halten müſſen, weiteres Gehör und zulezt auch rechtliches dagegen zu ſuchen. Ich glaube aber nicht daß die Brüdergemeinen ihre Synodalverhandlungen jemals der Regierung mittheilen.

A. Alles ſehr vortrefflich! Aber was werden unſere Geiſtlichen ſagen, wenn die Eingeſeſſenen ihrer Parochien ſich zu euch wenden? Werden ſie euch gutwillig aus dem Parochialverband loslaſſen mit Tauf- und Traugebühren im Leben, und mit Begräbnißgebühren im Tode? und wenn ſie Streit erheben, wie ſoll dieſer geſchlichtet werden?

B. Die Grundſäze zu einer ſolchen Schlichtung werden leicht zu finden ſein, ohnerachtet durch ſolche Bedenklichkeiten manche Gemeinen bis jezt verhindert worden ſind die Früchte der Union zu erndten. Nur, wozu ſoll ich mich jezt mit dir in dieſe Weitläuftigkeiten einlaſſen? Aber freilich werden wir einen Entwurf dazu gleich der Bitte um unſer neues Daſein mitgeben müſſen. Nur verſteht ſich lediglich für die erſte Gemeine die ſich nach unſern Grundſäzen bildet, und ſo jedesmal für jede einzelne. Denn warum ſollen auch dieſe Aeußerlichkeiten überall auf gleiche Weiſe geſchlichtet werden? Es kann ja auch Fälle geben wo gar nichts zu ſchlichten vorkommt, wenn etwa in Gegenden wo ſich die Gemüther wegen der gegenwärtigen Lage ſehr bedrängt fühlen ganze Gemeinen mit ihren Predigern ſich zu unſern Grundſäzen bekennen; und ich denke, iſt die Sache nur erſt im Gang, ſo wird ſich das in verſchiedenen Provinzen oft genug ereignen.

A. So weit ſpannſt du die Segel deiner Hoffnung? und je tiefer du dich hineingeſprochen haſt, um deſto mehr ſcheint dir die Sache Ernſt geworden zu ſein.

B. Nicht erſt ſeit heute, mein Freund! Aber auch heute wollte ich keinesweges davon ſprechen, ſondern wirklich nur von dem Büchlein da und ſeinen merkwürdigen Verhältniſſen. Ich habe mich aber vom Augenblikk hinreißen laſſen. Laß mich aber das nicht entgelten, ſondern halte mir reinen Mund.

A. In der That dies klingt mir noch ernſtlicher als alles bisherige. Du glaubſt alſo wirklich?

B. Was ich glaube und zwar mit dem feſteſten Glauben, will ich dir rund heraus ſagen, ohnerachtet es äußerlich angeſehen nicht mehr Gültigkeit haben kann als wenn einer das Wetter prophezeihte, und ich es alſo wie dieſes lieber für mich behalten ſollte. Ich glaube nämlich daß unſere Landeskirche auf dem Punkt auf welchem ſie jezt ſteht nicht bleiben kann. Der Zuſtand derſelben erſcheint dir gewiß eben ſo zerrüttet als mir. Ein reines kirchliches Verhältniß irgendwo anzutreffen iſt kaum möglich; immer nach einer Seite hin ein Zerwürfniß. Die Handlungen der Autorität und die öffentliche Meinung wollen faſt in nichts zuſammenſtimmen. Die gehörige Kraft die verſchiedenen Richtungen in dem gehörigen Grade und Maaß der Spannung zu erhalten, entwikkelt ſich faſt niemals da von wo ſie ausgehn ſollte, und bald hie bald da erwartet man jeden Augenblikk Exploſionen. Schlaffheit, Unbeholfenheit, Unſicherheit in allem was zum Kirchenregiment gehört ſind an der Tagesordnung Das innere Leben drängt ſich überall hervor und die äußere Form vermag es weder feſtzuhalten noch ihm zu weichen. So kann es nicht bleiben. Die Einleitung zu einer Synodalverfaſſung iſt wieder abgebrochen, und dieſe Gegenwirkung muß eigentlich die Tendenz haben, den kirchlichen Zuſtand ganz auf den Punkt zurükkzubringen worauf er vor den Veränderungen von 1809 ſich befand. Dieſer hat aber eigentlich ſeine Wurzel in dem Zuſtand vor 1806. Um aber dahin zurükkzukommen, müßte man theils die lebendige religiöſe Regung wieder zuſammenſchüren, die ſich zuerſt in den unglükklichen Kriegszeiten entwikkelte —

A. Wer kann das oder will das? Gewiß wenigſtens, wer es könnte, würde es nicht wollen, und wer es wollte, würde es nicht können.

B. Auf der andern Seite aber müßte man, um jenen Zuſtand zurükkzuführen, auch die Union wieder aufheben, und das wäre theils ärgerlich, theils iſt es in ſofern unmöglich, als man geſchehene Dinge nicht kann ungeſchehen machen. Die Gegenwirkung wird alſo ihr Ziel nicht erreichen.

A. Wenn es ſo conſequent und vollſtändig verfolgt werden ſoll, gewiß nicht, und auf dem jezigen Punkt, ſagſt du voraus, oder einem ſehr nahegelegenen, könne man nicht bleiben. Wie alſo weiter?

B. Entweder jene Tendenz muß wieder obſiegen, und die Synodalverfaſſung ſich von den rheiniſchen und weſtphäliſchen Provinzen aus über das ganze verbreiten — allein dieſer Wurf iſt gefallen, und das geſchieht nicht — oder das religiöſe Leben, das auf eine tüchtige Gemeinſchaft dringt, durchbricht die morſche Form und geſtaltet ſich zu mehreren ſeinen innern Verſchieden-

eiten entſprechenden kleinen Societäten, welche ſich zu der Lan-
eskirche als diſſentirende verhalten, aber immer mehr das leben-
ge aus derſelben an ſich ziehen.

A. Zu mehreren? Alſo du haſt an deinen ausgedehnten
offnungen für dich noch nicht genug?

B. Wie ſollte ich? ich meine nur, daß dieſe neue Entwik-
lung nicht füglich wird mit Erfolg anders angefangen werden
nnen, als mit einem Unternehmen welches von der bedrängten
angeliſchen Freiheit ausgeht. Die Verfechter von dieſer ſollen
eſonnenheit genug haben, wenn ſie einmal die Gewiſſensfreiheit
Anſpruch nehmen, auch etwas zu bilden was beſtehen kann.
ber meinſt du, ohnerachtet unſere Grundſäze gar nicht der Art
nd, irgend einer beſondern Form der evangeliſchen Geſinnung
n Zutritt in unſere Gemeinſchaft zu verſagen, ich bildete mir
n, diejenigen würden ſich jemals mit uns vereinigen, die mit
ahrer und recht lebendiger Frömmigkeit doch an einem ſtrengen
uchſtaben von Rechtgläubigkeit halten? Dieſer giebt es bei uns
hr viele, und ſie klagen faſt am lauteſten über das Abgeſter-
nſeln unſerer großen Kirchengemeinſchaft und entſchädigen ſich
rch beſondere Verſammlungen. Dabei würden ſie ſtehen ge-
ieben ſein, oder ſich immer mehr losgeriſſen und ſich dem form-
jen Separatismus genähert haben.

A. So ging es denen in Pommern, und ſo ſind ſie all-
ählig zerfallen.

B. Das war leider ein krankhafter Ausbruch des innern
ligiöſen Lebens, und ſolche würden immer mehrere erfolgen,
enn wir lange auf dem jezigen Standpunkt blieben. Dieſem
ankhaften Weſen iſt es aber einmal eigen, daß ihm ein bilden-
r Geiſt nicht einwohnt. Wäre die Regierung jenen gleich mit
m Vorſchlag entgegen gekommen, wenn ſie ſich in die kirch-
che Ordnung nicht fügen wollten, ſo möchten ſie ſich als eine
gne Kirchengemeinſchaft conſtituiren, ſie möchten nur ihre Vor-
hläge machen, es ſolle ihnen aller Vorſchub geſchehen: ſo wür-
n ſie gewiß ſogleich zur Kenntniß ihres Unvermögens gekom-

men ſein. Iſt aber einmal ein ſolcher Vorgang da, wie der unſrige: ſo werden dieſe dann auch früher oder ſpäter nachfolgen, ob aber zuſammenhaltend, wenn ſie ſich entſchließen auf kleine Unterſcheidungen weniger zu geben, oder immer mehr zerfallend aus buchſtäbleriſchem Eigenſinn, das wage ich nicht zu entſcheiden.

A. Und die Landeskirche?

B. Sie wird immer auch etwas beſſer daran ſein als jezt. Denn das Spannungsverhältniß zu dieſen verwandten aber abgeſonderten Gemeinſchaften wird ein heilſamer Sporn ſein, wie ja auch die biſchöfliche Kirche Englands offenbar noch weit tiefer würde geſunken ſein, wenn die Diſſenters nicht wären. Je mehr richtiges geſchieht um die Spaltung nicht weiter gehen zu laſſen, deſto beſſer für ſie; aber doch werden wir, ſo lange ſie in der gegenwärtigen Verfaſſung bleibt, niemals Urſache haben uns unter ſie zurükkzuwünſchen. Je mehr aber etwa die Landeskirche, froh ſo viele beſchwerliche Mahner von der verſchiedenſten Art nun außer ſich zu haben, ganz auf dieſelbe Weiſe fortfährt, der Landesherr die Kirche von ſeinem Hoflager aus zu verwalten, die Behörde ſich für Staatsdiener anzuſehen die nur das befohlene zu vollziehen haben, ohne daß ſie jemals die Initiative ergreifen dürften, die Geiſtlichkeit ſich der Autorität zu freuen die ſie auf ihrer Seite hat, und mit den Großwürdenträgern und Ordensobern aus ihrer Mitte zu prunken: um deſto mehr wird auch die Verrichtung des geiſtlichen Amtes zu einem opus operatum herabſinken, und um deſto mehr auch, iſt einmal der Weg gebahnt, wird alles was vom Geiſte bewegt wird und Ernſt machen will mit kirchlichem Leben zum Behuf wahrer Frömmigkeit, ſich von dieſer Gemeinſchaft zurükkziehen und den kleineren zuwenden.

A. Du prophezeihſt ſchwarz genug; denn eine ſolche Spaltung iſt doch wirklich ein beklagenswerthes Ereigniß, und ein höchſt verworrener Zuſtand iſt, wenn ſich die kleinen Verbindungen vervielfältigen, ſchwer zu vermeiden.

B. Das iſt wol nur ein Schein; denn auch ihnen kommt der gemeinſame Gegenſaz zu einer Landeskirche zu ſtatten, der ſie bei unſerm Geſammtzuſtand mehr nöthigen wird auf irgend eine Art zuſammenzuhalten als in England. Ueberhaupt, lieber Freund, wer wird ſich um etwas grämen, was der Lage der Sache nach nicht anders ſein kann? Die Reformation geht noch fort. Wie wir äußerlich alle Urſache haben uns zu freuen daß, wie viel Geſchrei auch gemacht wird von dem Rükktritt, wie ſie es gefliſſentlich nennen, einzelner Proteſtanten zum Katholicismus, doch das Licht des Evangeliums immer mehr um ſich greift, ſo giebt es auch einen innern Fortſchritt. Ausgeſprochen iſt die Trennung der beiden Regimente deutlich genug; ſie war aber in Deutſchland noch nicht auf die gehörige Weiſe bewirkt, das muß alſo noch mehr geſchehen. Sollte es auf die eine Weiſe nicht gelingen, ſo muß es auf eine andere gehn. Bewußtlos in der tiefſten Unſchuld, aber aus dem richtigſten Geiſtesantrieb hat vor hundert Jahren die evangeliſche Brüdergemeine ſich zu einer ſolchen freien geſtaltet. Jezt und in unſern Verhältniſſen kann daſſelbe nur mit dem klarſten Bewußtſein geſchehen. Aber eben deswegen auch nur wenn einer hinreichenden Anzahl evangeliſcher Chriſten dieſe Freiheit eine wahre Gewiſſensſache wird geworden ſein. Ohne ein ſolches Fundament, ohne die innere Nothwendigkeit, bei der gar keine Willkühr mehr iſt, ſondern das eine ächt reformatoriſche „Hier ſtehe ich, ich kann nicht anders“ allein hervortritt, dergleichen unternehmen wollen, wäre ſträflicher Vorwiz und würde ſich auch ſtrafen. Darum iſt es auch beſſer zu ſchweigen und unſere heutige Rede nicht auszubringen.

A. Nun wohl, ſo laß uns die Sache in der Stille bewegen, bis ſie ſich ſelbſt zeigt. Dann wird ſie mir vielleicht auch klarer werden. Denn jezt erſcheint ſie mir noch als ein tröſtliches zwar und beruhigendes, aber doch als ein Schattenbild.

Ueber
das berliner Geſangbuch

Ein Schreiben

an

Herrn Biſchof Dr. Ritſchl in Stettin.

1830.

S
tig
kom
ter
räte
Geſ
welc
Sie
ſond
Sie
ſten
ins
entſ
Geſ
aufg
ihm
in
Red
zu
ſicht
Con
eigen
ſen,
mit
muß
nu;

chon immer ſeit unſerm lezten Wiederſehen, welches zu flüch-
war als daß wir auf dieſen reichhaltigen Gegenſtand hätten
nen können, hat es mir im Sinn gelegen, mein hochverehr-
Freund, Ihnen Glükk zu wünſchen, daß Sie wenn auch nicht
rliche Fluren bearbeitend doch durch ein nicht ungünſtiges
hikk entfernt geweſen ſind von allen kriegeriſchen Anläufen,
he unſer gemeinſames Werk hier erfahren hat. Nur weil ich
doch nicht mit dem Glükkwunſch allein durchlaſſen wollte,
ern die Abſicht hegte Sie etwas nachexerziren zu laſſen, damit
Ihr Theil doch auch erhielten, wenn auch nicht aus der er-
Hand: ſo konnte und durfte ich nicht eher meinen Vorſaz
Werk richten, als bis das Schikkſal unſeres Geſangbuchs
hieden war. Sie werden Sich erinnern, daß als ſich unſer
häft ſeinem Ende zu nähern anfing, wol öfter die Frage
eworfen wurde, wie es dem Buch wol hie und da, wie es
wol überhaupt ergehen würde; aber daß wir uns nie weit
Vermuthungen und Berechnungen vertieften, oder daß die
davon geweſen, was in dem einen oder dem andern Falle
hun ſein möchte. Wozu auch? Unſer Werk hatte zur An-
unſerer Amtsbrüder ausgelegen, die doch unſere eigentlichen
mittenten waren, und die wir als die Sachkundigen für die
thümliche Aufgabe eines berliner Geſangbuches anſehen dür-
und als die am meiſten Intereſſirten, weil ſie am meiſten da-
umgehen müſſen; die Behörde, in deren Hände wir es legen
ten, hatte uns ihren Beifall geſchenkt; das konnte uns ge-
ſein. Späterhin nach Ihrer Entfernung von hier, als wir

nachdem es erſchienen war verſammelt wurden um über die Einführung deſſelben uns zu verſtändigen, war die Zuſtimmung ungetheilt und der Entſchluß allgemein, wenn gleich von mancher Seite Schwierigkeiten geahnet wurden; aber auch hiebei wurde gar nichts für irgend einen Fall verabredet. So war es von Anfang an bis zulezt eine nie eigentlich ausgeſprochene aber deſto allgemeiner anerkannte Maxime, daß unſer Geſangbuch ſich durchſchweigen und ſich ſelbſt helfen müſſe vermöge deſſen was es iſt. So iſt es denn auch geſchehen; alle unſere geiſtlichen Miniſterien ſind den einfachſten ſchlichteſten Weg gegangen, und überall iſt der auch künſtlich aufgeregte Widerſpruch in Dunſt zerfloſſen. Nur die Bethlehems-Kirche hat ſich — nicht aus Schuld ihres eben ſo wakkern als frommen Predigers — ausgeſchloſſen; aber ſie ſoll ja auch eigentlich keine deutſche Kirche ſein, und da ſie als ſolche faſt nur eine Kapelle iſt, ſo kommt ſie überhaupt wenig in unſere Rechnung. Nun alſo nehme ich mir die Erlaubniß Ihnen über dieſe Dinge einen kleinen Bericht zu erſtatten. Schade nur, ſchade, daß die Cenſur ſich unſer angenommen hat! Ich könnte ſonſt gleich mit einer Gewiſſensfrage anfangen, die Sie in einige Verlegenheit bringen ſollte, zumal mir gegenüber. Was meinen Sie, wenn es nun doch nur zwei oder drei chriſtliche Männer gegeben hat in der Commiſſion, rechnen Sie Sich mit darunter oder nicht? Anfangs glaubte ich wirklich, wenn deren nur zwei wären, würde es einen Streit geben zwiſchen uns beiden. Aber das dauerte auch nicht lange. Bald mußte ich leſen, es handle ſich vorzüglich um die in dem Geſangbuch theils ganz verwiſchten theils ſehr ausgebleichten Lehren vom Teufel und von der ewigen Verdammniß. Da wußte ich von Stund an, daß ich der eigentliche Haupt-Unchriſt ſei; denn niemand unter uns hat ſich über dieſe Gegenſtände ſo unumwunden ausgeſprochen als ich in meiner Glaubenslehre. Doch ich will Sie nicht verwirren, und darf doch auch nicht vorausſezen daß Sie dies alles geleſen oder gar im Sinne haben. Alſo dieſes lezte ſteht nicht in jenem ungedrukkt gebliebenen

ſaz, in welchem das Geſangbuch a priori verworfen wurde,
noch möglich geweſen war es auch nur flüchtig durchzulau-
ſondern es ſteht in der gedrukkten Proteſtation mehrerer Mit-
der der hieſigen Domgemeine. Schade daß die Antwort des
- und Dom-Miniſteriums auf dieſe Proteſtation nicht auch
ukkt iſt; das Reſultat der Verhandlung iſt nun freilich kein
eres als daß das Geſangbuch eingeführt iſt. Aber die Pro-
tation bietet mancherlei Merkwürdigkeiten dar. Einmal erſcheint
mir als eine ſehr unehrerbietige Art ſcheinbarer Schonung,
die Proteſtirenden von einem „verſtümmelten Abdrukk des
herigen Domgeſangbuchs re[illegible], von welchem das Miniſterium
wiſſen werde, wie er ſic[illegible]e eindrängen und geltend ma-
können." Als ob er a[illegible] als geradezu durch das Mi-
rium hätte in die Gemeine kommen können! Und hier iſt
nicht einmal die Möglichkeit, den Vorwurf, der offenbar in
Worten liegt, etwa auf ein ſeitdem abgegangenes Mitglied
Miniſteriums ſtillſchweigend abwälzen zu wollen; denn der
hat ſeit 1820 nicht ſtattgehabt. Mir iſt durchaus fremd
lieben, wer die Proteſtirenden ſind, alles übrige läßt indeß auf
nner von Bildung ſchließen; aber von dieſer Stelle begreife
nicht, wie jemand, der irgend zur guten Geſellſchaft gehört,
hat ſchreiben oder auch nur unterzeichnen, noch weniger aber
öffentlichen Bekanntmachung derſelben ſeine Einwilligung ge-
können, als in einer höchſt leidenſchaftlichen Aufregung, die
in einer ſolchen Angelegenheit niemals vorwalten ſollte.
den Sie es zu ſtreng, wenn ich Ihnen geſtehe daß mir ſchon
dieſer Stelle willen die Proteſtation als ein unreiner Act
hien? Was ſo ohne alle Selbſtbeherrſchung geſchrieben iſt, kann
erlich nur aus einem Herzensintereſſe an der großen Ange-
nheit der Erbauung hervorgegangen ſein. Nicht minder merk-
dig und ziemlich in demſelben Stil ſind auch die beiden An-
ge, im Eingange der, die Friſt zur Prüfung des Geſang-
hs mindeſtens auf ein Jahr zu verlängern, am Schluß aber
, das neue Geſangbuch nicht einzuführen, ſondern das alte

mit einem Anhang verſehen wieder abdrukken zu laſſen. Stånde nur der erſte Antrag hinter dieſem am Schluß, ſo könnte er eine ſchikkliche Form haben als ein Mittelweg um die Sache noch offen zu halten; nun aber ſcheint er doch lediglich zum Spott dazuſtehen. Wie können aber überhaupt in dieſer Angelegenheit einige Mitglieder, denn die gute Hälfte der Unterzeichner ſind in ſolchen Fällen immer ſehr paſſiv, auf eine ſolche Weiſe auftreten? Was wiſſen ſie denn von der Denkungsart der andern? Das einzige was ſie mit Recht vermuthen können iſt dieſes, daß wenn es mehrere ihres Sinnes gäbe, dieſe ſich ſchon um ihres eignen Gewiſſens willen zur Mitunterzeichnung hinzudrängen würden; alle anderen Vorausſezungen ſchweben rein in der Luft. Wer kann aber wol beſſer wiſſen wie es um den Sinn der Gemeine ſteht, als ihre Prediger, zumal wo die Gemeine ſo feſt iſt und das Miniſterium ſo zahlreich! Davon hätten die Proteſtirenden ausgehn ſollen; und wenn ſie ſich in dieſem Sinn an ihre Seelſorger mündlich gewendet hätten, ſo wären ſie freundlich belehrt worden, und hätten ſich den Tadel über die Art wie ſie dieſen Schritt gethan und die Beſchämung eines öffentlichen Repulſes erſpart. Dies und was ſonſt bei dieſer Gelegenheit ähnliches hier vorgefallen iſt, muß wol jeden zu der Einſicht bringen, daß in großen Städten, wo es eine bedeutende Anzahl von Gemeinen giebt und Freiheit des Gottesdienſtes herrſcht, zumal wenn zugleich eine topographiſche Parochialbegränzung ſtattfindet, an ein Befragen der Gemeinen in dieſer Sache gar nicht zu denken iſt, ſondern die Behörden wohl thun ſich ganz auf die Geiſtlichen zu verlaſſen. Denn wer ſoll befragt werden? die Eingeſeſſenen? die beſuchen vielleicht zum Theil ganz andere Kirchen. Die Communicanten? das gälte wol von unſern ehemaligen reformirten Gemeinen; ſonſt aber ſind mir die Beiſpiele ſchon zu häufig vorgekommen, daß Familien beſtändig die eine Kirche beſuchen weil ſie da ihre Erbauung finden, aber doch aus irgend einer alten Anhänglichkeit, oder weil ſie ſich irgend eine Schranke einbilden die gar nicht exiſtirt, in einer andern das

Abendmahl nehmen. Am meiſten Recht hätten die welche Kirchenſize inne haben; denn dieſe ſind wenigſtens als Kirchenbeſucher vorauszuſezen, und auf den Gottesdienſt bezieht ſich doch nur das Geſangbuch. Aber dieſe ſind nun auch ſo beweglich, daß bei dem nächſten Predigerwechſel ſie ſich eben ſo leicht einer andern Kirche anſchließen; und ſo könnte ſehr bald keiner mehr da ſein von denen, um derentwillen das Geſangbuch eingeführt worden. Hiezu kommt für mich noch ein Punkt, über den Sie hoffentlich auch mit übereinſtimmen werden. Ich behaupte nämlich daß eine Gemeine als ſolche ein Urtheil über das Geſangbuch als ſolches ſich nur erſt durch den Gebrauch bilden kann, nach dem Maaß wie aus einer Menge von einzelnen Erfahrungen ſich ein Totaleindrukk bildet. Auch ein fleißiges und andächtiges Durchleſen kann ihr dieſen nicht richtig verſchaffen, weil ja die Lieder nicht zu dieſem Behuf, ſondern für den Zuſammenhang mit den andern Theilen des Gottesdienſtes gewählt und dieſem Zwekk angeeignet worden ſind. Vielweniger kann ſie einen richtigen Totaleindrukk — und von einem Urtheil aus techniſchen Principien kann doch bei einer Gemeine nicht die Rede ſein — durch das Vergleichen einzelner Lieder mit der Faſſung derſelben Lieder in andern Geſangbüchern erlangen. Wenn alſo geſagt oder gewünſcht worden iſt, es möge in dieſer Sache nichts ohne die Gemeinen geſchehen: ſo kann das immer nur heißen, die Prediger möchten nicht eher zur Einführung ſchreiten, als bis ſie einer überwiegenden Zuſtimmung der Gemeineglieder ſicher wären. Das iſt denn auch Gott ſei Dank bei allen unſern Amtsbrüdern hier der Fall geweſen; und es hat ſich gezeigt, daß auch diejenigen die einen Widerſtand fanden, durch die ruhige Beharrlichkeit mit welcher ſie ihn überwanden eine ſehr große Majorität ihrer Gemeinen repräſentirt haben. Aber ich glaube, wir Prediger können noch einen größeren Antheil an dieſer Sache in Anſpruch nehmen, da wir es doch eigentlich ſind welche den Gebrauch des Geſangbuchs beſtimmen. Beſteht eine Gemeine auf einem Geſangbuch, weil gewiſſe Lieder darin ſtehn die in dem andern fehlen:

was hilft es ihr, wenn ihr Prediger nun doch dieſe grade nicht ſingen läßt? Iſt aber das ganze Geſangbuch dem Prediger nicht angemeſſen, findet er nichts was ſeiner Predigtweiſe zuſagt: ſo kann er auch aus dem ganzen Gottesdienſt nicht machen was er daraus machen möchte, und ſeine Predigt wird es immer empfinden, wenn die Geſänge ſtörend auf ihn wirken. Verwirft ſie ein Geſangbuch weil einiges darin ihr mißfällt, ſo wird es dergleichen in jedem andern auch geben, und ſie bleibt alſo immer davon abhängig daß ihr Geiſtlicher eine ihr angemeſſene Auswahl trifft. Darum iſt es unklug, wenn Gemeineglieder hierin gegen ihre Geiſtlichen, ſofern nur dieſe mit gehöriger Befugniß handeln, eine Oppoſition halten wollen. So wie nichts wunderlicher iſt als die Vorausſezung, die Prediger könnten dabei, zumal wenn die Sache wie hier rein von der Geiſtlichkeit ausgegangen iſt, ein anderes Intereſſe haben als die Erbauung der Gemeine. Eine ſolche Vorausſezung kann nur gegründet ſein, wenn überhaupt beide Theile nicht zuſammen paſſen; und dies darf ſich nur ſelten und nur auf kurze Zeit ereignen. Sollte dieſes bei jenen Proteſtirenden der Fall ſein: ſo muß ich mich nur wundern, daß ſie dies nicht längſt gemerkt und ſich zu andern Kirchen gehalten, dann aber auch natürlich an dem Verlauf dieſer Sache bei der Domgemeine weiter keinen Theil genommen haben. Doch um wieder von dieſen allgemeinen Betrachtungen zu unſerem Geſangbuch zurükkzukommen, ſo hätte es freilich nicht ſchaden können wenn die Proteſtirenden ſich etwas mehr Zeit mit der Prüfung deſſelben gelaſſen hätten. Ihr ganzes Geſchäft hat offenbar darin beſtanden, daß ſie das Regiſter und die Rubriken unſeres und ihres Geſangbuchs durchlaufen ſind, und dann die Veränderungen welche wir an alten Liedern die ihnen etwa die liebſten ſind vorgenommen haben. Daß ſie aber auch das Regiſter nicht einmal ordentlich durchgeleſen haben, hat ihnen Freund Harms, über deſſen Vertheidigung unſerer Arbeit ich mich herzlich gefreut habe, ſchon nachgewieſen. Wie hätte ihnen ſonſt auch ohne in das Buch hineinzuſehen entgehen können daß „Ohne dich was ſind wir Jeſu“ dieſelbe Zeile ſei wie „Ach was ſind wir ohne Jeſum“? Nicht ganz ſo iſt es mit den Liedern „Gott hab' alles heimgeſtellt“ und „Dein Recht o Gott und dein Gebot“; aber hätten ſie die dem Porſt und unſerm Geſangbuch gemeinſchaftlichen Rubriken Vom Tode und Vom Worte Gottes auch nur flüchtig durchblättert, ſo könnte ihnen nicht entgangen ſein, daß jenes das Lied iſt „Ich hab mein Sach Gott heimgeſtellt“, und dieſes das Lied „Wir Menſchen ſind zu dem ꝛc.“ welche beide ſie uns auch als fehlend angerechnet haben? Hätten ſie nur zum Leſen des Regiſters einige Bekanntſchaft mit alten Liedern mitgebracht über die üblichen Geſangbücher hinaus, ſo würden ſie eine nicht unbeträchtliche Anzahl von alten Liedern gefunden haben, und grade dieſe gehören zu den beſten, die weder im Porſt noch im Domgeſangbuch ſtehn, und hätten nicht aus der bloßen Vergleichung mit dem lezten das übereilte Reſultat gezogen, daß die Reichhaltigkeit unſeres Geſangbuchs ſich nicht auf ältere ſondern auf neuere Lieder bezöge. Hätten ſie die Vorrede zu unſerm Geſangbuch nur ordentlich geleſen, ſo hätten ſie nicht ſagen können, es ſcheine die Abſicht der Commiſſion geweſen zu ſein die älteren Lieder zu beſeitigen und gegen neuere zu vertauſchen; ſondern wenn ſie eine ſolche Beſeitigung fanden, hätten ſie ſagen müſſen wir hätten unſer Wort gebrochen oder unſern Auftrag ſchlecht erfüllt. Und wie unverſtändig iſt die Klage, daß die vielen Porſtſchen Rubriken, welche die innern Herzenserfahrungen der Chriſten bezeichnen, bei uns fehlen! Was iſt denn an den Rubriken gelegen, wenn nur die Lieder da ſind? Hätten ſie nur etwas geblättert: ſo würden ſie ſchöne Lieder dieſer Art gefunden haben in den Rubriken unter denen ſie zu ſuchen ſind, nämlich vom Erlöſer im allgemeinen, von der Buße, vom Glauben, von der Seligkeit des Chriſten in dieſem Leben. Nur muß man in einem Geſangbuch für den öffentlichen Gebrauch nicht Erfahrungen ſuchen, die zu individuell ſind um ſich für die Oeffentlichkeit zu eignen. Sagen Sie, iſt es möglich eine Angelegenheit dieſer Art oberflächlicher zu behandeln? und kann man ein vornehmes hochfahrendes Abſprechen ſchlechter begründen? Von Aeußerungen die aus gänzlicher Unkunde des Geſchäfts herrühren, ſchweige ich. Denn Unkunde iſt es doch, wenn die Herren meinen, eine mit ſchonender Hand gemachte Verbeſſerung dürfe keine ganze Linie umarbeiten! Doch hier können wir die Proteſtirenden an Harms weiſen, der dieſes ihrer Unkunde, denn dafür erklärt er es auch, in der Kürze gut und hinreichend auseinandergeſezt hat. Mögen ſie ſich bei ihm bedanken. Nicht kundiger iſt der Vorſchlag, den Gottesdienſt zu verlängern, damit man die langen Lieder von Anfang bis zu Ende ſingen könne; und eben ſo die Alternative, einige Verſe ungeſungen zu laſſen, weil man dadurch die Verſammlung reizt ſie zu Hauſe nachzuleſen. Aber was werden Sie ſagen zu der gänzlichen Verwerfung des Grundſazes, daß mit dem muſikaliſchen Schluß auch der Sinn wenigſtens bis auf einen gewiſſen Punkt abgeſchloſſen werden müßte! Sie wiſſen doch, wer dieſen Grundſaz zuerſt aufgeſtellt hat? aber wie allgemein er auch ohne alle Widerrede anerkannt iſt! Die Herren meinen, die Störung ſei kaum bemerkbar. Ganz zufällig ſtößt mein Auge in einem andern Blatt, deſſen ich auch gleich mit ein Paar Worten erwähnen werde, auf ein Beiſpiel wo der Sinn dadurch ganz ſchwankend gemacht wird, und ſolcher Beiſpiele giebt es in Menge. In dem Verſe „Noch läßt der Herr mich leben. Mit fröhlichem Gemüth eil' ich ihn zu erheben; er hört mein frühes Lied“ iſt der muſikaliſche Abſchnitt am Ende der zweiten Zeile. Wenn ich alſo nicht ſehe ſondern höre: ſo erhalte ich folgenden Sinn „Noch läßt mich der Herr mit fröhlichem Gemüthe leben! Und wenn ich eile ihn zu erheben, ſo hört er mein frühes Lied.“ Scheint nun die Umbeugung des Sinnes in dieſem Fall eher gleichgültig zu ſein: ſo denke ich wenigſtens, daß man auch in ſolchen Fällen nicht ſtreng genug darüber wachen kann, daß der Ausdrukk nicht zweideutig ſei und der Sinn ſchwankend; denn dieſes ladet am meiſten zum gedankenloſen Leſen und Singen ein, wozu leider auch wir in einer Stadt wie Berlin eine gewiſſe Neigung noch bei nicht wenigen unſerer Gemeineglieder annehmen müſſen. Daß dagegen durch Befolgung dieſes feſten Grundſazes — wir nennen das in der Kritik Canones, merken Sie dies, der Ausdrukk iſt vorbereitend! — die Innigkeit, Tiefe und Salbung der alten Lieder verloren gegangen ſein ſollte, das glaube ich nicht. Die Tiefe nun gewiß nicht; Innigkeit und Salbung ſind freilich ſchon ſehr unbeſtimmte Ausdrükke. Viele ſezen die Innigkeit in eine ſolche Ausdrukksweiſe, welche der häuslichen Andacht ſehr anſprechend ſein kann, aber der Würde des kirchlichen Zuſammenſeins nicht entſpricht und im öffentlichen Gottesdienſt als ein fremdartiges Element ſtörend wirken muß. Eben ſo ſuchen viele die Salbung in hyperboliſchen Floskeln, welche je mehr ſie blenden, um deſto mehr ein gleichmäßiges Auffaſſen und Zuſammenhalten des ganzen verhindern. Dergleichen falſche Steine haben wir, wo ſie ſich nur einzeln fanden, viele ausgeſtochen; aber doch glaube ich werden am wenigſten der muſikaliſchen Pauſe zu liebe ſolche Opfer gefallen ſein, ſondern dieſe Aeußerung iſt auch obenhin und ſchwebt in der Luft. — Endlich kommt nun die Klage über die ſchlimmſten unter allen Veränderungen, die nämlich aus dogmatiſchen Gründen gemacht ſein ſollen, und bei dieſen Unthaten ſcheint überall auf mich als den eigentlichen Rädelsführer hingewieſen zu werden, der mit Hülfe der übrigen unchriſtlichen Männer den paar Chriſten die Schlinge übergeworfen hat. Alſo zuerſt die altteſtamentlichen Anſpielungen und Ausdrükke. Ich habe es doch laut genug geſagt daß ich das alte Teſtament nicht eben ſo anſehe und ſtelle als göttliche Offenbarung wie das neue; aber habe ich wirklich allein den Gott Zebaoth, mit Ausnahme des Te deum, denn ich weiß nicht ob er noch ſonſt einmal vorkommt, aus dem Geſangbuch vertrieben, weniger weil die Töne unſerer Sprache ſo ganz fremd ſind, als wirklich weil der himmliſche Vater dabei zu ſehr zurükk zu ſtehen kommt? habe ich wirklich allen den Anſpielungen auf prophetiſche Stellen den Krieg gemacht, die wir ſtrichen, wieder weil wir unſere Gemeinen nichts wollten ſingen laſſen was ſie nicht verſtehn, indem wir überzeugt waren daß unter Hunderten nur Einem die Beziehung einfallen könnte, für die Neun und neunzig aber gar nichts übrig blieb? Ich laſſe es mir gern gefallen, wenn Sie und die übrigen Freunde mir Ihren Antheil an dieſen Ausmerzungen auch abtreten wollen. Die Verantwortung des Schadens für den Glauben, der hieraus entſtehen ſoll, aber gewiß nicht entſteht, will ich um ſo lieber auf mich allein nehmen, als ich überzeugt bin, es iſt auch für jenen hundertſten beſſer wenn er nicht auf Koſten der Neun und neunzig ſeine Andacht noch mit etwas geiſtlicher Eitelkeit verunreinigt, indem er bei ſich ſelbſt ſagt, ich danke dir Herr daß ich das verſtehe, hier ſind ſo viele die es nicht verſtehn. Aber der Zorn Gottes, wiewol ich von einer Lehre vom Zorn Gottes noch niemals habe reden hören, und der Teufel und die ewige Verdammniß! Immerhin, wenn Sie es mir abtreten wollen, ich will alles auf mich nehmen was wir hieran geſtrichen gemildert und abgedämpft haben; denn es iſt ja immer nur geſchehen, um nichts ſtehen zu laſſen, wovon wir überzeugt waren, es werde und müſſe vielen unſerer Brüder zur Störung und zum Anſtoß gereichen. Ich für mein Theil will meine Heterodoxie nicht verläugnen; ich bin überzeugt, ſie wird noch zeitig genug orthodox ſein; aber das freut mich, daß wir mit gutem Gewiſſen ſagen können, keiner unter uns hat es darauf angelegt ſeine Art von Dogmatik geltend zu machen. Wir ſind immer von dem Grundſaz ausgegangen, daß wir auch als Vorrichter des Geſangbuchs nicht da wären um die Gewiſſen zu beherrſchen, ſondern nur um die Gemeinſchaft zu befördern: und ich glaube, wir dürfen ſagen, das heißt auf den Knieen arbeiten, wenn es auch hinter welchem grünen Tiſch es ſei geſchieht. Zu dieſem Behuf aber muß eine billige Auskunft getroffen werden zwiſchen den verſchiedenen unter uns im Schwange gehenden Denkungsarten ſowol als Bildungsſtufen; und wir können es dankbar ſagen daß wir in dieſem Beſtreben nichts weſentliches aufgeopfert haben. Aber es ſind ja auch grade jene Lehrſtükke, in deren Behandlung in den älteren Geſängen geſchmackloſe Hyperbeln und widrige Formeln am meiſten einheimiſch ſind, welche noch auf ein Paar Generationen fortzupflanzen wir nicht auf uns nehmen und von welchen andächtigen Gebrauch zu machen wir vielen unſerer Mitbürger nicht zumuthen konnten. Laſſen Sie es uns alſo fröhlich hinnehmen, wenn die eifrigſten und entzündlichſten von der einen Seite ſich verlezt finden und uns ſchmähen! Wiſſen Sie das einzige was mir daran unangenehm iſt? Ich will es Ihnen ganz leiſe vertrauen. Ich möchte mich gern freuen daß es nicht eben ſo eifrige und entzündliche von der andern Seite giebt, die uns anzapfen über unſern Myſtizismus und unſere Altgläubigkeit; ich möchte gern daraus den Schluß ziehen, daß unſere Stadt einen tüchtigen Fortſchritt gemacht hat, daß es keine Chriſten mehr unter uns giebt wie ja vor nicht gar langer Zeit die meiſten Einwohner unſerer Stadt waren, denen nämlich viel zu viel von dem ſogenannten poſitiven in unſerm Geſangbuch wäre. Aber dieſe Freude verdirbt mir jene Partei. Es verräth ſich nämlich in allen Schritten welche ſie in dieſer Sache gethan hat, mit deren Aufzählung ich Sie nicht ermüden will, ſoviel Zuverſicht von fleiſchlicher Art, ſolche Geläufigkeit darin weltliche Kräfte in Bewegung zu ſezen, daß man verſucht iſt zu glauben ſie ſei eine mächtige Stimmführerin in der Geſellſchaft; und darum iſt es wol möglich daß auch die andern noch zahlreich genug vorhanden ſind, aber ſie ſind eingeſchüchtert und regen ſich nicht. Nun, wäre dem auch wirklich ſo, ich bin überzeugt daß wir durch unſere Auswahl und Behandlung der Lieder mehr beitragen werden viele Herzen wieder für das bibliſche Chriſtenthum zu öffnen als durch den ganzen Wuſt von heftiger Polemik gegen den Rationalismus geſchieht. Und wenn jene Proteſtirenden die Beſorgniß äußern, es könnten durch dieſe ſcheinbare Charakterloſigkeit unſerer Arbeit, die aber ein recht tüchtiger Charakter iſt, manche von den ihrigen, denn dieſen ſind doch am meiſten die alten Lieder in ihrer urſprünglichen Geſtalt gegenwärtig, zum Schwanken und Zweifeln gebracht werden: ſo heiße ich auch das willkommen, wenn ſie nämlich, und nur das kann doch der Erfolg ſein, irre zu werden anfangen in dem ſchroffen und verzerrten was ſich an ihre Behandlungsweiſe des Chriſtenthums angehängt hat. Und nun, mein theurer Freund, ſollen Sie dieſes Exercitium abgemacht haben; ich übergehe alle andere Polemik welche von derſelben Seite gegen unſere Arbeit ausgegangen iſt, und um ſo lieber als ſie zum Theil von der Art iſt daß es ſchwer ſein möchte bei näherer Beleuchtung derſelben ſo ernſthaft zu bleiben wie die Sache es erfordert.

Als Gegenſtükk ſtelle ich Ihnen nun vor einen wohlmeinenden naiven Landprediger aus unſerer Provinz, der ſich in der allg. K. Z. als Erſtatter eines Synodalberichtes über unſere Arbeit vernehmen läßt. Gründlicher hat er wenigſtens unſer Geſangbuch mit dem ſeinigen verglichen, und es iſt ihm wenn ich nicht irre nur einmal begegnet ein Lied mit verändertem Anfang nicht wieder zu erkennen, nämlich das gellertſche „Dein Heil o Chriſt ꝛc.“ und das iſt wegen der Beſchaffenheit der Veränderung ſehr natürlich. Doch nein! ich ſehe eben daß auch er „Ach was ſind wir ohne Jeſum“ als fehlend angiebt. Aber wie dort eine Einſeitigkeit der Partei, ſo liegt hier eine Einſeitigkeit der Localität zum Grunde. Ohne zu bedenken daß unſere Aufgabe nur war ein Geſangbuch für Berlin einzurichten, meint er, wir hätten ſoviel nur irgend möglich von dem alten Porſt beibehalten ſollen, um auch die blinden Anhänger des Alten oder die Altſänger, wie er ſie naiv genug nennt, zur Annahme zu bewegen, und geht lediglich von dem Geſichtspunkt der Verdrängung des Porſt aus. Allein auf einen ſo ſpeciellen Effect haben wir gar nicht gearbeitet, und brauchten deswegen auch nicht ſolche captationes benevolentiae wie er uns vorſchlägt. Merkwürdig iſt mir aber, wie ein Geiſtlicher die gewöhnlich ſehr offen da liegengen Gründe unſerer Verbeſſerungen nicht gefunden hat, und ſie verwirſt oder unerklärlich findet ohne ſie eigentlich verſtanden zu haben. Bald hat er nicht bemerkt daß in der urſprünglichen Stelle Vorderſaz und Nachſaz nicht zu unterſcheiden ſind, wie bei „Je mehr wir Jahre zählen“; bald entgeht ihm die auffallendſte Unrichtigkeit, wie in den Zeilen „Dann wird mich ſtatt dieſer Haut ein verklärter Leib umgeben“; oder er ruft uns ein naives si tacuisses entgegen, wenn wir uns nicht gefallen laſſen daß die Erde ihr Auge außer ſich hat und daß die Sonne uns vorgeht, und wenn wir dergleichen Fehlgriffe in der Sprache weder ſinnreich noch poetiſch finden. Bald empfiehlt er uns was man nur zu hören braucht um es gleich zu verwerfen, wie die Zeilen „Laß nicht anzünden deinen Bliz was du an Nahrung haſt verehrt“; bald ereifert er ſich aus rein perſönlicher Vorliebe um gar nichts. Dacht' ich Wunder was wir dem Liede „Lobt Gott ihr Chriſten allzugleich“ angethan hätten, und es fehlt nichts als die durch zwei Strophen ſehr ſteif durchgehende Ausführung daß Chriſtus das Reis Davids ſei. Wenn ich nun dazu nehme daß was er über die Melodieen ſagt ganz verworren iſt, und man deutlich ſieht, er hat nicht einmal das zum Porſt gehörige Kühnauſche Choralbuch zur Hand gehabt und verglichen: ſo wundere ich mich doch, nicht etwa daß grade dieſer gute Amtsbruder zum Berichterſtatter ernannt worden iſt; denn eine ſolche Gemüthlichkeit, wie ſich in ſeinem Aufſaze zeigt, erregt immer Vertrauen; aber doch darüber, daß dieſer Bericht zur öffentlichen Bekanntmachung iſt empfohlen worden; denn ohne Zuſtimmung der Synode hätte dieſe doch nicht erfolgen können. Eine Probe ſeiner Naivetät muß ich Ihnen doch noch mittheilen. Bei Gelegenheit eines Klopſtockſchen Liedes ſchilt er uns, daß wir nicht genau nachgeforſcht hätten in welcher Urgeſtalt der Bildner dies monumentum aere perennius geliefert hat. Als ob es etwas leichteres gäbe als hier bei uns die Klopſtockſche Ausgabe der lezten Hand habhaft zu werden, die in aller Händen iſt! Aber Sie ſehen, er ſezt voraus, wenn wir deſſen ſicher geweſen wären, hätte es uns nicht einfallen können auch nur einen Buchſtaben anders zu ſezen. Und doch iſt bei Klopſtock ein beſtändiger Grund vorhanden zu ändern, weil er immer zu ſchwer ſchreibt für die kirchliche Verſammlung. Es iſt faſt ein Glükk, wenn man mit einzelnen

Aenderungen auskommt, und deshalb ſind auch ſo wenige von ſeinen ächt chriſtlichen reichhaltigen Liedern in allgemeinen Gebrauch gekommen. Bei Lavater iſt ein beſtändiger Grund das ihm ganz habituelle Uebergreifen über den muſikaliſchen Abſchnitt, was jedoch ihm nicht ſo hoch anzurechnen iſt als andern, weil der Geſang ohne Orgel in manchen Fällen den Abſchnitt weniger kann hervortreten laſſen. Und doch ſtellen viele die Regel auf, wenn auch nicht allgemein, doch bei Liedern von ausgezeichneten Männern, daß ſie müßten unverändert gelaſſen werden wie ſie urſprünglich waren. Und äſthetiſche Kritiker machen oft auf ganz verkehrte Art ein Aufheben von ſolchen Veränderungen, wenn doch der Bearbeiter nur ſein gutes Recht geübt hat. Wie iſt doch möglich, daß ſo wenig eingeſehen wird, was für ein größer Unterſchied iſt zwiſchen einem Herausgeber, einem Veranſtalter einer literariſchen Sammlung, und dem Bearbeiter eines Geſangbuchs! Der erſte hat gar kein Recht über ſeinen Text, ſobald er weiß wie der Verfaſſer geſchrieben hat, möchte er auch noch ſoviel beſſeres geben können. Mit dem zweiten ſteht es nicht viel anders. Kommt in einer Anthologie altes neben und zwiſchen neues zu ſtehn: ſo wird der Herausgeber ſich am liebſten, wo das alte ſeiner Leſewelt unverſtändlich iſt, mit erklärenden Anmerkungen begnügen; aber wenn ihm dieſe nun zuviel werden zumal bei Kleinigkeiten, und er erlaubt ſich deshalb lieber eine leiſe Aenderung: wer wird ihm das verargen, zumal wenn er es im allgemeinen ſagt? Wen es intereſſirt, aber das iſt nur der eigentliche Philologe, der nimmt dann eine Originalausgabe vor und vergleicht. Aber wer ein Lied einem Geſangbuch einverleibt, der hat nun zu dem Verfaſſer gar kein Verhältniß mehr, ſondern nur zu der Gemeine. Und wenn einer aus der Gemeine einem ſolchen nicht etwa ſagt, du haſt ſchlecht oder mir mißfällig geändert, denn das darf er natürlich ſagen, ſondern du hätteſt gar nicht ändern ſollen, weil ich das Lied nur ſo haben will wie der Verfaſſer es gemacht hat, der ſpricht nicht mehr wie einer aus der Gemeine, ſondern er ſpricht aus einem philologiſchen oder äſthetiſchen Standpunkt. Und wenn er fragt: ſoll das nun noch das Lied von Luther ſein oder von Stegmann oder von Paul Gerhard? ſo würde ich antworten, Dieſe kritiſche Frage beantworte dir wie du willſt; mich geht ſie nichts an. Jezt iſt dies das Lied in unſerm Geſangbuch. Gerhards Lieder und ſo auch die andern ſind ja unverloren in einer Menge von Ausgaben. Ich meine alſo, wenn Veränderungen nur zweckmäßig ſind, von dem Recht dazu kann gar nicht die Rede ſein. Jenes iſt die gerechte Forderung der Gemeine, ſie will zur Erbauung zweckmäßige Lieder; aber da ſie nicht gebieten kann daß ſolche gemacht werden, ſo muß ſie ſich auch jede Art und Weiſe gefallen laſſen wie man ihr dazu verhelfen kann, und hat nicht drein zu reden; und es wäre widerſinnig wenn ſie ſagen wollte „dein Lied iſt ſehr ſchön, aber ich mag es nicht weil es ein verändertes iſt.“ Wenn nun gar jemand ſagt, das müſſe freilich erlaubt ſein, ein Lied das noch gar nicht im kirchlichen Gebrauch geweſen zu dieſem Behuf zu ändern, aber habe es einmal in einem Geſangbuch geſtanden, dann ſei es mit dieſem Recht zu Ende: ſo möchte ich, wenn ja etwas an dieſem Unterſchied ſein ſollte, ihn lieber umkehren. Denn bei der erſten Verpflanzung iſt es noch eher möglich daß die urſprüngliche Geſtalt verloren gehe; hat ſie aber die erſte Probe beſtanden und ſich neben der kirchlichen Recenſion doch erhalten, ſo iſt ſchwerlich mehr etwas für ſie zu beſorgen. Aber auch damit iſt es nichts. Denn ich behaupte, daß derjenige nicht könnte ein frommes chriſtliches Lied gedichtet haben, der nicht gern ſeine Einwilligung gäbe zu allen Veränderungen, welche für nöthig erachtet werden um es in kirchliche Ausübung zu bringen und dann auch darin zu erhalten, auch wenn er kein Mittel wüßte es daneben auch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt zu bewahren. Denn von welcher Eitelkeit müßte der beſeſſen ſein, der nicht dies für die größte Ehre hielte, und wenn es ihm noch bei ſeinem Leben begegnete daß ſolche Männer zu ihm kämen und ſagten „Du haſt da ein ſchönes Lied gedichtet, und wir möchtens gern unter die Gemeinen bringen, aber ſei es nun daß du es dazu nicht urſprünglich gemacht haſt oder daß du doch nicht ganz verſtehſt was dazu gehört, es iſt dies und das darin das ſich nicht recht ſchikken will in der Gemeine“, der nicht, wenn er nur den Leuten vertraut, augenblikklich ſollte Ja ſagen! Ich wenigſtens würde mich ihnen hingeben wie dem Wundarzt und mich hernach nicht nur ſchön bedanken, ſondern auch noch etwas dazu geben, wenn ich dächte das erreicht zu haben daß mein Lied nun gut wäre für die Gemeine. Und was meinen Sie, wenn jemand zu unſerm Martin Luther getreten wäre mit den Worten „Ihr habt ſo ſchöne Lieder geſtellt, Herr Doctor, aber mir blutet das Herz im Leibe, wenn ich denke nach dreihundert Jahren werden die Leute das doch nicht mehr ſo ſingen können wie wir jezt, und dann werden ſie dies und jenes ändern wollen“, würde er nicht geſagt haben „Ihr guter Narr, denkt ihr denn daß der Luther in den Buchſtaben ſtekkt? Haben wir nicht den Ambroſius und Andere aus dem lateiniſchen ins deutſche umgeſezt? Dabei hat auch müſſen manches Wort ins Gras beißen, weil mans nicht eben ſo ſchaffen konnte, und mancher Gedanke hat ſich anders gewendet, ſo daß der Deutſche mit eingekrochen iſt unter des Lateiners Mantel, aber wir haben doch den Ambroſius nicht herausgetrieben. Was ſolls denn für ein Unglükk geben wenn ſie uns aus unſerm Deutſch, dafern es nicht mehr gangbar wäre, in ihres umſezen? Und wenn ſie dies und jenes ändern und gar nicht ſäuberlich verfahren, den Luther ſollen ſie doch lange nicht heraustreiben.“ Und nun gar ſollte durch eine Veränderung das Recht verloren gehn zu ändern? und das kirchliche Bedürfniß ſollte ſich weniger geltend machen können gegen den Autor einer Veränderung als gegen den des Werkes ſelbſt? Ich wüßte nicht aus welchem Grunde wir etwas dagegen ſollten einwenden können, wenn die wenigen Lieder, die wir vielleicht zuerſt in den kirchlichen Gebrauch eingeführt haben und wie ich glaube auch nicht ganz ohne Veränderung, anderwärts wieder verändert würden; und ich bin überzeugt, Sie denken eben ſo. Erlauben Sie mir nur noch ein Paar Worte über dieſen Gegenſtand. Niemand hat jemals das Recht in Zweifel gezogen Lieder aus der älteren Zeit ganz umzuarbeiten, ſo daß Gedankengang und Gehalt derſelbe bleibt, aber die Sprache und alles was nur Darſtellungsmittel iſt verändert wird. Dergleichen Beiſpiele haben wir viele in unſerer kirchlichen Literatur. Eben ſo wenig iſt das Recht jemals bezweifelt worden zum Behuf des kirchlichen Gebrauchs kleine ſprachliche Veränderungen vorzunehmen, die ohne im ganzen bemerkt zu werden doch einen Anſtoß aus dem Wege räumen. Nun liegen alle Veränderungen zwiſchen dieſen beiden Punkten. Wenn alſo dieſe beiden erlaubt ſind, warum ſollen nicht auch die zwiſchenliegenden erlaubt ſein? wenn dieſe beiden gut ſein können, warum ſollen nicht auch die zwiſchenliegenden, mögen ſie nun näher dem einen oder näher dem andern Punkte liegen, alle gut ſein können an der rechten Stelle? Und wenn jene Proteſtirenden es unkirchlich finden Luthers Lieder unverändert zu laſſen nur um ehrwürdige Antiquitäten aufzubewahren, ſo ſind ſie ganz einig mit uns darin daß hier auch kein Anſehn der Perſon gilt, und kein Verfaſſer, abgeſehen von dem Recht welches ihm die Vergänglichkeit des Werkes giebt, mehr Rechte hat gegen die Veränderer als der andere. Es kommt alſo alles darauf an, nicht wer die Veränderungen gemacht hat, noch woran ſie gemacht ſind, ſondern ob ſie gut ſind, das heißt ob ſie Störungen der Erbauung hinwegnehmen —, leere Maſſen ſind aber auch Störungen — und ob ſie die Erbaulichkeit, ſofern ſie durch den verſchiedenen Charakter der Zeiten verringert worden iſt, in ihren urſprünglichen Stand wieder herſtellen. Denn die Erbaulichkeit iſt das einzige worauf es ankommt. Das nämlich verſteht ſich ungeſagt, daß die Eitelkeit nicht mit verbeſſern darf, welche willkührlich und ohne Noth eignes einmiſcht, damit ſie nur ſcheine etwas gethan zu haben. Aber ich denke, wir können nach dieſen Regeln unſer Geſangbuch gern durchprüfen laſſen, ohne daß wir fürchten dürfen ſchlecht zu beſtehen. Nur müſſen die Prüfenden auch die rechten ſein und vorzüglich im Stande von dem erſten Eindrukk des fremden, der bei der Vergleichung mit dem alten und gewohnten ſtattfindet, zu abſtrahiren, und ſich in den kirchlichen Gebrauch hineindenken, wo eine Vergleichung nicht ſtattfindet. Weder eines noch das andere möchte ich grade von unſerm Synodalberichterſtatter behaupten; das erſte nicht, weil er den „Sorgenſtein durch den man dringt“ und „das Jahr das hingelegt wird“ für etwas ausgiebt was ohnmöglich weggelaſſen werden konnte, das andere nicht wegen der Art wie er faſt jedesmal ſeinen Tadel motivirt und ausſpricht.

Doch diesmal habe ich mir ſelbſt ſchlecht Wort gehalten. Ich wollte Ihnen dieſen lieben Amtsbruder, mit ſeinen gemüthlichen Aeußerungen, und zuletzt auch noch in ſeiner Theilnahme wegen des gegen uns losgebrochenen Sturmes, der nun gewiß auch zu ſeiner Freude ohne Schaden vorübergegangen iſt, ganz allein und ohne Zuſammenhang in die Mitte ſtellen zwiſchen die Proteſtirenden vom Dom und den ungenannten Briefſteller in der evang. K. Z.; nun aber hat mich doch ſeine Aeußerung bei Gelegenheit Klopſtocks auf manches geführt was ſich ſchon auf dieſen Briefſteller bezieht. Nun alſo auch zu dieſem als dem letzten. Nur leider verzweifle ich faſt daran Sie meine Gedanken und Empfindungen bei dieſen Briefen theilen zu machen! Schon gleich am Anfang deshalb, weil Sie viel bewanderter in Liedern ſind als ich. Denken Sie, zehntauſend Lieder iſt der Verfaſſer durchgegangen in zwölf Jahren! Ich glaube nicht, daß wir in unſern commiſſariſchen Verhandlungen auf mehr als dreitauſend gekommen ſind. Sie haben gewiß weit mehr gehandhabt bei Ihrer großen Kenntniß dieſes Faches; aber ich erſtaunte über dieſe Summe. Und welches Glükk dabei, oder daß ich richtiger rede, welcher fein ausgebildete und ſichere Takt! Wieviel unbrauchbare haben wir gefunden unter unſern dreitauſend; jene zehntauſend aber waren lauter brauchbare, und der Verfaſſer, der noch um zwei Myriaden geiſtliche Lieder weiß, rechnet unter dieſen auf noch etwas über tauſend brauchbare, die er alſo wahrſcheinlich noch durchgehn wird. Welcher Takt alſo, mit ſolcher Sicherheit die brauchbaren herauszufinden, dieſe durchzugehen und die andern nur der Zahl nach zu überſchlagen! Und welch großes Intereſſe an der Sache ſezt dies ganze Verfahren voraus! ſo anhaltend ſich mit dieſer Sache zu beſchäftigen, und wie es ja ſcheint ohne irgend einen beſtimmten Auftrag, ja ohne einen amtlichen Beruf; denn allerdings ein Amtsgenoſſe von uns ſcheint der Briefſteller nicht zu ſein. Die Stelle ſteht freilich erſt im vierten Briefe, aber die Zahl fiel mir gleich beim erſten Blättern in die Augen. Anfänglich, ich will es Ihnen nur geſtehn, flößte ſie mir, außer der Bewunderung mit der ſie mich erfüllte, und dem regen Verlangen nach dem Reſultat ſo ausgedehnter und anhaltender Unterſuchungen, auch noch die leiſe Hoffnung ein, wir würden doch wenigſtens mit unſerer Auswahl nicht ganz ſchlecht fahren. Denn wenn es 11000 brauchbare Lieder giebt, ſo können doch leicht unſere noch nicht neunhundert unter den brauchbaren ſein, wenn gleich wir nicht ſo glüklich gegriffen haben daß wir nicht von dreitauſend mehr als zwei Drittheile hätten wegwerfen müſſen. Etwas ſeitwärts blikkend aber ſah ich, daß von dieſen 11000 brauchbaren doch nur 750 in eine nach richtigen Canones gemachte Sammlung kommen könnten. Da ſchwand meine Hoffnung für unſere Auswahl wieder, und es that mir leid um die vielen brauchbaren Lieder die da für den öffentlichen Gebrauch ſollten verloren gehen. Deſto mehr aber verlangte mich nun den Grund dieſes Unterſchiedes zu erfahren und die richtigen Canones kennen zu lernen; ja es ward mir bange, wir hätten vielleicht alle von dieſen Canones nichts gewußt, und das wäre der Grund des dem Anſcheine nach ſo ſtrengen Urtheils welches gleich vorne an über uns gefällt wird, daß es ein großes Unglükk wäre wenn es gelänge unſere Sammlung den Gemeinen als eine definitive Arbeit aufzureden. Ich ſage, dem Anſchein nach; denn genau betrachtet fühlte ich keine Strenge, ſondern nur Unbeſtimmtheit und Unwahrheit. Strenge nicht; denn was heißt eine definitive Arbeit? eine ſolche die ein für allemal abſchließt und nach der nichts ähnliches mehr gemacht werden kann? Schwerlich wird ſich jemand anmaßen eine ſolche geben zu können; und das wäre wol ein Unglükk, wenn es irgend jemanden, und wäre es auch der kundige Briefſteller ſelbſt, gelänge ſeine Arbeit als eine ſolche anzupreiſen. Soll es heißen, eine Arbeit, welche, ſo lange ſie überhaupt gebraucht wird, auch ſo bleibt wie ſie iſt? Nun dann iſt jedes Geſangbuch eine definitive Arbeit; denn man kann auch bei wiederholten Auflagen, oder Abdrükken vielmehr, nichts irgend bedeutendes daran ändern, weil ja ſonſt die Gemeine verſchieden ſingen würde. Was heißt in unſere Zeit und Kirche einführen? Wenn ein Buch verkauft wird, ſo iſt es in die Zeit eingeführt; und wenn aus einem Geſangbuch auch nur in einer einzigen Gemeine geſungen wird, ſo iſt es in die Kirche eingeführt. Dies Unglükk war alſo ſchon geſchehen als der Verfaſſer ſchrieb. Meint er aber, wenn es gelänge das Geſangbuch weiter in der Kirche zu verbreiten: ſo begreife ich auch nicht wie man ſich ſo darüber ausdrükken kann. Denn dies kann doch nicht geſchehen als nur durch die Kirche ſelbſt! Iſt alſo dabei ein Unglükk: ſo kann es nicht darin liegen daß das Geſangbuch gebraucht wird, ſondern darin daß die Kirche in ſolcher Geſinnung iſt es gern zu gebrauchen. Hier iſt alſo lauter Unbeſtimmtheit, die ſich ſonſt doch nicht gern in geſperrter Schrift ſehen läßt. Aber in dem *Gelingen* und *Aufreden* liegt eine gehäſſige Inſinuation, die völlig unwahr iſt; und die Unwahrheit ſollte ſich noch weniger in geſperrter Schrift breit machen. Es iſt zwar notoriſch das mögliche geſchehen um die Glieder der Gemeinen *gegen* das Geſangbuch *aufzureden*; wir aber haben *für* daſſelbe gar nichts gethan als was wir zu thun ſchuldig waren, nämlich es der vorgeſetzten Behörde zu übergeben; und dieſe hat auch meines Wiſſens nichts gethan als es nach ihrer Ueberzeugung genehmigt und es den Superintendenten der Provinz zugeſendet, die darum beim Anfang des Geſchäfts in der Provinzialſynode gebeten hatten. Und daß dieſe aufgeredet worden wären, davon zeigt wenigſtens jener Synodalbericht keine Spur. Aehnliche eben ſo falſche Inſinuationen können Sie noch mehr auf demſelben Blatte finden. Indem ich Ihnen dieſes ſchreibe, mein theurer Freund, wundre ich mich faſt über mich ſelbſt, daß mich dieſe Stelle nicht gleich gegen den gelehrten Briefſteller verſtimmt hat. Wahrſcheinlich geſchah es nicht, ſo menſchlich es auch geweſen wäre, weil ich ſchon an dem Ort wo dieſe Briefe ſtehn nichts anderes erwartete. Ich dachte daher transeat, und blieb um ſo mehr in der guten Stimmung mich von unſerm Verfaſſer beſonders durch ſeine Canones belehren zu laſſen. Um ſo mehr als er, auch in geſperrter Schrift, darauf hinweiſet daß man beſonders auf das Volk Rükkſicht nehmen müſſe, und ich dem zufolge hoffte auch recht tüchtige Canones über die Volksmäßigkeit der kirchlichen Geſänge zu finden. Sie wiſſen wie wir immer unſeres ſeligen Hanſteins Sprüchlein „Chriſtine verſtehts nicht“ gegenwärtig gehabt, aber wie doch oft in einzelnen Fällen die Meinungen darüber auseinander gingen, und ein tüchtiger Canon hätte uns gewiß viel Zeit geſpart. Nun weiß ich nicht wie mir, ehe ich an zuſammenhängendes Leſen kommen konnte, eine Stelle auffiel, die mich wirklich etwas abſchrekkte: Es iſt da von Schnizern die Rede, die man, wenn es griechiſch oder lateiniſch wäre, in Selecta nicht dulden würde; das regte mir in der That das Blut etwas auf. Es war eine ſehr vermiſchte Empfindung; beleidigte Eitelkeit wol am wenigſten; denn ich bin mir meiner philologiſchen Schwäche in allen Sprachen bewußt, und wünſchte ſehr daß jedesmal ein rechter Kenner durchcorrigirte was ich ſchreibe, wenn es nur der Mühe lohnte! Aber es war Schaam, wenn wir es wirklich ſo arg ſollten gemacht haben, und Leidweſen daß wir den Verfaſſer mit ſeinen grammatikaliſchen Kenntniſſen nicht unter uns gehabt haben, und endlich eine ungemeine Scheu, was für ein Mann von welcher innern Sicherheit, von welchem anerkannten und erhabenen Namen dieſer ſein müſſe, daß er ſich nur zu nennen brauchte um es zu rechtfertigen daß er die Namen die unter der Vorrede ſtehen ſo ohne weiteres zu mittelmäßigen Selectanern ſtempelt. Indeß ich nahm mich zuſammen, dachte was mich betrifft τέτλαθι ꝛc. und ſtärkte mich durch die Ueberzeugung von der unverkennbaren Ueberlegenheit des Verfaſſers zu dem Vorſaz, und wenn auch noch ſchlimmeres käme, nicht abzulaſſen bis ich beſſer belehrt wäre, wenn ich gleich in dieſem Leben nicht wieder dabei ſein würde wo ein Geſangbuch gemacht wird. Und ſomit ſtürzte ich mich, die ſehr ſchöne Einleitung und die darauf folgenden Kritiken vorläufig übergehend, gleich in die Canones. Aber leider wollten meine Hoffnungen gar nicht recht in Erfüllung gehen. Die Canones theilen ſich in allgemeine und beſondere. Die ſieben allgemeinen, ſah ich gleich, haben ſämmtlich zum Gegenſtand die rechte Art den Text der alten Lieder feſtzuſtellen. Nun das iſt kein unbedeutender und beſonders ein ſehr ſchwieriger und ſehr angefochtener Theil der Aufgabe. Aber es wollte mich doch ungerecht bedünken, daß nicht auch Canones geſtellt würden, wie die Redactoren eines Geſangbuchs mit den neuen Liedern zu verfahren hätten; ungerecht nämlich gegen die Lieder und unfreundlich gegen uns. Indeß, dachte ich, wer kann mehr fordern in Sachen ſolcher freien Belehrung als der Wiſſende grade geben will, und ging weiter um mich nur erſt überſichtlich zu orientiren. Folgen alſo die beſondern Canones. Dieſe ſind nun zuerſt drei orthographiſche; dann vier lexikaliſche; dann in verſchiedenen Unterabtheilungen zehn grammatiſche. — Hier machte ich eine Pauſe, weil auch grade der dritte Brief aus war, um mich etwas zu erholen von meiner Beſtürzung. Ich las am Ende, nun würden noch die proſodiſch-muſikaliſchen und die äſthetiſchen Canones folgen, und dann kämen die Grundſäze über die Auswahl der nach ſolchen Canones zu behandelnden Lieder. Meine erſte Beſtürzung war nun die über die neuen Lieder, welche mir ganz verbannt ſchienen. Denn nach dieſen Canones ſollen ja nur die alten Lieder behandelt werden, und es iſt alſo auch nur von der Auswahl der alten Lieder die Rede. Da mußte ich mich alſo bei der lezten Hoffnung beruhigen, es möchte in den Regeln für die Auswahl doch wol manches vorkommen was ſich auch auf die neuen Lieder anwenden läßt. Vorzüglich aber dachte ich an das arme Volk von dem jedermann redet und an das niemand denkt! Wie kommt doch das auch hier wieder zu kurz! Gleich von Anfang bedauert der Verfaſſer hauptſächlich daß noch keine philologiſche Canones für die Bearbeitung der Lieder vorhanden wären, und ſo iſt denn auch bis hieher in den beſondern Canones alles nur philologiſch in dem engſten Sinn, und dies nimmt den meiſten Raum ein; auch in den allgemeinen iſt nur der ausführlich behandelt, der da lehrt wie unter verſchiedenen Umſtänden ein Wort richtig zu ändern ſei. Freilich die Eigenliebe gewann bei dieſer Entdekkung gewaltig, wegen des allgemeinen verwerſenden Urtheils über unſer Geſangbuch. Mein Gott, dachte ich, wenn nur richtige Canones in anderer Beziehung bei unſerer Arbeit zum Grunde liegen, daß ein ſchikkliches Verhältniß zwiſchen alt und neu beobachtet iſt, daß nicht manche Gattung überladen iſt und andere dürftig, daß nicht Lieder aufgenommen ſind die zu ſubjectiv ſind um kirchlich zu ſein, und daß neben der allgemeinen Behandlung doch auch die ſpecielle nicht fehlt; wenn nur ein richtiges Maaß iſt zwiſchen Liedern die mehr das Gemeinweſen darſtellen und ſolchen die es mehr mit den Ereigniſſen des einzelnen Gemüths zu thun haben; wenn nur das richtige Maaß des dogmatiſchen Ausdrukks getroffen iſt, daß nicht weſentliches vermißt wird, daß nicht der Buchſtabe der Lehre die Poeſie ausgetrieben hat und dieſe nicht ohne jenen weſentlich in ſich zu ſchließen im Freien ſchwebt; wenn dies und ähnliches nur richtig iſt, wie es doch wahrſcheinlich in den Canones für die Auswahl der Verfaſſer beſtimmen wird, die wir freilich nicht gehabt haben, aber denn doch unſer richtiges Gefühl, das allerdings immer ſchwankend bleibt im Vergleich mit einem tüchtigen Canon; und unſere Arbeit ſoll nur deshalb keine definitive ſein, weil wir in dieſen Subtilitäten von Nominal- und Verbalformen, zuſammengezogenen Dativformen und undeclinirten Adjectiven, gegen des Verfaſſers Canones geſchnizert haben: ſo wollen wir uns die Sache ſo ſehr nicht zu Gemüthe ziehn. Das arme Volk, an das niemand denkt, wird unter ſolchen Schnizern nicht viel leiden und nicht um den Segen der alten Lieder gebracht werden. Es wäre freilich gar ſchön geweſen, wenn wir uns jedesmal zulezt einen ſolchen Sprachkünſtler hätten herbeirufen können, um auch dieſe Dinge, die für den Zwekk eines kirchlichen Geſangbuchs nur trifles ſind, doch aufs beſte in Ordnung zu bringen; hatten wir aber keinen unter uns, oder haben wir auch in dieſen Dingen, weil wir eben doch ab und zu an das Volk dachten, andere Rükkſichten, da wir ja doch keine kritiſche Ausgabe zu machen hatten, den ſtreng grammatiſchen vorgezogen; und ich glaube in der That, es iſt nie von Grimms trefflichem Werk die Rede geweſen unter uns, und — kann ich es vor Schaam wol ausſprechen? die Wörter mittelhochdeutſch und neuhochdeutſch ſind auch nicht einmal über unſere Lippen gekommen: ſo iſt das Unglükk immer ſo ſehr groß nicht. Wie mich nun auch für uns alle der Selectaner nicht mehr ſo ſchmerzte unter der Haut; denn Wortkritiker haben einmal ein Privilegium über eine gewiſſe Klaſſe von Ausdrükken, und woher ſollen ſie ihre Bezeichnungen beſſer nehmen als von der Schule her? ſo ging ich dran aus dieſer erſten Portion von Canones zu lernen was zu lernen iſt. Aber ich weiß nicht, der erſte allgemeine Canon wollte mir gar nicht recht wie ein Canon vorkommen, da er ja nur die Aufſtellung von zwei entgegengeſezten Geſichtspunkten iſt. Doch ſtatt an dem Worte zu mäkeln vergönnen Sie mir eine Bemerkung. Wenn die Sache nun ſo liegt, daß dieſe beiden Geſichtspunkte müſſen anerkannt werden, wenn ich gleich den, welcher eine Moderniſirung der Sprache zu fordern ſcheint, nicht in dieſem Umfang, auch nicht einmal als Grenzpunkt, anerkennen möchte, und die Forderung auch nicht allein auf die Einheit der alten und neuen Geſänge gründen: ſo läßt ſich doch ſchon im voraus einſehen daß die Canones die zur Vereinigung aufgeſtellt werden niemals können allgemein gültig anerkannt werden. Denn in keinem wird ein abſolutes Gleichgewicht ausgedrükkt werden können; und jedem der in irgend einer Beziehung die eine Rükkſicht der andern unterordnet, wird in derſelben Beziehung ein anderer gegenüberſtehen welcher umgekehrt verfährt.

Man kann alſo ſo ſchlechthin wie unſer Briefſteller uns und andere verurtheilt nur abſprechen, wenn eine Aenderung gar nicht aus dem Beſtreben nach einer ſolchen Vereinigung hervorgegangen ſein kann; aber es erſcheint mir als die höchſte kritiſche Anmaßung, daß der Verfaſſer ſeine Canones, mit denen er doch wol hier zum erſten Mal ans Licht kommt, nun gleich für die einzigen und unfehlbaren erklärt, noch ehe ſie von der kritiſchen Welt durchgeprüft und anerkannt worden ſind. Ich weiß freilich nicht wie unſer Briefſteller zu dieſem kritiſchen Papismus — denn er muthet uns wirklich zu vor ihm niederzuknieen — gekommen ſein mag; auf keinen Fall aber beneide ich ihn darum, denn dieſe geſteigerte Selbſtliebe wird ihn ſchwerlich dazu kommen laſſen die andere Seite der Sache auch zu ſehn. Erlauben Sie mir ein Beiſpiel. Bei Paul Gerhard ſoll ein Reim wie Koſt und Luſt unantaſtbar ſein, bei einem Dichter des achtzehnten Jahrhunderts aber nicht. Das ſoll doch heißen, im Geſangbuch würde er ihn bei Gerhard ſtehn laſſen, bei Freilinghauſen aber etwa nicht. Hierin liegt der Canon, auch im Geſangbuch müſſe ein jedes Lied ganz nach dem Charakter ſeiner Sprachepoche behandelt werden. In dieſem Umfange aber durchgeführt würde dieſer Canon eine eben ſo unnütze als unerfreuliche Buntſchekkigkeit hervorbringen. Ich kann ihn daher nur in einer größeren Beſchränkung anerkennen. Man muß in ein Lied nichts hineinbringen was zu ſeiner Zeit gar nicht ſprachmäßig war, aber auch dies nur in dem Maaß als das Lied ſelbſt ſeine Sprachepoche beſtimmt ausſpricht und als die Behandlung deſſelben ſich nicht einer freien Umarbeitung nähert. Daher hat der Verfaſſer Recht es zu verwerfen wenn man das Wort umnachten in ein Gerhardſches Lied bringt. Aber keineswegs kann ich eine Pflicht anerkennen auch das unſerm Ohr widerſtrebende bloß deswegen weil es dem Ohr der Zeitgenoſſen des Verfaſſers nicht widerſtrebt ſtehen zu laſſen, auch wenn es ohne Verlezung jener Regel beſeitigt werden kann. Ich gehe weiter. Im zweiten Canon — bei dem auch gegen die Faſſung viel zu erinnern wäre, wie denn überhaupt der Verfaſſer für die Höhe auf die er ſich ſtellt bei weitem nicht Geſchikklichkeit genug hat ſeine Regeln mit vollkommner Beſtimmtheit des Ausdrukks in kurzen Formeln zu ſtellen — alſo in dieſem kommt eine Abſtufung der geiſtlichen Lieder vor in Beziehung auf das Maaß in welchem ſie Veränderung ertragen; aber auch hier fehlt es an der gehörigen Beſtimmtheit um etwas zu lernen. Der Sprachgebrauch iſt willkührlich, und wird weder beſtimmt erklärt, noch erklärt er ſich ſelbſt hinreichend durch die gewählten Beiſpiele. Sie erinnern Sich was wir in unſern Geſprächen unter Bekenntnißliedern verſtanden, und ich glaube das war etwas ziemlich beſtimmtes; aber bei dem Ausdrukk hiſtoriſches Bekenntnißlied weiß ich mir nichts beſtimmtes zu denken. Eben ſo unbeſtimmt iſt der Ausdrukk allgemeine Hauptkirchenlieder im Gegenſaz gegen übrige Kirchenlieder; und der wenn ich nicht irre neue, aber in dieſem Zuſammenhang an und für ſich nicht verwerfliche Ausdrukk Andachtslieder wird doch ohne alle weitere Erklärung den meiſten Leſern dunkel ſein. Ich meines Theils würde keinen Grund haben in dieſer Abſtufung „Allein Gott in der Höh ſei Ehr“ in eine andere Rubrik zu ſezen als „Wir glauben All an Einen Gott.“ Eben ſo wenig würde ich bei Bekenntnißliedern deshalb am wenigſten Veränderung geſtatten, weil ſie vergegenwärtigen ſollen was die Glaubenshelden gedacht haben; denn dies ſind Lieder, bei denen man an die Verfaſſer am wenigſten denken darf; ſondern aus einem ganz andern Grunde haben wir uns dieſe Regel gemacht, nämlich weil ſie einen liturgiſchen Charakter haben. Da aber viele von dieſen Liedern zugleich Ueberſezungen ſind, ſo gehören ſie als ſolche zu einer andern Klaſſe unſers Verfaſſers, mit der man ſich grade die meiſten Freiheiten nehmen kann; und dies iſt nur auf eine ziemlich unbeſtimmte Weiſe gelöſt und könnte weit ſtrenger gefaßt worden ſein. Die Regel, daß man in Reimſylben ſtehn laſſen dürfe was man ſonſt ändern würde, iſt eine Conceſſion, wodurch der Bequemlichkeit Vorſchub geſchieht, aber die Harmonie des Geſangbuchs nicht gefördert wird. Was mich aber am meiſten verdroſſen hat bei dem Studium dieſer Canones, iſt daß offenbar überall die ſprachlichen Einzelheiten am meiſten den Verfaſſer anziehn; wo dergleichen anzubringen ſind, iſt er reich an Beiſpielen. Wogegen Canones von großer Wichtigkeit, z. B. die Rükſicht auf Singbarkeit, ohne alle nähere Beſtimmung, ohne irgend eine Exemplification hingeſtellt werden, als wäre es weniger der Mühe werth ſich hiebei etwas aufzuhalten als bei den Kleinlichkeiten die den größten Theil der beſonderen Canones des dritten Briefes ausfüllen.

Dieſe erlaſſen Sie mir gewiß nach dem was ich oben geſagt habe. Aber ich habe an den proſodiſch-muſikaliſchen und äſthetiſchen wenig Freude gehabt. Es wäre wenig geſagt, wenn ich Sie verſicherte, daß aus den erſteren Sie nichts neues lernen würden, ſondern auch mir iſt es nicht beſſer ergangen. Aber auch dem wenigen würden Sie eben ſo wenig beiſtimmen als ich. Einiges iſt ſo ſtreng daß es völlig unpraktiſch wird, anderes ſo lax daß wir es nicht wagen möchten. Daſſelbe Verhältniß waltet bei den äſthetiſchen Canones ob. Die Ausführlichkeit iſt auch hier ſo unverhältnißmäßig, daß ſich der Verfaſſer in abgedroſchnen Kleinigkeiten ergeht, hernach aber ſich nicht den Raum gönnt einen Canon gegen ſpielende Ausdrükke ſo weit zu erläutern, daß ihm nicht die Beſorgniß bliebe ängſtliche Gemüther ohne reine Auflöſung beunruhigt zu haben. Genügen würde er Ihnen hier auch nicht. Denn ich denke nicht, daß Sie zufrieden ſein würden in den bekannten Riſtſchen Zeilen nur das „Gott ſelbſt iſt todt“ zu ändern, das „o große Noth“ aber ſtehen zu laſſen. Unſer Canoniſt ſcheint darin nichts an das Burleske ſtreifende zu finden. Mich wundert nur daß die Rubrik von unverſtändlichen Redensarten, die eine falſche Lehre zu enthalten ſcheinen, ihn nicht an die Nothwendigkeit des einen oder andern dogmatiſchen Canons gemahnt hat. Wenn Sie finden daß ich in meiner Berichterſtattung ermüde, ſo kann ich Ihnen nicht Unrecht geben. Aber iſt das nicht die natürliche Wirkung davon daß ſich überall die entſchiedenſte Prätenſion durchfühlt, und daß doch verhältnißmäßig ſo wenig für das weſentliche eines Geſangbuches wichtiges gegeben wird? Leider iſt es mit den Canones für die Auswahl nicht beſſer. Schon gegen den erſten werden wir insgeſammt auf das eifrigſte proteſtiren. Ein Geſangbuch ſoll als Verſuch eines allgemeinen deutſchen Geſangbuches auftreten wollen. Wir haben uns ſehr dagegen geſtellt daß unſer Geſangbuch auch nur ein allgemeines für den preußiſchen Staat ſein ſolle, und ſind ganz beſcheiden nur bei unſerer Stadt ſtehen geblieben. Ein Geſangbuch das ein ſo allgemeines ſein wollte würde nirgend in einer wirklichen Gemeine ein recht erbauliches ſein. Ich möchte aus dieſem Saz allein ſchließen daß unſer Briefſteller keine rechte Anſchauung von unſerm kirchlichen Leben hat; es iſt zwar ſchwer dieſes mit einer zwölfjährigen Beſchäftigung mit kirchlichen Liedern zu vereinigen, und die Löſung iſt vielleicht eine zu individuelle um gefunden werden zu können, aber es muß ſo ſein, wenn nicht etwa auch ſeine ganze Beſchäftigung mit dieſem Gegenſtande nur literariſch iſt. Dieſes will ich zwar nicht glauben, ſondern nur daß eine frühere überwiegend philologiſche Richtung einen zu ſtarken Einfluß gewonnen hat. Nehmen Sie nun noch die beiden andern Canones hinzu, daß auch Lieder aus allen andern alten und neuen Kirchen aufgenommen werden ſollen, und daß alle Lieder wo möglich durchweg klaſſiſch ſein ſollen: ſo wäre der zweite wol gut, wenn der erſte es wäre; nun aber müſſen wir dieſes für ein Geſangbuch das nur local ſein will gar ſehr beſchränken, nämlich nur auf einzelne Ausnahmen, um verſuchsweiſe auch fremdes allmählig einheimiſch zu machen. Den lezten aber möchte ich nur ein klein wenig umändern, nämlich daß man darauf hinarbeiten müſſe die Lieder welche ihrer Wahrheit und Erbaulichkeit wegen aufgenommen werden ſoviel als möglich klaſſiſch zu machen; und dann iſt er der welchen wir bei unſerer ganzen Arbeit immer vor Augen und im Herzen gehabt haben und dem wir unmöglich abſtimmen können. Hat aber der Verfaſſer unter ſeinen drei Myriaden Lieder ſoviel klaſſiſche jeden Inhalts, die aber zugleich erbaulich ſind und der Localität nicht zuwider, daß er den Canon in dieſer Form nicht braucht, ſo wollen wir ihm Glück wünſchen: uns iſt es nicht ſo gut geworden. Nur glauben Sie nicht daß er beſtimmt hat was klaſſiſch iſt; nur die Merkmale eines geiſtlichen Liedes überhaupt hat er näher angegeben, ſei es nun Kirchenlied oder Andachtslied, denn dies ſind die beiden Hauptgattungen, die er aber auch nicht genau von einander ſcheidet.

Haben wir uns nun an den Canones ermüdet, und nur herausgebracht daß nicht viel daraus zu lernen iſt und daß ſie der Anmaßung nicht entſprechen die ſich durch alle dieſe Briefe durchzieht: ſo wollen wir uns an der Kritik des Verfaſſers erholen, und ſehen mit welchem Recht wir unſere Schläge bekommen haben. Iſt es aber nicht merkwürdig, daß auch dieſer Verfaſſer, der wie man hieraus ſchließen möchte ziemlich weit von dem Wirkungskreis unſeres Geſangbuches entfernt leben muß, ſich zuerſt und mit erſtaunlicher Vorliebe auf das gute Lied „Nun ruhen alle Wälder" wirft, das auch hier in der Nähe ſchon mehr als einmal der Kritik den Stoff gegeben hatte? Uns iſt freilich daran recht geſchehen! ich meine nicht daß der Tadel unſerer Veränderungen gegründet wäre; ſondern weil wir das Lied gar nicht hätten aufnehmen ſollen, ſo leiden wir mit Recht für unſere Inconſequenz. Morgenlieder haben wir aufgenommen wegen der Frühpredigten, und auch ſolche die mehr den Arbeitstag als den Sonntag meinen, wegen der Wochenpredigten. Abendlieder paſſen ſchon weniger für ein Buch das gar nicht den häuslichen ſondern bloß den kirchlichen Gebrauch im Auge hat; aber ich wenigſtens dachte, vielleicht finden ſich noch bei Lebzeiten des Buchs Abendgottesdienſte wieder an. Aber ein Lied wie dieſes, das auch am ſpäteſten Abend nie in der Kirche geſungen werden kann, das genau genommen nur ein Lied iſt beim Ausziehn zu ſingen, das hätten wir nicht aufnehmen ſollen. Jezt aber als Beiſpiel wie unſer Briefſteller kritiſirt iſt das eine eben ſo gut als das andre. Er fängt alſo damit an, die verworrene Aufzählung, Wälder, Vieh, Menſchen, Städte, Felder, als poetiſch zu rechtfertigen durch bekannte virgiliſche Verſe, wo die Wörter auch vorkommen, aber in einer ausführlichen und anſchaulichen poetiſchen Darſtellung, und meint, jene Nomenclatur ſei eben ſo gut Poeſie als dieſes Naturgemälde. Nach dieſer Probe können wir uns immer freuen daß wir nicht mehr äſthetiſch-poetiſche Canones bekommen haben. Er beſchützt das Ende des erſten Verſes als Vorbereitung auf den Grundgedanken des folgenden. Ich ſehe aber nichts was die Sinne beginnen im zweiten Vers. Das Lebewohl an die Sonne beginnen doch die Sinne nicht, und daß Jeſus im Herzen ſcheint können ſie auch nicht beginnen. Dies waren alſo leere Worte, und ſie laſſen mich weniger als ich vorher ſchon bedauern daß der Verfaſſer uns nicht auch logiſche und hermeneutiſche Canones gegeben hat, die wahrlich auch hier nicht überflüſſig ſind. Er tadelt unſer doch in der zweiten Strophe. Aber nicht jedes doch iſt ja ein zweifelndes, und nach meiner Grammatik das was den Saz beginnt niemals. Im dritten Vers ſcheint er nicht gemerkt zu haben daß es ein Unſinn iſt zu ſagen, die Sterne prangen am Himmelsſaal, wenn nicht wenigſtens wir alsdann im Himmelsſaal ſind. In die vierte Strophe ſollen wir eine falſche Aehnlichkeit hinein gebracht haben. Aber in wiefern ſind denn Kleider und Schuhe oder das Ausziehn derſelben ein Bild der Sterblichkeit, als in ſofern der Leib auch als eine Hülle angeſehen wird? In der fünften Strophe bleibt es ein ſchiefer Ausdruk daß die Arbeit zu Ende gekommen iſt; denn es liegt darin daß etwas beſtimmtes fertig geworden iſt, was man gar nicht alle Abend ſagen kann und worauf auch hier gar nichts ankommt. In der ſechsten Strophe ſchießen ſeine Vermuthungen, warum der Ausdruck Betten geändert iſt, gänzlich fehl. Ich hätte ihm aber allerdings einen Takt dafür zugetraut, daß es gewiſſe Fälle giebt wo man auch in der Poeſie lieber einen allgemeinen Ausdruk wählt als einen ſpeciellen; und dies iſt ein ſolcher. Eben ſo iſt ihm zu meiner Verwunderung nicht klar geworden daß in der ſiebenten Strophe Auge und Wächter eine ſehr ſchlechte Zuſammenſtellung iſt und daß es außerdem auch heiſſen müßte Iſraels. „Sei gut für allen Schaden“ heißt durchaus nichts anderes als „ſei ein Mittel für allen Schaden“; und das hat Gerhard gewiß nicht ſagen wollen. Aber wie er bisweilen mit der Sprache in Verwirrung iſt bei ſeinem offenbar flüchtigen Arbeiten, ſo vermuthe ich daß ihn hier eine Erinnerung an Sage gut irre geleitet hat. Die Rechtfertigung der achten Strophe und der Tadel unſerer Aenderung iſt ganz zurükkzuweiſen. Denn der Ausdrukk bei Matthäus hat nichts zu thun mit dem was einem im Schlaf begegnen kann, und daſſelbe gilt von der petriniſchen Stelle. Endlich in der lezten ſteht unſer möge doch einer demüthigen Bitte näher, wogegen das ſoll buchſtäblich genommen falſch iſt, anders aber matt, weil man gar nicht mehr weiß wie viel oder wenig dabei zu denken iſt. Das aber wollen wir nicht läugnen, daß uns der Apparat von goldnen Waffen und der Engelſchaar zu groß war für das Bett, zumal nach allem vorigen. Ich wollte ich hätte es noch kürzer abmachen können, und ich bewundere die Ausdauer unſeres Briefſtellers, der nachdem er uns abgefertigt, ſich auch noch in der Vergleichung von vier andern Bearbeitungen deſſelben Liedes zeigt. Eine ſolche Mühe konnte ſehr wohl verwendet ſein, wenn der Verfaſſer ein Lied von größerem kirchlichen Werth gewählt und dann die verſchiedenen Stufen von leiſen grammatiſchen Hülfen bis zur eigentlichen Umarbeitung in ihrem beſonderen Charakter dargelegt hätte, um dadurch den Sinn für die natürlichen Grenzen einer jeden und für die Gleichmäßigkeit des Verfahrens innerhalb derſelben zu ſchärfen. Indeſſen aufrichtig geſagt zweifle ich daß unſerm Verfaſſer ſo etwas hätte gelingen können. Denn von ſeinem überwiegend literariſchen Standpunkt aus hat er auch nur überwiegenden Sinn für die kleinen Aenderungen die den Emendationen bei alten Schriftſtellern ähnlich ſind. Was man aber thun darf und thun muß um ein Product früherer Zeit der gegenwärtigen eben ſo genießbar und eben ſo ſegensreich zu machen als es in ſeiner urſprünglichen Geſtalt der damaligen war, das betrachtet er ſchon, weil er immer mehr das ſprachliche Verhältniß des Bearbeiters zu dem Werk im Auge hat als die liturgiſche Aufgabe die Lieder als harmoniſche Beſtandtheile unſeres öffentlichen Gottesdienſtes herzuſtellen, in dem ungünſtigen Licht eines Frevels gegen das Werk, da es doch eine Verklärung deſſelben zu werden ſtrebt. Die hiermit in Verbindung ſtehende faſt ausſchließliche Richtung auf kleine Einzelheiten zeigt ſich auch in dieſen Kritiken. Ich will Ihnen daſſelbe auch in der Kritik über unſer Lied „Ach bleib mit deiner Gnade“ nachweiſen. Der Verfaſſer tadelt in der zweiten Strophe daß wir Güt' und Heil in Troſt und Heil verwandelt haben. Aber Troſt und Heil ſind gleichartig, und das Beſcheren kann bei beiden in demſelben Sinne genommen werden; nicht ſo iſt es mit Güte und Heil; man müßte denn erklären, Güte ſollte uns als Eigenſchaft beſchert werden. Dies hätte der Verfaſſer nicht verfehlen können, wenn er die Worte nur wenigſtens im Saz und nicht möglichſt jedes für ſich allein betrachtet. Hier hat er aber auch die von ihm beſchüzte, von uns der ſchleppenden Härte wegen verworfene Redensart „beid hie und dorte“ mißverſtanden. Denn er paraphraſirt als wenn Güte ſich auf hier bezöge und Heil auf dort; dann müßten aber die Worte in dieſer Ordnung ſtehen, „beide hie Güte und dort Heil.“ So nimmt er auch das Wort werth allein, und niemand wird läugnen daß es ein edles Wort iſt, wie wir ja auch den Erlöſer werth haben ſtehen laſſen. Aber es wird ſehr bedeutungslos bei dem Hauptworte Licht: und es heißt die Sache etwas ſehr leicht nehmen und wenig Sinn haben für den techniſchen Theil der Poeſie, wenn er ſagt, es ſchade nicht wenn ein ſolches Wort ſich nach vier kurzen Zeilen wiederholt und zwar ohne daß dieſe Wiederholung accentuirt wird. Kann man nun dies vermeiden und zwar ſo daß zugleich ein beſtimmterer Gedanke hervortritt: ſo erweiſet man dem Liede eine Wohlthat. So fragt er auch, was das arme Wort umſchanzen verſchuldet hat. Das Wort für ſich allein hat nichts verſchuldet; aber wie wenig es zu Wahrheit paßt, das zeigt des Briefſtellers eigne Paraphraſe. Er erhöhet die Schanze zur Burg und ſtellt dann die göttliche Wahrhet als eine feſte Burg dar gegen alles was uns in Irthum führt. Die Kritik unſerer vierten Strophe will mir ebn ſo wenig einleuchten als die Vertheidigung der alten, aber ich müßte zu weitläuftig werden für den Gegenſtand. In der fünften hat der Verfaſſer überſehen, daß die beiden alten Zeilen eigntlich heißen, daß der Feind nicht uns troze und daß er auch nicht die böſe Welt fälle. Das dativiſche uns in der dritten Zeile ſoll zugleich in die vierte wandern als ein accuſativiſches. Das iſt aber nicht nur unrichtig, ſondern auch niemanden zuzumuthen. Wie ein ſolcher Grammatiker das nicht ſieht, begreiſe ich frilich nicht. Aber auch truzen iſt hier nach heutigem Sprachgerauch, und den kennt das Volk nur, ein ganz falſcher Ausdukk; wir müßten erſt dem Feinde etwas geboten haben oder ofenſiv gegen ihn verfahren ſein, wenn er uns ſoll trozen können. Deſſen iſt ſich nun kein Menſch bewußt, und ſo weiß ſich das Volk nichts dabei zu denken. Das mein in der lezten Strohe bleibt ein Herausgehn aus dem Typus des Liedes, und es bleibt ein Verdienſt daß wir es eliminirt haben. Verdient nun wol unſere Recenſion den anklagenden pathetiſchen Ausruf, ob dies nun wol noch Joſua Stegmanns Lied iſt? Ich denke, er hat alle Urſache ſich zu bedanken, daß wir manche Flekken leiſe weggewiſcht haben, welche vielleicht die Noth des dreißigiährigen Kieges verſchuldet hat. Es thut mir nur leid, daß neben der unaufmerkſamen Kritik hier auch noch eine gehäſſige Inſinuation untergelaufen iſt. Der Briefſteller war ſchon auf dem rechten Weje mit dem böſen Feinde in der erſten Strophe, daß wir ihn als unäſthetiſch verworfen haben. Der Ausdrukk der böſe Feind iſt ſo plebej geworden, wie der, der Gott ſei bei uns, und iſt in keinem Liede zu dulden. Ganz etwas anderes iſt der alt böſe Feind, wo die Zuſammenſezung jenen Eindrukk ganz verwiſcht; und ſo haben wir ja auch den Feind allein ſtehen laſſen in der vorlezten Strophe; aber eben deshalb mußten wir hier um die Wiederholung zu vermeiden der Böſe ſagen. Wie konnte alſo der Verfaſſer dem Augenſchein zum Troz noch die andre Vermuthung hinzufügen, die Verbeſſerung ſei gemacht in Folge einer allgemeinen Austreibung des Satans, da wir ihn ja nicht einmal aus dieſem Liede ausgetrieben haben? Das iſt doch des Verfaſſers unwürdig, und er ſollte es ſolchen Leuten überlaſſen, die darin daß wir in dem Liede „Nun danket alle Gott" nicht haben ſtehen „dem dreieinigen Gott" eine dogmatiſche Tendenz ſuchen wollen, ohnerachtet das Buch eine eigene Rubrik enthält Zum Preiſe des Dreieinigen. Muß denn jedes Wort überall ſtehen? Dieſes aber ſchikkt ſich nur dahin wo außer dem Vater auch von dem Sohn und Geiſte die Rede iſt; in jenem Liede iſt es ungehörig. Am meiſten mikrologiſch iſt nun die Kritik unſeres Verfaſſers über unſer „Allein Gott in der Höh ſei Ehr", von welchem Liede er dann eine Recenſion giebt nach den Canones. Ich will Sie nicht damit aufhalten auch dieſe Kritik noch durchzugehen, ohnerachtet wir uns hier vorzüglich den Selectaner verdient haben mögen, weil der Verfaſſer hier ſelbſt gearbeitet hat. Nur das will ich Ihnen in Erinnerung bringen, falls Sie es vielleicht vergeſſen haben, daß wir die Aenderung in der Interpunction wiſſentlich und mit gutem Vorbedacht und aus hinreichenden Gründen gemacht haben, auf die aber unſer Kritiker auch diesmal nicht zugekommen iſt Aber ſeine Recenſion begehre ich nicht zu rechtfertigen. Der ſtarke Herr iſt ein dürftiger Ausdrukk in der zweiten Strophe; denn die Stärke liegt ſchon in der ungemeſſenen Macht; aber daß dieſer mächtige zugleich ein feiner Herr iſt, deshalb iſt uns wohl. Kennen Sie einen Wiz den ein großer Schriftſteller mit dieſem feinen Herrn gemacht haben ſoll? mir iſt er fremd, und ſchwerlich wird er ſo bekannt ſein daß man deshalb das Wort ändern müßte. Die fünfte Zeile der vierten Strophe iſt gänzlich mißlungen; denn es heißt nun, „Die Jeſus Chriſtus erlöſet, der groß iſt durch Marter und bittern Tod." Wer nicht weiß wie es vorher geheiſſen hat, kann kaum anders als ſo conſtruiren. Mir thut nur leid, daß ich mit dieſem Tadel zugleich auch einen, ich weiß nicht ob Ihnen, aber mir ſeit langer Zeit befreundeten Mann treffe, nämlich den Herausgeber des römiſchen Nachtrags zur Agende, welcher dort faſt ganz dieſen „alten Text nach den Canones“ giebt. Nicht nur hat er auch ſtarken Herren und Marter groß, ſondern auch edler Hort und Tröſter; auch ungemeſſen hat er ſtatt unermeſſen, welche Neuerung ich auch nicht liebe, weil ſie weniger ſagt. Nur Teufels Gwalt hat er behalten ſtatt Teufels Macht, und zu meiner Freude kein Schade ſtatt des hieſigen ein Schade, welches jedoch keine Verbeſſerung ſein ſoll, ſondern eine alte wohl documentirte Leſeart, die ich aber doch auch nicht aufgenommen haben würde, ſo wenig als jener Freund. Da nun in dem römiſchen Text auch einige Anwendungen der kleinen ſprachlichen Canones grade ſo vorkommen wie hier, ſo könnte es einem zu denken geben wie denn dieſes zuſammenhänge. Doch laſſen wir das! Ich bemerke Ihnen nur noch daß der Briefſteller uns auch die Apoſtrophe zuzählt, die doch bloße Sache des Correctors ſind, welcher in den ſpäteren Bogen beſſer unterrichtet mit dieſen Zeichen ſparſamer umgeht. Und nun ich am Ende bin, was denken Sie? Wenn doch die aufgeſtellten Canones bei weitem nicht das ganze Geſchäft und grade nur den kleinlichſten Theil am ausführlichſten umfaſſen; wenn die Kritik ſich nur mit ein Paar veränderten Liedern mikrologiſch beſchäftigt: berechtigt ein ſolches Verfahren zu dem Urtheil welches der Briefſteller ſo hochfahrender Weiſe über unſere Arbeit fällt? kann man ihn irgend für geeignet halten über die Sache mitzuſprechen, und wenn er die beiden Myriaden unbrauchbarer Lieder auch noch durchgegangen wäre und zwanzig Jahre daran gewendet hätte, wenn er ſich doch niemals auf den Standpunkt ſtellt von dem aus vornehmlich ein Geſangbuch betrachtet werden muß? Einige Weisheit ſcheint er noch zurükk zu haben, aber mich verlangt nicht darnach. Sie betrifft die Anordnung. Dieſe iſt ja aber nur für den Prediger der die Lieder zu wählen hat, um ihm das wählende Suchen zu erleichtern; weiter iſt hinter dieſem Geſchäfte nichts. Darüber werden wir alſo doch nicht einen Mann hören ſollen, der wie Harms ſchon ſagt, gewiß niemals auf der Kanzel geſtanden hat. Und dann das Kirchenjahr. Aber dieſes kann für einen proteſtantiſchen Gottesdienſt keinen Einfluß auf das Geſangbuch haben, als nur die Feſtlieder in richtiger Ordnung zu ſtellen, welches auch jedes Kind kann. Denn außer den feſtlichen Zeiten übt der Stand des Kirchenjahres gar keinen Einfluß auf den Kirchengeſang aus. Ich denke alſo, wir laſſen unſer Geſangbuch ſeinen Gang ruhig fortgehn ohne weiter nach dem Briefſteller zu fragen, bis er etwa von ſeinem lobenswürdigen und genauen, nur bis jezt nicht recht kirchlichen Studium beſſere Früchte ans Licht bringt.

Aber ich kann doch nicht ſcheiden, theurer Freund, ohne Ihnen noch eine Vermuthung über dieſen Briefſteller mitzutheilen, die freilich ſehr kühn klingt; ich will auch nichts entſcheiden, aber daß ſie ſehr viel für ſich hat werden Sie mir ſchwerlich läugnen können. Wie wäre es wenn er die ganze Sache gar nicht ernſthaft gemeint hat, ſondern er hätte ſich über die Wichtigkeit mit der die Sache behandelt wird einen Scherz machen wollen, von der Art faſt die wir einen ſchlechten Spaß nennen; aus welcher Abſicht, getraue ich mir nicht zu entſcheiden; und hätte es darauf ankommen laſſen ob jemand dies merken würde. Kann man wol genau genommen die ungeheure Ausführlichkeit, mit der er ſich über ein Lied verbreitet hat das für den Gottesdienſt ſo gar wenig bedeutet, für etwas anderes als Perſiflage halten? Und verräth ſich der Schalk nicht faſt zu deutlich in dem, wenn ich es heraus ſagen ſoll, komiſchen Pathos womit er ausruft, es ſei doch pro aris et focis, ob wir und unſere Kinder ſingen „Nun ruhen alle Wälder“ oder „Nun ruhet in den Wäldern?“ und wie er ſeinem Correſpondenten eine lange Pauſe Zeit läßt ſich zu entſchließen zu dem einen oder dem andern? Und iſt der Canon, daß in das Geſangbuch welches ein allgemeines werden will das ausgezeichnetſte von allen Kirchen aufgenommen werden ſoll, nicht auch eine ſatyriſche Schlinge? Ich ſehe es wie zufrieden er in ſeinem Incognito lachen würde, wenn einer darin Kryptokatholicismus wittern wollte, daß wir alſo auch katholiſche Lieder aufnehmen müßten! Und noch mehr die ſymboliſchen Perſonen, die ſich hernach ganz mythologiſch behandelt durch die ganze Kritik durchziehn, Vetter Michel, Johann Ballhorn und der hier wol zuerſt debütirende Bruder Weinerlich. Sie wiſſen, ich habe in meiner Jugend auch eine Periode muthwilliger Kritik gehabt zu den ſchönen Zeiten des Athenäum; danach ſchmekken dieſe Perſonen ſehr deutlich. Aber Einem aus jenem Kreiſe würde es wol niemals in den Sinn gekommen ſein ſolche Figuren anzuwenden, indem wir uns ernſthaft mit einem Geſangbuch beſchäftigen? aber als Contraſt zum Scherz, das läßt ſich hören. Nun wir ſind noch gnädig genug mit einigen Portionen Johann Ballhorn weggekommen. Und nun noch zum Schluß unſer Teſtimonium. Kann das eine ernſthafte Art ſein von einer zweiten Auflage zu ſprechen bei einem Buch wovon es im eigentlichen Sinn eine zweite veränderte Auflage niemals geben kann? daß er das eine zweite Auflage nennt, wobei kein Stein auf dem andern bleiben würde in unſerm Geſangbuch? Und klingt nicht die ganze Stelle wirklich komiſch: Zwei Fünftel mit andern vertauſcht, Neun Zehntel alte rükwärts reſtaurirt und die übrigen anderwärts her anders abgedrukkt, und die Rubriken ganz geändert, das wäre eine noch dazu recht brauchbare zweite Auflage unſerer Arbeit, weil alsdann gar nichts von ihr übrig wäre? Wäre das nicht ſelbſt wenn es über den leibhaften Johann Ballhorn den ärmſten ausgeſprochen würde als Ernſt zu ſarkaſtiſch, aber als ſcherzhafte Ueberbietung aller abſprechenden und eben ſo ſchlecht motivirten Urtheile, die ſchon in derſelben Zeitung geſtanden haben, ganz vortrefflich? Iſt dies nicht die Auslegung bei welcher der Charakter des Briefſtellers am beſten fährt, ja ich möchte ſagen, die einzige bei welcher er ohne Verwurf bleibt? Und muß ſie uns nicht auch die willkommenſte ſein, weil wir ſo aus aller Verlegenheit kommen was mit dem ungenannten Kritiker zu thun ſei, ſondern uns freundlich bei ihm für geleiſteten Beiſtand bedanken können? Laſſen Sie uns alſo immer hiebei bleiben bis wir etwa beſtimmt das Gegentheil erfahren.

Und nun verzeihen Sie, verehrter Freund, daß ich Sie ſo lange mit dieſen feindſeligen Anfällen gegen unſere Arbeit aufgehalten habe, die doch alle abgeprallt ſind. Ich geſtehe Ihnen daß ich noch manches in der Feder behalten habe, aber es ſei genug. Laſſen Sie uns nun gemeinſchaftlich des glükklichen Ausgangs uns freuen, daß unſere Arbeit wirklich in Berlin, und weiter haben wir ja nichts gewollt, Eingang gefunden hat, und daß doch nun wahrſcheinlich iſt, man werde in den nächſten funſzig Jahren — auf längeres Leben begehre ich wenigſtens für daſſelbe keinen Anſpruch zu machen — fortfahren ſich deſſelben zu bedienen. Die Erfahrung dieſes Jahres ſcheint überwiegend die, daß ſich die Gemeinen immer mehr hineinleben, ſich freier und ungehemmter in ihrer Andacht fühlen und in dem ächten bibliſchen Chriſtenthum dadurch befeſtigt werden. Nehmen Sie Ihren Antheil an dieſem glükklichen Erfolge hin; Sie wiſſen, er iſt nicht der geringſte. Von ganzem Herzen

der Ihrige

Schleiermacher.

An die

ren D. D. D. von Cölln und D. Schulz.

Ein Sendschreiben.

1831.

e
n
b
n
t
n
b
ſ
d
e
ü
u
u
a
le
w
al
zu
ge
w
ſo

Gewiß werden Sie, meine hochverehrten **Herren Amtsgenoſſen** und Freunde, wenn Sie dieſe öffentliche **Zuſchrift** erhalten, ſogleich vermuthen, daß ſie in Beziehung ſtehe mit Ihrer gemeinſchaftlichen offnen Erklärung und vorläufigen Verwahrung; aber ſchwerlich werden Sie glauben daß ich mich in dieſer Sache in einem Widerſpruch gegen Sie befinden könne. Und doch iſt es nicht anders! Ich bekam Ihre Schrift durch einen Reiſenden in die Hände, noch ehe Sie die Güte hatten ſie mir zu überſenden, und noch lange genug vor dem Feſt, welches wir ſeitdem gefeiert haben, um meinen Proteſt bei Ihnen in Bezug auf daſſelbe auch noch vorher einzulegen. Allein wie ich ein ſchlechter Briefſchreiber und ein langſamer Schreiber überhaupt bin: ſo habe ich dieſen Termin verſäumt; und ſeitdem iſt wieder ſo manches über den Gegenſtand, den auch Ihre Schrift vorzüglich im Auge hat, erſchienen, daß mir faſt bange werden [illegible] meine Worte werden ſich in dieſer immer mehr anſchwellenden Fluth von genannten und ungenannten, berühmten und unberühmten Stimmen ganz unbemerkt verlieren. Leider aber habe ich zu der Langſamkeit auch noch dieſe Zähigkeit als **Mitgabe** erhalten, daß ich nicht leicht loslaſſe, wenn ich einmal einen **Gedanken** mit einer gewiſſen Beſtimmtheit gefaßt habe; und ſo empfangen Sie denn als einen verſpäteten Nachtrag, was Ihnen ganz früh und friſch zu Händen kommen ſollte. Hängt ſich nun an die Einwendungen die mich urſprünglich antrieben noch manches andere an, worüber ich mich vorzüglich gern mit Ihnen unterhalten möchte: ſo nehmen Sie die Verſicherung an, daß ich keine angemeſſenere

Art wußte, Ihnen meinen Dank für das kräftige von Ihnen gemeinſchaftlich in der großen Angelegenheit unſerer Kirche geſprochene Wort darzubringen.

Was nun das Feſt betrifft, ſo geſtehe ich Ihnen gern, auch ich habe ihm unter den gegenwärtigen Umſtänden nicht mit außerordentlicher Freudigkeit entgegengeſehen. Mir war herzlich bange, es möchte unter allem was geſprochen und geſchrieben werden würde gar vieles recht dazu gemacht ſein, die ſtreitenden Parteien noch mehr gegen einander zu erbittern und zu noch heftigeren Kämpfen aufzuregen, was menſchlichem Anſehn nach unſere Angelegenheiten auf den Gipfel der Verwirrung bringen müßte. Nur die Beſorgniß konnte ich nicht theilen, die Sie gehegt zu haben ſcheinen, daß dieſe Feier, wozu die Anordnung damals als Sie ſchrieben noch nicht gegeben war, dazu benuzt werden möchte, eine neue Verpflichtung auf das augsburgiſche Bekenntniß unter uns einzuführen. Indeß auch meine Befürchtungen hat der Tag ſelbſt gar ſehr beſchwichtiget. Was Berlin betrifft, ſo hat die große Theilnahme an dieſer Feier, ſie war ſo angelegentlich daß es wol keine Kirche gab vor welcher nicht eine Menge von Menſchen hätte umkehren müſſen, mich angenehm überraſcht. In einer ſo alt evangeliſchen Stadt wie meine liebe Vaterſtadt, und die immer ausgezeichnet kirchlich geblieben iſt, verſteht ſich das von ſelbſt; und gewiß iſt ſie, da ſie jezt an Ihrer Facultät eine ſolche Pflanzſchule evangeliſcher Lehrer beſizt, noch nie in ſolcher kirchlichen Verherrlichung erſchienen als bei dieſer Feier, und muß einen erfreulichen Anblikk würdiger Feſtlichkeit gewährt haben. Und die Reden dieſes Tages anlangend von Kanzel und Katheder herab, ſo war ich ſelbſt zu ſehr bei der erſten betheiligt, als daß ich noch irgend einer andern Feier hätte beiwohnen können; aber ſoviel ich von dem vernommen was hier geredet worden, habe ich mich an allem nur herzlich erfreuen können. Denn niemand bei uns ſcheint über das ſchöne Wort unſeres Königes, daß wir uns an den Geiſt dieſer Bekenntnißſchrift von Herzen anſchließen, hinausgegangen zu ſein, und diejenigen welche uns gern wieder unter die Lehrnorm eines Buchſtaben beſchwören wollten, haben an dieſem Tage unter der evangeliſchen Geiſtlichkeit unſerer Stadt keinen Dolmetſcher gefunden. So wird es bei Ihnen, denn nähere Nachricht iſt mir darüber noch nicht geworden, wol auch geweſen ſein; und ich hoffe daß auch Sie beide, da Sie vorher ſchon verſichert ſein mußten daß von Uebernahme einer Verpflichtung gar nicht die Rede ſei, einen freudigen und ungetrübten Antheil an dieſer Feier werden genommen haben. Was nun bei Ihnen ſowol als auf andern Univerſitäten von den Facultäten ausgegangen iſt und vom Katheder herab ſich hat vernehmen laſſen, davon fangen nun eben an öffentliche Blätter und freundliche Zuſendungen Kunde zu geben. Noch iſt mir nur wenig davon flüchtig unter die Augen gekommen; ich erwarte aber von allen Seiten nichts anderes als daß überall das beides wird verbunden worden ſein, was ſich Ihnen beiden wol nur in einer Anwandlung von ängſtlich gereizter Beſorgniß als unverträglich darſtellen konnte, das Anerkenntniß der Thatſache in ihrer ganzen Wichtigkeit und die geſundeſte Abneigung gegen jede Unterwerfung unter den Buchſtaben des damals aufgeſtellten Documentes.

Eben dieſes nun war es was mich zunächſt auf den Gedanken brachte, dieſes Schreiben an Sie zu richten. Ich bin Ihr Amtsgenoſſe auf dem Katheder, aber Sie ſind nicht die meinigen auf der Kanzel; und wenn wir Kanzelmänner doch zunächſt von dem Katheder unſere Weiſungen erwarten: ſo glaubte ich mich gegen Sie rechtfertigen zu müſſen, daß ich ſelbſt mir dieſe nicht gegeben und daß ich, wenn gleich ſoweit als irgend jemand entfernt davon eine Verpflichtung auf jenes oder auch auf irgend ein anderes Bekenntniß unterſchreiben zu wollen, ja auch damit ich nicht ſcheine Sie zu misverſtehen, eben ſo weit entfernt jenes Bekenntniß in allen Stükken zu billigen und ihm unbedingt beizutreten doch keinesweges fürchtete, wenn ich an jenem feſtlichen Tage vor der Gemeine aufträte, weder eine Heuchelei zu begehen noch eine Folgewidrigkeit. Ich glaube ein Geiſtlicher konnte getroſt an dieſem feſtlichen Tage auch auf der Kanzel ſagen, daß die an jenem Tage übergebene Schrift nicht dürfe nach dem Maaß unſerer Zeiten gemeſſen werden, und daß man ſie in vielen Stükken mit Nachſicht beurtheilen müſſe. Liegt ja doch offenbar genug zu Tage, daß der Verfaſſer ſelbſt ihr nicht lange ſeinen ungetheilten Beifall geſchenkt, daß er nicht nur im einzelnen gebeſſert hat ſo bald er konnte, ſo daß noch nicht aufs reine gebracht iſt welches der eigentlich wahre übergebene Text ſei, ſondern Melanchton hat ja rathſam gefunden ſie hernach in ſeiner Confeſſion der ſächſiſchen Gemeinen, die er eine Repetition der augsburgiſchen Confeſſion nennt, ganz umzuarbeiten. Und dabei hat ihn keinesweges nur der Gedanke geleitet, daß die Sache für das Concilium anders müſſe oder könne geſtellt ſein als für den Kaiſer und die Fürſten; ſondern daß ſich der Gegenſtand in ihm immer lebendig bewegte, das nöthigte ihm eine andere friſche Darſtellung deſſelben ab. Betreffen nun die Veränderungen auch nicht eben den dogmatiſchen Gehalt oder die exegetiſche Virtuoſität, nun ſo iſt doch natürlich daß, wenn dieſe große Angelegenheit ſeitdem unter uns immer iſt lebendig bewegt worden in den Gemüthern, ſein erſter Aufſaz noch weniger kann für eine uns angemeſſene Darſtellung gelten, und die Geſtalt die wir einem ſolchen Bekenntniß würden geben müſſen, in einem noch größeren Maaß als nach dem Verhältniß zwiſchen zwanzig und dreihundert Jahren verſchieden ſein würde. Wie wäre es wol möglich, daß damals ſchon alles ſollte durchgeſchaut und durchgeprüft worden ſein, was doch irgendwie durch die von den Reformatoren angefochtenen Verderbniſſe in der kirchlichen Lehre afficirt und ſo oder ſo beſtimmt worden war! Das muß ja von ſelbſt jeder Laie einſehen der etwas um ſich weiß, ja ich möchte ſagen, jeder nicht ganz verabſäumte Katechumene aus unſern unterrichteten Ständen. Aber wenn auch das ganz allgemein zugeſtanden wird und wir es dankbar erkennen, daß unſere Kirche in dreihundert Jahren nicht ſtillgeſtanden hat in der Reinigung der chriſtlichen Lehre durch Forſchen in der Schrift: unſerm Feſt

konnte das keinen Abbruch thun. Vielmehr konnten alle evangeliſchen
Geiſtlichen ihren Theil an dieſer Feier auf das würdigſte
ausfüllen ohne ſich auf das einzelne des Inhaltes dieſer
Bekenntnißſchrift einzulaſſen, mithin gleich gut wie verſchieden ſie
auch über einzelne Punkte und überhaupt über die Angemeſſenheit
dieſer Schrift für unſere und die folgenden Zeiten denken
mögen. Denn die Feier gilt ja überhaupt nicht der Urkunde daß
ſie verfaßt worden und daß ſie gerade ſo geworden, ſondern ihrer
Uebergabe; nicht das Werk wird gefeiert, ſondern die That
Gehen wir von dieſem Geſichtspunkte aus: ſo können wir, auch
was den Inhalt betrifft, nur die gegen die Mißbräuche und Irr-
ehren der römiſchen Kirche gerichteten Zeugniſſe und den ausge-
prochenen Entſchluß, nur aus der Schrift Belehrung und Wi-
erlegung annehmen zu wollen, für weſentlich halten. Das friſche
nd kühne Hervortreten mit dieſen Zeugniſſen ward von dieſem
age an ein gemeinſames Band für die Gleichgeſinnten; denn
un erſt hatten ſie etwas gemeinſames zu vertreten, und ſtanden
m deſto feſter zuſammen in allen Anfechtungen. Zugleich aber
aben ſie durch den lezteren Entſchluß uns und alle ihre Nachommen
frei gemacht von der Knechtſchaft des Buchſtaben, indem
e uns das Recht geben alles einzelne in dem Bekenntniß mit
em guten Willen deſſelben zu berichtigen, wenn wir es nicht
hriftmäßig finden. Eine ſolche That meine ich haben wir ins-
rſammt große Urſache zu verherrlichen, und thun wohl auch un-
re Zuſtimmung dazu den Nachkommen zu überliefern. Dieſer
inn ſprach ſich auch in der Auswahl von Texten aus, welche
e kirchliche Behörde den Predigern überliefert hat, und niemand
rd ihn wol verfehlt haben.

Wenn wir nun aber gerade dadurch daß wir uns ſo der
holiſchen Kirche gegenüberſtellen und uns ſo auf die Schrift
inden, der evangeliſchen Kirche angehören, ſie bilden und auf-
bthalten helfen: haben Sie dann wol Recht unſern jezigen
ſtand als eine innerliche Auflöſung des kirchlichen Verbandes
zuſehen? Ich vermag es nicht, meine würdigen Freunde, Ihnne

hierin beizuſtimmen. Eine ſolche Auflöſung, einen Mangel an Gemeinſinn und Gemeingeiſt könnte ich nur da finden, wo Gleichgültigkeit eingeriſſen wäre gegen den religiöſen Zuſtand unſerer Kirchgenoſſen, wo Lauheit die Stelle einer fördernden Liebe eingenommen hätte, wo überwiegende fremdartige Intereſſen das Forſchen in der Schrift aus der Tagesordnung geſchoben hätten, oder Frivolität das chriſtliche Leben zerſtört. Wieviel freier ſchweiſten alle die Uebel umher am Ende des vorigen Jahrhunderts, ſo daß die Frömmigkeit ſich faſt verbarg! Wie frei tritt ſie uns dagegen jezt faſt überall entgegen. Bei wieviel gemeinnüzigen und wohlthätigen Vereinen iſt der thätige Glaube das leitende Princip, ſo daß ich jezt den kirchlichen Gemeingeiſt nur kann im Zunehmen finden. Es geht freilich auf dem Gebiet der Theologie bunt genug durch einander, vielerlei Sinn und vielerlei Weiſe; alles will nicht immer zuſammenklingen, alles fügt ſich nicht glatt und genau in einander. Aber es iſt doch alles nur freies Zuſammenwirken zur fortgehenden Berichtigung chriſtlicher Einſicht, und immer auf Schriftforſchung gegründet. Und der lebendige Antheil den jeder nimmt an denjenigen deren Sinn und Weiſe mit der ſeinigen nicht übereinſtimmt iſt doch wol Liebe, wenn ſie ſich gleich bisweilen etwas barſch und ungebehrdig ausſpricht! Und alle beſten auch von den entgegengeſezten Parteien wollen doch die durch unſere Reformation proclamirte Freiheit von menſchlicher Autorität feſt halten; alle wollen doch mit Wiſſen und Willen in den alten Zuſtand der Knechtſchaft in todten Werken und todten Buchſtaben nicht zurükkehren. Daher ſehe ich denn in allen unſern Differenzen nichts weniger als Auflöſung; im Gegentheil ſie ſind die weinige Gährung, aus der erſt die rechte Veredlung hervorgehen wird. Der Proceß geht etwas langſam, denn er war vor dreihundert Jahren ſchon im Gange, aber am übelſten hat ſich die Kirche gewiß befunden ſo oft er unterbrochen ſchien. Er wird dieſen Charakter auch immer behalten ſo lange wir den Sinn bewahren, alle Verſchiedenheiten wie ſie ſich entwikkeln im Umfang unſerer Gemeinſchaft zuſammenzuhalten, um ſie in Streit und Liebe zu verarbeiten. In der römiſchen Kirche können Differenzen der Lehre partielle Auflöſungen hervorbringen, weil da Bann und Verkezerung geſezlich iſt, und ich meine wir haben dieſerhalb nicht Urſache jene Kirche zu beneiden. Auch in England und Nordamerika können ſolche Auflöſungen vorkommen, weil eine ſo unbeſchränkte Leichtigkeit beſteht zuſammenzutreten und auseinander zu gehn, daß leicht auch ganz unbedeutende Abweichungen ein ſolches ausſcheidendes Zuſammentreten hervorrufen; aber eben deshalb kommt man dort ſo wenig weiter in der Erkenntniß, weil die ſich getrennt haben einander gleichgültig werden, wogegen bei uns Streit und Liebe ſich an einander nähren. Ja ich glaube unbedenklich behaupten zu können, daß wir ohne den Eifer der ſtreitenden Parteien zu einem ſolchen Wachsthum theologiſcher Einſicht in allen Fächern nicht würden gediehen ſein, und daß jede der andern, mithin wir alle beiden, mehr zu verdanken haben als gewöhnlich eingeſehen wird. Und eben ſo wenig ſcheue ich mich auch an das alte Sprüchlein zu denken, daß es wenig Gewinn bringt in Kenntniſſen zuzunehmen, wenn man an Sitten zurükkommt. Denn ich finde auch hierüber nicht zu klagen, ſo lange es ein ungeſtörtes Zuſammenwirken beider Theile giebt, wie es uns ja in allen kirchlichen Verhältniſſen in unſern Bibelgeſellſchaften und Miſſionsvereinen überall entgegentritt. Wenn wir alſo nur auf dieſem Wege bleiben und beim Streit die Liebe bewahrt wird: ſo wird auch die Anzahl derer immer mehr zunehmen, welche bereit ſind das Streben nach chriſtlicher Wahrheit auch bei dem Widerpart anzuerkennen, und unſer kirchlicher Zuſtand wird von dieſer Seite gewiß immer gedeihlicher werden. Nur das muß ich Ihnen freilich zugeben, daß ſich einzelne Stimmen in unſerer Kirche vernehmen laſſen, welche auf etwas ausgehen was wenn ſie es durchſezen könnten gar leicht eine Auflöſung hervorbringen dürfte. Und für das gewichtige Wort was Sie hierüber geſprochen haben möchte ich Ihnen vornehmlich meinen Dank dadurch darbringen, daß ich was Sie nur kurz berühren konnten, was auch unſer Freund Ullmann nur andeutet, nach meiner Kenntniß unſeres kirchlichen Zuſtandes noch etwas weiter auseinander ſeze.

Ich denke hiebei zunächſt an diejenigen welche den lebhaften Wunſch hegen, unſere ſogenannten Rationaliſten möchten lieber freiwillig aus der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft ausſcheiden. Neuerlich hat Herr Dr. Hahn, ſoviel ich die Sache kenne, dieſen Wunſch zuerſt ausgeſprochen, mehreren leidenſchaftlicheren Aeußerungen und Verſuchen in Dänemark liegt dieſelbe Abzwekkung zum Grunde, und diejenigen welche ſich in der hieſigen evangeliſchen Kirchenzeitung lautbar gemacht, würden wol durch einen ſolchen Ausgang zufrieden geſtellt ſein. Darf ich aber hier ehe ich weiter gehe einen kleinen Proteſt bei Ihnen einlegen, der mich ſelbſt betrifft? Sie haben auch meine Darſtellung der Glaubenslehre den rationaliſtiſchen beigezählt; ich glaube mit Unrecht, ſelbſt in dem Sinne den Sie S. 13 feſtſezen, als ob ich nämlich für den Glaubensinhalt der heiligen Schrift eine weitere Begründung in dem religiöſen Erkenntnißvermögen aufſuchte. Denn ich bin mir bewußt, den Glaubensinhalt des Chriſtenthums immer nur auf die Grundthatſache deſſelben und auf die innere Erfahrung von dieſer Thatſache zurükkgeführt zu haben. Ich habe eine ſolche Begründung wie Sie meinen nirgend, auch nicht einmal bei denjenigen Lehren welche den erſten Theil meiner Darſtellung bilden verſucht; ja ſelbſt für den Ausdrukk religiöſes Erkenntnißvermögen weiß ich keinen rechten Plaz in meiner Auffaſſung. Ich berühre dieſes hier nicht um Ihretwegen, verehrte Herren, ſondern nur um meine Unbefangenheit in Sachen jenes Wunſches zu documentiren; denn ich bin überzeugt, ſo viel auch an meinem Glauben ausgeſezt worden iſt von jener Seite her, ſo bin ich doch bis jezt noch nicht geradezu mitgemeint unter denen von welchen man wünſcht daß ſie ausſcheiden möchten. Meine Meinung iſt nämlich, daß diejenigen welche dieſen Wunſch ausſprechen ſich nicht immer recht klar darüber ſind, wie derſelbe ſoll realiſirt werden. Ich ſage dies nicht gern, weil es immer eine eigne Sache iſt, einen Wunſch mit dem es ſich ſo verhält ernſthaft und dringend auszuſprechen; allein es ſcheint mir ſo. Zu einer Gewiſſensſache kann man den Rationaliſten dieſes Ausſcheiden nicht machen, das zeigt der Erfolg deutlich; auch Ihre Schrift iſt ein neuer Beweis davon, aber es ließ ſich auch ſehr leicht vorausſehen. Alle von dieſer Seite haben andere Begriffe von den Grenzen unſerer kirchlichen Gemeinſchaft als die der Widerpart ihnen verhält; auch Sie haben dieſe weiteren Grenzen feſt und tapfer behauptet, und ſchwerlich wird es einem Theile gelingen, dem andern ſeine Ueberzeugung hierüber annehmlich zu machen. Schon deshalb könnte ſich bei mir ein ſolcher Wunſch nicht halten, ohnerachtet ich gern geſtehe, wie ich nicht glaube daß die Verbreitung mancher Formen des Rationalismus an und für ſich ſehr ſegensreich ſein kann für unſere Kirche. Gäbe es nun noch ein Mittel dieſen Männern die Ausſcheidung angenehm zu machen: aber wie? Sie ſind durchaus keine Freunde von kleinen Verbindungen: ſie würden ſich gar nicht darüber freuen, wenn es auch noch ſo leicht ins Werk zu richten wäre, eine kleine Gemeinſchaft unter ſich zu ſtiften und von dort nach außen zu ſtreiten; und das kann ich nicht anders als loben. Ich weiß keinen unter ihnen der nicht für die Union wäre, das heißt für eine Vergrößerung der Kirchengemeinſchaft, und Sie haben ſehr ſchön auseinander geſezt daß der von der andern Seite aufgeſtellte Begriff von Kirchengemeinſchaft hiemit unverträglich ſt. Das Verſprechen einer vollkommnen Lehrfreiheit, aber nur außerhalb unſerer Kirche, iſt nun gar eine ſehr geringe Lockſpeiſe. Meint man damit zunächſt die akademiſchen Lehrer: wo ſollen ſie denn außerhalb der Kirche ihren Lehrſtuhl aufſchlagen, und was ür Schüler ſollen ſie erwarten? Giebt es ſoviel junge Männer welche im Stande wären ſich mit dieſen Dingen ausſchließend zu beſchäftigen, ohne irgend einen praktiſchen Gebrauch daon zu machen? wenn man ſie doch hernach abweiſen wollte mit em Beſcheid, ſie hätten nur eine außerkirchliche Weisheit und ehre eingeſogen. Die Lehrfreiheit würde ſich alſo in der That uf eine bloße Schreibfreiheit beſchränken, und damit ſollten ſich gutwillig Männer zufrieden ſtellen laſſen, welchen ihre Ueberzeugung werth iſt und welche im Beſiz waren ſie durch den lebendigen Vortrag bei einer zahlreichen Jugend geltend zu machen? Dies erſcheint mir als die wunderlichſte Einbildung! Und helfen würde es auch nicht. Denn wenn heute alle von ihren Kathedern entfernt wären: wieviel junge Docenten werden nicht unmerklich rationaliſtiſch durch ihre Studien? denn die meiſten ſind es doch auf dieſem Wege geworden! Und dieſe wunderliche Zumuthung, ſich zu entfernen weil ſie andern die Luft beengen, müßte dann immer wieder erneuert werden, und würde es gewiß immer wieder vergeblich. Meint man aber mit dieſem Anerbieten nicht nur die akademiſchen Lehrer ſondern auch die Geiſtlichen, und wie ſich dann von ſelbſt verſteht den ihrer Lehre anhängenden Theil unſerer Gemeinen: ſo ſcheitert alles wieder an dem erſten Hinderniß, daß ſie keine Luſt haben ſich zu trennen, weil es ihnen gar nicht ſchwer wird in dieſer gemeinſchaftlichen Luft zu athmen, und daß ſie alſo höchſtens aus Höflichkeit ſagen würden: Lieben Freunde, wenn euch ſo viel daran liegt mit uns auseinander zu kommen: ſo gebt euch wenigſtens die Mühe die Sache einzurichten, legt uns einen tüchtigen Theilungsentwurf vor mit dem wir zufrieden ſein können, dann wollen wir die Sache überlegen. Was meinen Sie wol, ob irgend einer von den Herren welche dieſen Wunſch geäußert die Sache ſo weit durchdacht hat um mit ſeinem Vorſchlage fertig zu ſein? Ich wette alles dagegen; ja nicht nur das, ſondern daß auch keiner von ihnen jemals einen zu Stande bringt. Was hilft es alſo, Papier bedrukken und die Gemüther aufregen um nichts? Einige habe ich neuerlich beſonders ſchlau gefunden in einer Erfindung um dieſe Laſt auf ihre Gegner abzuwälzen, indem ſie dabei die Agende zu Hülfe rufen. Sie geben nämlich zu verſtehen, ein Rationaliſt der die Agende angenommen habe der habe ſich nun ſelbſt gefangen gegeben; denn dieſe ſei ſo ganz antirationaliſtiſch daß er es unmöglich dabei aushalten könne, ſondern entweder müſſe er ſich aufrichtig bekehren oder er müſſe ein Amt niederlegen wobei er ſich nun ſelbſt aufgelegt habe immerfort etwas zu wiederholen wobei er ſich ſagen müſſe: „das lieſeſt du nun, du denkſt aber das Gegentheil“. Anfangs wunderte ich mich ſehr, aber neuerdings freilich ſoll die Agende ſo vieles ſein und leiſten was in ihrer Abzwekkung nicht liegt, worauf ſie ſelbſt auch niemals Anſpruch gemacht hat, daß ich mich nun über dieſen Einfall auch nicht wundern kann. Aber grundloſer und unpraktiſcher iſt wol nichts zu denken! Wie? giebt es denn nicht für alle ſupernaturaliſtiſchen Ausdrükke welche in unſerer Agende vorkommen eben zu dieſem Behuf rationaliſtiſche Erklärungen in allen Lehrbüchern aus dieſer Schule? Iſt es zu begreifen warum es dem Geiſtlichen ſchwerer werden ſoll oder mehr durchs Herz gehn wenn er ſie in der Agende lieſt, ſich daſſelbe dabei zu denken was er ſchon immer anderwärts dabei gedacht hat? Zumal noch wenn er überzeugt iſt daß der größte Theil der Verſammlung in Folge der von ihm empfangenen Unterweiſungen und Belehrungen auch nichts anderes dabei denkt als er? Und wie ſollte ihn doch dieſes Vorleſen auf eine ſo eigenthümliche Weiſe afficiren, da ſchon eine große Sammlung und für viele gewiß eine große Anſtrengung dazu gehört, daß es bei der ſo häufigen Wiederholung nicht etwas mechaniſches werde und die Gedanken ganz frei laſſe! Zumal wir ſchon immer ſo manches leſen müſſen wobei man etwas beſtimmtes gar nicht denken kann! Denkt ſich jemand etwas beſtimmtes bei „empfangen von dem heiligen Geiſt?“ Die beiden neuteſtamentiſchen Stellen bringen dieſe beiden Ausdrükke nicht zuſammen, auch die älteſten Exemplare des Symbolum kennen den Ausdrukk nicht, und nur weil eine jüngere in unſern Ländern am meiſten verbreitet geweſene Redaction dieſe tadelnswerthe Zuſammenſtellung gemacht hat, ſind wir bis jezt verurtheilt geblieben ihn jedesmal zu wiederholen wenn das Glaubensbekenntniß vorkommt. Nicht anders iſt es mit dem „niedergefahren zur Höllen“, was auch nicht ächter iſt als verſtändlich. Muß ſich der Geiſtliche nun das ſagen: „Du lieſeſt dieſes, aber du verſtehſt doch nicht was du lieſeſt“:

was wird es ihm für eine große Schwierigkeit machen ſich auch zu ſagen: „Du lieſes dieſes; aber weil du niemals haſt faſſen können was dabei gedacht werden ſoll, ſo denkſt du nur dabei deine eigene Meinung von dem Gegenſtande.“ Und ich begreife nicht recht wie man dies wollte einen Mangel an Treu' und Glauben nennen oder eine reservatio mentalis, da es ja nur des Geiſtlichen eigene Andacht iſt, welche er dadurch fördert daß er ſich das geleſene in ſeine Vorſtellungsweiſe überträgt, mit ſeiner Amtshandlung aber hängt dies gar nicht zuſammen. Denn das verſteht ſich ja von ſelbſt, daß keiner das vertreten will was er vorlieſt; er iſt ja dabei nicht der handelnde, ſondern diejenigen welche die Liturgie ordnen. Sonſt müßte auch angenommen werden, wenn wir Evangelien und Epiſteln verleſen, daß wir die etwanigen fehlerhaften Ueberſezungen vertreten und durch das Verleſen unſern Glauben an ihre Richtigkeit bezeugen wollten. Wie kann alſo jemand im Ernſt erwarten daß das Vorleſen der Agende für einen Rationaliſten, der das auch bleiben will, etwas unerträgliches ſein werde und ihn auf den Gedanken bringen ſein Amt niederzulegen? Ich glaube daher, daß diejenigen welche ſo ſehr dringlich ſind in dieſer Scheidung zwiſchen Rechtgläubigkeit und Rationalismus, daß ſie beides als den Gegenſaz von Glauben und Unglauben anſehen, dieſen Wunſch nur vorangeſchikkt haben als einen Späher um das Land auszukundſchaften, und daß Sie beide, meine verehrten Freunde, nicht unrecht haben zu fürchten, dieſe eifrigen Männer möchten gar zu gern irgend einen evangeliſchen Landesfürſten dazu bewegen, eine Verpflichtung auf ſymboliſche Bücher wieder einzuführen. Aber einen einzigen Schritt weiter bin ich gleich wieder uneins mit Ihnen. Sie äußern nämlich die Beſorgniß, daß in einem ſolchen Fall die Kirche eines großen Theils ihrer Lehrer würde beraubt werden, und es klingt mir faſt durch Ihre Worte hindurch als meinten Sie, viele würden lieber als ein Symbol zu unterſchreiben ihr Amt niederlegen. Ich hingegen lebe der feſten Hoffnung daß das kein einziger thun wird. Wer ſein Amt gewiſſenhaft nach beſter

Ueberzeugung verwaltet, dieſe ſei nun eine rationaliſtiſche oder ſupernaturaliſtiſche, der hat gewiß das Bewußtſein daß ihm ſein Amt, wenn er es auch von Menſchenhänden empfangen hat, doch von Gott anvertraut worden iſt und daß er dieſem Rechenſchaft darüber abzulegen hat. Er kann es alſo nicht freiwillig niederlegen andern zu lieb und zu gefallen; ſondern wenn es hiezu nicht aus ihm ſelbſt hervorgehende Motive giebt, darf er nur der Gewalt weichen wenn ſie ihm ſein Amt nimmt. Und dies meine ich nicht nur von denjenigen Lehrern welche niemals oder nur bedingterweiſe auf ein ſymboliſches Buch verpflichtet worden ſind, ſondern auch von allen denen die ſich bei ihrem Amtsantritt verpflichtet haben. Denn werden die lezteren nicht alle nachweiſen können daß unter der verpflichtenden ſelbſt ſolche geweſen ſind, die keine ſymboliſche Autorität anerkennen, daß lange vor ihnen ſchon viele ſolche mit gleicher Verpflichtung ihr Amt übernommen und es ruhig fortgeführt haben, ohnerachtet ſie niemals Hehl gehabt daß ſie mit den ſymboliſchen Büchern nicht übereinſtimmten, und ohne daß irgend jemand nach ihrer amtlichen Praxis in dieſer Hinſicht gefragt hätte; kurz, ſollten ſie nicht alle nachweiſen können daß von beiden Theilen durch die That anerkannt worden, dieſe Verpflichtung werde jezt nur noch als eine Förmlichkeit gefordert und geleiſtet, weil man nicht nothwendig erachtet ſie ausdrükklich aufzuheben? Kann ſich wol unter ſolchen Umſtänden ein Lehrer gedrungen fühlen, als ob er ſich ſchuldig wüßte ſein Amt niederzulegen, damit er nicht abgeſezt werde? Hat er nicht daſſelbe Recht und auch dieſelbe Pflicht wie der welcher gar nicht verpflichtet worden zu ſagen: Ich will mein Amt nicht niederlegen und auch eine Verpflichtung nicht jezt übernehmen, unter der ich mein Amt gar nicht überkommen habe? In dieſem Fall alſo wie in jenem würde eine ſolche Regierung ſich entſchließen müſſen die Lehrer abzuſezen. Sollte ſich hiezu irgend ein evangeliſcher Landesherr — von dem unſrigen rede ich gar nicht, weil es unmöglich iſt das zu denken — ſo leicht verſtehen? Wird nicht eben dieſes, daß er ſich dazu entſchließen müßte ohne vorher überſehen zu können an wie vielen dieſer harte Entſchluß müßte vollſtrekkt werden, jeden Landesherrn der nicht die Angelegenheiten der Kirche aus einem ganz fremden Geſichtspunkte behandelt von einem ſolchen Schritt abhalten?

Doch eben weil dieſes möglich iſt wollen wir annehmen, ein Landesherr hätte die Ueberzeugung gewonnen daß ein gewiſſer Grad von Einheit der Lehre und eine gewiſſe Beſchaffenheit der Lehre ausſchließend heilſam ſei für die Anhänglichkeit an das beſtehende und für die Erhaltung der Treue und des Gehorſams, und die ſymboliſche Lehre ſei gerade eine ſolche, und die Verpflichtung auf die Symbole könne allein die Gewähr leiſten für eine ſolche Einheit der Lehre. Geſezt alſo, er entſchlöſſe ſich eine ſolche Verpflichtung einzuführen, und faßte auch den Muth, was ſich nicht fügen wollte abzuſezen gemäß ſeiner Gewalt; ich dächte doch wir müßten ihm für ſeinen eignen Zwekk rathen daß er uns akademiſche Lehrer von dieſer Verpflichtung ausnähme; ja daß er unſere Facultäten ganz ließe wie ſind. Wenn er ſein Land nicht verſchließen will daß keiner hinaus kann: was würde ihm das Abſezen helfen? Die Abgeſezten würden als Märtyrer erſcheinen; und geſezt auch, keiner triebe das Vertrauen auf akademiſche Rechte und Freiheiten ſo weit, eben da wo er abgeſezt worden als Privatdocent wieder aufzutreten: ſo würde es anderswo geſchehen. Und da nichts mehr Beifall und Bewunderung erregt als das Märtyrthum: ſo würde ſich die Jugend beeifern die Härte des Landesherrn nach Vermögen gut zu machen. Ja noch mehr, würde je eine Facultät ſich bewegen laſſen freiwillig bei ihren Prüfungen zu akademiſchen Würden auf ſtrenge Uebereinſtimmung mit den ſymboliſchen Büchern zu ſehen? Nein, verehrte Freunde, ich dächte wir ſagten es lieber grade heraus, daß wir die Verfaſſer unſerer kirchlichen Bekenntniſſe nur für unſeres gleichen achten. Sie waren Theologen wie wir; und wir haben denſelben Beruf Reformatoren zu ſein wie ſie, wenn und ſo weit es nöthig iſt und wenn und ſo weit wir uns geltend machen. Und ſo ſtellen wir auch ihre Werke den unſrigen gleich. Wir geben unſern Nachkommen unſere Werke hin, damit ſie ſie frei gebrauchen und frei beurtheilen, und ſo wollen wir es auch mit den Werken unſerer Vorfahren machen. Sind ſie exegetiſch; wir erkennen keine authentiſche Interpretation an, ſondern legen die Schrift aus nach unſern eignen mit Gottes Hülfe auch von dem göttlichen Geiſt, der ja ſeitdem nicht ausgeſtorben iſt, geleiteten auch fleißigen und mühſamen und durch einen größeren Reichthum von Hülfsmitteln unterſtützten Unterſuchungen. Sind ſie dogmatiſch; wir erkennen keine abgeſchloſſenen feſtſtehenden Formeln, weil derſelbe Buchſtabe nach einer Reihe von Generationen nicht mehr daſſelbe bedeutet, weil es ein todtes Werk wäre, den chriſtlichen Glauben darſtellen zu wollen ohne allen Zuſammenhang mit dem was darüber drinnen und draußen gedacht wird, wie denn unſere ſymboliſchen Beſtimmungen ſelbſt auch nur aus ſolchen Berückſichtigungen entſtanden ſind. Oder ſollte ein ſolcher Aufſaz für uns und auf unſerm Gebiet einen ganz anderen Charakter bekommen durch die Unterſchrift der Fürſten oder durch die Annahme des Kaiſers? Dieſe Thorheiten ſind wol längſt hinreichend widerlegt, und es iſt auch bei der jezigen Veranlaſſung von ſo vielen Seiten geſchehen, daß ich nichts hierüber hinzufüge. Freiwillig alſo wird nie eine Corporation evangeliſcher Theologen eine ſolche Maaßregel annehmen. Wir können nicht abhängen von einem ſymboliſchen Buch, vielmehr umgekehrt, es gilt fort weil und ſofern wir es aufs neue beſtätigen durch unſere Lehre und die Jugend von demſelben überzeugen. Aber damit diejenigen denen wir die akademiſchen Rechte verleihen dies auch thun können, muß jedermann wiſſen daß ſie frei ſind nach ihrer Ueberzeugung zu lehren; denn nur die frei gebildete Ueberzeugung kann wieder Ueberzeugung hervorbringen. Wenn uns alſo die Rechte unſerer Facultäten nicht genommen werden, werden wir fortfahren die akademiſchen Würden zu ertheilen nach unſerer Ueberzeugung, aber freilich nicht nur von der theologiſchen Gelehrſamkeit ſondern auch von der evangeliſchen Geſinnung und dem kirchlichen Eifer der Aſpiranten, ohne jedoch dieſen nach einem Buchſtaben zu meſſen. Und ſo werden dieſe Würden und die daran hängenden Rechte immer wieder auch an rationaliſtiſche Männer kommen. Könnte es nun in dem Intereſſe eines Landesherrn liegen, der Einheit und ſymboliſche Beſchaffenheit der Lehre zu erzielen wünſchte, uns hierin zu ſtören und uns zu nöthigen daß wir unſere Promovenden auf die ſymboliſchen Bücher verpflichten müßten? Offenbar doch gar nicht. Denn ſie würden dann keinen Glauben finden mit ihrer Lehre, weil ſie eine beſtellte wäre; und entweder würden ſie doch Mittel finden mit der Ableiſtung dieſer Pflicht den Vortrag ihrer eignen abweichenden Meinung zu verbinden, oder die Jugend würde nur deſto begieriger der rationaliſtiſchen Geiſtesnahrung nachgehn, weil ſie ihnen unzugänglich gemacht werden ſoll. Daher finde ich immer, wie ich es auch überlege, daß evangeliſche Regierungen, mögen ſie noch ſo viel Werth legen auf Einſtimmigkeit in der Lehre, und mögen ſie ihre Pflicht für das Wohl der Kirche auch in dieſer Hinſicht zu ſorgen noch ſo hoch anſchlagen, doch in Bezug auf die akademiſchen Lehrer nichts anders thun können als alles laſſen wie es iſt. Sie müßten denn unſer ganzes Univerſitätsweſen umwerfen und anders organiſiren, was ich unter den gegenwärtigen Umſtänden doch mehr fürchten würde als wünſchen. Nimmt in Zeiten entgegengeſezter Anſichten wie jezt die Regierung ein Intereſſe an der einen Seite: nun ſo hat ſie an der Auswahl derer welche ſie als öffentliche Lehrer beſonders bevorrechtet und beſoldet ein zureichendes Mittel ihrer Seite, wenn dieſe vielleicht zurükkgedrängt war, wieder zum Gleichgewicht zu verhelfen und ein ganz untadeliges, denn welcher andern Regel ſoll ſie denn folgen bei ihren Berufungen als ihrer Ueberzeugung? Wir haben an Halle das ſchönſte Beiſpiel, wie dieſe Angelegenheit muß behandelt werden. Man muß geſtehen die rationaliſtiſche Seite war eine Zeitlang im Uebergewicht, das hat aber nicht gehindert daß nicht auch antirationaliſtiſche junge Männer promovirt und als Privatdocenten anerkannt worden wären. Nun hat die Regierung noch einen eben ſo geſinnten,

elehrten und geiſtreichen Lehrer neben jene geſtellt, und damit
at ſie ihrer Pflicht und ihrem Intereſſe an dem Wohl der Kirche
ollſtändig genügt. Wer wie dieſer Gelehrte beim Katheder her-
ekommen iſt, wird auch bei den glänzendſten Talenten nicht An-
pruch darauf machen, diejenigen in wenigen Jahren zu überho-
en, welchen neben ihren Lehrgaben noch eine lange Ueberliefe-
ung zu ſtatten kommt, ſondern er begnügt ſich mit der Hoffnung
ei Anſtrengung und Ausdauer ihnen allmählig gleich zu kom-
en. Seine minder ſachkundigen Freunde mögen in wohlmei-
endem Eifer von augenblikklichen Siegen geträumt haben, und
enn ſie ſich getäuſcht ſehen, mag es ihnen leid thun um jede
ünglingsſeele, die auch nun noch dem Strome folgen will wie
r bisher gefloſſen iſt, ohne abzulenken in das neu eröffnete Bette.
as iſt natürlich! Aber wenn ſie nun darauf dringen, daß die
chrer der andern Seite entfernt werden müßten: ſo wird ihr
reund, wenn er weiſe iſt, nicht aus Ungeduld ſeine Hand aus-
rekken nach ſo verbotener Frucht, ſondern er wird ihnen beru-
igend ſeine Geſinnung ſchildern, wie das 467ſte Lied aus un-
rm neuen Geſangbuch ſie ausſpricht. Und dieſe Geſinnung ge-
emt doch offenbar ganz vorzüglich einer theologiſchen Denkart
e ihren engen Zuſammenhang mit einer wahrhaft frommen Ge-
nnung ſo laut behauptet. Und eben ſo wird die Regierung,
uch wenn ſie dieſelben Wünſche hegt, ſolchem Andrängen eines
ürmiſchen Eifers nicht nachgeben, weil ſie wol weiß, daß ſie
adurch der Seite welche ſie ſelbſt begünſtigen will nur Niederlagen
zichn würde, theils von Seiten anderer und anders denkender Re-
ierungen, theils, und dies noch ſicherer, von Seiten der öffentlichen
leinung, welche ſich ſchonungslos von denen abwendet die da
nterdrükken und auf ungehörigem Wege eine Alleinherrſchaft in
r Kirche erringen wollen, eben dadurch aber einen großen Man-
l an Vertrauen zu der Kraft ihrer eigenen Sache verrathen.

Und nun, nachdem ich unſern akademiſchen Wirkungskreis
be zu wahren geſucht, damit die Art wie wir unſern Beruf
en nicht gänzlicher Unſicherheit preis gegeben werde: nun laſſen Sie

uns ſehen, wenn eine Regierung das akademiſche Heiligthum nicht antaſtete, ſie ließe ſich aber bewegen den Geiſtlichen die Verpflichtung auf ſymboliſche Bücher aufzulegen, wie ſich die Sache ſtellen würde. Alſo freiwillig, haben wir ſchon geſagt, würden auch dieſe nicht niederlegen; und die nicht unterſchreiben wollten, ſollten abgeſezt werden. Aber was würden ihre Gemeinen machen? Ich weiß zwar daß dieſe nicht immer ſehr reizbar ſind auf den Punkt eines Wechſels; aber doch, wie ſie manchmal mehr thun als zu loben iſt, um einen Pfarrer zu bekommen, den ſie gewöhnlich noch nicht ſonderlich kennen, ſo finden ſich auch bisweilen ſolche die ſich anſtrengen, um in Verbindung mit einem Geiſtlichen zu bleiben, den ſie ſeit vielen Jahren kennen und lieben; und viele rationaliſtiſche Geiſtliche ſind ſehr beliebt bei ihren Gemeinen. Beſonders aber iſt zu erwarten daß die Anhänglichkeit ſich regen wird, wenn der Geiſtliche nicht verſezt werden ſoll um ſich zu verbeſſern, ſondern abgeſezt, und zwar abgeſezt um der Lehre willen durch welche ſie ſich erbaut finden, die er vielleicht ſchon ihnen ſelbſt in ihrer Jugend eingeflößt hat, und in der er nun ihre Kinder unterweiſet, zumal ſie alle Urſache haben, von einem andern Geiſtlichen der das Bekenntniß unterſchrieben hat auch eine andere Weiſe im Vortrag der Lehre, in der Verwaltung der Sakramente und im Unterricht der Jugend zu erwarten. Wenn ſie nun erklären, ſie wollten zu ihren Pfarrern halten welche die Unterſchrift verweigern: ſollten ſolche Gemeinen nicht auch ihren Anſpruch haben auf Gewiſſensfreiheit außerhalb der Kirche? Gewiß müßte eine Regierung welche jene Veranſtaltung träfe, auch dieſes eher begünſtigen. Denn was würde die Ausſcheidung der Geiſtlichen nüzen, wenn die rationaliſtiſchen Gemeinen blieben und ſo der Rationalismus immer wieder der Jugend eingepflanzt würde? Wenn nun aber die Gemeinen ausſcheiden, ſo nehmen ſie doch wol ihr Kirchengut mit! Ich weiß zwar daß auch dies in der Theorie eine ſtreitige Frage iſt; aber in der Praxis könnte es ſich doch unmöglich anders ſtellen. Das Kirchengut ſolcher ausſcheidenden

Gemeinen oder auch nur Gemeinestheile zum Vortheil des unterſchreibenden Theiles einzuziehen, wol gar ſie dieſem Stolgebühren- und Zehentpflichtig zu halten, und ſie zu nöthigen ihren neuen Geiſtlichen anderweitig zu verſorgen, dieſe Härte dürfte ſich ſchwerlich mit dem wohlverſtandnen Intereſſe irgend eines Staates vertragen. Auf dieſe Art alſo käme denn eine Spaltung wirklich in den Gang. Aber welche von beiden Gemeinſchaften wäre nun eigentlich die alte, und welche die neue? Aeußerlich angeſehen, wenn der Befehl zur Unterſchrift von der kirchlichen Behörde ausgegangen iſt, erſcheinen die unterſchreibenden als die alte; denn dieſe bleiben im Zuſammenhang mit ihrem bisherigen Kirchenregiment. Innerlich aber angeſehen wären die nichtunterſchreibenden die alte; denn ſie bleiben der bisherigen Praxis treu, jene aber bekennen ſich zu einer Neuerung. Indeß der Landesherr und die Behörden würden in unſerem Falle offenbar die erſte Anſicht faſſen, und alſo den ausſcheidenden ſagen: Es iſt nicht genug, daß ihr dieſe Unterſchrift verweigert; ſondern indem ihr nun eine neue Gemeinſchaft bilden wollt, ſezt ihr euch ſelbſt in die Nothwendigkeit deſſen was ihr zu vermeiden ſucht. Denn ihr müßt nun ein neues Bekenntniß aufſezen, damit man die Grundſäze eurer Gemeinſchaft kenne. Dieſes in einem ſolchen Falle höchſt ſonderbare Ergebniß iſt in unſerer Geſezgebung begründet. Frage ich mich nun, wie dieſes ausfallen würde wenn alle ſolche Gemeinen ſich nicht vorher mit einander berathen können: ſo will mir doch gar nicht bange werden, daß wir ausſchweifende derb naturaliſtiſche gegen die öffentliche Lehre der Kirche polemiſch gerichtete Bekenntniſſe ſollten ans Licht treten ſehen. Keine bedeutende Wirkſamkeit auf dem Katheder, keine bedeutende Erſcheinung in unſerer Literatur deutet hierauf; und wenn ja ſich ſo etwas zeigte, könnte es nur von einem in irgend einen Winkel hin verſchlagenen Jünger des Ultrarationalismus — damit ich doch auch einmal ein Wort mache — herkommen. Vielmehr iſt zu erwarten, daß diejenigen welche Bedenken tragen das augsburgiſche Bekenntniß zu unterſchreiben gar nicht ſonderlich geneigt ſein werden ſich an ein anderes zu binden, noch weniger aber individuelle Anſichten darin aufzunehmen. Denn das iſt es grade wodurch eine Secte entſteht, und ſectiriſcher Sinn iſt nicht auf dieſer Seite. Dagegen thut man doch immer ſo wenig als möglich darin was man wider Willen thun muß; und darum würden wir nur kurze im allgemeinen gehaltene leicht gegen einander auszugleichende Formeln erhalten, und es würde ohne die entſchiedenſte zweckloſeſte Härte nicht zu hindern ſein, daß über kurz oder lang die Bekenner ſo verwandter Formeln ſich zu einer Kirchengemeinſchaft geſtalteten. Ja, ich möchte noch mehr ſagen. Verführe man nur bei Entwerfung dieſer Formeln ſo wenig als möglich ausſchließend, ſo daß hauptſächlich nur die Verpflichtung auf einen menſchlichen Buchſtaben beſtimmt ausgeſchloſſen würde: ſo würden gar viele gar nicht rationaliſtiſche Lehrer, und wenn ſie Einfluß genug hätten, mit ihren Gemeinen ſich lieber zu dieſer neuen Gemeinſchaft ſchlagen, als auf jener Seite bleiben, welche grade nichts ſo deutlich ankündigt, als daß ſie die Herrſchaft eines menſchlichen Buchſtaben begründen will. Mit dem höchſten Erſtaunen habe ich neulich in einem Aufſaz eines akademiſchen Theologen geleſen, es ſei der Grundcharakter des Proteſtantismus, ſich auf unwandelbare ſchriftliche Grundlagen zu baſiren, und beſonders den Klerus unter das Geſez einer unverbrüchlichen Verfaſſungsurkunde zu ſtellen. Wurde mir doch zu Muthe als wäre ich plözlich von Finſterniß umfangen und müßte nach der Thüre tappen um wieder ans freie Licht zu kommen. Und ſo werden gewiß viele empfinden die eben ſo wenig rationaliſtiſch ſind als ich. Ich wenigſtens, wenn ſtatt des edlen Grundſazes der Freiheit, daß keine Verſammlung das Recht hat Glaubensartikel zu ſtellen, jener geltend gemacht werden ſollte, will lieber mit allen Rationaliſten die nur ein Bekenntniß zu Chriſto zulaſſen und aus Ueberzeugung fortfahren ſich Chriſten zu nennen, auch mit denen gegen deren Lehrweiſe ich mich am beſtimmteſten erklärt habe, in einer Kirchengemeinſchaft ſein welche freie Forſchung und friedlichen Streit zuläßt, als mit jenen in

er Verſchanzung zuſammengeſperrt, welche der ſtarre Buchſtabe
det. Geſchähe nun dieſes nur halb ſo häufig als ich mir es
ke: was für eine große Gemeinſchaft würde ſich dann bilden
ßerhalb unſerer bisherigen Kirche! Indeß man braucht dies
ch gar nicht mit zu veranſchlagen, und kann doch nicht im
weifel ſein über den Ausfall der Theilung. Aber dieß iſt es
en, worüber die trefflichen Männer die auf dieſe Theilung hin-
belten nicht recht im klaren zu ſein ſcheinen. Bald reden ſie
m Rationalismus als von einem ſchon in ſich ſelbſt vertrokneten
cht auszuſchneidenden Schaden, anderwärts aber kommen Aeu-
rungen vor, die auf ein ganz anderes Ergebniß führen. Ich
ll mich nur an eine Angabe halten, die von jener Seite auf-
ſtellt Ihnen gewiß noch erinnerlich iſt. Es wird nämlich ge-
gt, der ſehr große Unterſchied in der Frequenz der Tholuckſchen
d der Wegſcheiderſchen Vorleſungen ſei vornehmlich in der ra-
naliſtiſchen Geſinnung der Väter zu ſuchen, die ihren Söhnen
Anweiſung ertheilten, an welchen öffentlichen Lehrer ſie ſich
rzüglich halten ſollten. Dieſe Väter ſind alſo ſämmtlich ei-
ge Rationaliſten; aber ſollten grade alle eifrigen Rationaliſten
e Söhne zum Studium der Theologie aufmuntern? Das Ge-
ntheil iſt wol eher wahrſcheinlich! Wie viel mehr alſo giebt
in eben den Gegenden, woher die akademiſchen Jünglinge in
häufigem Wechſel zuſtrömen, eifrige Rationaliſten! und auf je-
n eifrigen wie viel minder eifrige, die aber doch eifrig werden
ald es eine Anfechtung gilt. Unter denen aber, die ihre Söhne
t ſo beſtimmten Anweiſungen Theologie ſtudiren laſſen, ſind
wiß ein gut Theil ſelbſt Pfarrer oder Schullehrer, die alſo in
n dieſem Geiſt auf ihre Gemeinen und auf die anvertraute
gend wirken. Ja wie viel Geiſtliche ſind ſchon ſeit einer gro-
n Reihe von Jahren im Amt, die ihre Studien ganz in jenem
eiſt gemacht haben und ihm auch treu geblieben ſind. Wie
rvielfältigen ſich alſo die Rationaliſten, wie man ſich nur um-
ht nach allen Seiten ſieht! In manchem kleineren Staat will
ch bedünken, würden in ſolchem Falle die nichtunterſchreiben-

den die ganze Landesgemeine ſein; in größeren würde daſſelbe wenigſtens von ganzen Provinzen gelten. Und welches ſonderbare Anſehen gewänne dann die Sache, wenn die Aufforderung zum Unterſchreiben von den kirchlichen Behörden ausgeht, und dieſe fänden ſich dann überhaupt oder wenigſtens provinzenweiſe in einer auffallenden Minorität. In welche Verlegenheit geriethe dann die Regierung wegen des Kirchenregimentes! Ich will Ihnen nicht damit beſchwerlich fallen dieſe auseinander zu ſezen und die großen Inconvenienzen bemerklich zu machen, die ſich bei jedem Auswege finden müßten. Es bliebe, daß ich es heraus ſage, nur der einzige übrig, daß die Regierung unter ſolchen Umſtänden die eigentliche Kirchenleitung ganz aufgäbe und ſich nur mit der allgemeinen Staatsaufſicht begnügte. Eben deshalb aber bin ich auch überzeugt daß ſich keine evangeliſche Regierung in Deutſchland zu einem ſolchen die bedenklichſte Spaltung hervorrufenden Schritt wird hinreißen laſſen.

Dafür aber kann ich freilich nicht einſtehen, daß wenn dieſer Verſuch immer und überall mißlingt, alsdann nicht einige beſonders hizige Gemüther von jener ausſchließenden Denkart in ihrem ungeduldigen Beſtreben ſich von der Gemeinſchaft mit fremdartigem zu befreien, lieber ſelbſt ſollten die Initiative ergreifen, um ſich ihrerſeits von der großen Kirche ausſcheidend zu einer beſonderen Gemeinſchaft zu conſtituiren. Es giebt wol hie und da unter ihnen noch ſo ſtrenge Lutheraner, welche die Union zum Vorwand nehmen und ſich auf die ungeänderte augsburgiſche Confeſſion und auf die reine wittenberger Agende könnten baſiren wollen. Ja manches was hier Orts vor kurzem vorgekommen iſt kann auf die Vermuthung bringen, daß bald jeder faſt geringfügige Anlaß dürfte benuzt werden, um einen Anfang zu machen mit einer ſolchen abgeſchloſſenen Gemeine von gleichgeſinnten. Und daß der erſte Anfang auch Nachfolge finden würde, bezweifle ich gar nicht. Es giebt faſt in allen Hauptſtädten unſerer Monarchie chriſtliche Vereine dieſer Art, die nur noch mit Widerſtreben das Band der Gemeinſchaft mit unſerer Kirche in deren gegenwärtigem Zuſtande feſthalten; und eben ſo iſt in vielen Gegenden auf dem Lande eine Frömmigkeit erwacht, welche leider in dem öffentlichen kirchlichen Leben ihre Befriedigung nicht findet. Was alſo natürlicher als daß auch dieſe am beſten gefördert zu werden glauben würde durch gänzliche Trennung von jenem, und deſto genauere und umfaſſendere Verbindung mit denen die ihre Denkart theilen. Sehen wir aber etwas weiter hinaus, ſo muß ich doch glauben daß dieſe Gemeinſchaft, und wenn ſie auch ſehr bald alle jene Kreiſe umfaßte, doch nicht lange Zeit ungetheilt Eine bleiben würde. Denn die Chriſten von dieſer Geſinnung können, wenn ſie ſich einmal auf Unterſuchungen über die Lehre werfen, anſtatt mehr nach einem reiferen und ungeſtörten chriſtlichen Leben und einer innigeren Mittheilung chriſtlicher Erfahrung zu ſtreben, nicht gar viel Verſchiedenheit vertragen, mithin kann auch eine auf Einſtimmigkeit in der Lehre beruhende Vereinigung unter ihnen nicht lange beſtehen, weil ſich Verſchiedenheiten auf dieſem Gebiet doch immer entwikkeln. Ueber welches Bekenntniß ſie ſich auch urſprünglich vereiniget hätten, nicht lange ſo wird zu demſelben hier ein Separatanhang und dort ein anderer entſtehen, und keine Verſammlung wird mit der in Gemeinſchaft bleiben wollen, die nicht dieſen eben ſo werth hält als das urſprüngliche. Wie die Rationaliſten im gleichen Fall immer genauer zuſammenwachſen würden: ſo würde ſich unter dieſen die Zerſpaltung immer weiter fortſezen, wie es an den Methodiſten Baptiſten und allen ähnlichen Gemeinſchaften die Erfahrung lehrt. Wie wollten nun dieſe kleinen Verbindungen, denen gegenüber die allgemeine Landeskirche keinesweges ganz rationaliſtiſch iſt, ihnen aber doch ſo ſcheint, indem ſie ſich alle von dieſer, dann aber auch jede von der andern immer ſtrenger entfernen, zu akademiſch gebildeten Lehrern kommen? Natürlich werden ſie das aufgeben müſſen, da ſie ja die ganze Spaltung gemacht haben um ſich fremde Lehre fern halten zu können; ihre jüngeren Geiſtlichen werden durch Privatunterricht der Aelteren oder auf kleinlich eingerichteten Seminarien gebildet werden.

Sie werden ſich bald in einem Zuſtand theologiſcher Unbildung befinden, wie er bis jezt bei unſern deutſchen Gemeinen in Amerika war, wie er auch bei den diſſentirenden Gemeinen Englands großentheils ſein würde, wenn nicht da auch die allgemeine Bildung ganz anders organiſirt wäre. Nun bei dieſem Mangel kann freilich das wahre praktiſche Chriſtenthum vortrefflich beſtehen, denn das Wehen des Geiſtes hängt nicht davon ab, wie wir alle wiſſen. Aber ſie werden auch nicht ihre eigenen Gymnaſien haben, und werden eben ſo die öffentlichen ſcheuen und mit Recht, wenn ihre Jugend da nicht andere religiöſe Vorſtellungen einſaugen ſoll; ſie werden alſo auch in der allgemeinen Bildung zurükkbleiben, mithin weniger wirkſame und belebende Staatsbürger ſein. Ich glaube nun feſt daß alle dieſe Folgen und die ihnen vorangehenden Verwirrungen ſcheuend alle evangeliſchen Regierungen, die unſerer deutſchen Kirche vorſtehen, auch nach dieſer Seite hin äußerſt vorſichtig ſein, und nicht übereilte Tendenzen auf Errichtung beſonderer Gemeinſchaften raſch begünſtigen, ſondern ihre kirchlichen Organe gebrauchen werden, um diejenigen die ſich ſo ausſondern wollen erſt zu einem vollkommen klaren Bewußtſein darüber zu bringen, wie ihr Gebäude geſtaltet ſein ſoll, und was für Mittel ihnen zu Gebote ſtehen, um es ſo aufzuführen und zu erhalten daß es ihren Zwekken entſpricht und zugleich auch ihren Pflichten gegen das Gemeinweſen genügt.

Doch freilich ſehr viele von denen welche die Verpflichtung auf ein Bekenntniß betreiben ſehen wol nicht daß daraus eine Spaltung entſtehen müßte, und begehren keine ſolche; ſie meinen es nur gut mit unſern evangeliſchen Gemeinen, und möchten ihnen eine Schuzwehr verſchaffen gegen ihre Geiſtlichen, daß dieſe ihnen nicht predigen können was ſie wollen. Auch Sie haben ſchon aufmerkſam gemacht darauf daß dieſe Schuzwehr gar nicht hinreichend iſt, und ſchon deshalb, wenn man ſich auf ſie verläßt, nachtheilig werden muß. Kann nicht einer ohne im mindeſten ſeine Verpflichtung zu brechen das ganze Jahr hindurch mit ökonomiſchen und moraliſchen Plattitüden auf der einen Seite, und mit ſentimentalen Naturpredigten auf der andern abwechſeln? Wird die Verpflichtung hindern daß Geiſtliche ihre Woche mit Akkerbau Jagd und Spiel hinbringen, und dann Sonntags eine veraltete Predigt ableſen. Das ſind freilich Dinge über die mit allem was man ſich von ſelbſt dazu denkt jedem wahren Chriſten das Herz blutet; ich wünſche daß Ihr ſchönes Land, mein liebes Vaterland, ganz davon frei ſein möge! aber in unſern und andern Gegenden kommen ſie leider häufig genug vor. Was hilft es nun den Geiſtlichen an den vortrefflichſten Buchſtaben binden, wenn ihm der Geiſt fehlt? Ich glaube allerdings daß die meiſten ſolcher Sünder jezt aus gewiſſen rationaliſtiſchen Schulen herkommen, wo faſt nichts getrieben wird als Polemik gegen diejenigen ſymboliſchen Vorſtellungen die man für irrig und nachtheilig thält. Aber ſo wird der Keim des chriſtlichen Glaubens auch in der Geſtalt die jene Lehrer ſelbſt anerkennen nicht entwikkelt, die Jugend lernt ihr eigenes inneres nicht verſtehen, ſie wird nicht fähig einen einzigen religiöſen Gedanken, ich bediene mich abſichtlich eines ſo weitſchichtigen Ausdrukks, aufzufaſſen, geſchweige ſelbſt zu entwikkeln und zu geſtalten. Aber das liegt nicht an der Denkungsart ſelbſt, ſondern theils an jener falſchen Methode, theils an Mängeln der Perſönlichkeit. Friedrich Heinrich Jacobi war gewiß ein Rationaliſt, aber hätte er nur können ein Profeſſor der Theologie ſein, dieſe Kunſt hätte er gewiß verſtanden, und ſo trokkne Seelen hätte er nicht gezogen, die auf das niedrigſte verfallen, weil ſie ſich in einem Amt wie das geiſtliche iſt langweilen, indem ſie nur niederreißen gelernt haben auch in ſich ſelbſt, und nicht aufbauen. Ich ſage abſichtlich, jezt kommen ſolche aus den rationaliſtiſchen Schulen; ſie können eben ſo gut aus ganz rechtgläubigen kommen, die wir ja eben ſo geiſtlos im todten Buchſtaben verſenkt gekannt. Nur jezt grade giebt es nicht leicht ſolche; wünden aber die akademiſchen Lehrer ernſthaft auf die Confeſſion verpflichtet, ſo würden wir ſie bald haben und um gar nichts gebeſſert ſein. So ſehr ich aber über das Uebel ſeufze, ſo deutlich ich es einſehe, daß dieſer Schuz dagegen keiner wäre: ſo kann ich doch den Saz, daß unſere Gemeinen eines Schuzes gegen ihre Geiſtlichen bedürfen, nicht aufkommen laſſen. Er ſtellt alle Verhältniſſe ſo auf den Kopf, daß ich die Sache kaum anzufaſſen weiß; aber es liegt ein ſo ſchreiender Vorwurf darin, daß ich mir keinen härteren denken kann. Und wen trifft er zunächſt? Offenbar unſere kirchlichen Behörden. Darum hat es mich gewundert, meine verehrten Herren, da Sie beide doch auch einer ſolchen angehören, daß Sie die Gelegenheit nicht wahrgenommen haben auch dieſe Seite der Sache herauszukehren, zumal eben dies in den Aufſäzen auf welche Sie Sich beziehen deutlich genug ausgeſprochen war. Die Doctoren, die Mitglieder einer unirten Facultät, haben ſchön und wakker geſprochen gegen dieſe aufgeregten Symboliker; aber ich wollte die Conſiſtorialräthe hätten auch nicht geſchwiegen. Oder ſollte es ſo ſtehen mit unſern Behörden, daß es den Gemeinen an Schuz fehlt, daß wenn eine Gemeine ſich beſchwerte, ſo wie ſie wäre unterwieſen und in das Verſtändniß der Schrift eingeleitet worden, könne ſie ſich nicht erbauen an dem was ihr der Prediger vorträgt den man ihr gegeben, ſie könne vielmehr nur Anſtoß nehmen an ſeiner Lehrweiſe und nur mit Kummer ihre Jugend in ſeine Hände geben, ſie dann kurz abgewieſen würde mit dem Beſcheide, ihr ſtehe nicht zu helfen, der Mann habe Freiheit zu lehren was er wolle, denn er ſei auf kein Bekenntniß verpflichtet, und ihr bleibe nichts übrig als ſich in ſeine Lehre hineinzugewöhnen? Es ſteht ja zu hoffen, daß kein ſolcher Fall ſich ereignet — und beſonders in Ihrer Provinz kann ich mir es nicht denken — wo nicht die Billigkeit anerkannt und Vermittlung oder Abhülfe geſchafft würde, ſo gut es eben geht! Oder ſollen wir das unbedingt annehmen, was oft genug geſagt wird, dieſe Mißverhältniſſe kämen nur nicht zur Sprache, weil die Gemeinen nicht klagten, und ſie klagten nur nicht, weil ſie doch wüßten daß es nicht hilft? Was für ein ſonderbarer Zuſtand müßte das ſein, wenn ſo durchaus die Behörden und die Geiſtlichen auf der einen Seite ſtänden, und die Gemeinen auf der andern! Offenbar ganz gegen die Natur. Denn woher kommen die Geiſtlichen und die Mitglieder der Behörden anders als wieder aus den Gemeinen? Dieſe kämen alſo aus lauter, mit Vergunſt zu ſagen, ungläubigen Gemeinen, die aus Unglauben ihre Söhne zu Geiſtlichen erziehen laſſen durch rationaliſtiſche Profeſſoren? die rechtgläubigen Gemeinen aber, die doch eigentlich des Schuzes bedürfen, hätten ſo wenig Gemeingeiſt bei allem Verſtand den ſie am Evangelium haben, daß ſie ihre bei dieſem Verſtand aufgewachſenen Kinder lieber nicht zu Geiſtlichen beſtimmen, da ſie doch dem Verderben entgegenwirken könnten? So kann es alſo nicht ſein. Aber freilich bei ſo vielerlei Sinn in den Gemeinen und vielerlei Weiſe auf den Kanzeln und Kathedern, giebt es natürlich auch vielerlei Maximen in den Behörden, ſo daß wenn es nicht nur nicht an Schuz fehlen ſoll, ſondern auch nicht an der rechten Vorſorge die den Schuz unnöthig macht, viel Weisheit nöthig iſt und eine Fülle des Geiſtes, um richtig zu vertheilen. Ich meine nämlich, richtig wird vertheilt ſein, wenn Geiſtliche und Gemeinen ſo für einander paſſen wie man ſie zuſammenfügt, und wenn durch die Geſammtvertheilung verhütet wird daß die Einſeitigkeiten ſich nicht noch mehr ſpannen und die Verwirrung noch höher ſteigt. Dieſe Weisheit iſt ſchwer zu erwerben, und es iſt kein Wunder wenn ſie ſich in der Handlungsweiſe unſerer Behörden nicht immer zeigen kann; denn es fehlt ihnen dazu größtentheils an dem nöthigſten, nämlich der Gemeinſchaft. Gäbe es Zuſammenkünfte in denen die Vertreter der Gemeinen mit den Geiſtlichen vereint die kirchlichen Angelegenheiten beriethen: dann gäbe es ein Mittel den Charakter der Gemeinen kennen zu lernen. Lebten die künftigen Geiſtlichen in und mit den Gemeinen, und leiſteten in denſelben Dienſt und Aushülfe: dann gäbe es ein Mittel zu wiſſen wes Geiſtes Kind und wie zu brauchen jeder iſt. Ob wir aber eine Verpflichtung auf ſymboliſche Bücher haben oder nicht, das wird hiezu immer vollkommen gleichgültig ſein.

Ja, um auch das nicht zu übergehen, was doch gewiß geſchehen würde wenn eine ſolche Verpflichtung eingeführt werden ſ[illegible] ſo gewiß als wir alle Menſchen bleiben, daß nämlich mancher Geiſtliche, der doch keinesweges mit dem Bekenntniß ganz übereinſtimmte, kein Bedenken tragen würde zu unterſchreiben, und doch nichts weiter in ſeiner Lehrweiſe zu ändern, ſo daß dieſe Unterſchrift nur wie ein leeres Blatt wäre in ſeinem Leben: würden Sie Sich ſehr berufen fühlen den erſten Stein zu werfen auf einen ſolchen? Ich meines Theils würde mich ſehr hüten, zumal ſo allein wie jeder unter uns ſteht, daß er den Einfluß ſeiner Handlung gar nicht überſehen kann. Ich ſollte einen beſcheidenen Mann verdammen, welcher zu ſich ſelbſt ſagte: „Die Handlung die du begehſt wenn du deine Unterſchrift verweigerſt, ſteht in gar keinem Verhältniß zu dem Zweck der Verfügung. Jedermann weiß ja, und alſo auch unſere kirchlichen Geſetzgeber, daß nicht zwei Menſchen genau denken einer wie der andere, und auch die welche dieſes Bekenntniß zuerſt unterſchrieben, haben es theils nicht mit demſelben Grade beſtimmter Ueberzeugung gethan, theils nicht daſſelbe dabei gedacht. Es kommt alſo immer nur auf ein mehr oder weniger von Uebereinſtimmung an. Wenn ich nun glaubte, meine Abweichung wäre ſo groß und von der Art daß diejenigen die ich nach meiner Ueberzeugung belehre und anrege nicht zur Gemeinſchaft der Kirche gehören könnten, die ſich von dieſem Bekenntniß aus der römiſchen gegenüber gebildet hat: dann wäre Grund genug das Aufſehn einer Verweigerung nicht zu ſcheuen. Das iſt aber nicht der Fall, und weiter als meine innige Ueberzeugung hievon bekenne ich ja nichts durch meine Unterſchrift.“ Unwahrheit iſt ein großes Wort, aber doch nur ein abſtractes, und es kann jedesmal nur der Natur der Sache nach angewendet werden. Wer nun hierin auch nur eine reservatio mentalis finden wollte, der müßte verlangen, daß im Fall eines ſolchen Gebotes mit jedem einzelnen Verhandlungen aufgenommen würden, die vielleicht nie zu Ende kämen, und was dann als gemeinſchaftlich ſtehen bliebe, das würde wenig genug ſein. Und müßte uns nicht allen, wenn einmal irgendwo ein ſolcher Mißgriff gemacht würde, dieſer ſtille nichts ſagende aber eben deshalb auch nichts verderbende Ausgang der liebſte ſein, daß jeder der nur nicht in einer offenen Polemik gegen den Geiſt unſeres Bekenntniſſes ſtände ganz ruhig ſeine Unterſchrift leiſtete? Lieber als jene Spaltung, und lieber als dieſe einzelnen Compromiſſe; indem durch beides eine Menge von guten evangeliſchen Chriſten, die aber kein geſchichtliches Leben führen und um den Zuſtand der Kirche ſich für gewöhnlich nicht ſonderlich kümmern, nur gar zu leicht irre gemacht werden können, wenn er ihnen auf einmal in dieſer Geſtalt entgegentritt! Gewiß werden Sie um ſo mehr meiner Meinung ſein, als es Ihnen gewiß auch in Ihrer Nähe nicht entgeht, mit welcher Aufmerkſamkeit die römiſche Kirche dieſe Aufregungen innerhalb der unſrigen begleitet, und wie ſie jede Unſicherheit und Unklarheit einzelner unter unſern Glaubensgenoſſen zu benuzen, wie ſie dann den verborgenen Katholicismus zu entwikkeln weiß, den jeder in ſich trägt der nicht zur Selbſtändigkeit durchgedrungen iſt.

Kann nun ſo gar nichts dabei herauskommen was unſere Kirche fördern könnte, wenn wir wieder auf ein verpflichtendes Bekenntniß zurükkgehn: ſo will ich nun auch das lezte nicht zurükkhalten, was ich gegen Sie auf dem Herzen habe, meine verehrten Freunde. Sie führen aus, das augsburgiſche Bekenntniß ſei nicht mehr zuſammenſtimmend mit den in unſerer Kirche herrſchenden Ueberzeugungen; ich möchte daſſelbe behaupten, aber vielleicht in anderer Beziehung als Sie. Sie behaupten, die Anſichten gingen faſt viel zu weit auseinander, um ein anderes Symbol an die Stelle von jenem zu ſezen, und darin wird Ihnen nicht leicht jemand widerſprechen. Aber Sie weiſen auf eine Zukunft hin die beſſer ſein werde, die Differenzen würden ausgeglichen ſein, die zurükkgebliebenen mit fortgeriſſen, der ſcholaſtiſche Wuſt ganz weggeräumt, die richtigeren Einſichten allgemein verbreitet, und dann werde auch ein neues Bekenntniß können aufgeſtellt werden. Aber wozu und was wäre davon gutes zu erwarten? Warum nähren doch auch Sie dieſes Vorurtheil, denn anders kann ich es nicht nennen, als ob der gegenwärtige Zuſtand, in welchem wir kein allgemein anerkanntes Bekenntniß haben, deshalb ein unvollkommner wäre, alſo als ob uns ein Bekenntniß Noth thäte? Auch beim Heraustreten aus der römiſchen Kirche wäre es an und für ſich betrachtet nicht einmal nöthig geweſen; es war nur die Verläumdung, das falſche Geträtſch, was doch durch die Beſtrebungen die ſich zu Tage legten nicht beſtätigt wurde, und das Bedürfniß der großen Herren, wenn ſie ſich über etwas orientiren wollen, alles in einer möglichſt kurzen Relation beiſammen zu haben, wodurch das Bekenntniß hervorgerufen wurde. In Bezug auf den Kaiſer und die Fürſten und auf alle außer unſerer Kirche freute man ſich über die ſchöne nach den Umſtänden wohlgelungene Arbeit; aber daß damit etwas großes für unſere Kirche ſelbſt erreicht worden wäre, oder ein Verlangen geſtillt das ſie lange gehegt hatte, das iſt niemanden eingefallen. Am wenigſten, daß dadurch erſt die Mitglieder der Kirche ſelbſt in Erfahrung gebracht hätten, was ſie eigentlich glaubten oder glauben ſollten, denn dieſes fanden ſie in allen Schriften Luthers und der ſeinigen, die ja auf das allgemeinſte verbreitet waren, viel kräftiger und anregender und ihrem Standpunkt angemeſſener, wogegen die ſcholaſtiſirenden Formeln und die geſchichtlichen Beziehungen der Confeſſion ihnen immer fremd bleiben mußten. Wozu ſoll uns alſo wol in irgend einer Zukunft eine Bekenntnißſchrift nüzen? Eine ſolche ſcheint mir lediglich eine Sache jener Epoche zu ſein, und nur wenn eine Spaltung unter uns wirklich einträte, und eine weltliche Macht Kenntniß nehmen müßte von den Grundſäzen einer neu zu organiſirenden Gemeinſchaft, könnte wieder ein Bekenntniß nöthig werden, welches aber eben deshalb weil es wieder nur ein kurzer Auszug ſein könnte und nur in Beziehung auf die weltliche Macht und auf ein äußeres Publicum zuſammengeſtellt, nach innen keine große und am wenigſten eine eigenthümliche Wirkſamkeit ausüben würde. Aber von dieſer Vorausſezung ſind Sie nicht ausgegangen, und ſehen doch mit Wohlgefallen auf die Zeit hin, wo die Kirche ein gemeinſames Bekenntniß aufzuſezen im Stande ſein und wo ſie es auch thun würde. Ich hingegen möchte mich mit aller Macht dem entgegenſezen, und ich würde nur Verderben davon ahnden, wenn die Kirche dies jemals thäte aus freien Stükken; denn eine ſolche Schrift kann niemals etwas wünſchenswerthes ſein oder ein Gut für die Kirche ſelbſt, ſondern immer nur eine Sache der Noth in äußerer Beziehung. Für den inneren Gebrauch der Kirche thut doch den Erwachſenen ein ſolcher kurzer Auszug nicht Noth, und für den Unterricht der Jugend ſind doch ſcharf beſtimmte auf andere Meinungen Rükkſicht nehmende Formeln nichts brauchbares. Der Katechismus bedarf eines anderen Tons; eine gute Confeſſion iſt ein ſchlechter Katechismus, und ein guter Katechismus eine ſchlechte Confeſſion. Was ſoll alſo die Confeſſion? In der Gemeine die Uebereinſtimmung der Lehre erhalten, dadurch daß ſie neuen Meinungen vorbeugt? Hat die augsburgiſche Confeſſion dies nicht vermocht, die zu einer Zeit entſtanden iſt wo wenige einzelne ſo ſehr hervorragten über eine Geſammtheit: wie ſoll es eine ſpätere vermögen aus einer Zeit wo ſo viel mehr Gleichheit herrſcht? Oder dadurch daß man deſto leichter diejenigen ausſcheiden kann die nicht übereinſtimmen? Nun, hierüber habe ich mich ſchon erklärt und wiederhole nur noch einmal, daß wir das nicht einmal wünſchen ſollen zu können. Und ein anderer Nuzen, als der ſich auf die Einſtimmigkeit in der Lehre bezieht, iſt doch nicht abzuſehen. Jeder leere Gedanke iſt immer mit mancherlei Unheil angefüllt. Hüten wir uns ein Vertrauen zu nähren auf etwas das nichts iſt und eben deshalb ſo leicht ein Idol werden kann. In einer Gemeine wie die unſrige, wo freies Forſchen in der Schrift gilt und gelten muß, ſind Streitigkeiten unvermeidlich; und nach dem Standpunkt unſerer Kritik und unſerer Auslegungsweiſe werden ſie noch lange unvermeidlich ſein. Aber ganz anders geſtalten ſie ſich, wenn ſie ſich ohne weitere Rükſicht auf dieſem Gebiet bewegen, als wenn ein äußerlich anerkanntes Symbol aufgeſtellt iſt, und jeder ſeinem Gegner aufpaßt ob er eine Blöße giebt gegen dieſes; ſie werden dadurch unerfreulich gehäſſig und bei weitem weniger förderlich für das ganze. Jedem wird ſich das bewähren, der unſere Geſchichte ſeit der Reformation hierauf anſieht; ja auch der gegenwärtige Augenblikk zeigt es ſchon, da man nur erſt danach ſtrebt das Symbol wieder hervorzurufen. Und wieviel kleinliche Leidenſchaften ſonſt noch einen erwünſchten Vorſchub finden an ſolchem Buchſtaben, wieviel Wortkrämerei dadurch erzeugt wird, davon ſchweige ich. Was müßte eine Bekenntnißſchrift leiſten, um dieſe Uebel gut zu machen! Und wenn wir auf eine Zeit hoffen wo mehr Einſtimmigkeit ſein wird in unſerer Kirche, dann ſollen wir dieſe Uebel erneuern wollen für die Streitigkeiten die noch kommen können, und ſollten ein Symbol aufſtellen, grade wenn es am wenigſten nöthig iſt? Leichter zu machen iſt es freilich, wenn grade die Einigkeit größer iſt, aber ſo ſteht es überhaupt, wenn man den Werth eines Symbols für die Kirche ſelbſt betrachtet; wenn es leicht zu machen iſt, iſt es am wenigſten nöthig, und wenn es am nöthigſten wäre, iſt es nicht zu Stande zu bringen. Haben wir aber die Union für unſer Land zu Stande bringen können ohne Symbol — und zu Stande gebracht iſt ſie doch im weſentlichen, wenn man ſich auch weislich hie und da mit den äußeren Zeichen nicht übereilt hat, an denen ja nichts gelegen iſt — wozu ſollten wir wol ein neues Symbol brauchen? Es geziemt uns nicht auf Menſchenwort uns erbauen zu wollen, denn das gäbe Menſchen ein Recht über uns, das wir keinem einräumen dürfen. Glauben wir nur ſtark genug daran daß das unter uns ſcheinende Licht der Wahrheit immer mehr alles Dunkel erleuchten müſſe, daß das Wahrheit ſuchen in Liebe auch wirklich zur Wahrheit führen muß, glauben wir nur daß jeder der Jeſum einen Herrn nennt es durch denſelben Geiſt thut, der was er von Chriſto nimmt auch immer mehr verklärt, und der in jedem alle Gaben wendet zum gemeinen Nuz: warum wollen wir uns irgend einer ſolchen heilſamen Gabe muthwillig berauben? und wenn wir das nicht wollen, warum löſen wir nicht den Bann eines Buchſtaben, der ichts anders beʒwekken kann als Beengung? Erſt wenn wir ies vollſtändig gethan haben, werden wir uns mit ſtärkeren Schritten dem Zuſtande nähern, den ich für das eigentliche Ziel nſerer deutſch-evangeliſchen Kirche halte, nämlich als Gegenſtükk u der engliſchen und amerikaniſchen Vielſpaltigkeit in einer ganz reien Gemeinſchaft zu leben, welche gegenüber der katholiſchen Gebundenheit nur durch die evangeliſche Freiheit zuſammenhält. Viel iſt ja ſchon geſchehen, indem die Union uns alle eben ſowol mit der nicht unirten lutheriſchen als mit der nicht unirten reformirten Kirche Deutſchlands und der verwandten Länder verbindet, ſo daß durch uns und in uns dieſe doch unirt ſind, mögen ſie es nun wiſſen und wollen oder nicht. Bald werden ſie es merken, und es ſo wenigſtens auch wollen, bis ihnen die Sache noch näher tritt. Aber es kann noch viel mehr geſchehen. Giebt es einige Chriſten die ihr Gewiſſen verhindert zu ſchwören: warum ſollten wir nicht für ſie eintreten beim Staat, und ihn bitten, jeden evangeliſchen Chriſten den ſein Gewiſſen in dieſer Beziehung bindet, eben ſo zu behandeln wie er die Mennoniten behandelt? Denn warum ſollten ſolche Chriſten deshalb genöthiget werden auszutreten und ſich einer kleinen Gemeinſchaft einzuverleiben? Giebt es andere, die ihre Kinder nicht wollen taufen laſſen bis ſie unterrichtet ſind und Bekenntniß ablegen können: laßt es uns eben ſo machen, denn die Kindertaufe iſt kein nöthiges Stükk. Wollen einige die Apokryphen von der Bibel ſcheiden: wenn ſie nur ihrerſeits dulden daß andere hierin der Gewohnheit folgen, was ſollten wir dagegen haben, da wir ja doch von dieſen Büchern keinen kirchlichen Gebrauch machen. Fügen Sie hinzu was Sie wollen; ja wenn auch eine Gemeine wollte das heilige Mahl des Abends feiern, weil es ſo eingeſezt iſt, oder ſonſt etwas abſonderliches in ihrer Liturgie einrichten: wenn nur alles auf Chriſtum zurükkgeführt wird, wenn nur alle gleich feſt ſtehen gegen Menſchenſazungen, ſo will ich mich freuen, je mehr Freiheit gefordert wird. Alles werde geduldet, aber alles werde auch beſtritten, nur ſo daß wenn es einmal ſcharf hergeht, jeder doch wiſſe und merke daß Brüder mit einander ſtreiten. Haben wir ſo die bannende Kraft des Symbols überhaupt überwunden, dann erſt werden alle vermögen, ſo wie es jezt nur wenige thun, jene Bekenntnißſchrift als ein ſchönes Werk ihrer Zeit eben ſo wie die That als eine erfolgreiche Glaubensthat mit rechter Freudigkeit zu preiſen, und niemand wird Urſache haben gegen dieſe Feier zu proteſtiren, weil auf der andern Seite niemand da ſein wird der ungehörige Anſprüche darauf gründet. Doch indem ich ſo zu meinem Anfang zurükkehre, ſehe ich daß Sie gewiß Ihren Proteſt ſchon zurükkgenommen haben, nun Sie es leſen können, daß dies das einzige iſt worin einer von den Schriftſtellern der evangeliſchen Kirchenzeitung mit Ihnen harmonirt. Aber was ich geſchrieben habe, habe ich geſchrieben, und glaube im ganzen mich Ihrer beiderſeitigen Zuſtimmung dazu verſichert halten zu dürfen, daß wir nur auf dieſem Wege und auf keinem andern mit unſern kirchlichen Angelegenheiten aufs geraume kommen können.

Vorrede zu den Predigten

in Bezug auf

e Feier der Uebergabe der augsburgiſchen Confeſſion.

1831.

L
a
v
li
vi
ſu
ei
te
ſe
ſi
ch
re
bi
ſi
h
R
be
bi
bi
m
g
be
be
ſe
ſe
le

Sehr ſpät freilich erſcheinen dieſe Vorträge die ſich ſämmtlich auf das Feſt beziehen, welches unſere deutſche evangeliſche Kirche vor nun ſchon fünf Vierteljahren gefeiert hat, und deren öffentliche Bekanntmachung mir gleich damals und ſeitdem öfter von vielen war abgefordert worden. Habe ich nun nicht eher dazu kommen können dieſem Wunſch zu genügen, ſo daß kaum noch ein leiſer Nachklang jener feſtlichen Stimmung, in der ſie gehalten und aufgenommen wurden, jezt dieſen Reden bei ihren Leſern zu ſtatten kommt: ſo ſteht allerdings zu beſorgen, daß ſie ſich ohne eine ſolche Hülfe nur in ſo weit werden geltend machen können, als ſie einen Werth haben auch abgeſehen von ihrer nächſten Veranlaſſung. Demohnerachtet muß ich die Leſer bitten wenigſtens ſo weit jenes Feſt im Sinne zu behalten, daß ſie durch den hie und da ſtark hervortretenden dogmatiſchen Gehalt weniger befremdet werden, der ſich freilich ſonſt in meinen Kanzelvorträgen nicht auf dieſe Art herauszuſondern pflegt. Auf der andern Seite kann ich jezt eine unbefangenere Aufnahme für dieſe Mittheilung erwarten, da wir uns zur Zeit jenes Feſtes durch ein beſonderes Ereigniß in unſerm kirchlichen Leben in einer Spannung befanden, welche ſich ſeitdem man darf wol ſagen zur vollkommnen Befriedigung aller Leidenſchaftloſen von beiden Seiten glüklich gelöſt hat; und ich muß nur wünſchen, daß die Andeutungen auf jenes Ereigniß, die wol auch in dieſen Vorträgen nicht fehlen mögen, auch innerhalb ſolcher Schranken geblieben ſind — denn ich habe darin nichts ändern wollen — daß ſie auch jezt noch, ohne geradezu Erinnerungen hervorzurufen, welche beſſer begraben werden, doch zur Begründung eines ächt evangeliſchen Sinnes gereichen können.

Wenn übrigens dasjenige, was ich anderwärts *) auch auf Veranlaſſung jenes Feſtes und in Bezug auf dieſelbe Angelegenheit geſagt habe, von den entgegengeſezteſten Seiten aus ich weiß nicht ob überall mehr mißverſtanden oder mißdeutet worden iſt: ſo werden über das erſte, wogegen Bedenken erhoben worden ſind, nämlich wie ich es mit dem Ausdrukk gemeint, daß der eigentliche Gegenſtand unſeres lezten Jubelfeſtes mehr die That der Uebergabe des Bekenntniſſes ſei, als das Werk oder der Inhalt jener Schrift ſelbſt, und über manches verwandte dieſe Predigten ſelbſt die beſte Erläuterung geben; doch will ich die gute Gelegenheit wahrnehmen, noch folgendes hierüber zu bemerken. Dieſe Anſicht der Sache iſt nämlich großentheils daraus bei mir entſtanden, daß ich mir Rechenſchaft darüber geben wollte, wie ſich dieſes Feſt unterſcheiden müſſe von dem Jubelfeſt welches wir im Jahr 1817 gefeiert hatten. Dieſes hatte doch keinesweges dem Inhalt der damals angeſchlagenen Theſen gegolten; ſondern wir hatten dem Beiſpiel der beiden früheren Jahrhunderte folgend in dieſer Handlung den Anfang der Reformation gefeiert. Fragen wir uns mit welchem Rechte? da doch Luther damals weit entfernt war, den Entſchluß zu einer ſolchen Umwälzung der kirchlichen Verhältniſſe in ſich zu tragen: ſo läßt ſich die Ungeduld, welche dieſen früheſten Moment wählte um eine ſolche Feier daran zu knüpfen, ſtreng genommen nur durch die Vorausſezung rechtfertigen, daß in jenem Theſenanſchlag ſchon der Keim zu den Grundſäzen der Reformation gelegen habe. Iſt nun aber der Hauptinhalt der augsburgiſchen Bekenntnißſchrift nichts anderes als die Darlegung dieſer Grundſäze, wie denn wol die meiſten nicht nur damals ſondern auch überall wo dies Gedächtniß jährlich gefeiert wird, jedesmal gehaltenen Predigten eben hierauf gehen: ſo iſt dieſer ſchon im Jahr 1817 mitgefeiert worden. Da-

---

*) Studien und Kritiken. Jahrg. 1831, erſtes Heft.

der blieb mir als das unterſcheidende dieſes Feſtes nur übrig die Uebergabe der Confeſſion, als diejenige That, wodurch der Verein der in der Reformation begriffenen Stände des deutſchen Reichs als ſolcher in das öffentliche deutſche Staatsleben eintrat; und dies wird der Leſer auch leicht für meinen Hauptgeſichtspunkt bei der Behandlung des Feſtes ſelbſt erkennen. Hiemit aber haben Melanchthons briefliche Aeußerungen über Zwingli's Schrift gar nichts zu ſchaffen. Dieſe hatte meines Erachtens als die Schrift eines einzelnen, der überdies der Reichsverſammlung völlig fremd war, keinen Anſpruch an eine ähnliche Oeffentlichkeit zu machen; auch hat es mir nie ſo erſcheinen wollen, doch will ich mich hierüber gern belehren laſſen, als ob durch die Confeſſion der Zwieſpalt zwiſchen den Sachſen und Schweizern vor Kaiſer und Reich recht wäre an das helle Tageslicht gekommen. Daher fand ich auch gar nicht, daß ich deshalb weil ich zur reformirten Schule gehöre in einem anderen Verhältniß zu dieſem Feſt ſtände, als meine Amtsbrüder aus der lutheriſchen, ohnerachtet Churfürſt Sigismund und mit ihm die märkiſchen Reformirten ſich nur zu der veränderten Confeſſion bekannt haben. Wenn nun abgeſehen von dieſer Frage einige entdeckt haben wollen, in jenem Sendſchreiben ſei nur die Heuchelei und der Jeſuitismus der lange in mir geſteckt habe endlich, ich weiß nicht recht ſoll es unvorſichtigerweiſe geſchehen ſein oder abſichtlich, ans Tageslicht gekommen: ſo kann ich dieſe zwar ſehr gern ſtillſchweigend ihrem erfreulichen Fund überlaſſen. Wenn aber auch die beiden von mir ſehr hoch geachteten Männer, an welche ich jenes Sendſchreiben gerichtet, ſich in meine dortigen Aeußerungen nicht haben finden können, weil ſie Widerſprüche zwiſchen dieſen und früheren zu finden glaubten, ſo daß ſie meinen einen früheren und einen ſpäteren Schleiermacher unterſcheiden zu müſſen: ſo wende ich jetzt gern einige Zeilen daran, mich mit ein Paar Worten hierüber zu erklären. Denn eine beſondere Schrift zu perſönlicher Vertheidigung abzufaſſen ſchien mir nicht der Mühe werth; auch war mir die Sache nicht eilig, indem ich die Wahrheit zu ſagen nicht glaube, daß viele von denen die mich einigermaßen kennen oder die mein öffentliches Leben begleitet haben, es ſollten wahrſcheinlich gefunden haben, weder daß ich mich in Widerſprüche verwikkelt hätte, noch daß ich frühere Grundſäze und Ueberzeugungen zurükkgenommen haben ſollte ohne es grade heraus zu ſagen, vielmehr ſo daß ich nun die neuen Ueberzeugungen wie verbotene Waare heimlich einzuſchleppen ſuchen müßte. Daher konnte ich gern bis auf dieſe Gelegenheit warten. Indeß muß ich allerdings meine freundlichen Leſer aufmerkſam darauf machen, daß ich mich für meine Erklärung in einer ſehr nachtheiligen Stellung finde, aber ohne meine Schuld. Das erſte jener beiden Sendſchreiben — ich kann ſie nur ſo bezeichnen, da ich nicht weiß wer Verfaſſer eines jeden iſt — ſagt S. 8., nach etlichen Stellen des meinigen ließe ich mir gefallen, daß die herkömmliche Verpflichtung der Geiſtlichen auf ſymboliſche Schriften fortbeſtehe; aber dieſe Stellen ſind gar nicht nachgewieſen, und ich weiß ſie nicht zu finden. Wenn eine ſolche unter uns herkömmlich wäre: ſo müßte ich es mir wol gefallen laſſen daß ſie fortbeſtehe; nämlich ſo, wie ich mir alles in der Welt gefallen laſſe was ich nicht ändern kann. Aber in meinem Sendſchreiben kommt nichts dergleichen vor, und ich hatte nach der ganzen Anlage deſſelben keine Veranlaſſung von dieſem Fall zu reden. Da aber mein ganzes Sendſchreiben nichts anderes iſt als eine Proteſtation gegen etwanige Einführung einer ſolchen Verpflichtung, ich auch gleich anfangs S. 6. ausdrükklich erklärt habe, daß ich ſo weit als irgend jemand davon entfernt ſei eine Verpflichtung auf irgend ein Bekenntniß zu unterſchreiben: ſo müßte ich mir nun erſt eine Nachweiſung erbitten, woher gegen dieſe höchſt deutliche Erklärung dem Herrn Verf. jener Schein eines Sichgefallenlaſſens entſtanden ſei. Denn in den angeführten Worten liegt ja wol beſtimmt genug auch dieſes, daß ich eine ſolche bis jezt nicht übernommen*) habe. Das zweite Sendſchreiben ſagt S. 46. Mein Sendſchreiben ließe es in einem nicht aufzuklärenden Helldunkel, in wiefern ich jezt wolle zu den Bekennern der augsburgiſchen Confeſſion gerechnet ſein. Allein da eben dieſes zweite Sendſchreiben vorher feſtgeſtellt hat daß ich ein ſolcher Bekenner bisher nicht geweſen: ſo müßte ja mein Sendſchreiben eine Ungewißheit hierüber, denn das ſoll doch wol der Ausdrukk Helldunkel bedeuten, erſt hervorgebracht haben, und dann müßte auch nachzuweiſen ſein wo und wodurch; aber es wird keine beſtimmte Stelle hierüber angeführt. Da nun aber mein Sendſchreiben S. 6 deutlich ſagt, daß ich weit entfernt ſei jenes Bekenntniß in allen Stükken zu billigen oder ihm unbedingt beizutreten, ſonſt aber nirgends in meinem Sendſchreiben etwas über meine perſönliche Uebereinſtimmung oder Abweichung von der augsburgiſchen Confeſſion vorkommt, — wozu auch der Ort gar nicht war — jeder aber, der meine Glaubenslehre anders als nur dem Titel nach kennt, ſich dort aufs genaueſte darüber unterrichten kann: ſo weiß ich auch wieder nicht wo ich dieſes Helldunkel ſuchen ſoll. Ich bin auch überzeugt, daß jeder der in Bezug auf dieſe und die andern Anklagen mein Sendſchreiben durchleſen wollte, ſich nur vergeblich abmühen würde leeres Stroh zu dreſchen, und weder hievon noch von den aufgeführten Widerſprüchen ein Körnchen finden wird. Ich kann daher auch nur ein ganz abgekürztes Verfahren einſchlagen, um zu verſuchen ob ich mir und andern deutlich machen kann wie zwei ſolche Männer dazu gekommen ſind Widerſprüche zu ſehen wo ich keine ſehe, und ob ſich der Grund dieſes Scheines vielleicht auffinden läßt. Es ſind vornehmlich zwei Punkte worüber meine neueſten Aeußerungen den früheren widerſprechen ſollen, nämlich Verpflich-

---

*) Mich wunderte vielmehr faſt, daß keines von beiden Sendſchreiben mir dieſes als eine falſche Angabe aufgerükkt hat, da ja die beiden Herren wiſ-

---

ſen konnten daß ich bei meiner Ordination als reformirter Prediger die Confeſſion des Churfürſten Sigismund unterſchrieben habe. Allein ſie wußten gewiß auch, daß dieſe Unterſchrift den Zuſaz hat »ſo weit ſie mit der heiligen Schrift übereinſtimmt«, wodurch jede läſtige Verpflichtung wieder aufgehoben wird.

tung auf ſymboliſche Bücher und Gebrauch liturgiſcher Formulare. Was nun den erſten Punkt betrifft: ſo habe ich mich darüber zuerſt und ausführlicher ausgeſprochen in dem Reformations-Almanach vom Jahr 1819; und indem ich jezt dieſen Aufſaz hervorhole, ſchäme ich mich faſt wie ich in meinem Sendſchreiben ſo ſehr habe daſſelbe noch einmal ſagen können, was dort von S. 346 ab zu leſen iſt. In ſofern muß ich alſo freilich meinen Herren Gegnern, wenn ich ſie anders ſo nennen ſoll, danken, daß ſie mir die Entſchuldigung zu Gute kommen laſſen wollen, daß mir meine früheren Aeußerungen nicht gegenwärtig geweſen ſeien bei der Abfaſſung des Sendſchreibens; ich hätte mich ſonſt eben ſo gut nur auf jenen Aufſaz berufen oder ihn ſtellenweiſe ausziehen dürfen. Indeſſen hat dieſe ſonſt unangenehme Entdekkung — denn wer wiederholt ſich gern gar zu genau? — doch das tröſtliche bei ſich, daß die Widerſprüche wenigſtens nicht ſtattfinden zwiſchen dem früheren und dem ſpäteren, ſondern daß der erſtere eben ſo muß damit behaftet geweſen ſein wie der andere, wodurch ſich die Sache ſchon bedeutend ändert. Aber welches ſind nun die Widerſprüche? Ein großer Theil meines Sendſchreibens iſt ja deutlich genug eine nach Vermögen kräftige Warnung gegen jeden Verſuch eine ſolche Verpflichtung in unſerer Kirche einzuführen; aber nicht ſo daß ich Principien aufſtelle, ſondern indem ich darzuſtellen ſuche was für Folgen eine ſolche Maaßregel haben würde. Wenn ich nun hier wie dort ſage, bei jedem neuen Verſuch dieſer Art würde es nur wieder eben ſo ergehen, wie es ſchon ſeit langer Zeit überall ergangen iſt wo eine ſolche Verpflichtung beſtand, daß nämlich viele unterſchreiben würden die doch nicht übereinſtimmten: folgt daraus, daß ich es eben ſo machen würde, oder auch nur daß ich das was ſchon immer geſchehn iſt billige und lobe? Wenn ich ſage, die That zeige daß beide Theile die Sache als eine bloße Förmlichkeit behandeln: folgt daraus, daß ich ſie auch ſo angeſehen wiſſen will? oder daß ich ſie ſelbſt ſo behandeln würde? Wenn ich ſage, ich würde einen Mann nicht verdammen der bei mancherlei Abweichungen doch unterſchriebe, wenn er nur nicht in offenbarer Polemik gegen den Geiſt *) des fraglichen Bekenntniſſes ſtehe: folgt daraus, daß ich eben ſo auch den entſchuldigen würde der wirklich entgegengeſezte Ueberzeugungen hätte? Wenn ich ſage, ich würde in einer ſolchen Handlung keinen Treubruch **) finden und keine reservatio mentalis: folgt daraus, daß ich ſie überhaupt für tadelfrei erkläre? In der That, je gegenwärtiger mir meine beiden verehrten Amtsgenoſſen waren indem ich an ſie ſchrieb, um deſto wunderlicher würde es mir vorgekommen ſein, wenn ich darüber noch hätte Worte machen wollen, daß ich eine ſolche Handlungsweiſe als feigherzig und von aller männlichen Würde entblößt weit von mir weiſen würde. Und eben ſo wenig glaubte ich das wiederholen zu müſſen — denn dies hatte ich ſchon zu oft geſagt — daß diejenigen die meiſte Schuld trügen an der auf dieſe Weiſe ſich einſchleichenden Herabwürdigung des geiſtlichen Standes, an dem daraus nothwendig folgenden kläglichen Zuſtand der Kirche, welche ſolche Verpflichtungen wieder einführen wollten. Allein wenn ich auch dieſes diesmal nicht geſagt: ſo kann ich doch zwiſchen dem was ich geſagt und dieſem nicht den mindeſten Widerſpruch finden. Vielmehr kann ich mir alles aneignen was darüber in den Sendſchreiben S. 17. ſo ſchön geſagt iſt, nur nicht den Schein den jene Stelle hat, als ob mir das ſolle zu meiner Belehrung vorgehalten werden. — Wenn ich früherhin die Rüge mit unterzeichnet, daß reformirte Prediger welche damals die Agende angenommen hatten, dem Standpunkt ihrer Kirchengemeinſchaft und der Confessio Sigismundi nicht treu geblieben wären: ſo wiederhole ich dieſe Rüge, wenn anders der Fall vorgekommen iſt, auch jezt noch auf das unumwundenſte. Ich weiß daß ſie in denen Stükken worauf es hier ankam, und die allerdings mit zum Geiſt jenes Bekenntniſſes gehören, wenn ſie gleich auch nicht eigentlich doctrinell ſind, ganz mit demſelben übereinſtimmten; und wenn ich alſo von ihnen fordere daß ſie eine ſo höchſt günſtige Lage wie dieſe, da ſie ſich um eine unwillkommene Zumuthung von der Hand zu weiſen nur auf eine früher eingegangene ihrer ganzen Denkweiſe angemeſſene Verpflichtung zu berufen brauchten, auch hätten benuzen ſollen: ſo erweiſe ich ihnen noch keine beſondere Ehre. Aber denſelben Männern würde ich, wenn ſie in den Fall kämen daß ihnen die Unterſchrift eines Bekenntniſſes, wenngleich es doch immer ein proteſtantiſches ſein mußte, aufgedrungen werden ſollte, dieſelbe Entſchuldigung angedeihen laſſen, die ich allen zu gute ſchreibe welche vereinzelt, wenigſtens von keiner organiſirten Gemeinſchaft unterſtüzt, und mit wenigem perſönlichen Muth ausgerüſtet einen Streit mit der Gewalt beſtehen ſollen, von welchem damals aber gar nicht die Rede war. Auch hierin alſo finde ich keine Spur eines Widerſpruchs. — Was aber eine künftige in Zeiten größerer Uebereinſtimmung abzufaſſende Bekenntnißſchrift unſerer evangeliſchen Kirche betrifft: ſo hat es mir auch über dieſen Punkt nicht gelingen wollen anderer Meinung zu werden. Oefter wol habe ich die Frage aufwerfen hören, ob nicht eine ſolche nothwendig wäre für die unirte Kirche, und aus allen Kräften habe ich mich immer dagegen geſtemmt, weil mir immer, wie weitſchichtig ſie auch geſtellt werden, wie wenig ſie auch enthalten ſollte, doch bange wurde für unſere wohlerworbene Freiheit. Und doch ließe ſich jezt noch dafür ſagen, daß nicht minder Vorurtheile gegen die Union zu beſiegen und falſche Vorſtellungen von ihr zu berichtigen ſind, als damals von der Reformation. Dennoch glaube ich wird uns beſſer gerathen ſein, wenn jeder kleinere Kreis von Gemeinen für ſich Rede ſteht wo es Noth thut, als wenn etwas allgemeines aufgeſtellt würde, auch wenn von gar keiner Verpflichtung darauf die Rede ſein ſollte. Eine ſolche wünſchen die beiden würdigen Männer gewiß auch nicht, und ſchmeicheln ſich ſchwerlich mit der Hoffnung, daß unſere Kinder oder Enkel beſſer als wir im Stande ſein ſollten, etwas aufzuſtellen was die Mitlebenden befriedigte und für die Nachkommen nicht veraltete. Eine Bekenntnißſchrift aber, die weder ein erſtes Zeugniß iſt, noch eine fortwährende Verpflichtung in ſich ſchließt, erſcheint mir als etwas ganz leeres, und ſchon darum fürchte ich mich davor; denn was nicht fördert wird immer ſchaden. Das gebe ich zwar gern zu, daß eine Uebereinſtimmung die ſich nicht ausſpricht auch keine iſt; nur möchte ich behaupten daß es eine Uebereinſtimmung im Handeln — und Lehren iſt doch auch ein Handeln — gar nicht geben kann ohne daß ſie ſich von ſelbſt und unmittelbar ausſpricht durch die That. Kommt alſo eine Zeit, wann unſere Geiſtlichen in einem befriedigenderen Grade übereinſtimmend denken: ſo werden ſie auch übereinſtimmend lehren; und geſchieht dies ſchon von ſelbſt, wer ſollte dann eine Bekenntnißſchrift vermiſſen, wie bündig und vortrefflich ſie auch ſein möchte? Denn die Uebereinſtimmung wird ſich ja viel reichlicher und auf eine viel erfreulichere und lebendigere Art kund geben in den mannigfaltigen Formen der Lehre ſelbſt, in welchen ſie als die individuellen Verſchiedenheiten beherrſchend erſcheint, wogegen der abſichtlich abgemeſſene ſich immer gleichbleibende Buchſtabe eines Bekenntniſſes doch nur einen trokknen Eindrukk macht.

---

*) Das heißt, wie es auch das zweite Sendſchreiben S. 49 richtig erklärt, das weſentliche des Inhaltes, wogegen man die genaueren Beſtimmungen und die unweſentlichen Einzelheiten im Gegenſaz zu jenem den Buchſtaben nennt. Was mir nun der weſentliche Inhalt jenes Bekenntniſſes iſt, der gar nicht in ſeinem doctrinellen Theil allein geſucht werden darf, darüber berufe ich mich auf dieſe Predigten. — Und offenbar iſt dieſes mit dem Geiſt des Bekenntniſſes übereinſtimmen, und in einzelnem abweichen, etwas ganz anderes als nur in einem und dem anderen übereinſtimmen, ſo daß man (S. 33) allenfalls auch als Proteſtant das tridentiniſche Concilium feiern könnte. Dieſe und einige ähnliche Folgerungen hätte ich, das geſtehe ich gern, lieber nicht geſehen in den Schreiben der würdigen Männer, offenbar nicht meinetwegen denn mich treffen ſie nicht, ſondern ihretwegen.

**) In dieſer Beziehung bitte ich um die Vergünſtigung noch etwas nachzuholen. Wenn man Geiſtlichen die ohne eine ſolche Verpflichtung ins Amt gekommen ſind, ſie hernach auflegen will, ſo giebt man ein Geſez mit rükkwirkender Kraft. Geht dies nun von einer Inſtanz aus die eine höhere über ſich hat, nun ſo iſt jedem der Weg gewieſen. Wo aber nicht, ſo begeht der den Treubruch welcher fordert wo er nichts zu fordern hat, und ich würfe [illegible] nicht den erſten Stein auf den der ſich in ſeinem wohlerworbenen Beſiz zu ſchüzen ſucht, wenn gleich durch eine Handlung, die im höchſten Grade verwerflich wäre, wenn der andere Theil nicht durch Gewaltthat ſeine Anſprüche auf offene und redliche Behandlung verwirkt hätte. Aber ich bitte auf das dringendſte dieſe Worte recht genau zu nehmen.

Der zweite Hauptpunkt nun, worin es Widerſprüche geben ſoll zwiſchen dem früheren und dem ſpäteren Ich, iſt das Verhältniß des Geiſtlichen zu den liturgiſchen Formularen. Hierüber habe ich in meinem Sendſchreiben, aber freilich als etwas ganz bekanntes wogegen ich gar keinen Widerſpruch erwartete, den Grundſaz aufgeſtellt, daß nicht der Geiſtliche der ſolche Formulare gebraucht ſie zu vertreten habe, ſondern die kirchliche Autorität welche ſie anordnet und einführt. Dies ſoll nun in Widerſpruch ſtehen mit dem was ich früher geſagt, daß ein evangeliſcher Geiſtlicher ſich die Gedanken müſſe aneignen können, welche er auch in ſolchen Formularen der Gemeine vorträgt. Ehe ich nun dieſen Widerſpruch auseinanderſeze, möchte ich auch hier das Zeitverhältniß berichtigen. Nämlich wie ich jenen Saz, den die Sendſchreiben nur dem ſpäteren Schleiermacher zuſchreiben wollen, als etwas ganz bekanntes vortrug in meinem Sendſchreiben, ſo war er mir wenigſtens längſt geläufig und von mir anerkannt. Denn ſeitdem ich als Univerſitätslehrer Vorträge halte über praktiſche Theologie, und das wird ziemlich ein Vierteljahrhundert her ſein, habe ich nie anders als ſo gelehrt, alſo auch zu der Zeit da ich den zweiten Saz niederſchrieb. Widerſprechen alſo beide einander: ſo iſt der Widerſpruch auch ein gleichzeitiger, und ich bin eben ſchon längſt in demſelben befangen. Müßte ich nun dieſen Widerſpruch eingeſtehen: ſo wäre ich in der That in die größte Verlegenheit gebracht, weil ich keinen von beiden Säzen aufzugeben wüßte anders als mit meinem Amte zugleich. Aber ich ſehe freilich auch nicht ein wie man jenen erſten Saz läugnen will, ohne entweder das liturgiſche Element im Gottesdienſt ganz fallen zu laſſen oder eine vollkommne Anarchie einzuführen. Unter dem Ausdrukk etwas vertreten verſtehe ich nämlich dieſes, daß ich ein Werk oder eine Handlung adoptire, ſie auf meine eigne Rechnung nehme, mithin auch als meine eigene rechtfertige. Verſtehen die Herren Verfaſſer der beiden Sendſchreiben etwas anderes unter dieſem Ausdrukk: ſo ſind wir vielleicht nur in einem Wortſtreit begriffen; ich glaube aber kaum, wenigſtens iſt mir eine andere Gebrauchsweiſe nicht vorgekommen. Sollte nun jeder Geiſtliche die liturgiſchen Formulare vertreten: ſo würde dazu offenbar weit mehr gehören als nur daß er ſich die Gedanken aneignen könne. Geſezt es würde ein Gebet für irgend ein beſtimmtes Ereigniß von der kirchlichen Behörde vorgeſchrieben, nun ſo werde ich mich nicht verpflichtet finden weil ich es gebraucht habe es auch zu vertheidigen, wenn Tadler dies und jenes dagegen ausſtellen. Aber wenn es nur nichts meiner Ueberzeugung zuwiderlaufendes enthält, ich mir alſo die Gedanken aneignen kann, geſezt auch die ganze Anordnung gefiele mir nicht und der Stil noch weniger: ſo werde ich mich deshalb nicht für berechtigt und noch weniger für verpflichtet halten, es ehe ich Gebrauch davon mache nach meiner Weiſe umzuarbeiten, und mir dadurch das Anſehn zu geben als müßte ich die Arbeiten der Behörde erſt corrigiren. Ja es kann auch wol ein einzelner Gedanke mit meiner beſonderen Ueberzeugung nicht übereinſtimmen, ohne daß ich deshalb Proteſtation einlegen würde, da derſelbe vielleicht vielen anderen zuſagt. Kann ich ihm durch eine leichte Aenderung eine Wendung geben die mir genehm iſt: ſo bediene ich mich meiner Freiheit. Iſt das nicht thunlich, ſo werde ich die nächſte Gelegenheit wahrnehmen, mich über das was mir darin bedenklich erſcheint ſo zu erklären, daß ſich meine Gemeine bei den betreffenden Stellen des Gebetes auch meiner Berichtigung erinnern kann. Und in ſolchen Fällen wird allerdings jeder ſeinen Maaßſtab haben in ſeinem Gewiſſen, wie weit er ſich ſolche einzelne Abweichungen von den Ueberzeugungen, die er ſelbſt vorträgt, in einem kirchlich vorgeſchriebenen Formular gefallen laſſen kann. Eben ſo wenig aber kann irgend jemand einen anderen hierüber nach einem äußeren Buchſtaben richten, als man vorausſezen kann daß einer eine ſolche Vorſchrift ganz vertrete. Verallgemeinert man nun dieſes Beiſpiel meinetwegen bis zu einer ganzen Sammlung liturgiſcher Formulare: werden etwa dann beide Säze einander mehr widerſprechen? Vielmehr begrenzt nur der eine den andern, und aus beiden zuſammengenommen entſteht folgender Canon, der evangeliſche Geiſtliche kann liturgiſche Formulare gebrauchen, wenn ſie auch nicht von der Art ſind daß er ſie vertreten möchte, ſofern ſie nur ſo beſchaffen ſind daß er ſich die darin enthaltenen Gedanken aneignen kann, und ſofern — wie dies ſchon anderwärts bevorwortet iſt — die Gebrauchsweiſe ihn nicht nothwendig in einen tödtenden Mechanismus hineinzieht. Nur wenn ich irgendwo die eine Hälfte des Canons ſo gebraucht hätte daß ſie mit der andern und dann alſo das ganze in ſich im Widerſpruch wäre, dann nur wäre ich mit mir ſelbſt im Widerſpruch Dies iſt mir nun in zwei Fällen Schuld gegeben worden; ehe ich mich aber hierauf einlaſſe, ſeien mir noch ein Paar Worte über die Nothwendigkeit des Sazes vergönnt, daß der Geiſtliche die liturgiſchen Formulare nicht zu vertreten braucht. Denken wir uns, ein ſolches ſollte von mehreren gemeinſchaftlich ausgearbeitet werden — und dies iſt doch eigentlich die günſtigſte Vorausſezung, denn wieviel weniger kann Einer es Allen recht machen! — ſo wäre für ein Wunder zu achten wenn das Werk zu Stande käme, ohne daß hier der eine dort der andere etwas nachlaſſen müßte von dem was allein ihn vollkommen befriedigt, ſo daß ſie ſich alſo gegenſeitig Conceſſionen machen. Aber dann vertritt auch keiner mehr für ſich allein das ganze, ſondern nur gemeinſchaftlich vertreten ſie es. Wäre es nun nicht der günſtigſte Fall für ein liturgiſches Werk, wenn es von allen gemeinſam herrührte die es gebrauchen ſollen? und doch würde alsdann kein einzelner es ganz vertreten wollen. Wer alſo dieſe Forderung aufſtellt, der hebt das liturgiſche Element gänzlich auf, und fordert für den Fall, daß die kirchliche Autorität es dennoch feſtſtellen will, zu einer allgemeinen Anarchie auf. Je freier aber in einer kirchlichen Gemeinſchaft die Entwikklung iſt, um deſto mannigfaltigere Differenzen werden auch hervortreten, und um deſto

eniger werden einzelne alles liturgiſche vertreten wollen. Ob
s nun unter ſolchen Umſtänden doch ein liturgiſches Element im
ottesdienſt geben ſoll, oder ob es bis auf andere Zeiten beſſer
egfällt, das iſt eine Frage welche aufgeworfen werden könnte.
aktiſch war ſie gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts von
elen für das Wegfallen entſchieden worden; und ich möchte kei-
eswegs einen Geiſtlichen verdammen, der wenn es ihm freiſtand
as liturgiſche lieber beſeitigt hat welches ihm nicht zuſagte.
ber eben ſo wenig glaube ich, daß eine kirchliche Gemeinſchaft
ie die unſrige liturgiſcher Formeln und Vorſchriften im Cultus
trathen kann. Daß ich ſie nicht ſehr hervortretend wünſche,
on an ſich vornehmlich aber auch damit es keinem zu ſchwer
erde ſich in ſeinem Gewiſſen zu entſcheiden, ferner daß ich keine
erpflichtung zur Buchſtäblichkeit dabei gelten laſſen kann, daran
innere ich nur als an meine zu allen Zeiten gleichmäßig ge-
ſerte Meinung. Wenn nun aber die Differenzen ſich ſo aus-
den daß Parteiungen in der Kirche entſtehn, und die Leitung
r Kirche kommt in die Hände der einen Partei: dann freilich
nnen liturgiſche Formeln zum Vorſchein kommen, welche Ge-
nken enthalten die ein Geiſtlicher von der andern Partei ſich
ht aneignen kann. Dies führt mich nun auf den einen Fall,
man mir einen Widerſpruch von der oben bezeichneten Art
rgeworfen hat. Hätte ich nun im allgemeinen geſagt, daß weil
n Geiſtlicher das liturgiſche zu vertreten brauche, jeder neolo-
he Geiſtliche ſich auch jeder altgläubigen Liturgie, und umge-
rt jeder orthodoxe Geiſtliche ſich auch jeder neologiſchen Agende
bedenklich bedienen könne: ſo wäre der Tadel gerecht. Denn es
ört wenig Kunſt dazu, ein Formular ſo einzurichten daß die mei-
von der anderen Partei ſich bewußt ſein müßten das Gegen-
l von dem zu denken was ſie leſen. Aber dieſes ſteht nirgend
er in meinem Sendſchreiben noch ſonſt wo bei mir. Die bei-
Antwortſchreiben ſcheinen dies zwar zu folgern; allein es iſt
ihre Folgerung und nicht meine. Ich habe, wie es auch
Ort dazu nicht war, weder etwas allgemeines dieſer Art

ausgeſprochen noch irgend die Erlaubniß ertheilt von dem beſonderen auf das allgemeine zu ſchließen; und von ſelbſt verſteht ſich das doch nicht. Denn in meinem Sendſchreiben iſt nur von einem ſpeciellen Falle die Rede, nämlich von dem Verhältniß ſogenannter rationaliſtiſcher Geiſtlichen zu unſerer neuen preußiſchen Agende, und zwar ſo wie ſie jezt iſt und damals ſchon war als ich mein Sendſchreiben abfaßte, mit allen anheim gegebenen Freiheiten, mit allen Abwechſelungen zur Auswahl. Von dieſer nur habe ich geſagt es ſei eine falſche Ausrechnung *). daß die Annahme derſelben den rationaliſtiſchen Chriſten unter unſern Geiſtlichen ihre Amtsführung verleiden werde. Dieſes hat ſeinen Grund in der beſondern Beſchaffenheit unſerer Agende, und zwar in einer ſolchen welche ihr großentheils zum Ruhme gereicht. Eine Liturgie nämlich die ſo ſtörend auf die von der entgegengeſezten Partei wirken ſollte, müßte reichlich ausgeſtattet ſein mit ſcharfen einſeitigen dogmatiſchen Ausdrükken; und dies wäre ein Fehler, da ſolche Ausdrükke immer polemiſch ſind und das polemiſche eigentlich nicht erbaulich iſt. Unſere Agende hingegen hält ſich großentheils an bibliſche oder ältere aſcetiſche Ausdrükke; und wenn auch Elemente vorkommen die man hierhin nicht rechnen kann, ſo haben dieſe eher etwas unbeſtimmtes und ſchwebendes, und überhaupt mehr einen aſcetiſchen Charakter als daß ſie harte dogmatiſche Drukker hineinbrächten. Nun iſt es ja von den bibliſchen Ausdrükken bekannt, daß die Theologen aller Schulen ſie nach ihrer Weiſe auslegen; wer eine Liturgie abfaßt oder anordnet, weiß das auch, und je mehr er ſich in dieſem Gebiet hält, deſto mehr Recht hat auch jeder Geiſtliche vorauszuſezen daß eben dieſer Zuſtand berükkſichtigt worden ſei. Wäre es nun nicht völlig grundlos anzunehmen, ein Geiſtlicher werde ſich, oder

---

*) Ob ich dieſe mit Recht oder mit Unrecht ſchlau genannt habe, darauf kommt mir gar nichts an. Ich dächte aber es wäre deutlich genug, daß ich diesmal nur die weltbekannte Schlauheit des Vogel Strauß im Sinn hatte, der nur in der Meinung die Jagd ſei vorüber den Kopf etwas zu zeitig wieder hervorgeſtellt hat.

müſſe ſich vielmehr wenn er ehrlich ſein wolle, bei denſelben Ausdrükken in der Liturgie etwas anderes denken als das was er für den wahren Sinn derſelben in den Schriftſtellen hält, worin ſie urſprünglich vorkommen und von woher ſie in die Liturgie übernommen ſind? Zum Ueberfluß wollte ich auch noch darauf hindeuten, daß es zu dieſem Behuf, wenn die Sache ſich nur ſo verhielte, nicht erſt der Agende bedurft hätte, ſondern nur der bibliſchen Lectionen. Denn begeht der Geiſtliche, indem er die apoſtoliſchen Texte lieſt, keine reservatio mentalis, wenn er ſich den Sinn dabei denkt, der das Reſultat ſeiner exegetiſchen Beſtrebungen iſt: ſo begeht er auch keine wenn er denſelben bibliſchen Ausdrükken in der Agende auch denſelben Sinn unterlegt. Soll aber der Grundſaz feſtſtehn, daß er ſich durch den Gebrauch auch auf die Auslegung des Patrons der Liturgie verpflichtet: nun ſo iſt er auch bei Leſung der bibliſchen Abſchnitte auf Luthers Auslegung verpflichtet. Der Ordner der Liturgie müßte denn ſelbſt dieſem Grundſaz zuwider gehandelt und ſich ſelbſt nicht auf die Auslegung die Luthers Worten zum Grunde liegt verpflichtet, doch aber ſeine Worte beibehalten haben. Dies iſt das thörichte in jener Schlauheit, welches ich eben auseinanderſezen wollte und vornehmlich S. 14 meines Sendſchreibens zu zeigen ſuchte, kein rationaliſtiſcher Geiſtlicher werde jemals in die Verlegenheit kommen, in dem was er lieſt das Gegentheil von dem zu finden was er denkt, ſondern höchſtens einen unbequemeren Ausdrukk dafür, den er ſelbſt nicht gewählt haben würde, den er alſo auch nicht vertreten will, aber mit dem er ſich doch vertragen kann. Allein hierbei iſt freilich dem erſten von den beiden Sendſchreiben etwas begegnet, was ich anderwärts leicht verſucht ſein könnte für eine grobe abſichtliche Verfälſchung zu halten. Ich entſchuldige S. 14 denjenigen der ſich bei den Ausdrükken in einer Liturgie daſſelbe denkt was er anderwärts dabei zu denken gewohnt iſt; ich entſchuldige auch den S. 15, der bei Ausdrükken bei welchen er nichts beſtimmtes denken kann, ſich am liebſten ſeine eigne Meinung über den Gegenſtand vergegenwärtigt: aber das erſte Sendſchreiben fragt nach S. 14 nicht nur, warum ich mir ſelbſt früher nicht eben dieſe Entſchuldigungen habe zu gute kommen laſſen — worauf ich bereits geantwortet habe — ſondern auch, warum ich mir ſelbſt nicht entſchuldigend geſagt, „Dies lieſeſt du nun, du denkſt dir Aber das Gegentheil.“ Muß nun nicht, indem dieſe Worte neben jene geſtellt werden, jeder Leſer glauben, ich hätte troz des himmelweiten Unterſchiedes zwiſchen beiden Fällen dies lezte wenigſtens an andern eben ſo entſchuldigt wie jenes, und eben ſo behauptet, dabei ſei keine reservatio mentalis, wie bei jenem? Und doch ſteht davon kein Wort in meinem Sendſchreiben! ſondern dieſe lezten Worte kommen nur vor als ſolche, welche die von mir ſo genannten Schlauen dem rationaliſtiſchen Geiſtlichen in den Mund legen; ich aber thue dar, daß er nicht in den Fall kommen werde ſich dieſes zu ſagen. Ich bin wie geſagt weit entfernt hiebei eine unſchöne Abſicht zu ahnen, denn ich kenne die beiden Männer beſſer; aber das wage ich doch zu bemerken, daß auch der redlichſte und ſcharfſinnigſte Mann, wenn er ſich eben in einer Stimmung befindet worin es ihm begegnen kann ſolche Unterſchiede zu überſehen und ſolche Zuſammenſtellungen zu machen, nicht ſehr geeignet iſt eine richtige Kritik auszuüben. Daher iſt das auch die einzige Vermuthung bei der ich habe ſtehen bleiben können, und ich weiß auch die Leſer nicht weiter als bis hieher zu führen, daß nur die ungünſtige Stimmung Schuld an dem verwirrenden Schein von Widerſprüchen iſt. Und die Spuren einer ſolchen werden auch wol keinem aufmerkſamen Leſer ganz entgangen ſein. Bin ich es nun ſelbſt geweſen der eine ſolche Stimmung in dieſen beiden würdigen Männern, ohnerachtet ich ihnen in meinem Sendſchreiben gar nichts widerwärtiges geſagt habe, doch unſchuldigerweiſe hervorgerufen hat: ſo kann es mir freilich leid thun daß ich ihnen unbequem geworden bin dadurch daß ich mein Schreiben an ſie gerichtet habe*), da ich eben ſo leicht irgend eine andere Form hätte wählen können. Allein mein Sendſchreiben ſelbſt ſeinem geſammten Inhalte nach ſteht mir noch völlig unerſchüttert. Ich kann nichts davon zurüknehmen, ich finde alles völlig in ſich zuſammenſtimmend ohne Widerſpruch mit irgend welchen früheren Säzen oder Handlungen; ja ich glaube es iſt auch nicht ohne Nuzen geweſen daß ich es geſchrieben habe, und alles dagegen erhobene Geſchrei von Jeſuitismus kann ich gänzlich unbeachtet laſſen. Hier würde ich abbrechen mit dieſer Vertheidigung, wenn ich nicht eben angekündigt hätte auch über einen andern Punkt, der heftig angegriffen und als Widerſpruch ausgelegt worden iſt, noch ein Paar Worte zu ſagen. Dies iſt nämlich das man ſollte denken wer weiß wie ſchaudervolle Geſtändniß, daß ich immer mitleſe „empfangen von dem heiligen Geiſt,“ und daß ich noch nicht gelernt habe mir etwas beſtimmtes dabei zu denken. Es war ja gar nicht nothwendig dieſes zu ſagen: alle Säze meines Sendſchreibens konnten ſich vortrefflich behelfen ohne dieſes Beiſpiel; aber ich habe es abſichtlich gewählt, weil es ſo ſehr ſchlagend iſt für die Beſchaffenheit liturgiſcher Formeln, worauf es mir hier ankam, und auch für die von Bekenntnißformeln, denn das römiſche Symbolum iſt beides. Auch habe ich keinesweges mich allein gemeint, ſondern allgemein gefragt ob ſich jemand etwas beſtimmtes dabei denkt. Meine Herren Antwortſteller haben ſich nichts dergleichen merken laſſen; irgendwo habe ich zwar ein ſehr zuverſichtliches Ja geleſen, aber herausgekommen iſt nichts weiter und wird auch nicht*).

---

*) Auch das ſchreibe ich wol mit Recht dieſer Stimmung zu, daß die

---

Sendſchreiben — was mir ſonſt nicht recht Sitte zu ſein ſcheint — aus meinem handſchriftlichen Begleitungsbriefe eine Stelle mitgetheilt haben. Wiewol nun auch dieſe ſo herausgeriſſen leicht mißverſtanden werden kann, lohnt es mir doch nicht ſie auch zu erläutern.

*) Erſt ſeitdem ich dieſes ſchrieb, habe ich an einem achtungswerthen Ort geleſen was ſich ein glüklicherer als ich beſtimmtes bei dieſen letzten Worten denkt. Ich kann dieſe Erklärung hier ganz auf ihrem Werth beruhen laſſen; aber ſie iſt grade eine ſolche, daß wer dieſe Gedanken mit jenen Worten verbindet, ſich ſehr beſtimmt ſagen muß daß er ſich keine Meinung von dem Gegenſtande dabei denkt, daß aber die Urheber der Formel [illegible]

Denn das einzige was einer den Worten gemäß dabei denken kann, iſt grade das was die Kirche verworfen hat, daß nämlich Jeſus der Sohn des heiligen Geiſtes iſt. Giebt jemand etwas anderes beſtimmtes an was er dabei denkt, ſo wird er zugeben müſſen daß mit demſelben Recht ein anderer ſich den Sinn anders beſtimmen kann; und dann tritt ja ſchon der Fall ein den ich bevorworten wollte. Die Sendſchreiben aber machen es mir zum Vorwurf, daß ich ausſpreche wobei ich geſtehe mir nichts beſtimmtes zu denken, da ich mich doch ſo beſtimmt gegen alle Verpflichtungen zur Buchſtäblichkeit erklärt, da ich doch den Geiſt proteſtantiſcher Gottesverehrung, welcher dergleichen nicht leidet, ſelbſt ſo ſcharf gezeichnet habe. Das klingt theoretiſch ſehr ſchön, aber praktiſche Dinge wollen praktiſch gerichtet ſein. Zuerſt iſt auch hier nicht die Rede von einem früheren oder ſpäteren Schleiermacher; denn ich habe es mit dieſer Stelle ſo gehalten dieſe ſieben und dreißig Jahre hindurch, ſeit ich das Predigtamt bekleide. Auch von keiner Verpflichtung auf Buchſtäblichkeit kann die Rede ſein, denn eben ſo lange her habe ich mich auch an andern Stellen eben dieſer Formel nicht an die üblich gewordene und in allen unſern Agenden abgedrukkte, ſondern an die ältere Leſeart gehalten; nur war gar keine Veranlaſſung dies in meinem Sendſchreiben zu erzählen! Dieſe Stelle aber habe ich, in der Ueberzeugung daß alle gewiſſenhafte Geiſtliche unſerer Kirche ſich in demſelben Falle befinden wie ich, angeführt um zu zeigen wie ſchwierig es iſt über die Behandlung liturgiſcher Formeln aus ſolchen Principien zu urtheilen, wie jene Schlauen ſie gegen rationaliſtiſche Geiſtliche geltend machen wollten. Das Niedergefahren zur Hölle kann weggelaſſen werden ohne großes Bedenken; und wenn wir die Gemeinſchaft der Heiligen nicht noch anfüh-

---

len, wenn ſie ihn gehabt hätten, eben ſo wenig durch jene Worte würden ausgedrükkt haben, wie der Verfaſſer ihn in eigner Rede gewiß auch anders ausdrükken würde. Ich begrüße alſo den trefflichen Recenſenten als meinen Vertheidiger wider Willen, und — wenn er auch ein Geiſtlicher iſt — als ein unverwerfliches Beiſpiel für meine Behauptung.

ren hinter der chriſtlichen Kirche, ſo wundert ſich niemand. Hätte ich aber jene Worte weglaſſen wollen: ſo würde ich für die meiſten Zuhörer etwas ganz anderes gethan haben als was ich wollte. Denn ein großer Theil unſerer evangeliſchen Chriſten denkt ſich dieſe Worte mehr im allgemeinen als ein Zeugniß für die Urſprünglichkeit der höheren Natur in Chriſto; und ſie würden daher nicht nur dieſes ihnen wichtige Zeugniß vermißt, ſondern viele auch das Auslaſſen als ein Abläugnen des Bezeugten angeſehen haben. Hätte ſich nun dieſer Anſtoß einmal für alle mit einer öffentlichen Belehrung oder mit einer geſprächsweiſen Erörterung beſeitigen laſſen: ſo würde ich dieſen Ausweg ergriffen haben; allein für uns hieſigen Ortes, ja wir dürfen wol ſagen für die meiſten evangeliſchen Geiſtlichen iſt ein ſolcher nicht vorhanden, da ihnen die Taufzeugen gar häufig von außerhalb ihrer Gemeine herkommen. Darum habe ich mich ſelbſt zu dieſer Buchſtäblichkeit verurtheilt, die mir allerdings durch das Bewußtſein erleichtert wird, daß jedesmal die meiſten doch nichts anderes bei dieſen Worten denken als was auch meine Ueberzeugung iſt; aber unerwünſcht bleibt ſie immer. Indeß ſo lange mir nicht etwas allgemeines zu Hülfe kommt, muß es bei dem Spruch ſein Bewenden haben, Ich habe es alles Macht, aber es frommt nicht alles. Und ſo finde ich denn freilich auch zwiſchen dieſem Geſtändniß und meinen ſonſt ausgeſprochenen Grundſätzen und Behauptungen nicht eine Spur von Widerſpruch. Aber ſo geht es bisweilen mit den beſten menſchlichen Abſichten! Ich wollte gern an dieſem Beiſpiel beiläufig zweierlei in Erinnerung bringen, einmal daß liturgiſche Nöthe für den evangeliſchen Geiſtlichen nicht erſt mit neuen oder erneuerten älteren Agenden eintreten, ſondern ſchon mit dem älteſten dieſer Art; daher auch das älteſte noch einer gemeinſamen Sichtung bedarf, um ſoviel möglich die Gewiſſen zu erleichtern. Dann aber daß dies zarte Gegenſtände ſind, auf die nicht mit derben allgemeinen Sprüchen grob losgeſchlagen werden darf. Nun aber iſt es mir grade zum Gegentheil ausgeſchlagen und mich ſelbſt hat der Stich getroffen, den ich von andern um ſo beſſer abwenden zu können glaubte, weil ich als ein bekannter Gegner alles Buchſtabendienſtes außerhalb des Stoßes im ſichern ſtände. Doch wenn durch dieſe erläuternden Worte meine Anſicht über dieſe Gegenſtände deutlicher geworden iſt als durch mein Sendſchreiben: ſo ſoll mir auch das dazwiſchenliegende nicht leid ſein, wenn es mich gleich bisweilen als eine unverdiente Verunglimpfung gemahnt hat. Und, nun auch kein Wort weiter hierüber! denn was ſonſt noch mit dieſen beiden Hauptpunkten nicht zuſammenhängend in jenen Sendſchreiben gegen mich geſagt iſt, laſſe ich gern auf ſeinem Werthe beruhn, und wünſche nur daß ſie recht vielen Leſern mögen lehrreich geworden ſein.

Den folgenden Vorträgen aber bin ich noch das Vorwort ſchuldig, daß man ſie nicht etwa, weil ſie mir Veranlaſſung zu den obigen Erörterungen gegeben haben, in Zuſammenhang bringe mit dieſem ohnedies ganz gegen meine Abſicht entſtandenen theologiſchen Streit. Demnächſt möchte ich noch um Nachſicht bitten, wenn ſie nicht jedem überall ſcheinen auf der uns hier etwas ſein gezogenen und allerdings ſchwer zu haltenden Linie feſten Schrittes ſich zu bewegen. Denn ein ſolches Feſt gehörig feiern und ihm ſein volles Recht widerfahren laſſen, auf der andern Seite alles vermeiden was in das Gebiet der Controverſe hinüberſtreift, das iſt ſchwierig, und Tadel nach beiden Seiten hin kaum zu vermeiden. Endlich möchte ich auch noch dieſes verbitten, daß man nicht etwa dieſe Vorträge als ein ſyſtematiſches Ganze über das augsburgiſche Bekenntniß beurtheile. Es würde mir nicht einmal zwekkmäßig erſcheinen, einer Reihe von Predigten ein ſolches Ziel zu ſtekken; allein es hätte auch nicht in meinem Vermögen geſtanden, da ich zur Zeit des Feſtes noch nicht überſehen konnte wieviel Sonntage ich dieſem Plane würde widmen können. Vielmehr geſtehe ich gern daß ich noch mehreres nach beiden Seiten hin gern herausgehoben hätte, worüber ſonſt nicht leicht Veranlaſſung entſteht auf der Kanzel zu reden. Allein nach meiner Rükkunſt von einer in dieſen Zeitraum fallenden

Reiſe war es zu ſpät, indem ich der Adventszeit ihre eigenthümlichen Rechte nicht verkürzen wollte. Haben indeß doch alle dieſe Vorträge eine ſehr beſtimmte Beziehung auf jenes Säcularfeſt: ſo können ſie immer einigen Anſpruch darauf machen, auch als Feſtpredigten angeſehen zu werden, und dürfen nicht als eine ganz fremdartige Unterbrechung erſcheinen, indem ſie ſich in der Reihe der Sammlungen zwiſchen die erſte ſchon erſchienene und die zweite noch zu liefernde Sammlung von eigentlichen Feſtpredigten gleichſam eindrängen. Wenigſtens ſoll dieſe zweite nun, wenn Gott Leben und Geſundheit verleiht, zunächſt als die ſiebente erſcheinen.

Berlin, im October 1831.

Fr. Schleiermacher.

Gedruckt bei E. Feiſter.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Sechſter Band.

Berlin,
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1864.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Theologie.

Erſter Band.

Berlin,
Druck und Verlag von G. Reimer.
1864.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Das

Leben Jeſu.

Vorleſungen

an der Univerſität zu Berlin im Jahr 1832

gehalten

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Aus Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe und
Nachſchriften ſeiner Zuhörer

herausgegeben

von

K. A. Rütenik.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1864.

Ο ΛΟΓΟΣ ΣΑΡΞ ΕΓΕΝΕΤΟ.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorwort.

Die Herausgabe des »Leben Jeſu« erſchien dem von Schleiermacher mit der Veröffentlichung ſeines literariſchen Nachlaſſes betrauten Dr. Jonas bedenklich, weil zu bezweifeln war, ob bei dem unzulänglichen Material, dem wenigen von Schleiermacher ſelbſt vorhandenen es möglich ſein werde, ein genügendes des Schleiermacherſchen Namens würdiges Ganze herzuſtellen: das iſt der Grund, warum dieſe Vorträge obwol ſie in vielen Hunderten der Zuhörer das lebendigſte Intereſſe erregt hatten, wovon die Wirkung in Wiſſenſchaft und Kirche nicht ausbleiben konnte, und die durch ihren Gehalt zu einer bleibenden Stelle in der Geſchichte der Theologie berechtigt ſind, — unter Jonas Autorität nicht zum Gemeingut wurden.

Wiewol ich die Univerſität bereits verlaſſen hatte, erinnere ich mich noch deutlich des gewaltigen Eindrukkes, der ſich in weiten Kreiſen bemerken ließ, als Schleiermacher, nachdem er ſich bis dahin durch Studien und Vorträge gerüſtet hatte, im Jahre 1819 mit dem »Leben Jeſu« hervortrat, welches ſeitdem als weſentliches Glied der Univerſitätsſtudien mit vollem Rechte erkannt wird, weil von hier aus der angehende Theologe mit dem rechten Impuls zum Studium der theologiſchen Disziplinen zugleich die wahre Begeiſterung empfängt für die Kirche des Herrn, wenn Sein heiliges Lebensbild ſich vor den entzükkten Blikken verklärt; und lernt ſo der Jüngling aus der Quelle ſchöpfen, dann bleibt ſeiner Seele dieſer Puls der Welterlöſung bis in das Greiſenalter fühlbar. Da wird Jeſu Leben das *Α* und *Ω*, indem alle von hier ausgehenden Ziele des mannigfaltigſten Strebens ſich wieder darin vereinigen, daß das durch Ihn begründete Geſammtleben Sein Leben in unzähligen Annäherungen bis zur vollkommenen Gleichheit darſtellt.

Als der theure **Jonas** dem, der ihm das Unterpfand ſeines Vertrauens übergeben hatte, nach treuer Verwaltung in die verklärte Gemeinde gefolgt war und mir das was ihm über das »Leben Jeſu« vorgelegen hatte durch die gütige Bemühung ſeines Nachfolgers des Herrn Prediger **Thomas** übermittelt war, ſah ich ein, daß ſich ſchwerlich jemand der unſäglichen Mühe unterziehen würde: auf Grund des geringen*) ſchriftlichen Nachlaſſes aus dem

---

*) Man darf daraus, weil **Schleiermacher** über das Leben Jeſu verhältnißmäßig wenig Schriftliches hinterlaſſen, nicht ſchließen, daß er dieſen Gegenſtand für minder wichtig gehalten, ſondern es lag das Material großentheils in den exegetiſchen Vorträgen namentlich über die Leidensgeſchichte, in

Material von Nachſchriften mindeſtens fünf verſchiedener Semeſter ein »des Schleiermacherſchen Namens würdiges Ganze« herzuſtellen. Denn da Schleiermacher nicht las ſondern frei und nicht ſelten mit geflügelten Worten vortrug, ſein Geiſt überdies nicht ruhte die zum Grunde liegende Idee ihrer vollen Verwirklichung jedes Mal näher zu bringen, wodurch nicht nur die Ausdrukksweiſe ſondern auch die Entwikkelung größerer Partien ſich änderte, indem manches Frühere zuſammengezogen wo nicht ganz übergangen wurde, da überdies die vollſtändigſten wortgetreuſten Nachſchriften die unleſerlichſten zu ſein pflegen, ſo würde es eine unabſehbare und zulezt vergebliche Arbeit geworden ſein, wenn Einer alle Hefte entziffern und ſo hätte gegenwärtig behalten ſollen, daß die Vereinbarung unter ſich und mit dem Schleiermacherſchen Nachlaſſe in würdiger Weiſe erzielt worden wäre.

Damit jedoch die Vorträge, in welchen ſich der ganze Schleiermacher nach allen Seiten ſeines Wiſſens aus der Tiefe und Fülle des ihm geoffenbarten Glaubens, von welchem weder die Rechte noch die Linke ſeiner Gegner eine Ahnung

---

ſolchen Studien wie den gedrukkten über Lukas, und in ſeinen Predigten, ganz beſonders in den Homilien über Johannes und Markus, denn ſeine Kanzelreden ſind Ergänzung ſeiner Kathedervorträge, und zwar mehr als die ſogenannte praktiſche Exegeſe; und auf die Frage, wie er mit dem was er auf dem Katheder geſprochen die Kanzel habe vereinigen können, antworten theils die Predigten ſelbſt, theils der Schluß dieſer Vorleſungen, überhaupt aber diejenige Beſonnenheit, deren höchſtes Produkt die Weisheit des göttlichen Geiſtes und deren tiefſte Quelle die gläubige Liebe iſt, — durch welche Schleiermacher wiederum aber auch denen unbegreiflich werden muß, die ihm in dieſer Tugend zu fern ſtehen.

zu haben ſcheint, auf die ſchlichteſte, freilich auch dem Un- und Mißverſtändniß ſo wie den Anfeindungen am meiſten ausgeſezte Weiſe kund giebt, als Gemeingut ſicher geſtellt würden, verſuchte ich, die zulezt gehaltene Vorleſung, für welche ſich ein von Schleiermacher ſelbſt entworfener wenn auch nicht zu Ende gebrachter Stundenplan vorfand, aus Nachſchriften herzuſtellen, würde jedoch auch dieſe geringere Arbeit haben fallen laſſen müſſen, wäre nicht nach Verlauf eines Jahres durch Vermittelung eines unermüdet nachforſchenden Freundes das ausführlichere*) vom Herrn Paſtor Plänsdorf in Narſin i. P. nachgeſchriebene Heft in meine Hände gelangt, und dadurch der geſunkene Muth wieder aufgerichtet worden. Ich begann von neuem, und durch Zugrundlegung des Stundenplans und Vereinbarung dieſes Heftes mit dem des Herrn Dr. A. Schweizer in Zürich iſt während die Hefte von Starcke, Stappenbeck, Dr. Kalb verglichen wurden die Herſtellung dieſer Vorträge, ſo weit es ſich thun ließ, ermöglicht worden.

Iſt nun hierbei nichts irgendwie bemerkenswerthes übergangen ſondern nach möglichſter Vollſtändigkeit geſtrebt worden, ſo ſieht man aus dem folgenden wie viel daran fehlt, daß alles, was Schleiermacher geſprochen, nachgeſchrieben werden ſein ſollte, und ſchon daraus läßt ſich erklären, daß manches dunkel bleiben mußte, wenn der Herausgeber nicht unbefugter Weiſe ſeinen Standpunkt verlaſſen wollte, und es bleibt nun dem geneigten Leſer überlaſſen aus dem Zuſammenhange und den Varianten ſelbſt zu diviniren oder zu konjekturiren;[a]) da nun auch der Stundenplan von Schleiermacher's Hand nur flüchtig hingeworfen war, ſo kann der Herausgeber nur verſichern, daß Schleiermacher's Bild vom Leben Chriſti im Ganzen und Großen klar und wahr wieder erſcheint, im einzelnen jedoch, betreffe es Verknüpfung oder Ausdrukksweiſe, worauf bei Schleiermacher's Beſtimmtheit und dialektiſcher Schärfe freilich viel ankommen müßte, die Authentizität nicht verbürgt werden kann, was allerdings für die unkritiſchen Kritiker unangenehm ſein wird, weil es dem zur Mode gewordenen Kizel, über Schleiermacher ſich zu erheben, die Spize abbricht; dafür können ſie aber, wenn es ihnen der Mühe werth ſcheint, ſich an dem Herausgeber ſchadlos halten, welcher mit den Freunden der Anſicht iſt, daß das Erſcheinen des Schleiermacherſchen »Lebens Jeſu« auch in ſolcher Faſſung von großem Werthe bleiben und nur zu wünſchen ſein wird, daß es nicht auch noch jezt zu früh komme, um als ergänzendes Glied die tiefer eindringende Wirkung der Geiſtesgabe, welche der unſterbliche Gottesgelehrte aus hohen Gnaden empfangen hatte, auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens fördern zu helfen.

---

*) Daß ſich unter den mir zur Benuzung verſtatteten Nachſchriften von 1832 keine vollſtändige wortgetreue befand, iſt grade bei Schleiermacher's Vortragsweiſe ſehr zu bedauern. Um ſo befriedigender iſt es, daß eine ſolche, überdies deutlich geſchriebene, vom Beſizer, Herrn Legationsrath Lancizell gütigſt zur Benuzung überlaſſen wurde, wovon demnächſt für den beabſichteten Supplementband ein hoffentlich erſprießlicher Gebrauch gemacht werden wird. Wortgetreue und leſerliche Nachſchriften irgend welchen Semeſters würden auch jezt noch zur Förderung dieſes Werkes mit Dank und Freude entgegen genommen werden!!

---

[a]) Auch dafür wird man die Herausgabe eher loben als tadeln, daß ſie den Stil, in welchem die Vorträge geſprochen wurden, lieber hat wiedergeben als ändern wollen. Es kam ja eben darauf an, die lezte Vorleſung herzuſtellen wie ſie gehalten worden, damit auch von dieſer Weiſe der Wirkſamkeit des großen Theologen ein charakteriſtiſches Bild feſtgehalten würde, denn eben dieſe ſich den Neulingen hingebende dialogiſche Geſprächsform trug bei allen ihren Mängeln zur regen beharrlichen zuweilen aufs Höchſte geſpannten Aufmerkſamkeit wie zur Verſtändlichkeit weſentlich bei.

Ein anderer Punkt iſt der, welcher die Kritik der Quellen betrifft, die in dem verfloſſenen Menſchenalter eine außerordentliche Thätigkeit entwikkelt hat, ſo daß es ſcheinen könnte, als ob in dieſer Beziehung Schleiermacher's Leben Jeſu zu ſpät komme; aber wiewol Schleiermacher ſelbſt die Löſung der Aufgabe abhängig machte von der fortſchreitenden Aufklärung über die Entſtehung der Evangelien, und dem entſprechend die betreffende Literatur ſeitdem überaus reichhaltig geworden, ſo ſind doch die neueren Ergebniſſe nicht von der Art daß nicht auch in dieſer Beziehung Schleiermacher's Anſchauung immer noch wenigſtens der Berükkſichtigung werth ſein ſollte, und das poſitive, was von einzelnen Schulen oder Kritikern ſeitdem aufgeſtellt worden, trägt noch ſo ſehr den Charakter des hypothetiſchen, als daß ein darauf errichtetes »Leben Jeſu« dem eigenthümlichen Werthe der aus Schleiermacher's Geiſt und Sinn hervorgegangenen Darſtellung Eintrag zu thun vermöchte.

Da jedoch die geringſcheinende wiewol dreijährige Arbeit der Verbeſſerung und Vervollſtändigung bedarf, wenn ſie ihren Zwekk ganz erreichen ſoll, ſo werden aus dem ſchriftlichen Nachlaſſe und den vorliegenden zum Theil ſehr werthvollen Kollegienheften von 1829/30, 1823, 1821 und 1819/20, ſowie aus nunmehr hoffentlich noch eingehenden Nachſchriften in einem ſo Gott will in Jahresfriſt erſcheinenden Supplemente dieſes Werkes Berichtigungen, Erläuterungen und ergänzende Nachträge folgen, um ſo die Bahn zu brechen für die Erreichung eines Ganzen in des verewigten Jonas Sinne, und es würde ſehr förderlich ſein wenn die Freunde des »Lebens Jeſu« durch öffentliche oder vertrauliche Ausſtellungen, Fragen, Wünſche, Berathung und Belehrung mich gütigſt unterſtüzen wollten; das Gute gelingt ja nur durch »Wahrheitſuchen in Liebe.« Doch würden auch die Urtheile Anderer gern berückſichtigt werden, ſofern ſie nicht darauf ausgehen, die Geſinnung Schleiermacher's zu verdächtigen: ſolche Geiſter können die Antwort Schleiermacher's pag. 86. 90 finden, je nachdem ſie gelernt haben das Sittliche vom Unſittlichen zu unterſcheiden, wozu ihnen Schleiermacher ſelbſt die beſte Anleitung geben könnte.

In Betreff der Rechtſchreibung und Interpunktion berufe ich mich auf Vorreden zu früher erſchienenen Theilen der Schleiermacherſchen Werke. Parentheſen und Fragezeichen zeigen an, daß es nicht gelungen iſt die Handſchrift zu entziffern, oder ſie deuten auf Konjektur hin; ſonſt verbeſſerte ich nur da ohne weiteres, wo das richtige auf der Hand lag.

Schließlich noch verbindlichen Dank dem Herrn Paſtor Plänsdorf für die Bereitwilligkeit mit welcher er ſehr vieles, was in ſeinem werthvollen Hefte mir dunkel geblieben, aufgeklärt hat, ſowie dem Hrn. Prediger Platz für die gütige Emendation der Einleitung und den lieben Freunden welche ſonſt durch Mühewaltung und Ermunterung mitgewirkt haben, vor allem aber der treuen Bruderliebe deſſen, der bei Leſung dieſer Zeile den wärmſten Händedrukk fühlen wird.

Neu-Lewin in der Pfingſtwoche 1864.

Rütenik.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Einleitung S. 1—47.

Idee einer Lebensbeſchreibung S. 1—37.

Gegenſaz von Chronik und Geſchichte: die Einheit zum Einzelnen, das Innere zum Aeußeren, die Einheit zum Inneren. Kalkulus und ſeine Grenzen. Der Einzelne unter der Potenz des Ganzen und umgekehrt, lezteres bei Chriſto Maximum . . . . 1—9

Die ſpezifiſche Dignität als Vorausſezung des Glaubens leidet unter der Berechnung nicht, dieſe iſt vielmehr um der Vorbildlichkeit willen nothwendig. Chriſtus könnte keinen dominirenden Einfluß auf alle Völker und Zeitalter haben, wenn er nicht irgend wie unter der Potenz der Volksthümlichkeit geſtanden hätte. Zum wahren menſchlichen Leben gehört die wahre menſchliche Entwikkelung. Können wir Chriſtum nicht in andere Zeiten übertragen, ſo läßt ſich die Vorbildlichkeit nicht zur ſinnlichen Anſchauung erheben, aber indem wir aus dem wirklichen Leben ſeine Maximen kennen lernen, laſſen ſich doch dieſe in Anwendung bringen . . 9—18

Vom Glauben allein ausgehen genügt der Aufgabe nicht ſondern widerſpricht ihm und ihr; es iſt unparteiiſche Kritik der freundlichen wie der gegneriſchen Anſichten über die Perſon Chriſti erforderlich: iſt die Perſon nicht zu halten ſo muß das Chriſtenthum als ſolches aufgegeben werden . . 18—24

Man darf die Nazaräer (Ebioniten) nicht verwechſeln mit unſern heutigen, welche Chriſto eine pia fraus beilegen und deren Negation des Wunderbaren wir nicht zu beſtreiten brauchen, weil wir die Natur nicht ausgemeſſen haben und

Seite.

pia fraus Chriſtum unwürdig macht, Gegenſtand der Verehrung zu ſein . . . . 24—30

Die doketiſche Anſicht macht die Auffaſſung eines zuſammenhangenden Lebens unmöglich. Für die chriſtliche Kirche iſt der heilige Geiſt daſſelbe was das Göttliche in Chriſto für das einzelne Leben. Dort erkennen wir die Nothwendigkeit einer rein geſchichtlichen Auffaſſung, und wiſſen doch den Glauben damit zu vereinigen indem wir den heiligen Geiſt nur als die im innerſten treibende Kraft anſehen, alles äußerlich hervortretende aber rein menſchlich verſtehen: alſo müſſen wir auch hier eine ſolche Vereinigung ſuchen. Beide Kautelen zuſammengenommen bleibt die Löſung der Aufgabe möglich ſo weit die Quellen es geſtatten . . . . 30—37

Neben dem Mangel gegneriſcher Darſtellungen über die apokryphiſchen Evangelien im allgemeinen. Duplizität unſerer Quellen (Synoptiker und Johannes) und die Schwierigkeit der Darſtellung aus ihnen namentlich in Betreff des Zeitunterſchieds und der Lokalität . . . . 37—44

Wie der Plan nach Maßgabe der Materialien beſchränkt werden muß. Eintheilung in drei Perioden . . . . . . 44—46

I. Zeitraum.

Das Leben Jeſu vor ſeinem öffentlichen Auftreten. S. 46—164

Nachrichten über die Geburt Chriſti, Matthäus und Lukas. Genealogien 46–58

Uebernatürliche Erzeugung und das Intereſſe des Glaubens daran . . . . 58—64

Die Weiſen, Flucht und Kindermord des Matthäus an ſich und in Bezug auf die Darſtellung des Lukas bieten geſchichtlich betrachtet Schwierigkeiten dar. Reſultat. Apokryphiſches . . . . 64—77

Die große Lükke in Betreff der Entwikkelung und Erziehung iſt durch die Erzählung des Lukas aus dem Knabenalter zu ergänzen. In Chriſti Aeußerung iſt nicht zu verkennen das ſpezielle Verhältniß zu Gott. Die naturaliſtiſche Anſicht läßt ſich nicht von Täuſchung trennen, wogegen im Doketismus die menſchliche Entwikkelung des Göttlichen verloren geht . . . . 77—84

Hier der eigentliche Grund des Zwieſpalts in der Theologie. Von der ſymboliſchen Duplizität der Natur aus iſt die Vereinigung nicht möglich. Göttliches und Menſchliches ſind mit einander verträglich. Analogie mit dem heiligen Geiſt in der Chriſtenheit . . . . 84—93

Seite.

Dem ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με liegt ein Maximum der Lebendigkeit dieſes Bewußtſeins zum Grunde, aber es entwickelte ſich auf menſchliche Weiſe wenngleich ohne Sünde, da die Sünde nicht zum Weſen des Menſchen gehört, wogegen durch Bewußtſein der Präexiſtenz das menſchliche aufgehoben wird. Analogie mit dem Einwohnen des göttlichen Pneuma in den Chriſten. Bei Chriſto lebendiges Sein Gottes. Vater und Sohn, nicht Knecht. Nach der ſymboliſchen Anſicht hätte er ſagen müſſen, Ich habe den Sohn in mir . . . . 93 – 108

Entwickelung des ſpezifiſchen Gottesbewußtſeins ſeit dem zwölften Jahr. Intellektuelle Entwickelung ohne Irrthum weil ohne Sünde. Beziehungsweiſe αὐτοδίδακτος. Des Dr. Paulus Idee vom meſſianiſchen Himmelsgeiſt iſt grundlos. Wie Chriſtus Rabbi geworden. Aufenthalt nicht bei den Eſſenern . . . . 108 – 128

Wie ſich in Chriſto die Idee ſeiner Wirkſamkeit entwickelte. Ohne Plan ähnlich dem Kunſtwerk. Menſchenkenntniß und Selbſtmittheilung. Wie er die Meſſiasidee auf ſich angewendet hat . . . . 129—139

Uebergang zur ſtetigen öffentlichen Wirkſamkeit.

a) Taufe . . . . 139—152

b) Verſuchung . . . . 153—164

II. Zeitraum.

Das öffentliche Leben Jeſu bis zu ſeiner Gefangennehmung.

Die Beſchaffenheit des Materials geſtattet nicht eine zuſammenhangende Darſtellung innerhalb dieſes Zeitraums; daher die natürlichen Hauptgeſichtspunkte einer Lebensbeſchreibung abgeſondert zu behandeln; 1) die äußere und innere Seite. Zur erſten gehören Lokalität, Subſiſtenz und Zeitausfüllung. Zur innern Seite gehören Lehre und Geſellſchaftsſtiftung. Zweideutig ſind die nationalen Verhältniſſe und die Wunder; wir rechnen die erſten zur innern, die andern zur äußern Seite 165—173

1) äußere Seite. a) Lokalität. Differenz zwiſchen Johannes, Matthäus und Lukas. Johannes zu Grunde zu legen, alſo vorzugsweiſe Judäa . . . . 174—184

Aeußere Exiſtenz nicht durch Familie ſondern durch zuſammengebrachtes Eigenthum und fremde Beiträge. Kapernaum 184—194

b) Zeitausfüllung. α) Gewöhnliche Tagesordnung. β) Der ganze Zeitraum als Kontinuum betrachtet . . . . . 195—203

Die Wunderthätigkeit. Die Wunder nach ihrer Quan-

Seite.

tität. Natürlich und übernatürlich. τέρας, δύναμις, σημεῖον. Klaſſifikation. Sittliches Motiv . . . . . . 203—220

Wunder im Gebiet des menſchlichen Lebens. Gehört das Wunder zur Idee Chriſti? Wunderwirkung auf die äußere Natur, außerhalb der menſchlichen Natur und der Geſeze der Erſcheinungen. Verhältniß zur Berufsthätigkeit . . . 221—244

2) innere Seite. A. Selbſtmittheilung unter der Form der Lehrthätigkeit. a) Lehrform. Gnome. Parabel. Synagogenrede. Zentrum. Gebrauch des A. T. b) Lehrinhalt: Johannes iſt günſtig zur Beſtimmung des Inhalts der Reden. Ob Fortſchreitung zu erkennen . . . . 244—262

α) Lehre Chriſti von ſeiner Perſon. Beziehung aufs A. T. Pauliniſche Theorie von der Profetie . . . . 262—273

Die Idee Chriſti ſchließt jedes politiſche Element aus. Johannes und die drei über Chriſti Perſon und Beruf. Johannes hat die Reden Chriſti nicht verfälſcht . . . 273—279

Chriſtus der von Gott geſendete. Ausſchließlich abſolutes Gottesbewußtſein, ohne vormenſchliches Bewußtſein. Eins ſein mit dem Vater. Sohn Gottes und Menſchenſohn . 279—294

Chriſti Lehre von Gott dem Vater. Gott als Geiſt. Polemik gegen die Nemeſis. Prädeſtination, der Vater zieht. 295—305

β) Lehre Chriſti von ſeinem Beruf. Wozu er die Menſchen einladet, πίστις als Lebensgemeinſchaft mit ihm, durch Mittheilung ſeines Lebens ſtiftet er das Reich Gottes als ein organiſches Geſammtleben. Das myſtiſche und das kirchliche Element. Matthäus V, 17. . . . . 306—317

Die chriſtliche Gemeinſchaft hat keinen politiſchen Charakter. Selbſtmittheilung. Geiſt. Paraklet. Der heilige Geiſt vertritt die einheitliche Gegenwart Chriſti, das eigenthümliche dieſer Gemeinſchaft, Gleichheit und Ungleichheit in derſelben. Kampf und Sieg. Satan, ἄρχων τῶν δαιμονίων, βεελζεβούλ, διάβολος, ἐχθρός, πονηρός. Chriſtus gab keine Lehre vom Teufel. . . . . 318—344

Ausbreitung des Reiches Gottes. Ausſprüche über ſeinen Tod: Johannes III, 14 f. ὑψωθῆναι. VI, 54 Genuß ſeines Fleiſches und Blutes. XII, 24 Waizenkorn. XVI, 7 um des παράκλητος willen. X, 12 der gute Hirte läßt ſein Leben. Matthäus XX, 28 λύτρον. XXVI, 28 εἰς ἄφεσιν. Markus IV, 26 ff. Gegenſaz von Sorge oder Plan für das Reich Gottes. — Gebet. Erſaz. Wiederkunft. Vergeltung. Gericht. Wiedervereinigung. Weltgericht. Erſaz für irdiſche Güter ꝛc. Gericht als Scheidung ζωὴ αἰώνιος . . . . 344—361

Seite

2. Die Selbſtmittheilung Chriſti in der gemeinſchaftſtiftenden Thätigkeit, als weſentlicher Theil ſeines Berufs.

Taufenlaſſen auf ſeinen Namen. Bildung des apoſtoliſchen Kreiſes. Judas. Die Zahl 12. Die Apoſtel bilden Chriſti Hausgenoſſenſchaft. Beſondere Lehren und Inſtruktionen für ſie? Die 70. Keine Stiftung von wirklichen Gemeinden. Ausſendung der 12 und der 70. Grund der Verzögerung organiſirter Gemeinden. Gemeinde-Organiſation und Geſetz . . . . 362—387

3. Entwikkelung der Verhältniſſe zur Nation. Auf welche Weiſe die Kataſtrophe ſeines Geſchikkes herbeigeführt iſt, und wie ſich die Oppoſition von der erſten Lehrthätigkeit an nach und nach gebildet hat. Auch hier muß Johannes Leiter ſein. Chriſtus meidet die Nähe von Jeruſalem. Die andern Evangelien. Die Herodianer. Das bewirthete Volk. Volksgelüſte und phariſäiſche Infamie. Ὄχλοι und Ἰουδαῖοι, ἄρχοντες und φαρισαῖοι. Das Volk verſucht Chriſtum zu ſteinigen . . . . 387—402

Erſter offizieller Beſchluß gegen Chriſtus. Johannes IX, 22. In Folge der Auferwekkung des Lazarus beſchließt der Hoherath ſich Chriſti zu entledigen aus Furcht vor den Römern. Befehl, ihn auszuliefern. Chriſtus kommt im beſtimmten Vorgefühl von ſeinem Tode zum Oſterfeſt nach Bethanien. Verhalten und Abſicht des Hohenraths. Chriſti Einzug in Jeruſalem. Läßt ſich durch das Vorgefühl des Todes nicht beſtimmen; ſeine Beſonnenheit. Das Zaudern des Synedriums. Judas . . . . 402—418

Abendmahl, Fußwaſchen und Gebet in Gethſemane . . . 418—424

III. Von der Gefangennehmung Chriſti bis zu ſeiner Himmelfahrt.

1. Von der Gefangennehmung bis zu ſeinem Tode.

Chriſtus nicht zwei Mal vor Kaiaphas. Verhandlung vor dem Synedrium. Chriſtus vor Pilatus. Pilatus und das Synedrium. βασιλεύς. Barabbas, λῃσταί. Des Pilatus Gemahlin. Herodes. Händewaſchen. Was iſt Wahrheit? Kapitulation. Dagegen die Feſtigkeit Chriſti in der Ueberzeugung von der Nähe ſeines Todes, ſein Verhältniß zu Judas . . . . 424—441

Des Pilatus Todesurtheil über Chriſtus. War der ſchnelle Tod Chriſti ein wirklicher? — Nicht wegen körperlicher Schwäche. Das Kreuztragen . . . . 441—447

Umſtände, welche den Tod Jeſu begleiteten: Finſterniß, Vorhang, Eröffnung der Gräber . . . . . 448—450

Seite.

Die lezten Aeußerungen Chriſti: Verſchiedenheit der Evangelien. Gottverlaſſenheit. ἐν βασιλείᾳ, σήμερον, παράδεισος. Wer in dem ἄφες αὐτοῖς gemeint ſei. Des Johannes Bericht über einzelne Momente, wie Lanzenſtich und das ihm erſparte Zerbrechen der Beine. Begräbniß. Des Matthäus κουστωδία . . . . 450—459

2. Geſchichte der Auferſtehung Chriſti bis zur Himmelfahrt.

Die Berichte über Auferſtehung und Himmelfahrt ſind nicht minder glaubwürdig als die aus dem frühern Leben. Ueberſicht der verſchiedenen Relationen. Erſte Kunde von der Auferſtehung. Weder Engel nöthig, noch geheime Verbindung anzunehmen. Erſter Abend: die beiden Jünger und wie Chriſtus den zehn erſchien. Beſchaffenheit des erneuten Lebens Chriſti. Berufung auf das alte Teſtament. War ſich Chriſtus der Dauer ſeines erneuten Lebens von Anfang bewußt? . . . . 460—480

Des Apoſtel Paulus Anſicht von dem neuen Leben Chriſti, verglichen mit Johannes XX f. Die Erſcheinung Chriſti iſt nicht auf wenige Momente zu beſchränken. Abſicht Chriſti bei der Rükkehr nach Jeruſalem, und Bewußtſein von dem Ende ſeines zweiten Lebens . . . . 481—494

3. Himmelfahrt.

Schwierigkeit der Anknüpfung an das erneute Leben als wirkliches. Neigung der Jünger, in der Exiſtenz Chriſti wunderbares anzunehmen. Frühzeitige Annäherung an das Doketiſche. Wie man ſich das Ende des zweiten Lebens vorzuſtellen habe. Das Aufhören des leiblichen Zuſammenlebens mit den Jüngern war nöthig. Ueber das Phänomen der Himmelfahrt. Die Apoſtelgeſchichte iſt authentiſch; trozdem enthält ſie Stellen, wo in dem faktiſchen der Erzählung Zweifel entſtehen. Vorſtellung vom zweiten Leben Jeſu wenn man von Ap.-Geſch. 1, 9 abſtrahirt. Zweiter Tod Chriſti. Leztes Zuſammenſein. Schleiermacher entſagt allem Anſpruch, Anfang und Ende des zweiten Lebens Chriſti geſchichtlich zu begreifen; die allmälige Löſung dieſer Schwierigkeiten iſt eine rein theologiſche Aufgabe, ohne daß ſich alle Chriſten daran zu betheiligen haben, weil für den Glauben indifferent . . . 494—511

Das Leben Jeſu.

Einleitung.

1. Stunde. „Idee einer Lebensbeſchreibung. Gegenſaz von Chronik und Geſchichte. Die Aufgabe iſt, das Innere in ſeiner Lebensentwikkelung ſo als Einheit zu finden, daß man auch Reſultate unter Vorausſezung andrer Koeffizienten beſtimmen kann. Doch giebt es hierfür auch als Maximum betrachtet [doch] Grenzen.“

14. Mai. Meine Herren! Es ſind bei dem Gegenſtand, mit welchem wir uns in dieſen Vorträgen beſchäftigen wollen, bedeutende Vorfragen zu erledigen, ehe wir zur Sache ſchreiten können. Das erſte wird dieſes ſein, daß wir uns darüber verſtändigen, was wir eigentlich unter einer Lebensbeſchreibung zu verſtehen haben: denn das iſt dasjenige, was wir von der Perſon Chriſti wollen zu leiſten ſuchen. Hier müſſen wir, da dieſes ein geſchichtliches iſt, auf einen beſonderen Unterſchied zurükk gehen, der ſich in allen geſchichtlichen Produktionen findet. Man bezeichnet ihn gewöhnlich mit dem Ausdrukk, daß das Eine eine eigentliche Geſchichte ſei, das Andre aber eine Chronik. Nämlich das Leben iſt eine in der Zeit ſich verändernde Erſcheinung. Wenn wir nun davon ausgehen, daß die Zeit ein theilbares iſt, ſo beſteht alſo das ganze Leben aus einer Reihe von einzelnen Momenten, die man richtiger oder unrichtiger abſchneiden und von einander unterſcheiden kann. Wenn nun von einem geſchicht-

lichen Gegenſtande nur dieſe Reihe von Momenten bezeichnet, und dabei nur angegeben wird, wie der einzelne Gegenſtand den Moment ausgefüllt hat, was für ihn der Inhalt derſelben geweſen iſt, ſo iſt dieſes nichts anders als eine Chronik. Dadurch bekommen wir nur eine Reihe von wahrnehmbar geweſenen Einzelheiten in der zeitlichen Erſcheinung. Das iſt nun allerdings etwas unentbehrliches und niemand wird leugnen, daß das zu einer Lebensbeſchreibung gehört, natürlicher Weiſe immer nur in einer gewiſſen Auswahl, denn da die Zeit ins unendliche theilbar iſt, ſo wird man ſchon immer zuſammenfaſſen müſſen, was ſich trennen ließe, wenn man das Ganze zur Darſtellung bringen will. Aber eben ſo unterſcheiden ſich die Veränderungen als Größen der Quantität nach, und da wird eine Auswahl nöthig ſein: man übergeht die unbedeutenden und bringt die größeren zur Darſtellung. Dieſe Auswahl ſezt ein Maaß voraus, und dieſes enthält den Keim zu etwas größerem als der bloßen Darſtellung des wahrnehmbaren Einzelnen, weil es eine Idee ſein muß, in Beziehung auf welche eine Veränderung als eine größere oder geringere geſezt wird. Daher ſchon eine bloße Chronik nicht auf eine verſtändige Weiſe abgefaßt ſein kann, wenn ſie nicht zugleich auf etwas andres als die wahrnehmbaren Einzelheiten Rükſicht nimt, nur daß je mehr eine geſchichtliche Darſtellung Chronik iſt, deſto mehr jenes andre zurüktritt, ja es könnte auch etwas ſein was nur in der Willkühr des Darſtellenden ſeinen Grund hat, und nicht in der Natur des Gegenſtandes: Es kann der Darſtellende ſeine Sache nur von einer gewiſſen Seite betrachten wollen, und dann erſcheint ihm manches bedeutſam, was bei einem andern Geſichtspunkt unbedeutend wäre. Es geht nun ſchon daraus hervor, daß, wenn eine geſchichtliche Darſtellung eigentliche Geſchichte ſein will, ſie nicht nur bei dem einzelnen äußerlich Wahrnehmbaren ſtehen bleiben darf. Aber hier ſehen wir nun ſchon einen doppelten Unterſchied angelegt, nämlich dem Einzelnen als einem trennbaren ſteht nun entgegen die Einheit als ein untrennbares; und dem äußerlich Wahrnehmbaren ſteht entgegen ein Inneres, welches nun als ſolches nicht wahrnehmbar iſt, ſondern nur auf eine andre Weiſe ergriffen werden kann. Je größer nun in dem Gegenſtand ſelbſt der Unterſchied iſt zwiſchen ſeiner Einheit als dem untheilbaren und dem, was in ihm ſich vereinzelt, und je größer der Unterſchied iſt zwiſchen dem Innern und dem äußerlich Wahrnehmbaren, um ſo größer wird der Unterſchied ſein zwiſchen der einen und andern Art und Weiſe der Darſtellung. Dies nun auf die Biographie angewandt: Denken Sie ſich einen Einzelnen, den Sie aber vorzüglich nur von der Seite betrachten, daß er eine beſtimmte Stelle ausgefüllt, aber ſo, daß Sie dabei zugleich denken, es würden ſehr viele andre dieſelbe Stelle eben ſo ausgefüllt haben, ſo denken Sie ſich alſo die innere Einheit, den Zuſammenhang des einzelnen Lebens als etwas zurükktretendes, und er[a]) wird Ihnen ein Gegenſtand nur um ſeines Aeußerlichen willen. Das iſt der Fall überall wo wir das Einzelne mit einem Ausdrukk, mit dem man ſich ſehr vorſehn muß weil leicht ein Unrecht in der Anwendung deſſelben liegen kann, als ein Allgemeines ſezen; ſo[b]) iſt dabei nichts zu bemerken, als das äußerlich Wahrnehmbare: die Begebenheit des Einzelnen, worin ſich die allgemeinen Begebenheiten ſpiegeln; aber das Innere iſt kein Gegenſtand der Betrachtung, weil wir uns denken, daß eine große Menge auch eben ſo iſt, wie der Einzelne iſt, d. h. wenn wir ihm nur einen geringen Grad von Individualität zuſchreiben. Je mehr wir aber das einzelne von dieſem Geſichtspunkt[c]) aus beſchreiben,[d]) müſſen wir ſagen, die Aufgabe iſt da, die Einheit zu finden, wodurch ſich eben dieſes Einzelne in allen ſeinen verſchiedenen Erſcheinungen von jedem andern Einzelnen unterſcheidet.

Nun können wir der Aufgabe ſchon etwas näher treten, einer Lebensbeſchreibung die Geſchichte ſein will. In Beziehung auf dieſe Seite des aufgeſtellten zweifachen Gegenſazes müſſen wir ſagen: wir müſſen das Innere, die Einheit des Lebens, auf eine ſolche Weiſe ins Bewußtſein bringen, daß wir behaupten können, Wenn nun das Einzelne[e]) auch ein andres geweſen wäre als es wirklich war, wir doch es auf dieſelbige Einheit würden beziehn

---

a) beſtimmter: »und er ſelbſt" wird u. ſ. w.

b) oder: „ſo aufgefaßt iſt dabei« u. ſ. w.

c) der Individualität

d) deſto weniger erreicht die Beſchreibung der Einzelheiten die Aufgabe, ſondern man muß die Einheit ſuchen, wodurch ſich dieſes Einzelne von jedem andern Einzelnen unterſcheidet.

e) and. »die Umſtände.«

können. Wie verhält ſich aber nun dieſer eine Gegenſaz zu dem andern, den wir aufgeſtellt haben, 1) nämlich die Einheit zu dem Vereinzelten, welches eine Vielheit, und 2) das Innere zum Aeußeren; das Innere, welches wir nur auf eine andre Weiſe ergreifen können, zu dem Aeußeren, welches das wirklich Wahrnehmbare iſt. Um dieſes leztre eben ſo weit zu bringen, werden wir uns am beſten an folgendes halten: Der Gegenſaz zwiſchen dem Aeußeren und Inneren hat nur in ſo fern eine Realität, als wir uns denken können, daſſelbige Aeußere bei einem verſchiedenen Inneren, und daſſelbige Innere bei verſchiednem Aeußeren. Das erſte iſt das, was in dem bekannten Spruch ausgedrükkt iſt, duo faciunt idem, sed non est idem, d. h. es kann Momente geben in zwei verſchiedenen Lebensreihen, die äußerlich betrachtet nicht zu unterſcheiden ſind, aber das Innere worauf ſich der eine bezieht, iſt ein ganz andres als worauf ſich der andere bezieht. Die Erſcheinung eines einzelnen Moments kann dieſelbe ſein, aber die Lebensbeſtimmung, von welcher jenes die Erſcheinung iſt, iſt eine andere. Das andere iſt dieſes: das Aeußere iſt immer ein Produkt von zwei Faktoren, weil nämlich ein jeder hervortretende Lebensmoment auf einen andern zurükgeht, d. h. der Lebensmoment läßt ſich als Reaktion anſehn und ſezt dann eine Aktion voraus: es muß etwas auf mich gewirkt haben, und meine Lebensäußerung iſt eine Reaktion darauf. Wir können zwar auch den Lebensmoment als eine urſprüngliche Aktion anſehn, aber in der Erſcheinung iſt ſie beſtimmt durch den Gegenſtand worauf ich agire. Wenn wir blos das äußerlich Wahrnehmbare in der Thätigkeit eines Menſchen auffaſſen, ſo geht dieſe Beziehung verloren, und dieſes Aeußere kann in einer großen Vollſtändigkeit dargeſtellt werden, ohne daß der Darſtellende von dem Inneren auch nur das geringſte weiß. „Der Einzelne hat das und das und dies gethan“ — aber die eigentliche Lebensbeſtimmung, die dabei zum Grunde lag, weiß er nicht. Offenbar hat er den einzelnen Menſchen ſelbſt gar nicht ergriffen, und kann nicht ſagen daß er etwas von ihm weiß, wenn er nur dies Aeußere weiß, eben weil dies ein zuſammengeneſeztes iſt. In allem Aeußeren iſt er ſelbſt mit dem eignen Sein zwar der eine Koeffizient, aber wenn ich dieſe beiden nicht unterſcheiden kann, und alſo das Innere zum Aeußeren nicht ſuche, ſo habe ich den Menſchen als das handelnde Weſen gar nicht ergriffen. Dies alſo iſt die Aufgabe von zwei verſchiedenen Seiten betrachtet: die Einheit zu ſuchen zu dem Einzelnen, und das Innere zu dem Aeußeren. Das Innere iſt in einem gewiſſen Sinne das ſich ſelbſt gleich bleibende, weil es zu allen verſchiednen Reſultaten derſelbe Faktor iſt; alſo iſt es auch die Einheit zu dem Einzelnen, und ſomit ſcheint es als ob wir gar nicht Urſach gehabt hätten, dies beides zu unterſcheiden. Aber die Sache gewinnt noch eine andre Geſtalt wenn wir fragen, Wie verhält ſich dieſe Einheit zu dem Aeußeren die zugleich das Innere ſein ſoll zu dem Aeußeren, d. h. wie verhält es ſich damit, daß der Menſch in der Entwikkelung ſeines Lebens derſelbe bleibt? Das Leben, ja das iſt daſſelbe, ſofern es nämlich das Innere iſt in ſeinem Gegenſaz gegen das Aeußere; aber wir können nicht eben ſo ſagen, daß es eben ſo die Einheit iſt zu dem Einzelnen. Nämlich wir ſagen in einem gewiſſen Sinne, daß der Menſch immer derſelbe ſei und bleibe, in einem andern Sinne aber ſagen wir daß er ein anderer werde. Wenn wir dies nur ſo meinten wie er für uns eine äußere Erſcheinung iſt, ſo würde die Sache nicht hierher gehören, denn da iſt es das Aeußere was ein anderes geworden iſt, aber wir meinen es auch ſo, daß ſein Inneres ein anderes geworden iſt. Hier kommt alles darauf an, (und wir nähern uns hier einer beſondern Schwierigkeit in Betreff unſres Gegenſtandes, der Lebensbeſchreibung Chriſti) wie man ſich denkt das Verhältniß zwiſchen dem einzelnen menſchlichen Leben und dem Menſchen überhaupt. Wenn wir an die Zeit einmal gar nicht denken, ſondern die Menſchen nur denken in ihrem neben einander ſein, ſo müſſen wir ſagen: es iſt in allen dieſelbe menſchliche Natur, und iſt in keinem etwas, (und hier können wir nur meinen:) es iſt in keinem eine Art von Thätigkeit, die nicht in allen auch wäre, aber in jedem Einzelnen ſind alle dieſe doch in ihrem Zuſammenſein wieder ein anderes, d. h. ſie ſtehn als Größen betrachtet in einem verſchiednen Verhältniß zu einander, und auf der andern Seite, Jeder Einzelne in der Geſammtheit ſeines Daſeins als Größe betrachtet ſteht in einem andern Verhältniß zu der Geſammtaufgabe als andere.[a]) In ſofern ſagen wir von jedem Einzelnen: er bleibt immer derſelbe, weil wir denken, daß in allen ſeinen verſchiedenen Lebensmomenten dieſelbe Differenz von allen Andern iſt, in dem einen und in dem andern.*) Aber etwas ganz andres iſt, wenn wir den einzelnen Menſchen betrachten in der Zeit, denn da finden wir, daß nicht alle menſchliche Thätigkeiten in demſelbigen Momente auf dieſelbige Weiſe wahrnehmbar ſind. Wenn wir in dieſer Beziehung mit einander vergleichen Momente von in einem gewiſſen Sinne gleichem Gehalte, ſo erklären wir das ſo, daß in dem einen Momente eine gewiſſe Thätigkeit mehr hervortritt und die andern mehr zurükktreten aber ohne daß ſie in einem geringern Grade vorhanden wären; aber bei Momenten von verſchiednem Gehalt ſtellt ſich die Sache anders. Dieſer verſchiedne Gehalt iſt aber nur die Beziehung auf die verſchiednen Lebensperioden, und in Betreff dieſer wird der Menſch ein anderer. Deshalb ſagen wir: man kann noch nicht wiſſen was aus einem Kinde werden wird, weil gewiſſe Formen und Thätigkeiten ſich erſt entwikkeln ſollen, und daher noch gar nicht gegeben iſt, in welches Verhältniß zu andern ſie treten werden und wie die andern wirken werden; aber eben ſo treten auch in den ſpätern Lebensperioden gewiſſe Thätigkeitsformen zurükk die früher ſtärker hervortraten, und zwar ſo, daß wir von verſchiednen Menſchen auf dieſelbe Weiſe ſagen müſſen: das läßt ſich nicht beſtimmen, wie der in ſeinem höhern Alter ſein wird, ſobald wir nämlich keinen Grund haben einen Calculus anzulegen, in welchem Verhältniß ſolche Thätigkeitsformen allmälig zurükktreten werden. In dieſem Sinne alſo iſt auch hier ein Unterſchied, denn das Verhältniß der Einheit zu dem Einzelnen, und des Inneren zu dem Aeußeren iſt nicht ſo ganz daſſelbe, daß wir nicht ſagen müßten: das Innere iſt auch ein veränderliches wenngleich die Einheit des Lebens dieſelbe iſt, denn es bleibt dieſelbe Perſon.

---

[a] Die andern?

Wenn wir uns nun alſo fragen: Was iſt die eigentliche Aufgabe einer Lebensbeſchreibung die der Idee ganz entſprechen ſoll? ſo müſſen wir ſagen, *die Aufgabe iſt die, das Innere des Menſchen mit einer ſolchen Sicherheit aufzufaſſen, daß man ſich ſagen kann: ich kann mit einer gewiſſen Beſtimmtheit ſagen, wie das Aeußere dieſes Menſchen* würde geweſen ſein, wenn das auf ihn Einwirkende, und das, worauf er auch eingewirkt hat, ein anderes geweſen wäre, als das was gegeben iſt, denn nur dann habe ich von ſeinem Innern ein eigentliches Wiſſen, weil ich es auch konſtruiren kann als denſelbigen Faktor zu verſchiednen Reſultaten. Aber dies werden wir nur in einer gewiſſen Approximation erreichen können; es iſt ein Maximum, und ſelbſt das größte Talent in der Auffaſſung einer innerlichen Eigenthümlichkeit wird ſich nur innerhalb gewiſſer Grenzen eine Auflöſung der Aufgabe zutrauen. Aber allerdings iſt das ein Maximum, das wir nur innerhalb gewiſſer Grenzen feſtſtellen können.

---

*) in dem einen wie in dem andern Lebensmomente.

2. Stunde. »Nämlich man kann keinen Einzelnen aus ſeiner Zeit, Alter und Volk herausreißen. — In unſerm ſpeciellen Fall ſcheint beides anwendbar, ſowol daß Chriſtus ſoll kalkulirt werden können, als daß er volksthümlich ſein ſoll. Was das erſte betrifft, ſo ſteckt das Vorherwiſſen des Andern unſerm Freiheitsbewußtſein keine Grenzen, auch der Würde Chriſti nicht, weil doch nur die von ihm erleuchteten ihn kalkuliren können. Aber auch die Beſchränkung iſt nachtheilig, theils hört das vorbildliche auf wenn wir nicht wiſſen können wie Chriſtus jezt würde gehandelt haben, theils leidet ſeine Würde wenn er durch Volksthümlichkeit beſtimmt ſein ſoll. — Das Verhältniß des Einzelnen zum Geſammtleben iſt ein doppeltes: er dominirt, oder er folgt. Chriſtus abſolut dominirend, aber doch in ſeiner Receptivität auch unter der Potenz, weil er ſonſt weder menſchlich hätte entwikkelt werden können noch auch menſchlich wirken.«

15. Mai. Was ich geſtern zulezt als die eigentliche Aufgabe für eine Lebensbeſchreibung geſtellt habe, nämlich das Innere des

Menſchen mit einem ſolchen klaren Bewußtſein aufzufaſſen und darzuſtellen, daß man auch mit einer gewiſſen Sicherheit ſich denſelben Menſchen denken könnte unter andern Koeffizienten, d. h. unter andern einwirkenden Umſtänden und Kräften, und dennoch das Reſultat ſeines Lebens unter andern nicht gegebenen Umſtänden aufſtelle: dieſes iſt dieſelbige Aufgabe, die wir uns immer ſtellen für alles, was wir mit dem Ausdrukke *Menſchenkenntniß* bezeichnen; das Maximum davon iſt eine Art von Profetie, daß man im voraus weiß, wie unter gewiſſen gegebenen Umſtänden der Menſch ſich zeigen werde. Dieſe Aufgabe als Maximum kann aber nur unter gewiſſen Grenzen gedacht werden: nämlich es iſt ein nichtiges und leeres Unternehmen, wenn man einen und denſelben Menſchen denken will unter einem andern Volk, oder in einem andern Zeitalter: dieſes geht deshalb auf etwas völlig Nichtiges zurükk, weil der einzelne Menſch unter einem andern Volk und in einem andern Zeitalter nicht derſelbige geworden wäre. Man hört ſehr oft in Beziehung auf Menſchen, die einen großen Einfluß auf die Geſchichte gehabt haben, ſolche Fragen aufwerfen, wie nämlich der gehandelt haben würde, wenn er da oder da geſtanden hätte unter einem andern Volk: man kann den einzelnen Menſchen nicht anders als mit den allgemeinen Bedingungen ſeines Daſeins zugleich denken, und es kann nur die Rede davon ſein, wenn man jenes Maximum aufſtellt, ſolchen Verſuch aufzuſtellen, was der ſchon beſtimmt ſo gegebene Menſch für Reſultate würde hervorgebracht haben; aber aus den allgemeinen Bedingungen des einzelnen Daſeins kann man ihn nicht herausreißen. Dies muß jedem klar ſein, der eine Vorſtellung hat von dem Einfluß des gemeinſamen Lebens auf den Einzelnen: der Einzelne wird nur in und durch das gemeinſame Leben, und es iſt das ein feſtes nicht zu alterirendes Verhältniß, und jeder einzelne Menſch iſt in ſeiner Entwikkelung ſchon zugleich ein Reſultat von dem gemeinſamen Leben. Aber wenn wir nun dieſes unmittelbar auf unſre ſpezielle Aufgabe anwenden wollen, nämlich auf die Lebensbeſchreibung Chriſti, ſo ſcheint beides, ſowol das, was ich als das Maximum der Löſung der Aufgabe geſtellt habe, als auch was ich als Beſchränkung geſezt habe, dieſe ſpezielle Aufgabe zu zerſtören. Wenn wir jenes Maximum ins Auge faſſen, ſo würden wir die Formel aufſtellen können: es *kann eine der Idee entſpre-*

chende Darſtellung des einzelnen Menſchen in ſeiner Lebensentwikkelung, nämlich eine der geſchichtlichen Idee entſprechende, die ſich nicht mit dem äußerlichen begnügt, *nur geben ſofern es möglich iſt, den einzelnen Menſchen in einem gewiſſen Sinne zu berechnen.* Im allgemeinen wird das nicht leicht jemand beſtreiten, wenn er davon ausgeht daß die menſchliche Natur in Allen dieſelbe iſt, alſo daß ſich keine Thätigkeitsform denken läßt in einem Menſchen, die nicht dem Weſen nach auch in jedem andern wäre, alſo müſſen wir ſagen: die Differenz in den Einzelnen kann nur beſtehen in dem verſchiedenen Verhältniß der gemeinſamen Thätigkeitsformen, welche die menſchliche Natur konſtituiren; da iſt auch ein Calculus (denn jedes Verhältniß ſezt die Möglichkeit einer Berechnung voraus) und je unrichtiger der Calculus, deſto geringer iſt die Menſchenkenntniß; aber je fehlerhafter ſomit die Kenntniß des Innern, deſto falſcher muß die Darſtellung des Lebens ſein.

Die Unterſuchung der Frage, inwiefern dies im allgemeinen im Widerſpruch ſtehe mit dem uns allen einwohnenden Bewußtſein der Freiheit, würde uns hier zu weit führen; wir wiſſen aber alle, Die Klarheit, mit welcher ein andrer mich auffaßt und erkennt, thut meiner Freiheit keinen Eintrag; wir freuen uns über die Klarheit deſſen, der uns richtig kalkulirt, und bleiben doch frei. Aber wenn wir uns nun die Frage ſtellen, ob auch die Vollkommenheit einer Lebensbeſchreibung Chriſti darauf beruhe, daß er nach jenen allgemeinen Beſtimmungen könne berechnet werden, ſo ſcheint uns das ganz im Widerſpruch zu ſein mit der Art wie wir (ich ſeze den Glauben an Chriſtus voraus) Chriſtum von allen Menſchen unterſcheiden. Auf der andern Seite iſt aber ganz offenbar, daß, wenn wir das ausſprechen: Die Verſchiedenheit Chriſti von allen andern Menſchen, die ſpezifiſche oder eigenthümliche Dignität Chriſti, ſchließt das weſentlich in ſich, daß er in ſeinem menſchlichen Leben, in der Art wie ſein Inneres zur Darſtellung kam, nicht demſelben Calculus unterworfen iſt, wir ſogleich die ganze praktiſche Kraft der Vorſtellung von Chriſto aufheben würden. Denn fragen wir, worauf das beruht, daß Chriſtus uns doch zugleich als ein Vorbild geſtellt iſt, ſo müſſen wir ſagen, Es wäre etwas ganz unkräftiges und völlig leeres, wenn wir nicht ſollten uns Chriſtus denken können als handelnd in andern Fällen, als in welchen uns einzelne Erſcheinungen in ſeiner Geſchichte wirklich gegeben ſind. Wenn wir ſollten in dieſer praktiſchen Anwendung der Erkenntniß von Chriſto beſchränkt ſein auf das Einzelne aus ſeinem Leben vor Augen liegende, ſo würde dieſe praktiſche Anwendung für uns ſo gut als Null ſein: alſo iſt das, was auf der einen Seite mit der Würde Chriſti in Widerſpruch zu ſtehn ſcheint, andrerſeits eine Nothwendigkeit, um Chriſti Leben praktiſch aufzufaſſen. Wir könnten ihn nicht zum Vorbild nehmen, wenn wir uns nicht ſeine Handlungsweiſe konſtruiren könnten, es muß daher die Anwendung des Calculus auch für das Leben Jeſu ſeine Wahrheit haben, weil ſonſt ſein praktiſches Wirken auf uns unzureichend ſein würde; es muß daher doch dies ſeine Wahrheit haben troz jenes Widerſpruchs.

Nun kann zuerſt gefragt werden in Beziehung auf die Beſchränkung: Wenn wir keinen Menſchen dürfen losreißen von der allgemeinen Bedingung ſeines einzelnen Daſeins, alſo nicht aus ſeiner Volksthümlichkeit und nicht aus ſeinem Zeitalter, ſo ſcheint dies jene Anwendung, die wir poſtuliren, daß ſie von der Erkenntniß Chriſti gemacht werden ſoll, wieder aufzuheben, denn wir ſind in einem andern Zeitalter, und gehören einer andern Volksthümlichkeit an: können wir daher Chriſtus nicht daraus herausſtellen, um ihn in unſerm Volk und Zeitalter zu denken, ſo hat wiederum die Erkenntniß von ihm keinen praktiſchen Werth, denn das Vorbildliche hört auf. Aber wir können von einem andern Punkte aus die Frage ſtellen: iſt das nicht eine größere Verringerung der ſpezifiſchen Dignität Chriſti, wenn wir ihn denken ſollen unter die Bedingungen eines beſtimmten Zeitalters und einer beſtimmten Volksthümlichkeit geſtellt? Ich will mich zuerſt an dieſe leztre Frage halten, und um dieſe zu beantworten, müſſen wir das Verhältniß des einzelnen Menſchen in der Geſchichte ſeiner Lebensentwikkelung zu jenen allgemeinen Bedingungen noch näher ins Auge faſſen.

Ich muß hier durchaus vorausſezen, und glaube es zu können, weil die ganze Idee von einem Reiche Gottes in ſeiner irdiſchen Entwikkelung ſonſt etwas leeres und nichtiges ſein würde, — daß wir uns das Leben in einer beſtändigen Fortſchreitung zu denken haben, und keinesweges in einem leeren Kreislauf. Sezen wir unter dieſer Vorausſezung das Verhältniß des Einzelnen zum gemeinſamen Leben, ſo werden wir ſehen, daß wir dies als ein zweifaches denken müſſen: nämlich auf der einen Seite ſo, daß allerdings der Einzelne unter der Potenz des Geſammtlebens ſteht, dem er angehört; dann aber auch auf der andern Seite, daß das Geſammtleben unter der Potenz des Einzelnen ſteht. Wenn das erſte nicht wäre, ſo wäre der ganze Saz falſch, daß der Einzelne bedingt iſt durch das Geſammtleben in welches ſeine Exiſtenz fällt: aber dann müßten wir alles, was unter die Form der geſchichtlichen und natürlichen Nothwendigkeit fällt, für einen Zufall halten: aber wenn das andre falſch wäre, könnte es keine geſchichtliche Fortſchreitung geben. Auf den erſten Anfang der menſchlichen Dinge können wir nicht zurükk gehen, aber im Geſammtleben könnte es keine Entwikkelung geben, in keiner Beziehung, wenn es nicht unter der Potenz des Einzelnen ſtände. Es giebt aber Menſchen, deren Entwikkelung über ihr Volk und ihre Zeit hinausgeht, und deren Entwikkelungsſtufen hernach ins Geſammtleben übergehn; fördert aber der Einzelne das Geſammtleben durch Reſultate, die vorher nicht da waren aber hernach ein Gemeingut werden, ſo ſteht das Ganze unter der Potenz des einzelnen Lebens. Unter denen, die ſolchen dominirenden Einfluß auf das Geſammtleben üben, kann es aber keinen geben, der, indem er in der einen Beziehung dominirt, nicht in einer andern Beziehung unter der Potenz des Geſammtlebens ſtände. Dieſe Duplizität müſſen wir alſo in ihrer Allgemeinheit anerkennen. Nun giebt es freilich überall eine große Menge Einzelner, von welchen ſich gar nicht nachweiſen läßt, daß ſie einen dominirenden Einfluß auf das Geſammtleben ausübten, ſondern ſie ſtehn ganz und gar unter der Potenz des Geſammtlebens, das iſt natürlich und begreiflich und gehört zum Begriff des Menſchen als Gattung. Es könnte ſonſt kein menſchliches Geſammtleben geben, ſondern die Einflüſſe der Einzelnen würden ſich paralyſiren, und es gäbe lauter Einzelne, jeden für ſich; dann müßten wir ſagen, Unter denjenigen, welchen wir einen dominirenden Einfluß dieſer Art zuſchreiben, kann keiner gedacht werden, der [nicht], indem er in einer Beziehung einen ſolchen Einfluß ausübt, doch in anderer Beziehung unter der Potenz des Geſammtlebens ſteht. Denn eben weil die Differenz der Einzelnen auf dem Verhältniß der verſchiednen menſchlichen Thätigkeitsformen des einzelnen Lebens ſteht, ſo müſſen wir nur dieſe auch in einem jeden als different denken, nämlich ihrer ſpezifiſchen Richtung nach, aber auch der Quantität nach different, und der Einzelne kann einen dominirenden Einfluß nur ausüben vermöge derjenigen Thätigkeitsformen die in ihm ſelbſt dominirend ſind, aber in Bezug auf die andern einzelnen (?)[*]) ſteht er unter der Potenz des Geſammtlebens.

Stellen wir uns dies ſo feſt, und gehen auf unſre ſpezielle Aufgabe zurükk, ſo müſſen wir ſagen: die Sache erſcheint jezt nicht mehr ſo übel, als auf den erſten Anblikk. Es erſcheint uns nicht mehr als Aufhebung jeder ſpezifiſchen Dignität Chriſti, wenn wir ſagen, daß er auch in einem ſolchen Verhältniß zum Geſammtleben ſteht, dem er angehört, wenn wir uns nur denken, daß ſein Verhältniß zum Geſammtleben von der Art geweſen iſt, daß er einen dominirenden Einfluß ausgeübt hat. — Weiter können wir ſagen: wir unterſcheiden Volksthümlichkeit und Zeitalter, aber dieſe Unterſchiede berühren ſich doch gegenſeitig, und der dominirende Einfluß des Einzellebens iſt allerdings ein größerer wenn er dieſe Berührung mit trifft: wenn der Einzelne einen Einfluß ausübt, der über ſein Volk und ſein Zeitalter hinaus ſich erſtrekkt, ſo iſt er ein größerer als wenn er mit dem Zeitalter gleich wieder verſchwindet; alſo ohne dieſes fahren zu laſſen, daß es ein beſtimmtes Verhältniß Chriſti zu ſeinem Volksthum und Zeitalter geben mußte, können wir doch denken einen Einfluß ſeiner Wirkſamkeit und zwar einen *über alle Völker und über alle Zeitalter* ſich erſtrekkenden. Müſſen wir aber darum zugeben, daß Chriſtus auf keine Weiſe unter der Potenz ſeines Zeitalters und ſeiner Volksthümlichkeit geſtanden hat? Ich bin ſehr vielfältig darüber angefochten worden, daß ich in meiner Glaubenslehre, wo es in der Chriſtologie, wenn man nicht einen todten Buchſtaben fortpflanzen will, auf dieſe Punkte ankommen muß, daß ich da dieſen Gegenſtand ſo dargeſtellt habe, daß man ſich allerdings einen Einfluß der Volksthümlichkeit auf Chriſtus, und auch des Zeitalters auf Chriſtus denken müſſe. Darüber bin ich von wohlmeinenden Theologen angefochten worden, daß dann die eigenthümliche Würde Chriſti verringert wäre; aber ich kann das nur für ein Mißverſtändniß erklären. Nämlich wenn wir auch nichts anders denken wollen als den dominirenden Einfluß, ſo werden wir doch ſagen müſſen: er hätte nicht können dominirend ſein, wenn er doch nicht das Zeitalter und die Volksthümlichkeit in ſich getragen hätte. Eine jede Thätigkeit Chriſti, die wir uns davon ganz entblößt denken wollten, würde den ihn umgebenden Menſchen eine abſolut fremde geweſen ſein; aber eine ſolche kann immer nur ein Gegenſtand der Betrachtung ſein, aber weiter kann es ſich nicht erſtrekken: In dem wirklichen Leben ſchließt man ſich dagegen ab, bis man etwas Gemeinſchaftliches findet, denn nur an dieſem läßt ſich auch gemeinſame Thätigkeit oder eine lebendige und bewußte Fortſezung der Thätigkeit des andern denken.

---

[*]) Leichter iſt der Zuſammenhang zu erkennen, wenn ſtatt »einzelnen« geſezt wird »Thätigkeitsformen«

Ich glaube es wird am beſten ſein, hier etwas in das Einzelne zu gehn. Alſo wir wollen ſagen, Wenn wir die Gotteserkenntniß Chriſti betrachten, und es wollte jemand behaupten: ja die hing ganz und gar ab von ſeinem Volk und ſeinem Zeitalter, nun dann würde allerdings der dominirende Einfluß Chriſti aufgehoben ſein, den wir vorher geſezt haben; vielmehr er konnte das, was er in unſerm Glauben iſt, nur ſein, inſofern er einen ſolchen Typus von Gotteserkenntniß feſtſtellte, der ſich über alles menſchliche und alles dem Raum und der Zeit nach verbreiten kann, und überall Anerkennung finden. Alſo der innerſte Grund ſeiner Gotteserkenntniß iſt grade in demjenigen zu ſuchen was ſeine ſpezifiſche Dignität ausmacht. Aber ſollen wir unterſcheiden den innerſten Grund und auch nur die allernächſte zeitliche und räumliche Erſcheinung davon, ſo konnte ſich Chriſtus nicht anders als in der*) Sprache ausdrükken die ihm angeboren und anerzogen war, und auf der ſeine Gemeinſchaft mit andern Menſchen beruhte; und fragen wir: trug dieſe die abſolute Gotteserkenntniß in ſich, oder das Vermögen, dieſe im Einzelnen adäquat zum Bewußtſein zu bringen? ſo ſagen wir nein! denn ſonſt wäre Chriſtus gar nicht nöthig geweſen, ſondern die Gotteserkenntniß hätte ſich von ſelbſt mittelſt der Sprache weiter verbreitet; und alſo in dieſer Beziehung der Sprache, in dem ſinnlichen Ausdrukke ſeiner Gotteserkenntniß ſtand er unter der Potenz ſeiner Volksthümlichkeit, deren Ausdrukk die Sprache, und allerdings auch ſeines Zeitalters: und wenn er eine Wirkſamkeit ausüben ſollte in dieſer Beziehung, ſo konnte er es nur mittelſt der gangbaren Vorſtellungen, deren er ſich bedienen mußte. Ja, ſezen wir voraus, daß in der ſpezifiſchen Dignität Chriſti der Grund gelegen habe zu jener abſoluten Gotteserkenntniß, die ein allgemeiner Typus für alle Menſchen werden konnte, ſollen wir uns denken, daß Chriſtus, indem er als Kind anfing zu ſprechen in ſeiner Sprache, in ſeinen Vorſtellungen, in dem erſten Akte ſeines Bewußtſeins ſchon jene abſolute Gotteserkenntniß ausgedrükkt habe? wer das behaupten will, muß in direkten Widerſpruch mit der h. Schrift ſelbſt treten, denn da hätte Chriſtus nicht zugenommen an Erkenntniß; und er hebt zugleich das Weſen des menſchlichen Daſeins auf, und das iſt Doketismus, ein aufheben der wahren Menſchheit Chriſti. Alſo wenn wir Chriſtus denken müſſen in dieſer Periode ſeiner Entwikkelung, ſo können wir da noch keinen dominirenden Einfluß deſſelben annehmen, und das wäre eben ſo, als annehmen, daß Chriſtus in den Windeln ſchon Wunder[a]) gethan habe. Es hat alſo eine Zeit gegeben, wo auch er unter der Potenz der gemeinſamen Bedingungen geſtanden hat, und bei ihm wie bei jedem andern iſt der dominirende Einfluß erſt ſpäter eingetreten, obgleich der Grund, warum er eintreten mußte, als etwas Urſprüngliches geſezt werden muß, grade wie wir ausgezeichnete Talente in einzelnen Menſchen als etwas Urſprüngliches ſezen müſſen, obgleich ſie in der erſten Entwikkelung unter der Potenz des gemeinſamen Lebens[b]) ſtehn. Wenn nicht die wahre menſchliche Entwikkelung in Chriſto angenommen würde, ſo würde auch nicht das wahre menſchliche Leben angenommen werden können.

---

*) and. vorherrſchenden

---

[a]) Wie die apokryphiſchen Evangelien melden

[b]) der gemeinſamen Lebensbedingungen.

3. Stunde. »Können wir Chriſtum nicht in andre Zeiten hinübertragen, ſo läßt ſich allerdings das vorbildliche nicht zur ſinnlichen Anſchauung erheben. Aber indem wir aus dem wirklichen Leben ſeine Maximen kennen lernen, ſo laſſen ſich doch dieſe in Anwendung bringen.

Zur Löſung unſrer Aufgabe haben wir als Material freilich faſt nur die Nachrichten ſeiner Jünger, da wir der Analogie nach auch die ſeiner Gegner gebrauchten. Denn von dem Glauben an ihn allein, oder von dem Glauben an die evangeliſchen Nachrichten als inſpirirte Wahrheit allein ausgehen kann uns in dem gegenwärtigen Zuſtande der chriſtlichen Kirche nicht genügen. Vielmehr kann unſer Glaube in dieſem Streit nur feſt und mittheilbar werden, wenn wir die Thatſachen ganz unparteiiſch feſtſtellen. Unmittelbare Dokumente der gegneriſchen Auffaſſung haben wir faſt gar nicht, aber entgegengeſezte Urtheile waren doch wie wir wiſſen vorhanden.«

17. Mai. Wir hätten nun die Schwierigkeit zu löſen, welche aus dem aufgeſtellten Saz entſteht, daß wir keinen einzelnen Menſchen außerhalb des Zuſammenhangs mit ſeinem Zeitalter und Volke denken können, und zwar ſo, daß wir ihn außerhalb dieſes Zuſammenhangs geſezt kalkuliren könnten; weil dann doch das Vorbildliche in Chriſto aufhören müßte, wenn wir ihn gar nicht auf unſre Lebensverhältniſſe übertragen könnten. Dieſe Schwierigkeit trifft freilich unſre gegenwärtige Aufgabe unmittelbar gar nicht, aber doch den Zweck, um deſſentwillen wir unſre Aufgabe verfolgen; wir müſſen ſie alſo doch auch zu löſen ſuchen.

Soviel werden wir unſtreitig zugeben müſſen, daß es etwas ganz leeres wäre, wenn man die Frage aufwirft im Geſpräch, Wie würde dieſer oder jener ausgezeichnete Mann, welcher einem andern Volk und Zeitalter angehörte, unter den gegenwärtigen Umſtänden gehandelt haben? Das gilt auch von Chriſto, jedoch nur in gewiſſem Sinne. Nämlich wenn wir ihn vorſtellen wollten unter den gegenwärtigen Verhältniſſen im Zuſammenhange ſeines Lebens und mit einer gewiſſen ſinnlichen Anſchaulichkeit (unter ſinnlich nämlich verſtehe ich den ganzen Zuſammenhang der geiſtigen Erſcheinung), ſo würde das etwas völlig leeres ſein,*) und wenn wir uns nun überhaupt ein möglichſt anſchauliches Bild machen wollen von ſeinem Leben und Sein in den Verhältniſſen in welchen er wirklich war, ſo muß auch alle vorbildliche und urbildliche Wirkſamkeit, welche er ausüben ſoll, doch von dieſem Bilde ausgehn, ſonſt ſezen wir unſre eigne Phantaſie an ſeine Stelle, und dann hört das Vorbildliche am gewiſſeſten auf. Da aber das Vorbildliche ganz und gar von der Geſinnung ausgeht, und dieſe ſich in der allſeitigſten und umfaſſendſten Maxime ausprägt, worin das Einzelne der Verhältniſſe verſchwindet, ſo müſſen wir ſagen, daß wir jener ſinnlichen Anſchaulichkeit ſeines Verhaltens unter ganz andern Umſtänden gar nicht bedürfen, ſondern es kommt darauf an, ſeine Geſinnung unter jenen Verhältniſſen auf uns zu übertragen, ohne unſre Verhältniſſe auf ihn zu übertragen.

Der Hauptſaz war; es müßte uns durch eine ſolche Lebensbeſchreibung das Innere eines Mannes in ſeiner ganzen Entwikkelung ſo klar ſein, daß wir nun auch ſein Verfahren unter andern Umſtänden beſtimmen könnten, wenn wir das auch in jenen Grenzen denken: das würde z. B. in Bezug auf Chriſtus der Fall ſein, wenn wir die Frage ſtellen wollten, Geſezt die Gegner Chriſti wären gar nicht ſo offenſiv zu Werke gegangen, hätten gar keine ſolche Kataſtrophe herbeigeführt, wie würde Chriſtus weiter gehandelt haben? da wäre Chriſtus nicht aus dem Verhältniß ſeines Volks und ſeiner Zeit herausgeſezt, aber man könnte ſagen, das Vermögen, einen andern auf dieſe Weiſe zu berechnen, wenn es auch ſeiner Freiheit gar keinen Eintrag thut, ſo ſtellt es uns doch gewiſſermaßen über ihn, inſofern wir ihn nämlich nachkonſtruiren, ohne daß uns das, was wir durch dieſe Nachkonſtruktion herausbringen, vorliegt. Wenn wir uns betrachten in Verhältniß zu andern unſers gleichen im gewöhnlichen Leben, ſo wird es gewiß einem jeden vorgekommen ſein, daß ein ruhiger Zuſchauer der einen andern genau kennt ſchon eine richtige Vorſtellung davon hat, wie der handeln wird, während dieſer ſelbſt noch im deliberiren begriffen iſt: in einem ſolchen Augenblikke ſteht der betrachtende über dem handelnden, aber auch nur als ein ſolcher, und zwar weil jener ſich nicht im Zuſtande der Betrachtung befindet, ſondern eine ganz andre Aufgabe zu löſen hat. Denn geſezt es trüge uns ein andrer den Fall vor, in welchem ſich der dritte befindet, und es würde die Frage geſtellt, Wird er Ueberlegung anſtellen, oder den Augenblikk zugreifen? ſo werden wir dies auch von ihm zum Voraus wiſſen müſſen, und den frühern Zuſtand der Deliberation ſo unabhängig von dem was wir von ihm ſehn, konſtruirt haben. Das hat ſeinen Grund darin, daß das Betrachten in dem Handelnden auf eine Zeit lang zurükktritt; der, welcher nicht im Handeln (begriffen) iſt, iſt als betrachtender ganz frei, und je genauer er den andern kennt, deſto mehr wird ſeine Konſtruktion mit dem, was jener thut, zuſammentreffen; aber ſteht er deswegen höher als der andre? Nein! — Aber bei Chriſtus müſſen wir zugeben, daß während Chriſti Leben niemand im Stande war, ihn zu kalkuliren, daß, ſo lange ſeine Jünger mit ihm zuſammen lebten, ſie auf einen ſolchen Punkt gar nicht kommen konnten, einmal weil ſie ſich immer in einem ganz andern Zuſtand befanden, in dem nämlich, daß ſie ihn aufnehmen wollten; aber dann auch, weil ſie zu einer Kenntniß ſeines Innern ſo, daß ſie leitend hätte für ein ſolches Urteil werden können, noch gar nicht gelangt waren. Geſezt aber, ſie hätten das gekonnt, und es wäre einer unter ihnen geweſen, der das hätte behaupten können, daß er vorauswiſſen konnte, wie Chriſtus handeln würde in dieſem und jenem Fall, ſo wäre das nur die Wirkung Chriſti ſelbſt, und auf untergeordnete Weiſe werden wir das auf alle ähnliche Fälle anwenden können. Das Verhältniß in welches ſich die Jünger zu Chriſtus ſtellten, war ſein Werk, es waren die Anfänge ſeines dominirenden Einfluſſes. Die erſte Wirkung davon mußte ſein, daß ein ſolches Bild von ihm allmälig in ihnen zu Stande kam, und ſtellte ſie auf keine Weiſe über ihn; und könnten wir mit der vollkommnen Kenntniß ſeines Lebens ihn vollkommen berechnen, ſo ſtänden wir auch nach Erreichung dieſes Zieles nicht über ihm, denn es wäre ſein Werk.[a])

---

*) Ein anſchauliches Bild ergiebt ſich nur, wenn wir ihn denken unter den damaligen Verhältniſſen; dies ſich ſo ergebende Bild enthält das Vorbildliche und Urbildliche ꝛc.

Auf dieſem Wege nun ſind wir an die erſten Anfänge der Geſchichte unſrer ganzen Aufgabe gekommen, denn es iſt offenbar, daß die ganze Wirkſamkeit Chriſti von ihrer geſchichtlichen Seite betrachtet eigentlich auf der Löſung dieſer Aufgabe beruht, darauf, daß ein ſolches Bild Chriſti mit dieſer Wahrheit zu Stande komme, wie es nur entſtehn kann indem wir alle einzelnen zerſtreuten Züge zuſammenfaſſen. Daher müſſen wir auch ſagen: eine jede Auffaſſung Chriſti, die irgend übergegangen iſt entweder in ein ſchriftliches Werk, oder in die Inſtitutionen der chriſtlichen Gemeinſchaft, oder in eine andre Art von lebendiger Ueberlieferung, iſt ein Theil der Löſung unſrer Aufgabe; wir müſſen ſie alſo in dieſer unſrer Geſchichte uns klar machen. Da finden wir von Anfang an den entſchiedenſten Gegenſaz mit allen möglichen Abſtufungen faſt, die ſich nur denken laſſen: Auf der einen Seite ein ſich hingeben an den dominirenden Einfluß der Perſönlichkeit Chriſti von ſeinem öffentlichen Auftreten an, dies ſind die Anfänge des Glaubens; andrerſeits die entſchiedenſte Oppoſition, die aber doch auch eben mit einem Bilde von ihm zuſammenhängt. Von Anfang trat alſo gleich ein Gegenſaz in die Betrachtung Chriſti. Wenn wir nun fragen: worin hatte die Oppoſition ihren Grund? ſo müſſen wir freilich ſagen, in einem Beſtreben, ſich ein reines und richtiges Bild von Chriſtus zu machen, konnte ſie ihren Grund nicht haben, ſondern ſie konnte ihn nur haben in einem Vorurtheil, und von einem ſolchen aus nun allerdings auch keine reine Anſchauung entſtehn. — Die andere, entgegengeſezte Auffaſſung kann man auch ſkeptiſch betrachten, und dann würde die Frage aufzuwerfen ſein, War das auch wirklich das reine Reſultat ſeines Einfluſſes, und eines reinen ganz unbefangnen Geöffnetſeins gegen allen menſchlichen Einfluß, wodurch der Glaube an Chriſtus entſtand? Da treten uns gleich ſehr differente Antworten dieſer Frage entgegen als Kritik der urſprünglichen Auffaſſung. Die Einen ſagen, Ja, es war die reine Einwirkung

---

a) Daher fällt hier jede Spur von einem ſolchen uns über ihn ſtellen gänzlich weg, wenn wir dieſes Ziel auch erreichen könnten. Woher ſollen wir nun einen richtigen Maßſtab der Kritik nehmen?

Chriſti ſelbſt, die Andern dagegen: dieſe Auffaſſung war bedingt durch die Art, wie ſich bei einem großen Theil des jüdiſchen Volks die meſſianiſchen Weisſagungen geſtaltet hatten, und Wirkung des Umſtands daß man damals die Erfüllung derſelben für nahe hielt, und dieſes als ein Verlangen nach einem andern Zuſtande betrachtet konnte natürlich auch ein Keim des Irrthums ſein, wie wir dies kennen in der menſchlichen Seele als etwas ganz allgemeines, daß man ſeine Hoffnung an Gegenſtände heftet, die ſich doch nicht erfüllen können. Es fragt ſich: wie ſollen wir uns nun in der ganzen Behandlung unſers Gegenſtandes zu dieſer Kritik ſtellen? Es kann ſehr verſchieden geſchehn; wir könnten zuerſt ſagen, Wir ſind ja einig im Glauben an Chriſtus; können zugeben, daß im erſten Anfange allerdings auch die Jünger von ganz falſchen Erwartungen mögen ausgegangen ſein, und alſo werden ſie ſich auch dann manches, was Chriſtus gethan hat, auf eine ganz andre Weiſe erklärt, und ihn alſo oft mißverſtanden haben; aber das gehört einer Zeit an, von welcher uns keine Spur mehr übrig geblieben iſt, ſondern was wir haben ſind nur Reſultate des durch Chriſtus ſelbſt berichtigten Bildes von ihm, nachdem ſie jene falſchen Hoffnungen ganz hatten fahren laſſen. Sie ſehn wol leicht, ich hätte noch ſagen können: wir ſind nicht nur einig im Glauben an Chriſtus, ſondern auch im Glauben an die Schrift, und betrachten ſie als ein Werk des göttlichen Geiſtes, und indem wir alſo alles, was uns in dieſen Schriften von Chriſtus geſagt iſt, auf dieſen zurükkführen, ſo ſind wir einig darüber, daß von allfälligen frühern Irrthümern der Jünger nichts mehr darin übrig iſt: ich habe mich alſo mit jenem begnügt, und dieſes nicht geſagt, weil ſich hiergegen allerlei andre Einwendungen machen laſſen, aber dieſes was ich geſagt habe, können wir geltend machen rein vermöge unſers Glaubens an Chriſtus.

Stellen wir uns nun aber die Frage, ob wir auf dieſe Weiſe unſre Aufgabe vollſtändig löſen würden, wenn wir von unſerm Glauben ausgehn, ſo wäre das denn doch zu bezweifeln; nämlich wir hätten ſie dann nicht auf eine rein geſchichtliche Weiſe gelöſt, und daraus würden wir uns ſelbſt in Bezug auf die Folgen, welche unſre Auffaſſung haben könnte, den bedeutendſten Nachtheil zufügen. Wir dürfen uns bei allen ſolchen Verhandlungen[a]) den gegenwärtigen Zuſtand der chriſtlichen Kirche[b]) nicht verbergen, ſonſt würden wir uns ſelbſt gänzlich dem entſagen, einen Einfluß auf ſie zu üben, und dazu ſind wir doch alle, welche ſich dem theologiſchen Studium widmen, berufen. Wenn wir alſo z. B. allein davon ausgingen, das wir in dem Glauben an Chriſtus übereinſtimmen, und alſo von dieſem Glauben ausgehn, ſo würde unſre Darſtellung nur einen Werth haben für diejenigen, welche eben ſo in dem Glauben an Chriſtus mit uns einig ſind; nun aber wiſſen wir, daß es in dieſem Glauben erſtaunliche Differenzen giebt, und daß ein großer Theil der Kirche, namentlich in unſerm Vaterlande, ich will nicht ſagen im Unglauben, aber ſich in einem gewiſſen Minimum des Glaubens befindet, für welche die Vorausſezung welche wir machen würden, gar nicht mehr iſt.[c]) Sollen wir uns auf ſolchen unſre Wirkſamkeit beſchränkenden Standpunkt ſtellen? Das würden wir eigentlich nur verantworten können, wenn wir glaubten: wenn wir hier einem andern Geſichtspunkt irgend etwas einräumen, ſo könnten wir ſelbſt aus der Sicherheit und Feſtigkeit unſers Glaubens herausfallen; aber das hieße dem Glauben ſelbſt Unrecht thun, denn grade indem wir als Theologen auf einem wiſſenſchaftlichen Standpunkt uns befinden, ſo müſſen wir bei jedem Schritt genau wiſſen, was wir thun, und es ſoll uns in unſern Verhandlungen nichts unverſehens geſchehen, auch nicht geſchehn daß wir unverſehens um unſern Glauben kommen könnten. Da aber unſer Glaube der Glaube an eine Thatſache iſt, ſo iſt er auch abhängig von der Thatſache: aber eben deswegen müſſen wir es in dem Intereſſe unſers Glaubens für unſre bedeutendſte Aufgabe halten, auch andern dieſe Thatſache zu ſolcher Anſchauung zu bringen, wie ſie in uns Quelle des Glaubens iſt. Schließen wir aber zum voraus jede andre Auffaſſung aus, ſo benehmen wir uns dies; alſo fragen wir, Wie ſtellt ſich unſre Aufgabe? — Wir müſſen bei der Löſung derſelben ſo zu Werke gehen, wie bei der Löſung jeder ähnlichen, in Betreff eines Menſchen der gar nicht mehr in irgend einer Hinſicht ein Gegenſtand des Glaubens für

---

a) Disciplinen.

b) auf unſerm theologiſchen Standpunkt.

c) faſt wegfiele, oder: für dieſe wäre unſre Behandlung werthlos.

uns iſt. Zur Erforſchung der Wahrheit iſt die Prüfung auch andrer Anſichten immer nothwendig; und wenn einer in irgend einer Hinſicht auch ſo ein Widerſpruchszeichen iſt, wie Chriſtus in ſeinem Leben war und immer noch geſtellt iſt, ſo würden wir jeden für einen Thoren halten, der da wollte zu einem wahren Bilde des Menſchen gelangen, und ſich wollte blos an die Ausſprüche ſeiner Freunde und Vertheidiger halten. So müſſen wir alſo auch hier zu Werke gehen: geſezt alſo, wir hätten Darſtellungen aus dem Leben Chriſti, die da herrührten von ſeinen Gegnern, ſo müßten wir ſie mit ganz unbefangner Kritik zum Gegenſtand unſrer Unterſuchung machen, und müßten alle Punkte worauf ſich dieſe erſtrekkte uns ſo feſtzuſtellen ſuchen, wie es ſich als Reſultat der Kritik, welche die entgegengeſezten Ausſagen vergleicht, ergeben würde. Nur wenn wir überall auf dieſe Art zu Werke gehn, und die gegneriſchen Anſichten auf dieſe Weiſe zu Hülfe nehmen, können wir die Aufgabe ſo löſen, wie ſie von Theologen gelöſt werden ſoll; und ſo müſſen wir damit anfangen, zu beklagen vor allem, daß wir ſo wenig andres Material haben als das, was in den Nachrichten der Jünger Chriſti liegt. Hierbei kann uns etwas zu großer Beruhigung dienen, was aus jedem andern Geſichtspunkte ungünſtig wäre, daß nämlich dieſe Nachrichten ſo beſchaffen ſind, daß alle Zweifel, welche über die Perſon Chriſti, inwiefern er Gegenſtand eines ſolchen Glaubens wie der Glaube der Chriſten iſt, ſein können, in allen dieſen Nachrichten von je her auch ihre Nahrung gefunden haben, und ſie ſomit die Stelle zugleich mit vertreten können von ſolchen Nachrichten, welche von ſeinen Gegnern ausgegangen wären, denn es wird uns nirgend fehlen an Auslegungen dieſer Nachrichten, welche ganz von derſelbigen Geſinnung ausgehn und zeigen, wie von dieſer Geſinnung aus auch damals die Thatſachen müſſen aufgefaßt ſein; alſo: wenn wir, da das andre ſo ſehr fehlt, nur auf die verſchiedne Betrachtungsweiſe der Nachrichten, welche wir von Chriſtus haben, zurükkgehn, ſo können wir uns ziemlich auf einen ſolchen Standpunkt ſtellen wie wenn wir ein reicheres und mannigfaltigeres hiſtoriſches Material hätten. Wenn ich nun aber geſagt habe: wir ſind unter uns in dem Glauben an Chriſtus übereinſtimmend, gehn von gleicher Vorausſezung aus, d. h. von einer gleichen Anſicht ſeiner Perſönlichkeit aus in dem ganzen Umfang des Worts, als eben ihrer Natur nach der Gegenſtand eines ſolchen Glaubens [iſt], ſo habe ich freilich etwas geſagt, was ich nur in einem gewiſſen weitern und unbeſtimmten Sinne verantworten kann, und wir müſſen allerdings die Frage ſtellen: geſezt wir wollen uns auf jene rein geſchichtliche Betrachtungsſtufe ſtellen, ob wir nicht, um uns zu verſtändigen und ſicher zu ſtellen, daß alle daſſelbige denken bei dem Geſagten, nicht vorher noch über die Identität und Differenz der Vorſtellung von Chriſtus, welche wir mitbringen — ob wir uns nicht über dieſe erſt bis auf einen gewiſſen Punkt ausgleichen oder ausſprechen müſſen?

---

4. Stunde. »Wir müſſen alle Meinungen berükſichtigen, ſonſt geben wir den theologiſchen Standpunkt auf. Iſt die Perſon nicht zu halten, ſo muß auch das Chriſtenthum als ſolches aufgegeben werden, und nur das für ſich wahre daran muß bleiben. Man darf die Nazaräer nicht verwechſeln mit unſern heutigen. Jene ließen die Wunder, dieſe aber machen die Apoſtel zu urtheilsloſen und legen Chriſto eine pia fraus bei. Ihre Negation des übernatürlichen brauchen wir aber gar nicht zu beſtreiten, weil wir die Natur nicht ausgemeſſen haben. — Nur daß Chriſtus gewußt habe wie ers mache, macht ihn unwürdig Gegenſtand der Verehrung zu ſein.«

21. Mai. Fragen wir, wiefern wir uns bei der Lebensbeſchreibung Chriſti unparteiiſch ſtellen ſollen oder dürfen in Betreff der verſchiednen Anſichten, welche von Anfang an über die Perſon Chriſti beſtanden haben, ſo müſſen wir ſagen, Eigentliche Nachrichten und Dokumente von den urſprünglichen Gegnern haben wir nicht; wir haben kaum andre als ſolche, welche von ſeinen Schülern herrühren, dieſe haben die chriſtliche Kirche in ſeinem Auftrag gegründet, und wir gehören der chriſtlichen Kirche an. Sofern haben wir uns ſchon gegen diejenigen erklärt, welche Gegner Chriſti waren, und haben durch einen urſprünglichen Entſchluß

in gewiſſem Grade die Vorſtellung von Chriſtus, welche unter ſeinen Jüngern herrſchte, zu der unſrigen gemacht. Aber dieſes „nur in einem gewiſſen Grade" iſt der Punkt, an welchen ſich die Schwierigkeit knüpft; nämlich wir haben nur [n] Nachrichten von großen Differenzen in Bezug auf die Vorſtellung von der Perſon Chriſti, welche auch ſchon unter den erſten Chriſten ſtattgefunden haben, und nun haben ſich dieſe Differenzen von Zeit zu Zeit innerhalb der chriſtlichen Kirche wiederholt. Ja wenn wir nur z. B. bei der Gegenwart ſtehn bleiben wollen, ſo finden wir von der chriſtl. Kirche aus ſo verſchiedne Darſtellungen über die Perſon Chriſti, daß auch ſolche darunter ſind, von denen wir ſagen müſſen, Wenn einer ſie annimmt, kann er nicht mehr Chriſt bleiben;*) wie ſollen wir uns auf dem Felde der hiſtoriſchen Kritik gegen dieſe verſchiednen Anſichten ſtellen, wie können wir es mit unſrer religiöſen Ueberzeugung vereinigen, wenn wir ſagen: wir wollen thun, als ob wir dieſe gar nicht hätten und wollen rein aus den Evangelien die Thatſachen ermitteln, alſo mittelſt der Betrachtung über das Leben Chriſti uns erſt eine Ueberzeugung über ſeine Perſon bilden, und alſo entweder dann unſern Glauben aufgeben, oder durch dieſe Unterſuchung in unſerm Glauben deſto mehr befeſtigt werden? Ich glaube, wir dürfen doch als Theologen gar nicht ſchwanken darüber, welchen Weg wir einzuſchlagen haben. Wenn wir ſagen, Wir wollen auf die Vorſtellungen derer, welche aus ihren Betrachtungen des Lebens Chriſti ein dem Glauben abholdes Reſultat gewonnen haben, gar keine Rükkſicht nehmen, ſo würden wir nicht theologiſch handeln; wir würden den theologiſchen Standpunkt aufgeben, denn der leidet nicht, daß wir eine Unterſuchung abweiſen. Wir können dabei nur zweierlei annehmen: die Thatſache iſt entweder eine ſolche geweſen, daß ſie eben dieſe Vorſtellungen auf die eigentlichſte Weiſe wiedergaben, und da fehlte es dem chriſtlichen Glauben, wie er ſich in dieſer Reihe von Jahrhunderten geſtaltet hat, an dem Fundament, denn er ruht ganz und gar auf der Perſon Jeſu: wir müßten ſagen, Es haben beſondre Umſtände obgewaltet, daß aus dieſem, welches eigentlich nichts wäre, eine ſolche Erſcheinung wie die chriſtliche Kirche geworden iſt, und müßten uns beſcheiden daß das zu den Führungen Gottes mit dem menſchlichen Geſchlechte gehört, daß auf einen wohlgemeinten Irrthum ein ſo großer Theil der menſchlichen Bildung gebaut worden ſei, und die Aufgabe wäre, auf die möglichſt leiſe[a]) Weiſe den Irrthum wieder aufzuheben und zur Wahrheit zurükkzukehren, d. h. die religiöſe Gemeinſchaft, welche die chriſtliche Kirche iſt, mit allem Wahren, was ſie in ſich ſchließt, ſo feſtzuſtellen, daß die Vorſtellung von der Perſon Chriſti etwas gleichgiltiges wäre, und das Richtige an die Stelle des vorigen Falſchen träte. Könnte nachgewieſen werden, daß dieſe Vorſtellung die Thatſache wirklich darſtelle, ſo wäre nichts anders als dieſes übrig. Wollen wir den wiſſenſchaftlichen Standpunkt behaupten, ſo dürfen wir die Unterſuchung nicht ſcheuen; wollen wir Theologen ſein, ſo muß die wiſſenſchaftliche Richtung und der chriſtliche Glaube ſich vertragen. Wollen wir aber aus einer dunkeln Beſorgniß, es könnte ſich ſo finden, die Unterſuchung von der Hand weiſen, ſo täuſchen wir uns ſelbſt: denn daß wir ſie abweiſen, wäre ſchon ein Produkt des Unglaubens, und wir würden dieſen keineswegs los, ſondern gäben ihm ein Recht, und wir wären im Widerſpruch mit uns ſelbſt. Alſo iſt uns nichts andres übrig als wir müſſen die Unterſuchung anſtellen, und müſſen dieſe Vorſtellung mit in unſre Darſtellung[b]) aufnehmen.

---

*) Anſichten, bei denen der Name Chriſt faſt bedeutungslos iſt.

Nun laſſen Sie uns der Sache näher treten, und uns den status causae etwas deutlicher machen. Der beruht darauf, der chriſtliche Glaube, wie er in der chriſtlichen Kirche weſentlich geltend geworden iſt, macht einen Unterſchied zwiſchen Chriſtus und allen andern Menſchen. Ich bitte ſehr wohl zu bemerken, wie ich mich ausgedrükkt habe, denn wir können nicht leugnen, es hat in den Anfängen der chriſtl. Kirche einen Glauben gegeben, der dieſes nicht in ſich ſchloß, aber der iſt ein ganz andrer als die Vorſtellungsweiſe, welche jezt dem kirchlichen Glauben gegenüber geſtellt wird. Nämlich diejenigen Chriſten der erſten Zeit, welche man mit dem Namen Nazaräer oder Ebioniten bezeichnete, machten keinen ſolchen Unterſchied zwiſchen Chriſtus und allen andern Menſchen, ſondern legten den Ausdrükken, welche in der h. Schrift von Chriſto gebraucht werden; nicht einen Sinn bei, wie ihn die kirchliche Lehre nachher feſtgeſtellt hat. Sie nahmen auch keine verſchiedne Entſtehungsweiſe der äußerlichen menſchlichen Perſon Chriſti an, ſie hielten ihn für einen Menſchen dem Weſen nach wie alle andre. Aber dieſes waren Juden, welche in ihren Glauben ſchon den Glauben an Menſchen, denen ſich Gott auf beſondre Weiſe offenbarte, aufgenommen hatten, und das lag in ihrer Vorſtellung von Chriſto auch; indem ſie ihn auch nur für den höchſten unter den Profeten anſahen, ſo nahmen ſie doch eine übernatürliche Offenbarung in ſeiner Perſon an in der Analogie mit der Art, wie ſich Gott den Profeten offenbart und zu den Menſchen geredet hatte; ſie nahmen das Uebernatürliche auf, aber ſie ſagten: Chriſtus iſt nicht der einzige, den wir ſo finden. So war in dem Begriff des Profeten auch der des Wunderthuns enthalten, alſo dieſes hatten ſie auch mit aufgenommen. Die Art aber, wie man in der neuern Zeit den Unterſchied zwiſchen Chriſtus und allen andern Menſchen aufheben will, ſchließt jenes gar nicht mit ein, ſondern ſteht im Zuſammenhang mit ganz andern Behauptungen, nämlich daß es überhaupt keine beſondre Offenbarung gebe und keine Wunder, und dadurch kommt die Sache ganz anders zu ſtehen. Jene nazaräiſche Anſicht von Chriſto hindert gar nicht den Glauben an Jeſum als den von Gott geſandten, dem die Menſchen zu folgen hätten um ihr Heil zu finden, und in Bezug auf welchen alles frühere nur eine Vorbereitung geweſen. Aber wenn nun die heutige neoteriſche Vorſtellung ſagt, Es iſt nicht möglich, daß Chriſtus ſollte auf eine andre Weiſe als alle andern Menſchen geworden ſein als Menſch, daß in einem Einzelweſen der menſchlichen Gattung etwas ſein ſollte, was den Einzelnen von allen andern auf eine beſtimmte Weiſe unterſcheidet anders als das Verhältniß der verſchiednen menſchlichen Thätigkeiten und Fähigkeiten: es iſt nicht möglich, daß im Gebiet der Natur etwas ſich über die Natur hinaus ereignen kann, und noch weniger, daß einer Gott und Menſch kann in Einer Perſon ſein; ſo laſſen Sie uns noch nicht darauf ſehen, was eigentlich der Gehalt dieſer Negation ſei, und wie wir uns gegen dieſe ſtellen können, ſondern laſſen Sie uns ſehen, wie ſich dieſes verhält zu unſern Nachrichten von Chriſto, welcher zu gleicher Zeit der Grund der chriſtl. Kirche iſt, und zu dem Entſtehen des chriſtlichen Glaubens überhaupt. Das können wir nicht leugnen und auch diejenigen nicht, welche jene Vorſtellung aufſtellen, daß unſre Evangeliſten Thaten von Chriſto erzählen, welche ſie als Wunder geltend machen wollen, und alſo, daß eben dieſes die Ueberzeugung geweſen iſt dieſer Schriftſteller; und wenn man nun dagegen ſagt: dieſe Schriftſteller ſind gar nicht mehr unmittelbare Augenzeugen, ſondern wir haben nur ſpätere Produktionen vor uns, ſo müſſen wir ſagen, daß wir auch in den erſten Reden der Verkündiger des Chriſtenthums die Beziehung auf dieſe Thatſachen finden, und daß das doch die Meinung der erſten Augenzeugen geweſen iſt, ja daß dieſe Meinung auch mit die des Volkes geweſen iſt. Nun wohl! wenn dies alles auf eine im allergewöhnlichſten Sinn des Worts natürliche Weiſe zugegangen iſt, wie verhält ſich denn dieſe erſte Verkündigung des Chriſtenthums und wie verhält ſich Chriſtus ſelbſt dazu? Alſo, ſagen wir, ſie haben ſich täuſchen laſſen durch den oberflächlichen Anſchein, die Sache iſt ihnen wunderbar vorgekommen ꝛc. Das ſind alſo Leute geweſen von ſehr wenigem Urtheil, und daran würden nicht nur die Verfaſſer der Lebensbeſchreibungen Chriſti, ſondern daran würden auch alle Apoſtel denſelben Theil haben, und die chriſtliche Kirche ruht dann auf den Ausſagen ſolcher Menſchen, welche wir als Menſchen von einer ſehr geringen Urtheilskraft anſehen müſſen. Nun könnte man noch ſagen: das ſchadet nichts großes, denn dies Gebiet iſt mehr oder minder phyſikaliſches Gebiet, wie eine Erſcheinung zu Stande gekommen iſt, wenn ſie nur die Lehre Chriſti richtig vorgetragen haben. Das führt uns darauf zurükk: wie erſcheint uns denn Chriſtus ſelbſt unter jener Vorausſezung? hat er gewußt, daß das ein Irrthum iſt, daß man dieſe Thatſache für wunderbar hielt und hat zugeſehen, daß ſich nun der Glaube an ihn auf dieſe Thatſachen wenigſtens mit gründete, hat er ſeine Jünger und das Volk in dieſem Irrthum gelaſſen, und ſich dieſen Irrthum zu Nuz gemacht; ſo müſſen wir ſagen, daß er ſich wenigſtens einer pia fraus ſchuldig gemacht hat. Wir wollen gelten laſſen, er hat dabei eine gute Abſicht gehabt, er hat das als einen günſtigen Umſtand angeſehen, weil das ſeine Autorität begründen half, er hätte gemeint, er wolle ſich das als eine göttliche Schikkung gefallen laſſen und davon den beſten Gebrauch machen, um die Menſchen dadurch feſt an ſeine Lehre zu halten und ſeinen Inſtitutionen

---

[a]) mildeſte.

[b]) Unterſuchung, d. h. ſie berükkſichtigen.

Eingang zu verſchaffen: — ſo werden wir doch ſehr bedenklich ſein müſſen dagegen, ihn irgend wie als einen Gegenſtand der Verehrung gelten zu laſſen, ſondern wir würden ſagen müſſen: das muß[a]) allerdings eine göttliche Schikkung geweſen ſein, und wenn nun Chriſtus ſo ehrlich geweſen wäre, dem zu widerſprechen und den Menſchen zu ſagen, Es iſt kein Wunder, es iſt nichts beſonderes: ſo würde eben die chriſtliche Kirche nicht zu Stande gekommen ſein, und da die Menſchen nur ſo zu ergreifen waren, ſo will er das zu einer göttlichen Schikkung machen.[b]) Aber können wir wol behaupten, daß allein auf die Ausſage Chriſti und die Autorität Chriſti auch dieſes Gebäude der chriſtl. Kirche fortbeſtehen ſoll, nachdem wir dieſe Einſicht erlangt haben? da wird jeder antworten: Nein, nicht auf der Autorität Chriſti kann, da dieſe nicht mehr fortbeſteht, die Kirche, ſondern nur auf dem kann ſie beſtehen bleiben was Gutes ihr zu Grunde liegt! — Aber da hört Chriſtus auf, in einem beſondern Verhältniß zur chriſtl. Kirche und zum menſchlichen Geſchlechte überhaupt zu ſtehn: wir müſſen an den allgemeinen Grundſäzen und Lehren hangen bleiben, aber die Perſon Chriſti kann nicht mehr dieſelbige Geltung haben. Sonach wird es immer ſo herauskommen, daß der chriſtliche Glaube als ſolcher bei dieſer Vorſtellung von Chriſto nicht beſtehen kann. Wenn ſich Chriſtus mit dem Bewußtſein, daß das ſich nicht ſo verhalte, dieſen Glauben hat gefallen laſſen, ſo müſſen wir auf ſeine eigene Wahrheit[c]) zurükkgehn, und dann bleibt nichts anders übrig, als daß er für ſeine Zeit ein Träger für dieſe Grundſäze, für dieſe Lebensweiſe und Einſichten geweſen iſt, die aber nun eines ſolchen gar nicht mehr bedürfen können.

Wenn wir nun noch auf die beſondere Weiſe ſehen, wie ſich dieſe Vorſtellung geltend macht, und wie ſie in den verſchiedenen Darſtellungen ausgeführt wird, ſo kommen dabei noch andere Umſtände in Betracht; nämlich auf der einen Seite wird die Sache dargeſtellt, ſo daß der Glaube an die beſondere Dignität Chrſti nur habe entſtehen können aus früheren Vorſtellungen, aber in

---

a) = müßte.

b) ſo wäre das eben göttliche Schikkung.

c) was für ihn wahr geweſen iſt.

einer ſolchen Art, daß ſie doch eigentlich gar keinen Grund der Wahrheit hatten. Wenn Sie z. B. leſen im Leben Jeſu vom Herrn Dr. Paulus, wie ſich die Juden in ſpäterer Zeit aus gewiſſen altteſtamentlichen Sprüchen hätten die Idee gebildet von einem ewigen oder uranfänglichen Meſſiasgeiſt, der nun in der Perſon Chriſti erſchienen wäre, und daß ſich darauf der Glaube an Chriſtus gegründet habe, ſo iſt das nichts anders als das Produkt einer falſchen Interpretation; und wenn wir ſagen, in jenen Stellen liegt das nicht, wir können es uns nicht aus ihnen eruiren als ihren eigentlichen Inhalt, ſo würde der Glaube an Chriſtus ohne Fundament geweſen ſein, und müßte auf einem Irrthum beruht haben, und auch wir müßten ſagen: Chriſtus war ein Werkzeug Gottes für eine gewiſſe Zeit; er hat ſich deſſen bedient, um dieſe geſchichtliche Erſcheinung zu produciren, aber indem wir jezt zur Erkenntniß kommen wie es eigentlich mit der beſondern Dignität Chriſti ſteht, ſo müſſen wir dieſe aufgeben, und nur das bleibt Wahrheit, was ſich davon völlig abſondern läßt. So ſteht die Sache, das ſind die natürlichen Reſultate, wenn dieſe Vorſtellungen die weſentlich richtige Darſtellung der Thatſache ſind.

Wie ſtehen wir gegen dieſe Negationen? können wir ſie entkräften? können wir das von einer jeden oder wenigſtens von mehreren dieſer Erzählungen von wunderbaren Thaten Chriſti beweiſen, daß nun wirklich etwas wunderbares, etwas ſchlechthin übernatürliches dabei zum Grunde gelegen hat? Dieſe Frage ſchließt nun ſchon etwas in ſich, wozu es uns ganz und gar an dem Materiale fehlt; denn um darzuthun daß etwas ſchlechthin übernatürlich iſt, muß man ja mit der Natur fertig ſein, muß man die Grenzen der Natur beſtimmen können, und damit würden wir wieder in ein Gebiet kommen, welches erſtens gar nicht das unſrige iſt, zweitens wiſſen wir ja, wie ſehr der menſchliche Geiſt noch immer mit der Erforſchung der Natur begriffen iſt, und es giebt ja ſchon ſo vieles, was früherhin jeder würde für übernatürlich gehalten haben, was er aber jezt durchaus für natürlich erkennt, und daß wir uns nicht anheiſchig machen können, von etwas die Uebernatürlichkeit zu beweiſen. Dieſes alſo iſt eine dogmatiſche Behauptung, die wir gar nicht in unſre Unterſuchung aufnehmen und noch weniger von ihr ausgehen können. Niemand kann behaupten, daß in der Art wie die Wunder Chriſti erzählt wären, die poſitive Behauptung einer abſoluten Uebernatürlichkeit liege. Das iſt ein Gedanke, der damals gar nicht konnte aufgefaßt werden in dieſer Beſtimmtheit; das iſt es alſo gar nicht worauf es ankommen kann, und wenn dieſe ganz den Glauben zerſtörende Vorſtellung keinen andern Grund hat als den, daß man kein abſolut übernatürliches zugeben kann ohne zugleich den Begriff der Natur aufzuheben, ſo beruht die ganze Operation auf einem völlig unrichtigen[a]) Grunde, und ſolch Mißverſtändniß ſcheint denn freilich ſehr häufig zum Grunde zu liegen. Aber es iſt ein großer Unterſchied ob wir ſagen: das können wir ganz dahin geſtellt ſein laſſen; oder: Chriſtus iſt ſich[b]) in der Art und Weiſe, wie er gewirkt hat, als eines damals im Gebiet der Natur liegenden bewußt geweſen, und hat doch den Glauben an etwas übernatürliches gelten laſſen: darin liegt eine pia fraus. Aber zwiſchen den beiden Behauptungen liegt eine ſolche Kluft, daß nicht nöthig iſt die eine oder die andere aufzuſtellen.

5. Stunde. „Eben ſo müſſen wir uns ſtellen gegen die doketiſche Anſicht im weitern Sinn, die aus Gott und Menſch entſteht wenn man die göttlichen Eigenſchaften nicht will quiesciren laſſen, und die in der gewöhnlichen Vorſtellung ſehr häufig vorkommt. Dieſe ſchadet dem Glauben nicht, aber die Auffaſſung eines zuſammenhängenden Lebens wird unmöglich. Für die chriſtliche Kirche iſt der heilige Geiſt daſſelbe was das göttliche in Chriſto für das einzelne Leben. Dort erkennen wir die Nothwendigkeit einer rein geſchichtlichen Auffaſſung und wiſſen doch den Glauben damit zu vereinigen, weil wir den heiligen Geiſt nur als

---

[a]) unwichtigen.

[b]) als eine (x) das damals als Natur erkannte überſteigende (u) Kraft nicht bewußt geweſen.

die im innerſten treibende Kraft anſehen, alles äußerlich hervortretende aber rein menſchlich verſtehen. Alſo müſſen wir auch hier eine ſolche Vereinigung ſuchen. Beide Kautelen zuſammengenommen bleibt die Löſung der Aufgabe möglich ſoweit die Beſchaffenheit der Quellen es geſtattet.«

22. Mai. Das Reſultat unſerer bisherigen Betrachtung wird darauf hinauslaufen, daß dieſe neoteriſche Anſicht von der Perſon Chriſti, welche das Wunderbare als eine bloße Täuſchung erklärt,[a]) allerdings eine Darſtellung des Lebens Chriſti erleichtert, weil er dadurch ganz auf dieſelbige Linie tritt, wie alle gewöhnliche Menſchen, aber daß eben deswegen dieſe Anſicht einen eigentlichen Glauben an ihn ganz aufhebt, und, wenn ſie konſequent ſein will, allerdings die Forderung aufſtellen muß, das wahre und göttliche des Chriſtenthums von der Perſon des Stifters zu trennen. Ich glaube, man darf hier gar nicht einmal ein Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit recht in Anſpruch nehmen, ſondern nur fragen: ob wir die ganze weltgeſchichtliche Wichtigkeit des Chriſtenthums auf eine ſolche Grundlage bauen können,[b]) ob es in der Natur der Sache liege, daß ſo rein auf gar nichts die geſchichtliche Entwikkelung gebaut ſei, um die Sache in ihrer reinen Unnatürlichkeit darzuſtellen. Wenn wir ferner bei der Negation, daß es in der Welt der Erſcheinung und Erfahrung nichts abſolut übernatürliches geben könne, ſagen: wir können uns gegen dieſe nicht erklären, da keiner ſagen kann daß wir die Natur ausgeforſcht hätten[c]) ſo müſſen wir doch nun in dieſer Beziehung uns eine Linie zu ziehen ſuchen welche die Grenze bildet: Wenn wir auf der einen Seite zugeben, es könne eine ſolche Anſicht der Sache aufgeſtellt werden, daß ſowohl die höhere Dignität Chriſti als auch im Zuſammenhang mit dieſer die

---

a) was doch das Minimum bleibt, welches dabei vorausgeſezt werden muß.

b) ob irgendwo ſo auf gar nichts wichtige Inſtitutionen [Inſtitute] gebaut ſeien, ſo ſieht man die Dürftigkeit und Unnatürlichkeit derſelben.

c) gar nicht vertheidigen, weil die Natur nie kann ausgemeſſen ſein [für uns ewig ungemeſſen bleiben wird].

einzelnen unter den Charakter des Wunders fallenden Aeußerungen derſelben erſcheinen können als der Natur gemäß! aber nicht der gewöhnlichen alltäglichen Natur, ſondern in dem Sinne, daß dieſe ganze Erſcheinung im Ganzen und Einzelnen in den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge auf dieſelbige Weiſe verwebt ſei, wie alles: Wenn wir dieſe Möglichkeit zugeben müſſen, ſo können wir auf der andern Seite die ſtrenge Grenze ziehen, daß, wenn jemand behaupten will, es ſei in dem eignen Bewußtſein Chriſti eine Täuſchung geweſen in Beziehung auf ſeinen höheren Beruf und ſein eigenthümliches Verhältniß zu Gott, und diejenigen Handlungen, die als Wunder im Leben Chriſti erzählt werden, ſeien entweder zufällige Ereigniſſe wovon die Urſache ganz außerhalb ſeines Willens gelegen hätte, oder es ſeien Kunſtſtükke, die er abſichtlich zur Täuſchung verrichtet habe vermöge Anwendung von ihm bekannten Kräften, die aber zugleich auch allen Andern hätten bekannt ſein können, ſo ſind das die Punkte, welche man nicht zugeben kann, ohne daß Chriſtus aufhören muß ein Gegenſtand der Verehrung zu ſein, denn dieſe verträgt ſich mit keiner Art von Täuſchung.

Nun laſſen Sie uns eine entgegengeſezte frühere, und jezt auch noch dem Weſen nach als dieſelbe vorkommende Anſicht von der Perſon Chriſti in Betracht ziehen. Nämlich wenn die eigenthümliche Dignität Chriſti, das ihn ſpezifiſch von allen Menſchen unterſcheidende, ſein eigenthümliches Verhältniß zu Gott in ſich ſchließend, auf eine ſolche Weiſe ausgedrükkt wird wie es bisweilen in dem rechtgläubigen Ausdrukke der Kirche geſchieht, daß er Gott und Menſch in einer Perſon geweſen ſei, ſo kann dies leicht ſo vorgeſtellt werden, daß ein wahrer Widerſpruch darin liegt: Unbeſchränktes und Beſchränktes in einer Einheit des Lebens, in einer fortlaufenden zeitlichen Erſcheinung zuſammen, kann ſchwerlich ohne Widerſpruch aufgefaßt werden; und wenn eine Behauptung in dieſer Form, wie ſie die Schrift nirgend aufſtellt, in der Abſicht aufgeſtellt wird, die eigenthümliche Würde Chriſti außer allem Zweifel zu ſtellen, ſo iſt natürlich, daß hernach wenn man ſich beſtreben muß, den ſich aufdrängenden Schein des Widerſpruchs aufzulöſen, nicht die göttliche Seite*) leiden muß ſondern die menſchliche, und ſo die doketiſche Anſicht entſteht, nur in einem weitern Sinne, als es früher gewöhnlich geſchah. Die Meinung, daß Chriſtus keinen wahren menſchlichen Leib gehabt hätte, ſondern daß dieſer nur Schein geweſen ſei, mag in dieſer ihrer beſondern Stellung mehr ihren Grund gehabt haben in der Meinung von der Materie in verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen. Aber in jener Behauptung, wenn ſie zur Anſchauung gebracht werden ſoll im einzelnen, und wir fragen uns, Wie hat ſich in dem einzelnen das Göttliche, und wie hat ſich in dem einzelnen das Menſchliche manifeſtirt? ſo ſind zwei Auswege möglich, der eine: daß man ſagt, Chriſtus iſt allerdings Gott geweſen, aber während ſeines irdiſchen Lebens haben die göttlichen Eigenſchaften in ihm quiescirt. Es bedarf nicht viel Ueberlegung um einzuſehen, daß dieſe Ausſage aus bloßen Worten beſteht, und kein Gedanke übrig bleibt, wenn man nicht andere Lehren aufſtellen will, welche den in der Chriſtenheit geltenden eben ſo zuwider ſind; denn bei jener Anſicht muß man entweder ein Sein des göttlichen Weſens in ihm ohne alle Thätigkeit annehmen, oder man muß das göttliche Weſen von den göttlichen Eigenſchaften ſondern, was die chriſtliche Theologie nie zugab. Der andere Ausweg iſt, daß das Menſchliche mehr der äußere, auch im einzelnen willkürlich angenommene Schein geweſen ſei, als der eigentliche Gehalt geweſen ſei; und das iſt der Doketismus im weiteſten Sinne des Worts. Eine von beiden Naturen muß mehr oder weniger bloßer Schein ſein. Aber wenn wir die auch heutigen Tags unter den Chriſten herrſchenden Vorſtellungsarten, wie ſie ſich im gemeinen Leben bei Geſprächen darbieten, betrachten, ſo finden ſich die häufigſten Spuren dieſes verborgenen Doketismus;a) und je ſtärker der Glaube an die Gottheit iſt, deſto mehr verwandelt ſich der Glaube an die Menſchheit in einen bloßen Schein. Wenn nun der Glaube an die Erlöſung oder das Heil in Chriſto auf der Vorausſezung des Göttlichen in Chriſto ruht, ſo thut dieſe Anſicht von der Sache dem Glauben keinen Schaden: aber die Aufgabe, eine wirkliche Anſchauung von dem Leben, von dem menſchlichen Daſein und Wirken Chriſti zu

---

*) Natur.

---

a) Dieſen Doketismus finden wir ſehr oft in den gemeinen Vorſtellungen von Chriſto. — And.: Aber wenn wir die chriſtlichen Vorſtellungsarten des gemeinen Lebens betrachten, ſo finden ſich häufig Spuren dieſes verborgenen Doketismus geſtalten, iſt dabei ganz unanſtößlich. Verwandelt ſich in dem Zuſammenſein ſelber mit dem Göttlichen in demſelbigen Moment das Menſchliche in ſeiner weſentlichen Natürlichkeit in einen bloßen Schein, ſo kann auch der Zuſammenhang zwiſchen dem einen Moment und dem andern ſich, ſofern er menſchlich begründet ſein ſoll, in bloßen Schein verwandeln. Sobald man die einzelnen Momente im Leben Jeſu, z. B., die häufigſten und natürlichſten immer unter der Formel eines Zuſammenſeins der Gottheit und der Menſchheit in dem einzelnen Lebensmomente erklären will, ſo muß man immer entweder auf das Quiesciren der göttlichen Eigenſchaften zurükk gehen, oder man muß ſich das menſchliche in einen bloßen Schein verwandeln, oder man kommt auf die Anſicht zurükk, Täuſchung in Chriſto anzunehmen. Wenn Chriſtus fragt, ſo iſt er entweder nicht allwiſſend, und dann quiescirt alſo die göttliche Eigenſchaft, oder er will den Schein des menſchlichen hervorrufen unerachtet des Bewußtſeins der Allwiſſenheit, und dann liegt eine Täuſchung zum Grunde. Ein Beiſpiel gilt hier ſtatt aller; wir werden alſo von dieſer Seite ein ähnliches Reſultat ziehen müſſen. Nehmen wir an, daß es nothwendig ſei für Chriſti lebendige Fortwirkung auf dem geſchichtlichen Wege, daß wir eine lebendige Anſchauung von ſeinem Leben und Wirken haben, und uns dieſe ſo zuſammenhängend zu verſchaffen ſuchen, daß wir möglichſt wenig hinter denen zurükk ſtehen, welche ſeine menſchliche Erſcheinung auf Erden begleiteten, halten wir das für eine nothwendige Aufgabe (und es iſt offenbar, daß alles Vorbildliche in Chriſto lediglich darauf beruht), ſo können wir auch unſere Zuſtimmung nicht geben zu einer ſolchen Anſicht von ſeiner Perſon und ſeiner Exiſtenz auf Erden, wodurch das menſchliche in ihm in irgend einen bloßen Schein verwandelt wird. Allerdings finden wir auch hierzu in den urſprünglichen Aeußerungen des chriſtlichen Glaubens in unſern heiligen Büchern gar keine Anleitung, ſondern dieſes iſt erſt entſtanden in der Folge ſpäterer Entwikkelung des chriſtlichen Lebens, wobei wir allerdings nicht genung bedauern können, daß eine ſolche Trennung zwiſchen dem dogmatiſchen für ſich, und dem geſchichtlichen für ſich entſtanden iſt, und ſehr zeitig ſchon das erſtere außer allem Zuſammenhang mit dem lezteren ausgebildet und geltend wurde.

Die Aufgabe, eine Formel aufzuſtellen, welche beiden Bedürfniſſen auf gleiche Weiſe genüge, von der Perſon Chriſti eine ſolche Vorſtellung gäbe, daß man ihn als den für alle Zeit zureichenden Grund für das Heil der Menſchen verſtehen kann, und auf der andern Seite ſein gänzliches Daſein auf eine vollkommen menſchliche Weiſe auffaſſen, dieſe Aufgabe iſt die, welche die Dogmatik zu löſen hat, und in deren Löſung ſie immer noch begriffen iſt, und bald mehr auf die eine Seite, bald mehr auf die andere hinüber ſchwankt. Nur durch das gegeneinander treten der verſchiedenen Momente beider Arten können dieſe Schwankungen immer geringer werden, und die entgegengeſezten Richtungen ſich immer mehr annähern.

Müſſen wir nun alſo dieſe Aufgabe als noch von keinem auf eine allgemein anerkannte Weiſe gelöſt anſehen, ſo werden wir uns hier auch müſſen gegen das doketiſche eine Grenzlinie u ziehen ſuchen [wie gegen den Rationalismus], damit das Intereſſe unſerer Aufgabe ungefährdet bleibe. Ich möchte mir hier eine dogmatiſche Digreſſion nur auf einen Augenblikk erlauben, um den Gegenſtand noch vor einem andern Punkte vor Augen zu bringen. Nämlich wir haben eine Aufgabe zu löſen, mit der es eben ſo ſteht in Betreff der Geſammtheit der chriſtlichen Kirche wie in Betreff der Perſon Chriſti. Wenn wir nemlich davon ausgehen, daß es mit dem heiligen Geiſt als dem Lebensprinzip der chriſtlichen Kirche in dem chriſtlichen Glauben eine ähnliche Bewandniß hat, wie mit der Gottheit Chriſti,*) denn hier iſt nun alſo rein daſſelbige aufgegeben, nur daß es ſich nicht um einen Einzelnen handelt ſondern um eine große Geſammtheit, die einſt die ganze Menſchheit umfaſſen ſoll. Der heilige Geiſt kann auch nur auf göttliche Art wirkſam ſein, und grade ſo wie man es dort gemacht in Betreff der Perſon Chriſti, müßte man es hier auch machen, und fragen: wie ſteht es mit den göttlichen Eigenſchaften des heiligen Geiſtes in Betreff deſſen, was wir als ſeine Wirkſamkeit in der chriſtlichen Kirche anſehen? Hier wird es nun weit ſchwerer ſein, weil wir uns in dem Gebiet einer unmittelbaren Gegenwart befinden, den doketiſchen Ausweg zu ergreifen; aber wenn man auf der andern Seite den Ausweg ergreift, welchen die neue naturaliſtiſche Anſicht von der Perſon

---

*) was ſich in der Trinität ausſpricht.

Chriſti ergriffen hat, dann geht der eigenthümliche Charakter der Kirche als eines Reichs Gottes[a]) auf Erden eben ſo verloren, wie der göttliche Charakter Chriſti. Aber auf dieſem Gebiet ſind die Aufgaben noch nicht ſo geſtellt, die Streitigkeiten ſind nicht mit ſolcher formaliſtiſchen Strenge geführt, und die ganze dogmatiſche Ausbildung dieſes Artikels iſt zurükgeblieben hinter der andern. Wie es nun niemandem einfallen wird, in allen geſchichtlichen Momenten der chriſtlichen Kirche das rein menſchliche darin zu leugnen oder für bloßen Schein zu erklären, auch denjenigen nicht, welche die Gottheit des heiligen Geiſtes in dem Sinne behaupten wie die Gottheit Chriſti, ſo muß es auch moglich ſejn in Betreff unſrer Aufgabe, die Gottheit Chriſti eben ſo zu ſtellen, daß das menſchliche in der ganzen Erſcheinung Chriſti in ſeinem ganzen Leben ungefährdet bleibe.

Wenn man nun fragt, wie ſteht es denn eigentlich um unſern Glauben an die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes? ſo müſſen wir ſagen: wenn wir die chriſtliche Kirche betrachten in ihrer wirklichen Erſcheinung (ich will nun einmal die Zeit, in welcher die Abfaſſung der Schrift liegt, dieſe kanoniſche Zeit, bei Seite ſtellen), aber wenn wir den ganzen nachherigen geſchichtlichen Verlauf der chriſtlichen Kirche betrachten, ſo wird es niemandem anders einfallen als deſſen Wirkſamkeit nur als eine ſchlechthin innerliche zu ſezen: aber in allem wirklichen, was in die Erſcheinung hinaustritt, auch das rein menſchliche, aber allerdings zugleich als Form und Daſein nicht nur, ſondern auch durch die Wirkſamkeit dieſes innern göttlichen Prinzips ſo geworden aufzufaſſen und darzuſtellen, und ſo werden wir keine andre Linie ziehen können als die: Alles in Chriſto erſcheinende in ſeiner Einzelheit als Lebensmoment, als That und Handlung und ſo in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhange betrachtet muß rein menſchlich aufgefaßt werden können, aber doch ſo, daß wir es als die Aeußerung oder Wirkung des Göttlichen, welches ſein innerliches war, auffaſſen.

Legen wir eine ſolche Anſicht zum Grunde, ſo werden wir nach Maßgabe der Materialien, die wir haben, unſrer Aufgabe genügen können ohne daß das Weſen des chriſtlichen Glaubens,

---

a) des Göttlichen unter den Menſchen

indem wir das Leben Jeſu als ein menſchliches Leben in Betrachtung ziehen, dadurch könnte gefährdet werden, da wir in der Vorausſezung des Göttlichen als des inneren leitenden Prinzips bleiben.

Nun fragt ſich, wie weit ſind wir im Stande unſrer Aufgabe zu genügen vermöge der uns vorliegenden Materialien? — Faſſen wir die Aufgabe in ihrer ganzen Strenge, nemlich der Auffaſſung einer Lebensbeſchreibung überhaupt, ſo kann ſie in keinem einzelnen Falle auf abſolut adäquate Weiſe gelöſt werden, ſo nemlich daß durch die Beſchreibung das Leben irgend eines einzelnen Menſchen ſo könne als eine Einheit, als ein Kontinuum, als eine konkrete Größe aufgefaßt werden, wie es in der Wirklichkeit geweſen iſt. Ja wir werden ſagen müſſen, daß in dieſer Strenge genommen auch keiner ſelbſt ſeine eigne Lebensbeſchreibung hat, denn wir haben freilich das Bewußtſein von der Einheit und Kontinuität unſers Lebens in uns, aber nicht in der Form der Aneinanderreihung der einzelnen Momente, denn in dieſer Art und Weiſe beſizt kein Menſch ſein eigenes Leben ganz, ſondern es iſt auf dieſe Weiſe in der Erinnerung aufgefaßt eben ſo lükkenhaft wie ihm nur das Leben eines andern beſchrieben werden kann. Abgeſehen davon, daß keiner bis zum Anfang ſeines Lebens in der Erinnerung vordringen kann, müſſen wir ſagen: auch nicht in irgend einem gegebenen Zeitraum, auch nicht in einem kurzen, ſich am meiſten auszeichnenden, giebt es eine ſolche Kontinuität der Erinnerung, ſondern dieſe tritt auseinander. Das Selbſtbewußtſein von der Einheit des Lebens haben wir als die Grundvorausſezung, aber das Leben in dem zeitlichen auseinander treten beſizt keiner als ein zuſammenhangendes. Und wenn wir uns denken könnten die einzelnen Momente als eine aufs vollſtändigſte durchgeführte Chronik, in welcher noch am meiſten Zuſammenhang des einzelnen ſein könnte, ſo wären ſie immer nur als diskrete Größen dargeſtellt, und der innere Zuſammenhang wäre doch ſo nicht zur Anſchauung zu bringen. In ſofern alſo iſt dem Weſen nach die Aufgabe überhaupt nur in gewiſſen Grenzen zu löſen, und dann beſcheiden wir uns zugleich, daß hierin noch ein ſehr großer Unterſchied des mehr und minder gegebenen ſei nicht nur durch die Differenz der Reichhaltigkeit eines einzelnen Lebens, denn das macht hierin keinen weſentlichen Unterſchied, weil jedes Leben in ſich eine Einheit iſt, aber daß eine ſehr große Differenz gegeben iſt durch die Art und Weiſe wie wir uns der Einzelheiten eines Lebens bemächtigen können. Man hat überhaupt in Betreff der Geſchichtſchreibung häufig geſagt, die Geſchichte ſei nicht eher möglich als nach einer gewiſſen dazwiſchen liegenden Zeit, in dem Verlauf oder unmittelbar nach einem beſtimmten Abſchnitt ſei noch keine geſchichtliche Darſtellung möglich; auf der andern Seite ſollte man denken, müßte ſich eben ſo ſehr geltend machen laſſen, je weiter hin um ſo weniger ſei eine Geſchichte möglich, weil um ſo mehr Momente verſchwunden ſind und die Erinnerungen immer lükkenhafter werden: beides iſt wahr, aber nur in verſchiedner Beziehung, nach den beiden Seiten, die wir früher im einzelnen von einander geſondert haben.

6. Stunde. »Neben dem Mangel gegneriſcher Darſtellungen über die apokryphiſchen Evangelien im allgemeinen. Ueber die Duplicität unſrer Quellen und die Schwierigkeit der Darſtellung aus ihnen.«

23. Mai. Wie können wir vermöge des vorliegenden Materials unſre Aufgabe löſen? — Immer bleiben unſre vier kanoniſchen Evangelien die Hauptquelle, an welche wir uns zu halten haben. Außer ihnen giebt es allerdings noch ähnliche, ſogenannte apokryphiſche Evangelien, d. h. ſolche, denen die chriſtliche Kirche die Autorität, daß ſie als richtige Berichterſtatter anzuſehen wären, nicht beigelegt hat. An dies Urtheil brauchen wir uns weiter nicht zu kehren, ſondern es müßte ſich erſt beſtätigen; vorläufig müſſen wir ſie allerdings zu unſrer Unterſuchung mit zuziehen.

Von den eigentlichen Gegnern haben wir noch viel weniger irgend zuſammenhangende Darſtellungen, ſondern faſt überall nur Urtheile, die alſo gar nicht unter die Quellen zu rechnen ſind; und nur ſehr wenig einzelne Angaben haben wir, die uns überliefert ſind von thatſächlichen Ausſagen, die ſich auf das Leben Chriſti beziehen. Nehmen wir das alles zuſammen, ſo ſind wir für eine ſolche Aufgabe, wie die unſre, nur ſehr dürftig berathen. Einmal iſt das für den rein geſchichtlichen Standpunkt, auf den wir uns ſtellen müſſen, etwas nachtheiliges, daß uns ſo wenig übrig iſt von der Art, wie das Leben Chriſti von ſeinen Gegnern aufgefaßt worden; und aus allem was ſelbſt in unſern Evangelien von dieſen vorkommt, laſſen ſich nur ſehr wenig ſolche Urtheile abnehmen, welche auf etwas thatſächliches gingen.*) Die apokryphiſchen Evangelien, ſo viel davon übrig iſt, haben es auch nur ſo gut wie gar nicht mit dem eigentlichen Leben Chriſti zu thun, ſo weit es uns am meiſten intereſſirt, d. h. mit ſeinem öffentlichen Leben, ſondern auf der einen Seite überhaupt mit ſeiner Kindheit, auf der andern überwiegend mit der Leidensgeſchichte Chriſti.

Was die vier kanoniſchen Evangelien betrifft, treten uns hier wiederum ſehr ſchwierige Verhältniſſe entgegen, die eigentlich erſt aufgeklärt ſein müßten, ehe wir unſre Aufgabe zu löſen verſuchten; aber ſie ſind von der Art, daß man noch gar nicht abſehen kann, wie bald dieſe Schwierigkeiten erledigt ſein werden, und je wichtiger unſre Aufgabe iſt, deſto weniger dürfen wir jene Aufklärung abwarten, obgleich ſie allein uns über den Gebrauch ſicher ſtellen würde, der von den Evangelien zu machen iſt. Ich kann mich hier nun in dieſe Streitfrage ſelbſt keineswegs einlaſſen im allgemeinen, ſondern ich kann nur denjenigen Theil davon berühren, der unmittelbar auf die Art, unſre Aufgabe zu löſen, Einfluß hat. Da liegt die Sache ſo, daß ſtreng genommen wir ſagen müſſen, Wir haben an unſern vier kanoniſchen Evangelien eigentlich nur zwei verſchiedne Quellen, das Ev. Johannis iſt die eine, und die andern drei zuſammengenommen ſind die andre. Nämlich dies meine ich ſo, daß es nur eine wirkliche Differenz der Art nach giebt, in dieſer Beziehung und ſo angeſehen. Das Evangelium Johannis iſt nemlich in ganz andrem Sinne eine fortlaufende Erzählung; die drei andern ſind weit mehr Aggregate von einzelnen Erzählungen, und wenn ich ſage, dieſe drei bilden nur eine Quelle, dann meine ich das ſo, Wenn Sie eine ſogenannte Synopſis zur Hand nehmen, wo nach verſchiednen Abſchnitten dieſe drei Evangelien zerlegt und ihren Elementen nach parallel neben einander geſtellt ſind (ich habe immer am liebſten die de Wette'ſche Synopſis in Gedanken weil ſie den großen Vorzug darbietet, daß in Betreff gewiſſer Theile, wo dieſe Evangelien weiter auseinander gehen, jedes einzelne Evangelium zum Grunde gelegt iſt), dann liegt die Sache ſo: es giebt eine große Zahl von einzelnen Erzählungen aus dem Leben Jeſu welche dieſe drei mit einander gemein haben, und nur einige wenige in jedem Evangeliſten, die er allein hat. Ich nehme hier den Ausdrukk „Erzählung" im weiteſten Sinn, ſo daß ich auch einzelne Reden Chriſti, ſofern ſie erzählt werden, mit darunter begreiſe. Mit denjenigen einzelnen Erzählungen, welche dieſe drei Evangelien gemein haben, ſteht es allerdings ſo, daß ſie nicht immer ganz auf dieſelbe Weiſe erzählt werden, und die Differenzen in der Art wie ſie erzählt werden, auch der Größe nach ſo verſchieden ſind, daß ſie bei einigen ſolchen Erzählungen ihrer Unbedeutendheit wegen gar nicht berükkſichtigt zu werden brauchen; bei andern ſteht es dagegen ſo, daß man zweifelhaft geworden iſt, ob es dieſelbe Begebenheit ſei, oder eine andre. Dieſe quantitative Auffaſſung dieſer Differenzen iſt nun auch ſchon immer in jedem Einzelnen ein Urtheil, welches mit andern Urtheilen, die er auf dieſem Gebiet gefällt hat, zuſammenhangt. Es giebt nemlich eine gewiſſe ſtrenge Theorie von der Inſpiration unſrer neuteſtamentlichen Bücher, und wenn ſich jemand dieſelbe angeeignet hat, kann er leicht dahin kommen, zu ſagen, daß da, wo in zwei verſchiednen Erzählungen ein und derſelben Begebenheit ſolche Differenzen vorkommen daß man ſie nicht in einander ſchieben kann, ſondern ſo, daß das eine nothwendig das andre aufhebt, daß ein Element in der einen Erzählung in wirklichem Widerſpruch ſteht mit einem Element in der andern, — das nicht mehr dieſelbe Begebenheit ſein könne, weil er nämlich die Relation ganz und gar auf den heiligen Geiſt zurükkführt als den Autor, alſo die Erzählung als Erzählung eines und deſſelbigen und eines Untrüglichen anſieht. Sehen wir alſo auf dieſe den drei Evangelien gemeinſamen Erzählungen, ſo iſt dann die Aufgabe, aus den verſchiednen Erzählungen ſich die Thatſache ſo zu konſtruiren, daß man zugleich daraus begreifen kann, wie die verſchiednen Erzählungen mit den

---

*) die ſich auf Thatſachen gründen.

Widerſprüchen können entſtanden ſein, und ſo wie man dieſes gewonnen, hat man in der That aus drei verſchiednen Eins gemacht, und man behandelt alſo die drei Schriften als ſolche, welche immer auf einander zurükkgeführt werden müſſen.

Betrachten wir nun die Erzählungen, welche den Einzelnen unter dieſen Evangeliſten eigenthümlich ſind, ſo muß man für dieſe doch den Ort aufſuchen, wo man ſie einſchieben kann, und da entſteht die Aufgabe, in jedem Evangeliſten den Ort nachzuweiſen für diejenige Begebenheit, die er nicht erzählt, und die der andre erzählt. So wie wir aber dieſe Evangelien aus dem Geſichtspunkt betrachten, daß ſie mehr Aggregate von einzelnen Erzählungen ſind, als zuſammenhangende Darſtellungen, weil der Zuſammenhang nicht überall angegeben wird, ſo entſteht gleich die Frage, nach welchen Maximen hat jeder die einzelnen Erzählungen zuſammengeſtellt, und dieſe Frage muß erſt beantwortet ſein ehe man das unternehmen kann, den Ort für die ausgelaſſene Erzählung auszumitteln. Wenn man nun Grund hätte zu der Vermuthung, dieſe Erzählungen ſeien nicht immer ſo geſtellt worden wie ſie der Zeit nach auf einander gefolgt ſind, ſo kann man auch die Aufſuchung des Orts gar nicht in der Beziehung vornehmen daß man die Zeitordnung feſtſtellen könnte, und den Zeitpunkt in welchen jeder Evangeliſt die Begebenheit würde geſtellt haben, denn der andre hätte nach einem andern Prinzip geſtellt.a) Aber erſt wenn wir darüber ein beſtimmtes Urtheil haben, und nach Maßgabe deſſen die Frage aufwerfen, inwiefern kann man die Zeitrechnungb) der erzählten Begebenheiten ausmitteln? nur darnach, als dies der Fall wäre, würden wir verſuchen können, in der Lebensbeſchreibung Chriſti einen Zuſammenhang der Zeit darzuſtellen.

Mit dem Evangelium Johannis hat es nun allerdings eine ganz andre Bewandniß; das verhält ſich zu den andern gar nicht ſo, daß man es in eine ſolche Operation mit hineinziehn könnte. Wollte man nach dem Geſez, wie in der de Wette'ſchen Synopſis, eine Synopſis aller vier Evangelien aufſtellen, ſo würde ſich die, bei der Johannes zum Grunde gelegt wäre, ganz anders

---

a) ſo wird die Begebenheit bei verſchiednen einen verſchiednen Plaz erhalten können.

b) Zeitordnung.

verhalten als die andern. Im Evangelium Johannis würden die Fälle ſelten ſein, wo etwas aus den andern ihm gegenüber zu ſtellen wäre; *) darum ſtellt ſich hier eine Quelle dar, welche ſich auf eine ſehr beſtimmte Weiſe von den andern unterſcheidet. Aber daraus wächſt nun gleich die Schwierigkeit unſrer ganzen Aufgabe gar ſehr. Das Evangelium Johannis iſt von Anfang zurükkgeführt worden auf einen unmittelbaren Jünger Chriſti, der dieſen Namen geführt hat. Das iſt ein ſo altes Urtheil, daß wir es faſt für ein Zeugniß annehmen können. Aber ebenſo iſt das Evangelium des Matthäus einem andern von den zwölf Jüngern Chriſti zugeſchrieben worden. Die andern beiden Evangelien werden auf ſolche Autoren nicht zurükkgeführt. Die Schwierigkeit ſtellt ſich aber ſchon in dem ganzen Umfang dar, wenn wir nun den Matthäus und Johannes nebeneinanderſtellen. Nemlich beide Verfaſſer ſollen ſolche geweſen ſein, welche Chriſtum während ſeines öffentlichen Lebens begleitet, zu ſeiner täglichen Geſellſchaft gehört haben: wie iſt nun die Thatſache zu erklären, daß der eine ein Aggregat von einzelnen Erzählungen aufſtellt, worin aber ſo weniges vorkommt von dem, was der andre erzählt, und wiederum daß der andre mehr ein zuſammenhangendes Evangelium giebt, worin ſo wenig von den Einzelheiten vorkommt, die der andre zuſammengetragen hat? Wenn wir nun annehmen, daß doch beide Begleiter Chriſti geweſen ſind, ſo müſſen wir entweder annehmen, daß ſie ganz verſchiedne Abſichten gehabt haben bei ihren Erzählungen, oder daß ſie eine ganz verſchiedne Werthſchäzung der Begebenheiten im Leben Chriſti gehabt haben. Von beiden Annahmen aus läßt ſich die Sache begreifen. Wenn z. B. der eine die Abſicht gehabt hätte, er wolle nur alles wunderbare aus dem Leben Jeſu erzählen, und der andre hätte irgend eine andre Abſicht gehabt, ſo läßt ſich denken, daß dieſer andre das wunderbare ganz bei Seite gelaſſen hätte; eben ſo läßt ſich die Sache erklären, wenn man nur denkt an die Abſicht der Geſchichtſchreibung, aber beide haben eine verſchiedne Werthſchäzung der Begebenheiten gehabt. Aber nun liegt uns die Aufgabe ob, uns von dieſer verſchiednen Werthſchäzung, oder von der verſchiednen Abſicht Rechenſchaft zu geben.

---

*) Im Johannes wären ſelten für eine Erzählung Parallelen aus andern Evangelien zu finden, ſowol von Reden als Handlungen Chriſti.

Betrachtet man aber wieder das Verhältniß der einzelnen Materialien, ſo kommt man faſt gar nicht damit zu Stande, ſich eine ſolche Differenz ordentlich zu konſtruiren: Was man auch aufſtellen möge als beſondre Abſicht oder Beſchränkung des Zwekkes, ſo würden ſich doch in den andern Evangelien Elemente finden, daß man ſagen müßte: Das hätte er auch aufnehmen müſſen.

Nun noch eine andre Schwierigkeit; nämlich es giebt nur ſehr wenige Stellen in unſern Evangelien, wo der Zeitunterſchied zwiſchen der einen und der andern Begebenheit angegeben wäre. Ueberall nun, wo das fehlt, hat man eigentlich kein Maß für die Zeitabſtände, und alſo auch kein Maß für das Ganze, ſo daß wir nun behaupten könnten, das öffentliche Leben Chriſti hat einen ſolchen Zeitraum eingenommen. Dieſe direkte Maßbeſtimmung läßt ſich freilich durch andres erſezen, wenn nämlich die erzählten Begebenheiten in Verbindung gebracht ſind mit Thatſachen, deren Zeitabſtände anderwärts her bekannt ſind. Nun, ein ſolches Mittel iſt von je her geweſen die Bezugnahme auf den jüdiſchen Feſtkalender, denn da gab es regelmäßig wiederkehrende feſtliche Handlungen, die an gewiſſe Zeitpunkte gebunden waren, und wenn in mehreren einzelnen Erzählungen auf ſolche Punkte Bezug genommen wäre, ſo könnte uns das die direkte Angabe der Zeitabſtände ergänzen. Daher hat man auch von je her verſucht, die einzelnen Begebenheiten Chriſti einzuordnen in den jüdiſchen Feſtkalender, und das Leben Chriſti nach den jüdiſchen Hauptfeſten zu beſtimmen. Wenn z. B. auf mehrere Oſterfeſte beſtimmter Bezug genommen wäre, oder auf mehrere Laubhüttenfeſte, ſo würde man ſagen können, Kommen drei verſchiedne Oſterfeſte im öffentlichen Leben Chriſti vor, ſo müſſen es wenigſtens zwei volle Jahre geweſen ſein; aber da müſſen wir wieder ſagen, daß die ſynoptiſchen Evangelien uns in dieſer Beziehung ganz im Stich laſſen. Nur Johannes nimmt öfters Bezug auf feſtliche Zeiten, aber freilich ohne immer genau zu beſtimmen, was für ein Feſt er meint; daher iſt auch auf dieſem Gebiet faſt alles ſtreitig, und die Anſichten über die Dauer des öffentlichen Lebens Chriſti weichen bedeutend von einander ab: das hangt davon ab, welche von beiden Seiten der Quelle man am meiſten zum Grunde legt. Diejenigen, welche die ſynoptiſche Quelle zum Grunde legen, ſagen: die Synoptiker erwähnen nur ein Oſterfeſt, wo Chriſti Leben endete; hätte ſein öffentliches Leben länger gedauert, ſo müßten die drei Evangelien ausgelaſſen haben, daß Chriſtus vorher nicht zum Oſterfeſt gegangen war. Dem Johannes folgend ſagt man, der giebt mehr Feſte, aber die Wahrſcheinlichkeitsberechnung nach Johannes hat auch verſchiedne Reſultate gegeben. Nun iſt dies nicht blos etwas äußerliches oder gleichgiltiges, daß es für den eigentlichen Zwekk der Lebensdarſtellung Chriſti nicht auch darauf ankomme, ob ſein öffentliches Leben ein, zwei oder drei Jahre gedauert; das kann man nicht ſagen, denn ein jedes Leben, welches ſelbſt einen beſondern Zwekk hat, müſſen wir auch ſchäzen nach dem Ernſt und der Kraft, womit der Zwekk verfolgt wird. Wenn ich mir denken ſoll, das öffentliche Leben hat drei Jahre gedauert, aber es iſt nicht mehr darin geſchehn für dieſen Zwekk, als was in dieſer Relation berichtet wird, ſo giebt das ein andres Urtheil über die Verfahrungsweiſe Chriſti; hat aber ſein Leben nur ein Jahr gewährt, ſo wird die Intenſität des Handelns eine andre,a) oder es müßte da mehr verſchwiegen ſein; aber dieſes leztre kann uns auch erſt aus den Thatſachen entgegentreten.

Eben ſo ſchwierig ſind auch die Ausſagen über die Lokalität des Lebens Chriſti, und auch wieder ſo, daß die drei Evangeliſten auf der einen Seite ſtehen, und Johannes ſteht auf der andern Seite: nemlich in den ſynoptiſchen Evangelien iſt offenbar Galiläa der Hauptſchauplaz des öffentlichen Lebens Chriſti, in andern Theilen des jüdiſchen Landes kommen nur einzelne gelegentliche Exkurſionen vor, die als etwas zufälliges und vorübergehendes erſcheinen, und von Jeruſalem iſt gar nicht eher die Rede als bis Chriſtus zum Oſterfeſt ging, wo ſogleich ſeine Gefangenſchaft einfiel. Dagegen Johannes bringt nicht nur Chriſtum öfter nach Jeruſalem, ſondern, was ſehr zu bemerken, er führt immer einen beſondern Grund an, den Chriſtus gehabt hat, wenn er ſich aus Jeruſalem nach der Umgegend entfernt, und nach Galiläa geht; das giebt zwei verſchiedne Anſichten von den Lokalitätsverhältniſſen: Nach den ſynoptiſchen Evangelien erſcheint es ſo, als ob Chriſtus ſeinen eigentlichen Wohnſiz in Galiläa gehabt habe, und dies namentlich in Kapernaum;

---

a) es wäre das ein abſolutes Maximum.

aber im Johannesevangelium iſt davon gar nichts zu merken, vielmehr liegt die Vorausſezung zum Grunde, daß Galiläa gar nicht ſein gewöhnlicher Wohnſiz geweſen. Hieraus entſtehen natürlich viele Differenzen, und ſo ſehen wir, daß auch in Bezug auf Raum und Zeit, was doch ganz unnachläßlich, wenn von einer geſchichtlichen Anſchauung die Rede iſt, unſre Quellen uns ſehr in Verlegenheit bringen.

7. Stunde. »Wie der Plan nach Maßgabe der Materialien beſchränkt werden muß. Eintheilung in drei Perioden.«

24. Mai. Es hat mir das Johannesevangelium immer den Eindrukk gemacht, daß es auf eine entſchiedne Weiſe den Charakter einer zuſammenhangenden in einem Ganzen geweſenen und wiedergegebenen Darſtellung an ſich trägt, aber keineswegs ſo, daß dies nun unſrer Aufgabe genügte, denn nicht nur daß es das ganze frühere Leben Jeſu gar nicht berükkſichtigt, ſondern es hat auch eingeſtändlich mehrere Lükken, alſo kann man ein Leben Jeſu ſo, wie es eigentlich ſein ſoll, aus ihm auch nicht darſtellen; und doch ſind das nun alle unſre Materialien! Wir müſſen alſo geſtehen, daß ſie für unſern Zwekk, wenn wir ihn ganz ins Auge faſſen, ſehr unzureichend ſind, und daß ſie auch noch bei demjenigen, was ſie geben, es ſehr ſchwer machen, zu einem beſtimmten Reſultat zu gelangen, weil es ſchwer iſt, ſie ſo in einander aufzulöſen, daß man ſich klar machen müßte, wie das in der einen Erzählung entſtanden ſei was dem in einer andern Erzählung wirklich zu widerſprechen ſcheint. Es iſt alſo wol unläugbar, daß wir zu einer zuſammenhangenden Darſtellung des Lebens Jeſu nicht gelangen können. Wir müſſen nach dem vorhandenen Stoff uns unſre Aufgabe beſchränken, und da iſt alſo nur die Frage, wie wir, da wir nur dasjenige, was wir als Nachricht vor uns haben, ſo viel als möglich in Eines zuſammenbringen können, uns einen Entwurf bilden, wie wir dabei zu Werke gehen wollen.

Was wir in den heiligen Schriften finden, das fällt in ſehr verſchiedne Zeiträume, und auch wiederum iſt das einzelne ſehr verſchieden in Betreff der Ausführlichkeit oder des Fragmentariſchen der Darſtellung.

Von ſelbſt entſtehen uns *Drei Hauptabſchnitte* in dem ganzen geſchichtlichen Daſein Chriſti, die wir von einander zu ſondern haben: dasjenige, worauf uns am mehrſten ankommt, woraus ſich uns ſein eigentliches Bild geſtalten muß, iſt der ſeiner Länge nach für uns noch ganz unentſchiedne Zeitraum ſeines *öffentlichen Lebens*. Wenn wir dieſes nun faſſen in die engere Grenze ſeiner *freien Wirkſamkeit durch lehren und handeln*, ſo iſt der Anfangspunkt von dem wir ausgehn müſſen, vermöge der Beſchaffenheit unſrer Nachrichten, die *Taufe* Chriſti; daran knüpft ſich der Anfang der Erzählung ſeiner Wirkſamkeit in den Evangelien. Ich drükke mich hier abſichtlich vorſichtig aus, da es unentſchieden iſt, ob Chriſtus nicht vor der Taufe eine ähnliche Wirkſamkeit ausgeübt hat. Nun die freie Wirkſamkeit endigt eigentlich mit ſeiner *Gefangennehmung*; was er ſeit dieſer gethan hat, war nur Reaktion gegen das was ihm begegnete, war nicht die Thätigkeit, welche die Idee ſeines Berufs ausſprach, und ſo ſondern wir von ſelbſt dieſen lezten Theil ſeines öffentlichen Lebens von jenem erſten ab. Die Erzählungen, die wir in den Evangeliſten finden von dem Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern nach ſeiner Auferſtehung, ſind allerdings wieder Erzählungen von einer freien Wirkſamkeit Chriſti, aber ſie haben einen andern Charakter, ſie haben nicht mehr dieſelbe Oeffentlichkeit, ſondern es wird von den Jüngern beſtimmt das Gegentheil behauptet, daß ſich Chriſtus nur in dem Kreiſe ſeiner Jünger gehalten hat, daher haben wir wieder zwei Abſchnitte: die Kataſtrophe ſeines irdiſchen Lebens in der *Leidensgeſchichte*, und die Nachrichten von der Zeit ſeiner *Auferſtehung bis zur Himmelfahrt*.

Was nun *vor dem öffentlichen Leben* Chriſti hergeht iſt der *erſte Zeitraum*, von dem wir aber am wenigſten irgend zuſammenhangende Nachrichten haben. Das meiſte ſind detaillirte Erzählungen von den erſten Anfängen ſeines Lebens, und von dem was dieſem unmittelbar vorhergeht; aber von dem, was ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit unmittelbar vorhergeht, wiſſen wir eigentlich gar nichts. Als ein mittlerer Akt zwiſchen ſeiner Geburt und ſeinem öffentlichen Auftreten iſt nur die iſolirte Nachricht welche in ſein Knabenalter fällt, wo er nach der Weiſe der jüdiſchen Erziehung im Geſez unterrichtet wurde, vorhanden. Dieſe verſchiednen Zeiträume werden wir alſo nach Maßgabe der vorhandnen Nachrichten zur Darſtellung bringen, und ſehen, wie weit es nach dem, was überliefert iſt, uns gelingen wird, ein Bild von Chriſto zu entwerfen, welches einer zuſammenhangenden Darſtellung ſeines Lebens möglichſt nahe träte.

Was nun das äußerliche der Geſchichte, zunächſt das chronologiſche betrifft, ſo iſt auch das vielen Schwierigkeiten unterworfen. Sie gehören aber mehr in das Gebiet der Interpretation einzelner Stellen, als daß ſie für unſre Aufgabe Bedeutung hätten. Ob Chriſtus einige Jahre früher oder ſpäter als unſre Zeitrechnung beſagt, geboren iſt, oder ob er einige Jahre mehr oder weniger gelebt hat, iſt für unſre Darſtellung ziemlich gleichgültig; damit werde ich mich alſo gar nicht aufhalten.

I. Zeitraum.

Das Leben Chriſti vor ſeinem öffentlichen Auftreten.

Wir finden, indem wir den erſten Zeitraum anfangen wollen, in unſern Evangelien eine merkwürdige Duplizität: zwei von unſern Evangeliſten ſagen gar nichts von der Geburt und dem früheren Leben Chriſti, ſondern führen ihn gleich bei ſeinem öffentlichen Auftreten ein, und was ſie früheres berichten, betrifft nicht ſeine Perſon, ſondern die Perſon deſſen, welcher durch die Taufe Chriſti in eine in unſer Gebiet fallende Relation kam. Die andern theilen Nachrichten mit von der Geburt und Abſtammung Chriſti, nämlich Matthäus und Lukas. Wenn wir nun dieſe Nachrichten zuſammenfaſſen, ſo ſtoßen wir gleich auf mannigfaltige Schwierigkeiten, die nun noch zunehmen, wenn wir die ſogenannten apokryphiſchen Evangelien, und einzelne Data bei andern Schriftſtellern dazu nehmen. Ich glaube, wir müſſen nun hier zuerſt eine vorläufige Frage aufſtellen, nemlich von wo können ſich denn dieſe Nachrichten von der Geburt Chriſti und was damit zuſammenhangt herſchreiben? — Wann ſeine Jünger, welche hernach während ſeines öffentlichen Lebens ſeine beſtändigen Begleiter geweſen ſind, mit ihm bekannt geworden, wird uns bei den meiſten erzählt; daß aber einer von ihnen ein Jugendgefährte Chriſti geweſen wäre, iſt nach den Erzählungen gar nicht anzunehmen. Ja, der ganze Charakter dieſer Erzählung von der Taufe Chriſti macht den Eindrukk, daß damals auch erſt anfing auf eine öffentliche Weiſe die Rede von Chriſto zu ſein. Nun haben ſeine Jünger in ſeinem öffentlichen Leben ſeine tägliche Geſellſchaft gebildet, und er iſt wenigſtens immer von mehreren umgeben geweſen, auch in den Zeiten, wo das öffentliche Leben ruhte; können wir nun wol glauben, daß Erzählungen von der Kindheit Chriſti von ihm ſelbſt ausgegangen ſind, daß ihn ſeine Jünger nach ſeinem früheren Leben gefragt haben und er ihnen ſolche Erzählungen gegeben, die wir in den Evangelien aufgenommen finden? — Wenn man aus dem Ganzen der Evangelien einen Eindrukk gefaßt hat von der Art und Weiſe des Zuſammenſeins Chriſti mit ſeinen Jüngern, von dem gegenſeitigen Verhältniß, ſo muß einem jeden wol das unwahrſcheinlich vorkommen, daß die Jünger ihn ſollten darnach gefragt haben, und eben ſo unwahrſcheinlich, daß er ihnen ſolche Erzählungen ſollte von ſelbſt mitgetheilt haben; im Gegentheil iſt wahrſcheinlich, daß er die Zeit mit ihnen auf eine unmittelbare Weiſe zu dem was zu ihrem Beruf gehörte, benuzt hat. Ja wenn wir dieſe Nachrichten ſelbſt betrachten, wie ſie in gewiſſer Beziehung ſo ſehr ins einzelne gehen, wie Geſpräche darin vorkommen, poetiſche Ergießungen, ſo wird ſehr unwahrſcheinlich, daß ſie in dieſer Geſtalt ſollten von Chriſto ſelbſt herrühren. Nun aber giebt es eine andre Quelle, es wird uns nämlich erzählt auf beſtimmte Weiſe im Evangelium des Johannes, daß nach dem Tode Chriſti Johannes die Maria zu ſich genommen habe, und ſo finden wir ſie im Anfang der Apoſtelgeſchichte unter ſeinen Brüdern zuſammen in der vertrauten Gemeinſchaft mit ſeinen Jüngern. Nun war die Erſcheinung Chriſti vorübergegangen, und nun könnte man ſich eher denken, daß in den Jüngern ſelbſt das Verlangen erwachte, ſein Leben zu verfolgen auch in die Zeit wo ſie nicht mit ihm zuſammen waren. Da wird Maria auch bereit geweſen ſein, zu erzählen von ſeinem frühern Leben, und ſo könnte man vermuthen, daß die Nachrichten in unſern Evangelien die Mutter Chriſti zu ihrer unmittelbaren Quelle hätten. Aber auf der andern Seite iſt auch ſehr viel dagegen und es wird, von einer andern Seite betrachtet, ſehr unwahrſcheinlich. Erſtens war derjenige, welcher in dem nächſten Verhältniß mit der Maria ſtand, grade Johannes. Wenn wir ſein Evangelium ganz als ſein Werk*) gelten laſſen, ſo kann man ſich nicht leugnen, es geht daraus hervor, daß er auch in einem beſondern perſönlichen Verhältniß zu Chriſto ſtand gerade in Betreff des Subjektiven der Perſönlichkeit, und da würde am meiſten dieſer Punkt grade zwiſchen ihm und der Maria vorgefallen ſein, aber ſein Evangelium ſchweigt von allem früheren am beſtimmteſten. Ja, denkt man ſich, daß die Jünger Chriſti nun ihren Beruf antraten und fragt ſich, was das meiſte Intereſſe für ſie gehabt habe, die Einzelheiten ſeiner Geburt und die erſten Anfänge ſeines Lebens, oder die Geſchichte ſeiner weiteren Entwikkelung, und die Art wie ſich ſein öffentliches Leben in dieſem vorbereitet habe? mußte das lezte ungleich wichtiger für ſie geweſen ſein, und bei dem Ernſt und der Gründlichkeit, wobei ſie ihren apoſtoliſchen Beruf anfingen, dürfen wir ihnen nicht zutrauen, daß ſie ſollten, ich möchte ſagen auf ſolche kindliche Weiſe, mehr an dem wunderbaren gehangen haben welches in dieſe Erzählungen von den Anfängen Chriſti gehört, und dieſes ihnen ſollte wichtiger geweſen ſein als das, was ſie von der Maria aus ſeinem ſpätern Leben erfahren konnten, und nicht wunderbar war; das kann ich ihnen nicht zutrauen, und da wir aus dieſem Zeitraum keine Nachrichten finden, als die von der Kindheit, ſo kann ich nicht glauben, daß ſie ſollten aus den Unterredungen der Jünger mit der Maria ihren Urſprung haben. Aber woher ſollten ſie ſein? Alle einzelnen Nachrichten müſſen doch zurükkgeführt werden können auf Augenzeugen, ſonſt ſind es keine Nachrichten mehr. Da fragen wir, was ſind es denn für Perſonen, welche von dieſen erſten Anfängen des Lebens Chriſti könnten Nachricht gehabt haben? Dürfen wir den Apoſteln zutrauen, daß ſie nur ſollten nach dieſen wunderbaren Anfängen des Lebens Chriſti geforſcht haben, um ſeine weitere Entwikkelung aber ſollten ſie ſich gar nicht bekümmert haben, ſo müſſen wir ſagen, wenn wir in zwei Evangelien, von denen das des Lukas freilich keinem Apoſtel angehört, das andre aber auch in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt einem Apoſtel zugeſchrieben wird (denn das iſt die herrſchende Meinung), ſo werden wir nicht mehr ſagen können, das ſei das Reſultat der unmittelbaren Forſchung des Matthäus, daß er nur dieſe Nachrichten von den erſten Anfängen des Lebens Chriſti gehabt und mitgetheilt hätte, vom übrigen nichts; ſondern wenn das Evangelium in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt einen Apoſtel zum Urheber hat, ſo kann es nicht an ihm liegen, daß er nur von den erſten Anfängen des Lebens Chriſti hat mittheilen können, aber von ſeiner weiteren Entwikkelung nicht. Damit hangt zuſammen, daß wir die Maria hierbei ganz aus dem Spiele laſſen müſſen, denn dieſe hätte offenbar auch von ſeiner weitern Entwikkelung mittheilen können: *alſo anders woher müſſen dieſe Nachrichten von der Geburt Chriſti geweſen ſein, und nicht aus einer ſolchen unmittelbaren Quelle, woraus folgt, daß die Geſchichtſchreibung wie wir ſie finden, auch nicht in eine Zeit fallen kann, wo die Maria hätte zu Rathe gezogen werden können.* — Nun werden nächſt der Maria die Brüder Chriſti erwähnt; — des Joſef, Vaters Chriſti, wird während des Lebens Chriſti nicht mehr erwähnt, er hat daher wahrſcheinlich das öffentliche Auftreten Chriſti nicht mehr erlebt. — Nun über die Brüder Chriſti herrſcht auch noch eine gewiſſe Unſicherheit: es iſt eine weit verbreitete Meinung, daß dies nicht Kinder wären aus der Ehe der Maria mit Joſef, ſondern daß es Söhne Joſefs wären aus einer früheren Ehe. Unſre Evangelien ſagen davon gar nichts, aber die apokryphiſchen Evangelien führen den Joſef vorher, ehe die Maria ihm übergeben wurde, als Wittwer auf. Das iſt eine Tradition, über deren Werth wir aber nicht urtheilen können, da ſie in Verbindung mit vielen fabelhaften Erzählungen ſteht. Das hängt nemlich zuſammen mit der Nachricht, daß die Maria dem Joſef nur wäre übergeben worden um ſie weiter zu erziehen, und daß dazu die Wittwer aufgefordert wären, um eine Auswahl aus ihnen zu treffen. [Werth kann man nicht darauf legen.] Nun aber, die Brüder Chriſti, wenn ſie auch jünger waren, ſo konnten ſie doch aus den unmittelbaren häuslichen Erzählungen wiſſen, was der Geburt Chriſti vorangegangen ſei, und was ſie begleitet habe, und ſo könnten dann die Nachrichten von dieſen herrühren. Waren ſie nun aus einer früheren Ehe, und bedeutend älter als Chriſtus, ſo läßt ſich denken, daß ſie nicht mehr im väterlichen Hauſe geweſen ſind, und daß ſie von der weitern Entwikkelung Chriſti keine nähere Nachricht geben konnten. Nun hangen auch die beiden Nachrichten in Matthäus und Lukas nicht genau mit einander zuſammen, ſondern es ſind drei Punkte, welche ſcheinbare Widerſprüche enthalten, daher können beide Evangelien nicht aus derſelben Quelle geſchöpft ſein, denn nur mit verſchiednen Quellen laſſen ſich dieſe ſcheinbaren Widerſprüche erklären. Nun kommen freilich in den Erzählungen ſelbſt andre Perſonen vor, von denen aber nicht zu glauben iſt, daß ſie vorhanden geweſen zu der Zeit, wo es auf die Sammlung ſolcher Nachricht konnte abgeſehen ſein, z. B. Simeon und Hanna werden ſchon als hochbetagt dargeſtellt zu der Zeit, wo Chriſtus in den Tempel gebracht wurde, und die können ſchon zur Zeit ſeines öffentlichen Lebens nicht mehr gelebt haben. Daſſelbe gilt von den Bethlehemitiſchen Hirten, wenigſtens wenn wir an die Zeit der Sammlung unſrer Erzählungen denken. Aber in dieſem Kreiſe müſſen wir doch mit unſrer Hypotheſe bleiben, *es müſſen verſchiedne Quellen zum Grunde liegen, wenn wir beide Nachrichten auf gleiche Weiſe wollen als Nachricht gelten laſſen.* Nun iſt allerdings zwiſchen beiden in dieſer Beziehung eine bedeutende Differenz; ein Theil der Nachrichten des Lukas iſt poetiſirend, es kommen beſtimmt poetiſche Stükke darin vor, nach der damaligen Weiſe der hebräiſchen Poeſie, pſalmenartig: ſo der Lobgeſang des *Zacharias* und der *Maria*; dergleichen findet ſich bei Matthäus nicht. Sollte jemand dieſe Lobgeſänge ſo aufgeſezt haben, daß man das als beſtimmte Nachricht annehmen könnte? das muß ſehr zweifelhaft werden bei der Art, wie nachher die ganze Begebenheit in den Hintergrund getreten iſt. Nimmt man hinzu, wie bei Lukas die ganze Darſtellung außer jenem lyriſchen einen dramatiſchen Charakter hat, indem einander gegenübergeſtellt werden *Zacharias* und *Eliſabet*, *Joſef* und *Maria*, dann in Verbindung geſezt werden Engelerſcheinungen, dann ein verſchiednes Verhalten gegenüber geſezt wird in einem Fall, und in dem andern, ſo iſt hier etwas, was einen andern als rein hiſtoriſchen Charakter hat, obwol dabei beſtehen kann, daß hiſtoriſches zum Grunde liegt, aber die Bearbeitung iſt eine ſolche, daß wir ſagen müſſen: genau ſo iſt das ſchwerlich vor ſich gegangen, ſondern es ſind die geſchichtlichen Nachrichten auf eine ſolche Weiſe umgebildet worden; und man könnte ſagen, die Nachrichten des Matthäus hätten einen ſtrengern hiſtoriſchen Charakter, und wenn die Abweichungen der leztern von den erſten vorzüglich darin beſtänden, was zu dieſer Darſtellungsweiſe gehört, ſo iſt es auf Rechnung dieſer Darſtellungsweiſe zu ſchreiben.

---

*) wie höchſt wahrſcheinlich iſt.

8. Stunde. „Erſter Zeitraum vor dem öffentlichen Auftreten. Verhältniß der Nachrichten des Matthäus und Lukas. Entgegengeſezt in Bezug auf Nazaret und Bethlehem. Jeder ſezt das voraus was der andere erklärt.“

25. Mai. Zuerſt wollen wir das Faktiſche uns klar machen, und dann erſt den rechten Geſichtspunkt für die ganze Sache zu faſſen ſuchen. Wir haben in unſern Evangelien nur von Matthäus und Lukas Nachrichten über dieſen Gegenſtand. Im Matthäus geſtaltet ſich die Sache ſo: Chriſtus wird in Bethlehem geboren ohne daß ein beſondrer Umſtand angeführt wird, worauf das beruhe. Es wird vorher erzählt, Maria *μνηστευθείσης . . . . τῷ Ἰωσὴφ*, habe ſich, ehe ſie Joſef heimholte, *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς*, ſchwanger befunden, *εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου*. Joſef habe ſie nicht einem öffentlichen Aergerniß ausſezen wollen, was vorausſezt, daß er ſich nicht als Urheber der Schwangerſchaft angeſehn, ſondern ſie in der Stille entlaſſen wollen, er ſei aber in einem Traum durch einen Engel benachrichtigt worden, daß es mit der Schwangerſchaft eine übernatürliche Bewandniß habe, und ermahnt, die Maria zu ſich zu nehmen, und nachdem dieſes geſchehen, wird Chriſtus in Bethlehem

geboren. — Daraus kann man keinen andern Schluß machen, als daß Joſef und Maria damals in Bethlehem gewohnt haben. Der Verfaſſer der Nachricht kann keinen andern Gedanken gehabt haben, als dieſen; wäre in ſeiner Vorſtellung geweſen, daß Joſef und Maria anderswo gewohnt haben, ſo würde er darüber beiläufig ein Wort haben fallen laſſen, weshalb ſie ihren Sohn nicht am Wohnort geboren habe. So iſt es mit der Relation bei Lukas, da wird geſagt, daß Joſef und Maria nicht in Bethlehem gewohnt hätten, ſondern daß Joſef nur nach Bethlehem gegangen ſei, um ſich dort der Schazung zu unterziehn; in dieſem Punkt ſtimmen alſo ſchon beide Nachrichten nicht überein. Lukas ſagt nun ausdrüklich, der Engel ſei geſandt worden zu der Maria welche in Nazaret gewohnt habe, und Joſef ſei hernach nach Bethlehem gegangen der Schazung wegen; alſo haben Joſef und Maria in Nazaret gewohnt, und es iſt nur zufällig geſchehn daß Chriſtus in Bethlehem geboren worden. Eben ſo wird im Matthäus nun erzählt, daß nach einiger Zeit, wir wiſſen nicht genau wann, Joſef gewarnt worden ſei, Herodes ſtelle dem Neugebornen nach, und daß er nach Aegypten geflohen, aber aus Aegypten zurükgekehrt habe er nicht gewagt, nach Judäa zurükzukehren, worin liegt, daß er in Judäa gewohnt habe, und nun wird geſagt, er habe ſich in Nazaret niedergelaſſen, und davon ein beſtimmter Grund angegeben. Da iſt alſo ein Widerſpruch, welcher offenbar gar nicht aufzuheben iſt. Bei dem einen herrſcht die Vorausſezung, Galiläa ſei vorher der Wohnſiz von Joſef und Maria geweſen, und Jeſus ſei nur zufällig in Bethlehem geboren, in dem andern herrſcht die Vorſtellung, Joſef und Maria ſeien in Bethlehem einheimiſch geweſen; dieſe beiden Nachrichten können alſo nicht aus einer Quelle ſein, die Angaben widerſprechen einander. Mit allem übrigen, was der eine von beiden Evangeliſten hat und der andre nicht hat, hat es eine andre Bewandniß. Matthäus erzählt die Geſchichte von den drei Magiern, dem Kindermord, der Flucht nach Aegypten, und Lukas erzählt das nicht, aber in ſeinem Evangelium liegt nicht die Unmöglichkeit, daß das, was der andre nicht hat, könne geſchehen ſein, ſondern nur Auslaſſung. Lukas erzählt die Geſchichte von den Hirten in Bethlehem, die Matthäus nicht erzählt; aber in der Erzählung des Matthäus iſt nichts, was dem widerſpricht. Lukas erzählt außerdem aber noch ein Verhältniß, welches früher ſtattgefunden habe zwiſchen Maria, der Mutter Jeſu, und Eliſabet, der Mutter des Johannes, daß dieſe mit einander verwandt geweſen ſeien und auf einem Fuße näherer Bekanntſchaft geſtanden haben, ſo daß Maria zum Beſuch auf mehrere Monate geht. Davon erzählt Matthäus nichts, aber es iſt in dieſem Raum der Erzählung kein Widerſpruch. Aber das iſt die Frage, ob die Art, wie nachher Chriſtus auftritt, das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und Johannes zulaſſen konnte oder nicht, wenn ein ſolches Familienverhältniß zwiſchen beiden Müttern ſtattgefunden hatte, und dieſe Frage muß ſpäter erörtert werden.

Wenn man nun fragt: können beide Erzählungen nicht aus einer Quelle ſein, läßt ſich nicht eins auf das andre zurükkführen ohne Künſteleien, welche alles hiſtoriſche Verfahren zerſtören? ſo fragen wir, welche Nachricht hat die größere Wahrſcheinlichkeit, richtig zu ſein? Das iſt nun eine ſehr ſchwierige Frage, und wir können ſie doch nur beurtheilen entweder ſo, daß wir den Charakter der Nachrichten ſelbſt mit einander vergleichen, oder daß wir das Erzählte mit den ſpätern Umſtänden vergleichen. In Betreff des erſtern: in dem Evangelium des Lukas kommen auf der einen Seite poetiſche Elemente vor, von denen man nicht glauben kann, daß ſie ſo aus der Erzählung eines Augen- und Ohrenzeugen können übertragen ſein. Wer auf eine an ihn gerichtete Frage, ſeine Kenntniß von den Umſtänden bei der Geburt Chriſti mitgetheilt hätte, würde wol ſchwerlich in demſelben Zuſammenhang mitgetheilt haben, mit was für Worten Zacharias ſeine Vorempfindung von der Beſtimmung des Johannes, und mit was für Worten Maria die Hoffnung in Beziehung auf die Verkündigung ausgedrükkt hat; ſondern der würde uns erzählt haben, daß Zacharias in einen Lobgeſang ausgebrochen ſei, und daß Maria in mehreren Stellen der Schrift ihre Erwartungen zuſammengeſtellt habe. Das iſt eine gewiſſe Indikation von einer Bearbeitung der Nachrichten, die nicht mehr der urſprüngliche Zuſtand derſelben iſt. Es iſt auch ein gewiſſes Verhältniß von Perſonen da, Zuſtände, welche eine Ahnung von einer künſtleriſchen Zuſammenſtellung geben: einmal die Engelerſcheinungen an den Zacharias und an die Maria, die nun beide Einwendungen machen gegen das, was ihnen geſagt iſt. Zacharias wird für die ſeinige beſtraft mit dem temporären Verluſt der Sprache, aber Maria bekommt einen ſie beruhigenden und zu ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit der Verheißung führenden Beſcheid; da ſind gleiche Umſtände, aber eine entgegengeſezte Behandlung in Betreff der Differenz der Perſonen, und nun bilden dieſe beiden Paare, Zacharias und Eliſabet, Joſef und Maria a)) eine gewiſſe dramatiſirte Erzählung. Das kann nicht in ſich ſchließen, daß die Perſonen und die Hauptſache fingirt wären, ſondern eine Bearbeitung urſprünglicher Nachrichten aus einem beſondern Geſichtspunkt iſt daraus zu ſchließen. Nun finden wir bei Matthäus dergleichen nicht, es geht alles, ohnerachtet des Wunderbaren im rein erzählenden Stil vor, b)) und ſo ſollte man denken, da bei Lukas die Erzählung ſo ſehr das Anſehn einer Bearbeitung trägt, und da Lukas nicht zu den Apoſteln gehört, wir nicht verbürgen können, daß er Zutritt zu unmittelbaren Quellen ſo gehabt habe wie die Apoſtel, und da Matthäus rein im Stil der Erzählung bleibt, ſo müßte man allerdings ſehr geneigt ſein zu ſagen: die Nachricht des Matthäus hat einen rein hiſtoriſchen Charakter, und alſo wollen wir der den Vorzug geben.

Laſſen Sie uns aber noch beſonders auf den einen ſtreitigen Umſtand ſehen, und von einem andern Geſichtspunkt aus fragen, was iſt wahrſcheinlicher, die Nachricht daß Joſef und Maria in Nazaret gewohnt, oder die Nachricht daß ſie in Bethlehem gewohnt haben? Aber wir müſſen dabei nur vorausſezen das Gemeinſchaftliche, daß Chriſtus in Bethlehem geboren iſt. Die ganze Erzählung in unſern Evangelien in ihrem Zuſammenhang giebt das auf ſehr vielfältige Weiſe zu erkennen, daß Chriſtus mit ſeiner nächſten Umgebung in Jeruſalem für einen Galiläer gegolten hat. Als Chriſtus öffentlich auftrat, war nirgend bei denen, an welche er ſich zuerſt wendete, eine zuſammenhangende Nachricht von ſeinem Leben c)) vorhanden. Wenn man nun an-

---

a) Zacharias und Maria, Joſef und Eliſabet.

b) außer dem Wunderbaren geht alles in rein proſaiſchem Stil und Charakter.

c) alſo auch niemand unter ihnen von ſeiner Kindheit wußte, ſo müſſen wir doch annehmen, daß man, wie er hiſtoriſche Perſon ward, darnach gefragt hat, woher er ſei.

fängt, ſich um einen Menſchen zu bekümmern, ſo fragt man, wie es mit ſeinem äußerlichen Leben zuſammenhange? — Nun, daß er in Nazaret erzogen war, daß ſeine Mutter und Geſchwiſter dort oder in der Nähe wohnhaft waren oder geweſen waren, kommt in einzelnen Erzählungen auch vor, alſo iſt das eine ganz natürliche Vermuthung, daß die Eltern Chriſti auch ſchon vor ſeiner Geburt in Nazaret gewohnt hätten;a) finden wir nun die Erzählung des Lukas in einem ſolchen Zuſtande der ſpäteren Bearbeitung, ſo iſt vielleicht die ganze Angabe dieſer ſpäteren Bearbeitung zuzuſchreiben, und ſie iſt nur aus der natürlichen Vermuthung entſtanden: da Nazaret der gewöhnliche Wohnſiz der Maria war, ſo ſei er's auch früher geweſen. Aber nun war die Thatſache, daß Jeſus in Bethlehem geboren war, auf eine beſondre Weiſe zu deduciren, und da bot ſich die Schäzung dar. Da liegt die Vermuthung nahe, daß aus dem bekannten Faktum des politiſchen Wohnſizes der Familie, und auf der andern Seite aus der in Bethlehem erfolgten Geburt Chriſti und einer zu gleicher Zeit ſtattgefundenen Schäzung, daß aus dieſem zuſammengenommen könnte ein ſolcher Zuſammenhang der Begebenheiten konſtruirt werden ſein.b) Und das führt uns auf den Matthäus zurük, als das wahrſcheinlichere, weil wir hier nicht ſo ſehen, wie es ſich ſo hätte ergeben durch die Vermuthung.c)

Nun aber wollen wir die Nachricht des Matthäus auf ähnliche Weiſe betrachten. Wenn wir ein Mal vorausſezen, daß ſei ein wahres Faktum, daß zu der Zeit wo Chriſtus in Bethlehem geboren wurde, eine Schäzung veranſtaltet worden ſei, das könnte auch der Fall geweſen ſein, wenn Joſef und Maria auch vorher ſchon in Bethlehem gewohnt hatten; wer dies nicht wußte, ſchrieb das Geborenſein Chriſti in Bethlehem der Schäzung zu, wer es aber wußte, der hatte nicht Urſache die zu erwähnen, denn das war eine Nebenſache. Aber iſt dies, daß Chriſtus in

---

a) woraus die natürliche Vermuthung zu erklären, daß ſeine Eltern auch vor ſeiner Geburt in Nazaret gelebt, und Chriſtus dort geboren ſei.

b) und ſo gewinnt die Erzählung des Lukas das Anſehn einer Konjektur.

c) Matthäus erſcheint wahrſcheinlicher, weil ſeine Nachricht ſich nicht ſo aus Vermuthung bilden ließ.

Bethlehem geboren wurde, als Thatſache anderweitig beglaubigt, ſo daß das ein Punkt wäre, den wir mit Gewißheit vorausſezen könnten? — Wenn wir bedenken, daß Chriſtus von denen die an ſeine meſſianiſche Dignität glaubten, als ein Sohn Davids bezeichnet wurde, ſo fragen wir, liegt nicht darin eben ſchon als eine natürliche Vorausſezung, daß er müſſe in Bethlehem geboren ſein, weil Bethlehem der Stammſiz der davidiſchen Familie war? — Ferner iſt die Frage: liegt dieſem, daß Chriſtus als Sohn Davids bezeichnet wurde, eine Notiz zum Grunde daß er Sohn Davids wirklich war, oder liegt dem zum Grunde die Vorausſezung, daß der Meſſias aus dem Hauſe Davids kommen ſollte? Meſſianiſche Dignität, Abſtammung von David, Bethlehem als der Stammort der davidiſchen Familie: hangt dieſes ſo zuſammen, ſo ſcheint es, als habe es ſich auch ohne Nachricht feſtſtellen können als eine natürliche Vermuthung nur von dem Glauben an die meſſianiſche Dignität Chriſti aus. Allerdings wenn eine beſtimmte Kenntniß dageweſen wäre, daß Chriſtus nicht aus der davidiſchen Familie abſtamme, ſo würden diejenigen, welche dieſes beides identifizirten, Meſſias und Nachkomme Davids im buchſtäblichen Sinne, ihn nicht für den Meſſias gehalten haben. Das iſt alſo nicht vorauszuſezen, und die Art, wie er oft als Sohn Davids öffentlich begrüßt wird, in Verbindung mit der feindlichen Stimmung, die alles gegen ihn aufgriff, würde, wenn er nicht Sohn Davids war, mit einen Grund der Anklage haben abgeben können, alſo entweder dagegen muß nichts bekannt geweſen ſein, [oder man hätte ihm einen Vorwurf aus ſolcher Anmaßung gemacht].*) Dafür ſprechen die Geſchlechtsregiſter; und es wird gefragt, wie man dieſe will gelten laſſen, zumal ſie beide nicht mit einander übereinſtimmen? Dieſe Nichtübereinſtimmung iſt auf vielfältige Weiſe erklärt worden, aber auf das Gebiet können wir uns nicht einlaſſen. Aber geſezt, dieſe beiden Geſchlechtsregiſter ſeien beide oder eins von beiden im einzelnen unrichtig, ſo müſſen wir doch ſagen: dieſe Geſchlechtsregiſter geben ein Faktum ab, und die Vorausſezung der davidiſchen Abſtammung Chriſti begründet ſich durch ſie. Aber könnte nicht demohnerachtet der Umſtand, daß Chriſtus ſolle in

---

*) Ergänzung des Herausgebers.

Bethlehem geboren ſein, eben ſo gut geſchloſſen ſein aus der davidiſchen Abſtammung, wie die Erzählung, daß Joſef und Maria früher in Nazaret gewohnt haben, geſchloſſen werden aus dem Umſtand, daß ſie ſpäter da gewohnt haben?

Sehen wir auf die Anwendung der profetiſchen Stelle aus Micha, *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ*, um die Frage zu beantworten, wo der Meſſias müſſe geboren werden? ſo müſſen wir ſagen, geſezt wir ließen die Stelle im ganzen Umfang gelten, ſo kann ſie doch nichts weiter ſagen, als daß der Meſſias ein Nachkomme Davids ſein werde: Bethlehem ſteht nur da als der Abſtammungsort des David, und ſeine Nachkommen möchten geboren ſein wo ſie wollten, ſo konnte doch jeder ſolcher „Bethlehemit“ heißen nach dem Ort, woher die Familie ſtammte, wenn auch nicht dieſer Einzelne dort geboren war. Finden wir nun im Matthäus eine ſehr große Neigung bei einzelnen ihrem Gehalt nach nicht bedeutenden, d. h. für die eigentliche Hauptſache nicht bedeutenden Umſtänden auf profetiſche Stellen zurükkzugehen, und eine Neigung, von dieſer Seite Uebereinſtimmung nachzuweiſen, ſo kann ſehr leicht eben dieſes auch nur ſo entſtanden ſein. Dieſe Neigung dürfen wir gar nicht als etwas dem Matthäus perſönliches anſehen, ſondern als eine ſehr weit verbreitete Richtung jener Zeit, und ſobald man Jeſum als den Meſſias anſah, kann das ein Gedanke ſein, der ſehr leicht entſtand wenn es an Nachrichten über ſeinen Geburtsort fehlte: „der muß in Bethlehem geboren ſein, weil er ein Sohn Davids iſt.“ Wir ſehen, aus einem ganz andern Princip laſſen ſich auch die Umſtände bei Matthäus doch ebenfalls als nur aus wahrſcheinlichen Vermuthungen entſtanden anſehen, und der entſchiedne Vorzug, welchen die eine Nachricht vor der andern zu haben ſchien, wird wieder wankend. Für unſern Glauben iſt das an und für ſich völlig gleichgiltig, ob Chriſtus in Bethlehem geboren iſt, oder in Nazaret,[a] ob die Eltern hier oder dort gewohnt haben[b], ob die eine von beiden Nachrichten buchſtäblich richtig iſt, oder keine von beiden. Für die Richtigkeit der evangeliſchen Geſchichtſchreibung iſt's freilich nicht gleichgiltig, aber es iſt ein großer Unterſchied, ob wir Nachrichten von der Geburt Chriſti von ſo zweifelhaftem Charakter, ob wir die finden in dem Evangelium des Johannes, wo eine zuſammenhangende in ſich Eine Erzählung iſt, oder ob wir ſie finden in den ſynoptiſchen Evangelien, welche nur Aggregate ſind von einzelnen Erzählungen; denn im erſten Falle trägt ſich eine Beſorgniß von der Beſchaffenheit der einzelnen Erzählung auf das Ganze über. In Evangelien, welche nur Aggregate einzelner Erzählungen ſind, iſt das nicht der Fall, ſondern da können wir ſagen: eine Nachricht von der Geburt Chriſti gehört gar nicht weſentlich in die evangeliſche Geſchichtſchreibung, ſonſt würde ſie nicht im Evangelium des Johannes oder Markus fehlen Hatte man nun keine authentiſche Nachrichten über die Geburt Chriſti, aber dieſe waren da, auf Thatſachen urſprünglich beruhend, aber ergänzt durch Vermuthungen oder Zuſäze, ſo fällt gar kein nachtheiliges Licht auf dieſe Evangelien, wenn ſie die Erzählungen aufgenommen haben, welche in ihrem Bereich lagen, und es fragt ſich nur, ob wir im Stande ſind, in einem gehörigen Grade von Sicherheit das Faktiſche was dabei gewiß zum Grunde gelegen hat, auszumitteln?

---

[a] oder anderswo.

[b] geboren ſind.

9. Stunde. »Von der übernatürlichen Erzeugung. Abſtufung in der poſitiven Aufſtellung durch das Zweifelhafte und das Stillſchweigen bis zur Gleichgiltigkeit gegen die entgegengeſezte Behauptung Das Intereſſe des Glaubens iſt dabei Null, weil die Einwohnung des Göttlichen doch nicht vom Mangel der männlichen Zeugung abhangen kann, ſondern nur das Sündliche muß weggedacht werden. Alſo eben ſo wenig Zacharias Intrigue zuzulaſſen, als die Ver-

führung der Maria durch Claneus, oder ihr Ehebruch mit Pantheras.“

28. Mai. Eine wichtige Frage iſt die über die übernatürliche Geburt Chriſti.

Wir finden in den neuteſtamentlichen Büchern eine bedeutende Abſtufung. Es kommen Stellen vor, wo die Evangeliſten nicht ſelbſt erzählen, aber andre redend einführen, daß Joſef ſein Vater geweſen ſei, und dem nicht widerſprechen, und ſich inſofern [gleichſam] dagegen indifferent ſtellen. Zwei Evangelien erwähnen nichts über die Erzeugung und Geburt Chriſti, und dieſes Stillſchweigen über die Behauptung ſelbſt ſchließt ſich an das ſtillſchweigende Hingehenlaſſen der entgegengeſezten Behauptung an. In der Erzählung des Lukas iſt dieſe Behauptung nicht mit einer ausſchließlichen Deutlichkeit vorgetragen, ſo daß man ſie nicht, wenn keine andre Nachricht darüber da wäre, auch anders erklären könnte. Nemlich die Verheißung des Engels, daß die Kraft des Höchſten über ſie kommen werde, ſchließt ſich zwar zunächſt an die Antwort der Maria, daß ſie von keinem Manne wiſſe, aber das lezte läßt ſich doch nicht ſo buchſtäblich nehmen, daß man jenes allein darauf beziehen könnte, da ſie mit Joſef verlobt war, und von einem Manne, von dem ſie gebären könnte, wußte. Alſo dieſe Verheißung von der Kraft des Höchſten bezieht ſich mehr darauf, daß der Sohn, welcher geboren werde, der Meſſias ſei, als darauf, daß er, ohne daß ſie von einem Manne wiſſe, werde das Leben beginnen. Im Matthäus wird nun dieſe Behauptung auf das beſtimmteſte aufgeſtellt, und ſie hat da ihren Grund in dem Mißtrauen des Joſef. Darin liegt, daß Joſef ſich bewußt war, nicht Urſache von der Entſtehung dieſes Lebens zu ſein, und daß er davon, ſeine Verbindung mit Maria aufzuheben, abgehalten wurde durch die im Traum gegebene Verſicherung, wozu auch die Verſicherung gehört, daß kein andrer Mann Urſache davon wäre. Aber Lukas weiß nichts von dieſem Mißtrauen des Joſef, ſo wie Matthäus nichts weiß von einer der Maria vorhergegebenen Verheißung. Nehmen wir dies beides zuſammen, ſo ſcheint es nicht recht miteinander übereinzuſtimmen: die Differenz iſt nicht eine ſolche, daß man die Ausſage des einen Evangeliſten als eine bloße Auslaſſung des andern mit der Ausſage dieſes andern in Verbindung bringen könnte. Hätte Maria eine ſolche Verheißung erhalten, ſo wäre es gegen die Natur des Verhältniſſes, daß ſie nichts dem Joſef davon ſollte mitgetheilt haben, und dann wäre das Mißtrauen des Joſef nicht damit in Uebereinſtimmung zu bringen, da er in der andern Erzählung erſcheint als an ſolche Erſcheinungen und die Wahrheit deſſen was dadurch ins Bewußtſein kommt glaubend. Da ſtimmen die beiden Nachrichten nicht recht zuſammen; ſie beruhn auch auf nicht mit einander verträglichen Vorausſezungen. Im Ganzen aber erſcheint in der Geſammtheit der neuteſtamentlichen Bücher als Eins betrachtet die Behauptung von der übernatürlichen Erzeugung Chriſti als ungleich geſchäzt. Indeſſen wenn wir auf die Erzählung zurükkgehen, worin ſie am ſtärkſten vorgetragen wird, d. h. auf die Erzählung des Matthäus, ſo wird dabei nicht zurükkgegangen auf irgend eine Nothwendigkeit einer ſolchen Entſtehung in Betreff ſeiner eigenthümlichen Würde und Beſtimmung, ſondern „damit die Verheißung in Erfüllung gehe.“ Da iſt nicht die Vorausſezung, als habe der Sohn Gottes nur auf eine übernatürliche Weiſe ins Leben treten müſſen. In die kirchliche Lehre iſt ſie freilich vielfältig eingedrungen, und auf ſolche Verhältniſſe müſſen wir immer Rükſicht nehmen, obgleich ſie uns nicht beſtimmen können. Die Nothwendigkeit des Glaubens daran, daß Chriſtus ohne Zuthun eines Mannes geboren, läßt ſich nicht erweiſen, indem die Abzwekkung welche man ſich dabei denken kann, nicht dadurch ſicher geſtellt wird. Nemlich dieſe Nothwendigkeit hing zuſammen mit der Theorie von der Erbſünde: Wenn der Erlöſer ſollte von allem Antheil an der Sünde frei ſein, und das iſt allerdings etwas dem Begriffe der Erlöſung weſentliches, ſo mußte er auch nicht an der Erbſünde Antheil haben; da will ich auch dieſes allerdings zugeben. Aber, wenn ich frage, welch eine Vorſtellung von der Erbſünde kann wol zum Grunde liegen, um die Behauptung zu rechtfertigen: Weil Chriſtus erzeugt worden ohne Zuthun eines Mannes, darum war er von der Erbſünde frei! ſo läßt ſich eine ſolche gar nicht denken, denn wenn man darunter verſteht ein Uebertragenwerden des der Sünde Unterworfenſeins durch den phyſiſchen Einfluß des einen Weſens auf die Erzeugung des andern, ſo iſt das nur eine halbe Maßregel, denn es bleibt doch der Einfluß der Maria übrig. Dieſem hat man durch zwei ſupplementariſche Behauptungen abzuhelfen geſucht, die aber nicht von der Kirche adoptirt worden ſind: erſtens, daß Maria keinen phyſiſchen Einfluß auf die Entſtehung Chriſti gehabt hat, daß Chriſtus ſeinen Leib vom Himmel gebracht habe und nur Maria ein Kanal geweſen wo er durchgegangen ſei; zweitens, daß Maria auch ſchon wäre auf übernatürliche Weiſe empfangen worden. — Nun, wenn jene erſte Behauptung ſchon übernatürlich und doketiſch iſt, denn dann wäre Chriſtus kein wirklicher Menſch, wenn er den menſchlichen Theil vom Himmel brachte, und verworfen werden muß, ſo bleibt das andre in derſelben Unzulänglichkeit ſtehn. Im zweiten Falle nemlich müßte die Sündloſigkeit auf die erſten Menſchen zurükkgeführt werden, und zulezt von der Eva an gerechnet.[*] —. Das iſt alſo nicht durchzuführen, und keine Vorſtellung von der Erbſünde kann in Uebereinſtimmung mit der Idee der Erlöſung durch Chriſtus ſein, welche die nothwendige Forderung macht, daß, um von der Sünde frei zu ſein, auch der erſte Anfang des Lebens müſſe von jedem phyſiſchen Einfluß frei geweſen ſein. Sowie wir aber ſagen: darauf an und für ſich betrachtet, daß Chriſtus empfangen worden wäre ohne Zuthun eines Mannes, darauf allein kann die Einwohnung des Göttlichen nicht in ihm beruhen, ſondern durch einen poſitiven göttlichen Akt: ſo muß alſo der göttliche Akt auch hingereicht haben, um Chriſtus frei zu machen von allem Zuſammenhange mit der Erbſünde ohnerachtet des phyſiſchen Einfluſſes welcher auf ihn ſtattfinden mußte wenn ſein Leben ein wahrhaft menſchliches ſein ſollte. Wir können alſo dieſe Frage erörtern ohne einen Nachtheil für den chriſtlichen Glauben beſorgen zu müſſen, wenn wir auch ſagen müßten: es läßt ſich nicht behaupten, daß die Erzählung von der übernatürlichen Empfängniß Chriſti eine vollkommen hiſtoriſch begründete Ausſage ſei. — Wenn wir nun dieſes rein auf die Interpretation zurükkwerfen, und beide Evangeliſten jeden für ſich unabhängig betrachten, ſo leidet die Stelle in Lukas eine andre Interpretation, wobei möglich bleibt, daß Chriſtus empfangen ſei mit dem Zuthun des Joſef, aber das Sohn Gottes werden iſt ausgedrükkt durch das überſchattet werden von der Kraft Gottes aus der Höhe. Die Erzählung des Matthäus iſt nichts anderes als die Ausſage von einem Traum, und da müßte zugehören, daß auf eine andre Weiſe feſtgeſtellt ſei, daß der Traum auf göttliche Weiſe bewirkt ſei; das ſteht aber in der Erzählung nicht, und alſo ſtellt ſie die Sache nicht ſicher.

---

[*] denn auch Maria ſtände unter dem weiblichen Einfluß, und ſo müßte von Eva ab eine ſolche unſündliche Abſtammung allein helfen.

Das Intereſſe des Glaubens an dieſer Sache kann ſeinem Weſen nach nur ein zwiefaches ſein; auf der einen Seite Intereſſe an der Wahrheit der Schriftſtelle, nemlich in Beziehung auf die Lehre von der Schrift; andrerſeits in Beziehung auf die Lehre von Chriſto iſt das Intereſſe des Glaubens nur, daß in die Entſtehung des Lebens Chriſti nichts ſündliches hineingekommen ſei. Wenn nun alſo, um jener negativen Ausſage einen poſitiven Gehalt unterzulegen, geſagt worden iſt: Wenn feſtſteht, daß Chriſtus nicht durch das Zuthun des Joſef empfangen ſei, ſo muß ein andres männliches Hinzuthun dazu gekommen ſein, ſo iſt es dieſes vorzüglich, was man müßte von der Hand weiſen. Nun finden wir dergleichen ebenfalls, und weil das einer von den wenigen Fällen iſt, wovon wir gegneriſche Behauptungen haben bei den Alten, ſo dürfen wir ſie nicht übergehn. Bei Origenes kommt die Behauptung des Celſus vor, die er auf jüdiſche Nachrichten zurükkführt; der ſagt: Maria hat Jeſum empfangen durch fleiſchliche Vermiſchung mit einem Soldaten, deſſen Namen Pantheras er auch anführt, und ſie ſei deswegen von ihrem Manne verſtoßen worden, und deshalb ſei ſie mit dem Kinde nach Aegypten geflüchtet. Das behauptet Celſus von Juden über die Sache gehört zu haben. Mir iſt das etwas bedenkliches, daß ein beſtimmter Name dabei angeführt wird; dadurch ſoll der Sache das Anſehn gegeben werden, daß ſie auf irgend etwas faktiſchem beruhe. Dieſen Namen finden wir auch vorkommend in kirchlichen Nachrichten, er klingt ſonſt ziemlich fremd, aber er kommt bei Johannes Damascenus lib. 4 vor, wo er von den zwei Genealogien, des Matthäus und

Lukas, redet und aus dieſen die Genealogie der Maria ableitet: da wird ihr Vater Jojakim genannt, und deſſen Vater Bar Pantheras, und ſein Vater hat Panthyras geheißen, der wäre alſo der Urgroßvater der Maria. Nun läßt ſich allerdings dazwiſchen gar keine Beziehung denken, zwiſchen dieſen beiden Nachrichten: daß Maria einen Urgroßvater Pantheras gehabt habe und daß ſie einen Verführer Pantheras gehabt habe, außer dem Zuſammenhang daß Jeſus auch ein Nachkomme des Pantheras geweſen, ſo daß jenes daraus gemacht wäre.

Neuerdings ſind noch ein Paar Hypotheſen aufgeſtellt worden, über die es kaum der Mühe lohnt etwas zu ſagen, wenn es nicht merkwürdig wäre wie ſo etwas vorkommen könne, indem man behauptet daß man eine chriſtliche Wahrheit aufſtellen und Rektifikation der bisherigen Annahme in chriſtlichem Sinne geben will. Die erſte von dieſen beruht auf einer Stelle des Joſefus, aber die nun auch mit der ganzen Geſchichte Chriſti auch nicht den mindeſten oſtenſibeln Zuſammenhang hat. Archaeol. XVII erzählt Joſefus von einer phariſäiſchen Verſchwörung, in welche ein Eunuch Herodes d. Gr., Bagoas, und ein Liebling (παιδικά) des Herodes Caros verwickelt geweſen wären, die er beide hätte hinrichten laſſen mit mehreren andern. Aus der nicht einmal genau nachweislichen Zuſammenſtimmung, daß die Hinrichtung dieſer Verſchwörer und der bethlehemitiſche Kindermord in dieſelbe Zeit gefallen wären, ſchließt der ungenannte Verfaſſer des Buchs, daß beide Begebenheiten zuſammengehören, und daß die Verſchwörung eine Aufſtellung des Meſſias zur Abſicht gehabt und daß Caros hingerichtet[a] ſei, um die Maria zu verführen, um einen Meſſias von davidiſchem Stamme zu erzeugen,[b] das iſt ein Gebäude welches auf gar nichts beruht. Die andre iſt die Behauptung daß Joſef der natürliche Vater Chriſti wäre, wogegen nun an und für ſich[c] nichts zu ſagen wäre, wenn Joſef und Maria verlobt waren, denn da die Verlobung im jüdiſchen Sinne als Hauptſache galt ſo waren die Ceremonien der Hochzeit nur eine Nebenſache, ſo wie ſie jezt in der katholiſchen Kirche Nebenſache ſind, weil die Verlobung die Ehe gültig macht. Aber die Hauptſache iſt, daß Zacharias das Projekt gehabt hätte den Meſſias aufzuſtellen, und daß der erſt den Joſef habe dazu bewogen, und daß dadurch erſt die Erzeugung Chriſti zu Stande gekommen ſei, durch die Intrigue des Zacharias um einen Meſſias hervorzubringen und ſeinen Sohn zum Vorläufer des Meſſias zu machen, um die Erſcheinung des Meſſias ſicher zu ſtellen, weil er es für die höchſte Zeit gehalten habe daß ein Meſſias kommen müſſe. Da wäre etwas aus dem Evangelium des Lukas zum Fundament gemacht, was gerade am wenigſten hiſtoriſch iſt, und obendrein durch Ausſchmükkung entſtellt. Zacharias mußte ſeine Engelerſcheinung und ſein Stummwerden erdichtet haben um abzuwarten, ob er wirklich einen Sohn bekommen werde. Mir iſt dieſer ganze Zuſammenhang zwiſchen Jeſus und Johannes dem Täufer durch eine Verwandſchaft ihrer Mütter etwas, was ſich nicht recht mit der Art, wie ſich Johannes über ihn äußert, als ſei er ihm unbekannt geweſen, vereinen läßt ohne gekünſtelte Erzählung zu machen; und wenn die Erzählung des Lukas vermuthen läßt, daß ſie eine ſpätere Bearbeitung von Thatſachen iſt, ſo möchte man glauben, daß dieſes auch nicht zur urſprünglichen Thatſache gehört habe, und darauf iſt doch der ganze Roman gebaut, der eine Geſchichte darſtellen ſoll; und das ſoll eine einfache Darſtellung des Lebens Jeſu ſein, wobei man gleich zu Anfange das beſtimmte Vorurtheil für das Ganze bekommt.

---

[a] gezwungen?

[b] Jeſus, Sohn des Carus und der Jungfrau Maria, ſei der von den Verſchwornen aufgeſtellte Meſſias, indem Carus die Maria habe ſchwängern müſſen.

[c] vom moraliſchen Standpunkt aus.

Im Matthäus finden wir nun nächſtdem eine Erzählung, die ihm eigenthümlich iſt, von einer Anerkennung Chriſti als Meſſias bald nach ſeiner Geburt, als Meſſias unter der Form des neugebornen Königs der Juden, und zweier Begebenheiten, welche das zur Folge gehabt, nemlich die Ermordung der bethlehemitiſchen Kinder auf der einen Seite, und die Flucht der Maria mit Joſef nach Aegypten auf der andern Seite.

10. Stunde. »Folgen aus Matthäus die Weiſen, aus Lukas die Darſtellung; beide laſſen ſich im allgemeinen vereinigen, allein ſofern Matthäus das Ziehen nach Nazaret als etwas Neues erzählt, Lukas es als Heimkehr anſieht, ſind ſie doch unvereinbar. Auch iſt ganz klar, daß Lukas alles in Bethlehem in die Zeit der Reinigung einſchließt. Daher konnte auch ſchwerlich eine von dieſen Erzählungen aus dem Munde der Maria kommen. Die ägyptiſche Flucht kommt auch bei Celſus vor, und wenn dies aus Matthäus ſein ſollte, ſo müßte das Verſtoßen eine rein zu dieſem Behuf gemachte Erdichtung ſein. Dies läßt ſich auch ſehr wohl denken. Aber auch, daß eine Flucht nach Aegypten allgemeiner bekannt geweſen, denn um der Weiſſagung des Hoſeas willen kann man ſie nicht fingirt haben, ſo wenig als wegen der andern den bethlehemitiſchen Kindermord, dieſer kann aber auch ſeinen Grund haben in dem was bei der Darſtellung im Tempel vorgefallen; daß aber die Kunde von allen dieſen Dingen beim Publikum ganz verloren ging, ſieht man daraus, daß niemand ſich ihrer beim öffentlichen Auftreten Chriſti erinnerte. Die drei Weiſen ſind ſchwer zu konſtruiren; als gänzlich unjüdiſch hatten ſie keine Veranlaſſung, ihr Zeichen auf einen Judenkönig zu deuten. Als Proſelyten würden ſie ſich mit ihrer Frage nicht an Herodes gewendet haben ſondern ſelbſt an die Schriftgelehrten. Noch ſchwerer iſt zu erklären, warum Joſef nicht zu ihnen flieht, ſtatt nach Aegypten.«

29. Mai. Wenn wir dieſe evangeliſchen Erzählungen[a]) betrachten, ſo können beide unmöglich ihre erſte Quelle in Erzäh-

---

[a]) ſiehe den Schluß der vorigen Stunde.

lungen der Maria haben. Aber fragen wir, kann nicht die eine von beiden aus dieſer Quelle herrühren, die wir als die authentiſche anſehn müßten? auch dieſe Frage können wir nicht bejahen. — Wenn wir den Matthäus nehmen, ſo iſt die Beziehung auf die Weiſſagung des Hoſea (11,1) ſo genau mit der Erzählung eins, daß wir ſagen müſſen: auch dieſe Beziehung müßte er mit überkommen haben, aber nun finden wir die Neigung ſolche Beziehungen zu machen in dieſem Evangelium ſo erſtaunlich vorherrſchend, daß wir ſie offenbar dem Verfaſſer zuſchreiben müſſen, und wir müſſen ſagen: das hat der Evangeliſt erſt hinzugefügt; das bleibt unumgänglich. — Aber nun eine andre Betrachtung: unſre kanoniſchen Evangelien verdanken doch den ausſchließenden Vorzug, den ſie in der Kirche gewonnen haben, vorzüglich mit dem, daß man vorausgeſezt hat, auch denjenigen, welche nicht von Apoſteln herrührten, ſeien doch apoſtoliſche Quellen zugänglich geweſen, oder ſie hätten apoſtoliſche Berichtigung erhalten. Unter dieſer Vorausſezung wäre möglich, daß neben einer Erzählung von den Anfängen des Lebens Jeſu, welche von der Maria her wäre, eine andre ſich ſo hätte erhalten können, daß ſie mit in die kanoniſchen Evangelien aufgenommen wäre. Das hat einen ſolch hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit für mich nicht, denn wenn man bedenkt, wie die erſte chriſtliche Gemeinde zu Stande gekommen iſt, ſo muß man die apoſtoliſche Autorität ſehr hoch anſchlagen. Es iſt hier nur von der Entſtehung der Natalien die Rede, und wenn über die Geburt und erſte Kindheit Chriſti in dieſem Kreiſe ſolche Erzählungen vorhanden geweſen wären, welche von der Maria herrührten, ſo wären ſie auch im ganzen Kreiſe allgemein geweſen, und es hätten andre mit bedeutenden Abweichungen gar nicht aufkommen können, ſondern wären apokryphiſch geblieben. Nehmen wir hinzu, daß in der Relation des Lukas ein ſo ſehr geſtaltendes Prinzip[a]) vorwaltet, und im Matthäus die Beziehung[b]) auf altteſtamentiſche Ausſprüche, ſo liegt darin doch eine Indikation, daß jede einer andern Auffaſſungsweiſe angehöre.

Nun finden wir in dieſen erſten Anfängen des Lebens Jeſu

---

a) künſtleriſche Anordnung.

b) Inklination für altteſtamentliche Weiſſagungen ebenfalls dem Matthäus gehörig die Erzählung von den drei Magiern und was damit zuſammengehört, den bethlehemitiſchen Kindermord und die Flucht nach Aegypten; bei Lukas hingegen von allem dieſem nichts, aber wohl die Geſchichte von der Darſtellung Chriſti im Tempel und die Verkündigung ſeiner meſſianiſchen Dignität, welche von dieſem Momente ausging. So im allgemeinen angeſehn verhalten ſich allerdings dieſe Erzählungen ſo, daß es möglich ſcheint, die eine in die andre einzuſchieben, abgeſehen davon daß es immer ſchwierig iſt, ſie der Zeit nach zuſammenzuordnen. In der Erzählung des Matthäus iſt nun hier ein der Tendenz nach Wunderbares (da ein beſtimmter Zwekk dabei zum Grunde liegt), nämlich dieſes Zeichen welches jene Männer hatten, in Beziehung auf welches ſie den neugebornen König der Juden aufſuchten. Von ihrer Perſönlichkeit wird uns viel zu wenig etwas beſtimmtes erzählt, woher und wer ſie eigentlich geweſen? ſo daß auch hier dieſe Unbeſtimmtheit es unwahrſcheinlich macht, daß dieſe Geſchichte ſo ſollte aus dem Munde der Maria gekommen ſein; aber auch das iſt nicht wahrſcheinlich, daß ſie, wenn ſie beſtimmt von dieſer gekommen wäre, in der Ueberlieferung dieſe Beſtimmtheit ſollte verloren haben; das kann ſtattfinden bei einem Aggregat von Umſtänden, aber bei ganz einzelnen Angaben iſt es unwahrſcheinlich. Hätte z. B. Maria eine beſtimmte Gegend genannt, woher ſie kamen, ſo iſt unwahrſcheinlich, daß dieſe Beſtimmtheit ſollte in der Ueberlieferung untergegangen ſein. In Betreff des ganzen Zuſammenhangs der Geſchichte, wie dieſe nun in Jeruſalem nach dieſem neugebornen Könige der Juden fragen, und ſich damit an den König Herodes wenden, und nun Herodes ihnen alſo die Auskunft verſchafft, und ſich dafür von ihnen eine nähere Auskunft ausbedingt, ſie aber nun in Bethlehem gewarnt werden, dieſes könne verderblich werden für das Kind, und nicht wieder nach Jeruſalem zurükk kehren, und Herodes darauf den bethlehemitiſchen Kindermord verfügt, ſo müſſen wir hier bemerken, daß wir einen Geſchichtſchreiber haben aus dieſer Zeit an Joſefus, dem freilich das Faktum von dieſen Morgenländern, die nach Jeruſalem kamen, als etwas ganz unbedeutendes konnte entgangen ſein; eine ſolche Thatſache wie die Tödtung aller Kinder eines nicht ganz unbedeutenden Orts in ſolcher Nähe von Jeruſalem konnte er ſchwerlich übergehen. Den Charakter des Herodes angeſehen hat die Sache gar nichts unwahrſcheinliches an ſich, denn er ſcheute Grauſamkeiten dieſer Art gar nicht, aber eins iſt doch dabei ſchwer zu erklären, nämlich Herodes war damals ſchon in hohem Alter, und wenn ihm nun ein Meſſias verkündigt worden wäre, der ſich nächſtens würde öffentlich geltend machen, ſo würde ihn die Selbſterhaltung zu allem gebracht haben, was er dazu hätte thun können; aber da er von einem Meſſias hört, der erſt kürzlich geboren ſei, ſo iſt unwahrſcheinlich, daß er für ſeine Perſon ſollte von einem Meſſias Notiz genommen haben, deſſen Wirkſamkeit er gar nicht mehr erleben konnte. Sobald nun eine gewiſſe Unwahrſcheinlichkeit in der Erzählung iſt, ſo fragt man ſich natürlich, woher ſie wol ſein könne? Nun hat dieſe Erzählung einen ſehr beſtimmten Gehalt, nämlich eine Anerkennung Chriſti als Meſſias und zwar außerhalb ſeines eigentlichen Vaterlandes; ich ſage nicht von Heiden, denn wären ſie nicht in Verbindung geweſen mit den Juden, ſo hätten ſie das Zeichen nicht ſo deuten können auf einen König der Juden, und die Umſtände deuten ſehr darauf, daß man ſie in Zuſammenhang ſtehend mit den Juden, wenn auch im weiteſten Sinne als Proſelyten denken muß. Nehmen wir an, ſie hätten als ſolche das Zeichen ſo gedeutet, und den neugebornen König der Juden mit der meſſianiſchen Idee in Verbindung gebracht, ſo iſt ſchwer zu glauben, daß ſie ſo unwiſſend geweſen ſeien in Betreff der jüdiſchen Verhältniſſe, daß ſie ſich ſollten an den Herodes gewandt haben und nicht gefliſſentlich auf der Reiſe jeden Verkehr mit dem Herodes gemieden hätten. Was den Gehalt der Geſchichte betrifft in Bezug auf die meſſianiſche Idee, ſo iſt dieſe Erzählung ganz parallel mit der des Lukas: Die Anerkennung Jeſu als Meſſias bei der Darſtellung im Tempel hat dieſelbige Tendenz, daß beim Anfang ſeines Lebens die meſſianiſchen Verheißungen auf ihn ſind gedeutet, und die meſſianiſchen Hoffnungen auf ihn ſind gewieſen worden, ſo wie dort die Aufmerkſamkeit auf ſeine Perſon in dieſer Beziehung hinzuleiten. Aber indem die Erzählung des Lukas ſich im eigentlichen Kreiſe des jüdiſchen Lebens und des theokratiſchen Glaubens bewegt, und gar kein andres Element in ſich enthält, als was der damaligen Zeit und den Umſtänden vollkommen angemeſſen war, ſo hat dieſe Erzählung einen weit höhern Grad von Natürlichkeit als die des Matthäus. Nehmen wir aber die ſpätern Punkte bei Matthäus, den bethlehemitiſchen Kindermord und die Flucht nach Aegypten als thatſächliche Angaben an, ſo hätten dieſe gar nicht nothwendig aus jenem gefolgt, und folgen auch nicht aus der Tendenz der Anerkennung Chriſti, und ſo wird die Wahrſcheinlichkeit groß, daß dieſe Thatſachen ſind, denn die Beziehung auf eine altteſtamentiſche Stelle beim bethlehemitiſchen Kindermord im Matthäus iſt eine ſolche, daß einer den vollkommnen Glauben an die meſſianiſchen Weiſſagungen haben konnte, aber niemandem hätte einfallen können, es habe ein Ereigniß in dem Leben Chriſti ſtattfinden ſollen, worauf dieſe Stelle von dem Weinen der Kinder Rahel als Weiſſagung angewandt werden müßte. Daraus iſt das alſo nicht zu erklären, ſondern wir müſſen annehmen daß eine Thatſache dabei zum Grunde lag. Sie ſehen, wie ſkeptiſch ich zu Werke gehe; nemlich wenn wir keine urſprüngliche authentiſche Quelle anerkennen können, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß dieſe Erzählung, wie ſie iſt, von unmittelbaren Augenzeugen gekommen wäre, ſo gebührt es uns, indem wir in einer hiſtoriſchen Forſchung begriffen ſind, hier keinen Werth zu legen auf den Unterſchied des kanoniſchen und apokryphiſchen, ſondern wir müſſen das als möglich vorausſezen, daß dieſe Erzählungen einen apokryphiſchen Charakter haben, weil ihnen eine ſolche beſtimmte Tendenz zum Grunde liegt; daher ſcheint es mir nothwendig, ſie ſo zu behandeln. Weiter aber können wir auch in dieſe Erzählungen nicht hineingehen.

Wenn wir uns die Fakta bei Matthäus denken und wir nehmen an, dieſe Fremden ſind von Herodes nach Bethlehem gewieſen worden, ſo iſt alles folgende ſehr wahrſcheinlich. Es bedurfte nur der gewöhnlichen Kenntniß von dem Herodes ſo war natürlich, daß Joſef und Maria alles thaten, um die Fremden von der Rükkehr nach Jeruſalem abzuhalten, und aus der Beſorgniß vor dem Argwohn des Herodes hielten ſie ſich doch nicht ſicher, und daher bedurfte es keines Uebernatürlichen um eine Entfernung aus der Dition des Herodes wahrſcheinlich zu machen; und ſo motivirt ſich aus dieſem Faktum die Flucht nach Aegypten. In der Angabe des Celſus iſt dieſe auch als ein Faktum angenommen, aber an die Verſtoßung der Maria geknüpft, und aus dem Faktum ſind hernach wieder die Wunder abgeleitet, die alſo in Verbindung gebracht werden mit Kenntniſſen die ſich Chriſtus könne in Aegypten erworben haben, was freilich einen weit längeren Aufenthalt vorausſezt als den, welchen Matthäus angiebt. Nun hatte Celſus keine Veranlaſſung ſo etwas zu dichten, denn der konnte wiſſen, daß es auch unter den Juden Kenntniß der Wunder gab: alſo ſcheint hervorzugehen, daß ein ſolches Faktum iſt bekannt geweſen, denn aus Matthäus kann es Celſus nicht geſchöpft haben; deſſen Relation hat er ſchon als Alteration angeſehn, wenn er ſie in der gegenwärtigen Geſtalt gekannt hat. Die Erzählung des Lukas ignorirt dieſe Thatſache gänzlich, und man kann nicht glauben, daß der Verfaſſer der Erzählung die eigentliche erſte Quelle der Erzählung im Lukas, jene Umſtände ſollte gewußt, und ſie doch verſchwiegen haben, da das mit ein paar Worten konnte abgemacht werden. Daher müſſen wir zugeben, daß das Faktum nicht auf eine ſo allgemeine Weiſe bekannt war, und dadurch wird deſto wahrſcheinlicher daß es nicht aus dem Munde der Maria gekommen, ſondern aus entfernterer Quelle, und demnach ſpäter in Umlauf gekommen iſt. Lukas hat nun gar nicht nöthig die Rükkehr des Joſef und der Maria nach Nazaret zu motiviren, eben weil es nur Rükkehr iſt; hingegen Matthäus, nach welchem Bethlehem von Anfang an der Wohnort derſelben war, hat das Wohnen in Nazaret zu motiviren, und knüpft es daher an dieſe Rükkehr aus Aegypten.

Wenn wir nun hier vorläufig abſchließen, und ſagen: das iſts alſo, was uns unſre Evangelien von den Anfängen des Lebens Jeſu ſagen, und nun ſind wir an einen gewiſſen Ruhepunkt gekommen, Joſef und Maria ſind nun mit einander vollkommen vereinigt und wohnen in Nazaret, von da geht die Erziehung Chriſti an, wir nehmen den Inhalt dieſer Erzählungen zuſammen und denken nun an die beiden Evangelien die hiervon durchaus gar nichts enthalten, ſo müſſen wir daraus ſchließen, Entweder waren zu der Zeit, als Johannes ſein Evangelium ſchrieb, Erzählungen aus dieſer Kindheitsperiode Chriſti von dem mit ſeiner Geburt unmittelbar Zuſammenhangenden gar nicht in Umlauf, oder wenigſtens Johannes hielt ſie nicht für weſentlichen Beſtandtheil einer Geſchichtſchreibung Chriſti, und wir können uns das nur erklären aus einem Umſtande, der allerdings ſehr deutlich wird, wenn wir an den Geſammtinhalt der Evangelien denſen. Nemlich alles was hier wunderbares von den erſten Anfängen des Lebens Chriſti geſagt iſt, muß zu der Zeit, als er öffentlich auftrat, vollkommen in Vergeſſenheit gerathen und auch nicht von Anfang dieſer Zeit an aus dem Dunkel wieder hervorgeholt werden ſein, denn wenn dieſe Geſchichten in irgend einem Kreiſe wären fortlaufend bekannt geweſen, ſo wäre auch das Subjekt davon im Gedächtniß geblieben. Bedenken wir nun, wie ſie alle darauf ausgehen, ein beſtimmtes Subjekt als den erwarteten und verheißenen Meſſias zu bezeichnen, ſo hätte ſich dann die Kenntniß dieſer Umſtände an die Lebendigkeit der meſſianiſchen Hoffnung angeknüpft, und wer an dieſer Hoffnung theilnehmend zugleich jene Erzählungen erfahren hätte, hätte auch gewiß beides in Verbindung gebracht, und dieſe Erzählungen hätten ſich überall an die meſſianiſche Hoffnung angeknüpft. Nun iſt es allerdings eine geraume Zeit, und alle diejenigen, zu denen unmittelbar die Erzählung dieſer Begebenheiten hätte kommen können, waren größtentheils von dem Schauplaz abgetreten, als Chriſtus öffentlich auftrat. Aber wenn der Totaleindrukk der Evangelien ſchon der iſt, daß die meſſianiſche Hoffnung ſehr verbreitet und auch die Nähe ihrer Erfüllung geglaubt wurde, ſo würde mit dieſer Lebendigkeit der Hoffnung eine Erzählung, wie dieſe, welche ein beſtimmtes Subjekt bezeichnet, mit überliefert ſein, und wenn Chriſtus ſich in eine Dunkelheit zurükkgezogen hätte, ſo hätte nachher doch bei ſeinem öffentlichen Auftreten die Frage entſtehen müſſen, ob dieſer derſelbige ſei, auf den damals hingewieſen war? Aber von einer Notiz, welche damals vorhanden geweſen wäre bei dem öffentlichen Auftreten Chriſti, kommt keine Spur vor; alſo müſſen ſie in einem ſehr engen Kreiſe geblieben ſein, und ſie müſſen nachher erſt zufällig wieder aufgenommen ſein: und dieſe Begebenheiten ſind vollkommen unwirkſam geweſen für das Auftreten Chriſti oder die Entſtehung des Glaubens an ihn.

---

11. Stunde. »Der Tendenz nach ſollte man die Weiſen, weil ſie die Anerkennung außer Judäa ausſagen, im

helleniſtiſchen erwarten und die Darſtellung im judaiſirenden, aber wir wiſſen nicht wie ſich das bedingen konnte, daß der eine in Beſiz der einen Erzählung der andre in den der andern kam. An und für ſich betrachtet hat in dieſer zweiten Doppelreihe die Darſtellung die meiſte innere Beglaubigung. Sie ruht ganz auf der meſſianiſchen Erwartung und man braucht nur eine Batkol anzunehmen. »Auch iſt von Lukas Vorausſezung aus natürlich, daß Maria den Gebrauch perſönlich vollzog, (hingegen iſt dies von derſelben Vorausſezung aus mit den Magiern nicht wahrſcheinlich.) Die Flucht nach Aegypten hat die meiſte äußere Beglaubigung, bedarf aber auch an ſich der Magier nicht, ſondern könnte auch aus der Darſtellung hervorgegangen ſein, weil man fürchten müßte, Herodes könnte von einer ſolchen Tempelſcene etwas erfahren.

Alles wunderbare in dieſen Erzählungen [genommen] buchſtäblich gefaßt müßte doch das natürliche Verhältniß der Eltern zu ihm geſtört haben. Hiervon zeigt die Erzählung der Reiſe nach Jeruſalem grade das Gegentheil. Alſo muß der Eindruck des göttlichen nicht ſo überwiegend in ihnen geweſen ſein, daß ſie in ein Analogon deſſen verfallen wären, was die Apokryphen ausmalen. Gelegentlich einige Relationen aus ihnen.«

30. Mai. Wenn wir dieſe zweite Reihe von Erzählungen die Kindheit betreffend nun noch ein Mal zuſammen ſtellen, ſo können wir nur das Reſultat erlangen, daß ſie ſich ebenfalls nicht ſo mit einander vereinigen laſſen, daß man das eine in das andre einſchalten könnte. Nemlich ich habe anfänglich geſagt, wir wollten die Schwierigkeit, ſie alle als einzeln geſchichtlich begründet in eine Zeitordnung zu bringen, übergehen als eine Neben-

ſache, aber es giebt einen Zuſammenhang zwiſchen der Zeitordnung und dem Inhalt der Begebenheiten ſelbſt, und das können wir nun nicht mehr als eine Nebenſache anſehen. Alſo die Erſcheinung der drei Ausländer in Bethlehem nachdem ſie aus Jeruſalem gekommen waren, und die Darſtellung Chriſti im Tempel nach Lukas: davon muß die eine die frühere ſein und die andere die ſpätere. Iſt die Darſtellung im Tempel die frühere, ſo läßt ſich die Erzählung von den Dreien in den Lukas nicht eintragen, denn dieſer verbindet die Rükkehr nach Nazaret mit dieſer Darſtellung im Tempel. Es läßt ſich auch nicht denken nach Lukas, warum Joſef und Maria noch ein Mal von Jeruſalem nach Bethlehem ſollten zurükkgekehrt ſein. Man hat die Fiktion gemacht, aber die Art wie die Exiſtenz von Joſef und Marka in Bethlehem erſcheint, ſcheint nicht damit zuſammenzuſtimmen, daß daraus ſich könnte ein erſprießlicher Aufenthalt entwikkelt haben, und das Schweigen des Lukas würde ſehr dagegen zeugen, daß die Erzählung irgend wie von einer erſten Hand herrührte. Nun ſoll umgekehrt die Erſcheinung der drei Ausländer in Bethlehem früher geweſen ſein, und nun die Beſorgniß daraus entſtanden, weshalb den Dreien gerathen wurde nicht nach Jeruſalem zurükkzukehren und dem Herodes keine Nachricht zu bringen: damit verträgt ſich nicht, daß das Kind nachher ſollte nach Jeruſalem gebracht ſein und dem Herodes gleichſam in die Hände geliefert worden; denn dies war nicht eine nothwendige Forderung des Geſezes daß jede Mutter mit dem Kinde nach Jeruſalem ginge, ſondern war die Darſtellung des Erſtgebornen mit einem Opfer verbunden, ſo konnten die Prieſter das an jedem zerſtreut liegenden Orte abmachen. Nehmen wir hinzu, daß im Lukas ſo beſtimmt das ſich nach Nazaret begeben als eine Rükkehr nach der urſprünglichen Heimath erzählt wird, und bei Matthäus die Flucht nach Aegypten beſonders motivirt wird durch die Beſorgniß wegen des Kindes, ſo ſind die Vorausſezungen ſo verſchieden, daß ſich nicht alles mit einander vereinigen läßt. Nun ſcheint doch aus der Art, wie dieſe Sache in den apokryphiſchen Evangelien und in der Angabe der Gegner vorkommt ſehr wahrſcheinlich, daß von einem Aufenthalt Jeſu und der Maria in Aegypten etwas in irgend einer Weiſe bekannt geweſen ſei. Auf der andern Seite hat die Erzählung des Lukas von der Darſtellung Chriſti im Tempel einen ſolchen Charakter von Wahrheit und Beſtimmtheit, daß ſie ſich in dieſer Beziehung von der Erzählung der drei Fremden gar ſehr unterſcheidet. Dieſe werden nicht genannt, und ihre Herkunft wird nur auf eine ſehr unbeſtimmte Weiſe angegeben, das Motiv ihrer Erſcheinung wird ſehr ungenügend entwikkelt und man bekommt von der ganzen Thatſache keine klare Vorſtellung. Dagegen die Erzählung von dem Simeon und der Hanna beruht auf der natürlichen Vorausſezung von der lebhaften, weit verbreiteten und als der Erfüllung nahe ſtehenden meſſianiſchen Hoffnung, alſo die ruht auf einem ſichren Fundament, und die ganze Thatſache iſt von einer großen Natürlichkeit. Nemlich waren Joſef und Maria nach Bethlehem gekommen in ſolcher Entfernung, und waren ſie im Begriff nach Nazaret zurükkzugehn, ſo war es, nachdem die Reinigung vorbei war, natürlich, daß die Maria perſönlich der Darſtellung Chriſti im Tempel auf der Reiſe beiwohnte. Nun iſt nicht nothwendig, etwas übernatürliches, fremdartiges oder ungewöhnliches anzunehmen in Betreff der Aeußerung des Simeon, ſondern daß ihm irgend ein ſolches Zeichen (Batkol) geworden ſei, daß er eine ſolche Erwartung auf das Kind übertragen konnte, alſo das Faktum hat am erſten ein Recht auf einen echten Urſprung zurükkgeführt zu werden*). — Alle Thatſachen zuſammen machen wahrſcheinlich, daß man von einer Flucht nach Aegypten etwas gewußt habe, doch weiß ich nicht, dieſe in die Erzählung des Lukas hineinzubringen, ſondern derjenige, welcher dieſe Begebenheiten ſo zuſammengeſtellt hat, hat von einer Flucht nach Aegypten nichts gewußt; und es ließe ſich doch ſehr gut die Flucht nach Aegypten motiviren aus der Geſchichte von der Darſtellung im Tempel, abgeſehn von der Erſcheinung der drei Magier, denn wenn dem ſo war, daß es zur Kenntniß vieler Menſchen gelangen mußte, und das Kind gleichſam als Meſſias ausgerufen wurde, ſo konnte der Gedanke entſtehen: das könne nicht fehlen, daß das dem König Herodes zu Ohren komme, wodurch eine ſolche Entfernung nach Aegypten motivirt ſein könnte. Dagegen kommt einem ſonderbar vor, daß Joſef und Maria, wenn die drei Männer gekommen waren, nach Aegypten, und a) nicht vielmehr dahin gingen, wo dieſe drei her wären, wenn dieſe doch nicht fern her waren. b) So können wir nun das Reſultat fällen, daß dieſe beiden Erzählungsreihen aus zwei verſchiednen Kreiſen her ſind, und in den Evangelien ſo mit einander verbunden, daß dieſe beiden Verbindungen derſelben nicht zugleich können richtig ſein. Wenn nun die Erzählung von den drei Magiern am meiſten einen gewiſſen Verdacht gegen ſich hat, wie denn auch in den apokryphiſchen Evangelien die Flucht vorkommt ganz ohne beſtimmten Zuſammenhang darin, und wir finden in dieſer Erzählung nun eine ſehr beſtimmte Tendenz, eine Anerkennung Jeſu als des Meſſias gleich von Anfang an außerhalb des eigentlichen national jüdiſchen Gebiets aufzuſtellen, ſo bekommt das freilich ſehr das Anſehn, daß die Erzählung könne ſo entſtanden ſein nur als ein Ausdrukk dieſer Idee in den Anfang des Lebens Chriſti hinein verſezt; aber freilich müßte dieſe Erzählung dann her ſein aus der nicht ſtreng judaiſirenden Seite der chriſtlichen Kirche, aber des Matthäus Evangelium hat überwiegend einen judaiſirenden Charakter, und es iſt ſchwer zu erklären wie die Erzählung da hineingekommen iſt, da ſie eher im Evangelium des Lukas ihren Ort hätte. Aber da wir ſo wenig wiſſen, wie die einzelnen Erzählungen zuſammen gekommen ſind, ſo muß man das durchaus problematiſch laſſen. Nur das glaube ich behaupten zu können, daß alles, was man verſucht hat, um dieſe beiden Reihen von Erzählungen in eine vollſtändige Uebereinſtimmung zu bringen, auf eine ſolche Weiſe erkünſtelt iſt, daß es vor der hiſtoriſchen Kritik nicht beſtehen kann.

---

*) in der ganzen Erzählung iſt nicht ein Wort, welches einem authentiſchen Urſprung dieſer Nachricht zuwider wäre.

Wenn wir nun gleichſam noch zum Ueberfluß die apokryphiſchen Evangelien vergleichen wollen, worunter das Evangelium infantiae und das protevangelium Jacobi die bedeutendſten ſind, ſo finden wir darin zuerſt Vorausſezungen aus unſern beiden Evangelien, aber doch ſo, daß keineswegs alles, was dieſe dar-

---

a) es nicht eiliger dahin ging, wo u. ſ. w.

b) und nicht in die Heimath der Magier, wo ſie ja die beſte Aufnahme gefunden hätten.

bieten, in jenen benuzt iſt, ohnerachtet einer ſehr großen Neigung, welche in dieſen Produktionen liegt, alles mit einander in Vereinigung zu bringen, ſo daß man faſt glauben möchte, daß ſchon der Grund zu dieſen Produktionen gelegt ſein könnte zu einer Zeit, wo dieſe Nachrichten noch nicht ſo zuſammen waren wie ſie es in unſern jezigen Evangelien ſind. Auf der andern Seite finden wir darin eine erſtaunliche Neigung das wunderbare zu häufen und auch die analogen Begebenheiten zu vervielfältigen. Das Protevangelium Jakobi führt ziemlich klar ganz im Stil des Lukas an, daß Maria auch auf ſolche Weiſe wäre übernatürlich empfangen worden. Nun aber dann fehlt die Beziehung zwiſchen Chriſtus und Johannes, die im Lukas iſt, ohnerachtet Zacharias doch vorkommt als Hoherprieſter, und Simeon; die Perſonen ſind dieſelben, aber die Verhältniſſe ſind anders. Nun empfängt Joſef die Maria, welche die Eltern dem Tempeldienſt gewidmet haben, aus den Händen des Hohenprieſters. Er bekommt ſie als Wittwer, nicht als Verlobter zur Frau, ſondern um ſie weiter zu erziehen und ſie dem Dienſt des Herrn*) aufzubewahren. Das iſt nun eine ganz müßige Sache. Nun werden die Verfolgungen Chriſti auch auf den Johannes ausgedehnt, auch Eliſabet flüchtet ſich mit, bis ſich ein Berg ſpaltet und ſie aufnimmt. Da iſt alles zum wunderbaren umgeſtaltet, das begünſtigt die Anſicht, daß das Fundament der Erzählung älter iſt, wenngleich die Schriften jünger ſind. Chriſtus ſei in einer Höhle geboren und nur aus Furcht vor Herodes in eine Krippe gelegt. Das hätte nicht ſo verändert werden können, wenn unſre kanoniſchen Evangelien ſchon als ſolche da geweſen wären. Die Höhle iſt ſpäter auch noch immer gezeigt worden, und dieſe Tradition muß ſich alſo erhalten haben in dieſer Erzählungsweiſe; ſie iſt auch in dem Protevangelium der Ort, wohin die Weiſen kommen, und das Geſtirn bleibt über der Höhle ſtehn. Wenn wir nun das Evangelium infantiae betrachten, ſo geht da mit der Flucht nach Aegypten eine große Reihe von Wundern an, welche nicht allein von Chriſto ſelbſt, ſondern auch von allem was ihn umgiebt, z. B. ſeinen Windeln ausgehn, ſo wie auch Anforderungen von ihm an Joſef vorkommen, ihn in die Schule zu ſchikken, und da findet ſich daß er alles ſchon weiß. Da geht das wunderbare ins doketiſche über; die ganze Entwikkelung des Kindes in der Erziehung wird aufgehoben, wogegen in den kanoniſchen Evangelien das ganz beſtimmt ausgeſprochen wird: Chriſtus habe zugenommen an geiſtiger Entwikkelung nach Zunahme des Alters. Wenn man nun auch zugeben muß, daß bei dieſen Produktionen alte Quellen zum Grunde liegen, welche ſpäter nicht mehr hätten aufkommen können, nachdem unſre Evangelien kanoniſche Autorität hatten, ſo ſind dieſe Produktionen doch ſehr unwahrſcheinlich und es iſt auf ſie eigentlich keine beſtimmte Rükkſicht zu nehmen.

---

*) εἰς τήρησιν τοῦ κυρίου.

Nun finden wir, nachdem beide Evangelien in den von einander verſchiednen Erzählungen doch auf denſelben Punkt gekommen waren, Joſef und Maria mit dem Kinde in Nazaret wohnhaft, zu ſezen, eine große Lükke, welche nur durch die Ausſage von der natürlichen, aber ausgezeichneten Entwikkelung des Kindes ausgefüllt wird, bis auf die einzelne Geſchichte, welche Lukas aus dem Knabenalter erzählt. Nun entſteht die Frage, wie können wir uns dieſe Lükke ausfüllen, wenn wir auf die bisherigen Erzählungen Rükkſicht nehmen? Sie mögen nun auch nicht zuſammen gehen, wenn wir nur bei dem ſtehn bleiben was wir als einzelne Erzählung müſſen gelten laſſen, ſo kommen wir doch darauf, daß auf beſonders veranſtaltete wunderbare Weiſe die Ueberzeugung, daß Jeſus der Meſſias ſei, ſchon bei, vor und nach ſeiner Geburt begründet worden ſei, denn das iſt das eigentliche Reſultat, was aus allen dieſen Erzählungen hervorgeht. Wenn wir nun fragen, was hieraus für die weitre Entwikkelung Chriſti folgt, ſo iſt das freilich ſehr ſchwer ſich auf irgend eine beſtimmte Weiſe vorzuſtellen. Es iſt allerdings etwas, was Analogie auf dem ganz natürlichen Wege für ſich hat, daß Eltern eine feſte Vorſtellung zeitig bekommen von ausgezeichneter Beſtimmung ihrer Kinder, aber wir können wol nicht der Erfahrung gemäß ſagen, daß ſolche ein gutes*) Mittel ſei, die richtige Erziehungsthätigkeit hervorzubringen. Denn alles was das unbefangene Aufmerken auf das, was unerwartet hervorkommt, ſtört durch Hemmung oder Ueberflügelung, kann eigentlich nicht vortheilhaft wirken. Wenn nun beide die feſte Ueberzeugung hatten von einem göttlichen in ihm, von einer allgemeinen wenn auch vielleicht nur nationalen Beſtimmung deſſelben, alſo weit über den Kreis hinaus, worauf ſie ihre Thätigkeit richten konnten, ſo kann man kaum glauben, wenn wir ſie uns in dem was ſie für das Kind thun konnten ganz frei denken, daß daraus ein folgerichtiges Betragen in der Erziehung hätte entſtehn können, und da iſt in gewiſſer Hinſicht das, was die apokryphiſchen Evangelien ausführen, natürlich genug, daß ſie hierdurch zu einer beſtändigen Erwartung, daß ſich etwas wunderbares in jedem Augenblikk entwikkeln könne, gebracht wurden, und alles was für gewöhnliche Kinder geſchehn mußte für überflüſſig zu halten, ſo wie ſie auf der andern Seite ſich hätten ſehr bedrükkt fühlen und einer ihre Kräfte überſteigenden Obliegenheit folgen müſſen, das Kind für einen ſolchen Beruf, den ſie ihm beilegten, geſchikkt zu machen. Die Erzählung bei Lukas aus den Knabenalter Chriſti ſteht nicht damit in Uebereinſtimmung, die zeigt uns ein völlig natürliches Verfahren von Joſef und Maria gegen das Kind. Die Ordnung welche eingeführt war und allgemein galt, wurde mit ihm beobachtet: ein Mal pflegten die frommen Iſraeliten, wenn ſie es konnten, wenigſtens zu einem der Hauptfeſte nach Jeruſalem zu gehen; dann wurden Knaben vom zehnten Jahre an im Geſez unterrichtet, und wenn ſie den Sinn davon verſtanden, ſo waren ſie fähig mit auf die Feſtreiſe genommen zu werden; das beides trifft hier zuſammen. Wären Joſef und Maria von jenem Wunderbaren ergriffen geweſen und davon bei der Erziehung geleitet, ſo wäre natürlich daß ſie Chriſtus immer mit genommen hätten, weil ſie ihn immer für fähig gehalten hätten an dieſer nationalen religiöſen Erregung theilzunehmen; und es geht alles ſo natürlich zu, daß man nichts, was auf einer wunderbaren Vorausſezung beruht, damit in Verbindung ſezen könnte. Macht nun Maria Jeſu einen Vorwurf, daß er ſie in Sorge geſezt habe, ſo will erſtens dieſe Sorge nicht ſtimmen mit der Vorausſezung dieſes Wunderbaren, und zweitens auch nicht mit einer ſolchen Stellung der Mutter gegen ihn, daß ſie ihm über irgend etwas würde Vorwürfe gemacht haben. Alſo dieſe Erzählung hat nicht den Charakter, daß die früher erzählten Begebenheiten einen ſolchen Eindrukk auf Joſef und Maria gemacht hätten, daß irgend etwas von dem natürlichen Verhältniß der Eltern gegen das Kind wäre verändert werden, ſondern es geht alles ſeinen natürlichen Weg: was alſo bei jenen Erzählungen die eigentliche thatſächliche Grundlage iſt, muß nicht von der Art geweſen ſein, daß eine Störung des natürlichen Verhältniſſes mit irgend einer Wahrſcheinlichkeit daraus hätte folgen müſſen.

---

*) großes, gewiſſes.

12. Stunde. „Das wunderbare kann ſie daher nur befeſtigt haben in dem meſſianiſchen Glauben an Jeſum, wobei doch immer nur die Idee der Identität von Profet und König und von nicht angeborner ſondern ſpäter eintretender göttlicher Mittheilung zum Grunde lag. Dieſes alſo konnte das natürliche Verhältniß nicht verrükken. — Aber in Chriſti Aeußerung iſt nicht zu verkennen das ſpezielle Verhältniß zu Gott, welches er ausdrükken will, welches er auch hernach immer ſo ausgedrükkt hat, und wenn er es auch auf ſeine Jünger ausdehnt, ſo geſchieht dies unverkennbar nur durch Ableitung. Es entſteht alſo die Frage, Was für ein Bewußtſein lag dieſer Aeußerung zum Grunde, und wie können wir uns die menſchliche Entwikkelung deſſelben vorſtellen?

1. Juni. Es folgt nun nicht, daß überhaupt gar nichts wunderbares die Geburt Chriſti begleitet habe, ſondern nur, daß es nicht von einer gewiſſen Art geweſen ſei; ja es folgt, daß auch die Vorſtellung, welche ſie durch alle dieſe Beziehungen und Verheißungen bekamen von einer Würde und Beſtimmung Jeſu, nicht von einer Art geweſen ſind, ihr Verhältniß irgend zu alteriren, d. h. es muß nicht das in ihnen zur Klarheit gekommen ſein, daß in dem Kinde ſchon etwas ſei, was ihr Verhältniß zu ihm ganz anders ſtellte. Nun müſſen wir zugeben, daß die bei weitem vorherrſchende meſſianiſche Vorſtellung, die ſie allein auf

dieſen beziehen konnten, nicht von dieſer Art war; ſie konnten überzeugt ſein, daß der Meſſias in dieſem Kinde geboren ſei, aber das war eine fern liegende Beſtimmung. Was für eine Verſchiedenheit zwiſchen dieſem und allen andern Menſchen ſei, dafür hatten ſie keinen andern Maßſtab als den, welchen die Nationalgeſchichte ihnen darbot von denjenigen, welche als Gottes beſondre Auserwählte und Begnadigte dargeſtellt werden. War nun der profetiſche Typus auf der einen Seite, und der königliche auf der andern dieſer Punkt, auf welchen ſich alles zurükführen ließ, ſo wurde die profetiſche Würde nur gedacht als beruhend auf beſondrer erſt zur beſtimmten Zeit eintretender göttlichen Mittheilung, nicht als eine angeborne Verſchiedenheit. Eben ſo konnte einer von Gott zum Könige beſtimmt ſein, wo ausgezeichnete Gaben und Kräfte vorausgeſezt werden, aber nicht ſolche, welche nicht aus einer natürlichen Entwikkelung hervorgehn konnten, und nur reich begabte menſchliche Natur vorausſezen. Sofern nun alles wunderbare in jenen Erzählungen doch immer nur auf die meſſianiſche Idee zurükgeht, ſo war dieſe eine ſolche, welche das Verhältniß der Eltern gegen die Kinder nicht alteriren konnte. Was nun früher im allgemeinen geſagt wird, daß das Kind zugenommen habe an Alter und Verſtand und an Wohlgefallen bei Gott und Menſchen, iſt ebenfalls nur der Ausdrukk einer günſtigen und vorzüglichen natürlichen Entwikkelung. Wenn wir aber dieſe Erzählung nun von der Seite betrachten, wie ſich Jeſus ſelber darin zeigt, ſo finden wir freilich etwas ſehr differentes. Johannes muß hier nun, um das was ich hier ſagen will, in Uebereinſtimmung zu ſtellen mit der Art, wie ich bisher dieſe einzelne Erzählung behandelt habe, etwas hinzufügen. Nemlich die Erzählung des Lukas hat für mich im hohen Grade den Charakter des Authentiſchen; es liegt nichts darin, worauf der Verdacht läge, daß es einer Tendenz zu Liebe ſo erzählt ſei; es iſt der naive Ausdrukk einer an ſich unter den Umſtänden höchſt wahrſcheinlichen Scene, und darum ſehe ich keinen Grund daran zu zweifeln, daß dieſe Erzählung nicht könnte von der Maria herrühren. Sie trägt zugleich in ſich, daß ſich eine beſtimmte Richtung in Jeſu dabei zeigt, und das kann wol ſehr offenbar der eigentliche Grund geweſen ſein, warum ſie iſt erzählt worden als eine Gelegenheit, wobei ſich dieſe entſchiedne Richtung zuerſt in ihm gezeigt habe. Wegen dieſer großen Natürlichkeit können wir keinen Zweifel an der Echtheit dieſer Geſchichte anerkennen, und ſehen ſie ganz anders an als die frühern Erzählungen, wo ſich theils eine beſtimmte Tendenz zeigte, theils beſtimmte Form, welche etwas künſtliches und gemachtes anzeigte. Nun das Verhalten Chriſti in dieſer Geſchichte iſt auch rein natürlich: Chriſtus fand ſich in der Umgebung, in den Tempelhöfen, wo die einzelnen Schriftgelehrten ihre Schulen hielten, und da hört er zu. Daß in apokryphiſchen Büchern, die die bildenden Künſtler aufgegriffen haben, Chriſtus als lehrend dargeſtellt wird, iſt ganz gegen die Erzählung unſers Evangeliums: das ſtellt ihn nur dar als fragend und antwortend, und das war die Form wie ſich die jugendlichen Zuhörer gegen die lehrenden Schriftgelehrten zu verhalten pflegten. Daß er dort länger verweilt nachdem Maria und Joſef ſchon abgereiſt waren, iſt nicht etwas worauf ein Accent gelegt werden könnte, denn die Feſtreiſen hinwärts und rükkwärts aus der größern Entfernung von Jeruſalem wurden natürlich immer in Geſellſchaft unternommen, auf der andern Seite aber unmöglich alle zuſammen, welche aus einer und derſelben Gegend her waren: alſo konnte Jeſus glauben, er werde doch immer noch bekannte Reiſegefährten auf der Straße nach Galiläa finden, und ſo ließ er a) ſich alſo in ſeinem Intereſſe, jenen Vorträgen über das Geſez zuzuhören, gehen. Eben ſo wenig iſt ein Accent darauf zu legen, daß Joſef und Maria abgereiſt ſind ohne ſich beſtimmt verſichert zu haben, daß Jeſus auch mit abreiſe. Das iſt nun klar, wenn er wußte, wann und mit wem ſie reiſten, ſo konnten ſie vorausſezen daß er mit Bekannten nachkommen werde. Wie das nicht geſchehen und ſie ihn ſuchen und im Tempel fanden, ſo ſpricht er: ſie konnten glauben daß er aus keinem andern Intereſſe als dieſem zurükkgeblieben. Nun kommt der Ausdrukk vor: ob ſie nicht wiſſen könnten, daß er in dem Tempel ſeines Vaters ſein müſſe? (*Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;*) Hier kann man die Frage aufwerfen, Sind das die Worte Jeſu damals geweſen, oder hat auch Maria ſeine ipsissima verba nicht behalten, ſondern nur den Sinn, und ſie hernach ſo ausgedrükkt

---

a) ſein Intereſſe an jenen Vorträgen überwiegen wie er ſich ſpäter auszudrükken pflegte — daß er Gott ſeinen Vater nennt? — Das iſt das auffallende dabei, daß dadurch ein beſondres Verhältniß zwiſchen Gott und ihm ſoll bezeichnet werden, und daß er das nicht ſo geſagt hat als ob jeder andre eben ſo auch Gott könne ſeinen Vater nennen, ſondern, auch wo das Chriſtus auf ſeine Jünger überträgt, trägt er es als durch ihn vermittelt über. Da fragt ſich, hat Chriſtus damals dieſen Ausdrukk wirklich gebraucht, oder iſt dies der Ausdrukk deſſen ſich Maria bedient hat, aber hergenommen aus der ſpätern Art und Weiſe wie ſich Chriſtus äußerte? Im leztern Fall wäre nichts beſondres in unſrer Geſchichte, aber im erſtern Fall iſt es eine Thatſache, daß ſchon in dieſem Alter in Jeſu ein ſolches Bewußtſein geweſen ſei, und wir müßten fragen, wie ſich das habe in der Entwikkelung ſeines Lebens in ihm geſtalten können. Es iſt nicht möglich, die erſte Anſicht der Sache, daß das nicht die eignen Worte Chriſti ſind, ganz und gar abzuweiſen; man kann die Geſchichte nicht mit einer vollkommnen Gewißheit behaupten, aber etwas ſpricht doch ſehr für die andre Meinung, und dieſe iſt von ſolchem Einfluß auf unſre Betrachtung, daß wir ſie unmöglich a priori ſchon können vernachläſſigen. Wenn wir in unſern Evangelien überhaupt, und namentlich in den ſynoptiſchen, die einzelnen Erzählungen betrachten, ſo iſt das Reſultat einer unbefangenen Vergleichung, aber es iſt auch etwas, was einem jeden vorher einleuchtet: daß in allen ſolchen Erzählungen wo irgend Ausſprüche Chriſti vorkommen, ſo daß dieſe die eigentliche Spize der Erzählung bilden, die verſchiednen Erzählungen auch in allen andern Punkten mehr von einander abweichen und weniger übereinſtimmen als grade in den Worten Chriſti, die ſie mittheilen, und je kürzer die Sentenz, deſto genauer ſtimmen ſie überein. Wie wir uns hier die Thatſache denken ſo iſt offenbar, daß die Art, wie ſich ihr Sohn über den ganzen Hergang äußert, der Maria mußte das eindringlichſte ſein, und ſo wie ſie in ihm dieſe höhere Beſtimmung ahndete, ſo muß jede Aeußerung, welche damit irgend in Zuſammenhang ſtand, ihr ſo merkwürdig geweſen ſein, daß ſie die Worte des Knaben muß behalten haben und ſie ſo weiter gegeben. Nun fragen wir, in welchem Sinn hat Chriſtus dieſes eigentlich gemeint? Das iſt freilich eine Frage, die man ſehr mannigfaltig beantworten kann.

Es kommt ja in ſeinen Reden ſo häufig vor, daß er ſich den Sohn Gottes nennt, und das iſt hernach auch in die Sprache ſeiner Jünger übergegangen. Bedenken wir nun, wie er ſich ſelbſt darüber daß er ſich ſo nenne, rechtfertigt in der Zeit ſeines öffentlichen Lebens wo er ſich darauf beruft, daß der Ausdrukk auch von andern gebraucht werde und zwar von ſolchen, an welche das Wort Gottes ergehe, es müſſe alſo noch viel mehr gebraucht werden können von denjenigen, durch welche das Wort Gottes an andre ergeht, ſo kann man ſagen, daß er dabei ganz in der Analogie mit dem altteſtamentlichen Sprachgebrauch geblieben iſt. Wenn man nun ſagt, dieſer Ausdrukk ſei auch ſchon gleichſam bezeichnend geweſen als ein beſondrer Ausdrukk für den Meſſias, ſo könnte man allerdings ſagen, die ganze Rede Chriſti läßt ſich daraus ableiten, daß Jeſus nun ſchon das Bewußtſein, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen in ſeiner Perſon ſollten erfüllt werden, gehabt habe, daß er ſich ſelbſt als den verheißenen ſchon angeſehen. Etwas ganz andres iſt es aber, wenn wir die ganze Frage, bei welcher uns dieſe Geſchichte nur eine Einzelheit bleibt, ohne welche die Frage dieſelbige bliebe, wenn wir dieſe Frage aus dem Geſichtspunkt, ich will nicht ſagen der ſymboliſchen kirchlichen Lehre, ſondern nur aus dem Geſichtspunkt des allgemein herrſchenden Glaubens betrachten. Sowie wir ſagen, In Chriſto iſt eine ihn von allen andern Menſchen unterſcheidende aber urſprünglich göttliche Mittheilung geweſen, (ein ziemlich unbeſtimmter Ausdrukk, in welchem ſich viele verſchiedene Meinungen vereinigen können) und den Grundſaz feſtſtellen, daß die Entwikkelung des menſchlichen Lebens Chriſti doch müſſe auf ganz vollkommen menſchliche Art angeſchaut werden können, ſo entſteht freilich die Frage, wie iſt dieſes, was dieſer Glaube ausſagt, in ſeinem eignen Selbſtbewußtſein geweſen, und wie hat dieſes ſich in ſeinem Selbſtbewußtſein allmälig entwikkelt und fixirt? Dieſe Frage iſt nun freilich eine ſchwierige, aber es iſt die allgemeine Form der ganzen Betrachtungsweiſe des Lebens Jeſu, wenn man von dieſer Vorausſezung ausgeht. Wenn wir einmal uns für einen Augenblikk auf den entgegengeſezten Standpunkt ſtellen wollen und ſagen, Dieſe ganze Annahme von einer ſolchen Chriſtum von allen andern Menſchen gewiſſermaßen ſpezifiſch unterſcheidenden göttlichen Mittheilung als einem ihm angebornen Prinzip ſei nur ein Produkt der Verehrung gegen Chriſtus: man könne ihn der Wahrheit nach nur anſehen wie jeden andern Menſchen, und beſonders ausgezeichnet auf dieſem beſondern Gebiet des lebendigen und kräftigen Bewußtſeins von Gott; nun da könnte Chriſtus in ſeinem Selbſtbewußtſein nichts ihn von allen Menſchen unterſcheidendes gehabt haben, er hätte alſo auch ein ſolches beſondres Verhältniß zwiſchen Gott und ihm nicht ausſagen können als die Wahrheit ſeines Selbſtbewußtſeins, ausgenommen ſofern er zu gleicher Zeit alle andern aufgefordert hätte ihr Verhältniß Gottes eben ſo anzuſehen. Aber das liegt nun gar nicht in der Art wie ſich dieſe Ausdrükke in ſeinen Reden geſtalten; da hat immer die Bezeichnung *mein* Vater die Oberhand, und wenn er dieſen Ausdrukk auf ſeine Jünger ausdehnt, ſo geſchieht das immer nur unter der Form der Mittheilung, und eigentlicher Typus bleibt der: Mein Vater und *euer* Vater, wo jenes das urſprüngliche iſt. Ich glaube man kann dies nicht von einander trennen, daß Chriſtus ſich ſo ausgedrükkt habe, und daß ein ſolches Bewußtſein in ihm geweſen ſei, ohne zu gleicher Zeit eine Täuſchung ihm beizulegen, welche wir nicht als etwas bewußtloſes anſehn könnten. Hat er ſich ſelbſt nur ſo gekannt, wie er aus dieſem Geſichtspunkt dargeſtellt wird, ſo hat er nichts auf dieſe Weiſe reden können anders als nur um andre zu einer andern Vorſtellung von ihm zu verleiten, als welche er ſelbſt hatte. *Ich glaube daher auch, daß ſich das nicht von einander trennen läßt: eine völlig naturaliſtiſche Anſicht von Chriſto, und eine Täuſchung, die er ſich erlaubt hat,* um eine höhere Meinung von ſich zu erregen als die er eigentlich ſelbſt hatte. Wenn man das eine behaupten, und das andre von der Hand weiſen will, ſo muß man alle Relationen welche wir von Chriſto haben, für unſicher erklären, ſo daß wir ſie nicht gebrauchen könnten um uns ein beſtimmtes Bild von ihm zu machen; die urſprünglichen Erzähler hätten da durchaus ihre eigne Anſichten in die Reden Chriſti hineingetragen, und dann iſt nicht möglich den Gegenſtand hiſtoriſch zu verfolgen. In jeder Erzählung, auch in der, welche nichts anders will als nur erzählen, ſpricht doch immer das Urtheil des Erzählers mit, denn es iſt ſeine Auffaſſung; aber wenn wir annehmen, daß auch nichts von den Redn Chriſti mitgetheilt ſei ohne verfälſcht zu ſein durch die wider ſeinen eignen Willen entſtandene irrige und zu groſe Meinung von ſeiner Perſon, dann iſt natürlicher Weiſe nichts übrig,*) aber dieſes ſelbſt iſt von der höchſten Unwahrſcheinlichkeit. Nehmen wir an, Chriſtus habe ſeine Jünger nicht täuſchen wollen, ſo können wir auch nicht glauben, daß ſich wider ſeinen Willen hätte ſollen in ihnen eine Anſicht von ihm feſtſezen, die ſeiner eignen ungemäß geweſen wäre, ſondern er wird ſie immer berichtigt haben, und dann hätte eine falſche Anſicht auch nicht in die Mittheilungen kommen können. Dieſe in ihrer Geſammtheit betrachtet, wie ſie vor uns liegen, iſt dieſes ſicher herauszunehmen, daß Chriſtus ſich eines beſondern, eigenthümlichen Verhältniſſes zu Gott bewußt geweſen iſt, und ſo wie wir das als eine Thatſache in ſeinem menſchlichen Bewußtſein annehmen, ſo müſſen wir auch fragen, wie iſt er zu dieſem Bewußtſein gekommen? denn wenn dieſes auf eine urſprüngliche Weiſe in ihm geweſen wäre von Anfang ſeines Lebens an, ſo ſtekken wir gleich mitten im Doketismus, denn dann geht uns alle Identität der menſchlichen Entwikkelung verloren, weil wir eine ſolche Potenz des Selbſtbewußtſeins annehmen müſſen als geſezt wo alles in dem Kinde zwiſchen der Bewußtloſigkeit und den erſten ſtumpfen Aeußerungen des Bewußtſeins ſchwankt. Wir müſſen alſo uns die zeitliche Entſtehung jenes Bewußtſeins klar machen.

13. Stunde. Hier iſt alſo der eigentliche Grund des Zwieſpalts in unſrer Theologie, das praktiſche Bedürfniß, Chriſtum rein menſchlich aufzufaſſen, und das Intereſſe des Glaubens Göttliches in ihn hineinzulegen. Von der ſymboliſchen Duplizität der Natur aus iſt die Vereinigung nicht möglich; alle künſtliche Aushülfen: quieſciren der göttlichen Eigenſchaften (die Identität von Weſen und Eigenſchaften geht verloren), doppelter Wille, mit dem daſſelbe gewollt wird (der göttliche Wille kann nicht zeitlich wollen) genügen nicht. Vom

---

*) als alle hiſtoriſche Beziehung über Chriſtum aufzugeben, und wir können keinen Kalkulus für ſein Leben geben.

praktiſchen Geſichtspunkt aus tritt die Unmöglichkeit nun ein, wenn Chriſtus ſoll von unſern unvollkommnen Zuſtänden aus vollkommen begriffen werden, aber auch das edle wird von dem unedlen nicht begriffen, und hört deshalb doch nicht auf Lehre und Vorbild zu ſein. Alles kommt, da jede*) kritiſche Theorie nothwendig doketiſch wird, immer auf die Frage zurükk, wie läßt ſich göttliches menſchlich in menſchlichem denken. Wir haben aber nicht nur die Aufgabe, uns dieſes in Chriſto zu denken, ſondern daſſelbige [auch] des heiligen Geiſtes wegen in uns, ſei es nun perſönlich oder gemeinſam. Und hier iſt doch immer vorausgeſezt worden, daß die rein menſchliche Exiſtenz und Auffaſſung der Exiſtenz deshalb nicht aufgegeben werde. Je näher wir alſo in dieſer Analogie bleiben, deſto eher kann uns die Löſung gelingen.«

4. Juni. Wir ſind bei einem Punkte ſtehen geblieben, der einer der ſchwierigſten iſt: erſtens ſoll man ſich in Chriſto etwas ihn ſpezifiſch von andern Menſchen unterſcheidendes vorſtellen, und auf der andern Seite die Anſchauung von wirklich menſchlichen Lebenszuſtänden feſthalten. Man kann nicht ſagen, daß dieſe beiden Aufgaben mit einander übereinſtimmend in der gewöhnlichen Behandlungsweiſe gelöſt wären, und man kann ſich nicht verbergen, daß ein hinreichender Grund vorhanden iſt zu dem Zwieſpalt in der gegenwärtigen Theologie, welcher deſto mehr herausgetreten iſt, als man ſich beide Aufgaben klar vor Augen geſtellt hat. Bei den gewöhnlichen ſymboliſchen Formeln, wie das übermenſchliche, göttliche, in Chriſto geſezt wird, kann eine Vorſtellung von wirklich menſchlichen Lebenszuſtänden nicht feſtgehalten werden; aber die Sache iſt die, daß diejenigen, welche jenes Dogma auf dieſe Weiſe feſthalten, ſich um das andre nicht kümmern, aber da iſt leicht nachzuweiſen, daß ſie in einen Doketismus verfallen, daß Chriſtus in ſeinem wahren Leben doch kein

---

*) unkritiſche?

wahrer Menſch iſt, und alle künſtlichen Hülfen, welche man angewandt hat, leiſten nicht, was ſie ſollen. — Auf der andern Seite iſt klar, daß diejenigen welche davon ausgehen, das Leben Chriſti vollſtändig als ein wirklich menſchliches Leben darzuſtellen, nun auch gewöhnlich dahin kommen, ihn auf eine ſolche Weiſe aufzufaſſen daß gar kein verſtändiger Grund mehr übrig bleibt, ihn irgend wie zu einem ſolchen Gegenſtand des Glaubens, zu einem Centralpunkt der Welt[a]) zu machen, und das iſt der Zwieſpalt, unter welchem die Theologie ſteht.

Wenn wir von dem dogmatiſchen Punkt ausgehn in ſeiner gewöhnlichen Auffaſſung von einer Duplicität der Natur in der Perſon Chriſti, und wir faſſen nur ins Auge alle die Streitigkeiten, welche in der älteren Kirche geführt worden ſind, aber zu dem Behuf, dies in eine klare anſchauliche Vorſtellung zu erweitern, ſo geht ſchon daraus die Schwierigkeit der Sache hervor, aber eben auch, daß es nicht gelungen iſt. Wenn man ſagt, Es iſt in Chriſto als einer Perſon göttliche und menſchliche Natur, ſo müſſen da von jedem von dieſen beiden Punkten aus Reſultate herauskommen, die einander aufheben. Die menſchliche Natur manifeſtirt ſich überall als beſtimmtes, als beſchränktes Bewußtſein; die göttliche Natur aber ſtößt das beſchränkte aus; aber eben damit hört das beſtimmte, ſowie es in dem Menſchen iſt, auf. Soll ich nun das Bewußtſein Chriſti als ein menſchliches Bewußtſein denken, ſo denke ich es mir in jedem Moment auf eine beſtimmte Weiſe erfüllt, aber nur ſo, daß noch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bewußtſein außerhalb der Erfüllung möglich iſt, und ſo iſt in dem einen Moment mitgeſezt das Bewußtſein was in einem andern nicht geſezt iſt; aber die göttliche Natur muß allwiſſend ſein, und ſolchen Unterſchied des einen Moments, in welchem man etwas weiß, und des andern, der es nicht weiß, ausſchließen. Daher hat man die künſtliche Hülfe[b]) erſonnen, die göttlichen Eigenſchaften hätten während des menſchlichen Lebens Chriſti quieſcirt; man iſt ſich aber dabei bewußt geworden, daß man dadurch zugleich etwas ſchlimmes thut,

---

a) Menſchheit.
b) Ausflucht.

nemlich aufhebt dasjenige, was man in der Erkenntniß Gottes grade für das weſentlichſte hielt, nemlich es iſt da geſagt worden: es ſei kein Verhältniß bei Gott zwiſchen Weſen und Eigenſchaften wie in den endlichen Dingen[a] ſei, ſondern beides ſei daſſelbige. Geht man davon aus und ſagt, in Chriſto ſollen die göttlichen Eigenſchaften quiesciren, ſo quiescirt auch das göttliche Weſen in ihm, und es iſt das eine leere Vorſtellung. Mit andern Schwierigkeiten, denen auf eine andre Weiſe hat entgegnet werden ſollen, iſt es eben ſo; man hat z. B. geſagt, zu einer geiſtigen Natur rechnen wir Verſtand und Willen (über die Richtigkeit dieſer Diſtinktion will ich mich nicht auslaſſen), von Gott nun ſagt man daſſelbe, da iſt von dem göttlichen Willen und Verſtand die Rede: wenn nun eine zwiefache Natur in Chriſto iſt, ſo iſt göttlicher Verſtand und göttlicher Wille in ihm; vermöge der menſchlichen Natur iſt menſchlicher Verſtand und menſchlicher Wille in ihm. Nun werden Sie ſich hierbei erinnern, daß in Betreff des einen Punktes, des Willens, hierin ein bekannter Streit in der chriſtlichen Kirche entſtanden iſt, indem die einen geſagt haben, die Einheit der Perſon beruhe weſentlich auf der Einheit des Willens: ſoll alſo die Einheit der Perſon ſtattfinden in Chriſto, ſo müſſe er auch nur einen Willen haben. Die andern haben geſagt, es komme nicht bei der Einheit der Perſon auf die Einheit des Willens in Bezug auf Vermögen oder Kraft an, ſondern auf die Einheit des Willens indem immer nur Eins gewollt wird: wenn mehreres gewollt wird, ſo wird die Einheit der Reihe aufgehoben. Alſo Chriſtus kann zwei Willen haben, aber er will mit beiden nur eins und daſſelbe; aber wie kann das ein menſchlicher Wille ſein, mit dem ich daſſelbe will wie mit dem göttlichen und umgekehrt?[b] Alle dieſe Aushülfen ſind unzureichend.

Was die andre Seite der Sache betrifft, daß diejenigen, welche überwiegend von der andern Auffaſſung ausgehen, ſagen: wenn Chriſtus eine ſolche Stellung gegen uns haben ſoll, daß wir ihn als den abſoluten Lehrer und als das abſolute Vorbild anſehn, ſo muß er auch vollkommen menſchlich begriffen werden können; wären ſeine Gedanken[a] nicht wahrhaft menſchliche, ſo würden wir ſie nicht auffaſſen, ſo würden ſie unſern captus überſteigen. Wären ſie wahrhaft menſchlich, aber ſie wären nicht die ſeinen, ſo wäre er immer darin begriffen geweſen die Menſchen zu täuſchen und dann wäre auch das eigentlich Seine überflüſſig, denn es käme nicht unſrer Entwikkelung zu ſtatten. Und auf der andern Seite, ſezen wir ihn als abſolutes Vorbild, ſo müſſen wir ſein Handeln auch als eigentlich[b] menſchliches denken, ſonſt kann ich ihm nicht folgen. Hier entſteht alſo daſſelbige: hätte Chriſtus vermöge ſeiner göttlichen Eigenſchaften ganz anders handeln müſſen, um ein Vorbild der Menſchen zu ſein, ſo mußten die göttlichen Eigenſchaften quiesciren, aber dann iſt dieſes Sein gleich Null und überflüſſig, da er daſſelbige verrichtete ohne ſie. Fragen wir nun, da doch die Theologen von der andern Seite eben dieſes müſſen behaupten, daß Chriſtus in eben dieſem Sinne der vollkommne Lehrer und das vollkommne Vorbild iſt, was machen ſie, wenn er ſo ſoll ganz menſchlich begriffen werden, mit dem Göttlichen in ihm, welches quiescirt oder nicht, aber nicht in unſerm realen Verhältniß zu Chriſto uns zu ſtatten kommt, ſo zieht ſich die ganze Theorie auf das weſentlich Eine zurükk, daß dieſes Göttliche mußte in Chriſto ſein, um die göttliche Gerechtigkeit zu befriedigen, und das iſt die Art und Weiſe, wie in die Enge getrieben durch die menſchliche Anforderung, die Theorie, welche ein Göttliches in Chriſto ſezt, auf die Lehre von der ſtellvertretenden Verſöhnung und der Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit durch das Leiden Chriſti ſich zurükkzieht. Dieſes iſt aber da etwas ganz nichtiges, denn wenn man von der göttlichen Natur das aufhebt, daß ſie ἀπαθής, des leidens unfähig iſt, ſo hat man ſie ganz und gar aufgehoben. Nun von der andern Seite iſt nicht zu leugnen: je ſtrenger man nur von dieſer Aufgabe ausgeht, Chriſtus muß uns vollkommen begreiflich ſein, ſonſt kann er nichts von dem ſein, worauf eigentlich ſein Einfluß auf das ewige Sein und Leben beruht, deſto leichter kommt man dahin, jene ſpezifiſche Dignität ganz und gar aufzuheben. Wenn ich aber ſagen ſoll, was mir leichter ſcheint, von dieſem Punkte aus doch dahin zu gelangen, Chriſto eine ſolche ſpezifiſche Dignität zuzuſchreiben, oder von jener ſymboliſchen Formel einer Duplicität der Naturen ausgehend zu einer menſchlichen Anſchauung von dem Leben Chriſti zu gelangen, ſo will ich lieber das erſte unternehmen als das zweite. Denn wenn man glaubt, die erſte Aufgabe führt dahin, alles Chriſtum ſpezifiſch unterſcheidende aufzuheben, ſo beruht das darauf, daß man bei der Aufgabe, daß er ganz begreiflich ſei, zu gleicher Zeit von dem unvollkommnen Zuſtande unſers Begreifens ausgeht, und dieſes kann man unmöglich für eine weſentliche Forderung gelten laſſen; denn je unvollkommner der geiſtige Zuſtand der Menſchen iſt, deſto weniger können ſie[a] irgend das vollkommne begreifen, z. B. wenn man darauf achtet, wie Menſchen von einer niedrigen Geſinnung ſich das edle in menſchlichen Handlungen erklären, ſo ſieht man, daß ſie die Motive nicht begreifen, welche außerhalb der ihrigen liegen, aber wenn man die Aufgabe ſtellte, daß alle Menſchen von höherer Geſinnung den andern ſollten begreiflich ſein, ſo höbe man die Aufgabe ganz auf, ſondern ſie müſſen allmälig dahin geführt werden, daß ſie die Motive der andern kennen lernen; aber ſollten ſie gleich in dem Augenblikk, wo ihnen das edle gegeben wird, es auch begreifen, ſo wäre die Aufgabe unauflöslich. Wir wollen daſſelbe anwenden auf die menſchliche Natur in ihrer Entwikkelung betrachtet, ſo müſſen wir ſagen, daß, da ſich das von Zeit zu Zeit ergiebt, daß einzelne Erſcheinungen weit über[b] dem gewöhnlichen Maßſtab liegen in irgend einer Beziehung, und daß daraus eine Erweiterung des Begriffs[c] der menſchlichen Natur entſteht; dieſes gilt in jeder beliebigen Beziehung.[d] Wir müſſen z. B. denken, was nun gewöhnlich auf dem Gebiete der Herrſchaft des Menſchen über die Natur geleiſtet wird, ſo iſt das etwas, was man vor einer Reihe von Jahrhunderten gar nicht in die Vorſtellung aufnehmen konnte, und damals ganz außerhalb des Begriffs der menſchlichen Natur lag. Wenn man ſagte, der Menſch könnte ſich in die Luft erheben, ſo wäre das für eine Fabel gehalten werden (Phantom, Ikarus). Daſſelbige gilt auf jedem andern Gebiet, und daher müſſen wir nicht die Forderung aufſtellen, daß jede menſchliche Erſcheinung auf jedem gegebenen Punkt ſolle begreiflich ſein, denn das müßte jede Fortſchreitung aufheben, und wir würden die menſchliche Natur nicht in einer progreſſiven Entwikkelung ſeiend darſtellen. Daher iſt nicht[a] die Möglichkeit gegeben, von dieſer Aufgabe aus zugleich das andre feſtzuhalten. Nur freilich daß es dann nicht kann ſo geſchehn, wie es in der ſymboliſchen Form vor uns liegt. Aber man wird je länger je mehr dahin kommen, einzuſehn, daß dieſe auf einer Art und Weiſe zu philoſophiren beruht, welche ſich nicht mehr feſt halten läßt. Wenn wir z. B. fragen: mit welchem Recht verbindet man dieſe beiden Begriffe, den Begriff des Göttlichen und den Begriff der Natur, ſo wird jeder ſagen müſſen, wenn er ſich die Sache genau bedenkt, daß das eigentlich nicht zuſammengeſtellt werden kann: der Ausdrukk göttliche Natur hat ſeinen geziemenden und wohlgebührenden Ort in jedem polytheiſtiſchen Syſtem, denn dazu gehört, daß daſſelbige menſchlich[b] Eine ſich in einer Mehrheit von Geſtalten manifeſtirt, aber das können wir ja, die wir dieſe polytheiſtiſche Vorſtellung gar nicht mehr aufnehmen können, auch hier nicht aufnehmen. In einer andern Beziehung iſt damit eine Beſtimmtheit des Seins gemeint, die anderes ausſchließt, aber auch in dieſer Beziehung kann keiner von einer göttlichen Natur eigentlich reden, und das iſt eine Zuſammenſtellung, die gar nicht für eine wiſſenſchaftliche Darſtellung taugen kann; die man wol gebrauchen kann wenn man ſich verſtändigt hat daß ſie auf uneigentliche Weiſe gemeint iſt, aber in einer Theorie läßt ſie ſich nicht anwenden. Eins aber ſcheint allerdings eine Schwierigkeit zu haben, die ſich gar nicht aufheben läßt; nemlich wenn wir ſagen, das Intereſſe des Glaubens ſo wie er bis jezt in der chriſtlichen Kirche der herrſchende Geiſt iſt, und, wenn nicht jene Unmöglichkeit ſich ſollte begründen, auch hoffentlich bleiben wird, das Intereſſe des Glaubens iſt immer dieſes, in Chriſto ein Göttliches zu ſezen, ein etwas das menſch-

---

[a] wie in der menſchlichen Natur.

[b] beide ſchließen ſich aus.

---

[a] göttliche.

[b] vollkommen

---

[a] zwar?

[b] den gewöhnlichen Standpunkt.

[c] menſchlichen Wiſſens.

[d] Gebiet.

---

[a] uns?

[b] göttlich

liche überſteigendes; was aber ein andres wäre, würde auf jeden Fall das menſchliche aufheben, z. B. jede konſequent ausgeführte arianiſche Theorie würde nothwendiger Weiſe doketiſch ſein, wahrhaft menſchliches wäre dabei nicht in Chriſto zu ſezen, denn ſo wie man das Höhere in Chriſto von dem Göttlichen unterſcheidet und als ein Erſchaffenes ſezt, ſo iſt es eine Natur, und dann kommt die Aufgabe in dem wahren beſtimmten Sinn vor, daß Zwei Naturen in Einer Perſon ſind, und dann iſt ſie ganz unauflöslich, ſondern eins von beiden muß Schein geweſen ſein. Halten wir alſo jenes feſt, ſo bleibt uns dieſes übrig: kann das wirklich gedacht werden, Göttliches in Menſchlichem? Das iſt der Punkt um welchen ſich zulezt die ganze Sache dreht. Wäre das auf keine Weiſe denkbar, ſo würden wir auf den Punkt kommen, daß jenes Intereſſe des Glaubens ganz müßte aufgehoben werden, denn was einmal poſitiv nicht denkbar wäre, könnte auch keine Realität für uns haben, dem könnte kein bewußter Einfluß zukommen, als durch eine Selbſttäuſchung,[a]) und da bliebe nichts übrig als zu jener Seite überzugehn.[b]) Bei jenem Intereſſe des Glaubens[c]) wird uns aber auch zugemuthet, göttliches in dem menſchlichen überhaupt, nicht nur in Chriſto, zu denken, denn die Vorſtellung des heiligen Geiſtes iſt nichts anders; das göttliche wird geſezt in dem menſchlichen, dem wir ſelbſt angehören;[d]) wir ſollen dieſes göttliche in unſerm Selbſtbewußtſein auch haben. Wir werden alſo auch zugeben müſſen: das Intereſſe des Glaubens in Bezug auf Chriſtus zu befriedigen durch eine Theorie, die nicht zugleich das Intereſſe des Glaubens in dieſer Hinſicht befriedigt, das wäre eine Zerſtükkelung der chriſtlichen Lehre, die uns nichts helfen könnte.[e]) Es muß alſo ſo geſchehn, daß beides mit einander geſchieht; und wenn wir fragen: kann jemals die Meinung die geweſen ſein, daß eben dieſes, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes als eines wahrhaft göttlichen in dem Umfang der Chriſtenheit anzunehmen den Zuſammenhang und die Wahrheit des menſchlichen irgendwie aufheben oder beſchränken ſolle? ſo iſt das niemals behauptet worden, und es iſt darüber ſo gut als gar kein Streit entſtanden; und wenn ich einen frage, nun gut, du nimmſt eine Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in dir an, nun ſeze auseinander, was bewirkt die göttliche Natur in dir, und was die menſchliche Natur? ſo müſſen ganz dieſelben Fragen entſtehen. Da hat man alſo ſchon immer ſtillſchweigend zugegeben, daß das mit einander verträglich ſei, und es kommt darauf an, daß man daſſelbige in Bezug auf die Perſon Chriſti löſen will, und da nicht etwas andres poſtuliren was gar nicht im Intereſſe des Glaubens liegt.

---

[a]) als ſo lange die Selbſttäuſchung dauert.
[b]) Rationaliſten zu werden.
[c]) im ganzen Umfang.
[d]) ſei es im Einzelnen oder in der Gemeinſamkeit des Lebens.
[e]) befriedigt keineswegs.

14. Stunde. »Wenn wir von der Knabengeſchichte auch ganz abſtrahiren wollten, ſtoßen wir doch ſpäter auf ähnliche Aeußerungen Chriſti über ſich ſelbſt. Wir können nicht annehmen, er ſei nur dazu gekommen, weil ihm immer geſagt worden, er ſei der Meſſias, und weil dieſem allgemein ein beſondrer Zuſammenhang mit Gott beigelegt worden.[*]) Er hätte den Gedanken fahren laſſen, wenn keine innere Erfahrung ihn beſtätigt hätte. Müſſen wir alſo vorausſezen, dieſen Aeußerungen habe etwas in ſeinem Bewußtſein entſprochen, ſo müſſen wir doch fragen, ſeit wann und wie ſich dies entwikkelt, und kommen dann auch auf denſelben Punkt. Zunächſt alſo denken wir uns Jeſum im Maximum der Lebendigkeit des Bewußtſeins.«

---

[*] „Dies war übrigens auch nicht der Fall, [Dr.] Paulus Anſicht iſt ohne alle Haltung. — Ein Wiederherſteller Davids brauchte einen ſolchen Zuſammenhang mit Gott nicht, ſondern bekam ſeine göttlichen Mittheilungen von außen auf profetiſchem Wege oder wie die Profeten von innen.“

5. Juni. Dieſe[*]) allgemeine Auseinanderſezung iſt nur eine Digreſſion, die nur dazu dienen kann, um zu ſehn wie weit wir der Auflöſung unſrer Aufgabe näher kommen können, ohne auf irgend eine Weiſe zu entſcheiden über die dogmatiſche Faſſung deſſen, was wir als Chriſten mit der geſammten geſchichtlichen Chriſtenheit in der Perſon Chriſti ſehen. Dieſes Sehen ſelbſt nur müſſen wir aus jenem allgemeinen Zuſtand heraus in das Einzelne des Lebens verſezen. Bei einem ſolchen Punkt waren wir angekommen in unſrer geſchichtlichen Betrachtung, und da iſt die Frage, wie wir dieſes ſehen können? Allerdings wenn Jeſus ſagt, ich muß ſein in dem Tempel meines Vaters, ſo iſt die Frage, War das ein Ausdrukk, deſſen ſich andre auch bedienten, und der aus dem frommen Bewußtſein der Nation und der Zeit erklärt werden kann, oder war er ein beſondrer? und erſt wenn das leztre entſchieden iſt, müſſen wir aufſuchen was hier vorauszuſezen iſt als der eigentliche Inhalt dieſes Ausdrukks, und wie Chriſtus dazu gekommen iſt, ein Bewußtſein von dieſem Inhalt zu haben. Ueber das erſte kann nun wol kein Zweifel ſein, denn wir finden, daß ihm ſpäterhin darüber grade der Vorwurf der Gottesläſtrung gemacht wird, daß er in dieſem Sinn Gott ſeinen Vater nennt, dies war alſo etwas dem herrſchenden Typus der Frömmigkeit ſeines Volks und ſeiner Zeit entgegenſtehendes, und es wurde Gottesläſterung genannt, weil er als ſolcher keineswegs dazu berechtigt ſei. Nun fragt ſich wieder, wurde dieſer ſpätere Vorwurf ihm gemacht in einem ſolchen Sinne, daß dabei der Gedanke zum Grunde lag, Wäre Jeſus wirklich Chriſtus, ſo hätte er ein Recht, ſolches Verhältniß zu Gott von ſich auszuſagen; ſei er aber nicht Chriſtus, ſo ſei dieſes von ihm Gottesläſterung. Dieſes beides waren für ſehr viele identiſche Ausdrükke: Chriſtus, Meſſias der da kommen ſoll, Sohn Gottes; aber dabei bleibt dies wahr, daß durch den lezten Ausdrukk demjenigen welchem jene Beſtimmung beigelegt wurde, auch ein beſondres Verhältniß zu Gott beigelegt werden ſollte. Wenn man das ſo anſehn will, Jeſus hätte erfahren von ſeinen Eltern, daß er vermöge der Verheißung der Meſſias ſei, und weil er von Anfang das angenommen habe, ſo habe er das aus ſeiner Vorſtellungs-

---

[*]) Anknüpfung an die vorige Stunde.

weiſe auf ſich herübergenommen, und Jeſus mußte ſich den Sohn Gottes nennen vermöge einer in einem Theile des Volks herrſchenden Vorſtellung, daß zwiſchen dem Meſſias und Gott ein beſondres Verhältniß ſtattfinde, und er bezeichne ſich ſo ohne ein andres Fundament, außer daß er jene Vorſtellung von ſeinen Eltern annahm daß er der Meſſias ſei. Dieſe Anſicht iſt der allerwenigſten Schwierigkeit unterworfen, und es wäre über die ganze Sache weiter nichts zu ſagen. Aber ich glaube nur, daß man bei dieſer Anſicht der Sache nicht ſtehen bleiben kann, wenn man ſich das Leben Chriſti und die zu ſeiner Zeit herrſchende Vorſtellung in dem Verhältniß ſeines Volks denken ſoll, das ſich uns darſtellt. Wenn wir auf der andern Seite betrachten, wie der Meſſias auch Sohn Davids genannt wird, und Chriſtus deswegen, weil er für den Meſſias gehalten wurde, überall als Sohn Davids bezeichnet und angenommen wurde,[a]) — denn das war doch wol nicht allgemein bekannt als *hiſtoriſche* Notiz, daß Maria oder Joſef aus dem Stamme Davids wären, ſonſt hätte das Verfahren der Gegner gegen ihn eine andre Richtung annehmen müſſen, ſie hätten entweder das Faktum leugnen oder angreifen müſſen, wovon wir keine Spur finden, ſondern von ſeiner davidiſchen Abſtammung iſt nicht die Rede, beſonders wo er als Galiläer von ſeiner Umgebung bezeichnet wurde, kann am wenigſten an eine davidiſche Abſtammung gedacht werden, und das war gewiß keine verbreitete Vorſtellung[b]) — nur offenbar liegt darin, daß der Meſſias Sohn Davids genannt wurde, das zurükkgehen auf die profetiſchen Stellen, die für die meiſten das eigentliche Fundament der meſſianiſchen Hoffnung waren für die Wiederherſtellung des davidiſchen Reichs, und es wäre eine willkührliche, grundloſe Annahme, wenn diejenigen, welche den Meſſias ſo bezeichnen, eine andre als politiſche Vorſtellung von dem Meſſias gehabt hätten. Wenn nun dies eine ſo verbreitete Meinung war, ſo ſezt die kein beſondres Verhältniß zwiſchen Gott und dem Meſſias voraus, und ſehr vieles, was an vielen Orten, namentlich von (Dr.) Paulus in Heidelberg geſagt iſt über die Allgemeinheit der Vorſtellung von einem Meſſiasgeiſt, der ein höheres himmliſches Weſen wäre, iſt auf unzureichende Weiſe zuſammengeleſen ohne einen wahrhaft geſchichtlichen Grund zu haben. — Je weiter alſo dieſe Vorſtellung verbreitet war, deſto weniger war jene verbreitet: jemehr die meſſianiſche Erwartung auf die Wiederherſtellung des davidiſchen Reichs und eine äußerliche Macht des jüdiſchen Reichs verbreitet war, deſto weniger war die Vorſtellung von dem Meſſias in dem beſondern Verhältniß zu Gott auf jene innerliche Weiſe verbreitet. Wenn wir fragen, wie erſchien denn die meſſianiſche Erwartung derer, von denen zuerſt geſagt wird, daß ſie die meſſianiſchen Erwartungen auf die Perſon Chriſti bezogen hätten? ſo iſt in allen jenen Aeußerungen dieſe Vorſtellung von dem Meſſias als dem Wiederherſteller des davidiſchen Reichs bei weitem die vorherrſchende, und die Erwartung eines politiſchen Meſſias iſt zuerſt auf die Perſon Jeſu bezogen worden. Wenn die poetiſchen Stellen in Lukas allerdings nur dieſen Produktionen angehören, welche gar ſehr das Anſehn haben einer in gewiſſem Sinne künſtleriſchen Darſtellung, und wir nehmen an, es ſei wahrſcheinlich, daß es als wirkliches Wort der redenden Perſonen zu nehmen ſei, ſo kann daraus nicht beſtimmt bewieſen werden, daß diejenigen, welche zuerſt und nähern Antheil an Jeſu nahmen, auch die Sache ſo gefaßt hätten; aber wenn beſtimmte Notiz davon vorhanden geweſen wäre, daß dieſe ſie von Anfang an anders gefaßt hätten, ſo müſſen dieſe Produktionen nicht mehr in dieſer Zeit haben entſtehn können. Wir haben alſo wenigſtens keinen Grund zu behaupten, daß, was Maria und Joſef Jeſu haben ſagen können über die Art, wie er ihnen ſelbſt als der Meſſias ſei bezeichnet worden, in ihm die Vorſtellung von einem beſondern Verhältniß zwiſchen ihm und Gott hätte erregen können. Dieſe Anſicht hat in dem ganzen geſchichtlichen Zuſammenhang keinen Grund, ſondern man kann ſie nur gelten laſſen als eine Hypotheſe, die aber deſto weniger Grund hat, je weniger ſich nachweiſen läßt, daß in der meſſianiſchen Erwartung des Meſſias die Vorſtellung von einem ſolchen nähern Zuſammenhang mit Gott gelegen hat, und wir müſſen nach der Phyſiognomie der Begebenheiten, wie ſie vor uns liegen, grade das Gegentheil ſchließen. Alſo zu dieſem Ausdruck muß es einen Grund gegeben haben in dem Bewußtſein Chriſti ſelbſt, wir können ihn nicht von jener Autorität, vermöge welcher angenommen wird, er ſei der Meſſias, und von der herrſchenden Vorſtellung ableiten. Aber wenn wir nun der Sache noch von einer andern Seite näher gehen und fragen: wie iſt es, wenn wir die analogen Aeußerungen Chriſti aus einer ſpätern Zeit zuſammen nehmen — —?*) ſo iſt es auch etwas höchſt unwahrſcheinliches, daß eine ſolche Vorſtellung ſich in Chriſto ſollte fixirt haben und feſt geblieben ſein nur aus ſolcher Kombination: Du biſt der Meſſias, und zwiſchen Dir und Gott muß ein beſondrer Zuſammenhang ſtattfinden! — nemlich da müßten wir zu gleicher Zeit auch ſagen, das ſeze voraus, es müſſe ſich nun auch dieſer Zuſammenhang auf irgend eine Weiſe kund geben. Geſezt wir nehmen in Chriſto dieſen Glauben an: der, welcher der Meſſias iſt, ſteht auch in beſonderm Zuſammenhang mit Gott; und er habe geglaubt, er ſei der Meſſias, weil ihm kund geworden, was von ihm früher geſagt worden ſei, da müßte er aufmerkſam geweſen ſein, wie ſich dieſer beſondre Zuſammenhang mit Gott kund geben werde, und daß er in dieſer Beziehung Beobachtungen angeſtellt, und das als eine Aufgabe angeſehen habe. *Wenn ſich aber nichts gefunden hätte in ſeinem Innern, was die Vorſtellung von einem ſolchen innern Zuſammenhang bewährte, ſo hätte ſie ſich nicht halten können.* Wenn man erwartet, was eine Hypotheſe beſtätigen ſoll, und ſie beſtätigt ſich nicht, ſo läßt man ſie fahren; er müßte dann weiter geſchloſſen haben, „und daß du der Meſſias biſt, willſt du vorläufig feſthalten, aber es muß eine falſche Vorſtellung ſein, denn du findeſt nichts in dir.“ Alſo auf dieſe Weiſe kann eine ſolche Vorſtellung nicht feſtgeworden ſein, wie wir ſie finden daß ſie in Chriſto feſtgeworden iſt. Daß dieſe Vorſtellung in Chriſto feſtgeworden ſei, beruht freilich großentheils aber nicht allein auf dem Evangelium Johannis, ſondern es kommt auch in den übrigen Relationen vor, ja es bildet ſich auch ab in den Anſichten, welche ſich in ſeinen Jüngern fixirt hatten. Wenn man nun ſagen wollte, dieſe Frage iſt von einer ſo großen Schwierigkeit, daß man der Unterſuchung ſo lange als möglich muß aus dem Wege gehen und es erſcheine das unzeitig, ſie an dieſe einzelne Erzählung aus dem Knabenalter Jeſu zu knüpfen, da dieſe ſo vereinzelt daſtehe, daß es willkührlich ſei, auf ſie einen Werth zu legen; aber ſie hat einen ſo hohen Grad des authentiſchen, daß ich ſie mir als aus einem beſondern Grunde geworden denken muß. Aber wenn wir auch mit der Unterſuchung warteten, ſo müßten wir doch ſpäterhin fragen, ſeit wann findet ſich in Chriſto dieſes Bewußtſein, und wir müßten auf dieſen Punkt zurükk kommen, wo in dieſer Periode des Lebens Chriſti ſich dieſes Bewußtſein findet. Nun will ich nur den feſtgeſtellten Kanon feſthalten und anwenden: Haben wir hinreichenden Grund, dieſes als einen Theil des Selbſtbewußtſeins Chriſti anzuſehen, daß er ſich eines ſolchen eigenthümlichen Zuſammenhangs mit Gott bewußt geweſen iſt, und können wir es nicht dabei bewenden laſſen, daß es erſt ein ſpäter gewordenes, und ein von ſeinen Jüngern hineingetragenes und eine Frucht von der Interpretation des Glaubens iſt, — wollen wir dieſen Ausweg nicht ergreifen, ſo müſſen wir das Gewordenſein dieſes Bewußtſeins als auf möglichſt menſchliche Weiſe zu begreifen ſuchen, und da müſſen wir in der Analogie deſſen bleiben, was wir vermöge deſſelben Glaubens auch von denen, die an Chriſtum glauben, von der chriſtlichen Kirche und ihren einzelnen Gliedern ausſagen. Was ich vorher geſagt habe, *Wenn Chriſtus dieſe Vorſtellung nur auf ſolche individuelle Weiſe gleichſam von außen empfangen hätte, ſo hätte er ſie nur feſthalten können wenn er in ſeinem Selbſtbewußtſein eine Bewährung derſelben gefunden hätte*; daran können wir knüpfen und fragen, Was könnte bei ihm eine Bewährung einer ſolchen Vorſtellung geweſen ſein? Da müſſen wir ſagen: durch daſſelbe, wodurch ſich die Vorſtellung als eine von außen her gewordene bewährt hätte, könnte ſie ſich auch von innen heraus entwikkelt haben. Hat ſie ſich nicht von außen entwikkelt, ſo muß ſie ſich von innen entwikkelt haben.

---

[a]) auch in Gegenden, wo von ſeiner leiblichen Abſtammung nichts bekannt ſein konnte.

[b]) ſo liegt offenbar nur das darin.

---

*) Die Frage iſt abgebrochen.

Wenn wir hier zuerſt auf dem gemeinſamen Gebiet die Erfahrung feſtſtellen, ſo finden wir unter den Menſchen überhaupt eine ſehr große Differenz in Beziehung auf das menſchliche Bewußtſein eines Verhältniſſes zu Gott, nicht eines ſolchen ſpezifiſchen wie wir aufſuchen wollen im Bewußtſein Chriſti, aber es iſt ein gemeinſames Element des menſchlichen Bewußtſeins, d. h. ſowie vieles von dem Weſentlichen des menſchlichen Bewußtſeins ſich doch erſt allmälig in jedem Einzelnen entwikkelt, und es Zeiten giebt, wo das Weſentliche noch nicht zur Erſcheinung gekommen iſt, ſo irrt es uns nicht, wenn es Menſchen giebt, ſeien es einzelne oder viele, in welchen dieſes Bewußtſein noch gar nicht zum Vorſchein gekommen iſt. Wenn wir die natürlichen menſchlichen Zuſtände betrachten, ſo müſſen wir es als ein gemeinſames Element gelten laſſen; die Vorſtellungen von Gott können ſehr verſchieden ſein, aber das Bewußtſein von einem Verhältniß zu dem Gegenſtand dieſer verſchiednen Vorſtellungen iſt in ſeinem Weſen betrachtet daſſelbe.[a] Nun aber finden wir in dem einen Menſchen dieſes als ein abſolutes Minimum und in dem andern als ein Maximum, und das eigentlich vollſtändige Maximum iſt dieſes: wenn dies Bewußtſein von einem Verhältniß zu Gott ein Element eines jeden Bewußtſeins iſt, wenn es in einem jeden natürlichen Bewußtſein, welches zu einer gewiſſen Klarheit und Vollſtändigkeit gelangt, mitgeſezt iſt; wogegen, wenn ein einzelner immer eines äußern Impulſes bedarf, um dieſes Bewußtſein in ſeinem Innern zu entwikkeln, oder wenn er ſich gegen die Entwikkelung dieſes Bewußtſeins ſträubt, ſo iſt dieſes das Minimum, aber wir erkennen es doch in dieſem Minimum an: die Richtung dazu muß immer in ihm angelegt und dieſe Richtung eine gänzlich allgemeine ſein. Wenn wir nun uns die Frage vorlegen, wohin müſſen wir denn, ganz menſchlich angeſehn, in Betreff dieſes Minimum und Maximum Chriſtum ſtellen, wenn ſich in ihm in dieſer Lebensperiode ein Bewußtſein von einem ſpezifiſch eigenthümlichen Zuſammenhang mit Gott entwikkelte? Das ſezt offenbar voraus, daß er in Bezug auf dieſes Element des Bewußtſeins überhaupt auf der Seite des Maximums müſſe geſtanden haben. Sowie wir in die verſchiednen Punkte der nationalen Entwikkelung hineintreten, ſo mußte der Glaube an Gott, ganz rein[b] ihn als ein gewöhnliches Kind betrachtet, in ihm ſich entwikkeln an dieſem allgemeinen Faden der Mittheilung, und ſowie er auf die Stufe kam wo der Unterricht im Geſez anfing, ſo wurde das ein Element, was vermöge des Geſezes auf ſeine Handlungen und die Handlungen derer, welche ihn umgaben, angewandt wurde, und darin wird ſich in ſeinem Alter gewiß die Mannigfaltigkeit dieſes Verhältniſſes entwikkelt haben: bei vielen[a]) wird es ein ſparſames geweſen ſein, und andern wird es ſehr zeitig ein bedeutendes Lebenselement geworden ſein, und wenn wir ihn ſo auf das Maximum ſtellen, ſo iſt denkbar, daß das Verhältniß zu[b]) Gott ſchon in dieſer Zeit in ihm kann ein ſehr lebendiges geweſen ſein, ſo daß es in alle bedeutenden Lebenselemente eingegangen ſei; aber das macht noch keinen ſpezifiſchen Grund[c]) deutlich, ſein Verhältniß zu Gott ſo auszudrükken, wie es andre nicht thaten.

---

[a] In gewiſſer Beziehung?

[b] lediglich.

15. Stunde. „Nehmen wir hinzu, daß im chriſtlichen Glauben die Entwikkelung Jeſu als eine unſündliche geſezt wird — wodurch das menſchliche nicht aufgehoben wird, weil wir die Sünde nie zum Weſen des Menſchen rechnen, was aber aus einer vorausgeſezten urſprünglichen göttlichen Einwohnung nothwendig folgt — ſo mußte durch Vergleichung mit Andern Chriſto ſein Zuſtand als ein ſpezifiſcher zum Bewußtſein kommen, aber noch nicht als Bewußtſein des göttlichen in ihm. Wollen wir ihm ein ſolches Selbſtbewußtſein geben wie die ſymboliſche Vorſtellung gewöhnlich verlangt, als Bewußtſein einer vorzeitlichen abgeſonderten Präexiſtenz des Göttlichen in ihm, ſo müſſen wir das menſchliche ganz aufheben. Der exegetiſche Grund für dieſe Annahme iſt ſehr ſchwach. Bleiben wir bei unſerm Kanon, der Analogie mit der Einwohnung des göttlichen Pneuma's in uns, ſo finden wir dieſe

---

[a]) Knaben

[b]) von

[c]) Unterſchied

nur im innerſten, in dem Prinzip des reinen Wollens des göttlichen Willens, alſo hinter dem wirklichen Bewußtſein, denn jeder einzelne Entſchluß trägt immer ſchon die menſchliche Unvollkommenheit in ſich. Dies nun hat Chriſtus auch in ſich gefunden als lebendiges Sein Gottes in ihm. Vater und Sohn verſteht ſich aus der Vergleichung von Sohn (erwachſen) und Knecht, den ganzen göttlichen Willen, aber auch als ein zu beſtimmtem Bewußtſein ſich allmälig entwikkelndes (größre Werke zeigen) nemlich den ganzen Willen in Bezug auf die Menſchen. So konnte er ſagen, Ich bin der Sohn Gottes; nach der ſymboliſchen Vorſtellung hätte er ſagen müſſen, Ich habe den Sohn Gottes in mir.«

6. Juni. Daraus[*]) geht hervor, daß die eine Erzählung bei Lukas zu unſrer Frage die Veranlaſſung gegeben hat, daß ſie aber von einem viel größern Umfang iſt, indem dieſe Aeußerung nur der Anfang iſt zu einer großen Mannigfaltigkeit von Aeußerungen Chriſti, welche wir alle als Darſtellung deſſelbigen Bewußtſeins anzuſehn haben, und die Frage iſt eigentlich die, wie wir nun dieſes unter der Form eines menſchlichen Bewußtſeins uns vorſtellen können, und wie wir auch auf gewiſſe Weiſe uns nachbilden können die Entwikkelung deſſelben. Die Baſis dazu iſt nun allerdings das, wobei ich geſtern ſtehen geblieben bin, nemlich daß wir in Chriſto vorausſezen müſſen ein Maximum von Empfänglichkeit für die Wirkſamkeit des ihm mitgetheilten Gottesbewußtſeins. Wir ſind davon ausgegangen daß wir dieſes überall als einen Beſtandtheil des menſchlichen Bewußtſeins in den Einzelweſen finden, aber in einem ſehr ungleichen Verhältniß; es kann zurükkgedrängt werden bis auf ein Minimum, es kann hervortreten bis auf ein Maximum. Aber weder iſt dadurch etwas ſpezifiſches, Chriſtum von allen andern unterſcheidendes,

---

[*]) ſiehe den Schluß der vorigen Stunde.

noch iſt darin das Verhältniß zwiſchen Vater und Sohn geſezt. Wenn wir nun dieſen Weg verlaſſen, um es zu verſuchen auf eine andre Weiſe, und wir wollen unſre Aufgabe faſſen von dem Standpunkt der ſymboliſchen Formeln aus, und wollen nun ſo ſagen: was Chriſtus hier in allen Aeußerungen dieſer Art ausdrükken will, iſt eben dieſes, daß er ſich ſeiner zugleich als der zweiten Perſon in der Gottheit bewußt geweſen; das iſt allerdings das, was in den ſymboliſchen Formeln eigentlich gemeint iſt. Nun iſt die Frage, ob wir uns dieſes als ein menſchliches Bewußtſein, alſo auch mit allem übrigen menſchlichen Bewußtſein vereinbar denken, und ob wir uns die zeitliche Entwikkelung deſſelben auf irgend eine Weiſe nachbilden können, denn nur dann iſt das eine klare Vorſtellung in uns. In jener ſymboliſchen Auffaſſung iſt nun das Trinitätsverhältniß als ein immanentes in dem höchſten Weſen und zugleich als ein ewiges geſezt, aber dieſes Ewige iſt zu gleicher Zeit immer darin gefaßt als ein vorzeitliches, und ſo wird es auch jeder immer, der ſich die Sache zu einer gewiſſen Anſchauung bringen will, ſich nicht anders als ſo vorſtellen können, daß nun in Chriſto dieſes Bewußtſein geweſen ſei unter der Form des Bewußtſeins einer Präexiſtenz des Göttlichen in ihm vor allem Zeitlichen. Man hat darauf auch wol einzelne Aeußerungen Chriſti gedeutet, aber es iſt wol nichts leichter als zu zeigen, daß dieſe Erklärungen etwas ſehr willkührliches ſind, und daß z. B. die Aeußerung Chriſti, daß er eine Herrlichkeit gehabt habe beim Vater vor der Grundlegung der Welt, ſich auch anders erklären laſſe. Solche Streitpunkte der Interpretation können wir nicht ſchlichten, aber wol iſt nöthig, es in Erinnerung zu bringen, wenn etwas in unſerm Gebiet nur auf einer ſtreitigen Erklärung beruht, weil es dann als kein ſichres Fundament anzuſehen iſt. Wenn wir nun dies auf die Probe bringen, ob ſich das mit dem Geſammtzuſtand eines menſchlichen Bewußtſeins vereinigen laſſe ohne daß dieſes dadurch aufgehoben wird, und ob wir dieſes in der Fortſchreitung und Entwikkelung unſers menſchlichen Bewußtſeins denken können, ſo kann ich beide Fragen immer nur verneinend beantworten. Es läßt ſich das Bewußtſein von einer ſolchen Präexiſtenz des Göttlichen in Chriſto in Verbindung mit dem menſchlichen Bewußtſein *nicht denken ohne die Einheit und Perſönlichkeit doch* wieder aufzuheben, und das iſt doch grade das was die ſymboliſchen Formeln niemals aufheben wollen. Nun kann ein beſtimmtes Bewußtſein des Göttlichen in Chriſto nicht gedacht werden anders als es muß auch als ein wirkſames gedacht werden: ſo wie wir aber dieſes beides neben einander ſtellen ſollten unter die Einheit einer Perſönlichkeit als parallel, ein konſtant wirkſames menſchliches und ein konſtant wirkſames göttliches, ſo iſt offenbar die Einheit der Perſönlichkeit aufgehoben. Wenn wir aber den Kanon feſthalten, den wir uns aus dem Zuſammenhang der chriſtlichen Glaubenslehre geſtellt haben, nemlich daß der chriſtliche Glaube ja auch ein göttliches in der Chriſtenheit überhaupt ſezt, ohne daß dabei irgend die Vollſtändigkeit des menſchlichen Bewußtſeins weder in Betreff der Einzelweſen noch in Betreff des Geſammtlebens aufgehoben werden ſoll, ſo führt uns dieſer Kanon darauf, daß wir alle jene Formeln von der Hand weiſen; denn wenn in der Chriſtenheit die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes geſezt wird, ſo ſoll das nicht gedacht werden als das poſitive Bewußtſein einer Präexiſtenz dieſes uns inwohnenden Göttlichen. Sagen wir nun: wir werden nur in dem Maß ſicher ſein, uns Göttliches in dem Bewußtſein Chriſti vorzuſtellen, als wir in dieſer Analogie bleiben, ſo können wir dies als eine Wahrheit aufſtellen, ohne daß wir eben das andre, das poſitive Bewußtſein des Göttlichen als eines präexiſtirt habenden mit darin aufnehmen, ſo müſſen wir es auch bei Chriſto können. Fragen wir, worauf beruht die Möglichkeit, daß man in der Chriſtenheit kann göttlichen Geiſt als ein ihr einwohnendes Weſen ſezen, und doch nicht den Zuſammenhang des menſchlichen auch nur im geringſten aufheben, ſo werden wir ſchwerlich etwas andres aufſtellen können als dieſes, daß das Göttliche dabei gedacht werde nicht unter der Form eines wirklichen beſtimmten Bewußtſeins, ſondern nur als dem geſammten Bewußtſein zum Grunde liegend. Wir werden dies in der vollſtändigſten Uebereinſtimmung mit der allgemein geltenden chriſtlichen Lehre uns können zur Klarheit bringen. Wenn wir fragen, wie äußert ſich die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der chriſtlichen Kirche, ſo müſſen wir ſagen: in dem wollen und vollbringen des göttlichen Willens, denn alles dieſem gemäße wird ja auf den göttlichen Geiſt zurükkgeführt; wenn wir aber dieſes in dem wirklichen Bewußtſein zurükkverfolgen,[a]) ſo iſt jedes wirkliche menſchliche Bewußtſein als ein den Moment erfüllendes dabei ein rein menſchliches, ja ſowie wir an dieſe Form des eigentlich ſittlichen Handelns die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes anknüpfen wollen, ſo müſſen wir ſagen, Sowie wir denken den beſtimmten wirklichen Entſchluß, ſo denken wir ein menſchliches Bewußtſein, wir denken immer etwas unvollkommnes darin; deſſenungeachtet führen wir dies auf den göttlichen Geiſt zurükk, aber was wir auf ihn zurükk führen, iſt das hinter jedem beſtimmten Bewußtſein liegende, nemlich das wollen des göttlichen Willens. Wenn wir uns dies denken als das vollkommen reine Prinzip, woraus aber doch alle unſre an und für ſich unvollkommne Entſchlüſſe entſtehen, ſo iſt dies das einzige Verhältniß, welches wir aufſtellen können zwiſchen dem göttlichen Geiſt als in dem menſchlichen Bewußtſein wirkſam, und dem menſchlichen Zuſammenhang deſſen, was zum wirklichen Sein und Thun gehört. Wenn wir in Beziehung auf dieſes fragen, wo hat aber dieſes göttliche Prinzip, in ſofern es nun allen verſchiednen menſchlichen unvollkommnen Entſchlüſſen zum Grunde liegt, ſeinen Siz? ſo kommen wir auf eine Frage, welche in der kirchlichen Glaubenslehre noch nicht vollkommen erledigt iſt.

Es iſt ein Schwanken, ob wir dem göttlichen Geiſt ſeinen Plaz anweiſen ſollen in den Einzelnen an ſich, oder in der Geſammtheit an ſich, aber was wir Chriſto Göttliches zuſchreiben und ihn eben dadurch von allen andern Menſchen unterſcheiden, hat auch ſeinen Siz als Gegenſtand dieſes Göttlichen nur in ſeiner Perſönlichkeit, da findet ein ſolches Schwanken gar nicht ſtatt. Das iſt die Differenz, aber die Analogie können wir doch feſthalten, Es hat ſeinen Siz in Chriſto ſo wie in uns,[b]) wie wir dem göttlichen Geiſt ſeinen Siz in den Einzelnen und in der Geſammtheit anweiſen, nemlich als das Prinzip und die Quelle des einzelnen Bewußtſeins, aber unter der Form des wirklich(en) einzelnen Bewußtſeins. Nur werden wir allerdings dieſe Differenz außer der vorigen noch auf-

---

a) führen wir dies aufs wirkliche Bewußtſein zurükk.

b) ſei's Einzelner oder Geſammtheit, als Prinzip hinter dem zeitlichen Bewußtſein.

zuſtellen haben, daß es zu unſrer Vorſtellung von Chriſto weſentlich gehört, daß ſich das an ihm menſchlich erſcheinende zu dieſem göttlichen Prinzip nicht verhalten kann ſo wie ſich in der Chriſtenheit und den Einzelnen das menſchlich erſcheinende zu dem göttlichen Prinzip verhält, nemlich wie ein unvollkommnes zu zu dem vollkommnen, wie ein getrübtes zu dem reinen, d. h.: das menſchlich Erſcheinende in Chriſto iſt als ſolches ein einzeln beſtimmtes und alſo auch beſchränktes, aber in dieſer ſeiner weſentlich menſchlichen Form doch aus dem Göttlichen in ihm rein zu erklären. Auf dieſe Weiſe wird es uns möglich werden, dieſes zurükkzuführen auf die allgemeine Form der Entwikkelung wie ſie uns auch im Evangelium in Bezug auf Chriſtus dargeſtellt wird, wenn geſagt wird, daß er als Kind zugenommen habe an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menſchen. Der lezte Ausdrukk kann ſich nur auf das rein menſchliche beziehn, d. i. auf der einen Seite als ein ſich entwikkelndes, ein wachſender Gegenſtand des Wohlgefallens, aber dieſes Wachſen kann nun*) auch nur rein unter dieſer Form als ſich von innen heraus erweiternd gedacht werden. Wenn wir in dieſer Beziehung die menſchliche Entwikkelung, inſofern wir nun auch im allgemeinen das Gottesbewußtſein in der chriſtlichen Kirche, die Wirkſamkeit des Geiſtes Gottes dabei zum Grunde legend betrachten, ſo ſehn wir eben das Sündhafte als ein konſtantes Element an, und ſagen daher, daß die Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins oder die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes ſich nur entwikkeln könne im Kampf gegen das ſchon gewordene Uebergewicht des Sinnlichen. Das können wir nun allerdings in Chriſto nicht zugeben, wenn wir nicht zu jener Anſicht übergehn wollen, wodurch er nothwendiger Weiſe aufhören muß ein beſondrer Gegenſtand des Glaubens zu ſein; wir können uns alſo keine andre Form der Entwikkelung denken, als die von der vollkommnen Unſchuld aus zu dem immer vollkommneren Bewußtſein. Ich glaube, daß dieſe Ausdrükke in ihrer Beziehung auf einander nichts zweideutiges haben können, nemlich in der Art wie ich Unſchuld und Bewußtſein gegenüber geſtellt habe, liegt dieſes, daß Unſchuld ein bewußtloſer Zuſtand iſt: es iſt ein komparativer Begriff, die Vergleichung eines unentwikkelten Bewußtſeins mit einem entwikkelten. Die Unſchuld iſt nicht nur der Schuld entgegengeſezt, ſondern eben ſo der Tugend und dem Verdienſt entgegengeſezt. Es iſt alſo der Zuſtand eines unentwikkelten Bewußtſeins, aber in welchem nichts von der ſittlichen Forderung differentes geſezt iſt. Sowie wir in dem ſich entwikkelnden Menſchen einen ſolchen Zuſtand finden, daß, wenn ihm ein ſittliches Bewußtſein gegeben wird, er auch in die Schuld verfallen wird, ſo nennen wir ihn dann nicht mehr unſchuldig, ſondern nur wenn er noch in ſolchem Zuſtand iſt, daß ſich von dieſem Zuſtand aus das ſittliche Bewußtſein entwikkeln kann ohne Schuld, und das iſt die Form unter welcher wir allein die Entwikkelung Chriſti ſezen müſſen: die iſt aber dadurch bedingt, daß das ihm perſönlich einwohnende Göttliche nicht gleichzuſtellen iſt demjenigen, was wir unter dem Ausdrukke des göttlichen Geiſtes begreifen; aber dieſen ſezen wir auch in keinem als ein urſprüngliches ſondern nur als ein mitgetheiltes. Denken wir uns alſo nur den Unterſchied, mit[a]) dem wir den Glauben an das Vorhandenſein und die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der chriſtlichen Kirche, den Unterſchied der Einzelweſen und Chriſtus dadurch fixirten, daß auf dieſelbe Weiſe das Göttliche als einwohnendes Prinzip in ihm ein urſprüngliches war, wie es in dieſer ein Mitgetheiltes iſt, ſo folgt jene Differenz in der Form der Entwikkelung von ſelbſt, und ſo wie wir uns das nur können zur klaren Vorſtellung bringen, daß das geiſtige Prinzip nach allen Seiten hin mit[b]) dieſer Einwohnung des Göttlichen in Chriſto zum menſchlichen Bewußtſein ſich entwikkelt habe ohne daß ein Zuſtand der Schuld dazwiſchen getreten ſei, ohne eine Differenz zwiſchen dem Verſtand oder der Einſicht und dem was That wird, d. h. dem Willen, ſo hat er auch müſſen auf dieſem Wege zu dem Bewußtſein eines ſpezifiſchen Unterſchiedes zwiſchen ihm und allen andern Menſchen kommen, und dieſen konnte er dann auch nur auf das Göttliche in ihm beziehen, d. h. alſo, der Art, wie dieſes Bewußtſein des Göttlichen in ihm als Prinzip ſeines ganzen menſchlichen Daſeins in ihm zum klaren Bewußtſein gekommen iſt, hat das Bewußtſein ſeiner Unſchuld und Unſündlichkeit zum Grunde gelegen, an dieſem hat es ſich entwikkelt als das Bewußtſein einer ſpezifiſchen Verſchiedenheit von allen andern Menſchen, wobei freilich dieſes Urſprünglichgeſeztſein des göttlichen Geiſtes in ihm dabei vorausgeſezt werden muß, und auf dieſer Vorausſezung beruht überhaupt die Anſicht von Chriſto, welche ihn zum Gegenſtand des Glaubens macht. Aber in dieſem liegt nichts was mit dem Weſen einer rein menſchlichen Entwikkelung und Perſönlichkeit in Widerſpruch ſtände. Denn das iſt niemals in dem chriſtlichen Glauben geſezt geweſen, daß die Sünde das Weſen des Menſchen konſtituire, und ſo iſt auf der andern Seite immer in dem chriſtlichen Glauben geſezt worden, daß in dem Menſchen ſeinem Weſen nach eine Vereinigung mit Gott möglich ſei; ſowie wir dieſes beides urſprünglich in Chriſto ſezen, ſo haben wir den ſpezifiſchen Unterſchied in Chriſto geſezt ohne etwas was das Weſen des Menſchen dem Begriffe nach aufhöbe.

---

*) andrerſeits

---

[a]) auf
[b]) auf

Wenn wir fragen, wie iſt Chriſtus dazu gekommen, dieſes Bewußtſein, wie es ſich in ihm ſchon in der Zeit entwikkelt haben konnte, wo er das Bewußtſein des Gegenſazes zwiſchen Schuld und Unſchuld haben konnte, in dem Verhältniß darzuſtellen, und dadurch dieſe Benennung von Vater und Sohn auszudrükken? — Ich will hier nur zuerſt einen andern Ausdrukk Chriſti in Erinnerung bringen, nemlich daß er dieſes Verhältniß nur ſeiner Wirkſamkeit nach ſo beſchreibt, daß er ſagt, der Vater ſei in ihm. Nehmen wir dieſes nun genau, ſo müſſen wir ſagen, daß er in ſofern als der Vater in ihm iſt ſich den Sohn nennt, aber nicht ſofern ihm als Menſch noch ein Göttliches, welches Sohn heißt, einwohne; ſonſt hätte er ſeine Vorſtellung nicht durch dieſen Ausdrukk erſchöpft ſondern ſie verfälſcht, denn ſonſt hätte er ſagen müſſen, Der Sohn iſt in mir; und dann wäre das Verhältniß zwiſchen dieſem Sohn in ihm und dem Vater nicht ſo auszudrükken geweſen, in Uebereinſtimmung der kirchlichen Lehre: denn der Vater und Sohn ſind nach den Symbolen nicht in einander, ſonſt wäre die Triplizität nichts. In einem andern

Schriftausdrukk wird Chriſtus verglichen mit Moſes (Hebr. III, 5 f.[a]), und Moſes dargeſtellt als ein getreuer Knecht, Chriſtus aber als der Sohn welcher in dem väterlichen Hauſe thätig iſt; da beruht die Differenz auf dem Wiſſen um den Geſammtzuſammenhang des göttlichen Willens: der Knecht als ſolcher iſt immer außerhalb dieſes Zuſammenhängs, aber der Sohn, (das Griechiſche[b]) hier bezeichnet in der Regel immer den erwachſenen mündigen Sohn) der iſt in dieſem Zuſammenhange des Willens des Vaters. Und dieſes können wir nun geradezu übertragen auf den Ausdrukk Chriſti, und das iſt der Typus, der eigentliche Sinn dieſes Verhältniſſes, daß er ſich bewußt war in dem Zuſammenhang des göttlichen Willens immer zu ſein, wo dieſer Zuſammenhang als Bewußtſein auch als ſich immer allmälig entwikkelndes gedacht werden muß. Und ſo ſtellt ſich Chriſtus auch dar als immer auf den Willen des Vaters ſehend, d. h. als den ganzen Willen in ſich aufnehmend, und zugleich ſagt er, daß der Vater ihm noch größre Werke zeige, alſo in der Form der Entwikkelung, als rein menſchlicher Form. Dieſes nun iſt der allgemeine Typus, an welchem wir uns, ſo oft wir auf das Göttliche in Chriſto zurükkgehen müſſen, das Zuſammenſein deſſelben mit einem rein menſchlichen Leben und Sein immer wieder klar machen können an demjenigen, was wir in dem Begriff der chriſtlichen Kirche und dem Selbſtbewußtſein der Chriſten (von dieſer?) ebenfalls ſezen, aber ohne daß wir den Zuſammenhang und die Wahrheit des menſchlichen auch nur im geringſten zu ſtören brauchen. Genaueres läßt ſich über die Entwikkelungsweiſe des Selbſtbewußtſeins Chriſti eben deswegen nicht ſagen, weil uns nichts als Thatſache darüber gegeben iſt, ſondern wir nur dieſen einzelnen Punkt haben in der ganzen Reihe, welche leer ſteht. Alſo die Authenticität dieſer Nachricht vorausgeſezt müſſen wir ſagen, daß ſchon in dieſer Zeit das ſpezifiſche Bewußtſein in Chriſto iſt entwikkelt geweſen.

---

[a] ſiehe Schleiermachers Feſtpredigt über dieſe Stelle.

[b] υἱός mündiger Sohn, gar nicht — τέκνον.

16. Stunde. »Das in ſich haben iſt auf die Analogie der Allgegenwart zurükkzuführen, da hier von einer innerlichſten Wirkſamkeit die Rede iſt. So kann ſich das Bewußtſein einer göttlichen Einwohnung auf rein menſchliche Weiſe entwikkelt haben, unter Vorausſezung einer ihm urſprünglich mitgegebenen, um das Gottesbewußtſein ſtätig, rein und ſchlechthin kräftig (d. h. ſo daß alle Momente durch daſſelbe werden) zu machen, zureichenden Kraft, und eine ſolche iſt nur als eine göttliche zu ſezen. — An welchem Stoff ſich nun dieſe ſeit dem 12. Jahr entwikkelt hat, darüber ſind wir ganz im Dunkeln. Nächſtes Intereſſe dieſes, wie Jeſus aus dieſem Zuſtande eines Geſezſchülers dazu gekommen iſt, Lehrer zu werden. Das natürliche wäre der Weg der Schule bei Phariſäiſchen oder Sadducäiſchen Schriftgelehrten. (Daß von Eſſenern hier gar nicht die Rede ſein kann, und die Fiktion abſolut unbegründet iſt.) Er müßte nur ſo durchgegangen ſein, daß er ſich nichts von ihren Irrthümern angeeignet hätte. Denn Irrthum entſteht nicht ohne Sünde auf dem Wege von der Unwiſſenheit durch die Unentſchiedenheit zu der Wahrheit.«

7. Juni. Wir können uns allerdings denken, daß ſich in Chriſto ein Selbſtbewußtſein, wodurch er ſich von allen andern Menſchen unterſcheidet, auf eine ganz natürliche Weiſe könne entwikkelt haben, vorausgeſezt eine eingeborne Kraft, welche rein das Göttliche repräſentirte, d. h. welche ihm überall die Richtung auf das Gottesbewußtſein, ſo daß es ihm immer mehr ein Kontinuum wurde ſo wie ſich die intelligente Fähigkeit entwikkelte, gab, und ſofern dies nothwendig Bewußtſein des göttlichen Willens wurde, als ſittliche Kraft eine abſolute Zulänglichkeit hatte. Wenn wir nun aber fragen wollten, iſt hiervon das der adäquate Ausdrukk,

was wir in den Aeußerungen Chriſti finden? ſo könnten wir das eine allerdings als ſolches rechtfertigen, nemlich daß er ſich in das Verhältniß des Sohns in jenem beſtimmten Sinn zu Gott als ſeinem Vater ſtellt, aber wenn wir das andre hinzunehmen, daß er von ſich ſagt: der Vater ſei in ihm, oder auch, der Vater könne in ihm geſchaut werden, ſo daß wer ihn ſehe, ſehe auch den Vater; dieſe Art von Identificirung ſcheint durch das bisher Erörterte noch nicht gerechtfertigt zu ſein. Aber wenn wir uns nun die Frage vorlegen, was können eigentlich ſolche Ausdrükke heißen? und wir gehen dabei nur von unſrer gemeinſamen Vorſtellung von Gott (in der chriſtlichen Gotteslehre) aus, ſo müſſen wir ſagen, Gott iſt ja ohnedies allgegenwärtig und alſo auch, richtig aufgefaßt, in Allem zu ſchauen: Chriſtus hat alſo hier nichts von ſich geſagt, was nicht eigentlich in einem allgemeinen Sinn auch ganz allgemein geſagt werden könnte, aber eben deswegen hat er es in einem eminenten Sinne von ſich geſagt, nur daß wir nöthig haben, aus der Analogie uns heraus zu verſteigen, die durch die Beziehung dieſer Ausdrükke auf die göttliche Allgegenwart gegeben iſt. Wenn wir fragen, wie iſt das höchſte Weſen überhaupt irgendwo, alſo in einem andern? ſo müſſen wir darauf Rükſicht nehmen, daß ſchon in der frühſten Periode der chriſtlichen Kirche dieſes auch ſchon ſo ausgedrükkt iſt, daß Gott innerlicher wäre als alles andre, aber auch außer allem andern, alſo daß hier nur auf die eine Seite geſehen werden kann. Wenn wir alſo auch zugleich davon ausgehen daß die göttlichen Eigenſchaften deswegen, weil ſie nicht von dem göttlichen Weſen unterſchieden ſind alſo auch unter ſich nicht unterſchieden ſein können, ſo müſſen wir ſagen, daß die göttliche Allgegenwart nichts anders ſein kann als ein andrer Ausdrukk für die göttliche Allmacht, nemlich ſofern das, in Beziehung worauf von Gott die Rede ſein ſoll, zu gleicher Zeit ein örtliches iſt, und Gott iſt nur als der allmächtige gegenwärtig, d. h., daß alles von dieſem als dem urſprünglichen Agens ausgeht. Wenn wir nun fragen, In welchem Sinn konnte alſo Chriſtus nach dieſer Analogie aber auf eine eminente Weiſe von ſich ſagen, daß der Vater in ihm ſei? ſo war es nur ſofern *als er des in ihm ſchlechthin wirkſamen ſich ſelbſt bewußt* war. Das war nun ein eminenter Sinn, und die Wahrheit davon iſt dieſe, daß er ſich bewußt war, alles nur zu thun unter der Form des göttlichen Willens, dieſer war das in ihm Wirkſame, und alles nur zu ſehen in Beziehung auf Gott, und ſo war Gott überhaupt in ihm das Wirkſame, wovon alle einzelnen Thatſachen ausgehen. Wollten wir nun, (aber das liegt ganz außerhalb unſeres Weges, und ich kann nur das Reſultat geben) unſre kirchlich ſymboliſchen Formeln, wenn wir unparteiiſch zuerſt ſuchen zu beſeitigen was durchaus inhaltslos darin iſt, darauf prüfen, was nach jener Beſeitigung darin zurükkbliebe als der eigentlich wahrhafte Inhalt, ſo wäre das im weſentlichen ganz daſſelbige. Hierin liegt nun, daß ſich dieſes Selbſtbewußtſein in Chriſto ganz und gar unter der Form des menſchlichen Selbſtbewußtſeins entwikkelte, und ebenſo allmälig erſt ein konſtantes wurde wie das menſchliche Selbſtbewußtſein überhaupt ein konſtantes wird, aber daß er dann ſich ſelbſt überwiegend unter dieſer Form der Zuſammenſtimmung mit Gott als dem allein in ihm wirkſamen begriff. Wenn wir nun auf unſre Geſchichte zurükk gehen und fragen, wie ſich dies in jener Erzählung als That äußert, ſo war es ganz den damaligen Lebensverhältniſſen Jeſu angemeſſen, nemlich ſich von dem was als göttliche Thatſache in der Geſchichte und Führung ſeines Volks lag, möglichſt genau zu unterrichten, wo alſo auch der ſeinen Jahren und ſeiner Entwikkelung angemeſſene Zuſtand des menſchlichen Bewußtſeins ganz ungetrübt hervortritt. Aber freilich für unſern Zwekk müſſen wir es nun ſehr bedauern, daß wir durchaus nur dieſe einzige Erzählung haben aus der ganzen Entwikkelungsperiode Chriſti ehe er als Mann auf den öffentlichen Schauplaz tritt. Wenn wir alſo fragen, an welchem Stoff entwikkelten ſich die geiſtigen menſchlichen Kräfte Chriſti, ſo ſind wir darüber ganz ohne Nachweiſung, und wir können nur zu den Analogien unſre Zuflucht nehmen. Aber es iſt da auch kein Zuſammenhang nachzuweiſen zwiſchen den Verhältniſſen, unter welchen Chriſtus uns in ſeiner Kindheit dargeſtellt wird, und der Art und Weiſe wie er hernach öffentlich auftrat. Das waren in der damaligen jüdiſchen Nationalentwikkelung zwei ganz verſchiedene Exiſtenzſtufen: er erſcheint in ſeiner Kindheit in dem Hauſe des Joſef und der Maria, und der Joſef führt den Namen eines τέκτων, alſo betrieb er mehrere Gewerke.

Chriſtus tritt hernach als Lehrer auf, und das iſt eine ganz andere Stufe, und über die Art und Weiſe, wie er von der einen zur andern übergegangen iſt, ſind wir ohne alle Nachweiſung. Das Geſagte ſoll nicht ſo verſtanden werden, als ob unter dem jüdiſchen Volk eine Kaſteneinrichtung ſtattgefunden habe; die einzige Kaſte war nur die Prieſterkaſte, aber die Funktionen des Lehrens waren mit dieſer gar nicht verbunden, ſondern war ein Prieſter zugleich ein Lehrer, ſo war es mehr etwas zufälliges. Aber die Schriftgelehrten bildeten den ausgezeichneten Theil der Nation, natürlich weil ſie den geſchichtlichen Zuſammenhang repräſentirten, denn geſezkundig und geſchichtskundig war eins und daſſelbe, und die Schriftgelehrten genoſſen eben deswegen eine vorzügliche Achtung. Die Art und Weiſe, wie ein Einzelner ein ſolcher wurde, von der können wir uns eine ziemlich genaue Vorſtellung machen. Nemlich jeder jüdiſche Knabe wurde unterwieſen im Geſez, er mußte das kennen lernen was er zu beobachten hatte, und er mußte die Bedeutung der heiligen Gebräuche und der heiligen Zeiten und die Dignität der heiligen Perſonen kennen; darin lagen Keime eines archäologiſchen Studiums, aber dieſes war ſeiner Extenſion nach nur auf das Bedürfniß berechnet, nicht aus Unwiſſenheit gegen das Geſez zu fehlen, und daß einem jeden möglichſt der nationale Geiſt eingepflanzt würde. Nun aber gab es Schulen der Schriftgelehrten, und in dieſer wurde eine vollſtändige Kenntniß der Geſeze ſowol, als der Auslegung des Geſezes verbreitet, und dieſes war der Weg um nachher ſelbſt als ein Lehrer auftreten zu können. Dazu gehörte auch wol das Studium der Sprache, in welcher die heiligen Bücher urſprünglich geſchrieben waren, denn dieſe war damals nicht mehr die gangbare. Nun aber waren die Schriftgelehrten damals getheilt in zwei verſchiedene Sekten: in die phariſäiſche und die ſadducäiſche. Ich führe abſichtlich nur zwei an, gewöhnlich ſtellt man die Eſſäer als eine dritte jenen beiden gegenüber, das hat den Vorgang*) des Joſephus für ſich, aber es iſt unverkennbar aus ſeiner eignen Erzählung, daß dieſe kein koordinirtes Glied zu jenen bildete. Sie hatte auf keine Weiſe an dem öffentlichen Leben Theil, ſondern zog ſich aus demſelben zurük; ſie bildete eine abgeſonderte Geſellſchaft und war als ſolche nur einzelnen Gegenden einheimiſch, und im öffentlichen Leben kam ſie ſo gut als gar nicht zum Vorſchein, ſie lebte nur für ihre in gewiſſem Sinne abgeſchloſſene Geſellſchaft. Ich kann es wol als bekannt vorausſezen, daß man ein beſondres Verhältniß Chriſti zu den Eſſenern vermuthet hat, und alſo unſre Frage ſo gelöſt: Chriſtus ſei bei den Eſſenern erzogen worden, und habe da die ihm eigenthümlichen Grundſäze ſich angeeignet, und die Art, wie er die meſſianiſche Idee in ſich realiſirt habe, hange damit zuſammen. Das iſt aber eine völlig willkührliche Erdichtung, wozu es keine einzige hiſtoriſche Notiz giebt. Es iſt gar keine Spur vorhanden, daß in Galiläa Eſſener geweſen. Ihr Hauptſiz war vielmehr an der entgegengeſezten Seite, an der öſtlichen und ſüdöſtlichen Seite von Judäa, wo wir am wenigſten hingeführt werden von unſern Evangelien, als eine Gegend, wo Chriſtus jemals einheimiſch geweſen wäre. Nun kommt auch in ſeinem öffentlichen Leben durchaus gar keine Spur eines Zuſammenhangs vor, in welchem er während dieſer Periode mit den Eſſenern in Zuſammenhang geſtanden habe, und es iſt eine Fiktion, daß die Jünger nur ſeien in gewiſſem Sinne die exoteriſche Seite von Chriſto geweſen, er habe noch einen verborgenen Zuſammenhang gehabt und der ſei ſeine eſoteriſche Seite geweſen, nemlich der Zuſammenhang mit den Eſſenern. Das iſt lauter Fiktion, wozu es gar keine hiſtoriſche Handhabe giebt; fragen wir alſo, wie iſt Chriſtus von dem Punkt, wo wir ihn in der Erzählung finden, zu der Entwikkelung gekommen, daß er nachher als Lehrer auftreten konnte, ſo iſt jene Hypotheſe, daß er durch einen Zuſammenhang mit den Eſſenern dazu gekommen ſei, nicht nur eine Fiktion ſondern auch eine ſchlechthin unwahrſcheinliche, da wir keine Notiz davon haben, daß aus der eſſeniſchen Sekte öffentliche Lehrer ausgegangen wären. Wir bleiben alſo bei den beiden ſtehn, an die wir hier allein denken können und fragen, hat wol Chriſtus die Geſezkenntniß, die ihm nothwendig war um als öffentlicher Lehrer auftreten zu können, und die Kunde und Auslegung der Schrift in einer ſolchen rabbiniſchen Schule erworben, und dann, in einer phariſäiſchen oder ſadducäiſchen? ſo würde nichts dagegen ſein, und ich wüßte gar nicht wie das ſollte mit der Würde Chriſti im Widerſpruch ſtehen, wenn er ſollte gelernt haben ſo lange es für ſeinen künftigen Beruf etwas zu lernen gab, und er auch ſpäterhin ſeine Entwicklung aus den nationalen Inſtituten[a] genommen haben ſollte; aber dieſe öffentlichen Inſtitute[b] waren in jene Spaltungen verflochten, und jeder, der auf dieſem Wege ein Schriftgelehrter werden wollte, mußte ein Phariſäer ſein oder ein Sadducäer; nicht als ob es in dieſen nicht ſelbſt noch mehrfache Abſtufungen und Differenzen gegeben habe, und daß ſich nicht konnten einzelne Individuen von dieſem Gegenſaz frei machen, aber äußerlich war jeder von dieſem Gegenſaz afficirt. Nun erſcheint Chriſtus in ſeinem öffentlichen Leben offenbar als ein Gegner der Phariſäer, aber eben ſo wenig in irgend einem Zuſammenhang mit den Sadducäern, ſondern ebenfalls dem Materiale ſeiner Lehre nach als ein Gegner der Sadducäer, und alſo in Betreff deſſen, was ihnen eigenthümlich war, auf der entgegengeſezten Seite ſtehend, ſo wie er in andrer Beziehung auf einer den Phariſäern entgegengeſezten Seite ſtand. In jedem Falle alſo: habe er in einer phariſäiſchen oder ſadducäiſchen Schule ſeine Studien gemacht, ſo müßte er ſich von dem eigenthümlichen Sektencharakter derſelben ganz und gar los gemacht haben. Aber dieſes los machen würden wir uns auch nicht denken können als ein zerſtören von etwas, was ſchon vorher geſezt wäre, ſondern er müßte von Anfang an ſich von dieſen Einſeitigkeiten frei gehalten und nur das materielle aufgenommen, dasjenige aber, was die eigenthümliche Anſicht, oder Urtheil einer von dieſen Parteien war, gar nicht in ſich aufgenommen haben. Dieſe Behauptung ſcheint etwas vorauszuſezen, was noch einer nähern Erörterung bedarf, nemlich wenn ich ſage, wir können uns das Verhältniß nicht ſo denken, daß Jeſus eine Zeit lang in der phariſäiſchen oder ſadducäiſchen Partei geſtanden hätte, und hernach ſich davon losgeriſſen, ſo ſcheint es darauf zu beruhen, daß er nicht eine Anſicht faſſen konnte, die er nachher als eine irrige fahren ließ, mithin daß nicht nur ſeine ſittliche Entwicklung ein Fortſchritt ohne Kampf geweſen ſei, ſondern auch ſeine intellektuelle Entwicklung ein Fortſchritt ohne Irrthum. So iſt dieſes allerdings meine Ueberzeugung, daß man conſequenter Weiſe das eine nicht behaupten kann ohne das andere, und daß beides gleichmäßig zuſammenhängt mit der eigenthümlichen Beſchaffenheit Chriſti, wodurch er ein Gegenſtand des Glaubens wird. Es iſt mir aber in dieſer Beziehung auch mit der Aeußerung meiner Ueberzeugung übel ergangen, denn wenn man nun auf der einen Seite geſagt, das ſei viel zu viel behauptet von Chriſto, ſo bin ich von der andern Seite getadelt worden, daß ich viel zu wenig behauptet habe; ſoweit aber die Frage zu der rein geſchichtlichen Auffaſſung Chriſti gehört, kann ich dieſe Frage nicht übergehen, und die Parallele zwiſchen den beiden Anſchauungen, einer ſittlichen Entwickelung ohne Kampf d. h. ohne vorhergegangene Sünde, und einer intellectuellen Fortſchreitung ohne Irrthum halte ich für ſo einleuchtend, daß ſie nicht erſt braucht gerechtfertigt zu werden. Aber etwas anders iſt der Zuſammenhang zwiſchen beiden. Nun hat man ſehr oft die Sünde überhaupt auf den Irrthum zurückgeführt, aber es läßt ſich auf der andern Seite auch nicht leugnen, daß Irrthum auch auf die Sünde zurückzuführen iſt, und daß Irrthum nicht ohne Sünde gedacht werden kann. Nemlich wenn wir das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zur Wahrheit betrachten, ſo müſſen wir ſagen, Wir wären in völlig leeren Beſtrebungen und in einem Mißverſtändniß über unſer ganzes inneres Weſen begriffen, ja wir blieben grade in denjenigen Momenten, in denen wir am helleſten zu ſein glaubten, eigentlich im Traum, wenn wir leugnen wollten, daß die Wahrheit der natürliche Zuſtand des Menſchen iſt, d. h. daß ſeine geiſtigen Kräfte auf die Wahrheit eingerichtet ſind, und alſo auch in ihrer natürlichen Thätigkeit die Wahrheit das Reſultat davon ſein muß. Jeder Irrthum iſt nun aber ein Widerſpruch gegen dieſen Saz, und wenn der Saz wahr ſein ſoll, ſo muß mit demſelbigen zugleich begriffen werden können, wie zugleich dieſe Widerſprüche auch wahr ſind, weil wir ſonſt den Irrthum leugnen müßten, und wir ſtellen uns die Aufgabe, bei dieſer Richtung des Menſchen auf die Wahrheit und bei dem Geſchaffenſein des Menſchen für die Wahrheit doch den Irrthum zu begreifen, ſo müſſen wir uns die Mittelzuſtände klar vor Augen ſtellen, und fragen wir alſo: in welchem Zuſtande befindet ſich der Menſch, jenen allgemeinen Saz vorausgeſezt, ehe er in einem beſtimmten Punkt die Wahrheit gefunden hat? ſo können wir nur zweierlei ſagen, erſtens er befindet ſich in einem Zuſtand der Unwiſſenheit, d. h. das was in der Folge Wahrheit für ihn werden ſoll, war ihm noch nicht Aufgabe und exiſtirt nicht für ihn; das gar nicht Notiz von etwas genommen haben: hat er aber dieſen Punkt ſchon verlaſſen, und es iſt ihm eine Aufgabe geworden, wir ſollen ihn aber denken mit jener Beſtimmung für die Wahrheit noch nicht bei der Wahrheit angekommen, ſo muß er noch in der Erforſchung der Wahrheit begriffen ſein, muß ſich noch in einem Zuſtande der Unentſchiedenheit befinden. Wenn uns eine Aufgabe auf dem Gebiet des Wiſſens und der Wahrheit wird, ſo hört ein Gebiet der Unwiſſenheit für uns auf: alſo ſo lange man die Phänomene, welche wir in ihrem Weſen und ihrer allgemeinen Stellung durch den Ausdrukk der Elektrizität bezeichnen, noch nicht kannte, war eine völlige Unwiſſenheit; als ſie bemerkt wurde, lag eine Aufgabe vor, aber da war noch ein langer Weg von der Stellung der Aufgabe bis zur vollkommnen Einſicht in das Weſen der Phänomene. Da iſt der Zuſtand der Unentſchiedenheit, d. h. der fortgeſezten Beſchäftigung mit dem Gegenſtand, aber ohne eine Gewißheit zu ſezen. *Auf dieſem Wege von der Stellung der Aufgabe bis zur Entſcheidung und Einſicht liegt der Irrthum nicht.* Da iſt die Frage, wie entſteht der Irrthum? und da müſſen wir ſagen: durch eine Sünde, durch einen ſittlichen Mangel.

---

*) Bericht

---

[a] Erziehungsformen.

[b] bildeten nur Phariſäer und Sadducäer.

---

17. Stunde. „Anders iſt es mit Vorſtellungen, welche aus dem allgemeinen Kreiſe aufgenommen werden ohne ſelbſtgemachte Ueberzeugung, welche mithin außer dem Berufskreiſe liegt. Dieſes ſei hier im allgemeinen abgemacht. Nach den Aeußerungen der Gegner, daß Chriſtus die Schrift nicht gelernt habe, und daraus daß keine von beiden Parteien ihn als abtrünnigen bezeichnet, iſt zu ſchließen daß er keine rabbiniſche Schule beſucht ſondern nach dem gewöhnlichen Jugend-

unterricht ſich ſelbſt in Schriftkunde fortgeholfen habe. Daß er ſie im Original inne gehabt iſt wol nicht zu bezweifeln, ob aber auch Alexandriniſch läßt ſich nicht entſcheiden, obgleich er des Griechiſchen ſchwerlich ganz unkundig geweſen ſein kann; beſtimmt aber gegen erworbene ägyptiſche Weisheit und gegen ausſchließende Vorliebe für Daniel, die ſich beim Gebrauch des hebräiſchen Originals ſchwerlich denken läßt, und von der ſich auch in beſtimmten Anführungen Chriſti keine Spur findet.

8. Juni. Wenn wir uns die natürliche Fortſchreitung in aller Thätigkeit, welche auf das Wiſſen gerichtet iſt, denken, ſo können wir eigentlich, vorausgeſezt dieſe Prädetermination des menſchlichen geiſtigen Vermögens für die Wahrheit, nicht ſagen, daß in dieſem Fortſchritt auf eine natürliche Weiſe der Irrthum entſteht, ſondern der Weg iſt der von der Unwiſſenheit, d. h. von dem Nullpunkt durch die Unentſchiedenheit, wenn etwas als Aufgabe entſtanden iſt, zu der Gewißheit, die dann auch die Wahrheit ſein muß und nicht der Irrthum. Geſezt wir kämen in einem einzelnen Falle von der Unwiſſenheit aus, nachdem uns eine Aufgabe entſtanden wäre, ohne durch den Zuſtand der Unentſchiedenheit durchzugehen, zu einem Irrthum d. h. zu einer Gewißheit, welche das Gegentheil von der Wahrheit wäre, ſo müßten wir entweder jene Vorausſezung aufheben, oder es müßte etwas andres wirkſam geweſen ſein als die urſprüngliche Richtung auf das Wiſſen, von welcher alles dieſes ausgehen ſoll. Daſſelbe findet ſtatt, wenn wir durch den Zuſtand der Unentſchiedenheit hindurch nachher nicht bei der Wahrheit ſondern beim Irrthum enden, denn es tritt derſelbe Fall wie bei dem erſten Punkt ein, daß aus dem Nichtwiſſen uns der Irrthum entſtehen ſoll; von unſerer Vorausſezung aus ſoll uns aber immer nur die Wahrheit entſtehen; was nun entgegengeſeztes geſchieht, muß einen andern Grund haben. Wie entſteht denn der Irrthum? empiriſch, aus der Erfahrung, beantwortet, da ſchließt die Antwort immer etwas unſittliches in ſich. Wenn wir als das nächſte uns z. B. den Irrthum denken auf dem ſittlichen Gebiet, ſo iſt es die Ver-

blendung[a]) welche aus unſittlicher Neigung entſteht, die den Irrthum hervorbringt, z. B. wenn wir irrthümlich etwas als erlaubt achten was es nicht ſein kann. Daſſelbige finden wir überall, dieſe allgemein anerkannte Thatſache bildet den vollſtändigen Uebergang zu allem andern. Es iſt ein andres Intereſſe welches zu dem Abſchluß treibt, denn der Irrthum entſteht nur, wenn das Wiſſenwollen abgeſchloſſen wird ehe die Wahrheit erreicht iſt. Dies abſchließen der Unentſchiedenheit kann nicht aus dem Streben der Wahrheit hervorgehen, aber ſo wie ſich ein andres Intereſſe hineinmiſcht, ſo entſteht dieſer frühere Abſchluß. So entſteht oft der Irrthum aus Uebereilung die ihren Grund hat in Trägheit, auch durch Ueberdruß an dem Unterſuchen, oder es miſcht ſich ein Intereſſe an einem Reſultat ein, und ein Intereſſe an einem unwahren Reſultat muß ein unreines Motiv haben: es iſt alſo kein Irrthum zu denken ohne Verbindung mit der Sünde. Soll nun die Perſon Jeſu ſo wie ſie es iſt Gegenſtand des Glaubens ſein, ſo müſſen wir ſeine geiſtige Entwikkelung von der ſittlichen Seite denken ohne Sünde, und einen Uebergang aus der Unſchuld in die reine Sittlichkeit, ſo müſſen wir auch ſeine intellektuelle Entwikkelung ohne hindurchgegangen zu ſein durch den Irrthum als den reinen Uebergang von der Ungewißheit zur Gewißheit denken. Ich habe geſagt, in dieſes hier Beſtimmte dürfe man das nicht einſchließen, daß ſich Jeſus ebenfalls könne allgemein geltende Vorſtellungen, die aber gar nicht auf dem Gebiet lagen, wo die Ausmittelung der Wahrheit zu ſeinem Beruf gehört, angeeignet habe, ohne daß die Vorſtellung unrichtig wäre, denn das ſezt keine bei ihm ſelbſt abgeſchloſſene Gewißheit über den Gegenſtand voraus. Dieſes nemlich iſt ein unleugbares Faktum (Chriſtologie[b]) der Glaubenslehre, weil wir ſonſt in den Doketismus kämen); z. B. damals war noch nicht bekannt, daß ſich die Erde um die Sonne bewege, und daß Tag und Nacht aus der Bewegung der Erde um ihre Axe entſtände. Wie wir jezt ſagen, die Sonne geht auf, ſo wiſſen wir, daß wir nur ein ſcheinbares durch dieſen Ausdrukk bezeichnen; und wenn uns jemand fragt: iſt das wahr, daß die Sonne da in die Höhe ſteigt?

---

a) Beſchaffenheit des Verſtandes.

b) Sinn: wichtig für die Chriſtologie ꝛc.

ſo ſagen wir, Nein. Damals aber war es nicht ſo, und der Ausdrukk hatte damals eine Wahrheit, d. h. er drükkte aus was aus einer vollkommnen Geſinnung wirklich gedacht war.*) Fragen wir nun, was hat Chriſtus gedacht, wenn er ſagt ἀνατείλαντος ἡλίου? Wenn wir ſagen wollen, Chriſtus hat das damals allein gewußt daß dieſer Schein nicht zur Bewegung der Sonne gehöre, ſo iſt dadurch eo ipso die ganze wahre Menſchheit Chriſti aufgehoben, denn dann hätte er alle menſchliche Einſicht künftiger Zeiten in ſich getragen, denn was von einem gilt, gilt von allem; und da wäre eine wirkliche Allwiſſenheit in ihm geſezt unter der Form des menſchlichen Bewußtſeins, die gar nicht könnte auf menſchliche Weiſe entſtanden ſein. Nun ſtreitet man ſich hin und her darüber, ob es nothwendig ſei für die ganze chriſtliche Theorie der Erlöſung und den chriſtlichen Glauben an die Dignität Chriſti, ſeine Unſündlichkeit und Irrthumsloſigkeit anzunehmen. Wenn einer dieſes nicht annimmt und behauptet, ſo weit müſſe einer das nicht ausdehnen, ſo entſteht ein ungeheures Geſchrei als ob ich etwas von Chriſto geſagt hätte, das kein Menſch verantworten könnte; es iſt aber nicht anders möglich, als ſo vorzuſtellen. Denken Sie ſich einen, welcher die Ahnung hätte, daß man in der Kenntniß der Weltkörper noch nicht weit gekommen wäre; wäre nun ſo einer zu Chriſto gekommen und hätte ihn gefragt, iſt das wirklich dein Wiſſen daß ſich die Sonne alſo bewegt ꝛc., ſo ſollte Chriſtus geſagt haben: das hängt ſo zuſammen; aber da die Leute das nicht wiſſen, ſo rede ich nach ihrer Weiſe. Da hätte ſich Chriſtus zu dem Irrthum der Menſchen herabgelaſſen, und die Meinung iſt ſehr undenkbar. Aber meine Meinung iſt, Chriſtus würde geſagt haben: das iſt nicht Gegenſtand meiner Unterſuchung geweſen; das iſt eine Aufnahme ſolcher Ausdrükke deren Gegenſtand wiederum Vorſtellungen ſind, die gar nicht in den eigentlichen Kontext des Lebens hinein gehören, ſondern die immer nur um andrer Vorſtellungen willen mit gebraucht werden. Dies kann auf keine Weiſe der Würde Chriſti nachtheilig ſein, wenn ich ſage: er hat ſich der Ausdrükke bedient, wie er ſie im Leben gefunden hat; aber ſolche Gewißheit anzunehmen in ihm, daß er die Wahrheit derſelben hätte verfechten wollen, ſo würde er den Irrthum gehabt haben,[a] aber nach meiner Darſtellung iſt das gar nicht anzunehmen. Daſſelbe läßt ſich von ähnlichen Vorſtellungen ſagen.

---

*) was man in vollkommner (reiner) Geſinnung dachte.

Dieſes im allgemeinen vorausgeſezt und auf unſre beſtimmte Frage angewandt würde ich ſagen: ich halte es an und für ſich nicht für unmöglich, d. h. nicht für unvereinbar mit unſrer Vorausſezung von Chriſto, daß er ſeine Schrift- und Geſezkunde könne geſchöpft haben aus der Theilnahme an einer phariſäiſchen oder ſadducäiſchen Schule, doch nur ſo, daß er die Einſeitigkeit und Irrthümer, welche er gehört, ſich nicht angeeignet hätte, ſondern daß ſich in ſeinem eignen Gedankengange eine Stimme dagegen würde erhoben haben. So könnte ich mir die Sache denken; aber nun haben wir freilich ein Schriftzeugniß dagegen, nemlich daß die Schriftgelehrten ſelbſt das Volk von dem Glauben an Chriſtum abwendig machen, indem ſie ſagten, er habe die Schrift nicht gelernt, d. h. er habe den Weg durch die Schule nicht durchgemacht.[b] Nun haben wir keine Urſach zu glauben, daß ſie das geſagt hätten wenn ſie wußten, daß es falſch war, denn es war kein nothwendiger Moment daß ſie es mußten geltend machen, da es eine indiskrete Maßregel war wenn ein andrer auftrat und ſagte: ihr habt gelogen, ich weiß es beſſer. Hätte er auch die Schule in Galiläa durchgemacht,[c] ſo war zwiſchen allen Hauptſizen ein ſehr groſſer Zuſammenhang; daher können wir ſchlieſſen, daß Chriſtus eine ſolche Schule nicht durchgemacht habe. Chriſtus tritt auch ſo ſehr beſtimmt in ſeinen Reden antiphariſäiſch auf, und es wird auch geſagt von Zeit zu Zeit, wie das die Erbitterung der Phariſäer gegen ihn erregt habe, aber es iſt keine Spur davon, daß ſie ihn deswegen als einen Abtrünnigen bezeichnet hätten; ſo auch auf der andern Seite. Daher iſt ſehr wahrſcheinlich daß Chriſtus an dieſen Schulen keinen Theil genommen habe, ſondern nur die jüdiſchen Unterrichtsſtufen durchgegangen ſei, welche die geſammte jüdiſche Jugend durchmachte. Das war an die Synagogeneinrichtung geknüpft, und überall verbreitet; daher brauchte er nicht in Jeruſalem einige Zeit geweſen zu ſein.

---

[a] das hieße ihm Irrthum zuſchreiben.

[b] Sadducäer und Phariſäer erkannten aber gegenſeitig ihre Schüler an.

[c] wo der Hauptort Tiberias in Verbindung mit Jeruſalem ſtand.

Alſo Chriſtus iſt in dieſer Beziehung ein αὐτοδίδακτος geweſen, und hat ſich ſeine Schriftkunde ſelbſt erworben, wobei ja nicht nothwendiger Weiſe verſtanden werden muß, daß er ſich in ſeinen jüngern Jahren mit niemand berathen habe, keine fremde Meinung eingeholt, ſich Schwieriges nicht habe löſen laſſen; denn bei einer natürlichen Entwikkelung des menſchlichen Bewußtſeins iſt das unvermeidlich und ſchließt nicht den Irrthum in ſich, ſondern nur den Zuſtand der Unentſchiedenheit. Wie er aber dieſes betrieben, und wie weit ſeine erworbne Einſicht gegangen ſei, ob er die altteſtamentlichen Schriften ſich angeeignet hat, ob er ſich mit demjenigen, was ſchon damals nicht blos als mündliche Tradition ſondern auch ſchriftlich vorhanden war von den Erklärungen der Schriftgelehrten, angeeignet, ob er davon eine umfaſſende oder beſchränkte hiſtoriſche Kenntniß genommen, können wir aus gar keinem Zeugniß entſcheiden. Ich glaube, daß nicht daran zu zweifeln iſt, daß er die altteſtamentlichen Schriften in der Urſprache las, es gehört in die niederen Unterrichtsſtufen hinein, ſo daß ſich einer ſchon von gewöhnlichen Gaben nachher weiter helfen konnte. Eine andre bedeutende Frage iſt, ob er auch die alexandriniſche Ueberſezung der altteſtamentiſchen Bücher gekannt habe, überhaupt ob er irgend des Griechiſchen kundig geweſen ſei; auch das iſt eine Frage, die man aus eigentlichen Zeugniſſen auf eine unmittelbare Weiſe nicht entſcheiden kann. Der Wahrſcheinlichkeit nach glaube ich ſie bejahen zu müſſen. Nemlich in Galiläa, wohin wir doch die erſte Erziehungsperiode Chriſti ſezen müſſen, und wo wir ihn hernach periodiſch wenigſtens ſich aufhalten und umherreiſend finden, eben ſo auch in der Dekapolis und Peräa waren viele gräciſirende Einwohner; da läßt es ſich kaum denken, daß er des Griechiſchen ſollte ganz unkundig geweſen ſein. In Jeruſalem gab es notoriſch Synagogen von helleniſtiſchen Griechen, welche ſich zuſammenhielten weil ſie der ſemitiſchen Dialekte nicht gehörig kundig waren; in dieſen iſt gewiß die alexandriniſche Ueberſezung gebraucht worden zum vorleſen der altteſtamentlichen Bücher. Ob nun Chriſtus in Jeruſalem ſolche Synagogen frequentirt habe, will ich nicht behaupten; es iſt ſehr unwahrſcheinlich, auch konnte ihm nicht grade eine Nothwendigkeit entſtehen in ſeinem Lebensgange, ſich mit dieſer altteſtamentlichen Ueberſezung bekannt zu machen, auch nicht daß ſich

Spuren finden in den Evangelien davon, daß er griechiſch redend auch Stellen aus der griechiſchen Ueberſezung angeführt hat. Aber muß man annehmen, daß er des Griechiſchen nicht ganz unkundig geweſen ſei, ſo daß er das in dem gewöhnlichen Leben nicht habe verſtehen und gebrauchen können, ſo liegt es ſo nahe, da er es leicht haben konnte, daß er auch die alexandriniſche Ueberſezung gekannt habe, wenn er gleich nicht in den Fall kam, in ſeiner unmittelbaren Lehrthätigkeit davon Gebrauch zu machen. Daß nun Chriſtus ſein Wiſſen über das Gebiet ſeines Berufs ausgedehnt habe, iſt etwas worüber wir gar nichts ſagen können.

Ich möchte nun zwei Einzelheiten näher beleuchten, welche hypothetiſch ſind aufgeſtellt worden. Erſtens hat man die Hypotheſe aufgeſtellt, Chriſtus habe durch ſeinen Aufenthalt in Aegypten Naturkenntniſſe erworben, welche in Paläſtina nicht einheimiſch geweſen ſeien, und dieſes hat man gebraucht, um ſeine Wunder daraus zu erklären; er habe Wirkungen hervorbringen können, welche da, wo dieſe Kenntniſſe nicht einheimiſch waren, als Wunder mußten angeſehn werden. Von der Verlezung des ſittlichen Charakters Chriſti ſchweige ich; aber der ganze Aufenthalt Chriſti in Aegypten gehört zu jenen problematiſchen Erzählungen, welche wir auf eine beſtimmte Autorität nicht zurükkführen können. Aber das gehört zu den großen Fehlern jener Methode, daß man aus dieſer Erzählung eine Menge von Folgerungen gezogen hat, und dieſe als natürliche Reſultate aufſtellt. Nach der gegebenen Erzählung iſt keine Urſache dieſen Aufenthalt Chriſti über die erſten Jahre Chriſti auszudehnen, wo er alſo ſolche Kenntniſſe einzuſammeln ganz und gar unfähig war. Es iſt auch von der andern Seite wol höchſt unwahrſcheinlich, daß, wenn auch Chriſtus bis zu ſeinen Jünglingsjahren in Aegypten geblieben ſei, er da ſollte zu ſolchen Kenntniſſen gekommen ſein, die in Paläſtina nicht ſollten einheimiſch geweſen ſein, denn es iſt höchſt ſonderbar und unwahrſcheinlich, wenn man ſich denkt, dieſe Reiſe nach Aegypten ſei etwas in Paläſtina unerhörtes geweſen, ſondern es iſt ein großer Zuſammenhang zwiſchen den ägyptiſchen und paläſtinenſiſchen Juden immer geweſen, und die Kenntniſſe welche Chriſtus eingeſammelt hätte, würden andern auch zu Gebote geſtanden haben und Chriſtus hätte dieſe Kenntniſſe nicht als etwas für ſich haben können. Es iſt auch nicht nachzuweiſen, daß damals ſolche Kenntniſſe in Aegypten geweſen ſeien, welche man ſich ableitet aus den Myſterien der alten ägyptiſchen Prieſterkaſte, welche aber aus dieſer Kaſte niemals herauskamen; das iſt alſo eine gar nichtige Hypotheſe.

Eine andre, welche uns näher liegt, iſt die, Chriſtus habe ſeine Schriftſtudien auf eine ganz vorzügliche Weiſe und mit einer beſondern Vorliebe auf die Schriften des Daniel gerichtet, und aus dieſen hätte er ganz vorzüglich ſeine meſſianiſche Idee und ſein meſſianiſches Selbſtbewußſein entnommen. Wenn man ſich nun dächte, Chriſtus hätte habituell die alexandriniſche Ueberſezung gebraucht und aus dieſer ſeine Schrifterkenntniß geſchöpft, ſo ließe ſich das eher denken, denn da ſteht der Daniel in einer Reihe der alten Profeten, aber in dem hebräiſchen Codex hat er da nie geſtanden, wie in der Septuaginta, ſondern nur in der dritten Klaſſe, wo er nur eine geringe Autorität gehabt hat. Da iſt das an und für ſich unwahrſcheinlich; und ſieht man auf die Anführungen Chriſti, ſo müßte man ſagen, daß er weit eher den Jeſaias in Gedanken gehabt hat, als den Daniel, und was man davon ableiten könnte ſind ſolche Vorſtellungen, welche Chriſtus verträgt als ſchon in der gewöhnlichen Meinung verbreitet und nicht als ſeine eignen. Er hat ſie aus dem Kreiſe der geltenden Vorſtellungen genommen und ſo gebraucht, und das braucht kein beſondres Studium und keine beſondre Vorliebe für den Daniel vorauszuſezen.

---

18. Stunde. »Die Paulusſche Hypotheſe von einem meſſianiſchen Himmelsgeiſt iſt ganz grundlos, auch die jüdiſchen Kommentatoren verſtehen Daniel 7, 12—14 zwar vom Meſſias, aber nicht vom Himmelsgeiſt. Die Juden hätten auch vielfältig gar nicht ſo fragen können wie geſchehen iſt, wenn dieſe Vorſtellung populär geweſen wäre. Eben ſo wenig iſt ſich Jeſus

als des Adam Kadmon bewußt werden (Ben David). Eben ſo wenig kann ich mit Paulus an ein Beſuchen eſſeniſcher Schulen glauben, da wir nicht wiſſen, daß dieſe hätten Fremde ohne Affiliation zugelaſſen. Dafür daß Chriſtus als Lehrer anerkannt geweſen, alſo auch beſtätigt und ſo gebildet, ſpricht ſein Aufgerufenwerden in den Synagogen, und er wird auch nach dem 12. Jahre an den Feſten die Schulen beſucht haben, und kann wol beſtätigt worden ſein ohne ſich zu einer beſtimmten einzelnen Lehrerſchule bekannt zu haben, welches gewiß nicht geſchehen iſt. Daß er ſeine ganze Bildungszeit bis zu der Taufe in Nazaret geblieben ſein ſollte, dagegen ſpricht zu deutlich die nazaretaniſche Erzählung, gleich viel ob es eine iſt oder zwei und ob man ſie nach Lukas ſtellt oder nach Matthäus, denn auch ein Jahr nachher noch hätten ſie doch ſeines eignen bisherigen Lebens unter ihnen und nicht blos ſeiner Geſchwiſter erwähnen müſſen. Alſo Tiberias und ähnliche Orte. — Weit ſchwieriger iſt die Frage, wie ſich die *Idee ſeiner Wirkſamkeit* in ihm ausgebildet. Zurükkzuweiſen iſt erſtlich jede Abänderung eines urſprünglichen Planes, als ob er erſt nach weltlicher Macht geſtrebt habe. Aber dann auch zweitens jede Vorſtellung von *Plan ſelbſt*, worin wir immer Deliberation, Auswahl von Mitteln ꝛc. denken, was auf Chriſtum nicht paßt.“

14. Juni. Ich will mich noch einen Augenblikk bei der Frage verweilen, auf welche Art Chriſtus als Menſch zu derjenigen Kenntniß gekommen ſei, welche er als Lehrer habe in Anwendung bringen müſſen. Es ſei möglich, ſagten wir, ſich dieſes zu denken ohne eine Theilnahme an den eingerichteten rabbiniſchen Schulen, aber es ſei auch nichts gegen eine ſolche Theilnahme in der Sache ſelbſt ſobald er das einſeitige und irrthümliche, welches

in den Schulen vermöge ihres ſektireriſchen Charakters als phariſäiſcher und ſadducäiſcher wirklich war, ſich nicht angeeignet habe ſondern rein allein die philologiſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſe. Indeſſen iſt mir das erſtere wahrſcheinlicher, weil es ſich findet daß von den Geſezverſtändigen ſelbſt Chriſtus als nicht zu ihrem Kreiſe gehörig anzuſehen ſei. Dr. Paulus in ſeinem Leben Jeſu findet am wahrſcheinlichſten, daß Chriſtus an eſſeniſchen Schulen Theil genommen habe, indeſſen hält er ſich ganz frei davon als ob Jeſus ganz eigentlich ein Zögling und Emiſſar der Eſſener geweſen ſei, ſondern er ſagt, er möge dorten gelernt haben, aber ohne ſich in die geringſte Abhängigkeit von den Eſſenern als Schule oder geſchloſſener Geſellſchaft zu ſtellen. Ich glaube nur, daß alles, was wir von den Eſſenern wiſſen, ſie uns gar nicht ſo weit erkennen läßt, daß ſie unter einer andern Form, als einer geſchloſſenen Geſellſchaft, eine Wirkſamkeit geübt hätten, und darum iſt mir dieſes am unwahrſcheinlichſten. Etwas andres ſteht in offenbarer Oppoſition mit Dr. Paulus, nemlich es ſei kein Grund vorhanden, Chriſto in dieſer Entwikkelung ſeiner Kenntniſſe eine beſondere Vorliebe für das Buch Daniel beizulegen, wogegen Herr Paulus glaubt, daß Chriſtus eigentlich aus dieſem zunächſt ſein meſſianiſches Bewußtſein geſchöpft habe. Ich habe ſchon geſagt, es ſei an und für ſich unwahrſcheinlich, daß in Chriſto eine ſolche Vorliebe ſich geſtaltet habe, weil das Buch Daniel gar nicht unter den eigentlichen profetiſchen Schriften ſtehe, ſondern in der dritten Abtheilung. Bei einem Alexandriner wäre es eine ganz andre Sache, denn in der Septuaginta ſteht Daniel unter den großen Profeten. Nun aber hat die ganze Hypotheſe ihren Grund in dem Ausdrukk Chriſti, daß er ſich einen Menſchenſohn nennt, auf der andern Seite in der Darſtellung der Wiederkunft des Menſchenſohns in den Wolken zum Gericht; das bezieht ſich auf Daniel Kap. 7. Aus der Stelle hat Paulus die ganze Hypotheſe entwikkelt, daß die meſſianiſche Idee in dem Zeitalter der Makkabäer eine gänzliche Umbildung erfahren habe; nemlich anfänglich habe man darunter nur Regenten aus Davids Stamm verſtanden; nun ſei Makkabäus aus dem Prieſterſtamm aufgeſtanden und hätte die Herrſchaft geführt, dadurch ſei er genöthigt von der davidiſchen Abſtammung abzugeben, und ſo habe ſich die Idee des himmliſchen Meſſias gebildet, der in Geſtalt eines Menſchenſohns kommen werde. Aber zu Chriſti Zeit war der Meſſias als Sohn Davids beſonders geltend: da müßte die ganze Idee ihre Gültigkeit verloren haben, aber es zeigt ſich nirgends im N. T. eine Spur davon, daß eine ſolche Idee herrſchend geweſen ſei von einem himmliſchen Geiſt, welcher als Menſchenſohn kommen werde und erfüllen das, was unter der Idee des Meſſias gedacht werden. Ja, in dem rabbiniſchen Kommentar zu Kap. 7 wird dieſe Stelle auf den Meſſias gedeutet, aber nicht daß es ein höheres Weſen ſei, ſondern das iſt erſt durch eine willkührliche Interpretation in die Stelle hineingelegt. Eher würde ich eine andre Vorſtellung als eine damals ziemlich verbreitete anſehen, welche aber nicht aus dem Kreiſe der Schriftgelehrten herausgekommen war. Die Schriftgelehrten hatten keine andre Vorſtellung von dem Meſſias denn als Nachkommen Davids, das ſieht man aus der Geſchichte von den Magiern, welche aus der herrſchenden Meinung muß entſtanden ſein, ſo viel oder wenig wahres darin ſein mag. Lazarus Ben David, ein vor kurzem hier verſtorbener jüdiſcher Gelehrter, hat die Prinzipien des Chriſtenthums auf die Kabbala zurükgeführt: die dritte Wiederkehr des Adam Kadmon ſollte da der Meſſias ſein. Dieſe kabbaliſtiſche Vorſtellung war damals zu Chriſti Zeit gewiß nicht ſo weit verbreitet, daß auch die Schriftgelehrten ſie ſich angeeignet hätten. (Henoch, Elias, Meſſias: die drei Adam Kadmon.) Alſo dieſe Vorſtellung kann ich nicht aufnehmen; es iſt ja auch klar aus dem N. T. ſelbſt, daß dieſe Vorſtellung kein Gemeingut der rabbiniſchen Schulen geweſen iſt. — Ein andres Faktum iſt nun noch zu bemerken, daß Chriſtus ſo häufig Rabbi genannt wird und als Lehrer gilt, und daß ihm das niemals iſt ſtreitig gemacht werden, ſo wie auch daß er in den Synagogen, alſo mit einer gewiſſen Oeffentlichkeit gelehrt hat, die Synagogen aber waren in dem Verbande mit den rabbiniſchen Schulen; wäre alſo Jeſus auf keine Weiſe als ein zum Lehren Befugter angeſehen werden, ſo hätte er auch nicht in den Synagogen auftreten können. Nun wiſſen wir aus rabbiniſchen Stellen, daß eine gewiſſe Weihe ſtattfand, welche diejenigen erhielten welche als Lehrer anerkannt wurden, und das Synedrium ertheilte dieſe Weihe, und diejenigen welche eine ſolche Weihe hatten, zeichneten ſich auch durch ihre Kleidung aus, und darauf beruht dieſes, daß einer aufgefordert wurde ob er etwas vortragen wollte, weil er erkannt wurde als ein dazu befugter. Nun iſt wol nicht auszumitteln, daß keiner dieſe Weihe erhielt welcher nicht beſtimmt aufweiſen konnte, daß er in einer Schule geweſen war, oder ob auch diejenigen die Weihe erhalten konnten, welche durch die That bewieſen, daß es ihnen an Schrift- und Geſezkunde nicht fehlte. Das leztre iſt ſehr wahrſcheinlich, und ſo konnte auch Chriſtus dieſe Autoriſation haben, wenn er auch durch keine Schule hindurchgegangen war; und ſo erklärt ſich dieſes Faktum des Lehrens nicht allein auf freie Weiſe, ſondern auch in der ſynagogiſchen Form.

Eine andre Frage iſt, wie denn Chriſtus zwiſchen jener lezten evangeliſchen Erzählung von dem zwölften Jahr und ſeinem öffentlichen Auftreten gelebt hat? Hätte er (nach Dr. Paulus) eſſeniſche Schulen beſucht, ſo hatten dieſe nur ihren Siz an der ſüdlichen oder ſüdöſtlichen Seite des eigentlichen Judäa am asphaltiſchen See. Grade in dieſe Gegend führen unſre Evangelien Jeſum während ſeines öffentlichen Lebens gar nicht hin, und das müßten ſie mit Abſicht vermieden haben, was ſchon ein ſonderbares Licht auf die Hypotheſe wirft, denn es war natürlich, daß er eine Gegend wo er früher war, auch wieder beſuchte. Wenn wir auf der andern Seite denken, daß Chriſtus, ohne eine Schule zu beſuchen, ſich aus ſich ſelbſt gebildet habe durch die vorhandenen ihm zugänglichen Hülfsmittel, d. h. auf der einen Seite ſo, daß er bei den Feſten immer in Jeruſalem geweſen ſei, und da als Zuhörer, und dann durch diejenigen Hülfsmittel die in der Schrift niedergelegt waren, ſo iſt es das natürlichſte daß er in Nazaret geblieben ſei unter den Seinigen; aber das iſt nun wieder ganz unwahrſcheinlich. Nemlich wir haben in unſern Evangelien Nachrichten von einem einmaligen oder zweimaligen Erſcheinen Chriſti in Nazaret, (die Exegeten ſind uneinig darüber, ob es dieſelbe Geſchichte iſt, oder ob es zwei Geſchichten ſind, die darunter erzählt werden.) Das Evangelium Lukas ſezt dieſe Geſchichte in Nazaret als Anfang ſeines öffentlichen Auftretens, und dann ſei er nach Kapernaum gegangen, die andre Haupterzählung iſt in Matthäus, da ſteht ſie aber erſt Kapitel XIII, alſo auf keinen Fall im Anfang des öffentlichen Auftretens Chriſti. Nun kann es ſein, daß es ein und dieſelbe Begebenheit iſt, das kann uns hier ganz gleichgiltig ſein; die Sache iſt die: die Art wie die Einwohner von Nazaret ſich da äußern, indem ihnen das öffentliche Auftreten Chriſti auffällt, ob er nicht der Sohn Joſefs und der Maria wäre, und ob nicht ſeine Brüder und Schweſtern bei ihnen wären, — ſo hätten ſie gar nicht reden können, wenn Chriſtus bis kurz vor ſeiner Taufe in Nazaret gelebt hätte, und es iſt ganz gleichgültig, ob er nach Lukas kurz vor ſeiner Taufe in Nazaret aufgetreten ſei, oder ob es am Ende des erſten Jahres ſeines öffentlichen Auftretens geſchehen. Da hätten die Leute ſagen müſſen, „vor Kurzem hat er ja noch unter uns gelebt, und nichts davon ſich merken laſſen", es iſt da nur die Rede von dem da gelebt haben der Seinigen, aber nicht von dem Chriſti. Die Geſchichte, wie ſie da erzählt wird, ruht ſie auf einer ganz andern Vorausſezung, und die Geſchichte iſt gar nicht der Vorausſezung günſtig, daß Chriſtus während dieſer ganzen Zeit in Nazaret gelebt habe, und das giebt eine größre Wahrſcheinlichkeit, daß er einen andern Aufenthaltsort gewählt habe um ſich in den Stand zu ſezen, ſeinen Beruf auf dieſem Wege des öffentlichen Lehrens zu erfüllen, und da wird er haben die Schulen beſucht. Wenn er in Galiläa geblieben iſt, ſo war nur eine geringe Entfernung zwiſchen Nazaret und Tiberias, dem Hauptſiz der jüdiſchen Schriftgelehrten.[a] Daß er ſich nun auf ſolche Weiſe als Schüler von einem Einzelnen, wie Paulus von Gamaliel, wird gebildet haben, iſt mir allerdings unwahrſcheinlich, denn daraus wäre ein Pietätsverhältniß entſtanden, in welches ich nicht glauben kann daß ſich Chriſtus kann geſezt haben. Dieſe Schulen hatten immer eine gewiſſe wenn auch beſchränkte Oeffentlichkeit, und auf dieſe Weiſe kann ich mir Jeſum dabei als anweſend denken.[b]

Aber nun kommen wir allerdings auf ſchwierigere Fragen; nemlich ich glaube, daß ſich in Chriſto unter der Form des menſchlichen Bewußtſeins eben dieſes Selbſtbewußtſein, welches er ausdrükkt, indem er ſich einen Sohn Gottes nennt, habe entwikkeln können, aber eine andre iſt nun, wie ſich die Idee einer beſtimmten Art und Weiſe der Wirkſamkeit in ihm entwikkelt hat, und warum er dieſe Wirkſamkeit nicht eher angefangen hat. Das leztre erklärt ſich nun auf eine ziemlich leichte Weiſe, wenn wir uns denken, daß Chriſtus in dieſer Beziehung der allgemeinen Sitte gefolgt iſt, und nach dieſer konnte keiner als Lehrer öffentlich auftreten vor dem dreißigſten Jahr; hätte er über dieſe hinwegſehen wollen, da er ſich über dieſe allerdings wie über den Sabbat als Herr anſehen konnte, ſo hätte er ſeinen Zwekk nicht erreicht, er wäre nicht anerkannt worden als Lehrer, wäre ſo lange doch als Null geblieben. Aber wie ſich nun das Bild ſeiner ganzen Wirkſamkeit in ihm geſtaltet hat, iſt allerdings eine ſehr ſchwierige Frage. Ich muß nun ſchon geſtehen: der ganze Ausdrukk von einem Plan Chriſti zu reden den er ſich gemacht habe, hat mir etwas, mit dem ich mich nicht befreunden kann; es iſt mir darin viel zu wenig unmittelbares ſondern ſo ſehr etwas auf eine beſchränkte Weiſe gemachtes, daß ich mir die Sache unter dieſer Form gar nicht denken möchte. Eins ſtelle ich im voraus feſt: Das kann mir nicht in die Gedanken kommen, daß er etwa ſelbſt zu einer Zeit ſei von der gewöhnlichen Anſicht befangen geweſen, daß der Meſſias eine äußerliche bürgerliche Gewalt ausüben müſſe, und daß er erſt hernach zu einer andern Zeit umgelenkt ſei; das wäre ein ſolcher Grundirrthum, daß, wenn ich den Chriſto beilegen ſoll, er aufhören würde mir ein Gegenſtand der Verehrung zu ſein. Er hätte zu irgend einer Zeit nicht gewußt was er gewollt hätte; und da muß etwas zum Grunde gelegen haben, was ich mir nicht ohne Sünde oder Corruption denken kann. Aber eben ſo wenig kann ich mir die Entwikkelung Chriſti denken unter der Form eines ſolchen ſich einen beſtimmten Plan machens für ſeine Wirkſamkeit, dabei kommen wir immer auf den Gegenſaz zwiſchen Zwekk und Mittel zurükk, und dieſer Gegenſaz trägt ſchon die Spuren der ſittlichen Unvollkommenheit auf eine ſo ſtarke Weiſe in ſich, daß ich Chriſtum gar nicht darin verwikkeln möchte. Ferner, wenn ein ſolcher Plan zu Stande kommt durch deliberiren, überlegen, welches wol beſſer ſei dieſes oder jenes? ſo möchte ich das auch nicht Chriſto zuſchreiben, weil eine innerliche Unſicherheit darin iſt, welches ihn ſo auf gleiches Niveau mit andern Menſchen ſtellt, daß er nicht ein Gegenſtand der Verehrung bleibt; aber davon zeigt ſich auch nirgends eine Spur, und auch in der am meiſten pragmatiſchen Geſchichte bei Johannes iſt von einem planmäßigen Handeln Chriſti gar nicht die Rede. Nun entſteht aber die Aufgabe, ſich eine Art zu denken, wie ſich das innerlich in Chriſto vorbereitet hat, welches nicht in Wirkſamkeit treten konnte, ſo lange er noch nicht das legitime, kanoniſche Alter hatte.

---

[a] Da war die große galiläiſche Schule.

[b] die Schulen hatten eine Art Oeffentlichkeit. Da ward niemand weggewieſen, und ſo kann Jeſus ſie beſucht haben

---

19. Stunde. »Chriſtus bedurfte keines Plans, weil ſeine Wirkſamkeit reine Selbſtmittheilung war. Aus ſeinem Selbſtbewußtſein und ſeiner Wahrnehmung der Sünde mußte ihm die Idee des Reichs Gottes entſtehen, wenn er ſich ſein Leben in der Maſſe verbreitet dachte. Dieſe Mittheilung nun wurde geübt durch das lebendige Verkehren, worin wir ihn ſchon in unſrer Erzählung finden. Das Geſchikk darin wuchs durch Uebung rein menſchlich und eben ſo die Baſis deſſelben, die Menſchenkenntniß. Wir kämen wieder auf einen poſitiven Irrthum, wenn wir uns denken, daß in ſeinen Mittheilungen das Reſultat ſeine Erwartung entweder übertroffen hätte oder dahinter zurükkgeblieben wäre. Er dachte es ſich im Verlauf der ganzen geſchichtlichen Entwikkelung als Maximum, im einzelnen eher als Minimum.«

15. Juni. Wenn mir das gar nicht angemeſſen ſcheinen will, auf welche Weiſe man auch den Gedanken entwikkeln möge, von einem Plan zu reden, den ſich nun Jeſus gemacht habe für ſeine öffentliche Wirkſamkeit, und zu fragen, wann und wie er zu Stande gekommen und durch was für Umſtände er ſo oder ſo modificirt worden ſei: was wollen wir an ſeine Stelle ſezen? Ehe ich dieſe Frage beantworte, muß ich meinen Widerwillen ge-

gen jene Darſtellungsweiſe etwas mehr motiviren. Wir ſehen nemlich in allem, was ſich unter dieſen Begriff ſubſumirt, immer eine weſentliche Unvollkommenheit, und wir wollen die Sache nur auf einem oder andern Gebiet der menſchlichen Thätigkeit ins Auge faſſen. Alſo denken Sie ſich einen bildenden Künſtler: wir ſehen von dieſem ein Kunſtwerk und wir wollen fragen, wie iſt dieſes zu Stande gekommen? Ja, daß es nicht durch eine ungefähre, bewußtloſe Thätigkeit zu Stande gekommen iſt, liegt darin daß es ein Kunſtwerk iſt. Aber wollen wir denken, er hat einen Plan gehabt, und es wird Ihnen ein Gemälde aus einem ſolchen Plan erklärt, dieſe oder jene Idee habe der Künſtler darſtellen wollen, und dieſes und jenes ſei ſein Motiv geweſen, ſo läßt ſich auf dieſe Weiſe nur ein unvollkommnes Kunſtwerk richtig erklären. Hier iſt das Kunſtwerk ein Bild, und das Bild ſoll entſtanden ſein aus einem Gedanken, es ſoll einen beſtimmten Gedanken wiedergeben, ſo findet zwiſchen dieſen beiden immer eine Irrationalität ſtatt. Das Bild ſoll als Bild geſchaut werden wie es eben ganz dazu gemacht iſt, einen Gedanken zu verwirklichen, ſo kann das nicht auf dieſem Wege[a]) entſtanden ſein, daß es eine abſolute Vollkommenheit als Bild hat. Erklären wir es auf andre Weiſe: ein ſolcher Künſtler iſt nur einer, welcher auf überwiegende Weiſe nur in der Thätigkeit des Sehens[b]) begriffen iſt; dieſe Thätigkeit des äußern Auffaſſens iſt aber nicht alles, ſondern es iſt dabei auch eine innre Thätigkeit, es entſtehen in ihm Bilder, und dadurch, daß er dieſes iſt,[c]) wird er erſt ein Künſtler: das äußere geſehen haben und das innere bilden iſt Eins. Je mehr Sie denken, daß er während er in der Arbeit begriffen iſt etwas hat machen müſſen, was in dem urſprünglichen innern Bilde nicht geweſen iſt, deſto mehr denken Sie ſich eine Unvollkommenheit hierin, und ſo iſt alles was durch korrektive Maßregeln entſteht, — ſtellt aber das Bild das äußere dar ſo wie es im innern war, ſo iſt das Bild vollkommen. Nun könnten wir ſagen, das iſt eine ganz andre Gattung und das findet hier gar keine Anwendung; wenn wir aber daran denken, wie unſre Handlungen zu Stande kommen im weiteſten Sinne des Worts, ſo werden wir gleich eine große Abtheilung machen müſſen und werden ſagen: es giebt ſolches handeln, welches zu Stande kommt durch die Gedanken und vom Gedanken aus, aber es giebt auch andre Handlungen, welche nichts andres ſind als grade ſo, wie jenes entwerfen des innern Bildes nach außen hin nichts andres wird (iſt) als ein Aeußerlichwerden des innerlichen. Dieſes denken wir uns freilich ſelten als eine Reihe von zuſammengehörigen Handlungen, ſondern nur als ein überwiegend momentanes; aber Sie werden ſich das doch auch ſchon ſehr ähnlich jenem bilden können. Z. B. denken Sie ſich zwei mit einander im Geſpräch, und der eine äußerte etwas was dem andern als falſch erſcheint, dieſer andre hat alſo über dieſen Gegenſtand eine innre Wahrheit in ſich, und eben dieſe iſt die Urſach warum er jene Aeußerung von ſich ſtößt; nun können wir denken, daß er ſtill ſchweigend darüber hinweggeht, aber man kann ſich auch denken, daß er die Thätigkeit darauf richtet, den andern zu überzeugen, aber bei dieſer Thätigkeit iſt urſprünglich nichts, wobei ein Plan zum Grunde gelegen hätte, ſondern er läßt nur ſeine innre Wahrheit heraustreten damit jener andre ſie ſich aneignen könne. Dieſe Handlung hat ihren Grund in nichts andrem, als in dieſem innern Drange der Mittheilung, der hervorgerufen wird durch den Gegenſaz, der ſich entwikkelt. Denken Sie ſich dies in einem größern Maßſtabe, alſo denken Sie ſich einen, der ſo viel möglich ſeine geſammte Wahrheit will heraustreten laſſen, nemlich in einem Komplex von Gedanken der als ein Kunſtwerk erſcheint, ſei es ein wiſſenſchaftliches oder andres Kunſtwerk, aber es liegt ihm nichts andres zum Grunde als die innre Wahrheit als Urſach, die er hinaustreten läßt, und je mehr ſich dieſer Komplex zu dem Innern verhält wie das Werk des Künſtlers zu ſeinem urſprünglich innern Bilde, deſto vollkommner iſt es. Wenn wir darauf zurükkgehen, wie wir uns von unſrer geſchichtlichen Aufgabe aus die Frage zu beantworten haben, wie ſich in dem Erlöſer, wenn unſer Glaube an ihn einen Grund hat, ſein Selbſtbewußtſein unter der Form des rein menſchlichen entwikkelt habe, ſo können wir das nicht anders denken, als erſtens, vorausgeſezt die ganz ausgezeichnete Richtung auf das Gottesbewußtſein und die ganz ausgezeichnete Kraft deſſelben, und dabei den Gegenſaz der daraus nothwendig entſtehen mußte, daß iſt ihm niemals etwas was mit dieſer Richtung des Gottesbewußtſeins in Widerſpruch ſtand, zu Stande kam: ſo können wir uns vorſtellen das Selbſtbewußtſein des Erlöſers in Form eines rein menſchlichen Bewußtſeins. Nun die Frage, ob er damit nöthig hatte, ſich für ſeine Wirkſamkeit irgend einen Plan zu entwerfen, oder ob es nicht das natürlichſte iſt, daß wir ihn denken von dieſem ſpezifiſchen Selbſtbewußtſein aus in einem ſolchen Drange der Mittheilung, wodurch ſich ſeine ganze Wirkſamkeit als ein Kontinuum von ſelbſt ergiebt. Wenn wir ihn nun denken in dieſem Bewußtſein dieſes Gegenſazes der reinen Zulänglichkeit aller ſeiner geiſtigen Bewegungen zu der Kontinuität des Gottesbewußtſeins in ihm, und auf der andern Seite in der Welt die ihn umgab die ihm beſtändig vor Augen tretende Sünde, ſo liegt in der Natur der Sache daß ihm damit zugleich muß der Begriff eines ſolchen Reichs Gottes gekommen ſein im Gegenſaz mit dieſem rein menſchlichen Sein (Welt) durch jenes Selbſtbewußtſein, wenn er ſeine Art zu ſein überall dachte an der Stelle, wo er dieſe ſündlich ſah, ſo mußte er natürlich dieſe Zuſammenſtimmung*) mitdenken. Nun können wir uns dieſes nicht vorſtellen als innere Wahrheit eines menſchlichen Gemüths ohne daß dieſes zugleich Impuls geweſen wäre, um durch ſeine Mittheilung die Welt in dies Reich Gottes zu verwandeln; da wird das Bewußtſein der ihm innewohnenden Kraft und das Bewußtſein des äußern Bedürfniſſes, das wird ihm beides zuſammen zu einem Impuls der ſtetigen Selbſtmittheilung. So bin ich nun überhoben mir einen Plan zu denken, den ſich Chriſtus gemacht; etwas andres als dieſes wollte er nicht, dieſes zu bewirken konnte es gar kein Mittel geben als nur ſeine reine Selbſtmittheilung. Alſo haben wir in der Aufgabe ſelbſt keine Aufforderung, ſeine Wirkſamkeit zu denken als eine von einem beſtimmten Plan ausgegangene, ſondern als eine von einem urſprünglich innern Impuls ausgegangene, der von dem Bewußtſein eines göttlichen Lebens abhängt und alſo das Sichmittheilenwollen eines göttlichen Lebens. Nun freilich, wenn wir uns auch den Künſtler auf dieſer Stufe denken; daß ihm ſein Kunſtwerk rein aus dieſem innern Bilde entſtehe, welches eine beſtimmte Aeußerung ſeiner Virtuoſität auf einem Gebiete iſt, ſo werden wir doch geſtehen, daß dabei doch eine große Differenz der Geſchikklichkeit ſtatt finde unter gleich urſprünglich entſtandenen Kunſtwerken; das iſt aber etwas ganz andres als jenes. So die Wirkſamkeit Chriſti: wenn Chriſtus hier mit einem ſehr untergeordneten Grade von Geſchikklichkeit verfahren wäre, ſo müßten wir denken, daß in ſeiner Wirkſamkeit die wir jezt nur unter der Form des ſich ſelbſt mittheilen wollens beſchreiben, eine Menge von Elementen vorgekommen wäre, wo ſeine Selbſtmittheilung ohne alles Reſultat geweſen wäre, aber indem er doch entweder ein beſtimmtes Reſultat gewollt, oder ein ſolches vorausgeſezt und angenommen habe. Das wäre ein Mangel an Geſchikk, ohne daß wir in den Begriff der Wirkſamkeit im Allgemeinen die Vorſtellung eines beſtimmten Plans hineinbringen könnten. Da müßten wir offenbar annehmen was wir nicht annehmen können, weil es ein poſitiver Irrthum iſt. Wenn wir alſo dabei bleiben, die Vorſtellung von Chriſto, bei welcher er ein Gegenſtand des Glaubens iſt, leidet nicht, daß wir einen poſitiven Irrthum bei ihm denken, weil er ſein Fundament in der Sünde hat, ſo können wir bei dem Erlöſer dieſen Mangel an Geſchikk nicht denken: aber wir haben die Aufgabe, uns möglichſt vorzuſtellen, wie er hierzu unter der Form des menſchlichen Bewußtſeins und der menſchlichen Thätigkeit gekommen. Wenn wir fragen, was iſt denn wol das Geſchikk was hierbei vorausgeſezt werden muß, wenn ich mir ſoll denken einen in der Selbſtmittheilung begriffen, dem das Reſultat im Ganzen und Einzelnen immer dem gemäß iſt was er gedacht hat, alſo dem das Reſultat nicht hinter ſeinen Erwartungen zurükkbleibt und auch nicht daſſelbe überſteigt? ſo müſſen wir ſagen: Dazu gehört nichts anders als Menſchenkenntniß, denn es handelt ſich darum, ob einer ſich richtig vorſtellt was durch eine Selbſtmittheilung im andern werde bewirkt werden. So wie uns Chriſtus in ſeiner ganzen öffentlichen Wirkſamkeit erſcheint, muß er ſich das Reſultat ſeiner Wirkſamkeit gedacht haben auf der einen Seite als ein abſolutes Maximum, auf der andern Seite als ein abſolutes Minimum. Nemlich das iſt auch ſein Glaube geweſen, daß durch ihn der göttliche Rathſchluß zum Heil der Menſchen zur Wirklichkeit käme, ſo hat er ſich das Reſultat als ein abſolutes Maximum gedacht, nemlich indem das, was in der menſchlichen Welt jemals als die größte Annäherung an ſeinen eignen Zuſtand zu Stande kommen könnte, nicht anders als durch ſeine Wirkſamkeit zu Stande komme; aber da hat er ſich die fortdauernde Wirkſamkeit ſeiner Kraft in dieſem Umfang gedacht. Aber wie erſcheint ſeine Erwartung in der unmittelbaren Gegenwart? nur als ein Minimum im Ganzen betrachtet.“[a] Nun müſſen wir ſagen, daß auch das Urtheil ſeiner Jünger über ihn dieſes geweſen iſt, daß ihm in dieſer Beziehung eine vollkommne Menſchenkenntniß einwohnte, daß er eine richtige Schäzung der Menſchen gehabt habe auch im einzelnen, und das iſt alles Geſchikk deſſen er zu ſeiner Wirkſamkeit bedurfte. Wie hat ſich das Geſchikk in ihm entwikkeln können auf eine rein menſchliche Weiſe? Es giebt kein anderes wahres Fundament der Menſchenkenntniß als nur die *reine Liebe* und das *reine Selbſtbewußtſein*; die eine iſt das eingehen wollen in die Menſchen, und wenn wir das reine Selbſtbewußtſein nehmen wie es in dem Erlöſer war, ſo iſt es index sui et falsi, und war das woraus ſich das entgegengeſezte in andern kund gab. So wie wir uns ein unrichtiges Bild von dem Menſchen entwerfen, ſo wird es auf etwas, was mit der Sünde zuſammenhangt zurükk kommen als den Grund davon. Alſo dazu gehörte nichts weiter als der Gebrauch des Lebens ſo wie es ſich entwikkelte, aber ſo daß er ſeine ganze eigenthümliche Kraft in Wirkſamkeit ſezte. Nun aber giebt es allerdings keine andre Form der menſchlichen Kraftentwikkelung, als *Uebung*, und das wird uns unbenommen bleiben, daß wir die ganze vorbereitende Periode im Leben Jeſu zu gleicher Zeit als eine Uebung konſtruiren, aber nicht als eine abſichtliche ſondern als von ſelbſt hervorgehend aus ſeinem innern Impetus, und alle äußern Lebensmomente, wie ſie ſich entwikkelten, dazu benuzend. Zu dieſer Uebung gehört aber, daß wir ihn in einem lebendigen Verkehr mit Menſchen denken, und dazu finden wir die Indikation ſchon in der Geſchichte aus dem Knabenalter Chriſti bei Lukas. Da erſcheint er in Jeruſalem in der Tempelhalle nicht als bloßer Zuhörer, ſondern zugleich als ein fragender und antwortender, und das iſt der Typus unter welchem wir uns ſein ganzes Leben denken müſſen, immer iſt er in einer auf die Mittheilung ſeines Selbſtbewußtſeins gerichteten Entwikkelung geweſen.

---

[a]) des Deliberirens

[b]) Schauens

[c]) durch dieſe Receptivität und Spontaneität, Schauen und Erzeugen

---

*) Zuſammenſtimmung von eigner Kraft und fremdem Bedürfniß.

---

[a] „im einzelnen eher als Minimum“ ſ. o.

Wenn wir uns nun fragen: dürfen wir es als einen großen Mangel anſehen, daß wir über dieſe ganze vorbereitende Lebensperiode Chriſti gar keine weitere beſtimmte Nachricht haben? ſo glaube ich werden wir uns darüber leicht tröſten können, indem der allgemeine Typus dazu uns angegeben iſt; den können wir uns aus dem was wir haben[a]) entwikkeln. Ob wir nun wüßten, wie ſich ſein Leben in dieſer Zeit verhalten hat in Betreff der Lokalität und in Bezug auf die beſtimmten Menſchen, mit welchen er in einem ſolchen Verhältniß geweſen iſt, ſo wäre es nur eine Bereicherung unſrer geſchichtlich empiriſchen Erkenntniß von ſeinem Leben, aber für die innere Entwikkelung iſt's kein weſentlicher Verluſt; das, was auf uns wirkſam iſt, iſt eben nur ſeine Wirkſamkeit. Für den Geſchichtsforſcher als ſolchen hätte es allerdings ein Intereſſe, aber betrachten wir die Sache aus dem theologiſchen Standpunkt, inſofern dieſer doch ganz auf die kirchliche Wirkſamkeit gerichtet iſt, ſo iſt dieſer Verluſt gar nicht in Anſchlag zu bringen: das einzige was uns auf alle Weiſe intereſſirt, iſt nur dieſes daß wir die Wirkſamkeit Chriſti ſo viel als möglich bis in ihre erſten Anfänge möchten zurükkverfolgen können. Hierzu haben wir allerdings Indikationen auch, aber ſie gehen nur zum Theil auf ſolche Perioden zurükk wo wir noch nicht eine eigentliche ſelbſtthätige und ſelbſtſtändige Wirkſamkeit Chriſti annehmen können, nemlich ſie gehen ſchon von dem aus, was als Beziehung der altteſtamentlichen Weiſſagungen und Verheißungen auf ſeine Perſon der eignen Entwikkelung derſelben voranging. Wenn wir nun fragen, wie mag ſich Chriſtus bei ſeiner Entwikkelung in Betreff ſeiner Wirkſamkeit in ſeiner nächſten Umgebung verhalten haben, ſo wäre es eine intereſſante Frage; aber wir werden auch dieſe nach den Grundſäzen der Analogie beantworten können, ſo daß wir das Detail was uns fehlt auch nicht ſehr vermiſſen. Nemlich es gehört zu dieſer ganz menſchlichen Betrachtung des Lebens Chriſti, daß wir ihn auch denken als Gegenſtand der Erziehung, denn ſonſt wäre er gar kein reines Kind geweſen, und ſo würden wir in den pſychologiſchen Doketismus hineinkommen. Auch in der Periode der Erziehung und als Kind verhält ſich der Menſch nie als ein rein paſſiver ſondern immer ſchon als ein ſelbſtthätiger, und indem die Kinder erzogen werden erziehen ſie zugleich die Eltern mit. Dieſe Wechſelwirkung iſt eine allgemeine Erfahrung, und in dem Maß als ſich Chriſtus unter dieſem Typus entwikkelte, mußte ſeine Einwirkung auf ſeine Umgebung auch in einem gewiſſen Sinne ſchon eine dominirende, d. h. ungleich ſtärker ſein als im gewöhnlichen Leben, aber ohne daß dadurch das Verhältniß ſeine Realität verloren hätte. Die Erzählung liefert uns im weſentlichen die Faktoren, aus welchen wir das ganze vorbereitende Leben Chriſti konſtruiren können.

---

[a] das ſpätere dazu gerechnet

20. Stunde. „Wenn aber ſo ſeine Wirkſamkeit als Mittheilenwollen ſeines göttlichen Lebens begreiflich iſt, wie iſt zu erklären daß er die meſſianiſchen Weiſſagungen, die dieſes doch nicht enthielten, auf ſich angewendet hat? Er hat ſich nicht getäuſcht, als ob ſie ihn ſo, wie er war, gemeint hätten, aber auch nicht andre getäuſcht. Eine ſo dialektiſch ausgebildete Scheidung wie die Pauliniſche Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα braucht nicht in ihm geweſen zu ſein. Das vermittelnde iſt die Idee einer ſich von dem jüdiſchen Volk aus immer weiter verbreitenden Theokratie (wie Simeon) und dieſe wollte er doch, und konnte ſich als den dominirenden Ausgangspunkt ſezen. Alles andre ſah er nur als die Hülle an, in welcher dieſe Idee verſchloſſen war. Und ſo läßt ſich auch hier denken ein allmäliger Uebergang aus der vollkommneren Aneignung aller Erſcheinungen dieſer alten Hoff-

nung in die zuverſichtliche Verkündigung daß die Zeit erfüllt ſei, ohne daß ein zögerndes Schwanken vorhergegangen, aber auch ohne daß er hierüber eine beſondre Offenbarung erhalten habe. Dieſe Darſtellung kontraſtirt nun mit der gewöhnlichen von dem *Anfang ſeines Lehramtes mit der Taufe*, welche freilich auch neuteſtamentliche Stellen für ſich hat. Man könnte freilich unterſcheiden zwiſchen belehrender Mittheilung und zwiſchen der doppelten Funktion durch welche ſich erſt das Amt geſtaltet, das Volk lehren und Jünger ſammeln. Allein auch dieſe fängt eigentlich nicht mit der Taufe an. Nach Matthäus fängt er erſt an zu verkündigen nachdem Johannes überantwortet worden; nach Johannes hat er ſchon Jünger, als er, was vor der Taufe geſchehen ſein muß, nach Kana geladen wurde. Auf die Taufe einen großen Werth legen führt entweder auf gnoſtiſches, daß ſich da erſt der λόγος mit Jeſus vereinigt, oder auf rationaliſtiſches, daß er erſt durch die Taufe ſeiner Beſtimmung gewiß geworden.«

18. Juni. Eine Frage iſt nicht zu umgehen: wie iſt Chriſtus dazu gekommen, die meſſianiſche Idee auf ſich zu beziehen?[*] Es iſt zwar nicht ein großer Ueberfluß von Ausſprüchen Chriſti vorhanden, worin dieſe Beziehung vorkäme, aber wenn wir auch dieſe wenigen nicht hätten, ſondern nur ſehen wie Chriſtus das hat von ſeinen Jüngern gelten laſſen, ſo bleibt es daſſelbe. Nun iſt nicht zu leugnen daß überwiegend die meſſianiſche Idee auch zu den Zeiten Chriſti aufgefaßt wurde als die an die Nachkommen Davids ſich knüpfende Hoffnung des Volks, und alſo als eine Erneuerung der jüdiſchen Theokratie. Dies nun iſt meiner Ueberzeugung nach niemals und nirgends in dem Gedanken Chriſti

---

[*] ſein Selbſtbewußtſein auf die meſſianiſche Idee zu beziehen und ſich dieſer zu identificiren.

geweſen, und es ſind nur ganz leere Zwiſcheneinſchiebungen kraft deren mehrere neuere Darſteller die Sache ſo darſtellen, als ob Chriſtus davon ausgegangen ſei und in der Folge gleichſam ſeinen Plan geändert habe. Gegen einen Plan Chriſti habe ich mich aber überhaupt ſchon erklärt; der vermittelnde Gedanke aber aus welchem ſich die Sache erklärt, iſt die Theokratie. Wenn nun aber das weſentlich zum Selbſtbewußtſein Chriſti gehörte, daß er überall vom Bewußtſein Gottes beſtimmt wurde, ſo war er ganz ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit die Darſtellung einer Theokratie, ganz und gar von dem Bewußtſein des göttlichen Willens beſtimmt. Es war ſein Beſtreben, ſein Leben auf die Menſchen zu übertragen, d. h. ſie auch zu ſolchen zu machen, welche durch den Willen Gottes allein beſtimmt würden, und eine Herrſchaft des göttlichen Willens von ſeiner Perſon aus zu begründen; aber niemals iſt ſein Gedanke geweſen, daß dieſe zugleich ſollte eine äußerliche Herrſchaft ſein, ſondern er hat ihn ſelbſt[a] in ſeinem ganzen Leben verneint, wie bei ſeiner lezten Ausſage gegen Pilatus. — Nun die Frage, läßt es ſich ſo, daß weder eine Selbſttäuſchung noch ein Beſtreben andre damit zu täuſchen irgend damit verbunden ſei, rechtfertigen, daß er jene Weiſſagungen auf ſich bezogen hat? Hat er ſie ſo verſtanden, daß er in der That der Gegenſtand derſelben ſei: ſie ſeien von Anfang an nicht anders als ſo gemeint geweſen, und die ganze Auffaſſung von der politiſchen Theokratie ſei nur ein Mißverſtändniß; das wäre das einfachſte, aber ich glaube nicht daß es das richtige ſei. Wenn wir uns in die Zeiten der jüdiſchen Geſchichte zurükverſezen, ſo können wir die Perſönlichkeiten welche da wirkſam ſind, durchaus nicht von dem Typus des geſchichtlichen Lebens im Volke[b] trennen, und da werden wir nicht glauben können, daß dieſe Männer das hätten ſo ausſprechen wollen als[c] eine künftige Herrſchaft des göttlichen Willens, die aber unmittelbar gar keine beſondre Geſtaltung des äußeren Lebens hervorbringe. Das eigentliche Prinzip der politiſchen Theokratie war doch der Monotheismus, und wenngleich er bei dem größten Theil des jüdiſchen Volks auf eine ſehr untergeordnete Weiſe vorhanden war, ſo daß immer eine geheime polytheiſtiſche Vorausſezung dabei zu Grunde lag, wie ſich das zeigt bei der häufigen Vergleichung des Jehova mit andern Göttern, ſo iſt doch das andre auch nicht zu leugnen; und ſo iſt gewiß, daß allemal bei den frömmſten Männern des Volks die Ausſicht auf eine Vergrößerung des weltgeſchichtlichen Einfluſſes des jüdiſchen Volks immer zugleich war eine Erweiterung des Einfluſſes der Gottesherrſchaft unter den Menſchen; und ſo finden wir im N. T. (Lukas Erzählung vom Simeon) das Jüdiſche, aber zu gleicher Zeit den Meſſias ausgeſprochen als ein Licht, welches die Heiden erleuchten ſollte, ein Profet von welchem die lebendige Gotteserkenntniß ausgehen ſollte auch auf andre Völker. War es nun eine Täuſchung, daß Chriſtus dieſes religiöſe Element als die eigentliche Wahrheit der altteſtamentlichen Weiſſagungen angeſehen hat, und das andre nur als die Form innerhalb welcher dieſe Wahrheit von dem damaligen Volk ins Bewußtſein aufgenommen werden konnte? Sobald wir auf den rechten innerſten Grund alles Aufnehmens des menſchlichen Lebens zurükkgehen, ſo müſſen wir dieſe Maxime gelten laſſen als diejenige, in welcher ſich das reine Beſtreben[a]) nach der Wahrheit und zugleich die Liebe als ein und daſſelbige ausſprechen, denn das leztre giebt ſich dadurch zu erkennen, daß man das, was in den Handlungen der Menſchen das Wahre und Gute iſt, als das anſieht wodurch die Menſchen in Bewegung geſezt ſind, und das andre alles nur als das zufällige und vergängliche. Chriſtus konnte daher nicht anders handeln als ſo, nicht aber etwa ſo als hätte er etwas noch für ſich behalten, ſondern eben dieſes nur, *die wiederkehrende Herrlichkeit des ausgewählten Volkes Gottes als des Mittels, deſſen ſich Gott bedient, um Gotteserkenntniß unter alle Menſchen zu verbreiten, und hierzu nun ein in ſeiner Art einziges Organ Gottes: das war das, was er als das eigentliche Weſen der meſſianiſchen Weiſſagungen auffaßte.*[b]) Wenn wir etwas weiter in der chriſtlichen Geſchichte gehen und betrachten die Auffaſſung des Apoſtels Paulus, ſo finden wir bei ihm die einzelnen Elemente weit beſtimmter auseinander treten; das iſt aber eine dialektiſche Fortſchreitung der chriſtlichen Idee, und war eine Fortſchreitung ohne daß wir das auch in Chriſto ſezen, obgleich die Anſicht von den meſſianiſchen Weiſſagungen ganz dieſelbige war, nemlich wie Paulus den Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα und κατὰ σάρκα unterſcheidet, iſt der Gegenſaz, wodurch ſich das andre vollkommen ausſcheidet. Dieſes nothwendig in einer ſo beſtimmten Form gedacht zu ſein dürfen wir nicht in Chriſto annehmen, aber die Sache war dieſelbe. Das Ganze blieb ihm auf eine ſolche Weiſe eins, daß er nur den Kern darin ſah, und in dieſer Unmittelbarkeit des Bewußtſeins liegt der Grund, warum er die meſſianiſchen Weiſſagungen ſo konnte auf ſich anwenden und ſich als denjenigen anſehen, von welchem die Profeten geſchrieben hätten. Daß nun hierbei allerdings noch andres ins Spiel kommt, was nemlich die einzelne Methode der Interpretation betrifft, iſt etwas hierher unmittelbar nicht gehöriges, da es mehr das einzelne betrifft und wir es hier mit der Idee an und für ſich zu thun haben. Aber es erklärt ſich daraus, was wir behaupten, daß wir keinen poſitiven Irrthum in Chriſto zugeben können; aber daß er Vorſtellungen in ſich aufnehmen konnte, von welchen er ſich eine Ueberzeugung zu bilden keinen Beruf hatte, dahin läßt ſich auch die Art rechnen, wie er in die jüdiſche Interpretationsmaxime eingegangen iſt, weil ihm das Einzelne nur ein Beiſpiel war von der Idee und eben dieſe feſtzuhalten und im Bewußtſein der Menſchen lebendig zu machen ſeine eigentliche Richtung war. Alſo werden wir immer feſtſtellen können: in demſelben Maß als ſich ſein eigenthümliches Selbſtbewußtſein in ihm entwikkelte, entwikkelte ſich auch dieſes in ihm, daß er der Zielpunkt der ganzen jüdiſchen Anordnung war und alſo auch der worauf alle diejenigen Ahnungen und Ausſprüche hinzeigen, welche die Vollendung dieſes göttlichen Rathſchluſſes mit dem jüdiſchen Volke darſtellen ſollten, alſo daß ſein Selbſtbewußtſein des Sohnes Gottes und ſein Selbſtbewußtſein des Gegenſtandes der altteſtamentlichen Verheißungen als eins und daſſelbe angeſehen werden muß. Es war das in ihm weder ein Reſultat, das ſich nur nach mancherlei Schwankungen in ihm fixirt hätte, noch muß man dieſe Ueberzeugung, daß er der Gegenſtand der meſſianiſchen Weiſſagungen ſei, als eine beſondre göttliche Offenbarung anſehen, ſondern es iſt nur daſſelbige eigenthümliche Selbſtbewußtſein, nur in Beziehung auf die jüdiſche Geſchichte und Nationalität.

---

[a] es iſt durch ihn ſelbſt

[b] Geſammtlebens

[c] geiſtige Herrſchaft des göttlichen Willens in gar keiner beſonderen äußern Geſtalt.

---

[a]) reine Intereſſe für die Wahrheit

[b]) Nicht dachte er: Jene meinen eine politiſche Größe, ich erfülle das geiſtig.

Es iſt nun aus allem geſagten hervorgegangen, daß wir nur als einen allmäligen Uebergang denken können die Entwikkelung dieſes ihm eigenthümlichen Selbſtbewußtſeins und die Mittheilung deſſelben, und wenn wir das meſſianiſche Element hinzunehmen, ſo müſſen wir beides auf dieſes beziehen: in ſeine Entwikkelung gehörte auch dieſes Sichklarmachen der Entwikkelung der meſſianiſchen Weiſſagungen in Bezug auf ſich; und das Ausſprechen ſeiner ſelbſt in dieſer Beziehung, das mußte alſo werden ſeine Verkündigung vom Reiche Gottes. — Auf dieſe Weiſe nun kann es uns erſcheinen als eine überflüſſige Frage, wann nun Chriſtus eigentlich angefangen habe zu lehren oder öffentlich aufzutreten, wo ſeine Wirkſamkeit begönne und die Periode der Vorbereitung endige? und wir werden auch gar nicht im Stande ſein dieſe Frage zu beantworten. Es liegt in der Natur der Sache, daß die ſteigende Entwikkelung ſeines Selbſtbewußtſeins auch in Mittheilung übergehen mußte, und da iſt kein Ende des einen und Anfang des andern zu ſezen. Dagegen nun ſtreitet freilich die allgemein angenommene Meinung, die allerdings auch neuteſtamentliche Ausſprüche für ſich hat, daß die eigentliche Wirkſamkeit Chriſti mit ſeiner Taufe beginnt. So haben ſeine Jünger die Sache ſelbſt angeſehen, man vergleiche den Vortrag des Petrus zwiſchen der Auffahrt Chriſti und dem Pfingſttage, wonach ein Apoſtel gewählt werden ſollte aus denen, die Chriſtum von der Taufe bis zur Himmelfahrt begleitet hätten. — Es iſt freilich hier nun noch ein ſpezieller Punkt den wir ins Auge faſſen müſſen, nemlich die Wirkſamkeit Chriſti zerfiel, ſo wie ſie eine ſichtbare wurde, ſo wie ſie ſich als ſolche beſtimmt geſtaltete, in zwei verſchiedne Faktoren, und das Zuſammenſein dieſer Duplizität iſt der eigentliche Anfang ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit: nemlich die eine gleichſam unbeſtimmte Wirkſamkeit in das allgemeine hinaus, dann aber zugleich das Sammeln eines beſondern Kreiſes um ſich herum, welchen er nun zu ſeinem Organismus ſich ausbildete. Sagt man nun, Wenn wir von ſeiner

Wirkſamkeit reden, dann meinen wir nicht ſeine Wirkſamkeit im allgemeinen ſondern dieſe beſtimmte Geſtaltung ſeiner Wirkſamkeit, ſo wollen wir verſuchen, wie weit wir damit kommen. Wenn wir da unſre verſchiedenen Evangelien befragen, ſo bekommen wir ganz disparate Reſultate: Matthäus z. B. ſagt gar nicht, daß Chriſtus angefangen habe das Reich Gottes zu verkündigen von ſeiner Taufe an, ſondern nach der Taufe trägt er erſt die Verſuchungsgeſchichte vor, ſodann ſagt er, daß Johannes der Täufer ſei überantwortet worden und dann erſt hat Chriſtus angefangen zu predigen. Johannes führt uns in die Umgebung des Täufers, und läßt dieſen von Jeſus erzählen zu ſeinen Jüngern, wie er ihn wieder ſieht nachdem er ihn getauft hatte, und da iſt von einer vorangehenden Wirkſamkeit Jeſu gar nicht die Rede. Aber wenn wir ein wenig weiter gehen bei Johannes und leſen, wie er erzählt, ein Paar Tage darauf ſei Jeſus nach Galiläa zurükkgegangen, weil in Kana eine Hochzeit war zu welcher er und ſeine Jünger auch geladen waren, Wie konnte Johannes das ſagen, wenn wir nicht glauben wollen, er habe das bloß der Kürze wegen geſagt, Chriſtus ſei mit ſeinen Jüngern eingeladen, ſtatt: Chriſtus ſei eingeladen und habe ſeine Jünger mitgenommen, ſo muß das Verhältniß ſchon früher ſtattgefunden haben, und es giebt Spuren, daß Chriſtus einen gewiſſen Ruf erlangt hatte, ehe er ſich von Johannes taufen ließ. Wenn wir darauf zurükkgehen, daß Chriſtus als ein öffentlicher Lehrer iſt anerkannt worden, ſo muß das der Taufe vorhergegangen ſein, alſo können wir uns auch ein wenn gleich nicht in demſelben Maß habituelles Lehren Chriſti denken, d. h. ein öffentliches Auftreten in der Synagoge, und wenn er irgendwo in Galiläa zwiſchen dem See und der Küſte, einen längern Aufenthalt gemacht hat und da öfter ſchon öffentlich aufgetreten war, ſo war immer von ſolchem vorauszuſezen, daß er einige bei ſich hatte die ſeine Schüler waren, denn ſolch Verhältniß knüpft ſich an das öffentliche Auftreten in Synagogen an; daher erklärt ſich die Einladung Chriſti und ſeine Jünger, welche er etwa bei ſich hatte, mitzubringen. Da verſchwindet der ganze Schein, daß ſich das öffentliche Auftreten Chriſti an ſeine Taufe geknüpft habe. Aber die Taufe Chriſti erfordert eine nähere Betrachtung.

Von der Taufe.

Wie iſt Chriſtus dazu gekommen, von dem Johannes die Taufe anzunehmen und was hat ſich bei dieſer Taufe eigentlich ereignet, wodurch nun jener Schein, als ob dieſe der eigentliche Anfang und die göttliche Inauguration Chriſti geweſen wäre? das iſt eine ſehr ſchwierige Sache. Es iſt gewiß ſehr häufig, wo man die Wichtigkeit dieſer Taufe Chriſti urgirt hat, ſo etwas mitgedacht worden wie das älteſte Häretiſche, nemlich das Göttliche habe ſich erſt bei der Taufe mit ihm verbunden, wodurch natürlicher Weiſe die ganze Lebenseinheit und die ganze Menſchheit Chriſti zu Grunde geht, immer hat es eine ſtarke Tendenz dahin, wenn man die Taufe Chriſti gleichſam als eine nothwendige Inauguration Chriſti anſieht, oder auf der andern Seite nach moderner Darſtellung, daß Chriſtus vorher in einer gewiſſen Unſicherheit über ſich geweſen ſei, und er ſei bei der Taufe erſt feſt geworden, ſeiner göttlichen Beſtimmung ſicher; die Taufe habe ihm als Omen für die Wahrheit ſeiner Berufung gegolten!

21. Stunde. »Taufe. Gegen früheres Verhältniß zwiſchen Jeſu und dem Täufer. Die Relation des Johannes muß zum Grunde gelegt werden. Alles in den andern läßt ſich aus ihr ableiten. Dieſe nun bezieht alles wunderbare dabei auf den Täufer. Dieſer nach der Analogie von Simeon, nur mit dem Auftrag. Chriſtus konnte ſich taufen laſſen nur wenn mit der Taufe nicht Vergebung der Sünde angeboten wurde. Johannes wollte auch blos Bekenntniß, daß auch den Juden Vergebung nöthig ſei um Antheil zu haben. Somit war das ſich taufen laſſen für Chriſtum theils ein ſymboliſcher Theil ſeiner Verkündigung, theils ein Anerkenntniß des Täufers und des Verhältniſſes ſeiner Sendung zu der Sendung Chriſti.«

19. Juni. Es kommt nun zuvörderſt darauf an, ob zwiſchen Jeſus und Johannes ein früheres perſönliches Verhältniß ſtatt gefunden. Die evangeliſchen Nachrichten treten hier in zweiem entſchieden gegen einander: im Evangelium Johannis iſt eine Erzählung von dem Täufer ſelbſt, worin er ſagt er habe Jeſum nicht gekannt. Eine neuere Lebensbeſchreibung erklärt dies ſo: Johannes habe Jeſum nicht gleich gekannt da dieſer zur Taufe kam; will man aber dem Johannes nicht alle Glaubwürdigkeit abſprechen, ſo kann man nicht ſagen daß eine frühere Bekanntſchaft ſtattgefunden. Die andre Stelle iſt im Evangelium des Lukas, aber wo? in jener erſten Erzählung, die der Geburt Chriſti vorangeht, wo der Engel die Maria verweiſt auf die Schwangerſchaft der Eliſabet, ihrer Verwandtin; nun ſagt man, daß dieſe verwandt geweſen; haben ſie aber ſo in Begrüßung und Lobgeſängen ihre Erwartung von den beiden Kindern ausgetauſcht, ſo konnte von da an nicht alle Verbindung unter einander aufgehört haben, und Jeſus und Johannes müſſen in Berührung gekommen ſein. Nun ſind das eben die Erzählungen, welche durch den beſtimmten Parallelismus ſehr deutliche Spuren einer in gewiſſem Sinne künſtleriſchen Ueberarbeitung an ſich tragen. Soll man beide Berichte in Uebereinſtimmung bringen, ſo muß man zu Künſteleien ſeine Zuflucht nehmen. Entweder muß auf abſichtliche Weiſe das Verhältniß zwiſchen beiden Familien aufgehört haben, oder Johannes der Täufer, oder Johannes der Evangeliſt, muß verheimlicht oder verfälſcht haben, eins von beiden. Da mag man nun im lezten Fall die pia fraus ſo ſubtil und fein darſtellen wie man will, ſo werden das immer Künſteleien, die ganz in der Luft ſchweben. Nun wenn man fragt, zugegeben daß ſich beides in Uebereinſtimmung nicht bringen laſſe, was hat am meiſten Autorität? ſo wird ſich niemand beſinnen können. Die Erzählung des Lukas möge herrühren wo ſie wolle, die Spuren daß ſie zu einem asketiſchen Zwekk zuſammengeſtellt und bearbeitet ſind, laſſen ſich nicht verbergen; aber es wird ſchwierig zu unterſcheiden, was in dieſem Komplex von Erzählungen als Thatſache angeſehen werden muß, und was in die Thatſache der Bearbeitung hineingehört. Da erkläre ich mich augenblikklich dafür, daß dieſe Erzählung nicht aufkommen könne gegen die beſtimmte Ausſage des Täufers, daß er Jeſum vorher nicht gekannt

habe. Geſezt nun, mit der Erzählung[a]) hätte es auch ſeine Richtigkeit, aber irgendwie wären beide von einander getrennt worden und nicht wieder zuſammen gekommen, Johannes hätte aber gewußt von ſeiner Mutter, daß der Sohn einer Verwandtin von ihr ſei vor der Geburt als Meſſias verheißen worden, ſo kann ich mir nicht erklären wie er nicht ſollte hinzugefügt haben: ich wußte daß er der Meſſias ſei, aber habe ihn nicht perſönlich gekannt. Wer das lieber annehmen will, um die Erzählung als vollkommen hiſtoriſch ſicher zu ſtellen, dagegen will ich nichts einwenden, aber deswegen kann ich mich nicht entſchließen, ſie für hiſtoriſch zu halten. Wenn man aber wenigſtens hierbei ſtehen bleibt, und Johannes dem Täufer keine Verheimlichung und Verfälſchung zuſchreiben will, ſo muß ein perſönliches Verhältniß zwiſchen ihnen beiden gar nicht ſtattgefunden haben.

Was geſchieht bei der Taufe Chriſti ſelbſt? Da ſind die Relationen ſchwer in Uebereinſtimmung zu bringen, ja es iſt meines Erachtens unmöglich; man müßte wenigſtens annehmen, daß hie und da in die eine Ausſage mißverſtändliches hineingekommen iſt,[b]) was ſich mit den andern nicht verträgt. Bei Matthäus finden wir die Stelle Kap. III, 13, da wird eine frühere Bekanntſchaft vorausgeſezt, und Markus epitomirt dieſe Erzählung Kap. I, 9 ff., aber es iſt auch ſchon eine Veränderung darin, denn da redet die Stimme vom Himmel Chriſtum an; in Matthäus ſpricht ſie von Jeſus in der dritten Perſon; ſie wendet ſich daher nicht an ihn, und iſt daher auch weniger für ihn als für Johannes. In der Erzählung des Matthäus iſt auch zweifelhaft, auf wen das εἶδε geht, man kann es auf Jeſum, aber auch auf Johannes beziehen, der das Hauptſubjekt iſt. Redet bei Markus die Stimme Jeſum an, ſo iſt die Stimme des Geiſtes auch für ihn.[c]) Im Lukas Kap. III wird die Sache ſo erzählt von V. 21 an: hier iſt dieſelbige Anrede an Jeſum, und wir haben zwei Stimmen dafür. Jeſus wird als der ſehende dargeſtellt, und die ganze Begebenheit bekommt eine Beziehung auf ihn, aber im Vergleich mit Markus noch verſtärkt durch ἐν σοὶ εὐδόκησα ſtatt ἐν ᾧ bei Markus. Bei Matthäus wird zweifelhaft, ob ὡσεὶ περιστερὰν gehe auf die Geſtalt des Geiſtes oder auf die Bewegung, nemlich wie eine herabfliegende Taube. Bei Lukas wird das ganz beſtimmt auf die Geſtalt bezogen. — Johannes ſpricht beim Evangeliſten Johannes: ich kannte ihn nicht,[a]) und damit widerſpricht er der Erzählung bei Matthäus, wo der Täufer ſich wehrt ihn zu taufen. Sollen wir den Täufer ſelbſt als den im Moment thätigen hören, ſo kann das bei Matthäus, wo Johannes ihn ſchon vor der Taufe kannte, nicht richtig ſein: „ich habe geſehen den Geiſt herabſteigen wie eine Taube vom Himmel, und ſiehe eine Stimme aus dem Himmel ſprach, Dies iſt ꝛc.“ — Hier ſchließt ſich uns Johannes der Täufer an den Simeon in einer frühern Erzählung des Lukas, — das iſt nicht anzuſehen als eine urſprüngliche Offenbarung. In Beziehung auf die in ihm lebendige meſſianiſche Erwartung finden wir ihn in dieſem Falle, daß ihm ein Zeichen gegeben war woran er den Meſſias erkennen ſolle, aber zugleich ſteht das in Verbindung mit ſeinem Auftrag zu taufen, nemlich während er dieſen Beruf ausübte ſolle es ihm gegeben ſein, daß er den Meſſias erkenne, gleichſam als Lohn für die Ausübung ſeines Berufs. Das iſt die Erzählung Johannes des Täufers ſelbſt, da gewinnt die Erzählung eine Beziehung auf ihn.[b]) Nun aber bleibt Johannes dann ſtehen bei dieſem ſichtbaren Zeichen; in ſeinen Worten Kap. 1, 31—34 liegt nichts wodurch ſich das σωματικὸν εἶδος des Lukas beſtätige. Alſo, entweder haben die andern Erzählungen noch eine andere Quelle, oder ſie ſind durch Zuſäze vermehrt worden. Nun kann es eine andere urſprüngliche Quelle gar nicht geben als Erzählung des Johannes oder Erzählung Chriſti, aber von der leztern iſt doch nirgends die leiſeſte Spur zu finden. Denn eine Erzählung Chriſti wäre ganz überflüſſig geweſen, denn es waren die erſten Jünger Chriſti, welchen Johannes es ſchon erzählt hatte. Andre Quellen laſſen ſich alſo nicht denken, oder Johannes ſelbſt könnte die Sache einmal ausführlicher erzählt haben als das andre; aber das war der entſcheidende Moment bei der Taufe, womit Johannes ſeine Jünger an Chriſtum verwieſen haben mag, da konnte er ein ſo bedeutendes Element nicht ausgelaſſen haben! Wir ſehen leicht, wie alle dieſe Ergänzungen doch ihre Abſtammung haben in der urſprünglichen Erzählung; aber gegen dieſe haben ſie dann kein Gewicht, und alles Wunderbare bei der Taufe Chriſti iſt durchaus nur für den Johannes geſchehen. Bei der Erzählung des Matthäus können wir dies nicht in Schuz nehmen daß Johannes vor der Taufe zu Chriſto geſagt habe, „das geht nicht an, du ſollteſt mich taufen;“ aber nachdem er das Zeichen erkannt hatte, konnte er das ſagen, „ei, das thut noth daß ich von Dir getauft werde ꝛc.“ Wir brauchen alſo dieſes nicht für falſch zu erklären, ſondern es iſt unrichtig geſtellt. Dann iſt unmöglich, daß irgend jemand einen Anſtoß daran nehmen ſollte, daß etwas in unſern Evangelien unrichtig geſtellt ſei, denn das iſt eine Thatſache, wovon es ſo unendlich viele Beiſpiele giebt bei andern Erzählungen. Es ſollen nemlich die neuteſtamentlichen Erzählungen wie alle andern behandelt werden, und aus den Differenzen das Richtige ausgemittelt werden auf dem Wege der reinen geſchichtlichen Forſchung. Nun alſo gewinnt die ganze Sache ein anderes Anſehen. Nemlich das iſt gar nicht das Reſultat, daß bei der Taufe Chriſti irgend etwas wunderbares geſchehen ſei um Chriſti willen, daß er bei der Taufe erſt etwas erfahren habe an ſich, daß er der *υἱὸς ὁ ἀγαπητὸς ϑεοῦ* ſei, ſondern alles bezieht ſich nur auf den Johannes; aber das Motiv Chriſti warum er ſich von Johannes taufen ließ, ohneachtet die Handlung keine beſondre Beziehung auf ihn hatte, liegt in den Worten Jeſu, „ſo geziemt es uns alle Gerechtigkeit zu erfüllen.“ Darin liegt: er hat das als ein in der nationalen Bedeutung liegendes Moment ſeines Lebens angeſehen, die Taufe von Johannes anzunehmen. In welcher Beziehung hat er das gethan? Wenn man davon ausgehen will, daß Johannes tauft *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, ſo iſt das nicht ſo zu verſtehen, daß Johannes gemeint habe, durch ſeine Taufe erfolge eine Vergebung der Sünden. Wenn das die allgemeine Meinung geweſen wäre, ſo hätte ſich Jeſus nicht von Johannes taufen laſſen dürfen, aber das iſt nicht die Meinung des Johannes geweſen, ſondern aus der Relation von dem ganzen Typus der johanneiſchen Praxis geht hervor, daß er in Beziehung auf die baldige Erſcheinung des Meſſias nur das Bewußtſein erwekken wollte, daß die Mitglieder des jüdiſchen Volks, um an der Verkündigung des Meſſias Antheil zu haben, erſt ihre Sünden tilgen müßten, daß ſie nicht mit ihren Sünden an der Sendung Chriſti Theil nehmen könnten; ſie glaubten nemlich, daß ſie wegen des Verdienſtes der Aufbewahrung des Geſezes ſchon Antheil hätten an dem künftigen meſſianiſchen Reiche, dieſem wollte Johannes entgegen wirken und ſeine Taufe war nichts anders als eine ſymboliſche Handlung in Betreff der Stellung des jüdiſchen Volks als ſolchen, wodurch jeder, der ſie verrichten ließ an ſich, bekannte, er müſſe den Weg der Sünde verlaſſen, wenn er an dem meſſianiſchen Reiche Theil haben wollte. So ſteht nichts entgegen, daß ſich Jeſus von Johannes taufen ließ: aber was war der Beweggrund? Indem Jeſus die Taufe annahm bekannte er ſich dadurch zu derſelbigen Anſicht von dem meſſianiſchen Reiche die Johannes verkündigte, und adoptirte ſie dadurch als die ſeinige, welches in der Folge zu betrachten war als ein Zeugniß für die Verkündigung des Johannes, aber in dem Moment war der ſymboliſche Anfang ſeiner Verkündigung. Hätte er dieſes nicht gethan ſo hätte es zweifelhaft bleiben können, und er hätte dem Johannes eine Anerkennung, welche er ihm ſchuldig war für den Zuſammenhang ſeiner Sendung mit der ſeinigen, nicht geleiſtet, daher ſagte er: ich bin ſchuldig, dich in deiner vorhergehenden Sendung dadurch anzuerkennen.

---

[a]) des Lukas.

[b]) In die eine oder andere Erzählungsart muß etwas hineingekommen ſein, was ſich mit der andern nicht verträgt.

[c]) daraus ergiebt ſich, daß die Taufe für Jeſum ein bedeutendes Ereigniß geweſen.

---

[a]) und dann: Johannes ſah daß der Geiſt herabfuhr und blieb auf ihm.

[b]) Bei Johannes hat Alles nur Beziehung auf den Täufer.

22. Stunde. „Das Wunderbare als nur bezüglich auf Johannes und ohne Thätigkeit Chriſti dabei geht uns eigentlich nichts an. Die dem Johannes gegebene Verheißung läßt ſich auch erklären als ſei er dadurch auf die Beobachtung des etwanigen Auftretenden verwieſen, und dann hätte er vielleicht Un-

recht gehabt, ſie durch jene Erſcheinung, deren Zuſammenhang mit dem Gottesſpruch doch nur auf ſeiner Auslegung beruhte, für erledigt zu halten. [Daher vielleicht noch die ſpätere Frage ohnerachtet der ganz geiſtigen Auffaſſung, die in dem Ausdrukk »mit d. h. Geiſt taufen« enthalten iſt.] Das Wunderbare ſelbſt erklärt ſich aus dem Oeffnen des Himmels und dem Licht der apokryphiſchen Evangelien als Lichterſcheinung. Taube tritt zurükk als leiſe Andeutung entweder der Form oder der Bewegung, das Bleiben kann nur als ein allmäliges Verſchwinden an Chriſto gedacht werden.«

»Viel Vorſchub hat die Meinung, daß die Taufe eine Inauguration geweſen ſei bekommen durch die Verbindung der Verſuchungsgeſchichte mit ihr. Mit dem Johannes iſt ſie nicht zu vereinigen wenn man nicht annimmt, zwiſchen der Taufe Chriſti und der Botſchaft an den Johannes ſeien dieſe 40 Tage vergangen und Jeſus ſei nach der Verſuchung in die Nähe des Johannes zurükkgekehrt, was aber wieder mit Lukas ſtreitet. Da nur Chriſtus die Geſchichte erzählt haben kann iſt auch die Verſchiedenheit der Anordnung (da ſonſt bei Worten Chriſti die wenigſten Abweichungen vorkommen) ſchwer zu erklären. Man müßte annehmen, Chriſtus habe die Momente vereinzelt erzählt, aber auch die einzelnen Momente ſind als Geſchichten nicht anzuſchauen. Das Steineverwandeln wäre, wenn die Noth da war, keine Sünde geweſen. Das Herunterlaſſen vom Tempel konnte keinen Reiz haben.«

20. Juni. Wenn wir alſo alles zuſammengefaßt freilich ſagen müſſen, Daß ſich Chriſtus taufen ließ, iſt nicht etwas was er in irgend einer Beziehung um ſeiner ſelbſt willen that, ſon-

dern in ſeiner Laufbahn war es nur eben ſo ein Uebergangspunkt der ſchon angefangenen aber noch nicht in die Vollſtändigkeit herausgetretenen Wirkſamkeit, nemlich in ſofern es ein Anerkenntniß war derjenigen Theorie, welche in der Inſtitution des Johannes ſymboliſch aufgeſtellt wurde, nemlich einer βασιλεία τῶν οὐρανῶν; eines עוֹלָם הַבָּא, welches nur auf Grund einer ſittlichen Verwandlung ruhen könne, und wobei alſo von der früheren Auszeichnung des jüdiſchen Volks die Rede nicht ſein könne als etwa dieſes neue Leben bedingend. Betrachten wir die Taufe Chriſti als eine öffentliche Handlung, ſo war ſie nur um des Johannes willen, ein Bekenntniß*) welches er ihm gab, und beides läßt ſich nicht von einander trennen. Jeſus hätte allerdings jene Lehre können feſtſtellen ohne ſich von Johannes taufen zu laſſen, aber dadurch würde er den geſchichtlichen Zuſammenhang nicht ſo geſtellt haben, wie es die Natur der Sache forderte; er hätte die Wirkſamkeit des Johannes von der ſeinigen getrennt, da ſie doch der Sache nach eine unmittelbare Beziehung auf die ſeinige hatte.

Das **Wunderbare** in der Erzählung von der Taufe Chriſti intereſſirt uns daher nicht, und es liegt uns nicht ob, hier bei dieſer Unterſuchung uns eine beſtimmte Vorſtellung davon zu machen, da es ſich nicht auf Jeſum bezog ſondern auf Johannes, und weil es nur **an** ihm und in ſeiner Umgebung geſchah, aber nicht von ihm ausging und er gar nicht dabei handelte. Uebrigens aber ſind freilich die Erzählungen auch ſehr von einander abweichend und ſchwer in Vereinigung mit einander zu bringen. Die Erzählungen in den andern Evangelien laſſen ſich leicht erklären als Zuſäze zu den Erzählungen im Evangelium Johannes, welches die eigentliche Quelle iſt. In Bezug auf die apokryphiſchen Evangelien ſtellt ſich die Sache noch anders. Die haben ein Element in ihren Erzählungen, welches in den kanoniſchen Evangelien fehlt, nemlich ein beſondres himmliſches Licht in der Analogie mit dem, was bei der Bekehrung des Apoſtels Paulus ſtattfand. Noch ein Punkt: wenn wir in der Erzählung des Johannes das, was er als eine göttliche Verheißung an ihn ausſpricht, und das was er erzählt geſehen zu haben bei der Taufe Jeſu mit einander vergleichen, ſo iſt eine gewiſſe Inkongruenz zwiſchen beidem. Er ſagt: derjenige welcher ihn geſandt habe, mit Waſſer zu taufen, habe zu ihm geſagt, „der, auf welchen du ſehen wirſt den Geiſt herabkommen und auf ihm bleiben, derſelbige iſt es, der mit dem heiligen Geiſte tauft." Wir ſehen, daß das lezte die Form war, in welcher in dieſer Verhandlung zwiſchen Gott und dem Täufer die Idee Chriſti aufgeſtellt wurde, und das iſt eine vollkommen geiſtige Auffaſſung. Nun ſah Johannes den heiligen Geiſt wie eine Taube auf Chriſtum herabſteigen und auf ihm bleiben, und bezeugt, daß er Sohn Gottes iſt. Ja, wie iſt das Bleiben in der einen und in der andern Stelle zu verſtehen? Aus dem Schluß ſehen wir, daß Johannes die Erſcheinung als Erfüllung jenes göttlichen Worts angeſehen habe, aber wenn das Herabſteigen etwas ſichtbares geweſen iſt, ſo müßte auch das Bleiben etwas ſichtbares geweſen ſein, und wie ſoll man ſich das anſchaulich machen? Niemand wird ſich hier das Bleiben anders denken können als ein kurzes verweilen, keineswegs als ein beſtändiges; aber in der Verheißung iſt das gar nicht ſo ausgedrükkt, weil da gar nicht etwas ſichtbares aufgeſtellt iſt, ſondern es ſteht da nur *τὸ πνεῦμα καταβαῖνον* ohne *περιστερά*. Da können wir ſagen: man könnte die Verheißung eben ſo gut anders verſtehen, als etwas was nur aus einer fortgeſezten Beobachtung wahrgenommen werden könnte ohne etwas ſichtbares,"a) und es wäre nur dagegen das praesens welches den Anfang anzeigt, denn das Bleiben konnte nur aus der Anſchauung ſeines Werks angeſchaut werden. Iſt das *μένον* ein vorübergehendes, ſo iſt die Verheißung ein unvollſtändiges und auch die Erzählung, weil man nicht erfährt, wo das geblieben was Johannes auf Chriſtum herabſteigend geſehen hat. Wenn wir hinzunehmen die Erzählung der apokryphiſchen Evangelien, und nach unſern Evangelien das ſich Zerſpalten des Himmels als vorangehend dem Herabſteigen, ſo geht dies beides leicht in eins zuſammen, und da bekommt die Sache das Anſehen, daß das was Johannes geſehen hat eine Lichterſcheinung geweſen iſt, welches aus einer Spalte der Wolke hervorgegangen iſt, und *ὡς περιστερὰ* iſt leicht eine Andeutung der Form von Umgrenzung oder Bewegung.

---

*) Anerkenntniß

Nun aber was die gewöhnliche Anſicht betrifft, daß die Taufe

---

a) das Sein des Geiſtes in ihm auf konſtante Weiſe.

Chriſti ein für ihn ſelbſt wichtiges und bedeutendes Ereigniß, gleichſam eine Inauguration zu ſeinem öffentlichen Auftreten alſo Anfangspunkt ſeines öffentlichen Lebens geweſen, iſt dieſes, daß unſre drei erſten Evangeliſten mit der Erzählung von der Taufe unmittelbar verbinden die Geſchichte von der Verſuchung; wir können daher auch nicht anders als dieſe gleich mit in Betracht ziehen, und mit dieſer den Uebergang von der Vorbereitungszeit Chriſti auf ſeine ſtetige Wirkſamkeit ſchließen, um dann den zweiten Haupttheil ſeines Lebens anzufangen. Es iſt hier nun merkwürdig, daß die drei erſten Evangelien dieſe Erzählung haben, in dem Johannes ſie aber nicht nur gänzlich fehlt, ſondern auch die Möglichkeit fehlt ſie in dieſes einzuſchalten. Nemlich in den andern Evangelien wird nun zu dieſer Geſchichte ein Zeitraum von 40 Tagen erfordert, und es iſt kaum möglich dieſe irgendwo nach der Taufe Chriſti in dem Evangelium des Johannes anzubringen. Die Sache liegt in dem Evangelium des Johannes ſo: es kommt an den Täufer die Botſchaft aus Jeruſalem, die ihn befragt über ſeine Anſprüche, und in ſeiner Antwort bezieht er ſich ſchon auf den, der da kommen ſolle und ſagt: der ſei bereits da. Am folgenden Tage habe Johannes Jeſum herankommen geſehen, und dann ſeinen Jüngern geſagt, das ſei der, von dem er das geſagt habe an dem Tage vorher. Dann (V. 35) am nächſtfolgenden Tage habe Johannes wieder mit zweien ſeiner Jünger dageſtanden, und habe Jeſum wandeln geſehen und geſprochen: ſiehe das iſt Gottes Lamm! da ſeien zwei ſeiner Jünger zu Jeſu gegangen, und nach den erſten Geſprächen Chriſti mit ihnen heißt es am Anfang des 2. Kapitels: am dritten Tage von da an ſei die Hochzeit in Kana geweſen, wo auch die Mutter Jeſu war, u. ſ. w., alſo da iſt kein Zeitraum von 40 Tagen möglich einzuſchieben. Die einzige Möglichkeit iſt, daß zwiſchen der Taufe Chriſti und der Botſchaft an Johannes dieſe 40 Tage geweſen: dann muß Jeſus nach der Verſuchung zurükgekehrt ſein an den Ort, wo Johannes getauft hat, und von da ſei er nach der Hochzeit in Kana gegangen, aber davon ſagen uns die andern Evangelien nichts. Matthäus läßt da freilich eine ſehr große Lükke, er läßt die Thatſache gleich auf die Taufe folgen, aber freilich mit einem τότε, welches in dieſem Evangelium etwas ſehr unbeſtimmtes iſt, und nachdem die Verſuchung beendigt war, ſagt er nur: da Jeſus hörte, daß Johannes überantwortet war, zog er in das galiläiſche Land. Dazwiſchen läßt ſich mancherlei denken. — *Markus* iſt in der Verſuchungsgeſchichte ſo kurz, daß er faſt nur das Wunderbare und Magiſche darin hervorhebt. — *Lukas* knüpft an die Geſchichte von der Taufe, indem er nun das Alter Chriſti erwähnt, die *Genealogie* an, und voll des heiligen Geiſtes ſei Jeſus vom Jordan zurükkgekehrt, vom Geiſt in die Wüſte geführt und 40 Tage vom Teufel verſucht. Da haben wir einen beſtimmten *Widerſpruch gegen Johannes*, denn da bleibt keine Möglichkeit die 40 Tage einzuſchalten, wenn er aus der Wüſte nach Galiläa ging: da konnte er nicht zurükkgegangen ſein in die Gegend wo Johannes damals taufte. Die Angabe des *Matthäus* hat noch ganz andre Bedenken, weil ſie zu dieſer Zeit ſchon von der *Gefangenſezung* des Johannes redet, wogegen der Evangeliſt Johannes den Johannes taufen läßt wo Jeſus ſeine Jünger ſchon taufen ließ; daher müſſen wir den chronologiſchen Zuſammenhang des Matthäus in dieſer Periode *ganz fallen laſſen*, aber deſto mehr müſſen wir an *Johannes* feſthalten. — Nun haben wir zwei Erzählungen von dieſer Geſchichte, nemlich im *Matthäus* und *Lukas*, denn Markus erzählt die *Sache ſelbſt nicht*, ſondern erwähnt nur einige äußere wunderbare Zuſtände, welche damit verbunden waren. Nun ſind bekanntlich in beiden Erzählungen drei Verſuchungen des Teufels, Chriſtum zu etwas zu verleiten, aufgeführt, aber ſie ſind in beiden nicht in derſelben Ordnung aufgeführt. In *Matthäus* iſt das erſte dieſes, daß der Teufel Chriſto vorſchlägt, weil er doch hungrig ſei, möge er die Steine in Brod verwandeln, das zweite iſt die Aufforderung, ſich vom Tempel herabzulaſſen, das dritte, daß der Teufel ihn auf einen ſehr hohen Berg führt, und ihm da die Reiche der Welt zeigt und ſie ihm anbietet u. ſ. w. und da erſt weiſt Jeſus den Satan von ſich; nur iſt der ſehr hohe Berg nicht genannt, alſo kann man die Lokalität nicht genau verfolgen. — Im Lukas iſt das erſte daſſelbe, und die Verſuchung *während* der 40 Tage wird nicht erzählt, ſondern er ſei, nachdem er 40 Tage nichts gegeſſen habe, hungrig geweſen, und da folgt erſt die erſte Verſuchung. Im *Matthäus* ſteht *nicht* daß er 40 Tage lang *verſucht* ſei, ſondern er habe nur ſo lange *gefaſtet*, und da geht erſt die

Verſuchung an. Im Lukas folgt nun das was im Matthäus das dritte iſt, und zulezt führt er ihn erſt nach Jeruſalem; da iſt merkwürdig daß Lukas ſchon in der zweiten Verſuchung Chriſtum dieſen abweiſenden Befehl an den Satan ausſprechen läßt, und dann der Satan noch dieſe dritte Verſuchung macht, und Chriſtus ihm wirklich nach Jeruſalem folgt. Da ſind die Erzählungen der Evangelien auch ſchon nicht mit einander übereinſtimmend, ſie ſind es nur einzeln aber nicht in der Folge; ſie ſind es auch nicht in der ganzen Anſicht der Sache, denn im Matthäus faſtet Chriſtus 40 Tage, aber es weiß niemand warum, und was da eigentlich geſchehen ſei. Bei Lukas iſt Chriſtus 40 Tage lang im Zuſtand des Verſuchtwerdens, aber dieſes wird nur im allgemeinen geſagt, nichts einzelnes davon, ſondern das einzelne iſt, was darauf folgt: Was iſt aus dieſer Nichtübereinſtimmung zu ſchließen? Wenn wir die Erzählungen ſo nehmen, wie ſie geſtellt ſind in der Zeit unmittelbar nach der Taufe Chriſti, wo noch von keinem Jünger Chriſti die Rede iſt, und wo Chriſtus allein dargeſtellt wird als von dem Geiſte in die Wüſte geführt, ſo fragt ſich zuerſt, Woher ſind die Erzählungen? ſie können von niemand herſtammen als von Chriſto, denn es iſt keiner dabei geweſen und alſo müſſen die Erzählungen, wenn ſie nicht erfunden ſind, von ihm herrühren. Nun iſt es eine Wahrheit die man ſehr häufig beſtätigt findet in dieſen erſten Evangelien, daß in demjenigen, was als Wort Chriſti aufgeführt wird, immer die wenigſten Abweichungen ſind, und ſo ſollte man denken, daß dieſe Erzählungen wol würden genauer zuſammenſtimmen und ſich das an ihnen auch bewähren, aber ſie ſind ſo, daß bei beiden nicht dieſelbige Vorſtellung zu Grunde gelegen haben kann. Was alſo Chriſtus erzählt hat, muß der eine im Ganzen anders aufgefaßt haben als der andre, weil der eine eine vierzigtägige Verſuchung verſtanden hat, der andre ein vierzigtägiges Faſten; nun auch noch die Verſchiedenheit in der Anordnung und Folge, da fragt man denn wohl nach einer Möglichkeit, wie eine Erzählung Chriſti, welche er ſelbſt ſeinen Jüngern gemacht hat, auf eine ſo verſchiedne Weiſe habe aufgefaßt werden können? Das erſte was einem dabei einfällt iſt dieſes, wenn das nicht eine Erzählung Chriſti geweſen wäre ſondern mehrere, — wenn er das Ganze nicht zuſammenhängend, ſondern die einzelnen Elemente erzählt hätte, ſo erklärte ſich die Verſchiedenheit leicht. Das vierzigtägige Faſten hängt nur mit der erſten Verſuchung zuſammen, wo ein Hunger Chriſti vorausgeſezt wird; denken wir daher nur dieſes beides allein, ſo verringert ſich auch jene Differenz, daß der erſte ſagt, er war 40 Tage lang in der Wüſte πειραζόμενος, der andre — 40 Tage νηστεύσας. Sind es mehrere Erzählungen geweſen, ſo entſteht auch die Möglichkeit einer verſchiedenen Combination. Nun aber fragt ſich weiter, was hat das wohl für eine Wahrſcheinlichkeit, dieſe Verſuchungsgeſchichte als Thatſache, was iſt eigentlich daraus hervorgegangen? Die gewöhnliche Anſicht von der Sache iſt, daß das der zweite Theil gleichſam der Inauguration Chriſti geweſen ſei: er habe müſſen dieſen Kampf gegen die Verſuchung des Satans beſtehen, und ihn dadurch gleichſam ſchon überwunden, ſo daß er ihn unter ſeine Gewalt gebracht, und daraus werden dann hernach auch von dieſem Standpunkt aus die Teufelaustreibungen Chriſti erklärt, daß die Teufel ihm haben gehorchen müſſen. Aber die Erzählung des Lukas läßt das nicht zu, und unterſcheidet ſich freilich hierin von der des Matthäus, auf der jene Anſicht allein ruht, wo der Schluß ein andrer iſt als bei Lukas, nämlich ἄχρι καιροῦ, bis auf eine gelegene Zeit, d. h. bis auf ein ander Mal, ſo daß hier das Ueberwundenwerden des Satans durch die Verſuchung gar keinen Grund hat. Nun fragt ſich, ſind das ſolche Verſuchungen, die man für Chriſtum als einen eigentlichen Kampf anſehen kann, der ihm nun den Sieg über den Satan verſchafft habe? Wenn wir uns denken, daß Chriſtus in einem lebensgefährlichen Hunger begriffen geweſen ſei, und nun der Satan ihm den Vorſchlag gemacht habe, die Steine in Brod zu verwandeln, und fragen, würde das unter dieſer Vorausſezung Sünde geweſen ſein, wenn er das gethan hätte? ſo wird das Niemand behaupten können: es war ſeine Pflicht, in einer Lebensgefahr zu ſeiner Erhaltung zu thun was er konnte. Zweitens, Chriſtus würde gar nicht darauf gewartet haben, bis ihm der Satan den Rath gegeben hätte. Eben ſo läßt ſich nicht denken, daß der Satan Chriſto den Vorſchlag macht, ſich von dem Tempel herunter zu laſſen; die Handlung wäre eine ſo geiſtig nichtige, daß die Anſchauung davon wohl eine Verwunderung aber nicht eine Bewunderung hervorgebracht hätte, die Handlung wäre

Chriſti gar nicht würdig geweſen, und man ſieht nicht, daß das eine Verſuchung für ihn geweſen wäre, daß er hätte einen Augenblikk zweifelhaft ſein können, ob er das thue oder nicht, da wäre die moraliſche Kraft nichtig, da wäre auch die Intelligenz des Satans nicht ſehr groß geweſen, denn er hätte durch dieſe Verſuchung ſeinen Zwekk gar nicht erreicht, das Volk würde gefragt haben, cui bono?

23. Stunde. „Eben ſo wenig die Herrſchaft, auf die er ſeiner Natur nach nicht eingerichtet war. Aber auch im Ganzen kann man das Faktum nicht anſchauen. Kennt Chriſtus ihn oder nicht? geht er mit ihm ſichtbar vor den Menſchen oder geht es magiſch zu? Ebenſo wenig iſt ein Zwekk abzuſehen. Daher andre Erklärungen. Viſion und Traum, oder hiſtoriſche Einkleidung innerer Thatſache. Leztres ſtellte Chriſtum auf eine ſehr untergeordnete Stufe. Eben ſo Traum, denn wenn er ſich ſelbſt nicht darin wiedererkannt hätte, würde er ihn nicht ſo erzählt haben, daß man eine Geſchichte daraus hätte machen können. Viſion als übernatürlich bewirkt leidet an abſoluter Zwekkloſigkeit. Die einzige noch übrige Erklärung iſt Parabel. Für die Jünger waren die Lehren in ihrem Beruf ſehr gut. Nur zwei Schwierigkeiten, die Differenz der Anordnung, und die Mißdeutung. Die erſte erklärt ſich am leichteſten grade auf dem Uebergang, als man anfangen wollte es als Geſchichte zu behandeln, da hielt ſich Matthäus an die innere Entwikkelung, mußte aber wegen der beiden Reiſen mit dem Teufel das äußere ganz vernachläſſigen. Lukas ſuchte die äußere Anſchauung zu

> erleichtern, kam aber mit der innern Entwikkelung in Zwiſt. Die Mißdeutung ſelbſt iſt nicht urſprünglich geweſen, ſondern aus der ſpätern Hand. Dieſelbe Vorſtellungsweiſe hat ſie hervorgebracht, durch welche ſie ſich ſo lange erhalten hat.«

21. Juni. Wenn wir Jeſum auch ganz rein menſchlich betrachten, und auf die Gemüthsbeſchaffenheit und einzelne Charakterzüge ſehen in ſeinem Leben, ſo iſt gar keine Tendenz zu einer weltlichen Herrſchaft, keine Spur von Neigung zu einer ſolchen Thätigkeit darin aufzufinden, auch durchaus in den Umſtänden keine Möglichkeit gegeben, daß er ſich ſollte zu einer ſolchen Beſtimmung irgend vorbereitet haben. Allerdings finden ſich in der damaligen Zeit unter dem jüdiſchen Volke genug Spuren von Empörungsſucht und Neigung, ſich einen unabhängigen Zuſtand zu verſchaffen, auch ohne beſtimmten Zuſammenhang mit meſſianiſchen Erwartungen; aber das waren wilde Erregungen ohne Beſonnenheit, ohne allen verſtändigen Entwurf, und ohne Möglichkeit eines Gelingens. Es iſt nicht möglich, daß wir Jeſum auch ſo können anſehen, weil ſeine ganze Gemüthsrichtung dem entgegen iſt; was für eine Verſuchung alſo hätte es ſein können, wenn der Satan ihm alle Königreiche der Welt angeboten hätte unter der Bedingung, daß er ihn anbete: das hätte keinen Reiz für ihn haben können, es wäre als eine Verſuchung für ihn etwas ganz leeres!

Nun laſſen Sie uns die Geſchichte an und für ſich betrachten, ſo enthält ſie auch im allgemeinen gar nichts, was zu irgend einer Anſchauung ſich bringen ließe. Es wird geſagt, der Geiſt habe Jeſum in die Wüſte geführt um da verſucht zu werden. Der Ausdrukk enthält ſchon etwas dunkles, wobei wir uns ſchwerlich etwas [beſtimmtes] denken können. In der Folge auf die Taufe klingt es ſo, als ob Chriſtus dieſen Geiſt erſt bei der Taufe erhalten hätte, und als ob er von einem ganz neuen Lebenselement durchdrungen nun wäre in die Wüſte geführt worden. Man hat das ſo erklären wollen, als habe er die Einſamkeit geſucht, um ſich ſeine Laufbahn genau zu konſtruiren; das geht aber davon aus, was wir abgewieſen haben, daß die Taufe ein für Chriſtum ſelbſt beſtimmendes Ereigniß geweſen ſei, oder gar daß ihm nach der Taufe erſt ſeine Beſtimmung klar geworden ſei: das verträgt ſich mit der Art, wie wir uns ſeine menſchliche Entwikkelung vorgeſtellt haben, gar nicht, vielmehr war ihm ſeine Laufbahn ſchon geworden von ſeinem innern ihm eigenthümlichen Selbſtbewußtſein aus, und es findet ſich in allem Folgenden gar nichts was von einem ſolchen Plan Zeugniß gäbe, der das Reſultat einer beſtimmten, abſonderlich angeſtellten Reflexion geweſen wäre, noch weniger ein ſo zuſammengeſezter daß ein ſolcher Zeitraum von 40 Tagen, wo er ſich von aller ihn umgebenden Welt geſondert hätte, erforderlich geweſen wäre. — Was ſoll denn, abgeſehen hiervon, dieſes, daß Chriſtus hätte müſſen vom Satan verſucht werden, eigentlich ſagen? Wenn wir ihn betrachten wollen als einen allen andern gleichen Menſchen, ſo müſſen wir ſagen: Dann konnte ihn die Verſuchung in ſeinem ganzen Leben nicht verlaſſen; er bedurfte aber, um verſucht zu werden, eben ſo wenig einer beſondern Zuſammenkunft mit dem Satan als dem Prinzip der Verſuchung, als jeder andre Menſch, ſondern die Verſuchungen treten von ſelbſt im Leben entgegen. Wenn wir ihn aber betrachten in ſeiner eigenthümlichen Dignität und in der Ausſtattung mit göttlicher Kraft, wodurch er von aller Sünde frei war, ſo erſcheint ein ſolches verſucht werden als zwecklos; für wen ſollte es eigentlich ſein? ſollte es ihm erſt ſelbſt das Bewußtſein geben, daß er eine ſolche Kraft habe, die ihn der Sünde unfähig mache? Dieſes Bewußtſein mußte er ſchon haben, dieſes war das ihn von allen Menſchen Unterſcheidende. Durch die Verſuchung hätte er dieſes Bewußtſein gar nicht erſt erlangen können, weil dieſe drei Momente gar keine Verſuchung für ihn ſein konnten. Sowie man ſich aber denkt, dieſe Verſuchung wäre gleichſam eine Probe geweſen, auf die Chriſtus hätte geſtellt werden müſſen, und nachdem er gleichſam dieſe Probe vor Gott beſtanden habe, ſei gleichſam ſeine Beſtimmung feſt geworden, ſo hätte er es leichter gehabt wie jeder andre Menſch, denn wir kommen mit einer ſo kurzen Probe nicht ab, ſondern es geht durch unſer ganzes Leben hindurch, und es erſcheint wie eine äußere Form, welche beobachtet werden mußte; aber da iſt kein Naturgeſez zu denken, und kein theologiſcher Punkt aufzuſtellen, der einem den Zweck dieſer äußeren Form darſtellt, denn Gott mußte wiſſen was er an Chriſto hatte, und Chriſtus mußte auch von ſich wiſſen, andre aber hatten nichts davon. Auch findet ſich keine Spur, daß ſeine Jünger wegen dieſer Erzählung Chriſti von ſeiner Verſuchung an ihn geglaubt hätten. Nun dann, in welchem Verhältniß ſoll man ſich nun Jeſum gegen den Satan dann denken? hat er ihn gekannt oder nicht gekannt? die Erzählung ſagt darüber nichts als daß er ihn zulezt, als er ihm gebot ſich von ihm zu entfernen, als *Satan* angeredet habe. Folgt man der natürlichen Stellung im Matthäus, daß dieſes Gebot auch befolgt worden iſt, und dieſe Verſuchung die *lezte* geweſen, ſo iſt die Vorſtellung möglich, daß Chriſtus ihn erſt erkannt hätte an der Forderung, daß er ihn anbeten ſollte. Aber klar iſt dieſe Vorſtellung von der Sache nicht. Hat Chriſtus den Satan gekannt, ſo iſt natürlich, daß er *gar nichts annehmen konnte was er ihm anbot*, und da muß einem der Gedanke der Verſuchung gleich verſchwinden. Es hätte dann nur eine Verſuchung für ihn ſein können wenn er *Furcht* vor ihm gehabt hätte, daß er unter ſeiner Gewalt ſtände, aber das iſt gar nicht der Typus der Geſchichte; der Satan würde ihm *gedroht* haben, aber davon zeigt ſich nichts. Anders würde ihm der Satan aber keine Verſuchung haben bieten können, wenn Chriſtus ihn gekannt hat; hätte Chriſtus ihn aber erſt bei der lezten Verſuchung erkannt, ſo müßte dies eine Differenz in das lezte Moment bringen, von der ſich nichts zeigt. Und was den Inhalt der beiden *erſten* Momente betrifft, ſo waren dieſe Vorſchläge an ſich nichts was Chriſtum reizen konnte; wäre Chriſto der Hunger lebensgefährlich geweſen, ſo wäre der Gebrauch ſeiner Wunderkräfte eine Sünde in keinem Fall geweſen: die Sache iſt *alſo nicht als eine Thatſache anſchaulich*, das iſt auch ſchon vielfältig empfunden und ſind mancherlei Erklärungsverſuche gemacht worden: der erſte iſt der, Es iſt eigentlich keine Geſchichte, ſondern Chriſtus ſtellt hier nur unter der Form der Geſchichte dar, was zu der Zeit, wo er ſeine Laufbahn beginnen ſollte, in ſeinem *Innern* vergegangen iſt. Dieſe Hypotheſe läßt nach meiner Ueberzeugung gar keinen Glauben an Chriſtum mehr zu: Wenn in der Seele Chriſti ein ſolcher Gedanke hätte entſtehen können, ſelbſt durch einen ſolchen Akt, wie das Herunterſchweben von der Zinne des Tempels auf die Erde um von ſich zu zeugen und dadurch bei dem Volke Glauben zu finden, ſo hört bei dieſem Gedanken gleich mein Glaube auf. Ferner: hätte ihm der Gedanke in die Seele kommen können, ein äußeres Reich zu ſtiften, ſo wäre er eo ipso der nicht geweſen, der das Reich Gottes begründen ſollte, denn dieſe Luſt, welche da vorausgeſezt iſt, ſezt eine andre Gemüthsrichtung voraus. Dieſe Hypotheſe kann daher nur denen ähnlich[a]) ſein, welche Chriſtum ganz auf daſſelbe Niveau mit allen andern Menſchen ſezen, ja unterhalb deſſelben; denn ſo klar wie das iſt, daß das leere Verſuchung geweſen wäre, als Erbietungen und Vorſchläge des Satans, ſo ſtimmt das nicht mit allem was wir von Chriſto ſonſt wiſſen, daß ſolcher Gedanke in ihm entſtehen konnte; er würde mir daher erſcheinen als ein in ſich ſelbſt inkonſiſtenter, welcher Momente hat die nicht aus der Analogie des Ganzen zu begreifen ſind, und der ſteht unter dem Niveau andrer Menſchen, welche nur Gegenſtand einer gewöhnlichen Achtung ſein können. Wenig anders iſt es, wenn andre geſagt haben: es iſt eine Erzählung von einem inneren Hergange, aber von der Art einer Viſion; es wäre eine Viſion, welche Chriſto begegnete, und dieſe Viſion hätte er ſeinen Jüngern mitgetheilt. Verwandt iſt die Vorſtellung, es ſei ein Traum Chriſti geweſen, den er mit der Lebendigkeit erzählt habe, welche die Jünger hätte verleiten können, es für eine Geſchichte zu halten: Viſion, wenn man ſich darunter etwas übernatürlich bewirktes denkt, müßte alſo ausgegangen ſein von einem fremden Einfluß in ſeine Seele. Oder wenn man ſich Viſion denkt als ein Produkt eines erhöhten Zuſtandes einer einzelnen Seelenkraft, alſo als Produkt der exaltirten Phantaſie, ſo kann ſie doch niemals aus dem Charakter des Menſchen herausfallen, wenn ſie ſein eignes Werk iſt; daſſelbe gilt von dem Traum, in ſo fern es der Träumende der Mühe werth halten kann, den Traum zu erzählen. Iſt der Traum etwas, was ihn darſtellt anders handelnd als es in ſeiner Natur liegt[b]), ſo werden wir ihn anſehen als ein phyſiſches Produkt und nicht als ein pſychiſches, und er verliert allen Werth für ihn: ich komme alſo aus allen dieſen Hypotheſen nicht heraus. — Es iſt noch eine Erklärung übrig, die ſchon aufgeſtellt iſt mehrfalls, welche auch mehrere Schwierigkeiten hat aber die *wenigſten*, nemlich daß das ganze eine *Parabel* geweſen iſt, wobei nur Chriſtus ſich ſelbſt hat als den Gegenſtand dargeſtellt, eine Parabel über ſich ſelbſt, aber *für ſeine Jünger*; für dieſe enthalten die einzelnen Momente der Verſuchungsgeſchichte Regeln, die für ſie von der größten Wichtigkeit waren in Betreff der Art, wie ſie ſollten ihre Führung in dem ihnen anvertrauten Amte einrichten. 1) Nach allem was ihnen Chriſtus anderwärts vorher geſagt über die Art wie es ihnen ergehen werde, war ihnen ein ſo unbeſchränktes Vertrauen auf Gott in Bezug auf ihre äußere Exiſtenz unentbehrlich, wie es im erſten Moment dargeſtellt wird, denn der Sinn des Ausdrukks: der Menſch lebt nicht vom Brod allein u. ſ. w. iſt kein andrer, als daß, wenn die gewöhnlichen Wege nicht ausreichen, Gott ungewöhnliche aufzufinden weiß, um ſeinen Endzwekk zu erreichen; nach dieſer Regel ſollten ſie feſt vertrauen: ſo lange ihre Thätigkeit nothwendig wäre, würde Gott ſie auch durchzubringen wiſſen ſei es auf gewöhnlichem oder ungewöhnlichem Wege. 2) Eben ſo nothwendig war ihnen, ſofern die Wundergaben Chriſti ſich auf ſie fortpflanzten, daß ſie ſich enthalten ſollten, auf irgend eine Weiſe Prunk zu machen mit dem was ihnen anvertraut war, und es nie gebrauchen um einen eitlen Ruhm [a]) ſich dadurch zu erwerben, ſondern jede ſolche Neigung ſollten ſie anſehen als von einem dem Chriſtenthum entgegenſtehenden Prinzip ausgehend. 3) Daſſelbige gilt auch von der lezten: die Möglichkeit einer bürgerlichen Gewalt und Herrſchaft war ihnen nie nahe, aber doch die Verſuchung einer perſönlichen Autorität und einer perſönlich geiſtigen Herrſchaft, und wie Chriſtus ſie ſonſt gradezu davor warnt, ſo war dieſes eine ſymboliſche Warnung. So gewinnen die einzelnen Elemente eine Bedeutung, aber gar nicht wenn ſie auf Chriſtum ſelbſt bezogen werden. Von allem, was nun völlig aller Möglichkeit, es in eine Anſchauung zu verwandeln, entbehrt, wenn man die Erzählung als Geſchichte betrachtet, verſchwindet gleich das Schwierige, wenn man ſie gleich als Parabel anſieht,[b]) denn da waren ſolche Vorausſezungen erlaubt, weil ſie zur Einkleidung gehörten.[a]) Der übrig bleibenden Schwierigkeiten ſind nur zwei: 1) Die Verſchiedenheit der Anordnung, und 2) daß man ſich erklären ſoll, wie das, was Chriſtus als Parabel geſprochen hat, hat können als Geſchichte erzählt werden; denn daß die Sache in beiden Evangelien als Geſchichte erzählt worden iſt wol klar. 1) Es iſt nicht ſchwer in der Anordnung des Matthäus ein gewiſſes Prinzip zu finden, und in der des Lukas auch eins, aber ein verſchiedenes. Im Matthäus iſt das Prinzip der Anordnung ein inneres, das Verhältniß zwiſchen den beiden handelnden Perſonen iſt in einer ſteigenden Entwikkelung. Der erſte Vorſchlag iſt einer den jeder andre auch hätte machen können, da tritt alſo das Verhältniß noch nicht ſo beſtimmt heraus. Der zweite ſchließt ſchon etwas feindſeliges in ſich: entweder daß Chriſtus umkommen konnte wenn er den Rath befolgte und Gott ihn nicht auf eine unmittelbare Weiſe beſchüzte, oder daß er ſich einen moraliſch nachtheiligen Einfluß in der öffentlichen Meinung zuziehen konnte. In dem lezten Moment ſtellt ſich die Feindſchaft am meiſten heraus, weil der Satan verlangt, daß ſich Chriſtus ihm unterwerfen[b]) ſollte, und das iſt das ſtärkſte Moment. Aber da iſt das Aeußere auffallend vernachläſſigt, denn die erſte Scene iſt in der Wüſte, von da führt der Satan Chriſtum auf die Zinne des Tempels, und dann auf einen hohen Berg der in der Nähe von Jeruſalem nicht zu denken iſt; ein Berg, von dem aus die *βασιλείας τοῦ κόσμου* gezeigt werden könnten iſt überhaupt nicht zu denken, (denn) wenn wir es auch (nicht) auf Paläſtina beſchränken[c]) ſo iſt der auch nicht aufzuweiſen; in jedem Fall wäre es aber ein weiter Weg von Jeruſalem, und da iſt ſchwierig, daß man das Hin- und Herfahren ſich ſoll als Faktum denken. — Die Erzählung des Lukas hat ein geographiſches Prinzip, wogegen das Innere vernachläſſigt wird. Den hohen Berg konnte man ſich am nächſten an der Wüſte denken, denn die Wüſte war nahe am Gebirge, darum macht er Jeruſalem und die Zinne des Tempels zum lezten, und da verſchwindet der Satan. Dagegen hat

---

[a]) annehmlich

[b]) dann erzählt man blos die ſeltſame Materie, und Verwechslung mit Geſchichte wäre unmöglich.

---

[a]) Anſehn, eitles Aufſehn

[b]) So ſchwanke ich nicht zu ergreifen, was alle Schwierigkeiten hebt.

---

a) und das waren ſchikkliche Rahmen dieſer paraboliſchen Einkleidung

b) unterordnen

c) auf römiſches und herodianiſches Gebiet ausdehnen dieſe Anordnung das Nachtheilige, daß die Verſuchung, wo Chriſtus ſpricht ὕπαγε, die zweite iſt und nicht die lezte, ſo daß der Satan nicht gehorſam iſt ſondern Chriſtum zum dritten Mal verſucht. Man ſieht, wie das was in der Erzählung ſelbſt wieder Worte Chriſti waren, vollkommen identiſch iſt, denn wenn Lukas darüber hätte frei ſchalten können, ſo hätte er die Worte übertragen können auf die lezte Verſuchung, aber da hat er die Worte Chriſti in urſprünglichem Zuſammenhang gelaſſen. Sowie man aber dieſe verſchiedenen Prinzipien der Anwendung aufgefaßt hat, ſo iſt nicht ſchwierig dieſe Differenz zu erklären: nemlich Chriſtus hat die Elemente einzeln erzählt. — 2) Wenn man ſich das zweite denkt: die Parabel iſt ſpäter als Geſchichte angeſehen, ſo ſieht man, wie grade in dieſen Uebergang fallen muß daß es zwei ſolche verſchiedene Anordnungen gab, wo der eine mehr dem Inneren nachging, der andre mehr dem Aeußeren. Da ſehen wir: die verſchiedene Anordnung ſelbſt ſpricht für einen ſolchen Uebergang und ſie iſt aus demſelben am leichteſten zu begreifen. — Aber nun liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit darin, daß dieſes was urſprünglich als eine Parabel erzählt worden iſt, als Geſchichte ſoll verſtanden worden ſein. Hier müſſen wir davon ausgehen, daß wir die Entfernung der urſprünglichen Erzählung von unſern gegenwärtigen Evangelien auf die richtige Weiſe abſchäzen. In Betreff des Lukas iſt dieſe ziemlich zugeſtanden, und wenn wir annehmen, er hat ſeine Erzählung nicht von denen, welchen Chriſtus unmittelbar erzählt hat, und die es wiſſen mußten daß das eine Parabel war (denn die Jünger konnten ſich nicht darüber irren), aber wie das durch mehrere Hände gegangen iſt, ſo iſt das möglich. Es giebt in den rabbiniſchen Schriften eine ganze Menge von ſolchen Beiſpielen, daß offenbare Parabeln ſo rein als Geſchichten erzählt ſind, daß man es nicht unterſcheiden kann. Kommt nun noch dazu, daß es in gewiſſe Vorſtellungsweiſen ſehr gut paßt, und zwar in die, welche ſich zum Ebionitiſchen und Nazoräiſchen hinneigten, Chriſtum in ſolchem Zuſtande zu denken, der Jeſu ſollte in ſeinem Siege das lezte Siegel aufdrükken, ſo konnte die Sache leicht dieſe Geſtalt gewinnen.

II. Zeitraum.

Das öffentliche Leben Jeſu bis zu ſeiner Gefangennehmung.

24. Stunde. »Die Beſchaffenheit des Materials geſtattet nicht eine zuſammenhangende Darſtellung innerhalb dieſes Zeitraums, daher ſcheint es zweckmäßiger, die natürlichen Hauptgeſichtspunkte einer Lebensbeſchreibung [Chriſti] abgeſondert zu behandeln. Wir unterſcheiden die *äußere* und die *innere Seite*.« Zur erſten gehört *Lokalität* und *äußere Verhältniſſe*, wie auch *äußere Lebensordnung*. Zur *innern* gehört *Lehre* und *Geſellſchaftsſtiftung*. Zweideutig ſind die nationalen Verhältniſſe und die Wunder. Wir rechnen die erſten zur inneren Seite, weil ſie das Gegenſtükk zur Geſellſchaftsſtiftung bilden, die anderen zur äußeren weil ſie doch immer von beſonderen Veranlaſſungen ausgehen. Wir abſtrahiren alſo von der Taufe als Anfang. Aber 30 Jahre als durchgängiger usus bleibt ſtehen. Wäre nun das aus Lukas ſich ergebende Altersverhältniß zwiſchen Johannes und Chriſtus hiſtoriſch, ſo fiele beides ziemlich zuſammen. Hätte Jeſus ſich gleich beim erſten Auftreten des Johannes taufen laſſen, ſo wäre es weniger bekannt geworden, und hätte weniger gewirkt. — So aber iſt nichts feſtzuſezen als 30 Jahr, denn länger als nöthig wird Chriſtus mit Lehren nicht gezögert haben. Auch iſt mancherlei Mittheilung als Verübung zu denken, nur nicht unter der beſtimmten Form des öffentlichen Lehrens. Als Ende

ſezen wir die Gefangennehmung, denn von da an iſt alles nur Eine Handlung und geſtaltet ſich auch das Materiale anders.«

22. Juni. Ohne den Anfangspunkt des öffentlichen Lebens genau beſtimmen zu wollen, da ich der Meinung, die der Johannestaufe einen eigenthümlichen Werth beilegt, nicht beitreten kann, — können wir uns nur daran halten, was wir in Lukas finden, und was zur Sitte der Zeit ſtimmt, nemlich es war die Sitte daß keiner vor dem 30. Jahr als öffentlicher Lehrer auftreten durfte, und ſo bezeichnet Lukas auch das Alter Chriſti als ein 30jähriges. Die Johannestaufe hat ſich ſchwerlich an irgend ein Alter gebunden, und wir können alſo auch gar nicht behaupten, daß Chriſtus nicht eher als bis er ebenfalls 30 Jahr alt war ſich habe taufen laſſen. Ein andrer Umſtand: wir haben für die Verwandtſchaft zwiſchen Chriſtus und Johannes keine andre Gewährleiſtung, als eben jene ihrer ganzen Zuſammenſezung nach als hiſtoriſches Zeugniß nicht leicht zuzulaſſende Erzählung im Evangelium Lukas. Dieſelbige iſt auch die einzige Gewähr für das Altersverhältniß zwiſchen Johannes und Chriſtus, was wir alſo auch nicht können als ein hiſtoriſches Datum betrachten, denn ſonſt verhielte ſich die Sache ſo wie man ſie gewöhnlich anſieht: wenn Johannes nur ſechs Monat älter war als Chriſtus, ſo konnte er auch nicht eher auftreten und taufen als bis er 30 Jahr alt war. Aber es iſt nicht anzunehmen, daß Chriſtus etwa unter die erſten gehört haben könnte welche die Taufe annahmen, denn nur nachdem dieſes etwas öffentliches geworden war, konnte es der Mühe lohnen, daß Johannes ein ſolches Herzutreten Chriſti ablehnte u. ſ. w. Alſo wenn wir jene Nachricht als hiſtoriſch annehmen, ſo muß die Taufe Chriſti und der Anfang des öffentlichen Lebens Chriſti ziemlich zuſammentreffen, bezweifeln wir aber den hiſtoriſchen Charakter jener Erzählung, ſo wird jenes ungewiß. Wenn ich geſagt habe, es ſei, ſowie wir uns ſein öffentliches Auftreten von dem innern Drange der Selbſtmittheilung ausgegangen denken, als allmäliges zu denken, nemlich ſo wie ſeine äußere Wahrnehmung von dem Zuſtande ſeines Volks ſich vervollſtändigte deſto ſtärker mußte der innere Drang werden und äußerlich hervorbrechen: ſo folgt daraus nicht, daß Chriſtus ſich habe zuſammenhalten und dieſen

Drang feſſeln müſſen ohne Aeußerung bis er 30 Jahr alt war, vielmehr laſſen ſich mehrere Formen der Mittheilung denken, welche nicht in den eigentlichen Typus des öffentlichen Auftretens fallen, welche erſtens als Uebung, zweitens als Befriedigung ſeines innern Dranges jenem Zeitpunkt vorangegangen ſein können; nur ſeine eigentliche öffentliche Lehre können wir nicht eher als mit dieſem Zeitpunkt beginnen laſſen, wobei ganz unentſchieden bleibt ob Chriſtus nicht eher ſchon, als er ſich taufen ließ, öffentlich gelehrt hat. Ich muß vielmehr das Bejahen dieſer Frage für wahrſcheinlicher halten, weil dann nur die Handlung, die Taufe des Johannes anzunehmen, ihre Bedeutung erhalten konnte, und wegen der Ausſage im Evangelium Johannes, daß Schüler von ihm vorausgeſezt werden als vorhanden[a]) ehe von ſeiner Taufe etwas bekannt ſein konnte.

Was den Endpunkt dieſes zweiten Theils betrifft, ſo liegt es ſehr in der Natur der Sache, daß wir die Gefangennehmung Chriſti und den Anfang ſeines Leidens als das Ende ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit anſehen; er war zwar allerdings eine öffentliche Perſon auch während dieſer Zeit ſeines Leidens, aber die Wirkſamkeit, die das charakteriſtiſche dieſer Periode ausmacht, hörte auf. Dazu kommt, daß ſich unſer Material ganz anders verhält von dem Augenblikke an wo das Leiden angeht, als vorher; vorher iſt es unzuſammenhangend und die einzelnen Nachrichten mit Widerſprüchen behaftet, die Leidensgeſchichte tritt dagegen in allen Evangelien ziemlich zuſammenhangend hervor, und obgleich es auch hier nicht an ſcheinbaren Widerſprüchen fehlt, ſo iſt es doch ein ganz anderer Charakter, wenn wir bedenken daß das ein gerichtliches Verfahren iſt und die Widerſprüche nur einzelne Momente eines und deſſelben Ganzen betreffen, wogegen aus dem eigentlichen Leben Chriſti die einzelnen Elemente iſolirt ſind, und der Zuſammenhang der Begebenheiten weit mannichfaltiger betrachtet werden kann;[b]) daher iſt es zwekkmäßig, auf ſolche Weiſe abzutheilen, und den Theil des Lebens Chriſti, der mit ſeiner Gefangennehmung beginnt, abgeſondert zu betrachten.

---

[a]) und ſo nur konnten Schüler Jeſu nach Galiläa geladen werden, ehe von ſeiner Taufe dort etwas bekannt ſein konnte.

[b]) hingegen Widerſprüche in unzuſammenhangenden Erzählungen ſind weit ſchwieriger.

Nun die Frage: wie wollen wir in dieſem Abſchnitt eigentlich verfahren? Wenn es durchgängig und auf dieſelbige Weiſe von allen Nachrichten der vier Evangelien gälte, daß ſie eine unzuſammenhangende Sammlung von Materialien ſind, ſo müßten wir ganz und gar darauf Verzicht leiſten, eine zuſammenhangende Darſtellung zu geben, und dann wäre es unbedingt durch die Natur der Sache vorgeſchrieben, daß wir ein anderes Verfahren einſchlagen müßten. Nun gilt das freilich nicht von allen Evangelien auf dieſelbe Weiſe, ſondern es iſt ein bedeutender Unterſchied zwiſchen den drei erſten, und dem des Johannes. Die drei erſten ſind ſo unverkennbar ein aus einzelnem zuſammengeſeztes, daß, wenn auch die Zuſammenſezung eine vollſtändige wäre ohne Lükke, die Sache doch dieſelbige bleiben und in dieſen keine Darſtellung des Lebens Chriſti als Einheit vorliegen würde. Mit dem Johanneiſchen Evangelium iſt das allerdings nicht der Fall, dem kann man ein ſolches Zuſammengeſeztſein aus vorher dageweſenen Einzelheiten nicht anſehen, ſondern es hat von Anfang an bis zu Ende eine und dieſelbe Tendenz, es hat rein den Charakter, von Einem herzurühren, welcher das ſelbſterlebte erzählt. Aber eben weil es eine beſtimmte Tendenz hat, ſo iſt das Erzählte auch als Ausfüllung des Zeitraums eben ſo lükkenhaft als die andern es ſind. Die Zeiträume, welche Johannes überſpringt, giebt er an, und er überſpringt ſie deswegen, weil ſie nichts enthalten was ein Moment für ſeine Tendenz wäre. Dieſe Tendenz iſt nämlich die: die Kataſtrophe in dem Schikkſale Chriſti zugleich mit der eigentlichen Natur ſeiner Thätigkeit begreiflich zu machen, indem — die Sache angeſehen von dem Standpunkt auf welchem Johannes ſtand — beides mit einander ſtreitet. Jeder der ſo wie Johannes den Glauben gewonnen hatte, mußte erwarten, daß er von allen auf dieſelbige Weiſe anerkannt würde, und die Kataſtrophe mußte ſo im allgemeinen angeſehen als etwas unerwartetes erſcheinen; nun will er ſie aber begreiflich machen, und darum iſt denn alles darauf berechnet, 1) die eigentliche Natur der Thätigkeit Chriſti, aber 2) eben ſo die Entwikkelung ſeines Verhältniſſes zum Volk und zu den Autoritäten im Volke zur klaren Anſchauung zu bringen, und beides neben[a] einander begreiflich zu machen. Da iſt ein Zuſammenhang vorhanden, aber nur in dieſer beſtimmten Beziehung; für denjenigen jedoch, der ſich die Aufgabe ſtellt, das Leben Jeſu in ſeiner Kontinuität anzuſchauen, iſt der Evangeliſt Johannes eben ſo unzureichend als die andern. Für unſere Aufgabe iſt daher der Unterſchied nicht ſo groß, wie wenn man die Evangelien an und für ſich mit einander vergleicht; alſo erleichtert uns Johannes unſere Aufgabe nicht ſo ſehr, als man wegen des bedeutenden Unterſchiedes zwiſchen ihm und den andern drei eigentlich erwarten ſollte.

Fragen wir, welches die weſentlichen Punkte wären, um das Leben Chriſti[b] anzuſchauen, ſo tritt uns hier überall entgegen der relative Gegenſaz in einem jeden einzelnen Leben zwiſchen der innern Einheit deſſelben, und der Bedingtheit ſeiner Erſcheinung durch die äußeren Verhältniſſe: wenn man nun die Aufgabe einer Lebensbeſchreibung vollſtändig löſen kann, ſo muß nun beides mit einander und durch einander zur Anſchauung kommen. Wenn man alſo bis auf einen ſolchen Punkt gekommen iſt wie der worauf wir jezt ſtehen, ſo iſt die Aufgabe: iſt man in der Entwikkelung eines Lebens bis auf den Punkt gekommen, wo die öffentliche zuſammenhangende Wirkſamkeit[c] des Menſchen in der Welt anfängt, ſo iſt eine gewiſſe Anſchauung ſeines Innern ſchon vorhanden durch das frühere, und auch eine Kenntniß von der Geſammtheit ſeiner äußeren Verhältniſſe. Das erſte haben wir zu leiſten geſucht durch unſre gemeinſame Vorausſezung, und aus dem was wir uns zuſammenſezen konnten aus den wenigen Notizen, die uns vorlagen. Vorausgeſezt, Chriſtus war ein ſolcher wie er uns vermöge des geſchichtlichen Zuſammenhangs ſeiner ganzen Wirkung erſcheint, wie hat er ſich in dieſer Periode ſeines Lebens, wenn wir es als ein rein menſchliches betrachten, in ſeiner Entwikkelung allmälig geſtaltet? Dieſe Aufgabe haben wir gelöſt. Von ſeinen äußeren Verhältniſſen haben wir auch geſucht uns in Kenntniß zu ſezen, aber das iſt etwas ſehr mangelhaftes geweſen, und daraus zuſammengenommen entſteht [folgt] nun, daß wir aus dem vorhandenen kein ſicheres und beſtimmtes Bild von der Art wie dieſer Zeitraum des Lebens Chriſti ausgefüllt iſt, darſtellen konnten. Wir haben nur gewiſſe Punkte aufgeſtellt und geſagt: das muß geweſen ſein, und das kann nicht geweſen ſein; aber wie Chriſtus ſich in dieſer Zeit in der Geſammtheit ſeiner äußeren Lebensverhältniſſe verhalten hat, dazu fehlt uns aller Stoff. Z. B. wenn wir ſagten, Chriſtus hat ſich mehr oder weniger durch den Gebrauch der vorhandenen Hülfsmittel eine ſolche Kenntniß der altteſtamentlichen Schriften und der Geſchichte ſeines Volkes verſchafft, wie ſie ihm als öffentlichem Lehrer nothwendig waren, oder wenn wir ſagten, es iſt nicht gewiß, wo er ſich dieſe ganze Zeit über aufgehalten hat, aber es iſt nicht wahrſcheinlich, daß er die ganze Zeit im Familienleben in Nazaret geweſen iſt: ſo blieben uns für ſein Leben bedeutende Lükken. Es kann nicht ganz und gar mit Studien ausgefüllt geweſen ſein, aber wenn wir ſeine geſelligen Volksverhältniſſe*) nicht kennen ſo bleibt uns das andre eine leere Stelle. Fragen wir: iſt Chriſtus der Sitte gefolgt, und hat neben ſeinen Studien noch irgend ein Geſchäft getrieben wie z. B. Paulus? ſo würde es, wenn Joſef noch tief in dieſen Zeitraum hinein gelebt hätte, nichts unnatürliches oder unwahrſcheinliches ſein, daß Chriſtus das Geſchäft mit ihm getrieben hätte und darin ihm hülfreich geweſen wäre, wie die apokryphiſchen Evangelien es beſtimmt ausſagen; aber wir wiſſen nichts davon; das verträgt ſich mit jener Sitte recht gut, aber es iſt eben ſo ſehr gewiß, daß, je mehr nun die ganze Zeit in dieſer Periode durch die Thätigkeit des Lehrgeſchäfts ausgefüllt wurde, und je mehr er in dieſem Beruf feſt geworden war, um deſto mehr das andre untergeordnete Element verſchwand, und für das öffentliche Leben Chriſti entſteht uns die Frage nicht mehr; aber für die vorige Periode iſt das eine bedeutende Lükke. — Wir müßten uns nun noch wiederholen eine Ueberſicht von der Periode wo ſein inneres Leben und ſeine Entwikkelung entſtand, und dann die Totalität ſeiner Verhältniſſe, um eine Wechſelwirkung von beidem aufeinander weiter verfolgen zu können; aber beides iſt in unſerem Material über das öffentliche Leben Chriſti ſo wenig zuſammenhangend geweſen, daß wir auch dieſe Wechſelwirkung nicht auf eine ſtetige Weiſe verfolgen können. Daher, mit Rükkſicht auf die Beſchaffenheit unſeres Materials, weiß ich nicht anders zu Werke zu gehen, als daß ich die Aufgabe theile und die einzelnen Theile für ſich verfolge, dann wird von ſelbſt klar werden, wie bedeutend für die ganze Aufgabe die unvermeidlichen Lükken ſind, oder wie weit wir doch in gewiſſem Grade zu einem zuſammenhangenden Bilde von der ganzen Erſcheinung Chriſti kommen können.

---

[a] mit

[b] in ſeiner Kontinuität

[c] Spontaneität.

---

*) Volksintereſſen

Nun verhält ſich hier offenbar alles, was zur *äußern* Seite gehört, gleichſam nur wie der Rahmen, der aber die *Begrenzung der innern Seite des Lebens Chriſti, ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit*, ausmacht, und das würde die Haupteintheilung ſein, daß wir *erſt das äußere Leben Chriſti ſuchen* für dieſe Periode uns ſo vollſtändig und klar darzuſtellen als möglich iſt, und dann, daß *wir nun ſeine eigentliche geiſtige Wirkſamkeit, die die innere Seite ſeines Lebens iſt, in Betracht ziehen*.

Allein es iſt hier doch die Sache wieder ſo, daß ſich beides nicht läßt vollſtändig von einander trennen, ſondern es giebt ſehr wichtige Punkte, welche eben ſo gut zu dem einen wie zu dem andern gehören. Wenn wir z. B. ein klares Bild haben ſollen von der ganzen Erſcheinung Chriſti im Zuſammenhang, ſo gehört dazu nothwendig, daß wir wiſſen, auf der einen Seite, wie ſein Verhältniß zu denen die er an ſich zog, zu ſeinen Schülern im weiteſten Umfang, zu verſchiedenen Zeiten geweſen iſt, zunehmend und ununterbrochen fortſchreitend, oder aus verſchiedenen Bewegungen zuſammengeſezt, das iſt an und für ſich betrachtet ein äußerliches Verhältniß, aber hangt aufs genaueſte mit der innern Thätigkeit Chriſti zuſammen, und beides läßt ſich nicht gut ſondern. Daſſelbe gilt von dem Theil ſeiner Mitwelt, der ihm entgegengeſezt war: dieſes äußere Verhältniß war von einem ſolchen weſentlichen Einfluß auf das innere, daß ſich nicht beides von einander trennen läßt; alſo die Trennung hat auch ihre Schwierigkeit. Sie iſt geboten durch die Beſchaffenheit des Materials, aber es wäre zu wünſchen daß ſie nicht nöthig wäre, weil ſie ſtörend iſt für die vollſtändige Auffaſſung; indeß muß man ſich der Nothwendigkeit fügen.

Zu dem *äußern* Leben Chriſti gehört weſentlich zweierlei:

die Beſtimmung der *Lokalität* in dem weiteſten Umfang des Worts, alſo das *Wo* des Lebens Chriſti in den verſchiedenen Punkten dieſes Zeitraums betrachtet; *zweitens* die Art und Weiſe ſeiner *Zeitausfüllung* in Beziehung auf das mehr äußerliche des Lebens, wohin alſo nun auch ſein Zuſtand in Betreff aller äußern Lebensverhältniſſe gehört; das beides zuſammen iſt die äußere Seite. Die *innere* Seite zerfällt allerdings auch in zwei weſentliche Theile: ein Mal iſt es die *Selbſtmittheilung Chriſti unter der Form der Lehre*, und da würden wir alſo zu ſehen haben wie ſich dieſe, wenn wir es angeben können, zu verſchiednen Zeiten und unter verſchiednen Umſtänden gleich oder ungleich geſtaltet, und auf welche Weiſe ſie ſich entwikkelt hat. Der zweite Haupttheil iſt dann die *Selbſtmittheilung Chriſti unter der Form der Anziehung*, d. h. dieſer weſentliche Theil ſeines Berufs, eine mit ihm und unter ſich verbundene *Geſellſchaft*[a]) *zu ſtiften*, ſein Thun dafür in der Zeit und das Reſultat.

Hier wird nun allen wahrſcheinlich etwas auffallen, was nothwendig mit in unſere Darſtellung eingehen muß und wovon man nicht weiß, ſoll man es mehr zu der einen oder andern rechnen, nämlich die Lebensäußerungen Chriſti, welche wir unter dem Namen *Wunder* zu begreifen pflegen; gehören ſie zu dem innern oder zu dem äußern? Wenn wir ſie uns dächten unabhängig von dem, was ihn innerlich von allen andern Menſchen unterſcheidet, ſo hätten ſie für uns gar kein Intereſſe, als das ſchwer zu erklärender äußerer Thatſachen, denn ſie ſtänden mit dem, warum Chriſtus der Gegenſtand unſeres Glaubens iſt, in gar keiner Beziehung. Sollen ſie daher in unſere Darſtellung gehören, ſo müſſen ſie zuſammenhangen mit der ſpezifiſchen Dignität Chriſti; aber darum gehören ſie noch gar nicht zur innern Seite ſeines Lebens, weil ſie immer nur einzelne nach außen gehende Handlungen ſind, und durchaus von ſeinem äußerlichen Verhältniß zu den Menſchen ausgingen und abhingen. Hier ſehen wir alſo die Schwierigkeit, beides von einander zu trennen, aber wir werden ſie doch zu dem Erſten zu rechnen haben, weil ſie ganz, wie ſie zuſammenhangen, mit den äußeren Verhältniſſen Chriſti zuſammenfallen.“[a])

---

[a]) Gemeinſchaft.

25. Stunde. „Locus 1. Die Lokalität. Mangel an Zuſammenſtimmung zunächſt zwiſchen Matthäus und Johannes nicht nur wegen Jeruſalem ſondern wegen der Anſicht einer Heimath, indem Johannes immer Fortgehen aus Judäa entſchuldigt, Matthäus hingegen Niederlaſſung in Galiläa und namentlich in Kapernaum vorausſezt. Außerdem noch ein beſonderer Widerſpruch in der Art wie Jeſus zum lezten Paſcha kommt. Bei Matthäus von Galiläa aus durch Peräa über Jerichow. Bei Johannes zwiſchen den Laubhütten und der Tempelweihe keine beſtimmte Kennzeichen einer Entfernung von Jeruſalem. Nach der Tempelweihe geht er nach Peräa in die Taufgegend des Johannes, kommt zur Auferwekkung des Lazarus zurükk, von da nach Ephraim bei der Wüſte und von da zum Feſt nach Bethanien. Dieſe Widerſprüche ſind nicht zu erklären, wenn alle unſere Evangelien in gleicher Nähe von Jeſu ſtehen. Sind die andern aber entfernter ſo finden wir den Schlüſſel darin, daß Johannes auch als eine herrſchende Meinung in Jeruſalem anführt, daß Jeſus ein Galiläer ſei und daß Lukas nach den Stükken, die artiſtiſche Zuſammenſtellung verrathen, und die durch Gleichheit des Inhalts zuſammengehören, alles in einer Reiſeerzählung nach Jeruſalem darſtellt. Nach dieſer Ana-

---

[a]) weil ſie nur in den äußerlichen Verhältniſſen anſchaulich ſind. Mit der äußern Seite des Lebens als Begrenzung und Bedingung der innern müſſen wir alſo anfangen „weil ſie doch immer von beſondern Veranlaſſungen ausgehen.“

logie hat man, nicht bedenkend daß Jeſus mehrmals jährlich Antrieb haben mußte nach Jeruſalem zu gehen, alles was dort vorgegangen ſein mußte in Eine Maſſe gezogen. Dies können jedoch nur Helleniſten gethan haben.«

1. Die äußere Seite des Lebens Jeſu.

a. Lokalität.

25. Juni. Hier kommen wir aber auf ſehr große Schwierigkeiten, indem eine Uebereinſtimmung in die Nachrichten der Evangeliſten nicht hineinzubringen iſt; ich meine nicht die Differenzen, welche man innerhalb der drei Evangelien ſelbſt findet, ſondern den großen Zwieſpalt zwiſchen dieſen drei und dem Johanneiſchen Evangelium. Der erſte Hauptpunkt iſt der, daß ſämmtliche drei erſten Evangelien von keinem Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem während ſeines öffentlichen Lebens wiſſen, mit Ausnahme deſſen, der dieſem Leben ein Ende macht, der Reiſe Jeſu zu dem Paſſafeſt wo ſeine Gefangennehmung erfolgt, wogegen Johannes Jeſum bald anfangs nach Jeruſalem führt, und dann bald auch noch öfter; ja die Art, wie zu dieſem lezten Paſſafeſte Jeſus nach Jeruſalem kommt, iſt bei den andern Evangeliſten ganz anders als bei Johannes. Damit hangt nun ein andrer Umſtand noch genauer zuſammen: nämlich im Matthäus, dem Repräſentanten der drei erſten Evangelien, herrſcht durchaus der Geſichtspunkt, daß Chriſtus in Galiläa zu Hauſe ſei, und wenn er ſich aus Galiläa entfernt, ſo wird immer eine beſondere Urſache angegeben, oder die Entfernung erſcheint als etwas vorübergehendes oder zufälliges; dagegen bei Johannes erſcheint ein entgegengeſezter Geſichtspunkt, als ob Johannes mehr vorausſezte, Jeſus gehöre nach Judäa, und wenn er davon weggeht, ſo giebt er beſondere Gründe an. Bei Matthäus erſcheint Kapernaum eigentlich als der gewöhnliche Wohnſiz Chriſti: davon ſcheint aber Johannes gar nichts zu wiſſen. Dies ſind ſo bedeutende Differenzen, daß man ſie kaum zu erklären weiß, wenigſtens nicht wenn die Schriftſteller alle in gleicher Nähe von Chriſtus ſtanden, ſon-

dern ich kann ſie nur erklären aus der verſchiedenen Nähe der Apoſtel, welche mit der Beſchaffenheit der Evangelien zuſammenhangt. Wenn ich der Vorſtellung folgen müßte, daß unſer Matthäus-Evangelium von dem Apoſtel herrührt, und wenn ich annehmen ſoll daß Markus geſchrieben ſei aus dem Munde und nach der Erzählung des Petrus, ſo weiß ich mir die Sache ganz und gar nicht zu erklären, wie ſo ganz und gar verſchiedene Anſichten hierüber haben entſtehen können. Es wird ſich das beſſer überſehen laſſen, wenn wir mehr ins einzelne gehen und die Lokalverhältniſſe in den einzelnen Evangelien durchgehen.

Matthäus erzählt, nach der Verſuchungsgeſchichte habe Jeſus gehört daß Johannes ins Gefängniß gebracht ſei, und dann ſei er zurükkgegangen nach Galiläa, alſo[a]) von dem Orte aus wo ſeine Verſuchung vor ſich ging; damit fängt erſt die zuſammenhangende Erzählung an. Viele haben geſagt, darin liege hinreichend der Schlüſſel zu der ganzen ſcheinbaren Differenz zwiſchen Matthäus und Johannes; der übergehe alles was vorhergegangen ſei vor der Gefangennehmung des Johannes;[b]) allein das iſt keineswegs der Fall daß darin der Schlüſſel liege, denn es iſt unmöglich daß alles was Johannes und Matthäus verſchiedenes haben, in dieſe Zeit fallen könne. Wenn man nur bedenkt, daß wir nun hernach im Matthäus in der Bergpredigt doch die erſte öffentliche Lehre Chriſti haben, ſo iſt gar nicht möglich daß alles andere ſollte eben ſo in dieſen Zeitraum nach der Gefangennehmung des Johannes zuſammengedrängt ſein.[c]) — Jeſus habe ſich dann in Kapernaum niedergelaſſen, und es wird erzählt als ob er da die erſte Bekanntſchaft mit Andreas und Petrus gemacht habe, dagegen bei Johannes knüpft ſich das Verhältniß gleich nach der Taufe Chriſti an, und bei der gewöhnlichen Anſicht müßte man annehmen, daß Chriſtus vor der Gefangennehmung des Johannes gar keine Begleiter, Apoſtel, gehabt habe.

---

[a]) ſcheinbar von dem Orte aus wo die Verſuchung vor ſich gegangen, und das kann keine genaue Lokalität geweſen ſein.

[b]) und Nazaret im Stiche laſſend habe Chriſtus ſeinen Wohnſiz in Kapernaum genommen.

[c]) zwiſchen Gefangennehmung und Bergpredigt kann nicht alles Johanneiſche fallen.

Dann wird weiter von ihm erzählt IV, 2 ff., er ſei durch ganz Galiläa gezogen, habe in den Synagogen gelehrt, alle Krankheiten geheilt und ſein Ruf ſei durch ganz Syrien erſchollen. Hier wird allerdings eine längere Thätigkeit Chriſti ſchon vorausgeſezt welche ihm dieſen Ruf habe verſchaffen können, aber wie es zugeht, daß er dieſe nicht erzählt, das kann man nicht erklären. Nun verſirt alles in Galiläa immer unter dieſer Form des Umherziehens von einem Ort zum andern, wo aber Kapernaum als der eigentliche Mittelpunkt angeſehen wird. Dazwiſchen tritt Kap. VIII die Erzählung, wie Chriſtus nach Peräa hinüberſchifft über den See, dann ſchifft er wieder zurükk εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, d. i. Kapernaum als den eigentlichen Wohnſiz. Dann wird Kap. X ganz unerwartet vorgetragen, wie er ſeine 12 Jünger ausgeſandt und mit Macht ausgeſtattet habe, dabei kommen nun die Namen der Apoſtel vor, wo ein Faktum wie dieſe 12 zuſammengekommen wären nicht erzählt wird. Da giebt Chriſtus den Jüngern ſeine Inſtruktion, und Kap. XI zu Anfang geht er von ihnen weg um „in ihren Städten" zu lehren, u. ſ. w. Da ſoll man ſich Chriſtus ganz getrennt von ſeinen Jüngern denken, das iſt ein ganz eigenthümlicher Paſſus, den wir ſonſt nicht ſo finden; und dann kommt die Geſandtſchaft des Johannes aus dem Gefängniß vor. Bei dieſer Gelegenheit kommt vor, daß Chriſtus einen Fluch legt auf Chorazim und Bethſaida, Orte, wo er große Thaten ohne Erfolg verrichtet; vorher iſt aber von einem Aufenthalt Chriſti daſelbſt nicht die Rede, und das kann daher nur gehen auf die Reiſen Chriſti gleichſam in Pauſch und Bogen. Kap. XIII wird erzählt wie Chriſtus auch ein Mal nach Nazaret gekommen ſei, und das iſt auch ein einzelner Theil des Umherziehens in Galiläa, ſo daß dieſe Form die konſtante iſt in dieſer ganzen Region des Evangeliums. Kap. XIV bekam Chriſtus die Nachricht von der Enthauptung des Johannes, und er habe ſich nach einem einſamen Ort zurükkgezogen; darauf folgt die Speiſung der 5000 Mann, dann eine Reiſe ins Phöniziſche, was wenig über die Galiläiſche Grenze hinausging. So ſind auch alles folgende, die Reiſe nach Magdala an dem See, nach Cäſarea Philippi nur einzelne Reiſen innerhalb Galiläa. Dann folgt die Geſchichte von der Verklärung, zulezt die Reiſe nach Jeruſalem über Peräa Kap. XIX; ſo iſt von Anfang an Galiläa der eigentliche Schauplaz der Thätigkeit Chriſti, und von Jeruſalem iſt gar nicht die Rede bis er auf das Feſt geht. Wenn wir nun bedenken, wie Chriſtus die Verpflichtung hatte die Nationalfeſte zu beſuchen beſonders da er keinen feſten Wohnſiz hatte, ſo müßte man ſagen, daß alles dieſes was Matthäus erzählt, in ein einziges Jahr falle, und daß das Paſcha, welches dem ſeiner Gefangennehmung voranging, jenſeit dem des Matthäus fallen*) müßte. Aber erſtens gab es doch mehr große Feſte als das Paſchafeſt, und da hätte Chriſtus den Antrieb haben müſſen, nach Jeruſalem zu reiſen, oder hätte da müſſen verhindert worden ſein auf beſondere Weiſe; nun aber erzählt Johannes daß er zur σκηνοπηγία nach Jeruſalem gereiſt ſei, und von da nicht mehr nach Galiläa zurükgekehrt.

Lokalitäten, wie ſie ſich im Johannes darſtellen: Dieſer weiß nichts von der Verſuchungsgeſchichte. Von der Taufe aus läßt Johannes Chriſtum da wo er mit Johannes zuſammen war, über Kana und Kapernaum gehen, aber mit ſeiner Mutter und ſeinen Brüdern, und er blieb nur einige Tage da; das ſcheint eine Art von Familienbeſuch geweſen zu ſein, aber nicht Niederlaſſung, κατῴκησε, wie bei Matthäus. Nun: das Paſcha ſei nahe geweſen, und da ſeien ſie nach Jeruſalem gegangen; da kommt die Erzählung mit dem Nikodemus, und dann: er wäre innerhalb Judäa aufs Land gegangen III, 22: Jeſus hätte taufen laſſen, und damals hätte Johannes auch noch taufen laſſen. Chriſtus hätte erfahren daß die Phariſäer Nachricht davon bekommen hätten daß er mehr Jünger habe als Johannes, und da habe er Judäa verlaſſen aus jenen beſtimmten Gründen, ſonſt würde er es nicht gethan haben. Da nimmt er den Weg durch Samarien, und da kommt die ſamaritaniſche Erzählung vor. Kap. V zum Anfang heißt es: nach dieſem war ein Feſt der Juden, und da ging Jeſus nach Jeruſalem; das zweite Mal daß er Jeſum nach der Taufe nach Jeruſalem führt. Ob um dieſe Zeit Johannes der Täufer ſchon gefangen geſezt war oder nicht, können wir aus dem johanneiſchen Evangelium nicht unmittelbar ſehen, aber im Verlauf des V. Kapitels wird Johannes als abgetreten angeſehn (V. 33: Ihr ſchikktet zu Johannes ꝛc.) und da iſt eine

---

*) und das verlezte Paſcha ſchon vor des Matthäus Erzählung geweſen ſein.

Anweſenheit in Jeruſalem welche Matthäus auch hätte erzählen müſſen, da er mit der Gefangennehmung des Johannes anfing. Nun von Kap. VI an: nachher ging Jeſus jenſeit des galiläiſchen Meeres, und das Paſcha wäre nicht weit geweſen; daraus ſieht man daß jenes erſte Feſt ein andres geweſen ſei. — Nun kommt die Speiſungsgeſchichte vor, Chriſtus geht nach Kapernaum, und nach der Zeit (Kap. VII, 1) ſei er in Galiläa umher gewandert, er hätte*) ſich nicht in Judäa aufgehalten, weil die Judäer geſucht hatten ihn zu tödten. Das Oſterfeſt nach der Speiſungsgeſchichte hat er alſo vorüber gehen laſſen, aber nun hernach geht er zur Skenopegie nach Jeruſalem, wovon Matthäus nichts weiß. Alſo von der Speiſung an geben Johannes und Matthäus verſchiedene Lokalverhältniſſe. Daß Matthäus zwei Speiſungen hat macht hier nichts, da man die des Johannes als die erſte oder zweite von Matthäus halten kann. Nun geht Jeſus alſo zum Laubhüttenfeſt nach Jeruſalem, und es kommen allerdings bei Johannes Stellen vor, wo man ſieht daß Chriſtus als ein Galiläer angeſehen worden iſt, aber von andern. Wenn Johannes die Anſicht gehabt hätte, ſo ſieht man nicht, wie er jedesmal einen beſonderen Grund angab wenn Chriſtus nach Galiläa ging. Gegen Ende Kap. VII finden wir Reden am lezten Tage der Laubhütten, und Kap. VIII kommen wieder Reden Chriſti vor mit einem πάλιν angeführt, da ſieht man daß ſich Chriſtus länger aufgehalten hat über das Feſt hinaus. Da kommt die wahrſcheinlich eingeſchobene Geſchichte von der Ehebrecherin vor. Erſt zum Anfang Kap. IX wird erzählt, als ob Jeſus ſich wegbegeben habe, aber doch kommt es nicht recht in Klarheit, ob es ein wirkliches Fortreiſen Chriſti war; in Kap. X, 22 aber wird geſagt, es ſei die Tempelweihe in Jeruſalem gefeiert worden und Jeſus ſei in den Tempel gewandert. Da iſt er alſo die ganze Zeit zwiſchen der Skenopegie und der Tempelweihe entweder in Jeruſalem geblieben, oder er iſt zur Tempelweihe wiedergekommen; da von einer Entfernung keine Nachricht, ſo iſt immer das wahrſcheinliche, daß er ſich in der Umgegend von Jeruſalem in dieſer Zeit aufgehalten habe. Gegen Ende Kap. X wird dann erzählt, daß er in Folge einer Anfeindung nach Peräa gegangen ſei, von wo er wieder in die Nähe von Jeruſalem kommt (Auferwekkung des Lazarus), dann kommt er nach einem gar noch nicht erwähnten Orte Ephraim, und dann geht er nach Bethanien.

---

*) nicht öffentlich nach Jeruſalem aufs Laubhüttenfeſt reiſen wollen, wäre aber (V. 14) im Tempel aufgetreten ꝛc.

Zwiſchen Johannes und Matthäus iſt hier von der Speiſungsgeſchichte an durchaus gar keine Uebereinſtimmung. Merkwürdig iſt, daß die beiden andern Evangelien dieſes, daß Chriſtus nicht vor dem lezten Oſterfeſt nach Jeruſalem gekommen ſei, gemein haben. **Markus** iſt hier immer der, den man in den Hintergrund ſchieben kann, da er ohne Vergleichung mit Matthäus oder Lukas nicht zu verſtehen iſt. Bei **Lukas** findet ſich eine ganz eigenthümliche Erſcheinung: es iſt die bei der Erzählung der Geburt Chriſti vorkommende abſichtlich artiſtiſche Zuſammenſtellung der Elemente, und das ſezt ſich in auffallender Weiſe bei den folgenden Erzählungen fort, die gruppenweiſe zuſammengeſtellt und aggregirt ſind (ſ. m. Schrift über den Lukas). Aber Kap. IX ſagt Chriſtus, daß ſie nun wollten nach Jeruſalem gehn, und da erſcheint alles folgende als auf dieſer Reiſe nach Jeruſalem geſchehen (eine ungeheure Maſſe von Erzählungen), das ſtimmt weder mit dem Johannes noch mit dem Matthäus überein. Aber das läßt ſich wohl erklären, wenn[*] man ſich das denkt als eine ſchon irgendwie feſtſtehende Meinung, daß Chriſtus ſich habe während ſeines öffentlichen Lebens in Galiläa aufgehalten, und daß er gleichſam nur zum Behuf ſeines Leidens ſich nach Jeruſalem begeben habe, wie das als herrſchende Meinung ſich bei Lukas ausſpricht; ſo erſcheint das als eine ſolche Art und Weiſe, die einzelnen Begebenheiten, von denen keine beſtimmte Notiz war, zu verknüpfen unter der Form daß das auf der Reiſe nach Jeruſalem geſchehen ſei. Da iſt nur die Frage, wie kann dieſe Meinung ſchon in jener Zeit entſtanden ſein, obgleich die Apoſtel, die unmittelbaren Begleiter Chriſti, das wiſſen mußten, daß ſich Jeſus meiſtentheils in Judäa aufgehalten habe? Im

---

[*] wenn man ſich denkt, daß Lukas keinen apoſtoliſchen Namen trägt wie Matthäus, und aus Markus es mittelbar berichtet, alſo man dieſe Evangelien als aus zweiter oder dritter Hand gewordenes anſehen kann, und daß eine ſtehende Anſicht geworden, Chriſtus habe in Galiläa gelebt bis auf das lezte Paſcha ꝛc.

Johannes liegt der Schlüſſel, daß es nämlich herrſchende Meinung war, Jeſus ſei ein Galiläer geweſen, wenn nun der Erzähler nicht wußte daß Chriſtus ſtarken Antrieb hatte in Jeruſalem zu ſein, konnte er leicht alles außer Galiläa geſchehene auf dieſe einzige Reiſe zuſammen drängen, die ihm bekannt war; ein Apoſtel aber konnte das nicht.

26. Stunde. »Wir können alſo nur den Johannes zu Grunde legen, da auch des Matthäus Evangelium ſich immer beſtimmter als — wie wir es haben — keinem Apoſtel angehörig ....a)). Johannes ſelbſt hat Galiläa nicht als Hauptſiz Chriſti angeſehen, aber er trägt es in dem Munde Anderer als die in Jeruſalem herrſchende Meinung vor. Dieſe Meinung nun kann entſtanden ſein am wahrſcheinlichſten aus dem galiläiſchen Idiom oder Ausſprache welche Chriſtus [durch] ſeine Erziehung in Nazaret und ein großer Theil ſeiner beſtändigen Begleiter von Geburts wegen ſprach. Chriſtus konnte ſeinen Beruf, ſeine Verkündigung möglichſt in Paläſtina zu verbreiten, auf zweierlei Weiſe erfüllen: theils durch einen konſtanten Aufenthalt in Jeruſalem, theils durch ein wiederholtes Umherreiſen in den verſchiedenen Landestheilen. Auf lezterem Wege allein wäre es wenigſtens nicht an die in der Zerſtreuung gekommen, und außerdem zog ihn die geſezliche Sitte nach Jeruſalem. Er verband alſo beides, legte ſelbſt den Grund zur Verbreitung in Samaria und auch durch ſeine Feſtbeſuche dazu, daß die Notiz von ihm ſich ſchon bei den Helleniſten vorfand.«

---

a) erweiſt, oder zu erkennen giebt?

»In Jeruſalem wiſſen wir wenig (nur der Paſſawirth) von perſönlichen Bekanntſchaften, aber in der Nähe, ſo daß er täglich nach Jeruſalem kommen konnte, die mehrfach verzweigte Familie in Bethanien. Von Samarien nur den Einen Aufenthalt, den Johannes erzählt, von Peräa nichts beſtimmtes. Ueberall muß man an die Achtung, in welcher der Lehrſtand war, und an die ehrende Hospitalität gegen denſelben denken; gaſtliche Verhältniſſe knüpften ſich überhaupt ſehr leicht an. In Galiläa ragte Kapernaum hervor theils durch Familienverbindung die wir annehmen müſſen weil Mutter und Schweſter mit ihm hingingen, und als Wohnort des Petrus wenngleich er aus Bethſaida her war. Ueberwiegend wahrſcheinlich, daß Jeſus dann bei Petrus wohnte (aus der Geſchichte mit der Schwiegermutter und dem Stater). Für das gewiß nicht ſeltene Umherreiſen kann man Luk. VIII, 1—3 als allgemeines Schema anſehen wenn auch die Geſellſchaft nicht immer ſo zahlreich war, ja auch die zwölf nicht jedesmal beiſammen waren, da mancher konnte durch ſeine Gewerbsgeſchäfte abgehalten werden.«

26. Juni. Wenn man alſo nicht zu Künſteleien ſeine Zuflucht nehmen will, ſo iſt aus dieſem Widerſpruch nur herauszukommen, wenn man ein verſchiedenes Verhältniß unſerer Evangelien zu den Thatſachen ſelbſt annimmt. Da iſt der ausgezeichnete Charakter des Johannes-Evangeliums nicht zu verkennen, welches ſich überall als ein von einem unmittelbaren Augenzeugen herrührendes darſtellt, wogegen das Zuſammengetragenſein der andern aus einzelnen Elementen eben ſo wenig Zweifel leidet, und alle ohne Ausnahme ſind als aus der zweiten Hand zu uns gekommen anzuſehn. Wenn das eine doch den Namen eines Apoſtels trägt, ſo iſt neulich von mehreren in Zweifel geſtellt, ob das Evangelium in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt wirklich von einem Apoſtel herrührt, und ich glaube, die Sache wird ſich immer

mehr für die Negative in dieſer Beziehung entwikkeln. Es iſt daher das Evangelium Johannis zu Grunde zu legen, und wenn wir das Lokalverhältniß von dieſem aus betrachten, ſtellt ſich die Sache ſo: bei Johannes iſt das nicht die herrſchende Vorſtellung geweſen, daß Jeſus während ſeines öffentlichen Lebens Galiläa zur Heimath gewählt hat, wie es bei Matthäus ausdrükklich von Kapernaum ſteht. Johannes ſieht eigentlich Judäa für den Ort des öffentlichen Lebens Chriſti an, und alles andere nur vorübergehend aus beſtimmten Motiven veranlaßt. Nun kann man allerdings fragen, Wie iſt denn die andere Anſicht entſtanden? Da finden wir ſie nun im Johannes ſelbſt ausgeſprochen, aber nur von andern, daß in Jeruſalem Jeſus als ein Galiläer angeſehen wurde. Worin hat das ſeinen Grund? Da können wir nur das anführen: 1) daß Jeſus früher in Galiläa erzogen war. Wenn nun eine gewiſſe Verſchiedenheit des Idioms ſtattfand, wie ja Petrus an ſeiner Sprache als Galiläer erkannt wurde, ſo kann es ſein, daß das auch durch die Sprache Chriſti im gewöhnlichen Leben beſtätigt wurde. 2) Daß ſeine ihn beſtändig begleitenden Schüler der Mehrzahl nach Galiläer waren; das wiſſen wir beſtimmt von den beiden Bruderpaaren, von dem Nathanael, von dem Matthäus und aus dem Beinamen auch wol noch von dem einen oder andern der übrigen. Da waren Gründe genug, daß dieſe Anſicht ſich bildete unter denen, welche nicht zur nächſten Umgebung Chriſti gehörten, und daß ſie in Judäa die allgemeine war, und auf dieſe Weiſe in unſere Evangelien gekommen iſt.

Wenn wir nun die geſammten lokalen Verhältniſſe betrachten, und fragen, wie ſich das öffentliche Leben Jeſu zu der Geſammtheit des jüdiſchen Landes verhielt, weil er ſelbſt dieſes als die eigentliche Grenze ſeines perſönlichen Berufs aufſtellt, kommt die Sache ſo zu ſtehen: damals war die herrſchende Eintheilung diejenige, nach welcher Judäa eine römiſche Provinz war, und die andern Theile des Landes bald unter mehreren Gliedern der herodianiſchen Familie ſtanden, bald vereint waren, aber die überwiegend im gewöhnlichen Leben geltende Bezeichnung war Judäa, Galiläa, Samaria und Peräa. Wenn wir nun ſagen müſſen, Chriſtus ſah ſich an als berufen um das Reich Gottes zu verkündigen, und durch die Verkündigung zu begründen unter ſeinem Volk, ſo liegt darin die Richtung, ſich ſo vielſeitig wie möglich mit dieſem in Berührung zu ſezen. Das konnte nur auf zweierlei Weiſe geſchehen, entweder durch einen konſtanten Aufenthalt in Jeruſalem, denn das war der Zentralpunkt, und da ſtrömte zu feſtlichen Zeiten aus allen Theilen des Landes eine große Maſſe zuſammen, theils waren wol immer der Geſchäfte wegen viele aus allen Gegenden des Landes in Jeruſalem. Zugleich war dieſes die Art und Weiſe, wie die Notiz von Chriſto auch unter diejenigen Mitglieder des jüdiſchen Volks kommen konnte, welche in der Zerſtreuung lebten, d. h. außerhalb des jüdiſchen Landes. Die andere Methode wäre geweſen ein beſtändiges Umherreiſen um alle Theile des Landes zu berühren; nun finden wir daß Chriſtus beides mit einander verbunden hat, und bei Johannes ſehen wir, wie er auch jedesmal zu einer Veränderung iſt beſtimmt worden, zur Reiſe nach *Jeruſalem* durch die Feſte: dann verweilte er in der Nähe im jüdiſchen Lande, oder in Peräa, oder er ging auf eine Zeit lang nach Galiläa, und das findet ſich bei Johannes immer irgendwie motivirt. Daß Chriſtus nicht konnte durch einen konſtanten Aufenthalt in Jeruſalem ſeinen Zwekk erreichen, läßt ſich allerdings nicht nachweiſen; daß er ihn auf die andere einſeitige Weiſe durch bloßes Umherreiſen, Jeruſalem ausgeſchloſſen, nicht würde erreicht haben, muß jedem klar ſein, denn wenigſtens das eine, daß die Notiz von Chriſto auch zu den Theilen des jüdiſchen Volks außerhalb Paläſtina kam, wäre nicht erreicht worden, wenn er nicht nach Jeruſalem gekommen wäre, denn dieſes bekümmerte ſich um die übrigen paläſtinenſiſchen Dinge nicht. Aber wie es in Jeruſalem Synagogen von helleniſtiſchen Juden gab, ſo kamen die ausländiſchen Juden auch der Feſte wegen nach Jeruſalem. Aber Jeſus konnte auch ohnedies Jeruſalem nicht vermeiden weil er unter dem Geſez ſtand, und die Feſte ſo viel als möglich in Jeruſalem zubringen mußte. Jeſus hatte in Galiläa nun einmal beſtimmte Familienverhältniſſe, und Verhältniſſe früherer Bekanntſchaft, Samarien lag ſeiner eigentlichen Abzwekkung nach am entfernteſten weil die Samariter nicht, ſtreng genommen, auf gleiche Weiſe Glieder des jüdiſchen Volks waren. Es war ein Miſchvolk aus Juden und andern, in Beziehung auf Kultus ganz geſondert. Nun aber gab es zwei Straßen von Jeruſalem nach Galiläa, die eine ging auf dem weſtlichen Jordanufer durch Samarien hindurch, die andre auf dem öſtlichen Ufer durch Peräa; die erſtere war für einen großen Theil die nächſte, aber doch wurde die andere vorgezogen, weil man jene vermeiden wollte da die Samariter doch als unrein angeſehen wurden. Wir finden in der Apoſtel-Geſchichte ſehr zeitig die Nachricht einer ſehr großen Verbreitung des Evangeliums in Samarien, dieſe wird beigelegt der Verkündigung des Philippus; nun finden wir daß Chriſtus auch durch Samarien hindurchgezogen iſt, wir ſehen alſo, Chriſtus hat dem Vorurtheil, den Weg durch Samarien zu vermeiden, nicht gehuldigt, und durch ſeine Anweſenheit ſelbſt den erſten Grund gelegt zur Verbreitung des Chriſtenthums in Samarien. In Peräa ſtellen ihn uns die Evangeliſten dar auf eine ganz vorübergehende Weiſe von Galiläa aus an das andere Ufer des galiläiſchen Sees hinüberfahrend, theils auch auf den Reiſen von Galiläa und Jeruſalem, und Johannes läßt ihn auch von Jeruſalem aus einen abſichtlichen Weg[a]) nach Samarien machen; alſo hat er keinen Theil des jüdiſchen Landes vernachläſſigt, und von ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit ausgeſchloſſen. In Galiläa hatte er allerdings beſondre Anknüpfungspunkte; ſein früheres Erzogenſein in Nazaret kommt dabei ziemlich in den Hintergrund zu ſtehen. Matthäus (IV, 13) fängt gleich ſeine Relation damit an daß Chriſtus, *καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ*, ſich in Kapernaum niedergelaſſen habe, und redet nur von einer einmaligen Anweſenheit in Nazaret; daß er aber auch ſeine Familien-Verbindungen in Kapernaum gehabt habe, ſieht man aus Johannes, von der Hochzeit zu Kana aus. Nun hatten Petrus und Andreas ihren Wohnſiz in Kapernaum, und mit ihnen fand er in einer Geſchäftsverbindung die beiden Zebedäiden Jakobus und Johannes. Nach dem Ausſpruch des Johannes Kap. I finden wir, daß Bethſaida als die Stadt des Andreas und des Petrus angegeben wird, wo aus dem Voranſtehen des Andreas vielleicht geſchloſſen werden kann daß er der ältere von beiden Brüdern war, vielleicht kommts auch daher weil er mit Johannes zuſammen Schüler des Täufers geweſen; alſo Bethſaida wurde als ihre eigentliche Vaterſtadt angegeben, und eben ſo war es die des Philippus laut deſſelben Verſes. Aber Matthäus erzählt ausdrücklich, daß Petrus ein Hausweſen in Kapernaum gehabt habe, und damit ſtimmen die andern ebenfalls überein. Auf dieſe Art hatte alſo Chriſtus ein doppeltes Intereſſe an Kapernaum, und es iſt wahrſcheinlich, daß, wenn er ſich in Kapernaum aufhielt er alsdann ein Hausgenoſſe des Petrus war, und ſo ſieht man wie dieſes leicht die Veranlaſſung geben konnte zu der Notiz, daß er ſich in Kapernaum niedergelaſſen habe, und daß Kapernaum ſeine ἰδία πόλις genannt wird, d. h. ſein gewöhnlicher Wohnſiz. In Jeruſalem wird uns wenig beſtimmte Notiz gegeben von beſondern Verhältniſſen Chriſti, ausgenommen die welche in der Erzählung von der Zurüſtung zu dem lezten Paſcha vorkommt, wo er ſeine Jünger an einen weiſt, dem er ſagen läßt, daß er bei ihm das Paſcha feiern wolle, das muß auf einer beſtimmten Bekanntſchaft beruhen. Beſonders aber tritt hervor bei Johannes das Verhältniß Chriſti zu der Familie in Bethanien, wo uns Lazarus und ſeine beiden Schweſtern genannt werden; ja man ſieht nicht allein bei dem lezten Paſcha, ſondern Johannes erzählt es auch früher, daß Chriſtus gegen Abend die Stadt verlaſſen hat und den Weg von Jeruſalem nach Bethanien ging unter den Oelberg weg an deſſen Fuß, wo Bethanien lag. In den andern Landestheilen kommen beſtimmte Verhältniſſe dieſer Art nicht vor, und was für Art von Exiſtenz Chriſtus gehabt hat in Peräa, davon wiſſen wir nichts weiter. Von Samarien wird nur der eine Aufenthalt genannt, wo er gleich in die Gaſtfreundſchaft der Stadt ſelbſt, wo die Sache vorfiel, aufgenommen wurde. Auf dieſe Weiſe erhalten wir ein Bild, aber ein unzureichendes von der äußern Exiſtenz Chriſti, ſie ſchließt ſich an das Hausweſen ſeiner Jünger in den galiläiſchen Städten an, und eben ſo in der Nähe von Jeruſalem an das Hausweſen ſolcher, welche entweder den Meſſias in ihm erkannten, oder ihn wenigſtens als einen Propheten verehrten; die andern Lokalverhältniſſe ſind uns dunkel. Nun aber wiſſen wir im allgemeinen, daß der Stand der Schriftgelehrten und derer die zur öffentlichen Lehre befugt waren, ein ausgezeichneter Stand war und daß jeder ſich beeiferte dem der dazu gehörte zuvorzukommen; und deshalb, weil er eine beſondre Exiſtenzbaſis nicht hatte, ſo war oft die Exiſtenz der Perſon dieſes Standes an die Achtung deſſelben gewieſen, und an die Hospitalität. Wenn wir nun finden Chriſtum umherreiſend, und wir fragen, auf welche Weiſe iſt dieſes geſchehen und worauf hat nun die Subſiſtenz auf dieſen Reiſen beruht, ſo finden wir eine einzige Notiz dieſer Art, von der ſich fragt, in wiefern können wir ſie als eine allgemeine anſehen: Luk. VIII wird erzählt vom Anfange herein, daß Chriſtus umhergereiſt ſei durch die Städte und die Flekken das Reich Gottes verkündend, und die Zwölf wären mit ihm geweſen und einige Weiber u. ſ. w. Da werden genannt: Maria Magdalena und noch zwei andre, und außerdem noch mehrere andre welche ihm Dienſte leiſteten von ihrem Vermögen, da bekommen wir die Vorſtellung von einer nicht unbedeutenden Reiſegeſellſchaft. Die Jünger hatten ihren Beruf und Erwerb, und da waren noch andre welche ihre Dankbarkeit gegen Chriſtum bewieſen, und darauf beruhte ſeine Subſiſtenz. Da können wir dies einzelne Beiſpiel als ein allgemeines anſehen, da es in der Natur der Sache liegt.

---

[a]) Ausfahrt

27. Stunde. »Hiernach erledigt ſich zugleich die Frage über die Art der äußern Subſiſtenz Chriſti in dieſem Zeitraum. Die gewöhnliche Vorſtellung einer eigentlichen Armuth, die weſentlich zu ſeiner Erniedrigung gehört hätte, hat nichts für ſich. Das nicht wiſſen wo er ſein Haupt hinlege, geht mehr auf das Unſtäte ſeines Aufenthalts als auf den Mangel eines Obdachs, dem er gewiß nie ausgeſezt war. Daß Judas trug, was in den Beutel geworfen wurde (Joh. XII, 5. 6), hätte mit dem vorigen keinen Zuſammenhang, wenn nicht auch was den Armen beſtimmt war durch Judas Hände ging. Alſo vertraute man der Geſellſchaft, die ſo oft in den Fall kam Gebrauch davon zu machen, mildthätige Gaben an. Aber

freilich waren auch Gaben der Liebe an Lehrer und beſonders Gaſtfreundſchaft gegen reiſende Lehrer ganz im Geiſte der Zeit und des Volks. Mit ſeiner Familie ſtand Chriſtus in keiner nähern Verbindung, und zog wol auch von ihr nicht ſeine Subſiſtenz. Die Brüder wollen ihn einmal lieber in Judäa als in Galiläa (Joh. VII, 1), ein andermal wünſchen ſie ihn (Matth. XII, 50. Mark. III, 31. Luk. VIII, 19) in der Stille bei ſich feſt zu halten. Damals war auch die Mutter mit ihnen, was freilich nicht grade eine gleich ungläubige Ueberzeugung bekundet ſondern nur äußeres Zuſammenſtehen mit den Brüdern. Auch auf ſeinen Reiſen findet ſie ſich nicht, auch nicht auf der lezten, ſondern war auf andre Weiſe zum Feſte gekommen. Alſo gewiß des Petrus Haus, in Kapernaum wenn auch nicht eigentlicher Wohnſiz. Ob dies vielleicht Grund ſeiner Stellung zu den andern Apoſteln war, die ſich aus ſeinem perſönlichen Charakter zumal nach der Verleugnung und bei dem wenngleich nur rein perſönlichen Vorzugsverhältniß des Johannes nicht hinreichend erklärt. Dann der Erwerbsertrag der Apoſtel — die andern mögen geweſen ſein was ſie wollen — ſoviel davon in die gemeinſame Kaſſe fiel, endlich die Gaſtfreundſchaft und die Liebesgaben. — Hieran knüpft ſich nun auch die Frage nach den Beſchäftigungen und der Zeitausfüllung Chriſti. Das öffentliche Lehren in einer beſtimmten Form war an die Synagogentage gebunden; außerdem konnten ſich große Maſſen nur zuſammenfinden auf den Feſtreiſen oder an den Marktpläzen, leztres aber wenig bequem zum Lehren und doch großentheils mit jenen verbunden. Daß viele ſich

> ſollten mit Kranken um ihn verſammelt haben, da dieſe doch immer ſehr unbeweglich ſind, iſt wenig anſchaulich. Das Matthäus-Evangelium erregt dieſen Schein ſehr oft, allein dies hangt von ſeiner noch nicht ganz ins klare gebrachten Konſtruktion ab.«

27. Juni. Die allgemeine Darſtellung der Lokalitätsverhältniſſe während des öffentlichen Lebens Chriſti bringt uns nun dahin, daß wir ihm nicht können einen beſtimmten Wohnſiz aufweiſen zu dem er immer zurükkgekehrt wäre. Im Matthäus-Evangelium iſt allerdings dieſe Vorſtellung die herrſchende, bei Johannes kommt man aber zu dieſer Vorſtellung gar nicht, und das iſt um ſo bedeutender da Johannes ſelbſt perſönlich dem, was ein Anknüpfungspunkt für Chriſtum in Kapernaum war, ſehr nahe ſtand, denn abgerechnet die Familienverhältniſſe Chriſti in Kapernaum war es das Haus des Petrus, das ihn an Kapernaum heften konnte. Nun war Johannes mit ſeinem Bruder in genauer Geſchäftsverbindung mit Petrus, ſie werden dargeſtellt als das Gewerbe des Fiſchens mit ihm betreibend, Handel mit getrokkneten Fiſchen am Ausfluß des galiläiſchen Sees, und dies Gewerbe konnte eine Art von Wohlſtand hervorbringen. Hier finden wir die beiden Brüderpaare in dem Evangelium mit einander verbunden, ſie fiſchen in Gemeinſchaft; es hätte alſo dem Johannes daran liegen können, auf die Verbindung Chriſti in Kapernaum einen gewiſſen Accent zu legen, aber das finden wir in Johannes gar nicht, alſo kann es nicht in der Sache ſelbſt gelegen haben, ſondern es iſt eine Anſicht der Sache, welche ſich in der Ferne und ſpäterhin gebildet hat. Dieſes hangt mit einem andern Punkt zuſammen, der von einer ſehr großen Bedeutung iſt. Nemlich durch alle Erzählungen der Evangelien und noch mehr der Apoſtelgeſchichte zieht ſich dies hindurch, daß Petrus eine einzige Stellung unter den Jüngern gehabt hat, auch ſchon während ihres Zuſammenſeins mit Chriſto erſcheint er in einzelnen Fällen als das Organ der andern, gleichſam als der Vormann unter den Apoſteln, und in der Apoſtelgeſchichte iſt er der öffentlich hervortretende, welcher das Wort führt für Alle; woraus iſt dieſes entſtanden? iſt es lediglich Folge ſeines perſönlichen Charakters? dieſen hebt freilich Chriſtus an der bekannten

Stelle auf eine beſondre Weiſe hervor, aber die Geſchichte von der ſogenannten Verleugnung Petri (ich ſchlage ſie nicht ſo hoch an als häufig geſchieht) konnte immer dieſen Eindruck einer überwiegenden Stärke und Kräftigkeit des Charakters mindern, aber wir finden nachher die Stellung ganz als dieſelbe wie vorher, und das konnte ſich ſchwerlich darauf gründen, wie Chriſtus nach der Auferſtehung ihn wieder aufgenommen hat. Das erklärt ſich aus dem Matthäus-Evangelium. Petrus hatte in Kapernaum ein Haus, und wenn Jeſus in Kapernaum war, wohnte er bei ihm, das war ein beſondres Verhältniß zu Chriſto durch welches Petrus ein beſondres Uebergewicht über die andern hatte, und auf dieſe Weiſe konnte ſich jenes gebildet haben. Aber wenn man den Geſichtspunkt des Matthäus nicht anerkennen kann, und wenn Kapernaum nicht als die eigentliche Heimath Chriſti angeſehen werden kann, ſo verliert das wieder dieſe Wichtigkeit, aber allerdings iſt dies Verhältniß auf die Weiſe am leichteſten zu erklären. Es iſt offenbar, daß in der Relation des Johannes dieſes Verhältniß des Petrus zu den andern Apoſteln nicht ſo ſtark hervortritt als es in den drei Evangelien geſchieht. Aber wir haben für die Apoſtelgeſchichte keineswegs ein ſolches Korrelat wie das Evangelium Johannes zu den drei andern iſt, und in der Apoſtelgeſchichte tritt das Verhältniß des Petrus als Wortführer und Vormann der Apoſtel auf ſo beſtimmte Weiſe hervor, wogegen im Evangelium Johannis ein beſonderes Verhältniß des Apoſtel Johannes zu Chriſto hervortritt, was aber den Charakter des rein perſönlichen hat, und für den Beruf des Apoſtels von gar keinem Einfluß geweſen iſt.

Eine andere Frage iſt die über die Art und Weiſe der äußeren Subſiſtenz Chriſti. Wenn jemand einen beſtimmten Wohnſiz hat, ſo drängt ſich dieſe Frage gar nicht ſo auf, denn an dieſe knüpft ſich auch die Vorausſezung von beſtändiger Hülfsquelle für die äußere Subſiſtenz; wenn wir aber dieſen für Chriſtus aufheben müſſen, ſo fragt ſich, wie hat Chriſtus eigentlich ſubſiſtirt? Es iſt ſehr zweifelhaft, daß Chriſtus die ganze Zeit bis zu ſeinem dreißigſten Jahre in ſeiner Familie in Nazaret geweſen wäre; das wird ganz unwahrſcheinlich, wenn man auf eine unbefangene Weiſe die Relation von ſeinem Auftreten in Nazaret betrachtet: da erſcheint allerdings, daß ſeine Familie in Nazaret in friſchem Andenken, daß Schweſtern von ihm da wohnten, aber wenn er bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten in Nazaret geweſen wäre ſo müßte ſich das Ganze anders ſtellen, alſo ein genaues Verhältniß Chriſti zu den andern Familiengliedern als Baſis ſeiner äußern Exiſtenz betrachtet ſcheint ſchon bei weitem früher aufgehört zu haben, aber wir können auch nicht einmal verſuchen, Hypotheſen aufzuſtellen von ſeiner Subſiſtenz vor dem öffentlichen Auftreten, da es dort ganz an Material fehlt. Die Mutter Chriſti verſchwindet in den Erzählungen unſerer Evangelien faſt ganz, und erſt am Ende kommt ſie wieder zum Vorſchein. Johannes erzählt, Chriſtus ſei mit ſeiner Mutter und ſeinen Brüdern auf die Hochzeit zu Kana geladen, und von da ſei er mit ihnen nach Kapernaum gegangen; aber auch da erſcheint er von der Mutter und den Brüdern abgeſondert. Von den Brüdern Chriſti, was der eigentlichen Bedeutung nach ein ſtreitiger Ausdruck iſt (es iſt nicht ermittelt, in welchem Sinn ſie ſeine Brüder genannt werden: ob ſie jüngere Brüder, oder ältere Brüder aus einer frühern Ehe des Joſef ſind, oder ob ſie ſogar nur als ſeine nächſten Vettern ſeine Brüder genannt werden, iſt durchaus ſtreitig) — aber ſie erſcheinen in dem Evangelium Johannes auf eine beſtimmte Weiſe als an der Art, wie ſich Chriſtus darſtellt, und an der Vorſtellung von ſeinem Beruf gar nicht theilnehmend, als ungläubig in Betreff ſeiner meſſianiſchen Dignität. Es wird erzählt, daß ſie ihn aufgefordert hätten, als er ſich ein Mal länger in Galiläa aufgehalten hatte, er möge doch auf das Feſt gehen, und das ſtellt ſich ſo dar, als ob ſie ihn lieber in Judäa gehabt hätten als in Galiläa Johannes VII; alſo mit den Brüdern iſt an ein näheres Verhältniß gar nicht zu denken. Bei den andern Evangelien iſt eine Erzählung, welche einen ſehr auf die Vermuthung bringt, daß damals eine Zeit lang die Mutter Chriſti es mit ſeinen Brüdern gehalten hätte; das ſchließt nicht in ſich, daß ſie dieſelbige Ueberzeugung gehabt hätte, ungläubig an ihn geweſen wäre, ſondern daß ſie an dem was ſie thaten äußerlich Theil genommen hat. Während dort geſagt wird, daß die Brüder ihn wegwünſchten aus Galiläa, um nicht mit ihm verwechſelt zu werden, ſo heißt es hier (Mark. III, 21, 31): ſie hätten ihn zu ſich nehmen wollen und aus dem öffentlichen Leben wegnehmen, als ſei er ſeiner nicht mehr recht mächtig, als ſei er in einem extravaganten Zuſtande; dieſes Gerücht hatten ſie erfahren und ſie hielten es für beſſer, ihn im häuslichen Leben feſtzuhalten. Aus allem ſieht man, daß ein näheres Verhältniß zu den übrigen Familiengliedern gar nicht Statt gefunden hat. Eben ſo haben wir auch keine Urſache zu glauben, daß während des Aufenthalts Chriſti in Galiläa, mochte er in Kapernaum ſein oder umherreiſen, die Mutter in einem nähern perſönlichen Verhältniß zu ihm geſtanden hätte. Lukas in der nähern Beſchreibung der Reiſegeſellſchaft führt die Mutter Chriſti gar nicht mit an, und auch als Chriſtus zulezt nach Jeruſalem geht zum Paſcha erſcheint ſie nicht in ſeiner Geſellſchaft, obgleich ſie nachher in Jeruſalem iſt. Die andern Evangeliſten hätten Veranlaſſung gehabt der Mutter Chriſti in ſeiner Geſellſchaft zu erwähnen, da ſie ihn unmittelbar aus Galiläa nach Jeruſalem gehen laſſen. Bei Johannes verſchwindet das, denn da hatte er ſich zuerſt in Jeruſalem und deſſen Nähe aufgehalten, dann iſt er nach Peräa gegangen, dann zu Lazarus, und nachher nach Ephraim in die Wüſte, und von da iſt er zum Feſt gegangen; da konnte ſeine Mutter nicht bei ihm ſein. Erſt ſpäterhin erſcheint ſeine Mutter nach dem Tode Chriſti in genauem Verhältniß zu Johannes und den Apoſteln, und nicht allein ſie ſondern auch ſeine Brüder, die alſo ihre Geſinnung müſſen geändert haben; aber in dieſem Zeitraum ſeines öffentlichen Lebens ſcheint das nicht der Fall geweſen zu ſein.

Wie ſollen wir uns nun die Subſiſtenzweiſe Chriſti denken? Da iſt eine gewöhnliche Vorſtellung, daß Chriſtus ſich in einem beſondern Zuſtand der Armuth befunden habe, aber das hat eigentlich nichts für ſich. Wenn Chriſtus ſpricht: des Menſchen Sohn hat nicht wo er ſein Haupt hinlege, ſo braucht man das nicht ſo zu erklären, ſondern das iſt der Ausdrukk von dem Mangel einer beſtimmten Heimath, ſo daß er nur immer durch Umſtände da und dort hingeführt wurde, nicht als Ausdrukk einer eigentlichen Armuth. Wenn Chriſtus doch als öffentlicher Lehrer anerkannt geweſen iſt, ſo läßt ſich das gar nicht denken; dieſe waren ſo wie ſo ein Gegenſtand der Achtung, waren ſo auch ein Gegenſtand der Gaſtfreundſchaft, dieſe iſt überhaupt in jener Gegend und in jener Zeit in einem weit höhern Grade vorauszuſezen. Auch der Unterſchied in den äußerlichen Verhältniſſen iſt gar nicht auf dieſe Weiſe zu ſtellen, da kann man ſich nicht einen ſolchen Gegenſaz zwiſchen Reichthum und Armuth konſtruiren.

Erſtens, Befriedigung der weſentlichen Lebensbedürfniſſe war etwas ausnehmend leichtes, ſo daß in dieſer Hinſicht von Dürftigkeit nicht die Rede ſein kann. Wenn wir denken daß Chriſtus theils im Hauſe des Petrus lebte, theils auf der Reiſe überall Gaſtfreundſchaft fand wo er als öffentlicher Lehrer auftrat, und daß er immer mehr Schüler und Anhänger fand, ſo hört dieſe Frage über die Art ſeiner Exiſtenz auf, aber auch die Vorſtellung von einer beſondern Armuth Chriſti, die eigentlich in gar nichts begründet iſt. Eine Stelle zwar begünſtigt dieſe Vorſtellung, aber ſie iſt auch ſehr zweifelhaft, nemlich Joh. XII, wo Johannes die Salbungsgeſchichte in Bethanien erzählt, da ſagt er, daß Judas Iſchariot ganz beſonders jenen Tadel ausgeſprochen habe, daß man vielmehr die Salbe hätte verkaufen ſollen und den Armen geben: nun macht Johannes die Bemerkung, er habe das geſagt nicht aus Intereſſe für die Armen, ſondern daß er den Beutel immer geführt und getragen habe, was gegeben ward; das giebt die Vorſtellung von einer gemeinſamen Kaſſe für die unmittelbare Geſellſchaft Chriſti, wozu ein jeder beigetragen, was vorausſezt daß die Jünger Chriſti jeder ſeinen Erwerb hatten, den ſie nicht perſönlich ſondern durch die Ihrigen betrieben, von dem ſie das nöthige erhielten und mit den übrigen theilten. Nun der andere Ausdruck: *τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζε*, das erklärt man ſo, daß die Verehrer Chriſti Beiträge gegeben hätten zu ſeiner Exiſtenz. Ich will das nicht leugnen, es iſt das die jüdiſche Art und Weiſe geweſen, wie ſich nachher dieſe Form umherreiſender Gelehrten, die nach gehaltenen Vorträgen in den Synagogen Unterſtüzung empfingen, erhalten hat; aber die Stelle hat gar nicht nöthig ſo erklärt zu werden, denn ſo genommen geht gar nicht daraus hervor wie Judas dieſes ſagen konnte aus dieſem Grunde. Wenn hier ein Zuſammenhang ſein ſoll, ſo muß man annehmen, daß in dieſem *γλωσσόκομον* auch für die Armen etwas war, da hat es den Sinn daß der Geſellſchaft Chriſti Beiträge gegeben wurden, um es an die Armen zu vertheilen. Das iſt auch etwas ſehr natürliches, denn die Evangelien ſagen es ſo deutlich, daß es ſolche Armuth welche Unterſtüzung von den Vorübergehenden ſuchte, häufig gab, und in dieſen Fall kam Chriſtus wohl oft, da er in einem umherreiſenden Zuſtande in der Regel war. Je mehr wir uns nun Chriſtus in einer beſtändigen Umgebung von mehreren Perſonen denken, ſei es an einem Orte wo es ihm an Verehrern nicht fehlte, oder im Umherreiſen, um ſo weniger kann man den Begriff von einer Armuth, welche der Almoſen bedürftig iſt, annehmen, da ſeine Exiſtenz gar nicht ſo vereinzelt war, ſondern man müßte ſagen, die ganze Geſellſchaft Chriſti wäre in ſolcher Armuth geweſen, aber dann hätte er ſie gar nicht zuſammenhalten können, weil es ſonſt von zufälligen äußeren Umſtänden abgehangen hätte. Alſo ſeine Subſiſtenzmittel zerfallen in dieſe beiden Elemente, ein Mal das zuſammengebrachte Eigenthum derer welche zu ſeiner nächſten Umgebung gehörten, und zweitens die Beiträge, welche zu dieſem Zuſammenleben andre gaben. Aber dieſe ſind nur anzuſehen als Unterſtützung ſeines Unternehmens,*) als Beiträge für das Fortbeſtehen dieſer Geſellſchaft, an deren Exiſtenz ſich die ganze Wirkſamkeit Chriſti als an ſein nächſtes Organ anknüpft, nicht als Wohlthat die Chriſtus perſönlich empfangen, zu betrachten.

Eine andre Frage iſt die: wenn wir nun wiſſen, in dieſem Raum hat ſich Chriſtus wechſelnd bewegt und hat ſich immer bald hier bald da kürzere oder längere Zeit aufgehalten, und meiſtens gelehrt und immer umgeben wenigſtens von dem größten Theil der Zwölf; auf welche Weiſe hat ſich ſeine ganze Zeit ausgefüllt? mit lehren kann nicht die Zeit allein ausgefüllt werden. Die öffentliche Lehre war gebunden an diejenige Zeit, welche zur Ruhe von Arbeit beſtimmt war, alſo das war an den Synagogentag gebunden und das war im weſentlichen die Zeit des öffentlichen Lehrens Chriſti. Nun kommen freilich in den Evangelien Erzählungen vor, daß Chriſtus gelehrt habe theils auf dem Berge, theils am See vor einer Menge Volk —, bald auf Reiſen wo es ihm nachzog; dieſe Bilder ſind weniger zu konſtatiren, und ſie laſſen ſich nur an zwei Elemente anknüpfen: erſtens, es war eine Menge Volks in Bewegung bei Reiſen zum Feſte nach Jeruſalem, da gab es Maſſen von Volk in ſeiner Nähe, und dann wird ſich immer auch eine Zeit gefunden haben wo Chriſtus lehren konnte. Das zweite iſt, daß ſich Menſchen in größern Maſſen um ihn herum drängten wegen äußerer Hülfleiſtungen, was ſich an ſeine Wunder anknüpft. Das hat aber auch etwas ſchwieriges, da man das ſich fortbewegen mit kranken unbehelfenen Perſonen als etwas gleichzeitiges von ſehr vielen ſchwerlich denken kann; dazu gehörten beſonders günſtige Umſtände, und man kann es ſich nicht als ſehr häufig denken, obgleich man nach dem Matthäus-Evangelium allein dieſe Anſicht gewinnt, aber das gehört zu der beſondern Konſtruktion dieſes Evangeliums.

---

*) ſeiner Sache.

---

28. Stunde. »Die Zeitausfüllung überhaupt iſt zwiefach zu betrachten, als die tägliche Lebensordnung, und als die Thätigkeit verſchieden nach Ort und Zeit. Die Gebetsſtunde war nur eine kurze öffentliche Zeit, denn ſie war zugleich der Anfang der Geſchäftszeit. Die Jünger gingen ihrem Berufe nach, auf dem ſie Chriſtus bisweilen begleitete ohne grade Theil zu nehmen: dieſes war alſo die Zeit ſeiner Meditation und ſeines Schriftſtudiums. Dann das geſellige Zuſammenſein, welches allerdings Unterricht wurde wenn ſie allein waren, und erwekkende Lehre in größeren Kreiſen. Viel Vorurtheile waren in ihnen zu überwinden, und die Grundzüge der chriſtlichen Kirche mußten in ihnen niedergelegt werden. So geſtaltet ſich ſehr einfach die gewöhnliche Lebensordnung, welche an den Sabbattagen reicher war durch öffentliche Lehre, mehr zu benuzende Arbeitsruhe und größere Geſelligkeit. — Was das andre betrifft: ſo ſind unſre Materialien ſehr ungleich vertheilt, und auch in dieſer Ungleichheit ſind Matthäus und Johannes einander ſehr ungleich. Der lezte macht bedeutende Sprünge, giebt aber dann die Lükken wenigſtens dadurch an, daß er das neue mit einer Zeitangabe beginnt. Matthäus

hat nur einen Wechſel zwiſchen einzelnen Erzählungen, und allgemeinen Beſchreibungen in denen ſich alles ſo häuft, daß man jedes Zeitmaß verliert. Auf dieſe Weiſe entſteht die Vorſtellung von reichen Tagen, die aber gewöhnlich nicht haltbar iſt, z. B. der von der Bergpredigt und der von den Gleichniſſen.«

28. Juni. Aus dieſer Periode des Lebens Chriſti haben wir eine Menge von Nachrichten, aber die Sache bleibt doch ſchwierig. Fragen wir, wie viel dabei auf die öffentliche Lehrthätigkeit zu rechnen ſei, in der gewöhnlichen Form, daß Chriſtus in den Synagogen gelehrt hat, ſo war dies beſchränkt auf die Sabbattage. Außerdem lag es in der Natur der Sache, daß Chriſtus nur große Menſchenmaſſen zuſammenfinden konnte inſofern ſie von mehreren Gegenden her karavanenweiſe auf die Feſte nach Jeruſalem reiſten, und das war auch nur an gewiſſe Punkte im Jahre gebunden. Außerdem können wir auch nur denken, daß es auch zur Zeit der Gebetsſtunden in ſolchem Ort wo keine Synagoge war, doch einen beſtimmten Ort (forum) gab wo man ſich zu gewiſſen Stunden verſammelte;[*]) in Jeruſalem geſchah das im Tempel wo man Opfer darbrachte, aber das war nur eine ſehr kurze Zeit, und jeder zerſtreute ſich bald zur Berufsthätigkeit. Darauf war alſo im täglichen Leben auch nicht viel zu rechnen, denn Chriſtus konnte da nur ausnahmsweiſe Zuhörer haben. Nun finden wir freilich im Matthäus-Evangelium Erzählungen von großen Volksmaſſen die ſich um Chriſtus verſammelten, was zuweilen klingt, als ob das an ziemlich abgelegenen Orten geſchah mit Kranken die Chriſtus heilen konnte; das iſt ſchwer zu konſtruiren, dazu gehören Vorbereitungen und ein Wiſſen ob Chriſtus an dem Orte war und wie lange er ſich aufhalten würde, und ein Zuſammentreffen größerer Maſſen läßt ſich nur als eine Zufälligkeit anſehen: das läßt ſich ſchwer in einem ordentlichen

---

[*]) Wie es ferner überall im Alterthum öffentliches Zuſammenfinden gab, ſo im Judenthum zur Zeit der Gebetsſtunde. Wo keine Synagoge war, verſammelte man ſich Morgens und Nachmittags zum Gebet. Wo Synagogen waren, geſchah es in den Vorhöfen derſelben; zu Jeruſalem in den Vorhöfen des Tempels.

Bilde betrachten, und es iſt die Frage, ob dies nicht mehr als Zuſammenfaſſung, wodurch längere Lükken ſollen ergänzt werden, und weniger als einzeln anzuführende Notizen anzuſehen iſt. Nun hat die ganze Aufgabe zwei Seiten: 1) wenn wir den Tag anſehen als das wiederkehrende einzelne Penſum und fragen, wie hat Chriſtus den Tag gewöhnlich ausgefüllt? und 2) in Beziehung auf den ganzen Zeitraum; können wir uns ein klares Bild von der Kontinuität der Zeit in dieſem Zeitraum machen?

a) Wir können uns nur denken in der Regel die Sabbattage als ſolche wo die Lehrthätigkeit zu einer bedeutenden Ausübung kommen konnte, und alſo auch eine bedeutende Zeit einnahm; in allen übrigen können wir nichts andres als eine geſellige Thätigkeit Chriſti annehmen die ſich aber freilich mannigfaltig abſtuft, und ihr gegenüber eine einſame. Diejenigen welche ſeine beſtändige Umgebung ausmachten, mußten doch ihrem Beruf nachgehen, davon finden wir einzelne Fälle: die Jünger ſind ihrem Beruf nachgegangen, z. B. der Fiſcherei auf dem galiläiſchen See, und Chriſtus hat ſie dabei begleitet, da hat Chriſtus eine einſame Thätigkeit ausgeübt und das iſt die Zeit ſeiner Meditation geweſen. Dann b) geſellige Thätigkeit, theils im Kreiſe ſeiner Jünger, theils in weiterer Relation mit andern. Am meiſten intereſſirt uns dabei, ob man annehmen dürfe, daß Chriſtus auf die engeren Verſammlungen ſeiner Jünger irgend wie eine regelmäßige Thätigkeit ausgeübt habe um ſie auf eine beſtimmte Art zu unterweiſen, ihre Vorſtellungen zu berichtigen und die Elemente ihrer künftigen Thätigkeit in ihnen niederzulegen. Beſtimmte Nachrichten darüber werden uns nicht gegeben. Die Geſpräche Chriſti mit ſeinen Jüngern haben eine beſondere Veranlaſſung und ſcheinen nicht als eine beſtimmte Lebensform aufzutreten, ſondern als etwas gelegentliches, aber unverkennbar iſt die Vorausſezung eines beſtändigeren Zuſammenſeins Chriſti mit dieſer beſtimmten Zahl. Da begrenzt ſich das daß ſie zur Zeit ihrem Beruf nachgingen, und dann auch wieder in größerer Geſelligkeit waren, und es iſt wol nicht zu leugnen, wenn wir ſehen wie ſie nach der gänzlichen Entfernung Chriſti auftreten mit gewiſſer Sicherheit und Beſtimmtheit, alſo wohl wußten was ſie wollten über die Art wie ſie die chriſtliche Gemeinſchaft als die äußere Erſcheinung des Reichs Gottes zu gründen und zu ordnen hatten, auf eine übereinſtimmende Weiſe ſich auf die frühere Offenbarung Gottes berufen ganz abgewandt von allen der früheren politiſchen Theokratie zugeneigten Vorſtellungen, — daß das Früchte waren ihres Zuſammenlebens mit Chriſto, und zwar nicht aus dem was ſie mit andern theilten, der öffentlichen Lehre, ſondern er hatte da eine beſondre Thätigkeit auf ſie ausgeübt: Alſo durch einſame Meditation und Schriftſtudium, durch öffentliche Lehrthätigkeit, allgemein geſelliges Leben, beſondre Unterweiſung des engern Kreiſes der Jünger und wozu ſich ſonſt Gelegenheit darbot, war das tägliche Leben Chriſti ausgefüllt. Genauer läßt ſich aus unſern Evangelien hierüber nichts beſtimmen.

2) die ganze Zeit ſeines öffentlichen Lebens als ein Kontinuum betrachtet. Die Aufgabe, dieſes ausgefüllt zu denken nach den gegebenen Materialien iſt ſehr ſchwierig. Wenn wir dabei die beiden Evangelien neben einander ſtellen, das Johannes-Evangelium und das Matthäus-Evangelium, ſo finden wir zwiſchen dieſen beiden eine große Aehnlichkeit, aber auch wieder eine große Differenz, nemlich überall in beiden giebt es große Lücken, Zeiträume von welchen gar nichts beigebracht wird; Johannes macht dieſe bemerklich großentheils wenigſtens durch Zeitangabe, z. B. wenn wir anfangen bei der Taufe Chriſti, ſo iſt da Johannes am erſten Anfange äußerſt genau in der Zeitbeſtimmung, erzählt von dem Tage an wo Johannes vor einer Deputation von Jeruſalem ſein Zeugniß von Chriſto ablegt: den Tag darauf, ſah Johannes Jeſum, τῇ ἐπαύριον V. 29, und da kommt die Erzählung von der Taufe Chriſti. — Dann: den folgenden Tag, V. 35, ſtand Johannes wieder da, Andreas und Petrus kommen zu Jeſus, des andern Tages, V. 43, findet Jeſus den Philippus und den Nathanael, und am dritten Tage, Kap. II, 1, ſollte eine Hochzeit zu Kana ſein ꝛc. Hier iſt die Tagesbeſtimmung ſo genau weil das die Anfänge waren des Verhältniſſes zwiſchen Jeſus und Johannes, und da hatte auch das Kleine eine Merkwürdigkeit; nachher zeigen ſich die Lücken, die er aber angiebt. — Nach der Erzählung von der Hochzeit zu Kana wendet er ſich nach Kapernaum wo er οὐ πολλὰς ἡμέρας weilt und dann zum Paſcha nach Jeruſalem geht, wo er auch die Paſchatage gewiß geblieben iſt; da kommen die Erzählungen von

dem was er in Jeruſalem gethan hat; dann III, 22 geht er ins judäiſche Land und da tauften ſeine Jünger, hiervon kam Nachricht nach Jeruſalem und machte Aufſehen, darauf ging er nach Galiläa an der weſtlichen Seite des Jordans durch Samarien. Da iſt der Aufenthalt in Samarien von einigen Tagen; IV, 43 μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ſezte er ſeine Reiſe fort und kam nach Galiläa, dann finden wir keine Zeitbeſtimmung weiter. Da ſteht denn, V, 1, ein Feſt bevor, und Jeſus geht nach Jeruſalem hinauf. Kap. VI zu Anfange: darauf geht er jenſeit des Sees — Speiſungsgeſchichte. Da faßt Johannes ſchon eine größere Zeit zuſammen. Kap. VI zu Ende: es fingen an viele Jünger ihn zu verlaſſen. Kap. VII: er hielt ſich in Galiläa auf bis zur Skenopegie, und nach dem Anfang des Feſtes geht er nach Jeruſalem. Da läßt Johannes die Lükke ſehr beſtimmt merken; aber von einer irgend gleichmäßigen Zeitausfüllung iſt gar nicht die Rede.

Wie verfährt Matthäus bei der Zeitausfüllung? Wir gehen aus von der Niederlaſſung in Kapernaum. Jeſus habe von da angefangen zu verkündigen IV, 17: „thut Buße, das Himmelreich iſt nahe herbei gekommen.“ Er trifft die beiden Brüderpaare an; dann die allgemeine Beſchreibung: er durchzog ganz Galiläa lehrend und heilend IV, 23, und nun kommt eine ganz ungemeſſene Zeit: der Ruf von Chriſto verbreitet ſich in ganz Syrien, man brachte Kranke aller Art und er heilte ſie IV, 24 f.“[a]). Da iſt gar keine Spur von Zeitmaß oder beſtimmter Lokalität, und an dieſe ganz unbeſtimmte Relation knüpft ſich V, 1 das Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κ. τ. λ. Da kommt die Bergrede, es ſchließt ſich alſo eine beſtimmte Einzelheit unmittelbar an eine unbeſtimmte Erzählung, für welche gar kein Zeitmaß gegeben iſt. Am Ende der Bergpredigt heißt es: Als Chriſtus dieſe Rede vollendet hatte, entſezte ſich das Volk über ſeine Lehre, da fehlt die Beſchreibung von dem, was Chriſtus in Beziehung auf die Volksmaſſe heilend gethan hat, ſondern es knüpft ſich nur eine einzelne Erzählung von einem Ausſäzigen nebſt der vom Hauptmann und deſſen Diener an, und die Erzählung von der Schwiegermutter des Petrus. Dann VIII, 16:

---

[a]) wozu es längere Zeit des Umherreiſens bedurfte

„als es Abend geworden war, brachten ſie viele Beſeſſene,“ da wird alles frühere als an einem Tage geſchehen betrachtet. Dann heilt er Kranke (ganz allgemein). Er entzieht ſich der Volksmenge durch eine Ueberfahrt, Sturm, Gergeſener, Rükkfahrt, Heilung des Gichtbrüchigen IX, 2. Hier iſt auf der einen Seite eine ganz allgemeine Beſchreibung ohne alles Zeitmaß, auf der andern Seite in einem kurzen Zeitraum eine Menge von einzelnen Begebenheiten zuſammengedrängt. Wenn man das ſo buchſtäblich auffaßt, und das Evangelium als ſolches anſieht woran man ſich vorzüglich zu halten hat, ſo kommen ſolche Vorſtellungen wie im Kommentar und Leben Jeſu von Dr. Paulus heraus von einzelnen beſonders reichen Tagen, aber ſo verſchwände die ganze übrige Zeit, für die man nichts hat als ſolche unbeſtimmte allgemeine Beſchreibungen die man nicht anſchaulich machen kann, und es kommen dann freilich auch ſolche Punkte vor, wo man ganz deutlich ſieht daß es nicht möglich iſt, bei dem Buchſtäblichen was Matthäus giebt ſtehen zu bleiben. Z. B. Kap. XII fängt mit einer allgemeinen Angabe **Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ** an, Chriſtus ſei mit ſeinen Jüngern durch die Saat gegangen, V. 9, nun ging er von da in die Synagoge, wo er eine dürre Hand heilt, und dann iſt ganz unbeſtimmt geſagt: die Phariſäer hätten einen Rath gehalten wie ſie ihn wollten verderben, und da ſei Jeſus von dort weggezogen. V. 22 wird ein **δαιμονιζόμενος** gebracht: an deſſen Heilung ſich eine lange Rede Chriſti entſpinnt, und als er noch zum Volke redet, iſt die Mutter draußen, u. ſ. w. bis Kapitel XIII. Das ſieht alles ſo aus, als wenn es derſelbige Tag war, und hierzu kommen die Gleichniſſe vor dem Volk. Da wären ſeine Jünger zu ihm gekommen und hätten gefragt, warum er in Gleichniſſen zum Volk rede? und er hätte ihnen ein Gleichniß erklärt, dann kommt noch ein anderes Gleichniß, und noch ein Gleichniß u. ſ. f. da muß es ſpät geworden ſein; und wie iſt es möglich, daß man ſich das wirklich denken kann als ein ſolches Kontinuum! und doch ſtellt Herr Paulus das dar als einen beſonders reichen Tag. Darin liegt die Aufgabe ſchon zur nähern Unterſuchung über den eigentlichen Charakter des Matthäus-Evangeliums. Es iſt alſo allerdings auch hier nichts anders zu machen als daß wir das Johannes-Evangelium zu Grunde legen.

Das Evangelium des Lukas bietet wieder andre Schwierigkeiten dar in Beziehung auf das Kontinuum der Zeit, denn da finden ſich kleine Sammlungen von Erzählungen einzelner Begebenheiten, welche eines gleichen Charakters wegen zuſammengeſtellt ſind; und dann wieder eine ähnliche Zuſammenſtellung, und gegen Ende Kap. IX geht ſchon die Reiſe Chriſti nach Jeruſalem an, und dann wird alles vorgetragen als auf dieſer einen Reiſe geſchehen. Da kann man auch nicht dazu kommen, von dieſem Evangelium zu einer Vorſtellung vom ganzen Zeitverlauf zu gelangen, Johannes bleibt der einzige der das gewährt, obgleich nur unvollkommen.

29. Stunde. »Von den andern beiden neigt ſich Markus ſichtlich zu Matthäus, und die Zeitbeſtimmungen im Lukas haben am beſtimmteſten das Anſehen, nur Einleitung und Ende vorher einzelner*) Erzählungen zu ſein, welches die natürliche Art iſt für ſolche allgemeine Beſchreibungen. Es bleibt alſo nur übrig, ſich das Bild der täglichen Tagesordnung auch für das Allgemeine zu Grunde zu legen. Können wir einen feſten Wohnſiz nicht annehmen, ſo geſtaltet ſich doch ein Unterſchied zwiſchen Orten wo er ſich gewöhnlich und öfter aufhielt, und ſolchen wohin er ſeltner kam. In den erſten iſt am wenigſten die Tagesordnung geordnet, in den lezten wird die Gaſtfreundſchaft ſtärker hervorgetreten ſein, mithin auch die geſellige Rede. Am meiſten Raum gewann die förmliche öffentliche Rede auf den Feſten in Jeruſalem, ſo wie auch Chriſtus auf den Reiſen dahin und

---

*) vorher vereinzelt geweſener

in Bethanien am meiſten gefeiert war, alſo auch die Geſelligkeit am reichſten. Hierher gehört nun auch die Frage von den Wundern Chriſti um ſo mehr als nach einigen Erzählungen auch bedeutend viel Zeit dazu muß erforderlich geweſen ſein. Wir finden daß die Erzählungen ganze Maſſen von Wundern verſchweigen, deren nur hernach gelegentlich erwähnt wird, zum Exempel Matth. XI, 21. Joh. II, 23. und IV, 45. auch X, 41. Auch ganze Maſſen, die kurz zuſammenfaſſend erwähnt werden, aber nur in den drei ſynoptiſchen; bei Johannes kommt dergleichen nicht vor, als welcher die Wunder immer nur erwähnt wenn ſich merkwürdige Reden und beſtimmte Verhältniſſe daraus entwikkeln. Allein von jenen Maſſen gehört vieles nur als Eingang oder Schluß zu einzelnen Erzählungen, und hat alſo keinen Anſpruch darauf einzeln für ſich betrachtet zu werden.«

29. Juni. Wir ſehen, wie wenig wir im Stande ſind, der Aufgabe ſo zu genügen, daß wir die Wirkſamkeit Chriſti an verſchiednen Orten in ihrer Kontinuität könnten zur Anſchauung bringen. Bei Markus und Lukas iſt derſelbige Mangel obwol auf eine eigenthümliche Weiſe: Lukas fängt an, einen unbeſtimmten Zeitraum des Lehrens Chriſti in Galiläa darzuſtellen, das folgt gleich auf die Verſuchungsgeſchichte Kap. IV. Da wird man auch in der Zeitbeſtimmung irre. Nach einer einzelnen Erzählung heißt es: und der Ruf von ihm drang in die ganze Umgegend.[a]) Das ſteht ſo zwiſchen zwei einzelnen Erzählungen, daß man es nicht als ein beſondres Element anſehen kann, da ſieht man, wie das Ganze aus vorher vereinzelt geweſenen Erzählungen entſtanden iſt, ganz deutlich. Es iſt nicht möglich uns ein Bild zu machen von dem Ort[b]) der verſchiednen Wirkſamkeit, die

---

a) und wenn nachher Einzelnes erzählt wird, weiß man nicht ob es in das Vorige fällt.

b) Lokalität

Chriſtus bald hier bald da ausgeübt hat. Bei Markus iſt eine große Annäherung an den Matthäus in dieſer Beziehung, indem er ſich bald hält an Matthäus eine Zeit lang, und bald eine Zeit lang an den Lukas, z. B. Markus VI. geht Chriſtus nach Nazaret und richtet nichts aus, beruft die Zwölf und ſendet ſie paarweiſe, dann kommt die Nachricht von des Täufers Tode, und darauf geht Chriſtus mit ihnen in die Wüſte, was mit der Rükkehr der Apoſtel zuſammentrifft, daran knüpft ſich die Speiſung, nun nach Kapernaum,[a]) da ließ er die Kranken zuſammen holen aus allen Gegenden. — Wenn man es ſich verſinnlichen will, ſo kann man das ſchwerlich zu Stande bringen.

Da erfahren wir bei Markus manches von einzelnen Lokalitäten, aber die Art und Weiſe der Zeitausfüllung erkennen wir daraus gar nicht weiter. Hat nun Johannes auch in dieſer Beziehung einen ganz beſtimmten Vorzug, weil er freilich auch nur einzelnes erzählt, aber zwiſchen dem einen und andern die Lükken wenigſtens angiebt, indem er jedes Neue mit einer Zeit und Lokalbeſtimmung anfängt, ſo müſſen wir ſagen, hätte er die Lükken auch der Länge nach beſtimmt, und hätte allgemeine Relationen hinzugefügt wie Matthäus, ſo würde das lehrreicher ſein und wichtiger für unſern Zwekk; aber das lag nicht in ſeiner Abſicht, er wollte nur gewiſſe Einzelheiten herausheben, ſeine zwiefache Haupttendenz iſt, 1) eine Tendenz auf die Lehre Chriſti, und 2) die auf die Entwikkelung ſeines Verhältniſſes zu dem Volke, um die Kataſtrophe ſeines Schikkſals zu begreifen. Wenn wir nun alſo hier wieder auf ſehr wenige allgemeine Notizen zurükkgeführt ſind, ſo können wir nur das was wir von der täglichen Lebensweiſe Chriſti geſagt haben nehmen, um das Ganze der Zeit damit auszufüllen.[b])

Wo Chriſtus hingekommen iſt, hat es eine öffentliche Lehre gegeben in der Synagoge, gelegentliche Geſpräche zwiſchen ihm und den Menſchen welche ſich an ihn wandten, und da hat es gewiſſe geſellige Verhältniſſe gegeben, welche ſich auf Gaſtfreundſchaft und perſönliche Relationen gründeten, heilen u. ſ. w.

---

[a] Vers 53?

[b] das Bild der täglichen Tagesordnung auch für das Allgemeine zum Grunde zu legen.

Nun gehört hierher noch ein beſondrer Punkt, welcher beſonders in den Erzählungen des Matthäus hervortritt, nemlich die Wunder Chriſti, denn wenn wir dieſe allgemeinen Beſchreibungen des Matthäus, welche zwiſchen den einzelnen ausführlichen Relationen in That und Rede Chriſti vorkommen, betrachten, ſo nehmen die Wunder Chriſti immer einen großen Theil der Zeit ein; da müßte man ſagen, Es muß ein großer Theil der Zeit Chriſti auf das Wunderthun zugebracht worden ſein. Nemlich wenn wir die einzelnen ausführlich-erzählten Thatſachen betrachten, ſo iſt die wunderbare Wirkung ſelbſt die Sache des Moments und nimmt keine Zeit ein, aber es knüpft ſich immer erſt eine Relation an zwiſchen Chriſtus und denjenigen an welchen er ein Wunder thut. Denken wir uns nun große Maſſen von Menſchen mit Kranken und Leidenden aller Art um Chriſtum ſich ſammeln, und er wäre auf gleiche Weiſe zu Werke gegangen bei allen, ſo müßte ein großer Theil der Zeit mit Wunderthun hingegangen ſein. Wie läßt ſich das zur Anſchauung bringen in Betreff der Zeitausfüllung? Da finden wir ſehr verſchiedne Erzählungen, 1) ſieht man aus mehreren Stellen, daß ganze Maſſen Wunder Chriſti in unſern Evangelien gänzlich verſchwiegen ſind. Im XI. Kap. des Matthäus ſteht V. 20 und 21 „da fing er an die Städte zu ſchelten, in welchen die meiſten ſeiner Thaten geſchehen waren, — wären die Thaten zu Tyrus und Sidon geſchehen die bei euch geſchehen ſind, ſie hätten längſt im Sack und in der Aſche Buße gethan. Doch ich ſage euch“ u. ſ. w. — Nun kommt in allen unſern Evangelien von einem Aufenthalt Chriſti in Chorazim und Bethſaida gar nichts vor, und doch ſollen da die meiſten Wunder Chriſti geſchehen ſein. Solche Stellen finden wir auch im Johannes Kap. II, als er auf dem Paſcha in Jeruſalem war, glaubten Viele die Wunder ſehend, die er that, aber von den Wundern iſt gar nichts erzählt ſondern nur die Reinigung des Tempels; dann beruft ſich auch Nikodemus auf ſeine Zeichen, und nachher nahmen ihn die Galiläer freudig auf weil ſie in Jeruſalem ſeine Wunder geſehen. Merkwürdig iſt, daß bei dem Aufenthalt Chriſti in Samarien, wo Glaube an ihn entſtand, gar keine Wunder vorkommen, da er ſich doch mehrere Tage daſelbſt aufhielt.*) Nun iſt allerdings zu erwägen, Johannes erwähnt die Wunder Chriſti nur immer ſofern ſie Veranlaſſung waren zu Lehrreden Chriſti, oder zu Geſprächen, oder ſo fern ſie eine Veränderung in ſeinem Verhältniß zu den Menſchen hervorbrachten, daher iſt möglich daß Chriſtus auch in Samarien Wunder gethan hat, aber Johannes hat das ganz mit Stillſchweigen übergangen. Sodann finden wir in den drei ſynoptiſchen Evangelien mehrere Stellen, wo ganze Maſſen von Wundern erwähnt werden ohne ausführlich erzählt zu werden. Das fängt ſo zeitig an bei Matthäus, als man es kaum für möglich halten kann: IV, 23; das giebt eine Vorſtellung von großen Maſſen und alſo auch von einem großen Zeitaufwand, aber da wird man faſt darauf geführt, daß dabei ſchon etwas früheres zu Grunde liegen muß, und ſo wie ſich vermuthen läßt daß Chriſtus auch ſchon vor der Taufe gelehrt hat, ſo ſieht es auch aus als ob es mit dem Wunderthun wäre. Im Lukas iſt auch eine Stelle welche das ſehr anſchaulich macht, gleich nach der Verſuchungsgeſchichte wird erzählt, daß Chriſtus in Galiläa in Synagogen gelehrt, und in Nazaret geſprochen habe: Ihr werdet wol ſagen, Heile doch dich ſelbſt zuerſt, denn wie große Dinge haben wir gehört zu Kapernaum u. ſ. w. Da war auch ſchon der Ruf von ſeinen Wundern nach Nazaret gekommen, ehe er ſelbſt hinkam; indeſſen die Unſicherheit der Stellung der Erzählung in dieſem Evangelium macht, daß man nicht zu viel darauf geben kann. So reichlich nun auch dieſe Evangeliſten mit den Erzählungen von Wundern ſind, ſo kommen auch Beſchreibungen vor, wo ſie ganz von einander abweichen, z. B. bei der Speiſungsgeſchichte: der eine erwähnt viele Heilungen dabei, dagegen Markus erwähnt Kap. VIII derſelben gar nicht; rechnet man nun die maſſenweiſe verſchwiegenen Wunder, und die maſſenweiſe erzählten Wunder und die einzelnen ausführlich erzählten Wunder, ſo muß das Wunderthun eine große Zeit in dem Leben Chriſti eingenommen haben. Wenn man aber das alles in den Evangelien buchſtäblich nehmen und ein Geſammtbild daraus entwerfen will, ſo hat das ſeine Schwierigkeit: erſtens ſezen dieſe großen Maſſen von Wundern ganz unverhältnißmäßige Maſſen von Kranken, Leidenden und Elenden voraus und namentlich viele, welche unter den Namen δαιμονιζόμενοι zuſammengefaßt werden, und dieſe werden mit den Mondſüchtigen zuſammengeſtellt; aber wenn wir dieſe maſſenweiſe wunderthätigen Heilungen, welche ein eben ſo maſſenweiſes Elend vorausſezen, betrachten, ſo hätten wir ein Bild, welches ſich ſehr weit von den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen unterſcheidet, und es iſt nicht zu begreifen wie immer wieder bei ähnlicher Veranlaſſung eben ſolche Maſſen in derſelben Gegend haben herkommen können. *Daher muß man vorſichtig ſein in dieſen Ausſagen, und man muß ſehen, wieviel auf die Struktur der Evangelien zu rechnen iſt, ob nicht vieles die Schlußform oder Anfang einzelner Erzählungen iſt, ſo daß die einzelnen Wiederholungen daſſelbige ausſagen und nicht verſchiednes.* In den Erzählungen des Johannes hat die Sache eine natürliche Geſtaltung, denn wenn Chriſtus eine Zeit lang in Jeruſalem war, und er doch nicht der lezte war welcher kam, und nicht der erſte welcher ging, da dieſe Zeit wichtig für ſeinen Beruf, und er für die öffentliche Lehre ein größeres Auditorium und mehr Zeit hatte, ſo läßt ſich denken, daß bei dem Feſtaufenthalt mehr ſolche Thaten vorkamen, doch nicht ſo viele daß man ſie nicht einzeln betrachten könnte. Aber wenn wir im Umherziehen in Galiläa ſollen ſolche Maſſen uns vorſtellen, welche nicht aus der unmittelbaren Einwohnerſchaft des einzelnen Orts geweſen ſein können, ſo iſt das gar nicht auf dieſelbige Weiſe zu begreifen, wie die Darſtellungen des Johannes es ſind. Aber ich weiß auch keinen andern ſchikklichen Ort als dieſen, auch nun dieſe wunderthätigen Wirkungen Chriſti in ihrer Eigenthümlichkeit zu betrachten, denn ſie gehören weſentlich zu unſerm Bilde von Chriſto und ſeiner Wirkſamkeit, und es iſt eine bedeutende Aufgabe, zu einer klaren Vorſtellung davon zu gelangen. Aber da genügt es gar nicht, daß wir uns an den allgemeinen Ausdrukk *Wunder* halten, denn es werden ſehr verſchiedenartige und gar nicht mit einander zu vergleichende Ergebniſſe mit dieſem Namen zuſammengefaßt. 1) Die Ausdrükke, deren ſich die neuteſtamentlichen Schriftſteller bedienen und die wir durch Wunder überſezen ſind gar nicht von demſelbigen Gehalt; in unſerm Ausdrukk Wunder liegt vermöge des Sprachgebrauchs auf eine ſehr bestimmte Weiſe der Gegenſaz gegen das Natürliche, und dieſer hat für uns, weil wir eine größere und geordnetere Kenntniß von der Natur haben, eine größere Bedeutung als er damals hatte, und wir müſſen uns von dem unſrigen auf den damaligen Standpunkt verſezen. Ich will nicht behaupten daß nicht in den Ausdrükken σημεῖα τέρατα δυνάμεις auch ein ſolcher Gegenſaz gegen das Natürliche enthalten geweſen wäre; im Ausdrukk τέρας liegt er am meiſten, aber der kommt am ſeltenſten und nur nebenbei vor; in σημεῖον iſt die *Bedeutſamkeit* deſſen, was wir aus dem Erfolg entnehmen ſollen, das hervorſtechende; in δύναμις iſt die Beſchaffenheit (Kraft) des Handelnden, daß er eine ſolche δύναμις in ſich hat, die Hauptſache: und die Vergleichung dieſes Ergebniſſes mit andern Ergebniſſen iſt in τέρας die Hauptſache. Damals konnte ohnehin überhaupt keine ſo beſtimmte Begriffsentgegenſezung ſtattfinden. Sie iſt ſchon bei uns im Volk weniger als bei denen, welche die Natur von der wiſſenſchaftlichen Seite anſehen, und im damaligen Sinn bedeutet der Gegenſaz von dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht viel mehr als bei uns der des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen oder Außerordentlichen. Aber dies will ich nicht ſagen um den Gebrauch unſers ſtrengen Gegenſazes aufzuheben, denn dieſes Geſagte bezieht ſich nur auf die zu Grunde liegende Vorſtellung, aber nach der Natur der Ereigniſſe müſſen wir beurtheilen, je nachdem der Gegenſaz von natürlichem und übernatürlichem eine Anwendung findet oder nicht.

---

*) da doch gewiß Kranke waren und Glauben auch, und abgeſchlagen hat Jeſus ſolche Zumuthung nirgends, und doch ſollen im unruhigen Aufenthalt in Jeruſalem Maſſen von Wundern geweſen ſein.

---

30. Stunde. »Die Wunder Chriſti in ihrer Quantität betrachtet können wir alſo nur folgendes aufſtellen. Es iſt ungewiß, ob ſie nicht ſchon vor der Taufe begonnen haben, auf jeden Fall aber konnten ſie nur mit dem Ruf derſelben allmälig häufiger werden. Daß zulezt in Jeruſalem wenig oder gar nicht dergleichen

vorkommen, kann vielleicht nur daher kommen, weil auch ſonſt die Hülfeſuchenden nicht ſelten vom Gefolge abgehalten werden, wie ſie ſonſt auch zuſammengeholt werden. Wo ſich Chriſtus länger aufhielt außer Jeruſalem, waren nur kleine Städte, wo daher nicht viel aus der Klaſſe der Heilungen vorkommen konnte. Zugleich bettelnde natürlich am meiſten an den Synagogen, Gebetpläzen und auf den Feſtſtraßen.

Soll die Sache verhandelt, werden ſo dürfen wir unſern Schulgegenſaz von natürlichem und übernatürlichem nicht in dieſen Relationen vorausſezen, weil es kein Wiſſen um die Natur gab. Auch das gar nicht Unbegreifliche konnte ein σημεῖον ſein, und auch das blos Ungewöhnliche ein τέρας. Hierfür können alſo die Erzähler nicht als Zeugen oder Autorität gelten, ſondern wir müſſen ſo gut als möglich das Faktiſche rein ausmitteln und uns daraus unſer Urtheil bilden. Inſofern ſie zugleich ſittliche Handlungen ſind muß auch geſehen werden auf die Motive und die Entſtehungsweiſe. 1) Die meiſten ſind menſchenfreundlich, blos epideiktiſche oder Oſtentationswunder hat Chriſtus immer abgelehnt. Was daher ſo ausſieht muß beſonders ſorgfältig betrachtet werden. Wunder zur Selbſterhaltung lehnt er zwar in der Verſuchungsgeſchichte auch ab, und was von ihm gilt müßte dann auch von den nächſten Seinigen gelten; Sünde wären dergleichen nicht, aber natürlich daß es ihm nicht einfiel. Daher auch was ſo ausſieht (Sturm, Stater) genauer zu betrachten iſt. Abſtufungen alſo von Errettungen aus abwärts. 2) Die Entſtehungsweiſe, gewöhnlich auf Bitten, bisweilen ungefordert (wie Speiſung), ja auch faſt aufgedrungen (wie Betheſda), bei dieſen ſind ebenfalls die Motive genauer zu entwikkeln. Ihnen gegenüber waren manche von ſeiner Seite unwillkührlich (Blutgang) ſo daß ſie nur durch ihn geſchahen aber nicht von ihm gethan wurden; von Gott durch ihn (Lazarus). An dieſe nun ſchließen ſich die ſich auf ihn bezogen oder an ihm geſchahen (Taufe, Stimme, Verklärung, Auferwekkung).“

2. Juli. Wenn Johannes auf der einen Seite einzelne Wunder nur in ſeine Darſtellung aufnimmt ſo fern ſie Veranlaſſung geben zu andern Handlungen oder zu Reden Chriſti, die ein nothwendiges Element ſeiner Darſtellung ſind, dabei aber dann doch gelegentlich einer größern Wunderthätigkeit Chriſti erwähnt, ſo hat das bei ihm immer die Art und Weiſe, daß er ſich auf einen längern Zeitraum bezieht in welchem Wunder gethan worden ſind, welche er nicht in die Erzählung mit aufgenommen hat, wogegen in dem Matthäus[a]) vorkommen allgemeine Erzählungen oder vielmehr allgemeine Angaben von maſſenweiſe verrichteten Wundern Chriſti, und zwar ſo, daß ſie in einem engern Zeitraum zuſammengedacht werden müſſen: ſo ſind das zwei verſchiedne Darſtellungen des Sachverhältniſſes. Aber das lezte bei Matthäus findet ſeine Erklärung darin, daß ſolche allgemeine Angaben vorkommen in den Uebergängen von den einzelnen Beſtandtheilen zu den andern, ſo daß man nicht beſtimmt begrenzen kann worauf ſie zurükkgehen, und nicht ſagen ob nicht in mehreren weſentlich daſſelbe enthalten iſt. Manche von dieſen maſſenweiſen Angaben von Wundern ſind auch ſo daß man ſie buchſtäblich nicht recht faſſen kann;[b]) z. B. kaum kommt er nach Kapernaum, ſo beſcheiden die Einwohner alle Kranken von rings herum.

Wenn wir nun alles, was in dieſes Gebiet gehört, quantitativ zuſammenfaſſen und fragen, wie ſollen wir uns die wunderthätige Kraft Chriſti vertheilt denken? ſo ſind da zwei Punkte zu berükkſichtigen. Ich habe ſchon angedeutet, daß es Stellen giebt, welche die Wunderthätigkeit Chriſti als ſchon angefangen bei dem

---

[a]) die Wunder zum Theil um ihrer ſelbſt willen erzählt werden, alſo in ganz andrer Abſicht wie bei Johannes.

[b]) ſo iſt das nicht wörtlich zu verſtehen.

Anfange ſeines Auftretens darſtellen: die Mutter Chriſti wird dargeſtellt als ſchon an die Wunder glaubend, und das läßt ſchließen daß Chriſtus vorher auch ſchon Wunder gethan hat. Wenn Lukas Chriſtum nach Nazaret gehen läßt, wo ſeine öffentliche Wirkſamkeit angeht und die Einwohner ſagen, er möchte dieſelbigen Wunder thun die er in Kapernaum gethan hätte, ſo iſt das nicht auf einige Tage zu beſchränken, ſondern es ſcheint auch auf etwas früheres zurükkzugehen. Nur iſt die Frage, ob die Thatſache bei Lukas chronologiſch geſtellt iſt. Auf jeden Fall kann die Wunderthätigkeit Chriſti nur allmälig zugenommen haben, da natürlich die Klaſſe der wunderthätigen Heilungen nur an ſolchen geſchah, welche die Wunderkraft Chriſti in Anſpruch nahmen; dazu mußte eine Erfahrung vorhanden ſein, und die hatte nur allmälig entſtehen können. Alſo dieſer Glaube konnte nur entſtehen durch einzelne Thatſachen und nur ſo konnte die Aufforderung an Chriſtum, Wunder zu thun, ſich allmälig vermehren. Was den Endpunkt ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit betrifft, ſo wird uns bei dem lezten Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem nur ganz beiläufig Matthäus XXI erzählt, daß als Chriſtus in den Tempel gegangen ſei, ihm auch Lahme, Gebrechliche, Blinde nachgefolgt ſeien damit er ſie heile; nachher kommt nichts beſtimmtes der Art mehr vor. Nun aber bleibt es doch zweifelhaft, ob wir es ſo zu denken haben oder ob es eine Darſtellung iſt, welche man als zu der Beſchreibung ſeiner täglichen Aufgabe gehörig zu denken hat. Nemlich in dieſer Zeit hat er gewöhnlich in der Gegend von Bethanien übernachtet, und war nur des Morgens in den Tempel gegangen; und da läßt ſich das denken, wenn nicht bei dem großen Feſtgedränge in Jeruſalem es unwahrſcheinlich wird, daß immer ſolche ſchwer Bewegliche, der Hülfe andrer bedürftige Leidende konnten an Chriſtus herankommen; und das führt auf einen andern Punkt. Wenn wir uns Chriſtum denken länger an einem und demſelben Orte wohnend, und namentlich an den galiläiſchen Aufenthalt, oder auch nach Johannes den Aufenthalt in Judäa, ſo gab es wenige große Städte außer Jeruſalem, und grade die größten außer Jeruſalem kommen gar nicht[a]) vor ſondern meiſt Orte von einer geringen Einwohnerzahl, da konnten wol ſchwerlich gleichzeitig viele vorhanden ſein, welche die Hülfe Chriſti in Anſpruch nahmen, und je weniger ſein Aufenthalt zuverläſſig war deſto weniger konnten Menſchen von verſchiednen Orten zuſammenkommen und ſeine Hülfe anſprechen, und ſo erſcheint das nur als eine zerſtreute einzelne Thätigkeit. Wenn es nun ſolche Erzählungen giebt, die nicht ganz jenen Charakter haben, aber die doch dafür ſprechen daß ſich Hülfsbedürftige in größrer Zahl an Chriſtum herangedrängt haben, ſo finden ſich auch entgegengeſezte Erzählungen daß ſolche von der Volksmaſſe ſind entfernt und zurükkgedrängt worden, damit ſie nicht ſollten Chriſto zur ungelegnen Zeit beſchwerlich werden, woraus man ſieht daß nicht in der Maſſe die Wunderſucht, das Verlangen nach Wundern Chriſti, hervorgetreten iſt, ſondern daß ſolches Begehren nur vorgekommen iſt bei beſondern Veranlaſſungen, immer zum Beweis ſeiner Meſſianität; alſo iſt der Antheil der Maſſe an ſeinen Wundern bald ein heranführender, bald ein abweiſender; ſo kommt auch für dieſe Thätigkeit Chriſti ein gewiſſes Maß heraus, innerhalb deſſen die Wirkſamkeit Chriſti ſich gehalten hat.

---

[a]) weniger

Wenn wir aber die Sache ſelbſt betrachten, ſo tritt in den allgemeinen Bezeichnungen worunter dieſe Wirkſamkeit Chriſti gebracht wird, der Gegenſaz zwiſchen Uebernatürlichem und Natürlichem nicht ſo ſtark heraus, wie in dem Ausdrukk „Wunder" bei uns als Ausdrukk der Schule. Dieſer Gegenſaz konnte damals nicht ſo ſtark ſein weil es damals nichts gab was man Naturwiſſenſchaft nennen kann, ſondern es gab nur verworrene Notizen über die Natur und Naturkraft im gemeinen Leben ohne beſtimmte Sonderung und Klaſſifikation der Begriffe und Begrenzungen, ſo daß das Ungewöhnliche, Ueberraſchende ohne Unterſuchung als τέρας, δύναμις, σημεῖον konnte bezeichnet werden; ſoll daher dieſer Gegenſtand nach unſrer Weiſe betrachtet werden, ſo müſſen wir auch alles das erſt beſeitigen was in den Erzählungen Urtheil iſt, und müſſen uns erſt die Thatſachen vergegenwärtigen rein in ihrem Faktiſchen. Alles das iſt bei der ganzen Erzählungsweiſe unſrer Evangeliſten höchſt ſchwierig; um dieſes jedoch ſo ſehr als möglich zu erreichen, wird es für uns nothwendig, daß wir nicht alle Handlungen Chriſti, welche in den neuteſtamentlichen Erzählungen unter jenen allgemeinen Ausdrukk ſubſumirt ſind, im voraus ſchon als gleichartig anſehen, ſondern daß wir ſie uns klaſſificiren, denn es wird zu vielerlei ſonſt als gleichartig betrachtet, und dann müſſen auch die Entſcheidungen und Urtheile einen ſehr ungleichen Werth haben, wenn ſie unter derſelbigen Form auftreten bei ganz verſchiednen Thatſachen. Hier iſt beſonders auf zweierlei zu ſehen, nemlich ein Mal allerdings die Verſchiedenheit der Thatſachen als Handlungen Chriſti angeſehen in Betreff deſſen was dabei vorausgeſezt werden muß, auf das dabei zu Grunde liegende Vermögen; aber dann auch dürfen wir niemals außer Acht laſſen, weil alle dieſe Handlungen Chriſti zugleich müſſen als ſittliche Handlungen angeſchaut werden können, die Motive. In beider Beziehung bieten uns nun die erzählten Thatſachen eine ſehr große Differenz dar. — Wenn wir die Wunder zuerſt nach ihren Motiven ſondern ſo ſehen wir nun: die meiſten ſind menſchenfreundliche und wohlthätige Handlungen, wodurch Chriſtus mit dem ihm einwohnenden Vermögen dem Leiden der Menſchen abhilft; aber alle ſind nicht auf dieſe Weiſe zu betrachten, es giebt auch ſolche die gar nicht ſo erſcheinen. Wenn wir nun hier von einem entgegengeſezten Punkt ausgehen, ſo finden wir, daß Chriſtus ſich immer geweigert hat, ſolche Handlungen zu verrichten die einen heiligen[a] Charakter haben ſollten, aber ſtatt des ſittlichen Motivs, welches ſich auf andre erſtrekkt, nur die Abſicht haben ſollten ſich ſelbſt geltend zu machen. Um Ungläubige gläubig zu machen, hat er ſich immer geweigert Wunder zu thun. Wir müſſen dieſes unterſcheiden: wenn er ſich auf Wunder beruft als bekannte Handlungen, welche auf ein anderen Menſchen nicht einwohnendes Vermögen ſchließen laſſen, und doch, um ſich darauf berufen zu können, ſolche Handlungen niemals verrichtet hat. Geſtalten ſich nun demnach einzelne ſo daß ſie nur ſo erklärt werden könnten, ſo haben wir dieſe beſtimmte allgemeine Erklärung Chriſti dagegen, und dieſe muß uns ſchon im voraus immer die Anleitung geben, jedes Wunder Chriſti welches nur könnte ein ſolches epideiktiſches geweſen ſein nach der Erzählung, erſt genau in Betracht zu ziehen, ob es ſich nicht damit anders verhalten habe. Wenn wir auf die Verſuchungsgeſchichte Chriſti zurükkgehen, ſo wäre das ſich herunter laſſen von der Zinne des Tempels rein ein epideiktiſches Wunder geweſen; die Ablehnung

---

[a] göttlichen

Chriſti bleibt da nun immer dieſelbe und es bleibt als Maxime darin ausgeſprochen, daß das gegen ſeine Art und Weiſe ſei, und daß er es als gegen den göttlichen Willen gehandelt anſehen würde, wenn er ſolch blos epideiktiſches Wunder thun wollte. Er giebt aber doch überall ſo deutlich an, daß der Glaube an ihn der Wille Gottes ſei, und daß er da ſei um dieſen zu realiſiren, und die Menſchen zum Glauben zu führen, und wir finden dabei jene beſtimmte Ablehnung aller epideiktiſchen Wunder, ſo folgt, daß Chriſtus das nicht für den Glauben hielt den er in den Menſchen hervorrufen ſollte, der durch ſolche epideiktiſche Wunder hervorgerufen wurde, d. h. er hat niemals wollen, indem er ſich auf ſeine Wunder berief, den phyſiſchen Gehalt derſelben von dem Motiv getrennt gehalten haben, ſondern nur mit dem Motiv zuſammengenommen. Doch aber werden uns ſolche erzählt, welche nur dieſen Charakter haben könnten, z. B. die Geſchichte mit dem Feigenbaum: ſoll man ſagen, daß Chriſtus habe den Feigenbaum ſtrafen wollen? der Begriff iſt da nicht anwendbar; es wäre nur der Ausdrukk einer getäuſchten Erwartung geweſen, und nur ein ſinnliches leidenſchaftliches Motiv; nehmen wir das hinweg ſo könnte es nur ein epideiktiſches Wunder geweſen ſein. Die Erzähler haben es ſo aufgefaßt und dargeſtellt, aber als Handlung Chriſti iſt es entweder Ausdrukk eines ſinnlichen Motivs, und das können wir nicht gelten laſſen, oder eine Oſtentation, aber das können wir auch nicht gelten laſſen, da dieſe ſeine Umgebung ſolche ἐπιδείξεις nicht bedurfte, um dadurch den Glauben zu begründen oder zu befeſtigen. Nach der Verſuchungsgeſchichte würde das erſte*) da eine Ablehnung ſein ebenfalls, und das Wunder wird doch dargeſtellt in Bezug auf die Selbſterhaltung Chriſti, und nun lehnt Chriſtus es ab durch eine Antwort, in welcher er ſagt daß er ſich in dieſer Beziehung auf die göttliche Führung verlaſſen wolle. Das wäre anzuſehen als eine Ablehnung aller Wunder welche ſich auf ſeine Selbſterhaltung beziehen; die müßten wir alſo auch nicht erwarten, und wo etwas ſo erſchiene müßten wir abwarten, ob es nicht anders zu erklären ſei. Aber in dieſer Beziehung dürfen wir wol keinen Unterſchied machen zwiſchen ſeiner perſönlichen Selbſterhaltung und der Erhaltung derjenigen, welche mit ihm verbunden waren; er konnte ſie nur ſo wie ſich ſelbſt behandeln. Aber doch werden uns auch ſolche Wunder erzählt, wenn wir z. B. die Geſchichte von der Stillung des Sturms betrachten, ſo war das eine Lebensgefahr, in welcher die Jünger ihn und ſich glaubten, und in welcher ſie ihre Zuflucht zu ihm nahmen und ſeine Thätigkeit in Anſpruch nahmen, und er hat ſich da nicht geweigert; aber das müſſen wir erſt ſuchen in Uebereinſtimmung zu bringen mit jener ausgeſprochnen Maxime. Eine ähnliche Bewandniß hat es mit der Geſchichte von dem Stater, den Petrus in dem Fiſche finden ſollte, wo es nur darauf ankam einem Bedürfniß abzuhelfen. In dieſe Kategorie gehört auch die Geſchichte von dem Fiſchzuge, denn das fällt auch in das Gebiet des Erwerbs, und war nur eine von Chriſto auf wunderthätige Weiſe bewirkte Vergrößerung des Erwerbs oder eine Abnehmung der Sorge und der Noth. Hier finden wir alſo Abſtufung von Motiven, wo nun die menſchenfreundliche Beziehung allmälig dahin übergeht wo das Wunder nicht mehr einem wirklichen Leiden abhilft, und zwar ſo daß es zugleich als ein auf ihn ſelbſt mitgerichtetes erſcheint gegen jene allgemeine Aeußerung Chriſti, welche wir allerdings als Darſtellung ſeiner Maxime anſehen müſſen.

---

*) das ſinnliche Motiv ebenfalls abzulehnen ſein?

Nun finden wir ebenſo einen ſehr bedeutenden Unterſchied in dem Verhältniß zu denjenigen, an welchen die Wunder geſchahen. Gewöhnlich finden wir, daß Chriſtus dazu aufgefordert und ſeine Hülfe in Anſpruch genommen wurde, aber es giebt auch ſolche Fälle wo Chriſtus mit ſeiner Hülfe ſich gleichſam aufdrängt, z. B. bei Johannes der Kranke an dem Teiche Betheſda, mit dem knüpfte Chriſtus zuerſt an, jener richtete auch keine Bitte an ihn und es iſt von ihm keine Veranlaſſung dazu ausgegangen, ſeine ganze Aeußerungsweiſe iſt auch nicht ſo daß man einen hohen Grad von Dankbarkeit darin findet. Eben ſo in dem Wunder der Speiſung finden wir gar keine Aufforderung von dem Volk ausgehend; von den Jüngern eine andre, nemlich Chriſtus möchte bei Zeiten das Volk entlaſſen, und die hungrigen ſich ihre Bedürfniſſe verſchaffen laſſen; da finden wir, daß zuweilen die Aufforderung eine innere von Chriſto ſelbſt ausgehende geweſen iſt. Ganz entgegengeſezt dem finden wir auch Beſchreibung von Wundern, die er unwillkührlich gethan hat, z. B. die Frau, welche ſich an ihn drängte und durch die Berührung des Kleides

Chriſti von einer Krankheit geheilt wurde; da bemerkt Chriſtus erſt das Wunder nachdem es geſchehen war. Das war nur ein von ihm ausgegangener Erfolg ohne beſtimmten vorhergegangenen Willen und Abſicht, welches hinweiſt auf einen dem Gehalt nach phyſiſchen Zuſammenhang, da hier der Erfolg gar nicht von dem Willen abhängig geweſen iſt, und das wird übereinſtimmend von den drei Evangeliſten erzählt. Auch hier alſo iſt eine bedeutende Abſtufung, welche eine Sonderung nöthig macht. Das lezte Beiſpiel führt uns auf den Unterſchied von Wundern, welche durch Chriſtus geſchehen und zwiſchen ſolchen die er wirklich ſelbſt gethan hat. Das führt uns noch weiter auf ein anderes Beiſpiel: die Geſchichte von Lazarus erſcheint nicht eben ſo als ein Wunder welches Chriſtus gethan hat, denn wir finden bei keinem andern dieſes daß er ein Gebet veranſchikkt und Gott gebeten hat etwas zu thun; indem er dies veranſchikkt und das Ganze darſtellt als eine Erhörung ſeines Gebets, ſo hört es auf ſeine That zu ſein. Eben ſo giebt es Wunder, die an ihm geſchahen und in Beziehung auf ihn, wobei er ſich aber völlig paſſiv verhält, z. B. das Wunderbare bei der Taufe: die Stimme welche ausgeſprochen hat, daß er der Sohn Gottes ſei, bei der Verklärung und bei ſeiner eignen Auferwekkung die Gott verrichtet, das ſind an ihm geſchehene Wunder, nicht von ihm ausgegangene.

---

31. Stunde. »Um nun zuſammenzuziehen müſſen wir noch auf zweierlei Rükkſicht nehmen, wie nemlich jeder Erfolg nur wo er an einen lebenden gebracht mehr abhangt auch von dem auf welchen gewirkt wird. So kann Chriſtus nicht [Wunder thun] wo nicht geglaubt wird, wenn auch nur weil ſich dann niemand mit ihm in Spannung ſezen will. So iſt er ſelbſt faſt paſſiv wo eine Wirkung als phyſiſch von ihm ausgeht durch die bloße Thätigkeit des Andern (die anrührende Kranke). Das andre iſt, ob die Wirkung rein im Gebiet des menſchlichen bleibt, oder ob ſie auf die elementariſchen Naturkräfte geht. (Das leztre iſt noch

da der Fall, wo er zwar auf Menſchen wirkt aber durch eine actio in distans) — Ziehen wir nun die Reſultate zuſammen, ſo werden wir ſagen: diejenigen Wunder ſind uns am klarſten, wo die Wirkung im menſchlichen Gebiete bleibt (denn da fehlt es nicht an Analogien, wie rein organiſch krankhafte Zuſtände aufgehoben werden durch geiſtige Einwirkung) und welche zugleich menſchenfreundlich ſind. Von dieſen aus verſtehen wir nun wenigſtens als freie Handlungen auch die, welche einen andern Naturgehalt haben aber doch wenn nicht eigentliche Rettungen doch Handlungen des Wohlwollens ſind (wie Kana), dann auch die — denn Chriſtus mußte über dieſe Kräfte disponiren wie jeder über die ſeinigen — welche Annehmlichkeit für ſich und die ſeinigen bezwekken (wie Sturm, Heilung der Schwiegermutter des Petrus). Aber reine Oſtentationswunder, wie Speiſung, Stater ſein würden, begreifen ſich am ſchwerſten und müſſen daher am genaueſten betrachtet werden. Und am ſchwierigſten, wenn ihre Wirkung zugleich außer dem menſchlichen Gebiete liegt.«

3. Juli. Wenn wir nun dieſes ganze ſchwierige Gebiet vollkommen überſehen wollen, müſſen wir noch ein Paar Geſichtspunkte aufführen. Ein jeder Erfolg iſt immer etwas zuſammengeſeztes indem nemlich was von einem aus an einem andern geſchieht, niemals eine reine Paſſivität des andern iſt, und das iſt ganz gleichgiltig*) wenn nur der mit welchem etwas geſchieht ein menſchliches oder freies Weſen iſt, aber überall iſt dieſe Zuſammengeſeztheit, d. h. daß die Thätigkeit des einen um einen Erfolg hervorzubringen durch die Thätigkeit des andern bedingt iſt, vorauszuſezen. Die Thätigkeit Chriſti iſt nun nicht in allen ihren Erfolgen dieſelbige, ſondern iſt bisweilen das einzige hervortretende

---

*) das gilt überall ſofern nur der, ꝛc.

und erſcheinende, ſo daß wir in dem andern nichts andres als die lebendige Receptivität feſtſtellen können. Aber auf der anderen Seite haben wir geſehen, daß die Thätigkeit Chriſti eine geringere war, ja es iſt ein Beiſpiel da von einem Erfolg welchem kein Willensbeſchluß Chriſti voranging, alſo von einem Wunder welches durch ihn geſchah ohne ſeinen Willen. In den allgemeinen Relationen kommen dergleichen viele vor, im Matthäus heißt es, „alle die ihn anrührten wurden geſund.“ Damit iſt es ſo wie die Geſchichte mit der blutflüſſigen Frau. Hier erſcheint alſo bei dieſer Form die Willensthätigkeit gleichſam als null, und die von Chriſto ausgehende Wirkung mehr als eine phyſiſche, und ſo haben wir auch hier eine Abſtufung. Dieſe gewinnt noch eine andre Geſtalt wenn wir ſehen, wie in den Erzählungen unſrer Evangelien vorkommt, daß Jeſus hier und dort nicht viele Zeichen habe thun können ihres Unglaubens wegen. Dieſes brauchen wir nicht ſo zu ergänzen als ob die Wunderkraft Chriſti überall wäre durch den Glauben bedingt geweſen, da giebt es Beiſpiele des Gegentheils; aber wenn er auch nur deswegen nicht viele Wunder thun konnte weil der Glaube, welcher vorausgeſezt wurde um die Hülfleiſtung zu begehren, fehlte, ſo war doch die Thätigkeit Chriſti bedingt durch eine andre[*]) wodurch der Erfolg beſtimmt war.

Nun in Beziehung auf den Gegenſaz zwiſchen dem natürlichen und dem übernatürlichen, wie wir ihn einmal zu faſſen gewohnt ſind, müſſen wir gar ſehr auf die Differenz Rükſicht nehmen von welcher Art die Thätigkeit Chriſti geweſen iſt. Bei weitem die mehrſten von den uns erzählten Wundern Chriſti haben ihren Gegenſtand in dem menſchlichen Leben und den organiſchen Zuſtänden des Menſchen ſelbſt, dieſe ſind alſo etwas ganz und gar in dem Umkreiſe der menſchlichen Natur liegendes; dagegen giebt es andre, wo der Gegenſtand, an welchem der Erfolg ſichtbar wurde, die todte Natur iſt, und das allerdings macht einen bedeutenden Unterſchied. Nemlich wenn wir auf der einen Seite davon ausgehen, daß alle Handlungen Chriſti müſſen immer zugleich als rein menſchlich aufgefaßt werden können weil wir ſie ſonſt gar nicht auffaſſen könnten, wenn wir gleich das ihn von allen andren Menſchen beſtimmt Unterſcheidende aber doch unter menſchlicher Form vorausſezen müſſen: wenn wir auf der andren Seite davon ausgehen müſſen, daß wir das Gebiet des Uebernatürlichen eigentlich nirgend mit vollkommner Gewißheit beſtimmen können weil wir die Natur nicht ausgemeſſen haben, und nicht an die Grenze derſelben gekommen ſind, ſo befinden wir uns troz unſrer Naturkenntniſſe in einer ſehr analogen Lage mit denen welche die unmittelbaren Zeugen dieſer Wirkungen Chriſti waren, nemlich nach der verſchiednen Beſchaffenheit können wir auch das Ungewohnte und das Uebernatürliche nicht von einander beſtimmt unterſcheiden. Wenn wir dieſe beiden Punkte betrachten, ſo müſſen wir ſagen, eine Wirkung die von dem Menſchen aus auf den Menſchen geht, können wir uns nicht als eine abſolut übernatürliche denken inſofern nemlich das Agens uns ein natürliches und die Wirkung auch ein natürliches iſt. Wenn wir hier die verſchiedenen Wunder Chriſti auf eine Formel bringen wollen, nemlich diejenigen, die ihren Erfolg an den Menſchen hatten, ſo ſind die meiſten ſo, daß die Wirkung eine organiſche war, die Aufhebung krankhafter organiſcher Zuſtände, das Agens aber war überwiegend ein geiſtiges nemlich der Wille Chriſti; aber freilich kommt von ſelbſt ein phyſiſches mit hinzu, denn wir finden nirgends daß Chriſtus dieſen Willen nicht ausgeſprochen habe, und alſo dieſes Ausſprechen des Willens iſt ſchon wiederum zu gleicher Zeit ein phyſiſches; und wenn wir auch alles was hier und da von Berührung Chriſti und andren äußerlichen beſtimmten Handlungen Chriſti geſagt wird, nicht als das eigentlich wirkſame anſehen können, ſo müſſen wir doch ſagen, dies was wir ſonſt als rein mimiſch anſehen müßten, d. h. als Ausdrukk ſeiner rein geiſtigen Thätigkeit, dieſer Ausdrukk bringt doch eine Wirkung auf den andern hervor: alſo iſt die geiſtige Wirkung bedingt durch etwas organiſches, und ſo die Wirkung*) zu dem organiſchen Erfolg gegeben. In ſofern wir dieſe Handlungen als Wunder anſehen, d. h. als Handlungen welche auf der eigenthümlichen Dignität Chriſti beruhen und nur durch dieſe möglich waren, ſo erſcheinen ſie uns und müſſen uns erſcheinen dabei unter der Form menſchlicher Handlungen, und wir müſſen alſo Analogien dazu aufſuchen, wenngleich wir dieſe nur als ähnliche nicht gleiche Fälle hinſtellen, und die beobachtende Naturwiſſenſchaft iſt voll von analogen Beiſpielen plözlicher Wirkungen auf den menſchlichen Organismus von der Gegenwart eines andern, aber eines ſolchen der eine gewiſſe Herrſchaft über die Menſchen ausübt, ein geiſtiges und phyſiſches Uebergewicht, ſie iſt voll von ſolchen auf beſtimmte Naturgeſeze noch nicht gegründeten Wirkungen;[a] das ſind nicht gleiche Fälle aber ähnliche, und was Chriſtus vermöge ſeiner ihm eigenthümlichen Dignität, alſo mit einer ganz andern Potenz von geiſtigem Uebergewicht durch die organiſchen Verhältniſſe vermittelt, hat durch die phyſiſche Wirkung auf dieſelben ausrichten können, dafür können wir keine Grenze ſtellen; aber weil es in der Analogie mit menſchlichen Handlungen bleibt, iſt es nicht widernatürlich, es iſt aber ein übernatürliches ſofern es auf dieſer einzigen Dignität und Beſchaffenheit Chriſti beruht. Aber dieſe Handlungen gehen allerdings in einzelnen Fällen ganz in den andren Charakter über, wie mehrere Beiſpiele erzählt werden von ganz gleichartigen Wirkungen Chriſti, welche er aber in der actio in distans ausübt, und da hört die Analogie ganz auf. Wenn der Knecht eines Mannes geſund wird ohne daß er es ſagt[b] und ohne daß er in ſeine Gegenwart gekommen wäre, ſo tritt hier ein Medium dazwiſchen wodurch die Analogie mit jenen Handlungen verſchwindet, denn wenn wir das wollen auf etwas natürliches zurükführen, ſo müſſen wir die Natur als den Träger des Willens Chriſti zu dem Gegenſtand, in welchem der Erfolg vorgehen ſollte, denken, denn da iſt der Zuſammenhang des menſchlichen mit dem menſchlichen aufgehoben; alſo giebt es auch auf dieſem Gebiet einzelne Fälle, welche in Betreff des Erfolgs in dieſe Klaſſe gehören, in Bezug auf die Geneſis aber in die andre. Indem wir alſo hier auch Abſtufungen zu denken haben, ſo haben wir alſo nun ſchon eine ganze Reihe von ſolchen Differenzen in den Wundern Chriſti, und was wir aus denſelben aufzuſtellen haben wenn wir zuſammenziehen, wird dieſes ſein: Je mehr die That als eine ſittliche Handlung Chriſti begriffen werden kann, und je mehr wir eine Analogie aufſtellen können zwiſchen der Wirkungsart Chriſti und andrer menſchlicher Wirkungsart, um deſto mehr können wir die Handlungen als wirkliche Beſtandtheile des Lebens Jeſu auffaſſen; je weniger wir ſie aber als ſittliche Handlungen Chriſti begreifen können, und je weniger wir zu gleicher Zeit ſolche Analogien auffinden können, um deſto weniger können wir auch im Stande ſein, die Erzählung auf irgend eine beſtimmte Vorſtellung zurükkzuführen und uns das Faktiſche davon aufzuſtellen. Hier hebt ſich uns alſo gleich eine Klaſſe heraus als diejenige, welche wir am meiſten können als wirkliche Momente im Leben Chriſti begreifen; das ſind alle diejenigen Wunder Chriſti, welche ihrer Tendenz nach menſchenfreundlich ſind, Errettungen der Menſchen aus einem Zuſtande der Noth, und welche ganz und gar innerhalb des menſchlichen Lebens liegen, d. h. ganz und gar als Wirkung des Menſchen auf den Menſchen angeſehen werden können. Allerdings iſt immer noch eine bedeutende Differenz in der Art und Weiſe des Leidens, weil wir uns doch die von Chriſto ausgehende geiſtige Wirkung in ihrem organiſchen Reſultat immer als bedingt denken müſſen durch das pſychiſche des Menſchen ſelbſt, mit dem es Chriſtus zu thun hatte. Nun ſind unſre Erfahrungen an die wir uns allein halten können, ſehr unvollkommen, und wir können nichts entſcheidendes ausſprechen. Allerdings wenn das Leiden in einer Lebensfunktion liegt, welche in einem konſtanten Zuſammenhange mit dem pſychiſchen iſt, ſo können wir ſie aufgehoben denken durch eine pſychiſche Wirkung. Je weniger das der Fall iſt, deſto ſchwerer iſt die Sache anzuſchauen, aber im Leben des Menſchen iſt nichts was ganz und gar aus dem Leben des Pſychiſchen abgeſchnitten wäre. Allerdings, denken wir Unordnungen welche mit dem Vorſtellungszuſtand zuſammenhangen (dämoniſche Zuſtände) ſo muß der dominirende Einfluß eines überwiegenden[*]) Geiſtes eine pſychiſche Wirkung hervorbringen können, welche dem Ueberge-

---

[*]) durch die Bitte eines Andern; bisweilen freilich, wie wir ſahen, auch nicht.

---

*) der Uebergang zu dem ꝛc.

---

[a] Eine genaue Grenze zwiſchen der organiſchen und geiſtigen Wirkung läßt ſich nicht ziehen.

[b] durch das bloße Wort

---

[*]) überlegenen

wicht analog iſt. Je mehr*) das Leiden ein rein organiſches iſt, ſo tritt uns der Zuſammenhang zwiſchen dem pſychiſchen und dem organiſchen dennoch überall, wenn auch nicht gleich ſtark, entgegen: es ſind alſo ganz in der Natur liegende pſychiſche Einwirkungen auf den Organismus denkbar. Sie kommen nicht vor weil ein ſolches geiſtiges Uebergewicht, wie Chriſtus es hatte, nicht gegeben iſt, aber es giebt Analogien davon, und das läßt ſich zur Anſchauung bringen.

Nun die Frage, wie ſollen wir uns denken daß Chriſtus über dieſe in ihm liegenden Kräfte disponirt habe? So, daß wir die einzelnen Handlungen als ſittliche Momente begreifen können. Jeder iſt dazu berufen ſeine Kräfte gemeinnüzig zu machen, und konnte alſo Chriſtus ſolche Wirkungen ausüben ſo war er auch berufen das menſchliche Elend der Menſchen aufzuheben, und ſie von dem was ihre Thätigkeit hemmte zu befreien, aber weil es nicht ſein eigentlicher Beruf war ſo konnte er davon nur gelegentlich Gebrauch machen, daher iſt er wol bei vielen Leidenden vorübergegangen ohne daß er ihnen Hülfe leiſtete, weil er ſchon in einer beſtimmten andren Thätigkeit begriffen war. Bald konnte er eine ſolche Thätigkeit nicht ausüben, weil die welche derſelben bedurften, ſich nicht mit ihm in Relation ſezten; da erſcheint uns überall die vollkommne Sittlichkeit der Handlung. Nun wollen wir einen Schritt weiter gehen: ſofern wir unſre Kräfte gemeinnüzig machen, muß ſich das auf uns ſelbſt und diejenigen welche uns am nächſten ſind zurükkbeziehen, und wir können nicht behaupten daß eine ſolche Wirkung Chriſti nicht hätte ſollen ſtattfinden können auf diejenigen, welche in der nächſten Verbindung mit ihm waren, ſobald es dort in ſeinem nächſten Kreiſe etwas gab, was durch die Ausübung ſeiner Kräfte wieder konnte in den natürlichen freien Zuſtand verſezt werden. Wenn wir hier z. B. an die Erzählung denken, wo Chriſtus die Schwiegermutter des Petrus geheilt hat, ſo wird nicht erzählt daß ſie ihn habe zur Heilung angerufen, aber als ſie geheilt war, diente ſie Chriſto und den andern: alſo ihre διακονία war in Anſpruch genommen, ſie war aber unfähig dazu wegen ihres Krankheitszuſtandes, und da iſt natürlich, Chriſtus hat ſie von der Krankheit befreit damit ſie könnte ihre Pflicht thun und ihm und den Seinigen dienen. Das würde auf alle ähnlichen Fälle anzuwenden ſein. Auf dieſem Gebiet können wir alſo dieſe ganze Abſtufung von Fällen wo Chriſtus dringend gebeten wurde mit ſeiner hülfreichen Kraft einzutreten, und ſolche wo er dieſe Wirkung ungebeten ausübte, bis zu ſolchen, die er gleichſam aufdrang, können wir auf dieſelbige Weiſe erklären*) nur unter andren äußern Verhältniſſen. In einem Augenblikk ganz freier Muße, im Spaziergang gleichſam, wie bei dem Kranken am Teiche Betheſda: dieſe Handlung würde er nicht gethan haben wenn er in einer beſtimmten Thätigkeit begriffen geweſen wäre; aber er würde ſie ausgeübt haben, wenn er um Hülfe angefleht wäre. Alſo Chriſtus diſponirt über dieſe Kräfte wie jeder Menſch nach ſittlichen Regeln über ſeine Kräfte diſponirt.

---

*) Wenn auch

Aber freilich wenn wir auf die andere Klaſſe von ſolchen Handlungen ſehen, welche nicht ganz innerhalb des menſchlichen Gebiets lagen ſondern Wirkungen auf die äußere Natur waren von einer ſolchen Art, daß wir keine Analogie aufſtellen können, und wir denken uns nun dieſe zugleich ſo daß ſie ſchwieriger ſind als ſittliche Handlungen Chriſti zu begreifen; wo dies beides zuſammenkommt finden wir uns in der größten Verlegenheit, und die kann ſo weit gehen, daß wir ſagen müſſen: ſoll die Erzählung buchſtäblich genommen werden ſo läßt ſie ſich nicht verſtehen, worin die Vermuthung liegt, daß die Erzählung nicht von der Art iſt daß wir uns den Thatbeſtand rein ausmitteln können, z. B. die Stillung des Sturms, hier wird uns erzählt eine Wirkung Chriſti auf die Elemente, für die können wir keine Analogie aufſtellen in dem Gebiet unſrer Erfahrungen allein, wenn die Sache ſo war, wie ſie erzählt wird, d. h. daß eine dringende Lebensgefahr vorhanden war für alle diejenigen welche ſich auf dem Schiffe befanden, ſo war natürlich daß, konnte Chriſtus ſolche Wirkung ausüben, er mit ſeiner Handlung eintrat, und wir können die Handlung als eine phyſiſche nicht erklären, als eine ſittliche können wir ſie aber vollkommen begreifen. Eine ähnliche Handlung iſt die auf der Hochzeit zu Kana. Jeder kann ſeine Kräfte auch gebrauchen, wenn ihm kein andrer Gebrauch vorgeſchrieben, wenn es nicht mit der Pflicht ſtreitet, im geſelligen Leben zur Erheiterung der Menſchen. Nun war da kein Fall der Noth auf der Hochzeit zu Kana, es war aber der Zuſtand einer geſelligen Verlegenheit. . Die Handlung als eine phyſiſche iſt nicht auf eine Analogie zu führen, ihrem phyſiſchen Gehalt nach können wir ſie nicht begreifen, hat aber Chriſtus ſolche Wirkung auch hervorbringen können, ſo werden wir die Handlung als eine ſittliche begreifen und nichts dagegen einwenden können. Wenn wir aber ſolche Handlungen von dieſer Art fänden, welche nur könnten eine von Chriſto gewirkte Oſtentation ſein, ſo würden wir ſie nicht als eine ſittliche begreifen können, und wenn uns auch die phyſiſche Anſchauung ganz fehlt ſo würden wir in großer Verlegenheit ſein, z. B. die Geſchichte von der Speiſung der 5000 oder 4000 Mann: da war ein eigentlicher Fall der Noth gar nicht vorhanden; die Jünger ſagen zu Chriſto nur, er möge das Volk doch entlaſſen, damit ſie könnten für ihre phyſiſchen Bedürfniſſe in der Nähe ſorgen, und ſofern das möglich war war kein Fall der Noth vorhanden, und die Jünger hätten das nicht ſagen können wenn die Menge wirklich ſchon ſo ermüdet war, daß ſie nicht hätte mehr hinkommen können „in die Flecken umher und in die Gehöfte, und Herberge und Speiſe finden.“ Was hat alſo Chriſtus damit bezweckt, was iſt das ſittliche Motiv davon? Das verbirgt ſich uns, weil kein Fall der Noth vorlag und kein Anſpruch an ihn gerichtet war. Da erſcheint uns die Handlung ſo, als ob Chriſtus ein Wunder gethan hat um ein Wunder zu thun; das können wir aber nicht annehmen, und es ſcheint das Motiv eben ſo wenig anſchaulich wie der phyſiſche Gehalt anzuſchauen iſt, und da entſteht ein Intereſſe die Handlung aus dieſem Gebiet herauszunehmen und anders anzuſehen, und in ſolchen Fällen liegt eine Aufgabe vor, die aber nicht nothwendig gelöſt werden müßte,*) denn es könnte in der Beſchaffenheit der Erzählung liegen, daß wir nicht im Stande ſind ſie zu löſen. Wir haben gefunden daß uns die Wunder am verſtändlichſten ſind, die wir am meiſten als ſittliche Handlung den Motiven nach finden, und die als eine Wirkung des Menſchen auf Menſchen zu denken ſind, und ich will nur noch um damit etwaiges Mißverſtändniß zu beſeitigen, ſagen: ich will damit keineswegs es als eine Aufgabe ſtellen, daß man dieſe Handlungen Chriſti der Wirkungsweiſe nach ſoll auf eine beſtimmte Weiſe erklären, ſondern nur, daß wir nicht nöthig haben, ein übernatürliches, was zugleich widernatürlich wäre, anzunehmen, ſondern nur das potentielle Uebergewicht, welches in der eigenthümlichen Natur und Beſchaffenheit Chriſti mitgegeben iſt.

---

*) als dieſelben von ihm aus denken

---

*) deren Löſung oft unmöglich iſt

32., 33. und 34. Stunde. »Hier kann alſo eine dringende Aufforderung liegen, die Schuld auf die Erzählungen zu ſchieben, und dieſen durch Hypotheſen zu Hülfe zu kommen, zumal wenn die Handlungsweiſe nicht Chriſto gemäß ſcheint. Z. B. das Anreden des Meeres und Sturms konnte zur Wirkung nichts beitragen, hier muß man alſo entweder Alteration annehmen oder andern Zuſammenhang. Nicht zu erklären daß er an die Wahrnehmung des vertrockneten Feigenbaums eine Theorie der Wunderwirkung anknüpft, wodurch alſo zugegeben wird daß jener Erfolg von ihm gewollt (völlig im Widerſpruch damit daß noch keine Zeit für Feigen war) und wunderbar bewirkt worden ſei. Eben ſo da Jeſus ſelbſt bei Johannes die Speiſung außerhalb der Zeichen ſtellt, entſteht die Aufgabe, ſich vorzuſtellen was geſchehen ſein müſſe, damit ſie nicht wunderbar geweſen. Dieſe Aufgaben haben mit der gewöhnlichen natürlichen Erklärungsmethode nichts zu thun, indem wir alle begreiflichen, welches doch bei weitem die meiſten ſind, nur aus ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit begreifen. Für die Naturwunder haben wir nun als Zwiſchenglieder die Erhörungswunder und die Vorherſehungswunder. Jene fallen ganz aus unſrer Aufgabe heraus und die Schwierigkeit bleibt nur, wie Chriſtus eine ſo feſte Ueberzeugung haben konnte in einzelnen Fällen, da er doch das Wunderthun um zu beweiſen immer abſchlug. Für die Vorherſagungswunder haben wir auch Analogie, denn wir kennen für das Ahnungsvermögen keine Grenzen, nur ins Naturgebiet hinaus iſt es noch ſehr an die Einwirkung auf den Körper gebunden (Sturm ließe ſich ſo faſſen, aber der Stater nicht) — heraus kommen wir alſo damit auch nicht, und es muß dabei bleiben daß wir nicht abſchließen können. Auch eine Theorie über die drei Evangelien, welche viel Freiheit ließe, hilft nicht, weil wir doch im Johannes Kana behalten. Eben ſo iſt es mit den Wundern an Chriſto. Das Taufwunder bezieht ſich auf Johannes und iſt begreiflich, aber wozu das Verklärungswunder? Elias und Moſes konnten für Chriſtum nichts ſein, und die Jünger bedurften der Stimme nicht. Zulezt noch, wenn Chriſtus die Wunderkraft auch zur Selbſterhaltung verwenden durfte, warum hat er ſie nicht in der Kataſtrophe angewendet? Hinreichend motivirt dadurch, daß er unter das Geſez gethan war.«

4. Juli. Die ganze Frage überhaupt, ob zur Idee Chriſti das Wunderthun nothwendig gehöre, muß man ſich erſt bis auf einen gewiſſen Punkt klar machen, ehe man das einzelne unter einen richtigen Geſichtspunkt ſtellen kann. Sowie wir ſehen, daß Chriſtus ſich durchaus weigert Wunder zu thun, wo ſie gefordert werden um dem Glauben an ihn Raum zu geben, d. h. wenn aus den Wundern ſeine meſſianiſche Würde ſpecifiſche Eigenthümlichkeit und erlöſende Wirkſamkeit ſoll erkannt werden: wenn wir von dieſem ſo notoriſchen Punkt ausgehen, ſo hat ers nicht

gewollt, daß auf dieſe Weiſe ſeine Anerkennung ſollte begründet werden, aber er hat doch zugleich auf eine ſolche Weiſe und in ſolchem Sinne ſich auf ſeine Werke berufen, daß, wenn er auch nicht die Wunder ausſchließlich gemeint hat, er ſie doch darunter mit einbegriffen hat, ſofern ſie ſein Werk wären, d. h. Zeichen der Geſinnung welche daraus erkannt werden könne, und Ausdrukk und Maß der Kraft, welche entweder überhaupt vorhanden iſt, oder auf eine beſtimmte Weiſe verwendet wird: in dieſem Sinne beruft er ſich auch auf ſeine Wunder. Nun müßte der Glaube an Chriſtus erregt werden können auch ohne Wunder, denn wenn Chriſtus nicht geglaubt hätte daß das geſchehen könne, ſo hätte er[a]) überall zu dieſem Zwekk, auch da, wo man Wunder forderte, welche einen Wunſch, glauben zu können, vorausſezen ließen, Wunder gethan. Aber anders kommt es zu ſtehen, wenn wir ſo fragen, ob die ſpecifiſche Beſchaffenheit Chriſti, wodurch wir ihn von allen unterſcheiden, und zwar ſo, daß er als durchaus keiner Erlöſung bedürftig der Erlöſer ſein konnte, zugleich das Vermögen Wunder zu thun in ſich ſchließt. Dieſe Frage können wir ſchwerlich auf eine ganz entſcheidende Weiſe beantworten, ſondern ich werde nur ſagen können: geht aus ſichern und authentiſchen Nachrichten hervor, daß Chriſtus Wunder gethan hat, ſo werde ich das auf ſeine eigenthümliche Würde und Beſchaffenheit zurükkführen können, aber ginge das nicht mit Sicherheit hervor, ſo würde mir das keinen Grund geben die ſpecifiſche Würde und Eigenthümlichkeit zu bezweifeln, und dies muß um ſo mehr feſtſtehen, als Chriſtus ähnliche Wunder wie die ſeinigen als auch von andern ausgerichtet zugeſteht, und die Aufforderung an ihn, ſolche zu thun, nicht ausging von der Anſicht, daß die eigenthümliche Würde Chriſti ſo bewieſen werde, ſondern aus der Analogie mit den Profeten[b]) und der Meſſianität. In Betreff des erſtern wird aber jeder zugeben, daß eine ſolche Unterſcheidung Chriſti von allen andern vorausgeſezt auch eine unterſcheidende Gewalt in ſich ſchließen könne, die er auf andre Menſchen ausübt. In wie weit darin auch eine von aller Analogie ſich entfernende Wirkſamkeit Chriſti auf die äußere Natur liegen könne, iſt in ſoweit ganz unklar, als man dazwiſchen keinen Zuſammenhang nachweiſen kann. Wenn wir uns denken eine urſprüngliche und durchaus auf allen Entwikkelungspunkten feſtgehaltene ſittliche Reinheit Chriſti, vermöge deren er immer wie beide in der Entwikkelung begriffen waren, das Sinnliche unter die Herrſchaft des geiſtigen Princips hielt, alſo eine für alle Fälle ausreichende Gewalt des Geiſtigen auf das pſychiſche wie phyſiſche Gebiet, ſo iſt das eine Analogie, aus der, wenn man ſie vollſtändig verfolgt, ſich vieles erklären läßt. Wir müſſen nemlich auch das zu Hülfe nehmen, von dem Einfluß des pſychiſchen auf das leibliche, wie eine plözlich veränderte Gemüthsſtimmung auch auf den leiblichen Zuſtand wirkt. Je mehr nun das Leiden, von welchem Chriſtus die Menſchen befreit, ſelbſt mit pſychiſcher Natur war, deſto leichter läßt ſich die Analogie mit unſrer Erfahrung aufſtellen, und wenn wir die Exiſtenz böſer Geiſter und die Vorſtellung von den Beſeſſenen dahingeſtellt ſein laſſen, ſo iſt der Zuſtand doch an und für ſich ein pſychiſcher, und wenn wir die Urſache doch als ein freies Agens betrachten, ſo muß immer ein Sichhingegebenhaben in einen ſolchen Zuſtand zu Grunde liegen, und er muß aufhören können wenn jenes aufhört. Da iſt die Wirkung des dominirenden Willens auf einen niedergedrükkten Willen woraus dieſer ſich erhebt etwas, was wir uns der Analogie nach vorſtellen können. Und wenn wir eine Rede Chriſti betrachten, wo er, nachdem er auch einen ſolchen geheilt hatte, der als beſeſſen angegeben wurde, eine andere Veranlaſſung hatte ſich über dieſen Gegenſtand zu äußern und ſagt: wenn einer nicht ſtark genug wäre, um den ſtarken zu binden, ſo käme hernach der ausgetriebene Geiſt wieder und da würde es weit ſchlimmer mit dem Menſchen als vorher, — ſo geht daraus leicht das Reſultat hervor, daß die andern zwar ähnliche Wirkung ausübten, aber weil ſie nicht ganz aus derſelbigen Kraft herrührt ſo hätte ſie nicht denſelbigen Beſtand, und der alte Zuſtand kehrte wieder; aber ſeine Heilung ſtellt er dar als eine ſolche, durch welche dem Zuſtande ganz ein Ende gemacht würde. Jemehr nun organiſche Zuſtände in den Lebensfunktionen ſind, wo der Zuſammenhang des pſychiſchen mit dem organiſchen ſich am meiſten ausprägt, um deſto leichter kann man ſich eine ſolche Einwirkung auf dieſem Gebiet denken, aber niemals iſt meine Meinung, daß das ſo angewendet werden könne, als ob man von der eigentlichen Würde und Natur Chriſti abſtrahiren und es auf das gewöhnliche Gebiet der Natur zurükkführen könne.

---

[a]) wie dies einzig mögliche Mittel abgeſchlagen. Nothwendigkeit der Wunderkraft, damit Glaube entſtehe iſt nicht anzunehmen.

[b]) deren höchſter er ſein ſoll.

Nun laſſen Sie uns den entgegengeſezten Punkt betrachten: Das können wir annehmen, und es ſtört uns nicht in der Verfolgung unſrer Aufgabe, d. h. dieſe Heilungen erſcheinen uns, vorausgeſezt die eigenthümliche Beſchaffenheit Chriſti, als unter der Form des menſchlichen Lebens, den allgemeinen Bedingungen deſſelben angemeſſen, obgleich wir ſie nur im Zuſammenhang mit der eigenthümlichen Beſchaffenheit Chriſti als ſolche denken können; aber Wirkungen auf die äußere Natur, ohne die Vermittelung der Naturkräfte, welche der Menſch in Bewegung ſezen kann, und namentlich Einwirkung auf ſolche Funktionen der Natur, welche auch jezt noch außerhalb des Gebiets alles menſchlichen Einfluſſes liegen, wenn wir dieſe wollen im Zuſammenhang mit der eigentlichen Würde Chriſti begreifen, ſo wird die Kontinuität und Einheit des menſchlichen Lebens dadurch gefährdet. Wenn man ſagt, Chriſtus hat das vermöge ſeiner Allmacht gethan, ſo nimmt man einen Moment des menſchlichen Daſeins an, welcher auf gar keine menſchliche Weiſe erfüllt wäre, und dadurch wird das Weſen unſrer Aufgabe gefährdet, und ſie bekommt ſo viel Lükken als wir ſolche Handlungen Chriſti annehmen müſſen, d. h. ſie ſind gegen das Intereſſe der Auffaſſung und Darſtellung Chriſti unter der Form des menſchlichen, und ſo wird die Einheit des menſchlichen Seins und Wirkens Chriſti immer auf eine Weiſe aufgehoben. Daher verdienen dieſe eine weit genauere Betrachtung von unſerm Standpunkt aus als jene, weil jene die Kontinuität unſrer Aufgabe, und die Art ſie zu löſen, nicht aufhöben. Nun iſt aber bei mehreren wenngleich nicht bei allen Handlungen dieſer Art dieſes der Fall, daß ſie nur könnten als ſittliche Handlungen auch auf eine Weiſe, die etwas ſtörendes in ſich hat, aufgefaßt werden. Z. B. die Geſchichte mit dem Stater hangt ſo zuſammen, Chriſtus kommt mit den Apoſteln von ſeiner Reiſe in Galiläa nach Kapernaum zurükk, und ſcheint mit dem Petrus allein vorangegangen zu ſein, nun begegnet dieſem ein Beamter welcher den Auftrag hat die Abgaben einzunehmen, und fragt den Petrus: Euer Meiſter pflegt ja dieſe Abgabe auch zu geben?

Chriſtus erklärt ſich, daß ſie eigentlich nicht ſollte gefordert werden, indeſſen weil das einmal feſtſtehe und Gewohnheit wäre, ſo ſagt er zu Petrus: um kein Aergerniß zu geben, gehe an das Meer und wirf die Angel, und den erſten Fiſch, der herauffährt, den nimm ꝛc. Da ſehe ich gar nicht ein, wenn wir einmal dieſe Kräfte als zum Leben Chriſti gehörig betrachten, warum er nicht auch über dieſelben disponiren ſoll auf dieſelbe Weiſe, wie wir als ſittlich freie Weſen über alle Kräfte disponiren, nemlich auch in gewiſſer Beziehung zu unſrer Selbſterhaltung. Frage ich nun aber, War hier ein ſolcher Fall vorhanden, welcher einen Impuls für Chriſtus enthalten hätte, ein Wunder zu thun? ſo weiß ich das nicht aus den Umſtänden zu bejahen, denn erſtens haben wir keinen Grund zu einer ſolchen Vorſtellung von der Armuth Chriſti und ſeiner Geſellſchaft, daß er nicht hätte ſollen können einen Stater aufbringen, zumal zu einem Behuf, welcher immer mußte aufgegeben und wofür im ganzen Lebenszuſchnitt mußte geſorgt ſein. Sodann war keine große Eile da, daß die Abgabe gleich mußte bezahlt worden ſein, da lag es doch nicht in der Natur der Umſtände daß Chriſtus ſie hätte müſſen auf eine wunderbare Weiſe herbei ſchaffen. Da iſt die Handlung ſchwer nach ihren ſittlichen Motiven zu begreifen; es müßten noch andre Umſtände vorhanden geweſen ſein. Aber ſie überſchreitet auch der Wirkung nach dieſen Kreis des rein menſchlichen: ſie wäre zuerſt Weiſſagungswunder, Chriſtus müßte einen Fiſch geſehen haben, welcher einen ſolchen Gegenſtand verſchlukkt hätte, was doch etwas ſeltnes iſt; zweitens müßte er auch bewirkt haben, daß der Fiſch an keine andre als des Petrus Angel biß: daß iſt nur auf magiſche Weiſe zu erklären, und da treffen beide Schwierigkeiten zuſammen. — 2) Die Geſchichte von dem Feigenbaum, welcher verdorrte, iſt von derſelbigen Art, wenn wir das als Wirkung des Willens Chriſti denken ſollen daß der Feigenbaum, vorausgeſezt er war in einem ganz geſunden Zuſtande, in einem ſo kurzen Zeitraum gleich verdorrte, ſo würde man bei einem andren Menſchen ſagen, das ſei durch Zauberei zugegangen, weil das keine menſchliche Wirkungsweiſe auf die Natur iſt. Als ſittliche Handlung hat es die Form einer Strafhandlung, und ſezt alſo eine Gemüthsſtimmung voraus, welche in Bezug auf den Gegenſtand keine Wahrheit hat, denn wer kann ſich über einen Feigenbaum erzürnen? Und nun erzählt vollends der Evangeliſt Markus XI, 13 es ſei noch keine Zeit geweſen daß die Feigen reif wären (οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων.)[a] es kann aber Chriſtus doch nicht empfindlich geworden ſein, weil er keine Feigen gefunden in der Zeit, wo es nicht zu erwarten war; das wird uns als ein Hergang in dem Gemüthe Chriſti ganz unverſtändlich. Da treffen beiderlei Schwierigkeiten zuſammen. — Eine dritte Geſchichte aus derſelben Klaſſe fügt zu dieſen noch eine Schwierigkeit hinzu, nemlich, daß man ſich den ſinnlichen Hergang aus der Erzählung gar nicht konſtruiren kann,[b] nemlich dies können wir bei dieſen beiden Fällen ſehr gut, Chriſtus wirft dieſen Fluch auf den Feigenbaum und geht dann weg. Am folgenden Tage kommt er wieder und ſieht die Wirkung,[c] daß er vertrokknet geſehen worden iſt; eben ſo mit der andern Geſchichte: aber bei der Speiſungsgeſchichte würde niemand angeben können, was da geſehen worden iſt. Ein gegebenes Quantum von trokknen Fiſchen und Brod als ein leicht zerbrechliches, dies gegebene Quantum ſoll vertheilt werden unter eine Maſſe von mehreren Tauſenden, und nachdem dieſe ſich davon geſättigt haben, ſoll nun eine ſolche Maſſe übrig bleiben welche größer iſt als die vorhin vertheilte. Was haben nun die Apoſtel, als ſie die Vertheilung machten, gethan und geſehen? Wären ihnen die Brode unter den Händen gewachſen, ſo wäre ſonderbar, daß ſie es nicht hätten ſollen geſehen[d] haben, und in den Evangelien ſteht nichts. Oder haben ſie unter verſchiedene einzelne Maſſen (Abtheilungen) ein Minimum hingegeben, ſo müßte es ſich da vergrößert haben und geſehen worden ſein, aber niemand erzählt davon. Eben das gilt auch von dem Uebrigſein nachdem alle gegeſſen hatten. Da kann man alſo das äußerliche Faktum nicht zur Anſchauung bringen, und es müßte doch ein anſchaubares geweſen ſein bei dem vertheilen und bei dem übrigbleiben; da treten alſo ſolche Umſtände zuſammen, die alles Urtheil über die Thatſache unmöglich machen, weil die Nachanſchauung der Thatſache, welche allem

---

[a] das ſezt voraus, daß der Baum nicht deswegen krank war: — —

[b] wie es ſichtbar zuging

[c] ſieht er die Wahrheit davon, daß er ꝛc.

[d] und erzählt haben

Urtheil zu Grunde liegen muß, nicht zu leiſten iſt. Daher iſt das ein ſolcher Fall, wo man zu einer Hypotheſe berechtigt iſt, aber nur in der Beziehung, um das zur Anſchauung fehlende irgendwie zu ergänzen. Das iſt etwas ganz andres, als bei dem gewöhnlichen Verfahren um die Wunder als ganz natürliche Hergänge zu erklären. Erſtaunlich oberflächlich geht man eigentlich immer bei der Behandlung dieſer Gegenſtände zu Werke, dieſe eigentlichen[a]) Punkte werden ſehr ſelten berührt. 4) Eben ſo die Geſchichte von der Schifffahrt Chriſti, welche alſo da Chriſtum ſchlafend darſtellt, während der Sturm entſteht und die Jünger ihn wekken in einer Ahndung von Gefahr, und wie Chriſtus aufſteht; und nun ſtillt er alſo den Sturm und die Bewegung des Meeres, was eines iſt. Hier haben wir etwas, was wir der Wirkungsweiſe nach nicht begreifen können, denn das iſt eine Wirkung auf die Naturkräfte und Thätigkeit derſelben, die außerhalb des menſchlichen Bereiches liegen. Nun aber wird dabei erzählt, Chriſtus habe das Meer und den Sturm angeredet, und ihm geboten ſtille zu ſein und zu verſtummen. War das nothwendig um die Wirkung hervorzubringen? Das kann ſich kein Menſch denken; die Wirkung müßte von dem Willen Chriſti ausgegangen ſein, das laute Ausſprechen könnte unmöglich das bewirkt haben, das laute Ausſprechen deſſelben iſt ganz überflüſſig.[b] Wenn aber grade in allen ſolchen Erzählungen die Worte Chriſti das ſind, was am ſicherſten und übereinſtimmendſten aufbewahrt iſt, ſo wäre das eine große Ausnahme, wenn das nur die Worte des Erzählers ſein ſollten und Chriſtus hätte nichts geſagt. Sollen wir uns da doch denken, daß Chriſtus den Sturm angeredet habe? Die Meinung Chriſti kann nicht geweſen ſein, daß die Rede hätte hinzukommen müſſen, denn die Rede exiſtirt nicht für den Sturm und das Meer; wenn aber das Reden für die Jünger war, damit ſie bemerkten, das ſei die Wirkung des Willens Chriſti, ſo wäre das natürlichſte geweſen, daß er zu den Jüngern redete und ſagte: ihr werdet ſehen, daß es gleich ſtill ſein wird. Das iſt ein Fall, glaube ich, wo man ſich nicht anders als mit einer ſolchen Ausnahme helfen kann, daß das nicht wirklich Worte Chriſti an das Meer ſind, ſonſt müßte Chriſtus etwa ſelbſt ſo ergriffen geweſen ſein von dem Moment, daß er Meer und Sturm ſo*) bedroht hätte als könnten ſie hören, das kann ich mir nicht denken; oder daß die Anrede den Charakter der Oſtentation an ſich getragen hätte, weil es zur Sache ganz überflüſſig war, und das kann ich mir auch nicht denken. Wenn wir auch annehmen, daß in demjenigen, was Chriſtum von allen andern Menſchen unterſcheidet, auch die Fähigkeit lag zu Wirkungen welche andere Menſchen nicht herbeizuführen vermögen, ſo können wir dies doch nur analogiſch vorſtellen im Gebiet des menſchlichen Lebens; ſehen wir aber, daß alle jene Fälle, wo die Analogie verſchwindet, noch einen Charakter haben wodurch andre Schwierigkeiten entſtehen, ſo iſt da zuläſſig Hypotheſen aufzuſtellen und das Fehlende zu ergänzen, und das Thatſächliche auf das was in der Analogie liegt zurükkzuführen. Man muß die Aufgabe ſtellen, aber nicht die Forderung daß ſie überall gelöſt werden ſoll, weil es in dem Charakter der Erzähler liegt, welche nicht immer den Geſichtspunkt hatten bei der Auffaſſung, welchen wir haben.

---

[a]) weſentlichen

[b]) da Elemente keine Ohren haben

33. Stunde.

5. Juli. Wenn wir bei dem Geſagten ſtehen bleiben, ſo haben wir freilich über den Gegenſtand unſrer jezigen Unterſuchung kein befriedigendes Reſultat, ſondern wir haben in dieſem Gebiet von Wundern Chriſti eine Sphäre, wo wir bis auf einen gewiſſen Grad befriedigt ſind, ſofern alle Wirkungen auf menſchliche Zuſtände in einem Gebiete liegen wozu wir Analogien haben, die wir nur auf das Verhältniß zwiſchen der Differenz Chriſti von allen Andern zu der gewöhnlichen Differenz unter den Menſchen zu erheben brauchen, um ſie als menſchliche Wirkungen eines ſolchen begreiflich zu finden; aber alle Wunder von der Art, welche außerhalb aller Analogie liegen, über die können wir uns kein befriedigendes Reſultat geben. Sie theilen ſich aber von einem andern Geſichtspunkt aus in zwei Theile, nemlich ſofern wir ſie

---

*) perſonificirte, oder daß etwas epideiktiſches vorläge

als freie Handlungen und ihren ſittlichen Gehalt begreifen können bleibt uns nur der phyſiſche Gehalt dunkel; ſofern ſie aber als ſittliche Handlungen nicht zu begreifen ſind, müſſen wir das Recht behaupten, Auskunft zu ſuchen in Betreff der vorliegenden Erzählung, welche ein anderes Reſultat bringen könnte, und dies tritt um ſo mehr ein, wenn etwas in der Handlung iſt, was mit der ſittlichen Handlungsweiſe nicht zuſammenſtimmt. Dieſes iſt aber nun keineswegs auf eine Weiſe daſſelbige, (ich meine dieſe Freiheit eine Auskunft zu finden) mit der gewöhnlichen Richtung, die Wunder Chriſti als gewöhnliche Begebenheiten darſtellen zu wollen, denn wir wären vollkommen zufrieden, wenn wir ſie nur in eine Analogie bringen könnten mit demjenigen Theile dieſes Gebietes, wo wir uns mit den Reſultaten, welche die Erzählungen geben, befriedigen können, obgleich wir ſie gar nicht auf das gewöhnliche Naturgebiet zurükkführen, ſondern ſie nur begreiflich finden in Betracht der höheren Natur Chriſti. Alſo einige von dieſen Thatſachen ſind ſchwierig weil ſie eine ſolche Wirkungsart vorausſezen, wobei wir die Stetigkeit des Menſchſeins und des als Menſch Handelns Chriſti verlieren würden; bei den andern liegt der Grund in der Sittlichkeit der Handlung, und da können wir uns um ſo weniger mit der Erzählung befriedigen, da wir etwas mit dem übrigen nicht zuſammenſtimmendes finden.

Ich will die Lage der Sache noch an einigen Fällen deutlich machen. Unter die ihrer Wirkungsart nach nicht zu begreifenden Handlungen gehören nun die Wirkungen auf die rein äußerliche Natur, auf die Elemente, aber eben ſo auch die Wirkungen auf die menſchliche Natur ſofern ſie rein phyſiſch ſind. So iſt z. B. eine Todtenerwekkung ein ſolcher Akt, denn da können wir nicht ſagen, wenn wir den Tod als wirklich erfolgt annehmen, daß das pſychiſche das vermittelnde ſei zwiſchen der Wirkung Chriſti und dem Reſultat, weil das pſychiſche nicht mehr als vorhanden geſezt wird. Wie ſteht es damit? Erzählt werden uns drei ſolcher Fälle: 1) Chriſtus erwekkt den Jüngling von Nain auf dem Wege zur Gruft, 2) die Tochter des Jairus, welche als bereits geſtorben angekündigt wurde, 3) den Lazarus, nachdem er den vierten Tag ſchon im Grabe gelegen.*) Von dieſen drei Fällen iſt keiner dem andern ähnlich. Von der Tochter des Jairus ſagt Chriſtus ausdrüklich, ſie ſei nicht geſtorben ſondern ſie ſchliefe; man kann dies alſo nicht als eine eigentliche Todtenerwekkung anſehen ohne mit ſeinen eignen Worten im Widerſpruch zu ſtehen. Es wäre auch dieſes, daß Chriſtus hier das Kind anredet und ſagt, es ſoll aufſtehen, eben ſo zu behandeln wie daß er das Meer und den Sturm anredet, denn für einen Todten ſind die Worte nichts; dagegen wenn wir annehmen, das Mädchen ſei nicht todt geweſen ſo kann die Stimme eine Wirkung hervorbringen, und da kommt die Erfahrung zu ſtatten daß Scheintodte, wenn ſie zu Leben zurükkommen, ſagen, daß ihnen das Gehör nicht vergangen ſei bei dem Erloſchenſein aller andrer Lebenszeichen. Wenn die nur bei *einem* Evangeliſten vorkommende Erzählung von dem Jüngling zu *Nain* doch immer ähnliches vorausſezen läßt, Anrede und Berührung, ſo iſt der Fall derſelbige: nehmen wir noch hinzu die Schnelligkeit des Begrabens bei den Juden, und daß die Ausſage, einer ſei todt, nur ein unſichres Urtheil, und der Tod nur ein wahrſcheinlicher bleibt ehe nicht die Verweſung eingetreten iſt, ſo iſt der Fall auch problematiſch. Die Auferſtehung des Lazarus iſt gar nicht in dieſe Kategorie zu ſtellen: wir können hier vollkommen gelten laſſen was nur eine Ausſage iſt von einer Sinnesauffaſſung,*) daß Lazarus ſchon vollkommen in Verweſung begriffen geweſen ſei, ſo iſt das gar nicht eine That Chriſti, ſondern das Wunder dabei als That Chriſti liegt auf einem ganz andern Gebiet, denn indem Chriſtus Gott bittet, ihn zu erhören, ſo ſchreibt er ſich die Wirkung nicht zu, ſondern nimmt ſie an als eine auf ſein Gebet geſchehene göttliche Wirkung, da kommt Chriſtus eigentlich außer den Bereich des Wunders, *ausgenommen die Feſtigkeit der Ueberzeugung daß das was er bat, auch von Gott geſchehen werde*, alſo dieſe Art von einer alle Analogie mit dem menſchlichen überſteigenden Einwirkung fällt für Chriſtum hier weg.

---

*) τεταρταῖος γάρ ἐστι. Joh. XI, 39.

Wie es nun mit denen iſt, welche die Elemente zum Gegenſtand haben oder überhaupt ein Naturgebiet außerhalb des menſchlichen Lebens, ſo haben wir an zwei Beiſpielen geſehen, wie das eine aus Mangel an Anſchaulichkeit der Erzählung ſich eigentlich aller weitern Nachforſchung entzieht, nemlich die Speiſungsgeſchichte; und wie ein andrer Fall, nemlich die Stillung des Meeres, ſolche Thätigkeit Chriſti mitenthält, welche nicht zur Wirkung ſelbſt kann gehört haben und ſchließen läßt, daß ſeine Handlung dabei eine andre Richtung gehabt habe; denn nicht um Sturm und Meer zum Schweigen zu bringen hat er ſie anreden können, alſo muß ſein Reden eine andere Tendenz gehabt haben: da verliert ſich die Sicherheit der Erzählung ſo, daß ſie der Betrachtung nicht ſtille hält. Dazu kommt, daß das, was Chriſtus hernach zu den Jüngern ſagt in der Form eines Vorwurfs, daß es ihnen an Vertrauen gefehlt hätte, da ſie doch grade aus Vertrauen auf ihn und ſeine Wunderkraft ihn gewekkt hatten, zeigt, daß der Vorwurf weiter zurükk liegt, nemlich er tadelt ſie, weil ſie ihn gewekkt haben:*) iſt die Gefahr eine wirkliche geweſen und ſo daß er die Gefahr abgewendet hat, ſo kann er den Jüngern keinen Vorwurf gemacht haben. Da verhindern die einzelnen Beſtandtheile der Erzählung die Anſchaulichkeit.

---

*) daß Lazarus ſchon in Verweſung begriffen geweſen, kann auf vorgefaßter Meinung beruhen; wenn auch nicht, ſo iſts nicht That Chriſti.

Sehen wir noch ein Mal auf die Speiſungsgeſchichte zurükk, wie ſie bei Johannes erzählt wird, ſo liegt in der darauf folgenden Rede Chriſti etwas, was ein anderes Licht auf die Erzählung wirft. Da ſagt Chriſtus zu denen, welche ihm von jenſeits nachgekommen waren und ihn gefunden hatten, Ihr ſucht mich nicht weil ihr Zeichen geſehen habt, ſondern weil ihr von den Broden gegeſſen habt und ſatt geworden ſeid. Wenn wir dies genau als Worte Chriſti anſehen was wir doch müſſen, ſo müſſen wir auch ſagen, Da ſchließt er dieſe Thatſache aus dem Gebiet der Zeichen aus. — Wenn ſtatt des Plural der Singular da ſtände, wäre es etwas andres, nemlich ſo: „inſofern es eurem Bedürfniß zu ſtatten gekommen iſt;“ dann würde es ein Wunder bleiben, nemlich nicht Wunder im allgemeinen. Da hat Chriſtus das nicht als Wunder angeſehen, ſonſt würde er dieſen Gegenſaz nicht aufgeſtellt haben; nemlich die Differenz liegt darin, daß im Fall des Singular ſich der Ausdrukk auf die Handlung ſelbſt bezöge, aber im Plural bezieht er ſich auf die Handlung im allgemeinen, und da iſt der Begriff der ganzen Handlung im allgemeinen, welcher ihr gegenüber geſtellt wird, und dadurch wird ſie aus dem Gebiet des σημεῖον ausgeſchloſſen. Das iſt auch ein dem übrigen widerſprechendes Element, denn die Erzählung ſtellt die Sache als Wunder dar, aber ſo, daß das was äußerlich müßte wahrnehmbar geweſen ſein, nicht zum Vorſchein kommt. Eben ſo findet es ſich auch in andern Fällen: bei der Geſchichte vom Feigenbaum iſt die Schwierigkeit um ſo größer, inſofern ſich in der Erzählung an die Bemerkung der Jünger anſchließt eine allgemeine Verheißung in Beziehung auf die Wunder, wo er es ſelbſt als Wunder ſezt: da können wir aber die Handlung als ſittliche nicht verſtehen und da iſt in Betreff der Erzählung eine völlige Rathloſigkeit, die nur aufgelöſt werden kann durch eine Hypotheſe über die Beſchaffenheit der Erzählung.

---

*) Chriſtus will, daß ſie ein andres Vertrauen haben ſollen, welches? iſt nicht geſagt; hat aber Chriſtus dann doch dem Vertrauen, aus welchem ſie ihn wekken entſprechen, wie kann er ſie tadeln?

Wenn wir dieſes alles zuſammennehmen, und betrachten daß uns nur noch wenig fehlt von Handlungen, welche über das Gebiet des menſchlichen Daſeins in ihren Wirkungen hinausgehen, nemlich die Hochzeit von Kana, der Fiſchzug des Petrus und das zwekkloſe Wandeln auf dem Meer, welches freilich bei nächtlicher Weile und bei einem unſichern Wahrnehmungszuſtande geſchah — ſo verringert ſich das Gebiet gar ſehr, und iſt einmal die Nothwendigkeit da, bei mehreren Fällen die Schuld auf die Erzählung zu ſchieben, ſo hat man ein Recht, daſſelbe auch für andere Fälle anzunehmen, wo ſich das Sittliche nicht auf reine Weiſe faſſen läßt. Dies iſt bei der Hochzeit nicht der Fall, denn wie ſollte Chriſtus ſeine Wunderkraft nicht in einem ſolchen Falle zur Erhöhung der geſelligen Freude geltend gemacht haben; die Handlung iſt ſittlich und hat denſelben Charakter, welchen ſein ganzes geſelliges Leben an ſich trägt. Eben ſo die wunderbare Erzählung von dem Fiſchzuge des Petrus: Chriſtus hatte von dem Schiffe aus gelehrt, jene Handlung war eine Handlung der Dankbarkeit gegen ihn und Chriſtus konnte ſeine Wunderkraft hier angewendet haben; aber hier iſt der Begriff des Wunders am meiſten ſtreitig, denn es läßt ſich nicht abſtreiten die Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens Chriſti um das Daſein der Fiſche an jener Stelle. — Nun iſt offenbar daß wir ſagen müſſen, daß auch ſolche Wunder die über das Gebiet des menſchlichen Seins in ihren Wirkungen hinausgehen und um deßwillen die Einheit des menſchlichen Handelns Chriſti ſtören, daß in dieſen auch am wenigſten das Moment liegt, was den Wundern Chriſti für den Glauben an ihn einen Werth giebt; nemlich einen unbedingten haben ſie überhaupt nicht, d. h. der Glaube an Chriſtum könnte derſelbige ſein wenn Chriſtus kein einziges Wunder gethan hätte, aber von der Vorausſezung ſeiner ſpecifiſchen Verſchiedenheit von allen andern Menſchen müſſen wir auch vermöge des Zuſammenhanges zwiſchen dem Pſychiſchen und Phyſiſchen, und in Bezug auf dieſes was er an andern vermöge dieſes Zuſammenhangs ausrichten konnte, eine ſpecifiſche Differenz vorausſezen, und dieſe wird durch die Wunder ausgefüllt welche auf dem Gebiet des menſchlichen Seins liegen: das iſt was wir *erwarten* können von ihm als eine *Bewährung*, aber nicht ſo daß es für den Glauben *nöthig* wäre. Aber diejenigen Handlungen welche außerhalb der menſchlichen Natur liegen, haben auch dieſen Werth nicht, weil die eigenthümliche Dignität Chriſti ſich nur auf das menſchliche Leben bezog, und wir nicht Urſach haben ihr eine weitere Erſtrekkung außerhalb beizulegen, ſo wie es gänzlich zerſtören würde die menſchliche Auffaſſung Chriſti wenn wir behaupten wollten, wegen ſeiner ſpecifiſchen Dignität hätte er müſſen alles wiſſen was ganz außerhalb ſeines Berufs und ſeiner Aufgabe lag. Das hat alſo etwas worüber wir uns nur simpliciter verwundern müßten und es ſo ſtehen laſſen. Daher, wenn mit der Zeit eine Auskunft über die Geneſis dieſer Erzählungen ſich fände, ſo daß das Wunderbare verſchwände, ſo wäre das keine Störung des Glaubens, ſondern ein Gewinn für die rein menſchliche Auffaſſung Chriſti; aber das können wir nur als Aufgabe hinſtellen, die nur erſt dann zu löſen iſt wenn wir eine vollkommen ſichere Theorie haben über die Entſtehung der drei erſten Evangelien; aber es iſt nicht *nothwendig* daß ſie gelöſt werde. Die andern wunderbaren Thatſachen, die nicht durch Chriſtus verrichtet ſind, ſondern ſich nur auf ihn beziehen und an ihm ereignet haben innerhalb dieſer Periode in welcher wir ſtehen, obgleich die Auferwekkung auch dahin gehört, ſo haben dieſe ebenfalls ihre bedeutenden Schwierigkeiten.

Das was ſich bei der Taufe ereignet, haben wir ſchon als ſich lediglich auf den Johannes beziehend betrachtet, und wenn man hier auf die urſprüngliche authentiſche Erzählung zurükkgeht ſo verſchwindet alles eigentliche Wunderbare,*) und es bleibt nur, daß ſich bei der Taufe etwas ereignete, was ſich Johannes auf eine ihm gegebene Verheißung beziehen konnte. Etwas ähnliches mußte geſchehen ſein bei der Darſtellung Chriſti im Tempel vor Simeon, aber es wird nicht erzählt was es geweſen ſei. Eine Analogie hiermit hat die Geſchichte von der Verklärung Chriſti, welche allerdings wunderbare Elemente enthält, aber es wird nicht geſagt, daß etwas als eine Handlung oder Verrichtung Chriſti geſchehen ſei, ſondern er erſcheint nur eine Zeit lang in ein wunderbares Lebenselement hineinverſezt. Es wird nicht geſagt, daß er Moſes und Elias herbeigerufen habe, ſondern ſie waren nur da, wo er war. Hier fehlt offenbar der Zwekk, den man ſich bei allem Wunderbaren denken muß. Man kann auch nicht glauben, daß die Anweſenheit des Moſes und des Elias Chriſto könnte nothwendig geweſen ſein, um irgend-etwas zu erfahren oder zu beſchließen, eben ſo wenig wie die Taufe des Johannes etwas für ihn nothwendiges ſein konnte. Wir können daher keinen auf ihn gerichteten Zwekk annehmen. Wollen wir ſagen, die Zwekkmäßigkeit lag in den Jüngern, ſo werden nachher Unterredungen Chriſti mit ihnen nach der Begebenheit erzählt, aber woraus dergleichen gar nichts hervorgeht, ſondern die Fragen die ſie da aufwerfen, hätten ſie eben ſo gut auch ohne dieſe Begebenheit aufwerfen können, weil Elias nach der gewöhnlichen Sage mitgenannt wird unter denen, welche den Meſſias vorbereiten würden, da wird auch von keiner Wirkung der Begebenheit auf die Jünger erzählt. Da iſt aber freilich ein Punkt in einer Erzählung, daß die Jünger in einem Zuſtande der Schlaftrunkenheit geweſen wären, womit alle Sicherheit der Berichterſtattung wegfällt, und es giebt keine Zeugen der Begebenheit als welche in dieſem Zuſtand beſchrieben werden, und da verſchwindet die Aufgabe, eine genaue Vorſtellung zu geben von dem, was ſo betrachtet iſt von den Jüngern, und ſo auch das weitere Urtheil über dieſe Begebenheit. So werden wir auf eine überwiegende Weiſe auf die größte Maſſe aller Wunder Chriſti in demjenigen Gebiet feſtgehalten, welches das wichtigſte und bedeutendſte iſt, und alles übrige erſcheint mehr oder weniger problematiſch. Im Lukas giebt es eine Stelle woraus man ſchließen könnte, daß noch eine große Menge von Todtenerwekkungen erfolgt wäre, aber aus der Stellung des Ausdrukkes ſieht man, daß es eine Beziehung auf das, was Chriſtus dem Johannes dem Täufer ſagen läßt, nimmt, worauf kein Gewicht zu legen.[a])

---

*) da iſt erklärlich, wie die andern Relationen entſtanden.

---

34. Stunde.

6. Juni. Wenn wir nun in Betreff der Wunderthätigkeit Chriſti einander gegenüberſtellen, worin wir zu einer gewiſſen Befriedigung gelangen können, und das, was uns dunkel bleibt und wobei wir die Nothwendigkeit in einzelnen Fällen nachweiſen können, die Schuld der Dunkelheit auf die Erzählung zu werfen, und wir vergleichen dies mit unſern Quellen, ſo kommen wir wieder auf das Reſultat, welches den Johannes und die andern Evangelien in einen relativen Gegenſaz ſtellt. In dem Johannes finden wir zwar auch die Geſchichte der Speiſung erzählt, aber auch mit jenem merkwürdigen Ausſpruch Chriſti.[b]) Wir finden in ihm ausſchließlich die Auferwekkung des Lazarus, aber auch beſtimmt ſo, daß ſich Chriſtus dabei nur als den Betenden, der ſeiner Erhörung gewiß iſt, darſtellt, aber nicht als den die Sache unmittelbar bewirkenden; aber in den andern Evangelien finden wir die Erzählung[c]) ohne jenen erläuternden Ausſpruch Chriſti, ſo daß wir da die Erzählung zu ergänzen und umzugeſtalten haben, um das Faktum zur Anſchauung zu bringen, und auch dieſes daß wir ein ſittliches Motiv zum Wunder ſuchen müſſen, welches wir nicht recht finden können. Alle übrigen Erzählungen welche uns zu dieſer Nothwendigkeit bringen, ſind jenen

---

[a] Da dies ſonſt an keiner Stelle geſchieht. — Anm. die Stelle bei Lukas, aus welcher man auf noch viel mehr Todtenerwekkungen Chriſti geſchloſſen hat, beruht wahrſcheinlich auf einem Mißverſtändniß.

[b] ſiehe die vorige Stunde.

[c] von der Speiſung

Evangelien eigenthümlich, und Johannes theilt ſie nicht mit. Das iſt immer in ſo fern für unſere Aufgabe ein günſtigerer Umſtand als wenn wir auch bei dem Evangelium Johannis in die Nothwendigkeit kämen, die Erzählung als abgeleitet von einer zweiten oder dritten Hand auf mannichfache Weiſe alterirt zu ſehen, und uns nichts mehr zuverläſſiges übrig bliebe. Auf der andern Seite kann ich allerdings nicht leugnen, es wird vielen als eine Art von Parteilichkeit erſcheinen, daß ich nun auf dieſe Weiſe immer den Johannes als die rechte authentiſche Grundlage, und die andern Evangelien als ſolche darſtelle, welche nur mit einer ſehr umſichtigen Kritik zu gebrauchen ſind, was allerdings nach meiner Ueberzeugung für die ganze gegenwärtige Aufgabe gilt. Aber es iſt etwas, was in der Natur der Sache liegt; denn ſo wie man der Ueberzeugung iſt, daß die drei ſogenannten ſynoptiſchen Evangelien ſpäter gemachte Zuſammenſtellung ſind aus einzelnen Relationen und Erzählungen, gleichviel ob ſie vorher mündlich oder ſchriftlich vorhanden geweſen ſind: ſo muß man auch dieſe Differenz aufſtellen, und wenn wir nun die kanoniſchen Evangelien als ein Werk der Kirche anſehen, und daher die heilige Schrift als die Grundlage aller Tradition der ſpätern Zeitalter unter eine beſondere göttliche Providenz ſtellen, ſo müſſen wir ſagen, ſowie wir Chriſtum nur auffaſſen können unter der Form eines Lebens, welches unter die allgemeinen Geſeze des Lebens geſtellt iſt, ſo iſt die heilige Schrift nur aufzuſtellen als unter das Geſez der menſchlichen Mittheilung geſtelltes Buch, und es iſt nur ſofern verſtändlich als alle Subſidien des Verſtändniſſes dabei gebraucht werden, und es iſt bei der Art und Weiſe der Konſtitution des Codex auf die fortgehende Entwikkelung aller Subſidien der Kritik und Exegeſe gerechnet, und ſo kann nur allmälig ein kunſtgerechtes d. h. vollkommenes verſtehen und gebrauchen der Schrift zu Stande kommen. — *Daraus folgt, daß wir noch nicht behaupten können im Stande zu ſein, über dieſen Gegenſtand völlig abzuſchließen*, ſondern es iſt noch nicht erledigt, und es iſt auf eine Vervollſtändigung und eine objektive Anerkennung der Kritik über die Evangelienbücher und ihre Reſultate zu warten. Der wünſchenswertheſte Ausgang der Unterſuchungen für unſre Aufgabe wäre dieſer: wenn uns die Aufgabe ganz wegfiele, in dem Leben Chriſti wunderthätige

Wirkungen anzunehmen, welche über das Gebiet des menſchlichen Lebens und Daſeins hinausgehen; wenn wir alle jene Erzählungen von wunderthätigen Wirkungen Chriſti anknüpfen könnten, wie auf der einen Seite an ſeine ſpezifiſche Dignität, ſo auch auf der andern Seite an die allgemeinen Geſeze der menſchlichen Kraft auf der Erde, d. h. alſo, daß wir Wirkungen auf die äußere Natur nicht fänden, welche ganz und gar außerhalb der von uns anzuſchauenden Grenzen der menſchlichen Kraft liegen, wie der Geiſt ſie doch nur ausüben kann mittelſt der Organiſation. Nun finden wir hier allerdings noch eine Hülfslinie welche wir uns ziehen und wozu uns mehrere Punkte gegeben ſind. Wenn wir alle Differenzen auf dieſem Gebiet zuſammenfaſſen, ſo ſtellen ſich dar als ganz von einander geſchiedene Punkte, 1) wo Chriſtus wirkt von ſeiner Perſon aus auf andere Menſchen mit einer vollkommnen Sicherheit in Beziehung auf den Effekt; 2) dem gegenüber nun ſolche Handlungen wie wir uns die Auferwekkung des Lazarus konſtruirt haben aus der Erzählung, wo Chriſtus erſcheint als einer welcher der Erhörung ſeines Gebets gewiß, der aber die Wirkung nicht aus ſich ſelbſt ableitet, ſondern ſie von Gott erwartet. Wir finden auch Reden Chriſti an ſeine Jünger wodurch er eben dies auf ſie übertragen will, und die wir daher an Thatſachen aus ſeinem eignen Gebiete anknüpfen können, z. B. Wenn ihr Glauben habt ſo werdet ihr Berge verſezen; ſo iſt der Glaube doch auch nur dieſes, und wir können nicht glauben daß Chriſtus dieſes habe als einen bildlichen Ausdrukk bezeichnen wollen für ſolche Wirkungen, welche die Jünger ganz würden aus ihrer eignen Kraft ableiten können, ſondern ſolche wo es ſich um Wegräumung von Hinderniſſen handelt und ſie ſich der göttlichen Hülfe verſichert halten könnten; daher iſt der Glaube nicht das Wiſſen um ihre eigne ihnen ſchon verliehene Kraft, ſondern der Glaube an die nothwendige göttliche Hülfe. Zwiſchen beiden Punkten finden wir wieder noch ſolche, wo uns dieſes Wunderbare in dem Erfolge bedingt erſcheint durch ein Vorherwiſſen, aber dies können wir doch nur anſehen als ein Vorherwiſſen von ſolchen Erfolgen, welche in Verbindung mit der allgemeinen menſchlichen Anſchauung und den allgemeinen Geſezen der Natur möglich ſind, wenn auch nur als ein zufälliges, z. B. die Geſchichte von dem Stater; da iſt das Vorherwiſſen das eigentliche Wunderbare, denn ein Wiſſen um ein gar nicht zur Wahrnehmung gekommenes: daß ein Fiſch eine Münze verſchlukkt, iſt etwas zufälliges, aber es iſt etwas mögliches, auch daß der Fiſch an dem Orte iſt; da liegt das Wunderbare in dem Wiſſen Chriſti um dieſes Zufällige ganz von ihm entfernt und nicht wahrgenommen. Aber die Speiſungsgeſchichte iſt nicht ſo zu behandeln, denn hätte Chriſtus vorhergewußt, daß ſich das Brod ſo vervielfältigen würde, ſo wäre das etwas außerhalb der Geſeze der Erſcheinungen liegendes. Dies bietet uns eine Hülfslinie dar; d. h. wenn wir genöthigt ſind eine Hypotheſe zu machen über den Zuſammenhang der Elemente der Begebenheit, welche außerhalb der Art wie ſie in der Erzählung dargeſtellt ſind liegen, wie bei allen Wundern welche außerhalb des menſchlichen Gebiets fallen, ſo iſt die Nothwendigkeit eine geringere wenn wir nur auf ein ſolches Vorherwiſſen zu gehen brauchen, und an ein ſolches Umgeſtalten der Erzählung denken müſſen, daß dieſes der Hauptpunkt wird, denn hier kommen wir auf ein Gebiet wo wir auch wieder Analogie haben. Es giebt Erfahrungen von einem eben ſolchen Wiſſen um nicht Wahrgenommenes, und doch einem Wiſſen, das ſubjektiv eins iſt, d. h. das eine gewiſſe Sicherheit hat und ſich auch bewährt, denn das Ahnungsvermögen iſt ein ſolches, welches wir uns ebenfalls auf jene Potenz erhoben denken müſſen. Aber nun die Sache ſelbſt in Bezug auf alle einzelnen Fälle auch unter dieſer Reſtriktion und mit dieſem Hülfsmittel zu erledigen, muß der Zukunft vorbehalten bleiben, weil, um da ſicher zu verfahren, erſt die Kritik zu Hülfe kommen muß, und ein feſtes und ein anerkanntes Gegebenſein der Entſtehung und Beſchaffenheit der drei erſten Evangelien; ſo lange wird man keine gehörige Baſis haben um die Aufgabe zu löſen. Noch eine Bemerkung. Wenn wir auf die Verſuchungsgeſchichte zurükkgehen wie wir ſie faſſen, ſo erſcheint uns darin ein Kanon Chriſti liegend, den wir doch nicht ganz beobachtet finden in eben dieſem Gebiet ſeiner wunderthätigen Hervorbringungen, nemlich daß er ſich derſelbigen und ſo auch des mit der Zuverſicht der Erhörung ausgeſprochenen Gebets nicht wollte zu ſeiner Selbſterhaltung bedienen. Ich habe auf der andern Seite geſagt: wenn wir die wunderthätigen Handlungen Chriſti als ſittlich freie Handlungen betrachten, ſo hat Chriſtus unter denſelbigen Geſezen und Maximen zu disponiren gehabt, wie jeder über den geſammten Komplex ſeiner Kräfte disponirt. Nun iſt die Selbſterhaltung eine allgemeine menſchliche Pflicht, und jeder hat für ſeine Geſundheit in dieſer Hinſicht mit zu ſorgen, ſo habe ich den Schluß ziehen müſſen, daß Chriſtus hat ſeine Wunderkraft gebrauchen können zu ſeiner und der Seinigen Erhaltung. Sowie wir dies gegen jenen Schein, der in der Verſuchungsgeſchichte liegt, ſo auffaſſen, ſo können wir freilich die Frage nicht umgehen, und die Beantwortung gehört weſentlich mit zu unſrer jezigen ſpeziellen Aufgabe: Warum hat Chriſtus von ſeiner Wunderkraft nicht Gebrauch gemacht in dem Moment wo ſein Leben in Gefahr war bis zu ſeinem lezten Moment? das iſt die Frage, welche zuſammenhangt mit dem ſpöttiſchen Ausdrukk ſeiner Feinde, er ſolle ſich ſelbſt helfen und herabſteigen vom Kreuz. Da müſſen wir uns für die Wunderthätigkeit Chriſti eine ſolche Grenze ziehen, wodurch dieſes ausgeſchloſſen wird. Er war ſo weit entfernt einen ſolchen Gebrauch zu machen, daß er ihm auch nicht einmal in den Sinn gekommen iſt, daher iſt das von der moraliſchen Seite einer der intereſſanteſten Punkte daß wir unterſuchen, warum das Chriſto gar nicht einfallen konnte. Wenn wir uns an die Geſchichte erinnern von dem Sturm auf dem See, und nehmen dieſe wie ſie gegeben ward, gleichviel ob wir das zurükkführen auf ein Vorherſehen Chriſti oder etwas andres, hier aber hat Chriſtus zu ſeiner und der Seinigen Erhaltung von ſeiner Wunderkraft Gebrauch gemacht. So finden wir hier allerdings eine bedeutende Differenz wenn wir fragen, Hat er hier den Gebrauch gemacht, warum hat er nicht auch dort Gebrauch gemacht? Hier hatte er es mit der Natur zu thun, dort mit den Menſchen, aber nicht mit dem einzelnen Menſchen ſondern mit der menſchlichen Autorität, welche er anerkennen mußte, erſtens als Unterthan des römiſchen Reichs nach ſeinem eignen Ausſpruch, da er die Weiſung gab, Gebt dem Kaiſer was des Kaiſers iſt; zweitens: als unter das Geſez gethan, auch unter die Autorität des Synedriums. Nun haben wir darüber ſeine eigne Aeußerung: Wenn er das von ſeinem Vater erbitten wollte, ihn aus der Gewalt der Feinde zu erretten, ſo würde ihm Gott ſchon übernatürliche Hülfe ſenden. Da finden wir den entſchiednen Entſchluß ausgeſprochen, davon keinen Gebrauch zu machen, welcher die ſittlichen menſchlichen Verhältniſſe zerſtören würde, und in dieſe niemals durch ſeine wunderthätige Kraft hemmend einzugreifen. Da läßt ſich die Uebereinſtimmung herſtellen, und die Fälle wo Chriſtus auf dem Gebiet der Selbſterhaltung Gebrauch macht von ſeinen höheren Kräften, und wo ihm dieſer Gebrauch nicht einfällt, ſind nicht im Widerſpruch, und dieſe Fälle ſind mit der menſchlichen Sittlichkeit, wo er ſich mit ſeiner ganzen Thätigkeit hineinſtellt, übereinſtimmend. Gehen wir weiter und ſagen, Aber für alles was die Bildung des Reichs Gottes und alſo ſeinen Geſammtberuf befaßt, in ſoweit nur eine Kolliſion mit der beſtehenden menſchlichen Ordnung nicht ſtattfand, wird er doch wol ſeine ganze Kraft gebraucht haben! ſo müſſen wir ſagen: was das eigentliche Weſen betrifft, nemlich um in den Menſchen den Glauben an ihn zu erwekken, und ſie zur Beſiznahme des Reichs Gottes aufzufordern, da war eben ſo wenig eine Anwendung ſeiner wunderthätigen Kraft möglich; da war keine andre möglich als die der Mittheilung der Wahrheit und der natürlichen Wirkung, welche dieſe machen mußte; aber ſo, wie er ſie vermöge ſeiner eigenthümlichen Dignität mittheilen konnte, wobei freilich die Differenz des Eindrukks ſeiner Rede im Vergleich mit den Vorträgen andrer nicht zu vergeſſen iſt. Hätte er aber hier Wunderbares einmiſchen wollen, ſo würde das Reich Gottes in ſeinem Anfang auf einen ganz andern Grund gebaut ſein als es ſollte, und hätte der magiſchen Willkühr unterworfen untergehen müſſen, ſtatt daß es in die Natur des geſchichtlichen Verlaufs eintretend ſein ſollte. Alſo, daß er ſich hier keiner andern Kräfte bedient hat, liegt in der Natur der Sache. Aber wenn wir nun daran denken, daß die Menſchen eine verſchiedene Empfänglichkeit hatten für das Reich Gottes, und ſehr verſchieden ſchon zubereitet waren um in demſelben wirkſam ſein zu können, und wir betrachten die Summe von dem was Chriſtus während ſeines Lebens ausgerichtet hat, ſo wird ein jeder ſagen: wenn Chriſtus ſein Vorherſehungsvermögen hier hätte in Wirkſamkeit geſezt ſo hätte er ſich können immer nur an die empfänglichſten wenden, und daher ein viel größeres Reſultat hervorbringen. Darin erſcheint kein Widerſpruch mit der menſchlichen Ordnung, und da ſcheint ein beſondrer Aufſchluß nöthig, um uns hier die Enthaltſamkeit Chriſti zu erklären. Da müſſen wir allerdings einen Schritt weiter zurükkgehen und ſagen: ſo wie er unter das Geſez gethan war, auf dieſelbige Weiſe war er auch unter die Sitte gethan, und hätte doch gewiß ſein eignes Werk gleichzeitig mehr zerſtört als ihm geholfen, wenn er ſich davon hätte emanzipiren wollen. Ich meine dies ſo, Wenn wir uns denken wollen Chriſtus ſo handelnd wie es in dem Geſagten liegt, ſo würde ſein Leben auf eine völlig allen Andern unvernehmliche Weiſe unſtät geweſen ſein, er hätte immer müſſen große Räume überſpringen um an diejenigen zu kommen, welche die empfänglichſten geweſen wären; kurz, ſeine ganze Thätigkeit hätte eine regelloſe fragmentariſche und aus der Analogie mit der Lebensordnung hinausgehende müſſen geweſen ſein; dann müßte er auch den Andern eine ganz andere Erſcheinung geworden ſein als er ihnen nun wurde, und indem ihnen ſeine Handlungsweiſe unbegreiflich geworden wäre, ſo wäre das Band zwiſchen ihm und ihnen ein loſeres geweſen, ſein Leben wäre nicht als ein immer menſchliches geſehen worden, daher mußte ihm die Sitte und Ordnung der Menſchen eben ſo heilig ſein, als das eigentliche buchſtäbliche Geſez. Da finden wir alſo einen Kanon, der hier eine Grenze zieht. Chriſtus konnte wol wiſſen daß unter denen, mit welchen er in Relation kam, nur wenige eine ſolche Empfänglichkeit ſchon hatten, und konnte nur auf die Nachwirkung rechnen: er konnte auch die Ahndung haben, daß es wirklich Empfängliche gab zu welchen er nicht kommen konnte, wie er ſagte daß er nur zu den verlornen Schafen Iſraels geſandt ſei. Dieſes giebt uns den Uebergang zu allem, was in derſelbigen Analogie liegt, und das läßt ſich alſo begreifen, und eher konnte ich nicht von dieſem Gegenſtand Abſchied nehmen, bis ich die Grenze aufgezeigt hatte, um die Handlungsweiſe Chriſti ungeachtet dieſer höheren Kräfte in ihm in ihrer rein menſchlichen Geſtaltung zu begreifen.

---

35. Stunde. »Für unſre eigentliche Aufgabe bleibt uns in Abſicht der Wunderthätigkeit keine Lükke, denn wir

nehmen die Wirkungsart nur an als ſo weit ſie ſich menſchlich auffaſſen läßt, und die Gebrauchsweiſe wie ſie ſeiner Würde gemäß iſt, und gehen nun über zur Lehrthätigkeit. Die natürlichen Abſtufungen ſind hier Synagogenreden, zufällige Volksreden, lehrhafte Aeußerungen im geſelligen Verkehr und Privatunterhaltung mit den Apoſteln. Die lezten hangen mit der Frage zuſammen von ſeiner Geſellſchaftbildenden Thätigkeit. Dahin würde alles gehören was Vorübung wäre. Aber eſoteriſche Lehre in eigentlichem Sinne iſt keine Veranlaſſung anzunehmen, denn ſie ſollten alles hernach von den Dächern predigen. Der Form nach kann man zwei Elemente annehmen: das gnomiſche, welches ſich wieder zerlegt in die Parabel und in die Lehrrede, und das kanoniſche oder exegetiſche, welches ſich am meiſten auseinanderlegt in der Synagogenrede. In dem einzigen beſtimmten Specimen von Synagogenrede, welches wir haben, iſt das exegetiſche meſſianiſch. Im Herumreiſen muß dies überall vorgewaltet haben; bei längerem Aufenthalt konnte ſich auch andres anknüpfen, aber doch nur in konzentriſchen Kreiſen. Hieraus ſieht man ſchon, wie wenig Wahrheit iſt in der Unterſcheidung von Lehre Chriſti und Lehre von Chriſto. Wer dieſe für etwas erſt nach Chriſto entſtandenes anſehen will, muß nicht nur den Johannes leugnen ſondern auch die andern Evangelien, da alles was vom Reiche Gottes handelt auch Lehre von Chriſto iſt.«

10. Juli. Wenn wir auch außer Stande ſind über alle wunderthätige Wirkſamkeit Chriſti ein vollſtändiges Urtheil abzuſchließen, ſo müſſen wir doch ſagen, daß eigentlich für unſere Aufgabe, das Leben Jeſu in ſeiner Einheit und in der Totalität

ſeiner Momente zuſammenzufaſſen, uns keine Lükke daraus entſteht, inſofern wir nemlich auf der einen Seite die Moralität in allen dieſen Handlungen Chriſti haben vollſtändig fixiren können, wenn nicht ſo, daß wir ſagten: in Bezug auf dasjenige was ſich durchaus aus dieſer Maxime nicht erklären ließe, müſſe es eine andere Bewandniß haben. Daß nun weiter von einer ſolchen Exiſtenz aus, wie wir die Exiſtenz Chriſti ſezen, Wirkungen auf dem Gebiet des menſchlichen Daſeins möglich ſind, welche von einem andern Menſchen nicht möglich ſind, darüber haben wir uns verſtändigt, nur daß wir die Grenze nicht beſtimmen konnten, und ſo iſt die Art und Weiſe, wie Chriſtus ſich dieſer Kräfte bedient habe, klar geworden und weiter bedürfen wir für unſere Aufgabe nichts.

Betrachtung der Lehrthätigkeit Chriſti in dieſem Zeitraum.

(Von ſeinem öffentlichen Auftreten bis zu ſeiner Gefangennehmung.)

Wir haben ſchon die äußeren Bedingungen ſeiner lehrenden Thätigkeit, an welche Verhältniſſe ſie ſich knüpft, uns vergegenwärtigt: *Als ein anerkannter öffentlicher Lehrer trat er auf in den Synagogen, dies iſt die beſtimmteſte Form von Lehrthätigkeit.* Es gab mancherlei Veranlaſſungen, bei welchen ſich zahlreiche Menſchenmaſſen um ihn ſammelten, und da war natürlicher Weiſe das Mittheilen ſeiner eignen geiſtigen Exiſtenz*) unter der Form des Gedankens ſeine natürliche Aufgabe. Dieſe Form aber iſt nicht mehr eine ſo beſtimmte, weil ſie mit der Mannichfaltigkeit der Veranlaſſung zuſammenhing, wogegen das Lehren in den Synagogen ſeine ganz beſtimmte Form hatte, immer anknüpfend an einen Abſchnitt der altteſtamentiſchen Schriften. Bei der zweiten war Chriſtus frei, einen Anknüpfungspunkt zu wählen aus dem was gegeben ward.

Dies führt uns weiter auf die allgemeinen geſelligen Verhältniſſe in welchen er zu Einzelnen oder kleineren Kreiſen trat.

---

*) die Selbſtmittheilung

Ueberall wo es Veranlaſſung gab zum Geſpräch, müſſen wir auch eine lehrende Thätigkeit Chriſti annehmen, weil er nicht anders als mit dem Bewußtſein ſeines Berufs und ſeiner Ueberlegenheit auftrat. Nun aber ſtellt ſich hier noch eine Frage von ſelbſt heraus, die mit einem andern Punkt zuſammenhangt, nemlich es exiſtirte nun ein beſonderes geſelliges Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den Zwölf; urſprünglich zeigt ſich uns das nur als ein geſelliges Verhältniß, welches ſich von andern nur unterſchied durch ſeine Kontinuität; ſie waren ihm weder bedeutend näher an Einſicht, noch weiter entfernt, ſie waren alſo in demſelben Niveau mit andern. Nun iſt die Frage, haben wir dabei von beiden Seiten, der Jünger ſowol als Chriſti, Urſach, vorauszuſezen, daß es mit dieſer Stetigkeit des Zuſammenſeins auf etwas andres abgeſehen geweſen wäre als auf ein geſelliges Verhältniß, worin ſich ſeine Lehrthätigkeit ſtetiger gegen ſie äußern konnte. Inſofern wir nun hierbei auf die Zukunft ſehen, auf die Beſtimmung der Apoſtel, Zeugen Chriſti zu ſein, ſo fragen wir nun, ward dieſe erfüllt und konnte ſie erfüllt werden lediglich durch das was wir aufgeſtellt haben, oder mußten ſie zu dieſem Beruf noch auf eine beſondere Weiſe tüchtig gemacht werden? Dieſe Frage können wir hier mehr aufſtellen als vollſtändig beantworten, weil ſie zuſammenhangt mit dem, was Chriſtus gethan um die chriſtliche Kirche zu konſtituiren, d. h. eine ſich auf ihn beziehende Gemeinſchaft der Menſchen. Wenn wir einmal annehmen wollen, es ſei noch etwas andres nöthig geweſen für die Apoſtel als die Stetigkeit der Wirkſamkeit Chriſti auf ſie, die aber mit andern Menſchen völlig gleich geweſen wäre, ſo wäre entweder möglich daß das nur eine praktiſche Zubereitung war, eine Vorübung für ihren Beruf, oder daß auch die Lehre Chriſti für ſich einen andern Inhalt gehabt habe als ſeine Lehrthätigkeit wie ſie ſich gegen andre äußerte. Das erſte würde etwas ſein, was nicht hierher gehört, in ſo fern von Uebungen die Rede wäre ſo ſind dieſe eigentlich nicht mehr die Lehrthätigkeit, ſondern es wäre etwas andres. Wenn aber das leztere der Fall wäre, ſo würde das den Unterſchied ſezen zwiſchen einer *eſoteriſchen* Lehre Chriſti und einer *exoteriſchen*, zwiſchen dem was Chriſtus gelehrt habe in andern Verhältniſſen, und dem was er ausſchließlich ſeine Jünger gelehrt hätte. Wenn wir uns denken, daß durch dieſe bloße Stetigkeit des Zuſammenſeins doch ein andres Verhältniß entſtehen mußte in den Jüngern Chriſti zu der ganzen Perſönlichkeit Chriſti als es in andern ſein konnte, ſo konnte ſeine Mittheilung gegen ſie auch mit der Zeit einen andern Exponenten erhalten, als ſeine Mittheilung gegen andere, d. h. manches, was andern geſagt vergeblich geweſen wäre weil ſie es noch nicht recht faſſen konnten, konnte ſeinen Jüngern faßlich ſein und ihnen alſo vorgetragen werden. Dann gäbe es nicht einen ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen exoteriſcher und eſoteriſcher Lehre Chriſti, ſondern es hätten nur andre ſpäter dieſelbige Mittheilung erfahren können als die Jünger: eine Vorſtellung von einem ſpezifiſchen Unterſchied aufzuſuchen ſind wir durch gar nichts veranlaßt. Wenn wir an eine Aeußerung Chriſti denken, welche dafür ſpricht, daß ſeine Jünger beſondere Mittheilung erhielten, ſo hebt dieſe gleich den ſpezifiſchen Unterſchied auf: „was ich euch ins Ohr ſage, werdet ihr auf den Dächern zu verkündigen haben", da wird das dargeſtellt nicht als etwas was einer Geheimlehre gliche, ſondern es iſt nur als Differenz der Zeit dargeſtellt. In wiefern eine praktiſche Verübung der Jünger ſtattgefunden habe, oder wiefern eine bedeutende Differenz in der Fähigkeit, ihn aufzunehmen, in ihnen entſtanden ſei, wird mit abhangen von der andern Betrachtung, über die Wirkſamkeit Chriſti zur Stiftung einer menſchlichen Gemeinſchaft, denn darauf mußte ſich alles was wir von einer praktiſchen Verübung der Jünger denken können beſchränken. Das würde die verſchiedene Form der Lehrthätigkeit Chriſti ſein; die beſtimmteſte iſt ſein Lehren in den Synagogen, wovon uns aber wenige Spezimina mitgetheilt werden; dann das Lehren vor gemiſchter Zuhörerſchaft; dann ſein Lehren wie es ſich an alle vorübergehende geſellige Verhältniſſe anſchloß und ſein Lehren, was ſich ſpezifiſch auf die Zwölf bezog.

Wenn wir auf die Form der lehrenden Mittheilung Chriſti ſehen in unſern Evangelienbüchern, ſo finden wir da auch eine bedeutende Differenz. Wenn ich von dem kleinſten Ausdrukke anfangen ſoll, ſo iſt das die *Sentenz*, *Gnome*, wo eine Richtung liegt auf das Sprichwörtliche, d. h. auf die Anwendbarkeit eines Sazes auf die verſchiedenen Fälle, welche durch eine Anſchaulichkeit ſeines Inhalts bedingt iſt. Eine weitere Form in dieſer

Beziehung iſt die Parabel, zu welcher aber in der Gnome ſchon immer eine Annäherung liegt; wir unterſcheiden nemlich immer eine didaktiſche und bildliche Sentenz, die bildliche enthält den Keim der Parabel in ſich, wie die didaktiſche den Keim einer ausführlichen längern Belehrung in ſich enthält. Die Gnome iſt alſo das gemeinſchaftliche Element zwiſchen dieſen beiden weiter ausgeführten, einer zuſammenhangenden Lehrrede und eines paraboliſchen Vortrags; dieſe beiden können ſich allerdings auch wieder vereinigen: ein Gleichniß kann als Veranlaſſung dienen zu einer eigentlichen ſtreng didaktiſchen Belehrung, worin das bildliche hernach wegfällt, hernach kann in der Anwendung das rein didaktiſche behandelt werden. Eben ſo kann ein rein didaktiſcher Vortrag ſich konzentriren in einer Parabel, wenn dieſe in eine ſinnliche Anſchauung zuſammenfaßt, was in einer allgemeinen Form vorangeſtellt war. Wenn wir aber auf dieſe beſtimmte Lehrform des Auftretens Chriſti in den Synagogen ſehen, ſo haben wir davon allerdings leider ſehr wenige Spezimina, beſtimmt nur einen Eingang zu einer ſolchen Synagogenrede bei der Anweſenheit Chriſti in Nazaret. Außerdem giebt es eigentlich nur eine Stelle, aber da iſt es auch ſchwer, ein beſtimmtes Spezimen herauszufinden, nemlich wo Johannes die Speiſungsgeſchichte erzählt, und nun Chriſtus nachher nach Kapernaum gekommen und viele auf der andern Seite wieder gefunden und ſich mit ihnen in ein Geſpräch eingelaſſen habe; da ſchließt Johannes die Erzählung ſo: das ſagte er in der Synagoge von Kapernaum. Nun aber iſt gar nicht wahrſcheinlich daß das ein Sabbat geweſen ſei, ſonſt hätte die Speiſung weil ſie ſpät am Abend erfolgte wenigſtens ſich ſpät in den Sabbat hineingezogen. War es aber kein Sabbat, ſo war es auch keine eigentliche Synagogenrede. Da kann man die Synagoge nur als Lokalität rechnen, am Morgen zur Zeit wo die Gebetsſtunde war. Alſo da fehlt es uns an Beiſpielen von Reden Chriſti in Synagogen, obgleich es viele Reden in den Evangelien geben kann, welche Chriſtus in der Synagoge gehalten haben kann, aber wir wiſſens nicht, da ja die Lokalität und Veranlaſſung nicht immer angegeben iſt, ſondern es ſich anfügt an andres oder damit zuſammengeſtellt iſt. Nun aber wiſſen wir dies, daß in den Synagogen ſich die Vorträge an Schriftſtellen anknüpften, entweder an diejenigen

Abſchnitte welche an dem Tage zu leſen waren, oder an etwas willkührlich herausgenommenes oder aufgeſchlagnes. Aus dem einen Beiſpiele geht nicht hervor, daß das wäre der ſchon vorgeleſene Abſchnitt geweſen, ſondern es ſcheint als ob Chriſtus ſich etwas aufgeſchlagen, und das war eine Stelle von welcher er eine meſſianiſche Beziehung machte, und woran er eine eigentliche Verkündigungsrede anknüpfen konnte. Es iſt die Frage, ob wir ſchließen können aus dieſem einen Falle, daß er durchaus immer ſo zu Werke gegangen ſei? Das iſt nicht wahrſcheinlich wenn man auf die Verſchiedenheit der Verhältniſſe ſieht; nemlich erſtens wird die Notiz angeknüpft, wenn von dem Umherziehen Chriſti in verſchiedenen Städten die Rede iſt, zweitens haben wir aber auch Indikation von einem längern Aufenthalt Chriſti an einem und demſelben Ort. Da iſt ſehr wahrſcheinlich, daß ſeine Vorträge in jenem Fall auf ſeine urſprüngliche Verkündigung Bezug genommen haben, alſo meſſianiſch und Vorträge vom Himmelreich geweſen ſeien; wo er ſich aber länger aufhielt, konnte er ſich auch in ausführliche Entwikkelung einlaſſen, und da iſt möglich daß ſich ſeine Rede nicht ſtreng in dieſen Typus gehalten habe, ſondern daß auch das polemiſche Element, wovon wir viele Beiſpiele finden, in ſeinen Synagogenvorträgen vorgekommen ſein werde, alſo das Antiphariſäiſche namentlich wird da gewiß in ſeinen Lehrreden mit hervorgetreten ſein.

Ich will hier noch eine allgemeine Betrachtung anknüpfen; nemlich alle ſolche eigentliche meſſianiſche Reden Chriſti, die ſich unmittelbar auf den Typus: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν beziehen, in denen konnte er wol nicht anders als auch auf ſich ſelbſt Bezug nehmen und von ſich ſelbſt reden, und inſofern waren ſie meſſianiſch und mußten die Tendenz haben, ihn als den Meſſias zu erkennen zu geben. Wenn man nun doch häufig hat einen Unterſchied machen wollen zwiſchen der Lehre Jeſu, und der Lehre von Chriſto, d. h. der Lehre von welcher Chriſtus der Gegenſtand iſt, und dieſes nun ſo geſtellt hat, als ob das leztre erſt etwas ſpäteres von den Apoſteln ausgegangenes wäre, ſo ſtreitet das mit dem eben geſagten und mit dem was ſich aus dem Verhältniß natürlich entwikkelt. So wie wir auf die allgemeine Formel zurükkgehen worin alle Lehre zuſammengefaßt wird, ſo muß es zugleich eine Lehre über ihn geweſen ſein und nicht allein über die allgemein menſchlichen Angelegenheiten,*) und wenn wir den Ausdrukk εὐαγγελίζεσθαι betrachten, worin alles zuſammengefaßt wird, ſo wäre das das unpaſſendſte von der Welt, wenn ſeine Anſichten und Reden von den allgemeinen Verhältniſſen ohne alle Beziehung auf ihn unter ſolchen Ausdrükken zuſammengefaßt werden ſollten. Wenn wir daher dieſes trennen, und erſt reden von der eigentlichen Lehrthätigkeit Chriſti, und dann von dem was Chriſtus gethan hat um den Grund zu legen zu einer beſtimmten menſchlichen Geſellſchaft, ſo läßt ſich das eigentlich der Sache nach nicht trennen, ſondern alles Lehren war nur ein Theil von dieſem. Das Lehren von dem Reiche Gottes konnte nur ſein Einladung dazu und Ermunterung, das zu thun was dazu gehört; und ſo können wir nur die gelegentliche Entwikkelung davon unterſcheiden. Daher könnte man eben ſo gut ſagen als die allgemeine Rubrik: das hat Chriſtus gethan um das Reich Gottes zu gründen, und wir können die Lehrthätigkeit nur als eine beſtimmte Form aufſtellen, aber daraus geht hervor daß man Lehre Chriſti und Lehre von Chriſto nicht unterſcheiden kann, vielmehr war die Lehre von Chriſto das Centrum von all ſeinem Lehren. Im Evangelium Johannis ſind freilich mehr Reden Chriſti ausgeführt, wo er von ſich ſelbſt ſpricht, aber man kann nicht ſagen daß die andern Evangelien dies Element nicht hätten, ſondern z. B. die Parabeln, — die meiſten von dieſen handeln von dem Reiche Gottes, und auch dieſe beziehen ſich auf die von Chriſto zu ſtiftende Gemeinſchaft.

Wenn wir nun dieſes zuſammennehmen und alſo ſehen, wie viel in allen dieſen öffentlichen Formen des Lehrens Chriſti immer auf die Idee des Reiches Gottes ſich bezogen hat, ſo geht eigentlich ſchon daraus hervor, daß es keinen Gegenſtand auf eine eigentliche eſoteriſche Lehre Chriſti, auf eine Geheimlehre, welche er etwa nur den Jüngern mitgetheilt hätte, geben konnte, ſondern daß, was ſie vorzüglich vor andern erhielten nur Anticipation war, was darin ſeinen Grund hatte weil ſie ſchon mehr aufgenommen hatten als andre. Wir werden alſo dasjenige was ſich in der Lehre Chriſti auf die von ihm zu ſtiftende Gemeinſchaft bezieht, als das eigentliche Centrum anſehen müſſen, und alles andere nur als eine davon ausgehende Entwikkelung. Aber auch dieſe war nicht eigentlich theoretiſch in Beziehung auf jene praktiſche; ſowol alles was weitere Entwikkelung iſt von dem was im Reiche Gottes iſt und ſein ſoll, als auch das, was von ihm dem Begriff nach ausgeſchloſſen iſt, ſchließt ſich immer an dieſes an.

---

*) das Lehren Chriſti muß auch Lehre de ſe geweſen ſein.

---

36. Stunde. »Wichtiger iſt der Unterſchied zwiſchen eigen vorgetragenem und angenommenem. Er knüpft ſich nach der mannigfaltigen damaligen Gebrauchsweiſe ſchon an das exegetiſche Element durch Uebertragung und ähnliches, aber noch mehr [an] die ſpäteren Vorſtellungen z. E. Auferſtehung, Gericht u. ſ. w. Es unterſcheidet ſich daran, ob die Vorſtellung weiter entwikkelt oder ob ſie nur als Anknüpfung benuzt wird. Eben ſo iſt zu unterſcheiden der direkte Vortrag und der indirekte, von welchen allerdings das apologetiſche dem direkten näher liegt als das polemiſche. In Bezug auf alle dieſe Differenzen iſt Johannes günſtiger, weil er faſt alle Reden mit ihrer Veranlaſſung giebt. Die andern theils mehr ohne Veranlaſſung wo die Auslegung immer zweifelhaft bleibt, theils der eine (am meiſten Matthäus) ohne, der andre mit Veranlaſſung, wo der leztere den Vorzug hat, theils mehrere mit verſchiednen Veranlaſſungen. Mit Berükſichtigung aller dieſer Differenzen und auch wo möglich der, ob ſich eine Fortſchreitung wahrnehmen läßt oder nicht, müſſen wir uns nun ſuchen den Stoff auseinander zu legen.«

11. Juli. Ich habe auf den Unterſchied aufmerkſam gemacht zwiſchen demjenigen was Chriſtus ſelbſt lehrt, und dem-

jenigen was er nur als gegeben annimmt, aber auch dieſer Unterſchied bildet durchaus keinen abſoluten Gegenſaz, es würde ſonſt der Lehrthätigkeit an jedem Anknüpfungspunkt gefehlt haben; die meſſianiſche Idee war auch ſchon gegeben. Aber hier ſehen wir auch wie das Eigenthümliche immer zu gleicher Zeit als Polemik gegen das Gegebene auftritt. Auf einem andern Punkt finden wir dieſe Duplizität, wenn wir im allgemeinen das Verhältniß der Lehre Chriſti zum alten Teſtamente betrachten: hier zeigt ſich uns überall ſchon als ein erſtes Element eine beſondre Modifikation des Gnomiſchen, nemlich das Exegetiſche, das Kanoniſche, die Anführung und Aneignung altteſtamentlicher Stellen als Darſtellung deſſen was er mittheilen will, oder als Veranlaſſung, ſeine Darſtellung daran zu knüpfen. Darin liegt ſchon die Duplizität, denn es iſt etwas andres ob Chriſtus ſich eine altteſtamentliche Stelle aneignet als Darſtellung ſeines eignen Gedankens,*) ſo daß er ſie adoptirt, oder ob er ſie nur gebraucht als ein Anknüpfungsmittel, ſo daß das eigne, was er in Verbindung und in Beziehung darauf vorträgt, ein differentes iſt. Darauf iſt zu achten, wenn wir uns von der Lehrthätigkeit Chriſti ihrem Inhalt nach eine genaue Vorſtellung machen wollen. Wir hätten daſſelbige auch ſagen können in Beziehung auf das gnomiſche Element; da giebt es auch ein ſolches hinſtellen deſſelben als in ſich vollſtändigen Ausdrukk des eignen Gedankens, aber auch als Gebrauch des ſchon im Umlauf ſeienden, um das Eigne daran anzuknüpfen. Aber nun hatte das jüdiſche Volk in der neuern Zeit, ſeitdem durch die Hinwegführung ſein iſolirter Zuſtand aufgehoben war, vielerlei Vorſtellungen aufgenommen, von denen ſich die Keime in ſeinen urſprünglichen Nationaldenkmälern, d. h. in den alten kanoniſchen Schriften nicht finden; dieſe fremden Vorſtellungen waren jedoch ganz allgemein geworden und gerade dieſe Region iſt es, in Bezug auf welche man ſehr oft die beiden einander relativ entgegengeſezten Punkte verwechſelt. Die Auferſtehung der Todten z. B., und das jüngſte Gericht ſind ſolche Vorſtellungen, die in den altteſtamentlichen Schriften keine Haltung haben; wenn wir aber ſehen wie ſie uns in den Reden Chriſti vorkommen, ſo erſcheinen ſie da gar nicht als Lehre Chriſti ſondern er redet davon als von Bekanntem. Man könnte nun glauben, das könne an dem Zuſtand unſrer Evangelien liegen, daß grade diejenige Rede, wo er dieſe Lehren urſprünglich vorgetragen, nicht überliefert ſei, ſondern daß er ſich nur auf einen ſolchen Vortrag bezieht; aber wir wiſſen, daß dieſes ein Gegenſtand des Streites war zwiſchen den Sadduzäern und Phariſäern. Das ſind alſo Vorſtellungen, die Chriſtus nimmt aus dem Gegebenen; ſo gilt es auch von dem jüngſten Gericht. Hier muß man es ſehr genau nehmen, ob man nun, was ſich hier in der Rede Chriſti findet, als ſeine eigne Lehre anzuſehen hat oder nicht. Da laſſen ſich allgemeine Regeln, wodurch das unterſchieden werden kann, ſchwer feſtſtellen, wir können nur zurükgehen auf die Gebrauchsweiſe des alten Teſtaments. Man muß unterſcheiden, wo das Umgebende, nemlich das, worauf übergegangen wird, von einer Anführung, rein ſich nur verhält als Auseinanderſezung, oder als Anknüpfung eines Neuen. Im erſten Fall hat Chriſtus die Stelle angeführt als Ausdruk ſeines Gedankens; im andern Fall hat Chriſtus die Stelle nur als Anknüpfungspunkt gebraucht, um das Seinige daran anzuſchließen. Bei andern jüdiſchen Lehrern finden wir in Bezug auf dieſen Schriftgebrauch ganz daſſelbige, und es iſt auch natürlich unter den gegebenen Verhältniſſen wo alles Schriftliche als Denkmal der Nationalweisheit in einen ſo engen Raum beſchränkt war. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich die allegoriſche Auslegung, die oft ſo ſehr weit abgeht von dem, was der Gedanke des Schriftſtellers ſelbſt geweſen iſt. Eben ſo die mannigfaltigen Beziehungen einer altteſtamentlichen Stelle. Denſelben Kanon muß man auch anlegen in Bezug auf jene ſpätern Vorſtellungen, z. B. in Matthäus die Stelle wo Chriſtus vom jüngſten Gericht redet, da ſtellt er die Vorſtellung von dem jüngſten Gericht als eine gegebene hin, und es iſt die Frage, ob Chriſtus dadurch dieſe ganze Vorſtellung zugleich als ſeine eigne geltend machen will; ſo werde ich nach dem Kanon ſagen müſſen: wenn der ganze Inhalt der Rede nichts anderes iſt als eine genaue Erklärung der Thatſache, ſo giebt Chriſtus das als ſeine eigne Kenntniß und erweitert ſie ins einzelne; wenn aber das Folgende nicht ſo gefaßt werden kann, ſo werden wir eine andere Antwort geben müſſen. Nun iſt das lezte der Fall: denn ſchon die dreimalige Wiederholung der gleichen Form auf der einen und andern Seite in der Form von Frage und Antwort, und auch das Maß das da aufgeſtellt wird, iſt ſo wenig eine andere Auslegung der als allgemein bekannt herübergenommenen Vorſtellung, daß ſie vielmehr an dieſer Stelle nur erſcheint als Stoff um eine beſtimmte Lehre daran zu knüpfen, denn es geht doch alles auf die Gnome zurükk, daß, was geſchieht für die, welche Chriſto angehören, geſchieht an ihm ſelbſt [und umgekehrt]. Auf dieſen Punkt geht alles zurükk, und jene Vorſtellung ſteht nur als Form; gäbe es alſo nur dieſes und ähnliches über ſolche Vorſtellungen wie dieſe, ſo könnte man gar nicht daraus ſchließen, daß er ſie als ſeine eigne aufſtelle und adoptire, und als allgemein für das Reich Gottes geltende Wahrheit aufſtellt.

---

*) höchſtens mit einer leiſen Modifikation

Wenn wir nun dieſe Aufgabe betrachten, und damit den Zuſtand unſrer Evangelien in Bezug auf den Inhalt von der Lehrthätigkeit Chriſti vergleichen, ſo ſind wir in Betreff dieſes Punktes ziemlich ungünſtig geſtellt für eine vollkommene Löſung der Aufgabe, denn wir können eine jede Rede nur vollkommen verſtehen in ihrem ganzen Zuſammenhange: wir müſſen den ganzen Realzuſammenhang haben, müſſen wiſſen, auf welche Veranlaſſung und zu welchem Behuf ſie geſprochen iſt, weil ſich darnach der relative Werth der einzelnen Elemente beſtimmt. Wir können alſo die ganze Aufgabe nur in dem Maße löſen, als uns gegeben wären Lehrreden Chriſti mit der größten Vollſtändigkeit und mit der möglichſt genauen Angabe der Umſtände und der Veranlaſſung. Ja! dergleichen haben wir nur ſehr wenige, und es ſteht wiederum ſo, daß hier einander gegenübertreten das Evangelium Johannis und die drei andern. Im Evangelium Johannis iſt ſehr überwiegend das Verhältniß ſolcher Reden Chriſti, die uns gegeben werden mit ihrer Veranlaſſung zugleich, und nur wenige Beiſpiele von Reden Chriſti die nur ſo rein für ſich hingeſtellt werden. Z. B. das Geſpräch mit Nikodemus, iſt entwikkelt in Hauptzügen und Veranlaſſung, nur am Ende iſt etwas unklar, weil man nicht weiß, ob Worte Chriſti oder des Erzählers. Das Geſpräch mit der Samariterin iſt auch vollſtändig. Die Vertheidigungsrede nach der Heilung des Kranken am Teiche, die Rede Chriſti, die ſich entwikkelte aus dem Geſpräch, welches er führte in Kapernaum nach der Speiſungsgeſchichte. Ebenſo am Ende der Skenopegie, wo Chriſtus in Jeruſalem war; da iſt eine Rede, die er als Einladung aufſtellt, untermiſcht durch Zwiſchengeſpräche; da ſieht man, daß keine Veranlaſſung war als das Ende des feſtlichen Beiſammenſeins. Kap. VIII zu Ende ſcheint zwar eine neue Rede anzugehen; da iſt kein ſichtbarer Zuſammenhang, aber da iſt eins von den ſeltenen Beiſpielen wo man den Zuſammenhang nicht ſieht. Dann daß Griechen ihn ſehen wollten Kap. XII veranlaßte die Aeußerung über die Fruchtbarkeit ſeines Daſeins nach ſeinem Tode, und das Geſpräch mit dem Volk, und dann eine kurze Rede wozu ſich keine beſtimmte Veranlaſſung zeigt, daß Glaube an ihn Glaube an Gott ſei; dies iſt ein ſolcher unklarer Fall, ſo auch die lezten Reden Chriſti vor ſeinem Tode. Nun ſind das größtentheils ſolche Reden, welche die Perſon Chriſti und den unmittelbaren Zwekk ſeiner Sendung betreffen, in Betreff dieſer wären wir günſtig genug geſtellt. Aber hier kommen gar wenige vor von ſolchen Anknüpfungen an gegebene Vorſtellungen und auch wenige Beiſpiele vom Gebrauch altteſtamentlicher Stellen, und wenige von denen ungewiß wäre, ob ſie Aneignungen ſeien oder Anknüpfungspunkte.

Bei den andern Evangelien iſt aber das Verhältniß ein ganz andres. Erſtens werden uns viele Reden Chriſti angeführt ohne daß ſie mit dem unmittelbar vorhergehenden zuſammenhangen, noch auch daß uns eine Veranlaſſung gegeben wird, ſodann daß in den drei Evangelien dieſelbigen Reden vorkommen in einem ganz verſchiedenen Zuſammenhange, und da iſt das überwiegende Verhältniß dieſes, daß für viele Reden Chriſti die wir ohne ihre Veranlaſſung finden bei Matthäus, die Veranlaſſung angegeben iſt im Lukas. Aus dem Matthäus allein würden ſie alſo gar nicht ſo verſtanden werden können wie aus dem Lukas, wo uns die Veranlaſſung mitgegeben wird. Das wird oft eine qualitative Differenz, oft eine quantitative: Wenn wir z. B. finden im Matthäus das „Unſer Vater“ eingeflochten in allgemeine polemiſche Vorſchriften über das Gebet, und bei Lukas finden, daß das den Jüngern gegeben wird auf ihre Bitte: Herr lehre uns beten, wie auch Johannes ſeine Jünger lehrte! ſo giebt das eine ganz differente Veranlaſſung: hier giebt Chriſtus dem Bedürfniß der Jünger nach, und dort ſtellt er es unaufgefordert auf. Da muß man ſich an das halten, wozu eine Veranlaſſung angegeben wird, und da ſieht man daß in dem einen Evangelium manches aus ſeinem Zuſammenhang heraus an einen andern Ort geſtellt worden iſt, wo es der Aehnlichkeit der Materie nach vorkommen konnte. Aber nun kommt auch noch das ſchlimmere vor, daß daſſelbige erzählt wird in dem einen Evangelium auf eine andere Veranlaſſung als im andern, alſo mit einer andern faktiſchen Umgebung, da wird es ſehr ſchwierig zu unterſcheiden, welches das richtige ſei, und je differenter die Umſtände ſind, deſto größer kann die Verlegenheit ſein in Bezug auf die Auslegung der Rede, in Betreff des Umfangs in welchem ſie zu verſtehen iſt und in Betreff des Werthes derſelben. Da kommen wir wieder in den Fall, daß wir nicht können zu einem vollſtändigen Reſultat gelangen, weil wir keine genaue Kenntniß haben von der Entſtehungsweiſe unſrer Evangelien. Hätten wir gewiß ausgemittelt, welche Bewandniß es hat mit der Geneſis des Matthäus und des Lukas-Evangeliums, ſo würden wir die Aufgabe nach dieſer Seite hin weit vollkommner löſen können. Alſo auch hier das Reſultat, daß uns das wichtigſte, und zugleich dasjenige, worüber wir am genauſten uns Rechenſchaft geben können, in dem Johannes-Evangelium gegeben iſt, weil da ſo ſehr überwiegend iſt das was Chriſtus von ſich ſelbſt und dem Reiche Gottes, das durch ihn begründet werden ſoll, gleichſam auf eine innerliche Weiſe ſagt. Dagegen in den andern Evangelien iſt die weitere Entwikkelung eine mehr äußerliche, und in Betreff des Weſentlichen der Doktrin Chriſti iſt da überwiegend die polemiſche Form vorherrſchend.

Dieſes leztere iſt noch ein allgemeiner Geſichtspunkt, den wir müſſen aufſtellen in Beziehung auf die weſentlichen Differenzen, welche ſich da ergeben. Nemlich wenn wir die ganze Lehrthätigkeit Chriſti in dieſer Beziehung betrachten, ſo können wir unterſcheiden eine direkte Darſtellung und eine indirekte, aber in der lezten wieder eine apologetiſche und eine polemiſche; und dieſe beiden Formen ſind wieder abgeſtuft in Bezug auf die erſte: denn das apologetiſche iſt dem direkten Vortrage näher als das polemiſche. Aber dann giebts auch Uebergänge und Fälle, wo ſchwer iſt zu unterſcheiden, ob eine Rede direkt iſt oder apologetiſch, und doch iſt das fürs Verſtändniß wichtig. Nemlich ein direkter Vortrag iſt das, wenn Chriſtus ſeine Einſicht, das was ihm Wahrheit iſt, mittheilt, wenn aus ſeinem Innern heraus, d. h. niemals ganz ohne eine Veranlaſſung, ſo lange dieſe nur ihren Einfluß darauf hat daß er unter gewiſſen Umſtänden ſich mittheilt, ſo bleibt er ein direkter Vortrag. Wenn Chriſtus ſich vertheidigt gegen eine falſche Auslegung deſſen, was er geſagt hat, oder gegen eine falſche Anſicht von ſeiner Perſon oder auch von dem meſſianiſchen Zeitalter und dem Himmelreich, ſo muß er in allem Rükkſicht nehmen auf die beſtimmte Vorſtellung gegen welche er ſich vertheidigt, und dieſe Rede hat einen polemiſchen Charakter, worin das Eigne nicht ſo beſtimmt abgenommen werden kann, als aus einem direkten Vortrag. Wo Chriſtus ſich ſelbſt rein ausſprechen konnte, da war auch kein beſchränkender Grund vorhanden, ausgenommen ſeine allgemeine Vorſtellung von der Kapazität der Zuhörer: aber dieſe Rükkſicht hatte nur eine doppelte Tendenz, entweder etwas nicht zu ſagen, oder etwas auf eine andere Weiſe zu ſagen, aber der Inhalt iſt da ſelbſt auf eine unmittelbare Weiſe aufzufaſſen und Chriſtus giebt ſich da am meiſten ſelbſt. Wenn einer polemiſch verfährt ſo will er die Vorſtellung eines andern aufheben, dieſen Zwekk konnte er oft erreichen ohne daß er etwas von ſeinem Eignen in ſolcher Unmittelbarkeit gab wie ſonſt; z. B. die Rede wo Chriſtus ſich vertheidigt daß er ſich den Sohn Gottes nennt, weil die Schrift Menſchen ſo nenne; woraus noch nicht folgt daß er ſich dieſen gleichſtelle. — Jemehr die Reden Chriſti apologetiſch und polemiſch ſind, deſto weniger Sicherheit iſt, daß wir ſeine eigne Ueberzeugung unmittelbar aus der Rede entnehmen können: je mehr die Rede Chriſti aus dem Innern hervorgeht ohne Beziehung auf die Vorſtellungen anderer, um ſo mehr muß ſie Ausdrukk ſein ſeiner innerſten Wahrheit und Ueberzeugung.

Wenn wir nun die ganze Lehrthätigkeit betrachten wollen um uns ein möglichſt zuſammenhängendes und klares Bild davon zu machen, ſo müſſen wir Rükkſicht nehmen auf alle aufgeſtellte Differenzen, aber wir müſſen uns doch erſt den Geſammtinhalt der Lehre Chriſti wie ſie vor uns liegt in den Evangelien unter gewiſſe Hauptgeſichtspunkte bringen, und was er in Betreff dieſer geſagt hat, in Beziehung auf jene aufgeſtellten Differenzen auszumitteln ſuchen, und wenn wir dann entweder eine Fortſchreitung in der Mittheilung erkennen können, alſo ein ſpäteres als vollkommneres von dem früheren unterſchieden, oder daß das frühere und das ſpätere einander gleich ſind, um ſo vollſtändiger und klarer würde das Bild des Ganzen ſein.

37. Stunde. »Fortſchreitende Entwickelung in der Lehrthätigkeit können wir nicht ermitteln unſrer Materialien wegen, ſie konnte auch nur ſein in dem Verkehr mit einem konſtanteren Jüngerkreiſe im Zuſammenhang mit der Thätigkeit für die Geſellſchaftsbildung. Die Johanneiſchen Reden im vertrauten Kreiſe beziehen ſich alle auf die Trennung, die andern beobachten keine Zeit.

Wenn wir uns die Lehrthätigkeit ihrem Inhalt nach vor Augen ſtellen, ſo ſind wir an die allgemeine Verkündigungsformel gewieſen. Reich Gottes iſt von Sohn Gottes nicht zu trennen, alſo Lehre von ſeiner Perſon und ſeinem Beruf, an dieſe ſchließt ſich alles andre nach dem Grade der Verwandtſchaft bis zu den zufälligen Ergießungen und der unſichern Aneignung gegebener Vorſtellungen. Zuerſt tritt uns hier entgegen daß er ſich darſtellt als den Verheißenen, mithin ſich beruft auf die Profetien. Hier fragt ſich nun nach welcher Maxime. Zwei Extreme: a) Alles iſt buchſtäblich Auslegung, d. h. die Profeten haben bei allem was er von ihnen anführt ſich ihn grade ſo gedacht, wie er war. b) Es gab hier gar nichts auszulegen ſondern nur ausgeſprochne Hoffnungen auf ein ganz andres Gut anzuwenden. Der Hauptſchlüſſel hierzu iſt Joh. V, 39 f.

> (Die rechten Buchſtäbler müßten das als Beweis gebrauchen, daß Moſes wirklich den ganzen Pentateuch abgefaßt hat, aber er redet hier nur von dem Buch und bedient ſich der gewöhnlichen Bezeichnung ohne die Richtigkeit derſelben unterſucht zu haben); die Schrift zeugt von ihm inſofern man darin nach dem ewigen Leben forſcht. Alles Altteſtamentliche iſt theokratiſch. Wurde nun Wiederherſtellung geweiſſagt als Mittel, damit von dem Volke Seligkeit und Erleuchtung ausgehen könne: ſo konnte er ſich aller ſolcher Stellen bedienen. Nur nicht umgekehrt. Nimmt man nun die damalige allgemeine Sitte dazu, Schriftworte auf das mannigfaltigſte zu gebrauchen, ſo war er an dieſe gewieſen und gar nicht dem Mißverſtändniß ausgeſezt daß man alles für genaue Auslegung gehalten hätte.«

12. Juli. Wenn wir nun anfangen wollen, uns ein möglichſt vollſtändiges Bild von der Lehrthätigkeit zu machen, ſo müſſen wir bevorworten, daß wir durch unſere Evangelien ſo gut als gar nicht in Stand geſezt ſind das Fortſchreitende darin aufzufaſſen, wiewol es ein ſolches doch muß gegeben haben. Wenn wir uns denken das ganze öffentliche Lehren Chriſti, ſo liegt darin wol keine ſolche Nothwendigkeit, weil da zu oft die Zuhörerſchaft eine andre war und die Lehrthätigkeit ſelbſt an beſtimmte Veranlaſſung gebunden, wodurch ſie einen fragmentariſchen Charakter bekommen mußte. Aber betrachten wir die Lehrthätigkeit Chriſti bei ſeinen Schülern und Jüngern im Allgemeinen, nicht blos bei den Zwölf, ſondern an einem größern Kreiſe von Menſchen, welche der Lehrthätigkeit Chriſti mit einer gewiſſen Kontinuität folgten, ſo iſt natürlich daß da eine Fortſchreitung ſein muß; die Aneignungsfähigkeit des Fremden wächſt mit der Mittheilung, je mehr ſchon verſtanden iſt deſto leichter wird das Verſtehen. Je mehr wir denken, wie genau die Lehrthätigkeit Chriſti zuſammenhing mit der Richtung auf die Bildung einer Gemeinſchaft, ſo iſt offenbar daß in dieſer Beziehung gewiſſe allgemeine Prinzipien

den Anfang machen mußten, weil dieſe die eigentliche Tendenz ausſprachen, über welche man ſich verſtändigen mußte, und daß von da aus nur die Ausführung von einzelnem möglich war. Darin finden wir eine gemeinſchaftliche Formel, worin der Unterſchied jenes öffentlichen fragmentariſchen Lehrens und dieſes anders geſtalteten in einem andern Kreiſe ſich zu Tage giebt, denn das öffentliche Leben mußte dieſelben Prinzipien ausſprechen, weil es die Tendenz aufſtellen mußte eine Gemeinſchaft zu ſtiften, aber es blieb meiſtens bei dieſen Prinzipien, und es konnten ſich keine einzelnen Entwikkelungen anknüpfen, weil neue Anfänger hinzukamen; dagegen bei dem engeren Kreiſe knüpft ſich an die klare Darlegung der Prinzipien eine fortſchreitende Entwikkelung. Von dieſer können wir aber gar nichts weiter ſagen. Die ſynoptiſchen Evangelien haben mehrere Stellen, welche das Anſehen haben, dem beſondern Verhältniß Chriſti zu dieſem engeren Kreiſe anzugehören; im Evangelium Johannis iſt das in dieſem Sinne nicht der Fall, es beſteht ſeinem lezten Theile nach faſt ganz aus Reden Chriſti in dieſem engern Kreiſe, aber weil es ſolche ſind welche ſich auf ſeine bevorſtehende Trennung beziehen, ſo bekommen ſie dadurch einen beſondern Charakter, und ſind nicht geeignet ein Fortſchreiten uns darzuſtellen in Beziehung auf das was Chriſtus in ſeinen Jüngern in Betreff ſeiner Gedankenmittheilung als eigentliche Lehre hervorgerufen hätte, wogegen die drei erſten Evangelien was die Zeitbeſtimmung betrifft, völlig unſicher ſind. Bei Matthäus und Lukas hat die Unſicherheit einen verſchiedenen Grund: bei Lukas, daß er eine Menge von Einzelheiten und Fragmenten zuſammengefaßt hat unter der Form der Darſtellung einer Reiſe nach Jeruſalem, wo ſie alſo in einen ſehr engen Zeitraum zuſammenfallen; und dieſe Reiſe iſt zugleich die lezte. Bei Matthäus hat ſie den Grund, weil er auch nur von einer Reiſe Chriſti nach Jeruſalem weiß, aber auch alles zuſammenſtellt was am meiſten Wahrſcheinlichkeit hatte in Jeruſalem geſprochen zu ſein: da ſind wir außer Stande eine fortſchreitende Entwikkelung nachzuweiſen, und in Beziehung auf Johannes einen Zeitpunkt anzugeben, wann dieſes oder jenes iſt von Chriſto geſagt worden. Wie ſollen wir alſo zu Werke gehen, um, ſo weit es ſich thun läßt, zu einem Bilde von der Lehrthätigkeit Chriſti zu gelangen? Von allen unſern Quellen werden wir an eine allgemeine Formel der ganzen Lehrthätigkeit gewieſen, die wir als das Zuſammenfaſſende, und als den lebendigen Keim, aus welchem ſich die ganze Lehrthätigkeit Chriſti entwikkelt hat, aufſtellen müſſen, nemlich ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, welche zugleich die Aufforderung enthält derſelben beizutreten, alſo einer Stiftung einer Gemeinſchaft, dann auch den Begriff ſelbſt aufſtellt eines Reiches Gottes und zwar in unmittelbarer Beziehung auf die Perſon Chriſti als den Begründer und den Mittelpunkt. Hier ſehen wir alſo, daß die Hauptpunkte, an welche ſich alles andre nur anſchließt, die Lehren Chriſti von ſeiner eignen Perſon und von ſeinem Beruf ſind; alles andre können wir nur durch die Beziehung darauf entwikkeln und anderes nur als gelegentlich Hervorgerufenes anſehen, und daraus wird hervorgehen, wiefern man in der That von einer Lehre Chriſti als einer zuſammenhangenden reden kann, was darunter zu begreifen iſt oder nicht, auch in Beziehung auf den bedeutenden Differenzpunkt, was Chriſtus als ſein Eignes giebt, und wovon er nur als einem Gegebenen Gebrauch macht, um das Seinige daran zu knüpfen oder zu erläutern.

Lehre Chriſti von ſeiner eignen Perſon.

Wir werden gleich wieder auf einen andern Punkt gewieſen, nemlich was ſich ſo ſehr übereinſtimmend aus allen unſern Nachrichten hervorthut, iſt, daß Chriſtus ſich ſelbſt darſtellt als den Gegenſtand früherer göttlicher Verheißungen, die gegeben worden wären durch die Profeten. Hier ſtellt ſich uns nun gleich jene Differenz wieder auf die allerſchwierigſte Weiſe dar, nemlich indem Chriſtus nun dieſe Verheißungen auf ſich bezieht, iſt das überall und immer auf gleiche Weiſe eine eigentliche Auslegung oder iſt es nur eine Anwendung? Wir müſſen uns hier die beiden entgegengeſezten Punkte vorſtellen, um die Sache ganz klar vor Augen zu haben. Das eine Extrem wäre, wenn man behaupten will: indem Chriſtus ſich als den Verheißenen darſtellt, daß er ganz ſo, wie er wirklich iſt in Betreff der Beſchaffenheit ſeiner Perſon und der verſchiedenen Momente ſeines Lebens, in den Proſeten wäre beſchrieben geweſen: dann wäre ſeine Darſtellung als des Verheißenen reine Auslegung. Das entgegengeſezte Extrem wäre dieſes: Er nimmt hier blos den Begriff der Verheißungen heraus, d. h. als eines künftigen Gutes, und ſtellt ſich nur dar als denjenigen, in welchem alles gegeben ſei, und durch welchen alles erfüllt werden ſoll was wahrhaft als ein künftiges Gut kann gedacht werden. Auf dieſem Punkte kann man ſich denken, daß Chriſtus einen ſolchen Gebrauch gemacht haben kann von altteſtamentiſchen Stellen worin nichts eigentliche Auslegung war, ſondern alles nur Anwendung. Die Möglichkeit hierzu liegt auf eine ganz beſtimmte aber auch eben dieſem Falle ganz eigenthümliche Weiſe in dem Begriff der Theokratie, wie dieſe die Art und Weiſe zu ſein des jüdiſchen Volks war in dem ganzen Zeitraum, worin die profetiſchen Verheißungen liegen. Nemlich hier waren zwei Elemente mit einander verbunden, das politiſche und religiöſe, nun wollte Chriſtus dieſe Verbindung nicht erneuern, und darin liegt auch: was die Profeten ſich gedacht haben können, wenn die Vorſtellungen von der Zukunft in einem natürlichen Zuſammenhang geweſen ſind mit der Realität ihres Lebens, daß darin immer etwas geweſen ſein müſſe was Chriſtus nicht gewollt hat, weil ſie an dieſe Verknüpfung beider Elemente in einem [eins] mit ihrem ganzen Daſein gewieſen wurden, und da die Verheißungen nicht für die ganze Welt ſondern für ihr Volk beſtimmt waren, ſo konnten ſie erwarten, daß ſie nicht anders verſtanden würden. Aber die tiefſte innerſte Richtung ihres Gemüths iſt das Religiöſe geweſen, obgleich es nicht anders als durch das Politiſche vermittelt war. Aber auch das Umgekehrte läßt ſich denken, ſo kann Chriſtus von ſolchen Stellen keinen Gebrauch machen, worin ihm das Religiöſe nur als Mittel und Form, das Politiſche dagegen als das Weſen erſchien; jedoch im umgekehrten Verhältniß konnte Chriſtus Gebrauch machen von den Stellen, und ſagen, Ich bin der eigentliche Gegenſtand der Hoffnung, die Form war nur jener Zeit angehörig, und das war eine eigentliche Anwendung, nicht Auslegung. Nun fragt ſich, auf welchen Punkt zwiſchen beiden haben wir uns zu ſtellen, oder auf welchen von beiden? Da müſſen wir uns zuerſt darüber klar werden, wie Chriſtus ſich der Schrift bedient, damit wir ſehen, ob der Schriftgebrauch überall derſelbige iſt, oder ob wir eine bedeutende Verſchiedenheit anzunehmen haben.[a]) Da iſt zunächſt eine andere Frage zu beleuchten, wie weit wir ein Recht haben, alles was Chriſtus über das alte Teſtament ſagt, in dem ſtrengſten Sinn der Buchſtäblichkeit zu nehmen, oder nicht? Es giebt eine Stelle im Evangelium Johannis, Kap. V, 39 und 45; die in dieſer Hinſicht ſehr prägnant und entſcheidend iſt: Ihr forſcht in den Schriften, weil ihr meint, in denſelben das ewige Leben zu haben, und ſie ſind es grade die von mir zeugen, und doch kommt ihr nicht zu mir; nicht ich ſondern Moſes wird ſich über euch beſchweren, denn würdet ihr ihm glauben ſo auch mir, denn er hat von mir geſchrieben. Ganz buchſtäblich genommen folgt daraus, daß kein Menſch mehr darnach fragen darf ob der Pentateuch von Moſes ſei oder nicht, und dadurch wird die neuere Unterſuchung niedergeſchlagen, denn da ſagt Chriſtus ja ausdrücklich daß der Pentateuch von Moſes iſt, und ich weiß nicht, warum die Vertheidiger der buchſtäblichen Auslegung dieſe Stelle nicht angeführt haben.[b]) — Das kann Chriſtus geſagt haben ohne über den Autor des Buchs eine Unterſuchung anzuſtellen, ſondern er bedient ſich der allgemein üblichen Bezeichnung dieſes Buchs, und dieſe Worte haben nur ihre Wahrheit in dem beſtimmten durch den Zuſammenhang angegebenen Sinn. Inwiefern iſt nun aber das zu verſtehen, daß in dem Pentateuch von Chriſto gehandelt werden? Da kommen wir ſchon auf dieſes Gebiet, und wenn nun da jemand behaupten wollte daß im Pentateuch Stellen vorkämen, deren wirklicher Sinn es wäre, daß ſie Vorſtellungen von einem beſtimmten Einzelnen enthielten, wie Chriſtus wirklich einer geweſen iſt, ſo daß er genau ſagen könnte: im Pentateuch iſt von mir geſchrieben; ſo wird das niemand nachweiſen können, ſondern alle Stellen des Pentateuch ſind von einer ganz allgemeinen Art, und es läßt ſich aus dieſen Stellen ſehen, daß Chriſtus ſagen konnte, Es iſt da von mir die

---

[a]) iſt überall derſelbe, dann wahrſcheinlich ein extremer, wo eben alles beſtimmt iſt; finden wir Differenz, dann ſcheints zwiſchen beiden zu liegen.

[b]) warum berufen ſich die Buchſtäbler nicht hierauf? weil der geſunde Inſtinkt noch eine gewiſſe Kraft hat auch in denen, die ihn todt ſchlagen. Chriſtus redet nicht vom Menſchen ſondern vom Buche, (das andere liegt außerhalb ſeines Zweifels) ohne irgend eine Ueberzeugung gehabt zu haben über kritiſche Fragen nach den Verfaſſern der Bücher.

Rede, — ohne daß er behauptete,[a]) daß von einer beſtimmten Vorſtellung von ihm in dem Redenden gehandelt worden, ſondern nur von der Idee, die in ihm realiſirt worden iſt. Deſſenungeachtet kann er ſagen, daß die Schrift diejenigen verklage, die an die Schrift glaubten, aber nun, nachdem er erſchienen ſei, die Anwendung nicht davon machten die er ſelbſt macht. Alſo eine abſolute Buchſtäblichkeit iſt hier nicht vorauszuſezen, und wenn ſich Chriſtus als den Verheißenen darſtellt, gehört dazu nicht, daß er in ſeinem eigenthümlichen perſönlichen Sein, oder in ſeinen eigenthümlichen Schikkungen und Lebensführungen ſei vorhergeſehen worden, ſondern das wird nur behauptet werden können wo er ſolches einzelne beſtimmt anführt. Aber hier haben wir ſchon ein Beiſpiel von einem Schriftgebrauch in einem weitern Sinne, wo die Beziehung die er macht, nicht mehr in den Grenzen der eigentlichen Auslegung liegt. Es iſt auch nicht zu überſehen, daß er das ganze Motiv dazu darin ſucht, daß er ſagt: Ihr forſcht in der Schrift von der Meinung aus, daß ihr darin die ζωὴ αἰώνιος findet, d. h. indem ihr nach den weſentlichen Beſtandtheilen der ζωὴ αἰώνιος forſcht, und dadurch iſt das vollkommen eingeleitet. Eine andere Stelle iſt Joh. III, 14 f. im Geſpräch mit Nikodemus der Gebrauch von der Schlange, welche Moſes in der Wüſte erhöhte: ſo muß der Sohn erhöht werden, damit jeder der an ihn glaubt das ewige Leben habe. Wenn man nun darauf die Vorſtellung gründen will, daß dieſe eherne Schlange ein Typus auf Chriſtum geweſen ſei, ſo ſieht man, wie weit man über das hinausgeht was Chriſtus ſagt, und es dringt ſich auf als ein geſundes Gefühl, daß ſich Chriſtus ſonſt ganz anders müßte ausgedrükkt haben. Das Ganze iſt eine Vergleichung und zwar nicht zwiſchen der ehernen Schlange und ihm, ſondern zwiſchen der Aufſtellung der ehernen Schlange und dem was er unter ſeinem Erhöhtwerden meint. Das Aufſtellen hatte einen Zwekk, und die Erreichung deſſelben war an ein beſtimmtes Verfahren gewieſen,[b]) und darin liegt die Aehnlichkeit: die Aufſtellung der Schlange hatte den Zwekk, die Gebiſſenen zu heilen, aber nur durch die Methode, daß ſie die auf-

---

a) der Schreibende habe ſeine Perſon als ſolche im Auge

b) Bedingung gebunden

geſtellte Schlange anſahen; ſo hat auch die Erhöhung des Menſchenſohns den Zweck die Menſchen zu heilen, zu retten von dem drohenden Tode, aber nur durch das Aufſchauen, d. h. durch den Glauben. Die ganze Stelle betrifft alſo die Wirkungsart Chriſti, aber daß etwas ähnliches[a]) ſei mit gedacht worden, davon liegt in den Worten keine Spur. Sehen wir auf die Art, wie das alte Teſtament von den jüdiſchen Lehrern ſelbſt gebraucht ward bis in die damaligen Zeiten hinauf, ſo finden wir eine große Abſtufung[b]) zwiſchen eigentlicher Auslegung und Anwendung, und bloßer Analogie, ſo daß eine gewiſſe Richtung war, eine jede Veranlaſſung wahrzunehmen um etwas aus der Schrift in den eignen Gedankenvortrag zu verflechten; denken wir dieſes als das Gegebene und Gewöhnliche, ſo iſt das auch ſo aufgefaßt worden, und die Zuhörer haben ſich in dieſem verſchiedenen Gebrauch zu orientiren gewußt, ohne daß jedes mal durch eine beſondere Formel die Art und Weiſe des Gebrauchs wäre beſtimmt worden. Nun trat doch Chriſtus auf unter der Form eines öffentlichen Lehrers und wurde auch von ſeinen Zuhörern ſo aufgefaßt, alſo würde Chriſtus gegen die Natur gehandelt haben, wenn er ohne es auf die ausdrücklichſte Weiſe anzukündigen, eine andere Methode angewandt hätte. Da wir nun eine ſolche Ankündigung gar nicht finden, und die Differenzen der Lehrweiſe Chriſti von den andern Lehrern nicht auf dieſem Gebiet verſiren ſondern nur die Wirkſamkeit[c]) Chriſti betreffen, ſo müſſen wir ſagen, er hat die Schrift auf dieſelbige Weiſe gebraucht, geſezt,[d]) daß die Zuhörer den Gebrauch der altteſtamentlichen Stellen auf die rechte Weiſe nehmen würden. Und auf unſerm jezigen Gebiet findet ganz daſſelbige ſtatt, wir finden denſelbigen mannigfaltigen Gebrauch, der gemacht wird in den Vorträgen des einen von den Worten des andern, von der eigentlichen Auslegung bis zur leiſeſten Anſpielung hin, wenn man annimmt, daß die Worte eines andern allgemein bekannt ſind und eine beſtimmte Wirkung hervorbringen. Daher um etwas recht eindringlich zu machen und im Gedächtniß zu fixiren war es

---

a) von Moſes?
b) Vermiſchung
c) Kräftigkeit
d) und dabei vorausgeſezt:

zweckmäßig, von der Schrift Gebrauch zu machen nach der Art und Weiſe wie es damals gewöhnlich war; und da muß man achten auf den Charakter der Stellen und beſtimmte Umgebung derſelben, und dadurch erſt die Art und Weiſe des Gebrauchs beſtimmen.

* * *

38. Stunde. »Aehnliche Reſultate giebt die Stelle Lukas XXIV, 26. Die Aufgabe [den Sinn] der Stelle zu finden läßt ſich nicht anders löſen: das *παθεῖν* kann nicht buchſtäblich der Kreuzestod ſein, die *δόξα* iſt nicht Auferſtehung, alſo nur auf die Hoffnung, die ſie nicht hätten fahren laſſen ſollen; profetiſch alſo, daß der Meſſias nur könne den Widerſtand beſiegen nach dem Leiden. Damit ſtimmt zuſammen der Gebrauch, den Chriſtus Lukas IV von Jeſ. LXI macht. Die Verheißung der äußern Wiederherſtellung hat ihre Erfüllung nur in dem Erſcheinen[a]) Chriſti, welches[b]) durch dieſelbe bedingt war, und dies iſt der innerſte Sinn aller göttlichen Führungen des jüdiſchen Volks. Dieſelbe Stellung würde das meſſianiſche Element der Profetie auch in der pauliniſchen Theologie haben (Jeſ. LXI qualificirte ſich hierzu vorzüglich weil kein geſezliches Element beigemiſcht iſt, indem die Wiederherſtellung simpliciter geweiſſagt iſt). Anders als in dieſem Sinne möchte ſich auch nicht geſagt finden, daß die Herrlichkeit bedingt ſei durch Leiden.«

---

a) Auftreten

b) welche Erfüllung, oder, was durch dieſelbe bedingt war

13. Juli. Nach dem Geſpräch Chriſti mit den beiden Jüngern, die nach Emmaus gehen, Lukas XXIV ſagt er zu ihnen indem er ſie hart anläßt: ihr Unverſtändigen und langſamen Muthes an alles zu glauben, was die Profeten geſagt haben; mußte Chriſto nicht dieſes begegnen und er nur ſo in ſeine Herrlichkeit eingehen? und darauf legt er ihnen auseinander von Moſes durch alle Profeten hindurch, was von ihm geſchrieben ſtand in allen Schriften. Hier haben wir eine ſummariſche Angabe wo Chriſtus nachgewieſen hat, wo von ihm die Rede ſei in allen Profeten. Offenbar ſteht dieſe ſummariſche Relation in unmittelbarer Beziehung mit den Worten Chriſti, es hätte ihm begegnen müſſen und nur ſo habe er in ſeine Herrlichkeit eingehen können. Es fragt ſich freilich, worauf geht das οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν, καὶ εἰςελθεῖν κ. τ. λ. Da iſt von der Kreuzigung und der Auferſtehung die Rede, indem aber die Jünger vorher ſagten, ſie hätten gehofft er ſolle Iſrael erlöſen, ſo liegt darin, ſie hätten geglaubt, es ſei mit der Erlöſung vorbei. Chriſtus kann ſie nun nicht deswegen ſchelten was ſie nicht wußten, nemlich daß Chriſtus geſehen worden ſei, daß ſie aus ſolcher Relation nicht mehr ſchloſſen als unmittelbar darin lag, deswegen konnte ſie Chriſtus nicht ſchelten; der Tadel konnte alſo nur dieſes treffen, daß ſie ihre Hoffnung auf Chriſtum geſezt hätten, nachher aber nachdem er gekreuzigt ſei hätten ſie die Hoffnung aufgegeben: da beruft ſich Chriſtus auf die Profeten. Da bekommen wir kein beſtimmtes Urtheil über das, was Chriſtus in den Profeten nachgewieſen hat. Es wäre zu ſpeziell, wenn wir ſagten: es muß eine Stelle auf ſeine Kreuzigung und Auferſtehung bezogen werden, denn παθεῖν kann ganz allgemein ſtehen, und in ſeine Herrlichkeit eingehen muß man auf die definitive Erreichung ſeines Zwekkes beziehen, nicht grade auf die Auferſtehung. Alſo wenn wir die Aufgabe ſtellen wollten, welche altteſtamentiſche Stellen hat Chriſtus da wol auseinandergeſezt um den Jüngern zu zeigen, daß, wenn ſie das alte Teſtament recht verſtanden hätten, ſie nicht nöthig gehabt, ihre Hoffnung fahren zu laſſen, ſo iſt nicht möglich auf etwas ſichres zu kommen. Aber wir finden eine Abſpiegelung ſeiner Reden in der Art wie ſich die Jünger des alten Teſtaments bedienen. Dieſe Rede hier iſt eine einzelne, aber es iſt nicht denkbar daß nicht

Chriſtus auch ſollte ſchon früherhin in ſeinen Geſprächen mit den Apoſteln ähnliches geſagt haben, und wenn wir die apoſtoliſche Exegeſe betrachten im N. T. ſo müſſen wir ſie auf die Exegeſe Chriſti ſelbſt zurükkführen. Nun finden wir in dieſer vieles was keine genaue Auslegung ſondern mehr Anwendung iſt, z. B. wenn Petrus in ſeiner Pfingſtrede die bekannte pſalmiſtiſche Stelle, daß der Heilige Gottes nicht dürfe die Verweſung ſehen, auf Chriſtus anwendet, und zwar indem er ſagt daß ſie auf David nicht angewendet werden könne; wie kann jemand da den Unterſchied beſtimmt faſſen zwiſchen wirklich geſtorben ſein und wirklich die Verweſung ſehen? denn Verweſung iſt nichts anders als die Eintretung der chemiſchen Geſeze an die Stelle des Lebens, und da iſt kein Zwiſchenraum zu denken. Der Anfang des chemiſchen Prozeſſes iſt da anfangs ein Minimum, aber ein Zeitraum wo weder das eine noch das andre wäre, iſt nicht zu denken; der Ausdrukk iſt daher nur ſo zu verſtehen: du wirſt nicht leiden daß dein Heiliger ſterbe, und doch wird dieſe Anwendung gemacht, daß, weil er in dieſem Sinne nicht von David habe gelten können, er von Chriſto gegolten habe. Da liegen Maximen des Verfahrens zu Grunde, die wir nicht als eigentliche Auslegung anſehen können. Nun erſcheint noch außerdem die Folgerung: das kann nicht von David gegolten haben, alſo muß es von Chriſto gegolten haben, auch als eine ſolche welche einer großen Nachweiſung bedurft hätte. Nun aber kennen wir dies als einen Kanon der meſſianiſchen Partei der Schriftgelehrten unter den Juden, daß alle Stellen der Profeten, wovon ſich nicht eine beſtimmte Perſon nachweiſen ließ, meſſianiſch ſeien, und hiernach iſt Petrus verfahren. Nun die Frage: iſt es möglich, daß Chriſtus hätte in der Geſammtheit der Profetien Stellen auffinden können, welche auch nur im weſentlichen ausſagen, daß der Meſſias nur durch Verwerfung, Leiden und Tod zur Erreichung ſeiner Beſtimmung gelangen könne? ſo wird niemand im Stande ſein, Stellen aufzufinden die dies enthielten in höherem Grade als andre, die nur auf eine ähnliche Weiſe wie jene Stelle aus Pſalm XVI angewendet werden können. Da ſehen wir, in welchem Gebiet von Genauigkeit oder Allgemeinheit dieſe Beziehung auf altteſtamentiſche Profetie liegt, nemlich ſo, daß Chriſtus unterſcheidet das was darin die Schale, die Form war, welche die Idee ſelbſt annehmen mußte unter den gegebenen Umſtänden, ſo daß die Meinung eigentlich die iſt: was die Männer Gottes im alten Bunde gewünſcht haben und als ihre Hoffnungen und göttliche Verheißungen ausgeſprochen, davon iſt die Erfüllung keine andere als dieſe, und wenn auch der äußern Art und Weiſe ihres Ausdrukkes nach man glauben könnte, daß ſie etwas ganz andres ſich vorgebildet haben, ſo iſt die eigentliche innere Wahrheit doch nur die des Reiches Gottes, welches nun begründet werden und deſſen Urheber vom jüdiſchen Volke ausgehen ſollte, und das iſt die Verherrlichung deſſelben die ſie geſehen haben, wenn ſie ſie gleich unter ganz andern Bildern geſehen haben. Dieſes könnte gewagt erſcheinen, wenn wir nicht noch eine Relation hätten, welche daſſelbe ganz beſtimmt ausſagt, nemlich Lukas ſagt Kap. IV, daß Chriſto ſei gereicht worden die altteſtamentiſche Rolle als er am Sabbat in die Synagoge gegangen war in Nazaret, und zwar das Buch des Jeſaias Kap. LXI, daraus habe er eine Stelle vorgeleſen, aber nur den erſten Anfang, dann die Rolle zugeſchlagen, und über die Worte geredet „heute erfüllt ſich die Schrift vor euren Ohren“: da haben wir auch nur den erſten Anfang der Rede. Nun wenn man das Kapitel weiter lieſt, ſo iſts Vorherſagung von der Wiederkehr des Volkes und dem Wiederaufbau des Landes, und einem hohen Grade von Wohlfahrt, ſo daß das Volk nicht nöthig habe ſich mit beſchwerlicher Arbeit zu beſchäftigen, als Symbol eines allgemeinen Wohlſtandes. Dieſen Zuſammenhang muß doch Chriſtus gekannt haben, und er kann den Anfang nicht willkührlich von dem was in genauem Zuſammenhange damit ſteht getrennt haben, und doch ſagt er, „Dieſe Verheißung geht durch mich heute in Erfüllung;“ alſo bezieht er ſie auf ſein Auftreten, das ſei die eigentliche Erfüllung davon: d. h. alle göttliche Schikkungen des jüdiſchen Volks, alſo auch dieſes daß es zurükkehrte und nach der Zerſtreuung zuſammengehalten werden mußte, daß das alles ſich auf ihn bezöge, ſeine Abzwekkung auf ihn habe, und in ſo fern konnte er ſagen, daß dieſe Verheißung durch ihn in Erfüllung gehe: inſofern dies als göttliche Fügung betrachtet wird, hat ſie ihre Abzwekkung in meiner Erſcheinung. Darin liegt nichts unrichtiges, aber es iſt nicht was wir im ſtrengeren Sinne Auslegung nennen, und wenn einer auf unſerm Standpunkt ſtehend nun Chriſtus gefragt hätte: iſt das deine Meinung, daß der Verfaſſer des Jeſaias dies Geſchriebene ſo gedacht, daß es ſich auf das Auftreten eines einzelnen Lehrers bezöge, ſo würde er das verneint haben; aber er ging weiter und tiefer in die Wahrheit der Idee ein, und da iſt das vollkommen richtig. Wollte man fragen, Schließt alles das, wo Chriſtus meſſianiſche Weisſagungen auf ſich bezieht, und alſo ſich darſtellt als den in den Profeten verkündigten, in ſich, daß ſeine Ueberzeugung geweſen ſei, die Profeten hätten ihn in ihrer Vorſtellung gehabt ſo wie er aufgetreten iſt, ſo haben wir kein Recht das zu bejahen, weil die angeführten Stellen auf etwas ganz andres hinführen.

Wenn wir die pauliniſche Theologie betrachten in Beziehung auf das ganze altteſtamentiſche Gebiet, und gehen auf ſeine Vorſtellung von dem Geſez in Verbindung mit der dem Abraham gegebenen Verheißung ſo iſt ſeine Theorie ungefähr dieſe: indem ſich Gott den Abraham auserwählt, um aus ſeinen Nachkommen ein ſich von den übrigen Völkern ſonderndes und in der Erkenntniß der Einheit Gottes bleibendes Volk zuſammenzuhalten, ſo habe dieſes in der genauſten Verbindung geſtanden mit dem göttlichen Rathſchluſſe von der Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum, denn der habe nicht können erſcheinen unter einem dem heidniſchen Wahn und der heidniſchen Verkehrtheit hingegebenen Geſchlecht, ſondern in einem Volk worin das Gottesbewußtſein habe erregt werden können: das moſaiſche Geſez ſei dabei eine reine Nebenſache, ſei ein **παρείσακτον**, habe in dieſer Beziehung keinen unmittelbaren Werth,*) der urſprüngliche göttliche Rathſchluß mit dem Volke ſei in dieſen beiden Punkten, in der Auserwählung des Abraham um aus ſeinen Nachkommen ein ſolches Volk zu machen, und durch das Geborenwerden Chriſti unter dieſem Volk erfüllt; das iſt ſeine Theorie. Wenn Paulus eben ſo eine Theorie über die altteſtamentiſche Profetie hätte aufſtellen ſollen, was würde er da aufgeſtellt haben, welche Stellung würde er der Profetie gegeben haben zu Abraham und dem moſaiſchen Geſez? er würde ſie natürlich Alle für meſſianiſche Profetie geſezt und ſie bezogen haben auf die göttliche Verheißung welche dem Abraham gegeben ſei, und würde geſagt haben: die Profetie ſei ein göttliches Inſtitut um immer auf die dem Abraham gegebene Verheißung hinzuweiſen: das iſt dieſelbe Art und Weiſe wie Chriſtus die meſſianiſchen Verheißungen gebraucht. Inſofern aber die Profeten dem Volke göttliche Wohlthaten oder göttliche Strafe verkündigen in Beziehung auf ihren Ungehorſam gegen das göttliche Geſez, ſo iſt das ein anderer Theil und Abſchnitt des Geſezes,[a]) ſie konnten von ihrer Hinweiſung auf eine künftige Enthüllung der urſprünglichen Beſtimmung des Volks nur einen Erfolg hoffen inſofern ſie auch dazu beitrugen, das Volk unter dem Geſez zuſammenzuhalten, denn dies war das äußere Band deſſelben; ſo hangen beide Elemente der Profetie zuſammen.[b]) Auf dieſe Weiſe verſchwindet ein großer Theil der Schwierigkeiten, welche dieſer Gegenſtand ſonſt hat, ſowie wir den Gebrauch, der von den altteſtamentiſchen Stellen der Profeten und Pſalmen gemacht wird, nach unſern Auslegungsgeſezen beurtheilen; wollte man aber das hineinlegen, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen gedacht wären auf der einen Seite als buchſtäblich die Perſon Chriſti zu Grunde habend, und eben ſo eine beſtimmte Vorſtellung in der Seele des Schreibenden identiſch mit der Anwendung, welche gemacht wird, ſo würde ſich das nicht rechtfertigen laſſen. Aber das war nicht die Art und Weiſe wie die meſſianiſche Profetie gedacht wurde, es kam nicht auf das einzelne an, ſondern auf die ganze zu Grunde liegende Idee. Wenn wir nun hier wieder den andern Punkt hinzunehmen, daß die Profeten eigentlich nie aus dem Typus der Theokratie herausgegangen ſind, daß ſie die göttliche Erwählung des Volks, wenn ſie ſie im vollſten Lichte dachten, doch nie getrennt denken konnten von einer politiſchen Geſtaltung, Chriſtus aber von Anfang an dieſes gänzlich geſondert hat, ſo muß er das nur als das Aeußere angeſehen haben, nicht als den eigentlichen inneren Sinn ſondern nur als die äußere Form, unter welcher die-

---

*) daher dieſes den Juden keinen Werth gebe

---

a) ihres Dienſtes am Geſez. — And. ſo iſt dieſes etwas ganz andres, und verhält ſich zur meſſianiſchen Weiſſagung wie das Geſez ſelbſt

b) ausgeſchloſſen waren alſo Weiſſagungen, die ihre andere Erfüllung und Bedeutung hatten, der Kanon der Schriftgelehrten ſtimmt alſo auch überein.

ſer ausgedrükkt werden kann, und er hat ſich alſo an das Geiſtige der Profetie allein gehalten: daß die Heiden ſollen erleuchtet werden. Das politiſche haben ſie niemals davon trennen können, und dieſes eben hat Chriſtus nur als eine Beſchränkung angeſehen von dem was der eigentliche Sinn und Geiſt der Darſtellung war und hat ſich an dieſes allein gehalten. Wenn wir dieſes Faktum feſtſtellen und die Forderung aufſtellen, daß alle Anwendung von altteſtamentiſchen Stellen im eigentlichen Sinn Auslegung wären, ſo würde ſich keine einzige rechtfertigen laſſen.

Nun aber kann ich mich nicht enthalten, etwas zur Sprache zu bringen, was nicht dieſem Ort allein angehört; nemlich es gehört mit zu den Produktionen unſrer neueren Theologie, daß man ſagt: Chriſtus wäre ſelbſt anfänglich in dieſer theokratiſchen Idee geweſen, und hätte ſich das durch ihn zu gründende Gottesreich als ein politiſches gedacht und ein ſolches auch angeſtrebt, und erſt ſpäter ſei er davon abgegangen. Dieſe Frage gehört zugleich in einen andern Abſchnitt unſerer Unterſuchung, nemlich was Chriſtus gethan habe, um die chriſtliche Kirche als Gemeinſchaft zu begründen; denn wenn er von dieſer Vorſtellung ausgegangen wäre, müßten ſeine Maßregeln auch ganz andre geweſen ſein. Wenn wir aber dieſe Frage auf unſerm gegenwärtigen Standpunkt ſo ſtellen: können wir in allem was wir als Element der Lehrthätigkeit in unſern Evangelien finden nachweiſen, es mag ſtehen wo es wolle, wo er eine ſolche Lehre aufgeſtellt habe von einer äußerlichen Gewalt und Macht mit welcher das Reich Gottes kommen werde und müſſe? ſo glaube ich, wird kein Menſch irgend etwas von dieſer Art aufzeigen können, ſondern man begnügt ſich damit, daß man um die Theorie zu beſchüzen ſagt: das mußte er natürlich heimlich halten, ſonſt würden ſich die Römer unmittelbar eingemiſcht und ihn[a] haben gefangen nehmen laſſen, aber daraus daß man ſagt, er hat das verheimlicht folgt nicht, daß es wahr iſt; ja es ſind nicht nur[b] keine Spuren darüber vorhanden, ſondern alles was wir finden, widerſpricht dem ganz und gar bis zu den erſten Anfängen die uns mitgetheilt ſind von ſeinen Lehren.

---

[a] mit Recht als einen Rebellen behandelt haben.

[b] auch in den vertrauten Geſprächen

39. Stunde. »Der Inhalt ſeiner Lehre von ſeiner Perſon und ſeinem Beruf können nur als eines betrachtet werden, denn er redet von ſeiner Perſon immer nur in Bezug auf ſeinen Beruf und umgekehrt. Aber auch hier Gegenſaz in unſern Quellen, Johannes überwiegend mehr Perſon, die andern mehr Beruf, und zwar ſo, wie ſich ſein Gottesreich in Gegenſaz ſtellt zu der alten Theokratie. Hierüber Rechenſchaft um ſo nothwendiger als die Meinung überhand genommen hat, Johannes habe überall eignes zugeſezt. Aber ſein Verhältniß mit dem Täufer läßt ſich mit einer überwiegend myſtiſchen Richtung nicht reimen. Eben ſo wenig läßt ſich nachweiſen, daß Alexandriniſche Spekulation in Paläſtina verbreitet geweſen, da die Alexandriner keinen Drang nach Jeruſalem hatten, und noch weniger daß dergleichen in Johannis Kreis gekommen, da auch die meſſianiſchen Anſichten des Täufers dergleichen nicht enthalten konnten. Wenn wir auch annehmen, daß von den ſynoptiſchen Erzählungen und beſonders Reden die Apoſtel die Hauptquelle waren: ſo arbeiteten ſie doch hier überwiegend für die mündliche Ueberlieferung, wodurch ſie genöthigt wurden ſich auf das zu beſchränken was am wenigſten konnte auf dieſem Wege entſtellt werden; Johannes hingegen hat — nicht freilich die andern Evangelienbücher, aber wol die evangeliſtiſche Ueberlieferung — ergänzend unmittelbar auf die ſchriftliche Publikation gearbeitet und alſo den Buchſtaben ſo fixirt, daß zwar nicht Mißverſtändniſſe unmöglich gemacht wurden, welches übermenſchlich wäre, aber doch das richtige Verſtändniß möglich blieb, weil Entſtellungen nicht mehr entſtehen konnten. Dieſes erklärt

die Differenz hinreichend, wozu nur noch kommt, daß unter den Jüngern ſelbſt einige mehr andre weniger judaiſirten.«

16. Juli. Den Anfang können wir nur machen mit demjenigen, was Chriſtus über ſeine Perſon und über ſeinen Beruf gelehrt hat. Dieſes beides ſteht in einer ſolchen beſtändigen Beziehung unter ſich, daß es ſich nicht von einander trennen läßt. Nun finden wir aber, ſo genau dieſes mit einander verbunden, doch einen ſehr bedeutenden Unterſchied wieder in unſern Quellen, und zwar ſo, daß ein relativer Gegenſaz ſich zeigt zwiſchen dem Evangelium Johannes und den drei andern Evangelien. Der ganze Gegenſtand läßt ſich gar nicht behandeln, wenn wir uns über dieſen keine gewiſſe Rechenſchaft geben. Wenn wir nemlich beides ſondern und zuerſt fragen: was hat Chriſtus über ſeine Perſon geſagt, und wie hat er ſeinen Beruf dargeſtellt? ſo werden wir das erſte faſt nur aus dem Evangelium Johannis ſchöpfen, in den andern werden wir nur einige vereinzelte Andeutungen finden. Da fragt ſich, wie iſt dieſer Gegenſaz aufzufaſſen? Das iſt um ſo wichtiger, da ſeit langer Zeit die Meinung verbreitet iſt, auch in unſrer deutſchen Theologie, daß die drei erſten Evangelien authentiſcher und zuverläſſiger wären wegen ihrer größern Einfachheit, und Johannes viel von ſeinem eignen beigemiſcht hätte; da wäre ein Zweifel erregt gegen alles, was im Evangelium Johannis vorkommt als Zeugniß Chriſti über ſich ſelbſt. In den drei andern Evangelien iſt bei weitem überwiegend die Rede vom Beruf Chriſti, d. h. von dem Reiche Gottes, welches er begründen wollte, und es iſt dort überwiegend dargeſtellt in ſeinem Verhältniß zur jüdiſchen Verfaſſung und Theokratie; die Perſon Chriſti, ihrer weſentlichen Differenz nach von andern tritt dabei gar nicht auf dieſelbe Weiſe ins Licht, wie bei Johannes. So wie nun das Reich Gottes, welches Chriſtus begründen ſollte, rein aus dem Verhältniß zur jüdiſchen Theokratie betrachtet wird, ſo kann die Darſtellung auch nur dieſe Punkte vorzüglich hervorheben wozu ein Analogon in der jüdiſchen Verfaſſung gegeben war, alſo läßt ſich eine recht vollſtändige Darſtellung da auch nicht erwarten. Wenn wir nun zu dieſer Anſicht eine entgegengeſezte aufſtellen wollen, und ſagen: Johannes

war auf eine vorzügliche Weiſe in dem Fall das aufbewahren zu können, was Chriſtus von ſich ſelbſt geſagt hatte, und wir dürfen nicht allein auf dasjenige ſehen, was als Verhältniß deſſelben zur jüdiſchen Theokratie und Geſezgebung angeſehen werden kann, ſondern wir müſſen fragen, Wie muß das Himmelreich ſein, in wiefern es nur ein ſolcher gründen konnte wie Chriſtus ſich ſelbſt darſtellt? das würde die entgegengeſezte Anſicht ſein. — Wie verhalten ſich nun beide Anſichten gegen einander? Was wird denn wol vorausgeſezt bei der erſten Behauptung? Keineswegs pflegt man die Sache ſo zu ſtellen, als ob Johannes hätte abſichtlich Täuſchung bewirken wollen, und als ob er mit Wiſſen und Willen von Chriſto ausgeſagt hätte was Chriſtus nie von ſich ſelbſt geſagt hatte, aber wol wird geſagt, daß im Johannes an und für ſich betrachtet ſchon eine ſolche Richtung geweſen ſei, welche ihn leicht hätte zu Mißverſtändniſſen der Reden Chriſti verleiten können, und daß ſeine Begeiſterung für Chriſtus, ein Enthuſiasmus eben mit jener urſprünglichen Richtung zuſammen die Wirkung gehabt habe, daß Johannes wider Wiſſen und Willen aus den Ausſprüchen Chriſti etwas gemacht hätte, was in denſelben eigentlich gar nicht lag. Wenn wir das einmal zugeben wollten und fragen: wie ſollte Johannes eigentlich dazu gekommen ſein? ſo müſſen wir auf das zurükgehen was wir aus ſeiner eigenen Relation wiſſen, daß er zuerſt ein Schüler des Täufers war, aber in all den ziemlich ausführlichen Darſtellungen, welche wir von ihm haben, iſt nichts woraus ſich ſchließen ließe daß eine ſolche myſtiſche Richtung ſollte bei Johannes eine vorzügliche Nahrung gefunden haben: im Gegentheil ein von Johannes dem Täufer ſehr Angezogener würde in ſeiner Darſtellung von Chriſto nachher den Weg eingeſchlagen haben, den wir in den drei Evangelien vorzüglich finden, denn Johannes war ein Mann des alten Bundes und blieb es auch in gewiſſem Sinne wiewol er das bevorſtehende Neue verkündigte: aber alles was wir wiſſen iſt nicht von der Art, daß es der Richtung, welche man dem Evangelium zuſchreibt, hätte zuſagen können, denn es geht da alles zurük auf das Profetiſche, und das Eigenthümliche der Darſtellung Johannis des Täufers war, daß er für die Mitglieder des jüdiſchen Volks ſelbſt die Buße fordert, wenn ſie Anſpruch auf das Himmelreich machen wollten. Von demjenigen, durch welchen es begründet werden ſollte, ſind ſeine Aeußerungen doch nicht von der Art, daß ſie auf einen ſolchen Charakter bezogen werden könnten. Erſtens ſtellt er ſich tief unter den Meſſias, der gekommen ſei: daß er ihn darſtellt als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt oder wegnimmt, iſt ein Ausſpruch welcher ſchwer iſt ſeinem Gehalte nach zu beſtimmen, weil er uns ganz vereinzelt überliefert iſt. Die andere Seite iſt: er würde mit dem heiligen Geiſt und Feuer taufen, ſtatt wie er mit Waſſer und zur Buße; da iſt der Gegenſaz eines Vorbereitenden, das einen negativen Charakter hat, und eines Poſitiven, daß der Meſſias eine Verbindung der Menſchen zu Stande bringen, und einen neuen Geiſt unter die Menſchen verbreiten würde: das würde den Sinn dieſes Ausſpruchs erſchöpfen. Darin liegt gar nichts, was für eine ſolche ſchwärmeriſche Gemüthsrichtung beſonders anlokkend wäre, wie man ſie bei Johannes vorausgeſezt, denn von einem ſpezifiſch wunderbaren, unbegreiflichen Verhältniß deſſen den er verkündigte mit Gott, iſt gar nicht die Rede, und doch wiſſen wir weiter nichts von der Lehre des Johannes über Chriſtum. Was iſt es nun geweſen, was den Johannes geneigt machte daß er ſich ſogleich an Jeſum wendete wie Johannes der Täufer ihn verkündigte, ſo liegt darin nur die praktiſche Richtung, ſich an den zu wenden der das realiſiren ſollte, was Johannes der Täufer verkündigt hatte; alſo aus dem was wir äußerlich von Johannes wiſſen, haben wir keinen Grund das zu ſchließen. Wenn man ſagt, das ſieht man aus den Reden Chriſti, welche er ihm unterlegt, ſo iſt das eine petitio principii, denn es ſoll nachgewieſen werden ob er etwas hineingelegt hat. Alſo iſt dies der einzige Punkt, in welchem die ganze Darſtellung ihren Mittelpunkt hat.

Wenn wir davon ausgehen daß die beiden hauptſächlichen unter den drei Evangelien, Matthäus und Lukas, aus einzelnen Beſtandtheilen zuſammengeſezt ſind, die nicht nur wurden als Theile dieſes Ganzen, und daß dieſe alſo nur Reſultate ſind von der mündlichen Ueberlieferung, ſo müſſen wir nun uns die Sache ſo denken daß wir die Frage ſtellen, was haben wir als die nächſte Quelle der einzelnen Erzählungen anzuſehen? Nur inſofern ſie etwas enthalten, was zwiſchen Chriſto und dem kleineren Kreiſe ſeiner Jünger allein vorgefallen iſt, können wir dieſe lezten allein auch als die eigentliche Quelle anſehen. Sobald etwas erzählt wird was Chriſtus vor einer großen Menge Menſchen vorgetragen hat, ſo haben alle einzelnen welche anweſend waren, Verbreiter deſſelben ſein können. Aber diejenigen, welche Erzählungen von Chriſto in ſich ſelbſt feſthalten oder zum Behuf der Ausbreitung welche zuſammenſtellen wollten, werden ſich an die Apoſtel zunächſt gewandt haben, und nur diejenigen Erzählungen werden eine allgemeine Verbreitung erhalten haben, welche von den Apoſteln ſelbſt herrührten oder doch mit ihren Erzählungen zuſammenſtimmten. Aber nun iſt die Frage, haben die Apoſtel und die Jünger, welche am meiſten Chriſtum begleiteten, wol zum Behuf einer allgemeinen Verbreitung alles erzählen können, was ſie von Chriſto gehört hatten? Offenbar iſt das natürlich geweſen und eine der erſten Vorſichtsmaßregeln, daß ſie dasjenige werden am meiſten zurükkgehalten haben, was am meiſten konnte entſtellt werden im Wiedererzählen. Wenn wir das dazu nehmen, daß ſie in ihrem unmittelbaren didaktiſchen Beruf ſo ſehr in Anſpruch genommen waren, daß ſie die Erzählungen von einzelnen Thaten und Reden Chriſti entweder ſelbſt mitzutheilen oder zu berichtigen nur als Nebenſache anſehen konnten, ſo konnten ſie zu dieſen Mittheilungen nicht die Zeit anwenden, welche nöthig war überall ihre Erklärungen hinzuzufügen, um ſicher zu ſein daß nicht aus der Erzählung in der zweiten und dritten Hand etwas andres gemacht würde. Ja wenn die Apoſtel gleich hätten für die ſchriftliche Mittheilung gewirkt, alsdann wäre es freilich etwas andres, denn da konnten ſie ſelbſt die Ausdrükke für beſtändig fixiren. Da iſt Johannes der einzige geweſen in dem erſten Kreiſe der Schüler Chriſti, welcher unmittelbar durch die Schrift mitgetheilt hat, und der konnte ſolche Reden und Ausſprüche mittheilen, von welchen es gewagt geweſen wäre, ſie in die mündliche Ueberlieferung übergehen zu laſſen, weil ſie leicht entſtellt werden konnten. Daher bewegen ſich die andern Evangelien immer in demſelben Gebiet, nemlich der Reden, in welchen Chriſtus ſeinen Beruf darſtellt im Zuſammenhang mit der jüdiſchen Theokratie, der Geſezgebung und der Weiſſagung. Ich bin nun gar nicht der Meinung, welche in lezter Zeit geherrſcht hat, daß Johannes ſein Evangelium geſchrieben habe als eine Ergänzung der andern; allein ganz etwas anders iſt, wenn man ſagt, er habe ſein Evangelium geſchrieben wenigſtens zugleich als Ergänzung der mündlichen Ueberlieferung; ſo geſtellt gebe ich die Sache den Augenblikk zu. Aber daraus folgt, daß er vorzüglich ſolche Mittheilungen Chriſti in das Schriftliche aufnahm, welche ſich in der mündlichen Ueberlieferung nicht fanden: inſofern hat das Evangelium Johannis einen ergänzenden Charakter, ſo verſchwindet aber auch jener Schein ganz und gar, und es hat einen ganz andern Zuſammenhang mit dieſen Differenzen als daß ſie darin begründet ſein ſollten, daß Johannes viel von dem ſeinigen hinzugethan hätte. Denn wie ſollte man ſich denken, daß eine ſolche Richtung in den Johannes hineingekommen wäre, vermöge welcher er in die Reden Chriſti etwas hinein legte was gar nicht darin lag. Gewöhnlich bezieht man das auf dasjenige, was ſich in den Reden von der Perſon Chriſti und ſeinem Verhältniß zu Gott bezieht, aber es läßt ſich nicht abſehen, wie ſich Johannes vorher ſolche Vorſtellungen von Chriſto ſelbſt gebildet hätte, die er nachher in die Reden Chriſti hineintrug. Der Eingang des Evangeliums iſt nun der eigentliche Schlüſſel dieſer Vorſtellung; da ſagt man, theile Johannes ſeine eigne Vorſtellung mit, die habe er vorher gehabt und dann in die Reden Chriſti hineingetragen. Aber erſtens, wie ſoll man ſich das erklären, daß man grade die Ausdrükke, deren ſich Johannes da bedient, in den Reden Chriſti, welche er mittheilt, gar nicht wieder findet? denn von dem λόγος in dieſem Sinne kommt hernach in den Reden Chriſti nichts vor. Zweitens, wo ſollte er dieſe Vorſtellung hergehabt haben, die ſich aus dem noch gar nicht erklärt was man ſelbſt von alexandriniſch-jüdiſcher Spekulation als damals ſchon vorhanden ſagen kann, aber noch weniger ſich ſagen läßt, daß dieſe damals in Paläſtina großen Eingang gefunden, und noch weniger daß etwas habe in den Kreis kommen können, wo Johannes vorher geweſen war. Es waren allerdings viele helleniſtiſche Juden in Jeruſalem, aber grade ägyptiſche am wenigſten, weil dieſe das geringſte Motiv dazu hatten, ſie hatten ſich ihren eignen Tempel erbaut und hielten nicht den Tempel in Jeruſalem für beſonders heilig; aber auch zugegeben, es habe unter den jüdiſchen Schriftgelehrten ſolche gegeben, welche in einem literariſchen Zuſammenhang mit den ägyptiſchen Juden geweſen wären, ſo iſt nicht einzuſehen wie Johannes dazu gekommen wäre, welcher keine jüdiſche Schulbildung genommen hatte. Da fehlt auch jede leiſeſte Andeutung, daß die ägyptiſche Spekulation wäre von jüdiſchen Schriftgelehrten öffentlich vorgetragen worden; das iſt nur eine Fiktion die auch gar nicht wahrſcheinlich iſt. Johannes der Täufer nun als ein Prieſterſohn und mit entgegengeſezten Vorſtellungen erfüllt, daß der ſollte eine alexandriniſche Spekulation gehabt haben, hat durchaus keine innere Wahrſcheinlichkeit für ſich. Eben ſo wenn Johannes wäre vorher mit ſolchen Ideen erfüllt geweſen, ſo würde ihn das nicht geneigt gemacht haben, eine Verbindung mit Johannes dem Täufer einzugehen, weil er dort keine Nahrung fand: daher weiß ich nicht wie man einen Grund für eine ſolche Vorſtellung haben kann. Ueberdies, der erſte Brief des Johannes enthält eine praktiſche Richtung, worin von jener Spekulation nichts vorkommt, und das ſtellt die Aufgabe den Eingang des Evangeliums ſo zu faſſen, wie es ſich mit den übrigen Datis des Verfaſſers in Uebereinſtimmung bringen läßt. Was alſo Johannes uns als Inhalt der Reden Chriſti giebt iſt auch wirklich Rede Chriſti geweſen und wir haben nicht Urſache zu glauben, daß Johannes von dem ſeinigen hinzugethan hat. Was die drei erſten Evangelien betrifft, obgleich viele Erzählungen Chriſti Apoſtel zu Urhebern haben mögen, daß wir da nicht ſolche Reden Chriſti finden wie bei Johannes, hat darin ſeinen Grund, weil die Apoſtel die Reden mündlich mittheilten, und das zurükkbehielten was ſchwer zu verſtehen war und am leichteſten konnte verfälſcht werden durch übergehen aus dem einen Mund in den andern.

---

40. Stunde. »Wir haben an dem Inhalt ein doppeltes Intereſſe, Ob ſich unſere Vorausſezung bewährt von ſpezifiſcher Dignität und Ob unſere Aufgabe, die rein menſchliche Betrachtungsweiſe ſich halten läßt. Was ſich nicht bewährt, müſſen wir fallen laſſen. Nächſt dem Verheißenen ſtellt er ſich nun dar als den Gottge-

ſendeten, aber durchaus ohne dieſe Behauptung an ein einzelnes Faktum oder einen beſtimmten Moment zu binden, alſo nicht nach Art der Profeten, ſondern nach Art wie wir alle in verſchiednem Maße unſers Berufs gewiß werden, d. h. als in der Entwikkelung ſeines Selbſtbewußtſeins mit enthalten. Alſo nicht gegen unſere Aufgabe, vielmehr je geiſtiger der Beruf und je größer die Gewißheit deſto mehr ſezen auch wir jeder ſich als von Gott zu etwas beſtimmt. Als ſolcher behauptet er nun a) er könne nichts aus ſich thun ſondern müſſe immer auf den Vater ſehen, d. h. ſein Gottesbewußtſein ſei ſtetig und außer demſelben betrachtet ſei er Null. b) ſeine Gotteserkenntniß ſei ausſchließlich wahr ſo daß alle Mittheilung derſelben von ihm ausgehen müſſe. Beides ruht auf unſrer Vorausſezung, denn er leitet ſein Gottesbewußtſein nicht aus dem alten Teſtamente ab, und giebt Keinen zu, in dem es eben ſo urſprünglich und rein ſei, alſo ſpezifiſch. — Daß er allein Gott geſehen habe iſt eben ſo zu faſſen, wie daß Andre weder Gottes Geſtalt geſehen noch ſeine Rede gehört haben, nur in dem eben angegebenen Sinn, auch daß er bei Gott ſei (*ὢν παρὰ τοῦ ϑεοῦ*) iſt nur die Stetigkeit des Gottesbewußtſeins. Dieſes eben ſo wenig als die *δόξα* Joh. XVII, 5 ſchließt eine *ἀνάμνησις* ein. Die Herrlichkeit die er bei Gott hatte iſt die Stelle die Gott ihm angewieſen hatte als Mittelpunkt wie in Koloſſer I, und wie auch Geneſis I alles nur gut ſein konnte ſofern er mitgedacht war. Auch Johannes VI, 38 und 62 ſchließt keine ſolche Erinnerung in ſich. Dieſe müßte dann auch konſtant geweſen ſein, und dann wäre keine Wahrheit in ſeiner Mittheilung an ſeine Jünger wenn ſie nicht öfter herausgetreten wäre.«

17. Juli. Wir haben erſtens zu ſehen, ob wir in den Ausſprüchen Chriſti das ausgedrükkt finden, was die Vorausſezung des Glaubens an Chriſtum iſt, und zweitens ob dabei die reine Menſchlichkeit ſeines Lebens in der ganzen geſchichtlichen Erſcheinung deſſelben beſtehen kann; keineswegs aber darf dies irgend ein Kanon für die Interpretation ſein, daß man ſo die Reden Chriſti verſtehen müſſe, daß beides dadurch gleichmäßig erreicht werde, vielmehr muß erſt die Möglichkeit, daß beides zuſammen beſtehe, ſich bewähren an der Betrachtung daß es Chriſtus von ſich ſelbſt ſagt; wenn das nicht der Fall iſt, ſo tritt die Wahl ein. Wenn wir nun den einen Punkt, nemlich daß ſich Chriſtus überall als den Verheißenen darſtellt und auf die altteſtamentiſche Profetie Bezug nimmt, erledigt haben, indem wir an eignen Aeußerungen deſſelben nachweiſen können wie es zu verſtehen ſei, ſo haben wir zulezt zu betrachten daß ſich Chriſtus darſtellt als den von Gott geſendeten. Die Sendung iſt die Erfüllung der Verheißung; beides ſteht in genauer Verbindung. Was iſt nun dieſes in ihm geweſen, und wie iſt er zu dieſem Bewußtſein, zu dieſer Ueberzeugung gelangt daß er von Gott geſandt ſei? Einzelne Stellen der Schrift ſeze ich als bekannt voraus namentlich im Johannes, nemlich Chriſtus beruft ſich nirgend auf irgend ein einzelnes Faktum in Bezug auf ſeine Sendung, ſo daß er ſich nie auf eine ſolche Weiſe über ſich ausdrükkt, wie es bei den altteſtamentiſchen Profeten geſagt iſt: „Das Wort des Herrn erging an den und den, er ſollte das thun,“ das ſagt Chriſtus niemals, daß durch ein einzelnes Faktum ſeine Berufung zu Stande gekommen ſei. Nun ſtimmt das damit, daß er den Zeitraum der Profetie abſchließt mit Johannes, alſo auf eine ſolche Weiſe hat er ſich nicht für von Gott geſendet erklärt, ſondern ohne auf einen ſolchen beſtimmten Moment Rükkſicht zu nehmen. Nun fragen wir alſo, wie haben wir uns dieſes vorzuſtellen? haftet es alſo an keinem einzelnen Moment, an keiner beſtimmten äußern oder innern Thatſache, ſo können wir es nicht anders verſtehen als ſo daß es mit in die natürliche Entwikkelung ſeines Selbſtbewußtſeins gehört habe. Hier müſſen wir zuerſt in Bezug auf unſer

eignes Intereſſe die Frage aufſtellen, giebts hierzu ein Analogon in dem Gebiet der menſchlichen Dinge überhaupt? Ich glaube, wir werden gar keine Schwierigkeit finden, es zuzugeſtehen. Wir finden häufig in einzelnen Menſchen eine ſolche Gewißheit über eine beſondre Beſtimmung und Beruf ſich entwikkeln, ohne daß irgend ein Moment, oder irgend ein beſtimmtes Faktum anzugeben wäre, ſondern es iſt die reine Entwikkelung des Selbſtbewußtſeins über das Verhältniß des Menſchen zur Welt. Da ſehen wir eine erſtaunlich mannigfaltige Abſtufung; einige haben darüber gar keine Entſcheidung in ſich, ſondern laſſen ſich durch andere beſtimmen, oder werden durch Umſtände beſtimmt, oder es zeigt ſich ein Schwanken, wo die lezte Entſcheidung als ein Zufälliges erſcheint, und wenn nachher etwas hemmendes eintritt ſo entſteht dieſes, daß ſie ihren Beruf wechſeln und eine neue Bahn einſchlagen, und das ſezt ſich bei einigen Menſchen durch das ganze Leben hindurch. Das iſt das eine Extrem, und zwar dieſes giebt es in mannigfaltigen Abſtufungen. Auch giebt es eine Sicherheit des Einzelnen über ſeinen Lebensweg, die blos negativ iſt, daß ihm keine Bedenklichkeit einfällt, ſondern er geht die ihm beſtimmte Bahn wie im Kaſtenweſen. Wo wir eine größere oder beſtimmtere Gewißheit finden, tritt ſie nicht immer auf in der Form einer auf Gott zurükkzuführenden Beſtimmung, aber je mehr der Beruf ein geiſtiger iſt, und je mehr zu gleicher Zeit das einzelne ſich darin von anderm unterſcheidet, deſto mehr tritt auch jene Seite hervor, und ſo bietet ſich da eine ſolche Analogie dar. Auf dem religiöſen Gebiet finden wir ſehr viele Analogie, daß einzelne ihrem Selbſtbewußtſein nach was ſie auf dem religiöſen Gebiet zu leiſten haben ſo gewiß ſind, daß ſie dieſes als ihre von Gott geordnete Beſtimmung anſehen und ſo iſt das von Gott berufen ſein nichts andres als ihr eignes Selbſtbewußtſein. Wenn nun Chriſtus durch eine ſpezifiſch göttliche Mittheilung, die in ein rein menſchliches Leben eingegangen iſt, ein ſolcher ſich von andern unterſcheidender war, ſo folgt von ſelbſt, daß dieſes Bewußtſein in ihm auf eine ganz beſondere Weiſe geweſen iſt. Das iſt freilich nur eine allgemeine Anſicht der Sache und wir müſſen nun näher ſehen, was eigentlich Chriſtus unter dieſem von Gott geſendet ſein verſtanden hat? Da finden wir nun zunächſt zwei Punkte von ihm ſelbſt öfter angeführt, die wir als weſentliche

Korrelate betrachten müſſen: 1) daß er ausſagt, Er habe ſeine Lehre von Gott erhalten, wozu nun gehört, daß er ſich auf eine ausſchließliche Weiſe das Vermögen zuſchreibt, die Menſchen in den Beſiz der Wahrheit zu bringen, nemlich auf dem Gebiet des Gottesbewußtſeins, indem er ſagt daß ſein Gottesbewußtſein ein ausſchließliches ſei. 2) Das Korrelat dazu iſt dieſes, daß er ſagt Er könne nichts von ihm ſelbſt, ſo daß er alſo Alles auf ſein beſtändiges Aufſehen auf Gott, d. h. auf die konſtante, ſtetige Lebendigkeit ſeines Gottesbewußtſeins zurükkführt; keinesweges will er ſich ſo darſtellen, als ob er jemals ohne dieſes Aufſehen auf Gott und ohne dieſes Gottesbewußtſein wäre. Wenn wir dieſes nun beides zuſammenfaſſen ſo zeigt ſich uns das vorher geſagte erſt in rechter Klarheit, und es liegt darin die Indikation daß dies die unmittelbarſte Aeußerung der ſpezifiſchen göttlichen Mittheilung ſei, daß er in keinem Augenblikk ſeines Lebens ohne das in jedem Moment mitgeſezte Gottesbewußtſein geweſen iſt. Dieſes beſchreibt er zugleich ſo daß es ganz in die Form der menſchlichen Entwikkelung eingeht, nemlich Gott zeige ihm nicht nur die Werke, die er zu thun habe, ſondern daß Gott ihm auch noch größeres zeigen werde, d. h. er ſieht ſein Gottesbewußtſein als ein in der menſchlichen Entwikkelung begriffenes an; das ſtimmt nun auch mit unſerer Aufgabe, Er ſezt auf die beſtimmteſte Weiſe dieſes als ein ausſchließliches „Niemand kennt den Vater als der Sohn,“ da ſezt er die Wahrheit ſeines Gottesbewußtſeins als eine ausſchließliche; daraus folgt daß er ſie keineswegs ableitet aus den altteſtamentiſchen Schriften, ſonſt müßten die Verfaſſer dieſer es eben ſo gehabt haben wie er, und er könnte es ſich nicht ausſchließlich zuſchreiben. Auch kann er das ſeinige nicht als aus dem Geſammtleben durch Erziehung in ihn übergegangenes angeſehen haben: die Vergleichung zwiſchen ſich und den Menſchen von denen er umgeben war, ſo wie die Vergleichung zwiſchen ſich und der Welt welche er vor ſich hatte, muß ihn immer mehr darin befeſtigt haben, ſo daß dieſes Bewußtſein der Ausſchließlichkeit ſich immer weiter entwikkelt hat in der Vergleichung deſſen was in ihm war und was er außer ſich fand, und dieſes war ſo genau verwachſen mit ſeinem allgemein menſchlichen Bewußtſein, daß er es auch für die geſammte Menſchheit als ein ſolches ausſchließliches ſezte: —

„und wem es der Sohn will offenbaren," ſo ſieht er ſich als die einzige Quelle, aus welcher ein ſolches Gottesbewußtſein geſchöpft werden kann, auf eine allgemeine Weiſe, an, worin liegt, daß er ſich dieſer göttlichen Mittheilung als einer ganz eigenthümlichen bewußt war und als ſeine individuelle perſönliche Beſtimmtheit, aber unter der Form des menſchlichen Seins. Wenn nun dieſes ſich bisweilen ſo ausdrükkt, daß ſich in den Ausſprüchen Chriſti das findet, was die menſchliche Form ſeines Daſeins ganz auslöſchen würde, ſo muß man ſich dabei ſehr vorſehen, und ſehen ob man es ſo genommen hat wie er es ſelbſt giebt, z. B. „Niemand hat Gott je geſehen, als der welcher bei Gott iſt," das giebt einen ſolchen Schein, aber wenn wir dazu nehmen, wie er auf analoge Weiſe zu andern ſagt, „Ihr habt niemals ſeine Geſtalt geſehen, noch ſeine Rede vernommen," ſo werden wir hier nothwendiger Weiſe beſtimmt, den Ausdrukk als einen bildlichen anzunehmen, und dieſes Sehen als die vollkommen wirklich ausgefüllte Erkenntniß im Gegenſaze von bloßen Formeln zu nehmen. Sobald dieſes feſt ſteht ſo müſſen wir auch das andre demgemäß erklären, und ſagen: er ſagt von ſich, daß er bei Gott nicht etwa *geweſen* iſt ſondern iſt, eben weil ihm Gott beſtändig in ſeinem innerſten Bewußtſein gegenwärtig iſt, d. h. kein Gottesbewußtſein und keine Erkenntniß von Gott kann der Wahrheit gemäß ſein wenn ſie nicht ein Kontinuum iſt, daher ſezt er ſeine Gotteserkenntniß als eine ausſchließliche, weil ſie eine ſtetige war, und das hängt zuſammen mit dem daß er ſeine göttliche Sendung auf kein einzelnes Faktum zurükkführt. Bei den Profeten finden wir immer auf ſolche einzelne Momente zurükkgegangen; darin liegt eine Ungleichheit des Gottesbewußtſeins weil nur in einzelnen Momenten ein Wort Gottes an ſie gelangt, ohne Kontinuität; alſo hängt das zuſammen daß Chriſtus das Gottesbewußtſein als ein ſtetiges hatte, und daß er ſein Gottesbewußtſein nicht auf einen einzelnen Moment nöthig hatte zurükkzuführen. In ſeiner Kindheit hatte er weder das eine noch das andere, weder die Vergleichung mit andern noch die *Kontinuität* des Bewußtſeins, denn dieſes bildet ſich erſt allmälig in dem Kontinuum des Seins; und ſo ſtimmen denn dieſe beiden Korrelate: er müſſe beſtändig auf Gott ſehen, und ſein Gottesbewußtſein ſei ein vollſtändiges und ausſchließliches, ſo daß das aller andern von ihm ausgehen müſſe: ſo ſtimmt dieſes beides zuſammen.

Eben davon iſt nur eine natürliche Folge, wenn er auch behauptet, daß ſein Gottesbewußtſein ein untrügliches ſei, wenn er ſich als die Wahrheit darſtellt und als die Quelle der Wahrheit für andere; und das iſt der vollkommenſte Ausdrukk für die ſpezifiſche göttliche Mittheilung als zu der Konſtitution ſeiner Perſönlichkeit gehörig.

Hierzu kommt noch ein anderer Punkt. Wenn ich das, daß er ſich darſtellt als den welcher bei Gott iſt, betrachte, und dazu nehme andre Stellen wo er redet von der „δόξα, die er bei dem Vater hatte vor der Grundlegung der Welt," ſo gewinnt dieſes beides einen ſolchen Schein, als ob dadurch die Menſchlichkeit ſeines Seins aufgehoben wäre. Das wäre allerdings der Fall wenn wir ſagen müßten, daß in dieſem Ausdrukke Chriſti das läge, daß er eine Erinnerung bei ſich getragen habe von ſeinem Sein vor Grundlegung der Welt; aber dieſes iſt auch, ſowie man es ſich weiter ausbilden will und wirklich anſchaulich machen, ſo im Widerſpruch mit all ſeinen Aeußerungen, daß, wenn er das ſo gemeint hätte, ſo würde alsdann auch noch vieles in ſeinen Aeußerungen anders ſein als es iſt. Nirgend theilt er ein wirkliches Bewußtſein, das er davon hätte, ſeinem Inhalt nach mit, nirgend redet er von einem ſolchen Gegenſaz und ſtellt beiderlei Momente heraus, ſein Sein vor ſeiner Menſchheit und ſein Sein in ſeiner Menſchheit. Wenn wir dieſes denken wollten als wirklich ſein Bewußtſein konſtituirend, daß er in einer ſolchen Erinnerung gelebt habe, ſo wäre das kein menſchliches Leben mehr, die Identität mit der menſchlichen Art zu ſein wäre dann ganz und gar aufgehoben. Eben ſo wenn es für alle Menſchen eine Präexiſtenz gäbe, aber es hätten einige eine Erinnerung aus dem frühern Leben, die andern fehlte, ſo würden wir ſie nicht mehr als zu derſelbigen Gattung gehörig anſehen; ebenſo könnten wir das Leben Chriſti nicht als ein menſchliches anſehen. Aber zu gleicher Zeit hätte dieſes nothwendiger Weiſe in ſeinen Mittheilungen müſſen heraustreten auf eine andere Weiſe als in ſolchen allgemeinen Aeußerungen, die gar zu ſehr auch eine andere Erklärung zulaſſen. Denn wenn wir den Ausdrukk betrachten: die δόξα die Chriſtus bei Gott hatte vor Grundlegung der Welt, ſo haben wir einen ganz beſtimmten Anknüpfungspunkt dafür, denn wenn wir uns ſtellen auf den Standpunkt der Schöpfungsgeſchichte und fragen: indem Gott ſagt, daß was er gemacht gut ſei, ob er die Sünde vorausgeſehen und für gut gehalten, ſo wird keiner ſagen, daß er die Sünde nicht vorausgeſehen, die er doch nicht gut nennen konnte. Aber wenn wir ſagen er hat die Sünde vorausgeſehen und Chriſtum auch vorausgeſehen, ſo liegt darin: er hat für gut angeſehen das Hindurchgehen der Menſchen durch die Sünde zur Erlöſung; das war die δόξα welche Chriſtus bei Gott hatte in dieſem Moment, das durch ihn alles gut werde. Aber eben ſo hatte er ſie vor der Grundlegung der Welt, weil alles damit in Beziehung ſtand: darin liegt aber nicht, das Chriſtus das als eine Erinnerung habe; es war nur das Bewußtſein von ſeiner Beſtimmung, daß das Hingeführtwerden der Menſchen auf ihre eigentliche Beſtimmung, oder die Seligkeit der Menſchen von ihm ausgehe, und daß darauf die Grundlegung der Welt Beziehung hatte, denn ſonſt hätte der Ausdrukk πρὸ καταβολῆς κόσμου keine beſtimmte Bedeutung, ſondern er hätte ſagen können „von Ewigkeit her;“ alſo die Art wie Gott die Welt gewollt und die δόξα Χριστοῦ im göttlichen Rathſchluß iſt ein und daſſelbige.

---

41. Stunde. „Vom Himmel herabſteigen iſt nur der angemeſſne Ausdrukk für ſeine Sendung, und hinaufſteigen wo er vorher war iſt nur der Ausdrukk für das zeitliche erfüllt haben den ewigen göttlichen Rathſchluß. Sein Eins ſein mit dem Vater iſt zu erklären aus unſerm Eins ſein mit ihm, Ausdrukk dafür daß er ganz vom Gottesbewußtſein beſtimmt wurde. Der Ausdrukk Sohn Gottes nicht zu trennen von dem Menſchenſohn erklärt ſich aus Chriſtus : Moſes = Sohn : Knecht. Nirgend eine Spur daß er göttliches und menſchliches in ſich getrennt

hätte, er redet immer von ſich ganz. Sohn Gottes bezeichnet aber ſeine Differenz von Allen, Menſchenſohn ſeine Verbindung mit Allen. Es iſt gleich zerſtörend für alle menſchliche Behandlung des Gegenſtandes, und Chriſtus wird ein ganz geſpenſtiſches Weſen ſowol wenn man ihm ein Bewußtſein vormenſchlichen Seins neben dem menſchlichen als Erinnerung und wenn man ihm ein nebeneinanderlaufendes ſeiner Gottheit und ſeiner Menſchheit zuſchreibt. Wäre eine ſolche geweſen und er hätte ſich darüber den Jüngern nicht mittheilen können weil ſie etwa noch unfähig waren, ſo hätte es der Geiſt thun müſſen, aber davon findet ſich keine Spur. Hätten die Jünger etwas davon gewußt, ſo wäre es viel wichtiger geweſen davon zu zeugen als von ſeiner Auferſtehung, wobei aber vollſtändig behauptet werden kann ſein Selbſtbewußtſein göttlicher Einwohnung oder urſprünglicher und ſtetiger göttlicher Einwirkung.«

18. Juli. Ich habe zulezt geſagt daß man wol bedenken müſſe wenn man Ausſprüche Chriſti ſo verſtehen wolle, wie dieſen von der Herrlichkeit die er beim Vater hatte, daß ſie vorausſezten in ihm eine Vorſtellung als Erinnerung von einem Zuſtand ſeiner ſelbſt vor ſeinem Leben als Menſch, da müſſe man wol bedenken ob daraus nicht eine ganz andere Geſtaltung auch in dem Bewußtſein ſeiner Jünger folgen müßte als die wir vor uns finden. 1) Müßten wir uns denken die Wahrheit in der Mittheilung Chriſti auf eine ſehr bedenkliche Weiſe beſchränkt, wenn er ein ſolches Bewußtſein in ſich gehabt hätte, welches müßte mittheilbar geweſen ſein, und er hätte dieſes ſeinen Jüngern nicht mitgetheilt auf eine beſtimmte und deutliche Weiſe. Davon findet ſich ſo gar keine Spur, daß wir ſagen müſſen, daß jede ſolche Erklärung ſchon dadurch daß dieſes fehlt ſehr zweifelhaft wird. Daß aber Chriſtus dieſes ſeinen Jüngern ſollte mitgetheilt haben als das ſeinige, wie man es vorausſezen müßte wenn er ſagt, er

habe ihnen alles mitgetheilt, und ſie hätten es wiederum für ſich behalten, ſo würde das eben ſo wenig angenommen werden können, oder ſie hätten die wichtigſten Gründe, die Menſchen zum Glauben zu bringen fallen gelaſſen. Hätten ſie ſich entweder zu berufen gehabt auf die Auferſtehung Chriſti, oder ſich zu berufen auf das was er ihnen von ſeinem vorirdiſchen Zuſtande mitgetheilt habe und alſo von ſeinem himmliſchen Sein, und wir fragen, welches von beiden wol hätte wirkſamer ſein müſſen, um die Menſchen zum Glauben zu bringen, ſo iſt dieſes lezte größer als das erſte; auch entſpricht das lezte mehr dem Verlangen der Menſchen, welche ſich nicht mit dem Irdiſchen und Sinnlichen allein begnügen: da hätten ſie ihre Wahl ſehr ſchlecht getroffen. Will man ſich aber dahinter zurükkziehen, daß Chriſtus zwar ſagt, er habe alles den Jüngern offenbart was er von ſeinem Vater empfangen habe, und dahin gehört doch auch dieſes, nemlich die Form der ewigen Zeugung: als gezeugt hat er das was er geweſen vom Vater empfangen — auf der andern Seite aber hätte er ihnen noch vieles zu ſagen gehabt was ſie noch nicht hätten tragen können, ſo iſt zu entgegnen, daß er ſie doch auf den Geiſt verweiſt der ſie in alle Wahrheit leiten würde, indem er es von dem Seinigen nehme. Alſo dann verlange ich, daß die Apoſtel das ſollten durch den Geiſt Gottes empfangen haben; nun aber theilen ſie das eben ſo wenig mit, denn wir mögen alle Stellen betrachten, — ich ſchließe auch den Anfang des Evangelium Johannis nicht aus — ſo ſagen ſie nichts aus von einem vorirdiſchen Sein Chriſti, welches er in ſeinem Bewußtſein gehabt hätte. Ich kann alſo nur dabei bleiben, daß wir zu ſolchen Erklärungen nicht befugt ſind, und daß man gegen Erklärungen, welche nothwendig darauf führten, einen Verdacht haben muß. Wenn nun freilich Chriſtus ſagt, daß er herab gekommen ſei vom Himmel, ſo iſt das ein Ausdrukk, der am allerſtärkſten in dieſer Beziehung wäre, aber laſſen Sie uns betrachten, was dieſer Ausdrukk beſagen kann wenn wir ihn mit dem verwandten zuſammenbringen, nemlich daß der Vater ihn geſendet hat. Wenn wir da mit einander vergleichen dieſe beiden Stellen im Johannes Kap. VI, 38 „ich bin vom Himmel herab gekommen, nicht damit ich meinen Willen thue ſondern deſſen der mich geſandt hat" ſo ſehen wir, wie der Ausdrukk „vom Himmel herab gekommen" unmittelbar auf den folgenden von der Sendung zurükk gebracht wird. Wenn wir nun ſehen auf die Sendung der Profeten, ſo beruft ſich Chriſtus nie auf ein ſolches Faktum, daß ein beſtimmter Auftrag in einem gewiſſen Moment an ihn ergangen ſei: ein Profet hätte doch auch ſagen können: dieſer Auftrag iſt mir vom Himmel gekommen, aber das kann nur von dem einen Moment gelten; bei Chriſtus war aber dieſes von Gott geſendet ſein nichts anderes als ſein perſönliches Selbſtbewußtſein, ſo konnte er das, was der Profet nur von einem beſtimmten Moment ſagt, von ſeiner Exiſtenz ſagen weil er die ganz auf ſeine göttliche Sendung bezog. Wenn er freilich VI, 62 ſagt: „wenn ihr nun ſehet des Menſchen Sohn hinaufſteigen wo er vorher war," da ſehen wir, wie man immer geneigt iſt, in dem Ausdrukk Chriſti ſchon die Trennung zu ſuchen, welche in unſerer Vorſtellung herrſchend iſt zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen in ihm, υἱὸς ἀνθρώπου das menſchliche bezeichnend und υἱὸς θεοῦ das göttliche, da wäre die ganze Auslegung aufzugeben, weil dieſe Stelle dem widerſtreitet, denn das menſchliche in ihm iſt nicht im Himmel geweſen. Allein ich nehme dieſe Trennung durchaus nicht an ſondern Chriſtus meint ſich ganz, er mag ſich υἱὸς ἀνθρώπου oder υἱὸς θεοῦ nennen, aber eben darum weil er keine Trennung im Sinne haben kann, weil ſie ſich nirgend ausſpricht, ſo kann ich auch dieſes nicht buchſtäblich nehmen als ob Chriſtus ein Bewußtſein gehabt hätte von einem frühern Zuſtande im Himmel, weil das nie könnte ein Bewußtſein ſeiner Perſönlichkeit geweſen ſein, was in dem Ausdrukk υἱὸς ἀνθρώπου bezeichnet iſt. Da hat er allerdings ſeine Erhöhung im Sinn und eben auch ſein Geſendetſein von Gott und in beiden zuſammengenommen die Erfüllung ſeiner Beſtimmung, ſeines irdiſchen Daſeins, denn er bezeichnet es auch nicht anders im folgenden: „mein perſönliches Daſein iſt es nicht ſondern τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν ſind πνεῦμα und ζωή; jene andere Erklärung läge hier ganz außerhalb des Zuſammenhangs. Offenbar könnte man ſich ein ſolches Bewußtſein in Chriſto nicht anders denken denn als ein beſtändiges, und das könnte man nicht ohne das menſchliche ganz zu zerſtören.

Nun alſo wenn wir noch weiter gehen, ſo haben wir in ſeiner Lehre von ſeiner Perſon die vielfältigen Ausſprüche, wo er von ſeinem Einsſein mit ſeinem Vater redet. Nun fragt ſich, was iſt denn eigentlich der Mittelpunkt, von welchem aus wir uns dieſen Ausdrukk zu erklären haben? Wenn wir das Gebet Chriſti im Johannes XVII betrachten, wo wir nun eine Menge von ſolchen Ausdrükken zuſammen finden, da redet er von ſeinem Eins ſein mit ſeinem Vater, und von dem Eins ſein ſeiner Jünger mit ihm und zwar ſo, daß er beides unmittelbar auf einander bezieht, das kommt da auf das vielfältigſte wieder; er vergleicht V. 18 ſein geſendet ſein vom Vater mit ſeiner Sendung der Jünger: „ſie ſollen eins ſein ſo wie ich in Dir und Du in mir, daß auch ſie in uns eins ſeien, damit ſie vollkommen ſeien in Eines.“ Wenn wir uns dieſe zweifache Parallele zuſammenſtellen: Der Vater hat Chriſtum geſendet, und Chriſtus die Jünger; Gott iſt eins mit Chriſto, und Chriſtus eins mit ihnen ꝛc. vergleiche V. 22 ἵνα ὦσι ἓν καθὼς ἡμεῖς ἓν ἐσμεν, da iſt der Ausdrukk ganz vollkommen gleich. So wie wir dieſes als den eigentlichen Mittelpunkt ſtellen und fragen: was iſt dieſe Einheit der Jünger welche Chriſtus als den Gegenſtand ſeines Gebets ſtellt, und zwar ihre Einheit in Chriſto und in Gott, ſo will ich nicht dabei ſtehen bleiben daß ich ſage, Es iſt eine Einheit des Willens, denn das iſt etwas viel zu Einzelnes, ſondern es iſt eine Einheit des Lebens und des Seins; aber wenn wir dieſes doch zuſammen nehmen müſſen mit dem, was er anderwärts ſagt, ſo müſſen wir ſagen, der Ausſpruch Chriſti: „er wäre ſo mit dem Vater eins“ muß zuſammen gehören mit dem, daß er nichts von ihm ſelbſt könne, und daß er immer auf den Vater ſehe; da werden wir keine andere Erklärung finden können, als daß Chriſtus in allem durch ſein Aufſehen zu Gott[a] beſtimmt wurde, aber daß auch alles vollkommen dieſem entſprach; das iſt nicht nur die Einheit des Willens ſondern auch die Einheit des Denkens: er hat nur alles in Beziehung auf den göttlichen Willen gedacht und dieſe Einheit iſt eine wirkliche Einheit des Lebens, und eben ſo hat er ſeine Jünger in Beziehung auf ſich und Gott durch ihn vermittelt gedacht. Darin liegt der vollkommenſte Ausdrukk ſeines Selbſtbewußtſeins in dieſem ſeinem ſpezifiſchen Unterſchiede von den Menſchen, aber keineswegs ein Bewußtſein von einer früheren Exiſtenz. Wenn man nun etwa hier denken möchte, Wenn man eine frühere Exiſtenz nicht annehmen will als von Chriſto in ſeinen Ausſprüchen ausgedrükkt, wie es dann um das Göttliche in ihm ſtehe? ſo ſcheint mir das beides nicht zuſammen zu gehören, ſondern es hangt nur zuſammen mit der ganzen transzendenten Vorſtellung, welche aus ganz andren, gar nicht chriſtlichen, Elementen entſtanden iſt, von einem rein abgeſonderten göttlichen Sein Chriſti als ſolchem vor der Welt. Von ſolchem abgeſonderten Sein Gottes in ihm iſt in ſeinen Ausſprüchen keine Spur. Wenn Chriſtus nun ſagt, Er ſei Eins mit dem Vater, ſo wäre er nach jener Vorſtellung nicht Eins ſondern Zwei:*) ſeine Ausſprüche, auf dieſes Göttliche bezogen ſind dieſem grade entgegen; er hat nicht eine Erinnerung gehabt von einem abgeſonderten Sein des Göttlichen außerhalb ſeiner Perſon.

---

[a] in Gott

Und nun werden wir dazu kommen können zu fragen, was meint Chriſtus wenn er ſich ſelbſt den Sohn Gottes nennt? Nun will ich gar nicht ſagen, denn das würde ich gar nicht zu rechtfertigen wiſſen in Chriſto, daß er dieſen Ausdrukk nur von ſich gebraucht habe deswegen, weil es zu ſeiner Zeit eine gewöhnliche Art war, den Meſſias zu bezeichnen; denn wenn dieſe Bezeichnung eine dem Sachverhältniß nicht angemeſſene geweſen wäre, ſo hätte er ſie ſich auch nicht aneignen können, denn dieſes war etwas, worüber er die Anſichten der Menſchen zu berichtigen berufen war; da konnte er nicht ſo ohnehin zu Werke gehen, dieſen Ausdrukk ſich ſo anzueignen der Gewöhnung wegen, obgleich er ſich bewußt wäre, er ſei dem Sachverhältniß nicht angemeſſen. Nur Dinge, die man gar nicht zu unterſuchen hat, kann man ſich der bloßen Gewohnheit wegen aneignen, jenes war der Mittelpunkt ſeines Bewußtſeins und Lebens. Nun dürfen wir auch die beiden Ausdrükke nicht von einander trennen, daß er ſich Gottes Sohn, und daß er ſich Menſchenſohn nennt, ſondern beide müſſen in Beziehung auf einander betrachtet werden. Wenn wir nun zu gleicher Zeit erwägen, wie dieſe Ausdrükke in andern neuteſtamentiſchen Stellen gebraucht werden auf eine komparative Weiſe, ſo führt uns das wieder auf die Vergleichung zwiſchen Chriſtus und den altteſtamentiſchen Organen des göttlichen Willens und der göttlichen Rathſchlüſſe zurükk. Ich verweiſe nur auf die Stelle im Briefe an die Hebräer, wo geſagt wird in einem Vergleich zwiſchen Chriſtus und Moſes: Moſes wäre treu geweſen in dem Hauſe des Herrn als ein *Knecht*, Chriſtus ſchalte darin als ein *Sohn*, ſo finden wir in andern Stellen (Galater) den Vergleich des υἱός mit dem τέκνον (υἱοθεσία), da liegt in dem Ausdrukk υἱός der Begriff des erwachſenen mit dem ganzen Willen des Vaters bekannten und mit dieſem Willen vollkommen übereinſtimmenden Sohnes; das iſt der Begriff welcher in der Stelle des Briefs an die Hebräer liegt, und dieſes iſt daſſelbige was Chriſtus durch den Ausdrukk des Einsſein zwiſchen ſich und dem Vater ausdrükkt. Wenn wir ſehen, wie ſehr häufig Chriſtus dieſe beiden Ausdrükke υἱός θεοῦ und υἱός ἀνθρώπου bald den einen bald den andern von ſich gebraucht, aber ohne daß jemals dem einen etwas beſonderes oder dem andern etwas beſonderes zugeſchrieben würde, ſo bezeichnet er ſich durch jeden von beiden ganz, aber nach verſchiedenen Beziehungen: durch den einen den ſpezifiſchen Unterſchied zwiſchen ſich und allen Menſchen, und durch den andern die Gleichheit zwiſchen ſich und allen andern Menſchen. Es giebt aber eine Stelle wo beide Ausdrükke unmittelbar neben einander ſtehen, nemlich Johannes V, 25 ff. „Es kommt die Zeit und iſt ſchon jezt, wo die Todten die Stimme τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hören werden; und die ſie hören, die werden leben, denn wie der Vater Leben hat in ſich ſelbſt, alſo hat er auch dem Sohn gegeben Leben zu haben in ſich ſelbſt; und er hat ihm auch die Vollmacht gegeben Gericht zu halten, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστί;“ da nennt er ſich unmittelbar hinter einander V. 25 und 27 den Sohn Gottes und des Menſchen Sohn, und in dem zwiſchenſtehenden Verſe ſagt er: „wie Gott Leben in ſich hat, gab er dem Sohn Leben zu haben in ſich ſelbſt.“ Wenn wir das als etwas eigenthümliches betrachten wollen ſo müſſen wir über das „Leben haben“ hinausgehen; es iſt vielmehr dem Zuſammenhang nach (da vorher geſagt wird, daß die Todten lebendig werden) das Leben in ſich ſelbſt haben ſo viel wie, *das Leben als Leben mittheilende Kraft in ſich ſelbſt haben*: das ſchreibt er ſich zu als υἱὸς θεοῦ, und der υἱὸς ἀνθρώπου iſt erklärt durch κρίσιν ποιεῖν, d. h. eine Anordnung oder Entſcheidung in Beziehung auf menſchliche Differenzen, dieſe ἐξουσία hätte er ihm gegeben, weil er υἱὸς ἀνθρώπου iſt, d. h. weil er den andern Menſchen gleich iſt, d. h. Mitbewußtſein von den Differenzen*) hat: das iſt Chriſtus ganz, weder das göttliche noch das menſchliche iſt iſolirt zu denken: das ſpezifiſche, ihm eigenthümliche iſt mit gedacht, ſo wie in jenem das menſchliche mitgedacht, denn nur als Menſchen konnten ſie ſeine Stimme hören. Alſo das υἱὸς θεοῦ geht ſeinem weſentlichen Gehalt nach zurükk auf das, was von dem Einsſein Chriſti mit dem Vater geſagt iſt.

---

*) war Chriſtus vor der Welt ſchon ein beſondres Weſen, dann wären ja er und der Vater zwei, nicht eins.

Und hier nun ſind wir an der Grenze deſſen was Chriſtus von ſeiner Perſon lehrt, ſofern wir es ſondern wollen von dem, was er von ſeinem Beruf lehrt. Aber indem wir hier doch auf ſein ſpezifiſches Verhältniß zu Gott zurükk gekommen ſind, und auf der andern Seite alles, was er von Gott lehrt, als ſeine Lehre aufſtellt, ſich anknüpft an dieſes ſein ſpezifiſches Verhältniß zu Gott, ſo wollen wir hier gleich aufſtellen was er als ſeine eigenthümliche Lehre von Gott mittheilt; denn daß er ſich eine ſolche eigenthümliche zuſchreibt iſt offenbar, da er ſagt daß keiner den Vater kennt als er. Dadurch unterſcheidet er ſeine Gotteserkenntniß von der altteſtamentiſchen auf die beſtimmteſte Weiſe, denn hätte er ſeine Gotteserkenntniß aus dem alten Teſtament geſchöpft, ſo hätte er eine Unwahrheit geſprochen. Dies iſt in keinem Widerſpruch mit dem früher Geſagten, denn wenn die Bekanntſchaft mit den altteſtamentiſchen Schriften und dem ganzen religiöſen Leben ſeines Volks ſeinem Gottesbewußtſein menſchlicher Weiſe zur Entwikkelung gereichte, ſo iſt das etwas andres als: er hat ſein Gottesbewußtſein aus ihnen geſchöpft; wir behaupten nur: er hat das unzureichende des Gottesbewußtſeins, wie es ſich in jenen Schriften darſtellt, erkannt, und durch daſſelbe hat er das Eigenthümliche ſeines Gottesbewußtſeins entwikkelt, ſo daß er ſagen konnte, Er allein kenne den Vater und durch ihn allein ſei eine Erkenntniß deſſelben zu erlangen.

---

*) und Zuſtänden

42. Stunde. „Mit Chriſti Lehre von ſich ſelbſt hangt aufs genauſte zuſammen ſeine *Lehre von Gott*, aber zugleich auch mit andern uns jezt noch ferner liegenden Punkten, namentlich dem Verhältniß zwiſchen altem und neuem Bunde, wie denn Lehre von Chriſti Perſon und Beruf, von Gott und göttlicher Heilsordnung nie ganz zu trennen ſind. Zuerſt alſo nennt Chriſtus Gott ſeinen *Vater*, auch den Vater ſeiner Jünger, nicht eben ſo beſtimmt [noch] allgemeiner. Daſſelbe kommt zwar indirekt in den Profeten vor auf das Volk bezogen, wo es aber auch im Matthäus*) auf Chriſtus angewendet wird. Die herrſchende altteſtamentiſche Vorſtellung iſt die theokratiſche des *Herrn*. Alſo iſt auch dieſes zugleich ſchon antijüdiſch, wie denn auch damit zuſammenhängt daß das Schema des Hausweſens an die Stelle des Staates tritt. Zweitens *Gott iſt Geiſt und ſucht geiſtige Verehrer*. Altteſtamentiſch wurde zwar Gott nicht unmittelbar leiblich gedacht und gegen den genügenden Werth blos ritueller Verehrung eifern auch die Profeten, aber eine Wohnung Gottes von welcher ſeine Offenbarung ausging wurde gedacht, und ganz anders die Schechina, als wenn wir uns Chriſtum als den Ausgangspunkt der göttlichen Mittheilung denken. — *Gott liebt Chriſtum* und ſendet ihn aus Liebe welches ſich eben wie das väterliche Verhältniß auch erweitert, ſo daß er Wohnung macht bei denen die der Sohn liebt. Ganz anders als die Liebe Gottes zu Abraham gedacht wurde und das Wohnung machen im Volk. Am allerſtärkſten antijüdiſch aber war die *Aufhebung der Nemeſis* in der gänzlichen Sonderung des

---

*) II, 15.

göttlichen Wohlgefallens (die den Sohn lieben) von der göttlichen Ordnung des äußeren Wohlergehens (Sonne über Böſe und Gute). In dieſen Säzen liegt der Keim zu der ganzen apoſtoliſchen Theologie. Paulus, Petrus, Hebräerbrief.«

19. Juli. Die beiden Punkte, die Darſtellung ſeiner Perſönlichkeit und die Lehre von Gott, die Darſtellung ſeines Gottesbewußtſeins, gehören ſo unmittelbar zuſammen daß ſie ſich nicht von einander trennen laſſen, weil in einem ſchon Elemente des andern enthalten ſind. Auf der andern Seite hangt aber ſeine Lehre von Gott zuſammen mit einem andern Punkt, nemlich mit ſeiner Lehre von der Differenz zwiſchen der jüdiſchen Theokratie und dem durch ihn zu begründenden neuen Zeitalter, und neuen Weltordnung; der Mittelpunkt von beidem iſt die Lehre von ſeinem Beruf, dieſe vier Punkte greifen ſo in einander daß ſich keiner ſtreng abſondern läßt, daher auch jede Anordnung etwas willkührliches hat.

Wenn wir uns hier anſchließen an das was wir eben abgehandelt haben, ſo wird der erſte Punkt der Lehre Chriſti von Gott der ſein von dem göttlichen Rathſchluß, ſofern er die Sendung Chriſti involvirt, alſo von der Beziehung zwiſchen Gott und ſeiner eignen Perſönlichkeit. Hier ſtößt nun alſo zunächſt auf: dieſes, daß Chriſtus Gott immer ſeinen Vater nennt. Ich glaube, man kann auf das beſtimmteſte ſagen, daß dieſe Bezeichnung etwas ihm eigenthümliches war. Es kommen zwar einzelne Ausdrükke in den Profeten vor, wo Gott, wie er durch den Mund der Profeten redet, das jüdiſche Volk als ſeinen Sohn darſtellt, z. B. in Hoſeas die bekannte Stelle, die aber auch in unſerm Matthäus-Evangelium auf Chriſtum angewandt wird, das ſind jedoch Einzelheiten die ſich nicht in der Theologie des jüdiſchen Volks geltend gemacht haben, ſondern eben weil die Verfaſſung eine Theokratie war, ſo war die Vorſtellung von Gott unter dem Typus des Oberherrn, des Geſezgebers und Regenten bei weitem die vorherrſchende. Dieſe Chriſto eigenthümliche Bezeichnung braucht er zunächſt für ſich, wenn er aber doch in Beziehung auf ſeine Jünger Gott eben ſo ihren Vater nennt, thut er das nicht ſo, daß er ſie auf urſprüngliche Weiſe ſo bezeichnet wie er ſelbſt

Gott ſeinen Vater nennt, ſondern erſt diejenigen welche an ihn glauben empfangen Joh. 1, 12 die ἐξουσία Kinder Gottes zu werden, das iſt die Uebertragung des Verhältniſſes Chriſti auf die, welche an ihn glauben, das iſt die Bedeutung davon daß Chriſtus Gott als ſeinen Vater anredet und dann auch die Jünger ſo anredet als Kinder Gottes. Das iſt eine Polemik gegen die herrſchende jüdiſche Anſicht, denn er ſtellt dadurch zu gleicher Zeit den Begriff eines Hausweſens an die Stelle des Begriffs eines Staates, und das hat einen entſcheidenden Einfluß auf die Darſtellung des ganzen Verhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen. Hier finden wir wieder daſſelbige ausgeführt in den Darſtellungen der Apoſtel, ſowol in den pauliniſchen als auch den petriniſchen Briefen, in ſo fern da überall die chriſtliche Kirche als das Hausweſen Gottes dargeſtellt wird, in welchem Chriſtus als der eigentliche und deswegen eingeborne Sohn ſchaltet, während die Geſammtheit ebenfalls in gleichem Verhältniß zu Gott gedacht wird. So finden wir hier auch ſchon auf eine urſprüngliche Weiſe beides vereinigt: derſelbige Ausdruck durch welchen Chriſtus ſein Bewußtſein von ſeinem perſönlichen Verhältniß zu Gott bezeichnet, derſelbige hat auch gleich eine Tendenz, die Vorſtellung von dem allgemeinen Verhältniß Gottes zu den Menſchen, die in einer Verbindung mit ihm ſtehen, gänzlich umzugeſtalten und zu modifiziren. Wenn wir aber von dieſem Ausdruck wie er ſich auf Chriſtus ſelbſt unmittelbar bezieht ausgehen und fragen, was Chriſtus von Gott ausſagt in Beziehung auf ſeine Perſon, und dann auch auf ſeinen Beruf, ſo werden wol die weſentlichen Punkte ſich darin konzentriren, zuerſt daß Chriſtus ſich ſelbſt als den Gegenſtand der göttlichen Liebe und einer ſchlechthin urſprünglichen Manifeſtation Gottes darſtellt, welche an ihm erfolge, indem er ſagt, daß der Vater den Sohn liebt und ihm zeigt was er thut, d. h. er macht ſich ihm bekannt in ſeiner Handlungsweiſe in der allgemeinen Weltordnung, ſo daß alſo alles, was Chriſtus als ſeine Eigenthümlichkeit hernach ausſpricht, nur dargeſtellt wird als das Reſultat einer göttlichen Einwirkung auf ihn, einer Selbſtmanifeſtation Gottes in ihm für andere. Damit hangt nun zunächſt zuſammen, daß wie Chriſtus als Gegenſtand der göttlichen Liebe dargeſtellt wird, auch ſeine Sendung als das

Werk der göttlichen Liebe dargeſtellt wird, und indem nun Chriſtus ſich ſelbſt als die urſprüngliche Quelle der Gotteserkenntniß für andere darſtellt, ſo geht nun hieraus hervor, daß er die ganze Gotteserkenntniß eigentlich auf urſprüngliche Weiſe zuſammenfaßt in der Darſtellung dieſes Verhältniſſes, daß Gott ihn als Gegenſtand ſeiner Liebe aus Liebe in die Welt geſandt habe. Dieſes ſind die Punkte, die immer wieder vorkommen in den Darſtellungen Chriſti, aber dieſe göttliche Wirkſamkeit in der Sendung Chriſti ſezt ſich nun hernach auch fort eben ſo wie ſich das Verhältniß ſelbſt, wie es Chriſtus urſprünglich auf ſich bezieht, verallgemeinert. Gott iſt ſein Vater und der Vater derer welche ſich mit ihm in unmittelbare Verbindung geſezt haben. Eben ſo manifeſtirt ſich Gott in ihm und der Vater iſt in ihm; aber eben ſo manifeſtirt ſich dieſes von ihm aus: und Gott macht Wohnung bei ihnen und manifeſtirt ſich eben ſo in denen welche der Sohn liebt. Hierin liegt alſo zugleich das unmittelbare göttliche Eingehen in die Wirkung Chriſti, ſo daß es auf gleiche Weiſe als die Wirkung des Sohnes und als die Wirkung des Vaters angeſehen werden könne, ſofern er als der eigentliche Mittelpunkt dieſer ganzen Manifeſtation Gottes angeſehen wird, aber indem er nun, was von dieſem ausgeht allein und ausſchließend als Erkenntniß Gottes bezeichnet (worin zugleich liegt daß er ſein Gotteserkenntniß durchaus nicht aus den Quellen des alten Bundes ableitet, ſondern dieſe nur Veranlaſſung geweſen ſind zur Entwikkelung ſeines eigenthümlichen Gottesbewußtſeins) ſo iſt auch dieſe neue Wirkſamkeit Chriſti ein von allem vorigen geſchiedenes, ein anderes, ein Neues; und das iſt daſſelbe was ſich hernach in der apoſtoliſchen Lehre deutlicher entwikkelt, denn wenn geſagt wird, das Geſez ſei nur etwas proviſoriſches, etwas zwiſcheneingekommenes παρείσακτον geweſen, und dieſes ſich auf die ganze altteſtamentiſche Einrichtung erſtrekkt, ſo iſt das daſſelbige, was aus dieſen einzelnen in den Reden Chriſti liegenden Elementen hervorgeht. Was iſt das alſo für eine Betrachtungsweiſe, welche ſich in der neuern Zeit hat geltend machen wollen, daß man unterſcheiden will die Theologie der Apoſtel und die Theologie Chriſti? Eben ſo und ganz vollkommen analog mit dem daß man hat ſagen wollen, daß eine Lehre von Chriſto erſt durch die Apoſtel gegeben ſei, und daß man die ganz unterſcheiden müſſe von der Lehre Chriſti. Die Theologie Chriſti hangt ganz genau mit ſeiner Chriſtologie, d. h. mit ſeiner Lehre von ſich ſelbſt zuſammen, und die Theologie der Apoſtel iſt nichts andres als die Zuſammenſtellung deſſen, was wir in unſren unvollſtändigen fragmentariſchen Expoſitionen der Lehre Chriſti in ſeinen Reden doch immer ſchon in den Elementen finden.

Ein anderer Punkt iſt der Saz, in welchem Chriſtus einmal Gott darſtellt als Geiſt, und dann ihn darſtellt gleichſam in einem Suchen, d. h. in einem Schaffen oder Hervorbringenwollen von rein geiſtigen Verehrern, Anbetern; iſt dieſes etwas ihm eigenthümliches, oder iſt dieſes ſchon in der altteſtamentiſchen Theologie enthalten? Man kann die Frage bejahen, man kann ſie auch verneinen, je nachdem man auf das eine darin oder auf das andere ſieht. Wenn wir die ganze theokratiſche Praxis in dem jüdiſchen Volke betrachten, ſo müſſen wir ſagen, daß in dem Ganzen noch ſehr unentwikkelte, und daß ich mich ſo ausdrükke, fleiſchliche Vorſtellungen von Gott herrſchend waren; es lag doch in der ganzen moſaiſchen Einrichtung von Anfang, daß wirklich eine beſtimmte Lokalität als ein eigenthümlicher Wohnſiz Gottes, als ein Punkt, von wo die Manifeſtation Gottes ausging betrachtet wurde. Darin liegt allerdings eine Gebundenheit an ein Aeußerliches, und zwar eine ſolche, die rein willkührlich und gleichſam mechaniſch weil ſie an keinem Lebendigen haftet, erſcheint, und dieſes iſt ſehr wohl zu merken, denn ſonſt könnte man ſagen, indem wir Chriſtum ſo darſtellen daß ſich Gott in ihm auf eigenthümliche Weiſe und vollkommen manifeſtirt hat, ſo binden wir auch die Wirkſamkeit Gottes an ein leibliches und äußerliches, welches wir als den eigenthümlichen Wohnſiz Gottes in Beziehung auf die Menſchen darſtellen; aber es iſt nicht das Leibliche ſondern das Geiſtige was wir darunter meinen, es iſt die Wirkſamkeit durch ein Geiſtiges und alſo iſt es kein äußerliches, und eben ſo wenig ein willkührliches. In dieſem Ausdrukk Chriſti aber ſtellt ſich zu gleicher Zeit ſeine Polemik gegen jenes ſinnliche und fleiſchliche Element in dem jüdiſchen Kultus dar, indem er dieſe geiſtige Verehrung Gottes in Gegenſaz ſtellt gegen die an einen Ort gebundene Anbetung Gottes. Wenn wir nun zugeben müſſen, in den Profeten findet ſich allerdings eine ſehr ſtark ausgeſprochne Polemik gegen den rituellen Gottesdienſt inſofern er als eine Vermittelung zwiſchen den Menſchen und Gott angeſehen werden ſoll, und es wird in den Profeten im Namen Gottes beſtändig ſein Widerwille gegen dieſe Bezeugung ausgeſprochen, ſofern ſie getrennt wäre von der Befolgung ſeiner Gebote: aber wenn wir dieſe ſelbſt betrachten, ſo hat ſie der Profet nicht anders gefaßt als rein auf dem Standpunkt der jüdiſchen Theokratie, als Geſeze welche Gott gegeben hat für dieſes Volk ſeiner Wahl, alſo in dieſem beſchränkten Sinn, und inſofern das Wohlergehen in dem ihnen von Gott gegebenen Lande als der eigentliche Zwekk des Geſezgebers dargeſtellt wird. Da iſt immer noch etwas, was Chriſtus hier auch hat verneinen wollen, wenngleich ein andres was er hier meint, auch ſchon im Sinn und Geiſt der Profeten verneint worden war. Sehen wir bei der altteſtamentiſchen Praxis nur auf den Werth der den Ceremonien beigelegt wurde, ſo theilen die Profeten die Polemik Chriſti: ſehen wir aber auf den Partikularismus, ſo polemiſirt Chriſtus gegen ſie.

Wenn wir nun betrachten, wie Chriſtus ſich auch polemiſch äußert gegen eine Hauptidee, die durch die ganze altteſtamentiſche Darſtellung hindurch geht, ſo kommen wir erſt zu der Ueberzeugung vollſtändig, wie allerdings ſeine Mittheilung über Gott ein Neues war, und ein Eigenthümliches. Jenes durch die ganze altteſtamentiſche Darſtellung hindurchgehende Element iſt nemlich das der Nemeſis, daß die Befolgung des göttlichen Willens belohnt wird und der Ungehorſam gegen den göttlichen Willen beſtraft; nemlich belohnt durch das irdiſche Wohlergehen und beſtraft durch das irdiſche Uebelergehen. Das iſt ja der Typus der ganzen profetiſchen Askeſis, alle Ermahnungen gehen immer auf dieſe Idee zurükk, wie ſie ſich auch in der Geſezgebung ausgeſprochen hatte, und bei der Theokratie von ihrer öffentlichen bürgerlichen Seite war dieſe ein nothwendiges Element. Nun aber hebt Chriſtus dieſes ganz auf indem er ſagt, daß die von Gott geordneten Naturgeſeze, nach welchen ſich alle Ereigniſſe entwikkeln und welche auf das Wohlergehen der Menſchen den konſtanteſten Einfluß haben, unabhängig wären von der moraliſchen Schäzung Gottes: „er läßt ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und über die Guten, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte;“ ſo löſt Chriſtus dieſe Ordnung oder dieſe ſcheinbare Unordnung des Wohl- oder Uebelergehens der Menſchen gänzlich von dem göttlichen Wohlgefallen, denn die Ordnung Gottes in der Natur in Bezug auf die Menſchen ſtellt er als völlig unabhängig von demſelben dar. Das war die beſtimmteſte Polemik gegen die Hauptidee des alten Teſtaments in Bezug auf das zwiſchen Gott und den Menſchen namentlich dem jüdiſchen Volk obwaltende Verhältniß. Und nun ſehen wir, wie die ganze apoſtoliſche Lehre hier nichts andres iſt, als die weiter entwikkelte Nachbildung von dieſem Ausſpruch Chriſti, denn wenn Paulus ſagt von dem jüdiſchen Volke: als wir noch Kinder waren, waren wir unter die Sazungen gebunden, ſo ſind dieſe Sazungen die moſaiſche Geſezgebung wie ſie ihre Sanktion hatte in den damit verbundenen Verheißungen und Drohungen, und er ſtellt das dar als eine göttliche Ordnung welche ſich auf den Zuſtand der Unmündigkeit bezogen habe, alſo auf eine untergeordnete Stufe der menſchlichen Entwikkelung, die nur als ein Durchgangspunkt gelten kann. Und wenn wir nun ſehen, wie im Gegenſaz hiermit aufgeſtellt wird der Begriff des Chriſten als ſolchen, welcher die υἱοθεσία empfangen habe, d. h. die für erwachſene Kinder Gottes erklärt ſind und aus jenem Zuſtand der Unmündigkeit emanzipirt, ſo ſteht das in Verbindung damit, daß der neue Bund dargeſtellt wird als ein Zuſtand wo der göttliche Wille den Menſchen ins Herz geſchrieben, d. h. ihr eigner Wille geworden iſt, wobei jene Sanktion widerſinnig wäre, denn zu dem was aus dem innern Impuls der Menſchen hervorgeht wird man ſie niemals durch Belohnung ermuntern, und nicht durch Strafe abſchrekken von dem was ſie von ſelbſt verabſcheuen.

Nun iſt noch ein weſentlicher Punkt in der Lehre Chriſti von Gott, nemlich in Bezug auf die ganze Entwikkelung der von ihm ausgehenden neuen Ordnung der Dinge, des neuen αἰὼν ſagt er, daß der Vater ihm diejenigen gegeben, welche zu ihm kommen, d. h. daß das ebenfalls eine göttliche Beſtimmung ſei, wodurch die Menſchen zu ihm kommen, d. h. der Grund zu dieſer Differenz daß zu derſelbigen Zeit einige Menſchen zu Chriſtus kommen und andere nicht, in einer göttlichen Beſtimmung liege. Wenn wir dieſes hier in Verbindung bringen mit einem andern Ausſpruch Chriſti, daß er abgeſondert gedacht von dem was ihm der Vater zeigt nichts aus ſich ſelbſt thue, ſo iſt das auch auf dieſen Punkt zu beziehen. Dieſes iſt nun offenbar der Keim zu der Prädeſtinationslehre, die wir in den apoſtoliſchen Schriften und von Paulus beſonders weiter entwikkelt finden, und auch dieſe iſt alſo keinesweges etwas erſt ſpäter aufgekommnes, ſondern in den Ausſprüchen Chriſti ſelbſt begründetes. Allerdings iſt das nun eine Aeußerung die auf ſehr mannigfaltige Weiſe beſtimmt werden kann, und da hat es gar kein Bedenken zuzugeben, daß ſie möglicher Weiſe ſo verſtanden und beſtimmt werden kann, daß ſie mit andern weſentlichen Aeußerungen Chriſti oder auch mit allgemeinen Säzen, denen ſich kein Menſch entziehen kann, im Widerſpruch wäre. Das können wir ganz bei Seite laſſen, und es liegt in dem Ausdrukk Chriſti kein Grund zu einer nähern Beſtimmung, aber die allgemeine Aufſtellung in dieſer ihrer Allgemeinheit ſteht doch auf eine unleugbare Weiſe feſt, und wenn Chriſtus ſpricht: der Vater giebt ihm die welche zu ihm kommen, ſo ſagt er, daß diejenigen Umſtände durch welche die Vereinigung der einzelnen Menſchen mit Chriſto vorbereitet wird, in der allgemeinen göttlichen Anordnung ihren Grund haben (der Vater zieht ſie zu Chriſto). Wenn man nun davon auf die andre Seite übergehen will und ſagt, es folgt, daß wer nicht zu Chriſto kommt, kommt deswegen nicht zu ihm weil der Vater ihn nicht gezogen hat, oder weil Gott ihn dem Sohne nicht gegeben hat, ſo iſt das eine Folgerung die weit beſtimmter iſt als der Saz aus welchem ſie gemacht iſt, und die kann ſchon auf unrichtige Weiſe gemacht ſein. Wenn wir ſehen wie Paulus eben dieſen Saz in einem großen Sinne anwendet, indem er nicht von dem einzelnen ſagt, ſondern nur ganz im allgemeinen: das war die göttliche Anordnung, daß das jüdiſche Volk damit anfangen mußte Chriſtum zu verwerfen, damit ſo das Chriſtenthum unter die Heiden käme, wenn aber nun die Fülle der Heiden werde eingegangen ſein, werde auch das Volk Israel in ſeiner Totalität an dieſem Heile theilnehmen, ſo ſieht man wie vorſichtig er geweſen iſt in Bezug auf ſolche Folgerungen, und wie er das Nichtannehmen Chriſti und das nicht zu Chriſto kommen nur als etwas vorübergehendes anſieht, alſo auch die göttliche Beſtimmung nur als die Beſtimmung eines frühern und ſpätern, aber nicht als die eines gänzlichen Gebens oder gänzlichen Ausſchließens. Daran haben wir einen Typus wie weit wir mit Sicherheit auch in Bezug auf das einzelne den Ausſpruch Chriſti, daß der Vater ihm die giebt die zu ihm kommen, auf die entgegengeſezte Seite nemlich auf das Nichtkommen zu Chriſto anwenden dürfen.

43. Stunde. »Der Vater giebt dem Sohn oder zieht diejenigen, die zu ihm kommen. Chriſtus erklärt alſo daß die Annahme oder Nichtannahme des Rufs mit abhange von der Art wie der Menſch ſowol von der Naturſeite affizirt als durch die übrigen geſelligen von der Weltregierung ausgehenden Verhältniſſe beſtimmt iſt. Der Vater zieht, wenn durch ſolche Kombinationen die Berufung ſolcher erleichtert wird die an und für ſich entfernt waren; er giebt aber immer weil nur zu leicht auch ſolche die an ſich nicht entfernt ſind durch ungünſtige Verknüpfungen können zurükkgehalten werden. Ganz entgegen alſo denen, die auch die geſammte Natur und Weltregierung Chriſto geben und den Vater in den Hintergrund ſtellen.«

»Lehre von dem Beruf Chriſti. Knüpft ſich zunächſt noch an einen Punkt in ſeiner Theologie, daß der Vater ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm ſelbſt, nemlich als ſich mittheilende Kraft. Sein Bild vom Weinſtokk und das der Jünger von Leib und Haupt iſt daſſelbe nur dieſes animaliſch und jenes vegetabiliſch. Knüpft er nun anderwärts das Leben haben an den Glauben, ſo muß man darunter das Annehmen der Anerbietung ſeiner Lebensmittheilung verſtehen. Das Gebiet dieſes von ihm ausgehenden Lebens iſt das Reich Gottes, und er trennt niemals die Mittheilung des Lebens an den Einzelnen von dieſer Gemeinſchaft. Es giebt kein Bleiben an ihm abgeſehen von dem Bleiben an ſeinem Einen und neuen Gebote, ſo daß es auch keine Verheißung giebt für den Einzelnen ſondern nur für zwei oder drei. Daher aller Separatismus, einzeln perſönlicher Umgang gegen ſeine Lehre.–

20. Juli. Chriſtus nun ſchreibt ſeine Sendung dem Vater zu, und in dem Ausdruck „ziehen“ liegt, daß Gott ſeine Wirkſamkeit beſtändig begleitet, die Wirkung ſeiner Verkündigung werde beſtimmt durch den Vater. Unrecht thun diejenigen, welche die geſammte Natur und Weltregierung Chriſto geben und den Vater in der neuteſtamentiſchen Weltordnung gleichſam in den Hintergrund ſtellen. Das widerſpräche Jeſu eignem Worte, nach welchem die Predigt von Chriſto ausgehe, die Wirkung aber vom Vater; nemlich alles in menſchlichen Dingen, dasjenige was von der Predigt des Evangeliums unabhängig iſt, aber doch mitwirkt zu der Art wie dieſe aufgenommen wird, hangt ab von der göttlichen Weltregierung. Hier ſehen wir alſo wie auch Chriſtus nach einer andern Seite hin das ähnliche behauptet, daß er nichts aus ſich ſelbſt thun könne, nemlich in der Beziehung daß der eigentliche Erfolg nicht von ſeinem Antheil an der Sache abhangt, ſondern von dem des Vaters, das liegt in den Worten: niemand könne zu ihm kommen es ziehe ihn denn der Vater; dann: es kommt niemand zum Vater denn durch den Sohn, d. h. er iſt der einzige Vermittler des lebendigen Verhältniſſes der Menſchen zu Gott, aber wer in dieſes Gebiet der Vermittelung gezogen werde,*) das macht er vom Vater abhängig. — Wenn wir dieſen Koëffizienten zu der Predigt des Evangeliums etwas genauer und in ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen auffaſſen, ſo ſehen wir wie dieſe Einflüſſe deſſen, was zur allgemeinen Weltregierung gehört, oft ſo überwiegend ſind, daß der Ausdruck: niemand kommt zu mir, es ziehe ihn denn der Vater ganz eigentlich ſteht, indem es ſolche allgemeine Weltverhältniſſe ſind, welche theils die Verkündigung des Evangeliums nach gewiſſen Regionen hin lenkten, theils ſolche welche ihrem innern Zuſtande nach am weiteſten ent-

---

*) gelange

fernt zu ſein ſchienen von der Aufnahme des Evangeliums, daß daher die Wirkung als eine völlig unerwartete den Eindrukk des Gewaltſamen macht. Von der andern Seite findet man allerdings eben ſo die entgegengeſezten Fälle, daß nemlich wenn auch alles ganz in dem natürlichen Lauf der Predigt des Evangeliums zu ſein ſcheint, ſo ganz wie Paulus ihn darſtellt wenn er ſagt: der Glaube kommt aus der Predigt, und das Predigen kommt aus dem Drange des von Chriſto erfüllten Gemüths, doch auf der andern Seite dieſer natürliche Lauf leicht geſtört werden kann und das Reſultat doch vernichtet durch ſolche Einflüſſe, welche im Gebiet der allgemeinen Weltregierung liegen, ſo daß im natürlichen Lauf der Sache ſelbſt ein Geben des Vaters hinzukommen muß, eine Zuſtimmung des Vaters damit die naturgemäße Wirkung auch wirklich erfolge. Dieſes iſt der Typus von der Gegenſeitigkeit in Bezug auf die Wirkung die Chriſtus ſich ſelbſt zuſchreibt und die er dem Vater zuſchreibt, welche durch alle Elemente, welche das Reich Gottes betreffen, ſich durchzieht, aber wir halten ſie an dieſem einen Typus feſt.

Wenn wir dieſes zuſammennehmen und zurükkgehen darauf, daß die Lehre Chriſti von Gott nur zurükkzuführen iſt auf ſein eignes inneres Leben, auf die Darſtellung ſeines Selbſtbewußtſeins, wie er in demſelben ſeines innigen Verhältniſſes zu Gott und ſeiner ihm von Gott gegebenen Beſtimmung gewiß wurde, ſo werden wir zugeben müſſen daß hier nichts eigentlich Angelerntes, ſondern ein rein eigenthümliches Entwikkeln zu finden iſt, und daß die Gotteserkenntniß, welche unter dem jüdiſchen Volke war, ihn immer nur konnte als Veranlaſſung zu dieſer innern Entwikkelung angerechnet werden, aber nicht weiter. Die Nothwendigkeit daß Chriſtus unter dem jüdiſchen Volk mußte geboren werden, iſt nicht in dem Sinne poſitiv zu nehmen daß er hätte müſſen aus demſelben ſeine Gotteserkenntniß ſchöpfen, ſondern nur ſo, daß er ſonſt in einem heidniſchen Gebiet hätte geboren werden und aufwachſen, und alſo in eine abſolute Oppoſition gegen das Geſammtleben, dem er angehörte, hätte treten müſſen um ſein inneres Gottesbewußtſein entwikkeln zu können.

Wenn wir nun weiter gehen zu dem was uns zunächſt liegt d. h. der Lehre

Von dem Beruf Chriſti,

ſo knüpfen wir dieſelbe an eine Aeußerung, welche zur Lehre Chriſti von Gott mitgehört, indem er nemlich ſagt: ſo wie der Vater das Leben in ihm ſelbſt habe, ſo habe er auch dem Sohn gegeben das Leben zu haben in ihm ſelbſt. Hier dürfen wir das Leben nicht gleichſam intranſitiv nehmen als leidenden Zuſtand, ſondern tranſitiv, die Kraft das Leben mitzutheilen als übergehendes Leben, und darin liegt daß dieſes zugleich der Punkt iſt, aus welchem ſich der ganze Beruf Chriſti wie er ſich deſſelbigen bewußt geweſen iſt, und wie er ihn auch zur Darſtellung bringt, entwikkeln läßt, daß ihm nemlich vom Vater gegeben ſei und aufgegeben das Leben zu haben auf eine mittheilende Weiſe, d. h. daß er geſendet ſei von Gott als Quelle des Lebens, und ſo finden wir auch daß er ſich überall darſtellt und daß dieſes der Inhalt ſeiner Verkündigung iſt, ſo wie die Formel, daß das Reich Gottes herbeigekommen, gleichſam die Formel derſelben iſt, denn die von ihm ausgehende Lebensmittheilung konnte nur in einem ſolchen organiſchen Komplex erfolgen und ſicher geſtellt werden für die ganze menſchliche Geſchichte; der materielle Inhalt iſt aber, daß er die Menſchen zu ſich einladet um alle Elemente des geiſtigen Lebens von ihm zu empfangen, wiefern ſie ſowol als Befreiung aus einem Zuſtande des Todes oder des Leidens erſcheinen, als auch unmittelbar als poſitive Elemente der Seligkeit, des Friedens. Zu gleicher Zeit ſtellt er nun dieſes immer dar im Zuſammenhang mit ſeinem von Gott geſendet ſein, ſo wie dieſes der Ausdrukk iſt der ſich auf ihn bezieht, ſo iſt der Ausdrukk für dieſelbe göttliche That der ſich auf die Menſchen bezieht der, daß es der Wille Gottes ſei daß ſie an den den er geſandt hat glauben ſollten. Wenn wir dazu nehmen, wie er an andern Stellen die ganze Wirkung ſeines Daſeins abhängig macht von einer Lebensgemeinſchaft zwiſchen den Menſchen und ihm, ſo iſt offenbar, daß wir den andern terminus „glauben“ als identiſch mit dieſem ſezen müſſen. Es hat allerdings dieſer Ausdrukk, wie er in den Aeußerungen Chriſti vorkommt, *πίστις* und *πιστεύειν* und wie er hernach in die Terminologie der Apoſtel übergegangen iſt (denn als einen von ihm ſelbſt ausgegangenen müſſen wir ihn betrachten) eine gewiſſe

Unbeſtimmtheit, eine doppelte Richtung, nach der Theorie und nach der Praxis hin; aber eben deswegen müſſen wir ihn nach denjenigen Aeußerungen erklären, die offenbar gleichgehaltig ſind, wo Chriſtus daſſelbe gemeint haben muß, und es doch auf eine ganz andere Weiſe ausgedrükkt hat. Wenn Chriſtus das Gleichniß aufſtellt von dem Weinſtokk und den Reben und nun ſagt: ſeine Jünger könnten nur Frucht bringen wenn ſie auf dieſe Weiſe an ihm blieben, was eben eine vollkommene Lebensgemeinſchaft und ganz daſſelbige iſt, wie die Darſtellung Chriſti als das Haupt des Körpers, ſo ſezt er dieſes Frucht bringen als das eigentliche Ziel ſeiner Wirkſamkeit und als das Leben, das er gekommen war mitzutheilen; und wenn er auf der einen Seite ſagt: Wer an ihn glaubt hat das ewige Leben, und auf anderer Seite: wer nun auf ſolche lebendige Weiſe an ihm bleibt bringt Frucht, ſo müſſen wir, wie wir das ewige Leben und Frucht bringen als identiſch denken müſſen, auch das andere als identiſch denken. Offenbar iſt, daß die Ueberzeugung, Gewißheit, welche in πίστις mit liegt, nicht als eine theoretiſche kann angeſehen werden eben wegen der zugleich praktiſchen Richtung des Worts: es iſt die Gewißheit, welche unmittelbar dem Selbſtbewußtſein einwohnt und unter der Form deſſelben ſich ausſpricht, und darin liegt immer eine weſentliche Beziehung auf das Handeln: es iſt immer eine Gewißheit, die die Baſis des Handelns iſt, aber hier nicht in einer einzelnen und beſtimmten Richtung, ſondern die Baſis alles Handelns ſofern es ſich auf das Verhältniß zu Gott und dem göttlichen Willen ganz im allgemeinen bezieht.

Von dieſem Punkt aus können wir nun die ganze Lehre Chriſti über ſeinen Beruf und ſeine Beſtimmung uns weiter entwikkeln. Hier müſſen wir nun immer die beiden Punkte zuſammen nehmen, aus welchen allein das Ganze konſtruirt werden kann, nemlich dies zurükkgehen auf ihn ſelbſt, ſo wie er ſich in ſeiner Lehre von ſich ſelbſt zu erkennen giebt, und dann das hingehen auf das Reich Gottes als eine Totalität, und zwar die Totalität eines von dem ſeinigen ausgegangenen Lebens; dieſes finden wir nun auf das allerbeſtimmteſte und vollkommenſte ausgedrükkt, wenn Chriſtus ſagt, daß diejenigen, die Gott ihm gegeben hat, und welche alſo dieſes Reich Gottes konſtituiren, nicht nur ſollten mit ihm Eins ſein, ſondern ſie ſollten auch unter einander eins ſein, d. h. das in ihnen durch ihn gewirkte und ihnen mitgetheilte Leben ſolle ein ihnen gemeinſames ſein. Dieſes geht nun überall ſo durch alle ſeine Reden hindurch und eben ſo durch ſeine ganze Handlungsweiſe, daß man ſagen muß: Es läßt ſich beides gar nicht von einander trennen, die Erreichung des Zwekks Chriſti an den einzelnen Menſchen als ſolchen und die Stiftung des Reichs Gottes, d. h. eines zuſammenhangenden Lebens unter den Menſchen;[a]) und ſo erſcheint es uns überall und in allen Aeußerungen Chriſti. Hier findet ſich nun allerdings wiederum in der neuern Zeit auf ſehr verſchiedene Weiſe eine ganz andere Auffaſſung, nemlich viele denken ſich nun die Erlöſung und die Erreichung des Zwekks derſelben an den einzelnen Menſchen immer am liebſten auf ausſchließende Weiſe als ein Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den einzelnen Menſchen als ſolchen, und ſehen immer das gemeinſame Leben auf eine ſehr untergeordnete Weiſe an als bloßes Hülfsmittel für jenes, aber das finden wir in der Darſtellung Chriſti gar nicht, ſondern das Eins ſein der Seinigen unter ſich iſt eben ſo urſprünglich der Gegenſtand ſeines Gebets ſo wie das Eins ſein des einzelnen mit ihm; und eben ſo iſt ja das zuſammen halten, das ſich unter einander lieben das, was er als ſein einziges Gebot aufſtellt: „das wäre ſein Gebot,“ und es findet ſich kein anderes was er auf dieſelbige Weiſe aufgeſtellt hätte, daß ſie ſich ſollten unter einander mit der Liebe lieben, mit welcher er ſie geliebt hätte, alſo dieſes Konkresziren, dieſes Einswerden des Lebens iſt ſein urſprüngliches Gebot. Wir können alſo nicht glauben, daß er das eine von dem andern getrennt habe, und daß das eine mehr Zwekk ſei, das andere mehr Mittel; es iſt ja auch ganz offenbar, daß dieſes allein zuſammentrifft mit aller richtigen Schäzung des menſchlichen Lebens überhaupt. Der einzelne iſolirt iſt ein Minimum, und er wird erſt was er eigentlich[b]) ſeinem Weſen nach iſt in der Gemeinſamkeit des Lebens, ſo wie ſchon in dem natürlichen Sinne des Worts beides ſich immer gegenſeitig reproduzirt, das einzelne Leben und das gemeinſame Leben, eben ſo iſt es auf dem rein geiſtigen Gebiet, und das gehört allerdings mit zu der ſpezifiſchen Differenz Chriſti von allen andern Menſchen, daß er das geiſtige Leben als einzelner ganz in ſich ſchließt, und das iſt der Sinn der Bezeichnung bei Paulus als zweiter Adam, denn der natürliche Menſch war zuerſt eben ſo ein einzelnes, als ſein Leben nicht aus dem gemeinſamen Leben entſprungen war, ſondern er zugleich die Quelle alles gemeinſamen Lebens war, und auf dieſelbige Weiſe wird Chriſtus dargeſtellt: das ganze Reich Gottes, d. h. die wirkliche Macht Gottes in der menſchlichen Natur war urſprünglich in ihm, von ihm aus hatte es ſich entwikkelt, konnte ſich aber nur unter der Form des gemeinſamen Lebens entwikkeln, und da iſt nicht das Gewinnen des einzelnen als ſolchen für ſich betrachtet die Hauptſache, ſondern das iſt nur die Art und Weiſe wie das Reich Gottes als Totalität beſteht und wie es ſich im Verlauf der Zeit erhalten kann. Das iſt das Weſen eines jeden Organismus, dieſer Zuſammenhang des einzelnen mit dem Ganzen, und dieſe Identität von Mittel und Zwekk ſein in dem Ganzen und einzelnen. Alſo die Mittheilung ſeines eigenthümlichen Lebens an die Menſchen und die Stiftung eines Reiches Gottes als eines Zuſammenlebens iſt eins und daſſelbige. Wenn wir nun aber dieſes als die Form betrachten in welcher Chriſtus ſelbſt überwiegend ſeine Beſtimmung darſtellt, ſo führt uns das noch einmal auf die Frage zurükk: wenn wir dieſes als den eigentlichen Zwekk ſeiner Sendung anſehen, wie kann er ſich dann auf die altteſtamentiſchen Verheißungen berufen, von denen man doch nicht ſagen kann, daß dieſe Idee irgend in denſelben niedergelegt wäre? Die Idee des Reiches Gottes läßt ſich allerdings ebenfalls bezeichnen durch den Ausdrukk Theokratie, und dieſer war ja auch das was allen meſſianiſchen Ausdrükken und Verheißungen der Profeten zu Grunde lag, aber allerdings der Sinn, in welchem das Wort in dem einen und andern Falle genommen wird, ſcheint ein ganz verſchiedner zu ſein. Die altteſtamentiſche Theokratie hatte weſentlich einen politiſchen Charakter, und das Reich Gottes welches Chriſtus ſtiften wollte war weſentlich unpolitiſch, und ſollte ſich mit allen politiſchen Geſtaltungen vertragen, alle politiſchen Geſtaltungen umfaſſen können, durfte alſo natürlicher Weiſe ſelbſt nicht eine ſein. Dies führt uns auf daſſelbige zurükk was wir früher geſagt haben: es kommt nur darauf an, was man als das eigentlich überwiegende anſieht; wäre in den meſſianiſchen Verheißungen überall das Politiſche das überwiegende geweſen und hätten die Profeten die Erkenntniß Gottes und das Halten an der von Gott gegebenen Geſezgebung angeſehen als Mittel um das Volk in der politiſchen Exiſtenz zu erhalten, ſo konnte Chriſtus ſich dieſe Ausſprüche nicht aneignen, waren aber auch ſolche, welche es als die Beſtimmung des Volks anſahen, daß durch dieſelbige auch andere Völker mit der Erkenntniß Gottes geſegnet würden, als ſähen ſie die politiſche Selbſtſtändigkeit des Volks nur als Mittel dazu an, ſo waren das diejenigen Weiſſagungen welche ſich Chriſtus aneignen konnte, und ſolche waren natürlich unter den altteſtamentiſchen Weiſſagungen enthalten und auch zu Chriſti Zeit von andern als von ihm ſo aufgefaßt worden. So konnte ſie ſich Chriſtus auch aneignen in Bezug auf die theokratiſche Idee, nur daß die Stiftung einer politiſchen Verbindung für ihn durchaus nicht konnte in die Konſtitution des Reiches Gottes eingehen, ſondern dieſes war für ihn das nur zwiſchen eingekommene. — Fragen wir nun, in wiefern hat Chriſtus die Grundzüge des Reiches Gottes in der Form der Lehre ſelbſt entwikkelt? und da werden wir auf eine große Differenz ſtoßen, wenn wir zweierlei unterſcheiden aber als nothwendig zuſammengehörig denken 1) die Geneſis des Reiches Gottes und 2) den eigentlichen Typus deſſelben, ſeine Grundzüge, ſeine Konſtitution.

---

[a]) Correlata.

[b]) ſein ſoll.

---

44. Stunde. „Das erſte dieſer Elemente, die Lebensgemeinſchaft eines jeden mit Chriſto wollen wir das myſtiſche Element nennen; das andre, die Gemeinſchaft der Gläubigen unter ſich, das kirchliche. Jenes*) in dem Sinne wie jede höhere als einzelnperſönliche

---

*) nicht?

Lebenseinheit antimyſtiſch für eine bloße Abſtraktion gehalten wird. Beide führen auf einander zurükk. Wir wollen mit dem kirchlichen Element beginnen und zwar mit dem Verhältniß der neuteſtamentiſchen Geſellſchaft zur altteſtamentiſchen. Einige meinen daß die Aufhebung des Geſezes erſt ein Zuſaz der Apoſtel ſei und alſo das erſte Beiſpiel von Vervollkommnung über Chriſtus hinaus. Allein wenn Chriſtus ſagt er ſei nicht gekommen aufzulöſen, und es ſolle kein Titel vom Geſez nachgelaſſen werden: ſo ſagt er auch daß Moſes und die Profeten bis auf Johannes gehen, daß der Tempel zerſtört werden wird, und daß Gott geiſtige Anbeter ſuche. Aus allem zuſammen ergiebt ſich, daß er die jüdiſch beſchränkte Form die er ſtiftete, nur für die erſte Entwikkelung hielt, und die ſpätere ſelbſt geordnet hat, daß er auch in der erſten die Paradoſis verworfen und alſo den Gegenſaz wieder ausſchließend gelten machte, daß er den Verboten als äußerlichen den geiſtigen Werth abſprach (das eingehende verunreinigt nicht) und zu den Geboten ſtatt der phariſäiſchen Beſchränkung die Geſinnung hinzufügte, als Uebergang zum Geiſt ſeiner Gemeinſchaft. So daß auch hier die nachherige Ausübung der Apoſtel (das Geſez ſollte nicht aufgehoben werden, ſondern mit Zerſtörung des Tempels und Untergang des Gemeinweſens deſſen Erfüllung unmöglich werden) mit ſeinen Andeutungen ganz zuſammen ſtimmte.«

23. Juli. Wir können das erſte Element der Lehre Chriſti, daß die Gemeinſchaft mit ihm beſtehen ſoll, durch den Ausdrukk des myſtiſchen bezeichnen, und das andere Element, die Stiftung der Gemeinſchaft, das kirchliche nennen; beides ſteht in genauer Verbindung. Jenes Ausdrukkes bediene ich mich nicht gern weil er auf unrichtige Weiſe in das Gebiet der Wiſſenſchaft gekommen

und gemißbraucht worden iſt; aber hier iſt keine Mißdeutung möglich. Wenn man auf dem politiſchen Gebiet z. B. den Saz aufſtellt, es gebe ein Volksleben als eine wirkliche Einheit, ſo wäre das ebenfalls im eigentlichen Sinne des Worts ein myſtiſcher Saz, weil er über die Vorſtellung der einzelnen Einheit des Lebens hinausgeht. Die antimyſtiſche Behauptung iſt, es wäre ein abſtrakter Begriff, der aus der Vergleichung der einzelnen Lebenseinheiten entſtanden wäre mit ſich und mit andern, aber es wäre keine Realität darin.

Es iſt nun gleichgültig, von welchem der beiden Elemente wir ausgehen, da wir immer von dem einen auf das andre zurükgehen müſſen, ich finde es aber für zwekmäßiger, von dem kirchlichen Element auszugehen. Hier kommt es vorzüglich darauf an: wie hat Chriſtus das Verhältniß der von ihm zu ſtiftenden Gemeinſchaft gegen das in dem alten Bunde beſtehende, alſo gegen die theokratiſche Exiſtenz des Volks geſtellt? das iſt gleich ein ſolcher ſtreitiger Gegenſtand, der mit ſehr vielen andern zuſammenhangt. Wir finden, daß ſehr bald nachdem Chriſtus ſelbſt vom Schauplaz abgetreten war, in der chriſtlichen Gemeinſchaft die religiöſe Gültigkeit des moſaiſchen Geſezes für Null erklärt wurde, d. h. die chriſtliche Gemeinſchaft iſt durchaus ohne Zuſammenhang mit der religiöſen Seite die altteſtamentiſche Gemeinſchaft. Man ſagt nun ſehr häufig, dies wäre ein Hinausgehen der Apoſtel über die eigentliche Meinung Chriſti geweſen, und das wäre allerdings ein ſchlagendes Beiſpiel für die Perfektibilität der chriſtlichen Kirche, d. h. daß die chriſtliche Gemeinſchaft ſich nicht halten ſolle an das was Chriſtus geſagt hat, ſondern ſie ſolle über das ſeinige zum Beſſern fortſchreiten. Daß iſt aber zugleich ein Widerſpruch mit der Vorſtellung von Chriſto und dem Glauben an Chriſtum, den wir doch als den Kern des Chriſtenthums anſehen müſſen. Nun kommen freilich in dieſer Beziehung Aeußerungen Chriſti vor, welche ſcheinen eine ſolche Meinung zu begünſtigen; aber wenn wir nun andere dagegen ſtellen ſo iſt ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen beiden, daß die Nothwendigkeit unmittelbar aufgegeben iſt, entweder eins von beiden für unrecht zu erklären, oder eins von beiden ſo auszulegen, daß es ſich mit dem andern verträgt. Es iſt die bekannte Stelle in der Bergpredigt, wo Chriſtus ſagt er ſei nicht gekommen das Geſez oder die Profeten aufzulöſen καταλῦσαι ſondern es zu erfüllen πληρῶσαι Matth. V, 17, d. h. nicht zu beobachten, denn davon kann nicht die Rede ſein im Gegenſaz zu καταλῦσαι aufzulöſen, alſo lieber: vervollſtändigen, ergänzen. Aber wenn wir vergleichen andre Stellen wie Matth. XI, 13 wo er ſagt, das Geſez und die Profeten gehen bis auf Johannes, πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν; von da an aber gehe nun ein Neues an, ſo geht doch daraus hervor daß er ein Ende des Geſezes und der Profeten annimmt, und daß er grade die Verkündigung des Täufers, welche das Herbeigekommenſein des Reiches Gottes zu ihrem Inhalt hatte, als das Ende bezeichnet, d. h. durch das Reich Gottes iſt das Ende des Geſezes und der Profeten beſtimmt. Ferner bei Johannes im Geſpräche mit der Samariterin Joh. IV, 23 daß der Vater begehre ζητεῖ Anbeter ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, ſo erſcheint da das umgekehrte, daß dieſe Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit bedingt ſei durch das Verſchwinden des jüdiſchen Tempels. Ferner wenn Chriſtus ſagt, er ſei nur geſandt zu den verlornen Schafen aus dem Hauſe Iſrael, und dann doch den Jüngern aufträgt, ſie ſollten unter alle Völker gehen; wenn er dann von andern Schafen redet die nicht aus dieſem Stall ſeien aber zu derſelben Heerde gehörten, ſo trifft das alles zuſammen daß er die vollkommene Geſtaltung der Gemeinſchaft welche er ſtiften wollte, und das Ende der theokratiſchen Verfaſſung als durch einander bedingt anſah. So wie wir uns dieſe Differenz denken die ſo häufig heraustritt in den Ausſprüchen Chriſti, ſo ſehen wir was jener in der Bergpredigt für eine Bedeutung hat, nemlich das Geſez ſollte nicht aufgelöſt werden durch irgend einen menſchlichen Akt, der das beabſichtigt habe, und am wenigſten durch einen der in dieſem Gebiet der Stiftung des Reiches Gottes läge, ſondern es ſolle ſelbſt zerfallen, und nach der Zerſtörung des Tempels war dieſes Ende gegeben, denn die ganze Geſezgebung in all ihren Theilen drehte ſich um dieſes Zentrum, wie es eben ſo ſehr das politiſche war wie es das religiöſe war. Fragen wir nun, wie ſteht es mit der Lehre und Praxis der Apoſtel in dieſer Hinſicht? ſo finden wir beides nicht im Widerſpruch, ſondern ſie erkannten für alle welche an das Geſez gebunden waren die Verbindlichkeit deſſelben an, aber nur in der politiſchen, nationalen Beziehung, alſo nur in dem Lande in welchem die nationalen Rechte lagen worin die ganze Geſezgebung ſich bewegte. In dieſem Sinne aber ſagt auch Paulus, daß Chriſtus ſei unter das Geſez gethan geweſen; alſo die Praxis Chriſti für ſich ſelbſt anerkannt, und doch die religiöſe Dignität des Geſezes gänzlich geleugnet. Fragen wir aber, was hat Chriſtus im Gegenſaz gegen jenes καταλῦσαι in Verbindung damit daß er doch ſeinen Beruf darſtellt als eine Gemeinſchaft in der Anbetung Gottes im Geiſte und der Wahrheit zu ſtiften, unter dem πληρῶσαι verſtanden? Wenn wir die Praxis ſeiner Zeit betrachten, ſo war die in einem hohen Grade überwiegend die phariſäiſche, d. h. diejenige welche die ſogenannte παράδοσις, Tradition, die von den ausgezeichneten Lehrern gegebene Erklärung des Geſezes welche oft auch Zuſäze des Geſezes waren, für gültig erklärte. Die ſadduzäiſche Schule, welche dieſe Tradition verwarf deswegen weil ſie ganz reinen Moſaismus wollte, war ſehr wenig verbreitet und gar nicht volksthümlich. Nun hat ſich Chriſtus überall gegen dieſe παραδόσεις erklärt und hat ſie durch ſeine eigne Praxis ſowol als durch ſeine Lehre aufgehoben, da nun aber die meiſten ſie dem Geſez gleichſtellten, ſo war das etwas dem Ausdrukk πληρῶσαι ganz und gar widerſprechendes dem Anſchein nach; aber andere Ausſprüche Chriſti klingen in dieſer Hinſicht noch weit entſchiedner, nemlich wo er ſich gegen den ganzen Begriff der Verunreinigung durch äußerliche Dinge erklärt namentlich von Speiſen: was nur in das Verhältniß mit dem animaliſchen Leben gehöre, könne den Menſchen nicht verunreinigen; das war eine Aufhebung eines weſentlichen Theils des Geſezes. Aber nur das moraliſche Element in dieſer Vorſtellung wollte Chriſtus entfernen, was urſprünglich gar nicht in dem Geſeze lag, ein καταλῦσαι des Geſezes liegt darin nicht, denn er ſagt nicht, ich erlaube euch unreines zu eſſen, ſondern er ſagt nur, daß dieſes nicht verunreinige. Daß nun aus dieſem Punkt ſich die ganze Kataſtrophe ſeines irdiſchen Schikkſals entwikkelte, darauf können wir nicht eingehen.

Was iſt nun aber das πληρῶσαι des Geſezes? Er hat doch gar nicht etwas ähnliches hinzugefügt, keine äußerliche Vorſchrift irgend einer Art gegeben und daher iſt man geneigt, dieſen Ausdrukk von ſeiner eignen Ausübung zu verſtehen, allein das iſt auch ein vergebliches Unternehmen, wenn man ſeine Ausübung und ſeine Lehre irgend von einander ſondern will: jede Ausübung Chriſti war auch Lehre und Unterweiſung, weil jede vorbildlich war. Wenn wir aber ſagen, es wird alles auch dadurch immer vervollſtändigt und vervollkommnet wenn es in ſeiner eigentlichen Geltung dargeſtellt wird, ſo müſſen wir ſagen daß er grade dieſes auf der einen Seite, die Befreiung des Geſezes von den traditionellen Zuſäzen, und auf der andern Seite von der Beziehung deſſelben auf den politiſchen Theil der Theokratie, als das eigentliche πληρῶσαι des Geſezes anſehen konnte. Es giebt allerdings Stellen worin Chriſtus eine Beſtändigkeit des Geſezes, eine Fortdauer deſſelben ins Unbeſtimmte auszuſprechen ſcheint, wenn er ſagt es könne nicht der kleinſte Theil, kein ἰῶτα des Geſezes fallen, aber dieſe Andeutung würde in offenbarem Widerſpruch ſein mit den beſtimmten Ausſprüchen Chriſti wie ſeine Vorherſagung von der Zerſtörung des Tempels und dem Aufhören der Anbetung Gottes in der vom Geſez beſtimmten Form: wie alſo Chriſtus an derſelben Stelle ſagt bis alles werde geſchehen ſein ἕως ἂν πάντα γένηται, ſo ſieht man daß dieſes nur der Ausdrukk iſt dafür: es könne nichts von dem Geſez von irgend jemand Einzelnem aufgehoben werden durch einen willkührlichen Akt bis diejenige Begebenheit eintreten werde durch welche die Beobachtung des Geſezes unmöglich werde, und es von ſelbſt zerfalle. Allerdings haben mehrere Stellen ſogar das Anſehen als ob Chriſtus die religiöſe Geltung des Geſezes in Schuz nehme. In der bekannten Erzählung wo einer ihn fragt, was ſoll ich thun damit ich das ewige Leben erlange? da antwortet Chriſtus: τήρησον τὰς ἐντολάς, wenn Du in das Leben eingehen willſt; das hat allerdings dieſen Schein, aber wir dürfen das nicht aus dem Zuſammenhang reißen, daß es nur Einleitung zu dem folgenden Geſpräche iſt, daß Chriſtus erſt wollte eine neue Erwiederung und weitere Erklärung herauslokken: und nachher giebt er auch einen andern Rath, nemlich da nun noch ein Verlangen in ihm übrig war ſo verweiſt ihn Chriſtus an die von ihm zu ſtiftende Gemeinſchaft, daß er es in dieſer werde befriedigen. Alſo müſſen wir ſagen, daß er auf dieſelbige Weiſe wie es ſich nachher in der chriſtlichen Kirche realiſirt hat, ſeine Gemeinſchaft von der theokratiſchen Form gänzlich geſondert hat; daß die Form, in welcher er ſeine Gemeinſchaft ſtiftete, indem er ſeiner Perſon nach ſich nicht außerhalb des jüdiſchen Volks entfernte, daß er dieſe ſelbſt nur für die erſte Entwikkelungsſtufe erklärt hat, auf welche noch eine andere erfolgen müſſe, daß er dieſes bedingt hat durch das Zerfallen der theokratiſch jüdiſchen Einrichtung, daß er aber auch innerhalb der Gemeinſchaft in jener erſten Form das Geſez auf ſeine urſprüngliche Form zurükkführt und alle phariſäiſchen Zuſäze für Korruption erklärt, wahrſcheinlich deswegen 1) weil ſie das Volk niederdrükken mußten durch das Bewußtſein der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung 2) weil ſie der Meinung, daß man durch ſolche Aeußerlichkeiten könne das göttliche Wohlgefallen erwerben, immer noch einen größern Vorſchub leiſteten; dann, daß er das was Gebot und Verbot im Geſez war, auf das bürgerliche Zuſammenhalten des Volks in der Form der Theokratie bezog, indem er ſagt, es ſei vieles verboten was doch wenn es geſchähe den Menſchen geiſtig nicht deteriorire, und daß der Grund davon in der Art und Weiſe der äußeren Exiſtenz des Volks zu ſuchen ſei. In Bezug auf die Gebote müſſen wir ſagen, daß wir dieſes πληρῶσαι in ſeinem ganzen Sinn eigentlich in dieſer Beziehung ſuchen müſſen, und das liegt in der ganzen Vergleichung ſeiner Lehre mit der phariſäiſchen grade in Beziehung auf das Geſez, indem nemlich dieſe immer die Tendenz hatte den eigentlichen Werth auf den Buchſtaben, auf die buchſtäbliche Erfüllung zu legen, aber die Geſinnung möglichſt aus dem Spiel zu laſſen; und ſowie wir nun die Vergleichung in der Bergpredigt bei Matthäus betrachten, ſo finden wir darin den eigentlichen Schlüſſel zu jener Formel, daß er gekommen ſei zu erfüllen das Geſez und die Profeten, und zwar in dieſer Zuſammenfaſſung von beiden, weil nemlich die Profeten auch die äußerliche Handlung an und für ſich für etwas nichtiges erklärt hatten und alſo auf die Geſinnung gedrungen, aber daß er erſt das in ſeiner Vollſtändigkeit darſtelle. Wenn wir von hier aus nun die Stelle betrachten, wo er ſich über die Summa des Geſezes erklärt, welche Stelle wir als eine Sublimation von altteſtamentiſchen Stellen anſehen müſſen, und als eine Zuſammenfaſſung von ganz getrennten, wo er ebenfalls den geſezlichen Ausſprüchen einen Sinn unterlegt ganz im Gegenſaz gegen die phariſäiſche Erklärung, welche das „den Nächſten lieben" nur von dem Gebiete des Geſezes alſo unter dem Nächſten nur den Landsmann oder Volksgenoſſen verſtand und damit als verträglich erklärt: du ſollſt deinen Feind haſſen. Nun liegt in der Art wie Chriſtus dieſes wendet, nicht nur die Aufhebung dieſer Reſtriktion ſondern auch ein Hinausgehen über das Geſez ſeinem Inhalt nach, denn indem dieſes die Kommunikation zwiſchen dem Volk und allen andern Völkern aufzuheben ſuchte, ſo hat es unmöglich ſolche Liebe, wie Chriſtus da meinte, gelehrt, weil es die Möglichkeit ſie auszuüben aufhob. Alſo unter πληρῶσαι hat Chriſtus dieſes verſtanden, daß er dasjenige aus dem Geſez, was geiſtig ſein ſollte aber ſeiner eigentlichen Beſtimmung nach nur politiſch ſein konnte, das[a]) rein ſittliche und religiöſe Element herausnimmt und hinſtellt, und ihm ſein Fundament giebt. Wenn wir ſo die verſchiedenen Ausſprüche Chriſti zuſammenſtellen und in der rechten Beziehung betrachten, ſo bleibt kein Widerſpruch übrig, weder in dem was er geſagt hat, noch zwiſchen ihm und dem was die Apoſtel und die chriſtliche Kirche nachher gethan haben, aber allerdings liegt darin die reine Abſonderung dieſes meſſianiſchen Reichs, dieſer auf ihn baſirten Gemeinſchaft von dem ganzen theokratiſchen Syſtem, ohne jedoch der Verpflichtung derer welche zu ſeiner Gemeinſchaft gehörten, in ſofern ſie dem Geſez unterworfen waren durch Abſtammung und perſönliche Aufnahme, den geringſten Eintrag zu thun[b]) durch einen äußeren Akt.

45. Stunde. „Sein Beruf war ferner überhaupt nicht eine Gemeinſchaft von politiſcher Art mit einer äußerlichen Sanktion zu ſtiften (denn ſonſt hätte es bei ſeiner Gefangennehmung mit der Gewalt müſſen verſucht werden). Hieraus folgt nun entweder, daß ſich dieſe Gemeinſchaft mit allen politiſchen muß vertragen können, oder daß ſie allen bürgerlichen Verband auf-

---

[a]) dahinter latitirende moraliſche Element

[b]) aufzuheben

heben ſoll. Das lezte iſt auch behauptet, ja auch abgeſehen vom Chriſtenthum als philoſophiſches Axiom aufgeſtellt worden. Aber Chriſtus hat nirgend Auftrag dazu gegeben, ſondern hat die Seinigen immer in der bürgerlichen Geſellſchaft [gedacht] und auch auf ſie das Gebt dem Kaiſer geſagt; das andre hat ſich überall bewährt. Er lehrt aber in dieſer Ueberzeugung eine vollkommne Gleichheit Aller unter ihm. Dieſes iſt freilich urſprünglich nur auf die Gleichheit in der Synagogenverfaſſung bezogen. Des Gegenſazes zwiſchen Prieſter und Volk erwähnt er nicht, aber nur weil dieſes ſchon abgemacht iſt da Prieſter und Tempel correlata ſind und von einem neuen Tempel nicht die Rede ſein ſollte. Dieſe Gemeinſchaft, da ſie auf eine der ſeinigen ähnliche Liebe baſirt iſt, kann alſo nur beſtehen in Mittheilung des göttlichen Lebens Chriſti nach Vermögen, und jeder kann nur dazu gehören ſofern er dieſes in ſich hat alſo in Chriſto iſt. Hier entſteht aber ein ſcheinbarer Widerſpruch zwiſchen ſeinen Ausdrükken über die Art in dieſe Gemeinſchaft zu gelangen, denn dem geſagten zufolge beruht ſie auf dem Glauben an ihn, aber anderwärts bedingt er ſie durch das Geborenwerden aus dem Geiſt; wir müſſen alſo hier ſeine *Lehre vom heiligen Geiſt einſchalten*. Sie hat zwei Hauptſize: Joh. III und Joh. XIV – XVI. In dem leztern erſcheint er als Erſaz für die leibliche Gegenwart Chriſti um die Lebensmittheilung von ihm aus fortzuſezen, da aber Chriſtus zugleich auch ſeine geiſtige Gegenwart die doch daſſelbe leiſten muß verheißt: ſo ſieht man daß beides daſſelbe iſt.«

24. Juli. Das nächſte was wir von der Lehre Chriſti in Bezug auf die von ihm zu ſtiftende Gemeinſchaft aufſtellen können, ſteht nun in Verbindung mit dem neulich auseinandergeſezten Punkt, daß dieſe Gemeinſchaft gar keinen politiſchen Charakter habe, wie Chriſtus das ausdrükklich bezeugt wenn er ſagt, daß ſein Reich nicht von dieſer Welt ſei, in der Beziehung daß keine Handhabung deſſelben durch eine äußere Gewalt ſtattfinde. Es iſt offenbar daß keine politiſche Verbindung ohne eine ſolche Handhabung beſtehen könne, denn die öffentliche Gewalt iſt allemal die Sanction jeder politiſchen Verbindung; wurde nun die Gemeinſchaft in Beziehung auf ſeine Perſon angegriffen, ſo mußte Gewalt angewendet werden wenn ſie eine politiſche Gemeinſchaft ſein ſollte, ſie hätte Widerſtand leiſten müſſen; Chriſtus giebt daher zu erkennen, daß ſie keine ſolche Sanction hat und alſo gar nicht politiſcher Art ſei. Wenn wir nun betrachten was hieraus unmittelbar folgt, ſo kann es nur zweierlei ſein, entweder daß die von Chriſto geſtiftete Gemeinſchaft ſolle das Politiſche überflüſſig machen, oder daß ſie mit einem jeden Politiſchen was ſie ſelbſt betrifft, ſich ſolle vertragen können. Eins von beiden tritt nothwendig ein nach dieſem Grundſaz. Nun iſt bekannt, daß ſeitdem auch häufig das erſte als das eigentliche Poſtulat aufgeſtellt iſt, ja daß dieſes ſogar übergegangen iſt in philoſophiſche Theorien, wenn man ſagt, der Staat müſſe dahin ſtreben, ſich ſelbſt überflüſſig zu machen unter gewiſſen Bedingungen. Die Geſchichte iſt überall in das andre ausgeſchlagen, und indem die chriſtliche Gemeinſchaft keinen politiſchen Charakter hat, ſo iſt ſie eo ipso neutral gegen alle politiſche Verbindungen und ſie muß ſich mit allen vertragen können. Die erſte Forderung, wo ſie ſich hat in der Erſcheinung geltend machen wollen, iſt immer auf eine theokratiſche Form zurükkgegangen und das Politiſche hat ſich immer wieder einſchleichen müſſen, wenn die religiöſe Gemeinſchaft allein die Verbindung der Menſchen unter einander vermitteln wollte. Ein ſolcher Verſuch iſt z. B. gemacht worden in der jeſuitiſchen Kolonie in Paraguay wo die Verbindung der Kommiſſionen[a]) zugleich ſollte die politiſche Ordnung konſtituiren, aber daraus entſtand eine prieſterliche und eine geſezgebende Ge-

---

[a]) Lehrautorität. Wo die Autorität der Lehrer den Staat leiten ſollte.

walt, und ſo hatte ſich da der politiſche Charakter doch eingeſchlichen und es war eine Wiederherſtellung der alten Theokratie. In der höchſten Blüthe der päpſtlichen Gewalt wäre bald daſſelbe geſchehen. Nicht nur dieſes, ſondern auch im Vergleich mit den bisherigen religiöſen Zuſtänden ſtellt Chriſtus auf die Lehre einer abſoluten Gleichheit unter allen Gliedern ſeiner Gemeinſchaft, natürlich auf eine ſolche Weiſe daß er zugleich ſich allein an die Spize derſelben ſtellt. Es iſt wol nicht nöthig daß ich Stellen darüber erſt namentlich zitire.

Wenn wir dieſe in nähere Betrachtung ziehen, ſo kommt darin der Ausdrukk in Beziehung auf die Ungleichheit, welche vermieden werden ſoll, der Gegenſaz zwiſchen Prieſter und Volk nach der altteſtamentiſchen Verfaſſung gar nicht vor, ſondern nur der Gegenſaz zwiſchen Lehrer, Meiſter und Schüler: „keiner unter euch ſoll ſich Meiſter nennen“ laſſen in Beziehung auf die übrigen,“ hieraus ſehen wir eigentlich nur dieſes, was ſich auch in der ganzen folgenden Entwikkelung bewährt hat, daß die chriſtliche Gemeinſchaft in ihrer Organiſation ſich zunächſt der jüdiſchen Synagogenverfaſſung anſchloß, denn auf dieſe hatte jener Gegenſaz ſeine Beziehung: die Schriftgelehrten waren die Meiſter, von denen in allen betreffenden Fällen andre ſich mußten Rath holen, und ſie waren Lehrer: daraus folgt in Betreff des andern Gegenſazes, daß Chriſtus gar keine Veranlaſſung hatte dieſen zu negiren deswegen weil er auf eine ſchon viel allgemeinere Weiſe negirt war; nemlich in der jüdiſchen Denkungsart waren dieſes Correlate: Prieſter und Tempel, das ganze Prieſterthum bezog ſich auf den Tempeldienſt, und die Thätigkeit der Prieſter welche in dem Lande zerſtreut lebten beſtand darin, die Kommunikation des Volks mit dem Tempel zu erhalten indem ſie den Tempeldienſt vermittelten: alle, die ein Opfer zu verrichten oder mit dem Tempel zu thun hatten, ließen es durch den Prieſter beſorgen. Nun wollte Chriſtus den Tempeldienſt gar nicht ſo lange der Tempel ſtand aufheben, noch weniger wollte er einen neuen Tempel an die Stelle des alten ſezen, vielmehr ſollte ſeine Geſellſchaft ſein von Anbetern Gottes ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ alſo ohne Tempeldienſt, und ſo wie dieſes eine Glied wegfiel fiel das andere auch weg, und in keiner Aeußerung Chriſti findet ſich etwas, was auf eine Analogie mit dem Tempeldienſt*) auch im entfernteſten ſchließen ließe.

Die Gemeinſchaft der an ihn Gläubigen unter einander, abgeſehen und ausgeſchloſſen alle politiſche Tendenz und alle in einer abſoluten Gleichheit, ſo daß in ihm allein die Differenz lag, gedacht, was war das eigentliche Leben, der eigentliche Inhalt dieſer Gemeinſchaft, was wurde dadurch gegeben? Hier können wir nur auf den Saz zurükkgehen, daß Chriſtus die Seinigen verpflichtet zu einer der ſeinigen ähnlichen Liebe: nun iſt dieſe überall in jeder Gemeinſchaft das Prinzip der Thätigkeit, und da liegt die Forderung darin aufgeſtellt daß die Wirkſamkeit der Glieder der Gemeinſchaft auf einander, wie ſie das Zuſammenleben konſtituirt, ſeiner Wirkſamkeit auf die Menſchen ſolle analog ſein. Nun führt uns dieſe alſo zurükk auf das andere Element was ich durch den Ausdrukk das myſtiſche bezeichnet habe, denn wenn Chriſtus die Seinigen auf eine der ſeinigen gleiche Liebe hinweiſt ſo entſteht die Frage, was war ſeine Thätigkeit? und eben ſo wie: was iſt das Weſen der Lebensgemeinſchaft zwiſchen ihm und denen, einzeln betrachtet, die an ihn glauben, welche unter einander jene Gemeinſchaft bilden ſollen? Hier können wir nur zurükkgehen auf den Begriff den Chriſtus ſelbſt ſowol in didaktiſch beſtimmten Formeln, als auch in gleichhaltigen Bildern aufſtellt. Denn wenn er ſagt: „ich in euch, und ihr in mir,“ wo das zweite „in“ nicht ſchlechthin daſſelbige ſein kann wie das erſte, und das Bild vom Weinſtokk und den Reben aufſtellt, ſo muß dieſes Bild und jene Formel in einander aufgehen, beides iſt daſſelbige. Wenn wir daher von dem Bilde ausgehen, ſo iſt der Gehalt deſſelben der, daß der Weinſtokk iſt die Einheit, welche eigentlich ſchon die Reben mit in ſich ſchließt, und beides läßt ſich von einander nur unterſcheiden ſo, wie Weinſtokk als die Einheit, und die Reben als Theile eines organiſchen Ganzen, welches durch dieſe Einheit dominirt wird, angeſehen werden, ſo iſt die Einheit die Quelle aller Lebensthätigkeit in den Einzelnen, und wie dieſes Chriſtus auch mit einander vergleicht, wie der Vater in ihm ſei, und er in den Gläubigen, ſo finden wir daſſelbige auch ausgedrükkt in jenem

---

*) als auf den Tempeldienſt intendirt

Verhältniß. Der Sohn kann nichts für ſich ſelber thun, das iſt daſſelbige wie: die Rebe kann nicht für ſich ſelbſt wirkſam ſein; ſo geht auch ſeine Thätigkeit von der des Vaters aus. Nun aber kommen wir auf eine Schwierigkeit in Bezug auf unſre kirchliche und in unſrer Doktrin geltend gewordene Weiſe, die Verhältniſſe auseinander zu halten, nemlich wenn wir denken im Allgemeinen den Gegenſaz zwiſchen ſolchen, welche in einer Gemeinſchaft dieſer Art mit Chriſto ſtehen, und andern die in derſelben nicht ſtehen, ſo ſind die erſten diejenigen welche die Gemeinſchaft der Jünger unter ſich bilden, und die andern, welche außerhalb der Gemeinſchaft ſtehen: die einen bilden zuſammen das Reich Gottes, und die andern konſtituiren zuſammen die Welt als das außerhalb des Reichs Gottes geſtellte. Das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den einzelnen beſteht, wenn ſich der einzelne ſeiner Einwirkung hingiebt. Die Wirkſamkeit ſelbſt geht immer von Chriſto aus, aber der Menſch der ſeinen Ruf annimmt muß ſich demſelben mit Bewußtſein hingeben, er muß ſeine Empfänglichkeit für die Einwirkung Chriſti aufſchließen, und ſo kann jene Wirkſamkeit Chriſti zu Stande kommen; durch dieſes ſich der Wirkſamkeit Chriſti Aufſchließen geht der einzelne in das Reich Gottes ein, dadurch ſtiftet ſich die Lebensgemeinſchaft zwiſchen ihm und Chriſtus und dadurch wird er ein Glied der Gemeinſchaft der Gläubigen untereinander. Was ſagt er aber nun in einer andern Form? Man könne nicht in das Reich Gottes eingehen als nur durch die Wiedergeburt aus dem Geiſt, und dabei läßt er ſich ſelbſt ganz aus dem Spiel. Nun iſt die Frage, wiefern kann das eins und daſſelbige ſein, oder iſt es weſentlich und nothwendig zweierlei? Im lezten Fall würde ein Widerſpruch entſtehen welcher nicht aufgelöſt werden könnte, denn wo Chriſtus von der einen oder andern Art in das Reich Gottes einzugehen redet, redet er auf eine ganz beſtimmte und alles andre ausſchließende Weiſe. Nun aber ſind wir gewöhnt, es liegt in unſerer Doktrin beides, Wirkſamkeit Chriſti und Wirkſamkeit des Geiſtes, ſo Chriſtum und den Geiſt zu unterſcheiden, und da entſteht die Frage, wie dieſes mit ſeinen eignen Aeußerungen zu vereinigen iſt? Wir können nun dieſes wol ſchwerlich für ſich allein betrachten, ſondern wir müſſen zugleich dabei auf den andern Hauptſiz der Lehre Chriſti von dem *πνεῦμα* Rükſicht nehmen, der nun in einer andern Rede Chriſti in dem Johannes-Evangelium iſt wo er von dem πνεῦμα als dem παράκλητος ſpricht; an dieſem Ort ſtellt er offenbar das πνεῦμα als παράκλητος dar unter der Form dieſes Stellvertreters, des Erſazes für ſeine unmittelbare Gegenwart und Einwirkung. Wenn wir nun dieſes für die ganz vollkommne Erklärung des πνεῦμα halten wollen als den Begriff deſſelben erſchöpfend, und nun dieſes anwenden auf das Geſpräch Chriſti mit Nikodemus, ſo müßte daraus folgen, daß anders als durch die Wirkſamkeit des πνεῦμα ἅγιον überhaupt keiner ins Reich Gottes eingehen könne: ſeine Jünger müßten dann in ſeiner Gemeinſchaft vor jenem Zeitpunkt nicht das Reich Gottes konſtituirt haben, und waren nicht integrirende Beſtandtheile deſſelben. Dagegen auf der andern Seite geſteht er ihnen die lebendige Verbindung mit ihm zu und alles was als natürliche Folge davon anzuſehen iſt, daß ſie nemlich mit ihm den Vater in ſich trügen und eine Lebensgemeinſchaft mit Gott durch die mit ihm gegeben ſei. Sowie wir dieſes wollen als die vollſtändige Beſchreibung der Art und Weiſe des einzelnen zu ſein im Reiche Gottes anſehen, ſo wird alles was Chriſtus an andern Stellen von dem πνεῦμα ἅγιον ſagt, überflüſſig. Da ſind wir in einem ſcheinbaren Konflikt und es iſt nicht auf eine andere Weiſe der drohende Widerſpruch abzuwenden, als daß ſich nachweiſen läßt, daß dieſe verſchiedenen Ausdrükke Chriſti nur verſchiedene Darſtellungsformen deſſelbigen ſind in verſchiedner Beziehung, nur ſo läßt ſich beides vereinigen, und dieſe Vereinigung iſt etwas nothwendiges; denn wollte man die Sache ſo anſehen, daß erſt von der Sendung des Paraklet an auch die Jünger erſt ſeien aus dem Geiſt geboren, und ihr früherer Zuſtand ſei nur eine Vorbereitung geweſen, ſo bilden doch alle Ausdrükke, wo Chriſtus ohne nur das geringſte von dem πνεῦμα und παράκλητος zu erwähnen rein durch die Lebensvereinigung mit ihm das ewige Leben verheißt, dagegen einen Widerſpruch, und leiden eine ſolche Erklärung nicht. Da können wir den Schlüſſel nur in zweierlei finden: erſtens was den einen Siz dieſer Lehre betrifft in den einzelnen Geſprächen Chriſti wo er das πνεῦμα als παράκλητος darſtellt, da redet er davon in Verbindung mit dem Aufhören ſeiner perſönlichen Wirkſamkeit, aber an andern Stellen leugnet er dieſes Aufhören und er ſagt, er werde unter ihnen ſein auch wenn er nicht mehr da ſei, bei jeder Vereinigung von Gläubigen. In dem Geſpräche mit dem Nikodemus iſt eine offenbare Beziehung zwiſchen dem „aus dem Geiſt geboren ſein" und dem „aus dem Waſſer geboren ſein," und da iſt in beiden Fällen eine ſpezielle Beziehung, dieſe beiden ſind aber auch nicht dieſelbigen, wogegen nun wenn wir auf die andere Darſtellungsweiſe ſehen, nemlich die Vereinigung mit Chriſto ſelbſt als die Bedingung des *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν*, ſo iſt da auf keine beſondere Beziehung Rükkſicht genommen, alſo müſſen wir dieſe als den urſprünglichen Ausdrukk für das Sachverhältniß anſehen, und jenes als eine durch die beſondere Beziehung herbeigeführte. Dadurch entſteht aber allerdings eine neue Schwierigkeit, nemlich wenn nun dieſe Beziehungen nicht dieſelbigen ſind, ſo haben wir auch keine Sicherheit dafür daß das, was Chriſtus durch den Ausdrukk *πνεῦμα* in beiden Fällen bezeichnet vollkommen daſſelbige ſei, und da entſteht die Möglichkeit noch einer neuen Differenz. Das nächſte was wir thun müſſen iſt aber offenbar dieſes, daß wir fragen, wo Chriſtus von ſeiner fortdauernden Wirkſamkeit redet, alſo abgeſehen von der leiblichen Gegenwart, er doch eben jene als identiſch ſezt, iſt da das was er als Reſultat derſelben aufſtellt etwas anderes als das nemliche was er dem *πνεῦμα* als *παράκλητος* zuſchreibt? Wenn er ſagt, wo einige von ihnen in ſeinem Namen verſammelt wären da würde er mitten unter ihnen ſein, ſo iſt damit nur jenes ihnen innerlich gegenwärtig ſein gemeint, und wenn er ſagt, der *παράκλητος* werde ſie an alles erinnern was er ihnen geſagt habe,*) ſo iſt dieſes nur ein Ausdrukk für daſſelbige; wenn er aber dieſes an das Verſammeltſein mehrerer bindet, und es nicht als ein Verhältniß welches er zu dem einzelnen als ſolchem habe, ausdrükkt, und er nun eben ſo das *πνεῦμα* als *παράκλητος* ihnen nur zuſammen verheißt und es auch nicht darſtellt als ein Verhältniß zu einem einzelnen, ſo wird dadurch beides wieder identiſch, und ob Chriſtus ſagt, Meine fortdauernde Wirkſamkeit iſt gebunden an euer Vereinigtſein, oder, Ihr werdet dieſe fortdauernde Wirkſamkeit erfahren durch das euch zuſammenhaltende Prinzip, ſo iſt das beides daſſelbige: *πνεῦμα* iſt daher ſeiner urſprünglichen

---

*) Joh. XIV, 26 und XVI, 7 ff.

Bedeutung nach eigentliche Grundform der Lebenseinheit, und er bindet für die Zeit ſeiner nicht mehr perſönlichen leiblichen Gegenwart die Fortdauer ſeiner Wirkſamkeit an das Prinzip ihres Vereinigtſeins und eines zuſammen auf ihn begründeten Lebens, und dieſes bezeichnet er durch dieſen Ausdrukk der zugleich ſeine Gegenwart als eine fortlaufende verbürgt, ſo ſind das nur zwei verſchiedene Arten daſſelbige auszudrükken: ſeine fortdauernde Gegenwart an die Vereinigung der Seinigen gebunden, und die Lebenseinheit ihrer durch ihn begründeten Gemeinſchaft.

---

46. Stunde. »Eben ſo mit Glauben und Wiedergeburt. Der Ausdrukk »nicht aus dem Waſſer allein« deutet auf einen nicht mitgetheilten Theil des Geſprächs und bezieht ſich wahrſcheinlich auf die Taufe Johannis, daß dieſe noch nicht den Eingang ins Reich Gottes bilde. So wie das göttliche in Chriſto Gemeinſchaft ſtiftend war, ſo auch in Jedem wird es ſo; und ſomit iſt Jeder der ſich den Einwirkungen Chriſti öffnet (gleich Glaube) ein wieder Gemeinſchaft ſtiftendes Leben beginnend (gleich aus dem Geiſt oder von oben geboren). Daſſelbe in Chriſto wirkſame göttliche heißt alſo heiliger Geiſt als Prinzip eines gemeinſamen Lebens. — Sein Beruf war in dem Reiche Gottes den Kampf gegen die Welt einzuleiten. Man darf dieſes nicht von dem Widerſtreben der Welt gegen das äußere Beſtehen des Chriſtenthums und von dem Kampf des Chriſtenthums gegen die Verfolgungen verſtehen, was ja doch wieder auf das politiſche führte. In dieſem Sinne hätte auch Chriſtus nicht die Welt überwunden, ſondern iſt von ihr überwunden worden.

Sondern es iſt der Kampf des Geiſtes gegen das Fleiſch. In dieſem Sinne Reich Gottes und Welt gegen einander. Chriſtus aber redet öfter davon ſo, als ob die Welt auch eine Einheit bilde und ein gemeinſames Lebensprinzip habe. Dieſe verſchiedenen Ausdrükke hat man aber alle auf den Satan oder Teufel reduzirt, und daher hier einzuſchalten die Lehre Chriſti vom Teufel. Wenn man auch *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* ſo identifizirt und doch das Verwerfen Chriſti mithin des neuen Lebensprinzips von der jüdiſchen Hierarchie ausgeht, ſo müßte er dieſe als unter dem Regiment des Teufels ſtehend gedacht haben, und es müßte entweder nachzuweiſen ſein wann dieſe Veränderung vorgegangen ſei, oder es müßte gegen alle andern deutlichen Ausſprüche von jeher geweſen ſein, welches alſo einen vollkommnen Dualismus gäbe."

25. Juli. Wir waren ſtehen geblieben bei der Lehre Chriſti vom heiligen Geiſt. Es erſcheint auf den erſten Anblikk ein Widerſpruch zwiſchen dieſer Lehre und dem was Chriſtus von ſeinem Verhältniß zu den einzelnen, und von ſeiner unabhängig von der irdiſchen Erſcheinung fortgeſezten geiſtigen Gegenwart ſagt. Wenn wir beides als verſchieden ſezten, ſo erſcheint jeder von den beiden Säzen von dem andern aus betrachtet als überflüſſig: iſt das was Chriſtus darunter verſteht, gläubig an ihn werden, d. h. der Mittheilung ſeines göttlichen Lebens ſich eröffnen, etwas anderes als aus dem Geiſt geboren werden, ſo iſt eins von beiden überflüſſig denn er ſchreibt jedem von beiden alles zu. Daraus ſieht man, wenn man nicht einen Widerſpruch annehmen will (nemlich wenn ich beide gleich ſeze ſo daß ich ſie doch ausſchließe) ſo kann beides nur daſſelbige ſein in verſchiedner Beziehung. Nun habe ich ſchon auseinander geſezt, wie Chriſtus von ſeiner fortdauernden Gegenwart redet ſezt er ebenfalls eine Gemeinſchaft der Gläubigen voraus, aber ſein Verhältniß zu ſeinen Jüngern war urſprünglich ſein Verhältniß zu den einzel-

nen, und ſo lange er wirklich da war bildete ſich auch nicht eine Gemeinſchaft unter ſich, ſondern jeder hatte nur eine Gemeinſchaft mit ihm; ihre Gemeinſchaft unter ſich war nur eine zufällige. Betrachten wir alſo in der Gemeinſchaft, welche er ſtiften wollte, die einzelnen als ſolche, ſo bezeichnen wir das durch den Ausdruk ſeiner fortgeſezten Gegenwart, aber das nimmt er nur an ſofern die einzelnen in der Gemeinſchaft ſind; betrachten wir aber die Gemeinſchaft als lebendige Einheit, ſo bezeichnen wir das mit dem Ausdruk **πνεῦμα, παράκλητος**, woraus folgt daß dieſe Einheit des auf ihn begründeten Lebens durch die Gemeinſchaft der Gläubigen ſeine perſönliche Gegenwart vertrete, aber nur weil ſeine Wirkſamkeit darin fortdauert, und ſo laſſen ſich die beiden Formeln „der Geiſt wirds euch erklären, und: ich werde bei euch ſein“ als dem Weſen nach identiſch betrachten. Aber etwas anders iſt es mit dem Ausdruk, Die an mich glauben haben das ewige Leben, d. h. ſie haben ihren Siz und ihren Ort in der **βασιλεία τοῦ θεοῦ**; durch den Glauben hat man das ewige Leben, und durch die Wiedergeburt geht man in das Reich Gottes; da iſt ein und daſſelbige, Ins Reich Gottes gehen, und das ewige Leben haben; woraus folgt, daß auch das andre beides ein und daſſelbige ſein muß. Nun jene Ausdrükke wo Chriſtus eben die Seligkeit, das ewige Leben, den Antheil an der **βασιλεία τοῦ θεοῦ** an den Glauben an ihn anknüpft, ſind freie von ihm ſelbſt unmittelbar ausgegangene Ausſprüche, jenen Ausdruk aber haben wir nur in einem Geſpräch, wo die Rede des einen durch die des andern mitbeſtimmt wird, und dieſes Geſpräch haben wir nur fragmentariſch. Da können wir nicht umhin jenem Ausdrukke eine gewiſſe Priorität zuzuſchreiben, weil wir dieſen wiederholt in fortlaufender Rede Chriſti haben und ihn ganz als ſeinen eignen anſehen müſſen. Inſofern das andre beſtimmt geweſen ſei durch Ausdrükke des Nikodemus wiſſen wir nicht, allerdings ſcheint der Ausſpruch als unmittelbar von Chriſto ausgegangen, aber man ſieht ihm deutlich an daß er ſich auf etwas vorangegangenes bezieht, nemlich man muß von neuem geboren werden wenn man ins Reich Gottes eingehen will, nicht blos aus Waſſer ſondern auch aus dem Geiſt, und nachher bleibt er nur bei dem Geiſt; daher muß „aus dem Waſſer“ ſich auf etwas anderes vorangegangenes bezogen haben. Das allernächſte iſt da daß wir den Ausdrukk auf die Taufe beziehen und zwar auf die Johannestaufe, und wir werden vorauszuſezen haben daß irgendwie vorher von Johannes und von ſeinem Verhältniß zu Chriſto möge die Rede geweſen ſein, und daß durch dieſes vorangegangene der Ausdrukk βασιλεία τοῦ θεοῦ bedingt iſt. Nun iſt dieſes ganz analog mit der Art wie ſich Johannes der Täufer ſelbſt über die Differenz zwiſchen ihm und Chriſtus ausgedrükkt hat, wo er das taufen mit Waſſer dem taufen mit dem Geiſt gegenüberſtellt, das lezte Chriſto vorbehält. Dieſes „nicht aus Waſſer allein“ können wir daher nur darauf beziehen daß Chriſtus ſagt, die Johannestaufe iſt an und für ſich noch gar kein Eintritt in das Reich Gottes. Nun haben wir auch keine Spur davon daß Johannes auf dieſelbige Weiſe eine Gemeinſchaft geſtiftet hätte, denn wenn von Schülern des Johannes die Rede iſt ſo iſt das nur die Form der damaligen Zeit, aber die Schüler ein und deſſelben Schriftgelehrten hatten keine Gemeinſchaft unter ſich, ſondern es war nur ein zufälliges Begegnen und ein Durchgangspunkt. Da alſo bedient ſich Chriſtus des Ausdrukks πνεῦμα auf dieſelbige Weiſe für die Form des Seins und des Mittheilens alles deſſen, was Chriſtus unter den Menſchen wirken wollte unter der Form der Gemeinſchaft, alſo πνεῦμα das Prinzip der Lebenseinheit in der Gemeinſchaft. In andern Ausſprüchen nun erklärt er ſich ſelbſt als das Prinzip dieſer Gemeinſchaft, und er hat dabei die Gemeinſchaft eben ſo gut im Sinn. Hier läßt ſich alſo die Differenz des Ausdrukkes ganz auf daſſelbe reduziren: Dieſe göttliche Mittheilung zur Erhebung des menſchlichen Lebens auf eine höhere Potenz war urſprünglich in Chriſto, in ſo fern ſie aber nur fortdauern kann nach ſeinem Verſchwinden von der Erde unter der Form der Gemeinſchaft, ſo bezeichnet er das Eigenthümliche dieſes Lebens im Gegenſaz gegen das übrige von dieſer Gemeinſchaft abgeſonderte menſchliche Leben, welcher Typus des Lebens eben von ihm ausgegangen war als das zuſammenhaltende Lebensprinzip durch den Ausdrukk dieſes πνεῦμα; und auf etwas anders wird man nicht kommen können, wenn man die Ausſprüche Chriſti vergleicht. — Alſo die Lehre Chriſti in dieſer Hinſicht iſt die: daß ſeine Wirkſamkeit, ſeine Einwirkung, die Einwirkung des Göttlichen in ihm auf die

Menſchen nach ſeinem Verſchwinden nur beſtehen könne in der Einheit eines wahrhaft gemeinſamen Lebens; dieſes aber iſt daſſelbige göttliche was auch in ihm (war) und von ihm aus den Menſchen ſich mittheilte und auf ſie wirkte. Nun iſt alſo, ſofern wir dieſem Göttlichen den Charakter der abſoluten Gleichheit aller beilegen, ſo können wir die eigentliche Funktion dieſes gemeinſamen Lebens nur unter der Form einer reinen Gegenſeitigkeit auffaſſen: es iſt alſo gegenſeitige Mittheilung Chriſti, das Mittheilen Jedes von dem was er von Chriſto hat, und es iſt die lebendige Zirkulation deſſen, was durch das beſondere Verhältniß eines jeden zu Chriſto Chriſtus in einem jeden erweckt, aber ſo daß es in jedem als Gemeingeiſt und Gemeingut geſezt iſt, und in dieſer Gemeinſchaft die abſolute Gleichheit aller beſteht. Dieſe Einheit ſcheint nun allerdings in der Folge aufgehoben worden zu ſein durch die Organiſation der Kirche ſelbſt, indem diejenigen, welche im allgemeinen die das Ganze leitende Funktion in der Gemeinſchaft ausüben, den andern nicht gleich ſind. Aber in der Beziehung worin Chriſtus dieſe Gleichheit aufſtellt iſt ſie keineswegs aufgehoben, nemlich 1) hat er ſelbſt die Zwölf allerdings in ein beſonderes Verhältniß geſtellt, wodurch vermittelt wurde ſein Verhältniß zu der ganzen Maſſe derer welche mit ihm näher oder entfernter zuſammenhingen, aber man kann nicht ſagen, daß das eine Ungleichheit in Bezug auf den eigentlichen Gegenſtand involvirte. Das von Chriſto ausgehende göttliche Leben iſt in allen daſſelbe, und in Bezug auf daſſelbe ſind ſie einander gleich; die Differenzen der Vollkommenheit und Unvollkommenheit in Betreff der Einſicht oder ſittlichen Kraft werden als ein in der Gemeinſchaft in jedem Moment verſchwindendes angeſehen, wenn ſie ſich auch gleich wieder erzeugen, aber ſo, daß ſie ſich auch eben ſo erzeugen können in andern; es iſt nichts anders als die in jedem zuſammengeſezten Leben nothwendige Vertheilung der Geſchäfte, ohne welche es keine Gemeinſchaft giebt. 2) Die beſtimmte Art, wie er ſeinen zwölf Jüngern verbietet, in Bezug auf die andern einen ſolchen Charakter wie der des διδάσκαλος war anzunehmen, ſezt die Gleichheit aufs beſtimmteſte feſt, und daher kann jenes nicht anders angeſehen werden als daß es eine διακονία war, eine Dienſtleiſtung im Gebiet des gemeinſamen Lebens. Was nun in dieſer διακονία einige den andern mittheilen konnten, war nicht ihr eigen ſondern Chriſti, und eben deswegen konnte es ihnen kein Uebergewicht geben, weil es in der Gemeinſchaft das Gemeingut war und keineswegs das ihrige.

Wenn wir weiter gehen ſo finden wir, daß Chriſtus von dieſer Gemeinſchaft ſagt daß ſie in einem beſtändigen Kampf mit der Welt ſein würde, in welchem Kampf aber durch ihn der Sieg ſchon immer den Seinigen im voraus gegeben werde. Dieſes ſchließt ſich nun an unſern bisherigen Gegenſtand auf das unmittelbarſte an, denn dasjenige was am meiſten den Schein der Ungleichheit hervorbringt iſt nicht etwas innerhalb der Gemeinſchaft, ſondern iſt das wodurch das ganze Verhältniß der chriſtlichen Gemeinſchaft zur Welt vermittelt wird, nemlich das eigentliche apoſtoliſche Amt welches eins von der Kirche aus war,[a]) nemlich das Amt der Verkündigung des Evangeliums, die Fortſezung der urſprünglichen *διακονία* Chriſti. Da war allerdings eine Ungleichheit, aber nur zwiſchen den Apoſteln und denen die daſſelbige in einem geringern Umfang thaten, und denjenigen welche noch nicht zur Kirche gehörten ſondern nur von ihnen in die chriſtliche Gemeinſchaft gebracht wurden; waren ſie einmal in dieſer ſo hörte auch die Ungleichheit in dieſem Sinne auf, ſo traten ſie in das Gebiet der Zirkulation ein, wo in ſofern alle gleich ſind; aber allerdings iſt eine Ungleichheit zwiſchen denen welche mittheilen und welche empfangen, ſofern es ein bloßes Empfangen war, da war vorher das höhere Leben Null, und es fing erſt mit der Verkündigung an.

Fragen wir nun, was kann ſich denn Chriſtus eigentlich gedacht haben überall wo er nun dieſes Verhältniß unter der Form eines Kampfes beſchreibt, und was hat er gedacht unter dem Siege, der durch ihn immer ſchon gegeben wäre? Es iſt gewiß etwas merkwürdiges, daß ſo klar wir uns auch immer ſagen, daß das Reich Chriſti nicht von dieſer Welt ſei und nichts politiſches an ſich trage, daß man doch dieſen Kampf und dieſen Sieg ſehr häufig ſo verſteht, wie es nur unter jener Vorausſezung zu verſtehen wäre. Denn hätte er ſich unter jenem Kampf gedacht die äußere Widerſezlichkeit der Welt gegen das Chriſtenthum, das Beſtreben die Gemeinſchaft auszurotten, und unter dem Siege die Ausdauer der chriſtlichen Kirche, ſo iſt das etwas was völlig ins politiſche Gebiet fällt, und der Sieg wäre diejenige geſchichtliche Entwikkelung wodurch die bürgerliche Geſellſchaft ſelbſt in einem großen Theil der Welt unter das Chriſtenthum geſtellt iſt, aber das kann unmöglich der wahre Hauptgedanke Chriſti geweſen ſein, ſondern der Kampf iſt nur das was Paulus begreift unter dem Gelüſten des Fleiſches gegen den Geiſt, das Widerſtreben gegen das göttliche Prinzip in ſeiner innerlichen Wirkſamkeit, aber gar nicht die äußere Exiſtenz der Gemeinſchaft betreffend, ſondern die leztre nur ſofern es eine von den Aeußerungen jenes war; der Sieg iſt alſo nur die Ueberwindung jenes Widerſtandes, daß das geiſtige Leben angenommen wird und daß ſich die menſchliche Sinnlichkeit nicht mehr gegen daſſelbe verhärtet. Nur in dieſem Sinn konnte Chriſtus auch ſagen, daß er die Welt überwunden habe und daß ihm der Sieg gegeben ſei, denn in jenem Sinn iſt er vielmehr von der Welt überwunden worden.

---

[a]) das nicht ein Amt in der Kirche ſondern nach außen wirkſam war.

Nun entſteht hier eine Nothwendigkeit eine beſondere Lehre Chriſti einzuſchieben, (ich gebrauche aber den Ausdrukk „Lehre“ nur proviſoriſch.) Es iſt offenbar daß Chriſtus bisweilen in dieſem Widerſtande dasjenige menſchliche Daſein, welches außerhalb des Reiches Gottes liegt, als eine Macht darſtellt, und alſo als ob eben ſolche Einheit darin wäre wie in dem Reiche Gottes ſelbſt iſt. Eben ſo wie in dieſem das πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα ἀληθείας als die Lebenseinheit aufgeſtellt wird, ſo ſtellt er auch dort eine ſolche Lebenseinheit dem Anſchein nach auf. Die Ausdrükke ſind allerdings ſehr verſchieden aber ſie alle werden untergeordnet werden dem Ausdrukk, daß der Satan dieſe Lebenseinheit ſei, und nun fragen wir alſo, in wiefern dies eine Lehre Chriſti ſei, und wiefern wir beide einander ſo gleichſtellen können: das Reich Gottes als eine Lebenseinheit und Geſammtheit und die Welt ebenfalls als ein organiſches Ganzes, und nun den göttlichen Geiſt als das Prinzip von jenem und den Satan als das Prinzip von dieſer. Sobald wir dieſe Gegeneinanderſtellung ſcharf nehmen, ſo ſchreiben wir Chriſto einen Dualismus zu, und die ganze Darſtellung gewinnt einen ſehr nahe an das Manichäiſche grenzenden Charakter. Das muß ſchon einem Jeden Bedenken erregen, und eben deswegen müſſen wir hier etwas genauer zuſehen. Ich will nur ein einziges vorläufig erinnern: Chriſtus bedient ſich in eben dieſer Beziehung des Ausdrukkes ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, der welcher die obrigkeitliche Gewalt hat in dieſer Welt, und dieſen Ausdrukk ſieht man auch als identiſch an mit σατανᾶς und διάβολος. Da gewinnt die Sache ganz und gar den Charakter jener Parallele, denn der ἄρχων ſezt eine wahre Gemeinſchaft voraus und der σατανᾶς wäre eben ſo ſehr die Lebenseinheit derſelben wie der göttliche Geiſt in der chriſtlichen Kirche; daraus aber würde folgen, daß dem Satan alsdann eine ganz eigentliche Weltregierung beigelegt wird, und das iſt dann der vollſtändigſte Dualismus. Da erſcheint es alſo als nothwendig, daß man ſich die Frage ſtellt: ſind dieſe Ausdrükke wirklich alle gleich geltend, hat Chriſtus vorausſezen können, daß ſie ohnerachtet ihrer ſprachlichen Verſchiedenheit doch würden in ihrer gleichen Geltung von denen, zu welchen er unmittelbar redete, verſtanden werden, und trägt das was er ſonſt ſagt von dem Satan daſſelbige Gepräge von didaktiſcher Beſtimmtheit, was allerdings wenn wir dieſes als den eigentlichen Sinn davon faſſen, ihm zukommen würde? Wenn wir fragen, von wo ging denn damals der Widerſtand gegen Chriſtus aus, von welchem er ſagen konnte daß der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου gegen ihn anginge, aber daß er ihm nichts anhaben könne? ſo müſſen wir ſagen, daß das von der damaligen jüdiſchen Verfaſſung ausging, und alſo ſtellt er dieſe als unter dem Regiment des Teufels ſtehend dar, und da müſſen wir fragen: iſt das von jeher ſo geweſen, oder wann iſt es eigentlich angegangen? Das erſte wird niemand behaupten wollen, denn ſonſt müßte man ein ganz entgegengeſeztes Verhältniß von altem und neuem Bund feſtſtellen; aber dieſes lezte wird auch kein Menſch nachweiſen können, und doch müßte eine ſolche Nachweiſung nothwendig gegeben werden, um die Zeit wo die jüdiſche Verfaſſung als eine göttliche Einrichtung beſtand, und wo ſie unter dem Regiment des Satans ſtand zu unterſcheiden. Da leidet alſo jene ganze Auffaſſung ſchon an dieſem einen Ausdrukk, deſſen Chriſtus ſich bedient, Schiffbruch.

47. Stunde. »In den meiſten Fällen kommen dieſe Ausdrükke nur vor auf Veranlaſſung der Reden andrer. In dem Vorwurf wegen ſeiner Heilung der Dämoniſchen nimmt er die Vorſtellung die ausheimiſch iſt *ἄρχων τῶν δαιμονίων* gar nicht auf ſondern reduzirt ſie auf die altteſtamentiſche Vorſtellung von *σατανᾶς*, nur daß er ſie als Mehrheit behandelt. Dieſe Widerlegung ſchließt aber auch die Ueberzeugung von dem Daſein eines oder mehrerer Satane nicht in ſich. Die Stelle wo der Satan ohne Bezug auf andres vorkommt, beim Sichten, ſtellt ihn ganz auf die Weiſe des Hiob dar; die andre vom Fallen des Satans wie ein Bliz hat auch jenen Bezug auf die *δαιμόνια*. Aus dem Vorkommen in Gleichniſſen: Erklärung wo *διάβολος* auch mit *πονηρὸς* und *σατανᾶς* auch mit *ἐχθρὸς* verwechſelt wird, geht auch keine Lehre hervor (noch vorbehalten). Wenn nun der *διάβολος* der Vater der Juden genannt wird, ſo iſt das nur Gegenſaz dazu daß ſie Gott ihren Vater nannten, und Vorwurf daß ſie des Teufels Gelüſte thäten, wobei auf die Geſchichte vom Fall ſichtlich zurükk gegangen wird. Alſo nur, daß ſie ſich keiner andern untergeordneten Aehnlichkeit (*ἐκ πατρός*) rühmen könnten als einer ſolchen wie der Teufel dort dargeſtellt wird, alſo auch möglichſt auf den Anfang zurükkgegangen.«

26. Juli. Ich kann es wol als bekannt unter Ihnen vorausſezen, daß ich an keine ſogenannte Lehre Chriſti vom Satan glaube, indem ſich keine Stelle dazu qualifizirt, um ein Gedanke zu ſein der in dem Bewußtſein und der ganzen Handlungsweiſe Chriſti einen beſtimmten Einfluß habe. Man hat oft eingewandt, wenn Chriſtus eine Meinung vom Daſein des Teufels nicht gehabt habe, ſo würde er dagegen proteſtirt haben; aber das kann ich nicht einſehen, denn unmöglich kann jeder gegen alles das pro-

teſtiren was nicht ſeine Anſicht iſt, denn was würde dabei herauskommen? aber alle Stellen worin der Teufel vorkommt und wo Chriſtus Veranlaſſung gehabt hätte gegen dieſe Vorſtellung zu proteſtiren, ſind gar nicht von der Art daß ſie auf ſeinem Gebiete liegen. Aber allerdings ſind die Ausdrükke ſehr verſchieden und zu ſondern, es ſind vier Ausdrükke im neuen Teſtament welche eigentlich hierher gehören: *διάβολος* und *σατανᾶς*, die eigentlich am meiſten anzuſehen als jene Stelle einnehmend, nemlich daß es ein gewalthabendes geiſtiges Weſen gebe an der Spize einer dem Reiche Gottes entgegengeſezten geiſtigen Organiſation; drittens *ἄρχων τῶν δαιμονίων*, dieſer bezieht ſich auf den Ausdrukk *δαιμόνιον*, der eine Vielheit in ſich ſchließt, und ein Individuum wird als *ἄρχων* angeſehen. Da fragen wir, Iſt das daſſelbige was mit dem Ausdrukk *διάβολος* und *σατανᾶς* bezeichnet wird, oder ein andres? Viertens *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, deſſen ſich Chriſtus bedient um den Urſprung eines Widerſtandes gegen ihn und ſeinen Beruf zu bezeichnen, und dieſer iſt es, den man unmöglich in dieſem Sinne faſſen könnte ohne einen abſoluten Dualismus als die Lehre Chriſti anzuſehen, und zwar ſo daß die in der jüdiſchen Theokratie herrſchende Gewalt unter dem Einfluß jenes Prinzips geſtanden habe.

Es wird am nüzlichſten ſein, wenn wir zunächſt die Stelle betrachten, wo zuerſt der Ausdrukk *ἄρχων τῶν δαιμονίων* vorkommt; dieſer Ausdrukk kommt vor in dem Munde anderer Perſonen und nicht von Chriſto, und er argumentirt dagegen indem er von ihrer Vorausſezung ausgeht. Nemlich es wird von den Phariſäern oder nach einer andern Erzählung *τινὲς*, von dem *ὄχλος* ihm der Vorwurf gemacht daß er die *δαιμόνια* austreibe durch den *ἄρχων τῶν δαιμονίων*; das bezieht ſich auf wunderthätige Hülfleiſtungen Chriſti, und das hat eigentlich mit dem Reiche Gottes gar nichts zu ſchaffen, denn man kann nicht ſagen daß dieſe Zuſtände von denen Chriſtus ſo viele Menſchen befreite, man mag ſie anſehen wie man will, daß ſie auf eine andere Weiſe ein Hinderniß gegen das Reich Gottes geweſen wären wie andere Uebel es auch ſind, denn ſie waren kein moraliſches, kein gewußtes gewolltes Streben gegen das Reich Gottes, weil Menſchen in dieſem Zuſtande eigentlich keine geiſtige Thätigkeit ausüben können, und für ihre Zuſtände nicht verantwortlich ſind.

Alſo dieſe Vorſtellung daß gewiſſe Zuſtände ihre Urſache hätten in ſolchen δαιμονίοις welche ſie in den Menſchen hervorbrächten, iſt ein naturwiſſenſchaftlicher Gegenſtand, es handelt ſich dabei um das Verſtändniß von Zuſtänden des menſchlichen Lebens, die in der Verbindung des pſychiſchen und leiblichen ihren Grund haben. Hier iſt alſo gar kein ſolcher Ort, wo Chriſtus irgend eine Verpflichtung haben könnte gegen eine herrſchende Vorſtellung zu proteſtiren, eben ſo wenig wie bei den verſchiedenen Theorien über andere Uebel, von welchen er die Menſchen befreite. Nun, wie äußert ſich Chriſtus darüber in dieſer bekannten Stelle? ſie ſteht bei Matthäus im XII. Kap. von Vers 24 an, bei Markus III, 22 und bei Lukas XI, 15: Nun ſagen die Phariſäer, Der treibt die Teufel nicht anders aus denn durch Beelzebul, der Teufel Oberſten. Jeſus vernahm ihre Gedanken und ſprach zu ihnen, erſt allgemein, Jede βασιλεία wenn ſie in ſich ſelbſt ſich zerſpaltet geräth in Verwüſtung, und davon macht er dann die Anwendung: wenn nun ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ſo tritt dies ein, ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἐμερίσθη, πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Hier geht Chriſtus über dieſe Vorausſezung der Phariſäer hinaus, oder er macht eine Kombination die in ihrem Ausdrukk nicht liegt, nemlich ſie nennen den ἄρχων τῶν δαιμονίων Βεελζεβούλ, und er ignorirt dieſe Ausdrükke ganz und argumentirt aus dem Ausdrukk σατανᾶς; er ignorirt auch die Pluralität δαιμόνια indem er den austreibenden und den ausgetriebenen mit demſelben Namen bezeichnet; es liegt darin ſchon eine andere Vorſtellung, gar nicht als ob er δαιμόνια annehmen wolle welche von dem σατανᾶς verſchieden wären; nun hat er eigentlich gar kein phyſiſches Gebiet, ſondern die herrſchende Vorſtellung in δαιμόνιον bezeichnet ſich ſchon als eine von fremden hergenommene, dagegen der Ausdrukk σατανᾶς kommt in den jüdiſchen Nationalſchriften ſelbſt vor: da entfernt Chriſtus die fremde Vorſtellung; iſt das nicht eine indirekte Proteſtation, ſo daß er die Vorſtellung eher hat entfernen wollen als begünſtigen? aber er geht von dem Faktum ganz ab, er zieht ſich alſo auf die Nationalvorſtellung σατανᾶς zurükk und geht von βεελζεβούλ und δαιμόνιον ganz ab. Hierin ſtimmen die Erzählungen ganz überein. Dieſes hat alſo Chriſtus ſagen können ohne ſolche δαιμόνια anzunehmen und eine beſtimmte Ueberzeugung darüber zu haben; ja, da ſeine ganze Widerlegung von der Hypotheſis ausgeht, ſo konnte er es auch ſagen ohne daß er von dem σατανᾶς eine beſtimmte Vorſtellung hatte. Hieraus alſo kann man gar nichts ſchließen, außer ſofern er ausdrükklich die Vorſtellung zurükkführt auf die von σατανᾶς, d. h. daß er ſich von der fremdartigen Vorſtellung, ſofern ſie auf das Reich Gottes ſollte bezogen werden, los zu machen ſuchte, aber indem er die Behauptung nur aus ſich ſelbſt widerlegt, ſo braucht er an den Poſitionen die dabei vorkommen gar keinen Antheil zu haben. — An einer andern Stelle bei Matthäus iſt ganz daſſelbe, es iſt da nur die Behauptung der Phariſäer. Dieſes alſo können wir ganz beſeitigen, hier iſt nur eine damals herrſchende Vorſtellung aus welcher gewiſſe Handlungen Chriſti erklärt werden ſollen, und er ſagt nur daß ſie aus dieſer Vorſtellung nicht erklärt werden können. —

Der Ausdrukk σατανᾶς kommt außer dieſem noch zwei Mal in Ausdrükken Chriſti vor, das eine iſt eine für die Interpretation ſehr ſchwierige Stelle, weil der Zuſammenhang nicht deutlich genug entwikkelt iſt, um ſich beſtimmte Rechenſchaft zu geben, was Chriſtus habe ſagen wollen, Lukas X wo Chriſtus die 70 ausgeſandt hatte, die in Beziehung auf ihn[a]) auch ſolche dämoniſche Zuſtände hatten aufheben können, da ſagt er V. 18 zu ihnen ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα; da iſt ſehr zweifelhaft, worauf da ἐκ τοῦ οὐρανοῦ zu beziehen iſt, man muß es wol auf ἀστραπή beziehen, denn unmöglich kann Chriſtus das Wort ſo nehmen als ob Satan ſeinen Ort im Himmel habe, ausgenommen wenn er es ſo nimmt wie im Buch Hiob, wo er ſeinen Siz neben andern Engeln und den Zutritt zu Gott hat, aber was ſollte das Herunterfallen da bedeuten? Daher nach der damaligen Vorſtellung von gefallenen Engeln kann er das nicht ſagen; alſo wie ein Bliz vom Himmel fällt, ſo.... Hier läßt Chriſtus die Vorſtellung von δαιμονίοις auch fallen und geht nur zurükk auf den Ausdrukk σατανᾶς. Er will alſo jene Vorſtellung die keinen Grund hatte in der eigentlichen Entwikkelung der jüdiſchen Begriffe, ſofern ſie irgend welchen Gehalt haben, ſich gar nicht aneignen, ſondern er reduzirt ſie auf den Satan. Nun, können wir hier irgend eine Lehre entwikkeln aus dieſer Rede Chriſti, oder iſt ſie eine ſolche, woraus man ſchließen kann daß Chriſtus ſelbſt eine beſtimmte Ueberzeugung von dem Daſein eines oder einer Klaſſe von geiſtigen Weſen gehabt hat, welche durch dieſen Namen bezeichnet wurden? Es kommt weiter in dieſem Zuſammenhange nichts vor, Chriſtus geht gleich davon weg und ertheilt ihnen noch weiter gehende ἐξουσίαι, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, wo nichts überirdiſches vorkommt, außer dem Ausdrukk ἐχθρός, da könnte man ſagen, dieſes geht auf σατανᾶς zurükk. Aber nun entſteht die Frage, ſoll man die Sache ſo faſſen, daß ἐχθρός, der Ausdrukk einer Qualität, ſoll an die Stelle von σατανᾶς treten, oder daß der Ausdrukk σατανᾶς ſoll übertragen werden in den allgemeinen Ausdrukk ἐχθρός? Das zweite, was eigentlich dieſelbige Tendenz hat, wie Auflöſung der Vorſtellung δαιμόνια in die Vorſtellung σατανᾶς, ſpricht gegen die erſte Erklärung. Uebrigens kommt der Satan nur vor als Urſache des Uebels, aber freilich in einer feindſeligen Tendenz. Wenn wir aber ἐχθρός in ſeiner Allgemeinheit faſſen, ſo iſt ὁ ἐχθρός perſonificirt durch den Artikel, aber darin liegt nur das Zuſammenfaſſen aller Feindſeligkeit in eine Einheit, zweifelhaft bleibt jedoch, ob dieſe in dem Ausdrukk σατανᾶς fixirt wird, oder ob dieſes ſelbſt nur zurükkgeführt werden ſoll auf den Begriff der Feindſeligkeit. — Die andere Stelle, wo Chriſtus zu Petrus ſagt, der σατανᾶς hätte ſie von Gott gefordert um ſie zu ſichten; dabei geht Chriſtus ganz und gar zurükk auf die Vorſtellung vom Satan wie ſie im Buch Hiob iſt, denn nach der ſpätern Vorſtellung kann eine Unterhandlung zwiſchen dem Satan und Gott über einen einzelnen Fall gar nicht ſtattfinden. Hier erſcheint er alſo nur ſo, daß er an den Apoſteln daſſelbige thun wolle was ſich dort der Satan in Bezug auf den Hiob fordert, daß ſie alſo in Bezug auf ihre Anhänglichkeit an Chriſtus auf die Probe geſtellt würden, alſo der Verſucher in dem Sinn des Prüfers, ſo daß dies als eine unter der göttlichen Leitung ſtehende Sichtung gedacht wird. Und das iſt die einzige Stelle, wo Chriſtus den Ausdrukk gebraucht rein aus ſich heraus ohne auf die Rede andrer Rükkſicht zu nehmen; von Dualismus iſt da nirgends eine Spur.

---

[a]) in ſeinem Namen

Nun der Ausdrukk διάβολος; da wird in unſern Evangelien an mehreren Stellen der Ausdrukk διάβολος und ἐχθρός verwechſelt, ſo in der Verſuchungsgeſchichte haben die andern διάβολος, Markus hat den Ausdrukk σατανᾶς. In dem Gleichniſſe vom Säemann hat Lukas den Ausdrukk διάβολος, Matthäus ὁ πονηρός, der ſich grade ſo verhält zu ὁ διάβολος wie an jenen Stellen ὁ ἐχθρός zu σατανᾶς. Dann in der Erklärung des Gleichniſſes vom Säemann und dem vom Unkraut auf dem Akker; dann kommt er vor im Munde Chriſti nach der Rede vom jüngſten Gericht, wo von dem ewigen Feuer die Rede, das bereitet iſt τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, da hat der διάβολος ſeine ἀγγέλους. Außerdem in einem Geſpräch Chriſti im Johannes Kap. VIII wo er den Juden vorwirft, ſie wären ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου, indem ſie vorher behauptet hatten, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν welches ihnen Chriſtus leugnet und ſagt, wenn Gott ihr πατὴρ wäre würden ſie ihn lieben, ſie aber wären ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου, und nach den ἐπιθυμίαις ihres Vaters wollten ſie thun, und da wird von dem Satan weiter geſagt, er ſei ein Menſchenmörder geweſen und τὸ ψεῦδος ſei ſein eigentliches Dominium, hier iſt zurükkgegangen auf die Schlange in der Geſchichte vom Sündenfall, denn die erreicht ihren Zwekk durch ein ψεῦδος und indem dort der Tod im Gefolge der Sünde eingeführt wird und dieſe ihr eigentlicher Urheber war, ſo wird geſagt, er ſei ἀνθρωποκτόνος geweſen, daß das der διάβολος geweſen iſt ſchon eine Auslegung die in der Stelle nicht ſteht; adoptirt nun dieſe Chriſtus? Wenn wir da denken wie Chriſtus von ihnen ſagt, ſie ſeien ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου im Gegenſaz damit daß Gott ihr πατὴρ wäre, und wie er jenes erklärt aus der Abhängigkeit ihres Willens von ſeinen ἐπιθυμίαις, ſo ſtellt er beides gegenüber: „wenn ihr Recht hättet, Gott euren Vater zu nennen, ſo müßtet ihr die Richtung haben, ſeinen Willen zu thun, und der iſt, daß ihr an mich glaubt," da iſt es auf die ſich unterordnende Aehnlichkeit bezogen; dagegen führt er ihre ἐπιθυμία auf den Teufel zurükk, denn ihre Willensrichtung wäre auch eine ſolche mörderiſche, und eine gegen die Wahrheit, und darum führt er es zurükk auf denjenigen, von welchem es urſprünglich ausgegangen wäre. Darin liegt nur das zurükkgehen auf dasjenige woran ſich die erſte Sünde in dem Menſchen anknüpft, und es iſt ein zurükkgehen auf die Erzählung; aber Chriſtus konnte nicht ſagen, die Schlange iſt euer Vater, da war die allgemein angenommene Auslegung der Erzählung die Form, unter welcher er dieſe Anwendung machen konnte. Da hier alſo keine Abſicht iſt eine Lehre vorzutragen, ſondern ihnen dieſen Vorwurf recht ſcharf zu machen, ſo würde ich nicht ſchließen auf eine eigentliche Ueberzeugung Chriſti, denn die wird dazu nicht vorausgeſezt. — Die andere Stelle, von dem Feuer welches bereitet ſei *τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ* Matth. XXV, 41 iſt am meiſten entſcheidend, aber die ganze Rede Chriſti verſirt gar nicht im didaktiſchen Gebiet in Bezug auf dasjenige wovon gehandelt wird, in Bezug auf das Ende der menſchlichen Dinge; ſondern ſie hat nur einen didaktiſchen Gehalt in Betreff der Art, wie die entgegengeſezten Geſchikke werden beſtimmt werden: und diejenigen welche vernachläſſigt haben, für das Reich Gottes wirkſam zu ſein, werden das Geſchikk theilen, welches der *διάβολος* erhalten wird ꝛc. Alſo von einem ſolchen Dualismus iſt hier nicht weiter die Rede, als daß Chriſtus ſich nur als einer durchgehenden Vorſtellung, um das Verhältniß des Widerſtrebens gegen den göttlichen Willen zu bezeichnen, der damals allgemein angenommenen Vorſtellung bedient. Aber weder in Beziehung auf die Art wie das Böſe entſteht im Menſchen noch ſonſt macht er von dieſer Vorſtellung einen Gebrauch, er ſtellt alſo keine Lehre auf, ſondern es iſt nur das Zuſammenfaſſen der Vorſtellungen in eine Einheit."[*])

48. Stunde. „Uebrigens ſind *διάβολος* und *σατανᾶς* beide Appellativa, kommen auch ſo vor und können auch ſo verſtanden werden. Wenn im Gleichniß nicht alles ſondern nur einiges böſe dem Teufel zugeſchrieben wird, und die Volksmeinung auch nur einige

---

[*]) aber auch in dieſer Annahme bezeichnet Chriſtus nichts organiſirtes.

Krankheiten dem Teufel zuſchrieb, ſo bildet ſich die Analogie daß nachtheiliges, deſſen Urſache man nicht kannte, auf ſeine Rechnung kam. Wenn Chriſtus eine Verhandlung zwiſchen Satan, Gott und ihm über die Apoſtel annimmt, ſo iſt das buchſtäblich gar nicht zu verſtehen. Es kommt alſo keine zuſammenhangende haltbare Vorſtellung heraus, ſondern ein unſtetes Bild. Als ein ſolches war die Vorſtellung im Volk (das man doch ſonſt als den urſprünglichen Siz einer göttlichen Offenbarung annehmen müßte gegen alle Analogie) entſtanden wie unſer Geſpenſt, und ſo haben ſie es gebraucht wie wir noch jenes ohne Glauben dabei vorauszuſezen oder den Streit entſcheiden zu wollen, ob ſie ſind oder nicht ſind. — Demnächſt erklärt es Chriſtus für ſeinen Beruf die Verbreitung des Chriſtenthums über die Grenzen des Judenthums hinaus ſeinen Jüngern zu befehlen. Doch entſteht noch hierbei die Frage, was er in Beziehung auf das Reich Gottes von ſeinem Tode gelehrt. Hierbei nur auf ſeine Worte zu ſehen, nicht als ob die Apoſtel anderes hinzugefügt, ſondern weil das bei ihnen hinzugefügte nur Darſtellungsweiſe iſt, was aber hier nicht nachgewieſen werden kann. Zweifelhaft ſind Joh. III, 14 und VI wo alles muß auf Himmelsbrod reduzirt werden können, auch σάρκα φαγεῖν keinen Tod denken läßt. Nur von der Bereitwilligkeit reden Joh X, 12. 17 und 18. Die Hauptſtellen ſind Joh. XII, 24, und Joh. XVI, 7, beides zuſammengehörig, denn Ausgießung des Geiſtes und allgemeine Verbreitung ſind auch durch einander bedingt. In Matth. XX, 28 führt der Zuſammenhang darauf, den Tod als aus der διακονία hervorgehend anzuſehen und *λύτρον* auf eine Befreiung; aber freimachen war auch Joh. VIII. 31—36 der Erfolg ſeines wirkſamen Daſeins, alſo auch hier Tod nur im Zuſammenhang des Lebens. Matth. XXVI, 28 weiß man nicht ob *εἰς ἄφεσιν* zu *αἷμα ἐκχυνόμενον* oder zu *τοῦτο* gehört. Aber wenn auch jenes, ſo wäre doch hier ebenfalls keine Lehre über den Zuſammenhang aufgeſtellt, ſondern man müßte auf anderweit aufgeſtellte zurükkgehen, und dann läßt ſich nur pars pro toto hier Vergebung, anderwärts Friede als Beſtandtheil des ewigen Lebens faſſen. Ueberall alſo Tod nicht als etwas beſonderes, ſondern im Gefolge der Lebensthätigkeit oder als Bedingung der erwarteten Fruchtbarkeit.«

27. Juli. Beide Ausdrükke, *σατανᾶς* und *διάβολος*, ſind zugleich urſprünglich Appellativa, nemlich *διάβολος* der Verleumder und *σατανᾶς* iſt Widerſacher. Es giebt Stellen im neuen Teſtament wo *διάβολος* in dieſer Bedeutung vorkommt, ſowie im alten Teſtament auch Satan, z. B. 2. Samuel. XIX, 22. Das Perſonifiziren iſt nun etwas ſo allgemeines in einem Zuſtand der Bildung der Sprache, in welcher jene Ausdrükke und Begriffe entſtanden ſind. Wollten wir annehmen, daß der Gebrauch dieſer Ausdrükke eine eigentliche Lehre involvirt, ſo müßte man ſagen, das Volk in Maſſe habe ſie eigentlich entdekkt und Chriſtus habe ſie beſtätigt, alſo die urſprünglich göttliche Offenbarung wäre in der Volksmaſſe geweſen, was doch gegen den gewöhnlichen Begriff des Worts ſtreitet: Chriſtus predigt keineswegs den Satan ſondern ſezt ihn als etwas bekanntes voraus, alſo wäre es keine von ihm ausgehende Belehrung ſondern ſie wäre vorher ſchon dageweſen. Sehen wir nun, wie Chriſtus ſich dieſer Vorſtellung bedient: 1) in der Erklärung des Gleichniſſes vom Säemann, da ſagt er, die am Wege geſäeten ſeien die, die das Wort Gottes hörten, darnach käme der *διάβολος* und nähme es wieder von ihren Herzen; dann iſt von andern die Rede, bei denen das Wort untergeht unter den Wollüſten des Lebens, da

iſt der διάβολος gar nicht im Spiel; was aber dem Teufel zugeſchrieben wird, wird nicht näher beſtimmt. Wird nun dieſer faktiſche Hergang, wenn die Einwirkung des Wortes Gottes untergehe, dem Teufel zugeſchrieben ſo würde ihm das Faktum ganz im Allgemeinen zugeſchrieben werden müſſen: das könnte auch nicht ſein da Chriſtus ſagt, daß der arge Gedanke aus dem Herzen komme. Hier finden wir nun eine ſehr beſtimmte Analogie: denn wie es gewiſſe Krankheitszuſtände giebt, welche den Wirkungen der Dämonien zugeſchrieben werden, andre aber nicht, obgleich das leibliche Uebel eine Hemmung der Freiheit und Thätigkeit des Menſchen iſt, ſie mithin alle dem Satan zugeſchrieben werden müßten, aber doch nur das, was man auf keine beſtimmte Urſache zurükkführen konnte, wenn es etwas ſtörendes und hemmendes war, auf den διάβολος zurükkgeführt wurde, ſo verhält es ſich in jenem Gleichniß auf dem ſittlichen Gebiete.

Was die Geſchichte vom Petrus betrifft, wo Chriſtus ſagt, der Satan hat euch begehrt zu ſichten, ſo wäre da eine Verhandlung zwiſchen Gott, Chriſtus und dem Satan: wenn wir da auf die vorherrſchenden Vorſtellungen zurükkgehen von dem Satan, ſo können wir eine Verhandlung zwiſchen ihm und Gott nicht annehmen.

Das Reſultat iſt alſo dieſes: Chriſtus bedient ſich dieſer Vorſtellungen auf eine ſolche Weiſe, wie es damals überall geſchah, denn er war immer gleich verſtändlich und blieb im Typus der gewöhnlichen Gebrauchsweiſe der Vorſtellungen, aber ſie iſt eine ſolche daß ſie gar nicht als eine Einheit in der Vorſtellung haltbar iſt, was damit zuſammenhangt daß ſolche Bilder ſich aus verſchiedenen Geſichtspunkten konſtituirten, die allmälig zuſammengehen aber keine Einheit bilden. Denn wenn man ſich denkt den Zuſtand der Empörung gegen Gott, eine hohe Macht und zugleich einen böſen Willen, ſo muß man hier eine Beſchränkung der göttlichen Weltregierung annehmen, oder daß der Satan ein nothwendiges Werkzeug Gottes iſt in einer gewiſſen Region, nemlich daß eine größere Menge des Böſen und des Uebels von Gott gewollt wäre das nicht ohne ihn da wäre: das iſt etwas mit der beſtimmten Vorſtellung von Gott unverträgliches. Daher wenn wir annehmen wollen daß Chriſtus wirklich eine beſtimmte Ueberzeugung von dem Satan gehabt hätte, und eine

Lehre von demſelben welche zum Glauben gehört hätte mittheilen wollen, ſo hätte das anders geſchehen müſſen, ſo daß eine beſtimmt feſtzuhaltende Vorſtellung und eine Anweiſung, wie wir in jedem Fall dem Satan zu begegnen haben, mit darin enthalten wäre; aber das findet ſich an keiner einzigen Stelle, und wir müſſen ſagen: Chriſtus bedient ſich dieſer Ausdrükke ſo wie er wußte daß ſie verſtanden wurden, aber ſo daß ſie nicht auf einen wirklichen Gegenſtand zurükgehen und daß nicht die verſchiedenen Gebrauchsweiſen ein Ganzes konſtituiren, ſondern jedes in dem Zuſammenhang auf ſeine eigne Weiſe erklärt werden muß. Wie alſo Chriſtus Recht haben konnte, dieſe Vorſtellung zu gebrauchen wie ſie immer vorkommt nicht als ein Gegenſtand, von dem geſprochen wird, ſondern als Erläuterung für ein beſtimmtes Glied in einer zuſammenhangenden Rede, ſo würden wir das ganze analoge Gebiet auch in ſeinem gegenwärtigen Beſtande betrachten, um uns zu überzeugen daß dieſes eine allgemeine Handlungsweiſe iſt, die niemand tadelt. Es iſt eben ſo wie man ſagt: die Sonne geht auf; ſo tadelt das niemand, und es giebt doch auch viele unter dem Volk, die noch nicht das richtigere kennen. So bedienen wir uns des Ausdrukks Geſpenſter, aber niemanden fällt ein daß man glauben wird, es werde ein wirklicher Gegenſtand bezeichnet, obgleich es Menſchen giebt die dieſe Geſpenſter für reell halten; aber auf dieſe Differenz wird nicht Rükſicht genommen. So geſchieht es mit vielen Vorſtellungen, die aus einer früheren Zeit her ſind, und in Kurs geblieben ſind.

Ganz etwas andres iſt es aber, wo Chriſtus den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου gebraucht. Das ſind nur wenige Stellen, wo von der eignen Wendung ſeines irdiſchen Geſchikkes die Rede iſt, und es kommt nur vor wo die öffentliche Macht gegen ihn auftreten wollte. „Der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου kommt jezt, aber er hat nichts in Beziehung auf mich,“ „der ἄρχων τ. κ. τ. wird zu ſeiner Zeit hinaus geworfen werden“ „der ἄρχων τ. κ. τ. iſt ſchon gerichtet,“ hier iſt überall die öffentliche Gewalt in dem Konflikt gegen ſeine Wirkſamkeit betrachtet. Da iſt durchaus gar kein Grund zu ſagen, dieſer Ausdrukk wäre gleich den Ausdrükken διάβολος oder σατανᾶς, denn dadurch müßte Chriſtus etwas viel beſtimmteres andeuten und dem Satan eine Macht über dieſe Welt zuſchreiben, denn da iſt es ein beſtimmtes Prädikat, nicht ein loſes Zeichen für eine unbeſtimmte Vorſtellung. Daß Chriſtus die öffentliche Macht als Einzelnen darſtellt ohngeachtet es ein Kollegium war, kann keinen Anſtoß geben. Alſo wollen wir ſagen, die Lehre Chriſti von dem Kampfe des Reiches Gottes gegen die Welt iſt unabhängig von dieſer Vorſtellung, und ſie iſt in ihrem weſentlichen nichts andres als das fortgehende, wie es der Apoſtel Paulus ausdrükkt, Gelüſte des Fleiſches gegen den Geiſt, und die Hemmung welche der Geiſt erfährt indem er ſich des Fleiſches bemächtigen will.

Was nun weiter zu der Lehre von ſeinem Beruf gehört, iſt die *Beſtimmung dieſes Reiches Gottes ſich über alle Völker zu verbreiten*; das iſt auf die beſtimmteſte Weiſe ausgeſprochen in dem lezten Auftrag den Chriſtus ſeinen Jüngern giebt, aber es findet ſich auch früher in dem was Chriſtus ſagt von einer Heerde die nicht aus demſelbigen Stalle ſei, d. h. Elemente der chriſtlichen Kirche, welche nicht analog und gleichartig wären den damaligen Schülern Chriſti, indem dieſe alle Mitglieder des jüdiſchen Volks waren. Es fragt ſich, *In welches Verhältniß zu dieſem Beruf ſtellt Chriſtus ſeinen Tod?* Das iſt eine von den Fragen, worüber der Streit noch immer in der theologiſchen Welt nicht nur ſondern im Allgemeinen in der chriſtlichen Welt fortdauert, aber wir haben ihn nur ſofern zu betrachten als wir Nachrichten finden von Ausſprüchen Chriſti ſelbſt. Keineswegs als ob ich einen Unterſchied machen wollte zwiſchen den Lehren Chriſti und den Lehren der Apoſtel, wobei vorausgeſezt wird die Apoſtel hätten manches gelehrt was ſie nicht von Chriſto empfangen hätten; ich glaube vielmehr daß, wenn man den Ausdrukk Lehre in rechter Bedeutung nimmt, ſo haben die Apoſtel nichts gelehrt was ſie nicht von Chriſto empfangen hätten, aber allerdings ihre Darſtellungsweiſe kann verſchieden ſein vermöge ihrer verſchiedenen Perſönlichkeit und der verſchiedenen Umſtände, unter welchen ſie zu lehren hatten. Nichts eignes haben die Apoſtel zu der Lehre Chriſti hinzugefügt, aber die Sache iſt die, daß ohne Ausnahme dasjenige, was in den apoſtoliſchen Schriften vorkommt vom Tode Chriſti von der Art daß es keine Analogie findet in den Ausſprüchen Chriſti, nur zu der Darſtellung gehört; wir haben uns daher nur an das zu halten, was wir in den Ausſprüchen Chriſti finden und als ſeine

Anſicht uns eruiren können. Das Faktum iſt dieſes daß Chriſtus von einer gewiſſen Zeit an, die in unſern Evangelien auch angedeutet wird, angefangen hat ſeinen Jüngern ſeinen Tod vorherzuſagen, und dieſe Andeutungen ſind nun das Weſentliche was wir ſeinem eigentlichen Inhalt nach zu betrachten haben. Es giebt allerdings in ſeinen Reden auch einige Stellen, in welchen man ſolche Beziehung auf ſeinen Tod abgeſehen von jenen Vorherſagungen auf eine ganz allgemeine Weiſe findet, aber das iſt etwas ziemlich ſtreitiges, nemlich in dem Geſpräch mit Nikodemus Joh. III ſagt Chriſtus, daß wie Moſes eine Schlange in der Wüſte aufgerichtet habe, ſo müſſe auch des Menſchen Sohn aufgerichtet werden, ὑψωθῆναι, d. h. in die Höhe geſtellt ſo daß es weit geſehen werden kann, dem parallel ſtellt Chriſtus ſein Erhöhtwerden, „damit jeder an ihn glaubende (analog dem auf die Schlange Hinſehen mit dem Vertrauen daß es helfen werde) das ewige Leben habe.“ Wenn man das von der Kreuzigung Chriſti verſteht, ſo iſt das eine ganz willkührliche Auslegung; unter dem Erhöhtwerden iſt nichts andres zu verſtehen als das allgemeine Sichtbarwerden.“[a] In Joh. VI iſt jenes ſchwierige Geſpräch Chriſti, wo er von dem Eſſen ſeines Fleiſches und von dem Trinken ſeines Blutes redet, und das hat man auch auf eine ſolche Weiſe deuten wollen, aber wenn wir das in ſeinem Zuſammenhange betrachten ſo geht die ganze Rede aus von der Erinnerung an das Manna, welche die, mit denen er redete, mit ihrer Forderung an ihn verflechten hatten, wo Chriſtus ſich darſtellt als das wahre vom Himmel gekommene Brod: hier iſt nur daſſelbige auf eine andere Weiſe als in dem Bilde vom Weinſtokk und den Reben, nemlich die nährende, Leben mittheilende und erhaltende Kraft; wenn ſich das nachher wendet in dieſen Ausdrukk: ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken, ſo hat man dabei eben ſo wenig nöthig an ſeinen Tod zu denken, weil es ganz auf jenes Bild von dem Brode welches vom Himmel gekommen, zurükkzuführen iſt, und σάρξ nur von dem lebendigen Zuſtand gebraucht werden kann. Es iſt daher die Perſönlichkeit Chriſti in ihrer Erſcheinung mit dieſen beiden Ausdrükken Fleiſch und Blut bezeichnet, was gewöhnlich war: alſo in dieſer ſtellt er ſich dar als das vom Himmel gekommene Brod und in dieſer will er genoſſen ſein. — Nun die Stelle, an welcher Chriſtus am deutlichſten von ſeinem Tode ſpricht, iſt Joh. XII: das Waizenkorn, wenn es nicht erſtirbt ſo bleibt es allein, wo es aber erſtirbt bringt es viele Frucht; das iſt in Verbinkung mit den Worten, Es iſt die Stunde da, daß des Menſchen Sohn verklärt wird, und das hängt zuſammen mit den Hellenen, welche da waren um ihn zu ſehen: da iſt von ſeiner weiteren Notiz die Rede, alſo die Ahndung einer allgemein verbreiteten Wirkſamkeit, aber zugleich auch die von ſeinem Tode als einer nothwendigen Bedingung dazu. Das alſo können wir allerdings anſehen als ſeine ganz beſtimmte Aeußerung, daß die Erreichung des Zwekkes ſeiner Sendung in ihrem ganzen Umfang durch ſeinen Tod bedingt ſei. Eben ſo iſt jene andre Mittheilung, wo er zu ſeinen Jüngern ſagt, daß ſein Tod die Bedingung ſei daß der Geiſt ihnen geſendet würde: wenn er nicht hingehe, ſo komme der παράκλητος nicht (Joh. XVI, 7), da iſt das Hinſchwinden ſeiner Perſönlichkeit auch erläutert in Beziehung auf die Erreichung des Zwekkes ſeiner Sendung, in Beziehung auf das Kommen jenes Geiſtes, von deſſen Verbreitung die weitere Verbreitung der Wirkſamkeit Chriſti ausging. — Eine andere Stelle, wo er von ſeinem Tode redet iſt nicht von derſelbigen Beſtimmtheit, nemlich Joh. X in der Gleichnißrede von dem wahrhaften Hirten, im Gegenſaz zu dem μισθωτός; er ſeze ſein Leben ein für die Schafe, der μισθωτὸς hingegen fliehe und der Wolf erhaſche ſie und zerſtreue die Schafe. Das iſt das Bild, darin liegt keineswegs die Nothwendigkeit des Todes ſondern nur die Bereitwilligkeit das Leben einzuſezen: ich ſeze mein Leben daran für die Schafe, τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. Aehnliche Stellen kommen mehrere vor, die denſelbigen Gehalt haben, vergleiche Kap. XV.

---

[a] allgemein bekannt werden, das in conspectum omnium im geiſtigen Sinne gebracht werden.

Nun allerdings wenn wir andere Stellen betrachten, ſo ſcheint etwas andres darin zu ſein. Matth. XX heißt es V. 28, So wie des Menſchen Sohn nicht gekommen iſt um ſich Dienſte leiſten zu laſſen, ſondern um ſelbſt zu dienen und um ſein Leben zu geben zur Auslöſung für viele, λύτρον ἀντὶ πολλῶν: aber das ὥσπερ deutet auf ein früheres, welches damit verglichen werden ſoll, und der Zuſammenhang iſt der, daß er die Jünger, die einen Streit mit einander gehabt hatten, zuſammen ruft und ſagt, daß dergleichen gar nicht unter ihnen ſtattfinden ſolle, ſondern ihre Größe könne nur liegen in dem Maß wie ſie Anderen Dienſte leiſteten, und wer der erſte ſein wolle müſſe der erſte Diener aller andern ſein.“[a]) So ſagt Chriſtus von ſich: mein ganzes Leben geht auf in Dienſtleiſtung, mein ganzes Leben iſt nichts für mich, ſondern es iſt Dienſtleiſtung, und es geht ſo weit daß mein Leben drauf geht; λύτρον ſcheint nun zwar auf etwas andres zu gehen, fragen wir aber, iſt das eine Stelle wo Chriſtus eine ganz eigne Lehre über die Wirkung ſeines Todes aufſtellen wollte, ſo würde das in einer ſolchen einzelnen Phraſis nicht abgemacht ſein; λύτρωσις führt uns auf den Zuſtand der Knechtſchaft und Gefangenſchaft, alſo ſtellt er das was er unter die Menſchen zu bringen gekommen iſt, unter dem Bilde der Befreiung dar, ſo wie in andern Stellen; der Sohn könne allein frei machen, das Freimachen[b]) war die Tendenz ſeines ganzen Lebens, und ſo iſt der Tod erwähnt in Zuſammenhang und Beziehung auf ſein ganzes Leben aber nicht auf eine ſpezifiſche Weiſe für ſich. In der Einſezung des Abendmahls kommt eine Stelle vor Matth. XXVI, 28, welche am meiſten zum Vorwand dienen konnte für die apoſtoliſche[c]) Erklärung: nemlich bei der Austheilung des Bechers, wo freilich zweifelhaft iſt ob εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν auf αἷμα zurükkgeht oder auf τοῦτο, nun aber muß man dazu nehmen, daß bei der Austheilung des Brodes keine Parallele dazu iſt, und daß man ſagen müßte, das wäre eine Erweiterung, eine Beſtimmung die nur bei einem Gliede eingetreten wäre; fragen wir aber wie erklärt ſich Chriſtus anderwärts über die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, ſo kommen da gar zu deutliche Erklärungen vor daß dieſe keineswegs an ſeinen Tod gebunden ſei, oder daß ſein Tod die eigentliche Urſache davon wäre, ſondern er ſpricht da ſo daß er auf ſeinen Tod gar keine Beziehung nimmt. Denn wollte man λύτρον auf ſeinen Tod beziehen (wo man die

---

a) wo er διάκονος in δοῦλος verändert, was aber der römiſche Stuhl potenzirt hat in servus servorum um das μέγας auch zu potenziren.

b) cf. λυτροῦσθαι erlöſen, Luk. XXIV, 21.

c) In der Einſezung des Abendmahls kommt, was am meiſten der apoſtoliſchen Vorſchrift mag vorgeſchwebt haben, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν vor, was auf αἷμα oder τοῦτο gehen kann.

Strafe als Bezahlung der Schuld anſehen müßte), ſo müſſen wir ſagen, wenn er zu ſeinen Jüngern ſpricht, ſie wären καθαροί, ſo können dieſen doch nicht die Sünden behalten ſein: καθαροί vermöge des ῥῆμα was ich zu euch geredet habe, ſo meint er damit den ganzen Zuſammenhang ſeiner Mittheilungen und da leitet er die Reinheit ab von der Geſammtheit ſeiner Einwirkungen, und in dieſer Reinheit iſt die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν mit begriffen und da führt er dieſe auf den ganzen Zuſammenhang ſeiner Thätigkeit zurükk, und der Tod iſt nur ein Moment in dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Thätigkeit, aber nirgends ſagt er etwas beſonderes und eigenthümliches von ſeinem Tode aus unabhängig von ſeinem ganzen Leben.

49. Stunde. „Gleichſehr von der Zeit ſeines Lebens wie nachher gilt die Regel daß das Reich Gottes keiner beſondern menſchlichen Sorge bedürfe (Gleichniſſe bei Mark. IV). Dies ſteht in gradem Widerſpruch mit der Vorſtellung eines Plans den Jeſus gemacht haben ſoll ohnerachtet viele, wie Reinhard, dies in der beſten Meinung behauptet haben. Er hatte nur den ſtetigen innern Impuls; in der Art ihn zu äußern hat Er wie die Apoſtel ſich von den Umſtänden leiten laſſen. Entgegengeſezt ſcheint dem, was ſich öfter wiederholt, die dem Gebet in ſeinem Namen gegebene Verheißung. Die Frage über die Wirkſamkeit des Gebets kann dabei immer umgangen werden. Denkt man ſich aber beſtimmte Wünſche in dieſer Zuverſicht vorgetragen, ſo hat man die Sorge und den Plan. Nun aber haben wir zwei Beiſpiele von Chriſto ſelbſt, die Fürbitte daß ihr Glaube nicht untergehe und dies war alſo ein ſolcher Gegenſtand; aber im Garten die

Unterwerfung, und was hätten ſie irgend äußerliches nach dieſem Vorgang in ſeinem Namen ohne ähnliche Unterwerfung bitten können. Was demnächſt Chriſtus von Erſaz den das Reich Gottes gewähre Matth. XIX, 29 und anderwärts vorträgt, das führt auf zweierlei zurükk: auf äußere Habe und dies realiſirt ſich durch die in gewiſſem Sinne überall im Chriſtenthum ſtattfindende Gemeinſchaft der Güter, und durch die größere Sicherheit welche dieſe Gemeinſchaft wo ſie herrſchend iſt gewährt. Das andre ſind die geſelligen Verbindungen, und hier beſteht der Erſaz in der Innigkeit der Bruderliebe. Ein andres iſt es aber eben da mit dem Richten der Jünger. Daß Jeſus öfter von einer höheren Entwikkelung ſeines Reichs redet iſt unleugbar, aber die Frage ſchwer zu entſcheiden ob eine zweite Geſchichtsperiode gemeint iſt, oder eine menſchliche Beendigung der menſchlichen Dinge. Die perſönliche Gegenwart iſt oft nur als geiſtige zu verſtehen und die leibliche Wunderkraft oft nicht buchſtäblich. Die Beſchreibung des Gerichts trägt zu beſtimmt den Typus der Parabel an ſich, und in den Reden nach dem Tempelausgang iſt Ende von Jeruſalem und Wiederkunft nicht zu unterſcheiden, daher auch dieſe vorzüglich den Chiliasmus erwekkt haben. Aber es iſt umgekehrt: er hat nur jene Zerſtörung als ſeinen Sieg und alſo ſeinen Einzug bezeichnet. Ueber das Gericht an und für ſich finden ſich auch entgegengeſezte Ausſprüche, daß er nicht gekommen iſt um zu richten, und daß der Vater ihm das Gericht übergeben hat. Man verſteht das von zwei verſchiedenen Anweſenheiten, allein dazu iſt keine Indikation da und viel natürlicher die Erklärung daß das Ge-

> richt nicht ſeine That ſei aber doch als Erfolg an ſeine Sendung geknüpft. Gleich ſchwierig ſind auch die Stellen, wo es mit Auferſtehung verknüpft iſt; in demſelben Zuſammenhang iſt Auferſtehung geiſtig und dann wieder leiblich zu nehmen.“

30. Juli. Sehr beſtimmt in dem allerſtrengſten Gegenſaz gegen die ſo häufig auseinandergeſezte Anſicht, als ob es ein Syſtem von Gewalt des Böſen und Feindſchaft deſſelben gegen das Reich Gottes gebe unter dem Walten eines geiſtigen Einzelweſens, iſt eine andere Darſtellung Chriſti, welche wir freilich ausdrükklich nur an einer Stelle finden, daß das Reich Gottes immer unter der göttlichen Führung ſtehe, gar keine beſondere menſchliche Sorge bedürfe, was ſich unter jener Vorausſezung gar nicht denken ließe. Dies haben wir nur in einer Gleichnißrede, die wir nur bei Markus finden, „der Menſch geht aus und ſtreut den Samen und legt ſich hin und ſchläft, und während er ſchläft wächſt das Korn, daß ers nicht weiß ꝛc.“ Mark. IV, 26 ff. Man kann durchaus keine Urſache haben auch im mindeſten an die Authentie dieſer Gleichnißrede zu zweifeln, und unmöglich kann es eine andere Erklärung derſelben geben. So wie wir auf die ganze Art und Weiſe der Verbreitung des Gottesreichs ſehen, ſo beſtätigt ſich das: freilich könnte das nicht, wenn nicht diejenigen welche im Glauben an Chriſtum ſtehen, dieſes andern Menſchen mittheilten, und die fortgeſezte von Menſchen ausgehende Verkündigung muß vorausgehen, aber von einem Planmachen iſt nicht die Rede, auch nicht von Vorkehrung gegen einzelne Hinderniſſe, ſondern es iſt alles der geiſtigen Lebenskraft, die der Erſcheinung Chriſti einwohnt überlaſſen und durch dieſe das alles bewirkt, in der der göttlichen Weltregierung gemäßen Ordnung, welche wir auch nicht anders als durch den Erfolg ſehen und auffaſſen können. Ich kann mich deswegen auch niemals damit übereinſtimmend erklären, wenn man von einem Plan Chriſti redet, man mag es thun unter der Form eines Plans der Erlöſung der Menſchen, noch unter der Form des Plans ein Reich Gottes zu ſtiften; dieſe Ausdrükke laſſen ſich gar nicht auf Chriſtus anwenden. (Reinhard.) Wenn wir ein Mal nur zugeben jene Lebensrichtung Chriſti, ſich ſelbſt und die Erlöſung durch

ihn, und das Reich Gottes zu verkündigen, ſo müſſen wir ſagen daß in allen einzelnen Fällen Chriſtus und die Apoſtel ſich haben leiten laſſen durch die Umſtände ohne irgend einen beſtimmten Entwurf zu machen, oder nach menſchlicher Ueberlegung zu beſtimmen, hier oder dort würde am ſicherſten etwas für die Verbreitung des Evangeliums zu thun ſein. Die Lebensweiſe Chriſti in dieſem Wechſel zwiſchen einem ſtetigen Aufenthalt und einem Umherwandeln im Lande, zwiſchen der feſtlichen Anweſenheit Chriſti im Tempel iſt kein Plan zu nennen, ſondern knüpft ſich lediglich an an ſeine von jedem äußern Beruf befreiten Lebenszuſtände. Alles übrige war rein von dem Impuls ſich den Menſchen darzubieten ausgehend, und daß er hier oder dorthin ging zu dieſer oder jener Zeit, ſo können wir das keinem Plan zuſchreiben, ſo wie auch in den Jüngern kein beſtimmter Plan war, ſondern er hat ſich ſcheinbar zufällig innerer Richtung und Neigung überlaſſen. Auf ähnliche Weiſe iſt es auch hernach gegangen. Wie kann man vollends träumen von einem Plan den die Apoſtel gemacht hätten, von einem Plan das Chriſtenthum zu verbreiten oder zu befeſtigen: alles iſt nach Maßgabe der Umſtände geſchehen und dieſe haben den Impuls zu einzelnen Handlungen gegeben. So hat ſich das Chriſtenthum angelehnt an das Ganze des allgemeinen Weltverkehrs in ſeiner verſchiedenen Beziehung.

Nun müſſen wir ein Gegenſtükk hierzu betrachten worüber wir an mehreren Stellen beſtimmte Ausſprüche Chriſti finden, nemlich wenn wir dieſes gänzliche Anheimſtellen der Wirkung der Sache ſelbſt unter der Leitung der göttlichen Weltregierung betrachten, und auf der andern Seite die beſtimmte Verſicherung Chriſti an ſeine Jünger, daß, worüber ſie ſich auch nur vereinigen würden in ſeinem Namen, das würde der Vater geben. Ich will dies nicht aufſtellen als eine Lehre Chriſti von der Wirkſamkeit des Gebets, denn da liegt die Formel bei der Hand, daß dieſe im voraus in der göttlichen Weltregierung angelegt wäre. Aber hier ſezt Chriſtus doch eine Sorge voraus, ein beſtimmtes Wollen, Wünſchen, und nun eröffnet er ihnen die Ausſicht, daß ein ſolches gemeinſchaftliches Wünſchen mit dem Bewußtſein der göttlichen Weltregierung verbunden würde realiſirt werden. Man kann nun dieſe Ausſprüche allerdings auf zwei gar ſehr verſchiedene Arten anſehen, 1) als eine Ermunterung, Aufforderung dazu, ſie ſollten ſich recht häufig in den Fall ſezen, über einzelnes in ihren Wünſchen Eins zu werden, damit es durch die göttliche Zuſtimmung realiſirt würde; ſo wäre es im vollkommnen Widerſpruch gegen die Aeußerung Chriſti im Gleichniß bei Markus. Aber wir können es auch entgegengeſezt anſehen, nemlich nur als eine Aufforderung, allem was als Wunſch und als Verlangen in ihnen aufſteigen möchte auch recht beſtimmt dieſen Maaßſtab anzulegen, ob ſie es in ſeinem Namen von Gott verlangen könnten, und dann iſt es nichts anders als eine Kautele, um das was ſich ſo leicht in den Menſchen gegen ein ſolches Anheimgeben der Wünſche in die göttliche Weltregierung erhebt, zu mäßigen und zu beſeitigen. Denn wenn die Jünger fragten, worüber können wir uns im Namen Chriſti vereinigen, ſo daß wir es von Gott erlangen können? ſo mußten ſie ſich ſelbſt ſagen, daß ſie nichts nachweiſen könnten was er von Gott verlangt hätte, außer dieſes was er ſagte zu Petro: der Satan hätte ſie von Gott gefordert um ſie zu ſichten, er aber habe für ihn gebeten, daß ſein Glaube nicht aufhöre; das konnten die Jünger ſo betrachten, daß es von Gott auf Chriſti Gebet gewährt ſei, und ſo war damit alles äußere abgelenkt. Auf der andern Seite konnte ihnen noch zu Hülfe kommen das was uns erzählt wird als Gebet Chriſti im Garten, wo er einen beſtimmten Wunſch niederdrükkt und unter den Willen Gottes ſubſumirt, in der Form als ob ihm dieſer unbekannt wäre: „iſts möglich ſo gehe dieſer Kelch vorüber," darin liegt die Ungewißheit; „doch nicht wie ich will ſondern wie Du willſt," darin liegt die Ergebung. Sowie ſie jenes poſitiv und dieſes negativ zu ihrer Leitung nahmen um von dieſer Verheißung Chriſti Gebrauch zu machen, ſo mußten ſie ſich aller Sorge und des Verlangens alles einzelnen entſchlagen weil ſie ſich beſcheiden mußten, nicht zu wiſſen ob es Gottes Wille wäre, und es nicht anders vortragen als wie Chriſtus ſelbſt es vorgetragen hatte.

Nun aber kommen wir noch auf einen Punkt in Betreff des Reiches Gottes, nemlich es wird uns erzählt, daß die Jünger Chriſtum gefragt hätten, Sie hätten nun alles übrige aufgegeben um ſich ganz ihm und ſeiner Sache zu widmen, was ihnen nun dafür werden ſolle? Hier erſcheint die Frage nach Erſaz für den Verluſt in Bezug auf die Geſammtheit der menſchlichen Angelegenheiten, und eine Verheißung Chriſti, welche ſich darauf bezieht. Dieſe lautet nun Matth. XIX, 28 f. auf die Frage des Petrus, was wird uns dafür: Wahrlich ich ſage euch, daß ihr die ihr mir ſeid nachgefolgt, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ da des Menſchen Sohn wird ſizen auf dem Stuhl ſeiner Herrlichkeit, auch ſizen werdet auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels; und jeder der verläßt Häuſer oder Brüder oder Schweſtern, oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, der wirds vielfältig erhalten und das ewige Leben ererben. Hier fragen wir uns alſo, wiefern hat Chriſtus hier geſagt, daß das Reich Gottes einen Erſaz gewähren werde für dasjenige, was der Menſch irdiſcher Weiſe angeſehen um deſſelben willen im Stich läßt. Indem er hier einen ſolchen Erſaz hundertfältig verheißt für alles im Stich gelaſſene, ſo bezieht ſich das auf die äußere Habe ſo gut wie auf die andre, wir können alſo unterſcheiden die äußeren Güter und die geſelligen Verhältniſſe welche auf der natürlichen Liebe und der Liebe aus Wahl beruhen, und für beides verſpricht er einen Erſaz in einer beſtimmten Zahl welche nur das Unvergleichbare und Ungemeſſene darſtellen ſoll. Iſt daraus zu ſchließen, daß er ſich das Reich Gottes gedacht hat als einen Zuſtand ausgezeichneten irdiſchen Beſizthums? und auf der andern Seite, da er ſpricht von dem Richten und den zwölf Stühlen Israels, ſo daß von ihnen die Entſcheidung des Schikkſals andrer Menſchen ausgehen werde? Da fragt ſich: welchen Zeitpunkt hat er hier im Auge, welch ein Zeitpunkt ſoll bezeichnet werden durch das Sizen des Menſchenſohns auf dem Stuhl ſeiner δόξα? Hier iſt von einem ſtetigen Zuſtand die Rede, aber ob dabei ein irdiſcher gedacht iſt, oder ein Zuſtand nach Beendigung der irdiſchen Dinge, geht aus der Stelle unmittelbar nicht hervor. Nun haben wir freilich ſolche Ausſprüche Chriſti, welche ganz das Gepräge haben von einem Zuſtand nach der Vollendung der irdiſchen Dinge zu reden, aber ſie kommen auch ſo vor daß wir ſie nicht ſcheiden können von demjenigen, was ſich nach dem geſchichtlichen Verlauf zutragen ſollte, und dadurch wird dieſer ganze Gegenſtand ſehr ſchwierig, und es iſt eine der ſchwerſten Aufgaben, von denen wir gar nicht hoffen können, ſie befriedigend zu löſen, ſich die Vorſtellung Chriſti hierüber mit Sicherheit klar zu machen. Dahin gehört erſtens die Rede von der Wiedererſcheinung des Menſchenſohns in den Wolken, und von dem jüngſten Gericht; dann die Rede, welche ſich anknüpft an das lezte Betrachten des Tempels, ſeine Verheißung von der Zerſtörung des Tempels und von dem was dieſem vorangehen werde; ohne die größte Künſtelei in der Exegeſe kann man nicht beſtimmen wo die Betrachtung des vorherbeſtehenden aufhöre, und wo das, was nach der Beendigung der menſchlichen Dinge folgen ſoll, anfange. Und das iſt gewiß der erſte Grund geweſen zur chiliaſtiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums, welche alſo in einer nahe bevorſtehenden Zukunft das erwartet, was Chriſtus an die Beendigung der menſchlichen Dinge auf Erden anzuknüpfen ſcheint. Das iſt nicht zu leugnen, daß Chriſtus verſchiedene Entwikkelungsperioden ſeines Reichs angenommen hat, aber ob nun dieſe andre ſind, als das erſte Beſchränktſein deſſelben in dem Kreiſe des jüdiſchen Volks und die Verbreitung deſſelben über alle Völker, ob eben dieſer Gegenſaz es iſt der durch jene verſchiedenen Perioden ausgedrükkt iſt, oder ob er noch einen andern im Sinne hat, iſt ſchwer zu unterſcheiden. Es hangt dieſes genau zuſammen mit der Lehre Chriſti von der Wiederkunft, und darüber ſind ſeine Aeußerungen aus ſehr verſchiedenen Geſichtspunkten geſtellt, und kommen in ſehr verſchiedenen Verbindungen vor; nemlich die beiden Hauptgeſichtspunkte ſind die: nur Vergeltung nach den Werken eines jeden, alſo ein Wiedererſcheinen Chriſti aus dem Geſichtspunkt der Vergeltung. Damit ſcheint auch das zuſammen zu gehören, was geſagt wird von dem Richten der zwölf Stämme Israel, nur daß das jüdiſche Volk als Gegenſtand des Gerichts dargeſtellt wird. Das zweite iſt, daß er verkündigt eine Wiedervereinigung, freilich bisweilen mehr unter ſolcher Formel, wo man nur eine geiſtige Gegenwart Chriſti als den Gegenſtand der Verheißung Chriſti anzunehmen braucht, „wo zwei oder drei in meinem Namen zuſammengekommen ſind auf meinen Namen, da bin ich mitten unter ihnen,“ und zu Ende des Matthäus-Evangeliums „ich will mit euch ſein alle dieſe Zeiten hindurch bis zur Vollendung dieſer Weltordnung:“ aber an andern Stellen erſcheint es als ein perſönliches Wiederkommen, ſo bei Matthäus wo das jüngſte Gericht dargeſtellt wird, ſo auch Joh. XIV zu Anfange „ich will euch zu mir holen,“ was eine perſönliche Wiedervereinigung iſt, und eben ſo Kap. XVII wo er das als ſeinen Willen Gott vorſtellt: „wo ich bin ſollen auch die mit mir ſein, die du mir gegeben haſt;“ aber nun: „damit ſie meine Herrlichkeit ſchauen, die darin beſteht, daß du mich geliebt haſt vor Grundlegung der Welt,“ ſo iſt das etwas was uns von der ſinnlichen Perſönlichkeit zurükkzieht. Betrachten wir die Aeußerung Chriſti von dem jüngſten Gericht im Matthäus, ſo kann die nicht buchſtäblich genommen werden, denn als ein Faktum läßt ſich das nicht buchſtäblich konſtruiren,[a]) der Typus trägt den Charakter einer Parabel oder Lehrrede an ſich.

Nun die Frage, wenn dieſe Form ſich nur paraboliſch erklären läßt, iſt es mit dem Anfang, daß des Menſchen Sohn wird kommen in den Wolken des Himmels, anders? ſo wird dieſes etwas ſehr problematiſches und ſtreitiges. Bleiben wir bei dem Begriff des Gerichts ſtehen, ſo finden wir in dieſer Hinſicht auch widerſprechende Aeußerungen Chriſti, die allerdings gewöhnlich ſehr leicht[b]) mit einander in Uebereinſtimmung gebracht werden, aber die Methode iſt dann allerdings auch leicht: nemlich Chriſtus ſagt an gewiſſen Stellen, er ſei gar nicht gekommen zu richten; an andern Stellen: der Vater habe ihm das Gericht übergeben; nun ſagt man, an jener Stelle redet er von ſeiner damaligen Gegenwart auf Erden, und an der zweiten Stelle redet er von ſeiner zweiten Paruſie, aber nun läßt ſich das nicht nachweiſen als in ſolcher zweifachen Beziehung geſagt. Alſo kann man auch ſagen: Chriſtus erklärt das Richten nicht für ſeine That, ſondern wer nicht an ihn glaubt iſt ſchon gerichtet; und Gott gab ihm das Gericht als den natürlichen Erfolg ſeiner Sendung. Begriff des Richtens: dieſes Wort iſt von einem ſehr verſchiedenen Gebrauch, nemlich es giebt in den neuteſtamentiſchen Schriften eine Menge von Stellen, wo κρίνειν ſteht für κατακρίνειν verdammen, und das hat auch den ganzen Genius des Sprachgebrauchs für ſich, aber eine an manchen Stellen ſchwer zu unterſcheidende Bedeutung, und ſo wird die ganze Vorſtellung dadurch ſchwankend. Dazu kommt, daß eben dieſes Richten unter der

---

[a]) wie das fragen und antworten, die Verſammlung der Völker die ſchon getheilt ſind, da iſt ja ſchon gerichtet!

[b]) frei

Form des jüngſten Gerichts, welche beruht auf Vorſtellungen die unter den Juden gangbar waren, über alle andern Völker,a) aber nicht über die zwölf Stämme Israels, mit dem Ende der meſſianiſchen Erſcheinung verbunden gedacht wurde. Geht man hiervon aus, ſo findet man die Vorſtellung vom jüngſten Gericht verbunden mit der Auferſtehung der Todten, aber dieſe Phraſis kommt auch im zweifachen Sinne vor, in einem eigentlichen und leiblichen, und in einem geiſtigen, bildlichen; und da iſt ebenfalls ſchwer zu unterſcheiden was jedesmal gemeint ſei, ja es giebt Stellen in ungetrenntem Zuſammenhange, wo man nicht anders kann als einmal ſo das andere Mal anders zu verſtehen ſo daß beides in einander übergeht, die leibliche Auferſtehung der Todten und die geiſtige Auferwekkung. Wenn wir aber den Begriff des Reiches Gottes feſthalten, wie es ein geſchichtlich ſich entwikkelndes iſt, ſo müſſen wir ſagen: allerdings iſt das eine Beſtätigung davon, daß das Gericht etwas beſtändig fortgehendes iſt, denn das Reich Gottes iſt in jedem Moment eine Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen, und alſo des Guten (als Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Willen) und des Böſen im Sinne einer Verwerfung des göttlichen Willens, und überall wo das Reich Gottes zuerſt den Menſchen verkündigt wird, begründet ſich eine ſolche Unterſcheidung und die geht immer fort, bis ein untergeordneter Unterſchied von einem fließenden Gegenſaz eintritt.b) So, kann man ſagen, hat ſich Chriſtus das Reich Gottes gedacht, und auch dargeſtellt als eine ſolche beſtändig fortgehende Scheidung, aber ſo wie damit die Vorſtellung verbunden wird von einem Ende der menſchlichen Dinge ſo muß dieſe Scheidung als eine Entſcheidung geſezt werden, weil der Prozeß da nicht mehr ſeinen Fortgang hat: aber was jenſeit deſſelben liegt, davon kann man nicht ſagen daß es irgend wo unter einer rein didaktiſchen Form in den Reden Chriſti vorgetragen iſt.

---

a) in wie fern ſie den Juden hold oder abhold waren.

b) iſt eine Maſſe gläubig ſo iſt der Unterſchied nur ein fließender, wie ſich die Einzelnen das Prinzip aneignen.

50. Stunde. „Verſteht man unter Weltgericht ein mit dem Ende der irdiſchen Dinge verbundenes Ereigniß, ſo wäre das ein Punkt, der nicht mehr zu ſeinem Beruf gehört und über welchen er alſo ſich auch keine beſtimmte Ueberzeugung zu machen hatte; Er gebrauchte dieſe Vorſtellung aber ſo, daß er die Beziehung auf ſich der auf das Volk ſubſtituirte. — Die ganze Lehre vom Reiche Gottes konzentrirt ſich darin, daß in der von ihm geſtifteten Gemeinſchaft mit Gott, welche als Mittheilung ſeines Lebens zugleich Sehen auf Gott und Befolgung ſeines Willens iſt, auch die Seligkeit ſei. — Hierin nun zuſammen beſteht der Inhalt ſeiner Lehre.

Wir gehen nun über zu dem was er gethan um eine Gemeinſchaft der Gläubigen zu ſtiften. Was uns beſtimmt geſagt wird, beſteht in zweierlei. Er verkündigte und ließ taufen. Dieſes erzählt zwar nur Johannes aber auf eine ſolche Weiſe, daß wir nicht daran zweifeln können. Wenn die Taufe ganz identiſch wäre mit der Taufe Johannis: ſo hätte beides nicht als ein verſchiedenes Jüngermachen angeſehen werden können. Alſo wahrſcheinlich ein beſtimmteres Hinweiſen auf ihn als Johannes that. Daß Johannes nicht allgemeiner auf ihn hinwies und dies mit in ſeine Taufe aufnahm, ſezt wol kein Wankendwerden voraus, kann aber ſeinen Grund haben in der Differenz ihrer Praxis weshalb er glaubte bei dem größten Theil ſeiner Zuhörer nicht damit durchzukommen. Daß Johannes durch ſeine Taufe eine wirkliche Gemeinſchaft habe ſtiften wollen geht nirgend hervor, verträgt ſich auch nicht mit ſeinem Verweiſen an einen künftigen. Eine Gemeinſchaft hat Chriſtus auch mit der Taufe nicht verbunden aber doch eine vorläufige Beſtimmung dazu und Aufforderungen welche ergehen würden zu folgen; ſonſt ließe ſich ſchwerlich denken wie ſo ſchnell ohne weiteres Zuthun Gemeinen überall wo Chriſtus ſich aufgehalten hatte zu Stande kommen konnten. Gewiß alſo hat er wol nicht nur in Judäa ſondern auch in Galiläa getauft, in Jeruſalem wahrſcheinlich nicht. Ob fortwährend oder während eines gewiſſen Zeitraums bleibt ungewiß.«

31. Juli. In das einzelne können wir uns nicht einlaſſen. Man hat vielfältig die Anſicht aufgeſtellt von einer zweifachen bevorſtehenden Wiederkunft Chriſti, welche er ſelbſt in ſeinen Reden andeutet, das hat mich aber nie befriedigen können, es ſchien mir auf Künſtelei zu beruhen, um etwas feſtzuhalten was einmal beſteht. Nehme ich aber die Vorſtellung von einem Völkergericht, welche Chriſtus vorfand, in Verbindung auf der einen Seite mit der Erſcheinung des Meſſias, auf der andern Seite aber auch wohl mit der Auferſtehung der Todten, und nehme ich dazu wie auf der einen Seite dieſe lezte Vorſtellung ſelbſt von Chriſto an mehreren Stellen in das Geiſtige hinübergezogen wird, die beſtimmten Darſtellungen des Gerichts als ſolchen einen überwiegend paraboliſchen Charakter haben, und er zugleich den Begriff des Gerichts ſelbſt als ein fortgehendes darſtellt, nemlich da wo der Gegenſaz zwiſchen Glaube und Unglaube an ihn beſtimmt hervortreten kann, ſo kann ich nicht ſagen daß mir eine Art von Gewißheit aus den Reden Chriſti entgegentritt, daß er von ſolch allgemeinem mit der Beendigung der menſchlichen Dinge verbundenen Gericht eine beſtimmte Ueberzeugung gehabt habe, alſo auch nicht eine ſolche von einer perſönlichen Wiederkunft, wie wir ſie ausgeſprochen finden in paraboliſchen Reden Chriſti, ſondern als beſtimmte Ueberzeugung Chriſti finde ich nur ausgeſprochen dieſes fortgehende Gericht welches in der Entwikkelung des Reiches Gottes ſelbſt ſtattfindet, denn es entſteht der Gegenſaz von Glaube und Unglaube bei denen welche in das Reich Gottes aufgenommen

werden ſollen.*) Beſtimmt ausgeſprochen finde ich aber auch nur auf eine allgemeine Weiſe ohne daß eine beſtimmte Anſchaulichkeit dabei gegeben iſt die Vorſtellung von einer Wiedervereinigung Chriſti mit den Gläubigen, ſo wie eine Vorſtellung von einer fortwährenden geiſtigen Wirkſamkeit Chriſti auf Erden.

So wie ich nun geſagt habe, ich könne nirgends beſtimmte Gründe finden, Chriſto zuzuſchreiben unter der Form eines beſtimmten Bewußtſeins daß er ſich eines Vorhergeweſenſeins des Göttlichen in ihm in einem mit Gott vereinigten aber doch abgeſonderten Zuſtand bewußt geweſen, und dieſes würde zugleich die Menſchlichkeit Chriſti aufheben: ſo finde ich in der Form des beſtimmten Bewußtſeins von einer perſönlichen Wiederkunft Chriſti auf die Erde nichts ausgeſprochen, alſo auch nicht eine beſtimmte Erklärung über ein nachfolgendes, ſei es nun erſt wieder entſtehendes oder als ein Kontinuum gegebenes menſchliches Sein Chriſti, ſondern nur jenes allgemeine Bewußtſein des Fortbeſtehens nicht nur zum Behuf einer fortwährenden geiſtigen Wirkſamkeit ſeiner Perſönlichkeit, ſondern auch zum Vereinigtſein mit den Gläubigen in der Gemeinſchaft mit Gott, freilich dieſe nicht unter einer andern Form als was in andern auch iſt als Ahndung, aber mit einer weit höheren Vollkommenheit und mit einer Gewißheit wie wir ſie in allem finden was Chriſtus aus ſeinem Jnnern heraus kund giebt. Wenn wir nun alſo dieſes als etwas bei Seite laſſen, worüber wir keine poſitive Beſtimmung geben können, ſo finden wir doch als weſentlich in dem Bewußtſein Chriſti das Jnſichtragen der Jdee des Reiches Gottes verbunden mit ſeiner beſtändig darauf gerichteten Thätigkeit und zwar ſo, daß er dieſes beſtimmt als die vollſtändige Entwikkelung des göttlichen Rathſchluſſes mit dem menſchlichen Geſchlecht anſieht.

Wenn wir nun darauf zurükkgehen wie er nun für alles was um des Reiches Gottes willen könnte verloren gehen, einen ſolchen Erſaz verſpricht, ſo müſſen wir ſagen, das Richten welches er ſeinen Jüngern verheißt, iſt nichts andres als der Ausdrukk ihrer ſelbſtthätigen und ſelbſtſtändigen Theilnahme an der

---

*) Das Gericht iſt das Negative zu dem fortgehenden Geſammeltwerden der Menſchen ins Reich Gottes.

Verbreitung des Reiches Gottes als desjenigen wodurch jener Gegenſaz immer wieder aufs neue hervorgerufen wird, und die Tendenz iſt nur, durch das Hervorrufen dieſes Gegenſazes das Bewußtſein von dieſer Mitwirkung an der Entwikkelung des göttlichen Rathſchluſſes über das menſchliche Geſchlecht zu erhöhen.

Was nun weiter von dem eigentlichen Erſaz vorkommt für irdiſche Güter und geſellige Verbindungen, ſo ſcheint dieſes ſeine Beſtimmung nur zu haben für die erſten Zeiten des Chriſtenthums; fragen wir aber, auf welche Weiſe dieſer Erſaz den Chriſtus verheißt zu denken iſt, ſo kann in Betreff der äußern Güter dieſes hundertfältige Wiedererhalten nur realiſirt werden in der Gemeinſchaft der äußern Güter, welche überall im Chriſtenthum beſteht und immer vervollkommnet werden ſoll; denn in dem Maß als alles Gemeingut iſt giebt es keinen Verluſt des einzelnen, weil er als ein Minimum erſcheint, und alle äußeren Güter in Beziehung auf das Reich Gottes müſſen nicht allein Gemeingut ſein ſondern es muß auch gemeinſame Angelegenheit[*]) ſein, einen jeden in ſolchem Zuſtande zu erhalten daß er ſeine Kräfte für die Entwikkelung des Reiches Gottes gewähren kann. So entſtehen die allerlei Gewährleiſtungen in den chriſtlichen Vereinen, welche durch den bürgerlichen Verein nicht zu Stande kommen. Der zweite Hauptpunkt war Erſaz für die geſelligen Verbindungen, dafür verheißt Chriſtus hundertfältigen Erſaz durch die Innigkeit der allgemeinen Bruderliebe. Das realiſirt ſich fortwährend eben darin, daß alle einzelnen menſchlichen Verhältniſſe, wo die chriſtliche Kirche Raum findet und einen feſten Siz gewinnt, vom religiöſen Charakter durchdrungen werden. — Nehmen wir dieſes mit auf in dieſe lebendige Anſchauung des Reiches Gottes bei Chriſto, ſo müſſen wir ſagen, daß *ſein Selbſtbewußtſein als das der Thätigkeit in ſeinem Beruf zugleich war das Bewußtſein der von dieſem Punkte an begründeten vollkommnen Entwikkelung des menſchlichen Geiſtes und des menſchlichen Geſchlechts, und daß es auf die vollkommenſte Weiſe in ſeiner Perſönlichkeit, wie auf einer Seite das Gottesbewußtſein ſo auf der andern Seite das Gattungsbewußtſein, mit eingeſchloſſen* die definitive Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Entwikkelung. — ihn beſtändig mit erfüllte, aber alles dieſes ſtreng unter der Form des menſchlichen Bewußtſeins.

---

[*]) Gemeinintereſſe

Dieſe Gemeinſchaft nun, die von ihm geſtiftet wurde, und in welcher ſich die Idee des Reiches Gottes realiſiren ſollte, ſtellt er immer dar vom erſten Anfang an als eine Mittheilung deſſen was er das ewige Leben nennt ζωὴ αἰώνιος, denn hier macht er gar keinen Unterſchied oder irgend eine beſtimmte Abſtufung zwiſchen einem gegenwärtigen und einem künftigen, ſondern wie in ſeinem Selbſtbewußtſein beides nur eins war ſo konnte er nun ſagen, Wer an ihn glaube, alſo ſich der Einwirkung ſeines Lebens auf ihn öffne, nun das ewige Leben ſofort in der Gemeinſchaft ſeines Lebens habe. Es iſt hier auch eine ſchwer zu verantwortende Verringerung des Gehalts der Worte Chriſti, wenn man das nur genau genommen hat als Ausdrukk des Verſprechens und einſtigen Bekommens, wie überhaupt nicht zu verkennen iſt daß die Interpretation häufig ganz entgegengeſezten Maximen gefolgt iſt, um nur denſelbigen Zwekk zu erreichen irgend etwas Magiſches, etwas das menſchliche Bewußtſein überſteigendes, und zugleich etwas ganz hinter der Wahrheit zurükkbleibendes in die Aeußerung Chriſti hineinzulegen. Indem nun aber dieſes überall in ſeiner Allgemeinheit der Art iſt, wie ſich Chriſtus über das Reich Gottes ausſpricht und über das einzelne Leben ſofern es darunter befaßt iſt, (wo dieſe beiden Formen, die Gemeinſchaft des Lebens mit ihm und Gott und die Mittheilung des ewigen Lebens die beiden einzig dominirenden ſind,) ſo muß ich geſtehen daß ich grade den wenigſten Werth lege auf das was man oft hat beſonders hervorheben wollen, nemlich das einzelne moraliſche in ſeinen Aeußerungen; nemlich dieſes iſt auf der einen Seite überwiegend immer nur das Polemiſche gegen den Gegenſaz, und das iſt immer nur das Indirekte der Mittheilung, um unter gegebenen Umſtänden einen Impuls zu geben aber was wir nie in eine eigentliche Darſtellung der Lehre aufnehmen können, weil es aus derſelben herausgehend ſich auf ein fremdes bezieht. Sowie wir das vorausſezen, was Chriſtus nur auf eine ſo allgemeine Weiſe beſchrieben, ſo iſt gar nicht nöthig, in eine

Maſſe von einzelnen moraliſchen Details einzugehen, denn es ergiebt ſich daraus von ſelbſt, und die allgemeine Formel in den apoſtoliſchen Schriften „der Glaube der durch die Liebe thätig iſt“ iſt daſſelbige was wir finden in der allgemeinen Beſchreibung Chriſti, aber jenes macht alles einzelne als Lehre überflüſſig, denn die Anwendung findet ſich immer als ein individuelles nach den jedesmaligen Verhältniſſen und Umſtänden. Und nun werden wir übergehen können zu der andern Seite der Betrachtung, nemlich zu dem, was Chriſtus während ſeines öffentlichen Lebens gethan hat um eine Gemeinſchaft, in welcher ſich die Idee des Reiches Gottes realiſiren ſollte, zu Stande zu bringen.

Die gemeinſchaftſtiftende Thätigkeit Chriſti.

Allgemeine Erklärung: Es war der Natur der Sache nach unmöglich, daß während des öffentlichen Lebens und Wirkens Chriſti eine ſolche Gemeinſchaft, wie wir ſie ſo bald darauf entſtehend finden, unter denjenigen ſein konnte welche ſich an ihn hielten und ihn anerkannten, ſondern das konnte damals alles nur in gewiſſem Sinne vorbereitend ſein, denn damals beſtand eigentlich nur die Verbindung jedes einzelnen mit ihm, dieſes mußte das dominirende ſein und die Verbindung der einzelnen unter ſich konnte nur ein Komplement ſein, alſo eine Vervollſtändigung der Erinnerung und des Feſthaltens zwiſchen mehreren einzelnen, aber eine vollſtändig organiſirte Gemeinſchaft unter ihnen konnte nicht ſtattfinden. Allerdings können wir uns Annäherung dazu denken, aber nur ſofern eine Analogie mit dem künftigen Zuſtand ſtattfand, d. h. nicht unter denjenigen welche in unmittelbarer Gegenwart Chriſti mit einander lebten, ſondern unter den Jüngern in ſolchen Gegenden wo er nicht war, daß die näher zuſammenhielten unter ſich. Das kann man vorausſezen, aber nicht daß dieſes Zuſammenhalten wäre organiſirt geweſen, alſo eine eigentliche Gemeinſchaft konnte es nicht geben. Wenn wir alſo abſehen von der Lehrthätigkeit Chriſti, die allerdings, ſobald man dieſe ganze Wirkſamkeit in Bezug auf die Entſtehung einer Gemeinſchaft nur als vorbereitend anſieht, etwas wichtiges iſt, ſo bleibt alsdann auch wenig übrig was Chriſtus hätte vorbereitendes thun können; es reduzirt ſich auf zweierlei: 1) die Bildung und das Feſthalten eines enger um ihn verſammelten Kreiſes, von welchem hernach die Mittheilung ſeines Daſeins und ſeines Lebens in die zu ſtiftende Gemeinſchaft vorzüglich ausgehen ſollte, der apoſtoliſche Kreis; 2) daß er ſchon während ſeines Lebens auf ſeinen Namen taufen ließ und alſo einen Uebergang bildete dadurch von der verkündigenden und aneignenden Taufe zu einer Verpflichtung, daß ich ſo ſage, auf die von ihm zu ſtiftende Gemeinſchaft. Allerdings beruht unſere Notiz von dieſem Taufenlaſſen Chriſti auf ſeinen Namen nur auf einer einzigen Stelle in Johannes, aber da iſt auch auf eine ſo beſtimmte und ſo wenig abſichtliche Weiſe die Rede davon, daß auch nicht der geringſte Zweifel dagegen obwalten kann. Nun ſteht da zwar nicht daß er auf ſeinen Namen habe taufen laſſen, ſondern daß ſeine Jünger getauft hätten, aber wir können nicht zweifeln daran, daß das ein Taufen auf ſeinen Namen geweſen iſt, denn wenn es nur geweſen wäre eine Wiederholung der Taufe des Johannes ſo hätte es gar nicht können in Gegenſaz mit dieſer geſezt werden, und das finden wir doch, und es hätte keine Differenz ſtattfinden können zwiſchen den Jüngern des Johannes und den Jüngern Chriſti, und das finden wir doch auch. Man könnte viel eher glauben daß Johannes auch auf Chriſti Namen habe taufen laſſen, als daß Chriſtus im Allgemeinen nur habe auf das Herannahen des Reiches Gottes und auf die Buße habe taufen laſſen, denn nach der Taufe Chriſti hat ihn Johannes auf das beſtimmteſte anerkannt daß er der ſei, welcher das Reich Gottes deſſen Herannahen er verkündigte begründen ſollte. Er hat das wenigſtens einigen Jüngern mitgetheilt, die hernach Jünger Chriſti wurden, und ſo hat er es mehreren mitgetheilt. Und hatte er ſo die feſte Ueberzeugung daß Jeſus der Meſſias ſei ſo wäre es natürlich geweſen, daß er das mit in ſeine Taufe aufgenommen habe; aber dazu iſt keine Indikation, und es iſt wahrſcheinlich daß es nicht geſchehen iſt, weil er erwarten konnte daß ihm ein Anſtoß dazu würde von Chriſto ſelbſt gegeben werden. Gegen die beſtimmte Behauptung, daß, wenn Chriſtus ſeinen Jüngern den Auftrag gab zu taufen, dieſe Taufe auf ihn geweſen ſei, könnte man die Einwendung machen, daß dadurch würde als etwas notoriſch Bekanntes angeſehen ſein, daß er der Meſſias ſei: aber da würde man erwarten daß ſich gleich dieſelbige Verfolgung würde gegen ihn erhoben haben, und das Synedrium würde ihn aufgefordert haben ſich beſtimmt auszuſprechen, aber davon finden wir ebenfalls keine Indikation. Aber wol wird uns dieſes geſagt, daß wie es notoriſch wurde daß Chriſtus durch die Taufe mehr Jünger habe als Johannes, daß ſeine Taufe mehr Zulauf habe, alsdann Chriſtus ſich aus der Gegend wo eine unmittelbare Einwirkung des Synedriums ſtattfand, wegbegeben, und nun Judäa verließ und nach Galiläa ging. Dazu würde keine Veranlaſſung geweſen ſein wenn Jeſus nur ſo getauft hätte wie Johannes, denn die Taufe ignorirten ſie, und wenn ſeine dieſelbige war, ſo war keine Urſache ſich ihrer unmittelbaren Einwirkung zu entziehen.

Nun was war dieſe Taufe? übernahmen dadurch einzelne eine beſtimmte Verpflichtung, die eben ſogleich in Wirkſamkeit trat? Von dem lezteren iſt gar keine Spur, aber daß nicht ſollte mit der Taufe eine Verpflichtung ausgeſagt ſein (natürlich keine äußerlich juridiſche, aber eine moraliſche), daß ſich die welche ſich taufen ließen nicht zu etwas bekannt hätten, wodurch das Uebergehen in das Praktiſche mit gegeben war, läßt ſich gar nicht denken. In der Taufe des Johannes lag zweierlei: 1) die Anerkennung, daß die Nachkommen Abrahams als ſolche nicht ein unbedingtes Recht auf die im meſſianiſchen Reich verheißenen göttlichen Wohlthaten und Segnungen haben, ſondern erſt der Buße bedürfen; 2) weil es eine Taufe zur Buße war, ſo lag darin, daß ein jeder zugleich auf das Herannahen des Reiches Gottes aufmerken, und wenn es ſich darſtellte, an daſſelbe ſich anzuſchließen übernahm, ſonſt wäre jedes Bekenntniß etwas leeres geweſen. Daß es eine andere Gemeinſchaft unter den Jüngern des Johannes gegeben habe, daß ſie eine religiöſe Korporation geweſen wären, hat man zwar oft behauptet, aber es kann durchaus nicht bewieſen werden, und man hat es nur geſchloſſen aus ſpätern geſchichtlichen Erſcheinungen. War die Taufe der Jünger Chriſti während ſeines Lebens an die Taufe des Johannes ſich anſchließend, aber doch mit einer beſtimmten Hinweiſung darauf, daß das verheißene Reich Gottes ſeinen Stüzpunkt in Jeſu von Nazaret habe und daß es von dem ausgehen ſolle, ſo konnte ſich keiner taufen laſſen von den Jüngern Chriſti ohne ſeinen Glauben daran durch den Akt ſelbſt thätig zu beweiſen und alſo darauf zu warten daß ſich das Reich Gottes manifeſtire, daß nun die Aufforderung zu einer beſtimmten Thätigkeit von Chriſto ausgehen ſolle; anders läßt ſich die Taufe der Jünger Chriſti während ſeines Lebens nicht denken. Ob nun von da an wo Johannes dieſes erzählt, dies beſtändig fortgegangen iſt, läßt ſich nicht behaupten. Ob vielleicht wie Chriſtus ſich damals veranlaßt fand Judäa zu verlaſſen, eben ſo ſeine Jünger dieſes Taufen auch nur in jenen mehr vom Mittelpunkt und von der eigentlichen Wirkſamkeit des Synedriums entfernten Gegenden fortgeſezt haben, und ob es überhaupt ein beſtändiges geweſen ſei, darüber fehlen alle Indizien; aber es konnte nur dadurch bezwekkt werden, daß auf diejenigen welche ſich hatten taufen laſſen, gerechnet werden konnte, ſobald eine Gemeinſchaft gegründet worden.

51. Stunde. „Daß er die Taufe hernach noch beſonders eingeſezt widerſpricht dem nicht, hier handelte es ſich nur um die Autoriſation auch außerhalb des jüdiſchen Gebiets zu taufen. — Das zweite nun war die Bildung des apoſtoliſchen Kreiſes. Dieſer iſt keineswegs auf ein Mal entſtanden, auch nicht von Chriſto durch Vergleichung aller Perſönlichkeiten mit dem Zwekk ſeiner Sendung ausgegangen; es gab gewiß Viele in Paläſtina, die eben ſo gut hätten den Dienſt verſehen können als ſie. Bei einer ſolchen Wahl ließ ſich auch gar nicht einſehen, wie Chriſtus auf den Judas gekommen ſein ſoll. Petrus ſelbſt kam durch ſeine Brüder zu Chriſto; aus dieſer Erzählung ſehen wir deutlich, wie er die Verhältniſſe hat walten laſſen. Die

> Namen ſind nicht ſicher auf einander zurükkzuführen, vielleicht ſind es nicht immer dieſelben geweſen. Leicht konnte einer durch den Tod oder durch Verhältniſſe die nicht zu beſiegen waren der Geſellſchaft entriſſen werden, und ein Andrer trat dann in ſeine Stelle. Ob Nathanael Apoſtel geweſen bleibt ungewiß. Außer den Apoſteln muß es noch andre gegeben haben die ihn eben ſo beſtändig in ſeinem öffentlichen Leben begleitet haben, der Vorzug der Apoſtel iſt daher überwiegend im häuslichen Zuſammenſein zu ſuchen. Daß in dieſem Mittheilungen vorgekommen ſind, die er öffentlich nicht machte kann man ſchließen aus »ins Ohr reden,« aber nach derſelben Stelle müſſen ſie ſich doch in den Lehren der Apoſtel finden. Unterweiſungen in der Form ſind nicht recht denkbar, da ſie an wenig Vorbereitung gewieſen waren. Parabeln zu finden mußten ſie aus ſeinem Beiſpiel lernen. Zu lehren giebt es da wenig, es kommt alles auf Fantaſie an, und wir finden auch nicht einmal, daß ſie ſich dieſer Form häufig und mit beſonderm Glükk bedient hätten. Erläuterungen über das was er öffentlich geſagt hatte, müſſen wir natürlich vermuthen: aber deren hätten die Johanneiſchen Reden am meiſten bedurft, aber wenigſtens Johannes hat nichts daraus mit eingeſtreut.«

1. Auguſt. In der Ungewißheit, in welcher wir uns befinden über den Punkt, welchen ich zulezt aufgeſtellt habe giebt uns das etwas Licht, daß wir in der Apoſtelgeſchichte ſehr zeitig leſen von Gemeinden in Galiläa, ohne daß eine beſondre Nachricht gegeben wäre, wie dieſe entſtanden wären. Daß nun Chriſtus durch ſeinen längeren Aufenthalt da auch eine Menge von Schülern hatte, obgleich auch rükkgängige Bewegungen in dieſer Beziehung angegeben werden, daß einige gehofft hatten auf National-

unternehmungen, ſo müſſen wir doch vorausſezen daß eine bedeutende Anzahl von Gläubigen es in Galiläa gegeben hat, aber daß ſie ſich ſo unmittelbar als Gemeinſchaft konſtituirten ſezt voraus daß früher etwas darin geſchehen ſei, und daß in der Taufe eine Beziehung auf einen ſolchen künftigen gemeinſchaftlichen Zuſtand genommen worden und ſich dadurch hernach die chriſtlichen Gemeinſchaften bildeten. Das hätte freilich auch eher geſchehen können, daß auch zu Chriſti Lebzeiten die Gläubigen zuſammen treten konnten, aber es ſcheint nicht daß es geſchehen iſt.

Das zweite iſt der engere Kreis der Apoſtel, deſſen Beſtimmung allerdings aus mehreren Reden Chriſti erhellt, die nun zunächſt die Verkündigung ſollten fortſezen und in deren Hände er ſein ganzes Werk bei ſeinem Abſchied von der Erde übergeben wollte. Aber wenn wir fragen, wie dieſer Kreis zu Stande gekommen iſt und ſich fixirt hat, und wie die einzelnen dazu gekommen ſind, ſo iſt das eine ſehr ſchwierige Sache.*) Nemlich im Evangelium des Matthäus finden wir die Zwölf aufgezählt da wo Chriſtus ihnen Inſtruktionen giebt, ob allgemeine oder zum Behuf einer beſonderen Sendung, wiewol das leztre beſtimmt dort hervortritt, während die Inſtruktion doch allgemeineren Inhalts war — da werden ſie erſt aufgezählt, aber nicht als ob ſich damals erſt das beſtimmte Verhältniß gebildet hätte, ſondern ſie waren vorher ſchon die bekannten Zwölf, alſo in dieſem beſondern Verhältniß. — Im Lukas ſtellt ſich die Sache auf eine andere Weiſe, da bekommt es den Anſchein, als ob in einem beſtimmten Moment, der da erwähnt wird, Chriſtus die Zwölf erſt habe konſtituirt: nemlich da wo Lukas die Bergpredigt referirt, zählt er die Zwölf auf, und das geſchieht ſo, daß man denken kann, da haben ſie von Chriſto erſt dieſe Beſtimmung bekommen; aber wenn man nun wieder darauf zurükkgeht wie offenbar dieſes Evangelium aus früher vereinzelt geweſenen Elementen entſtanden iſt, und man dieſe Relation auch ſo denkt, da kann man ſich denken, daß das als Einleitung iſt vorhin geſtellt worden ohne daß das wirklich der Moment ſei; nemlich Lukas VI ſteht, daß ſich Chriſtus zurükkgezogen hätte auf einen Berg ꝛc., zu beten, und über Nacht daſelbſt geblieben ſei im Gebet zu Gott; da es

---

*) Vergl. Schleiermacher über den Lukas. Berlin 1817, S. 87 ff.

Tag geworden habe er ſeine Jünger zu ſich gerufen und zwölf aus ihnen ausgewählt, die er auch Apoſtel genannt habe. Da ſieht man offenbar, daß das ſchwerlich konnte der wirkliche Moment ſein für eine ſolche Auswahl unmittelbar vor einer ſolchen öffentlichen Handlung. — Johannes iſt der einzige der uns von mehreren der erſten Jünger Chriſti erzählt, auf welche Weiſe ſie zu ihm gekommen ſind, und wo wir mehrere perſönliche Anknüpfungen finden: aber theils ſind das nicht die Zwölf alle, theils iſt einer darunter welchen wir nicht unter den Zwölf finden, der Nathanael. Dieſen hat man identifiziren wollen mit einem der Zwölf, aber das hat keine Autorität für ſich und darüber konſtirt nichts. Eine andere Schwierigkeit iſt die, daß auch die Zwölf nicht überall auf dieſelbige Weiſe genannt werden. Es finden ſich Differenzen: in Lukas ſteht ein Name der im Matthäus nicht ſteht, und wenn man ſich damit hilft daß man da Identifikation der Perſonen vornimmt ſo hat man dafür keine Analogie; nemlich daß einer eine Menge von Namen wie ſie nicht vorzukommen pflegen, gehabt haben ſoll. Allerdings finden wir damals unter den Juden eine Komplikation zwiſchen ihrer Methode der Benennung und der römiſchen, aber das will nicht hinreichen. Es war jüdiſch daß der Name des Vaters hinzugefügt wurde; auch daß einer ſeinen Namen überſezte oder gräciſirte; wo aber dieſe Rükkſicht nicht ſtattfindet, kann man die Perſon nicht für dieſelbige halten. Beide Liſten, bei Matthäus und Lukas, fangen an mit Simon und Andreas, Jakobus und Johannes, alſo den beiden Brüderpaaren, dann folgen gemeinſchaftlich Philippus und Bartholomäus, und dann auch Matthäus und Thomas, nun folgt bei Matthäus Jakobus Alphäi und Lebbäus mit Zunamen Thaddäus, da hat Lukas ſtatt des Lebbäus genannt Thaddäus den Namen und Zunamen des Simon genannt Zelotes: da iſt nicht möglich daß er kann zwei verſchiedene Namen und zwei verſchiedene Zunamen gehabt haben. Dann bei Matthäus Simon ὁ Κανανίτης und Judas ὁ Ἰσκαριώτης, aber von einem Judas Ἰακώβου, dem vorlezten bei Lukas, weiß Matthäus nichts: will man den Judas und Lebbäus identifiziren, ſo hat Judas Jakobi ſeinen Vaternamen bei ſich und dann müßte er noch Thaddäus und Lebbäus geheißen haben: da kommt man durchaus nicht auf Identität der Perſon (nach der

Analogie des Gebrauchs). Bei Markus finden wir nun eine Differenz in der Art wie ſie zuſammen geſtellt werden, und dieſes gleichſam paarweiſe Zuſammenſtellen muß eine Bedeutung haben, die aber nicht leicht zu finden iſt. Zwar gab es zwei Bruderpaare, die ſo natürlich zuſammen geſtellt wurden und da könnte ſich das andere darnach gerichtet haben, aber Markus reißt grade die Bruderpaare auseinander. Da entſteht die Frage, ſtimmen unſre Nachrichten überein, ſo daß die Zwölf immer dieſelbigen geweſen ſind, oder iſt es nicht eben ſo leicht und natürlich anzunehmen, daß die Perſonen nicht immer dieſelbigen geweſen ſind und daß die Verzeichniſſe aus verſchiedenen Zeiten ſind? Dieſes iſt ja allerdings möglich an und für ſich ohne daß man zu denken braucht an einen Abfall eines Apoſtels von Chriſto, denn das würde nicht ſo leicht verſchwiegen ſein; aber Familienpflicht, beſondre Verhältniſſe können einzelne genöthigt haben, dieſe beſtändige Begleitung Chriſti aufzugeben, und daß ein anderer an ſeine Stelle getreten iſt: bei ſo vielen Verſchiedenheiten in dieſen drei analogen Evangelien läßt ſich dieſe allenfalls auch denken. Eine andere Differenz iſt die: der Matthäus wird aufgeführt auch als ὁ τελώνης und das bezieht ſich auf die Geſchichte der Berufung in dem Evangelium; dieſer τελώνης heißt aber im andern Evangelium (Lukas V, 27) Levi und nicht Matthäus, da iſt unſicher ob es richtig iſt daß dem Matthäus der Name Levi gegeben wird, oder ob nicht der Lebbäus der τελώνης iſt. Allein das iſt noch gar nicht Alles, es giebt noch eine andere Schwierigkeit von einer andern Art die wir gar nicht im Stande ſind aufzulöſen, nemlich die Frage, wie iſt Chriſtus dazu gekommen, den Judas Iſcharieth mit unter die Apoſtel aufzunehmen? Wenn man ſagt, Ja Chriſtus wußte vorher daß er nur auf eine ſolche Weiſe endigen würde, wie es geſchehen iſt, und es gehörte mit zur beſtimmten Erfüllung aller Weiſſagungen, daß er mußte verrathen werden von einem unter denen die ihm die nächſten waren, und er hat den Judas mit aufgenommen damit eine jener alten Weisſagungen in Erfüllung ginge, ſo weiß ich nicht wie man ſich dabei beruhigen kann, daß Chriſtus durch dieſes Vorauswiſſen Mitauctor an deſſen That geworden iſt, denn hätte ihn Chriſtus nicht unter die Apoſtel aufgenommen ſo hätte er keinen Theil daran gehabt. Nun aber iſt es mit der Weiſſagung nicht auf eine ſolche Weiſe geſtellt, ſondern es iſt eine Anwendung von einzelnen Stellen eher als daß Chriſtus dieſe Stellen ſelbſt als Weiſſagung angewandt hätte.[a]) Sollen wir ſagen: Chriſtus hat das vorher nicht gewußt daß Judas einen ſolchen Gang nehmen würde, als er ihn unter die Apoſtel aufnahm, ſo läßt ſich das auch nicht behaupten, es würde nicht ſtimmen mit dem ausgezeichneten Grade von Beſcheidwiſſen um das Innere der Menſchen, welches wir nothwendig in ihn hineindenken müſſen, wie es auch Johannes ſagt. Dieſe Schwierigkeit iſt ganz unauflöslich wenn man ſich die Beſtimmung des apoſtoliſchen Kreiſes ſo denkt nach Lukas, daß durch eine beſondere Wahl Chriſti ſeine Apoſtel geworden ſeien.[b]) Allerdings iſt das nicht in jener Stelle des Lukas allein ſondern Chriſtus ſelbſt ſagt, Ihr habt mich nicht erwählt ſondern ich habe euch erwählt; allein dieſes iſt nicht ein ſo beſtimmter Ausſpruch, weil der poſitive Saz nur in der Form des Gegenſazes ſteht, und nur beurtheilt werden kann nach dem früheren, d. h.: Ich bin das was ich bin nicht durch euch, und zweitens Euer Verhältniß zu mir als ſolches iſt nicht von euch ausgegangen; aber jenes iſt die Hauptſache. Wenn man ſich denkt daß die Wahl nicht eine ganz und gar von Chriſto ausgehende Sache geweſen iſt ſo kann man ſich denken, daß der eine ein Apoſtel geweſen iſt mit einem größeren und beſtimmteren Zuthun Chriſti, und der andere mit einem geringeren und unbeſtimmteren. Wenn doch gewiſſe Verhältniſſe es geben mußte um einzelne in ſeine beſondere Nähe zu bringen, ſo läßt ſich unter dieſer Vorausſezung es allerdings denken daß die Umſtände ſolche geweſen ſeien, daß ſich Chriſtus hätte auf eine ganz beſtimmte Weiſe weigern müſſen wenn Judas nicht hätte unter die Zwölf kommen ſollen, was zu thun ihm ſeine Menſchenkenntniß kein hinreichender Grund war, weil dieſer nicht allein verſtändlich war. Nur ſo kann ich mir dieſes Faktum denken; eine beſtimmte von Chriſto ausgehende Wahl kann ich mir nicht denken, ſonſt bleibe ich in dem Dilemma ſtecken: entweder er hat nicht gewußt was in Judas war, oder er hat den Judas ins Verderben ſelbſt gezogen, ihn mit Wiſſen und Wollen zum Apoſtel gemacht um ihn zu verderben, und dieſes beides kann ich mir nicht denken. Nach jener Anſicht erſcheint die Wahl auch als ein freies, und mehr auf die gewöhnliche menſchliche Weiſe entſtandenes. — Johannes erzählt uns, wie Petrus durch ſeinen Bruder Andreas, der mit Johannes zugleich von Johannes dem Täufer zu Chriſto überging, in ein Verhältniß zu Chriſto gebracht wurde, und das geſtaltet ſich dann gleich als ein ſehr enges und genaues, denn gleich habe Andreas ſeinen Bruder Simon zu Chriſto gebracht und dieſer ihm den ihn bezeichnenden Namen gegeben; wogegen die anderen Relationen dieſe Sache anders ſtellen, nemlich daß Chriſtus indem er an dem See ging den Petrus und Andreas, und Johannes und Jakobus zu ſich gerufen habe, und da hat er ſie alſo zu Apoſteln berufen, was auf ein allmäliges heranziehen dieſes Kreiſes führt, aber mit dem Johannes im Widerſpruch ſteht. Nun läßt ſich denken, daß Chriſtus damals ein engeres Verhältniß mit Petrus angeknüpft habe, aber ohne daß von einer beſtimmten Begleitung die Rede war, und daß das erſt allmälig entſtanden ſei.

---

[a]) ſondern das iſt Anwendung ähnlicher Stelle (n) und wir wiſſen gar nicht ob Chriſtus es als Weiſſagung anſah. And.: Gewöhnlich ſagt man, er that es um einige alte Weiſſagungen zu erfüllen, wonach der Meſſias auf ſolche Weiſe verrathen werden ſollte, aber dieſe Weiſſagung ſcheint nur angewandt zu ſein auf das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und Judas. Vergl. o. S. 263 ff. 373.

[b]) . . . und darüber, wie denn doch Chriſtus den Judas habe ſelbſt wählen, und auf dieſe Weiſe über ſeine Seele habe ſchalten können, eine Schwierigkeit welche ſich weit leichter löſt, wenn keine Berufung von ſeiner Seite grade nöthig war. Schl. Ueber d. Schr. d. Lukas. S. 88.

Ein anderer Umſtand iſt die Zahl Zwölf, welche die Apoſtel ſelbſt für ſo bedeutend gehalten haben, daß ſie nach dem Tode des Judas einen neuen gewählt haben um die Zahl Zwölf voll zu halten. Wenn man damit verbindet die Stelle, wo Chriſtus zu Petrus, der im Namen der übrigen fragt, ſagt: daß ſie würden auf zwölf Stühlen ſizen um die zwölf Stämme Israels zu richten, ſo kommt man auf den Gedanken, die Zahl auf die zwölf Stämme zu beziehen; aber da hätte Chriſtus das Reich Gottes gedacht als auf dieſe zwölf Stämme beſchränkt, alſo auf dieſe jüdiſche Gemeinſchaft beſchränkt, oder doch daß er dieſe als den Kern der chriſtlichen Gemeinſchaft anſah, ſo daß die Heiden erſt in die jüdiſche Gemeinſchaft treten mußten um Chriſten zu werden; dazu kommt daß damals die zwölf Stämme nichts wirkliches mehr waren. Die Erzählungen von der Rükkehr aus der Gefangenſchaft reden nicht mehr von den zwölf Stämmen, ſondern von dem Theil, der das Reich Juda früher bildete. Es war das Land nicht mehr nach den Stämmen vertheilt, ja es iſt auch unwahrſcheinlich, daß alle Theile des Volks noch ſollten das Bewußtſein ihrer Genealogie gehabt haben, oder gar Dokumente darüber; das läßt ſich wol denken bei den ausgezeichneten wie bei der davidiſchen Familie, aber das läßt ſich nicht von dem Volk im allgemeinen ſagen; alſo dieſe Beziehung auf die zwölf Stämme hätte keinen Sinn gehabt,[a]) und die Apoſtel müſſen demnach einen Werth auf dieſe Zahl gelegt haben. Da fragt ſich, hat Chriſtus das auch gethan oder hat er die Zahl Zwölf als zufällig[b]) angeſehen? Im lezteren Falle müßten die Apoſtel hier etwas hineingelegt haben in die Zahl, was im Sinne Chriſti gar nichts geweſen wäre, das wäre aber nur etwas äußerliches und an ſich unbedeutend, und da brauchten wir keine Verringerung des apoſtoliſchen Anſehens anzunehmen, denn ſie haben ſich doch gar nicht dadurch beſchränken laſſen, man vergleiche die Belehrung des Kornelius. Alſo auf ihre Praxis hätte dieſer Gedanke keine nachtheilige Einwirkung gehabt; ſie konnten das alſo thun nur um der Erinnerung willen, um die Lükke nicht beſtändig wahrzunehmen und auch durch dieſes äußere ſich in der Identität mit demſelbigen Zuſtand zu erhalten.[c])

---

[a]) alſo legten nur die Apoſtel dieſer Beziehung Wichtigkeit bei, hätten alſo etwas hineingelegt was im Sinne Chriſti nicht war. Das iſt etwas äußeres und verringert das apoſtoliſche Anſehen nicht, da ſie ſich dadurch nicht wirklich beſchränken ließen, nur um der Erinnerung willen konnten ſie ja dieſe Zahl nehmen; ſpäter verband man die Zwölfzahl nicht nothwendig mit Apoſteln.

[b]) gleichgiltig

[c]) —; ſie glaubten, indem ſie der Erfüllung ſeiner Worte entgegen ſahen, wenn ſie hernach gleich anfangen ſollten, ſeine Zeugen zu ſein, ſo müßten ſie auch ſo vollſtändig beiſammen ſein wie damals als er ihnen jenes geſagt. In dem Bewußtſein alſo, daß ſie dann gleich ihren ganzen Beruf in reichem Maße würden zu erfüllen haben, that nun Petrus eben dieſen Vorſchlag ꝛc. So angeſehen dürfen wir wol nicht anders ſagen, als daß dieſer Petrus ſchon damals geredet habe durch den Geiſt Gottes ꝛc. Schl. Prd. über Ap.-Geſch. 1, 21 f. „Wie damals bei einer ſolchen Veranlaſſung das Beſte der Kirche iſt wahrgenommen worden."

52. Stunde. „Am ſicherſten ſcheint anzunehmen, daß er Schrift mit ihnen geleſen und namentlich ſie auf meſſianiſche Stellen aufmerkſam gemacht. In ihren Schriften finden wir gewiß um ſo mehr ſeine Exegeſe als ihre Deutungen ſich nicht auf die gewöhnlichen Regeln zurükkführen laſſen. Nur müſſen wir nicht allein an die eigentliche Auslegung denken ſondern an alle damals üblichen Arten des Schriftgebrauchs. Ob eigentliche Vorübungen auf ihren Beruf Statt gefunden, iſt nicht zu ſagen. Die Ausſendung erſcheint ſehr iſolirt. War ſie das auch ſo muß man eher an einen beſtimmten Zwekk denken. Iſt ſie aber ſo zu verſtehen daß er ſie nacheinander paarweiſe ausgeſendet ſo kann ſich das auch öfter wiederholt haben. — Die Siebenzig Jünger ſind wol ſchwerlich als ein eigner aber doch noch analoger weiterer Kreis anzuſehen, hat aber Jeſus einmal ſolche Zahl paarweiſe ausgeſendet ſo muß eine große gleichzeitige Wirkung beabſichtigt worden ſein, die ſich aber nicht näher beſtimmen läßt. — Zwiſchen den beſtändigen Begleitern und den blos Getauften laſſen ſich mancherlei Abſtuſungen denken aber nur unbeſtimmt, durch welche alle die Gemeinden vorbereitet und die Verbreitung ſicher geſtellt wurde. Der wechſelnde Aufenthalt Chriſti war erwekkend und befeſtigend. Ob er die angeknüpften Fäden nicht würde doch (noch?) enger zuſammengezogen haben wenn er nicht ſeinen Tod vorher gewußt hätte kann niemand behaupten, wahrſcheinlich aber iſt es. Längeres Leben hätte nur eine weitere Fortſezung und Erweiterung in demſelben Styl gegeben. Ohne alle Störung des Gottesdienſtes und des Geſezes ohne Kolliſion mit der Prieſterſchaft oder dem

hohen Rath hätte er können ein geiſtiges Oberhaupt werden und alſo ſein Reich haben. Von ſelbſt würde dann auch eine Ausbreitung auch außerhalb Paläſtina ſtattgefunden haben.“

2. Auguſt. Zu unſerer Unſicherheit in Beziehung auf dieſen engſten geſelligen Kreis welcher Chriſtum umgab kommt noch ein anderer Umſtand hinzu; nemlich als nach der Himmelfahrt, aber vor dem Pfingſtfeſt, Petrus den Antrag macht *einen neuen Apoſtel zu wählen* ſo ſagt er, er müſſe gewählt werden aus denen welche Chriſto beſtändig nachgefolgt wären von der Taufe bis zur Himmelfahrt. Daraus folgt daß es ſolche gab, die aber doch nicht Apoſtel waren; worin beſtand alſo der Unterſchied zwiſchen dieſen und den Apoſteln? Der Auftrag der Apoſtel von Chriſto konnte ſich doch nur gründen auf dieſe Stetigkeit des Zuſammenſeins, denn da ſehr vieles in der Lehre Chriſti gelegentlich war und niemals auf eine vollkommene Weiſe allgemein fixirt und abgerundet, ſo bedurfte jedes einzelne der Erklärung durch andres; innerlich konnte ſich nach und nach aus dieſen fragmentariſchen Einzelheiten ein geordnetes Ganze bilden. Warum waren die andern alſo nicht auch Apoſtel, und worin beſteht der Unterſchied? Den Schlüſſel dazu giebt dieſes: auf dem Unterſchied zwiſchen dem *öffentlichen* und *häuslichen* Leben beruht dieſer Unterſchied. Was Petrus da aufſtellt als Maßſtab war nur ſtetige Begleitung Chriſti im öffentlichen Leben; die Apoſtel aber bildeten zugleich ſeine Hausgenoſſenſchaft und konnten als ſolche Vorzüge vor den andern haben, aber alle welche das öffentliche Leben Chriſti in einer Stetigkeit begleitet hatten; ſtanden am nächſten und die Ergänzung konnte nur aus dieſem nächſten Kreiſe erfolgen. Von dieſer ſtetigen Begleitung an mußte nun eine große Mannigfaltigkeit von Abſtufungen ſtattfinden zwiſchen denen welche Chriſtus anerkannt hatten;*) alſo viele hörten Chriſtum nur da wo ſie ſelbſt waren, und hatten nicht die Gelegenheit in der Geſammtheit ihrer Verhältniſſe, ihn zu begleiten außerhalb ihres Wohnſitzes. Zwiſchen dieſen und jenen kann man ſich mehrfache Abſtufungen denken, indem andere ihn zu gleicher Zeit auch hö-

---

*) „den blos Getauften“ ſ. e.

ren konnten in Jeruſalem und auf der Reiſe zu den Feſten. Auf der anderen Seite kann es mehrere gegeben haben, die doch bisweilen Chriſtum außerhalb des Wohnſizes begleiten konnten auch anders als auf Feſtreiſen. Allerdings das konnte nur ein abgeſchloſſener Kreis ſein, welcher die häusliche Geſellſchaft Chriſti ausmachte, und wenn wir das wirklich finden ſo war das der eigenthümliche Charakter des apoſtoliſchen Verhältniſſes zum Unterſchied von denen, welche ihn im öffentlichen Leben begleiteten: daraus geht hervor, wie dabei eine Menge von äußeren Verhältniſſen können mitgewirkt haben. Nun aber entſteht die ſehr natürliche Frage, Was haben nun die Zwölf dadurch, daß ſie die häusliche Geſellſchaft Chriſti bildeten mehr gehabt als die andern? Wir werden uns hier nun auch wieder eine Ungleichheit denken müſſen: es werden nicht alle die zu dieſer häuslichen Geſellſchaft Zutritt hatten, es immer haben benuzen können, ſondern ſie werden durch ihre bürgerlichen und häuslichen Verhältniſſe öfter zurükkgehalten ſein, alſo da iſt ein noch engerer Kreis zu denken innerhalb des apoſtoliſchen ſelbſt; davon finden ſich auch Spuren: bei manchen Gelegenheiten werden die beiden Brüderpaare, theils vollſtändig, theils zum Theil beſonders herausgehoben als welche Chriſtus bei gewiſſen Gelegenheiten in ſeiner Nähe hatte; wenn wir darauf zurükkgehen, wie dieſe nach den Indizien welche vorkommen in einer äußerlichen Geſchäftsverbindung in Bezug auf ihr Gewerbe ſtanden, was beſondere Familienverhältniſſe vorausſezt, und da Chriſtus, wenn er in Kapernaum war in dem Hauſe des Petrus lebte und wohnte, ſo ſehen wir wie durch eine überwiegend äußerliche Weiſe ſich ein ſo enges und vertrautes Verhältniß anknüpft. Von dieſer Ungleichheit abgeſehen, und die apoſtoliſche Hausgeſellſchaft Chriſti als eine Einheit betrachtet, entſteht die Frage, was für ein Zuſammenhang und was für Einwirkung Chriſti auf ſie ſtattgefunden habe, von dem diejenigen ausgeſchloſſen waren welche ſeinem öffentlichen Leben mit der möglichſten Stetigkeit folgten? Hier entſteht nun gleich eine Frage aus der Analogie mit dem Erfahrungsmäßigen, nemlich können wir nun dies häusliche Zuſammenleben anſehen als eine beſondere Inſtitution, ſo daß die Mitglieder derſelben nun eine beſondere Ausbildung für ihren Beruf von Chriſto empfangen hätten, und daß er ihnen Mittheilungen gemacht hätte von denen die andern wären ausgeſchloſſen geweſen? Dieſe Frage iſt in der That nicht leicht zu beantworten. In den Erzählungen der Evangelien finden wir manche Andeutungen um die Frage bejahend zu beantworten, wenn wir aber auf die nachherige Entwickelung ſehen, ſo finden wir in dem was die Apoſtel gethan haben nichts was eine beſondere Mittheilung und eine beſondere Bildung vorausſezt, ſondern es läßt ſich alles erklären aus dem was wir auch in dem öffentlichen Leben Chriſti finden, alſo ſtreiten in ſofern dieſe Indikationen gewiſſermaßen gegen einander. Man muß hier einen Unterſchied machen: man kann ſich ſolche beſondere Mittheilungen unter zwei verſchiedenen Formen denken nemlich 1) beſondere Lehren und Vorſchriften, 2) unter der Form von Uebung; beides zuſammen bildet nun den Begriff einer Schule in dieſem ſpeziellen Sinne. Beſondere Uebungen haben wir gar keine Urſache anzunehmen, dieſe hätten in nichts anderem beſtehen können als in öffentlichem reden, und es iſt gar keine Veranlaſſung zu denken daß nun in dieſer Beziehung Chriſtus hätte beſondere Uebungen mit den Apoſteln angeſtellt, vielmehr ſind ſeine beſtimmten Aeußerungen ganz dagegen: In den bedenklichſten Momenten würde ihnen durch die Wirkſamkeit des Geiſtes grade im Momente das Rechte gegeben; wogegen allerdings ſich Indikationen finden von beſonderer Belehrung die er ihnen ertheilt hätte: Was ich euch ins Ohr ſage werdet ihr ſeiner Zeit öffentlich zu verkündigen haben — darin liegt eine klare Indikation von Mittheilung die er den Apoſteln allein gemacht, aber von dem Inhalt derſelben können wir gar nichts nachweiſen, weil aus der Praxis der Apoſtel nichts dergleichen hervorgeht; ja man kann ſogar (zwar) eine Indikation dieſer Art in den Evangelien finden; die in dem was wir von der apoſtoliſchen Praxis wiſſen ſich (jedoch) hernach (ebenfalls) gar nicht bewährt: nemlich in Matthäus wo die Maſſe von Gleichniſſen vorgetragen wird, wird das dargeſtellt als ein beſonderer Lehrakt Chriſti an die Apoſtel, daß er ihnen die Gleichniſſe die ſie nicht verſtanden, erklärt. Daran kann man knüpfen einen nähern Unterricht, eine Anleitung in Bezug auf dieſe Lehrweiſe, aber wir finden hernach gar nicht, daß die Apoſtel davon Gebrauch gemacht haben. In ihren Reden, welche wir in der Apoſtelgeſchichte finden ſind keine Spuren davon, und in den Schriften von Männern dieſes engſten Kreiſes findet ſich ebenfalls keine beſondere Richtung auf den paraboliſchen Vortrag ſondern mehr das rein metaphoriſche. Nur ein Punkt ſcheint übrig zu ſein, wo wahrſcheinlich iſt daß hierüber Chriſtus ihnen beſondre Mittheilung gemacht hat, und es läßt ſich allenfalls nachweiſen die Folge davon, das iſt nemlich der Gebrauch der altteſtamentiſchen Schriften in jener mehrfachen Form, nemlich die wirkliche Aufſuchung und Erinnerung meſſianiſcher Weiſſagungen, und nachher die Anwendung anderer altteſtamentiſcher Stellen auf das Gebiet des Reiches Gottes. Wenn wir hier finden in den Vorträgen der Apoſtel ſolchen Gebrauch von altteſtamentiſchen Stellen, von welchen nicht wahrſcheinlich iſt daß ſie damals von ſolchen, in welchen überhaupt die meſſianiſche Idee war, auf dieſelbe Weiſe als Weiſſagungen oder Analogien gebraucht wurden, da haben wir alle Urſache zu ſagen daß das aus dem Unterricht Chriſti abſtammt, und weil das für die öffentlichen Reden ein ſehr weſentliches Element war in der Praxis der Synagoge ſo hat das auch eine große Wahrſcheinlichkeit in ſich.

Nun aber waren die Apoſtel nicht blos zum Lehren beſtimmt ſondern dazu, die chriſtliche Gemeinſchaft zu gründen und zuſammen zu halten, und nun fragt ſich, hat Chriſtus ihnen in dieſer Beziehung beſondere Inſtruktionen ertheilt? Wenn wir das vergleichen was uns die Apoſtelgeſchichte erzählt, ſo haben wir keine beſtimmte Spuren davon in der Anwendung, ſondern da macht ſich alles gelegentlich auf beſtimmte Veranlaſſung und die Praxis ſcheint mehr nur von einem richtigen Inſtinkt ausgegangen zu ſein, als daß ſie beſondere Inſtruktionen auf gewiſſe Fälle und Beziehungen von Chriſto hatten. Z. B. es iſt ein Typus geweſen der hernach in allen apoſtoliſchen Gemeinen ſtattgefunden hat, daß von einander geſondert waren zwei verſchiedene Zweige der öffentlichen Geſchäftsführung, das Lehramt und die Sorge für die äußeren Angelegenheiten der Gemeinde, das Geſchäft der Presbyter und der Diakonen. Dieſe Form iſt nicht urſprünglich geweſen, und die Apoſtel hatten keine Veranlaſſung von Anfang an, ſolche Inſtitutionen zu machen, was geſchehen wäre wenn Chriſtus ihnen dieſes vorgeſchrieben hätte; aber wir ſehen wie ſie ſich entwikkelt haben auf Veranlaſſung der Umſtände, und zwar aus einem ſolchen, welcher auf der Differenz der chriſtlichen Elemente in Jeruſalem beruhte, und da ſcheinen ſie auch gleich in dieſer Beziehung mehr beſtimmt charakteriſirt geweſen zu ſein, denn das Lehren mußte in den Händen der Apoſtel bleiben und die waren alle Nationaljuden; die äußeren Geſchäfte kamen ganz überwiegend in die Hände von Helleniſten, und ſo wurde durch dieſe Inſtitution eine Art von Gleichgewicht hergeſtellt, ſo wie es der Natur der Sache angemeſſen war, aber das blieb natürlich nichts dauerndes: da ſehen wir daß ein ſolcher allgemeiner Typus nicht entſtanden iſt durch eine Vorſchrift Chriſti, ſondern durch den Drang der Umſtände und in Folge einer natürlichen Entwikkelung. Wenn wir nun betrachten die Inſtruktion an die Apoſtel bei Matthäus, freilich als dieſelbe die wir bei Lukas finden gegeben den Siebenzig, ſo haben dieſe ſehr den Charakter nur für die allerunmittelbarſte Folge gegeben zu ſein. Man kann zwar ſehr zweifeln, ob ſie ſich nur bezogen auf die damalige Ausſendung der Apoſtel, aber wenn wir ſehen wie hernach die Ausbreitung des Chriſtenthums betrieben wurde, ſo finden wir gar nicht eine ſolche Methode, ein ſolches Umherziehen der Apoſtel im Lande von einem Ort zum andern, ſondern dieſes war ihnen theils durch die Umſtände unmöglich gemacht, theils waren ſie zu ganz anderem veranlaßt. Alſo auch in dieſer Beziehung finden wir keine beſtimmte Indikation von einem ſolchen eigentlichen Lehrinhalt in dem häuslichen Zuſammenſein Chriſti mit den Apoſteln. Wenn wir alſo fragen, was ihnen dieſes Zuſammenſein eingebracht hat, ſo war die zuſammenhangende und mehr ſtetige Einwirkung ſeiner Perſönlichkeit auf ſie, und die ruhige und ununterbrochene Auffaſſung ſeines ganzen Weſens von ihrer Seite weit mehr als einzelne Inſtitutionen und Inſtruktionen.

Wenn wir nun weiter gehen ſo ſtoßen wir auf einen zweiten Kreis, den wir nur kennen aus einer Erzählung bei Lukas, daß Chriſtus 70 Jünger zur Verkündigung des Reiches Gottes einmal ausgeſendet habe in verſchiedenen Direktionen. Da wir nur dieſe einzelne Erzählung haben, ſo glaube ich nicht daß darin ein Grund liegt, ſich dieſes als einen zweiten abgeſchloſſenen Kreis zu denken; wenn das der Fall geweſen wäre, würde Petrus in jener Rede wo er die Wahl des zwölften Apoſtels vorſchlug, dieſen Kreis erwähnt haben, ſei es um die Wahl auf dieſen Kreis zu beſchränken ſei es eine Vergleichung unter den einzelnen in demſelben anzuſtellen, aber die Rede des Petrus führt uns gar nicht auf dieſen Kreis, und das kann zwar buchſtäblich eine Zahl geweſen ſein deren ſich Chriſtus ein Mal zu ſeinem Zweck bedient hat, um gleichzeitig nach mehreren Richtungen die Verkündigung des Reiches Gottes erſchallen zu laſſen, aber daß dieſes etwas ſtetiges, konſtantes, abgeſchloſſenes geweſen ſei, dagegen ſprechen alle Umſtände.

Auf die Frage, ob Chriſtus noch außerdem irgend etwas beſtimmtes gethan, um die Geſellſchaft die nun auf eine förmliche Weiſe während ſeines Lebens gar nicht beſtand, wenigſtens vorzubereiten, können wir nichts beſtimmtes weiter angeben, aber daraus folgt nicht, daß nicht Chriſtus mehr würde gethan haben in dieſer Beziehung wenn die Kataſtrophe ſeines irdiſchen Geſchickes nicht ſo bald erfolgt wäre; aber gewiß könnten wir darüber urtheilen, wenn wir nachweiſen könnten, daß er die an ihn Glaubenden in nähere Berührung mit einander gebracht, und ſo die Fäden zuſammen gezogen habe, aber das findet ſich nicht. Allerdings aber finden wir von ſeiner Seite auch Klage darüber, daß an Orten wo er eine ausgedehnte und öftere Wirkſamkeit ausgeübt, doch keine Fortſchreitung in Bezug auf das Reich Gottes geſchehen ſei wie er ſie erwarten konnte, und er muß ſich dadurch gehemmt gefühlt haben weil er dies auf ſolche Weiſe ausgedrückt hat, und daraus folgt daß er etwas mehreres und beſtimmtes gethan haben würde, wenn ein größerer Fortſchritt erfolgt wäre, alſo daß die Elemente während ſeines Lebens noch nicht ſo weit gediehen waren, daß er etwas beſtimmtes hätte thun können, ohne übereilt zu handeln.

Johannes berichtet, daß, als Chriſtus ſeine Jünger gleichzeitig mit Johannes taufen ließ, dies in Jeruſalem wäre zur Notiz gekommen, daß die Jüngerſchaft Chriſti ſich mehr verbreite als die des Johannes, und Chriſtus deshalb nach Galiläa gegangen ſei; da ſehen wir daß er feindſelige Unternehmungen (Gegenwirkung) hat vermeiden wollen: das iſt der erſte Punkt weshalb in dieſer Hinſicht weniger geſchehen iſt, als unter andern Umſtänden würde geſchehen ſein. In Galiläa hatte er nun alſo weniger feindſelige Einwirkung zu beſorgen, weil die Einwirkung des Synedriums und die geſchloſſene Leitung der religiöſen Angelegenheiten nicht auf gleiche Weiſe nach allen Seiten organiſirt war, aber auch dort gab es feindſelige Elemente gegen ihn, und alſo auch, daß er, wenn er bis auf einen gewiſſen Punkt hätte vorſchreiten wollen, eben ſolche Einwirkungen würde erfahren haben wie er ſie vermeiden wollte. Dieſe Vermeidung hatte den Grund, daß er nicht Veranlaſſung geben wollte zu Ausbrüchen von Widerſezlichkeit und zu offnen Fehden; allem tumultuariſchen wollte er aus dem Wege gehen und es ſollte von ſeiner Geſellſchaft aus nicht entſtehen, deshalb ſuchte er ſolche feindſelige Bewegungen zu vermeiden. Dieſe Lage der Sache kann es verhindert haben, daß man auch in Galiläa und andern Gegenden, wo der Einfluß des Synedriums geringer war, doch nicht zu einer Stiftung von wirklichen Gemeinden ſchritt,*) denn das ſcheint nicht der Fall geweſen zu ſein ſo lange er lebte, wiewol ſie ſich nachher bald bildeten.

53. Stunde. „Aus der lezten Auseinanderſezung ergiebt ſich, daß ein feindſeliges Verhältniß auf jeden Fall von der gegneriſchen Partei hat ausgehen müſſen, wiewol auch ohne ein ſolches doch ein großer Wechſel in der Natur der Sache lag. Einige mußten immer müde werden, wenn ihre politiſchen Erwartungen nicht erfüllt wurden, Andre nahmen Anſtoß an ſeiner Liberalität.

Ueber die Entwikkelung der Verhältniſſe zur Nation. Hier muß abermals Johannes der Leiter ſein. Die andern zu wenig Ordnung in den Zeitverhältniſſen daß man ſie kaum benuzen kann wo es auf Ausmittelung einer Steigerung ankommt, wogegen, bei Johannes eine pragmatiſche Tendenz hierauf unverkennbar iſt.“ a)

---

*) d. h. daß die Chriſten eine eigne Synagoge gebildet hätten, was ganz erlaubt geweſen wäre, da ſolche immer durch eine gewiſſe Anzahl von Hausvätern geſtiftet werden durften.

3. Auguſt. Wir haben in unſern Materialien, wie ſie vor uns liegen, in Beziehung auf die von Chriſto zu ſtiftende Gemeinſchaft nur zweierlei unterſcheiden können was von ihm ſelbſt ausgegangen ſei, die Bildung ſeiner unmittelbaren Umgebung des Kreiſes der Apoſtel, und dann in Folge der allgemeinen Lehr- und Verkündigungsthätigkeit das Taufen in Bezug auf die Gemeinſchaft wie ſie künftig ſollte entwikkelt werden, ohne daß eine wirkliche Gemeinſchaft unter den Anhängern Chriſti während ſeines Lebens ſei organiſirt geweſen. Dieſes Verkündigen und Taufen ging nun fort ſobald wir uns den apoſtoliſchen Kreis gebildet denken während des ganzen öffentlichen Lebens Chriſti, und zwar ſo daß er ſich abwechſelnd in den verſchiedenen Landestheilen aufhielt und das Geſchäft der Verkündigung da betrieb. Hier haben wir uns freilich die Apoſtel faſt immer in ſeiner Nähe zu denken und nach Johannes beſonders mit dem Taufen beſchäftigt. Ich habe ſchon auf zwei Punkte aufmerkſam gemacht, über deren Bedeutung man fragen kann, ob ſich etwas gewiſſes aufſtellen laſſe. Es iſt nemlich einmal die Rede von einer Ausſendung der Apoſtel, und bei Lukas von der Ausſendung von 70 Jüngern: wenn wir die erſte allein nehmen, ſo könnte man denken, daß Chriſtus das angeordnet habe als eine Vorübung der Apoſtel um ſie auch in der Lehrthätigkeit und der Verkündigung ſelbſt zu beſchäftigen, denn in ſeiner nächſten Umgebung konnte das nicht der Fall ſein, da lehrt und verkündigt er allein, und ſie gehörten mehr zu den Empfangenden als zu den Austheilenden, aber die Ausſendung war eine Aufforderung zur Selbſtthätigkeit. Dies Faktum, kann ich freilich nur ſagen, von der Ausſendung der Apoſtel iſt aber nicht völlig klar, nemlich nicht in allen Relationen wird auch beſtimmt die Zurükkunft der Apoſtel angedeutet, und in keinem Evangelium bekommen wir eine klare Anſchauung von dem wie ſich Chriſtus in dieſer Zeit verhalten habe: alſo

---

a) Schl. bemerkt: [„in den nächſten Stunden habe ich nun 53—56 die Entwikkelung nach Johannes mit Einſchaltung aus den andern Evangeliſten nach Maßgabe des alten Heftes dargeſtellt.“]

das Faktum ſteht nicht vollſtändig und klar vor uns. Eben ſo iſts mit der Ausſendung der 70 Jünger, allein die lezte können wir wenigſtens nicht aus dem Geſichtspunkt einer Vorübung betrachten, weil wir keine Urſache haben, dieſe Geſellſchaft als ein eigentliches Inſtitut zu betrachten. Darum ſcheint es klar, daß mit dieſer Ausſendung etwas anderes müſſe bezwekkt ſein, und das ließe ſich wol auch auf die Ausſendung der Apoſtel ſelbſt übertragen. Wir können nur ſagen daß es gewiſſe Zeitpunkte gab, wo Chriſtus an ſeiner eignen perſönlichen Thätigkeit nicht genug hatte ſondern wo er wünſchte, daß das Geſchäft der Verkündigung des Reiches Gottes gleichzeitig an mehreren Orten des ganzen Umfangs des jüdiſchen Landes betrieben werden könnte, alſo Punkte wo er ein beſchleunigtes Reſultat wünſchte. Wie das aber mit ſeinen anderweitigen Verhältniſſen zuſammenhangt, darüber können wir nichts ſagen, da es keine Mittel giebt, die Elemente der drei anderen Evangelien chronologiſch in die des Evangelium Johannes einzufaſſen, ſonſt*) würde die Sache anders ſtehen, denn bei Johannes ſehen wir die Entwikkelung der Punkte, welche eine geſchichtliche Bedeutung haben in Bezug auf die Kataſtrophe; aber Johannes führt beide Thatſachen nicht an. Das natürliche was man vorausſezen muß iſt offenbar dieſes: Jemehr der ganze Totaleindrukk den Chriſtus von ſeinen Verhältniſſen hatte, der einer ruhigen Entwikkelung war, deſto weniger konnte er Veranlaſſung haben, eine Aenderung in ſeiner gewöhnlichen Praxis vorzunehmen, daß nemlich die Apoſtel ihn bei ſeiner Lehrthätigkeit umgaben und begleiteten; wenn ihm aber die Entwikkelung gefährdet ſchien, ſo kann er auch leicht den Wunſch gehabt haben, die Verkündigung ſelbſt erſt auf einen gewiſſen Punkt zu bringen, ehe die Kataſtrophe eintrete; ſo laſſen ſich die Ausſendungen in Uebereinſtimmung mit allem übrigen erklären, aber näher läßt ſich nichts ſichres darüber ſagen. Allerdings kommen in den andern Evangelien auch ſolche Punkte vor, wo ſolche Beſorgniſſe Chriſti entſtehen konnten, aber da ſind wir nicht ſicher über die Zuſammengehörigkeit deſſen, was hinter einander erzählt wird, und daher kann ſich hieraus keine nähere Beſtimmtheit ergeben.

---

*) ſonſt wäre die Auskunft möglich

Nun können wir uns aber ſchwerlich enthalten, hier noch
einige Fragen anzuknüpfen, die einem jeden ſo nahe liegen. Wir
können nicht behaupten, vielmehr iſt wahrſcheinlicher die Negation
davon daß während des Lebens Chriſti ſchon eine organiſirte Ge-
meinſchaft ſeiner Jünger beſtanden habe: Es fragt ſich, würde
Chriſtus niemals zu einer ſolchen Organiſation geſchritten ſein,
ſondern ſie immer auf die Zeit verſpart haben, wo er nicht mehr
da ſein würde, oder kann man ſich denken, daß er doch ſelbſt
würde die Fäden näher zuſammen gezogen und das was vor-
bereitet war in eine beſtimmte Form der Wirklichkeit gebracht
haben, wenn er länger wäre perſönlich wirkſam geweſen? Aller-
dings iſt gar kein Grund, eine ſolche Behauptung aufzuſtellen,
daß die Stiftung einer organiſirten Gemeinſchaft unter den An-
hängern Chriſti mit ſeinem perſönlichen Leben und Wirken im
Widerſpruch geweſen wäre; nur wenn man ſich das klar denken
könnte, würde Chriſtus niemals eine Gemeinde ſelbſt geſtiftet
haben: iſt nun das nicht, ſo müſſen wir uns den Verzögerungs-
grund anders denken. Nemlich wenn beides ſich nicht widerſpre-
chen kann, ſo fragt ſich, warum hat Chriſtus nicht überall wo
es eine gewiſſe Anzahl von ſeinen Anhängern gab, auch gleich
eine Gemeinſchaft mit ihnen organiſirt? Allerdings hätte er be-
ſorgen müſſen daß dadurch die Kataſtrophe ſeines irdiſchen Ge-
ſchikkes früher wäre herbei geführt worden, obgleich in der Stif-
tung ſolcher Gemeinſchaft gar nichts geſezwidriges geweſen wäre.

Ein anderer Punkt iſt dieſer: wir finden doch die Vermu-
thung, die Ausſichten Chriſti auf ſeinen baldigen Tod zeitig genug
ausgeſprochen, und auch der Punkt von wo dieſe Vorherſagung
mit einer gewiſſen Beſtimmtheit in den Evangelien ausgeſprochen
wird, iſt nicht ein ſolcher, daß eine ganz beſondere Veranlaſſung
dazu geweſen wäre, alſo müſſen wir ſagen: das iſt doch ſein
Totaleindrukk geweſen, daß ſeine perſönliche Wirkſamkeit auf kei-
nen Fall einen langen Spielraum haben würde. (Ich halte
mich hier immer in ſolcher Form des Ausdrukks, wie ſie dem
menſchlichen Bewußtſein gemäß ſind, ohne eine beſtimmte Allwiſſen-
heit mit auszudrükken.) Nun finden wir eben ſo von ihm aus-
geſprochen die Ausſicht auf die Zerſtörung der damals noch be-
ſtehenden Verfaſſung und des Tempels, und dieſe finden wir noch
zeitiger auf eine beſtimmte Weiſe ausgeſprochen, wie jene, ſo daß

das ein Vorbewußtſein iſt welches ihm auf eine konſtante Weiſe eingewohnt hat, und man hat nur vorauszuſezen ein großes Intereſſe an den Nationalzuſtänden und unbefangene Beobachtung derſelben, um zu erkennen, daß bald ein Konflikt entſtehen müßte, deſſen Ausgang nicht ſchwer vorauszuſehen war. Der lezte Punkt iſt weit mehr als der erſte dasjenige geweſen was Chriſtum abgehalten hat, die Verbindung unter ſeinen Anhängern genauer abzuſchließen, weil er auf keine Weiſe Veranlaſſung geben wollte zum Ausbruch dieſes Konflikts, und das hätte leicht erfolgen können auf einen Konflikt welcher innerhalb des jüdiſchen Volks ſelbſt entſtanden wäre. Unruhe, auch nicht gegen die Römer gerichtet, hätte nothwendiger Weiſe einen ſolchen Konflikt herbeigeführt, und das iſt das was das Synedrium ausſpricht zulezt: es bedürfe nur einer ſolchen Veranlaſſung, ſo würden die Römer die jüdiſchen Zuſtände zerſtören. Da müſſen wir ſagen, Chriſtus wollte nicht daß die Abſchließung der Gemeinſchaft unter ſeinen Anhängern eine ſolche Veranlaſſung werden ſollte, und deshalb zog er die Fäden nicht näher zuſammen. Wie ſich nun dieſe beiden Punkte, die Vorausſezung ſeines baldigen Todes und dieſe Nationalkataſtrophe, in ihm gegen einander geſtellt haben, darüber läßt ſich nichts ſagen, aber die damals lebende Generation würde noch nicht ganz ausgeſtorben ſein, ehe jene Kataſtrophe eintreten werde. Da läßt ſich denken, daß er die eigentliche Organiſation der Gemeinſchaft habe weiter vorausſezen wollen. — Wenn wir uns noch wollen erlauben einen Schritt weiter zu gehen und zu fragen, Wenn dieſe Vorausſezung bei Chriſto nicht wäre ſo klar geweſen, und er keine Urſache gehabt hätte, dasjenige was er wollte weiter hinauszuſchieben, was würde er dann gethan haben? Iſt die Organiſation der chriſtlichen Gemeinde, welche nachher entſtand, das geworden was er ſelbſt wollte, oder würde er ſelbſt unter jenen Umſtänden etwas andres hervorgebracht haben? Dieſe Frage hangt mit der andern zuſammen: ob die Geſtaltung des Reiches Gottes die Chriſtus im Sinn hatte, doch auf irgend eine Weiſe etwas politiſches geweſen wäre? und man kann ſich nicht eher mit der allgemeinen Verneinung abfinden, ehe man ſich ein beſtimmtes Bild machen kann von dem was Chriſto eigentlich vorſchwebte; denn denken wir uns daß er alles wollte hinausgeſezt haben, bis das jüdiſche Volk ſelbſt erſt würde ſein Geſchikk vollendet haben, und daß dann erſt die Organiſation der Kirche anfinge, ſo würde er noch weniger in ſeinem Innern dergleichen abgebildet haben. Hier können wir nur ausgehen von beſtimmten Ausſprüchen Chriſti ſelbſt; 1) daß Chriſtus ſelbſt durch ſeine Autorität auf keine Weiſe wollte das Geſez aufheben, das Geſez hing aber mit dem Nationalheiligthum zuſammen; die urſprüngliche Beziehung auf die Stiftshütte war übertragen auf den Tempel, Geſez und Tempel waren weſentlich Correlate: Chriſtus hätte daher auch in dem Tempeldienſt keine Umwälzung machen können. Das iſt eine Vorſtellung, die häufig vorgetragen iſt in Schriften, daß das was eigentlich Chriſtus würde gethan haben wenn er freie Hand gehabt hätte, eine allgemeine Reform des Tempeldienſtes geweſen ſei, das kann ich nicht glauben; man geht da von der Reinigung des Tempels aus, aber dieſe hat mit einer eigentlichen Reform gar nichts zu thun, denn wenn nur die Rede iſt von einer Oppoſition gegen Mißbräuche welche gar keinen geſezlichen Grund haben, ſo iſt das keine Reform, ſondern da bedient ſich jeder ſeines guten Rechts, das ſoll jeder thun. Der Tempeldienſt in all ſeinen weſentlichen Momenten war durch das Geſez genau beſtimmt: Chriſtus wollte das Geſez nicht aufheben alſo hat er auch den Tempeldienſt nicht aufheben wollen, alſo würde er auch ſeine Anhänger eben ſo bei dem Tempeldienſt gelaſſen haben, wie er ſelbſt am Tempeldienſt Theil nahm. Ja wenn wir nun einer Indikation folgen, daß auch unter der Prieſterſchaft es eine nicht unbedeutende Anzahl von Anhängern Chriſti gegeben hat, und fragen, würde er nicht dieſen wenigſtens, weil ſie am Tempeldienſt einen thätigen Antheil nehmen mußten, ihren Antheil daran unterſagt haben, weil das nicht eine Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit war, ſo kann ich nicht glauben, daß er das würde gethan haben, weil dieſes Ganze nur zwei Geſichtspunkte zuließ, einen religiöſen und einen nationalen; er würde daher darauf gedrungen haben, daß darauf kein religiöſer Werth zu legen ſei: aber es wäre eine Aufhebung des Geſezes geweſen, wenn er den Prieſtern den Tempeldienſt unterſagt hätte. So wie wir dieſes aufſtellen ſo bleibt nichts übrig, woran ſich eine Organiſation unter den Anhängern Chriſti hätte anſchließen können: es blieb nur das Inſtitut der Synagoge übrig, an dieſe haben ſich hernach die chriſtlichen Gemeinden angeſchloſſen, und hätte daher Chriſtus ſolche Aenderung machen wollen, ſo würde ihm auch nichts anderes übrig geweſen ſein; nemlich nur ſo konnte das Chriſtenthum eine Organiſation gewinnen, und ſich zu gleicher Zeit unter das jüdiſche Volk verbreiten. Jede eigenthümliche Organiſation, die eine ganz andere Form gehabt hätte, wäre mit dem Inſtitut der Synagoge in Konflikt gerathen und dieſer würde der Verbreitung des Chriſtenthums unter dem Volke nachtheilig geweſen ſein. Wenn nun das Chriſtenthum ſich weiter verbreitet hätte (es gab ſchon Anhänger unter der Prieſterſchaft, alſo auch unter den Schriftgelehrten z. B. Nikodemus und andre) ſo würde es von ſelbſt geſchehen ſein, daß auch die eigentliche Tempelſchule zum Theil wäre chriſtlich geworden ihrem eigentlichen Geiſte nach, und alsdann hätte das Chriſtenthum darin ſchon eine ſichere Haltung gefunden für ſeine Fortpflanzung. Der eigenthümliche Geiſt dieſer Gemeinſchaft würde darin beſtanden haben, das Rituale, Geſezliche, Ceremoniöſe, alles als ein rein Nationales anzuſehen, und das Religiöſe auf jenes Fundament zu gründen welches in der Perſon Chriſti lag, d. h. das Chriſtenthum hätte ſich auf dieſelbige Weiſe durch Chriſtum organiſirt, wie wir ſehen daß es ſich hernach organiſirt hat, und mit der meſſianiſchen Idee, inſofern ſie eine Herrſchaft ausdrükkt, hätte Chriſtus niemals eine andere verbinden können, als eben dieſe: denn dieſes ganz neue religiöſe Leben, von der Aeußerlichkeit gelöſt, auf die unmittelbare Gemeinſchaft mit Gott gegründet, und mit der Kraft, welche ſich von Chriſto aus mittheilt, ausgeſtattet, wäre ſeine geiſtige Herrſchaft geweſen, und ſo ſehen wir die Möglichkeit, wie ſich die chriſtliche Kirche ſchon durch die Wirkſamkeit Chriſti ſelbſt auf dieſe Weiſe hätte organiſiren können. Seine eigne Perſon hätte dabei keine andere Bedeutung angenommen, als daß er ſo der Mittelpunkt und die Seele dieſer Gemeinſchaft geblieben wäre. Alſo wäre nun nicht eben die Kataſtrophe in Bezug auf ihn ſo indicirt geweſen, ſo würde auf dieſe Weiſe ſich daſſelbige angeknüpft haben an die unmittelbare Thätigkeit Chriſti was hernach durch die Thätigkeit der Apoſtel geſchah, aber es würde dann auch geſchehen ſein ohne allen Konflikt der Autoritäten. Die jüdiſche Hierarchie würde dadurch nicht auch untergegangen ſein, und in ſofern war es leere Beſorgniß des Synedriums vor der Wirkſamkeit Chriſti, denn die beruhte auf dem Tempeldienſt und dem

Geſez; aber freilich ſie würde aufgehört haben eine religiöſe zu ſein, die Prieſterſchaft wäre nicht mehr der Vermittler geweſen zwiſchen dem gläubigen Theile des Volks und Gott, ſondern nur die vom Geſez beſtellte Organiſation für die Verrichtung der heiligen Gebräuche, und dieſe wären etwas ganz abgeſondertes geworden: nicht aufgehoben alſo, aber in ihrer eigentlichen Bedeutung alterirt. „Ob ſich aber die Gegner Chriſti dieſes ſo gedacht und nicht mehr als das gefürchtet haben, wird man nicht leicht bejahen, ſondern ſie konnten ſich nicht davon trennen, daß, wer als Meſſias auftreten wolle auch eine Herrſchaft in jenem Sinne müſſe errichten wollen, und fände man ſich auch mit den Römern ab, was nicht wahrſcheinlich, ſo würde doch mit ihnen und ihrer Verfaſſung eine weſentliche Verwandlung ſtattfinden, da das Volk von dieſer Laſt frei werden ſollte. Chriſtus wollte aber die Aufhebung des Geſezes von den Begebenheiten erwarten die er voraus ſah, nicht aber es ſelbſt veranlaſſen. So entſtand das Mißverhältniß, das die Feindſchaft gegen ihn erregte.

54. Stunde.

6. Auguſt. Nun gehen wir zu ſeinem öffentlichen Leben um zu ſehen,

auf welche Weiſe die Kataſtrophe ſeines Geſchikkes herbeigeführt iſt,

und wie ſich die Oppoſition von der erſten Lehrthätigkeit Chriſti an nach und nach gebildet hat.

Wenn man von der dogmatiſchen Bedeutung des Todes Chriſti ausgeht, ſo ſezt ſich leicht eine Vorſtellung feſt: weil der Tod Chriſti mit dazu gehörte daß der Zwekk ſeiner Sendung erreicht würde, ſo mußte er auch ſelbſt auf ſeinen Tod irgendwie ausgehen. Ich habe mich in dieſe Vorſtellung nie finden können, denn es liegt ein geheimer Doketismus darin, denn man macht da eine Regel die kein Menſch auf den andern kann anwenden wollen. Z. B. das Märtyrerthum war zwar nöthig zum Gedeihen der Kirche, aber deshalb wird keiner den Saz aufſtellen: deshalb muß man ausgehen auf das Märtyrerthum; in jenem Fall entſteht ein moraliſcher Doketismus, wodurch aber die ganze vorbildliche Exiſtenz Chriſti aufhört. Ich würde daher nie den Saz aufſtellen, Wenn nicht der Tod Chriſti wäre ſo herbeigeführt worden ohne daß er etwas that, ſo würde er doch nothwendig etwas dafür gethan haben. Wenn wir daher hier einen hiſtoriſchen Standpunkt halten und fragen, Wie iſt es geſchehen daß ſich das Geſchikk Chriſti auf dieſe Weiſe entwikkelt hat? ſo ſind wir mit unſern Quellen in einer in ſofern ungünſtigen Lage, daß wir zu viel haben und zu wenig; nemlich was wir in den drei erſten Evangelien finden iſt zu wenig, weil, wenn wir das vierte nicht hätten, kein Menſch könnte zu einer Anſchauung von dem eigentlichen Sachverhältniß kommen. Zu viel geben ſie wieder, weil ihre Angaben ſich nicht in den Faden des Evangeliums Johannis einweben laſſen, weil zu wenig über das chronologiſche der Evangelien feſtſteht. Ueberdies wiſſen jene drei nur von einer Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem, und dafür giebt es gar keine reine und vollſtändige Auflöſung. Zweitens, da ſie nicht chronologiſch geordnet ſind, ſo iſt man nicht ſicher, daß die ſpätern Abſchnitte auch ſpäter geſchehenes enthalten, da ſie nach anderm Prinzip geordnet ſind: da muß man ſich alſo nach Johannes richten.

Die drei erſten Evangelien, beſonders Matthäus, führen öfter Verſchwörungen, Verbindungen gegen Chriſtus an, die gegen ſein Leben gerichtet ſein ſollten und die in Galiläa ihren Siz hätten, wogegen im Johannes mehr als ein Beiſpiel vorkommt, daß er, um Feindſeligkeiten in Judäa zu entgehen, nach Galiläa ging, und da haben wir gleich eine entgegengeſezte Anſicht. Im Evangelium Johannes iſt die Tendenz ganz unleugbar, zur Darſtellung zu bringen, wie ſich das Verhältniß Chriſti zu der Nation und zu den Gewalthabenden in der Nation und über die Nation geſtaltet; dieſer Pragmatismus läßt ſich unmöglich verkennen.

Darſtellung bei Johannes. Wiefern wir in Johannes eine Indikation finden dafür daß es eine öffentliche Lehrthätigkeit Chriſti gegeben habe auch vor der Taufe durch Johannes, wollen wir dahin geſtellt ſein laſſen. Diejenigen die zuerſt an ihn glaubten, wendeten auch die Idee des Meſſias auf ihn an, und das geſchieht zum Theil auch auf eine ſolche Weiſe, daß man glauben muß, daß zu der Zeit ſie ebenfalls haben Vorſtellung von einem politiſchen Vorläufer des Meſſias gehabt. Johannes I erzählt die Art wie die Bekanntſchaft der erſten Jünger mit Chriſto entſtanden ſei V. 37 ff., da ſagt Andreas zu Simon, Wir haben den Meſſias gefunden, und Philippus zu Nathanael, Wir haben den gefunden, von welchem Moſes im Geſez, und die Profeten geſchrieben haben, Jeſum Joſefs Sohn! und Nathanael wird ſo vorgeſtellt, daß er nach überwundnem Zweifel bekennt: Rabbi, Du biſt Gottes Sohn, Du biſt der König von Israel! Damit hat er nur ſeine Zuſtimmung geben wollen zu dem was Philippus geſagt hatte, daher müſſen wir glauben daß unter den Jüngern Chriſti von Anfang an ſolche geweſen ſind, welche politiſche Anſichten vom Meſſiasreich hatten, und ſie konnten erſt von Chriſto ſelbſt allmälig davon gelöſt werden. Die Antwort Chriſti V. 50: Du glaubſt ꝛc. iſt nun keine direkte Widerlegung. „Ihr werdet den Himmel offen ſehen und Engel hinauf und abſteigen auf des Menſchen Sohn“ d. h. Anſchauung bekommen von dem ſtetigen Verhältniß zwiſchen Gott und Chriſtus; die Engel Gottes können Anweiſung an Jeſum bringen ꝛc. V. 51, das vertrüge ſich auch mit dem Politiſchen, aber die Tendenz der Antwort, eine Richtung auf das Geiſtige zu nehmen, liegt darin, weil das Geiſtige immer durch οὐρανός ꝛc. bezeichnet wird. — Johannes II. Chriſtus, weil er zu einem Familienfeſte geladen war, verließ Judäa und verrichtet das Wunder zu Kana: da macht Johannes keine Erwähnung davon, daß der Glaube an ihn ſich dadurch ausgebreitet hätte, nur ſeine Jünger wären im Glauben an ihn beſtärkt worden. Nun geht er nach Kapernaum und dann zu dem Paſcha nach Jeruſalem. Da kommt die Reinigung des Tempels von den Verkäufern, ähnlich wie bei den drei Evangelien bei der lezten Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem. Siehe meine Schrift über den Lukas:*) dieſes iſt nicht als ein Gedächtnißfehler anzuſehen, aber es iſt höchſt wahrſcheinlich daß ſich das öfter ereignet hat, und es war ein Mißbrauch, dem jeder Recht hatte zuvorzukommen: der Handel mit Gegenſtänden welche zum Tempeldienſt gehörten, zog ſich hinein in den Tempel, und da die Tempelpolizei nicht darauf ſah, ſo hatte jeder das Recht ſich den Plaz zu räumen welcher im Tempel Lehrthätigkeit ausüben wollte;a) da kann aber Chriſtus öfter in derſelben Nothwendigkeit geweſen ſein, weil ſich der Mißbrauch erneuerte. Wollte Chriſtus durch dieſen Akt zu erkennen geben, daß er für den Meſſias wollte gehalten ſein? Das glaube ich nicht, weil das das Recht eines jeden war, welcher ein in den Tempel gehöriges Geſchäft vorzunehmen hatte das Raum im innern des Tempels gebrauchte. Im Johannes ſcheint es freilich ſo dargeſtellt zu ſein, da man II, 18 fragt, *Τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς;* aber das heißt ſo viel: in welcher Qualität er das thue? meſſianiſch iſt dabei nur der Ausdrukk: *μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου!* aber dies nahmen ſie nicht ſo auf wie ſpäter das Wort *πατήρ*. Nur in der Qualität eines öffentlichen Lehrers ſchon kann Chriſtus das gethan haben.

---

*) S. 244 ff.

Nun erzählt Johannes, viele wären gläubig geworden auf dieſem Paſcha wegen der Zeichen, die ſie geſehen, aber er hätte kein näheres Verhältniß angeſponnen mit denen, welche gläubig geworden wären; und da ſcheint zum Grunde zu liegen, daß dieſe auch ſolche äußerliche politiſche Erwartungen hatten, Joh. II, 23 ff. Darauf wird erzählt das Verhältniß Chriſti zu einem der angeſehenen unter der jüdiſchen Nation, einem aus dem hohen Rath und einem ausgezeichneten Schriftgelehrten. Dieſer beruft ſich auch bei ſeinem Eintritt auf ſeine *σημεῖα*, die er thue, und er hält ihn deshalb für einen *διδάσκαλος ἀπὸ ϑεοῦ ἐληλυϑώς*, worin der Begriff des Meſſias nicht liegt, ſondern mehr der Begriff des Profeten. Das Geſpräch Chriſti mit dem Nikodemus enthält nun die deutlichſten Spuren von der geiſtigen Natur ſeines Berufs, zugleich auch die *βασιλεία τοῦ ϑεοῦ* als das eigentliche Gebiet ſeines Einfluſſes und er giebt ſich dadurch indirekt für den Meſſias zu erkennen, denn der *υἱὸς ϑεοῦ μονογενής* Kap. III, 16 konnte nicht anders verſtanden werden. Dabei kommen auch ſchon Vorſtellungen vor von dem Ausgange, nemlich daß er eine größere Anhänglichkeit an die Finſterniß als an das

---

a) das Lehren nun ward in den Hallen betrieben, daher konnten ſich die Zuhörer anſchließen, die Verkäufer wegzutreiben; da dies nur momentane Folgen hatte, kann Chriſtus öfter ꝛc.

Licht ſich entwikkeln ſieht: das iſt das Gericht, daß die Menſchen die Finſterniß mehr lieben als das Licht ꝛc. — Nun blieb Chriſtus in Judäa, aber er geht auf das Land von Jeruſalem hinweg, und dann wird erzählt, die Jünger des Johannes wären eiferſüchtig geworden darauf daß Chriſtus ſeine Jünger taufen ließ. Johannes läßt dieſe nicht aufkommen, ſondern ſezt das Verhältniß zwiſchen ihm und Chriſtus ſo auseinander, daß Chriſtus müſſe wachſen und zunehmen. Vergleicht man was Johannes bei der Taufe Chriſti ſagte, wie ſoll man ſich nun erklären, daß Johannes zwar ſeinen Jüngern dieſe Antwort und Anweiſung giebt, aber daß er ſie doch nicht auf ſolche unmittelbare Art zu Chriſto hinweiſt, ohnerachtet er ihn ſelbſt hatte einzelnen bemerklich gemacht als den Gegenſtand ſeiner Predigt, ſofern ſie die Verheißung des Meſſias enthielt. Das haben ſich viele erklären wollen, als ob Johannes ſelbſt wäre wankend geworden in ſeinem Glauben, daß Jeſus der Meſſias ſei; dafür weiß ich gar nichts zu ſagen, im Gegentheil die Ueberzeugung des Johannes war von der Art daß er ihr einen göttlichen Urſprung zuſchrieb, und wenn er ſich auch nur ein Zeichen geſezt hatte, das ihm hernach erſchien und ihm als ein himmliſches Beſtätigungszeichen vorkam. Die Jünger Johannis hielten größtentheils an der phariſäiſchen Doktrin, wie man aus andern Stellen ſieht, wo ſie den Jüngern Chriſti ausdrükklich gegenüber geſtellt werden, und daher konnte Johannes wiſſen, er würde ſo mit dem größten Theil ſeiner Schüler doch nicht damit durchkommen, und ſie würden ſich an Chriſtus nicht halten wollen, weil er hierin abwich. Nun erzählt Johannes Kap. IV Chriſtus ſei, als er erkannte daß den Phariſäern bekannt geworden, wie er und ſeine Jüngerſchaft wüchſen im Vergleich mit Johannes, nach Galiläa zurükkgegangen. Da nahm er den Weg durch Samarien, obgleich der gewöhnliche Weg durch Peräa ging; das geſchah nicht ohne Abſicht, nemlich um zu zeigen daß er auf beſondere Verhältniſſe nicht Rükkſicht nehme, da ja nichts ihn nöthigte, dieſen Weg und nicht Peräa zu wählen. Dann folgt das Geſpräch mit der Samariterin, worin er ſich als Meſſias deutlich zu erkennen giebt.[a] Dann ſpricht er mit ſeinen Jüngern, und da iſt eine merkwürdige Stelle von der Ernte IV, 34—38, und viele haben da die Spur finden wollen von einer andern geheimen Schule welche Chriſtus gehabt habe, aber Chriſtus ſagt nicht daß er die ausgeſandt habe, welche das hervorgebracht hätten, was ſeine Jünger jezt einernten ſollten, ſondern es iſt nur die allgemeine geſchichtliche Vorbereitung, wodurch der Beruf, in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* einzugehen, immer günſtiger geworden war. — Nach kurzem Aufenthalt geht Chriſtus nach Galiläa. Kap. V, 1 ging Chriſtus zum Feſt nach Jeruſalem; da erzählt Johannes das erſte Beiſpiel, wie er am Sabbat geheilt habe, und wie daraus, daß der Geheilte ſein Bett tragen und nach Hauſe gehen ſolle, ein Aufſehen entſtanden ſei, weil das heimtragen des Bettes als ein Verlezen des Sabbats angeſehen war. Dem geht Chriſtus gar nicht aus dem Wege, ſondern geht zu dem Menſchen und ſucht ihn gleichſam auf, der V. 12 nach ihm gefragt war. Nun verfolgten ihn die Juden V. 16 „und ſuchten ihn zu tödten,“ dieſe lezten Worte ſind von ganz zweifelhafter Autorität, nur die unmittelbar folgenden Worte beziehen ſich darauf,“a) alſo muß das doch die erſte eigentliche lebhafte Aufregung gegen ihn gegeben haben, aber ſie war nicht ſo, daß ſie unmittelbar hätte können in That übergehen, denn gleich darauf ließ ſich Chriſtus in ein Geſpräch mit ihnen ein, immer fortfahrend von ſich und Gott auf dieſe Weiſe redend ꝛc. Da liegt ein ganz deutliches ſich hierüber ausſprechen ohne daß er beſorgte, er würde beim Wort genommen werden von denen, die ein weltliches Reich wollten, und zu dieſer Handlungsweiſe aufgefordert, oder daß ihre Feindſeligkeit unmittelbar in That übergehen würde; aber der Keim der Verfolgung woraus ſich hernach alles weitere entwikkelt, wird hier dargeſtellt.

---

[a] worin er die Geiſtigkeit der meſſianiſchen Idee heraushebt.

---

a) Dieſe lezten Worte (und ſuchten ihn zu tödten) ſind von ganz unſicherer Autorität; doch wird dann darauf Bezug genommen: deswegen weil er Gott für ſeinen Vater erklärt, ſuchen ſie noch mehr ihn zu tödten. Von ſolcher Aufregung iſt hier die erſte Nachricht, und zwar weil Chriſtus Gott auf eine beſondere Weiſe ſeinen Vater nennt, und die Paradoſis vernachläſſigt, d. h. nicht Meſſias war nach ihrem Sinne.

55. Stunde.

7. Auguſt. Wir haben geſehen, wie zuerſt eine heftige Aufregung gegen Chriſtus entſtand, durch die Art wie er das Sabbatsgeſez behandelte. Dem entzog er ſich nicht, ſondern er erklärte ſich ausführlich darüber, und die Rede trägt ſchon den Charakter einer großen Autorität, deren ſich Chriſtus ſchon muß bewußt geweſen ſein, ſowie er in einzelnen Ausdrükken das Bewußtſein ſeiner höhern Dignität beſtimmt darin ausſpricht. Nun liegt aber in der Aufregung der Grund zum Beſchluß Chriſti bei Johannes VII, 1 mit. Zwiſchen Kap. V und dieſem liegt freilich die ganze Geſchichte von der Speiſung, wenn wir aber betrachten die Rede im V. Kapitel, ſo muß man daraus ſchließen, daß Johannes der Täufer ſchon damals nicht mehr öffentlich gelehrt habe, und ſchon im Gefängniß geweſen ſei: alſo iſt dieſes Wandeln Chriſti in Galiläa das von welchem Matth. IV, 12 ſagt, Chriſtus ſei nach Galiläa gegangen, als er von Johannis Gefangennehmung hörte, und das wird in dieſe Zeit zu ſezen ſein was die andern Evangelien von Galiläa erzählen, es wird theils vor theils nach der Speiſungsgeſchichte des Johannes zu ſezen ſein. Etwas einzelnes und beſtimmtes iſt nun aus den andern Evangelien nicht herauszuſuchen, weil ſie gar nicht chronologiſch ſind. Wir haben nur herauszuheben allgemeine Darſtellung von Handlungen Chriſti, welche man als allgemeines Reſultat aufſtellen kann ohne ſie an einzelne Momente zu binden, und dann ſolche einzelne Momente ſelbſt. So gehört zu dieſer allgemeinen Darſtellung, daß Chriſto ein großer Anhang aus der ganzen Gegend folgte,[a] welcher durch das Wunderthun veranlaßt iſt, theils durch das Begehren der Hülfe, theils durch die natürliche Neugierde. Einzelnes finden wir, z. B. die Fahrt nach Peräa, von welcher wir nicht wiſſen ob Chriſtus dabei einen längern Aufenthalt beabſichtigte, aber darum weil er von den Gadarenern zurükgewieſen wurde, ſich nach der andern Seite zurükbegab, oder ob es ohne beſtimmte Abſicht war. Nach dieſer Rükkehr finden wir eine Erzählung, daß eine Anſammlung von mehreren Phariſäern, Geſezgelehrten ſeinetwegen wäre dage-

---

[a] nach Chriſtus verlangte

weſen, und ſie hätten ſich verſammelt in dem Hauſe, wo er war, da habe ſich eine Oppoſition wenn auch eine ſehr gelinde gebildet.[a] Ob man ſich nun denken ſoll, dieſe wären abgeſchikkt worden um ihn zu beobachten, zumal auch welche aus Jeruſalem waren, bleibt dunkel, weil man nicht in einem ſo genauen Zuſammenhang ſteht, daß man es ſich recht klar machen könnte, da dieſe Elemente urſprünglich nur iſolirte Erzählungen geweſen ſind. Da kommen nun aber auch vor Vergleichungen mit den Johannesſchülern, wo man ſich auch vorbehalten[b] muß, eine ſolche Abſicht vorauszuſezen die Gunſt des Volks mehr auf die Schüler des Johannes zu wenden, weil dieſe ſtrenger in der Beobachtung der παράδοσις waren, und darauf beziehen ſich nun mehrere Aeußerungen Chriſti, z. B. jenes Gleichniß von den neuen Lappen für alte Kleider, und von alten Schläuchen um junge Weine aufzufaſſen, worin ſich zeigt, daß ſich dieſes äußere Weſen mit dem innern und äußern Zuſtande den er hervorbringen wolle gar nicht vertrage. In dieſe Zeit des Aufenthalts in Galiläa ſcheint auch die Geſandtſchaft des Johannes aus dem Gefängniß zu fallen und die Aeußerung Chriſti darüber: da ſagt Chriſtus, es hätten dieſe beiden Formen zuſammen ſein müſſen, die ſtrenge des Johannes, und ſeine die freiere, und dieſe beiden Formen zuſammen beſtehend um das Himmelreich zu verkündigen; aber er ſtellt das Volk dar als weder der einen noch der andern folgend, und zwar einer ungewiſſen Stimmung zufolge: das liegt in dem Gleichniß von den Kindern welche ſpielen. Da ſieht man daß Chriſtus ſich ſolches Verhältniſſes zum Volk bewußt geweſen iſt, ſo daß er kein großes Reſultat davon erwarten konnte. Nun finden wir in den drei Evangelien noch Beiſpiele, welche auf ein Auflauern auf ihn gerichtet ſind, auf Sabbatgeſeze, Waſchungen und dergleichen äußere Gebote des Geſezes ſich beziehend. Merkwürdig iſt eine Stelle bei Matth. Kap. XII, 14 woraus man ſieht daß auch in Galiläa Verabredungen gegen ihn entſtanden, und daſſelbige wird wahrſcheinlich Mark. III, 6 erzählt, als ob ſich die Phariſäer mit den

---

[a] Luk. V, 17—26 und die Parallelſtellen nach der Synopſe von de Wette und Lücke. 2. A.

[b] enthalten. Anh.: wahrſcheinlich in der Abſicht, die Gunſt des Volks dieſen zuzuwenden, weil ſie ſtrenge die παράδοσις beobachteten.

Herodianern verbunden hätten, und da tritt ein feindſeliges Element gegen Chriſtus auf, wovon in Johannes ſich keine Spur findet; da läßt ſich aber auch keine Veranlaſſung abſehen, welche Herodes und ſeine Partei gehabt haben ſolle. Offenbar trug ſich dieſe immer mit Hoffnungen zu einer noch größeren Gewalt und Freiheit in Bezug auf die Römer zu gelangen, und das war die Politik der Partei des Herodes, jede Gelegenheit dazu zu benuzen, in dem Zwieſpalt des jüdiſchen Volks mit der Herrſchaft der Römer ſich auf die eine oder andere Seite zu ſchlagen, um etwas dadurch zu gewinnen: aber was ſie veranlaßt hätte, an einer Aufregung gegen Chriſtus Theil zu nehmen, iſt nicht deutlich. Die einzige Spur iſt, daß Johannes der Täufer von Herodes gefangen geſezt wurde, weil er ſich gegen ſeine geſezwidrige Verheirathung mit der verführten Frau ſeines Bruders erklärte. Da finden wir auf der einen Seite ſtarke Erklärungen Chriſti in Betreff der Ehe, Eheſcheidung und Verheirathung mit geſchiedenen Frauen, die wol auf Herodes ſich können mit bezogen haben, und eben ſo finden wir Aeußerungen des Herodes, wo er Jeſum mit dem Täufer identifizirt, nach der Hinrichtung des leztern, wo er ſagt, Chriſtus möge der auferſtandene Johannes ſein; das muß auffallen, da es eine ſonderbare Vorſtellung von Seelenwanderung iſt die man ſonſt nicht findet, und da Johannes der Täufer gar kein Wunder gethan hat, aber es mag damit ſein wie es will; die Beziehung, die jener zwiſchen Johannes und Chriſtus macht, ſpricht einigermaßen dafür. — Da kann man ſich kaum etwas andres als eine ſpezielle Veranlaſſung denken, die etwas vorübergehendes war, denn ſo wie das Aufſehen, welches Johannes erregt hatte, ſich gelegt hatte und Chriſtus in eine andere Gegend ging, hörte das auf. Johannes hebt als den eigentlichen Hauptpunkt des Aufenthalts Chriſti in Galiläa heraus die Speiſungsgeſchichte: da ſieht man, daß das Volk nach dieſer Begebenheit einen Verſuch gemacht habe, Chriſtum zum König auszurufen und ihn an die Spize zu ſtellen und einen politiſchen Verſuch mit ihm zu wagen. Was hat dazu wol die Veranlaſſung gegeben, daß gerade damals bei dieſer Gelegenheit das Volk einen ſolchen Impetus gefaßt hat? das iſt ſchwerlich das Wunder geweſen, denn wenn man ſich die Sache recht veranſchaulicht: die Volksmaſſe, und Chriſtus vorher lehrend oder heilend, wo die eigentliche

Thatſache vor ſich gehend bei hereinbrechender Dämmerung ὀψίας γενομένης, ſo haben wol die wenigſten nur können eine Notiz haben von dem was das Wunderbare ſei, denn woher ſollten alle gewußt haben woher die Vorräthe der Jünger kämen, oder wie viel es war, was die Jünger austheilten, das iſt gewiß den meiſten verborgen geblieben,a) und davon haben den eigentlichen Zuſammenhang nur Chriſtus und ſeine Jünger gewußt, alſo da muß ein anderes als Motiv zum Grunde gelegen haben: nemlich das war eine Art von Gemeinſchaft, ſie konnten es anſehen als wolle Chriſtus eine beſondere Gemeinſchaft mit ihnen ſtiften, daß er die ganze Volksmaſſe als ſeine Tiſchgenoſſen behandelte, und dieſes konnte ihnen ſo erſcheinen als wollte er zu erkennen geben, daß er wolle eine nähere Verbindung mit ihnen machen, und daß das ſollte eine captatio benevolentiae ſein. Die Galiläer waren auch nach Joſephus aufruhrluſtig; alſo daß da viele waren, deren meſſianiſche Hoffnung von dieſer politiſchen Art war, iſt bekannt, und bei dieſer Gelegenheit konnte das leicht aufwachen. Nun verläßt Chriſtus das Ufer, und geht in das Gebirge wo er nicht leicht zu finden war, aber in der Nacht trifft er ſeine vorausgeſchikkten Jünger in der Nähe des Ufers. Hernach iſt Chriſtus am Morgen mit einem großen Theil von dieſen wieder zuſammen, die ihn fragen, wie er dahin gekommen ſei? Das zeigt ſich räthſelhaft, wie er an das jenſeitige Ufer gekommen ſei. Darauf redet Chriſtus in Kapernaum in der Synagoge; dieſer Morgen konnte jedoch kein Sabbat geweſen ſein, und da finden keine Verſammlungen in der Synagoge ſtatt und keine eigentliche Sabbatrede, denn wäre das ein Sabbat geweſen, ſo wären ſie am Abend vorher ſchon verſammelt geweſen und hätten keine Fahrt über den See gemacht, alſo war die Synagoge nur der gewöhnliche Ort der Zuſammenkunft und es war gewiß die Zeit des Morgengebets, wo ſich die Maſſe Volks dort vom vorigen Tage zuſammen fand. Da verließen ihn viele, die ſich vorher als ſeine Jünger betragen hatten. In dieſer Rede ſtehen die geheimnißvollen Andeutungen von dem Eſſen ſeines Fleiſches und

---

a) denkt man nicht eine wunderbare Art wie das Wunderbare augenſcheinlich geworden, ſo kann das kein Motiv ſein, und den Zuſammenhang haben ꝛc.

dem Trinken ſeines Blutes, die viele nicht verſtanden, aber die Aeußerung knüpft ſich an die Forderung daß er ſolle ein Zeichen thun wie Moſes mit dem Manna. In dieſer Forderung liegt, daß ſie noch nicht zurükkgekommen ſind von dem Impetus, der ſie am vorigen Abend beherrſchte; aber ſie hatten [noch nicht] die Sicherheit zu [von] ihm, daß er durch Wunder würde für ihre leibliche Exiſtenz ſorgen.*) Chriſtus ſagt nur, er ſei das eigentliche Manna, aber nicht Moſes, und dieſe Wendung iſt durchaus geiſtig, Deprekation aller ſolcher politiſchen Richtungen. Wenn ſie alſo auch nicht verſtanden was er eigentlich meinte mit dieſer Aeußerung, ſo verſtanden ſie doch dieſe eigentliche Deprekation, und das war der eigentliche Grund, daß viele ihn im Stiche ließen, weil er ſie nicht wollte auf dieſe Weiſe gewinnen, und für ihre Hoffnungen er nicht ihr Meſſias ſei. Ich kann immer nicht umhin, in dieſer ganzen Begebenheit die vollkommenſte Gewährleiſtung dafür zu finden, daß es keinen Zeitraum gegeben haben kann, wo Chriſtus irgend eine politiſche Abſicht oder Richtung gehabt hätte, denn die ganze Art wie er dieſes auffaßt und wie er es von ſich abwendet, zeigt, daß keinesweges er das nur hätte auf andere Umſtände verſchieben wollen, daß ihm das Verhältniß nicht günſtig, oder daß er das anfänglich gewollt hätte, wovon er zurükkgekommen ſei. Aber dies wäre der erſte Punkt geweſen, wo dieſes zum Vorſchein kommen konnte, wenn auch nur auf indirekte Weiſe; aber es zeigt ſich nicht die leiſeſte Spur davon.

Nun finden wir in den galiläiſchen Erzählungen der andern Evangelien noch mancherlei was hierher gehört, aber wovon wir nie mit Gewißheit ſagen können, ob es vor oder nach dieſem von Johannes herausgehobenen Punkt liegt. Etwas merkwürdiges iſt die Erzählung von der Austreibung eines böſen Geiſtes, der als taub und ſtumm beſchrieben ward, wo auf der einen Seite Volksmaſſen ſind, und auf der andern Seite auch Phariſäer, (nach Markus III aus Jeruſalem), die ihn beſchuldigen, daß er den Teufel austreibe durch Beelzebub; das Volk hingegen fordert ein Zeichen, nach Lukas ἐξ οὐρανοῦ XI, 16, d. h. eine himmliſche Stimme und Zeugniß. Nun ſchlägt er das von der Hand, er vertheidigt ſich gegen jene Anſchuldigung der Phariſäer. In derſelben Verbindung wird das erzählt, daß die Seinigen geſucht hätten, ihn aus der Oeffentlichkeit des Lebens und Treibens hinwegzunehmen, was uns an jene Stelle des Johannes zurükkbringt, wo ſeine Brüder ihn auffordern, er möge auf das Feſt gehen nach Jeruſalem, und ihn aus der Nähe ihres Aufenthalts weghaben wollen. Dieſes ſcheint gar nicht aus beſonderem Intereſſe an ſeiner Perſon hervorzugehen, ſondern im Gefühl, ſie wollen nur nicht mitleiden durch dieſe Aufregungen welche ſich um Chriſtum herum ſammeln, ſondern ſie wollen ihn etwas in die Ruhe, Stille zurükkführen, oder ihn auf jeden Fall entfernen. Da müſſen ſie geglaubt haben es könne leicht eine Exploſion gegen ihn ſtattfinden, und daß ſie das haben vermeiden wollen um nicht mit hinein geriſſen zu werden. Da finden wir auch, daß Schriftgelehrte und Phariſäer aus Jeruſalem ihn fragen, warum er eigentlich ſo gegen die Sazungen ſei, und er ihnen die Antwort giebt, weil ſie das Weſentliche des Geſezes in den Schriften überträten um der Aeußerlichkeiten willen; und da wird ſchon erzählt, daß Chriſtus ſich ihnen nicht nur offen opponirt, ſondern daß er auch das Volk vor ihnen gewarnt habe, und daß er dieſe ganze Methode dargeſtellt habe als ein nicht von ſeinem Vater gepflanztes Gewächs welches müſſe ausgerottet werden, ſo daß er hier auf eine ganz poſitive Weiſe auftritt. — Wenn in derſelben Region im Matthäus vorkommt, daß die Phariſäer und Sadduzäer ſich gegen ihn vereinigt hätten, und daß Chriſtus vor dem Sauerteig der Phariſäer gewarnt habe, Matth. XVI und Mark. VIII (Phariſäer und Herodes); das iſt unwahrſcheinlich, da kein Grund war, daß Phariſäer und Sadduzäer ſich gegen Chriſtus verbunden haben, da der Phariſäismus auf der Anhänglichkeit an die Sazungen beruhte, welche die Sadduzäer gar nicht annahmen, auch waren die Sadduzäer in Galiläa, ſo weit von Jeruſalem, gar nicht verbreitet: daraus läßt ſich alſo gar nichts ſchließen, und die Momente ſind hier zu allgemein, als daß man ſie als einen hiſtoriſchen Moment behandeln müßte.

---

*) So wollten ſie in ihrem Impetus zu einem politiſchen Schritt noch eine Sicherheit von ihm, um es mit ihm zu wagen. Chriſtus giebt dem eine entgegengeſezte Wendung, indem er ſich als das wahre Manna darſtellt, nicht aber als einen Moſes.

Nur Johannes hatte Kap. VII erzählt, daß Chriſtus ſich abſichtlich in dieſer Zeit länger in Galiläa aufhielt, weil man ihm in Judäa nach dem Leben trachtete. Nun war in Galiläa auch eine ſolche Aufregung gegen ihn zu Stande gekommen, und es ſcheint daß dieſe auch von Jeruſalem aus ſei genährt worden. Ganz verhindern konnte ſich Chriſtus nicht laſſen dadurch, nach Jeruſalem zu gehen, denn dies gehörte zur geſezlichen Verpflichtung, ihn entſchuldigten keine Lebensverhältniſſe, die ihn abhielten; er mußte zu den Feſten nach Jeruſalem gehen, aber Verpflichtung war nicht zu allen Feſten. So ging er nicht wie das Volk das er geſpeiſt hatte zu dem Paſſafeſt, aber nachher zur Skenopegie, dem Laubhüttenfeſt. Dazu wird Chriſtus von ſeinen Brüdern aufgefordert.

56. Stunde.

8. Auguſt. Von dem Punkt an, wo nach Johannes Chriſtus auf das Laubhüttenfeſt nach Jeruſalem geht, iſt nun eine ſolche Disharmonie zwiſchen ihm und den andern Evangelien, daß wir gar nicht mehr mit Zuverſicht irgend etwas von dort her einſchalten können. Nemlich nach dem Johannes iſt Chriſtus nachher nicht mehr nach Galiläa zurükkgegangen, und in den andern Evangelien erſcheint es durchaus ſo, als ob er von Galiläa zum Oſterfeſt gekommen ſei: das iſt gar nicht zu vereinigen und es entſteht daraus die groſe Ungewißheit, ob alles was die andern Evangelien aus dieſer Oſterzeit erzählen, auch in dieſe Zeit falle oder in eine frühere Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem, weil ſie von dieſer keine Notiz nehmen. Nun wird bei Johannes erzählt, wie man in Jeruſalem auf dem Feſt auf Chriſtus gewartet und über ſein Ausbleiben geſprochen habe, ſo daß unter den verſchiedenen Volksmaſſen ein Streit ſeinetwegen ausgebrochen ſei, die einen hätten ihn gerühmt, die andern geſcholten, denn ſo erzählt er VII, 12 von einer tumultuariſchen Aufregung, γογγυσμὸς πολὺς περὶ αὐτοῦ ἦν. Da ſehen wir eine Spaltung, die offenbar auf etwas früheres zurükkweiſt, das eine hat ſeinen Grund in der Einwirkung Chriſti und ſeiner Jünger auf das Volk, das andere ſezt eine Bearbeitung des Volks durch die

Chriſto feindſelige phariſäiſche Partei voraus. Nun wird erzählt, daß Chriſtus auf das Feſt gegangen ſei ſchon in der Mitte deſſelben, und in dem Tempel erſchienen ſei und da gelehrt habe; und nun iſt ſonderbar, daß aufgeführt wird, daß die *Ἰουδαῖοι* ſich gewundert hätten daß er die Schrift ſo verſtehe, da er doch nicht aus der Schule ſei, *μὴ μεμαθηκώς*. Es iſt ſchwierig zu beſtimmen, was Johannes mit dem Ausdruck *Ἰουδαῖοι* meinte. Hier in Verbindung mit *ὄχλος* V. 12 und den *Ἰουδαίοις* V. 15, welche ſich wundern, fragen wir: ſind dieſe *Ἰουδαῖοι* auch *ὄχλοι* oder andre? Sind es andere, ſo ſind die *ὄχλοι* Fremde welche das Feſt beſuchten, und *Ἰουδαῖοι* die Bewohner von Jeruſalem, ſo daß es unter dieſen einen bedeutenden Theil gab, der nun erſt aufmerkſam auf Chriſtum wurde. Allein es iſt allerdings wahr, wenn man auf den größten Theil der Stelle ſieht, ſo ſcheint es als ob Johannes mit *Ἰουδαῖοι* mehr die bezeichnet welche zur leitenden Klaſſe gehören und ſo ſehen wir hier eine Aufmerkſamkeit auf die Lehre Chriſti, welche früher nicht ſo ſtattgefunden hatte aber in Zuſammenhang ſtand mit der Oppoſition welche ſich gegen ihn entwikkelte. Nun auf dieſe Verwunderung folgen Aeußerungen Chriſti, wobei er Rükſicht nimmt auf eine Abſicht gegen ſein Leben, wo das Volk antwortet es ſei ein wahnſinniger Gedanke von ihm, denn es dächte kein Menſch daran ihn zu tödten. Daraus ſieht man, daß die Abſicht zwar Chriſto bekannt war, aber doch im Dunkeln war, denn V. 25 leſen wir, daß „etliche von Jeruſalem geſprochen: Iſt das nicht der, den ſie ſuchten zu tödten?“ da waren die *ὄχλοι* die nicht davon wußten, mehr die Fremden, aber nicht die ſich für Chriſtus erklärt hatten. Da ſehen wir einen ſehr mannichfaltigen Zuſtand von Aufregung, was auf eine Exploſion ſchließen läßt, daß die bevorſtehen möge. Noch von dieſer Zeit während des Feſtes erzählt Johannes in dieſem Kapitel, daß die Hohenprieſter und Phariſäer, d. h. der hohe Rath, Leute ausgeſchikkt hätte um ihn zu greifen, dieſe aber hätten das nicht gethan ſondern bei ihrer Rükkehr geſagt, ſie hätten noch niemals einen ſo reden hören. Aus dieſer Antwort ſieht man, daß das kein eigentlicher amtlich offizieller Auftrag geweſen iſt, denn ſonſt wäre das keine Entſchuldigung geweſen, und ſie hätten auch nicht dieſen Beſcheid erhalten: Wenn er nur nicht auch euch verführt! ſondern das war nur ein Auftrag geweſen, den einzelne gegeben hatten allerdings ihren Untergebenen aber doch nicht auf eine eigentliche amtliche Weiſe, alſo nur privatim, oder irgend wie hypothetiſch. Bei dieſer Gelegenheit kommt auch Nikodemus wieder zur Erwähnung und proteſtirt gegen ein ſolches Verfahren wie das beabſichtigte geweſen war, wodurch ſich gleichſam widerlegt auf der Stelle und durch die That, daß die Phariſäer V. 48 ſagten, daß keiner von den Mitgliedern des Raths (ἐκ τῶν ἀρχόντων) an ihn glaube, und keiner von der phariſäiſchen Partei; da ſehn wir, die Widerſacher werden bezeichnet durch ἄρχοντες und durch φαρισαῖοι.

Nun beſchreibt Johannes Kap. VIII, 1 f. weitläuftig die Art und Weiſe der Exiſtenz Chriſti, ſo lange er auf dem Feſte war; daß er des Abends an den Oelberg gegangen ſei, und des Morgens hätte er ſich wieder im Tempel gezeigt und da wäre das Volk zu ihm geſtrömt; daß er dann ſich ſezte und ſie gelehrt hätte. Das weiſt auf Bekanntſchaft Chriſti in der Stadt und in der Nähe zurük: Jeruſalem war in den feſtlichen Zeiten überfüllt, und nicht alle die aus allen Gegenden zuſammenſtrömten, konnten da Plaz haben und viele hatten außerhalb der Stadt ihren eigentlichen Wohnſiz.*) Nun theilt Johannes wieder eine Aeußerung Chriſti mit, wo er ſich als φῶς τοῦ κόσμου bezeichnet, was einen großen Anſpruch ausdrükt den er macht, und wo ihm die Phariſäer entgegentreten und ſagen er hätte kein anderes Zeugniß von ſich aufzuweiſen als ſein eignes. Nächſtdem berichtet Johannes aus dieſer Zeit auch Aeußerungen, wo Chriſtus von ſeinem bevorſtehenden Nichtvorhandenſein redet, aber auf unbeſtimmte Weiſe: „ich gehe nun, und ihr werdet mich ſuchen aber ihr werdet in eurer Sünde ſterben, und wohin ich gehe könnt ihr nicht hinkommen.“ Dies im Zuſammenhang betrachtet, ſo liegen beſtimmte Andeutungen darin, z. B. „ihr ſeid von unten her, ich von oben,“ von dem Gegenſaz zwiſchen ſeinem Zwekk und Ziel, und den unter dem Volk verbreiteten Hoffnungen und Erwartungen. Darauf gehen auch Fragen wie dieſe V. 25: für wen er ſich eigentlich ausgebe? denen Chriſtus aber ausweichend antwortet, indem er ſich nur darauf beruft, von einem andern geſendet zu ſein, und Johannes ſagt ausdrükklich, ſie hätten keine Notiz davon genommen, daß er damit Gott meine. Nun hatte aber Chriſtus ſich öfter dieſes Ausdrukks bedient, Gott als ſeinen Vater zu nennen, und dadurch Oppoſition erregt: jezt redet er ganz ähnlich, und doch hätten ſie das nicht verſtanden.[a]) Dann fährt Chriſtus auf dieſelbige Weiſe fort, aber nennt ſich *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, und bedient ſich doch auch wieder des Ausdrukks: *ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου — ὁ πέμψας με — οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ, ὅτι ἐγὼ* κ. τ. λ. V. 29 worauf Johannes ſagt, nach dieſer Rede wären viele an ihn gläubig geworden; und nun entwikkelt ſich daraus wieder ein anderes Geſpräch, welches eine heftige Wendung nimmt, wobei aber nur Leute aus dem Volke diejenigen waren, mit denen Chriſtus es zu thun hatte, V. 31—58, wo er ſich auf Abraham beruft und ſie vom Teufel ableitet. Hier ſehen wir alſo auch unter dem Volk eine Bewegung gegen Chriſtus, die nicht ihren Grund hatte in einer Aufreizung von andern: hier war Chriſtus ſelbſt der aufreizende, aber allerdings indem er gegen die Vorurtheile worauf ſie ihre Vorzüge gründeten,[b]) anging, und das Geſpräch endete mit einem Verſuch, ihn zu ſteinigen.

---

*) Das „alte Heft“ ſ. o. berührt zwar die Geſchichte von der Ehebrecherin V. 3—11; aber die Vorleſung 1832 übergeht ſie hier.

Unmittelbar hierauf erzählt Johannes Kap. IX die *Begebenheit mit dem Blindgebornen*, in denſelbigen Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem gehörend. Da nehmen nun wiederum die Leiter des Volks einen Antheil an der Sache, informiren ſich von dem den Chriſtus geheilt hatte und fragen ihn, was er von Jeſu hielte, und dabei erzählt Johannes, es wäre ſchon damals ein Beſchluß gefaßt worden, wer Jeſum für den Meſſias erkenne, der ſolle in den Bann gethan werden; *alſo das iſt der erſte offizielle Beſchluß gegen Chriſtus*, von dem vorher muß Maßregel genommen ſein, der vorher muß bekannt geworden ſein, daher giebt der Befragte ausweichende Antwort, und eben ſo deſſen Eltern, um nicht *ἀποσυνάγωγοι* zu werden; da kann ſich der Geheilte hernach nicht halten und ſagt, daß er ſich ſehr darüber wundern müſſe daß ſie Jeſum nicht für etwas (höheres) anerkennen wollten; und IX, 34 geht auf das *ἀποσυνάγωγος* V. 22.

---

[a]) nähmen ſie keine Notiz davon *οὐκ ἔγνωσαν* V. 27.

[b]) und gegen den Saz, daß Abrahamiten die *μετάνοια* nicht nöthig hätten.

zurück, ſie ſchloſſen ihn aus der Synagogengemeinſchaft aus, ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω. Das alſo iſt der erſte öffentliche Schritt, der gegen Chriſtus geſchah; aber weder ſehen wir, daß Chriſtus ſelbſt dadurch wäre eingeſchüchtert, oder daß er um deswillen etwas gethan hätte, wie er z. B. ſonſt ſeinen Aufenthalt ändert, noch auch finden wir daß von dieſem Beſchluß aus eine Aenderung in dem allgemeinen Betragen gegen ihn ſtattgefunden habe. Ob nun daraus zu ſchließen iſt, daß dergleichen Beſchlüſſe nicht von einer großen Kraft waren, daß man ſich nichts aus ihnen machte, oder daß nur nicht ſo aus der Erzählung abzunehmen iſt, daß ſich viele konnten ſehr vortheilhaft über Chriſtus äußern ohne daß ſie ihn für den Meſſias erklärten, können wir ſchwer beſtimmen. In Jeruſalem beſtand gewiß vermöge des Synedriums, wozu wol alle Synagogenvorſteher gehörten, ein ſolches Band mit den Synagogen, daß durch einen Beſchluß des Hohenraths im allgemeinen jemand konnte ἀποσυνάγωγος werden, aber nur ſofern als Synagogenvorſteher es anerkennen wollten: die Synagogen waren ganz freie Verbindungen, über welche es eine ſolche eigentliche Gewalt nicht gab.

Nun erzählt Johannes Kap. X, 40 weiter, daß Chriſtus, nachdem nun dieſe Aufregung ſich vermehrt, und Verſuche gemacht wurden, ſich ſeiner Perſon zu bemächtigen, nach Peräa gegangen ſei, in die Gegend wo Johannes zuerſt getauft habe, und daß da wieder viele an ihn gläubig geworden ſeien. Dann folgt bei Johannes Kap. X, 1 die Geſchichte von der Auferweckung des Lazarus, welche hier als von einer großen Bedeutung erſcheint für die Entwikkelung in dem Geſchikke Chriſti, nemlich Johannes erzählt nun, wie mehrere von denen, welche von Jeruſalem aus nach Bethanien gekommen waren um ihren Antheil zu bezeugen, und Zeugen geweſen waren von der Auferweckung des Lazarus, nun nach Jeruſalem gingen zu den Phariſäern, und erzählten was Jeſus gethan habe; da ſie eine Zuſammenkunft gehalten, und da habe Kaiaphas geſagt, es müſſe einer ſterben um des Volkes willen, das ſei rathſamer als das Volk ſeinem Untergange entgegen zu führen. Vorher war die Beſorgniß geäußert worden: wenn wir ihn ſo gewährenlaſſen, ſo werden alle an ihn glauben, und dann werden die Römer kommen und uns die Freiheit des Gottesdienſtes und das ganze Beſtehen des Volks zerſtören. Da iſt die Frage, auf welchem Fundament ruht eigentlich dieſe Beſorgniß, die einen ſolchen Entſchluß nach ſich zog, worauf ſchwerlich ein anderer Ausgang, als der nachher erfolgte übrig blieb, wenn Chriſtus ſich nicht ganz hätte zurükkziehen wollen? In der Art, wie hier in zwar kurzem aber prägnanten Ausdrukk die Aeußerung beſchrieben wird, ſieht man, daß der Hoherath keinesweges einen Verdacht gehabt habe in Bezug auf Chriſtum ſelbſt, als wolle er ein politiſcher Meſſias ſein, aber in der Art wie er ſagt, Alle werden an ihn glauben, und da werden die Römer kommen, fehlt das Mittelglied, denn wenn ſie alle glaubten wie Chriſtus wollte, ſo konnten die Römer ſich nicht einmiſchen, aber da iſt hinzuzudenken: da werden alle verlangen, daß er ſich ſolle nach ihren politiſchen Vorſtellungen als den Meſſias, den ſie in der Vorſtellung hatten, zeigen; da würde ein Aufruhr entſtehen und da würden die Römer Gelegenheit nehmen, die Verfaſſung und das ganze Beſtehen des Volks aufzuheben: da wird ein Beſchluß gefaßt, man müſſe ſuchen ſich Chriſti zu entledigen. Von da an zeigte ſich Chriſtus nicht mehr öffentlich, ſondern begab ſich in eine Gegend nahe der Wüſte, wobei vorausgeſezt wird, daß Chriſtus Notiz davon bekommen hatte. Dies konnte auch nicht fehlen, denn 1) hatte er den Nikodemus und Joſef von Arimathia zu Freunden,*) alſo konnte es ihm nicht fehlen an Kenntniß von dem, was da vorging. Noch ein Mal geht er dem Tode aus dem Wege und begiebt ſich von Jeruſalem fort, das iſt aber ſo lange nach der Skenopegie, daß es nicht im Zuſammenhang damit ſein kann. Da ſteht nicht daß er nach Jeruſalem ſelbſt gekommen ſei, ſondern er ſcheint in Bethanien geblieben zu ſein und hat das in Bethanien erfahren, und hat ſich von dort hinwegbegeben. Wie viel Zeit dazwiſchen geweſen ſei, können wir nicht deutlich ſehen, aber offenbar fiel die Auferwekkung des Lazarus nach der Tempelweihe vor, alſo zwiſchen unſerm Jahresſchluß und Oſtern. In dieſer Zwiſchenzeit ging Chriſtus nach der Gegend, welche durch Ephrem nicht beſtimmt iſt.

Nun erzählt Johannes V. 54—57, daß das Oſterfeſt nahe geweſen ſei, und da hätte man ihn aufgeſucht, ob er ſchon da wäre, und es wird erzählt, daß vor dieſer Zeit, indem man Chriſtus auch zum Feſte in Jeruſalem erwarten konnte, ein Befehl ausgegangen ſei, daß jeder der ſeinen Aufenthalt wiſſe, ihn anzeigen ſolle. Da war die Vorausſezung, daß er eine Zeit lang vor dem Feſte kommen werde um heilige Gebräuche und Reinigungen zu vollziehen, und man wollte ſich ſeiner bemächtigen vor dem Feſte; dieſe Tendenz hatten ſie, damit er nicht mehr auf dem Feſte erſcheinen ſolle. Da ſehen wir, auf welchem Wege dieſer Beſchluß gefaßt ward, und wir müſſen daraus ſchließen, daß die Vorſtellung, welche man hatte von dem Anhang Chriſti, eine ſehr große war, und daß vorzüglich unter denen, welche zum Feſte nach Jeruſalem kamen, ſolche waren, von denen man dies erwarten konnte. Unter den Einwohnern von Jeruſalem ſelbſt ſcheint der Anhang Chriſti nicht bedeutend geweſen zu ſein, die waren am meiſten der Gegenwirkung der phariſäiſchen Partei ausgeſezt, und das ſtärkere Bewußtſein von allem was zum Gottesdienſt gehörte in der Hauptſtadt, und das größere Intereſſe welches man dort haben mußte den alten Gottesdienſt feſtzuhalten, motivirte eine Stimmung, welche Chriſto nicht günſtig war. Ohne dieſe Vorausſezung wäre auch die Maßregel eine ganz vergebliche geweſen, denn der Anhang Chriſti würde ihn doch verheimlicht haben und hätte ſich an jenen Befehl nicht gekehrt. Die Autorität des Synedriums war eine ſehr beſchränkte, es waren nur gewiſſe Strafen, welche ſie als auf Uebertretung der gottesdienſtlichen Vorſchriften geſezte vollführen konnten, zu allem beſonderen gehörte eine römiſche Sanktion: alſo war die Drohung nicht von großer Wirkſamkeit für alle, welche mit einer feſten Ueberzeugung von ſeiner höhern Beſtimmung ihn aufgenommen hatten.

---

*) 2) Bethanien?

Unter ſolchen Umſtänden alſo kommt Chriſtus auf das Oſterfeſt, aber nicht gleich in die Stadt, ſondern nach Johannes kam er ſechs Tage vor dem Paſcha nach Bethanien, wo Lazarus mit ſeiner Familie wohnte, aber mit dem beſtimmteſten Vorgefühl davon, daß er nun ſeinem Tode entgegenging. Daſſelbige erzählen auch die andern Evangelien, wo ſie von der Zurüſtung zu ſeiner lezten Reiſe nach Jeruſalem reden, wiewol ſie den ganzen Vorfall mit Lazarus ignoriren, und keine beſtimmte Notiz geben davon, wie weit die beſtimmte Tendenz gegen Chriſtus gegangen und ausgeſprochen war. Ich glaube mich über die Art, wie ich dieſes gänzliche Schweigen der andern Evangelien von dieſer Begebenheit der Auferwekkung des Lazarus auffaſſe, ſchon erklärt zu haben. In den Erzählungen der andern Evangelien knüpft ſich die lezte Reiſe nach Jeruſalem auf eine ganz andere Weiſe an als hier, und ſie reden mit einer gewiſſen Feierlichkeit von dem Aufbruch Chriſti aus Galiläa, was damit zuſammenhangt daß ſie von dieſem frühern Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem keine Notiz haben; aber doch bringen ſie dieſen Umſtand bei, und daraus geht hervor, daß das Vorgefühl in Chriſto daß er ſeinem Tode entgegenging, ſich auf eine ſehr beſtimmte Weiſe hat zu erkennen gegeben. Bei Johannes manifeſtirt ſich das deutlich bei der Salbung in Bethanien, wo er von ſeinem Begräbniß redet. Da entſteht die natürliche Frage, da Jeſus ſonſt heftigen Aufregungen gegen ihn aus dem Wege gegangen war, warum er doch jezt zu dem Feſte ging, und dieſer Aufregung dies Mal nicht aus dem Wege ging?

57. Stunde. „Daß Jeſus nicht auch dies Mal, um ſich länger zu erhalten, den Nachſtellungen auswich und lieber das Feſt vermied, hat ſeinen Grund vorzüglich darin, daß [da] ſich auch in Galiläa nachſtelleriſche Regungen gebildet hatten, und auch Herodes damals auf Jeſum aufmerkſam geworden war. Er hatte alſo nun keine Urſache lieber an dem einen Ort zu ſein als an dem andern, und ging ohnerachtet er von dem nach der Auferwekkung des Lazarus gefaßten allgemeinen Beſchluß und von der öffentlichen Verordnung ihn nicht zu verheimlichen Kenntniß hatte. Wenn es mit der Modifikation, daß man die offene Offenſive nicht am Feſt ergreifen wolle, ſeine Richtigkeit hat, ſo konnte jene Verordnung nur die Abſicht haben,

entweder Jeſum abzuhalten, oder ſich ſeiner vor dem Feſt zu bemächtigen. Der Einzug, der gar nicht etwas beſonders beabſichtigtes war, der ſich auch wahrſcheinlich zweimal, weil die Nachrichten ſonſt nicht zu vereinigen ſind, vielleicht in geringerem Maße täglich wiederholt hat, obgleich Jeſus wol abſichtlich um dergleichen zu vermeiden ſehr zeitig zur Stadt ging, ſcheint ſie als entſchieden günſtige Erklärung des Volks abgehalten zu haben. Die Sachen ſtanden nun eben ſo als ob ſchon Feſt wäre, und es mußte alſo etwas beſonderes hinzutreten, wenn ſie den alten Beſchluß wieder aufnehmen ſollten. Daher glaube ich daß ihre verfänglichen Fragen nicht die Tendenz hatten, unmittelbar etwas daran zu knüpfen ſondern nur Stoff zu ſammeln. Eben ſo wenig glaube ich, daß Chriſtus in dieſer Zeit alle die antiphariſäiſchen Reden zum Theil rein offenſiv gehalten hat, denn er konnte nicht reizen wollen, ſondern das iſt nur Zuſammenſtellung des Matthäus.«

9. Auguſt. Wir haben die Darſtellung der Verhältniſſe Chriſti zu der Nationalautorität bis zu dem Punkt gebracht, daß im Allgemeinen ein Beſchluß gefaßt wurde, Chriſtus aus dem Wege zu räumen, und daß vor dem Oſterfeſt ein öffentlicher Befehl erlaſſen worden, daß jeder welcher den Aufenthalt Chriſti wiſſe, ihn anzeigen ſollte. Das lezte hatte die Tendenz ihn zurükkzuhalten, entweder daß er nicht zum Feſte käme, oder wenn er doch käme, ſich ſeiner vor dem Feſte bemächtigen zu können. Nun kommt Chriſtus dennoch, und der Befehl an und für ſich hat gar keinen Erfolg. So ſtellt ſich die Sache dar wo Chriſtus nach Bethanien kommt, wo er feſtlich und feierlich aufgenommen wird von einer Familie, welche viele Verbindungen hatte mit Jeruſalem, und mit ſolchen Perſonen, welche in Verbindung ſtanden mit denen, welche im Hohenrathe galten. Hier fragt ſich, wie die Verhältniſſe eigentlich geſtanden haben? In dieſem lezten erſcheint eine gänzliche Vernachläſſigung deſſen was das Synedrium be-

fohlen hat, woraus man ſchließen muß, daß es keine feſte und ſichre Gewalt hatte. Dieſe äußerlich betrachtet war auf ein ziemlich geringes Maß durch die römiſche Obrigkeit beſchränkt, indem es zu jedem größern Maß von Strafe der römiſchen Beſtätigung bedurfte. Aber dieſes würde aufgehoben ſein wenn die geiſtige Macht des Synedriums wäre recht kräftig geweſen, wenn die Anregung von dort wäre befolgt worden aus wirklichem Intereſſe. Dieſes muß alſo nicht ſo ſtattgefunden haben, daß das Synedrium ſeines Einfluſſes auf das Volk wäre ſicher geweſen. Nun darin liegt ein gewiſſer Grund zur Nachſicht gegen die Beſchlüſſe welche in Bezug auf Chriſtus gefaßt waren: wenn das Synedrium ſeines Einfluſſes auf das Volk ſicher geweſen wäre, ſo hätte das Synedrium gegen einen einzelnen wie Chriſtus war keine ſolche Maßregel zu ergreifen brauchen; es hätte ihn in ſeiner Wirkſamkeit gewähren laſſen können, und doch vorausſezen jeden Aufruhr im Volk durch ihre Autorität zu dämpfen; da ſie dieſe Autorität nicht hatten, kann man es ihnen eher verzeihen, daß ſie dieſen Beſchluß faßten. Freilich moraliſch kann man dieſen Beſchluß gar nicht rechtfertigen, aber bei der laxen Politik kann man dieſes wol entſchuldigen daß die Politik ſich Ausnahmen erlauben dürfe von den Regeln der Moral; das muß man auch jener Zeit zu Gute halten und man kann ihre Maßregel entſchuldigen, da ſolche Beſorgniſſe vorhanden waren, welche durch ſeine Autorität aufzuheben das Synedrium keine Ausſicht hatte.

Sechs Tage vor dem Feſt kam Chriſtus nach Bethanien, und in dieſer Zeit iſt gar nichts gegen ihn geſchehen ohnerachtet er täglich in den Tempel ging, das ſehen wir aus den andern Relationen von ſeiner lezten Anweſenheit und auch hier. Da fragt ſich wieder, hat ſich gar kein Menſch gefunden welcher nun irgend etwas doch zu gewinnen hoffen konnte, wenn er dem Hohenrath die Anzeige machte von Chriſti Aufenthalt, oder konnte dem hohen Rathe verborgen bleiben daß Chriſtus ſich in Bethanien aufhielt? das mußten ſie doch erfahren haben, da ſie ihn Morgens im Tempel ſahen; da mußte etwas in den Verhältniſſen geweſen ſein, was Chriſto ſehr zum Schuz gedient hat gegen die gegen ihn bereits eingeleitete Maßregel. Nun finden wir hier die Erzählung von ſeinem Einzuge in Jeruſalem, die nun in allen Evangelien dargeſtellt wird wenngleich nicht völlig auf dieſelbe

Weiſe, aber ſo daß ſie Aufſehen erregt, und ſo, daß Chriſtus ſelbſt gefragt wird von der gegneriſchen Partei, warum er nicht ſelbſt dieſes Aufheben mäßige. Da ſcheint es allerdings, als ob dieſe Partei wäre eingeſchüchtert worden durch das, was ſich bei der erſten Erſcheinung Chriſti in Jeruſalem als eine verbreitete Volksſtimme zu erkennen gab. Wenn man nun denkt, daß ſie eigentlich wollten alles was dem Aufruhr gleich ſah vermeiden, und daß in dieſer Beziehung der Schluß gegen Chriſtus gefaßt war, ſo konnte dadurch daß ſie Hand an Chriſtus legten, ein Aufruhr erregt werden, und ſie mußten daher vorſichtig ſein in dem was ſie thaten. Auf der andern Seite iſt auch möglich, daß Chriſtus und ſeine Freunde Vorſichtsmaßregeln getroffen haben. Des Abends ging Chriſtus auf den Oelberg; Bethanien lag zwar am Fuße des Oelbergs, aber es iſt doch nicht gleichbedeutend: da ſcheint es daß Chriſtus nicht nach Bethanien ging, um dieſe Familie aus dem Spiel zu laſſen, und ſie keiner Unannehmlichkeit auszuſezen. Nun auf dem Oelberge waren eine Menge von kleinen Gebäuden für die Oekonomie des Geſchäfts, von denen wol viele ſolchen in Bethanien gehörten, welche Oelgärten auf dem Oelberge hatten, und da iſt natürlich daß Chriſtus ſich da in den Gebäuden des Nachts aufgehalten hat.ᵃ) Da war erſtens eine Schwierigkeit für diejenigen welche durch Angeberei etwas fördern wollten, zur ſichern Nachricht zu gelangen über das Herbergen Chriſti, auf der andern Seite war das Synedrium nicht geneigt, auf eine öffentliche Weiſe gegen Chriſtus einzuſchreiten, weil das nach der Stimmung des Volks zu Aufruhr hätte führen können den ſie verhüten wollten.

Wie iſt es mit dieſem Einzug Chriſti ſelbſt geweſen? das hangt zuſammen mit der Frage, warum Chriſtus das Mal nicht wie ſonſt den Nachſtellungen aus dem Wege ging, und nicht auf das Feſt ging,ᵇ) denn dieſer Einzug war nichts anderes als der Anfang ſeiner Anweſenheit in Bezug auf das Feſt und das Kundgeben dieſer Anweſenheit. Wir müſſen auf einige Angaben zurükkgehen, die freilich nicht ſicher ſind, aber die doch in den Evangelien ſo ſtehen daß wir ſie nicht vernachläſſigen können, 1) daß in

---

a) ein ſolches war auch wol Gethſemane

b) nicht das Feſt vermied

Galiläa auch ſchon ſolche Aufregungen ſich gegen ihn gebildet hatten unter der phariſäiſchen Partei als Richtung gegen ſein Leben oder ſeine Freiheit, dann wird auch (Urſache und Zuſammenhang iſt nicht deutlich) erwähnt, daß auch Herodes eine Richtung gegen Chriſtus genommen. Ich habe dieſe in Zuſammenhang zu bringen geſucht mit der Aeußerung Chriſti über die Eheſcheidung, welche gradezu auf Herodes bezogen werden kann. Wenn man die Nachrichten des Joſefus über Johannes den Täufer vergleicht mit denen in unſern Evangelien, ſo ſtimmen die nicht überein; Joſefus weiß nichts davon, ſondern Herodes hätte den Johannes hinrichten laſſen aus Eiferſucht gegen die geiſtige Autorität, welche er beim Volk hatte. Sind die Nachrichten in unſern Evangelien richtig, ſo erklärt ſich die Richtung des Herodes gegen Chriſtus auf dieſe Weiſe; hat Joſefus aber das richtige, ſo hatte Herodes eben ſo ſehr Urſach eiferſüchtig zu ſein auf den Einfluß Chriſti zumal da ſchon ein ſolcher Auftritt vorgefallen war wie der nach der Speiſung. Die Angabe ſelbſt iſt alſo wahrſcheinlich. Nehmen wir nun das beides zuſammen, daß Chriſtus in Galiläa auch Nachſtellungen ausgeſezt war, Nachſtellungen von Seiten des Herodes die ihn in Peräa, das auch unter Herodes ſtand, auch würden haben finden können, ſo hatte er nicht mehr dieſelbige Leichtigkeit, Nachſtellungen aus dem Wege zu gehen, und ſich ſelbſt länger in ſeiner Wirkſamkeit zu erhalten, die er hatte als dieſe nur von Jeruſalem ausgingen. Da brauchen wir nicht anzunehmen, daß, wenn der Tod Chriſti nicht wäre von ſeiner Gegenpartei geſucht worden, er ihn ſelbſt hätte ſuchen müſſen; auch können wir keine Ueberlegung bei ihm vorausſezen ob es recht ſei ſich länger den Nachſtellungen der Feinde zu entziehen, ſondern das konnte Chriſto gleichgiltig ſein, ob er in Galiläa war oder in Peräa oder in Jeruſalem. Den Nachſtellungen ſich entziehen hätte er nur können, wie in der Zwiſchenzeit nach der Auferwekkung des Lazarus und dem Oſterfeſt, wo er nach der Wüſte ging, aber das konnte nur kurze Zeit währen, ſonſt hätte er ſich ſeiner Wirkſamkeit entzogen. Konnte ihm nun gleichgiltig ſein, daß er an einem Ort ſo wenig ſicher war wie an dem andern, ſo war natürlich, daß er auf dieſe Differenz keine Rükkſicht nahm. Nun war während der Feſtzeit der natürliche Ort ſeiner Wirkſamkeit Jeruſalem und es war ſein Beruf, auf dem Feſte zu ſein; er ging hin, konnte aber mit dem vollen Bewußtſein hingehen daß er daſelbſt ſein Ende finden werde, und das giebt ſich auch in allen Erzählungen zu erkennen. Nirgend ſpricht es ſich ſo deutlich und auf eine ſo klare Weiſe aus wie in dem XII. Kapitel des Johannes, wo nach der ſehr kurzen Erzählung die Johannes macht von dem Einzuge Chriſti, erzählt wird, daß unter den Feſtbeſuchern Griechen geweſen wären, welche nur auf dem Vorhof der Heiden im Tempel ſein konnten, die ſich an Philippus den Apoſtel gewandt und begehrt hätten Chriſtum zu ſehen. Da bricht Chriſtus in eine Rede aus, die ganz durchdrungen iſt von dem Bewußtſein ſeines Todes, aber verbunden mit dem Bewußtſein von einer größern Fruchtbarkeit ſeiner Erſcheinung, aber nicht von der Nothwendigkeit ſeines Todes als eines weſentlichen Stükkes der Erlöſung an und für ſich, und doch wäre hier eben ſo gut der Ort dazu geweſen, dieſes in ſein Bewußtſein mit aufzunehmen und auszuſprechen als jenes, denn ſo wie in der Frage der Griechen ihm die Ahnung des größern Wirkungskreiſes aufſtieg, ſo mußte ihn auch das Zuſammenſein der Juden und Griechen die Allgemeinheit der Sünde, und die nothwendige Allgemeinheit der Erlöſung, alſo auch die Nothwendigkeit ſeines verſöhnenden Todes hervorzuheben veranlaſſen, wenn er von einer ſolchen gewußt hätte.

Wenn wir nun uns an die Frage der Phariſäer halten, bei dieſem Einzug Chriſti, warum er nicht dieſem Geſchrei wehre (entweder Lärmen überhaupt oder Ausrufung des Meſſias)? ſo müſſen wir hier, um die Sache recht klar vor Augen zu haben, etwas anderes berükſichtigen, nemlich die Erzählungen der Evangelien ſind nicht mit einander in Uebereinſtimmung zu bringen, und man kann das kaum anders als durch die Annahme, daß es mehr als eine ſolche Begebenheit gegeben habe, die ich aber eben deshalb nicht als Einzug bezeichnen würde ſondern als Begleitung Chriſti auf ſeinem Wege von Bethanien in die Stadt. Sowie man ſich die Sache auf dieſe Weiſe ſtellt, ſo wird ſie dadurch wieder erleichtert: es war nichts was Chriſtus beſonders zu veranſtalten hatte, auch nichts was er verhindern konnte. Wenn er nun von Bethanien oder vom Oelberge ausging und auf die Straße kam, wo ſich alle Morgen eine Menge Menſchen nach Jeruſalem bewegte, ſo konnte es nicht fehlen daß ſich immer viele zu ihm geſellten, und daß diejenigen, welche ihm anhingen es ſogar darauf anlegten; und das konnte er gar nicht vermeiden. Ja man ſieht eine Tendenz das zu meiden, wenn es heißt, daß er mit dem frühſten Morgen nach der Stadt ging, aber es war nicht auszuführen, und dieſes ſtellt Chriſtus auch in ſeiner Antwort Luk. XIX, 40 dar, daß es nicht in ſeiner Macht ſtehe dieſes zu wehren. Nun gab ſich darin eine große Anhänglichkeit von bedeutender Volksmaſſe zu erkennen, zumal wenn damit das verbunden war, die Tempelreinigung als ein ſolcher wiederholter Verſuch Chriſti; ſo mußte das auf der einen Seite ſeine Gegner reizen, auf der andern Seite aber, ſo fern ſie nicht von einem perſönlichen Haß ausgingen ſondern nur durch die wahrſcheinliche Folge der weitern Entwikkelung der Sache geleitet wurden, denn von einem perſönlichen Haß giebt ſich nichts zu erkennen, ſo mußten ſie auf der andern Seite deſto vorſichtiger werden, da ſie das herbeiführen konnten, was ſie vermeiden wollten, und ſo konnte Chriſtus, ohne zu trozen, täglich im Tempel erſcheinen und ruhig in der Nacht bald hier bald da ſein ohne Angebereien Vorſchub zu leiſten, und ſeine Freunde in offenbare Verlegenheit in Bezug auf einen Befehl zu ſezen, dem dieſe eine gewiſſe äußerliche Achtung ſchuldig waren. Wir ſehen hier daß Chriſtus denen, die ihn als den Meſſias erkannten, nicht wehren wollte; daß er auch gar nicht die Richtung hatte, ſeine Meſſiasſchaft zu verheimlichen, ja daß er auch wol geradezu zugiebt, daß er dafür wolle gehalten ſein, aber zu gleicher Zeit, daß er wiſſe er finde keine Anerkennung. Von hier aus mögen wir aber wol noch einmal zurükkſehen auf das was uns öfter in den andern drei Evangelien erzählt wird in Betreff der Wunder Chriſti, daß er Verſchwiegenheit geboten habe, als auch daß die Jünger nicht ſagen ſollten, daß er der Meſſias ſei. Das erſte gehört weniger hierher, es war niemals ſeine Abſicht, mit ſeinen Wundern Aufſehen zu erregen, ſondern er verrichtete ſie ſo wie er ſich durch die Umſtände, die Noth und Bitte der Menſchen gedrungen fühlte, womit nicht ſtreitet, daß er ſich hernach auf ſeine Wunder als etwas notoriſches berufen konnte; da wollte Chriſtus kein Aufſehen erregen, und konnte verbieten davon zu reden. Das andere, daß er den Jüngern verboten habe zu ſagen, daß er der Meſſias ſei, das können wir nicht als eine eigentliche Maxime anſehen, ſondern das kann nur in beſondern Umſtänden ſeine Veranlaſſung gehabt haben; alſo natürlicher Weiſe wenn er wußte, daß ſie nur in Berührung kommen würden mit Menſchen, welche nur politiſche Vorſtellungen vom Meſſias hatten, ſo konnte dieſe Warnung natürlich ſein; aber im Zuſammenhang mit ſeiner Lehrthätigkeit, und grade in Jeruſalem am meiſten finden wir, daß er ſich direkt und indirekt immer dazu bekannt hat.

Wenn wir nun auf alles das ſehen, was in ſämmtlichen Evangelien dieſer Anweſenheit Chriſti in Jeruſalem zugeſchrieben wird, ſo haben wir gar keine Sicherheit, daß das Alles zu der Zeit geſagt worden; da die drei erſten Evangelien von früheren Anweſenheiten Chriſti in Jeruſalem keine Notiz nehmen, ſo iſt natürlich, daß ſie was entweder im Allgemeinen den Charakter und die Farbe an ſich trug, in Jeruſalem geſprochen zu ſein, oder wovon das geſagt war, zuſammen geſtellt haben: ſonſt würde man ſagen müſſen, daß Chriſtus ſelbſt ſeine Gegner auf vielfältige Weiſe gereizt habe, aber das iſt nicht in der Analogie mit ſeiner ganzen Handlungsweiſe; nemlich die Aeußerungen, wie ſie da in Maſſe zuſammen treten, ſo in kurze Zeit zuſammengedrängt läßt dieſe Menge von antiphariſäiſchen Reden nicht denken ohne ein abſichtliches Reizen wollen. Eine Vertheilung dieſer Reden auf verſchiedene Anweſenheiten Chriſti zu Jeruſalem anzuſtellen, dazu fehlen uns offenbar die Data. Wenn man dieſes ins Auge faßt, z. B. wie im Matthäus Kap. XIX erzählt wird, daß ihm die Frage vorgelegt worden ſei über die Eheſcheidung, und zwar von Phariſäern, aber das war noch nicht in Jeruſalem ſondern auf dem Wege dahin, und zwar auf dem Wege durch Peräa, ſo kann man ſich kaum des Gedankens enthalten, daß das keine bloße theoretiſche Frage geweſen ſei, ſondern eine Frage, die ihm vorgelegt wurde in Bezug auf Herodes, alſo daß das eine inſidiöſe Frage war. Antwortete er nun auf die eine Weiſe, ſo konnten ſie dadurch die Partei des Herodes in ihr Bündniß gegen ihn ziehen; antwortete er auf die andere Weiſe, ſo konnten ſie ihn bei dem Volke anſchwärzen daß er den Mantel nach dem Winde drehe: da war das Reizen und dieſes inſidiöſe Verhalten von ſeinen Gegnern ausgegangen, aber ſo wie Chriſtus ſich überall zeigt, haben wir gar kein Recht vorauszuſezen, daß er ſich dadurch auch habe laſſen in einen gereizten Zuſtand hinein bringen. Eine große Maſſe von Reden, die uns Matthäus aufbewahrt, und die in dieſe Zeit fallen ſoll, ſind nun theils antipharisäiſch, theils ſolche die von dem Herankommen des Reiches Gottes handeln. Wenn ich mir nun denke eine ſolche antipharisäiſche Rede, wie Matth. XXIII, wo Chriſtus ohne alle Veranlaſſung ſagt: „auf dem Stuhl Moſes ſizen die Schriftgelehrten und Phariſäer,“ ſo kann ich nicht glauben, daß dieſe Rede ohne alle äußere Veranlaſſung rein von ihm ausgehend in dieſe Zeit falle, wogegen alles was auf eine beſtimmte Entſcheidung hinweiſt, die Reden vom Himmelreich, die kann ich mir gut in dieſe Zeit denken, dieſe Reden hatten offenbar die Tendenz, aufmerkſam zu machen auf das was bevorſtand, und diejenigen, welche an ihm hingen, gleichſam darauf vorzubereiten, daß nun ein Punkt der Entſcheidung komme, jenes aber wäre eine reizende Polemik geweſen, welches mit der Maxime Chriſti in direktem Widerſpruch geſtanden hätte: er hatte keinen Grund, (über ſich) ſelbſt als einen (ſolchen zu) entſcheiden der (daß er) eine gereizte Stimmung verrieth.[*])

58. Stunde. „Wie ſich troz dieſes Zauderns bei Chriſto doch die Ueberzeugung daß dieſes Feſt ſein Ende ſein werde feſthielt, davon zeugen die lezten Reden beim Johannes und die beiden Abſchiedsinſtitute des Abendmahls und des Fußwaſchens. Beiläufig darüber wie ſich dieſe Sache nach Johannes ſtellt. Immer iſt ſchwer zu kombiniren ſein Schweigen und die zeitige allgemeine Einführung des Abendmahls. Ob Chriſti ſichere Erwartung ſich allein auf das Projekt des Judas ſtüzte, können wir nicht behaupten, können auch nicht wiſſen woher die Data von ſeinen einzelnen Schritten bekannt worden ſind. Unwahrſcheinlich

---

[*]) die Dunkelheit dieſer Stelle zu beſeitigen iſt mir nicht gelungen. N.

daß er mit Wiſſen der andern ſchon immer ein Dieb geweſen wäre. Ihre Meinung ſcheint aber daß ſein Entſchluß definitiv durch die Aeußerung Chriſti auf dem Mahl in Bethanien beſtimmt worden iſt. Chriſtus konnte die Ausführung noch verhindern wenn er anderswohin ging. Auf dem Wege nach dem Oelberg oder anderswo in jener Gegend wäre er doch gefunden worden; es gab keine würdige Art mehr. Die Ruhe aber und die Innigkeit welche uns Johannes darſtellt kontraſtirt ſehr mit dem Gebet welches oft gebraucht worden iſt um Chriſtus in einer Schwachheit zu zeigen welche nicht fern von Sünde iſt. Er konnte wol beſorgt ſein um die Unvollkommenheit ſeiner Jünger und wünſchen um ihretwillen noch länger zu leben, aber nicht nach den Reden Joh. XVI, und nach dem Gebet Joh. XVII.“

10. Auguſt. Wir können nun kaum anders glauben, als daß das Synedrium in Beziehung auf Chriſtus ſich in einem ſchwankenden Zuſtand befunden habe; der Beſchluß war allerdings gefaßt, aber der eigentliche Zweck ſchien durch die Ausführung deſſelben mehr verhindert werden zu können als gefördert, und ſo ſcheint es, als ob etwas beſonderes hätte hinzukommen müſſen um dieſem Schwanken ein Ende zu machen, und das iſt die eigentliche geſchichtliche Bedeutung welche die Verrätherei des Judas hat, denn wäre das Synedrium einfach ſeinen Weg fortgegangen ohne wankend zu werden ſo hätte es ihnen nicht fehlen können, bei nächtlicher Weile Chriſtum aufzufangen; daß er in der Nähe von Bethanien war mußten ſie wiſſen, und ſie konnten ihn eben ſo in ihre Gewalt bekommen wie es durch den Judas geſchah; aber in dem Schwanken worin ſie waren ſcheint ihnen dieſes der lezte Impuls geweſen zu ſein. Denn wenn Judas ihnen ein ſolches Anerbieten macht und ſie hätten ihn abſchläglich beſchieden, ſo hätten ſie ſich äußerſt kompromittirt, da Judas nur ihrem Beſchluß folgt, ihnen zu ſagen wo Chriſtus ſei. Die Beurtheilung der Handlung des Judas gehört nun nicht hierher, und ſie iſt auch

in der That ſo ſchwierig daß es kaum eine ſichere Beantwortung der Frage geben kann; aber hier haben wir uns daran zu halten, daß Judas eigentlich nichts anderes that als einem Beſchluß des Synedriums Folge zu leiſten. Daß es nun für einen von der nächſten Umgebung Chriſti etwas ganz anderes war, als es für alle andern geweſen wäre, verſteht ſich von ſelbſt; fragen wir aber, wie Judas dazu gekommen iſt, was ihm den Impuls dazu gegeben hat, ſo ſcheint es wirklich als ob dieſes zunächſt geſchehen ſei durch die ganz beſtimmte Aeußerung Chriſti auf dem Gaſtmahl in Bethanien, nemlich da war er es, (nach Johannes,) welcher ſich über die Salbung Chriſti beſchwerte als über eine Handlung der Verſchwendung, man würde beſſer gethan haben ꝛc. Nun fügt Johannes eine Beſchuldigung dazu: das hätte Judas nicht geſagt als ob er nach den Armen gefragt, ſondern er habe immer Unterſchleif getrieben bei der Verwaltung der Gelder der Geſellſchaft, und hätte das auch mit dieſem thun wollen. In der Antwort nun ſprach Chriſtus aufs allerbeſtimmteſte von ſeinem bevorſtehenden Begräbniß, und es gewinnt ſehr das Anſehen, als ob dies den Judas beſtimmt habe, den Hohenprieſtern den Antrag zu machen, er wolle ihnen den Aufenthalt Chriſti verrathen. Ob nun dieſe Beſchuldigung, die Johannes da dem Judas macht, auf früheren Notizen der Jünger beruht oder ob es eine Schlußfolge war, iſt unentſchieden. *Freilich iſt auffallend, daß ſie ihn dann noch ſollten unter ſich geduldet haben*, wenn er ſolche Unterſchleife mit den Geldern trieb. Fragen wir weiter, hat Chriſtus das auch gewußt, und haben die Jünger in dieſer Vorausſezung nichts gethan wider Judas, weil ſie das Jeſu überließen? ſo läßt ſich auch darüber nichts näheres weiter ſagen.

Nun alſo ſtehen wir an dem Ende der eigentlichen öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti und auf dem Punkt, wo die Kataſtrophe eigentlich vollendet iſt. Judas macht den Hohenprieſtern den Antrag, ſie nehmen ihn an, ſie geben ihm Abends eine Wache mit und dieſe führt er dahin wo Chriſtus die Nacht mit den Seinigen zubrachte, und nun wird er gefangen genommen. Es fragt ſich nur noch dieſes: was geht hervor aus der Erzählung von dem lezten Mahle, von welchem Judas wegging um nun die Dienerſchaft der Hohenprieſter dahin zu führen wohin Chriſtus jezt aufzubrechen im Begriff iſt? dieſes ſcheint Chriſtus gewußt zu haben und dem Judas ſogar darüber etwas geſagt: Es ſei unter den Anweſenden ein Verräther; und Petrus giebt dem Johannes einen Wink, er möge fragen, wer es ſei, und im Laufe dieſer Rede ſpricht Chriſtus zu ihm: „was Du thuſt das thue zeitiger“ τάχιον. Johannes ſagt hier, als Jeſus ihm den Biſſen gegeben habe, da ſei der Satan in ihn eingegangen, vorher hatte er aber ſelbſt geſagt, nachdem der Satan dem Judas den Gedanken ihn zu verrathen eingegeben habe: alſo er will nur bezeichnen, daß Judas durch die Rede Chriſti noch mehr beſtätigt wurde das auszuführen was er angefangen hatte. — Ging ich von der Vorausſezung aus, Chriſtus hat ſeinen Tod nicht geſucht, iſt auch auf keine Weiſe in dem Fall geweſen ihn ſuchen zu müſſen, ſo fragt ſich, iſt das nicht einerlei zu ſagen: Chriſtus hat ſeinen Tod geſucht, oder zuzugeben, er hätte ihn jezt noch vermeiden können ohne etwas pflichtwidriges und herabwürdigendes zu thun, und er hat ihn nicht vermieden? Er hätte ihn vermeiden können, wenn er in der Stadt blieb, oder anderswohin ging als er beſtimmt hatte, die Nacht zuzubringen; aber was wäre dadurch eigentlich gewonnen geweſen? die Sache blieb wie ſie war und die gegneriſche Partei mußte durch ein ſolches Mißlingen nur noch mehr aufgebracht werden, und Chriſtus hätte müſſen ſeinen eignen Entſchluß aufheben und ſich von Jeruſalem entfernen, oder es wäre an einem der nächſten Tage daſſelbige geſchehen. Ich will nicht ſagen daß er ſolche Ueberlegung angeſtellt habe, davon iſt keine Spur, aber ich will nur zeigen daß ihm der Gedanke dazu nicht eingefallen iſt: Die Gewißheit, die er ausgeſprochen hatte, daß ſich auf dem Feſte die Sache zu ſeinem Tode entwikkeln werde, konnte er gar nicht unterbrechen durch irgend eine Möglichkeit, ſondern er blieb in ſeiner gewöhnlichen Lebensweiſe, worin liegt daß er kommen ließ was er nicht hindern konnte. Schwierig iſt die Angabe, daß Chriſtus von Schwertern ſpricht welche bereit gehalten werden ſollten, und daß die auch gebracht wurden, daß aber hernach als Petrus Gebrauch machte von einem bei ſeiner Gefangennehmung, Chriſtus es ihm verweiſt. Das ſcheint einen Widerſpruch in ſich zu ſchließen: daß Chriſtus anfangs den Gedanken gehabt hat, einen Widerſtand zu leiſten, nachher aber den Petrus über das was er that tadelte. Ich kann mir dieſe Sache nur ſo erklären: es gab eine verſchiedene Art, wie die Hohenprieſter konnten zu Werke gehen, eine offizielle, und eine nicht offizielle; die zweite wäre ein Akt von Gewaltthätigkeit geweſen, wenn ſie Leute, die keinen offiziellen Charakter hatten, hingeſchikkt hätten, das wäre eine Art von Straßenraub geweſen, dieſen Ausweg konnten ſie aber ergreifen bei der Ungewißheit ob die Sache gelingen würde oder nicht; war die Sache nicht auf offiziellem Wege angefangen, ſo waren ſie außer dem Spiel: mißlang die Sache und war ſie nicht offiziell ſo warf das keine Lächerlichkeit auf ſie. Da konnten ſie alſo die Sache entweder offiziell anfangen und von der Tempelwache eine Anzahl hinausſchikken, da wäre ein jeder Widerſtand ein Widerſtand gegen die geſezliche Gewalt geweſen; oder auf jene andre Weiſe, und da kann ich mir denken: Chriſtus konnte keinen Beruf haben ſich einer verbrecheriſchen Gewalt hinzugeben, und daher konnte er für dieſen Fall einen Widerſtand anordnen, von dem er aber entfernt war Gebrauch zu machen gegen eine geſezliche Gewalt. Nun iſt es unſtreitig die leztre geweſen, welche ſich ſeiner Perſon bemächtigt hat. Allerdings war es ein gemiſchter Haufe, es mögen viele von der Dienerſchaft dabei geweſen ſein und andere Leute vom gemeinen Volk, aber gewiß hatten einige einen offiziellen Charakter, und da war jeder Gedanke an Widerſtand aufgehoben; und Chriſtus konnte nicht glauben, daß auch ſeine Jünger in ſolchem Fall einen Widerſtand leiſten würden. Anders iſt es ſchwer ſich über dieſe Sache ganz ins Klare zu ſezen. Nun gehen wir über zu der Leidensgeſchichte, wo die öffentliche Wirkſamkeit Chriſti zu Ende geht.

III. Leidensgeſchichte Chriſti.

Es iſt noch eins übrig, worüber ich einige Worte ſagen möchte: ich beſchränkte mich auf die beiden Zentralpunkte, die Inſtitution der Taufe und das apoſtoliſche Inſtitut, und alles andre knüpft ſich daran an. Wir ſind nun gewohnt Taufe und Abendmahl zu verbinden als zuſammengehörige, gleichſam homogene Handlungen, aber der Begriff unter welchen ſie vereinigt werden, iſt ein ganz willkührlicher, der im N. T. gar nicht vorkommt, nemlich der Begriff des Sakraments. Hiervon alſo abgeſehen war auch da kein Ort um von dieſer Juſtitution Chriſti zu reden, denn es gehört nicht zu dem was Chriſtus gethan hat um die Gemeinſchaft zu ſtiften; aber nun glaube ich indem wir nun dieſe Juſtitution finden an dem Beſchluß der öffentlichen Wirkſamkeit Chriſti alſo eigentlich als einen lezten Akt derſelben, ſo müſſen wir die Frage aufſtellen, wie viel ſich nachweiſen laſſe von dem was Chriſtus mit dieſer Handlung beabſichtigt, und was er in dieſelbe hineingelegt habe? Zuerſt iſt ſo viel klar, daß man aus den eignen Worten Chriſti, wie ſie uns in den drei Evangelien überliefert ſind, nicht ſchließen kann unmittelbar, daß Chriſtus dieſes als eine beſtändige Juſtitution in der chriſtlichen Kirche eingeſezt habe, denn er hat es da nur mit dieſer kleinen Zahl ſeiner Jünger, mit dem apoſtoliſchen Kreiſe zu thun, und wenn er alſo auch dieſen die Wiederholung der Handlung anbefiehlt, ſo folgt daraus noch nicht, daß er ſie anbefohlen habe im ganzen Gebiet der chriſtlichen Kirche, ſondern es bleibt eben ſo möglich daß er es nur gedacht hat als für die Apoſtel, um das beſondere Verhältniß zwiſchen ihm und ihnen noch durch ein ſolches Erinnerungsfeſt fortzuſezen. Wenn wir aber darauf ſehen, wie zeitig doch dieſes in die chriſtliche Gemeinde iſt verpflanzt worden, und wir nicht umhin können im erſten Korinther-Briefe bei dem Apoſtel Paulus dieſelbige Juſtitution zu finden, auf dieſe Handlung Chriſti ſich beziehend, ſo müſſen wir ſagen daß die Jünger welche daran Theil nahmen ihn wenigſtens ſo verſtanden haben, und da die eigentlichen Worte Chriſti uns gänzlich unbekannt ſind, da wir nicht dafür haften können, daß wir ſie haben, weil ſie nicht in den verſchiedenen Erzählungen auf dieſelbige Weiſe lauten, ſo müſſen wir behaupten daß ſie recht gehabt haben ihn ſo zu verſtehen. Da kommt uns aber dieſes entgegen, daß Johannes bei der großen Ausführlichkeit, mit der er die lezten Tage Chriſti behandelt, doch von dieſer Juſtitution gänzlich ſchweigt. Man erklärt ſich das gewöhnlich ſo von der Vorausſezung aus, daß Johannes nur habe die andern Evangelien ergänzen wollen, und weil es in jenen geſtanden, habe er es übergangen; das läßt ſich aber nicht durchführen, denn Johannes erzä[illegible] daſſelbige was die andern Evangelien erzählen von der Andeutung, die Chriſtus gegeben bei der Mahlzeit über die Verrätherei des Judas, und dann erzählt er auch in demſelben Zuſammenhang wie Chriſtus ſeinen Jüngern die Füße gewaſchen habe. Vermöge jener Erwähnung erſcheint das Mahl bei Johannes daſſelbige, wo die andern Evangelien die Einſezung des Abendmahls erzählen. Da, müſſen wir ſagen, hätte er nothwendig eine Erwähnung davon machen müſſen und hätte es nicht auf dieſe Weiſe mit Stillſchweigen übergehen dürfen, wenn er die andern Evangelien vor ſich hatte, weil man ſonſt irre werden konnte warum die andern Evangelien nichts von dem Fußwaſchen Chriſti erzählen, was er abſolut als eine ſymboliſche Handlung Chriſti aufſtellt. Dieſe Ergänzung mit dem Stillſchweigen zuſammen ſpricht nicht dafür, daß man das ſo erklären kann; das verbindende Glied zwiſchen beiden hätte Johannes angeben müſſen. Sehen wir aber die Sache ſo an: das Evangelium Johannis iſt das erſte, zu der Zeit als Johannes ſein Evangelium ſchrieb exiſtirten die Beſtandtheile der andern Evangelien nur erſt zerſtreut und wurden erſt ſpäter geſammelt: da ſcheint als ob daraus, daß Johannes dieſes ganz übergangen hat, folgen müßte, er habe es nicht ſo angeſehen, er habe auf das Fußwaſchen eine größere Bedeutung gelegt als auf das Abendmahl; daß er es ſo verſtanden habe, daß es eine Handlung ſein ſollte, welche von ſeinen Jüngern wiederholt werden ſollte, das Abendmahl aber verſchwiegen hätte, weil er es nicht ſo anſah. So bildet das einen merkwürdigen Gegenſaz gegen das Faktum, daß es als ein Inſtitut in die erſte chriſtliche Gemeinde iſt eingeführt worden. Wenn man nun dagegen ſagen will, das Mahl bei Johannes iſt nicht daſſelbige, ſo muß man annehmen, daß Chriſtus zwei Mal bei zwei verſchiedenen Mahlzeiten geſagt habe daß einer ihn verrathen werde, und dem Judas dieſes Zeichen gegeben habe. Da haben wir eine ſchwer zu löſende Aufgabe. Unter ſolchen Umſtänden iſt allerdings das ſicherſte, ſich an das Thatſächliche zu halten, und in Betreff des übrigen zu ſagen daß es ſich nicht auflöſen ließe. Wenn wir annehmen, zur Zeit als Johannes ſein Evangelium ſchrieb war das Abendmahl ſchon als Inſtitut in der chriſtlichen Gemeinde allgemein eingeführt, ſo hätte er es können als eine allgemein bekannte

Sache verſchweigen, aber ſchwerlich ohne auf die Identität der Zeit und des Mahls hinzuweiſen; dieſe Lücke läßt ſich durchaus nicht erklären, wie ſie entſtanden iſt. In Betreff des eigentlichen Gehalts der Handlung, was Chriſtus habe hineinlegen wollen, können wir hier nichts aus einander ſezen, weil es zu tief in das exegetiſche hinein führen würde; aber jene Schwierigkeit ganz bei Seite geſezt ſo zeigt die Uebereinſtimmung unſerer drei anderen Evangelien, d. h. der Erzählungen von der Einſezung des Abendmahls mit dem was wir hernach thatſächlich wiſſen aus dem pauliniſchen Briefe, daß das Abendmahl als ein Inſtitut iſt in die chriſtliche Gemeinde aufgenommen worden, dieſes beides verbürgt, daß die Jünger die Worte Chriſti als einen ſolchen Befehl verſtanden haben. Hier ſehen wir alſo eine ſymboliſche Einrichtung Chriſti, die allerdings die Theilnehmer unter ſich, und die Geſammtheit der Theilnehmer mit ihm und ſeinem eigenthümlichen Leben auf eine beſondere Weiſe verbinden ſollte. Darin liegt auch, daß in dieſem Moment, wo er ſich nun ſo gewiß war ſeines bevorſtehenden Endes, doch an die Fortdauer der durch ihn kaum geſtifteten aber in den erſten Grundzügen angelegten Gemeinſchaft ihm nicht der geringſte Zweifel einfiel, daß ihm dieſes etwas ſichres und feſtes war.

Kurz vor der Gefangennehmung Chriſti wie er ſchon an den Ort gekommen war mit den Seinigen, wo er die Nacht zubringen wollte, erzählen uns die andern Evangeliſten von einer plözlichen Niedergeſchlagenheit und tiefen Betrübniß die ihn überfallen und die er ſeinen Jüngern eingeſtanden habe, und wie er ſich für dieſelbe nun im Gebete Rath geſucht und nachher auch ſeine Klarheit und Entſchloſſenheit wiedergefunden habe. Johannes übergeht dieſes ebenfalls mit Stillſchweigen, und ſeine Erzählungen über das unmittelbar vorhergehende ſind damit wiederum in Widerſpruch. Johannes beſchreibt uns Chriſtum mit der größten Klarheit über ſeinen bevorſtehenden Tod redend, Gott in einem Gebete, das ſeine Jünger vernehmen konnten, gleichſam Rechenſchaft ablegend, wie er bis zu dieſem Moment ſeinen Beruf erfüllt habe, und nun mit Ruhe und Beſonnenheit an den Ort gehend wo der Verräther ihn finden konnte. Soll man ſich hier nun das andere noch nachfolgend denken ſo muß man eine Gewalt dunkler Vorſtellungen oder unbeſtimmter Gefühle zugeben, von denen ſchwer iſt, ſie Chriſto zuzugeſtehen, weil ſie grade auf einen ſo beſonnenen, feſten, mit dem göttlichen Willen übereinſtimmenden Zuſtand folgen. An dieſen Punkt haben ſich beſonders diejenigen gehalten, welche einen ſpezifiſchen Unterſchied Chriſti von andern Menſchen nicht zugeben wollten, und dieſes daß er Theil an der menſchlichen ἀσθένεια gehabt habe, gradezu auf das moraliſche Gebiet hinüberſpielen, weil der Unterſchied zwiſchen der Schwachheit und einem ſündlichen Zuſtand nicht feſtgehalten werden könne.

---

59. Stunde. »Die Erzählungen von dieſem Gebet ſind offenbar nicht in urſprünglicher Geſtalt, wie man aus der dreimaligen Wiederholung ſieht; der Engel iſt noch ein beſonderer Zuwachs; ſie ſind asketiſch gewendet und die geſchichtliche Grundlage gehört vielleicht in einen früheren Zeitpunkt. — Mit der feſten Ueberzeugung Chriſti kontraſtirt ferner der Befehl, Schwerter bereit zu halten. Dieſer kann nur den möglichen Fall eines tumultuariſchen, außeramtlichen Ueberfalls im Auge gehabt haben; aber ging Chriſtus auch durch dieſen hindurch, ſo hatte ſich die Sache im weſentlichen dadurch nicht geändert. — Von der Gefangennehmung Chriſti an weichen die Erzählungen bedeutend von einander ab. Hannas vor Kaiaphas weiß Johannes allein aber mit ſolcher Umſtändlichkeit, daß man die Sache nicht bezweifeln kann. Die andern erwähnen jener Verſammlung beim Hohenprieſter, ſo daß man leicht ſieht, ſie haben die Angabe, Chriſtus habe zwei Mal vor dem Hohenprieſter geſtanden, auf dieſe Art mißverſtanden; und dadurch iſt zugleich

bei ihnen die Scene der Verläugnung Petri mit der des eigentlichen Verhörs identifizirt. Wie Hannas zu dieſer Primitive gekommen, iſt nicht klar. Wahrſcheinlich durch Lokalverhältniſſe begünſtigt; vielleicht auch daß er ſich zu ſolcher Stunde nicht in die Verſammlung begeben, und doch eine eigne Anſicht nehmen und zugleich eine Meinung abgeben wollte. Die Verhandlungen vor Kaiaphas verſchweigt Johannes wahrſcheinlich weil er nicht Augenzeuge geweſen. Ueber die Klagen deren Inhalt nicht berichtet wird läßt ſich nichts ſagen. Die wegen des Tempels konnte nur eine ſchlechte Handhabe geben. Chriſtus ſchweigt und will dadurch zuerkennen geben, daß er ſich allen Folgerungen die daraus mit Recht gezogen werden könnten im voraus unterwerfe, und zu einem ſolchen Schweigen hatte er vollkommenes Recht. Die Frage, ob er Chriſtus ſei, mußte die Sache auf jeden Fall zur Entſcheidung bringen“ *)

13. Auguſt. Wir können eben ſo wenig annehmen, daß ſich die Stimmung Chriſti und ſeine Anſicht von ſeiner Situation, welche Johannes beſchreibt, ſollte geändert haben als der Tod näher kam, noch daß ihn eine vorübergehende Schwachheit ſollte angewandelt haben als eine Art von Todesfurcht. Betrachten wir die Erzählung davon, ſo hat ſie offenbar einen ſolchen Charakter daß wir ſie nicht für urſprünglich halten können. Man braucht nur die dreifache Wiederholung zu betrachten um ſich zu überzeugen daß das keine buchſtäbliche Relation iſt, denn eine ſolche ſolenne Zahl muß die Vermuthung erregen daß die Erzählung zu einem beſtimmten Zweck ſo eingerichtet iſt. Da können wir nicht ſagen was wir als das wahre Faktum anzuſehen haben. Es iſt offenbar daß dieſes Beiſpiel von Gebet Chriſti in ſeiner perſönlichen Angelegenheit grade wie es dargeſtellt wird, anfangend mit der Aeußerung eines dringenden Wunſches und ſchlie-

---

*) Hier hören die Stundenzettel ſo ohne Punkt auf.

ßend mit der Ergebung in den göttlichen Willen beſonders vorbildlich war, und daher in eine Einkleidung gebracht wurde, durch welche ſo deutlich angegeben wird daß es vorbildlich ſein ſollte, wie es in der dreifachen Wiederholung liegt. Allerdings konnte Chriſtus ein Verlangen haben in ſeiner Wirkſamkeit noch länger zu bleiben, das hat ſeinen Grund in dem Zuſtand ſeiner Jünger, „er hätte ihnen noch viel zu ſagen, was ſie aber noch nicht faſſen könnten;“ daher iſt die Aeußerung des Wunſches natürlich. Die Möglichkeit war auch natürlich, daß die Sache einen andern Ausgang gewinnen konnte, denn es war möglich daß irgend etwas dazwiſchen kam woran ſich die Sache zerſchlug; aber wenn nun von einer ſolchen Niedergeſchlagenheit der Seele die Rede iſt ſo gehört das mit zu der Einkleidung, welche die Relation erfahren hat, damit das Beiſpiel Chriſti deſto anwendbarer wäre auf andere, bei denen dieſe eben ſo vorkommen könnte

Wenn wir nun weiter gehen wie Judas nun mit denen die ihm beigegeben waren erſcheint, ſo finden wir daß der Vorgang den Charakter eines amtlichen Schrittes hat. Fragen wir, wer waren ſie? Wir können uns zweierlei denken, erſtens daß das Synedrium ſich von Pilatus hat eine römiſche Wache erbeten; zweitens daß ſie von der Tempelwache, von der levitiſchen polizeilichen Tempelwache welche ausgeſchickt hatten gegen Chriſtus. Der Ausdruck **σπεῖρα** führt mehr auf das römiſche, denn da war er in der griechiſchen Sprache einheimiſch, urſprünglich freilich eine größere Maſſe. Von der levitiſchen Tempelwache, wiſſen wir nicht daß ſie wäre ſo getheilt geweſen, aber der andere Ausdruck **ὑπηρέται** iſt zweifelhaft; er kann die perſönliche Dienerſchaft der Hohenprieſter bedeuten, aber auch die Tempelwache. Wahrſcheinlich iſt daß nicht beides zuſammen würde gebraucht ſein, römiſches Militair und levitiſche Tempelwache. Die Hohenprieſter konnten die Tempelwache nur gebrauchen zu Gegenſtänden welche unmittelbar zu ihrem Comitium gehörten. Hätten ſie ihn nur zu ihrer Competenz gezogen,[*] ſo würde Pilatus nicht das Todesurtheil über ihn ausgeſprochen haben, da war es angemeſſen römiſche Wache zu requiriren, wenn gleich ſie hernach die erſte Unterſuchung vor ſich zogen; **ὑπηρέται** waren daher Leute welche zu ihrer perſönlichen Dienerſchaft gehörten.“[a] Nachdem ſie ſich auf eine ſo offizielle Weiſe zu erkennen gegeben hatten, ſo konnte an keinen Widerſtand den Chriſtus jemals hätte leiſten können, weiter gedacht werden. Alſo er gab ſich gefangen.

---

[*] Kognition gebracht.

Nun aber weichen unſere Evangelien ſehr von einander ab in ihren Erzählungen: Johannes läßt Chriſtum zuerſt vor den Hannas bringen der früher Hoherprieſter war aber abgeſezt wurde von den Römern, und der eigentliche Hoheprieſter war Kaiaphas, der Schwiegerſohn des Hannas. Das war ein willkührlicher Eingriff der Römer in die jüdiſchen Angelegenheiten, und ſie hatten oft Hoheprieſter abgeſezt und andere eingeſezt, nur daß ſie ſich innerhalb der Klaſſe der Prieſter hielten um innerhalb der prieſterlichen Abſtammung zu bleiben. Die andern Evangelien wiſſen nichts von dieſer Vorführung Chriſti vor Hannas; ſie erzählen nur von zwei Zuſammenkünften vor Kaiaphas, Matth. XXVI, 57. Da iſt wenigſtens das ausgelaſſen was Joh. XVIII, 13—23 von Hannas erzählt, und da erſcheint XXVII, 1 ff. als eine zweite Verſammlung oder wenigſtens als ein zweiter Akt der erſten: in der Zwiſchenzeit war aber ſchon erzählt worden daß die Hohenprieſter Zeugen vernommen hätten gegen Chriſtum, daß aber durchaus kein Reſultat hervorgegangen ſei, bis Chriſtus ſich als Meſſias erklärte, was ſie für todeswürdig erklärten; indem da geſagt ward, ſie hätten alle ausgerufen: ἔνοχος θανάτου ἐστί, ſo iſt das Urtheil gefällt, und das συμβούλιον ἔλαβον Kap. XXVII, 1 muß alſo etwas andres geweſen ſein, nemlich eine Berathung wie man die Sache vor Pilatus bringe; aber dazu war eine Verſammlung nicht nöthig. Aehnlich bei Mark. XIV, 53: ſie führten ihn hin zum Hohenprieſter wo das Synedrium zuſammen kam, dann wurden Zeugen vernommen, darauf Verurtheilung gleich wie bei Matthäus. Nachdem ſie Kap. XV am frühſten Morgen einen Beſchluß gefaßt, συμβούλιον ποιήσαντες, führten ſie Jeſum fort, wo ein zweiter Akt nicht ſo nothwendig indizirt iſt.[a]) Bei Lukas nähert ſich die Sache etwas mehr ſchon der Erzählung des Johannes: Kap. XXII, 54 wird unterſchieden ein Geführtwerden Chriſti in das Haus des Hohenprieſters, aber ohne daß da etwas offizielles vorkommt, blos um ihn zu verwahren; das ſind Relationen, die nicht auf ein und daſſelbe zurükkzuführen ſind. Nun giebt Johannes darüber den einzig richtigen Aufſchluß, indem er den Hannas nennt. Da giebt Johannes ausdrükklich an das Verhältniß des Hannas zum Kaiaphas. Hannas examinirt Chriſtum, aber es war niemand weiter da, und er ſtellt es nicht dar als ein Verhör vor dem hohen Rathe, ſondern Hannas fragt nach ſeinen Jüngern und nach ſeiner Lehre, aber Jeſus beruft ſich auf die Oeffentlichkeit ſeines ganzen Lebens, und verweiſt ihn an ſeine Zuhörer. Nachdem er die Geſchichte von Petrus ausführlich erzählt hat, erwähnt er XVIII, 24 „Hannas ſandte ihn gebunden zu dem Hohenprieſter Kaiaphas," was da vorgegangen erzählt Johannes nicht. Da muß alſo Johannes nicht dabei geweſen ſein; bei dem erſten war er dabei und erzählt es daher. Da ſieht man wie in den andern Erzählungen ſich dieſe Duplizität auf eine andere Weiſe ſtellt; die haben ſich da verwirrt, weil man dieſe beiden Perſonen nicht unterſchied, und die beiden Hohenprieſter identifizirte. Vor dem Kaiaphas ging die eigentliche Vernehmung Chriſti vor, aber es war durchaus nichts gegen Chriſtus aufzuſtellen. Man kann ſich kaum denken daß das Synedrium oder Einzelne ſollten ſolche Zeugen aufgeſtellt haben; die nichts andres vorzubringen wußten als das, was dort erzählt wird, nemlich nur eine Geringſchäzung des Tempels — das Zeugenverhör kann alſo nur eine Form geweſen ſein, entweder war es ein Schein daß ſie der Sache das Anſehn geben wollten einer eigentlichen Unterſuchung, oder weil ſie gern die Hauptfrage umgangen hätten wenn ſie anderes gefunden hätten. Daher ſchon mehrere Tage vorher viele verfängliche Fragen gegen Chriſtus gerichtet waren, um Stoff zu ſammeln, um etwas gegen Chriſtus vorzubringen und ihn in ihre Gewalt zu bekommen. Das entſcheidende war freilich die Frage des Hohenprieſters an Chriſtum, ob er der Meſſias ſei? verneinte er es ſo konnten ſie ihn gehen laſſen, hatten dann aber ſein eignes Zeugniß gegen ihn; ſagte er ja, ſo konnten ſie ihn durch einen Machtſpruch verurtheilen in der Vorausſezung, er ſei es nicht. Man hat häufig geſagt, daß das Synedrium ſich hätte das Recht angemaßt zu entſcheiden, wer der Meſſias oder ein Prophet ſei, wenn ſich einer dafür ausgab; aber das beruht nicht auf ſicheren Thatſachen, vielmehr war eine allgemeine Annahme, daß die prophetiſche Stimme verſtummt ſei, das heißt man erwartete keinen Propheten. Die meſſianiſchen Erwartungen waren damals ſehr verbreitet, aber offiziell konnte das Synedrium ſich das Recht nicht beilegen zu entſcheiden, ob einer der Meſſias ſei der ſich dafür ausgab, zumal da es größtentheils aus Sadduzäern beſtand, welche die ganze Idee des Meſſias verwarfen. Aber allerdings war dieſes von Chriſto eine Behauptung die er aufſtellte, und es ließ ſich die andere Behauptung dagegen ſtellen, und da das Synedrium eine Autorität war in dieſer Beziehung, ſo konnten ſie das Urtheil fällen: „er iſt des Todes ſchuldig.“ Freilich da hätte es müſſen eine Unterſuchung anſtellen, aber das war etwas worauf ſich das Synedrium nicht einlaſſen konnte oder wollte. Da er es bejahte, blieb zweierlei, entweder ihn als falſch erklären und als Gottesläſtrer anſehen, oder ſeine Partei ergreifen. Daß ſie nachher eines beſondern Beſchluſſes bedurft hätten, wie ſie es an Pilatus bringen wollten war kaum nöthig, doch mußte man die weiteren Maßregeln treffen.

---

[a] Wenn ſie Chriſtus vor ihre Kompetenz ziehen wollten, dann wohl; wollten ſie aber von Pilatus Todesſtrafe auswirken, ſo mußten ſie von Anfang es als aufrühreriſche Tendenz darſtellen und römiſche Wache nehmen, wenn ſie gleich die erſte Unterſuchung vornahmen, und ὑπηρέται ſind dann ihre perſönlichen Diener. Beſtimmt läßt ſich das nicht entſcheiden: ſchikkten ſie Tempelwache, ſo hatten ſie im Sinne ein Todesurtheil zu fällen, und nur die Beſtätigung von Pilatus zu fordern. Waren ſie alle obrigkeitliche Autorität, ſo gab ſich Chriſtus ohne Widerſtand gefangen.

---

[a] Da erſcheint es nicht mehr ſo ausdrükklich als ein zweiter Akt.

Eine Frage haben wir zu beantworten: Wiefern war Pilatus ſchon von der Sache in Kenntniß geſezt? Hatte er Soldaten zur Gefangennehmung hergegeben, ſo mußten ſie ihn von der Sache in Kenntniß geſezt haben; überhaupt wäre ſonſt nicht einzuſehen, wie er ſich bequemen konnte, ſo früh — πρωΐας γενομένης — zu Gericht zu ſizen ehe die eigentliche Geſchäftszeit anging. Sie konnten ihm geſagt haben, es müßte abgemacht werden ſo viel möglich ohne Volksbewegung, ſo allein verſtand ſich wol Pilatus zu einem ſolchen Akt. Nun tritt ein ſchwieriger aber für unſern Zwekk nicht bedeutender Punkt ein: Johannes erzählt XVIII, 28 ff. von Kaiaphas hätten ſie Jeſum ins Prätorium geführt am frühen Morgen: ſie ſelbſt wären nicht ins Prätorium gegangen um ſich nicht zu verunreinigen, damit ſie das Paſcha eſſen konnten, ſondern Pilatus ſei herausgekommen und habe gefragt, was ſie für eine Klage brächten gegen dieſen Menſchen, darauf hätten ſie geantwortet, wäre dieſer nicht ein Uebelthäter, ſo ꝛc. Johannes muß hier wieder gegenwärtig geweſen ſein, weil er den ganzen Hergang der Sache erzählt. Die andern Evangelien ſagen nun, Chriſtus habe das Paſcha mit den Jüngern gegeſſen, und das hangt mit der Einſezung des Abendmahls zuſammen: Hier aber wird geſagt, die Juden wären nicht hineingegangen um ſich nicht zu verunreinigen. Das iſt eine bekannte Schwierigkeit. Es iſt allerdings möglich daß der Ausdrukk **φάγειν τὸ πάσχα** (Stud. und Krit.) in einem weitern Sinn gebraucht werden kann: das Feſt in ſeinem ganzen Umfang; aber das iſt mir doch nicht wahrſcheinlich, ſondern dann würde da geſtanden haben, damit ſie könnten ungeſäuertes Brod (ἄζυμα) eſſen, was das gemeinſchaftliche war für alle acht Tage; aber jenes iſt mir ein zu beſtimmter Ausdrukk von dem Oſterlamm, als daß es ſo vorkommen könnte. Eine zweite Erklärung iſt: es ſei unmöglich geweſen daß an einem Tage alle Menſchen in Jeruſalem konnten das Paſcha eſſen. Die Beſichtigung der Paſchalämmer, welche an das Lokal des Tempels gebunden war, mußte doch den Zeitaufwand (des Schlachtens?) beſchränken, und die dazu erforderliche Zeit iſt bei anderweitiger Berechnung überſehen;*) da wird wahrſcheinlich, daß Fremde die Paſchalämmer früher gegeſſen haben um eher wieder nach Hauſe zu gehen, und daß die eigentlichen Bewohner es an einem andern Tage aßen.

60. Stunde.

14. Auguſt. Was die Verhandlungen vor dem Synedrium betrifft ſind wir auf die Nachrichten der drei Evangelien gewieſen, weil Johannes nichts davon redet; und iſt nicht nothwendig daß dieſe Verhandlungen ſich ganz wiedergeben in dem was her-

---

*) nirgends in Anſchlag gebracht — — — und es muß eine gewiſſe latitudo ſtattgefunden haben.

nach vor dem Pilotus angebracht ward, und darum können wir von dem ſpätern auf das frühere keinen Schluß machen. Nun führen uns die drei Evangelien namentlich nichts anderes auf, als die Beſchuldigung über das Wiederaufbauen des Tempels, und daraus war allerdings nichts zu machen: weder ein Vorſaz den Tempel zu zerſtören, noch eine Geringſchäzung deſſelben liegt darin, da er mit dem Wiederaufbauen deſſelben ſchloß. Wie iſts mit dem gänzlichen Schweigen Chriſti bis zu der Frage des Hohenprieſters, ob er Chriſtus ſei? Da fragen wir, ob das Schweigen richtig ſei, da jeder der Obrigkeit Rede und Antwort ſchuldig iſt, alſo auch über das was gegen ihn vorgebracht ward. Nicht daß darin eine Verläugnung der Autorität des Synedriums liege, allerdings läßt ſich nicht nachweiſen, worin ihre Sanktion liege, und wodurch es ſie gewonnen habe, aber es hatte ſie durch die fortwährende Einwilligung worin die Anerkennung liegt.a) Es iſt ſo zu erklären: ein Verklagter hat nur zu ſeinem Beſten ſeine Handlungen und Antworten einzurichten. Indem Chriſtus ſchwieg, ſo ließ er dem Synedrium die Freiheit, ſein Schweigen als Zugeſtändniß anzuſehen und demgemäß zu handeln; dieſes Schweigen war alſo zugleich ſeine beſtimmte Erklärung über die Richtigkeit alles deſſen was gegen ihn vorgebracht war, denn man kann ſich darüber nicht anders erklären.b) Zwiſchen dieſer Verhandlung, welche damit endigte daß die beſtimmte Erklärung Chriſti, daß er der Meſſias ſei, als eine Gotteslaͤſterung anzuſehen wäre, und der Vorſtellung Chriſti vor Pilatus, muß noch einige Zeit vergangen ſein. Da iſt auch Nachricht von Mißhandlungen, welche Chriſtus da ſchon erfahren habe. In einer Erzählung

---

a) Zwar hat ſich die Autorität des Synedriums erſt ſpäter entwikkelt man weiß nicht wie, und ſie beruht nicht auf dem Geſez, aber lange Dauer giebt Rechtmäßigkeit. Nicht in der Verfaſſung ſanktionirt, nur durch Verjährung gültig.

b) Sein Schweigen ſtellte frei, alles als zugeſtanden anzugeben, was Richtigkeit der Sache zeigt: Handelt als ob ich das zugeſtanden hätte, ihr könnt mich dafür nicht rechtlich ſtrafen, weil ihr nichts ſtrafbares finden werdet." — Klarer und ausführlicher ſpricht ſich Schl. in der Prd. Oculi 1833 über 1. Tim. VI, 13 hierüber aus, wo er im erſten Theil von dem Schweigen des Erlöſers als einem ſiegreichen Bekenntniß redet. Geſammtausgabe III. S. 496.

wird es ſo geſtellt, als ob die Mitglieder des Synedriums ſich deſſen ſchuldig gemacht hätten: Matth. XXVI, 66 ff. heißt es, „Was dünket euch? Sie antworteten und ſprachen: Er iſt des Todes ſchuldig. Da ſpeiten ſie aus in ſein Angeſicht und ſchlugen ihn mit Fäuſten, etliche aber ſchlugen ihn ins Angeſicht und ſprachen, weiſſage uns Chriſte, wer iſts der dich ſchlug?“ Dieſes hat aber eine hohe Unwahrſcheinlichkeit, und es ſezt eine perſönliche Leidenſchaftlichkeit voraus, zu welcher keine Veranlaſſung iſt ſie anzunehmen, denn das Synedrium war nur geleitet worden durch Beſorgniß, was ſich bei der Wirkſamkeit Chriſti für die allgemeinen Angelegenheiten ergeben könnte. Markus ſagt ganz daſſelbige aber er macht doch einen Unterſchied Kap. XIV, 65, „und die ὑπηρέται ſchlugen ihn ins Angeſicht.“ Nun iſt ſchon nicht wahrſcheinlich, daß Mitglieder des Synedriums und ihre Diener ſollten in einem Lokale geweſen ſein, da ſieht man die Spur einer Verwirrung in der Erzählung. Luk. XXII, 63 f. leſen wir unmittelbar nach der Erzählung von Petrus, „die Männer aber die Jeſum hielten, verſpotteten ihn und ſchlugen ihn, verdeckten ihn“ ꝛc., faſt wörtlich wie Matthäus und Markus, und darauf heißt es weiter, als es Tag geworden hätten ſich die Aelteſten des Volks, die Hohenprieſter und Schriftgelehrten geſammelt und Jeſum vor ihren Rath geführt. Der ſtellt es dar als von einem ganz andern Punkt ausgehend; dieſe Erzählung hat allerdings die größte Wahrſcheinlichkeit und man muß ſie mit den beiden andern identifiziren. Die Hohenprieſter ſelbſt werden wir frei ſprechen müſſen von jener Mißhandlung und Markus trägt die beſtimmten Spuren von der Verwirrung der Erzählung in ſich. Das ſind alſo Licenzen, welche ſich die Dienerſchaft gegen Chriſtus erlaubt hat.

Nun alſo wird Chriſtus vor den Pilatus geführt; da ſind auch in Betreff des Hergangs der Sache unſere Nachrichten an und für ſich betrachtet nicht ſonderlich übereinſtimmend. Wenn wir auf die Anfänge ſehen, ſo ſehen wir wie die Erzählungen abweichen, und ſehr abbreviirt ſind; Matthäus fängt gleich damit an: wie Chriſtus vor Pilatus erſchienen ſei, habe dieſer gefragt, Biſt Du der König der Juden? und Chriſtus habe geſagt: Σὺ λέγεις, das kann bejahend aber auch verneinend ſein; der Sprachgebrauch iſt hier aber offenbar für das Bejahende. Wie ſoll nun Pilatus dazu gekommen ſein, bei dem Anfang der Verhandlung gleich mit dieſer Frage anzufangen; das würde für den Pilatus eine Bekanntſchaft mit der Sache vorausſezen, welche eine große Aufmerkſamkeit des Pilatus erforderte auf das was in Jeruſalem vorging, aber hätte er das auch gewußt vom Hohenprieſter her, ſo durfte er doch nicht ſo formlos verfahren, denn die Sache mußte damit anfangen, daß die Juden ihre Klage vorbrachten. Im **Markus** finden wir ganz daſſelbige, und da kann man ſich das als eine Abbreviatur denken. Bei Luk. XXIII, 2 finden wir das ſchon richtiger: Sie fingen an ihn zu beſchuldigen, *Τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος, καὶ κωλύοντα Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι*, da haben wir die Klage ſelbſt und zwar beſtimmt und auf eine ſehr inſidiöſe Weiſe ſubſtanziirt. Johannes ſtimmt damit im weſentlichen ſehr überein; die Erzählung des Lukas erſcheint uns auch abbreviirt im Vergleich mit Johannes, wo Pilatus fragt, Was bringt ihr für Klage wider ihn? aber da ſcheinen ſie nicht ſo leicht darauf einzugehen, ſie ſagen nur, Wäre er nicht ein Verbrecher, wir brächten ihn nicht. Das iſt keine Antwort, daher ſagt er, Habt ihr nichts was vor mich gehört, ſo macht ihrs aus, d. h. Pilatus verweiſt ſie auf das Maaß ihres Strafrechts, das ſie noch geſezlich auszuüben hatten; Pilatus wendet es gleich ab, indem er es ihnen ſelbſt überlaſſen will, ſie ſollten nach ihrem Recht mit ihm gehen. Da waren ſie genöthigt zu ſagen, was ſie eigentlich von ihm wollten: ja ſie durften von ſelbſt keinen zum Tode bringen, und das war es was ſie von ihm begehrten. Nun erzählt Johannes auch, daß Pilatus Chriſtum hineingerufen habe und ihm da allein die Frage vorgelegt habe, Biſt Du der König der Juden? Das thut er hier auch ohne daß in der Erzählung eine beſtimmte Veranlaſſung wäre, da iſt möglich daß wir den Johannes aus dem Lukas ergänzen können, denn die Juden mußten einen Grund vorbringen um ihn zum Tode zu verurtheilen; aber was Lukas erzählt als Anklage, er halte von Abgaben an den Kaiſer ab, das konnten ſie nicht beweiſen, ſie ſagens auch nicht direkt, ſie ſprechen: wenn einer behaupte er ſei Chriſtus, ſo liege darin, er wolle als König anerkannt ſein, der ſich der Herrſchaft des Kaiſers entziehen wolle; ſie gehen daher von der religiöſen Vorſtellung vom Meſſias aus. Wenn ſie das von dem Zins als ein eignes Faktum aufgeführt hätten, ſo brauchte ſich Pilatus auf gar nichts anderes einzulaſſen, und er hätte Chriſtus als Empörer nach dem römiſchen Recht verurtheilt. Ihre Hauptanklage war, Er giebt ſich für Chriſtus aus, und darin liegt eine Anregung zur Empörung. Darin war allerdings etwas wahres, nur das unrichtige war dieſes, daß ſich Chriſtus jemals für einen ſolchen Meſſias ausgegeben habe, und daher wars natürlich daß Pilatus ihn darüber befragt. Es lag nemlich in der ganzen Sache ein Widerſpruch gegen die ganze Ausſage der Hohenprieſter, denn es war keine wirkliche Empörung geſchehen, alſo war kein corpus delicti da, ſondern ſie berufen ſich auf vorausgeſezte Tendenz. Nun war aber Chriſtus öfter im Tempel geweſen und nie war ein Ausbruch der Empörung geſchehen, da lag alſo in der Thatſache nichts vor; natürlich war daher, daß Pilatus ein Verhör mit Chriſtus ſelbſt anſtellte: dies erzählt Johannes allein, und die anderen abbreviren es auf eine Weiſe, wodurch ihre Erzählung an und für ſich ganz unverſtändlich wird. Nemlich bei Matthäus (XXVII, 11—14) bejaht Chriſtus die Frage des Pilatus: Biſt Du der Juden König? nachher jedoch hätte Chriſtus nichts auf die Anklage der Hohenprieſter und Aelteſten geantwortet, ſo daß Pilatus ſich darüber verwunderte. Da Chriſtus aber geſagt hatte, er ſei der König der Juden, und Pilatus für ſich das gar nicht anders als vom politiſchen Standpunkt betrachten konnte, ſo lag darin ein Grund zur weiteren Nachforſchung, und, wenn er nach ihrer Forderung des Barabbas ſagt, er ſehe nicht was er böſes gethan habe, ſo geht er ganz aus dem Zuſammenhang der Sache heraus. Im Markus iſt das eben ſo, da iſt eben ſo wenig Zuſammenhang: man ſieht daraus nur, daß Pilatus die Beſchuldigung, daß er der König der Juden ſei, gar nicht für relevant findet.*) Im Lukas iſt es noch anders dargeſtellt, wie Pilatus vom Gegenſtand der Anklage zu Gunſten Chriſti abgeht, aber das iſt alles völlig unwahrſcheinlich. Joh. XVIII, 33—38 giebt allein den Schlüſſel dazu durch dieſes Geſpräch des Pilatus mit Chriſto, wo Chriſtus ihm ſeine Vorſtellung wonach er ſich als Meſſias dargeſtellt, zu erkennen giebt. Nun gab es einen andern Sprachgebrauch in griechiſcher und römiſcher Sprache, daß gottesdienſtliche Würde mit dem Namen βασιλεύς und rex bezeichnet wurde, alſo war es dem Pilatus nichts ungewöhnliches:[a]) da iſt der eigentliche Schlüſſel dazu.

---

*) und ſich mehr frei macht von der Sache. And.: Bei Markus iſt die Sache auch nicht klar, nur ſo viel erhellt, daß dem Pilatus die Schuld Chriſti nicht evident ſei.

Das nächſte worin alle übereinſtimmen, iſt der Verſuch des Pilatus der Sache ein Ende zu machen indem er vorſchlägt, ihnen den Barabbas loszugeben. Es wird dargeſtellt als eine Obſervanz, daß es jedesmal zum Feſt dem Volk zum Beſten einen abſolutoriſchen Ausſpruch gegeben habe, aber davon war auf Chriſtus doch keine Anwendung zu machen, denn es wäre gegen den römiſchen Rechtsſinn geweſen, einen los zu ſprechen ehe die Sache aufgemacht war, denn das wäre ein Unrecht gegen den Angeklagten ſelbſt geweſen. Eine ſolche Obſervanz könnten wir nur erklären aus dem Geſammtzuſtande, nemlich Paläſtina war ganz widerrechtlich zu einer römiſchen Provinz gemacht, und das hatte das jüdiſche Volk ſehr aufgeregt zu tumultuariſchen Auftritten, beſonders waren die Galiläer dazu geneigt; da gab es auch eine Menge von ſolchen, welche mit dem Namen λῃσταί genannt wurden, aber aus dieſer Quelle des ungeſetzlichen Zuſtandes.[b]) Da läßt ſich denken als ein Verſöhnungsmittel, daß eine ſolche Obſervanz ſtattfand, und die Neigung des Volks forderte wohl grade die Aufrührer frei; aber man kann es nicht als die gewöhnliche Praxis annehmen, daß Pilatus ſollte einen losgeben haben wollen deſſen Sache noch nicht abgeurtheilt war, denn es iſt ein Unterſchied ob einer auf dem Wege des Rechtsgangs für unſchuldig erklärt werden, oder ob er begnadigt wird; Begnadigung vor Ende des Prozeſſes iſt ſchreiendes Unrecht, da die Unſchuld zweifelhaft bleibt. Das war alſo ein Verfahren, das nur als Ausnahme ſtattfinden konnte; zu bezweifeln iſt es aber nicht bei der Uebereinſtimmung der Evangelien. Die Abſicht des Pilatus war dabei nicht blos, ſich aus der Sache herauszuziehen, ſondern weil er gern jede Gelegenheit benutzte einen Zwieſpalt unter dem Volke ſelbſt anzurichten; nemlich dieſe Gunſt wurde nicht ausgeübt gegen die eigentliche Autorität, denn dieſe ließ ſich nicht zu einem Verfahren herab woraus dieſes erfolgen konnte, denn ſie hätten müſſen vor Pilatus erſcheinen und ihn bitten müſſen, dieſe Gunſt wurde vielmehr immer dem Volke erwieſen. Es war alſo ein formloſes Verfahren, wenn namentlich das Volk vor das Prätorium in Maſſe zog, und den Pilatus bat ihnen einen loszugeben: alſo dieſe Gunſt widerfuhr dem Volk, nun war Chriſtus von dem Synedrium angeklagt, und wenn Pilatus die Bitte des Volks annahm ſo war das Synedrium dadurch kompromittirt, und das war dem Pilatus etwas ſehr erwünſchtes, und das konnte ihn bewogen haben eine ſolche Ausnahme zu machen. Nun wußte er gewiß etwas von Chriſto, und er wußte wol daß es viele unter dem Volk gab welche Chriſto anhingen, das ging auch aus der Anklage der Hohenprieſter ſelbſt hervor, da konnte er ſich eine Wahrſcheinlichkeit denken, daß es ſo kommen würde; wie es aber zu erklären, daß nun das Gegentheil erfolgte, dazu fehlt es uns an Daten. Wenn Pilatus die Menſchen, welche ſich angeſammelt hatten und zuhörten, aufforderte, ſo konnte er denken daß dieſe mit zur anklagenden Partei gehörten, und da konnte er nichts anderes erwarten;*) da iſt eine Wahrſcheinlichkeit, daß während dieſer Zeit ein ſolcher Volkshaufen gekommen iſt und daß der ſich ſo geäußert hat, aber entſcheiden läßt ſich nichts, auf jeden Fall iſt gewiß: Pilatus muß nicht geglaubt haben, daß das Volk was da war von Anfang an um der Sache Chriſti willen ſei verſammelt geblieben, ſonſt wären es nur Diener des Synedriums geweſen; denn alsdann hätte er da, nicht die Frage ſtellen können: auch die Abſicht, eine Stimme aus dem Volke gegen das Synedrium zu haben iſt ſehr deutlich, alſo muß er es für etwas anders gehalten haben. Ueberhaupt ob die Volksmaſſe welcher dieſe Gunſt widerfuhr, in der Regel aus Bewohnern Jeruſalems oder aus Fremden beſtand, darüber wiſſen wir nichts. Unter den Bewohnern Jeruſalems waren gewiß nicht ſo große Anhänger Chriſti, alſo iſts möglich daß ein Haufe gekommen iſt, — daß das einen Ausgang nahm wider ſein Erwarten iſt klar.

---

[a]) ſolche Titel für ſtädtiſche [illegible] waren alſo für Pilatus nichts neues, und er hatte nichts wider einen ſolchen Titel.

[b]) weil ſie den ganzen Zuſtand unrechtlich fanden.

---

*) den Klägern gab er natürlich die Wahl nicht;

61. Stunde.

15. Auguſt. Es ſind noch zwei Incidenzpunkte während der Verhandlung vor Pilatus, die in einzelnen Relationen vorkommen, beide ſchwierig, zuerſt daß die Gemahlin des Pilatus ſich für Chriſtus intereſſirt habe während der Unterhandlung ſelbſt in Bezug auf einen Traum, den ſie ſeinetwegen hat. Es iſt ſchwer, die Sache ſich recht vorzuſtellen, wie während der Verhandlung die Gemahlin ihm eine ſolche Miſſion zukommen laſſen kann, iſt nicht recht denkbar. Nun weiſt ſie offenbar darauf zurück, daß der Gegenſtand ſie ſchon früher hat afficiren können und daß von ihm die Rede geweſen iſt, und ſo iſt das eine Art von Beſtätigung dafür, daß vorher ſchon zwiſchen dem Synedrium und Pilatus in Beziehung auf Chriſtus etwas vorgefallen war: ſie mußten eine Konzeſſion von Pilatus haben, zu einer ungewöhnlichen Stunde das Verfahren gegen Chriſtum einzuleiten, alſo das Projekt ſeiner Gefangennehmung mußte dem Pilatus ſchon vorher bekannt geweſen ſein, und es mußte etwas günſtiges mit in der Notiz enthalten ſein, was ein ſolches Intereſſe einflößen konnte.

Der zweite Umſtand iſt von Lukas allein erzählt, daß, als Pilatus vernommen hatte daß Chriſtus in Galiläa wohnſäſſig ſei, er die ganze Sache habe von ſich ablehnen wollen und ihn zu Herodes geſchikkt; dieſer war zur Feſtzeit nach Jeruſalem gekommen. Da Pilatus den Gedanken haben konnte die Sache auf dieſem Wege ganz los zu werden, und das ein Rechtsgrund dazu war, ſo läßt ſich die Sache gut denken, aber es iſt ſehr ſchwierig, ſich zu erklären wie es gekommen, daß in den andern Evangelien keine Spur davon vorhanden iſt, zumal, wenn wir vergleichen wie Johannes die Verhandlungen mit dem Hannas, Kaiaphas und Pilatus behandelt, wir nicht zweifeln können daß er bei der erſten und bei der lezten Augenzeuge war, und die mittlere übergeht weil er nicht zugegen war. War er nun bei der Maſſe, ſo iſt nicht zu denken wie das Ganze habe vor ſich gehen können ohne daß Johannes etwas davon erfuhr. Es giebt zwar einen Schlüſſel dazu, aber der ſchließt auch nicht vollkommen. Nemlich Johannes erzählt, daß Pilatus Chriſtum hineingerufen habe, und da war Johannes nicht zugegen; da könnte man denken daß dies auch in dieſe Zeit fallen konnte, daß er Chriſtum zu Herodes ſchikkte, nemlich nach einer andern Seite hin[a]) ohne daß die Sache zur öffentlichen Notiz kam; aber es müßte nach Lukas doch einige Zeit darauf gegangen ſein. Aber nun das Benehmen des Herodes erſcheint dabei ganz unköniglich und unwürdig; nemlich es kam ihm nur zu, da Pilatus ihn zu ihm ſchikkte als einen der unter ſein Forum (comitium) gehörte, ihn entweder anzunehmen oder abzuweiſen. Nahm er ihn an ſo mußte die Sache ihren eigentlichen Rechtsgang vor ihm nehmen; wies er ihn zurükk ſo war es etwas unwürdiges daß er dies zu ſeiner eignen perſönlichen Befriedigung benuzen wollte, daß er und ſeine Hofleute allerlei Spötterei mit Chriſto getrieben hätten. Nun geht daraus nur hervor, daß er Chriſtus nicht habe annehmen wollen, weil er ihn zu Pilatus zurükkgeſchikkt hat. Pilatus ſagt zwar, Herodes habe auch nichts an ihm gefunden, aber hätte Herodes ihm eine beſondere Botſchaft der Art zukommen laſſen, alsdann[b]) war das auch eine Inkonſequenz denn er hatte Chriſtus loszulaſſen wenn er nichts an ihm fand; nahm er ihn nicht an, ſo hatte er dem Pilatus keine Notiz darüber zu geben. Das erklärt ſich einigermaßen daraus daß Herodes und Pilatus wie Lukas ſelbſt ſagt in geſpanntem Verhältniß waren, es war eine Eiferſucht zwiſchen beiden, Herodes ſuchte auch wo er nicht zu gebieten hatte ſich Anhang zu verſchaffen unter dem Volk für alle vorkommende künftige Fälle, und die römiſche Obrigkeit mußte argwöhniſch darauf ſein. Doch konnte Herodes auch in Verlegenheit geweſen ſein, wie er die Sache nehmen ſollte: er hat auf der einen Seite das als eine Achtungsbeweiſung von Pilatus annehmen wollen, aber auch nicht in Gegenſaz treten wollen gegen die Autorität des Synedriums. Da Herodes die Sache von ſich wies, ſo nahm ſie dadurch einen Gang wider des Pilatus Erwarten; auf der andern Seite mußte es ihm angenehm ſein, daß Herodes ſo artig iſt, ihn zurükk zu ſchikken.

---

[a]) zwar ging Chriſtus einmal mit Pilatus allein hinein, und da könnte er durch einen andern Ausgang zu Herodes geführt werden und auch ſo zurükk gekommen ſein ꝛc.

[b]) konnte er Chriſtus nicht zurükk ſchikken, ſondern mußte ihn loslaſſen.

Pilatus nun hat keinen Grund gefunden ein ſolches Urtheil zu fällen, wie die Ankläger Chriſti verlangten: ſie hatten ihn verurtheilt der Gotteslläſterung wegen, und wollten nun eine Beſtätigung dieſes Urtheils haben: wenn ſie nun verſuchten Chriſtum ſo darzuſtellen als einen Volkserreger, daß Pilatus die Sache ſelbſt zu ſeiner Kognition ziehen mußte, ſo würde ihr erſtes Urtheil überflüſſig geweſen ſein, aber dieſe Beſchuldigung gegen Chriſtus, von welcher kein Thatbeſtand auszumitteln war, ſollte dem Pilatus zu erkennen geben daß ſie aus Sorge für die öffentliche Ruhe hier gehandelt hätten, um alle Störungen der öffentlichen Ruhe zu vermeiden. Das konnte alſo nur dienen, den Pilatus günſtig zu ſtimmen für die Beſtätigung ihres Urtheils. Er konnte alſo mit vollem Recht ohne daß er eigentlich ſeine Pflicht verlezte das Urtheil beſtätigen. Er konnte es nicht ſelbſt fällen, denn es war kein Gegenſtand dafür da, aber wenn ſie ſich daran hielten: er hat etwas gethan wonach er nach unſerm Geſez den Tod verdient, aber du mußt es vollziehen, ſo konnte Pilatus das Urtheil beſtätigen ohne ſeine Pflicht zu verlezen, indem er ſagte: die Sache ſelbſt geht mich nichts an, da ſie eurem Geſeze angehört, um das ich mich nicht bekümmere; wenn ihr euer Gewiſſen darüber beruhigt, ſo will ich, obgleich er bürgerlich vor meinem Forum unſchuldig iſt, das Urtheil beſtätigen, aber ſelbſt nicht verantworten; das bedeutet das Händewaſchen. Er bedient ſich ſeines Rechts nach ihrem Wunſch, aber ſchob die eigentlich rechtliche Verantwortung ihnen zu; er konnte die Beſtätigung vermeiden, aber auch ſie geben.

Nun iſt zweierlei, was ein beſonders nachtheiliges Licht auf Pilatus wirft; aber von einem möchte ich ihn abſolviren. Nemlich es wird ihm ſehr oft zum Vorwurf gemacht, wie er ſich über die Aeußerung Chriſti, er ſei gekommen um ein Reich der Wahrheit zu gründen, äußert; allein wenn man ſeine Stellung betrachtet, ſo wäre das ſchön und löblich geweſen wenn er ſich in weitere Erörterung eingelaſſen hätte über das was Chriſtus unter der Wahrheit verſtehe, aber das wäre ein rein perſönliches Geſpräch und gehörte nicht unter die Verhandlung. Das erſcheint als ganz ſachgemäß, daß Pilatus erklärt: das liegt außer der Verhandlung, ſo wie du das Reich nicht äußerlich willſt, ſo iſt mir das ganz gleichgültig und geht mich nichts an. Aber zweitens, daß Pilatus zu kapituliren ſucht indem er ein immer geringeres Strafmaß der Korrektion anbot für ſeine Freiheit, und die Sache verzögerte bis die Maſſe ſagte: wenn er das Urtheil verzögere, ſo müſſe man das anſehen als eine Vernachläſſigung ſeiner Pflicht, für die Aufrechthaltung des kaiſerlichen Anſehens und der kaiſerlichen Gewalt zu ſorgen. Nun hatte das in der Sache keinen Grund, da ſie nicht beweiſen konnten daß Chriſtus auf eine Empörung gegen die kaiſerliche Gewalt in Paläſtina ausging, alſo konnte er ſagen, das werde ich ſchon bei dem Kaiſer ausmachen, aber er mag wol auch Veranlaſſung gegeben haben zu mancherlei Beſchwerden die in Rom konnten gegen ihn angebracht werden, und wenn dieſes dazu kam, und ſie ſagten, ſie könnten Beiſpiele vorbringen daß er gefährliche Menſchen habe durchgehen laſſen, ſo konnte das ſeine Situation erſchweren: das iſt alſo eine Feigherzigkeit geweſen, und da hat er ſeiner Ueberzeugung eigentlich zuwider gehandelt, denn in ſeiner Zögerung, in ſeinem unverkennbaren Wunſche einen andern Ausgang herbeizuführen, darin liegt einmal ein perſönlicher Antheil den er an der Sache hatte; er konnte ſie kurz abfertigen zu Gunſten des Synedriums ohne ſeine Pflicht zu verlezen, aber nun hatte er ſeine eigne Ueberzeugung geltend gemacht, und dieſe hatte er jezt aufgegeben, und das war ein Flekk.*) In der damaligen Lage der Dinge, bei der großen Neigung des Volks zu allerlei Exzeſſen, bei den vielen Hinrichtungen die er verfügen mußte auf geſezlichem Wege, da war ein Urtheil mehr oder weniger für ihn in ſeiner Lage ein ſehr geringer Gegenſtand, und da konnte er ſich leicht beſchwichtigen, und ſagen: das könnteſt du leicht ſimpliciter abmachen, und das Urtheil des Synedriums beſtätigen.b)

Wenn wir zurükkgehen auf die beſtimmte Ueberzeugung Chriſti davon, daß ihm der Ausgang aus dem Leben bevorſtehe, bei den vielen Chancen der Sache welche ſtattfinden konnten: Judas konnte von ſeinem Vorhaben zurükk gebracht werden durch irgend einen Skrupel, Chriſtus konnte vermeiden dahin zu gehen wo

---

*) der Flekk verſchwände aber, wenn keine Spur da wäre daß er Jeſum habe retten wollen.

b) er konnte ſich dadurch täuſchen. [illegible]: und ein Pilatus in ſeiner Lage konnte ſich darüber beruhigen.

Judas ihn erwartete, Pilatus konnte zu ſeinen Gunſten entſcheiden, — ſo finden wir deſſenungeachtet die Ueberzeugung Chriſti bei allen dieſen Wechſelfällen ganz feſt daß er jezt ſterbe, und es entſteht die Frage, Sollen wir das anſehen als eine menſchliche Ueberzeugung, welche in der Lage der Sache ihren Grund hatte, — oder wars ein Vorherwiſſen auf wunderbare Weiſe, — oder war es hervorgegangen aus der Nothwendigkeit ſeines Todes zur Vollendung ſeines Werks? Wir werden ganz bei dem erſten ſtehen bleiben. Dieſes lezte hatte wenn auch mit der Frage wie, doch mit dem wann gar nichts zu ſchaffen. Das andre iſt etwas, was durch die Art wie wir unſern Gegenſtand von Anfang an behandelt haben beſeitigt iſt; denn wenn wir als entſprechend dem wodurch Chriſtus ſich von allen andern Menſchen unterſcheidet ein ſolches Vorherwiſſen annehmen müßten, ſo wär dadurch viel mehr die Wahrheit ſeines menſchlichen Daſeins aufgehoben als durch alle einzelnen Wunder; denn wenn wir ihn in beſtändigem Vorherwiſſen von demjenigen was in ſeinem Kreiſe vorgeht, denken ſollen, ſo iſt er kein wirklicher Menſch mehr, außer wenn wir es als ein beſonders kräftiges Ahnungsvermögen, als eine Virtuoſität des Anſchauens der Dinge anſehen, und das führt aufs Erſte. Dies führt uns auf einzelne Betrachtungen zurück; was konnte Chriſtus vermuthen und was konnte ode mußte er wünſchen? Beide Fragen hangen ſehr genau zuſammen mit einer dritten, Was hätte Chriſtus thun können wenn er ſein Leben noch länger hätte fortſezen können? Immer müſſen wir ſagen: dies mußte die vollkommenſte Wahrheit ſeiner Ueberzeugung ſein, daß ſeine eigentliche Fruchtbarkeit erſt anfangen könne nach ſeinem Tode, daß die Organiſation des Reiches Gottes und ſeiner eigentlichen Geſtalt erſt beginnen könne, wenn er nicht mehr da ſei, indem die Gewalt mit welcher alle Einzelnen zu ihm hingezogen wurden, oder das Verhältniß eines jeden zu ihm ein Zuſammenſchmelzen der einzelnen unter ſich nicht möglich mache; was er alſo hätte thun können, blieb in der Analogie mit dem was er gethan hatte: eine Gemeinde der Gläubigen zu organiſiren während er ſelbſt noch da war, wäre ein vergebliches Unternehmen geweſen, denn in dem Verhältniß der einzelnen zu ihm hätten ſie ſich nicht frei gefühlt und bewegt, ſondern es mußte das Verhältniß der einzelnen zu ihm immer das überwiegende ſein. Alſo für den eigentlichen Gegenſtand ſeiner Beſtimmung hatte Chriſtus keine unmittelbare Urſache eine Verlängerung ſeines Lebens zu wünſchen, er ſah es immer nur als dieſe ihm von Gott gegebene Beſtimmung an, nemlich er konnte es nicht wünſchen bei der Ueberzeugung daß die lebendigen Keime in den Jüngern bei aller Unvollkommenheit ihrer Einſicht doch hinreichend ſein würden, ſich durchzuarbeiten unter der Form des Gemeingeiſtes, des zuſammenfließenden Lebens aller einzelnen. Hierüber ſpricht er ſich mit vollkommener Sicherheit aus: der Paraklet, als das göttliche Prinzip des Gemeingeiſtes der Gläubigen würde alle ſeine Lehren lebendig erhalten und verklären; bei dieſer Ueberzeugung konnte er in Beziehung auf das Praktiſche was er thun konnte jenen Wunſch der Verlängerung des Lebens nicht hegen. Faſſen wir nun dies zuſammen: das augenſcheinliche Uebergewicht, welches, äußerlich genommen, die Gegenpartei erlangt hatte auf allen Punkten, in Judäa durch den unmittelbaren Einfluß des Synedriums, in Galiläa und Peräa durch das große Uebergewicht der traditionellen Partei gegen ſeine Behandlung des Geſezes, wo er alle *παράδοσις* aus dem Spiele ließ, und von einer andern Seite durch die Beſorglichkeit des Herodes in Betreff der Erinnerung an Johannes — ſo wie wir dies zuſammennehmen, ſo müſſen wir ſagen, daß Chriſtus das konnte auf das beſtimmteſte vorausſehen. Aber freilich iſt es noch ein andres, wenn wir auf die beſtimmte Art und Weiſe der Verhältniſſe ſehen: denn die Verrätherei des Judas erſcheint in der ganzen Sache nur als zufällig, aber doch iſt ſie beſtimmend in Bezug auf den Zeitpunkt, denn hätte das Synedrium nicht dieſen Impuls bekommen, ſo hätte es das Feſt vorübergehen laſſen und die Ausführung des Entſchluſſes auf eine andere Zeit verſchoben. Da kommen wir auf das geheimnißvolle Verhältniß des Judas zu Chriſto, wovon wir nicht wiſſen wie er in die nächſte Umgebung Chriſti gekommen iſt, auch nicht, wie ſich der Gedanke in ihm erzeugt habe. Auf jeden Fall müſſen wir ihn anſehen als ein den Gegenſaz repräſentirendes Moment in Chriſti nächſter Umgebung. Aber wenn wir das vorſtellten als eine Art von nothwendigem Geſchikk dem ſich Chriſtus mit Bewußtſein unterwerfen mußte, einen aufzunehmen in die Zahl ſeiner Jünger, von dem er das damals ſchon gewußt hätte, weil das eine göttliche Beſtimmung war, ſo verſchwindet mir da die

Wahrheit des menſchlichen Lebens Chriſti ganz, denn es könnte das nicht als eine freie Selbſtbeſtimmung angeſehen werden, welche eine gänzliche Aufopferung der Freiheit geweſen wäre. Denn wußte Chriſtus das beſtimmt vorher, dieſes würde ſich ſo ereignen mit Judas, ſo hätte Chriſtus das nicht thun dürfen wenn wir ihn menſchlich handelnd denken. So kann alſo die Sache nicht gedacht werden,, aber beſtimmt zu ſagen wie ſie geweſen iſt dazu fehlen die Indizien. Wenn ich ſage, man muß auf jeden Fall den Judas anſehen als ein den Gegenſaz repräſentirendes Moment, ſo meine ich nicht Daub's Judas, der ganz verfehlt iſt, ſondern den Gegenſaz gegen die Art wie Chriſtus die Meſſias-Idee realiſirte. Wenn wir nemlich nicht leugnen können, daß die Jünger Chriſti von vorn herein nicht ganz gereinigt waren in ihren meſſianiſchen Vorſtellungen wenngleich Einzelne eine ſolche geiſtige Richtung der meſſianiſchen Idee aufgenommen hatten, ſo müſſen wir den Judas auf dieſelbige Weiſe denken aber in jener Hinſicht ein Maximum repräſentirend, und er war nicht frei davon geworden. Aber da hatte Chriſtus keinen hinreichenden Grund den Judas auszuſchließen aus der Gemeinſchaft, weil er noch nicht frei war von dem was andere überwunden, ſondern er mußte menſchlicher Weiſe darauf rechnen daß Judas auch in Zukunft von dieſer fleiſchlichen meſſianiſchen Idee frei werden konnte. Nur unter der Vorausſezung dieſer gänzlich falſchen Auffaſſung der meſſianiſchen Idee, von welcher er nicht war geheilt worden, läßt ſich ſein Verfahren einigermaßen erklären und entſchuldigen, und ſein Ende macht ſeine Gemüthsſtimmung einigermaßen begreiflich. Doch bleibt die Sache dunkel.

62. Stunde.

16. Auguſt. Wenn wir das Urtheil des Pilatus betrachten, ſo konnte es, nachdem er in das Geſuch des Synedriums gewilligt hatte, nur auf die Kreuzigung Chriſti lauten, weil das die gewöhnliche Todesart war, welche ſtattfand überall wo kein An-

theil an dem römiſchen Bürgerrecht verkam. Wenn nun einzelne Ausſprüche Chriſti gedeutet werden auf die Todesart, die er ſterben werde, ſo denkt man das zu ſpeziell; es liegt nichts darin, als daß Jeſus dachte verurtheilt zu werden von der römiſchen Obrigkeit. Wenn ſich Chriſtus einen ſolchen ſchlimmen Ausgang dachte, ſo konnte er entweder auf eine tumultuariſche Weiſe umkommen durch die Steinigung, oder es konnte ein Rechtsgang eintreten, und da war die Todesart die Kreuzigung; es lag alſo in dieſem Ausſpruche Chriſti nur, daß er nicht in Folge eines tumultuariſchen Auftritts, ſondern auf dem Wege des Rechts ſterben würde. Wir ſehen nun, daß ſich Chriſtus von Anfang an den tumultuariſchen Auftritten entzogen hat, und das iſt ein Ausdrukk ſeines Willens, daß er nicht ſo ſterben wollte: das Schwerter bereithalten konnte daher nur auf einen Widerſtand deuten gegen einen tumultuariſchen Angriff. Nun war die Art wie Chriſtus in Jeruſalem empfangen wurde große Sicherheit gegen ein tumultuariſches Verfahren, und das Synedrium hätte nicht gewagt ein ſolches einzuleiten, es würde zum offnen Kampf zwiſchen zwei Parteien gekommen ſein, da Chriſtus ſo viele Anhänger hatte, und das wollte man vermeiden. Alſo in dieſem Ausſpruch Chriſti liegt nichts als das richtige Bewußtſein über das ganze Verhältniß. Die Geißelung, welche der Kreuzigung vorherging, gehörte mit zu dem römiſchen Verfahren; es erſcheint uns zwar als eine Grauſamkeit, einem Verurtheilten vorher noch Schmerzen widerfahren zu laſſen, aber wir haben ein anderes ſittliches Gefühl als es damals der Fall war, und es war die Regel des römiſchen Rechtsverfahrens.

Wenn wir nun weiter ins einzelne gehen, ſo muß ich hier gleich eine allgemeine Betrachtung voranſchikken. Es iſt in der neuern Zeit häufig darüber geſtritten worden, wie es ſich mit dem Tode verhalte, wiefern es etwas natürliches und der Sache gemäßes ſei, daß er in einem ſo kurzen Zeitraum wie die Kreuzigung wirklich geſtorben ſei, und ob deswegen ſein Tod als ein wirklicher Tod angeſehen werden könne? Auf die Behandlung dieſer Frage hat die Betrachtung der Einzelheiten einen bedeutenden Einfluß; nemlich wenn man den Tod Chriſti am Kreuze als ein ganz natürliches Ereigniß darſtellen will von der Vorausſezung aus, daß die meiſten andern Gekreuzigten bei weitem anders zu leiden hatten, ſo ſucht man Urſache dafür auf, man nimmt alle Momente zuſammen und akzentuirt das ſo, daß die Vorſtellung hervorgehen könnte als ob Chriſtus ſich in einem geſchwächten Lebenszuſtande befunden habe. Je weniger das nachgewieſen werden kann, deſto auffallender muß der ſchleunige Tod Chriſti erſcheinen und deſto leichter kommt man darauf, den Tod Chriſti nicht als einen wirklichen Tod anzuſehen. Meine Anſicht über dieſen lezten Punkt iſt dieſe: für mich erſcheint es als etwas ganz gleichgültiges, ob man das eine ſagt oder das andere ſagt: aber im Zuſammenhang damit, daß zu gleicher Zeit auch ich behaupte, Es giebt gar kein Mittel, das eine oder andere zu beweiſen; wir haben gar keine Gründe dazu. Hier kommen freilich naturwiſſenſchaftliche, phyſiologiſche Fragen in Betracht, die ich nur als Laie behandeln kann;[a] was ich aber glaube vorausſezen zu können iſt dieſes, daß es kein ſichres Kennzeichen des Todes giebt als die Verweſung, dieſer Saz iſt auch in der gerichtlichen Medizin eigentlich allgemein angenommen;[b] wenn nun alſo jemand ſagt, es ſei aus dogmatiſchen Gründen nothwendig, den Tod Chriſti als einen vollkommen vollendeten Tod darzuſtellen, ſo will ich gar nicht einmal darauf zurükkgehen aufmerkſam darauf zu machen, wie alsdann eigentlich, wenn man das in Zuſammenhang bringt mit der Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, wie man glauben kann daß dieſe allein in einem phyſiſchen Ereigniß zu ſuchen, wobei nichts moraliſches oder geiſtiges mehr angenommen werden kann. Wenn wir ſagen: was die göttliche Gerechtigkeit befriedigt, kann nichts phyſiſches ſein ſondern ein geiſtiges, ſo kann für die göttliche Gerechtigkeit kein Unterſchied ſein, ob der Tod Chriſti ein wirklicher war, oder ein todesähnlicher Zuſtand: ſobald er nur den Akt des Sterbens vollzogen hatte in ſeiner geiſtigen Bedeutung,[c] ob alsdann das phyſiſche zu ſeiner Vollendung gekommen iſt oder nicht, ſcheint mir für dieſe Beziehung der Sache gleichgültig. Aber ich will nur ſagen:

---

[a] und den Werth der entgegengeſezten Anſichten der Aerzte auf ſich beruhen laſſe

[b] denn da gehen in eigentlichen Staaten polizeiliche Vorſchriften aus über das Begraben.

[c] ſo wie nur ſein Bewußtſein auf den Nullpunkt gekommen war und er geiſtig den Akt des Sterbens vollzogen.

wenn jemand dieſes behauptet, wie erklärt er ſich das, daß auf dieſen Zuſtand Chriſti wo von ſeiner Wiederbelebung die Rede iſt, ausdrücklich die Stelle aus dem Pſalm angewendet wird, Dein Heiliger kann nicht die Verweſung ſehen?[a]) Er muß alſo zugeben, daß in dem Zuſtande Chriſti noch nicht der leiſeſte Anfang der Verweſung geweſen iſt, alſo auch nicht der Tod. Die Verweſung iſt nur das Wiedereintreten des chemiſchen Prozeſſes welcher während des Lebens durch die Aktion des Lebens verhindert wurde: Zwiſchen beidem läßt ſich kein Zwiſchenraum denken, die Aktion des Lebens kann nicht vollſtändig Null geworden ſein und der chemiſche Prozeß noch nicht eingetreten ſein,[b]) alſo in dieſer Beziehung kann man einen nöthigen, das eine eben ſo nothwendig zu behaupten wie er das andere gar nicht behaupten will. Das iſt alſo ein Streit der gar nicht ausgemacht werden kann, weil es an dem fehlt worauf es ankäme ob der Zuſtand der Verweſung in Chriſto eingetreten ſei oder nicht. Wenn man ſagt, wenn der Tod Chriſti nicht ein vollkommener Tod geweſen iſt, ſo iſt auch ſeine Wiederbelebung kein vollkommenes Wunder, ſo kommen wir wieder auf ein Feld wo es nicht möglich iſt wenn man den Unterſchied ſcharf ſtellt das eine oder andere auszumachen, denn wie kann man, ſo wie man ein abſolutes Wunder aufſtellt (erklärt), behaupten daß eines da geweſen iſt![c]) das iſt eine unendliche Unterſuchung die niemals vollendet werden kann; wir können uns alſo in Bezug auf dieſen Gegenſtand in eine völlige Gleichgültigkeit ſtellen,[d]) und unbefangen das einzelne betrachten ohne ein beſtimmtes Intereſſe ob es in die eine oder andere Behauptung ausgehen wird. Aber ein anderes Intereſſe iſt das an der Stetigkeit des Bildes, das wir uns von Chriſto gemacht haben, daß das rein bis zum lezten Augenblikk daſſelbe bleibe. Wenn jemand die Frage aufſtellt, ob Chriſtus in Betreff ſeiner körperlichen Konſtitution als ein zartes an das Schwächliche grenzendes Weſen anzuſehen ſei, ſo iſt mir dieſe Frage nicht ſo gleichgültig, aber in allem was wir bisher gefunden haben in dem Leben Chriſti in ſeiner Wirkſamkeit iſt keine Urſache das zu behaupten. Es iſt kein Fall wo Chriſtus an einer geiſtigen Thätigkeit wäre gehindert worden durch etwas mangelhaftes in der leiblichen Seite ſeiner Erſcheinung. Wenn man nun alſo um ſich den Tod Chriſti als ein wirkliches Faktum zu erklären ausnahmsweiſe von der Regel abweicht, indem nemlich die Regel ſo geſtellt wird daß die Kreuzigung gewöhnlich ein längeres Schweben zwiſchen Leben und Tod zur Folge gehabt habe als bei Chriſtus der Fall geweſen, da wäre das allererſte, daß wir ſagten, das richtet ſich nach der Stärke der Konſtitution; ſolchen an ſich nicht lethalen Angriffen auf das Leben widerſtand ein jeder nach der Maßgabe ſeiner phyſiſchen Lebenskraft; oder wenn man dieſen Rükkſchluß vermeiden wollte auf eine ſchwächliche phyſiſche Exiſtenz, ſo entſteht das Intereſſe, ſolche Momente aufzufinden wo Chriſtus erſcheinen kann als nicht mehr im Beſiz ſeiner gewöhnlichen phyſiſchen Lebenskraft zur Zeit wo die Ausführung ſeines Todesurtheils begann. Ich geſtehe daß ich das nicht finden kann. Wenn die Geißelung vor der Kreuzigung vorherging, ſo erfuhren das alle Gekreuzigten, und daher kann man nichts beſonderes für Chriſtus herleiten. Wenn man zurükkgeht auf Gemüthszuſtände in denen er ſich befunden habe und die eine Schwächung ſeiner phyſiſchen Lebenskraft veranlaßt haben ſollen, ſo würde dieſes richtiger ſein, dieſe Vorſtellung aus dem Wege zu räumen, als alle diejenigen, welche folgen würden aus dieſer Vorſtellung. — Die Erzählung von dem Gemüthszuſtande Chriſti im Garten darf man gar nicht ſo faſſen. Was Lukas allein erzählt von dem Engel, der gekommen wäre um ihn zu ſtärken, kann ich kaum anders als für einen ſpätern Zuſaz erklären, den dieſe Erzählung bekommen hat, als ſie ſchon in eine ſolche aſketiſche Tendenz hinüber geleitet war, denn die Kontinuität der Johannis-Erzählung läßt kaum die Möglichkeit, auf einen ſolchen Gemüthszuſtand Chriſti zu kommen. Es konnte in Chriſto der Wunſch entſtehen, um der Jünger willen länger zu leben, aber ich kann mir das nicht mehr denken nach den Reden im Johannes XVI — und nach dem Gebet im Johannes XVII. Da iſt die Ruhe Chriſti in Bezug auf die Gewißheit ſeines ihm bevorſtehenden Todes ſo entſchieden und feſt, daß ich mir einen ſolchen Widerſpruch gegen den göttlichen Entſchluß in der Seele gar nicht denken kann ohne mir das ganze Bild von ihm zu trüben und zu fälſchen, da kann ich mir alſo keinen Zuſtand denken, der ſeine phyſiſche Lebenskraft ſo ſchwächen konnte; bei allen andern kann ich mir das viel mehr denken als bei Chriſto. Nun wird freilich ein Umſtand erzählt, der das einigermaßen zu begünſtigen ſcheint, nemlich daß man einen Mann vom Felde hergenommen habe um Chriſto ſein Kreuz zu tragen. Allerdings muß das Kreuztragen das gewöhnliche geweſen ſein, aber wir müſſen uns doch dabei den Unterſchied nicht ganz aus den Augen rükken zwiſchen Chriſtus und denen, welche gewöhnlich ein ſolches Schikſal erlitten: das war gewiß etwas höchſt ſeltenes, überhaupt mag es damals gar nicht vorgekommen ſein, daß einer gekreuzigt wurde, der zu dieſer Klaſſe gehörte wie Chriſtus, denn die ſich ſolcher Verbrechen ſchuldig machten, auf welche die Kreuzigung mit Recht verfügt wurde, waren nur Menſchen aus der niedern Volksklaſſe, und die Fälle, daß andere auf eine ſo inſidiöſe Weiſe zur Kreuzigung gebracht wurden, laſſen ſich nur ſelten denken bei dem ſtarken Zuſammenhalten aller Juden gegen die Römer; da mußte ein ſolcher beſonderer Umſtand eintreten wie hier, und es gehört eine ſolche Ueberzeugung in der Autorität des Volks dazu daß es ein für das Ganze nöthiges Opfer wäre. Daher hatte ein ähnlicher Fall wol noch nicht ſtattgefunden, daß ein Menſch wie Chriſtus auf den Wunſch der Juden durch römiſche Autorität zum Kreuzestod verurtheilt wurde. Da fragt ſich, hat man das gethan weil Chriſtus körperlich unfähig war das Kreuz zu tragen[a]) oder hat ein anderer Umſtand dabei zu Grunde gelegen, um ihn von[b]) andern zu unterſcheiden welche daſſelbe Schikſal ertrugen, geht nicht klar hervor, und das eine läßt ſich ſo gut denken als das andere. Nun hat freilich Chriſtus als er einmal gekreuzigt war wenig mehr geſprochen, aber

---

[a]) Ap. Geſch. II. 27—32. Pſ. XVI, 10 ſolche Dogmatiker dürfen doch die meſſianiſche Weiſſagung nicht vernachläſſigen.

[b]) Verweſung iſt Wiedereintreten des chemiſchen Prozeſſes, der im Leben durch die Lebenskraft gehemmt iſt; wie das Leben Null wird, tritt jener ein, beides kann nicht neben einander Null ſein, ſondern mit dem aufhören des Lebens beginnt das andere; alſo iſt da ein totaler Widerſpruch.

[c]) ſo wie man ein abſolutes Wunder aufſtellt kann man nie behaupten, es ſei ein Faktum ein ſolches, da das eine unendliche Unterſuchung iſt.

[d]) wir ſtellen uns alſo gegen beide Anſichten völlig indifferent.

---

a) wie man das in Bildern darzuſtellen pflegt.

b) gewöhnlichen Verbrechern

das kann man nicht anſehen als eine Folge von geſchwächter Lebenskraft, ſondern es iſt wol natürlich in dem Zuſtande der Erwartung des Todes gegründet, und noch dazu in dem Zuſtande eines ſolchen öffentlichen Ausgeſtelltſeins, da iſt nun das Schweigen das natürliche, und es gehört eine beſondere Aufforderung dazu es im einzelnen zu unterbrechen. Ich kann alſo nicht ſagen daß mir irgend wo ein Indizium vorkomme, daß Chriſtus ſich in einem andern körperlichen Zuſtande befunden habe als andere; aber das iſt offenbar, daß, ſo wie die Kreuzigung eine rohe Operation war, ſo auch viel zufälliges dabei war. Die Wunden, welche die Kreuzigung nothwendig machte, es mögen zwei oder vier geweſen ſein (bekanntlich hat ſich neulich Herr Domherr Hug in Freiburg zu einer Vertheidigung der vier Wunden Chriſti aufgeworfen), aber dieſe Wunden waren auf keine Weiſe lethal an und für ſich; aber ſie können verſchieden ſein in verſchiedenen Fällen. Die Blutausleerung kann in einem Fall ſtärker ſein als im andern, obgleich nicht eine Ausblutung durch die Kreuzigung entſtehen konnte, indem durch den natürlichen Zuſtand bei der Ausſpannung der Extremitäten, der Blutumlauf ſehr geſchwächt ſein mußte und das Gerinnen des Bluts entſtand, wodurch die Verblutung wieder gedämpft wurde. Aber deſſenungeachtet können dieſe Wunden ſehr verſchieden geweſen ſein in einzelnen Fällen, weil die Operation von Unkundigen gemacht wurde. Eben ſo iſt es mit dem Grade von Anſpannung der Extremitäten welche ſehr mitwirkend war zum Tode. Da iſt alſo ſchon ein bedeutender Spielraum für große Differenz in der Zeit, und wenn man das gleich als ſehr ſelten anſehen muß, daß Gekreuzigte mehrere Tage am Kreuze geweſen ſind, ſo kann es auch etwas ſeltenes ſein daß Chriſtus ſo zeitig am Kreuze ſtarb, aber wir können es immer auf dieſe Momente ſchieben, aber man kann nicht einen geſchwächten körperlichen Zuſtand bei Chriſto annehmen, wenn man nicht überhaupt eine körperliche Schwächlichkeit annehmen will, wozu kein Grund iſt.

Umſtände, welche den Tod Jeſu begleiteten.

Was in dieſen lezten Augenblikken Chriſti wichtig iſt, iſt das, was Zeichen und Manifeſtation ſeines Lebens war, geiſtige Lebensthätigkeit, alſo das was von ſeinen lezten Reden bewahrt iſt, und die begleitenden Umſtände welche in den Evangelien angeführt werden.

Ich will mit dem leztern als dem minder wichtigen den Anfang machen; da ſind es nun zwei Erzählungen. 1) Die Finſterniß während der Kreuzigung Chriſti, und 2) das Zerreißen des Vorhangs im Tempel; und noch das dritte, das ſich Aufthun der Gräber und Hervorgehen der Todten. — In Betreff des erſten iſt eine Sonnenfinſterniß, die ſich ereignet haben könnte, etwas ganz unmögliches, aber es liegt auch nichts in der Erzählung, was vorausſezte daß es darauf beruht daß eine Sonnenfinſterniß wahrgenommen ſei, denn der ſolenne Ausdrukk dafür kommt nicht vor, es geht auf ganz andere atmoſphäriſche Zuſtände zurükk; es iſt etwas was wir vorübergehend ſehr oft erleben, und in jenen drei Stunden iſt es nicht nothwendig als Kontinuum zu denken, ſondern eine öftere Wiederholung, und da fällt das Wunderbare ganz weg. Die andern beiden Momente: man muß ſich fragen, bei dem erſten, Wo ſoll die Nachricht davon hergekommen ſein, daß bei dem Tode Chriſti der Vorhang des Tempels zerriſſen ſei, wer hätte das wahrnehmen können? Es gab zwei Vorhänge, den, welcher das Heilige, die erſte Abtheilung des Tempels von dem Vorhof Israels ſonderte, und denjenigen welcher das Allerheiligſte von dem Heiligen ſchied. Das lezte konnte keiner wahrnehmen als die Prieſter, weil in das Heilige keiner kam als die Prieſter; dieſe würden das größte Intereſſe gehabt haben, das Faktum zu verſchweigen, weil eine ſymboliſche Deutung ganz unausbleiblich geblieben wäre. Aber wenn dies eine bekanntgewordene Thatſache wäre, würde es ſchwerlich fehlen, daß ſich die Apoſtel in ihren Verkündigungsreden nicht würden darauf berufen haben, wegen der ſymboliſchen Deutung auf das Ende des jüdiſchen Kultus, weil dieſer ganz beruht auf der Abſonderung der Prieſterklaſſen von dem Volk; das Moment wäre ſicher entſcheidend geweſen. Das Faktum kann alſo nicht bekannt geweſen ſein in dem Zeitraum der apoſtoliſchen Verkündigung ſo weit dieſe mit Juden zu thun hatte, und wenn daher die Erzählung eine ſpätere Quelle haben muß, ſo kann man dieſe nicht für eine ſichre halten; aber eben die nothwendig ſymboliſche Deutung zeigt ziemlich klar auf einen Urſprung dieſer Erzählung hin, nemlich aus ſolchem Ausdrukk womit das Verhältniß des neuen Bundes zu dem alten kann bezeichnet werden, und da konnte man ſich in chriſtlichen Reden und noch mehr in chriſtlichen Hymnen dieſes, daß mit dem Tode Chriſti der Vorhang des Tempels zerriſſen ſei, ſehr klar denken, wie wir das im Hebräerbriefe dem Sinne nach ſehr ähnlich finden. Das Faktum muß daher auch dem Verfaſſer des Hebräerbriefs nicht bekannt geweſen ſein, der es nothwendig anführen mußte wenn er es kannte; die ſymboliſch dargeſtellte Lehre von dem Verhältniß des neuen zum alten Bunde wird alſo ſpäter als Faktum gedeutet worden ſein.

63. Stunde.

17. Auguſt.*) Mit der Erzählung von der Eröffnung der Gräber bei dem Tode Chriſti und dem Hervorgehen vieler Heiligen ſteht es nun ſo, daß das Faktum ſo erzählt wird, daß man es ſich gar nicht ſinnlich darſtellen kann, wie doch ein jedes Faktum muß dargeſtellt werden, wenn eine ſinnliche Wahrnehmung wieder gegeben wird. Wenn aber geſagt wird, bei dem Tode Chriſti wären die Felſen zerriſſen, und die Gräber hätten ſich geöffnet, und es ſteht unmittelbar dabei, viele Heilige wären bei ſeiner Auferſtehung in die Stadt gegangen und vielen erſchienen, ſo iſt gar nicht Rechenſchaft zu geben, was mit dieſen Heiligen geweſen iſt zwiſchen dem Tode Chriſti und der Auferſtehung, ob

---

a) Dieſer Umſtand iſt ſo ganz nakt hingeſtellt, nicht als etwas, das heftige Bewegung hervor gebracht hätte. Schleiermacher ſcheint zu Anfang dieſer Stunde rekapitulirt und ergänzt zu haben. — Wie Schleiermacher dieſe beiden Punkte: Finſterniß und Vorhang, auf der Kanzel behandelt hat, darüber ſiehe die Charfreitagspredigt über Luk. XXIII, 44—49: „Betrachtung der Umſtände, welche die lezten Augenblikke des Erlöſers begleiteten.“ Geſ.-A. II, 249.

dieſe Gräber offen geblieben ſeien ohne daß ſich die Todten gerührt hätten, und erſt bei der Auferſtehung ſeien ſie in die Stadt gegangen; das läßt ſich gar nicht konſtruiren, da iſt eine ſolche Lükke die ſich gar nicht denken läßt wenn es eine wirkliche Thatſache geweſen wäre, und da müſſen wir auf einen ähnlichen Urſprung ſchließen. Wenn es nun allerdings nicht wenige Indizien giebt in dem N. T. ſelbſt, daß es ſehr zeitig in den chriſtlichen Gemeinden ſowol rhetoriſche als auch hymniſche Produktionen gegeben hat, wofür ſolche ſymboliſche Darſtellung etwas ſehr natürliches iſt, und wir gar nicht beſtimmen können, aus welcher Zeit unſere ſynoptiſchen Evangelien ſind, ſo liegt die Möglichkeit gar ſehr zu Tage, daß ſie aus ſolchen Produktionen ſolche Momente als Thatſachen aufgenommen haben, welche urſprünglich gar nicht ſo gemeint waren. Wenn man ſolche Fakta erklären will, ſo muß man nach dem Möglichen greifen. Das kann nun keine urſprüngliche Erzählung ſein, weil es nothwendig anders ſein müßte, alſo müſſen ſie einen andern Urſprung haben und da iſt dieſes das allernatürlichſte und leichteſte.

Wenn wir nun auf die *lezten Aeußerungen Chriſti* ſehen, von dem Momente ſeiner Kreuzigung an bis zu ſeinem Tode, ſo ſind dieſe in unſern verſchiedenen Evangelien vertheilt. Da iſt die Frage, laſſen ſie ſich ſo zuſammenſtellen daß ſich die Zuſammenſtellung dadurch erklärt, daß einer ausgelaſſen hat was der andere aufgenommen hat? das iſt nun allerdings nicht ganz der Fall, nemlich über die lezte Lebensäußerung haben wir drei verſchiedene Relationen: Matthäus und Markus ſtellen ſie nur dar als einen unartikulirten Ton, als einen Schrei, als einen Ausruf aber ohne beſtimmten Gehalt. Im Lukas finden wir erzählt, daß Chriſtus geſagt habe: Vater ich befehle meinen Geiſt in deine Hände; im Johannes finden wir als ſein leztes Wort aufgeführt: *τετέλεσται*, es iſt vollendet, und darauf habe er ſein Haupt geneigt und *παρέδωκε τὸ πνεῦμα*. Dieſes Dreies als leztes aufgefaßt läßt ſich nun nicht mit einander vereinigen. Wenn wir ſagen wollen: es läßt ſich denken daß auf die lezten Worte Chriſti noch ein ſolcher unwillkührlicher Ton gefolgt ſei nach Matthäus und Markus, ſo iſt das möglich, aber die lezten Worte bei Lukas und Johannes kann man ſich ſchwerlich auf einander folgend denken; ſie eignen ſich beide dazu, das lezte geweſen zu ſein, und ſeiner

Tendenz nach ſteht das eine ſo gut als ein leztes als das andere. Alles übrige läßt ſich füglich in einander ſchalten, wobei man von der Ordnung der einen oder andern Erzählung im Nothfall immer abſtrahiren kann, weil das auch ſo leicht aus urſprünglich vereinzelt geweſenen Elementen zuſammengeſezt ſein kann.

Nun habe ich neulich auseinandergeſezt, wie ich mir die ganze Gemüthsſtimmung Chriſti nicht anders denken kann als ſie ſich in den Reden bei Johannes darſtellt, und daß mir ein Rükkfall Chriſti in Gemüthsbeunruhigung nicht wahrſcheinlich wird; dazu gehört das eine Wort Chriſti am Kreuz: Mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen! So wie ich mir das denken ſoll als einen Ausdrukk des Selbſtbewußtſeins Chriſti, ſo kann ich damit nicht fertig werden; ich kann mir keinen Moment denken, wo das Verhältniß zwiſchen Gott und Chriſtus alterirt geweſen wäre; es muß immer daſſelbige ſein und das Eins ſein mit dem Vater kann niemals aufgehoben ſein, aber in ſolchem Ausruf erſcheint das durchaus aufgehoben. Wenn man ſagt, ein ſolcher Zuſtand von Gottverlaſſenheit war ein nothwendiges Element der Verſöhnung, ſo geſtehe ich gern daß ich mir dabei nichts zu denken weiß, denn es liegt darin eine Unwahrheit, denn ein ſolches von Gott verlaſſen ſein müßte eine Unwahrheit ſein: Er war ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens und mußte es immer ſein, jenes müßte alſo eine Selbſttäuſchung geweſen ſein, oder Unwahrheit. Daſſelbige hat ſchon ein Theologe geſagt, der ſelige Heß in Zürich, dem man nicht den Vorwurf des Rationalismus machen kann. Wenn wir nun bedenken, daß eben dies der Anfang eines Pſalms iſt, in welchem eine Menge von Umſtänden vorkommen als Beſchreibungen eines leidenden Zuſtandes welche ſich buchſtäblich an dieſem Zuſtande Chriſti wiederholten, ſo iſt natürlich daß er dieſen Zuſtand*) angeführt hat als den Anfang dieſer Beſchreibung, aber nicht herausgeriſſen für ſich als eine Beſchreibung ſeines Zuſtandes, ſondern als eine Hinweiſung für die welche ihn hören konnten, auf den ganzen Pſalm. Dies iſt auch in den Anführungen etwas ſo gewöhnliches, wie ja oft Stellen angeführt werden über das hinaus was der eigentliche Zwekk der Anführung iſt; ſo iſt noch häufiger daß die eigentliche Abzwekkung gar nicht angeführt, ſondern nur der Anfang des Ganzen als Hindeutung auf das Folgende ausgeſprochen wird; anders als ſo weiß ich es mir gar nicht zu erklären.

---

*) Ausruf

Eins von den Worten Chriſti iſt in einer andern Hinſicht merkwürdig, und wird auch nur von dem Lukas erzählt, das Geſpräch derer die mit Chriſtus gekreuzigt wurden, und die Art wie ſich der eine von beiden an Chriſtus wendet und wie Chriſtus ſich gegen ihn ausſpricht; nemlich indem dieſer zu ihm ſagt: gedenke meiner wenn du in deinem Reiche kommſt, d. h. wenn du in deiner königlichen Würde kommen wirſt; da liegt eine Vorſtellung zu Grunde von einer zweifachen Erſcheinung des Meſſias, oder wenigſtens von zwei Perioden ſeiner Erſcheinung. Hier denkt er ſich eine Wiederkunft Chriſti ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, und nun antwortet Jeſus: σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, das σήμερον offenbar im Gegenſaz gegen jenes entfernte ὅταν ἔλθῃς. Wenn man nun fragt, ſollen wir dieſes alſo anſehen als eine beſtimmte Belehrung Chriſti über den künftigen Zuſtand? ſo würde dieſe Belehrung aus zwei verſchiedenen Elementen beſtehen, 1) das σήμερον welches alſo bezeichnet, (denn das drükkt die Einheit des Tages, alſo eine ununterbrochene Zeiteinheit aus,) daß der künftige Zuſtand ſich unmittelbar an das gegenwärtige anknüpfe; das andere Element der Belehrung läge im Ausdrukke παράδεισος, und dieſen nimmt Chriſtus auf, alſo iſt das eine Beſtätigung der Vorſtellung welche mit dieſem Ausdrukke verbunden wurde. Nun aber können wir das lezte unmöglich auf eine eigentliche Weiſe verſtehen, denn mit dieſem Ausdrukke war verbunden die ſinnliche Vorſtellung, welche damals unter dem Volk gäng und gäbe war von dem künftigen Leben, wie Chriſtus ſie auch an einem andern Orte adoptirt, daß ſich einer in Abrahams Schoß befunden habe; das gehörte nur zur parabeliſchen Einkleidung der Lehre, welche er mittheilen wollte. So auch hier, und es würde einen ſehr ſtarken Kontraſt bilden mit der Art wie ſich das Chriſtenthum nachher entwikkelt hat, wenn wir annehmen wollten, daß Chriſtus beſtätigen wolle ein ausſchließliches Wohlergehen der Nachkommen Abrahams zur [in der?] Vereinigung mit ihm: können wir nun das eine nicht als eine eigentliche Belehrung annehmen, ſo können wir auch das andere nicht. Was iſt der eigentliche Gehalt davon? wir müſſen ſagen: Chriſtus hat das nur von ſich weiſen wollen was in der Bitte jenes Gekreuzigten lag, nemlich keineswegs die Bitte ſelbſt, aber die Art und Weiſe wie er ſich die Erfüllung dachte: was eigentlich ſein Wunſch ſei, ſei unabhängig von dem was er ſich als Kommen Chriſti ἐν βασιλείᾳ dachte, und als Gegenſaz dazu hat er das σήμερον aufgeſtellt, und εἶναι ἐν παραδείσῳ nimmt er auf als ſeine Vorſtellung vom künftigen Zuſtande; es wäre etwas ganz unpraktiſches geweſen, wenn man von Chriſto verlangen wollte er hätte die falſche Vorſtellung erſt aus dem Wege räumen ſollen, dazu war damals nicht der Ort und die Zeit, ſondern er konnte eingehen in die Vorſtellung als die Hülle und ſich halten an das Weſentliche nemlich das σήμερον, Gegenſaz von etwas fernem.

Ich möchte auch von einem andern Worte Chriſti noch ein paar Worte ſagen, weil mir noch neulich ein Mißverſtändniß desſelben vorgekommen iſt. Man hat nemlich geſagt, daß das Gebet Chriſti: „Vater, vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht was ſie thun,“ nur könne bezogen werden auf die Menſchen welche an der Kreuzigung Chriſti perſönlich Theil nahmen, auf die Kriegsknechte, aber gar nicht auf die eigentlichen Autoren der Handlung; das erſcheint mir als eine ſehr ſonderbare Verringerung der Worte Chriſti. Den Kriegsknechten war durchaus gar nichts zu vergeben, denn denen ſtand über die Moralität oder Rechtmäßigkeit der Sache kein Urtheil zu, ſondern ihre perſönliche Empfindung konnten ſie zwar haben, aber ſie durfte nicht Einfluß haben auf ihre Praxis, ſie handelten nur in ihrem Beruf, auf den Befehl ihrer Oberen verrichteten ſie ein Geſchäft was ihnen oblag. Sie hatten keinen Beruf, aus ihrem amtlichen Zuſtand da hinauszugehen; alſo denen kann gar nichts zu verzeihen geweſen ſein, ſie hätten im Gegentheil gefehlt wenn ſie nicht vollzogen hätten was ihnen befohlen war, und man kann auch nicht von ihnen ſagen, daß ſie nicht wußten was ſie thaten in Betreff der Sittlichkeit ihrer Handlung, denn hatten ſie auch eine Empfindung davon daß man Chriſto Unrecht that, ſo konnten ſie nichts mehr thun als die Pflicht ihres Standes erfüllen wider Willen, alſo konnte jenes Wort nur diejenigen betreffen, welche wirklich der Vergebung bedurften. Man kann nicht ſagen, das gehe nicht weil die Gegner Chriſti doch wußten was ſie thaten, ſie wußten's aber wirklich nicht, denn ſie waren nicht von der Vorausſezung ausgegangen, daß Chriſtus der Meſſias ſei. Wenn ſie davon eine Ueberzeugung hatten was ſie thaten, ſo würde ihre Handlungsweiſe nicht ſo erſchienen ſein; im Gegentheil hielten ſie ihn nicht für den Meſſias, würden aber doch auch ſo nicht gehandelt haben wie ſie handelten, ſondern würden die Sache ihren natürlichen Lauf haben gehen laſſen, wenn ſie nicht die Beſorgniß gehabt hätten, die ſie eigentlich beſtimmte.

Wenn wir nun noch einmal darauf zurükkgehen, daß wir in dieſen ganz ſchlichten verſchiedenen Erzählungen von den lezten Momenten Chriſti doch ein paar Elemente gefunden haben, von denen ſich nicht vorſtellen läßt, daß ſie buchſtäbliche Beſchreibungen von wirklichen Thatſachen ſind, wie das Zerreißen des Vorhangs und das Oeffnen der Gräber, ſo kann man freilich fragen, läßt ſich daſſelbige nicht noch auf manches andere anwenden? und da hat allerdings die Beſchreibung davon, daß die Sonne ihren Schein verlor, und daß eine ſolche Finſterniß entſtanden, eine ſtarke Aehnlichkeit damit, daß ſie auch wol eher aus poetiſirender Darſtellung in die ſchlichte Erzählung hinein genommen iſt. Wenn wir die Erzählung des Johannes auch hier mit den übrigen vergleichen, ſo finden wir ſo ſehr auch hier den Charakter theils des Augenzeugen und theils bei Dingen wo er ſchwerlich ein Augenzeuge geweſen ſein kann, doch den Charakter einer ganz unmittelbaren Notiz, z. B. wenn Johannes erzählt, die Hohenprieſter hätten bei dem Pilatus deprezirt gegen die Ueberſchrift, welche dieſer auf das Kreuz ſezen ließ „Jeſus, der Nazarener, der König der Juden,“ und ihn gebeten beizufügen, Jeſus behauptete dieſes zu ſein, ſo iſt das ein ſehr prägnanter Moment, der die Verhältniſſe ſehr anſchaulich macht. Es lag darin eine Abſichtlichkeit des Pilatus, daß er doch, da ſie den Pilatus durch eine Art von Zwang zur Verurtheilung gebracht hatten, ſie gleichſam damit necken wollte. Dieſes ſollte zum Vorbild dienen, daß es einem künftigen βασιλεὺς der Juden, den ſie einmal doch aufſtellen würden bei ihrer Hoffnung, eben ſo ergehen würde. So auch die Proteſtation des Synedriums, daß ſie es nur gethan hätten in der Vorausſezung daß er nicht der Meſſias ſei, ſondern er ſich fälſchlich dafür ausgebe. Dieſen prägnanten Umſtand kann Johannes unmittelbar von einem Mitgliede des Synedriums gehabt haben, von Nikodemus oder Joſef. Alles dieſes was er an Ort und Stelle erzählt, hat ganz den Charakter des Augenzeugen. Wo er von der Hinausführung Chriſti redet, erwähnt er gar nicht des Mannes der aufgegriffen wurde um Chriſto das Kreuz zu tragen; nicht daß der Umſtand unrichtig wäre, denn wenn man ſich einen ſolchen Zug denkt, ſo iſt möglich daß Johannes nicht in ſolcher Nähe war, daß er das hätte wahrnehmen können. Nun erzählt er ausführlich den Hergang bei der Kreuzigung, accentuirt einzelne Umſtände, welche er in Verbindung mit altteſtamentiſchen Stellen bringt, führt an, wer von den Verwandten und der Umgebung Jeſu in der Nähe geweſen ſei; das ſind genaue Angaben, aber da kommt von der Finſterniß gar keine Erwähnung vor. Alſo da ergiebt ſich die Möglichkeit daß das auch nur kann in die ſpäter entſtandenen Erzählungen, in welche viele verſchiedene einzelne Elemente aufgenommen waren, auch aufgenommen ſein aus nicht hiſtoriſchen Elementen ſondern aus anderweitigen poetiſchen und rhetoriſchen Darſtellungen. Eben ſo urgirt Johannes noch ein paar andere Umſtände, nemlich den Lanzenſtich in die Seite Chriſti, und das eben dadurch, durch das Reſultat von dieſem Lanzenſtich ihm erſparte Zerbrechen der Beine. Wenn wir die Art betrachten, wie Johannes die Umſtände urgirt ſo geſchieht es in Beziehung auf altteſtamentiſche Stellen, die er dabei anführt; das iſt alſo ſein Geſichtspunkt. Nun iſt der Lanzenſtich auch verſchieden angeſehen worden in Betreff der Art, wie der Tod Chriſti bewirkt wurde; der ganze Zuſammenhang ſtellt ſich ſo: dem Soldaten erſchien Chriſtus als todt, er wollte aber ſeiner Sache gewiß ſein, der Lanzenſtich hatte alſo nicht die Abſicht Chriſtus zu tödten wenn er noch lebte, denn wenn das Praxis war, warum hatten ſie es bei andern nicht auch gethan ſtatt ihnen die Knochen zu zerſchlagen? Alſo da Chriſtus als todt erſchien die andern aber als lebend, ſo hatte der Stich nur die Abſicht zu verſuchen ob er noch Lebenszeichen geben würde, er traf an eine empfindliche Stelle aber nicht eine Stelle, wo eine Verlezung lethal war, wenn nicht die Wunde ſehr tief wurde. Daß nun αἷμα und ὕδωρ aus der Wunde gekommen ſei, war dem Kriegsknecht auch noch ein Zeichen mehr von dem Tode Chriſti, denn wenn Chriſtus noch im lebenden Zuſtande geweſen wäre, ſo würde ſich Lymphe und Blut nicht haben unterſcheiden laſſen, es war alſo eine chemiſche Zerſezung des Bluts,*) hier kann man alſo ſchwerlich eine wirkende Urſache für den Tod Chriſti denken, ſondern nichts anderes als eine Probe auf denſelben. Wenn nun Johannes dafür, daß Chriſto die Beine nicht zerbrochen wurden wie den andern, die altteſtamentiſche Stelle vom Paſchalamm anführt, ſo iſt das nicht ſo zu urgiren, daß er das Paſchalamm wolle als einen Typus auf Chriſtus darſtellen, denn auf eine grade eben ſo entfernte Weiſe führt er auch die andere Stelle an. Alſo was wir hier ſagen können iſt nur, daß auch denjenigen welche den Auftrag hatten, den möglichſt unmittelbaren Tod der Gekreuzigten zu bewirken, damit die Leichname noch könnten abgenommen werden, auch Chriſtus wirklich als geſtorben erſchienen iſt, und zwar wider Erwarten, denn es war ein Gegenſtand der Verwunderung. Weiter haben wir in das Faktum gar nicht einzugehen, weil ſich darüber nichts weiter ermitteln läßt.

64. Stunde.

20. Auguſt. Auf dieſe Weiſe war Chriſtus auf amtlichem Wege für todt erklärt worden. Dieſer ganze lezte Akt, welcher die Abſicht hatte, den Tod der Gekreuzigten zu beſchleunigen, der bei den andern durch das Zerſchlagen der Knochen an den Extremitäten und der Bruſt bewirkt wurde, was man bei Chriſto für überflüſſig fand, bezog ſich auf die Nothwendigkeit der Abnahme der Leichname vom Kreuz wegen des herannahenden Sabbats; und nun kam es nur noch darauf an, was aus dem Leichname Chriſti werden ſollte. Da wird erzählt, daß ein Mann, wie es ſcheint ein Mitglied des Synedriums, ſich den Leichnam erbeten habe um ihn zu beſtatten, und es ſei ihm von Pilatus gewährt worden, und das iſt die Baſis von den Nachrichten über das **Begräbniß** Chriſti. Aber auch hier ſind unſere Nachrichten nicht ganz übereinſtimmend. Matthäus (XXVII, 57 ff.), nach-

---

*) Lymphe — serum ſchied ſich ſchon, obwol nicht vollkommen, ſonſt hätte kein Blut fließen können.

dem er erzählt hat, daß Joſef, ein reicher Mann von Arimathia, Schüler von Jeſus, ſich den Leichnam von Pilatus ausgebeten habe, und als ihm dieſes gewährt worden, habe er ihn genommen, ihn umhüllt mit reiner Leinwand und in ſeinem neuen eignen Grabe niedergelegt, welches in einen Felſen eingehauen war. Wenn wir damit die Nachricht des Johannes vergleichen im 19. Kapitel, ſo erzählt dieſer V. 38: Joſef von Arimathia, der auch ein Jünger Jeſu geweſen wäre aber insgeheim, hätte um den Leichnam gebeten, und nach empfangener Erlaubniß ihn vom Kreuze herabgenommen. Nun, ſagt er, ſei auch Nikodemus gekommen und hätte eine Miſchung von Myrrhen und Aloe mit ſich gebracht, und ſo hätten beide den Leichnam Chriſti genommen und mit dieſen Spezereien eingehüllt nach der Weiſe des jüdiſchen Begräbniſſes: und nun V. 41: „es war aber an dem Orte, da er gekreuzigt ward, ein Garten und darin ein neues Grabmal in welches noch niemand gelegt war; dahin legten ſie Jeſum, da dieſes Grabmal nahe war, wegen des Rüſttags.“ Aus dieſer Nachricht ſcheint ganz beſtimmt geſchloſſen werden zu müſſen, daß das Grab worin Chriſtus gelegt wurde, nicht dem Joſef gehörte, denn ſonſt wäre dieſe Motivirung gar nicht nöthig geweſen: da iſt alſo ein Widerſpruch. Ich glaube, in einem ſolchen Fall wie dieſer kann man nicht umhin dem Johannes Recht zu geben, denn weil das die natürliche Vorausſezung war, Joſef habe ihn in ſeinem eignen neuen Grabmal beſtattet, ſo war es natürlich, daß Matthäus ſo erzählt, aber Johannes iſt davon genauer unterrichtet geweſen, denn er erwähnt des Nikodemus und der Spezereien, und man muß ihm in dieſem Punkte Recht geben, denn das war nicht ſo zu erfinden; alſo es wird wol nicht anders als ſo verſtanden werden können: Joſef führt ſeinen Beinamen von einem Orte, den wir nicht kennen, wir wiſſen auch nicht, ob er dort wohnte oder ob er nur von da gebürtig war, es klingt freilich ſo als ob er in Arimathia ſeinen Wohnſiz hatte, — dann hatte er aber bei Jeruſalem auch wol kein Familienbegräbniß — und nur zum Feſte nach Jeruſalem gekommen ſei. Die Beiſezung geſchah mit großer Eile, alſo ohne Verabredung mit dem Eigenthümer des Grabes; gab der dann nicht ſeine Zuſtimmung, ſo mußte man den Leichnam wieder herausnehmen. Nun geht das Dilemma an, entweder deponirte er ihn vorläufig um ihn nachher nach ſeinem Familienbegräbniß zu bringen, oder überhaupt nur für ſeine Beſtattung zu ſorgen. Hernach kommt Joſef gar nicht mehr vor, alſo konſtirt auch nicht, daß er etwas weiteres für die Sache habe thun wollen. Das erklärt ſich dadurch daß Joſef dem Nikodemus das weitere überlaſſen konnte, wenn es nicht ſeine Abſicht war Chriſtus in ſeinem eignen Grabmal zu beſtatten; vielleicht aber konnte und ſollte auch der Leichnam da bleiben, dies iſt nicht zu entſcheiden.

Nun aber kommt noch eine andere Erzählung vor, im Matthäus, nemlich die Geſchichte mit der Wache. Ich geſtehe nun zwar, dieſe hat für mich ſo viele Schwierigkeiten, daß ich nicht weiß was ich damit machen ſoll. Matthäus bringt ſie in Zuſammenhang mit einer Fabel, welche die phariſäiſche Partei ausgebracht[a]) habe; dieſe geht aber erſt nach der Ausſage an, welche Seitens der vom Grabe entflohenen Hüter den Hohenprieſtern geſchehen war; aber ſonderbar iſt, daß das Synedrium zu Pilatus ſoll geſagt haben, es fiele ihnen ein, daß Jeſus ihnen bei ſeinem Leben geſagt habe, er werde nach drei Tagen wieder auferſtehen, und da möchte er ihnen ſorgen helfen daß das Grab gehörig bewacht würde, damit kein Schein hervorgebracht werden könne, als ſei ſo etwas in Erfüllung gegangen, worauf er ihnen eine *κουστωδία* gegeben in deren Gegenwart ſie das Grab verſiegelt hätten. Nun ſollen alſo die Hohenprieſter von einer ſolchen Vorherſagung gewußt haben, an welche ſeine Jünger gar nicht dachten, denn ſonſt würden dieſe gar nicht ſo ungläubig geweſen ſein als die erſte Nachricht von ſeiner Auferſtehung zu ihnen kam: aber die Hohenprieſter ſollen daran gedacht haben. Woher ſollen ſie das gewußt haben? Da wäre blos die Ausſage Chriſti von dem Abbrechen des Tempels; und das Wort haben zwar die Jünger gedeutet auf ſeine Auferſtehung, aber das iſt natürlich, daß in dem Zeugniß gegen Jeſum von dieſer Ausſage her nichts davon vorgekommen ſein kann, denn das war kein Klagepunkt, und wie ſollte ihnen die Deutung eingefallen ſein: das iſt alſo eine große Unwahrſcheinlichkeit. Eben ſo unwahrſcheinlich iſt dieſe Gefälligkeit des Pilatus, daß er nachdem er nur nothgedrungen in die Beſtätigung des Todesurtheils Chriſti gewilligt und ſich noch dazu ſo ſpottend gegen das Synedrium verhalten hatte durch die Ueberſchrift, daß er ihnen nun ſolle Wache gegeben haben zur Hütung gegen muthmaßlichen Diebſtahl eines auf ſeine Erlaubniß beſtatteten Leichnams, und zwar eines zum Tode Verurtheilten und Hingerichteten.

---

[a]) ausſtreute, was aber erſt nach dem Bericht der Wache geſchah. And.: aber dieſe geht erſt nach der Auferſtehung an.

Wenn man nun weiter auf den Verfolg denkt, wie das Synedrium aus ſolcher Vorſicht eine ſolche Maßregel ſoll getroffen haben und man nimmt dazu die Erzählung von der Auferſtehung Chriſti an, wie die Wache geſagt hat was geſchehen wäre, ſie dieſe beſchwichtigt hatten und ſie ihnen auflegten zu ſagen, ſie hätten geſchlafen, die militäriſchen Vorgeſezten wolle man ſchon beruhigen, ſo iſt das auch etwas ſehr unwahrſcheinliches, denn ſie konnten ihnen lieber aufgeben gar nichts zu ſagen; dies war offenbar viel leichter, daß ſie ſagten es wäre alles in Ordnung, und ſie wären zu rechter Zeit abgegangen.[a] Als die Apoſtel als Zeugen der Auferſtehung auftraten ſagten ſie ganz offen, Chriſtus wäre gar nicht anderen erſchienen, da haben ſie gar keinen Nuzen davon gezogen. Auf keine Weiſe alſo hat die Sache eine innere Wahrſcheinlichkeit; wenn man ſie aber beim Ende angreift, wie Matth. XXVII, 15 ſagt: das wäre ein Gerücht was ſich unter den Juden verbreitet hätte, ſo iſt das eigentliche Faktum dieſes, daß die gegneriſche Partei, als die Apoſtel die Auferſtehung Chriſti predigten, geſagt hat: das iſt nicht wahr, ſondern der Leichnam Chriſti iſt geſtohlen worden. Nun ſezt auch dieſes freilich voraus, daß das Leerbefundenſein des Grabes ein zur allgemeinen Kenntniß gekommenes Faktum war, und daß ſie dieſes mußten erklären; das erklären ſie mit dem Diebſtahl, und da mußten ſie ſagen woher ſie das wüßten, und da kann ich mir denken daß dieſe Nachricht zugleich mit der Fabel entſtanden iſt; aber der Referent hat das erſte für Wahrheit gehalten und das lezte als erdichtet. Aber daß die Geſchichte ſo wie ſie hier ſteht, wirklich geſchehen wäre, hat keine rechte Haltung in ſich ſelbſt.

---

[a] Auf dieſe Weiſe brachten ſie aber etwas in Umlauf, was ſie eigentlich hätten beweiſen müſſen; und da die Jünger auch nachher ganz unbefangen ſagten, daß ſich Chriſtus nur ihnen gezeigt habe, ſo machten ſie auch gar keinen Gebrauch von dieſer Erzählung, und es war leichter ihnen zu erwidern, Warum iſt er nur Euch erſchienen, wäre er wirklich auferſtanden, ſo würde er auch Anderen erſchienen ſein, damit Alle an ihn glaubten.

Nun alſo würden wir überzugehen haben zu dem lezten Theile, nemlich der

Geſchichte der Auferſtehung Chriſti bis zu ſeiner Himmelfahrt.

Wir beginnen dieſen zweiten Abſchnitt der dritten Periode des Lebens Jeſu mit einer allgemeinen Betrachtung. Es iſt bekannt daß gegen dieſe Erzählungen von der Auferſtehung und Himmelfahrt Chriſti große Ausſtellungen gemacht worden ſind, und daß ſich die Gegner des Chriſtenthums ſehr viel Mühe damit gegeben haben, beſonders die Widerſprüche in den Erzählungen von ſeiner Auferſtehung nachzuweiſen. Dieſe Widerſprüche ſind durchaus nicht zu leugnen, aber ſie ſind eine Thatſache die in den frühern Theilen des Lebens Chriſti eben ſo gut vorkommen, es iſt alſo nur eine Einſeitigkeit und Abſichtlichkeit, die aber völlig inkonſequent iſt, wenn ſich die Gegner der evangeliſchen Geſchichte ſo ſtellen, daß das vorige wol ſeine Richtigkeit hätte, aber von da ginge die Unwahrheit an. Jene Widerſprüche finden ſich ja auch in den übrigen Theilen des Lebens Chriſti, z. B. die Erzählung von dem einmaligen Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem nach den drei Evangelien, eben ſo in allen längeren Erzählungen. Dieſe Widerſprüche ſind alle aus einem Stükk. Nun freilich hat dabei die Vorſtellung zu Grunde gelegen: das könne man ſich bei andern Erzählungen denken und erklären daß das ſo ſein könne, denn wenn einer erzählt, erzählt er es nicht ſo vollſtändig daß es nicht einiges zu ergänzen gäbe; erzählen zwei, ſo kann ſich das Ergänzen vervielfältigen, aber hier könne das gar nicht ſo ſein, weil dieſe Erzählungen eigentlich alle inſpirirte Erzählungen wären. Ja von dieſer Vorausſezung aus könnte man ſagen: den evangeliſchen Erzählungen darf man das nicht zu Gute rechnen, was man andern zu Gute anführen kann. Das müßte man nun aber durch das Ganze durchführen, und dann kommt man darauf daß das nicht inſpirirte Erzählungen ſind, ſondern Erzählungen wie ſie immer vorgebracht werden, und eine ſolche Anwendung der Inſpiration auf Erzählungen kann buchſtäblich gar nicht gemacht werden, es iſt etwas widerſinniges. Wir haben alſo hier bei der Erzählung von der Auferſtehung ganz dieſelbe Vorausſezung zu machen, und ganz auf dieſelbige Weiſe zu Werke zu gehen. Es geht auch dieſelbe Differenz durch zwiſchen dem Johannes-Evangelium und den drei andern Evangelien, und ich kann daher auch hier keine andere Maxime aufſtellen, als daß das Evangelium Johannis eine Relation iſt von einem Augenzeugen her und aus einem Guß. Die drei erſten Evangelien ſind Zuſammentragungen aus mehreren einzeln beſtandenen Erzählungen. Wenn man die einzelnen Momente in den verſchiedenen Evangelien vergleicht, ſo findet man freilich Differenzen, welche wahre Enantiophonien ſind, ja es ſind wirkliche Widerſprüche, und man kann ſie nicht vollkommen ſondern nur hypothetiſch löſen; aber dieſe kommen überall vor, wo Einzelheiten erzählt werden von Augenzeugen welche dann wiederholt werden von andern, wo einer ſich die Mängel der Erzählung ergänzt aus andern oder aus ſeiner eignen Konjektur, und ſo kann man ſich zwar immer das Faktum aus der Erzählung herausſchälen aber man kann oft die Widerſprüche der Erzählungen nach ihren Quellen nachweiſen durch Konjektur und kritiſche Unterſuchung. Das iſt etwas das ſich bei allen ähnlichen Fällen wiederholt. Nun aber kommt es hier keineswegs allein an auf die einzelnen Data, ſondern auch auf die allgemeinen Vorſtellungen welche dabei zu Grunde liegen, und da ſcheint es richtig, daß man dieſe voranſchikkt und ins Klare ſezt. *Matthäus* ſchaltet dieſen Theil in ein einziges Kapitel, von welchem wieder die Erzählung von dem erſten Moment die Hälfte des Ganzen einnimmt. Da iſt der ganze Faden ſo: Chriſtus erſcheint den Frauen und ſagt ihnen, ſie ſollten die Jünger nach Galiläa beſtellen, wo ſie ihn ſehen würden; da tritt noch die Erzählung von der Wache dazwiſchen, und dann heißt es hernach nur noch: alſo gingen ſie nach Galiläa. Daß alſo die Jünger Chriſtum in Jeruſalem geſehen mehrmal, davon weiß dieſer Evangeliſt nichts, da iſt ſo vieles ausgelaſſen was uns Lukas und Johannes erzählen, daß man wieder ſagen muß: es iſt nicht möglich daß dieſe Relation von einem der zwölf Apoſtel herrührt, wenn man nicht die andern offenbar Lügen ſtrafen will; auf eine andere als apoſtoliſche Quelle müſſen wir dieſe Erzählung alſo nothwendig zurükführen. Wenn man von dem erſten Moment abſieht, wie die Auferſtehung angekündigt wird und wie Chriſtus den Frauen erſcheint, ſo iſt die Tendenz der Erzählung nur auf der einen Seite, den Unglauben der Juden und die Fabel der Hohenprieſter begreiflich zu machen, und auf der andern Seite die Verkündigungsthätigkeit der Apoſtel aus dem Befehl, welchen Chriſtus ihnen gegeben habe. Geſchichtlich wird die Sache gar nicht behandelt, da gar nicht erzählt wird wo Chriſtus hingekommen ſei.

65. Stunde.

21. Auguſt. Wir wollen vorläufig eine Ueberſicht geben, wie ſich die ganze Auferſtehungsangelegenheit in den verſchiedenen Evangelien ſtellt. Wir haben geſehen, wie Matthäus ſie eigentlich hiſtoriſch gar nicht auseinanderſezt, es war nur die Erzählung wie die Auferſtehung bekannt geworden ſei, und eine Zuſammenkunft Chriſti mit ſeinen Jüngern in Galiläa; die lezte nun hat keinen andern Inhalt, als daß er ihnen die Vorſchrift giebt, nun in ſeinem Namen zu predigen, und dieſe Predigt von Chriſto nach ſeinem Tode zu erklären nach ſeiner Auferſtehung iſt die eigentliche Tendenz, daher wird alles nach Galiläa verſchoben. — Wenn wir den Markus betrachten, ſo tritt hier noch der beſondre Umſtand ein, daß auf der größern Hälfte des lezten Kapitels, wo die Einzelheiten der Erzählungen vorkommen, ein Verdacht ruht, indem in mehreren Handſchriften nach alten Nachrichten der lezte Abſchnitt von Vers 9 an in vielen vortrefflichen griechiſchen Handſchriften gefehlt habe theils durch eine kurze Relation erſezt war. Indeß will ich darauf keinen Nachdruk legen, ſondern halte dieſen Abſchnitt für vollkommen echt, nur finden wir hier eine größere Maſſe von Einzelheiten als bei Matthäus. Die Erzählungen haben da alle die Tendenz den Unglauben der Jünger darzu-

ſtellen, und Chriſtus erſcheint eineſtheils um ihnen den Unglauben zu verweiſen, und anderntheils um ihnen den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, zu geben, wobei er ihnen die Unterſtüzung durch Wunderkräfte ausdrüklich verheißt. Hier iſt keine eigentliche hiſtoriſche Tendenz,[a]) ſondern die Schilderung iſt vielmehr die Schilderung der Geſinnung verbunden mit der allgemeinen Schilderung des Erfolgs, wie wir im Matthäus eben ſo den Unglauben der Jünger dargeſtellt finden als er ihnen in Galiläa erſcheint. Sehr merkwürdig in einer ganz andern Art verhält ſich die Sache bei dem Lukas; hier ſehen wir in dem Evangelium allerdings eine rein hiſtoriſche Tendenz, es werden einzelne Fälle wo Chriſtus lebend erſchienen iſt, mit einer gewiſſen Ausführlichkeit und Genauigkeit erzählt ohne daß ein anderes Intereſſe als das der Erzählung hervorleuchtet, aber Lukas hat zu verſchiedenen Zeiten offenbar eine verſchiedene Kunde von der Sache gehabt: im Evangelium geht eigentlich alles an demſelbigen Tage vor, und man kann nicht leugnen, daß das allerlezte wo Chriſtus ſie hinausgeführt habe auf den Berg, und da ſei aufgenommen worden in den Himmel, das ſcheint ſich unmittelbar anzuknüpfen an die Zuſammenkunft Chriſti mit den Jüngern in Jeruſalem am Oſterabend; hingegen am Anfang der Apoſtelgeſchichte holt Lukas nach, da hat er eine ganz andere Notiz, da giebt er allein den Zeitraum von 40 Tagen an, während welcher er den Jüngern erſchienen ſei und mit ihnen geredet habe vom Reiche Gottes, und nun erzählt er die Himmelfahrt als eine weit von jenem erſten Abend nach der Auferſtehung entfernte Begebenheit. Das iſt offenbar eine Korrektur von dem in dem Evangelium geſagten, wo man das nicht unterſcheiden kann; aber allerdings ſteht er in ſofern den beiden andern gegenüber als bei ihm allein das Intereſſe der Erzählung der Thatſachen das dominirende iſt. Daſſelbige finden wir durchaus bei Johannes; ſeine Art, die einzelnen Begebenheiten in dieſem Zeitraum zu erzählen unterſcheidet ſich durchaus gar nicht von der Art wie er einzelne Begebenheiten aus dem Leben Chriſti vor ſeinem Tode erzählt: es iſt dieſelbe pragmatiſche Tendenz und derſelbe Charakter der

---

[a]) nemlich nicht die Tendenz, die einzelnen Vorfälle im Zuſammenhang darzuſtellen.

Unmittelbarkeit der Erzählung. Alles iſt unmittelbar aus dem Bericht der Augenzeugen in den ſeinigen übergegangen. Wie iſt dieſe Differenz zu erklären? alſo auf der einen Seite das Zuſammenfließen der ganzen Angelegenheit gleichſam in einen einzigen Akt womit das Auferſtehungsleben anfängt und auch ſchließt, und dann die Mannigfaltigkeit bei Johannes zugleich mit der Erwähnung, daß noch weit mehres der Art hätte gegeben werden können, und dazu in dem Lukas die beſtimmte Angabe des Zeitraums, ſo ſind da freilich zwei entgegengeſezte Erklärungen möglich: man kann ſich denken, es hat ſich an die einfache Erzählung allmälig mehreres angeknüpft was aber nicht ſo thatſächlich iſt, ſondern das Wunderbare der Begebenheit iſt ausgeſponnen worden. Die entgegengeſezte Erklärung iſt, daß das Bewußtſein von einem ſolchen Zeitraum während deſſen Chriſtus noch ſeinen Jüngern erſchienen iſt, und von mannigfaltigen erzählten und nicht in unſern Evangelien ſtehenden Fällen dieſer Art, daß dies das urſprüngliche geweſen iſt, aber daß in unſern ſynoptiſchen Evangelien ſchon vieles der Art verloren war, und daher die Sache ſo gefaßt wurde wie im Matthäus und Markus es ſteht;[a]) wie bei Lukas wir auch ſehen, daß er ſpäter neue Notizen gewonnen hat. Nehmen wir hinzu, daß Paulus im Korintherbrief ſogar noch andere Fälle anführt von Erſcheinungen Chriſti vor ſeinen Jüngern, die in allen unſern Evangelien nicht ſtehen, und Lukas erſcheint als ein fleißig forſchender Mann, und Paulus war gewiß nicht derjenige welcher ſich leicht gehalten hätte an unverbürgte Sagen, da muß jeder die lezte Erklärungsart verziehen: die Thatſachen ſind in ihrer Mannigfaltigkeit von Anfang an überliefert geweſen, und nur die Art der Entſtehung unſerer Evangelien in Zeit und Lokalität, die wir nicht beſtimmen können, hat ſie verhindert das mit aufzunehmen. Matthäus und Markus liefern jeder eine bedeutende Einzelheit, nemlich bei Matthäus ſieht man die durchaus abweichende galiläiſche Richtung, und es herrſcht die Vorausſezung, daß Chriſtus nur zum Behuf ſeines Todes gleichſam nach Jeruſalem gekommen ſei, und daher iſt das erſte nachdem er wieder hervortritt, daß er ſeine Jünger nach Galiläa beſcheidet. Bei Markus ſehen wir ganz deutlich, wie die Er-

---

a) daher ſie bei den Synoptikern je ins Kurze gefaßt iſt.

zählung welche Lukas ausführlich giebt von den beiden Jüngern welche nach Emmaus gingen, ſchon auf eine ſolche Weiſe verklungen war, daß nur eine allgemeine Notiz von ihr aufgenommen werden konnte, wenigſtens hätte Markus ſie charakteriſtiſcher ſtellen können ohne ſeinem Prinzip der Kürze Eintrag zu thun. Hätte Markus ſie ausführlicher gehabt, ſo hätte er ein größeres Intereſſe gehabt, das Chriſto in den Mund zu legen was er den Engel im Grabe ſagen läßt. So wie man dieſes aufſtellt: wir können nicht allen unſern Evangelien, ſo wie es auf das Geſchäft ankommt uns aus der Geſammtheit der Erzählungen die Thatſachen zu eruiren, gleiche Autorität einräumen, weil ſie nicht alle in der gleichen Poſition geweſen ſind, und wenn allerdings die erſten Erzählungen gleich anfangs ſind aus verſchiedenen Quellen an verſchiedene Einzelne gekommen, ſo laſſen ſich daraus die Differenzen auf eine hinreichende Weiſe erklären.

Wir wollen uns nun mehr an das einzelne begeben. 1) alles dasjenige wodurch die Nachricht von der Auferſtehung Chriſti ſich verbreitete, ehe Chriſtus ſelbſt von ſeinen Jüngern geſehen wurde, wie uns dieſes erzählt wird. Offenbar ſind da in den einzelnen Erzählungen Widerſprüche, welche gar nicht unmittelbar gegen einander ausgeglichen werden können, aber ſie laſſen ſich erklären, wenn jeder ſich genöthigt ſah, Erzählungen, die er von andern bekam, ihrer Unvollſtändigkeit oder Flüchtigkeit wegen ſelbſt zu ergänzen.

Matthäus erzählt von zwei Frauen, Maria Magdalena und der „andern" Maria (Schweſter der Mutter Jeſu und Frau des Kleophas) — dieſe waren gleich früh Morgens an dem Tage welcher auf den Sabbat folgt hinausgegangen, um das Grabmal in Augenſchein zu nehmen; von einer andern Abſicht, die ſie gehabt haben, weiß er nichts. Nun kommt eine Erzählung, von der wir nicht wiſſen wie ſie zu erklären iſt, wörtlich: *καὶ ἰδού, σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβάς ἐξ οὐρανοῦ προσελθὼν ἀπεκύλισε τὸν λίθον ἀπὸ τῆς θύρας καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ. Ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡσεὶ χιών. Ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγένοντο ὡσεὶ νεκροί. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπε ταῖς γυναιξί. κ. τ. λ.* So geht Matthäus nun über zur Geſchichte von den Wächtern, und dann kommt er wieder auf die Frauen zurück. Wir fragen, woher iſt dieſe Notiz von dem Erdbeben, und von dem Herabſteigen des Engels? Die Erzählung ſieht gar nicht ſo aus, wegen der Unterbrechung, als ob das Erdbeben und das alles erfolgt wäre vor den Augen der Frauen, denn ſonſt hätten ſie Chriſtus aus dem Grabe herausgehen ſehen müſſen, wenn der Engel vor ihren Augen das Grab öffnete; alſo das Gleichzeitige iſt: die Frauen kommen hin, der Engel iſt da, und die Wächter ſind in einem todähnlichen Zuſtande. Das andere muß etwas früheres geweſen ſein: woher war es alſo? aus der Relation, welche die Wächter den Hohenprieſtern machten, kann es nicht ſein, da dieſe die ganze Sache vertuſchten indem ſie die Fabel ausbrachten, die Jünger hätten den Leichnam geſtohlen: da müßten die Hohenprieſter ſelbſt die Sache verrathen haben, und man ſieht deutlich daß dieſes nichts iſt als eine Ergänzung deſſen was niemand geſehen hatte zuſammenhangend mit der Bewachung des Grabes, welche an ſich eben ſo apokryphiſch iſt. — Dieſer Engel fährt nun fort ihnen zu ſagen, ſie ſollten ſich ſelbſt den Ort anſehen wo der Herr gelegen habe, und dann eilen, den Jüngern zu ſagen daß er auferſtanden ſei und: *ἰδοῦ, προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε ἰδοὺ, εἶπον ὑμῖν.* Dieſe Relation ſchließt offenbar alles, was in Jeruſalem weiter geſchehen iſt, aus: ſie ſollten geſchwind zu den Jüngern gehen und ſagen ꝛc. ꝛc.; da wird vorausgeſezt daß die Jünger gar nicht mehr in Jeruſalem weilten, ſondern ſogleich nach Galiläa ſich begaben, alſo dieſer Referent hat von einer Erſcheinung in Jeruſalem gar keine Kunde gehabt.

Markus weiß nun nichts von dem Erdbeben und dem Wegwälzen des Steins, ſondern er läßt, aber mehr Frauen, drei, zu Grabe gehen mit der Tendenz, den Leichnam mit Spezereien zu umwikkeln. Zu ihrem Befremden finden ſie den Stein weggewälzt, nun gehen ſie hin in das Grab und ſehen einen Jüngling zur Rechten ſizen, der ungefähr daſſelbe ſagt, was der Engel bei Matthäus. Hier alſo finden wir eine Uebereinſtimmung in dem was geſagt wird, aber einen Widerſpruch in Bezug auf die Perſon: der eine iſt offenbar ein Engel der vom Himmel herabgeſtiegen, und den Stein weggewälzt hat, der andere wird ein Jüngling genannt, *νεανίσκος καθήμενος ἐν τοῖς δεξιοῖς, περιβεβλημένος στολὴν λευκήν.* Da liegt eine verſchiedene Anſicht von der Perſönlichkeit in beiden Erzählungen zu Grunde, und thatſächlich ſcheint νεανίσκος.

Lukas ſagt eben ſo: Frauen hätten in der Zwiſchenzeit ἀρώματα bereit gehalten, und wären zum Grabe gegangen, und einige mit ihnen (καί τινες σὺν αὐταῖς), ſie hätten den Stein weggewälzt gefunden — und da ſie darüber bedenklich wurden, wären zwei Männer vor ſie hingetreten in weißglänzenden ἀστραπτούσαις Kleidern; ob noch in oder außer dem Grabe iſt nicht gewiß. Jenes ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου V. 9 und da nicht erzählt iſt, daß ſie vorher herausgingen, ſcheint anzuzeigen, daß es im Grabe vorging. Hier haben wir δύο ἄνδρες, und Lukas ſagt nichts von einem Engel ſondern iſt auf der Seite des Markus. Nun nennt er drei, die das geweſen wären: Maria Magdalena, Johanna und Maria Jakobi und die übrigen mit ihnen, hier haben wir die Differenz von zwei Männern und von mehreren Frauen, alſo einen größeren Reichthum von Perſonalien. Nun finden wir noch eine Differenz hier, der Befehl an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, findet ſich hier nicht: da iſt eine Erinnerung an galiläiſche Reden, aber von einem Befehl ſteht da nichts. Da mit dieſem Befehl, ſo ausgeſprochen, die folgenden Thatſachen bei Lukas und Johannes in Widerſpruch ſtänden, ſo muß man die Muthmaßung hegen, daß aus dieſer Erwähnung von galiläiſchen Reden der Befehl an die Jünger nach Galiläa zu gehen gemacht worden iſt, denn das bildet einen Uebergangspunkt.

Johannes nun erzählt, Maria Magdalena wäre zum Grabe gekommen und hätte den Stein abgewälzt gefunden, da wäre ſie gleich umgekehrt und hätte dem Petrus und dem andern Jünger, welchen Jeſus lieb hatte, geſagt, der Leichnam wäre weggenommen und ſie wiſſe nicht wohin man ihn gelegt habe. Sie dachte alſo, der Leichnam Chriſti wäre von dort weg an einen andern Ort gebracht, und das führt uns zurükk auf die Begräbnißgeſchichte, daß dies Grab nur iſt ein interimiſtiſches geweſen, und daß der Leib hat ſollen in das eigne Grab des Joſef gebracht werden; dies wußte ſie, aber nun weiß ſie den Ort nicht, wo er hat hingebracht werden ſollen, um die Abſicht zu vollführen, da zeigt dieſe Verfahrungsweiſe daß die Maria gleich umkehrt, viel Aehnlichkeit mit Lukas: die τινὲς σὺν αὐταῖς, welche nach Lukas mit den Frauen gingen, waren gewiß zurükkgeblieben, denn da ſie nicht wußten wo das eigne Grab des Joſef von Arimathia ſei, hätten ſie den ganzen Weg nach Jeruſalem zurükkgehen müſſen, — alſo eine größere Geſellſchaft ging hinaus, aber Maria Magdalena war vielleicht zuerſt die, welche zum Grabe ging vgl. V. 11, und die „andere“ Maria hat am Grabe geſtanden während das andere verging. Da ſehen wir, ſowie man nur die Erzählungen nimmt, wie wir oben ſahen daß ſie könnten entſtanden ſein, ſo kann man auch die Widerſprüche ziemlich auflöſen, die Thatſache ziemlich eruiren.

66. Stunde.

22. Auguſt. Was nun alſo die erſten Notizen betrifft von der Auferſtehung Chriſti, ſo beſtehen ſie aus zwei Elementen: das Grab wird offen und leer gefunden, und es wird mit Verweiſung auf die Reden Chriſti die Nachricht gegeben, daß er auferſtanden ſei. In der Relation des Johannes finden wir das leztere Element gar nicht, da geht alles ab ohne einen ſolchen Schein von Einmiſchung eines andern übernatürlichen, d. h. die Notiz iſt da, und Chriſtus erſcheint, und das zwiſcheneintretende iſt ein überflüſſiges, aber es kommt allerdings vor. Maria Magdalena findet das Grab leer, ſie geht zurükk zu Petrus und Johannes, dieſe gehen hinaus und unterſuchen das Grab; dann ſteht Maria vor dem Grabe, ſchaut hinein und ſieht zwei Engel, aber ohne daß hieraus etwas weiteres erfolgt ſo begegnet ihr dann ſchon Jeſus, und redet ſie an. Hier iſt in der Erzählung des Johannes ſelbſt ein ſchwer aufzulöſender Punkt: V. 11 heißt es, Maria aber ſtand draußen bei dem Grabe weinend, beugt ſich in das Grab hinein und da ſieht ſie zwei Engel in weißem Gewande; iſt nun das geſchehen, nachdem Petrus und Johannes das Grab unterſucht hatten, ſo begreift man nicht, wie die Engel hätten nachher hinein kommen können, ſie müßten denn auf eine unſichtbare Weiſe hinein gegangen ſein und Geſtalt gewonnen haben. Aber das iſt nicht nöthig; die zweite Maria muß

eine andere ſein als die erſte: das muß dann geſchehen ſein, ehe Petrus und Johannes herauskamen: die eine geht zurükk, die andere bleibt zurükk, ſo daß dieſes Geſpräch Chriſti des erſtandenen mit der Maria muß vergangen ſein eher als die zurükkgekommen war und in das Grab hineinging, und die Engel müſſen dann gleich daraus verſchwunden ſein. Aber dieſe Erklärung iſt doch auch gar nicht anwendbar, und man kann hier nicht recht herauskommen, denn die Maria welche Chriſtum geſehen hat, iſt nachher doch Maria *Magdalena* und das mit den Engeln muß ſich doch ereignet haben nachdem Petrus und Johannes das Grab unterſucht hatten. Wie die Engel dahin gekommen ſeien, das läßt ſich nun nicht denken; hätte ſie die Engel nur geſehen, ſo könnte es Täuſchung ſein; allein ſie ſprach auch mit ihnen;*) das iſt nun eine unauflösliche Schwierigkeit, und die übrigen Erzählungen faſſen dies viel allgemeiner, ſo daß es aus ihnen nicht ergänzt werden kann. Nun führt uns das darauf, bei dieſen Zwiſchenperſonen noch ſtehen zu bleiben. Bei Matthäus und bei Johannes werden ſie ausdrükklich *Engel* genannt; bei Matthäus: der Engel ſei vom Himmel herabgeſtiegen, und Maria ſah ihn auf dem Stein ſizen; bei Johannes ſind zwei Engel in dem Grabe, einer zu den Häupten ꝛc. V. 12; bei Markus iſt es ein *Jüngling* der in dem Grabe ſizt, bei Lukas ſinds *zwei Männer*, da kommt aber nicht beſtimmt heraus wo ſie eigentlich ihren Ort haben. So iſt dieſes Element ein wandelbares. Was iſt bei dieſen Differenzen das Wahrſcheinliche, *Menſch* oder *Engel*, *einer* oder *zwei*? wir finden beides auf zwei Arten. Wenn von Anfang an gleich mehrere Perſonen hinausgingen, und alſo auch mehrere Erzählungen möglich waren, aber ſo, daß die Elemente nicht ſogleich vollſtändig zuſammen gebracht wurden, ſo läßt ſich das leicht denken, wie aus einem zwei geworden ſind, wenn man das als zwei verſchiedene Momente angeſehen hat, was die eine und die andere erzählt hat einzeln. Fragen wir nun, was iſt wahrſcheinlicher, ein Menſch oder ein Engel? ſo müſſen wir ſagen: in einer ſo geſchichtlichen Zeit, wie jene war, iſt wol die Erſcheinung von Engeln nicht mehr an ihrem Ort, und frage ich, was iſt wahrſcheinlicher, daß einer einen Engel für einen Mann ausgiebt, als einen

---

*) ohne daß ein Reſultat dadurch herauskam.

Mann oder Jüngling für einen Engel? ſo müſſen wir ſagen: iſt etwas Wunderbares im Gange ſo iſt natürlicher, daß etwas natürliches auch unter der Form des Wunderbaren aufgefaßt wird, als umgekehrt. Die Engel erſcheinen hier vollkommen in menſchlicher Geſtalt, ſie ſind bekleidet und haben geſprochen, da iſt alſo eine ſolche Uebertragung etwas natürliches. Dieſe Verwandlungen der einzelnen Beſtandtheile in verſchiedenen Erzählungen laſſen ſich alſo wol erklären, und nur grade im Johannes bleibt hier immer ein unerklärliches übrig, was ſonſt ſeiner Art nicht angemeſſen iſt. Daß er bei Durchſuchung des Grabes Augenzeuge war iſt klar, er war ſelbſt mit Petrus im Grabe; das folgende, die Anrede der Engel ꝛc. kann er nur aus Erzählungen wahrſcheinlich der Maria Magdalena ſelbſt haben. Da hat Maria als eins erzählt, wie ſie im Grabe dieſe Geſtalten geſehen habe und wie ihr unmittelbar darauf Chriſtus erſchienen ſei. Natürlich, wenn ſie dem Johannes ihr Geſicht gleich erzählt hat, muß man ſich wundern, daß er nicht genauer gefragt hat, wie ſich das, was ſie im Grabe geſehen hatte, zu ſeinem eignen Imgrabegeweſenſein verhalte. Daraus muß man ſchließen, daß ſie es nicht ſo erzählt daß es hätte ſpäter geſchehen können, daß ſie nicht hat die zuſammen gehörigen Elemente trennen wollen. Dieſe Erſcheinung hat in den verſchiedenen Evangelien verſchiedene Funktionen, bei Johannes ſieht man keine beſtimmte Tendenz ſondern es ſind zwei im Grabe geweſen und Maria war die erſte welche in das Grab geſehen hatte und mit der fängt nun ein Geſpräch an. Wie Petrus und Johannes in das Grab hinein gingen war keiner mehr darin, das ſehe ich als das eigentliche hiſtoriſche Moment in der Sache an. Bei den andern Evangelien ſind im Lukas zwei Männer daraus geworden, die den galiläiſchen Weibern ohne beſtimmte Zahl ſagen, daß Chriſtus auferſtanden ſei, und ſie an ſeine früheren galiläiſchen Vorherſagungen erinnerten. Bei Matthäus und Markus hat der eine Engel die Funktion, den Frauen den Befehl zu geben daß ſie ſollten den Jüngern ſagen nach Galiläa zu gehen; Ja der Befehl hat nicht zu der Zeit gegeben werden können, ſonſt hätten andere Reſultate daraus hervorgehen müſſen: das iſt alſo etwas ſpäter gewordenes, und man muß als die Veranlaſſung dazu annehmen die galiläiſche Rede Chriſti, und die Notiz daß Chriſtus ſpäter

mit ſeinen Jüngern in Galiläa zuſammengeweſen iſt. Offenbar
iſt, daß ein ſolches Gebet da völlig zweckwidrig geweſen wäre.
Wenn das nun nicht iſt, ſo müſſen wir ſagen, daß aus dem Da-
ſein dieſer Geſtalten, einer oder zweier, nichts für die Sache be-
deutendes hervorgegangen iſt, denn Chriſtus erſchien gleich der
Maria ſelbſt, und konnte ſagen was zu ſagen war, und ſo kann
ich mir Engel am wenigſten denken in eine geſchichtliche Zeit hin-
eingreifen, ſehe ſie als überflüſſige Perſonen. Daher ſind ſie
als Menſchen anzuſehen; wer es geweſen iſt, darüber iſt übrigens
unnüz Vermuthungen aufzuſtellen. Die Fabel von anderweitigen
Verbindungen Chriſti insgeheim vor ſeinen Jüngern hat man
hiereinzubringen auch nicht die geringſte Urſache. Nehmen wir
die Geſchichte wie ſie bisher erzählt worden: Joſef von Arimathia
hat Chriſtum erſt interimiſtiſch in das Grab gelegt, konnte aber
das übrige nicht mehr thun als bis der Sabbat vorüber war,
daher können von Joſef beauftragte Perſonen früher gekommen
ſein als Maria, und dieſe das Grab auch ſchon leer gefunden
haben. Alle unſere Erzählungen aber ſezen die Auferſtehung
Chriſti nothwendig voraus, und es iſt eine Thatſache anzunehmen,
welche gar nicht zu bezweifeln iſt. Wenn man ſagt, alle dieſe
Erzählungen von dem Zuſammenſein Chriſti nach ſeinem Kreuzes-
od mit ſeinen Jüngern ſind Täuſchung, ſo ſind alle Erzählungen
en Chriſto Täuſchung: dieſe Erzählungen ſtellen ſich hin als
irklich wahrgenommenes; entweder die ganze Sache aufgeben
er dieſes auch annehmen, alles andere iſt eine Inkonſequenz.
aß uns von der Auferſtehung Chriſti ſelbſt alle Nachrichten
hlen, iſt ſehr natürlich. Erſtens ſehen wir an den Jüngern
riſti ſelbſt eine löbliche Scheu, Chriſtum mit neugierigen Fra-
t zu beläſtigen. Finden wir nun in der Geſchichte ſelbſt eine
pur, wie dieſes Faktum erklärt werden kann, daß da ſchon je-
nd im Grabe war, ſo fällt jede Urſache weg, aus dieſen bei-
Elementen: daß hier ſolche Geſtalten vorkommen und daß
itive Nachrichten fehlen, zu ſchließen daß dies nur bewirkt ſein
ne durch geheime Verbindungen Chriſti. Dazu iſt gar kein
und das anzunehmen.

Nun kommen wir zur erſten wirklichen Kundgebung Chriſti,
finden wir entweder die Maria allein genannt in den Erzäh-
gen, oder die unbeſtimmte Bezeichnung von mehreren Frauen;

das lezte iſt bei Matthäus der Fall, da ſteht, wie ſie gingen nach der Anweiſung des Engels zu den Jüngern, und ihnen ſagten, daß Jeſus auferſtanden ſei ꝛc. Da begegnet ihnen Chriſtus und ſpricht zu ihnen, und da wiederholt Chriſtus denſelben Auftrag: damit iſt nun die andere Haupterzählung im Johannes gar nicht zu vereinigen, denn da redet Chriſtus die Maria an, ſie erkennt ihn aber nicht, er ſagt ihr dieſelbigen Worte, welche ihr die Engel geſagt hatten, τί κλαίεις; fügt aber hinzu τί ζητεῖς; da hält ſie ihn für den Gärtner ꝛc. —; nun nennt er ſie beim Namen, und ſie erkennt ihn, da kündigt er ihr an ſein Hinaufſteigen zum Vater, und trägt ihr auf, eben dieſes den Jüngern zu ſagen: da iſt keine Anweiſung daß die Jünger nach Galiläa gehen ſollten, wo ſie ihn ſehen würden, ſondern ſein aufſteigen, was noch nicht geſchehen ſei aber nahe bevorſtehe. Jenes widerſtreitet auch allen den Erzählungen, die noch vor uns liegen. Dieſes erſcheint ſo als ob Chriſtus noch nichts beſtimmtes über das weitere habe ſagen wollen oder können, als ob Chriſtus über die Dauer dieſes erneuten*) Lebens keine beſtimmte Vorſtellung gehabt hätte, und nicht hätte mittheilen können oder wollen; ſo erſcheint dieſe Anrede in einer gewiſſen Feierlichkeit, und das iſt äußerſt natürlich und den Umſtänden angemeſſen, aber ohne dem Zuſtande ſelbſt eine beſtimmte Farbe zu geben. Nun müſſen wir uns das weitere theilen, ein Mal das was ſich an demſelben Tage noch ereignete, und dann was uns aus der ganzen übrigen Zeit zuſammengenommen noch vorliegt, nicht allein in den Erzählungen der Evangeliſten, ſondern auch in den Notizen welche uns Paulus giebt.

Von dem was an dieſem Tage ſelbſt noch geſchehen iſt, iſt aus unſern Nachrichten zu erſehen, 1) daß Chriſtus den beiden Jüngern, welche nach Emmaus gehen, erſcheint; 2) daß er zu den Jüngern des Abends ſpät, wie ſie noch verſammelt ſind, kommt, und dazwiſchen noch liegt daß er dem Petrus erſchienen iſt; das können wir nicht genau ſtellen, aber entſchieden war es vor der Geſchichte mit den beiden Jüngern, nemlich Lukas erzählt unmittelbar nachdem er mitgetheilt hat, wie Petrus in das Grab hineinging und den Thatbeſtand findet, daß zwei an demſelben

---

*) neu erwachten, and.: des neuen Lebens.

Tage wären nach Emmaus gegangen; nun ſieht man aus dem Erfolge daß das des Abends war ſo daß ſie Chriſtum zur Mahlzeit einladen konnten, und da gehen ſie nachdem ſich Chriſtus von ihnen getrennt hat wieder zurükk, und darauf kommen ihnen die übrigen Jünger mit der Nachricht entgegen, daß ihm Chriſtus erſchienen ſei.

Es iſt nun eine große Frage zu erörtern, Wie ſollen wir uns den Zuſtand Chriſti nach der Auferſtehung eigentlich denken? Es kommen da in den Erzählungen entgegengeſezte Indikationen vor, und da fällt leicht das Uebergewicht bei der einen anders aus, als bei der andern. 1) Die Indikation, daß man ſich ſeinen Zuſtand als die Wiederherſtellung ſeines Lebens ganz auf die vorige Weiſe denken ſoll; 2) andere, welche zu der Vorſtellung Veranlaſſung geben, daß ein Zuſammenhang in der Exiſtenz Chriſti nicht zu glauben ſei, ſondern das Ganze mehr als ein Schein ſich zeigt. Zu der erſten rechne ich zuvörderſt daß Chriſtus ſich in ſeiner frühern Geſtalt zeigte, ſonſt hätte Maria ihn nicht unmittelbar erkannt, wie hätte er die Jünger auf ſeine Wunden verweiſen können? ja er ſagt ausdrükklich, er ſei nicht ein außer dem gewöhnlichen Naturlauf ſich befindendes Weſen ſondern ſei ein völlig menſchlicher Leib, alſo alle menſchlichen Bewegungen, eſſen und trinken nicht ausgeſchloſſen, das iſt das Bild welches ſich davon darſtellt. Aber nun kommen freilich Andeutungen, daß er verſchwunden ſei, daß er als die Thüren verſchloſſen waren hineingekommen ſei, und dazu das durchaus Vereinzelte in ſeiner Erſcheinung ohne Notiz von ſeinem Aufenthalt in der Zwiſchenzeit. Dieſe lezten Notizen verwirren das Bild; aber ich
glaube, daß wir auf die Aeußerung Chriſti, auf dieſe abſichtliche
Aeußerung, wodurch er ſeine Jünger überzeugen wollte, daß er
anz der vorige ſei, offenbar das größte Gewicht legen müſſen.
Daß Chriſtus nun nicht beſtändig bei ſeinen Jüngern war, hat
einen Grund darin, daß er nicht mit andern in Verwikkelung
ommen wollte, ſondern er wollte nur für ſie da ſein. Daß
ir keine Nachricht davon haben, wo er ſich eigentlich aufgehal-
n, liegt in ihrer Scheu, ihn zu fragen; aber wenn man ſagen
ellte, das ſeze offenbar andere Verbindungen voraus, welche
hriſtus gehabt hat, ſo ſage ich, Nur nicht außerhalb des Kreiſes
r Jüngerſchaft, von welcher beſtändig die Rede iſt. Das Ver-

ſchwinden, und das Verſchloſſenſein der Thüren hat mehr den Schein des Uebernatürlichen als daß es wirklich ſo hätte ſein müſſen. Wenn die Apoſtel Abends beiſammen waren, ſo wird freilich das Haus[a]) wohl verſchloſſen geweſen ſein, aber da wird auch jemand geweſen ſein der die Beſtimmung hatte zu öffnen; daß das Zimmer ſollte verſchloſſen geweſen ſein, wäre aus der Gewohnheit herausgegangen und wäre auch ohne Nutzen geweſen.[b]) Da iſt keine Nothwendigkeit etwas ſo geſpenſtiges anzunehmen ganz gegen den beſtimmten Ausdruck Chriſti. Eben ſo waren die beiden Jünger ſo von Erſtaunen ergriffen wie ſie Chriſtum plötzlich erkannten; und daß ſie ihn nicht eher erkannten, kann man ſich erklären aus ihrem Unglauben an der Notiz die ſie ſchon bekommen hatten. Dann kann ſich Chriſtus von ihnen entfernt haben, und daß ſie es erſt wahrgenommen haben nachdem es geſchehen war, ohne daß er auf übernatürliche Weiſe verſchwunden ſei. Wenn man ſich ſo an den eignen Ausſpruch Chriſti hält, aber ſich beſcheidet, daß man nicht alle einzelnen geſchichtlichen Angaben klar machen kann, weil ſie nicht immer aus richtig zuſammengeſtellten Elementen beſtehen, ſo bleibt nichts Unbegreifliches übrig, als das Gebiet der Auferſtehung Chriſti ſelbſt; aber ſo iſt es mit der ganzen Erſcheinung Chriſti auf Erden, das Erſte iſt ein wunderbarer Akt, aber das folgende iſt ein vollkommen Natürliches geweſen.

67. Stunde.

23. Auguſt. Es iſt nun noch eine ſchwierige Sache, die, glaube ich, weder der Wolfenbüttelſche Fragmentiſt noch irgend ein anderer bemerkt hat, aber ich will auf alle aufmerkſam machen,

---

[a]) Die αὐλὴ war natürlich verſchloſſen.

[b]) Verſchluß des Zimmers iſt gegen alle Analogie und Zweck, denn iſolirt konnten ſie ſein durch ſchließen der Thore. Ihr Erſtaunen ließ ſie nicht wahrnehmen, wie er kam und ging.

weil das noch mehr dazu beiträgt, die richtige Vorſtellung von dem eigentlichen Zuſtande unſerer Nachrichten hervorzubringen. Wir haben zwei Erwähnungen davon daß Chriſtus dem Petrus erſchienen ſei; bei Lukas wird erzählt, den beiden von Emmaus in die Verſammlung der elf kommenden Jüngern wären dieſe mit der Nachricht entgegen gekommen, Chriſtus ſei wirklich auferſtanden, Petrus habe ihn geſehen. Nun iſt das Petrus allein geweſen, wenigſtens ohne einen der Apoſtel; 1. Kor. XV erwähnt Paulus dieſe Sache auch und zwar zuerſt, denn V. 5 ſagt er, Chriſtus ſei geſehen worden von Kephas, und hernach von den Zwölfen. Ob er nun von dem früheren, daß er den Frauen erſchienen ſei, nichts weiß, oder ob er es übergangen hat, ſteht dahin. Wenn man ſich nun bei Johannes iſolirt die lezte Erzählung, wo Chriſtus ſich den Petrus beſonders nimmt und ein Geſpräch mit ihm anknüpſt über ſein Verhältniß zu ihm, ſo ſieht das aus als ob vorher noch nichts könnte zwiſchen Chriſtus und Petrus vorgegangen ſein, denn das wäre das erſte geweſen was beide mit einander hätten abzumachen gehabt, die Beziehung auf die Verleugnung des Petrus ſpricht ſich freilich nicht deutlich aus, aber wenn man von der ganz abſtrahirt ſo iſts eine erneute Inſtruktion*) des Petrus, ohne daß etwas anderes darin läge was von den übrigen elf nicht auch galt: das hätte alſo müſſen das erſte ſein. Nun aber iſt nicht nur dieſe Erſcheinung früher, ſondern auch nach Johannes ſelbſt und nach Lukas hat Chriſtus ſchon Petrus geſehen früher mit den übrigen Apoſteln zuſammen am Abend vorher. Wenn alſo dieſe Inſtitution hätte grade erfolgen ſollen in Gegenwart der andern Apoſtel, indem die Gemeinſchaft Chriſti mit Petrus ganz dieſelbige ſei, ſo wäre der natürlichſte Ort bei dem erſten Wiederſehen geweſen. Aber weil dieſe Nachrichten ſo ſehr unterbrochen ſind und wir die Lükken nicht ausfüllen können, auf der andern Seite die Beziehung fehlt in wel-her Chriſtus die Frage habe ſtellen können, ob Petrus ihn liebe, was unwahrſcheinlich iſt daß es ſich bezieht auf die Verleugnung die as nicht in ſich ſchloß,) ſo kann dieſes ganze Geſpräch natürlich einen Grund haben in etwas was dazwiſchen gefallen iſt, aber wir können es nicht ermitteln, weil unſere Nachrichten zu unzuſammenhangend ſind. Nun, nehmen wir das Geſpräch Chriſti mit den beiden Jüngern von Emmaus als einen Zentralpunkt, ſo ſehen wir bei Lukas daß Chriſtus vorher dem Petrus erſchienen ſei, und daß er nachher auch noch den Elf erſcheint. Bei der Erzählung des Lukas iſt das merkwürdig und ein großer Beweis für die Treue in der Relation, daß alles was aus der Erzählung der beiden hervorgegangen iſt, den Charakter hat, die Erſcheinung Chriſti als etwas wunderbares darzuſtellen, eben das Nichterkennen und das nachherige plözliche Erkennen und Verſchwinden hat alles dieſen Charakter; wogegen die ganze Erzählung von dem was hernach in der Verſammlung der elf vorgegangen iſt, durchaus die Tendenz hat, die Erſcheinung Chriſti als ein ganz natürliches, ganz in der Identität ſeines frühern Lebens darzuſtellen, und ſo ſind beide Erſcheinungen zuſammengerükkt, die erſte ausgegangen von den Jüngern, die andere ausgegangen von Chriſto, und alles was er da ſagt und thut hat die Tendenz die Neigung zu einer ſolchen Meinung aufzuheben, er will als keine von dem gewöhnlichen menſchlichen Leben abweichende Erſcheinung angeſehen ſein, er will ſich berühren laſſen zum Beweiſe daß er einen wirklich menſchlichen Leib habe wie alle andern, er läßt die Merkmale von dem was ihm begegnet ſehen, er ißt in ihrer Gegenwart, das lezte iſt etwas entſcheidendes für die ganz natürliche Leiblichkeit dieſes Zuſtandes. Hätte Chriſtus nur gegeſſen um zu zeigen daß er eſſen könne ohne daß er der Nahrung bedürfe, wäre es eine Täuſchung geweſen, etwas doketiſches. Dieſes muß uns daher eine Anweiſung geben für alles übrige, daß man ſich an die Art wie Chriſtus ſich dargeſtellt wiſſen will, hält, und alles Wunderbare wie er den Jüngern erſchien auf die Richtung der Jünger ſchiebt.*) Aber es iſt hier in der Erzählung noch eine merkwürdige Differenz. Johannes erzählt auch daß Chriſtus des Abends wäre zu den Elf gekommen wie ſie beiſammen geweſen wären, nur daß er ausdrükklich bevorwortet, Thomas wäre nicht dabei geweſen, alſo eigentlich zehn. Von den beiden aus Emmaus erwähnt er nichts; das gehört wieder zu ſeiner Art, vorzüglich nur herausheben was er ſelbſt gehört hatte und wovon er ſelbſt Augenzeuge geweſen war, und von dem übrigen nur das durchaus nothwendige zur Ergänzung hinzuzufügen. Nun im Lukas iſt nicht nur das Geſpräch Chriſti mit den beiden von ſeiner Seite auf Berufung aus dem alten Teſtament gewendet: vermöge der Schrift hätte das alles an ihm geſchehen müſſen, ſondern eben ſo erklärt er ſich auch gegen die Jünger V. 44 ff.: das iſt daſſelbige, was ich zu euch ſagte da ich noch bei euch war, daß alles müſſe in Erfüllung gehen, was von mir geſchrieben iſt im Geſez Moſis, in den Profeten und Pſalmen ꝛc. „alſo iſt es geſchrieben, und alſo mußte Chriſtus leiden und auferſtehen am dritten Tage,“ und daran knüpft ſich der Auftrag, daß unter ſeinem Namen Sinnesänderung und Sündenvergebung unter allen Völkern müſſe verkündet und angefangen werden zu Jeruſalem. Bei Johannes findet ſich nun von der Zurükweiſung auf das alte Teſtament gar nichts, auch nicht ein ſolcher beſtimmter Auftrag der doch eigentlich nur eine Erneuerung ihrer urſprünglichen Berufung geweſen wäre, ſondern allerdings eine Erwähnung daß er ſie ſo ſende wie er geſandt ſei, aber mit dem beſtimmten Zuſaz daß er ihnen das πνεῦμα ἅγιον mittheilt, und den bekannten Spruch von der Vergebung der Sünden. Hier iſt zweierlei merkwürdig, erſtens das negative: ſollen wir aus dem Stillſchweigen des Johannes ſchließen, in Beziehung auf ſeinen Tod und Auferſtehung ſei ſolche Zurükweiſung auf das alte Teſtament nicht gegeben, auch keine Erinnerung, daß er ſolches ſchon vorher geſagt? Auch mit ſolchen Vorandeutungen iſt Johannes ſehr ſparſam; man kann hier wol ſchwerlich eine Abſichtlichkeit verkennen, d. h. das Stillſchweigen können wir nicht als ein zufälliges anſehen; abſichtlich wäre es nur dann, wenn es Johannes m Gedächtniß gehabt hätte aber nicht aufgenommen, und das könnte nur Grund haben weil er ſein Evangelium für ein nicht üdiſches Publikum geſchrieben habe, und die Chriſten aus den Heiden ſollten nicht erſt auf etwas anderes als auf die Geſchichte nd die Erfüllung in Chriſto gewieſen werden. Nicht abſichtlich, ielmehr zufällig wäre es, wenn Johannes von Chriſto ſo etwas icht gehört hätte; dann konnte Chriſtus es aber auch nicht geagt haben, denn er war immer im vertrauteſten Kreiſe, und wir aben nicht Urſache zu glauben, daß er öfter und länger von Chriſto bweſend geweſen ſei. Nun iſt dieſes lezte nicht wahrſcheinlich. Wenn wir dazu nehmen Ap.-Geſch. 1., wo dieſer ganze Zeitraum ſo beſchrieben wird, daß Chriſtus ſich vor ſeinen Jüngern habe ſehen laſſen und mit ihnen geredet vom Reiche Gottes, wenn wir doch in der Praxis der Apoſtel finden, daß ſie ſich in Bezug auf den Tod und die Auferſtehung auf altteſtamentliche Stellen berufen und zwar auf ſolche, welche nicht nach den gewöhnlichen (rabbiniſchen) Regeln der Auslegung hätten für meſſianiſche gehalten werden müſſen, ſo gewinnt es eine Wahrſcheinlichkeit, daß unter den Reden Chriſti mit ſeinen Jüngern vom Reiche Gottes auch ſolche Rükkweiſungen vorgekommen ſind, und daß dieſe Auslegung bei den Apoſteln in dieſen Aeußerungen Chriſti ihren Grund habe; aber daraus folgt gar nicht, daß das grade in dieſem Geſpräch vorgekommen wäre, wo nur auf eine ſolche allgemeine Weiſe erzählt wird daß man ſchon ſieht, das würde an und für ſich kein Reſultat gegeben haben. Nun ſpricht Lukas von den Geſpräch Chriſti mit den zweien nur referirend, er hätte ihnen das aus der Schrift nachgewieſen, alſo iſt das auch nicht nothwendig, daß dieſe Erläuterung nur in der Zeit der Auferſtehung vorgekommen wäre, aber es hat doch eine Unwahrſcheinlichkeit daß Chriſtus vor ſeinem Tode ſich ſo ſollte über ſeine Auferſtehung geäußert haben, daß er ſie auch aus dem alten Teſtament bewährt habe, vielmehr iſt überwiegend wahrſcheinlich, daß Stellen dieſer Art vor dem Tode Chriſti[a]) herüber genommen[b]) ſind aus dem was er nach der Auferſtehung geſprochen hat. Es wäre bei ſolchen ausführlichen Unterweiſungen durchaus unwahrſcheinlich, daß die Jünger es ſo gänzlich ſollten vergeſſen haben, daß ſie nicht ſeine Auferſtehung vorausſezten ſchon. Die Natürlichkeit der Darſtellung, daß ſie ſich wunderten, wie ſie das Grab leer ſahen, und es ihnen nicht einfällt daß er könne auferſtanden ſein, zeigt, daß jenes nicht wirklich geſchehen ſein kann. Es iſt dies alſo offenbar ein Beweis, daß manches von den Reden Chriſti außerhalb ſeines urſprünglichen Zuſammenhangs in den Evangelien erwähnt wird, alſo auch in einen Zuſammenhang hineingeſezt, worin es urſprünglich nicht geſagt iſt: ſo ſind auch Elemente aus den Reden Chriſti nach der Auferſtehung in die früheren Reden Chriſti hineingekommen. Wenn man nun betrachtet, wie ſich Chriſtus hier bei ſeinem erſten Zuſammentreffen mit den Jüngern äußert, und dazu nimmt die Relation bei Johannes, wie er ſich zur Maria äußert: „ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgefahren“ ꝛc. und wie er ſeine Jünger ausdrükklich verweiſt auf den Geiſt der ſeine Stelle vertreten ſoll, und ihnen ſolche Verſicherung giebt von dem was ſie in Betreff der Sündenvergebung thun würden, und nach Lukas den allgemeinen Auftrag ſo wiederholt, ſo iſt der natürliche Eindrukk, den das macht, der: daß Chriſtus damals keine Gewißheit hatte ſie noch öfter wieder zu ſehen, daß er ſich ſeines Zuſtandes als eines wirklich menſchlichen Lebens bewußt war, aber keine Zuverſicht auf die Dauer hatte, denn die Worte haben ſehr das Gepräge eines Abſchieds, und es iſt noch kein beſtimmter Unterſchied zwiſchen dem was er am Abend ſeinen Jüngern ſagt und am Morgen der Maria, daher läßt ein Befehl Chriſti an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, ſich gar nicht reimen. Aber die johanneiſche Relation hat einen ſolchen Charakter von innerer Wahrheit daß man ſagen muß: jenes iſt auf andere Weiſe entſtanden, und dieſes iſt das echte woraus wir den ganzen Lebenszuſtand Chriſti erklären können. Nun müßte es uns eben ſo als etwas neues und unerwartetes vorkommen, daß noch andere Erſcheinungen Chriſti erwähnt werden. Der erſte Evangeliſt ſtellt auch das erſte Zuſammentreffen mit ſeinen Jüngern ſo dar, als ob es zugleich das lezte geweſen wäre. In dieſer Beziehung darauf knüpft ſich auch die Himmelfahrt daran. In der Ap. Geſch. und im Evangelium des Johannes allein tritt dieſe Auferſtehungsgeſchichte weiter auseinander in einen Zeitraum über den erſten Tag hinaus; dieſer iſt nun in der Erzählung des Lukas beſtimmt als ein 40tägiger, in der Erzählung des Johannes unbeſtimmt. Im Lukas endigt er mit der Himmelfahrt, die Erzählung des Johannes hat gar kein ſolches Ende; das iſt wieder ein merkwürdiger Zuſtand der geſchichtlichen Nachrichten ſelbſt.

---

*) Inſtitution

---

*) davon abſondert

---

[a]) bei ſeiner Kreuzigung

[b]) vielmehr ſind ſolche Reden mehr aus dem, was er nach der Auferſtehung ſagte, herauf gerükkt.

Zuerſt iſt das einzelne noch auszumachen was erzählt wird nach dem Tage der Auferſtehung, und dann iſt das lezte der Zuſtand unſerer geſchichtlichen Nachrichten von der Himmelfahrt.

Für dieſes weitere Auseinandertreten haben wir nun drei verſchiedene Quellen: die Erzählung im Anfang der Apoſtel-Geſchichte, das Ende des Johannes-Evangelium und die Relation des Apoſtel Paulus im erſten Brief an die Korinther. —

In der Erzählung des Lukas wird alſo nun der Zeitraum angegeben, aber die Geſchichte deſſelben wird nur auf eine ganz allgemein zuſammengedrängte Weiſe erzählt. Dieſe allgemeine Relation iſt nun: er habe ſich nach ſeinen Leiden lebendig erwieſen in vielen Zeugniſſen, indem er innerhalb 40 Tagen ſich ihnen zeigte, und redete mit ihnen was ſich auf das Reich Gottes bezog, und alsdann folgt die Relation von dem lezten Abſchied. Der Ausdrukk *ὀπτανόμενος αὐτοῖς* ſchikkt ſich ebenfalls nicht für ein regelmäßiges Zuſammenleben ſondern für ein unterbrochenes Erſcheinen, aber in *παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα* liegt die Anerkennung des wirklichen Lebens Chriſti. Im Johannes finden wir nur ein Aggregat von einzelnen Elementen. Aber die Frage, wie haben wir uns dieſe Zwiſchenzeit auszufüllen, dieſe hat zwei verſchiedene Seiten. Erſtens, warum hat Chriſtus nicht wieder wie bisher mit ſeinen Jüngern zuſammen gelebt, da ihm die Möglichkeit dazu gegeben war? Er fand ſie zuſammen, ſie ſind auch beiſammen geblieben, denn er fand ſie über acht Tage wieder zuſammen. Zweitens, da er nicht mit ſeinen Jüngern zuſammen war, wo iſt er geweſen? Was iſt das Konſtante was nur unterbrochen iſt durch ſein jeweiliges Erſcheinen unter ſeinen Jüngern? Ja, da kommt man freilich am leichteſten ab auf eine von beiden Arten: erſtens wenn man ſagt, es iſt gar kein konſtantes geweſen, Chriſtus hat kein zuſammenhangendes Leben geführt, ſondern iſt nur jedesmal erſchienen obgleich jedesmal als ein vollkommener Menſch, dieſe Vorſtellung aber ermangelt aller Anſchaulichkeit; demohnerachtet hat es einen ſtarken Schein, als ob der Apoſtel Paulus dieſe Vorſtellung auch gehabt hätte, nemlich 1. Kor. XV wo er von der Auferſtehung Chriſti redet als von dem, was er von Anfang an gelehrt habe, wie Chriſtus geſtorben ſei für unſere Sünden nach der Schrift, begraben worden, auferwekkt worden ſei am dritten Tage nach der Schrift, erſchienen dem Petrus und hernach den zwölf; darnach ſei er erſchienen mehr denn 500 Brüdern auf ein Mal ꝛc. dann dem Jakobus, dann noch ein Mal den Apoſteln insgeſammt, „zulezt iſt er auch mir erſchienen.“ Da iſt es ſehr merkwürdig daß Paulus die Art wie Chriſtus ihm erſchienen iſt, mit den übrigen zuſammen alſo offenbar als gleich-

ctig ſtel. Da iſt nur zweierlei übrig, entweder daß man mit
m berüchtigten Herrn Brennecke annimmt, Chriſtus habe noch
lebt zur Zeit wo Paulus auf dem Wege nach Damaskus war,
er daß Paulus gedacht habe, die andern Erſcheinungen ſind auch
r ſolche geweſen wie die ſeinige. Wenn wir aber über die
ache gründlich urtheilen wollen, ſo müſſen wir die Relation
s Apoſtels Paulus in dem Zuſammenhange faſſen, den er macht
iſchen der Auferſtehung Chriſti und unſrer Auferſtehung, der
lgemeinen Auferſtehung: dieſe auch wieder in Zuſammenhang
it einer ganz andern Form des Daſeins. So wie man dieſes
ides zuſammenſtellt ſo hat Paulus eine zweifache Rükſicht: die
uferſtehung Chriſti wie ſie dokumentirt iſt durch ſeine Erſchei-
ung vor den Jüngern, und den erhöhten Zuſtand Chriſti nach
ner Himmelfahrt, als den Typus des unſrigen. Wie er bei-
s zuſammenſtellt iſt ihm der Unterſchied zwiſchen beidem gleich-
m verſchwunden, von dem auferſtandenen und dem erhöhten
hriſtus; zwiſchen dieſen beiden macht er keinen beſtimmten Un-
rſchied, und eben dieſes iſt es was ſich ſo ausdrukkt: er denkt
h Chriſtus in der Auferſtehung ſo, daß keine beſondere Verän-
rung mehr mit ihm vorzugehen braucht um in den Zuſtand
r Erhöhung überzugehen, ſo daß die Himmelfahrt nicht als ein
ſonderer Punkt herauszutreten braucht. Aber daraus folgt nicht,
ß er ſich das anders gedacht habe, wie er die Sache nachher
allgemeinen darſtellt, daß nemlich der Keim zu ſeinem neuen
en [a]) in dem gegenwärtigen liege, und daher erſchien ihm Chri-
s nach ſeiner Auferſtehung ſchon auf einem andern Punkt als
ſeinem Tode. Aber man kann nicht die Folgerung daraus
en, daß Paulus ſich den Zuſtand Chriſti als einen wahrhaft
ſchlichen gedacht habe, und daß er keinen Unterſchied gemacht
e zwiſchen der Erſcheinung Chriſti vor der Himmelfahrt und
[b]) was ihm perſönlich begegnet war. Das didaktiſche in die
Stelle macht, [c]) daß wir dieſe Stelle nicht können rein hiſto-
betrachten, wogegen die einzelnen Anführungen vollkommen
riſch zu nehmen ſind. Zweitens ſehen wir aus dieſer pau-

---

[a]) verklärten Leibe

[b]) worin ihm Chriſtus erſchien

[c]) hat hier die Oberhand, daher

Schleiermacher, Leben Jeſu.

liniſchen Stelle, daß es noch mehr Erſcheinungen Chriſti gegeben hat, von denen in unſern Evangelien nicht nur nichts ſteht, ſondern denen wir auch keinen beſtimmten Ort anweiſen können, nemlich die Erſcheinung an Jakobus und an die mehr als 500 Brüder. Nehmen wir hinzu, daß Paulus viele Fakta ausläßt welche in den Evangelien dokumentirt ſind, ſo kann er auch noch mehrere ausgelaſſen haben, ſo daß es auch mehr Erſcheinungen Chriſti gegeben hat, und die Erſcheinungen Chriſti waren doch nicht ſo fragmentariſch und nicht ſo unterbrochen, und nicht auf ſo wenige Momente ſeiner Wirkſamkeit auf ſeine Jünger zurükkgedrängt.[a]

68. Stunde.

24. Auguſt. Bei Lukas am Anfang der Apoſtelgeſchichte finden wir eine Rektifikation des im Evangelium erzählten, aber wie weit erſtrekkt ſich die? da haben wir die Analogie mit dem ſonſtigen Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem, denn gewöhnlich hielt er ſich in Bethanien auf zur Feſtzeit, ſo daß er ſich auch während der Auferſtehung wahrſcheinlich hier aufhielt.

Daß das was Lukas in der Apoſtelgeſchichte erzählt, eine ſpätere Notiz ſei, welche er damals als er das Evangelium ſchrieb nicht wußte, iſt gewiß, aber ob er noch mehrere Einzelheiten zugleich erfahren hat oder nicht, können wir nicht beurtheilen. Er konnte die Apoſtelgeſchichte anknüpfen an den lezten Auftrag Chriſti, und daran Berichtigungen anknüpfen, aber es wäre Mißverhältniß geweſen wenn er noch mehrere Einzelheiten hätte einflechten wollen, wenn er ſie auch gehabt hätte.

Nun vergleichen wir erſt im allgemeinen Johannes mit I. Korinther XV. Im Johannes haben wir noch übrig die Erzählung von der zweiten Erſcheinung Chriſti in Jeruſalem vor den elf in Gegenwart des Thomas acht Tage ſpäter, an dieſe ſchließt ſich der erſte Schluß des Evangeliums Kap. XX. Ich habe keinen Zweifel gegen die Echtheit des Kap. XXI, in ſofern die Art und Weiſe der Erzählung ſo durchaus übereinſtimmend iſt mit dem Evangelium, daß ich die Erzählung nicht anders kann als dem Evangeliſten zuſchreiben, ob er ſelbſt aber die Erzählung dem Evangelium hinzugefügt hat, iſt wegen des Schluſſes ungewiß. Man könnte ſagen, daß nur die beiden lezten Verſe einen andern Autor haben wegen des Zeugniſſes über Johannes, aber die ganze Abfaſſung könnte auch einen andern Autor haben, nur müßte ſie aus der Erzählung des Johannes ſelbſt geſchöpft ſein. Da iſt nun aber eine einzige Geſchichte, die ſich in Galiläa zugetragen hat, die zweite alſo.[a]) — 1. Kor. XV, 5 hatten wir die Erſcheinung vor dem Petrus, dann τοῖς δώδεκα nemlich den erſten Abend, dann mehr als 500 Brüdern auf einmal, nachher dem Jakobus, nachher den ſämmtlichen Apoſteln, und nun kommt ſeine eigne Begebenheit. Nun fragt ſich, iſt dieſe Erſcheinung vor den ſämmtlichen Apoſteln die, welche Johannes berichtet acht Tage ſpäter, und befolgt Paulus eine Zeitordnung in der Aufzählung, ſo müßte zwiſchen der erſten und der zweiten Abends acht Tage ſpäter dieſe Begebenheit mit den 500 Brüdern auf ein Mal erfolgt ſein; dann müßten wir dieſe auch in die Nähe von Jeruſalem ſezen, und dann würde in dieſe Zwiſchenzeit treffen das Zuſammenkommen Chriſti mit Jakobus allein: dann würde Paulus von allem was ſich nachher ereignete, nach dem zweiten Abend in Jeruſalem, nichts erzählen;[b]) aber es hat ſeine ſehr große Schwierigkeit, daß Chriſtus ſollte in der Nähe von Jeruſalem 500 Brüdern auf ein Mal erſchienen ſein, dies würde in der Nähe von Jeruſalem ein ſolches Aufſehen gemacht haben daß es nicht hätte verſchwiegen bleiben können. Aber man findet davon gar keine Spur in allem folgenden, wogegen wenn man ſich denkt, daß dieſe eine galiläiſche Begebenheit iſt, ſich das eher denken läßt daß ſie nicht iſt in Jeruſalem bekannt geworden, und daß deswegen in den Verkündigungsreden, welche die Apoſtel in Jeruſalem hielten, keine Notiz davon iſt. Dazu kommt, daß das in Galiläa keine Unwahrſcheinlichkeit hat, denn eine Jüngerſchaft von einigen Hunderten verträgt ſich wol mit der ſonſtigen Klage Chriſti über den Unglauben im Galiläa; nun aber wiſſen wir aus der Apoſtelgeſchichte daß es ſchon Gemeinden dort gab, daher iſt das Zuſammentreffen ſehr wahrſcheinlich. Sofern es nicht ein ungefähres wäre, ſondern von Chriſto veranlaßt oder zugegeben ſein ſollte, ſo ließe ſich das in Galiläa leicht denken. Die lezte Erzählung im Johannes führt uns wieder nach Galiläa an den Tiberianiſchen See, und das würde alſo gut damit zuſammenſtimmen; dagegen iſt freilich ſchwierig, daß die zweite Relation des Lukas zu Anfang der Apoſtelgeſchichte uns wieder in die Nähe von Jeruſalem führt, da müßten wir alſo annehmen: Chriſtus hat einen Theil dieſes Zeitraums in Galiläa zugebracht, iſt aber mit ſeinen Jüngern nach Jeruſalem zurükkgekehrt, weil ſie in Jeruſalem bleiben und da die Ausgießung des Geiſtes erwarten ſollten. Dies hat in der Sache keine Unwahrſcheinlichkeit, Chriſtus konnte mehr abgeſchloſſen und unbeobachtet mit ſeinen Jüngern zuſammen ſein in Galiläa als es möglich war in Jeruſalem, oder zwiſchen Jeruſalem und Bethanien. Daß die Jünger nach Jeruſalem zurükk mußten und dort die erſte Verkündigung anfangen, hatte ſchon der*) Chriſti verlangt und muß als zwekkmäßig erſcheinen. Wenn man ſich nun Chriſtum denkt, wie er äußerlich die Spuren der Kreuzigung an ſich trug, und ſeinen Leib ganz als den vorigen anſehen will, wenn man annehmen will daß eben ſo auch ſein ganzer körperlicher Zuſtand die Spuren der Kreuzigung an ſich getragen hat, d. h. daß er als ein Kranker anzuſehen war mit geſchwächter Lebenskraft, ſo hat freilich das Reiſen etwas unwahrſcheinliches, aber dieſes unwahrſcheinliche findet ſich ſchon am erſten Tage, denn da erſcheint er als ein ganz geſunder, der ungehindert nach Emmaus hin und von da zurükk geht, das gehört offenbar in das Bild von ſeinem Zuſtande, daß wir ihn keineswegs darſtellen dürfen wie diejenigen thun welche bei dem Begriff eines Scheintodes ſtehen bleiben, daß wir ihn nicht müſſen als mit geſchwächter Lebenskraft dieſe Zeit zubringend anſehen.

---

[a] ſo kann noch manche ſolche Erſcheinung geweſen ſein, ſo daß mit Recht dasjenige was am Ende des Johannes ſteht, auch auf dieſen Zeitraum ausgedehnt wird; alſo fällt das Fragmentariſche des Lebens Chriſti weg.

---

[a] cf. Matth. XXVIII, 2.

[b] und was Johannes XXI ſteht, käme bei ihm nicht vor;

---

*) Auftrag? Lukas XXIV, 47.

Wenn wir nun die Relation aus der Apoſtelgeſchichte dazu
hmen ſo müſſen wir vorausſezen, daß es noch weit mehreres
ıß in dieſer Zeit gegeben haben, daß ſie ſtärker muß ausgefüllt
n durch Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern. Es iſt
n freilich ungewiß ob Lukas doch nicht mehr gewußt hat, als
berichtet. So möchte ich daſſelbe behaupten von der Stelle
Kor. XV, denn man ſieht an der Art wie Paulus die 500
wähnt, daß er zurükkgeht auf die welche noch lebten, daß er
che Zeugen anführt, auf die damals noch zurükkgegangen wer-
n konnte, das kann von Petrus und auch von Jakobus gelten;
wie man dieſe Spuren zuſammen nimmt ſo bekommt man
ich ein natürliches Bild: die Neigung ſich den ganzen Zuſtand
riſti ſo zu denken, daß er eigentlich auf der Erde keine Heimat
hr gehabt habe, ſondern eigentlich auf Momente nur dageweſen
, beruht nur auf Vereinzelung der Elemente in den Erzählun-
ı, wenn wir aber die Momente ergänzen ſo verſchwindet die
reinzelung großentheils.

Einzelne Erzählungen. 1) Die Begebenheit mit dem Tho-
as, von dem Johannes erzählt daß er das erſte Mal nicht
weſend geweſen ſei, und den andern Jüngern nicht geglaubt
be.[a]) Chriſtus läßt ſich zu dem Unglauben herab, und zeigt
den Jüngern nochmal, als Thomas dabei iſt. Meine Mei-
ng iſt nicht daß das lediglich um des Thomas willen geſche-
ı iſt, und daß Chriſtus dabei auch nichts anderes gethan habe
dem Thomas den Glauben zu verſchaffen, ſondern es wird das
e Unterhaltung Chriſti mit ſeinen Jüngern geweſen ſein nach der
gemeinen Beſchreibung in der Apoſtelgeſchichte; aber Johannes
t dieſe Einzelheit heraus, weil er aus dieſer Zeit keine Lehr-
en berichtet, welche nur ſein konnten Ergänzung, Erklärung
r die früheren. Nun ſieht man aus dieſer Erzählung, daß
nach acht Tagen Chriſtus eben ſo konnte den Thomas über-
gen durch ſeinen körperlichen Zuſtand, d. h. es waren noch
Spuren der Wunden der Nägel in ſeinen Händen vorhan-
, und eben ſo die Spur von der Wunde in ſeiner Seite,
giebt aber gar keine Folge ab für ſeinen übrigen körperlichen

---

[a] Die Relation vom Thomas ſtimmt zum Charakter des Markus, der
den Unglauben der Jünger ſchildert.

Zuſtand, denn es kam nur darauf an, daß Thomas noch Narben ſehen oder fühlen konnte. — Nun aber was meint Christus eigentlich wenn er den Thomas doch gewiſſermaßen tadelt über ſeinen Unglauben, und hinzufügt, er müſſe diejenigen weit mehr glükklich preiſen, d. h. auch loben, welche gläubig werden könnten ohne eine ſolche unmittelbare Anſchauung. Das iſt nun ſtreng zu nehmen, daß nemlich ein wohlbegründetes Zeugniß die Stelle der eignen Anſchauung muß ergänzen können, und daß diejenigen ſich zu ihrem eignen Nachtheil beſchränkten, welche überall nur der eignen Anſchauung vertrauen wollten. Ich finde aber in dieſen Worten nicht die Nothwendigkeit einer Vorausſezung des abſolut Wunderbaren, denn in Beziehung auf dieſes kann es ſehr häufig der Fall ſein, daß es nicht möglich iſt zu glauben ohne eigne Anſchauung, nemlich ſofern man ſich keine eigne Vorſtellung davon machen kann; hier aber war eine Menge von Zeugniſſen, die unverwerflich waren. Er mußte gehört haben die Geſchichte von der Maria und den beiden Jüngern aus Emmaus, und am erſten Abend, wenn er da glaubte es walte eine Täuſchung ob, ſo war das eine Anmaßung indem er vorausſezte von ſich, wenn er ſelbſt es geſehen hätte, er habe ſich nicht getäuſcht, dagegen bei andern ſezte er voraus, ſie hätten ſich getäuſcht. Denn ſo genau kann er nicht meinen, er glaube nicht wenn er nicht die Wunden ſähe, ſondern das iſt nur beſtimmter Ausdrukk für unmittelbare Ueberzeugung durch die eignen Sinne. Was Chriſtus tadelt, iſt daher der Mangel an wirklich geſchichtlichem Sinn, welcher das Vertrauen auf hinreichend beglaubigte und in ſich wahrſcheinliche Thatſachen nicht aufkommen läßt.

Nun im Johannes liegt die Vorausſezung von vielem vorher vorgefallenen, was er nicht erzählt, denn der Ausdrukk Kap. XX, 30 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ἐνώπιον τῶν μαθητῶν kann nicht mit Ausſchluß der Auferſtehungsgeſchichte verſtanden werden, ſondern ganz beſonders muß man ihn auf dieſe beziehen, denn die übrigen σημεῖα während ſeines Lebens hatte Chriſtus nicht vor ſeinen Jüngern gethan ſondern für andere und vor allen: dieſer Ausdrukk eignet ſich beſonders für die Jünger wo ſich Chriſtus von der Welt abgeſchloſſen hatte und gar nichts mehr mit ihr zu thun haben wollte.

Hat Chriſtus nun ein Recht gehabt, d. h. liegt es in der

Natur der Sache und der Verhältniſſe, daß er nach ſeinem Tode mit der Welt völlig abgeſchloſſen hat, und die Zeit der Auferſtehung ausſchließend ſeinen Jüngern gewidmet hat? Man kann allerdings ſagen, wenn Chriſtus ſich als Auferſtandener gezeigt hätte, ſo hätte das einen größern Effekt hervorbringen müſſen, und er hätte ſich ſelbſt durch dieſes Zurükziehen geſchadet; aber was er für einen Effekt erreicht hätte, das iſt eine andere Sache, nemlich es hätte eine Tendenz hervorbrechen können auf ein äußerliches meſſianiſches Reich, und man braucht nur hieran zu denken um vollkommen genügend zu erklären, daß Chriſtus ſo abgeſchloſſen hat. Es iſt auch ſehr merkwürdig, daß in der Apoſtelgeſchichte in der erſten Verkündigungsrede die Apoſtel ſich ganz eigenthümlich Zeugen ſeiner Auferſtehung nennen, und Petrus ganz genau ſagt: anderen hätte er ſich nicht gezeigt. Es iſt merkwürdig, daß bei dieſer Methode zu verfahren, und bei der Oppoſition welche vom Synedrium ausging, dieſes auf die Auferſtehung gar keine Rükſicht genommen hat. Es iſt ihnen verboten, ſie ſollten nicht im Namen Chriſti predigen, aber wie leicht wäre es doch geweſen, nun einen andern Weg einzuſchlagen und den Jüngern auflegen, auch zu beweiſen daß Chriſtus auferſtanden ſei. Grade wenn notoriſch war, daß Chriſtus ſich nicht öffentlich gezeigt hätte, hätte das Synedrium ſie auffordern können, es zu beweiſen, denn dies konnten ſie ja nicht, da ſie nur Zeugen aus ihrem Kreiſe aufrufen konnten, aber nun finden wir das nicht; ich kann das nur dem zuſchreiben, das ſich dieſes alle als gar nicht natürlich vorſtellten,*) denn wenn auch die Jünger unfähig geweſen wären, einen Beweis anzuführen außer ihrem Kreiſe, ſo konnten ſie doch klar machen, daß ſich Chriſtus nicht konnte in das öffentliche Leben hineinbegeben.

Nun wiſſen wir gar nichts davon, auf welche Weiſe die Jünger ſind nach Galiläa gekommen, ſo daß wir Chriſtum da mit ihnen zuſammen finden. Die Art wie Matthäus von einem Befehl Chriſti redet, kann auch gar nicht einmal zu einer Leitung dienen, weil das was da ſteht gar nicht hat ſein können, und der Erzählung liegt nur eine Tradition zu Grunde, daß Chriſtus mit ſeinen Jüngern zuſammen geweſen ſei. Das Ende der Erzählung bei Matthäus iſt, daß Chriſtus die elf auf einen Berg beſchieden habe; da iſt alles dunkel, ſo daß wir ſchwer entſcheiden können, was er gewußt hat und nicht gewußt hat, und von welcher Art ſeine Ueberlieferungen geweſen ſind. Nun finden wir in dieſer Galiläa-Erzählung des Johannes nicht die elf beiſammen, ſondern er macht einige nahmhaft: Petrus, Thomas, er ſelbſt und ſein Bruder, Natanael und zwei andere Jünger, alſo die elf kommen auf keinen Fall heraus; das hat doch ſehr das Anſehen, als ob die Jünger da nicht wären geweſen zu dem ausdrükklichen Behuf, daß Chriſtus da wieder mit ihnen zuſammen komme, nicht nur daß dieſer unmittelbare Moment, daß Petrus zu ihnen ſagt, er wolle fiſchen gehen worauf ſie ihm zuſtimmen, keine ſolche Verbindung war, iſt offenbar, ſondern aus dieſer Zerſtreutheit ſieht man auch, daß ſie nicht in einer Gemeinſchaft mit Chriſto zuſammen zu ſein, waren: ſonſt würden ſie ſich auch zuſammen gehalten haben; nun aber waren ſie zerſtreut. Dem ohnerachtet kann man dies nicht als einen Beweis anſehen, daß die Jünger ohne alle Rükkſicht auf Jeſus wären nach Galiläa gegangen, und daß Jeſus da zufällig einmal mit ihnen zuſammengetroffen wäre. Auch in Galiläa konnte Jeſus Vorſichtsmaßregeln nöthig finden, wenn er von Andern nicht bemerkt werden wollte, und dazu konnte gehören, daß die Jünger nicht zuſammen waren.

---

*) das finden wir nicht, weil es ſich wol allen als natürlich darſtellte, eil die Jünger, wenn ſie auch dieſen Beweis nicht führten, doch jedem klar achen konnten, Chriſtus habe nicht in das öffentliche Leben zurüktreten ellen können.

69. Stunde.

27. Auguſt. Die pauliniſche Aufzählung von Auferſtehungsdaten 1. Kor. XV hat einen ſehr beſtimmten Schein von chronologiſcher Folge, indem die einzelnen Momente durch ἔπειτα bezeichnet ſind, aber keineswegs will ſie Anſpruch auf Vollſtändigkeit machen, ſondern ſie hat nur die Tendenz, ſich auf Zeugniſſe

zu berufen, daher iſt kein Zweifel, daß die lezte Erſcheinung Chriſti an alle Apoſtel nicht die ſei, welche Johannes erwähnt acht Tage nach der Auferſtehung, ſondern diejenige an welche mehrere Evangelien die Himmelfahrt anknüpfen. Die 500 haben wir alſo wahrſcheinlich in Galiläa zu ſuchen und es ſind uns alſo zwei Momente aufbewahrt, welche einem Aufenthalt Chriſti nach der Auferſtehung in Galiläa dokumentiren, das eine ausdrüklich bei Johannes am See Tiberias; Paulus ſagt es von den 500 Brüdern nicht ausdrüklich, aber es hat keine Wahrſcheinlichkeit, daß eine ſolche Verſammlung, vor der ſich Chriſtus hat ſehen laſſen, in der Nähe von Jeruſalem zu ſuchen ſei.

Nun die Frage, wie haben wir das gehen nach Galiläa, und dann das Zurükgehen in Jeruſalem's Nähe vorzuſtellen? der Schlüſſel zu vielem, was wir an und für ſich betrachtet nicht erklären können, iſt der feſte Entſchluß Chriſti, mit der Welt, welche durch ſeinen Kreuzestod vollkommen befriedigt und abgefunden war, nichts mehr zu thun zu haben, hinzuzunehmen iſt aber, daß aus dieſem Geſichtspunkt nicht leicht ſein kann, daß Chriſtus ſich lange an einem Orte, und zwar in der Nähe von Jeruſalem aufhielt, wo diejenigen welche Theilhaber an dem Geheimniß ſeiner Auferſtehung waren und ſein wollten bis zum Pfingſtfeſt, in eine zu bedenkliche Lage gekommen wären. Das iſt alſo ein Grund, welcher einen Wechſel des Aufenthalts überhaupt motivirte. Nun hatte aber Chriſtus gewiß eine große Menge von Anhängern in Galiläa, dies geht auch daraus hervor daß wir in der Apoſtelgeſchichte bald Gemeinden in Galiläa erwähnt finden ohne beſon-
ere apoſtoliſche Thätigkeit; wie wir ſahen daß Chriſtus, wenn
un die Kataſtrophe nicht eingetreten wäre, die chriſtliche Gemein-
chaft organiſirt haben würde an den Orten, wo er ſich nicht
berwiegend aufhielt. Wenn Paulus nun ſagt, daß er erſchienen
i 500 Brüdern auf einmal, ſo kann man dies nicht ohne eine
lbſichtlichkeit denken, denn um ihnen nur ſeine Perſon zum Augen-
hein zu geben, können wir nicht als ſeine Tendenz denken, denn
konnte vorausſezen und verlangen, daß nur einige den Unglau-
en an ſeine Auferſtehung ſo weit treiben würden wie Thomas;
ſo die Tendenz muß eine andere geweſen ſein, und da ſchließt
h das ſehr leicht und von ſelbſt an die Vermuthung an, daß
hriſtus nur zu dieſem Behuf, um mit ſeinen Jüngern gleich-

ſam[a] die erſten Gründe zu einer Organiſation der chriſtlichen Gemeinde zu legen, nach Galiläa gegangen ſei, und ſich deshalb mit ſeinen Jüngern verſammelt habe. Das Faktum müſſen wir ſo anſehen daß Paulus es für hinreichend bezeugt hält, und Paulus hatte gewiß von den Augenzeugen dieſer Erſcheinung und Verſammlung ſelbſt die Nachricht. Daher kann man gegen das Faktum gar keinen Zweifel haben, wenn man nicht auch alle andern bezweifeln will.

Mit der beſondern galiläiſchen Begebenheit, welche Johannes im lezten Kapitel des Evangeliums erzählt, hat es eine ganz eigenthümliche Bewandniß: die Tendenz des Johannes bei der Erzählung iſt offenbar nur etwas zu berichtigen, was ſich als ein ziemlich allgemeiner Glaube unter den Chriſten verbreitet hatte, daß er werde leben bleiben bis auf die Zukunft Chriſti; das ſagt er ausdrüklich V. 23. Johannes macht da auf das hypothetiſche in dem Ausdrukk aufmerkſam, und will das nicht mit dem poſitiven verwechſelt haben: dieſe Berichtigung iſt eigentlich die Tendenz der ganzen Erzählung. Nun dieſe ſchließt unmittelbar an die Aufforderung Chriſti an Petrus: folge mir! — nicht eine Ermahnung zur Nachfolge im moraliſchen Sinne, ſondern eine Aufforderung ihn zu begleiten zu einem noch beſondern Geſpräch. Ob nun, nachdem der Herr den Petrus abgewieſen hatte mit ſeiner Forderung gleichſam, daß Johannes zurükk bleiben ſolle, Johannes auch Theil gehabt hat und was der Inhalt deſſelben geweſen iſt, darüber ſind wir ganz in Ungewißheit. Johannes hat nur die Tendenz, jenes Gerücht zu widerlegen alſo intereſſirt ihn die Mittheilung des Geſprächs nicht. Nun holt ſich Chriſtus den Petrus zu dieſem Geſpräch beſonders heraus nach der Unterhaltung mit den andern Jüngern, ob aber Chriſtus um ſo beſonderer Unterhaltung willen überhaupt ſich hat unter ſeinen Jüngern damals ſehen laſſen oder nicht, können wir gar nicht beſtimmen, aber die Art wie Johannes dieſes beſchreibt hat etwas eigenthümliches, nemlich es waren nicht alle Apoſtel beiſammen, was natürlich iſt wenn ſie eine längere Zeit in Galiläa waren, da gab jeder ſeine beſondere Verkündigung und Relation auch äußerlich; wenn ſie nur auf eine ſehr kurze Zeit von

---

[a] zuſammen

Chriſto ausdrükklich wären nach Galiläa beſchieden werden, ſo würden wir uns das ſchwer denken können. Nun iſt aber eine Nothwendigkeit, beides mit einander zu vereinigen, nemlich daß nicht gleich anfangs bei dem Erſcheinen Chriſti ein Befehl damit verbunden war an die Jünger nach Galiläa zu gehen, darüber iſt nichts mehr hinzuzufügen, aber daß die Jünger ſollten, nachdem ſie theils einzeln theils vereinigt mehrmals Chriſtus in Jeruſalem geſehen hatten, nach Galiläa gegangen ſein ohne eine Anweiſung an ſie, können wir ebenfalls nicht denken; aber dieſe Anweiſung muß ſpäter erfolgt ſein, und hat nur den Grund gehabt daß Chriſtus ſich nicht länger hat um Jeruſalem aufhalten wollen, und doch wollte mit ſeinen Jüngern zuſammen ſein. Aber wenn wir nun denken die 40 Tage, und daß acht Tage nach der Auferſtehung die zweite Erſcheinung folgt, ſo können wir uns nachher denken die Erſcheinung Chriſti in Galiläa bis er zur Himmelfahrt nach Jeruſalem ging, ſo bleibt auch Raum genug für Geſchäftsführung, wodurch die elf getrennt waren. Nun waren hier die elf (?) zuſammen, und offenbar war keine Verabredung daß Chriſtus zu ihnen kommen wollte, denn ſie unternahmen den Fiſchzug und als Chriſtus kommt, erkennen ſie ihn nicht ſogleich. Nun iſt hier noch ein Umſtand, nemlich Chriſtus fragt, ob ſie nichts zu eſſen haben, und namentlich fragt er nach Fiſchen, **προσφάγιον**, und giebt Anweiſung wo ſie die Neze auswerfen ſollen; da bekommt die Begebenheit eine große Aehnlichkeit mit dem Fiſchzug Petri am Anfang ſeiner Berufung zum Apoſtelamt. Des Eſſens wegen fragt Chriſtus nach den Fiſchen: als ein wirklich lebender Menſch wollte er ſich nun wol nicht geltend machen,*) daher hatte Chriſtus nicht allein die Fähigkeit ſondern auch das Bedürfniß zu allen dieſen körperlichen Verrichtungen; das Zuſammentreffen iſt daher ein zufälliges, aber wohl kann ſein daß Chriſtus ſie aufgeſucht hat, und ſie da gefunden. Da Chriſtus nun dem Petrus ſchon öfter erſchienen war, ſo können wir dieſes nicht anſehen als Beziehung habend auf die Verleugnung des Petrus, oder als eine Erneuerung des Apoſtelamts des Petrus: dieſe Frage alſo, die Chriſtus an Petrus that, und der allgemeine Auftrag den er ihm giebt, der gleich iſt mit dem

---

*) dies mußten die Jünger ſchon geglaubt haben.

Auftrag der Apoſtel insgeſammt, muß ſeine Beziehung gehabt haben auf das beſondere Geſpräch als den Anfang deſſelben, und als er ſo angefangen hatte, nahm er den Petrus allein. Wenn wir dieſe beiden galiläiſchen Momente zuſammen nehmen, ſo ſehen wir zweierlei: ein Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern in größerer Maſſe, und zweitens mit einem Theil der Apoſtel und mit einzelnen; was uns als eine ordentliche Fortſezung ſeines Lebens und ſeiner Wirkſamkeit erſcheint auf dieſelbe Weiſe, denn es war Unterweiſung und Aufträge wie ſie in ſeinem Leben auch vorgekommen waren, daher mochten dieſes nicht die einzigen Erſcheinungen Chriſti dort geweſen ſein, ſondern Paulus hebt dieſen einen vor den übrigen nur heraus. Daß jene 500 die einzige größere Verſammlung geweſen, iſt nicht wahrſcheinlich.

Die Rükkehr Chriſti nach Jeruſalem können wir uns nicht ohne eine beſtimmte Abſicht denken; den abſoluteſten Schlüſſel dazu giebt uns der Anfang der Apoſtelgeſchichte, wo Chriſtus den Jüngern den Auftrag giebt, von Jeruſalem nicht wieder wegzugehen ſondern da die Erfüllung der Verheißung zu erwarten, und die Abſicht, die Verkündigung des Evangeliums müſſe in Jeruſalem anfangen. Wenn wir dies zuſammen nehmen mit der Formel in welcher im Evangelium des Matthäus das lezte Auftreten Chriſti beſchrieben wird, dieſem Gehen unter alle Völker, ſo ſieht man hier die Tendenz einer beſtimmten Analogie. Chriſtus hatte von ſeinem perſönlichen Daſein immer nur geſagt, er ſei geſandt zu den verlornen Schafen Israels, er ſollte ſich auf ſein Volk beſchränken, und darin mit ſeiner Verkündigung des Reiches Gottes bleiben und nicht ungeduldig auswärts beginnen. Ganz ebenſo war ſein Gebot an ſeine Jünger, ſie ſollten die öffentliche Verkündigung anfangen nicht im jüdiſchen Volke überhaupt, ſondern in Jeruſalem; was hatte das für einen eigentlichen Sinn? es war die Tendenz, im Zentralpunkt des jüdiſchen Lebens unter den Augen der öffentlichen Autorität ſollte auch die öffentliche Verkündigung des Evangeliums beginnen, d. h. es ſollte ihnen noch ein Mal die Möglichkeit gegeben werden nach der Kreuzigung, ſich an das Evangelium anzuſchließen, aber damit verband Chriſtus den Auftrag, nicht dabei ſtehen zu bleiben, ſie nicht ſo zu binden, ſondern nachdem ihn die Autorität als Meſſias verworfen hatte und nun auch die größte Wahrſcheinlichkeit

var, daß ſie ſich an die Verkündigung des Evangeliums durch
eine Jünger eben ſo wenig anſchließen würden, ſo gab Chriſtus
hnen die Berechtigung, nicht bei dem jüdiſchen Lande, auch nicht
inmal bei dem jüdiſchen Volk ſtehen zu bleiben, daher mußten
ie Apoſtel vor Ausgießung des Geiſtes nach Jeruſalem zurükk,
ind da iſt natürlich daß Chriſtus ſie nach Jeruſalem zurükkbe-
leitete.

Wie erſcheint uns nach dieſen wenigen Spuren das Bewußt-
ein Chriſti in Bezug auf die Fortdauer des Zuſtandes des Wie-
erbelebtſeins, und über die Art und Weiſe, wie daſſelbe endigen
würde? ſo finden wir eine beſtimmte Entwikkelung bis zu einem
ewiſſen Punkt. Die erſte Aeußerung Chriſti nach ſeiner Auf-
rſtehung ſchien auszudrükken daß er dieſes nur als einen ſehr
orübergehenden Zuſtand anſah; die Worte welche er zur Maria
ſprach, wo er ſo unmittelbar ſagt: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πα-*
έρα μου, ja wenn wir auf das Gewicht der Worte ſehen, die
r den erſten Abend bei den elf geſprochen hat, ſo hat das auch
ſehr den Charakter eines lezten Auftrags, als ob nun ihre Thä-
igkeit unmittelbar beginnen ſoll; und da finden wir keine Spur
aß Chriſtus ein längeres Zuſammenbleiben mit ihnen gedacht
at, und keine Aeußerung, daß ſie ihn wieder zu erwarten hätten.
Dann ſcheint als ob Chriſtus das zweite Mal wiedergekommen
wäre um des Thomas willen, weil er das erſte Mal nicht da
var. Da fragt man, iſt Chriſtus auf eine übernatürliche Weiſe
ur Kenntniß des Unglaubens des Thomas gekommen oder nicht?
Dazu iſt gar kein Grund, denn das Evangelium Johannis hat
ier gar nicht den Charakter alles zu erzählen, was vorgefallen
ei; es iſt auch kein Grund, daß Chriſtus ſollte die acht Tage
aben verſtreichen laſſen, ohne mit dem einen oder andern Jün-
er zuſammen zu ſein. Wenn er nun die Jünger noch nach
Galiläa beſchieden hat, und nun doch gewollt daß ſie ihre Thä-
igkeit in Jeruſalem beginnen ſollten, ſo liegt darin ſchon das
Bewußtſein einer längern Dauer ſeines Zuſtands als im erſten
Augenblikke; aber von einer Art und Weiſe wie ſich ſein Zuſtand
ndigen würde, davon finden wir keine Spur, als in den Wor-
en an die Maria Magdalena: ich fahre auf zu meinem Vater ꝛc.
ber dieſer Ausdrukk enthält keine ſinnliche Vorſtellung von der
irt und Weiſe der Sache an ſich, und da ſtehen wir nun am

Rande, und nun kommt (in Jeruſalem) nur noch die beſtimmte Nachricht zu Anfang der Apoſtelgeſchichte, und die Möglichkeit daß in der erſten Nachricht des Lukas im Evangelium zwei Momente in einen zuſammengezogen geweſen ſind und daß da auch manches kann auf den zweiten Moment allein gegangen ſein, was er mit dem frühern gemeinſchaftlich hat; da iſt in der Aeußerung Chriſti ein Bewußtſein von ſeinem bevorſtehenden gänzlichen Scheiden von ihnen, an dieſes knüpfen ſich die Erzählungen von der

Himmelfahrt.

Aber wie ſind dieſe Nachrichten beſchaffen, und was für eine Gewährleiſtung haben dieſe eigentlich? Johannes erzählt uns nichts von der Himmelfahrt. Paulus im erſten Korintherbriefe Kap. XV hätte nicht wirkſamer, kräftiger und kürzer das, was ihm begegnet war und was er als eine perſönliche Wahrnehmung[a]) Chriſti darſtellt, von der Begebenheit in der Auferſtehung Chriſti unterſcheiden können, als wenn er ein Paar Worte von der Himmelfahrt dazwiſchen geſtellt hätte, aber das that er nicht. Matthäus hat keine Nachricht von der Himmelfahrt Chriſti; bei Markus findet man ſie allerdings in dem lezten Abſchnitte, welcher in vielen alten Handſchriften durchaus gefehlt hatte; alſo ein Schluß ohne alle Himmelfahrt. Wir haben alſo zwei nichtapoſtoliſche Nachrichten, wogegen die beiden Apoſtel, die Grund gehabt hätten davon zu reden als dem eigentlichen vollſtändigen Schluß, beſonders bei Johannes, — die Frage, was iſt mit dem auferſtandenen Chriſtus geworden? unerledigt laſſen. — Wie ſteht es nun um unſere wirklichen Nachrichten? Die des Markus iſt von ſolcher Art, daß man gar nicht ſagen kann, ſie ſezt eine nähere Kenntniß von dem Hergang der Sache voraus, oder ſie ſei eine Beſchreibung, die ein Augenzeuge hätte geben können. Das Sizen zur Rechten kann niemand ſehen, das Auffahren iſt nun auf gleiche Weiſe mit dem folgenden verbunden, alſo iſts

---

[a]) perſönliches Erſcheinen

nicht als etwas ſichtbares anzuſehen, ſondern als Anfang zu dem
Sizen zur Rechten, alſo will er nicht Notiz geben von dem, wie
nan ſich ſinnlich es vorſtellen ſoll. Aber anders iſt es mit dem
ukas am Ende des Evangeliums: indem Chriſtus ſie ſegnete
ing er von ihnen weg, ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτοὺς διέστη ἀπ'
ὐτῶν, da iſt doch etwas ſichtbares gegeben; aber dann ſagt er
reilich auch nur: er wurde in den Himmel hinaufgetragen, ἀνε-
φέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, aber ohne daß hierin eine eigentliche
Beſchreibung geweſen wäre; da iſt auch der Zweifel, ob es als
ine Beſchreibung anzuſehen iſt, oder nur als Mittheilung eines
Reſultats;[*]) aber etwas ganz anderes iſt es mit der Erzählung
n Anfang der Apoſtelgeſchichte.

70. Stunde.

28. Auguſt. Wenn man die Tage Chriſti nach der Auferſtehung als völlig menſchlich darſtellt, ſo iſt es ſchwerer, nachher
ie Himmelfahrt daran zu knüpfen, wogegen die, welche dieſe
Tage ſchon als überirdiſchen Zuſtand betrachten, es leichter haben;
ann iſt freilich jedes Fortgehen von ſeinen Jüngern gewiſſer-
naßen ſchon eine Himmelfahrt. Es ſcheint aber allerdings als
b wir noch eine Reviſion über unſer bisheriges Verfahren an-
tellen müßten, indem wir fragen, Was iſt wohl die Vorſtellung
eweſen, welche die urſprünglichen Theilnehmer an der Begeben-
eit gehabt haben? Ließe ſich nachweiſen, daß die Jünger eine
olche Vorſtellung gehabt von einem ſolchen phantasmatiſchen in
en Erſcheinungen Chriſti, ſo würde das für die andere Partei
prechen, obwohl wir deshalb noch nicht genöthigt wären es anzu-
ehmen. Eigentlich können wir nichts beſtimmtes behaupten, wie
uch einige die Sache gedreht haben, denn wir haben kein apo-
oliſches Zeugniß als das des Johannes, und dieſer hebt alles
ervor, die Maßregel Chriſti darzuſtellen, den Jüngern ſein Le-
en nach der Auferſtehung als völlig menſchlich darzuſtellen. Daſ-

---

[*]) wir kommen alſo nur einen Schritt weiter διέστη.

ſelbe zeigt ſich bei Lukas, und dieſer iſt nächſt Johannes der meiſt umſtändliche. Bei Matthäus und Markus drängt ſich dies ſo zuſammen, daß[a]) man ihre Relation nur auf dieſe Probe nehmen kann. Nun iſt von der Aehnlichkeit[b]) zwiſchen Johannes und Lukas aus hernach eine völlige Verſchiedenheit des Johannes von Lukas, weil Lukas an dieſe Erzählungen, wo dies Moment in der Tendenz Chriſti hervortritt die Jünger von ſeinem Leben zu überzeugen, die Relation von der Himmelfahrt anknüpft, wogegen Johannes von demſelben Geſichtspunkt aus gar nichts darüber berichtet. Wir müſſen hier ſagen,[c]) daß allerdings ſich immer noch etwas durch dieſe Nachrichten hindurchzieht von dem was Markus hervorhebt, nemlich ven Unglauben der Jünger und ihrer Unſicherheit in der Vorſtellung von der Sache. Doch, können wir nicht auch Spuren nachweiſen, wo ähnliches auch ſchon vorgewaltet hat während des eigentlichen Lebens Chriſti? Nemlich was ſich in den Tagen nach der Auferſtehung ſo deutlich entdekkt, eine Scheu der Jünger, Chriſtum zu fragen nach dem eigentlichen Zuſammenhang der Sache; hätten ſie das gethan ſo iſt nicht abzuſehen, warum ihnen Chriſtus nicht geſagt haben ſollte auf welche Weiſe er aus dem Grabe gekommen. Und hätte er ihnen das erzählt, ſo wäre es höchſt wunderbar daß ſich darüber nichts fände; haben ſie ihn aber nicht gefragt, ſo hatte er auch kein Intereſſe es ihnen zu erzählen. Aber dieſe Scheu ihn zu fragen über etwas was nicht weſentlich in Beziehung auf den Glauben ſteht, finden wir auch ſchon während ſeines Lebens, und Spuren von der Neigung, in ſeiner Exiſtenzweiſe etwas Wunderbares anzunehmen; das zeigt ſich z. B. nach der Speiſungsgeſchichte, wo er ſie vorausgeſchikkt hatte nach dem galiläiſchen See, und wo er dann von Kapernaum aus wieder zu ihnen kommt; aber da muß man ſagen, das iſt nichts recht vollkommen deutliches, man bekommt nur ein Gefühl davon durch den Ton der Erzählung, und man kann es ſich nur aus dieſen Umſtänden erklären ohne es als etwas Allgemeines anzuſehen. Anders iſt es mit der Geſchichte von der Verklärung Chriſti, wenn man da die Relation anſieht, ſo findet man zuerſt das wunderbare von den beiden Geſtalten, die als Moſes und Elias bezeichnet werden; dann auch einen eignen Eindrukk von der Geſtalt Chriſti, welche einen Zuſtand anzudeuten ſcheint, der mit einem vollkommen menſchlichen Leibe nicht zu vereinigen iſt. Wenn wir das zuſammen nehmen, ſo kommt man leicht auf die Vorſtellung, daß die Jünger auch ſchon während des frühern Lebens Chriſti ſein Daſein nicht als ein vollkommen menſchliches angeſehen hätten; aber es würde doch ſehr gewagt ſein, wenn man das als etwas rein urſprüngliches anſehen ſollte, vielmehr iſt ſehr zeitig, daß die doketiſche Abweichung in die Vorſtellung von der Perſon Chriſti gekommen iſt, und das ſind die erſten Andeutungen davon, von denen wir aber nicht ſicher ſind, ob ſie den Jüngern ſelbſt gehören oder aus zweiter, dritter Hand herkommen, und da iſt wieder merkwürdig daß wir von dieſer Geſchichte im Johannes keine Erwähnung finden. Ich glaube nicht daß man dieſes Stillſchweigen befriedigend erklären kann aus der Hypotheſe, daß Johannes nur habe die andern Evangelien ergänzen wollen, und alſo was ſie ſchon geſagt hätten, übergangen wäre, denn es kommt darauf an, auf welche Weiſe etwas geſagt wird: es giebt auch Ergänzungen in dem was geſagt iſt, wie deſſen was nicht geſagt iſt. Im Johannes finden wir nicht, daß er ſolche Vorſtellungen die an dies doketiſche ſtreifen ſelbſt getheilt habe, obgleich Relationen vorkommen wo das momentan ſcheint in den Jüngern geweſen zu ſein aber nur da, wo ſie auf äußerliche Weiſe affizirt waren. Nun die Erzählungen in den andern Evangelien von dem Momente auf dem Berge haben einen ſolchen Charakter, daß, wenn Johannes die Geſchichte gekannt hat aus gangbarer Erzählung, (denn die ſchriftliche Abfaſſung der drei Evangelien kannte er höchſt wahrſcheinlich nicht) wir ſagen müßten: wie haben wir das zu erklären, daß er ihrer nicht erwähnt? hat er ſelbſt die nemliche wunderbare Vorſtellung gehabt, ſo könnte er am erſten darüber hinweggegangen ſein, da ſie gangbar war. Aber wenn eine ſolche Erzählung im Gange war, und er hatte eine ganz andere Vorſtellung, ſo konnte er abſichtlich ſich der Erwähnung derſelben enthalten haben, weil er glauben konnte, ſie werde ſich ſo eher verlieren. Die Relation, nöthigt uns eigentlich gar nicht, etwas wunderbares dabei anzunehmen, weil wir ganz deutliche Spuren davon haben daß die Jünger nicht im vollkommen wachen Zuſtande der Sinne geweſen ſind, ſondern in einem halben Zuſtand von ſchlafen und wachen, woraus ſie ſich auf Momente herausriſſen; daß Chriſtus ſagte, ſie ſollten von der Sache nicht reden, kann ſeinen Grund darin haben, daß ſie es doch nicht vollſtändig gefaßt hatten.

---

[a]) abgeſehen davon, daß wir nicht wiſſen, wer ihre Gewährsmänner ſind man ſie nicht einmal hinzunehmen kann.

[b]) Verhältniß

[c]) das äußerſte was ſich ſagen läßt für die entgegengeſezte Anſicht, iſt, daß ſich durch dieſe Erzählungen etwas hindurch zieht was bei Markus ſo ſehr heraustritt, von einem Unglauben der Jünger an natürliche Zuſtände Jen

Nun aber wenn wir davon ausgehen, daß auch in Relationen aus dem erſten Leben Chriſti ſchon ſolche Annäherungen an das Doketiſche vorgekommen ſind, ſo müſſen wir es natürlicher Weiſe noch viel weniger wunderbar finden, wenn dergleichen in den Tagen nach der Auferſtehung vorkommen, und wenn es da ſolche Farbentöne in den Erzählungen giebt, welche auf Momente in dem Auferſtehungsleben Chriſti verweiſen, die nicht wirkliche Lebensmomente ſind. Aber das ſind nicht wirkliche Zeugniſſe ſondern Urtheile, und nur Andeutungen welche auf eine ſolche Vorſtellung zurükkſchließen laſſen. Wenn wir dagegen das, was Chriſtus abſichtlich thut, gegenüber ſtellen, ſo müſſen wir dies für überwunden halten.[a]

Alſo Chriſtus iſt durch die Auferſtehung zu einem wirklich menſchlichen Leben zurükkgekehrt; der entgegengeſezte Schein erklärt ſich aus dem vollkommen erklärlichen Entſchluß, ſich nicht mehr in einen Verkehr mit der Welt einzulaſſen, ſondern nur unter ſeinen Jüngern zu bleiben. Nehmen wir hinzu, daß die erſten Aeußerungen Chriſti nach ſeiner Auferſtehung darauf ſchließen laſſen, daß er eines beſtimmten Zeitraums während deſſen er ſo fortleben würde nicht ſicher geweſen iſt, keine beſtimmte Vorſtellung ſich davon gemacht hat, nachdem er aber ſeine Jünger angewieſen nach Galiläa zu gehen und er eben dahin ging, und mit ihnen zuſammen und einzeln zuſammen geweſen iſt, ſo muß er da in den Gang eines vollſtändigen Lebens vollkommen zurükkgegangen ſein, weil er ganz auf dieſelbige Weiſe und unter denſelbigen Bedingungen handelt. Nun kann allerdings, daß er aus Galiläa zurükk kehrt mit ſeinen Jüngern eben den Grund haben,

---

[a] Was Chriſtus gegenüber that, überwindet eine ſolche Vorſtellung. Anh.: doch es giebt uns dies kein Recht, ſolche Vorſtellungen zu theilen.

aß er von Jeruſalem nach Galiläa ging, nemlich es konnten
dort Gefahren entſtehen, es konnte kund werden in einem
, wo es nicht kund werden ſollte, aber er hatte ſchon vor-
ſagt, daß ſie ihre Predigt in Jeruſalem anfangen ſollten, ſo
ie Ahnung von ſeinem bevorſtehenden Ende dieſes zweiten
s geweſen, was ihn zur Rükkehr aus Galiläa nach Jeruſa-
bewegen hat.

*Aber wie ſollen wir uns nun dieſes Ende ſelbſt vor-
en?* hier müſſen wir uns erſt ein möglichſt vollſtändiges
il zu verſchaffen ſuchen über die Beſchaffenheit unſerer Nach-
n. — Matthäus erzählt nichts von der Himmelfahrt, Jo-
es erzählt nichts von der Himmelfahrt, Paulus im erſten
ntherbrieſe erwähnt nichts von der Himmelfahrt zwiſchen dem
er anführt aus dem Auferſtehungsleben Chriſti und ſeiner
n Begebenheit. Markus in dem lezten, (nicht ganz vollkom-
ſichern, aber ich kann nicht anders als ihn ebenfalls für
halten) Abſchnitt ſeines Evangeliums erwähnt die Himmel-
, jedoch nicht in der Form einer eigentlichen Erzählung.
unſere Erzählungen ſind eigentlich ganz auf die des Lukas
ränkt. Die zweite ſieht aus wie eine Rektifikation der erſten.
erſte Erzählung neigt ſich auch dazu, als ob dieſes Auferho-
erden Chriſti ſich ereignet hätte nach dem Zuſammenſein
den Jüngern am Abend nach der Auferſtehung; in der zwei-
Erzählung ſezt er den ganzen Zeitraum von 40 Tagen aus-
der aber ohne Einzelheiten anzuführen, nur die Erzählung
der Himmelfahrt ſelbſt iſt ausführlich. Hier iſt ein Umſtand,
er auch nicht ganz außer Acht zu laſſen iſt, der, daß nun
s den Zwiſchenraum zwiſchen der Auferſtehung und der Him-
hrt auf 40 Tage beſtimmt. Das iſt nun eine ſo ſolenne
, daß ſie immer als eine hiſtoriſche Angabe ſchon einen lei-
Verdacht gegen ſich hat, daß ſie nicht auf einer eigentlichen
richt beruhe, ſondern daß eine ſolche ſolenne Zahl nur ange-
nen ſei, und das wirft ſchon ein einigermaßen ungünſtiges
auf die Beſchaffenheit der Erzählung ſelbſt. Gehen wir
der Vorausſezung aus, die Chriſtus eigentlich ſelbſt fordert,
r in den Tagen ſeiner Auferſtehung zu einem wirklich menſch-
Leben zurükgekehrt ſei; wie hat können dieſer Zuſtand zu
gehen? Chriſtus iſt in daſſelbige menſchliche Leben zurük-

gekehrt, iſt das derſelbe Leib der wiederbelebt iſt, ſo hat er nur als ein ſterblicher belebt werden können, weil er ſonſt nicht derſelbe wäre, und darin läge die Nothwendigkeit[a]) eines zweiten Todes Chriſti; und wenn wir dieſe zweite Erzählung des Lukas gar nicht hätten, ſo würden[b]) wir ſagen, das ſei eine für den chriſtlichen Glauben völlig unzuläſſige Vorſtellung, denn mit der geiſtigen Erhöhung Chriſti (daß er zur Rechten Gottes ſizt) ſteht die Art und Weiſe wie ſein menſchlicher Leib ſein Ende gefunden hat, in gar keinem Zuſammenhang; die wird dadurch gar nicht aufgehoben, und erfährt auch nicht die leiſeſte Verringerung: das könnte alſo niemand ſagen, vielmehr von dieſem Punkt aus würde das die natürlichſte Vorſtellung ſein; aber immer würde es ſchwer ſein, ſich den Mangel einer Nachricht darüber zu erklären, es würde nur übrig bleiben zu ſagen: Chriſtus hat ſich abſichtlich in eine gänzliche Verborgenheit zurükkgezogen. Dazu ließen ſich auch die Motive finden, Er wollte nicht in einen Verkehr mit der Welt zurükk kehren, mit der hatte er durch ſeinen Tod abgeſchloſſen, und wenn er ein ſolches Leben mit ſeinen Jüngern in beliebiger Länge fortgeſezt hätte, ſo hätte er dadurch die Wirkſamkeit ſeiner Jünger gehemmt, denn ein öffentliches Auftreten derſelben wäre nicht möglich geweſen, da ſie ſo an ihn gebunden geweſen wären wie während ſeines erſten Lebens, denn ſie konnten nie ſagen daß ſie genug von ihm gelernt hätten, und ſo lange er da und ihnen zugänglich geweſen wäre, mußten ſie, weil überwiegend zur Rezeptivität geneigt, ſo oft als ſie zu ihm kommen konnten von ihm Lehre zu empfangen, ihn ſuchen, und dann wäre ihr öffentliches Auftreten nicht möglich geweſen. Da wäre jedoch nichts einzumiſchen von geheimen[c]) Verbindungen Chriſti mit andern als den Jüngern; das ſind geſchichtliche Einbildungen.

Nun haben wir aber eine Nachricht, bei der zu unterſuchen iſt, ob das wirklich eine Nachricht iſt. Der Ausdrukk: Chriſtus iſt aufgehoben in den Himmel, *ἀνεφέρετο* oder *ἀνελήμφθη* im

---

a) Möglichkeit.

b) niemand dieſen Glauben für die chriſtliche Vorſtellung für unzuläſſig halten, denn mit der geiſtigen Erhöhung ꝛc.

c) zu denen er zurükkgekehrt ſei,

Zuſammenhang mit dem Auftrag und dem Sizen zur Rechten Gottes, braucht gar nicht als ein äußeres Phänomen angeſehen zu werden. Wenn wir weiter nichts hätten als dieſe Phraſis wie z. B. am Ende des Markus-Evangeliums, ſo würde dies gar kein Phänomen vorausſezen, denn das könnte geſprochen werden auch wenn Chriſtus wirklich wieder geſtorben wäre, auch wenn man gar nichts über das Ende ſeines zweiten Lebens wüßte, denn es iſt die Wiederholung deſſen was er ſelbſt vorher geſagt hatte von ſeinem Abſcheiden von der Welt als einem zurükgehen zum Vater; ſobald ſich dieſes aber als ein äußeres Phänomen geſtaltet, ſo können wir es nicht in Verbindung mit der Vorſtellung Chriſti nach der Auferſtehung konſtruiren, ohne ein Element hinein zu ſchieben. Aber es iſt die Frage, ob wir dies auf irgend eine Weiſe im Stande ſind? denn wenn es zu Anfang der Apoſtelgeſchichte heißt: Chriſtus iſt bei ſeinen Jüngern, ſpricht mit ihnen und giebt ihnen Auftrag und nachdem er dieſe Rede vollendet hat, wird er ſo daß ſie es ſehen in die Höhe gehoben, καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη, und eine Wolke entzog ihn vor ihren Augen weg, und nun weiter, ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανὸν, πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ … „als ſie gegen den Himmel hinauf ſahen in den er hinein ging," wie geſtaltet ſich das Phänomen alſo? Chriſtus wird indem ſie es ſehen in die Höhe gehoben: das, könnte man ſagen, daß das *geſehen* worden ſei (abgeſehen von dem Wunderbaren); nun nimmt ihn eine Wolke vor ihren Augen weg, die hat ihn alſo verhüllt, und ſie haben ihn nicht mehr geſehen: was ſie alſo noch haben ſehen können iſt die Wolke geweſen, in der ſie Chriſtum wußten; nun ſehen ſie gegen den Himmel; alſo die Wolke hat ſich bewegt und zwar aufwärts; ſie ſind mit ihren Augen der Bewegung der Wolke gefolgt, welche Chriſtum verhüllt hatte. Iſt das nun ein Phänomen, welches wir als ein eigentliches Ende[a]) denken können? geſezt auch wir ſchieben uns dazwiſchen das Element was fehlt ein, daß mit dem Leib Chriſti eine ſolche Veränderung vorgegangen iſt daß er aufgehört hat ein menſchlicher Leib zu ſein.[b]) Alſo wir wollen uns denken, daß Chriſtus iſt vor ihren Augen ſo wie

---

a) als einzelnes Moment

b) ſchwerlos geworden.

er vor ihnen war, in die Höhe gehoben worden und von der Wolke verhüllt iſt ꝛc.[a]) — Die Wolke kann hier nicht aus der Atmoſphäre der Erde herausgekommen ſein, man müßte denn annehmen daß ſie urſprünglich da geweſen ohne aufzuhören eine Wolke zu ſein. — Hier iſt alſo etwas Geſehenes, aber das Geſehene kann nichts vollſtändiges geweſen ſein, und das andere iſt nur eine Ergänzung.[b])

71. Stunde.

29. Auguſt. Wenn wir das ſo betrachten, wie es in der Erzählung gegeben wird, und nun von dieſer aus in die allgemeine Vorſtellung übergegangen iſt, ohne daß man ſuchte dieſe zu nothwendiger Klarheit zu bringen, ſo ſuchte man das Ganze zu geſtalten als eine Begebenheit: dieſe muß aber einen Anfang und ein Ende haben, das Ende iſt hier aber gar nicht wahrnehmbar ſeiner Natur nach, aber auch nicht einmal in eine beſtimmte Vorſtellung zu faſſen. Das Ende iſt in den chriſtlichen Glaubensformeln das Sizen zur Rechten Gottes, das kann aber nicht als Ende einer körperlichen räumlichen Bewegung angeſehen werden, da es eine geiſtige Vorſtellung iſt. Das zum Himmel fahren hat nun ſchon eine zweifache Bedeutung: bei jenem iſt nichts körperliches zu denken, aber dieſes hat zwei Seiten; erſtens, mit der es jenem zugewendet iſt, Himmel als Ausdruck eines unmittelbaren Zuſammenhangs mit dem höchſten Weſen, und gen Himmel fahren ſteht als Bedingung des Sizens zur Rechten Gottes; aber es hat eine andere Beziehung zum auf der Erde geweſen ſein und von dieſer entfernt werden, und hat in ſo fern eine

---

[a]) das alles gedacht mit allem wunderbaren — haben wir nun hier die Nachricht von einer Begebenheit, die einen Anfang hat und ein Ende? das gar nicht, denn die Wolke kann doch nicht aus der Atmoſphäre der Erde herausgekommen ſein.

[b]) und das Geſehene bringt uns eben nicht weiter, als wenn wir gar nichts hätten, was geſehen wäre. Anh.: Sie ſahen nur daß Jeſus in die Wolke kam, nicht in den Himmel.

leibliche Seite, aber iſt ſo in keine beſtimmte Vorſtellung zu faſſen, da Himmel kein eigentlicher Ort iſt ſondern als ſolcher etwas negatives. Die Bewegung fängt alſo an als eine leibliche, aber ſie kann kein leibliches Ende haben. Leiblich kann nur ſein das nicht mehr auf der Erde ſein.[a] Das einzige was wahrgenommen werden konnte iſt: das ſich von der Erde entfernen. Aber wenn wir fragen, iſt das ein nothwendiger Anfang zu jenem Ende? müſſen wir ſagen: Nein, weil wir den Zuſammenhang zwiſchen beiden gar nicht aufweiſen können. Alſo hier iſt eine Nachricht welche ſich gar nicht vollſtändig als eine ſolche faſſen läßt. Wenn wir uns fragen, wozu denn wäre dieſer Anfang geweſen, wenn er doch nicht als nothwendige Bedingung des Endes anzuſehen iſt, ſo können wir durchaus gar nichts beſtimmtes angeben. Die Nachricht iſt eine ſolche inſofern ſie gehörig beglaubigt iſt, und es konſtirt aus den vorhandenen Zeugniſſen, daß dieſes zweite irdiſche Leben Chriſti ſich auf die Weiſe geendigt hatte, daß das lezte wahrnehmbare dieſes geweſen iſt, was bezeichnet wird als ein Erhobenwerden und als ein von einer Wolke verhüllt werden. Fragen wir nun, iſt dieſe Nachricht als ſolche auch wirklich ſicher und gehörig beglaubigt? Ich will nur in Beziehung auf alles bisherige ſagen: die Erzählungen von dem was ſich nach dem Tode Chriſti am Kreuz zwiſchen ihm und ſeinen Jüngern begeben hat, ſind meinem Urtheil nach auf ſolche Weiſe beglaubigt, daß ich nicht dem Gedanken Raum geben könnte, entweder es ſei eine Erfindung ſpäterer Zeit oder es hätte eine Selbſttäuſchung der Jünger obgewaltet; alſo dies ſteht für mich thatſächlich feſt; wie aber der Zuſammenhang zwiſchen dem erſten und zweiten Leben Chriſti zu ſezen iſt, müſſen wir uns hypothetiſch ergänzen. Wenn wir nun die Erzählung des Lukas in der Apoſtelgeſchichte nicht hätten, ſo würden wir ſagen: wir haben eben ſo wenig von dem Ende dieſes zweiten Lebens Chriſti eine Nachricht als von dem Anfang deſſelben, nemlich von der Auferſtehung; die einzige, die ſich einigermaßen ſo ſtellt von dem hervorgehen aus dem Grabe iſt im Matthäus, welche aber nur die Nachricht iſt von der Art wie der Stein vom Grabe weggekommen iſt durch die Engel, nicht vom Hervorgehen Jeſu. Das was Markus am Ende über die Himmelfahrt ſagt, können wir nicht als eigentliche Nachricht anſehen wegen des engen Zuſammenhangs zwiſchen dem „ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν" und „ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ." — Im Evangelium Lukas iſt das lezte auch nicht auf richtige Weiſe mit dem vorigen verbunden, und iſt ſomit als Nachricht zweifelhaft, denn aus andern Nachrichten wiſſen wir, daß das nicht gleichzeitig geweſen iſt. Es geht alſo alles auf die eine Erzählung in der Apoſtelgeſchichte zurükk, dieſe müſſen wir alſo genauer betrachten.

---

[a] ſo fängt es leiblich an, und als nicht mehr auf Erden ſein. Endigt ſich dieſes auf beſtimmte Weiſe, ſo kann es wahrgenommen werden; alſo das ſich erheben kann man ſehen, aber das ſteht mit jenem Ende in keinem Zuſammenhang.

Nun iſt offenbar daß bei der Geſchichte der Apoſtel, beſonders in den erſten Anfängen derſelben, ſehr beſtimmte und wie es ſcheint auch auf eine gewiſſe Weiſe altenmäßige Notizen von dem, was ſich mit der erſten Gemeinde in Jeruſalem zugetragen hatte, zu Grunde liegen, und daſſelbe ſezt ſich fort in allen andern einzelnen Stellen; alſo es iſt ein authentiſches Buch. Aber das hindert nicht, daß nicht einzelne Stellen vorkommen, welche der unſrigen analog ſind, wo zweifelhaft ob etwas was faktiſch erzählt wird, auch faktiſch zu verſtehen iſt. Zwei Punkte: der eine Punkt iſt die Nachricht von der Viſion des Petrus, als er zum Kornelius gehen ſollte: dieſes wird erſt erzählt in dem Zuſammenhang mit ſeiner Reiſe dorthin. Nachher wird es noch ein Mal erzählt aus dem Munde des Petrus, als ſeine Vertheidigung in Jeruſalem. Nun fragen wir, welches iſt wohl das urſprüngliche? Wenn wir die Erzählung betrachten, ſo hat ſie auch einen ſolchen Charakter der dreimaligen Wiederholung, und daß das was als ein Geſehenes dargeſtellt wird doch eigentlich nicht kann als ein Geſehenes konſtruirt werden;*) nun das Tuch σκεῦός τι ὡς ὀθόνη μεγάλη, mit ſeinem Geſammtinhalt kann nicht als Geſehenes konſtruirt werden. Nun erzählt es Petrus auch als eine Viſion und da ſind wir in einem Gebiet, welches ſeiner Natur nach ſehr ſchwankend iſt. Wenn ich aber frage, warum in der Viſion die dreimalige Wiederholung geſchah, da in der Erzählung des Petrus keine Abſtufung in der Wirkung hervortritt, ſondern die kommende Botſchaft entſcheidet, ſo bringt mich die ſolenne Zahl 3 auf die Vermuthung daß das urſprüngliche dabei die Erzählung des Petrus iſt, und daß die Viſion, welche er erzählt, eine Einkleidung iſt von dem Bedenken welches er gehabt hat und wie das gelöſt iſt durch einen ſeiner Ueberzeugung nach göttlichen Impuls, und das iſt ganz in der Weiſe der rabbiniſchen und jüdiſchen Belehrung. Ein anderer Punkt iſt die Erzählung von dem Hergang am Pfingſttage, da kommen auch Elemente vor, welche als ein Geſchehenes erzählt werden, die aber gar nicht als ein Geſchehenes konſtruirt werden können, z. B. die Vertheilung der feurigen Zungen, und wie ſich auf dieſe Weiſe der Geiſt auf die Apoſtel ſezt. Wenn wir fragen wollten, was hatte ein ſolches Phänomen für einen nothwendigen Zuſammenhang mit der eigentlichen innerlichen Thatſache der Ausgießung des heiligen Geiſtes, ſo iſt der gar nicht aufzufinden. Eine äußere Wirkſamkeit konſtirt auch nicht dabei, da es geſchah ehe andere Menſchen da waren; da iſt wahrſcheinlich daß aus poetiſchen Elementen etwas iſt als Thatſache übertragen worden, ein Hergang wovon es auch noch einzelne Spuren giebt in andern Büchern. Wenn wir nun ſagen müſſen, dergleichen kommt in der Apoſtelgeſchichte vor, und wir nehmen die Beſchaffenheit dieſer Erzählung hinzu, zuerſt die 40 Tage, die auch als eine ſolenne Zahl eine ſolche Spur an ſich tragen, als ob das nicht genaue Erzählung wäre, hernach dieſe Art und Weiſe wie dieſes wahrgenommene in ein gar nicht mehr wahrnehmbares überging, und die Belehrung welche die Apoſtel bekamen indem ſie gen Himmel ſahen Chriſto nach, von den beiden Männern Kap. I, 10 f. die in einem weißen Gewande vor ihnen ſtanden und ihnen ſagten, warum ſie hier ſtehen blieben und in den Himmel hinein ſähen: „dieſer Jeſus, welcher von euch iſt aufgenommen, wird wiederkommen, wie ihr ihn geſehen habt ꝛc.“ Wie ſollen wir uns dieſe Belehrung denken, welche die Apoſtel bekamen? Iſt das eine neue Notiz die ihnen gegeben wird, oder iſt das eine Erinnerung an früheres? Es giebt in den Reden Chriſti ſelbſt Beziehungen auf eine Wiederkunft Chriſti, und alſo dieſes hatten ſie ſchon, und bedurften nicht einer ſolchen Belehrung. Wie ſind dieſe Perſonen zu denken? es ſteht da, es ſeien zwei Männer geweſen, aber die gewöhnliche Vorſtellung macht Engel daraus. Was für Perſonen ſollen aber die Apoſtel belehrt haben,*) iſt denn die Belehrung die ſie bekommen haben richtig? es iſt wohl gar nicht zu denken, daß die Apoſtel ſie haben ſo verſtehen ſollen, als ob da die Rede ſei von einer auf eine große Reihe von Jahrhunderten hinausgeſezten Begebenheit, ſondern es klingt ſo als ob ſie aufgefordert werden, nicht ſo in den Himmel zu ſehen, ſondern zu denken an die Wiederkunft Chriſti offenbar als etwas ihnen bei Lebzeiten noch bevorſtehendes, und ſo werden ſie es auch verſtanden haben, und dieſe Vorſtellung finden wir auch herrſchend hernach, und nachher zum Chiliasmus umgeſtaltet vom herrſchenden Glauben ausgeſchieden. Haben nun die Apoſtel eine ſolche auf ihre Beruhigung abzwekkende übernatürliche Mittheilung erhalten, die aber nicht ſo wie ſie gegeben werden realiſirt iſt, ſo wird das auch keiner zugeben. Dieſes Element hat alſo als hiſtoriſches auch viel gegen ſich, zuſammengenommen bewirken nun aber dieſe Elemente etwas, ſie machen zweifelhaft, wieviel von dieſen Erzählungen auf eigentlich beſtimmten Nachrichten beruht, und wie vieles darin als Thatſache aufgenommen iſt aus Erklärungen und Vorſtellungen, die nicht eigentlich thatſächlich gemeint waren. Alſo, daß unmittelbar nach der Himmelfahrt Chriſti im Zuſammenhang mit den Reden Chriſti auch die Vorſtellung von der Wiederkunft Chriſti in den Apoſteln lebendig wurde iſt natürlich; daß das auf verſchiedene Weiſe kann dargeſtellt und ausgedrükkt ſein in poetiſcher Form, hymniſch oder ꝛc. iſt ebenfalls ſehr in der Ordnung, und daß dergleichen ſpäterhin aus Mißverſtand doch thatſächlich aufgefaßt wird und in die hiſtoriſche Darſtellung übergeht, davon fehlt es an Beiſpielen auch nicht. — Unmittelbar hierauf tritt freilich ein vollkommen hiſtoriſches Element ein, die Notiz von der Rükkehr der Jünger nach Jeruſalem. Wenn wir hinzunehmen, daß dieſes die einzige Nachricht iſt, die wir haben, ſo müſſen wir ſagen: es müſſen zur Zeit, als Markus und Matthäus geſchrieben ſind, ſolche Erzählungen wie dieſe von einer beſtimmt geſchehenen Himmelfahrt nicht in Umlauf geweſen ſein, weil doch bei aller Kürze eine Spur davon würde hinzugekommen ſein; wie leicht wäre es geweſen am Ende des Matthäus-Evangeliums dieſer Himmelfahrt mit wenig Worten zu erwähnen, eben ſo im

---

*) ſtellt unſichtbares als geſehen dar

---

*) ſind es Engel, warum werden ſie nicht ſo genannt?

Markus; und ſo müſſen wir ſagen, dieſe Erzählung die nun ſo manche fremdartige Elemente in ſich ſchließt, die man nicht für rein hiſtoriſche halten kann, mag eine weniger in Umlauf gekommene Zuſammenſtellung von wirklich hiſtoriſchen und von aus andern Darſtellungsweiſen ins hiſtoriſche hinübergegangenen Elementen geweſen ſein.

Abſtrahiren wir von dieſer Erzählung, (die Wahrheit dieſes zweiten Lebens Chriſti aber aus allen Erzählungen als ein konſtatirtes Faktum laſſen wir als ein wirkliches gelten) ſo entſteht die Frage, wie iſt dieſes zu Ende gegangen, und was könnten wir uns ohne jene Erzählung von dem Ende für Vorſtellung machen? Wenn wir davon ausgehen, daß Chriſtus in dieſem ſeinem erneuten Leben durchaus nicht hat mit der übrigen Welt wieder in Berührung kommen wollen und alſo auch ſeine Gemeinſchaft nicht ſelbſt wieder fortſezen,*) und nehmen wir hinzu, daß ſo lange er in dieſem Zuſtande blieb und ſich auch nur bisweilen vor ſeinen Jüngern ſehen ließ, dieſe ebenfalls wären von ihrer Wirkſamkeit zurükkgehalten worden, ſo können wir vorausſezen, daß dieſes zweite Leben Chriſti in dieſer Form eines bisweiligen Zuſammenkommens deſſelben mit ſeinen Jüngern nicht lange könnte gedauert haben. So wie wir die folgenden Begebenheiten betrachten, die Ausgießung des Geiſtes und die Inſtitution einer chriſtlichen Gemeinde, ſo läßt ſich gar nicht ein Zwekk eines ſolchen längern Fortlebens Chriſti denken, und es liegt in der Natur der Sache, daß es da ſchon aufgehört hatte. Nun iſt das wol als eine beſtimmte Thatſache konſtatirt, daß jene Begebenheit ſich am Pfingſtfeſt ereignet hat und dadurch iſt der Raum, innerhalb deſſen Chriſtus mit ſeinen Jüngern konverſiren konnte, feſtgeſtellt, und dieſen finden wir an die ſolenne Zahl 40 geknüpft. — Aber nun entſteht die zweite Frage, konnten die Jünger Chriſti Zeugen ſein von der Art und Weiſe wie dieſer Zuſtand Chriſti ein Ende nahm? wenn wir uns denken wollen als möglich, daß Chriſtus zum zweiten Mal geſtorben wäre, ſo wäre das allerdings möglich geweſen; aber denken wir uns dieſes, ſo wäre es auch wohl völlig undenkbar, daß davon nicht ſollte eine Nachricht vorhanden geweſen ſein: alſo daß Chriſtus mit Wiſſen ſeiner Jünger wieder geſtorben ſei iſt eine Hypotheſe, die wir ausſchließen müſſen. Aber eben ſo wenig wie eine Erwähnung hiervon vorkommt, weder in unſern Evangelien noch in den Verkündigungsreden der Apoſtel, ſo beziehen ſich dieſe auch immer nur auf die Auferſtehung Chriſti, und daß er ſich habe vor den Jüngern ſehen laſſen, aber nicht auf ein anderes Ende dieſes Lebens, welches ſie mit angeſehen hätten. Wenn wir uns nun ein natürliches Ende dieſes zweiten Lebens denken, ſo können wir es nur ſo denken daß es nicht konnte wahrgenommen werden, ſondern daß nur die negative Seite davon konnte wahrgenommen werden, nemlich das nicht mehr auf der Erde ſein Chriſti. Aber was konnte dadurch erreicht oder bewirkt werden, daß dies ſo auf eine poſitive Weiſe von den Jüngern geſehen wäre als ein in die Höhe gehoben werden Chriſti himmelwärts was ſie nicht weiter verfolgen*) konnten, ſo müſſen wir ſagen, das wäre ein vollkommen zwekloſes übernatürliches. Eine andere Frage iſt die, Hat es wenigſtens ein leztes Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern als ſolches gegeben, ſo daß er und ſie es gewußt hätten, dieſes ſei das lezte, oder hatten ſie kein beſtimmtes Bewußtſein von dem bevorſtehenden Ende dieſes Zuſammenſeins? das lezte kann ich nicht anders als im höchſten Grade unwahrſcheinlich finden, wenn ich an das unmittelbar folgende denke: ſo wie die Apoſtel auftraten am Pfingſttage, und bei der erſten Begebenheit iſt offenbar, daß ſie in keiner Erwartung Chriſti mehr ſind. Ja wenn wir das denken, wie Gebete von ihnen erwähnt werden, in welchen wiederum Chriſtus vorkommt, ſo wird das niemand denken können, dieſes könne eben ſo daſtehen, wenn ſie auch keine Gewißheit gehabt hätten daß Chriſtus nicht mehr auf der Erde ſei. Aber fragt man, haben ſie dieſe Ueberzeugung, daß ſie kein Wiederkommen Chriſti unter der vorigen Form zu erwarten hätten, durch einen beſtimmten Abſchied oder durch das Faktum der Ausgießung des Geiſtes überkommen? ſo iſt das nicht ſo gewiß zu entſcheiden, weil aus den Tagen der Auferſtehung Chriſti Stellen, welche die Stelle des vollkommnen Abſchieds vertreten könnten, vorkommen, wenn nachher nicht wieder Zuſammenſein erzählt wäre. Die erſte Stelle im Johannes wo er ihnen den Geiſt mittheilt, hat den Charakter eines Abſchieds und lezten Auftrags, und eine lezte Verſicherung; eben ſo auch was er früher der Maria als Botſchaft an die Jünger ſagt, alſo von hier aus kann man nicht ſagen, daß das nothwendig geweſen ſei, aber wenn wir das Ende des Matthäus-Evangeliums betrachten, und die Rede Chriſti in der Apoſtelgeſchichte, ſo haben dieſe einen noch beſtimmteren Charakter des Abſchieds, und darin liegt, daß er ihnen ein Zuſammenſein als das lezte wirklich mitgetheilt habe, aber was ſie weiter ſinnlich über das Ende ſeines Lebens wahrgenommen haben, darüber können wir uns nach den vorhandenen Erzählungen keine beſtimmte Vorſtellung machen. Die Nachrichten, welche wir haben, ſezen uns alſo gar nicht in den Stand etwas beſtimmtes zu behaupten, aber daſſelbige müſſen wir ſagen von dem erſten Anfang des zweiten Lebens; aber das kann ich gelten laſſen, ohne daß die[a]) Thatſache ſelbſt als hiſtoriſcher Moment[b]) mir im geringſten verdächtig würde. Wenn wir nun doch überall in dem Maß als ein wahrer und eigenthümlicher Glaube an ihn ſtattfinden ſoll, ihn als eine in ihrer Art einzige Erſcheinung in dem menſchlichen Geſchlecht[c]) anſehen müſſen, ſo ſehe ich nicht, warum wie (wenn) mit dieſem Charakter der Einzigkeit ſeiner Erſcheinung alles wunderbare in ſeinem Leben zuſammenhängt, und es bekommt ſeinen Charakter nur dadurch daß es [ſich?] als ein mit ſeiner Dignität verbundenes darſtellt, — das nicht auch mit dieſer Erſcheinung ſo ſein ſoll;[d]) darum entſage ich gern allem Anſpruch, dieſe unter der Form einer geſchichtlichen Begebenheit mit Anfang und Ende zu begreifen, ſondern ich betrachte dieſe ganze zweite Lebenserſcheinung Chriſti auf dieſelbige Weiſe, wie jedes einzelne ſeiner Wunder, d. h. es iſt etwas darin[e]) was vollkommen thatſächlich iſt, aber grade die Geneſis davon iſt uns ganz unbegreiflich,[f]) weil es mit etwas in ſeiner Art Einzigem, wozu es keine Analogie giebt, zuſammenhängt. So iſt es auch mit den Thatſachen während des zweiten Lebens Chriſti: das ſind vollkommne Thatſachen, aber wie es angefangen und wie es geendigt hat, davon fehlt uns die thatſächliche Auffaſſung, und wir würden von dem Ende auch keine haben können. Von dem Anfang wäre es freilich möglich, und es iſt nur etwas zufälliges daß uns die Nachrichten davon fehlen. Wer dieſe Einzigkeit in der Erſcheinung Chriſti nicht gelten läßt, für den iſt ein und dieſelbige Aufgabe: alle Wunder darauf zurükkzuführen wie ſie aus den Naturgeſezen zu begreifen ſind, und daraus auch ſein leztes Leben zu erklären; aber das Reſultat iſt daſſelbige nemlich eine Erkünſtelung, wobei in der Art und Weiſe, die Hypotheſen aufzuſtellen, eine vollkommene Akriſie vorwaltet, und das iſt eine Gewährleiſtung für die höheren Erſcheinungen Chriſti, welche ihn als ein höheres Weſen, als ens sui generis darſtellen, [weshalb] auch alle Verſuche, ihn auf eine untergeordnete Weiſe aufzufaſſen, fehlſchlagen, und daß dabei zugleich die Wahrheit der Thatſache ſelbſt verloren geht. — Aber das iſt freilich eine Aufgabe, welche nicht gelöſt iſt, und wo wir werden in der Approximation zur Löſung bleiben: dieſes gelten zu laſſen, aber alles einzelne ſo zu behandeln, wie es dem, was auf einem übernatürlichen Fundament beruhend doch ein vollkommen natürliches geworden iſt, angemeſſen iſt. Darum müſſen wir dieſe Aufgabe als eine rein theologiſche anſehen und ſie als ſolche fortwährend behandeln und aufs Neue alle einzelne Beſtrebungen prüfen, um wo möglich der vollkommenen Löſung näher zu kommen ohne daß dieſes Eigenthum aller Chriſten ſein müßte.*) Der Theolog aber hat die Aufgabe, alles auf den größten Grad von Klarheit und Sicherheit der Vorſtellung zu bringen als es möglich iſt. Das iſt der Geſichtspunkt, von dem ich bei der Behandlung des Lebens Jeſu ausgegangen bin, aber keineswegs als ob es dadurch erledigt wäre; aber ich habe ſo auch nur zu Werke gehen können von der Vorausſezung aus über die Beſchaffenheit unſrer Evangelienbücher, die ſie auch ganz in die Reihe der ge-

---

*) nicht mehr ſelbſt wirken wollte.

---

*) benuzen

---

[a]) zwiſchen erzählten Begebenheiten verdächtig ſind

[b]) Natur

[c]) im Menſchenleben

[d]) ſich ſein Anfang und Ende nicht ſo darſtellen ſollte

[e]) in allem Wunderbaren Chriſti

[f]) unvergleichlich

---

*) Für unſern Glauben ſelbſt iſt die Hebung dieſer Schwierigkeit indifferent.

ſchichtlichen Erſcheinungen ſtellt, und ſie als Produkte einer beſtimmten Zeit anſieht. Daher vieles, was ich in unſerer Darſtellung des Lebens Chriſti aufgeſtellt habe, für diejenigen, welche in ihnen eine Inſpiration des Buchſtabens und eine abgeſchloſſene Einheit annehmen wollen, ganz ungenießbar ſein wird.

Fehler und Berichtigungen.

Seite 96 Zeile 6 von unten lies: Volkes
„ 106 „ 13 „ „ „ : legen
„ 111 „ 1 „ „ „ : Gewerbe
„ 122 „ 5 „ oben ſtreiche: nicht
„ 163 „ 11 „ unten lies: *βασιλεία*
„ 173 „ 12 „ oben „ : Zeriche
„ 196 „ 10 „ unten „ : Lehrform
„ 251 „ 7 u. 8 „ „ : für ſt auf
„ 258 „ 1 „ oben „ : mir auf
„ 263 „ 1 „ unten „ : ſehen
„ 278 „ 1 „ oben „ : Alſo
„ 292 „ 13 „ „ „ : obenhin
„ 371 „ 1 „ „ „ : allen
„ 403 „ 20 „ „ „ : XI
„ 414 „ 15 f. „ „ „ : Grund, ſelbſt als einer zu erſcheinen, der eine gereizte Stimmung verriethe.
„ 444 „ 19 „ „ „ : vollkommenes
„ 492 „ 3 „ unten „ : ſich

Kleinere Fehler wolle der geneigte Leſer überſehen.

ſ

Friedrich Schleiermacher's

ämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Siebenter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1838.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Theologie.

Zweiter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1838.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

12

Hermeneutik und Kritik

mit beſonderer

Beziehung auf das Neue Teſtament

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe
und nachgeſchriebenen Vorleſungen

herausgegeben

von

Dr. Friedrich Lücke.

Berlin,
bei G. Reimer.
1838.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorrede des Herausgebers.

Bei der Herausgabe dieſes Werkes halte ich mich vor allem verpflichtet, von den Quellen, aus denen ich geſchöpft, und der Methode, die ich bei der Compoſition des Ganzen befolgt habe, Rechenſchaft zu geben.

Die Quellen ſind erſtlich Schleiermachers eigene handſchriftliche Concepte, zweitens mehrere in verſchiedenen Jahren nachgeſchriebene Hefte ſeiner Vorleſungen. Die n den Akademiſchen Reden und Abhandlungen (Sämmtliche Werke, zur Philoſophie Bd. 3. S. 344 ff.) gedruckten drei bhandlungen über den Begriff der Hermeneutik, nd über den Begriff und die Eintheilung der hilologiſchen Kritik kann ich nur in ſofern hieher echnen, als ſie mich beſtimmt haben, die betreffenden Un- rſuchungen in dieſer Darſtellung abzukürzen.

Was die eigenen handſchriftlichen Concepte Schleier- achers betrifft, ſo iſt nur die Hermeneutik ſo glücklich ge- eſen, mit einer gewiſſen Ausführlichkeit und Sorgfalt arin behandelt zu werden. Über die Kritik haben ſich leider r ſechs bis ſieben Blätter aus verſchiedenen Zeiten vor- funden, wiederholte Anfänge, zum Theil nur in kurzen ätzen und Notizen, eilig und flüchtig geſchrieben. Es iſt ein Unglück, daß die Kritik immer nur am Schluß der Vorleſungen vorgetragen werden konnte. Man merkt die natürliche Ungeduld, die zum ſchriftlichen Concipiren nicht mehr Zeit und Luſt hat. Deſto mehr muß man in den nachgeſchriebenen Vorträgen die Virtuoſität bewundern, womit Schleiermacher auch ohne Schrift ein ganzes Syſtem von Begriffen und Materialien in ſeinem Geiſte zur vollen Klarheit und Ordnung eines zweckvollen Vortrags zu verarbeiten vermochte.

Die hermeneutiſchen Concepte zeigen in ihrer chronologiſchen Reihefolge den Gang ſeiner Studien. Das erſte vom Jahre 1805, etwa drei Bogen, mit der Überſchrift, Zur Hermeneutik, enthält recht eigentlich die erſten Studien, lauter kurze, faſt gnomenartige Sätze, wahrſcheinlich während des Studiums von Erneſtis institutio interpretis, und Morus acroases academicas super hermeneutica N. T. entſtanden. Am Rande ſteht auf den fünf erſten Seiten, wahrſcheinlich im J. 1809 beigeſchrieben, eine Art von Directorium oder Vertheilung der Sätze in die einzelnen Theile des darüber gehaltenen ſyſtematiſchen Vortrags. Das zweite Concept, ich weiß nicht wann geſchrieben, drei Bogen ſtark, hat die Aufſchrift, Hermeneutik, erſter Entwurf. Hiernach ſcheint Schleiermacher ſeine Vorträge bis zum Jahre 1819 gehalten zu haben. In dieſem Jahre aber verfaßte er einen zweiten vollſtändigeren, ausgearbeiteteren Entwurf, ganz nach Art ſeiner Darſtellung des theologiſchen Studiums in der zweiten Auflage. Eigen dabei iſt die Stunden- und Wochenbezeichnung der darnach gehaltenen Vorträge. Allein auch hier iſt ihm am Ende die Geduld des Aufſchreibens ausgegangen. Das Concept

bricht mit einigen allgemeinen Sätzen über die ſogenante techniſche Interpretation ab, und es ſcheint, daß Schleiermacher in dieſem Theile ſeiner Vorträge wieder auf ſeinen erſten Entwurf zurückzugehen pflegte. Vergleicht man die Vorleſungen vom Winter 1828/29, und die letzten vom J. 1832 auf 1833, ſo ſieht man, wie der mündliche Vortrag ſich je länger je mehr auch von dieſem Concept wieder frei und unabhängig machte, andere Anordnungen, neue Entwicklungen verſuchte. Hierauf beziehen ſich die meiſt nur kurz andeutenden Randbemerkungen, die aber je näher dem Schluß deſto ſeltener zuletzt wieder ganz verſchwinden. Iſt nun ſelbſt das letzte Concept kein vollſtändiges Dokument von der Geſtalt, welche die Wiſſenſchaft in dem Geiſte Schleiermachers am Ende gewonnen hatte, ſo war, um jene
o vollkommen als möglich darzuſtellen, nothwendig, die
weite Art der Quellen, die nachgeſchriebenen Vorleſungen,
u Hülfe zu nehmen.

Nach den vorliegenden Nachſchriften zu urtheilen muß
nicht leicht geweſen ſein, bei Schleiermacher ein gutes
llſtändiges Heft zu ſchreiben. Wer wörtlich nachſchreiben
llte, mußte eine eben ſo ſchnelle Feder, als ein ſicheres
hr haben. Verhörtes und daraus entſtandene Verwirrun-
n ſind mir hie und da in den beſten Heften vorgekommen.
hleiermachers Vortrag war aber überwiegend ſo eingerich-
, daß er mehr zu einer freien Auffaſſung und Nachbildung,
zu einem wörtlichen Nachſchreiben veranlaßte. Solche freie-
Nachſchriften müſſen ſehr ungleich geworden ſein, je nach-
der Eine mehr auf die Reſultate ausgeweſen, der An-
mehr auch die dialektiſche Methode des Findens und
n Denkens nachzubilden ſich bemühet hat; ja ſelbſt in

einer und derſelben Nachſchrift wird bald die Geneſis, bald die Feſtſtellung der Reſultate concipirt worden ſein, nach der verſchiedenen Dispoſition und Fertigkeit des Hörenden.

Ich habe Nachſchriften beiderlei Art benutzt, zu gegenſeitiger Ergänzung und Berichtigung. Von den im Winter 1826/27 gehaltenen Vorleſungen habe ich zwei Nachſchriften zur Hand gehabt; die eine von Herrn Prediger J. Braune in Wietſtock bei Zoſſen, die andere von Herrn A. Bötticher, beide, wiewohl nicht überall wörtlich übereinſtimmend, doch genaue, vollſtändige Nachſchriften. Von den Vorträgen im Winter 1828/29 habe ich nur eine Nachſchrift erhalten, verfaßt von Herrn Spangenberg. Von den im Winter 1832/33 gehaltenen Vorleſungen, den letzten, bin ich ſo glücklich geweſen drei Nachſchriften benutzen zu können. Auf dieſe kam mir natürlich am meiſten an. Aber leider iſt darunter nur eine, die von Herrn F. Calow, wörtlich genau und vollſtändig, auch bis auf weniges vollkommen lesbar. Die zweite, von Herrn Candidat Leonhard Kalb in Frankfurt am Main, iſt theils mehr eine freie Conception, theils fehlt ſowohl in der Hermeneutik als in der Kritik der Schluß. Die dritte endlich von dem Herrn Conſiſtorialrath Dr. Hencke in Wolfenbüttel iſt im Anfang nur ein ſehr kurzer Auszug, und, wo ſie vollſtändig wird, mehr freie, als wörtliche Nachſchrift.

Meine Aufgabe war, aus dieſen Quellen eine eben ſo *authentiſche* als *vollſtändige* Darſtellung der Schleiermacherſchen Hermeneutik und Kritik zu geben. Die Baſis des Authentiſchen war mir für die Hermeneutik in Schleiermachers eignen Concepten gegeben, vorzugsweiſe im dritten. Dieſes habe ich alſo, ſammt allen Marginalien, vollſtändig und genau abdrucken laſſen, und, was ſich beſonders in den zuletzt gealtenen Vorleſungen als dazu gehörige Erläuterung und Ergän- ung vorfand, gehörigen Ortes eingeſchaltet. Auch aus früheren Vorleſungen habe ich was irgend der Erhaltung werth und n den Zuſammenhang fügſam ſchien aufgenommen. Ich laube nichts Weſentliches überſehen und durch das Aufge- ommene den Ton und Gang des handſchriftlich Authenti- ſchen nicht geſtört zu haben. Allein in ſolcher Auswahl hat das ſubjective Urtheil wohl ſein Recht, aber auch ſeine Ge- fahr, und ich ſtehe nicht dafür, daß nicht ein Anderer an- ders und beſſer gewählt und componirt haben würde.

Ich hätte gewünſcht, dieſe Methode durchweg befolgen zu können, allein die Quellen haben es nicht geſtattet. Wo das handſchriftlich Authentiſche ausging oder mangelhaft wurde, mußte der zuſammenhängende mündliche Vortrag, verſteht ſich vorzugsweiſe der zuletztgehaltene, eintreten. Die Kritik konnte deßhalb faſt nur aus nachgeſchriebenen Heften genommen werden. Auch in der Hermeneutik habe ich an einigen Stellen außer dem handſchriftlichen Concept den mündlichen Vortrag darüber, wenn dieſer mir zu abweichend und in den Abweichungen Neues und Bedeutendes darzubieten ſchien, vollſtändig abdrucken laſſen [1]. Daraus ſind freilich Wiederholungen entſtanden. Allein das ungleich größere Übel ſchien mir, irgend etwas, was von Schleiermacher Anregendes und Förderndes geſagt worden iſt, verloren gehen zu laſſen. Reine, leere Wiederholung wird man nicht finden, ſondern mehr die eigenthümliche Virtuoſität des reichen Geiſtes, verſuchsweiſe denſelben Gegenſtand unter verſchiedenen Geſichtspunkten zu betrachten, und darzuſtellen, um der Wahrheit von allen Seiten beizukommen. Eben deßhalb habe ich auch überall, wo mir die genetiſche, dialektiſche Methode zur Charakteriſtik weſentlich zu gehören ſchien, ganze Abſchnitte wörtlich genau und vollſtändig mitgetheilt. Selbſt die natürliche Nachläſſigkeit des mündlichen Vortrages, ſeinen Geſprächston, ſeine Kürze, wie ſeine Umſchweiſe habe ich unverſehrt erhalten zu müſſen geglaubt. Nur da, wo ich für den Leſer Hemmungen und Dunkelheiten fürchtete, habe ich Verbeſſerungen gewagt, aber ſo viel ich weiß keine, von der ich nicht glauben könnte, daß ſie Schleiermacher ſelbſt gebilligt haben würde.

---

[1] S. 91 ff. und 148 ff.

Schwieriger faſt, als alles andere, iſt mir geworden, Schleiermachers eigenthümliche Orthographie und Interpunction durchweg zu beobachten. So weit ſeine eigenen handſchriftlichen Concepte reichen, habe ich dieſelbe, ſo widerſprechend ſie zum Theil der meinigen iſt und ſo wenig ſtreng durchgeführt ſie mir erſchien, feſtzuhalten geſucht, eingedenk deſſen, was Herr Prediger Jonas in der Vorrede zu den in der Berliner Akademie vorgetragenen Reden und Abhandlungen darüber geſagt hat. Allein in den handſchriftlichen Vorleſungen, wo mir in den Heften allerlei Arten der Rechtſchreibung und Interpunction vor die Augen kamen, die meinige aber deſto mehr wieder in den Sinn, kann ich nicht daf ſtehen, daß ich nicht inconſequent die meinige eingemiſcht habe. So viel über meine Arbeit und Methode, das Wer meines ſeligen Freundes ſo authentiſch und vollſtändig al möglich darzuſtellen. Ich werde mich für meine Mühe reichl belohnt halten, wenn die Leſer über dem Werke ſelbſt de Herausgeber und ſeine Noth zu vergeſſen im Stande ſin

Man wird es nicht für ungeziemend halten, wenn ich, mir ſelbſt zu einer Art von Lohn, am Schluß verſuche, auf die eigenthümliche Stellung und Bedeutung dieſes Werkes in der Wiſſenſchaft aufmerkſam zu machen.

Schon der Name Schleiermachers läßt eine eigenthümliche, neue Behandlung erwarten. Es war ihm überall unmöglich, nur an dem bisherigen Gewebe fortzuweben; er fing gern überall von Neuem an, und hatte und gebrauchte alles auf eigenthümliche Weiſe. Er hat auch auf dieſem Gebiete die früheren Arbeiten nicht vornehm verſchmähet. Litterariſche Notizen waren freilich ſeine Sache nicht, aber überall zeigt er Kenntniß und ſorgſame Beachtung und Aneignung des früher Geleiſteten. Er geht von Erneſtis institutio interpretis, als der ihm zunächſt liegenden früheren Epoche auf dieſem Gebiete, aus, und benutzt auch was nach Erneſti dafür gethan iſt, aber es wird unter ſeinen Händen ein neues Gebilde aus friſchem Geiſte, und er legt es auf eine neue Epoche an. War Erneſti derjenige, der die Obſervationen auf dieſem Gebiete zunächſt ordnete und läuterte, und die Auslegung des N. T. auf ihre allgemeineren philologiſchen Principien zurückführte, ſo erſcheint Schleiermacher auf dem entgegengeſetzten Endpunkte der Erneſtiſchen Periode als der Begründer einer wahren ſyſtematiſchen Conſtruction von innen heraus.

Erneſti und Beck haben die Hermeneutik und Kritik des N. T. vereinigt vorgetragen, aber mehr zufällig und ohne Einſicht in den Grund und Grad ihrer Zuſammengehörigkeit und Verſchiedenheit. Nachher haben Keil und Andere die Hermeneutik von der Kritik getrennt behandelt, und dadurch Raum gewonnen für eine vollſtändigere Entwicklung der hermeneutiſchen Operationen. Schleiermacher hat beid

Disciplinen in ſeinem Vortrage wieder vereinigt, aber indem er jede von ihrem Begriffe aus beſonders, und zugleich in ihrer ſteten gegenſeitigen Beziehung conſtruirt, gewährt er eine deutliche Einſicht in das richtige Verhältniß beider zu einander in dem höheren Begriff der Philologie.

Es iſt längſt üblich, die neuteſtamentliche Hermeneutik und Kritik von der altteſtamentlichen getrennt zu behandeln. In der Idee der heiligen Schrift bilden ſie allerdings ein Ganzes. Aber ſie haben weit mehr Paralleles, als Zuſammengewachſenes, und wenn man doch vom Standpunkte der allgemeinen Philologie beide nur als techniſche Anwendungen der allgemeinen Hermeneutik und Kritik auf ein zwiefaches beſonderes Litteraturgebiet anſehen darf, ſo ſind die Stoffe zum Theil zu verſchieden, als daß eine zuſammenfaſſende organiſche Behandlung beider möglich und erſprießlich ſeyn könnte. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Entwicklung der bibliſchen Hermeneutik und Kritik als theologiſcher Wiſſenſchaft vorzugsweiſe von dem Neuen Teſtamente ausgeht, weil hier der Hauptſitz der theologiſchen Probleme und Schwierigkeiten iſt für die richtige Anwendung der allgemeinen hermeneutiſchen und kritiſchen Geſetze. Schleiermacher würde, ſelbſt wenn er auf dem altteſtamentlichen Gebiete mehr zu Hauſe geweſen wäre, doch aus wiſſenſchaftlichem Intereſſe ſeinen Vortrag auf das neuteſtamentliche beſchränkt haben. Je mehr man eben durch ſeine Darſtellung in die hermeneutiſchen und kritiſchen Eigenthümlichkeiten und Beſonderheiten dieſes Gebietes eingeführt wird, und begreifen lernt, daß gerade in der Durchbildung oder Hineinbildung der allgemeinen Regeln in den beſonderen Stoff die wahre Kraft der wiſſenſchaftlichen Conſtruction beſteht, deſto mehr rechtfertigt ſich ſein Verfahren in dieſem Stücke.

Seit Erneſti, ja ſeit Hugo Grotius iſt immer entſchiedener behauptet und anerkannt worden, daß der wiſſenſchaftliche Ausgangspunkt in der neuteſt. Hermeneutik und Kritik nicht das theologiſche Moment ſei, ſondern das allgemeine philologiſche, daß jenes nicht als Aufhebung, ſondern nur als Modification und nähere Beſtimmung von dieſem durch den beſonderen Stoff, ſo wie die beſonderen Beziehungen und Zweckverhältniſſe des N. T. angeſehen werden dürfe. Wer dieſes natürliche Verhältniß umkehrt, zerſtört die wiſſenſchaftliche Grundlage, verbauet ſich den Weg, und kommt auf falſche Theorieen, auf die alte der allegoriſchen und dogmatiſchen Auslegung, und auf die neue von tieferem und flacherem Schriftſinn, oder, wenn er ſich am Ende heraushilft, und in die glücklichere Bahn der analytiſchen Regreſſion von der Erſcheinung der theologiſchen Interpretation zu ihren wiſſenſchaftlichen Principien einlenkt, verliert er die Zeit mit jenen unnützen Fragen, wovon man ſonſt die theologiſchen Schulen wiederhallen hörte, ob denn die heilige Schrift wirklich grammatiſch und hiſtoriſch auszulegen ſei oder nicht, und dergleichen mehr, was ſich von ſelbſt verſteht.

Schleiermacher hat allen dieſen Irrungen und Verwirrungen wenigſtens auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete dadurch hoffentlich auf immer ein Ende gemacht, daß er ohne Weiteres von der allgemeinen Hermeneutik und Kritik ausgeht, ihre Grundſätze und allgemeinen Regeln aus den einfachſten Begriffen und den allgemeinſten Erfahrungen conſtruirt, ſodann zeigt, wie und warum ſich dazu die neuteſtamentliche Hermeneutik und Kritik nur als ſpezielle Methodenlehre für die Anwendung jener allgemeinen Grundſätze verhalten könne, endlich aber dieſe Methodenlehre ſo durchführt, daß nirgends eine theologiſche Hemmung mehr entſteht und das theologiſche und philologiſche Moment wahrhaft organiſch zuſammenwachſen. Er hat dadurch zunächſt den Theologen einen großen Dienſt geleiſtet, und dieſe werden ſich auch vorzugsweiſe ſein Werk zueignen. Allein die claſſiſchen wie die orientaliſchen Philologen haben gleichen Anſpruch, und auch wohl gleiche Pflicht, von ihm zu lernen, wie man es anzufangen habe, um die allgemeinen Grundſätze und Regeln der Auslegung und Kritik auf ein beſtimmtes litterariſches Gebiet mit wiſſenſchaftlicher Methode in Anwendung zu bringen. Vielleicht hat es ſelbſt für die Philologen im engeren Sinn einen Vortheil, daß Schleiermacher gerade an dem neuteſtamentlichen Gebiete die Methode anſchaulich gemacht hat, weil nicht leicht ein anderes ein ſo abgeſchloſſenes Ganzes bildet, und doch mit allen andern in mehr und weniger gegenſeitiger Berührung ſteht, ſo voll eigenthümlicher Erſcheinungen und Probleme iſt, und dabei mitten in der Anomalie ſo viel Regelmäßigkeit hat. So eignet es ſich gerade am meiſten dazu, alle irgend weſentlichen hermeneutiſchen und kritiſchen Operationen in ihren Schwierigkeiten und mannigfaltigen Verwicklungen zur Sprache zu bringen. Wer den Zuſammenhang und die Gründe der exegetiſchen Operationen auf dieſem Gebiete theoretiſch verſteht, wird keine große Mühe haben, auf dem regelmäßigeren claſſiſchen Gebiete ſich methodiſch zurecht zu finden.

Betrachten wir nun die ſyſtematiſche Conſtruction ſelbſt, ſo ſcheint mir das Hauptverdienſt Schleiermachers zuerſt dieß zu ſein, daß er mit Ausſcheidung alles Fremdartigen beide

Disciplinen auf ihren beſtimmten Begriff zurückgeführt hat, ohne dieſen zu iſoliren und aus ſeinem natürlichen Zuſammenhange mit allen übrigen philologiſchen Momenten herauszureißen. Die Conſtruction der Grundbegriffe, die Entwicklung der hermeneutiſchen Kunſt aus ihren allgemeinſten Anfängen und Urſachen im Leben und Weſen des Geiſtes, die Feſtſtellung der Unterſchiede und Stufen des Verſtehens die Erörterung der Aufgaben und Operationen aus den in den Geſetzen der Sprache und des Denkens liegenden Gründen, endlich die dialektiſche Scheidung und Wiederverknüpfung der verſchiedenen Momente in ihren feinſten Modificationen, — das alles iſt wahrhaft muſterhaft. Wenn auch in der weiteren Ausbildung der Wiſſenſchaft ſich manches anders und richtiger ſtellen und geſtalten mag und wird, — Schleiermacher ſelbſt macht auch nur den Anſpruch des energiſchen Anfangs und Anſtoßes zum Beſſeren, — das unvergängliche Verdienſt wird ihm bleiben, die Wiſſenſchaft auf ihre wahren Grundlagen und Grundformen zurückgeführt zu haben.

Wenn man in der neueren Zeit von Conſtructionen ſolcher Wiſſenſchaften hört, welche ihrem weſentlichen Theile nach auf dem Gebiet der Praxis und der Erfahrung liegen, ſo kann man leicht im Voraus bange werden, daß man ſeine Zeit verderben müſſe mit unnützen Geſpinnſten von Oben herab und im leeren Raum. Dieſe Furcht iſt bei Schleiermacher ohne Grund. Meiſter in der ſpeculativen Conſtruction wußte er auch recht gut, wo ihr Ort nicht iſt, und wie er auf dem hermeneutiſchen und kritiſchen Gebiete ſich ſelbſt vielfach verſucht und einen großen Reichthum von Erfahrungen geſammelt hatte, überall ein Feind des Mechaniſchen und Geiſtloſen, ſo hat er auch in der Conſtruction der Regeln und

Geſetze der Auslegung und Kritik mit meiſterhafter Kunſt verſtanden, das Allgemeine in dem Beſonderen, den Begriff in den Erſcheinungen und Erfahrungen, die Theorie in der Praxis nachzuweiſen, und dieſe wiederum an jener zu bewähren, und darnach zu erweitern und zu ordnen. Daraus erklärt ſich, daß ſeine Darſtellung eben ſo reich iſt an neuen feinen Obſervationen über die künſtleriſche Praxis im Einzelnſten, an den brauchbarſten Rathſchlägen für Lernende, wie an theoretiſchen Conſtructionen für die Meiſter und an ſicheren Orientirungen auf dem Gebiete des Allgemeinen. So macht ſein Werk bei aller natürlichen Unvollkommenheit in der Form, und bei allem Offenhalten und Freiſtellen neuer weiterer Entwicklungen doch den befriedigenden Eindruck eines im gewiſſen Grade vollendeten Ganzen.

Schleiermacher hat in der Großartigkeit und Beſcheidenheit ſeines Geiſtes nirgends und niemahls gewollt und gehofft, daß man bei ihm ſtehen bleiben ſolle und werde, im Gegentheil, der war ihm immer der Liebſte, der über ihn hinaus Beſſeres und Vollkommneres zu geben verſuchte und vermochte. Aber die Mit- und Nachwelt wäre undankbar und ungerecht gegen ihn, wenn ſie nicht in ſeinen Werken überall das energiſch Anregende, Schöpferiſche, und in ſofern Epochemachende anerkennen und benutzen wollte. Dieß Lob und Verdienſt nehme ich auch für dieſes Werk meines verklärten Freundes in Anſpruch. Die Kenner und Meiſter in der Kunſt mögen richten!

Göttingen den 10. Juni 1838.

Dr. Friedrich Lücke.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung . . . . Seite 3 bis 4.
Hermeneutik . . . . — 5 — 262.
Einleitung . . . . — 7 — 40.
Erſter Theil, die grammatiſche Auslegung — 41 — 142.
Zweiter Theil, die pſychologiſche Auslegung — 143 — 262.
Kritik . . . . — 263 — 389.
Einleitung . . . . — 265 — 283.
Erſter Theil, Kritik der mechaniſchen Fehler — 284 — 322.
Zweiter Theil, Kritik der Fehler, die durch freie Handlung entſtanden ſind — 323 — 389.

beſc

Hern

Hermeneutik und Kritik

mit

ſonderer Beziehung auf das Neue Teſtament.

b
j
d
ſ
ſ
T
n
z
r
H
n
d
a

n
n
n

Allgemeine Einleitung [1].

1. Hermeneutik und Kritik, beide philologiſche Disciplinen, beide Kunſtlehren, gehören zuſammen, weil die Ausübung einer jeden die andere vorausſetzt. Jene iſt im allgemeinen die Kunſt, die Rede eines andern, vornehmlich die ſchriftliche, richtig zu verſtehen, dieſe die Kunſt, die Ächtheit der Schriften und Schriftſtellen richtig zu beurtheilen und aus genügenden Zeugniſſen und Datis zu conſtatiren. Da die Kritik die Gewichtigkeit der Zeugniſſe in ihrem Verhältniß zum bezweifelten Schriftwerke oder zur bezweifelten Schriftſtelle nur erkennen kann nach gehörigem richtigen Verſtändniß der letzteren, ſo ſetzt ihre Ausübung die Hermeneutik voraus. Wiederum, da die Auslegung in der Ermittelung des Sinnes nur ſicher gehen kann, wenn die Ächtheit der Schrift oder Schriftſtelle vorausgeſetzt werden kann, ſo ſetzt auch die Ausübung der Hermeneutik die Kritik voraus.

Die Hermeneutik wird billig vorangeſtellt, weil ſie auch da nöthig iſt, wo die Kritik faſt gar nicht Statt findet, überhaupt weil Kritik aufhören ſoll ausgeübt zu werden, Hermeneutik aber nicht.

---

[1] Kurz zuſammengefaßt aus einigen Randbemerkungen Schleiermachers zu ſeinem Heft v. J. 1828, und mehreren nachgeſchriebenen Vorleſungen aus verſchiedenen Jahren.

2. Wie Hermeneutik und Kritik zuſammengehören, ſo beide mit der Grammatik. Alle drei haben ſchon als philologiſche Disciplinen zuſammengeſtellt Fr. A. Wolf und Aſt, jener als philologiſche Vorbereitungswiſſenſchaften, dieſer als Anhang zur Philologie. Beide aber faſſen ſie zu ſpeciell, nur in Beziehung auf die beiden klaſſiſchen Sprachen des Alterthums. Das Verhältniß dieſer drei Disciplinen iſt vielmehr ein allezeit gültiges, ſie ſtehen in bedingender Wechſelbeziehung auch da, wo die Sprache noch nicht ausgeſtorben iſt und noch der litterariſchen Geſchichte entbehrt. Wegen ihrer Wechſelbeziehung auf einander iſt allerdings der Anfang jeder einzelnen ſchwer, wie denn auch die Kinder die drei Disciplinen zuſammenlernen im lebendigen Sprachverkehr. Hermeneutik und Kritik ſind nur mit Hülfe der Grammatik ausführbar und beruhen auf derſelben. Aber die Grammatik iſt wieder nur mittelſt jener beiden aufzuſtellen, wenn ſie nicht den ſchlechteſten Sprachgebrauch mit dem klaſſiſchen und allgemeine Sprachregeln mit individuellen Spracheigenthümlichkeiten vermiſchen will. Die vollkommene Löſung dieſer dreifachen Aufgabe iſt nur in Verbindung mit einander approximativ möglich in einem philologiſchen Zeitalter, durch vollkommene Philologen.

Hermeneutik.

Einleitung.

1. Die Hermeneutik als Kunſt des Verſtehens exiſtirt noch nicht allgemein, ſondern nur mehrere ſpezielle Hermeneutiken.

1. Nur Kunſt des Verſtehens, nicht auch der Darlegung des Verſtändniſſes [1]). Dieß wäre nur ein ſpecieller Theil von der Kunſt zu reden und zu ſchreiben, der nur von den allgemeinen Principien abhängen könnte.

Hermeneutik [2]) kann nach der bekannten Etymologie als wiſſenſchaftlich noch nicht genau fixirter Name ſein: a) die Kunſt ſeine Gedanken richtig vorzutragen, b) die Kunſt die Rede eines andern einem dritten richtig mitzutheilen, c) die Kunſt die Rede eines andern richtig zu verſtehen. Der wiſſenſchaftliche Begriff bezieht ſich auf das dritte, als das mittlere zwiſchen dem erſten und zweiten.

---

[1]) Anmerk. d. Herausg.: Gegen die herrſchende Definition ſeit Ernesti Instit. interpret. N. T. ed. Ammon p. 7 et 8.: Est autem interpretatio facultas *docendi*, quae cujusque orationi sententia subjecta sit, seu, efficiendi, ut alter cogitet eadem cum scriptore quoque. — Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subjectarum intellectu, earumque idonea *explicatione*. Unde in bono interprete esse debet, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi. Früher fügte J. Jac. Rambach institutiones hermen. sacrae. p. 2. noch ein drittes hinzu das sapienter applicare, was die Neuern leider wieder hervorheben.

[2]) Aus der Vorleſung v. 1826. Zum Unterſchiede von Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe ſind die aus den Collegienheften genommenen Ergänzungen und Erläuterungen mit vollen Zeilen gedruckt.

2. Aber auch nicht nur ſchwieriger Stellen in fremder Sprache. Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande und der Sprache wird vielmehr vorausgeſetzt. Iſt beides, ſo werden Stellen nur ſchwierig, weil man auch die leichteren nicht verſtanden hat. Nur ein kunſtmäßiges Verſtehen begleitet ſtetig die Rede und die Schrift.

3. Man hat gewöhnlich geglaubt wegen der allgemeinen Principien ſich auf den geſunden Menſchenverſtand verlaſſen zu können. Aber dann kann man ſich auch wegen des beſonderen auf das geſunde Gefühl verlaſſen [1].

2. Es iſt ſchwer der allgemeinen Hermeneutik ihren Ort anzuweiſen.

1. Eine Zeitlang iſt ſie allerdings als Anhang der Logik behandelt worden, aber als man alles angewandte in der Logik aufgab mußte dieß auch aufhören. Der Philoſoph an ſich hat keine Neigung, dieſe Theorie aufzuſtellen, weil er ſelten

---

[1] Anmerk. d. Herausg. In den zulezt im Winter 1832 auf 1833. gehaltenen Vorleſungen über die Hermeneutik ſuchte Schleiermacher den Begriff und die Nothwendigkeit der allgemeinen Hermeneutik auf dialektiſche Weiſe zu gewinnen durch Kritik der auf das klaſſiſche Gebiet beſchränkten, einander zum Theil gegenüberſtehenden Anſichten von F. A. Wolf, in der Darſtellung der Alterthumswiſſenſchaft in d. Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft. Bd. 1. S. 1-145. und Fr. Aſt, in dem Grundriß der Philologie, Landshut. 1808. 8.

Da aber alles, was er hier darüber ſagt, viel ausgearbeiteter zu leſen iſt, in den beyden Akademiſchen Abhandlungen über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf's Andeutungen und Aſt's Lehrbuch (in den Reden und Abhandlungen der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften, ſämmtliche Werke, dritte Abtheil. Zur Philoſophie. Dritter Band. S. 344-386.), ſo haben wir uns bis auf einige wenige Ausnahmen billig enthalten, den unvollkommenen mündlichen Vortrag aus den nachgeſchriebenen Heften hier aufzunehmen.

verſtehen will, ſelbſt aber glaubt nothwendig verſtanden zu werden.

2. Die Philologie iſt auch etwas poſitives durch unſere Geſchichte geworden. Daher ihre Behandlungsweiſe der Hermeneutik auch nur Aggregat von Obſervationen iſt.

Zuſatz 1). Spezielle Hermeneutik ſowohl der Gattung als der Sprache nach iſt immer nur Aggregat von Obſervationen und genügt keiner wiſſenſchafftlichen Forderung. Das Verſtehen erſt ohne Beſinnung (der Regeln) treiben und nur in einzelnen Fällen zu Regeln ſeine Zuflucht nehmen, iſt auch ein ungleichmäßiges Verfahren. Man muß dieſe beiden Standpunkte, wenn man keinen aufgeben kann, mit einander verbinden. Dieß geſchieht durch eine doppelte Erfahrung. 1) Auch wo wir am kunſtloſeſten verfahren zu können glauben, entſtehen oft unerwartete Schwierigkeiten, wozu die Löſungsgründe doch im früheren liegen müſſen. Alſo ſind wir überall aufgefordert auf das zu achten, was Löſungsgrund werden kann. 2) Wenn wir überall kunſtmäßig verfahren, ſo kommen wir doch am Ende zu einer bewußtloſen Anwendung der Regeln, ohne daß wir das kunſtmäßige verlaſſen hätten.

3. Da Kunſt zu reden und zu verſtehen (correſpon-irend) einander gegenüberſtehen, reden aber nur die äußere Seite des Denkens iſt, ſo iſt die Hermeneutik im Zuſammen-ange mit der Kunſt, zu denken und alſo philoſophiſch.

Jedoch ſo, daß die Auslegungskunſt von der Compoſition abhängig iſt und ſie vorausſetzt. Der Parallelismus aber beſteht darin, daß wo das Reden ohne Kunſt iſt bedarf es zum Verſtehen auch keiner.

4. Das Reden iſt die Vermittlung für die Gemein-haftlichkeit des Denkens, und hieraus erklärt ſich die Zu-

---

1) Randbemerk. v. J. 1828.

ſammengehörigkeit von Rhetorik und Hermeneutik und ihr gemeinſames Verhältniß zur Dialektik.

1. Reden iſt freilich auch Vermittlung des Denkens für den Einzelnen. Das Denken wird durch innere Rede fertig und inſofern iſt die Rede nur der gewordene Gedanke ſelbſt. Aber wo der Denkende nöthig findet den Gedanken ſich ſelbſt zu fixiren, da entſteht auch Kunſt der Rede, Umwandlung des urſprünglichen, und wird hernach auch Auslegung nöthig.

2. Die Zuſammengehörigkeit der Hermeneutik und Rhetorik beſteht darin, daß jeder Akt des Verſtehens die Umkehrung eines Aktes des Redens iſt, indem in das Bewußtſein kommen muß welches Denken der Rede zum Grunde gelegen.

3. Die Abhängigkeit beider von der Dialektik beſteht darin, daß alles Werden des Wiſſens von beiden (Reden und Verſtehen) abhängig iſt.

Zuſatz[1]. Allgemeine Hermeneutik gehört ſo wie mit Kritik ſo auch mit Grammatik[2]) zuſammen. Aber da es nicht nur keine Mittheilung des Wiſſens, ſondern auch kein Feſthalten deſſelben giebt ohne dieſe drei und zugleich alles richtige Denken auf richtiges Sprechen ausgeht, ſo ſind auch alle drei mit der Dialektik genau zu verbinden.

Die[3]) Zuſammengehörigkeit der Hermeneutik und Grammatik beruhet darauf, daß jede Rede nur unter der Vorausſetzung des Verſtändniſſes der Sprache gefaßt wird. — Beide haben es mit der Sprache zu thun. Dieß führt auf die Einheit von Sprechen und Denken, die Sprache iſt die Art und Weiſe des Gedankens wirklich zu ſein. Denn es giebt keinen Gedanken ohne Rede. Das Ausſprechen der Worte bezieht ſich bloß auf die Gegenwart eines andern, und iſt inſofern zufällig. Aber niemand kann denken ohne Worte. Ohne Worte iſt der Gedanke noch nicht fertig und klar. Da nun die Hermeneutik zum Verſtehen des Denkinhalts führen ſoll, der Denkinhalt aber nur wirklich iſt durch die Sprache, ſo beruht die Hermeneutik auf der Grammatik, als der Kenntniß der Sprache. Betrachten wir nun das Denken im Akte der Mittheilung durch die Sprache, welche eben die Vermittlung für die Gemeinſchaftlichkeit des Denkens iſt, ſo hat dieß keine andere Tendenz als das Wiſſen als ein allen gemeinſames hervorzubringen. So ergiebt ſich das gemeinſame Verhältniß der Grammatik und Hermeneutik zur Dialektik, als der Wiſſenſchaft von der Einheit des Wiſſens. — Jede Rede kann ferner nur verſtanden werden durch die Kenntniß des geſchichtlichen Geſammtlebens, wozu ſie gehört, oder durch die Kenntniß der ſie angehenden Geſchichte. Die Wiſſenſchaft der Geſchichte aber iſt die Ethik. Nun aber hat auch die Sprache ihre Naturſeite; die Differenzen des menſchlichen Geiſtes ſind auch bedingt durch das Phyſiſche des Menſchen und des Erdkörpers. Und ſo wurzelt die Hermeneutik nicht bloß in der Ethik, ſondern auch in der Phyſik. Ethik aber und Phyſik führen wieder zurück auf die Dialektik, als die Wiſſenſchaft von der Einheit des Wiſſens.

---

[1] Randbem. v. J. 1828.

[2] Anmerk. d. Herausg.: Seitdem Schl. dieſen Gegenſtand in beſonderer Beziehung auf Wolf's Abhandlung erörterte, gebrauchte er ſtatt Rhetorik Grammatik. Dieß erklärt ſich daraus, daß er Grammatik im höheren Sinn nahm als künſtleriſche Behandlung der Sprache überhaupt, ſo daß er auch die rhetoriſche Compoſition darunter begriff. S. Abhdl. über den Begriff der Hermeneutik. S. 357 ff.

[3] Anmerk. d. Herausg.: Aus der Vorleſ. v. 1832. Von jetzt an wird das Datum der Vorleſung nur dann bemerkt werden, wenn es nicht dieſe letzte iſt.

5. Wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Geſammtheit der Sprache und auf das geſammte Denken ihres Urhebers: ſo beſteht auch alles Verſtehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verſtehen als herausgenommen aus der Sprache, und ſie zu verſtehen als Thatſache im Denkenden.

1. Jede Rede ſetzt voraus eine gegebene Sprache. Man kann dieß zwar auch umkehren, nicht nur für die abſolut erſte Rede, ſondern auch für den ganzen Verlauf, weil die Sprache wird durch das Reden; aber die Mittheilung ſetzt auf jeden Fall die Gemeinſchaftlichkeit der Sprache alſo eine gewiſſe Kenntniß derſelben voraus. Wenn zwiſchen die unmittelbare Rede und die Mittheilung etwas tritt, alſo die Kunſt der Rede anfängt: ſo beruht dieß theils auf der Beſorgniß, es möchte dem hörenden etwas in unſerm Sprachgebrauch fremd ſein.

2. Jede Rede beruht auf einem früheren Denken. Man kann dieſes auch umkehren, aber in Bezug auf die Mittheilung bleibt es wahr, denn die Kunſt des Verſtehens geht nur bei fortgeſchrittenem Denken an.

3. Hiernach iſt jeder Menſch auf der einen Seite ein Ort in welchem ſich eine gegebene Sprache auf eine eigenthümliche Weiſe geſtaltet, und ſeine Rede iſt nur zu verſtehen aus der Totalität der Sprache. Dann aber iſt er auch ein ſich ſtetig entwickelnder Geiſt, und ſeine Rede iſt nur als eine Thatſache von dieſem im Zuſammenhange mit den übrigen.

Der Einzelne iſt in ſeinem Denken durch die (gemeinſame) Sprache bedingt und kann nur die Gedanken denken, welche in ſeiner Sprache ſchon ihre Bezeichnung haben. Ein anderer neuer Gedanke könnte nicht mitgetheilt werden, wenn nicht auf ſchon in der Sprache beſtehende Beziehungen bezogen. Dieß beruht darauf, daß das Denken ein inneres Sprechen iſt. Daraus erhellt aber auch poſitiv, daß die Sprache das Fortſchreiten des Einzelnen im Denken bedingt. Denn die Sprache iſt nicht nur ein Complexus einzelner Vorſtellungen, ſondern auch ein Syſtem von der Verwandtſchaft der Vorſtellungen. Denn durch die Form der Wörter ſind ſie in Verbindung gebracht. Jedes zuſammengeſetzte Wort iſt eine Verwandtſchaft, wobei jede Vor- und Endſylbe eine eigenthümliche Bedeutung (Modification) hat.

er das Syſtem der Modificationen iſt in jeder Sprache ein an-
res. Objectiviren wir uns die Sprache, ſo finden wir, daß alle Akte
s Redens nur eine Art ſind, wie die Sprache in ihrer eigen-
imlichen Natur zum Verſchein kommt, und jeder Einzelne nur
Ort iſt, in dem die Sprache erſcheint, wie wir denn bei
eutenden Schriftſtellern unſere Aufmerkſamkeit auf ihre Sprache
hten und bei ihnen eine Verſchiedenheit des Styles ſehen. —
en ſo iſt jede Rede immer nur zu verſtehen aus dem ganzen
ben, dem ſie angehört, d. h. da jede Rede nur als Lebensmo-
nt des Redenden in der Bedingtheit aller ſeiner Lebensmo-
ute erkennbar iſt, und dieß nur aus der Geſammtheit ſeiner
ngebungen, wodurch ſeine Entwicklung und ſein Fortbeſtehen
ſtimmt werden, ſo iſt jeder Redende nur verſtehbar durch ſeine
ationalität und ſein Zeitalter.

6. Das Verſtehen iſt nur ein Jneinanderſein dieſer
iden Momente, (des grammatiſchen und pſychologiſchen).

1. Die Rede iſt auch als Thatſache des Geiſtes nicht verſtanden
wenn ſie nicht als Sprachbezeichnung verſtanden iſt,
weil die Angeborenheit der Sprache den Geiſt modificirt.

2. Sie iſt auch als Modification der Sprache nicht verſtanden
wenn ſie nicht als Thatſache des Geiſtes verſtanden iſt,
weil in dieſem der Grund von allem Einfluſſe des Einzelnen
auf die Sprache liegt, welche ſelbſt durch das Reden wird.

7. Beide ſtehen einander völlig gleich und mit Unrecht
rde man die grammatiſche Jnterpretation die niedere und
pſychologiſche die höhere nennen.

1. Die pſychologiſche iſt die höhere, wenn man die Sprache
nur als das Mittel betrachtet, wodurch der einzelne Menſch
ſeine Gedanken mittheilt; die grammatiſche iſt dann bloß Hinwegräumung
der verläufigen Schwierigkeiten.

2. Die grammatiſche iſt die höhere, wenn man die Sprache
in ſofern betrachtet, als ſie das Denken aller Einzelnen bedingt,

den einzelnen Menſchen aber nur als den Ort für die Sprache und ſeine Rede nur als das, worin ſich dieſe offenbart. Alsdann wird die pſychologiſche völlig untergeordnet wie das Daſein des einzelnen Menſchen überhaupt.

3. Aus dieſer Duplicität folgt von ſelbſt die vollkommene Gleichheit.

Wir finden in Beziehung auf die Kritik den Sprachgebrauch der höheren und niederen Kritik. Findet dieſer Unterſchied auch auf dem hermeneutiſchen Gebiete ſtatt? Aber welche von den beiden Seiten ſollte ſubordinirt ſein? Das Geſchäft die Rede in Beziehung auf die Sprache zu verſtehen, kann gewiſſermaßen mechaniſirt, alſo auf einen Calculus zurückgeführt werden. Denn ſind Schwierigkeiten da, ſo kann man dieſe als unbekannte Größen anſehen. Die Sache wird mathematiſch, iſt alſo mechaniſirt, da ich ſie auf einen Calculus gebracht habe. Sollte dieß als mechaniſche Kunſt die niedere Interpretation ſein, und jene Seite aus der Anſchauung der lebenden Weſen, weil ſich die Individualitäten nicht in eine Zahl bringen laſſen, die höhere? Da aber von der grammatiſchen Seite der Einzelne als Ort erſcheint, wo ſich die Sprache lebendig zeigt, ſo ſcheint das Pſychologiſche untergeordnet; ſein Denken iſt durch die Sprache bedingt und er durch ſein Denken. Die Aufgabe ſeine Rede zu verſtehen ſchließt alſo beides in ſich, aber das Verſtehen der Sprache erſcheint als übergeordnet. Betrachtet man nun aber die Sprache als aus den jedesmaligen Akten des Sprechens entſtanden, ſo kann auch ſie, da auf Individuelles zurückgehend, nicht dem Calcül unterworfen werden; ſie iſt ſelbſt ein Individuum gegen andere und das Verſtehen der Sprache unter dem eigenthümlichen Geiſte des Redenden eine Kunſt, wie jene andere Seite, alſo keine mechaniſche, alſo beide Seiten einander gleich. — Allein dieſe Gleichheit iſt wieder zu beſchränken in der einzelnen Aufgabe. Beide Seiten ſind in jeder einzelnen Aufgabe nicht gleich, weder in Beziehung darauf, was in jeder geleiſtet, noch auch was gefordert wird. Es giebt Schriften, bei denen die eine Seite, das eine Intereſſe überwiegend iſt, und

ndere, wo umgekehrt. Bei einer Schrift wird die eine Seite
er Aufgabe ſehr vollſtändig gelöſ't werden können, die andere
ar nicht. Man findet z. B. ein Fragment von einem unbekann-
en Verfaſſer. So kann man wohl aus der Sprache das Zeitalter
nd die Localität der Schrift erkennen. Aber erſt wenn man
urch die Sprache eine Sicherheit über den Verfaſſer hat, kann
ie andere Aufgabe, die pſychologiſche, beginnen.

8. Die abſolute Löſung der Aufgabe iſt die, wenn jede Seite für ſich ſo behandelt wird, daß die Behandlung der andern keine Änderung im Reſultat hervorbringt, oder, wenn jede Seite für ſich behandelt die andere völlig erſetzt, die aber eben ſo weit auch für ſich behandelt werden muß.

1. Nothwendig iſt dieſe Duplicität, wenn auch jede Seite die andere erſetzt wegen §. 6.

2. Vollkommen iſt aber jede nur dann, wenn ſie die andere überflüſſig macht und Beitrag giebt, um ſie zu conſtruiren, weil ja die Sprache nur erlernt werden kann dadurch daß Reden verſtanden werden, und der innere Zuſammenhang des Menſchen nebſt der Art wie ihn das äußere aufregt nur verſtanden werden kann durch ſeine Reden.

9. Das Auslegen iſt Kunſt.

1. Jede Seite für ſich. Denn überall iſt Conſtruction eines endlichen beſtimmten aus dem unendlichen unbeſtimmten. Die Sprache iſt ein unendliches, weil jedes Element auf eine beſondere Weiſe beſtimmbar iſt durch die übrigen. Ebenſo aber auch die pſychologiſche Seite. Denn jede Anſchauung eines Individuellen iſt unendlich. Und die Einwirkungen auf den Menſchen von außen ſind auch ein bis ins unendlich ferne allmählich abnehmendes. Eine ſolche Conſtruction kann nicht durch Regeln gegeben werden welche die Sicherheit ihrer Anwendung in ſich trügen.

2. Sollte die grammatiſche Seite für ſich allein vollendet werden, ſo müßte eine vollkommene Kenntniß der Sprache

gegeben ſein, im andern Falle eine vollſtändige Kenntniß des Menſchen. Da beides nie gegeben ſein kann, ſo muß man von einem zum andern übergehen, und wie dieß geſchehen ſoll darüber laſſen ſich keine Regeln geben.

Das volle Geſchäft der Hermeneutik iſt als Kunſtwerk zu betrachten, aber nicht, als ob die Ausführung in einem Kunſtwerk endigte, ſondern ſo daß die Thätigkeit nur den Charakter der Kunſt an ſich trägt, weil mit den Regeln nicht auch die Anwendung gegeben iſt, d. i. nicht mechaniſirt werden kann.

10. Die glückliche Ausübung der Kunſt beruht auf dem Sprachtalent und dem Talent der einzelnen Menſchenkenntniß.

1. Unter dem erſten verſtehen wir nicht etwa die Leichtigkeit fremde Sprachen zu lernen, der Unterſchied zwiſchen Mutterſproche und fremder kommt hier vorläufig nicht in Betracht, — ſondern das Gegenwärtighaben der Sprache, der Sinn für die Analogie und die Differenz u. ſ. w. Man könnte meinen auf dieſe Weiſe müßten Rhetorik (Grammatik) und Hermeneutik immer zuſammen ſein. Allein wie die Hermeneutik noch ein anderes Talent erfordert, ſo auch ihrerſeits die Rhetorik (Grammatik) eins und nicht beide daſſelbe. Das Sprachtalent allerdings iſt gemeinſam, allein die hermeneutiſche Richtung bildet es doch anders aus als die rhetoriſche (grammatiſche).

2. Die Menſchenkenntniß iſt hier vorzüglich die von dem ſubjectiven Element in der Combination der Gedanken. Eben ſo wenig iſt deßhalb Hermeneutik und künſtleriſche Menſchendarſtellung immer zuſammen. Aber eine große Menge hermeneutiſcher Fehler ſind in dem Mangel dieſes Talents (der künſtleriſchen Menſchendarſtellung) oder ſeiner Anwendung gegründet.

3. Inſofern nun dieſe Talente (bis auf einen gewiſſen Punct) allgemeine Naturgaben ſind iſt auch die Hermeneutik ein allgemeines Geſchäft. Inſofern es einem an der einen Seite fehlt

iſt er auch lahm, und die andere kann ihm nur dienen um richtig zu wählen was ihm andere in jener geben.

Zuſaz [1]). Das überwiegende Talent iſt nicht nur der ſchwereren Fälle wegen erforderlich, ſondern auch um nirgends bei dem unmittelbaren Zweck (des einzelnen Talents) allein ſtehen zu bleiben, vielmehr überall das Ziel der beiden Hauptrichtungen zu verfolgen, vergl. §. 8. u. 9.

Das zur hermeneut. Kunſt nothwendige Talent iſt ein zwiefaches, welche Zwiefachheit wir bis jetzt noch nicht in einem Begriff zuſammenfaſſen können. Wenn wir jede Sprache in ihrer eigenthümlichen Einzelheit vollkommen nachconſtruiren und den Einzelnen aus der Sprache, wie die Sprache aus dem Einzelnen verſtehen könnten, ſo wäre das Talent wohl auf eins zu bringen. Da aber die Sprachforſchung und die Auffaſſung des Individuellen das noch nicht vermögen, ſo müſſen wir noch zwei Talente annehmen, als verſchieden. — Das Sprachtalent iſt nun wieder ein zwiefaches. Der Verkehr der Menſchen geht von der Mutterſprache aus, kann ſich aber auch auf eine andere erſtrecken. Darin liegt die Duplicität des Sprachtalents. Das comparative Auffaſſen der Sprachen in ihren Differenzen, das extenſive Sprachtalent, iſt verſchieden von dem Eindringen in das Innere der Sprache in Beziehung auf das Denken, dem intenſiven Sprachtalent. Dieß iſt das Talent des eigentlichen Sprachforſchers. Beide ſind nothwendig, aber faſt nie vereinigt in einem und demſelben Subject, ſie müſſen ſich alſo in verſchiedenen gegenſeitig ergänzen. Das Talent der Menſchenkenntniß zerfällt auch wieder in zwei. Viele Menſchen können die Einzelheiten Anderer leicht comparativ in ihren Verſchiedenheiten auffaſſen. Dieß (extenſive) Talent kann die Handlungsweiſe Anderer leicht nach-, ja auch vorconſtruiren. Aber ein anderes Talent iſt das Verſtehen der eigenthümlichen Bedeutung eines Menſchen und ſeiner Eigenthümlichkeiten im Verhältniß zum Begriff des Menſchen.

---

[1]) Randbemerk. v. 1828.

Dieß (das intenſive Talent) geht in die Tiefe. Beide ſind nothwendig, aber ſelten verbunden, müſſen ſich alſo gegenſeitig ergänzen.

11. Nicht alles Reden iſt gleich ſehr Gegenſtand der Auslegekunſt. Einige Reden haben für dieſelbe einen Nullwerth, andere einen abſoluten; das meiſte liegt zwiſchen dieſen beiden Punkten.

1. Einen Nullwerth hat was weder Intereſſe hat als That noch Bedeutung für die Sprache. Es wird geredet, weil die Sprache ſich nur in der Continuität der Wiederholung erhält. Was aber nur ſchon vorhanden geweſenes wiederholt iſt an ſich nichts. Wettergeſpräche. Allein dieß Null iſt nicht das abſolute Nichts ſondern nur ein Minimum. Denn es entwickelt ſich an demſelben das Bedeutende.

Das Minimum iſt die gemeine Rede im Geſchäftlichen und in dem gewöhnlichen Geſpräch im gemeinen Leben.

2. Auf jeder Seite giebt es ein Maximum, auf der grammatiſchen nemlich, was am meiſten produktiv iſt und am wenigſten wiederholend, das klaſſiſche. Auf der pſychologiſchen Seite was am meiſten eigenthümlich iſt und am wenigſten gemein, das originelle. Abſolut iſt aber nur die Identität von beiden, das genialiſche oder urbildliche für die Sprache in der Gedankenproduktion.

3. Das klaſſiſche aber muß nicht vorübergehend ſein ſondern die folgenden Produktionen beſtimmen. Eben ſo das originelle. Aber auch das abſolute (Maximum) darf nicht frei davon ſein, beſtimmt worden zu ſein durch früheres und allgemeineres.

Zuſatz [1]: Dazwiſchenliegendes zwiſchen dem Minimum und Maximum nähert ſich an eins von beiden; a) an das gemeine die relative Inhaltsnichtigkeit und die anmuthige Darſtellung, b) an das geniale, die Klaſſicität in der Sprache, die aber

---

[1] Randanmerk. v. 1828.

icht originell zu ſein braucht, und die Originalität in der Ver-
nüpfung (der Gedanken), die aber nicht klaſſiſch zu ſein braucht.

ro iſt klaſſiſch, aber nicht originell; der deutſche Hamann
inell, aber nicht klaſſiſch. — Sind beide Seiten des her-
eutiſchen Verfahrens überall gleichmäßig anzuwenden? Ha-
wir einen klaſſiſchen Schriftſteller ohne Originalität, ſo
t das pſychologiſche Verfahren ohne Reiz ſein, auch nicht
rdert werden; ſondern ſeine Spracheigenthümlichkeit muß al-
beobachtet werden. Ein nicht klaſſiſcher Schriftſteller gebraucht
r und minder kühne Combinationen in der Sprache, und hier
ß von der pſychologiſchen Seite auf das Verſtehen der Aus-
ke eingegangen werden, nicht aber von der Sprechſeite aus.

- 12. Wenn beide Seiten (der Interpretation, die
mmatiſche und pſychologiſche) überall anzuwenden ſind, ſo
ſie es doch immer in verſchiedenem Verhältniß.

1. Das folgt ſchon daraus, daß das grammatiſch unbedeu-
ende nicht auch pſychologiſch unbedeutend zu ſein braucht und
mgekehrt, ſich alſo auch nicht aus jedem unbedeutenden das
edeutende gleichmäßig nach beiden Seiten entwickelt.

2. Das Minimum von pſychologiſcher Interpretation wird
ngewendet bei vorherrſchender Objectivität des Gegenſtandes,
Dahin gehört) reine Geſchichte, vornehmlich im Einzelnen,
enn die ganze Anſicht iſt immer ſubjectiv affizirt. Epos. Ge-
ſchäftliche Verhandlungen, welche ja Geſchichte werden wollen.
Didaktiſches von ſtrenger Form auf jedem Gebiete. Hier über-
ll iſt das ſubjective nicht als Auslegungsmoment anzuwenden,
ondern es wird Reſultat der Auslegung. Das Minimum von
rammatiſcher beim Maximum von pſychologiſcher Auslegung
n Briefen, nemlich eigentlichen. Übergang des Didaktiſchen und
Hiſtoriſchen in dieſen. Lyrik. Polemik.

Zuſaz [1]) Die hermeneutiſchen Regeln müſſen mehr Menthode ſein, wie Schwierigkeiten zuvorzukommen, als Obſervationen, um ſolche aufzulöſen.

---

[1] Randanmerk. v. 1832.

Die hermeneutiſchen Leiſtungen glücklicher Arbeiter (im Einzelnen) müſſen betrachtet werden. Aber das theoretiſche Verfahren geht nicht auf die Einzelheiten ein, ſondern betrachtet die Auffindung der Identität der Sprache mit dem Denken. — Den Schwierigkeiten im Nachconſtruiren der Rede und des Gedankenganges vorzubeugen, iſt die Aufgabe der Hermeneutik. Aber ſo in dieſer Allgemeinheit iſt die Aufgabe nicht zu löſen. Denn die Produktionen einer fremden Sprache ſind für uns immer fragmentariſch. Verſchieden iſt nun zwar bei den verſchiedenen Sprachen der Umfang des vor uns liegenden. Aber die Totalproduktion der Sprache fehlt uns mehr und minder, z. B. im griechiſchen und hebräiſchen. Es liegt uns keine Sprache ganz vor, ſelbſt nicht die eigene Mutterſprache. Daher müſſen wir die Säze der hermeneutiſchen Theorie ſo conſtruiren, daß ſie nicht einzelne Schwierigkeiten löſen, ſondern fortſchreitende Anweiſungen zum Verfahren ſeien, und immer nur mit der Aufgabe im Allgemeinen zu thun haben. Die Schwierigkeiten werden dann als Ausnahmen angeſehen und bedürfen eines andern Verfahrens. Wir fragen dabei nur nach den Ergänzungen des Mangels, aus dem die Schwierigkeiten entſtehen, nicht nach dem (allgemeinen) Typus. Dieß wird in beiden Richtungen (der grammatiſchen und pſychologiſchen) gleich ſein.

13. Es giebt keine andere Mannigfaltigkeit in der Auslegungsmethode, als das Obige (12.).

1. Beiſpielsweiſe die wunderliche Anſicht, aus dem Streit über die hiſtoriſche Auslegung des N. T. entſtanden, als ob es mehrere Arten der Interpretation gäbe. Die Behauptung der hiſtoriſchen Interpretation iſt nur die richtige Behauptung vom Zuſammenhange der neuteſtam. Schriftſteller mit ihrem Zeitalter. (Verfänglicher Ausdruck Zeitbegriffe). Aber ſie wird falſch, wenn ſie die neue begriffsbildende Kraft des Chriſten-

thums leugnen und alles aus dem ſchon vorhandenen erklären will. Die Ableugnung der hiſtoriſchen Interpretation iſt richtig wenn ſie ſich nur dieſer Einſeitigkeit widerſezt, und falſch wenn ſie allgemein ſein will. Die ganze Sache kommt aber dann auf das Verhältniß der grammatiſchen und pſychologiſchen Interpretation hinaus, denn die neuen Begriffe gingen aus der eigenthümlichen Gemüthserregung hervor.

2. Eben ſo wenig (entſteht eine Mannigfaltigkeit), wenn man hiſtoriſche Interpretation von der Berückſichtigung von Begebenheiten verſteht. Denn das iſt ſogar etwas vor der Interpretation hergehendes, weil dadurch nur das Verhältniß zwiſchen dem Redner und urſprünglichen Hörer wiederhergeſtellt wird, was alſo immer vorher ſollte berichtigt ſein.

3. *Die allegoriſche Interpretation.* Nicht Interpretation der Allegorie, wo der uneigentliche Sinn der einzige iſt ohne Unterſchied ob wahres zum Grunde liegt, wie in der Parabel vom Säemann, oder Fiction, wie in der vom reichen Manne. Sondern welche, wo der eigentliche Sinn in den unmittelbaren Zuſammenhang fällt, doch neben demſelben noch einen uneigentlichen annimmt. Man kann ſie nicht mit dem allgemeinen Grundſaz abfertigen, daß jede Rede nur Einen Sinn haben könne, ſo wie man ihn gewöhnlich grammatiſch nimmt. Denn jede Anſpielung iſt ein zweiter Sinn, wer ſie nicht mit auffaßt kann den Zuſammenhang ganz verfolgen, es fehlt ihm aber doch ein in die Rede gelegter Sinn. Dagegen wer eine Anſpielung findet, welche nicht hineingelegt iſt, hat immer die Rede nicht richtig ausgelegt. Die Anſpielung iſt dieſes, wenn in die Hauptgedankenreihe eine von den begleitenden Vorſtellungen verflochten wird, von der man glaubt ſie könne in dem andern eben ſo leicht erregt werden. Aber die begleitenden Vorſtellungen ſind nicht nur einzelne und kleine, ſondern wie die ganze Welt ideal in dem Menſchen geſezt iſt, ſo wird ſie auch immer wenn gleich als dunkles Schattenbild wirklich gedacht. Nun giebt es einen Parallelismus der verſchiedenen

Reihen im Großen und Kleinen, alſo kann einem bei jedem etwas aus einer andern einfallen: Parallelismus des phyſiſchen und ethiſchen, des muſikaliſchen und maleriſchen u. ſ. w. Die Aufmerkſamkeit darf aber hierauf nur gerichtet werden, wenn uneigentliche Ausdrücke dazu Anzeichen geben. Daß es auch ohne ſolche Anzeichen beſonders beim Homer und bei der Bibel geſchehen iſt, beruhet auf einem beſonderen Grunde. Dieſer iſt bei Homer und beim A. T. die Einzigkeit jenes (des Homer) als allgemeinen Bildungsbuches, des A. T. als Litteratur überhaupt, aus welchem alles mußte genommen werden. Dazu noch bei beiden der mythiſche Gehalt der auf der einen Seite in gnomiſche Philoſophie, auf der anderen in Geſchichte ausgeht. Für den Mythus giebt es aber keine techniſche Interpretation weil er nicht von einem Einzelnen herrühren kann, und das Schwanken des gemeinen Verſtändniſſes zwiſchen dem eigentlichen und uneigentlichen Sinn macht hier die Duplicität am ſcheinbarſten. — Mit dem N. T. hat es freilich eine andere Bewandniß, und bei dieſem erklärt ſich das Verfahren aus zwei Gründen. Einmal aus ſeinem Zuſammenhange mit dem Alten, bei dem dieſe Erklärungsart hergebracht war und alſo auf die anfangende gelehrte Auslegung übergetragen wurde. Dann aus der hier noch mehr als beim A. T. ausgebildeten Vorſtellung den heiligen Geiſt als Verfaſſer anzuſehen. Der heilige Geiſt kann nicht gedacht werden als ein zeitlich wechſelndes einzelnes Bewußtſein. Daher auch hier die Neigung in jedem alles zu finden. Allgemeine Wahrheiten oder einzelne beſtimmte Vorſchriften befriedigen dieſe von ſelbſt, aber das am meiſten vereinzelte und an ſich unbedeutende reizt ſie.

4. Hier dringt ſich uns nun beiläufig die Frage auf, ob die heiligen Bücher des heiligen Geiſtes wegen anders, müßten behandelt werden? Dogmatiſche Entſcheidung über die Inſpiration dürfen wir nicht erwarten weil dieſe ja ſelbſt auf der Auslegung ruhen muß. Wir müſſen *erſtlich* einen Unterſchied zwiſchen Reden und Schreiben der Apoſtel nicht ſtatuiren.

Denn die künftige Kirche mußte auf die erſte gebauet werden. Eben deshalb aber auch zweitens nicht glauben, daß bei den Schriften die ganze Chriſtenheit unmittelbarer Gegenſtand geweſen. Denn ſie ſind ja alle an beſtimmte Menſchen gerichtet und konnten auch in Zukunft nicht richtig verſtanden werden, wenn ſie von dieſen nicht waren richtig verſtanden worden. Dieſe konnten aber nichts anderes als das beſtimmte Einzelne darin ſuchen wollen, weil ſich für ſie die Totalität aus der Menge der Einzelheiten ergeben mußte. Alſo müſſen wir ſie eben ſo auslegen und deshalb annehmen, daß wenn auch die Verfaſſer todte Werkzeuge geweſen wären der heiligen Geiſt durch ſie doch nur könne geredet haben, ſo wie ſie ſelbſt würden geredet haben.

5. Die ſchlimmſte Abweichung nach dieſer Seite hin iſt die kabbaliſtiſche Auslegung, die ſich mit dem Beſtreben in jedem alles zu finden an die einzelnen Elemente und ihre Zeichen wendet. — Man ſieht, was irgend ſeinem Beſtreben nach noch mit Recht Auslegung genannt werden kann, darin giebt es keine andere Mannigfaltigkeit, als die aus den verſchiedenen Verhältniſſen der beiden von uns aufgeſtellten Seiten.

Zuſatz 1) Dogmatiſche und allegoriſche Interpretation haben als Jagd auf inhaltreiches und bedeutſames den gemeinſamen Grund, daß die Ausbeute ſo reich als möglich ſein ſoll ür die chriſtliche Lehre, und daß in den heiligen Büchern nichts vorübergehend und geringfügig ſein ſoll.

Von dieſem Puncte aus kommt man auf die Inſpiration. Bei der großen Mannigfaltigkeit von Vorſtellungsarten darüber ſt das beſte, erſt zu verſuchen auf was für Folgerungen die trengſte Vorſtellung führt. Alſo Wirkſamkeit des heil. Geiſtes vom Entſtehen der Gedanken bis auf den Akt des Schreibens rſtreckt. Dieſe hilft uns nichts mehr wegen der Varianten. Dieſe waren aber gewiß vorhanden ſchon vor Sammlung der

---

Randanmerk. v. 1828.

> Schrift. Hier wird alſo ſchon Kritik erfordert. Aber auch die erſten Leſer der apoſtoliſchen Briefe hätten müſſen von dem Gedanken an die Verfaſſer und von Anwendung ihrer Kenntniß derſelben abſtrahiren und wären mithin in die tiefſte Verwirrung verſunken. Fragt man nun noch dazu, weshalb entſtand nicht die Schrift ganz wunderbarer Weiſe ohne Menſchen anzuwenden, ſo muß man ſagen, der göttliche Geiſt kann dieſe Methode (nemlich durch Menſchen) nur gewählt haben, wenn er wollte, daß alles ſollte auf die angegebenen Verfaſſer zurückgeführt werden. Darum kann auch dieß nur die richtige Auslegung ſein. Von der grammatiſchen Seite gilt daſſelbe. Dann aber muß auch alles Einzelne rein menſchlich behandelt werden und die Wirkſamkeit bleibt nur der innerliche Impuls. — Andere Vorſtellungen, welche einiges einzelne z. B. Bewahrung vor Irrthümern dem Geiſte zuſchreiben das übrige aber nicht, ſind unhaltbar. Dabei müßte der Fortgang als gehemmt gedacht werden, das richtige an die Stelle tretende aber wieder dem Verfaſſer zufallend. Ob der Inſpiration wegen alles ſich auf die ganze Kirche beziehen muß? Nein. Die unmittelbaren Empfänger hätten dann immer unrichtig auslegen müſſen, und viel richtiger hätte dann der heilige Geiſt gehandelt, wenn die heiligen Schriften keine Gelegenheitsſchriften geweſen wären. Alſo grammatiſch und pſychologiſch bleibt alles bei den allgemeinen Regeln. In wie fern ſich aber weiter eine Specialhermeneutik der heiligen Schrift ergiebt, das kann erſt ſpäter unterſucht werden.

In der Vorleſung von 1832 wird dieſer Punkt gleich hier erörtert und die Grenze zwiſchen der allgemeinen und ſpeciellen Hermeneutik überhaupt genauer beſtimmt, mit beſonderer Anwendung auf das N. T.[1]. Schl. ſagt: Gehen wir auf die hermeneutiſche Aufgabe in ihrer Urſprünglichkeit zurück, nemlich die Rede als Denkakt in einer gegebenen Sprache, ſo kommen wir auf den

---

[1] Im Auszuge mitgetheilt.

Saz: in dem Maaße in welchem das Denken eins iſt giebt es auch eine Identität der Sprachen. Dieß Gebiet muß die allgemeinen Regeln der Sprache enthalten. Sobald es aber eine Beſonderheit des Denkens durch die Sprache giebt, entſteht ein ſpecielles hermeneutiſches Gebiet. Bei der genaueren Beſtimmung der Grenzen zwiſchen dem allgemeinen und ſpeciellen fragt ſich zuerſt auf der grammatiſchen Seite: wie weit ſich von der Sprache aus die Rede als Eins (als Einheit) verfolgen laſſe? Die Rede muß ein Saz ſein. Dadurch iſt erſt etwas im Gebiet der Sprache Eins. Der Saz aber iſt das Auseinanderbeziehen von Haupt- und Zeitwort, ὄνομα und ῥῆμα. So weit ſich das Verſtehen der Rede aus der Natur des Sazes überhaupt ergiebt, ſo weit geht die allgemeine Hermeneutik gewiß. Allein, obwohl die Natur des Sazes als Denkakt in allen Sprachen dieſelbe iſt, ſo iſt doch die Behandlung des Sazes in den verſchiedenen Sprachen verſchieden. Je größer nun in den Sprachen die Verſchiedenheit in der Behandlung des Sazes iſt, deſto mehr beſchränkt ſich das Gebiet der allgemeinen Hermeneutik, deſto mehr Differenzen kommen in das Gebiet der allgemeinen Hermeneutik.

Eben ſo auf der pſychologiſchen Seite. In dem Maaße als das menſchliſche Leben ein und daſſelbe iſt unterliegt jede Rede als Lebensakt des Einzelnen den allgemeinen hermeneutiſchen Regeln. In dem Maaße aber als das menſchliche Leben ſich individualiſirt iſt auch jeder Lebensakt und ſomit auch jeder Sprechakt, worin jener ſich darſtellt, bei Andern anderswie beſchaffen und anderswie mit ſeinen übrigen Lebensmomenten zuſammenhängend. Hier tritt das Gebiet des Speciellen ein. Wenn wir nun vorausſetzen, daß alle Differenzen der menſchlichen Natur in ihren Lebensfunktionen ſich auch in der Sprache darſtellen, ſo folgt auch, daß die Conſtitution des Sazes mit der Conſtitution des Lebensaktes zuſammenhängt. Dieß gilt ſowohl für das Allgemeine, als für das Beſondere. Das Verhältniß des Allgemeinen und Speciellen aber iſt ein mannigfach abgeſtuftes. Denn die Ungleichheit und Mannigfaltigkeit in der Behandlung des Sazes kann wieder bei verſchiedenen Sprachfamilien gleich ſein ſo daß Gruppirungen entſtehen. So kann es wieder für jede Sprachfamilie eine gemeinſame Hermeneutik geben. Ferner erkennen wir verſchiedene Arten die Sprache zu behandeln für verſchiedene Denkakte. So können in derſelben Sprache ſprachliche Differenzen entſtehen z. B. in der Proſa und Poeſie. Dieſe Differenzen können aber wiederum in verſchiedenen Sprachen dieſelben ſein. Bei der Proſa will ich die ſtrenge Beſtimmung des Seins auf das Denken, die Poeſie iſt aber das Denken in ſeinem freien Spiel. So habe ich auf dieſer Seite weit mehr Pſychologiſches, während in der Proſa das Subject mehr zurücktritt. Hier entwickeln ſich zwei verſchiedene Gebiete des Speciellen, das eine, welches ſich auf die Verſchiedenheit in der Conſtruction der Sprache, das andere, welches ſich auf die Verſchiedenheit des Denkaktes bezieht. — Was dieſe letztere betrifft, ſo verhält ſich das Allgemeine und Beſondere bei der Auslegung eines einzelnen Schriftſtellers auf folgende Weiſe. Sofern die Denkakte des Einzelnen in allem auf gleiche Weiſe die ganze Lebensbeſtimmtheit oder Lebensfunktion des Einzelnen ausdrücken, werden auch die Geſetze der pſychologiſchen Interpretation dieſelben ſein. Sobald ich mir aber eine Ungleichheit denke und nicht in dem Denkakte ſelbſt den Schlüſſel finde, ſondern dabei noch auf Anderes Rückſicht nehmen muß, geht das Gebiet des Speciellen an. So iſt freilich das Gebiet des Allgemeinen nicht ſehr groß. Darum hat die Hermeneutik auch immer bei dem Speciellen angefangen und iſt dabei ſtehen geblieben. Gehen wir nun davon aus daß die Rede ein Lebensmoment iſt, ſo muß ich den ganzen Zuſammenhang aufſuchen und fragen, wie iſt das Individuum bewogen, die Rede aufzuſtellen (Anlaß), und auf welchen folgenden Moment iſt die Rede gerichtet geweſen, (Zweck). Da die Rede ein Mannigfaltiges iſt, ſo kann ſie obwohl bei demſelben Anlaß und Zweck dennoch ein Verſchiedenes ſein. Wir müſſen ſie alſo zerlegen und ſagen, das Allgemeine geht nur ſo weit als die Geſetze des Fortſchreitens im Denken dieſelben ſind, wo

Differenzen ſinden, da geht das Specielle an. Bei einer di-
ſchen Auseinanderſetzung z. B. und einer lyriſchen Dichtung
trotz dem, daß beide Aneinanderreihungen von Gedanken ſind,
eſetze des Fortſchreitens verſchieden. So ſind in Beziehung
ie auch die hermeneutiſchen Regeln verſchieden und wir ſind
ebiete der ſpeciellen Hermeneutik.

Die Frage nun, ob und inwiefern die neuteſt. Hermeneutik
ſpecielle ſei wird ſo beantwortet. Von der ſprachlichen Seite
t ſie keine ſpecielle zu ſein, denn dieſe iſt zunächſt auf die grie-
e Sprache zu beziehen, von der pſychologiſchen Seite aber erſcheint
N. T. nicht als Eins, ſondern es iſt zu unterſcheiden zwiſchen
tiſchen und hiſtoriſchen Schriften. Dieß ſind verſchiedene Gattun-
die allerdings verſchiedene hermeneutiſche Regeln fordern. Aber
s entſteht noch keine ſpecielle Hermeneutik. Gleichwohl iſt die
ſtam. Hermeneutik eine ſpecielle, aber nur in Beziehung auf
zuſammengeſetzte Sprachgebiet oder den hebraiſirenden Sprach-
kter. Die neuteſt. Schriftſteller waren nicht gewohnt in der
iſchen Sprache zu denken, wenigſtens nicht über religiöſe Ge-
ände. Dieſe Beſchränkung gilt dem Lukas, der ein geborener
che geweſen ſein kann. Aber ſelbſt die Griechen waren auf
Gebiete des Hebraismus Chriſten geworden. Nun giebt es
der Sprache eine Menge von Verſchiedenheiten, örtlich, ver-
ene Dialekte im weiteſten Sinne, zeitlich, verſchiedene Sprach-
den. In jeder iſt die Sprache eine andere. Dieß erfordert
lle Regeln, die ſich auf die ſpecielle Grammatik verſchiedener
äume und Orte beziehen. Doch dieß iſt noch allgemeiner an-
bar. Denn wenn in einem Volke eine geiſtige Entwickelung
ht, ſo entſteht auch eine neue Sprachentwickelung. Wie nun
neue geiſtige Princip ſprachbildend wird, ſo auch der chriſt-
Geiſt. Aber daraus entſteht ſonſt keine ſpecielle Hermeneutik.
nnt ein Volk zu philoſophiren, ſo zeigt es eine große Sprach-
ickelung, aber es bedarf keiner ſpeciellen Hermeneutik. Der
chriſtliche Geiſt aber tritt im N. T. hervor in einer Sprach-
ung, in der das hebräiſche der Stamm iſt, worin das neue

zunächſt gedacht worden iſt, das griechiſche aber aufgepfropft. Deßhalb iſt die neuteſtam. Hermeneutik als eine ſpecielle zu behandeln. Da die Sprachmiſchung eine Ausnahme, ein nicht naturgemäßer Zuſtand iſt, ſo geht auch die neuteſt. Hermeneutik als eine ſpecielle nicht auf regelmäßige Weiſe aus der allgemeinen hervor. — Überhaupt begründet weder die natürliche Verſchiedenheit der Sprachen eine poſitive ſpecielle Hermeneutik, denn dieſe Verſchiedenheit gehört der Grammatik an, welche von der Hermeneutik vorausgeſezt und eben nur angewendet wird, noch der Unterſchied zwiſchen Proſa und Poeſie in einer und derſelben Sprache und in verſchiedenen, denn auch die Kenntniß dieſer Verſchiedenheit wird in der hermeneutiſchen Theorie vorausgeſezt. Eben ſo wenig wird durch die pſychologiſchen Verſchiedenheiten, ſofern ſie ſich auf eine gleichmäßige Weiſe im relativen Gegenſatze zwiſchen dem Allgemeinen und Speciellen ergeben, eine ſpecielle Hermeneutik, als ſolche nothwendig.

14. Der Unterſchied zwiſchen dem kunſtmäßigen und kunſtloſen in der Auslegung beruhet weder auf dem von einheimiſch und fremd, noch auf dem von Rede und Schrift, ſondern immer darauf, daß man einiges genau verſtehen will und anderes nicht.

1. Wenn es nur ausländiſche und alte Schrift wäre, die der Kunſt bedürfte, ſo müßten die urſprünglichen Leſer ihrer nicht bedurft haben und die Kunſt beruhete alſo auf dem Unterſchiede zwiſchen dieſen und uns. Dieſer Unterſchied muß aber durch Sprach- und Geſchichtkenntniß erſt aus dem Wege geräumt werden; erſt nach erfolgter Gleichſetzung geht die Auslegung an. Der Unterſchied zwiſchen ausländiſch alter Schrift und einheimiſch gleichzeitiger liegt alſo nur darin, daß jene Operation des Gleichſeins nicht ganz vorhergehen kann, ſondern ſie wird erſt mit dem Auslegen und während deſſelben vollendet, und dieß iſt beim Auslegen immer zu berückſichtigen.

2. Es iſt auch nicht bloß die Schrift. Sonſt müßte die Kunſt nur nothwendig werden durch den Unterſchied zwiſchen Schrift und Rede, d. h. durch das Fehlen der lebendigen Stimme und durch den Mangel anderweitiger perſönlicher Einwirkungen. Die lezten aber bedürfen ſelbſt wieder der Auslegung und dieſe bleibt immer unſicher. Die lebendige Stimme erleichtert freilich das Verſtändniß ſehr, aber der Schreibende muß darauf Rückſicht nehmen (daß er nicht ſpricht). Thut er dieß, ſo müßte die Auslegungskunſt dann auch überflüſſig ſein, welches doch nicht der Fall iſt. Alſo beruhet ihre Nothwendigkeit auch wo er jenes nicht gethan nicht bloß auf dieſem Unterſchiede.

Zuſaz[1]. Daß ſich aber die Kunſt der Auslegung allerdings mehr auf Schrift als Rede bezieht, kommt daher weil der mündlichen Rede in der Regel vieles zu Hülfe kommt wodurch ein *unmittelbares* Verſtändniß gegeben wird, was der Schrift abgeht, und weil man — beſonders von den *vereinzelten Regeln*, die man ohnehin nicht im Gedächtniß feſthält, bei der vorübergehenden Rede keinen Gebrauch machen kann.

3. Wenn nun Rede und Schrift ſich ſo verhalten, ſo bleibt kein anderer Unterſchied als der bezeichnete übrig, und es folgt daß auch die kunſtgerechte Auslegung kein anderes Ziel hat, als welches wir beim Anhören jeder gemeinen Rede haben.

15. Die laxere Praxis in der Kunſt geht davon aus, aß ſich das Verſtehen von ſelbſt ergiebt und drückt das Ziel egativ aus: *Mißverſtand ſoll vermieden werden.*

1. Ihre Vorausſetzung beruht darauf, daß ſie ſich vornehmlich mit dem unbedeutenden abgiebt oder wenigſtens nur um eines gewiſſen Intereſſe willen verſtehen will und ſich daher leicht auszuführende Grenzen ſezt.

2. Auch ſie muß indeß in ſchwierigen Fällen zur Kunſt

---

[1] Aus der Randbem. und der Vorleſung v. J. 1826.

ihre Zuflucht nehmen, und ſo iſt die Hermeneutik aus der kunſtloſen Praxis entſtanden. Weil ſie auch nur die ſchwierigen Fälle vor Augen hatte, ſo wurde ſie ein Aggregat von Obſervationen und aus demſelben Grunde immer gleich Specialhermeneutik, weil ſich die ſchwierigen Fälle auf einem beſonderen Gebiet leichter ausmitteln laſſen. So iſt die theologiſche und juriſtiſche entſtanden und die Philologen haben auch nur ſpezielle Zwecke vor Augen gehabt.

3. Der Grund dieſer Anſicht iſt die Identität der Sprache und der Combinationsweiſe in Redenden und Hörenden.

16. Die ſtrengere Praxis geht davon aus daß ſich das Mißverſtehen von ſelbſt ergiebt und das Verſtehen auf jedem Punkt muß gewollt und geſucht werden.

1. Beruhend darauf, daß ſie es mit dem Verſtehen genau nimmt und die Rede von beiden Seiten betrachtet ganz darein aufgehen ſoll.

Zuſaz. Es iſt eine Grunderfahrung, daß man zwiſchen den kunſtloſen und dem künſtleriſchen im Verſtehen keinen Unterſchied bemerkt vor dem Eintreten eines Mißverſtändniſſes.

2. Sie geht alſo von der Differenz der Sprache und der Combinationsweiſe aus, die aber freilich (14.) auf der Identität ruhen muß und nur das geringere iſt, welches der kunſtloſen Praxis entgeht.

17. Das zu Vermeidende iſt ein zwiefaches, das qualitative Mißverſtehen des Inhalts, und das Mißverſtehen des Tons oder das quantitative.

Zuſaz. Die Aufgabe läßt ſich auch negativ ſo beſtimmen, materielles (qualitatives) und formelles (quantitatives) Mißverſtändniß zu vermeiden.

1. Objectiv betrachtet, iſt das qualitative die Verwechſelung des Ortes eines Theiles der Rede in der Sprache mit dem

ines andern, wie z. E. Verwechſelung der Bedeutung eines
Wortes mit der eines andern. Subjectiv iſt das qualitative
Mißverſtändniß die Verwechſelung der Beziehungen eines Aus-
rucks, ſo daß man demſelben eine andere Beziehung giebt, als
er Redende ihm in ſeinem Kreiſe gegeben hat [1]).

2. Das quantitative Mißverſtehen bezieht ſich ſubjectiv auf
ie Entwicklungskraft eines Theils der Rede, den Werth (Nach-
ruck), den ihm der Redende beilegt, — analog objectiv, auf
ie Stelle, die ein Redetheil in der Gradation einnimmt, z. B.
er Superlativ.

3. Aus dem quantitativen, welches gewöhnlich minder be-
chtet wird, entwickelt ſich immer das qualitative.

4. Alle Aufgaben ſind in dieſem negativen Ausdrucke ent-
alten. Allein ihrer Negativität wegen können wir aus ihnen
ie Regeln nicht entwickeln, ſondern müſſen von einem poſiti-
en ausgehen aber uns beſtändig an dieſem negativen orien-
ren.

5. Es iſt auch noch poſitiver und activer Mißverſtand zu
nterſcheiden. Letzterer iſt das Einlegen, welches aber die Folge
genes Befangenſeins iſt, in Beziehung worauf alſo nichts be-
mmtes geſchehen kann ſofern es nicht als Maximum erſcheint,
obei ganz falſche Vorausſetzungen zum Grunde liegen.

[2]) Mißverſtehen iſt entweder Folge der Übereilung oder der
angenheit. Jene iſt ein einzelner Moment. Dieſe iſt ein
er, der tiefer ſteckt. Es iſt die einſeitige Vorliebe für das
dem einzelnen Ideenkreiſe nahe liegt und das Abſtoßen deſ-
was außer demſelben liegt. So erklärt man hinein oder
s was nicht im Schriftſteller liegt.

18. Die Kunſt kann ihre Regeln nur aus einer po-
n Formel entwickeln und dieſe iſt das geſchichtliche

Hier iſt aus der Vorleſung der deutlichere Ausdruck des Gedankens
leich mit aufgenommen.

Aus der Vorleſ. v. 1826.

und divinatoriſche (profetiſche) objective und ſubjective Nachconſtruiren der gegebenen Rede.

1. Objectiv geſchichtlich heißt einſehen wie ſich die Rede in der Geſammtheit der Sprache und das in ihr eingeſchloſſene Wiſſen als ein Erzeugniß der Sprache verhält. Objectiv divinatoriſch heißt ahnden wie die Rede ſelbſt ein Entwickelungspunkt für die Sprache werden wird. Ohne beides iſt qualitativer und quantitativer Mißverſtand nicht zu vermeiden.

2. Subjectiv geſchichtlich heißt wiſſen wie die Rede als Thatſache im Gemüth gegeben iſt. ſubjectiv divinatoriſch heißt ahnden wie die darin enthaltenen Gedanken noch weiter in dem Redenden und auf ihn fortwirken werden. Ohne beides eben ſo Mißverſtand unvermeidlich.

3. Die Aufgabe iſt auch ſo auszudrücken, die Rede zuerſt eben ſo gut und dann beſſer zu verſtehen als ihr Urheber. Denn weil wir keine unmittelbare Kenntniß deſſen haben, was in ihm iſt, ſo müſſen wir vieles zum Bewußtſein zu bringen ſuchen was ihm unbewußt bleiben kann außer ſofern er ſelbſt reflektirend ſein eigener Leſer wird. Auf der objectiven Seite hat er auch hier keine andern Data als wir.

4. Die Aufgabe iſt ſo geſtellt eine unendliche, weil es ein unendliches der Vergangenheit und Zukunft iſt, was wir in dem Moment der Rede ſehen wollen. Daher iſt auch dieſe Kunſt ebenfalls einer Begeiſterung fähig wie jede andere. In dem Maaße als eine Schrift dieſe Begeiſterung nicht erregt iſt ſie unbedeutend. — Wie weit man aber und auf welche Seite vorzüglich man mit der Annäherung gehen will, das muß jedenfalls praktiſch entſchieden werden, und gehört höchſtens in eine Specialhermeneutik, nicht in die allgemeine.

19. Vor der Anwendung der Kunſt muß hergehen, daß man ſich auf der objectiven und ſubjectiven Seite dem Urheber gleichſtellt.

1. Auf der objectiven Seite alſo durch Kenntniß der Sprache wie er ſie hatte, welches alſo noch beſtimmter iſt, als ſich den urſprünglichern Leſern gleichſtellen, welche ſelbſt ſich ihm erſt gleichſtellen müſſen. Auf der ſubjectiven in der Kenntniß ſeines inneren und äußeren Lebens.

2. Beides kann aber erſt vollkommen durch die Auslegung ſelbſt gewonnen werden. Denn nur aus den Schriften eines jeden kann man ſeinen Sprachſchaz kennen lernen und eben ſo ſeinen Charakter und ſeine Umſtände.

20. Der Sprachſchaz und die Geſchichte des Zeitalters es Verfaſſers verhalten ſich wie das Ganze aus welchem ne Schriften als das Einzelne müſſen verſtanden werden d jenes wieder aus ihm.

1. Überall iſt das vollkommene Wiſſen in dieſem ſcheinbaren Kreiſe, daß jedes Beſondere nur aus dem Allgemeinen deſſen Theil es iſt verſtanden werden kann und umgekehrt. Und jedes Wiſſen iſt nur wiſſenſchaftlich wenn es ſo gebildet iſt.

2. In dem genannten liegt die Gleichſezung mit dem Verfaſſer, und es folgt alſo erſtlich, daß wir um ſo beſſer gerüſtet ſind zum Auslegen je vollkommener wir jenes inne haben, zweitens aber auch, daß kein auszulegendes auf einmal verſtanden werden kann, ſondern jedes Leſen ſezt uns erſt, indem es jene Vorkenntniſſe bereichert, zum beſſeren Verſtehen in Stand. Nur beim unbedeutenden begnügen wir uns mit dem auf einmal verſtandenen.

21. Wenn die Kenntniß des beſtimmten Sprachſchazes t während des Auslegens durch lexikaliſche Hülfe und durch zelne Bemerkung zuſammengerafft werden ſoll, kann keine bſtändige Auslegung entſtehen.

1. Nur die unmittelbare Überlieferung aus dem wirklichen Leben der Sprache giebt eine von der Auslegung mehr unabhängige Quelle für die Kenntniß des Sprachſchazes. Der-

gleichen haben wir bei der griechiſchen und lateiniſchen Sprache nur unvollkommen. Daher die erſten lexikaliſchen Arbeiten von ſolchen herrühren, welche die ganze Litteratur zum Behufe der Sprachkenntniß durchgearbeitet hatten. Deßhalb aber bedürfen dieſe Arbeiten auch beſtändiger Berichtigung durch die Auslegung ſelbſt, und jede kunſtmäßige Auslegung muß dazu ihrerſeits beitragen.

2. Unter beſtimmtem Sprachſchaz verſtehe ich Dialekt, Periode und Sprachgebiet einer beſonderen Gattung, lezteres ausgehend von dem Unterſchiede zwiſchen Poeſie und Proſa.

3. Der Anfänger muß die erſten Schritte an der Hand jener Hülfsmittel thun, aber ſelbſtthätige Interpretation kann nur auf verhältnißmäßiger ſelbſtthätiger Erwerbung jener Vorkenntniſſe ruhen. Denn alle Beſtimmungen über die Sprache in Wörterbüchern und Obſervationen gehn doch von beſonderer und oftmals unſicherer Auslegung aus.

4. In dem neuteſtam. Gebiet kann man beſonders ſagen, daß die Unſicherheit und Willkührlichkeit der Auslegung größtentheils auf dieſem Mangel beruht. Denn aus einzelnen Obſervationen laſſen ſich immer entgegengeſezte Analogien entwickeln. — Der Weg zum neuteſt. Sprachſchaze geht aber vom klaſſiſchen Alterthume aus durch die makedoniſche Gräcität, die jüdiſchen Profanſchriftſteller Joſephus und Philo, die deuterokanoniſchen Schriften und die LXX, als die ſtärkſte Annäherung zum hebräiſchen.

Was [1]) die gegenwärtige Art des akademiſchen Studiums der neuteſt. Exegeſe betrifft, ſo fehlt es dabei an einer genügenden Vorbereitung. Gewöhnlich kommt man unmittelbar von der klaſſiſchphilologiſchen Gymnaſialbildung zur kunſtmäßigen Auslegung des N. T. Das iſt eine ungünſtige Lage. Doch wollen wir deßhalb nicht in den Wunſch einſtimmen, daß zum Behuf der theologiſchen Bildung die jezige gelehrte Schulbildung geändert und mit den künftigen Theologen auf Gymnaſien ſtatt der Klaſſiker die Kirchenväter geleſen werden möchten, weil Sprache und Ideenkreis der erſteren zu ungleich wären. Das würde ſchlechte Früchte bringen. Es wäre ſchlimm, wenn die Theologen bloß patriſtiſch gelehrt wären. Unſere allgemeine Bildung iſt ſchon zu ſehr durch das klaſſiſche Alterthum beſtimmt, ſo daß eine verderbliche Differenz zwiſchen der Bildung der Theologen und den Andern eintreten müßte. Man kann es mit der Sache des Chriſtenthums ſehr redlich meinen, ſehr chriſtlich geſinnt ſein ohne den Zuſammenhang mit dem heidniſchen Alterthume abbrechen zu wollen. Die Periode, in der die gebildetſten Kirchenväter ſchrieben, war doch die des Verfalls. Dieſe kann aber nicht aus ſich ſelbſt verſtanden werden, ſondern nur durch Vergleichung mit dem vorangegangenen Culminationspunkt der Litteratur. Kommt jemand mit rechter Liebe zu den chriſtlichen Denkmälern, um ſo mehr wird er ſie nun verſtehen aus der mitgebrachten Kenntniß des klaſſiſchen Alterthums, und um ſo weniger wird er dann von dem nichtchriſtlichen Inhalt der Klaſſiker Nachtheil erfahren.

---

[1]) Aus der Vorleſ. v. J. 1826.

Der unvermeidliche Mangel aber an gehöriger Vorbereitung zum akademiſchen Studium der neuteſt. Exegeſe ließe ſich corrigiren durch voraufgehenden vollſtändigen Unterricht in der neuteſt. Grammatik, und bibliſchen Archäologie, Einleitung u. ſ. w. Allein das würde theils zu weit führen, theils immer ſchon wieder Exegeſe vorausſezen. So bleibt nichts übrig, als den akademiſchen Vortrag der Exegeſe genetiſch einzurichten, ſo daß unter Anleitung zum richtigen, ſelbſtſtändigen Gebrauch der vorhandenen Hülfsmittel, woraus die neuteſt. Sprache, die bibliſche Archäologie u. ſ. w. zu lernen iſt, in jedem gegebenen Falle die hermeneutiſchen Regeln in ihrer rechten Anwendung zum Bewußtſein gebracht werden; die rechte Sicherheit aber entſteht nur, wenn der Lernende mit dem Vortrage des Lehrers die eigene Übung verbindet. Aber dieſe muß nothwendig vom leichteren zum ſchwereren fortſchreiten mit verſtändiger Benuzung der dargebotenen Hülfsmittel.

22. Wenn die nöthigen Geſchichtskenntniſſe nur aus Prolegomenen genommen werden, ſo kann keine ſelbſtändige Auslegung entſtehen.

1. Solche Prolegomena ſind nebſt den kritiſchen Hülfen die Pflicht eines jeden Herausgebers, der eine Mittelsperſon ſein will. Sie können aber ſelbſt nur ruhen auf einer Kenntniß des ganzen einer Schrift angehörigen Litteraturkreiſes, und alles deſſen was in ſpäteren Gebieten über den Verfaſſer einer Schrift vorkommt. Alſo ſind ſie ſelbſt von der Auslegung abhängig. Sie werden zugleich für den berechnet, dem die urſpüngliche Erwerbung in keinem Verhältniß ſtände zu ſeinem Zwecke. Der genaue Ausleger muß aber allmählig alles aus den Quellen ſelbſt ſchöpſen, und eben darum kann ſein Geſchäft nur vom leichteren zum ſchwereren in dieſer Hinſicht fortſchreiten. Am ſchädlichſten aber wird die Abhängigkeit wenn man in die Prolegomenen ſolche Notizen hineinbringt die nur aus dem auszulegenden Werke ſelbſt können geſchöpſt werden.

2. In Bezug auf das N. Teſtam. hat man aus dieſen Vorkenntniſſen eine eigene Disciplin gemacht, die Einleitung. Dieſe iſt kein eigentlicher organiſcher Beſtandtheil der theologiſchen Wiſſenſchaft, aber praktiſch iſt es zweckmäßig, theils für den Anfänger, theils für den Meiſter, weil es nun leichter iſt alle hieher gehörigen Unterſuchungen auf einen Punkt zuſammenzubringen. Aber der Ausleger muß immer auch wieder beitragen, um dieſe Maſſe von Reſultaten zu vermehren und zu berichtigen.

Zuſaz. Aus der verſchiedenen Art dieſe Vorkenntniſſe fragmentariſch anzulegen und zu benuzen bilden ſich verſchiedene aber auch einſeitige Schulen der Interpretation, die leicht als Manier tadelhaft werden.

23. Auch innerhalb einer einzelnen Schrift kann das Einzelne nur aus dem Ganzen verſtanden werden, und es

ß deßhalb eine curſoriſche Leſung um einen Überblick des
nzen zu erhalten der genaueren Auslegung vorangehen.

1. Dieß ſcheint ein Cirkel, allein zu dieſem vorläufigen
Verſtehen reicht diejenige Kenntniß des Einzelnen hin, welche
us der allgemeinen Kenntniß der Sprache hervorgeht.

2. Inhaltsverzeichniſſe, die der Autor ſelbſt giebt, ſind zu
rocken um den Zweck auch auf der Seite der techniſchen In-
erpretation zu erreichen, und bei Überſichten wie Herausgeber
ie auch den Prolegomenen beizufügen pflegen kommt man in
ie Gewalt ihrer Interpretation.

3. Die Abſicht iſt die leitenden Ideen zu finden nach wel-
hen die andern müſſen abgemeſſen werden, und eben ſo auf
er techniſchen Seite den Hauptgang zu finden, woraus das
Einzelne leichter gefunden werden kann. Unentbehrlich ſowol
uf der techniſchen als grammatiſchen Seite, welches aus den
erſchiedenen Arten des Mißverſtandes leicht iſt nachzuweiſen.

4. Beim unbedeutenden kann man es eher unterlaſſen und
eim ſchwierigen ſcheint es weniger zu helfen, iſt aber deſto
nentbehrlicher. Dieſes wenig helfen der allgemeinen Überſicht
ſt ſogar ein charakteriſtiſches Merkmal ſchwerer Schriftſteller.

Zuſaz. Allgemeine methodologiſche Regel: a) Anfang mit
llgemeiner Überſicht; b) Gleichzeitiges Begriffenſein in beiden
Richtungen, der grammatiſchen und pſychologiſchen; c) Nur,
enn beide genau zuſammentreffen in einer einzelnen Stelle,
ann man weiter gehen; d) Nothwendigkeit des Zurückgehens,
enn ſie nicht zuſammenſtimmen, bis man den Fehler im Cal-
ul gefunden hat.

Soll nun das Auslegen im Einzelnen angehn, ſo müſſen
war in der Ausübung beide Seiten der Interpretation immer
uſammen verbunden werden aber in der Theorie müſſen wir
rennen, und von jeder beſonders handeln, bei jeder aber dar-
ach trachten es ſo weit zu bringen, daß uns die andere ent-

behrlich werde, oder vielmehr daß ihr Reſultat in der erſten mit erſcheine. Die grammatiſche Interpretation geht voran.

Den Vortrag vom Jahre 1832. über §. 14-23. faßt Schleiermacher ſelbſt in der Kürze ſo zuſammen:

Vor dem Anfange des hermeneutiſchen Verfahrens muß man wiſſen, in welchem Verhältniß man beide Seiten anzuwenden hat (ſ. §. 12.) Dann muß man zwiſchen ſich und dem Autor daſſelbe Verhältniß herſtellen wie zwiſchen ihm und ſeiner urſprünglichen Addreſſe. Alſo Kenntniß des ganzen Lebenskreiſes und des Verhältniſſes beider Theile dazu. Iſt dieß nicht vollſtändig geſchehen, ſo entſtehen Schwierigkeiten die wir vermeiden wollen. Commentare ſagen dieſes voraus und wollen ſie löſen. Wer ſie gebraucht ergiebt ſich einer Auctorität und erhält ſich das ſelbſtändige Verſtehen nur wenn er dieſe Auctorität wieder ſeinem eigenen Urtheile unterwirft. — Iſt die Rede an mich unmittelbar gerichtet, ſo muß auch vorausgeſetzt werden, daß der Redende mich ſo denkt, wie ich mir bewußt bin zu ſein. Da aber ſchon das gemeine Geſpräch oft zeigt, daß ſich dieß nicht ſo verhält, ſo müſſen wir ſkeptiſch verfahren. Der Kanon iſt: Die Beſtätigung des Verſtändniſſes, welches ſich am Anfange ergiebt, iſt vom folgenden zu erwarten. Daraus folgt, daß man den Anfang nicht eher verſteht als am Ende, alſo auch, daß man den Anfang noch haben muß am Ende, und dieß heißt bei jedem über das gewöhnliche Maaß des Gedächtniſſes hinausgehenden Complexus, daß die Rede muß Schrift werden[1].

Der Kanon gewinnt nun dieſe Geſtalt: Um das erſte genau zu verſtehen muß man ſchon das Ganze aufgenommen haben. Natürlich nicht in ſofern es der Geſammtheit der Einzelheiten gleich iſt, ſondern als Skelett, Grundriß, wie man es faſſen ann mit Übergehung des Einzelnen. Dieſen nemlichen Kanon rhalten wir, wenn wir von der Faſſung ausgehen den Proceß es Autors nachzubilden. Denn bei jedem größeren Complexus at dieſer auch das Ganze eher geſehn, als er zum Einzelnen ortgeſchritten [1]).

---

[1] In der Vorleſung wird dieß dadurch deutlicher, daß man ſieht, wie die hermeneutiſche Aufgabe von der mündlichen Rede, dem Geſpräch, — als dem urſprünglichen Orte des Verſtehens — zum Verſtehen der Schrift hinübergeführt wird.

Um nun in möglichſt ununterbrochenen Gang zu kommen, müſſen wir das was dadurch vermieden werden ſoll näher betrachten, nemlich das Mißverſtehen. Ein Saz kann quantitativ mißverſtanden werden, wenn das Ganze nicht näher (richtig) aufgefaßt iſt, z. B. wenn ich für Hauptgedanken nehme, was nur Nebengedanke iſt, — qualitativ, wenn z. E. Ironie für Ernſt genommen wird und umgekehrt. Saz als Einheit iſt auch das kleinſte für das Verſtehen und Mißverſtehen. Mißverſtand iſt Verwechſelung des einen Ortes in dem Sprachwerth eines Wortes oder einer Form mit dem andern. Der Gegenſaz zwiſchen qualitativem und quantitativem geht genau genommen durch alles in der Sprache durch, auch der Begriff Gott iſt demſelben unterworfen (man vergleiche den polytheiſtiſchen und den chriſtlichen), die formellen wie die materiellen Sprachelemente.

Die Geneſis des Mißverſtandes iſt zwiefach, durch (bewußtes) *Nichtverſtehen* oder *unmittelbar*. An dem erſten iſt eine Schuld des Verfaſſers eher möglich, (Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch oder Gebrauch ohne Analogie) das andere iſt wahrſcheinlich immer eigene Schuld des Auslegers (§. 17.).

Wir können die ganze Aufgabe auch auf dieſe negative Weiſe ausdrücken: — auf jedem Punkt das Mißverſtehen zu vermeiden. Denn beim bloßen Nichtverſtehen kann niemand ſtehn bleiben, alſo muß das völlige Verſtehen herauskommen, wenn jene Aufgabe richtig gelöſ't iſt.

---

[1]) In der Vorleſung wird dieſer Kanon in ſeiner Anwendung näher ſo beſtimmt, daß das vorgängige Verſtehen des Ganzen um ſo nothwendiger iſt, je mehr der gegebene Complexus von Gedanken einen ſelbſtändigen Zuſammenhang hat.

Der Kanon des vollkommenen Verſtehens wird dann ſo gefaßt: Vollkommenes Verſtehen giebt es nur durch das Ganze, dieſes aber iſt vermittelt durch das vollkommene Verſtändniß des Einzelnen.

Soll nun nachdem die Aufgabe gefaßt und die Vorbedingungen erfüllt ſind, das Geſchäft beginnen, ſo iſt zwiſchen beiden Seiten der Interpretation eine Priorität zu beſtimmen. Dieſe fällt auf die grammatiſche Seite theils weil dieſe am meiſten bearbeitet iſt, theils weil man dabei am leichteſten auf eine vorhandene Vorübung rechnen kann.

Erſter Theil.

Die grammatiſche Auslegung.

1. Erſter Kanon: Alles was noch einer näheren Beſtimmung bedarf in einer gegebenen Rede, darf nur aus dem dem Verfaſſer und ſeinem urſprünglichen Publikum gemeinſamen Sprachgebiet beſtimmt werden.

1. Alles bedarf näherer Beſtimmung und erhält ſie erſt im Zuſammenhange. Jeder Theil der Rede, materieller ſowol als formeller, iſt an ſich unbeſtimmt. Bei einem jeden Worte iſolirt denken wir uns nur einen gewiſſen Cyclus von Gebrauchsweiſen. Eben ſo bei jeder Sprachform.

2. Einige nennen das was man ſich bei dem Worte an und für ſich denkt die *Bedeutung*, das aber was man ſich dabei denkt in einem gegebenen Zuſammenhang den *Sinn*. Andere ſagen, ein Wort hat nur eine Bedeutung keinen Sinn, ein Saz an und für ſich hat einen Sinn aber noch keinen Verſtand, ſondern den hat nur eine völlig geſchloſſene Rede. Nun könnte man freilich ſagen auch dieſe würde noch vollſtändiger verſtanden im Zuſammenhange mit ihrer angehörigen Welt; allein das geht aus dem Gebiete der Interpretation heraus. — Die leztere Terminologie iſt inſofern freilich vorzuziehen als ein Saz eine untheilbare Einheit iſt und als ſolche iſt auch der Sinn eine Einheit, das Wechſelbeſtimmtſein von Subject und Prädicat durch einander. Aber recht ſprachgemäß iſt auch

dieſe nicht, denn Sinn im Vergleich mit Verſtand iſt ganz daſſelbe wie Bedeutung. Das wahre iſt daß das Übergehen vom unbeſtimmteren in das beſtimmte bei jedem Auslegungsgeſchäft eine unendliche Aufgabe iſt. — Wo ein einzelner Saz ein abgeſchloſſenes Ganze für ſich allein ausmacht, da ſcheint der Unterſchied zwiſchen Sinn und Verſtand zu verſchwinden, wie bei Epigramm und Gnome. Dieſe ſoll aber erſt beſtimmt werden durch die Aſſociation des Leſers, jeder ſoll ſie machen zu was er kann. Jenes iſt beſtimmt durch die Beziehung auf eine einzelne Sache.

Zerlegt man eine Rede in ihre einzelnen Theile, ſo iſt jeder etwas unbeſtimmtes. Alſo jeder einzelne Saz aus allem Zuſammenhang geriſſen muß ein unbeſtimmtes ſein. — Aber es giebt Fälle, wo bloß einzelne Säze gegeben ſind ohne Zuſammenhang, z. B. ein Sprüchwort (eine Gnome) hat ſein Weſen eben darin, daß es ein einzelner Saz iſt. Eben ſo abgeſchloſſen iſt das Epigramm. Nach jenem Kanon wäre dieß alſo eine unverſtändliche, ſchlechte Gattung. Das Epigramm iſt ein ſchlechthin Einzelnes, als Überſchrift; die Gnome aber ein Allgemeines, obgleich ſehr oft in der einzelnen Form des Beiſpiels ausgeſprochen. Das Epigramm verlangt eine Geſchichte, in deren Zuſammenhang es entſtanden und woraus es auch erſt verſtändlich iſt. Iſt die Kenntniß der Begebenheiten und Perſonen, woraus es hervorgegangen iſt, verloren gegangen, ſo iſt das Epigramm ein Räthſel, d. h. es iſt nicht mehr aus ſeinem Zuſammenhang zu löſen. Die Gnomen ſind Säze von häufigem und verſchiedenem Gebrauch. Der Kreis ihrer Anwendung und Wirkſamkeit iſt unbeſtimmt. Erſt in einem beſtimmten Falle gebraucht wird der Gnomenſaz beſtimmt. Er entſteht in beſtimmtem Zuſammenhang, aber auf den großen Kreis ſeiner Anwendung bezogen wird er unbeſtimmt. So ſind alſo Gnomen und Epigramme keine Widerlegung unſeres allgemeinen Kanons.

3. Das Gebiet des Verfaſſers ſelbſt iſt das ſeiner Zeit, ſeiner Bildung und das ſeines Geſchäfts — auch ſeiner Mund-

art, wo und ſofern dieſe Differenz in der gebildeten Rede vorkommt. Aber es wird nicht in jeder Rede ganz ſein, ſondern nur nach Maaßgabe der Leſer. Wie erfahren wir aber was für Leſer ſich der Verfaſſer gedacht? Nur durch den allgemeinen Überblick über die ganze Schrift. Aber dieſe Beſtimmung des gemeinſamen Gebietes iſt nur Anfang und ſie muß während der Auslegung fortgeſetzt werden und iſt erſt mit ihr zugleich vollendet.

4. Es kommen von dieſem Kanon mancherlei ſcheinbare Ausnahmen vor: a) *Archaismen* liegen außer dem unmittelbaren Sprachgebiet des Verfaſſers, alſo eben ſo ſeiner Leſer. Sie kommen vor um die Vergangenheit mit zu vergegenwärtigen, im Schreiben mehr als im Reden, in der Poeſie mehr als in der Proſa. b) *Techniſche Ausdrücke* ſelbſt in den populärſten Gattungen, wie z. B. in gerichtlichen und berathenden Reden, letzteres auch wenn nicht alle Zuhörer es verſtehen. Dieß führt auf die Bemerkung, daß ein Verfaſſer auch nicht immer ſein ganzes Publikum im Auge hat, ſondern auch dieſes ſchwankt. Daher auch eben dieſe Regel eine Kunſtregel iſt deren glückliche Anwendung auf einem richtigen Gefühle beruht.

Wir wollen den Saz, keine Regel ohne Ausnahme nicht lieben, denn dann iſt die Regel meiſt zu eng oder zu weit oder zu unbeſtimmt gefaßt. Aber doch finden wir, daß ſich Schriftſteller oft Ausdrücke bedienen, welche dem Sprachgebiete ihrer Leſer nicht angehören. Dieß kommt aber daher, daß dieſe Gemeinſchaftlichkeit etwas unbeſtimmtes iſt von engeren und weiteren Grenzen. Es giebt z. E. Archaismen. Wenn der Schriftſteller zu ſolchen Ausdrücken einen beſtimmten Grund hat und der veraltete Ausdruck aus dem Zuſammenhang klar werden muß, begeht der Schriftſteller keinen Fehler. Es giebt ferner techniſche Ausdrücke. Auf dem ſpeciellen Gebiete unvermeidlich; der Leſer muß ſich mit ihnen bekannt machen. Werden aber techniſche Ausdrücke auf einem anderen Gebiet gebraucht, ohne beſondere ſtarke Motiſe, ſo wird der Schriftſteller nicht ganz verſtanden. Deßhalb kann Fr. Richter wegen der häufigen Ausdrücke aus ſpeciellen Gebieten nicht auf Klaſſicität Anſpruch machen. Zur Veränderlichkeit der Sprache in der Zeit gehört die Aufnahme neuer Ausdrücke. Dieſe entſtehen im fortſchreitenden Zuſammenhange des Denkens und Ausſprechens. So lange die Sprache lebt werden neue Ausdrücke gemacht. Dieß hat aber ſeine Schranken. Neue Stammwörter können nicht aufgebracht werden; nur in Ableitungen und Zuſammenſetzungen ſind neue Wörter denkbar. Die Nothwendigkeit derſelben entſteht ſobald ein neues Gedankengebiet gewonnen wird. Wollte ich in dieſem Falle nicht Neues in der eigenen Sprache bilden, ſo müßte ich mich in einer fremden Sprache, in der jenes Gebiet ſchon behandelt iſt, ausdrücken. Sobald uns entgeht, daß der Verfaſſer etwas neues ſprachliches gebildet hat, ſo verſtehen wir ihn nicht vollkommen in Beziehung auf die Sprache; es kommt etwas nicht in unſer Bewußtſein, was in dem Bewußtſein des Verfaſſers war. Daſſelbe gilt von ganzen Phraſen. Und es muß deßhalb wohl bei allen Werken in Acht genommen werden, welche die erſten ihrer Gattung waren. Jede Schrift, welche in die Anfänge eines neuen Gedankengebietes fällt hat die Präſumtion für ſich, daß ſie neue Ausdrücke enthalte. Es iſt nicht zu verlangen, daß das Neue eines Schriftſtellers in der Schrift immer gleich ſichtbar iſt; es kann gerade das für uns verloren gegangen ſein, worin das Neue zuerſt bemerkbar hervortrat. So bei Plato von dem man weiß, daß er neue Ausdrücke producirte zum Behuf neuer philoſophiſcher Ideen. Ein großer Theil ſeiner Sprachproduktionen ging nachher in alle Schulen über. So erſcheint uns vieles bekannt, was vielleicht er zuerſt in die Sprache gebracht hat. Bei Plato beruht die Schriftſprache auf dem mündlichen Geſpräch, wo die Kunſtausdrücke zuerſt vorgekommen ſein können, was uns nun entgeht, da Plato in ſeinen Schriften vorausſetzen konnte, das Neue, was er gebraucht, ſei ſeinen Leſern aus ſeinem Geſpräch nicht unbekannt. So entſteht in Betreff des Neuen Schwierigkeit und Unſicherheit in der Auslegung. —

Oft iſt Schuld am Mißverſtande, wenn ſchon vorhandenen Ausdrücken eine beſondere Bedeutung beigelegt wird. Da fällt die Schuld meiſt auf den Verfaſſer, den wir dunkel nennen, wenn er gangbaren Bezeichnungen einen eigenthümlichen Werth beilegt, ohne daß dieſer beſtimmt aus dem Zuſammenhang entwickelt werden kann [1]. — Die neugebildeten Wörter ſind aber eben ſo wenig als die techniſchen Ausnahmen, da ſie aus dem gemeinſamen Sprachgebiete genommen und verſtanden werden müſſen. In Beziehung aber auf die Archaismen und Neologismen in der Sprache gilt, daß man ſich mit der Geſchichte der Sprache in ihren verſchiedenen Perioden lekannt macht. Bei Homer und den Tragikern z. B. muß gefragt werden, ob die Verſchiedenheit ihrer Sprache in der Gattung oder Sprache ſelbſt oder in beiden liegt. Homers Sprache trat in den Alexandrinern wieder hervor. Da kann man fragen, hat das Epos ſo lange geruht und trat dann wieder hervor, oder ſind die Werke der Alexandriner nur Nachahmungen Homers? Je nachdem dieſe Frage verſchieden beantwortet würde, müßte ein verſchiedenes hermeneutiſches Verfahren entſtehen. — Ein richtiger Totalblick muß immer zum Grunde liegen, wenn das Einzelne ſoll richtig verſtanden werden.

5. In dem Ausdruck, daß wir uns des Sprachgebiets müſſen im Gegenſaz gegen die übrigen organiſchen Theile der Rede bewußt werden, liegt auch jenes, daß wir den Verfaſſer beſſer verſtehen als er ſelbſt, denn in ihm iſt vieles dieſer Art unbewußt was in uns ein bewußtes werden muß, theils ſchon im Allgemeinen bei der erſten Überſicht theils im Einzelnen ſobald Schwierigkeiten entſtehen.

---

[1] Gelegentlich bemerkt hier Schleiermacher: Betrachten wir das gewohnte Verfahren dieſes Neubildens, ſo haben wir Urſache die Ausleger unſerer Litteratur zu bedauern, denn die Willkühr dabei iſt ſo groß, daß weder die logiſchen noch muſikaliſchen Geſetze beobachtet werden. So entſtehen Sprachverderbniſſe, welche die Sprache verwirren und die Auslegung zweifelhaft machen. Wir können dagegen nichts weiter thun, als daß ſchlechte neue Sprachbildungen nicht aufgenommen und verbreitet werden.

6. Das Auslegen kann nach der allgemeinen Überſicht oft lange ruhig fortgehn ohne eigentlich kunſtlos zu ſein, weil doch alles an das allgemeine Bild gehalten wird. Sobald aber eine Schwierigkeit im Einzelnen entſteht, entſteht auch der Zweifel, ob die Schuld am Verfaſſer liegt oder an uns. Das erſte darf man nur nach dem Maaß vorausſezen als er ſich ſchon in der Überſicht ſorglos und ungenau oder auch talentlos und verworren gezeigt hat. Bei uns kann ſie doppelte Urſach haben entweder ein früheres unbemerkt gebliebenes Mißverſtändniß oder eine unzureichende Sprachkunde, ſo daß uns die rechte Gebrauchsweiſe des Wortes nicht einfällt. Von dem erſten wird erſt ſpäterhin die Rede ſein können wegen des Zuſammenhangs mit der Lehre von den Parallelſtellen. Hier alſo zunächſt von dem andern.

7. Die Wörterbücher welche die natürlichen Ergänzungsmittel ſind ſehen die verſchiedenen Gebrauchsweiſen als Aggregat eines mannigfaltigen loſe verbundenen an. Auch das Beſtreben die Bedeutung auf urſprüngliche Einheit zurückzuführen iſt nicht durchgeführt weil ſonſt ein Wörterbuch real nach dem Syſtem der Begriffe müßte geordnet ſein, welches unmöglich iſt. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen iſt dann in eine Reihe von Gegenſäzen zu zerlegen. Die erſte iſt die der *eigentlichen* und *uneigentlichen*. Dieſer Gegenſaz verſchwindet aber bei näherer Betrachtung. In Gleichniſſen ſind zwei parallele Gedankenreihen. Das Wort ſteht in der ſeinigen und es ſoll damit nur gerechnet werden. Alſo behält es ſeine Bedeutung. In Metaphern iſt dieß nur angedeutet und oft nur Ein Merkmal des Begriffs herausgenommen, z. E. coma arborum, das Laub, aber coma bleibt Haar. König der Thiere = Löwe. Der Löwe regiert nicht, aber König heißt deswegen nicht ein nach dem Recht des Stärkeren zerreißender. Solch ein einzelner Gebrauch giebt keine Bedeutung und habituell kann nur die ganze Phraſis werden. Man führt dieſen Gegenſaz zulezt darauf zurück, daß alle geiſtigen Bedeutungen nicht

urſprünglich wären, alſo bildlicher Gebrauch ſinnlicher Wörter. Dieß iſt aber eine Unterſuchung welche jenſeits des hermeneutiſchen Gebiets liegt. Denn wenn θεός von θέω (Plato Cratyl. 397.) oder θεὶς (Herodt. 2, 52.) abgeleitet wird, ſo gehört dieß zur Urgeſchichte der Sprache mit der die Auslegung nichts zu thun hat. Es kommt darauf an ob die geiſtigen Vorſtellungen überhaupt einer zweiten Entwicklung angehören, die erſt nach Abſchließung der Sprache kann ſtattgefunden haben, und das wird wohl niemand wahrſcheinlich machen können. Unleugbar giebt es geiſtige Wörter welche zugleich leibliches andeuten, aber hier waltet auch der Parallelismus, weil beide, wie ſie für uns da ſind, in der Idee des Lebens Eins ſind. Eben dieß gilt für den Gebrauch derſelben Wörter im Gebiet des Raumes und dem der Zeit. Beide ſind weſentlich Eins, weil wir nur Raum durch Zeit beſtimmen können und umgekehrt. Geſtalt und Bewegung laſſen ſich auf einander reduciren und kriechende Pflanze iſt daher kein bildlicher Ausdruck. Nicht beſſer iſt es mit dem Gegenſaz zwiſchen urſprünglicher und abgeleiteter Bedeutung. Hostis Fremder, hernach Feind. Anfänglich waren alle Fremde Feinde. Hernach ſah man die Möglichkeit mit Ausländern Freund zu ſein, und der Inſtinkt entſchied dafür daß man bei dem Worte mehr an die Geſinnungstrennung dachte, als an die Raumtrennung und ſo konnten zulezt auch einheimiſche Feinde hostes heißen, vielleicht aber doch nur weil ſie verbannt zugleich waren. Gegenſaz zwiſchen allgemeiner Bedeutung und beſonderer, jene im vermiſchten Verkehr, dieſe in einem beſtimmten Gebiet. Oft weſentlich daſſelbe oft elliptiſch, wie Fuß für Fußlänge und Fuß in der Metrik für Schritt oder Fußvorwärts. Oft auch weil jede Kunſt ein niederes Gebiet durch Mißverſtändniß der ungebildeten Maſſe. Oft auch ſind es entſtellte und bis zum Schein des einheimiſchen umgebildete fremde Wörter. So wird es mit allen andern Gegenſäzen auch gehen.

8. Die urſprüngliche Aufgabe auch für die Wörterbücher, die

aber rein für den Ausleger da ſind, iſt die die wahre vollkommene Einheit des Wortes zu finden. Das einzelne Vorkommen des Wortes an einer gegebenen Stelle gehört freilich der unendlich unbeſtimmten Mannigfaltigkeit und zu dieſer giebt es zu jener Einheit keinen andern Übergang als eine beſtimmte Vielheit unter welcher ſie befaßt iſt, und eine ſolche wieder muß nothwendig in Gegenſäze aufgehn. Allein im einzelnen Vorkommen iſt das Wort nicht iſolirt; es geht in ſeiner Beſtimmtheit nicht aus ſich ſelbſt hervor, ſondern aus ſeinen Umgebungen, und wir dürfen nur die urſprüngliche Einheit des Wortes mit dieſen zuſammenbringen um jedesmal das rechte zu finden. Die vollkommene Einheit des Wortes aber wäre ſeine Erklärung und die iſt eben ſo wenig als die vollkommene Erklärung der Gegenſtände vorhanden. In den todten Sprachen nicht, weil wir ihre ganze Entwicklung noch nicht durchſchaut haben, in den lebenden nicht, weil ſie wirklich noch fortgeht.

9. Wenn bei vorhandener Einheit eine Mannigfaltigkeit der Gebrauchsweiſe möglich ſein ſoll, ſo muß ſchon in der Einheit eine Mannigfaltigkeit ſein, mehrere Hauptpunkte auf eine in gewiſſen Gränzen verſchiebbare Weiſe verbunden. Dieß muß der Sprachſinn aufſuchen, wo wir unſicher werden, bedienen wir uns des Wörterbuches als Hülfsmittel um uns am gemeinſamen Schaz der Sprachkenntniß zu orientiren. Die verſchiedenen dort vorkommenden Fälle ſollen nur ein verſtändiger Auszug ſein, man muß ſich die Punkte durch Übergänge verbinden um gleichſam die ganze Kurve vor ſich zu haben und den geſuchten Ort beſtimmen zu können.

Iſt das Verſtändniß eines Sazes aus ſeiner Umgebung gehemmt, ſo müſſen wir uns nach den allgemeinen und beſonderen Hülfsmitteln umſehen. Jene ſind Lexika und deren Ergänzung die Syntax, dieſe Commentarien über die vorliegende Schrift oder ganze Gattungen derſelben. Der Gebrauch des Wörterbuches tritt ein, wenn es zum richtigen Verſtehen an einer vollſtändigen Einſicht des Sprachwerthes fehlt. Bei dem richtigen Ge-

rauch deſſelben kommt es darauf an, daß die Behandlung der
Sprachelemente die richtige, ja ob ſie die meinige ſei. Iſt ſie die
neinige nicht, ſo muß ich mich in die des Lexikons hineindenken,
veil ich ſonſt ſein Urtheil über den einzelnen Fall nicht abſchäzen
ann. Dieß führt auf die Theorie der Wörterbücher. Ein Wör-
rbuch ſoll den ganzen Sprachſchaz, die einzelnen Elemente deſ-
lben und deren Werth zur Darſtellung bringen. Es giebt nun
vei verſchiedene Arten der Abfaſſung eines Wörterbuches, die
lphabetiſche und die etymologiſche. Bei der etymologiſchen Art
egt die Idee zum Grunde, die einzelnen Elemente nicht in ihrer
inzelheit, ſondern in Gruppen zu ſammeln in Beziehung auf
e Sprachgeſeze der Ableitung. Sonſt könnte man ſie auch nach
en Begriffen claſſificiren, wie Pollux wollte. Die etymologiſche
rt giebt aber offenbar ein deutlicheres Bild der Sprache, da ſie
e Ausdrücke auf *einen* Punkt zurückführt. Die alphabetiſche
at einen ganz äußerlichen Beſtimmungsgrund, die Bequemlichkeit
r Gebrauchenden. Der wiſſenſchaftliche Gebrauch beider Arten
der, daß man in dem alphabetiſchen Lexikon das Wort und
e Andeutung ſeines Stammes ſucht, dieſen aber nachher im
ymologiſchen aufſucht, wo die ganze Sippſchaft angegeben iſt. —
ie Aufgabe des Lexikographen iſt die Einheit der Bedeutungen
nes Wortes in ſeinem männigfaltigen Vorkommen aufzufinden
nd gruppenweiſe Ähnliches und Unähnliches zuſammenzuſtellen.
ei dieſen Gruppirungen muß das Verfahren der *Entgegen-
zung* mit dem des *Übergehns in einander* verbunden
rden, wie bei jeder richtigen Naturproduktanſchauung. Die *Ent-
egenſezung* der Bedeutungen gehört mehr der ſprachlichen,
s *Nachweiſen* der *Übergänge* mehr der hermeneutiſchen
fgabe an. Die gewöhnlichſte Entgegenſezung iſt die der eigent-
hen und uneigentlichen Bedeutung. Für die Aufgabe des Auf-
dens der Einheit muß man bei dieſem Gegenſaze bei der ei-
tlichen Bedeutung ſtehen bleiben. Denn die uneigentliche ent-
ht außerhalb des Kreiſes der Elemente des Wortes. Aber wie
n man dazu, eine Anwendung von einem Worte außer ſeinem

Kreiſe zu machen? Der Gegenſaz ſcheint keine Realität zu haben und die Einheit des Wortes aufzuheben. Die Einheit iſt aber nicht als abſolut zu betrachten, ſondern als Zuſammenfaſſung verſchiedener Elemente, und der Gebrauch richtet ſich je nach dem verſchiedenen Hereintreten derſelben. Das ganze Verhältniß der eigentlichen und uneigentlichen Bedeutungen beruhet auf dem der Analogie und der Paralleliſirung der Dinge. Verkenne ich bei der Auslegung das Bildliche, Emphatiſche einer Bezeichnung, ſo entſteht ein quantitatives Mißverſtändniß. Nun hat freilich die lexikaliſche Zuſammenſtellung der verſchiedenen Gebrauchsweiſen ihre Bequemlichkeit. Aber zum Verſtändniß einer Schrift gelangt man nicht, ohne zur Einheit gelangt zu ſeyn, denn dieſe hat immer den Schriftſteller beherrſcht, wenn er ſich auch keine Rechenſchaft davon zu geben vermochte. Iſt aber die Einheit eine zuſammengeſezte, ſo findet man ſie auch nur, wenn man alle Gebrauchsweiſen zuſammenfaßt. Das Verfahren der Entgegenſezung iſt für die hermeneutiſche Aufgabe nur ein Zwiſchenverſtehen, aber als ſolches dient es dazu, die urſprüngliche Combination zu erkennen, von der die andern Gebrauchsweiſen als Modificationen anzuſehen ſind. — In der Entgegenſezung des urſprünglichen und abgeleiteten in den Bedeutungen kann wahres und falſches ſein. Im ſtrengen Sinn iſt in der Sprache die einfache Wurzel das urſprüngliche und die Beugungen ſind abgeleitet. Dieß liegt aber in den Sprachelementen. In den Bedeutungen eines und deſſelben Wortes iſt die Einheit im urſprünglichen zu ſuchen, die abgeleiteten ſind nur weitere Gebrauchsweiſen. Dieß iſt wahr, aber kein Gegenſaz. Unwahr aber iſt das Verfahren der Entgegenſezung, wenn alle Bedeutungen urſprüngliche ſein ſollen, welche zuerſt in der Sprache gefunden werden, die auf den geſchichtlichen Anfang führen, ſo daß das Wort eine Geſchichte erhält. Das aber iſt nur richtig, wenn wir überall in den verſchiedenen Vorkommenheiten der Worte die urſprünglichen, älteſten von den ſpäter abgeleiteten ſondern könnten. Nun iſt aber auch ein Kanon aufgeſtellt, der für die Hermeneutik wichtig iſt, daß man nemlich die ſinnlichen und geiſtigen Bedeutungen entgegenſezt und jene die urſprünglichen, dieſe die abgeleiteten nennt. Allein dieſer Kanon iſt ſo geſtellt unrichtig und würde zu gänzlichem Mißverſtehen hinführen, ſofern die Rede ein Produkt des menſchlichen Denkvermögens iſt. S. oben S. 47. Kein Wort, das in der Sprache gewachſen iſt, hat ſolche Entgegenſezungen, ſondern jedes iſt gleich eine Combination einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen und übergängen. Es giebt in der lebendigen Rede und Schrift kein Wort, von dem man ſagen könnte, es könne als eine reine Einheit dargeſtellt werden. Nur willkührlich gemachte Ausdrücke, die in der Sprache nicht gewachſen ſind, haben keine verſchiedene Gebrauchsweiſe. So die techniſchen. Die lebendige, natürlich wachſende Sprache geht von Wahrnehmungen aus und fixirt ſie. Darin iegt der Stoff zur Verſchiedenheit der Gebrauchsweiſen, weil in er Wahrnehmung immer mehrere Beziehungen ſind. Wenn man nun, ſagen wollte, es gebe keine urſprüngliche Bezeichnung des geiſtigen, dieſe ſei immer abgeleitet, ſo wäre dieß eine materialiſtiſche Anſicht von der Sprache. Verſteht man unter ſinnlichem, vas durch die äußere Wahrnehmung entſteht und unter geiſtigem, vas durch die innere, ſo iſt dieß einſeitig, denn alle urſprüngliche Wahrnehmung iſt eine innere. Aber wohl iſt nichts abſtraktes rſprünglich in der Sprache, ſondern das concrete.

Wenn ein einzelner Ausdruck in einem Saze durch die unmittelbare Verbindung, worin er erſcheint, nicht klar iſt, ſo kann ieß ſeinen Grund darin haben, daß der Ausdruck dem Hörer der Leſer nicht in der Totalität ſeines Sprachwerthes bekannt iſt. Dann tritt als ergänzendes Verfahren der Gebrauch der Hülfsmittel ein, welche das Lexikon darbietet. Man muß ſich der Einheit des Sprachwerthes bemächtigen um die Mannigfaltigkeit der Gebrauchsweiſen zu bekommen. Dieß kann nun nie vollkommen elingen, wenn man den Gebrauch durch Gegenſäze fixirt. Daher üſſen die Gegenſäze, die das Lexikon macht, aufgehoben und as Wort in ſeiner Einheit als ein nach verſchiedenen Seiten n Wandelbares angeſehen werden.

Es entſteht die Frage, in wiefern in der Geſchichte der Sprache ein weſentliches Moment für die Hermeneutik liegt?

Sagen wir, wir haben große Zeiträume vor uns, in denen eine Sprache gelebt hat und können von jedem Punkte aus rückwärts gehen, nur nicht bis zu den Anfängen, — denn die ſind uns nirgends in der Zeit gegeben, — und vergleichen wir die Gebrauchsweiſen eines Wortes bei den früheſten und ſpäteſten, — haben jene nun mit lebendigem Bewußtſein das Wort gebrauchend alle Bedeutungen, die wir im ſpäteren Gebrauch finden, mit gedacht? Dieß möchte wohl niemand weder bejahen noch beweiſen können. Sondern in einer Sprache, die viele Generationen dominirt, müſſen nothwendig Kenntniſſe erwachſen, die den früheſten gar nicht im Bewußtſein ſein konnten. Dieſe wirken unvermeidlich auf die Sprache. Da aber ganz neue Elemente in der bereits vorhandenen Sprache nicht entſtehen können, ſo entſtehen neue Gebrauchsweiſen, die in dem Bewußtſein der früheren nicht geweſen. So das Wort βασιλεύς bei den Griechen. — Wollen wir nun genau verſtehen, ſo müſſen wir wiſſen, mit welchem Grade von Lebendigkeit der Redende ſeine Ausdrücke hervorgebracht und was ſie in dieſer Innerlichkeit betrachtet für ihn wirklich beſchloſſen halten. Denn nur auf die Weiſe finden wir den Proceß ſeines Denkens. Obwohl nun dieß auf die pſychologiſche Seite zu gehören ſcheint, ſo muß es doch hierher gezogen werden, da es vor allem darauf ankommt zu wiſſen, welcher Sprachgehalt dem gegenwärtig geweſen iſt, der das Wort gebraucht, ob ein neuer oder alter Gebrauch. Beides iſt verſchieden. Denn ein Ausdruck deſſen ich mir als eines neuen bewußt bin, der hat einen Accent, eine Emphaſis, einen Farbeton ganz anderer Art, als deſſen ich mich als eines abgegriffenen Zeichens bediene. Dazu gehört die Kenntniß der ganzen Sprache und ihrer Geſchichte und das Verhältniß des Schriftſtellers zu derſelben. Aber wer vermöchte dieſe Aufgabe ganz zu löſen wagen! Indeß man muß auch in einem gegebenen Moment die Aufgabe nie ganz löſen wollen, ſondern in den meiſten Fällen immer nur etwas. Aber

erade da, wo wir nicht die volle Gründlichkeit erſtreben, überſe-
en wir leicht, was wir nicht überſehen ſollten. Wo nicht das
aximum von Anſtrengung iſt, iſt auch weniger Sicherheit und
ehr Schwierigkeit. Indeß giebt es Fälle, wo es uns eben nur
uf einzelnes ankommt, und wir gleichſam auf die volle Leben-
igkeit des Bewußtſeins verzichten, indem wir uns auf einzelne
unkte concentriren. In ſolchen Fällen der Selbſtbeſchränkung
t aber die Vorſicht nothwendig, daß wir nicht überſehen, was
ichtig iſt, weil wir ſonſt in Schwierigkeiten gerathen. Wo wir
ber das vollkommene Verſtehen ſuchen, da iſt nothwendig den
anzen Sprachſchaz im Bewußtſein zu haben. Zu dieſer Voll-
ommenheit des Verſtehens gehört auch, daß wir eine vorläufige
berſicht des Ganzen nehmen. Allein dieſer vorläufige hermeneu-
iſche Proceß iſt nicht in allen Fällen möglich und nothwendig.
e mehr wir, z. B. beim Zeitungsleſen, nicht die Erzählungs-
eiſe ſelbſt betrachten, ſondern nur auf das erzählte Factum aus-
ehen, alſo eigentlich auf das, was über die Hermeneutik hinaus-
egt, deſto weniger bedürfen wir jenes vorläufigen Prozeſſes.

10. Es hat dieſelbe Bewandniß mit dem formellen Element; die Regeln der Grammatik ſtehen eben ſo wie die Bedeutungen beim Wörterbuch. Daher auch die Grammatik bei Partikeln Wörterbuch wird. Das formelle iſt noch ſchwieriger.

11. Der Gebrauch beider Hülfsmittel (Lexikon und Grammatik) iſt wieder der Gebrauch eines Schriftſtellers und alſo gelten alle Regeln auch wieder davon nebenbei. Beide umfaſſen auch nur einen gewiſſen Zeitraum von Sprachkenntniß und geben auch gewöhnlich von einem beſtimmten Geſichtspunkt aus. Die ganze Benuzung beider durch einen wiſſenſchaftlichen Menſchen muß auch wieder zu ihrer Berichtigung und Bereicherung dienen durch das Beſſerverſtehen; alſo muß auch jeder (beſondere hermeneutiſche) Fall etwas dazu beitragen.

um vollkommenen Verſtehen haben alle Sprachelemente gleichen
erth, die formellen, wie die materiellen. Jene drücken die Ver-

bindungen aus. Lernt man die materiellen aus dem Lexikon, ſo die formellen aus der Grammatik, namentlich der Syntax. Es gilt aber von dieſen formellen Elementen (Partikeln) was von den materiellen, nemlich, daß jedes von ihnen eine Einheit iſt, aber auch dieſe iſt nicht durch Entgegenſezung, ſondern unter der Form des allmählichen Überganges zu erkennen. Nur iſt man in der Grammatik mehr an das etymologiſche Verfahren gewieſen, weil hier die Formen in beſtimmter Verwandtſchaft aufgeführt ſtehen.

2. Anwendung des erſten Kanons auf das Neue Teſtament.

1. Soll die Specialhermeneutik des N. T. wiſſenſchaftlich conſtruirt werden, ſo muß bei jedem Punkt (der allgemeinen Hermeneutik) betrachtet werden was in Bezug auf einen beſtimmten Gegenſtand dadurch von ſelbſt geſezt wird oder ausgeſchloſſen [1]. —

2. Die neuteſtam. Sprache muß unter die Totalität der griechiſchen ſubſumirt werden.. Die Bücher ſelbſt ſind nicht überſezt, nicht einmal Matthäus und der Brief an die Hebräer. Aber auch die Verfaſſer haben nicht geradehin hebräiſch gedacht und nur griechiſch geſchrieben oder ſchreiben laſſen. Denn ſie konnten unter ihren Leſern überall beſſere Überſezer vorausſezen. Sondern ſie haben wie jeder Verſtändige (im Einzelnen wenigſtens, denn die erſte niemals ausgeführte Conception gehört nicht hieher) in der Sprache auch gedacht in der ſie geſchrieben.

3. Die neuteſtam. Sprache gehört aber in die Periode des Verfalls.. Dieſe kann man ſchon von Alexander an rechnen.

---

[1] Hier iſt, was an dieſem Orte weiter über die Bedingungen der Specialhermeneutik überhaupt geſagt iſt, ausgelaſſen, weil alles hierher gehörige ſchon in der Einleitung S. 24 ff. vollſtändiger und deutlicher erörtert iſt.

Einige Schriftſteller dieſer Periode nähern ſich dem guten Zeitalter oder ſuchen es herzuſtellen. Unſere neuteſt. Verfaſſer aber nehmen ihre Sprache mehr aus dem Gebiet des gemeinen Lebens, und haben dieſe Tendenz nicht. Aber auch jene ſind zuzuziehen wo ſie ſich im Charakter ihrer Zeit ruhig geben laſſen. Daher richtige Analogien aus Polybius und Joſephus. Bemerkte Analogien aus attiſchen Schriftſtellern, wie Thucydides, Xenophon, haben einen negativen Nuzen und es iſt eine gute Übung ſie zu vergleichen. Nemlich man denkt ſich oft die verſchiedenen Gebiete zu abgeſchloſſen und meint, einiges könne im klaſſiſchen nicht vorkommen, ſondern nur im helleniſtiſchen und makedoniſchen, und dieß wird ſo berichtigt.

4. Der Einfluß des aramäiſchen iſt nur zu beſtimmen aus der allgemeinen Anſchauung von der Art ſich eine fremde Sprache anzueignen. Volksthümlichkeit und Neigung zum allgemeinen Verkehr ſind überall auch im Gebiet der Sprache bei einander. Häufig verſchwindet die lezte als Minimum. Wo zu ſehr die lezte überwiegt, da iſt gewiß die Volksthümlichkeit im Verfall. Die Fertigkeit aber ſich viele Sprachen kunſtgemäß anzueignen, indem an dem allgemeinen Bilde der Sprache die Mutterſprache und die fremde verglichen werden, iſt ein Talent. Dieſes Talent iſt unter den Juden niemals bedeutend geweſen. Jene Leichtigkeit aber, welche jezt bis zum Verſchwinden der Mutterſprache gediehen iſt, war ſchon damals bei ihnen vorhanden. Aber auf dem Wege des gemeinen Verkehrs ohne Grammatik und Litteratur ſchleichen ſich bei der Aneignung Fehler ein, welche bei wiſſenſchaftlich gebildeten ſich nicht finden, und dieß iſt der Unterſchied zwiſchen dem N. T. und Philo und Joſephus. Dieſe Fehler ſind in unſerem Falle zwiefach. Einmal aus dem Contraſt des Reichthums und der Armuth an formellen Elementen entſteht daß die neuteſtam. Schriftſteller den griechiſchen Reichthum nicht ſo zu gebrauchen wiſſen. Dann indem bei der Aneignung die fremden Wörter auf Wörter in der Mutterſprache reducirt werden entſteht leicht

eine Täuſchung, daß welche ſich in mehrerem entſprochen haben ſich auch überall entſprechen werden, und aus dieſer Vorausſezung dann im Schreiben falſcher Gebrauch. In beiden Punkten ſtimmt nun die LXX. mit dem neuen Teſtam. ſehr überein und iſt alſo faſt das reichſte Erklärungsmittel. Aber als Quelle der neuteſt. Sprache ſie anzuſehen, aus der ſich dieſe ſelbſt gebildet hätte, iſt zuviel. Einmal hatten die neuteſt. Schriftſteller, wie ſie ſehr verſchieden ſind in dem Grade der Aneignung des griechiſchen und in dem Beſchränktſein durch die angeführten Mängel, auch einen ſehr verſchiedenen Zuſammenhang mit der LXX. Dann läßt ſich auch für alle eine andere Quelle nemlich der gemeine geſellige Verkehr nachweiſen.

5. Ein anderes iſt die Unterſuchung, wie weit wegen des religiöſen Inhalts das N. Teſt. noch beſonders von der LXX. abhängt. Hier kommen beſonders die jüngeren Schriften, die Apokryphen, in Betracht, und ſo hat die Beantwortung dieſer Frage den größten Einfluß auf die ganze Anſicht der chriſtlichen Theologie, nemlich auf die Principien der Interpretation ſofern dieſe ſelbſt der Dogmatik zum Grunde liegt. — Die neuteſtam. Schriftſteller führen für ihre religiöſen Begriffe keine neuen Wörter ein, und reden alſo aus dem Sprachgebrauch des griechiſchen A. T. und der Apokryphen. Es fragt ſich alſo, haben ſie demohnerachtet andere religiöſe Vorſtellungen und alſo andere Gebrauchsweiſen der Wörter? oder haben ſie auch nur dieſelben Gebrauchsweiſen? Im lezteren Falle wäre nichts neues in der chriſtlichen Theologie und alſo, da alles religiöſe was nicht bloß momentan iſt ſich in der Reflexion fixirt, auch nichts in der chriſtlichen Religion. Die Frage aber läßt ſich unmittelbar hermeneutiſch nicht entſcheiden und zeigt ſich alſo als eine Sache der Geſinnung. Jeder beſchuldigt dabei den andern daß er ſeine Principien aus vorgefaßten Meinungen geſchöpft habe; denn richtige Meinung über die Bibel kann es nur geben durch die Interpretation. Es liegt freilich ein Löſungsgrund im hermeneutiſchen Verfahren. Nemlich eines

Theils müßte eine durchgreifende Parallelle des N. T. und der LXX. doch zeigen, ob Gebrauchsweiſen in dem einen vorkommen, die dem andern ganz fremd ſind. Allein da bliebe immer die Ausflucht übrig, das Sprachgebiet ſei größer als dieſe Überreſte. Zu Hülfe müßte alſo kommen auf der andern Seite die Ausſage des Gefühls darüber ob das N. T. für ſich erſcheint als eine Entwicklung neuer Vorſtellungen. Dieſe Ausſage kann aber nur Credit bekommen durch eine allgemeine philologiſche und philoſophiſche Bildung. Nur wer beweiſ't, daß er ähnliche Unterſuchungen mit Erfolg auch anderwärts geführt habe und daß er ſich nicht gegen ſeine eigene Einſicht beſtechen laſſe, kann hier leitend werden.

6. Wenn es nun einen nach unſrer Anſicht freilich nur untergeordneten anomalen Einfluß der hebräiſchen Abſtammung auf die neuteſt. Sprache giebt, ſo fragt ſich wieviel Rückſicht darauf bei der Interpretation zu nehmen ſei. Es giebt hier zwei einſeitige Maximen. Die eine iſt, ſich mit dem einen Sprachelement allein zu begnügen bis Schwierigkeiten eintreten und dann dieſe aus dem andern zu löſen. Dadurch wird aber das erſte Verfahren kunſtlos und gar nicht geeignet das zweite daran zu knüpfen. Auch kann man dann eben ſo leicht verſuchen aus dem andern Moment zu erklären was ſeinen eigentlichen Erklärungsgrund ganz anderswo hat, und man iſt überhaupt mit der Kenntniß des andern wieder nur auf einzelne Obſervationen verwieſen. Sondern nach unſrer vorläufigen Regel daß die Kunſt von Anfang an eintreten muß, ſoll man ſich eine allgemeine Anſchauung vom Verhältniß beider Momente abſtrahirt vor allen einzelnen Schwierigkeiten zu bilden ſuchen durch vorläufiges Leſen und durch Vergleichung mit LXX., Philo, Joſephus, Diodor, Polybius.

Unleugbar aber iſt, daß der Einfluß des hebräiſchen bei den eigentlich religiöſen Terminis vorzüglich groß iſt. Denn im urſprünglich helleniſchen — vorzüglich ſo weit es den neuteſt. Schriftſtellern bekannt war, — fand das neu zu entwickelnde religiöſe (nicht nur) keinen Anknüpfungspunkt ſondern auch das ähnliche wurde durch die Verbindung mit dem Polytheismus abgeſtoßen.

7. Es iſt daher die Vermiſchung des anomalen in dem mannigfaltigſten Verhältniß vorhanden und bei jedem einzelnen Schriftſteller wiederum verſchieden. Die Hauptregel bleibt alſo immer, ſich für jedes Wort aus dem griechiſchen Wörterbuche und aus dem helleniſtiſchen, und für jede Form aus der griechiſchen Grammatik und aus der comparativ helleniſtiſchen ein Ganzes zu bilden und nur in Bezug auf dieſes den Kanon anzuwenden. — Rath an den Anfänger das doppelte Wörterbuch oft auch da wo man keinen Anſtoß findet zu Rathe zu ziehen, um alle kunſtloſe Gewöhnung im voraus abzuhalten.

Eine Sprache kann nur in dem Maaße einer Specialhermeneutik bedürfen, als ſie noch keine Grammatik hat. Iſt die Grammatik einer Sprache ſchon kunſtgemäß bearbeitet, ſo iſt auch von dieſer Seite keine Specialhermeneutik nöthig, die allgemeinen Regeln werden dann nur angewendet nach der Natur der grammatiſchen Zuſammenſtellung. Sprachen, in denen das Verhältniß der Elemente des Sazes regelmäßig und weſentlich dieſelben ſind, bedürfen im Verhältniß zu einander auch keiner ſpeciellen Hermeneutik. Findet aber das Gegentheil ſtatt, ſo muß wie eine ſpecielle Grammatik ſo auch eine ſpecielle Hermeneutik ſtattfinden. Die neuteſt. Sprache iſt allerdings zunächſt die griechiſche. Dieſe iſt nun eine Sprache, deren Grammatik kunſtgemäß bearbeitet iſt. Aber die neuteſtam. Sprache ſteht dazu in einem ganz beſonderen Verhältniß. Um dieß Verhältniß überhaupt richtig zu beſtimmen, müſſen wir zwei Hauptperioden der griechiſchen Sprache, die der Blüthe und die des Verfalls, unterſcheiden. Das N. T. fällt in die zweite, wo die Mannigfaltigkeit der Dialekte, die in der erſten Periode auch auf dem Gebiete der kunſtmäßigen Rede charakteriſtiſch war, verſchwunden iſt. Außerdem tritt in der griechiſchen Sprache der Gegenſaz zwiſchen Proſa und Poeſie ſehr beſtimmt herausgearbeitet hervor. Das N. T. gehört ganz auf das Gebiet der roſa, aber nicht in der künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen Form, ondern mehr der des gemeinen Lebens (συνήθεια)./ Dieß verient Beachtung. Überall wo die Grammatik behandelt wird, ieht man mehr auf die künſtleriſche, ausgearbeitete Form der Rede. Was im gemeinen Leben vorkommt, wird weniger beachtet. Nur zuweilen wird bei grammatiſcher Behandlung der Schriftſteller geſagt, wenn ein Ausdruck vorkommt, der mehr ins gemeine Leben gehört. Zu einer Geſammtanſchauung der' Sprache des gemeinen Lebens aber kommt es nicht. Dieß iſt ein Mangel der Grammatik, der hermeneutiſch wichtig iſt. Je öfter Veranlaſſung um Abweichen vom ſchriftſtelleriſchen Sprachgebrauch vorhanden ſt, deſto mehr werden beſondere Regeln der Grammatik veranaßt, denn jedes regelmäßige Verſtehen hört auf, und Mißverſtändniſſe entſtehen, wenn in der Sprache des gemeinen Lebens Combinationen und Formen vorkommen, die in der Grammatik nicht bedacht ſind. Bei den neuteſtam. Schriftſtellern iſt aber außerdem zu berückſichtigen, daß ſie ein gemiſchtes Sprachgebiet haben, wo vieles vorkommt, was gar nicht in der grammatiſchen Behandlung einer Sprache, wie ſie rein für ſich iſt, berückſichtigt werden kann. Denkt man ſich das Hebraiſiren des N. T. ſo, als wären die neuteſt. Schriftſteller gewohnt geweſen, in irgend einem ſemitiſchen Dialekt zu denken, und ihr griechiſch wäre eben nur Überſezung, und zwar ſo daß ſie der Sprache, in welche ſie überſezten, unkundig. und ihnen theils unbewußt geweſen, daß ſie nur überſezten, wenn ſie ſchrieben, ſo iſt dieſe Vorſtellung nicht auf alle Weiſe richtig. Es iſt möglich, daß viele mehr griechiſch als aramäiſch geſprochen. Aber das griechiſch, welches ſie ſprachen, war ſchon ein Gemiſch. Diejenigen, welche beſtändig in ſolchen Gegenden ſprachen, wo dieſe Miſchſprache herrſchte, verſirten auch in ihrem Denken darin. So iſt die neuteſtamentiſche Sprache keine momentane Produktion der Schriftſteller ſelbſt, ſondern dieß Sprachgebiet war ihnen ſchon gegeben. Hier eröffnet ſich eine weitere hiſtoriſche Betrachtung. Nach der Zeit des N. T., als das Chriſtenthum ſich im römiſchen Reiche immer mehr verbreitete, beſonders in dem griechiſch redenden Theile, und nun chriſtliche Schriftſteller und Redner auftraten, welche zunächſt in der gewöhnlichen griechiſchen Sprache erzogen und davon hergekommen waren, mußten dieſe doch in gewiſſem Grade die Miſchung und Abweichung der neuteſt. Sprache aufnehmen. Denn das neue Teſtam. ging in das gemeine chriſtliche Leben über, und durch ſeinen häufigen Gebrauch verloren die abweichenden Formen ſeiner Sprache das Fremde, je mehr religiös geſprochen und geſchrieben wurde. Dieß war gerade da der Fall, als das öffentliche Leben zerfallen war. So iſt zu erwarten, daß wir in der Gräcität der griechiſchen Kirche Analogien der neuteſt. finden. Und zwar finden wir eine Abſtufung darin von zwei entgegengeſetzten Punkten aus. Erſtlich, je mehr ſich die chriſtlichen Grundideen aus der heiligen Schrift in dieſer Sprache fixirt hatten und leitende Principien wurden für die Gedankenconſtruction, deſto mehr Einfluß gewannen die Formen und Abweichungen der neuteſtamentlichen Sprache und wurden aufgenommen, weil unzertrennlich von jenen Ideen. Zweitens, je mehr in der Chriſtenheit ſolche Lehrer und Schriftſteller zum Vorſchein kamen, welche in der urſprünglichen Gräcität geboren und erzogen und von der alten Gräcität genährt waren, deſto mehr wurde von dieſen die neuteſtam. Miſchung und Unregelmäßigkeit abgeſtreift und die Darſtellung der chriſtlichen Grundideen in reiner Gräcität angeſtrebt. Allein die neuteſt. Gräcität iſt in der griechiſchen Kirche nie ganz überwunden und verſchwunden. Und ſo hat das neuteſtamentliche Sprachgebiet einen viel größeren Umfang, als man gewöhnlich glaubt.

Um zur genaueren Einſicht in den Charakter der neuteſtam. Sprache zu gelangen, muß man auf den Proceß der Bilinguität, oder auf die Art und Weiſe, zwei Sprachen zu haben, zurückgehen. Dieſer Proceß iſt ein zwiefacher. Wir gelangen zum Beſitz einer alten Sprache auf künſtleriſchem Wege, ſo daß wir die Grammatik eher als die Sprache bekommen. Wir lernen die alte Sprache nicht im lebendigen Gebrauch. Unſer Gebrauch iſt zunächſt das Leſen, nicht die eigene Gedankenproduktion in der fremden Sprache. Auf dieſem Wege kann es geſchehen, daß man die fremde Sprache in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit erfaßt. Will man aber den Verſuch machen, die Sprache ſelbſt zu gebrauchen, ſo wird, weil man in der Mutterſprache gewohnt iſt zu denken, zunächſt eine Überſezung entſtehen. Dabei iſt ein Unterſchied, ob man im unmittelbaren Leben den Verſuch macht, oder ob man ſich in ein vergangenes Leben zurückverſezt. Dieß leztere findet ſtatt bei dem Gebrauch der klaſſiſchen Sprache. Daher die Rede gewöhnlich nur in Reminiſcenzen beſteht aus dem alterthümlichen Gedankenkreiſe. Gebraucht man dagegen die fremde Sprache im unmittelbaren Leben in unſrem Gedankenkreiſe, ſo wird immer Analoges entſtehen von dem was die neuteſt. Sprache zeigt. Es werden Germanismen entſtehen. Nimmt man dieſe bei dem Corrigiren weg, ſo iſt das nur ein zweiter Akt; das Denken bleibt immer wenn auch nur dunkel deutſch. —

Die neuteſt. Sprache gehört nun zu jenem zweiten Fall, wo die fremde Sprache nicht wiſſenſchaftlich und ſchulgemäß gelernt wird, und der Einfluß und die Reminiſcenzen aus der Mutterſprache nicht zu vermeiden ſind. So müſſen wir alſo bei der Auslegung des N. T. immer die beiden Sprachen, die griechiſche und hebräiſche, im Sinn haben. /Die neuteſt. Sprachmiſchung war unter den Juden ſchon vor der Abfaſſung des N. T. vorhanden, ſelbſt ſchon ſchriftlich. Um das ganze Verhältniß, wie dieſe Sprachmiſchung entſtanden iſt, vor Augen zu haben, muß man folgendes bedenken. Das jüdiſche Volk wohnte in jener Periode nur zum Theil in Paläſtina. Aber auch Paläſtina war nicht allein vom jüdiſchen Volke bewohnt, ſondern es gab auch Gegenden, wo ein bedeutender Theil der Einwohner von anderer Abſtammung war. So nicht nur in Samarien, wo von früherher Miſchung ſtattfand, ſondern auch in Galiläa und Peräa. Im lezteren Landſtrich gab es Städte mit griechiſchem Namen, alſo griechiſcher Coloniſation. Eben ſo in Galiläa, und hier gab es daneben noch Vermiſchung mit phöniziſchen Einwohnern. Für alle, die nicht jüdiſcher Abkunft waren, war das griechiſche die herrſchende Sprache. Sollte alſo Verkehr ſtattfinden, ſo mußten die Einwohner im gewiſſen Grade ſich auch das griechiſche aneignen, wenn auch nur für den täglichen Geſchäftsverkehr. Paläſtina war ferner in dieſer Zeit zum Theil römiſche Provinz, hatte römiſche Beſazungen und Beamte. Dieſe konnten ſich ihrer lateiniſchen Mutterſprache nicht bedienen; wo lateiniſch geredet werden mußte, hatte man Dolmetſcher. Im gewöhnlichen Verkehr ſprachen auch die Römer griechiſch, aber ein latiniſirtes. So entſtand in Beziehung auf gerichtliche, adminiſtrative und militäriſche Gegenſtände latiniſirend griechiſche Ausdrucksweiſe und es miſchten ſich griechiſche und lateiniſche Elemente mit hebräiſchen. Daher die Möglichkeit, auch im N. T. Latinismen zu finden. Ferner in Judäa, vorzüglich in und bei Jeruſalem hatten ſich oft auswärtige Juden niedergelaſſen, um bei unabhängigen Vermögensumſtänden das früher entbehrte Heiligthum zu genießen. Dieſe (Helleniſten) brachten die griechiſche Sprache mit. Es waren von ſolchen in Jeruſalem Synagogen geſtiftet, wo das Geſez in griechiſcher Sprache vorgeleſen wurde. Aber dieß griechiſch war auch gefärbt durch das hebräiſche. Die im Auslande lebenden Juden konnten das griechiſche gar nicht entbehren. Denn dieß war die Vermittlung zwiſchen den verſchiedenen Sprachen der verſchiedenen Theile der Einwohner. Alſo ganz abgeſehen vom N. T. gab es eine eigenthümliche durch den aramäiſchen Charakter modificirte griechiſche Sprache, auch mit Latinismen und Idiotismen aus andern Sprachen mannigfach durchzogen.

Wo finden wir nun Hülfe für das Verſtändniß des N. T.? Zuerſt fragen wir, wo iſt außer dem N. T. der Siz des der neuteſtamentlichen Sprache analogen? Um den aramäiſchen Genius des neuteſt. Idioms zu finden, müſſen wir die aramäiſche Sprache in Betracht ziehen. Geben wir etwas nach, ſo können wir ſagen, derjenige Dialekt, der damals in jenen Gegenden geſprochen wurde und von dem die Verfälſchung des griechiſchen ausging, war zwar nicht mehr das altteſtam. hebräiſche, aber doch ſo ver-

ndt damit, daß für den Einfluß auf das griechiſche dieß ein
bedeutender Unterſchied iſt. Ohne in die Leſung des A. T. in
r Urſprache eingeweiht zu ſein, iſt es unmöglich, die Hebraismen
htig zu erkennen. Unmittelbar aber in das neuteſt. Sprachge-
rt gehört die alexandriniſche Überſezung des A. T. Hier iſt
e Fülle von Hebraismen zu erwarten, weil, wenn jemand
erke aus der Mutterſprache in eine andere ihm fremde über-
t, er ſchwerlich alle Spuren der Urſprache verwiſchen kann, be-
nders wenn er die Verpflichtung der Treue hat, die durch die
eiligkeit des A. T. beſonders bedingt war. Hier iſt ein Sprach-
biet, womit verglichen das neuteſt. als ein reineres anzuſehen
. Demnächſt gehören hierher die Apokryphen des A. T., welche
ſprünglich griechiſch verfaßt ſind, aber im hebräiſchen Sinn und
eiſt, die geſchichtlichen wie die gnomiſchen. Dieſe gehören nach
rer ganzen Structur, ſelbſt in einzelnen Ausdrücken und Formen
m altteſtam. Typus. Ferner die originell griechiſchen Schriften
borener Juden, wie des Joſephus und Philo, ohne beſondere
eziehung auf das A. T. Dieſe lernten das griechiſche theils aus
r Schule theils aus dem Gebrauch im Leben; daher in ihren
chriften ein Kampf zwiſchen dem rein griechiſchen aus der
chule und dem gemein griechiſchen des gemeinen Lebens mit
braiſirenden Beſtandtheilen. Auch abgeſehen von dieſer aramäi-
en Miſchung, gehört das griechiſche des N. T. ſeiner Zeit nach
r makedoniſchen Sprachperiode an, die von dem klaſſiſchen Cha-
kter verſchieden iſt. Es fält aber unmittelbar in die Zeit der
miſchen Herrſchaft. In Schriften aus dieſer Zeit ſind alſo dem
igen zu Folge Latinismen zu erwarten in gerichtlichen, admini-
ativen, militäriſchen Ausdrücken. Allein in dem allen ſind wir
ch nicht ſicher zu allem was im N. T. vorkommt beſtimmte
alogien zu finden. Es entſteht die Frage, war das Chriſtenthum
was neues oder nicht? Ein Theil unſrer Theologen will das
riſtenthum als natürlich aus dem Judenthum entſtanden, nur
Modification deſſelben angeſehen wiſſen. Allein die herrſchende
timme nimmt es als etwas neues, ſei es unter der Form gött-

licher Offenbarung oder anderswie. Sofern es nun aber im weiteren oder engeren Sinne etwas neues iſt, müſſen ſich im N. T. Schwierigkeiten in Bezug auf die Sprache ergeben können, welche auf dem bisher bezeichneten Sprachgebiete, wo das neue noch nicht war, nicht gelöſ't werden können. Jede geiſtige Revolution iſt ſprachbildend, denn es entſtehen Gedanken und reale Verhältniſſe, welche eben als neue durch die Sprache, wie ſie war, nicht bezeichnet werden können. Sie würden freilich gar nicht ausgedrückt werden können, wenn in der bisherigen Sprache keine Anknüpfungspunkte lägen. Aber ohne Kenntniß des neuen würden wir doch die Sprache in dieſer Rückſicht nicht verſtehen. Die Unpartheilichkeit des Auslegers fordert, daß er nicht voreilig die Frage entſcheidet, ſondern erſt durch das Studium des N. T. ſelbſt in dieſer Hinſicht. Dabei iſt denn auch Rückſicht zu nehmen auf die, welche das Chriſtenthum nicht als etwas neues anſehen wollen. Einige von ihnen wollen Analogien ganz in den apokryphiſchen Schriften finden, andere ſuchen in den Produkten des ägyptiſchen Judenthums, wie es mit mancherlei Notizen aus der griechiſchen Weisheit ausgeſtattet ſei, vornehmlich aus der griechiſchen Philoſophie der ſpäteren Zeit, der neuplatoniſchen, alle weſentlichen Analogien für den neuteſt. Sprachgebrauch. Dieß muß berückſichtigt werden, und ſo haben wir gründlichſt zu prüfen, ob die neuteſt. Ausdrücke als Gedanken und Thatſachen in den Gemüthern der neuteſt. Schriftſteller ſich vollſtändig erklären laſſen aus den Elementen jener Sprachgebiete. Dieſe Unterſuchung muß immer im Gange bleiben und das ganze Gebiet ſo lange durchforſcht werden, bis die Differenzen ausgeglichen ſind und eine allgemeine Überzeugung ſich gebildet hat. Aber davon ſind wir leider noch ſehr fern.

Wenn das ganze Gebiet des Hebraismus aus den griechiſchen Überſezungen des A. T., den Apokryphen, aus Philo und Joſephus vollſtändig erkannt werden könnte, ſo könnte man auch bei dem N. T. der hebräiſchen Sprachkenntniß entbehren, weil man dann den ganzen Einfluß ſchon erkannt hätte. Allein dieß ſt nicht der Fall, weil die neuteſtam. Schriftſteller überwiegend von der Sprache des gemeinen Lebens herkommen. Die Vergleichung mit jenen Schriften wird alſo unzureichend ſein und man bedarf der unmittelbaren Kenntniß des hebräiſchen Sprachgenius im A. T., um in jedem gegebenen Fall zu merken, ob und in wiefern etwas Hebraismus iſt.

Da man nicht vorausſezen kann, daß das Studium des N. T. erſt nach vollſtändiger Bekanntſchaft mit den Vorbedingungen anfängt, ſo bedürfen wir der Hülfsmittel, um uns den ganzen Sprachgebrauch vollkommen gegenwärtig zu erhalten. So lange in der griechiſchen Kirche die neuteſt. Sprache fortlebte, bedurfte man derſelben nicht in dem Grade, wie in der neueren Zeit. Seit das Studium des N. T. aus dem Schlafe des Mittelalters erwachte, war man auf ſolche Hülfsmittel bedacht. Das nächſte nun iſt das Lexikon. Die Duplicität der neuteſt. Sprache veranlaßt ein doppeltes lexikaliſches Verfahren, weil eben das Etymologiſche hier ein anderes iſt. Wenn wir den Sprachwerth eines Wortes im Zeitalter der griechiſchen Sprache, wozu das N. T. gehört, haben, ſo ſind wir dadurch noch gar nicht in den Stand geſezt, die volle Einheit des Wortes zu finden, ſondern wir müſſen zuvor unterſuchen, was es denn repräſentirt habe bei denen welche hebräiſch zu denken gewohnt waren. So kommen wir auf die Analogie in der hebräiſchen Sprache. Da finden wir nun aber, daß daſſelbe hebräiſche Wort nicht immer demſelben griechiſchen entſpricht und umgekehrt. Dieß Verhältniß läßt ſich aber erſt aus eigentlichen Überſezungen ausmitteln und daher ſind die Wörterbücher der LXX. unentbehrlich für das Studium der neuteſt. Sprache. Die beſte Form derſelben finden wir in der Trommſchen Concordanz, wodurch man in den Stand geſezt wird, den ganzen Repräſentationswerth eines griechiſchen Wortes im Hebräiſchen zu überſehen. Der Schleusnerſche thesaurus iſt nicht ſo bequem. Aber man muß auch den ganzen Repräſentationswerth der hebräiſchen Worte denen ein griechiſches entſpricht überſehen können. Dazu muß man die hebräiſchen Lexika zu Hülfe nehmen. Dieſe Überſicht könnte dadurch erleichert werden, daß den Wörterbüchern der LXX. ein hebräiſcher Inder hinzugefügt würde, worin von jedem hebräiſchen Worte angegeben wäre, unter welchem griechiſchen es zu finden ſei.

Schwieriger iſt das Verfahren bei den formellen Elementen der Sprache, den Verbindungswörtern, den Partikeln. Während die griechiſche Sprache ſehr reich daran iſt, iſt die hebräiſche ausgezeichnet arm. Dieſe erſezt manches durch Formationen und Beugungen der Wörter, die dem griechiſchen fremd ſind. Denkt man ſich nun, daß Menſchen, die hebräiſch zu denken gewohnt ſind, auf ganz kunſtloſe Weiſe aus der bloßen Umgangsſprache ſich ſollen griechiſche Rede angewöhnen, ſo wird ſich ſehr natürlich die hebräiſche Partikelarmuth in das griechiſche überſezen, weil ſie ein Wort immer auf dieſelbe Weiſe zu überſezen geneigt ſein werden. Aus der geringen Anzahl von Partikeln in dieſem Idiom folgt, daß ſie ſehr mannigfaltig, alſo in einem weit größeren Umfange gebraucht ſind, als ſie in der urſprünglichen griechiſchen Rede haben. Ferner, die hebräiſche Sprache hat keinen eigentlichen Periodenbau; ſie verſirt in einfachen Säzen und ſtellt dieſelben nur parallel neben einander und gegeneinander über. So iſt alſo kein Überfluß von Conjunctionen zu erwarten. Werden nun griechiſche Partikeln in dieſem Idiom gebraucht, ſo werden ſie eine Unbeſtimmtheit bekommen, welche dem ächt griechiſchen Gebrauch fremd iſt. Das näher beſtimmende überläßt der Redende dem Hörenden aus dem Zuſammenhange zu erkennen. Die Lexika reichen nicht hin dieß Verhältniß zu erkennen, ſondern man muß auf das natürliche Verhältniß des Hörers zum Sprechenden zurückgehen und daraus den Zuſammenhang der Säze näher zu beſtimmen ſuchen.

Aber es giebt noch ein anderes Bedürfniß beſonderer lexikaliſcher Hülfsmittel für das N. T. Indem ſich nemlich das Chriſtenthum in die griechiſche Sprache hineinbegab, mußte es in derſelben ſprachbildend werden. So mußten neue ungewohnte Gebrauchsweiſen entſtehen. Zwar ſtellten die Apoſtel die neuteſt. Thatſachen als Erfüllung altteſt. Weiſſagungen dar, und ſo könnte

t glauben, das Chriſtenthum ſei eben nichts neues, ſondern im
T. ſchon gegeben. Allein vergleicht man den ganzen Com-
us der chriſtlichen Vorſtellungen mit dem A. T., ſo zeigt ſich
Gegentheil: der Unterſchied fällt in die Augen. Dazu kommt,
die Juden ſpäterer Zeit das A. T. ganz anders anwenden
die Apoſtel, ſo daß die Vorausſezung der Identität des Chri-
thums mit dem A. T. auch von dieſer Seite unſtatthaft iſt.
aber das Chriſtenthum etwas neues, ſo muß es ſich auch im
chiſchen ſeine eigene Sprache aus den vorgefundenen Elementen
ldet haben, die ſich aus dem Totalzuſammenhang der chriſt-
n Geſprächsführung und des chriſtlichen Lebens ergab. Dar-
ſind neuteſt. Lexika, welche die Eigenthümlichkeit der neuteſt.
rache vollkommen darſtellen, unentbehrliche Hülfsmittel. Man
i aber wegen der großen Schwierigkeit, die dieſe Lexikographie
an die vorhandenen nicht zu große Anforderungen machen.
e eigenthümliche Schwierigkeit liegt im Folgenden: Verfolgen
die Geſchichte der Kirche, ſo ſehen wir, wie ſich bald in
griechiſchen Kirche eine eigenthümliche theologiſche, beſonders
natiſche Kunſtſprache bildete. Parallel damit bildete ſich in
abendländiſchen Kirche eine lateiniſche theologiſche Kunſtſprache,
unter Streitigkeiten mit der griechiſchen Kirche, die zum
il wenigſtens auf der Differenz der Sprache beruhte. Unſere
ſchtheologiſche Sprache iſt nach der lateiniſchen gebildet. Wo-
wir nun aber keine andere Auctorität anerkennen als das
T., entſteht natürlich das Beſtreben, unſere theologiſche
ache mit der neuteſt. zu vergleichen. Nun macht niemand
t ein neuteſt. Lexikon ohne von dem chriſtlich kirchlichen In-
ſe auszugehen. Aus dieſem Intereſſe entſteht leicht die Ten-
eine beſtimmte Auffaſſung der Glaubenslehre durch das N. T.
eſtätigen. Daraus gehen falſche Auslegungen hervor, ſpätere
tellungen und Begriffe werden in das N. T. hineingetragen,
ſo mehr, je mehr die Stellen einzeln genommen werden als
rechende Beweisſtellen. Nimmt man nun dazu, daß bei den
chenden Differenzen der eine mit einem neuteſt. Ausdruck dieſe,

der andere jene Vorſtellung verbindet, ſo entſtehen daraus bewußt und unbewußt Störungen des lexikaliſchen Verfahrens, daß man bei dem Gebrauch der neuteſt. Lexika ſehr auf ſeiner Hut ſein muß, von dem Intereſſe des Verfaſſers nicht verleitet zu werden. Überall aber gilt nach dem Princip des Proteſtantismus für jeden, der ſich als Theolog mit der Erklärung des N. T. beſchäftigt, daß er möglichſt unbefangen und frei von aller doctrinellen Auctorität an das Werk geht und überall ſelbſt zu ſehen und zu unterſuchen beſtrebt iſt. Aber ohne alle theologiſche Vorausſetzung muß man die ſprachbildende Kraft des Chriſtenthums, ſofern es ein individuelles Ganzes iſt, einräumen, ſo daß es im N. T. Sprachformen geben muß, die weder aus dem griechiſchen noch hebräiſchen abzuleiten ſind. Gelänge es dieſe in den urſprünglichen chriſtlichen Denkmälern aufzufinden und gehörig zuſammenzuſtellen, ſo wäre dieß der ſprachliche Schlüſſel zum Verſtehen des Chriſtenthums ſofern es ſprachbildend geworden iſt. Wir haben bei der Werthbeſtimmung des neuteſt. Lexikons darnach zu ſehen, ob und wieweit es dieſe Aufgabe zu löſen verſucht hat. Es läßt ſich dabei ein zwiefaches Verfahren denken, wovon keins an ſich unrichtig iſt. Ein Philolog könnte wie er alle griechiſchen Sprachgebiete durchforſchen muß ſo auch die Sprache des N. T. vornehmen. Als Philolog aber hat er nur die eigenthümlichen Wortbedeutungen des N. T. aufzuführen, nicht aber die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums kennen zu lernen, ſondern nur was aus dieſer Eigenthümlichkeit entſtanden iſt in die Einheit der Sprache aufzulöſen, wie es darin Analoges hat. Ihm erſcheint die neuteſt. Sprache als die techniſche des Chriſtenthums, wie z. B. die techniſche philoſophiſche Sprache. Ein anderes Verfahren iſt das theologiſche im engeren Sinn. Wenn der Theolog auch ſonſt rein lexikaliſch verfährt, er wird immer die Richtung haben, das Eigenthümliche des Chriſtenthums ſelbſt zur Anſchauung zu bringen. Eine Zuſammenſtellung aller verſchiedenen Elemente, worin ſich die Sprachbildung des Chriſtenthums manifeſtirt, würde eine Skiagraphie ſein zu einer neuteſt. Dogmatik und Moral. Denn

ß ſind die beiden Syſteme der eigenthümlichen Begriffsbildung
d ſoweit auch Sprachbildung des Chriſtenthums. Die lexika-
he Zuſammenſtellung ſolcher Begriffe und Ausdrücke, z. B.
[illegible], ist verſchieden von der Begriffszuſammen-
llung in der bibliſchen Dogmatik und Moral. Denn während
ſe auf die gebildeten Formeln und Säze geht ihrem Inhalte
h, bezieht ſich die lexikaliſche auf die einzelnen Saztheile und
Säze in rein ſprachlicher Hinſicht. Dabei iſt der Kanon zu
bachten, daß man wo es ſich um eine eigenthümliche Gebrauchs-
iſe handelt alles was ein Wort eigenthümlich gilt zuſammen-
t, um es zu ſolchem Verſtehen zu bringen, wobei die Eigenthüm-
keit der neuteſt. Sprache auch im Einzelnen ſcharf begriffen
rd. Der jezige Zuſtand der lexikaliſchen Hülfsmittel läßt in
ſer Hinſicht viel zu wünſchen übrig, ſo daß man mit ihnen
keinen ſicheren hermeneutiſchen Reſultaten gelangen kann.
er eben deßhalb ſchließe man nicht zu bald ab; man beachte
es Gefühl von Unſicherheit und Bedenken, was aus der nicht
ligen Übereinſtimmung der einzelnen Ausleger entſteht. So
rd man wenigſtens die Schwierigkeiten nicht vermehren, welche
ſtehen, wenn man etwas feſtſtellt ohne ein vollſtändiges Ver-
hen aller Elemente.

3. Zweiter Kanon. Der Sinn eines jeden Wortes
einer gegebenen Stelle muß beſtimmt werden nach ſeinem
ſammenſein mit denen die es umgeben.

1. Der erſte Kanon (1.) iſt mehr ausſchließend. Dieſer
zweite ſcheint beſtimmend zu ſein, ein Sprung, der gerechtfer-
ligt werden muß, oder vielmehr es iſt kein Sprung. Denn
erſtlich, man kommt von dem erſten Kanon auf den zweiten,
nſofern jedes einzelne Wort ein beſtimmtes Sprachgebiet hat.
Denn was man in dieſem nicht glaubt erwarten zu können,
zieht man auch bei der Erklärung nicht zu. Eben ſo aber ge-
hört mehr oder weniger die ganze Schrift zum Zuſammenhang

und zur Umgebung jeder einzelnen Stelle. Zweitens, eben ſo kommt man von dem zweiten Kanon zu dem erſten. Denn wenn die unmittelbare Verbindung von Subject, Prädicat und Beiwörtern zum Verſtehen nicht genügt, muß man zu ähnlichen Stellen Zuflucht nehmen, und dann unter günſtigen Umſtänden eben ſowol außerhalb des Werkes, als außerhalb des Schriftſtellers, aber immer nur innerhalb deſſelben Sprachgebietes.

2. Darum iſt auch der Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Kanon mehr ſcheinbar als wahr, daß jener ausſchließend iſt und dieſer beſtimmend, ſondern in allem einzelnen iſt dieſer auch nur ausſchließend. Jedes Beiwort ſchließt nur manche Gebrauchsweiſen aus und nur aus der Totalität aller Ausſchließungen entſteht die Beſtimmung. Indem nun dieſer Kanon in ſeinem weiteren Umfange auch die ganze Theorie der Parallelen enthält, ſo iſt in beiden zuſammen die ganze grammatiſche Interpretation beſchloſſen.

3. Es iſt nun hier zu handeln von Beſtimmung des formellen und materiellen Elements, beides aus dem unmittelbaren Zuſammenhang und aus Parallelen auf qualitatives ſowohl als quantitatives Verſtehen gerichtet. Man kann jeden von dieſen Gegenſätzen zum Haupteintheilungsgrund machen und das eine wie das andere wird immer etwas für ſich haben. Aber am natürlichſten iſt doch das erſte, weil es eine durch das ganze Geſchäft hindurch gehende conſtante doppelte Richtung iſt.

4. Die Erweiterung des Kanons welche im zu Hülfe nehmen der Parallelſtellen liegt iſt nur ſcheinbar, und der Gebrauch der Parallelen wird durch den Kanon begrenzt. Denn nur das iſt eine parallele Stelle, welche in Beziehung auf die vorgefundene Schwierigkeit als identiſch mit dem Saze ſelbſt alſo in der Einheit des Zuſammenhanges kann gedacht werden.

5. Sind nun die beiden Elemente Haupttheile, ſo iſt zweckmäßig von Beſtimmung des formellen Elements anzufangen, weil ſich unſer Verſtehen des Einzelnen an das vorläufige des Ganzen

anſchließt und der Saz nur durch das formelle Element als Einheit herausgehoben wird.

4. Bei der Beſtimmung des formellen Elementes un- ſcheiden wir das Säze verbindende und das die Elemente s Sazes verbindende. Es kommt dabei an auf die Art der erbindung, auf den Grad derſelben und auf den Umfang s verbundenen.

1. Hiebei muß aber auf den einfachen Saz zurückgegangen werden. Denn die Verbindung einzelner Säze in der Periode und die Verbindung der Perioden unter ſich iſt vollkommen gleichartig, wogegen ſich die Verbindung der Glieder des einfachen Sazes beſtimmt unterſcheidet. Zum erſteren gehört die Conjunction mit ihrem Regimen, und was deren Stelle vertritt, zum andern eben ſo die Präpoſition.

2. Es giebt wie überall ſo auch in der Rede nur zwei Arten von Verbindungen, die organiſche und die mechaniſche, d. h. innere Verſchmelzung und äußere Aneinanderreihung. Der Gegenſaz iſt aber nicht ſtreng, ſondern die eine ſcheint oft in die andere überzugehen. Eine Cauſal- oder Adverſativpartikel ſcheint oft nur anreihend zu ſein; dann hat ſie ihren eigentlichen Gehalt verloren oder abundirt. Oft aber auch ſcheint eine anreihende innerlich verbindend zu werden und dann iſt ſie geſteigert oder emphatiſch geworden. Auf dieſe Art geht dann die qualitative Differenz (in der Art der Verbindung) in die quantitative (in dem Grade der Verbindung) über; allein dieß iſt oft nur Schein und man muß doch immer auf die urſprüngliche Bedeutung zurückgehen. Oft auch entſteht der Schein nur wenn man ſich den Umfang oder den Gegenſtand der Verknüpfung nicht richtig denkt. Alſo darf niemals über das eine Moment der Verbindung entſchieden werden ohne alle andern Fragen mit in Betrachtung zu ziehen.

3. Die organiſche Verbindung kann zwar feſter und loſer

ſein, aber man darf nie vermuthen daß die verbindende Partikel ganz ihre Bedeutung verloren habe. Man vermuthet dieß, wenn das unmittelbar verbindende nicht zuſammenzugehören ſcheint. Aber erſtlich der lezte Saz vor der Partikel kann Zuſaz ſein und die Verbindung auf den rückwärts liegenden Hauptſaz gehen. Ebenſo kann der erſte Saz nach der Verbindung Vorrede ſein und die Verbindung auf den folgenden Hauptgedanken gehen. Zwar ſollten dergleichen Nebenſäze in Zwiſchenſäze verwandelt werden um das Gebiet einer jeden Verknüpfung anſchaulich zu machen. Allein jede Schreibart verträgt dergleichen nur in gewiſſem und ſehr verſchiedenem Maaß, und je leichter, ungebundener die Schreibart deſto mehr muß darin der Verfaſſer auf den Leſer rechnen. Zweitens, es kann aber auch die Verknüpfung oft nicht einmal auf den lezten Hauptgedanken gehn, ſondern auf eine ganze Reihe, weil auch ganze Abſchnitte nicht anders verbunden werden können. In beſtimmter gegliederten Schriften geſchieht es, daß man beim Übergang das Reſultat eines Abſchnittes wiederholt und die Verbindung wol in einen ganzen Saz verwandelt der zugleich den Hauptinhalt des folgenden Abſchnittes enthält: und ſchwerfällige Formen vertragen darin beſtimmte Anknüpfungen und Wiederholungen, wiewol auch das nicht übertrieben werden darf. Aber in leichteren Formen muß der Leſer ſelbſt achten und darum iſt allgemeine Überſicht vor dem einzelnen Verſtehen doppelt nothwendig.

Es giebt auch ſubjective Verbindungen nemlich wodurch der Grund angegeben wird, warum das vorhergehende geſagt worden. Unterſcheiden ſich nun ſolche Verbindungen in der Form nicht von den objectiven, ſo glaubt man leicht dieß ſei Verringerung der Bedeutung der verknüpfenden Partikel, ein bloßer Übergang.

4. Daß die bloße Anknüpfung auch kann gleichſam emphatiſch geſteigert werden geht ſchon daraus hervor, daß alle unſere organiſch verknüpfenden Partikeln urſprünglich nur Raum-

und Zeitpartikeln ſind. Alſo können auch die jezigen bloß anknüpfenden noch einzeln geſteigert werden. Der Kanon dazu geht daraus hervor, daß bloße Anknüpfung im Ganzen nicht vorausgeſezt werden darf. Sie herrſcht vor in Beſchreibungen und Erzählungen, aber auch da nicht rein, weil der Schreibende ſonſt bloßes Organ wäre. Wo alſo dieß nicht ſtattfindet, da kann ſie nur untergeordnet ſein, d. h. in organiſche Verknüpfung eingefaßt oder aus derſelben gefolgert oder ſie vorbereitend. Wo aber keine organiſche Verknüpfung außerdem vorhanden iſt, da muß ſie in der bloß anreihenden latitiren.

ie [1]) allgemeine Formel für die ſchwierigeren Fälle der Sazver-
ndung iſt dieſe: Werden Säze von ungleichem Gehalte verbun-
n, ſo iſt die Verbindung keine unmittelbare und man muß
f einen Saz von gleichem Gehalt zurückgehen.

5. Anwendung auf das Neue Teſtament.

1. Da wenn auch in der (fremden) Sprache der Schrift gedacht wird was man ſchreibt, doch das Entwerfen oft in der Mutterſprache geſchieht, und ſchon im erſten Entwurf die Gedankenverbindung liegt, ſo iſt bei den neuteſtam. Schriftſtellern dem obigen zufolge beſonders an Vermiſchung des griechiſchen und hebräiſchen zu denken.

2. Dieſe Vermiſchung iſt um ſo mehr von großem Einfluß als beide Sprachen in den Verbindungsformen ſehr verſchieden ſind. Den Reichthum der griechiſchen Sprache in dieſer Hinſicht konnten ſich die neuteſt. Schriftſteller auf dem ungelehrten Wege nicht aneignen, da man auf dieſem Wege hierauf am wenigſten achtet und durch flüchtiges Hören ſich den Werth der Verbindungsformen weniger aneignet. Dieſer Mangel macht denn auch zaghaft im Gebrauch der wirklich ſchon bekannten. Griechiſche Zeichen die in mehreren Fällen einem hebräiſchen entſprachen, wurden dann um ſo leichter für gleichbedeutend gehalten.

---

[1] Aus der Vorleſ. v. 1826.

3. Es iſt daher nothwendig aus den griechiſchen Bedeutungen eines Zeichens und den ihnen entſprechenden hebräiſchen Ein Ganzes zu bilden und daraus eben ſo wie vorgeſchrieben zu urtheilen.

4. Die leichtere Schreibart erlaubt den freieſten Spielraum im Gebrauch dieſes Elements (des verknüpfenden) weil die Säze ſelbſt am wenigſten künſtlich verſchlungen werden.

5. Große Verſchiedenheit der neuteſtam. Schriftſteller in dieſer Hinſicht. Paulus z. B. bauet am meiſten griechiſch, Johannes am wenigſten.

6. Vorzüglich wichtig bei der Unvollkommenheit der Hülfsmittel iſt das Achtgeben auch da wo ſich keine Schwierigkeit findet, ſonſt bekommt man nie einen Tact für das was man ſich erlauben darf. Daher auch hier ſo häufig gefehlt wird.

6. Die Löſung der Aufgabe das ſazverbindende Element zu beſtimmen geſchieht durch allgemeine Mitwirkung.

1. Im Zurückgehen auf den allgemeinen Inhalt wirken zunächſt die Hauptideen, in der Betrachtung der unmittelbar verbundenen Säze ihre Subjecte und Prädicate, alſo das materielle Element.

2. In der allernächſten Umgebung wirkt das combinirte formelle Element nemlich das Regimen erläutert die Partikel und umgekehrt.

3. Im folgenden hat man noch zu ſehen auf coordinirte oder ſubordinirte Verbindungsformeln.

4. Die Anwendung muß der richtige Sinn machen; die lezte Beſtimmung muß doch immer von dem unbefangenen Nachconſtruiren ausgehen.

7. Unverbundene Säze können nur vorkommen, wenn ein Saz ſei es nun nach Cauſalverknüpfung oder nach Aneinanderreihung als Eins mit dem vorigen geſezt wird.

1. Das erſte nemlich wenn ein Saz unmittelbar aus dem vorigen herausgenommen wird, ſo daß der Hauptpunkt ſchon in jenem enthalten war, das zweite iſt der Fall wenn genau coordinirtes neben einander geſtellt wird. Beide Fälle ſind nicht ſelten.

Zuſaz [1]). Die Beſtimmung der unverbundenen Säze in einer zuſammenhängenden Gedankenreihe geſchieht mit gehöriger Modification wegen des fehlenden formellen Verbindungszeichens nach Kanon 6.

Die neueren Sprachen haben unverbundene Säze weit häufiger als die alten. Wir ſchreiben für das Auge, die Alten ſchrieben für das Ohr. Hier mußte alſo das unverbundene viel ſeltener vorkommen und die Verbindungspartikeln häufiger.

2. Alle Beiwörter können bis zu einer enklitiſchen Unbedeutendheit in gewiſſen Fällen ſinken und dann iſt die dadurch angedeutete Verbindung die loſeſte.

3. Bei Mangel an kritiſchem Bewußtſein kann von dem Schriftſteller ſelbſt die Verbindung unbeſtimmt gedacht ſein.

4. Bei den neuteſtam. Schriftſtellern kommt alles zuſammen, die Lockerheit der Perioden zu erzeugen ſowol in den didaktiſchen Schriften wo die Cauſalverbindung, als in den hiſtoriſchen wo die erzählende Verknüpfung herrſcht, nemlich ſchlechte Gewöhnung und Gebrauch aus Unkenntniß. Daher beides ſo ſchwierig. Man weiß oft nicht wieweit eine didaktiſche Reihe geht, oft nicht wie weit ein hiſtoriſches Ganzes. Nur Paulus und Johannes ragen hervor, jener im didaktiſchen, dieſer im hiſtoriſchen. Das Intereſſe genauer zu beſtimmen als der Verfaſſer ſelbſt gethan hängt von dem dogmatiſchen Intereſſe ab und von dem der hiſtoriſchen Kritik. Daher alles dogmatiſch ſowie kritiſch ſchwierige von der Interpretation abhängt.

Da [2]) die Interpunktion bei den Alten nicht urſprünglich war, ſo müſſen wir ſie in den Schriften des Alterthums immer ganz wegdenken, ſonſt geht man bei dem, der ſie als Ausleger gemacht hat, in die Schule und wird von ihm abhängig und befangen. Ohnehin ſchwanken die Syſteme der Interpunktion und ſind unvollkommen, die alten wie die neuen. Man gewöhne ſich alſo rein aus dem inneren Verhältniſſe die Verbindung der Säze zu beſtimmen.

---

[1]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

[2]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

8. Bei der Verbindung im Saz iſt das ſchwierigſte die Präpoſition und das unmittelbare Abhängigkeitsverhältniß.

1. Es iſt dabei gleich ob der Saz aus Subject und Prädicat oder auch zugleich der Copula beſteht. Die unmittelbare Verbindung beider iſt nie zu verkennen, und auch ihre unmittelbaren Erweiterungen durch Adjectiva und Adverbien concresciren durch die Form zu Einem Ganzen mit ihnen. Die Präpoſition aber knüpft nähere Beſtimmungen des Verbi, nemlich ſeiner Richtung, ſeines Gegenſtandes u. ſ. w., an daſſelbe an. Der Genitiv, der Status conſtructus u. ſ. w. iſt nähere Beſtimmung des Subjects. Der Sinn der Präpoſition wird leicht durch Subject und Object beſtimmt. Da tritt aber die Entſcheidung durch das materielle Element ein.

In [1]) Beziehung auf die materiellen Elemente des einfachen Sazes entſteht die Frage, ob derſelbe zweigliedrig iſt (Subject und Prädicat) oder dreigliedrig (wo die Copula dazukommt). Die erſtere Anſicht iſt die dynamiſche, die zweite die atomiſtiſche, weil man glaubt die Verbindung ſei wieder etwas ſich neben die Theile hinſtellendes. Auffallend, daß dieſe leztere Anſicht noch ſo allgemein herrſchend iſt. Wenn man von dieſer Seite auf die Frage wie es z. B. mit dem Saze ſteht, der Baum blüht, antwortet, er ſei eigentlich dreigliedrig, nemlich ſo, der Baum iſt blühend, ſo iſt das der Sprache gar nicht gemäß, es würde folgen, daß es nur ein einziges Verbum gebe, das Verbum ſein. Dieß iſt aber offenbar falſch. Das urſprüngliche in den Sprachen ſelbſt iſt die dynamiſche Anſicht vom Saze.

---

[1]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

2. Im N. T. iſt hier das hebräiſirende eben ſo vorherrſchend, wie in der Verbindung der Säze und man muß immer die dem griechiſchen correſpondirende hebräiſche Form im Sinne haben.

9. Es giebt Fälle wo man die Schwierigkeit eben ſowol auf das materielle als formelle Element zurückführen kann.

Zum Beiſpiel die hiphiliſche Bedeutung der Verba und ähnliches kann angeſehen werden als Beugung (formelles Element) und als eigenes Wort (materielles Element), und dies gilt von allen abgeleiteten Formen des Zeitwortes, ſo daß der Gegenſaz auch nicht rein iſt ſondern durch Übergang. In ſolchen Fällen muß man ſehen, durch welche Behandlung man ein reineres und reicheres Ganzes erhält, aus welchem man conſtruiren kann.

10. Subject und Prädicat beſtimmen ſich gegenſeitig jedoch nicht vollſtändig.

Die genaueſte gegenſeitige Beſtimmung iſt die Phraſe die im techniſchen den engſten und feſteſten Kreis hat. Der entgegengeſezte Punkt iſt auf der einen Seite der Einfall, wo einem Subject ein ſeltenes Prädicat beigelegt wird außerhalb des gewöhnlichen Kreiſes, und auf der andern Seite die Gnome welche auch keine näheren Beſtimmungsmittel hat, aber eben deßhalb an ſich unbeſtimmt bleibt und durch die jedesmalige Anwendung beſtimmt wird.

11. Beide, Subject und Prädicat, werden an ſich und alſo auch gegenſeitig näher beſtimmt durch ihre Beiwörter.

1. Adjectiva und Adverbien deuten auf eine beſtimmte Rich-

tung und ſcheiden mehreres aus. Auch die Verknüpfungen durch Präpoſitionen ſind noch nähere Beſtimmungen des Verbi wie man daraus ſieht daß die Präpoſition von ſelbſt auch Beſtandtheil des Verbi wird.

2. Jedoch iſt dieß nicht hinreichend, ſondern das recht poſitive Element kann nur gegeben werden dadurch daß man in der Nachconſtruction der ganzen Gedankenreihe begriffen iſt.

12. Für das N. Teſtament iſt die Aufgabe von großer Wichtigkeit und Schwierigkeit wegen der neuen und einzigen Begriffe.

13. Wenn die unmittelbare Beſtimmung nicht ausreicht muß die mittelbare eintreten durch Identität und Gegenſaz. Ähnlichkeit und Unterſchied ſind hierauf zurückzuführen.

14. Gegenſaz iſt überall, aber in der dialektiſchen Compoſition am meiſten.

In Beziehung auf das N. Teſtam. kommt hier beſonders Paulus in Betracht.

15. Die Regeln für die Auffindung ſind dieſelben für das identiſche und entgegengeſezte.

1. Denn es giebt kein Urtheil über das entgegengeſezte als in Bezug auf eine höhere Identität, und eben ſo erkennt man die Identität nur an einem gemeinſchaftlichen Gegenſaz.

2. Gleichmäßig kommt es bei beiden an auf die Gewißheit daß wir das Verhältniß zweier Säze ſo ſtellen wie der Verfaſſer es ſelbſt geſtellt hat.

16. Ein Saz in welchem ohne Unterbrechung noch daſſelbe Subject herrſcht oder daſſelbe Prädicat iſt noch als zum unmittelbaren Zuſammenhange gehörig zu betrachten (Identität).

17. Wenn das nach einer Unterbrechung Wiederkehrende zum Hauptzuſammenhang der Rede gehört, das Unterbrechende aber nicht, ſo hat die Identität die größte Wahrſcheinlichkeit.

18. Wenn das Wiederkehrende Nebengedanke iſt und das Unterbrechende Hauptgedanke, ſo kann man von der Identität nur überzeugt ſein nach Maaßgabe der Gleichheit im Zuſammenhange und der Identität des Typus in der Wendung des Gedankens ſelbſt.

19. In Abſicht der Hauptgedanken kann man über eine Schrift ſelbſt hinausgehen auf die deſſelben Verfaſſers, welche ſich als Eins mit jener anſehn laſſen, und ſo auch auf Schriften Anderer, welche ſich anſchließen durch die Identität der Schule und der Anſicht.

20. In Bezug auf den Nebengedanken kommt es bei Beobachtung von §. 18. mehr auf die Identität des Sprachgebietes und der Schreibart an als auf Perſon und Anſicht.

In wiefern Nebengedanken erklärt werden können aus andern Stellen, wo derſelbe Hauptgedanke iſt? Qualitativ aber nicht quantitativ.

21. Je mehr man bei der Aufſuchung (15.) ſich auf Andere verläßt, deſto mehr muß man im Stande ſein ihr Urtheil zu controlliren.

22. In der Anwendung auf das N. Teſtament ſtehn inander entgegen die philologiſche Anſicht, welche jede Schrift edes Schriftſtellers iſolirt, und die dogmatiſche, welche das N. T. als Ein Werk Eines Schriftſtellers anſieht.

23. Beide nähern ſich wenn man bedenkt, daß in Abſicht des religiöſen Inhalts die Identität der Schule und in Abſicht der Nebengedanken die Identität des Sprachgebietes eintritt.

24. Falſch bleibt aus der dogmatiſchen Anſicht der Kanon: Man müſſe nur im höchſten Nothfall bildlichen Gebrauch annehmen [1]). Dieſer Kanon geht von einer beſtimmten Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes als Schriftſtellers aus.

25. Die philologiſche Anſicht bleibt hinter ihrem eigenen Princip zurück wenn ſie die gemeinſame Abhängigkeit neben der individuellen Bildung verwirft.

26. Die dogmatiſche geht über ihr Bedürfniß hinaus wenn ſie neben der Abhängigkeit die individuelle Bildung verwirft, und zerſtört ſo ſich ſelbſt.

Sie zerſtört ſich nemlich ſelbſt, weil ſie dann dem heiligen Geiſt den unleugbaren Wechſel der Stimmungen und Modificationen der Anſicht zuſchreiben muß.

Zuſatz [2]). Dieß wäre auch in Widerſpruch mit der Pauliniſchen Theorie von dem Verhältniß des Einen und ſelbigen Geiſtes zu den verſchiedenen Gaben in den einzelnen Gemeindegliedern 1. Kor. 12.

27. Es bleibt noch die Frage, welche von beiden über die andere geſtellt werden ſoll, und dieſe muß die philologiſche Anſicht ſelbſt zu Gunſten der Abhängigkeit entſcheiden.

---

[1]) Dieß iſt zu verſtehen aus: Ernesti Instit. interpret. ed. Ammon. p. 114. 115. Vulgare est praeceptum, quod jubet *non facile* (oder non sine evidenti causa aut necessitate) *discedere a proprietate significationis.*

[2]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

Theils iſt die Individualität der neuteſtam. Schriftſteller erſt
Produkt ihres Verhältniſſes zu Chriſto, theils was die von Na-
ur individuelleren betrifft, Paulus und Johannes, ſo hat der
ine ſich ganz umgewendet ſo daß er doch beſſer aus andern
eutestam. Schriftſtellern zu erklären wäre als aus eigenen vor-
hriſtlichen Schriften; der andere iſt offenbar jung zu Chriſto
ekommen und hat erſt als Chriſt ſeine Eigenthümlichkeit entfaltet.

28. Wenn die philologiſche Anſicht dieß verkennt,
nichtet ſie das Chriſtenthum.

Denn wenn die Abhängigkeit von Chriſto Null iſt gegen die
perſönliche Eigenthümlichkeit und die vaterländiſchen Mängel
o iſt Chriſtus ſelbſt Null.

29. Wenn die dogmatiſche den Kanon von der Ana-
ie des Glaubens über dieſe Grenzen ausdehnt vernichtet
die Schrift.

Denn ein locus communis aus den deutlichen Schriftſtellen
ann nicht zur Erklärung der dunkeln gebraucht werden ohne
aß die Schrift aus dogmatiſchem Bewußtſein erklärt wird,
elches ihre Auctorität vernichtet und alſo gegen die Principien
er dogmatiſchen Anſicht ſelbſt ſtreitet. Denn die Aufſtellung
olcher loci communes iſt eine dogmatiſche Operation, wobei
ußer der bezweifelten Eigenthümlichkeit der Perſon auch von
er doch unbezweifelten Beſonderheit der Veranlaſſung abſtrahirt
erden muß.

Jede Stelle iſt ein Ineinander von Gemeinſamem und Be-
onderem und kann alſo nicht aus dem Gemeinſamen allein
chtig erklärt werden. Das Gemeinſame iſt auch nicht eher
chtig aufzuſtellen bis alle Stellen erklärt ſind, und der ſchwan-
nde Gegenſaz von klaren und dunklen Stellen läßt ſich dar-
uf zurückführen, daß urſprünglich nur Eine klar iſt [1]).

Schleierm. meint nemlich nach der Vorleſung von 1826, wenn man

Als [1]) Zuſammengehörigkeit und Harmonie der Gedanken des N. T. iſt die Analogie des Glaubens allerdings ein wahrer Begriff.

30. Die Analogie des Glaubens kann alſo nur aus der richtigen Auslegung hervorgehen, und der Kanon kann als ein wahrhaft hermeneutiſcher nur heißen: Es iſt irgendwo falſch erklärt wenn aus allen zuſammengehörigen Stellen nichts gemeinſames übereinſtimmend hervorgeht.

Man kann alſo nur ſagen, die Wahrſcheinlichkeit der unrichtigen Erklärung liege dann auf derjenigen Stelle, welche allein der Ausmittlung eines ſolchen gemeinſamen ſich widerſezt.

31. Die Einheit und Differenz des N. Teſtam. kann verglichen werden mit der Einheit und Differenz der Sokratiſchen Schule.

Auch [2]) Sokrates der Meiſter ſchreibt nichts ſelbſt. Seine Anſichten ſind nur in den Schriften ſeiner Schüler überliefert. Dieſe geſtalteten ſich zwar nach ſeinem Tode eigenthümlich, aber die Sokratiſche Grundfarbe blieb allen. Niemand bezweifelt die Identität und die Eigenthümlichkeit der Sokratiker. Eben ſo das Verhältniß der Jünger zu Chriſto. Aber die Verwandtſchaft iſt in den neuteſt. Schriftſtellern größer, als unter den Sokratikern, weil die Kraft der Einheit, die von Chriſto ausging, an ſich größer war, und ſelbſt bei denjenigen Apoſteln, die eine bedeutende Eigenthümlichkeit hatten, wie bei Paulus, ſo mächtig, daß ſie ſich in ihrem Lehren ausſchließlich auf Chriſtus beriefen. Selbſt daß z. B. Paulus als Heidenbekehrer in einem andern und weiteren Kreiſe wirkte, als Chriſtus, ſchwächte das Übergewicht der

---

dasjenige klar nenne, was einen beſtimmten Sinn gebe, ſo ſei in jedem gegebenen ſchwierigen Zuſammenhange für die allmählige Geneſis des Verſtehens urſprünglich nur Eins klar.

[1]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

[2]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

Einheit, die von Chriſtus ausging, weſentlich nicht. Denn, wenn auch die Idee der Heidenbekehrung vorzugsweiſe durch Paulus erſt recht klar unter den Apoſteln wurde, ſo war ſich doch Paulus dabei keiner andern Kraft als der Chriſti bewußt, und wenn die Idee nicht in der Lehre Jeſu gelegen hätte, würden die andern Apoſtel ihn gar nicht als Chriſten anerkannt haben, geſchweige als Apoſtel. Bei den Sokratikern finden wir dagegen, daß ſie ſich oft mit Gegenſtänden beſchäftigten, die Sokrates nie berührte, und da trat eben ihre Eigenthümlichkeit und Differenz freier hervor.

32. Die philologiſche Erklärung muß dem zuſammenſtellenden Gebrauch des N. T. vorangehen.

Ohne [1] das leztere (die dogmatiſche Auslegung) iſt die theologiſche Aufgabe nicht vollſtändig gelöſt, aber ohne die vorausgehende philologiſche Erklärung, die jeden Gedanken und Ausdruck aus ſeinem Zuſammenhange zu verſtehen ſucht, kann man dabei kein gutes Gewiſſen haben.

33. Die Grundſäze des Parallelismus ſind für beide verſchieden wegen der Möglichkeit des gleichen Inhalts bei ganz verſchiedenem Sprachgebrauch.

34. Weſentlich iſt gänzliche Scheidung des Verfahrens (des philologiſchen und dogmatiſchen) und der Ausleger muß ein beſtimmtes Bewußtſein darüber haben in welchem er iſt.

35. Wenn die Auslegung unter vorausgeſezter Sprach- enntniß eben ſo betrieben werden muß, wie die durch welche ie Sprachkenntniß zu Stande kommt, ſo muß durch den Ge- rauch der Parallelſtellen in dem Kreiſe eines Wortes ein eſtimmtes Sprachgebiet abgeſteckt werden.

---

[1] Aus der Vorleſ. v. 1826.

Eigentlich muß alles in den Lexicis unter beſtimmten Bedeutungen als Auctorität angeführte eine Sammlung von Parallelſtellen ſein.

Die [1]) Sprachkenntniß entſteht durch hermeneutiſche Operationen. Das erſte iſt möglich vollſtändige Indices über die einzelnen Schriftſteller, alſo — Gebrauch der Parallelen. Daraus erhalten wir denn Indices für die Sprache, für beſtimmte Gebiete, für das philoſophiſche, rhetoriſche, mathematiſche Gebiet u. ſ. w. Hierbei kommt vorzüglich darauf an, diejenigen Ausdrücke welche am meiſten in Hauptſtellen vorkommen, die ſolennen Ausdrücke jedes Gegenſtandes und ihr Verfließen in den allgemeinen Sprachgebrauch im Zuſammenhange darzuſtellen. So entſteht das wahre Wörterbuch aus beiden Operationen; es muß für jedes Wort den Hauptſitz angeben und von da aus die Verbreitung des Gebrauchs in Anwendung auf verwandte Gebiete darſtellen, ſo viel möglich hiſtoriſch, chronologiſch. Wie nun dabei nothwendig iſt der Gebrauch der Parallelen, oft im weiteſten Sinne, ſo daß man auf verwandte Sprachen, auf die Stammſprache vergleichend übergeht, ſo iſt auch die Auslegung immer an den Gebrauch der Parallelen im engeren und weiteren Sinne gewieſen. Die Sprachkenntniß, die die Auslegung vorausſezt, iſt immer noch unvollkommen. Sie reicht nur aus, die kunſtmäßige Auslegung zu beginnen. Aber eben deshalb muß die künſtleriſche grammatiſche Auslegung wieder zurückwirken auf die Erweiterung und Vollendung der Sprachkenntniß.

36. Hiedurch (35.) wird die alte Regel, wenn ſich noch Spuren in der Schrift ſelbſt finden, die Erklärungsmittel nicht außerhalb derſelben zu ſuchen, gar ſehr beſchränkt.

1. Denn wenn nun doch Worte in gleicher Bedeutung außerhalb vorkommen, ſo würde man ſolche Stellen doch ins

---

[1]) Aus der Vorleſ. v. 1826.

Wörterbuch aufnehmen. Der Unterſchied zwiſchen leichteren und ſchwereren Stellen kann nicht dagegen angeführt werden, aber freilich iſt er es von dem man bei jener Regel ausgegangen iſt.

2. Bei Hauptgedanken beſonders würde ſie im N. T. ſehr beſchränkt dadurch daß die religiöſe Umwandlung nicht alles betroffen hat, ſondern manche Vorſtellungen blieben wie die Zeitgenoſſen ſie hatten, theils auch daß Vorſtellungen der Zeit angeführt werden im Gegenſaz gegen die chriſtlichen.

3. Bei Nebengedanken iſt offenbar daß einem neuteſtam. Schriftſteller die andern nicht näher verwandt ſind als andere nicht neuteſtam., welche Gedankenkreis, Bildungsſtufe und Sprachgebiet mit ihm gemein haben.

4. Noch weniger iſt die Regel bei dem N. T. werth, wenn man unter heil. Schrift auch das alte Teſtament mit verſteht. Denn dieß enthält in Abſicht der Hauptgedanken manches irrige, was ſchon dem ganzen neuteſt. Zeitalter fremd geworden, und in Abſicht der Nebengedanken gehört es einer Zeit an von der nur wenig in das Bewußtſein der damaligen übergegangen war.

37. Da der Sinn nicht in den einzelnen Elementen ndern nur in ihrem Zuſammenſein iſt, ſo ſind die nächſten arallelen die, welche daſſelbe Zuſammenſein darbieten.

Es iſt immer eine Art Willkühr, ein Wort für das dunklere zu erklären, denn es kann eben ſo gut das andere ſein, z. E. Joh. 7, 39., wo man ſich vergeblich bemühen würde, wenn man aufs Gerathewohl wollte unter den verſchiedenen Bedeutungen von *πνεῦμα ἅγιον* herumſuchen, ſondern die rechte Parallele iſt Apoſtelgeſch. 19, 2., und man kann wirklich ſagen die Schwierigkeit liegt in dem *εἶναι*, welches hier nicht ſtreng zu nehmen iſt, ſondern heißt, in der Erſcheinung vorhanden, mitgetheilt ſein.

38. Auf das quantitative Verſtehen iſt überall eben ſo zu achten wie auf das qualitative.

Alſo nicht erſt damit anzufangen bei ſchweren Stellen ſondern bei leichten, im formellen und materiellen Sprachelement, in Wörtern und ganzen Säzen.

39. Das Minimum des quantitativen iſt das Abundiren, das Maximum die Emphaſe.

1. Das Abundiren beſteht darin wenn ein Theil nichts beiträgt zum Ganzen. Doch findet dieſes niemals ſchlechthin ſtatt. Die Emphaſe beſteht darin: einmal wenn das Wort in dem größten Umfang zu nehmen iſt, in welchem es gewöhnlich nicht vorkommt, dann auch wenn alle Nebenvorſtellungen welche es erregen kann mit beabſichtigt ſind. Das Lezte iſt etwas unendliches.

2. Da nun die Endpunkte nicht eigentlich gegeben ſind, ſo geht man aus von einem Durchſchnitt, als dem gewöhnlichen, was darunter iſt nähert ſich dem Abundiren, was darüber der Emphaſe.

40. Alles mehr oder weniger abundirende da es doch einen Grund haben muß, muß entweder aus Rückſicht auf das muſikaliſche der Sprache oder aus einer mechaniſchen Attraction entſtanden ſein, und eins von beiden muß man nachweiſen können wenn man etwas als abundirendes anſehn will.

1. Mechaniſche Attraction kann nur ſtattfinden wenn die Verbindung zweier Redetheile Formel und Phraſe geworden iſt.

2. Aus muſikaliſcher Rückſicht kann etwas abundirendes nur ſtehen in ſolchen Gattungen, wo dieſes Element mehr hervortritt und an ſolchen Stellen wo das logiſche mehr zurücktritt, welches lezte der Fall iſt wenn die Form des Gegenſazes ganz fehlt.

3. Abundiren können auf dieſe Art Theile des Subjects oder Prädicats, wenn es in eine Mehrheit zerfällt iſt. Ferner Nebenbeſtimmungen des einen oder andern, wenn ſie keinen beſtimmten Gegenſaz gegenüber haben.

41. Was emphatiſch ſein ſoll muß ſich durch die beondere Stellung und andere Hinweiſungen zu erkennen geben.

1. Über das gewöhnliche Maaß der Bedeutſamkeit kann einer nicht bewußtlos hinausgehen; es muß auch bemerkt ſein wollen, da der emphatiſche Gebrauch eines Wortes immer eine Abkürzung iſt, etwas in ein Wort hineinzulegen was ſonſt daneben ſtehen könnte. Kann alſo das erſte nicht mit gehöriger Deutlichkeit geſchehen, ſo wählt doch jeder das andere.

2. Es muß immer ein anderer Redetheil da ſein, in Beziehung auf welchen einer emphatiſch iſt und dieß muß ſich durch die Zuſammenſtellung deutlich machen laſſen.

42. Die Maxime ſo viel als möglich tautologiſch zu nehmen iſt eben ſo falſch als die ſoviel als möglich emphatiſch zu nehmen.

1. Die erſtgenannte iſt die neuere. Man glaubt ſie im N. T. durch die vorherrſchende Form des Parallelismus und durch die größtentheils geringere logiſche Strenge hinreichend gerechtfertigt; aber mit Unrecht, und man muß nach den oben geſtellten Säzen davon wieder zurückkommen. Beſonders glaubt man ſich durch jeden leichten Schein von Synonymen gerechtfertigt.

2. Die leztgenannte iſt die ältere, zuſammenhangend mit der Anſicht daß der heil. Geiſt Auctor ſei, und daß der nichts vergeblich thun werde, daher kein Abundiren, keine Tautologie und zunächſt alſo alles verwandte emphatiſch, dann aber auch alles überhaupt, denn an jedem Worte iſt etwas zu viel, wenn es nicht ganz an jeder Stelle erſchöpft iſt. Allein da den urſprünglichen Hörern und Leſern die Perſon des Schriftſtellers

nie verſchwand, und ſie Rede und Schrift nur nach den gewöhnlichen Vorausſezungen beurtheilen konnten, auch die Ausflucht, daß der heilige Geiſt die ganze inſpirationsgläubige Chriſtenheit, welche ihn nur nach der aufgeſtellten Maxime beurtheilen darf, im Auge gehabt, nichts hilft, indem dieſe Chriſtenheit nur durch das richtige Verſtändniß, welches ſich den erſten Chriſten mittheilte, entſtehen konnte, ſo iſt dieſe Maxime ſchlechthin verwerflich.

3. Indem nun die Wahrheit in der Mitte liegt, läßt ſich keine andere Regel der Beurtheilung angeben, als daß man beide Abweichungen immer im Auge habe, und ſich frage, welche mit der wenigſten Unnatur könnte angewendet werden. Beſonders kommt hier zur Sprache das Urgiren bildlicher Ausdrücke, indem emphatiſch betrachtet jede Metapher ein Compendium eines Gleichniſſes iſt, und ebenſo kann man auch ein Gleichniß ſelbſt emphatiſiren. Auch dieß muß lediglich nach den aufgeſtellten Regeln beurtheilt werden, ob das was man noch in einem Gleichniß will auch in demſelben Gebiet liegt, worin das Gleichniß ſpielt. Denn ſonſt bekommt man doch nur Anwendungen und Einlegungen. Auf der andern Seite muß man aber auch bedenken wie nahe die Metapher der Phraſis liege. Denn in demſelben Maaß iſt keine Emphaſis zu erwarten. Am meiſten dominirt die Emphaſis im ſtreng dialektiſchen Vortrage und im wizigen.

43. **Das Maaß in welchem abundirendes oder emphatiſches vorauszuſezen iſt hängt nicht nur von der Gattung der Rede ab, ſondern auch von der Entwicklungsſtufe des Gegenſtandes.**

Wenn ein Gegenſtand für das Gebiet der Vorſtellung ſchon gehörig bearbeitet iſt, dann kann man von dem mittleren Durchſchnitt ausgehen, und es hängt nur von der Redegattung ab, wann oder wo man mehr Emphaſe oder Abundanz zu erwarten hat. Iſt aber der Gegenſtand noch neu und die Sprache für denſelben noch nicht gebildet, ſo entſteht eine Unſicherheit ob die gewählten Elemente auch den Zweck erreichen, und wo dieſe ſich im einzelnen auf etwas beſtimmtes gründet, da entſteht denn eine Neigung das nicht genug geſicherte durch einen andern Ausdruck zu ſichern. Dieß iſt die Entſtehung der Häufung, welche dann bald für Tautologie genommen wird bald für Emphaſis. Das Wahre aber iſt, man muß ſie nicht als Einerlei aber auch nicht als entgegengeſtellt, ſondern als Eins anſehn und aus ihnen zuſammengenommen die Vorſtellung entwickeln. Im N. T. iſt dieß der Fall bei Paulus am wenigſten weil ſeine Terminologie auf einer Maſſe mündlicher Unterweiſung beruhte, in Johannes am meiſten. Aus der falſchen Emphaſe iſt hernach entſtanden daß man alle einzelnen Ausdrücke, Erneuerung, Erleuchtung, Wiedergeburt, in das dogmatiſche Begriffsſyſtem aufgenommen hat woraus ein verwirrender unwiſſenſchaftlicher Überfluß entſtanden iſt. Aus der falſchen Tautologie iſt entſtanden daß man den Ausdrücken das Minimum von Gehalt zugemeſſen und alſo den Begriff ſelbſt aufgegeben hat.

44. Das quantitative Verſtehen der Säze führt ſich rück auf das der Elemente und das der Verbindungsweiſen.

1. Säze haben ein Verhältniß unter ſich und eins zur Einheit der Rede. Im lezten kommt alles an auf den Gegenſaz von Haupt- und Nebengedanken, im erſten alles auf den Gegenſaz von coordinirt und ſubordinirt. Alles iſt Hauptgedanke was um ſein ſelbſt willen geſagt iſt, alles Nebengedanke was nur zur Erläuterung geſagt wird, wenn gleich lezterer oft weit ausführlicher ſein kann, als erſterer. Hauptgedanken zu erkennen an den darin vorkommenden Begriffen. Da Nebengedanken Abundanz ſind und im Ideal des ſtreng wiſſenſchaftlichen Vortrags keinen Plaz finden, ſo iſt das Verhältniß von Haupt- und Nebengedanken ebenſo zu beurtheilen, wie das von Abundanz und Emphaſe.

2. Ob Säze coordinirt oder ſuberdinirt ſind, das muß aus den Partikeln und Verbindungsweiſen hervorgehn; aber der Inhalt iſt ergänzend. Je mehr in einer Sprache und Redegattung die Verbindungsformeln beſtimmt ſind, um deſto weniger braucht man erſt nach dem Inhalt der Säze zu fragen, und umgekehrt je klarer der Zuſammenhang iſt, deſto weniger kommt auf eine Anomalie im Gebrauch der Verbindungsformeln än.

3. In loſen Formen aber wie die neuteſtam. überhaupt ſind iſt es ſchwierig, Haupt- und Nebengedanke aus dem Sprachgebiet zu unterſcheiden, weil dieſer Gegenſaz ſelbſt nicht ſtark geſpannt iſt ſondern beim leichten Wechſel der Materie eins in das andere übergeht. Dann muß das andere zu Hülfe kommen, und indem man das Verhältniß eines Sazes zu einem andern erkennt muß man vermittelſt deſſelben auch das zum Ganzen finden.

Zuſaz: Hieraus iſt auch die unrichtige Klaſſification dogmatiſcher Stellen zu erklären, welche eigentlich auf der Maxime beruht, daß in den neuteſt. Schriften alles dogmatiſche gleich müſſe Hauptgedanke werden. Dieſe Maxime iſt aber unhaltbar.

Schlußbemerkung.

Die zulezt behandelten Gegenſtände haben uns am meiſten auf die techniſche Interpretation hingewieſen. Nicht als ob die Maxime daß eigentlich jede Seite für ſich hinreichen müſſe an ſich unrecht wäre; aber ſie ſezt eine ſo vollkommene Sprachkenntniß voraus, wie ohne vollendete Auslegung nicht möglich iſt.

Da nun wenn Sprachkenntniß mangelt ich zwar die Sprachkenntniß Anderer zu Hülfe nehmen muß, aber dieſe ſelbſt nur mit einer mangelhaften Sprachkenntniß benuzen kann: ſo muß in jedem ſolchen Falle die techniſche Auslegung Ergänzung ſein. Und eben ſo umgekehrt kann ich die Kenntniß Anderer vom Verfaſſer nur mittelſt meiner mangelhaften Kenntniß von ihnen ſelbſt benuzen, alſo muß mir die grammatiſche Auslegung zur Ergänzung dienen.

[Schleiermacher bemerkt ſelbſt am Rande ſeines Heftes, daß er im
ahre 1828 von §. 4. an den Vortrag geändert, indem er das materielle
lement vorangenommen habe. Noch bedeutender iſt die Veränderung ſchon
n §. 3. an im Jahre 1832. Die Randanmerkungen geben aber weder
r den Vortrag vom Jahre 1828, noch vom Jahre 1832 ein zuſammen-
ngendes deutliches Compendium oder auch nur Directorium. Die Ver-
eichung der nachgeſchriebenen Hefte zeigt, daß der mündliche Vortrag ſeit
828 immer unabhängiger von dem handſchriftlichen Entwurf bald ab-
rzte und ausließ, bald erweiterte und neues aufnahm in immer anderer
rdnung. Unter dieſen Umſtänden war es unmöglich, die bisher befolgte
lethode der Compoſition beizubehalten. Um nichts weſentliches und bedeu-
ndes zu verlieren, ſchien es rathſam, zuerſt den Vortrag, wie Schleiermacher
n 1819 concipirt hatte, vollſtändig mitzutheilen mit hie und da einge-
halteten Erläuterungen und Erörterungen aus der Vorleſung vom Jahre
826, dann aber aus den nachgeſchriebenen Heften den lezten, vollendetſten
ortrag vom Jahre 1832. in einem ſo viel möglich vollſtändigen Auszuge
lgen zu laſſen, was jezt geſchieht.]

Wenn wir uns nach geſchehener Anwendung des erſten Ka-
ns auf das N. T. (§. 1. und 2.) in der grammatiſchen In-
rpretation weiter orientiren, ſo iſt der günſtigſte Fall der, daß
nach gehöriger Vorbereitung, wozu die Überſicht des Gan-
zu rechnen iſt, bei fortſchreitender Leſung im Einzelnen die
zeinen Elemente eines Sazes aus ſeinen Umgebungen un-
telbar ſo beſtimmen können, daß kein Zweifel iſt, daß wir
Saz ſo aufgefaßt haben, wie der Verfaſſer ihn gedacht hat.
dieß aber nicht der Fall, dann müſſen wir uns den ganzen
rachwerth der in einem Saze verbundenen Elemente zu ver-
enwärtigen ſuchen. Dazu bedienen wir uns des Lexikons.
n muß ſich aber den Sprachwerth aller Elemente des Sazes
gegenwärtigen und nicht bloß des einen, wobei man anſtößt,
l es oft vorkommen kann, daß wir nur an dem einen an-
ſen aus Unkenntniß eines andern Elements. Darum muß
n alle unterſuchen. Das hat freilich ſeine Ausnahmen, wenn
n nemlich aus früherem Gebrauch und anderweitiger Übung
der Sprache das ſichere Gefühl gewonnen hat, daß einem

eben nur das eine Element unbekannt iſt. Aber man prüfe ſich dabei ſorgfältig, um nicht in eine Verlegenheit zu gerathen, die durch ein genaueres Verfahren leicht zu vermeiden geweſen wäre.

Haben wir uns nun alle Sprachwerthe gehörig vergegenwärtigt, ſo kommt es darauf an, den Localwerth jedes Wortes im Zuſammenhang der Rede richtig zu beſtimmen. Dabei aber iſt eine Grenze aufzuſuchen. Dieſe liegt nun darin, daß das Einswerden vom Haupt- und Zeitwort der Saz iſt, wobei jenes Subject dieſes Prädicat iſt, die ſich gegenſeitig beſtimmen. Die Grenze erweitert ſich, wenn wir uns den Saz in einer gewiſſen Gleichmäßigkeit erweitert denken, ſo daß jedes Element noch ein beſtimmendes bei ſich hat. So haben wir Elemente, wodurch wir der Aufgabe näher treten können. Nemlich nicht nur wird das Hauptwort durch das Zeitwort beſtimmt, ſondern auch durch das ihm beigelegte, oder der Einfluß, den das Zeitwort auf das Hauptwort ausübt, erhält durch das dem Hauptworte beigelegte eine beſtimmtere Richtung. Allein dieß findet ſo nur ſtatt bei einfachen Säzen. Oft iſt aber Ein Subject für mehrere Zeitwörter. Dann ſind alle Zeitwörter beſtimmend, und müſſen ſich in demſelben Sinne auf das Hauptwort beziehen, wenn nicht am Tage liegt, daß mit den verſchiedenen Sprachwerthen geſpielt iſt. Aber nicht allein von der ganzen Reihe der Zeitwörter geht die Beſtimmung aus, ſondern von allen den Zeit- und Hauptwörtern zugegebenen Beiwörtern zugleich. Hier entſteht nun die Frage, woran erkennen wir, daß ein ſeinem Localwerthe nach ſtreitiges Element anders gemeint iſt an der einen Stelle, mit der wir zu thun haben, als an einer andern? — Dieß iſt verſchieden je nach dem Complexus der Gedanken. Iſt der Inhalt einer Gedankenreihe durch eine Überſchrift voraus angegeben, ſo kann man ſchließen, der darin bezeichnete Begriff ſei der Hauptbegriff, und man hat alle Urſache zu vermuthen, daß das denſelben bezeichnende Wort überall in demſelben Sinne vorkommen werde, ſelbſt in dem Falle, daß der

griff getheilt werden kann. Denn die Bezeichnung würde
mer die des Ganzen bleiben, und es wäre unlogiſch, wenn
ne daß es ausdrücklich bemerkt wird der Ausdruck in einem
rtiellen Sinne gebraucht würde. Haben wir alſo durch Über-
rift oder vorläufige Leſung eine Überſicht des Ganzen, ſo
nnen wir die Grenze beſtimmen, worin die Hauptgedanken und
ausdrückenden Sprachelemente in einerlei Sinn vorkommen
iſſen. Eine ſolche Überſicht kann nemlich nicht gewonnen
rden ohne daß bemerkt wird, ob ein Ausdruck an verſchiedenen
tellen in verſchiedenen Dignitäten vorkommt. Allein dieſer Ka-
n der Identität gilt nur für die Ausdrücke, welche weſent-
he Glieder der Rede ſind. Denn bei unweſentlichen iſt nichts,
as den Redenden hätte hindern können, einen Ausdruck an
rſchiedenen Stellen verſchieden zu gebrauchen, wenn nur in Über-
ſtimmung mit dem allgemeinen Sprachwerthe. Dieß iſt je-
ch nur ein relativer Gegenſaz. Denn was in dem Complexus
r Gedanken an ſich unweſentlich ſcheint kann in der Ent-
cklung deſſelben an ſeiner Stelle weſentlich ſein. Wir müſſen
e einen andern Gegenſaz ſuchen.

Sobald ſich ein Complexus von Gedanken in geordneter
de über die allergrößte Kürze erhebt, ſo erhalten wir nicht
r einen Unterſchied zwiſchen Haupt- und Nebengedanken ſammt
n zu beiden gehörigen Sprachelementen, ſondern auch einen
egenſaz zwiſchen ſolchen Sprachelementen und Gedanken, die
heile des Ganzen ſind, und ſolchen, die eigentlich gar keine
heile deſſelben ſind, ſondern nur Darſtellungsmittel. Wenn
B. in einer zuſammenhängenden Rede ein Gedanke durch eine
rgleichung klar und anſchaulich gemacht wird, ſo iſt die Ver-
ichung nur Darſtellungsmittel und dem Gegenſtande eigentlich
md und kommt nur herein, um als fremdes einem Theile
Ganzen mehr Beſtimmtheit und Klarheit zu geben. Dieß
nn oft etwas Vereinzeltes ſein, oft aber ſich auch durch die
nze Darſtellung hindurchziehen. Hier haben wir einen wirk-
en inneren Unterſchied in der Rede, kein bloßes mehr und

weniger. Bei ſolchen bildlichen, vergleichungsweiſe gebrauchten Ausdrücken haben wir im Verhältniß zu der Conſtruction des Ganzen aus ſeinen weſentlichen Elementen gar keine Indication, denn Vergleichung, Bildliches, kann bald ſo bald ſo gewendet werden. —

(Wie verhält ſich nun der Kanon von dem Finden des Localwerthes zu dem erſten Kanon (1.)? Dieſer iſt nur negativ, ausſchließend oder verhindernd, daß die Beſtimmung des Localwerthes in einem dem Verfaſſer und den Leſern nicht gemeinſamen Sprachgebiet geſucht werde. Das allgemeine Sprachgebiet aber iſt in der jedesmaligen Rede oder Schrift näher beſtimmt, und auf dieſe nähere Beſtimmtheit im Zuſammenhange bezieht ſich unſer zweiter Kanon (3.) und iſt deshalb der poſitive.)

Es fragt ſich nun nach dem Umfange, der Ausdehnung dieſes poſitiven Kanons. Sobald man über die Schranke des einfachen und zuſammenſezten Sazes hinausgehet, um den localen Wortwerth zu beſtimmen, ſo tritt der Gebrauch der Parallelſtellen ein. Zunächſt ſind dieß Stellen derſelben Schrift, in welcher der Ausdruck auf ähnliche Weiſe gebraucht iſt. Aber nur wenn die Bedingungen zur Beſtimmung des Localwerthes in beiden Stellen dieſelben ſind und der erſte Kanon nicht überſchritten wird, die Parallele alſo in demſelben Sprachgebiet liegt, iſt die Parallele ein erklärendes Hülfsmittel. Unter dieſer Vorausſezung kann ich auch Parallelen aus andern Schriften deſſelben Verfaſſers, ja aus Schriften anderer Verfaſſer nehmen.

Eine andere Erweiterung des Kanons tritt ein, wenn der Schriftſteller ſelbſt einen Saz in demſelben Complexus von Gedanken durch einen Gegenſaz erläutert. Je leichter dieſer zu faſſen iſt, je unzweideutiger, deſto erläuternder. Solche Gegenſäze ſind oft wirkſamer zur hermeneutiſchen Beſtimmung, als Analogieen, da der Gegenſaz weit ſchlagender iſt als die Analogie und die bloße Differenz. Wir ſind dann im Gebiete des Gegenſtandes ſelbſt; indem wir das eine ſezen und ein anderes ausſchließen, beſtimmen und verſtehen wir jenes durch dieſes ſchär-

und genauer. Darin liegt alſo ein wichtiges hermeneu-
bes Hülfsmittel. Kann Gegenſaz und Analogie in demſel-
Sprachgebiet und in gleichem oder ähnlichem Gedankencom-
xus verbunden werden, ſo iſt die Erläuterung noch bedeu-
der./ Dieß hermeneutiſche Hülfsmittel gilt aber zunächſt nur in
ziehung auf Ausdrücke, die im Zuſammenhang des Ganzen
en weſentlichen Ort haben, die zu Theilen des Gegenſtandes
ören. Tritt aber der Fall ein, daß Dunkelheiten entſtehen,
nn der Schriftſteller durch Dinge außerhalb ſeines Gegenſtan-
dieſen erklären will, ſo bleibt nur übrig, daß ich ſuche wo
dem an einer fraglichen Stelle nur gelegentlich berührten
professo die Rede iſt, oder wo daſſelbe auf analoge Weiſe
raucht wird. Man muß dann aber das Verhältniß zwiſchen
was hier und was dort erläutert iſt genauer beſtimmen. /
/Verfolgen wir den aufgeſtellten Kanon weiter, ſo müſſen wir,
organiſch zu verfahren, in Beziehung auf die Elemente einer
de, die ſtreitig ſein können, zuvörderſt Haupt- und Neben-
danken und bloße Darſtellungsmittel unterſchei-
n. Könnten wir dieſe Klaſſification überall auf gleiche Weiſe
halten, ſo hätten wir auch überall einen ſicheren Anknüpfungs-
kt für unſer vorläufiges Verfahren, wodurch wir eine all-
meine Überſicht gewonnen haben. Allein hier tritt ein Unter-
ed ein. Je logiſcher eine Rede iſt, deſto mehr tritt darin der
genſaz von Haupt- und Nebengedanken hervor, und deſto mehr
ebt ſich die Gliederung ſchon aus einer allgemeinen Überſicht.
en wir nun damit an das vollſtändige Verſtehen, ſo kann da-
der Fall häufig eintreten, daß es rathſam iſt, die Schwie-
eiten in den Nebengedanken vorerſt liegen zu laſſen und
vor allem des Hauptgedankens zu bemächtigen und von
em aus das Verſtändniß der Nebengedanken zu conſtruiren.
dieſe logiſche Analyſe ſtatt finden kann, da iſt das herme-
tiſche Verſtändniß leicht. Allein das iſt nicht immer der Fall.
haben hermeneutiſche Aufgaben, wo von jener Operation
Gebrauch gemacht werden kann. Am meiſten entzieht ſich

der logiſchen Analyſe die lyriſche Poeſie. In dieſer herrſcht eine ſo freie Gedankenbewegung, daß es ſchwer hält zu beſtimmen, was Haupt- und Nebengedanke und bloßes Darſtellungsmittel iſt. Dieß hat ſeinen lezten Grund darin, daß in der lyriſchen Poeſie, wo es darauf ankommt, die Bewegung des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins auszudrücken, der Gedanke ſelbſt eigentlich nur Darſtellungsmittel iſt. Sind aber alle Gedanken nur Darſtellungsmittel, ſo verſchwindet der relative Gegenſaz zwiſchen Haupt- und Nebengedanken. Ebenſo verſchwindet dieſer Gegenſaz nur auf entgegengeſezte Weiſe da, wo alle Gedanken Hauptgedanken ſind, d. i. in der ſtreng wiſſenſchaftlich ſyſtematiſchen Darſtellung. Hier iſt Ein Gedanke die unmittelbare Form des Ganzen, und alles Einzelne integrirender Theil deſſelben. So haben wir die beiden Endpunkte für unſeren Kanon, wo er den geringſten Werth zu haben ſcheint. Aber ſie ſind am meiſten geeignet, die Anwendbarkeit der Theorie von den entgegengeſezten Punkten aus deutlich zu machen.

Die hermeneutiſche Aufgabe iſt bei der lyriſchen Poeſie beſonders ſchwierig. Der lyriſche Dichter iſt in vollkommen freier Gedankenbewegung, der Leſer aber nicht immer lyriſcher Leſer, und in dem Grade unvermögend aus ſeinem eigenen Bewußtſein das lyriſche Gedicht nachzuconſtruiren. Der aufgeſtellte hermeneutiſche Kanon beruht auf der Vorausſezung eines gebundenen Gedankenganges, iſt alſo inſofern nicht unmittelbar anwendbar auf die lyriſche Poeſie, weil hier die Ungebundenheit herrſcht. Wie iſt nun zu verfahren? Die vorläufige Überſicht eines lyriſchen Produkts giebt uns zwar keinen Unterſchied von Haupt- und Nebengedanken, aber ſie hebt doch manches hervor, was uns gewiß wird. Dieß iſt aber zunächſt das was als Negation des gebundenen Gedankenganges erſcheint, d. h. was ſich als Sprung und als Wendepunkt darſtellt. Dieß führt aber wieder auf das Gebundene zurück, wovon auch die freieſte Gedankenbewegung ſich nicht ganz frei machen kann. Die organiſche Form im lyriſchen Saze iſt weſentliche dieſelbe, ebenſo die

Art und Weiſe ihrer Verknüpfung, wie in der gebundenen Darſtellung. Nur iſt die Verknüpfung loſer behandelt. Die Sprachelemente ſind dieſelben, nur in verſchiedenen Verhältniſſen. Weil aber die logiſche Entgegenſezung und Unterordnung fehlen, ſo iſt am beſten nach empfangenem Eindruck des Ganzen ſogleich ins Einzelne zu gehen. Dieß gilt aber nur von der ſprachlichen Seite, nicht der pſychologiſchen. Anders bei der ſyſtematiſch wiſſenſchaftlichen Darſtellung. Hier ſteht alles im Verhältniß der Subordination oder Coordination der einzelnen Theile des Ganzen. Von dieſem Verhältniſſe bekommen wir durch die Überſicht einen allgemeinen Eindruck und dann kommt es nur darauf an das Verhältniß der Sub- und Coordination im Einzelnen genauer zu beſtimmen. Das hat aber keine Schwierigkeit weiter, wenn wir nur die Structur der Schrift wie ſie der Verfaſſer im Sinne hatte richtig faſſen. Aber freilich eben hierin kann eine Schwierigkeit liegen. Revolutionen auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft und der Ethik haben neue Syſteme hervorgebracht und alte verworfen. Kommt man nun von der Darſtellung eines früheren wiſſenſchaftlichen Syſtems, nachdem man dieſes gefaßt hat, plözlich und ohne Überlegung zu einem andern, neuen, ſo muß man nach geſchehener Sprachconſtruction ſo verfahren, daß man das Einzelne noch unbeſtimmt läßt bis man das Ganze gefaßt hat. Wollte man gleich Einzelnes im neuen Syſtem mit Einzelnem im vorhergehenden vergleichen, ſo würde man mißverſtehen, denn das Verhältniß des Einzelnen iſt in jedem Ganzen ein anderes. Giebt es Übergänge, Berührungspunkte zwiſchen dem alten und neuen, ſo iſt das Verfahren leichter, aber es bleibt doch weſentlich daſſelbe, denn die Veränderung beruht auf Thatſachen, die entweder ganz neu ſind oder ganz neue Verhältniſſe zeigen. Damit werden, wenn das Neue auch anfangs in der bisherigen Sprache mitgetheilt wird, neue Ausdrücke hervorgebracht. Die Aufgabe beſteht immer weſentlich darin, die hermeneutiſche Conſtruction mit Einem Schlage hervorzubringen und das Ganze uſammenzuſchauen.

Zwiſchen den beſagten beiden End- und Grenzpunkten, von denen wir den erſteren allgemeiner als Poeſie den zweiten als Proſa bezeichnen können, liegen alle verſchiedenen Arten der Compoſition und die dadurch beſtimmten Modificationen des hermeneutiſchen Verfahrens. Der allgemeine hermeneutiſche Unterſchied zwiſchen Poeſie und Proſa iſt der, daß dort das Einzelne als ſolches ſeinen beſonderen Werth haben will, hier das Einzelne nur im Ganzen, in Beziehung auf den Hauptgedanken. Von den dazwiſchen liegenden Arten der Compoſition grenzt unter den poetiſchen die dramatiſche am meiſten an die Proſa und in ihr will alles als Eins und ſo gewiſſermaßen auf einmal verſtanden werden. Die eigentliche Mitte bildet von der poetiſchen Seite die epiſche Poeſie. Hier iſt immer ein Zuſammenwirken mehrerer, aber jeder iſt da in ſeiner Einzelheit. Da haben wir das Gebiet des Hauptgedankens, ſo wie ſich derſelbe aber im Einzelnen darſtellt entſteht das Gebiet der Nebengedanken, aber um dieſe herum iſt ein allgemeines poetiſches Leben und da ſind im engeren Sinn die Gedanken Darſtellungsmittel. Ebenſo giebt es in der Proſa eine Form, welche der lyriſchen Poeſie am nächſten liegt, die epiſtolariſche. Hier iſt das freie Aneinanderreihen der Gedanken, die kein Band weiter haben als das Selbſtbewußtſein des Subjects, das bald ſo bald ſo erregt wird. Ihr eigentliches Gebiet iſt in dem Verhältniß gegenſeitiger Bekanntſchaft. Wo das nicht iſt, oder nur fingirt, da geht der Brief aus ſeinem Gebiet heraus. Die hiſtoriſche Darſtellung bildet wieder die Mitte von der Proſa aus. Hier ſind die Hauptgedanken Theile der Darſtellung, die dem Factum was dargeſtellt werden ſoll weſentlich ſind. Sätze welche ſich während jenes dargeſtellt wird darbieten ſind Nebengedanken und Darſtellungsmittel. Das didaktiſche kann ſich dem ſtrengſyſtematiſchen nähern, aber wenn die Darſtellung rhetoriſch wird läßt es eine Fülle von Nebengedanken und Darſtellungsmitteln zu.

Die Frage aber auf die es hier zunächſt ankam war die, wie weit, wo ſolche Unterſchiede und Abſtufungen ſtattfinden, das her-

tiſche Verfahren nach dem aufgeſtellten Kanon verſchieden
muß. Hier tritt nun nach dem bisherigen folgende Regel
Von allem was mit zu dem Hauptgedanken eines Gedan-
nplexus gehört, iſt vorauszuſezen, daß es in derſelben Be-
ig gebraucht wird ſo lange derſelbe Zuſammenhang fortbe-
Dieß gilt aber nicht von dem was nur Darſtellungsmittel
Dieß kann in verſchiedenen Stellen verſchiedenen Localwerth

Parentheſen heben den Zuſammenhang und ſeine Identi-
cht auf. Sie ſind eben nur Unterbrechungen, nach denen
er noch nicht geſchloſſene Zuſammenhang wieder herſtellt.
alb auch bei den Alten Anfang und Ende der Parentheſen
gleichſam verlieren und unmerklich ſind. Nur da, wo
on dem Verfaſſer beabſichtigter wirklicher Schluß iſt, iſt
uſammenhang gelöſ't und damit das Gebiet begrenzt, in
m die Beſtimmung eines unbeſtimmten Ausdrucks zunächſt
chen iſt. Liegt aber in dem ſo geſchloſſenen Zuſammen-
keine hinreichende Indication für die Beſtimmung eines
en Localwerthes, ſo kann man, wenn ſich irgendwo an-
wenn auch bei einem andern Schriftſteller, aber in dem-
Sprachgebiete derſelbe Gedankencomplexus findet, dieſen
rgänzung gebrauchen. Bei dem Gebrauch ſolcher Ergän-
oder Erklärungsmittel iſt aber ſorgfältig der Grad der
ndtſchaft zu berückſichtigen, denn darnach richtet ſich das
oder geringere Recht und die größere oder geringere Si-
des Gebrauchs. Liegt die Schwierigkeit nicht in dem
edanken, ſondern in dem Nebengedanken, ſo muß die Be-
ng des Localwerthes des Ausdrucks da geſucht werden, wo
bengedanke als Hauptgedanke erſcheint, aber um ſicher zu
ht an einer einzelnen Stelle, ſondern an mehreren. Dieſe
at ihren Grund darin, daß, je mehr ein Ausdruck Neben-
iſt, deſto weniger vorauszuſezen iſt, daß er in ſeiner gan-
ſtimmtheit genommen iſt. Dieß hat einen pſychologiſchen
Bei dem Verfaſſen einer Schrift iſt der Schriftſteller
rſtellungen begleitet, die ſich ihm neben dem Hauptgedan-

ken mehr oder weniger ſtark aufdrängen. Dieſe Begleitung von Vorſtellungen iſt durch die Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers bedingt und ſo hängt davon auch ab, wie Nebengedanken in den Zuſammenhang hineinkommen. Je mehr dieſe Eigenthümlichkeit bekannt iſt, deſto leichter wird es aus dem bekannten Geſammtwerthe eines Ausdrucks den Localwerth deſſelben als Nebengedanke auszumitteln. Es kann ein Schriftſteller wohl ſeine Hauptgedanken klar und beſtimmt geben, aber mit den Nebengedanken iſt er nicht genau, weil die begleitenden Vorſtellungen in ſeinem gewöhnlichen Leben zu keiner vollen Beſtimmtheit gelangen, ſondern Andeutungen bleiben; ſo kann und will er auch dem Ausdruck keine größere Beſtimmtheit geben, als die Vorſtellung hat. Bei manchen Schriftſtellern ſtehen die Nebengedanken in einer objectiven Verwandtſchaft mit dem Hauptgedanken. So bei denen, die logiſch zu verfahren gewohnt ſind. Überhaupt je logiſcher jemand denkt und ſchreibt, deſto mehr treten die Nebengedanken zurück. Je unlogiſcher aber, deſto leichter kann das fremdartigſte, fernſte, wenn nur einige Analogie ſtattfindet, erwartet werden. Man wird alſo bei den logiſchen Schriftſtellern genöthigt, die Nebengedanken in Beziehung auf die Hauptgedanken genauer zu faſſen, während man bei den andern, je fremdartiger die Nebengedanken ſind, deſto weniger Urſach hat, es damit genau zu nehmen. Aus dem allen aber folgt, daß hier die hermeneutiſche Operation auf die pſychologiſche Seite hinübergreift. — Hat die Art wie ein Sprachelement in einem Nebengedanken gebraucht wird, etwas conſtantes, wovon das Maximum die ſolennen Ausdrücke ſind, ſo iſt um ſo weniger Schwierigkeit und um ſo mehr Sicherheit. Je weniger ein Gegenſtand ſchon in der allgemeinen Vorſtellung fixirt iſt, deſto weniger ſind ſolenne Ausdrücke zu erwarten. Dabei aber iſt zu beachten, je allgemeiner ein ſolenner Ausdruck geworden iſt, deſto mehr verliert er an Intereſſe, deſto leichter geht man darüber hinweg. So veralten ſolenne Formeln und verlieren den Werth. Verſirt ein Schriftſteller in ſolchen veralteten ſolennen Formeln, ſo wird er altmo-

ſch. Hier tritt alſo ein verſchiedener Werth hervor und in Be-
hung darauf folgende Regel: Je häufiger in gewiſſen Combi-
tionen ein Nebengedanke und ſein Ausdruck vorkommt, deſto
ößer iſt die Sicherheit und Leichtigkeit des Verſtändniſſes; je
ehr aber dieſe wächſt, nimmt der Werth der Ausdrücke ab. Des-
lb iſt eine richtige Abſchäzung des jedesmaligen Werthes noth-
endig. — Die obengegebene Regel für die Auffindung der Local-
erthe der Nebengedanken, nemlich zu vergleichen, wo dieſelben
s Hauptgedanken vorkommen, wo ſie ihren eigentlichen Ort ha-
n, iſt nur da anwendbar, wo die Nebengedanken in einer ge-
iſſen Klarheit und leicht hervortreten, nicht aber da, wo ſie an
r Grenze des klaren Bewußtſeins ſtehen und ins Verworrene
neinſtreifen. In dieſem lezteren Falle iſt ein indirectes Verfah-
n nothwendig. Man muß nemlich fragen, in welcher Richtung
t wohl der beigebrachte Nebengedanke zur Wirkung des Ganzen
itragen können? Hat man das gefunden ſo kann man die
bige Regel anwenden und ſagen, aus dem oder jenem paralle-
n Complexus heraus hat der Verfaſſer den Nebengedanken mit
inem Ausdruck herausgenommen und in dem beſtimmten Sinn
braucht.

Dieß führt zu einer genaueren Betrachtung der für die her-
eneutiſche Operation ſo wichtigen Verwandtſchaftsverhältniſſe der
egriffe und ihrer Bezeichnungen. Wir unterſcheiden die ſprach-
he und die logiſche Verwandtſchaft. Die erſtere iſt zwiefacher
rt einmal die zwiſchen Stammwörtern und abgeleiteten, ſodann
Collateralverwandtſchaft zwiſchen den abgeleiteten Wörtern
ſelbigen Stammes. Iſt der Stamm ſicher und die Ablei-
ngsform bekannt, ſo iſt das Verfahren das eines Calcüls;
nn wir haben im Stamm das allen Gemeinſame, die Einheit,
d in den Ableitungsformen das Geſez der Differenzen. Läßt
h der Stamm zu einer gegebenen Sippſchaft nicht finden, es
d aber abgeleitete Wörter eines anderen Stammwortes gege-
n, deſſen Sprachgebrauch ich dem fraglichen ähnlich weiß, ſo
nn ich auch dieſe als erläuternde Verwandtſchaft gebrauchen.

Allerdings ſcheint das ein beſtimmtes Verhältniß vorauszuſezen. Finde ich für den Gebrauch eines Stammwortes in dem Sprachgebiet wo es zu ſuchen iſt keine Analogie, und iſt das Stammwort nicht gebraucht wie ſein Abgeleitetes, ſo iſt in Beziehung auf die Differenz der Zeit ein Archaismus anzunehmen, in Beziehung auf den Ort ein Provinzialismus oder Idiotismus. Viel weiter iſt der Gebrauch der Collateralverwandtſchaft.

Bei den logiſchen Verwandtſchaften müſſen wir zurückgehen auf den Gegenſaz zwiſchen allgemeinen und beſonderen Vorſtellungen. Wörter die Begriffe bezeichnen, welche von demſelben höheren Begriffe abgeleitet und einander coordinirt ſind, ſind verwandt. Das ſezt eine Bildungsform der Vorſtellungen durch Entgegenſezung aus einem Gemeinſamen voraus. So entſteht, wenn auf das zum Grunde liegende Princip der Entgegenſezung zurückgegangen wird, die Erklärung aus Entgegengeſeztem. Wenn ein Ausdruck, den ich nur als allgemeine Vorſtellung zu halten weiß wo er ſteht, mir dunkel iſt, d. h. nicht auf alle ihm coordinirten, mit ihm aus Einem höheren Begriffe abgeleiteten führt, ſo kann ich nur zum Verſtändniß gelangen, wenn ich alle Vorſtellungen, die durch Theilung und Entgegenſezung entſtanden ſind, vor Augen habe, denn damit habe ich dann das Getheilte ſelbſt. Der Complexus aller Theile wird das Getheilte ſelbſt und die vollſtändige Formel für die Grundeintheilung enthalten müſſen. Damit kommt man aber oft in Verlegenheit. Fehlt die Erklärung eines allgemeinen Ausdrucks, ſo iſt das daſſelbe, als wenn es eine hermeneutiſche Aufgabe für einzelne Fälle wäre. — [Man iſt z. B. über die beſtimmte Grenze zwiſchen Animaliſchem und Vegetabiliſchem noch nicht einig. Kommt nun in einem Schriftſteller das Wort Thier vor eben in der Grenzregion zwiſchen Thieriſchem und Vegetabiliſchem, ſo iſt der Ausdruck ohne eine beſtimmte allgemeine Erklärung dunkel. Fehlt dieſe Erklärung und ich ſoll ſie ſuchen, ſo kann ich ſie nur finden, wenn ich alles was den Ausdruck erſchöpft in einem logiſchen Complexus vor mir habe. Daraus aber ergiebt ſich, daß ſich nicht alles aus dem

ntgegengeſezten leiſten läßt, ſo bald nemlich, wie in dem an-
egebenen Falle die Grenze, das Prinzip des Gegenſazes, nicht
ollkommen beſtimmt iſt. Dies führt darauf, ob nicht auch eine
ndere Verwandtſchaft Statt finde, als die durch Gegenſaz? Al-
rdings! Es giebt Verwandtſchaften, welche durch Differenzen
Unterſchiede) beſtimmt ſind, die keine Gegenſäze ſind, keine aus-
hließenden. Beſteht z. B. kein reiner Gegenſaz zwiſchen Thier
nd Pflanze, und müſſen wir ſagen, beide ſeien Formen des Lebens
urch unmittelbaren Übergang verbunden, ſo werden wir wohl eine
Menge Differenzen wahrnehmen, die zwar auf beſtimmte Gegen-
ſäze führen, aber rein quantitative. So giebt es Gebiete wo der
ualitative Gegenſaz unter den Vorſtellungen dominirt, und ſolche
o die Übergänge (quantitative Differenzen). Auf dem Farben-
ebiete z. B. haben wir wol gewiſſe Gegenſäze, aber ſie werden
on dem Übergange beherrſcht; wenn wir auch beſtimmte Aus-
rücke haben für das, was in die Mitte fällt, es giebt immer Far-
en, die an der Grenze dem einen und dem andern Gebiete zuge-
hrieben werden können. Je unmittelbarer der Übergang iſt,
eſto größer iſt die Verwandtſchaft. Dieſe Art der Verwandt-
haft iſt ſchwerer zu behandeln, als die, welche durch reinen Ge-
enſaz entſteht. Es kommt nemlich dabei in Betracht, daß, wie
eine verſchiedene Art zu ſehen giebt, ſo auch eine Verſchieden-
eit der Vorſtellung von einem und demſelben Object. Wo eine
lche Verſchiedenheit ſtattfindet, da muß ſie bei der Erklärung
nes Ausdrucks aus der Verwandtſchaft immer berückſichtigt wer-
n. Dieß hängt mit unſerem Princip zuſammen, daß alles Ein-
lne nur aus dem Ganzen zu verſtehen iſt. Alle Vorſtellungen
e in einem Complexus durch Gegenſäze verbunden ſind bilden
n Ganzes; aber ebenſo jeder Complexus von Übergängen. Soll
bei Einzelnes aus der Verbindung mit einem andern Schrift-
ller erklärt werden, ſo muß zuvor Gewißheit ſein, daß der an-
re dieſelbe Art zu ſehen, dieſelbe Art des Vorſtellens habe.

Betrachten wir in dieſer Hinſicht die verſchiedenen Charaktere
r Sprachelemente, ſo werden wir, die Sache im Großen ange-

ſehen, finden, daß das Hauptwort die Region iſt, worin der Gegenſaz dominirt, das Zeitwort die Region, worin die Übergänge. Denn das Hauptwort ſchließt alle mir vorkommenden beſtimmten Formen des Seins, die Natur oder die Kunſt mag ſie hervorgebracht haben, in ſich. Jene ſind aber der beiweitem größte Theil dieſer Region. Die Verba Thätigkeiten bezeichnend haben ſchon dadurch ihre Richtung auf die Übergänge, alſo auf Differenzen die keine Gegenſäze ſind. Hier nur im Allgemeinen die Regel, daß viel größere Vorſicht nöthig iſt bei Erklärung eines Wortes aus bloßer Differenz, als aus reiner Entgegenſezung, denn hier haben wir es mit objectiv beſtimmtem zu thun, womit zuſammenhängt, daß die Bezeichnung des Entgegengeſezten in der Sprache viel feſter ſteht.

Aber die obige Beziehung der verſchiedenen Regionen des Haupt- und Zeitworts gilt nur im Großen, denn wir finden, daß bald Zeitwörter von Hauptwörtern, bald dieſe von jenen abgeleitet werden. Sind nun dieß die beiden Hauptrichtungen in der Entwicklung des Vorſtellungsvermögens, ſo folgt, daß die Auslegung ſicherer iſt, wo die Sprache in ihrer Hauptform die Vorſtellung rein erſchöpft; dann wird die Sprache ſelbſt die Indication auf das eine und andere ſein; je nachdem ſie aber ſchwankt, muß auch die Auslegung ſchwanken. Im Hebräiſchen z. B., wo allgemein die Vorausſezung gilt, daß alle Stammwörter Zeitwörter ſeien und alle Nomina abgeleitet, wird die Auslegung eben wegen dieſer einfachen Richtung der Sprache in dieſem Stücke ungemein erleichtert. Wo aber beide Richtungen in der Sprachbildung ſind, da fehlt auch die beſtimmte Indication in der Sprache ſelbſt, und muß ein großer Reichthum von Erklärungsmitteln gegeben ſein, um ſicher verfahren zu können. Hat man nun alle Ausdrücke beiſammen, die zuſammen ein Ganzes bilden, die aber durch Modificationen, welche ſich immer auf einen gewiſſen Gegenſaz bringen laſſen, verſchieden ſind, kann man ſie dann auf eine gewiſſe Weiſe ordnen und den Werth derſelben zu einander beſtimmen, und kann man dann auch ſagen, in dem

chgebiete in welchem man zu thun hat, kommen alle Aus-
vor und der Schriftſteller gebraucht ſie alle, ſo kann man
ocalwerth aus dem Schriftſteller ſelbſt beſtimmen. Iſt aber
chreibweiſe anderer Art, ſo iſt der Kreis der in der Schrift
gegebenen Erklärungsmomente enger und man muß darüber
sgehen.

Was nun die Gedanken betrifft, welche in einem gegebenen
plexus nur Darſtellungsmittel ſind, ſo iſt zuerſt alles ins
zu faſſen, was im Allgemeinen durch den Ausdruck Ver-
chung bezeichnet wird. Darin liegt, daß eine Vorſtellung
einem andern Gebiete gebraucht wird, um eine in dem be-
nten Complexus liegende ins Licht zu ſtellen. So iſt ſie dem
plexus an ſich fremd, nicht um ihrer ſelbſt willen da, ſondern
in Beziehung auf das Verglichene. Dieß kann man aufs engſte
weiteſte denken. Jede durchgeführte Allegorie iſt ein ſolches
ellungsmittel, obwohl ſie ſelbſt wieder ein ganzer Complexus
Vorſtellungen iſt. Es gehört dahin aber alles, was wir Pa-
e, Gleichniß nennen, ja weiter noch alles Erläuternde, alſo
das Beiſpiel, ſofern es als Einzelnes nicht für ſich iſt, ſon-
nur zur Erläuterung des Allgemeinen. Wiederum kann bei
Hiſtorikern das Allgemeine, eine Maxime, Darſtellungsmittel
wodurch angegeben wird, aus welchem beſtimmten Ge-
punkt das Einzelne was erzählt wird zu betrachten ſei.
lte man ſolche Maximen zur Charakteriſtik des Hiſtorikers
mmenſtellen, ſo würde man Unrecht thun.

Das engſte von ſolchen Darſtellungsmitteln iſt der bildliche
druck, wo der Inhalt des Sprachelements ein fremdes iſt,
n wir es im unmittelbaren Sprachwerth nehmen. Aber häu-
will der Redende gar nicht einmal, daß ein ſolcher Ausdruck
einem eigentlichen Sprachwerth gedacht werde. Es fixiren
dergleichen Ausdrücke oft in der Sprache, ſo daß ihr eigent-
Werth gar nicht mehr mit gedacht wird.

Dieß iſt der ganze Umfang der Darſtellungsmittel, der allgemeine Typus iſt die Vergleichung, die beiden Endpunkte die ausgeführte Allegorie und der einfache bildliche Ausdruck.

Iſt nun ein ſolcher Ausdruck im Zuſammenhange nicht unmittelbar klar, ſondern vieldeutig, ſo entſteht eine hermeneutiſche Aufgabe, wobei wir mehrere Fälle zu unterſcheiden haben.

Was zuerſt den Fall betrifft, wo bei ſolchen bildlichen Ausdrücken ihr eigentlicher Sprachwerth nicht mitgedacht werden ſoll, ſo ergiebt ſich wol unmittelbar, daß der obige Kanon zur Beſtimmung der Nebengedanken (nemlich aus den Stellen, wo dieſelben als Hauptgedanken erſcheinen) hier nicht angewendet werden kann. Denn, wenn der eigentliche Sprachwerth nicht mitgedacht werden ſoll, ſo kann ich den bildlichen aus dieſem nicht erklären. Nun aber giebt es ſolenne bildliche Ausdrücke. Gewiſſe Gegenſtände haben gewiſſe Complexe von bildlichen Ausdrücken, durch welche dieſelben in gewiſſer Beziehung dargeſtellt werden. Dieſe ſtreifen an die eigentlichen Ausdrücke an, ſind aber von ihrem eigenthümlichen Sprachwerth ſo entfernt, daß ſie von hier aus in ihrem Verhältniſſe zu dem, was ſie erläutern ſollen, nicht verſtanden werden können. Man ſpricht z. B. bei einem Gemälde vom Tone, was aus der Muſik, von Motiſen, was aus der Poeſie genommen iſt, und das iſt wechſelſeitig. Wo nun ſolche Verwandtſchaft eintritt, da liegt der Erklärungsgrund im Identiſchen, wie eben dieß die Urſach iſt. Aber das iſt gerade das Gebiet, wo die hermeneutiſche Operation am ſchwerſten iſt. Muſik, Malerei, Poeſie ſind als Künſte verwandt. Rede ich in der Poeſie von Farbe, in der Malerei vom Ton, ſo iſt der Ausdruck für die verſchiedenen Künſte derſelbe. Aber der Sprachgebrauch hat ſich anders geſtellt, für ihn iſt der Ton nur Element der Muſik, nicht der Malerei. Es mußte alſo der Ausdruck erſt eine Erweiterung erfahren, ehe er auf ein fremdes Gebiet übertragen werden konnte. Es mögen ſolche Ausdrücke oft gebraucht werden, ohne daß der Gedanke recht zur Klarheit gekommen. Aber wo ſolche Übertragungen ſtattfinden, muß die Vergleichung auf einer Verwandtſchaft beruhen, einer nachweislichen, denn ſonſt wären die bildlichen

Ausdrücke völlig willkührlich und wir könnten ſie nicht verſtehen. Um von hier aus das ganze Gebiet überſehen zu können, unterſcheiden wir zwei Punkte. Erſtlich, es giebt unter verſchiedenen Complexen von Vorſtellungen ſo genaue Verwandtſchaften, daß das eine ſich von ſelbſt darbietet, um als Darſtellungsmittel für das andere zu dienen. Zweitens aber es giebt Vergleichungen, die auf den erſten Anblick willkührlich erſcheinen, alſo nur auf zufälligen Beziehungen, nicht weſentlicher Verwandtſchaft beruhen. Dieſe lezte Art wird nie ſo allgemeine Gültigkeit erlangen, aber unbedingt verwerflich iſt ſie nicht. Nur Übermaaß werde vermieden! Kommt dieſe Art ſparſam vor und wird dann dem Leſer erleichtert, ſo macht ſie Effekt und die Rede wird prägnant. Es kann aber oft vorkommen, daß wir eine Vergleichung, die auf innerer Verwandtſchaft beruht, für eine von der entgegengeſezten Art halten, weil die innere Verwandtſchaft uns nicht bekannt iſt. So entſtehen hermeneutiſche Verwirrungen, die auf falſcher Schäzung beruhen. Da tritt die Nothwendigkeit des pſychologiſchen Elements ein. Man muß den Schriftſteller, die Art und Weiſe ſeines Verfahrens, ſeiner Gedankenproduktion kennen, um zu wiſſen, ob er gern oder ungern willkührliches gebraucht. Im lezteren Falle wird man immer innere Verwandtſchaft als Grund der Vergleichung vorausſezen. Bei willkührlichen Vergleichungen, die ſolenn werden können, muß doch auch irgend ein Gemeinſames, worauf die Zuſammenſtellung beruht, vorausgeſezt werden; es wird, wenn auch keine innere Verwandtſchaft, ſo doch eine Parallele vorhanden ſein, die indeß ein Zufälliges betreffen kann. Die Hauptaufgabe iſt, den Vergleichungspunkt zu finden und ſo die Vergleichung ſelbſt zu conſtruiren. Je nachdem was aus einem Complexus von Vorſtellungen zur Erläuterung gebraucht wird, fern oder nahe liegt, iſt die Aufgabe ſchwer oder leicht. Es kommt darauf an mit dem eigentlichen Gehalte eines bildlichen Ausdrucks ſo weit bekannt zu ſein, daß ſich das punctum saliens der Vergleichung daraus ergiebt. Die gewöhnlichen lexikaliſchen Hülfsmittel reichen da nicht aus. Die Lexika können den bildlichen Gebrauch der einzelnen

Sprachelemente nur nachweiſen bei techniſchen und ſolchen ſolennen Ausdrücken, welche auf gewiſſe Weiſe in den Sprachgebrauch übergegangen ſind. Man muß ſich zu den Hülfsmitteln wenden, wo man den Gegenſtand ſelbſt in ſeinem ganzen Zuſammenhange erläutert findet: daraus muß man die Kenntniß deſſelben ſo ergänzen, daß der Vergleichungspunkt uns nicht entgehen kann. Überhaupt reicht zum Verſtehen der Ausdrücke, die bloß Darſtellungsmittel ſind, die Sprachkenntniß allein nicht aus, ſondern nur in Verbindung mit den reichſten Realkenntniſſen. Wir unterſcheiden die beiden Fälle: Je mehr eine Vergleichung, auf innerer Verwandtſchaft beruhend, ſich den ſolennen Ausdrücken nähert, die in der Sprache eingewurzelt ſind, deſto leichter iſt das Verſtehen. Je mehr aber das Gegentheil, je mehr willkührliche Zuſammenſtellung, deſto ſchwieriger. Aber auch die willkührlichen Zuſammenſtellungen müſſen, wenn ſie Wahrheit haben ſollen, auf einer objectiven Analogie beruhen, und ſich darauf zurückführen laſſen. Man unterſcheide dabei, ob eine ſolche Vergleichung gebraucht wird, um den Zuſammenhang zu conſtituiren oder bloß als Verzierung. Der erſtere Fall iſt offenbar der ſchwierigere, zumal wenn die Analogie verſteckt iſt, wie z. B. bei Hamann.

Die ſolennen Vergleichungen beruhen auf Parallelen, die in der Conſtruction des Denkens, wie ſie in die Sprache übergegangen iſt, gegeben ſind. Eine der gewöhnlichſten, die beinahe ſchon in den eigentlichen Sprachgebrauch übergegangen iſt, iſt die Parallele zwiſchen Raum und Zeit. Hier iſt die Reduction natürlich und leicht. Bedeutender iſt, daß materielle Veränderungen, Verhältniſſe durch geiſtige erläutert werden und umgekehrt. Überwiegend iſt das leztere. Daran hängt ſich leicht die Meinung, daß in der Sprache eigentlich keine geiſtigen Ausdrücke vorhanden geweſen. Dieß kann freilich ſo allgemein nicht zugegeben werden, aber für eine gewiſſe Bildungsſtufe iſt's unumgänglich, daß Geiſtiges durch Sinnliches vergleichungsweiſe erläutert wird. Das umgekehrte iſt ſeltener, aber z. B. Klopſtock hat auf ausgezeichnete Weiſe Gebrauch davon gemacht. Solche Parallelen aber be-

auf dem feſtſtehenden Grundparalleliſmus zwiſchen dem
der Ethik und dem Gebiet der Phyſik. Hierauf geben
de alle eigentlichen Vergleichungen wenn auch oft auf un-
nete Weiſe zurück. Dieß iſt ihr allgemeiner Grund. Aber
den beſonders beſtimmt durch die Denkweiſe des Zeitalters,
tion und der beſondern Region, wozu der Schriftſteller ge-
endlich durch die Verſchiedenheit der individuellen Anſicht.
ſe muß man ſich daher verſezen, um eine gegebene Ver-
g zu verſtehen.
o viel über unſeren hermeneutiſchen Kanon in Beziehung
s materielle Sprachelement.

enden wir nun dieß auf das N. Teſtam. an, ſo kann das
re, was dabei zu bemerken iſt, nur beſtimmt werden durch
ondere Gattung, wozu die neuteſt. Schriftſteller gehören
rch die Stufe, auf der dieſelben in ihrer Gattung ſtehen.
ir haben im N. T. weſentlich mit zwei Hauptformen zu
der hiſtoriſchen und didaktiſchen. Leztere entweder in der
brieflicher Mittheilung oder in der freien mündlichen Rede
eden Jeſu und der Apoſtel). Die Apokalypſe liegt außer
intheilung und iſt beſonders zu betrachten.
ie briefliche Form geſtattet die freieſten Combinationen und
nge von einem zum andern. Somit enthält ſie keine ſo
mmenen Gliederungen, wie andere Formen. Allerdings ſind
teſt. Schriftſteller in dieſer Beziehung ſehr ungleich. Der
an die Hebräer hat nur ſehr untergeordnet den Charakter
Briefes, er ſtellt ſich, obwohl er den Briefcharakter nie ganz
, mehr als eine Rede dar, daher er auch eine beſtimmtere
rung hat. Ähnliches gilt von dem Briefe an die Römer. —
t nun leicht zu beſtimmen, wie weit die Identität des Zu-
nhanges geht. Selbſt in den Briefen, die Briefe im engeren
ſind, iſt der Gedankengang oft ſehr beſtimmt, wenn die Apoſtel
Gedankengang ihrer Leſer beſtimmt vorſtellten. Oft aber
n ſie auch mit der Freiheit des vertraulichen Verkehrs. Dann

iſt ſchwerer zu beſtimmen, ob eine nähere oder entferntere Stelle in demſelben Briefe zu demſelben Zuſammenhange gehört. Denn haben wir auch vielleicht einen beſtimmten Endpunkt eines Zuſammenhanges, ſo geſtattet die Briefform doch nach kurzer Unterbrechung einen Rückgang zu jenem, der gar nicht ausführlich und beſtimmt bezeichnet zu ſein braucht. Der Fall tritt leicht ein, daß eine Stelle in Form einer Anſpielung Rückgang zum Vorigen iſt. Das muß nun genau nachgewieſen werden. Denn wenn ich nach einer Stelle, in welcher ſich ein dunkler Ausdruck findet, getrennt davon eine Stelle finde, worin derſelbe Ausdruck vorkommt, ich habe aber aus der allgemeinen Überſicht das Bewußtſein, daß dieſe Stelle eine ganz andere ſei, ſo darf ich auch den Ausdruck hier nicht gebrauchen zur Erklärung dort. Habe ich hingegen aus der allgemeinen Überſicht die Erinnerung, der Schriftſteller ſei noch in demſelben Zuſammenhange begriffen, ſo kann ich auch alles in ihm vorkommende zur Erklärung gebrauchen. Ja ſelbſt wenn der Zuſammenhang abgebrochen iſt und es folgt ein Anderes, dann aber eine Stelle, in der zwar das mannigfaltigſte denſelben Ausdruck umgiebt aber mit dem Vorigen übereinſtimmend, ſo kann ich den Ausdruck zur Erklärung gebrauchen. Die Erinnerung aus der allgemeinen Überſicht ſchließt die nachmalige Prüfung nicht aus, ob der Gedankengang derſelbe bleibe. Vor allem aber kehre man ſich nicht an die beſtehende Kapiteleintheilung, ſie führt leicht irre. Da man ſich aber des Eindrucks nicht immer erwehren kann, den die Abtheilung macht, daß man nemlich ein Anderes erwartet, ſo ſind zum unmittelbaren Gebrauch die Ausgaben beſſer, die jene Kapiteleintheilung nicht haben.

Was die hiſtoriſchen Schriften betrifft, ſo iſt hier ein ganz eigener Grund, weshalb die Identität des Zuſammenhanges ſo ſchwierig iſt zu beſtimmen, nemlich der, daß bei den meiſten überwiegend wahrſcheinlich iſt, daß ſie Zuſammenſtellungen von früher einzeln oder in andern Verbindungen vorhanden geweſenen Fragmenten ſeien. Das gilt am meiſten von den Schriften des Matthäus und Lukas, weniger von Markus, aber gar nicht auf die-

Weiſe von dem Evangelium des Johannes. So entſteht
enen die Beſorgniß, daß zuſammengehörige hiſtoriſche Mo-
e getrennt ſind an verſchiedenen Stellen, und wiederum daß
iedene Elemente zuſammengeſtellt ſind. Da iſt dann mög-
daß eine Stelle, die wir zur Erklärung einer andern gebrau-
gar nicht von demſelben Referenten herrühret, alſo auch aus
t ganz andern Sprachgebiete. Selbſt Theile deſſelben Zu-
enhangs können aus verſchiedenen Schriftſtellern entnommen
Matth. 13. z. B. folgen hintereinander mehrere Gleichniſſe
die βασιλεία τ. θεοῦ, von denen jedes etwas anderes von
Gegenſtande hervorhebt. Wahrſcheinlich ſind dieſe Gleichniſſe
erſchiedenen Zeiten vorgetragen und hier nur zuſammen-
lt. Hier iſt nun zwar der Hauptbegriff, als feſtſtehender,
lbe, aber untergeordnete Begriffe, die zu dem Hauptbegriff in
r feſten Beziehung ſtehen, könnten in verſchiedenen Gleich-
n verſchieden gebraucht ſein. Dieß iſt genau zu unterſuchen,
dabei überhaupt große Vorſicht nöthig. Stellen, die nicht
slich demſelben unmittelbaren Complexus, demſelben hiſtoriſchen
ment angehören, müſſen vorſichtig als Stellen verwandter
iftſteller, die denſelben Gegenſtand behandeln, betrachtet wer-
Dieſer Kanon entſcheidet die ſtreitige Frage über die Com-
on der Evangelien nicht, aber unter den gegebenen Umſtän-
ſt er nothwendige Sicherheitsmaßregel, die vor falſchen Re-
en bewahrt. Wenn die Stellen wirklich demſelben Verfaſſer
ören, werden ſich auch davon Indicien genug darbieten.

Nicht alles in den hiſtoriſchen Schriften iſt hiſtoriſch, manches
iſch. Dabei entſteht die Frage, ob dieß in hiſtoriſchen und
chen Schriften verſchieden ſei. Der Unterſchied kann nicht
ſein. Denn die mündliche Rede, wie ſie in den neuteſt.
ften vorkommt, hat dieſelbe Freiheit, wie der Brief.

Was die Parallelen im eigentlichen Sinn betrifft, ſo entſteht
rage, wiefern in dieſer Beziehung das N. T. Ein Ganzes
d wie ſich die verſchiedenen Schriftſteller zu einander ver-
? Dieß führt auf die Frage über die Inſpiration. Aus

dem oben geſagten aber folgt, daß auch das was beſtimmt als inſpirirt hervortritt auf die hermeneutiſche Operation von keinem weſentlichen Einfluß iſt. Aber das iſt hier die Frage, wie ſich die Einheit und die Differenz des N. T. zu einander verhalten? Jede Sammlung, Verbindung mehrerer Schriften ſezt Identiſches voraus. Dieſe Identität könnte zunächſt die des Verfaſſers ſein. Betreffen dann die einzelnen Schriften verſchiedene Gegenſtände, ſo haben ſie keine engere Verwandtſchaft weiter, als daß ſie von einem und demſelben Verfaſſer ſind. Die Zuſammenſtellung iſt dann nur eine äußerliche, und die hermeneutiſche Aufgabe bloß auf das Eigenthümliche des Sprachausdrucks des Verfaſſers gerichtet. Werden Schriften Eines Verfaſſers über denſelben Gegenſtand geſammelt, ſo fragt ſich, ob die Verwandtſchaft ſo groß iſt, daß wir die verſchiedenen Schriften ebenſo zur Erklärung anwenden können, als wäre alles Eine Schrift? Die Frage iſt nur beſchränkt zu bejahen. Jeder iſt in ſeinen Vorſtellungen der Veränderung unterworfen. Iſt ein Gegenſaz zwiſchen Früherem und Späterem im Bewußtſein des Schriftſtellers ſelbſt, ſo muß der Schriftſteller Rechenſchaft davon geben und die hermeneutiſche Operation iſt dann nicht ſchwer. Iſt aber die Veränderung auf relativ unbewußte Weiſe vor ſich gegangen, ſo fehlt es an Indikationen. Kennen wir in dieſem Falle die Abfaſſungszeit der einzelnen Schriften und die Entwicklungsgeſchichte des Verfaſſers, ſo iſt nicht ſchwierig zu ſondern was zu der einen oder andern Periode ſeines Gedankenzuſtandes gehört. Im entgegengeſezten Falle aber iſt das Vorkommen deſſelben Ausdrucks in derſelben Verbindung kein Beweis der Identität des Lokalwerthes, denn die Beziehungen ändern ſich mit den Vorſtellungen. Wir müſſen alſo zuvor verſichert ſein, daß die Vorſtellungen dieſelben ſind. So kommen wir wieder auf den allgemeinen Kanon zurück, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen zu erklären ſei. Hier tritt nun wieder das Hülfsmittel der vorläufigen Überſicht ein. Daraus läßt ſich ein Urtheil gewinnen, ob der Verfaſſer ſich in ſeinen Vorſtellungen gleichgeblieben. Darnach richtet ſich denn das Verſtändniß des Einzelnen. Aber freilich erſt nach vollendetem Verſtändniß des Einzelnen kann ich mit voller Sicherheit ſagen, die Vorſtellung ſei dieſelbe geblieben. Darin liegt eine Schwierigkeit, die nur approximativ gelöſt werden kann, indem man was man gewonnen hat nur proviſoriſch annimmt und noch nicht völlig feſtſtellt.

Der Fall ſolcher Sammlungen von Schriften und Reden deſſelben Verfaſſers iſt mehrmal im N. T.

Wie aber, wenn Schriften verſchiedener Verfaſſer über denſelben Gegenſtand zuſammengeſtellt werden, was für einen Werth haben dieſe für einander?

Es giebt Fälle, wo Schriften von Verfaſſern entgegengeſezter Meinung, die ſich auf einander beziehen, alſo Streitſchriften, zuſammengeſtellt werden. Dieß eigenthümliche Verhältniß iſt nach dem zu behandeln, was über das Verfahren der Entgegenſezung geſagt iſt. Aber ſelbſt in dieſem Falle iſt immer etwas Identiſches, Gemeinſames. Man ſtreitet nicht, wenn nicht Gemeinſames vorausgeſezt wird. Dieß ergiebt ſich aus der Überſicht, woraus man auch ſieht, wo der Streit Mißverſtändniß iſt, wo die Streitenden uneinig ſcheinen, nicht aber ſind. Für dieß Gemeinſame kann der eine aus dem andern erklärt werden, wie das Entgegengeſezte aus der Form des Gegenſazes.

Werden Schriften verſchiedener Verfaſſer über denſelben Gegenſtand zuſammengeſtellt, die nichts von einander gewußt haben, ſo iſt auch ungewiß was unter ihnen Differentes iſt, und ſo kann es auch ſein, daß ſelbſt die Bezeichnung der Hauptvorſtellungen nicht denſelben Werth hat. Um hierüber gewiß zu werden, muß man ſich die Hauptbegriffe, alſo die Hauptwörter und die Zeitwörter, welche in der Darſtellung weſentliche Momente ſind, und die verſchiedenen Nebenbeſtimmungen, mit denen dieſe Momente bei dem einen oder andern vorkommen, herausziehen und zuſammenſtellen. Daraus muß ſich denn ergeben, wiefern die Hauptgedanken und ihre Bezeichnungen dieſelben ſind. Ohne ſolche Analyſe ſich auf Vergleichung einzelner Stellen einzulaſſen, würde nur Ungefähres geben.

Dieſer Fall iſt der des N. Teſtaments. Die neuteſtamentiſchen Schriftſteller haben wenig von einander gewußt. Nimmt man 2. Petri 3, 15 und 16. und etwa Gal. 2, 11 ff. aus, ſo iſt kein Fall, wo der eine ſich auf den andern bezogen hätte. Auch wiſſen wir ſonſt wenig von der Kenntniß, die ſie von einander gehabt haben. Da iſt nun große Vorſicht nöthig und deshalb die vorherbezeichnete vorgängige Analyſe unerläßlich, alſo eine vollſtändige Zuſammenſtellung der Ausdrücke ſämmtlicher chriſtlichen Vorſtellungen im N. T. in ihren verſchiedenen Formen, ſowol der weſentlichen Subject- und Prädicatwörter, als der weſentlichen Nebenbeſtimmungen. Nur ſo kann man ſehen, ob der Cyklus von Gebrauchsweiſen bei verſchiedenen Schriftſtellern und in verſchiedenen Schriften derſelbe iſt oder nicht. Darnach beſtimmt ſich auch der Gebrauch der Parallelſtellen.

Unbedachtes Verfahren iſt hier um ſo gefährlicher da wir alle vor der wiſſenſchaftlichen Behandlung ſchon Kenntniß des N. T. haben, aber aus dem gemeinſamen kirchlichen Leben, aus Überſezungen, aus dem anwendenden Gebrauch der Stellen außer ihrem Zuſammenhange leicht Vorſtellungen mitbringen, die an dem wahren Verſtändniß hindern. Dieſe Schwierigkeiten fielen weg, wenn wir das N. T. als etwas ganz Neues anfingen auszulegen. Das geht nun freilich nicht. Aber um ſo mehr muß man darnach ſtreben, ſo vorſichtig und unbefangen als möglich zu Werke zu gehen, und in jedem einzelnen Falle genau zuſehen, wie es mit der Verwandtſchaft paralleler Stellen ſteht. Die neuteſtam. Schriftſteller ſchließen in dieſer Beziehung viele Differenzen in ſich; ſie gebrauchen Ausdrücke in ſehr verſchiedenem Localwerthe, und andere die auf gewiſſe Gebrauchsweiſen beſchränkt ſind. Ohne hier die Totalität im Auge zu haben, werden wir Irrthümer nicht vermeiden.

Will man ſich den allgemeinen Kanon in ſpecielle Regeln auflöſen, ſo ſtößt man auf die bedeutende Schwierigkeit, daß das

theil über die Identität der Verfaſſer neuteſtam. Schriften oft
r ſchwankt. So wird die Auslegung des Briefes an die He-
äer verſchieden ſein, je nachdem man ihn für einen Brief des
ulus hält oder nicht. Ebenſo ſchwankt das Urtheil, ob die
i Johanneiſchen Briefe von Einem Verfaſſer ſind oder nicht,
d bei den Petriniſchen iſt derſelbe Fall.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit haftet übrigens an den
aktiſchen Stellen, (Reden) in den hiſtoriſchen Schriften, denn
r tritt ein combinirtes Verfahren ein.

Der günſtige Fall für die Auslegung, daß nemlich Prädicat
d Subject einander beſtimmen, tritt im N. T. oft nicht ein.
o iſt um ſo nothwendiger, ſich bei der Leſung des N. T. alle
auptgedanken in jeder Schrift und in den Schriften jedes Ver-
ſers ſo zu vergegenwärtigen, daß auch ſogleich bei der Ausle-
ng alles Ähnliche vor uns liegt.

Allerdings müſſen wir davon ausgehn, daß durch das ganze
. T. eine gewiſſe Identität der Lehren und Überzeugungen hin-
rchgeht. Das Chriſtenthum wäre ſonſt kein mit ſich ſelbſt über-
ſtimmendes. Allein die chriſtliche Sprachbildung konnte doch nur
mählich zu Stande kommen. Und wie dieſelben Gegenſtände
n den Verſchiedenen verſchieden verſtanden werden konnten, ſo
nn es vorkommen und kommt vor im N. T. daß daſſelbe Wort
n dem einen Schriftſteller ſo von dem andern anders gebraucht
rd, ja derſelbe Schriftſteller konnte ſeine Schreibart ändern.
n merkwürdiges Beiſpiel der Differenz in dieſem Stücke iſt der
derſpruch zwiſchen Röm. 3, 28. und Jakob. 2, 20. Jakobus
band die beiden Begriffe δικαιοσύνη und ἔργα, Paulus aber
ht, ohne daß jener die πίστις gänzlich ausgeſchloſſen hätte. Der
derſpruch iſt der zwiſchen dem gänzlichen und nicht gänzlichen
ſchließen. Entweder dieſen Widerſpruch müſſen wir anneh-
n, oder ſagen, beide haben demſelben Worte einen ganz ver-
ebenen Localwerth gegeben. Aber aus dem allen ergiebt ſich
Nothwendigkeit, nicht bei den Worten ſtehen zu bleiben, ſon-

dern im Aufſuchen der Hauptgedanken und ihrer Verbindungen fortzufahren und das Verhältniß zwiſchen den Ausdrucksweiſen des einen und des andern Schriftſtellers genau zu conſtruiren [1].

Was die Beſtimmung des formellen Elements [2] betrifft, ſo muß man dabei wieder zurückgehen auf den Saz, als Verbindung von Haupt- und Zeitwort. Die einfachſte Form desſelben iſt die, daß das Hauptwort im Nominativ ſteht und das Zeitwort ſich demſelben anſchließt. Je nachdem nun das Zeitwort perſonell oder temporell verſchieden beſtimmt iſt, iſt auch das Verhältniß zum Hauptwort und ſomit der Gehalt des Sazes verſchieden. Dieß iſt kein abgeſondertes Sprachelement, ſondern die allgemeine Bedingung in der Sprache, unter der die nähere Beſtimmtheit des Sazes allein möglich iſt.

Beſteht der Saz aus mehreren Elementen, ſo werden dadurch die Glieder deſſelben unter einander verbunden, ohne daß der Saz aufhörte ein einfacher zu ſein. Wird dem Hauptworte etwas beigefügt, wodurch ein Verhältniß zu andern bezeichnet werden ſoll, ſo tritt die Präpoſition ein, oder fehlt ſie die Structur der andern Hauptworte. Beides kann aber auch zuſammen ſein. So lange wir aber eine organiſche Verbindung zwiſchen einem Hauptworte und einem Zeitworte haben, mögen ſie auch noch ſo viel beſtimmt ſein, bleibt der Saz einfach [3].

Die Verbindung der Säze unter einander kann eine anreihende und eine organiſche ſein [4]. Werden zwei Säze organiſch verbunden ſo daß Ein Ganzes entſteht und man bei dem einen gleich das Bewußtſein bekommt, daß er nur ein Theil des Ganzen iſt, ſo entſteht die Periode, deren Hauptform die

---

[1] Alles biſherige von S.91. an, iſt Erläuterung der Säze von §.10 an. S.77 ff.

[2] Von hier an vergl. §. 4 ff. S. 71 ff.

[3] Vergl. §. 8. S. 76 ff.

[4] Vergl. §. 4. S. 71 ff.

Vorder- und Nachſaz iſt. Die aneinandergereihten Säze ſte-
im Verhältniß der Coordination. Wenn auch der eine Saz
längere Periode iſt und der andere ein einfacher Saz, ſie
doch nur coordinirte Theile eines Ganzen. Die Sprachen
in dieſer Hinſicht verſchieden. Es giebt ſolche, die gar kei-
Periodenbaus fähig ſind, oder in denen die Fähigkeit dazu
Minimum iſt, und wiederum ſolche, die dazu im größeren
aße fähig ſind u. ſ. w. Daß aber der Gegenſaz zwiſchen or-
ſcher (periodiſcher) und anreihender Verknüpfung nur ein re-
ver iſt, erhellt daraus, daß wenn z. B. eine ſehr zuſammenhän-
e Periode aus dem Lateiniſchen in eine Sprache übertragen
den ſoll, welche eine ſolche Fähigkeit nicht hat, nichts übrig
t, als was dort organiſch verbunden iſt möglichſt ſachgemäß
o kleine Ganze zu zerlegen, als jene Sprache geſtattet. Die
ode hat auf die Weiſe ihre organiſche Einheit verloren, aber
ſt bis auf einen gewiſſen Grad möglich zu erreichen, daß die
r daſſelbe Verhältniß der Theile, wie es in der organiſchen
ode gewollt war, zu denken im Stande ſind. Wäre der Ge-
az abſolut, ſo wäre dieß undenkbar. Es müßten ſonſt ganz
hiedene Weltverhältniſſe exiſtiren. Sind wir uns aber bei
Differenz der Sprachen doch der Identität unſerer Weltver-
niſſe und Denkgeſeze bewußt, ſo kann auch nicht die bloße
nanderreihung in der Sprache die organiſche Verknüpfung
abſoluten Gegenſaz ausſchließen. Ja wir haben dieſen rela-
Gegenſaz in einer und derſelben Sprache. Was der Eine
roßen organiſchen Perioden darſtellt, zerfällt der Andere gern,
ihet lieber aneinander.

Soll als möglich gedacht werden, daß eine bloß aneinander-
nde Form dieſelbe Wirkung hervorbringt, wie die organiſch
ndende, ſo müſſen wir annehmen, daß die einzelnen verbin-
n Sprachelemente bisweilen auch bloß aneinanderreihenden
h bekommen. Beide Bewegungen correſpondiren einander
r Sprache, ſo daß die eine nicht ohne die andere zu denken
Allerdings iſt ein bedeutender Unterſchied zwiſchen Sprachen

von geringer und großer Capacität. Aber wie die beiden entgegengeſezten Bewegungen in der Natur der Sprache liegen, ſo müſſen ſie auch beide in allen Sprachen vorkommen, auch in denen von großer Capacität.

Der Werthunterſchied zwiſchen beiden Verbindungsarten iſt allerdings ein qualitativer. Die bloß anreihende macht keine organiſche Einheit, aber die organiſchverbindende keine neue, ſie macht nur etwas zum Theil eines andern. Dieß ſchließt einander aus, alſo findet ein qualitativer Werthunterſchied ſtatt. Beide Verbindungsarten können aber einander repräſentiren. Stellt ein anknüpfendes Element eine organiſche Verbindung dar, ſo entſteht eine Emphaſis. Dieß iſt dann eine quantitative Verſchiedenheit. Dieſelbe findet ſtatt, wenn ein organiſchverknüpfendes Element nur anreihend gebraucht, alſo ſein Werth vermindert wird.

Daß man bloß anreihende mit organiſchverbindenden Sprachelementen nicht verwechſelt, bewirkt ſchon die elementariſche Sprachkenntniß. Aber darüber kann Ungewißheit entſtehen, ob ein Element, wovon man weiß daß es ſeiner Natur nach organiſch verbindend iſt, in einer Stelle nur anreihend ſteht. Um dieſe Ungewißheit zu heben, ja zu vermeiden, muß man dem inneren Zuſammenhange der Gedanken genau folgen, und ebendaraus das Verſtändniß der Folge eines neuen Sazes entnehmen [1]).

Sehen wir auf die Sprachelemente, welche die Elemente innerhalb des einzelnen Sazes verbinden, ſo können auch hier Ungewißheiten und Verſchiedenheiten im Verſtehen eintreten.

Die Sprachen unterſcheiden ſich in dieſer Hinſicht ſehr. Die einen ſind reich an Flexionen der Hauptwörter, andere haben gar keine und drücken die Beziehungen des einen zum andern durch beſondere Sprachelemente aus, andere endlich haben zwar ſolche Flexionen aber eine gewiſſe Armuth darin. Eine Sprache, die bloß die Genitivflexion hat, leiſtet damit ſchon viel, weil alle gewiſſermaßen unmittelbaren Verbindungen dadurch ausgedrückt

---

[1]) Vergl. §. [illegible] S. 74.

rden können. Aber in allen andern Fällen muß ſie zu andern
prachelementen Zuflucht nehmen. Aber auch Sprachen mit dem
ößten Reichthum an Flexionen haben keinen gänzlichen Mangel
beſonderen Sprachelementen, welche die Verbindungen inner-
lb deſſelben Sazes bezeichnen. Wo beides zuſammentrifft iſt
ch beides immer zuſammenzufaſſen, die Präpoſition von ihrem
ſus nicht zu trennen. In manchen Sprachen hat dieß geſon-
te Element (Präpoſition), je nachdem die eine oder andere
xion damit verbunden iſt, verſchiedene Bedeutungen. Es iſt
ht genug, dieſe zu wiſſen. So lange die Einheit derſelben
ht geſunden iſt, erſcheint die Differenz willkührlich, und das
rſtändniß iſt noch nicht vollendet. Unſere Hülfsmittel ſind in
ſer Hinſicht noch weit zurück.

Ebenſo iſt es mit den Sprachelementen, wodurch Säze mit
ander verbunden werden. In manchen Sprachen hat das Zeit-
rt eine Flexion, um das Verhältniß eines Sazes zu einem an-
n auszudrücken (Conjunctiv), und eine primitive Form, welche
Präſumtion für ſich hat, daß der Saz ein unabhängiger iſt.
d jene Formen (modi) reich, ſo kann die Sprache in demſel-
Maaße die Partikeln entbehren. Iſt eine Sprache auch an
n arm, ſo iſt ſie überhaupt wenig fähig, große Combinationen
Säzen zu ertragen. Wo beſondere verbindende Sprachele-
te (Conjunctionen) und modi zuſammentreten, muß auch beides
mmengenommen werden. Doch hat jedes ſeine Einheit für
wie die Präpoſition und die Caſus. Aber eben hier liegt für
Auslegung oft große Schwierigkeit, nemlich darin, daß die
eit der Sprachelemente nicht unmittelbar zur Anſchauung
nt. Bei den formellen Elementen iſt dieß ſchwieriger, als bei
materiellen. Die Differenzen in den verſchiedenen Sprachen
rn die genauen Übertragungen oft ſehr ſchwierig. Die Si-
eit, daß man richtig verſtanden und die Verbindung gemacht
die der Verfaſſer wollte, kann oft erſt ſpäter kommen, wenn
den Zuſammenhang des Ganzen gefaßt hat. Das wichtigſte
mittel iſt alſo auch hier die vorhergehende Überſicht. Dieß

gewährt um ſo größere Sicherheit, je mehr die Gedankenverbindung organiſch iſt. Die Verbindung iſt aber um ſo mehr organiſch, je mehr der Gedankengang logiſch oder dialektiſch iſt. In Beſchreibungen und Erzählungen dagegen herrſcht die Aneinanderreihung vor. Je mehr das freie Spiel der Gedanken dominirt, deſto größer wird die Ungewißheit der Verbindung, ja es kommen Fälle vor, wo vollkommene Sicherheit unmöglich iſt.

Die Aneinanderreihung kann zufällig ſein und zwiſchen ganz zufälligen Säzen, die übrigens wieder in ſich ſelbſt organiſche Verknüpfungen haben können. So wenn ein Saz durch Beiſpiele erläutert werden ſoll und Beiſpiel an Beiſpiel ſich anreihet. In dem Totalzuſammenhange hat die bloß anreihende Verbindung untergeordneten Werth. Kommt dann innerhalb dieſer lezteren die organiſche vor, ſo hat dieſe für den Totalzuſammenhang ein Minimum von Einfluß.

Es iſt oft ſehr ſchwierig, den Umfang und das Verhältniß der Verbindungen richtig zu beſtimmen. Geſezt auch, eine Rede beſtehe aus möglichſt einfachen Säzen, ſo werden dieſe für den Totalzuſammenhang ungleichen Werth haben, die einen Hauptgedanken, die andern Nebengedanken ſein. Iſt nun ein formelles Element der Verbindung vorhanden, ſo fragt ſich, ob es aneinanderreihend oder organiſch verknüpfend iſt, ob einzelne Säze oder größere Abſchnitte verbindend? Das muß unterſchieden werden. Verwechſelung bringt Verwirrung und Mißverſtändniß. Hier trifft die Beſtimmung des materiellen (in Beziehung auf den Inhalt) und formellen Elements in dem Geſchäft der allgemeinen Überſicht zuſammen. Weiß man aus dieſer Überſicht, daß Nebengedanken vorkommen, ſo weiß man auch, daß das formelle Element Verbindung der einzelnen Säze ausdrückt; finden ſich aber Hauptgedanken einander coordinirt, ſo weiß man auch, daß ein- Abſchnitte mit einander verbunden werden.

In den Verbindungen ſelbſt treten folgende innere Differenzen hervor. Die verbundenen Säze können gleich ſein oder ungleich, d. h. ſich gleichmäßig auf ein Gemeinſchaftliches beziehen

er nicht. Sowohl als auch bezeichnet das Verhältniß der
leichheit, Nicht nur ſondern auch Steigerung. Oft über-
ßt der Schriftſteller einfach aneinanderreihend dem Leſer die
ihere Beſtimmung des Verhältniſſes. Sieht man alsdann, daß
r Verfaſſer will, daß das Verhältniß auf die eine oder andere
eiſe gefaßt werden ſoll, ſo bekommen die einzelnen Sprachele-
ente einen emphatiſchen Werth. Dafür aber muß dann in der
ede eine beſondere Hindeutung ſein. Es kann aber auch um-
kehrt eine Steigerung gebraucht werden. ohne daß eine wirklich
iſt. — Aber auch der Fall kann eintreten, daß der Schrift-
ller zwei Sachen für den Zuſammenhang der Rede ganz auf
iche Weiſe verträgt, er denkt aber eine Steigerung, von der er
eint, ſie werde dem Leſer von ſelbſt einfallen. Dieß iſt dann
e ſubjective Verbindung, die nur in der Gedankenthätigkeit liegt,
ährend die objective ſich auf ein Sachverhältniß bezieht. Da
ine Sprachelemente vorhanden ſind, um dieſe Verſchiedenheit be-
nders zu bezeichnen, ſo entſtehen Schwierigkeiten und die Ge-
hr der Verwechſelung.

Dem organiſch verbindenden Sprachelemente eigenthümlich iſt
e Duplicität des poſitiven und negativen Zuſammenhangs. Je-
r ſtellt ſich am allgemeinſten dar im Cauſalverhältniß, dieſer im
rhältniß des Gegenſazes. Beide, von entgegengeſeztem Werthe,
nnen und dürfen nicht verwechſelt werden. Aber jedes für ſich
an ſubjectiv und objectiv ſein. Subjectiv nemlich, wenn der
dner z. B. in der Cauſalform angiebt, warum er das Vorige
ſagt oder gerade ſo ausgedrückt habe. Für den Unterſchied des
jectiven und objectiven Cauſalverhältniſſes giebt es keine ver-
iedenen Sprachelemente. Oft freilich läßt ſich beides gleich un-
ſcheiden, oft aber iſt auch Verwechſelung leicht.

Die organiſche Verbindung kann ſo loſe ſein, daß ſie am
de in die bloße Aneinanderreihung übergeht, in welchem Falle
Sprachelemente in der Anwendung verringerten Werth bekom-
n. Man darf nicht ſagen, die Elemente hätten beiderlei Werth;
s hieße die Sprache ſo verwirren, daß jede richtige Gedanken-

ſtellung aufhört. Nur das darf man ſagen, daß weil beide Arten der Verbindung nicht ſtreng entgegengeſezt ſind Übergänge ſtattfinden. Aber eben hieraus, aus der verſchiedenen Auffaſſung des formellen Elements, entſtehen weit mehr Schwierigkeiten, als aus der verſchiedenen Auffaſſung des materiellen. Die wahre Hülfe liegt auch hier in der Überſicht des Geſammtzuſammenhanges, in welchem materielles und formelles Element einander beſtimmen.

Wir finden faſt überall wenn gleich nach den verſchiedenen Sprachen in verſchiedenen Verhältniſſen unverbundene Säze [1].

Die unverbundenen Säze können entweder Neues anfangen oder nicht. Im erſteren Falle hilft man ſich durch Abſchnitte, Überſchriften, die materiell den Inhalt, formell die Abtheilung bezeichnen. Im zweiten Falle kann die Unverbundenheit darin ihren Grund haben, daß der vorige Saz ſich zu den folgenden verhält wie Ankündigung und Überſicht. Dieß kann angedeutet werden durch Formeln, wie folgender Maßen und dergleichen. — Das Unverbundene, was nichts Neues iſt, kann angereihet oder organiſch verknüpft gedacht werden. Oft iſt dieß leicht zu entſcheiden, wenn die materiellen Elemente die Indikation geben. Aber in dem Maaße, in welchem der Werth aus dem materiellen Elemente, welches dann das dominirende iſt, nicht erfaßt werden kann, iſt die Auslegung ſchwierig. Hier greift nun die grammatiſche Auslegung in die pſychologiſche über. Es kommt auf die Art, die Gattung der Compoſition an. Jede Gattung hat darin ihre eigenen Regeln, und in derſelben Gattung ſind wieder individuelle Differenzen, indem der Eine mehr der objectiven Verbindung folgt, der Andere mehr die ſubjective zuläßt. Die ſubjectiven Verbindungen laufen darauf hinaus, daß der Schriftſteller ſeine Gedankenreihe vor dem Leſer mehr entſtehen läßt. Aber eben dieß geſtattet die eine Gattung der Rede mehr die an-

---

[1] Vergl. §. 7.

ere weniger, die eine verlangt es, die andere ſtößt es ab. Aber
 allen Gattungen iſt immer ein freier Spielraum für die Ei-
enthümlichkeit des Schriftſtellers. Ebenſo hängt es von der
Sprache und dem Sprachgebrauch des Schriftſtellers ab, wie häu-
g und in welcher Art er nur anreihet oder organiſch objectiv
der ſubjectiv verknüpft. Von der Seite beruht das ganze Ver-
ahren auf der richtigen Auffaſſung der formellen Sprachelemente,
ie dieſe den Totalzuſammenhang beſtimmen.

Die Anwendung des Geſagten auf das N. T. [1]) betreffend,
o geht aus dem Bisherigen hervor, daß dabei alles darauf an-
ommt, die Einheit des jedesmaligen Ganzen richtig zu faſſen.

In dieſer Beziehung ſind wir mit dem N. T. in einer ſehr
blen Lage. Von den hiſtoriſchen Schriften iſt es gar ſehr zwei-
elhaft, ob ſie wirklich ein Ganzes ſind und wahre Einheit haben.
Sie ſind größtentheils aus Schriften zuſammengeſezt, welche frü-
er Ganze geweſen. Wäre dieß nun ausgemacht und wären die
Grenzen der früher für ſich beſtandenen Theile beſtimmt, ſo wäre
ie Sache leichter abgemacht. Dieß iſt aber nicht ſo. Man muß
lſo davon ausgehen, daß je einfacher die geſchichtliche Darſtellung
t, deſto mehr herrſcht darin das chronikenartige Aneinanderreihen.
In dieſem Aneinanderreihen unterſcheiden wir aber ein zwiefaches
Moment, einmal das Aneinanderreihen der einzelnen Erzählungen,
odann in dieſen das Aneinanderreihen der einzelnen Begebenhei-
en. Sollen zum Behuf der Auslegung die Grenzen der kleine-
en Ganzen, woraus unſere drei erſten Evangelien wahrſcheinlich
uſammengeſezt ſind, genauer beſtimmt werden, ſo entſteht die
Schwierigkeit, daß dieſe Aufgabe nicht gelöſt werden kann vor
er Auslegung, ſondern nur mittelſt derſelben. Die verſchiedenen
Phyſiognomien jener beiden Momente der Aneinanderreihung in
en Evangelien müſſen hermeneutiſch erforſcht werden. Dabei wird

---

[1]) Vergl. §. 5.

aber häufig gefehlt, daß man zufrüh abſchließend ſagt, findet ſich eine gewiſſe Formel (des Anfangs und Schluſſes) wiederkehrend bei manchen Erzählungen, ſo iſt dieß ein Zeichen, daß ein neues hiſtoriſches Ganzes beginnt. Dieſe Voreiligkeit verſperrt den Weg zur Wahrheit. Man muß erſt das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen vollſtändig erkannt, das Ganze analyſirt, und alle materiellen Vorkommenheiten geprüft haben, ehe man zu einem ſicheren Reſultate gelangen kann.

Sind unſere drei erſten Evangelien hiſtoriſche Zuſammenſezungen der bezeichneten Art, ſo erklärt ſich, wie es kommt, daß das Zeitmaaß darin faſt gar nicht angegeben iſt. Werden einzelne Erzählungen von Andern, als Augenzeugen, aneinandergereiht, ſo kann das Zeitverhältniß, wenn es nicht beſonders angegeben iſt, dem Leſer nicht klar werden. Wären die Verfaſſer der Evangelien Augenzeugen geweſen, ſo würden ſie auch das Zeitverhältniß der einzelnen aneinandergereiheten Erzählungen haben hervortreten laſſen. Ebenſo iſt es mit dem Localverhältniß. Auch dieß iſt in den drei erſten Evangelien dunkel. Um ſo ſchwieriger wird es, eine richtige Anſicht von dem Verhältniß des Einzelnen in ihnen zum Ganzen zu gewinnen. Anders im Evangelium des Johannes. Hierin iſt auch keine fortlaufende Geſchichtserzählung, aber man iſt dabei nie in ſolcher Verlegenheit. Wenn der Evangeliſt auch das Zeitverhältniß nicht immer unmittelbar angiebt, ſo ſind doch die Grenzen der einzelnen Erzählungen, ſowohl was die Zeit als den Ort betrifft, angedeutet, wenigſtens mittelbar.

Bei den didaktiſchen Theilen des N. T. haben wir genauer zu unterſcheiden zwiſchen den didaktiſchen Stellen in den Evangelien und der Apoſtelgeſchichte und den eigentlich didaktiſchen Schriften, den Briefen. Jene ſind offenbar anders zu behandeln als dieſe. Dieſe ſind jede ein Ganzes für ſich, von jenen iſt's zweifelhaft, ſie können Zuſammenſtellungen von Gnomen, von einzelnen abgeriſſenen Ausſprüchen ſein. Da findet denn alſo nur Aneinanderreihung ſtatt, ſofern in einem zuſammenhängenden Fluſſe der Rede nicht ſo verſchiedene Gedanken zuſammentreten

önnen. Nimmt man dieß nicht an, ſondern eine verborgene or-
aniſche Verknüpfung, ſo entſteht ein ganz anderes Verfahren und
Verſchiedenheit der Meinung über das Verhältniß des einen zum
ndern iſt unvermeidlich. Ebenſo kann zweifelhaft ſein, ob eine
idaktiſche Stelle in den Evangelien nur Auszug iſt aus einem
rößeren Ganzen. Dieß kommt beſonders bei dem Evangelium
es Johannes in Betracht, worin Dialogen vorkommen, von de-
en man ſagen muß, daß ſie für das urſprünglich gehaltene Ge-
präch zu kurz und in ihren Reſultaten zu wenig befriedigend ſind.
Das Geſpräch mit Nikodemus z. B. iſt gewiß nur ein Auszug
us dem wirklich gehaltenen, woraus nur gewiſſe Hauptpunkte
ervorgehoben ſind. In ſolchen Fällen wird die Auslegung ſehr
chwierig, weil man nicht weiß, was unmittelbar zuſammengehört
nd welches die Mittelgedanken ſind, alſo die einzelnen Elemente
nd ihre Verbindung nicht leicht mit Sicherheit abſchäzen kann.
Unter anderer Vorausſezung wäre die Auslegung eine ganz an-
ere. Daſſelbe gilt mit größter Wahrſcheinlichkeit von vielen nicht
ialogiſchen Reden Chriſti, daß ſie nur Auszüge ſind. Je nach-
em man nun Auszüge annimmt oder Zuſammenſtellung ur-
rünglich nicht zuſammengehöriger Theile, iſt das hermeneutiſche
erfahren ſehr verſchieden. Suche ich hier bloß nach dem Schlüſ-
l zur bloßen Aneinanderreihung, ſo iſt dort die Aufgabe, die Fu-
en der Zuſammenſezung, die Momente der urſprünglichen orga-
iſchen Verbindung des Ganzen ausfindig zu machen. Aber hier
ndet wieder ein Kreis ſtatt. Die Interpretation wird durch die
ne oder andere Vorausſezung beſtimmt, dieſe umgekehrt wieder
rch jene. Die Aufgabe kann nur approximativ gelöſt werden
rch Überſicht des geſammten Inhalts, wobei wieder die gegen-
tige Bedingung des materiellen und formellen Elements in Be-
acht kommt.

Bei den eigentlich didaktiſchen Schriften, den Briefen, iſt
unterſcheiden, ob ſie mehr oder weniger eigentliche Briefform ha-
n und welche. Es iſt ein anderes Briefe zu ſchreiben in Bezie-
ng auf ſchon vorhandene und beſtimmte Verhältniſſe, und ein an

deres, in Beziehung auf erſt zu ſtiftende (der Brief an die Römer), oder an ein noch unbeſtimmtes Publicum (Brief an die Hebräer). Zur erſten Rubrik gehören die meiſten neuteſtamentlichen und ſind in ſofern eigentliche Briefe. Ein anderer bedeutender Unterſchied liegt in der Compoſition ſelbſt. Wenn die Anwendung der allgemeinen Regeln über die Verbindung um ſo ſchwieriger iſt, je weniger die Verbindung die eines organiſchen Ganzen iſt, ſo iſt die Auslegung der Briefe des N. T. in dieſer Hinſicht immer ſchwierig, weil die Briefform an und für ſich gar nicht zum Organiſchen neigt. Nur da iſt Ausnahme zu erwarten, wo eine beſtimmte Aufgabe zu löſen iſt, in welchem Falle der freie Erguß, der dem Briefe eigen iſt, beſchränkt wird. Daher in einigen Pauliniſchen Briefen ſelbſt kein geringer Unterſchied zwiſchen dem erſten und zweiten Theile. In jenem iſt durch die Verhältniſſe ein beſtimmtes poſtulirt, eine beſtimmte Aufgabe zu löſen. Nach Verhältniß von Zeit und Raum folgt dann im zweiten Theile ein freierer Erguß. Oft ſind dieſe Theile beſtimmt unterſchieden, oft nicht. Im Allgemeinen aber iſt das hermeneutiſche Verfahren in jedem ein anderes. Im erſten Theile herrſcht die organiſche Verknüpfung, im zweiten die freiere Aneinanderreihung und das Unverbundene.

In eigentlichen Briefen von freiem Erguß, wo alſo nur aneinandergereiht wird, iſt die hermeneutiſche Behandlung der verbindenden Sprachelemente um ſo ſchwieriger, je weniger wir von demſelben Briefſteller haben. Je mehr wir von ihm haben, deſto eher läßt ſich eine beſtimmte Vorſtellung gewinnen von ſeiner ganzen Art und Weiſe zu denken und Gedanken zu verbinden, worin dann der hermeneutiſche Schlüſſel liegt. Beiſpiele der Schwierigkeit in dieſem Stücke ſind die 2 Petr. Briefe.

Eine Hauptſchwierigkeit macht in dieſem Theile der Auslegung die eigenthümliche Zuſammenſezung der neuteſt. Sprache aus zwei Sprachen von ganz verſchiedener Natur. Die griechiſche reich an formellen Sprachelementen, an ſubſtantiellen oder Partikeln und an accidentiellen oder Beugungen; die hebräiſche arm

Partikeln, hat einen gewiſſen Reichthum an Beugungen.
r dieſer Reichthum iſt ſo verſchiedener Art, daß er in der grie-
chen Sprache nicht aufgeht und im Gebrauch derſelben häufig
rwirrung hervorbringt. Dieß nicht in einander aufgehen beider
rachen iſt der Grund, daß die neuteſtam. Schriftſteller ſich in
er ganz freiwilligen unnöthigen Armuth bewegen. Insbeſondere
cht die Armuth des hebräiſchen an Partikeln, daß ſie von der
iodiſchen Schreibart, die dem griechiſchen eigenthümlich iſt, ſo
ng Gebrauch machen. Sie zerfallen in mehrere unabhängige
ze, was periodiſch verbunden auch klarer ſein würde. Dazu
mt, daß weil die Rede äußerlich griechiſch iſt man auch mehr
iodiſche Verbindung erwartet. Dieß hemmt das Verſtehen.
den wir Säze getrennt die wie ſie gemeint ſind jeder Schrift-
ler verbunden haben würde, ſo glauben wir, ſie müßten auch
ade ſo verſtanden werden, was aber leicht täuſchen kann.

Nur Paulus und der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer
en ſich den eigenthümlichen Ausdruck und das Periodiſche der
chiſchen Sprache mehr angeeignet. In andern Schriften, z. B.
den Briefen des Petrus und Jakobus, iſt der Mangel an Ord-
ng, Zuſammenhang und Übergang der Gedanken gewiß nicht
s aus dem Briefſtyl, ſondern auch aus der Sprachmiſchung,
Unkenntniß der Sprache zu erklären.

Man darf ſich nicht darüber wundern, daß eben aus der
rache für die Auslegung des N. T. große Schwierigkeiten ent-
en, wohl aber darüber, daß nach der Wiederherſtellung der
ſenſchaften das N. Teſtam. ſo lange Gegenſtand der Herme-
tik geweſen und man doch die Schwierigkeiten, die es hat, im
nzen erſt ſo ſpät klar erkannt und zu überwinden angefangen
Wie kam dieß? Man betrachtete das N. T. ganz anders
andere Schriften. Darin lag zweierlei, erſtlich man betrach-
die einzelnen Schriften deſſelben nicht genug jede für ſich,
itens man legte dem Einzelnen einen Werth und eine Ver-
dlichkeit bei außer ſeinem Zuſammenhange. Beides, das
nze zu iſoliren und das Einzelne als Ganzes anzuſehen, ging

von dem dogmatiſchen Intereſſe aus. Abgeſehen von der Inſpiration dachte man ſich das N. T. wenigſtens als corpus doctrinae, als Kanon. Das dogmatiſche Intereſſe aber, wo es vorherrſcht, verleitet dazu, unaufmerkſam über alles wegzueilen was nicht eben das dogmatiſche Intereſſe erregt. Es handelt ſich dabei meiſt nur um einzelne ſchwierige und ſtreitige Säze, die aus dem Zuſammenhange genommen durch analoge ebenfalls aus ihrem Zuſammenhange geriſſene erläutert werden. Es leuchtet ein, daß ein ſolches Verfahren der reine Gegenſaz des kunſtmäßigen iſt. Das Zuſammenſtellen der Parallelen nur aus dem beſtimmten Bedürfniß einer einzelnen Stelle läßt das ganze Verwandtſchaftsverhältniß ignoriren; man ſieht nur nach dem einzelnen Ausdruck, wo die Verwandtſchaft gar kein Maaß hat, und ſo entſtehen leicht Fehlgriffe. — Nur von der Abnahme des dogmatiſchen Intereſſes war Heil zu erwarten. Und dieß iſt das Gute, welches gewiſſe Zeiten, wenn auch nur per accidens hervorgebracht haben. Das heilſame Abnehmen des dogmatiſchen Intereſſes ſoll nicht zum (dogmatiſchen) Indifferentismus führen, ſondern nur die Polemik ausſchließen, welche auf ſchnelle Entſchließung dringend die hermeneutiſche Operation in Gefahr bringt ſich zu übereilen, und es zu keiner ruhigen hiſtoriſchen, kritiſchen Forſchung kommen läßt. Großes Verdienſt haben in dieſer Hinſicht zuerſt die Socinianer, nachher beſonders die Remonſtranten. Beide waren freilich auch in der Polemik begriffen, aber namentlich unter den Remonſtranten waren ausgezeichnete Männer, die mit einem gewiſſen unabhängigen philologiſchen Sinne die Richtung hatten das Bibliſche von den auf leidenſchaftlichem Wege entſtandenen Auslegungen zu reinigen, wodurch die Exegeſe der Remonſtranten einen mehr eigentlich hermeneutiſchen Charakter bekam.

Wie iſt es jezt? Auf der einen Seite fängt alles an ſich zu wiederholen was ehedem den richtigen hermeneutiſchen Gang gehemmt hat. Aber auf der andern Seite ſind bedeutende Fortſchritte gemacht in der Reinigung der hermeneutiſchen Maximen. Beſonders iſt zweierlei hervorzuheben, einmal, daß man nach einer laren Anſchauung und Einſicht von dem Einzelnen in der Sprache rebt, ſondern daß man die hermeneutiſche Operation mit der iſtoriſchen Kritik in genauere Verbindung zu bringen ſucht.

Großes Verdienſt hat, was das erſte betrifft, Winers Grammatik. Indem ſie die verſchiedenen formellen Elemente, die ſubantiellen und die Flexionen, auf eine einfache Anſchauung zuückbringt, ſo daß eine Einheit gewonnen wird, zerſtört ſie eine Menge falſcher Anſichten über einzelne Gebrauchsweiſen. Nur äre zu wünſchen, daß die Auffindung des Einzelnen immer ehr noch erleichtert würde.

Beachtungswerth iſt das Beſtreben der neueren Zeit die Spracharaktere der einzelnen neuteſt. Schriftſteller zu beſtimmen. Auf nem reichen litterariſchen Gebiete iſt ſolche Charakteriſtik möglich. ber wenn man im N. T. von einem Schriftſteller kaum drei Bogen im Druck hat, wird die Arbeit leicht mikroſkopiſch, und as vertragen wenige Augen lange. Auch verſieht man es dabei ol darin, daß man dem gewöhnlichen, aufs Gerathewol entandenen Text folgt. Bei unzuverläſſigem Text aber kann das inutiöſe Unterſcheiden eben ſo verderblich werden als das Unreinanderwerfen.

Kehren wir nun zu unſerer Aufgabe zurück, ſo haben wir ach dem Obigen im Allgemeinen vorauszuſezen, daß die Miung der verſchiedenen formellen Sprachelemente je nach dem alent und der Übung der neuteſtam. Schriftſteller verſchieden iſt. ir fragen nun nach einem allgemeinen Kennzeichen, Maaßbe, dieſe Verſchiedenheit zu beſtimmen. Dieſer liegt darin, daß ährend in dem griechiſchen Sprachelement die periodiſche Verüpfung vorherrſcht, im aramäiſchen das Abgebrochene. Daraus iebt ſich die Regel: Je mehr wir in einem neuteſt. Schriftler Periodiſches finden, deſto mehr iſt zu glauben, daß er ſich s griechiſche ſo angeeignet, daß er darin auch zu denken verchte. Würde er ſonſt periodiſch übertragen haben, was er ht periodiſch gedacht? Je periodiſcher aber ein Schriftſteller iſt, o mehr müſſen wir bei dem formellen Sprachelement auf das griechiſche zurückgehen. Je mehr das Gegentheil, deſto mehr haben wir auf das hebräiſche Element zurückzugehen. Aber dieſe allgemeine Regel iſt auch wieder zu begrenzen, und zwar nach zwei Seiten. Es giebt in allen Sprachen, ſo auch in der griechiſchen gewiſſe Sprachweiſen, die ſich im gemeinen Leben bilden. Dergleichen werden nun aber im neuteſt. Idiom ſich in Paläſtina nach der Analogie des Hebräiſchen gebildet haben. Auch bei einem Schriftſteller wie Paulus, der ſonſt des Griechiſchen mächtig iſt, ſind ſolche Sprachweiſen dennoch aus dem Hebräiſchen zu erklären. Dieß iſt die Begrenzung auf der einen Seite. Auf der andern Seite wird auch ein vom Hebräiſchen mehr gebundener neuteſt. Schriftſteller z. B. für die hebr. Verbindungspartikel ו nicht überall καί gebrauchen. Es giebt ſolche Extreme. Aber im Allgemeinen iſt anzunehmen, daß von dem griechiſchen Partikelreichthum immer vieles in das Ohr der griechiſchredenden Juden eingegangen iſt, und ſo im neuteſt. Idiom für das hebräiſche ו verſchiedene griechiſche Partikeln in Gebrauch gekommen ſind. Allein, da doch immer die vollkommene Kenntniß des Griechiſchen fehlte, ſo waren bei der Übertragung des Hebräiſchen ins Griechiſche Unrichtigkeiten, Verwirrungen kaum zu vermeiden. Daher eine beſondere neuteſt. Grammatik ein weſentliches hermeneutiſches Bedürfniß iſt. Dabei iſt, wie oben gezeigt, das ganze Sprachgebiet des jüdiſchen Helleniſmus zu berückſichtigen. Die Hauptſache bleibt aber bei dem formellen Sprachelement immer die neuteſtam. Analogie ſelbſt. Iſt nun, um dieſe richtig zu beſtimmen, nöthig die neuteſtam. Schriftſteller in dieſer Hinſicht zu klaſſifiziren, ſo muß man dabei von den oben angegebenen Punkten ausgehen.

Durch Mangel an Periodenbau charakteriſiren ſich die überwiegend hebraiſirenden Schriftſteller. Aber es giebt da Abſtufungen. Man bemerkt in dieſer Klaſſe ein Fortſchreiten der Gedanken nach Art des Hebräiſchen in einfacher Aneinanderreihung oder in gar keiner (Aſyndeton), nach andern Geſezen, als im Griechiſchen. Ferner zeigt ſich auch ein gewiſſes Beſtreben,

Maſſen von Säzen in eine organiſche Verbindung zu brin-
die aber noch keine eigentliche periodiſche wird. Wir finden hier-
elbſt bei Paulus eine Spur, nemlich in dem zu einem wahren
denbau nicht gedeihenden Gebrauch der Relativen, die er oft
ander ſchachtelt ohne periodiſche Verknüpfung. Aus ſeiner
digkeit erklärt ſich das nicht. Sondern ſeine Geläufigkeit im
iſchen muß nicht ſo groß geweſen ſein, um wenn er nach
denbau ſtrebte immer die rechte Form zu finden. Doch iſt
nicht ganz ſo ſchlimm, wie man meint. Manche Schwierig-
erſt hineingebracht durch die in der recepta gemachte In-
ktion. Man hat ſich dieſe ganz wegzudenken, ſelbſt die von
ann gemachte, um ganz frei und unabhängig zu ſein. —
anders als bei Paulus iſt das verfehlte Streben nach Pe-
bau bei den überwiegend hebraiſirenden Schriftſtellern. Hier
nur ein verſuchter Übergang, der deutlich zeigt, daß ihnen
die Differenz der beiden Sprachen wohl zum Bewußtſein
men war, ſo daß ſie das bloße Aneinanderreihen vermeiden
n, aber auch daß ſie das Weſen des Periodenbaues über-
noch nicht gefaßt hatten. Hier liegt für die Auslegung ein
Hinderniß, in Betreff der Interpunktion, weil ſchwer zu
men iſt, was und wie der Schriftſteller hat verbinden wol-
So entſteht der Schein einer Verworrenheit. Aber dieſe hat
nicht dem Denkvermögen des Schriftſtellers zuzuſchreiben,
n wegen der fremden Sprache, worin er ſchreibt, muß man
weiſe vorausſezen, daß ſein Gedankenzuſtand beſſer iſt, als
usdruck.

Die Vorausſezung einer früheren Zeit, daß weil die Schrift
eiligen Geiſte ausgegangen ſei keine Unvollkommenheit in
uteſt. Schreibart angenommen werden dürfe, hat wie ſie
falſch iſt auch zu falſchen Maximen geführt, die leider oft
zt vorkommen und Einfluß haben. Dieſe falſchen Maximen
beſonders in zwei Punkten hervor, einmal in Beziehung
s Qualitative, das Verhältniß des Eigentlichen zu dem
tlichen, Bildlichen, ſodann in Beziehung auf das Quan-

titative, das Verhältniß des Emphatiſchen zu dem Unbedeutenden, Tautologiſchen, Abundirenden. Von unſerm Principe aus kommen wir auf ſolche Maximen nicht; aber durch ihre Geltung haben ſie ein Recht auf genauere Unterſuchung erlangt.

Die erſte Maxime, völlig allgemein alle Sprachelemente umfaſſend, *materielle* und *formelle*, lautet ſo, daß im N. T. niemals ein uneigentlicher Gebrauch zuzulaſſen ſei, ſo lange es irgend möglich ſei, die eigentlichen geltend zu machen. Von ſelbſt ſind ausgeſchloſſen ſolche Stellen, wo der uneigentliche Gebrauch beſtimmt indicirt iſt, alſo z. B. in allen augenſcheinlich metaphoriſchen und paraboliſchen Stellen. Es werden die Fälle gedacht, wo das Eigentliche und Uneigentliche gleich denkbar iſt. Da ſoll denn jedesmal der eigentliche Gebrauch vorgezogen werden. Es beruht dieß auf der Vorausſezung, daß die neuteſt. Schriftſteller in jedem Falle, wo eigentlicher und uneigentlicher Gebrauch möglich war, immer den erſten gewählt haben. Auf dieſe κυριολεξία legten die Alten ſchon einen großen Werth. Aber die Nothwendigkeit der κυριολεξία iſt nicht überall gleich. Sie iſt nothwendig z. B. bei Schließung einer Übereinkunft, wo es auf die möglich größte Beſtimmtheit im Ausdruck ankommt. Aber mit welchem Rechte verlangt man die κυριολεξία von den neuteſt. Schriftſtellern? *Einmal* geht man davon aus, daß man von dem Uneigentlichen doch nur dann Gebrauch mache, wenn der eigentliche Ausdruck in der Sprache nicht ſowol fehle, als nicht gegenwärtig ſei. In der Inſpiration der heil. Schrift liege aber die Allgegenwärtigkeit der Sprache, d. h. die ſtete Gegenwärtigkeit des richtigen und eigentlichen Ausdrucks bei den heil. Schriftſtellern, alſo Unfehlbarkeit in dieſer Hinſicht. *Sodann* aber ſagt man auch, die neuteſt. Schriften ſeien gerade eben ſo beſtimmt, eine genaue Darſtellung der göttlichen Wahrheit zu geben, wie ein Contract beſtimmt ſei, die Verbindlichkeit beider Theile genau anzugeben, und ſo müſſe bei beiden dieſelbe Regel gelten; daher ſeien lauter eigentliche Ausdrücke nothwendig, wenn nicht die Schrift ihrem Zwecke nur unvollkommen entſprechen ſolle. — Man kann dieß im

ewiſſen Sinne auch ohne jene Theorie zugeben. Allein wir müſ-
en doch beſtimmte Grenzen aufſtellen; wir werden ſagen müſſen,
n ſofern und in ſolchen Stellen, wo es auf Darſtellung
lcher Wahrheiten ankomme, werde jene Regel gelten. Allein
erade bei der eigenthümlichen Beſchaffenheit des N. T. läßt ſich
aſſelbe ſo gut wie auf nichts reduciren. Betrachten wir z. B.
ie Art, wie in den Pauliniſchen Briefen die Wörter δίκαιος,
ικαιοσύνη und δικαιοῦσθαι gebraucht werden, ſo ſehen wir,
aß ſie eigenthümliche Vorſtellungen von dem Verhältniſſe des Men-
hen zu Gott, wie es im Chriſtenthume entſtanden iſt, bezeich-
en; zugleich finden wir, daß ſie eine polemiſche Beziehung ha-
en auf den altteſtam. Gebrauch. — Wenn im Chriſtenthume
as Verhältniß des Menſchen zu Gott auf eine eigenthümliche
Weiſe gefaßt wird, wie ſollte dieß ausgedrückt werden? Wenn
ſtreng κυρίως geſchehen ſollte, mußten für die neuen Vorſtel-
ungen neue Wörter erfunden werden. Das ging nicht. Sie
onnten alſo nur auf indirectem Wege dargeſtellt werden, d. h. es
ußten ſchon vorhandene Ausdrücke genommen, aber anders
ewendet, potenzirt werden. Der Apoſtel modificirte die Nebenbe-
ehungen, änderte die näheren Beſtimmungen jener Ausdrücke, und
rwandelte auf die Weiſe den Grundgedanken derſelben. Für je-
n jüdiſchen Leſer war das ein uneigentlicher Gebrauch der Aus-
ücke, er mußte ſagen, der Apoſtel gebraucht δικαιοσύνη in einem
deren Sinne, als wir. So findet ſich alſo gerade in der Dar-
llung der Hauptwahrheiten der uneigentliche Gebrauch. Wird
e Maxime wie gewöhnlich, angewendet, ſo wird die richtige
slegung verfehlt und viel Übles angerichtet. Der dogmatiſche
erth im N. und A. T. iſt offenbar verſchieden. Vieles was
auf das politiſche und theokratiſche Verhältniß im alten Bunde
zog, mußte, wenn es im N. T. wieder aufgenommen wurde,
nzlich modifizirt werden. — Ferner iſt gegen jene Maxime zu
merken, daß die neuteſtam. Schrift nicht die urſprüngliche Lehre
ſondern die mündliche zur Baſis hat. So entſtehen zweierlei
glichkeiten. Entweder iſt das Schriftliche Erläuterung, weitere

Ausführung oder Einſchärfung ſchon bekannter Wahrheiten. In beiden Fällen braucht die κυριολεξία nicht ſo beſtimmt zu herrſchen, wie in der erſten, urſprünglichen Mittheilung. So hat alſo die Maxime für das N. T. gar keinen Werth und Grund; ſondern die Frage, ob etwas eigentlich oder uneigentlich gebraucht ſei, kann im N. T. nur eben ſo wie bei jedem andern Schriftſteller aus dem Zuſammenhange erklärt werden. Die Inſpiration kann dem Obigen zu Folge dieſen allein richtigen Grundſaz nicht aufheben.

Die andere Maxime bezieht ſich auf die Differenz des quantitativen Werthes der Ausdrücke. Es giebt, wie ſchon die älteſten Sprachforſcher und Logiker geſagt haben, Ausdrücke, die ein mehr und minder zulaſſen. Es iſt hier nicht die Rede von Zeit- und Eigenſchaftswörtern, welche die Differenz des Grades involviren, ſondern von den quantitativen Differenzen der Localwerthe, die durch den Zuſammenhang beſtimmt werden. Die Sprache hat neben dem logiſchen Werth der Worte auch einen muſikaliſchen, das iſt das Rhythmiſche und Euphoniſche. Wenn in einer Periode des Rhythmus wegen etwas hinzugefügt wird, ſo hat dieß natürlich nicht denſelben logiſchen Werth, wie anderes, was im Gedankenzuſammenhang nothwendig iſt, es nähert ſich in logiſcher Hinſicht dem Abundirenden. Eben ſo iſt es mit dem Euphoniſchen, in Beziehung auf einzelne Laute. Der einzelne Laut an ſich iſt kein Übellaut, aber er kann im Zuſammenſein mit anderen ein ſolcher werden. Finde ich in einem Saze einen Ausdruck, bei dem mir ſogleich ein andrer ſynonymer einfällt, ſo entſteht die Frage, warum hat der Schriftſteller gerade dieſen vorgezogen? Giebt nun der Zuſammenhang an, daß gerade dieſer Ausdruck nothwendig war, ſo hat derſelbe hier ſeinen höchſten Werth, weil die Differenz des anderen, ſynonymen, mit eingeſchloſſen iſt. In dieſem Falle hat der Ausdruck einen beſonderen Nachdruck, er iſt emphatiſch. Hat aber der Schriftſteller den Ausdruck nur gewählt aus rhythmiſchem oder euphoniſchem Intereſſe, ſo hat derſelbe einen geringeren Werth, d. h. einen unbeſtimmten allgemei-

n, weil die Differenz des ſynonymen nicht eingeſchloſſen iſt,
id es logiſch gleichviel iſt, ob der eine oder andere Ausdruck
ht, dieß iſt denn das Gegentheil des Emphatiſchen. Dieſer
egenſaz iſt gegeben und durch die Duplicität der Sprache be-
ngt. Manche Arten des Styles erfordern mehr muſikaliſches
s andere. Aber auch in der ſtrengſten Gattung der Rede wird
r muſikaliſche Einfluß nicht ganz fehlen. Man hat nun im N. T.
e Maxime aufgeſtellt, alles ſo emphatiſch als möglich zu verſte-
n. Warum? Weil die neuteſt. Bücher keinen andern Zweck und
harakter hätten, als die reine göttliche Wahrheit vollkommen dar-
ſtellen. Allein das N. T. enthält offenbar Stellen, in denen
s rhetoriſche, andere, in denen das muſikaliſche Element keinen
ibedeutenden Spielraum hat. Alſo iſt jene Maxime falſch.
lan kann nicht ſagen, daß das Emphatiſche dem N. T. eigen-
ümlich ſei. Es findet ſich auch außerdem. Es giebt in jeder
ompoſition Differenzen, die auf das eine oder andere hinweiſen,
s Emphatiſche oder Abundirende. Der Punkt, von dem man
er auszugeben hat, iſt die Identität zwiſchen Denken und Re-
n. Aber dieſe Identität geſtattet einen ſehr freien Spielraum.
t einem und demſelben Gedanken kann ein größeres oder gerin-
res Sprachmaterial conſumirt werden. Freilich müſſen, genau
nommen, wo mehr Worte ſind, auch mehr Gedanken ſein, weil
es Wort ein Ausdruck iſt. Allein wir können uns Fälle den-
i, in welchen in einem beſchränkteren Sprachmaterial alles ge-
cht werden muß, was nur durch ein größeres ausgedrückt wer-
n zu können ſcheint. Iſt bei dem geringeren Material durch
n Zuſammenhang möglich gemacht, daß der Leſer das Fehlende
nzudenkt, ſo wird daſſelbe erreicht, als wenn ein größeres ge-
aucht wäre. So laſſen ſich in verſchiedenen Fällen verſchiedene
ethoden denken, d. h. Fälle, wo der Kanon des Emphatiſchen
wendbar iſt, und wo er es nicht iſt. Im N. T. haben die
eren Ausleger die oben bezeichnete Maxime gehabt, ſo viel als
öglich emphatiſch zu nehmen, die neueren dagegen, ſo wenig
s möglich. Beide Maximen ſind aber offenbar nur Ausdruck ent-

gegengeſezter Einſeitigkeiten und taugen in ſofern beide nicht. Es genügt auf die Pauliniſchen Briefe zu verweiſen, worin oft rhetoriſche Stellen, beſonders Schlußſtellen von Abſchnitten vorkommen, in denen eine gewiſſe Sprachfülle vorherrſcht, und manche Wörter faſt tautologiſch ſind. Hier iſt alſo das Gegentheil des Emphatiſchen. Aber wir finden auch bei Paulus ὀξύμωρα, und was damit verwandt iſt, ein gewiſſes Spiel mit den Bedeutungen deſſelben Ausdrucks. Solche Stellen haben auch einen beſtimmten rhythmiſchen Charakter, aber das iſt untergeordnet, und ſo entſteht die Aufforderung, die Ausdrücke genau zu nehmen. Wendet man den Kanon jener Stellen auf dieſe an, oder umgekehrt, ſo verfehlt man den Sinn des Schriftſtellers. Sieht man nun im Gegentheil von dieſer Art von Stellen, wo die Gedanken nicht in fortſchreitender Entwickelung ſind, — denn auch die ὀξύμωρα ſind nur Ruhepunkte inmitten der Rede, — auf ſolche, wo eine beſtimmte Gedankenentwickelung fortſchreitet, ſo finden wir auch hier einen entgegengeſezten Charakter. Nemlich im Hebräiſchen finden wir an der Stelle des Periodiſchen, ſo wie des Unterſchiedes zwiſchen Proſa und Poeſie, einen beſtimmten Typus, oder Parallelismus, worin ein gewiſſes Wiegen des Gedankens liegt, ſo daß in einer gewiſſen Arſis und Theſis derſelbe Gedanke mit geringer Modiſication ausgedrückt wird. Die dialektiſche Differenz verſchwindet, die Säze haben ein verſchiedenes Colorit, aber keinesweges den Charakter dialektiſcher Schärfe. Wo wir dieſen Typus im N. T. finden, im Gnomiſchen namentlich und im Hymniſchen, da herrſcht der hebräiſche Sprachcharakter, und es wäre unrecht, da die Differenzen beſtimmt zu unterſcheiden. Dagegen darf auf dialektiſch fortſchreitende Säze nicht dieſer Kanon angewendet werden, ſondern der entgegengeſezte. Beide Regeln haben im N. T. ihr Gebiet der Anwendung, man muß jedes gehörig unterſcheiden.

Die quantitative Differenz findet im N. T. auch ganz beſonders in den formellen Sprachelementen Statt, namentlich in dem Gebrauch der Partikeln. Adverſative Partikeln werden in nicht ent-

engeſezten Säzen gebraucht, organiſch verknüpfende bloß an-
end u. dergl. Eben ſo umgekehrt. Iſt im erſteren Falle der
rth der Partikeln verringert, ſo wird er im anderen Falle ver-
rt. Im N. T. beruht dieß zum Theil auf dem Mangel an
eignung des griechiſchen und dem Einfluß des hebräiſchen
nkens. Die Aufgabe iſt, die verſchiedenen Fälle gehörig zu
erſcheiden. Einſeitiger Gebrauch der einen und anderen Maxime
rde zur höchſten Verwirrung führen. Die neuteſt. Spezialher-
neutik hat bei der Anwendung der allgemeinen Regeln nur das
entbümliche zu berückſichtigen, was in dem Verhältniß des
iechiſchen zum Hebraiſchen im N. T. ſeinen Grund hat.

Von der richtigen Betrachtung der bezeichneten Maximen hängt
richtige Gebrauch der Hülfsmittel zur Auslegung des N. T.
Nicht nur Commentarien, auch Lexika, Grammatiken, ſind
ol nach jenen einſeitigen Maximen gearbeitet, und dann natür-
mit großer Vorſicht zu gebrauchen. Bei dem eigenen Ver-
ren gilt der Kanon: Sobald nicht nothwendig auf das hebräi-
und auf das eigenthümlich chriſtliche Element in der neuteſt.
rachbildung Rückſicht zu nehmen iſt, hat man ſich bloß an die
emeinen hermeneutiſchen Regeln zu halten. Dabei iſt denn
die Art der Compoſition und den Charakter des Schriftſtellers
der beſonderen Art der Compoſition zu ſehen, ob der Schrift-
er kunſtlos verfährt oder nicht, ob er ſich an die Sprache des
einen Lebens hält. Man mache nur, was das N. T. betrifft,
en ſcharfen Unterſchied zwiſchen hiſtoriſchen und didaktiſchen
riften, denn es giebt keine hiſtoriſchen Bücher, in denen gar
ts didaktiſches wäre.

Dieß führt die ganze Frage auf den Gegenſtand der Darſtel-
zurück. Man fragt, giebt es im N. T. gewiſſe Gegenſtände
Complexe von Begriffen, worauf die eine oder andere Maxime
chließlich anzuwenden iſt? Wenn wir eben von der verſchie-
n Beſchaffenheit der einzelnen Stellen geſprochen haben, wo
eine oder andere Maxime vorzugsweiſe anwendbar iſt, ſo fragt
ob die verſchiedene Beſchaffenheit der Stellen mit der Ver-

ſchiedenheit der Gegenſtände coincidirt? — Wo Begriffsentwickelung im N. T. iſt, werden dogmatiſche oder moraliſche Gegenſtände der Inhalt ſein. Denn hierauf bezieht ſich ja das N. T. vorzugsweiſe. Nicht iſt, wenn auch etwas rhetoriſches vorkommt, dieß außer jenem Kreiſe, ſondern es kann, wenn ein Begriff mit dialektiſcher Schärfe entwickelt iſt, eine Stelle mit rhetoriſcher Fülle folgen. Es iſt alſo die Form das Hauptbeſtimmende in Beziehung auf die Anwendung einer Maxime. Die falſche Anwendung beruht zum Theil auf der Tendenz, die religiöſen Vorſtellungen, ſo wie ſie ſich ſpäter entwickelt haben, im N. T. zu finden. Es liegt in der Idee des Kanons der heil. Schrift, daß man in den theologiſchen Verhandlungen auf das N. T. zurückgeht. Aber eben ſo natürlich iſt, daß daraus in den theologiſchen Verhandlungen differente Gebrauchsweiſen neuteſtam. Ausdrücke entſtehen, je nachdem die Entwickelung weiterſchreitet und different iſt. Der Sprachgebrauch, der im Leben gilt, übt auf den Exegeten eine unwillkührliche Gewalt aus. Man denkt die neuteſt. Vorſtellungen mit den jedesmaligen theologiſchen Verhandlungen im Zuſammenhange. Daraus aber entſtehen erkünſtelte Auslegungen, wodurch man die dicta probantia im Sinne der jedesmaligen theologiſchen Verhandlungen rechtfertigen will. Es muß daher als Regel aufgeſtellt werden, bei dem exegetiſchen Verfahren den jedesmaligen theologiſchen Sprachgebrauch als nichtexiſtirend anzuſehen. Dagegen ſchüzt am beſten die oben berührte Methode, alle Ausdrücke des N. T., welche in einer beſtimmten Beziehung nöthig ſind und den Kern der kanoniſchen Dignität bilden, in allen Verbindungen, in denen ſie im N. T. vorkommen, zuſammenzuſtellen.

Es iſt hier die ſprachbildende Kraft des Chriſtenthums im N. T. in Betracht zu ziehen. Der chriſtliche Sprachgebrauch iſt auf dem jüdiſchen gleichſam gelagert. Die neuteſt. Schriftſteller konnten in der Bildung chriſtlicher Ausdrücke auf dem Grunde des jüdiſchen Sprachgebrauchs ein doppeltes Verfahren beobachten, entweder bei der vorhandenen jüdiſchen Gebrauchsweiſe ſtehen blei-

n und damit das Neue verbinden, oder den früheren jüdiſchen
ebrauchsweiſen neue entgegenſtellen. Das erſte Verfahren iſt
s hiſtoriſche, wo die Anknüpfung, das andere das dialektiſche,
o das Entgegenſezen dominirt. Das Charakteriſtiſche liegt
r nicht in der Perſon des Schreibenden oder Sprechenden.
der konnte nach den Umſtänden bald das eine bald das andere
rfahren beobachten. Die Verſchiedenheit des Verfahrens giebt
h in der Form des Verkommens zu erkennen. Der Ausleger
t darauf zu achten. So wird der jüdiſche Ausdruck δικαιο-
νη in der Bergpredigt in der erſten Art gebraucht; anknüpfend,
den Pauliniſchen Briefen aber dialektiſch, polemiſch. In der
diſchen Frömmigkeit hatte das Opfer eine groſe Bedeutung.
riſtliche Anſicht aber iſt, daß alle Opfer durch Chriſtus aufge-
ben ſind. Dieſe konnte nun dargeſtellt werden, entweder indem
an anknüpfend den Begriff des Opfers erweiterte, oder indem
an denſelben negirte und ſagte, es beſtehe jezt ein Verhältniß
iſchen Gott und den Menſchen, worin das Opfer ſeinen Ein-
ß verloren habe. Im N. T. iſt das erſtere Verfahren domini-
d, das andere nur Reſultat deſſelben. — Stellt man nun
Hauptbegriffe, worauf es hier ankommt, in allen Beziehun-
n zuſammen, ſo muß man auch erkennen können, wie das
. T. jede Vorſtellung nach der einen oder andern Methode ge-
aucht. Am Ende beruht Alles auf einer Syntheſe alles ver-
iedenen Vorkommens. Eine Hauptſchwierigkeit bei der Ausle-
ng des N. T. macht auch in dieſer Hinſicht immer, daß die
toriſche Kritik noch nicht vollendet iſt und noch ſo ſehr viel
ritiges enthält.

Bei den didaktiſchen Schriften hat dieß weniger zu bedeu-
. Im Ganzen haben ſie denſelben Sprachgebrauch. Auf die
ſönliche Identität der Verfaſſer kommt weniger an, und ſelbſt
Zeitdifferenz hat keinen groſen Einfluß, da ſie höchſtens um
e Generation unterſchieden ſind, worin keine bedeutenden Fort-
ritte oder Veränderungen Statt finden konnten. Nur Paulus
ſein eigenes Gebiet, aber bei ihm iſt die Maſſe groß genug,

um alle nöthigen Analogien zu finden; die andern bilden ein Ganzes ohne beſondere hermeneutiſche Wichtigkeit in ihrer Differenz. Und ihr Sprachgebrauch ſtand unter dem Einfluſſe des Paulus, weil dieſer zuerſt helleniſche Gemeinden bildete, alſo auch zuerſt den griechiſchen Sprachgebrauch in der Lehre fixirte. Er hielt dabei die Verbindung mit der Muttergemeinde in Jeruſalem ſo feſt, daß den andern Apoſteln dadurch möglich wurde, ſeine Weiſe anzunehmen.

Größere Schwierigkeit machen die hiſtoriſchen Schriftſteller wegen der Streitigkeit und Unſicherheit ihrer Entſtehungsweiſe und ihrer Einheit. Das Verſtehen des quantitativen iſt nur ſicher, wenn die kritiſche Aufgabe zuvor gelöſt iſt. Allein die Auslegung ſoll gerade darüber mit entſcheiden, was der Kritik nach unſicher und ſtreitig iſt, da die äußeren Zeugniſſe fehlen. Hierauf muß das hermeneutiſche Verfahren Rückſicht nehmen, und deßhalb in der Beſtimmung der Reſultate ſehr vorſichtig ſein. Die Auslegung hat dabei auf zweierlei zu ſehen, *erſtlich* auf das Verhältniß der einzelnen Erzählungen, *ſodann* auf das Verhältniß der einzelnen didaktiſchen Elemente. Was das *letztere* betrifft, nemlich die Reden, ſo bemerkt man, daß ſie den beſtimmten Verhältniſſen nicht entſprechen, ſofern ſie entweder zu kurz ſind, oder in längeren oder zu langen das Einzelne darin oft nicht genug zuſammenhängt, um eine Einheit zu bilden. Entweder nun iſt eine ſolche Rede nur Auszug aus der wirklich gehaltenen, aber doch ein Ganzes, oder kein Ganzes, ſondern von dem Referenten aus verſchiedenen zuſammengetragen. Hierauf hat die Auslegung zu achten und bei jeder Verknüpfung hermeneutiſch zu unterſuchen, ob ſie urſprünglich ſei, oder willkührlich Satz an Satz, Reihe an Reihe geknüpft. Hier kommt alles auf genaue Beobachtung der verknüpfenden Elemente an. — Was das Verhältniß der hiſtoriſchen Elemente betrifft, ſo iſt offenbar, daß wir nur Einzelnes haben, kein continuirliches Ganzes, weil ſonſt das ganze Leben Chriſti ſehr zuſammenſchrumpfen würde. Es iſt nun zu unterſcheiden, ob ein genauer Zuſammenhang iſt zwiſchen dem Einzelnen oder nicht, und zu unterſuchen, ob die Zuſammenhangs-

eit bemerkt iſt oder nicht. Im Evangelium iſt bemerkt, wo
Lücke oder ein Zuſammenhang iſt, wo das Continuum anhebt
aufhört. In den drei erſten Evangelien iſt dieß nicht der
Da iſt denn auf die Beſchaffenheit der verbindenden For=
zu achten. Aber der Werth derſelben, ob gleich oder ver=
en, läßt ſich nur durch Vergleichung ermitteln. Man muß
davon ausgehen, wo die Erzählung Beſtimmtes ergiebt und
ach die ſtreitigen Stellen beurtheilen. So kommt die Herme=
k der hiſtoriſchen Kritik zu Hülfe. Dieſe ſollte freilich zuvor
ndet ſein, dann wäre das Verfahren ein rein hermeneutiſches.
könnte es auch, wenn die äußeren Zeugniſſe hinreichten über
Entſtehung und urſprüngliche Beſchaffenheit der Schriften.
da dieß nicht der Fall iſt, muß das hermeneutiſche und kri=
Verfahren verbunden werden zu gegenſeitiger Vollendung.
eben hierin zeigt ſich, daß das grammatiſche und pſycholo=
Element der Auslegung unzertrennlich ſind.

Freilich iſt oben behauptet worden, jede Seite müſſe für ſich
etrieben und vollbracht werden können, daß die andere über=
g werde. Dieß iſt auch in der That das wahre Ziel, das
l. Die Probe, daß die Aufgabe völlig gelöſt iſt, iſt aller=
s die, daß das eine Verfahren daſſelbe ergiebt, was das an=
Allein in der Wirklichkeit finden oft große Differenzen in
Hinſicht Statt. Wir können uns denken, daß wir eine
rift in ſprachlicher Hinſicht ſo verſtehen, daß wir daran ein
ß für die pſychologiſche Eigenthümlichkeit des Schriftſtellers
n. Allein das ſezt voraus, daß alle Schwierigkeiten auf je=
Seite gelöſt oder keine vorhanden ſind. Eben ſo wenn ich die
ologiſche Eigenthümlichkeit eines Schriftſtellers genau weiß, kann
auch die ſprachliche Seite ohne Schwierigkeit verſtehen, wie=
dieß ſchwieriger iſt und doch immer die Kenntniß des Sprach=
vorausſezt. Aber genauer betrachtet ſezt auch die ſprachliche
ihrerſeits die pſychologiſche voraus. Es iſt unmöglich, beide
en nicht immer zu verbinden, man müßte ſonſt den Zuſam=
hang zwiſchen Sprache und Denken aufgeben und ſich des

fortgeſezten Leſens ganz enthalten. Die ſprachliche Aufgabe läßt ſich, wenn man einzelnes rein lexikaliſch oder grammatiſch verfährt, bis auf einen gewiſſen Punkt iſoliren. Allein ſobald man an das Verſtehen eines Ganzen geht, an ein zuſammenhängendes Leſen, iſt die Iſolirung der ſprachlichen Seite unmöglich. Die grammatiſche Auslegung getrennt zu vollführen, iſt eine bloße Fiction.

Bei dem Briefe an die Römer kann man als anerkannt anſehen, daß die pſychologiſche Auslegung ihr Werk noch nicht vollbracht hat. Es giebt noch viele Stellen, deren Zuſammenhang ſtreitig iſt. Haben wir durch Zuſammenſtellung der Hauptelemente des Briefes in allem ihren Vorkommen den Geſammtwerth jedes Ausdrucks und ſeine Differenzen beſtimmt, dann kann entſchieden werden, ob z. B. manche ſchwierige Fragen von dem Apoſtel ſelbſt geſtellt oder ihm fremd ſind. Im erſteren Falle müßte der Localwerth der darin vorkommenden Ausdrücke mit allen anderen Stellen übereinſtimmen, im anderen Falle verſchieden ſein, ſo daß die Fragen als Einwürfe der Gegner erſcheinen. Bei dieſer Unterſuchung ergänzen ſich die grammatiſche und pſychologiſche Seite gegenſeitig.

Wir machen einen relativen Gegenſaz zwiſchen leichteren und ſchwereren Gedankenverbindungen. Die ſubjective Schwierigkeit kann ſo weit gehen, daß man ſagt, ich kann mir nicht denken, daß einer ſo combinirt. Bis die Unmöglichkeit einer andern Combination nachgewieſen iſt, iſt man nicht zufrieden. Iſt dann aber die grammatiſche Auslegung vollendet und ſicher, ſo wird man dadurch genöthigt anzunehmen, daß es eine ſolche Combination giebt. So beſtimmt die grammatiſche Auslegung die pſychologiſche. Aber eben ſo kann der Fall eines grammatiſchen Räthſels eintreten, ſo daß Jemand ſagt, ich kann nicht glauben, daß ein Wort den Werth hat, den es doch zu haben ſcheint, bis die Unmöglichkeit nachgewieſen iſt, einen anderen Werth zu finden. Hie entſcheidet denn die pſychologiſche Conſtruction und nöthigt, wenn ſie vollendet und ſicher iſt, zur Anerkennung des bezweifelten Localwerthes.

Zweiter Theil [1]).

Die pſychologiſche [2]) Auslegung.

1. Der gemeinſame Anfang für dieſe Seite der Auslegung und die grammatiſche iſt die allgemeine Überſicht, welche die Einheit des Werkes und die Hauptzüge der Compoſition auffaßt. Aber die Einheit des Werkes, das Thema, wird hier angeſehen als das den Schreibenden bewegende

---

[1]) Dieſer Theil iſt in dem handſchriftlichen Nachlaſſe weniger ausgearbeitet, als der erſte. Namentlich fehlt darin die beſtimmte Anwendung der allgemeinen hermeneutiſchen Grundſäze auf das N. T. Es ſcheint auch hier das gerathenſte, zuerſt den von Schl. zulezt concipirten Vortrag vollſtändig mitzutheilen und darauf die Vorleſung v. J. 1832. im Auszuge, mit Benuzung der von Schl. zu ſeinem Hefte gemachten Randanmerkungen, folgen zu laſſen.

[2]) Schl. nennt in ſeinem handſchriftlichen Nachlaſſe dieſen Theil die techniſche Interpretation, obwohl er in der Einleitung die andere Seite der Auslegung regelmäßig die pſychologiſche genannt hat. In ſeiner Vorleſung vom J. 1832. aber nennt er dieſen Theil den pſychologiſchen, unterſcheidet aber in demſelben eine doppelte Aufgabe, die rein pſychologiſche und die techniſche. Damit ſtimmt die Randanmerkung vom J. 1832. zuſammen. Dieſer Eintheilung und Bezeichnung haben wir um ſo mehr Grund hier zu folgen, da ſie nicht nur der lezteren Auffaſſung Schleiermachers, ſondern auch, wie die Entwickelung zeigen wird, einer wirklich tieferen Begründung und reicheren Ausführung dieſer Seite der Hermeneutik angehört.

Princip, und die Grundzüge der Compoſition als ſeine in jener Bewegung ſich offenbarende eigenthümliche Natur.

Die Einheit des Werkes iſt in der grammatiſchen Auslegung die Conſtruction des Sprachgebietes und die Grundzüge der Compoſition ſind dort Conſtructionen der Verknüpfungsweiſe. Hier iſt die Einheit der Gegenſtand, das, wovon der Verf. zur Mittheilung in Bewegung geſezt wird. Die objectiven Differenzen, z. B. ob die Behandlung populär oder ſcientifiſch iſt, ſind ſchon mit darunter begriffen. Aber der Verf. ordnet ſich nun den Gegenſtand nach ſeiner eigenthümlichen Weiſe, die ſich in ſeiner Anordnung abſpiegelt. Eben ſo, da jeder immer Nebenvorſtellungen hat, und auch dieſe durch ſeine Eigenthümlichkeit beſtimmt werden, ſo erkennt man die Eigenthümlichkeit aus der Ausſchließung verwandter und der Aufnahme fremder.

Indem ich den Verf. ſo erkenne, erkenne ich ihn, wie er in der Sprache mit arbeitet: denn er bringt theils Neues hervor in ihr, da jede noch nicht gemachte Verbindung eines Subjects mit einem Prädicat etwas neues iſt, theils erhält er das, was er wiederholt und fortpflanzt. Eben ſo, indem ich das Sprachgebiet kenne, erkenne ich die Sprache, wie der Verf. ihr Product iſt und unter ihrer Potenz ſteht. Beides iſt alſo daſſelbe, nur von einer andern Seite angeſehn.

2. Das lezte Ziel der pſychologiſchen (techniſchen) Auslegung iſt auch nichts anderes, als der entwickelte Anfang, nemlich das Ganze der That in ſeinen Theilen und in jedem Theile wieder den Stoff als das Bewegende und die Form als die durch den Stoff bewegte Natur anzuſchauen.

Denn wenn ich alles Einzelne durchſchauet habe, ſo iſt nichts weiter zu verſtehen übrig. Es iſt auch an ſich offenbar, daß der relative Gegenſaz vom Verſtehen des Einzelnen und dem Verſtehen des Ganzen vermittelt wird dadurch daß jeder Theil dieſelbe Behandlung zuläßt wie das Ganze. Aber das Ziel

s nur erreicht in der Continuität. Wenn auch manches allein
rammatiſch zu verſtehen iſt, ſo iſt es doch nicht in ſeiner
Nothwendigkeit zu verſtehen, die man nur inne wird, wenn
ian die Geneſis nie aus den Augen verliert.

3. Das ganze Ziel iſt zu bezeichnen als vollkommenes
rſtehen des Styls.

Gewohnt ſind wir unter Styl nur die Behandlung der
Sprache zu verſtehen. Allein Gedanke und Sprache gehen
berall ineinander über, und die eigenthümliche Art den Gegenſtand
ufzufaſſen geht in die Anordnung und ſomit auch in die
Sprachbehandlung über.

Da der Menſch immer in einer Mannigfaltigkeit von Vor-
ellungen iſt, ſo iſt jedes entſtanden aus Aufnahme und Aus-
chließen. Iſt aber dieſes oder ſonſt etwas nicht aus der per-
önlichen Eigenthümlichkeit hervorgegangen, ſondern angelernt
der, angewöhnt, oder auf den Effekt gearbeitet, ſo iſt das
Manier und manierirt iſt immer ſchlechter Styl.

4. Jenes Ziel iſt nur durch Annäherung zu erreichen.

Wir ſind ohnerachtet aller Fortſchritte noch weit davon ent-
rnt. Der Streit über Homer wäre ſonſt nicht möglich. Über
ie drei Tragiker. Unvollkommenheit ihrer Unterſcheidung.

Individuelle Anſchauung iſt nicht nur niemals erſchöpft, ſon-
rn auch immer der Berichtigung fähig. Man ſieht dieß auch
araus, daß die beſte Probe ohnſtreitig die Nachahmung iſt.
a aber dieſe ſo ſelten gelingt, und die höhere Kritik noch
mmer Verwechſelungen ausgeſezt iſt, ſo müſſen wir noch ziem-
h weit von dem Ziele entfernt ſein.

5. Vor dem Anfang der pſychologiſchen (techniſchen)
legung muß gegeben ſein die Art, wie dem Verfaſſer der
enſtand und wie ihm die Sprache gegeben war, und was
anderweitig von ſeiner eigenthümlichen Art und Weiſe
n kann.

Zu dem erſten iſt mitzurechnen der Zuſtand, worin ſich die beſtimmte Gattung der das Werk angehört vor ſeiner Zeit befand; zu dem zweiten was auf dieſem beſtimmten und nächſtangrenzenden Gebiete üblich war. Alſo kein genaues Verſtändniß dieſer Art ohne Kenntniß der gleichzeitigen verwandten Litteratur und deſſen was dem Verf. als früheres Muſter des Styls gegeben war. Ein ſolches zuſammenhängendes Studium kann in Beziehung auf dieſe Seite der Auslegung durch nichts erſezt werden.

Das dritte iſt zwar ſehr mühſam, aber da es nicht leicht anders als aus der dritten Hand, alſo mit Urtheil vermiſcht iſt, welches erſt durch ähnliche Auslegung geſchäzt werden kann, ſo muß man es entbehren können. Lebensbeſchreibungen der Verfaſſer ſind urſprünglich wol aus dieſer Abſicht ihren Werken beigefügt worden, allein gewöhnlich wird dieſe Beziehung überſehen. Auf das Nothwendigſte von den beiden andern Punkten ſollen allerdings zweckmäßige Prolegomena aufmerkſam machen.

Aus dieſen Vorkenntniſſen entſteht bei der erſten Überſicht des Werkes eine vorläufige Vorſtellung davon worin das Eigenthümliche vorzüglich zu ſuchen ſei.

6. Für das ganze Geſchäft giebt es vom erſten Anfang an zwei Methoden, die divinatoriſche und die comparative, welche aber wie ſie auf einander zurückweiſen auch nicht dürfen von einander getrennt werden.

Die divinatoriſche iſt die, welche indem man ſich ſelbſt gleichſam in den andern verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufaſſen ſucht. Die comparative ſezt erſt den zu verſtehenden als ein allgemeines, und findet dann das Eigenthümliche, indem mit andern unter demſelben allgemeinen befaßten verglichen wird. Jenes iſt die weibliche Stärke in der Menſchenkenntniß, dieſes die männliche.

Beide weiſen auf einander zurück, denn die erſte beruht zunächſt darauf, daß jeder Menſch außer dem daß er ſelbſt ein igenthümlicher iſt eine Empfänglichkeit für alle andere hat. Allein dieſes ſelbſt ſcheint nur darauf zu beruhen, daß jeder von jedem ein Minimum in ſich trägt, und die Divination wird ſonach aufgeregt durch Vergleichung mit ſich ſelbſt.

Wie aber kommt die comparative dazu, den Gegenſtand unter in allgemeines zu ſezen? Offenbar entweder wieder durch Comparation, und dann ginge es ins unendliche zurück, oder durch Divination.

Beide dürfen nicht von einander getrennt werden. Denn ie Divination erhält ihre Sicherheit erſt durch die beſtätigende Vergleichung, weil ſie ohne dieſe immer fantaſtiſch ſein kann. Die comparative aber gewährt keine Einheit. Das Allgemeine und Beſondere müſſen einander durchdringen und dieß geſchieht mmer nur durch die Divination.

7. Die Idee des Werkes welche als der der Ausfüh- g zum Grunde liegende Wille ſich zuerſt ergeben muß, iſt aus den beiden Momenten, dem Stoffe und dem Wir- gskreiſe zuſammen zu verſtehen.

Der Stoff allein bedingt keine Art der Ausführung. Er iſt var in der Regel leicht genug, auszumitteln auch wenn er nicht eradezu angegeben wird, dafür aber kann er auch angegeben einer falſchen Anſicht verleiten. — Was man hingegen weck des Werkes in einer engeren Hinſicht nennen kann, das egt auf der andern Seite, iſt oft etwas ganz äußeres und t nur auf einzelne Stellen einen beſchränkten Einfluß, der ch noch gewöhnlich aus dem Charakter Einiger für die das Werk beſtimmt iſt erklärt werden kann. Weiß man aber für en der Gegenſtand bearbeitet werden, und was die Bearbei- ng in ihm bewirken ſoll: ſo iſt dadurch zugleich die Ausfüh- ng bedingt und man weiß alles was man nöthig hat.

Die [1]) Aufgabe der pſychologiſchen Auslegung für ſich betrachtet iſt im Allgemeinen die, jeden gegebenen Gedankencomplexus als Lebensmoment eines beſtimmten Menſchen aufzufaſſen. Was haben wir für Mittel, dieſe Aufgabe zu löſen?

Wir müſſen auf das Verhältniß eines Sprechenden und Hörenden zurückgehen. Iſt Denken und Gedankenverbindung in beiden ein und daſſelbe, ſo ergiebt ſich bei Gleichheit der Sprache das Verſtehen von ſelbſt. Wenn aber das Denken in beiden weſentlich verſchieden iſt, ergiebt es ſich nicht von ſelbſt auch bei Gleichheit der Sprache. Nehmen wir beide Fälle abſolut, ſo verſchwindet die Aufgabe, denn im erſteren Falle entſteht ſie gar nicht, weil ſie mit der Auflöſung rein zuſammenfällt, im zweiten Falle iſt ſie, wie es ſcheint, unauflösbar. Allein in dieſer Schärfe oder Abſolutheit iſt der Gegenſaz gar nicht vorhanden. Denn in jedem Falle iſt immer eine gewiſſe Differenz des Denkens vorhanden zwiſchen dem Sprechenden und Hörenden, aber keine unauflösliche. Selbſt im gewöhnlichen Leben, wenn ich bei vollkommener Gleichheit und Durchſichtigkeit der Sprache die Rede eines anderen höre und mir die Aufgabe ſtelle, ſie zu verſtehen, ſeze ich eine Differenz zwiſchen ihm und mir. Aber in jedem Verſtehenwollen eines andern liegt ſchon die Vorausſezung, daß die Differenz auflösbar iſt. Die Aufgabe iſt, in die Beſchaffenheit und Gründe der Differenzen zwiſchen dem Redenden und Verſtehenden genauer einzugehen. Dieß iſt ſchwierig.

Zuvor aber müſſen wir noch auf eine andere Differenz aufmerkſam machen, nemlich auf den Unterſchied zwiſchen dem unbeſtimmten, fließenden Gedankengange und dem abgeſchloſſenen Gedankencomplexus. Dort iſt wie im Fluſſe ein Unendliches, ein unbeſtimmtes Übergehen von einem Gedanken zum andern, ohne nothwendige Verbindung. Hier, in der geſchloſſenen Rede, iſt ein beſtimmter Zweck, auf den ſich alles bezieht, ein Gedanke beſtimmt den andern mit Nothwendigkeit, und iſt das Ziel erreicht,

---

[1]) Aus der Vorleſung v. J. 1832.

o hat die Reihe ein Ende. Im erſten Falle iſt das Individuelle,
ein Pſychologiſche vorherrſchend, in dem zweiten das Bewußt-
ein eines beſtimmten Fortſchreitens nach einem Ziel, das Reſultat
in vorbedachtes, methodiſches, techniſches. Darnach zerfällt die
ermeneutiſche Aufgabe auf dieſer Seite in die rein pſycholo-
giſche und in die techniſche.

Jeder Menſch iſt bisweilen wenn auch nur innerlich in einem
olchen Vorſtellungszuſtande, den wir, auf den eigentlichen Lebens-
gehalt geſehen, für Null rechnen. Nehmen ſolche Zuſtände über-
and, ſo wird dadurch der reale Lebensgehalt des Subjects ver-
ingert. Man nennt einen ſolchen zerſtreuet, er iſt, ſagt man,
n Gedanken, d. h. in ſolchen die ſich eigentlich auf Null redu-
iren. So lange ein ſolcher Zuſtand ein innerlicher iſt, iſt er
natürlich kein Gegenſtand für unſere Theorie. Allein wie ſteht es
um unſer gewöhnliches Umgangsgeſpräch? Wenn daſſelbe nicht
rgend ein Geſchäft iſt, ſo daß ein beſtimmter Gegenſtand erörtert
wird und ſomit eine Tendenz entſteht, werden eben nur Vorſtel-
ungen ausgetauſcht, oft ohne unmittelbare Beziehung, ſo daß
was der eine ſagt keinen nothwendigen Einfluß hat auf die Ge-
dankenentſtehung in dem andern, man ſpricht mehr neben, als
u einander. Aber ſelbſt ein ſo freies, loſes Geſpräch iſt ſchon
Gegenſtand der Auslegung und gerade in Beziehung auf un-
ere Aufgabe ein ſehr intricates. Je mehr einer aus ſich ſelbſt
ebet, und der Grund ſeiner Combinationen rein in ihm ſelbſt
egt, deſto mehr entſteht die Frage, wie derſelbe wol dazu ge-
ommen ſei. Es kommt vor, daß man zu wiſſen meint, wie der
ndere wol auf das, was man zu ihm ſagt, antworten werde.
Es iſt etwas bedeutendes, wenn Jemand die Fertigkeit hat, die
Succeſſion der Vorſtellungen eines Andern als Thatſache ſeiner
Individualität zu verſtehen. Litterariſch betrachtet hat dieß frei-
ch keinen Werth, weil das rein freie Gedankenſpiel nicht leicht
tterariſch wird. Allein analog iſt auf dem litterariſchen Gebiete
r rein freundſchaftliche Brief. Solche Briefe von bedeutenden
ännern machen keinen kleinen Theil unſerer Litteratur aus.

Als Thatſachen ihres Gemüthes in perſönlichen Verhältniſſen haben ſie großen Einfluß auf das Verſtehen ihrer übrigen litterariſchen Produkte. Es gehören hieher die freien Gedankenproduktionen von größerem objectiven Gehalt, z. B. in Reiſebeſchreibungen und dergl. ohne Kunſtform, in Briefen. Dieſe können auf gleiche Weiſe als Thatſache des Gemüthes der Reiſenden und Beſchreibenden aufgefaßt werden. Denken wir uns zwei zuſammenreiſende, die ihre Auffaſſungen wieder geben. Dieſe Auffaſſungen werden verſchieden ſein. Kennen wir die objective Beſchaffenheit der Sache, ſo wird die Differenz dadurch recht deutlich für uns. Oft aber lernen wir erſt den Gegenſtand aus verſchiedenen Beſchreibungen kennen, dann iſt's ſchwer, das Objective und Subjective darin zu unterſcheiden. — Ferner gehören hieher Beſchreibungen des Geſchehenen in Memoiren, Tagebüchern und dergl., worin das kunſtloſe Wiedergeben der eigenen Auffaſſung herrſcht. Da können ſich Urtheil und objective Wahrnehmung ſehr vermiſchen, ſo daß die Unterſcheidung der objectiven und ſubjectiven Elemente ſchwierig wird. Es iſt dann die Aufgabe, das Wiedergeben der Auffaſſung als Thatſache im Gemüth des Verfaſſers zu betrachten.

Ganz anders, wenn die Combination unter der Potenz eines beſtimmten Zieles ſteht. Da iſt zwiſchen den einzelnen Elementen ein anderes Band des Fortſchreitens, eine conſtante Größe, ein beſtimmtes Verhältniß jedes Punktes zu dem vorgeſezten Ziele in Vergleichung mit jedem vorhergehenden. Je nachdem das Ziel ein anderes iſt, iſt auch die Art und Weiſe der Combination verſchieden. Hier iſt Methode der Combination und künſtleriſche Produktion. Dem kunſtloſen Memorienſchreiber auf jener Seite z. B. ſteht auf dieſer Seite der künſtliche Geſchichtſchreiber gegenüber. Das hermeneutiſche Verfahren iſt hier natürlich ein anderes, als dort. Ich darf an den Memorienſchreiber nicht die Anſprüche machen, wie an den Geſchichtſchreiber.

Es giebt keine Gattung der Mittheilung durch Rede, in der dieſe Differenz nicht wäre. Überall, auch auf dem Gebiete der

iſſenſchaft, giebt es ein freies Spiel der Gedanken, welches
r künſtleriſchen Produktion in gewiſſem Grade vorbereitend
rausgeht.

Sehr mit Unrecht würde man jenes freie Spiel aus dem
terärischen Gebiete verbannen. Die Geſchichtforſchung z. B.
me zu kurz ohne die kunſtloſen Denkwürdigkeitenſchreiber. Ja
ß gilt ſelbſt auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft im engeren Sinne.
t einem philoſophiſchen Kunſtwerke kann ich, je ſtrenger wiſſen-
aftlich es iſt, deſto weniger die Geneſis der Gedanken des Verf.
kennen. Dieſe iſt verſteckt. Was an der Spize des Syſtems
ht, hat der Verf. nicht unmittelbar gefunden, ſondern iſt das
rodukt einer großen Menge von Gedankenreihen. Um ein ſol-
es Werk in ſeiner Geneſis als Thatſache des Gemüths ſeines
erf. zu verſtehen, muß etwas anderes gegeben ſein, ein Werk
ierer Mittheilung. Ohne das kann die Aufgabe nur durch eine
enge von Analogien gelöſt werden. So iſt es ſchwer, den Ariſtoteles
s ſeinen Werken pſychologiſch kennen zu lernen, weil ein Werk
s freien Gedankenſpiels von ihm fehlt. Plato iſt in dieſer Hin-
ht ſchon leichter zu erkennen, weil ſeine Werke die Form der
ien Darſtellung haben. Dieſe iſt freilich nur Maske, aber man
ht leichter hindurch, als bei Ariſtoteles. Daſſelbe gilt ſogar von
r Mathematik. Die Elementen des Euklid hat man lange als
Lehrbuch der Geometrie angeſehen, bis andere geſagt haben,
n Zweck ſei die Einſchließung der regelmäßigen Körper in der
gel zu demonſtriren, er gehe dabei von den Elementen aus,
reite aber ſo fort, daß er jenen Punkt immer im Auge habe.
er dieſe ſubjective Seite des Euklid würde nur möglich ſein
entſcheiden, wenn wir von ihm ein Werk der andern Art hätten.

Die Verſchiedenheit der Gedankenerzeugung iſt nicht bloß bedingt
rch den Gegenſtand und die Individualität des Redenden, ſon-
n auch durch die Verſchiedenheit der Kunſtformen. Pindar hat
B. den Argonautenzug beſungen, dieß iſt ganz etwas anders,
die epiſchen Gedichte über denſelben Stoff. Ja Pindar ſelbſt
rde denſelben ganz anders epiſch dargeſtellt haben, als er ihn

turiſch dargeſtellt hat. Die Auslegung hat alſo zu achten auf die Geſeze der verſchiedenen Arten der Produktion unter dem Begriffe des Kunſtwerks. Sonſt verfehlt ſie die verſchiedenen Charaktere und Intereſſen.

Der relative Gegenſaz des rein Pſychologiſchen und Techniſchen iſt beſtimmter ſo zu faſſen, daß das erſte ſich mehr auf das Entſtehen der Gedanken aus der Geſammtheit der Lebensmomente des Individuums bezieht, das zweite mehr ein Zurückführen iſt, auf ein beſtimmtes Denken und Darſtellenwollen, woraus ſich Reihen entwickeln. Am nächſten kommen ſich beide Seiten, wenn ein Darſtellenwollen, ein Entſchluß nur feſtgehalten und die gelegentliche Wirkſamkeit abgewartet wird. Aber in ihrem Unterſchiede iſt das techniſche das Verſtehen der Meditation und das der Compoſition, das pſychologiſche das Verſtehen der Einfälle, unter welchen auch die Grundgedanken mit zu begreifen ſind, aus welchen ſich ganze Reihen entwickeln, und das Verſtehen der Nebengedanken.

Zur pſychologiſchen Interpretation gehören zwei Momente. Sie wird deſto leichter und ſicherer, je mehr Analogie zwiſchen der Combinationsweiſe des Verfaſſers und der des Auslegers, und je genauer die Kenntniß von dem Vorſtellungsmaterial des Verfaſſer iſt. Beide Momente können ſich auf gewiſſe Weiſe gegenſeitig ergänzen. Je genauer ich das Vorſtellungsmaterial des Andern kenne, deſto leichter werde ich die Differenz zwiſchen ſeiner und meiner Denkweiſe überwinden und umgekehrt. Wenn ich mir die eine Bedingung vollkommen erfüllt denke, muß die andere dadurch zugleich erfüllt werden.

Betrachten wir nun eben ſo die techniſche Seite in ihrer Allgemeinheit, ſo müſſen wir von der Vorausſezung ausgehen, daß ſich irgend ein Denkzuſtand, eine Gedankenreihe aus einer Lebensthätigkeit entwickelt. Sofern eine Gedankenreihe aus einer Lebensthätigkeit entſteht, iſt ſie in ihrem Anfange ſchon implicite völlig geſezt, d. h. die ganze Reihe iſt nur Entwicklung jenes Entſtehungsmoments; die einzelnen Theile der Reihe ſind ſchon

urch die That beſtimmt, wodurch die Gedankenbewegung ent-
ieht, und verſtehe ich dieſe, dann verſtehe ich auch jene. Dann
ällt aber alles heraus, was in der Eigenthümlichkeit des
Denkenden keinen Grund hat: ich finde nur was ſich aus der
reich That ſelbſt entwickelt hat. Da tritt nothwendig das Tech-
iſche ein. Denn ſobald Jemand mit freiem Entſchluß, freier
That etwas zum Bewußtſein bringen will oder Bewußtes dar-
tellen, was hier gleichviel iſt, ſo iſt er gleich genöthigt, eine Me-
hode zur befolgen. Aber dieſe wird verſchieden ſein, je nachdem
r ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung fragt, wie komme ich dazu,
en Gegenſtand gründlich zu durchforſchen, oder, wie bringe ich
as Durchdachte in einer gewiſſen Richtung und für gewiſſe Men-
chen zur Darſtellung? Jenes iſt die Methode der **Meditation**,
ieſes die Methode der **Compoſition**. Beide ſind immer zweier-
ei, und nicht bloß in einzelnen Beiſpielen, ſondern in jedem Fall,
wo der Begriff der Compoſition involvirt iſt, zu unterſcheiden.
Die Meditation kann den Entſchluß bisweilen nur auf eine ru-
ende Weiſe feſthalten, ſo daß er nur gelegentlich wirkſam iſt,
nd dann wird gewiß die Compoſition, die Verknüpfung des Ein-
elnen zu einem Ganzen, als ein zweiter Akt poſtulirt. Dieſer
Fall iſt aber im Grunde immer da. Denn auch wenn im erſten
Entſchluß die Form ſchon mitgegeben iſt (man denke ſich, daß
Jemand den Entſchluß faßt, ein Gedicht von beſtimmter Art zu
machen) und dieſe ſchon ſehr viel Ausſchließung und poſitive Be-
ſtandtheile enthält, wird doch im Componiren einzelnes ſo entſte-
en, daß es proviſoriſch muß zur Seite gelegt werden. So iſt
alſo die volle hermeneut. Aufgabe eben die, beide Akte in ihrer
Verſchiedenheit zu verſtehen.

Dieſe Unterſcheidung zwiſchen Meditation und Compoſi-
ion kann zweifelhaft machen, ob bei der weiteren Betrach-
ung die Haupteintheilung in die pſychologiſche und techniſche
Seite der Aufgabe feſtzuhalten ſei, oder die Unterabtheilung in
er Ordnung der Compoſition betrachtet werden ſoll. Alſo
in dieſem Falle zuerſt Auffindung des Entſchluſſes, d. i. der

Einheit und eigentlichen Richtung des Werkes (pſychologiſch); alsdann Verſtändniß der Compoſition als der objectiven Realiſirung von jenem; dann Meditation als genetiſche Realiſirung deſſelben (beides techniſch); dann Nebengedanken als fortwährende Einwirkung des Geſammtlebens, worin der Verfaſſer ſich befindet. Betrachten wir nemlich die Rede als ein abgeſchloſſenes Ganzes, und erklären ſie aus ihrem Anfangspunkte, ſo iſt damit zugleich der Endpunkt gegeben. Der Anfangspunkt iſt nur aus dem Leben des Einzelnen zu begreifen, alſo pſychologiſch. Allein wir ſehen zugleich, wie der Redende dadurch gebunden ſein Werk ſo oder ſo vollendete. So kommen wir auf die techniſche Seite. Da ſind denn Compoſition und Meditation zu betrachten. Dieſe aber lagen ſchon implicite in dem Anfangspunkte. So kehrt die Aufgabe wieder zur pſychologiſchen Seite zurück. Und ſo ſcheint es, als könnten beide Seiten, die pſychologiſche und techniſche, vereinigt werden. Indeß dieß geht nicht. Jede Seite bildet in Anſehung der Regeln ein Ganzes.

Das Weſen des Unterſchiedes zwiſchen beiden Seiten liegt darin, daß auf der rein pſychologiſchen Seite der Menſch frei iſt und wir alſo auf ſeine Verhältniſſe als Principien ſeiner Selbſtbeſtimmung zurückgehen müſſen, während auf der andern, der techniſchen Seite, ſowohl in dem Moment der Meditation als der Compoſition die Macht der Form iſt, die den Auctor beherrſcht. Hier liegt im Conceptionsentſchluß ſchon die Form mit. Sofern dieſe etwas ſchon beſtehendes iſt, iſt klar, daß der Autor eben ſo Organ der Form iſt, als Typus des geiſtigen Geſammtlebens, wie wir ihn auf der grammatiſchen Seite als Organ der Sprache anſehen. Dieß ändert ſich auch nicht weſentlich, ſelbſt wenn wir auf den Erfinder einer Form ſtoßen. Da fragen wir, wie kam der Verfaſſer dazu eine neue Form, Gattung zu erfinden? Wir unterſcheiden ein negatives und ein poſitives Moment. Jenes iſt das, daß der Keim eines Gedankencomplexus die vorhandenen Formen abſtößt wegen Mangels an innerer Zuſammenſtimmung. Da muß denn entweder der Stoff aufgegeben oder eine neue Form geſucht werden. Wird nun dieſe geſucht, ſo tritt das poſitive Moment ein. Abſolut neu iſt keine neuerfundene Form. Sie exiſtirt ſchon irgendwo, nur nicht gerade an dem Punkt, wo der Verf. ſie hervorbringen will. Sie liegt entweder auf einem andern Kunſtgebiete. Indem der Verf. ſie auf das ſeinige herüberzieht, ſo erſcheint er bei aller Neuheit doch als Nachahmer der ſchon vorhandenen. Oder die Form iſt ſchon im Leben vorhanden, nur noch nicht in der Kunſt gebraucht. So nahm das alte Drama als es entſtand ſeine Form aus dem im Leben überall vorhandenen Geſpräch, ſo wie der frühere Typus für die Kunſtform des Epos die Erzählung iſt. Selbſt der Chor in den Dramen findet ſeinen Typus in dem Zuſammentreffen des Einzelnen mit dem Volke. Wir müſſen alſo ſagen, ſelbſt der Erfinder neuer Formen der Darſtellung iſt nicht rein frei in ſeinem Entſchluſſe; es ſteht zwar in ſeiner Macht, ob die Form eine ſtehende Kunſtform werden ſoll oder nicht, aber er iſt auch bei der Bildung der neuen in der Gewalt der Analoga, die ſchon vorhanden ſind.

Indem wir nun den Hauptunterſchied der pſychologiſchen und echniſchen Seite feſthalten, fangen wir natürlich bei dem Verſtändniß des Impulſes im Individuum an und gehen zum Fortwirken des Geſammtlebens auf die Entwicklung des Ganzen über, wobei wir, was dabei von Compoſition erwähnt werden muß, als aus dem litterariſchen Leben ſchon bekannt vorausſezen können.

Die pſychologiſche Aufgabe insbeſondere.

Die Aufgabe enthält ein Zwiefaches, was in Beziehung auf ie Totalität des Werkes ſehr verſchieden, aber in Beziehung auf eſſen elementariſche Produktion ſehr ähnlich iſt. Das eine iſt, en ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verſtehen, das andere ie einzelnen Theile deſſelben aus dem Leben des Autors zu begreifen. Jenes iſt das, woraus ſich alles entwickelt, dieſes das in einem Werke am meiſten zufällige. Beides aber iſt aus der perſönlichen Eigenthümlichkeit des Verfaſſer zu verſtehen.

Die erſte Aufgabe alſo iſt, die Einheit des Werkes als Thatſache in dem Leben ſeines Verfaſſers. Es fragt ſich, wie iſt der Verf. zu dem Gedanken gekommen, woraus das Ganze ſich entwickelt, d. h. welche Beziehung hat es zu ſeinem ganzen Leben und wie verhält ſich der Entſtehungsmoment in Verbindung mit allen andern Lebensmomenten des Verfaſſers? —

Man könnte glauben, die Aufgabe ſei ſchon durch die Überſchrift gelöſt. Aber dies iſt Täuſchung. Denn die Überſchrift iſt nichts weſentliches für die Hermeneutik und hat im Alterthum faſt immer gefehlt. In den Werken des Alterthums iſt ſie meiſt ſpätern Urſprungs; iſt auch oft ganz zufällig ohne Bedeutung für die Einheit des Werkes, z. B. die Überſchrift *Ilias*.

Bei der Löſung der Aufgabe muß man von folgendem Gegenſaze ausgehen. Auf der einen Seite, je mehr ein Werk der Form nach in den Beruf ſeines Verf. gehört, deſto mehr verſteht ſich die Geneſis im Allgemeinen von ſelbſt. Da bliebe nun die Frage, wie der Verf. eben zu dem beſtimmten Beruf gekommen. Allein dieß hat in Beziehung auf das einzelne Werk, welches vorliegt, gar kein Intereſſe. Der entgegengeſezte Fall iſt der, daß die Aufgabe in dem Maaße ſchwer iſt, in welchem die Thätigkeit, woraus ein Werk hervorgeht, in dem Leben des Verf. zufällig erſcheint. In dieſem Falle müßte, um die Aufgabe löſen zu können, das ganze Leben des Verfaſſers vorliegen.

Wir unterſcheiden hier die Frage, *unter welchen Umſtänden iſt der Verfaſſer zu ſeinem Entſchluß gekommen*, von der, *was bedeutet dieſer in ihm, oder was hat er für einen beſtimmten Werth in Beziehung auf die Totalität ſeines Lebens*? —

Die *erſte* Frage bezieht ſich auf das Äußerliche und führt auch nur zur Erklärung des Äußerlichen. Ja es liegt darin etwas, was leicht vom rechten Wege abführt. Es giebt in der Entſtehung eines ſchriftſtelleriſchen Entſchluſſes immer Zufälligkei-

Daſſelbe, was einmal im Gemüth und Leben angelegt iſt,
n auch unter ganz andern Umſtänden zu Stande kommen.
n geräth, wenn man hier ſucht und zuſammenſtellt, leicht in
kdotenkrämerei.

Denkt man ſich einen fruchtbaren Schriftſteller und ſtellt ſich
e Werke zuſammen, ſo wird die richtige Betrachtung darauf
geben, eine gewiſſe Nothwendigkeit in denſelben nachzuweiſen,
inneren Fortſchritt in der Zeitfolge, wie der Verf. unter den
rbenen Zeitverhältniſſen angefangen, wie er geſtiegen, ſeine Höhe
icht habe, dann wieder geſunken ſei. Ohne eine ſolche An-
rung der Zeitfolge in den Werken verſteht man keinen Schrift-
er. Auch iſt allerdings wichtig, wenn in einem Werke Anſpie-
gen auf Zeitverhältniſſe u. ſ. w. vorkommen, dieſelben aus
Zeitverhältniſſen zu verſtehen. Aber die äußeren Umſtände
en an ſich nie eine genügende Erklärung des Entſchluſſes.
. Im Allgemeinen läßt ſich in Beziehung hierauf folgende Re-
feſtſtellen: Je mehr ein Werk aus dem inneren Weſen des
riftſtellers hervorgegangen iſt, deſto unbedeutender ſind für
hermeneutiſche Aufgabe die äußeren Umſtände, iſt hingegen
Verf. durch Äußeres zu dem Werke gedrängt worden, deſto
hwendiger iſt, die äußeren Veranlaſſungen zu kennen.

Viel wichtiger iſt die *zweite* Frage, was bedeutet der wahre,
ere Keim des Werkes, der Entſchluß im Leben des Verfaſſers?

Nur bei eigentlichen Kunſtwerken geht die Frage auf in der
h dem Verhältniſſe zwiſchen Stoff und Form. Die hermeneu-
e Aufgabe hat aber auf dieſer Seite ein ungleich größeres
biet. Man denke ſich den Fall, daß mehrere denſelben hiſtori-
n Stoff bearbeiten und darſtellen, wie verſchieden werden ſie
ſtellen? Der eine ſchreibt eine Chronik, der andere giebt eine
gmatiſch zuſammenhängende Geſchichte. Der eine hat vorzugs-
ſe eine kritiſche Tendenz, der andere will die ethiſchen Motive
Begebenheiten zur Anſchauung bringen. Ohne Kenntniß der
nderen Tendenz, des beſonderen Zweckes, verſteht man die
ſtruction des Werkes nicht.

Aber die Tendenz, der Zweck eines Werkes kann ſehr verſchieden aufgefaßt werden. Dieſe Verſchiedenheit wird durch die hermeneutiſchen Regeln nicht nothwendig gleich aufgehoben: jeder wird ſich derſelben auf ſeine Weiſe, nach ſeinem Standpunkte b[illegible]en.

Nun giebt es freilich Fälle, wo der Verf. ſeine eigenſte Tendenz kund giebt. Doch iſt's auch damit eigen. Lieſt man, die bezeichnete Tendenz im Sinne, fort, und es kommen Stellen vor ohne eine Spur jener Tendenz, ſo wird man zweifeln, ob der Verf. wirklich die Tendenz gehabt. So wird die Löſung der Aufgabe ſehr erſchwert. Das ſchwierigſte aber iſt, wenn man Werke vor ſich hat, welche in das geſchäftliche Leben eingreifen. Da kann es Fälle geben, wo die Tendenz abſichtlich verborgen iſt. Hat man genaue Kenntniß von der Sinnes- und Denkweiſe, ſo wie von den Verhältniſſen des Verf., und findet unter ſeinen Werken ein beſtimmtes Verhältniß ſtatt, ſo iſt die Löſung dadurch erleichtert. Aber es giebt Fälle, wo die Frage nach der Tendenz des Verfaſſers gar nicht zu beantworten iſt. Steht die Frage an der Spize des ganzen hermeneutiſchen Verfahrens, ſo iſt daſſelbe allerdings gefährdet ſelbſt von der grammatiſchen Seite, wenn jene nicht beantwortet werden kann. Es giebt ſolche Werke, die hermeneutiſche Räthſel bleiben, wo es uns an allem fehlt, um jene Frage zu beantworten. Aber es giebt etwas, wodurch das Übel verringert werden kann. Es findet, wie gleich anfangs geſagt iſt, zwiſchen der Einheit des Ganzen und den einzelnen Theilen eines Werkes eine Gegenſeitigkeit ſtatt, ſo daß die Aufgabe auf zwiefache Weiſe geſtellt werden konnte, nemlich, die Einheit des Ganzen aus den einzelnen Theilen und den Werth der einzelnen Theile aus der Einheit des Ganzen zu verſtehen. Iſt die Einheit des Ganzen unbekannt, ſo kann ich auch die einzelnen Theile nicht daraus verſtehen, ich muß dann den andern Weg einſchlagen, von dem möglichſt vollkommenen Verſtehen des Einzelnen aus die Einheit des Ganzen zu erkennen. Allein jenes iſt ſelbſt ſehr ſchwierig, daher kein ſicherer Weg zur Löſung der Aufgabe. Nur wird dadurch das Räthſelhafte auf gewiſſe Weiſe be-

chränkt. Die Hauptſache aber iſt die Methode, nach welcher das
Ganze und ſeine Einheit aus dem Einzelnen zu verſtehen iſt.
Dieß geſchieht vermittelſt der Compoſition, aber, um nicht beide
Seiten der Interpretation, die pſychologiſche und techniſche zu
erwirren, nur ſo daß davon nur ſo viel vorausgeſetzt wird, als
avon ſchon an dieſer Stelle der Auslegung verſtanden werden
ann. Geht nach Analogie eines Kunſtwerks alles Einzelne in
er Einheit des Stoffes und der Form auf, ſo iſt indem ich dieß
rkannt habe die Aufgabe gelöſt. Wenn dagegen das Einzelne
icht alles in der Einheit des Stoffes und der Form aufgeht,
nd zwar ſo, daß das übrigbleibende eine gemeinſame Beziehung
at, ſo liegt eben hierin die verborgene Einheit, der heimliche
weck des Verfaſſers. Dieſen mit Sicherheit zu erkennen, hat
atürlich große Schwierigkeit. Man kann ſich dieß anſchaulich
achen an der Hypotheſe von der antichriſtlichen Tendenz des
Werkes von Gibbon. Jeder ſolche Zweck ſtört die natürliche Un-
efangenheit des Schriftſtellers in der Compoſition. Daher iſt
ne heimliche Abſicht in Werken, die rein auf dem Gebiete der
Kunſt und Wiſſenſchaft liegen, nicht ſo zu erwarten, wie in Wer-
n, welche dem Geſchäftsleben angehören. Kommt ſo etwas
Werken der Kunſt und Wiſſenſchaft vor, ſo wird dadurch der
nſtliche und wiſſenſchaftliche Werth bedeutend verringert. Das
eſchäftsleben iſt für die litterariſche Produktion ein ſehr be-
ränktes Gebiet. Aber es giebt nicht ſelten Colliſionen zwiſchen
r rein wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Richtung auf der
en Seite und der Richtung auf die Lebensgeſtaltung auf der
dern Seite. Da kann das Diplomatiſche eindringen. Dieß ge-
ieht vornehmlich in Zeiten und Zuſtänden, wo auf dem Ge-
ete der Kunſt und Wiſſenſchaft Partheiungen ſind, die ins
ben eingreifen, oder wo das Staatsleben mit dem wiſſenſchaft-
en und künſtleriſchen in Oppoſition iſt. Alſo iſt eine vollſtän-
ge Kenntniß der Lebensverhältniſſe und Zuſtände des Verfaſſers
thwendig, um zu wiſſen, ob man dergleichen geheime Abſichten
ſeinen Werken zu ſuchen hat oder nicht.

Die Präliminarien zu dem Studium eines Werkes müſſen andeuten, ob in demſelben eine ſolche Einheit vorauszuſezen ſei, in der das Ganze aus dem Einzelnen und umgekehrt zu erklären iſt. Aber damit iſt die eigentliche Tendenz nur im Allgemeinen gegeben. Die Aufgabe aber iſt dann dieſelbe durch alle Einzelheiten des Werks zu verfolgen.

Gehen wir zur Löſung dieſer Aufgabe auf den Keimentſchluß des Verf. genau ein, ſo entſteht zuerſt die Frage, was für ein quantitativer Theil ſeines Lebens ein ſolcher ſei.

Der Keimentſchluß kann in dem Verf. ſelbſt einen dreifachen Werth haben. Das Maximum des Werthes haben wir in dem eigentlichen Lebenswerk, wenn jener Entſchluß ein das ganze Leben ausfüllender iſt. Das Minimum davon iſt in dem Gelegenheitswerke, welches mit keinem Theile des Berufs im Zuſammenhang ſteht, ſondern rein zufällig iſt. Dazwiſchen liegt ein drittes, Studien, als auch gewöhnlich von Gelegenheit ausgehende Vorübung auf ein Werk. Jede ſolche Produktion iſt nicht das Werk ſelbſt, noch ein Theil deſſelben, gehört aber auch nicht ins Gelegentliche, weil es in Beziehung auf jenes Werk ſteht. Dieß ſind die drei quantitativen Abſtufungen im Keimentſchluß, und es iſt leicht einzuſehen, daß ſie für die hermeneutiſche Operation von großer Wichtigkeit ſind. Iſt das hermeneutiſche Verfahren ohne Kenntniß und richtige Anſicht von dem verſchiedenen Werth des Keimentſchluſſes, woraus eine Schrift hervorgeht, ſo ſind Mißverſtändniſſe unvermeidlich. Man kann ein Stückwerk nicht auslegen, wie ein eigentliches Lebenswerk. Dort z. B. ſind Ungleichheiten in der Behandlung zu erwarten. Je organiſirter ein Werk iſt, ſo daß jedes mit dem Ganzen und der Grundeinheit genau zuſammenhängt, um ſo weniger werden Ungleichheiten bemerkbar ſein. Das hermeneutiſche Verfahren muß dort ein anderes ſein, als hier.

Wie gelangen wir nun dazu, zu beſtimmen, ob ein Werk das eine oder andere ſei? Wir müſſen die Geſammtthätigkeit des Verfaſſers kennen. Denken wir uns, daß ein und derſelbe Schriftſteller ein eigentliches Werk und auch Studien zu dem Werke ge-

cht habe, jenes aber ſei verloren gegangen, und nur dieſe
h vorhanden. Weiß ich das nicht, ſo wird man über den
rfaſſer ſchwerlich ein richtiges Urtheil gewinnen. Man wird
gen, das Werk ſei unvollkommen, einſeitig gearbeitet. Das iſt
er ein falſches Urtheil und das Verſtehen der Schrift als Thatſache
rd dadurch weſentlich alterirt. Oder ein Anderer wird urthei-
, es ſei durchaus keine Harmonie in jener Produktion und
an könne daraus ſchließen, der Verf. habe kein gleiches Intereſſe
der Bearbeitung der ganzen Gattung gezeigt, nur einzelne
heile bearbeitet. Dieß Urtheil wäre aber eben ſo falſch. Das eine
e das andere iſt der hermeneutiſchen Behandlung nachtheilig.
de beruhen aber auf der Unkenntniß von der Geſammtthätigkeit des
rfaſſers. Nehmen wir den Gegenſaz zwiſchen Werken und ge-
gentlichen Produktionen, ſo iſt klar, daß in jenen der Verfaſſer
h weit klarer ausſprechen muß als in dieſen. Dieſe beruhen
mlich auf einfachen Impulſen und ſind für ſich beſtehende Ele-
nte., Es iſt in ihnen eine gewiſſe Selbſtverläugnung und die
hätigkeit des Verf. beſtimmt ſich mehr durch ſein Verhältniß zu
m, von dem der Impuls ausgegangen. Er muß ſich auch rich-
nach dem Geſchmack des Kreiſes, in welchem ſeine Produktion
ſtanden iſt. Die Materie wird ihre Erklärung finden aus einem
immten Kreiſe des Geſammtlebens, auf den es ſich bezieht,
ht aus dem Verfaſſer ſelbſt. Was eine Gelegenheitsſchrift iſt,
tte auch können ein Werk werden, aber dann wäre es ein ganz
deres geworden. Es giebt ein Beiſpiel von hohem Kunſtwerthe,
dem jener Unterſchied ſchwer zu erkennen iſt, das ſind die
ndariſchen Oden. Auf der einen Seite erſcheinen ſie als Ge-
enheitsſtücke, auf der andern ſind ſie vollendete Kunſtwerke,
ſo erſcheint was das entgegengeſezteſte ſchien hier in gegenſei-
er Durchdringung. Das Räthſel löſt ſich, wenn man ſagt, der
chter habe jene Gelegenheitsſtücke zu ſeinem Beruf gemacht,
h. der Dichter will eben in dieſem beſtimmten Lebenskreiſe,
rauf das Gedicht ſich bezieht, ſich manifeſtiren, und ſo nöthigt
das Gelegenheitswerk als ſolches auch Kunſtwerk zu werden.

Solche Erſcheinung iſt ſelten, aber für die Hermeneutik muß ſie in ihrem quantitativen Werthe richtig geſchäzt werden.

Nehmen wir beide Differenzen die der Gelegenheitsſchrift und des Werkes zuſammen, und gehen davon aus, daß jedes Werk eine Einheit haben könne, die höher iſt als die reine Beziehung von Stoff auf Form, ſo iſt das Gelingen der hermeneutiſchen Aufgabe ganz davon abhängig, daß dieſe richtig gefunden werde. Beide Arten haben verſchiedenen Werth nach der Verſchiedenheit des Werthes des Schriftſtellers. Bei einem unbedeutenden kümmert man ſich nicht darum, was er mit dem Werke gewollt. Worin liegt aber der Unterſchied zwiſchen einem wichtigen und unwichtigen Schriftſteller? Der leztere iſt ein ſolcher, bei dem es am wenigſten darauf ankommt, ſein Werk als Thatſache ſeines Lebens zu verſtehen, wo vielmehr dieſe Seite ganz gegen die grammatiſche verſchwindet. Es giebt, wie oben geſagt, Fälle, wo der Schriftſteller die Einheit ſeines Werkes zu verbergen ſucht. In einem ſolchen Falle werden am meiſten ſolche Theile ſein, die durch die gegenſeitige Beziehung von Stoff und Form nicht verſtanden werden können. Vergleichen wir nun dieß mit der zulezt bemerkten Differenz und fragen was zu jenem Maximum und Minimum gehört? Denken wir es gebe in einem Werke nichts Einzelnes, was nicht aus der Beziehung von Stoff und Form zu verſtehen ſei, ſo würde dieß das vollkommenſte Kunſtwerk im gewiſſen Sinne ſein, aber weil nur Kunſtwerk als Werk des Einzelnen ſehr unvollkommen. Ließe es ſich nemlich ganz begreifen aus der Beziehung von Stoff und Form, ſo würde, wenn die Form gegeben wäre, die ganze Thätigkeit des Verfaſſers ſich darauf beziehen, daß er den Stoff gewählt und die dazu gehörige Form. Dieß kann nun ſo nicht vorkommen, weil es nicht ſo abſolut beſtimmte Formen giebt, daß, wenn der Stoff gegeben iſt, ſich alles von ſelbſt verſteht. Aber je mehr Stoff und Form beſtimmt ſind, deſto weniger wird Individuelles, Eigenthümliches vorkommen. Sollen wir uns denken, daß ein Werk einen gewiſſen Grad von Vollkommenheit habe ohne allen Einfluß der Eigenthümlich-

eines Verfaſſers, ſo müßte das Gebiet, wozu es gehört,
niſirt ſein. In feſtſtehenden Formen nähert man ſich ſol-
mechaniſirten Gebiete. Je beſtimmter die Geſeze einer Form:
deſto leerer iſt die Produktion von Eigenthümlichkeit. So
das individuelle Leben dem Mechaniſirten gegenüber. Aber
Verhältniß iſt in den Schriften verſchieden. Rein tritt das
viduelle nie zurück.

Hier kommen wir aber in Verlegenheit in Beziehung auf
was ſich in der Theorie der Kunſt geltend gemacht hat.
e man ſich den Fall der alten Tragödie. Hier iſt die Form
ine gewiſſe Weiſe und in einem beſtimmten Grade beſtimmt.
n mehrere Dichter denſelben Stoff neben einander zu bearbei-
ſo werden ihre Dispoſitionen ſehr ähnlich ſein. Je größer die
renz iſt, deſto mehr wird auf der einen oder andern Seite
re oder geringere Unvollkommenheit ſein. Welches iſt nun
der Grund der Verſchiedenheit? Indem wir das Ganze auf
Willensakt der Verfaſſer zurückführen, fragt ſich, was hat
ne und der andere gewollt? Die Beziehungen von Stoff und
ſind dabei nur äußerlich. Wollte man ſagen, der eine oder
e habe dabei einen beſtimmten politiſchen oder moraliſchen
gehabt, ſo würde die Kunſttheorie einwenden, dadurch ſei
eine Charakter des Kunſtwerks verlezt, ein Kunſtwerk müſſe
beſtimmten Zweck haben. Iſt dieſe Theorie richtig, ſo
e man nur ſagen dürfen, es könne eine beſtimmte Richtung
Grunde liegen, aber kein beſtimmter Zweck. Dieß gilt aber
ofern als das auszulegende Werk ein reines Kunſtwerk iſt, denn
eibt nichts übrig, es geht alles in Stoff und Form auf.
der Werth einer Schrift der eines reinen Kunſtwerks ſein,
rf auch nichts anderes in den Keimentſchluß geſezt werden,
ie reine Selbſtmanifeſtation in der gegenſeitigen Correſpon-
von Form und Inhalt. So entſteht aber die Frage für die
eneutik, ob ein Werk als Kunſtwerk angeſehen ſein wolle oder
? Wird dieß nun durch die Form beſtimmt oder nicht?
ſich in einem beſtimmten Sprach- und Nationalgebiete die

Kunſt auf eine gewiſſe Weiſe geſtaltet, dann muß ſich an der Form ſicher unterſcheiden laſſen, ob ein Werk ſo wolle behandelt ſein oder nicht. Aber wo iſt dieß jemals ſo vollkommen beſtimmt geweſen? Denkt man es aber auch aufs vollkommenſte, im zuſammenhängenden Leben werden die Fälle nicht ausbleiben, wo die eigentliche Kunſtform zu beſonderen Zwecken gemißbraucht iſt. Doch läßt ſich das leicht erkennen. Der Künſtler hat vielleicht ſeinen eigentlichen Zweck verborgen, aber das Kunſtwerk wird Einzelheiten enthalten und zwar nicht zerſtreuet und nicht Nebenſachen, die ein Ganzes bilden und die wahre Tendenz ausmachen. Allein hier kommen wir auf ein großes Gebiet, welches in dieſer Beziehung im gewiſſen Sinne zweideutig iſt. Nemlich überall, auf allen Gebieten auch außer dem eigentlichen Kunſtgebiet findet ſich eine gewiſſe Tendenz zur Kunſt, wodurch die Frage zweideutig wird und die Antwort ſchwierig. So hat die Geſchichtſchreibung einen rein wiſſenſchaftlichen Urſprung, aber eine große Annäherung an das Kunſtgebiet. Niemand aber erzählt Begebenheiten ohne ſeine Art und Weiſe die Sache anzuſehen und zu beurtheilen. Dieß iſt nicht ſein Zweck, ſondern das Unvermeidliche; in dem Grade aber, in welchem es das iſt, iſt es bewußtlos und in ſofern ohne Einfluß auf die Compoſition. Ganz anders, wenn Jemand die Geſchichtſchreibung als Mittel gebraucht, um gewiſſe Principien und Maximen zu empfehlen oder zurückzuhalten. Das iſt ein beſtimmter Zweck, der nicht in dem natürlichen Verhältniß von Stoff und Form liegt. Je mehr aber ein beſonderer Zweck der Darſtellung ſo obwaltet, daß er ſich verbergen muß, um ſo mehr iſt die Form für ſich als Kunſtgebiet zu betrachten. So giebt es alſo nicht bloß einen Gegenſaz zwiſchen Praxis und Kunſt, ſondern auch zwiſchen Wiſſenſchaft und Kunſt. Die wiſſenſchaftliche Darſtellung hat auch ihren Zweck in ſich ſelber, aber er iſt ein anderer, als die Selbſtmanifeſtation in der Kunſt, nemlich die Mittheilung von etwas Objectivem, von Erkenntniß. In dem Grade in welchem ſich die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Kunſtform nähert, entſteht auch eine andere Compo-

n. Je mehr ein wiſſenſchaftlicher Gegenſtand jene Annähe-
verträgt, deſto mehr entſteht bei der Auslegung die Frage,
er Schriftſteller eine ſolche Annäherung gewollt habe. Hat
e urſprünglich gewollt, ſo wird ſie ſich in der ganzen Com-
ion darlegen. Was aber den verborgenen Zweck betrifft, ſo
in ſolcher in der rein wiſſenſchaftlichen Mittheilung weniger
bar, als da, wo eine Annäherung zur Kunſtform ſtatt fin-
In dieſem Falle liegt der beſondere Zweck nicht ſo am Tage
will aufgeſucht werden. Nun giebt es ſchon gewiſſe Kunſt-
ſe an und für ſich in der ſchriftlichen Darſtellung. Ein mehr
weniger davon hat Einfluß auf die ganze Compoſition. Die-
n Gedanken erfordern eine andere Darſtellung, wenn die
rift auch wohlgefällig ſein ſoll in künſtleriſcher Hinſicht, als
n bloß der Zweck der objectiven Darſtellung obwaltet. Ver-
man dieſe Differenz, ſo kann man das Verfahren des Schriſt-
rs nicht gehörig reconſtruiren. Aber wiewohl das Extreme
, die rein künſtleriſche Darſtellung für ſich und das Erreichen
s poſitiven Zweckes, ſo gehört doch ſelbſt zu dem lezteren
gewiſſe künſtleriſche wohlgefällige Behandlung der Sprache,
ſonſt die Leſer abgeſtoßen werden. Es kommt nur darauf
den Grad des künſtleriſchen Elements zu beſtimmen.

Alles was in einem gewiſſen Umfange Mittheilung durch die
e iſt, iſt Gegenſtand der Auslegungskunſt, und es liegt dieß
eder in einem beſtimmten Geſchäftskreiſe oder hat Analogie
der Wiſſenſchaft oder mit der Kunſt. Dieſe ſind nun unmög-
einander ſchroff entgegengeſezt. Selbſt das was im Geſchäfts-
e verſirt, kann eine kunſtgemäße Darſtellung haben. Es giebt
Gemeinſchaftliches und Übergänge. Aber man kann ſich be-
nte Geſichtspunkte ſtellen und unterſcheiden, ob ein Werk
aus dem einen oder dem andern aufzufaſſen ſei.

Gewiſſe Complexus von Gedanken, die Gegenſtand der Aus-
ng werden, haben eine Einheit, die in der Beziehung zwi-
Gegenſtand und Form liegen. Das iſt die objective Ein-
in allen drei Gebieten. Man kann dabei noch unterſcheiden

die objective, ſofern ſie rein im Stoff liegt, und die techniſche, in Beziehung auf die Form. Die eine muß durch die andere verſtanden werden. Außerdem hat jeder Gedankencomplexus eine Einheit, die über jene hinausliegt, die ſubjective, die Willensmeinung des Verfaſſers, wodurch Stoff und Form zuſammenkommen. In jedem Werke, das im Kunſtgebiet liegt, iſt keine andere Einheit vorauszuſezen, als die Selbſtmanifeſtation. Da wie geſagt die rein künſtleriſche Produktion durch jede anderweitige Richtung alterirt wird, ſo entſteht die Aufgabe dieß zu finden, wenn es vorhanden iſt. Im Allgemeinen fragt ſich, wie ſind in den verſchiedenen Arten und Gebieten der Compoſition die ſubjectiven Nebenzwecke oder untergeordneten Einheiten zu finden? Man darf einen ſolchen Nebenzweck niemals unmittelbar vorausſezen, es müßte denn ſchon aus der Schrift ſelbſt eine Ahnung davon entſtehen. Es iſt oben der Fall geſezt worden, daß bei Werken auf dem Gebiete der Kunſt eine beſtehende Kunſtform ſo dominire, daß die Differenz zwiſchen mehreren, die denſelben Stoff künſtleriſch darſtellen, ſehr gering werde. Allein dieß war nur eine Fiction, um zu zeigen, wie die objective Einheit ſo dominiren könne, daß die ſubjective Selbſtmanifeſtation nicht genug heraustreten könne. Sezen wir nun aber, daß ein Zuſtand der Kunſt ſich jener dominirenden Macht des Objectiven nähere, dabei aber in den Subjecten ein mächtiger Drang zur Selbſtmanifeſtation vorhanden ſei, ſo werden in dieſem Falle neue Formen geſucht werden. Es entſteht ein Antagonismus zwiſchen dem Beherrſchtwerden des Künſtlers durch die Form und dem Produciren deſſelben in der Form. Denken wir uns, daß dabei ein Nebenzweck ſei, ſo wird dieſer eine gewiſſe Gewalt ausüben gegen jenes Herrſchen der Form. Und eben daran wird man die Selbſtmanifeſtation des Verfaſſers erkennen. Alles, was nicht durch die Darlegung des Stoffes beſtimmt iſt, giebt uns ein Bild von dem Verfaſſer in ſeiner Art zu denken. Eben ſo, wenn mehrere denſelben Gegenſtand behandeln mit derſelben Tendenz, und es finden ſich Elemente, worin ſich jene gemeinſame Tendenz nicht zeigt.

erkennt man hierin die Verſchiedenheit und Eigenthümlichkeit
den Willen der Verfaſſer. Selbſt in jedem wiſſenſchaftlichen
erke wird es Elemente geben, an welchen ſich das Maaß von
m Willen des Verfaſſers in der Darſtellung nehmen läßt. Hat
r Wiſſenſchaftliche den Zweck durch ſeine Darſtellung Wohlge-
llen zu erregen, ſo ergiebt ſich aus dem Zuſammenſtellen der
in didaktiſchen Form mit den nicht dazu weſentlich gehörenden
ementen die urſprüngliche Willensmeinung des Verfaſſers. Der
ſondere Nebenzweck kann verborgen ſein oder nicht. Im lezte-
n Falle z. B. wird eine wiſſenſchaftliche Schrift offenbar pole-
ſch ſein. Auf dem reinen Kunſtgebiete iſt es nothwendig, den
benzweck zu verbergen, auf dem Gebiete des Geſchäftslebens
r möglich. Dort iſt das Verbergen mit der Willensmeinung
ich mitgeſezt, und wird ſich alſo auch in der Darſtellung im
nzelnen zu erkennen geben. Wenn das Verbergen dagegen nur
öglich iſt, ſo gehört viel Aufmerkſamkeit während der hermeneu-
chen Operation dazu, das Verborgene zu finden, man müßte
an durch genaue Kenntniß des Schriftſtellers und ſeiner Lage
Voraus eine Ahnung davon haben. Dabei kommt es aber
auf das richtige Auffaſſen der Haupt- und Nebengedanken.
e Hauptgedanken hängen mit dem Ineinandergehen des Stoffes
der Form genau zuſammen, die Nebengedanken nicht. Das
rhältniß iſt aber ſehr verſchieden, die Beſtimmtheit deſſelben
ört weſentlich zur Einheit des Werkes und beſtimmt den Cha-
ter deſſelben. Um zur Einſicht davon zu gelangen, muß man
das Verhältniß in ſeinen Extremen denken. Auf der quan-
tiven Seite des Verhältniſſes kann der Gegenſaz zwiſchen
upt- und Nebengedanken verſchwinden, wenn die Nebenge-
ken entweder ausgeſchloſſen ſind oder einen verhältnißmäßig
chen Raum einnehmen. Iſt der Gegenſaz aufgehoben, ſo wird
Werk mehr eine freie Gedankencombination ſein, ein freies
iel. Dominirt dagegen der Gegenſaz, ſo wird die Einheit
Werkes beſtimmter, höher ſein. Im andern Falle tritt die
bſtmanifeſtation des Verfaſſers ſchärfer hervor. Im Allgemei-

nen können wir folgendes feſtſtellen: Wo beſtimmte Form iſt, da dominirt jener Gegenſaz, und umgekehrt, wo der Gegenſaz nicht dominirt, da iſt Formloſigkeit oder die Form ein Minimum. Damit iſt das qualitative Verhältniß bezeichnet. Iſt der Gegenſaz durch einen Entſchluß aufgehoben, ſo iſt das nichts anderes, als ſich auf unbeſtimmte Weiſe einer freien Produktion hingeben von dem Punkte an, wo der Entſchluß iſt. Eine ſolche Aktion wäre Null, wenn nicht ein beſtimmender Punkt da wäre, ein Anknüpfungspunkt. Man kann ſich dieß anſchaulich machen an der freien Produktion in der Converſation; da iſt der Anknüpfungspunkt wenigſtens das Zuſammenſein. Das Analogon davon auf dem Schriftgebiete iſt die Correſpondenz, ein durch die Form auseinander getretener Dialog. Hier iſt der Gegenſaz zwiſchen Haupt- und Nebengedanken gar nicht in der urſprünglichen Volition der Schreibenden. Gegenüber ſtehen alle Produktionen, in denen jener Gegenſaz dominirt.

Hier tritt nun für die hermeneutiſche Theorie wieder die Frage ein nach dem Verhältniß des Pſychologiſchen und Techniſchen.

Gehen wir von dem Keimentſchluß aus, um die Einheit eines Werkes als Thatſache im Leben ſeines Verfaſſers zu begreifen, ſo iſt die Entwicklung des Keimes abgeſehen von dem freien Gedankenſpiel Gegenſtand der techniſchen Interpretation, in der wir Meditation und Compoſition unterſchieden haben.

Denke man ſich den Fall eines freien ſich gehen laſſens in Gedanken, die einem anderen mitgetheilt werden, ſo müſſen wir, um den Anknüpfungspunkt zu finden, das Verhältniß zwiſchen beiden, dem Verfaſſer und Leſer, kennen. Da entſteht nun gleich der Unterſchied zwiſchen dem, was ſich aus dieſem Verhältniß von ſelbſt entwickelt, und dem, was von Außen zu dem Schriftſteller kommt. Dieſen Unterſchied muß man auffaſſen, aber er kann in dieſem Falle ein Minimum ſein. Eben ſo läßt ſich gar nicht behaupten, daß z. B. ein Brief keine Form, keine Compoſition habe. Da tritt auch der Unterſchied zwiſchen Meditation und Compoſition hervor, ſofern doch der Brief einen Gedankeninhalt hat. Das Alles freilich im verjüngten Maaßſtabe. Der Gegenſaz zwiſchen

aupt- und Nebengedanken geſtaltet ſich immer aus der Noth-
endigkeit der Form, wenn er auch nicht von Anfang an gewollt
t. Dieß iſt das Nächſte, wovon alle weitere hermeneutiſche Ope-
ation auf dieſer Seite abhängt. Die Form ſei, welche ſie wolle,
on dem Augenblicke an, wo der Entſchluß zu einer Form ent-
anden iſt, iſt der Verfaſſer Organ der Form, freier oder gebun-
ener, je nachdem die Form ſelbſt mehr frei oder gebunden iſt.

Die Einheit ſelbſt kann in dem Keimentſchluß ſtärker und
hwächer gedacht ſein. Die ſchwächſte iſt wenn der Entſchluß nur
utet, ſich in der Gedankenmittheilung geben zu laſſen. Hierin
t der Gegenſaz zwiſchen Haupt- und Nebengedanken ganz auf-
ehoben. Am ſtärkſten und für die Auslegung am fruchtbarſten
t ſie, wenn ſie am meiſten für den Verfaſſer bindend iſt und
uf eine beſtimmte Form ſich bezieht. Zwiſchen dieſen beiden End-
unkten liegt die ganze bewegliche Reihe von einzelnen Momenten.

nwendung des bisher Erörterten auf das N. T.

Die Löſung der rein pſychologiſchen Aufgabe hat gerade im
N. T. bedeutende Schwierigkeiten. Wir haben im N. T. abge-
ehn von der Apokalypſe zwei Formen, die *hiſtoriſche* und *epi-
toliſche*. Von den hiſtoriſchen Schriften tragen vier denſelben
amen, Evangelien. Dieſe Überſchriften können nicht als Aus-
ruck des Keimentſchluſſes der Verfaſſer angeſehen werden, denn
ie ſind nicht gleichzeitig mit den Schriftſtellern entſtanden, und
nthalten gewiſſermaßen ſchon einen hermeneutiſchen Ausſpruch,
er aber als problematiſch zu betrachten iſt. — Alle vier be-
andeln denſelben Gegenſtand, das Leben Jeſu Chriſti, und zwar
n hiſtoriſcher Form. Allein wollte man nun ſagen, jeder habe
ollen eine Biographie Chriſti ſchreiben, ſo wäre das ſchon zu
iel geſagt. — Weiter bemerkt man in mehreren ſo viel Iden-
iſches, daß man dieß nicht als accidentiell anſehen kann, ſondern
ur erklären kann aus zum Grunde liegenden gemeinſamen Er-
ählungen, von denen aber der eine dieß, der andere jenes ge-

nommen oder ausgelaſſen habe und wieder mehrere eben daſſelbe. — So entſtehen verſchiedene Vorſtellungen über den Keimentſchluß und die urſprüngliche Einheit. Je nachdem ſie in Beziehung auf ihre Materialien, bloß als Sammler, Zuſammenſteller, oder als eigentliche Schriftſteller angeſehen werden, ſind die Erſcheinungen der Gleichheit und Verſchiedenheit in ihren Darſtellungen auch verſchieden zu erklären. Aber wie ſoll man das entſcheiden? Bei ſo bedeutender Übereinſtimmung kann das richtige Verfahren nicht das ſein, bei jedem einzelnen für ſich aus einer allgemeinen Überſicht die urſprüngliche Einheit zu ſuchen, ſondern nur, wenn man ſie eben ſo wohl zuſammen als einzeln behandelt, kann man zu einem ſichern Reſultat gelangen. Die Aufgabe, bei dieſen Büchern die urſprüngliche Einheit zu finden, iſt von einem andern Geſichtspunkte aus angeſehen eine Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik. Allein nicht nur bedingen einander überhaupt Hermeneutik und Kritik, ſondern es tritt hier der Fall ein, daß die Frage der hiſtoriſchen Kritik nach dem Urſprung unſrer Evangelien erſt hervorgegangen iſt aus der genaueren hermeneutiſchen Operation. Aber wir können uns die hermeneutiſche Operation erleichtern, wenn wir aus der hiſtoriſchen Kritik als Thatſache vorausſezen die beiden Hauptmeinungen, die eine, daß die Evangelien ſelbſtſtändige Produktionen Einzelner ſeien, die andere, wonach ſie Zuſammenſtellungen von vorher ſchon bekannten und verbreiteten Erzählungen aus dem Leben Jeſu ſein ſollen, und nun fragen, wie in dem einen oder dem andern Falle die Bücher ausſehen müſſen? — Aber davon abgeſehen, ſtellen wir uns die Frage rein hermeneutiſch, die eigentliche Einheit der Bücher zu finden, ſo haben wir zunächſt vor uns die erzählende Form. Beziehen wir nun zuerſt Stoff und Form auf einander, ſo finden wir, der gemeinſchaftliche Stoff iſt das Leben Jeſu von ſeinem öffentlichen Auftreten an bis zu ſeinem Verſchwinden von der Erde. Aber da tritt nun gleich eine Verſchiedenheit ein, indem einige Evangeliſten bis auf den Anfang des Lebens Jeſu überhaupt zurückgehen, andere nicht. Dieſe Ungleichmäßigkeit bei demſelben Stoff und derſelben Form läßt vermuthen, daß jene Vorgeſchichten bei

tthäus und Lukas nicht zur urſprünglichen Einheit von Stoff und
m gehören. Verfahren wir nun vergleichungsweiſe, und wen-
dabei eben feſtgeſtellten Kanon an, daß wenn ein Verfaſſer
n beſonderen Zweck außer der Behandlung eines beſtimmten
offes in einer beſtimmten Form habe, dieſer Zweck aus den
menten ſeines Werkes klar werden müſſe, die auf jene Weiſe
t zu verſtehen ſeien, ſo wird man, wenn wir vorausſezen, das
ſentliche des Evangeliums ſei in beiden Arten daſſelbe, fragen
ſſen, ob ſich aus dem, was die einen aus der Jugendgeſchichte
u mittheilen, ein beſonderer Zweck der Darſtellung erkennen
e? Aus dem Wunderbaren darin darf man nicht ſchließen,
hätten den beſonderen Zweck gehabt, Chriſtum als wunder-
e Perſon darzuſtellen. Denn auch bei den andern iſt das
underbare hinlänglich vorhanden. Das Einfachſte iſt zu ſagen,
andern haben von der Kindheitsgeſchichte keine Kunde gehabt;
Geſellſchaft, von der alle Nachrichten über Jeſus ausgehen
ßten, habe ſich erſt mit ſeinem öffentlichen Auftreten um ihn
ammelt; da beginne alſo erſt der Stoff, der hiſtoriſch behandelt
den könne; die, welche darüber in ihren Evangelien hinaus-
gen, hatten Gelegenheit mehr zu erfahren, die andern Evange-
n nicht. Sagt man, die andern hätten die Gelegenheit zwar
haben können, aber verſchmähet, ſo ſtellt ſich das hermeneu-
e Verhältniß ganz anders. Jenes Verſchmähen könnte dann
en Grund darin haben, daß die Abſicht war, nur das öffent-
e Leben Chriſti zu beſchreiben, in ſofern darin allein Grund
Stiftung des Chriſtenthums gelegen habe. Die andern Evan-
ſten dagegen wollten alles geben, was ſie von Chriſto in Er-
rung bringen konnten. So entſteht ſchon eine verſchiedene Ein-
der einen und andern Claſſe. Die ſtrengere hat alles aus-
hloſſen, was nicht zum öffentlichen Leben Jeſu gehört. Ge-
dieß mit Wiſſen des anderweitigen Stoffes, ſo iſt dieſe
ngere Einheit eine poſitive. Die Einheit würde eine ſehr
ſein, wenn ohne eine beſtimmte innere Schäzung nur nach
äußeren Beſtimmungsgründen der beſchränkten Zeit, des be-

ſchränkten Raumes aus dem vorhandenen Stoffe ausgelaſſen und aufgenommen wäre. Bei der ſtrengeren Art könnte der Fall ſein, daß ſie die Kindheitsgeſchichte nicht aufgenommen, weil das ein Punkt geweſen, von dem man nicht gleichmäßig fortſchreiten könne, ſofern von der Zwiſchenzeit nichts bekannt ſei, oder auch deshalb nicht, weil die Aufnahme die Darſtellung des wichtigeren Theiles, des öffentlichen Lebens, beſchränkt haben würde. Dies leztere wäre eine mehr techniſche Rückſicht, weil das gleichmäßige Fortſchreiten und das Erſchöpfen des Stoffes in der Form zu dem Kunſtmäßigen der hiſtoriſchen Darſtellung gehört.

Wie ſteht es nun in dieſer Hinſicht mit unſeren Evangelien?

Vergleichen wir Johannes und Markus, welche keine Kindheitsgeſchichte haben, miteinander, ſo zeigt ſich eine große Verſchiedenheit. In Markus bloß Aneinanderreihung einzelner Züge, welche jeder rein um ſein ſelbſt willen erzählt werden, und ganz gleiches Verhältniß zum Ganzen haben. In dem Joh. Evangelium dagegen ein fortſchreitender Zuſammenhang, eine organiſche Verknüpfung So war alſo in beiden der Entſchluß ſchon urſprünglich verſchieden. Bei Johannes iſt wegen des Organiſchen eine techniſche Richtung zu vermuthen, bei Markus nicht. So ſcheint alſo die Abweiſung des Früheren bei Johannes darauf zu beruhen, daß es nach ſeiner Anſicht nicht zu dem beſtimmten Zwecke gehörte, Chriſtum als Stifter der chriſtlichen Kirche darzuſtellen. Wir finden, daß er ſelbſt in dem Zeitraume des öffentlichen Lebens das ausließ, was mit jenem beſtimmten Zwecke in keinem beſtimmten Zuſammenhang ſtand. Von Markus können wir dieß nicht ſagen, weil er eine Menge Züge und Nebenumſtände erzählt, die mit einem ſolchen beſtimmten Zwecke nicht zuſammenhängen, und ſich überhaupt ſein Verfahren nicht auf eine beſtimmte Weiſe faſſen läßt. So haben wir alſo keine Urſache, den Markus von der Analogie mit den beiden andern Evangeliſten, Matthäus und Lukas, auszuſchließen. Johannes muß, da er Gelegenheit haben mußte, jenes Frühere zu erfahren, ſchon wegen ſeines genauen Verhältniſſes zur Mutter Jeſu, beſtimmte Gründe gehabt haben, es auszu-

n. Bei Markus dagegen werden wir annehmen dürfen, daß
an der Aufnahme des Früheren entweder Mangel an Notiz
an Raum hinderte.

Betrachten wir die ſtreitige Frage von einer andern Seite,
lich, wie eine hiſtoriſche Produktion, die wir Biographie nen-
, ſich geſtalten müſſe.

Es iſt nicht möglich, eine Continuität von Zeiterfüllun-
darzuſtellen. Wäre es möglich, ſo könnte es nur unter der
n der ſtrengen Chronik geſchehen, denn da theilt ſich die
in fortlaufende Abſchnitte. Abſtrahirt man davon und ſezt
en biographiſchen Inhalt eine Differenz zwiſchen dem, was eben
en ſeines Inhalts mitgetheilt zu werden verdient und was
t, ſo werden Lücken entſtehen. Eine ſolche Produktion würde
n als Aggregat von Einzelheiten anzuſehen ſein. Der Idee
Lebensbeſchreibung liegt die Continuität zum Grunde, weil
Leben Eins iſt. Wiewol nun die Continuität nicht unmit-
ar darſtellbar iſt, ſondern nur in der Form des Einzelnen,
ſich ſondert, ſo darf doch die Beziehung des Einzelnen auf
Continuität nicht fehlen. Dieſe Beziehung liegt nicht in der
ntität des Subjects, ſondern im Zeitverlauf. Es müſſen alſo
Einzelheiten der Zeit nach ſo geſtellt werden, daß der Leſer
Continuität erkennen kann. Bloße Zuſammenſtellungen von
zelheiten ohne jene Continuität ſind nur Materialien, Elemente
Biographie. Daraus läßt ſich auch unmittelbar keine Bio-
phie bilden; es bleibt, ſelbſt wenn man das Einzelne der Zeit nach
t und mit Verbindungsformeln verſieht, ein bloßes Aggregat,
der innere Zuſammenhang im Zeitverlauf fehlt.

Was nun unſere Evangelien betrifft, ſo zerfällt jedes in zwei
ieſer Beziehung ganz verſchiedene Theile; der eine Theil, die
chreibung der öffentlichen Wirkſamkeit, beſteht aus lauter mehr
weniger aneinandergereiheten einzelnen Erzählungen, wogegen
zweite Theil, die Leidensgeſchichte, überwiegend als ein Conti-
m erſcheint. Hier war die Continuität kaum zu vermeiden.
gleichen wir nun unſere Evangelien in Beziehung auf den

erſten Theil, ſo zeigt ſich eine bedeutende Verſchiedenheit unter ihnen. Die drei erſten reihen nur Einzelnes aneinander, ohne beſtimmtes Zeitverhältniß; man ſieht das Zeitbild, wie das Einzelne verlaufen iſt, hat den Verfaſſern nicht vorgeſchwebt. Bei Johannes dagegen finden wir wenigſtens äußerlich was eine Continuität vorausſezt. Die Differenz zwiſchen dem erſten und zweiten Theile iſt zwar auch in ihm, aber ſeine Leidensgeſchichte iſt weniger ununterbrochen, als bei den drei erſten, ſie hat offenbar Lücken. Dagegen iſt der erſte Theil bei ihm ein Continuum. Wir bekommen in ſeiner Darſtellung ein Zeitbild mit feſten Punkten. Noch mehr, es liegt der Darſtellung offenbar die Idee der Biographie zum Grunde. Nichts Einzelnes wird nur um ſein ſelbſt willen erzählt, ſondern als Theil eines Ganzen. Chriſtus als Einzelner erſcheint hier als eine öffentliche Perſon in Verhältniß zum Nationalleben, und dieß iſt die Einheit, die freilich mannigfaltig differenzirt iſt. Dieſer Geſichtspunkt iſt überall feſtzuhalten. Wir ſehen das Verhältniß Chriſti zur Volksmaſſe und zu den Auctoritäten wie es ſich entwickelt, wie Volk und Auctoritäten in Beziehung auf Chriſtus in Gegenſaz miteinander treten, und das Ende als Kataſtrophe, als Peripetie, als Reſultat jener Spannungen erſcheint. Während alſo bei Johannes die biographiſche Idee zum Grunde liegt und ſich darauf die Einheit des Ganzen bezieht, finden wir bei den andern Evangeliſten nur ein Aggregat von Einzelheiten, ſo daß wir die biographiſche Idee bei ihnen negiren müſſen. Bei dieſen entſteht nun die Frage, nach welchem Geſichtspunkte ſie die Sammlung von Einzelheiten gemacht haben? Hätten wir eine genaue Kenntniß von dem Leben derſelben, von ihrem Vorſtellungsmaterial, von der Maſſe der Einzelheiten, die jedem zu Gebote ſtanden, u. ſ. w., ſo könnten wir beſtimmen, nach welchem Geſichtspunkte die Zuſammenſtellung quantitativ und qualitativ gemacht ſei. Allein eben hier wird die Löſung der hermeneutiſchen Aufgabe wieder durch die hiſtoriſche Kritik bedingt und umgekehrt. Je nachdem man der einen oder der andern Hypotheſe der hiſtoriſchen Kritik über den Urſprung des

ynoptiſchen Verhältniſſes folgt, wird die hermeneutiſche Löſung
uch verſchieden ſein, aber ehe ich nicht alles Einzelne verſtanden
abe, darf ich auch auf das Ganze keinen ſicheren Schluß machen.

Was den Johannes in ſeinem Verhältniß zu den drei erſten
Evangelien betrifft, ſo iſt das, was er mit dieſen gemein hat,
anz anderer Art als die identiſchen Stellen der Synoptiker. Das
ezt aber die Frage über die Zeit und den Ort der Abfaſſung in
Beziehung auf die Geneſis der Traditionen voraus. Iſt dieß
un unentſchieden, ſo darf man nicht gleich Folgerungen machen.
Da Johannes von einer biographiſchen Idee ausging, ſo konnte
r die vorhandenen einzelnen Erzählungen nicht ſo gebrauchen.
Man darf nicht ſchließen, daß Joh., wenn er ſolche Materialien
ehabt, ſie habe nehmen müſſen. Die entgegenſtehende Anſicht,
aß er die drei erſten Evangelien habe ergänzen wollen, iſt eben
o ungegründet und unſicher. Die Frage alſo nach der Einheit
es Werkes rein hermeneutiſch bei jedem beſonders löſen zu wollen,
ſt die erſte Grundlage, der nur die der hiſtoriſchen Kritik veran-
gehen muß.

Bei der Apoſtelgeſchichte ſind die Fragen und Operationen
eſentlich dieſelben. Die Hauptfrage iſt, ob ſie mehr dem Joh.
Evangelium oder mehr den ſynoptiſchen analog iſt?

Was nun die didaktiſchen Schriften betrifft, ſo geſtattet
hre epiſtolariſche Form die Annahme eines gänzlichen Gehenlaſ-
ens, alſo den geringſten Grad der Einheit und Beſtimmtheit, ſo
aß kein Gegenſaz iſt zwiſchen Haupt- und Nebengedanken. Ver-
nzelt man die Gedanken, ſo erſcheinen ſie alle als Nebengedanken,
nd es wäre nur auszumitteln, wie ſie gerade jezt und ſo und ſo
ntſtanden ſind. Allein die Briefform geſtattet an ſich auch die
Möglichkeit der Annäherung an die ſtrenge Form und Einheit:
. B. in dem eigentlichen Geſchäftsbrief. Bei den didaktiſchen
Briefen iſt eine große Mannigfaltigkeit in Beziehung auf die Ein-
eit denkbar. Das Minimum wäre der Entſchluß des freien ſich
hen laſſens. Aber auf der andern Seite kann der Lehrbrief ſich
r ſtrengen didaktiſchen und rhetoriſchen Form ſehr nähern. Man

denke ſich die Aufgabe, Andern über einen beſtimmten Gegenſtand beſtimmte Erkenntniſſe mitzutheilen. Da wäre denn eine objective Einheit und jener Zweck kann in der Briefform ſehr gut erreicht werden. — Weiter entſteht nun die Frage nach dem Unterſchiede zwiſchen der allgemeinen didaktiſchen Form und der beſondern brieflichen; — ob und in wiefern es ein anderes iſt, brieflich einen oder mehrere zu belehren, oder aber in einer unbeſtimmt an das Publicum ergehenden Schrift? Der Unterſchied kann ſehr gering ſein, wenn die Briefform Fiction iſt, z. B. bei Eulers Briefen an eine Prinzeſſin. Aber ein anderes iſt, wenn Erkenntniſſe mitgetheilt werden in einer Briefform, welche durch ein beſtimmtes perſönliches Verhältniß zwiſchen Schreiber und Empfänger bedingt iſt. Da iſt die Briefform etwas Wahres, ein wirkliches Lebensmoment der Gemeinſchaft zwiſchen jenen Perſonen.

Gehen wir von dem entgegengeſezten Punkte aus, dem Entſchluß, ſich rein gehen zu laſſen, ſo iſt dabei die Rückſicht auf die, für welche man ſchreibt, ein *beſchränkendes* Princip. Das freie Spiel wird gehemmt, beſchränkt, wenn es auf etwas kommt, was für die, an die ich ſchreibe, nicht paſſend erſcheint. Allein das Bild derer, an die man ſchreibt, kann in der Seele des Schreibenden ſo lebendig ſein, daß ihm nichts einfällt, als was in jenem Kreiſe liegt und ſchicklich iſt. In dieſem Falle iſt die Beziehung auf Andere ein *beſtimmendes*, ja leitendes Princip.

Denken wir uns, Jemand habe den Entſchluß gefaßt, ſich in freier Mittheilung an Mehrere gehn zu laſſen, ſo iſt dieſer Wille in einem beſtimmten Moment entſtanden. War der Schreiber in einem vollkommen ruhigen Zuſtande, ſo bedarf es eines Anſtoßes, um einen ſolchen Willensakt hervorzubringen. Das braucht nur eine lebendige Erinnerung zu ſein, oder eine äußerlich günſtige Gelegenheit für die Mittheilung. Identifizirt ſich nun der Zuſtand, worin der Schreibende ſich befindet, mit dieſem Willensakte, ſo liegt auch in dieſem Zuſtande der Beſtimmungsgrund für die Richtung ſeiner Mittheilungen. Was ihm lebendig gegenwärtig war, das liegt nun als der entwickelnde Keim im Willensakte,

d verändert ſich nichts bedeutend und erfolgt der Akt des
hreibens in möglichſter Schnelligkeit, ſo iſt dieſer das Ausein-
erlegen jenes Moments. Sagen wir aber, daß eine bedeu-
de Veränderung im Zuſtande des Schreibenden vorgeht, ſo
rden Elemente aus dieſer Veränderung in die Schrift kommen,
e daß der Schreibende vielleicht dieſe Veränderung erwähnt.
r Wille iſt alterirt und überträgt ſich auf den gegenwärtigen
ſtand und läßt den vorigen fallen. Denken wir uns, daß
ſchiedene Zuſtände in dem Akte des Schreibers größere Zeiträume
sfüllen, ſo werden ſich die darauf bezüglichen Maſſen ſondern,
onders für den Leſer. Eben deßwegen wird der Schreibende
ſt dieſe als verſchiedene Abſäze ſondern, und bemerkt er dabei die
tdifferenz, ſo iſt eine ſolche Mittheilung eine briefliche. Sie
Wirkung der veränderten Zuſtände und Mittheilung derſelben.
e briefliche Form bleibt, nur iſt die Einheit eine andere gewor-
n; ja ſie kann bei aller Erweiterung der Gedanken in ihrer
ahrheit bleiben, auch wenn ſie den äußeren Umfang eines Bu-
s erhält.

Fragen wir nun in Beziehung auf den didaktiſchen Inhalt
neuteſtam. Briefe, ob die briefliche Mittheilung des Didakti-
en den Umfang eines Buches erhalten könne? Nein! denn
n kann im Didaktiſchen nicht Gedankenreihen von verſchiedenem
halt als Eins hinſtellen, ſondern entweder iſt die Analogie mit
em didaktiſchen Buche da, und dann iſt die Wahrheit der Brief-
m aufgehoben, oder die Wahrheit der brieflichen Form iſt da,
n aber kann das Werk auch nur einen geringeren Umfang
en. Der der Briefform eigenthümliche Umfang aber wird dadurch
immt, daß es für den, der lieſt, ein fortlaufender Akt ſein
. Geht der Brief darüber hinaus, ſo hört auch die Briefform
der That auf. Kann ein Werk nicht in einem Striche fort-
ſen werden, ſo iſt Grund zur Theilung da, mit der Theilung
r iſt die Wahrheit der Briefform aufgehoben, und wir haben
Buch in äußerer Briefform. Hier giebt es Übergänge, die
in der Erſcheinung ziemlich genau fixiren laſſen.

Nun aber haben wir noch zu beachten, daß die Briefform, wenn ſie nicht rein ſubjectiv iſt, eine beſtimmte Annäherung an das Rhetoriſche haben kann. Das Didaktiſche will Erkenntniſſe mittheilen, das Rhetoriſche einen Entſchluß hervorrufen, ſofern er in Handlungen übergeht. Wenn nun Jemand einen ſolchen Entſchluß hervorrufen will, ſo wird ſich die Mittheilung auf Beſtimmtes im Leben beziehen, und da kann eben ſo große Strenge ſtatt finden, wie in der öffentlichen Rede, wo man den zu bewegenden vor ſich hat. Dadurch wird aber das ſich gehen laſſen durchaus negirt, indem hier die Nothwendigkeit geſezt iſt, den Entſchluß hervorzubringen, der für den Empfänger mit der Ausführung ein Akt ſein kann, indem alle Theile zuſammenwirken. Wollte eine ſolche Rede ſich ſo ausdehnen, daß die erſten Anfänge ſollten aus der Erinnerung verſchwunden ſein, bevor man ſie zu Ende geleſen, ſo brauchte ſie gar nicht geſchrieben zu werden. Es ſind hier alſo beſtimmte Gränzen geſteckt, und alles iſt zurückzuhalten, was zur Erreichung des Zweckes nicht mitwirken kann. Hier haben wir Extreme, aber zwiſchen dieſen Extremen giebt es mannigfaltige Übergänge.

Wie finden wir nun in einem gegebenen Falle die Einheit? Wo in einem Briefe nur Didaktiſches oder Rhetoriſches iſt, da wird die Einheit nicht verfehlt werden können. Wo aber eine ſolche didaktiſche oder rhetoriſche Einheit ganz fehlt, da iſt Acht zu haben, wie die Einheitloſigkeit oder die verringerte Einheit durch die gegenſeitigen Verhältniſſe zwiſchen Briefſteller und Briefempfänger modificirt iſt. Was ſich von dieſer Form an das leztere, die verringerte Einheit, anſchließt, iſt die ſchwierigere Seite der Aufgabe, was ſich an das erſtere, die Einheitloſigkeit, anſchließt, die leichtere. In dem erſteren iſt die Duplicität des Didaktiſchen und Rhetoriſchen. Wird eine verſteckte Abſicht durch einzelne zerſtreuete Punkte in der freien Mittheilung der Art wahrſcheinlich, ſo iſt eher ein rhetoriſcher Zweck, als ein didaktiſcher zu vermuthen. Im Didaktiſchen wohl nur dann, wenn die Abſicht des Belehrens bei den zu belehrenden auf directem Wege nicht erreicht werden kann, ſondern indirect und unvermerkt. Viel leichter aber kann

geſchehen, daß ein rhetoriſcher Zweck ſich verbirgt, beſonders
der brieflichen Mittheilung. In der mündlichen Rede viel
eniger, weil in dieſer der Erfolg momentan iſt. Die briefliche
ittheilung iſt nicht ſo beſtimmend wie die mündliche Rede; der
mpfänger des Briefes hat Zeit, auf die Art, wie er beſtimmt
t, zurückzugehen, was bei der mündlichen Rede der Hörer nicht
nn. Die Abſicht muß ſich alſo um ſo mehr verbergen, je ver-
hiedener die beiderſeitigen Intereſſen ſind.

Im N. T. iſt der Fall eigentlich nicht zu denken, daß der
daktiſche und rhetoriſche Zweck ſich ſo zu verbergen nöthig gehabt.
s iſt den Verhältniſſen entſprechend, daß die Schreibenden be-
hren und die Leſenden belehrt ſein wollen. Auch im Falle
nes rhetoriſchen Zweckes iſt an ein Verbergen deſſelben nicht
ut zu denken, da zwiſchen den Intereſſen der Schreibenden und
Empfangenden kein Widerſpruch iſt, beider Verhältniſſe auf glei-
hem Intereſſe beruhen. Selbſt, wenn ein neuteſt. Schriftſteller
inmal ein eigentliches Privatintereſſe haben ſollte, iſt niemals ein
Verbergenwollen natürlich. Von dieſen Schwierigkeiten fern, iſt
m N. T. die Aufgabe nur die, von jeder Schrift zu beſtimmen,
b ſie mehr didaktiſch oder rhetoriſch ſei, ob ſie alſo eine ſtren-
gere Einheit habe, oder mehr auf dem Gebiete der freien Mitthei-
ung liege. Die Entſcheidung darüber geht aus der allgemeinen
Überſicht hervor. Man kann ſich denken, daß eine beſtimmte di-
aktiſche oder rhetoriſche Einheit eigentlich das Motif iſt, aber
aß ſich ſo die Luſt und Fähigkeit zur Mittheilung noch nicht er-
chöpft hat, daß eine Einheit unbeſtimmter Art hinzukömmt, oder
aß ein Brief mit einem beſtimmten Zwecke anfängt, und wenn
ieſer erreicht iſt, als freie Mittheilung fortdauert. Es kann auch
er umgekehrte Fall eintreten, daß eine freie Mittheilung in einen
eſtimmteren Zweck und ſtrengere Einheit übergeht. So kann alſo
eides ineinander übergehen. Geht man nun mit dem Voraus-
ewußtſein einer ſolchen Verſchiedenheit an einen Brief, ſo fragt
ich, woran das eine oder andere zu erkennen ſei? Die beſtimmte
Einheit iſt zu erkennen an der Zuſammenſtellung einzelner Ele-

mente, an der Gleichartigkeit ihres Inhalts zu einer beſtimmten Richtung, dagegen an dem einzelnen Hervortreten, der loſen Verknüpfung der Beſtandtheile in ihrer Ungleichartigkeit die unbeſtimmte. Überragt nun eins von beiden, ſo wird ſich auch ein beſtimmter Wendepunkt zeigen, und um dieß zu entdecken, dazu dient die allgemeine Überſicht. Wir haben im N. T. keine Urſache, bei den Briefen eine rhetoriſche Einheit anzunehmen. Denn in dieſer Zeit der Entwickelung kam es nicht gleich darauf an, einen beſtimmten Entſchluß hervorzubringen. Allerdings müſſen wir etwas dem verwandtes, nemlich eine beſtimmte Handlungsweiſe hervorzubringen, als beſtimmten Zweck anſehen. Aber dadurch wird die Schrift nur eine praktiſch didaktiſche. So haben wir die zwei Richtungen, die ſtrengere, didaktiſche und die durch äußere Veranlaſſung hervorgerufene freie Mittheilung. Darüber kann nicht leicht Streit ſein. Indeſſen fordert doch die Sache noch eine genauere Betrachtung der neuteſtam. Verhältniſſe. Im Allgemeinen iſt das Verhältniß zwiſchen den Verfaſſern und Empfängern der neuteſt. Briefe ſeiner Natur nach ein didaktiſches. So läßt ſich erwarten, daß auch die freie Mittheilung einen didaktiſchen Charakter haben werde. Daraus folgt aber nicht, daß ein beſtimmter Zweck vorwaltet. Man hat dieß häufig verwechſelt und die freie Mittheilung nicht genug als Ergebniß der natürlichen Verhältniſſe, die aber didaktiſcher Art waren, beurtheilt. Stellt man die Sache ſo, daß zu unterſcheiden ſei, wo ein beſtimmter didaktiſcher Zweck ſei oder die freie Mittheilung didaktiſcher Art, ſo wird man nicht leicht in einem einzelnen Falle unſicher bleiben können. Im Allgemeinen müſſen wir die neuteſt. Briefe darnach eintheilen, wonach denn für jede Claſſe ſpezielle Regeln eintreten und ein beſonderes Verfahren. Aber gerade bei dieſen Briefen findet die Möglichkeit einer doppelten Richtung ſehr leicht ſtatt. Es findet ein beſtimmter Lehrzweck ſtatt und dieſer bildet die vorwaltende Einheit des Ganzen, aber ehe der Brief zu Ende iſt, tritt die freie Mittheilung ein mit didaktiſchem Charakter, oder auch umgekehrt. Dieß iſt im N. T. wirklich der Fall, und zwar

als Ausnahme. Da wechſeln denn auch die Regeln der
egung, je nachdem das eine oder das andere eintritt.

Bei der Formbeſtimmung der rein freien Mittheilung gingen
davon aus, daß der Gegenſaz zwiſchen Haupt- und Neben-
nken darin nicht wirkſam ſei, — nicht als wenn jene Form die-
Gegenſaz gar nicht zulaſſe, ſondern weil er für dieſe Schrift-
nicht conſtitutiv iſt. Da giebt es alſo durchaus keinen Faden,
man verfolgen könnte. Damit wird aber unſere Aufgabe,
Einheit zu finden, Null; es wird damit eben nur geſagt, daß
wirkliche Einheit gar nicht vorhanden ſei. Conſtruiren wir
den urſprünglichen Willensakt, ſo iſt er im Schreibenden
Erfüllung eines Moments, der ihn ſchon in einem beſtimmten
ande findet. Es tritt der Impuls zur Mittheilung in ein
anderwärts her erfülltes Gemüth ein und nun hat der Im-
doch eine Richtung, nemlich an die und die Perſonen. So
lſo die unbeſtimmte freie Mittheilung keine unbeſchränkte Li-
, ſondern vernünftiger Weiſe muß alles Einzelne begriffen wer-
können, wenn der Zuſtand des Schreibenden, und von der Be-
ffenheit derer, an welche die Mittheilung gerichtet iſt, ein
gegeben iſt. Was damit nicht zuſammenhängt, iſt aus dem
mmten Entſchluſſe nicht entſtanden, und ſo ergiebt ſich eine
mmte Begränzung, doch in derſelben eine Duplicität, ſo daß
veder alle Elemente der Mittheilung ſich rein aus dem Zu-
de des Schreibenden begreifen laſſen, und dabei der Unter-
d, ob ſie dieſem oder jenem zugedacht war, ein Minimum
oder umgekehrt ſo, daß im Moment des Impulſes von außen
Zuſtand des Schreibenden mehr und weniger indifferent iſt.
erſteren Falle iſt der Schreibende zugleich der Gegenſtand und
zu begreifen aus ſeinen Verhältniſſen, im anderen Falle iſt
an den geſchrieben wird, der Gegenſtand und alles zu ver-
en aus der Kenntniß, die man von dieſem hat. Zwiſchen dieſen
remen läßt ſich eine Indifferenz denken, ein Wechſel ſolcher
mente, in welchen der Schreibende ſich und ſeinen momentanen
ſtand manifeſtirt, — und ſolcher, wo er aufgeht in das Bewußtſein,

das er von dem Zuſtande Anderer hat. Je mehr die eine oder andere Einſeitigkeit dominirt, iſt der Zuſammenhang leichter zu begreifen, je mehr die Indifferenz, deſto ſchwieriger, und es iſt da jedes Einzelne für ſich zu erklären.

Vergleichen wir nun die Aufgabe in ihren verſchiedenen Geſtalten, ſo finden wir, daß dieſelbe in dem Grade leichter wird, in welchem eine Schrift ſich der ſtrengeren didaktiſchen Form nähert und umgekehrt. Bei der ſtrengeren didaktiſchen Form bringen wir aus der allgemeinen Überſicht zur Löſung der Aufgabe die Kenntniß von der didaktiſchen Richtung und dem Zuſtande, in welchem ſich der zwiſchen dem Schreibenden und ſeinen Leſern gemeinſame Lebenskreis in dieſer Beziehung befand, mit. Im andern Falle dagegen müſſen wir die Kenntniß ſowohl von dem Zuſtande, in welchem ſich der Schreibende befand, als von dem, in welchem er ſeine Leſer wußte, voraus haben. Aber dieſe Verhältniſſe können wir meiſt erſt aus den Briefen ſelbſt im Einzelnen kennen-lernen, da wir ſie voraus haben ſollten. So iſt die Operation ſehr zuſammengeſezt. Da, wo die Aufgabe leichter iſt, iſt die Schwierigkeit nicht urſprünglich, ſondern entſteht größtentheils daraus, daß man ſich bei dem Anfang der hermeneutiſchen Operation nicht in den richtigen Standpunkt verſezte. Was die neuteſt. Schriftſteller in ihren Briefen lehren wollten, wiſſen wir im Allgemeinen. Im theoretiſchen Gebiet konnten ſie auch, wenn ſie an die einen ſchrieben nichts anderes thun, als wenn ſie an die andern ſchrieben. Nur konnten ſie in jedem Falle anderes beſtreiten und nach Beſchaffenheit derer, an die ſie ſchrieben, eine andere Methode wählen. In dieſer Beziehung ſtellen wir uns auf den richtigen Standpunkt, wenn wir von nichts ausgehen, als von dem, was den neuteſt. Schriftſtellern ſelbſt gegeben war. Wird dieſer Standpunkt nicht erfaßt, ſo iſt dieß oft Urſache, daß der didaktiſche Zweck falſch aufgefaßt wird. Uns nemlich iſt die fernere Entwicklung des Chriſtenthums gegeben und wir pflegen ſie als aus dem Apoſtoliſchen abgeleitet zu betrachten. Nehmen wir indeß an, ſie ſei ſchon in den apoſtoli-

ben Schriſten enthalten, ſo giebt das eine ganz falſche Anſicht.
ieß wäre aber nicht ſo leicht möglich, wenn nicht bei der Auf-
abe, die ſpätere Lehre in Übereinſtimmung mit der bibliſchen
arzuſtellen, manche neuteſt. Stelle aus dem Zuſammenhang ge-
ſſen worden wäre. Davor muß man ſich hüten, man muß bei
er hermeneutiſchen Operation alles andere vergeſſen, und nur
avon ausgehen, was in der urſprünglichen Aufgabe der Apoſtel
ig. So vermeidet man dieſe Gefahr. Aber eine andere entſteht,
venn nun das, was den Apoſteln gegeben war, beſtimmt werden
oll. Nemlich, wenn das Chriſtenthum entſtanden wäre in einem
ebensgebiet, welches mit der Religion überhaupt keinen Zuſammen-
ang hätte, ſo wäre dieſer Geſichtspunkt nicht nothwendig. In dieſem
alle könnte es in der Mittheilung der Apoſtel kein religiöſes Ele-
nent geben, welches nicht die chriſtliche Idee ſelbſt ausſpräche.
So iſt's aber nicht. Wir müſſen unterſcheiden das, was den
poſteln von Chriſtus gegeben war, und das, was ihnen vor
hriſtus gegeben war, was erſt in jenes hineingearbeitet und dadurch
nodifizirt werden mußte. Beides hat nicht denſelben Werth, bei-
es kommt aber vor und zwar ohne Unterſchied, wer auch die
eweſen ſein mögen, an welche die Apoſtel ſchrieben. Überall
atten dieſe auch jenes ihnen früher gegebene mit jenen gemein,
nd es lag alſo in ihrem gewöhnlichen Lebenskreiſe, das frühere
eligiöſe Element in das Chriſtliche zu verwandeln. Iſt nun die
idaktiſche Einheit ſo zuſammengeſezt, daß nicht nur Chriſtliches
eigenthümlicher Form mitzutheilen war, ſondern auch Chriſtli-
hes in Beziehung auf früher Vorhandenes und dieſes in Bezie-
ung auf das Chriſtenthum, ſo iſt dieſe Aufgabe ſchwieriger, als
venn dieſe Duplicität nicht wäre. Löſt man dieß im Allgemei-
en auf und bringt es unter die Formel, es könne niemals, was
iner früheren Lebensweiſe angehöre, rein um ſein ſelbſt willen in
ie didaktiſche Mittheilung eingehen, ſondern nur in Beziehung auf
as was als rein Chriſtliches vorzutragen war, ſo wird man ſich nicht
icht durch dieſe Duplicität in der Erkenntniß der Einheit irren
aſſen, weil die Duplicität aufgehoben und das untergeordnete

Element auf das Hauptelement reducirt iſt. Tritt aber jene Duplicität als die Hauptform ein, ſo ſind beide Theile beſonders zu ermitteln. Doch iſt nicht voraus zu ſezen, daß ſie immer ſo geſchieden ſein werden, daß ſie auch völlig zu trennen wären, ſondern eben das Bewußtſein, daß der Stoff nicht den ganzen Impuls erfüllen werde, wird ſchon mitwirken und Elemente der freien Mittheilung hineinbringen, ſo daß das Ganze zuſammengeſezt, und nur die Strenge der eigentlichen Einheit verringert wird. Freilich muß man gleich von vorn herein beides ſondernd auseinanderhalten.

Das Hereintreten einer andern Einheit in die Hauptentwicklung iſt das, was man Digreſſion nennt. Es giebt Formen, welche dergleichen gar nicht zulaſſen, aber auch andere, als epiſtolariſche Formen, worin Digreſſionen vorkommen. In jeder Form ſind ſie nach ihrer Art und Weiſe zu beurtheilen. In der Briefform können ſie nicht anders erklärt werden, als ſo, daß von dem Zweiten, welches eine andere Einheit hat, als das Erſte, nemlich die ganz unbeſtimmte, etwas in das Erſte tritt. Man darf ſich aber dadurch bei der allgemeinen Überſicht nicht irre machen laſſen, nach dem beſtimmten Gegenſtande zu fragen, denn wenn er wieder angeknüpft wird, ſo iſt klar, daß der Hauptgedanke nicht aus dem Auge gelaſſen iſt. Dieß gehört nun eigentlich zur richtigen Compoſition, es muß indeſſen hier erwähnt werden, weil die Aufgabe, die Einheit zu finden, hier gelöſt werden ſoll, dabei aber erwähnt werden muß, wie ſtörend die Digreſſion ſei. Bleiben wir nun bei der freien Form des Briefes ſtehen, ſo haben wir oben ein Doppeltes aufgeſtellt. Der Schreibende kann aus ſeinem Zuſtande herausſchreiben oder aus dem Bilde, welches er von dem Zuſtande Anderer hat; nur muß es ihn nicht auf einen einzelnen Gegenſtand fixiren, ſonſt entſteht die andere Form. Schreibt Jemand aus ſeinem eigenen Zuſtande heraus und zwar ſo, daß er von ſich und ſeinem Verhältniſſe ſpricht, ſo iſt dieß der einfachſte Fall und niemand kann es dann verkennen. Der Briefſchreiber kann von anderwärts her affizirt ſein, aber iſt dieß bloß Theilnahme, ohne daß die eigene Perſönlichkeit afficirt wird, und kommen nur Gedanken hervor, die durch das Mitgefühl beſtimmt ſind, ſo iſt doch das Ganze aus dem Zuſtande des Schreibenden hervorgegangen. Es kann in dieſem Falle ſcheinen, als ſpräche er aus dem Zuſtande des Empfängers, aber es wäre falſch, wenn man bei der Auslegung dieſem Scheine folgen wollte. Es iſt, wenn mir nichts weiteres gegeben iſt, gleich möglich, das Rechte wie das Falſche zu finden, es ſind oft nur leiſe Andeutungen, worauf die Entſcheidung beruht. Ein Anderes iſt, wenn man eine genaue Kenntniß des Lebenskreiſes des Schreibenden und Empfangenden hat. Da kann nie Zweifel entſtehen, ob Jemand von anderswoher aufgeregt iſt, oder nur aus ſeinem eigenen Zuſtande heraus geſchrieben hat. Doch entſcheidet oft nur der ſtärkere oder ſchwächere Ton.

Im N. T. liegt die größte Schwierigkeit der Auslegung nach dieſer Seite eben darin, daß die Notizen über Verfaſſer und Empfänger fehlen, und erſt aus den Briefen ſelbſt geſchöpft werden müſſen. Solche Aufgaben nennen die Mathematiker unbeſtimmte, wenn nemlich, um eine unbekannte Größe zu finden, nicht bekannte genug vorhanden ſind und die Löſung durch Suppoſition geſchehen muß. Im N. T. giebt es Briefe, wo die Indicationen ziemlich deutlich ſind. So die Briefe an die Korinthier. So wie man bei der erſten Überſicht dieſer Briefe die Indicationen findet, laſſen ſich die Hauptpunkte für die Interpretation fixiren und eben ſo die Art und Weiſe, die Einheit feſtzuſtellen. Der erſte Brief an die Korinthier z. B. iſt didaktiſch, hat aber keine objective Einheit. Dieſe liegt nur in der Geſammtheit der Notizen, die wir aus ihm bekommen. Der Apoſtel konnte nicht umhin, die Thatſachen ſelbſt darzuſtellen, durch welche er in Bewegung geſezt worden. Daraus folgt freilich nicht, daß der Brief ein einfacher Gegenſtand der Auslegung iſt. Paulus konnte auch von andern Seiten her erregt ſein und ſo durch Digreſſionen manches hineingekommen ſein, was durch die Korinthier nicht angeregt wurde. Dieß wird indeß einen andern Ton und Charakter haben, der neben dem übrigen nicht ſchwer zu unterſcheiden iſt, und doch kann man ſchwanken, ob der Zuſtand eines Fremden oder der Korinthier dieß oder jenes erregt hat, wenn der Apoſtel die betreffende Thatſache nicht erwähnt. In den neuteſt. Briefen finden wir eigenthümliche Differenzen. Einige ſind an beſtimmte Gemeinden gerichtet, andere an einzelne Perſonen, ferner giebt es ſolche, die eine unbekannte, und andere, die eine unbeſtimmte Beſtimmung haben. Zu der erſteren Art gehören, wie die Kritik lehrt, die Briefe an die Hebräer und an die Epheſier, zu der lezteren Art der erſte Joh. Brief. In andern katholiſchen Briefen werden zwar beſtimmte Landſchaften genannt, aber die Chriſten ſind nicht als Einheit genannt, ſondern unbeſtimmt, als in der Zerſtreuung lebende. Wo nun die Addreſſe unbeſtimmt iſt, ergiebt ſich von ſelbſt, was die Einheit eines ſolchen Briefes ſein kann. Zwar kann jeder Brief eine didaktiſche Einheit haben, aber, wenn dieſe nicht darin iſt, dann kann der Verfaſſer nicht aus einem beſtimmten Bilde von denen, an die der Brief gerichtet iſt, reden, weil dieſe keine Einheit haben und er nicht weiß, wohin der Brief kommen wird. Da ſchreibt er alſo von allgemeinen Vorausſezungen aus, oder von ſeinen eigenen Zuſtänden. Anders iſt es, wenn uns die Addreſſe eines Briefes unbekannt iſt, denn deswegen braucht ſie für den Verfaſſer nicht unbeſtimmt geweſen zu ſein. Da iſt alſo das eine wie das andere möglich.

Die Geſchichte der Auslegung des N. T. zeigt, wie ſchwer es ſei, von ſolchen Vorausſezungen aus, wo ſo viele Notizen fehlen, welche nur durch Conjectur gefunden werden können, zu interpretiren. Wie lange hat man geglaubt, es beziehe ſich manches Apoſtoliſche auf das Gnoſtiſche und ſei daraus zu erklären, bis man ſpäterhin fand, daß damahls der Gnoſticismus noch nicht ſo weit ausgebildet war. Das iſt eine hinreichende Warnung, mit größter Vorſicht zu Werke zu gehen, wenn man fehlende Kenntniſſe durch Hypotheſen erſezen will. Jene falſche Vorausſezung war ſehr natürlich. Die Kenntniß der Umſtände war nicht gegeben, man war alſo an die älteſte Geſchichte des Chrilenthums gewieſen, und da hatte man zwei Methoden, einmal, von dem Älteſten, der Apoſtelgeſchichte aus, die ihr folgende große Lücke in der Geſchichte zu conſtruiren, oder aus der ſpäteren zuſammenhängenden Geſchichte auf die Lücke zurückzuſchließen. Das Erſte iſt nicht hinreichend, denn es kann vieles ſchon in der Zeit gegeben ſein, wo die Apoſtelgeſchichte geſchrieben wurde, und ſogar in der Zeit, die ſie beſchreibt, was in ihr nicht erwähnt iſt. So war der Conjectur ein freies Feld geöffnet. Daß man alſo von dem Späteren und Beſtimmteren aus die Conjectur begann, iſt natürlich, und da glaubte man, der Gnoſticismus müſſe in jener Zeit ſchon geweſen ſein und erklärte daraus. Das war aber eben unrichtig. Eben ſo leicht kann es kommen, daß wollte man ſich nur an das in der Apoſtelgeſchichte Erzählte halten, man nicht ausreicht. Aber man muß ſich hüten, gleich Beſtimmtes zu geben. —

Kommt man in der allgemeinen Überſicht eines Briefes gleich auf ſchwierige Stellen und es zeigt ſich überall das Verhältniß, daß der Verfaſſer von einer Vorſtellung aus ſchreibt, die er von denen hat, an die er ſchreibt, ſo kommt es darauf an, den rechten Punkt herauszufinden, worauf die Vorſtellung ſich bezieht. Aber man hüte ſich vor Täuſchung. Iſt eine didaktiſche Einheit in einem ſolchen Briefe, ſo iſt das Auffinden derſelben viel leichter. Iſt dieß nicht der Fall, ſo entſteht die Frage, wie die betreffenden Stellen zu behandeln ſeien unter der Vorausſezung, daß jedes ſich auf daſſelbe oder jedes ſich auf anderes beziehe. Dabei iſt das Verhältniß der verſchiedenen Stellen ins Auge zu faſſen und auf die Compoſition ſelbſt einzugehen. Da ſind denn Stellen, wo ich nicht eher ein Urtheil über die Einheit habe, bis ich mir die beſtimmte Gliederung, wie ſie mit dem Bewußtſein des Verfaſſers geworden iſt, anſchaulich gemacht habe. Je mehr die Briefe freie Mittheilungen ſind, deſto ſchwieriger iſt es, weil da einwirkt was ſich gerade lebendig darſtellt, ohne daß eine prämeditirte Ordnung Statt findet. — Gedenken wir, daß die normale Dignität für die chriſtliche Lehre in ihrer weiteren Entwicklung überwiegend auf den apoſtoliſchen Briefen beruht, und finden wir die Erklärung derſelben ſchwierig, ſo iſt das niederſchlagend. Ohne böſen Willen, ohne falſche Abſicht kann von den einzelnen Stellen ein ſehr verſchiedener Gebrauch gemacht werden. Dabei iſt das ein günſtiger Umſtand, daß es Briefe giebt, welche eine didaktiſche Einheit haben. In dieſen liegt das Fundament für die weitere hermenentiſche Operation. Dahin gehören die Briefe an die Römer, Galater, Hebräer. Freilich halten auch dieſe die didaktiſche Einheit nicht rein beſtimmt feſt, ſondern haben auch Theile, die in freier Ergießung entſtanden ſind, ſie haben Digreſſionen. Aber die didaktiſche Einheit des Ganzen iſt deutlich ausgeſprochen. Sieht man nun die normale Dignität des N. T., das am Ende nur eine Sammlung iſt, als Eins an, ſo muß man von jenen Briefen als Baſis ausgehen, und danach die andern ſchäzen. Eine ſichere Schäzung giebt es nicht. Je mehr man aber erſt aus der Schrift ſelbſt die obwaltenden Verhältniſſe kennen lernen muß, deſto weniger iſt eine unbeſtrittene Löſung der Aufgabe zu gewinnen möglich. Sind verſchiedene Vorausſezungen möglich, ſo iſt nur zu entſcheiden nach der größeren Übereinſtimmung des Einzelnen mit dieſer oder jener Einheit. Die Aufſtellung von Regeln iſt da zu Ende und es beginnt das Reich des Taktes, der aus dem eigenthümlichen Talent der analytiſchen Combination hervorgeht. Es gilt da nur die Regel, bei jedem einzelnen Fortſchritt auch in Beziehung auf die Elemente, die mit der Hauptfrage nicht zuſammengehören, die verſchiedenen möglichen Anſichten im Auge zu haben.

Kehren wir nun zum Allgemeinen zurück, ſo kommen wir in Folge der feſtgeſtellten Ordnung, indem wir die mehr pſychologiſche Seite der techniſchen voranſchicken wollen, auf die Elemente, welche eigentlich das Techniſche vorausſezen, aber doch nicht aus dem Techniſchen verſtanden werden können.

Die erſte Aufgabe war, denjenigen Impuls, der dem ganzen Akt des Schreibens zum Grunde liegt, richtig als Thatſache im

Schreibenden zu verſtehen. Wir ſagten aber, es geben mehr und weniger Elemente, die mit dem Impuls nicht unmittelbar zuſammenhängen. Was unmittelbar mit ihm zuſammenhängt, iſt durch Meditation zu erklären, alſo durch ein beſtimmtes Bewußtſein, und bekommt durch die Compoſition ſeine angemeſſene Stelle. Jede Schrift hat aber auch immer Elemente, welche wir als Nebengedanken unterſcheiden, und dieſe ſind auch nur verſtändlich als Thatſachen in dem Vorſtellungsproceß des Schreibenden, aber ſofern er unabhängig iſt von dem urſprünglichen Impulſe. Wie ſind nun dieſe Elemente zu verſtehen? —

Betrachten wir ein Geſpräch, ſo iſt dieß zunächſt ein ganz freier Zuſtand, dem gar keine beſtimmte objective Abſicht, ſondern nur der ſich wechſelſeitig erregende Austauſch der Gedanken zum Grunde liegt. Doch fixirt ſich das Geſpräch leicht auf etwas und das wird ſogar von beiden Theilen angeſtrebt. So entſteht eine gemeinſame Gedankenentwickelung und eine beſtimmte Beziehung der Äußerungen des einen auf den andern, und was daraus hervorgeht, darauf haben wir hier nicht zu ſehen. Allein nun geſtattet das Geſpräch auch Abſprünge. Da entſteht die Frage, wie iſt der Sprechende dazu gekommen? Die Aufgabe iſt, die Geneſis ſolcher Abſprünge zu erkennen.

Es wird ziemlich allgemein ſein, daß man ſolche Abſprünge im Voraus ahnet — freilich nur bei genauerer Bekanntſchaft mit der unwillkührlichen Combinationsweiſe des Andern. Je größer dieſe Bekanntſchaft iſt, deſto leichter iſt, die Nebengedanken zu errathen, die Geneſis des Abſpringenden zu erkennen. Geben wir uns davon genauere Rechenſchaft, ſo ſieht man wol, die allgemeinen, mehr logiſchen Combinationsgeſetze, wodurch die weſentlichen Theile einer Rede beſtimmt werden, haben nichts damit zu thun. Wir müſſen auf das Pſychologiſche zurückgehen und zu erklären ſuchen, wodurch eben die freie oder vielmehr unwillkührliche Combinationsweiſe beſtimmt wird. Dabei müſſen wir die eigene Selbſtbeobachtung zum Grunde legen. Dieſe Analogie macht allein möglich, ſich ſolche Aufgabe zu ſtellen, die Geneſis der Nebengedanken zu erkennen. Das Natürlichſte iſt hier, ſich in dem Zuſtand der Meditation zu denken, und zwar in der Art, daß eine gewiſſe Neigung zur Zerſtreuung der Gedanken als Hemmung vorhanden iſt. Es iſt kein Denkenwollen gemeint, ſondern ein nicht im Vorſtellen Gebundenſeinwollen, was in jedem Moment überwunden ſein muß. Das iſt bei Jedem verſchieden, aber in Jedem kommt es vor. Wenn wir die Neigung zur Zerſtreuung nicht überwinden, ſo muß in beſtändiger Veränderung des Ganges der Vorſtellungen die Meditation aufhören. Geht die veränderte Vorſtellungsweiſe von einem beſtimmten Punkte aus, ſo entſteht nur eine andere Meditation. Es iſt aber hier die Rede von jenem freien Spiele der Vorſtellungen, wobei unſer Wille paſſiv iſt, das geiſtige Sein aber doch in Thätigkeit. Je freier wir uns ſo gehen laſſen, deſto mehr hat der Zuſtand Analogie mit dem Träumen, und das iſt das rein Unverſtändliche, eben weil es keinem Geſez des Zuſammenhanges folgt und ſo nur zufällig erſcheint.

Um nun für dieß ganze Gebiet des Unverſtändlichen eine Vermittlung zu finden, müſſen wir auf den Zuſtand der Meditation zurückgehen und fragen, wie ſich derſelbe zu unſrem Geſammtſein verhalte?

Hier iſt zweierlei zu unterſcheiden. Jeder Vorſtellungszuſtand iſt an und für ſich ein Moment und ſomit vorübergehend. Aber auf der andern Seite läßt ein jeder ſolcher Zuſtand etwas Bleibendes zurück, ſezt etwas ab, und darauf beruht die Wiederholbarkeit des urſprünglichen Moments. Wäre dieß nicht, ſo verſchwände jede Vorſtellung im Moment ſelbſt und unſer Geſammtſein ginge in dem jedesmaligen Moment auf. Im Zuſtande der Meditation verſchwindet das Momentane, wir behalten was in einem Moment geworden im andern, und daher iſt das Ganze zugleich Ein Akt, und dieſe Zuſammengehörigkeit, die im fortgehenden Entſchluſſe liegt, überwindet das momentane Verſchwinden und ſoll es eigentlich vollkommen überwinden. Nun giebt es noch einen andern, der Meditation analogen Zuſtand, das iſt der der Beobachtung, wo die Produktivität die Form der Receptivität

nnimmt. Da iſt ganz daſſelbe, es wechſeln die Gegenſtände, ſie
erſchwinden, aber die gewonnenen Vorſtellungen bleiben und
ollen nicht vergeſſen werden. Der Willensakt feſſelt ſie und ver-
ndert ihre Natur des momentanen Verſchwindens. Jenes Zurück-
eblIebene wird wiederholbar, wenn jener beſtimmte Willensakt
tatt findet, allerdings in verſchiedenem Grade in Beziehung auf
ie Zeit und den Gegenſtand. Fragen wir nun, wie verhalten
ir uns denn zu dieſem Zurückgebliebenen? Wir haben es und
aben es auch nicht. Das leztere, wenn wir es vergleichen mit
em, was jeden Moment unmittelbar erfüllt, das erſtere, ſofern
s wiederholt werden kann ohne urſprünglich wieder erzeugt zu
erden. Es wird aus der erſten Geneſis reproducirt. Aber dieſe
eproduktion hängt an einem beſtimmten Willensakt, wenn ſie
uf dem Gebiete der Meditation eintritt oder unmittelbar zur Be-
bachtung in Verhältniß ſteht. Doch kann die Reproduktion auch
hne Willensakt erfolgen. In dieſem Falle können wir uns ſelten
eſtimmte Rechenſchaft geben, aber beobachten wir uns im Zu-
ande des Zerſtreutſeinwollens, ſo kann da alles, was eintritt und
ie Meditation unterbricht, nur ſolche Reproduktion von ſchon
mpfangenen Vorſtellungen ſein. Wir haben alſo zu unterſchei-
en eine Reihe von Vorſtellungen, welche den jedesmaligen Mo- 1
nent wirklich erfüllt und von unſerm Willensakt abhängt, alſo
editation oder Beobachtung, im weiteren Sinne; ſodann aber
ine Maſſe von Vorſtellungen, die wir haben ohne eigentlich Herr 2
avon zu ſein, die alſo unſrem Willensakt nicht unterworfen ſind.
etrachten wir das Zerſtreuende im Zuſtande der Meditation, ſo
 es das Seinwollen ſolcher zerſtreuenden Vorſtellungen, alſo die
ichtung auf unſer geſammtes Sein, dem das beſtimmte Sein-
ollen eines Moments gegenüber tritt. Nur aus unſrem Ge-
mmtſein kann ein ſolcher Akt begriffen werden. Sind wir im
uſtande der Mittheilung, alſo der Meditation und Äußerung
gleich, ſo wird dieſelbe Neigung zur Zerſtreuung hier auch ſein,
enn es theilt ſich derſelbe Willensakt in die zwei Momente, das
ſtimmte Denken und die Mittheilung. Haben wir aber in

der eigentlichen Meditation ohne Mittheilung die Zerſtreuung überwunden, ſo wird es nicht dieſelbe ſein, welche in dem zweiten Akt, der Darſtellung, wieder vorkommt, aber es wird auch immer eine ſein. Denken wir uns in der Mittheilung ſolche Elemente, die aus dem dominirenden Willensakte nicht zu erklären ſind, ſo bleibt nur das übrig, daß ſie aus einem freien Spiele herrühren. Wenn nun aber ſolche Vorſtellungen in die Mittheilung aufgenommen werden, ſo geſchieht dieß doch durch einen Willensakt. Denkt man ſich nemlich Jemand, der in ſtrenger Meditation begriffen geweſen iſt, ſo daß er ſich ſeines Gegenſtandes ganz bemächtigt hat, wie er nun die Ordnung feſtſtellt, in der er ſeine Meditation mittheilen will, alſo die Compoſition concipirt, iſt dieſe nun zu Stande gekommen, und er iſt in derſelben eben ſo ſtreng geweſen, wie in der Meditation, und es iſt nichts in ſeiner Mittheilung, was ſich nicht aus ſeinem urſprünglichen Willensakte aufs beſtimmteſte erklären ließe, er iſt alſo in der κυριολεξία geblieben; überſieht er dann ſeine Compoſition, — dann laſſen ſich zwei Fälle denken. — Entweder er iſt damit zufrieden, daß er ſich ſtreng an den Gegenſtand gehalten hat, oder es wird ihm dieſes dürftig erſcheinen. Dieß letztere Urtheil beruht auf einer Differenz in dem, was den Inhalt des freien Spiels ausmacht, denn wäre nichts darin geweſen, was nicht in einer Beziehung zur beſtimmten Meditation geſtanden, ſo brauchte er ſich nicht zu tadeln, daß er es von der Hand gewieſen. Es muß der Willensakt eine gewiſſe Anziehungskraft gehabt haben, ſo daß er es nicht ſo leicht wird haben fallen laſſen. Wo dagegen die Strenge gelobt wird, da iſt eine Differenz in dem urſprünglichen Willensakt ſelbſt, es muß eins oder das andere mit in ſeinem Vorſaz geweſen ſein, aber die beſtimmte Form der Mittheilung hat das eine abgewieſen und das andere zugelaſſen oder geforbert. Wo wir dergleichen finden, da können wir eine ſolche Beſchaffenheit des freien Spieles vorausſezen, wie des geſammten Vorſtellungsbeſizſtandes, daß darin Elemente geweſen, die mit dem Gegenſtande haben in Verbindung treten können. Von der andern

rite iſt ſolche in dem urſprünglichen Willensakt bewußte Zer-
rnung eine poſitive Anregung des freien Spiels der Vorſtellun-
t, um alles Verwandte mit hineinzuziehen. So wie wir die
rſchiedenen Elemente unterſcheiden, was allerdings nur möglich
nachdem wir die erſte Aufgabe gelöſt haben, (denn habe ich
Einheit nicht gefunden, ſo kann ich auch die weſentlichen und
fälligen Elemente nicht unterſcheiden,) und es entſteht die Auf-
be, ihr Entſtehen zu begreifen, ſo beruht dieſe auf der Kennt-
ß des geheimen Vorſtellungsbeſtandes, und dann auf der Art
d Weiſe, wie wir von uns und unſrer Compoſition auf den
rfaſſer und die ſeinige zu ſchließen vermögen. Haben wir
n dem Verfaſſer eine vollſtändige Kenntniß, ſo daß wir ihn
nnen, wie uns ſelbſt, ſo haben wir einen ganz anderen Maaß-
b, als wenn wir jene Kenntniß nicht haben; in jenem Falle
nnen wir uns die Aufgabe ſtellen, zu wiſſen, nicht nur, was
Nebengedanken dem Verfaſſer eingefallen, ſondern auch, was
n nicht eingefallen, und was, und warum er etwas zurückge-
eſen hat. Wir können dieß erkennen aus einer zwiſchen ihm
d uns aufgeſtellten Analogie, wozu wir in unſrer Kenntniß
n ihm die Elemente haben.

Je mehr wir von einem Schriftſteller ſolche Produktionen
ſen, die ihrem weſentlichen Inhalte nach ein ſolches ſich gehen
ſen ſind, deſto leichter kommen wir zu jener Kenntniß von ihm.
ch kommt dabei zunächſt in Betracht das Bewußtſein des Schriftſtel-
s in Beziehung auf die, an die er zu ſchreiben hat. Läge in einem
ieſe etwas, was außer jenem beſtimmten Kreiſe iſt, ſo wäre das aus
rthum oder Unbedachtſamkeit geſchehen. Dann kommt der momen-
e Zuſtand, das momentane Verhältniß des Schriftſtellers in
ſchlag. Denn jeder, hat er unter verſchiedenen Umſtänden die-
en Gegenſtände zu behandeln, wird vielleicht dieſelben Haupt-
anken haben, aber die Nebengedanken werden ſehr verſchieden
. Da tritt wohl der Fall ein, daß man erſt aus den ſich ein-
benden Gedanken die Ahndung von dem Zuſtande bekommt,
welchem ſich der Schreibende befindet. Hier iſt vieles, was

aber außer der Möglichkeit aufzuſtellender Regeln liegt. Im Allgemeinen gilt, je mehr jemand in Beziehung auf die vorſtellende Thätigkeit ſich und andere beobachtet hat, deſto mehr hat er auch hermeneutiſches Talent für dieſe Seite. Je ſchwieriger die hermeneutiſche Aufgabe iſt, deſto mehr fordert ihre Löſung gemeinſame Arbeit; je mehr die nothwendigen Bedingungen fehlen, deſto mehr individuelle Richtungen müſſen ſich vereinigen, um die Aufgabe zu löſen.

Was das N. T. betrifft, ſo iſt in den hiſtoriſchen Schriften, ſo wie ſie vor uns liegen, faſt gar keine Gelegenheit zu ſolchen Einmiſchungen von Nebengedanken der Schriftſteller. In den drei erſten Evangelien tritt der Schriftſteller faſt gar nicht hervor, nur daß es keine Erzählung giebt, der nicht ein Urtheil des Schriftſtellers beigemiſcht wäre in der ganzen Art der Darſtellung und Verbindung. Rechnet man das Urtheil als Gedanke des Schriftſtellers, ſo fragt ſich nur, iſt das Urtheil das des Evangeliſten oder eines früheren, deſſen Erzählung ſammt dem Urtheile hier aufgenommen iſt. Bei Johannes tritt der Schriftſteller ſelbſt häufiger hervor aus bekannten Urſachen. Er giebt Nachweiſungen, ſtellt ſeine eigenen Eindrücke dar. Allein dieß alles gehört zum Weſen der Sache. In den hiſtoriſchen Schriften laſſen ſich nur wenige Stellen auf die hier beſprochene beſondere hermeneutiſche Aufgabe beziehen, und das ſind faſt nur Anführungen aus dem A. T. Wir behandeln aber dieſen Punkt beſſer gleich auch in Beziehung auf die didaktiſchen Schriften. Wir fragen, was haben die neuteſtam. Schriftſteller mit denen, an die ſie ſchreiben, für ein gemeinſames Vorſtellungsgebiet, welches von dem Gegenſtande, der behandelt wird, noch verſchieden iſt? Der Hauptpunkt iſt die Kenntniß des A. T. Dieß mußte bei den neuteſt. Schriftſtellern natürlicher Weiſe eine gewiſſe Allgegenwärtigkeit haben, ſo daß alſo im Akt des Schreibens eine Richtung darauf eintreten mußte. Hier haben wir den natürlichſten Raum für die Nebengedanken eines neuteſt. Schriftſtellers. Der Beruf der Apoſtel war von der Art, daß alle anderen Intereſſen in den Hinter-

ib traten. Aber von der andern Seite beſtanden die Gemein-
an die ſie ſchrieben, aus Juden oder Heiden. Mit jenen
en ſie aus ihrem früheren Leben manches, beſonders das A.
gemeinſam, mit dieſen aber gar keinen gemeinſchaftlichen Vor-
ungskreis. So konnte aus dem heidniſchen Leben nicht leicht
as als Nebengedanke in den neuteſt. Schriften hervortreten.
ihrem Verhältniß zu den Heidenchriſten war der Anknüpfungs-
kt nur das Chriſtenthum, der Gegenſtand des Schreibens.
eſſen ſtanden die Heiden, die Chriſten wurden, wol ſchon frü-
mit den Juden in einiger Verbindung und kannten dadurch
A. T. Als Chriſten traten ſie dadurch, daß in den Verſamm-
gen das A. T. das alleinige Buch war, wovon ausgegangen
den konnte, noch mehr in den Jüdiſchen Lebenskreis ein.
gab auch in neuteſt. Schriften, welche für Heidenchriſten be-
mt waren, das A. T. vorzugsweiſe den Stoff her zu Neben-
nken. Erklären wir nun die Nebengedanken in den freien
theilungen aus dem gemeinſamen altteſtam. Vorſtellungskreiſe,
ommen wir damit wieder auf ein ſehr ſtreitiges Gebiet. Wie
hieden nemlich ſind von jeher die gelegentlichen Anführungen
dem A. T. behandelt und taxirt werden! Sagt man, der
rauch, den die neuteſt. Schriftſteller von altteſtam. Stellen
en, ſei auch der eigentliche Sinn der lezteren, ſo erhält man
ganz anderes Reſultat, als wenn man ſagt, eben deßhalb,
es außer dem unmittelbaren Gegenſtande der Schrift ſo
g Gemeinſchaftliches zwiſchen den Schriftſtellern und Leſern
ſei von dem Wenigen ein fleißiger und deßhalb auch ver-
dener Gebrauch gemacht werden. Es iſt die Aufgabe, die
führte Stelle als Thatſache im Gemüth des Schreibenden zu
chen. War es dem Schriftſteller unmöglich, die Stelle an-
als in ihrem urſprünglichen Sinne zu verſtehen, ſo iſt dieß
die einzige Auslegung. Kann man aber denken, der Schrift-
r habe die Stelle auch anders gebrauchen können, ſo entſte-
noch ganz andere Möglichkeiten. Es kann der Fall eintreten,
dieſelbe altteſt. Stelle von verſchiedenen neuteſtam. Schrift-

ſtellern auf dieſelbe Weiſe als Nebengedanke gebraucht wird, aber nach verſchiedenen Auslegungen. Es giebt dieſem ſo naheliegende Fälle, daß man ſie darunter ſubſumiren kann. Vorausgeſezt alſo, ſolche altteſt. Anführungen oder Anſpielungen ſeien das bedeutendſte Material für die Nebengedanken in didaktiſchen Schriften, um in dieſem Falle ſicher zu erkennen, wie es dabei im Gemüthe des Schreibenden zugegangen ſei, muß man ſich eine allgemeine Überſicht von allen Fällen ſolcher Art verſchaffen. Giebt dieſe ſolche Reſultate, wie die eben eingeführten, oder erſcheint das Reſultat einer großen quantitativen Differenz, ſo daß an einer Stelle auf das altteſt. Citat mehr Nachdruck gelegt iſt, wenn gleich es Nebengedanke iſt, als an einer andern, wo das Citat mehr rein zufällig erſcheint, ſo müſſen wir ſagen, daß es eine allgemeine Regel dafür gar nicht gebe und daß es nicht allgemeine Richtung der neuteſt. Schriftſteller ſei, den Sinn ſolcher Stellen feſtzuſtellen. Denn wo ſie eine altteſt. Schriftſtelle auf eine nachdrucksloſe Weiſe einführen, da iſt durchaus nicht daran zu denken.

Betrachten wir die Sache mehr im Zuſammenhange mit der bisherigen Unterſuchung, ſo wird es gleich ſehr wahrſcheinlich werden, daß da, wo es einen ſehr geringen aber zu gleicher Zeit ſehr allgemein verbreiteten litterariſchen Beſiz giebt, der das Gemeinſchaftliche zwiſchen dem Schriftſteller und ſeinen Leſern iſt, da es auch natürlich ſei, daß davon auf die mannigfaltigſte Weiſe Gebrauch gemacht werde. Es gilt bei den Griechen von Homer, was bei den Juden vom A. T. Auch von Homer wurde ein ſehr mannigfaltiger Gebrauch gemacht, man deutete ihn wie das A. T. allegoriſch. Die Analogie iſt unverkennbar. Man kann ſich die Sache im Allgemeinen ſo denken. Es hat im Geſpräch einen beſonderen Reiz, wenn zwei Leute in was immer für Verhandlungen auf einen Kreis kommen, der ihnen gemeinſam iſt und gleich bekannt, ſo daß ſie daraus anführen, wo ſich die Gelegenheit darbietet. Eine Schrift der Art nimmt den Charakter eines Geſprächs an, denn Nebengedanken ſind immer nur aus einem dem Schreibenden und den Leſern gemeinſamen Gebiet

ommen, und zwar aus einem ſolchen, von dem der Schrift-
ler vorausſezen kann, daß es ſeinen Leſern eben ſo leicht ge-
wärtig gemacht werden kann, als es ihm iſt. Fremden Le-
n werden freilich ſolche Nebengedanken oft räthſelhaft erſcheinen.
enn ſie dieß auch den urſprünglichen Leſern wären, müßten
freilich den Verfaſſer tadeln, denn anſtatt daß die Nebenge-
nken neuen Reiz erregen, die Aufmerkſamkeit ſpannen ſollen,
lte er in dieſem Falle durch Schwierigkeiten, die er den Leſern
cht, dieſe gehemmt und im aufmerkſamen Leſen des Folgenden
tört. Aber dieß iſt nicht vorauszuſezen. Wenn es ſich findet,
liegt es gewöhnlich darin, daß es ſo wenig vermittelnde Punkte
iſchen vertraulicher Mittheilung, und dem, was an das ganze
blikum gerichtet iſt, in unſrer Litteratur giebt. Vorauszuſezen
immer, daß die Nebengedanken fördernd, nicht hemmend ein-
ten. — Vergleichen wir dieß mit dem oben über die Natur
Digreſſion Geſagten, ſo können wir die einfache allgemeine
rmel aufſtellen: Jede Schrift iſt zweierlei, auf der einen Seite
eſpräch, auf der andern Mittheilung einer beſtimmten, abſichtlich
wollten Gedankenreihe. Denken wir das leztere ohne das erſtere,
ß als Null, ſo gehört dazu auch dieß, daß der Schriftſteller
rch die ihm gegenüberſtehenden Vorſtellungen der Leſer gar nicht
ſtimmt iſt. Denken wir dieſes, ſo müſſen wir ſagen, ſo etwas
keine eigentliche Schrift, denn da hätte der Verfaſſer nur für
geſchrieben. So wie man ſich aber eine beſtimmte Schrift
Mittheilung denkt, iſt dieſe auch durch die Vorſtellungen von
nen, an welche die Schrift gerichtet iſt, beſtimmt. Alles, was
dieſer Art in einer Schrift einen dialogiſchen Charakter trägt,
nur aus dem Gemeinſchaftlichen zwiſchen dem Schriftſteller
d ſeinen Leſern zu erklären. Iſt der Leſerkreis ein ſehr beſtimm-
, deſto mehr kann aus dem Gemeinſchaftlichen vorkommen und
ſto größer iſt dann auch in der Schrift die Neigung zu der
rm der vertraulichen Mittheilung. Wenn in den didaktiſchen
chriften des N. T. die Richtung auf weit ſpätere Geſchlechter
äre, was eigentlich das Normale darin ſein würde, ſo würde

ſie eine ſolche Richtung aus ihrem Gebiete heraus geleitet haben; allein die That zeigt, daß ſie in dem mit ihren Leſern gemeinſchaftlichen Gebiete geblieben ſind. Doch werden wir dabei auf einen ſehr beſchränkten Kreis zurückgeführt. Denn gegen das Gebiet des vorherrſchenden chriſtlichen Lebens trat bei den neuteſt. Schriftſtellern alles andere zurück. So bleiben nur die wenigen Wechſelfälle in dieſem Gebiete ſelbſt zurück. Nemlich in der freien Mittheilung kann einer mehr ausgehen von dem, was ihn gerade bewegt, oder von den Vorſtellungen, die er von denen hat an die er ſchreibt. Dominirt die eine Seite, ſo tritt die andere im Einzelnen dazwiſchen. Dieſer Wechſel iſt nicht leicht ſo zuſammengeſezt, wie im zweiten Briefe an die Korinthier; eben deswegen iſt dieſer Brief für die Auslegung ſo ſchwierig. Es haben daher manche geſagt, der Brief habe gar keine Einheit, Paulus habe ihn unter den Zerſtreuungen der Reiſe geſchrieben. Allein ſolche Hypotheſen ſind, wenn ſie nicht ein beſtimmtes Fundament haben, ein hermeneutiſcher Bankerutt; ſie zeigen, daß man den Faden verloren hat. Die Schwierigkeit liegt indeſſen nur darin, daß die beiden oben bezeichneten Richtungen auf eine eigenthümliche Weiſe in dem Briefe ineinander gehen. Auf der einen Seite bewegen den Apoſtel die Vorfälle in Korinth; dazu gehört aber, was mit ſeiner Perſon in Korinth vorging, und dieß macht eine beſondere Schwierigkeit. Denn ſpricht jemand bewegt über ſich ſelbſt, ſo meint man Grund zu haben zu glauben, er ſelbſt ſei irgendwie betroffen. Dann kommen Elemente der andern Art dazwiſchen. Nur wenn man bedenkt, wie Paulus ſich ſelbſt und ſein ganzes Leben ſchildert als lebhaftes Bewegtſein von allem, was in der chriſtlichen Kirche vorging, findet man den Schlüſſel zu vielem, was ſonſt nicht deutlich iſt. Es giebt ferner in den Paul. Briefen viel Polemiſches. Gewöhnlich ſucht man die Gegenſtände ſeiner Polemik nur da, wohin er gerade ſchreibt. Allein das iſt nicht nothwendig. Es kann ihn auch anderes bewegt haben. Bei voller Aufmerkſamkeit kann man in dem Tone ſeiner Polemik wol erkennen, wenn der Gegenſtand derſelben da

wohin er ſchreibt, und wenn er bewegt war durch etwas,
in andern Regionen der apoſtoliſchen Kirche verging und
in der Gemeinde, an die er ſchrieb, nichts überwiegendes
In dieſem Stücke haben die Ausleger oft ſehr geirrt. Aber
Irrthümer entſtehen ſehr leicht, wenn man auf ſo wenige
mittel beſchränkt iſt. Da ſucht man leicht alles aus der
legenden Schrift ſelbſt zu erklären. Daher, wie klein auch
lmfang des N. T. iſt und wie ſorgfältig bearbeitet, es doch
e bei dieſem noch ſehr an feſten ausgemachten Punkten fehlt.
uf influirt die ſchon erwähnte üble Gewohnheit, neuteſt.
en zum dogmatiſchen Gebrauch außer ihrem Zuſammenhange
trachten. So entſteht leicht die Richtung, den Sinn der
en univerſell zu nehmen. Lieſt man ſie dann wieder im
mmenhange, ſo will man auch ohne Rückſicht auf die Um-
ng und das beſondere Verhältniß, worin ſie ſtehen, den
meinen Sinn hineinbringen. Der Irrthum iſt dann um ſo
er, wenn der Gedanke im Zuſammenhange ein Nebengedanke
als dictum probans aber genommen ſchon den Charakter
Hauptgedankens bekommen hat. Man ſtellt dann ſeine
zität zu hoch und verkehrt ſo das ganze urſprüngliche Ver-
iß der Säze. Man ſoll ſich nun freilich bei der Auslegung
er Vorurtheile und Befangenheiten enthalten, allein das Übel
nt unvermeidlich, weil man die Praxis, neuteſt. Stellen außer
Zuſammenhange zu betrachten, nicht abſchaffen kann. Aber
iſt ein Grund, warum die Exegeſe doch immer noch ſo lang-
fortſchreitet. Dazu kommt die unvollkommene Beſchaffenheit
exeget. Hülfsmittel gerade in Hinſicht auf das Verhältniß
chen den Schriftſtellern und ihren urſprünglichen Leſern. Dieſe
immer erſt Produkte der Exegeſe und nicht ſelten einer fal-
. So wird man befangen, wenn man ſie gebraucht. Man
ſie daher nur mit großer Vorſicht und Prüfung gebrauchen.
Die Aufgabe, von allen Gedanken, die als Nebengedanken
ſehen ſind, die eigentliche Tendenz zu erkennen, iſt ſehr ſchwer.
in ſie wird weſentlich erleichtert durch die Löſung der noch

vor uns liegenden hermeneutiſchen Aufgabe. Haben wir nemlich eine deutliche Vorſtellung von der Meditation und Compoſition des Schriftſtellers, ſo ergiebt ſich leicht ein ſicheres Urtheil über das was außerhalb der Meditation und Compoſition liegt. Außerhalb beider liegen die Elemente die nur Darſtellungsmittel ſind, z. B. bildlicher Ausdruck, Gleichniß u. ſ. w. Denn wenn jemand bei dem Keimentſchluß noch ſo ſehr ins Spezielle geht und die Ordnung beſtimmt, in der er ſeine Gedanken mittheilen will, jene Darſtellungsmittel wird er doch nicht ſchon fertig finden; ſie finden ſich erſt bei der Darſtellung ſelber ein, liegen alſo außer der Compoſition. Schwieriger iſt es bei der Meditation; aber im gewiſſen Sinne gilt jenes doch auch von dieſer. Sie iſt das beſtimmte Fortrücken des Entſchluſſes zur Mittheilung, aber dasjenige, welches mit dem Akt des Schreibens noch nicht in dem Zuſammenhange ſteht, daß alle Nebengedanken ſchon in dieſer Reihe lägen. Ja alles, was Nebengedanke iſt, liegt außer derſelben. Freilich kann man nicht ſagen, daß alle Nebengedanken dem Schriftſteller erſt im Schreiben einfielen und gar mit ſolcher Lebhaftigkeit, daß er ſie annehmen müßte und nicht zurückweiſen könnte. Er kann ſie früher gehabt haben, und ſie wiederholen ſich in ihm im Moment des Schreibens. Aber auch dann liegen ſie außerhalb der Meditation. Aus der Beſtimmung, mit der ſich die Nebengedanken von dem, was aus dem Willensakt hervorgegangen iſt, unterſcheiden, muß ſich auch der eigentliche Werth derſelben erkennen laſſen.

Die techniſche Aufgabe insbeſondere.

Hier iſt zu betrachten, wie die Schrift aus dem lebendigen Keimentſchluß nach Inhalt und Form hervorgeht, wie dieſelbe als Ganzes die weitere Entwickelung des Entſchluſſes iſt.[1] Alle Elemente der Schrift, welche als abhängig davon betrachtet wer-

---

[1] Vergl. S. 148—155.

n können, ſind Gegenſtand der techniſchen Auslegung. Dieſe
terſcheidet ſich von der grammatiſchen ſo, daß während auf
grammatiſchen Seite der Einzelne der Ort iſt, in welchem
Sprache lebendig wird, auf der techniſchen Seite von der
prache unmittelbar nicht die Rede iſt. Allein, was wir als Ent-
cklung von dem erſten Keime aus betrachten, muß doch Sprache
verden ſein. Hier iſt die Sprache die lebendige That des Einzelnen,
n Wille hat das Einzelne darin producirt, durch die Gewalt der pſy-
logiſchen Thatſache kommt eine Zuſammenſtellung von Elementen,
noch nicht zuſammengeweſen ſind, zu Stande. Es entſtehen durch
Gewalt, die der Einzelne in der Sprache ausübt, Erweiterungen
d Contractionen der Sprachelemente nach der logiſchen Seite
n. Betrachten wir die Entſtehung der Compoſition, ſo iſt es
r freilich anders. Hier ſind die allgemeinen Geſeze der Ord-
ung im Denken anzuwenden. Zuvor aber muß ich den Schrift-
ller doch auch in ſeiner Meditation verſtehen. Dieß iſt aber
ne Aufgabe, deren Gegenſtand beinahe unſichtbar iſt und nur
f Conjectur zu beruhen ſcheint. Wir können wol leicht ſagen,
e hier vorhandenen Gedanken gehören zur Sache, man muß
r ſehen, wie ſie geordnet ſind. Aber ſchwierig iſt es, zu ſagen,
as und wie der Verfaſſer über dieſen oder jenen Gegenſtand
dacht habe, denn jeder Gegenſtand läßt ſich auf verſchiedene
eiſe verfolgen. Hier ſind wir auf dem unſichtbaren Gebiete
r Meditation, wo es auch darauf ankommt zu wiſſen, was
r Schriftſteller auch verworfen hat, obgleich es aus dem Grund-
danken hervorging. Jede Schrift hat ihre eigenthümliche gene-
che Reihe und urſprünglich iſt darin die Ordnung, in der die
zelnen Gedanken gedacht ſind. Aber in der Mittheilung kann
vielleicht eine andere ſein. Hier kommen wir auf den Unter-
ied zwiſchen Meditation und Compoſition. Daß der Unterſchied
viſchen beiden veränderlich iſt, das hat ſeinen Grund in
m erſten Willensakt. Dieſer kann als Moment betrachtet
ehr und weniger in ſich ſchließen. Er kann eine ſolche Leben-
gkeit haben, daß das Ganze in ſeinen Hauptzügen im Bewußt-

ſein ſchon damit gegeben iſt. Je mehr dieß iſt, deſto geringer iſt der Unterſchied zwiſchen Meditation und Compoſition; je weniger jener Willensakt dieſen Charakter hat, deſto größer iſt der Unterſchied. Es ſcheint aber als wenn der Unterſchied überhaupt nur auf gewiſſe Formen ſich bezöge. Denn was hat z. B. im Hiſtoriſchen die Meditation zu thun? Etymologiſch deutet der Ausdruck auf innere Gedankenentwickelung. Wo alſo, wie im Hiſtoriſchen, der Inhalt äußere Wahrnehmung iſt, ſcheint die Meditation gar keinen Gegenſtand zu haben. Allein dieß iſt eben nur ſcheinbar. Wiewohl der Unterſchied zwiſchen Meditation und Compoſition auf den verſchiedenen Gebieten verſchieden iſt, ſo iſt die Meditation doch nirgends Null, auch im Hiſtoriſchen nicht. Gehen wir zurück auf den Impuls, ſo ſehen wir, es kann kein Willensakt als unter der Form eines Gedankens gegeben ſein. Ein Impuls, der nicht im Subject ſelbſt als Gedanke gegeben iſt, iſt kein Willensakt, iſt bloß Moment des Inſtinkts. Nun können wir aber im Begriff des Gedankens folgendes unterſcheiden: Sofern das Einzelne darin dominirt, hat er die Richtung Bild zu ſein, ſofern aber das Allgemeine, Formel. Das eine wie das andere iſt einſeitig. Das Höchſte iſt das Ineinanderſein von beidem. Allein der Gegenſaz muß urſprünglich in jedem Willensakt ſein. Es fragt ſich aber, iſt er durch den Gegenſtand beſtimmt worden, oder davon unabhängig? Das leztere. Je mehr der urſprüngliche Willensakt als Bild gegeben iſt, deſto mehr trägt er das Einzelne gleichſam im verjüngten Maaßſtabe mit in ſich, deſto weniger aber von der Compoſition; ſeine ganze Entwicklung iſt gleichſam das Äußerliche zu dem was in jenem Keim innerlich geſchauet iſt. Je mehr aber der urſprüngliche Willensakt Formel iſt, deſto weniger trägt er das Einzelne in ſich, deſto mehr dann auch ſchon die Compoſition. So ſind die beiden Akte ſchon im erſten Moment ſelbſt geſezt.

Sehen wir nun auf die verſchiedenen Richtungen, welche die Gedankenentwicklung haben kann, ſo finden wir eine Duplicität darin, daß, wenn im Impuls die Richtung auf das Bild

dann je mehr die Gedankenentwicklung objectiv iſt, deſto mehr
im erſten Keim Geſezte das Einzelne iſt, das als Gedanke
vortritt, je mehr aber die Gedankenentwicklung ſubjectiv iſt,
ſo mehr das im Keime liegende der Ton iſt und die verſchie-
ien Modiſicationen des Tones, in denen ſich das Ganze bewegt.
dem Falle aber, daß der Impuls mehr Formel iſt, trägt er
hr die Verhältniſſe in ſich, und eben weil dieſe durch die An-
nnung zur Darſtellung kommen, enthält er auch mehr die Keime
Compoſition, als die des einzelnen Inhalts. Aber beides
ß ſich gegenſeitig ſuchen, ſo daß wir aus der Compoſition das
nzelne des Inhalts erkennen, und, indem ſich das Einzelne
hr entwickelt, wird, wenn es vollſtändig gegeben iſt, auch die
mpoſition mitgegeben ſein. — Aber wie ſtimmt dieß mit der
terſcheidung zwiſchen Meditation und Compoſition? Dabei war
s Grundprincip, daß wir erſt von dem Impuls aus das Ein-
lne erfaſſen, und dann die richtige Stellung, nach der alles,
as derſelben nicht entſpricht, ausgeſchieden iſt. Iſt es aber mög-
h, daß der erſte Impuls die Compoſition mehr in ſich trägt,
müßte da auch der umgekehrte Weg eingeſchlagen werden.
ie iſt dieß? Wenn wir einen allgemeinen aber realen Begriff
ben, ſo finden wir darin immer ſchon mit Leichtigkeit die An-
utung auf weitere Theilung. Aber wenn wir ſagen wollten,
rch die bloße Theilung gelangten wir zu allem Einzelnen, ſo
äre das unwahr, wir würden nur einen Typus finden. So
nnen wir uns wol eine innere Entwicklung der Compoſition
n der allgemeinen Formel des Ganzen aus denken, aber das
inzelne kann dadurch auf keine Weiſe gefunden werden. Sehen
ir vorerſt ab von der ſubjectiven Richtung im erſten Impuls,
elche ein ſpezifiſches Talent vorausſezt, und halten uns an das
llgemeinere, Verbreitetere, ſo können wir einen quantitativen Un-
rſchied wahrnehmen zwiſchen der Thätigkeit, wodurch der ur-
rüngliche Keim ſeinem Inhalte nach ſich näher ertwickelt, und
r, wodurch der Inhalt ſeine Form bekommt. Nehmen wir
nn das Subjective als untergeordnet wieder auf, ſo können

wir ſagen, es giebt in der erſten Entwicklung des Einzelnen, die wir Meditation nennen, ein Fortſchreiten, welches mehr an der Leitung des Allgemeinen geht, und ein Fortſchreiten, welches mehr unmittelbar das Einzelne producirt. Dann wird das Erſte immer gleich die Form beſtimmen, und es wird da ein Wechſel ſein zwiſchen dem Werden des Einzelnen und dem der Form. Das Einzelne wird im Zuſammenhange nur mit ſeiner Stelle gefunden. Dagegen wird der einzelne Inhalt, der nur den Charakter des Einzelnen hat, für ſich gefunden, wo dann mannigfaltige Zuſammenſtellungen möglich ſind. Das Ganze wird ein Anderes ſein, wenn es auf die eine oder andere Weiſe verſtanden wird, alſo mehr in Beziehung auf die Form oder in Beziehung auf den einzelnen Inhalt. Aber es folgt, daß wir es vollkommen nur verſtehen können, wenn wir die Geneſis verſtehen. Daher die unerlaßliche Aufgabe, jede Produktion, welche Gegenſtand der Hermeneutik ſein kann, in jener zweifachen Beziehung zu verſtehen. Sobald man ſich mehr an das eine oder andere hält, wird die Löſung der Aufgabe unvollkommen ſein. Es wird freilich bei dieſer Aufgabe Jeder durch ſich ſelbſt eine vorherrſchende Richtung auf das eine oder andere haben. Wir wollen alle die Darſtellung der Gedanken eines Andern in Beziehung auf unſre eigenen verſtehen. Dann kann die Folge Aneignung oder Abſtoßung ſein. Daher wird die Art der hermeneutiſchen Operation ſich nach der eigenen Gedankenentwicklung beſtimmen. Es giebt viele, die ſich, wenn ſie leſen, aus der Form nichts machen und nur auf den Inhalt ſehen. Dabei iſt ein unordentliches Verfahren möglich. Denke ich den Inhalt von der Form geſondert, ſo kann ich überall anfangen, weil ich ihn als Aggregat von Einzelheiten anſehe. Manche Arten von Darſtellungen ertragen das eher, als andere. Es giebt aber auch Leſer, die es überwiegend auf die Form anlegen. Dabei iſt denn gewöhnlich im Hinterhalt, daß man denkt, ſich aus der Form und einzelnen Punkten das Ganze bilden zu können in dem Maaße, in welchem man das Ganze nöthig hat. Aber in der That ſobald bei dem Verſtehenwollen die Richtung auf unſere eigenen Gedanken vorherrſcht, entſteht die eine oder die andere Einſeitigkeit und das wahre volle Verſtehen wird unmöglich. In dem Grade alſo in welchem man vollkommen verſtehen will, ſoll man ſich von der Beziehung des Auszulegenden auf eigene Gedanken losmachen, weil dieſe Beziehung eben gar nicht die Abſicht hat zu verſtehen, ſondern zu gebrauchen als Mittel was in den Gedanken des Andern zu den eigenen in Verhältniß ſteht. Jedes muß aus ſeinen Gedanken verſtanden und ausgelegt werden. Lohnt ſich das der Mühe nicht, ſo hat auch die Löſung der hermeneutiſchen Aufgabe keinen Werth.

Die Beziehung der Gedanken eines Andern auf die eigenen liegt ſofern ſie hermeneutiſcher Art iſt ganz auf der Seite der grammatiſchen Interpretation. Hier iſt ſie nothwendig, denn in der grammatiſchen Interpretation liegt die Beziehung zwiſchen den Gedanken eines Andern und den meinigen als Ort der Sprache. Wenn aber eben die Aufgabe iſt, die Gedanken eines Andern als ſeine Produktion vollkommen zu verſtehen, müſſen wir uns von uns ſelber los machen.

Um aber in dieſem Sinne die hermeneutiſche Aufgabe zu löſen, muß man vor Allem das Verhältniß zwiſchen der Meditation und Compoſition des Schriftſtellers zu erkennen ſuchen. Wir fangen an mit der allgemeinen Überſicht. Aber wie können wir daraus den innern Proceß des Schriftſtellers verſtehen? Durch Beobachtung. Dieſe aber hat ihren Halt in der Selbſtbeobachtung. Man muß ſelbſt in der Meditation und Compoſition verſirt ſein, um die eines Andern verſtehen zu können. Von dieſer Seite iſt in der Vorübung auf höhere Studien in der litterariſchen Gymnaſtik das eigene Componiren ſo weſentlich.

Nach dieſen Vorausſezungen fragt ſich nun, wie kann ich aus dem zweiten Akt, der Compoſition, der in der Schrift vor mir liegt, erkennen, wie ſich in dem Verfaſſer dieſer Akt entwickelt hat, wie er zu Inhalt und Form ſeiner Schrift gekommen iſt? Dieß ſcheint ſehr ſchwierig. — Je mehr in einer Schrift Form und Inhalt in einander aufgehen, um ſo geringer iſt der Unterſchied zwiſchen

Meditation und Compoſition. Dieß wird noch deutlicher, wenn wir das Entgegengeſezte denken, alſo einen Entſchluß, der noch nicht mit voller Lebhaftigkeit des Bewußtſeins auch den einzelnen Inhalt in ſich ſchließt. In dieſem Falle wird der einzelne Inhalt erſt durch die Fortwirkung der Elemente des Entſchluſſes, er entwickelt ſich weiter, indem er ſich wiederholt. Nun iſt aber oben geſagt worden, es gebe eine Form, die wir als die der größten Paſſivität anſehen, wo man die Entwicklung des im Entſchluß Liegenden den Umſtänden überläßt. Da entſtehen Gedanken, die dem Entſchluſſe angehören, oder gelegentliche und im Zuſammenhang mit der Gedankenentwicklung, zu der wir von andern Seiten aufgefordert werden. Da tritt aber die Differenz ein, daß diejenigen Gedanken, welche in dem urſprünglichen Impuls gelegen haben, ſich leichter in die beſtimmte Form bringen laſſen, diejenigen aber, welche mehr Gelegentliches an ſich haben, ſchwieriger, und das werden ſolche ſein, welche in der Form nur als Ausſchweifung erſcheinen können, wegen des fremden Elements, das ihrer Geneſis anklebt. Dieſe Elemente werden ſich leicht unterſcheiden laſſen, ſo wie man die Hauptgedanken und die weſentlichſte Gliederung deſſelben erkannt hat und feſthält, welches beides ſich aus der Überſicht ergeben muß.

Aber hiebei iſt gleich auch auf den Unterſchied der Form Rückſicht zu nehmen, weil in dem Auffaſſen des erſten Akts und dem Zuſammenfaſſen der Elemente durch die Form eine große Verſchiedenheit eintritt. Der weſentliche Unterſchied iſt der zwiſchen Proſa und Poeſie. Was die Poeſie betrifft, ſo zeigt ſich darin leicht was weſentlich der Meditation und was weſentlich der Compoſition angehört, denn es liegt hier völlig auseinander. Denken wir uns ein Gedicht von etwas größerem Umfange, ſo iſt gar nicht anzunehmen, daß es im erſten Willensakt vollſtändig vorbedacht iſt. Die Gedanken ſind in dem erſten Willensakte nur punktirt. Sie müſſen bei der Compoſition umgeworfen werden. Darum iſt eben die Compoſition nicht der Zeit nach, ſondern nur der unmittelbaren Beziehung nach Ein Akt. In der Proſa iſt

ein beſtimmter Unterſchied nicht. Da gehen wir davon aus,
gleich im erſten Akt Inhalt und Form gegeben ſind. Die
ist aber hier die der ungebundenen Rede. Somit iſt kein
ntliches Hinderniß, daß nicht die einzelnen Theile des Gan-
wie ſie zuerſt gedacht ſind, ſo auch ausgeführt werden. Nu-
s und Wohlklang ſtehen mit der Form in der Proſa in gar
r ſo engen Verbindung wie in der Poeſie das Versmaaß.
das ſcharfe Auseinandertreten der Reſultate der Meditation
Compoſition iſt der erſte Unterſchied, ſobald wir einen irgend
eren Umfang von Poeſie annehmen, wo das Einzelne ſich
ert. Aber ſchon in dem Epigramm, als der kleinſten poeti-
Form, müſſen wir daſſelbe anerkennen. Das Epigramm
ht immer auf Gegebenem. Denken wir uns aber in dieſer
iehung das Entſtehen des Epigrammes, ſo hängt demſelben
gleich die poetiſche Form an. Iſt es der Fall, ſo ſind nur
an ſich verſchiedenen Elemente näher aneinandergerückt. In
modernen Form des Epigramms iſt die Spize die Haupt-
. Dieſe aber iſt eben die Beziehung auf das Gegebene in
lichſter Schärfe. Sie entſteht wie ein Bliz im Moment, iſt
Einfall, in dem das Versmaaß noch nicht iſt. Dieſes iſt ein
ter Akt. So treten alſo auch hier beide Akte beſtimmt aus-
nder.

Gehen wir nun von der Poeſie auf die Proſa über, ſo iſt
an dieſer, je mehr ſie ſich der Poeſie nähert, deſto mehr ein
einandertreten der beiden Akte bemerkbar. Dieß iſt der Fall,
n in der Proſa auf das Muſikaliſche in der Sprache ein be-
erer Werth gelegt wird. Da kann der Gedanke mit ſeinem
drucke nicht zugleich entſtehen. Dieſer mit ſeinem muſikaliſchen
th entſteht erſt durch die Stelle, die er einnimmt, und dieſe
ebt ſich erſt aus der Compoſition. Hier erkennen wir eine
von Stufenleiter. Fragen wir nun, in welchem Gebiete das
einandertreten der beiden Akte ein Minimum iſt und für das
neneutiſche Intereſſe verſchwindet, ſo iſt das der Vortrag der
meiſten rein wiſſenſchaftlich iſt. Da iſt das Muſikaliſche dem

Logiſchen ganz untergeordnet. Je mehr die Compoſition die Gedanken ohne alles andere Intereſſe anſchließt, deſto mehr iſt ſie urſprünglich Eins mit ihnen, alſo auch der Unterſchied zwiſchen ihm und der Meditation Null. Dieſer Unterſchied kann nicht darin beſtehen, daß man ſollte ausmitteln wollen, in welcher Zeitfolge die einzelnen Gedanken des Schriftſtellers entſtanden ſind. Dieß iſt durch die Compoſition ſelbſt ein ſo verſchwindendes, daß nur einzelne wenige Fälle ſind, wo darüber etwas auszumitteln iſt. Wenn dieß alſo nicht gemeint ſein kann, ſondern nur der Unterſchied, der in Beziehung auf die früher vorhandenen Elemente durch die Compoſition entſteht, ſo iſt davon auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete das Wenigſte zu erwarten, weil auf demſelben die Ausdrücke nicht alterirt werden können ohne die Gedanken ſelbſt zu alteriren.

Dieß iſt indeß nur die eine Seite des hermeneutiſchen Intereſſes. Die andere Seite führt auf ganz andere Differenzen. Nemlich wenn wir einen Complexus von Gedanken vor uns haben, der Gegenſtand ſei welcher er wolle, ſo werden wir darin niemals den Gegenſtand erſchöpft nennen. Vielmehr werden jedem, der im Leſen in einem wirklichen Aneignungsproceſſe begriffen iſt, Gedanken einfallen, die in daſſelbe Gebiet gehören, aber dort ſich nicht finden, oder die mit den in der Schrift ausgedrückten in Widerſpruch ſtehen. Da iſt denn das Intereſſe zu wiſſen, ob der Schriftſteller dieſelben gar nicht gehabt, oder wiſſentlich ausgelaſſen. Zum vollen Verſtehen gehört offenbar beides zu wiſſen, ſowol was ich vermiſſe, als was ich im Schriftſteller mit meinen Gedanken über den Gegenſtand in Widerſpruch finde. Nimmt der Schriftſteller Rückſicht darauf, dann muß auf den Grund der Differenz zurückgegangen werden. Nimmt er keine Beziehung darauf, ſo iſt es problematiſch, aber es entſteht die Aufgabe, eben dieß wo möglich auszumitteln. Da iſt denn das Intereſſe, die Meditation des Schriftſtellers ſo vollſtändig wie möglich an und für ſich überſehen zu können, auch in Beziehung auf das, was in die Compoſition nicht aufgenommen iſt. Es iſt möglich, daß

Gedanken die ich vermiſſe dem Verfaſſer vorgeſchwebt, er aber
ründe gehabt hat, ſie nicht aufzunehmen, noch auch Beziehung
rauf zu nehmen. Das kann im erſten Willensakte liegen, z. B.
nn er nicht polemiſch ſein wollte. Doch iſt es wichtig zu wiſſen,
jene Gedanken dem Verfaſſer vorgeſchwebt haben oder nicht.
nn darnach gewinnt ſein Gedankencomplexus eine andere Be-
tung. Im lezteren Falle wird der Werth deſſelben verringert,
erſten Falle das Intereſſe, in die Gründe ſeines Verfahrens
nauer einzugehen, erhöhet. Dieſe Aufgabe aber iſt eben ſo
wierig, als intereſſant. Das Intereſſe aber iſt hier wieder ver-
ieden, jedoch in umgekehrter Richtung. Je mehr der ganze
dankencomplexus dem Inhalte nach gebunden iſt, um ſo größer
das Intereſſe von dieſer Seite, je weniger um ſo geringer.
der Gedankencomplexus nur eben ein Aggregat von Einzeln-
ten, ſo verſchwindet das Intereſſe, und die Frage, was der
rfaſſer noch außerdem gedacht habe, liegt ganz außer der her-
neutiſchen Aufgabe. —

In den ſynoptiſchen Evangelien fehlt z. B. die Geſchichte
n der Auferweckung des Lazarus. Als nächſte Veranlaſſung
lezten Kataſtrophe, wie ſie Johannes darſtellt, iſt ſie von gro-
Bedeutung. Denken wir uns, daß die drei erſten Evangelien
e Lebensbeſchreibung Chriſti haben geben wollen, ſo iſt die
ge, wie ſie dazu gekommen ſind, ſie auszulaſſen, oder ob ſie
elbige nicht gekannt haben? Allein da ſie offenbar mehr nur
einanderreihungen einzelner Erzählungen ſind, ſo verliert jene
ge das hermeneutiſche Intereſſe und behält nur das kritiſche,
lich ob und wie die Erzählung ſo wenig allgemein geworden,
ſie in die gemeinſchaftliche Quelle nicht gekommen iſt. So
t man, wie das Intereſſe an einem gebundenen Ganzen ein
z anderes iſt, als an einem ungebundenen.

Faſſen wir nun das Bisherige zuſammen, ſo haben wir zwiefaches
tereſſe, die Meditation eines Schriftſtellers in ihrer Totalität,
eſondert davon, was in die Compoſition eingegangen iſt,
en zu lernen, nemlich auf der einen Seite, wie ſeine Dar-

ſtellungsweiſe durch die Compoſition modificirt iſt, auf der andern Seite, wie der ganze Proceß, der ſich vom erſten Willensakt entwickelt, ſich zur Totalität des Gegenſtandes verhält. Dieſes doppelte Intereſſe kann in den verſchiedenen Arten der Compoſition in ſehr verſchiedenem Grade ſtatt finden, aber es giebt keine Form, in der es gar keinen Werth hätte, die Meditation des Schriftſtellers in ihrer Totalität zu kennen. Selbſt das hiſtoriſche Gebiet iſt davon nicht ausgenommen, wiewohl der Ausdruck Meditation hier nicht im engſten Sinne gebraucht werden kann. Wir fragen auch hier nach dem Entſtehen der Erinnerungen eines Schriftſtellers von ſeinem Gegenſtande, nach ſeinem Ausgehen auf Notizen von demſelben und ſeinem Entſchluß.

Allein die Löſung der bezeichneten Aufgabe iſt auf eigenthümliche Weiſe bedingt. In vielen Fällen gehört viel dazu, damit nur die Aufgabe entſteht. Denn frage ich, wie ſich die Meditation des Verfaſſers zur Totalität ſeines Gegenſtandes verhält, ſo, muß ich zuvor dieſe Geſammtheit kennen. Nehme ich ein Buch zum erſten Unterricht über einen Gegenſtand, ſo kann jene Frage noch nicht entſtehen; ſie entſteht erſt, wenn ich in der Kenntniß des Gegenſtandes bis auf einen gewiſſen Punkt gekommen bin.

Was das N. T. betrifft, ſo befinden wir uns gleich von Anfang des exegetiſchen Studiums in dem Fall, daß wir eine gewiſſe Kenntniß des Gegenſtandes und eine allgemeine Überſicht des Inhalts mitbringen. Allein eben dieß führt leicht irre, und muß alſo geregelt werden.

Es entſteht ſogleich die Frage, wie hat der neuteſt. Schriftſteller wohl gedacht über die Gegenſtände, welche bei uns eine beſondere Stelle in der chriſtlichen Lehre einnehmen, und aus welchem Ganzen ſind die einzelnen Gedanken genommen? Stellen wir die Frage in Beziehung auf den ſpäteren Zuſtand der chriſtlichen Lehre, ſo alteriren wir den ganzen hermeneutiſchen Proceß und ſind auf falſchem Wege.

Die didaktiſchen Schriften ſind mehr und weniger fragmentariſch. Es bringt ſich dabei die Aufgabe auf, das Ganze zu

en. Ohne dieß iſt kein wahres Verſtehen möglich. Wir brin-
nun freilich bei der einzelnen didaktiſchen Schrift keinen In-
mit, aber doch die Vorſtellung und die Beziehung auf einen
en. Wollen wir nun in Folge davon ſagen, der Schriftſteller
ne dieß oder jenes nicht gedacht haben, ſonſt hätte er es mit-
eilt, ſo würde dieß, wenn es mit Grund geſezt ſein ſoll, vor-
ſezen, daß man die Aufgabe gänzlich gelöſt habe. Dieß aber
doch nicht wahr. Außerdem müßte man dabei vorausſezen, der
genſtand habe ſollen in der Schrift erſchöpft werden. Die Auf-
e kann wahrhaft nur gelöſt werden in dem Grade, als man
Beſiz alles deſſen iſt, was in der Meditation des Verfaſſers
te ſein können, wozu aber gehört, daß man den Zuſtand des
genſtandes zur Zeit des Schriftſtellers mit einer gewiſſen Ge-
igkeit kennen müßte. Wie iſt es aber mit den Bedingungen
u im N. T.? Man kann dieſe Sache auf verſchiedene Weiſe
ehen. Sehen wir das N. T. als Eine Aufgabe an, ſo wiſſen
, daß es keine anderweitigen Schriften und Notizen über den
ſtand des Gegenſtandes aus derſelben Zeit giebt. Wir ſind
auf das N. T. ſelbſt gewieſen. Nehmen wir hingegen die
teſt. Bücher einzeln, ſo iſt die Geſammtheit aller ein Mittel,
durch die Löſung der Aufgabe für das einzelne Buch erleich-
wird. Die Aufgabe iſt dann unter der Form zu löſen, das
zelne aus dem Ganzen zu verſtehen, und nur in dem Maaße,
welchem das Ganze zum Verſtehen des Einzelnen gegeben iſt,
n die Aufgabe glücklich gelöſt werden.

Nun iſt wahr, die Aufgabe die Meditation zu verſtehen iſt
ängig von dem Verſtehen der Compoſition. Allein wir haben,
mit Grund vorangeſtellt, weil wir nur durch die Kenntniß
ganzen Meditation die Compoſition genetiſch verſtehen. Das
gegengeſezte tritt nur ein in Beziehung auf die Nebengedan-
, denn dieſe entſtehen erſt in der Compoſition. Haben wir
und anzunehmen, daß nicht der ganze weſentliche Inhalt im
ment der Meditation war, ehe der Schriftſteller an die Com-
tion ging, ſo iſt das Werk ein unvollkommenes. Dieß ſchließt

aber die Anerkennung einer jeden Stufe der Unvollkommenheit in ſich.

Sehen wir auf die Verſchiedenheit des Inhalts und fragen, wiefern können wir für die verſchiedenen Gattungen wenigſtens gewiſſe Regeln und Cautelen feſtſtellen, um die Aufgabe richtig zu löſen, ſo kommt es auf die beiden Punkte an, zu wiſſen, ob und wiefern die Meditation in der Compoſition ein Anderes geworden iſt, und ob und wieviel in der Meditation geweſen, was in der Compoſition nicht iſt. Hier werden wir damit anfangen, zu fragen, in wiefern in der Meditation im pſychiſchen Zuſtande des Verfaſſers eine gewiſſe Gebundenheit ſtatt fand? Dieſe iſt verſchieden, aber in ſofern immer vorhanden, als im urſprünglichen Impulſe Inhalt und Form gewiſſermaaßen gegeben ſind. Der Inhalt iſt durch die Form in ſeiner Einheit und Fülle beſtimmt. Iſt die Form mitbeſtimmt, ſo hat ſie auch ihre Geſeze, und zwei Perſonen, die denſelben philoſophiſchen Gegenſtand behandeln, ſo daß der Eine in rein didaktiſcher, der Andere in dialogiſcher Form es thut, ſind beide im gebundenen Zuſtande, ſchon durch die Differenz von einander. Je feſter und lebendiger die Form dem urſprünglichen Impulſe eingeprägt iſt, um ſo weniger werden ſolche Elemente ſich entwickeln, die zwar dem Inhalte angehören, aber in die Form nicht eingehen. Der dialogiſche Vortrag wird Elemente aufnehmen, die der andere, rein didaktiſche nicht aufnehmen kann. Iſt die Form mit einer gewiſſen Lebendigkeit der Impulſe eingeprägt, ſo können auch nicht entſprechende Gedanken dem Schreibenden gar nicht einfallen. Fallen ſie ihm ein, ſo daß er ſie eliminiren muß, ſo hat er nicht den höchſten Grad der Vollkommenheit erreicht. Dieß aber iſt eben die höchſte Gebundenheit durch den Impuls. Fällt aber dem Schriftſteller nicht ein, was weſentlich zum Inhalt gehört, ſo iſt das eine Unvollkommenheit, die daher kommt, weil dem urſprünglichen Impuls der Gegenſtand nicht mit voller Lebhaſtigkeit eingeprägt, der Verfaſſer des Gegenſtandes nicht völlig mächtig iſt. Wie iſt nun da zu urtheilen? Der Ausleger muß eigene Erfahrungen haben

er den innern Hergang der Gedankenentwicklung. Dieſe, gleich-
m als Fond, muß der Ausleger mitbringen, und vergleichend
e Differenzen auf dieſem Gebiete zu erkennen ſuchen.

Betrachten wir von hieraus den Zuſtand der Meditation für
h, ſo kann derſelbe entweder dem urſprünglichen Impulſe voll-
mmen entſprechen, wo denn Gegenſtand und Form vollkommen
einigt ſind in ſofern dieß in dem urſprünglichen Impulſe ge-
gt war, oder er kann ſich zu dieſem auf eine unvollkommene
eiſe verhalten. Sobald ſich dieß durch Mängel kund thut, iſt
auch leicht wahrnehmbar. Man bemerkt z. B. leicht die Dürf-
gkeit einer Schrift auf verſchiedene Weiſe in verſchiedenen For-
en. Denkt man ſich die didaktiſche Form, und der Autor iſt
überall vom Spalten ſeines urſprünglichen Schemas ausge-
angen, ſo iſt die entſtehende Trockenheit ein Zeichen von Dürf-
gkeit. Der Theil ſeines urſprünglichen Impulſes, der den In-
alt repräſentirt, hat nicht das rechte Leben gehabt. Iſt der Ver-
ſſer dagegen von der Behandlung der bloßen Form ausgegan-
en, ſo entſteht eine Chrie, eine Compoſition, wo die Form ſo
ominirend iſt, daß nichts hinein kann, als was durch fortgeſezte
ntereintheilung entſteht. Es iſt dieß der größte Mechanismus,
r mit dem Mangel an lebendiger, innerer Produktivität zuſam-
enhängt. Finden wir dagegen eine Menge von Elementen in
r Compoſition, welche ihr eigentlich fremd ſind, ſo iſt das eine
ppigkeit in der Meditation, die aber keine Vollkommenheit iſt,
eil ſie die Form zerſtört. Es iſt dieß ein Zeichen, daß im ur-
rünglichen Impuls die Form nicht lebendig genug geweſen iſt,
nſt wäre dem Verfaſſer das alles nicht eingefallen, oder er hätte
, wenn es ihm eingefallen wäre, abgewieſen.

Sehen wir auf ſolche Arten der Mittheilung, die mehr von
r Wahrnehmung ausgehen, ſo hat die geſchichtliche Darſtellung
nen ſolchen Reichthum der Mannigfaltigkeit in der Art und
eiſe der Compoſition ſelbſt, daß wir den urſprünglichen Impuls
s ſehr verſchieden anſehen müſſen. Bei dem Einen kann die

geſchichtliche Darſtellung ſich geſtalten als eine Reihe von Bildern, bei dem Andern als eine Reihe von Cauſalverhältniſſen. Jedes giebt einen ganz verſchiedenen Inhalt. Die eine Darſtellung hebt hervor, was die andere vernachläſſigt, die eine hat mehr den Charakter des Calculs, die andere mehr einen pitoresken Charakter. Je nachdem nun das eine oder andere im urſprünglichen Impuls gedacht war, iſt die Erſindung und Meditation eine ganz andere. Eine Erſindung iſt nemlich auch auf dieſem Gebiete, in der Art die Elemente zu verbinden, dieſes oder jenes geltend zu machen. Es ſind da ganz verſchiedene Verfahrungsweiſen, die nicht einander unterzuordnen ſind. — Schreibt jemand die Geſchichte in einer Reihe von Bildern, dieſe haben aber nicht den rechten Charakter der Bilder, der Leſer iſt nicht im Stande ſie nachzubilden, ſo folgt, daß der Verfaſſer nicht Herr ſeiner Form geweſen iſt. Das iſt auf dieſem Gebiete die Dürſtigkeit.

Betrachten wir die Form des Geſprächs. Nur in dem Grade, in welchem man das zu tariren verſteht, kann man den Verfaſſer in ſeiner Meditation verfolgen, und ein Bild davon bekommen, ob er die Elemente mühſam zuſammengeſucht habe, oder ob er von einer Fülle innerer Produktion gedrängt werden, ſo daß er habe abweiſen müſſen, ferner ob das Einzelne mit dem urſprünglichen Impuls in Übereinſtimmung iſt, oder ob in der Gedankenentwicklung Fremdes iſt. Finden wir eine Gedankenentwicklung reich, aber nie aus den Grenzen der Form hinausgehend, auch ohne daß fremdartige Elemente damit verwachſen wären, da gehen Meditation und Compoſition ineinander auf, und dieß iſt die Vollkommenheit auf dieſem Gebiete. Die Dürſtigkeit iſt hier die fortgeſezte Operation der logiſchen Spaltung. Da iſt das Ganze nur Darſtellung des Mechanismus der Meditation. Zwiſchen dieſen iſt nun das Meiſte, was Gegenſtand der hermeneutiſchen Operation ſein kann. Soll man die Meditation verfolgen und tariren können, ſo müßte man alle verſchiedene Formen kennen, denn nur dann kann man die Erſindung des Künſtlers recht ins Auge faſſen und nacherſinden. Betrachten

das tägliche Leben, ſo finden wir hier in Beziehung auf das
präch nicht ſelten Virtuoſitäten, die ſich ſelten in Schriften
n. Da ahnet man nicht ſelten, was der Andere ſagen will,
. man conſtruirt ſeine Gedankenentwicklung, — noch ehe man
Reſultat hat. Dieß beruht auf genauer Kenntniß der Eigen-
nlichkeit des Andern im Verfahren des Denkens. Dieſe zu
ichen liegt im Weſen der hermeneutiſchen Aufgabe. Doch kann
nur auf indirecte Weiſe dazu gelangen. Dabei iſt natürlich
Unterſchied, wenn man einen Schriftſteller in der Geſammt-
ſeines Lebens als geſchichtliche Perſon kennt, oder die Pro-
te lebender Schriftſteller in ihrem bekannten Kreiſe hat. Hier
es leichter, weil wir die gehörige Baſis außerhalb haben. Wo
e aber fehlt, iſt es ſchwieriger. Bei den Werken des Alter-
ms iſt die Kenntniß der Individualität der Schriftſteller im-
nur in einem beſchränkten Grade gegeben. Aber hier iſt ein
ßer Unterſchied zwiſchen denen, die ſich ins Alterthum einge-
haben, und die es nicht haben. Jenen iſt der Typus der
dankenentwicklung klar, wenn auch nicht die Perſonalität, und
nach iſt man im Stande Analoges zu leiſten. Denkt man ſich
en Schriftſteller mit einer großen Menge von Produkten, hat
n einen Theil derſelben recht durchſtudirt und ſich angeeignet,
gewinnt man eine ſolche Kenntniß ſeiner Eigenthümlichkeit, als
te man mit ihm. So wie die innere Einheit einer Schrift
iſt, iſt es auch nicht ſchwer, die Meditation nachzuconſtruiren.

Ein großer Theil der kritiſchen Aufgabe beſteht darin, zu un-
ſcheiden was einem Schriftſteller angehört und was ihm fälſch-
zugeſchrieben wird. Da kommt es darauf an, die Meditation
Schriftſtellers nachzuconſtruiren. Der Takt, auf dem eine
enge kritiſcher Operationen beruhen, bildet ſich auf die Weiſe. —
rgleichen wir z. B. die dem Plato untergeſchobenen Dialoge
den echten, ſo haben jene ungeachtet der dialogiſchen Form
Charakter der Trockenheit, den Mangel an eigener Produk-
ität und die bloße Richtung auf das logiſche Spalten, wovon
in Platos Werken keine Spur findet. Hier iſt alſo die Auf-

faſſung des Charakters der Produktion der erſte Anſtoß zu kritiſchen Unterſuchungen.

Betrachten wir nun das, was in der Mitte zwiſchen der Meditation und Compoſition liegt und bald zu dem einen bald dem andern gezogen werden kann, ſo iſt dieß das Gebiet der Nebengedanken. Hat der Schriftſteller ſie ſo wie ſie entſtanden ſind auch als ſolche erkannt, denen er eine beſtimmte Stelle anweiſen konnte, ſo gehören ſie zur Meditation. Iſt dieß nicht der Fall, ſo gehören ſie zur Compoſition. Wir können hier zwei Extreme unterſcheiden. Das eine iſt, daß der Schriftſteller im Bewußtſein, die Totalität aller Elemente zu beſitzen, in der Compoſition war, daß ihm dann die Nebengedanken gekommen ſind, als das Niederſchreiben ſchon vollendet war. In dieſem Falle erſcheinen die Nebengedanken als eingeſchoben. Das andere Extrem iſt, daß in der Einleitung des Proceſſes der Meditation der Schriftſteller ſich ſchon die Licenz geſezt hat, nicht bloß in der ſtrengen Entwicklung des urſprünglichen Impulſes zu bleiben, ſondern das freie Gedankenſpiel eintreten zu laſſen. In dieſem Falle ſagen wir auf's beſtimmteſte, daß die Nebengedanken zum Proceß der Meditation gehören. Von hieraus können wir den ganzen Proceß der Meditation unter zwei verſchiedene Formeln bringen, von denen die eine iſt, daß wir den Schriftſteller in ſtrenger Richtung denken in Beziehung auf ſeinen Impuls, gegen alles andere aber in abweiſender Thätigkeit, die andere Formel aber, daß wir den Schriftſteller in combinatoriſcher Thätigkeit darauf gerichtet denken, anderes in ſeinen Gedankengang einzumiſchen. Je nachdem eins oder das andere iſt, iſt der Charakter des Schriftſtellers verſchieden.

Es iſt nicht möglich von der hermeneutiſchen Aufgabe aus den Gegenſtand allein zu betrachten. Der Gegenſtand muß einmal im Geſammtgebiet des litterariſchen Volkslebens und des Zeitalters betrachtet werden, ſodann im Gebiet der Art und Weiſe der Compoſition und endlich im Geſammtgebiet der Eigenthümlichkeiten des einzelnen Schriftſtellers. Das iſt das comparative Verfahren. Es läßt ſich auch das umgekehrte heuriſtiſche anwenden.

Nach dieſem kommen wir zur Kenntniß des litterariſchen Gebietes
en dadurch, daß wir die hermeneutiſche Operation an Vielen
ollzogen haben. Das erſte Verfahren beruht auf perſönlichen
Verhältniſſen zwiſchen Leſern und Schriftſtellern. Findet ein per-
önliches Verhältniß der inneren Verwandſchaft zwiſchen Leſer und
Schriftſteller ſtatt, z. B. bei einem Lieblingsſchriftſteller, ſo wird
man natürlich das comparative Verfahren einſchlagen. So hat
Jeder in Beziehung auf jeden Schriftſteller ſein eigenes Verfah-
en. Es wäre unrecht, wenn man ſich in einen Schriſſteller
eicht hineinfindet, anzuhalten und ſich jene Kenntniß erſt ver-
ſchaffen zu wollen, die man auf heuriſtiſchem Wege erſt erwirbt.

Gehen wir nun zum lezten Punkt, zur Betrachtung der
Compoſition ſelbſt über, ſo ſezen wir dabei voraus, der Schrift-
ſteller habe den inneren Impuls, der das ganze Werk dominirt,
in ſich zur vollſtändigen Entwicklung gebracht, er habe alle Ele-
mente zu der Schrift in ſich und beginne nun die Compoſition.

Allein daß ſich dieß nicht immer vollkommen ſo verhält, deſſen
iſt ſich jeder bewußt bei allem, was im Gebiet des täglichen Le-
bens liegt. Hat man einen Brief zu ſchreiben, ſo ſcheidet man
nicht Impuls, Entwicklung und Compoſition, man zieht eine
Menge von Übergängen in Eins zuſammen. Je mehr aber
ein Werk als kunſtmäſſiges erſcheint, muß man von jener Vor-
ausſezung ausgehen. Wie viel in der Compoſition erſt entſtan-
den ſei, das gehört auch in die Unterſuchung, ſofern es gilt, das
Ganze nachzuconſtruiren. Sucht man nun unter jener Voraus-
ſezung die Schrift nachzuconſtruiren, ſo hat dieß einen verſchiede-
nen Sinn. Es giebt nemlich keinen Gedanken ohne Wort, aber
es giebt Gedanken in verſchiedenen Graden der Bekleidung, wir
können einen Gedanken haben ohne ſeinen paſſendſten Ausdruck
auch ſchon zu haben. In Beziehung auf Ausdruck beginnt das
Fertigwerden der Elemente erſt mit der Compoſition ſelbſt. Man
kann dieſe nur verſtehen, wenn ſich vollſtändig überſehen läßt das
Verhältniß des Inhalts, den die Form geſtaltet, oder den man
der Form geben will. Darnach richtet ſich der Reichthum und

die Fülle. So ſind alſo die beiden Punkte zu betrachten, die Stellung, die jedes Einzelnen bekommt und die Ausfüllung der Form durch den Inhalt, und ſodann der Ausdruck, der im Zuſammenſein der Elemente definitive mit beſtimmt iſt.

Die Aufgabe hat für die Exegeſe des N. T. beſondere Wichtigkeit.

Iſt das Verſtändniß der Meditation vollendet, alſo die Geſammtheit aller zur Schrift gehörenden Elemente gegeben, ſo iſt das Verſtändniß der Compoſition, als Thatſache im Verfaſſer, d. h. der Anordnung mit ihren Motiven übrig. Denken wir uns nun hier verſchiedene Möglichkeiten, wie eine und dieſelbe Maſſe von Einzelheiten geordnet werden kann, wie daraus dann ganz verſchiedene Reſultate hervorgehen, die Anordnung alſo mit dem Werthe zuſammenhängt, den der Verfaſſer auf dieſes oder jenes legt, ſo daß eins hervortritt, anderes zurück, ſo ſieht man wohl, wieviel im N. T. bei dem eigenen Gebrauch, den man von demſelben macht, darauf ankommt, die Anordnung in dieſem Sinne zu verſtehen. In vielen Fällen kann dieſe Aufgabe als ſich von ſelbſt verſtehend erſcheinen. Allein da im N. T. ſo oft einzelne Stellen aus dem Zuſammenhange heraus genommen werden, ſo bekommt die Aufgabe in vielen Fällen ganz beſondere Wichtigkeit. Iſt nemlich eine Stelle einmal außer dem Zuſammenhange gebraucht worden, ſo hat ſie dadurch einen beſtimmten Werth für alle, welche ſie nicht erſt im Zuſammenhange prüfen, bekommen. Es kann ſo ein Mißverſtändniß entſtehen, welches fortwirkt, weil man in der Gewalt der erſten Art und Weiſe iſt, wie der Werth außer dem Zuſammenhange angenommen worden iſt. Es giebt Beiſpiele genug, wo eine Stelle des N. T. gebraucht worden iſt, als wäre ſie ein nothwendiger Gedanke einer Schrift, während derſelbe für den Schriftſteller keinen beſonderen Werth gehabt, und es ihm bis auf einen gewiſſen Punkt gleichgültig geweſen, ob er ihn ſo oder anders ausdrückte. Daraus ſind viele Irrthümer entſtanden, beſonders in der Zeit, wo ſich die kirchl. Dogmatik fixirte. Die Procedur dauert auf dieſem Gebiete noch

Aber es kommt darauf an, an die Stelle des falſchen Ver-
ens das richtige zu ſezen, auf die Gedanken der Schriftſteller
Zuſammenhange zurückzugeben, und nicht einzelne Säze an-
hren.

Es gilt dieß beſonders bei den didaktiſchen Schriften, aber die
riſchen enthalten auch eine Menge didaktiſcher Stellen, z. B.
Reden. Allein davon abgeſehen, iſt die Sache auch bei den
riſchen Schriften von nicht geringer Bedeutung. Denn nur
möge eines richtigen Verſtändniſſes der Anordnung kann man
nnen, wie die evangeliſchen Verfaſſer gegen einander zu ſtel-
ſind.

Wir unterſcheiden nun in den Evangelien, was die Anord-
ng betrifft, drei Formen der einzelnen Elemente. Entweder es
überwiegend Reden Jeſu, oder Handlungen, wobei was ge-
kt ein Minimum iſt, oder endlich Combinationen von bei-
; wo die Rede die Spize der Thatſache iſt. Giebt es nun
er den Schriften, die denſelben Gegenſtand verhandeln, ſolche,
dasjenige aneinander reihen was ähnlicher Art iſt, ſo haben
e den Charakter der Lebensbeſchreibung gar nicht, denn in
Zeitfolge des wirklichen Lebens ſtellen ſich die Sachen gar nicht
h der Ähnlichkeit. Da müſſen wir alſo ein anderes Princip
Anordnung ſuchen. Finden wir, daß gar kein Geſez obwal-
, ſo entſtehen andere Differenzen. Sind die Elemente nach
tbeſtimmungen auf einander bezogen, ſo iſt die biographiſche
ndenz vorherrſchend und die ſcheinbare Unordnung wäre durch
chronologiſche Beziehung aufgehoben. Fehlt aber ſelbſt ein
ches Gegengewicht, ſo waltet das Ohngefähr und da iſt dann
ürlich von Compoſition am wenigſten die Rede. Sind die
gebenheiten des einen oder andern Typus durch Zeitbeſtimmung
knüpft, aber nur an einzelnen Punkten, ſo daß eine Menge
n Begebenheiten zwiſchen denſelben übergangen ſind, ſo iſt die
age, nach welchem Princip der Verfaſſer aufgenommen und
rgangen hat. Da iſt nun möglich, daß er gar kein Princip
te, er hat übergangen, was er nicht wußte, und was er wußte

hat er in der Ordnung dargeſtellt, in der er es wußte. Daraus folgt, daß wir ſagen müſſen, wenn einer ſo wenig Zuſammenhangendes weiß, wie weiß er denn die Zeitbeſtimmungen, da dieſe doch nur vermittelt ſind durch das, was er ausgelaſſen? Da können alſo die gegebenen Zeitbeſtimmungen nur wenig gelten, und ſo kommt man auf den Fall zurück, daß wir ein Aggregat von Einzelheiten haben ohne beſtimmte Abſicht geſchrieben. Sehen wir Elemente von verſchiedenem Typus zuſammengeſtellt, und auf einander bezogen, es liegt aber Beſtimmtes zum Grunde, das durch die Beziehung auf einander zur Anſchauung kommen ſoll, da iſt eine wirkliche hiſtoriſche Compoſition. Der Verfaſſer hat übergangen, was ihm für die Anſchauung, die er wollte hervortreten laſſen, nicht weſentlich erſchien, wobei das Volumen auch eingewirkt haben mag. So geht alſo die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik der Evangelien auf das hermeneutiſche Verſtehen der Compoſition zurück, und je reiner die hermeneutiſche Aufgabe gelöſt wird, deſto ſicherer wird die Baſis für die hiſtoriſche Kritik. Darum bin ich auch immer gegen die ausſchließend ſynoptiſche Behandlung der drei erſten Evangelien geweſen. Denn fängt man damit an, ſo gewinnt man keinen Eindruck der einzelnen Schriften im Ganzen und damit auch keinen ſicheren Grund für das kritiſche Verfahren. Nur wenn die Aufgabe die eines Lebens Jeſu iſt, iſt das ſynoptiſche Verfahren gut und nothwendig, denn da kommt es auf Ermittelung der einzelnen Thatſache und ihres Zuſammenhanges aus den verſchiedenen Relationen an. Sind aber die Fragen zu löſen, ob der eine Evangeliſt den andern vor Augen gehabt, und ob die Evangelien auf dieſelbe Weiſe zu Stande gekommen ſind, oder wie ſich die drei erſten Evangelien zum vierten verhalten, da iſt nothwendig, die Compoſition jedes einzelnen Werkes vollſtändig aufzufaſſen. Bei dieſem Verfahren wird Johannes nicht leicht als Ergänzung der drei erſten erſcheinen, entweder um die höheren Beziehungen der Begebenheiten, oder was jene von einzelnen Thatſachen ausgelaſſen haben nachzubringen. Nur wenn man den Johannes mit den drei erſten vergleicht, kann man von

lchen Tendenz ſprechen. Man ſieht alſo wie bedeutend
zabe iſt, die Compoſition der Evangelien jedes für ſich zu
n.

fragt ſich nun, laſſen ſich gewiſſe Regeln aufſtellen, wo-
Aufgabe mit einer gewiſſen Sicherheit gelöſt werden kann?
der fehlt es hier faſt an allem, was man in andern Fäl-
Löſung der Aufgabe mitbringen kann. Bei den hiſtori-
Schriften iſt das wichtigſte, zu wiſſen, wie der Verfaſſer
Begebenheiten geſtanden, die er erzählt. Zwei von den
liſten tragen denſelben Namen, welche Augenzeugen auch
n haben. Und doch hat man bezweifelt, ob dieſe Namen
n Perſonen tragen. In Beziehung auf Johannes iſt der
nicht fortgeſezt worden, bei Matthäus aber bisjezt geblie-
Von den beiden andern weiß man nicht, wie ſie zu den
nheiten geſtanden haben.

un entſteht aber die zweite Frage, wenn die Schriftſteller
elbſt Augenzeugen waren, wie ſie da zu den Quellen ge-
haben, welche ſie benuzt? Zuvor aber muß ausgemacht
, ob wir aus den Schriften ſelbſt mit Sicherheit erkennen
, ob ihre Verfaſſer Augenzeugen waren oder nicht.

Benn wir in den drei erſten Evangelien die Gleichheit in
nzelnen Evangelien betrachten, die aber auf ungleiche Weiſe
ſo erſcheint die Aufgabe ſehr zuſammengeſezt und ſchwer
en. Sehen wir aber von dieſer beſonderen Schwierigkeit
ſtellt ſich die Frage ſo: können wir aus der Beſchaffenheit
emente ſchließen, ob der Verfaſſer Augenzeuge war oder nicht?
Betrachten wir das Leben Jeſu als Einheit, ſo werden nur
enige Perſonen ſein, ja eigentlich wohl Niemand, der als
zeuge des Ganzen gedacht werden kann. Nur im öffentli-
Leben Jeſu ſind beſtimmte Perſonen, welche als gänzliche
zeugen betrachtet werden können. Zwar wiſſen wir dieß nur
en evangeliſchen Schriften ſelbſt, doch werden jene Perſonen
ſpätere Schriften als Begleiter Jeſu beglaubigt. Es ſind alſo
nen ſeine beſtändigen Begleiter geweſen. Wo aber ein frü-

heres als das öffentliche Leben vorkommt, da haben wir die Elemente zuſammen, ſowol was der Schriftſteller als Augenzeuge erzählt, als was er von Andern hat. Giebt es nun beſtimmte Kennzeichen für die Erzählungen, die von einem Augenzeugen herrühren? Dieſe Frage iſt im Allgemeinen leicht zu bejahen. Aber ſollen wir das Unterſcheidende angeben, ſo iſt das ſehr ſchwierig. Betrachten wir die Sache im Allgemeinen, ſo müſſen wir ſagen, es giebt Erdichtungen in der Form von Erzählungen, und da wird es als Vollkommenheit angeſehen, wenn ſie den Schein eines unmittelbaren Berichts eines Augenzeugen an ſich tragen. Da iſt die Unmittelbarkeit der ſinnlichen Anſchauung wol die Formel, unter der man das Charakteriſtiſche zuſammenhalten kann. Daraus geht aber hervor, daß der Erdichtende dieſe ſinnliche Anſchauung ſelbſt habe haben müſſen, ſonſt könnte ſeine Erdichtung nicht den Typus eines urſprünglichen Berichts haben. Es kann auch ſein, daß einer das was ein Augenzeuge erzählt gerade ſo ſeiner Schrift einverleibt hat, er iſt aber nicht ſelbſt Augenzeuge geweſen. Je weniger er bei der Aufnahme ſelbſtthätig geweſen, deſto mehr wird es jenen Typus behalten. So können die Evangelien Berichte von Augenzeugen enthalten und doch ihre Verfaſſer von Nichts Augenzeugen geweſen ſein. Da fragt ſich nun, ob das ſo bleibt, wenn wir auf die Zuſammenſtellung ſehen? Vorausgeſezt alſo, alles hätte den Charakter von Berichten eines Augenzeugen, würden wir da nun entſcheiden können, ob die Evangeliſten ſelbſt Augenzeugen waren oder nur Zuſammenſteller von Berichten der Augenzeugen? Es leuchtet ein, wie ſchwierig dieß iſt zu entſcheiden. Wären wir über den Typus einig, den der Bericht eines Augenzeugen haben muß, ſo können in einer ſolchen Schrift Stellen vorkommen, die dieſen Typus haben, und die ihn nicht haben. Aus dem lezteren aber würde gar nicht folgen, daß das Ganze von einem Fremden herrühre, ſondern, wie ein Einziger nicht alles mit erleben konnte, ſo konnte er, da ſein Impuls auf Zuſammenſtellung von Einzelheiten gerichtet war, manches aufnehmen, wobei er nicht Augenzeuge geweſen. So erzählt Johannes mit einer gewiſſen Ausführlichkeit das Verhör

Annas, dagegen von dem bei Pilatus wenig, denn bei dem
ten war er anweſend, bei dem zweiten nicht. Und ſo hat er
s übergangen, was aufzunehmen nicht nothwendig in ſeinem
npuls lag. Hätte er einen andern Impuls gehabt, ſo hätte er
h von Andern die Nachricht verſchaffen müſſen. Solche Diffe-
nz entſcheidet alſo nicht. Bei einer ſolchen Ungleichheit fragen
ir denn, ob der Verfaſſer im Ganzen Augenzeuge geweſen iſt?
ntweder nun er iſt dieß in dem Grade geweſen, daß er nur
as er ſelbſt geſehen aufgenommen hat, oder er hat Berichte von Au-
nzeugen und aus der dritten Hand gehabt. Wie iſt zwiſchen
eſen beiden Fällen zu entſcheiden? Kommt nichts Äußeres zu
ülfe, ſo wäre nur möglich zu entſcheiden, wenn wir finden
nnten, ein Augenzeuge hat, wenn er auch von Andern Erzähl-
s aufnimmt, eine verſchiedene Art zu verknüpfen und zuſam-
enzuſtellen. Können wir ſolche Differenz nun finden? In dem
alle wenn der Geſichtspunkt des Ganzen der einer Lebensbe-
hreibung iſt, iſt der Unterſchied gerade in der Zuſammenſtellung
icht zu finden, weil da das von Andern Zuſammengeſtellte nicht
n urſprünglichen Zuſammenhange der Compoſition iſt, und die Ein-
lheiten, wenn der Verfaſſer ſelbſt zuſammenſtellt, werden in der Zu-
mmenſtellung das Anſehen von Conjecturen haben, den Charakter
es Unmittelbaren entbehren. Dagegen werden bei den Andern
ie Zuſammenſtellungen den Charakter von Berichten von Augen-
eugen haben, und nur die aufgenommenen Theile werden jenen
harakter (des nicht Unmittelbaren) tragen. Denken wir dagegen,
in Verfaſſer habe nicht die Idee einer zuſammenhängenden Le-
ensbeſchreibung gehabt, und er habe die Einzelheiten nur nach
ewiſſen beſtimmten Geſichtspunkten zuſammengeſtellt, in dieſem
alle iſt der Zuſammenhang nicht der unmitttelbare des Lebens,
er Anſchauung, ſondern der abſtracte; es kann alſo hier der Cha-
akter des Augenzeugen nicht im Zuſammenhange liegen. So kön-
en wir dieſe hermeneutiſche Aufgabe nur dann vollſtändig zu löſen
nternehmen, wo wir beſtimmte Extreme finden.

Bei Johannes herrſcht durchgehends ein beſtimmter Geſichtspunkt, es iſt aber nicht der einer zuſammenhängenden Lebensbeſchreibung, denn es ſind viele Momente, welche für eine Biographie nothwendig ſein würden, im Evangelium ganz weggelaſſen. Jenen beſtimmten Geſichtspunkt könnte auch ein Anderer, als Johannes, gehabt haben. Nun finden wir, daß Johannes die Begebenheiten der Zeit nach aufeinander bezieht. Die Zeitbeſtimmungen charakteriſiren ihn nach dem Maaßſtabe jener Zeit als Augenzeugen. Es iſt möglich, daß ein Anderer nicht nur denſelben Geſichtspunkt gehabt, ſondern auch dieſelben Elemente zuſammengeſtellt. Es iſt auch an ſich möglich, daß auch die einzelnen Erzählungen eben ſo ausſehen würden, wenn er ſie von Augenzeugen genommen hätte. Aber die einzelnen Erzählungen im Johannes ſind ſo aus einem Stücke, daß man den Urheber des Erzählten und den Geſichtspunkt nicht zu trennen vermag. Indeß hat er Erzählungen, wo er nicht Augenzeuge iſt, ſondern nur nach Augenzeugen referirt, — und doch dieſelbe Lebendigkeit hat. Darüber entſcheidet denn nur die Sache ſelbſt, die es ausſpricht, ob er ſelbſt Augenzeuge war oder nicht. Aber betrachten wir das Evangelium im Ganzen, ſo werden wir urtheilen müſſen, es ſei der Bericht eines Augenzeugen, der einen beſtimmten Geſichtspunkt gehabt. Das Princip ſeiner Compoſition läßt ſich klar erkennen und daraus geht eben hervor, daß der Verfaſſer im Ganzen als Augenzeuge anzuſehen iſt.

Betrachten wir das Evangelium des Lukas. Dieſer macht keinen Anſpruch Augenzeuge zu ſein. Er giebt ſich aber im Eingange für einen Forſcher aus. Da fragt ſich, welcher Regel er gefolgt ſei. Nach dem Eingange ſcheint es, als habe er das Einzelne chronologiſch mit beſtimmtem Bewußtſein aneinander gereiht. Aber es geht aus der Betrachtung des Einzelnen hervor, daß in manchen einzelnen Gebieten Unbeſtimmtheit in der Verknüpfung iſt. Er hat alſo nicht aus den Nachrichten ſelbſt eine beſtimmte Ordnung feſtſtellen können und ſo lag es alſo wol nicht in ſeiner Aufgabe. Wenn nun doch der Eingang dagegen ſpricht, ſo möchte man ſagen, er habe es im Einzelnen nicht durchführen können

d ſei da einem andern Princip gefolgt. Vergleichen wir ihn
t Johannes, ſo zeigt ſich darin eine beſtimmte Differenz, daß
Johannes ein Wechſel iſt zwiſchen dem öffentlichen Leben Jeſu
Jeruſalem und in Galiläa, im Lukas dagegen Jeruſalem nur
Zuſammenhange der Leidensgeſchichte erwähnt wird, alles vor-
gehende am andern Ort vorgeht. Nehmen wir nun Johannes
Augenzeugen, ſo müſſen wir ſagen, entweder Lukas habe
rüber keine Nachrichten gehabt, weil ſeine Quellen nicht im
ande waren, ihm ſolche zu geben, oder er habe in dieſer Hin-
t eine unrichtige Vorausſezung gehabt. Beides iſt gleich denk-
r, und wollen wir die Compoſition erklären, ſo reicht das eine
d das andere hin. Hatte er Nachricht von dem was in Jeru-
em und was an andern Orten geſchehen war, und dabei die
rausſezung, daß Jeſus nur zulezt dort geweſen, ſo iſt natür-
, daß er von Jeruſalem alles zuſammenſtellte. Oder war ihm
ne ſolche Zeitbeſtimmung angegeben, ſo hat er die Vorausſezung
er gemacht, indem es gewiß war, daß Jeſu leztes Ende zu
ruſalem geweſen. Auch in dieſem Falle iſt's natürlich, daß er
zuſammenſtellte, wie er gethan hat. Darin liegt freilich, daß
das Evangelium des Joh. gar nicht bekannt war, woraus aber
nicht folgt, daß jenes ein ſpäteres geweſen. Denken wir uns,
er, wie es nach ſeinem Proömium ſcheint, einem ordnenden
incip gefolgt iſt, und daß er eine allgemeine Vorſtellung der
alitäten hineingelegt hat, ſo entſteht die Frage, welches das
incip ſeiner Compoſition geweſen iſt in Beziehung auf alles
ßerhieroſolymitaniſche. Betrachten wir das Ganze genauer, ſo
en wir Kap. 9, 51 — bis Kap. 19. eine Reiſe Chriſti nach Je-
alem erwähnt, freilich keine Localbeſtimmungen weiter, als bis
riſtus in die Nähe von Jeruſalem kommt, und ſo ſind alle
ählungen in dieſem Abſchnitt unter den Geſichtspunkt einer
ſe Chriſti nach Jeruſalem gebracht, die freilich nur als Eine
acht wird. Es bleiben dann nur die erſten 8 Kapitel, wo wir
elne Erzählungen in verſchiedener Art zuſammengeſtellt finden,
loge von der einen und andern Art, ohne Zeitbeſtimmung.

Das iſt das Bild der Compoſition des Lukas, wenn man ihn für ſich nimmt und wenn man ihn mit Johannes vergleicht. Nun entſtehen aber wieder Zweifel, wenn man ihn mit den beiden andern Evangeliſten vergleicht. Da er ſo viel Ähnliches mit Matthäus hat, ſo fragt ſich, hat er dieſen vor Augen gehabt? Wie man aber auch dieſe Frage löſen mag, — Lukas folgt in ſeiner Zuſammenſtellung nie lange dem Matthäus. Er trifft mit ihm nur im Einzelnen zuſammen, und ſo hat dieß auf das oben gegebene Bild ſeiner Compoſition keinen Einfluß. Ob aber die ganze Anordnung ein Werk deſſen iſt, der ſich im Eingange zu erkennen giebt, iſt ungewiß. Viele haben die ganze Maſſe von der Reiſe Jeſu nach Jeruſalem bis zu ſeinem Einzuge angeſehen als ein früher ſchon zuſammenhängendes Ganzes, welches Lukas ſo aufgenommen. Will man nun dieſe Formel anwenden, ſo muß man auch ſagen, Lukas habe auch die Leidensgeſchichte ſchon als Ganzes vorgefunden, um ſo mehr, da hier ein Continuum ſichtbar iſt. Ferner jene kleineren Zuſammenſtellungen von der Geburt Chriſti u. ſ. w. hat er auch nach gewiſſen Principien gemacht vorgefunden. Alle dieſe Stücke aber hat er nach ſeiner Vorſtellung von der Ordnung, die im Leben Chriſti ſtatt gefunden, zuſammengeſtellt. Dieß leztere iſt gewiß, wenn auch jenes andere zweifelhaft iſt. Die hermeneutiſche Aufgabe muß dieß auch unbeſtimmt laſſen. Das Princip der Compoſition iſt allein jene Zeitordnung, daß alles Außerhieroſolymitaniſche das Frühere und alles Hieroſolymitaniſche das Spätere iſt.

Betrachten wir Markus für ſich, ſo finden wir in ihm eben ſoſehr ein Aggregat von einzelnen Zügen aus dem Leben Jeſu. Fragen wir, haben dieſe den Charakter von Augenzeugen herzurühren, ſo iſt offenbar, daß der Name des Verfaſſers nicht dafür iſt. Unter den beſtändigen Begleitern Jeſu kommt kein Markus vor. Man findet im N. T. einen Markus in einem ſolchen Verhältniß zu Petrus, daß dieſer, wenn er der Verfaſſer iſt, alle Data von einem Augenzeugen genommen haben könnte. Aber es fragt ſich, ob die Erzählungen ſelbſt den Charakter eines Au-

eugen haben? Man kann zweifelhaft ſein, ob der Verfaſſer
t Augenzeuge geweſen oder Relationen von Augenzeugen mit
lichſter Treue aufgenommen. Auch wenn er nicht Apoſtel
, konnte er Einzelnem als Augenzeuge beiwohnen. Es iſt
nbar, daß die Erzählungen des Markus ein großes Beſtreben
en nach einer gewiſſen ſinnlichen Klarheit. Man könnte ſagen,
 ſehe die Abſicht, für einen Augenzeugen zu gelten. Nehmen
 das genau, ſo wäre es ein Falſum von ſeiner Seite, aber
kann auch nur ein löbliches Beſtreben ſein, klar darzuſtellen.
r kommen wir auf Punkte, bei denen es gar ſehr auf die
jective Anſicht ankommt, ſofern der Eindruck der Erzäh-
gsweiſe auf Verſchiedene verſchieden ſein kann. Es iſt dabei
 berückſichtigen das Princip und die Art und Weiſe, Geſehenes
 Gehörtes mitzutheilen. Ferner kommt in Betracht die Art zu
gleichen. Je nachdem man ſich darüber entſcheidet, wird man
 anderes Urtheil über die Compoſition haben. — Unterſchei-
 wir die einzelnen Züge, wie ſie für ſich ein Continuum bil-
, und die Verknüpfungsweiſe, ſo finden wir, daß die leztere
 nicht den Charakter eines Augenzeugen trägt, weil beſtimmte
 unbeſtimmte Verknüpfungen wechſeln und die Lücken nie von
 Art ſind, daß man ſich die dazwiſchen liegende Zeit leicht
sfüllen könnte. Wäre in den Erzählungen Ein Augenzeuge, ſo
rde die Verknüpfung anders ſein, wären mehrere, ſo würde
ht durchgehends dieſelbe Manier herrſchen. Manierirt aber iſt
arkus. Er hat aber offenbar die Erzählungen überarbeitet, wo-
t auch der Charakter ſeiner Schreibart übereinſtimmt, welche
ſfältig in das Material eingreift.

Was den Matthäus betrifft, ſo iſt ſein Name der eines apo-
liſchen Augenzeugen. Die hiſtoriſche Kritik mag darüber ent-
eiden, ob die äußeren Umſtände und Zeugniſſe hinreichen zu
ſcheiden, ob der Apoſtel Matthäus Verfaſſer iſt oder nicht.
ag der Verfaſſer ſein wer es wolle, unſere Frage hier iſt, wel-
s das Princip der Compoſition ſei? Es wechſeln Reden Jeſu
 Erzählungen von Thatſachen, bei denen die Ausſprüche

Jeſu die Spize ſind, mit ſolchen Thatſachen aus dem Leben Jeſu, die an und für ſich erzählt werden. Dieß iſt der Typus des Evangeliums im Allgemeinen. Betrachten wir nun das Ganze, in Beziehung auf die Zuſammenſtellung, ſo unterſcheiden wir 3 Maſſen. Die erſte umfaßt alles, was dem öffentlichen Leben Jeſu vorangeht, die dritte die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte, und in der Mitte liegt ein Aggregat von Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jeſu, wie wir es eben beſchrieben haben. Die Leidensgeſchichte iſt im gewiſſen Sinne ein Continuum, aber man kann doch beſtimmt unterſcheiden die Geſchichte von der Gefangennehmung bis zum Tode und die Geſchichte von der Auferſtehung. In der erſten Maſſe kann man auch wieder ſondern zwei Haupttheile, den einen, der alles enthält, was ſich auf die Geburt Chriſti bezieht, und den andern, der ſich auf die Taufe Chriſti bezieht. Die mittlere Maſſe beſteht aus zuſondernden und nur durch beſtimmte Formeln verknüpften Einzelnheiten. Iſt nun im Ganzen eine biographiſche Tendenz ſichtbar? Inſofern mehr, als bei Johannes und Markus, als dieß Evangelium mehr die ganze Perſon Jeſu umfaßt. Allein es fehlt gerade dem mittleren, dem Haupttheile, an Einheit, an Continuität. Wir können nun als Princip dieſes Theiles anſehen, Einzelheiten zuſammenzuſtellen, auch auszuwählen, da ſich ſchwerlich denken läßt, daß er nicht mehrerer Einzelheiten hätte habhaft werden können. Allein wie er ausgewählt wiſſen wir nicht, da wir die Quellen nicht kennen, woraus er ſeine Materialien genommen hat. Wir finden, daß die Reden, die Thatſachen mit Ausſprüchen Chriſti, als ihren Spizen, endlich ſolche Thatſachen, die um ihrer ſelbſt willen erzählt werden, untereinander gemiſcht ſind, und dann in beſtimmte Maſſen getheilt. Was für ein Princip dabei obgewaltet, können wir nicht vollſtändig beurtheilen, weil uns eben das Princip der Auswahl fehlt. Wir können im Allgemeinen nur das Beſtreben nach einem gewiſſen Wechſel annehmen, welches modificirt iſt durch eine gewiſſe Anziehung des Analogen. Mehr läßt ſich aus dem Werke ſelbſt nicht abnehmen. Aber die Frage über den Verfaſſer kann

auf jener Unterſuchung beruhen. Jene Frage aber wäre
ner nur die, ob es wahrſcheinlich iſt oder nicht, daß ein Au-
zeuge einem ſolchen Princip der Compoſition würde gefolgt
. Ein Augenzeuge konnte auf eine Weiſe componiren, wie
Späterer, der nur Einzelnes zuſammenſezt, nicht konnte. Ein
äterer, der einer ſpäteren Generation angehörte, konnte nicht
poniren wie Johannes. Aber es läßt ſich nicht behaupten,
ein Augenzeuge nicht hätte eine ſo untergeordnete Weiſe wäh-
können. Hat man ſich dieſe Frage bereits ſoweit gelöſt, wie
ſich aus jedem Buche löſen läßt, ſo hat man ein Princip,
welchem man in der Unterſuchung der höheren Kritik aus-
en kann. Dann kann man ſich das Einzelne, wie es ſich in
Compoſition geſtellt hat, darauf anſehen, ob es von einem
genzeugen herrühren kann oder nicht. Da iſt, wenn eine Mi-
ung iſt von unmittelbaren und nicht unmittelbaren Zeugniſſen,
Höchſte, zu beſtimmen, ob die Art und Weiſe der Aneinander-
ung einen Augenzeugen verräth oder keinen.

Bei der Apoſtelgeſchichte finden wir eine große Verſchieden-
der Anſichten über den eigentlichen Zweck und das Princip
Compoſition des Buches. Das Buch enthält Erzählungen
einem gewiſſen Zeitraume, aber von ſo verſchiedenem Datum
Örtlichkeit und der Zeit, daß wir ſagen können, es müſſen
viele andere Data dem Verfaſſer zu Gebote geſtanden haben.
r haben darin Nachrichten über die Stiftung der Gemeinden
Theſſalonich, Philippi, Korinth. Wir haben auch Briefe
Apoſtels Paulus an dieſe Gemeinden. Aber in Beziehung auf
e Briefe finden wir nichts in der Apoſtelgeſchichte, ungeachtet
e viel ſpäter als die Briefe an die Gemeinden von Theſſalonich
Korinth geſchrieben iſt. Wir haben auch Briefe an die Ga-
r und Koloſſer, und damit zugleich Notizen von einer großen
nge Chriſtlicher Gemeinden in Kleinaſien. Sollte ſich nun
Verfaſſer der AG. in Beziehung auf dieſe nicht eben ſolche
izen haben verſchaffen können, wie über jene andern Gemein-
? Wir müſſen dies für wahrſcheinlich halten, wenn wir den

engen Zuſammenhang zwiſchen den verſchiedenen Gemeinden betrachten. — Ferner finden ſich im erſten Theile des Buches im gewiſſen Sinne ſehr detaillirte Nachrichten von der Gemeinde in Jeruſalem, Notizen von der Zahl ihrer Mitglieder, der Entſtehung und Entwicklung, den Modificationen mancher Einrichtungen. Nachher verſchwindet die Gemeinde faſt ganz aus der Erzählung, ſie kommt nur wieder vor, wo ſie in die Thätigkeit des Apoſtels Paulus eingreift, aber ohne Beziehung auf die früher gegebenen Notizen und ohne die Lücken wenn auch nur kurz auszufüllen. Hat der Verfaſſer, der doch in der Zeit geſchrieben, wo ſein Buch ſchließt, beſtimmte Nachrichten über die Anfänge jener Gemeinde gehabt, warum konnte er damals keine von der ſpäteren Geſchichte derſelben haben, oder warum nahm er ſie nicht auf? Dieß begünſtigt die Anſicht, daß der Hauptzweck des Buches auf der Pauliniſchen Seite liege. Der Hauptzweck ſcheint die Verbreitung des Chriſtenthums unter den helleniſtiſchen Juden und den Heiden zu ſein. Die frühere Geſchichte der Gemeinde von Jeruſalem ſcheint nur aufgenommen zu ſein, um auf den Punkt zu führen, wo jene Verbreitung anfängt. Genauer betrachtet aber hält dieſe Anſicht nicht Stich. Denn die früheren Notizen über die Gemeinde von Jeruſalem hängen zum Theil mit jenem Zwecke gar nicht zuſammen. Der erſte Theil enthält auch ſchon Notizen über die Verbreitung des Chriſtenthums von Jeruſalem aus. Wollte man nun etwa annehmen, der Hauptzweck ſei die Verbreitung des Chriſtenthums von Jeruſalem und Antiochien aus, ſo wäre dafür zu wenig Gleichheit der Verhältniſſe; es fehlte dann zu viel, wenn man vorausſezen muß, daß es dem Verfaſſer nicht habe entgehen können. Ferner, als Barnabas und Paulus ihre zweite Reiſe von Antiochien aus antraten, und ſich darüber vereinigten oder es zweckmäßiger fanden, ſich zu trennen, wird nur im Allgemeinen der Weg angegeben, den Barnabas genommen, und die ganze weitere Erzählung an Paulus geknüpft. Von allem was Barnabas gethan iſt keine Spur und wir müſſen doch denken, hat der Verfaſſer gewußt, welchen Weg

Barnabas genommen, und kam dieſer in Gegenden, die nachher und vorher berührt werden, ſo mußte der Verfaſſer auch etwas darüber ſagen können. Da haben wir alſo eine beſtimmte Formel über den Zweck der Compoſition. Darnach reicht der angegebene Zweck nicht aus. — Hält man die Verhältniſſe ihrem Gegenſtande nach zuſammen, ſo hat man das Reſultat, daß vieles ſein müſſe, was nicht iſt, und vieles anders, als es iſt. — Der Verfaſſer giebt ſich zu erkennen als derſelbe, der das Evangelium geſchrieben. Die AG. ſoll der zweite Theil zu jenem Werke ſein, auch knüpft ſie eng an das Evangelium an. Es iſt alſo zu erwarten, daß die AG. nach demſelben Princip componirt iſt, wie das Evangelium. Die Unterſuchung über dieſes hat ein Reſultat gegeben, dem die Einleitung zu dem ganzen Werke entſpricht, daß der Verfaſſer einzelne früher vorhandene Elemente zuſammengeſtellt. Daraus folgt aber, daß die Elemente auch in der AG. ſo zuſammengeſtellt ſind, ſonſt wäre dieſe nicht der zweite Theil des Evangeliums. Da fragt ſich nun, hat der Verfaſſer in der AG. mehr Materialien gehabt, eben ſo ausgeführt, oder eben nur das, was er zuſammenſtellt? — Die Frage iſt eine andere, als die vorhergeſtellte. Denn dort läßt ſich denken, daß der Verfaſſer Notizen gehabt, die nicht in den Zweck gehörten; es waren aber eben nur Notizen. Hatte er hingegen keine Materialien, ſo war es möglich, daß er ſich dieſelben nicht hatte verſchaffen können, er hätte ſie erſt componiren müſſen. Da er dieß aber in dem Evangelium nicht gethan hat, ſo wollte und durfte er es auch nicht in der AG. Die Stiftung der Gemeinde von Jeruſalem am Pfingſttage war eine ſo höchſt merkwürdige Begebenheit, daß ſich darüber leicht Jemand ein Memoire aufſezen oder einer aus derſelben Zeit leicht von Andern dazu aufgefordert werden konnte. Eben ſo beſteht alles übrige über Jeruſalem mitgetheilte aus einzelnen prägnanten Momenten. Dagegen ſehen wir auf den lezten Aufenthalt des Apoſtels Paulus in Jeruſalem, ſo erkennen wir, wie ſich das Chriſtenthum damals ſchon ſo verbreitet hatte, daß in dem größeren Geſammtleben das Einzelne verſchwand. Hätte nun der Verfaſſer größere Maſſen gehabt aus den verſchiedenen Regionen der Verbreitung, ſo hätte er einen andern Plan machen müſſen, und ſein Buch hätte dafür nicht ausgereicht, er hätte es größer machen müſſen. Haben wir nun keine Spur, daß etwas verloren gegangen iſt, ſo fällt jener Gedanke fort. — Stellen wir uns auf einen andern Standpunkt. Von der Gemeinde in Korinth haben wir Kap. 18. Nachrichten, wie der Apoſtel Paulus dahin gekommen, ſich da aufgehalten, die Gemeinde geſtiftet und aus welcher Veranlaſſung er wieder abgereiſt. Dieß ſind lauter Dinge, die ſich perſönlich auf den Apoſtel beziehen. Nachher bei ſeiner Reiſe Kap. 20. war Paulus, wie wir wiſſen, wieder in Korinth, aber was die AG. von dieſer Reiſe erzählt, iſt alles nur wieder Perſönliches. Von den dazwiſchen liegenden Momenten in Betreff der Gemeinde wird nichts erwähnt. Hätte der Verfaſſer ſelbſt componiren wollen, ſo hätte er ſich die Data dazu wol verſchaffen können. Allein da die Einzelheiten gar nicht hervortreten, ſo muß man ſagen, er hatte keine hinreichenden Materialien dafür. Betrachten wir nun aus dieſem Geſichtspunkt die Materialien der AG., ſo ſehen wir leicht, daß Erzählungen von Einzelheiten durch Einzelne zuſammengeſtellt zum Grunde liegen. So wird die Frage nach dem Princip der Compoſition eine andere. Der Verfaſſer konnte bei den vorgefundenen Materialien nur darauf ſehen, wie er dieſelben auf die zweckmäßigſte Weiſe zuſammenſtellte. Darüber aber können wir kein beſtimmtes Urtheil weiter haben, als was ſich aus dem Buche ſelbſt ergiebt. Man bemerkt, daß bis zu einem gewiſſen Punkte die Nachrichten überwiegend Paläſtinenſiſch ſind, nachher werden ſie überwiegend Pauliniſch, und Paläſtinenſiſches wird nur gelegentlich erwähnt. Daraus kann man nun nicht ſchließen, daß das eine Hauptgegenſtand war und das andere Vorbereitung. Auch nicht auf eine weitergehende allgemeine hiſtoriſche Tendenz iſt zu ſchließen. Sondern der Verfaſſer hat offenbar den vorgefundenen Stoff auf die einfachſte, natürlichſte Weiſe geordnet, ſofern er eben ſpäter Paläſtinenſiſches nicht mehr ſo viel hatte. Wollte er

r Gegebenes mittheilen und nicht componiren, ſo lag eine ge-
ichtliche Reihefolge nicht in ſeinem Zwecke. Daß er ein häufi-
r Begleiter des Apoſtels Paulus, und mit dieſem vielleicht
Jeruſalem war, iſt gar nicht das Alleinige, was beweiſen
nnte, daß er mehr Notizen wirklich hätte haben können. Es
mmen Lücken auch bei dem Außerpaläſtinenſiſchen häufig
r. Daraus iſt klar, daß der Verfaſſer an ſeinen Materia-
n nichts gethan hat, um eine genaue hiſtoriſche Verbindung
rvorzubringen. Seine Thätigkeit war nur die der Zuſammen-
llung. Dagegen ſcheint zu ſprechen eine gewiſſe Gelenkigkeit
r Sprache, der Schreibart. Allein es folgt daraus gar nichts,
der Verfaſſer, wenn er die vorgefundenen Erzählungen beibe-
elt, und Einzelnes von verſchiedenen Verfaſſern in ein Ganzes
rachte, nicht nothwendig auch den wörtlichen Ausdruck beibehielt,
ndern es war natürlich, daß er die Materialien in ſeiner Schreib-
rt wiedergab, und bei ſo einfachen Erzählungen läßt ſich das
hon beſtimmt geſondert denken.

Die AG. iſt alſo eine *Zuſammenſtellung vorhandener*
aterialien, ſo daß der Verfaſſer durch das, was er hatte, und
s Volumen was er ausfüllen konnte, beſtimmt wurde. Der Zweck
nur der der chriſtlichen Hiſtoriographie ſelbſt, wie ſie unter
n gegebenen Bedingungen und bei dem primitiven Entſchluſſe,
s ſchon vorhandene zu gebrauchen, möglich war.

Hier ſind wir aber weiter gegangen, als im Begriff der
rmeneutiſchen Aufgabe liegt. Die Hermeneutik hat es nur mit
egeln zu thun; hier aber ſind dieſe gleich in Anwendung ge-
acht worden. Das hat aber ſeinen Grund darin, daß die ge-
ichtlichen Bücher des N. T. ſich ſo ſehr von andern analogen
ompoſitionen unterſcheiden. Die Regeln können alſo nur ſehr
eziell ſein, und es kommt darauf an, die Compoſition dieſer
ücher durch die Betrachtung des Einzelnen zum Bewußtſein zu
ingen. Hier iſt aber ein durchgreifender Unterſchied zwiſchen
m Evangelium des Johannes und den vier andern hiſtoriſchen
chriften des N. T. Jenes iſt eine eigentlich geſchichtliche Arbeit,

wobei gleichmäßig alles Einzelne und die Compoſition dem Verfaſſer eigenthümlich angehören. Bei den übrigen hiſtoriſchen Büchern iſt es nicht ſo. Da iſt die abnorme Beſchaffenheit vorzugsweiſe aus den Verhältniſſen der Zeit zu erklären. Aber es wäre auch jezt unmöglich, eine Biographie aus ſolchen einzelnen Zügen, Thatſachen, Reden zuſammenzuſezen. Es giebt zwar eine Menge einzelner Züge von bekannten Männern. Hätten wir nun auch dazu, was ſie in einzelnen Fällen geſagt, ohne aus dem was ſie geſchrieben haben zu nehmen, — eine Lebensbeſchreibung daraus zu machen, wäre doch der Zeit völlig unangemeſſen, weil das Schreiben jezt unter ganz andern Verhältniſſen geſchehen muß, als damals, wo es eine große Nebenſache ſein konnte, und jeder, der der chriſtlichen Kirche angehörte, nur ein Minimum von Kräften darauf verwenden konnte. Das gilt eben ſo gut von den neuteſt. Briefen. Wir können uns im apoſtoliſchen Zeitalter die beiden Elemente leicht zuſammenconſtruiren, worauf die geſchichtliche Darſtellung beruhte. Es gab ein Intereſſe, das Einzelne aus dem Leben Chriſti in der Kirche lebendig zu erhalten, und die Erinnerung an den erſten Anfang der Kirche zu fixiren, nachdem ſie eine größere Exiſtenz gewonnen. Das Intereſſe erſchöpfte ſich in ſolchen Aggregaten einzelner Erzählungen. Die Zuſammenſtellung des ſchriftlich Verfaßten war durchaus am Ende Nebenſache, da es wenige in der Kirche gab, welche das Bücherleſen betreiben konnten. — Die Briefe vertraten die Stelle der unmittelbaren mündlichen Rede und waren auch nur für den Effect des Augenblicks. Das Schreiben derſelben war nur durch die Ferne bedingt und die Aufbewahrung nur Wirkung des Intereſſe an den ausgezeichneten Männern, welche ſie geſchrieben. Kein Apoſtel hat geſchrieben, damit es künftig geleſen werden ſollte. Solche litterariſche Tendenzen lagen ganz außer ihrem Kreiſe. — Die Schriften des Lukas ſind an einen einzelnen Mann gerichtet, der ſich für die chriſtliche Sache intereſſirte. Lukas braucht gar nicht für dieſen allein geſchrieben zu haben, aber die Beziehung auf ihn war doch mehr als eine bloße

Dedication: es war aber nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl,
uf die ſolche Schriften rechnen konnten. Eben ſo ſoll Matthäus
ein Werk geſchrieben haben, wie er Paläſtina verlaſſen, alſo als
ine Reminiſcenz an ſeinen mündlichen Vortrag. Die Nachricht
nag wahr ſein oder nicht, es liegt darin die richtige Andeutung,
aß man eben nur aus ſolchen beſtimmten Motiven ſchrieb. Die
Sage, Johannes habe die drei erſten Evangelien ergänzen wollen,
at und verdient keinen Glauben. Aber es liegt darin das Wahre
ngedeutet, daß Johannes ſein Evangelium nur in ſpäterer Zeit
ind Muße ſchreiben konnte.

Bei unſrem jezigen philologiſchen Zuſtande iſt nicht zu erwar-
en, daß einer noch ſagt, die drei erſten Evangelien habe einer
chreiben können, der eine Lebensbeſchreibung habe ſchreiben wol-
en. Es kann nur darauf ankommen, das Princip der Zuſam-
nenſtellung vorhandener Materialien zu finden und den Grad
er Willkühr zu beſtimmen, welche jeder Componiſt über ſein
Material ausgeübt. Da werden ſich nicht unbedeutende Differen-
en zeigen unter den drei erſten Evangeliſten. Der eine ſcheint
eine Kunſt ganz in der Anordnung zu erſchöpfen und ſich über
eine Materialien nichts anderes erlaubt zu haben als Gleichmä-
igkeit der Sprache hervorzubringen, der andere ſcheint ſich ſo
iel Willkühr geſtattet zu haben, daß er manches hinzuſezt, was
er Natur ſeiner Erzählungen eigentlich nicht angemeſſen war. —
er dritte ſcheint ein zuſammengeſeztes Princip der Anordnung
ehabt und mehr Analoges eingeſchaltet zu haben. So hat jeder
einen eigenen Charakter. Aber dieſer liegt in etwas anderm als
n der Einheit der Compoſition. Wir finden bei allen dieſelbe Ge-
undenheit an gegebene Materialien, wobei nur noch die Auswahl zu
eſtimmen bleibt, die jeder gemacht. Allein darüber können wir
ur in ſofern urtheilen, als wir in Anſchlag bringen können,
as der eine hat und dem andern fehlt und das iſt nicht viel.
Betrachten wir das Princip der Anordnung, ſo iſt es bei den drei
rſten Evangeliſten eben nur dieß, alles Hieroſolymitaniſche an
as Ende des Lebens Chriſti zu ſezen, alles außer Jeruſalem Ge-

ſchehene der Zeit nach vorangehen zu laſſen. Dieſer Anordnung widerſpricht Johannes. Dieſe Differenz ausgleichen zu wollen iſt vergeblich.

Was die didaktiſchen Schriften betrifft, ſo liegt bei der Unterſuchung über ihre Compoſition zum Grunde, was über die epiſtoliſche Form bereits geſagt iſt. Dieſe haben alle didaktiſchen Schriften des N. T., aber auf verſchiedene Weiſe.

Es gehört zur epiſtoliſchen Form der Alten, daß man im Anfang des Briefes ſelbſt erfährt, an wen der Brief gerichtet iſt. Hier iſt nun im N. T. die Differenz, daß die einen an einzelne Gemeinden gerichtet ſind, die andern an einzelne Perſonen; andere an chriſtliche Gemeinden in beſtimmtem Umkreiſe oder von beſtimmtem Charakter. Nur dem Briefe an die Hebräer fehlt dieſer Theil der Epiſtolarform ganz. Er fängt wie eine Abhandlung an, dabei herrſcht aber die epiſtolariſche Anrede, die ſonſt höchſtens als emphatiſche Wendung vorkommt, ja zulezt erſcheint die Schrift ganz als Brief, ſo daß eine beſtimmte Addreſſe vorausgeſezt wird. Außerdem giebt es Briefe, die nach der Addreſſe ein größeres, mannigfaltiges Publicum haben, die ſogenannten katholiſchen Briefe des Paulus und Jakobus. Da kann man aber nicht ſagen, daß die genannten Gemeinden in genauerem Verhältniſſe unter ſich geſtanden und gemeinſchaftliche Eigenthümlichkeiten gehabt hätten, und gemeinſchaftliche Thatſachen geweſen wären, worauf ſie ſich beziehen. Wir haben einen ſolchen encycliſchen Brief mitten unter den Pauliniſchen an einzelne Gemeinden, den Brief an die Galatiſchen Gemeinden. Man hat ihn aber dahin geſtellt im richtigen Gefühl der Sache. Denn es liegen hier gemeinſchaftliche Thatſachen zum Grunde, und die Galatiſchen Gemeinden bildeten im Verhältniß zu der Verfaſſung der Galatiſchen Städte eine eigentliche Corporation. — Es iſt oben bereits auch in Beziehung auf die epiſtolariſche Form eine Eintheilung gemacht worden, freilich ſo, daß der Unterſchied ein fließender iſt, der aber in einzelnen Fällen Gegenſaz wird, nemlich die Eintheilung in ſolche Briefe, die eine beſtimmte Beziehung und

Einheit haben, und in ſolche, die ſich dem vertrauten Geſpräche nähern und keine Einheit weiter haben, als das Verhältniß beider Theile zu einander. Es lag in der Natur der Sache, daß Zuſammenſezungen beider Formen entſtanden, ſo daß wenn Jemand in dem Falle iſt, eine beſtimmte Auseinanderſezung machen zu müſſen, er zuvor didaktiſch iſt, nachher aber in die vertrauliche Mittheilung übergeht. In Beziehung hierauf werden wir alſo die Frage über die Einheit der Compoſition bei den Briefen auf eine verſchiedene Weiſe zu ſtellen haben.

Wenn der Brief ganz und gar den Charakter der vertraulichen Mittheilung trägt, ſo iſt die Frage ſo zu ſtellen, aus welchem Geſichtspunkt ſchreibt der Verfaſſer? ob mehr aus ſeinem als deſſen, an den er ſchreibt? oder auf welche Weiſe iſt beides verbunden? Eben ſo bei den Briefen gemiſchter Form in Betreff des vertraulichen Theiles, nur daß jene Fragen um ſo mehr untergeordnet ſind, je weniger Raum das Vertrauliche einnimmt. Da iſt denn nach dem Verhältniſſe beider Elemente zu fragen, und gar nicht bloß nach dem quantitativen, ſondern auch nach dem qualitativen, nemlich wie ſtreng ſich beides ſondert oder wie viel es ineinander übergeht. In dieſer Frage hat man die ganze Richtung auf alles, was dem Briefſteller vorſchwebte, und auf den Gang, den er genommen hat. Bei den ganz didaktiſchen Briefen oder dem mehr traktatmäßigen Theile der zuſammengeſezten Briefform iſt es oft gar nicht leicht, die Einheit zu finden. Es kann Fälle geben, wo man das eigentliche Motif (und ohne das exiſtirt keine Einheit) nur in dem vertraulichen Theile des Briefes findet, weil hier vielleicht erſt die Rede iſt von dem beſtimmten Verhältniſſe. — Im Briefe an die Galater iſt von vorn herein die Rede von der Thatſache, die das Motif des Briefes iſt, von einem wahrſcheinlichen Rückfall der Galatiſchen Gemeinden in ein unchriſtliches Leben. Aber man kann ſich denken, Paulus hätte den didaktiſchen Theil ausbilden können ohne jener motivirenden Thatſache zu gedenken, ähnlich wie im Briefe an die Hebräer geſchieht, allein man würde dann im vertraulichen Theile wenigſtens die Spur der Thatſache finden, und ſo wäre das eigentliche Motif im zweiten Theile, und die ganze Zuſammenſezung fände ihren Schlüſſel in den Äußerungen, woraus man ſieht, was in den Gemeinden vorgegangen. Je mehr in dem abhandelnden Theile die Freiheit vorherrſcht, deſto ſchwieriger iſt, die Einheit der Compoſition zu finden. Je mehr dagegen der Charakter der eigentlichen Abhandlung herrſcht, alſo auch das Ganze gebundener erſcheint, deſto leichter iſt die Einheit zu finden, deſto weniger Einfluß hat dann auch die Epiſtolarform, welche dann wie zufällig erſcheinen kann. Hiernach können wir überhaupt unterſcheiden Briefe von mehr gebundener Compoſition, welche eine objective Einheit, und Briefe von freier Compoſition, die eine ſubjective Einheit haben. Im erſten Falle gilt es einen Gegenſtand aufzufaſſen als Gedanken, auf den ſich alles bezieht; im lezteren Falle iſt die Einheit, auf die alles zurückgeführt werden kann, eine gewiſſe Einheit der Stimmung und der Verhältniſſe.

Woran kann man nun die eine und andere Art erkennen? So wie man das Einzelne vor ſich hat, muß im Allgemeinen wol deutlich ſein, ob ein Brief mehr zu der einen oder andern Art gehört, womit noch nicht die Einheit beſtimmt und bezeichnet iſt. Denken wir uns vom Brief an die Römer den lezten Theil fort, ſo kann in Beziehung auf die Hauptmaſſe niemand zweifeln, daß dieſe einen zuſammenhängenden objectiv didaktiſchen Charakter hat. Aber welches die objective Einheit ſei, iſt eine andere Frage, die dadurch noch gar nicht beſtimmt iſt. Sobald die einzelnen Säze überwiegend ſolche Form und Tendenz haben, iſt die Hauptſache ſchon dadurch entſchieden. In einem rein vertraulichen Briefe, der keine andere Einheit hat als das Verhältniß beider Theile zu einander und zwar in Beziehung auf den Lebensmoment, worin der Schreibende, oder der, an den geſchrieben wird, ſich befindet, da wird das Einzelne mehr muſikaliſchen Charakter haben, d. h. Darſtellung von inneren Zuſtänden ſein. In gewiſſer Beziehung iſt das alſo leicht zu unterſcheiden, und wenn

inem ſolchen Briefe auch didaktiſche Elemente nicht fehlen
en, ſo ſind ſie doch immer untergeordnet. Der Brief an
Philipper macht den Totaleindruck einer vertraulichen Ergie-
|. Stellen darin, welche die Chriſtologie des Apoſtels ent-
n, ſind keine Inſtanz dagegen: ſie mögen für die dogmati-
Anwendung von beſonderer Wichtigkeit ſein, aber es wäre
Widerſpruch gegen die Totalität, wenn man ſie den Kern,
Baſis des Briefes nennen wollte. Um die Frage in der
ptſache zu entſcheiden, muß man den Totaleindruck wirken
das Einzelne zurücktreten laſſen. — Wenn wir nun aber
Sache in den beſondern Verhältniſſen zwiſchen dem Apoſtel
denen, an die er ſchreibt, betrachten, ſo ſtellt ſich dieß oft auf
eigenthümliche Weiſe. Es iſt nicht leicht ein Brief, von
man mehr ſagen könnte, daß er eine gewiſſe Gemüthsſtim-
g des Schreibenden ausdrückt, als die Briefe an die Korin-
Und doch enthält jeder eine Maſſe von objectiven Ausein-
rſezungen, die aber den eigentlich perſönlichen Verhältniſſen
hören. Dieſe ſind der Grund der Stimmung und dieſe ſpricht
aus, je nachdem die behandelten Gegenſtände jenen Verhält-
verwandt ſind oder nicht. Der Apoſtel war veranlaßt, ſich
eine Reihe von Gegenſtänden auszuſprechen, theils von ſol-
um die er gefragt war, theils die man ihm berichtet hatte,
die von ihm ſelbſt ausgingen. Aber ſo klar wie hier ſind
Verhältniſſe zwiſchen dem Briefſteller und ſeiner Addreſſe nicht
ll. Wo Unklarheit darüber iſt, da müſſen wir darauf zu-
ehen, daß auch in Briefen von überwiegend objectiver Art
hnlicher Gegenſaz Statt finden kann, wie bei den überwie-
ſubjectiven, — nemlich, der Apoſtel kann die Gegenſtände
von ſeinem Intereſſe oder mehr von dem Intereſſe ſeiner
aus behandeln. Je mehr ihm die, an die er ſchreibt, unbe-
in ihren Verhältniſſen ſind, um ſo mehr kann er nur von
n Zuſtande aus ſchreiben. Seine Andeutungen, Conjecturen,
die, an die er ſchreibt, beruhen mehr auf der Analogie und
geſammten Wahrnehmungszuſtande. Der Brief an die

Koloſſer iſt an eine Gemeinde gerichtet, mit der Paulus in keiner unmittelbaren Verbindung ſtand. Er hatte Notizen über ſie. Aber denkt man ſich dieſe weg, ſo hätte Paulus nur von ſeinem Standpunkte aus ſchreiben können. Wollte er ſie ſpeziell Angehendes ſchreiben, ſo hätte er nach der Analogie anderer Gemeinden ſchreiben können, alſo doch immer nur vor ſeinem geſammten Wahrnehmungszuſtande aus. Bei einem ſolchen Briefe kann man ſich leicht zu weit verleiten laſſen durch den Umſtand, daß der Apoſtel Notizen bekommen hatte. Er konnte aus ſeinem Wahrnehmungszuſtande vieles nehmen, dem nichts ſpezielles in der Gemeinde entſpricht. Man hat, weil manches polemiſch ausſieht, gemeint, dieß beziehe ſich auf beſtimmte Irrthümer in Koloſſä. Allein, da er keine Notiz darüber giebt, und auch keinen Grund hatte, dieß, daß er Notiz davon hatte, zu verheimlichen, ſo kann es eben ſo gut ſein, daß Paulus darüber aus ſeinem Zuſtande herausgeſchrieben hat. Er kannte die Irrlehren von anderwärts her, kannte die Gefahren derſelben, wollte denſelben in der Koloſſiſchen Gemeinde vorbauen.

Bei dem Briefe des Jakobus werden wir, was das Verhältniß des Verfaſſers zu ſeinen Leſern betrifft, auch nach Beſeitigung ſonſtiger Schwierigkeiten der Addreſſe für ſehr wahrſcheinlich halten müſſen, daß der Verfaſſer von denen, an die er ſchreibt, nicht viel beſtimmtes gewußt. Nicht einmal zur Vorausſezung einer beſtimmten Analogie gewiſſer Verhältniſſe haben wir Grund. Allerdings mochte ihm immer das Übergericht der Heiden- oder Judenchriſten bekannt ſein; er konnte in dieſer Beziehung beſtimmte Zuſtände vorausſezen. Aber daraus konnte er nur im Allgemeinen abnehmen auf der judenchriſtlichen Seite die charakteriſtiſche Neigung, das Moſaiſche Geſez geltend zu machen, oder auf der heidenchriſtlichen Seite die Neigung, ſich einer laxen Moral wiederum hinzugeben. Beſtimmtere ſittliche Zuſtände ließen ſich daraus nicht ſchließen. Es war etwas Beſtimmteres, wenn er wußte, eine Gemeinde beſtand aus Perſonen niedrigeren Standes, oder es war in einer anderen ein beſtimmtes Verhältniß zwiſchen Höheren und Niederen. Allein bei mehreren Gemeinden

verſchiedenen Gegenden ließ ſich ein ſolches Verhältniß nicht
erall vorausſezen. Betrachten wir nun die Mannigfaltigkeit
r Gegenſtände, die Jakobus in ſeinem Briefe behandelt, ſo fin-
n wir, daß der Brief, wie objectiv er auch iſt, doch nur aus
m Geſammtzuſtande des Verfaſſers geſchrieben iſt ohne ſpezielle
eziehung auf die, an die er gerichtet iſt. Sollen wir die Com-
ſition des Briefes entwickeln, ſo fehlt es uns an allem, was
r außer dem Briefe ſelbſt haben müßten, um ſie aus den Zu-
nden, Verhältniſſen und Umgebungen des Verfaſſers zu erklä-
n. Der Brief hat ſolche Sprünge, die ſich als Thatſache des
chreibenden ſelbſt beſtimmt nur erklären laſſen, wenn wir die
erhältniſſe deſſelben genau kennten. Aus dem Briefe ſelbſt laſ-
ſie ſich nicht erklären.

So wie wir wiſſen, die Schreibart ſteht in keiner beſtimm-
t Relation zu denen, an die der Verfaſſer ſchreibt, ferner, ſo
e wir ſehen, die Art der Auseinanderſezung der Gegenſtände
t gar nicht die Farbe, ſich auf die beſtimmten Zuſtände derer,
die er ſchreibt, zu beziehen, ſie hat auch keine beſtimmte Rich-
ng: ſo iſt keine Urſache zu glauben, daß der Grund der Com-
ſition in dem liege, was der Verfaſſer von denen weiß, an
er ſchreibt. Vielmehr kann dann der Grund der Compoſition
r liegen in den Zuſtänden und Verhältniſſen des Verfaſſers ſelbſt.

Wir wiſſen, daß der Apoſtel Paulus, als er an die Chriſten
Rom ſchrieb, noch in keinem beſtimmten Verhältniſſe zu der
miſchen Gemeinde als ſolcher ſtand. Wenn aber die lange
ihe von Grüßen am Ende zum Briefe gehören, was aber
ige Kritiker bezweifeln, ſo müſſen wir freilich zugeben, daß
Apoſtel viele einzelne Perſonen in der Gemeinde gekannt.
hmen wir dazu die Notiz über die Chriſten in Rom, welche
Apoſtelgeſchichte giebt, ſo hat es nicht den Anſchein, als wäre
Gemeinde in Rom eben ſo conſolidirt geweſen, wie andere.
eß würde ſich daraus erklären, daß es in Rom immer eine
enge durchgehender, nicht bleibender Chriſten gab. Wenn wir
n ſagen wollten, der Brief ſei durch das, was Paulus von

den Römiſchen Chriſten, die er kannte, wußte, beſtimmt worden, ſo wäre das durchaus nicht wahr. Wenn Paulus im Briefe von einem Project redet, nach Rom zu kommen, und es unwahrſcheinlich gefunden werden muß, daß die ihm bekannten Perſonen dort alle etablirt geweſen ſein ſollten, ſo iſt klar, daß er bei ſeinem Briefe mehr auf die Gemeinde, als die einzelnen Perſonen, mehr auf die Unbekannten, als die Bekannten Rückſicht genommen hat. Hat nun der Brief im didaktiſchen Theile eine beſtimmte Einheit? Oder iſt er eine freie Ergießung? Im erſten Falle hat er einen objectiven, im andern Falle einen ſubjectiven Charakter. Wir wiſſen vom Apoſtel mehr, als von der Gemeinde. Man könnte deßhalb ſagen, der Brief ſei eine freie Ergießung, und habe einen ſubjectiven Zuſammenhang, beziehe ſich aber dabei auf den Zuſtand der Römiſchen Gemeinde. In dieſem Falle hätte er den Charakter, die, an die er geſchrieben wird, beſtimmen zu wollen. Allein die Anſicht vergeht einem wieder, wenn wir ſehen, wie der Brief in der Hauptmaſſe ganz im Gebiete der Auseinanderſezung bleibt. Der Brief aber enthält eine nähere Indikation in der Einleitung. Wenn hier nemlich Paulus vom Evangelium als ſeinem Amte ſpricht, dem er göttliche Kraft beilegt, ſo muß man annehmen, der Apoſtel gehe darauf aus, eine Darlegung ſeiner Methode im Chriſtenthume, die durch ſeine eigenthümliche Anſicht davon beſtimmt wurde, zu geben. Hieraus entwickelt ſich der ganze Inhalt des Briefes. — Überhaupt gilt die Regel, daß ſo wie man in der Einleitung auf einen ſolchen Punkt kommt, der den Charakter eines Entwicklungsknotens hat, man ihn feſthalten und darauf den Geſammtinhalt probiren muß. — Da man dieß bei dem Briefe an die Römer nicht gehörig beachtet hat, iſt vieles in demſelben mißverſtanden worden.

Im Briefe an die Hebräer iſt uns über das Verhältniß des Schriftſtellers zu ſeinen Leſern gar nichts gegeben. Die Überſchrift iſt ſpäter, und unterliegt verſchiedenen Erklärungen. Der Brief fängt gleich an, ohne daß er ſich als Brief zu erkennen gäbe, in der Form einer Abhandlung. Der erſte Gedanke iſt der einer Ent-

icklung der göttlichen Offenbarungen, und ſo auch des Gegenſazes
iſchen der früheren altteſtamentiſchen und der chriſtlichen Offen-
rung, als der lezten, vollkommenen. Es kann einem nicht ent-
hen, daß dieſer Gedanke wirklich durch die Hauptmaſſe hindurch-
ht. Nimmt man nun dazu, daß derſelbe Grundgedanke ſich
ch in den zweiten Theil hineinzieht, und hier daraus der Tadel
s langſamen Fortſchritts im Chriſtenthum hervorgeht, dort die
arnung vor dem Zurücktreten aus dem Chriſtenthum, ſo ſieht
an, wie das Ganze zuſammenhängt, und der Verfaſſer die Ver-
eichung zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum in der Beziehung
fſtellt, aus der Gemeinde den Gedanken eines Rücktritts ins
denthum gänzlich zu entfernen und die Gemeinde ganz und
r für das Chriſtenthum zu entſcheiden.

Was die Form betrifft, die weniger eine beſtimmte Einheit
t, ſo müſſen wir darauf zurückgehen, daß Jemand ſchreiben
an aus den Umgebungen, die ihn umgeben, oder aus den Um-
bungen derer, an die er ſchreibt. Das Leztere wird ſich durch
e gewiſſe Beſtimmtheit in den Beziehungen hervorthun, im er-
ren Falle liegt eine gewiſſe Unbeſtimmtheit in der Natur der
che. Denn wenn ich aus den Erfahrungen die mich umge-
einem Andern Rathſchläge ertheile, ſo kann das doch nur auf
e unbeſtimmte Weiſe geſchehen. Was dagegen aus den Umge-
gen des Andern heraus geſagt wird, hat größere Beziehung
ihn und ſo auch größere Beſtimmtheit. Das kann nur durch
rgleichung des Einzelnen ſich zu erkennen geben, und nicht
ch die Structur, wodurch man die Einheit in den mehr didak-
en Briefen findet.

Hier iſt nun ein Punkt, der oft ſehr leicht oft ſehr ſchwer
finden iſt, immer aber wichtig, das iſt der Ton, die Stimmung
Schreibenden. Dieſe zu kennen gehört weſentlich dazu, um
Gedankenreihe als Thatſache im Gemüth zu verſtehen. Zwei
riftſteller können dieſelbe didaktiſche Tendenz haben, der Ge-
ſtand kann derſelbe ſein, die Art der Auffaſſung, die Geſin-
g, die Schreibweiſe können dieſelben ſein, aber der eine ſchreibt

in einem ruhigen, der andere in einem bewegteren Tone. Darnach ſtellt ſich auch das Einzelne verſchieden, hat eine verſchiedene Bedeutung. Es giebt ſich jene Verſchiedenheit am meiſten kund in der Behandlung der Sprache. Beſtimmte Regeln laſſen ſich aber nicht darüber aufſtellen, eben weil es ſo ſehr Sache des Gefühls iſt. Nehmen wir den Fall einer objectiven Einheit in einer brieflichen Darſtellung, zugleich aber den Fall eines ruhigen Tones, ſo können doch bedeutende Differenzen ſtatt finden bei verſchiedenen Verfaſſern; der eine behandelt die Sprache muſikaliſch, der andere nicht oder weniger, ohne daß dabei der Punkt, den wir jezt behandeln, dabei im Spiele wäre. Es giebt Menſchen, die im aufgeregten Zuſtande wizig, beredt ſind, wie ſonſt nicht, und das hat Einfluß auf das Muſikaliſche. Andere verlieren in einem ſolchen Zuſtande den Sinn für Harmonie. Alſo hierin liegt das Charakteriſtiſche nicht. Worin liegt es denn, wodurch giebt es ſich eigentlich kund? Es iſt ſchwer auszumitteln, was derſelbe Verfaſſer in dem einen oder andern Zuſtande geſchrieben hat. Nur durch Vergleichung läßt ſich das Richtige beſtimmen. Es kann aber der Fall eintreten, daß man nicht unmittelbar ſolche Vergleichungen anſtellen kann. Man muß dann wie bei der grammatiſchen Seite ſich nach Parallelen umſehen. Es giebt in der Art ſich zu äußern etwas ganz Individuelles und Perſönliches, auf der andern Seite aber ein großes Gebiet von Analogien. Hat man dieſe gefunden, ſo hat man eben damit die Parallelen. Aus verwandten und vergleichbaren Schriftſtellen kann ich Schlüſſe machen. Hat man bei einer Schrift, indem man ſie überſieht, das Gefühl, daß eine Einheit des Tones darin iſt, ſo iſt der Schluß leichter und ſicherer. Kann man eine ſolche Einheit nicht feſthalten, dann entſtehen oft Verſchiedenheiten in der Beurtheilung einzelner Stellen, worüber im Allgemeinen nicht zu entſcheiden iſt. Es giebt gewiſſe Stimmungen, die mit der Neigung zum Hyperboliſchen verbunden ſind. Jeder weiß, daß man mit quantitativen Unterſchieden, die ſolchen Stimmungen angehören, ſolche hyperboliſche Ausſprüche zu nehmen hat. Aus dem Zuſam-

enhange herausgenommen und ohne den Ton, in welchem ſie
rſagt ſind, wird man ſie unangemeſſen und unerträglich finden.
Nur im Zuſammenhange und in ihrem Ton genommen ſind ſie
erſtändlich. Schwieriger iſt's, wenn in einer Schrift ein Wechſel
er Stimmungen iſt. Fragen wir nun, wie ein ſolcher Wechſel
ntſteht, ſo haben wir hier beſonders in Beziehung auf die di-
aktiſchen Schriften des N. T. zwei klare Fälle als Differenzen
egründend vor uns. Schrieb der Verfaſſer mehr aus ſeinem
uſtande heraus und die Schrift wurde nicht in Einem Zuge ge-
hrieben, ſo konnte er leicht in verſchiedenen Stimmungen ſchreiben,
venn in ſeinem Zuſtande unterdeſſen Veränderungen vorgegangen
waren, ohne daß er derſelben zu erwähnen brauchte, da ſie nicht
u den Gegenſtänden gehörten, die er behandelte. So konnte leicht
ine Ungleichheit entſtehen. Schreibt der Verfaſſer mehr ſo, daß
r den Zuſtand derer, an die er ſchreibt, vor Augen hat, ſo
äßt ſich eine Verſchiedenheit des Tones leicht entdecken, wenn
ie, an die er ſchreibt, eine Mehrheit ſind, und in derſelben eine
ngleichheit ſtatt findet. Da kann ſeine Rede, je nachdem ſie ſich
uf die Einen oder die Andern bezieht, leicht einen andern Ton
ekommen. Wir haben von dem Apoſtel Paulus Briefe, die er
n ſeiner Gefangenſchaft geſchrieben hat. Es iſt möglich, daß er
n derſelben mit Andern ſo viel zu thun gehabt, daß er nicht
nunterbrochen fortſchreiben konnte. In einem Rechtsverlauf,
vorin ſich Paulus damals befand, konnten leicht Veränderungen
ntreten, die ihn unterbrachen, ſeine Stimmung änderten; davon
u ſprechen, war keine Urſache, aber die Folgen davon traten
ervor im Briefe. Und ſo kann man, wo man dergleichen findet, auch
en Schluß machen, der unterbrochene Zuſammenhang weiſe auf
ne vorgegangene Veränderung zurück. Dieß ein Beiſpiel der
ſteren Art. Von der andern Art ſind die Briefe an die Ko-
nther ein Beiſpiel. Unmittelbar ergiebt ſich, daß es in der
emeinde bedeutende Differenzen gab, die ſich auf den Apoſtel
lbſt bezogen. Kommt nun der Apoſtel auf etwas, was damit
Berührung ſteht, ſo iſt natürlich der Ton ein anderer; hat er

mit Verhältniſſen zu thun, wo Belehrungen nöthig ſind, ſo ändert ſich natürlich der Ton; hat er mit rein didaktiſchen Beziehungen zu thun, ſo wird wieder ein Wechſel der Stimmung eintreten. Die Sicherheit in der Löſung der hermeneutiſchen Aufgabe hängt von dem Grade der Kenntniß ab, welche wir von den Verhältniſſen ſelbſt haben.

Vergegenwärtigen wir uns die ganze Aufgabe in ihren verſchiedenen Theilen, und erwägen, wie viel uns bei dem N. T. von dem fehlt, was wir immer vorausſezen müſſen, und wie weit wir davon entfernt ſind, uns den urſprünglichen Leſern gleich ſtellen zu können, ſo iſt zu begreifen, wie es kommt, daß in der Auslegung des Einzelnen noch ſo viel — unausgleichbare Differenzen ſind. Sehen wir zurück auf die Anfangs geſtellte Duplicität, daß nemlich einerſeits das Ganze nur aus dem Einzelnen zu verſtehen iſt, und anderſeits das Einzelne nur aus dem Ganzen, ſofern es von der Einheit des Impulſes ausgeht, wodurch alles Einzelne wenn gleich in verſchiedenem Grade begründet iſt, — ſo iſt bei einem ſolchen Ausgange ſchwer zu glauben, daß die Exegeſe des N. T. je ſo fertig werden und ihre Reſultate ſo begründet erſcheinen werden, daß auf weitere Unterſuchungen nicht weiter eingegangen zu werden brauchte. Bei der Lage der Sache, in der ſich in Beziehung auf gewiſſe Hauptpunkte nichts ändern läßt, — denn genauere Notizen über die damalige Lage und die Zuſtände der einzelnen Verfaſſer möchten wir wol ſchwerlich noch bekommen, — ſehen wir, wie nothwendig es iſt bei dem N. T. das Ganze als Eins und jedes Einzelne als Beſonderes anzuſehen. Das Ganze bildet eine beſtimmte eigenthümliche Welt. Was wir außer dem N. T. noch für Dokumente haben über die chriſtlichen Zuſtände aus derſelben Zeit, iſt nichts. Bei den Andeutungen in nichtchriſtlichen Schriften müſſen wir erſt fragen, durch welches Medium die Verfaſſer geſehen. Was die apokryphiſchen Schriften betrifft, ſo iſt ihr Zeitalter meiſt unbekannt, von keiner kann mit Sicherheit geſagt werden, daß ſie die neuteſt. Zeit repräſentire. Wir haben wohl in den kirchlichen Schrift-

lern Notizen über die neuteſt. Zeit, aber ſind ſie auch feſt und
ier? Wir finden hier z. B. die Notiz von einer zweiten Römi-
en Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus. Einige ſehen darin
e beſtimmte hiſtoriſche Nachricht, Andere eine bloße Tradition,
urſprünglich eine exegetiſche Conjectur war, welche allmählich
Thatſache genommen wurde. Man kann ſagen, die chriſtlichen
hriftſteller, bei denen wir jene Notiz finden, gingen aus von
Vorſtellung, daß alles Einzelne in den neuteſt. Schriftſtellen
n heil. Geiſte eingegeben ſei, und daß auch alles wahr gewor-
ſein müſſe, was ſie ſagen. So meinte man auch, daß Pau-
nach Spanien müſſe gekommen ſein wegen Röm. 15, 24.
iden wir nun, daß die Nachricht von der zweiten Gefangen-
aft immer mit der Nachricht von des Apoſtels Reiſe nach Spa-
n zuſammenhängt, ſo deutet das auf Röm. 15, 24 zurück,
d ſo hat wahrſcheinlich die ganze Erzählung darin ihren Grund.
nachdem man nun die Sache ſo oder ſo anſieht, entſteht na-
lich für die Paul. Briefe, welche darauf bezogen werden kön-
, eine andere Exegeſe. So hat Jemand 1) kürzlich ſogar
kritiſchen Kanon aufgeſtellt, daß alles dasjenige von Paulus,
s man ſeiner wahren Zeit nach in der Apoſtelgeſchichte nicht
hweiſen kann, oder was offenbar aus anderer Zeit iſt, in
Zeit nach der erſten Gefangenſchaft falle. Dadurch entſteht
ganz andere Ordnung der Pauliniſchen Briefe, die ſpäteſten
den die früheſten u. ſ. w. So zeigt ſich auch hier, wie die
geſe auf der Kritik beruht, aber auch die hermeneutiſche Kunſt
er die Baſis der Kritik ſein muß.

Sollen wir das Ganze aus dem Einzelnen und das Ein-
e aus dem Ganzen verſtehen, ſo befinden wir uns in dem
hältniß gegenſeitiger Bedingtheit. Sezen wir nun auch bei
Löſung dieſer Aufgabe dieſelben hermeneutiſchen Principien,

Köhler, Verſuch über die Abfaſſungszeit der epiſtoliſchen Schriften im
N. T. und der Apokalypſe 1830. 8.

aber Verſchiedenheit der zum Grunde gelegten Vorausſezungen, ſo werden verſchiedene Reſultate entſtehen. Die Gleichheit der Reſultate weiſt auf Gleichheit der Vorausſezungen zurück. Können wir nun freilich ſagen, die Richtigkeit der Reſultate beruhe rein auf der Anwendung richtiger hermeneutiſcher Principien, ſo müſſen doch auf der andern Seite die richtigen Reſultate oft erſt entſcheiden, welche Vorausſezung die richtige ſei, denn durch dieſe iſt das Reſultat gewonnen worden.

Zerfällen wir die Aufgabe, ſo bekommen wir für das N. T. ſehr complicirte Regeln. Man muß alle Differenzen gegenwärtig haben, namentlich in Beziehung auf jedes Einzelne alle Vorausſezungen, die dabei concurriren. Man muß ſie nach einander zum Grunde legen und ſich dabei ſehr vorſehen. Welches Reſultat, wenn man von verſchiedenen Vorausſezungen ausgeht, am meiſten mit dem unmittelbaren Zuſammenhange einer Schrift übereinſtimmt, das wird das richtige ſein. Aber ohne in dieſe Probe einzugehen, kann man nicht ſagen, daß man einen ſicheren Boden habe.

In Beziehung auf die didaktiſchen Schriften kommt noch dazu, daß man nicht nur verſtehen ſoll, was der Schriftſteller geſagt hat, ſondern daß auch die Fakta, worauf ſich das Geſagte bezieht, auszumitteln ſind. So zeigt ſich auch hier, daß die hermeneutiſche Aufgabe nicht eher ſicher gelöſt werden kann, bis wir zugleich die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik gelöſt haben.

Wenn bisher über die Offenbarung des Johannes nichts geſagt worden iſt, ſo kommt das daher, weil ich die Überzeugung habe, daß hier am wenigſten eine hermeneutiſche Löſung möglich iſt, weil bei dieſem Buche alle Schwierigkeiten, welche die übrigen neuteſt. Bücher zerſtreut darbieten, in erhöhetem Maaße zuſammentreffen. Die oben berührte Wechſelwirkung zwiſchen der Hermeneutik und der hiſtoriſchen Kritik iſt zwar allgemein, allein bei der Apokalypſe tritt ein ganz eigenes Verhältniß ein. Laſſen wir, wenn wir den Inhalt der Schrift betrachten, die Frage über den

rfaſſer und das Zeitalter des Buches aus dem Spiele. Aber
ſer Inhalt iſt im Allgemeinen eine Beſchreibung von Viſionen.
agt man nun, was hierbei die hermeneutiſche Aufgabe ſei, ſo
ſie die, aus der Rede des Verfaſſers mit Beſtimmtheit zu
ennen, was er geſehen. Eine ganz andere Frage iſt, was das
ſehene bedeutet? Dieſe Frage bezöge ſich nicht mehr eigentlich auf
Schrift, ſondern auf die Thatſache des Sehens. Halten
r uns mit der hermeneutiſchen Aufgabe bei der Apokalypſe
ch nur in dieſen Grenzen, ſo iſt ſie doch eigentlich nicht auf-
löſen.

Betrachten wir die Viſion des Petrus, ehe er zu Cornelius
ng, ſo haben wir davon zwei Relationen AG. 10, 9 ff. 11, 3 ff.
a können nun zwei verſchiedene Anſichten von der Thatſache
tt finden. Wie das Faktum in Joppe Kap. 10, 1 ff. erzählt
ird, ſo war niemand dabei, Petrus allein. Hat nun Petrus
Viſion ſchon früher, oder erſt in Jeruſalem erzählt Kap. 11,
ff. Iſt das nun eine wirkliche Viſion oder eine Parabel gewe-
n? Die hermeneutiſche Aufgabe iſt die, wie weit ſich die Vi-
n aus der Beſchreibung erkennen laſſe. Das Weſentliche in
Erzählung iſt das Geſpräch über das was geſehen wird. So
die Viſion Nebenſache, die abermalige Wiederholung der
timme, die ſolenne Zahl giebt den ſtarken Verdacht, daß wir
n Faktum haben. Sollen wir die Erzählung als ein Faktum
nehmen, ſo fragt ſich, ſah Petrus äußerlich oder innerlich?
ach dem Ausdruck 10, 10. war es ein inneres Sehen, nach
Art und Weiſe der Erzählung aber ein äußeres. Man kann
aber das äußere Sehen als ſolches nicht conſtruiren. So
r es ein inneres. Sagt man, das müſſe aus der Erzählung
bſt hervorgehen, ſo ſezt man ſich nicht genug aus unſrer Stelle
aus. Eine klare Vorſtellung bekommt man nur, wenn man
Thatſächliches nur die Entſtehung der Überzeugung in Petrus
ſieht, das Übrige als Einkleidung.

In der Apokalypſe ſind überall dieſelben Fragen zu thun.
enn wir fragen, was hat der Verfaſſer nach den Worten ge-

ſehen? Wir finden beſtimmte Beſchreibungen von Einzelheiten, die Gegenſtände ſind genau angegeben. Zugleich aber finden wir im Einzelnen eine gewiſſe doppelte Scenerie, Gegenſtände darin, welche eine andere Art von Realität haben als die übrigen. Wenn erzählt wird, etwas ſei geſehen worden und der Sehende habe einen Anderen, der nicht außerhalb des Geſehenen bei ihm war, gefragt, was Einzelnes für eine Bewandniß habe, ſo hat eben dieß mehr Realität für den Seher, als jene unbeſtimmte Relation mit ihm. Betrachtet man den Urſprung und die Beſchaffenheit des Geſehenen, ſo iſt, wenn die Gegenſtände ſollen wirklich äußerlich geſehen worden ſein, oft nachzuweiſen, daß es für das Auge nicht in der Einheit des Bildes, wenigſtens nicht in der Beſtimmtheit habe dargeſtellt werden können, mit der es dargeſtellt wird. Es wird alſo ein inneres Sehen angenommen werden müſſen. Da kommen wir aber auf ein Gebiet, wo es uns an hinreichender Erfahrung fehlt, um Geſeze erkennen zu können. Alſo ſind nur die Geſtalten und die Verhältniſſe, die der Verfaſſer beſchreibt, als ſein wirklich Geſehenes aufzufaſſen. Wenn die Klarheit des Geſehenen ſo weit gehen ſollte, daß man das Ganze unter der Form eines Bildes zur Anſchauung bringen könnte, ſo wäre die unmittelbare hermeneutiſche Aufgabe gelöſt. Aber was hätte man dann? Um zum vollen Verſtehen zu gelangen, müßte man über die hermeneutiſche Aufgabe in dieſer Beziehung hinausgehen. Nun iſt aber das Geſehene nicht der ganze Inhalt, ſondern es kommen auch Reden vor. Hier wäre ein eigentliches Gebiet der Hermeneutik. Die Schrift iſt an die Aſiatiſchen Gemeinden gerichtet, dieß iſt ihre eigentliche Tendenz im erſten Abſchnitt; da ſind die Bilder nur die Dekorationen. In dem anderen Theile iſt das Geſehene die Hauptſache, und die Rede ſoll nur einzelne Indikationen einſtreuen über die Bedeutung des Geſehenen. Könnte man nach dieſen Indikationen allem Einzelnen eine beſtimmte Bedeutung beilegen, und das ſtimmte zuſammen, ſo wäre dieß das vollkommene Verſtehen in Beziehung auf die Verbindung des Geſprochenen und Geſehenen, es mag beides ein äußer-

s oder ein inneres geweſen ſein. Doch ſind die Indikatio-
n nicht von dieſer Art. Fragen wir aber nach der Einheit
s Ganzen, ſo exiſtirt dieſe eigentlich nur in der äußeren
inheit des Buches und in der Identität der Perſon, die
an vorausſezen muß. Aber die Bilder ſelbſt ſind in gewiſ-
n Reihen vereinzelt und die Beziehung der einen auf die an-
rn iſt nicht angegeben. Kommen in einer Reihe von Bildern
utende Worte vor, ſo beziehen ſich dieſe eben nur auf dieſe
eihe. Über den Zuſammenhang der Reihen untereinander er-
ebt ſich nichts. Es findet ſich wohl bisweilen eine Beziehung
r einen Reihe auf eine frühere, aber dieß iſt nicht durchgehend.
a iſt alſo für die hermeneutiſche Aufgabe kein Ziel abzuſehen.
s beruht alles auf der hiſtoriſchen Kritik. In der Kritik kom-
en aber Fragen zur Sprache, wo es an allen Bedingungen
einer allgemein gültigen Antwort fehlt. Sagen wir, ſolche
bensmomente, ein ſolches Sehen außerhalb der wirklichen Welt,
ſei ein äußeres oder inneres, ſei ein pſychologiſches Faktum,
fragt ſich, wie iſt dieß zu erklären? Wir haben darauf keine
lgemein gültige Antwort. Eine ſolche würde entſcheiden. Be-
twortet man die Frage ſo, daß man ſagt, die Seele müſſe in
lchen Viſionen in einem traumartigen Zuſtande gedacht werden,
kann es Träume geben, die wirklich einen moraliſchen oder reli-
öſen Charakter haben, alſo wahr ſind; aber auch ſolche kann
geben, die eitel ſind. Stellen wir nun die Apokalypſe in dieſe
nalogie, dann hängt die ganze Frage über die Beſchäftigung
t dem Buche von dem Inhalt ab. Sind da nun die ethiſchen
er religiöſen Elemente, welche vorkommen, der Mühe werth,
ſen ganzen Apparat von Viſionen aufzuklären, ſo beſchäf-
e man ſich damit. Iſt das aber nicht der Fall, ſo iſt auch
ne Nothwendigkeit, das zu thun. Die religiöſen Elemente der
okalypſe ſind gar nicht von der Art, daß wir ſie nicht ander-
irts mit derſelben Energie ausgeſprochen fänden, wozu alſo den
nzen Apparat durchforſchen? Allein man kann vom Stand-
nkte der Prophetie aus ſagen, wenn in ſolchen Thatſachen des

Seelenlebens eine ſittliche oder religiöſe Haltung und Richtung wahrzunehmen iſt, ſo iſt vorauszuſezen, daß der viſionäre Apparat aus religiöſen Eingebungen hervorgegan ſei, alſo prophetiſche Dignität habe. Die Viſionen laſſen ſich als Steigerungen des geiſtigen religiöſen Lebens anſehen. Das wollen wir denn gelten laſſen, und nur als Thatſache erwähnen, wie ſachkundige Ausleger in der Beſchäftigung mit dem Buche dahin gebracht ſind, Gegenſtände, die zur Zeit Neros oder Galbas vorgegangen ſind, darin vorhergeſagt zu finden. Allein, wie die Sache liegt, iſt an keine rechte Löſung zu denken. Der Eine ſagt, wenn ein Gegenſtand auf jene Weiſe beſchrieben wird, wie in den Viſionen geſchieht, ſo müſſe er ſelbſt ſchon geſchichtlich ſein. Der Andere aber folgert eben aus der genaueren Beſchreibung die prophetiſche Dignität des Buches. Dieſe Verſchiedenheit hat nothwendig Einfluß auf die Erklärung, aber eben deßhalb kann auch keine Erklärung allgemeine Gültigkeit haben. So lange der Proceß zwiſchen jenen entgegengeſezten Anſichten noch nicht entſchieden iſt, iſt auch an keine richtige Vorausſezung in Anſehung des Buches zu denken. Geben wir auch die Möglichkeit im Allgemeinen zu, daß durch höhere Einwirkung Viſionen von zukünftigen Ereigniſſen zu Stande kommen können, ſo muß doch, wenn man ihnen in beſtimmten Fällen glauben ſoll, ein beſtimmter Zweck erkennbar ſein. So nahe Vorausſezungen, wie die wären, wenn die apokalyptiſchen ſich auf die Römiſche Kaiſergeſchichte bezögen, wären für Niemand geweſen, weil das Buch in dieſer Zeit noch gar keine Verbreitung hatte. Dazu kommt, daß die Beziehungen ſo wenig klar waren, daß auch die, denen das Buch bekannt war, wenn die Begebenheiten eintrafen, nicht erkennen konnten, daß ſie vorhergeſagt waren. Daher können wir, wenn auch das Princip ſelbſt, doch keine rechte Anwendung deſſelben zugeben. Wie ſteht es nun um die Klarheit, mit der beſtimmte Begebenheiten nachgewieſen werden? Das Buch enthält dafür Indikationen in Zahlen. Aber wo ſoll man zu zählen anfangen? Welche Kenntniß ſoll man bei dem Seher ſelbſt davon vorausſezen? Oder ſoll

ſagen, es ſei nicht nothwendig, daß er ſelbſt verſtanden, was
rhersagt? Dann aber kommen wir in ein Gebiet, wo alle
endung von Regeln aufhört. So iſt die Erklärung von je-
Indikationen aus rein willkührlich, weil wir die Notizen,
er Verfaſſer im Sinne hatte, nicht kennen. Wir gehen von
unſrigen aus, er von den ſeinigen, und ſo haben wir keinen
Punkt, wo wir die Erklärung anſchließen könnten. —
bleibt am Ende für die hermeneutiſche Aufgabe nur übrig,
Geſchehene aus der Beſchreibung richtig zu erkennen. Aber
Aufgabe wird dadurch ſehr beſchränkt, daß das Zuſammen-
nicht überall dargethan und die Einheit des Buches in die-
Hinſicht nicht dargeſtellt werden kann. — Man mag anfan-
wo man will, man findet unbeſtimmte Punkte und kommt
zu Stande.

Iſt dieß die wahre Lage der Sache, ſo entſteht eine andere
e, nemlich, was für eine Beſtimmung das Buch im N. T.
wie es ſich rechtfertigen läßt, daß es in den neuteſt. Kanon
mmen? Sieht man dieſen nicht hiſtoriſch an, ſondern als
Werk des göttlichen Geiſtes, ſo iſt keine andere Antwort, als,
t im N. T. ein beſtändiges Räthſel ſei, iſt das Buch in
Kanon gekommen. Wozu das aber? Betrachten wir die
e hiſtoriſch, ſo kann man ſagen, die Aufnahme des Buches
n Kanon hänge mit gewiſſen Anſichten zuſammen, die bei
Bildung in den Gemeinden herrſchten, dann aber beruhe
f dem Streben, eine Analogie zwiſchen dem N. und A. T.
rzubringen, alſo auch im N. T. ein prophetiſches Buch
aben.

Betrachten wir das ganze Gebiet der neuteſt. Hermeneutik,
viel da noch zu thun iſt und wie wenig Ausſicht bei dieſem
e, über den oben bezeichneten engen Raum weiter hinaus
mmen, ſo iſt's nur zu bedauern, daß ſo viel Zeit, Anſtren-
und Scharfſinn noch neuerlich darauf verſchwendet iſt.
liegt in den neueren Arbeiten ein nützliches Gegengewicht

gegen die falſchen Anwendungen des Buches. Aber die Differenz der Anſichten iſt auch da in Beziehung auf die Willkühr der Hypotheſen eben nicht ſehr groß. Die Einen ſagen, der apokalyptiſche Apparat könne ſich nicht auf nahe bevorſtehende oder gar bereits vergangene Begebenheiten beziehen. Die Andern ſagen, was mit einer gewiſſen Beſtimmtheit im Einzelnen geſagt ſei, von dem laſſe ſich nicht glauben, daß es ſich auf etwas beziehe, was erſt nach langen Jahrhunderten eintreten werde, es müſſe ſich auf Nahes oder bereits Geſchehenes beziehen. Aber bei aller Differenz in dieſen Hypotheſen iſt doch auf beiden Seiten gleich viel Willkührlichkeit.

Betrachten wir die hermeneutiſche Aufgabe in ihrer weiteren Beziehung auf die hiſtoriſche Kritik, ſo finden wir da noch ſo viel zu leiſten, daß man wahrlich nicht nöthig hat über das eigentlich Kanoniſche hinauszugehen. Für kanoniſch aber kann ich die Apokalypſe nicht halten, weil ſie zu wenig eigenthümlich religiöſen Stoff enthält.

Jedes einzelne Buch des N. T. ermangelt für ſich betrachtet der nöthigen Hülfsmittel, um auf vollkommen ſichere Weiſe die hermeneutiſchen Operationen beginnen zu können, weil wir von keinem beſtimmte und hinreichende Data haben über die Zeit und die einzelnen Umſtände, unter denen das Buch entſtanden iſt. Vielmehr was wir in dieſer Hinſicht vorausſezen müſſen, entnehmen wir meiſt nur aus den Schriften ſelbſt. Ja es kommt nicht einmal die ganze Sammlung der einzelnen Schrift recht zu Hülfe. Für die apoſtol. Briefe haben wir die Apoſtelgeſchichte. Aber ſie fällt gar nicht ſo in die Mitte der Dinge, daß ſie das Geforderte leiſten könnte. Die Verhältniſſe, wodurch ein einzelner Brief veranlaßt worden, können wir erſt aus dem Briefe ſelbſt erkennen. Da muß alſo die Hermeneutik im Einzelnen über das Buch ſelbſt hinausgehen und die unbeſtimmte Aufgabe löſen, wie die Umſtände geweſen ſein mögen, damit dieſe oder jene Äußerungen vorkommen konnten. Dieß iſt allerdings Sache der hiſtoriſchen Kritik. Allein die hermeneutiſchen Reſultate müſſen in

ehung darauf geſtellt werden können. Die hermeneutiſche
it iſt an einem Buche nicht vollendet, wenn ſie jene beſon-
Aufgabe nicht mit gehöriger Kunſtmäßigkeit behandelt.

Hier kommt etwas anderes in Betracht, nemlich die Vorſtel-
von dem Geſammtzuſtande des Chriſtlichen im apoſtoliſchen
lter. Man kann damit der hiſtoriſchen Kritik zu Hülfe kom-
Dazu kann man freilich aus anderweitigen Zeugniſſen rück-
s ſchlieſzen. Aber dieß hat, wenn es auf unrechte Weiſe
ieht, eben ſo viel Nachtheil für die hermeneutiſchen Opera-
n, als es, wenn es auf die rechte Weiſe geſchieht, ihre
ndlage ſein muß.

Dieſe Sache iſt nun noch lange nicht beendigt, ſondern be-
tet man die Geſchichte unſrer Wiſſenſchaft, ſo ſieht man,
eht im Zickzack. Wir haben z. B. aus ſpäteren Zeiten No-
von der Formation des Chriſtlichen, die man im Allgemei-
die gnoſtiſche nennt. Nun giebt es in den epiſtoliſchen Schrif-
des N. T. eine Menge ſchwieriger Stellen, welche darauf
n, daß ihnen beſondere Verhältniſſe zum Grunde gelegen
n, Abweichungen vom richtigen Typus des Glaubens. Man
nun geſchloſſen, wenn der Gnoſticismus ſchon da geweſen
, ſo könnten ſich jene Stellen darauf beziehen, da nun dieß
o müſſe jener auch ſchon da geweſen ſein. So wird daraus
ermeneutiſches Princip. Man machte nun aber die genauere
eneutiſche Probe, und fand, daß der Gnoſticismus nicht das
rechende Fundament ſei, daß die Polemik gegen denſelben
andere geweſen ſein müſſe. So hat man alſo geſagt, der
licismus ſei im N. T. nicht zu finden. Allein Andere haben
r geſagt, ein dem Gnoſticismus Verwandtes müſſe zum
de liegen, die Anfänge deſſelben. So ging man wieder
, wie im Zickzack. Der Punkt, wo dieſes Zickzack aufhören
, iſt noch gar nicht zu beſtimmen.

Fragen wir, wie vom gegenwärtigen Punkte aus die neu-
Hermeneutik zu betreiben ſei, um nach beiden Seiten hin

den Erwartungen zu entſprechen, die ſie erfüllen ſoll und vollſtändig nicht erfüllen kann, weil ihr die nöthigen Vorausſezungen fehlen? Man muß immer die entgegengeſezten Richtungen miteinander verbinden.

Das Erſte, was darin liegt, iſt dieß, daß man jedes neuteſt. Buch für ſich betrachtet nach dem allgemeinen Kanon, das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen zu verſtehen, zu erklären ſucht. Nicht eher iſt man zu einem ſicheren Reſultat gekommen, als bis beide Richtungen darin ihre Befriedigung finden. Das ſezt eine beſtändige Rekapitulation voraus. Das Erſte iſt immer die allgemeine Überſicht, wodurch die Totalität anſchaulich, die Structur des Ganzen und die beſtimmte Formel dafür gefunden wird. Führt die Überſicht auf dunkle Stellen, von denen man ſieht, daß ſie die Hauptpunkte der Conſtruktion enthalten, ſo iſt zu fürchten, daß man zu keinem befriedigenden Reſultate gelangen könne. Bei den neuteſt. Büchern wird dieſer Fall dadurch noch erſchwert, daß man bei dunklen Stellen der ſpäteren Auffaſſung derſelben außer dem Zuſammenhange zu viel eingeräumt hat. Da iſt denn die Hauptregel die, alles, was uns aus der vortheologiſchen Lebensperiode vorſchwebt, zu beſeitigen. Dieß wird dadurch erleichtert, daß der Behandlungsweiſe der einzelnen Stellen in ihrer dogmatiſchen Dignität außer dem Zuſammenhange in der Regel die kirchliche Überſezung zum Grunde liegt, während die hermeneutiſche Behandlung nur den Grundtext zum Gegenſtande haben kann. So werden jene Auffaſſungen ſchon in die Ferne gerückt und die Ausübung der Cautel wird dadurch auf gewiſſe Weiſe erleichtert. Wenn nun in irgend einer Schrift derjenigen Stelle, die den Schlüſſel zum Ganzen enthält, eine nicht durch Störungen der bezeichneten Art bewirkte Dunkelheit inwohnt, ſo iſt dieß eben der ſchwierigſte Fall, weil nicht leicht eine Methode gefunden werden kann, um jene Dunkelheit aufzuhellen. Aber das iſt freilich auch eine Vorausſezung, die nicht gut gemacht werden kann. Denn daß ſolche Stellen vorkommen, ſezt bei dem Schriftſteller eine ſolche Unfähigkeit in Be-

hung auf die Sprache voraus, bei der er eigentlich nicht hätte
treiben ſollen.

Hier iſt auf etwas häufig Vorkommendes aufmerkſam zu ma-
n. Die neuteſt. Schriftſteller ſtehen in dem Credit, nicht litte-
riſch gebildete Männer geweſen zu ſein, außer Paulus. Man
gert das nun oft ſo, daß man ſagt, ſie hätten mit der Sprache
r nicht umzugehen gewußt, um ſich deutlich zu machen. Wenn
n der Exeget die Auslegungen, welche von einem Partheiin-
ſſe aus gemacht worden ſind, ſo widerlegt, daß er ſagt, es
e ſich nicht denken, daß Jemand ſo ſollte geſchrieben haben,
an das ſeine Meinung geweſen, und dergl. — ſo wird oft
gewendet, das ſei für die neuteſt. Schriftſteller viel zu kunſt-
äß. Allein wenn man dieſe Schriftſteller dadurch jeder Will-
r Preis geben will, ſo iſt das eine ganz falſche Anwendung
an ſich unleugbaren Thatſache, daß ſie nicht litterariſch ge-
et waren. Gehören dieſe Schriftſteller zur Claſſe der erſten
kündiger des Evangeliums, waren ſie von den Principien
lben auf eine eminente Weiſe durchdrungen, ſind ſie es ge-
geweſen, die bewirkt haben, daß das Chriſtenthum ſeine be-
mte Stelle in der Welt eingenommen, ſo iſt Beſſeres von
n anzunehmen. Da kommt freilich noch ein anderer Umſtand
Betracht. Man kann ſagen, jene Dunkelheiten ſeien nicht
ihrer Unfähigkeit im Denken und in der Mittheilung der Ge-
en durch die Sprache hervorgegangen, aber ſie mußten doch
iſch ſprechen und dies war ihre eigentliche Sprache nicht;
Nothwendigkeit in eine andere, fremde Sprache überzugehen,
ei der eigentliche Grund ihrer Unfähigkeit. Allein kein neu-
Schriftſteller konnte in den Fall kommen, das Griechiſche
ben zu müſſen, wenn er nicht zuvor in dem Fall geweſen
es reden zu müſſen. Ja es kann angenommen werden,
ie Apoſtel in ihrem Lehramte ſelbſt in Jeruſalem ſich mehr
griechiſch ausdrücken müſſen. So fällt alſo auch der Grund
Willkühr in der Auslegung weg. Auf rhetoriſche Kunſtmä-
machen ſie freilich keinen Anſpruch, aber auf die bei jedem

Menſchen vorauszuſezende natürliche Fähigkeit, ihre Gedanken in einer oft gebrauchten, wenn auch nicht angeborenen Sprache verſtändlich mitzutheilen.

Es kann allerdings vorkommen, daß eine neuteſt. Schrift in Hauptſtellen eine unüberwindliche Dunkelheit hat. Aber die kann dann nur dadurch für uns entſtehen, daß namentlich didaktiſche Schriften ſich auf uns unbekannte Verhältniſſe des Schreibenden oder ihrer Addreſſe beziehen. Da iſt denn alſo die Aufgabe die, die betreffende Stelle von ihrer Dunkelheit durch eine hermeneutiſche Operation im Einzelnen zu befreien und ein Licht über die obwaltenden Verhältniſſe aufzuſtecken. Bevor nicht eine Erklärung gefunden iſt, die das Ganze deutlich macht, iſt der Weg der hermeneutiſchen Operation nicht ſicher.

Das zweite, was in jenem allgemeinen Kanon die entgegengeſezten Richtungen zu verbinden liegt, iſt, daß man aus der allgemeinen Anſchauung des Ganzen ins Einzelne fortſchreitet, und von der allgemeinen Anſchauung zurückgeht auf die allgemeinen Verhältniſſe der Schrift. Das ſchließt aber in ſich ein Hinausgehen über die einzelne Schrift hinaus auf das Gebiet der hiſtoriſchen Kritik und ihr hypothetiſches Fundament.

Das dritte, was in jenem Kanon liegt, iſt dieß, daß das N. T. eine Sammlung von verſchiedenen Schriften iſt. Hier ſind zweierlei Richtungen. Die ganze Sammlung iſt einmal die Produktion einer in die Geſchichte eingetretenen neuen ethiſchen Potenz, ſodann iſt jedes Einzelne ein Ganzes für ſich, aus ſpeziellen Relationen und Situationen entſtanden. Da verhält ſich offenbar alles Übrige zu jeder einzelnen Schrift wie der natürliche Ort, aus dem die Parallelen zu nehmen ſind, für die hermeneutiſche Aufgabe im Einzelnen. Aber von der andern Seite iſt die Aufgabe nicht zu verkennen, daß wenn wir bei einer Schrift uns die Verhältniſſe, die zum Grunde gelegen, erklären, die Reſultate der Operation von allen neuteſt. Schriften zuſammenſtimmen müſſen, ſo daß ſie ein Bild geben von dem damaligen chriſtlichen Zuſtande als Einheit, denn daraus iſt das Ganze hervor-

jangen. Ohne dieſe Probe haben wir keine Sicherheit. Allein
n dieß iſt noch ſehr vernachläſſigt. Die Hypotheſe z. B. von
n ſogenannten Urevangelium iſt das Reſultat ſolcher zurückge-
iben Operationen. Man hat nemlich die vielen übereinſtim-
nden Stellen der Evangelien zuſammengenommen und gefragt,
dieſe Übereinſtimmung wol entſtanden ſein möge. Allein
Princip, welches man gefunden, iſt zu ſehr nur arithmetiſcher,
trakter Natur und zu dürftig. Man ſagt, was die Evange-
Übereinſtimmendes haben, das ſei das Frühere, was jedem
nthümlich iſt, das Spätere. Jenes bildet ein Aggregat von
zelheiten in größter Dürftigkeit, das Urevangelium, welches,
man meint, von den erſten Verkündigern des Evangeliums
Schema aufgeſtellt und von jedem Lehrer nach ſeinem Maaße
eitert worden ſei. Macht man nun damit die Probe, ſo fin-
man zunächſt, daß das Evangelium des Johannes dabei nicht
begreifen ſei. Der Apoſtel Johannes hätte doch ſeine Zuſtim-
ng zu jenem Schema geben müſſen. Aber die ſeinem Evange-
zum Grunde liegende Anſicht iſt eine ganz andere. Alſo
Auctorität dieſes Apoſtels geht für jenes Urevangelium ſchon
oren. Fragen wir nun weiter, in welche Zeit ein ſolcher Akt
Apoſtel hätte fallen ſollen, ſo finden wir wenigſtens in der
ſtelgeſchichte kein Verhältniß der Art, woraus ein ſolcher Akt
rſcheinlich würde, keine Spur ſelbſt da nicht, wo Lukas Ge-
heit gehabt hätte, davon zu ſprechen. — So werden alle
dem Einzelnen hervorgehenden Hypotheſen über das zum
nde liegende Gemeinſame ſcheitern, ſobald man das Ganze
mmenſchaut.

Es kommt hier beſonders in Beziehung auf die didaktiſchen
iften ein anderer Punkt in Betracht, der eine Quelle großer
wierigkeiten iſt und den man daher bei der Auslegung immer
uge haben muß. Nemlich die ſchriftliche Mittheilung war
ner Zeit immer nur ſecundär durchaus und in jeder Bezie-
In der Regel ſind die Schriften nur berechnet für ſolche,
enen ſchon ein mündlicher Verkehr ſtatt gehabt. Nicht nur

die Pauliniſchen, ſondern auch die katholiſchen Briefe ſezen die mündliche Verkündigung des Evangeliums voraus, und zwar wie ſie von gewiſſen, nicht unbekannten Perſonen ausgegangen waren. Da das urſprünglich etwas Gemeinſames war, ſo konnte ſich Jeder ohne Furcht nicht oder mißverſtanden zu werden darauf beziehen. Daraus aber muß für uns wieder eine Dunkelheit entſtehen. Überall wo man auf dunkle Stellen ſtößt, muß man jene primitive Verkündigung vorausſezen, und von da aus zurückſchließen.

So iſt alſo die Verbindung der entgegengeſezten Richtungen immer anzuwenden, und wenn vielleicht weniger bei den profanen Schriften, ſo doch vorzugsweiſe durchaus und überall bei dem Neuen Teſtamente.

Schlußbetrachtung [1].

Wenn die hermeneutiſche Aufgabe überhaupt vollkommen nur gelöſt werden kann durch Verbindung der Grammatik mit der Dialektik, der Kunſtlehre und der ſpeziellen Anthropologie, ſo iſt klar, daß in der Hermeneutik ein mächtiges Motiv liegt für die Verbindung des Speculativen mit dem Empiriſchen und Geſchichtlichen. Je größer daher die hermeneutiſche Aufgabe iſt, die einer Generation vorliegt, um ſo mehr wird ſie ein ſolcher Hebel. Eine aufmerkſame Beobachtung der Geſchichte lehrt auch, daß ſeit der Wiederauflebung der Wiſſenſchaften die Beſchäftigung mit der Auslegung, je mehr ſie auf die Principien derſelben eingegangen iſt, deſto mehr zur geiſtigen Entwicklung nach allen Seiten hin beigetragen hat.

Soll aber die hermeneutiſche Kunſt ſolche Wirkung haben, ſo gehört dazu, daß man an dem, was durch Rede und Schrift dargeſtellt iſt, wahres Intereſſe nimmt. Dieß Intereſſe kann verſchiedener Art ſein, aber wir unterſcheiden darin drei Stufen.

---

[1] Aus den Vorleſungen im Winterſemeſter 1826 — 1827.

Die erſte Stufe iſt das Geſchichtsintereſſe. Man bleibt
ehen bei der Ausmittlung der einzelnen Thatſachen. Es kann
arunter viel wiſſenſchaftliches begriffen ſein. Es lieſt z. B. Je-
nand die Alten in naturhiſtoriſcher Hinſicht. Weder der ſprach-
che, noch der pſychologiſche Zuſammenhang wird dabei berührt.
uf dieſer niedrigſten Stufe wäre die Auslegung die allgemein
nenſchliche.

Die zweite Stufe iſt das künſtleriſche oder Geſchmacksin-
treſſe. Dieß iſt beſchränkter, als das erſte, denn das eigentliche
olk nimmt keinen Antheil daran, ſondern nur die Gebildeten.
ieſe Beſchäftigung führt ſchon weiter. Die Darſtellung durch
ie Sprache giebt den Reiz, und es liegt darin die Anregung zur
enntniß der Sprache und der Kunſtproduktionen. Die Kunſt-
ehre iſt durch den Geſchmack an den Werken des Alterthums be-
onders angeregt worden.

Die dritte Stufe iſt das ſpekulative, d. h. rein wiſſenſchaft-
che, und das religiöſe Intereſſe. Ich ſtelle beides gleich, weil beides
on dem Höchſten des menſchlichen Geiſtes ausgeht. Das wiſſen-
haftliche faßt die Sache in der tiefſten Wurzel. Wir können
icht denken ohne die Sprache. Das Denken aber iſt die Grund-
ge [illegible]r andern Funktionen des Geiſtes, wir gelangen dadurch,
aß wir ſprechend denken, erſt zu einem beſtimmten Grade des
ewußtſeins und der Abſichtlichkeit. Es iſt von dem höchſten
iſſenſchaftlichen Intereſſe, zu erkennen, wie der Menſch in der
ildung und im Gebrauch der Sprache zu Werke geht. Eben
iſt es von dem höchſten wiſſenſchaftlichen Intereſſe, den Men-
hen als Erſcheinung aus dem Menſchen als Idee zu verſtehen.
eides iſt aufs genaueſte verbunden, weil eben die Sprache den
enſchen in ſeiner Entwicklung leitet und begleitet. — Greift
s Geſchmacksintereſſe die Aufgabe tiefer, ſo kann dieſe nur durch
s wiſſenſchaftliche gehörig gelöſt werden. Allein zu dieſem
eculativen Intereſſe erhebt ſich ein noch kleinerer Theil, als zu
m Geſchmacksintereſſe. Das aber gleicht das religiöſe wieder
s, da dieß auch ein allgemeines iſt. Es iſt die niedrigſte Stufe,

wo das religiöſe Bewußtſein noch nicht erwacht iſt. Je mehr es erwacht und ein allgegenwärtiges wird, deſto mehr iſt der Menſch ſelbſt erwacht. Nun wird es aber von Allen als ein allgemeines beſeſſen und empfunden. Man kann ſich aber darüber nur durch die Sprache verſtändigen. Wir ſehen, daß der Menſch nur in dem Grade über ſein höchſtes Intereſſe klar und gewiß wird, in welchem er den Verkehr durch die Sprache kennt. Alles alſo, was normaler Ausdruck des Religiöſen, irgendwie heilige Schrift iſt, muß dazu beitragen, dieſe Aufgabe zu einer allgemeinen zu machen. Wir finden freilich Religionen, die heilige Schriften haben, ohne daß in der Maſſe das Intereſſe dafür allgemein wäre. Selbſt in der chriſtlichen Kirche macht die Römiſchkatholiſche Parthei eine Ausnahme. Wenn auch die hermeneutiſche Aufgabe in Beziehung auf die neuteſtam. Schrift verglichen mit der Totalität des Objects der ganzen Aufgabe der chriſtlichen Kirche ſehr untergeordnet erſcheint, auch manches wol nicht zur vollen Löſung gebracht werden kann wegen der Eigenthümlichkeit der Sprache und der Maſſe des Materials, ſo iſt es doch auf der andern Seite das allgemeinſte Intereſſe, welches an der hermeneutiſchen Aufgabe hängt, und wir werden mit Sicherheit ſagen können, wenn das allgemein religiöſe Intereſſe fallen ſollte, würde auch das hermeneutiſche verloren gehen. Unſere Anſicht von dem Verhältniß des Chriſtenthums zum ganzen menſchlichen Geſchlecht und die geiſtige Klarheit, womit ſich dieß in der evangeliſchen Kirche entwickelt hat, leiſtet Gewähr dafür. Freilich kann die Aufgabe auf dieſem Gebiete nicht ſo vollkommen gelöſt werden, wie auf dem Gebiete der claſſiſchen Litteratur. Allein unſer Intereſſe darf deßhalb nicht geringer ſein. Wenn wir es auch nie zum völligen Verſtehen jeder perſönlichen Eigenthümlichkeit der neuteſt. Schriftſteller bringen können, ſo iſt doch das Höchſte der Aufgabe möglich, nemlich das gemeinſame Leben in ihnen, das Sein und den Geiſt Chriſti, immer vollkommener zu erfaſſen.

Kritik.

Bei
Aufgab

wenn
nennu
So lö
ſehen.

Fü
zweierle
Sinne
des ſä

D
ſchwer

---

*) De
der
vier
leſe
ſtän
den
rak
terb
legt
wen

ei [1]) der Wiſſenſchaft der Kritik iſt es zunächſt eine ſchwierige
gabe, ſich über den Gegenſtand derſelben gehörig zu orientiren.
Wenn mehr Zeit wäre, würde es nicht ohne Intereſſe ſein,
n wir zu zeigen verſuchten, wie die Aufgabe und die Be-
nung der Wiſſenſchaft ſich im Verlauf der Zeit modifizirt habe.
können wir aber nur auf die gegenwärtige Lage der Dinge
.

Faſſen wir den Ausdruck **Kritik** etymologiſch, ſo kommt
erlei in Betracht, einmal, daß die Kritik in irgend einem
ne ein Gericht, ſodann, daß ſie eine Vergleichung iſt. Bei-
fällt zuweilen zuſammen, geht aber auch zuweilen auseinander.
Das Wort, wie es techniſcher Ausdruck geworden iſt, iſt ſehr
r als eine wirkliche Einheit zu faſſen. Wir gebrauchen es in Be-

---

[1] Der handſchriftliche Nachlaß Schleiermachers beſteht für dieſen Theil
er Vorleſungen nur in einigen wenigen Blättern, von denen die älteſten
ier nur kurze Notizen und überſchriftartige Sätze zum Behuf der Vor-
rleſungen enthalten, zwei andere aus verſchiedenen Zeiten eine etwas voll-
ändigere Ausarbeitung anfangen, aber nach einigen zuſammenhängen-
en Sätzen wieder abbrechen. Bei dieſem durchaus fragmentariſchen Cha-
akter des Nachlaſſes habe ich vorgezogen, die letzte Vorleſung vom Win-
rhalbjahre 1832., mit Benutzung des dabei zum Grunde liegenden zu-
gt gemachten Anfangs einer vollſtändigeren Ausarbeitung im Zuſam-
enhange abdrucken zu laſſen. d. H.

ziehung auf wiſſenſchaftliche Werke, wie auf Kunſtwerke. Faſſen wir dieſe doppelte Beziehung zuſammen, ſo möchte für dieſe Kritik ein Ausdruck von Fr. Auguſt Wolf nicht übel ſein, nemlich der der doctrinalen Kritik [1]). Die eigentliche Tendenz iſt immer, einzelne Produktionen mit ihrer Idee zu vergleichen, das iſt das Gericht, aber auch Einzelnes in Beziehung auf anderes Einzelnes zu betrachten, und das iſt das Vergleichende. Aber beides geht wieder in Eins zuſammen, bildet eine Doctrin. So bleibt noch der Gegenſaz zwiſchen der hiſtoriſchen und philologiſchen Kritik. Die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik iſt, ihre Einheit ſo gut als möglich zuſammengefaßt, die, aus Relationen die Thatſachen zu conſtruiren, alſo zu beſtimmen, wie ſich die Relation zur Thatſache verhalte. Die philologiſche wird in die höhere und niedere eingetheilt. Fragt man, was iſt die höhere und was iſt die niedere, ſo iſt die Antwort nicht immer dieſelbe. Bisweilen ſelbſt bei Theoretikern, welche auf Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen, lautet ſie ſehr mechaniſch.

Man ſagt wol, die philologiſche Kritik beſchäftige ſich mit Schriften, insbeſondere des claſſiſchen Alterthums, und zwar in Beziehung auf deren Ächtheit. Aber eben dieſer leztere Begriff iſt wieder ſehr ſchwierig. Man verſteht wol darunter die Frage, ob eine Schrift wirklich von dem Verfaſſer herrührt, dem ſie beigelegt wird, wobei aber ein großer Unterſchied iſt, ob die Schrift ſich ſelbſt dem Verfaſſer beilegt, wie z. B. der zweite Brief Petri, oder ob ſie von Andern ihm beigelegt wird, wie z. B. das Evangelium des Matthäus, wo nemlich die Überſchrift kein urſprünglicher Theil der Schrift iſt. Der Fall iſt verſchieden. Im lezteren Falle iſt nur die Frage, ob der Recht gehabt, der die Schrift ſo benannt und überſchrieben hat, und ob der Name das bezeichnet, was wir dabei denken? Das iſt aber zunächſt gar nicht die Unterſuchung über die Ächtheit oder Unächtheit der Schrift ſelbſt.

---

[1]) Vergl. bei dieſer Unterſuchung über den Begriff der Kritik, ihren Umfang und Inhalt, Schleiermachers Abhandl. über Begriff und Eintheilung der philologiſchen Kritik, in den Akadem. Reden und Abhandlungen, ſämmtl. Werke, zur Philoſophie, dritter Band, S. 387—402.

Man ſagt nun, die niedere Kritik beziehe ſich auf die Ächtheit oder Unächtheit der einzelnen Buchſtaben und Worte, die höhere auf ganze Schriften und ganze Schriftstheile. Allein dieß iſt eine mechaniſche und unhaltbare Unterſcheidung. Sind die Worte nicht auch Theile der Schrift? Kann nicht die Ächtheit oder Unächtheit eines Wortes von viel größerer Bedeutung ſein, als die eines ganzen Theiles? — Die Conjectur des Socinianers Sam. Crell Joh. 1, 1. ſtatt θεός, θεοῦ ἦν ὁ λόγος zu leſen, würde darnach zur niederen Kritik gehören, die Frage aber über die Pe-ikope von der Ehebrecherin zur höheren. Und doch iſt das rſtere wegen des ganzen Zuſammenhanges des Evangeliums wich-iger zu wiſſen, als das leztere.

Es giebt offenbar Fälle, wo beides ſo ineinander geht, daß man s gar nicht mehr zu unterſcheiden vermag. Die Frage über die Ächtheit oder Unächtheit eines Sazes, alſo eines Theiles der Schrift, beruht oft auf einem einzelnen Wort. Man wird nicht agen können, ein Wort ſei eigentlich kein Theil einer Schrift, ber auch nicht, wenn von Säzen die Rede ſei, da ſei das Ge-iet der höheren, wenn von den Elementen derſelben, das Ge-iet der niederen Kritik. Es giebt hier keine Grenze. Die ganze Betrachtungsweiſe iſt ungenügend und es iſt beſſer, den ganzen nterſchied wegzuwerfen.

Betrachten wir die beiden obigen Fälle von einer andern eite, ſo werden wir finden, es gehört zur Entſcheidung über nes θεός und θεοῦ eine ungleich größere Mannigfaltigkeit von perationen, auch Thätigkeiten höherer Art, als dazu, um über die chtheit des Abſchnitts von der Ehebrecherin zu urtheilen. Hier mmt es eben nur auf den Werth der Handſchriften an, welche n Abſchnitt haben oder nicht haben. Von der Leſeart θεοῦ er haben wir in den Handſchriften keine Spur, und man muß eles geleſen und unterſucht haben, um darüber zu reden. So läßt ſich alſo der Ausdruck höhere und niedere Kritik in dem angegebenen Sinne auch von dieſer Seite nicht rechtfertigen.

Um zur richtigen Aufgabe des Begriffs der philologiſchen Kritik und ihrer Theilung zu gelangen, müſſen wir ſie in Verhältniß zu den andern kritiſchen Disciplinen betrachten, alſo mit der hiſtoriſchen und doctrinalen oder recenſirenden Kritik.

Man könnte noch weiter zurückgehen und fragen, was Kritik überhaupt ſei in aller ihrer verſchiedenen Beziehung auf die wiſſenſchaftliche Aufgabe? Aber ob wir ſo weit zurückgehen können und müſſen, muß der Erfolg lehren. Kommen wir durch die Vergleichung der verſchiedenen Arten des Gebrauchs der Kritik ſo weit, daß wir von der philologiſchen eine genügende Erklärung geben können, eine ſolche, die zugleich das Princip ihrer Theilung enthält, ſo fragen wir nicht weiter. Fänden wir aber beſtimmte Indikationen von dem Verhältniſſe zu dem geſammten wiſſenſchaftlichen Gebiete, ſo werden wir zurückgehen können, ohne viel Zeit zu verſchwenden. So wie die Sache aber liegt, werden wir die Frage ſo ſtellen: Womit hat die philologiſche Kritik mehr Verwandſchaft, mit der doctrinalen oder der hiſtoriſchen Kritik?

Wir wollen alle einzelnen Aufgaben, ohne ſie im Verhältniß zu einander zu betrachten, vorläufig als reines Aggregat anſehen. Zur philologiſchen Kritik gehört, daß, wenn uns in einem und demſelben Werke Verſchiedenheiten aufſtoßen, die nicht mit einander beſtehen können, wir das Richtige auswählen und das Unrichtige ausſtoßen und aus den verſchiedenen Arten, wie die Schrift erſcheint, die urſprüngliche Geſtalt möglichſt ausmitteln, dieſelbe alſo in ihrem urſprünglichen Lebenszuſammenhange darſtellen, alſo entſcheiden, ob ſie eine That von dieſem oder jenem ſei, oder eine That von dieſem oder nicht von dieſem. In den Fällen, wo nicht von dem Verfaſſer die Rede iſt, wird doch die Frage ſein nach der Zeit, in die eine Schrift gehört. Betrachten wir nun dieß vorläufig als das Aggregat der philologiſchen Kritik, und fragen, wie ſich dieß zur doctrinalen oder recenſirenden Kritik verhält? Das Ge-

äſt von dieſer beſteht darin, Werke von Männern in Beziehung
lein auf ihren Werth richtig zu ſchäzen. Das Wort Werk hier ganz
nommen, wonach alle menſchlichen Produktionen vom Mechaniſchen
durch die Gebiete der Kunſt und Wiſſenſchaft hindurch darunter
griffen ſind. Wonach erfolgt nun hier die Schäzung? Es giebt für
des menſchliche Werk ein Urbild. Darnach muß das Einzelne als
rſcheinung beurtheilt werden. Da tritt aber bisweilen die Frage ein,
ben Urheber und Beurtheiler daſſelbe Urbild? Ein anderes Verhält-
ß iſt dieß, wenn aus der erſten Schäzung die zweite hervorgeht,
mlich die des Verfaſſers, ob derſelbe ein Urbild hatte oder nicht?
ber auf das Verhältniß der Erſcheinung zum Urbilde bezieht ſich
e ganze Aufgabe. Und dieß geht durch das ganze Gebiet durch.
elbſt bei der Beurtheilung mechaniſcher Werke muß ich ſagen
nnen, was zur Vollkommenheit gehört, und dieß kann ich nicht
er, als bis ich das Aggregat von Vollkommenheiten zu einem
anzen gebildet habe, welches eben das Urbild iſt. Eben ſo im Ge-
ete der Wiſſenſchaft und der Kunſt. Ich muß das Werk un-
eine gewiſſe Gattung bringen, ihm einen gewiſſen Zweck bei-
gen, und es fragt ſich dann, in wiefern es ſeinen Zweck erreicht
d ſeiner Gattung gemäß iſt? Wenden wir daſſelbe auf ſittliche
andlungen, die vorübergehende Lebensmomente ſind, an, ſo wer-
n dieſelben geſchäzt nach dem ethiſchen Urbilde und ihren Bezie-
ngen auf das, was bewirkt werden ſoll. Beides in ſeiner Zu-
mmengehörigkeit beſtimmt die Vollkommenheit oder Unvollkom-
nheit der Handlung.

Hierunter ſind nun eine Menge von Gegenſtänden, die zu-
ich Gegenſtände der philologiſchen Kritik ſind. Alle Schriften,
irgend Gegenſtand der philologiſchen Kritik werden können,
d zugleich Gegenſtände der doctrinalen. Aber die Aufgabe bei-
iſt durchaus eine andere. Im Gebiete der Kunſt kann die-
e Aufgabe vorkommen, welche die philologiſche für die litte-
iſchen Werke hat. Bei einem Werke der bildenden Kunſt iſt
B. die Frage, ob es dem angehöre, dem es beigelegt wird?
e Beilegung kann im Werke ſelbſt liegen, wenn der Name

des Künſtlers darauf eingegraben iſt. Der Name kann aber dem Werke anderweitig beigelegt ſein. Dann iſt die Frage weiter die, ob die einzelnen Theile ächt ſind, ob etwas reſtaurirt iſt u. ſ. w. Das ſind dieſelben Operationen, welche die philologiſche Kritik zu üben hat. Da ſehen wir aber ſchon die Verſchiedenheit beider Arten der Kritik, der doctrinalen und philologiſchen, in denſelben Gegenſtänden. Denn jene kümmert ſich gar nicht um den Verfaſſer, ſondern um die Idee des Werkes, ob dieſes jener entſpricht oder nicht. Man kann nun aber ſagen, das doctrinale Urtheil z. B. über eine Ode werde doch ein falſches, wenn ſich darin einzelne Elemente ſpäteren Urſprungs finden; ſo hange alſo die doctrinale und philologiſche Kritik genauer zuſammen. Allein der doctrinalen Kritik als ſolcher iſt es gleich viel, ob eine Unvollkommenheit des Werkes urſprünglich von dem Verfaſſer herührt oder von einem Andern. Die philologiſche Kritik hingegen ſagt, wenn ſie einmal ausgemacht und bewieſen habe, daß eine Ode von Horaz herrühre oder nicht, ſo kümmere ſie ſich in beiden Fällen nicht, ob ſie beſſer oder ſchlechter ſei. So wären alſo die Aufgaben und Funktionen der doctrinalen und philologiſchen Kritik durchaus verſchieden, während die Operation der archäologiſchen und philologiſchen Kritik bei aller Verſchiedenheit des Stoffes weſentlich dieſelben ſind.

Indeſſen läßt ſich doch eine gewiſſe Gemeinſchaft zwiſchen der doctrinalen und philologiſchen Kritik nicht verkennen. Dieſe nemlich hat doch großentheils damit zu thun, die Richtigkeit zu beurtheilen, mit der ſich eine Schrift fortgepflanzt hat. Dieß aber läßt ſich gewiſſermaaßen unter den Begriff der doctrinalen Kritik bringen. Zu dieſer nemlich gehört die ethiſche Kritik, die Beurtheilung menſchlicher Handlungen nach dem, was ſie in Beziehung auf gewiſſe Geſeze, Lebensweiſen u. ſ. w. ſein ſollen. Nun iſt die Handſchrift die Handlung eines Menſchen, und ſo handelt es ſich um die Treue und Genauigkeit, womit er abgeſchrieben hat. Sagt man, eine Handſchrift ſei ungenau, ſchlecht gemacht, u. ſ. w., ſo iſt das doch etwas, was ins philologiſche Gebiet ge-

rt. Doch iſt eine ſolche Taxation immer nur eine vorläufige
aaßregel. Die eigentliche Aufgabe der philologiſchen Kritik iſt,
s Richtige in der Schrift ſelbſt darzuſtellen.

Das Nächſte was wir zu thun haben iſt, zu unterſuchen,
e ſich die philologiſche Kritik zur hiſtoriſchen verhält. Von die-
ſagt man im Allgemeinen, ſie ſei die Kunſt, aus verhande-
n Relationen die eigentliche Wahrheit einer Thatſache auszu-
tteln. Die Aufgabe iſt auf dieſem Gebiete ganz allgemein zu
len. Wir finden nemlich überall eine Differenz zwiſchen der
lation und der Thatſache. Die Differenz kann geringer und größer
n, aber vorhanden iſt ſie in irgend einem Grade immer. Wenn
mand erzählt, was er ſelbſt erlebt hat, ſo iſt das Analoge dieß,
nn Jemand etwas mit Worten beſchreibt, was er ſelbſt geſe-
t hat. Etwas mit Worten beſchreiben, und das mit Augen
ſehene ſind irrationale Größen zu einander. Die Wahrneh-
ng iſt nemlich ein Continuum, die Beſchreibung kann es nicht
s. Die Aufgabe, durch Beſchreibung den Gegenſtand richtig
zuſtellen, kann nur auf verſchiedene, nie auf dieſelbe Weiſe
öſt werden. Es iſt darin immer eine Verwandlung des Con-
uum, des concreten Gegenſtandes, in den discreten, — in
e aus einzelnen Sätzen beſtehende Beſchreibung, worin immer
Urtheil des Beſchreibers mit enthalten iſt, und nothwendig
ges nicht beſchrieben, übergangen, anderes zuſammengezogen
d, weil ſonſt die Beſchreibung eine unendliche werden müßte.
gleicht dieſe Verwandlung eines Continuums der Verwand-
g einer Fläche in einen einzelnen Punkt. Dabei kann man
chieden zu Werke gehen, und ſo kann auch das Übergangene
chieden ergänzt werden. — Wenn aus der Beſchreibung ei-
unbekannten Thieres zwei von einander unabhängig ſich ein
d davon herſtellen, ſo werden die Bilder ſehr verſchieden ſein.
n ſo mit der Erzählung einer Thatſache. Natürlich iſt es von
nderer Wichtigkeit zu wiſſen, wie der Erzählende verfahren
Je mehr er mir bekannt iſt, ſeine Art wahrzunehmen, ſeine
ungen, in der Wahrnehmung etwas zu überſehen, von dem

Wahrgenommenen aufzunehmen und auszulaſſen, deſto mehr läßt ſich die Thatſache aus der Erzählung ermitteln.

Alſo die Ermittlung der Thatſache aus den Relationen iſt die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik. Hier ſtehen wir aber auf einem Grenzpunkte. Denn hätten wir von einer Thatſache nur Eine Erzählung, ſo wäre die Löſung der Aufgabe eine rein hermeneutiſche Operation. Aber wenn wir die Regeln der Hermeneutik auf geſchichtliche Werke beſonders anwenden, ſo geht die Ermittlung der Thatſache über das hermeneutiſche Gebiet hinaus. Nur die Ermittlung der Wahrnehmung woraus die Erzählung hervorgegangen iſt, iſt hermeneutiſche Aufgabe. Zu wiſſen, wie das geweſen iſt, was der Erzähler wahrgenommen hat, iſt allerdings Ausmittlung der Thatſache im Gemüth des Erzählers, aber es beruht das nicht mehr auf ſeiner Rede, ſondern auf anderweitigen Kenntniſſen von ihm, kurz es geht in die angrenzende hiſtoriſche Kritik über. Giebt es mehrere und verſchiedene Relationen von derſelben Thatſache, ſo iſt die Aufgabe complicirter, ſchwieriger, denn wir müſſen ein Reſultat herausbringen, woraus ſich die verſchiedenen Relationen erklären laſſen, wie ſie zu Stande gekommen ſind, — aber die Sicherheit wird größer, weil die Relationen einander ergänzen und die Differenzen ſich leichter ausgleichen. Somit iſt dieß eine höhere Poſition.

Wie verhält ſich nun dazu die philologiſche Kritik? Laſſen ſich die Gegenſtände derſelben irgendwie auf dieſen Begriff der hiſtoriſchen Kritik zurückführen, ſo ſind ſie verwandt und untereinander zu ſubſummiren; im entgegengeſezten Falle gehen ſie auseinander und die philologiſche Kritik wäre zu beſtimmen nach ihrem relativen Gegenſaz gegen die beiden andern.

Die Aufgaben der philologiſchen Kritik ſind ſehr mannigfaltig. Man hat, wie ſchon geſagt, darin das Gebiet der höheren und niederen unterſchieden. Dieſe nennt man auch wohl die urkundliche, beurkundende, jene die divinatoriſche. Allein, wenn man den Unterſchied ſo ausdrückt, ſo durchkreuzen die Gegenſäze einander. Denn wenn wir die Aufgabe der höheren ſo faſſen, wie oben aufgeſtellt iſt, ſo kann ſie in dem einen Falle eben ſo gut durch urkundliche, wie in dem andern Falle nur durch divinatoriſche gelöſt werden. Und eben ſo die niedere. Denn wenn ich von der Güte der vorhandenen Handſchriften eine beſtimmte Schäzung machen kann, und die beſten ſtimmen in einer Leſeart zuſammen, ſo iſt dieſe ohne weiteres die beſte Leſeart. Da iſt die Aufgabe urkundlich gelöſt. Muß ich aber zu Emendationen meine Zuflucht nehmen, ſo iſt das divinatoriſche Kritik.

Allein ſo löſt ſich die Frage über das Verhältniß der hiſtoriſchen und philologiſchen Kritik noch nicht genügend. Wir müſſen die verſchiedenen Aufgaben genauer betrachten, und mit einander vergleichen. Da die philologiſche Kritik kein Begriff a priori iſt, ſondern mit dem Geſchäft ſelber erſt ſich gebildet und erweitert hat, ſo kann man auch nur auf dieſem Wege zu ſeiner richtigen Erklärung gelangen.

Schriften, die nicht mehr die Urſchriften ſind, können als Relationen angeſehen werden. Die Schrift ſoll nur mittheilen, was der Verfaſſer geſchrieben hat. Dieſe Thatſache iſt nun zu ermitteln. So ſcheint die Aufgabe der philologiſchen Kritik dieſelbe, wie in der hiſtoriſchen, der Form nach, aber nicht der Sache nach. Wir finden hier gar nicht dieſelbe Irrationalität zwiſchen Erzählung und Thatſache, wie in der hiſtoriſchen Kritik. Der Verfaſſer ſchrieb ſucceſſive, eben ſo der Abſchreiber. Sezen wir nun den Fall, der Verfaſſer ſchrieb ſein Werk und ein Anderer ſchrieb es richtig ab, oder jener dictirte es und ein Anderer ſchrieb es richtig nach, ſo ſind Urſchrift und Abſchrift u. ſ. w. gleich und die Differenz zwiſchen der Thatſache und Relation fällt weg, ſo daß die Aufgabe als Aufgabe verſchwindet. Allein die Sache wird gleich anders, wenn wir den Fall etwas anders denken, nemlich, wenn der Schreiber oder Abſchreiber nicht richtig nachgeſchrieben oder abgeſchrieben hat. Hier tritt eine Differenz ein zwiſchen der Thatſache des Dictirens oder der Urſchrift, und der Relation in der dictirten Schrift oder Copie. Iſt nun dieſe Differenz auch nicht nothwendig, ſo iſt ſie doch da und muß aufgelöſt werden, und ſo ſind wir wieder auf dem Gebiete der hiſtoriſchen Kritik, und die Aufgabe iſt, wie es ſcheint, unter den Begriff der hiſtoriſchen Kritik zu ſubſumiren. Dieß iſt freilich nur Ein Fall, und ein ſolcher, wo die philologiſche Kritik auch unter die doctrinale ſubſumirt werden könnte, weil es dabei auf Vergleichung einer Handlung mit ihren Regeln und Geſezen ankommt.

Eine andere Aufgabe iſt die, daß wir in dem Werke eines Schriftſtellers auf etwas ſtoßen, was den Eindruck eines Fremden macht; es entſteht der Verdacht der Verfälſchung, wobei nicht bloß an ein einzelnes Wort, ſondern auch an Größeres gedacht werden kann. Iſt dieſer Fall auch unter die hiſtoriſche Kritik zu ſubſumiren? Allerdings. Iſt der Verdacht gegründet, ſo ſtimmt die Relation mit der Thatſache der urſprünglichen Schrift nicht überein, im andern Falle ſind beide in Übereinſtimmung. Dieß zu erfahren, darauf kommt es an. So iſt alſo die Aufgabe, aus der Relation die Thatſache zu ermitteln.

Sezen wir noch eine höhere Aufgabe. Es enthalte eine Handſchrift alle Schriften eines und deſſelben Verfaſſers, darunter aber ſei eine, der es an der gehörigen Identität mit den andern fehlt, ſo daß der Verdacht entſteht, ſie ſei nicht von dem Verfaſſer, wie iſt dieſer Fall anzuſehen? Sind Zeugniſſe und Gründe genug da, daß die Handſchrift nur Schriften deſſelben Verfaſſers enthalten ſoll, ſteht auch z. B. durch die Überſchrift feſt, daß der, von dem die Handſchrift ausgeht, alles als Schrift deſſelben Verfaſſers anſah, ſo ſagt dieß Zeugniß als Thatſache aus, daß der Verfaſſer auch jene Schrift verfaßt habe. Wenn nun die Schrift doch verdächtig iſt, ſo iſt eine Differenz zwiſchen der Relation und der Thatſache, und dieſe iſt auszumitteln. Dieſer Fall gehört der ſogenannten höheren Kritik an. Er führt aber eben ſo ſehr zur hiſtoriſchen Kritik, wie jener obige, der mehr der ſogenannten niederen angehört.

So werden wir alſo ſagen, die philologiſche Kritik ſei unter die hiſtoriſche zu ſubſumiren, ſie ſei ein beſtimmter Theil von dieſer. Dieß gilt von der Aufgabe in ihrem ganzen Umfange.

Der Umfang derſelben aber iſt weiter als das claſſiſche, ja
ls das litterariſche Gebiet überhaupt. In ihrer vollen Allgemein-
eit gefaßt, haben wir ſie im täglichen Leben beſtändig zu üben.
So oft ſich Jemand verſpricht, haben wir einen Fall für die
hilologiſche Kritik, ungeachtet kein geſchriebener Buchſtabe vor-
anden iſt. Was eins ſein ſoll, Gedanke und Rede, iſt zweier-
ei geworden. Wer ſich verſpricht, ſagt anderes als er denkt.
So haben wir eine Differenz. Die Differenz kann oft im Au-
enblicke nicht gleich bemerkt werden, ſondern erſt hintennach.
Man mag ſie gleich bemerken, will aber nicht unterbrechen, um eine
rklärung zu fordern, und ſo ſucht man ſelbſt auszumitteln, was
r hat ſagen wollen. — Immer aber ſoll in ſolchen Fällen
usgemittelt werden, was der Redende wirklich hat ſagen wollen,
a, was er geſagt hat, ein anderes iſt. Eben ſo tritt die Auf-
abe ein bei den Schreibfehlern in Urſchriften und Abſchriften.
ber ſelbſt Aufgaben der höheren Kritik kommen im gewöhnlichen
eben vor, z. B. bei anonymen Schriften. So haben die zu-
ammengeſezteſten kritiſchen Probleme des claſſiſchen Alterthums
berall im Leben wenigſtens ihr Analogon, und die Allgemeinheit
r Aufgabe iſt unverkennbar.

Vergleichen wir nun die drei kritiſchen Hauptaufgaben mit
nander, ſo finden wir, daß die doctrinale Kritik, die ethiſche
it umfaſſend, eine ganz allgemeine Aufgabe hat, die überall
rkommt in jedem Zuſtande der Menſchen. Sie bezieht ſich auf
s Verhältniß des als Einzelnen Beſtimmten zum Begriff. Hier
gen die lezten Gründe auf dem dialektiſchen und ſpeculativen
ebiete. Die hiſtoriſche Kritik iſt eine Aufgabe, die ebenfalls überall
rkommt, wo Vergangenheit und Gegenwart einander gegen-
ertreten. Da iſt immer eine Vergleichung zwiſchen der Thatſache
der Vergangenheit) und der Relation (in der Gegenwart) anzu-
llen. Die Aufgabe iſt überall, wo es geſchichtliches Daſein gibt.

Die philologiſche Kritik hat es zu thun mit der allmählichen
ngeſtaltung, die durch das Spiel zwiſchen Aufnehmen und Wie-
geben, Receptivität und Spontaneität entſteht.

Wollten wir alle drei auf eine Einheit zu bringen ſuchen, ſo würde uns dieß zu weit abführen. Es fragt ſich nur, wozu wir uns entſchließen ſollen, zur Subſumtion der philologiſchen unter die doctrinale oder unter die hiſtoriſche?

Thun wir das erſtere, ſo würden wir ſagen, die Aufgabe der philologiſchen ſei, ein Urtheil zu fällen über die Treue der Überlieferung. Aber dieſes Urtheil iſt noch nicht die Löſung der Aufgabe ſelbſt. Denn wenn ich weiß, hier habe ich einen richtigen, dort einen unrichtigen Proceß, ſo iſt das erſte doch nur auf die Weiſe der Fall, daß das Einzelne nicht auf gewiſſe Weiſe getrübt worden iſt, und nur in dem Falle, daß dieß ganz und gar nicht ſtatt findet, wäre eine weitere Löſung der Aufgabe unnöthig. Habe ich aber einen unrichtigen Proceß, ſo entſteht die Aufgabe, aus der Schrift die urſprüngliche Rede herzuſtellen. Dieſe Aufgabe aber iſt in jener der doctrinalen Kritik noch nicht gelöſt.

Subſumiren wir dagegen die philologiſche Kritik unter die hiſtoriſche, ſo trifft dieſe Subſumtion wenigſtens die Löſung der philologiſchen Aufgabe ſelbſt. Denn es gilt die urſprüngliche Thatſache aus den vorhandenen Zeugniſſen herzuſtellen. Dieß ſcheint nun allerdings beſſer, aber was gewinnen wir? Wir hätten mehr als die Hälfte des Ganzen, wenn die hiſtoriſche Kritik ſchon eine durchgearbeitete techniſche Diſciplin wäre, wenn ſie feſtſtehende allgemeine Regeln hätte. Das iſt aber der Fall ganz und gar nicht. Die hiſtoriſche Kritik iſt auch überall nur in ihren Anfängen, denn ſie hat keine ſichere Theorie, worauf wir die philologiſche Aufgabe zurückführen könnten.

Indeſſen haben wir durch die Vergleichung mit der hiſtoriſchen Kritik eine Formel gewonnen, worauf wir alle Aufgaben der philologiſchen Kritik zurückführen können, wenn wir den Fall ſo ſtellen, daß es überall die differenten Größen giebt, Thatſache und Relation, und ein zwiſchen beiden angenommenes Verhältniß, welches auszumitteln iſt, ob es richtig iſt oder nicht. Die Copie will eine genaue Abſchrift des Originals ſein. Das

riginal iſt der Gegenſtand, die Copie Beſchreibung, Relation,
is angenommene Verhältniß die Identität oder völlige Überein-
immung. Nun ſoll unterſucht werden, ob dieß angenommene
erhältniß wirklich ſtatt ſinde. Es kann einzelnes zweifelhaft
in, oder auch die ganze Schrift, immer aber iſt auszumitteln, in
elchem Verhältniß die Relation mit der Thatſache ſteht. So
nn man ſich die Aufgabe der philologiſchen Kritik als Ein-
it denken.

Allein die philologiſchen Aufgaben ſind im Einzelnen ver-
hieden und ſo auch das Verfahren der Löſung. So iſt es
othwendig eine richtige Eintheilung zu ſinden, um die verſchie-
enen Aufgaben gehörig zu gruppiren.

Die vorherberührte Eintheilung in höhere und niedere Kritik
ird verſchieden gefaßt. Die Benennung höhere und niedere
ritik kann den Sinn haben, entweder daß die Aufgaben nach
ren Gegenſtänden wichtiger und unwichtiger ſind, oder ihre
uflöſung ein verſchiedenes Maaß von Kenntniſſen und Talenten
orausſezen. Allein wenigſtens dieß leztere kann erſt nach den
perationen ſelbſt eingeſehen werden. Nimmt man die Einthei-
ng in dem Sinn, daß die höhere die divinatoriſche, die nie-
ere die urkundliche Kritik genannt wird, ſo iſt zwar dadurch
ne Verſchiedenheit des Verfahrens oder der Methode angedeutet,
er es fragt ſich, ob die Benennung von beſtimmten Aufgaben
lt, ſo daß die einen nur durch diplomatiſche die andern nur
rch divinatoriſche Kritik gelöſt werden können. Dieß aber iſt
cht der Fall, ſondern die Aufgaben fallen oft in beide Gebiete
er die beiden Methoden des Verfahrens fallen in vielen Aufga-
n zuſammen. So werden alſo durch jene Eintheilung die
ufgaben ſelber nicht getheilt.

Giebt es nun eine andere richtigere Art, die philologiſchen
ufgaben zu gruppiren? Mehr, Höheres, als Gruppirung, iſt,
o man mit Einzelheiten zu thun hat, nicht zu verlangen. Es
mmt hier nur aufs Praktiſche an. Die Aufgaben ſind entſtan-
n und entſtehen durch das Verhältniß einer ſpäteren Zeit zu

den Produktionen einer früheren, und ſind ſehr verſchiedener Art. Nun fragt es ſich, laſſen ſich dieſe verſchiedenen Aufgaben unter gewiſſen Hauptdifferenzen zuſammenfaſſen? Wie finden wir dieſe? Indem wir zurückgehen auf das angenommene Verhältniß zwiſchen der Relation oder dem Zeugniß und der Thatſache. Da fragt ſich nun, auf wievielerlei Weiſe das angenommene Verhältniß der Identität verloren gehen, oder auf wievielerlei Weiſe in verſchiedenen Fällen die Differenz zwiſchen dem Späteren, welches dem Früheren gleich ſein ſoll, es aber nicht iſt, entſtehen kann?

Wir nehmen die Aufgabe in der oben angegebenen vollen Allgemeinheit, wonach ſie z. B. auch im täglichen Geſpräch vorkommen kann. Die allgemeine Vorausſezung des Geſprächs iſt die Identität zwiſchen Gedanke und Wort. Darauf beruht alles Verſtändniß. Wie entſteht nun im Geſpräch das Verſprechen? Es kann ſehr verſchiedene Urſachen haben, und in manchen Fällen ſehr ſchwer ſein, die wahre zu finden. Wir haben im Geſpräch zwei Operationen, die des Denkens, die rein pſychiſche, und die des Sprechens, welches auf einer rein organiſchen Funktion beruht. Wir können dieß das Mechaniſche nennen, in Vergleich wenigſtens mit der Operation des Denkens. Der Impuls dazu, das was dabei Freiheit iſt, iſt durchaus nur das Übergeben des Gedachten in die Thätigkeit der Sprachwerkzeuge, welche auf Muskelbewegung beruht, die ihren beſtimmten Mechanismus hat. Denken wir uns auch den Impuls des Willens fortwirkend, ſo unterſcheiden wir doch immer dieſes Moment der Freiheit und das rein Mechaniſche. Nun laſſen ſich Abweichungen des Geſprochenen und Gedachten denken, deren Grund rein in der mechaniſchen Operation liegt, und wiederum ſolche, wo der Grund auf der pſychiſchen Seite liegt, wo das Verſprechen aus gleichzeitigen Gedanken, die zwar nicht in der Reihe liegen, aber momentan eindringen, entſteht. In dieſem Falle weiß man leichter ſelbſt um das Verſprechen, wie es entſteht. Der Art ſind die Namenverwechſelungen. Können wir nun dieß ganz allgemein faſſen und durchführen, ſo können wir ſagen, die Differenz zwi-

n der Thatſache und der Relation oder dem Zeugniß entſtehe
weder auf dem mechaniſchen Wege, oder durch den Einfluß
es Moments, welches auf dem Gebiet der Freiheit liegt. Eine
ſere weitere Eintheilung der Aufgabe ließe ſich dann nicht denken.
in es fragt ſich eben, ob ſich jenes ſo allgemein ſezen laſſe?

Gehen wir nun von dieſer erſten Operation, wenn ſich Je-
nd verſprochen hat und die Aufgabe iſt, aus dem Gehörten
Gedachte zu ermitteln, weiter, ſo kommen wir auf den ana-
en Fall des Verſchreibens. Hier haben wir die mechaniſche
ration der Hand. Durch dieſe iſt etwas entſtanden, was
t geſchrieben werden wollte. Damit hat es dieſelbe Bewand-
wie mit dem Verſprechen.

Betrachten wir aber dieſen Fall genauer in der Form, wie
in der Kritik der gewöhnlichſte iſt, nemlich den Akt des Ab-
eibens. Schreibt ein Abſchreiber was er geſehen hat, und es
ein Fehler, ſo hat er ſich eigentlich nicht verſchrieben, der
ler liegt rückwärts in dem, was er geſehen. Aber der Fehler,
er ſelber macht, kann auf einem Verſehen beruhen. Ein
erer Grad der Aufmerkſamkeit hätte alle ſolche Fehler verhütet.
Mangel an Aufmerkſamkeit aber iſt etwas, was eigentlich
t auf dem Gebiet der Freiheit liegt. Das Verſehen kann auf
hiedene Weiſe geſchehen. Gehen wir dabei von der That-
aus, was da hätte geſchrieben werden ſollen, ſo können
zwei Fälle unterſcheiden: entweder es iſt geſchrieben, was
hätte geſchrieben werden ſollen, oder es iſt nicht geſchrieben,
hätte geſchrieben werden ſollen. Dieß leztere iſt der ſo häu-
Fehler der Auslaſſung. Dieſe kann auf zweierlei Weiſe ge-
en. Einmal, wenn zwei Worte gleichen Anfang haben und
Abſchreiber aus Verſehen das Dazwiſchenliegende ausläßt,
, wenn zwei Worte gleiche Endung haben und der Abſchrei-
on dem erſten zum zweiten fortſchreibt und das Dazwiſchen-
nde überſieht und ausläßt. In beiden Fällen iſt die Aus-
ng nichts gewolltes und hat ihren Grund in der mechani-
Operation.

Denken wir uns aber, daß ein Abſchreiber in ſeiner Urſchrift etwas zwiſchen den Zeilen oder am Rande geſchrieben findet, und ungewiß wird, ob er es einſchalten oder übergehen ſoll. Das Übergeſchriebene kann ſich zu dem eigentlichen Text verhalten als Veränderung oder Einſchaltung. Es hätte das Verhältniß beſtimmt ſollen angedeutet werden, es iſt aber nicht der Fall. Läßt der Abſchreiber das Eingeſchaltete aus, weil er es für eine Veränderung hielt, oder nahm er die Veränderung auf, weil er es für eine Einſchaltung hielt, ſo wird im erſten Falle etwas fehlen, in dieſem zweimal daſſelbe, alſo zuviel ſtehen. Eben ſo bei Randgloſſen, welche entweder Einſchaltungen oder Erklärungen ſein können. In allen dieſen Fällen beruht die Differenz auf einer freien Handlung, weil auf einem Urtheil über Thatſachen. Dieſe Geneſis der kritiſchen Aufgabe iſt von dem Umfange, der Größe deſſen was aufgenommen oder weggelaſſen wird, ganz unabhängig. Was durch bloß mechaniſche Fehler ausgelaſſen wird, kann bedeutend groß ſein, ganze Zeilen, bedeutend klein dagegen, was durch Freiheit, durch Urtheil aufgenommen oder ausgelaſſen wird. Nicht auf den quantitativen Unterſchied, ſondern auf die Geneſis der Differenz kommt es an, wenn Regeln feſtgeſtellt werden ſollen.

Noch iſt der Fall beſonders zu betrachten, wie ein Zweifel über den Verfaſſer einer Schrift entſteht. Man denke ſich einen Codex, der mehrere Platoniſche Geſpräche enthält, aber nur unter ihrer Überſchrift, und ohne den Namen des Verfaſſers, weil man vorausſezte, derſelbe ſei bekannt. Dahinter iſt ein anderes Geſpräch, auch mit ſeiner Überſchrift, aber wie die erſteren, unter derſelben Vorausſezung, auch ohne Namen des Verfaſſers. Schreibt nun einer das lezte Geſpräch allein ab, und ſezt, weil er es auch für ein Platoniſches hält, den Namen Platons als des Verfaſſers darüber, ſo iſt das ein Irrthum, der aus einer freien Handlung entſtanden iſt; derſelbe kann ſich optima fide fortpflanzen in ſonſt vollkommen richtigen Abſchriften. Es fragt ſich nun, ob das Urtheil der Thatſache entſpricht oder nicht, der Dialog von Platon

errührt oder nicht? — Die Frage kann leichter und ſchwerer
u entſcheiden ſein. Leicht iſt's, wenn ein unwiſſender Menſch
as Urtheil gefällt und den Namen Platons zu einem Werke ge-
chrieben hat, welches Niemand für Platoniſch halten kann.

Ein ſolcher Irrthum kann aber noch auf eine andere Art
ntſtehend gedacht werden, wenn nemlich Jemand z. B. in jenem
Falle nur fragend oder zweifelnd den Namen Platons an den
Rand ſchrieb, und der Abſchreiber einer ſolchen Handſchrift den
Namen aufnahm. Da iſt auch eine freie Handlung, aber von
ganz anderer Art, er hat vielleicht nicht über die Sache nachge-
acht, ſondern nur gemeint, weil der Name am Rande ſtand,
gehöre er mit hinein. Hätte der erſtere ein Zeichen der Ungewiß-
heit gemacht, würde der zweite ſich nicht verſehen haben. Aber
man kann ſich denken, daß ein ähnlich lautender Name aufge-
nommen, oder ein den Unterſchied zwiſchen zwei Schriftſtellern
beſtimmender Beiname überſehen und weggelaſſen worden iſt.
Da kann denn ein mechaniſches Verſehen angenommen werden.
So laufen in dieſem Falle die beiden Entſtehungsweiſen des Irr-
hums ineinander.

Die Hauptfälle der philologiſchen Kritik ſind in den obigen
Beiſpielen zuſammengefaßt. Wir finden in den wenigſten Fällen
ie beiden Entſtehungsweiſen unterſcheidbar. Um das kritiſche
Verfahren in jedem gegebenen Falle zu beſtimmen, muß man
uf die eine oder andere Entſtehungsweiſe zurückgehen. Dieß iſt
mmer hypothetiſch. Aber die Aufgaben laſſen ſich nicht anders,
ls darnach ſondern und eintheilen.

Wir können noch weiter zurückgehen und ſagen, dasjenige
wodurch alle Operation der Kritik bedingt iſt, iſt die Entſtehung
es Verdachts, daß etwas iſt, was nicht ſein ſoll. Wo ein ſol-
her Verdacht nicht iſt, kann auch kein kritiſches Verfahren ein-
eleitet werden.

Der Verdacht kann gleich von vorn herein entſtehen bei
inem augenſcheinlichen Fehler, wie z. B. im Geſpräch, wenn
Jemand ſich verſpricht, Namen oder Zahl verwechſelnd; er

kann aber auch erſt ſpäter entſtehen bei weiterem Verfolgen der Rede.

Sezen wir den Fall, daß einem Autor eine Schrift fälſchlich beigelegt iſt, ſo können ſie viele leſen und merken nichts und haben keinen Verdacht. Es kann ein Gegenſtand ſein, den der genannte Verfaſſer könnte behandelt haben, auch die Behandlungsweiſe und Schreibart entſprechen, aber es kommen Umſtände vor, die der Verfaſſer nicht gewußt haben kann. Es kann alſo die Schrift nicht von ihm geſchrieben ſein, außer wenn Verdacht iſt, daß die betreffende Stelle nicht von dem Verfaſſer herrührt, alſo interpolirt iſt. Allein jene Umſtände werden von vielen Leſern überſehen. So iſt alſo, um den Verdacht zu bekommen, eine gewiſſe Qualification des Leſers erforderlich. Kann nun das kritiſche Verfahren nicht entſtehen, wenn gar kein Verdacht da iſt, ſo könnte man die Fälle oder Aufgaben ſo theilen, je nachdem der Verdacht entſtehen muß oder nicht. Dieß könnte Anlaß geben zu jener Unterſcheidung in die höhere und niedere Kritik. —

Gehen wir die Fälle genauer durch. Wenn z. B. durch ein Verſehen des Auges eine Auslaſſung entſtanden iſt, ſo daß der Saz zuſammenhangslos und unverſtändlich wird, ſo bekommt jeder leicht Verdacht. Iſt durch ein mechaniſches Verſehen eine Sprachwidrigkeit entſtanden, ſo kann der Fehler oft augenſcheinlich ſein, oft aber gehört viel Sprachkenntniß dazu, um den Fehler zu entdecken, zumal wenn die verſchiedenen Perioden der Sprache in Betracht kommen. Will man danach höhere und niedere Kritik unterſcheiden, ſo darf man nur nicht auf den Umfang ſehen. Eine Kleinigkeit kann eben ſo viel Sprachkenntniß erfordern, als die Unächtheit einer ganzen Schrift zu erkennen.

Man könnte ſagen, der, dem kein Verdacht entſteht, wo er entſtehen ſollte, ſei ein unkritiſcher Mann, und im Gegentheil der ein kritiſcher, der ſich auf den Verdacht verſteht. Allein wollte man zur Kritik rechnen, darüber Anweiſungen zu geben, wie man ein kritiſcher Mann werde, ſo würde man zu weit gehen, denn es concurriren dabei verſchiedene Naturanlagen und Grade der Übung. Die Kritik kann ſich nur auf den Punkt ſtellen, zu lehren, was zu thun ſei wenn der Verdacht entſtanden und anerkannt ſei, und wie man dazu komme, die Differenz zu löſen.

Jezt können wir überſehen, wie die Aufgabe zu theilen ſei und wovon man ausgehen müſſe, um beſtimmt und ſicher verfahren zu können.

Von der Größe des Verdachtes müſſen wir abſtrahiren, denn dieſer iſt zufällig. Sollen wir nun ausgehen von der Art, wie der Fehler, der Irrthum entſteht, wovon der Verdacht ausgeht, oder wie der Verdacht entſteht? Das leztere hängt aber wie geſagt von dem ab, was außerhalb der Kritik liegt. Alſo müſſen wir ausgehen von der Art, wie der Irrthum, Fehler, entſteht. Davon hängen die Regeln des Verfahrens ab. Da müſſen wir aber ausgehen von der urſprünglichen Vorausſezung, womit alle Operation der Kritik beginnt, nemlich, dem Verdacht oder der Vermuthung, daß das Vorhandene mit der urſprünglichen Thatſache nicht übereinſtimmt. Theilen wir nun das Geſchäft, ſo werden wir dem Obigen zufolge beſtimmt ſondern die Vermuthungen, welche auf einen mechaniſchen Fehler, und die, welche auf eine dazwiſchen getretene freie Handlung, wodurch die Differenz zwiſchen der Thatſache und Relation veranlaßt oder verurſacht iſt, ſchließen laſſen. Auf die Weiſe entſteht eine Analogie mit der Eintheilung in die niedere und höhere Kritik.

Die Aufgabe ſelbſt beſteht nun (dort wie hier) aus zwei Momenten, dem Erkennen des Fehlers und der Wiederherſtellung des Urſprünglichen. Da aber die Erklämngsgründe in jenen beiden Haupttheilen verſchieden ſind, ſo muß jenes die Haupteintheilung bleiben.

Erſter Theil.

Kritik der mechaniſchen Fehler.

Wir fragen hier zuerſt, welches iſt der allgemeinſte Fall, wo der Verdacht einer Differenz zwiſchen Relation und urſprünglicher Thatſache entſteht?

Sezen wir nun, wie oben geſagt, die Abſchrift als Relation und die Urſchrift als urſprüngliche Thatſache, — ſo iſt der allgemeinſte Fall oder Ausdruck des kritiſchen Verdachts der, daß wenn ein Saz in einer Schrift keinen geſchloſſenen Sinn giebt, d. h. kein wirklicher Saz iſt, die beſtimmte Vermuthung entſteht, daß die urſprüngliche Thatſache alterirt worden iſt, denn Niemand will etwas ſchreiben, was nicht einen geſchloſſenen Sinn giebt. Dieß iſt die Formel für die Fälle, wo immer auf einen mechaniſchen Fehler zurückgeſchloſſen werden muß, weil man durchaus nicht vorausſezen kann, daß Jemand einen Saz unverſtändlich machen will, ſondern nur, daß er einen andern Sinn hineinzulegen ſucht. — Der Ausdruck iſt auch für den Fall gültig, daß Jemand ſich in der Urſchrift verſchreibt, wie wenn ſich Jemand verſpricht, und der Saz ſinnlos wird.

Ein anderer Fall iſt, wenn wir mehrere Relationen von derſelben Thatſache haben, mehrere Abſchriften von einer Urſchrift. Da kann ein Verdacht entſtehen ganz unabhängig davon, ob eine Stelle Sinn giebt oder nicht, wenn ſie nemlich in mehreren Handſchriften zwar in jeder einen Sinn hat, aber in jeder einen andern. Es giebt dann wenn wir zwei Leſearten haben zwei Möglichkeiten, es kann eine falſch ſein, oder alle beide. Entſteht ſo der Verdacht eben nur durch Vergleichung von mehrern Relationen, ſo iſt auch nicht alles Abſichtliche ausgeſchloſſen, es kann ſowol freie Abſicht dazwiſchen getreten ſein, als mechaniſche Fehler. Da in dieſem Fall der Verdachtsgrund in der Differenz der Relationen liegt, ſo iſt die Aufgabe, zwiſchen den Differenzen zu entſcheiden.

So haben wir alſo zu unterſcheiden ſolche Aufgaben, die aus der Anſicht einer Schrift für ſich, und ſolche, die nur aus der Vergleichung mehrerer entſtehen. Die erſteren beruhen auf der allgemeinen Thatſache, daß mechaniſche Fehler vorkommen, die lezteren ſezen voraus, daß von der Urſchrift mehr Abſchriften gemacht und dieſe verſchieden ſind. Dieſe ſind dann wie verſchiedene Zeugniſſe zu vergleichen.

Hier treten nun wieder zwei Aufgaben und zweierlei Verfahren ein. Die eine Aufgabe iſt, wenn uns die Thatſache eines Fehlers beſtimmt entgegentritt, wie iſt dann zu verfahren? Die andere iſt, Fehler zu entdecken, die ſonſt nicht entdeckt ſein würden. Es kann ſein, daß in einer Handſchrift gar nichts vorkommt, was Verdacht erregt, aber die Möglichkeit von Fehlern iſt im Allgemeinen immer vorhanden, die Vielheit der Abſchriften und ihre Verſchiedenheit zeigt, wenn wir vergleichen, daß wirklich Fehler vorhanden ſind. Wir haben alſo die doppelte Aufgabe, erſtlich die Differenzen, Fehler zu entdecken, zweitens über die Differenzen zu entſcheiden, alſo das Urſprüngliche zu beſtimmen.

Betrachten wir nun den einfachſten Fall, wenn im Fortleſen einer Schrift der Verdacht eines Fehlers entſteht. Hier müſſen wir die Aufgabe theilen ihrem Inhalte nach, dann die Auflöſung, je nachdem es eine Differenz in der Verfahrungsart giebt.

Der allgemeinſte Ausdruck des Verdachts iſt, daß eine Stelle vorkommt, die keinen geſchloſſenen Sinn giebt. Hier iſt wieder zweierlei möglich, der Saz giebt entweder keinen logiſch oder keinen grammatiſch geſchloſſenen Sinn. Das lezte kann ſtatt finden ohne das erſte. Es können z. B. in einem Saze Subſtantiv und Adjectiv grammatiſch nicht zuſammenſtimmen, aber die Zuſammengehörigkeit beider, der logiſche Sinn kann dabei unzweifelhaft ſein; der Fall, wenn der logiſche Sinn nicht geſchloſſen iſt, iſt der möglich ſchwerere, weil beim Fehlen des logiſchen Zuſammenhangs eine unendliche Menge von Möglichkeiten entſteht. Nur der Zuſammenhang enthält Indikationen, was gemeint ſein kann. So iſt alſo die Aufgabe unbeſtimmt. Iſt dagegen der Saz logiſch beſtimmt, aber nicht grammatiſch, ſo iſt die Aufgabe einfacher, ſie liegt dann rein in der Abwandlung der Formen und in den grammatiſchen Regeln. Steht das Subſtantiv richtig, ſo muß das Adjectiv dem gemäß gemacht werden, eben ſo, wenn die Conjunction gewiß iſt, beſtimmt ſich leicht der Modus. Aber bei der Präpoſition und dem Caſus kann man ſchwanken, weil mehrere Präpoſitionen mit verſchiedenen Caſus gebraucht Gleiches bedeuten können. Für die hermeneutiſche Operation kann es bis auf einen gewiſſen Punkt gleichgültig ſein, ob ich die kritiſche Aufgabe vollkommen richtig löſe oder nicht. Allein rein philologiſch betrachtet in Beziehung auf die Geſammtheit der Sprache iſt es nicht gleichglültig. So entſteht alſo die Aufgabe, aus den verſchiedenen Möglichkeiten herauszufinden und zu beſtimmen, was ſowol der Sprache als dem Sinne gemäß iſt. Um nun ſicher zu ſein, daß das Urſprüngliche getroffen iſt, wird, da hier eben nur ein mechaniſcher Fehler vorgefallen iſt, nothwendig, mehrere Abſchriften zu vergleichen. Hier tritt der Unterſchied der urkundlichen und divinatoriſchen Kritik hervor. Sind mehrere Abſchriften vorhanden, eine aber von dieſen hat den Fehler nicht, ſo hat dieſe die Präſumtion des Urſprünglichen für ſich und die Aufgabe iſt gelöſt. Haben wir aber nur eine Handſchrift, ſo iſt die Entſcheidung nur aus innern Gründen möglich. So kann und muß alſo dieſelbe Aufgabe in gewiſſen Fällen aus inneren, in andern aus äußeren Gründen gelöſt werden. Die Entſcheidung aus äußeren Gründen hat natürlich den Vorzug. Aber es giebt Fälle, wo die Entſcheidung aus inneren Gründen vollkommen eben ſo ſicher iſt, wenn der Sinn logiſch beſtimmt iſt und der vorhandene grammatiſche

ler mit grammatiſcher Nothwendigkeit corrigirt werden kann,
h. wenn nur eine grammatiſche Möglichkeit da iſt.

Die Entſcheidung aus äußeren Gründen kann ſehr leicht eine
he ſein, daß die Aufgabe für die hermeneutiſche Operation
öſt zu ſein ſcheint. Allein es iſt möglich, daß in andern Hand-
:iften an derſelben Stelle etwas anderes ſteht. Dadurch wird
n in die Nothwendigkeit verſezt, zwiſchen dem einen und andern zu
ſcheiden. So lange nun nicht die Urkunden in der Vollſtändig-
vorliegen, daß wir ſagen können, die Abſchriften zuſammen-
ommen repräſentiren die Urſchrift vollſtändig, ſo daß ſie ihre
ler ſich gegenſeitig aufheben, iſt die Entſcheidung unvollkom-
n und immer nur proviſoriſch. Apodiktiſch iſt die Entſcheidung
in, wenn die grammatiſche Nothwendigkeit da iſt. Aber die
le ſind erſtaunlich verſchieden, und das Verfahren gar nicht
ner ſo einfach.

Wir haben in dem Obigen den Fall des grammatiſch und
iſch nicht Geſchloſſenen nur auf die allgemeine logiſche Form
Sazes und die allgemeinen grammatiſchen Regeln bezogen.
in es können nun viel individuellere Fälle vorkommen. Es
n ein Saz für ſich logiſch geſchloſſen ſein, aber man kann
mit der größten Gewißheit behaupten, daß er einen Fehler
en müſſe, weil er ſo wie er iſt entweder nicht in den Zuſam-
hang paßt oder nicht für einen Saz des beſtimmten und be-
nten Verfaſſers gehalten werden kann. Eben ſo kann ein
grammatiſch geſchloſſen und richtig erſcheinen und doch ein
ler darin ſtecken; in Beziehung auf die allgemeinen Sprachge-
kann er geſchloſſen ſein, aber nicht in Beziehung auf die be-
ern Sprachbedingungen, unter denen die Schrift entſtanden
Der Verdacht geht in dieſen Fällen aus von der hermeneu-
en Operation, er iſt gebunden an die Vollkommenheit, wo
man die hermeneutiſche Operation zu vollziehen ſtrebt. So
chen dem mit ſeinem Schriftſteller vertrauten aufmerkſamen
geübten Leſer Verdachtsfälle, wie ſie für andere nicht ent-
n. Je mehr ſich ſo die Aufgabe vermannigfaltigt, die Fälle

ſpezieller werden, deſto weniger reicht das allgemeine Verfahren hin, es muß ſpezieller und individueller werden.

In der weiteren Erörterung der Aufgaben kommt nun zunächſt das Verhältniß der beiden Methoden, der urkundlichen und divinatoriſchen, in Betracht, um ſo mehr, da man einſeitig die eine wie die andere überſchätzt hat.

So wie wir im Leſen auf eine Abnormität ſtoßen, welche einen mechaniſchen Fehler vermuthen läßt, und zwar auf eine grammatiſche Abnormität, ſo iſt die Frage, habe ich zur Löſung der Aufgabe nöthig noch irgend etwas anderes einzuſehen? Betrachtet man die Sache nur in Beziehung auf die hermeneutiſche Aufgabe, ſo hat man in ſolchen Fällen nicht nöthig, das Richtige erſt wieder herzuſtellen. Nur der nothwendige Sinn wird feſtgeſtellt. In den leichteren Fällen wenigſtens iſt in der grammatiſchen Abnormität ſelbſt, verglichen mit den Regeln, ſchon gegeben, was ſein muß. Da iſt denn kaum was geſchieht eine Löſung durch die divinatoriſche Methode zu nennen. Denken wir uns nun aber ſchwierigere Fälle, wo eine logiſche Abnormität iſt, der Sinn logiſch nicht geſchloſſen iſt, ſo kann ſich der nothwendige Sinn aus dem Zuſammenhange ergeben. Sobald ich das weiß, frage ich nun, wie kann dieſer Sinn urſprünglich ausgedrückt geweſen ſein? Betrachte ich den Fall lediglich in Beziehung auf die hermeneutiſche Aufgabe, ſo kann mir gleichviel ſein, ob die Differenz zwiſchen dem Hergeſtellten und Urſprünglichen ein Minimum oder größer iſt. Von dieſem Geſichtspunkte aus kann ich ſagen, das urkundliche Verfahren, das Vergleichen von andern Handſchriften, iſt nur in den Fällen nöthig, wo das divinatoriſche nicht eintreten kann, d. h. wo nicht beſtimmte Aufgaben genug ſind, um zu entſcheiden, welches der Sinn des Schriftſtellers geweſen.

Aber hätte die Kritik keine andere Beziehung, als auf die hermeneutiſche Aufgabe, und zwar in der Beſchränkung, daß es nur darauf ankommt, den Sinn einer vorliegenden Stelle richtig aufzufaſſen, dann würde unſer ganzes philologiſches Verfahren

ald in eine ungeheure Confuſion gerathen. Denn dann iſt es
leichgültig, ob ich richtige oder unrichtige Abſchriften habe, wenn
h nur den Sinn habe. Allein eben dieß wäre auch ganz unter
em Begriff der wahren Hermeneutik. Da kommt es doch auch
uf das Verhältniß des Verfaſſers zur Sprache an. Um dieß
ber zu erkennen, muß auch beſtimmt gewußt werden, was wirk-
ch urſprünglich geſtanden hat. Da darf alſo nicht unentſchieden
elaſſen werden, ob die Differenz von dem Urſprünglichen ein Mi-
imum oder größer iſt. Es bleibt ſonſt eine leere Stelle für das
erhältniß des Verfaſſers zur Sprache und je mehrere ſolche
ere Stellen ich erhalte, deſto weniger kann ich ein Bild von
em Verhältniß im Ganzen bekommen, und deſto unſicherer wird
as ganze Bild von der Litteratur und Sprache.

Iſt nun vom philologiſchen Geſichtspunkt aus nichts unnöthig
der unwichtig, ſo ſtellt ſich die Aufgabe ſo, bei der Reſtitution
es Richtigen nach der größten Genauigkeit und Gewißheit zu
reben. Dazu kommt, daß für die Kritik die Schrift auch außer
r Sprache etwas für ſich iſt und ihr Poſitives hat, was wenn
ir von der Schrift abſtrahiren in der Rede nicht zum Vorſchein
mmt. So in der franzöſiſchen, wo einzelne Laute, ja ganze
der Schrift erſcheinende Sylben verſchluckt werden. Eben ſo
mmt im Griechiſchen das iota subscriptum in der Rede nicht
r. Für die Schrift aber iſt dieß etwas Poſitives. Es wird
iemand ſagen können, daß, wenn wir die ganze kritiſche Ope-
tion als Ergänzung eines hiſtoriſchen Factums anſehen, das
ſitiv in der Schrift Gegebene gleichgültig wäre, ſondern gerade
Löſung der kritiſchen Aufgabe fordert oft in den einfachen
llen am meiſten die Kenntniß jenes Poſitiven. Denn wenn
nicht weiß, daß dieß oder jenes geſchrieben worden, ſo fehlt
r die Leitung, aus dem, was ich als Urſprüngliches ſupponire,
Falſche zu erklären, was ich oft nur aus den Schriftzügen
n, zu denen dieſe poſitiven Elemente gehören. Nun iſt es
h für die Geſchichte der Sprache bedeutend zu wiſſen, wie in ver-
edenen Zeiten die Schrift ſich zur Sprache verhalte. Die Schrift

hat ihre eigene Geſchichte. Es gehen Veränderungen in ihr vor unabhängig von den Veränderungen in der Rede. Aber jene Veränderungen ſind doch weſentliche Momente in der Totalität der Sprachgeſchichte. Von dieſem Standpunkte aus erſcheint die urkundliche Kritik in ihrem ganzen Umfange.

Stellen wir die philologiſche Aufgabe ſo, die Geſchichte der Sprache und Schrift genau zu erforſchen, ſo iſt alles zu vergleichen, was von Schriften geblieben iſt. Das iſt aber die Aufgabe der Diplomatik, wovon die Paläographie nur ein Theil iſt. Dabei iſt der Inhalt der Schrift ganz gleichgültig. Jene Aufgabe beſteht auch für ſich. Die Auflöſung der kritiſchen Aufgabe durch Vergleichung mehrerer Abſchriften iſt nur eine Anwendung davon.

Gehen wir zu unſrer kritiſchen Aufgabe zurück, ſo ſind die Fälle, welche im Leſen einer alten Schrift entſtehen können, ſehr verſchiedener Art. Die einfachſten ſind die, wenn die Aufgabe durch das zu löſen iſt, wodurch ſie entſteht. Entſteht z. B. die Aufgabe durch einen grammatiſchen Fehler, ſo löſe ich ſie auch durch die Grammatik. Bezieht ſich dagegen die Aufgabe auf eine Wendung, einen Ausdruck, der ſonſt nicht bei einem Schriftſteller vorkommt, ſo muß er durch eine fremdartige Analogie entſtanden ſein, und der einfachſte Fall iſt dann der, wenn ſich die Aufgabe eben durch die Analogie löſt. Dieſe aber muß ich kennen, ſowol die allgemeine als die ſpezielle des beſonderen Schriftſtellers. Denkt man ſich aber, daß Jemand, der in einer Abſchrift Fehler gefunden, ſo verfahren iſt, daß er das Ganze ausgedrückt hat, wie ihm der Sinn vorkam, oder wie es ihm als Minimum von Differenz erſchien, ſo kann ſo viel Fremdes hereingekommen ſein, daß mit Sicherheit gar keine Analogie über die Sprachweiſe des Schriftſtellers aufgeſtellt werden kann. Da ergiebt ſich von Neuem, daß das unmittelbare hermeneutiſche Bedürfniß nicht das Maaß der kritiſchen Operation ſein kann.

Fragt man nun, wie ſich das urkundliche Verfahren zu dem divinatoriſchen verhält, ſo iſt jenes die eigentliche Baſis der Kritik,

divinatoriſche nur zum Behuf der unmittelbaren hermeneuti-
n Operation, wo das beurkundende nicht ausreicht. Kommt
bei einem Schriftſteller auf eine verdorbene Stelle, und man
dann nur eine Ausgabe, ſo entſteht die Conjectur, alſo das
natoriſche Verfahren. Giebt es aber einen zugänglichen kriti-
Apparat, und man behandelt die Sache mit philologiſchem
ne nicht bloß in Beziehung auf die verdorbene, unverſtänd-
Stelle, ſo iſt das urkundliche Verfahren nothwendig. Iſt
mechaniſcher Fehler vorauszuſezen, ſo iſt auch zu unterſuchen,
der Fehler entſtanden ſein kann. Dieſes Verfahren geht auch
in das divinatoriſche über. Man kann die verſchiedenen Le-
ten anſehen als die bekannten Größen zu der wahren unbe-
ten Größe der urſprünglichen Leſeart.

Der Kanon, daß das divinatoriſche Verfahren nur dann
laſſen ſei, wo es an urkundlichen Mitteln fehlt, oder gar,
wo es nicht an dieſen fehlt, man nicht befugt ſei, das
natoriſche Verfahren anzuwenden, und man müſſe dann bei dem
n, was die Handſchriften geben, bleiben, dieſer Kanon gilt
abſolut, ja er darf ſo gar nicht aufgeſtellt werden, weil da-
das hermeneutiſche Intereſſe zu kurz käme. Die wahre Ab-
ung beider Methoden richtet ſich nach den jedesmaligen Be-
ngen. Von dem allgemeinen philologiſchen Geſichtspunkt iſt
urkundliche Verfahren eine Aufgabe für ſich. Aber es wird in
n auch wieder ein divinatoriſches geben, je nachdem ſich die
abe ſtellt. Gehen wir auf den Standpunkt zurück, wovon
ausgingen, und conſtituiren uns als bloße Leſer, ſo daß
kein anderes Intereſſe haben, als mit dem Bewußtſein der
edigung weiter gehen zu können, ſo können wir die kritiſche
abe ganz zur Seite liegen laſſen. Allein dieß iſt nicht der
htspunkt, aus welchem ſich die Kritik als Wiſſenſchaft behan-
läßt. Haben wir einen Schriftſteller, bei dem es nur auf
Inhalt ankommt, deſſen Sprachbildung kein beſonderes In-
hat, ſo kann man am leichteſten über die kritiſchen Auf-
weggehen, ſobald man das Mangelhafte auf hermeneuti-

ſchem Wege gebeſſert hat. Dagegen gewinnt bei einem Schriftſteller, deſſen Sprachbildung für die ganze Sprache von Werth iſt, auch das Intereſſe zu wiſſen, was er wirklich geſchrieben hat. Da iſt alſo die kritiſche Aufgabe zu löſen. Als bloßer Leſer kann man ſich mit dem divinatoriſchen Verfahren um ſo mehr begnügen, je mehr man ſich mit der Sprachweiſe des Schriftſtellers vertraut glaubt, ſo daß man nach ſicherer Analogie entſcheiden kann. Alſo können wir im Allgemeinen ſagen, daß, nimmt man die hermeneutiſche Aufgabe in ihrer Unmittelbarkeit, in ſehr vielen Fällen die kritiſche Aufgabe gar nicht entſteht; erſt vom allgemeinen philologiſchen Standpunkte aus bekommt die kritiſche Aufgabe ihren wahren tieferen Sinn und ihre innere Nothwendigkeit.

Es giebt Fälle, wo im Leſen keine kritiſche Aufgabe zu entſtehen ſcheint, weil wirklich ein beſtimmter Sinn da iſt, der auch dem Zuſammenhange entſpricht. Gleichwol kann es ſein, daß das, was man lieſt, nicht wirklich vom Schriftſteller herrührt. Man hat alſo falſche Elemente für die Anſchauung der Sprache des Schriftſtellers, woraus dann Irrthümer entſtehen. Hier kann die Ausſcheidung nur durch die urkundliche Kritik entſtehen.

Wie aber ſteht hier nun beides zu einander, das urkundliche und divinatoriſche Verfahren? Sollen wir ſagen, das vergleichende, urkundliche Verfahren ſolle bei der Vorausſetzung mechaniſcher Fehler ſo lange fortgeſetzt werden, bis eine divinatoriſche Entſcheidung nicht mehr vorkommen kann? Das würde vorausſetzen, daß die Aufgabe durch das urkundliche Verfahren vollkommen gelöſt werden könne. Dieſe Vorausſetzung aber iſt nicht richtig. Es werden die unmittelbarſten Aufgaben nicht durch die urkundliche Kritik gelöſt, die divinatoriſche iſt immer eine unentbehrliche Hülfe. Allein wenn wir von dieſem Standpunkte ausgehen, erſcheint die divinatoriſche Kritik eben nur als Nothbehelf.

Suchen wir nun die Endpunkte des urkundlichen Verfahrens näher zu beſtimmen und fangen mit denen an, wo es nicht Statt findet. Haben wir z. B. ein eben erſchienenes Buch, ſo iſt vorauszuſetzen, alle Exemplare ſeien einander gleich. Es kom-

Exemplare vor, in denen nachträglich während des Druckes
kfehler bemerkt ſind. Aber im Allgemeinen, und wenn das
ausdrücklich bemerkt iſt, ſezen wir die Identität der Exem-
voraus. Findet man nun doch einen Fehler, ſo können
ier das vergleichende urkundliche Verfahren nicht anſtellen, weil
andſchrift des Verfaſſers, woraus alle gedruckten Exemplare
ſen ſind, nicht zugänglich iſt. Hier ſind wir alſo bei jedem
kfehler bloß an das divinatoriſche Verfahren gewieſen.

Haben wir dagegen mehrere Auflagen, nicht Ausgaben, und
von verſchiedener Druckprocedur, ſo entſteht die Möglichkeit,
ie einen Fehler haben, welche die andern nicht u. ſ. w. Hier
alſo verglichen werden. Schon bei dieſem Minimum von
renz kommt das vergleichende urkundliche Verfahren in Be-
, und nur in dem Maaße, als das divinatoriſche eine ab-
chlagende Gewißheit giebt, kann man ſich des urkundlichen
lten.

Gehen wir jenſeits des Gebrauchs der Buchdruckerei zurück,
ben wir, weil bei den Handſchriften immer die Veran-
g zu mechaniſchen Fehlern iſt, immer die Aufgabe des ur-
chen Verfahrens, ſobald nicht die Aufgabe in einen weiteren
tskreis tritt.

Hier entſteht aber die Frage, verhält ſich alles in dieſer Be-
g gleich, was aus dem Alterthum herrührt?

Stellen wir uns auf den allgemeinen philologiſchen Stand-
ſo kommt es darauf an, zunächſt wie die Sprache in allen
verſchiedenen Perioden iſt behandelt worden. Es iſt dann
ndig die Schreibweiſe des Schriftſtellers genau zu erforſchen.
n Ende aber muß man wiſſen, aus welcher Zeit der Ver-
iſt, das Verfahren wäre ſonſt null. Da beſchränkt ſich
on die Aufgabe. Ferner, wenn der Verfaſſer keinen ſchrift-
chen Charakter hat, alſo keine Conſtanz im Sprachgebrauch,
kein Reſultat herauskommen, welches für die allgemeine
e von Bedeutung wäre. Ein ſolcher kann eben ſo gut
iſe ſeiner Zeit repräſentiren, als regellos bald ſo bald ſo

ſchreiben. So kann es mehrere Produkte geben, von denen wir geſtehen müſſen, daß das philologiſche Verfahren anzuwenden eben keinen beſonderen Nuzen gewähre, der dem Aufwande von Kraft und Zeit entſpräche. Alſo beſchränkt ſich auch hier die Aufgabe.

Nun entſteht aber eine Nebenaufgabe. Das Abſchreiben iſt eine mechaniſche Operation, die bald auf dieſe bald auf jene Weiſe kann getrieben werden. Die Buchſtabenſchrift hat zu verſchiedenen Zeiten ihre verſchiedenen Geſtaltungen, welche auch verſchiedene mechaniſche Irrungen hervorbringen kann. Iſt die Differenz der Zeit zwiſchen der Urſchrift und Abſchrift bekannt, und giebt es in dieſer Zwiſchenzeit verſchiedene Geſtaltungen der Schrift, ſo iſt möglich, daß jede Irrung ihre eigene Geſchichte hat. Es können Irrungen aus ganz verſchiedenen Zeiten herſtammen. Um dieß zu wiſſen, werden *paläographiſche Kenntniſſe und Studien* erfordert.

Es giebt Schriftzeichen, die mit der grammatiſchen Poſition der Wörter zuſammenhängen, die aber in verſchiedenen Zeiten verſchieden ſind. Sobald nun eine Abſchrift mehr dem Charakter ihrer Zeit, als dem der Urſchrift folgt, entſtehen ganz neue und zuſammengeſeztere Irrungen. Hier finden wir alſo die unmittelbar philologiſche Aufgabe, die Geſchichte der Sprache und Schrift in ihren verſchiedenen Exiſtenzialverhältniſſen zu erforſchen. Die Vergleichung der Urkunden hat zugleich wieder den Zweck, jene geſchichtlichen Momente feſtzuſtellen, weil wir ſie eben nur in dieſen Überbleibſeln haben, wozu die Schriftſteller, die darüber geſchrieben haben, nur Complemente ſind. Da kann ein Schriftſteller, der an und für ſich wenig Bedeutung hat und in ſchriftſtelleriſcher Hinſicht keine Mühe belohnt, doch in paläographiſcher Hinſicht von großem Werthe ſein. So entſtehen Geſichtspunkte und Werthe, die man von dem einfachen hermeneutiſchen Standpunkte aus gar nicht findet. Das paläographiſche Studium für ſich iſt ein rein hiſtoriſches, man kann es eigentlich nicht mehr zur Kritik rechnen. Aber es kann ohne Kritik nicht beſtehen.

weil zu beurtheilen iſt, ob eine vorkommende Form zu einer gewiſſen Zeit wirklich übliche Form geweſen oder ein Fehler des Abſchreibers iſt.

Fragen wir nun, kann man ſich in der Löſung der kritiſchen Aufgabe unter allen Umſtänden immer daſſelbe Ziel ſezen?

Vom allgemeinen philologiſchen Standpunkte aus haben wir, wie geſagt, immer das Intereſſe, zu fragen, wie der Schriftſteller urſprünglich geſchrieben habe. Können wir dieß in allen Fällen ausmitteln?

Wir unterſcheiden die divinatoriſche und urkundliche Methode. Weiß man genau, wie zur Zeit des Schriftſtellers geſchrieben iſt, und kann man ſeinen Sprachgebrauch ſicher beſtimmen, ſo kann man ſich mit der divinatoriſchen Kritik jenes Ziel ſezen, zu beſtimmen, wie der Verfaſſer urſprünglich geſchrieben habe. Aber wie viel gehört dazu, um jene Vorausſezungen mit Sicherheit zu machen! Was die urkundliche Methode betrifft, ſo giebt es allerdings oft Fälle, wo ſie ſich jenes Ziel nicht ſezen kann. Nemlich die Fälle, wo wie bei Homer zweifelhaft iſt, ob es jemals eine Urſchrift gegeben, oder wo die Zeitdifferenz zwiſchen der Urſchrift und den älteſten Abſchriften, die wir haben, bedeutend groß iſt, ſo daß eine Menge von Zwiſchenpunkten fehlen, wo unbekannte Quellen von Fehlern liegen können, und kein Übergang zur Urſchrift in Beziehung auf mechaniſche Fehler zu entdecken ſt. — in ſolchen Fällen iſt jene Aufgabe durchaus nicht mehr zu löſen, und man muß ſich, wie z. B. bei den Homeriſchen Werken, begnügen, auf die Schreibweiſe der Alexandriniſchen Grammatiker urückzugeben. Hier ſind alſo die verſchiedenen Intereſſen zu ſon- ern, das hermeneutiſche und das allgemein philologiſche. Das ztere kann ſich eine Grenze ſezen, womit ſich die hermeneutiſche ufgabe nicht begnügen kann. Darnach iſt denn das Verfahren othwendig verſchieden.

Haben wir von einem alten Schriftſteller einen gedruckten ert vor uns, ſo iſt die Frage natürlich, wie dieſer entſtanden i? Es ſind verſchiedene Verfahrungsweiſen denkbar. Weiß ich nicht, wie und nach welchen Regeln und Geſichtspunkten der Herausgeber mit dem Texte verfahren iſt, ſo kann ich auch ſeinen Text nicht richtig behandeln. Wir müſſen, um jenes zu erfahren, die verſchiedenen Fälle conſtruiren, aber die Conſtruction der verſchiedenen Fälle führt auf verſchiedene Verfahrungsweiſen und deren Regeln zurück. Dieſe ſind dann in Beziehung auf ihre Zweckmäßigkeit zu vergleichen. Dieſe Frage aber iſt ohne die Vergleichung zwiſchen dem Falle, wo ich einen gedruckten Text, und dem Falle, wo ich eine einzelne Handſchrift habe, nicht zu beantworten. Iſt nun zwiſchen dieſen beiden Fällen immer ein Unterſchied? Oder giebt es auch Fälle, wo der Unterſchied verſchwindet? Das leztere kann ſtatt finden, wenn ein Schriftſteller aus einer einzelnen Handſchrift abgedruckt iſt und mit möglichſter Genauigkeit. Die Differenz aber verſchwindet nur dann völlig, wenn die Zeichen des Drucks ſich ganz an die Zeichen der Handſchrift halten. Da iſt als hätten wir eben nur eine einzelne Handſchrift.

Sezen wir die verſchiedenen Fälle eines gedruckten Textes ſelbſt, und zwar zuerſt den einfachſten, daß ich weiß, das gedruckte Exemplar ſtellt eine beſtimmte Handſchrift des Werkes dar. In dieſem Falle iſt mir die ganze kritiſche Aufgabe überlaſſen, weil ich alle Urſache habe vorauszuſezen, daß in dieſem Exemplare mechaniſche Irrungen ſind.

Ein zweiter Fall iſt der, daß das gedruckte Exemplar durch eine Beurtheilung entſtanden iſt, deren Principien ich nicht kenne. Da bin ich noch ſchlimmer daran. Denn ich weiß nicht einmal, was einen urkundlichen Grund hat, und was nur auf einer mir nicht bekannten Einwirkung beruht. Es kann z. B. ſein, daß der Herausgeber ein Paar Handſchriften vor ſich gehabt und aus jeder nahm, was ihm darin befriedigender ſchien als in der andern. Er hat auch wol die divinatoriſche Methode angewendet, wenn ihm etwas dem Sinn und den Verhältniſſen des Buches angemeſſener oder nothwendig ſchien. Iſt nun hier Urkundliches und Nichturkundliches, u. ſ. w. untereinander und ſo, daß ſich die Verhältniſſe nicht unterſcheiden laſſen, ſo iſt dieß die ſchwierigſte

luſgabe der Kritik. Solche ſo gemachte Ausgaben ſind kritiſch
ganz unbrauchbar und nur dazu brauchbar, um ſich des Inhalts
es Buches im Großen und Groben zu verſichern; an genaue,
chere Kenntniß des Einzelnen iſt da gar nicht zu denken. Iſt
nun gar der Inhalt eines ſo edirten Werkes zugleich Gegenſtand
es Streites, ſo iſt der Verdacht unabweisbar, daß der Heraus-
geber, zumal wenn er an dem Streit Theil nimmt, manches für
alſch gehalten, was richtig, und manches fremdartige hineinge-
racht. Unter ſolchen Umſtänden ſind ſolche Ausgaben gänzlich
zu verhorreſciren.

Ein dritter Fall iſt, daß wir ein gedrucktes Exemplar haben,
wobei wir wiſſen, daß der Herausgeber keine willkürliche Ände-
rungen gemacht. Der Herausgeber hat aus älteren Handſchriften
geſchöpft und aus dieſen Quellen nach ſeiner Überzeugung immer
das Beſte genommen. Allein er hat die Quellen, woraus er
genommen, nicht angegeben, und uns nicht in den Stand geſezt,
edes Einzelne auf ſeine beſtimmte Quelle zurückzuführen. In
dieſem Falle wiſſen wir zwar, daß nichts im Text ſteht, was
nicht ſchon einmal vorhanden war, nichts, was nicht urkundlich
wäre, allein auch eine ſolche Ausgabe iſt für das philologiſche
Intereſſe, wie für die einfache hermeneutiſche Operation, immer
unzureichend. Sie gewährt für die genaue Kenntniß der urſprüng
chen Schreibweiſe keine Sicherheit, auch können, wenn aus ver-
chiedenen Abſchriften der Text zuſammengeſtellt iſt, verſchiedene
rten der Zuſammenſtellung gedacht werden, die einen verſchiede-
en Sinn geben, wenigſtens was die Stärke oder Schwäche des
usdruckes betrifft. Wir ſind dann in dem Falle, den Verfaſſer
nd den bloßen Leſer, der die Zuſammenſtellungen gemacht hat,
icht gehörig unterſcheiden zu können.

Wenn alſo ſchon verſchiedene Geſtalten deſſelben Buches
iſtiren, die wenn auch nur in Kleinigkeiten abweichend ſind,
iſt ein vollſtändiger philologiſcher Gebrauch nur möglich unter
r Bedingung eines kritiſchen Apparats. Dieſer muß zweierlei
nthalten, einmal die Geneſis der aufgenommenen Leſeart, ſodann

die Geſammtheit aller kritiſchen Differenzen. Das erſtere reicht nicht aus. Denn, um das kritiſche Urtheil des Herausgebers prüfen und ſeine Operation nachconſtruiren zu können, muß ich alles das, was er vor ſich hatte, auch vor mir haben. Nun läßt ſich dieß aber offenbar nur bei einer gewiſſen Beſchränktheit der vorhandenen Hülfsmittel leiſten, wenn es ſich um Vergleichung von drei oder vier Handſchriften handelt. Wir können bei einer beſonders bedeutenden Stelle die Darſtellung wol erweitern, aber beſchränkt muß doch der Apparat ſein, wenn er brauchbar ſein ſoll. Die Verkürzung des Materials iſt z. B. in dem Falle ganz in der Ordnung, wenn alle Handſchriften bis auf zwei übereinſtimmen. Da braucht eben nur dieſe Differenz angegeben zu ſein, von den andern folgt dann, daß ſie mit dem Texte Gleiches haben. Denken wir aber den Fall einer großen Menge von Handſchriften, und unter ihnen eine große Mannigfaltigkeit der kritiſchen Differenz, wollte man da alle dieſe Differenzen zuſammenſtellen, ſo würde der Apparat eine ungeheure Maſſe werden. Müßte man dann für jeden einzelnen Fall die ganze Maſſe durcharbeiten, ſo würde die Aufgabe in jeder Beziehung eine unendliche werden. In dieſem Falle iſt die Vollſtändigkeit des Apparats nicht zu erreichen und auch nicht heilſam. Was ſoll dann aber geſchehen, um die möglichſte Sicherheit hervorzubringen und die Leſer in den Stand zu ſezen, ſich aus allem Vorhandenen ein Urtheil zu bilden? Es iſt dann nöthig, daß ſich der Herausgeber erſt mit dem Leſer über gewiſſe Hauptpunkte verſtändigt, nemlich über die Gründe, warum er auf dieſe oder jene Handſchriften keine Rückſichten nimmt, andere dagegen beſonders hochſchäzt. Es giebt offenbar verſchiedene Principien und verſchiedene Geſichtspunkte bei der Anlegung eines kritiſchen Apparats. Sezen wir den Fall, daß eine Schrift in einer Controverſe liegt. Sagt nun der Herausgeber, er ſchließe ſolche Handſchriften aus und nehme in ſtreitigen Fällen auf ſie gar keine Rückſicht, eben weil ſie mit in der Controverſe geſteckt, und deßhalb Gefahr ſei, daß in ihnen der Sinn des Schriftſtellers alterirt werden, ſo werden

einige Leſer zufrieden ſein, andere nicht. Dieſe können ſagen, jene Ausſchließung ſei ganz recht da, wo die Differenzen mit der Controverſe zuſammenhängen, wo aber dieß nicht ſtatt finde, da ſeien auch ſolche Handſchriften nüzlich. Eben ſo iſt es, wenn der Herausgeber alle ſpäteren Handſchriften, eben weil ſie ſpätere ſind, ausſchließt. Einige werden zufrieden damit ſein, weil die ſpäteren Handſchriften allerdings an ſich einen irrigeren Text vermuthen laſſen, zumal wenn die benuzten Handſchriften ſchon ein bedeutendes Material enthalten und bedeutende Differenzen. Andern aber kann dieß Verfahren gleichſam zu durchgeſchnitten erſcheinen, die jüngeren Handſchriften können unmittelbar aus einer ſehr alten Quelle herrühren, und ſo wäre ein weſentliches Hülfsmittel abgeſchnitten. Je mehr Urſache nun zu einem ſolchen Verdacht iſt, deſto weniger iſt ſolch eine allgemeine Regel des Verfahrens zu loben. Muß nun aber doch der Apparat, um nicht unüberſehbar zu werden, beſchränkt werden, ſo läßt ſich der glückliche Fall denken, daß verſchiedenen Apparaten verſchiedene Maximen zum Grunde liegen. Da ergänzt dann einer den andern, und ſo kann der Leſer dadurch in den Stand geſezt werden, als hätte er den ganzen Apparat vor ſich. Allein es kommt dann auch wieder alles darauf an, zu wiſſen, ob und wie weit ich mit
en Maximen des Herausgebers übereinſtimme. Dazu gehört
ber, daß ich als kritiſcher Leſer ſelbſt ein Urtheil habe über das
ichtige Verfahren des Herausgebers. So werde ich die verſchie-
enen Herausgeber nach ihren verſchiedenen Geſichtspunkten rich-
ig beurtheilen und gebrauchen.

Es iſt faſt unvermeidlich, daß man beſtochen wird durch
aß, was man vor Augen hat. Haben wir einen alten Schrift-
eller vor uns, der ſchon interpungirt iſt, ſo wiſſen wir, die
nterpunktion rührt nicht von dem Schriftſteller ſelbſt her; wir
iſſen aber, daß die Interpunktion auf die Art und Weiſe, den
inn zu faſſen, von Einfluß iſt. Die gemachte Interpunktion
on vorn herein zu vernichten, und ſich auf den urſprünglichen
tandpunkt zu ſtellen, werden nur Wenige im Stande ſein.

So wird man in der Regel durch die vorhandene Interpunktion befangen, hält ſie für richtig, und nur wenn man auf Schwierigkeiten ſtößt und auf die Möglichkeit eines andern Sinnes bei veränderter Interpunktion wird man bedenklich. Allein man iſt ſchon im Zuge deſſen, was einem früher eingeleuchtet hat, alles andere iſt im Nachtheil der Oppoſition. Wollten wir deßwegen verlangen, daß die alten Schriftſteller ohne alle Interpunktion gedruckt werden ſollten, ſo wäre dieß zu ſehr wider alle Gewohnheit und würde für die meiſten Leſer neue Schwierigkeiten haben. Richtiger wäre es freilich an ſich, aber es iſt unthunlich. Auf jeden Fall aber iſt bei interpungirtem Text alle Vorſicht anzuwenden.

Eben ſo kann der Leſer leicht durch den vorliegenden Text beſtochen werden. Dieſer nimmt von einem früher Beſiz, als man die abweichenden Leſearten vergleicht. Daher iſt es gut, wenn der Herausgeber die Maximen, die er bei der Conſtitution des Textes befolgt hat, gleich von vorn herein beſtimmt. Je beſtimmter ſie ausgeſprochen ſind, deſto leichter kann man ſich orientiren. Es iſt ein bedeutender Unterſchied, ob der Text aus lauter Urkundlichem beſteht, oder ob auch Reſultate der divinatoriſchen Kritik darin ſind, ob der Text aus gleichartigem oder ungleichartigem Urkundlichen beſteht. Doch kommt es dabei eben auf die Beſtimmung des Werkes an. Denkt man ſich die Ausgabe eines Claſſikers ohne alle philologiſche Tendenz zu anderweitigem Gebrauch gemacht, etwa bloß für den äſthetiſchen Genuß der Liebhaber, ſo kann der Herausgeber ſelbſt ſeine Emendationen mit aufnehmen. So liegt auch den Ausgaben zum Schulgebrauch die eigentlich kritiſche Aufgabe fern; der kritiſche Apparat würde nur aufhalten. Aber zu ſtreng philologiſchem Gebrauch iſt nothwendig, daß der Herausgeber den vollſtändigen kritiſchen Apparat vorlege, ſo daß Urtheil und Urkundliches unterſchieden werden könne. Dieſe Unterſcheidung iſt nothwendig, wiewol nicht immer rein durchzuführen.

Wie weit geht nun aber die Obliegenheit des kritiſchen Leſers,

eines ſolchen, der über die unmittelbare hermeneutiſche Auf-
e hinausgeht? Er hat vor allem nach dem Verhältniß des
ausgebers zur Thatſache, der urſprünglichen, und nach dem
immten Zwecke der Ausgabe zu fragen, und dieſen zu beur-
len, ob er ein ſolcher ſei, bei dem man ſtehen bleiben könne?
Die Fälle ſind verſchieden. Iſt das urſprüngliche Verhält-
dieſes, daß die Schrift vom Anfang an zur Öffentlichkeit
Vervielfältigung beſtimmt war, ſo fragt ſich, iſt dieſe von
ang an geſchehen oder ſpäter? Wenn ſpäter, ſo entſteht die
ge, in welchem Zuſtande die Urſchrift war, als die Verviel-
igung anging, und auf welche Weiſe dieſelbe betrieben werden?
Denken wir uns eine Sammlung z. B. von Briefen einer
hichtlichen Perſon. Es iſt nicht beſtimmt vorauszuſezen, daß
Briefe von Anfang an und abſichtlich öffentlich geweſen.
r müſſen alſo annehmen, daß die Öffentlichkeit erſt mit der
mmlung angefangen. Hat nun der Sammler nicht erweislich
ter Urſchriften gehabt, ſondern Abſchriften, ſo iſt im lezteren
le der kritiſche Charakter wol nicht immer derſelbe. Er kann
einigen Stücken treuere beſſere Abſchriften bekommen haben,
von andern. Da fragt ſich denn, läßt ſich die urſprüngliche
ndſchrift des Schriftſtellers herſtellen, ob und wie weit und
ter welchen Bedingungen?

Haben wir einen reichen Schriftſteller und andere Werke
ihm, die ziemlich genau überliefert ſind, ſo daß wir im
ande ſind, eben aus dieſer genaueren Quellen ſeine Sprachbe-
dlung ſicher kennen zu lernen, ſo wäre es auf die Weiſe
leicht möglich, aber nur auf dem Wege der divinatoriſchen
tik, die Urſchrift mit einiger Sicherheit herzuſtellen, doch auch
da, wo beſtimmte Indikationen der Unrichtigkeit des Vorhan-
en vorhanden ſind, ſei es durch Mannigfaltigkeit der Abſchriften
r durch den Sinn. Da werden indeß manche über Vieles
gleſen ohne Verdacht. Was iſt in ſolchen Fällen für ein Ziel
ſtecken? Wir werden uns, anſtatt an den Verfaſſer, an
Zeitpunkt der Sammlung und Publikation halten müſſen.

Bringt man es dahin, feſtzuſtellen, was damals geleſen iſt, ſo iſt das alles, was ſich erreichen läßt. Nicht daß nicht hie und da das divinatoriſche Verfahren eine Menge von Irrungen beſeitigen könnte, aber Gleichmäßigkeit läßt ſich nicht mehr erreichen.

Es kann Fälle geben, wo man bei einem niedrigeren Ziele ſtehen bleiben muß. Nemlich die Vervielfältigung einer Schrift kann auf verſchiedene Weiſe betrieben werden. Geſchieht dieß von dem Einen aus Verlangen, ein ſolches Werk zu beſizen, von Andern zu andern Zwecken, ſo kann gleichzeitig eine große Mannigfaltigkeit von Abſchriften entſtehen. Wird die Vervielfältigung in einem beſtimmten Zeitpunkte auf beſtimmte Weiſe als beſtimmtes Geſchäft betrieben, dann iſt größere Sicherheit. Es laſſen ſich dann, wenn die Copien auf dieſelbe Weiſe gemacht ſind, beſtimmte Regeln aufſtellen. In der Regel iſt das Frühere dieß, daß Einzelne an den Produktionen eines Schriftſtellers ein gewiſſes Intereſſe haben, und erſt dann, wenn dieß Intereſſe ſich allgemein verbreitet, wird die Vervielfältigung gleichmäßiger, ſyſtematiſcher, oder auf geſchäftlichem Wege betrieben. Hat aber ein Schriftſteller gleich für das Publicum geſchrieben, ſo iſt ſein Werk auch gleich auf geſchäftlichem Wege vervielfältigt. In dieſem Falle kann man auch viel eher auf Herſtellung der urſprünglichen Handſchriften ausgehen, im entgegengeſezten Falle wird man das nicht können.

Man kann ſich daher die Aufgabe auf zweifache Weiſe ſtellen. Erſtlich, ein Herausgeber kann ſich vornehmen, Gleichmäßiges zu liefern in allen Theilen, zweitens, mit Aufopferung des Gleichmäßigen das Beſte und Sicherſte in jedem einzelnen Falle zu geben. Für den Leſer ſind beide Arten gleich gut, ſie ergänzen einander. Aber das muß von einem jeden Herausgeber gefordert werden, daß er den Leſer von der Tendenz und den Grundſäzen ſeines Verfahrens in Kenntniß ſeze.

Wenden wir das Bisherige auf das N. T. an, ſo haben wir hier zunächſt das Verhältniß des Leſers zu dem Herausgeber zu betrachten.

Als Theologen können und dürfen wir bei der einfachen ermeneutiſchen Aufgabe nicht ſtehen bleiben. Das N. T. bildet in beſonderes Sprachgebiet und jedes ein in ſeiner Art einziges. Wir haben zwar rückwärtsliegend die Apokryphen und die Septuaginta, und vorwärtsliegend das patriſtiſche Griechiſche, aber beides iſt ei aller Verwandtſchaft doch wieder verſchieden. Für den Zuammenhang der hermeneutiſchen Operation haben wir uns ſo iel als möglich Analogien zu verſchaffen, aber aus dem N. T. elbſt, und ſo müſſen wir ſo viel als möglich alles Einzelne genau beſtimmen und den Ausdruck überall wo möglich auf den urſprünglichen der Verfaſſer zurückführen. Unterlaſſen wir dieß, o thun wir uns ſelbſt Schaden, denn es entſtehen dann Lücken n der Analogie. Der nicht theologiſche Leſer mag bei der einfachen hermeneutiſchen Aufgabe ſtehen bleiben. Dem Theologen iegt die genaueſte Kenntniß des neuteſtam. Sprachgebrauchs ob, und in Beziehung hierauf machen ſogenannte Kleinigkeiten keinen Unterſchied. Wir ſind alſo auf das ganze vollſtändige kritiſche Verfahren angewieſen.

Wie ſtehen wir nun damit zu dem Herausgeber? Was hat r zu leiſten und was wir zu thun?

Wir müſſen auf die erſte Herausgabe des N. T. zurückgeen, d. h. auf den erſten Anfang des N. T. in ſeinem gegenwärigen Zuſtande als gedrucktes Buch.

Es gab, ehe es gedruckt wurde, eine große Menge von Handchriften aus verſchiedenen Zeiten in verſchiedenen Gegenden geunden und in verſchiedenen Gegenden geſchrieben. Wie fing man nun von dieſem Zuſtande aus den Druck des N. T. an? Man hatte einige Handſchriften vor ſich und machte aus dieſen inen gedruckten Text, ohne gerade beſtimmt einer Handſchrift u folgen, und ohne ſich von dem Verfahren beſtimmte Rechenchaft zu geben. So entſtanden verſchiedene gedruckte Texte. Späterhin fixirte ſich eine Geſtalt, die aber nichts weniger als ach beſtimmten Principien gemacht iſt, ſondern aufs Gerathewol. Dieſer Text, die ſogenannte recepta, beruht nicht auf Urkundli chem, es giebt keine Handſchrift, der er entſpräche. Er iſt aus gedruckten Ausgaben und einzelnen kritiſchen Verſuchen, die ſich aber auf gedruckte Ausgaben beziehen, entſtanden. Behandeln wir die Sache nun rein vom philologiſchen Standpunkte und erkennen die Thatſache der Verſchiedenheit der Handſchriften, ſo entſteht die Aufgabe, die Handſchriften zu vergleichen. Dieſe Aufgabe aber kann von Einzelnen bei ganz ſyſtematiſchem Verfahren nicht gelöſt werden. Es hätten ſich mehrere Männer vereinigen müſſen mit Beſchränkung auf beſtimmte Principien. Um dieſe Principien richtig aufſtellen zu können, dazu bedurfte es der Kenntniß der Handſchriften, da es nun hieran fehlte, ſo wurde das Verfahren natürlich deſultoriſch und fragmentariſch.

Seitdem hat man nun vielerlei verſchiedene Ausgaben des N. T. gemacht. Einige haben mehrere Handſchriften verglichen und die Reſultate ihrer Vergleichung als kritiſchen Apparat ihrer Ausgaben beigefügt, den Text aber gelaſſen, wie er eben war. Da nun damals die recepta ſchon vorhanden war, ſo befinden wir uns bei ſolchen Ausgaben in dem ungünſtigſten Falle. Urtheil und Urkundliches iſt darin gemiſcht, auch fehlt die Angabe der Verfahrungsweiſe, das Auge beſticht uns durch das Vorliegende, und endlich haben wir auch keine hinreichende Nachricht von dem Zuſtande des Materials. Da entſteht für uns eine, wenn vollſtändig, dann faſt nicht zu löſende Aufgabe, ja bei der Lage der Sache wäre es kaum der Mühe werth, ſie zu löſen. Sollten alle Handſchriften auf ſyſtematiſche Weiſe aufs genaueſte verglichen werden, ſo daß der kritiſche Apparat auf das vollſtändigſte dargeſtellt würde und alle Beſtechungen wegfielen, ſo könnte das nur ſo geſchehen, daß das N. T. Wort für Wort vorgenommen und bei jedem die Verſchiedenheit der Leſeart daneben geſtellt würde. Da aber die recepta verworfen werden muß und keine kritiſche Ausgabe vorhanden iſt, bei der jene Beſtechungen ganz wegfallen, ſo könnte man nur den Text einer Handſchrift zum Grunde legen, und dann den kritiſchen Apparat anknüpfen. Denn bei einer Handſchrift ſeze ich die Möglichkeit der Irrungen immer

raus, bei einem durchgearbeiteten Texte nicht ſo, und bin hier
ſo beſtochen. Alſo man muß den Text einer Handſchrift zum
runde legen und die Abweichungen mit Bezeichnung des Ortes,
oher ſie genommen ſind, als kritiſchen Apparat hinzufügen. —
n die kritiſche Aufgabe richtig zu löſen, müſſen beſſere Ausga-
n gegeben werden, in denen der Text ganz von neuem revidirt
orden iſt.

Ferner iſt zu bemerken, daß alle abſichtlichen Vergleichungen
rſchiedener Handſchriften, wie ſie in den kritiſchen Apparat ein-
gangen ſind, gar nicht für vollſtändig angeſehen werden können.
erade bei der Eigenthümlichkeit des N. T. iſt eine Ungleichför-
igkeit entſtanden, die ſonſt nicht leicht auf einem andern Gebiete
rkommen kann. Wie viele Stellen ſind nicht bloß hermeneu-
ch, ſondern auch dogmatiſch ſtreitig! So iſt's gekommen,
s man oft nur ſolche Stellen verglichen hat, die dogmatiſches
ntereſſe haben. Auf die Weiſe entſteht eine unvollſtändige Ver-
ichung und Verſtellung von der Beſchaffenheit der Handſchriften.
Allerdings haben wir bei dem N. T. den Vortheil, daß ein-
ne Handſchriften ganz als Facſimile abgedruckt ſind. Allein
ſe Abdrücke ſind nicht Allen zugänglich und ſehr koſtbar. Schon
es großen Volumens wegen eignen ſie ſich nicht zum tägli-
n Gebrauch und bei dem eigentlichen Leſen hat man ſie nicht
Hand.

Betrachten wir die bisher am meiſten gebrauchten Handausga-
des N. T., ſo hat in einigen der Herausgeber ſein Urtheil vom
te ganz geſondert. So in der Wetſteinſchen Ausgabe. Wetſtein
, was ihm an dem hergebrachten Text fehlerhaft dünkte und
s er für Beſſeres hielt, beſonders bezeichnet. Noch weiter ging
iesbach, der was er Beſſeres aufgenommen hat, durch die Schrift
rſchieden und das Alte in den inneren Rand geſtellt hat.
r fällt die Beſtechung des Auges allerdings bis auf einen ge-
en Punkt weg, aber doch nur zu Gunſten des alten Textes,
gar keine Auctorität zum Grunde liegt. Ja ſelbſt bei Gries-
geht die Superſtition in Beziehung auf den gemeinen Text

ſelbſt in den kritiſchen Apparat hinein, der darin als der ſich von ſelbſt verſtehende angeſehen wird. Daraus erklärt ſich, daß der kritiſche Apparat unvollſtändig iſt, weil nicht angeführt iſt, welche Auctoritäten den gemeinen Text beſchüzen. Nur die Auctoritäten für die Abweichungen ſind angegeben, aber auch nicht alle, wie denn eine ſolche Vollſtändigkeit auch nicht möglich wäre. So iſt der gemeine Text immer mächtiger geworden; indem er den kritiſchen Bemühungen zum Grunde liegt, beſtimmt er die Art und Weiſe, wie dieſelben hervortreten.

Unter dieſen Verhältniſſen entſteht die Frage, was möglicher Weiſe für den neuteſtam. Text geleiſtet werden kann? Gehen wir zurück auf das, was bisher über die verſchiedenen Verhältniſſe, wenn eine Urſchrift da iſt und wenn nicht, beiläufig geſagt worden iſt, ſo müſſen wir in Beziehung auf das N. T. ſagen, es habe von demſelben als Ganzem nie Urſchriften gegeben, ſondern es ſei nur ein Aggregat ſehr verſchieden geſtalteter Abſchriften geweſen. Unter der Urſchrift des ganzen N. T. könnte man nur verſtehen das zuerſt geſchriebene Exemplar eines ſo zuſammengeſtellten N. T. Was die einzelnen Bücher der Sammlung betrifft, ſo waren die Evangelien wol als eigene Schriften ihrer Verfaſſer vorhanden, wenigſtens Matthäus, Markus und Johannes. Mit Lukas iſt es eine eigene Sache. Die Apoſtelgeſchichte, als zweiter Theil des Evangeliums, ſollte urſprünglich mit dieſem ein Ganzes bilden. Aber noch vor der Zuſammenſtellung des geſammten N. T. wurden die vier Evangelien zuſammengeſchrieben, ſo daß alſo das erſte Buch des Lukas von dem zweiten getrennt war. Welches die Urſache dieſer Getrenntheit der beiden Bücher war, läßt ſich eher vermuthen, als beweiſen. Gewiß aber iſt, daß es lange, ehe das N. T. als Sammlung entſtand, Abſchriften dieſer Bücher gab. Nehmen wir die didaktiſchen Schriften, ſo iſt die Sammlung der Pauliniſchen Briefe, die Paſtoralbriefe ausgenommen, die älteſte. Dieſe waren eher zuſammengeſtellt, als an ein ganzes N. T. zu denken war. Fragen wir, wann dieſe Zuſammenſtellung zuerſt gemacht wurde, ſo kön-

wir nur ſagen, wahrſcheinlich geraume Zeit nach dem Tode
Apoſtels. Nähere Beſtimmung iſt unmöglich. Sehr zu be-
feln iſt, daß damals noch die Urſchriften vorhanden geweſen,
ſen die Briefe des Apoſtels von den Gemeinden ſehr hochge-
n wurden, wie denn auch zu bezweifeln iſt, ob die Samm-
der Paul. Briefe aus Abſchriften von Urſchriften beſtand. —
nn unter ſolchen Umſtänden auch nur möglich, den urſprüng-
n Text herzuſtellen? Es fehlt der Rückweg dazu. Man kann
im Allgemeinen ſagen, daß es möglich ſei, aber nie die
lichkeit als ſolche beſtimmt wiſſen. So kann man ſich jenes
nicht zum Ziel ſezen. Die Thatſache vorausgeſezt, daß die
dſchriften des N. T. eine ſo große Maſſe von Abweichungen
ieten, kann man irgend eine Zeit nachweiſen, wo dieſe Ab-
hungen nicht geweſen? Man kann vielleicht auf den Zuſtand
kgehen, wo man ſie überſehen konnte, nicht auf den, wo
och nicht waren. Schon die älteſten kirchlichen Schriftſteller,
as N. T. philologiſch behandelt haben, z. B. Origenes, füh-
eine Menge von Abweichungen an. Da aber dieſe Anführun-
nur gelegentlich ſind, ſo haben wir daran keinen ſicheren
ſſtab für die Maſſe der vorhandenen Abweichungen. Das
rſcheinlichſte iſt, daß mehr vorhanden waren, als angeführt
en. Alle unſere Handſchriften ſind jünger, als jene Anfüh-
en. So iſt es unmöglich auf einen Zeitpunkt zurückzugehen,
ie Abweichungen ſich noch in beſtimmte Grenzen einſchließen
.

Bei dieſer Lage der Dinge iſt zweierlei möglich. Der kriti-
Herausgeber kann entweder etwas Gleichmäßiges leiſten wei-
dann aber muß er ſich in ſolche beſtimmte Grenzen zurück-
. Dieß hat Lachmann am beſten getroffen. Oder der
usgeber kann ſich vornehmen, das Älteſte, was mit Sicher-
aufzufinden iſt, zu geben. Aber in dieſem Falle würde
r Ungleichmäßiges und auch Unbeſtimmbares herauskommen,
man das Zeitalter unſerer Handſchriften nicht genau kennt,
ſelbſt, wenn wir das Alter der Handſchriften genau kennten,

doch damit über das Alter und die Trefflichkeit ihres Textes noch keine ſichere Auskunft haben.

Fragen wir nun, wonach in Beziehung auf jene zweifache Art der kritiſchen Herausgabe der kritiſche Leſer zu ſtreben hat, vorausgeſezt, daß das Zurückgehen auf die Urſchrift unmöglich iſt?

Abſtrahiren wir von dem theologiſchen Intereſſe, ſo bekommt das N. T. rein als philologiſche Thatſache jener Zeit betrachtet einen ſehr untergeordneten Werth. Sofern aber das N. T. dasjenige Buch iſt, worauf immer zurückzugehen iſt, wenn es darauf ankommt, Vorſtellungen über chriſtliche Gegenſtände als urſprünglich chriſtlich darzuſtellen, ſo iſt das theologiſche Intereſſe ſo viel als möglich auszumitteln, ob das, was der Eine oder Andere anführt, ein wirklicher Gedanke des N. T. iſt. Wie nun, wenn wir bis auf die Urſchrift nicht zurückgehen können? Halten wir uns mit unſerem Intereſſe in der gegenwärtigen Zeit an der Periode der Proteſtantiſchen Kritik, ſo müſſen wir ſagen, die Vorſtellungen, die ſich theils früher, theils in der Zeit der Proteſtantiſchen Kirche gebildet haben, kommen in dieſer Beſtimmtheit im N. T. nicht vor, ſondern können nur auf indirectem Wege angeführt werden. Alle Fälle dieſer Art, wo beſtimmte dogmatiſche Intereſſen auf Stellen im N. T. zurückgehen, ſind ſo beſchaffen, daß die Vorſtellungen immer neuer als des N. T. ſind. Kann ich nun auch nicht auf die Urſchriften ſelbſt zurückgehen, aber doch auf eine Zeit, die älter iſt, als jene Vorſtellungen, ſo genügt dieß vollkommen, wenn damals, ehe die ſtreitigen Vorſtellungen entſtanden, das N. T. nur dieſes enthielt, was wir haben, und nichts anderes. Weiter können wir nicht kommen, aber für unſern Zweck iſt's genug. Denn wir ſind auf einen Punkt gekommen, wo was im N. T. ſteht auf ziemlich gleiche Weiſe in der Kirche beſtand. Die Vorſtellungen, die ſich aus ihm bekämpfen und vertheidigen, ſind ſpäter entſtanden. Der Zeitraum zwiſchen dem Texte und der Urſchrift iſt ein leerer Raum, der auf die Streitigkeiten keinen Einfluß hat, und ſo können wir uns in dieſer Beziehung damit begnügen. Giebt es ein Älteres,

s einen bedeutenden Einfluß haben kann, ſo iſt dieß in jedem
zelnen Falle eine höchſt wichtige und bedeutende Unterſuchung.
eben auf die Conſtituirung des Textes keinen Einfluß hat.
o hat der Socinianer Crell zu beweiſen geſucht, θεοῦ ἦν ὁ
γος ſei die urſprüngliche Leſeart. Giebt man dieſer Stelle
gmatiſche Wichtigkeit, ſo iſt es eine wichtige Frage, ob die
ſeart echt iſt oder nicht. Aber indem Crell dieß zu beweiſen
cht aus der Art wie die Stelle gebraucht wird und aus den
orſtellungen die in den Schriften der älteſten Kirchenlehrer ent-
lten ſind, ſo liegt der ganze Streit jenſeits der Conſtituirung
s Textes. Es iſt dieß nur ein Ausnahmsfall, wo anderweitige
nta auf Anderes ſchließen laſſen, als die Abſchriften geben.
eße es ſich auch durchaus beweiſen, ſo dürfte man es doch wol
cht in den Text aufnehmen, weil es ein anderes conſtituirtes
lement wäre, als der übrige Text, eine Conjectur. Überhaupt
er ſind unter den eigentlichen Varianten nur wenige, welche
n bedeutendes dogmatiſches Intereſſe haben.

Wenn wir nun aber von dem philologiſchen Intereſſe aus-
hen, und uns ſo auf den unmittelbar kritiſchen Standpunkt
llen, ſo daß es uns vorzugsweiſe darauf ankommt, den Sprach-
brauch der einzelnen neuteſtam. Schriftſteller feſtzuſtellen, ſo
nnen wir nur zurückgehen wollen auf das was mit Sicherheit
beſtimmen iſt. Vergeblich werden wir verſuchen, uns auf
n Standpunkt der urſprünglichen Leſer der einzelnen Schriften
verſetzen, und eben ſo vergeblich, den Standpunkt der erſten
ſer der Sammlung zu erreichen. Die Differenzen ſind älter,
s die Sammlung. Nur annäherungsweiſe können wir auf
ne Zeit zurückgehen, worüber wir ſchon kritiſche Angaben und
kunden genug aufzuweiſen haben. Aber wenn wir dann dar-
ch fragen, was zu einer beſtimmten Zeit die verbreitetſte Geſtalt
s N. T. war, ſo werden wir doch nie rein Gleichmäßiges finden,
ndern immer Verſchiedenes neben einander.

In Beziehung nun auf die zweifache Art der kritiſchen Aus-
be des N. T., entweder einen gleichförmigen Text von einer

beſtimmten Zeit, oder den älteſten, der ſich aus dem Vorhandenen ausmitteln läßt, darzuſtellen, fragen wir, was iſt in dem einen und andern Falle die Befugniß des Leſers?

Wir unterſcheiden in der Aufgabe des Leſers einmal die einfache hermeneutiſche Operation, dann die rein philologiſche in Beziehung auf die geſammte neuteſtam. Sprache. Hier iſt nun zweierlei möglich. Einmal iſt in vielen Fällen aus dem gegebenen Apparat zu wählen, ſofern uns der Herausgeber nur dieſe Freiheit gelaſſen hat. Dann aber iſt auch möglich, darüber hinauszugehen und ſich der divinatoriſchen Kritik zu bedienen.

Denken wir uns einen Text, der in eine beſtimmte Zeit des kirchlichen Alterthums zurückführt. Wiſſen wir nun, zu der Zeit iſt dieß in gewiſſen Regionen der Kirche am meiſten verbreitet geweſen, jenes in andern, ſo iſt dieß ein ſehr günſtiger Fall, wenn wir annehmen können, daß ſich dieß mit einer gewiſſen Sicherheit beſtimmen läßt. Sind wir dann befugt, aus irgend einem Intereſſe darüber hinauszugehen und divinatoriſch etwas Anderes zu machen? Sind wir dazu befugt, ohnerachtet wir einen Text vor uns haben, der ſeines Wiſſens auch kein Reſultat der divinatoriſchen Kritik in ſich hat, aber freilich nur ſeines Wiſſens?

Man hat dieſe Befugniß wegen der beſonderen kritiſchen Beſchaffenheit des N. T. geleugnet. Allerdings iſt die Maſſe urkundlicher Subſidien bei dem N. T. größer, als bei irgend einem claſſiſchen Schriftſteller. Allein da die größere Maſſe der Urkunden aus einer ſpäteren Zeit iſt, ſo haben wir keinen Grund, das N. T. kritiſch anders zu behandeln, als die Profanſcribenten. Dürfen wir nun bei dem N. T. divinatoriſch verfahren, ſo haben wir zu unterſcheiden zwiſchen der einfachen hermeneutiſchen Aufgabe und der ſtreng philologiſchen. Bleiben wir bei der einfachen hermeneutiſchen Aufgabe ſtehen, ſo ſind Fälle denkbar, wo alles Urkundliche keinen Sinn giebt. Soll ich dann die hermeneutiſche Aufgabe ungelöſt laſſen? Das kann ich nicht, und wollte ich es auch nur zweifelhaft laſſen, was die gegebene Stelle für

n Sinn hat, ſo iſt dieß doch nicht ohne Einfluß auf das
ſtehen der ganzen Schrift. Es kann ſein, daß ich in derſel-
Schrift eine andere Stelle finde, in der eine Indikation liegt,
die zweifelhafte Stelle zu verſtehen iſt. In dieſem Falle
n ich mit der hermeneutiſchen Löſung auskommen, ohne die
ſche zu löſen. Das Verhältniß kann aber ein anderes ſein,
lich, daß ſpätere Stellen nur aus einer früheren, wo aber
Sinn zweifelhaft iſt oder gar keiner, verſtanden werden kann.
dieſem Falle muß die kritiſche Aufgabe durchaus gelöſt werden,
h auf dem Wege der divinatoriſchen Kritik, wenn die urkund-
r zu nichts führt. Wenn man nun die Kritik nicht als für
ſelbſt behandelt und als eigene philologiſche Disciplin, ſo
n es leicht kommen, daß wir die Differenzen der vorhandenen
unden ſo beurtheilen, daß wir eine Handſchrift, die weniger
ellen enthält, wo der Sinn zweifelhaft iſt, für gut, eine an-
e, die mehr dergleichen enthält, für ſchlecht halten. Dieß iſt
r ein falſches Urtheil. Die leztere kann dem urſprünglichen
rte viel näher liegen, als die erſtere, worin das Anſtößige
lkührlich geändert ſein kann. So ſieht man, wie die kritiſchen
heile aus rein hermeneutiſchem Intereſſe täuſchen und falſch
. Wo das Urkundliche eines ſolchen Textes nicht hinreicht,
chieht es wol, daß, wenn ſich Aushülfe auch in völlig werth-
en Handſchriften findet, dieſe von den Exegeten ſchon als ur-
ndliches Zeugniß angeführt, und dann geſagt wird, vielleicht
ſſe man ſo leſen. Allein dieß hat dann eben nur den Werth
er divinatoriſchen Operation.

Die divinatoriſche Kritik iſt alſo im N. T. in Beziehung
f die einfache hermeneutiſche Aufgabe allerdings ſtatthaft,
r freilich auch wegen der beſonderen Beſchaffenheit des
T. zu beſchränken. Diß gilt von den eigentlichen di-
tiſchen Schriften weniger, als von den hiſtoriſchen und un-
ihnen weniger von dem Evangelium des Johannes, als den
eptiſchen Evangelien und der Apoſtelgeſchichte. Denn bei die-
iſt die größte Wahrſcheinlichkeit, daß ſie aus mündlichen Tra-

ditionen und einzelnen ſchriftlichen Aufſäzen entſtanden ſind, auf ſehr ſecundäre Weiſe aus der zweiten und dritten Hand, ſo daß das erſte Schriftliche ſchon nicht das rein Urſprüngliche mehr war in Beziehung auf viele Partieen. So können darin Ausſprüche Chriſti vorkommen, von denen wir nicht wiſſen, in welchem Zuſammenhange ſie geſprochen ſind. Wir ſind dann auch nicht im Stande, den Sinn mit voller Beſtimmtheit und in ſeinem ganzen Umfange anzugeben. Wir haben Ausſprüche, die bei allem Sententiöſen doch gar nicht auf allgemeine Weiſe erklärt werden dürfen, weil ſie in dem Falle mit andern in Widerſpruch ſtehen würden. Wie weit ſie aber zu beſchränken ſeien, kann man bei ſo mangelhaften Umgebungen nicht wiſſen. Um dieſe zu ergänzen, kann man ſeine Zuflucht nicht zur divinatoriſchen Kritik nehmen, denn was wir vor uns haben iſt nichts Falſches, ſondern nur ein Unbeſtimmtes. Hier kann allein die hiſtoriſche Kritik eintreten, welche nach der Analogie des vollſtändigeren Factums, welches vorliegt, das unvollkommene beurtheilt, und aus dem ſo conſtruirten Zuſammenhange beſtimmt, in welchem Sinne das unbeſtimmte zu nehmen ſei. — Wo der Saz grammatiſch und logiſch vollſtändig und geſchloſſen iſt und nur die Erklärungsmittel für einen einzelnen Ausdruck fehlen, da darf man nicht durch divinatoriſche Änderungen helfen wollen.

Die Operationen der divinatoriſchen Kritik dürfen freilich bei der Leſung des N. T. nicht ganz verbannt werden, obſchon man vermuthen darf, daß ihr Bedürfniß geringer iſt, als bei andern Schriften, wo ſo viel weniger Handſchriften vorhanden ſind. Aber in Beziehung auf die einfache hermeneutiſche Aufgabe darf man die divinatoriſche Kritik nur in den oben bezeichneten Grenzen ausüben.

Allein der theologiſche Leſer hat es nicht bloß jedesmal mit den einzelnen Stellen zu thun, die er vor ſich hat, auch nicht bloß mit dem einzelnen Buche, ſondern immer mit dem ganzen N. T. Dieſes umfaßt einen gewiſſen Ideenkreis, ſo daß alles für das andere Parallele oder Analogie iſt. Auch der Sprachgebrauch

ſt ein Ganzes, bei allen Differenzen durch das Hervortreten des
Hebraismus doch ſo ſehr ein abgeſchloſſenes Ganzes, daß wir
nit philologiſchem Intereſſe bei jeder Stelle auch auf den Werth
erſelben für den Sprachgebrauch des ganzen N. T. und ſpeciell
es beſondern Schriftſtellers zu ſehen haben. Um nun in dieſer
Beziehung von allem Einzelnen den vollſtändigſten Gebrauch zu
nachen, ſind wir da berechtigt, über das Urkundliche hinauszugehen,
nd divinatoriſch zu verfahren? Es kann eine Stelle logiſch und
rammatiſch einen guten Sinn haben, auch einen chriſtlichen, der
lusdruck kann auf dem Gebiete der neuteſtam. Sprache überhaupt
iegen, aber es kann etwas darin ſein, was dem beſondern Sprach-
ebrauch des beſtimmten Schriftſtellers widerſpricht. Entſteht dar-
us nun ſchon unmittelbar die Berechtigung zu einem divinatori-
chen Verfahren? Nein. Ein ſolches Verfahren wäre ziemlich
ar. Denn woher iſt die Analogie, die man ſich gebildet? Wenn
och aus eben den Texten, worin es noch Differenzen, Willkühr-
chkeiten giebt, worin die Täuſchungen für das Auge noch nicht
änzlich vermieden ſind, ſo muß man ſagen, daß eine ſolche Ana-
ogie keine Sicherheit hat, das Urſprüngliche des Schriftſtellers
t enthalten. Man wird auch fragen müſſen, ob denn der Stel-
n für jene Analogie ſo viel ſind, daß uns darin die conſtante
Weiſe des Schriftſtellers gegeben iſt? Haben wir alles, was er
eſchrieben hat? Kurz wir haben nicht Hülfsmittel genug, um
rechtigende Analogien zu bilden aus dem, wogegen ſich im
llgemeinen nichts einwenden läßt. Die Verſuche ſpezieller
Sprachcharakteriſtik ſind gut, nur muß man nicht zu viel
Werth darauf legen und glauben, es ſei etwas feſtes. Wenn
emand ſagt, der eine Schriftſteller ſage Ἰησοῦς Χριστός, der
ndere Χριστὸς Ἰησοῦς u. ſ. w., ſo ſind das alles Dinge, die
den Handſchriften ſehr variiren, wie ſie denn auch ſo ſehr in
r Hand der Abſchreiber lagen, daß unmöglich iſt, auf die ur-
rüngliche Hand des Schriftſtellers ſelbſt zurückzugehen.

Überhaupt können wir nicht berechtigt ſein, im N. T. die divi-
atoriſche Kritik verwalten zu laſſen um eines allgemeinen In-

tereſſes willen, weil es uns an den dazu gehörigen ſichern Prämiſſen fehlt. Die neuteſt. Schriftſteller verſiren faſt ohne Ausnahme im Gebiet der gewöhnlichen Umgangsſprache, der συνήθεια, aber eben deßwegen iſt es unmöglich, die individuelle Sprachbehandlung des Einzelnen mit Sicherheit aufzuſtellen, weil das Geſchriebene nur ein unendlich kleiner Theil des Geſprochenen iſt. Selbſt bei dem reichſten, dem Apoſtel Paulus, haben wir doch nur ein ἀποσπασμάτιον ſeines Mündlichen. Es läßt ſich wol Manches aufſtellen, daß man in einzelnen Fällen ſagen kann, das klinge ganz fremd. Aber nun gar bei Schriftſtellern, von denen wir ſo wenig haben, die Andere ſprechen laſſen und anführen. Kurz wir ſind unter dieſen Verhältniſſen nicht berechtigt, im N. T. das divinatoriſche Verfahren anders, als für das unmittelbare hermeneutiſche Bedürfniß in Anwendung zu bringen.

Wir kommen nun aber bei dem Leſen des N. T. oft in den Fall, daß wir, um den Text zu bilden, zwiſchen verſchiedenem Urkundlichen zu wählen haben. Wenn alſo das Urkundliche ein Mannigfaltiges von verſchiedenem Werth iſt, wie haben wir da zu verfahren? Die Aufgabe iſt für den Leſer um ſo größer, wenn der Herausgeber ihn nicht beſtochen hat für das, was ſein Reſultat iſt.

Es kommt dabei zweierlei in Betracht. Erſtlich die Beſchaffenheit der Urkunden, worin die Differenzen ſind, und zweitens die Differenzen ſelbſt. Was das erſte betrifft, ſo iſt alles, wovon wir keine Spur haben, daß es ſchon ehedem geleſen iſt, oder was nur in ſpäteren Handſchriften ſich findet ohne die Bürgſchaft eines alten Textes, nicht unter das rein Urkundliche zu ſtellen, ſondern als Reſultat einer kritiſchen Operation anzuſehen. Können wir nun behaupten, daß die Urkunden, die übrig bleiben, ſich ihrem Werthe nach auf beſtimmte Weiſe claſſificiren laſſen, ſo daß vermöge der Claſſification einigen ein allgemeiner Vorzug vor andern gebühre, andern nur in gewiſſen Fällen?

Mit dieſer Frage kommen wir auf das eigentliche diplomatiſche Gebiet der neuteſt. Kritik. Aber eben dieſes ganze Gebiet

urch ſo viele Hypotheſen verwirrt, daß es ſchwer iſt den Ge-
tand auf eine einfache Weiſe zu behandeln nach ſo vielen
llichen Operationen, die damit gemacht ſind. Dieſe ſind eben
gemachten Claſſificationen der Handſchriften, wobei verſchiedene
nthümliche Geſichtspunkte und Vorliebe der Kritiker eingewirkt
en. Es kommt auf eine einfache Betrachtungsweiſe an.

Dabei iſt zunächſt der Geſichtspunkt der einfachen hermeneu-
en Aufgabe ganz zu beſeitigen, und das philologiſche Intereſſe
in herrſchend. Wir denken uns den Fall, daß der Heraus-
er ſo wenig als möglich uns durch ſein Urtheil beſtochen hat.
gehen wir aus von der vorliegenden Thatſache einer großen
nge von verſchiedenen Leſearten in den Handſchriften. Hier
bt es nun zwei verſchiedene Geſichtspunkte, einen allgemeinen
d einen ſpeciellen. Nach dem ſpeciellen haben wir die Aufgabe,
Verſchiedenheiten ihrer Qualität nach zu taxiren, für jeden
zelnen Fall; nach dem allgemeinen, die Verſchiedenheiten der
ndſchriften als ſolche. Es fragt ſich nun, von welchem von
den Geſichtspunkten wir ausgehen ſollen oder wie man ſie ein-
der unterzuordnen habe? Man könnte ſagen, wir haben ſo
nig Urtheil über den Werth der Handſchriften als ſolcher, daß
ſelbe nach dem Werth ihres Inhalts im Einzelnen beſtimmt
rden muß, alſo hieran allein habe man ſich zu halten. Dieß
aber nur möglich bei einer kleinen Anzahl von Handſchriften,
auch nicht bedeutend von einander abweichen. Da iſt dieß
erfahren das beſte und ausreichend. Allein bei einer ſo großen
aſſe von Handſchriften, wie wir vom N. T. haben, iſt noth-
endig, um das Verfahren zu erleichtern, die Handſchriften zu
ſſificiren. Hat die Claſſification ein beſtimmtes Reſultat gehabt,
werden gewiſſe Handſchriften ganz beſeitigt werden können,
il ſie ohne Auctorität und Werth erſcheinen. Wie aber läßt
h der Werth der Manuſcripte taxiren?

Zuerſt giebt es gewiſſe äußere Differenzen, und zwar beſon-
rs zwei. Erſtlich ſind einige mit Uncialbuchſtaben, andere mit
urſivſchrift geſchrieben. Dieß deutet auf einen beſtimmten Un-

terſchied der Zeit, denn die Curſivſchrift iſt ſpäter aufgekommen, und die Uncialſchrift zu gebrauchen hat man in einer gewiſſen Zeit aufgehört. Die zweite Differenz iſt die, daß es einige Handſchriften giebt, welche bloß den griechiſchen Text enthalten, andere eine lateiniſche Interlinearverſion. Dieſe Differenz bezeichnet einen Unterſchied der Gegend, denn die griechiſchlateiniſchen Manuſcripte konnten nur in Gegenden entſtehen, wo das Lateiniſche Erleichterungsmittel war, alſo im Occident.

Können wir nun ſchlechthin ſagen, die Curſivhandſchriften, weil im Allgemeinen jünger, ſeien bei Seite zu legen, und nur an die Uncialhandſchriften habe man ſich halten? Nein denn einer Curſivhandſchrift kann unmittelbar eine Uncialhandſchrift zum Grunde liegen, man würde ſich alſo in dieſem Falle durch jene Maxime wichtiger Materialien berauben. Es muß aber jenes erſt bewieſen werden. Sezen wir z. B. den Fall, daß eine Curſivhandſchrift aus dem 14ten Jahrhundert von einer Uncialhandſchrift des 6ten Jahrhunderts abgeſchrieben iſt, welche verloren gegangen iſt. Haben wir nun mehrere Handſchriften aus jener früheren Zeit und die Curſivhandſchrift bietet Leſearten, von denen ſich nicht geradezu nachweiſen läßt, daß ſie durch Irrungen entſtanden ſind, die ſich aber in keinem der älteren Dokumente finden, ſo folgt, daß ſie nicht ſehr verbreitet geweſen ſind. Auf Leſearten aber, die zu einer gewiſſen Zeit nicht ſehr verbreitet geweſen, und iſolirt erſcheinen, iſt wenig Rückſicht zu nehmen, weil wir keine Gewährleiſtung haben, ob ſie nicht gemacht ſind. Dieſer Grundſaz läßt ſich im Allgemeinen feſtſtellen.

Wie iſt es nun mit der andern Differenz? Was die Interlinearcodices betrifft, ſo iſt in ihnen die lateiniſche Verſion als exegetiſche Auctorität dazwiſchen gelegt. Nun giebt aber dieſes ein ſolches Verhältniß, daß wahrſcheinlich dem Abſchreiber das Latein geläufiger geweſen, als das Griechiſche. Solche Handſchriften werden daher leicht die Neigung haben, Lateiniſches aufzunehmen, zu latiniſiren. Darum aber darf ihnen im Allgemeinen kein geringerer Werth beigelegt werden. Nur ſo oft ſie von andern in der Art abweichen, daß ſich die Abweichung aus dem Zuſammenſein mit dem Lateiniſchen erklärt, müſſen wir uns an die andern halten, die dann beſtimmt den Vorzug verdienen. Was aber in beiden Claſſen übereinſtimmt, iſt das am meiſten Verbreitete in geographiſcher Hinſicht. Dieſem geben wir den Vorzug, damit iſt aber noch nicht geſagt, daß eine von beiden Claſſificationen einen entſchiedenen Vorzug habe.

Man hat nun aber noch andere Claſſificationen in Vorſchlag gebracht. Findet man, daß die Handſchriften von der einen wie der andern Claſſification in gewiſſen Leſearten übereinſtimmen und abweichen, und ſtellt man ſich das Ähnliche und Verſchiedene in gewiſſen Maſſen zuſammen, ſo entſteht eine gewiſſe Phyſiognomie. Darnach hat man die Handſchriften familienweiſe claſſificirt. Dieſe Familien werden dann auch Recenſionen genannt, was freilich etwas anderes iſt, denn Recenſion iſt abſichtliche Conſtitution eines Textes nach gewiſſen Maximen. Hat man nun Grund dazu, ſolche Recenſionen anzunehmen? Wir haben von ſolchen eigentlich kritiſchen Bemühungen nicht ſoviel hiſtoriſche Nachricht, daß wir als Thatſache feſtſtellen könnten, daß Handſchriften in Maſſe darnach gemacht werden wären. Wir finden freilich ſehr zeitig kritiſche Vergleichungen, Verbeſſerungen aus Conjectur, wie namentlich von Origenes. Allein es iſt nicht nachweislich, daß nach ſeinen Verbeſſerungen Handſchriften angefertigt werden ſind. Wo wir nun noch weniger Spuren von kritiſcher Thätigkeit haben, da iſt an Recenſion gar nicht zu denken. Allein die Anſicht erhält von einer andern Seite Vorſchub.

Fragen wir, wie die Vervielfältigung vor ſich gegangen, ſo fehlt es uns zwar an beſtimmten Nachrichten, aber es wird wahrſcheinlich, daß es damit zugegangen iſt, wie mit der Sammlung der neuteſt. Bücher. Es fanden ſich in den ſogenannten Metropolen Abſchriften mehrerer Bücher des N. T., die man dann zuſammenfügte. Eben an ſolchen Centralpunkten der Kirche, wie Conſtantinopel, Alexandrien, Rom, kamen Chriſten aus verſchiedenen Gegenden in Geſchäften zuſammen und gaben ſich gegenſeitig von ihren kirchlichen Verhältniſſen und Schriften Notiz. So kam die Zuſammenſchreibung des N. T. zu Stande. Von ſolchen Hauptpunkten ging nun auch die Vervielfältigung durch Abſchriften aus, und ſo bekam allmählich jede Gemeinde ein Neues Teſtament. Der Text, der von ſolchen Hauptgemeinden ausging, war weſentlich derſelbe. Waren das aber ſchon Recenſionen? Möglich, daß ſolche ausgingen von Metropolen, die zugleich einen ſcholaſtiſchen Charakter hatten, wie Alexandrien u. a. Allein wir haben keine ſichere Spur, daß dieß wirklich geſchehen wäre. Man weiß nur von der Lucianiſchen Kritik, aber auch, daß ſie gemißbilligt wurde. Von einem durchgreifenden kritiſchen Verfahren im neuteſt. Text haben wir durchaus keine Spur.

Finden wir alſo Ähnlichkeiten in den Handſchriften, ſo muß man es problematiſch laſſen, ob es zufällig iſt oder nicht, da die Ähnlichkeit nie durchgreifend iſt. Die Theorie von den Recenſionen verflicht ſich auch ſo künſtlich, muß eine Menge von Ausnahmen machen, und beruht ſo wenig auf ſicherm Fundament, daß man ſie aufgeben muß.

Haben wir nun an den oben feſtgeſtellten Maximen, die wir aus dem Charakter der Handſchriften nach ihrer chronologiſchen und geographiſchen Claſſification entnommen haben, genug, oder müſſen wir noch Regeln haben darüber, was aus mechaniſchen Irrungen entſtanden ſein kann?

Gehen wir von den Interlinearhandſchriften aus, ſo finden wir Veränderungen, welche auf ſehr analoge Weiſe entſtanden ſind. Es giebt Handſchriften, welche am Rande mehr und weniger Bemerkungen enthalten. Außerdem hat es von früh an Erklärungen des N. T. gegeben, die zum Theil mit verbreitet waren. Nun läßt ſich oft eine Schwierigkeit im Text durch eine geringe Veränderung im Text erklären oder durch Danebenſtellung eines leichten Ausdrucks am Rande. Solche Marginalien ſind oft aus Erklärungen genommen. Da iſt denn die Regel, ſolche Leſearten, eben weil ihr Urſprung ſich nachweiſen läßt, zurückzuweiſen. Allein hier ſind wir nicht mehr genau auf unſrem Gebiet,

man nicht recht weiß, ob eine Änderung der Art aus mecha-
ſcher Irrung oder abſichtlich entſtanden iſt. Allein häufig iſt
s erſtere der Fall. Deßhalb iſt die Handſchrift, wo ſich ver-
eichen findet, nicht geradezu für ſchlecht zu halten, aber in
lchen Punkten muß man ſich dann in Acht nehmen. Weiter
erden wir auf dieſer Seite der Aufgabe nicht gehen können.
lach jener Regel iſt bei Differenzen aus mechaniſchen Irrungen
verfahren, um mit ſo viel Sicherheit als der Zuſtand der
inge zuläßt aus dem Vorhandenen zu wählen, und ſo einen,
der Zeit, woraus die älteſten Handſchriften ſind, verbreitet
eweſenen Text zu gewinnen. Wo dann kein geſchloſſener Sinn
t, da kann die Conjectur helfen, oder auch aus ſpäteren Hand-
hriften genommen werden, was richtig zu ſein ſcheint.

Alle bisher aufgeſtellten Regeln ſind aber, wie man ſieht,
icht ſehr poſitiver Natur, ſondern ſie gehen mehr auf das
Eliminiren alles deſſen, was einen ſchlechten, illegitimen Urſprung
n haben ſcheint. Aber ſchwerlich werden ſich immer alle Ver-
chiedenheiten eliminiren laſſen bis auf Eine Leſeart. Wir müſſen
roh ſein, das zu erkennen, was in der möglich früheſten Zeit
m allgemeinſten verbreitet geweſen iſt.

Wir bezeichneten vorher Fälle, wo man ſchwanken kann, ob
er Fehler auf eine mechaniſche Irrung oder auf Abſicht zurückzu-
ühren ſei. Dieß führt zu dem zweiten Theile der Kritik. Ehe
ir aber dazu übergehen, noch einige Bemerkungen über den
Geſammtzuſtand der neuteſt. Kritik. Dieſer iſt noch gar ſehr
erworren. Beſonders ſind es zwei Extreme, die man häufig
indet, — der etwas *leichtfertige* und doch auch wieder
chwerfällige Glaube an die Theorie von den verſchiedenen
Recenſionen des neuteſt. Textes. *Schwerfällig*, weil die
anze Hypotheſe ſo unſicher iſt, daß man die Recenſion nur
chäzen kann durch eine Mannigfaltigkeit von Ausnahmen und
Übergängen: *leichtfertig*, weil es an aller wahren Begründung
ehlt. Die Abſchriften mögen in gewiſſen Provinzen überwiegend
hnlich geweſen ſein, das ſind aber noch keine Recenſionen.

Mögen nun daraus wieder abweichende Privathandſchriften entſtanden ſein, es iſt unerweislich, daß dieſelbe aus Vergleichung von mehreren Handſchriften, die einen verſchiedenen Typus gehabt, gemacht ſind. Die öffentlichen Handſchriften nahmen gewiß nicht ſobald von den Privathandſchriften Verſchiedenheiten an. Das führt wieder auf den Charakter des am meiſten Verbreiteten zurück, und hier iſt der Hauptgegenſaz der zwiſchen den griechiſch-lateiniſchen und den rein griechiſchen Handſchriften.

Außer den Handſchriften werden als Zeugniſſe des Textes noch die Citate der Kirchenväter und die alten Überſezungen angeführt.

Wenn wir in patriſtiſchen Schriften, z. B. beſonders bei Origenes und Hieronymus, Stellen finden, wo die Rede iſt von einer Verſchiedenheit im neuteſt. Text, ſo liegt darin allerdings ein beſtimmtes Zeugniß, welches älter iſt, als die meiſten unſerer Handſchriften, und gar ſehr zu gebrauchen. Gewöhnlich meint man aber alle neuteſt. Citate in den Kirchenvätern überhaupt. Darin iſt nun zwar allerdings immer etwas, aber ſolche Citate ſind mit großer Vorſicht zu gebrauchen, weil wir nicht behaupten können, daß die Kirchenväter die Stellen des N. T. immer buchſtäblich anführen. Denken wir uns namentlich Citationen in den Homilien des Chryſoſtomus und Anderer. Da hat der Vortragende wol bei der Hauptſtelle, die er behandelte, das N. T. vor ſich gehabt, und geſprochen, wie er es in ſeinem Codex fand, andere Stellen aber frei aus dem Gedächtniß citirt. In dieſen lezteren alſo liegt kein Beweisgrund für eine verſchiedene Leſeart. Aber in Beziehung auf die Textesabſchnitte ſelbſt, welche die Kirchenväter in ihren Homilien commentiren, entſteht die Frage, ob die Abſchnitte der Schrift, welche in Handſchriften der KVV. den Homilien vorangeſtellt ſind, urſprünglich ſo von den Homileten geleſen, oder von den ſpätern Abſchreibern aus ihren eigenen Exemplaren genommen worden ſind? Iſt nun dieß ſchwer zu entſcheiden, ſo haben auch ſolche Texte keine beſtimmte Auctorität. Anders iſt es, wenn in der homiletiſchen Behandlung auf den Text zurückgegangen wird und man daraus erkennen kann, wie der Homilet in ſeinem

Coder geleſen hat. Findet man alſo im kritiſchen Apparat die Kirchenväter citirt, ſo muß man das Citat nachſchlagen und ſehen, wie es an Ort und Stelle beſchaffen iſt. Eine Ausgabe des N. T., in der die von den Kirchenvätern citirten Stellen genau angegeben ſind, iſt dabei durchaus nothwendig. Griesbach iſt hier lange nicht genau genug.

Was die Überſezungen betrifft, ſo iſt die Aufgabe ebenfalls ſehr ſchwierig. Es fragt ſich, mit welcher Sicherheit kann man ſchließen, daß, weil z. B. in ſyriſchen oder arabiſchen Überſezungen dieſes oder jenes Wort ſteht, der Überſezer dieſes oder jenes im Griechiſchen geleſen habe? Wenn ich aus unverdächtigen Stellen nachweiſen kann, daß ein beſtimmtes griechiſches Wort nur durch ein beſtimmtes ſyriſches oder arabiſches wiedergegeben wird, ſo kann ich wol ſicher ſchließen. Aber Niemand hat ſich damit abgegeben, aus ſolchen Überſezungen den griechiſchen Text beſtimmt wieder herzuſtellen. So entſtände erſt die wahre Sicherheit. Man macht es in der Regel ſo, daß man bei Stellen, wo eine Differenz iſt und die Entſcheidung ſchwer, in den Überſezungen nachſchlägt, und ſich dann an das Allgemeinübliche und nicht an genau beſtimmte Analogien hält. So entſteht aber keine Sicherheit. Jn allem was grammatiſch iſt kann man von den Überſezungen keinen Gebrauch machen, weil jede Sprache ihre eſondern Regeln hat. Da läßt ſich ſchwerlich ſchließen, wie der Überſezer in der Urſprache geleſen, am wenigſten im N. T., wo isweilen, um dem Griechiſchen ſo nahe wie möglich zu bleiben, twas geſagt iſt, was der gewöhnlichen Sprache des Überſezers nicht emäß iſt. Es ſind dieß alſo Quellen, wovon man in der Regel mit Sicherheit keinen Gebrauch machen kann. Nur dann kann man ieß, wenn die Frage nicht bloß grammatiſch iſt, und es ſich um ntſcheidung über verſchiedene Wörter von der Art handelt, daß us der Überſezung erkannt werden kann, ob der Text dieß oder nes Wort enthalten habe, namentlich in den Fällen, wo wegen r Ähnlichkeit der Zeichen Wörter in der Abſchrift verwechſelt orden ſind und die Verſchiedenheit des Sinnes in der Überſezung ausgedrückt ſein müßte. Iſt aber die Verwechſelung durch das Auge eine ſehr leichte, ſo kann der Überſezer die Verwechſelung auch gemacht haben. So iſt alſo die Region, wo Verſchiedenheiten durch die Überſezungen mit voller Sicherheit entſchieden werden können, ſehr beſchränkt.

Zweiter Theil.

Kritik der Fehler, die durch freie Handlung entſtanden ſind.

Hier ſind alle die Fälle zu unterſuchen, wo die Abweichung nicht in dem Mechanismus der Sinne und der Vorſtellungen ihren Grund hat, ſondern in einer freien Handlung.

Es entſteht die Frage, ob und wie es möglich ſei, daß man n die Rede eines Andern hineinbringt, was nicht darin gelegen hat?

Ein bloßer Referent, der nichts als dieß iſt, wird es nicht thun. Aber, wenn Jemand ein beſtimmtes Intereſſe hat, kann s vorkommen, daß er dem Andern etwas unterſchiebt. Hat iner das Intereſſe, Andere glauben zu machen, der Verfaſſer iner Schrift habe ſo oder ſo gedacht, ſo wird er durch Änderungen in der Schrift etwas hervorzubringen ſuchen, was ſeiner Abſicht gemäß iſt. Dieß iſt eigentlicher Betrug, wiſſentliche Ver- älſchung. Aber ſo etwas kann man nur unter ſehr beſondern Umſtänden vorausſezen, im Allgemeinen nicht. Denken wir, daß Jemand die abſichtliche Verfälſchung einer Schrift im Großen als einen Beruf treibt, ſo wird ein ſolcher Änderungen vermeiden, um ch im Ruf der Zuverläſſigkeit zu erhalten. Aber, wenn Jemand nen Schriftſteller anführt mit dem beſtimmten Intereſſe zu zei- en, daß derſelbe zu ſeiner Parthei oder Meinung gehört, ſo ann dieß Intereſſe zur Verfälſchung treiben. Da iſt denn zu agen, ob Jemand ein ſolches beſtimmtes Intereſſe wirklich ge- abt. Finde ich dieß, ſo verliert die Stelle ihre Beweiskraft, wenn auch nicht gerade Unredlichkeit nachzuweiſen iſt. Aber auch der bloße Abſchreiber, der mit dem Abſchreiben ein Gewerbe treibt, kann z. B. ein Intereſſe haben, der Schrift den Schein zu geben, daß ſie von einem Verfaſſer herrührt, von dem ſie nicht iſt. So kann er der Schrift den Namen eines andern Verfaſſers beilegen, dem ſie nicht gehört. Aber auch dieß kann nur geſchehen in ſpäterer Zeit unter ganz beſondern Umſtänden.

Überhaupt kann die eigentliche abſichtliche Verfälſchung nur unter ganz beſondern Umſtänden vorkommen. Hat Jemand eine Handſchrift, findet am Rande Beigeſchriebenes, und ſezt dieß in den Text, ſo kann dieß unter Umſtänden eine abſichtliche Verfälſchung ſein. Es liegt aber dieß nicht nothwendig in der Sache, es kann eine richtige oder vermeintliche Correctur ſein, ſofern etwas im Text ausgelaſſen und an den Rand geſchrieben war.

Mehr und weniger können wir alles von dieſer Art auf die beiden Fälle zurückführen: 1. Bringt Jemand Selbſtgemachtes in den Text, es ſei von welcher Art es wolle, ſo iſt es immer eine abſichtliche Verfälſchung. 2. Nimmt Jemand etwas als Correctur auf, wo ihm das, was er im Text vor ſich hat, nicht beſtehen zu können ſcheint, ſo iſt dieß allerdings eine freie Änderung, die aber jeder Herausgeber macht, nur daß während der Herausgeber es zu bezeichnen pflegt oder doch vermag, jener dabei nichts ſagt und ſagen kann, und ſich des Rechts bedient, wie bei uns der Sezer. Es kann die Änderung als Verbeſſerung gemeint ſein, auch wirklich eine ſolche ſein, aber eben ſowol auf einem Irrthum beruhen. In allen ſolchen Fällen iſt etwas Abſichtliches, aber auf verſchiedene Weiſe.

Es kann durch das Verfahren eines Abſchreibers oder Leſers etwas Fremdes in den Text hineinkommen, und da ſind Fälle, die den vorigen ſehr verwandt ſind. Durch eine bloß mechaniſche Irrung kann ein Abſchreiber etwas in den Grundtext bringen, was ihm aus der Überſezung vorſchwebt. Aber es kann daſſelbe auch abſichtlich geſchehen, als Correctur. Ferner, es kann einer ſtatt eines dunkeln Ausdrucks einen deutlichern ſezen, der

n aus dem Geleſenen vorſchwebt, er kann es als eine Bemer-
ng vorfinden, auch nur dafür halten und doch in den Text
fnehmen. Dieß ſind Änderungen aus freier Handlung. Es
igt ſich, in welchem Grade haben wir Urſache, dieß vorauszuſezen?

Es kommt darauf an, wie man überwiegende Gründe hat
h die Vervielfältigung zu denken. Denkt man ſich dieſe ſo,
ß mehrere gleichzeitig von Einem Originale mehrere Copien
achen, ſo geſchieht dieß durch Dictiren. Da iſt jeder gebunden,
e Zeit mitzuhalten und keiner hat Zeit zu Überlegungen und
nderungen. Nur von jenem Dictirenden könnten ſolche Ände-
ngen ausgehen und würden ſo in alle Abſchriften kommen, die
chreibenden oder Abſchreibenden werden ſich um ſo mehr hüten,
nderungen zu machen, je handwerksmäßiger ſie das Geſchäft
eiben und auf den Ruf der Zuverläſſigkeit etwas halten. Freie
eränderungen im Text laſſen ſich nur denken bei einem Ab-
reiber, der ſein Geſchäft nicht mechaniſch treibt, ſondern ver-
ndig in der Sache ſelbſt verſirt. Anfangs kann von einem
lchen oder einem aufmerkſamen Leſer die Veränderung auch
r auf den Rand geſchrieben und nachher in den Text gekom-
en ſein.

So hat die Entſtehung der Fehler dieſer Art einen gewiſſen
pielraum. Aber ſolche Fehler der Veränderungen ſind doch
mer nur ſelten und nicht ſehr verbreitet.

Es iſt keine Frage, daß das Fremde, was auf die Weiſe in
n Text gekommen, ausgeſchieden werden müſſe. Die Frage
ch dem Urſprünglichen iſt davon unabhängig und für ſich
ſtehend.

Man hat bei der Geneſis ſolcher Änderungen Abſichtliches
d Unabſichtliches zu unterſcheiden. Das erſtere ſezt allemal
vas Anderes voraus; es muß ſchon Fremdes vorliegen. Wir
en als möglich, daß in der Urſchrift keine Fehler anderer Art
d, als durch mechaniſche Irrung entſtanden; das Fehlerhafte
n von der Hand des Verfaſſers ſelbſt ſein. In dieſem Falle
rd die Änderung eine Wiederherſtellung deſſen ſein, was der

Verfaſſer ſelbſt gewollt. Dieſer wird das anerkennen als das Seinige, Urſprüngliche. Allein es kann der Ändernde die Stelle auch anders behandeln, als der Verfaſſer ſie behandelt haben würde. Es kann ferner Fälle geben, wo zweierlei gegeben iſt, einmal vollkommen Richtiges, ſodann etwas, was nicht beſtehen kann, möglicher Weiſe aus einer mechaniſchen Irrung entſtanden, woraus aber jenes ſich nicht erklären läßt. Da iſt aber wieder zweierlei möglich. Entweder iſt das vollkommen Richtige auch das Urſprüngliche und das durch mechaniſche Irrung Entſtandene das Spätere, oder umgekehrt, jenes die Correctur dieſes das Urſprüngliche. Um das Leztere zu vermuthen, müſſen aber beſtimmte Indicien vorhanden ſein. Daran wird es in Beziehung auf das Mechaniſche der Sprache nicht fehlen. Man hat zu manchen Zeiten anders geſchrieben als geſprochen, anders geſprochen als die Regeln des Schreibens mit ſich bringen. Sobald nun eine ſolche abweichende Form überwiegend iſt, iſt es auch möglich, daß ſie die urſprüngliche Leſeart iſt. Findet ſich das Richtige nur in einigen Handſchriften, ſo iſt's möglich, daß das Correctur iſt.

Wie es möglich iſt, daß Änderungen in eine Schrift hineinkommen aus guter Abſicht, ſo können ſie auch hineinkommen nicht ohne Abſicht, aber durch eine falſche freie Wahl, wobei dann nur ein kritiſches Faktum ſchon als vorhanden vorausgeſezt wird.

Wird eine Marginalbemerkung in den Text aufgenommen, ſo iſt das abſichtlich, wenn der Abſchreiber weiß, daß es ein Fremdes iſt, er nimmt es aber auf als Verbeſſerung. Hält dagegen der Abſchreiber das Marginale für hineingehörend, ſo iſt es unabſichtlich. Daß Änderungen der lezteren Art häufig vorkommen, ſteht feſt auf allgemeine Weiſe, ſo lange eine Schrift nur durch Abſchreiber im Einzelnen vervielfältigt worden iſt. Es iſt immer der Fall geweſen, daß fleißige Leſer ſich etwas bemerkt haben zu dem was ſie laſen. Kamen dergleichen Handſchriften in die Hände Anderer, ſo konnten ſolche Veränderungen leicht vorgehen.

In welchem Falle können nun abſichtliche Änderungen ent-ehen?

Wir unterſcheiden dabei gute und böſe Abſicht. Die gute t, einen gemachten Fehler wieder gut zu machen, das Ächte ieder herzuſtellen. Eine ſolche Änderung iſt eine kritiſche Opera-on. Wie iſt dieſer Fall zu behandeln? Verſchieden, je nachdem an ſich auf den einfachen hermeneutiſchen oder den allgemeinen hilologiſchen Standpunkt ſtellt.

Hat ein Schriftſteller ſich nicht genau grammatiſch ausge-rückt, oder einen unangemeſſenen Ausdruck gebraucht, ein An-erer aber hat das verbeſſert, ſo können wir dieß für die hermeneuti-che Aufgabe recipiren als Verbeſſerung. Wir können ſagen, der Verfaſſer habe wol nur das Schlechtere gewählt, weil ihm nichts eſſeres zur Hand war, die Verbeſſerung hat alſo den eigentlichen Sinn des Verfaſſers getroffen.

Anders von dem allgemeinen philologiſchen Standpunkte. Von dieſem aus müſſen wir die Hand des Verfaſſers in voll-ländigſter Reinheit und Urſprünglichkeit zu erhalten ſuchen; ſonſt ntziehen wir uns die Materialien zu einem beſtimmten Urtheil ber den Schriftſteller und die Sprachbehandlung ſeiner Zeit und Gegend. Es kann ſich ergeben, daß das, was geändert, ſchein-ar verbeſſert worden iſt, keine grammatiſche Irrung, ſondern Sprachgebrauch der Zeit und Gegend iſt.

Was nun die Änderung aus böſer Abſicht betrifft, ſo iſt ebeutend zu unterſcheiden. Es kann ſehr beſtimmte Tendenzen eben, die nicht böſe gegen den Verfaſſer gemeint ſind, aber auch olche, die dieß ſind.

Es kann Jemand die Ausſagen und Ausdrücke eines Schrift-ellers verändern, wenn er glaubt Beſſeres zu wiſſen, als der utor. Bei hiſtoriſchen Gegenſtänden läßt ſich dieß recht gut enken. So wie ich weiß, der Irrthum war nicht ein momen-anes Verfahren, ſondern die beſtimmte Auffaſſungsweiſe des utors, ſo geſchieht die Änderung aus keiner guten Abſicht gegen en Autor. Das Werk wird alterirt und das Urſprüngliche nicht hergeſtellt. Wer ſo ändert, kann es gut mit dem Leſer meinen, um dieſen vor Irrthum zu bewahren.

Ferner, es kann Jemand einen Schriftſteller zur Auctorität für ſeine Anſicht machen wollen. Der Schriftſteller iſt damit nicht gerade im Widerſpruch, aber er hat ſie nicht gerade ausgeſprochen. Durch eine kleine Änderung macht man, daß der Autor ſie auszuſprechen ſcheint. Dieß iſt zwar keine gute Abſicht, denn es wird dem Verfaſſer untergeſchoben, was ſein Wiſſen und Willen nicht war. Es iſt ein Unrecht gegen den Verfaſſer, allein die Abſicht iſt auch nicht bös gegen ihn, ſondern gut für die Sache.

Zulezt läßt ſich denken, daß Jemand eine Veränderung macht, um auf den Schriftſteller zu bringen, was er nicht gethan, ihn eines Irrthums zu zeihen, den er nicht begangen. Unter welchen Bedingungen läßt ſich dieß ſagen? Die Indicationen müſſen ſehr klar ſein. Nur unter der Vorausſezung eines perſönlichen Partheiverhältniſſes und unter der Bedingung, daß der Verfaſſer nicht mehr reclamiren kann, aber doch noch nicht ſo fern iſt, daß die Änderung in ſeiner Schrift nicht Einfluß haben könnte. Solche Fälle kommen aber ſehr ſelten vor. Wir wollen einen fingiren. Tertullian z. B. hat gegen den Marcion geſchrieben. Seine Schrift iſt eine Partheiſchrift. Wenn er nun oft Stellen von Marcion anführt, und wir wiſſen, daß er denſelben wirklich oft falſch aufgefaßt hat, ſo war, da Marcion einen Kezernamen hatte, nicht mehr reclamiren konnte, auch die Sache in lebhafter Anregung war, leicht möglich, daß Tertullian des Mannes Worte verdrehete und ihm unterſchob, woran dieſer gar nicht gedacht hatte. Nur unter ſolchen Umſtänden kann ſo etwas vorkommen. —

Dagegen kann die pia fraus der Verfälſchung aus guter Abſicht bei gewiſſen Claſſen von Schriften ſehr leicht vorkommen. Man hat dabei das Intereſſe, eine Schrift, einen Schriftſteller als Auctorität oder Zeugen aufzuſtellen.

Sind nun die, welche die Schriften im Alterthum vervielfältigten, in dem Falle, daß man dergleichen abſichtliche Verfälſchungen von ihnen vermuthen kann?

Unmittelbar iſt dieß ſchwer zu denken. Denn gehen wir auf
ie Zeit zurück, wo ein Werk durch Handſchrift vervielfältigt
urde, ſo müſſen wir eine Vervielfältigung im Einzelnen und
ine im Ganzen unterſcheiden. Leztere war ein eigentliches Ge-
erbe, das von dem Intereſſe am Gegenſtande ganz abgelöſt war.
a läßt ſich alſo dergleichen abſichtliche Verfälſchung, Betrug —
icht denken. Die Vervielfältigung im Einzelnen war nur zum
rivatgebrauch, und konnte in der Regel keine Rückwirkung auf
ie öffentliche haben. So iſt alſo für abſichtlichen Betrug bei
erfälſchung einer Schrift faſt gar kein Raum, und es gehörten
ffenbar ganz beſondere Umſtände dazu, wenn wahrſcheinlich wer-
en ſoll, daß dergleichen geſchehen ſei.

Bei der Vervielfältigung im Einzelnen zum Privatgebrauch
önnen dergleichen Veränderungen vorkommen. Aber dieſe konnten
rſt in der zweiten Hand wirkliche Änderungen des Textes werden,
enn aus zum Privatgebrauch gemachten Handſchriften mit Be-
erkungen die Schrift vervielfältigt wurde zu allgemeinem Gebrauch.

Wie ſteht es nun in dieſer Hinſicht mit dem Neuen Teſtamente?

Eine Menge von Griesbachs kritiſchen Regeln in den Prole-
omenen gründen ſich auf die Vorausſezung abſichtlicher Änderun-
en. Z. B. wenn er ſagt, von zwei Leſearten, von denen die
ne einen erbaulichen Gehalt hat, die andere nicht, iſt dieſe an-
re vorzuziehen, eben ſo, wenn die eine beſtimmter rechtgläubig
als die andere. Dieſe Regeln beruhen darauf, daß man denkt,
aß, wenn eine von beiden Leſearten falſch ſein ſollte, keine von
iden nur auf mechaniſche Irrungen zurückzuführen ſei. Aller-
ngs hat es an ſich betrachtet Wahrheit, daß ein Abſchreiber in
ne Stelle eher Nachdruck für den aſcetiſchen Gebrauch habe
neinlegen, als herausbringen wollen. Aber ich kann nicht eher
rüber entſcheiden, als bis ausgemacht iſt, daß die Differenz der
ſearten nicht durch mechaniſche Irrungen hat entſtehen können.
s fragt ſich aber, ob es wahrſcheinlich ſei, daß ein Abſchreiber ſolche
ſichtliche Änderungen gemacht habe? Bei einer Vervielfältigung im
roßen müßte die abſichtliche Änderung von dem ausgegangen

ſein, der die Vervielfältigung leitete. Aber es konnte kein Intereſſe für ihn haben, die Änderung in fremde Exemplare zu bringen, wenn auch in ſein eigenes. Das größere Intereſſe für den Abſchreiber, der mit Abſchriften ein Gewerbe trieb, war, ſeinen Credit zu erhalten durch zuverläſſige Abſchriften. Der Einzelne, der die Änderung in ſeinem Exemplare machte, was konnte der mit ſeinem einen Exemplare bewirken? Es wäre eine Abſicht auf unbeſtimmten Erfolg geweſen, da an eine verbreitete Bekanntſchaft ſeiner Änderung vielleicht erſt ſpät zu denken war. So weiß man nicht recht, wie man ſich eine ſolche pia fraus zu denken habe. Daſſelbe muß man ſagen von den abſichtlichen Verfälſchungen durch Orthodoxie oder Heterodoxie. Die Abſchreiber waren als ſolche gar nicht in die kirchlichen Streitigkeiten verflochten. Wer in den Streit verflochten war, konnte ſagen, ich leſe ſo und dieß ließ ſich denken. Aber daß das ſollte in das Gewerbe der Vervielfältigung durch Abſchriften gekommen ſein, iſt nicht gut denkbar. Denn bei der Art, wie man früh anfing, die theol. Streitpunkte zu behandeln, kam es wenig darauf an, wie eine einzelne Stelle geleſen wurde. Man hatte eine ganz andere Art zu argumentiren, als jezt. Für dieſe fand man immer Stellen, ohne daß man nöthig hatte, in eine beſtimmte Stelle die entſprechenden Ausdrücke hineinzubringen. Dazu kommt, daß das Meiſte dieſer Art ſich recht gut aus mechaniſchen Irrungen erklären läßt. Wo beide Arten von Veränderungen möglich ſind, muß man die Erklärung aus mechaniſchen Irrungen immer zuerſt verſuchen, weil ſich dieſe überwiegend aufdringt.

Eine andere Regel Griesbachs iſt die, daß, wenn von zwei Leſearten die eine einen leichten richtigen Sinn giebt, die andere auf den erſten Anblick einen ſchweren oder falſchen, der ſich aber genauer betrachtet, rechtfertigt, die leztere vorzuziehen ſei. Da denkt man ſich alſo nachdenkende Abſchreiber. Wenn keine andere Erklärung der Änderung als durch Abſicht möglich iſt, ſo iſt die Regel allerdings richtig, es müßte denn eine abſichtliche Änderung gegen den Verfaſſer der Schrift angenommen werden. Aber wie ſelten ſteht die Sache ſo, daß der Fall gar nicht aus allerhand mechaniſchen Irrungen zu erklären wäre!

Die Griesbachſchen Prolegomenen haben die verſchiedenen Momente und Fälle gar nicht ſo gehörig unterſchieden. Es muß allemal zuerſt die Frage entſchieden werden, was im Allgemeinen möglicher iſt, eine abſichtliche Änderung oder eine mechaniſche Irrung. Wenn nun das leztere immer näher liegt, ſo iſt das darauf bezügliche Verfahren immer voranzuſchicken und hierauf das andere, welches ſich auf abſichtliche Veränderungen bezieht, zu baſiren. So kommen alſo die Kanones von Griesbach immer in die lezte Reihe des Wahrſcheinlichen.

Ziehen wir nun zu Rathe, was oben über das Verhältniß geſagt iſt, in welches ein Herausgeber des N. T. den Leſer zum Texte ſtellen ſolle, ſo iſt feſtgeſtellt worden, daß der Herausgeber keinen willkührlichen Text geben dürfe, ſondern einen ſolchen, der ſoweit man zurückgehen kann der in der Kirche am meiſten verbreitete war. Wenn nun der Leſer im Fall iſt, Verſchiedenes wählen zu müſſen, ſo darf er auch nicht außer dieſem Verbreiteten etwas aufnehmen, ſonſt kommt er auf etwas im Privatgebrauch Entſtandenes, alſo gerade abſichtlich Gemachtes. Wenn es in den Commentarien wol heißt, dieſes oder jenes Wort hätte nicht ſollen aus dem Text geworfen werden, weil es in dieſer oder jener Handſchrift fehle, denn es giebt einen ganz guten Sinn, ſo iſt dieß völlig unkritiſch. Denn was heißt das im N. T. ein Wort aus dem Text herauswerfen? Der Text, den man meint, iſt der zuſammengeworfene receptus, den man erſt ganz auseinander werfen muß, um einen Text zu erhalten. Ein wirklicher Text iſt nur der einer einzelnen Handſchrift; da kann man ſagen, ich werfe hinaus, indem man aus demſelben die Urſchrift herzuſtellen ſucht. Geht man nicht von einer einzelnen Handſchrift aus, ſo iſt eben die Aufgabe, erſt einen Text zu machen. Und nun die Maxime, was einen guten Sinn gebe, ſei beizubehalten, oder wiſſenſchaftlicher, man habe kein Recht, etwas nicht in den Text aufzunehmen, weil es in ſolchen Quellen, die wir als Text annehmen könnten, ſehle, denn es ſtehe doch irgendwo und gebe einen guten Sinn, — was ſoll man dazu ſagen? Alſo irgendwo macht man keinen Text! Es kommt ja weder bei der einfachen hermeneutiſchen Aufgabe, noch auf dem allgemeinen philologiſchen Standpunkte darauf an, ob ein guter Sinn da iſt, ſondern den urſprünglichen Text herzuſtellen. Daher können Regeln, wie die aus Griesbach erwähnten, nicht eher in das Urtheil eintreten, als bis das Verhältniß der vorhandenen verſchiedenen Leſearten diplomatiſch beſtimmt, und ausgemacht iſt, daß zwiſchen den verſchiedenen Leſearten nicht aus dem Geſichtspunkt der mechaniſchen Irrungen entſchieden werden kann.

Griesbach ſtellt auch den Kanon auf, daß überall die ſchwierigere und dunklere der leichteren und klareren Leſeart vorzuziehen ſei, eben ſo das Ungewöhnliche dem Gewöhnlichen, das Härtere dem Weichen. Dieſer Kanon ſezt ebenfalls wieder abſichtliche Anderung voraus. Unter dieſer Vorausſezung iſt's ganz richtig, der dunklern Leſeart den Vorzug zu geben. Aber was das Ungewöhnliche betrifft, ſo kann dieß gerade das Falſche ſein, weil es durch mechaniſche Irrung entſtanden ſein kann. Erſt wenn es mit dieſer Erklärung nicht mehr gehen will, darf ich eine abſichtliche Änderung vermuthen.

Ferner ſagt Griesbach, die kürzere Leſeart ſei der längeren vorzuziehen, wenn es, wie er hinzuſezt, jener nicht an allen Zeugniſſen fehle. Dieſe Regel ſezt wieder abſichtliche Änderungen voraus. Vergleichen wir aber damit einen andern Kanon, wonach die Abweichung, oder beſtimmter die kürzere Leſeart, welche durch Irrung des Auges bei Ähnlichkeit einiger Sylben entſtanden, zu verwerfen iſt, ſo entſteht ein Conflict zwiſchen den beiden Regeln. Während alſo der Eine ſagt, die kürzere Leſeart iſt vorzuziehen, ſagt der Andere, ſie iſt verwerflich, weil ſie durch mechaniſche Irrung entſtanden iſt. Wie iſt der Conflict zu löſen? Weil die Erklärung aus einer mechaniſchen Irrung im Allgemeinen den Vorzug verdient, ſo iſt die kürzere Leſeart verwerflich, wenn es der längeren nicht an allen guten Zeugniſſen fehlt. Ich kann mir aber dieſelbe Regel noch mit einer andern in Conflict denken. Ich ſoll nach der obigen Regel die kürzere Leſeart vorziehen, aber die längere enthält etwas, wodurch von der Stelle ein heterodoxer Schein abgewendet wird. Sie wäre alſo die orthodoxere. Da ziehe ich die kürzere vor, aber aus einem ganz andern Grunde. Es kann indeß auch etwas weggelaſſen ſein, weil es einen heterodoxen Sinn gäbe. Soweit wäre alſo die Auslaſſung, weil ſie aus einem orthodoxeren Motif entſtanden wäre, zu verwerfen, und die längere Leſeart vorzuziehen. Eben ſo kann es ſein in Beziehung auf das Aſcetiſche. Aus dem allen aber folgt, daß man erſt eine Rangordnung zwiſchen den beiden Vorausſezungen und ſomit zwiſchen den Regeln ſelbſt feſtſtellen müßte.

Was hat die Präſumtion für ſich öfter vorzukommen, mechaniſche Irrungen, oder direkte oder indirekt abſichtliche Anderungen?

Die erſteren ſind faſt unvermeidlich geweſen. Die indirekt abſichtlichen Anderungen können nur aus dem Privatgebrauch hervorgehen und können nicht allgemein gedacht werden. Die direkt abſichtlichen Änderungen ſind die ſeltenſten.

Man denkt ſich gewöhnlich, daß die leztern beſonders häufig in den kirchlichen Streitigkeiten geſchehen ſeien. Aber dieſe gehören einer Zeit an, wo es ſchon eine Menge von Abweichungen im N. T. gab. Und was hätte einer gewinnen können durch Verfälſchung ſeines Exemplars? Andere hätten es, wenn er ſich darauf berufen, gar nicht anerkannt. Oder hätte er hoffen ſollen, eine verderbliche Saat für eine künftige Ernte zu ſäen, die er gar nicht mehr hätte erleben können?

Es giebt freilich Beiſpiele von abſichtlicher Verfälſchung. Die ſind aber anderer Art und gehen weiter, als was wir bisher behandelt haben. So giebt man dem Marcion ſchuld, er habe nicht nur den neuteſt. Kanon einer beſtimmten Theorie gemäß zugeſtuzt, ſondern auch die einzelnen Schriften darnach zurechtgemacht, namentlich viel daraus weggeſchnitten. Das wäre freilich eins der ſtärkſten Exempel. Aber wie ſteht es damit? Um die Anſchuldigung zu beweiſen, müßten alle Differenzen eine beſtimmte Phyſiognomie haben und ſich aus ſeinen Principien erklären laſſen. Iſt dieß möglich? Es iſt eine unrichtige Behauptung, daß Marcion den ganzen Kanon des N. T., wie wir ihn haben, gekannt habe. Sein Kanon gehört in die Bildungszeit des neuteſt. Kanons und konnte wol nach den Verhältniſſen der Zeit nicht anders ſein. Lieſt man Tertullian und Epiphanius gegen Marcion, ſo bleibt man ſchwankend, ob das Evangelium des Marcion das des Lukas geweſen, oder nur ein ſehr ähnliches. Selbſt die Hahnſche Unterſuchung giebt noch keine Gewißheit, daß Marcion wirklich unſern Lukas vor ſich gehabt und daß alles Abweichende ſein Werk ſei. Die Differenzen, welche Tertullian ihm alle als abſichtlich zuſchreibt, ſind nicht alle von der Art, daß ſie ſich aus ſeinen Ideen ableiten laſſen. Was ſich aber nicht als abſichtliche Änderung aus Marcions perſönlicher Anſicht erklären läßt, iſt auch überhaupt nicht als abſichtliche Änderung anzuſehen. Wir wiſſen nicht, wie in dieſer Beziehung ſein Text ausgeſehen, und ſo wie man Zuſäze hat, die zweifelhaft ſind, ſo wird auch alles Übrige zweifelhaft.

Bei Marcion handelt es ſich übrigens um den Text eines einzigen Mannes. Das iſt aber etwas anderes, als wenn man allgemein aufſtellt, daß von Orthodoxen und Heterodoxen abſichtliche Änderungen gemacht ſeien. Dieß iſt um ſo unwahrſcheinlicher, als die kirchlichen Streitigkeiten gar nicht auf dem Boden verſirten, daß ſie durch eine einzelne Schriftſtelle zu entſcheiden wären. Man ſieht dieß beſonders aus den Arianiſchen Streitigkeiten. Ein bedeutender Theil des Abendlandes war Arianiſch. Hätte nun dieſe Doctrin nöthig gehabt, den Text zu ändern, ſo müßte ja in den occidentaliſchen Texten eine Menge Verfälſchungen der Art vorhanden ſein, was aber gar nicht der Fall iſt. Es drehete ſich aber in den Streitigkeiten überhaupt nicht um die Leſeart, ſondern um die Exegeſe.

Liegt die Sache nun gar ſo, daß eine Stelle auf zweierlei Art anzuſehen iſt, nemlich ſo, daß die eine Leſeart als Beweis für eine beſtimmte Lehre anzuſehen iſt, die andere nicht, ſo habe ich gleiches Recht zu ſagen, die eine Partei hat zu Gunſten ihrer

ehre geändert, und, die andere hat dieſelbe Stelle durch Ent-
tellung den Gegnern zum Beweiſe untauglich gemacht. Alſo
muß ich mich nothwendig nach andern Entſcheidungsgründen um-
ehen. Steht feſt, daß das Eine nur in einzelnen Handſchriften
ich findet, das Andere das allgemein Verbreitete iſt, ſo hat jenes
gar kein Recht angeführt zu werden, für welche Seite es auch
treiten möge.

Es giebt aber viele Fälle, wo auf indirekte Weiſe etwas in
en Text gekommen, was vorher, urſprünglich nicht darin war.
ber dieſe Fälle ſind ſehr verſchiedener Art. Es kann Richtiges
n die Stelle des Unrichtigen in den Text kommen; es können
orrecturen über die Zeilen oder an den Rand geſchrieben werden
nd durch ſpätere Handſchriften in den Text kommen; es kann
usgelaſſenes an den Rand geſchrieben werden, oder auch eine
rklärende Gloſſe, und das eine wie das andere nachher in den Text
ommen. Was hier Princip für die Wahl iſt, müßte eben ſo Prin-
p für die Conjectur ſein. Das Faktum ſteht feſt, daß in meh-
ren Handſchriften Stellen in den Text gekommen ſind, die in
ndern nur Marginalien waren. Beſonders gilt dieß von den
vangelien, die ſo viele Parallelen haben und doch abweichend
nd. Ein fleißiger Leſer ſchrieb z. B. bei der kürzeren Erzählung
n den Rand, was die längere Parallele mehr hat. So erſcheint
nn wol in ſpäteren Handſchriften die kürzere der längeren aſſi-
lirt. Wenn ältere oder gleich alte Handſchriften das Kürzere
zeugen, ſo ſcheint der Fall klar zu ſein. Aber kann es nicht
ſimilationen gegeben haben, welche älter ſind, als unſer Text,
er, als unſere Zeugniſſe? Dieß iſt eine Möglichkeit, aber wir
ben keinen Grund über unſern älteſten weit verbreiteten Text
nauszugehen. Aber es können erklärende Anmerkungen in den
xt gekommen ſein, und in allen Handſchriften ſtehen. Enthal-
ſie etwas, was dem beſtimmten Zuſammenhange nicht ent-
icht, was den Principien der pſychologiſchen Exegeſe wider-
cht, ſo können wir ſagen, hier iſt ein ſpäterer Zuſaz, wenn
h alle Handſchriften ihn haben, aber dieß iſt immer nur ein

exegetiſches Urtheil, zu einer kritiſchen Ausſcheidung aus dem Text fehlt es uns an allen Zeugniſſen.

Wir können alſo als Reſultat für die neuteſt. Kritik feſtſtellen: Überall wo eine Verſchiedenheit obwaltet, verſchiedene Texte gegeben ſind, iſt die Aufgabe zunächſt die, die Entſtehungsweiſe der Verſchiedenheit zu erklären. Darin liegt immer zugleich die Entſcheidung. Die Erklärung aus mechaniſchen Irrungen iſt immer das Erſte, was verſucht werden muß. Ergiebt ſich ſo eine Entſcheidung, ſo iſt dieſe vorläufig als die richtige anzuſehen. Vorläufig, denn es können ſich im Zuſammenhange Indicien ergeben, die für die anderweitige Entſtehung oder Verſchiedenheit ſprechen. Ergiebt ſich aber eine ſolche Entſcheidung nicht, ſo entſteht freilich die Wahrſcheinlichkeit einer urſprünglich abſichtlichen Änderung. Dieß muß aber immer das Lezte bleiben. Müſſen wir alle Leſearten bis auf Eine verwerfen und dieſe giebt entweder keinen logiſch und grammatiſch geſchloſſenen Sinn oder keinen im Zuſammenhange, ſo müſſen wir dann ſagen, dieß ſei die, aus welcher wir alle Entſtellungen oder etwaige ſpätere Änderungen weggenommen, aber doch nicht das, was der Verfaſſer ſelber geſchrieben habe. Da muß denn auf andere Weiſe geſucht werden, die Urſchrift herzuſtellen, wobei es einerlei iſt, ob man die Hülfe aus irgend einem Winkel des kritiſchen Apparats nimmt, oder durch Conjectur gewinnt. Beides iſt gleich ungewiß in kritiſcher Hinſicht.

Auf dem Gebiete der claſſiſchen Litteratur ſcheint ſich die Sache anders zu ſtellen, wiewol wir nie ein anderes Princip zugeben können. Der Unterſchied iſt nur der, daß wir von den meiſten claſſiſchen Schriftſtellern nur wenig Handſchriften haben, vom N. T. eine Menge. Wir ſind alſo dort mehr in dem Fall, unſre Zuflucht zur Conjectur zu nehmen, als bei dem N. T. Bei den claſſiſchen Schriftſtellen kann man nun ſagen, die Conjectur ſolle nur vorläufig ſein, denn es können ſich immer noch Handſchriften finden, die das Richtige geben. Oft ſchon ſind ſo Conjecturen durch ſpäter gefundene Handſchriften beſtätigt worden.

ährend man nun hier hoffen kann, beſſere Handſchriften zu
nden und in dieſen Beſſeres, haben wir bei dem N. T. die
offnung nicht. Wenn nun, wie ſchon bemerkt, auch bei dem
. T. ungeachtet des großen handſchriftlichen Apparats die Con-
tur doch zuläſſig, ja nothwendig iſt, ſo iſt keine Verſchiedenheit
r kritiſchen Principien, ſondern nur eine Verſchiedenheit der
ge der Dinge auf den beiden Gebieten.

Es entſteht nun die Frage, wo im N. T. die Grenze ſei
iſchen den beiden auseinander gehaltenen Claſſen von Hand-
riften, von deren einer wir ſagten, daß ihre Beſtätigung nicht
ehr Gewicht habe, als die Conjectur?

Dieß führt ins Gebiet der Diplomatik oder der Kunſt, den
erth der Handſchriften zu ſchäzen. Wir haben ſchon oben zwi-
en Uncial- und Curſivhandſchriften unterſchieden. Gewöhnlich
d die lezteren jünger, aber nicht immer. Es giebt keine ſchar-
Grenzen. Genau kann man nur unterſcheiden Uncialhand-
riften aus einer Zeit, wo man noch gar nicht curſiv ſchrieb,
d Curſivhandſchriften aus einer Zeit, wo man nicht mehr mit Un-
len ſchrieb. Leztere ſind in dieſem Falle beſtimmt jünger. Wie
t es aber um die gleichzeitigen? Die Curſivſchrift iſt der
hnelligkeit wegen erfunden. Alſo hat die Uncialhandſchrift für
die Präſumtion der größeren Sorgfalt, welche ſchon in dem
tſchluſſe liegt, ſie zu gebrauchen. Und da die Zeichen ſich be-
mmter ſondern, ſo iſt auch ein Verſehen leicher zu entdecken.
rdings ſind aus der Uncialſchrift die mechaniſchen Irrungen
t zu verbannen, es laſſen ſich Regeln über die Verwechſelung
Zeichen aufſtellen, woraus eben die mechaniſchen Irrungen
landen ſind, und dieſe Regeln hat man ſich wol zu merken.
r wäre eben ſo häufig aus der Curſivſchrift wie aus der
ialſchrift abgeſchrieben worden, ſo würde die Zahl der mecha-
hen Irrungen beiweiten größer ſein.

Wie ſind nun zu gleicher Zeit Handſchriften beiderlei Art
landen? Wer mehr Zeit und Koſten aufwenden konnte, auch
r auf die Sache hielt, machte oder erwarb Uncialhandſchriften.

Außerdem waren die Curſivhandſchriften mehr für den Privatgebrauch, die Uncialhandſchriften für den öffentlichen. Auch deßhalb haben die lezteren mehr Präſumtion für ſich.

Aber es iſt nicht bloß auf das Alter der Handſchriften zu ſehen, ſondern auch auf das Vaterland. Hier kommt denn, wie ſchon bemerkt, der Unterſchied der rein griechiſchen und griechiſchlateiniſchen in Betracht. Was ſich in den Handſchriften der ältern Zeit und in griechiſchen wie lateiniſchgriechiſchen findet, das iſt eine mit möglichſter Vollkommenheit bezeugte Leſeart.

In dem textus receptus finden wir eine Menge der beſtbezeugten Leſearten nicht. Unter dieſen ſind freilich viele nicht von großer Wichtigkeit, ſie enthalten oft nur eine Eigenthümlichkeit der grammatiſchen Form. Aber oft kann man auch die beſtbezeugte Leſeart nicht ſo laſſen. Schlechtere Handſchriften geben Beſſeres dem Sinne nach. Aber jenes iſt doch das Sichere, das Spätere wahrſcheinlich Correctur, die in den ſpäteren Handſchriften oft ſehr leichtfertig gemacht iſt. Man muß ſich deßhalb an das beglaubigt Alte, Verbreitete halten, und wenn es keinen Sinn giebt, die Conjectur darauf bauen. Man bauet aber die Conjecturalkritik hierauf viel ſicherer, als auf den ſpäteren Text.

Laſſen ſich für die Conjecturalkritik Regeln geben? Nein, keine poſitiven Regeln, ſondern nur Cautelen. Poſitive Regeln aber ſo wenig, als es für das Erfinden eine Kunſtlehre giebt. Die Conjectur iſt Sache des durch Übung gebildeten Talents.

Läßt ſich das Urſprüngliche, was geſucht wird, durch Conjectur aus einer ſchwierigen Stelle allein herausbringen, oder muß man Anderes zu Hülfe nehmen? Schon die Frage führt auf das analoge Gebiet der hermeneutiſchen Operationen. Hier ſoll man aus den Umgebungen den ſchwierigen Punkt zu verſtehen ſuchen. Dieſe Umgebungen reichen oft hin, oft nicht. So gerade in der Kritik. Bisweilen braucht man nichts zu Hülfe zu nehmen und erräth aus der Stelle ſelbſt, was der Sinn ſein muß. Da gilt es denn aber, den entſprechenden Text zu finden, woraus ſich die Entſtehung des Vorliegenden am leichteſten erklärt. Dieß iſt die rechte kritiſche Probe. Dieſe Aufgabe ſcheint aber in Beziehung auf den ungeheuren kritiſchen Apparat des N. T. unendlich, wenn ſie ſo gefaßt wird, aus der Conjectur alle Differenzen zu erklären. Die Handſchriften liegen Jahrhunderte auseinander und die Differenz iſt oft erſt durch eine lange Reihe von Falſchem entſtanden, die wir vollſtändig gar nicht verfolgen können. In dieſem Umfange kann alſo die Aufgabe nicht geſtellt werden. Sie muß getheilt werden.

Das Erſte iſt, die Probe in Beziehung auf die beſtbezeugten Leſearten zu machen. Beſteht eine Conjectur dieſe Probe nicht, ſo iſt ſie nur eine vorläufige für das hermeneutiſche Bedürfniß, es iſt möglich, daß noch Beſſeres gefunden werde. Wird aber dieſe Probe geleiſtet, ſo kann man weiter gehen. Zunächſt würde man die übrigen verſchiedenen Leſearten nach Alter und Urſprung zuſammenſtellen. Schon hieraus ergeben ſich vielleicht Erklärungen der ſpäteren aus den früheren. Je nachdem nun dieſe Operation gelänge, würde die Conjectur am vollſtändigſten bewieſen ſein. Aber wenn man auch den kritiſchen Apparat aufs ſorgfältigſte zuſammenſtellte und behandelte, eine ununterbrochene Stufenleiter, die bis zu dem älteſten Text zurückführte, könnten wir doch für kein einziges Buch des N. T. aufſtellen. Wir werden immer auf Lücken ſtoßen. Daher muß man ſich begnügen, wenn man den am beſten bezeugten Text aus dem, was man als das Urſprüngliche vermuthen möchte, erklären kann. Der Grundſaz iſt feſtzuhalten, daß man auch da, wo man das Urſprüngliche zum Behuf der hermeneutiſchen Operation machen muß, nur von dem, was als das Alteſte vorhanden iſt, ausgehen dürfe. Was auf die Weiſe entſteht, hat ſeinen Werth durch die kunſtmäßige kritiſche Operation, aber als Auctorität iſt es nie anzuſehen.

Für dieſe divinatoriſche Kritik giebt es, wie geſagt, nur Cautelen, keine Regeln. Aber welches ſind dieſe Cautelen?

Zuerſt iſt hinzuweiſen auf die Analogie der divinatoriſchen Operation mit der hermeneutiſchen. Wie hier die nächſte Umgebung, oder auch die weitere, und analoge Parallelſtellen auf den rechten Sinn führen, ſo kann auch für die kritiſche Conjectur zunächſt die Stelle ſelbſt Indicationen enthalten, wie zu ergänzen ſei, wenn der Fehler im Text ein ſolcher iſt, daß die grammatiſche oder logiſche Einheit das einzig Gefährdete iſt. Es kann freilich Stellen geben, wo dieß das Übel nur zu ſein ſcheint, es aber nicht iſt. Dann wird ſo viel klar, daß die grammatiſche Ergänzung oder Zurechtſtellung der hermeneutiſchen Operation nicht genügt. Daraus entſteht denn die Aufgabe, das gewonnene Reſultat aufzuheben, und die Stelle von einer andern Seite anzuſehen.

Nehmen wir nun hieraus die Cautelen, wonach der Fund zu prüfen iſt, ſo iſt die erſte dieſe, daß die Conjectur der hermeneutiſchen Operation genügen müſſe. Außer dem, daß die Conjectur zu dem Vorhandenen in dem Verhältniſſe ſtehen muß, daß ſich die vorhandenen Differenzen daraus herleiten laſſen, muß ſie auch in den Sinn und Zuſammenhang der Stelle paſſen, ſonſt kann ſie die rechte nicht ſein. Beides muß möglichſt zuſammentreffen, denn es iſt davon auszugehen, daß der Verfaſſer geſchrieben hat, was im Zuſammenhange nothwendig war, und daß der Fehler aus mechaniſcher Irrung entſtanden iſt.

Es ſind aber Fälle denkbar, wo beides einander nicht entſpricht, man kann aus dem Gefundenen wohl die Differenzen alle unmittelbar erklären, aber es genügt der hermeneutiſchen Operation nicht vollkommen, und eben ſo umgekehrt. Welchem von beiden Momenten iſt dann das Übergewicht zu geben, um das weitere Verfahren zu leiten? Dann iſt freilich vorauszuſetzen, daß das Reſultat nicht auf die vollkommenſte Weiſe entſtanden ſei. Aber einfach und allgemein iſt die Frage nicht zu löſen. Es kommt alles auf die Lage der Sache an. Je vollſtändiger die Succeſſion der Documente iſt, um ſo vollkommener muß ſich alles Vorhandene aus dem Gefundenen erklären laſſen; iſt aber die Succeſſion ſehr unterbrochen, ſo kann auch nichts ſo Vollſtändiges gefordert werden. Hat man ſehr alte und ſehr neue Handſchriften, die ganz Verſchiedenes geben, ſo kann die Aufgabe nicht ſo geſtellt werden; alle Hypotheſen zur Erklärung der Entſtehung der Verſchiedenheit helfen nichts, weil die Mittelglieder fehlen. Nur das kann dann die Aufgabe ſein, etwas zu finden, was dem Zuſammenhang der Rede entſpricht.

Aber hier tritt nun eine andere Cautel ein. Das Gefundene muß nicht nur in der Sprache überhaupt, ſondern im Sprachgebrauch des Verfaſſers gegeben ſein. Kann ich dieß nicht nachweiſen, ſo iſt die Conjectur unſicher, und, im Fall das Gegentheil ſtatt findet, gerade zu unrichtig. Es giebt gewiſſe Wendungen und Ausdrücke, die zu einer beſtimmten Zeit nur in der Poeſie oder in einem beſtimmten Gebiet der Proſa üblich ſind. Nimmt man daraus für ein anderes Gebiet eine Emendation, ſo iſt ſie unrichtig. Je vollſtändiger die Nachweiſung des entſprechenden Sprachgebrauchs iſt, deſto mehr kann ſich die Conjectur geltend machen. Hier zeigt ſich die Abhängigkeit der philologiſchen Diſciplinen unter einander. Es liegt darin eine Begrenzung der Sicherheit in der Löſung der Aufgabe. Denn die Kenntniß des Sprachgebrauchs erlangen wir doch nur auf demſelben Wege, nemlich durch kritiſche Operationen. Werden viele verdorbene Stellen zur Nachweiſung des Sprachgebrauchs angeführt, ſo kann Falſches entſtehen; jene müſſen erſt feſtgeſtellt werden. So zeigt ſich, daß die vollkommene Gewißheit der Emendation nur ein Werk der Zeit iſt. Sie kann wo und wann ſie entſteht vollkommenen Beifall finden, aber man muß abwarten, ob ſie ſich bei erweiterter Kenntniß der Sprache und Urkunden beſtätigt.

Wenden wir dieß auf das N. T. beſonders an, ſo iſt hier die eigentliche Schwierigkeit, daß der neuteſt. Sprachgebrauch ſchwer zu beſtimmen iſt. Einmal iſt uns die Beſchaffenheit der älteſten Texte auf ſehr üble Weiſe aus den Augen gerückt. Die erſten gedruckten Editionen ſind voll von Correcturen in Beziehung auf die grammatiſchen Formen und die Orthographie. Das iſt eine falſche Grundlage, wovon man ausgeht. Es ſoll nicht behauptet werden, daß alle unregelmäßigen Formen z. B. der Vaticaniſchen und anderer Handſchriften zur Zeit der Apoſtel geſchrieben oder geſprochen wurden. Aber wenn es darauf ankommt, aus dem Vorhandenen eine richtige kritiſche Operation zu bilden, ſo muß ich dieß auch vollſtändig vor mir haben, ich muß ſelbſt die Schriftzüge kennen, um Verwechſelungen und dergleichen erklären zu können. Es kann alſo viel Falſches gemacht werden, wenn man nur auf den gedruckten Text zurückgeht. Sodann aber kann man das neuteſt. Sprachgebiet ſo wenig genau beſtimmen. Man hat in dieſer Hinſicht zwei Richtungen verfolgt. Beide zu einem einſtimmigen Reſultat zu bringen, iſt noch nicht gelungen, und eben deßhalb auch nicht, das neuteſt. Sprachgebiet genau zu fixiren. Die eine Richtung geht von dem Individuellen in der neuteſt. Sammlung aus. Allein wegen des geringen Umfangs deſſen, was man von den Meiſten hat, und wegen der problematiſchen Identität iſt hier eine unauflösliche Aufgabe. Die andere Richtung iſt die nach dem Gemeinſamen. Dieß hat nun eine zweifache Beziehung, die eine auf die griechiſche Sprache, wie ſie damals anderwärts beſtand, die andere auf das Helleniſtiſche. Doch iſt auch hier ſchwer zu einem genügenden Reſultate zu gelangen. Wollte man z. B. behaupten, was Philo und Joſephus geſchrieben gehöre unmittelbar dem neuteſt. Sprachgebiete an, ſo wäre das nicht zu rechtfertigen. Eben ſo, wenn man ſagen wollte, was dem Macedoniſchen Sprachgebiete angehöre, ſei unmittelbar auch das neuteſtamentliche. Da iſt alſo eine Unſicherheit nach beiden Seiten und des Feſtſtehenden noch wenig. Nach obiger Regel müßte man bei den neuteſt. Schriftſtellern ſtehen bleiben, aber da iſt der Umfang deſſen, woraus Bewährung herzunehmen iſt, zu beſchränkt. So müſſen wir ſagen, daß die divinatoriſche Kritik im N. T. weit unſicherer iſt, als im Gebiet der claſſiſchen Litteratur.

In Beziehung auf die Aufgabe, aus dem Gefundenen das Vorhandene zu erklären, ſtehen wir ſcheinbar mit dem N. T. beſſer, weil wir von dem handſchriftlich älteſten Text eine große Succeſſion von Dokumenten haben, Handſchriften aus allen Jahrhunderten. Aber wenn wir nun auch den gehörig bezeugten älteſten Text haben, ſo iſt die Aufgabe nicht leichter, denn die

Lücke zwiſchen dem Älteſten und Urſprünglichen bleibt und iſt nicht auszufüllen, und man kann gar nicht die Forderung ſtellen, in allen Fällen das älteſte Vorhandene aus dem Gefundenen zu erklären. Es gab ja eigentlich gar keine Urſchriften des ganzen N. T., die Sammlung war ſchon Abſchrift. Dazu kommt, daß die urſprüngliche Vervielfältigung nur aus religiöſem Intereſſe, ohne alles philologiſche geſchah. Zu der Zeit, wo die philologiſche Tendenz ſich zu regen begann, beſtand die Sammlung ſchon ziemlich in der Geſtalt, in der wir ſie haben. Kurz das Sammeln und Zuſammenſchreiben geſchah ohne alle philologiſche Aufſicht, und nur mit mechaniſcher Treue. Vom A. T. rühmt man die Genauigkeit und Sorgfalt, welche man auf die Abſchriften und deren Collation gewendet, und mit der man die Abweichungen bemerkt hat. Können wir dieß auch vom N. T. rühmen? Nein. Die Verhältniſſe waren ganz andere bei dem A. T., und doch iſt es dem nicht entgangen, eine Menge von Abweichungen zu haben. Jene Genauigkeit beim A. T. beſchränkte ſich auf die zum öffentlichen Gebrauch beſtimmten Synagogenrollen. Die erſte Vervielfältigung des N. T. geſchah zum Privatgebrauch. Dazu kommt, daß bei der Entſtehung deſſen, was der Sammlung vorausgehen mußte, alles zufällig und gelegentlich war. Wie ſind z. B. die Abſchriften der einzelnen apoſtoliſchen Briefe zu andern Gemeinden gekommen? Offenbar durch Einzelne zufällig und gelegentlich. Nachher mag mehr Genauigkeit entſtanden ſein, das urſprüngliche Verfahren war keinesweges von der Art. Alſo kann im N. T. weit weniger davon die Rede ſein, das Urſprüngliche herzuſtellen, als bei den claſſiſchen Schriften. Hier war die Vervielfältigung vom Anfang an mehr regelmäßig und von philologiſchem Intereſſe geleitet. Wäre auch im N. T. die Nothwendigkeit häufiger, dem Text durch divinatoriſche Kritik zu Hülfe zu kommen, die Löſung hätte doch nie den Grad der Sicherheit, wie auf dem claſſiſchen Gebiet. Es giebt allerdings im N. T. Stellen, welche durch das Vorhandene nicht zu heilen ſind, und die Zahl derſelben wird größer, wenn man auf den älteſten Text zurückgeht, weil die ſpäteren Handſchriften ſchon Emendationen aufgenommen haben. Allein jene Stellen ſind größtentheils von der Art, daß ſie das weſentliche Intereſſe und die Dignität des N. T. nicht affiziren. Sollte wirklich eine kirchliche Lehre auf einer verdächtigen Stelle beruhen, ſo wäre das ein Übel, welches mit Sicherheit nicht zu heilen wäre. Allein das iſt wol nie der Fall, denn ſelbſt in einzelnen Stellen, wo es ſein könnte, möchte wol für die kirchliche Lehre wenig entſchieden werden, wenn man ſo oder ſo lieſt.

Vorausgeſezt, daß das angegebene Verfahren das richtige ſei, und daß es verhältnißmäßig wenig Stellen gebe, welche die Hülfe der divinatoriſchen Kritik erfordern, um den Sinn richtig zu beſtimmen, wiefern liegt es jedem Theologen ob, ſich mit der neuteſt. Kritik zu befaſſen?

Dieſe Frage läßt ſich verſchieden beantworten. Hält man für zuläſſig, ſich unter eine Auctorität zu begeben, ſo ſcheint es, als könne man ſich der Sache gänzlich entſchlagen. Allein es kommt doch gar ſehr darauf an, ob man dieſe oder jene Auctorität wählt. Will man ſich nun bei dieſer Wahl nicht wieder unter eine Auctorität begeben, ſo muß man doch ſelbſt ein Urtheil haben. Es mag Manchem zuträglicher ſcheinen, eine gute Wahl zu treffen, als ſelbſt an die Sache zu gehen. Allein in der evangeliſchen Kirche werden wir doch ſchwerlich zugeben, daß nur Wenigen jenes Geſchäft obliege, ſobald wir das Princip feſthalten, daß der Theolog in ſeiner Praxis überwiegend mit dem Grundtext, nicht mit der Überſezung zu thun habe. Hiernach muß Jedem obliegen, ſich um das, was er vor ſich hat, wiefern es der Text iſt oder nicht, zu bekümmern. Dieß gilt nicht allein von beſtimmten dogmatiſch wichtigen Stellen.

Allein es iſt nicht genug, eine Aufgabe allgemein zu ſtellen, es kommt auch darauf an, ob die Mittel zu ihrer Löſung vorhanden ſind. Man muß dem Theologen nachweiſen, daß die

Mittel in ſeiner Hand ſeien, und daß der Aufwand von Zeit für ihn in einem richtigen Verhältniſſe ſtehe.

Wie liegt die Sache zu unſrer Zeit? Was haben wir für Hülfsmittel, uns von der Herrſchaft der recepta zu befreien?

Alle Ausgaben, die auf irgend eine Weiſe kritiſch ſind, (die Lachmannſche freilich ausgenommen, obwohl ſie, zwar kritiſch genug in ſich ſelbſt, doch ſo lange der Apparat fehlt nicht kritiſch genannt werden kann, weil der Leſer ſie nicht kritiſch für ſich allein gebrauchen kann,) haben bisher die recepta zum Grund gelegt, ſelbſt Griesbach. Will man nun eine Vorſtellung vom Zuſtande des Textes haben, ſo muß man auch bei Griesbach ſein Auge auf den krit. Apparat haben. Das Erſte, was da wahrzunehmen, iſt, wieweit ſich die recepta von den älteſten Handſchriften der beiden Hauptfamilien entfernt hat. Hat man dieſe Hauptanſchauung gewonnen, ſo wird man die Achtung vor jenem Text ſchon hinlänglich verlieren. Aber vollſtändig kann man ſich doch noch nicht überzeugen, wenn man auch bei Seite ſezt, daß der bisherige Apparat noch auf ſehr unvollſtändigen Vergleichungen beruht, denn auch bei Griesbach iſt niemals der Stand der Sache vollſtändig und klar dargeſtellt. Durch die Art, wie Griesbach den Apparat im Verhältniß zum Text eingerichtet hat [1]), wird eine ſtetige Vergleichung unmöglich. Eine ſolche aber iſt nothwendig. Freilich würde, wenn die Vergleichung ſtets möglich und ſicher ſein ſollte, die Maſſe des kritiſchen Apparats größer werden müſſen, wodurch denn das Verfahren ſehr erſchwert werden würde. Aber es läßt ſich eine beſſere Einrichtung des Apparats denken, ſo daß alle Handſchriften, die gar keine Auctorität haben, weggelaſſen, und die Vergleichung nur auf die wirklichen Auctoritäten beſchränkt würde. Indem ſo die unnüze Maſſe verſchwände, würde es möglich ſein, den Zuſtand des ganzen Textes vor Augen zu bringen und bei jeder Stelle zu ſehen, wie ſich die recepta zu dem bezeugten Text verhält. Auf die Weiſe lieſen ſich auch die verſchiedenen Claſſen der Abweichungen der Zahl nach in den Auctoritäten darſtellen. So erhielte man eine Stufenleiter der Abweichungen, bis man an die Stelle käme, wo der Apparat nicht mehr ausreicht und die divinatoriſche Kritik zu Hülfe genommen werden muß. Bei ſo beſchränkendem Verfahren würde die Zahl ſolcher Stellen größer, weil in den ſpäteren Handſchriften ſchon Correcturen in den Text gekommen ſind. Aber es wäre beſſer, ſolche Handſchriften ganz wegzulaſſen, damit man nicht verleitet würde für Quellen zu halten, was keine ſind.

---

[1] Vergl. S. 305 f.

Die gewöhnlichen Handausgaben des Textes ſind zur Übung in der Kritik gar nicht zu gebrauchen. Nur die Griesbachſche iſt dazu geeignet. Wie nun dieſe? Man muß einzelne Theile des Textes kritiſch genau durcharbeiten. Zu dem Ende mache man ſich zuerſt aus den Griesbachſchen Prolegomenen und den Wetſteinſchen mit den Handſchriften bekannt, welche als Hauptauctoritäten anzuſehen ſind. Man abſtrahire dabei ganz von der ſehr componirten und gebrechlichen Griesbachſchen Theorie, und halte ſich allein an die Uncialen. Wenn auch unter den Curſivhandſchriften ſolche ſind, welche mit jenen gleiches Alter haben, ſo ſind ſie doch nicht von dem Belang, um deßwegen das Verfahren complicirter zu machen. Hat man ſich nun mit jenen Uncialen genau bekannt gemacht, ihrem Alter, Urſprung, ihrer Beſchaffenheit, dann muß man in dem Abſchnitt, den man durcharbeiten will, alle Stellen in dem kritiſchen Apparat vergleichen, wo mehrere zuſammen angeführt ſind. Dabei iſt aber zu beachten, daß, wo Griesbach für eine Leſeart keine dergleichen Auctorität anführt, darum die übrigen nicht genannten nicht immer für die recepta ſind. Dann lege man ſich die Frage vor, wie das, wofür wirkliche Zeugen ſind, und die recepta ſich genetiſch zu einander verhalten, wie eins aus dem andern auf dem Wege der mechaniſchen Irrung entſtanden ſein könne. Die Handſchriften können aber Fehler haben, die recepta Gutes darbieten. In dieſem Falle iſt auszumitteln, ob der gemeine Text ſo ſei, daß das Bezeugte daraus entſtanden ſein kann. Das Umgekehrte kann ich nicht ſehen. Dann iſt vorläufig die Hypotheſe aufzuſtellen, daß die recepta Correctur iſt oder eine andere uns unbekannte Quelle hat, und daß dasjenige, was der kritiſche Apparat darbietet, ein Fehler iſt. Aber eine Zuſammenſtellung der Fehler, welche ſich notoriſch als ſolche in den Handſchriften finden, iſt noch nicht vollſtändig aus den kritiſchen Apparaten zu entnehmen, weil die Vergleichung der Handſchriften noch ſehr unvollkommen iſt.

Durch dieſe Übung, Leſearten in Beziehung auf ihre Geneſis zu vergleichen, bildet ſich eine Anſchauung von den Subſidien und der Beſchaffenheit des Textes. Und damit iſt man im Stande, in ſolchen Fällen, wo der wirklich bezeugte alte Text die divinatoriſche Kritik erfordert, dieſe nach den obigen Regeln auszuüben.

Hat man einen Apparat wie den Griesbachſchen vor ſich, ſo muß man doch auch auf die Varianten ſeine Aufmerkſamkeit lenken, welche von geringeren Auctoritäten dargeboten werden. Man mag dann ſehen, wiefern ſie ſolche Löſungen ſind, die den Regeln genug thun, immer aber darf man ſie nur als Erzeugniſſe der divinatoriſchen Kritik anſehen.

Wenn man vorausſezen darf, daß jeder Theolog eine gewiſſe Gewöhnung an das claſſiſche Alterthum hat, ſo kennt er von hier aus die Operationen der divinatoriſchen Kritik. Aber um dieſe im N. T. üben zu können, muß eine fleißige Leſung des N. T. dazukommen, eine wachſende Bekanntſchaft mit den Eigenthümlichkeiten deſſelben. In dieſer Hinſicht giebt es verſchiedene Hülfsmittel für die eigentliche hermeneutiſche Operation, die beſondern Einfluß auf das Gebiet der Kritik ausüben können. Dieß ſind die Sammlungen, worin der Sprachgebrauch alter Schriftſteller mit dem neuteſt. verglichen wird. Rechnet man ab, daß hier oft Analogien aufgeſtellt ſind, die keine ſind, denn dergleichen wird immer vorkommen, wo geſucht wird, ſo gewinnt man daraus allerdings eine gewiſſe Analogie für das divinatoriſche Verfahren im N. T. Wollte man ſich dabei immer nur an die neuteſt. Analogien halten, ſo würde man oft nur ein reines non liquet ausſprechen müſſen. Hat man ſich aber aber auf die rechte Weiſe das Gebiet der Analogien erweitert, ſo kann man daraus Hülfe nehmen. Denn es kann Fälle geben, wo der urſprüngliche Text dem claſſiſchen Gebiete näher liegt, das Unzuverläſſige dagegen dem neuteſt. Sprachgebrauch.

Geſezt nun, man machte Verſuche, Stellen, welche durch urkundliche Kritik nicht zu heilen ſind, durch die divinatoriſche herzuſtellen, wie weit geht der Gebrauch der Vermuthung?

Die eigenthümliche normale Dignität des N. T. ſchreibt dabei ganz beſondere Grenzen vor, macht ausgezeichnete Vorſicht nothwendig. Es iſt, wie ſchon geſagt, von ſolchen Emendationen immer nur ein negativer, kein poſitiver Gebrauch zu machen, und gar nicht der Fall, daß, wie man oft gedacht hat, mit der Art, den Text einiger Stellen zu conſtituiren, gewiſſe Lehren ſtehen oder fallen. Man kann nicht vorausſezen, daß Vorſtellungen, die ſich erſt in theologiſchen Streitigkeiten gebildet, ſchon ſo im N. T. enthalten ſein ſollten. Dann wären ſie ja auch in das allgemein chriſtliche Bewußtſein übergegangen, und die entgegengeſezten hätten ſich dann gar nicht können geltend machen. Nur der Fall kann vorkommen, daß ich ſage, wenn ich die Stelle ſo leſe, ſo kann ich ſie als Zeugniß gebrauchen für die und die dogmatiſche Vorſtellung, wenn aber ſo, dann nicht. Aber nicht werde ich ſie dann dagegen anführen können. Der eigentliche Werth der verſchiedenen Leſearten in Beziehung auf den dogmatiſchen Gebrauch iſt nur der, daß die eine einen beſtimmten Gebrauch zuläßt, die andere nicht. Übrigens aber kann nie eine weſentliche Lehre auf einer einzelnen Stelle beruhen. Was gar keinen Halt hätte, als in der Art, wie eine einzelne iſolirte Stelle geleſen würde, könnte doch nicht weſentlicher Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens ſein. Dadurch wird der Werth der divinatoriſchen Kritik freilich beſchränkt, aber wir können ihr uns um ſo zuverſichtlicher hingeben, da es niemals dieſe eine Stelle iſt, welche dem dogmatiſchen Intereſſe weſentlich nüzen oder ſchaden wird.

Ein wichtiger Punkt, der nicht außer Acht zu laſſen iſt, iſt der, daß wenige von den Handſchriften, die vorzüglich in Betracht kommen, vollſtändig ſind. Die meiſten haben Lücken oder erſtrecken ſich nur über einzelne Theile des Textes. Beachtet man das nicht, ſo entſtehen leicht falſche Vorſtellungen. Findet man z. B. bei Griesbach Handſchriften für eine Abweichung von der recepta angeführt, ſo ſchließt man leicht fehl, daß die nicht genannten für die recepta ſeien. Will man eine Stelle kritiſch gründlich durcharbeiten, ſo muß man ſich vor Augen bringen, welche Handſchriften da ſind und welche nicht. Man notire ſich zur Bequemlichkeit in ſeinem N. T. auf jeder Seite, was für Handſchriften da ſind und was für Lücken.

Die Uncialhandſchriften ſelbſt ſind nicht von gleichem Werth. Der Werth derſelben muß genau beſtimmt werden, damit man ſich bei einer ſo zuſammengeſezten Operation nur auf das von ausgezeichnetem Werth beſchränke. Ein Hauptpunkt der Werthbeſtimmung iſt das Alter. Vergleiche darüber das Obige. Aber es wäre kein richtiges Verfahren, die Stimmen der werthvollen nur zu zählen, noch weniger, denen den Vorzug zu geben, welche am wenigſten Abnormitäten haben. Es giebt in den Handſchriften Fälle, wo man, indem der Text hermeneutiſch ungenügend erſcheint, doch leicht ermitteln kann, daß eine mechaniſche Irrung zum Grunde liegt. Kommt ſo etwas oft vor, ſo iſt das freilich ein Beweis, daß der Abſchreiber ungenau geweſen. Das iſt denn die ſchwache Seite der Handſchrift, und in dieſer Beziehung hat ſie wenig Auctorität. Aber in jedem andern Betracht kann ſie den größten Werth haben, indem ſie einen ſehr alten Text enthält. Hat eine Handſchrift beſondere grammatiſche Formen, wie z. B. Cod. B., ſo giebt ihr das einen vorzüglichen Werth, denn es beweiſt, daß keine willkührlichen Änderungen, die doch dieſe Formen zuerſt betroffen haben würden, in ihr vorgenommen ſind; dann aber auch, weil bei der Beurtheilung von Änderungen, denen mechaniſche Fehler zum Grunde liegen, viel darauf ankommt, welche Zeichen da geſtanden. Handſchriften, welche jene corrigirt haben, bringen andere Zeichen hinein, und machen die Beurtheilung unmöglich, wie jene entſtanden. So haben alſo jene Handſchriften mit beſondern grammatiſchen Formen beſonderen Werth, und der kritiſche Apparat ſollte ſie immer mit anführen. Weiß man, zu der Zeit, aus der eine beſtimmte Handſchrift iſt, haben ſolche Abnormitäten ſtatt gefunden, und die Handſchrift hat ſie nicht, ſo entſteht der Verdacht, daß der Abſchreiber, der in dieſem Falle grammatiſch verfahren iſt, auch in andern willkührlich gehandelt, und ſo verſchwindet die Hülfe, aus den Zeichen, ihrer Ähnlichkeit u. ſ. w. die mechaniſchen Irrungen zu erklären, ganz und gar.

Zu dem allen aber gehören, wenn die Aufgabe vollkommen gelöſt werden ſoll, ſchwierige und zuſammengeſezte Operationen, paläographiſche Kenntniſſe u. ſ. w. Es kann daher auch nicht die volle kritiſche Aufgabe als allgemeine Aufgabe für alle Theologen angeſehen werden. Aber betrachten wir als die Aufgabe des Theologen das vollkommene hermeneutiſche Verſtändniß, ſo liegt doch ſchon darin, daß der Leſer und Ausleger ſich wenigſtens nicht überall auf den Herausgeber verlaſſen darf. Dazu kommt, daß in der Kritik etwas Allgemeines liegt, und daß wir auf jedem Gebiete des Leſens und Hörens beſtändig in einer kritiſchen Operation begriffen ſind. Somit kann ſich Niemand davon ganz entbinden wollen. Man muß nur die Aufgabe ihrem Nuzen und Zeitaufwande nach richtig behandeln.

Scheiden wir in der Aufgabe von einander, was jedem Theologen zugemuthet werden kann, und was eine beſondere Virtuoſität erfordert, und beſtimmen das Erſte, ſo werden wir dabei von einem Minimum ausgehen müſſen. Gehen wir von der Löſung der hermeneutiſchen Aufgabe aus. Darf ſich der Theolog auf das Urtheil irgend einer kritiſchen Auctorität verlaſſen, wenn es darauf ankommt, den Zuſtand des Textes für die Auflöſung der hermeneutiſchen Aufgabe zu unterſuchen? Es giebt Fälle, welche gerade am meiſten von kritiſcher Virtuoſität abhängen. Da werden wir die Frage nicht verneinen dürfen. Aber ſchwerlich wird es viele Fälle geben, wo die kritiſchen Auctoritäten, die ich als ſolche anerkenne, befrage, unter ſich einig ſind. Um zu entſcheiden, muß jeder Principien der Entſcheidung für ſich ſelbſt haben. Worauf iſt nun da zu ſehen? Es kommen hier zwei Punkte in Betracht. Der erſte iſt, daß man wiſſen muß, ob das kritiſche Urtheil das Eine oder Andere durch andere Rückſichten, z. B. Partheyanſichten, benachtheiligt iſt oder nicht. Alſo man muß die Principien der verſchiedenen Kritik kennen. Iſt dieß beſeitigt, ſo fragt ſich ferner, welchem Kritiker ſoll man am meiſten vertrauen? Da iſt alſo eigenes Urtheil über den Werth der kritiſchen Arbeiten etwas Unerläßliches. Dieß iſt unmöglich ohne Kenntniß ihrer Principien. Wer aber darüber urtheilen will, muß ſelbſt wieder die Principien der Kritik im Großen und Ganzen kennen. Zu dem Ende muß ſich jeder Theolog ſchon vorher um das Kritiſche bekümmert haben, nicht erſt an der Stelle, wo die hermeneutiſche Operation es erfordert. Darnach hat er zu beurtheilen, worin er dem einzelnen Kritiker zu trauen hat und worin nicht. Um dieß methodiſch zu treiben, mache man ſich eine Claſſification der Auctoritäten, denen man folgt. Das Weſentliche dabei wäre Folgendes.

Bei der Leſung des N. T. zur Löſung der hermeneutiſchen Aufgabe iſt das Nächſte die Hülfe der Commentatoren. Die Commentare ſind zwar eigentlich exegetiſcher Art, aber ſie kommen immer in den Fall, die verſchiedenen Leſearten zu beurtheilen. Hat man nun einen Commentar, von dem man glaubt, daß man ſich auf ſein kritiſches Urtheil verlaſſen kann, ſo hat man nicht nöthig, die kritiſche Operation ſelbſt zu machen, aber die Grundſätze ſeines kritiſchen Verfahrens muß man kennen und ihn danach beurtheilen und claſſificiren. Sagt ein Commentator, ich halte mich ganz an Griesbach, ſo hat er eben gar kein eigenes Urtheil. Beruft er ſich aber bald auf dieſe, bald auf jene kritiſche Auctorität, oder er entſcheidet für ſich ſelbſt ohne Auctorität, ſo hat er in beiden Fällen ein eigenes Urtheil, iſt kritiſch, und ich muß wiſſen, welchen Principien er folgt. So haben wir alſo eine Claſſe, die ſich ſelbſt als Kritiker darſtellenden Commentatoren. Die zweite Claſſe iſt dann die der eigentlichen kritiſchen Herausgeber des N. T. Deren ſind aber zu viele, als daß jeder Theolog auf ſie zurückgehen könnte. Es entſteht alſo die Frage, welche ſich von dieſen am meiſten als Kritiker geltend gemacht haben? Dieß wird ſich vorzüglich dadurch manifeſtiren, wie die Commentatoren ſie gebrauchen. Bengel, Wetſtein und Griesbach ſind die drei Hauptkritiker, die auch immer am meiſten angeführt werden. Von dem Verfahren derſelben muß jeder eine gewiſſe eigene Anſchauung haben. Wetſtein und Griesbach haben eine gewiſſe Verwandtſchaft mit einander, ſo daß der leztere auf dem erſteren eigentlich beruht. Beide haben den gemeinſchaftlichen Fehler, daß ſie den vulgären Text zum Grunde gelegt haben. Wetſtein hat denſelben unverändert, und nur durch Zeichen unter dem Text die andern Leſearten mit ihren Auctoritäten angeführt. So iſt bei ihm das Auge für die recepta beſtochen und man muß daher um ſo mehr auf die Abweichungen und deren Auctoritäten unter dem Text zurückſehen. Aber es iſt um ſo mehr zu wünſchen, daß ſich jeder mit dem Werke genauer bekannt mache, da es außerdem reich iſt an Obſervationen von Analogien aus den griechiſchen und jüdiſchen Schriftſtellern, die lezteren bequemer als bei Lightfoot und Schöttgen.

Bengel hat die recepta verlaſſen, und einen eigenen Text conſtituirt. So hat er die Beſtechung des Auges durch jene vermieden, aber nie Bürgſchaft gegeben, woher er das hat, was man im Text lieſt. Aber wer jezt bei der Conſtitution des Textes auf die recepta keine Rückſicht nehmen will, der hat mehr Hülfsmittel, die Leſer von ſeinem Verfahren zu unterrichten, als Bengel zu ſeiner Zeit. Bengel hat von ſeinem Verfahren Rechenſchaft gegeben in ſeinem apparatus criticus, auch in ſeinem Gnomon. Es iſt wünſchenswerth, daß ſich jeder damit bekannt macht, wenn auch nur für einzelne Abſchnitte. Von Griesbach iſt ſchon öfter die Rede geweſen. Jeder wird bei genauerer Bekanntſchaft finden, wie oft er Leſearten, welche die vorzüglichſten Auctoritäten für ſich haben, in die unterſte Stelle herabſezt und die recepta überſchäzt.

Bedenkt man, daß in der neueren Zeit die modificirte recepta des Griesbachſchen Textes und der Bengelſche Text ſich die meiſte Auctorität verſchafft haben, ſo daß ſie in den meiſten Ausgaben repetirt ſind, ſo erſcheint es als ganz nothwendig, daß jeder ſich ein Urtheil darüber verſchaffe. Geht man nun auf das Verfahren der Kritiker prüfend ein, ſo wird man ſich auch dadurch ſo viel Bekanntſchaft mit den bedeutendſten Handſchriften u. ſ. w. verſchaffen und ſo viel kritiſches Urtheil ſich erwerben, daß man überall wo es nöthig iſt ſelbſtſtändig entſcheiden kann. In dem Grade aber wird man finden, daß jeder von ihnen gefehlt hat, und keinem vollkommen zu vertrauen iſt. So muß alſo jeder um ſo mehr die kritiſchen Operationen ſelbſt machen.

Was bei einem ſolchen Verfahren nebenbei ſich von ſelbſt verſteht, iſt daß man die deutſche Überſezung ganz vergißt. So lange man dieſe noch im Sinne hat, giebt es keine Selbſtſtändigkeit im Gebrauch des N. T. Das determinirende Bewußtſein derſelben iſt immer das zu corrigirende, es rückt die wahren Analogien aus den Augen und verleitet zu falſchen.

Die allgemeine Aufgabe nun, ſich ein eigenes kritiſches Urtheil zu verſchaffen, beſchränkt ſich auf das Nothwendige zum Behuf der hermeneutiſchen Aufgabe. Aber die Arbeiten dazu ſind ſchon Vorübungen zur kritiſchen Virtuoſität, und es giebt dabei Veranlaſſungen genug, über jenes nothwendige Minimum hinauszugehen. Nur daß größere Neigung und Anlage den Einen weiter führt als den Andern, — worin ſich dann eben ſchon die Virtuoſität kund thut.

Zu der Bildung des kritiſchen Urtheils können alle kritiſchen Arbeiten Vorübungen ſein, nicht bloß die Übung im N. T. Auch an andern Schriftſtellern, und ſelbſt im gewöhnlichen Leben können dergleichen Übungen gemacht werden.

Es liegt im Charakter des Philologiſchen, daß die kritiſche Richtung überall hin begleitend iſt, und ſo liegt ſie auch im Charakter des Theologiſchen.

Worin liegt der Unterſchied zwiſchen dem Leſer, der ſich zum

Behuf der hermeneutiſchen Operation den Text geſtaltet, und dem kritiſchen Herausgeber des Textes? —

Es giebt einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen dem Reſultat der diplomatiſchen und der divinatoriſchen Kritik. Bei der diplomatiſchen Kritik ſind beide auf dem allgemeinen philologiſchen Standpunkt, ſie wollen beide das Urſprüngliche wo möglich ermitteln. In Beziehung auf die divinatoriſche Kritik ſind beide im Dienſte der hermeneutiſchen Operation. Dieſe nöthigt zu ergänzen und zwiſchen Verſchiedenem zu wählen. Soll die Löſung der Aufgabe ihren richtigen Gang gehen, ſo darf das Reſultat der diplomatiſchen mit dem Reſultat der divinatoriſchen Kritik nicht verwechſelt werden. Der Leſer geht aus von dem diplomatiſch Ermittelten, und das Divinatoriſche macht ſich jeder ſelbſt, und fördert ſich jeder nach ſeiner Art und Überzeugung in Beziehung auf die hermeneutiſche Operation. Daher wird es immer mehr Grundſaz der Herausgeber werden, die Reſultate der divinatoriſchen Kritik nicht in den wirklichen Text aufzunehmen. Außer demſelben können ſie mitgetheilt werden. Es giebt zwiſchen ſtrenger Darſtellung des Textes und Mittheilung hermeneutiſcher Operation ein Mittleres, Commentare mit Text und Texte mit einem Commentar verbunden. Iſt im erſteren Falle der Commentar die Hauptſache und die Mittheilung des Textes nur ein Hülfsmittel für den Leſer, ſo darf doch auch ſelbſt in dieſem Falle der Text nur rein diplomatiſch gegeben werden; wird dies Reſultat der divinatoriſchen Kritik in den Text mit aufgenommen, ſo entſteht Beſtechung, wenn auch nachher im Commentar Rechenſchaft davon gegeben wird. Iſt der Text Hauptſache und der Commentar nur Nebenſache, ſo iſt um ſo nothwendiger, den Text rein diplomatiſch mitzutheilen.

Es iſt oben geſagt worden, daß mechaniſche Irrungen eher anzunehmen ſeien, als abſichtliche Änderungen. Es giebt nun Fälle zuſammengeſezter Art. Denkt man ſich zwei Leſearten, eine längere und kürzere. Nach Griesbachs Kanon iſt die kürzere vorzuziehen, jene immer ein Zuſaz. Nach unſrem Kanon verſuchen wir zuerſt, ob ſich die Erſcheinung aus einer mechaniſchen Irrung erklären laſſe. Finde ich zwei gleiche Anfänge oder zwei gleiche Endungen, ſo entſteht die Möglichkeit einer Auslaſſung aus mechaniſcher Irrung, und die längere Leſeart verdient den Vorzug. Es kann aber ein Zuſaz, eine Exegeſe, zufällig dieſelbe Geſtaltung haben; ja es wird eine Exegeſe meiſtentheils in der grammatiſchen Bildung mit dem Texte übereinſtimmen, ſo daß von ſelbſt gleiche Endungen entſtehen. Wie da? Weil beide Fälle überhaupt möglich ſind, ſo muß man auch beides überall im Sinne haben. So entſteht eine Wahrſcheinlichkeitsrechnung. Iſt es wahrſcheinlich, daß die längere Leſeart ein Zuſaz ſei? Dazu muß eine Veranlaſſung geſucht werden. Oder iſt die kürzere fehlerhaft? Dazu muß die Möglichkeit eines Abirrens des Auges wahrſcheinlich gemacht werden. Die Abirrung wird um ſo wahrſcheinlicher, wenn beide Enden ziemlich nahe aneinander ſtehen, der Unterſchied der längeren und kürzeren Leſeart gering iſt, oder wenn ein Ende unmittelbar unter dem andern ſteht in der darauf folgenden Zeile. Dazu aber gehört eine genaue Kenntniß der Handſchriften.

In den ſynoptiſchen Evangelien ſteht die Sache eigenthümlich anders. Da giebt es Übertragungen aus dem einen in das andere, die nicht gut unmittelbar beim Abſchreiben entſtanden ſein können. Denn daß ein Abſchreiber ſolche Einſchaltungen aus dem Gedächtniß ſollte gemacht haben, iſt, wenn er das Abſchreiben als Geſchäft trieb, nicht wahrſcheinlich. Aber indirect als Marginalbemerkungen des Leſers können ſie entſtanden ſein. Hier alſo, wo eine längere Leſeart in einem Evangelium etwas aus einem andern enthält, iſt die Wahrſcheinlichkeit für die kürzere. Dagegen könnte für die längere eine Wahrſcheinlichkeit entſtehen, wenn zufälliger Weiſe auch eine Abirrung des Auges zu denken wäre. Dieſe Wahrſcheinlichkeit würde aber wieder vermindert, wenn die Differenz zwiſchen der längeren und kürzeren bedeutend wäre.

Bei der eigenthümlichen Beſchaffenheit des N. T. müſſen wir auch in den didaktiſchen Büchern die Möglichkeit zugeben, daß Zuſäze gemacht ſind als Erklärungen und Vervollſtändigungen dem Begriffe nach. Denn es giebt auch in den didaktiſchen Schriften ſolche Parallelen, weil immer ein beſtimmter Kreis von Vorſtellungen behandelt wird, worin oft dieſelben Elemente ſich wiederholen, nur anders ausgedrückt. So konnten alſo bei der einen andere ähnliche Stellen beigeſchrieben werden. Man muß daher auch in den didaktiſchen Büchern bei der Differenz der längeren und kürzeren Leſeart, nächſtdem daß man ſie aus mechaniſchen Irrungen zu erklären ſucht, darnach ſehen, ob nicht etwas den Charakter eines Gloſſems hat. Darin liegt denn aber kein abſichtliches Verändernwollen des Textes, ſondern es iſt ſpäter in den Text hineingebracht, was urſprünglich nicht hineingehörte.

Hieran knüpft ſich eine andere Aufgabe der Kritik.

Ebenfalls durch einzelne Worte, geringe Veränderungen oder Verſchiedenheiten entſteht Gewißheit oder Ungewißheit über den Verfaſſer einer Schrift. Es fragt ſich, wie ſteht es mit dieſer Aufgabe, welche eine ganz andere zu ſein ſcheint?

Die Frage, ob der Brief an die Hebräer Pauliniſch ſei oder nicht, iſt keine kritiſche Frage in unſrem Sinn. Denn es giebt keinen Text, der dazu Veranlaſſung gäbe, keine Handſchrift, welche den Namen des Apoſtels in der Überſchrift trüge oder im Text vorkommen ließe. Von dieſem Standpunkte iſt der Brief ein anonymer, und die Aufgabe, den Verfaſſer zu ermitteln, eine Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik, mit der wir es hier nicht zu thun haben. Eben ſo iſt es mit der Frage, ob der zweite Brief Petri echt ſei, und mit der, ob das Evangelium des Matthäus ein Werk des Apoſtels ſei oder nicht. Was das leztere betrifft, ſo giebt es keine Überſchrift, welche dem Namen den Titel eines Apoſtels beilegte. Hier iſt eben ſo wenig eine kritiſche Frage in unſrem Sinne, wie bei dem dritten Evangelium und der Apoſtelgeſchichte, ob dieſe von dem Lukas herrühre, der den Apoſtel Paulus begleitete.

Wie muß die Sache ſtehen, wenn dergleichen eine eigentlich kritiſche Frage werden ſoll?

Der nächſtliegende Fall iſt der, wenn die Handſchriften Verſchiedenes über den Verfaſſer behaupten. Dann iſt zu entſcheiden, wie bei Leſearten. Hier iſt aber ein großer Unterſchied, ob die Behauptung in der Schrift ſelbſt oder außerhalb gemacht iſt. Wenn außerhalb, ſo iſt ungewiß, ob die Überſchrift ein Theil der Schrift in der erſten Ausgabe iſt oder nicht. Iſt das erſtere ausgemacht, ſo iſt die Frage wie alle kritiſchen Fragen zu entſcheiden. Iſt dagegen wahrſcheinlich, daß die Überſchrift ſpäter iſt, ſo iſt die Beurtheilung eine von der Schrift ſelbſt zu ſondernde Aufgabe. Iſt die Überſchrift ein bloßes Urtheil oder hat ſie Auctoritäten für ſich? Sobald die Frage ſich ſo wendet, daß gefragt wird, ob die Überſchrift als ein bloßes Urtheil angeſehen werden kann, ſo hört ſie auf eine kritiſche zu ſein und gehört der hiſtoriſchen Kritik an.

Allein kann denn jene Frage nicht auf eine andere Weiſe eine kritiſche werden?

Haben wir eine Schrift, welche ſich in ihr ſelbſt als Schrift eines gewiſſen Verfaſſers ausgiebt, es iſt auch ſonſt kein Streit darüber, im Leſen aber ſtoßen wir auf ſolche Stellen, die uns ſchwer wird als Worte des Verfaſſers zu denken, ſo entſtehen Zweifel, indem wir uns in der hermeneutiſchen Operation, die wir auf jene Vorausſezung gründen, geſtört fühlen. Da kommt es darauf an, von dem Intereſſe der hermeneutiſchen Operation aus über das Diplomatiſche zu entſcheiden, ob es das Urſprüngliche iſt oder nicht. Somit aber treten wir auf unſer Gebiet. Nur von dieſem Geſichtspunkt aus können wir die Sache erfaſſen. Das philologiſche Gebiet iſt überall da, wo Schwierigkeiten oder Störungen in der hermeneutiſchen Operation zu heben oder diplomatiſche Entſcheidungen zu geben ſind.

Wie aber entſtehen nun ſolche Zweifel, und wie gelangen wir zur Entſcheidung? Wir müſſen die Endpunkte aufſuchen, ſchlagende Fälle, welche die Sache ſogleich entſcheiden, auf der einen Seite, und auf der andern ſolche, welche einen Stachel zurücklaſſen, eine Unſicherheit, welche nicht überwunden werden kann, ohne daß gegeben wäre, was wirklich Entſcheidung bringt. Von beiden Seiten entſteht ein verſchiedenes Verfahren. Iſt ein entſchiedener Punkt gegeben, der die Möglichkeit völlig abſchneidet, daß die Schrift von dem beſtimmten Verfaſſer ſei, ſo iſt die Sache ausgemacht. Es entſteht dann nur die Frage, wie die Schrift jenem Verfaſſer hat beigelegt werden können.

Betrachten wir die Sache auf eine allgemeinere Weiſe, ſo haben wir zuerſt zu unterſuchen, ob nicht zwiſchen dem, was wir zulezt abgehandelt, und dem, womit wir jezt zu thun haben wollen, eine Lücke ſei.

Die Anwendbarkeit der Regel, daß mechaniſche Irrungen immer zuerſt wahrſcheinlich ſind, beſchränkt ſich, wie oben bemerkt iſt, auf einen gewiſſen Umfang, ein gewiſſes Maaß von Differenzen. Es kommen aber Fälle vor, wo Differenzen durch Auslaſſungen oder Zuſäze in einem viel größeren Maaße vorkommen. Dieß ſcheinen wir ausgelaſſen zu haben. Denn dieß iſt nicht daſſelbe, als wenn die Rede iſt von einer eigenen Schrift, ob ſie dem angehört, dem ſie beigelegt wird oder nicht. Iſt nun hier wirklich eine Lücke? Wir haben oben geſagt, es müſſe in allen Fällen, wo Differenzen ſind, neben der Möglichkeit der mechaniſchen Irrung auch das andere gedacht werden, ob ſie nicht vielleicht durch eine bewußte Handlung entſtanden ſeien. Wie läßt ſich entſcheiden, ob ein Zuſaz der Schrift urſprünglich angehöre oder ob die Auslaſſung das Urſprüngliche ſei? Man muß zuerſt auf die hermeneutiſche Operation Rückſicht nehmen, hier aber beide Fälle ſezen. Man ſeze alſo, der Zuſaz ſei ächt. Findet ſich dann für die hermeneutiſche Operation nichts Störendes, ſo kann man bei der Vorausſezung bleiben, findet ſich in der Folge eine beſtimmte Beziehung auf die zweifelhafte Stelle, ſo liegt darin eine Beſtätigung. Kann man aber bei jener Vorausſezung nicht ungeſtört fortfahren, ſo iſt das ein Grund zu der entgegengeſezten

Anſicht. Schwebt das Diplomatiſche, ſo muß man die Wahrſcheinlichkeitsrechnung eintreten laſſen, indem man von beiden Vorausſezungen ausgeht. Stellt man dann die Reſultate beider Vorausſezungen in ihren Momenten zuſammen, ſo wird wol eins überwiegend klar werden. Oft aber wird es auch ſchwebend bleiben und dann nimmt der Eine dieß der Andere jenes.

Geſezt z. B. die Unechtheit von 1 Joh. 5, 7. wäre diplomatiſch nicht entſchieden, ſo könnte man ungewiß ſein, ob nicht etwas fehle, wenn man die Stelle auslaſſe, ſo ſehr erſcheint ſie der Form nach angepaßt. Betrachte ich ſie aber materiell, ihrem Inhalte und Zuſammenhange nach, ſo erſcheint ſie allerdings als ein überflüſſiger Zuſaz. So ſchwankt das Urtheil, ſo lange das Diplomatiſche ſchwankt.

Es bedürfen aber alle ſolche größeren Stellen durchaus keiner andern Regeln, ſondern ſind ganz nach den früher aufgeſtellten zu behandeln.

Gehen wir nun auf das neue Thema, über die Ächtheit oder Unächtheit einer Schrift zu entſcheiden, wieder zurück und genauer ein.

Wenn eine Schrift lange Zeit hindurch immer für die Schrift eines beſtimmten Verfaſſers gehalten worden iſt, und es entſtehen erſt ſpäter Zweifel, ſo wird durch dieſes Späterkommen der Zweifel ſelbſt nicht beeinträchtigt, ſondern nur das folgt daraus, daß die hermeneutiſche Operation früher nicht mit ſolcher Genauigkeit und Vollkommenheit gemacht worden iſt.

Unterſcheiden wir nun die verſchiedenen weſentlichen Fälle. Der erſte iſt der, daß in einer Schrift eine Stelle vorkommt, die mit der Vorſtellung von dem Verfaſſer, die mich bisher begleitet hat, in Widerſpruch ſteht, wo ich alſo gehemmt werde. Es iſt in der Stelle die Rede von einer Thatſache, von der der Verfaſſer nach ſeinen Lebensverhältniſſen durchaus keine Notiz haben, wovon er alſo auch unmöglich reden konnte. Eine einzige Stelle der Art iſt ein vollkommener Beweis für die Unächtheit der Schrift, woſern jene Unmöglichkeit wirklich da iſt, und dieſe iſt da, wenn die Stelle wirklich der Schrift angehört. So entſteht alſo die Frage, ob die Stelle der Schrift urſprünglich angehört, oder ein Zuſaz von anderwärts her. Wenn diplomatiſch gar nichts dieſen Zweifel beſtätigt, ſo iſt noch denkbar, daß die Stelle in den Text gekommen ſei vor allen den Abſchriften die wir haben. Wird dieß wahrſcheinlich, ſo verliert die Stelle alle ihre Beweiskraft. Hier kommen wir auf einen Punkt, wo wir die Richtigkeit eines gewiſſen kritiſchen Verfahrens beurtheilen können. Man ſagt oft, es gebe Fälle, wo jeder einzelne Verdachtsgrund nichts beweiſe, aber mehrere zuſammen einen vollen Beweis geben. Dieſe Regel billigt wol jeder mit ſeinem Gefühl, unterwirft man ſie aber dem Calcul, ſo ſcheint ſie falſch. Indeſſen gehen wir von unſrer Poſition aus, ſo rechtfertigt ſie ſich doch. Wir haben geſagt, die Beweiskraft einer Zweifel erregenden Stelle werde in dem Grade geſchwächt, nicht aufgehoben, in welchem die Wahrſcheinlichkeit entſteht, daß ſie ſpäterer Zuſaz ſei. Denke ich mir aber ſechs ſolcher Stellen, ſo ſind das eben ſo viel Gründe, und jeder von ihnen wäre allein hinreichend, wenn nicht jedem inwohnte, was eine entgegengeſezte Möglichkeit giebt. Es fragt ſich alſo, was iſt überwiegend wahrſcheinlicher, die Wiederholung ſolcher beweiſenden Stellen, oder die Interpolation derſelben? Offenbar nimmt die Wahrſcheinlichkeit der Interpolation in dem Grade ab, in welchem viele falſche Stellen vorkommen. Denn dazu würde eine Gedankenloſigkeit gehören, die gar nicht ſehr wahrſcheinlich iſt. Unter ſolchen Verhältniſſen hat alſo jene Regel ihre vollkommene Richtigkeit.

Der bezeichnete Fall iſt hergenommen aus dem Gebiet der hiſtoriſchen Interpretation. Dazu gehört als Apparat die möglichſt genaue Kenntniß der Lebensverhältniſſe des Verfaſſers. Ähnliches aber bietet die pſychologiſche Interpretation dar. Wenn ich in einer Schrift auf einen Gedanken ſtoße, der mit der Denkweiſe ihres Verfaſſers nicht übereinſtimmt, ſo werde ich dadurch ebenfalls gehemmt in der Vorausſezung, in der ich bisher geleſen habe. Wie im vorigen Falle angenommen werden mußte, daß der Verfaſſer von der fraglichen Thatſache durchaus keine Notiz haben konnte, ſo muß ich auch hier annehmen, der Verfaſſer habe in ſeinem ganzen Leben nie ſo gedacht. Darin liegt eine Beſchränkung des Falles. Denn es giebt wenig Gegenſtände, worüber der Menſch nicht ſeine Meinung änderte. Aber der Fall iſt ganz derſelbe, wie bei dem Hiſtoriſchen, nur daß hier die Behauptung des Widerſpruchs ſchwieriger iſt, nicht bloß weil innere Gedankenverhältniſſe ſchwerer nachzuweiſen ſind als äußere Thatſachen, ſondern auch weil die Interpretation der Gedanken an ſich ſchwerer iſt. Kann ich mir denken, daß eine ſolche Stelle Zuſaz iſt, ſo iſt's damit, wie im obigen Falle; je mehr ſolcher verdächtigen Stellen vorkommen, deſto wahrſcheinlicher wird, daß ſie urſprünglich zur Schrift gehören und dieſe unächt iſt.

Dieß ſind die weſentlichen Anwendungen der allgemeinen Formel auf den beiden Hauptgebieten der Interpretation.

Daſſelbe kann nun eintreten in Beziehung auf die Sprache mit analoger Duplicität.

Kommt ein Wort vor, welches wo und wann der Verfaſſer ſchrieb, nicht in Gebrauch war, das Wort iſt aber diplomatiſch ſicher, und nicht aus einer mechaniſchen Irrung entſtanden, ſo iſt das ein ſchlagendes Moment gegen die Ächtheit der Schrift. Allein eben der vollſtändige Beweis daß das Wort in jener Zeit nicht vorkommen könne, iſt ſehr ſchwierig. Der andere Fall wäre der, daß Ausdrücke, Wendungen vorkommen, welche zwar nicht außerhalb des Sprachgebiets des Verfaſſers liegen, aber außerhalb ſeiner Eigenthümlichkeit. Wenn dann dafür in ſeinen übrigen Schriften keine Analogie zu finden iſt, vielmehr zahlreiche dagegen, ſo daß man für dieſelben Begriffe ſolenne andere Ausdrücke findet, ſo kann eine einzige Stelle genügen zur Begründung des Verdachts. Allein dazu gehört eine ſehr ins Einzelne und Individuelle gehende vollſtändige Sprachkenntniß. Hier läßt ſich nun der Gang in ſolcher Unterſuchung genauer bezeichnen. Es kann

Fälle geben, wo eine einzige Stelle für den vertrauten Kenner des Verfaſſers vollkommen entſcheidend iſt, aber Andern nur als ein einzelner Verdachtsgrund erſcheint. Da muß der Kritiker mehreres aufſuchen, um ſeine Gewißheit Andern mitzutheilen, und ſo entſteht denn ein durchgängiges kritiſches Verfahren, die ganze Schrift wird darauf angeſehen. Bleibt es nun bloß bei der einen Stelle, und werden auch bei einer abſichtlichen Vergleichung nicht mehrere gefunden, ſo iſt die Beweiskraft der einen allerdings geſchwächt. Man wird dann verſuchen, ſie auch anders zu erklären, ja ſich ſogar mit einer unwahrſcheinlicheren Erklärung begnügen. Es entſteht aber die Frage, wie kann die Thatſache entſtanden ſein, daß die Schrift einem Verfaſſer beigelegt wird, dem ſie nicht gehört? Die Schrift kann als abſichtlicher Betrug entſtanden ſein, indem der Verfaſſer ſelbſt ſie ſo eingerichtet, daß ſie für die Schrift des angeblichen Verfaſſers gehalten werden ſollte. Dieſer Fall aber läßt ſich ſelten annehmen, weil die Verhältniſſe, unter denen ſich das durchführen ließe, ſehr complicirt ſind. So lange der angebliche Verfaſſer lebt, wird es einem andern nicht leicht gelingen, eine Schrift auf jenes Namen zu verbreiten. Eine ſolche Schrift müßte ſich bis zu einer beſtimmten Zeit von dem Lebenskreiſe des angeblichen Verfaſſers fern halten. Dieß iſt an ſich nicht wahrſcheinlich. Und je mehr eine ſolche Schrift das Anſehen hat zu dem Lebenskreiſe des erdichteten Verfaſſers zu gehören, deſto weniger iſt der Verdacht des Betruges anwendbar. Wahrſcheinlich iſt dann, daß die Beilegung der Schrift auf einem falſchen Urtheil beruht. Wo eine Schrift anonym erſchien, war ein ſolches falſches Urtheil leicht möglich. Dieß ging in die Schrift über, und die ſpäteren Abſchreiber konnten ſie ſchon gewiß als Schrift jenes Verfaſſers ausgeben in der Überſchrift, nicht aus mechaniſcher Irrung, ſondern abſichtlich und bewußt, aber nicht aus Betrug. Sobald man zu ſolchen Vorausſezungen geführt wird, muß man ſie auf dieſen Fall zurückführen und eins von beiden nachweiſen und darnach von Anfang an die kritiſche Operation einrichten. Wo die

Sache ſchwebt, muß man von beidem ausgehen und eine Wahrſcheinlichkeitsrechnung eintreten laſſen.

Wenn wir die Thatſache, daß ein Werk einem Verfaſſer fälſchlich zugeſchrieben worden iſt, im Allgemeinen betrachten, ſo wird die Veranlaſſung dazu, wenn es abſichtlich und ernſtlich geſchehen ſein ſoll, ſehr ſpeziell ſein müſſen. Es muß, wenn man ſich beruhigen ſoll, auf wahrſcheinliche Weiſe angegeben werden, wie Jemand dazu gekommen iſt. Die Thatſache kann durch die zweite Hand entſtehen, alſo eigentlich nicht abſichtlich, wenn eine Schrift anonym iſt, und Jemand das Urtheil fällt, ſie ſei von dem oder dem, und dieß Urtheil nachher in die Schrift ſelbſt übergeht. Hier laſſen ſich mehrere Fälle unterſcheiden. Der häufigſte Fall iſt der, daß eine ſolche Schrift nicht einzeln, ſondern in einer Sammlung ſich befindet. So wie eine ſolche Thatſach vorgekommen iſt, entſteht Verdacht gegen die ganze Sammlung. Was folgt daraus, wenn einzelne Theile einer ſolchen Sammlung einem Verfaſſer mit Unrecht beigelegt werden? Zunächſt fragt ſich, wie iſt die Sammlung entſtanden? Heut zu Tage iſt's gewöhnlich, daß die Schriftſteller ihre einzelnen Schriften ſelbſt ſammeln. Da hat denn die Sammlung dieſelbe Authenticität, wie jede einzelne Schrift. Ganz anders aber, wenn Andere die Sammlung veranſtalten. Da können ſolche Fehler vorkommen, doch nur in Beziehung auf anonyme Schriften. Lebt der Verfaſſer noch, ſo iſt's ſeine Sache, zu widerſprechen. Thut er es nicht, ſo kann das als ſchweigende Gewährleiſtung angeſehen werden. Wird die Sammlung erſt nach dem Tode des Schriftſtellers gemacht, ſo kann um ſo leichter geſchehen, daß einzelne anonyme Schriften, die man bei ſeinen Lebzeiten ihm zugeſchrieben hatte, ohne daß er Proteſt dagegen eingelegt, fälſchlich mit aufgenommen werden. Wird die Sammlung lange nach dem Tode des Verfaſſers veranſtaltet, ſo iſt die Möglichkeit noch größer. In dieſem Falle iſt zwiſchen dem Sammelnden und dem Zeitalter des Verfaſſers kein genauer Zuſammenhang mehr. Da iſt denn die Regel, daß, ſobald ſolch ein Verdacht entſteht, die ganze Sammlung als verdächtig erſcheinen, und jede einzelne Schrift ſich anders als dadurch, daß ſie in der Sammlung ſteht, rechtfertigen muß. Im Alterthum finden wir faſt überall in den operibus omnibus falſche Werke. Auf der andern Seite aber entſtehen oft Zweifel, die näher betrachtet keinen Grund haben. Dieſer unſichere Gang der Kritik fordert eine beſtimmte Regel. Dem Bisherigen zu Folge kann man feſtſtellen, daß eine Sammlung, ſobald notoriſch iſt, daß ſie nicht von dem Verfaſſer ſelbſt iſt, keine Authentie hat; ferner, daß, wenn ſie noch zur Zeit ſeiner Zeitgenoſſen gemacht iſt, dieſe den Verfaſſer in dem Grade vertreten, als der Sammlung öffentliche Aufmerkſamkeit geſchenkt worden iſt; endlich daß, wenn ſie ſpäter gemacht iſt, ſie gar keine urſprüngliche Sicherheit und nur in ſofern Auctorität hat, als wir dem Sammler richtiges Urtheil und die relative Unmöglichkeit ſich zu irren zuſchreiben können. Auf die Weiſe erſcheint die Präſumtion, daß ein Werk des Alterthums dem wirklich zugehört, dem es zugeſchrieben wird, ſehr verringert.

Wenn ein Werk aus älterer Zeit einem Schriftſteller zugeſchrieben wird, ſo iſt freilich zunächſt das Auge beſtochen und damit auch das Urtheil eben durch den der Schrift oder Sammlung vorgeſezten Namen. Von dieſer Beſtechung muß man ſich im Leſen der Schrift zu befreien ſuchen. Eben ſo aber kann auch ein ſchon vorhandener Verdacht mein Urtheil beſtechen. So entſteht ein zweifaches Verfahren, zwei einander entgegengeſezte, gleich einſeitige Maximen. Die Anhänger der einen werden von den Andern die Auctoritätsgläubigen genannt, welche alles feſthalten was überliefert iſt und ſo vieles wirklich Verdächtige übergehen. Die entgegengeſezten ſind die Hyperkritiſchen, von denen die Andern ſagen, daß ſie, weil ſie nur darauf ausgehen, Verdachtsgründe zu finden, alles ruhige und einfache Studium aufheben. Es iſt eben ſo ſchwer, dieſer Duplicität auszuweichen, als ein Mittleres zwiſchen beiden Richtungen aufzuſtellen. Allerdings hat der Gegenſaz ſein Nachtheiliges, denn ſo lange Streit iſt auf dieſem Gebiet, kann die hermeneutiſche Operation nicht ruhig fortſchreiten. Es fragt ſich aber, ob das ganze Verfahren nur in Beziehung auf die hermeneutiſche Operation zu betrachten iſt, oder ob es für ſich ſelbſt Werth hat? Geht man von der Beziehung auf die hermeneutiſche Operation aus, ſo folgt, daß man den kritiſchen Streit nicht führen dürfe über Dinge, welche für die hermeneutiſche Operation keinen Werth haben, und ſodann, daß man die hermeneutiſche Löſung nicht eher aufhalten dürfe, als bis die Verdachtsgründe einen gewiſſen Grad von Beſtimmtheit erreicht haben. Dadurch wird allerdings das kritiſche Verfahren zurückgedrängt und auf eine ſpätere Zeit verwieſen. Dagegen aber erhebt ſich wiederum das allgemeine philologiſche Intereſſe. Denn wenn eine Schrift hermeneutiſch auch noch ſo unbedeutend iſt, ſo iſt ſie doch, wenn der beſtimmte Kreis und die Zeit, der ſie angehört, nachgewieſen iſt, eben für dieſen Kreis und dieſe Zeit ein Sprachdokument. Kann das freilich nicht nachgewieſen werden, ſo iſt auch das philologiſche Intereſſe null. Man ſieht aber, wie verſchieden ſich das Intereſſe abſtuft, wenn man von dem allgemeinen philologiſchen Standpunkt ausgeht. So giebt es in der Sammlung der Platoniſchen Werke mehrere, von denen wahrſcheinlich gemacht worden iſt, daß ſie nicht Platoniſch ſind, aber doch der unmittelbaren Schule des Sokrates angehören. An und für ſich verliert für den allgemeinen philologiſchen Standpunkt die Frage dadurch an Intereſſe, weil jene Werke doch in das Gebiet des Atticismus jener Zeit gehören. In dieſer Hinſicht iſt ihr Werth nur mit geringer Differenz beſtimmt. Wir können wol ſagen, Platon war ein ganz anderer Virtuos in Beziehung auf die Sprache, als jeder andere Sokratiſche Schüler. Allein dieß würde ſich doch mehr auf den Styl, als auf die Sprache beziehen. Hingegen für den, der mit der Geſchichte der Philoſophie zu thun hat, wird die Frage auch ſo von Wichtigkeit ſein. Er erkennt darin eine beſondere Lehre, die neben der Platoniſchen aus der Sokratiſchen Schule hervorgegangen iſt. So ſtuft ſich das Intereſſe verſchieden ab, je nachdem ſich der Geſichtspunkt ſtellt.

Aus dem allen aber ergiebt ſich, daß die Regel nicht allein vom Standpunkte der hermeneutiſchen Operation, ſondern auch des allgemeinen philologiſchen Intereſſes aufzuſtellen iſt.

Der Fall der Sammlung führt uns unmittelbarer, als wenn wir eine Schrift einzeln betrachten, auf die Frage, wie Schriften den poſitiven Beweis führen können, daß ſie dem oder dem Verfaſſer wirklich angehören? Einzeln nemlich hat eine Schrift urſprünglich nichts, worin ſie Verdacht darböte, in der Sammlung aber, unter den angeführten Umſtänden, iſt dieß leicht möglich.

Wir haben geſagt, iſt eine Sammlung von dem Verfaſſer ſelbſt oder bei ſeinen Lebzeiten gemacht, ſo braucht ſie keinen Beweis zu führen. Hier tritt zuerſt hervor der Beweis durch Zeugniſſe, wenn aus unbezweifelten Schriften der Zeitgenoſſen oder andern beſtimmten Nachrichten nachgewieſen werden kann, daß die Zeitgenoſſen die Schrift ſchon beſtimmt dem Verfaſſer zugeſchrieben haben. Dieſer Beweis iſt aber nur dann vollſtändig, wenn ein ſolcher Zuſammenhang wirklich nachgewieſen werden kann, wenn die Schriften aus einer Zeit ſind, wo wir eine zuſammenhängende Litteratur haben. Wo wir nur wenig Fragmente von Sprache und Litteratur haben, iſt dieſer Beweis unmöglich. Aber es giebt noch eine andere Beweisführung, welche ſich an jene erſte anſchließt, die durch Analogie. Habe ich einige ſichere Schriften deſſelben Verfaſſers, und die vollſtändigſte Erinnerung daran erregt in mir beim Leſen einer andern, die ihm in der Sammlung beigelegt wird, gar keinen Verdacht, ſo hat dieſelbe allerdings die Präſumtion für ſich, ihm anzugehören. Aber dieſer Beweis hat nicht die Sicherheit, welche der erſte hat, denn die Richtigkeit des Urtheils hängt hier gar ſehr von der Beſchaffenheit des Urtheilenden ab. Hiernach wird man in einer größeren Sammlung Werke der erſten und zweiten Claſſe unterſcheiden können, ſolche, welche durch Zeugniſſe ſicher dokumentirt ſind, und ſolche, für welche Urtheile von ſolchen, denen man ein richtiges Verfahren zutrauen kann, angeführt werden können. Bei den lezteren iſt aber ſchon Unterwerfung unter eine Auctorität.

Wenn wir aber weiter gehend finden, daß die, auf deren Auctorität die zweite Claſſe gegründet iſt, in Beziehung auf andere Werke ſagen, es ſind hier zwar keine Verdachtsgründe, aber wir hätten dieſelben auch ungeſtört fortleſen können, wenn wir ſie als von einem Andern herrührend genommen hätten, nichts hätte uns gerade an den beſtimmten Verfaſſer erinnert, ſo ſind dieß zweideutige Schriften, welche auch ihren Beweis werden führen müſſen. So wie wir einen geringeren Grad von Vollkommenheit in der Sprache, in Gedanken und Ausführung, oder dieß und jenes weniger Übereinſtimmende finden, aber doch auf der andern Seite ſagen können, die Schrift könne doch von demſelben Verfaſſer herrühren, unter der Vorausſezung, daß er ſich in dieſer oder jener Beziehung vernachläſſigt habe, ſo bleibt Ungewißheit.

Dieß ſind die Geſeze des kritiſchen Verfahrens in Betreff der Sammlungen. Betrachtet man das Reſultat, ſo iſt ſchon durch jenes Verfahren eine ſo bedeutende Säuberung auf dem Gebiete der alten Litteratur entſtanden, daß ſowohl das allgemeine philologiſche Intereſſe als das Intereſſe der realen Disciplinen auf viel feſterem Boden beruhet, als früher. Es iſt auch ehr gut, daß jene beiden Maximen neben einander beſtehen. Denn hätte nur die eine, die auctoritätsgläubige, gegolten, ſo würden noch eine Menge Irrthümer herrſchen. Die entgegengeſezte Maxime allein herrſchend würde in die ganze Sache eine Willkühr gebracht haben, wodurch die Reſultate noch weit unſicherer geworden ſein würden, als ſie jezt ſind durch die Reaction er andern Maxime. Denn dieſe nöthigt zu einer Strenge in er Beweisführung, und bewirkt, daß man ſich weniger ſchnell em Einfluſſe einzelner Momente hingiebt, und alles berückſichtigt, was ſich von der entgegengeſezten Seite anführen läßt.

Betrachten wir die Aufgabe von einer andern Seite, ſo entſteht die Frage, ob und was für ein Intereſſe es habe zu wiſſen, on wem eine Schrift herrühre?

Bei einer Sammlung von Schriften die Einem Verfaſſer ngehören, hat jene Frage großes Intereſſe. Gehört eine Schrift dem Verfaſſer an, ſo wird dadurch die Totalvorſtellung von demſelben näher beſtimmt, das Bild von ſeinem Leben, ſeiner Art, vervollſtändigt. Wird dagegen eine einzelne Schrift einem Verfaſſer beigelegt, von dem nichts anderes vorhanden iſt, ſo kann es ganz gleichgültig ſein, ob er dieſer oder jener iſt. Es iſt genug, das Zeitalter und den Kreis, worin die Schrift entſtanden iſt, zu wiſſen. Es können aber auch bei einer einzelnen Schrift Umſtände, Beziehungen eintreten, wo auch für jene Frage wieder Intereſſe entſteht. Habe ich z. B. eine philoſophiſche Schrift, deren Verfaſſer ich gar nicht oder nur zweifelhaft kenne, es ſind auch gar keine weiteren Beſtimmungen vorhanden, ſo kann es mir oft ganz gleichgültig ſein, ob ihr Verfaſſer Simon oder Cebes iſt, weiß ich aber der eine von dieſen hat mit dem, der andere mit jenem Sokratiker in näherer Verbindung geſtanden, und es ſind das Männer von großer Bedeutung, welche die Lehre des Sokrates auf verſchiedene Weiſe entwickelt haben, ſo iſt ihre Perſönlichkeit wichtig, denn ihre Gedanken werden in das Gebiet der einen oder andern Schule gehören, und alſo die genauere Kenntniß von ihnen dazu beitragen, den Begriff von jener Schule zu vervollſtändigen. Eben ſo hat es ein Intereſſe, den Verfaſſer eines hiſtoriſchen Werkes zu kennen, weil es hier darauf ankommt, zu wiſſen, wie der Referent zu den Begebenheiten geſtanden. Wird ſie einem Manne zugeſchrieben, von dem ich weiß, daß er zu der Zeit und in der Gegend der Begebenheiten gelebt hat, ſo hat die Schrift eine Auctorität, die ſie nicht haben würde, wenn ein anderer aus ſpäter Zeit und aus einer andern Gegend ihr Verfaſſer wäre. Weiß ich dagegen von des Verfaſſers Verhältniſſen zu den Begebenheiten nichts Näheres, ſo iſt mir auch ſein Name gleichgültig. So iſt alſo dieß Intereſſe jener Frage ſehr verſchieden. Aber noch eins iſt zu merken. In dem Maaße, in welchem die Kenntniß von der ganzen Region, in welche eine Schrift gehört, noch nicht vollendet iſt, kann man auch das Intereſſe jener Frage noch nicht beſtimmen. In einem ſehr durchgearbeiteten Litteraturgebiet muß man das Intereſſe der Frage beſtimmen können. Aber in jenem erſten Falle bleibt ein unbedingtes Intereſſe, weil, um nichts zu vernachläſſigen, das größte anzunehmen iſt.

Auf dem Gebiete der claſſiſchen Litteratur laſſen ſich alle dieſe Differenzen finden. Es giebt hier Schriften, bei denen es im hohen Grade gleichgültig iſt, wer ihr Verfaſſer iſt, und die nur wichtig ſind als Sprachdenkmale einer gewiſſen Zeit und Gegend. Die Schrift ſelbſt ergiebt dann, auf welcher Stufe ihr Verfaſſer geſtanden, ſowohl was die Sprache als den Inhalt betrifft. Die Perſönlichkeit iſt dabei gleichgültig. Je mehr aber die Perſönlichkeit in Sprache und Gegenſtand verflochten iſt, deſto mehr wächſt das Intereſſe der Frage.

Was nun das Neue Teſtament betrifft, ſo ſind hier die kritiſchen Aufgaben dieſer Art theils aus alter Zeit überliefert, theils neu entſtanden, manche ſind ſchon entſchieden und wieder zweifelhaft gemacht worden. Wir haben hier eine weitläufige Geſchichte der kritiſchen Beſtrebungen.

Für einen römiſch katholiſchen Theologen haben alle jene kritiſchen Fragen kein Intereſſe, denn der Kanon iſt ein Werk der Kirche, und wie er in derſelben überliefert iſt, ſo hat er auch denſelben Werth und dieſelbe Auctorität der Unfehlbarkeit, wie die Tradition der Lehre. Es iſt für den katholiſchen Theologen gleichgültig, ob er ſagt, daraus, daß der zweite Brief Petri aufgenommen iſt, folgt, daß er ein Brief Petri ſei, oder ob er ſagt, die Kirche hat den Brief aufgenommen, ohne ſich zu bekümmern, ob er ein Werk des Petrus ſei oder nicht. Der Brief hat auf jeden Fall kanoniſches Anſehen, und da iſt die kritiſche Frage ohne Intereſſe.

Dieſe Anſicht liegt aber ganz außer unſerm Standpunkte, veil wir in der Kritik keine Auctorität der Kirche gelten laſſen önnen. Freilich iſt der Kanon überliefert, ohne daß wir wiſſen, vie er gerade ſo geworden. Aber wenn wir es auch wüßten, önnten wir ihn doch nicht ohne Prüfung annehmen. Denn da man nach gewiſſen Regeln zu Werke gehen mußte, als man ihn geſtaltete, ſo fragt ſich, ob die Subſumtion richtig geweſen.

Fragen wir nun, was hat für uns Proteſtanten die Frage nach dem Verfaſſer jeder Schrift des N. T. für ein Intereſſe, ſo iſt die Frage gar nicht auf einfache Weiſe zu beantworten. Das Intereſſe iſt ſehr verſchieden.

Das N. T. iſt eine Sammlung, aber nicht der Werke Eines Verfaſſers. Es iſt alſo die obige Regel, wobei die Sammlung der Schriften Eines Mannes vorausgeſezt wurde, bei dem N. T. nicht ohne Weiteres anwendbar. Wir müſſen unterſcheiden. Das N. T. iſt zum Theil eine Sammlung von Sammlungen, theils eine Sammlung von einzelnen Schriften differenter Verfaſſer. Jeder Theil iſt beſonders zu betrachten.

Wir haben im N. T. eine Sammlung, welche früher den Namen ὁ ἀπόστολος führte. Das iſt die Sammlung der Pauliniſchen Briefe, aber jezt vollſtändiger, als in früherer Zeit. Entſtehen nun kritiſche Fragen aus dem Gebiet der Paul. Briefe, ſo haben wir den oben erörterten Fall der Sammlung. Fragen wir aber, ob der Verfaſſer des Briefs Jakobi einer von den Männern dieſes Namens iſt, die im N. T. vorkommen, welcher von dieſen, oder ob überhaupt ein anderer, ſo hat dieſe Frage an und für ſich kein Intereſſe, weil wir von keinem von dieſen etwas anderes haben, und die Handlungen, welche von dem einen oder andern erzählt werden, mit jenem Briefe in keiner weſentlichen Verbindung ſtehen. Aber anders geſtellt gewinnt die Frage gleich ein größeres Intereſſe. Fragen wir nemlich, ob der Verfaſſer einer der im N. T. erwähnten Jakobus iſt, alſo ein Mann aus dem apoſtoliſchen Zeitalter, ein unmittelbarer Zeitgenoſſe der Apoſtel, ein Apoſtel ſelbſt, oder ob er ein ſpäterer ſei, — ſo hat eben dieß Intereſſe zu wiſſen. Die Zeitdifferenz iſt freilich in dieſem Falle ziemlich begrenzt. Dabei könnte die Perſönlichkeit nur noch bis auf einen gewiſſen Punkt gleichgültig ſein. Eben ſo mit dem Judas. Indeſſen ſcheint ſich von einer andern Seite die Sache zu ändern, wenn der Inhalt dieſer Briefe von der

rt wäre, daß unſere Vorſtellung von dem Ideenkreiſe im apoſto-
ſchen Zeitalter weſentlich anders beſtimmt würde, je nachdem
r Verfaſſer dieſer oder jener iſt. Enthielten jene Schriften et-
as, was die andern apoſtoliſchen Schriften nicht enthalten, Abwei-
endes aber nicht Widerſprechendes, ſo wäre die Frage natürlich
on großer Wichtigkeit. Schrieb ein Apoſtel rein als Einzelner,
ußer Verkehr mit den andern, iſolirt, ſo verliert die Frage wie-
r an Intereſſe, weil man von ihm auf jenen Kreis, auf den
 uns eigentlich ankommt, nicht zurückſchließen kann. Das In-
reſſe wäre dann eigentlich nur das an der bloßen Perſönlichkeit.
Benn in einer Schrift, welche zur Zeit der Apoſtel geſchrieben
nd aus ihrem gemeinſamen Leben hervorgegangen wäre, gleich-
vol ſuperſtitiöſe und judaiſirende Vorſtellungen vorkämen, denen
 andern Briefen widerſprochen wird, ſo iſt hier nicht das In-
ereſſe an der Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern an gewiſſen Relationen
erſelben; es wäre intereſſant zu wiſſen, ob dergleichen Vorſtel-
ungen im Kreiſe der Apoſtel ohne Widerſpruch gegolten, alſo
ewiſſermaßen als die ihrigen angeſehen werden dürften oder nicht.

Wie zerfallen nun in Beziehung auf das alles die kritiſchen
ragen der Art im N. T.?

Es iſt eine alte Streitfrage, ob der zweite und dritte Brief
es Johannes von dem Apoſtel Johannes und der zweite Petri-
iſche Brief von dem Apoſtel Petrus verfaßt ſeien. Die Frage
 in Hinſicht der Perſönlichkeit von geringem Intereſſe. Der
veite und dritte Joh. Brief ſind von ſo geringem Umfange, daß
 weder in Beziehung auf die Sprache noch auf den Inhalt
edeutend ſein kann, ob ſie zu den übrigen Schriften des Apo-
els hinzukommen oder nicht. Sind das Evangelium und der
rſte Brief ächt, und es findet ſich in den beiden kleinen Briefen
Biderſprechendes damit in Gedanken und Sprache, ſo ſchließen
ir, daß ſie nicht von Johannes ſind. Aber findet ſich nichts
ergleichen, ſo iſt zu unbedeutend was ſie uns von Johannes
eben, wenn ſie ächt ſind, und nicht geben, wenn ſie unächt ſind.

Sehen wir den erſten Brief Petri als ächt an, ſo haben wir, wenn es auch der zweite wäre, eine Petriniſche Brieſſammlung. Aber die Sammlung beſtände eben nur aus dieſen beiden, und da der zweite ſtreitig iſt, ſo können wir keine urſprüngliche Sammlung annehmen, und müſſen den erſten Brief ſelbſtſtändig behandeln, weil nur was aus ihm herrührt, nicht was aus der Sammlung herrühren kann, für den zweiten entſcheidet.

Anders bei den Pauliniſchen Briefen. Da iſt der Zweifel nicht alt. Man wußte wol, daß die Paſtoralbriefe nicht im Kanon des Marcion ſtanden, aber man bezweifelte ſie nicht und ſagte, Marcion habe ſie aus häretiſchem Intereſſe ausgelaſſen. Aber die Frage nach der Ächtheit dieſer Briefe hat ein bedeutendes perſönliches Intereſſe. Ihr Inhalt hängt mit den Thatſachen im Leben des Apoſtels zuſammen; es entſtehen Räthſel darin, wenn man ſie ihm zuſchreibt, und fallen weg, wenn man ſie ihm nicht zuſchreibt.

Was die Evangelien betrifft, ſo könnte man, was das Johanneiſche betrifft, ſagen, es ſei gleichgültig, ob ſein Verfaſſer Johannes geheißen oder nicht. Aber es handelt ſich hier nicht von der Perſönlichkeit allein, ſondern auch über die Zeit und Verhältniſſe des Verfaſſers zu den Begebenheiten. Nach Bretſchneiders Probabilien wäre das Evangelium an einem den Begebenheiten ganz fremden Orte und in ſpäterer Zeit entſtanden. Die entgegengeſezte Anſicht behauptet, daß die Relation von einem Augenzeugen herrühre. Hier iſt alſo ein hiſtoriſches Intereſſe in Beziehung auf die Art, wie die Begebenheiten bezeugt ſind. Dieß Intereſſe wird noch erhöhet durch das Verhältniß des Evangeliums zu den drei erſten, daß es anderes erzählt, als dieſe, und vieles ausläßt, was dieſe haben.

Markus und Lukas ſind uns unbekannte Perſonen. Wir wiſſen nur, daß ſie zu dem unmittelbaren und nächſten Zeugenkreiſe des Lebens Jeſu nicht gehören. Da iſt's denn auch gleichgültig, ob ſie die im N. T. erwähnten Perſonen des Namens ſind oder andere deſſelben Namens. Selbſt die Frage nach der Zeit der Entſtehung iſt hier nicht ſo bedeutend. Anders iſt es, wenn man von der Identität des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte und des Evangeliums des Lukas redet, aber die bezweifelt Niemand, ungeachtet der merkwürdigen Trennung beider Bücher im N. T.

Von ganz anderem Intereſſe iſt die Frage über den Matthäus, aber die Frage iſt genau genommen auch erſt neu. Fragt man, iſt das Evangelium von dem Apoſtel des Namens, ſo kommt dabei auf die bloße Perſönlichkeit wenig an, obwohl auch der Punkt nicht ganz leer iſt, weil von ihm beſtimmte Thatſachen erzählt werden. Aber die Hauptſache iſt, ob Matthäus der Apoſtel iſt. Wenn dieß iſt, dann iſt das Verhältniß des Matthäus und Johannes zu den Begebenheiten weſentlich daſſelbe. Dieß iſt von bedeutendem Einfluß auf die Art, wie die Differenzen beider behandelt werden. Hält Jemand das Evangelium des Matthäus für das Werk des Apoſtels, das Johanneiſche aber nicht, ſo iſt Matthäus Norm für den Johannes, und alles was dieſer mit jenem Widerſprechendes hat, kommt auf Rechnung der Unächtheit des Johanneiſchen Evangeliums. Sagt man umgekehrt, ſo entſteht auch das umgekehrte Verhältniß. Werden beide als Werke von Apoſteln angeſehen, ſo ſind ihre Differenzen unausgleichbar. So iſt alſo hier die kritiſche Frage von großem Intereſſe in Beziehung auf die Ausmittlung der Thatſachen aus den verſchiedenen Relationen. Auf die Weiſe finden wir im N. T. alle verſchiedenen Grade von kritiſchem Intereſſe, und die verſchiedenen kritiſchen Fragen nach dem Verfaſſer beiſammen, und jede muß nach ihrer Art und Bedeutung entſchieden werden.

Fragen wir nun, ſind dieſe kritiſchen Fragen im N. T. auf dieſelbe Weiſe zu löſen, wie wir oben im Allgemeinen feſtgeſtellt haben, oder giebt es für die neuteſt. Schriften in dieſer Hinſicht beſondere Regeln?

Wir fanden früher ſchon auf dem Gebiete der Hermeneutik eine ähnliche Frage, aber als eine alte Streitfrage, nicht als eine ſolche, welche für uns auf dem natürlichen Wege der Unterſuchung entſtand. Für die conſequente Theorie der katholiſchen Kirche exiſtirt die kritiſche Frage gar nicht. Für uns in der evangeliſchen Kirche iſt ſie nothwendig vorhanden. Und wie auf dem Gebiete der Hermeneutik werden wir auch hier ſagen müſſen, daß es für die neuteſt. Kritik keine andern Regeln gebe, als die allgemeinen.

Die kritiſchen Fragen entſtehen, weil eine Thatſache noch nicht recht ausgemittelt war, oder weil ſie verdunkelt worden. Auf dieſe beiden Fälle läßt ſich die Sache immer zurückführen. Eine Thatſache auszumitteln, kann es im neuteſt. Gebiet keine andern Regeln geben, als auf andern Gebieten.

Es kann bei der Ausmittlung von Thatſachen nur durch zwei Elemente Entſcheidung herbeigeführt werden. *Einmal durch Auctoritäten.* Sind dieſe vollſtändig und übereinſtimmend, ſo iſt die Frage auch vollſtändig entſchieden. Stimmen ſie nicht zuſammen, enthalten einige Contraindikationen, ſo iſt die Frage unentſchieden. *Sodann durch Analogien,* wenn man aus dem Sprachgebrauch und dem Gedankenverhältniſſe für und wider die Identität des Verfaſſers entſcheidet. Giebt es nun für beide eine andere Beurtheilung auf dem neuteſt. Gebiete, als auf jedem andern?

Es giebt allerdings hier Auctoritäten von anderer Art, als anderwärts. Dieß liegt in der Natur der kanoniſchen Schriften. Dieſe haben ihre eigenthümliche Dignität, weil wir ihren Verfaſſern eine eigenthümliche Auctorität zuſchreiben, aber doch nur auf dem Gebiet ihres eigenthümlichen Berufs.

Wenn in neuteſt. Schriften Altteſtamentiſches citirt wird auf beſtimmte Weiſe, etwa aus Jeſaias, aus einer Region, von der der Kritiker weiß, daß ſie ſpäter iſt und keine Weiſſagung, wird da Jemand ſagen wollen, weil Paulus jenen anführe, ſo ſei jede kritiſche Operation vergeblich? Wol Niemand jetzt noch. — Paulus hat ſo citirt, weil ihm die Stelle unter dem Namen des Jeſaias gegeben war. Auf dieſem Gebiete wird man alſo die Auctorität des Paulus ablehnen. Eben ſo, wenn ein Pſalm als Davidiſch citirt wird, den wir nicht dafür halten können. Wenn aber der Fall wäre, daß zweifelhafte neuteſt. Schriften in andern neuteſt. Schriften, welche als authentiſch feſtſtehen, citirt würden, ſo wäre das freilich etwas anders. Allein da würde die Auctorität nicht als eine apoſtoliſche gelten, ſondern nur als die Auctorität eines ſolchen, der beſtimmt wiſſen konnte, wie es ſich mit der Sache verhalte. Dieß iſt nun freilich nicht der Fall. Dieß kann uns alſo nicht zu Statten kommen, und es würde auch dadurch keine Sonderung des neuteſt. Gebietes entſtehen.

Wollte nun gar Jemand den Kirchenvätern eine ganz eigenthümliche Auctorität beilegen, ſo wäre das wol für einen katholiſchen Theologen, nicht aber für uns, wie ſich von ſelbſt verſteht. Jener aber, wenn er conſequent iſt, bedarf dieſer Auctorität gar nicht. Wir ſehen die Zeugniſſe der Kirchenväter als Urtheile an, die erſt geprüft werden müſſen.

Die kritiſchen Regeln ſind alſo dieſelben, wie auf jedem andern litterariſchen Gebiete.

Es giebt in Beziehung auf die neuteſt. Bücher Fragen, welche denen auf dem Gebiet der eigentlichen philologiſchen Kritik ſehr verwandt ſind, nicht aber hieher gehören. Dieſe müſſen wir ausſondern. Dahin gehört die complicirte Frage über die Geneſis der ſynoptiſchen Evangelien. Die philologiſche Kritik als ſolche hat mit der Geneſis eines Buches nichts zu ſchaffen, ſie kann nur auf die Erſcheinung des Buches zurückgehen. Giebt es aber in jenen Schriften Stellen, welche bei der urſprünglichen Erſcheinung nicht dazu gehört haben, ſo liegt das auf unſrem Gebiete. Da kommt es auf Auctoritäten und Analogien an. Fragt man dagegen, ſind einzelne Theile der ſynoptiſchen Evangelien ſchon früher vorhanden geweſen, ſind dieſelben aus fortwährender Erinnerung oder früher geſammelten Materialien entſtanden, ſind ſie ganz oder theilweiſe Zuſammenſtellungen von vorhanden geweſenen, ausgearbeiteten Materialien, — ſo ſind das Fragen, die nicht auf unſer Gebiet gehören; es ſind Aufgaben eigenthümlicher Art, die nicht viel ihres Gleichen haben, wofür es aber doch auf dem claſſiſchen Gebiete Analogien giebt, wie z. B. die bekannte Homeriſche Frage. Wohin gehören dieſe und ähnliche Fragen, wenn doch nicht auf das Gebiet der philologiſchen Kritik? Sie gehören der hiſtoriſchen Kritik an. Dieſe hat es recht eigentlich mit der Ermittlung von Thatſachen zu thun.

Die Sache kommt nun ſo zu ſtehen. Die philologiſche Kritik führt zurück bis auf das anerkannte öffentliche Daſein dieſer Schriften, ſo weit ſie kann. Auf das abgeſonderte Daſein einzelner Schriften kann ſie uns eigentlich nicht zurückführen. Denn wir haben nur Fragmente von der Geſchichte der einzelnen Bücher. Das Reſultat fehlt ganz. Wir haben die Sammlung des N. T., wiſſen aber nicht, wie ſie entſtanden iſt. Das N. T. iſt nicht immer ſo geweſen, das wiſſen wir. Wir haben darüber einzelne Data. Wie aber aus jenen Differenzen die jezige Einheit gewonnen worden iſt, darüber fehlt der hiſtoriſche Zuſammenhang in den Zeugniſſen. Es giebt noch Abſchriften des N. T. welche den unvollſtändigen Zuſtand bezeugen, wie z. B. die Peſchito. Aber wir können die Lücke dadurch nicht ausfüllen. Fragt ma nweiter zurückgehend nach der Entſtehung der einzelnen Schriften, ſo iſt dieſe Frage wiederum nicht ſo vereinzelt, daß ſie ſich nur auf die ſynoptiſchen Evangelien bezöge. Es fragt ſich auch, wie die einzelnen Briefe entſtanden ſind. Dieß iſt auch eine rein hiſtoriſche Frage. So hat ſich in dieſer Beziehung ein Gebiet von Aufgaben gebildet und zwar nicht im N. T. allein, was wir von dem der eigentlichen philologiſchen Kritik ſondern müſſen, es iſt das Gebiet der hiſtoriſchen Kritik.

Dieſe iſt die Kunſt, eine Thatſache zu reſtituiren, ſo daß ſie gleichſam vor unſren Augen geſchieht. Und zwar gilt es da, die Thatſache entweder aus mangelhaften Zeugniſſen oder aus nicht übereinſtimmenden zu reſtituiren, alſo auf dem Wege der Ergänzung in dem einen oder auf dem Wege der Ausgleichung in dem andern Falle. Beide Aufgaben kommen vor. Nehmen wir z. B. die Homeriſche Frage. Laſſen wir es auch ganz unentſchieden, ob zu der Zeit, wo der Dichter gelebt haben ſoll, er des Schreibens habe kundig ſein und ſeine Werke ſelbſt ſchriftlich habe abfaſſen können, ſo werden wir doch mit Recht behaupten, daß ſie von enem Punkte aus nicht durch die Schrift allein haben vervielältigt und verbreitet werden können. So wird alſo die Verbreiung derſelben durch mündliche Überlieferung größer geweſen ſein. Mündlich aber konnten ſie nicht als Ein Ganzes überliefert weren. Das iſt von ſelbſt klar. So wie man aber an eine Zertheilung denkt, ſo iſt es nothwendig, eine vollſtändige und unvollſtändige Überlieferung anzunehmen. Das führt auf das Poſitive einer einzelnen Überlieferung einzelner Theile, als Factum, welches alſo aus mangelhaften Nachrichten ergänzt werden muß. Dieß iſt die Aufgabe. Eben ſo die Aufgabe der Ausgleichung aus differenten Zeugniſſen. Dieſe kommt beſtändig und überall vor in der Geſchichte, und das iſt die eigentliche Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik. Wir haben dieſe Aufgabe von der eigentlichen hermeneutiſchen Operation geſondert. Dieß iſt auch nothwendig. Aber man muß ſich immer bewußt bleiben, daß die hermeneutiſche Aufgabe nicht gelöſt werden kann ohne die Operation der hiſtoriſchen Kritik. Die unmittelbar hermeneutiſche Aufgabe iſt gelöſt, wenn ich weiß, wie der Geſchichtſchreiber die Thatſachen dargeſtellt hat. Aber wenn ich ihn gebrauchen will als hiſtoriſches Zeugniß, entſteht die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik.

Im N. T. entſteht die Aufgabe der Ausgleichung wie der Ergänzung in Beziehung auf alles, was darin geſchichtlich iſt. So iſt dieſe doppelte Aufgabe z. B. bei der Geſchichte Jeſu Chriſti aus den Evangelien vorhanden. Wollen wir uns dagegen das Faktum der Ausbreitung des Chriſtenthumes außerhalb der Zeit, welche die Apoſtelgeſchicht umfaßt, deutlich machen, ſo iſt die Aufgabe, die Thatſache durch Ergänzung vollſtändig zu ermitteln. Die Ergänzung beſteht darin, zwiſchen zwei getrennten hiſtoriſchen Elementen auf wahrſcheinliche Weiſe die Mitte auszufüllen. Dieſe Aufgabe ſchließt ſich unmittelbar an die hermeneutiſche Aufgabe an.

Bei den ſynoptiſchen Evangelien iſt die Aufgabe ganz eigener Art, weil ſie hier die hermeneutiſche Operation ſelbſt afficirt. Unter den verſchiedenen Hypotheſen über das ſynoptiſche Verhältniß giebt es auch ſolche, welche der Einheit jedes einzelnen Evangeliums bis auf einen gewiſſen Grad aufheben. Findet man es wahrſcheinlich, daß die Evangelien aus ſchon vorhandenen ſchriftlichen und mündlichen Überlieferungen ſo entſtanden ſind, daß Verſchiedene auf verſchiedene Weiſe ein Ganzes daraus gemacht haben, ſo fragt ſich, ob der Verfaſſer die ſchriftlich vorhandenen Elemente aufgenommen, wie ſie waren, oder ob er ſie in ſeiner eigenen Schreibweiſe überarbeitet gegeben habe? Wird das erſtere wahrſcheinlich gemacht, ſo hört die Einheit der Schrift für das allgemeine philologiſche Intereſſe auf und die hermeneutiſche Aufgabe muß auf andere Weiſe gelöſt werden. Die Schrift bildet dann nicht mehr Ein Gebiet von Analogien des Sprachgebrauchs; ihr Gebrauch wenigſtens wird ſehr unſicher. Dieß iſt alſo eine ſehr zuſammengeſezte Aufgabe, die in keinem Litteraturgebiet völlig ihres Gleichen hat. Es iſt aber gewiß nicht gleichgültig, ob und wie dieſe Aufgabe gelöſt wird, ſchon darum nicht, weil die hermeneutiſche Operation unmittelbar dadurch afficirt wird. Ja die Sache ſelbſt iſt auch anders. Soll die hermeneutiſche Aufgabe ſo vollſtändig als möglich gelöſt werden, ſo iſt zu wünſchen, daß jeder Evangeliſt das Ganze auf ſeine Weiſe bearbeitet haben möge, um eine Einheit in Beziehung auf die Sprache zu haben. Bedenken wir aber, daß viele Reden Chriſti darin ſind, welche eine ganz eigene Auctorität haben, ſo werden wir wünſchen, dieſe Reden vollkommen ſo zu haben, wie Chriſtus ſie urſprünglich geſprochen. So entſtehen zwei entgegengeſezte Intereſſen. Es kommt aber nicht darauf an, was wir wünſchen, ſondern zu ermitteln, wie die Sache ſich wirklich verhält, um den Grad der Zuverläſſigkeit zu beſtimmen, mit der die Reden Chriſti überliefert ſind. Ungelöſt darf dieſe Aufgabe nicht bleiben, es fehlt ſonſt Weſentliches für den Gebrauch des N. T. in Beziehung auf ſeine vollkommene Sicherheit.

Liegen denn aber jene Aufgaben wirklich vor? Dieß klingt ſonderbar. Aber es gab eine Zeit, wo die Aufgaben noch nicht vorhanden waren. Wir müſſen alſo erſt fragen, ob ſie mit Recht aufgeſtellt ſind oder nicht; dann erſt können wir die Methoden angeben, um der Löſung derſelben ſo nahe als möglich zu kommen.

Die eigentlich zur hiſtoriſchen Kritik des N. T. gehörigen Fragen werden gewöhnlich in der Einleitung ins N. T. abgehandelt. Dieß iſt nun eine Wiſſenſchaft, die gar keine Grenzen hat, in die man werfen kann, was man will. Da iſt auch von einem Zurückgehen auf Principien gar nicht die Rede, ſondern man behandelt die Sachen nach Maaßgabe des jedesmaligen Zuſtandes. Es fragt ſich aber, giebt es keine ſolche Principien?

Wenn wir die Aufgaben ſo faſſen, wie ſie in jener Disciplin vorzukommen pflegen, ſo iſt es auf Ermittlung der Thatſache aus mangelhaften und widerſprechenden Indicien oder Zeugniſſen abgeſehen. Da iſt keine andere Methode, als was ſich jedem nach ſeiner Beſonderheit als das Wahrſcheinlichſte darſtellt. Bleibt man dabei ſtehen, ſo erhält man nur Ohngefähres. Man wird ſich der Wahrheit bald nähern, bald ſich mehr von ihr entfernen. Und ſo wird wünſchenswerth, daß man auf feſtes Objectives zurückgehen könne.

Wenn die Grenze zwiſchen der philologiſchen und hiſtoriſchen Kritik ſo feſtgeſtellt würde, daß die erſte immer auf Dokumente, als das Früheſte oder rückwärts gerechnet auf das Lezte zurückgeht, und was darüber hinausliegt, aus ihrem Gebiete ausſchließt, ſo iſt nach dieſer Seite hin dieſes Lezte der Anfang für die Aufgabe der hiſtoriſchen Kritik. Fragen wir nun, kann es zur Wiederherſtellung einer Thatſache, mit der es ſo ſteht, eine beſtimmte Methode geben, ſo iſt die Frage ſo gleichſam ohne alles Fundament, iſolirt und ſchwebt in der Luft. Gehen wir aber davon aus, daß die Thatſache ein Einzelnes iſt in einem Ganzen, ſo fragt ſich, iſt dieſes Ganze nur ein bloßes Aggregat von ſolchen Einzelheiten oder etwas anderes? Wollte man das erſtere behaupten, ſo würde man alle Geſchichte aufheben. Denn das würde heißen, jeder geſchichtliche Moment ſei in der Zeitreihe etwas rein Zufälliges. Wollen wir nicht alle Geſchichte in leeren Schein auflöſen, ſo muß ſich ſelbſt das Einzelne als etwas für das Urtheil auffaſſen laſſen. Jeder Geſammtzuſtand muß nun Einheit ſein und jede Thatſache muß ſich im Zuſammenhange begreifen laſſen. Es wird alſo darauf ankommen, wie weit man den Geſammtzuſtand wird auffaſſen können.

Was die Frage über die Entſtehung der ſynoptiſchen Evangelien betrifft, ſo wird das Nächſte ſein, ſich den Geſammtzuſtand, in den jene Thatſache gehört, gehörig vorzuſtellen. Allein da entſteht gleich wieder eine Unbeſtimmtheit in der Aufgabe, weil wir die Zeit nicht genau angeben können, worin die Evangelien entſtanden ſind. Wir wiſſen nur, daß ſie ſich zu einer beſtimmten Zeit vorfinden und jeder in dem jezigen Zuſtande. Wie lange ſie vorher da geweſen, wiſſen wir nicht. Bleiben wir bei den früheſten Dokumenten der Thatſache ſtehen, ſo finden wir die Evangelien nie einzeln erwähnt, auch kein einzelnes Vorkommen derſelben, ſondern alle vier immer zuſammen. Anzunehmen, ſie ſeien Theile eines Ganzen und zuſammen gefertigt, iſt unſtatthaft. Sie ſind alſo gewiß einzeln da geweſen. Da haben wir aber eine geſchichtliche Lücke. Denn über ihr einzelnes Daſein wiſſen wir nichts. Die erſte Aufgabe iſt alſo die, eben ſo von dem erſten Anfange an einen Punkt zu finden in der Zeit, welcher der Entſtehung der Schriften am nächſten liegt, und eben ſo, wie jener Punkt, wo ſie zuſammen vorkommen, dokumentirt iſt. So haben wir die Unbeſtimmtheit in gewiſſe Grenzen eingeſchloſſen. Wir fangen mit dem Leben Chriſti an. Dabei iſt das Schlimme, daß die Nachricht davon eben in dieſen Büchern ſteht. Indeſſen iſt das Daſein der Perſon Chriſti auch ohne das hinlänglich bezeugt, nemlich durch die andern neuteſt. Bücher, welche doch urſprünglich unabhängig von jenen entſtanden ſind, man müßte denn annehmen, daß auch dieſe als Theile eines Ganzen gemacht wären, das ganze N. T. alſo ein Gemachtes und ſomit ein großer Betrug. Nun haben wir aber als bezeugt eine von unſrer Sammlung abgeſonderte, den Kanon des Marcion. Und wiewohl derſelbe ein etwas anderer iſt, ſo liegt doch in ihm eine zur Begründung der hiſtoriſchen Erſcheinung gewiſſe Thatſache. Wenn wir nun davon ausgehend weiter hinabſteigen, um bezeugte Thatſachen zu haben, die älter ſind, als unſere Evangelien, ſo finden wir eine merkwürdige Thatſache. Offenbar ſind mehrere Briefe des N. T. zur Zeit des Kaiſers Nero geſchrieben. Nun iſt es eine Thatſache, daß viele behauptet haben, Matthäus ſei im 48. Jahre unſerer Zeitrechnung geſchrieben. Verbinden wir dieſe Thatſachen, ſo entſteht der merkwürdige Schluß, daß das Evangelium des Matthäus unter dieſer Vorausſezung bedeutend älter ſein würde, als jene Briefe. In den Briefen des Paulus aber giebt es keine Spur, daß der Apoſtel eine Schrift von dieſem Umfange und Inhalt gekannt habe. Iſt nun wol wahrſcheinlich, daß beides wirklich ſo zuſammen geweſen? Wir haben uns den Geſammtzuſtand aus gewiſſen Elementen zuſammengeſezt zu denken, von denen das eine eine bezeugte Thatſache, das andere eine Hypotheſe iſt. An dieſem Beiſpiele können wir uns die Principien der hiſtoriſchen Kritik vollſtändig entwickeln. Haben wir aus einem Geſammtzuſtande mehrere Punkte, ſo fragt ſich, können wir dieſe als Einheit zuſammendenken oder nicht? Läßt es ſich zuſammendenken, daß Paulus in ſeiner Geſammtthätigkeit und eine ſolche Schrift geraume Zeit vorhanden war, ohne daß ſich von ihr in den Pauliniſchen Briefen eine Notiz fände, ſo iſt jene Hypotheſe, daß das Matthäusevangelium im Jahre 48 geſchrieben ſei, möglich. Kann ich das nicht, ſo fällt die Hypotheſe. So ſieht man, wie man zu Werke gehen muß. Unter welchen Vorausſezungen ließen ſich wol jene beiden Punkte zuſammendenken? Könnte man zeigen, Paulus könne recht gut ohne Notiz von jenem Evangelium geweſen ſein, oder daß er in ſeinen Briefen jene Notiz nicht zu zeigen nöthig gehabt, ſo wären beide Punkte zuſammen denkbar. Nun aber unterliegt die Chronologie des Apoſtels Paulus ſehr vielen Zweifeln, die Frage, in welchen Zeitpunkt ſeiner Wirkſamkeit ſeine Briefe fallen, iſt im Allgemeinen noch nicht vollſtändig beantwortet. Dennoch ſcheint es uns unmöglich, daß er von jenem Evangelium keine Notiz gehabt haben ſollte. Nach jener Hypotheſe ſoll das Evangelium in Paläſtina geſchrieben ſein, das war nicht der Wirkungskreis des Paulus, allein er ſtand doch mit jenen Gegenden ſehr in Zuſammenhang, ſo daß, wenn es nicht abſichtlich verborgen gehalten wurde, er Notiz davon haben mußte. Das aber iſt nicht denkbar, daß es für Chriſten geſchrieben, um die Thatſachen des Evangeliums zu fixiren, in Jeruſalem verborgen und dem eigentlich allein litterariſchen Apoſtel unbekannt geblieben ſein ſollte. Wie iſt aber nun der andere Fall, daß Paulus Notiz davon gehabt, in ſeinen Briefen aber nur nicht erwähnt haben könne? Um dieß zu entſcheiden, müßte man ſich wieder Punkte angeben, aus denen ein Geſammtzuſtand zuſammengeſezt wäre, worin die Entſcheidungsmomente lägen. Wäre die Kirche damals voller Evangelien geweſen, ſo wäre es auch für Paulus nicht nothwendig geweſen, davon zu reden. Allein man ſoll nach jener Hypotheſe ſich das Evangelium des Matthäus als das früheſte und eine Zeitlang einzige denken. Aber vielleicht hatte er eben in ſeiner Art zu wirken nicht nöthig auf das Buch Rückſicht zu nehmen? Das kann man wol nicht ſagen, denn wenn es das einzige Evangelium war und Paulus ſtand an der Spize eines großen Kreiſes von Gemeinden, deren Zuſammenhang mit Paläſtina er zu vermitteln hatte, ſo war ſeine Pflicht, es zu verbreiten. Ferner hatte er in ſeinen Briefen, vornehmlich den notoriſch ſpäteren, da wo er von dem gemeinſamen Leben der Chriſten redet, namentlich auch von ihren Verſammlungen, Pflicht und Gelegenheit genug, das Buch anzuführen. So wäre die Ewähnung des Buches ein Theil ſeiner Pflichterfüllung geweſen. Wenn er von der Auferſtehung Chriſti redet, ſich darauf als eine Thatſache beruft, hätte er ſich da nicht auf eine Schrift berufen ſollen, die ſeine Pflicht war bekannt zu machen? In dem Maaße alſo, in welchem wir einen ſolchen Geſammtzuſtand mit jener Hypotheſe nicht zuſammenzudenken vermögen, muß dieſelbe fallen, da über des Apoſtels Verhältniß und Wirkungskreis kein Zweifel ſein kann.

Das ganze Verfahren der Kritik in dieſem Stücke muß immer darauf beruhen, in Beziehung auf eine ſtreitige Frage einen Geſammtzuſtand zu conſtruiren, worin man feſte Punkte hat, nach denen man das Zweifelhafte beurtheilen kann, ſofern es ſich mit dem Ganzen in Einheit denken läßt oder nicht.

Gewöhnlich nun glaubte man bisher und auch wol noch jezt genug gethan zu haben, wenn man eine einzelne Möglichkeit nachgewieſen. Allein das Einzelne ſchwebt ohne Conſtruction des Geſammtzuſammenhanges in der Luft. So iſt es in dem Streit über die Ächtheit des erſten Briefes an den Timotheus gegangen. Während ich dabei davon ausging, den Geſammtzuſtand, der geweſen ſein müßte, wenn der Brief von Paulus geſchrieben ſein ſollte, darzulegen und darnach die einzelnen Umſtände zu beurtheilen, ſtellte der jüngere Planck dem Einzelnen andere Einzelheiten entgegen, ohne ſie in einen Geſammtzuſtand zu bringen. So ſtehn einander entgegen das Verfahren, welches von der Vorſtellung reiner Zufälligkeit ausgeht, und die einzig richtige Maxime, das Einzelne aus einem Geſammtzuſtande zu erklären und es auf einen eben ſo haltbaren Geſammtzuſtand zurückzuführen.

Betrachten wir nun das Verhältniß der ſynoptiſchen Evangelien, ſo fragt ſich, in welchem Geſammtzuſtande hat ein ſolches entſtehen können? Sezen wir die Hypotheſe, daß das älteſte Evangelium des Matthäus Markus, und beide Lukas benuzt habe, ſo iſt die Frage, welcher Geſammtzuſtand zu denken ſei, worin das habe geſchehen können. Wie müſſen die Zuſtände der Chriſtenheit geweſen ſein, wenn, nachdem Matthäus geſchrieben war, hinreichender Grund und Bedürfniß geweſen ſein ſoll, das Evangelium des Markus zu ſchreiben? Wie iſt die Differenz zwiſchen beiden zu faſſen? War ſie von der Art und ſo der Mühe werth, um ein ſolches Buch zu ſchreiben? Wie verhalten ſich beide Verfaſſer in Beziehung auf ihre Lokalität zu einander? Konnte das Evangelium des Matthäus nicht dahin kommen, wo Markus ſchrieb, und ſchrieb dieſer eben deswegen das ſeine? Nimmt man nun dazu, daß zwiſchen den drei erſten Evangelien nur ein ſehr geringer Zeitraum angenommen wird, ſo fragen wir, wie der Zuſtand der Kirche geweſen ſein müſſe, daß die drei Evangelien ſo kurz hintereinander entſtehen konnten? Entweder ungeheure Mangelhaftigkeit an Communication oder ungeheure Luſt zum Schreiben müßte man annehmen. Beides aber ſtimmt nicht mit dem, was wir ſonſt von der damaligen Zeit wiſſen. Der Mangel an Zuſammenhang unter den Gemeinden war nicht mehr ſo groß, und das Schreiben hat erſt ſpäter zugenommen. So können wir uns alſo jene Hypotheſe nicht denken ohne die Einheit des Bildes von der Zeit zu zerſtören und offenkundige Elemente abzuleugnen. Wir müſſen ſie alſo ſtreichen und eine beſſere ſuchen.

Alles Bisherige iſt nur Maxime der Beurtheilung, nicht der Erfindung. Wäre es nicht beſſer, daß ſolche unhaltbare Hypotheſen gar nicht entſtanden wären? Ganz gewiß. Wie kann man aber auf das Richtige kommen? Nur dadurch, daß man von Oben herunterſteigt, und von dem erſten Anfange ab in genauer Entwicklung der chriſtlichen Zuſtände bleibt. Was iſt uns nun in Betreff des ſynoptiſchen Problems gegeben, was wir bezeugt wiſſen? Wir können nur annehmen, daß einzelne mündliche und ſchriftliche Relationen aus dem Leben Chriſti vor der Zeit unſrer Evangelien vorhanden geweſen und unſere Evangelien Producte davon ſind, daß keins auf das andere unmittelbar Beziehung gehabt, endlich, daß ihre Abfaſſung herunter zu rücken ſei in eine Zeit, wo ein ſolches Zuſammenſchreiben in den chriſtlichen Zuſtänden ſelbſt begründet erſcheint.

Faſſen wir noch einmal kurz zuſammen, worin die einzig richtige Methode der hiſtoriſchen Kritik beſteht. Kommt es auf Ausmittlung einer Thatſache an, von der allemal mehrere einzelne Momente gegeben ſein müſſen, ſo iſt eine Entſcheidung nur möglich, wenn man einen feſten Punkt hat, von dem man ausgehen kann, und auf der andern Seite einen, der aus dem Zuſammenhange mit dem, was zu erklären iſt, hervorgegangen iſt. Zwiſchen dieſen beiden bekannten Endpunkten liegt die ſtreitige Thatſache. Es muß einen gehörig bezeugten Geſammtzuſtand geben, gleichſam als Ort der Thatſache, einen frühern und einen ſpäteren, dieſſeits und jenſeits der Thatſache. Laſſen ſich verſchiedene Anſichten denken, ſo iſt die Probe eine doppelte, nemlich, ob ſich die verſchiedenen bekannten Momente erklären laſſen zuſammen mit dem bezeugten früheren Geſammtzuſtande, ſo daß klar wird, wie die Thatſache daraus hervorgegangen, ſodann aber auch, ob ſich der andere Endpunkt und der dazu gehörige Geſammtzuſtand als aus der ermittelten Thatſache hervorgegangen erklären laſſe. Stimmt beides zuſammen, ſo iſt das eine Entſcheidung, wie ſie nur irgend möglich iſt. Sobald freilich neue Elemente der Thatſache zum Vorſchein kommen, muß die Unterſuchung erneuert werden. Dieſe Methode beruht eben darauf, daß jede Thatſache als Theil eines zuſammenhängenden geſchichtlichen Ganzen angeſehen wird. Hat man daher ganz genaue Punkte zu demſelben Ganzen, ſo ſind ſie als zur Thatſache ſelbſt gehörig zu betrachten. Um ſo beſtimmter kann dann die Entſcheidung ſein.

Im N. T. wird dieſe Methode immer noch zu wenig angewendet. Dieß hängt aber zuſammen mit der Behandlungsart der eigentlichen kritiſchen Aufgabe, mit dem immer noch vorhandenen, ganz unwiſſenſchaftlichen Reſpect vor der recepta, wo man die ſchlechteſte Überlieferung ganz ohne Urtheil annimmt. Wie iſt die Frage über die Ächtheit der neuteſt. Schriften behandelt worden? Wie iſt hier die Stellung des Kritikers? Es iſt eine hinlänglich bezeugte Thatſache, daß gewiſſe Theile des neuteſt. Kanons zu einer gewiſſen Zeit noch in einem großen Theile der Kirche für unächt gehalten worden ſind. Die ſpätere Thatſache iſt, daß der Kanon in der chriſtlichen Kirche ſo übereinſtimmend ſich findet, wie er nur werden konnte, nachdem jene Schriften als ächt anerkannt worden ſind. Wir können noch eine Duplicität unterſcheiden, an die man damals freilich nicht dachte, nämlich das Intereſſe an den Urhebern der Schriften, ſofern ſie Apoſtel waren, und an den Schriften ſelbſt, ſofern ſie kanoniſch waren. Das unterſchied man damals nicht, wie man denn den zweiten Brief des Petrus nicht aufgenommen haben würde, wenn man ihn nicht für ächt gehalten hätte. Aber die ſpätere bezeugte Thatſache iſt, daß auch die früher bezweifelten

Schriften in den Kanon gekommen ſind, daß alſo von den ſtreitenden Partheyen diejenige die Oberhand bekommen hat, welche jene Schriften für ächt hielt. Wie das zugegangen, darüber fehlt die Geſchichte. Jeder, der die Frage behandelt, weiß das ſehr gut. Wenn nun aber die Frage aufs Neue behandelt wird, ſo wird die Sache wol ſo geſtellt, als ob ſie ein Proceß wäre, und als ob die, welche die Ächtheit behaupten, ihn ſchon gewonnen, als die im Beſiz ſeien, den Angreifenden aber obläge, den Beweis zu führen. Hier iſt das Urtheil durch die Überlieferung, wie oben bei dem Text das Auge beſtochen. Man führt das Recht der Verjährung da ein, wo es ſich von keinem Rechte, ſondern von der Wahrheit handelt. Das iſt ein heilloſer Reſpect vor der Überlieferung und ein katholiſches Verfahren. Denn das Innere dieſes Reſpects iſt das Geſpenſt der erſcheinenden Kirche. Ehe man ſich davon nicht losgemacht, iſt keine wiſſenſchaftliche Behandlung möglich.

Worauf führt es, daß nur die Angreifenden den Beweis zu leiſten haben? Die Vertheidigung wird dann ſo geführt, daß man, ſtatt auf die Geſammtzuſtände zurückzugehen, nur einzelne Momente anführt, ohne zu zeigen, daß dieſe ſich auch zuſammenreimen. Wie ſoll es ſein? Es kommt darauf an, was dabei eigentlich zu erklären iſt. Es iſt die Thatſache zu erklären, daß diejenige Parthey, welche die zweifelhaften Schriften für ächt hielt, die herrſchende geworden. Das Frühere iſt, daß die Schriften von Einigen anerkannt wurden, von Andern nicht. Hier iſt das Wahrſcheinlichſte zu berechnen bei der Betrachtung des Früheren und Späteren. Behandeln wir die beiden Meinungen als zwei Leſearten, und fragen wir, welche iſt wahrſcheinlich die ächte, welche hat mehr für ſich? Hätten wir die Gründe, weßwegen die Einen jene Schriften für ächt, die Andern für unächt hielten, vollſtändig vor uns, ſo brauchten wir dieſe nur zu prüfen. Allein davon iſt wenig übrig. So kommt es eben nur auf die Wahrſcheinlichkeit an. Was haben wir in jener Zeit überwiegend vorauszuſezen, Verlangen nach heiligen Schriften oder Vorſichts-

ßregeln dagegen? Offenbar das erſte nach dem Geſammtzu-
de der alten Kirche. Alſo diejenigen, welche jenes Verlangen
ten, werden weniger beſondere Gründe nöthig gehabt haben,
Zweifelnden deſto mehr. So lange nicht andere Entſcheidungs-
nde ſich zeigen, müſſen wir ſagen, daß die Zweifelnden beſſere
inde gehabt haben, als die Annehmenden. So war alſo die
emeine Annahme ſolcher Schriften nur die Folge der vorherr-
nden Neigung. Dazu kommt der Gegenſaz zwiſchen den Ortho-
en und Katholiſchen auf der einen Seite, und den Häretikern
der andern. Darin liegen in gewiſſer Beziehung Contrain-
tionen. Die Conſolidirung der Kirche war in der katholiſchen
che die herrſchende Richtung, und dieſe ſtand mit dem Ver-
gen, ein Corpus von heiligen Schriften zu conſolidiren, in
bindung. Damit war das Beſtreben verbunden, möglichſt das
retiſche zu vermeiden. Es giebt häretiſche Schriften, die in
en Gemeinden gebraucht wurden und gleich den zweifelhaften
pruch machten, in den Kanon aufgenommen zu werden.
r man ſchied ſie aus. So iſt der ſpätere Geſammtzuſtand
Reſultat von dem Verlangen einer jeden Gemeinde alles zu
en, was irgend in einer andern Gemeinde als heilig gegolten.
ß Verlangen hat in allen Fällen geſiegt, wo in dem Zweifel-
en nichts Häretiſches war; es hat nicht geſiegt, wo Häreti-
s war. So iſt der Hergang der Sache. Aber man hat ſie
als nicht aus den rechten Gründen betrachtet, ſondern mehr
ntlich als einen Tauſch. Damit die Einen fahren ließen, was
katholiſcher Seite als häretiſch erſchien, ſo nahmen die An-
an, was zweifelhaft war, ohne häretiſch zu ſein. Nun
mt die Frage ſo zu ſtehen, daß ſie aus inneren Gründen ent-
den werden muß. Was hatten die Zweifelnden für Gründe,
was für welche die Annehmenden? Das Bezweifeln ſezt
kritiſche Richtung voraus, die Annahme nicht. Könnten
Fakta beibringen, um auszumitteln, woher die zweifelhaften
riften zuerſt gekommen, und wie ſie ſich ſo verbreitet haben,
önnten wir den Beweis aus wirklich bezeugten Thatſachen

führen, ſo lange das nicht iſt, können wir nur aus inneren Gründen Beweis führen, nach der bezeichneten Methode, das Einzelne nur in Beziehung auf den Geſammtzuſtand zu behandeln.

Die kritiſchen Unterſuchungen haben im N. T. noch ein anderes Hinderniß. Wenn wir die Momente, aus denen die herrſchenden Vorſtellungen vertheidigt zu werden pflegen, genauer betrachten, ſo finden wir, daß vieles als Zeugniß angeſehen wird, was nur Meinung geweſen. So wird die zweite Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus von Vielen für eine bezeugte Thatſache gehalten. Allein bei genauerer Unterſuchung fehlt es an allem Zeugniß dafür. Gäbe es Zeugniſſe, ſo müßte man auch angeben können, was der Apoſtel nach der in der Apoſtelgeſchichte erzählten Gefangenſchaft gethan. Es giebt freilich ſpätere Nachrichten darüber, aber ſie haben keine bezeugende Kraft. Wie die Anſicht der Alten von der zweiten Gefangenſchaft entſtanden ſein möge aus der Vorausſezung der Inſpiration der heiligen Schrift, dieß haben wir ſchon oben in der Hermeneutik zu erklären geſucht [1]).

Noch ein Anderes kommt hier in Betracht, wo man recht ſehen kann, wie es der Kritik geht, wenn man ihr nicht freies Feld läßt. Sie arbeitet dann nur gegen ſich ſelbſt.

Es waren gegen manche Pauliniſche Briefe Zweifel erhoben worden, weil man ſagte, es kämen Punkte darin vor, die ſich aus dem bekannten Geſammtzuſtande, aus dem Leben des Apoſtels nicht erklären laſſen. Wenn aber nur die Apoſtelgeſchichte nichts davon ſagt, ſo iſt das kein Grund, denn dieſe hat geſchichtliche Lücken. Wenn aber gegen beſtimmte Nachrichten Contraindikationen in des Apoſtels Schriften vorkommen, ſo ſind dieſe eben nicht aus jenem Geſammtzuſtande zu begreifen, ſie können daraus nicht hervorgegangen ſein. Da war die Befreiung des Apoſtels aus der erſten Gefangenſchaft ein ſehr bequemes Auskunftsmittel; ſie ſollte alle Contraindikationen aufheben. Allein da alle poſitive Zeugniſſe dafür fehlen, auch die Erklärung der ganzen Sache aus der Inſpirationstheorie der Alten ſehr nahe liegt, ſo kann man aus einer ſo gar nicht bezeugten Thatſache keine Argumentation geſtatten. Man hüte ſich bloße Meinungen der Alten für Wahrheiten zu halten! Oft haben wir eben nur Tradition von Meinungen ohne alle wirkliche Geſchichte. Da ſei man vorſichtig!

---

[1]) S. 247.

Wir werden vielleicht nicht dahin kommen, alle Fragen in Beziehung auf einzelne Bücher und den ganzen Complex des N. T. vollſtändig zu entſcheiden. Denn es giebt Aufgaben, wo wir nicht Punkte genug haben, um zu einem feſten Urtheile zu kommen. Da muß vieles ungewiß bleiben und ſtreitig. Aber durch die richtige Methode, die wir angegeben haben, befreien wir uns wenigſtens von falſchen Präventionen und machen und erhalten den Boden der Unterſuchung rein. Daß Momente von Wichtigkeit, die wir noch nicht kennen, noch ſollten entdeckt werden, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Es müßten das Schriften ſein aus dem Zeitraume, der am wenigſten hiſtoriſch ausgefüllt iſt, oder ſolche, welche ſichere Nachrichten von demſelben erhielten. Daß ſolche noch gefunden werden ſollten, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Aber darum müſſen wir dennoch auf alles Streitige die richtige Methode anwenden. Dazu ſoll dieſe Vorleſung ein Beitrag ſein, aber nur in der Kürze, ſo daß auf die einzelnen neuteſtamentlichen Bücher die Anwendung zu machen und die aufgeſtellten Principien weiter auszubilden überlaſſen bleibt.

Druckfehler.

Seite 26	Zeile 9	v. o.	ſtatt	ſtrenge Beſtimmung des Seins auf das Denken	lies	ſtrenge Beſtimmung des Denkens durch das Sein.
— 48	— 4	—	ſtatt	zu jener Einheit	lies	von jener Einheit.
— 72	— 3	—	—	verbindende	—	verbundene.
— 84	— 9	—	—	kommt vorzüglich	—	kommt es vorzüglich.
— 118	Anmk.	—	—	§. 8.	—	§ 6
— 120	Z. 5	v. u.	—	daß ein-	—	daß einzelne.
— 129	— 2	v. o.	—	ſondern	—	ſodann.
— 141	— 1	—	—	Evangelium	—	Evangelium des Johannes.
— 142	— 2	—	—	verfährt	—	behandelt.
— 146	— 5	—	—	Alſo ein	—	Alſo kein
— 151	— 22	—	—	Die Elementen	—	Die Elemente.
— 176	— 9	—	—	Eulerts	—	Eulers.
— 206	— 19	—	—	die Hauptgedanken	—	den Hauptgedanken.
— 210	— 15	—	—	Dann	—	Denn.
— 212	— 25	—	—	der Impulſe	—	dem Impulſe.
— 244	— 10	—	—	ohne daß dabei der Punkt	—	ohne daß der Punkt.
— 269	— 2	—	—	ganz genommen	—	ganz in dem Sinne genommen.
— 272	— 26	—	—	ſubſummiren	—	ſubſumiren.
— 303	— 3	—	—	und jedes	—	und zwar.
— 304	— 15	—	—	ihrer Ausgaben	—	ihren Ausgaben.
— 320	— 2	—	—	dieſelbe	—	dieſelben.
— 378	— 1	—	—	der Einheit	—	die Einheit.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichſchen Univerſitäts-Buchdruckerei.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Achter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Theologie.

Dritter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Einleitung
ins
# neue Teſtament.

Aus Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe
und nachgeſchriebenen Vorleſungen,
mit einer Vorrede
von
Dr. Friedrich Lücke,
herausgegeben
von
G. Wolde,
Repetenten an der theol. Facultät in Göttingen.

Berlin,
bei G. Reimer.
1845.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorrede.

Zu den mir zugefallenen Theilen des litterariſchen Nachlaſſes von Schleiermacher gehörten von Anfang an ſeine Vorleſungen über die Einleitung in das Neue Teſtament.

Wenn Viele der Geſammtausgabe der Schleiermacherſchen Schriften ſchnelleren Fortgang und baldige Vollendung wünſchen, ſo theile ich eben ſo ſehr dieſen Wunſch, als ich meinen Schuldantheil an der Verzögerung offen bekenne. Aber gewiß befinden ſich viele meiner Mitarbeiter mit mir im gleichen Falle, daß je mehr die eigene Lebensaufgabe unabweisbare eigene litterariſche Arbeiten und Studien herbeyführt, deſto mehr Zeit und Kraft für fremde Arbeiten fehlen. In dieſer Lage mußte mir die Bereitwilligkeit meines lieben Freundes, des Herrn Repetenten Wolde hieſelbſt, auf meine Bitte die Herausgabe der vorliegenden Vorleſungen mit meinem Beyrath übernehmen zu wollen, beſonders willkommen ſeyn, um ſo mehr, da ich wußte, daß die Arbeit von ihm nicht nur früher, ſondern bey größerer Muße und Luſt auch um vieles beſſer gethan werden würde, als mir möglich geweſen wäre. Ich trete der Beſcheidenheit meines jungen Freundes nicht zu nahe, wenn ich den Leſern verſichere, daß ſie aus ſeiner Hand eine wohlüberlegte, geſchickt und gewiſſenhaft ausgeführte Arbeit bekommen. Von ſeinem Verfahren hat er ſelbſt in dem nachſtehenden Vorwort Rechenſchaft gegeben. Mir liegt ob, zur näheren Orientirung der Leſer über das Werk ſelbſt einiges hinzuzufügen.

Niemand wird in dieſen Vorleſungen ein Werk der Gegenwart im engeren Sinne erwarten. Wenn der Strom der theologiſchen Litteratur auch langſamer ginge, als er geht, ſo könnte doch ein Werk, welches vor länger als zehn Jahren geſchaffen iſt, jetzt nicht mehr als ein gegenwärtiges gelten, ſo daß es den gegenwärtigen Verhältniſſen und Bedürfniſſen durchaus entſpräche. Wer weiß aber nicht, wie gerade auf dem beſonderen theologiſchen Gebiete, welchem dieſes Werk angehört, der Fluß der Litteratur trotz aller Stauungen faſt jählings ſtrömt, jedes Jahr, ja faſt jeder Tag Neues bringt, ſo daß, was vor zehn Jahren noch lebendig war und galt, jetzt ſchon wie veraltet und vergangen erſcheint? Es iſt ganz in der Ordnung, wenn weder von den modernen progreſſiſtiſchen noch moderantiſtiſchen und ſchlechthin reactionären Bewegungen oder — Stillſtänden etwas in dieſen Vorleſungen verlautet. Von vielem, was wir in der Kritik des Neuen Teſtamentes in dem letzten Jahrzehend erlebt haben, ſo rechts, wie links, hat Schleiermacher, ſo viel Prophetiſches er ſonſt in ſich hatte, wohl kaum eine Ahnung gehabt. Wer alſo nur das als gegenwärtig lebendig ſchätzt, was aus den neueſten Bewegungen ſelbſt hervorgegangen iſt, für den haben dieſe Vorleſungen allerdings nichts gegenwärtiges. Auch können ſie, obwohl zunächſt für den Jugendunterricht beſtimmt und eingerichtet, doch auf keine Weiſe den Nutzen eines ſogenannten Lehrbuches gewähren. Die Kunſt, ein ſolches zu ſchreiben oder in Vorleſungen zu ſprechen, iſt eine ſehr nothwendige Kunſt. Aber Schleiermacher war darauf von Natur eben nicht eingerichtet und hat ſie auch nie geübt.

Wenn wir nun gleichwohl dieſen Vorleſungen mehr Gegenwart, als Vergangenheit zuſchreiben und ſie heilſam und nützlich für die Gegenwart nennen, ſo möchten wir vorerſt daran erinnern, daß, wenn die theologiſche Litteratur der Zeit einem ſtrömenden Fluſſe gleicht, doch in jedem Augenblick darin die Quellen gegenwärtig ſind, woraus der Fluß zuſammenfließt. Wir ſagen nicht zu viel, wenn wir Schleiermacher in der Theologie überhaupt, insbeſondere aber auf dem Gebiete der neuteſtamentlichen Kritik zu den Quellengeiſtern der Gegenwart rechnen. Seine kritiſchen Schriften über den erſten Brief an den Timotheus und die Schriften des Lukas, ſo wie ſeine kritiſchen Arbeiten auf dem Gebiete der claſſiſchen Litteratur, beweiſen, daß die litterariſche Kritik überhaupt zu ſeinen eigenthümlichen Gaben gehörte, und er, wie in Allem, wozu er Gabe und Beruf empfangen hatte, ſo auch auf dieſem Gebiete ſchöpferiſch, neubildend, quellenartig war. Solche epochemachende Geiſter behalten, auch wenn ihre nächſte Periode abgelaufen iſt, immerfort ihre Wirkſamkeit und Geltung. Die Vorleſungen haben in dieſer Beziehung den beſondern Werth, daß ſie die ganze Energie, Richtung und Methode Schleiermachers in der Kritik des N. T., ſeine kritiſche Geſammtanſchauung von dem neuteſt. Kanon erſt recht an das Licht treten laſſen. Wem alſo daran liegt, aus den vollſtändigen Acten ſich über den kritiſchen Proceß der heil. Schrift in der Gegenwart zu unterrichten, und die eigentlich treibenden Geiſter darin zu erkennen, zu unterſcheiden und zu prüfen, und wer außerdem das Intereſſe hat, ſich von Schleiermachers ganzer geiſtiger Perſönlichkeit, ſo wie von ſeiner Bedeutung für die geſammte gegenwärtige theologiſche Litteratur ein deutliches, richtiges Bild zu machen, dem dürfen dieſe Vorleſungen nicht entſtehen. Es war unſrem geliebten Freunde und Meiſter nicht vergönnt, die Kritik des neuteſt. Kanons nach ſeiner Art vollſtändig auszuarbeiten und ſo der Nachwelt ein vollendetes Werk zu hinterlaſſen. Wie ſeine Vorleſungen überhaupt, ſo ſind auch dieſe eben nur ſeine lautgewordenen Studien, ſuchende Verſuche in freyeſter Art, ohne Abgeſchloſſenheit des Inhalts, ohne Vollendung der Form. Aber bey dem allen führen ſeine ſämmtlichen Vorleſungen, ſelbſt da, wo er weniger zu Hauſe war, wie z. B. in der Kirchengeſchichte, Goldkörner in Menge mit ſich, welche leicht zu erkennen ſind. In den hier mitgetheilten, welche eine Wiſſenſchaft betreffen, in der er ſich ſchon früh einheimiſch gemacht hatte, wird man mehr, als einzelne Körner, man wird ganze, reiche Goldadern finden. Abgeſehen von der leichten, immer friſchen, heiteren Art der Behandlung eines an ſich mehr trocknen Stoffes, ſo wie von den gelegentlichen Winken und Urtheilen z. B. über den Werth und die Bedeutung der Akademiſchen Vorträge, u. a. m., rechnen wir zu dem Goldgeäder, welches ſich ganz durchzieht, die Energie, mit welcher er die einzelnen Momente der kritiſchen Unterſuchungen zuſammenzufaſſen und auf ihren Quellpunct zu concentriren weiß, ferner den feinen, ſchärfen Blick in die Eigenthümlichkeiten der neuteſtamentlichen Litteratur, ſodann aber ganz vorzüglich den unverzagten Muth, womit er die kritiſchen Probleme ergreift und keinen verſtändigen Zweifel ſcheuet, ſowie die Beſonnenheit und Beſcheidenheit, welche nirgends täppiſch zugreift, nirgends den Knoten, weder aus Unglauben noch aus Überglauben, durchhauet, welche eben ſo gut weiß, was man nicht wiſſen, als was man wiſſen kann, den hiſtoriſchen Grund und Boden feſthält, und ſich ſelbſt da, wo Zweifeln, Bedenken und Vermuthen am rechten Orte iſt, von aller bodenloſen Zweifel- und Hypotheſenſucht frey hält. Je mehr unſere Zeit gerade auf dieſem theologiſchen Gebiete an den krankhaften Extremen des Fortſchritts und der Hemmung leidet, an Zaghaftigkeit und Tollkühnheit links und rechts, — deſto mehr glauben wir ein gutes Recht zu haben, das gegenwärtige Werk auch als ein der Gegenwart vielfach heilſames und erquickliches zu empfehlen.

Zum Schluß noch ein Wort über das Verhältniß dieſer Vorleſungen zu der in der letzten Zeit vielfach angeregten Frage über die wiſſenſchaftliche Form der ſogen. Einleitung. Schleiermacher, indem er die Einleitung ganz in ihrer gegenwärtigen praktiſchen Geſtalt nimmt, ſagt von ihr, ſie eigne ſich nicht, als Wiſſenſchaft angeſehen zu werden. In der That kann ſie das auch nicht, ſo lange ſie in dem Kreiſe der exegetiſchen Theorie und Praxis eben nur als das Füllſtück der Hermeneutik und Kritik betrachtet wird, welches aufnehmen ſoll, was dieſe übrig laſſen. Hiermit aber werden gewiß Viele nicht zufrieden ſeyn, am wenigſten mein verehrter Freund, Herr Profeſſor Hupfeld in Halle, welcher jüngſt in ſeiner ſehr lehrreichen Schrift über Begriff und Methode der ſogen. bibliſchen Einleitung 1) mit großem Recht den Verſuch gemacht hat, der Einleitung eine wiſſenſchaftliche, und zwar theologiſch wiſſenſchaftliche Form zu geben. In Wahrheit iſt auch nicht einzuſehen, warum ein ſo vielbelaubter und wich-

---

1) Marburg 1844. 8.

tiger Zweig des theologiſchen Wiſſens, wie dieſer, nicht eben ſo gut, wie die Hermeneutik, eine beſtimmte wiſſenſchaftliche Form haben ſollte. Nachdem ſich die hermeneutiſchen Theile der Einleitung emancipirt und eine wiſſenſchaftliche Form gewonnen haben, muß auch, was zurückbleibt, eine ſolche annehmen können, oder es iſt eben kein wiſſenſchaftlicher Stoff, was es doch iſt. — Herr Prof. Hupfeld nun giebt der Einleitung nach Abzug der Hermeneutik und Kritik, die auch Schleiermacher beyde ablöſ't, den Namen und die Geſtalt einer Geſchichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Teſtaments, oder der bibliſchen Litteratur. Indem ſie dadurch, ſo zu ſagen, auf ihren Taufnamen, den ihr Richard Simon, ihr Vater, einſt bey ihrer Geburt gegeben hat, zurückgeführt wird, ſcheint ſie damit auch ihre urſprüngliche wiſſenſchaftliche Würde und Geſtalt wieder zu gewinnen. Aber geht man einmahl auf Richard Simon zurück, ſo ſollte man auch den vollen Namen und Begriff, den er dem Inhalt der ſogen. Einleitung gegeben, wieder geltend machen. Er nennt ſie nicht bloß Histoire, ſondern Histoire critique du V. et N. T., gewiß nicht, um den kritiſchen Character ſeiner hiſtoriſchen Forſchung und Darſtellung, der ſich von ſelbſt verſteht, auszudrücken, ſondern, wie aus Hist. critique d. V. T. liv. I. ch. I. hervorgeht, in Beziehung auf den kritiſchen Zweck derſelben. Iſt aber die Kritik der heiligen Bücher der eigentliche, weſentlich wiſſenſchaftliche Zweck ihrer Geſchichte, ſo liegt auch die wiſſenſchaftliche Form nicht in dem Begriff der Geſchichte, ſondern der Kritik. Der Zweck der Kritik giebt der Einleitung ihre allgemeine wiſſenſchaftliche Form und weſentliche Beziehung auf die Exegeſe, als philologiſche Kunſt. Der beſondere theologiſche

Charakter derſelben liegt in der Idee des heil. Schriftkanons. Als ſolcher, nicht als irgend eine litterariſche oder ſprachliche Erſcheinung haben die Schriften des A. und N. T. ihre eigenthümliche theologiſche Bedeutung. Wie aus der ſchon durch die Apologetik gegebenen Idee des Kanons die Kritik deſſelben, als Bedingung einer wahren theologiſchen Auslegung, nothwendig folgt, ſo ergiebt ſich aus der Aufgabe der Kritik des Kanons die Inhalt- und Formbeſtimmung der Wiſſenſchaft. Die Kritik des Kanons aber, als eines hiſtoriſchen Factums, hat die wahre Geſchichte des Kanons zu ihrer Vorausſetzung oder vielmehr zu ihrem ſtofflichen Inhalte. So kann man die Wiſſenſchaft ſchlechthin die Kritik des Kanons (critica sacra) nennen, welche zuſammengeordnet und gleicher Würde mit der Hermeneutik unmittelbar die exegetiſche Kunſt begründet [1]. Hat nun Schleiermacher zwar auch die Kritik beſonders geſetzt und mit der Hermeneutik zuſammengeordnet, aber jene nur in dem engeren Sinne der Theorie der bloßen Texteskritik, die Kritik des Kanons aber als ſolchen der ſogenannten Einleitung überlaſſen, ſo hat er durch dieſe Zerſtückelung der critica sacra, und durch die bloß praktiſche Beziehung der Einleitung auf die Exegeſe die wiſſenſchaftliche Organiſation derſelben allerdings nicht gefördert. Aber indem er ſich doch in der Einleitung in der That vorzugsweiſe mit der Kritik des Kanons, nicht bloß als einer litterariſchen Sammlung, ſondern zugleich als einer theologiſchen geſchichtlichen Grundlage beſchäftigt, und die betreffenden Unterſuchungen hiernach ſehr methodiſch behandelt, giebt er Anregungen und Winke genug zu einer über ihn hinausgehenden ſtrengeren wiſſenſchaftlichen Geſtaltung der Einleitung, und ſeine Vorleſungen werden in dieſer Beziehung nicht ohne fördernden Einfluß ſeyn auf die immer richtigere Löſung des von Herrn Profeſſor Hupfeld ſo kräftig angeregten Problems.

---

[1] Vgl. meine ausführlichere Erörterung hierüber in der Recenſion von Schotts Isagoge historico-critica in libr. N. T. und De Wettes Lehrbuch der hiſt. krit. Einleitung, Gött. Gel. Anz. 1832. S. 1787—1799.

Göttingen, den 17. November 1844.

Dr. Lücke.

Vorwort des Herausgebers.

Die Beſchäftigung mit dieſem Theile von Schleiermacher's litterariſchem Nachlaſſe war dem Herausgeber eben ſo lehrreich, wie erfreulich, und das dadurch veranlaßte ſorgfältigere Eingehn in den Geiſt dieſer Unterſuchungen mußte die Arbeit der Herausgabe zu einer ſehr belohnenden machen. Sie war auch, wenngleich immerhin mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft, doch wegen der Beſchaffenheit des vorliegenden Materials bei weitem einfacher, als ſie bei der Behandlung der frühern Bände geweſen ſein muß. Die Mannigfaltigkeit des zu Combinirenden war nemlich nicht ſo groß, weil Schleiermacher die Vorleſung über Einleitung ins neue Teſtament nur zweimal gehalten hat, im Sommer 1829 und im Winter 1831/32, wöchentlich 5 Stunden. Es lagen nun von Schleiermacher's eigner Hand etwa 10 Bogen Manuſcript vor, welche theils zerſtreute Collectaneen enthalten, theils aber den Entwurf zu der 1829 gehaltenen Vorleſung. Dieſen Entwurf aber bei der Herausgabe zum Grunde zu legen, erſchien nicht thunlich, weil er ſehr ungleichmäßig gefaßt war, oft ausführlicher, oft aber nur die kurze Angabe deſſen enthaltend, was in der betreffenden Stunde berührt werden ſollte. Es war allerdings auch ein nach dieſer erſten Vorleſung nachgeſchriebenes Heft da, aber nur unvollſtändig verfaßt. Die zweite Vorleſung aber war in Anordnung und Ausführung ſchon ſo unabhängig von jenem erſten Entwurf gehalten, daß ſie nicht unmittelbar zur Ergänzung deſſelben dienen konnte. Es erſchien daher am zweckmäßigſten, dieſe letzte Vorleſung von 1831/32 aus drei nachgeſchriebenen Heften, von denen zwei ſehr ſorgfältig und vollſtändig geſchrieben ſind, zu reproduciren, da ohnehin die Fülle und Lebendigkeit der Schleiermacher'ſchen Methode ſich im mündlichen Vortrage beſonders entfaltete. Es waren allerdings, da Schleiermacher ſo ſehr raſch geſprochen hat, auch in dieſen Heften oft ſehr auffallende Differenzen und Unrichtigkeiten; deſſenungeachtet glaube ich durch Combination des Verſchiedenen und durch Vergleichung mit dem Entwurf von Schleiermacher's eigner Hand und durch Zuratheziehn des anderweitig von ihm über die betreffenden Gegenſtände Geſchriebenen mit einiger Sicherheit den wirklichen Text der zuletzt gehaltenen Vorleſung gegeben zu haben, mit den Abkürzungen etwa, welche durch den Unterſchied des Anhörens und des Leſens einer Vorleſung unumgänglich ſchienen.

Das eben Bezeichnete bildet alſo den Text des vorliegenden Buches. Als Anmerkungen erſcheinen unter demſelben diejenigen Stellen des eignen Entwurfs Schleiermachers, welche entweder beſtimmter und vollſtändiger ſind, als das 2½ Jahr ſpäter Vorgetragene, oder eine von der ſpätern verſchiedene Anſicht enthalten. Dies iſt überall durch „Erſter Entwurf" bezeichnet. Unter der Rubrik „Erſte Vorleſung" findet ſich an einzelnen Orten das, was aus dem 1829 nachgeſchriebenen Hefte genommen iſt. Außerdem aber hat der Herausgeber zur Bequemlichkeit der Leſer Noten mit Citaten über das im Texte Berührte hinzugefügt, theils zur Vergleichung des hier Gegebenen mit dem von Schleiermacher anderwärts über dieſelben Gegenſtände Geſagten, theils aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern. An einigen Stellen, namentlich im erſten Theil, wo Schleiermacher eine eigenthümliche Exegeſe betreffender Stellen der Kirchenväter giebt, ſind dieſelben zur Erleichterung der augenblicklichen Vergleichung in den Noten abgedruckt. Es ergiebt ſich, daß die beigebrachten Citate nicht immer bloß zur Beſtätigung des im Text Geſagten dienen, ſondern an einzelnen Stellen auch einen möglichen Einwurf gegen daſſelbe zu enthalten ſcheinen mögen. Von eigner Anſicht jedoch hat, wie es ſich von ſelbſt verſteht, der Herausgeber Nichts eingemiſcht. Eben ſo wenig konnte es ſeine Aufgabe ſein, auf die betreffende Litteratur, namentlich auf das ſpäter als 1831 Erſchienene hinzuweiſen; wie denn auch Schleiermacher ſelbſt in vieler Beziehung immer auf De Wette's Handbuch ſich beruft.

Die Haupteintheilung des Ganzen war von Schleiermacher ſelbſt angedeutet. Dagegen wurde die ſpeciellere in Paragraphen vom Herausgeber gemacht, und weil ſie keine ſtrenge Sonderung der Materien bezeichnet, ſondern nur Einſchnitte im Fortgang der Rede, ſo ſind auch keine Ueberſchriften darüber geſetzt, ſondern nur Columnentitel zur ungefähren Angabe des auf jeder Seite Behandelten. Hierauf bezieht ſich auch das voraufgeſtellte Inhaltsverzeichniß.

Das aus Schleiermacher's erſtem Entwurfe Mitgetheilte iſt buchſtäblich gegeben; dagegen hat ſich im Texte ſelbſt der Herausgeber ſeiner eignen Orthographie bedient. Um den daraus allerdings entſpringenden Nachtheil, daß zweierlei Orthographie im Buche vorkommt, zu vermeiden, hätte Herausgeber wohl die Schleiermacher'ſche Schreibweiſe überall nachbilden mögen; allein dieſe ganze Sache erſchien ihm doch zu unweſentlich, um ſich hierin einen, wenn auch nur geringen, Zwang anzulegen.

Zum letzten Paragraphen (über den litterariſchen Zuſammenhang des neuen Teſtaments) iſt noch zu bemerken, daß nur ein Heft bis hierher reichte; daß alſo das darin Gegebene nicht mit gleicher Sicherheit im Einzelnen verfaßt iſt.

Möchte es mir gelungen ſein, meine Abſicht, dieſe intereſſante Vorleſung Schleiermacher's treu wiederzugeben und zugleich die Lectüre möglichſt leicht und bequem zu machen, wenn auch nur einigermaßen erreicht zu haben.

Göttingen, d. 10. Nov. 1844.

G. Wolde.

Inhaltsverzeichniß.

Vorbemerkungen. Begriff, Inhalt, Methode der Einleitung ins neue Teſtament.

Seite
§. 1. Begränzung der Aufgabe . . . . 1.
§. 2. Andere theologiſche Diſciplinen, zwiſchen denen die Einleitung ſteht . . . . 2.
§. 3. Was für die Einleitung zu thun übrig bleibt . . . . . . 4.
§. 4. Aufgabe der Einl., uns in die Stelle der urſprünglichen Leſer der neuteſt. Schriften zu verſetzen. Analogie der Prolegomena zu einem Schriftſteller . . . . 6.
§. 5. Weſentliche Theile der Einleitung ins N. T. . . . . . . 9.
§. 6. Standpunct der Unterſuchung. Extreme des falſchen Poſitivismus und Skepticismus . . . . 11.
§. 7. Gränzen der Möglichkeit einer Löſung der Aufgabe. Nähere Beſtimmung deſſen, was in den allgemeinen und was in den ſpeciellen Theil gehört . . . . 14.
§. 8. Ueber den ganzen Umfang der Sache und die Behandlungsweiſe. Allgemein theologiſches Bedürfniß und das der Fachgelehrten. Mündlicher Vortrag und ſchriftliche Behandlung. Aufgabe der academiſchen Vorträge in jetziger Zeit. Benutzung der vorhandenen Litteratur . . . . 18.
§. 9. Trennung der Einl. ins N. T. von der ins A. T. Verhältniß des A. T. zum N. T. überhaupt . . . . 25.
§. 10. Reihenfolge der Unterſuchungen. Stellung der materiellen Seite der Einleitung . . . . 29.

Erſter Theil. Allgemeine Einleitung ins neue Teſtament.

Erſtes Capitel. Geſchichte des Canons.

Seite

§. 11. Methode der Unterſuchung. Jetzige Uebereinſtimmung der ganzen Kirche über den neuteſtamentlichen Canon . . . . . 32.
§. 12. Zeugniſſe des Cyrill von Jeruſalem und des Auguſtin. 33.
§. 13. Folgerungen daraus. — Verordnung der Laodiceiſchen Synode über den Canon . . . . 40.
§. 14. Zeugniß des Euſebius von Cäſarea. (Canon. apost. u. constit. apost. Rufin. Athanaſius. Hieronymus. Gregor v. Naz.) . . . . 42.
§. 15. Das Muratoriſche Fragment . . . . 51.
§. 16. Doppelte Sammlung: εὐαγγέλιον und ἀποστολικόν, und Sammlung des ganzen N. T.'s. (Gregorius Thaumat., Origenes, Clemens Alex., epist. ad Diogn., Tertullian) . . . . . . 55.
§. 17. Alte Ueberſetzungen: Itala und Peſchito . . . . . . 62.
§. 18. Canon des Marcion . . . . 64.
§. 19. Folgerungen auf die Principien bei der Sammlung: Theologiſches und aſcetiſches Intereſſe und Transaction zwiſchen beiden . . . . 66.
§. 20. Tatian und Juſtin. (Tatian's und Marcion's Änderungen der Schrift. Katholiſche, ſpeculative und proteſtantiſche Maxime). Unkunde über die erſte Geneſis einer Sammlung neuteſt. Schriften . . . . 68.
§. 21. Vermuthungen über die Art des Bekanntwerdens und der Zuſammenſtellung der neut. Schriften. Der Canon als Werk der Kirche und der göttlichen Providenz . . . . 73.

Zweites Capitel. Von dem Verhältniſſe unſers neuteſtamentlichen Textes zu dem urſprünglichen.

§. 22. Urſprüngliche Sprache und Schreibart des neuen Teſtaments. 75.
§. 23. Schriftzeichen. Uncialſchrift. Stichometrie. Interpunction. Abſetzen der einzelnen Wörter . . . . 79.
§. 24. Κεφάλαια, τίτλοι. Leſeabſchnitte. Capitel und Verſe; Schädlichkeit derſelben . . . . 82.
§. 25. Unterſchriften, äußere und innere Ueberſchriften. Ueber Pſeu-

Seite
donymität der Verfaſſer. Bedeutung von εὐαγγέλιον und κατά in den Ueberſchriften . . . . 83.
§. 26. Differenzen im Text ſelbſt. Clemens Alex., Origenes, Marcion. Lucian und Heſychius . . . . 92.
§. 27. Gegenwärtiger Beſtand unſers handſchriftlichen Textes. Die wichtigſten Codices . . . . 96.
§. 28. Natürliche Geſchichte des Textes . . . . 100.
§. 29. Hypotheſen über das Verhältniß der Handſchriften zu einander: Hug, Griesbach. Ueber den Gebrauch alter Ueberſetzungen und der Citationen von Kirchenvätern in der Textescritik. Matthäi und Scholz . . . . 102.
§. 30. Reſultat der Geſchichte des handſchriftlichen Textes . . . 108.
§. 31. Gedruckter Text. Complutenſiſche und Erasmiſche Ausgaben. Beza. Recepta. Walton, Fell, Gregorius, Mill, Küſter. Bengel, Wetſtein, Bowyer. Ueber critiſche Conjecturen. Griesbach, Schulz, Matthäi, Scholz. Handausgaben, Knapp, Lachmann. Capitel und Verſe . . . . 111.

Zweiter Theil. Specielle Einleitung in die einzelnen Theile des neuen Teſtaments.

§. 32. Einleitung . . . . 119.

Erſtes Capitel. Die pauliniſchen Briefe.

§. 33. Bewährung der pauliniſchen Briefe durch die Apoſtelgeſchichte. (Ueber Reden hiſtoriſcher Perſonen und Unterſchiebung von Briefen) . . . . 120.
§. 34. Notizen über Perſon und Verhältniſſe des Paulus. Seine Herkunft und Bildung, Bekehrung, Namen . . . . 122.
§. 35. Abſolute und comparative Chronologie des Lebens Pauli. I. Data zur abſoluten Chronologie: Aretas, Gallio, Felix, Feſtus, Aquila. II. Comparative Chronologie, Gal. 2, 1., zweite Gefangenſchaft Pauli . . . . 125.
§. 36. Zeitfolge der Briefe ſelbſt: Eintheilung der Wirkſamkeit Pauli in 3 Perioden. Galat., Tit., 1. Theſſ., 1. u. 2. Cor., Röm., Epheſ., Phil., Col., Philem., 2. Tim., 1. Tim., 2. Theſſ. Fehlen der Paſtoralbriefe bei Marcion . . . . 129.
§. 37. Claſſification der Briefe nach ihrem Inhalte. Beſtimm-

Seite
ter Impuls und günſtige Gelegenheit zum Schreiben. Circularſchreiben. Didactiſcher und gnomiſcher Theil . . . . 133.
§. 38. Ueber verlorene Briefe des Paulus. Col. 4, 16. 1. Cor. 5, 9. 137.
§. 39. Aeußere Zeugniſſe für die Aechtheit der einzelnen paul. Briefe. 138.
§. 40. Innere Merkmale der Authentie. Principien darüber. Anknüpfung an die Apoſtelgeſchichte . . . . 142.
§. 41. Der Galaterbrief . . . . 144.
§. 42. Character des Paulus als Merkmal der Aechtheit ſeiner Briefe. Kern von ächten paul. Briefen, beſtehend aus Röm., Gal., 1. Theſſ., 1. u. 2. Cor. . . . . 146.
§. 43. Die beiden Theſſalonicherbriefe . . . . 150.
§. 44. Die beiden Corintherbriefe . . . . 153.
§. 45. Der Römerbrief . . . . 156.
§. 46. Pauli Gefangenſchaft. Der Philipperbrief . . . . . . 160.
§. 47. Der Coloſſerbrief und der an Philemon . . . . 161.
§. 48. Der Epheſerbrief . . . . 163.
§. 49. Der zweite Brief an Timotheus . . . . 166.
§. 50. Der Brief an Titus und der erſte an Timotheus . . 168.
§. 51. Ueberſicht der verſchiedenen Bewährtheit der paul. Briefe in geſchichtlicher Beziehung. Die drei Paſtoralbriefe, Endreſultat darüber . . . . 170.
§. 52. Vergleichung des Inhalts der Briefe mit der Perſönlichkeit Pauli. Verhältniß zu ſeiner Bildung vor ſeiner Bekehrung. 176.
§. 53. Zuſammenfaſſende Betrachtung der pauliniſchen Lehre: ſeine Anſicht vom Verhältniſſe des Geſetzes zum Chriſtenthum. Eigenthümliche Lehren des Paulus; Symboliſirung der Auferſtehung Chriſti, 1. Cor. 15, 4—8., Wiederkunft Chriſti und allgemeine Auferſtehung, 1. Cor. 15, 24—28., Stufen höherer Geiſter, Genugthuungslehre. Nöthige Vorſicht bei Auslegung pauliniſcher Stellen. Verſchiedene Schätzung des Paulus in der Kirche . . . . 181.
§. 54. Sprache der pauliniſchen Briefe; abweichender Character des Epheſerbriefs und der Paſtoralbriefe. Abſtufungen der Unächtheit . . . . 192.
§. 55. Uebergang zum Folgenden . . . . 195.

Zweites Capitel. Die vier Evangelien.

§. 56. Ausſcheidung der vier canoniſchen aus den vielen häretiſchen Evangelien . . . . 195.

Seite
§. 57. Nachrichten über uncanoniſche Evangelien. Urſachen, warum ſie für häretiſch gehalten wurden. Verwandtſchaft vieler derſelben mit Matthäus . . . . 197.
§. 58. Alter der Anerkennung der vier Evangelien. Vorbemerkungen: über Citationen, über das Amt der Evangeliſten, Gegenſtände der evangeliſtiſchen Erzählung, Vermiſchung von Aechtem und Falſchem, abweichender Character des Johannesevangeliums. 201.
§. 59. Zeugniſſe von früherer Anerkennung der vier canon. Evangelien: Clemens Alex., Celſus, Irenäus, Tatian, Juſtin, Marcion . . . . 209.
§. 60. Ueber die Benennung der Evangelien . . . . 216.
§. 61. Uebergang vom mündlichen Vortrage der Evangeliſten zur ſchriftlichen Abfaſſung: Unterſchied zwiſchen Biographie und einzelnen Erzählungen, zwiſchen Johannes und den Synoptikern; verſchiedenes Alter beider Arten; Beſchreibung der mündlichen Erzählungsweiſe und Uebergang derſelben zur ſchriftlichen . . . . 217.
§. 62. Hypotheſe von einem Urevangelium . . . . 224.
§. 63. Möglicher Einfluß der Apoſtel auf die evangeliſtiſche Erzählung und auf die Evangelienſchreibung. Verſchiedene Beglaubigung des Materials . . . . 229.
§. 64. Ueber Zeit und Gegend der Abfaſſung der Evangelien. Vorhandenſein einzelner ſchriftlicher Aufſätze . . . . . . 230.
§. 65. Die Gieſeler'ſche Hypotheſe . . . . 233.
§. 66. Zuſammenfaſſung der bisherigen Betrachtungen und Reſultat daraus. Galiläiſcher und jeruſalemiſcher Cyclus von Erzählungen aus dem Leben Jeſu. Ueber Joh. 3, 24. 235.
§. 67. Aelteſte Spuren von der Entſtehung unſrer Evangelien: Prolog des Lucas, Zeugniß des Papias . . . . 238.
§. 68. Verhältniß unſerer Evangelien *κατὰ Ματθαῖον* und *κατὰ Μάρκον* zu den von Papias angeführten Schriften des Matthäus und Marcus. Unſer Ev. Matth. kann nicht von einem Apoſtel, unſer Ev. Marc. nicht unter unmittelbarer Mitwirkung des Petrus verfaßt ſein . . . . 244.
§. 69. Verhältniß unſrer drei ſynopt. Evangelien zu einander. Beſchränkung der Aufnahme von Erzählungen durch ein gewiſſes nothwendiges Maaß des Umfangs des Buchs. Erklärung der Verwandtſchaft unſrer Evangelien daraus, daß gewiſſe Erzäh-

Seite

lungen ihrer Natur nach von jedem Verfaſſer aufgenommen werden mußten . . . . 251.

§. 70. Betrachtung der drei verwandten Evangelien nach den einzelnen Erzählungen. 1. Die galiläiſchen Elemente. Verbindung derſelben zwei Erzählungen in allen drei Evangelien: Taufe Chriſti und Verſuchung, Heilung eines Gichtbrüchigen und Berufung des Matthäus, Aehrenausraufen und verdorrete Hand, Sturm auf dem Meer und Dämoniſcher bei den Gadarenern, Tochter des Jairus und blutflüſſige Frau, Nachfrage des Herodes und Speiſung, Zeugniß der Jünger und Verklärung nebſt Heilung des Mondſüchtigen. Reden im galiläiſchen Abſchnitte . . . . 254.

§. 71. Geburts- und Kindheitsgeſchichte Chriſti. Einzelne Erzählungen, welche die 3 Evangelien gemeinſchaftlich, aber in verſchiedener Ordnung haben: über Johannes d. Täufer, Berufung der beiden Brüderpaare, Heilung der Schwiegermutter Petri und des Knechts eines Hauptmanns. Nicht gemeinſchaftliche galiläiſche Erzählungen: die Enthauptung des Johannes, d. cananäiſche Weib und die Speiſung der 4000 bei Matthäus und Marcus; die Geſchichte vom Stater nur bei Matthäus; der Beſeſſene in der Schule bei Luc. und Marc., der Jüngling zu Nain und die ſalbende Sünderinn nur bei Lucas; der Taubſtumme und der Blinde bei Bethſaida nur bei Marcus. Erzählungen, die Matthäus aus einer ſpätern Reiſezeit in die galiläiſche zieht. Reſultat . . 263.

§. 72. II. Der Reiſeabſchnitt. Ungleichmäßigkeit der 3 Evangelien hierin; eigenthümliche Erzählungen des Lucas in dieſem Abſchnitte; früheres ſelbſtſtändiges Vorhandenſein von Luc. 9, 51—19, 48. . . . . 273.

§. 73. Züge aus den zwei erſten Abſchnitten, die Johannes hat, und die bei den Synoptikern fehlen: erſte Bekanntſchaft einiger Apoſtel mit Chriſto, Hochzeit zu Cana, erſte Tempelreinigung, Heilung am Teich Bethesda, Heilung des Blindgebornen, Samariterinn, Zeugniß des Täufers von Chriſto, Erweckung des Lazarus . . . . 277.

§. 74. III. Vom Einzuge Chriſti in Jeruſalem bis zu ſeinem Tode. 1. Freie Wirkſamkeit Chriſti in Jeruſalem. Größere Uebereinſtimmung der Evangeliſten

Seite

in dieſem Abſchnitt. Einzug Chriſti und Frage des Synedriums nach ſeiner Vollmacht. Feigenbaum bei Matth. und Marcus. Weinen Chriſti bei Lucas. Verfängliche Fragen. Reden gegen die Phariſ. bei Matthäus. Opfer der Wittwe bei Luc. u. Marcus. Reden beim letzten Hinausgehn aus dem Tempel. Längere Reden bei Matthäus. Bethaniſches Mahl bei Matth. u. Marcus. Verrath des Judas, Paſſah, Abendmahl, Garten am Oelberg . . . . 284.

§. 75. 2. Die Leidensgeſchichte. Natürliche Gründe der Widerſprüche in derſelben. Verläugnung Petri, über die Zeit der Verurtheilung Chriſti vor dem Synedrium, Pilatus (Reue des Judas bei Matth., Abführung Chriſti zu Herodes bei Lucas). Kreuzigung. Erdbeben und Erſcheinung Verſtorbener bei Matth. Begräbniß. Verſiegelung des Grabes bei Matth. . . . . 291.

§. 76. IV. Der Auferſtehungsabſchnitt. Gründe der Verſchiedenheit. Glaubwürdigkeit. Manifeſtationen Chriſti in Judäa und in Galiläa, erſtre bei Lucas und Marc., letztere bei Matth., beide bei Johannes. Vorzug des Johannes vor Matthäus. Ergänzung, die Lucas in der Apoſtelgeſchichte giebt . . . . [illegible].

§. 77. Ueber das Didactiſche in den ſynopt. Evangelien, Erklärung der Uebereinſtimmung im Einzelnen, z. B. in altteſtam. Citaten . . . . 302.

§. 78. Reſultat in Beziehung auf Matthäus und Lucas . . . . 305.

§. 79. Ueber Marcus; ob er die beiden andern vor ſich gehabt habe? Gründe dafür und dagegen. Verhältniß zum Zeugniß des Papias. Eigenthümlicher Character des Marcusevangeliums. Anſicht, daß es die Grundlage der beiden andern ſei. Reſultat . . . . 306.

Das Evangelium des Johannes.

§. 80. Zweifel gegen die Aechtheit; falſche Vorausſetzungen, worauf ſie beruhn. Ob Johannes die andern 3 Evangelien habe ergänzen wollen? Sein Evangelium als das πνευματικόν . 315.

§. 81. Totaleindruck des joh. Evangeliums. Pragmatiſcher Character deſſelben, 1. im Zeitraum vor dem letzten Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem: Joh. d. Täufer, erſte Jünger Chriſti, Cana, Eiferſucht der Jünger des Johannes,

Seite

Chriſtus verläßt Judäa, Samariterinn, Ausbruch des Unwillens in Jeruſalem, falſche Erwartungen des Volks, Laubhüttenfeſt, Verſuche der Phariſäer gegen Chriſtus, ſein Weichen nach Peräa; Erweckung des Lazarus; Einzug in Jeruſalem. — Das apologetiſche Element hauptſächlich in den Reden, Unterſchied von den Reden bei den Synoptikern. — Prüfung deſſen, was als Ergänzung oder Berichtigung der andern Evv. erſcheint . . . . 318.

§. 82. 2. Letzter Aufenthalt Chriſti in Jeruſ.; Reden Chriſti in dieſem Zeitraum bei Johannes und bei Matthäus; Nichterwähnung des Oſterlamms und Abendmahls bei Joh.; ſein Kampf in Gethſemane; Verhör bei Hannas; Auferſtehungsgeſchichte. Ueber Joh. 21. . . . . 326.

§. 83. Werth und Zweck des Evang. Joh. — Widerlegung einzelner Zweifelsgründe gegen die Aechtheit deſſelben: Der Prolog, geographiſche und hiſtoriſche Schwierigkeiten, Sychar, Bethesda, οἱ Ἰουδαῖοι als Name der Gegner Chriſti, ἱερεύς, Joh. 18, 13. Poſitive Beweiſe für die Abfaſſung durch einen Apoſtel: Taufe der Jünger bei Chriſti Lebzeiten und Aufenthalt deſſelben in Judäa . . . . 332.

§. 84. Ueber Ort und Zeit der Abfaſſung des joh. Evangeliums: Zeugniſſe der Kirche über dies Ev., über κατά in deſſen Ueberſchrift, Folgerungen aus dem ſpätern Hinzufügen von Cap. 21. und Cap. 21, 24. . . . . 340.

Drittes Capitel. Die Apoſtelgeſchichte.

§. 85. Trennung der Apoſtelgeſchichte vom Evangelium des Lucas, gemeinſchaftlicher Character beider. Ueber den Namen des Verfaſſers. Gebrauch der erſten Perſon des Plurals. Wiederholung derſelben Erzählungen . . . . 344.

§. 86. Anzeichen, daß die Apoſtelgeſchichte aus einzelnen Erzählungen zuſammengeſetzt iſt: Differenzen in den verſchiedenen Erzählungen derſelben Begebenheit; Stellen, wo eine neue Erzählung zu beginnen ſcheint, ohne von der vorhergehenden zu wiſſen. Scheinbare Spuren einer zuſammenhängenden Geſchichtsſchreibung. Zwei Hauptmaſſen, eine aus Jeruſalem, die andere von den Reiſen der Apoſtel. Spuren, daß nicht immer ein Augenzeuge erzählt . . . . 351.

Seite
§. 87. Entſtehung der einzelnen Nachrichten in der Apoſtelgeſchichte, Verſchiedenheit von den Evangelien. Gemeindeurkunden. Reiſejournale. Wahrſcheinliche Zuſammenſtellung nach dem jüdiſchen Kriege. Mangel eines Schluſſes. Zweck der Apoſtelgeſchichte. Reſultat . . . . 360.
§. 88. Verhältniß der Acta zu den pauliniſchen Briefen. Widerſprüche zwiſchen denſelben. Widerſprüche mit Joſephus . . . . 367.
§. 89. Ueber die Reden in der Apoſtelgeſchichte; ob Lucas ſie ſelbſt gemacht; Act. 1, 19. 4, 24; Rede des Petrus bei Cornelius, des Stephanus, des Paulus in Antiochien, in Athen, in Jeruſalem, vor Agrippa. Angebliche Gleichheit der Sprache in den Reden . . . . 371.
§. 90. Spuren von Ineinanderarbeitung der einzelnen Quellen durch den Verfaſſer des Ganzen. Citate nach den LXX. in den Reden . . . . 376.

Viertes Capitel. Die katholiſchen Briefe.

§. 91. Urſprung und Bedeutung der Benennung. Ungleichartigkeit der einzelnen katholiſchen Briefe . . . . 379.
§. 92. Die drei johanneiſchen Briefe. Ungleiche Canonicität derſelben . . . . 384.
§. 93. Der erſte Brief des Johannes. Gleichheit der Sprache deſſelben mit der des Evang. Joh. Zweifel gegen die Aechtheit des Briefs. Briefliche Form. Leſer und Abfaſſungszeit. Verhältniß zum Evangelium . . . . 385.
§. 94. Inhalt und Gedankengang von 1. Joh. Es ſcheint ein Abſchiedsſchreiben zu ſein, und mehr für helleniſche als jüdiſche Chriſten. Anſpielungen auf Keime von Gnoſticismus. Nichterwähnung des Briefs bei Polycarp; Zeugniß des Papias . 391.
§. 95. Der zweite und dritte Brief des Johannes. Zweifel gegen ihre Aechtheit . . . . 397.
§. 96. Der erſte Brief Petri. Schwierigkeit ſeiner Adreſſe. Zweifel gegen die Abfaſſung durch Petrus. Pauliniſcher Character der Sprache. Gründe für die Aechtheit des Briefs. 400.
§. 97. Der zweite Brief Petri. Alte Zweifel gegen ſeine Aechtheit. Uebereinſtimmung mit dem Briefe des Judas; letzterer erſcheint als der urſprüngliche. Hypotheſen zur Erklärung des Verhältniſſes zwiſchen beiden Briefen. Andere Zeichen der Unächtheit von 2. Petr. . . . . 408.

Seite
§. 98. Der Brief des Judas. Ueber den Verfaſſer; über Zeit und Ort der Abfaſſung . . . . 414.
§. 99. Der Brief des Jacobus. Alte Zeugniſſe über denſelben. Ueber den Verfaſſer, die Leſer, die Zeit, den Inhalt des Briefs. Hypotheſe, daß ein Späterer ihn im Namen des Jacobus geſchrieben habe . . . . 417.
§. 100. Ueberſicht der canoniſchen Dignität der ſieben katholiſchen Briefe. Eigenthümliche Lehren derſelben. Begriff des Canons überhaupt . . . . 429.

Fünftes Capitel. Der Hebräerbrief.

§. 101. Verhältniß des Hebräerbriefs zum Canon; kirchliche Zeugniſſe über denſelben . . . . 431.
§. 102. Adreſſe, Form, Inhalt, Stil und ganze Anlage des Briefs. Gründe gegen Paulus ſowohl, als auch gegen Barnabas als Verfaſſer . . . . 435.
§. 103. Vermuthungen über den Verfaſſer des Hebräerbriefs. Ob er nach Jeruſalem gerichtet ſein könne. Hypotheſen über die Leſer. Ueber Apollos als Verfaſſer . . . . 440.
§. 104. Werth des Briefs, ſein Verhältniß zum Ebionitismus. Seine Lehre von dem Logos . . . . 446.

Sechſtes Capitel. Die Apocalypſe.

§. 105. Ueber die Einheit der Apocalypſe. Alte Nachrichten über das Buch . . . . 449.
§. 106. Ueber exegetiſche Reſultate aus der Apocalypſe: Eingang, Conſtruction, Cap. 4—11., Stellen, aus denen man auf die Abfaſſungszeit ſchließt, einzelne unabhängige Stücke im letzten Theil, Wiederkunft Chriſti, Beziehung auf römiſche Geſchichte, das Buch, die Thiergeſtalten, die Zahlen, Anfang und Schluß, Zuſammenſetzung, Form der Viſionen. 451.
§. 107. Ueber den religiöſen Gehalt der Apocalypſe . . . . . . 464.
§. 108. Ueber den apoſtoliſchen Urſprung derſelben. Zeugniſſe der Kirche, Gegner des Buchs . . . . 466.
§. 109. Verhältniß der Apocalypſe zum Canon. Ueber Johannes Presbyter als Verfaſſer . . . . 470.
§. 110. Zuſammenſtellung aller neuteſtamentlichen Bücher in Beziehung auf den Begriff des Canons 471

Seite

Dritter Theil. Von dem litterariſchen Zuſammenhange und den Quellen des neuen Teſtaments.

§. 111. Allgemeine Geſichtspuncte hierüber: Das N. T. als Theil der jüdiſchen Litteratur. Einfluß der Nationallitteratur auf das N. T. nach Form und Materie. Paläſtiniſche und alexandriniſche Litteratur. Vorſtellungen, die das N. T. als bekannt vorausſetzt. Eigenthümlich chriſtliche Vorſtellungen: Chriſtus, Verſöhnung, Reich Gottes. Unabhängigkeit des Chriſtenthums von früher vorhandenen Vorſtellungen . 474.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
–

Vorbemerkungen.

Begriff, Inhalt, Methode der Einleitung ins neue Teſtament.

§. 1.

Bei der Frage, was denn die Einleitung in das Studium des neuen Teſtaments ſei, findet ſich, daß man ihre Gränzen enger und weiter ſtecken kann. Man hat alſo keinen ſichern Boden, ehe man nicht eine Regel aufgeſtellt hat, die ſich bei der Behandlung derſelben durchführen läßt. Es iſt der Sache unangemeſſen, wenn man dem in ihr zuſammengetragenen Materiale den Namen einer Einleitungswiſſenſchaft gegeben hat; als Wiſſenſchaft angeſehn zu werden, eignet ſie ſich nicht [1].

Suchen wir die Analogie in andern Fällen. Nimmt man einen Schriftſteller zur Hand, ſo kommt es darauf an, in welcher Nähe oder Ferne von ihm der Leſer ſteht; und je nachdem ſich dies verhält, wird er zur Sache ſchreiten können oder nicht. Iſt die Schrift in andrer Sprache geſchrieben, ſo muß der Leſer ſie erſt inne haben. Bei dem Studium einer fremden Sprache hält man ſich an die Bücherſprache. Aber nicht alle Schriftſteller halten ſich daran; manche ſind voll Idiotiſmen und Archaiſmen.

---

[1] Vergl. Schleiermacher's kurze Darſtell. d. theol. Stud. 2te Ausg. §. 123: „jenes Mancherlei, welches man Einleitung ins N. Teſt. zu nennen pflegt." §. 144 „in der lezteren, die überhaupt wol einer Umgeſtaltung bedürfte, wird noch manches vermißt, was doch hieher gehört, weil man es zur Leſung des neuen Teſtamentes mitbringen muß."

Liegen dieſe erforderlichen Sprachkenntniſſe alſo nicht in dem Gebiete des gewöhnlichen Studiums, ſo muß man andre Hülfsmittel nehmen, Wörterbücher, Gloſſarien zu einzelnen Schriften. Das ſind Notizen, von denen Jeder erwarten kann, daß ſie leicht zu haben ſind, die aber keine beſondere Wiſſenſchaft bilden. — Iſt der Schriftſteller ein gleichzeitiger mit dem Leſer, ſo mag letzterer eine Bekanntſchaft mit dem Kreiſe, in welchem erſterer verſirt, wohl haben, und kann gleich zur Leſung ſchreiten. Gehört dagegen der Schriftſteller einer frühern Zeit an, ſo muß der Leſer eine Kenntniß der Geſchichte dieſer Zeit haben. Niemand wird aber ſagen, daß dieſe Kenntniß etwas ſei, was als Einleitung zur Lectüre muß erworben werden; denn wer ein Intereſſe an dem Schriftſteller nimmt, wird auch ein Intereſſe an der Zeit deſſelben haben.

Hieraus können wir die vorläufige Begränzung unſerer Aufgabe ſtellen: daß in Beziehung auf das neue Teſtament alles, was einer beſondern theologiſchen oder andern Wiſſenſchaft angehört, nicht in das Gebiet dieſer Einleitung zu ziehen iſt, ſondern vorausgeſetzt wird, daß es an ſeinem Ort als Wiſſenſchaft erworben werde oder worden ſei.

§. 2.

Dieſe Begränzung iſt noch keine beſtimmte, denn es frägt ſich, was als theologiſche Diſciplin zu jeder Zeit und in jedem Studienkreiſe ausgebildet iſt. Wenden wir uns hierbei gleich an das neue Teſtament ſelbſt. Was kann das neue Teſtament fordern, ehe das Studium deſſelben beginnt, und was iſt davon unter uns ſchon als theol. Diſciplin ausgebildet?

Das neue Teſtament, wie es vor uns liegt, iſt griechiſch. Da die hypothetiſchen Urſchriften nicht mehr exiſtiren, ſo iſt auf keine andere mögliche Grundſprache Rückſicht zu nehmen, ſondern in Bezug auf unſer Studium iſt das Griechiſche die Urſprache. Aber das Griechiſche des neuen Teſtaments iſt nicht durchaus das der Bücherſprache aus dem Kreiſe unſers claſſiſchen Studiums, ſondern hat ſeine Eigenthümlichkeiten. Dieſe ſind, was das rein

Materiale, Lexicaliſche betrifft, in den beſondern neuteſtamentlichen Wörterbüchern verarbeitet; die Kenntniß deſſelben iſt alſo nicht in unſre Einleitung aufzunehmen. Ebenſo iſt es mit dem Formellen, dem Grammatiſchen.

Soll das Studium des neuen Teſtaments auf wiſſenſchaftliche Art getrieben werden, ſo muß auch das Verſtändniß auf kunſtmäßige Weiſe herbeigeführt werden. Jeder wiſſenſchaftliche Leſer deſſelben muß alſo mit beſtimmten allgemeinen Regeln der Auslegungskunſt bekannt ſein. Dies wäre eine allgemein philologiſche Diſciplin, die Hermeneutik; die alſo ebenfalls vorausgeſetzt wird und nicht in unſre Einleitung gehört.

Aber wir müſſen zugeſtehn, daß es außer den allgemeinen Regeln der Hermeneutik noch beſondre giebt, die verſchieden ſind für verſchiedene Gattungen von Schriften; man darf z. B. bei dichteriſcher und bei ungebundener Rede nicht dieſelben Regeln der Auslegung anwenden. Daſſelbe gilt bei den verſchiedenen Gattungen in Hinſicht auf den Gegenſtand: ein philoſophiſcher Schriftſteller muß nach dem Maaß einer viel größern Genauigkeit im Gebrauch der Ausdrücke beurtheilt werden, als wer in der Weiſe freier Gedankengeſtaltung ſchreibt. So wird es für einzelne Formen der Darſtellung ebenſo andre Anwendungen der allgemeinen Regeln geben. Es iſt nun offenbar, daß die erſten Verſuche, eine Theorie der Auslegungskunſt aufzuſtellen, einerſeits aus dem Intereſſe für die Bibelkunde, andrerſeits aus dem Intereſſe für die römiſche Geſetzgebung ausgegangen ſind; denn ſolche Studien entſtehn nie durch das Intereſſe der allgemeinen Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern ſie kommen in Beziehung auf beſondere Bedürfniſſe zum Vorſchein. Da war natürlich, daß anfänglich allgemeine Geſetze der Auslegung und ſpecielle auf Beobachtung gegründete Regeln mit einander verwechſelt wurden. Nach und nach ging eine genauere Sonderung vor. Es giebt ſchon Lehrbücher, die bei den allgemeinen Principien ſtehn bleiben; die Hermeneutik hat alſo ſchon angefangen, nicht ohne Erfolg als allgemein philologiſche Wiſſenſchaft behandelt zu werden. Die

Special-Hermeneutik des neuen Teſtaments iſt häufig als beſondere Anwendung jener allgemeinen Regeln bearbeitet worden. Dieſe fällt alſo auch aus unſrer Einleitung heraus, und wird bei der Leſung vorausgeſetzt.

Wenn von einem alten Schriftſteller die Rede iſt, ſo kann das Studium deſſelben nicht auf gründliche Weiſe betrieben werden, wenn man nicht die Frage zu beantworten weiß, ob und in welchem Maaße das, was man als ſein Werk vor ſich hat, noch daſſelbe iſt, als was er es niedergeſchrieben hat. Denn zu jenen Zeiten, wo die Werke nur durch Abſchreiben vervielfältigt werden konnten, waren ſie einer Menge Veränderungen unterworfen. Da iſt die Aufgabe, wo ſolche Mannigfaltigkeiten vor uns liegen, auszumitteln, was die urſprüngliche Hand des Schriftſtellers ſein möge. Dies Geſchäft kann nicht inſtinctmäßig, ſondern muß kunſtmäßig betrieben werden. So iſt man bedacht geweſen, das, was urſprünglich nur die glückliche Entdeckungsgabe geübter und gewandter Philologen geleiſtet hat, in eine Theorie zu bringen. Dies iſt die wiſſenſchaftliche Diſciplin, die wir Critik nennen im engern Sinn, wie ſie ſich auf die Richtigkeit des Textes bezieht. Wer das neue Teſtament wiſſenſchaftlich ſtudirt, muß jene ebenfalls inne haben. Aber auch hier giebt es eine Special-Critik des neuen Teſtaments, die als Wiſſenſchaft ſchon behandelt iſt und deßhalb vorausgeſetzt wird; ihre Regeln gehören alſo nicht in unſre Einleitung.

§. 3.

Wem aber auch die bisher erwähnten Kenntniſſe zu Gebote ſtehn, dem bleibt doch, ehe er zum Studium des neuen Teſtaments ſchreiten kann, noch viel übrig, was ſich nicht auf eine ausgearbeitete Diſciplin zurückführen läßt, und was doch einem unabhängigen und freien Studium des neuen Teſtaments vorausgehn muß. Wollte man ſich auf die Commentatoren verlaſſen, ſo wäre unſre Einleitung überflüſſig. Aber es iſt eines proteſtantiſchen Theologen nicht würdig, abhängig zu ſein; er muß ſich in den Stand ſetzen, ſein Urtheil überall ſelbſt zu rechtfertigen [1]).

Zunächſt beachten wir, daß das neue Teſtament kein einzelnes Buch iſt, ſondern eine Sammlung von Büchern. Dies verändert ſchon die Aufgabe auf bedeutende Weiſe und zieht ganz neue Gegenſtände mit hinein. Aber auch, wenn wir vorläufig davon abſtrahiren und uns gegenüber jedes einzelne neuteſtamentliche Buch für ſich denken, ſo finden wir, daß es noch Gegenſtände giebt, die in die Disciplinen, auf welche wir bisher gekommen, ſich nicht verweiſen laſſen. Wir knüpfen hierbei einerſeits an die Geſchichte an, in deren Gebiete die neuteſtamentlichen Bücher liegen, andrerſeits an das, was den neuteſtamentlichen Text betrifft.

1. Die neuteſtamentlichen Schriftſteller verſiren in ſolchen Einzelnheiten, die in dem Gebiete der Geſchichtskunde nicht mehr eigentlich liegen, die zu ſpeciell ſind, als daß ſie in der Geſchichte können vollſtändig in Ordnung gebracht ſein. Denken wir an das Land, in welchem Chriſtus und ſeine urſprünglichen Jünger gelebt haben, ſo müſſen wir die Data zunächſt aus der jüdiſchen Geſchichte nehmen. Aber wenn alle Einzelnheiten ausgemittelt werden ſollen von damaligen bürgerlichen Verhältniſſen, von geographiſcher Lage, von dem genauen Wechſel politiſcher Poſitionen: ſo kann man nicht verlangen, daß in irgend einem geſchichtlichen Studium, welches eine wiſſenſchaftliche Tendenz hat, alle dieſe ſollen gegeben ſein.

Nun hat es ein großer Theil der neuteſtamentlichen Schriften ſeinem Inhalte nach mit Gedanken zu thun. Dieſe ſind religiöſe und ſittliche. Wollen wir da die Regeln der Auslegungskunſt richtig anwenden, ſo müſſen wir vorher wiſſen, welcher der

---

[1]) Erſte Vorleſung: Wir kommen bei dieſen Betrachtungen auf einen ſchweren Gegenſatz; auf der einen Seite iſt die Gefahr, ſein eignes Urtheil zu verlieren, auf der andern wieder die, nur auf ſeine eignen zwei Augen reducirt zu ſein.

Complexus der Gedanken war, worin die Schriftſteller verſirten, was davon national war, was einem beſondern Kreiſe angehörig, und was aus dem Verhältniſſe, woraus das Chriſtenthum entſtand, aus dem Verhältniſſe der Jünger zu Chriſto, zu erklären iſt.

Alles dies könnte wohl in einer beſondern Disciplin behandelt ſein, wenn der Gegenſtand außer ſeiner Beziehung auf das neue Teſtament ein hinreichendes wiſſenſchaftliches Intereſſe hätte. In einer jüdiſchen Geſchichte, die es im innern Sinn ſein ſollte (jüdiſche Sitten- und Culturgeſchichte), müßte das alles vorkommen; wenn nur Quellen genug vorhanden wären, um es als eine wirklich hiſtoriſche Disciplin zuſammenzuſtellen. Gewiſſermaßen iſt dies in den *jüdiſchen Alterthümern* geſchehn. So müſſen wir ſagen: wenn das auf *hinreichende* Weiſe geſchehn iſt, ſo kann auch das aus dem Gebiet unſrer Einleitung fallen. Allein hierin findet ſich noch ein Schwanken; jüdiſche Alterthümer auf ſolche für das Studium des neuen Teſtaments ausreichende Weiſe behandelt haben wir noch nicht. Darum ſind die Einleitungen hierin nicht gleich; die Einen rechnen dieſe Gegenſtände dazu, die Andern nicht.

2. Was nun den Text des neuen Teſtaments betrifft, ſo reichen wir mit dem nicht aus, was als wiſſenſchaftliche Disciplin unter dem Namen Critik behandelt iſt. Die Regeln ſind aufgeſtellt; aber um ſie anzuwenden, müſſen wir den status causae erſt kennen, der durch die Regeln nicht gegeben iſt. Daher muß eine *Geſchichte des Textes* des neuen Teſtaments vorausgeſetzt werden, wenn die Regeln der Critik auf richtige Weiſe angewendet werden ſollen.

§. 4.

Um einen Geſichtspunct zu finden, aus welchem ſich vielleicht zuſammenſtellen läßt, was zu unſrer Aufgabe gehören muß, können wir uns einer Fiction bedienen. Wir denken uns die urſprünglichen Leſer irgend einer der Zeit nach bedeutend entfernten Schrift. Wenn wir diejenigen unterſcheiden, auf welche der Verfaſſer beſonders Rückſicht genommen, ſo müſſen wir ſagen: jede Schrift muß ſo eingerichtet ſein, daß ſie von denen vollkommen verſtanden werden kann, für welche ſie urſprünglich beſtimmt iſt; auf Andre braucht der Schriftſteller in ſeiner Compoſition nicht Rückſicht zu nehmen. Spätere Leſer müſſen ſich denen gleichſtellen, die der Verfaſſer im Auge gehabt; und in dem Maaße, als ſie dies können, wird die Sache für ſie zugänglich und verſtändlich ſein. Hieraus entſteht die Aufgabe, uns möglichſt in die Stelle der urſprünglichen Leſer zu ſetzen, für welche die neuteſtamentlichen Verfaſſer geſchrieben haben.

Es iſt offenbar, daß die beiden Diſciplinen, deren wir erwähnt haben, Auslegungskunſt und Critik, bei den urſprünglichen Leſern auch müſſen vorausgeſetzt werden; obgleich dies beim erſten Anblick nicht ſo ſcheint. Wir ſind gewohnt, zu denken, daß die Auslegungskunſt als ſolche nur bei Schriften in fremder Sprache oder aus ſehr früher Zeit in Anwendung komme. Aber daß wir doch auch unter gleichzeitigen und vaterländiſchen Schriftſtellern leichte und ſchwere unterſcheiden, führt uns auf die Nothwendigkeit eines kunſtmäßigen Verfahrens, das von einer feſten Baſis ausgeht. Dieſe kann in nichts Anderem beſtehn, als in den Principien, welche in der Auslegung zum Grunde gelegt werden. Selbſt bei dem herumtappenden Verfahren aufs Gerathewohl unterſcheiden wir doch ein mehr oder weniger glückliches; und bei dem erſtern liegt ein Bewußtſein der Principien zum Grunde, wenn es dieſe ſich auch nicht zur Klarheit gebracht hat. Die Auslegungskunſt iſt alſo von ganz allgemeiner Anwendung; ſie iſt ſogar bei der mündlichen Rede nothwendig. — Mit der Critik hat es eine ähnliche Bewandtniß. Bei einem gleichzeitigen Werke aus unſrer Sprache können wir einen größern oder geringern Fleiß in der richtigen mechaniſchen Darſtellung unterſcheiden. Wenn das abſolute Maximum nicht vorhanden iſt, ſo werden Fehler gegen den Willen des Schriftſtellers ſich eingeſchlichen haben, die durch die mechaniſche Operation entſtehen. Dies erfordert die Anwendung der Critik, die faſt immer bewußtlos geſchieht; aber wir werden immer auf Regeln zurückgehn können, wenn wir uns auch ihrer nicht in der Anwendung bewußt werden.

Ein Anderes iſt es nun mit dem, was für den *ſpätern* Leſer nur aus der Kenntniß der Geſchichte hervorgeht; das iſt für den Gleichzeitigen das, was er erlebt. Aber auch in dieſer Beziehung ſtoßen bisweilen dem gleichzeitigen Leſer Schwierigkeiten auf, weil das Bewußtſein der Gegenwart nicht leicht bei einem Leſer vollſtändig daſſelbe iſt, wie bei dem Schriftſteller. So iſt es z. B. mit den Anſpielungen. Es giebt hier alſo auch Ergänzungen, die ſich der Einzelne verſchaffen muß, wenn er zur vollen Kenntniß der Gegenwart des Schriftſtellers gelangen will.

Dies führt auf eine Analogie. Es iſt ſehr gewöhnlich, wenn ein alter Schriftſteller aufs neue herausgegeben wird, daß man ihm *Prolegomena* vorſetzt. Die Abſicht davon iſt keine andre, als den gegenwärtigen Leſer in die Stellung des urſprünglichen zu bringen; alſo die geſchichtlichen Einzelnheiten zuſammenzuſtellen, welche man zum Verſtändniß haben muß. Man wird bekannt gemacht mit den Lebensverhältniſſen des Verfaſſers, welche der Abfaſſung der Schrift vorausgingen, und mit lauter Puncten, die zu jenem Bewußtſein gehören, von welchem aus der Schriftſteller geſchrieben hat, und welches für den urſprünglichen Leſer daſſelbe kann geweſen ſein. Daſſelbe iſt der Fall, wenn Schriften, die für einen beſtimmten kleinern Kreis geſchrieben ſind, für einen größern zugänglich gemacht werden ſollen, z. B. durch Ueberſetzungen.

Hierauf können wir nun unſre ganze Aufgabe zurückführen: *die Einleitung ins neue Teſtament ſoll Nichts enthalten, als was* in obigen Fällen *in die Prolegomena irgend eines Werkes gehört.* Das Critiſche wird dabei ſeinen natürlichen Platz finden; denn ein critiſcher Herausgeber eines Werkes wird ſeine Anſichten von dem thatſächlichen Verhältniſſe des Textes mittheilen müſſen, um die Art zu rechtfertigen, wie er die Regeln der Critik angewandt hat. — Hiervon können wir alſo als von einem beſtimmten Puncte ausgehn [1]).

§. 3.

Fragen wir: aus was für weſentlichen Theilen muß nun die Einleitung ins neue Teſtament beſtehn? ſo kommen wir auf den Punct zurück, daß es eine Sammlung mehrerer Schriften verſchiedener Verfaſſer iſt. Dadurch wird die Aufgabe ſchwieriger und zuſammengeſetzter.

Es iſt zunächſt zu unterſuchen, was zu dem Inhalt von Prolegomenen hinzukommt, wenn nicht von einem einzelnen Werke, ſondern von einer Sammlung von Werken deſſelben Schriftſtellers die Rede iſt. Dabei muß man, wegen vorhandener nicht ſeltener Thatſachen dieſer Art, unterſcheiden, ob die Sammlung zu Lebzeiten des Schriftſtellers gemacht iſt, oder nachher. Iſt Erſteres nicht nachzuweiſen, ſo iſt die Möglichkeit vorhanden, daß Fremdes hineingekommen iſt; was ſchon bei den Claſſikern in Betracht kommt. — Sehn wir nun als ausgemacht an, daß die Sammlung rein ſei, ſo kommt hinzu, daß die Schriften ihre Prolegomena erhalten. Da kann man nun entweder jeder einzelnen Schrift ihr Prolegomenon geben, oder man kann alles, was jede Schrift betrifft, in allgemeine Prolegomena zuſammenfaſſen, oder aber man kann theilen und das Gemeinſchaftliche in eine allgemeine Einleitung bringen und das Eigenthümliche in eine beſondre. — Dazu kommt aber auch ein Neues: es muß Rechenſchaft gegeben werden über das Verhältniß dieſer einzelnen Schriften gegen einander. Man würde nemlich offenbar zu vielerlei Mißverſtändniſſen verleitet werden, wenn man bei

---

[1]) Erſter Entwurf: Notizen welche zwiſchen Hermeneutik und ausübender Exegeſe müſſen erworben werden als Bedingung um die Regel der erſten anzuwenden. — Sämmtlich abzuleiten aus der Aufgabe bei allen alten Schriften ſich möglichſt in die Stelle der urſprünglichen Leſer zu ſetzen.

Schriften deſſelben Verfaſſers mit den ſpäteſten anfangen wollte, da dann eine Menge von Angaben zum Verſtändniſſe fehlen können, welche in den frühern enthalten ſind. Da die urſprünglichen Leſer, in deren Zuſtand wir uns ſtellen wollen, die früheſten Schriften zuerſt gehabt haben, ſo müſſen wir auch die frühern als ſolche erkennen, um daraus die ſpätern zu verſtehn.

Das neue Teſtament iſt aber eine Sammlung von Schriften verſchiedener Verfaſſer. Hier entſteht für die erſte Idee unſerer Prolegomena eine bedeutende Schwierigkeit; es fragt ſich nemlich, ob wir uns den urſprünglichen Leſern der Sammlung oder denen der einzelnen Schriften gleichzuſtellen ſuchen ſollen. Man ſieht leicht, daß das Erſtere nicht hinreicht, um ſo weniger, je weiter die Zeit der Sammlung von der Zeit des Erſcheinens der einzelnen Schriften ſelbſt entfernt iſt; denn die Leſer der Sammlung waren nicht mehr die, welche ſich die Verfaſſer urſprünglich dachten; ſie hatten ſelbſt ſchon die Aufgabe, ſich den urſprünglichen Leſern der einzelnen Schriften gleichzuſtellen. Auf das Letztere müſſen wir auch ausgehn.

Nun iſt offenbar, daß wir uns in dieſer Beziehung nicht in gleichem Verhältniſſe zu den einzelnen Theilen einer ſolchen Sammlung befinden, ſondern daß verſchiedene und eigenthümliche Schwierigkeiten in einzelnen Fällen ſein können. Eine noch größere Differenz entſteht, wenn von den einzelnen Auctoren einige bekannt ſind, andere nicht; noch mehr, wenn die Leſer von einigen Schriften bekannt ſind, von andern aber unbekannt. So entſteht für das neue Teſtament die Nothwendigkeit von Prolegomenen zu den einzelnen Büchern; womit aber nicht die von allgemeinen Prolegomenen aufgehoben wird.

Für die Beſchaffenheit und Geſchichte des Textes entſteht hier dieſelbe Differenz. Es fragt ſich, ob wir genug haben, wenn wir die Geſchichte des Textes der Sammlung, ſeitdem ſie als ſolche beſtand, erforſchen, oder ob wir weiter zurückgehn und fragen müſſen, wie ſich die Texte der einzelnen Schriften, als die Sammlung entſtand, zu den Autographis der Verfaſſer verhalten haben. Wir haben nicht alles, was wir zum vollen Verſtändniſſe gebrauchen, wenn wir nur den urſprünglichen Text der Sammlung haben; aber wir müſſen zugleich ſagen, daß das Eine ein Ziel iſt, von dem man eher ſehn kann, daß es bis auf einen gewiſſen Grad kann erreicht werden, das Andre aber ein ſolches, deſſen wir uns gänzlich entſchlagen müſſen; wir können uns in Beziehung auf das ganze Leben, die Zeitgegenwart, eher in den Zuſtand der urſprünglichen Leſer verſezen, als den urſprünglichen Text uns herſtellen, den jene gehabt [1].

§. 6.

In der chriſtlichen Kirche und Theologie hat es nie an Solchen gefehlt, die da meinten, man mache ſich unnüze Sorgen um das neue Teſtament, da es ein beſondres Werk des göttlichen Geiſtes und ein beſondrer Gegenſtand der göttlichen Vorſehung ſei; und wer das Chriſtenthum als ſeinen Glauben aufſtelle, dürfe nur von dieſer Vorausſezung ausgehn und aller Forſchung ſich entſchlagen; er müſſe alſo annehmen, daß wir gewiß den urſprünglichen Text des neuen Teſtaments haben, denn ſonſt könne es nicht die ſichre Grundlage unſers Glaubens ſein. — Dies war gut zu einer Zeit, da man von den Mannigfaltigkeiten, unter denen ſich der neuteſtamentliche Text darſtellt, wenig oder Nichts wußte. Hernach nahm dieſe Anſicht eine andre Wendung, nachdem die bedeutenden Differenzen in den Handſchriften nachgewieſen waren; man ſagte dann, die göttliche Vorſehung habe ſich darauf beſchränkt, daß alle ſolche Verſchiedenheiten geringfügige Dinge betreffen, um die man ſich wenig zu kümmern habe; die Vorſehung habe darüber gewacht, daß alles, was in genauer Beziehung zu unſerm chriſtlichen Glauben ſteht, unverſehrt erhalten ſei. Dieſe Behauptung iſt immer noch eine ſolche, die man eben deßwegen ſchwerlich in eine wiſſenſchaftliche Betrachtung aufnehmen kann, weil ſie den Gegenſtand für eine ſolche zerſtört; denn geht die Einheit der wiſſenſchaftlichen Forſchung verloren, ſo iſt die ganze Wiſſenſchaft ein leeres Fachwerk. So müſſen auch in der neuteſtamentlichen Critik Stellen, welche wenig, und Stellen, welche genau mit dem eigentlichen Gehalte zuſammenhängen, gleichen Werth haben und unter denſelben Regeln der Critik ſtehn. Wenn man nicht von dem Einen die Anwendung auf das Andre machen kann, ſo exiſtirt die neuteſtamentliche Critik gar nicht. — Nicht anders iſt die Sache, wenn wir auf andere hierher gehörige Gegenſtände ſehn. Wenn Zweifel erregt ſind, ob der zweite Brief Petri von Petrus, ob die Apocalypſe von Johannes verfaßt ſei, ſo haben manche Theologen von jenen Principien aus geſagt, ſolche Fragen dürfen nicht erhoben werden, weil dieſe Schriften unter dieſen Titeln im neuen Teſtamente ſtehn. Aber wenn ſich nachweiſen läßt, daß von Anfang an Zweifel ſtattgefunden hat, ſo hätte die göttliche Vorſehung, wenn ſie auf eine wunderbare Art mitwirken wollte, ihren Zweck doch nicht erreicht; alſo muß man auch die Möglichkeit annehmen, daß bei der Entſcheidung ſolcher Zweifel Alles ſeinen natürlichen Gang gegangen iſt; da muß alſo wieder eine Einſchränkung jenes Princips gemacht werden. — Glaubt man aber, durch jene Theorien die Sache ohne Weiteres abmachen zu können, ſo müſſen wir, wie die katholiſche Kirche, darauf zurückkommen, daß ein Text als gegeben da ſei, und man alles Andre wenig zu beachten habe. Da wäre denn einerlei, ob dies der Text der Vulgata oder der unſrer Recepta wäre. So wie man aber für die Conſtituirung des Textes kein abſolutes Wunder annehmen will, ſo wird man doch nur auf eine willkürliche Beſtimmung zurückkommen: die Kirche hat es ſo gemacht, und darum iſt es richtig. Da wir aber eine ſolche Auctorität der Kirche nicht anerkennen, ſo muß die Geſchichte des Canons und Textes, da es einmal eine ſolche giebt, in eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung hineingeführt werden [1]).

---

[1] **Erſt. Entw.:** Entwicklung der hieher gehörigen Aufgaben aus der Hauptpoſition 1. **Unterſuchungen über die Entſtehung des Kanons** um ſo gut oder beſſer als die urſprünglichen Leſer zu wiſſen, woher die Samlung gekommen und zu welchem Ende ſie gemacht iſt. 2. **Geſchichte des Textes** um zu wiſſen wie weit wir bei den notoriſchen Verſchiedenheiten uns die Samlung ſo wieder herſtellen können wie die urſprünglichen Leſer ſie gehabt. Dazu gehört a. die Kenntniß von der Beſchaffenheit der **Handſchriften**. b. die Kenntniß von den alten Ueberſezungen. 3. Ob der Text der Samlung auch der Text der urſprünglichen einzelnen Schriften iſt. Dazu a. die Frage nach der antecanoniſchen Kritik. b. Nach der **Grundſprache der einzelnen Bücher**, alſo in den beſondern Theil gehörig. 4. **Authentie der einzelnen Bücher.** Ob ſie die unbeſtimten Namen beſtimt hatten. Ob die angezweifelten von Petrus und Johannes herrühren.

Wenn wir den Gang der hierher gehörenden Unterſuchung und ihren gegenwärtigen Zuſtand in unſrer proteſtantiſchen und beſonders der deutſchen Kirche betrachten, ſo finden wir zwei entgegengeſetzte Tendenzen. Die eine iſt, möglichſt in den Zuſtand zurückzukehren, welcher ſtattfand, ehe dieſe Gegenſtände in wiſſenſchaftliche Unterſuchung gezogen wurden. Dies iſt durchaus ein unwiſſenſchaftliches Verfahren; denn ſo wie einmal Etwas geſchichtlich zweifelhaft gemacht iſt, ſo bleibt Nichts übrig, als zu unterſuchen, ob und wie der Streit zu Ende gebracht werden kann; ergiebt ſich das Gegentheil, ſo muß es ein ſtreitiger Gegenſtand bleiben, beiderlei Gründe müſſen erwogen und Jedem ſein freies Urtheil geſtattet werden. Die entgegengeſetzte Tendenz hat das Anſehn eines ſkeptiſchen Verfahrens; aber wir müſſen vorſichtig ſein und nicht ſogleich unſern Tadel über dieſe ſkeptiſche Weiſe, bloß etwa, weil ſie ſkeptiſch iſt, ausſprechen. Wenn Jemand ſagt: da es hier Gegenſtände giebt, die früher nicht auf dieſelbe Art unterſucht ſind, wie jetzt, der gegenwärtige Zuſtand der Dinge aber aus einer Zeit herrührt, wo die Unterſuchung nicht angefangen hatte, ſo iſt der gegenwärtige Zuſtand ſelbſt zweifelhaft: ſo iſt dies im gewiſſen Sinne vom neuteſtamentlichen Text und Canon wahr. In der ſo ausgeſprochenen Maxime liegt Nichts, als die vernachläſſigte Unterſuchung wieder aufzunehmen;

---

[1]) Vergl. Schleierm. üb. d. Schriften des Lucas S. XIII ff. und Sendſchr. üb. 1 Tim. S. 6 ff.

keineswegs liegt dem ein unwiſſenſchaftliches zerſtörendes Streben zum Grunde, ſondern es iſt das Anerkennen, daß das, was lange Zeit gegolten, — als unbegründet betrachtet — unterſucht und begründet werden müſſe. Allerdings hat ſich aber dieſe Maxime oft ſo geſtaltet, daß ſie einerſeits zu einer unbeſchränkten Hypotheſenſucht geworden iſt, die aber das nicht leiſtet, was von ſolchem Bewußtſein des gegenwärtigen Zuſtands nöthig wäre, andrerſeits aber die Richtung nimmt, daß alles, was lange unbegründet gegolten hat, nun nicht nur für unbegründet, ſondern für falſch erklärt wird. Dieſer poſitive Skepticismus iſt eben ſo unwiſſenſchaftlich, als jenes oben erwähnte Verfahren. Dies ſind die beiden Extreme, zwiſchen denen ſich die Unterſuchung halten muß [1].

§. 7.

Da das neue Teſtament eine Sammlung von einzelnen Schriften verſchiedener Verfaſſer iſt, und da in verſchiedenen Fällen nicht möglich iſt, uns in die Stelle der urſprünglichen Leſer der einzelnen Schriften zu ſetzen, in mancher Beziehung aber dies eine nothwendige Aufgabe iſt: ſo iſt ein zweifaches Verfahren nothwendig, eins, was ſich auf das bezieht, worin wir bei der Sammlung ſtehn bleiben müſſen, das andre, was ſich auf die einzelnen Bücher unmittelbar bezieht. Da aber die Unmöglichkeit, über die Gränzen der Sammlung zu dringen, nicht abſolut, ſondern relativ iſt, d. h. da ſich Wahrſcheinlichkeiten auffinden laſſen, ſo wird in dieſer Beziehung geſchehn müſſen, daß wir die einzelnen Fragen genau ſtellen, damit wir zum Be-

---

[1] Erſt. Entw.: Seitdem dieſe Gegenſtände (nach der Zeit der Barbarei) wieder behandelt werden, findet man zwei entgegengeſezte Richtungen 1. ein Zurückkehren wollen zur Unwiſſenheit, welches aber conſequent darauf führt Kanon und Auslegung ſich von der Kirche der barbariſchen Zeit geben zu laſſen, 2. eine ſkeptiſirende Hypotheſenſucht. Hauptzweck zwiſchen dieſen beiden durchzuführen.

ußtſein kommen, in wieſern und auf welche Weiſe ſie ſich be-
ntworten laſſen, oder nicht.

Fragen wir, ob wir bei den urſprünglichen Leſern den gan-
en geiſtigen Lebensgehalt, von welchem ſie ausgingen, als einen
emeinſchaftlichen anſehn ſollen, welcher für die ganze Sammlung
erſelbe iſt, oder ob er zu dem gerechnet werden ſoll, was für
de einzelne Schrift beſonders betrachtet werden muß: ſo kommt
s darauf an, in wieſern es eine und dieſelbe Gegenwart gewe-
en, von welcher die Schriftſteller ausgingen. Werden die Diffe-
enzen bedeutend, ſo iſt es beſſer, dieſen Gegenſtand ins Einzelne
u verweiſen. Dies iſt nicht leicht zu entſcheiden, und deßhalb
erſchiedenes Verfahren möglich. Es giebt mehrere neuteſtament-
che Schriften, von deren Verfaſſern man die Individualität nicht
ennt; müßte man annehmen, daß ſie unter ganz andern Ver-
ältniſſen gelebt und geſchrieben hätten, als die übrigen, ſo müßten
ir ſie von den andern trennen, doch müßte ſich dies in den
Schriften ſelbſt kund geben, wenn es von Bedeutung wäre.

Alle nun haben doch im Intereſſe des Chriſtenthums geſchrie-
en, und ihre Schriften tragen alle den Character, aus den er-
en Zeiten des Chriſtenthums zu ſein. Wie dies ſeine geſchicht-
che Stellung da einnehmen mußte, wo vorher Judenthum und
eidenthum geherrſcht hatte, ſo iſt der gemeinſchaftliche Boden
berall die Beziehung des Chriſtenthums auf den gegebenen da-
aligen Religionszuſtand; in ſofern kann alles, was in dieſes
ebiet hineinſchlägt, als ein Gemeinſames behandelt werden.
ugleich aber haben in einzelnen Fällen beſondre Verhältniſſe zwi-
hen den Schriftſtellern und ihren Leſern ſtattgehabt, und die
chriften verſiren in dieſen Beziehungen. Wenn nun einzelne
chriften an die Chriſtenheit überhaupt gerichtet ſind, andre hin-
gen nur an beſtimmte Kreiſe oder gar Perſonen: ſo findet in
eſer Beziehung eine bedeutende Differenz Statt, und es gehört
es in die Aufgabe, welche für die einzelnen Schriften beſonders
handelt wird.

Auf dieſe Weiſe kommen wir dahin, daß wir die Hauptpuncte unſrer Unterſuchung überſehn und eine beſtimmte Eintheilung machen können. Letztre machen wir im Allgemeinen ſo, daß wir als die größte Sonderung anſehn, was ſich auf das neue Teſtament als Einheit, und was ſich auf die einzelnen Bücher insbeſondere bezieht. Wir unterſcheiden alſo die allgemeine Einleitung ins neue Teſtament und die beſondre Einleitung in die einzelnen Bücher.

1. In die allgemeine Einleitung gehören dem Obigen nach folgende Haupttheile:

a. Die Unterſuchung über die Sammlung als ſolche, d. h. die Geſchichte des neuteſtamentlichen Canons. Hier iſt die Hauptaufgabe, daß wir, ſo viel möglich, uns in die Stelle derer ſetzen, welche die urſprünglichen Zeugen von der Entſtehung der Sammlung waren und ſie mit der Kenntniß der Art, wie ſie entſtand, vor ſich hatten. Wir haben es daher hier nicht mit der Geſammtheit der damaligen Leſer des neuen Teſtaments zu thun, ſondern nur mit denen, die ihrem Studium deſſelben einen wiſſenſchaftlichen Character geben wollten. Doch iſt die Aufgabe noch nicht ganz gefaßt, wenn wir uns jenen gleichſtellen wollen; denn da wir richtigere Principien der Critik und geſchichtlichen Unterſuchung haben, ſo müſſen wir in der richtigen Beſtimmung dieſes Verhältniſſes weiter zu kommen ſuchen, als die Beſten aus den Zeiten, wo der Canon ſo war, wie er jetzt iſt.

b. Die Geſchichte des Textes in der Sammlung als ſolcher. Das Wichtigſte hierbei iſt die Frage: ob wir Urſache haben, zu denken, daß zu der Zeit, als die Sammlung entſtand, eine allgemeine Uebereinſtimmung des Textes vorhanden war, oder nicht. Nehmen wir die Uebereinſtimmung an, ſo muß die Critik ſuchen, ihn ſo wieder herzuſtellen, wie er damals war. Müſſen wir aber gleich ſagen, daß der Text damals ſchon nicht mehr derſelbe war, ſo iſt die Aufgabe, die urſprüngliche Differenz, ſo weit es geht, wieder herzuſtellen.

Außer dieſen beiden Hauptpuncten der allgemeinen Einleitung iſt noch der materielle Punct übrig: die Ausmittlung des

emeinſamen Bewußtſeins zwiſchen Verfaſſern und
eſern, ihrer Vorſtellungen und des gemeinſchaftlichen Lebens-
chaltes, von dem ſie ausgingen. Hier kommen wir auf einen
unct, der es ſchwierig macht, das Verfahren richtig zu ſtellen,
nd der ſich in einer andern Beziehung bei dem beſondern Theil
iederholt, nemlich, daß wir wenig andre Mittel haben, jenes zu
eſtimmen, als gerade das neue Teſtament ſelbſt. Aber das,
as nur durch das neue Teſtament erfahren werden kann, gehört
icht in die Einleitung; das iſt Reſultat des Studiums ſelbſt,
h würde alſo den Andern das Reſultat meines Studiums auf-
rängen, wenn ich es in die Einleitung aufnähme. Dies iſt ein
unct, worüber man nicht allgemein die richtige Maxime feſthält,
enn wir finden immer manches, was wir nur aus der Geſammtheit
er neuteſtamentlichen Schriften oder aus der einzelnen Schrift
lbſt wiſſen, von der die Rede iſt, in die Einleitung aufgenom-
en. Dadurch bindet ſich der, welcher ſich daran hält, in vor-
us an etwas, was für ihn noch unbegründet iſt. Es kann
llerdings Erleichterung geben, wenn man das in voraus zuſam-
enfaßt, was aus dem neuen Teſtament ſelbſt hervorgeht; doch
uß es von allem geſchieden werden, was anderswoher ſeine Be-
ründung hat, damit ſo jener Nachtheil aufgehoben wird. Ei-
entlich alſo gehört nur das hierher, was wir durch andre Schrif-
n von dem Geſammtzuſtand der damaligen Zeit wiſſen.

2. Bei der Einleitung in die einzelnen Bücher wollen wir
erſt fragen, was in Beziehung auf die Puncte zu thun iſt, bei denen
ir geſagt haben, es ſei nicht zu erwarten, daß wir über die Zeit
r Sammlung hinaus zu der Zeit der urſprünglichen Abfaſſung
bringen vermögen. Es fragt ſich, in wiefern wir Urſache ha-
n, anzunehmen, daß das Buch, wie es in der Sammlung iſt,
ſelbe ſei, wie es urſprünglich als ein einzelnes aus der Hand
s Verfaſſers gekommen iſt. Es ſcheint zwar, als ob ſich dar-
er Nichts ſagen läßt; aber kommen wir zur Sache ſelbſt, ſo
rden wir ſehn, daß viele Fragen entſtehen, die nur, wenn man ſie
s dieſem Geſichtspuncte faßt, ihre eigentliche Bedeutung bekommen.

Zweitens gehört hierher alles, was das beſondere Verhältniß des Verfaſſers zu ſeinem Publicum betrifft, inſofern dies andre Elemente in ſich ſchließt, als die, welche in der allgemeinen Einleitung zur Sprache kommen mußten [1]).

§. 8.

Es iſt offenbar, daß man einen großen Unterſchied machen muß zwiſchen dem, was einem jeden Theologen in ſeinem Berufe in der Kirche für das richtige Schriftverſtändniß nothwendig iſt, und dem, was nur für die iſt, welche ſich der wiſſenſchaftlichen Theologie im Allgemeinen oder in beſondern einzelnen Fächern widmen wollen. Dieſer Unterſchied geht bei jeder poſitiven Wiſſenſchaft durch alle Diſciplinen hindurch. Denn wo eine practiſche Aufgabe iſt, da unterſcheidet ſich immer dies beides: eine einſeitige Richtung auf einen Theil der Aufgabe, die in Beziehung auf dieſen eine Virtuoſität anſtrebt, und eine Theilnahme an dem Ganzen, die alſo in keinem einzelnen Theile eine Meiſterſchaft anſtreben kann. Dieſer Unterſchied muß in allen theologiſchen Disciplinen gemacht werden, und gilt auch von unſerer Einleitung.

---

[1]) *Erſt. Entw.*: Wir müſſen aber auch wiſſen, von welcher Vorſtellung ihrer Leſer die Schriftſteller ausgegangen ſind. Dies iſt verſchieden bei denen an einen beſtimmten Kreis gerichteten Schriften. Hier iſt dies das Poſtulat der *Localkenntniſſe* und gehört zum beſondern Theil. Aber wieder wenig was man nicht erſt aus dieſen Schriften ſelbſt nehmen müßte; und das ſchließe ich natürlich von der Einleitung aus. Bei den an das Publicum überhaupt gerichteten kommt es alſo an auf den damaligen Geſammtzuſtand. Dieſe Kenntniſſe haben ſich aber zu einer beſondern Diſciplin als *chriſtliche Archäologie* geſtaltet und gehören alſo nicht hieher. Nun iſt alſo noch übrig die innere Seite, nämlich das Gebiet der *religiöſen Vorſtellungs- und Lebensweiſe* der damaligen Zeit. Auf den erſten Anfang der Verkündigung führen uns nur die hiſtoriſchen Schriften zurück, und dieſe ſetzen alſo Anknüpfungspunkte voraus in jüdiſchen und heidniſchen Vorſtellungen. Dazu finden wir Elemente in der jüdiſchen und Neuplatoniſchen wenngleich etwas ſpätern Theologie. Die didaktiſchen ſetzen ſchon das chriſtliche in der Entwicklung begriffen, aber dieſer ſowol als der Reinigung bedürftig. Hier wieder wenig außerhalb des neuen Teſtaments ſelbſt. Nur Ein Buch kommt dem andern zu Hülfe. In ſo fern zur Einleitung gehörig.

So wird z. B. die Geſchichte des Textes eine ganz andre Unterſuchung für den critiſchen Herausgeber des neuen Teſtaments ſein, als für den, welcher in einem einzelnen Falle ſich ein Urtheil über die Beſchaffenheit des Textes an einer beſtimmten Stelle verſchaffen will. Letzterer wird in der Unterſuchung irgendwo ſtehn bleiben müſſen und, was allgemein anerkannt iſt, gelten laſſen; aber Erſterer muß auf die Gründe davon zurückgehn. — Ebenſo iſt es mit den andern Puncten, wo es zunächſt für die unmittelbare Ausübung darauf ankommt, ob alle Beſtandtheile des neuen Teſtaments für den normalen Gebrauch als vollkommen gleich angeſehn werden können, oder ob man beſſer thut, an einige vorzugsweiſe ſich zu halten; es kommt darauf an, ſich ein allgemeines Urtheil ſelbſt zu bilden, ob und was für eine Auctorität der gegenwärtige Beſtand des neuen Teſtaments für ſich habe. Aber die Unterſuchung ſelbſt in allen ihren einzelnen Elementen zu verfolgen und weiter zu führen, auszumitteln, wie der Canon in gewiſſer Zeit in gewiſſen Gegenden beſchaffen geweſen: das ſind Aufgaben, die nur dem gebühren, der ſich dieſem Theil der hiſtoriſchen Critik beſonders widmen will. Von faſt allen Handbüchern der Einleitung kann man ſagen, daß ſie ihre Aufgabe in dieſer Beziehung nicht feſt genug geſtellt haben. Man findet in dieſen Puncten eine Ausführlichkeit, die über die allgemeinen Bedürfniſſe hinausgeht, doch aber dem nicht genügen kann, der die geſchichtliche Critik zu ſeinem Hauptgeſchäft machen will. Dies findet ſeine Entſchuldigung in der Art, wie dieſe Handbücher entſtanden ſind; ſie ſind größtentheils das Reſultat von Vorleſungen, und dabei kommt es ſehr auf den gerade ſtattfindenden theologiſchen Zuſtand an. Setzt man voraus, daß die Theologen bei dem Zuſtand ihrer Univerſitätszeit ſtehen bleiben, ſo müſſen dieſe Puncte, ſo weit es die Zeit erlaubt, ausführlich behandelt werden; die Unverhältnißmäßigkeit erklärt ſich daraus, ob man ſich in einzelnen Theilen auf andre Vorträge, die ausführlicher gehalten werden, berufen konnte oder nicht. Dieſelbe Unverhältnißmäßigkeit kommt wieder bei Ausgaben von einzelnen Theilen des neuen Teſtaments, die ebenfalls das Reſultat von Vorträgen ſind, wobei Prolegomena gegeben werden. — So ſind wir in dieſer Beziehung in einem Schwanken zwiſchen dem, was die eigne Beſchäftigung der Studirenden mit der theologiſchen Litteratur leiſten ſoll, worauf wir uns verlaſſen müſſen, und dem, was wir uns als Geſichtskreis für die einzelnen Vorträge ſtecken ſollen. Das hängt damit zuſammen, daß, ſeitdem die theologiſchen Facultäten als Theile der allgemeinen Wiſſenſchaft beſtehen, das Verhältniß ſich bedeutend geändert hat zwiſchen dem, was durch mündliche Vorträge, und dem, was auf anderm Wege geleiſtet werden ſoll. Dies betrifft beſonders unſern Gegenſtand, der in einer großen Zahl von Büchern ſehr ausführlich behandelt iſt, deren jedes ſeinen eigenthümlichen Character hat, ſo daß ſie theils in Beziehung auf jene Ungleichmäßigkeit der einzelnen Theile der Unterſuchung, theils in Richtung und theologiſchen Principien einander ergänzen und ihre Einſeitigkeiten aufheben. Daher kann man ſagen, daß ſich Jeder dieſe Kenntniſſe ohne mündliche Anleitung verſchaffen kann; ſo daß man die Vorträge für überflüſſig halten ſollte.

Wenn wir überlegen, wie dieſe Vorträge ſich beſonders auf das Studium des neuen Teſtaments ſelbſt beziehen, was auf Univerſitäten durch exegetiſche Vorträge angeregt wird: ſo verhält es ſich mit den letztern ſo, wie mit den erſtern. Es giebt ſo viele Commentare über das neue Teſtament, von den verſchiedenſten Geſichtspuncten und von verſchiedener Ausführlichkeit, ſo daß man ſagen könnte, daß mündliche Vorträge vollkommen überflüſſig ſeien. Es liegt nun hier der Unterſchied zwiſchen dem, was mündliche Vorträge leiſten ſollen und dem, was durch das Studium der Commentare gewonnen werden kann, ſo klar vor Augen, daß

ir dadurch eine Anſicht für unſern Gegenſtand gewinnen
nnen.

In der Natur eines Commentars liegt, daß zunächſt das
eſultat der Unterſuchung gegeben wird; bei größrer Ausführlich-
it kommt eine Begründung hinzu, die ſich auf die Erklärungen
chtfertigend bezieht, und wobei außerdem die Meinungen Andrer
wähnt und gegen die Anſicht des Verfaſſers gehörig abgewogen
erden. Dies kann vollkommen hinreichend ſein ſowohl für den,
r nur in einzelnen Fällen ein ihn befriedigendes Reſultat haben
ill, als auch für den, der ſich ſelbſt ſchon eine beſtimmte Me-
ode gebildet hat, unabhängig ſich ſelbſt eine Meinung zu geſtal-
n. Aber fragen wir: wie kommt Jemand dazu, ſich eine eigne
lethode der Auslegung zu bilden? ſo werden wir auf die Ausle-
ngskunſt als ſolche zurückgewieſen. Aber es iſt ein bedeutender
nterſchied zwiſchen dem Beſitz dieſer allgemeinen Principien und
ner Sicherheit und Gleichförmigkeit in der Anwendung derſel-
n auf gegebenes Einzelnes. Die mündlichen Vorträge ſind alſo
chts, wenn ſie denſelben Weg gehn, wie die gedruckten Com-
ntare; aber ſie können viel ſein, wenn ſie die Richtung neh-
n, daß ſie nicht die Reſultate vortragen, ſondern daß ſie die
ethode in ihrer lebendigen Bewegung durch ein gegebenes Gan-
ausführen, alſo damit das Princip der Auslegungskunſt. Sie
lieren aber gerade dann ihren Zweck, wenn ſie gedruckt er-
einen.

Mit den einleitenden Vorträgen hat es dieſelbe Bewandtniß.
enn es bloß auf Reſultate ankommt, ſo haben wir Hülfsmittel
ug; und wenn die mündlichen Vorträge daſſelbe wären, d. h.
ungedrucktes Handbuch, wie eben geſagt, ſo ſind ſie von kei-
n eigenthümlichen Werthe. Aber ſieht man vielmehr auf die
t, wie man zu den Reſultaten gelangt, und ſtellt alſo in den
ndlichen Vorträgen dar, wie ſich für den allgemeinen Zweck
richtigen Behandlung des neuen Teſtaments die einzelnen
gaben ſtellen, und wie man zu den Hülfsmitteln für ihre Lö-
g kommt: dann hat der mündliche Vortrag etwas Eigenes und

liefert etwas, was nicht als ein ſolches Handbuch, wie die ſchon vorhandenen, gebraucht werden könnte. — Nicht zu läugnen iſt, daß, ſeitdem die öffentlichen Univerſitäten beſtehn, durch die Verbreitung der Wiſſenſchaft in Werken das Verhältniß der mündlichen Vorträge zu dem Ziel des Studiums ein andres geworden iſt, als es war, da noch der Beſitz der Bücher ſchwieriger war und da die Reſultate in Büchern noch nicht gegeben waren. Da waren die Vorträge die einzigen Hülfsmittel und die Saat, aus der die theologiſche Litteratur hervorgeſchoſſen iſt. Jetzt, da die gedruckten Hülfsmittel ſo verbreitet ſind, ſollte weit mehr erreicht werden, als die bloße Mittheilung der Reſultate; Vorträge ſollten die jungen Theologen zugleich in den Stand ſetzen, von den gedruckten Hülfsmitteln einen zweckmäßigen Gebrauch zu machen. Dies wäre noch weit leichter zu erreichen durch ein näheres Verhältniß zwiſchen Lehrer und Studirenden in den Seminarien. Aber dies iſt noch nicht vorhanden. Jetzt aber muß der Lehrer das zu erſetzen ſuchen: er muß gleichſam vor den Augen der Studirenden arbeiten, und dieſe müſſen zuſehn, wie viel ſie ſich von ſeiner Verfahrungsweiſe aneignen und wie ſie ſich daraus eine eigne Methode bilden können. — Und ſo wird es auch in dieſen Vorträgen jetzt meine Richtung ſein, nur den Geiſt der Unterſuchungen und die Art und Weiſe, wie ſie dem beſondern Gegenſtande gemäß zu führen ſind, anzuregen, und die Reſultate allerdings ſo mitzutheilen, wie ſie ſich einer beſtimmten Methode zufolge geſtalten. — Die Gegenſtände einer Einleitung in das neue Teſtament ſind von der Art, daß man ſagen muß: es liegt etwas Einſchläferndes, ja Gefährliches darin, wenn man über alle hier zu behandelnden Gegenſtände feſte Reſultate aufſtellt. Es wird mehr für die Ausbildung des wiſſenſchaftlichen Characters gewonnen, wenn dies nicht geſchieht, ſondern nur die Urſachen zur Anſchauung kommen, warum die Gegenſtände noch nicht beſtimmter ausgemittelt ſind oder nicht ausgemittelt werden können [1]).

---

[1]) Erſt. Entw.: Glaubensbekenntniß über den Werth der mündlichen

Was die vorhandenen Hülfsmittel auf dieſem Gebiete be-
t, ſo iſt die Frage, wie viel davon und auf welche Weiſe hier
zutheilen nöthig iſt. Die theologiſche Litteratur iſt ſelbſt für
ein weitſchichtiger Gegenſtand, und es iſt nicht möglich, ein
ologe zu werden ohne Kenntniß derſelben. Hierzu giebt es aber
h eine Menge von Hülfsmitteln: Werke über theologiſche Lit-
tur im Allgemeinen oder über beſtimmte Fächer. — Je weiter
das Studium fortgeſchritten, deſto mehr iſt vorauszuſetzen,
Jeder eine gewiſſe Bekanntſchaft mit der Litteratur der Theo-
e hat; ſolche Vorträge hingegen, die nahe am Anfange deſſel-
liegen, haben am wenigſten Recht zu dieſer Vorausſetzung.
manchen Univerſitäten werden auch noch immer beſondere
rträge über die theologiſche Litteratur gehalten, und da könnte
n fragen, wann ſie am zweckmäßigſten gegeben werden, am
ſange des Studiums oder am Ende. Allerdings ſo wie wir
ken, daß das Studium doch weſentlich ein Selbſtſtudium ſein
, aber in der Wiſſenſchaft doch Nichts gethan werden kann
e Kenntniß des Vorhandenen: ſo ſcheint es freilich, daß ohne
Kenntniß der Litteratur ſolches Studium nicht angefangen
den kann, und da ſcheint es natürlich, auf dieſem erſten Sta-
m des Univerſitätsſtudiums entweder vorauszuſetzen, daß Jeder
in den Beſitz einer allgemeinen Kenntniß der Litteratur ſetze,
r, wenn das nicht, durch die Vorträge bei jeder einzelnen
ciplin darauf hinzuleiten. So wie jedoch über eine theologiſche
ciplin ſchon Werke vorhanden ſind, die ſie in einer gewiſſen
sführlichkeit behandeln, ſo wird in dieſen das Nothwendige von
Litteratur gegeben ſein; denn ein Schriftſteller wird dabei nicht
e Citationen auskommen; ſo daß in jedem Werke dieſer Art
Litteratur mit enthalten iſt. Daher eine ausführliche Ueber-

Vorträge. Sie ſind nur noch wichtig wo es darauf ankommt, daß
man die Reſultate entſtehen ſieht und wo man ſie in dieſem Sinne ein-
richtet. Die jetzigen entgegengeſetzten Richtungen machen ſie bei dieſer
Disciplin noch wünſchenswerth.

ſicht derſelben als Einleitung mitzutheilen, von wenigem Nutzen iſt. Es wäre zwar gut, wenn es ſich thun ließe, die Hauptwerke gleich alle vor das Auge zu bringen und die einzelnen zu characteriſiren und die Cautelen, mit welchen jedes zu gebrauchen iſt, an die Hand zu geben. Aber das kann ebenſo von ſelbſt geſchehn durch den Gebrauch, der in den Vorträgen ſelbſt von ihnen gemacht wird, wenn man in den einzelnen Theilen auf dieſes oder jenes verweiſ't oder verſchiedene Anſichten anführt, wobei man den Einen oder den Andern als Gewährsmann nennt. Und was ſo an ſeiner Stelle geſagt iſt, wird auch unmittelbarer aufgefaßt, wogegen eine bloße Aufzählung der Litteratur ein todter Buchſtabe bleibt [1]).

---

[1]) Erſt. Entw.: Litteratur. Faſt ganz in der deutſch proteſtantiſchen Kirche. — Ueber den Gegenſaz einer katholiſirenden und einer abſolut freien Richtung. Beide durch den Gegenſaz geſchärft; dabei dringt auf der einen Seite ein ein antiwiſſenſchaftlicher Sinn auf der andern ein antikirchlicher. Nach dieſer entgegengeſezten Richtung die Geſinnung der Gelehrten zu qualificiren iſt nur Sache des Privaturtheils. Kurze Würdigung von Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Hänlein, Schmidt, De Wette. Warum ich den lezten nicht zum Grunde gelegt. Ueber Hug.

Erſt. Vorleſ. Seit Richard Simon iſt faſt Alles ausſchließlich in den Händen deutſcher Theologen geweſen. Das älteſte bedeutende Deutſche, was die Bahn gebrochen hat, iſt Semler's Abhandlung von freier Unterſuchung des Canons. Es kam hauptſächlich darauf an, dieſe Freiheit herzuſtellen, denn in mehreren ſymboliſchen Büchern findet ſich die Aufzählung der neuteſtamentlichen Schriften als kirchlicher Artikel oder Glaubensartikel. Dadurch ſcheint alle Unterſuchung ſchon im voraus verhindert, u. ſ. w.

Michaelis Einleitung ins N. T. iſt ein Buch, auf das man noch immer in vielen Puncten zurückgehn muß. Es herrſcht darin eine reſpectable Geſinnung, rein theologiſches Intereſſe und freie Forſchung.

Eichhorn's Einleitung zeichnet ſich aus durch die von ihm entwickelte Hypotheſe des Urevangeliums und durch ausgedehnte Zweifel über die Authentie einiger didactiſcher Schriften. Es herrſcht darin eine gewiſſe Willkür.

Bertholdt behandelt altes und neues Teſtament gemeinſchaftlich. Dar-

§. 9.

Es iſt die überwiegend herrſchende Methode, die Einleitung
as alte und die in das neue Teſtament abgeſondert von ein=
r zu behandeln; Andre haben das Entgegengeſetzte gethan.
laſſen ſich zwei entgegengeſetzte Motive dafür denken:

1. Daß beides zuſammen die Bibel ausmacht, und daß man
bt, ihrer Auctorität zuwider zu handeln, wenn man's trennt. —
in man damit behaupten will, daß das alte Teſtament zum
iſtenthum daſſelbe Verhältniß, wie das neue, habe: ſo müſ=
wir uns ſehr beſtimmt gegen dieſes Motiv erklären. Als
iſten dürfen wir nicht verwechſeln, was der Zeit der Verhei=
g und was der Zeit der Erfüllung angehört, und müſſen uns

---

auf lege ich am wenigſten Werth. Er zeichnet ſich durch eigenſinnige Willkür und Breite des Vortrags aus.

Hänlein's Einleit. ins N. T. nähert ſich keinem Extreme und enthält im Einzelnen hübſche Unterſuchungen, und iſt für den Anfänger ein brauchbares Buch.

Schmidt's Einl. ins N. T. iſt ein compendiariſch eingerichtetes Buch, worin intereſſante Unterſuchungen mehr angeregt, als durchgeführt ſind; iſt ſehr zu empfehlen durch ſeinen anregenden Geiſt.

De Wette's Einl. ins A. u. N. T. ſagt mir am meiſten zu. Doch hielt mich Manches ab, ſie hier zum Grunde zu legen, wovon eins iſt, daß die Einleitung ins A. T. damit verbunden iſt. Bei De Wette iſt vorzüglich mit großer Freiheit ausgeſprochen, was als gewiß anzuſehn iſt, und worüber noch Zweifel obwalten und was noch Gegenſtand der Unterſuchung bleiben muß. In gewiſſen Puncten giebt er keine beſtimmte Auskunft. Dies iſt ganz vortrefflich, da es deutlich zeigt, daß einige Elemente noch nicht ſo ausgemittelt ſind, daß man mit Sicherheit entſcheiden kann. Dabei iſt ein großer litteräriſcher Apparat, der ſehr belohnend iſt, da der Verfaſſer ſein Urtheil einmiſcht.

Hug's Einleit. ins N. T. iſt mit großer Freimüthigkeit geſchrieben und ſogar einem proteſtantiſchen Theologen gewidmet; doch iſt eine Neigung unverkennbar, Etwas geltend zu machen, was auf einer dem Geiſt der katholiſchen Kirche angemeſſenen Schätzung beruht; der Verfaſſer hat ſich noch nicht ganz von den beſchränkenden Principien ſeiner Kirche frei gemacht. Daher iſt ſein Buch mit Vorſicht zu gebrauchen.

an die Richtung halten, die das neue Teſtament ſelbſt genommen hat, welches, indem es in Chriſto die Erfüllung der göttlichen Verheißungen zuſammenfaßt, von ſelbſt feſtſtellt, daß in dem, was von Chriſto ausgeht, nur erſt das Licht des göttlichen Rathſchluſſes iſt, alles Frühere nur Andeutung; es iſt der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem Reiche Gottes, wie es von Chriſto und ſeinen Jüngern verkündigt ward, und zwiſchen der Ausſicht auf ein ſolches Reich, welche fragmentariſch früher eröffnet war. Will man eigenthümliche Lehren des Chriſtenthums aus dem alten Teſtament erweiſen, ſo abolirt man damit dieſen Unterſchied zwiſchen den Zeiten der Verheißung und Ahnung und denen der Erfüllung. Betrachten wir dies hiſtoriſch, ſo iſt der Unterſchied einleuchtend. So wie es die Chriſten mit Juden zu thun hatten, ſo war natürlich, daß ſie aus dem alten Teſtament zu erweiſen ſuchten, daß die Weiſſagungen der Propheten in Chriſto ihre Erfüllung hätten; dies konnte nur den Grund haben, den Widerſpruch aufzuheben zwiſchen dem, was bis jetzt ihr Haltpunct war, und dem, was ihnen nun dargeboten wurde. Ferner wurde in den chriſtlichen Verſammlungen nach Art der Synagogen das alte Teſtament geleſen und über daſſelbe gelehrt; daher haben wir auch eine Menge von Homilien über die altteſtamentlichen Bücher. Dies war Nichts, als die hiſtoriſche Anknüpfung der chriſtlichen Verſammlungen an das, was die jüdiſche Uebung gab; daran reihte ſich erſt allmählig Leſung und Commentation der neuteſtamentlichen Bücher, wie dieſe bekannt und geſammelt wurden. So lange man an das alte Teſtament gewieſen war und doch Chriſtliches vortragen wollte, ſo war natürlich, daß man auf alle Weiſe den Uebergang ſuchte von dem, was geleſen wurde, zum chriſtlichen Vortrag; da kam eine gekünſtelte, allegoriſirende Auslegung in Uebung. Aber man darf nicht denken, daß die chriſtlichen Väter und Lehrer dies ſo gemeint hätten, als ob ſie die chriſtliche Wahrheit aus dem alten Teſtament ſchöpften. Nachdem wir aber an den neuteſtamentlichen Canon, als an die erſten Ausſprüche und Zeugniſſe des chriſtlichen Glaubens von ſich ſelbſt, gewieſen ſind und jener geſchichtliche Zuſammenhang mit dem Judenthume in den Hintergrund getreten iſt, ſo können wir jene dogmatiſche Maxime nicht billigen. Entweder kann ein Satz nur aus dem alten Teſtament nachgewieſen werden und nicht auch aus dem neuen: dann müßte man zweifeln, ob es ein chriſtlicher ſei; oder es kann ein Satz aus dem neuen Teſtament bewährt werden: dann iſt dies genug. Wollte man den neuteſtamentlichen Stellen mehr Feſtigkeit durch die altteſtamentlichen geben, ſo geſchähe dadurch der Selbſtſtändigkeit des chriſtlichen Glaubens Abbruch. Daraus folgt aber nicht, daß die Bibel ſoll entzwei geſchnitten werden; denn ſie iſt ein geſchichtliches Reſultat; es iſt ein ſo altes Factum, daß die Kirche beide Theile zuſammengefaßt hat, daß keine Urſache iſt, dies aufzuheben, da die nachtheiligen Folgen, die daraus entſtehn können, ſich auf andre Weiſe beſeitigen laſſen. — Aber wenn man die Bibel ganz als Eins betrachtet und in derſelben geſchichtliche und Lehrbücher ſcheidet und die geſchichtliche Abtheilung mit den altteſtamentlichen Geſchichtsbüchern anfängt und dann die neuteſtamentlichen folgen läßt, und ebenſo es mit den Lehrbüchern macht: ſo iſt dies etwas ganz Verfehltes; denn der Zuſammenhang zwiſchen den Geſchichtsbüchern und den prophetiſchen und übrigen heiligen Büchern des alten Teſtaments iſt höchſt genau, aber ein Zuſammenhang zwiſchen den altteſtamentlichen und den neuteſtamentlichen Geſchichtsbüchern exiſtirt nicht, und eben ſo wenig zwiſchen den beiderſeitigen Lehrbüchern, außer da, wo hin und wieder einzelne Stellen aus jenen in dieſen angeführt werden. Aus jenem Verfahren kann alſo nur ſchiefe und unrichtige Anſicht der Sache entſtehn.

2. Nun läßt ſich zu einem ſolchen Verfahren auch noch der andre Grund denken: in einer entgegengeſetzten Richtung das neue Teſtament in eine Linie mit dem alten zu ſtellen. Nemlich vom alten Teſtament würde von dieſem Geſichtspuncte zugegeben, daß es nur unvollkommne Andeutungen von dem enthält, was von der Erſcheinung Chriſti aus geſchehn ſollte, daß in der Art und Weiſe, wie der altteſtamentliche Canon entſtanden iſt, eine Menge

Zweifel über die dabei zu Grunde liegende Meinung und über die Zeit der Entſtehung ſich vorbringen laſſen, und daß da Vieles in Dunkelheit und Unſicherheit liegt; wobei die Abſchließung der Sammlung rein als Product des Zufalls erſcheint. Stellt man nun das neue Teſtament damit auf gleiche Linie, ſo wird die Vorſtellung befördert, daß in ihm auch nur Andeutungen enthalten wären von dem, wozu die Menſchen durch das Chriſtenthum gebracht werden ſollen, von einem weit höhern Zuſtande als der chriſtliche jetzt iſt, ſo daß man das neue Teſtament auch nur als ein Product einer unvollſtändigen Ahnung anſieht. Dies iſt die Lehre von der Perfectibilität des Chriſtenthums, welche viele Theologen aufſtellen, daß ſich aus dem Chriſtenthum auch etwas Vollkommneres entwickeln könne und müſſe. Dieſer Anſicht würde jenes Verfahren angemeſſen ſein.

Da nun das Erſcheinen der beiden Theile der Bibel geſchichtlich kein zuſammenhängendes Factum iſt, da eine ſolche Vereinigung den einen oder den andern Nachtheil natürlich nach ſich zieht, und wenn man ſich von beiden entfernt hält, kein Grund zu ſolcher Behandlungsweiſe da iſt: ſo iſt der geſchichtlichen Natur der Sache angemeſſen, wenn man beides gänzlich von einander trennt 1). Die Praxis iſt darüber jetzt ſo einſtimmig, daß die alte Methode ſich nicht wieder wird geltend machen können, wenngleich man in einer bibliſchen Dogmatik Altteſtamentliches und Neuteſtamentliches in ein Ganzes vereinigt und nachher freilich einen Gegenſatz macht zwiſchen bibliſcher und kirchlicher Dogmatik. Darin liegt eine Analogie zu jenem Verfahren.

---

1) **Erſter Entwurf:** Ueber die Behandlungsweiſe in Verbindung mit dem alten Teſtament. Entweder Chriſtus iſt überflüſſig, wenn das alte Teſtament ſoll chriſtliche Lehre enthalten oder man muß auch profanes mit hinein nehmen, wenn das alte Teſtament nur gebraucht wird wegen einer Kunſt, chriſtliches aus unchriſtlichem zu entwickeln.

§. 10.

Wir werden unſer Geſchäft ſo führen, daß wir das Allge-
eine, was ſich auf das neue Teſtament als Ganzes bezieht, vor-
ſtellen, und dann die beſondre Einleitung in die einzelnen Schrif-
n folgen laſſen. Ein umgekehrtes Verfahren iſt zwar möglich
nd auch angewendet worden; aber es hat manche Unbequemlich-
iten. Es ſcheint freilich geſchichtlicher zu ſein, weil die einzelnen
ücher eher da waren als die Sammlung; aber dann müßte man
ch die einzelnen Bücher zeitgemäß ordnen; dies iſt aber theils
cht möglich, theils würde es nur durch ſolche Vergleichung zu
ſtande zu bringen ſein, die bei jedem einzelnen Buche die an-
rn alle vorausſetzt. Es ſcheint auch das andre Verfahren ſogar
s einzig geſchichtliche zu ſein. Wir müſſen nemlich von uns
rückwärts gehn und ſagen: jetzt iſt uns das neue Teſtament
gegeben; wie lange iſt es ſo? Wenn wir ſo gleichſam die
eneſis der Sammlung verfolgen, ſo gelangen wir von ihr auf
e einzelnen Schriften. — Auch wenn wir auf die Unterabthei-
ngen ſehn, die wir früher angegeben haben, ſo kann es darin
n verſchiedenes Verfahren geben. Es iſt möglich, damit anzu-
ngen, daß man die Nachrichten über die einzelnen Bücher ſam-
elt; aber wenn wir zur Geſchichte des Textes kommen, ſo läßt
h dies nicht anwenden, weil wir vom Texte, welcher der Samm-
ng vorangegangen iſt, Nichts wiſſen. — Außerdem iſt es ſchwer
enn man mit der Einleitung in die einzelnen Bücher anfängt,
ne Menge Wiederholungen zu vermeiden, vor denen man bei
ſerm Verfahren ſicher iſt.

Zur allgemeinen Einleitung gehört alſo dann: 1. die Unter-
chung über den Canon, über ſeine Allgemeinheit und über ſeine
ntſtehung, 2. die Geſchichte des neuteſtamentlichen Textes. —
die beſondere Einleitung nehmen wir alles dasjenige in Beziehung
f die einzelnen Bücher, was in die Prolegomena zu einem
chriftſteller gehört, mit Ausnahme deſſen, was ſchon im allge-
inen Theile verhandelt iſt, und deſſen, was man nur aus dem
uche ſelbſt wiſſen kann, denn das muß man erſt durch die In-

terpretation erfahren; wogegen aber das Licht, welches andre neuteſtamentliche Bücher auf ein einzelnes werfen, mit in die Einleitung gehört, ausgenommen in ſo fern nur von einzelnen Stellen die Rede iſt, nicht von der Totalität des Buchs. — Es würde dann noch die Frage ſein, wie man bei dieſer einzelnen Einleitung verfahren will: ob man die Bücher ganz iſoliren und, weil man dann eine Reihenfolge haben muß, dieſe auswählen, chronologiſch oder nach Verwandtſchaft des Inhalts oder nach der Reihenfolge des Canons in ſeinem jetzigen Beſtande, oder ob man doch gewiſſe Abtheilungen machen und nach dieſen eine gemeinſchaftliche Betrachtung mehrerer Bücher anſtellen will, ehe man ins Einzelne geht. Hierzu giebt es mehrere Veranlaſſungen. Einmal ſind mehrere Bücher von demſelben Verfaſſer, und es fragt ſich, ob nicht zweckmäßig derſelbe Schriftſteller im Ganzen behandelt werden muß. Bei den pauliniſchen Briefen hat dies keine Schwierigkeit; da ſind auch die Schriften alle von einer Art, der didactiſchen; ähnlich iſt es mit Lucas, deſſen beide Schriften hiſtoriſch ſind, nur fragt ſich, ob es nicht Nachtheil bringt, das Evangelium des Lucas von den andern Evangelien zu trennen. In Beziehung auf Johannes iſt es ſchwieriger, von dem wir ein Evangelium und Briefe haben; dazu ſind letztre nicht von gleicher canoniſcher Auctorität und gleicher Gewißheit ihres Verfaſſers. Fängt man mit der beſondern Einleitung an, ſo ſieht man, daß kein Grund zu einem Verfahren in dieſer Hinſicht angegeben werden kann. Erſt wenn die allgemeine Einleitung vorangegangen iſt, hat man Reſultate, nach denen man ſich hierüber entſcheiden kann.

Die Frage, ob einzelne Bücher den Verfaſſern angehören, denen ſie beigelegt werden, muß man wohl von der andern unterſcheiden, ob ſie in den Canon auf gleiche oder ungleiche Weiſe gehören. Die canoniſche Beſchaffenheit der Schrift bleibt dieſelbe, ungeachtet nachgewieſen wird, daß ſie nicht von dem Verfaſſer iſt, dem man ſie zuſchrieb. Die Verwechſelung beider Fragen iſt oft ein Verfahren der Kirche geweſen.

Von einem Puncte iſt beſonders zweifelhaft, wohin er zu ſtel-
ſei, dies iſt die materielle Seite der Einleitung, nemlich die
gabe, uns in den Kreis der Kenntniſſe und Denkungsweiſe zu
etzen, welche die neuteſtamentlichen Schriftſteller bei den Le-
vorausſetzen konnten. Betrachten wir das neue Teſtament
Product des chriſtlichen Glaubens und nehmen an, die neu-
mentlichen Schriftſteller haben nur auf dieſen ihren Bezug
mmen, ſo iſt keine Frage, daß dieſe Materie als eine un-
eilte in der allgemeinen Einleitung muß behandelt werden.
ſo wie wir denken müſſen: der eine Schriftſteller hat einen
andern Kreis von Leſern in einem ganz andern Vorſtellungs-
nd vor ſich gehabt, als andre, und es giebt hierin beſtimmte
erenzen: ſo iſt es nöthig, die Materie zu theilen, und zweck-
iger, ſie in der einzelnen Einleitung zu behandeln. So war
bedeutender Unterſchied zwiſchen Juden- und Heidenchriſten;
hatten ganz andre Vorſtellungen, als das Chriſtenthum zu
kam, als dieſe; ſo mußte auch das neue Princip bei ihnen
andre Reſultate bilden. Kann man annehmen, es giebt
ſtamentliche Schriften, die allein auf Judenchriſten, andre,
llein auf Heidenchriſten Rückſicht nehmen: dann würde zweck-
g ſein, beides zu trennen. So kann man einen andern
bſchnitt zwiſchen paläſtinenſiſchen und helleniſchen Juden ma-
giebt es nun neuteſtamentliche Schriften, welche allein an
linenſiſche Judenchriſten gerichtet ſind, und andre, die an
nchriſten in der διασπορᾷ, wo Juden- und Heidenchriſten
cht waren: dann müßte man ebenſo beides trennen.

Erſter Theil.

Allgemeine Einleitung ins neue Teſtament.

Erſtes Capitel.

Geſchichte des Canons.

§. 11.

Bei der Unterſuchung über den Canon kommt es darauf an, zu wiſſen, wie und in welchem Sinne und von welchen Geſichtspuncten aus dieſe Sammlung von Schriften zu Stande gebracht iſt. Der Ausdruck Canon ſelbſt, deſſen man ſich überwiegend bedient, beſagt eigentlich über die Geſichtspuncte, aus welchen dieſe Bücher zuſammengeſtellt ſind, Nichts. Zweierlei kommt beſonders in Frage, und man hat häufig darüber geſtritten, welches die urſprüngliche Anſicht geweſen: ob die Sammlung die Bücher habe aufnehmen ſollen, welche beſtimmt waren, in der Kirche öffentlich vorgeleſen zu werden; oder die, welche für inſpirirte Schriften gehalten wurden. Es iſt hierbei nothwendig, auf die einzelnen Zeugen zu ſehn, die von beſondrer Wichtigkeit in dieſer Sache ſind. Dabei ſcheint es am zweckmäßigſten zu ſein, allmählig rückwärts zu gehn, erſt die ſpätern Zeugniſſe zu vernehmen, von dieſen aber auf die ältern Spuren zurückzuſchreiten. Dies iſt deßwegen beſonders wichtig, weil man eine Baſis für die folgenden Unterſuchungen nur hat, wenn man etwas allgemein Anerkanntes findet.

Gegenwärtig iſt die neuteſtamentliche Sammlung faſt in der ganzen Chriſtenheit dieſelbe; nur in einzelnen morgenländiſchen

emeinden giebt es Ausnahmen, welche anzuführen überflüſſig
t. Mit dem alten Teſtamente iſt es nicht ſo, da die pro-
ſtantiſche Kirche nicht, wie die katholiſche, die apocryphiſchen
ücher mit zum Canon rechnet. Der neuteſtamentliche Canon
agegen iſt derſelbe geblieben, ungeachtet Luther von einigen Bü-
hern weit geringer dachte, als von den andern, was ihn jedoch
icht bewog, ſie aus dem Canon zu ſtoßen.

§. 12.

Gehen wir nun weiter rückwärts, ſo müſſen wir eine Reihe
on Jahrhunderten durchwandern, in denen man ſich mit dieſem
egenſtande gar nicht beſchäftigte. Wir bleiben bei der Zeit ſtehn,
o der gegenwärtige Canon im Ganzen feſtgeſtellt ſcheint, wo
her noch Differenzen bekannt waren und Regeln gegeben wurden,
e zu löſen. Hier ſind zunächſt zwei Zeugniſſe zu nennen, aus
r griechiſchen und lateiniſchen Kirche; erſteres iſt um etwas älter,
och iſt die Differenz nicht ſo groß, daß man ſie in Rechnung
ingen müßte.

Erſteres iſt eine Stelle aus **Cyrillus von Jeruſalem**, Catech.
V. 33—36,[1]) worin er ſeinem Schüler die Anweiſung giebt, wo

---

[1]) Vergl. Cyrill. Hieros. ed. Touttée 1763 pag. 67—69. *Ταῦτα δὲ διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης . . . . Καὶ φιλομαθῶς ἐπίγνωθι, καὶ παρὰ τῆς Ἐκκλησίας, ποῖαι μέν εἰσιν αἱ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βίβλοι, ποῖαι δὲ τῆς καινῆς. καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε· ὁ γὰρ τὰ παρὰ πᾶσιν ὁμολογούμενα μὴ εἰδὼς, τί περὶ τὰ ἀμφιβαλλόμενα ταλαιπωρεῖς μάτην; ἀναγίνωσκε τὰς θείας γραφὰς, τὰς εἴκοσι δύο βίβλους τῆς παλαιᾶς διαθήκης ταύτας, τὰς ὑπὸ τῶν ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνευτῶν ἑρμηνευθείσας . . . . πρὸς δὲ τὰ ἀπόκρυφα μηδὲν ἔχε κοινόν. ταύτας μόνας μελέτα σπουδαίως, ἃς ἐν καὶ Ἐκκλησίᾳ μετὰ παῤῥησίας ἀναγινώσκομεν. πολύ σου φρονιμώτεροι καὶ εὐλαβέστεροι ἦσαν οἱ ἀπόστολοι, καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἐπίσκοποι, οἱ τῆς ἐκκλησίας προστάται, οἱ ταύτας παραδόντες . . . . Τῆς δὲ καινῆς διαθήκης, τὰ τέσσαρα μόνα εὐαγγέλια· τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει. Ἔγραψαν καὶ Μανιχαῖοι κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον, ὅπερ, εὐωδίᾳ τῆς εὐαγγελικῆς*

er die Beſtätigung für die vorgetragenen Lehren finden ſoll. Da wird vom Canon gehandelt: *αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης*. Zum N. T. rechnet er unſre 4 Evangelien, und ſagt dann: *τὰ δὲ λοιπὰ* (sc. *εὐαγγ.*) *ψευδεπίγραφα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει*, ſie gehörten nicht den Schriftſtellern an, denen ſie zugeſchrieben wurden. In der allgemeinen Bezeichnung der canoniſchen Schriften entſpricht *θεόπνευστος* nicht unſerm „eingegeben"; mehr dem lateiniſchen inspiratus; da iſt alſo von einem beſondern göttlichen Einfluſſe die Rede. Wenn die übrigen Evangelien als „ſchädlich" bezeichnet werden, ſo müſſen wir dies auf den Zweck beziehn, auf welchen der Verfaſſer ſeinen Schüler hinweiſt, nemlich die Beſtätigung ſeiner Lehre zu finden; ſchädlich ſind alſo die, welche dieſe Lehre wankend machen. Es gab alſo einen Unterſchied von ächter und falſcher Lehre, und die Bücher wurden darnach unterſchieden: die zur Beſtätigung der ächten Lehre dienten, waren *θεόπνευστοι*, die entgegengeſetzten *βλαβεραί*, welche zugleich *ψευδεπίγραφοι* waren. Dieſe beiden Merkmale treffen alſo zuſammen; nie aber die entgegengeſetzten. Man könnte aber fragen: wenn nun die andern Evangelien wirklich von den Apoſteln herrührten, denen ſie zugeſchrieben wurden, aber doch falſche Lehre enthalten hätten, was würde dann geſchehn ſein? Man würde die Möglichkeit nicht zugegeben haben, d. h. wenn man eine ſichere Tradition darüber gehabt hätte, daß eine Schrift von einem Apoſtel herrührte, ſo würde man die darin vorgetragenen Lehren in die ächte Lehre aufgenommen haben. Aus jener

---

προσωνυμίας ἐπιγεγραμμένων, διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἁπλουστέρων. Δέχου δὲ καὶ τὰς Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων· πρὸς τούτοις δὲ καὶ τὰς ἑπτὰ, Ἰακώβου, καὶ Πέτρου, Ἰωάννου, καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς· ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων, καὶ μαθητῶν τὸ τελευταῖον, τὰς Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς. Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, ἔξω*) κείσθω ἐν δευτέρῳ. καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν ἀναγίνωσκε, καθὼς ἤκουσας.

---

*) Vox ἔξω non habetur in codd. nonnullis.

telle könnten wir auch ſchließen, daß die Sammlung ſchon da-
ls ihre Titel: παλαιά und καινὴ διαθήκη gehabt habe. Aber
s wäre zu viel geſchloſſen; es ſind nur die Titel der beiden
ſtitutionen.

Die Ausdrücke, deren ſich der Verfaſſer in Beziehung auf
Behandlung der Bücher bedient, knüpfen ſich natürlich an den
eck an; er ſagt: ἀναγίνωσκε und δέχου; das Aufnehmen be-
ht ſich auf das Leſen: nimm ſie mit auf unter die Bücher, die
leſen willſt. — Nachdem er nun die canoniſchen Bücher auf-
ſtellt hat, fährt er fort: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, womit er doch
enbar chriſtliche Schriften meint, die jenen ähnlich ſind, ἔξω
ίσθω ἐν δευτέρῳ, in einem zweiten Ort oder Volumen; er
bt alſo doch ein ſolches δεύτερον zu. Es fragt ſich, ob in
ſes δεύτερον die βλαβερά kommen ſollten? Das iſt ſchwer
glauben; die λοιπά müſſen alſo eine Mittelgattung ausmachen.
fährt fort: καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται,
ῦτα μηδὲ κατὰ σεαυτὸν ἀναγίνωσκε. Hier ſieht man ganz
utlich einen Unterſchied zwiſchen denjenigen Schriften, die zur
ten Claſſe gehörten, und denen, die zur zweiten, die aber doch
öffentlichen kirchlichen Verſammlungen geleſen wurden. Hier-
s ſehn wir, daß, was unſer Canon iſt, nicht dadurch beſtimmt
rde, ob Bücher in den Kirchen vorgeleſen wurden, oder nicht;
ſind mehr vorgeleſen worden. Nun fragt ſich, ob dieſen vor-
eſenen, aber nicht in die erſte Claſſe geſetzten, doch das Prädicat
όπνευστοι zugehörte? Dies müſſen wir verneinen, weil nur
zur παλαιά und καινὴ διαθήκη gehörigen dort aufgeführten
icher ſo genannt werden; aber man wird doch nicht ſolche ge-
n haben, die mit dieſen in Widerſpruch ſtanden. Hier ſehen
alſo, daß ein gewiſſes Maaß der Lehre zum Grunde gelegt
d, wornach beſtimmt wurde, welche Schriften in der Kirche
geleſen wurden; dies war der größere Kreis, und es gab in
ſem wieder einen engern Kreis, nemlich Schriften, welche die
konomie des alten und neuen Bundes ausmachten.

Die θεόπνευστοι γραφαὶ τῆς καινῆς διαθήκης, die Cyriß aufführt, ſind: die 4 Evang., die πράξεις τῶν ἀποστόλων, die ἑπτὰ καθολικαὶ und die 14 pauliniſchen Briefe, worunter alſo auch der Hebräerbrief.

Das zweite Zeugniß iſt bei Auguſtin, de doct. christ. lib. II. 12. 13.[1]). Hier iſt die Hauptbezeichnung divinae scripturae, aber dieſe werden eingetheilt in canonicae und ceterae. Hier haben wir alſo einen beſtimmten Ausdruck für die engere Sammlung, aber nicht, daß ſie von der διαθήκη genannt wurden. Nun rühmt er denjenigen, welcher möchte alle göttlichen Schriften geleſen haben, dumtaxat eas, quae appellantur canonicae; denn die übrigen ſollte nicht Jeder gleich leſen, denn ſie könnten leicht imbecillem animum praeoccupare, d. h. offenbar mit unrichtigen Vorſtellungen, welche ſchwer wieder ausgerottet werden. Da haben wir alſo wieder jene Unterſcheidung, aber ſo, daß die andern auch divinae scripturae genannt werden, natürlich im weitern Sinn, alſo chriſtlichen Inhalts; denn es wäre ganz ungrammatiſch, wenn Auguſtin ceterae ſagt, nur das Subſtantiv scripturae hinzuzunehmen, nicht das Ganze: divinae scripturae; es liegt auch im Zuſammenhange, weil ſonſt eine ganze Menge anderer in dieſe Claſſe kommen könnten. — Nun finden wir eine Anweiſung, wie die canoniſchen Schriften zu unterſcheiden ſind; man ſoll dabei befolgen auctoritatem ecclesiarum catholicarum quamplurium, d. h. was die meiſten katholiſchen Gemeinden in ihrem Canon haben, ſoll man für canoniſch halten. Katholiſche Gemeinden ſind ſolche, welche nicht in Verdacht von irrigen Lehren ſind; da iſt alſo wieder ein Bezug auf ein gewiſſes Maaß richtiger Lehre. Es ſcheint zwar, Auguſtin habe noch einen andern Geſichtspunct gehabt, denn er ſetzt hinzu, unter dieſen Gemeinden müßten vorzüglich die ſein, welche werth geachtet ſind, von Apoſteln geſtiftet zu ſein und Briefe von Apoſteln empfangen zu haben. Aber dies iſt nicht im Widerſpruch mit der obigen Erklärung von katholiſchen Gemeinden; Auguſtin denkt ſich, man könne eine Menge ganz rechtgläubiger Gemeinden zuſammenbringen, aber ſie könnten ganz unbekannt und abgelegen ſein, die Nichts entſcheiden könnten; nur die, welche von Apoſteln geſtiftet ſind oder von ihnen Briefe empfangen haben, haben Auctorität in dieſer Beziehung. Wir ſehen: auf einen andern Grund einer Auctorität der Gemeinden, daß ſie etwa Metropolitankirchen waren, darauf giebt er gar Nichts, ſondern nur auf ihren apoſtoliſchen Urſprung, weil ie dann die Vorausſetzung für ſich hatten, die ächte apoſtoliſche Lehre bewahrt zu haben. Nun ſagt er weiter, daß derjenige, welcher ſeine Auswahl mache, die Schriften, welche von allen atholiſchen Gemeinden angenommen ſind, denen vorziehn ſolle, welche von einigen nicht angenommen werden; unter dieſen aber müſſen die, welche von mehreren Gemeinden angenommen ſind, denen vorgezogen werden, die nur wenige Gemeinden annehmen, doch müſſen wenige bedeutende Gemeinden eben ſo viel Auctorität haben, wie mehrere unbedeutende. Hier ſieht man in der Sache ſelbſt ein Schwanken.

---

[1]) Vergl. August. oper. ed. Bened. Tom. III. P. 1. pag. 18. Erit divinarum scripturarum sollertissimus indagator, qui primo totas legerit, notasque habuerit, et si nondum intellectu, jam tamen lectione, dumtaxat eas, quae appellantur canonicae. Nam ceteras securius leget fide veritatis instructus, ne praeoccupent imbecillem animum, et periculosis mendaciis atque phantasmatis eludentes praejudicent aliquid contra sanam intelligentiam. In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto. — Totus autem canon scripturarum, in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur: . . . . His quadraginta quatuor libris testamenti veteris terminatur auctoritas: novi autem, quatuor libris evangelii, secundum Matthaeum, sec. Marcum, sec. Lucam, sec. Johannem: quatuordecim epistolis Pauli apostoli, ad Rom., ad Corinth. duabus, ad Gal., ad Ephes., ad Philipp., ad Thessal. duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri duabus; tribus Johannis; una Judae et una Jacobi; Actibus Apostolorum libro uno, et Apocalypsi Johannis libro uno.

Wenn wir nun dieſes lateiniſche Zeugniß mit jenem griechiſchen vergleichen, ſo können wir ſagen: die ceterae des Auguſtin werden dieſelben ſein, wie die *ἐν δευτέρῳ κείμεναι* des Cyrill, denn beide ſind ſolche, die auch in den Gemeinden öffentlich geleſen wurden; aber das ganze Verfahren iſt bei beiden doch ein ganz verſchiedenes. Auguſtin giebt gar kein ſo ſtrenges Verbot des Leſens von ſolchen Schriften, die nur eine partielle Auctorität in der Kirche hatten, ſondern er macht nur eine Abſtufung in dieſer Auctorität. Daraus aber dürfen wir nicht ſchließen, daß er in dieſer Beziehung einen weitern Geſichtspunct hatte, als Cyrill, ſondern daß er eine weitre Sonderung in der Praxis zwiſchen den Schriften vor ſich hatte, welche bei Cyrill *βλαβεραί* heißen; welche denn auch aus den katholiſchen Gemeinden verbannt waren. Ueber die Frage, ob nun die Theopneuſtie, ein Wort, das ſehr verſchieden gefaßt werden kann, auch eine weſentliche Vorausſetzung bei den Schriften war, die er canonicae nennt, giebt er uns keinen Aufſchluß, denn der Ausdruck divinae scripturae iſt von weiterm Umfang. Und es zeigt ſich nicht, daß als Scheidungsgrund für irgend eine Stufe die Theopneuſtie aufgeſtellt wurde; denn wenn man ſagt, die apoſtoliſchen Gemeinden, auf die er hinweiſ't, würden keine Schriften aufgenommen haben, welche dieſes Merkmal der Theopneuſtie nicht an ſich getragen: ſo iſt dies doch zu viel geſchloſſen, denn daraus folgt nur, daß die Schriften mit der apoſtoliſchen Lehre übereinſtimmten, aber noch nicht, daß ſie auch von Gott eingegeben waren.

Der Inhalt der Sammlung iſt nicht ganz derſelbe, wie bei Cyrill, bei dem die Apocalypſe nicht mit aufgenommen war, die wir bei Auguſtin finden. Auch die Ordnung iſt nicht dieſelbe; auf die 4 Evangelien folgen bei ihm die 14 pauliniſchen Briefe,

denen der Hebräerbrief der letzte iſt, dann die katholiſchen
Acta und die Apocalypſe.

Wenn wir dies recht zuſammennehmen und fragen, wie es
nals um den Canon geſtanden hat, ſo müſſen wir ſagen: es
t ſich aus dieſer Stelle des Auguſtin nicht geradehin und mit
wißheit ſchließen, daß manche Kirchen damals noch einen an-
n Canon gehabt haben; er könnte nur haben beſchreiben wel-
, wie der Canon entſtanden ſei. Aber wahrſcheinlicher iſt doch,
eine allgemeine Uebereinſtimmung darüber noch nicht ſtattfand
daß in Beziehung darauf Auguſtin die Regeln angegeben hat.
ne ſo beſtimmte Scheidung, wie die bei Cyrill zwiſchen den
hriſten, die er zuerſt nennt und denen, von welchen er ſagt:
κείσθω ἐν δευτέρῳ, finden wir bei Auguſtin nicht auf die-
e Weiſe. Allerdings was er canonicae scripturae nennt, iſt
erſte Ordnung Cyrill's; aber für die zweite hat er keine Be-
hnung, nach welcher ſie noch von andern geſondert werden; er
nt ſie ceterae, die aber doch noch divinae ſind; dieſe ceterae
inae ſtehen alſo andern von katholiſchen Gemeinden nicht an-
ommenen entgegen und entſprechen den ἐν δευτέρῳ κειμέναις
Cyrill.

Darüber aber, welchen Maaßſtab die Gemeinden, auf die
Auguſtin beruft, angelegt haben, geht nichts Genaueres her-
. Unter den canoniſchen Schriften ſind auch nicht-apoſtoliſche,
Lucas und Marcus; es läßt ſich alſo nicht ein bloß äußeres
rkmal denken, wornach man in den angeſehenſten Gemeinden
ſahren hätte. Da bleibt nichts Andres übrig, als das Ver-
niß der einzelnen Schriften zu dem, was damals als ächte
re galt. Da iſt es möglich, daß manche Bücher, die nicht ge-
gere Auctorität hatten, als die canoniſchen, nicht aufgenommen
den. Cyrill rechnet das Evangelium des Thomas unter die
h überſchriebenen und ſchädlichen; es ſei von den Manichäern
aßt. Dies kann aber leicht nur eine Conjectur geweſen ſein.
nichäiſche Lehrer mögen Stellen aus dieſer Schrift angeführt

haben; man konnte ſie nicht widerlegen, und machte daher die Schrift ſelbſt verdächtig. Das iſt der natürliche Hergang [1]).

Fragen wir nun, wo die Schriften ſind, welche Cyrill ἐν δευτέρῳ hinlegt und Auguſtin ceterae scripturae divinae nennt, ſo finden wir, daß ein Theil davon noch übrig iſt und den ſogenannten codex pseudepigraphus des N. T's. bildet; da iſt das evangelium infantiae, evang. Jacobi u. a. m.

§. 13.

Da wir aus dieſen Zeugniſſen geſehn haben, daß es nicht dieſelben Gränzen waren, in welchen die canoniſchen Schriften und diejenigen, welche in den Kirchen öffentlich geleſen wurden, zuſammengefaßt waren, indem Cyrill ja dies aufs beſtimmteſte unterſcheidet: ſo geht hieraus ſchon hervor, daß die übrigen Schriften zwar geſammelt worden ſind, daß aber ein Unterſchied gemacht wurde zwiſchen denen, welche geleſen wurden und welche nicht. Es giebt hierin eine Analogie mit dem Coder des alten Teſtaments; es wird nemlich geſagt, daß die Schrift des Jeſus Sirach und die Weisheit Salomon's nicht in den Canon gehörten; aber doch ſoll die Jugend darnach unterrichtet und ihr daraus vorgeleſen werden [2]). Aber man achtete ſie nicht geeignet, in den Kirchen geleſen zu werden, wahrſcheinlich, weil man dieſe moraliſchen Einzelnheiten nicht in eine Reihe mit dem Geſetz und den prophetiſchen Stücken des A. T. ſtellen wollte. — Wir müſſen nun niemals vergeſſen, daß zu jener Zeit der Beſitz von Büchern eine gewiſſe Wohlhabenheit vorausſetzte, und wenige Gemeindeglieder im Stande waren, ſich bibliſche Bücher anzuſchaffen; alle chriſtlichen Schriften konnten alſo nur in Archiven der Gemeinden aufbewahrt und vor dem Untergang geſichert werden. Später finden wir, daß Schriften chriſtlicher Lehrer ſpäterer Zeit in den Gemeinden vorgeleſen wurden; aber dieſe Vorleſungen vertraten die Stelle der homiletiſchen Vorträge, wie dies auch in den Synagogen der Fall war. In den chriſtlichen Gemeinden hatte ſich von Anfang an der homiletiſche Vortrag als ein weſentlicher eingeſtellt, um die Anwendung altteſtamentlicher Stellen auf Chriſtum zu zeigen. Wenn nun kein dazu Befähigter da war, was bei der abnehmenden Bildung im 5ten und 6ten Jahrhundert leicht möglich war, ſo wurden Schriften berühmter Lehrer vorgeleſen; dies hängt aber damit zuſammen, daß die Vorleſung der frühern nichtcanoniſchen Bücher immer mehr in Abnahme gekommen war.

---

[1]) Vergl. Cyrill. op. pag. 107. *Τοῦ Μάνη μαθηταὶ τρεῖς γεγόνασι, Θωμᾶς καὶ Βαδδᾶς καὶ Ἑρμᾶς. Μηδεὶς ἀναγινωσκέτω τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον· οὐ γάρ ἐστιν ἑνὸς τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἀλλ' ἑνὸς τῶν κακῶν τριῶν τοῦ Μάνη μαθητῶν.*

[2]) Vergl. Athanas. epist. fest. (I. 963); Synops. script. sacr. (Opp. Athan. II. 128); Hieronym. Praefat. in libros Salomonis (I. 939.).

Ein andres, der Zeit nach nicht völlig feſtzuſtellendes, aber merkwürdiges Zeugniß iſt im 59ſten und 60ſten Canon der Laodiceiſchen Synode aus dem Anfange der zweiten Hälfte des 4ten Jahrhunderts. Es finden ſich hier Beſtimmungen der Synode über die öffentlichen Vorleſungen in den Kirchen, aus denen wir ſehn, daß die Vorleſung der nichtcanoniſchen Bücher ſchon in Abnahme gekommen ſein mußte, denn ſie wird hier ausdrücklich verboten. *Οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*, das heißt wahrſcheinlich, Pſalmen, welche Privatmänner zu Verfaſſern hatten [1]; *οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης*. Da waren alſo ſowohl die apocryphiſchen Bücher des alten Teſtaments ausgeſchloſſen, als auch das ganze *δεύτερον* des Cyrill und die ceterae des Auguſtin. Wenn wir übrigens hier die Umſtände näher berückſichtigen, ſo können wir aus dieſem Canon nicht viel chließen, denn dieſe Synode kann nur Lehrer und Aelteſte von olchen Gemeinden umfaßt haben, zu denen kein apoſtoliſcher Sitz und keine Gemeinde von einer größeren Auctorität gehörte, ſondern nur unbedeutende Städte. Da war es wohl natürlich, daß keine bedeutendere Sammlung von andern als canoniſchen Schriften vorhanden war; darum braucht man unter den ἀκανονίστοις auch nicht eine ſolche Sammlung zu verſtehn, wie das δεύτερον des Cyrill; ſondern es gab wohl nur vereinzelte ſolche Schriften, wie die idiotiſchen Pſalmen; und die Vorſteher der Gemeinden mochten ſich kein Urtheil über die Auctorität von deren Verfaſſern zutrauen. Der 60ſte Canon giebt nun ein Verzeichniß der canoniſchen Schriften; beim A. T. wird unſer jetziger Canon erwähnt ohne die Apocryphen, auch ohne die Maccabäerbücher; der neuteſtamentliche Canon führt auf: die 4 Evangelien, die Apoſtelgeſchichte, die 7 katholiſchen Briefe und 14 pauliniſche; aber nicht die Apocalypſe. Da haben wir alſo ganz denſelben Canon, wie bei Cyrill.

---

[1] Erſt. Entw. Pſalmen von Privatverfaſſern (wol nicht immer Laien) in wie es ſcheint häufigem Gebrauch. (Aehnlich in der ſyriſchen Kirche)

Aber dieſer 60ſte Laod. Canon iſt von manchen Critikern, Spittler an der Spitze, angefochten und als ein ſpäterer Zuſatz erklärt worden. Wir können uns auf die Gründe hier nicht einlaſſen. Wenn man davon ausgeht, daß dieſer Canon unächt ſei, ſo muß man annehmen, daß damals in jener Gegend kein Zweifel darüber geweſen ſei, welche Bücher canoniſch ſeien. Dieſe Vorausſetzung iſt nun keineswegs richtig; indeß könnte ſie für jene Gegenden dadurch geſtützt werden, daß eben dieſe Kirchenprovinz ſo abgelegen von dem allgemeinen Verkehr mit den andern geweſen ſei [1]).

§. 14.

Gehen wir weiter zurück, ſo kommen wir auf Euſebius von Cäſarea, in deſſen Kirchengeſchichte es mehrere Stellen über den Canon giebt. In allen dieſen Stellen (im 2. 3. u. 6. Buche ſeiner hist. eccl.) iſt nicht davon die Rede, daß er den Canon ſeiner eignen Kirche aufführe, auch keineswegs, daß er einen eignen Canon mache; ſondern was er vorträgt, ſind nur

---

1) Erſt. Entw.: ſeine Aechtheit wol ohne hinreichenden Grund bezweifelt.

critiſche Unterſuchungen und Urtheile. Nun hat man außerdem häufig den Fehler begangen, daß man ſich an die Hauptſtelle ausſchließlich gehalten hat, da man doch die Ausdrücke darin nicht recht verſtehn kann, wenn man nicht die andern Stellen vergleicht. Es kommen bei Euſebius ſo mancherlei eigenthümliche Ausdrücke vor, daß man dabei ſehr vorſichtig ſein muß. Lib. II. c. 23. ſagt er vom Brief des Jacobus: *νοθεύεται*, er werde für unächt erklärt. Wir verſtehn unter einer unächten Schrift die, welche den Namen des Verfaſſers mit Unrecht trägt; und dies iſt dort allerdings auch die Meinung, aber Euſebius führt immer mit an, daß wenige von den Alten dieſes Briefs erwähnt haben; und daſſelbe ſei auch der Fall mit dem Briefe des Judas, der auch zu den *λεγομέναις καθολικαῖς* gehöre [1]). Lib. III. c. 3. ſagt er von dem 1ſten Brief des Petrus: dieſer ſei *ἐνδιάθηκος*, welcher Ausdruck offenbar in Beziehung auf die Sammlung daſſelbe bedeutet, was bei Auguſtin scripturae canonicae und im Can. Laod. *κανονικά*. Dagegen vom 2ten Brief des Petrus und allen übrigen dem Petrus zugeſchriebenen Schriften ſagt Euſebius: *οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα*, ſie ſeien nicht in den katholiſchen Gemeinden überliefert, weil kein kirchlicher Schriftſteller Zeugniſſe daraus gebrauche [2]). Dies iſt ein Hauptpunct bei Euſebius, auf den er ſich häufig bezieht, und worin er ſich von Auguſtin unterſcheidet. Euſebius fragt, ob angeſehne Lehrer ſich der Zeugniſſe aus einem Buche bedient haben, während Auguſtin ſich auf das Urtheil bedeutender Gemeinden beruft. Letzteres iſt das Spätere; denn das Urtheil der Gemeinden iſt weſentlich durch das angeſehner Lehrer beſtimmt, und ſo erklärt ſich jenes Spätere aus dieſem Früheren.

---

[1]) Vergl. Eus. h. e. ed. Heinich. l. II. c. 23. . . . . *Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται. Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μέν· οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δὲ ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.*

[2]) L. III. c. 3. *Πέτρου ἐπιστολὴ μία ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται· ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν καταχέχρηνται συγγράμμασι. Τὴν δὲ φερομένην αὐτοῦ δευτέραν, οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν. Ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν. Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων, καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν καλουμένην ἀπο-*

L. VI. c. 13. ſagt Euſebius, daß Clemens von Alexandrien in ſeinen *Στρωματεῖς* Zeugniſſe gebraucht habe *ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν*, namentlich aus dem Hebräerbrief, dem Briefe des Barnabas, Clemens und Judas. Hierbei müſſen wir zugleich auf die apoſtol. Canones Rückſicht nehmen, wo ebenfalls die Briefe des Clemens mit unter den canoniſchen Schriften ſtehn[1]); ebenſo in den apoſtol. Conſtitutionen. — Hier wird alſo ein Begriff aufgeſtellt, welcher ſowohl auf ſolche Schriften, die noch jetzt in unſerm Canon ſind, angewandt wird, als auf ſolche, die nicht darin ſtehn. Der Hebräerbrief iſt lange Zeit von einem Theil der Kirche angenommen worden, von dem andern verworfen; die abendländiſche Kirche hat ihn lange nicht anerkannt. Ebenſo wird zweifelhaft gelaſſen, ob alle 7 katholiſchen Briefe oder nur drei davon canoniſch ſind. Wie nun Euſebius von dem 2ten petriniſchen Briefe ſagt, er ſei nicht von Allen angenommen, ſo ſtellt er ihn auch nicht unter die canoniſchen. Nun fragt ſich, ob nicht Einer wie Auguſtin, der zu der Zeit des Euſebius gelebt hätte, die andern 4 katholiſchen Briefe unter die canoniſchen geſetzt haben würde, als von angeſehenen Gemeinden angenommen. Sie würden zu dem *δεύτερον* des Cyrill gehört haben für ſolche Gemeinden, bei welchen ſie nicht im Canon geſtanden. Es fragt ſich, ob wir das „widerſprochene Schriften“

κάλυψιν, οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μή τε ἀρχαίων μή τε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.

[1]) Mansi, conc. I. 47.

bloß auf die Verfaſſer beziehn können, ob alſo der Hebräerbrief da, wo er als canoniſch angenommen wurde, immer als pauliniſch angeſehn wurde. Ich glaube nicht, daß damals daran gezweifelt wurde, daß der Brief des Barnabas und Clemens von dieſen Verfaſſern ſei. Da wird alſo der Begriff der *ἀντιλεγόμεναι γραφαί* zweifelhaft, ob er mehr auf die Unächtheit der Ueberſchrift oder den Gebrauch der Schrift ſich bezieht. Im folgenden Capitel ſagt Euſebius von Clemens, daß er in dem nicht auf uns gekommenen Werke der *ὑποτυπώσεις* eine Aufzählung der geſammten canoniſchen Schriften des N. T. mache und dabei auch die *ἀντιλεγόμεναι* nicht auslaſſe [1]). Bei Rufin [2]) finden wir auch einen Unterſchied zwiſchen canoniſchen Büchern und ſolchen, welche nicht canoniſch ſind, aber doch geleſen wurden. Er nennt ſie libri ecclesiastici, zu denen er aber von neuteſtamentlichen beſtimmt nur den Pastor des Hermas rechnet. Man ſieht hier alſo wieder die Differenz der canoniſchen und der vorgeleſenen und das Schwanken in der Bedeutung von *ἀντιλεγόμεναι* zwiſchen der Unſicherheit über den Verfaſſer und dem Mangel an Auctorität bei Gemeinden und Lehrern.

Wenn wir nun dies im Allgemeinen zuſammenfaſſen, ſo ſehen wir, wie aus den verſchiedenen Elementen des Urtheils erſt allmählig ſich ein gemeinſchaftliches gebildet hat, und wie unſer gegenwärtiger Canon durch eine Ausgleichung entſtanden iſt zwiſchen differenten Gebrauchsweiſen und Anſichten; wobei auf der einen Seite eine Neigung zur Vermehrung des Canons aus einer gewiſſen Claſſe von Schriften, auf der andern Seite eine beſtimmtere Ausſtoßung anderer, die früher einen zweifelhaften Rang hatten, vorgewaltet hat. Dies wird ſich genauer ergeben, wenn wir auf die Hauptſtelle des Euſebius näher eingehn und andre Ausſprüche über andre Schriften, die nicht in unſerm Canon mehr vorkommen, hinzunehmen.

---

[1]) Lib. VI. c. 14. *Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς, τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν.*

[2]) Rufin. expos. in symb. apost. ad calc. opp. Cyprian. ed. Oxon. p. 26.

Euſebius behandelt dieſe Angelegenheit immer ſo, daß er bei den einzelnen Apoſteln und apoſtoliſchen Männern gleich ihre Schriften anführt und die unterſcheidet, welche allgemein anerkannt werden, und die andern: *ὁμολογούμεναι* und *ἀντιλεγόμεναι*. Darüber ſagt er, er werde dies immer ſo thun, daß er bei den bedeutendſten Kirchenlehrern namhaft machen wolle, welche apoſtoliſchen Schriften ſie anführen. Man ſieht, ſein ganzes Verfahren iſt ein critiſches; l. III. c. 25. giebt er dann das Reſultat ſeiner Unterſuchungen an. Denſelben Geſichtspunct finden wir auch bei Andern; z. B. Athanaſius giebt in einem Briefe [1]) ebenfalls den Canon und ſtellt ſich dabei gewiſſermaßen parallel mit dem Lucas: es hätten Viele unternommen, die apocryphiſchen Bücher mit den Gott eingegebenen Schriften zu vermiſchen, und das wolle er aus einander legen, und die in den Canon gebrachten, überlieferten und als göttlich anerkannten Bücher wolle er verzeichnen, damit jeder, der hintergangen ſei, den Betrug wahrnehmen könne. Und nun giebt er einen Canon, der mit dem Cyrilliſchen faſt ganz übereinſtimmt, nur daß er die Apocalypſe hinzufügt. Dies überhaupt ſeien die *πηγαὶ τοῦ σωτηρίου*, und in dieſen allein werde die Lehrweiſe der Gottſeligkeit verkündet (*ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται*). Man ſieht, daß dieſer Geſichtspunct im 4ten Jahrh. vorherrſchend geworden war.

Gewöhnlich ſieht man jene Stelle des Euſebius [2]) ſo an, daß er eine Dreitheilung mache in ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα und νόθα. Das iſt aber genau genommen falſch. Er ſagt, es komme eigentlich darauf an, dieſe Schriften der καινὴ διαθήκη von denen zu unterſcheiden, welche unter dem Namen der Apoſtel von den Ketzern vorgebracht würden; dieſen Ketzern ſtehn die ἐκκλησίαι καθολικαί entgegen. Er hatte ſchon von andern Schriften geſagt, ſie ſeien nicht ἐν καθολικοῖς παραδεδομένα [1]. Dies iſt alſo ſein Hauptgegenſatz: Schriften der καινὴ und παλαιὰ διαθήκη der ganzen chriſtlichen Kirche, und Schriften, welche

---

[1]) Athan. opp. ed. Bened. Tom. I. 961 sq.

[2]) Euseb. h. e. III. 25. *Τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν, οἷς ἕπεται ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή. Μετὰ δὲ ταύτην, τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς, αἷς ἑξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν, καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κυρωτέον ἐπιστολήν. Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανείη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα. Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Τῶν*

δ' ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δ' οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα, ἥ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι, εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ. Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή, ὅ τε λεγόμενος ποιμήν, καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου. Καὶ πρὸς τούτοις, ἡ φερομένη Βαρνάβα ἐπιστολή, καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαί· ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις εἰ φανείη, ἥν τινες ὡς ἔφην ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσι. Ταῦτα μὲν πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη. Ἀναγκαίως δὲ καὶ τούτων ὅμως τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίνοντες τάς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάστους καὶ ἀνωμολογημένας γραφάς, καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιαθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγομένας, ὅμως δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γιγνωσκομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας, καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία, ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας, ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις, ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν. Πόῤῥω δὲ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτήρ, ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

[1] III. 3. Siehe oben Seite 43.

nur von den Ketzern gebraucht und angenommen werden. Unter den erſtern unterſcheidet er wieder ſolche, welche ἐν πρώτοις zu ſtellen ſeien (nemlich die, welche er ὁμολογούμενα nennt, deren ſich alle kirchlichen Schriftſteller von Anfang an bedient haben), und ſolche, welche weniger allgemein anerkannt ſind. Was dieſe letztern betrifft, ſo iſt die Sonderung, nach welcher er einige von ihnen als ἀντιλεγόμενα, andere als νόθα bezeichnet und dadurch zwei verſchiedene Abtheilungen gemacht habe, ganz falſch. Denn nachdem er den Brief des Jacobus, des Judas, den 2ten des Petrus und den 2ten und 3ten des Johannes unter die ἀντιλεγόμενα gezählt hat, fährt er fort: ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ u. ſ. w. So ſieht man, daß νόθον daſſelbe ſagen will, was ἀντιλεγόμενον. Faßt man die Sache in der Dreitheilung, ſo wäre auch gar nicht zu erklären, wie er von der Apocalypſe ſagen kann: Einige ſtellen ſie unter die ὁμολογούμενα, Andre unter die νόθα, unter dieſe müſſe man ſie ſetzen, wenn man ſie nicht unter die ὁμολογούμενα rechnen wolle. Wenn ἀντιλεγόμενα eine von νόθα verſchiedene Claſſe wäre, ſo würde er ſie wohl eher dahin geſtellt haben. Nun ſieht man alſo, daß es ihm auf die Unterſcheidung, die er innerhalb der γραφαὶ der καινὴ διαθήκη macht, nicht angekommen iſt, ſondern daß er nur Abſtufungen hat machen wollen, daß er aber die ὁμολογούμενα ganz feſtſtellt, mit Ausnahme der Apocalypſe, welche ſchwankend bleibt. Dies kommt aber daher, weil dieſe Schrift immer als eine apoſtoliſche angeſehn und auch von den Gemeinden, welche ſie annahmen, weit höher, als die 4 katholiſchen Briefe, geachtet wurde. Es kommt ihm auch nur darauf an, die Zeugniſſe in ihrem Endreſultat zuſammenzuſtellen. — Unter die νόθα, die er ſtreng von den von Ketzern aufgebrachten ſondert, rechnet Euſebius auch den Brief des Barnabas und die διδαχαὶ τῶν Ἀποστόλων und außer der Apocalypſe auch das Evangelium καθ' Ἑβραίους, welches dasjenige ſei, auf welches die Gemeinden aus den Hebräern den größten Werth legen. Nun ſagt er von dieſem gar nicht, daß es einem beſtimmten Verfaſſer beigelegt

rde; alſo kann es nicht unter die unächten geſetzt werden in
n Sinne, nach welchem es auf den Verfaſſer ankommt; ſondern
l man außerhalb Paläſtina dieſes Evangelium nicht kannte,
konnten auch andre Schriftſteller (ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς)
ne Zeugniſſe daraus hernehmen. Alſo konnte es auch keine andre
elle bekommen, als dieſe, weil es bei den Schriftſtellern nicht
kommt, deren Urtheil Euſebius ausmitteln will. Wenn man
ht, daß er die Apocalypſe, indem er gar nicht zu erkennen giebt,
er ſelbſt zu denen gehört, die ſie zu den ὁμολογούμενα zählen,
hier herunter rückt, ſo muß er auch einen ſolchen Mangel
an, daß ſich Schriftſteller ihrer bedient hätten, gefunden haben,
ſie muß in ſeinem litterariſchen Kreiſe keine andere Stel-
g, als dieſe, haben bekommen können. Jenes aber ſetzt er nur
die Meinung Einiger hin.

Dazu finden wir noch einen Schlüſſel in der bekannten
elle aus dem Briefe des Hieronymus an den Dardanus[1]):
ie Gewohnheit der Lateiner nimmt den Brief an die Hebräer
t unter die canoniſchen Schriften auf; die Griechen aber thun
alle." In den griechiſchen Verzeichniſſen finden wir immer
paulinische Briefe; darunter iſt alſo auch der Hebräerbrief.
er", ſagt er, „ebenſo wie die Lateiner den Brief an die He-
er nicht annehmen, ſo nehmen die Griechen die Offenbarung
Johannes nicht an; ich ſelber aber nehme beide, und folge
nequam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scri-
rum auctoritatem". Nun wiſſen wir nicht, welche alte Schrift-
er dies ſind. Wahrſcheinlich waren es lateiniſche oder auch
ſtiniſche und ſyriſche; es können aber auch griechiſche geweſen
So ſtellt ſich dies ziemlich ebenſo, wie bei Euſebius.

Fragen wir, was der Ausdruck γραφὴ ἐνδιάθηκος bedeutet,
müſſen wir allerdings ſchwanken, ob wir die ganze erſte
ptabtheilung des Euſebius, alles, was Auctorität in der
he hat und nicht ketzeriſch iſt, darunter verſtehn ſollen, oder

---

Hieron. opp. ed. Martian. II. 608.

nur die Schriften, welche er *ἐν πρώτοις* ſetzt. Sein Sprachgebrauch hat in dieſer Beziehung etwas Schwankendes, was daher kommt, daß er keiner beſtimmten Theorie folgt, ſondern nur den Zeugniſſen Anderer, die eine unbeſtimmte Abſtufung zulaſſen.

Aus der Zeit der erſten von uns angeführten Zeugniſſe iſt noch eine Stelle bei Gregor von Nazianz zu bemerken. Er ſtellt auch einen Canon auf und ſagt von den katholiſchen Briefen [1]: Einige ſagen, es ſeien ſieben, Andre, man müſſe nur drei aufnehmen (nemlich 1. Petr., 1. Joh. und Jacob.). Ferner ſagt er von der Offenbarung des Johannes, daß Einige ſie mit hinein ſchrieben (in den Canon), die Meiſten aber ſie für *νόθος* erklärten. Er ſetzt hinzu: *οὗτος ἀψευδίστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.* Das „von Gott eingegeben" hat hier offenbar keineswegs die Bedeutung eines Zeugniſſes über eine beſondere Glaubhaftigkeit, ſondern es iſt daſſelbe, wie das oben aus Athanaſius Angeführte: daß in dieſen Schriften allein der eigentliche Lehrtypus der chriſtlichen Gottſeligkeit verkündigt werde.

Nun ſehn wir alſo hier offenbar ſo viel, daß es eine ganz falſche Vorſtellung vom Canon in jener Zeit und von canoniſchen Schriften ſei, wenn man ſagt, es ſeien diejenigen, welche in den Kirchen vorgeleſen wurden. Denn offenbar ſind viele geleſen, von denen es Niemanden einfiel, ſie in den Canon zu ſetzen. Der Kreis der Bücher, welche in Gemeinden geleſen wurden, war ſehr ſchwankend, aber der Canon beſtimmt. Die Briefe des Clemens und des Barnabas wurden aus dem Canon herausgenommen, aber ſchwerlich gehörten ſie in andern Gemeinden dazu, als in denen, an welche ſie gerichtet waren. Unter die Bücher von einer ſolchen zweifelhaften Stellung gehört nun außer der Offenbarung des Johannes beſonders der Pastor des Hermas, von dem Euſebius ſagt, daß Einige ihn in den Canon nehmen, Andre aber behaupten, er ſei nicht von dem Hermas, der im

---

[1] Greg. Naz. Op. II. 194 sqq. ed. Colon.

N. T. erwähnt werde 1). Da ſieht man alſo, diejenigen, welche dieſe Schrift für apoſtoliſchen Urſprungs hielten, von dem Bekannten des Paulus, nahmen ſie in den Canon auf; die aber daran zweifelten, nahmen ſie aus demſelben heraus. So finden ſich auch Zeugniſſe, wo dieſes Buch allein als ein neuteſtamentliches *ἀπόκρυφον* angeſehn wird mit jenen altteſtamentlichen zuſammmen 2).

§. 15.

Wenn wir nun weiter zurückgehn, ſo kommen wir auf ein ſehr merkwürdiges Zeugniß, was aber iſolirt da ſteht und über deſſen Urſprung ſich Nichts entſcheiden läßt. Es iſt das **Muratoriſche Fragment** (Muratori, antiqq. Ital. medii aevi. III. 854.), ein lateiniſches Verzeichniß der neuteſtamentlichen Bücher, von Muratori und einigen Critikern ans Ende des 2. Jahrhunderts, von andern ins 4te geſetzt 3). Die pauliniſchen Briefe ſtehn

---

1) II. e. III. 3. *Ἐπεὶ δὲ ὁ ἀπόστολος ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσρήσεσι τῆς πρὸς Ῥωμαίους μνήμην πεποίηται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἑρμᾶ, οὗ φασιν ὑπάρχειν τὸ τοῦ ποιμένος βιβλίον, ἰστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινῶν ἀντιλέλεκται, δι᾽ οὓς οὐκ ἂν ἐν ὁμολογουμένοις τεθείη, ὑφ᾽ ἑτέρων δὲ ἀναγκαιότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέκριται.*

2) Hieronym. in prologo galeato, vergl. Athanas. I. 961. u. Rufin. expos. symb. apost. (vergl. De Wette Einl. Th. I. Seit. 45. d. 5ten Ausg.)

3) Das Fragment beginnt mit Lucas; es folgen Joh., Acta und die paulin. Briefe ohne den an die Hebr. Dann heißt es: Fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis; et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit. Epistola sane Judae, et superscripti Johannis duas in catholica habentur. Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo, neque inter prophetas completum numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem

deren, wie es in der lateiniſchen Kirche zu ſein pflegt, während in der griechiſchen die katholiſchen Briefe gewöhnlich vor jenen genannt werden. Dann heißt es, es gebe auch einen Brief an die Laodicenſer und einen an die Alexandriner. Ein Brief mit der erſteren Ueberſchrift findet ſich im Codex pseudepigraphus, der Brief an die Alexandriner kann kaum ein anderer als der an die Hebräer ſein; er ſei der Ketzerei des Marcion zu Liebe erdichtet. Dieß iſt gar nicht einzuſehn, da ſcheint alſo eine Lücke zu ſein. Es folgt: et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Dieſer Singular giebt wieder den Verdacht einer Lücke. Da iſt die Rede unbeſtimmt von mehreren Büchern, welche in die katholiſche Kirche nicht aufgenommen werden können, weil man doch Galle und Honig nicht unter einander miſchen dürfe. Epistola sane Judae et superscripti Johannis duae in catholica habentur. Das müßte der 2. und 3. Joh. ſein, und vorher müßte vom erſten Joh. die Rede geweſen ſein. Es folgt: Et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta; da iſt alſo ſchon eine Vermiſchung des Alt- und Neuteſtamentlichen. Dann heißt es: Apocalypsis etiam Johannis et Petri tantum recipimus. Hier, glauben Viele, ſei eine Lücke; unmittelbar kann es nur heißen, von den Apocalypſen nehme er nur die des Johannes und Petrus an. Die des Petrus wurde aber immer für unächt gehalten; hier heißt es aber nur: von welcher Einige nicht wollen, daß ſie in der Kirche geleſen werde. Es kann alſo im Canon ſein, was nicht öffentlich geleſen wurde. Dann wird vom Pastor des Hermas geſagt, daß dieß Buch ganz neuerdings in Rom von einem Bruder des römiſchen Biſchofs Pius geſchrieben ſei, deshalb ſollte es zwar geleſen werden, aber es öffentlich in der Kirche dem Volke bekannt zu machen, gehe nicht an. Der Ausdruck se publicare entſpricht

---

seu Valentini vel Miltiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem.

dem griech. δημοσιεύεσθαι, das ſich immer auf das in den Sammlungen der Gemeinden geweſen ſein und in den Gemeinden privatim oder öffentlich gebraucht werden bezieht und ein gemeinſchaftlicher Ausdruck für alle die Schriften iſt, die nicht häretiſch ſind und als ὁμολογούμενα und ἀντιλεγόμενα zuſammen die καινὴ διαθήκη bilden; Schriften aber aus ſpäterer als der apoſtoliſchen Zeit, werden niemals darunter begriffen. Entweder müſſen wir glauben, daß die Gemeinden keine Sammlung davon hatten und ſie nur im Beſitz der Schule waren, oder daß man gleich einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen den apoſtoliſchen und ſpätern Schriften gemacht hat, weil man nur die erſtern zu Beweiſen gebrauchen konnte, worauf doch immer am meiſten ankam.

Da im Fragment von zwei Briefen des Paulus die Rede iſt, die verworfen werden, dann von einem des Judas und zweien superscripti Johannis, dann von der Sapientia Sal., von zwei Apocalypſen und endlich vom Pastor des Hermae: ſo iſt kein Buch darunter, das unter die ὁμολογούμενα gehört; denn wir müſſen die beiden letzten Briefe des Johannes verſtehn, da entweder nur der erſte oder alle drei für canoniſch gehalten werden können. Der eigentliche erſte Canon muß alſo ſchon vorangegangen ſein. So erklärt ſich, warum der Verfaſſer ein altteſtamentliches Apocryphon erſt jetzt anführt, wenn er das alte Teſtament mit in ſeinen Canon aufgenommen hatte. So kann alſo hier ein Schluß gemacht werden auf den Zuſtand der Sammlung, welche bei Cyrill ἐν δευτέροις iſt und bei Euſebius nicht zu den νόθοις gehört aber auch nicht ketzeriſch iſt. Man ſieht, daß die Offenbarung des Petrus in einigen Kirchen geleſen wurde, da es heißt, daß Andere es verbieten. Die zweite Claſſe zerfiel in der Folge immer mehr in zwei Theile, von denen der eine, nemlich die Offenbarung des Johannes, der Hebräerbrief und die vier katholiſchen Briefe in den Canon aufgenommen wurden, während die Schriften des andern Theils nicht geſammelt wurden und ſich ſo mit andern vermiſchten.

Man könnte auf den Gedanken kommen, daß das Fragment eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen ſei; aber dem widerſpricht, was von dem Pastor des Hermas und der Auctorität der römiſchen Gemeinde geſagt wird. Man kann alſo aus dem Fragment ſehn, wie die lateiniſche Kirche ihren eignen Gang für ſich gegangen iſt; nur daß wir nur indirect ſchließen können, wie der eigentliche Canon gelautet hat. Er hatte alſo die paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefes, den 1ſten und vielleicht auch den 2ten Brief Petri, 1ſten Joh. und den des Jacobus [1].

Merkwürdig iſt noch die letzte Stelle, nachdem geſagt iſt, daß der Pastor von dem Bruder des Biſchof Pius geſchrieben ſei.

---

[1] Erſt. Entw. Commentar über das Fragment. Nach Hieronymus kann man wol glauben, daß Hebr. Br. in der lat. Kirche ſehr unbekannt war und je älter deſto leichter. Merkwürdig, wenn man den Text nicht ändert, daß grade Jac. und Petr. Br. ganz fehlen. Die Zwiſchenſchiebung der Weisheit Salomonis deutet entw. auf große Unwiſſenheit oder auf ein verlorenes N.T.liches Apocryph. Oder darauf, daß hier überhaupt nur von libris ecclesiasticis die Rede iſt und dies kein einziges altteſtamentliches war. Die Gleichſtellung der Johanneiſchen und Petriniſchen Apocalypſe (wenn man den Text nicht ändern will) und zwar auf eine Weiſe, die auch mehr ähnliche Werke von Andern vorausſetzt, iſt merkwürdig. Pastor muß wegen des biſchöflichen Bruders geleſen werden. (Dieſe Stelle weiſet doch ſehr deutlich in das 2. Jahrh. hin.) Wichtig die dreifache Abſtufung, die trotz des verdorbenen Textes deutlich: das Leſen (ein Unterſchied, den Cyrill für ſeine Catechumenen nicht anerkennt) das publicare se in ecclesia populo, Gebrauch in den öffentlichen Verſammlungen, und das in prophetas et apostolos redigi, gleich dem kanoniſchen des Laod. und dem ἐνδιάθηκος des Euseb. mit Rückſicht auf Beweisſtellen. Aus der zweiten Maſſe wurde nun theils die dritte vermehrt, theils fiel ſie der erſten anheim. Das Schwanken ſieht man noch bei Gregor. von Naz., kaum bald wird der Kanon feſt.

(Das Muratoriſche Verzeichniß erwähnt entweder den Brief an die Hebr. gar nicht oder unter dem Namen ad Alexandrinos Pauli nomine ficta. Wenn nun aus dieſem die Worte Hebr. 12, 15. angeführt werden: ſo möchte es offenbar ausſehen, daß es den Verfaſſer aus ſich ſelbſt widerlege.)

Schwerlich iſt ſie ganz rein, aber merkwürdig iſt doch und gewiß nicht falſch: er wolle den Pastor weder unter die apoſtoliſchen Briefe noch unter die Propheten ſtellen. Da giebt es aber eine Stelle, die freilich ſehr ſpät iſt, aus dem 6. Jahrh. in einer Sammlung über den Ritus, wo es heißt: *τοὺς ψαλμοὺς ἀναγινώσκει ὁ ἀρχιδιάκονος, τὴν δὲ προφητείαν καὶ τὸν ἀπόστολον ὁ πρωτοαποστολάριος.* Da ſind alſo Vorleſungen in drei Abtheilungen, Pſalmen, Propheten und Apoſtel; und die Evangelien fehlen. Aehnlich bei Cyrill von Scythopolis: *διδάξαι τὸ ψαλτήριον καὶ τὸν ἀπόστολον.* Da konnte man den Pastor des Hermas entweder unter den prophetiſchen Büchern leſen oder unter den apoſtoliſchen; unſer Fragment ſagt, daß er unter keinem von beiden gehört und nicht vorgeleſen werden kann. Dieſe ſpätern Notizen geben einen Wink, daß die ganze Sammlung des neuen Teſtaments viel ſpäter, als jene critiſchen Unterſuchungen und Beſtimmungen des Werthes der einzelnen Bücher, noch nicht als eine vollkommne kirchliche Einheit in der Praxis gegolten hat. Allerdings da alle jene Auctoritäten immer die 4 Evangelien voranſtellen, ſo müſſen dieſe allgemein verbreitet geweſen ſein; aber es ſcheint, daß ſie nicht ſo bald in die öffentliche Praxis der Vorleſung übergegangen ſind, wie die apoſtoliſchen Briefe; ſondern da zuerſt in den chriſtlichen Verſammlungen nur die altteſtamentlichen Schriften vorgeleſen wurden, ſo ſieht man, wie ſich daran die apoſtoliſchen Briefe zunächſt angeſchloſſen haben.

§. 16.

Weiter rückwärts finden wir eine Stelle in der 2ten Rede des Gregorius Thaumaturgos um die Mitte des 3. Jahrh.: *ὅταν ἀναγινώσκεται τὸ εὐαγγέλιον ἢ ἀποστολικόν*[1]. Es iſt nicht abzuſehn, woher mehrere Schriftſteller nach Suicer im thesaur. eccles. die Meinung gehabt haben, dies ſei ein Geſang geweſen, der ſo geheißen; denn dagegen ſpricht durchaus das *ἀνα-*

---

[1] Gregor. Neocaes. opp. ed. Gerh. Voss. pag. 74.

γινώσκειν. Andere verſtehn unter ἀποστολικόν das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß; aber dies widerlegt ſich durch den Anachronismus. Τὸ ἀποστολικόν muß eine Sammlung apoſtoliſcher Schriften ſein, und ſo wäre dies die älteſte Stelle, wo eine ſolche zweifache neuteſtamentliche Vorleſung angeführt wird; während ſpäter Neuteſtamentliches und Altteſtamentliches mit einander verleſen wurde und Erſteres denn nur das Apoſtoliſche war.

Euſebius bemüht ſich (h. e. VI. 25.) Stellen des Origenes zu ſammeln, um zu zeigen, wie dieſer die heiligen Bücher geſchätzt und welche er für ächt gehalten habe. Euſebius hatte die Schriften des Origenes noch vollſtändig vor ſich; an dieſer Stelle zeigt er nun, daß Origenes die 4 canoniſchen Evangelien abgeſondert von allen andern hinſtellt und einen apoſtoliſchen Zuſammenhang für ſie geltend zu machen ſucht, indem er Marcus auf den Petrus, Lucas auf den Paulus zurückführt; die Reihenfolge iſt die unſrige. Aehnliches findet man auch bei Euſebius aus dem Clemens von Alexandrien, welcher eine Tradition mittheilt, daß die beiden Evangelien, welche die Genealogien haben, die älteſten ſeien, ebenſo den Marcus auf den Petrus zurückführt, und vom Johannes ſagt, daß er zuletzt geſchrieben habe, weil die andern drei nur τὰ σωματικὰ der evangeliſchen Geſchichte gegeben hätten 1)). — Origenes hat auch den Brief an die Hebräer commentirt, und Euſebius führt eine Stelle an, wo er ſagt, es ſei gar nicht der pauliniſche Stil, aber der Inhalt vollkommen pauliniſche Gedanken. Er hätte ihn gewiß nicht commentirt, wenn er ihn nicht für ein canoniſches Buch gehalten hätte; er hatte alſo in ſeinem Canon ſchon 14 paulin. Briefe. — Im Commentar zum Johannes ſpricht er über das ſparſame Schreiben der erſten Apoſtel und ſagt, Petrus habe nur eine einzige ἐπιστολὴ ὁμολογουμένη hinterlaſſen, Johannes nur ein kurzes Evangelium und einen kleinen

---

1) Eus. h. e. VI. 14. .... Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.

Brief; die beiden andern und der zweite des Petrus würden bezweifelt. Die Apocalypſe erwähnt er auch, ohne irgend einen Zweifel dagegen geltend zu machen.

Was die Evangelien betrifft, ſo haben wir noch eine Stelle n der Ueberſetzung der erſten Homilie des **Origenes** über den ucas, wo er über den Eingang dieſes Evangeliums ſagt, daß r einen Tadel derjenigen enthalte, welche gewagt hätten (conati unt = ἐπεχείρησαν Luc. 1, 1.), die heilige Geſchichte zu hreiben, ohne vom heil. Geiſt erleuchtet zu ſein. Die Kirche habe ur 4 Evangelien, die Ketzer eine Menge[1]).

Merkwürdig iſt noch eine Stelle des Origenes, wo er ünſcht, das Talent der heil. Schriften zu vervielfältigen: εὔ-ομαι τὴν μνᾶν εἴτε εὐαγγέλιον, εἴτε ἀπόστολον, εἴτε προ-ήτην, εἴτε νόμον ποιῆσαι πολλαπλασίονα[2]). Hier ſehn wir dielbe Eintheilung, wie bei Gregorius Thaum.; das Neuteſtamentliche ßt Origenes zuſammen in Evangelium und Apoſtel, das Altteamentliche in Geſetz und Propheten. Da er das Neuteſtamentche voranſtellt, ſo kann man nicht ſagen, er habe die Eintheilung ach der Analogie des A. T. gemacht[3]). Alſo geht daraus hervor, ß dies die Hauptdifferenz iſt: τὸ εὐαγγέλιον, alle 4 Evv. beeiſend, und ὁ ἀπόστολος. Nun fragt ſich aber: iſt dies ſo zu rſtehen, daß dies zwei verſchiedene Theile des Canons geweſen d, und daß man denken muß, die neuteſtamentlichen Bücher ſeien in 2 Abtheilungen getheilt worden, und es habe, ehe man das N. T. in Eins zuſammengefaßt, zwei neuteſtamentliche Sammlungen gegeben? Das wäre hieraus zuviel geſchloſſen. Aber es giebt doch allerdings Stellen, wo ſich dies ziemlich klar herausſtellt, und wo Citate ſo angeführt werden, im εὐαγγέλιον ſtehe das, und im ἀπόστολος das. So bei Irenäus und Tertullian oft. Man muß alſo Sammlungen unter der allgemeinen Ueberſchrift τὸ εὐαγγέλιον, und andere unter der Ueberſchrift ὁ ἀπόστολος gehabt haben. Wenn man nun aber fragt, was in beiden geſtanden haben mag, ſo iſt freilich das Zeugniß des Origenes ſehr entſchieden dafür, daß ihm kein Beiſpiel bekannt war, daß man in der Kirche ein andres Evangelium hatte, als die vier. Unter ecclesia bei Origenes ſind gewiß nur die griechiſch redenden Gemeinden zu verſtehn; alſo kann Origenes das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, welches Euſebius wenigſtens unter die deuterocanoniſchen Schriften ſtellt und von den hebräiſchen Chriſten vorzüglich geſchätzt nennt, nicht mit unter dem allgemeinen Namen τὸ εὐαγγέλιον begriffen haben, da es ſemitiſch war. Schwieriger iſt zu entſcheiden, was ὁ ἀπόστολος geweſen ſei. Wenn es die pauliniſchen und katholiſchen Briefe waren, ſo ſieht man nicht ein, warum es nicht οἱ ἀπόστολοι heißt oder τὸ ἀποστολικόν, welches aber wohl nur bei Gregor. Thaum. vorkommt. Wenn man darauf achtet, wie verſchieden die Ordnung bei Cyrill und Auguſtin iſt; und daß bei erſterm die katholiſchen Briefe den pauliniſchen vorangehn und allen die Acta, ſo wird man geneigt zu glauben, daß ὁ ἀπόστολος das alles geweſen, indem die Acta wohl als hiſtoriſche Einleitung dazu gehörten. Nimmt man aber die lateiniſche Ordnung bei Auguſtin: die pauliniſchen Briefe zuerſt, dann die katholiſchen und die Acta zuletzt, ſo wird es zweifelhaft, ob dieſe beiden Haupttheile nicht erſt ſpäter hinzugekommen ſind. Das iſt keine Frage, daß die pauliniſchen Briefe eher geſammelt wurden; Marcion hat ſchon eine Sammlung von ihnen, von den katholiſchen Briefen aber nicht. So geſtaltet ſich alſo die Sache, wenn wir bei dieſen Zeiten, wo unſre ſichern Quellen

---

[1]) Orig. T. III. pag. 933. Hoc, quod ait: Conati sunt, latentem habet accusationem eorum, qui absque gratia Spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaeus quippe, et Marcus, et Joannes, et Lucas non sunt conati scribere, sed Spiritu sancto pleni scripserunt evangelia..... Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima.

[2]) Hom. XIX. in Jerem. T. III. p. 264.

[3]) Erſ. Entw. Man ſieht, nach der Analogie der altteſtament. Eintheilung iſt auch die neuteſtamentliche gemacht. — Es iſt wol nicht zu ſchließen, daß damals zwei bekannte Sammlungen, Evang. u. Apoſt. das gewöhnliche waren. Hier dominirt das Alterthum und dem wird das Neue anbequemt.

ſt anfangen, ſtehn bleiben ſo: daß unter dieſer Form zuerſt die
Sammlung zu Stande gekommen, in dieſer Duplicität von εὐ-
γγέλιον und ἀπόστολος, und das Letztere erſt allmählig erwei-
rt iſt, indem zu den pauliniſchen Briefen zuerſt die 3 katholi-
chen Briefe und dann die 4 hinzukamen, und daß dieſe Einheit
ſt entſtanden iſt durch die allmählige Sonderung des 2ten Theils,
dem nemlich einige von dieſen Büchern in den Canon übergin-
n, die andern nicht mehr durch kirchliche Sammlungen verbrei-
t wurden und ſo allmählig verloren gingen, ſo daß ſie größten-
eils nur fragmentariſch durch Anführungen von Schriftſtellern
rhanden ſind. Aber ſelbſt der Ausdruck ἐνδιάθηκος ſcheint
cht zu beweiſen, daß zu der Zeit eine ausſchließende Samm-
ng ſchon vorhanden geweſen ſei. Wenn man bedenkt, wie die
ücher damals geſtaltet waren, ſo war es nicht gut möglich, hier
ne beſtimmte abgeſchloſſene Einheit zu machen; und da war es
n ſo wichtiger, daß man ſich zuerſt über die Schriften verſtän-
gte, welche zum Beweiſe der chriſtlichen Wahrheit gebraucht
rden konnten; und daß die andern erſt alle, je nachdem ſie ſich
dieſe anſchloſſen, oder nicht, geſammelt wurden oder in der
rborgenheit blieben.

Wie wenig feſtſtehend der Geſichtspunct war, wornach man
ſtliche und kirchliche Schriften für göttliche hielt, kann man
beſten aus den Aeußerungen des Origenes ſehn, der doch
wiß der beſte Critiker ſeines Zeitalters war. So citirt er den
tor des Hermas öfter, ohne Etwas darüber zu ſagen; an an-
n Stellen citirt er ihn mitten unter bibliſchen Büchern, z. B.
ὶ ἀρχῶν lib. II.[1]): „Damit wir aber auch ex scripturarum
toritate glauben, daß ſich dies ſo verhält, ſo höre ——“ und
citirt er eine Stelle aus den Maccabäerbüchern, dann aus
Pastor und dann ganz auf dieſelbe Weiſe aus den Pſalmen.
andern Stellen erklärt er ſich zweifelhaft darüber, d. h. er
t Stellen daraus an mit ſolchen Ausdrücken: si cui tamen

---

[1] Orig. op. I. 79.

scriptura illa recipienda videtur[1]) oder si cui placeat etiam illum legere librum[2]). Im Comment. in Matth. XIV.[3]) ſagt er: „Wenn man ſo dreiſt ſein darf (τολμήσαντα), auch aus einer in der Kirche herumgehenden Schrift, die aber nicht von Allen dafür anerkannt wird, eine göttliche zu ſein, dies zu beſtätigen.“ Da ſtellt er alſo den status causae dar, aber ſo, daß das οὐ παρὰ πᾶσι zeigt, daß die Schrift einen bedeutenden Anhang hatte. Endlich im Commentar über den Römerbrief beim Gruß an den Hermas ſagt er[4]): Ich glaube, daß dies der Hermas iſt, der den Pastor geſchrieben, quae scriptura valde mihi utilis videtur et, ut puto, divinitus inspirata (θεόπνευστος). Hier ſieht man, wie das Merkmal der kirchlichen Geltung, der auctoritas, und das der göttlichen Eingebung nicht zuſammenfällt. — Aehnlich iſt es mit den Aeußerungen des Origenes über diejenigen neuteſtamentlichen Schriften, von denen wir geſehn haben, daß ſie auch noch ſpäter in eine zweifelhafte Stellung geſetzt wurden, 2. und 3. Joh., Jud., Hebr. Nun hat er den Hermas nicht für den gehalten, für welchen ihn das Muratoriſche Fragment hält, ſondern für einen Bekannten des Paulus, alſo auch für einen apoſtoliſchen Mann; und doch hat er nicht verlangt, daß Alle ſeine Schrift anerkennen.

Man hat aus einer andern Stelle des Origenes geſchloſſen (auch De Wette), daß er auch ſchon eine vollſtändige neuteſtamentliche Sammlung als Sammlung gekannt habe. Im Anfang des 4ten Buchs περὶ ἀρχῶν ſagt er: Wir nehmen zum Beweiſe deſſen, was von uns geſagt iſt, Zeugniſſe hinzu aus den Schriften, zu welchen wir das Vertrauen haben, daß ſie göttlich ſind, aus der ſ. g. alten und neuen διαθήκη[5]).“ Allein hiermit iſt es wieder ſo, wie wir ſchon in Beziehung auf den weit beſtimmtern

---

[1] II. 294. II. 601.

[2] III. 872.

[3] III. 644.

[4] IV. 683. vgl. Röm. 16, 14.

[5] I. 156. *Προσπαραλαμβάνοντες, εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων, μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης, καὶ τῆς καλουμένης καινῆς.*

uſdruck ἐνδιάθηκος geſagt haben¹), daß es nicht auf die Samm-
ng der Bücher ſich bezieht, ſondern auf ihren Character, ſofern
e jenen beiden Inſtituten angehören. Aus dem weitern Verfolg
eht man, wie Origenes zur Vertheidigung ſeines chriſtlichen
laubens dieſe göttliche Oeconomie mit der heidniſchen Weisheit
ergleicht; aus dieſem Zuſammenhang geht hervor, daß διαθήκη
icht die Sammlung bezeichnet, ſondern παλαιὰ διαθήκη iſt die
economie des alten Bundes Gottes mit den Menſchen durch Abra-
am und Moſes, und καινὴ διαθήκη die des neuen in Chriſto²).

Daß aber ſchon Sammlungen unter den beiden Namen εὐ-
γγέλιον und ἀπόστολος zu des Origenes Zeit vorhanden ge-
eſen ſind, hat allerdings größere Wahrſcheinlichkeit, wiewohl ich
icht einmal behaupten möchte, daß dieſe Sammlungen immer
uf gleiche Weiſe beſtimmt waren, ſondern nur, daß man die
ücher claſſificirt und die einen als τὸ εὐαγγέλιον, die andern
s ὁ ἀπόστολος bezeichnet habe. Man will die Spuren dieſer
ammlungen auch noch anderwärts finden; aber man muß ſich
rin vorſehn. In der **Epistola ad Diognetum**³) heißt
: εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται
ὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις
λάσσεται. Der Plural εὐαγγελίων und ἀποστόλων deutet aber
ht auf eine Sammlung hin, ſondern ſcheint im Allgemeinen
angeliſche Schriften und ſolche die von Apoſteln herrührten, zu
zeichnen. Wenn überhaupt ſchon geſchloſſene Sammlungen
ter beſtimmten Ueberſchriften häufig geweſen wären, ſo würde
ht ſo viel Zweifel und Uneinigkeit über einzelne Schriften ge-

---

) Vergl. oben Seite 59. n. 25.

) Erſ. Entw. Merkwürdig iſt, daß ſelbſt Euſebius keine zuſammen-hängende Nachricht über ſeinen Canon bei Origenes fand. Daß Sammlung nicht ſchon geweſen wäre, iſt nicht glaublich, vielleicht aber nimmt Origenes eben weil ſie ſo verſchieden war auf ſie keine beſtimmte Rückſicht.

) Ep. ad Diogn. cap. 11. in Justin. opp. pag. 240.

weſen ſein; ja Cyrill würde nicht die Bücher einzeln ſeinen Catechumenen aufgeführt, ſondern geſagt haben: „Alles, was in dieſer Sammlung ſteht, leſet, und was ſonſt auch in der Kirche vorgeleſen wird." Nun finden ſich bei Tertullian ein paar Stellen, welche beſtimmtere Ausdrücke enthalten. De pudic. cap. 11. heißt es: „quod ad Evangelium pertinet," und cap. 12. „de apostolico instrumento"; und de bapt. cap. 15. ſagt er: „dies geht hervor tam ex Domini Evangelio quam ex Apostoli litteris." Wenn dieſer Singular Apostolus allein ſtände, ſo könnte man ſich eher denken, daß er collectiviſch gemeint ſei; aber Apostoli litterae klingt mehr ſo, als ob die Briefe eines Mannes genannt ſeien und Tertullian nur die Briefe des Paulus im Sinne gehabt habe. In dem Ausdruck apostolicum instrumentum aber können die katholiſchen Briefe auch begriffen ſein. Die Verſchiedenheit in dieſen Ausdrücken ſcheint alſo dagegen zu ſein, daß eine feſte Sammlung unter einem beſtimmten Titel geweſen ſei. Doch das Weſentliche der Sache, daß man ſich alle heiligen Schriften ſo claſſificirte, tritt in dieſen Citationen hervor, und iſt ſehr natürlich und von ſelbſt zu denken [1]).

§. 17.

Es iſt alſo der Canon erſt allmählig einer geworden und die Sammlung erſt dadurch überall dieſelbe, daß man das, was in verſchiedenen kirchlichen Provinzen vorhanden war, mit einander verglich und ſich darüber verſtändigte; wofür die Stelle in Hieron. ep. ad Dard. ein ſchlagender Beweis iſt, wo er ſagt: die lateiniſche Kirche nehme die Apocalypſe an, aber nicht den Hebräerbrief, die griechiſche umgekehrt; er ſelber aber nehme beide an. Durch

---

1) Erſt. Entw. Daß zu Origenes Zeiten und früher es zwei getrennte Sammlungen Evang. und Apoſt. gegeben habe, ſcheint aus allen bei De Wette angeführten gewöhnlichen Stellen gar nicht, ſondern nur die von Tertullian führen beſtimmt auf eine ſolche Unterſcheidung der Bücher und vielleicht instrumentum auch auf eine äußere Abtheilung.

n entſtand alſo die Einheit. Seine Ueberſetzung war aber
icht die erſte; er fand eine alte vor, die er umbildete, indem er
riechiſche Handſchriften zu Rathe zog. Es fragt ſich alſo: Wenn
s vor Fixirung des Canon Ueberſetzungen gegeben hat, wie ha-
en dieſe ausgeſehn? waren es einzelne oder Sammlungen? und
ie waren dieſe Sammlungen? Wir müſſen dabei beſonders auf
wei Ueberſetzungen Rückſicht nehmen, die lateiniſche und die ſyri-
he. Was die lateiniſche betrifft, ſo kann der Umſtand, daß
s jetzt noch Handſchriften giebt, welche die vor-hieronymiſche Ueber-
tzung interlineariſch enthalten, nicht beweiſen, daß dieſe Ueber-
tzungen vor Hieronymus ſchon als Sammlung vorhanden geweſen.
s ſind alle dieſe Bücher ſchon lateiniſch überſetzt geweſen; aber
b dieſe Ueberſetzungen als Sammlung beſtanden und ſeit wann?
arüber wiſſen wir Nichts; nur daß im Canon der römiſchen
irche in ältern Zeiten der Brief an die Hebräer nicht war, dar-
ber haben wir jenes beſtimmte Zeugniß; aber dies war kein
eſetz für andere Kirchen, und ſo wie es ganz in der Nähe, z.B.
n Mailand, ganz unabhängige Einrichtungen gab, ſo kann auch
in anderer Canon dort beſtanden haben. — Mit der ſyriſchen
eberſetzung iſt es anders. Die jüngere Philoxenianiſche enthält
nſern jetzigen Canon; die ältere, die Peſchito, aber nur die
Evang., die Acta, die 13 pauliniſchen Briefe, 1. Petr., 1. Joh.,
en Brief an die Hebräer und den des Jacobus; ſie ſchließt alſo
us: 2. Petr., 2. u. 3. Joh., Jud. und die Apocalypſe. Hug
ellt die Hypotheſe auf, daß dieſe fehlenden Bücher erſt ſpäter
usgelaſſen ſeien; man ſieht daraus, wie ſchwer es einem katho-
ſchen Theologen wird, etwas anzunehmen, was der Auctorität
iner Kirche zuwider iſt; er will ſeinen Canon ſchon in der Pe-
hito finden, ſeine Annahme iſt aber ohne alle Analogie. Offen-
ar vielmehr iſt aus jener Ordnung der Bücher, daß der Brief
es Jacobus und der an die Hebräer erſt ſpäter hinzugefügt ſind,
eshalb ſie am Ende der Sammlung ſtehn[1]. Dieſe Ueberſetzung

---

[1] Anm. Im erſten Entwurf und der darnach gehaltenen erſten Vorle-

repräſentirt das letzte Viertel[1] des dritten Jahrhunderts, und wenn die beiden letzten Briefe ſpäter hinzugefügt wurden, ſo muß die Sammlung ſchon früher geweſen ſein. Die ſyriſche Kirche war von der griechiſchen ſo durch die Sprache geſondert, daß die Bücher leichter zu einer feſtſtehenden Sammlung gelangen konnten, während bei den Griechen mehr Bücherweſen, einzelne Bücher mehr verbreitet, und deshalb keine feſte Sammlung war.

§. 18.

Gehn wir noch weiter zurück, ſo kommen wir auf den Canon des eigentlich ohne Grund als Ketzer verrufenen **Marcion** in Pontus. Er war nur ein ſtrenger Gegner der judaiſirenden Chriſten und behauptete, daß im A. T. eine ganz andere Idee von Gott herrſche, als im neuen. Man hat auch ſeinen Canon für ketzeriſch angeſehn. Er hat, wie es ſcheint, dieſe Sammlung erſt gemacht, die nur aus 1 Evangelium und 10 pauliniſchen Briefen beſtand. Seine Gegner haben vorausgeſetzt, daß vor ihm in Pontus der vollſtändige Canon ſchon geweſen ſei, und daß er die übrigen Bücher geſtrichen habe; aber es iſt vielmehr wahrſcheinlich, daß er dieſe nicht gekannt hat. Allerdings kommt Manches in den katholiſchen Briefen vor, was ihm nicht genehm ſein konnte; er würde alſo ſie vielleicht nicht aufgenommen haben, wenn er ſie gehabt hätte, als er ſeinen Canon machte; aber darüber conſtirt Nichts, und es iſt eher möglich, daß dieſe Bücher noch nicht bis

---

fang **Schleiermachers** fehlt dieſe aus der Reihenfolge der Bücher gezogene Folgerung ganz. Nach Ebedjesu in Assemani bibl. orient. T. III. P. 1. pag. 8. iſt die Reihenfolge dieſe: die 4 Evang., Act., Ep. Jacob., 1. Petr., 1. Joh., 13 paulin. Briefe und der an die Hebr. als der 14te. Ebenſo in den von **Adler** in N. T. verss. syr. simpl., Philox. et Hier. denuo examinatae pag. 29. 24. beſchriebenen Neſtorian. Codd. — Dagegen in **Troß's** Ausgabe der Peſchito folgen die Bücher ſo auf einander: 4 Ev., Act., 13 paul. Br., Hebr. Br., Jacob., 1. Petr., 1. Joh.

[1] **Erſt. Entw.** das erſte Viertel.

ntus gekommen waren. Was ſein Evangelium betrifft, ſo
gen die Kirchenlehrer, die gegen ihn geſchrieben, er habe das
Lucas gehabt, aber entſetzlich verfälſcht. Aber es heißt nicht,
ß er es das des Lucas genannt habe; er hatte nur paulin.
riefe, alſo wurden dieſe unter dem Namen ὁ ἀπόστολος ange-
rt, und das Evangelium hieß natürlich τὸ εὐαγγέλιον. So
mmt man ſehr leicht auf den Gedanken, daß dieſe Samm-
ng des Marcion vielleicht die urſprüngliche geweſen ſei, getheilt
εὐαγγέλιον und ἀπόστολος, welche Namen ſich auch nicht
derten, als noch mehr Evangelien und Briefe hinzukamen.
i der ſyriſchen Ueberſetzung waren alſo ſchon die 3 andern
angelien und mehrere Briefe hinzugekommen; aber, wie es
eint, zu zwei verſchiedenen Zeiten. Ob aber das Evangelium,
Marcion hatte, unſer Lucas geweſen ſei, iſt immer noch
eifelhaft; vielleicht daß es eine frühere Edition deſſelben gewe-
, in der ſowohl Theile des Anfangs als des Endes fehlten,
lleicht auch, daß Marcion eine beſondere Redaction veranſtaltet hat,
ch nach andern Grundſätzen, als nach dem dogmatiſchen Inhalt.

Wollte man nun aber ſagen, daß die Sammlung des Mar-
n die älteſte und urſprünglichſte ſei, ſo wäre dies zu viel be-
ptet; wir haben nur keine Nachrichten von den andern Ge-
den aus der Zeit. Auch ſieht man nicht ein, warum gerade
Pontus zuerſt eine Sammlung pauliniſcher Briefe veranſtal-
ſein ſollte; allerdings konnte Marcion wegen ſeiner antijudai-
nden Richtung einen beſondern Beweggrund haben, gerade
iefe des Paulus zu ſammeln; aber auch in andern Gegenden,
weit mehr Verkehr war, mußten ſich Sammlungen pauliniſcher
iefe bilden, namentlich ſollte man meinen, daß wenigſtens die
i Briefe an die Corinther, der an die Römer und die beiden
die Theſſalonicher in jeder dieſer großen Städte, die mit einan-
verkehrten, müſſen vereinigt geweſen ſein. Es muß die Bil-
g von Sammlungen als eine fortſchreitende angeſehn werden;
allerdings ſind die altſyriſche Ueberſetzung und die Samm-
g des Marcion dabei zwei feſte Puncte, die als Mittelglieder

zwiſchen dem Canon, wie er ſpäter überall gleichmäßig wurde, und dem der frühern Zeiten ſtehn. Aus dieſen beiden läßt ſich ſo viel deutlich machen, daß unſer gegenwärtiger Canon *allmählig* zu Stande gekommen iſt, wie dies auch aus den obigen critiſchen Zeugniſſen ſpäterer Schriftſteller hervorgeht.

§. 19.

Wollen wir nun aus dem Geſagten Folgerungen machen auf die Principien, von denen man ausging, ſo kann man dabei eine Duplicität nicht verkennen. Der erſte Geſichtspunct nemlich war, Bücher zu ſammeln, welche durch ihre Auctoren eine ſolche Dignität bekamen, daß ſie als authentiſche Zeugniſſe der reinen Lehre betrachtet werden konnten. So ſahen es Origenes und Euſebius an; es iſt das *theologiſche* Intereſſe, das der Schule. Der zweite Geſichtspunct war, die Sammlungen von Büchern, von welchen in den Gemeinden öffentlicher Gebrauch gemacht wurde, in eine Uebereinſtimmung zu bringen; dies iſt das *aſcetiſche* Intereſſe, das der Gemeinden. Aus dieſen beiden gemeinſchaftlich iſt der Canon, wie wir ihn haben, entſtanden. Hieraus entwickeln ſich von ſelbſt zwei entgegengeſetzte Maximen, die mit einander im Kampfe ſein müſſen. Im Intereſſe der Gemeinden würden wir nicht an eine ſtrenge Critik denken, ſondern da überwog das Intereſſe der Erbaulichkeit, und je reicher die Sammlung war, deſto erfreulicher war dies für die Gemeinden an und für ſich, und deſto mehr Abwechslung hatte man beim Vorleſen. Die Spuren hiervon finden wir in den critiſchen Urtheilen des Euſebius; der Ausdruck δεδημοσιευμένας deutet darauf hin. Wenn wir nun die Facta darnach ſondern, und daran denken, wie das Buch des Hermas in vielen Gemeinden einen bedeutenden öffentlichen Gebrauch hatte, und wie Origenes ſelbſt ihm einen großen Werth in dieſer Beziehung beilegte, ohne daß er für die Lehre einen großen Gebrauch davon gemacht hätte, wenn wir ferner ſehn, wie von Anfang an die Berichte über den Urſprung von 2. Petr., Jud., 2. und 3. Joh. faſt nur negativ lauten, daß er ſich nemlich nicht gut nachweiſen läßt: ſo folgt wohl, daß dieſe Schriften durch das aſcetiſche Intereſſe in die Sammlung gekom- men waren. Und wenn critiſche Schriftſteller eine Sonderung machen zwiſchen ſolchen, die ἐν πρώτοις, und ſolchen, die ἐν δευτέρῳ tehn, ſo iſt kein Zweifel, daß ſie in die erſte Claſſe nur die ge- ſtellt haben werden, welche dem theologiſchen Intereſſe zur Er- kenntniß der wahren Gottſeligkeit dienten, in die zweite Claſſe agegen auch die, welche die Gemeinden zum aſcetiſchen Gebrauch eſammelt hatten. Der zweite Brief Petri und der des Judas aben in ihrem Inhalte Aehnlichkeit mit der Apocalypſe, weil ſie uch in Andeutungen von künftigen Schickſalen der Gemeinden eden; wogegen allerdings 2. und 3. Joh. mehr eine erbauliche Tendenz haben; das Buch des Hermas vereinigt beides, indem as Viſionäre darin die Form iſt, in die das Erbauliche gefaßt wird.

Fragen wir nach der eigentlichen Bedeutung von θεία γραφή nd θεόπνευστος γραφή, ſo müſſen wir dieſe aus dem alten Te- mente herleiten und aus der Art, wie im ſpätern Judaismus ein nterſchied zwiſchen den urſprünglich canoniſchen und den ſpätern lleniſtiſchen Schriften gemacht wurde. Der Begriff der Theo- euſtie iſt mehr von dem aſcetiſchen, als von dem theologiſchen ntereſſe abhängig; was ſich ſpäter allerdings anders ſcheint ge- ltet zu haben.

Betrachten wir das Ende der Sache, nemlich die Geſtaltung Canons ſeit dem 5ten Jahrhundert, ſo erſcheint darin eine wiſſe Transaction zwiſchen jenen beiden Intereſſen und Mari- n. Es ſind gewiſſe Bücher, welche für das theologiſche Inter- eine negative Bedeutung hatten, weil ſie in der Lehre ver- tig waren, aus dem öffentlichen Gebrauche ganz verſchwunden, der Pastor des Hermas, die Acta Petri und die Apocalypsis ri, die in vielen Gemeinden ſich ἐν δευτέρῳ befanden. Dage- iſt der Unterſchied zwiſchen den πρώτοις und den ἐν δευτέρῳ gehoben, und die Bücher, welche auf apoſtoliſche Namen zurück- hrt wurden ohne weſentlichen Einwand gegen die Lehre, ſind den andern, den ἐν πρώτοις, gleichgeſtellt. In dieſer Beziehung iſt immer merkwürdig, wie ſchon oben angeführt iſt, die in der ſyriſchen Sammlung befolgte Ordnung, wo die Stellung des Briefs an die Hebräer und des Jacobus hinter den des Petrus und des Johannes auf eine ſpätere Annahme derſelben zu deuten ſcheint[1]). In andern Sammlungen dagegen ſtand der Hebräerbrief als 14ter pauliniſcher ἐν πρώτοις, und ſo findet hier ſchon eine ſolche Aufhebung des Unterſchieds Statt. Die Maxime, welche vom theologiſchen Intereſſe ausging, würde, wenn ſie allein geherrſcht hätte, unſer neues Teſtament mehr beſchränkt haben; die Maxime des aſcetiſchen Intereſſes würde noch mehr aufgenommen haben; das neue Teſtament würde dann in zwei verſchiedene Theile zerfallen, wie es Anfangs war. So aber iſt eine dieſen Unterſchied aufhebende Transaction eingetreten; doch iſt darüber keine beſtimmte Uebereinkunft getroffen, ſondern es iſt die Richtung, welche der Gegenſtand in ſeiner Beweglichkeit genommen hat.

Wenn man nun früher in Behandlung dieſes Gegenſtandes rein das theologiſche Intereſſe als die Maxime angeſehn hat, durch welche der Canon zu Stande gekommen wäre; und in ſpäterer Zeit, namentlich durch Semler, die entgegengeſetzte Anſicht allein verwaltete: ſo iſt das Eine eben ſo einſeitig, wie das Andere; und nur wenn man ſich in das gleichzeitige Wirken beider Maximen hineindenkt, ſo ſieht man, wie aus beiden zuſammen ſich das Gegenwärtige gebildet hat.

§. 20.

Dieſe Auseinanderſetzung fand am zweckmäßigſten hier ihre Stelle, weil der Canon des Marcion das Aelteſte iſt, was wir von einer Sammlung, welche beſtanden hat, wiſſen. Rückwärts von ſeiner Zeit verlieren ſich die Spuren beſtimmter Sammlungen immer mehr, und wir brauchen nicht viel weiter zurückzugehn, um nur noch ſolche einzelne Erwähnungen zu finden, die nicht hier, ſondern bei der Specialeinleitung in die einzelnen Bücher ihre Stelle haben müſſen.

---

[1] Siehe oben S. 63. mit der Anm. 1.

Zwiſchen Marcion und der älteſten ſyriſchen Ueberſetzung liegen nun noch Tatian und Juſtin. Der Erſtere hat eine gewiſſe Analogie mit Marcion, indem er als Corrector der apoſtoliſchen Schriften erſcheint und ſich Aenderungen in denſelben erlaubte. Beide können dabei nur vom theologiſchen Intereſſe ausgegangen ſein, und es fragt ſich, wie ſie dann die Aechtheit der Lehre conſtruirt haben, die ſie durch die Correctur herſtellen wollten, und was ihnen als das Unterſcheidende der chriſtlichen gegolten hat, und ob ſie dabei doch von einer Auctorität ausgingen. Wahrſcheinlich haben ſie einige Schriften als ächte zum Grunde gelegt, und andere durch Aenderungen mit ihnen auf denſelben Punct geſtellt. Wollte man ſagen, ſie hätten bei der Beſtimmung deſſen, was urſprüngliche chriſtliche Lehre ſei, ein ſpeculatives Maaß zum Grunde gelegt: ſo möchte ſich dies wohl kaum rechtfertigen laſſen; allerdings aber läßt ſich fragen, ob nicht die mündliche Ueberlieferung ihr Maaß geweſen ſei, ob ſie nicht nach dem, was ſie von ihren Lehrern als chriſtliche Lehre empfangen hatten, die Schriften geändert haben. Dies hätte am meiſten Analogie mit der Praxis der katholiſchen Kirche, die der Tradition gleiche Auctorität mit der Schrift giebt; bei jenen hätte dann die Tradition größeres Anſehn gehabt, als die Schrift. Jene andere Maxime iſt die ſpeculative, die man auch zu verſchiedenen Zeiten hat geltend gemacht, um zu beſtimmen, was urſprünglich und wahrhaft chriſtlich ſei. Eine dritte Maxime iſt die, welche in der proteſtantiſchen Kirche die überwiegend geltende geworden iſt im Gegenſatz gegen die römiſche und die philoſophiſche, indem der Grundſatz aufgeſtellt wird, daß die Lehre Chriſti von ſeinen nächſten Jüngern ganz rein aufgefaßt ſei durch den ihnen verheißenen göttlichen Geiſt, und daß ſich in ihren Schriften dieſe reine, durch den Geiſt hervorgerufene und bewahrte Auffaſſung finde, die zum Maaße für alles Uebrige dienen müſſe. Wenn es aber darauf ankommt, feſte Gränzen zu ziehn, wie weit die reine Auffaſſung geht, ſo ſieht man, wie die Unterſcheidung zwiſchen protocanoniſchen, deuterocanoniſchen und apocryphiſchen Schriften entſteht. Dieſe Maxime hat bei der Beſtimmung des Canons die Oberhand bekommen. Auch ſpäter hat ſich dies immer bewährt. Wo wir Elemente des Katholiſchen und Proteſtantiſchen im Streit finden, da finden wir auch die beiden Maximen im Streit, das Feſthalten an der Tradition und das Zurückgehn auf das Urſprüngliche. Darum iſt auch die Critik des Canons am meiſten in der proteſtantiſchen Kirche bearbeitet worden, wie auch der Gebrauch des Canons in dieſer Kirche von weit größerer Bedeutung iſt, als in der katholiſchen.

Dem Tatian wird eine Schrift zugeſchrieben unter dem Namen *διὰ τεσσάρων*, was ſich offenbar auf die 4 Evangelien bezieht, welche in der Kirche geltend geworden ſind. Aber ob er dieſe alle gekannt hat, iſt deswegen noch gar nicht wahrſcheinlich; denn es iſt nicht ausgemacht, ob dieſer Namen als Ueberſchrift vom Tatian ſelbſt herrührt. Es giebt Spuren, daß er das Evangelium des Johannes hatte; ob er aber die andern drei auch gekannt hat, und in wiefern ſein Evangelium auf der Baſis des Johannes ruht, und er ſelbſt nur einige Erzählungen aus andern eingeſchaltet hat, darüber kann man gar nichts Sicheres unterſcheiden. Euſebius ſagt von ihm, daß er auch pauliniſche Abſchnitte corrigirt habe; und das wäre freilich ein ſtarkes Hinausgehn über das Gewöhnliche; man müßte annehmen, daß er den Paulus nicht in die erſte Claſſe geſetzt hätte, weil er kein perſönlicher Schüler Chriſti geweſen. Wir ſehn, hier fängt Alles ſchon an, dunkler zu werden. Nach Euſebius ſcheint es, als ob dieſe Verbeſſerung der pauliniſchen Stellen nur in Beziehung auf die Sprache geſchehn, denn Tatian war ein griechiſch gebildeter Mann. Euſebius drückt ſich auch nicht ſo aus, als wenn er das *διὰ τεσσάρων* ſelbſt geſehn hätte; daher iſt ſeine Angabe, daß Tatian ſelbſt jene Schrift ſo genannt habe, von keinem Gewicht[1]).

---

1) Vergl. Euseb. h. e. IV. 29. *Χρῶνται μὲν οὖν οὗτοι* (Severiani) *νόμῳ καὶ προφήταις καὶ εὐαγγελίοις, ἰδίως ἑρμηνεύοντες τῶν ἱερῶν τὰ νοήματα γραφῶν βλασφημοῦντες δὲ Παῦλον τὸν ἀπόστολον, ἀθετοῦσιν αὐτοῦ τὰς ἐπιστολάς, μηδὲ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων καταδεχόμενοι. Ὁ*

Ebenſo problematiſch iſt Juſtin's Bekanntſchaft mit unſern neuteſtamentlichen Schriften, namentlich mit einer Sammlung derſelben. Nach der Epistola ad Diognetum hätte er außer den Evangelien auch andere apoſtoliſche Schriften gekannt; aber dieſer Brief iſt nicht von Juſtin. Auch der διάλογος πρὸς Τρύφωνα wird von einigen Critikern bezweifelt; nur die beiden Apologien ſind ſicher von ihm. In ihnen aber führt er immer nur ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων an. Was man darunter zu verſtehn hat, iſt noch nicht entſchieden; am ausführlichſten hat Eichhorn davon gehandelt, aber die Sache nicht erledigt, was auch wohl nicht eher geſchehen kann, als bis man über die Entſtehung der Evangelien im Reinen iſt. Es kommen zwar manche Stellen vor, die groſſe Aehnlichkeit mit Stellen aus unſern Evangelien haben; aber da Juſtin ein litteräriſch gebildeter Mann war, ſo iſt es deshalb nicht wahrſcheinlich, daß er unſre 4 Evangelien gekannt habe, weil er ſie nie unter ihrem Titel aufführt. Es kommt zwar bei ihm die Stelle vor: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια[1]) etc., aber ſo oft ich dies geleſen habe, ſind mir die Worte ἃ καλεῖται εὐαγγέλια immer als eine Gloſſe vorgekommen, denn wenn Juſtin den kurzen Namen gekannt hätte, würde er nicht nachher immer mit dem längern, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, citirt haben. Selbſt wenn die von Juſtin angeführten Stellen noch mehr Aehnlichkeit mit Stellen aus unſern Evangelien hätten, und keine andre, als ſolche, dabei wären: ſo würde ich doch noch zweifelhaft ſein; denn Juſtin konnte ja jene Stellen aus Relationen haben, die älter waren, als die Redaction unſrer Evangelien, und die Uebereinſtimmung daher kommen, daß beide, die ἀπο-

---

μέντοι γε πρότερος αὐτῶν ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθείς, τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν. Ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται. Τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μεταφράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.

[1]) Justin. ed Bened. apolog. I. cap. 66. pag. 83.

μνημονεύματα und die Evangelien, aus einer gemeinſchaftlichen Quelle geſchöpft. Merkwürdig iſt, daß Juſtin erwähnt [1]), in den Verſammlungen würden τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν vorgeleſen, daß er alſo das Geſetz ausſchließt und nur die Propheten vom A. T. anführt. Wenn wir nun unter den ἀπομνημονεύματα die Evangelien denken, ſo paßt dies nicht recht den Propheten gegenüber, denn man erwartete vielmehr ein didactiſches, als ein erzählendes Element; da könnte es eher eine Sammlung von Reden Chriſti ſein, welche die Apoſtel gemacht hätten. Dieſer Stelle hat freilich Schmidt in Gießen[2]) das Stillſchweigen des Plinius in ſeinem Brief an Trajan entgegengeſtellt, der von einem Vorleſen von Schriften in den Gemeinden Nichts erwähnt. Aber die Chriſten wurden zuerſt immer als eine Secte der Juden angeſehn, deren Religion eine erlaubte war; es kam alſo, wenn man gegen die Chriſten Etwas vorbringen wollte, vorzüglich auf das an, was bei ihnen anders war, als bei den Juden; nun waren die Vorleſungen in der Synagoge ganz gewöhnlich, wenn ſie alſo auch in den chriſtlichen Verſammlungen geſchahen, ſo konnte dies nicht auffallen und hatte nichts Verfängliches, und ſo erklärt ſich, daß Plinius Nichts davon erwähnt. Doch folgt nun daraus nicht, daß dieſe ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων in jenen Kirchen in Paläſtina überall dieſelben geweſen ſind, ſondern es wurden wohl ſo immer die Sammlungen der Reden und Thaten Chriſti genannt, welche bald ſo, bald ſo gemacht wurden.

Wir können uns nun leicht denken, daß von Juſtin ab früher hinauf jede Spur einer neuteſtamentlichen Sammlung verſchwindet. Der ganze Zeitraum bis zum apoſtoliſchen Zeitalter bietet hier eine vollſtändige Lücke, welche nur ausgefüllt wird mit hier und dort zerſtreuten Notizen über einzelne Schriften. Hier bleiben wir alſo in gänzlicher Unkunde über die erſte Geneſis einer ſolchen Sammlung. Daß nun zweifache Elemente, wie ſie

---

[1]) Apol. I. cap. 67.

[2]) Vergl. Schmidt: Einleit. ins N. T. §. 2.

h für die Ausdrücke τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος ſchicken,
lmählig ſind geſammelt worden, iſt an und für ſich ſehr wahr-
heinlich; wollen wir dies aber rückwärts verfolgen, ſo ſehn wir,
ß die Uebereinſtimmung in Hinſicht ſolcher Bücher nur ſehr
lmählig zu Stande kommen konnte.

§. 21.

Ueber die Art des Bekanntwerdens und der Zuſammenſtellung
r heiligen Schriften laſſen ſich alſo ſehr viele Hypotheſen machen.
as Meiſte hing dabei unſtreitig von dem Eifer und der Sorg-
lt der Gemeinden und namentlich des Clerus in denſelben ab.
ierbei muß man nicht ſowohl nach jener Maxime Auguſtin's
h an die Gemeinden halten, welche apoſtoliſchen Urſprungs ſind,
s vielmehr an die, welche in den Metropolitanſtädten waren,
eil dieſe im Mittelpuncte des Verkehrs ſich befanden. Wenn
ch Paulus keine Briefe an die Corinther und Römer geſchrieben
tte, ſo würden dieſe Gemeinden ſich doch leichter eine Samm-
ng haben verſchaffen können, als die Galater und Coloſſer.
un läßt ſich auch in Beziehung auf die beiden Elemente der
ammlung ein verſchiedenes Intereſſe denken, ein überwiegend
ſtoriſches und ein überwiegend didactiſches, ſo daß in einigen
emeinden ὁ ἀπόστολος reichhaltiger war, in andern τὸ εὐαγ-
λιον. So ſind erſt allmählig die einen Gemeinden mit den
ammlungen der andern bekannt geworden, vermuthlich zuerſt
rch Reiſende und dann allmählig durch die Synodalverſammlun-
n, welche aber doch immer nur eine kleinere oder größere Re-
on in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt bringen konnten. — Ueber
e allmählige Bereicherung des ἀπόστολος haben wir Zeugniſſe
nug, die oben mitgetheilt ſind. Aber mit dem εὐαγγέλιον iſt
anders; da iſt ein großer Sprung von dem Ausdrucke des
ſtin: ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, der doch wahrſchein-
ein überwiegend evangeliſches Element bedeutet, bis zu dem
ſcheinen der 4 Evangelien als abgeſchloſſene Sammlung, die
rall dieſelbe war. Nur Marcion's Evangelium und Ta-

tian's διὰ τεσσάρων liegt dazwiſchen. Meine Vermuthung, daß der Name διὰ τεσσάρων erſt ſpäter gemachte Ueberſchrift iſt, welche Tatian nicht gekannt, gründet ſich darauf, daß Tatian ſo bald nach Juſtin lebte, und dieſer davon noch Nichts weiß. Wie aber die 4 Evangelien zuſammengekommen ſind, und wie ſich die Zeit der Abfaſſung zu der der Aufnahme in die Sammlung verhält, darüber fehlt es an Nachrichten. Möglich, daß einige erſt kurz vor Entſtehung der Sammlung geſchrieben ſind, andere dagegen ſchon lange in den Archiven einzelner Gemeinden lagen. Was ſich darüber in einzelner Hinſicht nachweiſen läßt, kann nur bei der Einleitung in die einzelnen Bücher vorkommen.

Am Ende dieſer Unterſuchung können wir auf die Frage, wie das neue Teſtament zu Stande gekommen ſei, nicht anders antworten, als: Es iſt ein Werk der Kirche; es giebt keinen Einzelnen, dem man es mehr als einem Andern zuſchreiben könnte, und es iſt allmählig durch Ab- und Zuthun entſtanden. Genau genommen werden wir ſagen können, daß die Sammlung, ſo wie ſie jetzt iſt, durch Hieronymus geworden iſt, aber nur indem dieſer die älteren Auctoritäten der verſchiedenen Gewohnheit in der lateiniſchen und griechiſchen Kirche mit einander vereinigt hat. Aber dies thut der Wahrheit jenes Urtheils, daß es nicht Werk eines Einzelnen iſt, keinen Eintrag; denn die Herſtellung des Canons in der lateiniſchen und des in der griechiſchen Kirche war eben ein ſolches im allgemeinen bewußtlos entſtandenes Reſultat der fortgehenden einzelnen Thätigkeit, die auf die Scheidung und Sammlung des Ganzen von jenen zwei Geſichtspuncten aus gerichtet war. Dabei läßt ſich allerdings leicht die Möglichkeit denken, daß unſere neuteſtamentliche Sammlung hätte können anders ausgefallen ſein, als ſie ausgefallen iſt. So iſt z. B. wohl nur dem Uebergewicht der Sprache zuzuſchreiben, daß wir das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους nicht in unſrer Sammlung haben; wenn es zeitiger eine griechiſche Uebertragung deſſelben gegeben hätte, als unſre vier Evangelien bekannt wurden, ſo würde es wahrſcheinlich eben ſo gut aufgenommen ſein; wiewohl Einige es haben dadurch verdächtig machen wollen, daß es nicht die theologiſche Probe der reinen Lehre halte. Ebenſo hätte es ſehr wohl ſein können, daß wir die Acta nicht in unſerm Canon hätten, denn ſie ſind in manchen Gegenden erſt ſpät bekannt geworden; wäre eine Uebereinſtimmung des Canons früher zu Stande gekommen, ſo wären ſie nicht hineingeſetzt. Daſſelbe gilt von den vier katholiſchen Briefen, die mit der größten Wahrſcheinlichkeit nur dem aſcetiſchen Intereſſe ihre Aufnahme verdanken; denken wir uns alſo einen größern Einfluß derer, bei denen das theologiſche Intereſſe vorwaltete, auf die Sammlung des Canons, ſo würden dieſe Briefe ausgeſchloſſen ſein. Denken wir uns dagegen einen größeren Einfluß des aſcetiſchen Intereſſes, ſo würde vielleicht der Pastor in unſern Canon aufgenommen ſein. Wenn ich ſage, daß die Acta vielleicht nicht aufgenommen wären, wenn der Canon früher abgeſchloſſen wäre: ſo hat dies darin ſeinen Grund, daß zu ihrer Aufnahme vorzüglich ein critiſches und hiſtoriſches Intereſſe gehörte, was damals nicht ſo hervortrat.

Wenn wir nun ſagen: es iſt ein Werk der göttlichen Providenz, daß der Canon ſo geworden, wie er iſt: ſo muß dies Jeder zugeben, der nur überhaupt eine religiöſe Betrachtung der Geſchichte zuläßt. Wenn man aber ſagt: es iſt auch ein Werk der göttlichen Inſpiration, daß er ſo geworden: ſo können wir dies auch zugeben in dem Sinne, daß das höhere Prinzip, welches die Schrift den heiligen Geiſt nennt, in der chriſtlichen Kirche wirkſam geweſen iſt; aber nicht in dem Sinne, daß es ein beſonderer Act der göttlichen Inſpiration geweſen ſei. Denn der Canon iſt ein Gewordenes, und die Urtheile ſind lange genug widerſprechend geweſen, ehe er zu Stande gekommen iſt.

Zweites Capitel.

Von dem Verhältniſſe unſers neuteſtamentlichen Textes zu dem urſprünglichen.

§. 22.

Es ſind, wie ſchon oben geſagt iſt, zwei Fragen wohl zu unterſcheiden, nemlich die nach dem Verhältniſſe unſers Textes zu dem urſprünglichen der Sammlung, und dem urſprünglichen der Schriftſteller ſelbſt. Unmittelbar haben wir es nur mit dem Erſten zu thun. — Die Zeit der Sammlung können wir aber nicht anders rechnen, als von da, wo man weiß, daß die Schriften, die unſer N. T. bilden, ſchon in der Kirche gebraucht und durch Abſchriften vervielfältigt wurden, wenn auch die einen ἐν πρώτοις, die andern ἐν δευτέρῳ geweſen ſind, d. i. in der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Die Sprache unſers neuen Teſtaments iſt griechiſch, und wir wiſſen, daß der Text der urſprünglichen Sammlung auch griechiſch geweſen iſt. Sowohl das Syriſche, als das Lateiniſche wird überall als Ueberſetzung behandelt, und es findet ſich nirgend die geringſte Spur, daß von einer einzelnen neuteſtamentlichen Schrift das Syriſche wäre als Grundſprache angegeben, wenngleich allerdings vielen Apoſteln und apoſtoliſchen Männern das Syriſche geläufiger war, als das Griechiſche; damit bleibt allerdings die Möglichkeit, daß einzelne Schriften urſprünglich ſyriſch geweſen; aber in der Sammlung iſt die urſprüngliche Sprache die griechiſche, und was wir jetzt in der Peſchito haben, iſt durchaus nur Ueberſetzung. Was aber einzelne Schriften betrifft über die Zeit der Sammlung hinaus, gehört nicht mehr in die allgemeine Einleitung.

Wir ſind noch gar nicht im Klaren darüber, wie es mit der gewöhnlichen Sprache in Paläſtina in dem ganzen Umfange, wie es der Schauplatz des Lebens Chriſti war, geſtanden hat. Ein großer Theil von Galiläa, welches ſchon ſeit lange das Galiläa der Heiden hieß, war mit Fremden beſetzt, unter denen auch wohl griechiſch Redende waren. Daſſelbe war der Fall in der ſogenannten Decapolis und auch an andern Orten des eigentlichen Peräa. So iſt es wohl möglich, daß Chriſtus und die Apoſtel ſich des Griechiſchen auch im gemeinen Leben und in den Synagogen bedient haben. Sieht man am meiſten auf Jeruſalem und was dieſes Centrum des Landes zunächſt umgab, ſo war hier die Landesſprache wohl die herrſchende; die griechiſch redenden Juden hatten aber mehrere beſondere Synagogen in Jeruſalem. So kann keineswegs geradezu behauptet werden, daß Chriſtus und ſeine nächſten Schüler des Griechiſchen unkundig geweſen. Von Paulus wiſſen wir durch ihn ſelbſt, daß er ein Cilicier aus Tarſus war; dort gab es ſchon griechiſche rhetoriſche Schulen, und es war nicht gut möglich, daß die Juden ſich ganz von den Griechen geſondert hätten. Paulus kam früh nach Jeruſalem und war Schüler des Gamaliel; aber wir wiſſen doch nicht, ob er nicht zu den griechiſchen Synagogen ſich gehalten habe. Hier ſehen wir alſo gleich die Möglichkeit ſowohl urſprünglich griechiſcher als auch urſprünglich ſyriſcher mündlicher und ſchriftlicher Rede in der erſten Geſellſchaft der Chriſten.

Die ſyriſche Kirche hatte zeitig eine bedeutende kirchliche Litteratur, und es iſt wohl als möglich zu denken, daß ſie auch apoſtoliſche Schriften in ſyriſcher Sprache könnte empfangen haben. Deſſenungeachtet haben wir keine Tradition von urſprünglich ungriechiſchen Originalen unſrer neuteſtamentlichen Schriften, ausgenommen das Evangelium des Matthäus, von welchem die Tradition ſagt, daß er es urſprünglich für die paläſtiniſchen Chriſten in ihrer Sprache geſchrieben habe, und den Brief an die Hebräer, von dem man daſſelbe aus dem Namen ſchloß. Später iſt eine allgemeine Behauptung dieſer Art in Beziehung auf die pauliniſchen Briefe aufgeſtellt, nemlich daß Paulus ſie ſyriſch dictirt, und der Schreiber ſie griechiſch niedergeſchrieben habe. Dieſe Hypotheſe entbehrt aber aller Zeugniſſe aus den Alten; ſie müßte bloß aus innern Gründen bewährt werden, worüber wir uns die Unterſuchung für die Betrachtung der einzelnen Bücher vorbehalten können. Aber ſelbſt wenn dieſe Hypotheſe angenommen würde, ſo wären doch die pauliniſchen Briefe als Briefe, ehe ſie in die Sammlung gekommen, urſprünglich griechiſch geweſen. Es bleibt alſo dabei, daß für die canoniſche Sammlung das Griechiſche die allgemeine Grundſprache iſt.

Fragen wir nun, ob das Griechiſche, wie es vor uns liegt, noch das iſt, welches zuerſt in die Sammlung kam, ſo laſſen ſich darüber viele Möglichkeiten denken. Mögen die Schriften urſprünglich griechiſch oder aramäiſch geweſen ſein, ſo viel iſt klar, daß ſie unter ſich ſehr verſchieden an Stil und Character waren; einige rührten aus der unmittelbaren Umgebung Chriſti her, andre nicht. Daher ließe ſich wohl denken, daß man, als nun die verſchiedenen Schriften ein Ganzes ſein ſollten, die Differenzen des Stils durch Aenderungen zu heben und eine größere Gleichmäßigkeit hervorzubringen geſucht hätte. Dazu hätte aber gehört, daß die Sammlung durch einen Einzelnen und abſichtlich gemacht wäre; unſre Unterſuchung hat uns aber das Gegentheil gelehrt. So ſchwindet denn dieſe Vorausſetzung von einer abſichtlichen Veränderung von ſelbſt. Was in dieſer Hinſicht von Tatian berichtet wird, daß er die pauliniſchen Briefe geändert habe, iſt doch nicht in die Kirche eingedrungen.

Wenn man ferner den Thatbeſtand des neuteſtamentlichen Textes unterſucht, ſo ergiebt ſich durchaus keine Wahrſcheinlichkeit, daß die einzelnen Schriften geändert wären. Wir haben freilich wenig, womit wir ihrer Sprache wegen ſie vergleichen können, außer den apocryphiſchen Schriften des alten Teſtaments, welche aus Paläſtina herrührten. Joſephus hatte ſich auf eine beſondere Weiſe griechiſch gebildet, ſo daß von ihm kein Schluß auf das Griechiſch der Jünger Chriſti zu machen iſt; noch weiter liegt der alexandriniſche Philo ab. Wir müſſen uns alſo nicht an Analogien, ſondern an die Sache ſelbſt halten und an das, was darin das überwiegend Wahrſcheinliche iſt. Da iſt zweierlei zu beachten. Einmal, daß das neue Teſtament in der ſogenannten κοινὴ διάλεκτος geſchrieben iſt, welche das Zeitalter nach Alexander dem Großen characteriſirt, wo manche Anklänge an das Macedoniſche, ebenſo manche Idiotismen und Archaismen in die gewöhnliche griechiſche Sprache übergegangen waren. Zweitens muß man es als natürlich denken, daß Analogien aus den Landesſprachen, ſelbſt wörtliche Ueberſetzungen aus dem Hebräiſchen oder Syriſchen im Sprachgebrauch werden häufig geweſen ſein. Dieſe Erſcheinung kehrt überall wieder; ſo haben die franzöſiſchen Emigranten noch immer Gallicismen. Ein ähnlicher Fall fand überall in den urſprünglich ſyriſchen und arabiſchen Provinzen Statt, die von Alexander zuerſt gräciſirt wurden. Daſſelbe blieb auch bei der römiſchen Herrſchaft, nur daß noch eine Neigung zu Latinismen hinzukam, weil manche Verwaltungs- und Gerichtsgegenſtände lateiniſch behandelt wurden. — Alſo *eine nicht durch litterariſche Bildung gereinigte, ſondern mit Hebraismen und Syriasmen verſetzte κοινή* muß man der Natur der Sache nach im N. T. vorausſetzen; und dieſe findet ſich auch. Dabei ſind einige Schriften reicher an Hebraismen, andere freier davon; und dieſe Differenzen ſind bedeutend genug, ſo daß wir nicht an ein gleichmachendes Verfahren denken können, ſondern glauben müſſen, daß wir noch die urſprüngliche griechiſche Schreibart haben.

§. 23.

In Betreff des Aeußerlichen des Textes, d. h. des *Verhältniſſes der Schriftzeichen zur Auffaſſung der Rede durch den Leſer* müſſen wir zunächſt einen feſten Standpunct nehmen. Fangen wir bei dem *gedruckten* griechiſchen Teſtament an, ſo hat das ſelbſt wieder eine bedeutende Geſchichte; wir müſſen alſo zu den vorhandenen *Handſchriften* zurückgehn, aus welchen der gedruckte Text entſtanden iſt. Dieſe ſind aber ſelbſt ſchon ſehr mannigfach, einige mit Uncialſchrift, andre mit Minuskeln, mit Interpunction, Accenten oder ohne dieſelben, u. ſ. w. Dies afficirt nun die Aufgabe des Verſtändniſſes bedeutend; durch verſchiedene Interpunction und Accentuation kann der Sinn ſehr verändert werden. Da muß es uns in voraus ſehr problematiſch erſcheinen, in wie weit unſer N. T. mit der urſprünglichen Geſtalt der Sammlung übereinſtimmt; denn es iſt unvermeidlich, daß ſich in die Ueberlieferung des Textes Manches eingeſchlichen hat, was Urtheil und Irrthum derer iſt, welche die Ueberlieferung machten. Abſchreiber können Fehler gemacht, andre Abſchreiber oder Herausgeber können vermittelſt der Leſezeichen ihre Erklärung in den Text gebracht haben. Soll nun das neue Teſtament von Jedem ſelbſt verſtanden werden, ſo muß das, was erſt durch das Urtheil Anderer hinzugekommen iſt, bei Seite geſetzt werden, und dazu müſſen wir den status causae des Textes erſt kennen lernen. Nun iſt dieſe Aufgabe nicht dem N. T. allein angehörig, ſondern der ganzen griechiſchen Litteratur; daher muß auf das verwieſen werden, was in der Geſchichte der claſſiſchen griechiſchen Litteratur gelehrt wird; denn die Fortpflanzung der Handſchriften des neuen Teſtaments iſt ganz auf dieſelbe Weiſe geſchehen, wie die der Codices der claſſiſchen Auctoren.

Wir können alſo aus der griechiſchen Paläographie als bekannt herübernehmen, daß die Uncialbuchſtaben auf jeden Fall die älteſten Formen geweſen ſind, die ſich noch in Inſchriften auf Stein vorfinden aus der Zeit, als das Schreiben auf portative Gegenſtände noch nicht ſo weit verbreitet war. Die Schrift, deren wir uns gegenwärtig im Schreiben und im Druck bedienen, iſt allerdings aus den Handſchriften genommen, aber nicht ohne mannichfache Veränderungen, welche zum Behuf der mechaniſchen Manipulation gemacht wurden, ſo daß es wohl keine Handſchrift giebt, deren Schriftzeichen genau mit den Druckzeichen übereinſtimmen. Nun iſt eine Thatſache, daß die älteſte Art, mit den Uncialbuchſtaben zu ſchreiben, eine ganz gleichmäßige Nebeneinanderſtellung der Buchſtaben geweſen iſt, ohne die Wörter zu trennen und die Sätze durch beſtimmte Zeichen zu unterſcheiden. Bei der Vervielfältigung ſolcher Handſchriften mußten nun leicht manche Veränderungen entſtehn, auf welche der Critiker Bedacht nehmen muß, wenn er verdorbene Stellen vor ſich hat, z. B. wegen der Aehnlichkeit wurden Buchſtaben ausgelaſſen oder verdoppelt.

Man mußte daher bald auf Hülfsmittel denken, um die Vergleichung der Handſchriften zu erleichtern. Sobald die neuteſtamentliche Sammlung entſtanden war, muß man annehmen, geſchah die Vervielfältigung in weit größerem Maaße, als die der claſſiſchen Auctoren. Schon Chryſoſtomus tadelt es, daß mit

baren und zierlichen Handſchriften der heiligen Schriften Luxus
ieben wurde. Zur Erleichterung der Collation erfand man
wahrſcheinlich in Alexandrien das Schreiben in στίχοις, be-
mten Zeilen, die ohne Rückſicht auf die Form des Pergaments
ter dieſelben blieben. Ihre Zahl blieb ſich alſo in den Ab-
ſten gleich, und man brauchte daher nur die Zeilen zu zählen,
ſich zu überzeugen, daß der Abſchreiber keine überſehn hatte.
n haben wir eine beſtimmte Nachricht von einem chriſtlichen
ehrten Euthalius, der eine beſondere Ausgabe erſt der
liniſchen, dann auch der katholiſchen Briefe und der Acta be-
te[1]); er trug dies Schreiben in στίχοις auf die neuteſtament-
n Schriften über und zählte die Stichen, was eben den Aus-
t στιχομετρία begründete. Er verſah auch die einzelnen
riften ſeiner Ausgabe mit Argumenten und gab die Anzahl
Stichen am Ende an. Dieſe Stichometrie bildet einen be-
nten Scheidepunct, und man claſſificirt Handſchriften, die älter
als dieſe Methode, und ſolche, die aus dieſer Periode ſind.
t ſpäter entſtand erſt die Interpunction, und als dieſe aufkam,
es natürlich, daß man die Stichometrie wieder vernachläſſigte,
dieſe war gar nicht nach dem Sinn gemacht, ſondern bloß
mechaniſchen Erleichterung des Schreibens. Daher giebt dies
Ueberſicht über die periodiſchen Veränderungen, die in der
rn Geſtalt der Schrift vorgegangen ſind, und dies ſind die
ptpuncte, wornach ſich das Alter der Handſchriften, in Ueber-
mmung mit den Veränderungen der Schriftzeichen ſelbſt, be-
nen läßt.

Dazwiſchen liegt jedoch noch manches Andre. Weil nemlich
größere Vervielfältigung der Handſchriften es auch nöthig
e, auf die Erſparung des Raums zu denken, und, wenn
eilen immer dieſelben blieben, wie in der Urſchrift, Raum-
wendung nicht zu vermeiden war: ſo fing man an, zu ſchrei-
vie es das Format des Pergaments erheiſchte, aber die ur-

---

n das Jahr 462, vergl. De Wette §. 29.
. ins N. T.

ſprünglichen Stichen durch ein Zeichen zu trennen. Erſt nach dieſer Operation fing die Interpunction an, ſich zu geſtalten, d. h. eine Trennung nach dem Sinne und für das Leſen. Man hatte anfänglich kein andres Zeichen als das Punct, nur daß dies eine verſchiedene Bedeutung erhielt an verſchiedenen Stellen, unten, in der Mitte, und oben. Die zweifache Bedeutung des Puncts oben und unten hat die griechiſche Interpunction beibehalten; das mittlere iſt durch das Komma erſetzt worden. Nun iſt allmählig auch das Abſetzen der einzelnen Wörter durch Zwiſchenräume eingeführt worden, was auch erſt eintreten konnte, nachdem das Abſetzen nach den gemeſſenen Zeilen aufgehört hatte.

§. 24.

Größere Abtheilungen mußten entweder nach der Zahl der Stichen oder nach dem Sinne gemacht werden; Erſteres geſchah nicht, weil es auch überflüſſig war, Letzteres enthält allemal ſchon ein Urtheil, denn es richtet ſich nach der Art, wie der, welcher es thut, den Zuſammenhang anſieht. Solche Abtheilungen, welche man κεφάλαια nannte, fand Euthalius ſchon vor und nahm bei ſeinen Argumenten darauf Rückſicht. Euſebius hat ſie in den Evangelien geordnet. Späterhin erſchienen die τίτλοι.

Ein beſonderes Bedürfniß von Abtheilungen entſtand noch aus dem öffentlichen Vorleſen, wozu beſtimmte Abſchnitte aus dem neuen Teſtamente gebraucht wurden. Dieſe Vorleſungsabſchnitte ſcheinen in der Regel nicht in dem Text der Exemplare ſelbſt bezeichnet zu ſein, ſondern es gab darüber einen Index, aus welchem allmählig die lectionaria entſtanden, d. h. ſolche Handſchriften, welche nur diejenigen Stellen enthielten, die in dieſem Index verzeichnet waren,

Unſere gegenwärtigen Capitel ſind nun weder dieſe Abtheilungen der Lectionarien noch die κεφάλαια des Euſebius und Euthalius, ſondern weit neuern Urſprungs; ſie ſind keineswegs ſehr zu empfehlen, ſondern unterbrechen häufig den Zuſammenhang. Es iſt daher viel beſſer, daß man die Capiteleintheilung völlig ignorirt. Ich begreiſe deswegen nicht recht, daß man noch immer ſo häufig findet, daß die Commentatoren die Argumente der Schriften nach den Capiteln eintheilen; es läßt ſich nachweiſen, daß dies nur nachtheilig auf die Auffaſſung des Ganzen gewirkt hat.

Von unſern Verſen, die als kleinere Abtheilungen an die Stelle der Stichen getreten ſind, gilt dies noch viel mehr. Man kommt leicht in Verſuchung, bei jedem Verſe einen Abſchnitt im Sinne zu machen, der gar nicht ſtattfindet; ja dieſe Gewöhnung, den Sinn in ſolche kleine Theile zu zerſchneiden, iſt die Urſache von einem großen Uebel im dogmatiſchen Gebrauche des neuen Teſtaments geworden, denn es iſt dadurch das begünſtigt, daß man die Stellen aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen und ſie als einen Sinn für ſich bildend angeſehn hat. Daher ſo viele unpaſſende Beweisſtellen in den Dogmatiken, namentlich den ältern, was durch die Katechismen wieder in den populären Gebrauch übergegangen iſt. Daher ſollte jeder Herausgeber des N. T's. es ſich beſonders angelegen ſein laſſen, dieſe ſchlechten Abtheilungen dem Leſer ſo viel wie möglich aus dem Auge zu ücken. Ganz läßt ſich freilich das Eingeführte nicht beſeitigen, veil es der allgemeine theologiſche Gebrauch geworden iſt, nach ieſer Abtheilungsart zu citiren.

§. 25.

Das bisher Geſagte muß uns nun in den Stand ſetzen, die rage zu beantworten, was von der Geſtalt, in der jetzt das N. T. uns vorliegt, auf den urſprünglichen Zuſtand zurückgeht, oder icht. Doch ſind noch vorher einige Puncte zu bemerken, welche gentlich außerhalb der Bücher liegen, die Unterſchriften und eberſchriften.

Wir finden nemlich Unterſchriften unter allen neuteſta- entlichen Büchern in ſolchen Ausgaben, die den Handſchriften igen. Sie beſtehen bei den Briefen aus zwei Elementen, von nen das zweite bei den Evangelien wegfällt; das beiden ge- einſchaftliche iſt die Abzählung der Stichen, alſo eine Legitimation für den Abſchreiber. Dies iſt gegenwärtig völlig unnütz und brauchte nicht mehr bei den Ausgaben wiederholt zu werden; man könnte es in den entferntern critiſchen Apparat werfen. Das andere Element, welches ſich nur bei den Briefen findet, iſt die Angabe des Orts, von wo der Brief geſchrieben, und des Ueberbringers. Nun iſt aber nicht wahrſcheinlich, daß dieſe Angaben ächt ſind; urſprünglich ſind ſie gewiß nicht, denn da der Hergang der Sache war, daß die Briefe immer durch Reiſende abgeſendet wurden, ſo war die Erwähnung dieſes Umſtandes im Briefe nicht nöthig, und der Ueberbringer konnte es ſelbſt ausſagen, wo und unter welchen Verhältniſſen er den Apoſtel verlaſſen habe. Es läßt ſich nun auch nachweiſen, daß mehrere dieſer Unterſchriften falſche Angaben enthalten und auf eine uncritiſche Weiſe gemacht ſind. Nimmt man noch dazu, daß ſie da, wo ſie ſich finden, in Verbindung mit der Angabe der Zahl der Stichen ſind, die erſt aus dem Ende des 5. Jahrhunderts ſind, ſo läßt ſich ſchwerlich glauben, daß ſie viel älter ſein ſollten, als dieſe. Sie fallen alſo auch von demjenigen weg, was zur Urkunde ſelbſt gehört, und können nur als ein Urtheil benutzt werden.

Anders iſt es mit den Ueberſchriften, bei denen man äußere und innere unterſcheiden muß, ſowohl bei den didactiſchen als den hiſtoriſchen Büchern, wenngleich bei den letztern nicht allgemein. Die äußere Ueberſchrift iſt z. B. bei Matthäus: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, die innere: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; bei den Briefen macht jene die Ueberſchrift des Briefes ſelbſt aus, dieſe die Anrede des Verfaſſers an den, an welchen der Brief gerichtet iſt. Nun iſt offenbar, daß jene äußere Ueberſchrift nicht kann dem Verfaſſer zugeſchrieben werden. Wo es nun eine innere Ueberſchrift giebt, da kann uns die äußere vollkommen gleichgültig ſein. Wo es aber ſolche nicht giebt, oder wo ſie unvollſtändig iſt, wie im Evang. Luc. und Act. zwar derjenige genannt wird, für den das Buch geſchrieben iſt, aber der Verfaſſer ſelbſt ſich nicht nennt, oder wie im Hebräerbriefe gar keine innere Ueberſchrift iſt: da bekommt die äußere eine andere

ichtigkeit, weil man ſie für gleichzeitig oder doch authentiſch
ten könnte. Bei einem Briefe, nemlich dem an die Epheſer,
auch die innere Ueberſchrift nicht vollkommen ſicher, und wir
en eine ziemlich alte Notiz, nemlich bei Baſilius dem Großen,
der Name des Orts in einigen Handſchriften gefehlt habe.
liegt die Sache offenbar ſo, daß in einem ſolchen Falle die
ßere Ueberſchrift der innern keinen Zuwachs an Sicherheit ge=
kann.

Es frägt ſich nun, ob dieſe äußern Ueberſchriften älter ſind,
die Sammlung, oder auch älter, als der Gebrauch der Schrif=
zur Vorleſung in den chriſtlichen Gemeinden? Dieſe Frage
allerdings nicht leicht zu beantworten; wir müſſen uns die
ſchiedenen Fälle im allgemeinen vorhalten, um uns eine gewiſſe
ürliche Anſicht von der Lage der Sache zu verſchaffen. Unter
Briefen konnten die, welche an beſtimmte Gemeinden gerichtet
, offenbar, ſo lange ſie in dieſen Gemeinden blieben, nicht
ſolche äußere Ueberſchrift bekommen, welche gar nicht noth=
dig war. Wenn wir uns aber denken, daß eine einzelne Ge=
nde Gelegenheit hatte, mehrere ſolche Briefe abſchriftlich zu
mmen, ſo war eine ſolche Ueberſchrift zweckmäßig, um mit
htigkeit beſtimmen zu können, aus welchem Briefe geleſen
en ſollte. Wo nun die äußere Ueberſchrift nur ein Auszug
der innern war, da iſt weiter Nichts darüber zu ſagen, denn
Sicherheit beruht auf der innern. Denken wir uns aber
Fall, wie er bei dem Hebräerbrief iſt, ſo finden wir, daß die=
ich ganz erſtaunlich von andern apoſtoliſchen Briefen unter=
det, einmal durch den Mangel einer innern Ueberſchrift, dann
rch, daß er Anfangs nicht in beſtimmter Anrede fortſchreitet
erſt ſpäter dazu übergeht. So muß man ſagen: dies iſt gar
ein Brief von ganz derſelben Art. Daſſelbe gilt ſehr nahe
vom erſten Briefe des Johannes, der auch keine innere
rſchrift hat und doch für den einzigen ächten gehalten wurde
ner Zeit, wo bedeutende Auctoritäten den zweiten und dritten,
ne innere Ueberſchrift haben, für unächt erklärten. — Ließe ſich

darüber, zu welcher Zeit die äußern Ueberſchriften entſtanden ſind, Etwas ausmitteln, ſo wäre dies ein bedeutendes Moment. Wenn wir wüßten, daß ſie eine ſichere Tradition enthielten, ſo könnten ſie in manchen Fällen entſcheiden; aber dafür hat man ſie nicht genommen. — Nehmen wir nun den Fall, wo es mehrere Briefe von einem Verfaſſer an dieſelbe Gemeinde giebt, ſo mußten dieſe unterſchieden werden. Bei manchen ergab ſich dies aus der Beſchaffenheit des Inhalts; ſo geht aus den Corintherbriefen hervor, welcher von ihnen der Zeit nach der erſte iſt, bei den Theſſalonicherbriefen dagegen haben Manche gezweifelt, bei den Briefen des Johannes aber iſt keine Urſache, den einen für früher geſchrieben zu halten, als den andern. Da muß man alſo wohl an die Zeitfolge bei der Erwerbung derſelben denken, und das giebt dafür eine Andeutung, daß die äußern Ueberſchriften mehr mit der Sammlung des Canons zuſammenhängen, als mit der Ordnung der einzelnen Bücher für ſich. Hätten ſie ſchon als einzelne dieſe Ueberſchriften gehabt, ſo wäre kein Grund geweſen, eine ſolche Beſtimmung πρώτη, δευτέρα, τρίτη zu ſetzen, wie bei den Briefen des Johannes. Alſo kann man bei den letztern ganz beſtimmt annehmen, daß die äußere Ueberſchrift erſt bei der Sammlung des Canons entſtanden iſt; und wie wir ein ſo ſchlagendes Beiſpiel hier haben, ſo iſt es ſehr natürlich, daß wir die äußere Ueberſchrift überhaupt ganz und gar der Sammlung zuſchreiben. — Merkwürdig aber iſt, daß zu der Zeit, als die Sammlung noch nicht feſtſtand, man auf die innern Ueberſchriften auch keine Rückſicht nahm und alſo vermuthete, daß ein Anderer unter dem Namen eines Apoſtels dieſe Briefe geſchrieben; wie man 2. Petr. und 2. und 3. Joh. ebenſo bezweifelte, wie die Apocalypſe des Petrus, bei der dies doch wahrſcheinlich nur die äußere Ueberſchrift war. Kamen nun ſolche Schriften in ſolche Gemeinden, wo man noch niemals von ihnen gehört hatte, und fand es ſich, daß es das Vorherrſchende war, daß ſie in dieſer Gegend nicht gekannt wurden, ſo vermuthete man daher, die innere Ueberſchrift wie die äußere ſei etwas Gemachtes.

Wenn wir uns nun in dieſer Beziehung die doch ſehr wichtige Frage vorlegen, welchen Einfluß das auf die Authenticität der neuteſtamentlichen Schriften hat, daß man von Anfang an ſo unſicher über die Verfaſſer geweſen iſt, und ob nun der Canon doch derſelbe bleiben ſoll, ungeachtet die Auctorität ſo wenig begründet iſt: ſo muß das ſehr nach dem Character der Zeit beurtheilt werden, in welche die Entſtehung jener Schriften fällt. Wenn wir uns denken, daß Jemand ſich bewußt war, alles, was er ſchrieb, ſei übereinſtimmend mit dem, was ein Apoſtel gelehrt hatte: ſo konnte er leicht in ſolcher Zeit es als eine ganz erlaubte Fiction anſehn, daß er ſeine Schrift unter des Apoſtels Namen herausgab und die darin befindliche Lehre ihm zueignete. Jene dazu gehörige Vorausſetzung konnte mehr oder weniger gegründet ſein; aber dies änderte, wenn es bona fide geſchah, die Moralität des Verfaſſers nicht. Es iſt daher ganz falſch, wenn man darin das ſieht, was es wohl heute zu Tage wäre, nemlich eine Betrügerei [1]. Wir müſſen die abſichtliche Unterſchiebung von Häretiſchem und die Bezeichnung eines ächt Chriſtlichen mit einem Auctorität gebenden Namen wohl unterſcheiden; obwohl bei uns das Letztere eben ſo verwerflich ſein würde, als das Erſtere. Man behandelte die einzelnen Namen nicht in Beziehung auf ihren individuellen Character, ſondern als einzelne Puncte einer ganzen gemeinſchaftlichen Sphäre; wenn die Sphäre dieſelbe war, ſo ſchien es gleichgültig, an den einen oder den andern Punct anzuknüpfen.

Verfolgen wir nun die Frage nach dem Urſprung und dem Alter der Ueberſchriften der einzelnen Bücher weiter: ſo müſſen wir eingeſtehn, daß die Ueberſchriften der widerſprochenen Bücher offenbar älter waren, als das Beſtreben, eine übereinſtimmende Sammlung hervorzubringen, und daß dieſe ſchon vorher unter ihren Namen bekannt waren. Dagegen ſind aber ſolche äußere Ueberſchriften, die eine Zahl an ſich tragen, gewiß erſt bei der Sammlung entſtanden, wenn auch nur in Bezug auf eine partielle Sammlung. Wo ſchon der 1ſte Brief Petri war, und dann der 2te hinzukam, da wurde dieſer als der 2te bezeichnet, ohne daß dies die geringſte Beziehung auf die Zeit der Abfaſſung enthält. Und wir haben keine Notiz, daß es irgendwo anders geweſen, und der jetzige 2te Brief als der erſte bezeichnet worden ſei; woraus allerdings hervorgeht, daß der 2te Brief wahrſcheinlich jüngern Urſprungs iſt, weil er ſich nicht ſo früh hat geltend gemacht.

---

[1] Vergl. Schleierm. Sendſchr. über 1. Tim. Seite 233.

Gehn wir zu den hiſtoriſchen Büchern über, ſo haben die *πράξεις τῶν ἀποστόλων*, die überall ihre Stellung in der Sammlung in Beziehung auf die epiſtoliſchen Schriften haben, eine Zuſchrift nach der Weiſe, wie ſie lateiniſche Bücher zu haben pflegen, z. B. bei Cicero. Die äußere Ueberſchrift aber kann offenbar gar nicht als urſprünglich angeſehn werden, weil eben aus der Zuſchrift erhellt, daß dies Buch nur eine Fortſetzung der urſprünglichen *διήγησις*, ein zweiter Theil des Evangeliums geweſen iſt. Und nun werden wir allerdings gleich davon weiter zurückſchließen können und ſagen, die äußere Ueberſchrift des Evangeliums des Lucas ſei auch keine urſprüngliche, weil er ſich das Ganze als eins gedacht hat. Das Verhältniß der beiden Zuſchriften iſt ein ſolches, daß wir die Sache nicht ſo anſehen können, als wäre es dem Verfaſſer erſt ſpäter eingefallen, nun auch von den Begebenheiten nach der Himmelfahrt Chriſti zu ſchreiben; ſondern die erſte Zuſchrift iſt ſchon ſo unbeſtimmt, daß wir ſie auf das Ganze, auch auf die Acta mit beziehn können, und die zweite ſieht darauf zurück als *δεύτερος λόγος*. Nun nehmen unſre erſten Zeugniſſe einer critiſchen Sammlung die 4 Evangelien immer ſchon zuſammen, und doch iſt klar, daß die Acta ſpäter verbreitet ſind, als die Tetralogie der Evangelien, daß alſo die beiden Theile der Schrift des Lucas zeitig von einander getrennt ſind. Darüber laſſen ſich mancherlei Hypotheſen machen, aber es fehlt an allen Angaben, um etwas Feſtes aufzuſtellen. Denken wir uns, es ſei eine beſtimmte Tendenz geweſen, mehrere Bücher von der Art der Evangelien zuſammenzuſtellen, wie denn Origenes immer ſo davon redet: ſo erklärt ſich, wie der erſte Theil der Schrift des Lucas vom zweiten gelöſet wurde, und dieſer letztere deshalb viel weniger in Gebrauch kam, als das Evangelium; denn wir haben geſehn, daß in manchen Kirchen die Acta erſt hinter den katholiſchen Briefen ſtanden, ſo daß ſie gleichſam als eine Einleitung zu den pauliniſchen Briefen betrachtet wurden. Nirgends iſt die Ordnung ſo, daß beide Schriften des Lucas zuſammenſtänden.

Was die Ueberſchriften der *Evangelien* betrifft, ſo haben wir eine Ausſage des Chryſoſtomus[1]), daß die vier Verfaſſer ihren Schriften ihre Namen nicht vorgeſetzt hätten, woraus folgt, daß die Beilegung der Namen zu den Schriften ſchon ein zweiter Act, ein Urtheil der Tradition ſei, woraus aber nicht folgt, daß dieſelben nicht authentiſch ſein könnten. Auch in der Zuſchrift des Lucas ſteht der Name des Verfaſſers nicht. Nun fragt ſich, woher der Name εὐαγγέλιον kommt, und was er eigentlich bedeutet. Wir müſſen uns hierbei von unſrer Gewöhnung, εὐαγγέλιον als eine Lebensbeſchreibung Chriſti anzuſehn, ganz losmachen; denn weder in der Etymologie des Wortes noch in ſeinem neuteſtamentlichen Gebrauche liegt eine Beziehung darauf. Paulus redet von „ſeinem Evangelium"; das iſt aber weder ein Buch über das Leben Chriſti noch ein mündlicher Vortrag darüber; ſondern es iſt dies beide: das ihm anvertraute *Amt*, die Verſöhnung durch Chriſtum und das Reich Gottes zu predigen, und der *Inhalt* deſſen, was er predigen ſollte; beides bald ganz als Eins gedacht, bald aber das Eine überwiegend. Das Verbum εὐαγγελίζεσθαι iſt dann die Thätigkeit in dieſem Auftrage. Und ſo iſt denn das Wort im Allgemeinen, etymologiſch betrachtet, nichts Andres, als eine Botſchaft in Beziehung auf das Reich Gottes in Chriſto. Etwas anders geſtaltet ſich die Sache ſchon, wenn wir auf den Ausdruck εὐαγγελιστής[2]) ſehn, welcher als Bezeich-

---

[1]) Chrysost. homil. 1. in ep. ad Rom.

[2]) Act. 21, 8. Ephes. 4, 11. 2. Tim. 4, 5.

nung einer gewiſſen Thätigkeit in der chriſtlichen Kirche vorkomm
unterſchieden von Apoſteln, Propheten und Aelteſten; und ſo wir
auch ſchon eine beſtimmte Perſon durch dieſe Bezeichnung ihr
Geſchäftsführung von andern gleichnamigen Perſonen unterſchiede
Da müſſen wir allerdings eine beſondere Geſchäftsführung un
denken, eine überwiegend erzählende Verkündigung, die ei
nothwendiges Supplement zu der eigentlich apoſtoliſchen w
für die Gegenden, wo es keine oder wenig Augenzeugen des L
bens Chriſti gab. Die Apoſtel berufen ſich auch an außerpaläſti
niſchen Orten bei ihrer erſten Verkündigungsrede auf die Thate
Chriſti als Allen bekannt; dies konnte da geſchehn, wo eine zah
reiche Judenſchaft war, die doch immer in Verkehr mit Jeruſale
ſtand. Wo das aber nicht war, da mußte Etwas an die Stel
deſſelben treten; und da iſt es ſehr natürlich, daß es dafür be
ſondere Perſonen gab, für die man jenen Namen wählte. E
läßt ſich alſo ſehr gut denken, daß der Ausdruck hernach auch fü
Schriften gebraucht iſt, die nur daſſelbe leiſten ſollten, was vorhe
dieſe Erzählung geleiſtet hatte. Ob nun aber die Verfaſſer, wen
ſie, wie Chryſoſtomus ſagt, ihre Namen ihren Schriften nicht vorge
ſetzt hatten, doch denſelben ſchon ſelbſt die Bezeichnung εὐαγγέλιο
gegeben haben, iſt eine andere Frage. De Wette vermuthet das[1]
Aber das Evangelium Matthäi ſcheint entſchieden dagegen zu ſpreche
denn hätte der Verfaſſer das Ganze εὐαγγέλιον genannt, ſo hät
er nicht unmittelbar darauf mit βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστο
anfangen können, ohne hinzuzufügen, daß dies nur eine partiel
Ueberſchrift ſein ſollte.

Räthſelhaft iſt in der Ueberſchrift aller 4 Evangelien der G
brauch des κατά, das mit dem Namen des Verfaſſers ganz u
gewöhnlich iſt. Schmidt erklärt es als den Genitiv umſchre
bend, indem die urſprüngliche Ueberſchrift: εὐαγγέλιον Ἰησο
Χριστοῦ geweſen ſei, und man den zweiten Genitiv nicht hinz
fügen wollen, ſondern umſchrieben habe[2]). Dagegen ſpricht ab

---

[1] De Wette's Einl. §. 32.

[2] Schmidt's Einl. §. 10.

Marc. 1, 1., wo εὐαγγέλιον offenbar noch den Sinn: „Verkündigung von Chriſto“ hat, wobei es unpaſſend geweſen wäre, wenn der Verfaſſer es unmittelbar vorher in der Ueberſchrift in anderm Sinne gebraucht hätte. Wenn damals, als Juſtin ſchrieb, unſre Evangelien ſchon in ihrem jetzigen Zuſtande vorhanden geweſen ſind, ſo müſſen ſie doch dieſen Titel nicht gehabt haben, denn ſonſt hätte er ſie nicht immer als ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων citirt. Was κατά betrifft, ſo iſt merkwürdig, daß auf dieſelbe Weiſe es εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους heißt, wo es nicht Bezeichnung des Verfaſſers ſein kann. Gehn wir von dieſem Puncte aus und ſagen, daß wir vermuthen müſſen, daß dieſe Ueberſchriften erſt entſtanden ſind in Beziehung auf dieſe Sammlung der 4 Evangelien für ſich: ſo läßt ſich erklären, wie κατά entſtanden iſt in ſeiner eigentlichen Bedeutung: secundum, indem εὐαγγέλιον die mehr hiſtoriſche Art der Verkündigung von Chriſto bedeutet. Denken wir uns nemlich einen ſolchen εὐαγγελιστής, ſo trug dieſer Nachrichten aus dem Leben Chriſti vor, doch nicht um ein hiſtoriſches Ganzes zu geben, ſondern nur in einer Reihe von einzelnen Erzählungen, wie es die Gelegenheit mit ſich brachte, ſo wie Etwas aus dem lehrenden Vortrage dadurch zu erläutern war. Nun aber war doch der geſchichtliche Zuſammenhang dieſer einzelnen Erzählungen in dem Leben Chriſti ſelbſt gegeben; alſo mußte auch ſchon in den bloß Hörenden die Tendenz ſein, dieſen Zuſammenhang zu ſuchen, ſie mußten ihn vorausſetzen. Eine ſolche geſchichtliche Zuſammenfaſſung konnte nun als die Totalität der Nachrichten des εὐαγγελιστής betrachtet werden, und das iſt das εὐαγγέλιον. So konnte man ſagen: τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, d. h. nach der Weiſe, wie es Matthäus vorgetragen. Dieſer Ausdruck iſt immer zweideutig, er kann bedeuten, daß Matthäus es verfaßt habe, oder, daß es nach ſeiner Erzählung geſchrieben ſei; aber immer wird auf ſeine Auctorität zurückgegangen. Offenbar ſetzt aber dieſer Ausdruck ſchon mehrere ähnliche Schriften voraus und kann alſo nur in Beziehung auf die Sammlung entſtanden ſein. Hier giebt es noch Gegenſtände der Unterſuchung, die der Behandlun im Einzelnen müſſen vorbehalten bleiben.

§. 26.

Alle Interpunction, als grammatiſches Urtheil, alle Abthe lung, alle Notizen in Ueber- und Unterſchriften gehören alſo nich zur urſprünglichen Schrift. Was nun aber den Text ſelb betrifft, ſo iſt eine ausgemachte Thatſache, daß es in demſelbe Differenzen in großer Menge giebt. Es hat allerdings ei Zeit gegeben, wo man dies für unverträglich mit der Art hiel wie man ſich die Inſpiration des neuen Teſtaments dachte; ab der Augenſchein hat dies widerlegt, und die Theorie muß ſi darnach bequemen und zugeben, daß ſich das N. T. nach demſe ben Geſetz vervielfältigte, wie andere Bücher.

Wenn wir die Frage aufſtellen — nicht um Principien d Critik daraus abzuleiten, ſondern um das Thatſächliche auf Reine zu bringen —, welches das ſicherſte Mittel wäre, dieſe Di ferenzen wieder zu reduciren: ſo wäre es das, wenn man d Urſchriften hätte und damit jede Copie vergleichen könn Dies aber liegt außer der Möglichkeit, denn nicht nur giebt von keinem neuteſtamentlichen Buche die Urſchrift, ſondern gehn auch nicht einmal unſre Nachrichten bis auf die Urſchrift zurück, von deren Schickſalen es gar keine Erzählungen giebt. D Nothwendigkeit iſt aber natürlich vorhanden, daß die Abſchrift definitiv von den Urſchriften herrühren, daß alſo die neuteſtamen lichen Bücher müſſen vervielfältigt ſein, ehe die letztern verlor gegangen ſind. Aber es wäre ganz falſch, wenn man den wollte, daß von Anfang an ein critiſches Beſtreben über die V vielfältigung gewacht habe. Denn das würde ſich in jener erſ Zeit darin haben ausſprechen müſſen, daß auch die Abſchrif aus der zweiten und dritten Hand mit den Urſchriften verglic worden wären, und davon würde gewiß irgend eine Notiz üb geblieben ſein. Auch die Werthſchätzung der neuteſtamen chen Schriften iſt in der Zeit vor der Sammlung erſt allmäl bis auf ihre größte Höhe gekommen. Wenn wir die apoſtoliſchen Briefe als die früheſten Producte anſehn, was ſie doch wahrſcheinlich ſind: ſo waren dieſe an einen beſtimmten Kreis gerichtet, und es läßt ſich gar nicht denken, daß irgend ein Apoſtel den Gedanken gehabt hätte, daß ſeine an eine Gemeinde oder eine Perſon gerichtete Schrift für die ganze Chriſtenheit ſollte beſtimmt ſein. Von einer ſolchen prophetiſchen innern Anſchauung findet ſich keine Spur. Die Gemeinden und Perſonen, an welche ſolche Briefe gerichtet waren, ſahen dieſe natürlich ganz einfach als die übrigen an. Nun war es natürlich, daß ein gewiſſer Werth darauf geſetzt wurde, eine ſolche Schrift zu haben, weil dies ein näheres Verhältniß zu einem apoſtoliſchen Manne vorausſetzte, deſſen Andenken wohl durch Vorleſen von Zeit zu Zeit lebendig erhalten wurde. Dabei ſind wohl zum Privatgebrauch die erſten Abſchriften gemacht, aber ohne daß man daran dachte, andere als die gewöhnlichen Regeln dabei anzuwenden; und ſo entſtanden gewiß ſchon ſehr frühzeitig, ehe Sammlungen gemacht wurden, Differenzen im Text.

Einige merkwürdige Beiſpiele verſchiedener Lesarten finden ſich bei Clemens Alexandrinus. So führt er Mat. 5, 10. ſo an: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται* und giebt als Abweichung an: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι, καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται* [1]). Dieſe Aenderungen und Zuſätze bezeichnet Clemens als Abweichungen von ſeiner eignen Handſchrift; aber er ſelbſt hat in ſeinen Citaten ſolche Verſchiedenheiten von unſerm Text; Mat. 6, 33. *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν* etc. giebt er ganz anders: *αἰτεῖσθε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται* [2]). Das iſt noch dazu eine ſo bekannte Stelle, die gewiß viel gebraucht worden iſt. Ebenſo giebt es kleinere

---

1) Clem. Alex. strom. lib. IV. pag. 490. ed. Sylburg.

2) Strom. lib. I. pag. 346; vergl. dagegen Paedag. lib. II. pag. 198.

Abweichungen, die doch auch nicht unbedeutend ſind, ſobald m
ſie von Seiten der Abſicht betrachtet, die Sprache zu verbeſſ
oder zu erklären; ſo Mat. 10, 42. ſtatt ποτήριον ψυχροῦ
Clemens: ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος[1]).

Ueber ſolche abſichtliche Aenderungen zur Verbeſſerung
Textes vergleiche De Wette §. 36. — Auch Origenes k
ſchon über bedeutende Verſchiedenheiten in den Handſchriften
ſchreibt ſie theils der ῥᾳθυμία der Abſchreiber zu, theils der τόλ
derſelben in Beziehung auf die Sprache, ja auch dem Privatmeinun
Intereſſe. Er ſagt: Jetzt iſt offenbar die Verſchiedenheit der Ha
ſchriften ſchon ſehr groß, ſei es nun aus Nachläſſigkeit der
ſchreiber, ſei es aus der Kühnheit Einiger in ſchlechter Berichtig
des Geſchriebenen, oder ſei es daher, daß Einige das, was ih
beſſer gefiel, in der διόρθωσις hinzugeſetzt oder hinweggenom
haben[2]). Der Ausdruck διόρθωσις kann Zweierlei bedeuten:
dem Abſchreiben vorhergehende Zurichtung einer Handſchrift
Abſchreiben und die Vergleichung des Abgeſchriebenen mit der
ſchrift nebſt den dabei vorgenommenen Berichtigungen.
denkt man gewöhnlich nur an das Erſtere, aber ich weiß ni
ob mit Recht; nach der Stelle des Origenes ſcheint es vielm
das Zweite zu bedeuten, es ſind superscriptiones, die der gem
hat, welcher die Abſchrift mit der Handſchrift, wovon ſie gen
men war, verglich, wobei Conjecturen ſtattfinden konnten.

Die älteſten Differenzen, von denen wir beſtimmte Not
haben, ſind die, welche Tertullian und Epiphanius aus
Marcion[3]) anführen. Da findet ſich nun, daß beide in ih

ζητεῖτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ τὰ τῆς τροφῆς προστεθήσεται
und Strom. IV. p. 488. ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τῶν οὐρ
καὶ τὴν δικαιοσύνην· ταῦτα τὰ μεγάλα· τὰ δὲ μικρὰ καὶ περὶ τὸν
ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.

1) Clem. Al. Quis dives salv. 31. ὁ δὲ μαθητὴν ποιήσας εἰς ὄνομα μα
τοῦ ποτήριον ψυχροῦ ὕδατος, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπολέσει.

2) Origen. comment. in Matth. XV. T. III. p. 671. Vgl. De Wette §.

3) Vgl. De Wette §. 34.

Urtheile über dieſe Differenzen gar nicht einig ſind. Der Eine ſagt, den Brief an Philemon habe Marcion ganz unverändert gelaſſen, der Andre, er habe ihn ganz verderbt; Tertullian bezeichnet in den Briefen an die Teſſalonicher nur kleine Verfälſchungen, Epiphanius nennt ſie ganz verderbt; ebenſo verhält es ſich mit dem Philipperbrief. Origenes ſagt, daß Marcion den Schluß des Römerbriefs ganz abgeſchnitten habe; darin iſt aber keine dogmatiſche Tendenz zu bemerken, es muß alſo an den Handſchriften gelegen haben, die Marcion hatte. Ob nun Tertullian andere Handſchriften des Marcion geſehn hat, als Epiphanius, oder ob vielleicht die Handſchriften der Marcionitiſchen Sammlung überhaupt variirt haben, iſt nicht auszumachen. So viel iſt gewiß, daß ſehr viele Verſchiedenheiten darin vorkommen, die durchaus nicht abſichtlich ſein können. Auf ſolche alſo, in denen keine antijudaiſirende Abſicht erkennbar, müßte man einen hohen Werth legen, weil der Text des Marcion von einem ſo hohen Alter iſt.

Bei den Aenderungen, wovon Origenes oben berichtet, iſt ſchon ein Einfluß der Critik ſichtbar, ſo wie aus dem Clemens ein gloſſirendes Verfahren, analoge Zuſätze zu machen, erhellt. So können von dieſen Zuſätzen manche aus den Anwendungen entſtanden ſein, die vielleicht in öffentlichen Vorträgen gemacht wurden, und die nachher Jemand in den Text hineingetragen hat; woraus freilich hervorginge, daß eine ſo gar große Ehrfurcht vor den apoſtoliſchen Schriften nicht kann geweſen ſein. Wir haben alſo aus dieſer Zeit Veränderungen des Textes von dreierlei Art: Irrthümer aus Mangel an Sorgfalt, Irrthümer, die auf Veranlaſſung theils ſolcher Fehler theils einer urſprünglichen Nachläſſigkeit durch Anwendung der Critik entſtanden ſein können (διόρθωσις), und Irrthümer durch Vermiſchung von Anderem mit dem Urſprünglichen. — Wenn man nun hier zu ſehr den Unterſchied zwiſchen dem Abſichtlichen und Zufälligen urgirt, ſo kann leicht etwas Uebertriebenes hineinkommen. Es liegt noch Etwas zwiſchen beidem, nemlich die Aenderung mit Wiſſen und Willen, aber ohne eine beſtimmte Abſicht. Nur im Intereſſe von häretiſchen Par-

theien mag ſolche Abſicht den Aenderungen zum Grunde gel
haben. Sonſt hat Jeder ſeine Veränderungen wohl nur
ſeinen Privatgebrauch gemacht, denn außerdem war ja keine V
anlaſſung, Etwas zu verändern. Bei größern in ſich abgeſch
ſenen Partheien gab es aber allerdings eine ſolche, nemlich, um
in der katholiſchen Kirche gewöhnlichen Text außer Gebrauch
ſetzen. — Eine ſpätere Stelle bei Hieronymus deutet ebenſ
auf Veränderungen in Handſchriften hin, die mit Wiſſen
Willen gemacht waren; er ſagt nemlich: „Ich übergehe die H
ſchriften, die man unter dem Namen des Lucian und H
chius kennt, denen aber nur die verkehrte Streitſucht wer
Menſchen einen Werth beilegt [1]).“ Hier iſt allerdings eine S
von Veränderungen im Text, die eine beſtimmte Claſſe von H
ſchriften conſtituirten, und auf die ein gewiſſer Werth g
wurde. Aber man kann, was Hieronymus ſagt, nur von Pr
leuten (pauci homines) verſtehn, und keineswegs waren
Veränderungen in gewiſſen Provinzen einheimiſch, noch hatte
großen Einfluß.

§. 27.

Wenn wir nun dies ſo in ſeinem natürlichen Verlaufe
trachten, ſo kommen wir auf den gegenwärtigen Beſtand u
handſchriftlichen Textes.

Es giebt noch eine ſehr große Menge von Abſchrifte
neuteſtamentlichen Bücher aus verſchiedenen Zeiten, die ſich
einander bedeutend unterſcheiden. Die in den critiſchen Ap
ten mit Buchſtaben bezeichneten Handſchriften ſind mit Unc
geſchrieben, die mit Zahlen bezeichneten mit Curſivſchrift ſeit
10. Jahrhundert. Der Differenz des Alters wegen muß
dies als zwei verſchiedene Claſſen anſehn. Es iſt aber eine
lichkeit, daß doch der Werth einer Curſivhandſchrift größe
als der einer Uncialhandſchrift, denn die erſtere kann von

---

[1]) Hieron. praef. in IV. Evang. ad Damas.; vergl. De Wette §.

Uncialhandſchrift abgeſchrieben ſein, die weit beſſer und älter war als die, wovon die letztere copirt ward. Dieſer Umſtand iſt es eigentlich, der zu einer ſehr künſtlichen Behandlung dieſes Gegenſtandes Veranlaſſung gegeben hat.

Nach dem, was ſchon über ältere Verſchiedenheiten im Text geſagt iſt, muß es natürlich erſcheinen, daß die Differenzen ſeit der Zeit, wo die Bücher als Sammlung in den Kirchen gebraucht und vervielfältigt wurden, auch auf außerordentliche Weiſe ſich vermehrt haben. Die διόρθωσις zwar hatte den Zweck, die durch das Abſchreiben entſtandenen Fehler zu vermindern; denken wir aber, daß zur Vervielfältigung in größerm Maaßſtabe gleichzeitig mehrere Abſchriften verfertigt wurden, indem Einer vorlas, Mehrere ſchrieben, ſo ward das berichtigende Verfahren ſchwieriger, und die Fehler häuften ſich. Nimmt man dazu, daß auch Handſchriften zum Abſchreiben gebraucht wurden, welche in fleißigem Privatgebrauch geweſen, und in denen Manches am Rande geſchrieben war, theils als Berichtigung einer offenbar verfälſchten Stelle theils als erklärender Zuſatz: ſo konnte es leicht kommen, daß ein minder kundiger Abſchreiber alles dies in den Text hineinnahm, ſo daß dieſe gloſſirenden Veränderungen eine neue Quelle von Differenzen waren.

Es giebt verſchiedene Mittel, die vorhandenen Handſchriften nach der ſehr verſchiedenen Zeit, worin jede geſchrieben iſt, zu claſſificiren. Alte Handſchriften zu leſen, iſt bekanntlich eine eigenthümliche Fertigkeit, wozu ein gewiſſer Grad von Uebung gehört; ebenſo iſt es eine eigne Kunſt, ihr Zeitalter zu beſtimmen. Dies iſt, was man mit dem Ausdruck Paläographie zu bezeichnen pflegt. Die Kennzeichen liegen theils in den Schriftzeichen, theils in der Art und Weiſe, den Text zu behandeln, theils in dem Material, worauf er geſchrieben iſt. Iſt z. B. auf Leinenpapier geſchrieben, ſo kann die Handſchrift nicht älter ſein, als die Erfindung dieſes Papiers; die auf Baumwollenpapier ſind ſchon älter, am älteſten die auf Pergament, doch wurde dies auch noch gebraucht, als man ſchon Papier kannte.

Das beſte Kennzeichen bleiben immer die Schriftzeichen, und da
nach hat man ſie abgetheilt. Wir haben noch Handſchriften, b
älter ſind, als die Stichometrie, ohne Wortabtheilung, Accen
und Interpunction, andere mit Zeichen der Stichometrie, ander
wo die Interpunction an die Stelle der Stichometrie getreten i

Zu der 1ſten Claſſe gehören:

1. Der Codex Alexandrinus (A.), in England befindli
das ganze A. und N. T. enthaltend mit einigen Lücken, v
Woide am Ende des vorigen Jahrhunderts als Facſimile abgedru

2. Der Codex Vaticanus (B.), das A. u. N. T., letzte
mit Lücken. — Beide Codices ſind ohne Accente und Interpu
tion, die ſich nur bei ſchwierigen Stellen, offenbar aus ſpäte
Zeit, findet. Der Cod. A. hat auch die ältern Hauptſtücke
Evangelien, welche unter dem Namen τίτλοι bekannt ſind;
Cod. B. andre Abſchnitte, verſchieden von denen des Euſeb
und Euthalius.

3. Der Codex Ephraem (C.), ein cod. rescriptus, ſehr
vollſtändig im A. T., auch im N. T. mit Lücken.

Dieſe 3. Codices ſind die älteſten; Einige ſetzen ſie ins
Andre ins 4. Jahrhundert. In Montfaucon's paläographiſc
Werke ſind Schriftproben aus ihnen.

4. Später bekannt geworden iſt der Codex Z., der ſich
Dublin befindet und einen Theil des Evang. Matthäi enth
er iſt von Barret im Facſimile herausgegeben.

Die 2te Claſſe bilden die Handſchriften aus den Ze
der Stichometrie.

1. Der Codex Cantabrigensis (D.), nur die Evangelien
die Apoſtelgeſchichte, mit einer ältern lateiniſchen Ueberſetzung
ſchen den Zeilen. Er iſt vielfach unterſucht, neuerdings von
Schulz in einem Programm, der ihn in weit ſpätere Zeit
als andere Critiker, die ihn ſehr hoch ſtellen. Er iſt dadurch
würdig, daß er mehrere von den alten Abweichungen von un
Text enthält, die ſich bei Clemens Alex. finden. Facſimile
Kipling in Cambridge.

2. Codex Claromontanus, auch mit D. bezeichnet, weil er eine Art Ergänzung des Cantabrigiensis enthält, nemlich nur die pauliniſchen Briefe, ſtichometriſch mit Accenten und lateiniſcher Ueberſetzung.

Von derſelben Art, nemlich latiniſirend, ſind die übrigen ſtichometriſchen Handſchriften; dahin gehören zwei, welche mit E. bezeichnet ſind, nemlich

3. Codex Laudianus, die Apoſtelgeſchichte enthaltend, mit den Euthaliſchen Abſchnitten, ohne Accente, und

4. Codex Sangermanensis mit den paulin. Briefen, jetzt allgemein für eine Abſchrift des Claromontanus gehalten.

5. Codex Augiensis (F.), die paulin. Briefe enthaltend, ebenfalls mit lateiniſcher Ueberſetzung, die Wörter ſchon mit Puncten abtheilend, gewöhnlich in das 9. Jahrh. geſetzt.

6. Codex Boernerianus (G.), mit lateiniſcher Interlinearverſion. Die Stichen ſind hier ſchon zuſammengeſchrieben, jedoch mit größern Buchſtaben bezeichnet. Ohne Accente, aber interpungirt. Enthält die paulin. Briefe.

7. Codex Coislinianus (H.), nur Fragmente der paulin. Briefe.

Die 3te Claſſe umfaßt Handſchriften wieder ohne Spuren der Stichometrie, die nur von geringerm Werthe ſind, und von denen keine das ganze N. T. enthält. Hierhin gehören: Codex Basiliensis, ebenfalls mit E. bezeichnet, nur die vier Evangelien, aber ſehr lückenhaft, enthaltend; Codex V., im Evang. Johannis abgebrochen und von einer jüngern Hand fortgeſetzt; Codex Cyprius, ſonſt Colbertinus (K.), mit den Evangelien; Codex M. ebenfalls mit den Evangelien; eine von den Handſchriften Matthäi's, die er mit g. bezeichnet, die paul. und kath. Briefe enthaltend, mit Scholien, die in Curſivſchrift geſchrieben ſind, ſo daß man ſieht, daß die Uncialen auch noch neben der Curſivſchrift gebraucht wurden. Man könnte daraus ſchließen, daß ſelbſt Handſchriften mit Uncialen aus einer Zeit waren, wo ſchon lange die Curſivſchrift bekannt war; aber dies iſt doch nicht wahrſcheinlich, ſondern jener Codex muß wohl aus einer Zeit ſein, wo noch beide Schrift-

arten gewöhnlich waren, denn die mühſame Uncialſchrift
man gewiß nicht angewendet haben, wo ſie nicht gebräuchlich
Er ſteht alſo an der Gränze beider Perioden, nemlich im 10. J

In Berlin befindet ſich der Codex Ravianus, von dem
pelbaum nachgewieſen hat, daß er unächt und aus einer
druckten Texte nachgemacht iſt.

Nun folgt eine große Menge von Handſchriften auf ge
lichem Papier in Currentſchrift, in welchen ſich die Mannig
keit des Textes ſehr geſteigert hat.

Daß ſolche offenbar jüngere Handſchriften doch getreu
pien von ſehr alten ſein können, iſt ein Motiv, die Unterſu
über das Alter der Lesarten auch in dieſes Gebiet hineinz
um zu beurtheilen, wornach die Handſchriften unter ſich zu
ciren wären. Dies gehört aber in die Disciplin der neu
mentlichen Critik, und kann daher hier nicht behandel
den. Nur das gehört hierher, was die Vorausſetzungen
Critik enthält und den Thatbeſtand angiebt, welcher den
bezüglichen Hypotheſen zum Grunde liegt. Ehe wir dara
gehn, müſſen wir zuerſt eine ſo zu ſagen natürliche Geſc
des Textes conſtruiren.

§. 28.

Die urſprüngliche Vervielfältigung der einzelnen n
mentlichen Bücher müſſen wir uns als Privatſache denk
Leuten, die auf Reiſen neuteſtamentliche Schriften ſande
ſie in ihrer Heimath nicht kannten und deshalb abſchreiben
Denn ein urſprünglich abſichtliches Verfahren kann man ſ
halb nicht denken, weil es damals noch keinen allgemeinen ki
Zuſammenhang gab. Wenn eine Gemeinde einen apoſtoliſche
hatte, ſo wurde er treu bewahrt und durch Vorleſen v
zu Zeit in die Tradition übertragen. Beſondre Abſchrift
den davon nicht gemacht; höchſtens kann man ſich denke
wenn eine Gemeinde in einer größern Stadt viele kleinere
gemeinden unter ſich hatte, ſich dann die Nebengemeinden

ten dieſer Briefe verſchafft haben. Dabei muß nun die Sache ihren natürlichen Gang gegangen, und durch Verſehen Verſchiedenheit im Texte entſtanden ſein.

Wenn nun an einzelne Gemeinden und einzelne Mitglieder Schriften von anderwärts gekommen waren, ſo entſtand auf dieſe Weiſe ein erweitertes Vorleſen, und von daher datirt ſich das häufigere Abſchreiben. Es ergiebt ſich von ſelbſt, wie die kirchlichen Metropolen dabei Centralpuncte bildeten, in denen ſich neuteſtamentliche Schriften anſammelten, und von denen die Vervielfältigung ausging; und ſo entſtanden die Notizen von der Differenz der Sammlungen in den Gemeinden, weßwegen einzelne Bücher angenommen oder nicht angenommen wurden. Wenn wir nun denken, daß von dieſen Puncten aus in dem Maaße, als die Sammlung ſich vergrößerte und allgemeiner wurde, die Vervielfältigung nach einem größeren Maaßſtabe geſchah, ſo iſt klar, daß von jedem dieſer Puncte aus ein gewiſſer gleichförmiger Text ſich verbreitete. Offenbar ſind in manchen Provinzen durch die locale Ausſprache und Verſchiedenheit der Schriftzeichen Fehler entſtanden, die es in andern nicht gab; ſo läßt ſich denken, daß conſtante Differenzen ſich einfanden. Nun fragt ſich, ob man Urſache hat, anzunehmen, daß eine critiſche Vergleichung verſchiedener Texte aus andern Provinzen beim Abſchreiben zum Grunde gelegen hat. Wir haben an Clemens Alex. und Origenes geſehn, daß allerdings die Critik ſehr zeitig erwachte; aber es läßt ſich gar nicht ſagen, daß dieſe critiſchen Bemühungen das Geſchäft des Abſchreibens unter ihre Direction nahmen, ſondern es war nur gelehrte Beurtheilung einzelner Stellen, ohne daß eine Behandlung des ganzen Textes von critiſcher Anſicht aus ſtattgefunden hätte. Beim Abſchreiben lag gewiß nur die Auctorität einer Handſchrift aus einer angeſehnen Gemeinde zum Grunde, worauf dann die διόρθωσις folgte. Nun gab es aber außerdem auch Exemplare zum Privatgebrauch bei vornehmen Chriſten; und dies war nicht etwas Ungewöhnliches, ſondern es gehörte, wie wir aus dem Tadel des Chryſoſtomus ſehn, zum Luxus, ſich beſonders ſchön geſchriebene Handſchriften von neuteſtamentlichen Büchern zu verſchaffen. Und auf dieſem Gebiete konnte weit eher eigentlich critiſche Behandlung des Textes zu Stande kommen[1]).

Bei der großen Menge der ſpätern Handſchriften, welche, di Lectionarien mitgerechnet, mehrere Hundert betragen, bleibt immer ein Hauptunterſchied, den wir ſchon bei den ältern Codice bemerkt haben, die Verwandtſchaft mit dem lateiniſchen Text auf der einen, und der rein griechiſche Text auf der andern Seite Man kann auch aus andern paläographiſchen Kennzeichen Schlüſ auf die Gegend machen, in der eine Handſchrift geſchrieben iſ Einige der bedeutendſten ſind offenbar in Egypten geſchrieben Nun war Alexandrien in jener Zeit der Sitz der grammatiſche Studien, und daraus läßt ſich die Vermuthung bilden, daß die einen vorzüglichen Einfluß auf den Text des neuen Teſtament gehabt; aber wenn man annimmt, daß der Vaticaniſche Cod auch in Egypten geſchrieben i, , ſo ſcheint das doch nicht d Fall geweſen zu ſein, denn der Text deſſelben verräth gar nic die Hand eines grammatiſchen Abſchreibers oder Verbeſſerers.

§. 29.

Nun wollen wir die verſchiedenen Hypotheſen betrachte die man gemacht hat, um ſich die Aufgabe der Critik des neut ſtamentlichen Textes zu erleichtern.

Die Aufgabe iſt eigentlich, daß man ſuchen ſoll, die jetzig Leſer ſo viel wie möglich in die Stelle der urſprünglichen Le zu verſetzen, d. h. den Text der Urſchrift wieder herzuſtelle Dazu muß man das Vorhandene vornehmen, um aus den v ſchiedenen Lesarten nach beſtimmten Grundſätzen auszuwähl und, wo alle Codices Falſches haben, nach der größten Wa ſcheinlichkeit zu ändern. Bei der Vergleichung der verſchiede

---

[1]) Erſter Entw.: Auf dieſe Exemplare im Privatgebrauch kann kritiſche Autorität einen Einfluß gehabt haben. Damit ſtimmt auch Art, wie Hieron. ſich über Hesych. und Lucianus äußert.

Lesarten kommen nun zwei Regeln mit einander in Streit, nemlich, die Stimmen zu zählen, und ſie abzuwägen, und die Aufgabe der Critik iſt, entweder zwiſchen dieſen beiden Regeln zu entſcheiden, oder ſie mit einander auf gewiſſe Art zu combiniren. Um ſie abzuwägen, muß man einen Maaßſtab haben, und der iſt das Alter; aber es können ſehr junge Codices Abſchriften von ſehr alten, und alſo beſſer, als unſre alten, ſein; ſo verſchwindet alſo dieſer Maaßſtab wieder. Wenn man aber die Stimmen zählen will, ſo wird man in ſolche Weitläuſtigkeit geführt, daß man ſuchen muß, die Zahl abzukürzen, indem man mehrere Handſchriften als Eins betrachtet, und man muß darauf ſehn, welche Codices beſondere Verwandtſchaft haben, um nicht daſſelbe Zeugniß doppelt zu zählen. Dieß iſt nun beſonders die Richtung, welche jene Hypotheſen nehmen. Seit Bengel, Wetſtein, Semler hat man die Verſchiedenheiten der Lesarten phyſionomiſch betrachtet und die Codices nach gewiſſen Familienähnlichkeiten zuſammengeſtellt. Beſonders wichtig ſind dabei die beiden Hypotheſen, welche von Griesbach und Hug aufgeſtellt worden.

Hug nimmt an, es habe lange Zeit einen ganz unregelmäßigen Text der neuteſtamentlichen Bücher gegeben, wobei man keine rechte Sorgfalt angewendet habe, ſo daß leicht willkührliche Aenderungen entſtehen konnten. Dieſen Zuſtand nennt er κοινὴ ἔκδοσις, welcher Ausdruck urſprünglich von demjenigen homeriſchen Text gebraucht wurde, welcher älter iſt, als die Recenſionen der Alexandriner[1]. Der Ausdruck iſt dafür ſchon vielleicht nicht ganz richtig, vollends aber nicht beim N. T., denn unter ἔκδοσις verſteht man eine Menge gleichzeitig erſcheinender Abſchriften deſſelben Textes, bei uns Ausgabe in mehreren Exemplaren. Nun nimmt Hug nachher drei Recenſionen an: 1. die Alexandriniſche, die er dem Heſychius zuſchreibt, 2. die Conſtantinopolitaniſche des Lucian, 3. die des Origenes. So nimmt er

---

[1] Ueber den Ausdruck κοινή in Beziehung auf den Text der LXX. vergl. De Wette Einl. in's A. T. §. 46.

alſo vier Textesarten an, die eine iſt gleichſam wild, die an
ſind cultivirt. Allein die hiſtoriſche Begründung dieſer Hypothe
ſchwach. Die angenommene doppelte Recenſion des Heſy
und Lucian gründet ſich nur auf eine Stelle bei Hierony
die wir oben ſchon angeführt haben[1]; da wird allerdings ge
daß es ſolche Recenſionen gegeben, aber daß dieſe in der K
geltend gemacht worden wären, davon iſt keine Spur. Daſ
ferner eine eigne Recenſion des Origenes gegeben habe, d
finden wir in deſſen Schriften Nichts. Er beklagt ſich über
große Verſchiedenheit der Exemplare und ſtellt ſelbſt einige
beſſerungsverſuche an, aber ohne eine Recenſion des ganzen T
vorzunehmen. Es iſt hier ein zu weiter Gebrauch von den
deutungen des Hieronymus gemacht worden, welcher hier und
ſagt, daß er den Exemplaren des Adamantius folge[2];
ſich wohl eher auf die Anführungen des Origenes bezieht.
gegen iſt es wohl wahrſcheinlich, daß von Conſtantinopel
als einer Hauptkirche, wohin Alles zuſammenfloß, ſich ein gem
übereinſtimmender Text in der europäiſch-griechiſchen Kirche ver
tete; aber ebenſo müßte auch zu Antiochien, wo eine eigne S
war, ein beſonderer Text geweſen ſein, der in die aſiatiſch-gr
ſche Kirche überging; nimmt man nun noch Alexandrien und
lien dazu, ſo hätte man alſo auch vier Textesgeſtaltungen,
ſo wäre das ein beſtimmtes Bild, welches vollſtändig genug
wenn man es nur verfolgen könnte.

Griesbach iſt nicht ſo ins Einzelne eingegangen; er ni
aber auch **drei** verſchiedene **Textesrecenſionen** an, ohn
jedoch auf einzelne Urheber zurückführen zu wollen, ſo daß es
mehr nur drei Hauptgeſtaltungen des Textes ſind. Die

---

[1] Seite 96.

[2] Hieron. ad Mat. 24, 36.: quum in graecis, et maxime Adaman
Pierii exemplaribus, hoc non habeatur adscriptum. Ad Gal. 3
hoc, quia in exemplaribus Adamantii non habetur, omisimus.
De Wette Einleit. in's N. T. §. 39.

nennt er die occidentaliſche und baſirt ſie auf den erſten Uebergang der Bücher aus dem Orient nach Italien, wo denn gleich zu den Vorleſungen eine lateiniſche Ueberſetzung nothwendig wurde; daher hat er ein Vorurtheil für die Aechtheit und das Alter des italiſchen Textes. Wenn er aber annimmt, daß die italiſche Recenſion ſich früher gebildet habe, als im Orient die Sammlung des ἀπόστολος entſtand: ſo iſt das doch zu viel behauptet. Denn wenn die Bücher auch früher nach Italien gekommen wären, ſo hätte dies doch nur einzeln geſchehn können. Wir haben aber keine Notiz von einem Vorhandenſein einzelner Bücher in Italien älter als die Sammlung; vielmehr iſt gerade der italiſche Text am ähnlichſten dem der jüngſten ſolcher Sammlungen in der griechiſchen Kirche. Dann müſſen wir doch noch unterſcheiden das Hinüberkommen der neuteſtamentlichen Bücher nach Italien und das Entſtehen eines beſondern Textes in Uebereinſtimmung mit einer lateiniſchen Ueberſetzung. Denn ſo lange das Chriſtenthum in Italien noch nicht überwiegend herrſchte, war eine lateiniſche Ueberſetzung gar nicht nothwendig, weil das Griechiſche in den größeren Städten bekannt war. Wenn man aber auch das große Alter dieſer Recenſion zugeben wollte, ſo würde daraus für den Werth derſelben Nichts folgen. Denn es würde nur ein Text geweſen ſein, wie Hug ſeine κοινὴ ἔκδοσις beſchreibt, aus Privatſammlungen entſtanden und ganz unregelmäßig. So mußte denn auch die Unbekanntſchaft mit einem andern Texte das Einſchleichen von Fehlern und Gloſſen erleichtern [1]). Alſo können wir dieſen italiſchen Text, wenn er auch ſehr alt wäre, doch nicht höher ſchätzen, als die κοινὴ ἔκδοσις bei Hug.

Die beiden andern Recenſionen knüpft Griesbach nun mit Recht an den überwiegenden Einfluß von Alexandrien und Conſtantinopel [2]). Wie nun aber zu erkennen iſt, was als

---

[1]) Erſt. Entw.: nur die ſtrengeren Hebraismen möchten als ächt anzuſehen ſein.

[2]) Erſt. Entw.: alſo im Gegenſaze zu Hug an die Oeffentlichkeit und den klerikaliſchen Einfluß.

alexandriniſcher Text zuſammengehört, und was als conſtantin
politaniſcher, iſt ſehr ſchwierig und immer unſicher, weil es
hinreichenden Datis fehlt, um das Vaterland der Handſchrift
auszumitteln. Daher hat ſich Griesbach vorzüglich an die Schr
ten der Kirchenväter aus dieſen verſchiedenen Provinzen und
die alten Ueberſetzungen gehalten. (Ich habe von dieſen Ueb
ſetzungen nicht beſonders gehandelt, weil für den gewöhnlich
Gebrauch in Beziehung auf das eigentlich allgemein Theologiſ
in der That wenig dabei herauskommt; es iſt nur der Criti
von Profeſſion, den man wegen dieſer alten Ueberſetzungen
das darüber Gangbare verweiſen muß). Nun iſt es allerdin
wahr, daß die älteſte ſyriſche Ueberſetzung älter iſt, als der Can
ſich fixirt hat. In Antiochien zwar war eine ſo ſtarke griechiſ
Colonie, daß man es faſt ganz als eine griechiſche Stadt anſ
kann. Aber in dem übrigen Syrien, wo das Chriſtenthum ſ
zeitig eindrang, war das Syriſche die Landesſprache, alſo e
Ueberſetzung nothwendig, ſobald man anfing, neuteſtamentli
Schriften in den Kirchen zu gebrauchen. Nun giebt es Na
richten von dem Alter auch anderer Ueberſetzungen, und es
alſo unläugbar, daß mehreren derſelben ein Text zum Grunde lie
der älter iſt, als unſre älteſten Handſchriften. Der Gebra
aber, der in der Critik von dieſen alten Ueberſetzungen zu mac
iſt, reducirt ſich auf ſehr wenig, ſo daß der allgemein theolo
ſche Leſer von ihnen keine Notiz zu nehmen braucht. Denn
den zahlloſen Verſchiedenheiten des neuteſtamentlichen Textes ſ
doch nur wenige, die einen wirklich verſchiedenen Sinn geb
und noch weniger, die für das Dogma von Bedeutung wär
die meiſten beruhn auf grammatiſchen Einzelnheiten. In
meiſten dieſer Fälle kann man aber zu den Ueberſetzungen ſ
Zuflucht nicht nehmen, weil man nicht aus ihnen ſehen kann,
für einen Text ſie gehabt, da die grammatiſchen Beſtimmun
in den verſchiedenen Sprachen verſchieden ſind. Allerdings, w
ein gehöriger Vorrath von ſolchen Stellen vorhanden wäre,
denen man ſchließen könnte, wie die alten Ueberſetzer geleſen ha

und wenn man beſtimmt ſagen könnte, woher ſie ihren griechiſchen Text genommen haben: ſo könnten ſie ein wichtiges Moment ſein für die Ausmittlung und Ausführung der größeren Familienähnlichkeiten. Aber nun liegt die Sache ſo, daß hier ein ſo gekünſteltes und willkührliches Verfahren im Einzelnen iſt, daß wenig damit ausgerichtet wird, und eine vorgefaßte Meinung zu Urtheilen führt, die Niemand unbefangen billigen kann. Nach der Art, wie Griesbach die Hauptcriterien ſeiner Familien beſtimmt, ſtellt er die Hypotheſe auf, daß die ſyriſche Ueberſetzung durch verſchiedene Hände gegangen und nach ſpätern griechiſchen Handſchriften corrigirt ſei; das iſt aber eine mit dem Zuſtande der ſyriſchen Litteratur gar nicht zuſammenſtimmende Meinung.

Ebenſo findet man in beiden Hypotheſen eine Anſicht über den Text des Chryſoſtomus, die für ſich betrachtet ſehr wunderlich herauskommt. Hug rechnet den Chryſoſtomus zu der Recenſion des Origenes, und es läßt ſich gar nicht denken, wie er ſollte gerade zu egyptiſchen Exemplaren gekommen ſein, wenn es noch dazu eine Lucianiſch-conſtantinopolitaniſche Recenſion gegeben hat. Auch Griesbach meint, daß der Text des Chryſoſtomus nicht zu der eigentlich conſtantinopolitaniſchen Recenſion gehöre, ſondern ein vermiſchter ſei. Aber wenn die Familienähnlichkeiten ſchon damals durch einander gemiſcht waren, ſo ſehe ich gar nicht die Möglichkeit, wie man ſie jetzt noch aus einander halten will. Es iſt überhaupt der Gebrauch von Stellen der Kirchenväter in der Critik eine ſchwierige Sache; nur in ſolchen Fällen, wo ſie in der Auslegung beſondere Rückſicht auf eine abweichende Lesart nehmen, kann man erkennen, was ſie geleſen haben, oder da, wo mitten in der Rede Stellen eingeführt werden. Denn die Abſchnitte, über welche die Homilien gehalten waren, wurden ſpäter geändert, und ſo findet man häufig Spuren, daß der Kirchenvater ganz anders geleſen hat, als jetzt davor ſteht. Auch die Citate in der Mitte der Rede ſind gewöhnlich aus dem Gedächtniß angeführt und daher ſind Fehler und Abweichungen natürlich. Wenn man die Art betrachtet, wie Griesbach in ſeinen Prolegomenis und

Symbolis criticis über einzelne Kirchenväter und Handſchrifte
urtheilt, ſo muß man ſich nothwendig überzeugen, daß dies ganz
Syſtem in ſeinen Gründen nicht gehörig feſt iſt und in ſeine
Folgerungen ſo künſtlich, daß es zu gar Nichts führt. Der Aus
druck, Recenſion, paßt bei ihm nur auf die alexandriniſche; di
beiden andern ſind genau genommen nur zwei verſchiedene Zuſtänd
eines nicht recenſirten Textes, zwei verſchiedene Zweige der κοιν
ἔκδοσις, die ſich im Occident eigenthümlich geſtaltete; z. B. d
es im Lateiniſchen keinen Artikel giebt, ſo geſchah es, wenn ein
Interlinearverſion gemacht wurde, häufig, daß auch im Griechi
ſchen der Artikel ausgelaſſen wurde; ähnlich geſchah es mit Prä
poſitionen und Caſus, die im Lateiniſchen anders ſind, als i
Griechiſchen. Wenn wir nun bedenken, wie zu verſchiedenen Zei
ten der Zuſammenhang zwiſchen den europäiſchen und aſiatiſche
Theilen der griechiſchen Kirche ſehr verſchieden war, ſo könne
wir die Verſchiedenheit der Textesgeſtaltung uns erklären, ohn
an eine ſolche Recenſion zu denken.

Abweichend ſind die Anſichten von Chr. Fr. **Matthäi** un
Scholz. **Erſterer** hat lange in Rußland gelebt und dort ein
Menge von Handſchriften gefunden, die unter ſich ſehr ähn
lich ſind, und ſich zum Slavoniſchen ebenſo verhalten, wie di
occidentaliſchen zu der lateiniſchen Verſion. Dieſe Handſchrifte
ſind wahrſcheinlich aus Conſtantinopel; und daher hat **Matthä**
eine große Vorliebe für die conſtantinopolitaniſche Recenſion, d
er eine große Sorgfältigkeit zuſchreibt. Wollten wir aber dab
ſtehn bleiben, ſo würden wir nur einen ſehr ſpäten Text für da
N. T. bekommen. Der katholiſche Profeſſor **Scholz** iſt de
ſelben Meinung und nimmt auf ſehr ſchwache Gründe an, da
dieſer Text, wenn auch jünger, doch beſſer ſei, als unſer älteſte
und identiſch mit dem urſprünglichen, wie er war, ehe die Aen
derungen hineinkamen; es wäre alſo dies die Hug'ſche κοινὴ ἔκδοσι

§. 30.

Wenn wir Alles zuſammennehmen, werden wir leicht ein ſtehn, daß wir nicht Hülfsmittel genug haben, um eine ſo beſtimmte Geſchichte des neuteſtamentlichen Textes aufzuſtellen, und daß die einzelnen Data ein viel zu verworrenes Reſultat bilden, als daß wir eine beſtimmte Scheidung darauf gründen können. Das Weſentlichſte iſt immer der Unterſchied zwiſchen den latiniſirenden und den rein griechiſchen Handſchriften, und es iſt in einzelnen Fällen bei ſpätern Handſchriften leicht zu ſehn, welcher von dieſen beiden Seiten ſie angehören; aber weiter wird man es ſchwerlich bringen. Was uns hierbei vorzüglich fehlt, iſt eine ſichere Nachricht über den Übergang der neuteſtamentlichen Schriften nach Italien, womit gerade eine ſo eigenthümliche Geſtaltung zuſammenhängt. Das iſt offenbar, daß Tertullian und der lateiniſche Überſetzer des Irenäus ſchon den italiſchen Text hatten; man ſieht dies auch daraus, daß die Polemik des Tertullian gegen den Marcion zugleich eine Polemik des italiſchen Textes gegen den griechiſchen iſt. Daß aber die fortgeſetzte Vervielfältigung des griechiſchen Textes in Büchern mit lateiniſcher Überſetzung und von lateiniſchen Abſchreibern größere Veränderungen mit ſich bringen mußte, iſt an ſich ſelbſt klar. Wenn nun das Factum richtig iſt, daß der Codex Cantabrigiensis, der auf dieſe Seite gehört, eine Menge Zuſätze und Veränderungen enthält, welche wir beim Clemens von Alexandrien finden: ſo würden wir daraus ſchließen können, daß die neuteſtamentlichen Schriften mehr von dort aus, als von Griechenland, nach Italien gekommen wären. Aber dieſe Handſchrift hat ſo viele unbeſtreitbar ſpätere Zuſätze, daß man dies nicht als allgemeines Kennzeichen anſehn kann.

Wenn wir fragen, was uns die Geſchichte des neuteſtamentlichen Textes, ſo weit ſie ſich aufſtellen läßt, für die Leſung deſſelben nützt: ſo könnte man leicht ſchließen, daß ich den Nutzen nicht hoch anſchlage, weil ich die Bemühungen, ein Syſtem darüber aufzuſtellen, für verunglückt anſehe. Aber die Geſchichte des Textes darf nicht vernachläſſigt werden, um die Mängel des gedruckten Textes verbeſſern zu können, aber nicht nach dieſen ſyſtematiſchen Bearbeitungen; ſondern wir müſſen uns nach dem

richten, was ſich beſtimmt aufſtellen läßt. Es iſt nicht z
läugnen, daß das Ziel dieſer Critik, die jetzigen Leſer in die Stel
der urſprünglichen zu verſetzen, nicht erreicht iſt, denn der Zu
ſammenhang zwiſchen unſern älteſten Quellen und den Autogra
phen der Auctoren läßt ſich auf keine Weiſe nachweiſen oder er
gänzen. Stellen wir aber die Aufgabe ſo: wir müſſen ſuchen
die gegenwärtigen Leſer möglichſt denjenigen gleichzuſtellen, welch
dieſe Schriften in den Kirchen leſen hörten zu der Zeit, wo d
Sammlung der neuteſtamentlichen Schriften in der griechiſche
und occidentaliſchen Kirche (bis auf die Abweichung wegen de
Hebräerbriefs und der Apocalypſe) dieſelbe war: ſo hat man eh
Etwas erreicht, aber allerdings noch keine Einheit; denn dama
ſchon war der Text nicht überall derſelbe. Aber man kommt dar
nicht auf die Aufgabe, eine kleinere oder größere Anzahl verſchi
dener Recenſionen zu unterſcheiden, ſondern wenn wir uns d
Aufgabe ſo denken, ſo iſt zu wählen, ob man einen griechiſche
Text der lateiniſchen oder der griechiſchen Kirche darſtellen ſo
Mancher wird das Eine wählen, weil der Text der lateiniſche
Kirche aus der älteſten Zeit herrührt, Mancher das Andere, w
in der griechiſchen der Text nicht ſolchen Alterationen ausgeſe
war, wie in der lateiniſchen. Einen feſten Punct giebt hierb
Hieronymus, der die lateiniſche Überſetzung verbeſſerte, aber dab
keinen andern Grundſatz anerkannte, als, die Gewohnheit d
lateiniſchen Handſchriften für Nichts zu achten und überall na
den beſten griechiſchen Auctoritäten zu entſcheiden. Er hat a
erkannt, daß der wahre Text nicht in den lateiniſchen Han
ſchriften zu finden ſei, und ſo iſt er eine ſtarke Auctorität geg
den Vorzug, den man für eine jetzige Bearbeitung des Tex
den latiniſirenden Handſchriften geben möchte. Um auf ein
Einzelnes zu verweiſen, ſo ſtellt ſich gerade das, was wir beme
haben, im rechten Lichte dar, wenn man Griesbach's Ar
über 1. Joh. 5, 7. aufmerkſam lieſ't. Hier bekommt man e
klare Überſicht darüber, wie doch das Urtheil von der Unächth
dieſer Stelle nur durch eine allgemeine Reviſion aller bekann

Handſchriften hat begründet werden können, und wie da ſich Alles ſo ſtellt, die Hauptſcheidung zwiſchen den rein griechiſchen und den latiniſirenden Handſchriften zu machen, wobei dem Griesbach ſelbſt alle ſeine Unterſcheidungen von Recenſionen ganz verloren gehn, und alle Spuren der erſten Einſchiebung dieſer Worte ſich in latiniſirenden Handſchriften zeigen, wenngleich auch dort ſie in den älteſten noch fehlen. Dieſe Arbeit iſt wirklich ein kleines critiſches Meiſterſtück, ſo daß man nichts Beſſeres darüber aufſtellen kann.

§. 31 [1]).

Für die Betrachtung des gedruckten Textes müſſen wir uns zunächſt das Verhältniß deſſelben zum handſchriftlichen klar machen.

Lange Zeit waren die Uncialbuchſtaben die einzigen Charactere, mit denen man ſchrieb; nur ſie waren geeignet, in Stein gegraben zu werden, was die erſte öffentliche Aufſtellung wichtiger Urkunden war. Allmählig gingen ſie in die Curſivſchrift über, und erſt als das Baumwollen- und Leinenpapier allgemeiner wurde, ward auch dieſe Schrift üblicher, weil die leichtere Behandlung des Materials eine leichtere Manipulation in der Schriftweiſe zuließ. Dieſe Curſivſchrift, in der alle Handſchriften vom 11. und 12. bis ins 16. Jahrhundert geſchrieben ſind, beſtand aber nicht aus lauter einzelnen Buchſtaben, ſondern es wurden dafür abbrevirte Zeichen verbunden, um noch mehr abzukürzen. Um dieſe Zeit war ſchon lange die Stichometrie abgekommen, und die Abtheilung der Wörter gebräuchlich, ein natürliches Reſultat von dem Ineinanderziehn der Buchſtaben. Aber auch früher war dieſe Abtheilung ſchon gemacht, um das Leſen zu erleichtern; ebenſo war die Interpunction um dieſe Zeit allgemein geworden. In dieſem Zuſtande fand die Buchdruckerei das neue Teſtament. Dabei aber iſt noch zu bemerken, daß das Vorleſen deſſelben in der

---

[1] Vergl. De Wette §. 42—48.

Urſprache ſchon überall abgekommen war, ausgenommen vielleic in der eigentlich griechiſchen Kirche, die aber damals in einem g ringen Zuſammenhang mit den litterariſchen Regionen ſtand. D Klöſter waren immer die Fabriken der Abſchriften des N. T.s g weſen; in ihnen fanden ſich faſt überall mehrere Handſchrifte und außerdem waren viele Einzelne im Beſitz von ſolchen.

Der Anfang dazu, das neue Teſtament in gedruckten Typ darzuſtellen, wurde faſt gleichzeitig an ganz verſchiedenen Ort gemacht in der Complutenſiſchen Ausgabe und in der 1ſt des Erasmus. Was für Handſchriften die Herausgeber d complutenſiſchen Bibel gehabt, iſt nicht recht auszumittel außer etwa durch den einen Umſtand, daß ſie 1. Joh. 5, 7. au nahmen; aber es iſt noch nicht gewiß, ob ſie ein griechiſches Man ſcript hatten, worin dieſe Stelle ſtand, oder ob ſie dieſelbe gr chiſch gemacht haben, da ſie von ihnen lateiniſch gefunden wur Erasmus hatte zu ſeiner erſten Ausgabe, die noch früher die complutenſiſche erſchien, zwei Handſchriften, die ſich Baſel fanden, aus denen er ſeinen erſten Text machte; in dieſ war jene Stelle nicht. Da ſie aber in die ſpätern Editionen Vulgata aufgenommen war, ſo entſtand hieraus gleich ein heftig Streit der complutenſiſchen Herausgeber gegen Erasmus. ſeiner 3ten Ausgabe erhielt dieſer endlich aus England Collation einer griechiſchen Handſchrift (des Codex Montfortianus), wo wirklich jene Stelle enthalten war. Er nahm ſie nun auf, die Complutenſiſche Ausgabe durch die Geiſtlichkeit beſorgt, und doch ſchon einer gewiſſen Neigung für die Reformation verdäch war; er ſagt aber ausdrücklich, daß man ſie in einer griech ſchen Handſchrift gefunden, und er ſie nur aufnehme, ne ca sit calumniandi. Der erſte Druck des Textes fing alſo gleich einem ſchlimmen Geſchicke an, denn es iſt klar, daß Erasm wider ſeine beſſere Überzeugung eine Lesart, die er nur in ein Handſchrift fand, aufnahm, um ſich nicht in Streitigkeiten verwickeln. Nach dieſer des Erasmus wurde nun eine Me Editionen des griechiſchen neuen Teſtaments gemacht.

Eine zweite Reihe mit etwas mehr critiſchen Bemühungen beginnt mit Beza in Genf, der mehr Handſchriften verglich und aus mehreren Lesarten nach eignem Urtheil die beſte ausſuchte; er legte die 3te Ausgabe des Rob. Stephanus zum Grunde. Aber es war bei ihm durchaus kein durchgeführtes critiſches Princip, ſondern ein willkürliches Reſultat von einzelnen Handſchriften; denn er hatte außer dem Codex Cantabrig. nur lauter Handſchriften aus ſpäterer Zeit mit Curſivſchrift. Dieſe Curſivſchrift der ſpätern Jahrhunderte mit ihren Abbreviaturen hat auch das Muſter zu unſern griechiſchen Typen abgegeben, und dabei ſah man bald auf eine beſondere Zierlichkeit, und vorzüglich die holländiſche Buchhändlerfamilie Elzevir gab dieſe Ausgabe des Beza mit beſonderer Schönheit heraus. Dadurch kam dieſer Text in die größte Verbreitung, ſo daß man in einer ſpätern Ausgabe ſagen konnte, dieſer Text werde nun von Allen angenommen. Er bildet ſeitdem die ſogenannte recepta. Es ſind alſo hierbei zwei Hauptquellen zu unterſcheiden: die Erasmiſche und Complutenſiſche Hauptausgabe, wozu die flüchtige Vergleichung mit einigen Codices kommt, die Beza anſtellen konnte. Alle Ausgaben, die noch im 16. und in der erſten Hälfte des 17. Jahrh. erſchienen, tragen durchaus dieſen Character an ſich.

Die Vergleichung des Codex Cantabrig. wurde genauer durchgeführt in der Londoner Polyglotte von Brian Walton in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. Er fügte die Lesarten des Codex Alexandr. hinzu, nebſt zerſtreuten Vergleichungen anderer Handſchriften. Hierauf gründeten ſich hernach die erſten an critiſchem Apparate reichern Ausgaben, wozu die Oxforder von Fell und Gregorius gehören; die letztere, die einen ſehr kleinen zierlichen Foliant bildet, iſt durch eine intereſſante Zugabe merkwürdig, indem ſie bei jeder Stelle die älteſten patriſtiſchen Citationen enthält, was ſie für den Leſer ſehr brauchbar macht. Darauf folgen die mit einem großen critiſchen Apparat verſehenen Ausgaben von Mill und Küſter.

Eine neue Epoche in dieſer Critik beginnt in der erſten Hälfte

des 18. Jahrh. mit den Ausgaben von Bengel und Wetſtei
Erſterer gab einen neuen Text und die Begründung der Prin
pien dazu im Apparat, Letzterer ließ den recipirten Text ſtehn,
fand aber die critiſchen Unterſcheidungszeichen über das, wor
andre Handſchriften von der recepta abweichen. Bowyer g
hernach einen Text heraus, der dem gleich war, welchen ſich W
ſtein gedacht hatte. Wetſtein's Ausgabe enthält zugleich Proleg
mena, welche Notizen über die gebrauchten Handſchriften geb
das erſte bedeutende Verzeichniß ſolcher Handſchriften; er bezei
nete die Uncialcodices mit großen lateiniſchen Buchſtaben, die C
ſivcodices mit kleinen Zahlen. Hierbei hat er ſich aber manch
nicht zu Billigende erlaubt, indem er manche Handſchriften me
mals bezeichnete je nach den verſchiedenen Büchern, und andr
ſeits Collationen von verſchiedenen Handſchriften, die ihm zu
ſchickt wurden, unter eine Nummer zuſammenfaßte.

Der oben genannte Engländer Bowyer fügte ſeiner Au
gabe eine Sammlung von Conjecturen hinzu. Es iſt
darüber geſtritten worden, ob man das neue Teſtament auch
behandeln könne, wie andre Schriften. Es kommt darauf an,
denn andre Schriftſteller behandelt werden, und allerdings hat m
es zu verſchiedenen Zeiten ſehr verſchieden damit gehalten. J
kommt man immer mehr darauf zurück, das Amt eines critiſ
Herausgebers und das eines Exegeten, der dem Leſer zu H
kommen will, ſtreng zu unterſcheiden. Auch jetzt würde man
ganz über die Befugniß eines Herausgebers hinausgehend anſe
wenn er ſeine Conjecturen in den Text ſetzen wollte. Das C
jecturiren iſt allerdings immer der Natur der Sache nach unen
lich, d. h. wenn erſt vollkommen ausgemacht iſt, daß alles d
jenige, was wir haben, nicht das enthalten kann, was der
faſſer ſelbſt geſchrieben hat, dann ſind die Methoden, die m
befolgen kann, um das Richtige an die Stelle zu ſetzen, ſo m
nigfach, je nachdem die verſchiedenen Vorausſetzungen ſind,
denen man ausgeht, daß ſich wohl denken läßt, daß für dieſe
Stelle ſehr viele Conjecturen gemacht werden können, für wel

alle ſich Etwas ſagen läßt. Ein critiſcher Herausgeber darf Nichts in den Text ſetzen; aber Jemand, der das N. T. zum Privatgebrauch herausgiebt, kann das ohne Gefahr thun. Will man einen vollſtändigen critiſchen Apparat aufſtellen, ſo muß man daraus den status causae erkennen können, um ein freies Urtheil zu behalten. Das aber iſt eine wunderliche Vorausſetzung, daß unerachtet der großen Menge von verſchiedenen Lesarten die göttliche Providenz dafür geſorgt haben müſſe, daß unter den vorhandenen Lesarten immer eine die wahre ſein müſſe. Nun aber muß man allerdings auf der andern Seite ſagen, daß bei der Beſchaffenheit der meiſten Stellen, worin das Richtige nicht zu haben man ſich wohl überzeugen kann, es nur ſehr wenige Stellen gibt, dies auf den Sinn, ſofern derſelbe eine theologiſche Wichtigkeit hat, Einfluß hätte. So muß man ſagen, daß auch bei ſolchen bloß für das Leſen berechneten Ausgaben das Conjecturiren unterbleiben kann, weil es nicht nothwendig iſt [1]).

Die letzte Periode in der Geſtaltung des gedruckten Textes beginnt mit Griesbach's Bemühungen. Er hält ſich nicht ſo ſtreng, wie Wetſtein, an den recipirten Text, ſondern wo er etwas Anderes ſtatt deſſelben hineinſetzt, macht er es nur durch eine kleinere Schrift bemerklich. Die dominirende Schrift iſt die recepta; ſteht am Rande etwas mit dieſer gewöhnlichen Schrift, ſo iſt der recipirte Text an dieſer Stelle verworfen. Dies iſt allerdings ſehr bequem für die Vergleichung und ein regelmäßiger Fortſchritt; allein es beruht dies doch auf einer gewiſſen Berückſichtigung des recipirten Textes, die nicht begründet iſt; denn da er bloß ein zufälliges Werk iſt, ſo iſt nicht einzuſehn, warum er in der äußern Geſtaltung einer critiſchen Ausgabe dominiren ſoll. Das Uebelſte iſt, daß dieſe Berückſichtigung einen nachtheiligen Einfluß auf die Anordnung des critiſchen Apparats gehabt hat.

---

[1] Erſt. Entw.: Es iſt viel richtiger, den Sinn hermeneutiſch zu ergänzen aus dem Zuſammenhang, als den Text grammatiſch durch Conjectur.

Griesbach führt nemlich immer nur die Auctorität für das an, worin er von der recepta abweicht; aber man iſt nicht im Stande, aus ſeinem Apparate zu ſehn, woher der recipirte Text kommt.

Schulz in Breslau, der zuletzt den Griesbach'ſchen Text herausgegeben, hat zugleich eine neue Bearbeitung des neuteſtamentlichen Textes von ihm ſelbſt angekündigt; aus dem, was er am Griesbach'ſchen Texte gethan, erhellt noch nicht recht, nach welchen Principien er die neue Recenſion bearbeiten wird. Man ſollte denken, daß ein neuer Bearbeiter des Textes in derſelben Linie fortgehn würde, wie Wetſtein und Griesbach, d. h. immer mehr vom recipirten Text abgehen, und daß die falſche Ehrfurcht davor verſchwinden werde. Aber in einzelnen Stellen, die Schulz bearbeitet hat, kehrt er wieder mehr zur recepta zurück, und die Art, wie das geſchieht, ſcheint nicht auf richtigen Principien zu beruhen.

Außerdem iſt noch auf Zweierlei in der Geſchichte des gedruckten Textes zu ſehen. Erſtlich auf die einzelnen Unternehmungen, den Text gewiſſer Handſchriften zu vervielfältigen und Jedem, ſo viel es möglich, zugänglich zu machen Dies iſt geſchehen durc Abdruck des Cod. Alexandr. und Cantabrig. im Facſimile und eines Wiener Codex (Cod. Lambeccii I.) und des Cod. Boernerian. mit gewöhnlichen Lettern [1]. Zweitens die abweichende Grundſätze in den Bearbeitungen. Da iſt Matthäi's Gegenſa gegen Griesbach, indem er aus moscowitiſchen Handſchriften einen der recepta mehr ähnlichen Text lieferte und das ganze vo Bengel, Semler und Griesbach aufgeſtellte Recenſionenſyſtem verwarf. Daraus iſt eine lange critiſche Fehde entſtanden, wori allerdings von Matthäi nicht immer ſo verfahren iſt, wie es z erwarten war. Große Ähnlichkeit mit den Matthäi'ſchen Bemühungen um das N. T. haben die von Scholz, ſofern er auch a die recepta ſich enger anſchloß.

---

1) Erſt. Entw. Wichtigkeit derſelben für Jeden.

Von den critiſchen größern Ausgaben aus giebt es zahlreiche Handausgaben, von deren critiſcher Beſchaffenheit ſich Jeder überzeugen muß. Sehr allgemein iſt ſeit langer Zeit die Knapp'ſche in Gebrauch, die auf der einen Seite Erleichterung gewährt, aber auf der andern freier zu Werke geht, als es für eine Handausgabe ſich ziemt. Knapp wollte nicht ganz der recepta folgen, aber eben ſo wenig ganz den Griesbach'ſchen Text geben und auch nicht ſich zu einer ganz neuen Recenſion entſchließen; daher hat er, wie er es nennt, eine Recognition des Textes geliefert, d. h. er hat nach ſeinem beſten Urtheil an bedeutenden Stellen ausgewählt, was zum Text gehört, ohne kenntlich zu machen, was die recepta hat; unten giebt er einige bedeutende Lesarten an. So iſt er von der unbegründeten Achtung vor der recepta auf eine löbliche Weiſe abgewichen.

Eine Handausgabe, von der zu wünſchen iſt, daß ſie keine Handausgabe wäre, iſt die von Lachmann; es wäre nemlich ſehr wünſchenswerth, daß wir den critiſchen Apparat, der dem Werke zum Grunde gelegen, dabei hätten. Lachmann hat ſeine Principien in den Studien u. Crit. 1830 bekannt gemacht, und ich kann nicht anders, als denſelben beiſtimmen. Er ſteckt das Ziel des Critikers nur ſo weit, wie es für uns möglich iſt, und findet die größte Sicherheit des Textes darin, wenn die älteſten Auctoritäten der lateiniſchen und griechiſchen Seite übereinſtimmen; wo dies nicht der Fall iſt, ſetzt er, was die urſprünglich griechiſchen enthalten, weil ſie die älteren ſind. Noch eine Eigenthümlichkeit in dieſer Ausgabe, die ich nur loben kann, wiewohl ſie vielleicht unbequem erſcheint, iſt, daß er die Capitel- und Versabtheilung dem Leſer auf gewiſſe Weiſe aus den Augen rückt und nur Abſätze giebt, die durch den Sinn conſtituirt werden. Dieſe Capitelabtheilung iſt oft ſehr falſch und ſinnſtörend, und es giebt nur wenige neuteſtamentliche Bücher, wo ſie mit Verſtand gemacht iſt; wir verdanken ſie dem Cardinal Hugo von St. Caro im 13. Jahrh., der ſie zum Behuf einer Poſtillenbibel gemacht. Ebenſo iſt es mit den Verſen, die doch ein kleineres Ganzes bilden ſollen, was oft durchaus nicht der Fall iſt; dieſe Abtheilung hat Rob. Stephanus gemacht, und da ſie einmal überall eingeführt iſt, ſo läßt ſie ſich nicht mehr aufheben. Die Verſe ſind deshalb in der Lachmann'ſchen Ausgabe zwar notirt, aber ſie ſtören doch nun nicht mehr den Sinn.

Zweiter Theil.

Specielle Einleitung in die einzelnen Theile des neuen Teſtaments.

§. 32.

Es iſt hier von den beſondern Sammlungen einzelner Theile des neuen Teſtaments zu reden. Ὁ ἀπόστολος und τὸ εὐαγγέλιον ſind ſchon als die beiden Hauptabtheilungen des Ganzen genannt worden. Nun enthält offenbar die Sammlung ὁ ἀπόστολος die älteſten neuteſtamentlichen Schriften, welche aus dem Bedürfniſſe der vor kurzem geſtifteten Gemeinden hervorgingen. Freilich iſt ſonſt ſehr häufig behauptet worden, das Evangelium Matthäi ſei die älteſte Schrift und zwiſchen das 25ſte und 30ſte Jahr nach der Himmelfahrt Chriſti zu ſetzen; dies beruht aber blos darauf, daß man davon ausging, das Evangelium des Johannes ſei das letzte, und dieſer habe die andern drei vor ſich gehabt, während Lucas und Marcus den Matthäus benutzt hätten; wie weit aber dieſe Hypotheſe gegründet ſei oder nicht, werden wir ſpäter ſehn. Die Sammlung ὁ ἀπόστολος iſt die älteſte, und enthält vorzüglich die pauliniſchen Briefe; wir wollen daher zuerſt von dieſen reden. Sie bilden zugleich den am meiſten dogmatiſchen Theil des Ganzen, woher ſich vorzüglich das Intereſſe, dieſe Schriften bald zu verbreiten, herſchrieb, wogegen nicht ſo bald ein gleiches Intereſſe an der Abfaſſung und Verbreitung chriſtlicher Evangelien genommen werden konnte.

Erſtes Capitel.

Die pauliniſchen Briefe.

§. 33.

Bei der Unterſuchung über die pauliniſchen Briefe muß die Frage an die Spitze geſtellt werden: Woher bewährt ſich dieſe Sammlung als ſolche? Iſt eine Sammlung während des Lebens des Verfaſſers gemacht, ſo bewährt ſie ſich durch ihn ſelbſt. Dies iſt aber hier nicht der Fall und dem Character und der Folge der Zeit entgegen. Die Nachrichten aber von der Art, wie dieſe Sammlung zu Stande gekommen iſt, reduciren ſich auf die wenigen Puncte, die wir ſchon mitgetheilt haben, nemlich daß wir ſie unter den neuteſtamentlichen Schriften in den älteſten Zeugniſſen und in kirchlichen Sammlungen finden. Bei den Zeugniſſen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, die wir an die Spitze geſtellt haben, iſt die Differenz der Meinungen, ob der Hebräerbrief zu den pauliniſchen zu rechnen ſei, oder nicht. Dagegen erhalten wir bei der älteſten Sammlung, der des Marcion, nur 10 paulin. Briefe, indem die beiden an Timotheus und der an Titus fehlen und ebenſo der Hebräerbrief. Daher müſſen wir ſagen: die zehn Briefe bilden die erſte Abtheilung, jene drei und der Hebräerbrief die zweite. Doch folgt keineswegs, daß die Sammlung des Marcion ſchon dadurch das vollkommne Zeugniß der Authentie für ſich hat, weil ſie einige Briefe nicht enthält.

Da wir aber von der Art, wie die Sammlung zu Stande gekommen iſt, gar Nichts eigentlich wiſſen, ſo müſſen wir das Zeugniß der Authentie aus der Wahrſcheinlichkeit hernehmen, mit welcher dieſe Briefe für pauliniſch gehalten werden. Hier haben wir faſt Nichts, als die Apoſtelgeſchichte aufzuweiſen, mit welcher die andern ungleich ſpätern hiſtoriſchen Zeugniſſe in ſofern übereinſtimmen, als ſie es als eine fortlaufende Tradition anſehn, daß einige Gemeinden von Paulus ſelbſt geſtiftet ſind. Dieſe Tradition kann nicht erſt aus der Apoſtelgeſchichte entſtanden ſein, ſondern es ſind dies zwei einander beſtätigende und ergänzende Puncte. Soll alſo ein Urtheil über die Aechtheit der Sammlung gefällt werden, ſo können wir Nichts thun, als prüfen, mit welcher Wahrſcheinlichkeit die einzelnen Theile derſelben auf denſelben Auctor zurückgeführt werden, und dazu muß ihre Zuſammenſtimmung unter ſich und mit jenen Nachrichten aus der Apoſtelgeſchichte und aus der Tradition über den Paulus nachgewieſen werden. Es giebt einige unter dieſen Briefen, die ſich in die Acta mit einer gewiſſen Genauigkeit hineinfügen, ohne daß man ſagen könnte, die Acta gingen darauf aus, eine Beſtätigung dieſer Briefe zu ſein, da ſie überhaupt gar keine Erwähnung thun, daß Paulus Briefe geſchrieben habe. Um deſto unabhängiger iſt die Zuſammenſtimmung, und dies iſt der erſte feſte Punct, an welchen ſich das weitere critiſche Verfahren anſchließen muß.

In der Apoſtelgeſchichte kommen ſowohl Notizen über die Perſon des Paulus, als auch Reden von ihm vor. Nun hat man dieſe letztern mit denen in griechiſchen und römiſchen Geſchichtsbüchern verglichen, welche berühmten Perſonen untergelegt wurden ohne beſtimmte Zeugniſſe, daß ſie gerade ſo gehalten ſind, ſo daß ſie nach den Umſtänden vom Auctor erdichtet ſind. Allein die Differenz zwiſchen jenen Geſchichtsbüchern und der Apoſtelgeſchichte in Beziehung auf hiſtoriſche Kunſt iſt ſo groß, daß man nicht von den einen auf die andere ſchließen kann. Es kommen aber in den Reden des Paulus Sachen vor, wozu ſich ſtarke Analogien in ſeinen Briefen finden, ohne daß die Acta beſtimmten Bezug auf die Briefe nähmen; auch iſt zwiſchen beiden die Aehnlichkeit, daß man aus ihnen denſelben Character des Apoſtels erkennt [1]).

Ziehn wir nun einen andern geſchichtlichen Punct in Erwägung, ſo finden wir anderwärts in der griechiſchen Litteratur eine Menge von Briefen, die bedeutenden Perſonen beigelegt, aber ſchon ſeit langer Zeit von den Critikern für unächt erklärt ſind; dies führt auf das Factum der Unterſchiebung. Da entſteht alſo die Möglichkeit, daß auch dem Apoſtel Paulus Briefe untergeſchoben ſein können. Nun ſind aber die Umſtände ſehr verſchieden: jene falſchen nachgemachten ſind offenbar rhetoriſche Schulübungen, wozu in der chriſtlichen Kirche damals gar keine Veranlaſſung war; dieſe Analogie fällt alſo weg. Wir müßten daher bei der Vorausſetzung der Unterſchiebung pauliniſcher Briefe wenigſtens andere Motive aufſuchen. Je größer nun die Analogie derſelben mit dem wäre, was ſich in die Acta einfügen läßt, deſto mehr Grund hätten wir, die Sammlung für ächt zu halten; je weniger dies der Fall wäre, deſto mehr andre Gründe der Aechtheit müßten herbeigeſchafft werden, und deſto mehr Verdacht entſtände gegen dieſelbe.

---

[1] Vergl. Schleierm. Sendſchr. über 1. Tim. Seite 20.

Nun haben mehrere Critiker die zweite Abtheilung der Sammlung angegriffen, und ich will dabei gleich einen Grund in der Allgemeinheit, wie man ihn aufführt, entkräftigen. Wir haben es oben einen feſten Haltungspunct genannt, wenn ſich einige Briefe in die Acta genau einfügen laſſen; nun aber hat man umgekehrt geſagt: wenn ſich einzelne Briefe gar nicht in die Apoſtelgeſchichte hineinfügen, ſo ſei dies ein Verdachtsgrund gegen ihre Aechtheit. Dies würde vorausſetzen, daß die Apoſtelgeſchichte eine zuſammenhängende Relation pauliniſcher Begebenheiten wäre. Wenn ſich aber das Gegentheil nachweiſen läßt, nemlich, daß bedeutende Lücken in der Erzählung derſelben ſind, ſo fällt dieſer ganze Grund weg. Um aber darüber vollſtändig urtheilen zu können, müſſen wir fragen, wie es mit den Notizen ſteht, die wir von Paulus haben; denn je mehr wir uns ein beſtimmtes Bild von ſeiner Perſon und ſeinen Verhältniſſen machen können, um ſo mehr haben wir einen beſtimmten Haltungspunct und innern Grund.

§. 34.

Dazu haben wir nun eben dies beide, theils die Sammlung ſelbſt, welche Gegenſtand der Unterſuchung iſt, aber bei der man ſagen muß, daß, je mehr man daraus ein beſtimmtes Bild von der Perſon des Verfaſſers und ſeiner innern Entwicklung bekommt, deſto mehr Grund iſt, ſie für ächt zu halten, theils die Notizen der Apoſtelgeſchichte. Hier iſt alſo zuerſt zu bemerken, was wir von Pauli Herkunft und von der Art und Weiſe ſeiner perſönlichen Entwicklung oder Bildung wiſſen können.

In einer ſeiner Reden in der Apoſtelgeſchichte giebt ſich Paulus als einen Cilicier aus Tarſus zu erkennen[1]). Wenn er anderwärts[2]) ſagt, er ſei Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, ſo hat man daraus den Schluß machen wollen, daß ſeine Eltern früher in Paläſtina gewohnt haben[3]), weil Ἑβραῖος eine Bezeichnung der Einwohner des Landes ſei. Aber genau genommen müßte er dann auch ſelbſt in Paläſtina gelebt haben und geboren ſein, wogegen jene Stelle in der Apoſtelgeſchichte ſpricht. Es muß alſo ἐξ Ἑβραίων ſo verſtanden werden, wie Ἑβραῖος ſelbſt.

In eben dieſen Reden ſagt der Apoſtel[4]), und es finden ſich auch ſonſt mehrere Spuren davon, daß er das römiſche Bürgerrecht hatte, und zwar von Geburt an. Wir haben keine Notiz darüber, daß Tarſus die Civität gehabt hätte; Pauli Eltern können ſie aus irgend einem Grunde beſeſſen haben, aber es folgt daraus nicht, daß auch die ganze Stadt ſie hatte.

Tarſus hatte eine zahlreiche Judenſchaft, aber auch eine bedeutende griechiſche Schule; es fragt ſich nun, ob Paulus eine helleniſche Bildung erhalten hat. Doch iſt dies von keiner großen Bedeutung: die einzige Folgerung würde wohl die ſein, daß, wenn er griechiſch gebildet war, man um ſo weniger annehmen könnte, daß er ſeine Briefe aramäiſch geſchrieben habe. Aber es iſt ſchon an ſich ganz unwahrſcheinlich, daß er überall aramäiſch geſprochen und bei ſeiner Verkündigung an die Heiden immer einen Dollmetſcher bei der Hand gehabt haben ſollte; denn dann würden ſeine Reden keine große Wirkung gehabt haben. Hat er nun griechiſch ſprechen können, ſo konnte er auch griechiſch ſchreiben; aber daraus folgt noch keine eigenthümlich helleniſche

---

1) Act. 22, 3.
2) Phil. 3, 5.
3) Vergl. die Sage bei Hieronym. comm. in epist. ad Philemon. v. 23. 24.: Ajunt, parentes apostoli Pauli de Gyscalis regione fuisse Judaeae.
4) Act. 16, 37. 22, 27. 28.

Bildung, denn er kam, wie er ſelbſt ſagt[1]), früh nach Jeruſalem und wurde in der rabbiniſchen Schule des Phariſäers Gamaliel erzogen. In Jeruſalem gab es mehrere helleniſche Synagogen, wo er ſeine Uebungen im Griechiſchen fortſetzen konnte; aber die ganze Sache hat überhaupt gar nicht die Bedeutung, die man darauf gelegt hat; denn vollends, daß er in ſeinen Briefen zuweilen Stellen aus griechiſchen Dichtern anführt, beweiſ't gar Nichts, da es ſprichwörtliche Redensarten ſind, die in Aller Munde waren, und die er bei ſeinem Umgange mit Griechen leicht angenommen haben konnte.

Von ſeiner rabbiniſchen Bildung geben die Acta und ſeine Briefe ein gleichmäßiges Zeugniß in einer Menge von Einzelnheiten. — Indem er vor ſeiner Bekehrung die Chriſten verfolgte, ſcheint er nicht in Uebereinſtimmung mit ſeinem Lehrer Gamaliel geweſen zu ſein, der das Verfolgungsſyſtem nicht billigte, ſondern die Sache gewähren laſſen wollte[2]); — Irgend eine Erklärung deſſen zu verſuchen, was mit ſeiner wunderbaren Bekehrung aus dieſer Verfolgung heraus zuſammenhängt, würde nicht zur Sache gehören. Aber merkwürdig iſt ſein eignes Zeugniß darüber, daß ſolche ekſtatiſche Zuſtände auch ſpäter mehrere Male bei ihm vorgekommen ſind[3]), verbunden mit ſeiner ſo beſonnenen und dialektiſchen Entwicklung der Gedanken, was ein pſychologiſches Phänomen iſt. In Bezug auf ſeine Bekehrung wäre intereſſant, zu wiſſen, ob nicht eine Vorbereitung, ein innerer Kampf zwiſchen der heftigen Verfolgungswuth und der Milde ſeines toleranten Lehrers, erweckt durch den Tod des Stephanus, bei ihm vorhergegangen ſei, und ferner, ob gleich mit ſeiner Bekehrung auch die Berufung zum Heidenapoſtel verbunden geweſen, ob er alſo von Anfang an das Chriſtenthum in ſeiner Univerſalität aufgefaßt hat. Ungewiß iſt ferner, wo er nach ſeiner Entfernung von Damaskus das Evangelium zu predigen angefangen hat, ob in

---

[1] Act. 22, 3.

[2] Act. 5, 34–39.

[3] 2. Cor. 12, 1 sqq. Act. 22, 17.

Arabien oder in Syrien und Cilicien[1], oder ob ihm erſt der Anſtoß dazu kam, als ihn Barnabas nach Antiochien rief.[2] — Man hat früher auch darauf Wichtigkeit gelegt, zu unterſuchen, woher er den Namen Paulus bekommen habe. Einige haben gemeint, er ſei ihm bei der Taufe gegeben; als ob damals die Taufe mit Namengebung verbunden geweſen wäre. Noch wunderlicher iſt die Hypotheſe, er habe den Namen in Cypern von dem dort erwähnten Sergius Paulus[3] angenommen. Wahrſcheinlich hatte er den Namen ſchon früher, wie die Juden häufig griechiſche oder lateiniſche Namen außer ihren jüdiſchen annahmen, welche entweder Ueberſetzung derſelben waren oder ähnlich klangen.

§. 35.

Wenn wir die Sammlung der pauliniſchen Briefe als Ganzes für ſich betrachten, ſo iſt nächſt der Frage nach der Aechtheit der einzelnen eine andere, die nach der Zeitfolge derſelben, wichtig, um ein vollkommnes Bild von dem Gange ſeiner Gedankenentwicklung und den Gegenſtänden, über die er ſchreibt, erlangen zu können. Die erſtere Frage iſt in großem Maaße von der letztern abhängig; und überhaupt iſt die Chronologie des Apoſtels eine bedeutende Aufgabe. Es giebt hierüber zwei Unterſuchungen, die an Schwierigkeit ſehr verſchieden ſind, nemlich die über die abſolute Chronologie und die über die comparative.

I. Die erſtere iſt die Ausmittlung der Zeit, in welcher die pauliniſchen Begebenheiten vorgefallen ſind, nach Jahrszahlen, wobei wir alſo nach den Regierungsjahren der römiſchen Kaiſer rechnen müßten. Nun kommen aber weder in der Apoſtelgeſchichte noch in den Briefen des Paulus ſolche Bezeichnungen nach Regierungsjahren der Kaiſer vor; man könnte alſo dieſe Zahlen nur indirect durch Vergleichung ſolcher Begebenheiten ausmitteln, die auch außerhalb des neuen Teſtaments vorkommen, und deren

---

[1] Gal. 1, 17 – 21.

[2] Act. 11, 25.

[3] Act. 13, 7. 9.

Chronologie man aus andern hiſtoriſchen Schriften kennt.
aber iſt leicht zu ſehn, wie erſtaunlich wenig dergleichen Mom
es giebt.

1. Der erſte Punct, der hier feſtzuſtellen wäre, iſt die Be
rung des Apoſtels; aber alles, was man darüber geſagt hat
unſichere Hypotheſe. Paulus ſelbſt erwähnt 2. Cor. 11, 32. 33
wohl auf beſondere Veranlaſſung, einer ſeiner erſten Begebenh
nach ſeiner Bekehrung, die man auf nichts Andres als ſeine
chriſtliche Predigt in Damascus beziehn kann, nemlich daß
weil Aretas Damaskus belagert habe, genöthigt geweſen
[illegible] aus Damascus zu fliehn. Nun wiſſen wir gar nicht, wann
geweſen. Aretas ſelbſt iſt zwar bekannt, aber nicht, wie er
kam, Damascus zu belagern, welches ebenſalls, wie er ſelbſt,
römiſchen Herrſchaft unterworfen war. Etwas, wovon wir
ſtimmte Nachrichten haben, iſt ein Krieg des Aretas gegen H
des; doch daraus ergiebt ſich nur die Möglichkeit, daß
dieſelbe Begebenheit geweſen ſei, deren Paulus erwähnt.

2. Ferner wird Act. 18, 12. der Proconſul Annäus Gal
Bruder des Seneca, erwähnt, als Paulus in Corinth war. Man
nun wohl auch ſonſt, daß Gallio in Achaja geweſen aber nicht, wa

3. Als Paulus in Jeruſalem gefangen genommen wu
war Felix Procurator in Paläſtina. Hier findet man nun
erſte abſolute Zeitbeſtimmung, denn Felix wurde nach der
wöhnlichen Annahme im 12. Jahre des Claudius nach Paläſ
geſchickt. Aber auch dieſe Angabe iſt nicht ganz ſicher; denn
ſephus erzählt de bell. Jud. II. 12, 8. nur auf einander fol
die Sendung des Felix ohne Zeitangabe, die Vergrößerung
Dotation des Agrippa und den Tod des Claudius nach
Regierung von 13 Jahren und 8 Monaten; an der andern S
Jos. antiqq. XX. 7. ſteht nur, Claudius habe den Felix geſchickt
nachdem er das 12te Jahr ſeiner Regierung vollendet, dem Agr
die Tetrarchie des Philippus geſchenkt. Alſo iſt dies auch

---

1) Vergl. Act. 9, 24. 25.

ungefähr beſtimmt. Wie lange aber Felix ſchon in Jeruſalem geweſen, als Paulus gefangen genommen wurde, wird nicht erzählt.

4. Nach dem Felix wurde Porcius Feſtus Procurator, was Joſephus ohne nähere Zeitbeſtimmung erzählt. Er ſagt nur Antiqq. XX. 8. 9., als Feſtus nach Paläſtina gekommen ſei, hätten die Juden Geſandte nach Rom geſchickt, um den Felix wegen ſeiner Amtsführung zu verklagen; aber ſie hätten Nichts ausrichten können, weil damals des Felix Bruder, Pallas, in großer Gunſt bei Nero geſtanden habe. Nun wiſſen wir wohl, wann Pallas hingerichtet wurde, nicht aber, wie lange vorher er ſchon in Ungnade gefallen. Es iſt alſo eigentlich für die abſolute Chronologie gar kein ſicheres Datum vorhanden.

5. Daſſelbe gilt auch von dem Zuſammentreffen des Paulus mit Aquilla und Priscilla in Corinth Act. 18, 2., die in Folge der Judenvertreibung durch Claudius aus Italien ausgewandert waren. Nun wiſſen wir aber weder, in welchem Jahre [illegible] Claudius dies Edict erlaſſen hat, noch wie lange jene Beiden ſchon aus Rom entfernt waren, als Paulus ſie traf.

II. Mit der comparativen Chronologie, welche kein beſtimmtes Datum angiebt, ſondern nur ermittelt, wie weit die einzelnen in der Apoſtelgeſchichte und den Briefen erwähnten Begebenheiten aus einander liegen, ſteht es nicht viel beſſer, als mit der abſoluten. Die Apoſtelgeſchichte macht ſehr wenig Diſtanzen bemerklich; am meiſten wäre aus Gal. 1. und 2. zu nehmen; aber Gal. 2, 1. findet ſich eine Jahrszahl, die ſo unwahrſcheinlich iſt, daß man nicht weiß, was damit anzufangen iſt. Man hat τεσσάρων ſtatt δεκατεσσάρων leſen wollen, aber der Text iſt äußerlich ganz ungefährdet; man muß alſo verſuchen, wie weit man mit der Zahl 14 kommen kann. Es iſt überhaupt eine ſchwierige und noch nicht gehörig aufgehellte Aufgabe, die anderweitigen Nachrichten des Apoſtels in ſeinen Briefen mit den Angaben der Apoſtelgeſchichte zu vergleichen, da letztere keineswegs eine zuſammenhängende Erzählung der pauliniſchen Begebenheiten iſt. Man iſt über die ganze Compoſition der Acta noch nicht

im Klaren; da aber überwiegend wahrſcheinlich iſt, daß
aus einzelnen unzuſammenhängenden Erzählungen zuſammen
ſetzt iſt, ſo kann eine Reiſe des Apoſtels eben ſo gut zwei
erzählt ſein, wie eine ſolche leicht ausgelaſſen ſein kann.

Die Apoſtelgeſchichte verläßt den Paulus in ſeiner zwei
rigen Gefangenſchaft in Rom; hier wiſſen wir Nichts, als
eben deswegen, weil Feſtus ſchon in Paläſtina war, als Pa
in Rom gefangen war, dies unter der Regierung des Nero
ſchehen ſein muß. Nun iſt eine ſehr alte Tradition, daß Pa
unter Nero in Rom hingerichtet ſei. Der natürlichſte Schluſ
alſo, daß er in *dieſer* Gefangenſchaft getödtet worden, daß
ſeine Wirkſamkeit in demſelben Raum eingeſchloſſen ſei, in wel
die Apoſtelgeſchichte ſich begränzt. Dagegen giebt es aber
Ueberlieferung von einer *zweiten* Gefangenſchaft des Apo
in Rom. Aber wenn wir die beiden Stellen, welche die
enthalten, Euseb. hist. eccl. II. 22. und Hieron. d. script. ec
c. 5., genauer betrachten, ſo können wir nicht anders ſagen,
daß es eine hiſtoriſche Hypotheſe iſt, um allerlei Schwierigk
und ſcheinbare Widerſprüche im 2ten Brief an den Timotheu
beſeitigen[1]. Rom. 15, 24. erwähnt Paulus einen Entwurf,
Spanien zu reiſen; nach einer ſtrengen Inſpirationstheorie
hauptet man nun, wenn er es beſchloſſen habe, ſo müſſe er
dort geweſen ſein. Nun iſt es eigen, daß die Tradition von
Zeit zwiſchen der erſten und zweiten Gefangenſchaft Nichts be
tet, als daß Paulus in Spanien geweſen ſei, wovon aber
kein beſtimmtes Reſultat angeführt wird; man ſieht alſo deut
daß dies nur ein Schluß aus der Notiz iſt, die Paulus
ſeinen Entwurf giebt.

---

1) *Erſt. Entw.*: Wenn Euseb. und Hieron. frühere ähnliche Angaben
wirkliche Zeugniſſe angeſehn hätten, würden ſie ſich auf ſie berufen
ben. Ja man kann ſogar ſagen, auch die Nachrichten von dem M
rerthum Pauli überhaupt in Rom ſeien unſicher, da die Hauptſtelle
mit dem ſehr verdächtigen des Petrus in Verbindung bringen.

§. 36.

Wenn wir alſo auf dieſem Gebiete einer allgemeinen comparativen Chronologie des Paulus auch nichts Beſtimmtes feſtſetzen können, ſo fragt es ſich, wie es mit der comparativen Chronologie in Bezug auf die Briefe ſelbſt ſteht, d. h. in wie weit ſich ausmitteln läßt, in welcher Reihenfolge nach einander ſie geſchrieben ſind.

Um nun hier ein paar feſte Puncte zu bekommen, ſo würde ich die ganze chriſtliche Wirkſamkeit des Apoſtels in drei Abſchnitte theilen: 1. von ſeiner Bekehrung bis zu ſeinem Uebergange nach Europa, 2. von dort bis zu ſeiner Gefangennehmung, 3. von dieſer bis zu ſeinem uns unbekannten Ende. Briefe alſo an europäiſche Gemeinden, die auf einem perſönlichen Verhältniſſe beruhen, können nicht im erſten Abſchnitte geſchrieben ſein; alle Briefe aber, in denen er ſeine Gefangenſchaft in Rom erwähnt, müſſen in den dritten Abſchnitt fallen; diejenigen aber, in denen keine Gefangenſchaft erwähnt wird, und die an europäiſche Gemeinden geſchrieben ſind, müſſen aus dem zweiten Zeitraum ſein. Ob aber einige von denen, welche Paulus an nichteuropäiſche Gemeinden ſchrieb, aus dem erſten Zeitraum ſind, müſſen wir ungewiß laſſen. Dies trifft beſonders den Brief an die Galater und den an Titus. Letzterer findet den Titus in Creta, und bezieht ſich auf eine frühere Anweſenheit des Apoſtels daſelbſt; wüßten wir nun, in welcher Zeit er mit dem Titus bekannt geworden, und wann er in Creta geweſen iſt, ſo wären wir darüber im Reinen [1].

---

[1] Erſter Entw.: Möglich bleibt, daß gegen die gemeine Meinung der Brief an die Gal. (nur muß man 2, 1—9 dann von einer frühern Reiſe verſtehn als zum ſogenannten Concil) und der Br. an den Titus in den erſten Abſchnitt gehören; aber wahrſcheinlich iſt es nicht. Ueber Titus iſt nichts zu ſagen, da er ohne allen Zuſammenhang mit Act. iſt; aber eben deshalb kann dies nichts gegen den Brief beweiſen.

Nun wollen wir ſehen, wie wir die Briefe einigermaſ
ordnen können:

Der erſte Brief an die Theſſalonicher hat eine gr
Wahrſcheinlichkeit, nicht lange nach der Stiftung dieſer Gemei
geſchrieben zu ſein, weil darin ſolche Umſtände erwähnt werd
von denen keine Notiz genommen würde, wenn ſchon ein län
rer Zeitraum dazwiſchen wäre. Es iſt alſo wahrſcheinlich,
Paulus dieſen Brief während ſeines Aufenthalts in Corinth
ſchrieben hat, wohin wir nach der Apoſtelgeſchichte ihn von
Gründung der Gemeinde in Theſſalonich verfolgen können. W
ſcheinlich iſt alſo dies der früheſte pauliniſche Brief.

Im erſten Briefe an die Corinther erwähnt
Apoſtel, daß ſeit ſeiner Anweſenheit mehrere Lehrer dort gewe
die Veranlaſſung zum Streit gegeben. Es muß alſo ein Z
raum dazwiſchen liegen; doch braucht dieſer nicht ſehr lang
ſein, da der Zuſammenfluß von Fremden in Corinth ſehr g
war. Ein beſtimmtes Datum finden wir cap. 16, 8. 19., wo P
lus ſagt, er gedenke noch bis Pfingſten in Epheſus zu blei
Vorher ſpricht er von einer beſchloſſenen Reiſe nach Macedon
Act. 20, 1. wird erzählt, daß er von Epheſus nach Macedo
ging; hier ſtimmen alſo wieder beide Quellen zuſammen. E
alſo wahrſcheinlich, daß Paulus den erſten Brief an die Corin
während ſeines Aufenthalts in Epheſus Act. 19. geſchrieben

Im zweiten Briefe an die Corinther ſind meh
Notizen, cap. 2, 13. 7, 5. 9, 2., welche zeigen, daß er auf j
im erſten Briefe angekündigten Reiſe in Macedonien geſchri
iſt. Er knüpft ſich alſo auch an die Apoſtelgeſchichte an,
zwar auf ganz unverdächtige Weiſe.

Im Briefe an die Römer ſpricht Paulus cap. 15, 25–
von einer Reiſe nach Jeruſalem mit der in Macedonien und A
geſammelten Beiſteuer, von wo er dann die Reiſe nach Sp
zu unternehmen und dabei auch die Römer zu beſuchen ge
Act. 20. leſen wir auch, daß er in Corinth beſchloß, nach J
ſalem zu reiſen. Dieſer Brief iſt alſo während ſeines Aufent

in Corinth Act. 20. geſchrieben, und der letzte ſichere Brief aus dem zweiten Abſchnitte.

Nun haben wir mehrere Briefe, in denen ſich Paulus beſtimmt als Gefangenen bezeichnet, an die Epheſer, Philipper, Coloſſer, Philemon und den zweiten an Timotheus. Aber dies reicht nicht hin, um zu beſtimmen, daß dieſe Briefe aus dem dritten Zeitraum ſind, denn Paulus konnte ja in mehreren Fällen gefangen geweſen ſein, da wir nicht ſeine vollſtändige Geſchichte in den Actis haben; auch hatte er ſchon in Jeruſalem und Cäſarea daſſelbe Schickſal. Wenn alſo nicht Rom beſtimmt als Ort der Gefangenſchaft erwähnt wird, ſo könnten wir darüber zweifelhaft ſein. Denken wir nun zugleich an jene problematiſche zweite Gefangenſchaft in Rom, ſo müßte man doch Zeichen haben, zu unterſcheiden; daß einige von den Briefen in die erſte, andere in die zweite gehören. So viel geht hervor, daß der Brief an die Coloſſer und der an Philemon zuſammengehören, und daß damals Paulus gute Ausſichten hatte. Nun iſt ferner eine große Verwandtſchaft zwiſchen dem Inhalte des Briefes an die Coloſſer und des an die Epheſer; ſie können alſo der Zeit nach nicht weit aus einander liegen. Doch erregt eben dieſe Verwandtſchaft und der Umſtand, daß Paulus im Epheſerbrief ſeines langen Aufenthalts in Epheſus gar nicht erwähnt, Verdacht gegen dieſen Brief, wozu noch kommt, daß in einigen Handſchriften der Name des Orts in der Ueberſchrift fehlt. In dieſem Briefe ſind nicht ſo ſehr die guten Ausſichten vorherrſchend. — Im zweiten Briefe an Timotheus herrſcht die Erwartung des Todes vor; zugleich aber erwähnt Paulus mehrerer kleiner Umſtände aus der frühern Lebensperiode des Timotheus und dem Verhältniſſe, welches urſprünglich zwiſchen ihnen beiden ſtattgefunden. Deshalb ſind viele Bedenken entſtanden, denn dieſe Anführungen weiſen in die erſte Zeit der gemeinſchaftlichen Wirkſamkeit des Paulus und Timotheus, jene Ausſichten auf den Tod dagegen in die letzte Zeit ſeiner Gefangenſchaft. Aus dem Ausdrucke *πρώτη ἀπολογία* 2. Tim. 4, 16. darf man

nicht auf eine zweite Gefangenſchaft ſchließen; denn unter
λογία iſt nur eine Verantwortung vor Gericht, nicht der
Rechtshandel und die ganze Gefangenſchaft zu verſtehn.

Ganz ohne beſtimmte Anknüpfung bleiben der erſte B
an Timotheus, der zweite an die Theſſalonicher
der an Titus. — Im 1. Tim. finden wir nur cap. 1, 3.,
Paulus den Timotheus ermahnt habe, in Epheſus zu bl
während er ſelbſt nach Macedonien gezogen. Dies weiſ
die Zeit der Briefe an die Corinther und Römer; aber die
ſtelgeſchichte iſt gerade in dieſer Zeit ſo zuſammenhängend,
ſich der Brief gar nicht einfügen laſſen will, da ſie dieſer A
des Briefes widerſtrebt. — Vom zweiten Briefe an die The
nicher glauben Viele, daß er gleich nach dem erſten geſchr
ſei, und Einige ſetzen ihn ſogar vor den erſten. Aber man
auch allerlei Bedenken gefunden; wenn Paulus am Ende
dieſen Gruß ſchreibe er mit eigner Hand, und dies ſei ſein
zeichen in jedem Briefe, ſo hat man daraus geſchloſſen, daß
lus ſchon damals eine lange Praxis des Briefſchreibens g
haben müſſe, und das will wieder in jene erſte Zeit nicht
hineinpaſſen. Auch könnte es ſcheinen, als ſollte dies Be
gegen den erſten Brief erregen, indem weder dieſer noch m
andere Briefe dies Zeichen der Aechtheit tragen.

Merkwürdig iſt, daß die drei ſogenannten Paſtoralbrief
beiden an Timotheus und der an Titus, in dem Canon des
cion gefehlt haben. Allerdings kann man ſagen, daß Bri
Einzelne viel länger unbekannt bleiben konnten, ehe ſie Ge
gut der Chriſtenheit wurden, und daß, wenn Marcion d
den Philemon hatte, dies daher kam, daß derſelbe mit dem
ſerbriefe im Zuſammenhange ſtand. Wenn nun aber geg
wäre, was eine alte Tradition ſagt, daß Timotheus lang
in Epheſus Vorſteher der Gemeinde geweſen, ſo ließe ſich
denken, daß Briefe eines Apoſtels an ihn dort nicht gleich
kirchlich geworden ſein. Da ſehen wir alſo, wie nicht A
dieſer Sammlung gleiche in die Augen fallende Sicherheit

Wenn wir hiernach claſſiciren wollten, ſo würden am unbeſtreitbarſten die Briefe ſein, welche in der zweiten Periode geſchrieben ſind; dazu würde aber noch auf jeden Fall der Galaterbrief kommen, ſeine Zeit mag ſein, welche ſie will, denn er trägt nicht allein das pauliniſche Gepräge vorzüglich an ſich, ſondern hat auch mehrere Notizen aus dem Leben des Apoſtels, die Niemand ſonſt wiſſen konnte. — Hieraus folgt aber nicht, daß die andern Briefe unächt ſind, ſondern nur, daß ſich ihre Aechtheit nicht ſo beſtimmt nachweiſen läßt; wir ſtellen ſie daher in die zweite Reihe.

§. 37.

Betrachten wir die Briefe des Paulus auf eine mehr innerliche Weiſe, ſo gruppiren ſie ſich anders. Wir müſſen dabei auf die Natur des Briefſchreibens und auf die damalige Art und Weiſe deſſelben Rückſicht nehmen. Der Brief iſt der Stellvertreter der mündlichen Rede, und man kann alſo, indem man Notizen von einem Entfernten bekommen hat, einen beſtimmten innern Impuls haben, ſich der ſtellvertretenden Briefrede zu bedienen. Nun aber tritt hier eine Differenz ein zwiſchen unſrer Zeit, wo ein beſtändiger Zuſammenhang mit jedem beliebigen entfernten Puncte iſt, und einer Zeit, wo Alles nur von einer günſtigen Gelegenheit abhing. Hiernach laſſen ſich zweierlei Verhältniſſe denken, 1. es kann der Impetus zum Briefſchreiben ſehr ſtark und dringend ſein; alsdann kommt es darauf an, ob man ſich eine Gelegenheit machen, oder darauf warten ſoll; 2. es kann auch ſein, daß ohne einen beſtimmten Impetus eine Gelegenheit da iſt, einen Brief abzuſenden, die man benutzt, um die Gemeinſchaft zu erneuern. Beides giebt natürlich den Briefen einen ganz verſchiedenen Character. Wenn dem Briefe ein ſtarker Impuls zum Grunde gelegen hat, ſo kommt Alles in demſelben auf dieſen Punct zurück; wenn dagegen nur die gute Gelegenheit den Entſchluß zum Schreiben hervorgerufen hat, ſo wird der Brief leicht den diffuſen, unbeſtimmten Character haben, wie ein Geſpräch, das der Zufall herbeiführt. Dies ſind aber nicht

reine Gegenſätze, ſondern verſchiedene Charactere, und die ein
nen Briefe werden nur mehr auf der einen oder auf der and
Seite liegen. Der letztere Fall kann nun noch wieder unterſc
den werden: es kann ſich Gelegenheit darbieten, an Gemein
oder Perſonen zu ſchreiben, mit denen der chriſtliche Lehrer
einem beſtimmten Verhältniſſe ſteht; oder aber dies beſtim
Verhältniß kann ganz fehlen, aber der Schreibende doch gern
der dargebotenen Gelegenheit ein Wort der chriſtlichen
ſprache mittheilen wollen. — Da es nun immer Reiſende wa
welche dieſe Gelegenheit der Ueberſendung gaben, und welche le
mehrere Puncte berührten, wo chriſtliche Gemeinden ſich fand
ſo läßt es ſich denken, daß ein Brief an mehrere Gemein
gerichtet war, welcher ſich dann natürlich mehr an das Allgeme
halten mußte. Dies iſt die Idee eines encycliſchen oder C
cular-Schreibens. Doch haben wir unter den pauliniſc
Briefen vielleicht eigentlich nur einen, den man ſo anſehn ka
den an die Epheſer, der in andern Handſchriften ohne Or
namen iſt. Anders iſt es mit dem Briefe an die Coloſſ
denen Paulus ſchreibt, ſie möchten dieſen Brief nach Laodic
ſchicken und ſich ebenſo den von ihm nach Laodicea geſchrieben
mittheilen laſſen; dies iſt nur ein Austauſch. Noch ein and
Fall iſt bei dem Briefe an die Galater; denn dies iſt ni
Namen eines Orts, ſondern einer Landſchaft, die hauptſächl
aus einer Anzahl Städte beſtand, die in einem engern Verhältni
zu einander waren. Da haben wir alſo Urſache, vorauszuſetzen, d
in allen oder den meiſten dieſer 12 galatiſchen Städte chriſtli
Gemeinden waren, an welche der Brief gerichtet ward, weil
allen gleiche Umſtände müſſen geweſen ſein; dieſer Brief iſt a
ein Circularſchreiben, aber für einen gewiſſen Kreis.

Wir können alſo unter den Briefen unterſcheiden: 1. ſolc
welchen eine Nothwendigkeit, beſtimmte Gegenſtände zur Spra
zu bringen, zum Grunde liegt; 2. ſolche, die aus guter Geleg
heit entſtanden, aber ſich auf beſtimmte Verhältniſſe zwiſch
Schreibenden und Leſenden beziehn; 3. ſolche, die bei guter Ge

genheit ohne beſtimmte Motive und ohne ſolche ſtattfindende Verhältniſſe bloß aus dem Impetus des Lehrens im Allgemeinen geſchrieben ſind. — Bei den Briefen von der erſten Art wird ſich der Apoſtel immer in demſelben Verhältniſſe zu den Empfangenden befinden, wie bei denen von der zweiten Art; daher finden wir in vielen Briefen nach einer zuſammenhängenden Auseinanderſetzung eine Menge einzelner Ermahnungen ohne beſtimmten Zuſammenhang, weßhalb man bei dieſen gewöhnlich den didactiſchen und den gnomiſchen Theil unterſcheidet. In Briefen von der zweiten Art ſondert ſich dies weniger; ſie ſind von einem Guß, aber freier in der Form. Wir wollen alſo die einen Geſchäftsbriefe, die andern Gelegenheitsbriefe nennen, und bei den letztern die mit freundſchaftlichen Herzensergießungen von denen unterſcheiden, die mehr Analogie mit der mündlichen Verkündigungsrede haben. Für dieſe drei Charactere haben wir beſtimmte Muſter in denjenigen pauliniſchen Briefen, die einen derſelben am reinſten ausdrücken, während andere mehr gemiſcht erſcheinen. Zur erſten Claſſe gehören am meiſten die beiden Briefe an die Corinther und der an die Galater. Die Corintherbriefe beziehn ſich theils auf Anfragen über bedeutende Puncte der Lehre und des Lebens, theils auf Nachrichten, die Paulus von dort erhalten hatte. Da finden wir nun, daß ihnen die genaueſte Anſchauung der dortigen Umſtände zum Grunde liegt, ſo daß auch der Leſer die Verhältniſſe durchſehen kann. Nun war der Reichthum der zu behandelnden Puncte ſehr groß, und die Behandlung im hohem Grade eifrig und aufgeregt; daher erſcheint bei dieſen am wenigſten ein ſolcher zweiter, gnomiſcher Theil, ſo daß wir nur am Ende perſönliche Notizen finden. — Dieſen am nächſten ſteht der Galaterbrief, wo die Verhältniſſe weſentlich dieſelben waren 1). — Als das vollkommenſte Muſter der zweiten Claſſe können wir den Brief

---

1) Erſt. Entw.: Gal. iſt poſtulirt wie Cor., auch dieſelbe Lebendigkeit; aber da nur Ein Gegenſtand herrſcht, ſo iſt auch Annäherung an Röm. da.

an die Philipper anſehn, der als eine Herzensergießung ſcheint, weßhalb kein beſtimmter Faden ſich durchzieht, keine ſtimmte Idee darin prädominirt, und daher auch ein zwe Theil von dem erſten ſich weniger ſcheidet. Es findet ſich al dings auch einzelnes Geſchäftliche im Briefe, aber es iſt der daß es eben ſo gut mündlich durch den Ueberbringer abgema werden konnte und daher gar nicht hervortritt. — Die Br an die Coloſſer und Epheſer gehören offenbar zu di zweiten Art, ſind nur aus Gelegenheit entſtanden, enthalten zu viel Didactiſches, aber ohne Rückſichtnahme auf beſondere V hältniſſe. Man hat dieſe Unterſchiede oft ganz überſehen Briefe von der zweiten Art ebenſo behandelt, wie ſolche von erſten, bei denen die Aufgabe entſteht, ihre Veranlaſſung aus nen ſelbſt zu erkennen. Dies kann man bei denen an die Co ther und Galater ſehr gut; wenn man aber aus denen an Philipper, Epheſer und Coloſſer ebenfalls Schlüſſe auf die ſchaffenheit der Gemeinden machen will, ſo hat dies nie geling können und wollen, weil die ganze Anlage dieſer Briefe gar ni darnach eingerichtet iſt. — Der erſte Brief an die Theſſa nicher erſcheint vollkommen ebenſo aus der Gelegenheit entſt den, wiewohl er ſich mehr an einen beſtimmten Punct hält; ebe der an die Römer, der zwar nur aus der Gelegenheit e ſtanden iſt, aber den Hauptpunct der pauliniſchen Lehre behandelt Der zweite Brief an die Theſſalonicher iſt dagegen Geſchäftsbrief, der Aufklärung eines Mißverſtändniſſes und B lehrung über einen beſtimmten Punct giebt. Der an Philem iſt ebenfalls poſtulirt, ein Empfehlungsbrief, und daher nicht dactiſch; das Geſchäftliche darin iſt ſehr frei behandelt und unverkennbarer Feinheit eines Weltmannes. So ſind auch an Titus und der erſte an Timotheus offenbar Geſchäf

---

1) Erſt. Entw.: Von der ſich am meiſten der Verkündigungsrede nähe den Form iſt Röm. der reinſte Ausdruck. Das Ganze aus ein aufgeſtellten Thema ſich entwickelnd und auch der gnomiſche Theil ſtrengern Zuſammenhang übergehend.

briefe [1]), doch gelingt es bei dem letztern nicht recht, den eigentlichen Zuſtand des Timotheus daraus kennen zu lernen, was zu den Verdachtsgründen hinzukommt. — Der zweite Brief an Timotheus gehört in die andere Categorie; das Geſchäftliche darin iſt Nebenſache, und das Ganze iſt Herzensergießung in Bezug auf den damaligen Zuſtand des Apoſtels [2]).

§. 38.

Vergleichen wir nun dieſe Sammlung pauliniſcher Briefe ihrer Quantität und ihrem Inhalt nach mit der ganzen apoſtoliſchen Wirkſamkeit des Paulus, ſo muß es uns als eine wunderliche Vorausſetzung erſcheinen, zu glauben, daß er nicht viel mehr Briefe geſchrieben, als wir haben. Wenn wir die große Menge ſeiner Beziehungen zu Perſonen und Gemeinden betrachten, ferner die Leichtigkeit der Behandlung, die aus ſeinen Briefen hervorleuchtet, und dazu nehmen, daß er faſt nie ohne eine mehr oder minder zahlreiche Begleitung war, die er zu ſeinen Geſchäften gebrauchen und auch mit Reiſen beauftragen konnte: ſo ſehen wir, daß auch von dieſer Seite kein Grund vorhanden iſt, daß er ſeine epiſtoliſche Wirkſamkeit hätte ſo beſchränken ſollen. Wenn wir nun nicht von der Vorausſetzung ausgehn, was wohl jetzt Niemand mehr thut, daß nichts von den Apoſteln Geſchriebenes verloren gegangen ſei: ſo haben wir keinen Grund, unſre Briefe des Apoſtels für die einzigen zu halten. Wir brauchen daher auch nicht den Brief an die Laodicener, der Col. 4, 16. erwähnt wird, durchaus für einen Brief, den wir noch haben, zu halten, und den an die Corinther, der 1. Cor. 5,9. genannt wird, durch eine künſtliche Auslegung anders zu erklären; ſondern es ſind verloren gegangene Briefe. Denken wir an die Fata, denen ſolche kleine Schriften ausgeſetzt waren, ehe an die Samm-

---

[1] Erſt. Entw.: allein da nur Aufträge von ſeiner Seite, ſo mehr Ruhe als in den Corintherbriefen.

[2] Vergl. zu dieſer Claſſification Schleierm. Sendſchr. über 1. Tim. S. 129—139.

lung gedacht wurde, zumal da viele nicht weiter bekannt ſ
mochten: ſo entſcheidet ſich leicht das Bild von der epiſtoliſch
Wirkſamkeit des Paulus dahin, daß die Briefe, die wir hab
nur die σωζόμενα ſind. Aber auf der andern Seite iſt wohl ni
wahrſcheinlich, daß Paulus etwas Andres, als Briefe geſchrieb
denn ſeine ganze apoſtoliſche Wirkſamkeit ging in der Verkün
gung des Evangeliums auf, und darauf beziehn ſich alle ſe
Briefe, und die, welche einen beſtimmten Gegenſtand durchführ
bleiben ganz in dem Character des Brieflichen, als Vorbereitu
gen zu ſeiner weitern Verkündigung.

§. 39.

In Beziehung auf dieſe Sammlung als einen beſond
Theil des neuen Teſtaments können wir einen Schritt weiter ge
als dort, wo wir das ganze N. T. als Einheit behandelten, u
nun fragen, wie es um die Zeugniſſe der Aechtheit für die e
zelnen Theile dieſer Briefſammlung ſteht, wenn wir über die Z
der καινὴ διαθήκη hinausgehn. Wir haben Notizen in chriſtlich
Schriftſtellern, die älter ſind, als die Zeit der Sammlung, u
außerdem Nachrichten in ſpätern über ältere, beſonders in
Kirchengeſchichte des Euſebius, der es ſich zur Aufgabe geſ
hat, nachzuweiſen, welcher apoſtoliſchen Schriften ſich die frühe
Schriftſteller bedient haben. Nur müſſen wir hierbei mit der
hörigen Behutſamkeit zu Werke gehn.

Um die Mitte des 18. Jahrh. bildete ſich gegen die engliſch
und franzöſiſchen Freidenker, welche auch die Bibel angriffen, e
antideiſtiſche apologetiſche Schule, an deren Spitze man Lardn
ſtellen kann. Aber man unterließ die nöthige Vorſicht und
jede ſtrengere Critik mit ſcheelem Auge an. So war man
zu freigebig mit Zeugniſſen aus alten kirchlichen Schriftſtell
für die Anführung neuteſtamentlicher Bücher. Man muß
Unterſchied feſtſtellen, ob ein Schriftſteller jener Zeit, wo es
Sammlung noch nicht gab, einzelne Theile derſelben nament
anführt, oder nicht. Im erſtern Falle brauchen die Worte n

identiſch zu ſein, ſondern nur die Gedanken, um ein unzweifelhaftes Zeugniß zu geben, denn die Differenz der Worte erklärt ſich leicht dadurch, daß aus dem Gedächtniß citirt iſt. Ganz anders iſt es aber, wenn die Theile des N. T. gar nicht namentlich genannt ſind, ſondern nur Sätze vorkommen, die in unſerm N. T. auch ſtehn. Da kommt es ſehr auf die Art des Satzes an. Wenn die Stelle ganz ausſchließlich dem Zuſammenhange im N. T. angehört, ſo iſt kein Zweifelsgrund dagegen; aber wenn ſie proverbieller Natur iſt und in jedem Zuſammenhange vorkommen konnte, ſo iſt das Citat unſicher, ſelbſt wenn es mit denſelben Worten angeführt würde, mit denen es im N. T. ſteht. Wollen wir nur auf die ſichern Zeugniſſe zurückgehn, ſo beſchränkt ſich ihre Zahl ſehr. — Wir finden nun dieſe Citationen überall in den Lehrbüchern über die Einleitung zum N. T.; ich will ſie daher nur nach dem aufgeſtellten Schema ſondern.

Für die Briefe an die Galater und Theſſalonicher hat man Zeugniſſe aus Polycarp, Clemens Romanus und Ignatius (der freilich ſelbſt eine Aufgabe für die Critik iſt, weil er ſo interpolirt iſt) angeführt, die alle zu den unſichern gehören. Dagegen werden bei Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian dieſe Briefe ganz beſtimmt citirt.

Die Briefe an die Corinther und Römer werden von Polycarp und Clemens Romanus beſtimmt angeführt; ebenſo der Philipperbrief von Polycarp. Letzterer ſchrieb ſelbſt an die Philipper, ſtand alſo mit ihnen in Verbindung und kannte ihren Brief, ebenſo ſchrieb Clemens Romanus an die Corinther. Den Römerbrief hatte Clemens in ſeiner Kirche, und Smyrna hatte mit Rom und Corinth ſo viel Verbindung, daß Polycarp dieſe Briefe leicht kennen konnte, während andre ſich ihm verbargen. — Für die Corintherbriefe finden ſich außerdem beſtimmte Zeugniſſe bei Athenagoras, bei dem Verfaſſer der epistola ad Diognetum und dann bei Irenäus, Clemens Alex. und Tertullian; für den Römerbrief bei Theophilus von Antiochien und dann bei Irenäus, Cle-

mens und **Tertullian.** Da ſehn wir ſchon eine weitere
breitung, und in Irenäus und Tertullian den Uebergang in
lateiniſche Kirche.

Für den **Coloſſerbrief** treten **Juſtin**, der für die bi
genannten keine ſichere Stellen hat und alſo wohl weniger Ke
niß von neuteſtamentlichen Schriften gehabt haben muß,
Theophilus auf.

Für den **Epheſerbrief** finden ſich beſtimmte Anführun
bei **Polycarp** und **Ignatius.** Dies iſt ein merkwürd
Punct für die damalige Behandlungsweiſe dieſer Gegenſtän
denn es iſt klar, daß der Brief an die Epheſer ein ſchwier
und zweifelhafter Gegenſtand iſt, weil Paulus in demſe
keiner beſtimmten Verhältniſſe in Epheſus erwähnt, auch mit
ner Silbe ſeines perſönlichen Verhältniſſes zu dieſer Geme
gedenkt, die er doch ſelbſt geſtiftet und in der er mehrere J
gelebt hatte. Dies hätte alſo doch Jedem, der ihn als ei
Brief an die Epheſer kannte, einen Zweifel erregen müſſen,
es ſich mit ihm ſo verhalte. Aber Polycarp und Ignatius h
gar keinen Zweifel; ſie nennen ihn als einen Brief des Pau
Ebenſo wenig finden wir, daß ſie eine berichtigende Tradi
gehabt hätten, die jene Schwierigkeiten erklärte; ſondern ſie fü
das ganz ohne Weiteres an. Da nun dieſer Brief offenbar
eigentlicher Brief an die Epheſer nicht iſt, ſo erhellt, wie w
jene Schriftſteller dergleichen Sachen genau nehmen, und
wenig man ſelbſt in ſo nahe gelegenen Puncten, wie Smy
und Epheſus, auf richtige Tradition rechnen kann.

Daß die älteſten Zeugen: Polycarp, Clemens Roma
Ignatius, Juſtin für mehrere pauliniſche Briefe keine Anführ
gen haben, kann man offenbar noch nicht zu einem Verdä
gungsgrunde rechnen. Wir müſſen fragen, wie viel Gelegen
ſie wohl gehabt, dieſe Briefe kennen zu lernen, und wie viel
anzuführen. Was ſich in Metropolitangemeinden befand, ko
und mußte früher bekannt werden. Dagegen Galatien und
loſſä lagen gänzlich ab von der großen Straße, und des

konnten die dort verwahrten Briefe nicht ſo ſchnell bekannt werden. Juſtin kannte den Coloſſerbrief, weil er ſeinem Herkommen nach ein *μιξοβάρβαρος* war, wogegen er die andern Briefe nicht kannte, die alſo auch wieder ihre beſondern Gränzen zeigen.

Der Brief an Philemon hat am wenigſten kirchlichen Werth, weil er keinen allgemeinen Gegenſtand behandelt; er war aber in der Sammlung des Marcion, welcher in der Gegend von Coloſſä lebte; dort alſo war der Brief einheimiſch. Dieſen Brief erwähnt nun keiner von jenen Schriftſtellern, als der ſpäteſte unter ihnen, Tertullian, der ſich wundert, daß Marcion ihn aufgenommen, wahrſcheinlich, weil er ihn in den frühern Schriftſtellern nicht findet. Aber er konnte ſehr gut auf Privatwegen mit dem Briefe an die Coloſſer verbreitet ſein, und ſo iſt er gewiß an Marcion gelangt.

Für die Paſtoralbriefe haben wir bei Polycarp, Clemens Romanus und Ignatius nur ganz unſichere Anführungen [1]). Nur für den Brief an Titus iſt Tatian der älteſte Zeuge. Irenäus kannte dieſe drei Briefe, und nach ihm werden ſie immer citirt. — Es iſt wahr, daß Briefe an einzelne Perſonen länger konnten unbekannt bleiben; indeſſen merkwürdig wäre es, wenn Timotheus lange in Ephesus Vorſteher geweſen, und ſeine Briefe dort doch nicht kirchlich geworden wären.

Das Reſultat aus dieſen Zeugniſſen iſt alſo, daß die Sammlung der pauliniſchen Briefe erſt allmählig zuſammengekommen iſt, und daß immer die des Marcion, wiewohl nicht vollſtändig, die älteſte iſt, die wir nachweiſen können. Später ſind die Paſtoralbriefe ebenſo wie die andern, aufgenommen. Nun aber iſt immer der Zuſtand der äußern Zeugniſſe nicht ein ſolcher, daß wir eine ſichere geſchichtliche Zurückführung der Handſchriften, welcher ſich der citirende Schrifſteller bediente, auf die *αὐτόγραφα* hätten; und die einzelnen vorhandenen Handſchriften geben keine Sicherheit für deren Gleichmäßigkeit. Allerdings aber können wir

---

1) Vergl. Schleierm. Sendſchr. über 1. Tim. Seite 16—18.

ſagen, daß, wenn die Schriftſteller bis Origenes bedeutende Differenzen gefunden hätten, ſie es bemerkt haben würden; alſo müſſen wir annehmen, daß die Codices *zu der Zeit* noch ziemlich gleichmäßig geweſen ſind. — Wie nun aber das frühere Verfahren in Bezug auf dieſe Auctoritäten keineswegs vorſichtig genug geweſen iſt, und ein ſpäteres das Ganze einer neuen Reviſion unterwerfen und mehr auf die innern Verdachtsgründe Rückſicht genommen hat: ſo müſſen wir nun auch ſehn, wie es mit den *innern Merkmalen der Authentie* bei dieſem Theile der Sammlung ſteht.

§. 40.

Die Frage, ob eine Schrift einem beſtimmten Verfaſſer angehöre, kann niemals urſprünglich durch *innere Merkmale* ausgemacht werden. Etwas hiſtoriſch Ermitteltes muß immer vorausgehn, man müßte ſonſt apagogiſch beweiſen, und das wäre unendlich.

Das Schreiben iſt eine That. Wie man nun, wenn man das ganze Leben eines Menſchen genau kennt, mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit beurtheilen kann, ob er eine That, die ihm zugeſchrieben wird, begangen haben kann: ſo iſt es auch mit dem Schreiben. Aber das läßt ſich doch nur ermitteln, wenn eine gehörige Anzahl von analogen Thaten deſſelben Menſchen da iſt. Wenn wir alſo eine größere Menge von *mündlichen* Vorträgen der Apoſtel in ſichern Abſchriften hätten, ſo könnten wir die Frage über Aechtheit der *Schriften* mit Wahrſcheinlichkeit beantworten. Allein dies ändert ſich ſogleich wieder, ſo bald die Umſtände ſo ſind, daß man eine Tendenz der Nachahmung und der Unterſchiebung eines fremden Machwerkes vorausſetzen muß; denn da läßt ſich nicht ſagen, wie weit es Jemand in Nachahmung bringen kann. Wenn der Nachahmer ſehr vorſichtig iſt, nicht von Thatſachen redet, die er nicht genau weiß, wodurch er ſich verrathen könnte; und wenn ſich keine entgegengeſetzten Zeugniſſe darüber finden: ſo iſt die Unterſuchung von dieſer Seite weit ſchwieriger.

Fragen wir nun, welche inneren Merkmale wir für die Aechtheit der einzelnen Schriften des Apoſtels Paulus aufſtellen können: ſo haben wir Nichts von der Art, wovon wir oben geſagt haben, mit Ausnahme der wenigen Reden, die wir von ihm in der Apoſtelgeſchichte haben, die aber keineswegs hinreichend ſind; denn ſo viel Analogie, wie ſich dort findet, wäre ſehr leicht auch von einem Andern hervorzubringen. Thatſachen aus dem Leben des Apoſtels haben wir auch in der Apoſtelgeſchichte; aber dies iſt nur das Aeußere, und hier gehn die innern Merkmale nur auf das Negative zurück, ob ſich keine Widerſprüche zwiſchen dem Einen und dem Andern finden. Dabei iſt ein ſehr wichtiger Umſtand, daß die Apoſtelgeſchichte ganz über den Verdacht erhaben iſt, als ſei ſie erſt mit Rückſicht auf die pauliniſchen Briefe gemacht; vielmehr iſt ganz klar, daß die Erzählungen vom Leben des Apoſtels ſeine Briefe ignoriren, da eine Menge Veranlaſſung geweſen wäre, die Verhältniſſe in den Briefen zu berühren, was aber nicht geſchehn iſt, z. B. die verwickelten Verhältniſſe, die nach den Corintherbriefen der letzten Ankunft Pauli in Corinth vorhergingen, erwähnt die Apoſtelgeſchichte bei der Erzählung dieſer Ankunft gar nicht. Wir haben alſo einen Haltungspunct an der Apoſtelgeſchichte, und wenn ſich ein Verhältniß eines Briefes zu ihr ermitteln läßt, ſo iſt dies ein weſentlicher Beitrag zu einem richtigen critiſchen Urtheil. Da wir nun außer dieſem gar keinen ſolchen Haltungspunct haben: ſo iſt es am zweckmäßigſten, die Vergleichung zwiſchen den Briefen und der Apoſtelgeſchichte zuerſt anzuſtellen, ſo daß wir die Erzählung der letztern vom Leben Pauli zum Grunde legen und nun ſehen, wie die einzelnen Briefe hineinpaſſen.

Die erſte Erzählung von ſeiner Bekehrung cap. 9. führt uns natürlich hier zu Nichts. Zunächſt wird dann cap. 11, 25. erwähnt, daß Barnabas, von Jeruſalem nach Antiochien zu der dort entſtandenen Heidenchriſtengemeinde geſchickt, nach Tarſus gegangen ſei und den Paulus von dort nach Antiochien geholt habe. Vor dieſen Zeitpunct kann keiner der Briefe fallen; denn

wenn Paulus auch ſchon ſeine apoſtoliſche Wirkſamkeit begon
hatte, ſo könnte dies doch nur in Cilicien und der Umgeg
ſein, wo etwa Coloſſä und Laodicea lag; aber die dahin ge
ſeten Briefe ſind offenbar aus viel ſpäterer Zeit. Die Lücke
ſchen ſeiner Bekehrung und ſeiner Ankunft in Antiochien
Paulus ſelbſt aus, indem er Gal. 1, 17. erzählt, er ſei nach ſe
Bekehrung gar nicht nach Jeruſalem gekommen, ſondern nach
bien und von dort wieder nach Damascus und dann erſt
Jeruſalem gezogen, wo er nur den Petrus und Jacobus geſ
und dann nach Cilicien, von wo ihn Barnabas nach Antio
nahm. Von hieraus machten beide eine Miſſionsreiſe Act.
2—14, 26., während noch ein Gleichheitsverhältniß zwiſchen ih
war, und Barnabas auch Apoſtel genannt wurde und vielle
eher den erſten Rang einnahm. Auf dieſer Reiſe wird kein
und keine Perſon genannt, die mit unſern pauliniſchen Bri
in Verbindung zu bringen wären. Hernach folgt wieder An
cheniſche Geſchichte, die nicht hierher gehört; erſt cap. 15, 3
wird erzählt, daß jene Beiden eine zweite Reiſe antreten woll
um die auf der vorigen Bekehrten zu beſuchen, daß ſie ſich
über einen Reiſegefährten entzweiten, und Paulus mit Silas a
die Reiſe durch Syrien und Cilicien machte. Cap. 16, 1.
erzählt, daß Paulus den Timotheus gefunden und mit ſich
nommen; dies iſt das erſte Mal, daß Jemand erwähnt wird,
den ſelbſt Briefe vorhanden ſind, und den wir öfter in der
meinſchaft des Apoſtels finden.

§. 41.

Act. 16, 6. wird zuerſt Galatien erwähnt, indem erz
wird, die Geſellſchaft ſei durch Phrygien und Galatien gereiſ't.
aber Paulus damals die Galatiſche Gemeinde geſtiftet, iſt
ſehr ungewiſſe Sache, und die Critiker ſind darüber ſehr verſc
dener Meinung. Daraus, daß wir dort leſen: „Nachdem
Phrygien und Galatien durchreiſ't und vom heiligen Geiſt
hindert waren, in Aſien das Evangelium zu verkünden, u. ſ.

läßt ſich nun eigentlich Nichts ſchließen. Eben ſo wenig geht aus Gal. 1, 6. „ſie ſeien οὕτω ταχέως in ihrem Glauben wankend geworden“ beſtimmt hervor, daß der Abfall bald nach ihrer Bekehrung angefangen, ſondern es bezieht ſich dies darauf, daß den falſchen Lehrern ihre Verführung nicht viel Zeit und Mühe gekoſtet habe. Nun haben Einige aus Gal. 4, 13. ſchließen wollen, daß Paulus, als er dieſen Brief ſchrieb, ſchon zweimal müſſe in Galatien geweſen ſein, indem das τὸ πρότερον ein δεύτερον vorausſetze. Aber dies iſt nicht nöthig, denn es kann auch der Anfang derſelben Anweſenheit damit bezeichnet ſein. In den Actis wird Galatien erſt cap. 18, 23. wieder erwähnt: nachdem Paulus von Epheſus nach Cäſarea gekommen, hinaufgezogen ſei und die Gemeinde begrüßt habe, ſei er nach Antiochien gegangen, καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ, ἐξῆλθε, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς. Diejenigen, welche aus Gal. 4, 13. eine zweimalige Anweſenheit ſchließen, nehmen an, daß der Galaterbrief erſt nach Act. 18, 23. geſchrieben ſei. Aber es bleibt immer eben ſo möglich, daß der Brief früher geſchrieben ſei an einem Orte, wo ſich Paulus länger aufhielt. Er fällt alſo entweder vor Act. 18, 23. und dann wahrſcheinlich in Corinth, oder nachher und dann wahrſcheinlich in Epheſus.

Es bleibt nun noch die Frage übrig, ob aus der Nichterwähnung des Apoſtelbeſchluſſes Act. 15, 23 ff. folge, daß der Brief, in welchem es ſich doch ganz und gar um die Verpflichtung der Chriſten zum moſaiſchen Geſetze handelt, früher geſchrieben, und alſo auch die Gemeinde vor Act. 16, 6. geſtiftet ſei. Aber die Annahme, welche die Stiftung der Gemeinde nach Act. 14, 6. 7. verlegt, Paulus habe in der Umgegend von Derbe und Lyſtra gepredigt, und darunter ſei Galatien mit begriffen, iſt nicht philologiſch richtig. Eine Provinz kann nicht als περίχωρος von zwei außer ihr belegenen kleinen Städten beſchrieben werden. — Aber es iſt auch im Galaterbrief der Inhalt jenes Apoſtelbeſchluſſes indirect erwähnt, Gal. 2, 6 ff., denn Paulus erzählt hier eine

Verſtändigung mit den Apoſteln, die man ſchwerlich auf etwas Andres, als die Zuſammenkunft in Jeruſalem beziehn kann. Es ſind hier Schwierigkeiten, Beides in einander zu paſſen; aber es fehlen doch nur die genauern Details. Wenn Paulus den Galatern jene Beſchlüſſe früher auf eine beſtimmte Weiſe bekannt gemacht hätte, ſo hätte er ſich darauf berufen und ihnen einen Vorwurf daraus machen müſſen. Daraus folgt aber keinesweges, daß der Beſchluß noch nicht vorhanden geweſen; denn die einzelnen Puncte deſſelben waren immer ſo, daß Paulus nicht für nothwendig halten konnte, ſie geradehin aufzuſtellen, außer, wo ein Streit geweſen wäre, der ihn dazu genöthigt hätte. Das Verbot des Opferfleiſches, Bluts und Erſtickten (Act. 15, 29.) wollte aber Paulus, weil es doch ein grundloſer Zwang war und bei Heidenchriſten mit einem Zerreißen ihrer Familienverhältniſſe verbunden geweſen wäre, nicht erwähnen, ſondern er faßte die Abſicht davon nur in der Regel zuſammen, daß man durch den Gebrauch der Freiheit keinen Anſtoß geben ſollte. So iſt kein Zweifel, daß Paulus hier daſſelbe berichtet, was Act. 15. erzählt iſt, und der Brief hat alle Merkmale der Aechtheit, die nur der Natur der Sache nach aus der Vergleichung beider Schriften hervorgehn können. Eine größere Uebereinſtimmung würde auch ein größeres Detail in den Briefen und der Apoſtelgeſchichte vorausſetzen [1]).

§. 42.

Zum innern Beweiſe der Authentie gehört die Zuſammenſtimmung einer Schrift, die irgend einem Verfaſſer beigelegt wird, mit dem, was ſonſt von ihm, äußerlich und innerlich, bekannt iſt; iſt es ein Brief, ſo kommt noch hinzu die Zuſammenſtimmung mit dem, was man von dem weiß, an welchen der Brief gerichtet iſt. Obgleich dies nun äußere Thatſachen ſind, ſo rechnet man es doch zu den innern Merkmalen, weil ſie aus der Sache ſelbſt genommen ſind, wogegen die äußern in der Auctorität der Zeugen beſtehn. — Das Weſentliche nun, was aus der Apoſtelgeſchichte über Paulus erhellen kann, iſt dieſes: daß er aus einem leidenſchaftlichen Verfolger des Chriſtenthums plötzlich ein Verkündiger geworden, und daß er vorherrſchend die Richtung genommen, das Chriſtenthum unter die Heiden zu bringen. Dies giebt einen ſehr beſtimmten Character, der ſich in ſeinen Briefen wieder abſpiegeln muß; und je mehr das geſchieht, deſto ſtärker iſt die Ueberzeugung von ihrer Aechtheit. Er muß erſtlich zu ſolchen, bei denen er Bekanntſchaft damit vorausſetzen kann, aus ſeiner phariſäiſchen Bildung heraus ſprechen, und zweitens überall die Maxime durchblicken laſſen, daß das Chriſtenthum für Heiden, wie für Juden beſtimmt ſei. Dieſer Character tritt mehr oder weniger in allen pauliniſchen Briefen hervor; und die ſind die authentiſchſten, in welchen dies am meiſten der Fall iſt. Dahin gehören auf der einen Seite der Brief an die *Römer* und der an die *Galater*. In dieſen kommt der Hauptpunct von der Univerſalität des Chriſtenthums recht eigentlich zur Sprache; die ganze Methode der Ausbreitung des Chriſtenthums, wie ſie hier entwickelt wird, zeigt zugleich ſein nationales Intereſſe am jüdiſchen Volke. Daher wenn Jemand dieſen Brief an die Römer aus irgend einem andern Grunde anzweifeln wollte, oder wenn ſich aus andern Umſtänden entgegengeſetzte Anzeichen ergäben: ſo würde doch dieſer Character ſicher das Uebergewicht haben. Wenn wir auf der andern Seite auf das Zuſammenſtimmen der Briefe mit den Lebensumſtänden des Apoſtels, die uns anderweit bekannt ſind, ſehen, ſo ſind der *erſte Brief an die Theſſalonicher* und die beiden an die *Corinther* die, welche in dieſer Beziehung deutlich oben an ſtehen. Denn die Acta erzählen uns ganz beſtimmt, auf welche Weiſe Paulus zuerſt nach Europa, nach Macedonien gekommen ſei; cap. 17, 1—10. wird ſein Aufenthalt in Theſſalonich erwähnt; und wenn man

---

[1]) Erſt. Entw.: Der Galaterbrief bewährt ſich nächſtdem innerlich durch Gedankenverwandtſchaft mit Röm. und durch dieſelbe dialektiſche Verknüpfungsweiſe, ſo wie, da er auch auf eine beſtimmte Veranlaſſung ſich motivirt; durch die den Korinthiſchen Briefen ähnliche Lebendigkeit. Auch die eigenthümliche Probe von Allegorie paßt zu ſeiner rabbiniſchen Bildung.

den erſten Brief an die Theſſalonicher damit vergleicht, ſo ſind
man die genaueſte Uebereinſtimmung, und doch nicht ſo ſehr i
allen Kleinigkeiten, daß man vermuthen könnte, der Brief ſ
erſt nach den Actis gebildet. Ebenſo verhält es ſich mit den C
rintherbriefen; da wird ebenfalls in der Apoſtelgeſchichte erzähl
wie Paulus zuerſt nach Corinth gekommen, und gerade in Be
ziehung auf die Stiftung und erſten Anfänge dieſer Gemeind
iſt die Erzählung ausführlicher. Wenn man manche Stellen au
cap. 18. 19 und 20. mit den beiden Briefen, wo Perſönlichkeite
theils im Anfange theils am Schluſſe vorkommen, vergleicht: ſ
kann man Alles in einander fügen, ſo daß ſich die Erwähnunge
in den Briefen und den Actis einander ergänzen, doch ſo, da
jedes ſeinen Gang für ſich geht, und nicht eins nach dem ander
gebildet iſt [1]). Was Paulus im erſten Briefe von ſeinem Vor
haben, Epheſus zu verlaſſen und nach Europa herüberzukommen
erwähnt, ſtimmt ganz überein mit dem, was die Apoſtelgeſchicht
darüber erzählt; nehmen wir den zweiten Brief dazu, ſo ſeh
wir, daß Paulus Anfangs einen andern Reiſeplan hatte, (nemlic
unmittelbar von Epheſus nach Corinth und dann erſt nach Ma
cedonien zu gehn), dieſen aber aufgab und nach einem ander
ſeine Reiſe einrichtete; die Acta erzählen natürlich nur von der
letztern. — Dieſe Briefe ſind alſo durch die erwähnten Thatſache
auf eine ſolche Weiſe beglaubigt, wie jene andern durch ihren
Inhalt. Daraus folgt wieder: wenn ſich ſollten in dieſe
Briefen Einzelnheiten in Bezug auf jene innern Thatſachen fin
den, die wir nicht aus dem im Allgemeinen darüber Geſagte
erklären könnten, ſo würden dieſe hier untergeordnet werden müſſen
und wir müßten das Bild des Apoſtels darnach ergänzen. Au
dieſe Art gewinnen wir für die Beurtheilung aus innern Merk
malen einen ſolchen Kern von pauliniſchen Briefen, beſtehend au

---

1) Erſt. Entw.: Vergl. Act. 18, 1—11. 18—21. ferner 24—27. un
19, 1. 8—11. 21. 22. 20, 1. 2. mit 1. Cor. 16, 5. 8. 10. 12. 1
u. 2. Cor. 2, 12. 13. ferner 2. Cor. 7, 5. 6. 8, 16 ff. 9, 4.

der einen Seite aus Römer- und Galaterbrief, auf der andern aus dem erſten an die Theſſalonicher und den beiden an die Corinther, daß wir einen Maaßſtab für die übrigen haben.

Hieraus iſt zu ſehn, wie eine ſolche Unterſuchung über das Specielle in den einzelnen Briefen unter ſolchen Umſtänden nöthig iſt. Wenn wir z. B. die Corintherbriefe ihrem Inhalte nach betrachten, ſo finden wir allerdings, daß ſie mit den Hauptgrundzügen der Methode der Verkündigung, wie ſie ſich aus den andern ergeben, ganz wohl zuſammenſtimmt. Paulus macht natürlich einen Unterſchied zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten; in Corinth hat er es nun, wie wir aus den Actis ſehn, ganz ausdrücklich darauf angelegt, ſich mit der Gemeinde, die er bildete, von der Synagoge unabhängig zu machen, gewiß weil er vorausſetzte, daß die Juden ihm in ſeiner Wirkſamkeit unter den Heiden nur hinderlich ſein konnten. Was ſich nun von beſondern Vorfällen und darauf ſich beziehenden Ermahnungen in den Corintherbriefen findet, ſtimmt überein mit dem Zuſtande, den wir uns bei einer ſo entſtehenden Gemeinde an einem Orte, wie Corinth, denken müſſen. Einmal war es eine gewiſſe ſchroffe Oppoſition der Heidenchriſten gegen alles, was aus der jüdiſchen Praxis hervorging; daher die Ermahnung des Apoſtels, ſich der chriſtlichen Freiheit nur ſo zu bedienen, wie es der chriſtlichen Eintracht und der Gewiſſensruhe Einzelner zuträglich ſei. Ferner waren es Zerſpaltungen in der Gemeinde, wobei vorzüglich Rückſicht genommen wird auf die Anhänglichkeit an Einzelne, die durch gewiſſe Talente, beſonders durch redneriſche, ſich ausgezeichnet haben; dies ſtimmt ſehr damit, daß in Corinth die Gemeinde ſchon aus Gebildeten und Ungebildeten, Reichen und Armen gemiſcht ſein mußte, da Corinth ein Sitz mancherlei Bildung war, wie ſie ſowohl aus Schulen als aus dem allgemeinen Weltverkehr hervorging. Da ſtimmen alſo die Angaben der Briefe ſo ſehr mit dem an und für ſich Wahrſcheinlichen überein, daß daraus der bündigſte Beweis für die Aechtheit geführt werden kann.

§. 43.

Wenn ich nun vorher nur den erſten Brief an die Th
ſalonicher in dieſe Claſſe geſetzt habe, ſo geſchah dies darum, w
der zweite manche Schwierigkeiten darbietet. Von dem erſt
Briefe an die Theſſalonicher iſt wahrſcheinlich, daß
nicht lange nach der Gründung der Gemeinde bei dem erſt
Aufenthalte des Apoſtels in Corinth und Achaja geſchrieben iſt

Von dem zweiten Theſſalonicherbrief läßt ſich
Zeit ſo wenig beſtimmen, daß Einige gemeint haben, er ſei v
dem erſten geſchrieben. Je weniger nun eine Zeitbeſtimmung mö
lich iſt, deſto weniger kann man ſich ein Bild von dem mach
was in dieſem Briefe zu erwarten iſt. Es kommen einige St
len darin vor, die Anlaß zu mancherlei Vermuthungen und Zw
fel gegeben haben, und man ſieht daraus, daß er nicht in dieſel
Reihe mit dem erſten geſtellt werden kann. — Cap. 2. bit
Paulus die Theſſalonicher in Beziehung auf die Wiederkunft Chri
und unſre Wiedervereinigung mit ihm, ſie möchten ſich nicht a
ihrer Beſonnenheit herausreißen laſſen, weder durch begeiſterte Re
den über noch durch Briefe, als wenn der Tag Chriſti nahe ſ
Nun ſucht er gerade in Beziehung auf den Tag Chriſti die Th
ſalonicher im erſten Briefe wegen der unter ihnen Geſtorben
zu tröſten. Dabei ſagt er mit Beziehung auf Worte Chriſt
daß er unerwartet kommen werde; doch ſpricht er davon als v

---

1) Erſt. Entw.: Die Art wie Paulus in 1. Theſſ. die unmittelbar vorhe
gegangenen Begebenheiten in Philippi und die Rückkehr des Timot
(vergl. 1. Theſſal. 3, 1—6. u. Act. 17, 14. 18, 5.) erwähnt, beweiſ
theils, daß dies nicht künſtlich aus der Ap. Geſch. gemacht iſt, weil do
eine Ausſendung des Timoth. nach Theſſalonich nicht erwähnt iſt, thei
daß der Brief nicht lange nachdem Timoth. wieder zu Paulus geſtoß
iſt, kann geſchrieben ſein, weil die kleinen Umſtände ſonſt nicht vorkom
men würden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt nun von der Art, daß ſ
die Aechtheit des Briefes beweiſt, ſo daß wir nach innern Merkmal
weiter nicht zu fragen haben, ſondern Gedanken, Compoſition, Styl de
halb für Pauliniſch zu halten haben, weil ſie ſich hier finden.

einem Ereigniſſe, das er und ſie noch erleben würden. Wenn er nun im *zweiten* Briefe ſagt, daß ſie ſich nicht über den Tag des Herrn beunruhigen ſollen, ſo muß er alſo ſeine Meinung hierüber ſchon modificirt haben; entweder müſſen wir alſo einen bedeutenden Zwiſchenraum denken, oder daß er zu einer plötzlichen Aenderung ſeiner Ueberzeugung beſtimmte Gründe gehabt, von denen aber keine Erwähnung geſchieht. Wenn er im erſten Corintherbrief über die Auferſtehung und das Ende der menſchlichen Dinge redet, ſo ſehn wir keine Spur einer Vorausſetzung, daß dies etwas Nahes ſei; ſo wie im Römerbriefe die Vorausſetzung, daß ganz Iſrael ſelig werden ſolle, dieſem geſchichtlichen Zuſammenhange einen weit größern Spielraum läßt. Von einer ſtrengen Inſpirationstheorie aus müßte man es nun für undenkbar erklären, daß ein inſpirirter Mann über ſolchen Gegenſtand ſeine Anſicht geändert habe; man müßte alſo einen Brief, worin von einer nahen Wiederkunft Chriſti geredet wird, für unächt erklären. Aber ſo weit iſt Niemand auch mit der einſeitigſten Inſpirationstheorie gegangen; man hat dann gekünſtelte Auslegungen gemacht. Verſetzen wir uns in die damalige Zeit, ſo mußte zu Anfang der Wirkſamkeit der Jünger Chriſti, als ihre Erfolge noch ſo gering waren, die Sehnſucht nach einer Wiedervereinigung mit Chriſto deſto größer ſein, wogegen ſpäter, als die Ausdehnung des Chriſtenthums mehr zunahm, dieſe Sehnſucht vor der Größe der unmittelbaren Aufgabe, die alle ihre Kräfte in Anſpruch nahm, zurücktreten mußte. Man kann alſo es nur natürlich finden, daß Paulus im Anfange die Vorſtellung von einer nahen Wiederkunft Chriſti mehr hatte, als ſpäter; daher müſſen alſo die Briefe, in denen das Erſtere vorkommt, früher ſein, als die andern. Da nun im zweiten Theſſalonicherbriefe noch eine Wirkung des erſten vorausgeſetzt wird: ſo kann er nicht *viel* ſpäter, als der erſte, geſchrieben ſein. Es iſt auch nicht wahrſcheinlich, daß Paulus in der Zeit zwiſchen den beiden Briefen in Theſſalonich geweſen ſei, da dann der Apoſtel die Sache würde mündlich erläutert haben; cap. 2,5. ſpricht keineswegs dafür, denn nehmen wir die andern

Verſe, in denen er von ſeinem Dortſein ſpricht, hinzu[1]): ſo
am natürlichſten, Alles auf ſeine erſte Anweſenheit bei der S
tung der Gemeinde zu beziehn. — Etwas Näheres über die Z
beſtimmung haben wir nicht. Einige haben die Stelle cap. 3,
auf die Angriffe, die gegen ihn in Epheſus geſchahen, bezog
was jedoch eine zu loſe Anknüpfung iſt[2]).

---

1) Vergl. 2. Theſſ. 3, 10. und 1. Theſſ. 4, 11.; 2. Theſſ. 3, 8. und 1 Theſſ. 2
2) Erſter Entw.: Daß dieſer Brief wenigſtens ſpäter geſchrieben
als der erſte, geht faſt ſchon aus 2. Th. 2, 15. hervor. Noch m
aber deutet der Ausdruck 2, 5. darauf, daß P. damals nur Einen A
enthalt in Theſſal. gemacht hat. Ich würde ihn alſo vor Act. 20,
ſezen in den Epheſiniſchen Aufenthalt. Aber nicht gern in Act.
21. 22. weil in 2. Theſſ. keine Erwähnung eines baldigen Wiederſe
vorkommt. Auch finde ich nicht in 2. Theſſ. 3, 2. eine Anſpielung
die Epheſiniſchen Unruhen, denn der Saz οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις
tet eher auf ſolche, die in einer noch nicht gründlichen Verbindung
der Kirche ſtehn, als auf offenbare Gegner. — Man hat aber (Schmi
Zweifel gegen dieſen Brief erregt wegen 2, 2. und 3, 17., als ob nä
lich dieſer Brief den Gedanken des erſten verwürfe und den erſten ſe
verdächtig machen wollte. Allein ein untergeſchobener Brief wird
wenigſten wollen ein Kennzeichen der Aechtheit angeben; zumal wir d
daß Paulus es wirklich ſo gehalten, aus Gal. wiſſen. Aber eben
wenig kann dies den erſten Brief verdächtig machen. Die Sache kom
auf zwei Fragen zurück. Iſt wirklich ein Widerſpruch zwiſchen 1. Th
4, 15. u. 2. Theſſ. 2, 2. und iſt die Stelle 2. Theſſ. 2, 3 ff. etwas
Apoſtels unwürdiges? Widerſpruch zwiſchen 1. Theſſ. 4, 15. u. 2. Th
2, 2 ff. beſteht eigentlich nicht. An der erſten Stelle iſt keine Abſi
Zeit zu beſtimmen. Die Theſſalonicher ſahen ſich ſelbſt der Mehrz
nach an als übrigbleibende, und in dieſe Vorausſezung geht Pau
ein; ſein Zweck iſt bloß zu zeigen, daß kein Unterſchied zwiſchen Leb
den und Todten beſtehe. Geſezt aber auch, er hätte hier Zeit beſti
men wollen, ſo iſt noch ein großer Unterſchied zwiſchen der Unmit
barkeit des ἐνέστηκε und dem Hinausſchieben an das Ende einer G
neration. Eben ſo wenig kann man behaupten, daß die ganze D
ſtellung 2. Th. 2, 3 ff. unpauliniſch ſei. Sie iſt nicht daſſelbe mit A
tichriſt und hängt vielleicht zuſammen mit ſeiner im Römerbrief auf
ſtellten Theorie über die Verwerfung der Juden, wenn er ſich geda

§. 44.

Wenn wir nun zur Conſtatirung der Verhältniſſe, aus welchen uns die innern Kennzeichen der Aechtheit der Briefe hervorgehn müſſen, die Apoſtelgeſchichte weiter verfolgen, ſo führt ſie von Macedonien den Paulus nach Athen und von dort nach Corinth, cap. 18. Hier ward er mit Aquila und Priscilla bekannt, die wegen des Edicts des Claudius kürzlich aus Rom gekommen waren. Paulus verkündigte in der Synagoge das Chriſtenthum; als aber ſich eine Oppoſition dagegen erhob, trennte er ſich von derſelben und predigte im Hauſe eines Proſelyten Juſtus. Nachdem er 1½ Jahr in Corinth geweſen, wo auf eine Anklage der Juden Gallio nicht einging, ſchiffte er nach Syrien, hielt aber zuerſt in Epheſus an, und ging von da nach Cäſarea, Jeruſalem und nach Antiochien. Cap. 19. fängt ganz abgebrochen an, ſo daß hier eine Lücke zu ſein ſcheint: er habe Galatien und Phrygien durchreiſ't und ſei dann nach Epheſus gekommen, wo er ſich zwei Jahre aufhielt und ſeine Gemeinde ebenfalls von der Synagoge abſonderte. V. 21. 22. wird erzählt, er habe eine Reiſe nach Macedonien und Griechenland machen wollen, um von dort nach Jeruſalem und dann nach Rom zu gehn, und habe deshalb zwei Schüler vorausgeſchickt, während er ſelbſt noch einige Zeit dageblieben. Cap. 20. folgt ſeine zweite Reiſe nach Macedonien und Griechenland, die aber nur ganz kurz berührt wird.

So haben wir alſo den Apoſtel als Stifter der Gemeinde in Corinth, und ſein Verhältniß zu derſelben iſt vollkommen feſtgeſtellt. Die Schwierigkeiten bei Vergleichung der Acta und der Corintherbriefe ſind nur einzeln und rühren aus den Lücken

---

hat eine heidniſche Oppoſition, welche nun den Uebergang des Chriſtenthums unter die Juden erleichterte. Dann ſtände der Brief in Bezug auf das Hinausſetzen der Wiederkunft ſchon auf demſelben Punct mit dem an die Römer. Daß ſich die Sache ſo verhalten kann und doch des ganzen Iſrael keine Erwähnung geſchehn, iſt leicht zu ſehn.

der Nachrichten her, die durch einander ergänzt werden müſſe
und was über den Character der Gemeinden aus den Brief
hervorgeht, iſt den bekannten Verhältniſſen des Orts ganz analog

Der erſte Brief an die Corinther iſt von Paulus wä
rend ſeines Aufenthalts in Ephesus geſchrieben; er ſpricht da
von ſeiner baldigen Abreiſe nach Macedonien 1. Cor. 16, 5—
Der zweite Brief iſt offenbar aus Macedonien nach ſeiner A
reiſe von Ephesus.

Im zweiten Briefe finden ſich allerdings mancherlei Schw
rigkeiten, vornemlich: 1. entgegengeſetzte Aeußerungen über Titu
Bitte um gute Aufnahme 8, 23. 24. und Frage, wie er ſich a
geführt habe 12, 18; 2. entgegengeſetzte Aeußerungen über d
Apoſtel ſelbſt, als ob er nun erſt im Begriff ſei, von Macedoni
aus zu kommen 9, 4. und dann wieder, als ob er ſchon ein zw
tes Mal dageweſen 12, 14. 13, 1. 2., was ſich aber nicht mit d
Erzählung in den Actis verträgt; endlich 3. findet man auch ga
verſchiedene, ſtrengere, herbere Stimmung am Ende, als am A
fang. Daher nun Hypotheſen von Semler und Web
welche die Einheit des Briefes bezweifeln, um alle die verſchied
nen Puncte in verſchiedene Briefe zu bringen. Allein der Ei
theilt anders, als der Andere, Keiner recht ſicher, und Jeder ſe
gekünſtelt, ſo daß man ſieht, die Hypotheſen haben keinen ande
Grund, als eben dieſe Schwierigkeiten[2]). Was am meiſten au
fällt, iſt, daß Paulus ſagt, er ſei im Begriff, zum dritten Ma
nach Corinth zu kommen. Diejenigen, welche die Theilung ni
annehmen, wollen dies ſo verſtehn, daß Paulus während ſein

---

1) Vergl. oben Seite 149.

2) Erſt. Entw.: Allein ad 1. ſo kann die lezte Frage auch auf Anträ
gehn, die Titus ihnen vorher ſchriftlich von Makedonien aus gemac
weil er nicht Zeit hatte ſich länger aufzuhalten. Bertholdt will
auf die frühere Anweſenheit des Titus, von der er cap. 7, 6. 7.
Makedonien zurück war, beziehn. Allein das iſt wenigſtens nicht üb
wiegend wahrſcheinlich. Doch neige ich mich jetzt mehr dazu, da d
Beziehung auf die Steuer nicht ſo genau iſt, als es mir ſchien.

erſten 1½jährigen Anweſenheit einmal von Corinth weggereiſ't ſei, ſo daß er dieſe ſehr gut bald als einen Aufenthalt, bald als zwei anſehn könne. Aber einfacher iſt, es ſo zu erklären, daß er dreimal hinkommen wollte, aber nicht wirklich kam [1]). Was die Verſchiedenheit des Tons betrifft, ſo iſt das lediglich Sache des individuellen Gefühls; die Differenz beruht doch eigentlich nur auf der Verſchiedenheit der Gegenſtände. Paulus ſpricht ſich im erſten Theil des zweiten Briefs ſehr gelinde über einen Gegenſtand aus, den er im erſten Briefe ſehr ſtreng behandelt hatte; aber daraus folgt nicht, daß er nicht jetzt über einen andern Gegenſtand mit Strenge ſprechen ſollte. — Eine einzelne Sache iſt allerdings noch, daß zweimal im Briefe von einer Sammlung die Rede iſt, die Paulus für die Gemeinde in Jeruſalem anſtellen ließ, cap. 8. und cap. 9. ohne Rückſicht auf das Vorhergehende. Deshalb beſonders hat Semler den Brief nach cap. 8. getheilt und das Folgende als für die kleinern Gemeinden in Achaja beſtimmt angeſehn. Aber dies läßt ſich auch ſehr leicht durch eine dazwiſchen liegende Unterbrechung erklären, ſo daß Paulus cap. 9.

---

1) Erſt. Entw.: Fehlt doch in Inhalt und den Sachen jede poſitive Spur von einem inzwiſchen eingetretenen Aufenthalt Pauli in Korinth. Der Schlüſſel zu 12, 14. und 13, 1. 2. ſcheint mir vorzüglich zu liegen in 1, 15., woraus man ſieht, er hatte früher einen andern Weg nehmen wollen. Dies fällt aber noch in die Zeit vor Abſendung des erſten Brieſes, muß aber damals ſchon in Korinth bekannt geworden ſein, woraus ſich allein 1. Kor. 16, 5. erklärt. Darüber hatte man ſich in Korinth aufgehalten, wie man aus jener Stelle ſieht; und nur um ſich zu ſolchen Veränderungen in Maaßregeln recht offen zu bekennen, hebt er 2. Kor. 12, 14. ausdrücklich hervor, es ſei nun ſchon das dritte Mal, daß er auf dem Sprunge ſtehe. Etwas anders verhält es ſich mit 13, 1. 2. wobei man auf 12, 20. zurückgehn muß, wie er fürchtet, es möchte doch noch unangenehme Eindrücke von beiden Seiten geben. Daher ſagt er (ähnliches ſagt man ſo oft in ähnlichen Fällen) ſie ſollten es anſehn, als ob das nächſte Wiederſehen ſchon vorbei wäre und er nun zum drittenmal komme, und ſo, als ob er das zweitemal ſchon dageweſen wäre, ſage er ihnen vorher ꝛc. —

auf das zurückkommt, was er cap. 8. ſchon vorgetragen, ſcheinbar ohne ſich deſſen zu erinnern.

Alle andern in den beiden Briefen berührten Verhältniſſe ſind nun bloß aus ihnen ſelbſt zu entnehmen. Es ſind aber dieſe Briefe zugleich der reinſte Typus pauliniſchen Geſchäftsſtils; es zeigt ſich hier die dialectiſche Schärfe im Auffaſſen der Streitpuncte und dabei das freieſte Sichgehnlaſſen in der Anordnung des Einzelnen. Daher hat man beſonders in Bezug auf den zweiten Brief geglaubt, daß er wegen der Zerſtreuung auf der Reiſe ſo verworren geſchrieben ſei und vielleicht an verſchiedenen Orten mit Unterbrechungen. Das iſt aber in der That nicht der Fall, ſondern es zeigt ſich nur die briefliche Freiheit in der Anordnung, die ſich auch im erſten Briefe findet.

§. 45.

Die nächſte Ortserwähnung in der Apoſtelgeſchichte iſt cap. 18, 19. und 19, 1 ff. von Epheſus. Aber wir können hier noch nicht von dem Briefe an die Epheſer reden, da dieſer die Gefangenſchaft Pauli vorausſetzt. Aber Act. 19, 21. wird die Luſt erwähnt, Rom zu ſehen, und da nun Paulus, als er den Brief an die Römer ſchrieb, auch noch nicht dort geweſen war, ſo haben wir Urſache, hier nach dieſem Briefe zu fragen.

Aus Röm. 1, 13. verglichen mit 15, 23. 25. 26. 30. 31. geht hervor, daß er ſchon früher öfter nach Rom reiſen gewollt hat, daß aber der Entſchluß nicht eher reif geworden war, als jetzt, da er in den bisherigen Gegenden Nichts mehr zu thun hatte, daß er auf der Reiſe nach Jeruſalem war mit einer Steuer, die er in Macedonien und Achaja geſammelt, daß er von einer ihm dort drohenden Gefahr Nachricht hatte. Dies führt faſt genau auf ſeinen letzten Aufenthalt in Corinth, wo er wegen Nachrichten von Nachſtellungen ſeinen Reiſeplan änderte, Act. 20, 3. 22. 23. Dieſelbe Steuer wird in den Corintherbriefen erwähnt. Hier iſt alſo wieder ein gewährleiſtendes Einfügen in die anderweitig erzählten Begebenheiten.

Daß Aquila und Priscilla nach Röm. 16, 3. wieder in Rom waren, giebt keine nähere Beſtimmung an. Sie konnten bald nach Claudius Tode zurückgegangen ſein, und ſcheinen ſchon während des zweijährigen Aufenthalts Pauli in Epheſus nicht mehr dort geweſen zu ſein. Nun haben Viele wegen dieſes Umſtandes und wegen der vielen Grüße am Ende des Briefes geglaubt, daß das 16. Cap. eigentlich nicht zum Römerbriefe gehöre; man meint, es ſei eine Beilage zum zweiten Corintherbrief. Einen ſcheinbaren Grund findet man darin, daß Phöbe, Diaconiſſinn in Kenchreä, den Leſern des Briefes empfohlen wird, welche doch nicht in Rom geweſen ſein könne. Allein dies ſpricht gerade gegen jene Hypotheſe, denn da Kenchreä Hafenſtadt von Corinth war, ſo mußte Phöbe den Corinthern ganz bekannt ſein, daher wäre die Erwähnung, daß ſie Diaconiſſinn in Kenchreä ſei, für dieſe ganz überflüſſig geweſen; dagegen konnte ſie, da eine Diaconiſſinn doch immer eine wohlhabende Perſon ſein mußte, ſehr wohl Geſchäfte in Rom haben. — Nun frägt ſich aber, wie Paulus ſo viele Mitglieder der Gemeinde in Rom gekannt haben konnte. Nach der Apoſtelgeſchichte gingen ihm, als er nach Rom kam, viele Mitglieder der Gemeinde entgegen, ſeine Ankunft mußte alſo ſchon ganz bekannt ſein; als er dagegen in Rom die Judenvorſteher zu ſich kommen läßt, ſagen ihm dieſe, ſie hätten noch Nichts von ihm gehört, obwohl ſchon von der Secte der Chriſten in Jeruſalem; ſie ignoriren aber gänzlich eine chriſtliche Gemeinde in Rom. Aber man muß bedenken, daß Rom als eine ſo große Stadt immer ein Sammelplatz von Leuten aus den verſchiedenſten Gegenden war, und daß, nachdem das Chriſtenthum in Kleinaſien, Macedonien und Griechenland ſich ſchon ſo verbreitet hatte, auch in Rom viele Chriſten ſich werden zuſammengefunden haben, ohne daß doch eine eigentliche Gemeinde von in Rom anſäſſigen Hausvätern da war. So läßt ſich alſo erklären, daß Paulus viele Bekannte in Rom hatte, ohne dort geweſen zu ſein, und auch, wie die Judenſchaft daſelbſt von einer römiſchen Chriſtengemeinde Nichts gewußt hat, da es

Heidenchriſten waren, die ſich um die Judenſchaft nicht kümmerten und in keiner Verbindung mit der Synagoge ſtanden. So fällt alſo der hieraus geſchöpfte Verdacht weg [1]).

---

[1]) Erſter Entw. Schwierig iſt es, ſich eine richtige Vorſtellung von dem Zuſtande der Chriſten in Rom zu machen, wenn man das ſpätere in der Apoſtelgeſchichte vergleicht. Nämlich der Brief ſezt eine Gemeine in Rom voraus, da Paulus von ſeinem Hinkommen redet, das Ende der Apoſtelgeſchichte weiß zwar von Brüdern, die ihnen aus Rom entgegenkommen 28, 15. aber faſt ſo, als ob ihre Anweſenheit Paulum überraſchte. Dann kennen auch die Synagogenvorſteher (v. 22.) das Chriſtenthum nur von Hörenſagen, und v. 30, 31. kommt gar nichts vor von einem Verhältniß Pauli zu der dortigen Gemeine. Dieſe Angaben laſſen ſich faſt nur ſo vereinigen. 1. Es mußte ſchon einen feſten Kern geben, denn ſonſt hätte Paulus nicht ſo ſchreiben können, als ob die, die er ſehn würde bei ſeinem Hinkommen dieſelben wären. Dieſer Kern braucht aber nur ſehr klein zu ſein, ſo daß bei weitem der größte Theil der Chriſten immer ab und zu ging und deshalb eine ordentliche Gemeinde-Einrichtung nicht practicabel war. 2. Da der größte Theil der aus helleniſchen und aſiatiſchen Gemeinen zuſammenſtrömenden Einzelnen Heidenchriſten waren (und wahrſcheinlich die Gaſtgeber, bei denen ſie ſich verſammelten, auch) folglich ſich um die Juden nichts kümmerten: ſo können dieſe wirklich in Unwiſſenheit geweſen ſein, und die unläugbare Ueberraſchung des Apoſtels kann nur auf die Beſchaffenheit der Perſonen gehn (wie wir ja hernach welche vom kaiſerlichen Hauſe finden). 4. Daß aber gar nicht von ſeinem Verhältniß zu den Brüdern während der zwei Jahre die Rede iſt, muß auf Rechnung des Erzählers geſchrieben werden, der vielleicht nicht derſelbe, der vorher in der erſten Perſon erzählt hatte, von der dortigen Lage nicht genau unterrichtet war.

Auch von dieſem Briefe iſt bezweifelt worden, ob er urſprünglich ein ſolches Ganzes geweſen ſei wie jezt. Das hat ſeinen Grund in den anſcheinenden fünf Schlüſſen a. cap. 11, 36. b. cap. 14., wenn man die große Doxologie ſicher ſtellt c. cap. 15, 33. d. 16, 24. und e. 16, 27. Die Hauptpuncte, von denen man ausgehn muß, ſcheinen mir folgende zu ſein: 1. Eine Doxologie kommt als Schluß nur 2. Petr. und Jud. vor und iſt als ſolcher gar nicht Pauliniſch. Daher auch a. 11, 36. kein Schluß iſt, ſondern nur ein Abſaz. b. Gar nicht wahrſcheinlich, daß Paulus die große Doxologie ſollte hinter den rechten Schluß 16, 24. geſtellt haben. c. Daß die Doxologie nach 14, 23. von fremder Hand ſollte eingelegt worden ſein, iſt ganz unwahrſcheinlich, weil ſie den Zuſammenhang unterbricht. Ein zufälliges Fehlen der beiden Kapitel iſt ein abenteuerlicher Gedanke, da mehr Kapitel nicht exiſtirten und bis 15, 13. dieſelbe Sache fortgeht. Ebenſo das Nichtgeleſenwordenſein beider Kapitel, ſondern höchſtens von 15, 14. an, welches aber zur Erklärung der Sache gar nicht hilft. Hieraus folgt nun, daß die Doxologie urſprünglich nach 14, 23. geſtanden hat; aber nicht als eigentlicher Schluß ſondern vielleicht als das eigenhändige von Paulus, dem die Grüße noch folgen ſollten. Hernach hat er die Materie wieder aufgenommen und 15, 33. den eigentlichen Brief geſchloſſen wegen der großen Anzahl der Begrüßungen, welche folgen ſollten, ſo daß keineswegs folgt, cap. 16. ſei eine abgeſonderte Beilage geweſen. Die Stelle 17—20. iſt vielleicht ein neues von ihm hinzugefügtes eigenhändiges, um das ſeit 15, 1. zu beglaubigen. Hiernach hat Tertius die perſönlichen Grüße einzelner, die ihm aufgetragen waren, nachgebracht mit ſeinen eigenen und die gewöhnliche Schlußformel. Die Doxologie iſt von denen, die nach 14, 23. den Zuſammenhang nicht unterbrechen wollten, ans Ende geſtellt.

Aus dem, was über die Röm. Gemeine zur Zeit dieſes Briefes geſagt worden, verſteht ſich von ſelbſt, daß der Inhalt des Briefes nicht durch ein beſtimmtes Bild von einem dortigen Zuſtande beſtimmt ſein konnte. Es findet ſich davon auch nur eine Spur, aber auch hier ſind es mehr die Verhältniſſe der Hauptſtadt überhaupt und alſo der Chriſten als Bewohner derſelben, nemlich der Artikel von der Obrigkeit. (Mißbilligende Erwähnung von Hugs Geſchichte der röm. Gemeine und Beziehung des Briefs auf Uneinigkeit zwiſchen Judenchriſten und Heidenchriſten). Daher iſt auch der eigentliche Kern des Briefes freie Gedankenergießung annahend an den Character der Abhandlung. Aus zwei Theilen beſtehender Hauptſaz die für Juden und Heiden gleiche ſeligmachende Kraft des Evangeliums. Gleiche Verwerflichkeit von Juden und Heiden, Kraft der Erlöſung, die rein auf dem Verhältniß zwiſchen Chriſto und Adam beruht: Gegenſaz zwiſchen dem natürlichen in ſich ſelbſt verwerflichen Menſchen und dem, an welchem in Chriſto nichts verdammliches mehr iſt. Dann, da nun Juden und Heiden an ſich gleich geſezt werden, die Juden aber doch auch noch Bewahrer des göttlichen Geſezes ſind, ſo muß ihr offenbares Zurükbleiben in Bezug auf das Evangelium erklärt werden, und dies bildet den zweiten Theil. Dann kommt der zweite mehr gnomiſch geſtaltete paränetiſche Haupt-

Nun iſt klar, daß der Brief an die Römer zugleich auch d
letzte aus der zweiten Periode iſt; außer den beiden, die kein
Anknüpfungspunct in der Apoſtelgeſchichte haben (Tit. und 1. Tim
ſind uns nur noch die übrig, in denen eine Gefangenſchaft d
Paulus erwähnt wird.

§. 46.

Es genügt nicht, wenn Paulus ſeine Gefangenſcha
im Allgemeinen erwähnt, denn es folgt noch nicht daraus, d
es die römiſche geweſen ſei. Daher hat man ſelbſt vom Ph
lipperbrief die Hypotheſe aufgeſtellt, daß er in der Gefangenſch
Pauli zu Cäſarea geſchrieben ſei. Denn wenn er cap. 4, 2
unter den Grüßenden erwähnt *οἱ ἐκ τῆς Καισαρος οἰκιας*,
iſt noch nicht geſagt, daß dieſes Haus des Cäſar in Rom wa
es hatte in Cäſarea Herodes einen Palaſt erbaut, den er herna
dem Kaiſer überließ, und *οἰκια* könnte dann, wie familia, d
Hausbedienten bezeichnen, welche in dieſem Palaſte wohnten.

Es iſt überhaupt viel Raum für eine andere Gefangenſcha
des Paulus. 2. Cor. 11, 23 ff. führt er viele Thatſachen an, b
denen er zwar nicht ausdrücklich Gefangenſchaften nennt, aber d
ſolche vorausſetzen. Nimmt man dazu, daß die Acta viele Lück
haben, ſo darf man um ſo weniger annehmen, daß Paulus bl
in Rom gefangen geweſen, und nur von dort dieſe Briefe g
ſchrieben habe.

Im Philipperbrief wird alſo Rom nicht, ſondern n
eine *οἰκια τοῦ Καισαρος* erwähnt, und in jedem kaiſerlichen Pala
auch in der Provinz war auch ein kaiſerliches Hausweſen, un
wo ein Proconſul war, war auch ein Praetorium (cap. 1, 13
nimmt man dazu, daß viele Merkmale darin ſind, die wie im e
ſten Briefe an die Theſſalonicher darauf deuten, daß er nic

---

theil, motivirt theils durch die unmittelbare Umgebung des Apoſtels
Korinth (daher das von den Schwachgläubigen) theils durch die allg
meinen Erfahrungen.

lange nach der erſten Gründung der Gemeinde geſchrieben ſei, ſo hat man Urſache zu glauben, daß Paulus nur erſt einmal in Philippi geweſen ſei; denn er erwähnt darin manche kleine Umſtände aus der frühern Periode (ſie hätten ihn in Theſſalonich unterſtützt, ſie allein hätten mit ihm gerechnet nach Einnahme und Ausgabe 4, 15. 16.), die überflüſſig wären, wenn er nicht bald nachher dieſen Brief geſchrieben. So könnte es alſo wohl ſein, daß er aus einer frühern Gefangenſchaft wäre [1]).

§. 47.

Eine ſehr nahe Verwandtſchaft haben der **Brief an die Coloſſer** und der an den **Philemon**, welcher in oder bei Coloſſä muß gewohnt haben. Beide ſind gleichzeitig durch Tychicus in Gemeinſchaft mit dem Oneſimus abgeſchickt worden, auch beide mit in des Timotheus Namen geſchrieben, vergl. Col.

---

[1]) Erſt. Entw. Da in Korinth keine Gefangenſchaft ſtattgefunden hat, ſo iſt auf Oeders Hypotheſe nichts zu geben. Soll es aber die römiſche ſein, ſo wäre eine Erwähnung der zweiten und dritten Anweſenheit faſt unvermeidlich. Dieſe kann man nun 4, 16. finden. Nur von Korinth kommend war Paulus eher in Theſſalonich als Philippi, und ſie müßten ihm alſo entgegengeſchickt haben, welches indeß keine Schwierigkeit macht. Die projectirte Theilung des Briefes iſt aus τὸ λοιπόν 3, 1. und der die ganze Gemeine angehenden doch aber in den Separatbrief treffenden Erwähnung der Unterſtützung hinreichend widerlegt. Ein großer Einfluß von Judaiſirenden iſt an einem Ort, wo nicht einmal eine Synagoge war, nicht zu erwarten. Es will mir auch nicht ausſehn, als ob 3, 2 ff. auf judaiſirende Irrlehrer ginge: ſondern auf die Feindſchaft der Juden gegen das Chriſtenthum, die ihn dahin brachte zu ſagen, die geiſtige Beſchneidung ſei die einzig wahre, zuſammenhängend mit dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα. Nur 3, 18. ſcheint auf Chriſten zu gehn, aber mehr auf Feigherzige, weil nemlich die Philipper auch ſchon waren verfolgt worden, vergl. 1, 29. 30. πολλάκις kann entweder auf die erſte Anweſenheit gehen oder auf die bei der letzten erhaltene Nachricht von bevorſtehenden Nachſtellungen. Daß es auch dieſem Briefe an namentlichen Grüßen fehlt, beweiſet, daß an und für ſich hieraus nichts nachtheiliges geſchloſſen werden kann.

1, 1. 4, 7—9. mit Philem. 1. 10. Der Brief an Philemon iſt
gleich an Archippus gerichtet v. 2., der Col. 4, 17. als dort we
nend erwähnt wird und dem Philemon nahe geſtanden hab
muß. Auch die Umgebung des Paulus iſt in beiden Briefen d
ſelbe; er grüßt von Ariſtarch, Marcus, Lucas, Demas, Epaphr
der von dort her war, Col. 4, 10—14. Philem. 23. 24.
Briefe an den Philemon erbittet ſich Paulus Quartier bei dieſ
v. 22., hat alſo Ausſicht auf baldige Befreiung, denn als Geſa
genen giebt er ſich in beiden Briefen an, Col. 1, 24. 4,
Philem. 1. 10.; aber von Rom kommt keine beſtimmte Erw
nung vor. Der Coloſſerbrief ſpricht zwar nicht ſo beſtimmt
Apoſtels Hoffnung aus, und ſo könnte man glauben, jene B
gehöre nur zur Artigkeit des Briefes an Philemon; aber Col. 4
äußert er doch den Wunſch, daß ihm eine Thür für das Ev
gelium möge geöffnet werden, was in ſich ſchließt, daß er n
gedacht hat, dieſe Gefangenſchaft ſei das Ende ſeines Lebe
Aber daraus kann man auch nicht ſchließen, daß Paulus wirk
frei geworden und nachher in eine zweite Gefangenſchaft gerat
ſei, denn in einer ſo langen Zeit konnten ſich die Verhältn
ſehr ändern[1]).

---

1) Erſt. Entw. Koloſſer und Philemon haben ihre Bewährung gege
tig in ſich, gleichzeitig von demſelben Ort her zu einander paſſend
irgend durchſcheinende Abſichtlichkeit. 1. Philemon iſt ein ſchöner
pus für alle Stellen in andern pauliniſchen Briefen, worin ein Fr
verhältniß heraustritt. 2. Koloſſer. Als an eine nicht beſti
befreundete Gemeine gerichtet zunächſt dem Römerbrief verwandt.
lichkeit in der Structur nach Maaßgabe des geringern Umfangs.
zuſammenhängende Theil iſt theoretiſche Vertheidigung und Hülfe g
die Anmuthung des Jüdiſchen. Dies iſt 2, 8. und 2, 20 ff. deutlic
ſehn und das dazwiſchentretende 15 und 18 muß nur im Zuſammen
damit erklärt werden. Wenn alſo παράδοσις ἀνθρώπων und μὴ
gnoſtiſches ausſchließt und θρησκεία τῶν ἀγγέλων auf Eſſener hin
ſo darf auch zu ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων v. 18. noch nichts neues
ſucht werden, da ja die Engel auch unſichtbares ſind. Die ἀρχαὶ
ἐξουσίαι geben ſich durch v. 16. ſogleich als die menſchlichen Autori

§. 48.

Der an die Epheſer überſchriebene Brief thut des Timotheus keine Erwähnung, und doch wäre es am natürlichſten geweſen, ihn hier in die Gemeinſchaft des Briefes aufzunehmen, da Paulus mit ihm in Epheſus zuſammengeweſen war. Man möchte alſo vermuthen, Paulus habe damals den Timotheus nicht bei ſich gehabt. Dagegen ſagt er cap. 6, 21. 22., er habe den Tychicus zu ihnen geſandt, um ſie mit ſeinen Angelegenheiten bekannt zu machen, gerade wie im Coloſſerbriefe, dies läßt alſo auf dieſelbe Zeit ſchließen. Als Gefangenen giebt er ſich im Gruße nicht zu erkennen; dagegen bezeichnet er ſich am Schluſſe ganz beſtimmt als ſolchen cap. 6, 19. 20., vergl. cap. 3, 1. 4, 1. Dabei dieſelbe Bitte, für ſeine Wirkſamkeit am Evangelium zu beten, indem er zugleich ſeine Gefangenſchaft als eine für die Heiden zu leidende Trübſal und als eine Geſandtſchaft für das Evangelium darſtellt. Er hat alſo auch in der Gefangenſchaft predigen können, und dies paßt im Allgemeinen auch auf die römiſche; doch wird Rom auch hier nicht erwähnt. Dabei finden ſich gar keine Grüße von Einzelnen und an Einzelne.

Nun iſt aber der Inhalt des Briefes an die Epheſer ſo verwandt mit dem des an die Coloſſer, daß auf ein näheres Verhältniß zwiſchen beiden muß geſchloſſen werden, wie es auf ähn-

---

im Judenthum zu erkennen. Auch das theoretiſche im Coloſſerbriefe, wie ſich alles frühere auf Chriſtum bezöge, führt auf das ἀνακεφαλαιώσασθαι hin und iſt ſehr verwandt mit der Gleichſetzung der Juden und Heiden im Römerbriefe. Eigenthümlich iſt die Darſtellung der Kirche als Leib Chriſti doch vorgebildet in den Korintherbriefen, hier noch weiter geführt in dem Beſtreben jeden Chriſten als einen τέλειος in Chriſto darzuſtellen. So auch in dem mehr gnomiſchen Theil Cap. 3. und 4. knüpft ſich die Darſtellung der Heiligung an die Theorie von dem neuen Menſchen, in dem weder Jude noch Heide iſt. Die Durchführung durch die verſchiedenen Lebensverhältniſſe paßt ſich ſehr gut für eine Gemeine, die keines mündlichen Unterrichtes entbehrt hat. Der Brief ſteht alſo vollkommen feſt in ſich ſelbſt.

liche Weiſe zwiſchen dem Briefe Judä und 2. Petri ſtattfindet.
beiden giebt es entgegengeſetzte Anſichten darüber, welcher aus
andern entſtanden ſei. Vergleicht man die Art ihrer Zuſ
menſetzung, ſo kann ich nicht anders glauben, als daß der B
an die Coloſſer der urſprüngliche, und der an die Epheſer
ſpäter darnach gemacht iſt; er iſt loſer zuſammengeſetzt, fü
Manches weiter aus und läßt dagegen Schwierigkeiten, die
Coloſſerbrief ſind, bei Seite [1]).

Hierzu müſſen wir noch die Nachricht des Baſilius hin
nehmen, daß es Codices gab, in denen Epheſus nicht gena
wurde; ferner das höchſt ſonderbare Factum, daß das perſönl
Verhältniß des Apoſtels zu der Gemeinde mit keiner Silbe
wähnt wird. In Coloſſä war er nach Col. 2, 1. nicht geweſ
zwar erklärt Schulz in Breslau [2]) dieſen Vers ſo, daß P
lus drei Claſſen nenne, um die er Sorge trage: um die Colo
um die Laodicener, und um die, welche ſein leibliches Angeſ
nicht geſehn; aber dagegen ſpricht der Gebrauch von ὅσοι
In Epheſus aber hatte er zwei Jahre zugebracht und die

---

[1]) Erſt. Entw. Zu merken die verwickelte Weitſchweifigkeit des Eingan
wo man das Beſtreben der Erweiterung ohne neues Material ſehr
lich ſieht; der Begriff der εἰρήνης dominirend und rhetoriſcher ausgef
am Ende des zweiten Kap. Der Uebergang zum zweiten Theil
eine ausführliche Auseinanderſetzung ſeiner Amtsthätigkeit. Im zw
Theil iſt das einzige eigenthümliche der mit dem eigenen des e
Theils correſpondirende Gedanke, das Verhältniß Chriſti zur Gem
zu paralleliſiren mit dem ehelichen. Hauptpunkt iſt dabei gewiß,
die Frau von dem Fleiſch des Mannes genommen iſt. Beſonders
würdig aber, daß die Vergleichung mit dem Verlaſſen des väterl
Hauſes ſchließt, welches entweder auf Präexiſtenz Chriſti, die ſonſ
Paulus nicht beſtimmt vorkommt, oder auch darauf bezogen w
kann, daß Chriſtus nun das väterliche Haus verlaſſen, d. h. die
meine ſich ganz vom Judenthum getrennt hat.

[2]) In Stud. u. Critik. 1829. Seite 536 ff.

[3]) Vergl. hierüber Schleierm. über Col. 1, 15—20. in Stud. und
1832. Seite 498. in Schleierm. ſämmtl. Werk. Abth. I. Band 2. Seite

meinde ſelbſt geſtiftet, es muß daher ſeltſam erſcheinen, daß er dies perſönliche Verhältniß zu ihr im Briefe gar nicht erwähnt, nach cap. 1, 15. hat er nur von ihrem Glauben gehört, 4, 21. vermuthet er auch nur, daß ſie nach demſelben Typus unterwieſen worden ſeien, und 3, 2. ſetzt er auch nur voraus, daß ſie von ſeinem Beruf als Heidenapoſtel wüßten. Daher hat man gemeint, der Brief ſei ein Circularſchreiben an mehrere Gemeinden, die er nicht kannte, aber habe zugleich auch nach Epheſus gehn ſollen. Aber ich muß mich gegen dieſe Anſicht erklären [1]. Paulus hätte darnach zwei Briefe geſchrieben, beide durch Tychicus abgeſandt und unter ſich ſehr ähnlich, den einen nach Coloſſä, den andern als Circularbrief an mehrere Gemeinden; aber da wäre doch ſehr ſonderbar, daß er nicht vielmehr an die Epheſer, die er genau kannte, einen beſondern Brief geſchickt und den andern, den an die ihm weniger bekannten Coloſſer, zum Circularbrief beſtimmt hätte. Fordert er doch die letztern auf, ihren Brief auch den Laodicenern mitzutheilen; warum ſollte er alſo nicht gleich nur die weitere Circulation dieſes Briefs angeordnet haben? Daher wird es überwiegend wahrſcheinlich, daß der Epheſerbrief nicht mit nach Epheſus beſtimmt war, und daß dieſer Name auf unrichtige Weiſe hineingekommen iſt [2].

Fragt man überhaupt, ob es wohl natürlich ſei, daß Paulus, wenn er zwei ſolche Briefe ſchreiben wollte, darauf reducir geweſen ſein ſollte, den einen bei dem andern ſo zum Grund zu legen, wie es hier geſchehn zu ſein ſcheint, zumal zu eine Zeit, wo er doch viele Muße hatte, und wo es auch an Motive nicht fehlen konnte: ſo wird die ganze Lage des Briefes zweifelhaft. Weiter läßt ſich aber darüber Nichts ſagen, und allen poſitiven Hypotheſen fehlt es an Grund[1]).

---

[1] Erſter Entw.: Die Vorſtellung eines Circularbriefes iſt ſchwer feſtzuſtellen. Der Galaterbrief iſt ein ſolcher, aber die galatiſchen Städte hatten in ihrer alten Verfaſſung einen Verbindungspunkt; die apoſtoliſchen Briefe können nicht angeführt werden, da wir nicht wiſſen, ob ſie nicht gleich anfänglich auf eine andre Weiſe publicirt worden. Ein Rundſchreiben von Paulus an eine Menge Gemeinen, wenn zuſammenhängend, mußte ſich auf gemeinſchaftliche Verhältniſſe beziehn; aber ſchwerlich wird Paulus einen ſolchen Brief geſchickt haben an eine Menge von Gemeinen, die mit ihm in ſo enger Gemeinſchaft ſtanden.

[2] Erſt. Entw.: Die Auslaſſung bei Baſil. kann wol nicht ſo entſtanden ſein, wie de Wette meint; eher iſt die Aenderung des Marcion kritiſche Willkühr.

§. 49.

Es iſt noch der zweite Brief an den Timotheu übrig, worin Paulus ſich einen Gefangenen nennt, cap. 1, 8. zugleich aber ausdrücklich Roms erwähnt 1, 16. in Bezug au den Oneſiphorus, der ihn dort aufgeſucht, (was nun freilich möglicher Weiſe auch auf Früheres zurückgehn kann). Außerdem berichtet er, daß Viele aus ſeiner bisherigen Umgebung theils von ihm weggeſchickt worden, theils ſich ſelbſt von ihm zurückgezogen hätten. Er bittet den Timotheus, bald zu ihm zu kommen, er werde bald geopfert, ſeine Auflöſung ſei nahe 4, 6—12. Dies ſind alſo andre Umſtände, als im Coloſſer- und Epheſerbriefe; dazu kommt noch, daß im Briefe an die Römer Aquila und Priſca gegrüßt werden als in Rom befindlich, hier aber 4, 19. dem Timotheus Grüße für ſie, als bei ihm befindlich, aufgetragen werden. Sie müßten alſo von Rom wieder weggezogen ſein (vielleicht nachdem ſie ihre dortigen bei ihrer Vertreibung unter Claudius ungeordnet gelaſſenen Angelegenheitet geordnet), und ſich an den Ort, wo Timotheus war, begeben haben, was wohl Epheſus ſein konnte, denn an ſich iſt dies nichts Widerſprechendes. Allerdings aber unterſcheiden ſich die Umſtände ſehr von den in den übrigen Briefen aus der Gefangenſchaft angedeuteten; auch iſt nicht recht wahrſcheinlich, daß Timotheus damals in Epheſus geweſen ſei, da Paulus ſagt, er habe den Tychicus nach Epheſus geſendet 4, 12. Beſonders ſchwierig iſt aber, was er von einer Reiſe ſo ſagt, als ob ſie noch gar nicht lange her wäre. Er habe in Troas Gegenſtände zurückgelaſſen, die Timotheus ihm bringen ſoll 4, 13.; wenn er aber ſchon zwei Jahre in einer ziemlich freien Lage geweſen war, ſo hätte er wohl ſchon früher Gelegenheit gehabt, dieſe Sachen zu erhalten. Ferner erwähnt er, Eraſt ſei in Corinth geblieben, den Trophimus habe er krank in Milet zurückgelaſſen 4, 20. Dies ſind nun aber Orte, die Paulus auf ſeiner Reiſe nach Rom, wie wir aus den Actis wiſſen, nicht berührt hat; aber auch die nach Jeruſalem kann nicht gemeint ſein, da Trophimus mit Paulus nach Jeruſalem ging und dort im Tempel geſehen ward Act. 21, 29. Der Brief ſcheint hiernach in eine der Apoſtelgeſchichte fremde Zeit zu fallen[1]).

---

[1]) Erſt. Entw.: Vielleicht von andern als Paulus zur mit dem Brief an die Koloſſer gleichzeitigen Verſendung (aber in andere Gegend) gefertigtes von Paulus gebilligtes Schreiben. Nur mit Laod. und Epheſus nichts zu thun. Die hinzugefügten einzelnen Gedanken von Bedeutung können von Paulus ſelbſt angegeben oder doch gewiß von ihm gebilligt ſein. — Das wahrſcheinlichſte iſt alſo, daß Tychicus dieſen Brief mitnehmen ſollte an die Gemeinden, zu welchen er auf ſeiner vielleicht noch nicht genau beſtimmten Reiſe kommen würde, und daß er ſelbſt oder ein Anderer ihn nach Anleitung des Koloſſerbriefes aufgeſezt und Paulo vorgelegt, ſo daß er alſo als von ihm genehmigt vielleicht auch mit dem eigenhändigen Gruß ausgeſtattet angeſehn werden kann. Das eigenthümliche kann alles ächt Pauliniſch ſein.

Nachricht von Schulz Hypotheſe von Cäſarea, im beſten Lichte dargeſtellt, beſtätigt vorzüglich dadurch, wie ſehr natürlich ſo bald als möglich nach der Gefangennehmung des Apoſtels eine ſolche Abſendung war wie die des Tychicus mit einem Briefe zum Verleſen und mit den wahrſcheinlich dreien Col., Laod., Philemon, die eine beſondere Beſtimmung hatten. Die Bekehrung des Oneſimus in den Banden iſt kein bedeutendes Hinderniß dagegen. Nur ſehe ich nicht ein, warum Philipper nicht auch ſollte eben daher ſein können.

---

[1]) Erſt. Entw.: eben wie der an den Titus. Daraus folgt nun zwar noch lange nicht eine zweite Gefangenſchaft in Rom, überhaupt auch nicht etwas ſpäteres als die erſte. Denn die Apoſtelgeſchichte hat Lücken und in den Corintherbriefen werden der Apoſtelgeſchichte fremde Begebenheiten erzählt, die leicht mit einer Gefangenſchaft zuſammenhängen können. Nur eine dazwiſchen fallende Reiſe nach Rom und Gefangenſchaft dort

und Einige haben geſchloſſen, er ſei aus einer zweiten Gef
genſchaft des Apoſtels in Rom, Andere, wie Eichhorn, daß
unächt ſei. Allein dazu ſind noch nicht vollkommen hinreiche
Gründe, wiewohl es auch an andern Umſtänden in dieſem Br
nicht fehlt, die bedenklich ſind, z. B. daß Paulus den Timoth
noch τέκνον μου 2, 1. nennt, da er ſo lange ſein Gehülfe
weſen, und er ihn ſich gleichgeſtellt hatte; ferner, daß er ihn
mahnt, an der Lehre, wie er ſie von ihm empfangen, feſtzuhal
1, 13., was nicht auf eine ſo ſpäte Zeit paßt; ferner, daß
früherer Begebenheiten gedenkt 3, 11., ohne der ſpätern zu
wähnen; auch daß er den Timotheus an ſeine Jugend erinn
2, 22. Alles dies ſpricht dafür, daß der Brief früher geſchrie
ſei, und doch wird die Gefangenſchaft in Rom erwähnt.

§. 50.

Es ſind uns nun noch die andern Briefe übrig, welche ke
beſtimmte Anknüpfung an die Apoſtelgeſchichte haben. Zuerſt

---

iſt nicht zu denken. — Will man dieſe Briefe alle als römiſche anſe
ſo müßten die früheſten die ſein, wo er ſich eine Thüre fürs Evan
lium geöffnet wünſcht Ephes. Coloſſ.; dann die, wo ſeine Gefangenſch
zum Vortheil des Evang. gereicht Philipper, und zulezt dieſer mit
trüben Ausſichten 2. Tim., welches aber nicht geht, weil dann Timoth
noch nicht müßte bei ihm geweſen ſein, als er Col. und Phil. ſchr
Wenn man die Briefe, welche keine ausdrückliche Erwähnung von R
enthalten, in Cäſarea geſchrieben denkt und 2. Tim. in Rom, ſo
in 2 Jahren keine Veranlaſſung zu ſo trüben Ausſichten. Alſo üb
noch große Dunkelheit auf dieſen Briefen ruhend. Dagegen aber im
Spuren des falſchen gar nicht ſo daß man von ſelbſt darauf komm
würde. Die Nachrichten von einer zweiten Gefangenſchaft tragen
ſehr den Stempel an ſich, daß ſie nur gemacht ſind als eine Hypot
um Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen. Denn das einzige,
man beſtimmt angiebt, iſt die Reiſe nach Spanien, der doch gar k
Tradition von Gemeinen, die Paulus in Spanien geſtiftet hätte,
Hülfe kommt. So daß wenn der Brief ächt iſt, auf jeden Fall eine
ganz unbekannte Zeit und Oertlichkeit innerhalb der Zeit der Apoſ
geſchichte angenommen werden muß.

Brief an Titus, worin von einer Reiſe des Apoſtels nach Creta geſprochen wird cap. 1, 5., von der in den Actis Nichts erzählt iſt. Daraus iſt aber gar nicht auf Unächtheit zu ſchließen, denn eine ſolche Reiſe kann leicht in den Aufenthalt Pauli in größern Städten, wie Epheſus, Corinth und Antiochien gefallen ſein, von denen die Apoſtelgeſchichte bloß die Länge angiebt. Die Zeit der Abfaſſung dieſes Briefes können wir alſo nicht beſtimmen [1].

In dieſe Reiſe habe ich auch den erſten Brief an den Timotheus geſetzt, ungeachtet in demſelben von ſolchen Puncten die Rede iſt, die uns in der Apoſtelgeſchichte gegeben ſind. Er beginnt damit, daß Paulus ſagt, er habe den Timotheus gebeten, in Epheſus, während er nach Macedonien ging, zu bleiben und dort die Irrlehrer abzuwehren, welche auf Mythen und Genealogien Werth legten. — Nun wiſſen wir zwar, daß Paulus von Epheſus nach Macedonien gegangen iſt (Act. 20, 1.), aber auch, daß er den Timotheus kurz vor ſeiner Abreiſe nach Macedonien vorausſchickte (Act. 19, 22.). Um dies zu vereinigen, hat man angenommen, daß Timotheus nur ſehr kurze Zeit in Macedonien geweſen und nach Epheſus zurückgekehrt ſei, ehe Paulus abreiſ'te. Er müßte aber bald darauf ihm nachgereiſ't ſein, denn er findet ſich, wie der Eingang des 2ten Corintherbriefs zeigt, in Macedonien mit ihm zuſammen. Nun giebt Paulus aber dem Timotheus Aufträge für ſein Zurückbleiben in Epheſus, die gar nicht in kurzer Zeit abgemacht werden konnten [2]. Dies giebt eine ſo totale

---

[1] Vergl. unten S. 173.

[2] Erſt. Entw.: Paulus hofft jedoch 3, 14. bald wieder zu ihm zu kommen. Wie hat Paulus dies ſchreiben können von Macedonien aus, da er die ganze Zeit mit der Reiſe nach Jeruſalem beſchäftigt war und auch, wenn er von Korinth aus nach Syrien geſchifft wäre, gar nicht würde einen Aufenthalt in Epheſus gemacht haben, welches er aus Eilfertigkeit ausdrücklich vermied? — Wenn des Timotheus Geſchäft nur noch eine Einſchärfung ſein ſollte, warum hatte die nicht Paulus gehörig beſorgt, da er ſo lange ſchon beſchloſſen hatte zu reiſen? Oder

Unwahrscheinlichkeit, daß ich nicht glauben kann, daß der Bri
von Paulus iſt. Vergleiche **mein Sendſchreiben über di
ſen Brief**[1]). Des jüngern **Planck** Ausſtellungen gegen mei
Schrift beſonders zu widerlegen, habe ich nicht für nöthig gefu
den; denn es kann gar nicht genügen, wenn man gegen je
Schwierigkeit eine eigne Möglichkeit anführt, ſondern man mu
das Ganze in ein anſchauliches Bild zuſammenfaſſen. **Eichhor**
hat alle drei Paſtoralbriefe bezweifelt, aber meine Gründe gege
die Aechtheit von 1. Tim. zum Theil zu widerlegen geſucht, i
dem er nur Gründe gelten laſſen will, welche die drei Brie
gemeinſchaftlich betreffen. Bei dieſer Beurtheilung muß man a
das ganze Gepräge der pauliniſchen Schriften Rückſicht nehme
Was die *ἅπαξ λεγόμενα* betrifft, ſo kommt es nicht auf ih
Zahl an, die in andern pauliniſchen Briefen eben ſo groß i
ſondern auf ihre Qualität.

§. 51.

Ueberſehn wir den Cyclus der pauliniſchen Briefe dem ve
ſchiedenen Grade ihrer Bewährtheit nach, ſo ſtehn die **Corinthe
briefe** am vollkommenſten gerechtfertigt da, denen der **Röme**

---

hätte er vom *ἑτεροδιδασκαλεῖν* erſt ſpäter erfahren, warum darüber g
keine Verwunderung? Wenn Timotheus ſo zeitig kommen ſollte, wo
die allgemeinen Anweiſungen? Wenn er länger bleiben ſollte, w
konnte er ohne Pauli Anweiſung ſo ſchnell wieder aufbrechen, da
Paulo in Macedonien nicht an helfenden und dienenden Brüdern fehl
konnte, und übrigens keine Gefahr war, auch die Angelegenheiten de
und in Achaja ſchon durch Titum beſorgt? Wenn ſchon damals
Epheſus ſolche Noth mit Irrlehrern war: wie kann Paulus in ſei
mileſiſchen Rede davon bloß als von einer künftigen Sache rede
Kurz nichts ſtimmt zuſammen.

[1] **Ueber den ſogenannten erſten Brief des Paulos an d
Timotheos, ein kritiſches Sendſchreiben an J. C. G**
1807. in Schleiermachers ſämmtlichen Werken Abtheil. 1. Band 2.
H. **Planck Bemerkungen über d. 1. paul. Br. an d. Ti
in Bez. auf d. krit. Sendſch.** 1808.

brief ſchon nicht völlig gleichſieht, weil er uns ein unſicheres Bild der römiſchen Gemeinde giebt, ohne daß er jedoch deswegen zu bezweifeln wäre. Zunächſt an die Corintherbriefe würde der erſte an die Theſſalonicher kommen. Der Galaterbrief hat ſeine Bewährung in ſich ſelbſt durch die von den Actis unabhängigen Data aus dem Leben des Apoſtels, die kein Anderer fingirt haben kann. Dieſe Briefe bilden alſo inſofern den Kern der pauliniſchen[1].

Die Briefe aus der Gefangenſchaft liegen dagegen außerhalb der Apoſtelgeſchichte, ſofern ſie über ſeinen Zuſtand während derſelben Nichts erzählt; man muß daher die Gründe ihrer Aechtheit aus der Vergleichung der hiſtoriſchen Angaben dieſer Briefe unter einander nehmen. Da Paulus auf der einen Seite Pläne macht und ſeine Befreiung hofft, auf der andern ſeinen Tod erwartet, ſo iſt es ſchwer, beſtimmte Urtheile über die Priorität dieſer Briefe zu fällen; es kommen ſogar entgegenſtehende Merkmale vor. Doch berechtigt dies noch nicht zu Zweifeln, aber auch nicht zur Annahme einer 2ten Gefangenſchaft.

Kürzlich iſt ein Schriftſteller aufgetreten[2], der die ganze Theorie der paulin. Briefe auf den Kopf ſtellt, und von den meiſten glaubt, daß ſie nach den Actis geſchrieben ſind, indem er von der Vorausſetzung ausgeht, daß jeder Brief ſich in Capitel und Verſe der Acta einrangiren laſſen müſſe. Aus dieſer Hypotheſe kommen ſo verzerrte Bilder heraus, daß man ſie wohl nicht einer beſondern Aufmerkſamkeit zu würdigen braucht. Aber allerdings iſt es wahr, daß man die Apoſtelgeſchichte noch einer ganz andern Betrachtung unterwerfen muß, als bisher, wenn man dieſe Unterſuchung glücklich fortſetzen will. Man muß auf die Art, wie ſie entſtanden iſt, und auf ihre Lücken achten.

Ueber den Epheſerbrief insbeſondere muß man ſich

---

[1] Vergl. oben Seite 147.

[2] Köhler: Verſuch über die Abfaſſungszeit der epiſtoliſchen Schriften im N. T. 1830.

erſt darüber klar werden, in wiefern man ſich ihn als einen
liniſchen, aber *nicht* an die Epheſer gerichteten denken
oder wie man ſich erklären kann, daß Paulus ſein Verhäl
zu ihnen ganz vernachläſſigt und einen ſolchen Brief mit für
beſtimmt habe. Eine Ueberlieferung darüber, daß dieſer
von Epheſus aus zuerſt verbreitet worden, giebt es nicht;
in allen alten Citationen kommt er als der an die Epheſer
Seine Verwandtſchaft mit dem Coloſſerbrief bleibt jedoch im
der Art, daß ſie állerlei Bedenken erregt. Der Coloſſerbrief
nicht aus dem Epheſerbrief von Paulus ausgeſchrieben ſein,
war Paulus in einer dem Schreiben ſo ungünſtigen Stimm
daß er die Gedanken aus einem frühern Briefe nahm, ſo
dazu nicht, daß er in den zweiten ſchwierigere Gegenſtände
geflochten hätte, die im erſten nicht waren. Halten wir
den Epheſerbrief für den zweiten, ſo müßten wir eine ſehr
günſtige Lage annehmen, worin Paulus einen Brief aus
andern gemacht hätte; allerdings aber ließe ſich denken, da
ſich dabei einer andern Perſon bedient hätte, und zwar auf
andre Weiſe, als unmittelbar durch das Dictiren, indem er
bloß die Contenta angegeben und ſie auf den Coloſſerbrief vern
ſen hätte [1].

Die drei ſogenannten Paſtoralbriefe gehören ih
geſchichtlichen Angaben nach, verglichen mit der Apoſtelgeſchic
gar nicht zuſammen, und auch der gemeinſchaftliche Name
mehr zufällig. Nur *ein* Geſchichtliches haben ſie gemeinſ
nemlich daß ſie im Canon des Marcion gefehlt haben, wor
aber an ſich noch kein Verdacht folgt [2]. Daß Eichhorn ſie
ter *gleichmäßigen* Verdacht zuſammengefaßt hat, ſcheint
eine Uebereilung zu ſein, die ihren Grund in dem gemeinſan
Namen und der Beſtimmung an einzelne Perſonen hat [3]. A

---

[1] Vergl. oben S. 166. Anm. 1.

[2] Vergl. oben S. 132.

[3] Vergl. *Schleierm. Sendſchreiben.* Seite 24—27.

dings giebt es eine gewiſſe Verwandtſchaft zwiſchen 1. und 2. Tim. und zwiſchen letzterm und Tit., und zwar ſo, daß 2. Tim. und Tit. beſſer geordnete Ganze bilden, als 1. Tim. Aber dies geht auf das Gebiet der Kennzeichen der Aechtheit, die auf der Compoſition beruhn, über, wobei man ſehr vorſichtig ſein muß. Denn es giebt von ſchriftlichen Arbeiten nichts Freieres, als gerade Briefe, ſowohl an innerm Gedanken-Inhalt und Zuſammenhang und an Sprache, die ſich hier am meiſten der Converſation nähert, als auch an Stimmung des Verfaſſers, wornach ſie die ſubjectiveſten Compoſitionen ſind. Da iſt es alſo ſehr ſchwer, ſolche Puncte feſtzuſtellen, daß man ſagen könnte, daß Jemand den oder jenen Brief nicht könne geſchrieben haben[1].

---

[1] Erſt. Entw.: Das Zuſammenfaſſen der ſogenannten Paſtoralbriefe bezieht ſich nur auf einen Theil des Inhaltes, nämlich die Gemeine-Anordnungen und dann darauf, daß ſie verglichen mit den andern eine beſondere Sprachmaſſe bilden. Die Bemerkung, daß ſie deshalb, wenn alle ächt, auch gleichzeitig ſein müſſen, iſt richtig genug, weshalb man ſie denn auch neuerlich alle in die Zeit nach der erſten Gefangenſchaft geſezt hat. Paulus wäre alſo demnächſt aus Rom nach Spanien gegangen, von da nach Coloſſä zu Philemon und nach Epheſus, von da nach Makedonien und wieder nach Epheſus zurück; nach Kreta; von da nach Kleinaſien, um in Nikopolis (Bithynien, denn Epirus iſt doch nicht wahrſcheinlich) zu überwintern, und ſo, nachdem er noch einmal muß in Troas und Milet geweſen ſein, wieder nach Rom, ohne daß man von allen dieſen Begebenheiten etwas weiter wüßte oder daß er darin der frühern Zeit gedächte. — Da wir nun vom Briefe an Titus noch nichts weiter geſagt, ſo iſt mit dieſem anzufangen. Angenommen alſo, Paulus kann vor der erſten Gefangenſchaft in Kreta geweſen ſein (nicht eher jedoch wegen 3, 13. als er etwas von Apollo gewußt alſo früheſtens auf der nicht erwähnten Reiſe vor dem langen Aufenthalt in Epheſus), ſo könnte nur auffallen, daß Paulus einem ſolchen Gehülfen erzählt, was 1, 3. ſteht, allein dies kann um der Kreter willen geſagt ſein, denen 1, 12. nicht brauchte verſchwiegen zu werden, weil es eine allgemein bekannte Sache war und Pauli Erwähnung derſelben ihnen nur ein Sporn werden konnte. Das unbeſtimmte Bild der Verhältniſſe finde ich hier auch nicht ſo; denn 1, 10—14. ſcheinen

mir eigentlich keine Irrlehrer zu ſein, ſondern nur widerſpenſtige, d
beſonders gegen ſtrenge Forderungen immer einzuwenden hatten. A
unverſtändlichſten iſt wol 3, 9. aber doch zu begreifen, daß er, we
ernſte Lehre noch ſo noth that, ſich nicht einlaſſen ſollte auf ſolche Fr
gen, durch die man ihn abſichtlich wollte von jenen Hauptſachen abzieh
Das abſpringende Schwanken vom Beſondern zum Allgemeinen fin
ſich auch weder in 2, 11—15. noch in 3, 3—8. Jenes iſt ein natürliche
Zuſammenfaſſen, und ſeitdem war noch, freilich ſehr kurz, eine Anweiſun
eingetreten zum Verhalten nach außen hin, die ſehr natürlich eine Ve
gleichung des ehemaligen Zuſtandes mit dem dermaligen herbeiführ
Die Sprache iſt, wenn man den Brief allein nimmt, nicht ſo auffallen
verſchieden. Die einzige aus Unbeſtimmtheit verdächtige Stelle iſt 1, 1
Auch zwiſchen den Aufträgen, die Paulus giebt, und den perſönliche
Verhältniſſen iſt kein ſolcher Widerſpruch, wie in beiden Tim. Titu
erhält freilich Vorſchriften für Kreta und ſoll doch zu Paulus kommen
Allein er ſoll nicht eher kommen, bis Paulus ihm Andere geſchickt ha
Die Structur des ganzen Briefes iſt einfach und enthält nichts unpau
liniſches. 1. Von weſentlichen Eigenſchaften der Aelteſten mit Rückſi
auf die unbequemen Eigenſchaften der Kretenſiſchen Judenchriſten. 2. W
Titus die verſchiedenen Geſchlechter und Alter ermahnen ſoll, damit ſ
Alle dem Evang. zur Ehre wandeln möchten. 3. Wie ſie ſich nach auße
hin verhalten und immer die erſten ſein ſollten bei gemeinſamen gute
Werken. Dann Aufträge. Anders freilich verhält es ſich mit zweite
Br. an Timotheus. Hier erſcheint widerſprechend der Auftrag
baldmöglichſt zu kommen, mit den Vorſchriften, die ihm nur helfe
können, wenn er noch lange da blieb, wo er war. Indeß löſet ſich die
noch, wenn man von der im ganzen Brief vorherrſchenden Todesahnun
ausgeht. So war es möglich, daß Timoth. ihn nicht mehr fand, und di
Vorſchriften, jene Reden auch auf Standhaftigkeit ſich beziehend, ware
eine Art von Vermächtniß. Eine zweite Schwierigkeit bildet dieſe
daß Paulus von der Aechtheit des Glaubens im Timotheus nur ein
Ueberzeugung wieder aus Glauben hat (1, 5.) und zwar vornämlic
von wegen ſeiner Mutter und Großmutter. Als ob er nicht ſchon ein
lange Erfahrung davon hätte. Ebenſo führt er aus ihrem gemeinſame
Leben 3, 11. nur das allerälteſte an, da er doch ſeitdem ſchon viel meh
Bewahrungen erfahren hatte. Daſſelbe gilt von der Art, wie er ih
auf ſeine Weihe verweiſt, als wäre alles neu, 1, 6. und 3, 14. 15. S
daß man den Brief, wenn nur nicht Epheſus erwähnt würde, gan

zeitig ſezen möchte. Und dies wird um ſo ſchlimmer, je ſpäter man ſich den Brief denken ſoll, am ſchlimmſten alſo nach der erſten Gefangenſchaft. — Hymenäus und Philetus 2, 17. glaube ich wiederzufinden unter denen, welche 1. Cor. 15. ſagen, es ſei keine Auferſtehung. Denn dies konnte ſchwerlich in der Gemeine geſagt werden ohne eine allegoriſche Auslegung. So etwas kann man wieder ſchwerlich für gemacht halten. Die Beſchreibung 3, 1—7. ſieht ſehr aus, wie eine aus Kenntniß des römiſchen Lebens geſchöpfte Ahndung. Vielleicht daß da auch ſchon anfing das Chriſtenthum als ein fremder Gottesdienſt in ſuperſtitiöſem Sinne in Schwung zu kommen. Sonderbar aber iſt auch hiebei der Wechſel 3, 1—9., dann auf Timotheus 10. 11., dann wieder zurück 12—13 und dann wieder auf Timoth. 3, 14—4, 2. So daß es höchſt ſchwierig iſt, zu einem Reſultat zu kommen.

Daß der erſte Brief an Timotheus nur außerhalb der Apoſtelgeſchichte ſeinen Ort findet, iſt ſchon erwähnt. Außer dem aber, was ſchon gegen eine Zeit nach der erſten Gefangenſchaft geſagt iſt, iſt noch zu merken, daß wenn der Brief ſo ſpät fallen ſoll, nicht einzuſehn iſt, wozu Timotheus zwei Drittheil deſſelben, nämlich die Gemeinordnung und die Regeln über die Aelteſten noch brauchte und wie er ſie in Epheſus, wo es nun ſchon feſtſtehende Sitte gab, anwenden ſollte. Paulus könnte demzufolge nach Rom den Brief nur geſchrieben haben um deswillen, was gegen die Irrlehrer darin ſteht. Das aber iſt ſo unbeſtimmt, daß es nicht auf einem beſtimmten Thatbeſtande beruht. Wenn hingegen Guerike ſagt: Grade ein Compilator würde viel beſtimmter einzelne Lehren, gnoſtiſche oder judaiſirende angegriffen haben: ſo wäre das richtig, wenn der Compilator um dieſer Polemik willen den Brief geſchrieben hätte, was aber aus demſelben Grunde nicht möglich iſt, aus welchem Paulus ihn zu dieſem Zweck nicht kann geſchrieben haben. Meine Meinung iſt auch, der Compilator hat ihn geſchrieben, um die Gemeinordnungen und Wahlregeln irgendwo in Umlauf zu bringen, wo ſie's noch nicht waren; das andere hat er mit nicht gehörigem Geſchick mitgenommen. So daß er nicht ganz dem Brief an die Epheſer gleichzuſtellen iſt, ſofern keine Combination indicirt iſt, vermöge deren er Paulo könnte vorgelegt und von ihm genehmigt worden ſein.

Die Sache der drei Briefe liegt alſo für mich noch immer ſo, daß ich gegen Titus nichts ordentliches aufzubringen weiß, gegen 2. Tim. Bedenken habe, die aber nicht ſtark genug ſind, eine Entſcheidung her-

§. 52.

Betrachten wir nun noch in Bezug auf die Zeichen
Aechtheit den Inhalt der pauliniſchen Briefe, ſo kommen
wieder auf ſeine Perſönlichkeit zurück,. womit derſelbe üb
einſtimmen muß[1]).

Als Paulus noch Verfolger des Chriſtenthums war, kon
ſeine heftige Feindſchaft gegen daſſelbe zu einer Zeit, da es n
rein gleichſam eine Synagogenſache war, und die Chriſten e
neue Synagoge gleich entfernt von Phariſäern und Sadducä
bilden zu wollen ſchienen, keinen andern Grund haben, als d
er entweder ein Gegner der meſſianiſchen Ideen war, oder d
er die phariſäiſchen Zuſätze zum Geſetz, gegen welche Chriſtus ſ
perſönlich erklärt hatte, für nothwendig hielt, um die Juden de
ſtrenger von den Heiden zu ſondern. Sein Eifer zeigt ſich zu
bei der Verfolgung des Stephanus[2]), welcher geſagt hatte, d
das Volk niemals das Geſetz recht gehalten habe, und daß
viel zu ſehr an den Aeußerlichkeiten hänge und namentlich dara
daß Gott in einem beſondern Verhältniſſe zur Localität des Te
pels ſtehen könne. Daher der leidenſchaftliche Unwille geg
Stephanus, als einen Läſterer des Heiligthums. Aber dara
können wir nicht ſchließen, daß dies der Punct ſei, von welch
Paulus ausgegangen; ebenſo wird uns auch nicht klar, wora
unmittelbar ſeine Bekehrung zum Chriſtenthum ſich gründe
Wenn man bedenkt, von welcher Seite er bei dieſer Gelegenh
angefaßt wurde, ſo liegt in dem Ausdruck: σκληρόν σοι πρ
κέντρα λακτίζειν Act. 26, 14. daß er ſich in Oppoſition geg
eine unvermeidliche, völlig entſchiedene Richtung der Geſchic
befinde. Knüpft man hieran, ſo muß man glauben, daß a

---

vorzurufen, 1. Tim. aber nicht zu vertheidigen weiß auch bei dem
ſten Willen.

[1]) Vergl. oben §. 34. und Seite 147.

[2]) Act, 7, 57. 8, 1.

ſein Eifer gegen das Chriſtenthum ſolchen geſchichtlichen Character gehabt habe, daß er nicht Gegner der meſſianiſchen Weiſſagung überhaupt war, ſondern ſie nur nicht in Chriſto erfüllt glaubte, und daß er für nothwendig hielt, durch ſtrenge Geſetze das Volk in ſeiner Iſolirung zu erhalten, damit der Meſſias bei ſeiner Erſcheinung einen reinen Boden fände. Betrachten wir in den Schriften des Apoſtels ſeine große Theilnahme für ſein Volk, und die Art, wie er ſich, ſeitdem er in Chriſto den Meſſias erkannte, die Verwerfung des Volks ihrer geſchichtlichen Tendenz nach erklärte: ſo müſſen wir geſtehn, daß beides außerordentlich zuſammenſtimmt, und uns daraus das erklären, daß er nun der Abſonderung des Volks aufs ſtärkſte entgegen war. So können wir uns denken, daß ſeine Anſichten von den meſſianiſchen Weiſſagungen und von der Beſtimmung des jüdiſchen Volks in Bezug auf dieſe Weiſſagungen vorher und nachher dieſelben geweſen ſind, und daß er, nachdem er überzeugt worden, daß Jeſus der Meſſias ſei, ſeine ganze Handlungsweiſe dieſer Ueberzeugung gemäß eingerichtet hat. Die weſentliche Haupttendenz in den Briefen Pauli und in ſeiner Verkündigung in der Apoſtelgeſchichte finden wir durchaus übereinſtimmend mit dieſem Entwicklungsknoten ſeiner eignen innern Richtung, wenngleich wir nicht entſcheiden können, ob ſich ſein Beruf zum Apoſtel der Heiden unmittelbar an ſeine Bekehrung knüpfte. Man kann aber mit großer Sicherheit behaupten, daß ſeine große Klarheit über das Chriſtenthum und ſeine beſtändige Beſonnenheit in demſelben mit ſeiner Richtung auf deſſen Univerſalität und mit der Tendenz, dieſe zu verwirklichen, zuſammenhängt. Wenn wir nun die ſtarke Nationalität, die ſich in ſeinen Briefen ausſpricht, mit in Betracht ziehn, ſo müſſen wir auch ſehr natürlich finden, daß er vorzüglich gern hätte ſeine Anſichten unter ſeinem Volk geltend gemacht, und er erzählt ſelbſt, daß dies ſeine urſprüngliche Richtung geweſen daß er aber überzeugt worden, ſein Zeugniß werde nicht angenommen werden. Er nahm nun bei der Hartnäckigkeit ſeines Volks die entgegengeſetzte Richtung. — Dies iſt alſo ein Uebergang von einem uns bekannten Frühern zu einem uns bekannten Spätern, die innere Wahrheit in der ganzen Entwicklung des Apoſtels, die ſich gleicher Weiſe in ſeiner Lehre in den Actis und in ſeinen Briefen beſtätigt findet.

Wenn wir nun auf die Bildung Pauli ſehn und zugleich auf das Factum ſeiner außerordentlichen Wirkſamkeit, wozu auch das gehört, daß die ihm zugeſchriebenen Briefe zuerſt eine beſondere Tendenz zu einer canoniſchen Geltung erlangt haben: ſo müſſen wir ihm in der That eine große geiſtige Kraft zuſchreiben, durch die er das Organ des chriſtlichen Prinzipes oder des göttlichen Geiſtes hat werden können. Damit müſſen alſo auch ſeine Briefe übereinſtimmen. Ziehn wir dabei den Character der rabbiniſchen Schule in Betracht, ſo werden wir das Poſtulat ſtellen: 1. überall in dem Apoſtel eine gewiſſe ſpitzfindige Schärfe zu finden, die alle Ausgezeichneten in dieſer Schule characteriſirt, 2. eine gewiſſe Leichtigkeit in allegoriſcher Anwendung von altteſtamentlichen Datis, 3. eine große Gegenwärtigkeit des alten Teſtaments überhaupt, um Stellen daraus nach den weitern Geſetzen der rabbiniſchen Auslegung zu gebrauchen. Bei dieſem Letzten müſſen wi beachten, daß das A. T. die ganze Litteratur des Volks aus der Zei ſeiner Blüthe, ſeiner Selbſtſtändigkeit als des Volkes Gottes, enthielt und daß alle ſpätern Producte dagegen gar nicht in Betracht kamen d. h. daß litterariſch ganz und gar in jenem gelebt wurde. Daraus entwickelte ſich von ſelbſt eine gewiſſe weitere Methode, von Ausſprüchen in demſelben Gebrauch zu machen. Da Paulu nicht zu denen gehörte, welche die meſſianiſche Idee nicht anerkannten (im Sadducäismus): ſo ward auf der andern Seit dieſe Idee, je mehr ſie ſich geltend machte, das ganze Centrum der Denkungsart. Nun war es auch natürlich, daß di Propheten vorzüglich auf dieſe Idee bezogen wurden, un daß nun jene weitere Methode im Gebrauch ſich darauf richtete. Daher war es ein Canon derer, die in dieſen Anſichte ſtanden, daß man alle Weiſſagungen, für die ſich ein beſtimmtes Subject nicht nachweiſen laſſe, auf den Meſſias bezieh müſſe; wogegen dieſer eine andere Exegeſe gegenüberſtand, welche alle Erfüllung der Weiſſagungen in die größte Nähe mit dem Ausſprechen derſelben bringen wollte.

Die Neigung zu ekſtatiſchen Zuſtänden, die wir bei dem Apoſtel finden, bildet einen gewiſſen Contraſt mit dieſer ſpitzfindigen dialectiſchen Schärfe. Man könnte einwenden, daß dieſe Zuſtände des Apoſtels als unmittelbare göttliche Einwirkungen anzuſehen ſeien, und daß dazu gar nicht eine beſondere Neigung gehöre. Aber dieſe Anſicht iſt zu unhiſtoriſch; wenn das göttliche Princip des neuen Bundes ein geſchichtliches werden ſollte, ſo war es den Bedingungen alles Geſchichtlichen in ſeiner Entwicklung unterworfen, und mußte in Jedem und auf Jeden ſeiner individuellen Natur gemäß wirken. Wenn es alſo ſolche Momente hervorbringt, wie ſie der Apoſtel erzählt und gern hervorhebt, aber nicht als ſeiner Natur widerſtrebend: ſo müſſen wir eine vorzügliche Möglichkeit zu ſolchen Zuſtänden uns in ſeine individuelle Natur hineindenken, um ſie zu begreifen. Dies ſetzt alſo eine große innere Lebendigkeit und Beweglichkeit in ihm voraus, die es möglich machte, mitten im gewöhnlichen Leben durch das, was das Gemüth beſonders bewegte, in ſolche außerordentliche Zuſtände zu kommen, die dann allemal zu großen Entſchlüſſen führten. Wo nun eine ſolche Beſchaffenheit iſt, muß ſie ſich auch in der ganzen Geiſtesthätigkeit verrathen; und nun iſt auch gerade jene lebendige Beweglichkeit verbunden mit der dialectiſchen Schärfe der überwiegende Character der pauliniſchen Briefe. Jeder aufmerkſame Leſer wird leicht unterſcheiden, was man äußerlich genommen leicht verwechſeln kann, nemlich die Beweglichkeit im Gedankengange, die auf ſolcher Stärke eines innern Princips beruht, daß Alles unter deſſen Geſichtspunct geſtellt wird, und den Mangel an Zuſammenhang, welcher die Folge des Mangels an Uebung in der Gedankenproduction und an Fähigkeit, einen Gegenſtand auf ordentliche Weiſe zu erſchöpfen, iſt. Die raſchen Uebergänge bei Paulus ſind nie von der letztern, ſondern immer von der erſtern Art.

Die feſte Anſicht des Apoſtels, daß jetzt zu einer Iſolirun
des jüdiſchen Volks kein Grund mehr vorhanden, ſondern Heide
und Juden unter dem höhern Princip zuſammenzufaſſen ſeie
findet ſich als ein Hauptpunct in allen ſeinen Briefen, aber ve
ſchieden vorgetragen, wenn er zu ſolchen Chriſten redet, die ſch
ganz ſein Verfahren kannten, und bei denen dieſe Grundide
daher nicht mehr ſo heraustreten, oder wenn er zu denen ſpric
die mit ihm weniger bekannt waren. Wir haben nun Brie
die gleichſam auf allen Puncten dieſer Linie ſtehn. Der Br
an die Römer hat, ganz abgeſehn davon, daß Paulus viele pe
ſönliche Bekannte unter ihnen hatte, durchweg den Characte
ſeine ganze Verkündigungsweiſe in Bezug auf eine erſt anzukn
pfende Gemeinſchaft zur Darſtellung zu bringen. Aehnliches hab
wir im Coloſſerbrief, indem wir feſthalten, daß Paulus noch ni
in Coloſſä geweſen war, wenngleich Einige ihm dort bekan
waren. Daneben haben wir andere Briefe an Gemeinden, w
welchen er aufs genaueſte bekannt war, an die Philipper und d
Corinther; zwiſchen dieſen äußerſten Puncten liegen die ande
Briefe. Aber überall finden wir dieſe Ideen durchherrſchen
wenngleich auf verſchiedene Weiſe. Da es zwiſchen den beid
Elementen der Gemeinden, weil Jeder aus ſeiner frühern Ex
ſtenz mitbrachte, was dem Andern fremd war, natürlich imm
Reibungen und Verwicklungen gab: ſo finden wir auch in de
Briefen beſtändig die Tendenz zur Vermittlung, bald ſich auf b
ſtimmte Vorkommenheiten beziehend, wie in den Corintherbriefe
bald mehr vorbauend im Allgemeinen, wie im Coloſſer- un
Epheſerbriefe.

Zu der rabbiniſchen Bildung gehörte überall auch eine g
wiſſe Virtuoſität, in kurzen Sätzen und einzelnen Sprüchen
reden und in dieſe zuſammenzudrängen, was über Einzelnes g
fragt war, und dadurch weitere Gedankenentwicklungen zu ve
anlaſſen[1]). Dies zeigt ſich in dem, was wir in vielen paulin

---

1) Vergl. Schleierm. Sendſchr. über 1. Tim. Seite 138.

ſchen Briefen als einen beſondern gnomiſchen Theil abgeſondert finden, aber ſo, daß eben dieſe Verhältniſſe zwiſchen den verſchiedenen Elementen der Gemeinden die Gegenſtände ſind, auf welche ſeine Belehrungen gehn. Im Weſentlichen ſtimmt der Inhalt derſelben überall mit dem, was wir von einem Manne wie Paulus vorausſetzen müſſen, außerordentlich zuſammen. Nur freilich iſt hierbei keine Gleichförmigkeit in den einzelnen Briefen, ſondern wir ſehn dieſelben Abſtufungen, die wir ſchon in Bezug auf die Authentie gefunden haben. Da muß alſo gefragt werden, wie ſich die Puncte, die ſich als die ächteſten und ſicherſten bewähren, und die entgegengeſetzten zu einander verhalten und ſich gegenſeitig ausgleichen. Dieſe zuſammenfaſſende Betrachtung macht das Ende der ganzen Unterſuchung über die pauliniſchen Briefe aus.

§. 53.

Paulus mußte nothwendig, wenn er nicht ſein ganzes früheres Leben aufheben wollte, was das gute Gewiſſen einer Frömmigkeit nach dem Geſetz nicht litt, die allgemeine Offenbarung im alten Teſtament feſthalten, d. h. eine durch die ganze Geſchichte des jüdiſchen Volks hindurchgehende. Der Punct, an den er ſich daher zunächſt gewieſen fand, war Abraham, während er nun das moſaiſche Geſetz als ein zwiſcheneingetretenes dachte, um das Volk zu iſoliren und es zum Bewahrer der richtigen Gotteserkenntniß zu machen. Man hat hierbei dem Paulus oft vorgeworfen, daß er entweder ſeine Meinung geändert habe oder in ſeiner Praxis von ſeiner Theorie abgewichen ſei, indem er darauf drang, daß die Judenchriſten im Umgang mit Heidenchriſten ſich keine Schranken ſetzen ſollten, wogegen er ſelbſt in Jeruſalem an der geſetzlichen Löſung eines Gelübdes Theil nahm[1], was nicht einmal durch das Geſetz ſelbſt geboten, ſondern nur von der ſpätern Tradition als verdienſtlich angeſehn wurde. Aber die Sache verhielt ſich offenbar ſo: Einerſeits hielt er die religiöſe

---

[1] Act. 21, 24–26. vergl. Act. 18, 8.

Nothwendigkeit der Beobachtung des Geſetzes durch die Erſch
nung Chriſti für vollkommen beſeitigt, und in dieſer Bedeutu
macht er immer einen Gegenſatz zwiſchen der Gerechtigkeit a
den Werken des Geſetzes und der Gerechtigkeit aus dem Gla
ben; erſtere ſei früher aufgeſtellt, als letztere noch nicht eintret
konnte. Andrerſeits gab es noch ein andres Element der Th
kratie, das politiſche, und in Beziehung auf dieſes konnte
die Verbindlichkeit des Geſetzes noch anerkennen, aber nur f
den Kreis, für den es urſprünglich gegeben war, für die Na
kommen Abrahams κατὰ σάρκα und im Gebiet von Paläſtin
Es iſt wohl ein unbeſtrittenes Factum, daß, ſo lange der Temp
von Jeruſalem beſtand, die Chriſten in Paläſtina ganz ebenſo d
Geſetz gehalten haben, wie die Juden, und dagegen hat ſich Pa
lus gar nicht ausgeſprochen, weil dies gar nicht mit dem unm
telbaren Verhältniß zu Gott zu thun hatte. Alſo hat er ſi
nicht widerſprochen, wenn er den Petrus tadelte, daß er ſei
Lebensweiſe, die er in Antiochien mit den Heidenchriſten geführ
den Judenchriſten zu Gefallen änderte, und wenn er dann do
in Jeruſalem ſolche Handlung beging, welche vor den Aug
des Volks als eine öffentliche Anerkennung des Geſetzes e
ſcheinen mußte.

Merkwürdig iſt aber, wie Paulus die Gerechtigkeit aus d
Werken des Geſetzes nicht bloß als eine jüdiſche, ſondern auch a
eine heidniſche darſtellt, als einen allgemein menſchlichen Zuſtan
welcher der göttlichen Offenbarung in Chriſto habe vorausgeh
müſſen, wenn auch in verſchiedener Form. Er hält alſo in de
Geſetze das politiſche und ſociale Element als das urſprünglic
feſt und ſieht das politiſche und das moraliſche Urtheil im Vol
als Eins an, aber nur als eine Vorbereitung, um das Bewuß
ſein der Sünde und Erlöſungsbedürftigkeit zu erwecken. Wen
er dieſe beiden Elemente, das politiſche und religiöſe, im the
cratiſchen Geſetz als urſprünglich verſchieden geſetzt hätt
ſo hätte er nicht die Theorie aufgeſtellt, die durch alle ſeine Brie
ſich hindurchzieht; aber da das Geſetz durch Moſes von Go

gegeben war, ſo hatte es auch das religiöſe Element in der innigſten Verbindung mit dem politiſchen. Daher mußte er eine Auskunft darüber geben, wie durch die Anerkennung Chriſti die religiöſe Werthſchätzung des Geſetzes aufhörte, aber auch, wie die göttliche Offenbarung durch Chriſtum und die im alten Bunde nicht mit einander in Widerſpruch ſtänden. Das Erſte denkt er ſich ſo: daß Chriſtus durch das Geſetz getödtet worden ſei, d. h. daß ein hinreichender Vorwand dazu aus dem Geſetz genommen werden konnte; daraus folgert er, daß alle auch unter demſelben Geſetze Stehenden, die Chriſtum anerkennen, darum aufhören müßten, das Geſetz anzuerkennen. Das iſt das, was er am ſtärkſten durch die Formel ausdrückt: durch das Geſetz dem Geſetz geſtorben ſein[1]). Das Zweite iſt, daß er die göttliche Anforderung an Abraham und die göttliche Anforderung an ſeine Zeitgenoſſen zur Anerkennung Chriſti als identiſch darſtellt. Hierbei können wir fragen, warum er nicht ebenſo auf Noah zurückgeht; denn auch dort iſt eben ſolches Verhältniß des Glaubens begründet, indem Noah nur auf das göttliche Verſprechen, daß Gott die Erde nicht wieder verderben würde, die neue Cultur derſelben begonnen. Es laſſen ſich nun zwei Gründe dafür angeben, daß Paulus nicht hierauf zurückgeht, die beide mit einander verbunden werden müſſen: 1. nach der Auslegung, die Paulus dem göttlichen Verſprechen an Abraham gab, indem er es auf Chriſtus bezog, hatte dieſe Verheißung eine geiſtige Bedeutung, während die dem Noah gegebene eine irdiſche war; 2. die letztere hätte auch nicht ſo das Judenthum erklären können, weil ſie einen Inhalt für das ganze menſchliche Geſchlecht hatte. So bleibt Paulus hier wegen ſeines Judaismus auch bei Abraham ſtehn. — Wenn nun alſo Paulus die Sache ſo darſtellt, daß jetzt erſt die göttliche Forderung ihrem göttlichen Inhalt nach erkannt ſei und dadurch für alle, die ſie kennen, der Werth jeder Geſetzgebung im Verhältniß zu Gott aufgehoben ſei: ſo liegt darin,

---

1) Gal. 2, 19.

daß er für die Heiden ebenſo, wie für die Juden, eine Gerechti
keit aus dem Geſetz gelten ließ und auf dieſem Gebiete den Unte
ſchied zwiſchen einem gegebenen und einem auf dem Gebiet d
menſchlichen Natur und Geſchichte gewordenen völlig aufhob, dan
aber auch, daß nun die göttliche Forderung an den Menſche
nicht mehr unter der Form des Geſetzes geſtellt werden, ſonder
ſich realiſirend als ein Regiertſein vom göttlichen Geiſte erſche
nen ſollte.

Es giebt nun in der pauliniſchen Theologie, wie ſie ſich i
den Briefen darſtellt, noch einige merkwürdige, dem Apoſtel eigen
thümliche Puncte, wozu wir ebenfalls in der Art, wie er zu
Chriſtenthum kam, den Schlüſſel ſuchen müſſen.

Hierher gehört, was ſich zunächſt an das bisher Geſagte an
ſchließt, das Symboliſiren der Auferſtehung Chriſti. Wie der To
Chriſti als durch das Geſetz bewirkt mit der Aufhebung der religi
ſen Schätzung des Geſetzes zuſammenhängt, alſo das Ende des geſet
lichen Lebens vermittelt, ſo denkt er den Anfang des neuen Le
bens als vermittelt durch die Auferſtehung Chriſti. Dies i
allerdings nur eine Darſtellungsweiſe, die ſich aus jenen Puncte
am beſten erklärt; keineswegs hat der Apoſtel dadurch die Reali
tät und Geſchichte der Auferſtehung Chriſti in Schatten ſtelle
wollen, die er vielmehr ſo ſtark hervorhebt, wie es ſich auch nu
durch die Art, wie er zum Chriſtenthum gekommen war, erklären
läßt. Aber die Darſtellung des neuen Lebens, deſſen Grund de
Glaube, und deſſen lebendige Kraft der göttliche Geiſt iſt, in
Verhältniß zu der Auferſtehung Chriſti hängt unmittelbar zuſam
men mit der Aufhebung des geſetzlichen Lebens durch den To
Chriſti. Hierbei iſt noch zu bemerken, daß Paulus ſich auf gleich
Weiſe des Ausdrucks bedient: mit Chriſto dem Geſetze ſterben, und
mit Chriſto der Sünde ſterben. Beides iſt nicht vollkommen identiſch
ausgenommen, ſofern man ſagt: wenn Chriſtus durch das Geſe
getödtet wurde, ſo hätte das nicht geſchehn können ohne eine ſündig
Richtung, welche auf die Auslegung und Anwendung des Geſetze
Einfluß hatte. Aber es iſt dies noch anders: Paulus ſchreibt da

als das eigentliche innere Weſen dem Geſetze zu, daß es die Erkenntniß der Sünde hervorbringt, der Sünde als Manifeſtation, des innern Verderbens in einzelnen Handlungen, in welchen ſich der Widerſpruch mit dem Geſetze zeigt. Nun tritt aber offenbar, ſo wie das Geſetz in den Hintergrund tritt, auch der Werth der einzelnen Handlungen in den Hintergrund; und wie der göttliche Wille in den Gläubigen Geiſt iſt, d. h. innerer Impuls, ſo iſt auch die Unangemeſſenheit zum göttlichen Geſetze als innere Regung, Impuls, zu ſetzen; das iſt der Begriff der σαρξ, des νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν. Dadurch iſt klar, daß auch der ganze Begriff der Sünde mit der Aufhebung der religiöſen Schätzung des Geſetzes eine ganz andre Bedeutung bekommen, und ebenſo Geiſt werden muß, wie die Gerechtigkeit. Daher auch jenes Symboliſiren der Auferſtehung als Typus des neuen Lebens, weil das ganze Leben und Sein Chriſti nach derſelben nicht mehr als ein ſolches äußeres gedacht wurde und hervortrat. Um dies aber ganz zu verſtehn, müſſen wir noch auf einen Punct aufmerkſam machen. 1. Cor. 15., wo Paulus von der Auferſtehung Chriſti dogmatiſch gegen ſolche redet, die eine allgemeine Auferſtehung im gewöhnlichen Sinne läugneten, zählt er die Manifeſtationen Chriſti als des Auferſtandenen an ſeine Jünger auf und führt dabei ſich ſelbſt als den letzten an. Das kann nun auf nichts Andres zurückgeführt werden, als auf das Factum, welches ſeine Bekehrung zum Chriſtenthum bewirkte; ſo daß ihm der Unterſchied zwiſchen der Zeit, die der Himmelfahrt Chriſti voranging und der darauf folgenden völlig aufging. Das iſt nun offenbar nicht ſo zu erklären, daß Paulus gemeint, Chriſtus ſei damals, als er ſich bekehrt, noch auf Erden geweſen in demſelben Sinne, wie in den 40 Tagen; ſondern es iſt ein Zuſammenfaſſen der beiden Begriffe des Auferſtehens und des Himmelfahrens Chriſti, ſo daß er die einzelnen Manifeſtationen nach der Auferſtehung nur als Ausnahmen ſetzt. Doch muß man ſich hüten, keine voreiligen Schlüſſe zu machen, ob Paulus von einer Himmelfahrt Chriſti keine wahrnehmbare Facta gehabt habe. Daraus aber, daß er ſich beide

als Eins denkt, erklärt man ſich am leichteſten, daß das neue
ben ebenſo eine Beziehung auf die Auferſtehung Chriſti
wie das dem Geſetz Abſterben auf ſeinen Tod.

Hieran knüpft ſich eine andere dem Paulus eigenthüml
Lehre; die von der allgemeinen Auferſtehung und von der W
derkunft Chriſti, die in eben ſolchem Verhältniſſe zu einander ſte
wie der Tod und die Auferſtehung Chriſti zu dem Ende des al
und dem Anfange des neuen geiſtigen Lebens. Es iſt ſchon
wähnt, daß man allerdings eine Aenderung der Anſichten
Apoſtels von der Zeit der Wiederkunft Chriſti nicht läugnen kann
wenn man nicht auf die gezwungenſte Weiſe mit der Auslegu
ſeiner Aeußerungen verfahren will. Dennoch geht nicht daraus
vor, daß er ſich dieſer Aenderung auf beſtimmte Weiſe bew
geworden ſei; denn er ſtellt dieſe Ueberzeugungen nie als ei
ſo doctrinellen Satz auf, daß damit eine ſo ganz beſtimmte Z
erſcheinung gedacht iſt. Die ganze Vorſtellung kann nur un
der Form des Bildes ſein, und daher kann er es ſich bald
bald ſo gedacht haben. So wie die Heiligung ein allmähli
Werk des göttlichen Geiſtes iſt, ſo iſt auch die Beſitznahme
göttlichen Wahrheit nur eine allmählige. — Aber auch den eige
lichen Inhalt ſeiner Darſtellung über dieſen Punct kann man
als etwas Bildliches, nicht als etwas Theoretiſches auffaſſen.
den Briefen an die Theſſalonicher iſt offenbar die Beruhig
der Gemüther der eigentliche Zweck, und man ſieht, daß die h
ſchende Vorſtellung von einer nahen Wiederkunft Chriſti und
ner gänzlichen Umgeſtaltung aller Dinge zum Grunde liegt.
erſten Brief an die Corinther iſt der Geſichtspunct eher dogmati
da kommt es auf die Realität der Sache als einer künfti
Thatſache an, und Paulus läßt ſich darauf ein, mögliche Einw
zu widerlegen, die davon ausgehn, daß ſich kein anſchauliches
davon machen laſſe. Da ſtellt er nun eine Theorie auf i

---

1) Siehe oben §. 43., vergl. dagegen in der Note die Anſicht des
Entwurfs.

das Verhältniß des künftigen Lebens von ſeiner organiſchen Seite betrachtet zu dem gegenwärtigen; und da iſt es eine intereſſante Frage, in wiefern dies als eine allgemein chriſtliche Lehre und als ein unmittelbares Reſultat der Wirkung des göttlichen Geiſtes anzuſehn, oder in wiefern es eine individuelle Anſicht ſei. Bedenken wir, wie Paulus ſeine Darſtellung immer durch Analogien rechtfertigt, (von der Pflanze, die auf unſichtbare und thätige Weiſe ſchon im Samenkorn enthalten ſei): ſo können wir nicht läugnen, daß damit zugleich die Geneſis ſeiner Vorſtellung angegeben iſt. Dieſe Analogie liegt in der Naturkunde, und dieſe iſt nicht ein Gegenſtand des göttlichen Geiſtes; die Darſtellung iſt alſo ein Product aus dem Kreiſe von Vorſtellungen, welchen der Apoſtel hatte.

1. Cor. 15, 24—28. findet ſich der merkwürdige Punct, daß die Herrſchaft Chriſti einmal aufhören, und er ſie Gott übergeben werde wenn alle ſeine Feinde überwunden ſeien, von denen der Tod der letzte ſei; ſo daß dies alſo mit der allgemeinen Auferſtehung zuſammenhängt. Es hat dies eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Anſichten derjenigen Theologen, welche eine Perfectibilität des Chriſtenthums in Bezug auf die Idee der chriſtlichen Kirche ſelbſt annehmen. Denn ſo lange alle Entwicklung unſrer Vorſtellungen und die Geſtaltung unſers Lebens im Verhältniß zu Gott nur Darſtellung iſt von dem, was urſprünglich in Chriſto gegeben iſt, ſo iſt das eine Herrſchaft Chriſti, und wenn wir annehmen, daß alles Menſchliche nur Annäherung an Chriſtus ſei, ſo ſetzen wir eine ewige Herrſchaft Chriſti. Wenn wir aber ſagen, daß eine Zeit kommen wird, wo der menſchliche Geiſt dieſes Zuſammenhangs mit Chriſtus nicht mehr bedürfen wird: ſo hat es dann mit der Herrſchaft Chriſti ein Ende. Wenn alſo Paulus ſagt, die Herrſchaft Chriſti werde ſo lange währen, bis alle Feinde von ihm überwunden ſind: ſo ſcheint er damit zu behaupten, daß die Herrſchaft Chriſti nur ſo lange dauern werde, ſo lange im Leben der Menſchen ein Streit iſt. Das kann man allerdings als den Inhalt dieſer Darſtellung anſehn. Nun iſt natürlich, daß man immer

eine andre Auslegung hiervon geſucht hat, weil es im Wide
ſpruch ſteht mit der allgemeinen Auffaſſung unſers Verhältniſſes
Chriſto und Chriſti zu Gott; aber es iſt immer höchſt merkwürdi
daß wir ſchon in den apoſtoliſchen Schriften einen Punct finde
der eine Analogie mit jener Anſicht hat. Nun iſt es keineswe
meine Meinung, daß dies der eigentliche Sinn des Apoſtels geweſe
daß er es ſo habe auf das Geiſtige beziehn wollen; die ganze Da
ſtellung verſirt in einem Zuſammenhange, worin offenbar weit me
das Phyſiſche, die Naturanſicht vom Zuſammenhange des gege
wärtigen mit dem künftigen Leben vorwaltet; und ſie hängt zuſam
men mit der Vorſtellung, die Paulus auch gegeben, von ein
Abſtufung der geiſtigen Kräfte in jenem Leben, aber innerhalb d
Gebietes des menſchlichen Geiſtes. Aber auch das iſt nur v
der Naturſeite dargeſtellt; und es iſt zu viel geſchloſſen, wen
man ſagen wollte, Paulus habe in dieſer Hinſicht das Ende d
Herrſchaft-Chriſti angenommen; er hat es nicht in dieſes Lebe
ſondern darüber hinausgeſetzt.

Ein anderer Punct, den wir beachten müſſen, iſt der, d
man ſich Mancherlei als pauliniſche Lehre gedacht hat in Bezi
hung auf geiſtige Weſen oberhalb des menſchlichen Geiſtes, a
Veranlaſſung einzelner Stellen, die eine andre Auffaſſung ni
nur zulaſſen, ſondern im Zuſammenhange poſtuliren. Es lieg
dabei zugleich ſchwer zu erklärende Widerſprüche vor. Man h
nemlich, beſonders in früherer Zeit, geglaubt, daß ſich in manch
Stellen pauliniſcher Briefe (Col., Epheſ., 1. Tim.) Spuren v
Polemik gegen gnoſtiſche Meinungen finden; zugleich aber behau
tet man, daß der Apoſtel ſelbſt eine Theorie von mannigfach
Abſtufung höherer geiſtiger Weſen gehabt habe, was doch ei
große Analogie mit den gnoſtiſchen Syſtemen iſt. Wenn beid
in derſelben Region läge, ſo müßte des Paulus Meinung üb
dieſen Punct beſonders unterſchieden und hervorgehoben werd
im Gegenſatz zu jenen, die er widerlegen wollte. Nun aber
eine Operation, die ſehr unerläßlich iſt, dieſe, daß, wenn m
eine ſolche Meinung hypothetiſch annimmt, man ſie auch z

Grunde legt für alle Auslegung in andern Schriften deſſelben Verfaſſers; das geſchieht aber ſelten, und deshalb hat ſich ſo viel leeres Hypothetiſches eingeſchlichen. Wenn wir annehmen, Paulus habe ſolche Abſtufung geiſtiger Weſen vorausgeſetzt, und wir leſen nun 1. Cor. 15, 41. 42.: in jenem Leben haben die Menſchen verſchiedene Abſtufungen der Herrlichkeit, wie die Geſtirne: ſo hätte er jene Theorie über die Geiſterwelt doch auch in Corinth vorgetragen, und da wäre es doch viel natürlicher geweſen, daß er dieſe Vergleichung von den höhern Weſen genommen hätte, die doch etwas Geiſtiges ſind, als daß er ſie von den entfernter liegenden phyſiſchen Gegenſtänden, den Weltkörpern, hernimmt. Es iſt alſo wohl jede ſolche Darſtellung ſchon an und für ſich ſehr verdächtig; und wenn man nun ſieht, wie an dieſen Stellen ſelbſt eine ganz andre Auslegung poſtulirt iſt, weil von ſolchen Vorſtellungen für das, was dort ermittelt werden ſoll, gar kein Gebrauch gemacht werden kann, ſo muß dies einen großen Verdacht dagegen erregen[1]. Es gehört dies nothwendig zum richtigen Gebrauch deſſen, was auf dem Gebiete der Auslegung ſchon geſchehn iſt; und es giebt wohl keinen neuteſtamentlichen Schriftſteller, bei dem die Vorſicht gegen herrſchend gewordene Auslegung ſo nöthig wäre, wie bei Paulus.

Ein Beiſpiel hiervon iſt Folgendes: Es iſt bekannt, daß man pauliniſche Stellen genug für die Behauptung herbeigezogen hat, daß eine auf Rechtsbegriffen von Strafgerichtsbarkeit gegründete Genugthuungslehre urſprünglich neuteſtamentlich ſei. Bedenkt man, wie Paulus ſo beſtimmt die Gerechtigkeit aus den Werken des Geſetzes und die neue durch Chriſtus offenbarte Gerechtigkeit einander gegenüberſtellt: ſo ſcheint das unmöglich ſeine Anſicht geweſen zu ſein. Viele Stellen ſind offenbar dagegen, aber dieſe werden nicht berückſichtigt. Wenn Paulus ſagt: die Gerechtigkeit

---

[1] Anm. Ueber die Art, wie Schleiermacher die betreffenden Stellen auslegt, vergleiche man ſeine Abhandlung über Col. 1, 15—20. in Stud. und Crit. 1832. S. 497 ff. in Schleierm. ſämmtl. Werk. Abtheil. I. Bd. 2.

aus dem Geſetz ſei aufgehoben, und die, welche der Geiſt regie
haben kein Geſetz; und wenn Strafe ſich nur auf beſtimmte geſe
widrige Handlungen bezieht: ſo ſieht man, wie gar nicht v
einer Strafgerechtigkeit die Rede ſein kann. Alle Darſtellung
bei Paulus vom göttlichen Zorne, die aus dem altteſtamentlich
Geſichtspuncte genommen ſind, beziehn ſich ebenfalls nur auf d
Geſetz. Wenn er nun den Streit des Geiſtes gegen das Flei
nachher fixirt als mit der Theilnahme am Geiſte beginnend u
niemals aufhörend, ſo wäre, wenn dieſer Streit ſollte das Str
bare ſein, dieſe Strafbarkeit etwas ganz Allgemeines; aber
ließe ſich dann keine Uebertragung der Strafe denken, weil k
Geſichtspunct da iſt, wornach dieſe könnte ausgemittelt werd
wie denn auch die Sache ſo niemals dargeſtellt worden iſt, ſo
dern immer aus dem Geſichtspunct der einzelnen Handlung
Sobald man aber jenes Verfahren beobachtet und jenen Beg
hypothetiſch annimmt und alle Aeußerungen des Apoſtels ü
den Gegenſatz zwiſchen dem Alten und Neuen und über das, w
Gott durch Chriſtum beabſichtigt, an jene Vorſtellung hält,
wird man ſehn, daß ſie ſich mit den beſtimmteſten Aeußerung
deſſelben nicht verträgt, alſo auch nicht die ſeinige kann geweſen ſe

Unter allen neuteſtamentlichen Schriftſtellern iſt keiner
dieſer Beziehung ſo reichhaltig, wie Paulus, und aus kein
laſſen ſich ſo viele Elemente, welche in der Entwicklung der chr
lichen Lehre fruchtbar geweſen ſind, aufführen; aber auch bei
nem muß man ſich ſo hüten, auf Erklärung einzelner Stellen aus d
Zuſammenhang geriſſen und mit ſpätern Vorſtellungen in Zuſa
menhang gebracht zu trauen. Darum iſt keine andre Meth
für das Studium der pauliniſchen Schriften anzurathen, als
man bei jedem einzelnen Briefe zuerſt die allgemeine Tend
deſſelben aufſuche, ſich die Compoſition klar mache und
das, was ihm in dieſem Briefe Hauptſache iſt, von dem Beil
figen ſcheide, und für die Hauptpuncte, um ſich ſeine Totalanſ
zu geſtalten, nur dasjenige feſthalte, wovon er ex professo h
delt und um das es ihm unmittelbar zu thun iſt. Was als ſec

bar erſcheint, muß erſt geltend gemacht werden, wofern man andere Stellen findet, wo derſelbe Gegenſtand ex professo behandelt wird. Hiernach bleiben für das eigentlich Dogmatiſche immer die Briefe an die Römer, Galater und Coloſſer die wichtigſten, weil im erſten und letzten dem Apoſtel offenbar um allgemeine Darſtellung ſeiner Methode zu thun iſt, ausführlicher im Römer-, gedrängter im Coloſſerbrief, im Galaterbrief aber er zwar von einem einzelnen Puncte ausgeht, der aber für ihn ſelbſt der Mittelpunct war. Wenn man ſich nun in dieſen Briefen den Gang des Apoſtels recht klar macht und die Aeußerungen, die ſich auf die Hauptpuncte des ganzen Zuſammenhangs beziehn, auf etwas Gewiſſes zu bringen ſucht: ſo wird man ein Netz von Hauptvorſtellungen bekommen, in welches ſich die andern eintragen laſſen, und womit dann die Andeutungen des Apoſtels über ſein eignes Leben zu vereinigen ſind. In den andern Briefen werden dann wenige Puncte ſein, die etwas Beſonderes hinzubringen, was in jenen nicht angeregt wäre.

Allerdings hat Paulus von Anfang an in der chriſtlichen Kirche merkwürdige Schickſale erfahren, von Einigen einſeitig hervorgehoben, von Andern einſeitig zurückgeſetzt. Das Erſtere hat in ſofern ſeinen guten Grund, als Paulus das bedeutendſte Organ geweſen iſt, die Univerſalität des Chriſtenthums zu begründen und es ſo zu fixiren, daß es durch ſich ſelbſt beſtehen ſollte. Der Verdacht gegen Paulus ging dagegen urſprünglich von den judaiſirenden Chriſten aus, bei denen eine geringere Vorſtellung von der allgemeinen Bedeutſamkeit des Chriſtenthums galt, indem ſie es als die letzte Entwicklung des Judenthums anſahn. Auf entgegengeſetzte Weiſe iſt neuerlich ein Zurückſetzen der pauliniſchen Darſtellung zum Vorſchein gekommen, weil man glaubt, darin eine zu ſehr jüdiſche Färbung zu ſehn; er habe zuerſt Zuſätze zur einfachen Lehre Chriſti gegeben und Darſtellungen von der Dignität Chriſti, die in den Aeußerungen Chriſti ſelbſt gar nicht indicirt ſeien. Allerdings wenn man auf der einen Seite ſagt, Paulus habe das Chriſtenthum rabbiniſirt, und auf der andern, Johannes habe ſich ſelbſt hineingehört, und man behält Nichts übrig, als die ſynoptiſchen Evangelien und die katholiſchen Briefe: ſo kann man ſehr Vieles als nicht im urſprünglich Chriſtlichen gegründet darſtellen, und man bekommt ein Reſultat, wovon es ſich gleichſam von ſelbſt verſteht, daß darüber hinausgegangen werden muß. Aber man ſetzt ſich dadurch in den größten Widerſpruch mit der urſprünglichen Entwicklung in der chriſtlichen Kirche; denn die pauliniſchen Briefe haben zuerſt canoniſche Geltung gehabt, und es iſt Niemanden zu der Zeit eingefallen, ſie als etwas nicht rein Chriſtliches darzuſtellen, ſondern wir müſſen ſie anſehn, als durch die Geſammtheit des apoſtoliſchen Kreiſes vollſtändig beglaubigt. Es müßte wunderbar zugegangen ſein, wenn es richtig wäre, daß er jüdiſch-rabbiniſche Vorſtellungen in das Chriſtenthum gebracht, und es ſollte ſich nicht eine ganz andere Oppoſition gegen ihn bemerklich gemacht haben, als die, welche in den Actis erwähnt wird, und es ſollte ſolche Zuſammenſtimmung zwiſchen ihm und den andern Apoſteln ſein können, wie doch offenbar dageweſen iſt. Daher iſt es allerdings richtig, daß die pauliniſchen Schriften müſſen als die wichtigſten Beſtandtheile des N. T. angeſehn werden, nur muß man bei der Auslegung mit der gehörigen Vorſicht zu Werke gehn und die rechte Methode anwenden.

§. 54.

Was die **Sprache der pauliniſchen Briefe** betrifft, ſo entbehrt **Bolten's** Hypotheſe, daß Paulus ſeine Briefe aramäiſch dictirt, und der Schreiber ſie gleich griechiſch niedergeſchrieben habe, aller Gründe, da keine Tradition darüber vorhanden, und es unmöglich iſt, daß Paulus, der auf ſeinen Reiſen nie einen Dollmetſcher zuzog, nicht ſollte des Griechiſchen mächtig geweſen ſein; auch iſt die Sprache in ihrem Periodenbau gar nicht wie eine Uebertragung aus dem Aramäiſchen. Der einzige, aber ziemlich unſichere Haltungspunct iſt, daß einzelne ſchwierige Stellen leichter zu erklären ſind, wenn man ſich denkt, daß der Ueberſetzer ein aramäiſches Wort falſch verſtanden habe; aber dann hätte der Apoſtel ſich ja nicht einmal die Ueberſetzung vorleſen laſſen, um zu ſehn, ob auch, was er gewollt, richtig ausgedrückt ſei. Daß das Griechiſche des N. T., auch das pauliniſche, einen andern Character hat und lesbarer iſt, als das der LXX., hängt damit zuſammen, daß es bei den helleniſtiſchen Juden in Aſien mehr ins Leben übergegangen war.

Betrachten wir die Sprache des Apoſtels in allen Briefen als eine Einheit, ſo werden wir finden, daß die Briefe, welche nach den innern Kennzeichen die meiſten Gründe der Aechtheit für ſich haben, auch die ſind, aus denen man den Character des pauliniſchen Stils am ſicherſten entnehmen kann; wogegen wahr iſt, daß ſich die drei Paſtoralbriefe und der Epheſerbrief bedeutend von den übrigen unterſcheiden. Der letztere weicht nicht ſo ſehr der Sprache wie dem Stile nach ab; es zeigt ſich darin ein gewiſſer Wortreichthum, der oft Stellen aus dem Coloſſerbriefe mehr mit Redensarten, als mit Gedanken erweitert (cf. De Wette) und das überſpringt, was ſchwieriger ſo zu handhaben war.

Die Paſtoralbriefe, die ich in Bezug auf die innern Kennzeichen der Aechtheit nicht ſo zuſammengenommen habe, bilden doch in Bezug auf die Sprache ein gewiſſes Zuſammengehöriges; und da ſind nicht bloß einzelne Worte, ſondern auch Phraſen, die ſonſt nicht bei Paulus ſich finden; weßhalb man ſie in eine andere Zeit, die der zweiten Gefangenſchaft, ſetzte. Allein ſieht man außer der Sprache zugleich auf die Compoſition, ſo verliert ſich die Aehnlichkeit wieder, und die, welche am wenigſten der pauliniſchen Compoſition ähnlich ſind (1. u. 2. Tim.), unterſcheiden ſich doch noch von dem dritten (Tit.) bedeutend. Vergleicht man ſie aber mit den andern, ſo kann man nicht glauben, daß ſie aus einer ſpätern Zeit ſind, denn Paulus müßte dann in der Leichtigkeit, die Sprache zu handhaben, rückwärts gegangen ſein. Dieſe Briefe bedürfen offenbar noch einer genauern Unterſuchung; ich kann mich nicht dazu entſchließen, ſie insgeſammt für unächt zu erklären, am wenigſten den an Titus; wenn die beiden andern unächt ſind, ſo müßte der Verfaſſer den erſtern vor ſich gehabt haben, wodurch ſich die Uebereinſtimmung der Sprache erklären würde.

Halten wir die Vorſtellung von der Unächtheit einzelner Schriften an die Idee des Canons, ſo müſſen wir von unſrer gewöhnlichen Vorſtellung vom Unterſchieben uns losmachen; in jetziger Zeit würde es für einen Betrug erklärt werden müſſen (da ja in 1. und 2. Tim. Paulus als Verfaſſer genannt wird), aber damals war es ganz anders[1]. Wenn wir die große Menge von untergeſchobenen Schriften betrachten, die es wirklich gab, und berückſichtigen, wie Paulus von jeher ſo großes Anſehn in der Kirche genoß: ſo wäre es wirklich zu verwundern, wenn ihm keine Schrift untergeſchoben wäre. Hier können wir uns nun mehrere Abſtufungen denken. Zuerſt wenn er aramäiſch dictirte, und ſein Schreiber griechiſch ſchrieb; dann wäre von Letzterem auf jeden Fall ſchon Etwas hineingekommen; doch iſt das freilich nicht anzunehmen. Ferner wenn ſtehende Formeln, wie die Eingangsworte, oft wiederkamen, ſo konnte er das zuletzt dem Schreiber überlaſſen, doch nur da, wo es ſich abſetzt, nicht da, wo es mit dem übrigen Briefe zuſammenfließt. (Auch ſehen wir, daß der Schreiber Grüße von ſich ſelber beifügt). Ebenſo läßt ſich ſehr gut denken, daß er, wenn er keine Zeit hatte, nur den Hauptinhalt angab, und die Ausführung einem Freunde übertrug, hernach aber den Brief durchſah und als den ſeinigen anerkannte. So kann es beim Epheſerbrief geweſen ſein; bei 1. Tim. aber kann man ſich dies nicht ſo denken, ſondern hier muß das Andere eingetreten ſein, daß er von einem ganz Andern untergeſchoben ward und nur aus pauliniſchen Gedanken und in ſeine Situation hinein geſchrieben. War der Schreiber überzeugt, die Gedanken ſeien pauliniſch, ſo hat er mit gutem Gewiſſen es gethan.

---

[1] Vergl. oben S. 87. und Seite 121.

§. 55.

Bei der bisherigen Betrachtung der pauliniſchen Briefe iſt gar nicht vom Briefe an die Hebräer die Rede geweſen. Dies hat darin ſeinen Grund, daß ich glaube, die Unterſuchungen darüber ſind ſo weit gediehen, daß man ohne Weiteres ihn aus der Zahl der pauliniſchen Briefe ſtreichen kann. Wenn man auch den Canon ganz äußerlich nimmt, ſo ſondert er ſich ſchon wegen der Anonymität des Verfaſſers und dadurch, daß er erſt ſpäter aufgenommen iſt. Die Unterſuchung darüber iſt daher weiter hinauszuſetzen, da er für ſich ganz allein eine beſondere Art bildet.

Es ſcheint nun am natürlichſten zu ſein, zu den katholiſchen Briefen überzugehn. Aber berückſichtigen wir die Entſtehung des Canons, ſo war ſeine älteſte Eintheilung die des *ἀπόστολος* und *εὐαγγέλιον*. Zum *ἀπόστολος* gehörten aber urſprünglich nur die pauliniſchen Briefe; die katholiſchen kamen erſt ſpäter hinzu. Es iſt alſo angemeſſen, daß wir jetzt zu den Evangelien übergehn.

Zweites Capitel.

Die vier Evangelien.

§. 56.

Ueberall finden wir unſre bekannten vier Evangelien und mit wenigen Ausnahmen in derſelben Ordnung, wie wir ſie haben. In einer frühern Periode müſſen wir uns ſie gleichzeitig vorhanden denken mit einer Menge von Büchern deſſelben Namens und ähnlichen Inhalts, wie Origenes ſagt: Ecclesia quatuor habet Evangelia, haereses plurima. Es fragt ſich alſo zuerſt, wie dieſe vier im Gegenſatz gegen die vielen zu ihrem kirchlichen, canoniſchen Anſehn gekommen ſind. Viele Umſtände machen dieſe Frage ſehr ſchwierig. Einmal tragen unſre vier Evangelien keineswegs alle den Namen eines Apoſtels, wogegen unter den häretiſchen mehrere ſind, welche nach Apoſteln genannt wurden. z. B. das des Thomas, Petrus, Bartholomäus, das der zwölf Apoſtel. Wie hat man nun eine Scheidung machen und Evangelien mit apoſtoliſchen Namen verwerfen und andere aufnehmen können? Wenn dies nach critiſchen Principien geſchehn ſein ſoll, ſo müſſen wir weiter fragen, welche dies damals geweſen ſind; aber wir haben gar keine Urſache, eine ausgebildete Critik in dieſer Beziehung vorauszuſetzen, denn theils gab es nicht viel litterariſch gebildete Männer unter den erſten Chriſten, theils ſehn wir, wie auch ſpäter dieſe litterariſchen Männer ſehr behutſam waren, etwas auszuſprechen, was gegen di hergebrachte Meinung war. Dies führt uns darauf, daß es meh ein allgemeines Verfahren war, was die vier Evangelien abſonderte; aber dies erklärt die Sache noch gar nicht.

In jenen Worten des Origenes ſcheint eine Andeutung au den **ketzeriſchen** Inhalt der andern Evangelien zu liegen; darnach wären alſo die innern Gründe überwiegend geweſen. Abe es läßt ſich ſchwer denken, wie es um den ketzeriſchen Inhal ſolcher Bücher, wie der Evangelien, geſtanden habe, da ſie doc hiſtoriſche Bücher ſind. In der Erzählung kann nicht leic eine Ketzerei liegen, ſondern nur in dem Urtheil, das ſich de Schriftſteller über die Thatſachen erlaubt. Hier vergegenwärt gen ſich uns ſehr leicht die verſchiedenen Meinungen, die e zeitig über die **Perſon Chriſti** gegeben hat; und dieſer Umſtand vielleicht hätte dann wohl den Ausſchlag geben können, da wegen einer geringern Meinung von Chriſto, die ſich in eine Evangelio fand, daſſelbe nicht in Gebrauch kam. Allein auch b unſern vier Evangelien findet ſich ein ähnlicher Unterſchied, de man ſchon von alter Zeit her ſo aufgefaßt, daß das des Johannes ein πνευματικόν ſei, die drei ſynoptiſchen aber σαρκικ d. h. von geringerem Inhalt. Dies bezieht ſich wohl darauf, d die letztern mehr einzelne Begebenheiten aus dem Leben Chriſti habe das des Johannes dagegen mehr Reden und Geſpräche Chriſ und gerade ſolche, worin er ſelbſt Zeugniß über ſeine höhere Di nität giebt. Dieſer Unterſchied wäre alſo im verjüngten Maa ſtabe derſelbe, wie der zwiſchen den canoniſchen und den häretiſch

Evangelien; und da doch jene Reden Chriſti von ſeiner höhern Dignität nicht an Johannes allein, ſondern an alle Jünger und eine größere Menge Menſchen gerichtet waren, alſo auch den andern Evangeliſten ſehr gut bekannt ſein konnten: ſo könnte man den Schluß machen, daß ſie eben nicht die Vorſtellung von der höhern Dignität Chriſti in ſich aufgenommen und daher jene Reden abſichtlich ausgelaſſen hätten.

§. 57.

Wenn wir nun die beglaubigtſten Thatſachen zuſammenſtellen, ſo hat es erſtlich ein *Evangelium des Petrus* gegeben, welches nach Euseb. h. e. VI. 12. in Cilicien im Gebrauche war, und gegen welches *Serapion* ſchrieb, weil es doketiſch war. Es war alſo, obwohl häretiſch, doch in einer kirchlichen Provinz aufgekommen, wurde aber wieder verdrängt. Wie man darin das Doketiſche erkannte, iſt nicht ganz deutlich, da es als ein Evangelium doch kein zuſammenhängendes Räſonnement enthalten konnte; es müſſen alſo wohl die Erzählungen ſelbſt ſo angelegt, und ſolche Urtheile damit verbunden geweſen ſein, daß man die doketiſchen Vorausſetzungen daraus erkannte. Wenn nun in den ſynoptiſchen Evangelien z. B. erzählt wird, Chriſtus habe 40 Tage lang gefaſtet, ohne daß dies als etwas Wunderbares bezeichnet wird, ſo könnte man ſagen, unſre Evangeliſten haben auch doketiſch gedacht, wenn ſie das an Chriſto gleichſam natürlich finden. Wenn dieſe Evangelien alſo nicht ſonſt ſchon in Anſehn geſtanden hätten, ſo hätte Serapion aus demſelben Grunde auch ſie beſeitigen müſſen. Wir können alſo in dieſer Beziehung den Gegenſatz nicht feſthalten, und müſſen eher geneigt ſein, allmählige Uebergänge anzunehmen.

Vom *Evangelium des Marcion* ſagen Tertullian und Epiphanius, daß es das des Lucas verſtümmelt ſei. Aber wenn wir alle Differenzen ins Auge faſſen, die davon angeführt werden, ſo ſcheint es mehr ein beſonderes Evangelium geweſen zu ſein, was nur vielleicht große Aehnlichkeit mit dem des Lucas gehabt

hat. Nun iſt Marcion als Häretiker angeſehn und den Gnoſ
beigezählt worden, ſein Gnoſticismus aber iſt mir, geſtehe ich
was ſehr apocryphiſch; er ſcheint mir gar nicht in die gnoſ
Familie zu gehören. Seine Weglaſſungen werden dieſem G
cismus zugeſchrieben; Niemand aber giebt ihm Schuld, da
ſein Evangelium ſelbſt verfaßt habe, aber es kann auch Nie
nachweiſen, wie er zu dem des Lucas gekommen ſei, ohne die
andern auch zu haben. Denn es conſtirt keine Zeit, wo
allein vorhanden geweſen ſei, ſondern dieſe Zeit liegt im Dun
Da wir aber wiſſen, daß es ſo viele andere Evangelien geg
hat, ſo läßt ſich eben ſo gut ſagen, Marcion habe in ſeinen
non das Evangelium aufgenommen, was er gefunden hatte;
die Abweichungen ſind nicht von der Art, daß man etwas
ſtimmt Häretiſches darin nachweiſen könnte, ſondern es wird
tentheils aus dem Stillſchweigen, aus dem Fehlen gewiſſer
len, welche Lucas hat, argumentirt. Da ſieht man alſo, wie
Ganze ſehr in der Luſt ſchwebt, und das Urtheil erſt hint
und durch die Vergleichung gekommen iſt; das Factum ſelbſt
wird dadurch gar nicht aufgeklärt [1]).

Ein andres ſehr merkwürdiges Beiſpiel iſt das Evangel
καϑ' Ἑβραίους. Warum es nicht unter die kirchl
aufgenommen, iſt ſchwer zu ermitteln. Origenes drückt ſich
dies Evangelium ſehr behutſam aus; Hieronymus hat es aus
Aramäiſchen ins Griechiſche und Lateiniſche überſetzt und ſagt,
die Nazaräer und Ebioniten es vorzüglich gebrauchten. Da
ſtanden die vier canoniſchen Evangelien ſchon ſo feſt, daß
Ueberſetzung wohl Nichts daran ändern konnte, aber ſie be

---

[1]) Erſt. Entw. Aus Tertull. IV. 4. muß man ſchließen, daß M
unſern Lucas für dem Judaiſiren zu Liebe interpolirt angeſehn
Aber es ſcheint nicht zu folgen, daß der kirchliche derjenige ſei, vo
er ausgegangen. — Ich getraue mich auch nicht zu behaupten,
die andern Evangelien gekannt. Denn wenn Tert. ſagt: dum c
haec quoque apud ecclesias fuisse, ſo folgt noch nicht, daß ſie i
tus waren.

doch, daß Hieronymus es der Mühe werth hielt, denn er überſetzte nicht, um zu widerlegen; leider iſt dieſe Arbeit verloren gegangen. Nun werden die Nazaräer und Ebioniten auch den Ketzern zugezählt, aber nur, weil ſie die höhere Vorſtellung von Chriſto nicht ausgebildet hatten, nicht als wenn ſie eine ſtrenge Polemik dagegen geführt hätten. Wenn ſie nun die ſynoptiſchen Evangelien gekannt hätten, ſo hätten ſie dieſe bei ihren Vorſtellungen ſehr gut brauchen können; denn daß ſie die Wunder Chriſti geläugnet, darüber conſtirt Nichts. Wie alſo die ſynoptiſchen Evangelien dem des Johannes als *σαρκικά* gegenüberſtanden, ſo muß in dieſe Claſſe auch das der Hebräer gehört haben.

Dies alles erklärt uns alſo nicht, wie unſere vier Evangelien zu ihrer ausſchließenden Auctorität gekommen ſind. Um nun zu ſehn, wo wir den Typus von häretiſchen Evangelien am beſtimmteſten faſſen können, wollen wir zu dem des Baſilides gehn, der ein Gnoſtiker aus ſpäterer Zeit war, deſſen Evangelium alſo kein urſprüngliches, ſondern ein zuſammengeſchriebenes iſt. Da läßt ſich alſo ſchon denken, daß, wenn ein ſpäterer Verfaſſer ein ſolches Buch zuſammenſtellt, er mannigfache Quellen benutzt, und daß die eigne Anſicht mehr hervortritt, als bei Schriftſtellern, die als Augenzeugen Geſehenes und Gehörtes mittheilen; aber auch in dieſer Beziehung werden wir Abſtufungen bis zu dem Canoniſchen finden. Baſilides ſetzte gewiß aus verſchiedenen Quellen zuſammen, und Gnoſtiſches konnte er hineinbringen, indem er entweder eignes Räſonnement beimiſchte, oder indem er ſo zuſammenſtellte, daß er alles beſeitigte, was gegen den Gnoſticismus ſprach.

Wie aber die ſo einfachen evangeliſchen Erzählungen bei jenen vom populären Vortrag ſo entfernten gnoſtiſchen Theorien vorkommen konnten, iſt ſchwer zu begreifen, und deshalb auch, wie man alle andern Evangelien, außer den vieren, für häretiſch erklären konnte. Hatte ein ſolches Evangelium einen Auctor, welcher das Haupt einer Häreſie war, ſo wurde es natürlich gleich verworfen; wie aber kam man darauf, es für häretiſch zu halten, wenn es einen apoſtoliſchen Namen trug? Gehn wir noc einmal auf das Evangelium Petri zurück, ſo ſehn wir, daß e dem Serapion, Biſchof von Antiochien gegen Ende des 2. Jahrhunderts, unbekannt war, bis in einer ciliciſchen Gemeinde Streitigkeiten darüber entſtanden. Vorher hatte er erlaubt, es zu leſen nachdem er es aber von Doketen bekommen und kennen gelern hatte, fand er, daß es zwar in den meiſten Puncten mit der reinen Lehre übereinſtimmte, aber in einigen auch nicht. Dabe ſagt er: „Wir achten die Apoſtel, wie Chriſtum; aber die ψευδεπίγραφα, die unter ihrem Namen umgehen und keine Ueberlieferung für ſich haben, nicht.“ Wir ſehen hieraus, daß di Vorſtellung von ſolchen ψευδεπιγράφοις damals ſchon eine ziemlich currente war, und daß darüber nur durch die Ueberlieferung entſchieden wurde, deren Sitz die Hauptgemeinden waren. Ferne ſehn wir, daß Serapion das Buch vorläufig gelten ließ, bis e erfuhr, daß die Doketen ſich deſſelben bedienten; und nun fan er denn auch abweichende Lehre darin. Daß es bei Häretikern vorkam, veranlaßte ihn alſo zuerſt, es als häretiſch zu ſtempeln dann fanden ſich auch wohl einzelne Stellen darin, denen ſich ein ſolcher Inhalt unterlegen ließ. Wenn Epiphanius ſagt, daß di Sabellianer vorzüglich des Evangeliums κατ' Αἰγυπτίους ſich bedienten, ſo darf man nicht weiter ſuchen; es brauchte nur in der Stelle Joh. 10, 30. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ εἰ ἐσμεν ſtatt ἕν ἐσμεν zu ſtehn, und es wäre Sabellianismus geweſen [1]). Aber ſelbſt mit der Lesart ἕν ließe ſich die Stelle ſabellianiſch deuten; und denken wir uns einen Menſchen, der nu unſere ſynoptiſchen Evangelien kennte, und er hätte das Evangelium Johannis mit obiger Stelle bei Sabellianern geſunden, ſo würde er es für ſabellianiſch gehalten haben.

---

[1]) Vergl. die Stelle des Epiphanius in De Wette's Einl. ins N. T. §. 69. — Schleiermacher erklärt, daß er die Stellen, au die er ſich beruft, in ſeinen Vorleſungen abſichtlich nicht citire, theil weil man ſie in allen guten Compendien finde, theils aber, weil, wenn ſolche genaue Citate gegeben würden, von drei Theilen der Zuhörer einer ſie doch nicht nachſehe und ein anderer Theil ſie falſch aufſchreibe.

Die Hauptſache war alſo die Ueberlieferung. Es können Evangelien in abgelegenen Provinzen, entfernt von den Hauptſitzen der Kirche entſtanden ſein, und zwar auf die redlichſte Weiſe; legte man ihnen den Namen eines Apoſtels bei, ſo mochte es bona fide geſchehn, nicht als Bezeichnung des Verfaſſers, ſondern um anzudeuten, daß der Inhalt mit der Verkündigung des Apoſtels (κατά) übereinſtimme. So mag es mit dem Evangelium κατὰ Πέτρον, und mit denen κατὰ Θωμᾶν und κατὰ Βαρθολομαῖον geweſen ſein. Ich rede hier nicht von ſolchen pſeudepigraphiſch apoſtoliſchen Schriften im Allgemeinen, ſondern von denen, von welchen wir Nachrichten gleichzeitig mit unſern canoniſchen Evangelien haben. — Es folgt alſo, daß ſich nicht ein ſolcher Gegenſatz aufſtellen läßt, wie der von Origenes ausgeſprochene, daß außer den vier kirchlichen Evangelien die andern alle häretiſch ſeien. Von dem eigentlichen Inhalte vieler dieſer Evangelien wiſſen wir gar Nichts mehr. Ich glaube deshalb auch, daß man vorſichtig ſein muß mit der Annahme, daß alle Bücher unter dieſem Namen auch Erzählungen aus dem Leben Chriſti enthielten; denn dies liegt nicht unmittelbar im Worte εὐαγγέλιον, ſondern es läßt ſich auch denken, daß es in der allgemeinen Bedeutung „Verkündigung“ gebraucht ſei, wie bei Paulus. Es können alſo einige ſolcher Bücher mehr dogmatiſch, als erzählend geweſen ſein.

Ein andrer Punct iſt der, daß von den Evangelien, die mit den canoniſchen gleichzeitig ſind, viele eine große Verwandtſchaft mit dem des Matthäus haben, von denen zwar einige für häretiſch gehalten, andre aber von den kirchlichen Schriftſtellern mit großer Behutſamkeit genannt werden. Hier ſteht das εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους[1]) an der Spitze, das ſchon von Clemens Alex. und Origenes angeführt wird. Epiphanius ſagt, die

---

[1]) Vergl. die betreffenden Stellen über dies Evang. bei De Wette §. 61.

Nazaräer hätten das Evangelium des Matthäus in
größten Vollſtändigkeit hebräiſch; von den Ebioniten ſa
er dagegen, ſie hätten auch das Evangelium κατὰ Ματθαῖο
nennten es aber καθ' Ἑβραίους und hätten es nicht in derſ
ben Vollſtändigkeit, ſondern vorn und hinten verſtümmelt u
mit Unächtem vermiſcht. Nun werden aus dem Hebräerevangeli
nach andern Berichten Erzählungen angeführt, die in unſern ſy
optiſchen Evangelien nicht ſtehn, z. B. die Erzählung von
Ehebrecherinn, die bei Johannes (aber unächt) iſt. Daß aber
Nazaräer und Ebioniten, welche mehr dem Namen als der Sa
nach verſchieden waren, ſollten zwei verſchiedene Evangelien g
habt haben, iſt ſehr unwahrſcheinlich. Wie genau die Kenntn
des Epiphanius von dieſen Büchern war, iſt nicht klar; es ka
ja verſchiedene Exemplare gegeben haben, wo entweder Anfa
oder Ende fehlte. Epiphanius ſagt ferner, daß die Anhäng
des Cerinth das Evangelium κατὰ Ματθαῖον ἀπὸ μέρο
gebrauchten[1]), wobei man nicht weiß, ob es nur ein Theil
Matthäus geweſen, oder ob nur ein Theil des Matthäus mit d
Evangelium des Cerinth übereinſtimmte. Nun gehörte Ceri
auch zu den Judaiſirenden, und da iſt es ſehr möglich, daß ſ
Evangelium nur eine Variation von dem καθ' Ἑβραίους w
Es geht hieraus offenbar hervor, daß die Bezeichnung κατὰ Μα
θαῖον nicht mehr eigentlich auf ein Individuum geht, ſonde
daß es eine ganze Familie von Evangelien gab, die alle ei
überwiegenden Aehnlichkeit wegen ſo genannt wurden. Wei
können wir das Verhältniß dieſer Evangelien zu unſerm Matthä
hier noch nicht verfolgen. Zu den dem Matthäus verwand
gehörten wahrſcheinlich auch noch das Evangelium κατ' Αἰ
πτίους' und das τῶν δώδεκα ἀποστόλων; letzteres iſt wohl ni
für daſſelbe mit dem Hebräerevangelium zu halten, da es Dri
nes beſonders aufführt.

---

1) Vergl. De Wette §. 68.

Merkwürdig iſt, daß noch in viel ſpäterer Zeit **Theodoret**[1] erzählt, daß er in ſeiner Diöceſe ein ſolches häretiſches Evangelium gefunden und über 200 Exemplare davon vertilgt und den Leuten dafür die **vier** canoniſchen gegeben habe. Man ſieht alſo, daß in einzelnen Gemeinden noch damals häretiſche Evangelien verbreitet, und die canoniſchen noch nicht dahin gedrungen waren. Es war alſo die Verbreitung der verſchiedenen Bücher ſehr ungleichmäßig, was ſich aus dem ungleichen Verkehr unter den einzelnen Gemeinden ſehr natürlich erklärt. Die großen Metropolitankirchen hatten offenbar den meiſten Zuſammenhang.

Wenn wir uns alſo die Sache ſo denken müſſen, daß viele von dieſen Evangelien lange in einer gewiſſen Dunkelheit vorhanden geweſen ſind, weil ſie in den von Centralgemeinden entfernten Gegenden entſtanden, wohin die canoniſchen Evangelien nicht hindrangen; und wenn es doch gar nicht wahrſcheinlich iſt, daß Bücher mit Erzählungen vom Leben Chriſti in häretiſcher Abſicht von Häretikern untergeſchoben ſein ſollten, indem ſie ihre Lehre viel leichter in dogmatiſchen Schriften verbreiten konnten: ſo folgt, daß dieſe Evangelien auch nicht ſo ſchlimm geweſen ſind, wie man ſie ſich bei der Bezeichnung „häretiſch" denkt. Wir können alſo, wenn wir von unſern vier Evangelien ausgehn, zunächſt eine Mehrheit verſchiedener Evangelien anreihen, welche eine beſtimmte Verwandtſchaft mit unſerm Matthäus haben, dann mehrere andere, welche apoſtoliſche Namen führen, die auch für häretiſch gehalten wurden, weil ſie in Gegenden gefunden wurden, wo ſie den Häretikern zur Hand waren. Drittens aber konnte es auch wirklich häretiſche Evangelien geben, wie das des Baſilides. Es wird auch noch ein andres genannt, das des **Apelles**[2], eines Schülers des Marcion, der aber von Marcion ſelbſt ausgeſtoßen war und eine eigne mehr doketiſche Gemeinde geſtiftet hatte; er

---

[1] Theodoret. haeret. fab. I. 20. bei **De Wette** §. 68. Es war das Evangelium des **Tatian**, τὸ διὰ τεσσάρων.

[2] Vergl. **De Wette** §. 73.

hat alſo wahrſcheinlich das Evangelium des Marcion gebraucht u
zu ſeinem Zwecke verändert. — Wenn wir aber ſonſt häretiſ
Evangelien erwähnt finden, haben wir keine Urſache vorausz
ſetzen, daß ſie von Häretikern ausgegangen, ſondern nur, daß
im Bereich häretiſcher Gemeinden vorkamen.

§. 58.

Wir hatten bisher die Spuren aufgeſucht, wie ſich die v
canoniſchen Evangelien zu den ketzeriſchen dem Inhalte nach v
halten haben mögen und weßhalb jene für ketzeriſch erklärt w
den ſind, wobei ſich eine wichtige Abſtufung manifeſtirt hat. D
Ausdruck in jener Stelle des Origenes, die wir zum Grunde g
legt haben 1), beweiſ't, daß damals es ſchon etwas Allgemein
war, daß die vier Evangelien in der Kirche anerkannt, die a
dern aber verworfen wurden. Wenn wir nun der bisherigen Au
einanderſetzung über den Inhalt derſelben die über das Alt
anfügen, ſo ergiebt ſich aus dem Ausdruck des Origenes Nich
darüber. Es entſteht alſo die Frage: Wie weit geht die A
erkennung der vier Evangelien über das Zeitalter d
Origenes hinaus, und wie verhalten ſich die Sp
ren der andern Evangelien zu denen von dieſen?

Hier aber muß ich zuerſt eine allgemeine Bemerkung üb
die Art und Weiſe, wie dieſe Unterſuchung geführt wird, vora
ſchicken. Es läßt ſich nemlich nicht anders thun, als daß m
in den vorhandenen kirchlichen Schriften die Spuren von dem
nen oder dem andern Buche aufſucht; nun aber begnügt m
ſich gewöhnlich zu ſehr mit übereinſtimmenden Sätzen, die
Schriftſteller ausſpricht, und die auch in unſern Evangelien vorko
men ohne daß man ſich darum bekümmert, ob das Evangelium d
Namen nach angeführt wird. Erinnern wir uns an die Me
der mit unſerm Matthäus verwandten Evangelien, ſo muß b
zunächſt gefragt werden, ob eine Stelle wirklich gerade unſe

---

1) Siehe oben §. 56.

Matthäus angehöre, wenn ſie bloß unbeſtimmt ohne Nennung deſſelben angeführt wird. Wir ſehn alſo, wie wenig manche ſolcher Stellen beweiſen [1].

Um nun die Sache bis auf die erſten critiſchen Gründe zu verfolgen, müſſen wir uns erſt mit allerlei Einzelnheiten beſchäftigen, die unwichtiger zu ſein ſcheinen, aber die doch ſpäter ſehr in die Unterſuchung ſelbſt eingreifen.

Zuerſt müſſen wir fragen, wie es zugegangen iſt, daß ſolche Bücher, wie dieſe, den Namen „Evangelium" bekommen haben, da dieſer doch im neuen Teſtament auf ganz andre Weiſe vorkommt [2]. Doch finden wir im N. T. auch ſchon den Ausdruck εὐαγγελιστής, den wir mit dem Namen ἀπόστολος vergleichen müſſen. Letzterer ward urſprünglich nur den δώδεκα μαθηταῖς Chriſti beigelegt, aber es wurden auch Barnabas und Paulus ſo genannt [3], und keineswegs kann man, wie Einige wollen, einen Unterſchied zwiſchen Apoſteln der Gemeinden und Apoſteln Chriſti machen, denn dies würde auf Paulus und Barnabas nicht paſſen. Nun giebt es eine Stelle bei Origenes im Eingange ſeines Commentars zum Johannes, wo er ſagt, das eigenthümliche Amt eines εὐαγγελιστής ſei das Erzählen, nun aber ſei das doch nicht thunlich geweſen ohne eine ermahnende Rede, die daran geknüpft ſei, und wegen dieſer Verbindung könne man das, was die Apoſtel ſchrieben, auch εὐαγγέλια nennen. Origenes ſetzt alſo voraus, die Apoſtel hätten eigentlich als ſolche mit dem εὐαγγελίζεσθαι Nichts zu thun; ſie erzählten nur um des Ermahnens willen, die Evangeliſten aber um des Erzählens willen. — Daß nun die εὐαγγελισταί des neuen Teſtaments Schriftſteller geweſen ſeien, davon iſt keine Spur, und noch weniger können darunter unſre vier verſtanden ſein. Auch iſt nicht wahrſcheinlich, daß unter ihrem Erzählen eine Erzählung des ganzen Lebens

---

[1] Vergl. oben S. 138.

[2] Siehe oben S. 89.

[3] Act. 14, 4. 14.

Chriſti von Anfang an verſtanden war, denn dazu iſt ein einzelner mündlicher Vortrag nicht geeignet. Das neue Teſtament unterſcheidet alſo dies Amt des Erzählens der evangeliſchen Geſchicht im Einzelnen von der apoſtoliſchen Thätigkeit der Verkündigung Dazu aber mußte es noch eine dritte Thätigkeit geben, die Origenes die adhortatoria oratio nennt, das Geſchäft derer, welch in den Verſammlungen der Chriſten ſprachen. Dies thaten di Apoſtel auch, wenn ſie unter Chriſten ſich aufhielten, wo da κήρυγμα zu Ende war und das eigentliche Ermahnen anging Offenbar nun hat die erzählende Thätigkeit zu dieſen beiden a verſchiedenen Orten ein verſchiedenes Verhältniß; in Paläſtina, w Chriſtus in allen Landestheilen ſich aufgehalten hatte, und di Feſte Leute aus allen Gegenden in Jeruſalem vereinten, war fü das κήρυγμα eine Erzählung ſeines Lebens nicht nothwendig anders aber in den vom Schauplatze ſeines Lebens entfernten Orte wo man erſt mit demſelben bekannt gemacht werden mußte. Dagegen war das Verhältniß dieſer erzählenden Thätigkeit zu d *ermahnenden* überall daſſelbe; denn ſo wie die Lehre ins Einzelne ging, ſo war das natürliche Verlangen, daß die Uebereinſtimmung der Lehrer mit Chriſto nachgewieſen wurde, und ſ mußten die, welche in den Verſammlungen redeten, Ausſprüch Chriſti zur Beſtätigung anführen. Dies war auch in Paläſtin nöthig, weil die Meiſten doch immer nur Einiges von den Reden Chriſ gehört hatten. So ſehn wir, wie diejenigen, die ſich dieſem Geſchäft widmeten, ſuchen mußten, außer dem, was ſie ſelbſt e fahren, auch andere Erzählungen von Chriſto zu erhalten.

Wenn wir nun das, was in den canoniſchen und apocryph ſchen Evangelien ſteht, zuſammen nehmen, ſo werden wir un folgendes allgemeines Bild machen: Um die Bekanntſchaft m der Perſon Chriſti, wo er nicht gelebt hatte, zu erſetzen, mußte Notizen gegeben werden von ſeiner öffentlichen Erſcheinung, vo ſeiner Lehrthätigkeit und ſeinem Wunderthun, von der Cataſtroph die ſeinen Tod herbeiführte, und von ſeiner Auferſtehung; die Hauptpuncte bezogen ſich auf das κήρυγμα. In Bezug auf de ermahnende Moment aber als Fundament und Beleg waren Ausſprüche und Reden Chriſti nothwendig. Vergleichen wir hierbei unſere Evangelien, ſo können wir Ausſprüche Chriſti unterſcheiden, die ſich an Thatſachen anknüpfen, dann gelegentliche Vorträge, die weniger mit ſeinen Handlungen zuſammenhängen, und dann ſolche, die dialogiſch entſtanden. Das Erſte iſt am meiſten die Verbindung von Handlungen Chriſti mit kurzen, gnomiſchen Ausſprüchen, wo bald das Wunder nur um des Ausſpruchs willen erzählt zu ſein ſcheint, bald einen integrirenden Theil der Erzählung bildet, das Zweite ſind überwiegend Parabeln, die Chriſto gewöhnlich waren und auf ſeinen vielen Reiſen, wo oft eine Menge Menſchen ſich momentan um ihn ſammelte, beſonders zweckmäßig erſcheinen. Nun iſt es wohl klar, daß ſolche kürzere Ausſprüche Chriſti, die ſich an etwas ſo Auffallendes, wie die Wunder, anknüpften, ſich ſehr leicht dem Gedächtniß einprägten, und zwar bei Vielen, weil bei manchen Wundern eine ſehr große Menge Zeugen war; ſo daß die Evangeliſten hier eine unerſchöpfliche Quelle hatten. Die Parabel hat ebenfalls etwas ſehr Anſchauliches, weil ſie eine Thatſache nachahmt, und iſt alſo jenen am nächſten. Dagegen ſind Unterhaltungen, die mehr dialogiſch ſind und woraus ſich eine weitere Auseinanderſetzung entwickelt, weit ſchwieriger zu behalten, weil ſie ſolche ſinnliche Anknüpfungspuncte für das Gedächtniß nicht haben. Um dieſe alſo mit Sicherheit wiedergeben zu können, gehörte ſchon eine genauere Bekanntſchaft und Vertraulichkeit mit Chriſto dazu, und daß es kein gleichgültiger Zuhörer geweſen, der ſie überliefern wollte. Alſo konnte dies nur von ſolchen geſchehn, die der Glaube an Chriſtus befähigte, ſeine Reden richtig aufzufaſſen und zu behalten. Wir könnten nun hieraus ſchon den bedeutenden Unterſchied erklären zwiſchen den ſynoptiſchen Evangelien und dem des Johannes, in welchem das Letzte allein entſchieden hervortritt.

Doch müſſen wir jetzt erſt dem Urſprunge der ſchriftlichen Abfaſſung der Lebensgeſchichte Chriſti nachgehn. Das neue Teſtament führt uns ſelbſt darauf, jene evangeliſtiſche Thätigkeit in

einzelnen Erzählungen als das Urſprüngliche anzuſehn. We
gleichzeitig mit den Apoſteln viele Erzähler des Lebens Chriſti f
die Verbreitung des Chriſtenthums wirkten, ſo mußten natürl
auch gleichzeitig viele Verſuche entſtehn, dergleichen Erzä
lungen ſchriftlich darzuſtellen, die viel Ähnliches haben mußt
ohne eine beſondre Verabredung oder Leitung, und ohne daß da
Vergleichung ſtattfinden konnte und Unterſcheidung von Kirchliche
und Ketzeriſchem. Nun ergiebt ſich auch ganz natürlich, wie
einigen Gegenden ein Zuſammentreffen von verſchiedenen Erzä
lungen über das Leben Chriſti, mündlich und ſchriftlich, ſtattfi
den, in andern dagegen nur ein gewiſſer Cyclus beſtehn muß
je nachdem der geiſtige Verkehr größer oder geringer war.

Wenn wir nun die Abſtufung, die wir verfolgt haben, zw
ſchen dem, was canoniſch geworden und was als häretiſch v
worfen iſt, auf die gemeinſchaftliche Grundlage der mündlich
Erzählung beziehn, ſo müſſen wir allerdings ſagen: es können ſ
richtige Erzählungen mit unrichtigen Auffaſſungen vermiſcht habe
und bei den Einzelnen, die ſolche Notizen zum Behuf der ſchri
lichen Darſtellung ſammelten, müſſen wir auch eine große V
ſchiedenheit des Talents, Richtiges und Unrichtiges zu unterſch
den, annehmen. Daher muß es alſo Sammlungen gegeben h
ben, die ſich reiner gehalten, und andere, die mehr mit Unrich
gem vermiſcht waren. Betrachten wir nun die Menge der ap
cryphiſchen Evangelien im Codex pseudepigraphus des Fab
cius, ſo brauchen wir daraus, daß dieſe erſt weit ſpäter abgeſc
ſind, gar nicht zu ſchließen, daß dieſe apocryphiſchen Erzählung
erſt in den ſpätern Zeiten erſonnen wurden; ſondern ſo wie
Vielen unter denen, die das Chriſtenthum annahmen, leicht e
Wunderſucht ſein konnte, ſo entſtanden bald auf natürliche W
die apocryphiſchen Wundererzählungen, ohne daß man desh
eine böſe Abſicht anzunehmen braucht. Es iſt übrigens natürli
daß die richtigſten und vollſtändigſten ſolcher Evangelienſamml
gen ſich am häufigſten in den Gegenden fanden, die wegen ei
allgemeinern Verkehrs leicht in Beſitz von Berichtigung falſc

Erzählungen kommen konnten; wogegen in den vom Wege abgelegenſten Gegenden am längſten ſich die apocryphiſchen Erzählungen erhielten.

Unſere drei erſten Evangelien beſtehn überwiegend aus eben ſolchen Elementen, wie wir ſie als natürlichen Gegenſtand der mündlichen Erzählung aufgeſtellt haben; ſo erſcheinen ſie auch als aus ſolchen einzelnen mündlichen Erzählungen entſtanden. Bei Johannes dagegen iſt das Element der Rede überwiegend, und das aus dem Dialog Entſtandene, was für den Erzähler das Schwierigſte war, am hervorragendſten. Auch iſt hier eine beſtimmte Richtung auf einen Zuſammenhang; nicht daß keine Lücke wäre, aber die Stetigkeit in der Entwicklung der Cataſtrophe iſt ſehr deutlich. Fragen wir, wie es in dieſer Beziehung mit den nichtkirchlichen Evangelien geſtanden haben mag, die Origenes unſrer Tetras gegenüberſtellt, ſo wird die Antwort ſehr leicht ſein: diejenigen, welche den Familiennamen des Matthäus tragen, werden gewiß in Analogie mit den drei ſynoptiſchen Evangelien ſtehn; wogegen die übrigen mehr dem Johannes ähnlich geweſen ſein mögen, ja vielleicht auch darüber hinausgehend. Ein Evangelium des Baſilides, welches die gnoſtiſchen Theorien enthielt, wird ſich nicht mit den Gnomen und Parabeln Chriſti begnügt haben, wohl aber mit ſolcher Rede, wie bei Johannes; eben ſo muß das Evangelium des Petrus nach Serapion's Äußerungen mehr didactiſch geweſen ſein. Ja, da Paulus den Ausdruck εὐαγγέλιον ſo gebraucht, daß wir an den Inhalt und eigenthümlichen Typus ſeiner Lehre denken müſſen, ſo iſt gar nicht nothwendig, daß alle Schriften unter dem Namen εὐαγγέλια ausſchließlich erzählender Art geweſen ſind, ſondern ſie können auch didactiſch geweſen ſein.

§. 59.

Wir kehren nun nach dieſer Abſchweifung zu unſrer Frage zurück, wie lange ſchon unſre vier Evangelien in der Kirche mögen geltend geweſen ſein.

Origenes ſtellt die vier gleichſam als Eins dar; und ſo iſt auch ſeit der Zeit von kirchlichen Schriftſtellern immer davon geredet worden. Aber es iſt nicht möglich, daß die vier imme gleichzeitig vorhanden geweſen, ſondern ſie müſſen erſt allmählig je nachdem ſie in Gebrauch kamen, zuſammengebunden und vo den andern abgeſondert ſein, denn es wäre das Wunderlichſt wenn ſie von Anfang an nur mit Bezug auf einander geſchriebe ſein ſollten; auch die kirchliche Tradition iſt dafür, daß ſie einzel entſtanden ſind. Wir müſſen alſo hier zwei Zeiträume unterſche den, denjenigen, wo die Tetras ſchon feſtgeſtellt war, und denjenigen, wo ſie erſt gebildet wurde. Die Critiker, welche ſi hiermit beſchäftigen, ſcheinen mir viel zu weit in der Neigun zu gehn, die Tetras in eine frühe Zeit hinaufzuſchieben.

Da Origenes, von dem wir ausgingen, eigentlich na *Egypten* gehört, ſo tritt uns hier ſogleich *Clemens* vo *Alexandrien* entgegen. Es finden ſich bei ihm Anführunge aus Matthäus und Lucas mit Nennung der Namen. Euſebiu erzählt uns nun noch, daß Clemens in dem verlorenen Buche d ὑποτυπώσεις von der Anordnung der Evangelien Nachrichten g geben, die er von älteren Lehrern empfangen habe [1]. Man ſie hieraus, daß zu der Zeit des Clemens ſchon das Beſtreben, d *vier* zuſammenzufaſſen, vorhanden war, und daß er es vo chriſtlichen Lehrern überkommen hatte, die eine Generation ält waren. Aber ob dies ſchon etwas Allgemeines war, oder ſi nur auf die egyptiſche Kirche beſchränkte, darf man nicht zu ſchne entſcheiden. *Olshauſen* in ſeinem ſehr fleißigen und brauchbaren Buche über die Ächtheit der Evangelien, die er durch Zeu niſſe aus dem zweiten und erſten Jahrhunderte nachweiſ't, ge hierin zu weit.

Man hat ferner geſchloſſen, daß *Celſus*, gegen welch Origenes ſchrieb, auch ſchon unſere Evangelien gekannt hab Aber dies ſcheint mir doch nicht für ſo gewiß angenommen we den zu können. Er nennt nur *ὑμέτερα συγγράμματα*, die mit einander in Widerſpruch ſeien, z. B. daß von den Einen bei der Auferſtehung Chriſti **ein** Engel erwähnt worden, von den Andern aber zwei. Nun führt allerdings Origenes bei ſeiner Widerlegung dieſes Einwurfs die Namen des Matthäus und Marcus, des Lucas und Johannes an; aber ob Celſus dieſe auch gekannt oder nicht vielmehr andre Erzählungen, worin dies auch ſo vorkam, iſt eine große Frage [1]). Man kann nicht läugnen, daß Celſus von ſeinem heidniſchen Standpuncte die Polemik gegen das Chriſtenthum mit einer gewiſſen Gründlichkeit angefaßt hat; wenn nun ſchon damals der Unterſchied der kirchlichen und häretiſchen Evangelien beſtimmt feſtgeſtellt geweſen, ſo würde er nicht häretiſch-apocryphiſche Erzählungen gleichmäßig mit ſolchen, die aus unſern canoniſchen Evangelien genommen zu ſein ſcheinen, angeführt haben, ohne ſie zu unterſcheiden.

---

[1] Euseb. hist. eccl. VI. 14. περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδο τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται.

Gehn wir in eine andre Region über, ſo tritt uns **Irenäus** entgegen. Von ihm iſt es ganz unſtreitig, daß er unſre vier Evangelien nicht nur gehabt, ſondern auch in ihrer ausſchließlichen Dignität gekannt hat.

Wir kommen nun auf Juſtin und ſeinen Schüler Tatian in der Mitte des 2. Jahrh. Erſterer iſt von unſern Critikern auf ſehr verſchiedene Weiſe behandelt; wir wollen den jüngern, **Tatian**, zuerſt betrachten [2]). Sein Buch *διὰ τεσσάρων* wird als eine Zuſammenſtellung aus unſern vier Evangelien characteriſirt und gewöhnlich als die erſte Evangelienharmonie angeſehn, wiewohl man nicht ſo viel von dem Buche weiß, um dies mit Beſtimmtheit behaupten zu können. Der Name „eine Schrift, die vermittelſt der **vier** zu Stande gekommen" deutet offenbar auf unſre vier Evangelien hin. Wenn alſo Tatian ſelbſt ſein Buch ſo genannt, ſo würde folgen, daß er die 4 Evangelien als zuſammengehörig ausgeſchieden und mit beſondrer Achtung behandelt hätte.

---

[1]) Vergl. die Stellen aus Orig. contr. Cels. bei **De Wette**. §. 76.

[2]) **Siehe** oben Seite 70.

Daß aber Euſebius dieſen Namen dem Tatian ſelbſt zuſchr
gilt wenig, weil nach ſeinen Äußerungen über das Buch e
nicht ſelbſt geſehn hat; Theodoret aber, der es kannte[1],
bloß ὁ Τατιανὸς τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντίθε
εὐαγγέλιον, woraus nicht hervorgeht, daß Tatian ſelbſt e
genannt hat. Theodoret ſetzt hinzu: τάς τε γενεαλογίας π
κόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σ
γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν. Dies iſt etwas ſehr D
les, was wenig auf die eigentliche Characteriſtik des Buches
geht[2]. Warum mir aber ſo wenig wahrſcheinlich iſt, daß
tian die vier Evangelien als ſolche gekannt habe, iſt ſein Ver
niß zu Juſtin.

Bei Juſtin[3] ſind viele Anführungen, aber unter dem
men ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. Wenn er nun u
vier Evangelien in ihrer ausſchließlichen Kirchlichkeit gekannt h
ſo würde er ſich nicht eines ſolchen ganz fremden Titels be
haben. Im Dial. c. Tryph. wird dieſer Ausdruck erweitert
μνημονεύματα τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολου
σάντων; aber es wird dadurch das Umgehen des gewöhnl
Titels durchaus nicht erklärlicher gemacht. Auch aus der S
in der einen Apologie ἀπομνημονεύματα, ἃ καλεῖται εὐα
λια würde noch nicht folgen, daß Juſtin die vier Evangeli
ihrer beſondern Dignität gekannt hätte, aber ich muß dieſen
ſatz für eine Gloſſe halten.

---

[1] Siehe oben Seite 203 mit Note 1.

[2] Erſt. Entw. Merkwürdig iſt und Aufſchluß gebend die Angab
Epiphanius, daß τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον des Tatian von E
κατὰ Ἑβραίους genannt werde. Denn entweder hat es 2 Büch
geben, die κατὰ Ἑβραίους heißen, was ſehr unwahrſcheinlich iſt,
es liegt eine Verwechſelung zum Grunde. Nun hatte das Evang
Hebr. beſondere Geſchichten zum Theil mit Johannes gemein; ſo k
jenes leicht auch διὰ τεσσάρων heißen und hieraus die Verwech
hervorgehn.

[3] Siehe oben Seite 71; vergl. De Wette §. 66. 67.

Nun war Tatian ein Schüler des Juſtin, aber kein ſehr ſpäter, und deshalb iſt nicht wahrſcheinlich, daß in dieſer kurzen Zeit die vier Evangelien ſchon ſo ausſchließlich in Gebrauch und Anſehn gekommen ſein ſollten, daß Tatian ein Buch darüber ſchrieb. Er mag ſie wohl einzeln auch gekannt und aus richtiger Critik vielleicht nichts aufgenommen haben, was nicht auch darin ſtand, und dadurch mag der ſpätere Name ſeiner Schrift entſtanden ſein; aber daß er mit der beſondern Abſicht, eine Harmonie aus den vier Evangelien zu machen, nur eben dieſe vier, als kirchlich allein anerkannt, ausgewählt habe, iſt nicht wahrſcheinlich.

Wenn wir die Stellen des Juſtin mit den entſprechenden in unſern Evangelien vergleichen, ſo finden wir ſelbſt bei der größten Uebereinſtimmung eine Art von Zuſammenſtellung, welche auf eine Aehnlichkeit mit dem ſpätern διὰ τεσσάρων des Tatian ſchließen läßt. Es ſind nicht nur Vermiſchungen aus Matthäus und Lucas (aus Marcus kommt wohl wenig oder ſo gut wie gar Nichts vor), ſondern auch aus Matthäus und Johannes und aus Johannes und Lucas; und das iſt für mich eher ein Beweis, daß Juſtin unſre Evangelien nicht gehabt, als daß er ſie hatte. Denn wo man die Tetras anerkannt hat, da hat man zugleich die Verſchiedenheit der drei erſten Evangelien von dem des Johannes beachtet. Man ſucht nun den Beweis gegen die Bekanntſchaft des Juſtin mit unſern Evangelien, der daraus genommen iſt, daß er ſie nicht nennt, dadurch zu entkräften, daß er auch die altteſtamentlichen Schriften nicht namentlich citire; aber das erklärt ſich aus einem Gefühle von Schicklichkeit, weil die Apologien vorzüglich an die römiſchen Behörden gerichtet waren. Wir können aus den Citaten des Juſtin keine beſtimmte Meinung über die Einheit oder Vielheit und beſondere Beſchaffenheit der Schriften, die er anführt, bilden. Er führt unter demſelben Namen auch Stellen an, die nur in apocrophiſchen Evangelien ſein können; was ſchon für ſich vollkommen beweiſt, daß er die ausſchließliche Kirchlichkeit unſrer vier Evangelien nicht gekannt hat. Daß es mehrere Schriften ſind, die er unter dem Namen ἀπομνημονεύματα zuſammenfaßt, will ich gar nicht bezweifeln; es wäre auch ſehr unwahrſcheinlich, wenn dort die ganze chriſtliche Litteratur auf *eine* Schrift beſchränkt geweſen wäre [1]).

Auch von *Marcion* [2]) ſucht *Olshauſen* durchzuführen, daß er unſere 4 Evangelien gekannt und ihre Aechtheit nicht bezweifelt, aber ihrer kirchlichen Brauchbarkeit wegen Ausſtellungen dagegen gemacht habe. Aus den einzelnen Anführungen aus der Schrift des Marcion conſtirt aber darüber gar Nichts, ſondern nur, daß ſeine Gegner vorausgeſetzt, er kenne die 4 Evangelien. Wenn Tertullian ſagt, Marcion habe das Evangelium verfälſcht, ſo macht Olshauſen ſeine Folgerungen daraus, weil damals der Ausdruck *Evangelium* ſchon die Evangelien*ſammlung* bedeutet habe, aber dabei wird die etwas rabuliſtiſche Polemik de

---

1) *Creſ. Entw.* Der Name εὐαγγέλιον kommt in den Apologien ga nicht, ſondern nur in dem ſchwerlich von Juſtin herrührenden Dial. c Tryph. vor. Wäre aber dieſer auch ächt, ſo würde doch τὸ εὐαγγέλιο nicht auf eine Kenntniß unſerer Evangelien führen, da kein Name dabe ſteht, ſondern mehr darauf, daß entweder Juſtin nur Ein Evangeliu gekannt hat oder daß das Wort im Singular als allgemeine Bezeichnung für alle *Schriften* dieſer Art gegolten hat. Juſtin's Ausdru iſt aber ſehr natürlich und gar keine Veranlaſſung, dabei an Xenoph beſonders zu denken, ſondern nur daß die Apoſtel aus der Erinnerun aufgeſchrieben. An Einer Stelle indeß (im Dial. c. Tryph.) erweiter er den Ausdruck abſichtlich „die Apoſtel und ihre Begleiter“ was ma freilich der bekannten Tradition nach auf Marcus und Lucas deute könnte. Es bleibt auch an ſich möglich; denn die Namen eigneten ſi als ganz unbekannte nicht dazu, dem Kaiſer vorgelegt zu werden, a den doch die Apologie ging. Aber die Sache ſelbſt iſt dagegen, we die ſo angeführten Stellen nicht alle in unſern canoniſchen Evangelie ſtehn, manche gar nicht, manche viel zu ſehr verändert, als daß ma dies auf Rechnung des freien Citirens ſchreiben könnte. Eben ſo weni deutet der Ausdruck auf ein Urevangelium als gemeinſchaftliches We mehrerer Apoſtel und Apoſtelgehülfen, ſondern auf eine unbeſtimmt Mehrheit ſolcher Aufzeichnungen.

2) *Vergl.* oben Seite 64 und 197.

Tertullian überſehn, der mit dem Ausdrucke ſpielt: weil Marcion nach ſeiner Vorausſetzung das Evangelium des Lucas verfälſcht hat, ſo hat er auch das Evangelium d. h. die Lehre verfälſcht. Man beſchuldigt ihn, geſagt zu haben, die Apoſtel hätten die legalia zu der Lehre Chriſti hinzugefügt. Dies verbindet man mit der andern Nachricht, daß er das Evangelium verfälſcht habe, und ſchließt daraus, Marcion habe behauptet, daß die apoſtoliſchen Verfaſſer unſrer Evangelien ihre Nachrichten vom Leben Chriſti durch geſetzliche Elemente verfälſcht hätten. Aber das liegt darin gar nicht; Marcions Meinung iſt nur, daß die Apoſtel nicht reine Ueberlieferer der Lehre Chriſti ſeien; alles Geſetzliche ſei auf Rechnung der Apoſtel zu ſchreiben. Es folgt alſo nicht daraus, daß er unſere apoſtoliſchen Evangelien gekannt habe, ſondern nur, daß er, wenn er dergleichen in ſeinem Evangelium fand, es den Apoſteln zuſchrieb. Betrachten wir die Theorie des Marcion, ſo weit wir ſie kennen, ſo würde auch viel weniger Änderung dazu gehört haben, das Evangelium des Johannes ſeiner Theorie anzupaſſen, als irgend eins der ſynoptiſchen. Wir können alſo nicht annehmen, daß er das Evangelium des Johannes gekannt habe, weil er ſonſt offenbar dies benutzt hätte; er hätte gar keinen Grund gehabt, es mit einzelnen Änderungen nicht neben dem ſeinigen auch zu behalten. Es war ja gar nicht ſeine Abſicht, ſich in Streit mit der Kirche zu ſetzen; hätte er alſo die kirchliche Tetras gekannt, ſo wäre jedes andere Verfahren beſſer als das, was man ihm zuſchreibt, geweſen, um ſeinen Zweck zu erreichen und doch die Kircheneinheit nicht aufzugeben. Es muß demnach ganz unwahrſcheinlich werden, daß Marcion unſre 4 Evangelien gekannt habe; nicht einmal einzeln ſcheint er ſie gehabt zu haben.

Fragen wir alſo, wann wir mit Sicherheit die Geltung der vier Evangelien aufſtellen können, ſo müſſen wir bei Origenes und Irenäus ſtehn bleiben, höchſtens können wir bis Clemens von Alexandrien hinaufſteigen. Keineswegs aber iſt vorauszuſetzen, daß dies in der ganzen Kirche gleichzeitig geweſen ſei, ſondern nach der Natur der Sache iſt es vielmehr wahrſcheinlich

daß es von einem Puncte begann, und die andern Kirchen da
nachfolgten; und wenn wir es zuerſt bei Clemens ſinden, ſo
es wohl zu vermuthen, daß dieſe Ausſcheidung und beſond
kirchliche Anerkennung unſrer vier Evangelien von Egypt
ausging.

Einzeln waren ſie ſchon früher bekannt; die Frage aber, w
weit ſich dies nachweiſen laſſe, wird uns erſt ſpäter beſchäftige
wenn wir jedes Evangelium für ſich betrachten.

§. 60.

Das Wort εὐαγγέλιον ward nun der Name dieſer Schri
ten, weil ſie vorzugsweiſe das enthielten, was die εὐαγγελιστ
als Erzählung aus dem Leben Chriſti zu dem κήρυγμα der Ap
ſtel hinzufügten [1]). Ueberall aber verknüpſt ſich mit dieſer Bene
nung das κατὰ [2]), nicht nur bei unſern vier Evangelien, ſonde
auch κατὰ Πέτρον, κατὰ Θωμᾶν, aber auch ebenſo κα
Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους. Soll das κατὰ nur eine ande
Art ſein, den Auctor zu bezeichnen [3]), ſo muß doch außerde
noch eine andere Bedeutung deſſelben angenommen werden, den
εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους kann doch nur heißen: ein Com
plexus der Lebensbeſchreibung Chriſti, wie er bei den Hebräer
gefunden wird; dies iſt alſo ein örtliches Verhältniß und das de
Auctors tritt ganz zurück. Hiervon müſſen wir ausgehn, und e
wäre darnach ganz möglich, daß ein Evangelium zwei ſolcher Ti
tel haben konnte; z. B. das Evangelium κατὰ Πέτρον hätt
eben ſo gut κατὰ Κίλικας heißen können. Nehmen wir ferne
die Tradition, daß das Evangelium des Marcus ſeine Auctorit
dem Umſtande verdankte, daß er der Evangeliſt des Petrus ge
weſen, und das des Lucas dem, daß er der des Paulus gew

---

1) Siehe oben Seite 205—208.

2) Siehe oben Seite 90.

3) Erſt. Entw. Selbſt die Stelle in den Makkabäern beweiſt nur, da
es des Nehemias Schrift ſei von dem zu ſeiner Zeit vorgefallenen.

ſen: ſo hätte das erſtere auch das Evangelium κατὰ Πέτρον heißen können, und das zweite das κατὰ Παῦλον. Das κατὰ bezeichnet alſo in dem einen Falle eine beſtimmte Auctorität, in dem andern eine Localität. Wenn wir nun von den Evangelien καθ' Ἑβραίους und κατ' Αἰγυπτίους nicht die Verfaſſer kennen, ſo muß Jedem einfallen, daß dieſe Namen nicht die urſprünglichen ſind; wer ſie ſchrieb, konnte ſie unmöglich gleich ſo nennen, ſondern ſie konnten erſt ſpäter ſo genannt werden, als man ſie ausſchließlich dort fand und ſie unterſcheiden wollte; urſprünglich mögen ſie bloß εὐαγγέλιον geheißen haben. Daraus folgt, daß man urſprünglich bei ſolchen Schriften gar keinen beſondern Werth auf den Verfaſſer legte; und dies iſt auch ſehr natürlich, wenn wir uns ihren Urſprung aus dem Geſchäft der Evangeliſten erklären; denn da iſt der Diaſkeuaſt gar nicht der urſprüngliche Verfaſſer, ſondern einen ſolchen giebt es gar nicht, weil mündlich forterzählt wurde; es giebt nur Quellen und Auctoritäten dafür. — Daß man dieſen Punct bei dieſer Unterſuchung nicht erſt feſtgeſtellt hat, hat viele Verwirrung in dieſen Gegenſtand gebracht.

§. 61.

Ehe wir zu den einzelnen Evangelien kommen, haben wir noch im Allgemeinen davon zu reden, wie der *Uebergang vom mündlichen Vortrage der Evangeliſten zur ſchriftlichen Abfaſſung* zu denken ſei[1]).

Aber auch hier iſt gar nicht auf etwas Gleichmäßiges zurückzugehn. Denken wir uns ein ſchriftliches Evangelium aus den oben betrachteten Elementen zuſammengeſetzt, aus Erzählungen, die ſeine göttliche Sendung und Meſſianität zu beweiſen beſonders geeignet waren, und aus Reden, die ſeine Lehren enthielten: bilden dann ſolche ἀπομνημονεύματα wohl eigentlich eine *Bio-*

---

[1]) Vergl. *Schleierm.* üb. d. Schrift des Lucas. S. 9—14.

graphie? Eine ſolche erfordert, daß das Leben eines Einzelne
in einer zuſammenhängenden Entwicklung gedacht und dargeſtell
werde; da giebt es beſtimmte Epochen ſowohl für die innere Seit
ſeines Lebens, als für ſeine Relationen nach außen; dieſe müſſe
hervorgehoben und auf einander bezogen werden. Dazu aber ga
eine Zuſammenſetzung aus einzelnen Erzählungen von Evangeliſte
keine Veranlaſſung. Allerdings mußte, da die Leidens- und Au
erſtehungsgeſchichte beſonders mit zu dem beweiſenden Element
gehörte, *hier* ein Zuſammenhang ſein; aber alles Frühere wa
ohne einen ſolchen. Da wurde alſo eine verſchiedene Anordnun
möglich, was dem biographiſchen Character nicht angemeſſen iſt. —
Nun aber wäre es doch ſehr natürlich, daß es Biographien vo
Chriſtus gegeben habe; in denen, die mit ihm beſtändig lebte
mußte ſich doch ein ſolches zuſammenhängendes Bild von ſeine
Leben geſtalten. Aber freilich zu einer ſchriftlichen Darſtellun
deſſelben gehörte eine gewiſſe Ruhe und Muße. Denken wir abe
es ſei dergleichen nicht zu Stande gekommen, ſo lange die no
lebten, die Chriſtum ſelbſt begleiteten, ſo konnte es *ſpäter* g
nicht geſchehn. Jede ſolche biographiſche Abfaſſung in einer ſpä
tern Zeit wäre eine Fiction geweſen, oder es hätte ein ſehr ſorg
fältiges critiſches Verfahren dazu gehört, was für jene Zeit nich
anzunehmen iſt.

Betrachten wir nun unſre vier Evangelien in dieſer Hinſich
ſo theilen ſie ſich offenbar in dieſe zwei Zweige. Die drei erſte
ſind ſolche, die aus einzelnen zuſammenhangsloſen Erzählunge
entſtanden ſind, was ſich ſchon daraus ergiebt, daß ſie dieſelbe
oft in verſchiedener Ordnung und Zeitfolge geben. — Aus de
Verwechſelung dieſer drei Evangelien mit einer Biographie i
das entſtanden, was ſich in dem *Commentar* von *Paulu*
bei Anführung ähnlicher Erzählungen findet, nemlich die Vorſte
lung von beſonders reich beſetzten Tagen im Leben Chriſti. Wen
nun einer von dieſen Tagen vielleicht ein Viertel des Ganz
ausmacht, ſo kommt eine ſonderbare Ungleichheit heraus, da do
das öffentliche Leben Chriſti ein paar Jahre dauerte, ſo daß gro

Zeiten ganz leer ausgehn; wie müßte es alſo im Gedächtniß derer, die Chriſtum begleiteten, ausgeſehn haben? Aber ſo wie man davon abſtrahirt, daß jene Evangelien Biographien ſein ſollten, und daß es auf eine zuſammenhängende Darſtellung abgeſehn ſei, ſo prägt ſich dieſer Unterſchied gleich ſehr deutlich ein. Unſere drei erſten Evangelien ſprechen z. B. nur von einem Aufenthalte Chriſti in Jeruſalem. Dies hat man bei Matthäus ſo erklärt, daß er nur das habe erzählen wollen, was nach der Gefangennehmung Johannes des Täufers geſchehn ſei; bedenkt man aber, daß die Schickſale deſſelben gar nicht mit denen Chriſti zuſammenhängen, ſo erſcheint dies als völlig willkürlich.

Im Evangelium des Johannes iſt dagegen der biographiſche Character aufs beſtimmteſte ausgeprägt. Alles wird auf beſtimmte Zeiten bezogen, natürlich nicht in der Abſicht, eine Chronik vom Leben Chriſti zu liefern, aber doch die ganze Entwicklung der Begebenheiten von ſeinem öffentlichen Auftreten an. Nehmen wir dazu, daß bei Johannes in den Reden Chriſti gerade das am meiſten hervortritt, was am ſchwierigſten in der Ueberlieferung zu behalten iſt, das Dialogiſche: ſo ſehn wir, daß dieſe Compoſition nur von Jemand gegeben werden konnte, der mit Chriſtus gelebt hat; ein Späterer hätte müſſen genaue critiſche Unterſuchungen anſtellen, welche dem Evangelium wohl würden anzumerken ſein. — Ein biographiſches Evangelium, wenn es ächt ſein ſoll, konnte nur von einem Begleiter Chriſti mitgetheilt werden, oder höchſtens aus der zweiten Hand.

Denken wir uns alſo dieſe beiden Arten der evangeliſchen Litteratur, die zuſammenhangsloſe und die biographiſche, ſo mußte die letztere ihrer Urſprünglichkeit nach früher ſein, die erſtere konnte auch ſpäter entſtehn. Natürlich konnten, wenn erſt ein biographiſches Evangelium da war, nachher mehrere davon gemacht werden. — Es iſt alſo eine Gleichmäßigkeit und Gleichzeitigkeit in der Abfaſſung der Evangelien gar nicht vorauszuſetzen. Die aggregirenden Evangelien konnten weit ſpäter abgefaßt werden, wenn gleich die einzelnen Elemente ſchon vorher vorhan-

den waren, es kann aber auch früher ſolche gegeben haben; d
gegen die biographiſchen Evangelien mußten nothwendig in d
apoſtoliſche Zeit fallen.

Dies will ich einmal mit der ſehr gewöhnlichen Vorſtellun
vergleichen, daß die drei erſten Evangelien älter ſeien, als das d
Johannes, und daß dies zur Ergänzung jener geſchrieben ſ
Behandeln wir dies bloß als eine Anſicht der Sache, nicht a
ein geſchichtliches Zeugniß, ſo iſt es etwas ſehr Unwahrſchein
ches; wir müſſen vielmehr vermuthen, daß, wenn das Evangeliu
Johannis nicht von der zweiten Ordnung iſt, ſondern dem Apoſ
Johannes angehört, dies das früheſte iſt. Wenn nun aber Zeu
niſſe dagegen wären, ſo müßten wir ſagen, daß unerwartet fr
jene mündlichen Vorträge in ſchriftliche Abfaſſung überginge
Denken wir uns aber ein biographiſches Evangelium urſprünglich u
aggregirende ſpäter mit Kenntniß deſſelben verfaßt, ſo könnten
nicht ſo ausſehn, wie unſere drei ſynoptiſchen. Denn es ließe ſi
nicht denken, daß ſie nicht ſollten ihre Elemente nach dieſer Au
torität geordnet haben, oder daß wir es ihnen nicht anmerken ſo
ten, wo ſie dieſelbe vor ſich gehabt haben, und wo nicht. Woll
wir alſo das Evangelium des Johannes als ein biographiſch
früher ſetzen, als die drei ſynoptiſchen, ſo müſſen die Verfaſ
der letztern das erſtere nicht gekannt haben. Denn da z. B. Ma
thäus Nichts von einem frühern Aufenthalte Jeſu in Jeruſale
weiß, dagegen Vieles in den letzten, der doch nach Johannes n
wenige Tage dauert, aufhäuft: ſo wäre es höchſt ſonderbar, d
nicht irgend eine entſchuldigende Andeutung in Bezug auf d
frühern Reiſen vorkommt. Dies ſcheint alſo eine Begünſtigu
der gewöhnlichen Anſicht zu ſein.

Nun wollen wir aber noch einmal zu dem Urſprünglichſten, z
mündlichen evangeliſtiſchen Thätigkeit zurückkehren, und uns e
Bild davon zu machen ſuchen. Denken wir uns die erſten Ch
ſten in Jeruſalem und Galiläa, ſo wird hier, ſo lange d
Zeitgenoſſen Chriſti lebten, das evangeliſtiſche Geſchäft nicht v
großer Bedeutung geweſen ſein; es wird nicht Einer geweſen ſei

der nicht Einiges aus dem Leben Chriſti ſollte feſtgehalten haben, das er mit einer gewiſſen Genauigkeit wiedergab. Da war es alſo ein Austauſch von dem, was Jeder hatte, aber kein Grund, es zu einem beſondern Geſchäft zu machen. Aber leicht mochten Einige einen innern Trieb ſpüren, das, was ſie durch den Austauſch bekamen, eben ſo feſtzuhalten, als was ſie ſelbſt erfahren. Das kann durch Einprägung aus wiederholten Erzählungen rein im Gedächtniſſe geſchehn ſein, oder auch wohl zeitig ſchon durch Schrift. Doch haben wir nicht Urſache, in dieſen Gegenden eine große Leichtigkeit in der ſchriftlichen Abfaſſung anzunehmen; unter den Juden gab es wenig Veranlaſſung zum Briefſchreiben, weil man bei den jährlichen Feſten ſich doch zuſammenfand; auch der geſchäftliche Verkehr brachte nichts Schriftliches mit ſich. Alſo müſſen wir uns das Schreiben auf den litterariſchen Theil des Volks beſchränkt denken, und davon gehörte zu den erſten Chriſten ein ſehr kleiner Theil. Wir müſſen uns alſo hier eine *große Verbreitung dieſer Notizen*, aber *ohne Neigung zur ſchriftlichen Abfaſſung* denken.

Sehn wir auf die weitere Verbreitung des Chriſtenthums, ſo finden wir zuerſt eine unfreiwillige Zerſtreuung der Chriſten nach dem Tode des Stephanus. Es waren wahrſcheinlich vorzüglich helleniſtiſche Juden, welche zum Theil wohl nicht einmal in Jeruſalem mochten anſäſſig geweſen ſein, von denen die Verpflanzung des Chriſtenthums nach außen zuerſt ausging, wie wir dies z. B. in Antiochien authentiſch wiſſen. So wie alſo das Chriſtenthum hier Wurzel ſchlug, war Anlaß da, daß das Erzählen der evangeliſchen Geſchichte ein beſonderes Geſchäft wurde. Diejenigen, welche Chriſtum ſelbſt hier und dort gehört hatten, werden ſich dieſes Geſchäfts beſonders angenommen haben. Nun entſtand bald ein großer Verkehr zwiſchen Jeruſalem und Antiochien, und da werden Chriſten, die noch mehr aus dem Leben Chriſti wußten, hinzugekommen ſein, und das Geſchäft des Erzählens wurde mehr ausgedehnt. Doch ſcheint es, als konnten dies nur die mit Nutzen treiben, die in Paläſtina gelebt, aber kei-

nen Wohnſitz hatten; denn die in Jeruſalem wohnten, werden
viel von dem gewußt haben, was Chriſtus in Galiläa get
Es mußte aber, ſo wie das Erzählen ein eigentliches Geſ
wurde, ein Fleiß entſtehn, nachzuforſchen und Elemente, die
Erläuterung ſeines Lebens dienten, Paraboliſches und Gnomiſ
in größern Maſſen herbeizuſchaffen. Wie dies aber beſonder
trieben, die nicht an einen feſten Wohnſitz gebunden waren
war noch weniger Veranlaſſung zu ſchriftlicher
faſſung, weil dieſe ein mehr ruhiges und ſtetiges Leben e
dert. — Alles konnte mündlich geſchehen; denn wie bei
griechiſchen Rhapſoden war das Gedächtniß damals geübter,
jetzt, wo wir ſo an die Feder gebunden ſind. Daß bei di
Zuſammentragen durch Austauſch freilich nicht lange eine wör
Uebereinſtimmung ſein konnte, iſt wohl klar; und ſo läßt
denken, daß, wenn nachher eine ſchriftliche Abfaſſung eintrat,
verſchiedene Relationen derſelben Thatſachen da waren.
auch hier iſt keine Gleichmäßigkeit zu denken, ſondern es
wieder zwei verſchiedene Elemente. Es iſt natürlich, daß
beſondern Fleiß darauf wandte, die Reden Chriſti zu überlie
Auch in den thatſächlichen Elementen, wo ſich an die
ſachen Ausſprüche Chriſti anknüpften, wird ſich die Uebereinſ
mung länger in der Ueberlieferung ſeiner Reden erhalten
als in der Erzählung. — Wenn wir uns dies weiter ausgeb
denken, ſo haben ſich bald ſolche Sammlungen von Erzählu
aus dem Leben Chriſti gebildet, die ſich fortüberlieferten; un
konnten es an verſchiedenen Orten verſchiedene ſein, aber auch
ſelben Elemente immer wieder vorkommen. Wegen der beſon
Dignität der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte iſt wahrſc
lich, daß die Elemente derſelben überall vorzüglich identiſch w
während das Uebrige in größerer Verſchiedenheit ſich verbre

Es finden ſich bei den ältern Kirchenſchriftſtellern Traditi
die auf eine gewiſſe Abhängigkeit des evangeliſtiſchen Geſc
von dem apoſtoliſchen hinweiſen; aber man muß ſich dieſe nic
genau denken, als ob etwa jeder apoſtoliſche Mann ſeinen Ev

liſten hatte, der ihn begleitete, oder als ob alles evangeliſtiſch Ueberlieferte einer apoſtoliſchen Beſtätigung bedurfte. Es konnten ja Mehrere durch ſich ſelbſt beglaubigt ſein, als Augenzeugen, wenngleich ſie nicht zum apoſtoliſchen Kreiſe gehörten, oder ſie konnten, was ſie vorgetragen, von ſolchen gehört haben.

So geſtaltet ſich die Sache, wenn man ſie der innern Wahrſcheinlichkeit nach denkt im Zuſammenhang mit unſern Notizen über die erſte Verbreitung des Chriſtenthums.

Der Uebergang zum Schriftlichen nun läßt ſich auf zwei ſehr verſchiedene Arten denken, entweder als eine Sache der Noth, oder als eine Sache einer freien aber nur unter gewiſſen Umſtänden zu befriedigenden Neigung. Sache der Noth konnte es nur dann werden, wenn das Material der mündlichen Ueberlieferung ſich anhäufte, und unter Vielen wenigſtens Einige waren, die eines ſchriftlichen Feſthaltens bedurften, um ihr Material nicht zu verwirren. Aber auch dies dürfen wir uns nicht in dem Bedürfniß einer gewiſſen Ordnung begründet denken, die bei dieſer nur aggregirenden Sammlung nicht ſtattfinden konnte, nur daß, was zur Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte gehörte, zuletzt geſtellt werden mußte. Aber um Verwechſelung des Aehnlichen in dem Material zu verhüten, konnte man wohl vieler ſchriftlicher Notizen bedürfen, die aber nicht der Art zu ſein brauchten, daß ſie durch ſich ſelbſt verſtändlich waren. Weit eher läßt ſich denken, daß ſolche ſchriftliche Aufzeichnungen von den Zuhörern, als von den Evangeliſten ſelbſt ausgingen. — Anders war es bei denen, die auf dem Schauplatze der Begebenheiten ſelbſt wohnten, da konnte es Viele geben, die Ruhe und Muße hatten, Erzählungen aus dem Leben Chriſti zu ſammeln und zu ihrem Privatgebrauche ſolche Aufzeichnungen zu machen. Immer gehörte dazu, ſobald ſie für ſich verſtändlich ſein ſollten, eine gewiſſe Ruhe und Opportunität, um eine gewiſſe Vollſtändigkeit durch Vergleichung mehrerer Nachrichten zu erhalten. Aber daraus folgt noch gar nicht, daß die erſten ſchriftlichen Abfaſſungen auf eine Geſammtheit des Lebens Chriſti ausgegangen ſeien; ſondern ſo wie wir es als eine Sache der Neigung anſehn, ſo konnte das Mannigfaltigſte dabei zum Vorſchein kommen. Einige haben vielleicht beſonders Wundergeſchichten geſammelt, Andere beſonders Parabel u. ſ. w., und ſo haben die Elemente der Evangelien vorher i ſolcher Zerſtreutheit exiſtirt.

Wenn wir uns nun einen Evangeliſten denken, der das Geſchäft an einem und demſelben Orte trieb und zwar an einer ſolchen, wo er Gelegenheit hatte, von Autopten Mehreres einzuſammeln, wo ſeine Zuhörer aber wechſelnd waren: ſo wäre ei Solcher beſonders geeignet geweſen, eine ſchriftliche Abfaſſung z machen, und eine Menge von Material der bloß mündliche Ueberlieferung zu entreißen. Ein Solcher wird Act. 21, 8 namhaft gemacht, **Philippus**, welcher zu den ſieben Diaconen de Gemeinde in Jeruſalem gehörte. Er wohnte in **Cäſarea** un wird ausdrücklich *ὁ εὐαγγελιστής* genannt; ſeine Töchter ſeie *προφητεύουσαι* geweſen. Aber wir wiſſen gar nicht, daß e ſchriftliche Aufzeichnungen gemacht habe, obgleich es ſehr wahrſcheinlich war; denn Cäſarea war der Sitz des römiſchen Procurators und eine wechſelnde Zuhörerſchaft hier natürlich; dab war Galiläa, der Schauplatz der meiſten Thaten Chriſti, ſehr nah Die Acta erwähnen zwar davon weiter Nichts; aber keinesweg folgt daraus, daß unſre Darſtellung unrichtig iſt, denn es wir des Philippus nur beiläufig gedacht.

§. 62.

Hiermit wollen wir eine andere Vorſtellung vergleichen, d eine Zeit lang ungemeinen Beifall hatte, die **Eichhorn'ſche** vo einem **Urevangelium**[1]). Sie iſt aus der Aufgabe hervorg gangen, die **Verwandtſchaft** unſrer drei erſten Evangelien z erklären. Nach unſrer Darſtellung, die wir angefangen, wi ſich dieſe ganz von ſelbſt als natürlich darſtellen: die wichtigſt

---

1) Vergl. **Schleierm.** üb. d. Schr. des Lucas S. 2—8.

Erzählungen werden vorzüglich identiſch ſein, Ordnung und Stellung aber ſehr verſchieden. — Nimmt man aber bloß die Geſtalt unſrer Evangelien vor die Augen, ſo kann man wohl leicht zu jener Hypotheſe kommen, die aber, wenn man die Probe mit ihr macht, in Nichts zerfällt. Wir haben von oben angefangen; wenn wir nun einen Schluß gemacht hätten auf die Geſtaltung der Evangelien, wie ſie darnach ſein müßte: ſo wäre die Probe, die wir zu machen hätten, daß wir zuſähen, ob unſre darnach gebildete Vorſtellung von den Evangelien mit den wirklich gegebenen zuſammenſtimmt. Fängt man aber von unten an, von den vorhandenen Evangelien, und fragt, worin ihre Verwandtſchaft und Verſchiedenheit ihren Grund haben kann: ſo muß man die Probe umgekehrt machen.

Eichhorn hat gedacht: was verwandt und wörtlich übereinſtimmend iſt, muß urſprünglich Eins geweſen, was aber verſchieden iſt, muß ſpäter hinzugekommen ſein. So erhalten wir aber für das Urſprüngliche, das Urevangelium, nur ein ſehr mageres Gerippe. Wenn aber dies ſoll feſt und Eins geweſen ſein, ſo müßte es doch eine beſondere Beglaubigung erhalten haben; und da müßten ſich die Apoſtel über ein ſolches Urevangelium vereinigt haben. Die Probe iſt alſo, ob ſich das, von oben angefangen, ſo denken läßt. Aber da finde ich nur ein immer ärger werdendes Gewebe von Unwahrſcheinlichkeiten. Warum wurde denn, als ſich die Apoſtel über eine gewiſſe Anzahl von Erzählungen als Stoff der evangeliſtiſchen Thätigkeit vereinigten, Einiges aufgenommen, Anderes ausgeſchloſſen? Unter dem, was bloß maſſenweiſe zuſammengenommen iſt, finden wir eine große Menge von denſelben Elementen, wie die, welche einzeln und ausführlich erzählt werden; warum die Apoſtel dieſe nun am erſtern Orte geſtrichen, läßt ſich nicht einſehn, da ſie ſich im Gegentheil hätten freuen müſſen, je vollſtändiger und zuſammenhängender ihre Erzählungen waren. Viel natürlicher iſt alſo, zu denken, daß die Sonderung erſt allmählig gemacht wurde, als die vier Evangelien in der Kirche feſt wurden, und daß auf dieſe Weiſe manches

Schöne und Aechte mag verloren gegangen ſein, weil es
Unächtem vermiſcht war. Daß aber die Apoſtel ſich ein M
pol und Richteramt über die zu erzählenden Elemente gem
und dabei nur ein ſo mageres Ganzes gelaſſen hätten, iſt
nicht zu denken.

Aber auch der ganze hiſtoriſche Thatbeſtand ſpricht g
betrachtet gegen jene Hypotheſe. Unſre kirchlichen Evangelien
doch zugleich mit andern geworden, von denen die Kirchen
mit einer gewiſſen Achtung reden. Sollen ſich nun dieſe auc
das Urevangelium gehalten haben, ſo müßte, da dieſelben
den verſchiedenſten Gegenden ausgingen, das Urevangeliu
dem Zuſtande eines magern hiſtoriſchen Gerippes durch die A
überall in den Kirchen verbreitet worden ſein, als der
men, an den ſich alles Uebrige anſchließen ſollte. Dann abe
unerklärlich, daß bei keinem Kirchenſchriftſteller eine Notiz d
anzutreffen iſt.

Wenn man ſich den natürlichen Gang der Dinge, wi
ohne allen fremden Impuls ſo ſein mußte, als ein Erzählen
Sammeln und ein Aufſchreiben für das Erzählen denkt,
wenn nun eine ſolche Anordnung, wie die des Urevangeli
hemmend hineingriff: ſo müßte doch eine beſtimmte Abſicht
bei zum Grunde gelegen haben. Dieſe hätte nur in der A
ſchließung anderer Elemente beſtehn können; denn wenn j
Erzähler freigeſtanden hätte, nach Gutdünken etwas hinzuzufü
ſo wäre die Anordnung unnütz geweſen; ſollte aber nicht
Ausſchließung anderer Elemente, ſondern die Verbreit
ſolcher, die vorzüglich geltend gemacht wurden, die Abſicht
ſo hätten ſie müſſen in einer größeren Ausführlichkeit geg
werden. Eine dritte Abſicht wäre die, eine gewiſſe Ordn
feſtzuſtellen; aber theils liegt eine ſolche critiſche Tendenz
nicht in jener Zeit, theils hätte dieſe Ordnung doch nur
ſchriftliche Abfaſſungen gegeben werden können, denn die m
liche Ueberlieferung konnte nur fragmentariſch ſein. Dazu ko
noch, daß dieſe Abſicht ſchon in unſern vorhandenen drei E

gelien ſich gar nicht bewährt hätte, denn die Anordnung iſt in ihnen gar nicht dieſelbe. — Wir können uns alſo gar nicht denken, von welcher Abſicht die Apoſtel dabei ausgegangen ſein ſollten. Wie hätten aber auch die Apoſtel es für *möglich* halten können, einen ſolchen Zweck, dem mündlichen Verfahren beſtimmte Regel und Ordnung zu geben, zu erreichen? Wir müßten ſie dabei als eine Art von adminiſtrativer Behörde denken, die ihre Befehle ausſchickt. Aber ſchon die Communication war damals eine ganz andere. Auch lehrt uns die Apoſtelgeſchichte, daß jener Zweck gar nicht erreicht werden konnte. Als die Apoſtel erfuhren, daß das Chriſtenthum in Samaria verbreitet war, ſchickten ſie Petrus und Johannes dahin; da war aber das evangeliſtiſche Geſchäft durch Philippus und wahrſcheinlich manche Andere ſchon geſchehn[1]). Ebenſo kam die Entſtehung der Gemeinde zu Antiochien erſt zur Notiz der Apoſtel, als ſie ſich ſchon gebildet hatte[2]). Wollten aber die Apoſtel lange nachher manches, was ſchon in öffentlicher Rede war, wieder ausſchließen, ſo wären ſie theils zu ſpät gekommen, theils vermochten ſie gar nicht überall hinzugelangen. Und dann müßte doch davon wenigſtens eine Spur von Tradition erhalten ſein.

Nun iſt noch ein Punct, der für mich ſchon allein die ganze Hypotheſe umwirft, nemlich das Verhältniß des Johannes zum Urevangelium. Die Hypotheſe iſt ganz davon ausgegangen, daß Johannes die drei ſynoptiſchen Evangelien vor ſich gehabt habe. Wenn nun das Urevangelium durch eine Uebereinkunft der Apoſtel zu Stande gekommen iſt, ſo muß Johannes mit dabei geweſen ſein; dann aber hätte er doch gewiß dafür geſorgt, daß das in daſſelbe aufgenommen wurde, worauf er ſo beſondere Wichtigkeit legt, wenn auch nicht die Reden, doch das Geſchichtliche, z. B. die Heilung am Teich Betheſda, die des Blindgeborenen, beſonders die Erweckung des Lazarus. Alſo müßte man doch annehmen, daß Johannes nicht dabei geweſen iſt; aber wir wiſſen Nichts

---

[1]) Act. 8, 4—13.

[2]) Act. 11, 19—22.

von beſondern Schickſalen, die ihn in der Zeit, als das Ureva
gelium verfaßt werden konnte, betroffen; vielmehr iſt die allg
meine Meinung, daß er ein ziemlich ruhiges Leben geführt ha
Aber auch abgeſehn hiervon, ſo iſt die Annahme, daß er zur E
gänzung der drei Evangelien geſchrieben hat, falſch, wie ſich na
her zeigen wird.

Wenn man das Urevangelium aus den drei ſynoptiſchen Eva
gelien conſtruirt, indem man das allen drei Gemeinſchaftliche h
einſetzt, ſo überſieht man dabei diejenigen nicht canoniſchen Eva
gelien, die mit den ſynoptiſchen von einer Familie waren.
würde auch das aus dem Urevangelium herausfallen, was
einem dieſer verwandten Evangelien gefehlt hätte. Nehmen
eine einzelne Erzählung, z. B. die Verſuchungsgeſchichte, wel
bei Matthäus und Lucas ausführlich, aber bei jedem verſchied
wovon aber bei Marcus gleichſam nur die Ueberſchrift iſt:
würde das Urevangelium nur dieſe enthalten haben. Könn
wir nun die andern Evangelien dazu adhibiren, ſo würden ge
noch mehr Elemente ſich ergeben, von denen nur eine ſolche g
dürſtige Ueberſchrift im Urevangelium geſtanden hätte.

§. 63.

Wir mögen alſo die Sache betrachten, wie wir wollen,
iſt ſie unhaltbar. Wir müſſen nun ſehn, ob wir das ganze F
tum, woraus das Bedürfniß einer ſolchen Hypotheſe entſtan
iſt, auf andere richtigere Weiſe auffaſſen können.

Wir müſſen davon ausgehn, daß das Erzählen von Tha
chen aus dem Leben Chriſti in der erſten Zeit ganz gewöhn
und überall verbreitet war. Wenn nun die Apoſtel doch die
ſten Leiter der Angelegenheiten des Chriſtenthums waren, ſo f
ſich, was für einen Einfluß ſie auf dieſes Erzählen hatten.
müſſen darin dem Origenes beiſtimmen, daß dies nicht das
ſchäft der Apoſtel ſelbſt war, da ſie mit der Anordnung der ki
lichen Angelegenheiten und dem κήρυγμα genug zu thun hat
während das Erzählen eben ſo gut von Andern geſchehn kon

Ein geſchichtliches Moment freilich war in einem engern Kreiſe geblieben, die Auferſtehung Chriſti, da er ſich nicht dem Volke zeigte, ſondern nur ſeiner nähern Umgebung, jedoch nach 1. Cor. 15, 6. in zahlreicher Verſammlung. Hier waren aber immer die Apoſtel die eigentlichen Zeugen. Doch auch hierin hätte das Urevangelium nicht geleiſtet, was die Apoſtel in dieſer Beziehung hätten leiſten müſſen, wenn ſie ein ſolches verfaßt; denn was unſre ſynoptiſchen Evangelien hierüber gemeinſchaftlich haben, iſt erſtaunlich gering.

Jedenfalls freilich müſſen die Apoſtel auch erzählt haben, denn ſie hatten doch immer auch Solche um ſich, die nicht ſelbſt Chriſtum geſehn und gekannt hatten; aber es war kein beſonderes Geſchäft für ſie ſelber neben dem des Verkündigens und Lehrens. Ebenſo werden ſie, wenn ſie falſche Auffaſſung oder Irrthum fanden, gewiß berichtigt haben; aber eine beſondere Aufſicht über die evangeliſche Ueberlieferung iſt bei ihnen nicht anzunehmen.

Was den Einfluß der Apoſtel auf die aggregirenden Evangelien betrifft, ſo können wir uns keinen amtlichen denken. Theils war die Abfaſſung ſchriftlicher Nachrichten aus dem Leben Chriſti gewiß nicht amtlich, theils iſt überhaupt ſchwerlich zu der Zeit an eine ſolche ſchriftſtelleriſche Thätigkeit zu denken, als die Apoſtel noch als Collegium vereint waren. Ferner würde in der Apoſtelgeſchichte, deren Verfaſſer doch ſorgfältig Nachrichten aus der erſten apoſtoliſchen Zeit zuſammengeſucht hat, es gewiß nicht übergangen ſein, wenn durch einen apoſtoliſchen Beſchluß, ſei es mittels eines Urevangeliums oder durch irgend eine allgemeine Feſtſtellung, die evangeliſche Abfaſſung geordnet wäre. — Was alſo die einzelnen Apoſtel zur Evangelienſchreibung, wenn ſie ſelbſt keins geſchrieben, gethan haben können, iſt zweierlei: 1. daß ſie Einzelnes ſelbſt erzählt haben, was Andere aus ihrem Munde in ihre Darſtellungen aufnahmen; wobei aber zugleich auch viele Andere eine evangeliſtiſche Thätigkeit ausüben konnten, ohne Gelegenheit gehabt zu haben, aus dem Munde der Apoſtel ſelbſt Etwas aufzunehmen; 2. daß ſie werden berichtigt haben, wo ſie gefragt wurden, oder wo ihnen Etwas zu Ohren kam, was ſie beſſer wußten. — Dies liegt in der Natur der Sache; weiter aber kann man nicht gehn, wenn man die urſprüngliche Sonderung der apoſtoliſchen und evangeliſtiſchen Thätigkeit feſthält.

Hieraus folgt alſo, daß die evangeliſtiſchen Materialien, welche für die aggregirenden Evangelien ſich angehäuft hatten, von ſehr verſchiedener Beglaubigung geweſen ſind. Am beglaubigtſten war, was von unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Chriſti ſeinen Urſprung hatte; dann, was von dieſen vielleicht durch die zweite oder dritte Hand in die evangeliſtiſche Kunde kam und von Andern aus dem urſprünglichen Kreiſe beglaubigt wurde. Dann aber muß auch Manches noch dazu gekommen ſein, was aus trüberen Quellen herrührte, wo theils das mangelhafte Gedächtniß, theils die Befangenheit der Vorſtellungen, theils die Wunderſucht Alterationen in den Erzählungen hervorbrachte. Wenn wir uns nun eine ſolche Vermehrung des Falſchen auf der einen Seite als das eine Extrem denken, auf der andern die Reinheit der apoſtoliſchen Ueberlieferung als das andere: ſo haben wir die beiden Charactere des Apocryphiſchen und Canoniſchen, und zwiſchen dieſen giebt es mannigfache Mittelglieder, wenn geſagt wird, in dieſem oder jenem Evangelium ſei manches Wahre geweſen, aber mit Falſchem vermiſcht. Unſere noch vorhandenen apocryphiſchen Evangelien zeugen davon, wie durch ſolche falſche Motive ſich das Apocryphiſche zuſammengehäuft hat; doch ſind dieſe aus weit ſpäterer Zeit. Wie viel Unreines dagegen die ältern ſogenannten häretiſchen Evangelien enthalten haben, iſt ſchwer zu beurtheilen.

§. 64.

Dieſe Auseinanderſetzung läßt es durchaus ungewiß, um welche Zeit unſre aggregirenden Evangelien zu Stande gekommen ſind, und wie ſich dieſer Zeitpunct zu dem der Abfaſſung des Evangeliums des Johannes verhält. Zu einem weitern Puncte enthält aber das bisher Geſagte allerdings einige Elemente.

Ueberall, außer bei Marcion, finden ſich die vier Evangelien zuſammen; es muß aber nothwendig eine Zeit geweſen ſein, wo dieſe Evangelien einzeln vorhanden waren. Denn ſonſt müßten ſie in Beziehung auf einander gemacht ſein, was offenbar nicht möglich iſt, da ihr ganzes Ausſehn dann ein anderes ſein würde, indem doch irgend eine vollſtändige Theilung nach Materie und Form unter ihnen ſtattgefunden haben müßte. Sie müſſen alſo einzeln zu Stande gekommen ſein; dadurch wird aber keineswegs die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß, wenn das eine früher verfaßt iſt, der ſpätere Verfaſſer des andern es kannte; in wiefern aber dies eine Wahrſcheinlichkeit hat, muß erſt die Vergleichung der Evangelien ergeben.

Können wir nun bei dem großen Zwiſchenraum zwiſchen dem Anfang der evangeliſtiſchen Thätigkeit und den canoniſchen Verzeichniſſen, die unſre vier Evangelien enthalten, irgend abſehn, in welchen Ort dieſer Linie die Abfaſſung der einzelnen Evangelien fallen mag? Es fragt ſich zugleich, ob ſie aus einer und derſelben Region ſind, oder aus verſchiedenen. Davon wiſſen wir Nichts und haben nur unſichere Traditionen darüber. Wenn ſie aus derſelben Region herſtammen, ſo ſind ſie entweder paläſtinenſiſchen Urſprungs oder kleinaſiatiſchen oder egyptiſchen. Dann müßten ſie gleich einen gemeinſchaftlichen Kreis gehabt haben und gemeinſchaftlich in die andern Gegenden der chriſtlichen Kirche gekommen ſein; das einzeln Vorhandenſein iſt dann nur von kurzer Dauer geweſen. Umgekehrt iſt es, wenn wir uns denken, daß ſie aus ganz verſchiedenen Gegenden herrührten; dann iſt natürlich, daß ſie länger einzeln vorhanden waren, und indem ſich dieſer Zeitraum länger ſtellt, muß man entweder ihre erſte Abfaſſung früher ſetzen oder ihr Zuſammenſein ſpäter.

Wie verhält ſich nun dies, wenn wir auf die natürlichen Wahrſcheinlichkeitsgründe ſehn? Nach Origenes war es offenbar zu ſeiner Zeit nichts Neues, daß die Kirche die vier Evangelien gehabt; ihr Zuſammenſein war alſo ſchon vorher, und ihre einzelne Abfaſſung muß daher um ſo früher geſetzt werden. Wir

fragen aber nun, ob es wahrſcheinlich iſt, daß ſolche *zuſamm*
hängende ſchriftliche Abfaſſungen ſchon in *ſehr früher*
vorhanden geweſen ſind. Unvermeidlich iſt, daß man zwiſc
dem fragmentariſchen Mündlichen und dem zuſammenhängen
Schriftlichen gewiſſe Mittelglieder denken muß, ausgenommen
dem Falle, wenn in einer Gegend der Kirche eine beſondere Ri
tung auf die ſchriftliche Abfaſſung verbunden mit einer ſehr gü
ſtigen Lage für das Zuſammenfaſſen mehrerer Nachrichten u
einer ruhigen Zeit anzunehmen iſt. Suchen wir eine ſolche Lo
lität, ſo kommen wir auf Paläſtina zurück, wo alles dergleic
zuſammen war. In der Apoſtelgeſchichte finden wir deutli
Spuren einer gewiſſen Ruhe, deren ſich die Chriſten in Paläſti
erfreuten. Mit den erſten Anfängen des jüdiſchen Kriegs t
jedoch eine Zeit ein, in welcher an dergleichen Unternehmen ni
zu denken war. Die Evangelien müſſen alſo entweder *vor* de
jüdiſchen Kriege oder *nach* demſelben, als er ſchon vergeſſen w
geſchrieben ſein. Die vorherrſchende Meinung iſt allerdings, d
es vorher geſchehn ſei; ſie hängt damit zuſammen, daß d
Evangelium des Johannes, die andern ergänzen ſoll, und daß d
erſte dem Apoſtel Matthäus zugeſchrieben wird. Aber wenn di
Stützpuncte für ſich betrachtet nicht ſehr haltbar ſind, ſo mu
man doch mehr die Wahrſcheinlichkeit gründe geltend machen, u
darnach war um dieſe Zeit noch keine Veranlaſſung zu einer ſo
chen ſchriftlichen Abfaſſung, weil noch Ohren- und Augenzeug
des Lebens Chriſti genug vorhanden waren. Daß man aber
Paläſtina für andere Gegenden geſchrieben haben ſollte, hat weni
für ſich. Wenn wir alſo den einen von den beiden Fällen vorzieh
nemlich, daß die Evangelien in *derſelben* Gegend geſchrieben un
nicht lange einzeln vorhanden geweſen ſind, ſo müſſen wir als da
Wahrſcheinlichſte annehmen, daß ſie *nach dem jüdiſchen Krieg*
am Ende des apoſtoliſchen Zeitalters entſtanden ſin

Bei jener evangeliſtiſchen Thätigkeit, die wir beſchrieben habe
können wir uns aber kaum denken, daß ſie lange ohne die Hülf
ſchriftlicher Sammlung einzelner Materialien geblieben iſt. J

meiner Schrift über den Lucas habe ich die Spuren der Zuſammentragung ſolcher früher einzeln vorhandenen Materialien im Evangelium des Lucas nachzuweiſen geſucht [1]). Dies würde alſo beſtätigen, daß ſolche kleine ſchriftliche Aufſätze vorhanden geweſen und geblieben ſind bis zur Zeit der Abfaſſung unſrer Evangelien. Daß dieſe kleinern Zuſammenſtellungen nachher untergingen, iſt ſehr natürlich. Aber eher könnte es zu verwundern ſcheinen, daß ſolche durch die Verwirrungen des jüdiſchen Krieges hindurch in Paläſtina ſollten übrig geblieben ſein; allein bei dem großen Intereſſe, das dieſe Notizen für die Chriſten haben mußten, und da wir Nachrichten haben, daß die Chriſten ſich vom unmittelbaren Schauplatze des Krieges zurückgezogen hatten: ſo können wir nicht unwahrſcheinlich finden, daß ſich ſolche Materialienſammlungen, die nachher benutzt ſind, erhalten haben.

§. 65.

Gegenüber der Hypotheſe von einem Urevangelium iſt eine andere entſtanden auch von dem Bedürfniſſe aus, die große Ähnlichkeit zwiſchen den drei erſten Evangelien zu erklären. Wenn wir uns Bücher von ſo geringem Umfange, wie dieſe, denken, ſo könnten ſie möglicher Weiſe ſo verſchieden ſein, daß ſie außer der Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte faſt Nichts mit einander gemeinſam hätten, indem in die Lücken des einen die ähnlichen Momente des andern hineinfallen könnten. Wie kommt es nun, daß jene drei Bücher ſo wenig verſchiedene Elemente haben? Man könnte antworten, daß ſich die von den Apoſteln bewährten Erzählungen hierher zuſammengezogen hätten, während die apocryphiſchen Evangelien die von den Apoſteln nicht bewährten gehabt. Aber dieſe Antwort erklärt nicht, warum dieſe drei Schriftſteller nur gerade dieſe Erzählungen als beglaubigt erhalten

---

[1]) Ueber die Schriften des Lucas, ein kritiſcher Verſuch, erſter Theil 1817; in Schleiermachers ſämmtl. Werk. Abtheil. I. Band 2.

hatten, da doch die Apoſtel von weit mehr Factis Zeugen
ſen waren.

Gieſeler ſetzt den Anfang der Evangelien in die m
liche Tradition, welche unter der perſönlichen Directio
Apoſtel geſtanden. Dieſe Hypotheſe ſteht alſo der unnatür
des Urevangeliums, welche mit dem Schreiben anfing,
entgegen. Aber es bleibt dabei immer unerklärlich, waru
Apoſtel eine Menge von Erzählungen, die ſie berichtigen ko
wenn ſie mangelhaft waren, ausgeſchloſſen haben, und wi
weitere Erzählung von einer einzigen Schule, in der die a
liſche Anweiſung ihren Sitz gehabt, ausgehn konnte. Off
müßte dies vor der Zerſtreuung der Chriſten, die auf den
des Stephanus folgte, geſchehn ſein, denn unter denen, di
aus Jeruſalem entfernten, waren gewiß Viele, die aus
Erfahrung oder aus den Mittheilungen der Apoſtel vom
Chriſti zu erzählen wußten; ſollten ſie ſich alſo auf gewiſſ
zählungen beſchränken, ſo mußte die apoſtoliſche Anweiſung
vorher gegeben ſein. Nun dürfen wir aber hier nicht bei u
canoniſchen Evangelien ſtehn bleiben; in den vielen andern
denen wir Notizen haben, können andere Elemente geweſen
ſo daß das Leben Chriſti doch nicht ſo fragmentariſch mit
ſchließung vieler Züge behandelt wäre, wie in unſern drei
gelien. So verſchwindet die Möglichkeit einer apoſtoliſchen
rection, für die ſich kein paſſender Ort finden läßt [1]).

Ich möchte ſagen: ſo wie die Eichhorn'ſche Hypoth
ihrer weitern Ausdehnung, wornach die Evangeliſten andere
ſchriften excerpiren, zu ſehr nach der Analogie unſrer be
Compilation gemacht iſt, ſo die Gieſeler'ſche zu ſehr na
Analogie der alten Rapſodenſchulen. — Nun iſt allerding
Aufgabe, die Übereinſtimmung der drei Evangelien zu erk
noch ungelöſ't.

---

[1] Vergl. oben §. 63.

§. 66.

Wir wollen nun das ganze Bild, das wir erhalten haben, noch einmal zuſammenfaſſen, damit wir kein weſentliches Element überſehn. Wir fangen mit dem Factum der Verbreitung des Chriſtenthums an; denn urſprünglich war Jeruſalem der einzige Punct, wo eine wirkliche Gemeinde beſtand, wenn auch Galiläa, wo Chriſtus ſo oft und auch noch nach ſeiner Auferſtehung geweſen war, kleinere chriſtliche Gemeinſchaften hatte. Durch die Zerſtreuung der Chriſten nach des Stephanus Tode wurde theils in Samaria, theils in Syrien, Kleinaſien und auf den Inſeln das Chriſtenthum verbreitet. Da müſſen wir alſo evangeliſtiſche Thätigkeit denken, aber unvorbereitet und ohne apoſtoliſche Direction. In Galiläa, wo viele Zeugen des Lebens Chriſti waren, konnten leicht Elemente vom Leben Chriſti zuſammenwachſen, die eine gewiſſe Gleichartigkeit hatten, wogegen es nur zufällig war, wenn Chriſten hinkamen, die vom Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem Etwas wußten; wir müſſen hier alſo eine einſeitige evangeliſtiſche Thätigkeit annehmen, bei der lauter galiläiſche Elemente ſich zuſammenfanden. In Antiochien dagegen fanden ſich wahrſcheinlich größtentheils helleniſtiſche Juden zuſammen, die vor der Zerſtreuung in Jeruſalem anſäſſig geweſen waren und hier das Chriſtenthum angenommen hatten; ſie konnten mehr von dem erzählen, was Chriſtus in Jeruſalem gethan; da läßt ſich alſo die entgegengeſetzte Einſeitigkeit in der evangeliſtiſchen Thätigkeit denken. Die pauliniſche Wirkſamkeit wurde nun eine Vermittlung zwiſchen beiden, indem eine Verbindung zwiſchen der Gemeinde in Jeruſalem und den von Paulus geſtifteten durch ihn angeknüpft und ſorgfältig erhalten wurde. Wenn Begleiter des Paulus, die bisher das evangeliſtiſche Geſchäft getrieben, nach Jeruſalem kamen, ſo konnten ſie dort neue Elemente in ihren Kreis ziehn. In Galiläa war ein Hauptort Cäſarea, nach der Apoſtelgeſchichte der Wohnſitz eines εὐαγγελιστής, und zugleich ein Vermittlungspunct zwiſchen Kleinaſien und Jeruſalem. In Cäſarea konnten alſo auch evangeliſtiſche Elemente von verſchiedenem Urſprunge

und aus verſchiedener Gegend zuſammen kommen. Es mu
nun Ausgleichungen entſtehn und Elemente in mehrere Sa
lungen kommen, die in keiner unmittelbar verbunden mit eina
beſtanden. Wenn wir nun denken, daß jeder, der die evan
ſtiſche Thätigkeit mündlich ausübte, ſchon dadurch auf einen
wiſſen beſchränkten Complexus gewieſen war, weil eine M
ähnlicher Begebenheiten ſich zu leicht im Gedächtniß würde
wirrt haben: ſo ſehn wir ſchon ohne Rückſicht auf die ſchrift
Abfaſſung, daß ein gewiſſes Maaß gegeben war, über wel
man ſich nicht hinaus verirrte, und wodurch eine Zuſammenfaſ
aller hauptſächlichſten Elemente bedingt war. Nimmt man
jene Ausgleichung und dieſe Feſtſtellung eines gewiſſen Ma
zuſammen, ſo kommt man darauf, in dieſem apoſtoliſchen K
eine gewiſſe Identität der Elemente und eine Ausſchließung
derer natürlich zu finden.

Die Art und Weiſe des Uebergangs vom Mündlichen
Schriftlichen iſt ganz unbekannt. Es kommt eine Tradition
nach welcher das Schriftliche als eine Art von Nachlaß derjen
dargeſtellt wird, die bisher in einer Gegend das mündliche
ſchäft betrieben hatten und nun dieſelbe verließen. Dies i
natürlich, daß es wahr wäre, wenn es auch nur erfunden w
es iſt die Entſtehung des Schriftlichen aus dem amtlichen Mi
lichen. Aber eben ſo natürlich iſt auch eine andere Entſteh
des Schriftlichen auf dem Privatwege, nemlich daß ſich Zuh
aus den Vorträgen Etwas aufſchrieben. So ſieht man, wie
Mündliche mit den Anfängen des Schriftlichen gleichzeitig
fortgegangen ſein. Das Aufhören des Mündlichen ſcheint du
aus gebunden zu ſein an eine Verbreitung ſchriftlicher Auf
von einer gewiſſen Vollſtändigkeit.

Können wir nun dies allgemeine Bild durch geſchicht
Notizen beſtimmter ausfüllen, indem wir ſagen können: hier
ſchriftliche Aufſätze, die von ſolcher Vollſtändigkeit müſſen gew
ſein, und die aus einer beſtimmten Zeit ſind und in einer ge
ſen Gegend gültig geweſen ſind? Wenn wir dies könnten,

könnten wir auch ſagen, zu welcher Zeit in einer Gegend die mündliche Erzählung aufgehört habe, welche urſprünglich als Unterſtützung der apoſtoliſchen Belehrung diente, während nun die Belehrung die Form annahm, welche wir ſpäter finden, daß Abſchnitte vorgeleſen und commentirt wurden. Dies iſt der Uebergang, der in der Natur der Sache liegt, und es fragt ſich, wie ſich in dieſem allgemeinen Rahmen unſre drei Evangelien verhalten. Dieſe Frage zu beantworten, dazu würde gehören, zu wiſſen, in welcher Zeit und in welcher Gegend jedes einzelne Evangelium entſtanden iſt, und wann und wie ſie zuerſt zuſammengekommen ſind, und wie es zugegangen, daß durch dies Zuſammenkommen die übrigen Evangelien außer Gebrauch geſetzt wurden. Dies wäre das Vollſtändigſte, wenn wir die Materialien gehörig zur Hand hätten, aber das iſt freilich nicht der Fall.

Denken wir uns eine Reihe Erzählungen vom galiläiſchen Aufenthalte Chriſti und eine andere Reihe hieroſolymitaniſchen Urſprungs, ſo wird ſich eine Ordnung hierin von ſelbſt gemacht haben, ſo daß die letztere nach der erſtern geſtellt wurde, weil ſie ſich an die Leidensgeſchichte unmittelbar anknüpfte. Und wenn nun auch viele Zeugen des Lebens Chriſti waren, ſo wird ſich doch leicht haben die Meinung bilden können, daß Chriſtus zuerſt in Galiläa gelebt habe, nachher in Jeruſalem, ohne eine poſitive Verneinung, daß Jeſus nicht auch früher nach Jeruſalem kam. Dies erklärt eine Anmerkung im Evangelium des Johannes, wo dieſer beiläufig ſagt, damals ſei Johannes der Täufer noch nicht gefangen geweſen, ſondern habe zugleich mit den Jüngern Chriſti getauft [1]. Johannes erwähnt gar nicht die Gefangennehmung des Täufers; er hatte alſo für ſich keinen Grund, darüber Etwas zu ſagen. Eine gewöhnliche Anſicht iſt nun die, welche wir ſchon bei Euſebius finden, daß die drei Evangeliſten nur haben erzählen wollen, was ſeit der Gefangennehmung des Täufers geſchehn ſei, Johannes aber habe auch das Frühere berichten und

---

[1] Joh. 3, 24. vergl. 3, 22—4, 2.

ausdrücklich bemerklich machen wollen, daß es eine Lehrzeit
vor der Gefangennehmung des Johannes gegeben habe.
allerdings klar, daß Marcus ganz deutlich, Matthäus m
gewiſſen Verworrenheit ſagt [1]), daß Chriſtus nach der Ge
nehmung des Täufers nach Galiläa gezogen ſei. Wenn w
das als eine Thatſache hinſtellen, daß Johannes vor Chriſtu
getreten, und daß im Allgemeinen die Lehrzeit Chriſti nach
Johannes fiel, und da nun im Allgemeinen die Lehrzeit
als eine galiläiſche dargeſtellt wurde und nur zu Ende a
hieroſolymitaniſche, wogegen Johannes in Judäa und in
lehrte: ſo erklärt ſich daraus leicht, daß es ſich als Anſicht
machte, Chriſtus ſei nach der Gefangennehmung des Jo
nach Judäa gegangen. Gegen dieſe Anſicht iſt die St
Evangelio des Johannes gerichtet, nicht gegen Matthäu
Marcus, denn ſie ſteht gar nicht in Beziehung darauf, daß
ſtus nach Galiläa gegangen ſei, ſondern darauf, daß er
nicht auch in Judäa geweſen ſei. — Unſere drei ſynop
Evangelien ſetzen die ganze Lehrzeit Chriſti in Galiläa, un
was ſie von ſeinem hieroſolymitaniſchen Aufenthalt wiſſen
ſchieben ſie in die letzte Zeit und verbinden es mit ſeiner
Reiſe. Daraus conſtirt alſo ihr Urſprung aus Galiläa.
folgt aus jener Stelle des Johannes gar nicht, daß er di
Evangelien gekannt habe, denn dann würde er theils jene
ganz anders eingerichtet haben, weil jene von einer Thä
Chriſti vor der Gefangennehmung des Johannes gar Nicht
ſagen, theils würde er wohl noch öfter und bei andern Ge
heiten mehr Urſache gehabt haben, ſich auf ſie zu beziehn.

§. 67.

Nun aber müſſen wir nach den älteſten Spuren
der Entſtehung unſerer Evangelien fragen. Dabei
vorher das Vorurtheil beſeitigt werden, aus den bloßen

---

[1]) Marc. 1, 14. Matth. 4, 12 ff.

ſchriften, wenn nicht andere Zeugniſſe dazu kommen, folgern zu können, daß ihre Verfaſſer der Apoſtel *Matthäus* und die im N. T. erwähnten *Marcus* und *Lucas* geweſen ſeien.

Wenden wir uns zu den älteſten Zeugniſſen, ſo iſt nicht zu übergehn der *Eingang zum Evangelium des Lucas*, wo es heißt, es hätten ſchon *Viele* unternommen, eine Erzählung der unter den Chriſten vorgekommenen Begebenheiten anzuordnen, ſo wie die Thatſachen von den urſprünglichen Augenzeugen überliefert worden; und nun, ſagt Lucas, ſchreibe er dies nach einer nochmaligen genauen Forſchung bis zu den Quellen. — Es folgt hieraus, daß Lucas ſchon mehrere zuſammenſtellende Evangelien gekannt hat, die in einem gewiſſen Zuſammenhange das Ganze umfaßten und die ſchon nach den Ueberlieferungen der Augenzeugen geſchrieben waren. Gewöhnlich will man dies von Matthäus und Marcus verſtehn, die vorher geſchrieben hatten; allein *zwei* ſind nicht πολλοί. Es würde auch folgen, daß Lucas ſelbſt das Evangelium Matthäi nicht dem Apoſtel zugeſchrieben hätte; doch will ich daraus Nichts gegen dieſen beweiſen, ſondern unbeſtimmt laſſen, ob Lucas das Evangelium Matthäi gekannt hat. Er muß mehr als zwei gekannt haben. — Ferner ſehn wir, daß Lucas ſich ſelbſt mit ſeiner Scription in die zweite Ordnung ſtellt, als der darin Andern nacharbeitet. So verſchwindet ſogleich das, daß der, welcher das geſchrieben, ein Begleiter des Paulus ſollte geweſen ſein; denn wenn ein ſolcher ein Evangelium ſchreiben wollte, ſo hatte er viel Gelegenheit, unmittelbar an die Autopten zu kommen. Paulus ſelbſt war keiner; aber denken wir einen Begleiter deſſelben mit der Abſicht, ein Evangelium zu ſchreiben und zwar als das Reſultat von eingezogenen Erkundigungen, ſo begreife ich nicht, wie es ihm nicht ſollte möglich geweſen ſein, mit oder durch Paulus nach Jeruſalem zu kommen und die Apoſtel ſelbſt zu befragen; aber dann hätte er ſich doch ganz anders zu den andern Evangeliſten ſtellen, ſich über ſie ordnen müſſen. Aber ferner iſt es auch ganz unwahrſcheinlich, daß es damals ſchon ſollte viele ſolche Zuſammenſtellungen gegeben haben, und zwar ſo, daß ſie zur Notiz des Einen kommen konnte müſſen alſo gleich an einen ſpätern Urſprung denken und Entweder iſt Lucas der Verfaſſer, und dann iſt er nicht gleiter des Paulus, oder er iſt der Begleiter, aber dann durch *κατά* ausgedrückte Beziehung nicht die des Auctors.

Sehn wir auf die beiden andern Evangelien, ſo komm zunächſt auf ein Zeugniß, über deſſen Zuverläſſigkeit ſe ſchieden geurtheilt wird [1]). Euſebius und Irenäus er nemlich des Papias, Biſchofs zu Hierapolis, den E an einer Stelle *ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατ τῆς γραφῆς εἰδήμων* nennt [2]), an einer andern aber *σμικρὸς τὸν νοῦν* [3]). Dieſen Widerſpruch will Valeſi auflöſen, daß er die erſtere Stelle für die Gloſſe eines Sch erklärt; doch da es uns hier nur um das zu thun iſt, w pias erzählt, ſo kann uns dies Urtheil gleichgültig ſein. E erwähnt nun ferner, Irenäus ſage, daß Papias ein unm rer Schüler des Apoſtels Johannes geweſen ſei, Papias ſel ſage dies nicht, ſondern nur, daß er die *γνωρίμους τῶ στόλων*, namentlich den Ariſtion und den Johannes Pr gekannt und von ihnen die *παράδοσις* deſſen, was die gelehrt, empfangen habe. Die biſchöfliche Dignität dieſes M fällt in die erſte Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Nun er bei Euſebius (h. e. III. 39.). *Ματθαῖος Ἑβραΐδι δι τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδ ἕκαστος.* Es fragt ſich, ob *ἑρμηνεύειν* hier „überſetzen „auslegen und commentiren" heißt; weil vorher *Ἑβραΐ λέκτῳ* ſteht, ſo erklärt man es gewöhnlich als Ueberſetzen. heißt eigentlich „Orakelſprüche"; daß es jemals von Erzäh von Thatſachen vorkomme, davon iſt kein Beiſpiel. Bei kirchlichen Schriftſtellern werden auch die Ausſprüche der Propheten ſo genannt; darnach wäre alſo das Nächſte, daß es Ausſprüche und Reden Chriſti bedeutet. So wäre alſo gemeint, daß Matthäus eine συγγραφή der Reden Chriſti gemacht; das läßt aber auf etwas ganz Anderes ſchließen, als auf unſer εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον. Papias hat nach Euſebius fünf Bücher λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις geſchrieben, was doch nur Erklärungen der Ausſprüche Chriſti ſein können. Alſo muß λόγια in jener Stelle auch ſo gefaßt werden, und man ſieht daraus, daß Matthäus gar nicht ein Evangelium geſchrieben hat, ſondern nur dieſe λόγια, und daß es nachher viele an Werth verſchiedene ἑρμηνεῖαι derſelben gegeben hat. Ob dieß nun Ueberſetzungen oder Erklärungen waren, iſt nicht völlig zu entſcheiden, aber viel wahrſcheinlicher iſt, daß ἑρμηνεύειν hier „erklären“ heißt [1]). — Wenn man alſo dieſe Stelle philologiſch behandelt, ſo iſt nicht möglich, ihr einen andern Sinn beizulegen, und es iſt unbegreiflich, wie man ſie hat vom Evangelium Matthäi erklären können. Nun könnte man aber ſagen, daß Papias, indem er eine συγγραφὴ λογίων von Matthäus erwähnt, zugleich auch des Evangeliums des Matthäus erwähnt haben kann, wenn dies derſelbe Verfaſſer war, und daß Euſebius dies nur nicht angeführt habe. Aber dies wäre ganz gegen die Weiſe des Euſebius, der immer es ſich zu einem beſondern Geſchäft macht, bei ältern chriſtlichen Schriften, die nicht ganz bekannt waren, anzuführen, auf welche zur καινὴ διαθήκη gehörenden Schriften ſie ſich berufen. Es iſt daher wahrſcheinlich, daß Papias unſer Evangelium Matthäi nicht gekannt hat.

---

[1]) Vergl. Schleierm. über die Zeugniſſe des Papia unſern beiden erſten Evangelien in Stud. u. Crit S. 735—768. in Schleierm. ſämmtl. Werk. Abth. I. Bd. 2

[2]) Hist. eccl. III. 36.

[3]) H. e. III. 39.

Von Marcus ſagt Papias, er ſei ἑρμηνευτής des Petrus geweſen und habe ἀκριβῶς aufgeſchrieben, was er von Chriſti Reden und Thaten behalten habe, οὐ μέντοι τάξει. Dies kann entweder heißen, Marcus habe dieſe Sachen nicht zuſammenhängend, ſondern einzeln, oder, er habe ſie zuſammenhängend, aber

---

1) Vergl. Stud. u. Crit. S. 741 – 745.

nicht in richtiger Ordnung niedergeſchrieben. Doch iſt die l Erklärung ſchon eine künſtlichere; für die erſtere dagegen iſt Luc. 1, 1., wo das ἀνατάξασθαι διήγησιν doch nur einen ſammenhang überhaupt, nicht den richtigen Zuſammen bedeuten kann. Nun entſchuldigt Papias den Marcus d daß er es nur ſo habe aufſchreiben können, weil er Chr nicht ſelbſt gehört habe, ſondern nur den Petrus, der e außer allem Zuſammenhange πρὸς τὰς χρείας ſeine Erzähl gegeben habe. Es folgt alſo hieraus, daß Marcus die Reden Thaten Chriſti, wie er ſie von Petrus hörte, außer dem Zu menhange einzeln aufſchrieb. Wenn wir nun bedenken, daß Evangelium des Marcus gar nicht dieſen Character an ſich ſondern wie die andern iſt, ſo können wir bei Papias eb wenig ein εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον finden, wie κατὰ θαῖον, wohl aber das, was, als ein Früheres, zu dieſen nennungen Veranlaſſung geben konnte. — Nimmt man hin τάξις in der Bedeutung von richtiger Ordnung, ſo würd Schrift als nicht die wahre Ordnung der Zeit beobachtend führt und durch den vereinzelten Vortrag des Petrus entſchu Aber dann paßt nicht, daß zur Entſchuldigung ferner geſagt Marcus habe geſucht, Nichts auszulaſſen und Nichts zu v ſchen; denn ein falſcher Zuſammenhang iſt allerdings eine W ſchung der Sache ſelbſt. Ferner wenn τάξις in der Bedeu der guten Ordnung dem Marcus abgeſprochen wurde, ſo m doch eine Ueberlieferung von Solchen da geweſen ſein, welch richtige Ordnung kannten, oder es müßte ſich dies Urthei andere richtig geordnete Schriften beziehn. Papias führt Ausſage auf den Presbyter Johannes, einen Schüler des Ap Johannes, zurück; von dieſem alſo oder ſeinem unmittel Schüler müßte die τάξις des Marcus als unrichtig bezeichne

Nun iſt allerdings Euſebius ſelbſt der Meinung, daß was Papias von Matthäus und Marcus ſagt, auf unſere k Evangelien geht. Nun aber führt Euſebius als Schriften, die Papias ſich berufen habe, nur 1. Joh. und 1. Petr. an.

alſo Papias jene beiden Evangelien angeführt hat, ſo hat er gewiß das des Lucas noch nicht gekannt; ja man müßte daraus ſchließen, daß er, obgleich er ein Bekannter von vertrauten Schülern des Johannes war, doch das Evangelium des Johannes nicht gekannt hätte. Dies könnte alſo von den Gegnern des Evangeliums des Johannes in ihrem Intereſſe benutzt werden; ich würde dem aber durchaus nicht beitreten, denn die innern Gründe ſind für mich ſo ſtark, daß zehn ſolcher äußern Gründe Nichts für mich gelten würden. Ich ſchließe daraus nur, daß die Verbreitung des Evangeliums des Johannes damals noch ſchwach war, und daß die gemeinſchaftlichen Bekannten des Papias und des Apoſtels Johannes ſich von dieſem zu einer Zeit trennten, als er das Evangelium noch nicht geſchrieben hatte — Von meinem Geſichtspuncte aus angeſehn, hätte alſo Papias noch keins von unſern canoniſchen Evangelien gekannt, höchſtens vielleicht noch das des Marcus.

Um aber Nichts zu verſchweigen, will ich noch einen Grund gegen meine Anſicht anführen. Oecumenius, der Auszüge aus ältern Commentaren gemacht hat, führt zu Act. 1, 18. Etwas aus den ἐξηγήσεις κυριακῶν λογίων des Papias an. Da die Parallele dazu ſich Matth. 27, 5 findet, ſo könnte man ſchließen, Papias habe doch unſer Evang. Matth. gekannt; aber mit Unrecht. Daß zwiſchen jenen λογίοις κυρίου des Matthäus und unſerm Evangelium ein Zuſammenhang iſt, will ich gar nicht läugnen; nun gab es viele Ausſprüche Chriſti, die nur in Verbindung mit Factis erzählt werden konnten, beſonders in der Leidensgeſchichte, wo jedes Wort Chriſti beſondere Bedeutung und Wichtigkeit bekam und deshalb von Matthäus bei ſeiner Zuſammenſtellung von Ausſprüchen Chriſti gewiß nicht übergangen wurde, ſo daß einzelne Umſtände, bei denen dies Wort geſagt wurde, in die λόγια κυρίου mit hinein kamen. Da konnte alſo ſehr gut etwas dem, was in unſerm Matthäus ſteht, ſehr Aehnliches bei Papias vorkommen, was Oecumenius auf unſern Matthäus übertrug.

Auch rühmt ſich Papias bei Euſebius, daß er viel bei
kannten der Apoſtel nach dem geforſcht habe, was Chriſtus
lehrt, und ſetzt hinzu: „denn ich bin immer der Meinung ge
ſen, daß ich mich weit beſſer aus der lebendigen Rede, als a
den **Büchern** belehren kann“. Alſo muß er doch Bücher geb
haben, und zwar ſolche, die daſſelbe Bedürfniß ihm befriedig
konnten, wie ſeine mündlichen Unterredungen. Es konnten a
heidniſche oder altteſtamentliche nicht ſein, ſondern ſie muß
aus neuteſtamentlicher Zeit ſein und ähnliche Elemente enthalt
wie die, welche er durch die viva vox erfahren konnte. D
Schriften konnten damals keine andere ſein, als ſolche, die a
die Auctorität von Augenzeugen mit einer gewiſſen Unmittelbark
zurückgingen, alſo ſchriftliche ἀπομνημονεύματα. Er hat a
unſere canoniſchen Evangelien nicht gekannt, aber Schriften, wel
evangeliſtiſche Materialien enthielten.

Faſſen wir nun das zuſammen, was ſich uns mit überw
gender Wahrſcheinlichkeit hier ergiebt, ſo paßt es ſehr gut zu
Darſtellung, die ich im Allgemeinen aus der Natur der Sa
abgeleitet hatte. Die Schriften, welche Papias hier als min
zuverläſſige Mittel, ſich zu unterrichten, gleichſam beſeitigt, br
chen keineswegs apocryphiſche oder ketzeriſche geweſen zu ſein. U
die ganze Maxime, die er hier aufſtellt, zeigt ihn gar nicht
einen σμικρὸς τὸν νοῦν; ſondern ſeine Meinung iſt dieſe:
kann dieſelben Sachen vielleicht aus ſchriftlichen Abfaſſungen
fahren, aber die größere Anſchaulichkeit mangelt, und die näh
Umſtände fehlen; wende ich mich aber an einen Mann, der
Apoſtel ſelbſt gehört hat, ſo kann ich dem nachfragen. Alſo n
gerade mit falſchen und verwerflichen Schriften hätte Pap
dieſe Vergleichung ſo anſtellen können, ſondern auch mit ſolch
in denen er richtige evangeliſtiſche Nachrichten zuſammengeſtellt fa

§. 68.

Wenn wir nun die Ausſagen des Papias über Matth
und Marcus in dem Sinne nehmen, welcher uns der wahrſch

lichſte iſt, und fragen, welcher Zuſammenhang zwiſchen jenen Schriften und unſern mit denſelben Namen bezeichneten Evangelien iſt, ſo erklärt ſich aufs beſtimmteſte der Ausdruck κατά. Wenn nemlich bei einem Evangelium dieſe Zuſammenſtellung von Reden Chriſti zum Grunde gelegen hat, und aus andern Quellen das mehr Thatſächliche hinzugefügt worden iſt, ſo konnte eine ſolche vervollſtändigte Schrift ein εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον heißen.

Betrachten wir unſer Evangelium Matthäi, ſo finden wir darin von Reden Chriſti zunächſt die Bergpredigt Cap. 5—7. Aus Vergleichung dieſer mit Stellen in den andern Evangelien läßt ſich auf eine Weiſe, die für mich noch durch Nichts wankend gemacht iſt, zeigen, daß ſie nicht eine Rede geweſen iſt, die ſo im Zuſammenhange gehalten iſt, ſondern daß es eine Expoſition der Lehren Chriſti im Gegenſatz gegen die phariſäiſchen war. Wenn Jemand, der bisher der phariſäiſchen Richtung angehörte, eine Zuſammenſtellung der Ausſprüche Chriſti machte, ſo hätte er ſie gar nicht zweckmäßiger machen können, als es Matthäus thut. Nun ſind daran kleine Maſſen angereiht, die Analogie damit haben, und zwar in einer gewiſſen Form. Das iſt alſo eine ſolche συγγραφή. — Eine andere Maſſe bilden die auf einander folgenden Parabeln von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν Mat. 13, 1—52. Daß es wahrſcheinlich ſei, daß Chriſtus dieſe ſo hinter einander vorgetragen, wird wohl Niemand ſagen, denn ſie ſind ſo verwandten Inhalts, daß eine ſtatt aller ſtehn konnte; aber daß Chriſtus oft in den Fall kam, denſelben Inhalt in verſchiedener Form vorzutragen, iſt leicht zu denken. Da beſtand alſo das συγγράφειν des Matthäus im Zuſammenſtellen des Analogen. — Eine dritte Maſſe machen die zum Theil antiphariſäiſchen zum Theil auf die letzten jüdiſchen Dinge ſich beziehenden Reden Chriſti in Jeruſalem Mat. 23. und 24—25. Ich will gar nicht behaupten, daß der Apoſtel Matthäus dieſe beiden ſo von einander verſchiedenen Maſſen als eine zuſammengeſtellt habe, da es nicht einmal wahrſcheinlich iſt, daß ſie aus einem Aufenthalte Chriſti in Jeruſalem ſind; daß aber ein evangeliſtiſcher συγγραφεύς, der ſchon mit der Tendenz herkam, hieroſolymitaniſche Elemente auf die galiläiſchen folgen zu laſſen, dieſe Reden ans Ende ſetzte und die Weiſſagungen von den letzten Dingen auch, iſt ganz natürlich [1]).

Etwas Ähnliches ſtellt ſich bei Marcus dar, wenn wir auf das οὐ τάξει des Papias ſehn. Unſer Marcusevangelium iſt doch in einem Zuſammenhange geſchrieben. Nun iſt eine gewöhnliche Meinung, die beſonders Saunier ausgeführt hat [2]), daß der Verfaſſer unſers Ev. Marc. das Ev. Matth. und Luc. vor Augen gehabt hat. Wenn alſo Jemand die von Marcus einzeln aufgeſchriebenen Materialien in eine beſtimmte τάξις hat bringen wollen und jene beiden andern Schriften ſchon gekannt hat, ſo hat er ſchwanken müſſen und iſt bald der τάξις der einen, bald der andern gefolgt. Bleiben wir bei dieſer Anſicht, ſo ſtellt ſich die Sache ſo, daß unſere Evangelien Matth. und Luc. eher da waren, als die Materialien des Marcus zu einem Evangelium verarbeitet wurden. Da haben wir alſo eine Art Geſchichte der evangeliſtiſchen Schreibung: voran ſtellen wir die συγγραφή des Apoſtels Matthäus gleichzeitig mit den Materialien des Lucas und mit den zerſtückelten ἀπομνημονεύμασιν des Marcus und dem ganz verſchiedenen Evangelium des Johannes; dann einzeln entſtehend die Evangelien Matth. und Luc., dann die Zuſammenſtellung des Evangeliums Marc. Dabei wird uns zugleich erklärt, wie die Formel εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον als eine Art von Familiennamen vorkommt; denn wenn Mehrere die συγγραφή des Matthäus zum Grunde legten, ſo konnten ihre Evangelien alle κατὰ Ματθαῖον heißen. Lucas folgt dagegen bei ſeiner ἀνάταξις von Materialien einem andern Geſetze und hat wahrſcheinlich weder die συγγραφή des Matthäus noch das Evangelium Matth. gekannt.

Dies iſt alſo eine ganz andere Vorſtellung, als die gewöhnliche, daß nach des Papias Bericht das Evangelium Matth. urſprünglich hebräiſch geſchrieben ſei, und daß es davon eine Menge Ueberſetzungen gegeben habe. Unſerm Matth. ſteht am nächſten das Evangelium κατ' Ἑβραίους, was urſprünglich aramäiſch geſchrieben war; wie verhielt ſich nun dies zu dem, was Papias berichtet? Verſteht man das ἡρμήνευσε δ' ἕκαστος vom Ueberſetzen, ſo hat er das Evangelium der Hebräer nicht berückſichtigt, da dies keine Ueberſetzung war. Da er aber den Marcus einen ἑρμηνευτής des Petrus nennt, ſo kann man fragen, ob nicht auch das ein ἑρμηνεύειν ſei, wenn Einer zu den Reden des Andern die erklärenden Umſtände hinzufügt. Wenn wir dies auf das anwenden, was Papias von den λογίοις des Matthäus ſagt, ſo würde es gerade auf ſolche Schriften, wie unſer Evangelium Matth. und das der Hebräer paſſen: Jeder habe die λόγια Chriſti durch Hinzufügung der hiſtoriſchen Thatſachen, der Umſtände, unter denen er ſie geſprochen, ins Licht geſtellt und commentirt, ſo gut er konnte. Eine Menge von ſchriftlichen Ueberſetzungen iſt auch ſchon an ſich in dieſer erſten chriſtlichen Zeit, wo der mündliche Vortrag ſo ſehr überwog, nicht wahrſcheinlich; denn die Analogie der Ueberſetzung altteſtamentlicher Schriften paßt nicht, da die neuteſtamentlichen noch nicht, wie jene, in den Verſammlungen gebraucht wurden.

---

[1]) Vergl. a. a. O. S. 746—752.

[2]) Saunier über d. Quellen d. Ev. des Marcus 1825.

Für die ganze Familie der mit unſerm Matth. verwandten Evangelien hätten wir alſo ein gemeinſchaftliches Fundament in der συγγραφῇ λογίων, von der Papias redet. Allerdings konnte dieſe nicht ganz ohne alle thatſächliche Elemente ſein, weil ſich manche Ausſprüche Chriſti nicht ohne ſolche erzählen ließen, wiewohl wir z. B. in der Bergpredigt viele Gnomen finden, die Lucas mit ihren geſchichtlichen Beziehungen erzählt; aber da werden ſie durch die Verwandtſchaft der Gedanken, zwiſchen denen ſie ſtehn, verſtändlich.

Es läßt ſich aber auch aus innern Kennzeichen nachweiſen, daß unſer Evangelium Matth. ſchwerlich vom Apoſtel Matthäus kann geſchrieben ſein, was ich hier nur vorläufig aus drei Umſtänden klar machen will. 1. Es wird Matth. 9, 9. die Erwä lung des Apoſtels Matthäus erzählt, wodurch er anfing, Chr Begleiter zu ſein. Nun müßte doch ein gewiſſer Unterſchied der Erzählung zwiſchen dem Frühern ſein, was der Apoſtel n durch die Berichte Anderer wiſſen konnte, und dem Spätern, w er ſelbſt erlebt hatte. Aber in unſerm Evangelium findet ſ eine ſolche Verſchiedenheit nicht. 2. Vergleichen wir die Auf ſtehungsgeſchichte Matth. 28. mit dem, was die andern Evang liſten darüber haben, namentlich, wie ſich hier Alles ſo unbeſtim der Zeit nach zuſammendrängt, wogegen bei Johannes verſch dene Momente und verſchiedene Schauplätze aus einander tre in Erſcheinungen Chriſti in Jeruſalem und Galiläa, bei den doch auch Matthäus geweſen ſein muß: ſo ſieht man, wie d ſchwerlich ein Apoſtel kann geſchrieben haben. Natürlich gehe hier von der Vorausſetzung der Aechtheit des Evangeliums Jo aus; wer ſie nicht annimmt, kann freilich auf umgekehrte We aus Matthäus gegen Johannes argumentiren. Aber wenn w in demſelben Kreiſe von Argumenten bleiben, ſo hat das Eva gelium Joh. ſo viel Kennzeichen der Urſprünglichkeit, daß einen ſolchen Vorſprung vor Matthäus hat, daß eine ſolche Rü argumentation nicht ſtattfinden kann. 3. Die 3 ſynoptiſchen Eva gelien gehn beſtimmt von der Vorausſetzung aus, daß Chriſt vor dem letzten Oſterfeſte nicht in Jeruſalem geweſen ſei. Wol man nun auch annehmen, daß Matthäus erſt im letzten Jah berufen worden, ſo mußte er doch von den andern Apoſteln e fahren haben, daß Chriſtus ſchon öfter dort geweſen. — So kan man alſo nicht wahrſcheinlich finden, daß unſer Evangeliu Matth. von dem Apoſtel iſt.

Ebenſo läßt ſich aus unſerm Evangelium des Marcu nachweiſen, daß es nicht unter dem unmittelbaren Einfluſſe de Petrus oder mit irgend einem Mitwiſſen deſſelben geſchrieb ſein kann. So wird z. B. mit Erzählung der Auswahl de Apoſtel verbunden, daß Chriſtus dem Petrus ſeinen Namen gege ben habe; das geſchah aber nicht erſt, als die Zwölf zuſamme waren, ſondern es war eine frühere Begebenheit [1]). Dagegen ſcheint die Bezeichnung der Brüder Johannes und Jacobus als υἱοὶ βροντῆς ſpäter geſchehn zu ſein, als hier berichtet wird [2]). Dieſe ganze Erzählung aber, wie ſie hier ſteht, kann ſchwerlich ein Beſtandtheil jener Schrift geweſen ſein, wenigſtens findet ſich Nichts darin, was Petrus als διδασκαλίᾳ gebrauchen konnte. Unſer Evangelium hat alſo wenigſtens auch ſolche Elemente in ſich, die jene Schrift nicht hatte. Dieſe ſind alſo gemacht, um eine τάξις hineinzubringen, da Marcus οὐ τάξει geſchrieben hatte; es mußte dabei die Namengebung gleich bei der Erwählung der Apoſtel erwähnt werden. Aber Petrus hat es gewiß nicht ſelbſt ſo geſagt, und von Marcus heißt es doch, er habe Nichts daran verfälſcht, was doch in unſerm Evangelium Marc. auf gewiſſe Weiſe geſchehn iſt.

Fragen wir nun unter Vorausſetzung jenes Zuſammenhangs zwiſchen unſerm Evangelium κατὰ Ματθαῖον und den λογίοις des Matthäus, wie alſo der zweite Verfaſſer eigentlich zu Werke gegangen iſt: ſo hatte er durch dieſe Schrift ſelbſt ſchon einen beſondern Standpunct bekommen. Sie zerfiel gleich in die beiden Theile des Galiläiſchen und Hieroſolymitaniſchen; es mußte nun der geſchichtliche Zuſammenhang, ein Rahmen von Thatſachen, dazu gemacht werden. Unſer Evangelium giebt nun den Eindruck, daß dieſe Einfaſſung der λόγια für die galiläiſche Zeit etwas dürftig iſt, denn wir bekommen immer nur ein ſehr allgemeines Bild. Es heißt: „Chriſtus begiebt ſich auf einen Berg“ wir wiſſen nicht, welchen? oder „er iſt am See“ oder „er zieht in den galiläiſchen Städten umher“; nirgends anſchaulichere Beſtimmtheit. Da ſieht man, daß es dem Verfaſſer gar nicht darum zu thun war; er hätte vielleicht noch mehr Notizen dieſer Art beibringen können, aber er mochte dann um ſo weniger glauben, das Richtige zu treffen. Es müſſen aber auch ſeine Quellen eben ſo unbeſtimmt geweſen ſein; bei einzelnen fragmentariſchen Erzählungen wurde dieſer Mangel nicht empfunden, ſondern erſt bei der Zuſammenſetzung mehrerer. Wäre aber der Zuſammenſetzer ein Augenzeug geweſen, ſo würde er von ſelbſt das Beſtimmte mitgegeben haben

---

[1] Marc. 3, 16. vergl. Joh. 1, 42., dagegen Matth. 16, 18.

[2] Marc. 3, 17. vergl. Luc. 9, 54.

Beim Evangelium κατὰ Μάρκον iſt es viel ſchwieriger ein Verhältniß deſſelben zu jener Schrift des Marcus bei Papia nachzuweiſen. Ueberhaupt ſind die Urtheile über das Verhältni dieſes Evangeliums zu den andern ſo verſchieden, daß es eine großen Weitläuftigkeit bedürfte, ſie anzuführen. Mir genügt e nachgewieſen zu haben, daß nicht wahrſcheinlich iſt, daß unſe Evangelium jene Schrift ſei. Alſo muß man entweder auf da Zeugniß des Papias ganz Verzicht leiſten, wozu ich keinen Grun einſehe, oder einen realen Zuſammenhang des Evangeliums m jener nur fragmentariſchen Schrift annehmen.

Von **Lucas** wiſſen wir aus ſeinen Eingangsworten, da er einen größern Vorrath von Materialien hatte. Wenn er ſag es hätten ſchon Viele das verſucht, was er nun auch thun woll ſo kann man nicht glauben, daß er alle jene Verſuche nur de Namen nach gekannt haben ſollte; ſein Werk ſelbſt zeigt, daß ſeine Forſchungen aus jenen genommen habe. Das Nächſte wä alſo, zu ſagen: Aus einem größern Reichthum hat er Einige ausgewählt, Anderes verworfen. Fragen wir, warum er Einige verworfen habe, ſo können wir nicht dabei ſtehn bleiben, daß nur Unächtes ausgeſchloſſen, ſondern er wird auch Manches, w ſeinen Erzählungen zu ähnlich war und nichts Neues darbot, weg gelaſſen haben. Es kommen öfter ſolche Formeln vor, die gan Reihen von Begebenheiten maſſenweiſe zuſammenfaſſen. Nun wä es doch wunderbar, wenn es darüber keine Erzählungen gegeb hätte; Lucas ließ ſie aber aus, weil er ſchon ähnliche hatte u das Volumen der Schrift nicht auf eine unzweckmäßige Wei vergrößern wollte. So mögen denn in andern Evangelien vi ächte Elemente geweſen ſein, die Lucas nicht aufnahm; außerde aber mag es auch Vieles gegeben haben, was er gar nicht erfuh weil es in andern Gegenden circulirte.

§. 69.

Wenn man ſich alſo dies ſo denkt, daß der Verfaſſer von unſerm Evangelium Matth. den geſchichtlichen Rahmen zu jener *σύνταξις λογίων* geben wollte, Lucas aber eine mäßige Auswahl von dem am meiſten Beglaubigten, und denkt man ſich Beide in einer nicht ſehr verſchiedenen Localität: ſo läßt ſich eine gewiſſe Verwandtſchaft in dem, was Beide geben, ſchon zum voraus erwarten. Aber freilich die große Uebereinſtimmung im Einzelnen und in den Worten ſelbſt wird dadurch noch nicht erklärt. Hat man nun eine ſehr groſe Vorſtellung von dieſer Uebereinſtimmung, ſo hat man ein Recht zu der Hypotheſe, daß Einer den Andern benutzt habe. Aber ſie iſt nicht ſo groß, als man ſie ſich gewöhnlich vorſtellt. Es iſt nur ſo viel klar, daß ſie in Bezug auf Einzelnes dieſelben Quellen benutzt haben; dazu gehört aber die Vorausſetzung, daß ſie nicht an zu verſchiedenen Orten ſchrieben.

Halten wir die *σύνταξις λογίων* von Matthäus, wie ſie uns Papias beſchreibt, an die beiden Evangelien Luc. und Marc. und fragen, ob letztere wohl dieſe Schrift gekannt haben, ſo iſt das bei Lucas allerdings unwahrſcheinlich. Mit Marcus hat es eine ganz andere Bewandtniß. Er vermeidet ausführliche Berichte von Reden Chriſti im erſten Theil, und es ſieht faſt ſo aus, als ob er ſich Anfangs gefürchtet hätte, ſeine Schrift würde zu groß werden, und da hat er erſt ſpäter reichlicher aufgenommen. Seine ganze Tendenz iſt alſo gar nicht, Reden mitzutheilen, ſondern mehr Thatſachen: daraus folgt aber nicht, daß er jene *λόγια* nicht gekannt habe, es lag nur nicht in ſeinem Plan, ausführlichern Gebrauch davon zu machen. Wenn wir aber Lucas mit unſerm Matthäus in Bezug auf die *σύνταξις λογίων* vergleichen, ſo iſt bei Erſterem Manches mit ſeiner hiſtoriſchen Veranlaſſung erzählt, um welches Letzterer keinen ſolchen geſchichtlichen Rahmen gemacht hat, indem er es ſo ließ, wie er es in der *σύνταξις* fand, wiewohl Einiges zu einer ganz andern Zeit geſprochen war, als das dicht dabei Stehende. Nun findet ſich im Lucas aber gar keine Spur von einer Beziehung auf jene Schrift. Man

kann ſich freilich denken, daß ein Schriftſteller, beſonders wen
ſich an ein beſtimmtes Maaß bindet, ſich alles das verſagt
was in Bezug auf ſeine Leſer in der zweiten Ordnung ſt
und allerdings, wenn Lucas darauf aufmerkſam gemacht hätte,
da Manches aus jener urſprünglichen Verbindung geriſſen ſe
wäre dies Etwas von der zweiten Hand geweſen. So k
er alſo jene σύνταξις doch gekannt haben. Aber wenn ſie ἑ
ΐδι διαλέκτῳ geſchrieben war und das ἑρμηνεύειν vom A
ren thatſächlicher Umſtände zu nehmen iſt, ſo verſchwindet
Wahrſcheinlichkeit wieder; denn Lucas hat ſchwerlich den ara
ſchen Dialect gekannt, da er reiner Helleniſt war.

Zu beachten iſt, daß unſer Evangelium Luc. und die
zwei Theile eines und deſſelben Werks ſind. So wie die A
beſonders die Römer, denſelben Gegenſtand in mehreren Bü
behandelten, ſo daß jedes ſeinen eignen Eingang hatte, ſo h
beide ihren eignen Anfang, aber die Acta beziehn ſich ausdrü
auf das Evangelium, und die Dedication iſt an denſelben ge
tet. Nun aber erſcheinen ſie in der Geſchichte des Canons d
aus als getrennt; wo die vier Evangelien vorkommen, iſt
des Lucas darunter und alſo von der Apoſtelgeſchichte geſon
und es iſt wahrſcheinlich, daß nicht überall, wo das erſter
kannt war, auch die letztere ſchon verbreitet war. Wenn
cion's Evangelium wirklich das verſtümmelte des Lucas gew
ſo wäre klar, daß er die Acta nicht gekannt, da ſie
als natürliche Einleitung zu den pauliniſchen Briefen ſehr
kommen ſein mußten, und ſeine Lehre nichts Anſtößiges darin
den konnte. Aber wenn wir dies auch dahingeſtellt ſein la
ſo ſcheint doch gewiß, daß die Apoſtelgeſchichte erſt ſpäter a
mein bekannt wurde, und ſo ſieht man, daß beide Theile
zeitig von einander getrennt ſind. Denn es läßt ſich nicht
ken, daß man ſie blos deshalb aus einander geriſſen habe,
die vier Evangelien zuſammen zu nehmen, denn es konnte
die Acta auch mit hineinkommen als eine Fortſetzung. Es
alſo das Evangelium öfter allein abgeſchrieben und ſo in die

tras gekommen ſein, ehe die Apoſtelgeſchichte verbreitet war, gegen die urſprüngliche Abſicht des Lucas, daß beides ſollte als ein Ganzes betrachtet werden.

Daß dies aber ſo kam, davon iſt offenbar der nächſte Grund der Mangel an Vermögen. Es war zu koſtbar, beides abſchreiben zu laſſen, und da begnügte man ſich damit, noch Nachrichten aus dem Leben Chriſti zu erhalten. Hieran haben wir alſo einen Maaßſtab, wie groß eine Schrift ſein mußte, um eine allgemeine Verbreitung in der Kirche zu erhalten. So ſieht man, warum man ſich auf einen ſehr geringen Umfang beſchränkte. Vergleicht man in dieſer Beziehung unſere drei Evangelien mit einander, ſo iſt das des Marcus das kleinſte; aber hier ſieht man zugleich die urſprüngliche Tendenz, nur einzelne Thatſachen aus dem Leben Chriſti darzuſtellen. Unſerm Matthäus war die διάταξις λογίων gegeben; da war die größte Sparſamkeit nothwendig, um das Ganze nicht zu groß zu machen und doch keine Reden Chriſti auszulaſſen. Bei Lucas ſehn wir ein größeres Gleichgewicht zwiſchen thatſächlichen Elementen und ausführlicher Mittheilung von Reden Chriſti. Denkt man ſich alſo ein ſolches Maaß durch den Zuſtand der Dinge einmal gegeben und die erſte ſchriftliche Zuſammenfaſſung zu einem wirklichen Complex doch natürlich nur auf die Zeitgenoſſen gerichtet: ſo folgt ſchon von ſelbſt, daß nur geſchichtliche Elemente von einer gewiſſen vorzüglichen Bedeutſamkeit konnten in ſolchen Complexus aufgenommen werden, während viele andere lehrreiche, characteriſtiſche, anmuthige Erzählungen nur im mündlichen Umlauf waren. Es kommt alſo vorzüglich darauf an, daß man ſich überzeuge, die geſchichtlichen Elemente unſrer Evangelien ſeien von der Art, daß ſie eine ſolche Heraushebung verdienten, und zwar ſo, daß unabhängig von den Andern Jeder, der auf eine ſolche Zuſammenſtellung ausging, ſie nicht umgehen konnte, ſondern ſie vor andern herausheben mußte. Hierauf kommt es beſonders an, um ſich von dem Verhältniſſe der drei Evangelien zu einander eine richtige Vorſtellung zu machen.

Indem wir nun hierzu ſchreiten wollen, ſo erinnere ich noch einmal daran, daß hier die Bezeichnungen: Matthäus, Marcus, Lucas, gar keinen beſtimmten Perſonen gelten, ſondern nur denen, die dem Evangelium ihre jetzige Geſtalt gaben, indem ich ihre perſönlichen Verhältniſſe dahingeſtellt ſein laſſe, z. B. ob der Verfaſſer unſers Lucasevangeliums ein Begleiter des Paulus wa oder nicht, oder ob Aufzeichnungen eines ſolchen Begleiters vo einem Andern mit aufgenommen wurden. — Ferner ſetze ich den ſchon erwähnten Hauptunterſchied zwiſchen den galiläiſche und hieroſolymitaniſchen Elementen voraus, von denen di erſtern immer als die frühern betrachtet wurden. Aus Johanne ſehn wir, wie Chriſtus auch noch in andern Theilen des Lande ſich aufgehalten hat, in Peräa und Judäa. Daher mußte e mehrere Elemente geben, die ſich nicht recht in die eine oder andere Abtheilung ſchicken wollten. Ein apoſtoliſcher Verfaſſer hätte dadurch nicht in Verlegenheit kommen können; ihm wäre auch eine Scheidung in Galiläiſches und Hieroſolymitaniſches in dieſe Art nicht eingefallen. — Hiernach iſt es am beſten, unſre Unterſuchung ſo einzurichten, daß wir drei verſchiedene Abtheilungen annehmen, in welche die einzelnen Elemente geſtellt werden: 1. diejenigen Elemente, bei denen Chriſtus in Galiläa theils wohnend theils als Lehrer umherziehend erſcheint, wo ſich alſo Alles in den Umfang von Galiläa einſchränkt; 2. diejenigen, die nicht beſtimmt galiläiſch, aber auch nicht hieroſolymitaniſch ſind; 3. die ganz beſtimmt als hieroſolymitaniſch aufgeführt werden.

§. 70.

1. Nehmen wir nun alles zuſammen, was wir aus unſern Evangelien in der galiläiſchen Abtheilung wiſſen[1]), und achten wir auf jene maſſenweiſen Relationen von Begebenheiten, deren Notiz doch auf etwas Speciellerem beruhen mußte: ſo ſehn wir, daß das Material viel reicher war, als es in unſern

---

[1]) Matth. 1—18. Marc. 1—9. Luc. 1—9, 50.

Evangelien erſcheint; und wenn Jemand, was im mündlichen evangeliſtiſchen Vortrage war, alles in einer Schrift hätte zuſammenfaſſen wollen, ſo müßte dieſe einen ungleich größeren Umfang gehabt haben. Denkt man ſich nun mehrere unabhängig verfahrende Schriftſteller, ſo iſt das Natürlichſte, daß der eine aus dem großen Materiale dies, der andere jenes auswählt, und eben, wenn ſie ſich auf einen geringen Umfang beſchränken, werden ſie Alles verſchieden haben. Behandeln wir die Sache claſſenweiſe, ſo finden wir auch dieſe Differenz in unſern drei Evangelien: Matthäus hatte die διάταξις λογίων vor ſich und zugleich jenes große thatſächliche Material, es hing alſo von ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit ab, ob er mehr von der erſtern, oder von dem letzteren aufnehmen wollte; Marcus dagegen ging mehr auf das Frappante in einzelnen Thatſachen aus; zwiſchen Beide tritt Lucas in die Mitte. Betrachten wir alſo die Sache en gros, ſo ſehen wir die Differenz. Nun aber freilich ſagt man: Aber die Einzelnheiten ſind doch ſo dieſelben, daß jedes der drei Evangelien nur wenige einzelne Erzählungen hat, die den andern fremd wären. Dies iſt allerdings wahr, und um zu ſehn, woher das komme, müſſen wir auf die eigenthümliche Beſchaffenheit der mitgetheilten Erzählungen ſehn.

Hier muß ich aber noch eine allgemeine Auseinanderſetzung vorausſchicken. Die evangeliſtiſche Thätigkeit ſchloß ſich an die apoſtoliſche in zwiefacher Beziehung an, theils um die Darſtellung der Perſon Chriſti für die, welche noch nicht von ihm gehört hatten, zu ergänzen und ihn als den Meſſias darzuſtellen, theils um da, wo ſchon chriſtliche Geſellſchaften waren, aus dem, was Chriſtus geſagt oder gethan, die Ermahnungen zu begründen. Nun ſieht man leicht, alles Wunderbare in der Geſchichte Chriſti gehört in die evangeliſtiſche Thätigkeit in der erſten Beziehung; ebenſo alles, was Aufforderung Chriſti zum Eintritt in die βασιλεία enthält. Dagegen alles, worin Chriſtus ſeine Lehre von der εὐσέβεια, von der Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit, darſtellt, alles, worin er ſich gegen die phariſäiſche παράδοσις

erklärt, und alles, was dem ähnlich iſt, gehört in das zwe
Gebiet. Dies ſind ſolche characteriſtiſche Puncte, die überall in
evangeliſtiſchen Thätigkeit vorherrſchen mußten. Außerdem
wurde, wie wir uns denken müſſen, Vieles erzählt rein aus ei
Intereſſe an der Perſon Chriſti, ohne eine beſtimmte Beziehung
die Lehrthätigkeit, und da kam es denn vorzüglich darauf an,
es möglichſt mußte unmittelbar von Augenzeugen aufgefaßt
weil es nur durch ſeine Anſchaulichkeit und Lebendigkeit wi
konnte. Wenn nun dies das Weſentliche in der mündlichen T
tigkeit war, und die ſchriftliche Abfaſſung ihr folgte, ſo mußte
doch denſelben Typus haben und, wenn auch in einem klei
Volumen, daſſelbe zu leiſten ſuchen.

Wenn wir alſo den Inhalt unſrer Evangelien aus dem A
enthalt Chriſti in Galiläa betrachten[1]), ſo müſſen wir es na
lich finden, daß jede zuſammenhängende Geſchichtsſchreibung
fangen mußte mit der Taufe Chriſti, weil dies als der Sc
depunct zwiſchen ſeinem Privatleben und ſeinem öffentlichen A
treten angeſehen wurde. In wiefern dies genau iſt, iſt hier n
zu unterſuchen; auch kommt es nicht darauf an, ob dies be
daß Chriſtus ſich von Johannes taufen ließ, und daß er n
Galiläa ging, unmittelbar zuſammen hing; von ſeiner Taufe
wurde ſeine öffentliche Wirkſamkeit gerechnet. Dies ſtimmt da
zuſammen, Nichts von einem frühern Aufenthalte Chriſti
Jeruſalem zu wiſſen, und durchaus ſeine Thätigkeit in Gali
als die erſte anzuſehn. Nun tritt noch etwas Anderes zu di
erſten Einleitung hinzu, nemlich die Geſchichte von der Ver
chung Chriſti. Es iſt offenbar, daß, wenn dieſe einmal
Geſchichte aufgefaßt war, man ihr keine andere Stelle ge
konnte, als unmittelbar nach der Taufe, wenn dies auch in
Geſchichtserzählung ſelbſt nicht enthalten war. Denn wenn n
auf den Urſprung dieſer Erzählung ſieht, ſo konnte ſie nur v
Chriſtus ſelbſt herrühren, weil Niemand ſonſt zugegen war.

---

[1]) Vergl. Schleierm. ü. d. Schr. des Lucas S. 50–158.

die Apoſtel keiner ſo langen Abweſenheit Chriſti in der Wüſte ſich bewußt waren, ſeitdem ſie bei ihm waren, ſo mußten ſie dieſe Begebenheit ganz zu Anfang ſtellen, entweder vor oder unmittelbar nach der Taufe. Vor derſelben wäre ſie ganz iſolirt geweſen; ſobald man ein Verhältniß zu der Beſtimmung Chriſti (was doch iſt, wenn man ſie thatſächlich auffaßt) annahm, ſo war ihre Stellung nach der Taufe am angemeſſenſten. — Wenn alſo Taufe, Verſuchung und Anfang der Lehrthätigkeit in Galiläa verbunden iſt, ſo müſſen wir dieſe Vereinigung ſehr natürlich finden. Nehmen wir dazu, wie viel Stoff die Verſuchungsgeſchichte darbot, um einer chriſtlichen διδασκαλία zum Grunde zu liegen, und wie leicht ſie ihrer Natur nach zu verbreiten war: ſo müſſen wir ſie als ein ſehr verbreitetes Element in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung anſehn. Ja, wir brauchen nicht einmal anzunehmen, daß die Apoſtel ſelbſt dieſe Erzählung Chriſti als eine Thatſache angeſehn haben; wenn ſie nur vor der ſchriftlichen Aufzeichnung ſchon ſo aufgefaßt wurde, ſo läßt ſich ihre Anordnung im Anfange der Evangelien ſehr gut erklären, ohne daß eine beſondere apoſtoliſche Direction, ein Urevangelium, eine Benutzung des einen Schriftſtellers durch den andern oder ſonſt eine Hypotheſe dazu nöthig wäre.

Wenn wir den weitern Verfolg betrachten, ſo finden wir, daß es ſelten mehr als zwei Begebenheiten ſind, welche die verſchiedenen Evangelien in derſelben Ordnung erzählen, während faſt überall Abweichungen in der Reihenfolge ſind. So wie man ſich die Sache ſo ſtellt, ſo bekommt man gleich einen viel geringern Eindruck von der Uebereinſtimmung, und die Nothwendigkeit verſchwindet, einen gemeinſchaftlichen Faden anzunehmen, der zum Grunde gelegen habe. Um ſich dieſes anſchaulich zu machen, empfehle ich die Synopſe von De Wette und Lücke, bei welcher ich in dieſer Beziehung nur Eins noch wünſchen möchte. Es ſind die Erzählungen nach einzelnen Nummern vertheilt; wenn nun die Synopſe ſolche Combinationen von Erzählungen, die bei allen drei Evangelien dieſelben ſind, unter eine Nummer geſtellt

hätte, ſo würden wir dies noch leichter überſehn können. — W
wollen nun dieſe Fälle nach den aufgeſtellten Geſichtspunct
beurtheilen.

1. Zuerſt finden wir in allen drei Evangelien verbunden
Heilung eines Gichtbrüchigen und die Berufung d
Matthäus, Matth. 9, 1—8. und 9—17. Marc. 2, 1—12. u
13—22. Luc. 5, 17—26. und 27—39., während von der Ta
und Verſuchungsgeſchichte an ſeit Matth. 4, 12. Alles verſchie
war. An jene Berufung knüpft ſich die Frage über Chr
Umgang mit Zöllnern und ſeine Antwort darauf. Hier hab
wir offenbar einen Faden des Zuſammentreffens. Da die Heilu
des Gichtbrüchigen und die Berufung des Matthäus innerl
durch Nichts verbunden ſind, ſo iſt wohl anzunehmen, daß Bei
hiſtoriſch nach einander geſchah. Jene Geſpräche aber knüpf
ſich genau daran an, daß Matthäus dem Erlöſer ein Mahl an
richtete, bei welchem Genoſſen ſeines Standes zugegen ware
wodurch die Aeußerungen Chriſti hervorgerufen wurden. N
enthalten dieſe einen wichtigen Aufſchluß über die Methode Chri
in Beziehung auf die Anordnung ſeines Lebens für ſeinen Zwe
nemlich daß er alle äußern Diſtinctionen überſah und ledigl
die innere Empfänglichkeit der Menſchen berückſichtigte. So wic
tige Aeußerungen Chriſti alſo mit dem, wodurch ſie hervorgeruf
wurden, konnten nicht leicht in einer wenn auch noch ſo klein
ſchriftlichen Aufzeichnung übergangen werden; es war auch natü
lich, daß ſie eine ſolche Stelle am Anfange des öffentlichen Lebe
Chriſti fanden. Wir haben zwar noch andere Aeußerungen Chriſ
die analog ſind, z. B. die Parabel vom Zöllner und Phariſä
und die vom verlornen Sohne; aber ſie ſind doch nicht ſo ve
wandt, daß man ſagen müßte, ſie hätten auf dieſelbe Weiſe a
gemein ſein müſſen. Sie treten von ſelbſt in Vergleich mit j
nen in eine zweite Claſſe.

2. Das Nächſte, worin die drei Evangelien zuſammenſtimme
iſt die Verbindung der Erzählung vom Aehrenausraufen d
Jünger am Sabbath und der von der Heilung einer ve

dorreten Hand, Matth. 12, 1—8. und 9—14. Marc. 2, 23 bis Ende und 3, 1—6. Luc. 6, 1—5 und 6—11. Sie ſtehen alſo bei Luc. und Marc. gleich hinter den beiden vorigen Erzählungen, bei Matth. aber erſt ſpäter. Das ſie unter ſich verbindende Element iſt, daß beide Thatſachen am Sabbath vorfielen, und daß Chriſtus dabei ſeine Grundſätze über den Sabbath ausſprach. Dies war auch wieder von einem ſo wichtigen Einfluß auf die Praxis der erſten chriſtlichen Kirche, und die Apoſtel mußten ſich ſo ſehr auf ſolche Ausſprüche Chriſti berufen, daß es natürlich war, daß ein paar eclatante Begebenheiten dieſer Art und die Aeußerungen Chriſti darüber zuſammengeſtellt wurden. Denken wir daran, wie bald eine gewiſſe Feier des Sonntags als des Auferſtehungstages neben der Feier des Sabbaths Platz nahm, ſo werden wir leicht darauf geführt, daß keine von beiden ſo ſtreng aufgefaßt werden konnte, wie von den Phariſäern, und wie nothwendig es war, dies Vorurtheil der Juden durch die höhere Auctorität Chriſti zu beſeitigen. Dies war alſo auch ein ſo bedeutendes Element, daß es in einem zuſammenfaſſenden Evangelium nicht fehlen durfte.

3. Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der Combination des Sturmes auf dem galiläiſchen Meere und der Heilung des Dämoniſchen in Peräa. Matth. 8, 23—27. und 28—34. Marc. 4, 35 bis Ende und 5, 1—20. Luc. 8, 22—25 und 26—39. Dieſe beiden Begebenheiten ſind nemlich offenbar der Zeit nach zuſammenhängend, und wenn man die eine erzählte, konnte man nicht unterlaſſen, auch die andere zu erzählen, weil in beiden auf ſo eclatante Weiſe die Wunderkraft Chriſti bezeugt war. Die eine war ein Beweis von der Macht Chriſti über die Naturkräfte, die andere nicht nur ein Beweis von ſeiner Macht über die pſychiſchen Kräfte, denn dergleichen kam öfter vor, ſondern es zeigte ſich hier zugleich auf frappante Art die Weiſe, wie Chriſtus ſolche Kranke behandelte; ſo daß dieſe Erzählung im höchſten Grade geeignet war, den perſönlichen Eindruck für die, welche Chriſtum nicht ſelbſt geſehn hatten,

zu erſehen; weßhalb ſie gewiß ſehr verbreitet war und in einer
Evangelium nicht fehlen durfte. Wenn man ſich dieſe Geſchicht
ausführlich erzählt denkt, ſo hätten alle andern Erzählungen vo
ähnlichen Wunderwerken entbehrt werden können, weil in dieſer au
ſo anſchauliche Weiſe, wie in keiner andern, die Heilung erzählt wir

4. Unmittelbar an die Rückkehr Chriſti von dieſer Fahrt übe
den See iſt bei Marcus und Lucas, doch nicht bei Matthäu
die Geſchichte von der Auferweckung der Tochter des Ja
irus und von der blutflüſſigen Frau angefügt, Matth.
18—26. Marc. 5, 22—43. Luc. 8, 41—56. Dieſe beide
Erzählungen hängen wieder der Zeit nach genau zuſammen, den
die Heilung der blutflüſſigen Frau geſchah auf dem Wege zu
Tochter des Jairus; deshalb blieben ſie zuſammen, aber von je
ner Fahrt auf dem See konnten ſie eben ſo gut getrennt, a
damit verbunden werden. Nun iſt allerdings dieſe Erweckung
geſchichte faſt einzig in ihrer Art; es giebt nur drei ſolche, d
des Lazarus nur bei Johannes, die des Jünglings zu Nain nu
bei Lucas, und dieſe von der Tochter des Jairus, die den dr
Synoptikern gemeinſchaftlich iſt. Nun iſt das ſehr merkwürdi
daß Chriſtus der Meinung, ſie ſei todt, ausdrücklich widerſprich
Nimmt man dazu, daß dies eine Begebenheit von einer ſeltene
Art war, und daß auch das, was in der Zwiſchenzeit ſich erei
nete, etwas ſehr Eigenthümliches war, nemlich, daß ohne de
ausgeſprochenen Willen Chriſti, ohne Aufforderung an ihn, d
Heilung der Blutflüſſigen geſchah: ſo konnte eine Erzählung v
ſo prägnanter Dignität nicht verloren gehn. Da finden w
alle Elemente von einer ausgezeichneten Bedeutſamkeit, welch
wie Plato einmal in anderer Beziehung ſagt, Niemand, der da
über ſchreibt, ungeſagt laſſen darf.

5. Das Nächſte, was die drei Evangelien auf dieſelbe We
verbinden, iſt die Nachricht von der Nachfrage des Herod
nach Chriſtus und die Speiſungsgeſchichte, Matth. 1
1—12. und 13—21. Marc. 6, 14—29. und 30—44. Luc.
7—9. und 10—17.

6. Dann folgen noch zwei verbundene Erzählungen, die mit den vorigen zuſammenzunehmen ſind, obwohl ſie nicht bei Allen unmittelbar darnach ſtehn, nemlich das *Zeugniß der Jünger* und die *Verklärungsgeſchichte* Matth. 16, 13 bis Ende und 17, 1—13. Marc. 8, 27—9, 1. und 9, 2—13. Luc. 9, 18—27. und 28—36., woran bei allen dreien noch die *Heilung des Mondſüchtigen* hängt, Matth. 17, 14—23. Marc. 9, 14—32. Luc. 9, 37—45. — Hier iſt nun die Verknüpfung von des Herodes Forſchungen nach Chriſtus und der Speiſung allerdings von der Art, daß ſie ſehr verſchiedenartige Dinge verbindet. In Beziehung auf die äußern Verhältniſſe Chriſti geht freilich ein gewiſſer Typus durch beide hindurch, aber dies kann nicht die Urſache geweſen ſein, daß ſie mit einander verbunden wurden. Der Schlüſſel liegt erſt in einer Combination, die ſich ergiebt, wenn wir beide Paare im Verhältniſſe zu einander betrachten. Das Zeugniß der Jünger iſt hervorgerufen durch die Frage Chriſti: Was denken die Leute von mir? Dies hängt damit zuſammen, daß er ſeine Jünger ausgeſchickt hatte, um das Reich Gottes zu predigen; da war es natürlich, daß er dieſe Frage an ſie richtete. Auf dieſelbe Weiſe kam Chriſtus auch zur Kenntniß von dem Intereſſe des Herodes an ihm. Das Zeugniß der Jünger hängt unmittelbar mit der Geſchichte von der Verklärung zuſammen, und zwar durch eine Zeitbeſtimmung, die wir ſonſt nicht finden, und welche, obwohl ſie zwiſchen 6 und 8 Tagen differirt, doch zuſammenſtimmt, wenn man die verſchiedene Zählung vom Anfangs- und Endpunct berückſichtigt. Nun ſieht man, daß das zuſammenſtrömende Volk das Geſpräch Chriſti mit ſeinen Jüngern nach ihrer Rückkehr von jener Sendung unterbrochen hatte; ſo fällt die Speiſungsgeſchichte dazwiſchen. Man ſieht alſo, wie Zuſammengehöriges doch nicht zuſammengeſtellt wurde. — Fragen wir nun, was für eine Beziehung dieſe Elemente zur evangeliſtiſchen Thätigkeit haben, ſo haben die letzten beiden, das Zeugniß der Jünger und die Stimme aus der Wolke bei der Verklärung, eine ſo große Bedeutung für die Geltung der meſſianiſchen

Dignität Chriſti, daß ſie allgemein verbreitet wurden und
einer ſchriftlichen Abfaſſung nicht fehlen durften. Die erſten beid
Elemente ſcheinen in dieſer Beziehung nicht ſo prägnant; d
kann man auch hier einen Grund zur Zuſammenſtellung find

Fragen wir noch einmal, wie ſich Lucas zu der Sammlu
von Reden verhält, die dem Matthäus zum Grunde liegt,
ſind es vorzüglich drei Maſſen, die in dieſen Abſchnitt verthe
ſind, die Bergpredigt, die Inſtruction an die Apoſtel und die P
rabeln vom Reiche Gottes. Die Bergpredigt hat Lucas in
ner andern Redaction, cap. 6, 17—49., und Manches aus derſ
ben hat er an einer andern Stelle. Dies hat ſchon früher d
Gedanken ſehr allgemein gemacht, daß die Bergpredigt bei M
thäus nicht in einem Zuſammenhange gehalten ſei, z. B. d
Vater Unſer hat Lucas an einer ganz andern Stelle und zw
mit der eigentlichen Veranlaſſung. Zwar haben mehrere neu
Ausleger die Einheit der Bergpredigt vertheidigen wollen; a
wenn man daran denkt, daß die Parabeln ihrer Natur nach g
nicht hinter einander vorgetragen ſein können, ſo muß daſſe
auch für den erſten Theil der λόγια gelten. Es könnte zwar ſe
das Lucas die συγγραφή des Matthäus gekannt hat; aber w
er καθεξῆς ſchreiben wollte, ſo machte er von der Ordnung derſ
ben keinen Gebrauch und ſtellte Jedes an ſeinen beſondern O

Aus den Zuſammenſtellungen, die wir bisher betrachtet hab
ſehen wir, daß einige allgemein verbreitet waren aus dem Pri
zip der Analogie des wichtigen Inhalts, andere aus der urſprün
lichen Combination der Erzählungen. Letzteres iſt beſonders
denen der Fall, die nur von den Apoſteln herrühren konnten;
Combination des Sturms und der Heilung des Dämoniſch
konnte nur von denen ausgehn, die mit im Schiffe waren u
mit Chriſto ausſtiegen; ebenſo mußte die der Erweckung der To
ter des Jairus und der Heilung der Blutflüſſigen von Ein
der Zwölf ſein, die Chriſtum immer begleiteten; daſſelbe gilt v
der Verklärung auf dem Berge, die mit ihrer Zeitbeſtimmung u
in der Verbindung mit der Heilung des Mondſüchtigen nur v

denen erzählt werden konnte, die mit auf dem Berge waren. Dies iſt alſo eine urſprünglich apoſtoliſche Combination. Daß die Apoſtel zur Verbreitung dieſer Erzählungen ſehr beitrugen, iſt natürlich wegen ihrer Wichtigkeit und des Frappanten darin. Außerdem ſtand damit die Abreiſe Chriſti aus Galiläa und die Vorherſagung ſeiner Leiden in Verbindung; alſo war es ein ſo prägnantes Moment, daß es nicht übergangen werden konnte. — Da müſſen wir alſo geſtehn, daß das Zuſammentreffen mehrerer geſchriebener Evangelien in dieſen Combinationen gar Nichts für irgend ein Verhältniß derſelben unter einander oder für eine beſtimmte apoſtoliſche Direction in Bezug auf das Schreiben beweiſ't, wenngleich die Combination ſelbſt auf der apoſtoliſchen Erzählung beruht.

§. 71.

Wir haben aber über das, was auf dem Galiläiſchen Boden liegt, noch mehr Betrachtungen anzuſtellen. — Zuerſt müſſen wir uns rückwärts wenden und auf den Anfang unſrer Evangelien ſehn, ſofern ſie von dem erzählen, *was dem öffentlichen Auftreten Chriſti vorherging*.

In unſern vier Evangelien finden wir in Bezug hierauf zwei verſchiedene Maximen: Johannes und Marcus fangen geradezu mit dem öffentlichen Auftreten Chriſti an und erzählen von ſeiner Geburt und ſeinem frühern Leben gar Nichts; Matthäus und Lucas haben Erzählungen von ſeiner Geburt und den erſten Begebenheiten ſeiner Kindheit. Dieſe entgegengeſetzten Maximen mögen wohl mit entgegengeſetzten Anſichten zum Theil zuſammenhängen. Man kann ſich eine ſolche denken, die alles Frühere für gar nicht im Zuſammenhang mit dem Zweck der evangeliſtiſchen Thätigkeit ſtehend anſah; denn das κήρυγμα von der Perſon Chriſti und das von der βασιλεία τῶν οὐρανῶν war nur eins und daſſelbe, und ſo war von Chriſto Nichts zu erzählen, was dem κήρυγμα der βασιλεία τῶν οὐρανῶν voranging. Dies trifft nicht die Erzählung von Johannes dem Täufer, denn damit fing das εὐαγγέλιον an, wie dies Marcus beſtimmt ausſpricht. — Daß nun Schriften, die ihrem Volumen nach ſo ähnlich und ihrem Hauptzwecke nach ſo identiſch ſind, doch ſo entgegengeſetzte Maximen befolgen können, darüber giebt uns die Beſchaffenheit dieſer Erzählungen einigen Aufſchluß. Es konnte nemlich Chriſten geben, denen dies ein ſehr wichtiger Beweis für die meſſianiſche Würde Jeſu war, daß er aus der Familie Davids abſtammte; Andern aber mochte dies weniger am Herzen liegen, denn nur Judenchriſten konnte es von großer Wichtigkeit ſein. Aber nicht nur Matthäus hat dieſe Erzählungen, ſondern auch Lucas, der doch ſeiner ganzen Perſönlichkeit nach für einen Heidenchriſten gilt; und es ſind innere Kennzeichen genug dafür da, daß er nicht judaiſirte. Aber er konnte dieſe Erzählungen aus einem ganz andern Grunde aufnehmen, nemlich wegen des καθεξῆς, das er ſich zum Zweck gemacht; da nahm er, was er von der Kindheit Jeſu vorfand. Denken wir dieſe letzte Tendenz und erwägen, daß Maria nach Chriſti Himmelfahrt mit ſeinen Jüngern zuſammen lebte und dieſem engſten chriſtlichen Kreiſe genau angehörte: ſo müßten wir uns wundern, wenn durch ſie nicht mehrere Erzählungen aus der Jugend Chriſti ſollten in Umlauf geſetzt ſein; es iſt ſo natürlich, daß, nachdem die Erſcheinung Chriſti vorüber gegangen war, man nun auch nach dem Frühern fragte. Alſo muß dieſe erſte chriſtliche Geſellſchaft mehrere Nachrichten von ſeiner Geburt und ſeinem erſten Leben gehabt haben. Warum ſind dieſe ganz verſchwunden? Ganz ſind ſie es nicht, denn die apocryphiſchen Evangelien enthalten Manches davon; und wenn auch Vieles fabelhaft iſt, ſo braucht es doch nicht erfunden zu ſein, ſondern nur entſtellt durch die Wunderſucht. Lucas nun, der ein eigentliches hiſtoriographiſches Intereſſe beſitzt, hat ein paar einzelne Momente fixirt, die Geburt und Darſtellung im Tempel und die erſte Theilnahme Chriſti an den Feſtreiſen; aber da bricht er ab und ſchließt mit der allgemeinen Formel, daß er bei ſeinen Eltern in Nazareth in kindlichem Verhältniſſe gelebt habe. Schwerlich können wir daraus ſchließen, daß alle andern Erzählungen ſchon verſchwunden waren, als die Materialien zu dieſem Evangelium zuſammengeſtellt wurden, ſondern, daß ſie dem Lucas nicht bedeutend genug erſchienen ſein müſſen, um ſein Evangelium damit auszufüllen, das mit andern Erzählungen ſchon hinlänglich verſehn war. Nun ſind die ausgewählten Züge gerade ſehr bedeutend, um die Richtung Chriſti auf die Frömmigkeit in ſeiner Kindheit zu bezeichnen. Die apocryphiſchen Evangelien reden von einer Theilnahme Chriſti an dem Gewerbe ſeines Vaters, welche wohl möglich iſt [1]).

Wenn wir die Erzählungen des Matthäus aus dieſer frühern Zeit mit denen des Lucas vergleichen, ſo iſt klar, daß ſie von verſchiedenen Vorausſetzungen ausgehn und nicht mit einander zu vereinigen ſind, ſo daß nur die einen richtig ſein können. Dies läßt ſich ſehr natürlich erklären eben aus der vereinzelten Auffaſſung der Erzählungen, wobei immer zu ergänzen blieb, was von dem Einen ſo, von dem Anderen ſo geſchah. Ich verweiſe hierbei auf meine Schrift über den Lucas [2]), und ich glaube, wer nur einige Uebung hat, das, was Verſchiedene aufgefaßt haben, zuſammenzubringen, wird die Sache nicht anders anſehn können, als dort geſchehn iſt.

Die lange beſprochene Frage, ob die beiden erſten Capitel des Matthäus ächt ſeien, verliert bei unſrer Theorie ihre Bedeutung; denn ſie kann hierbei nur ausdrücken, ob die beiden Capitel ſchon zur erſten Redaction unſers Matthäusevangeliums gehört haben, oder nicht. Dies aber zu läugnen, iſt gar kein Grund; denn es fehlen darüber die äußern Zeugniſſe. Indeß iſt nicht ohne Bedeutung, daß die Kirchenväter, wenn ſie von den mit unſerm Matthäus verwandten Evangelien ſprechen, immer die Frage mit in Betracht ziehn, ob ſie die *γενεαλογία σαρκική* hatten, oder nicht. So wie wir die Sache behandeln, können wir nicht anders ſagen, als: der Redacteur unſers Evangeliums hat dieſe Genealogie irgendwo vorgefunden und ſie aufgenommen. Sagt man nun: die erſte Ueberſchrift *βίβλος γενέσεως* I. Χρ. gehört nur zu dieſer Genealogie, ſo iſt das richtig; denn es als „Geſchichte der irdiſchen Erſcheinung Chriſti“ zu verſtehn, iſt ganz willkürlich; es iſt dies eine Ueberſchrift, wie ſie jede Genealogie hatte, welche damals wohl nur noch Familien von prieſterlichem Amte oder davidiſchem Urſprunge beſaßen. Es iſt alſo dies ein Product von dem jüdiſchen Intereſſe aus, Chriſtum als Nachkommen Davids darzuſtellen. Damit will ich aber dieſe Genealogie nicht verdächtigen, ſondern nur ſagen, daß eine beſondere Richtung dazu gehörte, ſie aufzuſuchen; und daß ſie in unſerm Matthäusevangelium ſteht, bewährt, daß der Redacteur auch dieſes Intereſſe hatte.

---

[1]) Vergl. Marc. 6, 3. mit Matth. 13, 55.

[2]) Schleierm. üb. d. Schr. des Lucas S. 20—40.

Alles Andere aus dem frühern Leben Chriſti mußte aus den kirchlichen Evangelien, (d. h. ſolchen, die auf der einen Seite eine hinlängliche Beglaubigung ihres Inhalts haben, auf der andern Seite auf eine gewiſſe Vollſtändigkeit Anſpruch machen) als das minder Wichtige nothwendig wegbleiben und allmählig verloren gehn. Unter den noch übrig gebliebenen apocryphiſchen Evangelien haben einige beſonders den Zweck, das frühere Leben Chriſti darzuſtellen und zu zeigen, daß die Kraft des Wunderthuns ſchon vom Anfange ſeines Lebens ihm beigewohnt habe. Wir ſehn, wie dieſes der Wunderſucht einen großen Spielraum eröffnete, zugleich aber, wie im noch einfachern und richtigern Zuſtande Erzählungen dieſer Art in den Evangelien nicht vorkommen konnten, weil dadurch das richtige Verhältniß geſtört und das Volumen zu ſehr vergrößert worden wäre. — Ohne alſo eine Hypotheſe über ein beſtimmtes Verhältniß der drei Evangelien zu einander zum Grunde zu legen, können wir uns darüber verſtändigen, daß gewiſſe Elemente in ihrer Verbindung dageweſen und von allen gleichmäßig aufgenommen ſind, ohne daß ſie von einander gewußt haben, und daß andere Elemente ebenſo ausgelaſſen ſind. Es bleibt nur die Differenz der Regionen übrig. Bei Matthäus iſt der Grund, warum er jene Erzählungen aufgenommen hat, offenbar das Intereſſe ſeines Volks, den Begriff der meſſianiſchen

Würde Chriſti vorwalten zu laſſen; bei Lucas iſt es ein Streben nach hiſtoriſcher Totalität. Bei Johannes und Marcus iſt das Gegentheil von dieſem, und es frägt ſich nur, ob bei beiden dieſelbe oder eine verſchiedene Maxime zum Grunde liegt.

Es frägt ſich nun, wie es mit dem Einzelnen iſt, was die Evangelien gemeinſchaftlich haben, und was nicht. Dahin gehören die mit der Taufe Chriſti zuſammenhängenden Nachrichten über Johannes den Täufer und ſeine Äußerungen über Chriſtus[1]. Dies war in der That ein unnachläßliches Element nicht nur außerhalb Paläſtina, ſondern wegen des Zeugniſſes über Chriſtus auch innerhalb deſſelben. Daß nun dieſe Nachrichten im Weſentlichen des Inhalts übereinſtimmen, iſt natürlich, da ein beſtimmtes Factum zum Grunde liegt, und mehrere Apoſtel Chriſti vorher vertraute Schüler des Johannes geweſen waren.

Analog iſt die ſpätere Geſandtſchaft des Johannes an Chriſtus und die Erklärung Chriſti über Johannes nach derſelben[2]. Dieſe mußte denen, die früher in einem Verhältniſſe zu Johannes geſtanden hatten, ſehr wichtig ſein, und die Antwort Chriſti hatte außerdem große Bedeutung für das κήρυγμα von Chriſto. Es iſt alſo natürlich, daß Beides in der apoſtoliſchen Ueberlieferung vorhanden iſt. In der Erzählung des Lucas verwiſcht es ſich, daß dieſe Sendung aus dem Gefängniſſe des Johannes gekommen; indeß eine leiſe Andeutung davon, daß die Wirkſamkeit des Johannes vorüber war, findet ſich doch in den Worten Chriſti τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;

Eine andere gemeinſchaftliche Erzählung iſt die von der Berufung der beiden Brüderpaare, der Söhne des Zebedäus und des Petrus und Andreas[3]. Da dieſe von den vertrauteſten Apoſteln Chriſti handelt, ſo mußte ſie natürlich eine große Publicität in der evangeliſtiſchen Verkündigung haben. Nu iſt da freilich eine große Differenz zwiſchen den drei Evangeli und dem des Johannes [1]); nach den erſteren ſcheint es die erſ Bekanntſchaft Chriſti mit dieſen Männern geweſen zu ſein, na Johannes aber kannte er ſie ſchon vorher. Doch läßt ſich di ſehr gut ausgleichen. Die in den drei erſten Evangelien erzähl Berufung war es erſt, womit das Zuſammenſein jener mit Chriſtu anfing, wenngleich dieſelbe ihnen nicht unerwartet kam, und ſ ihm nicht völlig unbekannt waren. Wenn ſie alſo gefragt wurde wie ſie mit Chriſto zuſammengekommen waren, und ſie antworteten: durch jene Berufung in Galiläa: ſo konnte es leicht ſcheinen, als ob dies erſt der Anfang ihrer Bekanntſchaft war. Die war zugleich das am meiſten Anſchauliche, weßhalb es mehr verbreitet wurde, wogegen die Erzählung des Johannes ſich gar nich eignet, ſo iſolirt vorgetragen zu werden, wie es doch das Erſ in der evangeliſtiſchen Thätigkeit ſein mußte. — Nun hängt dieſ Berufung bei Lucas mit dem *Fiſchzuge Petri* zuſammen, ſ daß ſeine Erzählung nicht leicht mit der des Matthäus zu vereinigen iſt. Da kann man ſich eben ſo leicht denken, daß nur zufällig dieſe beiden Begebenheiten ſo verbunden worden, wie, da ſie urſprünglich zuſammengehörten und in der zweiten und dritten Hand getrennt ſind, weil doch der Fiſchzug nicht ſo weſentlich zu Erzählung von der Berufung zu gehören ſchien. Aber der Schein der erſten Bekanntſchaft ruht auf dieſer Erzählung eben ſo gut, wie auf der andern. Man kann aber hieraus einen neuen Grund ſchöpfen, es zu bezweifeln, daß für die Anordnung der Begebenheiten eine apoſtoliſche Leitung Statt gefunden habe, denn es würden die Apoſtel jenen Schein berichtigt haben.

---

[1] Matth. 3, 1—12. Marc. 1, 1—8. Luc. 3, 1—20.

[2] Matth. 11, 1—19. Luc. 7, 18—35.

[3] Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20. Luc. 5, 1—11.

Eine ähnliche Begebenheit iſt die *Heilung der Schwiegermutter des Petrus* vom Fieber [2]). Da iſt es die Localität von einem apoſtoliſchen Hausweſen, welche zur Verbreitung

---

1) Joh. 1, 37—42.

2) Matth. 8, 14—16. Marc. 1, 29—34. Luc. 4, 38—40.

dieſer Erzählung beitrug. Es ſind der Züge von dem nähern Verhältniſſe Chriſti zu den zwölf Apoſteln ſo wenige, daß man ſich viel mehr darüber wundern muß, daß nicht mehr vorkommen, als darüber, daß dieſer eine ſo verbreitet iſt. Nun iſt aber doch nicht zu bezweifeln (ich bin gewiß ein guter Proteſtant), daß Petrus gewiſſermaßen der Vorſtand der Apoſtel war; daher mußten Erzählungen, die ſich auf ihn bezogen, beſonders verbreitet ſein.

Nun iſt noch eine Heilungsgeſchichte den Evangelien des Matthäus und Lucas gemeinſam, die des Knechtes eines Hauptmanns[1]). Dies war ein ſo ausgezeichnetes Wunder, weil es ohne die perſönliche Anweſenheit Chriſti vor ſich ging, daß hinter dieſer Erzählung natürlich viele andere in Schatten treten mußten; auch war bemerkenswerth, daß der, welcher um die Heilung bat, ſehr wegen ſeines Vertrauens belobt wurde. Freilich ſind auch hier Differenzen, die nur dadurch zu erklären ſind, daß die Erzählung durch die zweite und dritte Hand gegangen war.

Nun wollen wir die Erzählungen aus dieſem galiläiſchen Complexus betrachten, welche die Evangelien nicht gemeinſchaftlich haben. Da finden wir bei Matthäus und Marcus eine Erzählung von der Enthauptung des Johannes[2]), die bei Lucas nur mit ein paar Worten angedeutet iſt. So wie Matthäus die Sache berichtet, ſieht man deutlich, daß die Erzählung nicht von einem Apoſtel herrühren kann, denn es iſt eine gewiſſe Unklarheit im hiſtoriſchen Verlauf darin unverkennbar. Hier iſt bei Lucas nicht eine Abweichung, ſondern nur eine Verſchweigung und andere Stellung; an ſich ſtand die Enthauptung des Johannes in keiner bedeutenden Beziehung zum Leben Chriſti, daher überhaupt weniger darauf geachtet wurde. Die nähern Nachrichten über den Tod des Johannes konnten nur von denen herrühren, die in einem nähern Verhältniſſe zu ihm ſtanden.

Ebenſo hat Matthäus gemeinſchaftlich mit Marcus die Ge-

---

[1]) Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10.

[2]) Matth. 14, 3—12. Marc. 6, 17—29. vergl. Luc. 3, 19. 9, 9.

ſchichte von dem cananäiſchen Weibe und von der S
ſung der Viertauſend[1]. Beides hat Lucas nicht.
Erſte kann nur merkwürdig ſein in Beziehung auf die Art
Chriſtus einen Gebrauch ſeiner Wunderkräfte für Nichtiſr
abwenden will, doch aber hernach ihn zuläßt. Dieſe Erzä
mußte ein ſehr verſchiedenes Intereſſe haben, je nach der ve
denen Anſicht von Meſſianität. Für Einige mochte gar
Beſonderes darin liegen, Andern war es etwas ſehr Bedeut
Von der Speiſung der Viertauſend hat man ſchon oft die
nung aufgeſtellt, daß es nur eine andere Redaction von der
Speiſungsgeſchichte iſt, die für eine ganz andere gehalten
Daher ſteht ſie in den zwei Evangelien neben jener, w
weder Lucas noch Johannes ſie hat.

Ganz allein hat Matthäus die Geſchichte von dem
ter[2]. Weil dies nun gerade eine Erzählung aus dem
des Petrus iſt, und man daraus ſieht, daß Chriſtus ſich b
aufzuhalten pflegte, ſo kann es ſonderbar ſcheinen, daß ſi
bei Marcus iſt, wenn er aufſchrieb, was er von Petrus
Aber Petrus konnte nur ſolche Erzählungen hervorheben, d
zug auf die *διδασκαλία* hatten, und davon bot dieſe nich
denn die Aeußerung über das Abgabenweſen iſt hier lang
ſo geeignet für die Belehrung über dieſen Gegenſtand, a
ſpätere vom Zinsgroſchen; ſo daß ſie Marcus gar nich
Petrus hörte. Dagegen kann ſie nachher im Kreiſe der
erzählt und ſo in den evangeliſtiſchen Vortrag gekommen ſei

Lucas hat eigenthümlich die Erzählung von einem Be
nen, der in der Schule geheilt wurde[3], woran Nicht
ter merkwürdig iſt, als daß dieſer Chriſtum den *ἅγιος τοῦ*
nennt; dann hat er allein die Auferweckung des J

---

[1] Matth. 15, 21—31. und 32—39. Marc. 7, 24—31. und 8, 1—
[2] Matth. 17, 24—27.
[3] Luc. 4, 31—37. Marc. 1, 21—28.

lings zu Nain [1]) und die Erzählung von der Sünderinn, die Chriſtum bei einem Gaſtmahl ſalbt [2]). Lucas hat die Salbung in Bethanien nicht, welche die andern drei Evangelien erzählen; man könnte alſo fragen, ob nicht das Geſchichtliche von beiden Erzählungen daſſelbe ſei. Nun läßt es ſich nicht gut denken, daß Chriſtus in Bethanien und in ſo genauer Bekanntſchaft mit ſeinen ſpeciellſten Freunden Anlaß gefunden hätte, über die Vernachläſſigung, die ihm in dem Hauſe widerfahren, zu klagen, wie wirs bei Lucas finden. Iſt es alſo dieſelbe Geſchichte, ſo müßte ſie doch ſchon durch viele Hände gegangen ſein; aber es kann auch eine andere ſein.

Es giebt auch ein paar Erzählungen, die Marcus allein hat, nemlich die Heilung eines κωφὸς μογιλάλος [3]), wahrſcheinlich eines Taubſtummen, und die eines Blinden in der Nähe von Bethſaida [4]). Dieſe Erzählungen haben etwas Eigenthümliches, nemlich daß Chriſtus ſich bei beiden Heilungen auch gewiſſer materieller Mittel bedient, aber allerdings ſolcher, bei denen man ſich keinen Cauſalzuſammenhang mit der Heilung denken kann. Da iſt es möglich, daß gerade deswegen die andern Evangeliſten dieſe als zu unbedeutend im Vergleich mit den andern Wundergeſchichten, wo Chriſtus durch ſein bloßes Wort heilte, wegließen. Man hat hieraus ſchließen wollen, daß Marcus eine gewiſſe Neigung habe, die Wunder Chriſti natürlich zu erklären; aber das iſt doch gar nicht darin zu finden. Eben ſo wenig läßt ſich freilich denken, daß dieſe Erzählungen aus denen ſeien, die Petrus zum Behuf ſeiner διδασκαλία mittheilte, denn dazu eignen ſie ſich gar nicht. Aber es iſt doch ſehr natürlich, daß Jemand, der unabhängig eine Zuſammenſtellung vorhandener Materialien macht, eine eigenthümliche Schätzung über den Werth der aufzunehmenden Stücke hat.

---

[1]) Luc. 7, 11—17. vergl. Schleierm. üb. d. Schr. d. Luc. S. 103.

[2]) Luc. 7, 36—50. vergl. a. a. O. Seite 110 ff.

[3]) Marc. 7, 32—37.

[4]) Marc. 8, 22—26.

Wie es zugegangen iſt, daß eine Erzählung wie die Auferw
ckung des Jünglings zu Nain nicht in den andern Evangeli
iſt, das iſt doch nicht ganz ſo ſchwer zu erklären, wie daß
Geſchichte des Lazarus allein bei Johannes ſteht. Einen Aufſchl
giebt, daß die Localität eine ſolche iſt, in der ſonſt Nichts v
kommt. Die Evangeliſten, die in Galiläa ſammelten, wurd
durch die localen Andeutungen in der apoſtoliſchen Tradition
leitet; Nain aber liegt außer dem gewöhnlichen Zuge und w
gar nicht bekannt, und deshalb mochte dieſe Geſchichte wohl ni
ſo verbreitet ſein.

Matthäus hat noch einige Sachen in dieſem galiläiſch
Complexus, die bei Lucas ſpäter vorkommen und von der
ſind, daß ſie ſich leichter auf einer Reiſe geſchehn denken laſſ
So die Erzählungen, wobei die Beſchuldigung vorkommt, d
Chriſtus die Teufel durch Beelzebub austreibe[1]). Wo Chriſt
länger war, hätten die Phariſäer gar nicht ſo Etwas ſagen könn
ohne ſich ſelbſt zu compromittiren. Ferner einige ſo zu ſag
epigrammatiſche Converſationen Chriſti mit Solchen, die ſich er
ten, ihm zu folgen[2]). Dieſe waren gut an ihrer Stelle, we
Chriſtus auf einer längeren Reiſe war. Ebenſo gehört hier
die Stelle, wie Chriſtus ſeine Jünger vor dem Sauerteige
Phariſäer warnt, was ſie als einen Vorwurf verſtanden, daß
nicht genug mit Speiſe verſehn ſeien[3]), was auch nicht ſo de
bar iſt in Gegenden, wo Chriſtus länger blieb.

Das Reſultat, wenn wir die Erzählungen aus der galil
ſchen Localität zuſammennehmen, iſt, daß ſich offenbar das Ueb
einſtimmende und Abweichende der verſchiedenen Evangelien
erklärt, wenn wir nur von der Aufgabe einer Beſchränkung
ſchriftlichen Abfaſſungen für den Gebrauch und von der verſchie
nen Dignität, welche die einzelnen Erzählungen hatten, ausge

---

[1] Matth. 9, 34. 12, 24 ff. vergl. Luc. 11, 15 ff.

[2] Matth. 8, 19—22. vergl. Luc. 9, 57—62.

[3] Matth. 16, 6—12. Marc. 8, 14—21. vergl. Luc. 12, 1.

§. 72.

II. Die zweite Hauptmaſſe, welche die zwiſchen Galiläa und Jeruſalem liegenden Elemente enthält[1]), hat einen von dem der vorigen ſehr verſchiedenen Character. Der Umfang derſelben iſt bei den drei Evangelien erſtaunlich ungleich; ſie umfaßt, wenn wir den Einzug in Jeruſalem abſondern, bei Matthäus zwei Capitel, bei Marcus eins, bei Lucas aber beinahe zehn. Dabei ſind hier äußerſt wenig gemeinſchaftliche Puncte und nur eine gemeinſchaftliche Combination, nemlich die der kurzen Erzählung von den zu Chriſto gebrachten Kindern mit der Frage nach dem ewigen Leben, die Jemand an ihn richtete[2]). — Wir ſehn, wie viel reicher, als die andern beiden, Lucas in dieſem Abſchnitt iſt; allerdings kommt hier Manches bei ihm vor, was Matthäus an einem andern Orte hat, namentlich viele gnomiſche Ausſprüche Chriſti, die an beſtimmte Thatſachen angeknüpft ſind, während ſie bei Matthäus ganz für ſich ſtehn.

An jene Erzählungen, die alle Drei gemeinſchaftlich combinirt haben, ſchließt ſich bei Lucas die von einem Blinden bei Jericho. Da war der Uebergang über den Jordan auf dem Wege nach Jeruſalem; Chriſtus war alſo ſchon nahe am Ziele ſeiner Reiſe. So muß eine Tradition auch wohl jene andern beiden Erzählungen ans Ende dieſes Abſchnitts geſtellt haben. Daß aber nicht alle Drei aus einer Quelle ſchöpften, ſehn wir daraus, daß Lucas mit der Geſchichte des Blinden die des Zachäus verbindet, von dem Matthäus Nichts weiß — Außer dieſen Erzählungen hat nun Matthäus hier nur einige Reden Chriſti mit bloß dialogiſcher Veranlaſſung ohne weitere Thatſachen. Nun iſt offenbar, daß der Redacteur unſers Matthäus, der die διάταξις λογίων aufnehmen wollte und nun noch die große Maſſe von Reden Chriſti in Jeruſalem vor ſich hatte, mit der Einſchaltung von Thatſachen ſehr ſparſam ſein mußte, wenn er das Volumen nicht überſchreiten

---

[1]) Matth. 19 und 20. Marc. 10. Luc. 9, 51—19, 28.

[2]) Matth. 19, 13—30. Marc. 10, 13—31. Luc. 18, 15—30.

wollte. Bei Lucas tritt es ſehr merklich hervor, daß alle Be
benheiten in dieſer Abtheilung in einer großen Unbeſtimmtheit
Ortes gehalten werden; da heißt es ἐν τόπῳ τινὶ oder ἐν
τῶν συναγωγῶν oder dergleichen. Andere Erzählungen fan
mit der ausdrücklichen Bemerkung an, daß Chriſtus damals
der Reiſe nach Jeruſalem war.

So ſieht man deutlich, daß alles, was nicht auf den g
läiſchen Aufenthalt zurückzuführen iſt und nicht den Stempel
hieroſolymitaniſchen an ſich trägt, als auf der Reiſe geſchehen
geſehn wird. Aber nicht Alles läßt ſich doch auf eine und dieſ
Reiſe bringen, denn einmal heißt es, Jeſus ſei durch Sam
nach Jeruſalem gereiſ't, Anderes aber iſt ſo, daß man ſieht,
er den Weg durch Peräa nahm. Was Matthäus davon im
liläiſchen Abſchnitte hat, ſcheint allerdings mehr auf die
zu paſſen, wie es Lucas hat; Anderes dagegen kann doch in
liläa vorgefallen ſein, nur wußte man die Localität nicht ge
Die herrſchende Vorſtellung bei Lucas iſt aber, daß Alles auf
Reiſe nach Jeruſalem geſchehen ſei.

Es finden ſich hier mehrere dem Lucas ganz eigenthüm
Erzählungen. So die Ausſendung der 70 Jünger[1]),
an den Vorſatz, nach Jeruſalem zu reiſen, geknüpft wird.
hat Lucas viele von den Vorſchriften, die Matthäus in der
ſtruction der zwölf Apoſtel hat. Man darf ſich dies nur
vergegenwärtigen, um überzeugt zu werden, daß an eine ap
liſche Leitung bei dieſen Zuſammenſtellungen gar nicht zu de
iſt. Die andern Evangelien wiſſen von den Siebenzig Ni
ihre Zahl iſt eben ſo merkwürdig, wie die der Zwölf, die ſich
die 12 Stämme bezog. Siebenzig war die Zahl der Ält
welche Moſes einſetzte. Die Notiz muß doch Lucas überkom
haben; es iſt aber ſehr möglich, daß Andere ſich dies Factum
anders gedacht haben, mehr zufällig, oder zu einem beſo
Behuf, z. B. wenn eine Feſtcaravane zu groß wurde, ſo

---

1) Luc. 10, 1—24.

ſie ſich. Aber daß nun ſolche Anweiſungen daran geknüpft ſind, die auf das ganze Geſchäft einer Verkündigung des Evangeliums für die Zukunft gerichtet ſind, das ſtimmt nicht mit einem ſolchen Factum. — Lucas hat hier ferner eine Erzählung, daß ein Phariſäer Chriſtum zum Gaſtmahl einladet, und dieſer die üblichen Waſchungen vorher unterläßt, woran ſich Reden knüpfen [1]. Dies paßt für eine Reiſe beſſer, als für einen conſtanten Aufenthalt; es iſt kein δεῖπνον, ſondern ein ἄριστον, Frühmahl, nach welchem Chriſtus die Reiſe fortſetzen konnte. Da mochte er die Waſchung unterlaſſen haben, weil er eben von ſeiner Frühherberge gekommen war. — Von andern Erzählungen hingegen iſt es nicht ſo klar, daß ſie ſich auf eine Reiſe beziehn, z. B. daß die Nachricht gebracht wurde von Galiläern, die Pilatus bei der Opferung hatte umbringen laſſen [2]. Opfer durften nur in Jeruſalem gebracht werden; es mußte alſo dort bei einem Feſte geſchehn ſein; erzählt werden konnte es aber eben ſo gut in Galiläa, und nur wegen der unbeſtimmten Localität wurde es hierher geſetzt. — Bei den 70 Jüngern wird ihre Ausſendung unmittelbar mit ihrer Rückkehr in Verbindung geſetzt. Dazwiſchen muß aber doch Manches vorgefallen ſein. Man ſieht alſo, wie Lucas die urſprüngliche Erzählung, wo Beides hinter einander ſtand, ganz ſo gelaſſen hat.

Es würde nun nicht unſrer Abſicht entſprechen, die einzelnen Erzählungen bei Lukas alle durchzunehmen, ſondern es kommt nur darauf an, das Verhältniß dieſes ganzen Abſchnitts zur Anſchauung zu bringen. Nun hat man oft die Meinung aufgeſtellt, daß dieſer Abſchnitt bei Lucas, der in den beiden andern Evangelien fehlt, urſprünglich eine beſondere Schrift geweſen ſei, die Lucas ſeinem Evangelium einverleibt habe. Gewöhnlich hat man dieſe eine Gnomologie genannt, aber mit Unrecht, denn es kommen mehr Dialoge und größere Parabeln vor, was man doch

---

[1] Luc. 11, 37 – 52.
[2] Luc. 13, 1 – 9.

nicht gnomologiſch nennen kann; außerdem iſt eine Me
Erzählungen darin, wo das Thatſächliche überwiegend, iſt
einzelnen Ausſprüche Chriſti nicht ſo als die eigentliche S
vortreten. Aber wenn man das zuſammennimmt, was i
darüber geſagt habe, und man will es einen Reiſeberi
nen und annehmen, daß eine Menge von Thatſachen,
einen zwiſchen dem galiläiſchen und hieroſolymitaniſchen ſ
den Character haben, in dieſen Reiſebericht aufgenommen
würde ich Nichts dagegen einzuwenden haben[1]. De
aber proteſtirt gegen dieſe Meinung[2], weil die Eigenthü
des Schriftſtellers in dieſem Abſchnitte ganz dieſelbe ſei,
allen übrigen. Aber das iſt gar nicht die Anſicht, daß
das Vorgefundene ſo roh aufgenommen haben, ohne an der
zu ändern, ſondern er muß es ſeinem Vorſatze gemäß
1—4) überarbeitet haben. Wenn man wegen dieſer Ei
Schreibart dagegen proteſtiren wollte, daß die einzelnen E
gen früher vorhanden geweſen, als die Zuſammenſtellung,
das doch ganz außer dem richtigen Verhältniß der Sache.
man von eigentlichen Rhapſoden abſieht, die es doch im
mit Poeſie zu thun hatten, ſo wird Niemand ein Geleſe
Gehörtes genau wiedererzählen, eben ſo wenig genau
ſchreiben; ſondern wenn er auch in Manchem genau und
folgt, beſonders wo Reden und Worte eines Andern erzä
den, ſo wird doch ſeine eigne Art mit hineinkommen, b
bald weniger. So auch bei dem Schriftlichen, nur b
eine etwas größere Gewalt ausübt, als das Mündliche.
möge das frühere Sovorhandenſein unentſchieden bleiben;
eigentlich ſagen wollte, iſt nur dieſes, es beziehe ſich Alle

---

[1] Vergl. Schleierm. üb. d. Schr. d. Luc. S. 158—250.
iſt von Luc. 9, 51. nicht bis c. 18, 14., ſondern bis c. 19, 4
[illegible].

[2] Siehe De Wette Einl. §. 92. vergl. §. 86. not. a. und
not. b.

auf die fortgehende Reiſe, als ob es in dieſer Beziehung zuſammengeſtellt wäre. Daß eine ſolche Zuſammenſtellung früher zu Stande gekommen ſei, iſt an und für ſich nicht unwahrſcheinlich. Denn die Leidensgeſchichte wurde gewiß bald als ein Ganzes vorgetragen; und ſo konnte man auch rückwärts gehend das zuſammenfaſſen, was der Herr in Jeruſalem vor ſeiner Gefangennehmung gethan. Das Nächſte war dann die Reiſe. Der Uebergang zur gänzlichen Zuſammenſtellung wird dadurch deſto leichter. Aber freilich auch ohne dergleichen vorzufinden, ſondern wenn Lucas hier auch nur kleinere Erzählungsganze hatte, mündliche oder ſchriftliche (wie ich denn die leztern überhaupt nicht angenommen, um die Evangelien aus der Differenz zu erklären, ſondern nur als in der Natur der Sache liegend): ſo mußte er ſich nach ſeiner vorſichtigern Weiſe alles, was weder galiläiſch ausſah noch hieroſolymitaniſch ſein konnte, in dieſe für ihn einzige Reiſe zuſammenſtellen. Dieſes war eine Sache des Urtheils, da die Localität ſelten angegeben wurde (er fand nur Jericho vor bei dem Blinden und bei Zachäus, daher ihm dieſes als Ende beſtimmt war), und ich habe zu zeigen geſucht, daß Lucas dabei richtig verfuhr. Der Verfaſſer des Matthäusevangeliums war durch die διαταξις auch in Bezug auf die Begebenheiten ſchon genirt und iſt eben deshalb, weil er doch ſchon in allen drei Maſſen von Reden Nichtgleichzeitiges verbunden fand, hierin weniger ſorgfältig.

§. 73.

Stellen wir uns alſo das Verhältniß der Ähnlichkeit und der Differenz unſerer Evangeliſten ſo vor, daß das, was ſie gemeinſchaftlich haben, ſolche Züge ſind, die überall in der evangeliſchen Überlieferung vorkommen mußten, dagegen das, was jeder beſonders hat, ſolche, die jeder nach ſeiner beſondern Individualität auswählte: ſo bleibt uns doch noch ein ſehr ſchwieriger Punct zu betrachten übrig, nemlich daß wir bei Johannes noch andere Materialien haben, von denen man fragen muß, warum nicht auch ſie in die drei verwandten Evangelien gekommen ſind. Ich gebe

von keiner andern Vorausſetzung aus, als daß unſer Evangeli
wirklich ein Werk des Apoſtels Johannes iſt, auch nicht von
nem Andern überarbeitet. Wir wollen dieſe Frage in Beziehu
auf die beiden Hauptabſchnitte der drei Evangelien, die wir
jetzt betrachtet haben, aufwerfen, da im letzten Abſchnitte e
größere Uebereinſtimmung in der Natur der Sache liegt; und
will zunächſt die bedeutendſten Züge hervorheben, die Johan
eigenthümlich hat.

Zuerſt fehlt bei den aggregirenden Evangelien alles, was
Johannes von der erſten Bekanntſchaft einiger Apoſ
mit Chriſto erzählt wird 1), alſo von dem erſten Anfange
Jüngerſchaft, angeknüpft an das Zeugniß Johannes des Täuf
Eben ſo merkwürdig iſt das Fehlen des erſten Wunders,
Chriſtus auf der Hochzeit zu Cana verrichtete, und wel
Johannes mit einem gewiſſen Accent als den Anfang der Wun
Chriſti erzählt 2). Dies würde viel ſchwerer zu erklären ſein, we
wir uns eine apoſtoliſche Leitung der evangeliſtiſchen Ueberliefer
dächten, denn daran würde auch Johannes Theil genommen
ben. Gehn wir aber von unſrer urſprünglichen Vorausſetzung a
daß unſre drei aggregirenden Evangelien aus der Maſſe der ev
geliſtiſchen Erzählungen hervorgingen, die ſich an das apoſtoli
κήρυγμα als einzelne Belege anſchloſſen: ſo iſt natürlich, daß
ſolche Unterſtützung der Lehre durch Erzählung jene Anfänge
Apoſtelthums keine Bedeutung hatten und daher wohl nicht
die Ueberlieferung kamen, zumal da das beſtändige Zuſammen
der Jünger mit Chriſto damals noch nicht angefangen 3). Daſſ
gilt von dem Wunder zu Cana. Chriſtus ging von ſeiner Ta
nachdem er ſich nur wenige Tage aufgehalten, nach Cana, w
er mit ſeinen Jüngern eingeladen war. Aber wir wiſſen n
ob alle Jünger mit auf dem Feſt waren, oder nur einige.

---

1) Joh. 1, 35 – 52.

2) Joh. 2, 1 – 11.

3) Siehe oben S. 268.

mochten von den Zwölf nur wenige dabei ſein; außerdem war aus dieſer Erzählung kein andrer Lehrſtoff zu ziehn, als der, daß Chriſtus in Beziehung auf geſellige Vergnügungen kein Rigoriſt und Pedant geweſen ſei. Aber dies ging ſchon aus der Art hervor, wie er ſich Johannes dem Täufer gegenüberſtellte 1), alſo wäre die Erzählung von dieſer Seite ein überflüſſiges Material geweſen. Aber ſie war wahrſcheinlich wenig bekannt, und der Nachdruck, den Johannes darauf legt, es ſei das erſte Wunder, ſcheint eben darauf zu deuten, daß es noch nicht genug bekannt war. Außerdem war Cana ein Ort, wo Chriſtus ſich nicht oft und lange aufhielt; daher mochten diejenigen, die nachher evangeliſche Nachrichten ſuchten, nicht erwarten, von dorther ſolche zu bekommen.

Darauf erzählt Johannes von der erſten Feſtreiſe Chriſti. Wenn die andern drei Evangelien nur von einem Aufenthalte Chriſti in Jeruſalem wiſſen, ſo folgt daraus nicht, daß ſie hieroſolymitaniſche Begebenheiten aus einem frühern Aufenthalte nicht erzählen konnten. Nun berichtet Johannes gleich bei dem erſten Aufenthalte Chriſti daſelbſt eine ſolche Reinigung des Tempels 2), wie die andern Evangelien in Verbindung mit dem letzten haben. Viele haben hierbei gemeint, es ſei dies ein Gedächtnißfehler des Johannes, was mir aber durchaus unwahrſcheinlich iſt, da er einen zu klaren Ueberblick über die Hauptmomente des geſchichtlichen Verlaufs hat. Man braucht ſich nur die Sache vorzuſtellen, wie ſie wirklich war, um vorauszuſehen, daß Chriſtus, ſo oft er in Jeruſalem war, jedesmal etwas Aehnliches thun mußte. In der Nähe des Tempels mußten nothwendig Geldwechsler ſein wegen der Tempelmünze, ebenſo Händler mit Opferthieren. Sie ſollten nur eigentlich außerhalb des Tempels ſein; allein ſie kamen auch in die äußern Vorhöfe und bei großem Gedränge in die Nähe der Hallen, in denen Chriſtus ſowohl, wie

---

1) Matth. 11, 18. 19.

2) Joh. 2, 13–22.

die Phariſäer, lehrte. Und da war natürlich, daß eine ge
Gewalt angewendet wurde, dieſe Leute von da wegzutrei
wo ſie kein Recht hatten zu ſein. Aber es iſt wohl ſehr zu
warten, daß ſie immer wieder kamen. Da ſich nun die hie
bezüglichen ſpätern Handlungen Chriſti gar nicht ſehr von
frühern unterſchieden, ſo war natürlich, daß ſie von jedem E
geliſten nur einmal erzählt wurden. Bei Johannes erſcheint
That noch ſtärker, weil Chriſtus damals noch nicht die Auctor
wie nachher, hatte.

Die Erzählung von der **Heilung am Teiche Bethesd**
ebenfalls in Jeruſalem bot für die *διδασκαλία* Nichts dar,
daß ſie am Sabbath geſchehn war. Dergleichen hatten aber
andern Evangeliſten ſchon genug aus dem galiläiſchen Aufenth
und es war natürlich, daß ſie in ihren letzten Abſchnitt nur
aufnahmen, was eine beſtimmte Beziehung auf den Verlauf
letzten Begebenheiten hatte, und um ſo weniger nach ſolchen
terialien fragten, wovon ſie Analoges ſchon früher hatten. Jo
nes aber erzählt es um der Reden willen, die ſich daran knüpf
und wegen der Verhältniſſe, die ſich daraus entwickelten. Hä
dieſe Erzählungen in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung ſich mit
Zeitbeſtimmung erhalten, ſo würde die Vorausſetzung von ei
nur einmaligen Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem nicht haben
ſtehn können; man ſieht aber daraus, daß Zeitbeſtimmungen
der Ueberlieferung gar nicht genannt wurden, was auch in
Natur der Sache liegt. So mochten die drei Evangeliſten
Züge aus frühern Reiſen Chriſti nach Jeruſalem kennen,
ohne Zeitbeſtimmung, und ſo konnten ſie gar nicht auf den
danken kommen, daß er öfter dort geweſen ſei.

Die **Heilung des Blindgeborenen**[2]) in Jeruſalem
ein an ſich merkwürdiges Factum. Aus der Art, wie die S
von Johannes erzählt wird, ſieht man, daß es eine allgem
Vorſtellung geweſen, daß ſich angeborene Blindheit auf

---

1) Joh. 5.

2) Joh. 9.

Weiſe heilen laſſe. Wenn alſo die drei Evangeliſten die Wahl zwiſchen mehreren Blindenheilungen gehabt hätten, ſo würde das, daß die eine die eines Blindgeborenen geweſen, ein Motiv für ſie gegeben haben, dieſe hervorzuheben. Aber ſie mußten ſie doch in den letzten Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem ſetzen, und da hatten ſie eben erſt die Blindenheilung in Jericho gehabt, und es mußte als eine Wiederholung erſcheinen, da der Unterſchied doch zu gering war. So iſt es alſo wohl möglich, daß dieſe Erzählung in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung wohl geweſen iſt, aber nicht aufgenommen wurde wegen der Stelle, an die man ſie nothwendig bringen mußte. Dieſe Erklärung hat allerdings nur Bedeutung, wenn man ſich denkt, daß die Erzählung von dem Blinden zu Jericho nicht eine ganz vereinzelte war; denn man hatte dann keine reine Auswahl, wenn man den größern Zuſammenhang, worin jene Erzählung vorkam, nicht zerſtören wollte. Uebrigens bleibt immer ungewiß, ob die von dem Blindgeborenen in die Ueberlieferung überhaupt gekommen iſt, denn die Feſtzeit in Jeruſalem war ſo unruhig und überfüllt, daß ein Bild durch das andere verdrängt, und ſolche vereinzelte Erzählungsſtoffe weniger geſammelt wurden.

Aehnlich iſt es mit der Erzählung von der Samaritanerinn[1]) und mit dem Zeugniß von Chriſto, das Johannes der Täufer gegen ſeine Jünger ablegte, als ſich dieſe über das Jüngermachen Chriſti beſchwerten[2]). Letzteres geſchah in einer Gegend in Judäa, wo Johannes taufte und die Jünger Chriſti ebenfalls, von der aber die andern Evangeliſten nicht erwähnen, daß Jeſus dageweſen ſei. Dies war alſo gar kein Ort für die gewöhnliche Geneſis des evangeliſtiſchen Materials, und da ein Zeugniß des Johannes für Chriſtum ſchon vorhanden war, ſo kam es entweder nicht in die Ueberlieferung, oder, wenn es darin war, doch nicht in die Evangelien. Ueberall ſieht man, wie Johannes andere Geſichtspuncte hatte, als diejenigen, welche aus

---

1) Joh. 4, 4–42.

2) Joh. 3, 22–36.

der evangeliſtiſchen Ueberlieferung zuſammenſtellten. Die Geſchi
von der Samariterinn hat allerdings viel Merkwürdiges we
der Aeußerungen Chriſti in jenem Geſpräche. Fragen wir a
wie Johannes zur Kenntniß derſelben gekommen iſt, ſo wird
zählt, daß die Jünger Chriſtum am Brunnen mit der Frau
troffen, aber gar nicht weiter gefragt hätten; dann ging Chri
mit ihnen in die Stadt, wo er zwei Tage lang lehrte; dar
kümmerten ſich die Jünger um die Unterredung mit der Frau n
weiter. Johannes aber ſtand mit Chriſto in beſonders en
Verhältniſſe und erhielt von ihm manche vertrauliche Mittheilu
ſo mag alſo auch dieſe Unterredung ihm allein mitgetheilt ſ
aber falls auch alle Jünger ſie erfahren hatten, ſo konnte
doch nicht in den evangeliſtiſchen Vortrag kommen, weil ſich
ſolcher Dialog gar nicht ſo leicht dem Gedächtniß einprägt.

Das Allerſchwierigſte iſt nun aber, daß die Geſchichte von
Auferweckung des Lazarus[1]) gar nicht in die andern E
gelien gekommen iſt. Die Erweckung des Jünglings von
iſt nur bei Lucas; die Erzählung aber von der Tochter des
rus konnte nicht veranlaſſen, die von Lazarus auszuſchließen,
ſie von ganz anderer Art iſt, da Jeſus ſelbſt ſagt, ſie ſei
todt; auch iſt die Erweckung vom Tode ein Wunder, was in
kein Verhältniß mit andern zu ſtellen iſt. Nun war abe
Erzählung von Lazarus nach Johannes ganz ſtadtkundig in
ruſalem, ſie kann alſo nicht früh verſchollen ſein. Auch legt
hannes einen großen Accent deshalb darauf, weil ſie ein vo
liches Motiv der Gegenparthei geweſen, die Maaßregeln
Chriſtus zu beſchleunigen. Aus allen dieſen Gründen muß
ſich ſehr wundern, daß gar Nichts davon in den drei Evang
vorkommt. Der Schlüſſel dazu iſt aber auch Etwas, wo
man ſich nur noch mehr wundern müßte, nemlich daß die
Evangelien das engere Verhältniß Chriſti zu der Familie de
zarus ignoriren. Man kann gar nicht zweifeln, daß Ch

---

[1]) Joh. 11, 1—44.

dieſelbe ſchon länger kannte und gewöhnlich bei derſelben in Bethanien wohnte, wenn er zum Feſt nach Jeruſalem kam. Daß nun die drei Evangelien Nichts davon wiſſen, iſt ſo merkwürdig, daß ich glaube, es iſt kein Drittes möglich: entweder man muß das Evangelium Johannis für ein ſpäteres Machwerk halten, oder man muß ſich überzeugen, daß die andern drei nicht unmittelbar apoſtoliſchen Urſprungs ſind. Ich kann keinen Augenblick ſchwanken, mich für das Letztere zu entſcheiden, denn das Evangelium des Johannes trägt ſo unverkennbare Spuren der Aechtheit und athmet ſo ſehr auf jedem Blatt den Augenzeugen und perſönlichen Theilnehmer, daß man ſehr von Vorurtheilen eingenommen ſein muß und aus der natürlichen Richtung hinausgeſchoben, um an der Aechtheit zu zweifeln. Bedenkt man dagegen, wie ſich die Nachrichten vom apoſtoliſchen Urſprung des Matthäus- und Marcusevangeliums verhalten, wie das des Lucas gar keine Anſprüche darauf macht, und die andern ſich nicht ſehr von demſelben unterſcheiden; und ſtellt man ſich vor, daß man ſich das Erzählen bei den Apoſteln nur als ſehr untergeordnet denken muß: ſo erklärt ſich die Sache daraus ſehr leicht. In der Beziehung auf die διδασκαλία hatte die Geſchichte des Lazarus keinen großen Werth; für Johannes aber hatte ſie einen ſolchen wegen des Zuſammenhangs mit andern Begebenheiten. Wenn man aber ſagt: in dieſer Geſchichte offenbarte ſich doch gerade das Göttliche in Chriſto und ſeine Wunderkraft am höchſten: ſo muß man erwiedern, daß es gar nicht die Hauptrichtung der Apoſtel geweſen iſt, aus den Wundern das Göttliche in Chriſto zu erweiſen. Wenn alſo die verſchiedenen erſten Quellen der evangeliſtiſchen Ueberlieferung nun auf dieſen Zuſammenhang nicht gekommen ſind, ſo muß dies auch einen Grund haben, da dieſe Familie ſo nahe bei Jeruſalem wohnte, und es doch ſo viele hieroſolymitaniſche Erzählungen in unſern Evangelien giebt. Es muß der Anfang der eigentlich abſichtlichen evangeliſtiſchen Thätigkeit zu einer Zeit oder unter ſolchen Umſtänden geweſen ſein, daß darüber außerhalb des apoſtoliſchen Kreiſes keine Nachrichten mehr zu ha-

den waren. Man erklärt die Auslaſſung gewöhnlich dadurch,
Johannes andeutet, man habe dem Lazarus von Jeruſalem
nachgeſtellt [1]), und daß die Apoſtel deshalb jene Erzählung un
drückt hätten, um ihm und ſeiner Familie nicht neue Verfolg
gen zu verurſachen. Dieſe Entſchuldigung bedarf keiner ernſtha
Widerlegung; bei der mündlichen Erzählung, welche doch das G
war, und die in der chriſtlichen Gemeinde blieb, war eine ſo
Rückſicht überflüſſig. Eher möchte ich eine entgegengeſetzte Hy
theſe aufſtellen, nemlich daß jene Familie bald aus irgend ei
Grunde nicht mehr dort war, vielleicht eben um ſich den Ver
gungen zu entziehn. Wenn man denkt, daß keine Perſon
dem unmittelbaren Kreiſe dieſer Geſchichte eine Quelle der ev
geliſtiſchen Ueberlieferung geworden iſt, ſo kann man ſich die S
wohl erklären. Dies ſcheint aus unſern drei Evangelien her
zugehn. Lucas erzählt in der erſten Hauptmaſſe eine ſolche S
bung Chriſti, wie ſie bei dem Mahl in Bethanien vorkomm
da iſt ſtreitig, ob dies nicht dieſelbe Geſchichte ſein kann. Lu
erzählt nachher in dem außergaliläiſchen Abſchnitte auf der R
nach Jeruſalem [3]) die bekannte Geſchichte von den zwei Sch
ſtern, die Chriſtum bewirtheten; da kommen dieſelben Nam
Maria und Martha, vor, aber von einem beſtändigen gena
Verhältniß zu Chriſto und von einem Bruder derſelben iſt d
nicht die Rede. Bei Matthäus ſtehn in der Erzählung von
Gaſtmahl in Bethanien [4]) die beiden Schweſtern ganz im Schat
und der Bruder kommt gar nicht vor. Da kann man alſo
ſchließen, daß das ganze Verhältniß nicht als Erzählungsſto
die Claſſe gekommen iſt, in welcher ſich die evangeliſtiſche Ue
lieferung am meiſten gebildet hat.

§. 74.

III. Wenn wir nun den dritten Abſchnitt vom E zuge Chriſti in Jeruſalem bis zu ſeinem Tode betrachten, indem wir die Auferſtehung als einen vierten ſondern, ſo theilt er ſich am natürlichſten wieder in zwei Hälften, deren erſtere das enthält, was als freie Wirkſamkeit Chriſti in und bei Jeruſalem erzählt wird, während die letztere das gerichtliche Verfahren gegen ihn, die eigentliche Leidensgeſchichte, umfaßt.

---

[1] Joh. 12, 9—11.

[2] Joh. 12, 1—8. vergl. Luc. 7, 36-

[3] Luc. 10, 38—42.

[4] Matth. 26, 6—13. Marc. 14, 3

1) Auch in der erſten Hälfte, wo eine Menge von Zügen freier öffentlicher Wirkſamkeit Chriſti und längere Reden vorkommen, iſt doch ſchon eine weit größere Uebereinſtimmung in Stoff und Anordnung, als in den vorigen Abſchnitten. Dies im Allgemeinen zugegeben, ſo fragt ſich, ob daraus etwa ein Beweis zu führen ſei, daß die Evangeliſten ſich unter einander benutzt, oder daß der Anordnung eine gemeinſchaftliche Direction zum Grunde gelegen habe. Die erſte Hypotheſe kann nur in Bezug auf die Bücher, wie ſie jetzt ſind, vorgetragen werden, und da iſt klar, daß ſie gar keine angemeſſene Erklärung liefert, denn man kann immer wieder fragen: warum hat denn der ſpätere Evangeliſt den frühern nicht auch in den vorigen Abſchnitten benutzt? Und die zweite Hypotheſe ließe ſich auch aus demſelben Grunde nicht über die ganzen Bücher ausdehnen, ſondern ſie wäre nur annehmbar, wenn man vorausſetzte, daß dieſe Maſſe von Begebenheiten in Jeruſalem für ſich als Ganzes vorgetragen wäre. Unter dieſer Vorausſetzung würde auch die erſte Hypotheſe gelten, aber dann ſind die Verfaſſer, welche ſich unter einander benutzt haben, nur die Verfaſſer dieſes einzelnen Ganzen. Aber dies paßt nicht zu dem, was wir aus dem Zeugniſſe des Papias annehmen müſſen, denn es kommen hier Reden vor, die gewiß eben ſo, wie die früheren, in der erſten συγγραφή des Apoſtels Matthäus geweſen ſind. Man könnte freilich annehmen, der Verfaſſer unſers Matthäusevangeliums habe in Beziehung auf die letzten Geſchichten eine ſolche Ergänzung, wie er bei den früheren zu der συγγραφή des Apoſtels machte, ſchon vorgefunden und ſie ſeinem Buche beigefügt. Dann müßte aber eine Differenz der Sprache

und Behandlung ſich zeigen, welche wir nicht bemerken. Es iſ
aber noch eine andere Anſicht der Sache möglich. Das muſ
nemlich Jedem einleuchten, daß die Leidensgeſchichte ein weſent-
liches Stück in der evangeliſtiſchen Thätigkeit war, ganz beſonder
in Bezug auf den Ausſpruch des Paulus, daß das Kreuz Chriſt
den Einen eine Thorheit, den Andern ein Ärgerniß ſei. Im Ge
genſatz davon mußte die Betrachtung dieſer Geſchichte, wo di
Schuldloſigkeit Chriſti und ſeine ſittliche Größe, ſchon bloß menſch
lich angeſehn, ſo hervorleuchtet, vorzüglich hervorgehoben, und da
Ganze in ſeinem Zuſammenhange vorgetragen werden. In de
nächſten Verwandtſchaft zu dieſer Geſchichte ſtehn aber offenba
die letzten Reden und Thaten Chriſti in Jeruſalem. Wenngleic
in den drei erſten Evangelien überall keine ſo beſtimmte pragma
tiſche Tendenz iſt, wie bei Johannes, und eine Menge von Un
vollkommenheiten dieſer Evangelien daraus zu begreifen iſt: ſo i
doch offenbar, daß in dieſem Abſchnitte Spuren einer ſolchen pra
gmatiſchen Tendenz zu finden ſind; was auch in der Natur de
Sache liegt. Nach Johannes waren vom Synedrium Beſchlüſ
gegen Chriſtum gefaßt, ehe er nach Jeruſalem kam, und er hat
Notiz davon. Es mußte alſo in dieſer Zeit viel geſchehn, wa
nur in den Abſichten gegen ihn ſeinen Grund hatte; man muß
ihm allerlei Schlingen legen. Ebenſo mußte Chriſtus ſo rede
und handeln, wie es ſeine Kenntniß von ſeiner Lage mit ſi
brachte. Da mußte das Einzelne ſich ſo verhalten, daß dieſ
ſachliche Zuſammenhang auch in einer einfachen Zuſammenſtellun
doch hervortreten mußte. Wenn wir die einzelnen Element
aus denen dieſer Abſchnitt zuſammengeſetzt iſt, von dieſer Anſic
aus betrachten, wornach ſich die Zuſammenſtellung bei Allen wo
gleichförmig bilden konnte: ſo finden wir doch im Einzelnen i
mer ſo viel Differenzen, daß gar nicht nothwendig iſt, ein Wiſſ
der einen Darſtellung von der andern oder eine gemeinſchaftli
Direction der Anordnung anzunehmen.

Der erſte Eintritt Chriſti in Jeruſalem[1]), der u

---

1) Matth. 21, 1—16. Marc. 11, 1—18. Luc. 19, 29—48.

ſo großen Zeichen der Anerkennung von Seiten des Volks verbunden war, bildete ein Moment, das Keiner übergehn konnte eben in dem Vorausſehn auf die Leidensgeſchichte, wie das Volk Chriſto ſo abtrünnig wurde. Daß nun Jeder, wenn er die Geſchichten auch nur einzeln hatte, ſich denken mußte, daß eine officielle Anfrage der geiſtlichen Auctorität nach ſeiner Vollmacht[1]) in Verbindung mit ſeinem Eintritt geſchehn ſei, iſt auch ſehr natürlich. Wenn man alſo dieſe beiden Puncte, den Einzug Chriſti und die Deputation des Synedriums an ihn, zuſammendenkt, ſo iſt ſchon in der Erzählung des Lucas ein eigenthümlicher Zug mit eingemiſcht, nemlich daß Chriſtus in ſichrer Ahnung über das Geſchick der Stadt in Thränen ausbricht[2]). Dies fehlt in den andern Evangelien, und wenn man das des Matthäus überwiegend als ein paläſtinenſiſches anſieht, ſo muß dies um ſo mehr auffallen; man muß alſo verſchiedene urſprüngliche Quellen annehmen. Matthäus ſchiebt hier die Erzählung von dem Feigenbaum[3]) ein, und noch unmittelbarer bringt Marcus dieſe in Verbindung damit, indem er die ganze Erzählung von der Tempelreinigung in die vom Feigenbaum zwiſcheneinfügt. Da ſieht man doch, daß dieſe Erzählung auch als Einzelnheit urſprünglich ſchon verſchieden geweſen iſt. — Nun war es ſehr natürlich, daß die Reden Chriſti, die ſich auf den gegen ihn gefaßten Beſchluß beziehn theils warnend theils prophetiſch, ſich auch hier anſchließen mußten; dahin gehört die Parabel von dem im Weinberge ermordeten Sohne des Eigenthümers. Im Matthäus ſteht vor derſelben die Parabel von den beiden Söhnen, von denen der eine des Vaters Willen thut, der andere nicht. Davon haben Lucas und Marcus Nichts; alſo iſt auch hier eine Differenz.

Eine zweite Hauptmaſſe gleichſam bilden die abſichtlich an Chriſtum gerichteten Fragen, die ihm zu Fallſtricken gereichen ſollten.

---

[1]) Matth. 21, 23—46. Marc. 11, 27—12, 12. Luc. 20, 1—19.

[2]) Luc. 19, 41—44.

[3]) Matth. 21, 17—22. Marc. 11, 11—14. und 19—26.

Die bedeutendſte iſt die über den Zins1), die ſehr verfä
geſtellt war, ihn entweder mit den Römern zu compromit
oder dem Volk alle Gedanken zu nehmen, auf ihn als den
ſias zu hoffen. Daß nun daran die Frage der Sadducä
ſich knüpft, die eigentlich eine bloß theoretiſche war und auf
gar keinen Bezug hatte, ergiebt ſich offenbar als ein Zuſam
hang, der in der Zeit gelegen hat. Die Parthei, welche am
ſten gegen Chriſtus war, bildeten die Phariſäer; die Sadd
waren überhaupt weniger auf ſeinem Wege, ſie hatten
Einfluß auf das Volk und hatten auch ganz andere politiſche
ſichten, als die Phariſäer. Als aber Chriſtus ſich hierin beſt
antiphariſäiſch erklärt hatte, und da die Sadducäer doch im
tereſſe des Synedriums waren, deſſen damalige Häupter
ducäer waren: ſo war natürlich, daß ſie auch Etwas ihre
thaten, um Chriſtus in eine theoretiſche Verlegenheit zu bri
Denkt man ſich den Gegenſatz zwiſchen Phariſäern und S
cäern als eine allgemein bekannte Thatſache, ſo war es
natürlich, daß dieſe beiden Verſuche unmittelbar verbunden wu
So iſt alſo dieſe Verbindung in der Natur der Sache begrü
und gar keine beſondere Erklärung dafür nöthig, ſondern es i
gewiß auch einzeln ſchon zuſammen erzählt. Man kann de
gemeinen Satz, daß, wenn Zwei daſſelbe Thema behandeln
Puncte giebt, die ſie immer gleich haben müſſen, auch a
Anordnung anwenden. Wenn die drei aggregirenden Evang
auch keine ſolche pragmatiſche Tendenz haben, wie Johanne
lag doch ſchon in der Entwicklung der Cataſtrophe ſelbſt für
Gang der Verhandlungen eine natürliche Ordnung, die ſich
verflüſſigen ließ. — Die poſitive Polemik Chriſti gegen die S
gelehrten überhaupt, welche die meſſianiſchen Ideen anerkan
iſt das, was ihm auch die Feindſchaft der Sadducäer er
Chriſtus legt ihnen die Frage vor, wie ſich das vereinige,

---

1) Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26.
2) Matth. 22, 23—33. Marc. 12, 18—27. Luc. 20, 27—40.

der Meſſias der Sohn Davids ſei, und David ihn ſeinen Herrn nenne[1]). Es konnte nun nicht fehlen, daß die erſte συγγραφή des Apoſtels Matthäus nicht auch ſollte zuſammenhängende Reden Chriſti gegen Phariſäer und Schriftgelehrte überhaupt enthalten haben. Nun finden wir ſolche auch in unſerm Matthäusevangelium[2]), und da war es wohl ſehr natürlich, daß der Verfaſſer deſſelben jene Frage Chriſti, worauf die Phariſäer Nichts zu antworten wußten, vor dieſe antipharisäiſchen Reden ſtellte. Bei Lucas findet ſich nun dies nicht ſo, ſondern er hat dergleichen Reden an andern Stellen.

Nun war ein anderer Punct, der mit einer gewiſſen Accentuation erzählt wurde und Allen ſehr merkwürdig ſein mußte, das letzte Hinausgehn Chriſti aus dem Tempel; dies wurde noch ſtärker bezeichnet durch die dabei geführten Geſpräche. Da folgen ſeine beſtimmten Weiſſagungen über die Zerſtörung des Tempels und die damit verbundenen Warnungen[3]). Dies iſt ein Punct, der nirgends fehlen oder in ſeinem Zuſammenhange getrennt werden konnte. Bleiben wir nun hierbei ſtehn, ſo ſehn wir, wie neben dieſem feſten Puncte überall in jedem Evangelium mehr oder weniger Einzelnheiten erſcheinen, die den andern fehlen, wo man alſo doch wieder die Freiheit und Eigenthümlichkeit eines jeden erkennen kann. So hat Lucas dort, ehe Chriſtus den Tempel verließ, den kleinen Zug von dem Opfer der Wittwe[4]). Das kann ſehr leicht aus einer ganz andern Zeit ſein; wer dies einzeln ohne Zeitbeſtimmung überkam, aber von der Vorſtellung ausging, daß Chriſtus während ſeines öffentlichen Lebens nur einmal in Jeruſalem geweſen, konnte es an keine andere Stelle ſetzen. — Daß nun bei Matthäus noch eine Menge Reden hier gehäuft wird, iſt natürlich. Alles, was von Weiſſagungen Chriſti zu finden war, und was in der συγγραφή des

---

[1]) Matth. 22, 41—46. Marc. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44.

[2]) Matth. 23, 1—37. vergl. Luc. 11, 39—52.

[3]) Matth. 24, 1—36. Marc. 13. Luc. 21, 5—36.

[4]) Luc. 21, 1—4. Marc. 12, 41—44.

Apoſtels zuletzt ſtand, mußte hier angeknüpft werden. Daher
hier die Gleichniſſe von den zehn Jungfrauen, von den
vertrauten Pfunden, und alles, was von der Wie
kunft Chriſti handelt[1]). — In der Redaction der letzten
den Chriſti iſt eine große Uebereinſtimmung, weil dieſe ſehr ſ
ins Gedächtniß gefaßt wurden.

Es folgt das letzte Stadium der freien Wirkſamkeit Ch
woran ſich ſchon die Vorbereitungen zu ſeiner Gefangennehm
knüpfen[2]). Da iſt ein Punct, der nicht bei allen drei Eva
lien identiſch iſt: bei Matthäus und Marcus folgt der Ve
des Judas auf das Gaſtmahl in Bethanien und die Sal
Chriſti daſelbſt, Lucas aber übergeht dieſes Mahl. Dies hat ſ
Grund gewiß nur in der Aehnlichkeit mit dem, was er frühe
der Sünderinn erzählt hatte, die Chriſtum bei einem Mahle, woz
ein gewiſſer Simon eingeladen hatte, ſalbte[3]). Bei der Art
Lucas ſein Evangelium verfaßte, iſt kaum zu glauben, daß
nicht ſollten Erzählungen vorgekommen ſein, wo die Verbin
zwiſchen dem Mahl in Bethanien und dem Verrath des
gemacht war. Man muß ſich ſeine Abfaſſung aber gar
ſo denken, daß ihm das ganze Material gleich vom Anfang
Gedächtniß gegenwärtig war; da kann es leicht ſein, daß
erſte Erzählung in den Anfang ſeines Evangeliums ſtellte,
ſie genau mit der andern zu vergleichen, der er die Stelle in
letzten Theil gab; und da war es natürlich, daß, da er
Cauſalzuſammenhang ſah, er das Bethaniſche Mahl nicht
einmal wiederholen wollte. Wenn man ſich denkt, daß
den Matthäus benutzt hätte, ſo würde dies nicht ſo leicht
klären ſein.

Hierauf mußte der Natur der Sache nach die Erwä
des Oſterfeſtes folgen, und hier reihen ſich die Begebenheite

---

[1] Matth. 24, 37—25, 46. vergl. Luc. 17, 26. 27. 30. und Luc. 19,

[2] Matth. 26, 1—46. Marc. 14, 1—42. Luc. 22, 1—46.

[3] Luc. 7, 36—50.

eine faſt unvermeidliche Weiſe ſo an einander, daß die Beſtellung der Oſtermahlzeit, die Einſetzung des Abendmahls, die im Geſpräche gegebene Andeutung von der Verläugnung des Petrus, das Hinausgehn aus der Stadt, das Nehmen des Nachtquartiers im Garten am Oelberg ſo ſehr eine zuſammenhängende Erzählung ausmachen, wie kaum die Leidensgeſchichte ſelbſt. Es war ein einziges Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern, wo Nichts vereinzelt werden konnte; es ſind Verbindungen, die gar nicht verändert werden konnten. Deſſenungeachtet ſchiebt Lucas Einzelnheiten ein, die den Andern fehlen; er erzählt, wie Chriſtus Waffen verlangt habe, nach der Warnung, die er dem Petrus gab; bei der Erzählung von dem Gebet im Garten fügt er die Stelle vom blutigen Schweiß und von der Stärkung durch einen Engel ein. Dies kann man ſich ſehr leicht aus der Methode des Lucas erklären, nemlich ſo, daß dies in einer vereinzelten Erzählung vorkam, und er es in die zuſammenhängende Geſchichte hineinbrachte.

§. 75.

2. Ehe wir zur zweiten Hälfte dieſes Abſchnitts, zur Leidensgeſchichte[1]), übergehn, müſſen wir auf einige Umſtände in der Sache Rückſicht nehmen, welche das Verhältniß der Erzählungen zu einander leichter erklären laſſen, obwohl Widerſprüche darin zu ſein ſcheinen. Man muß bedenken, daß es eine vollſtändige Autopſie von Anfang an nicht leicht geben konnte. Manches geſchah bei nächtlicher Weile, wo eine Beobachtung außer in unmittelbarer Nähe nicht ſtattfinden konnte, Manches an Orten, die Vielen unzugänglich ſein mußten, wie der hoheprieſterliche Pallaſt und das Prätorium; ferner kommt mancherlei Gleichzeitiges vor, was alſo nur aus verſchiedenen Erzählungen zuſammmengeſtellt werden konnte, wobei Ergänzungen nothwendig wurden, die ſich Jeder für das, was ihm fehlte, durch Conjectur machen mußte. So beſtanden alſo von vorn herein verſchiedene mündliche Erzäh-

---

[1]) Matth. 26, 47—27, 66. Marc. 14, 43—15, 47. Luc. 22, 47—23, 56.

lungen, die nicht mit einander übereinſtimmen konnten; weſh
auch unſre Evangelien Verſchiedenheiten enthalten. Hätten
ſpätern die frühern gekannt, ſo würde wohl eine Ausgleich
verſucht ſein; daraus, daß auch in ſolchen zuſammenhängen
Erzählungen ſolche Differenzen vorkommen, geht deutlich her
daß ſie unabhängig von einander verfaßt ſind. Ich meine hie
vorzüglich das Verhältniß der Evangelien Matthäi und Lucä
einander; denn über das des Marcus ſind die Anſichten ſo
ſchieden, daß ich mir eine kurze zuſammenhängende Betracht
deſſelben aufſpare. Im Vergleich mit Johannes muß man d
allen drei Evangelien Unrichtigkeiten zuſchreiben; Johannes erz
nur das, was er ſelbſt geſehn hat, und ſo erhalten wir Aufſch
über die andern Evangelien, woraus man ſchließen wird,
Vieles in dieſen nicht aus der Autopſie gekommen iſt.

Matthäus ,und Lucas verlegen beide die Scene der V
läugnung des Petrus in den Pallaſt des Hohenprieſters
phas, wo Chriſtus vom Synedrium verhört und verurtheilt w
Sie ſtimmen aber dabei nicht genau zuſammen, ſondern es
offenbar verſchiedene Erzählungen, aber mit dieſem gemeinſc
lichen Irrthum. Denn aus Johannes ſehn wir deutlich, daß
Verläugnung im Pallaſte des Hannas geſchah, der nicht der
heprieſter war, und vor dem ſich nicht das Synedrium ver
melte, ſondern vor den Chriſtus nur vorläufig gebracht w
Wir ſehn alſo, daß jene Erzählung der andern Evangelien
auf einer unrichtigen Ergänzung beruht, und dieſe Verwechſ
war faſt unvermeidlich für die, welche nicht Augenzeugen wa

Die Erzählungen bei Matthäus und Lucas beruhen da
daß die letzte Entſcheidung über Chriſtus erſt am Frühmorge
folgte. Seine Gefangennehmung aber geſchah am ſpäten A
als er in dem Garten, wohin er nach dem Abendmahl g
gen, von Judas und der von dieſem geholten Wache gef
wurde. Knüpft man gleich daran ſeine Vorführung vor den
henprieſter und das Synedrium, ſo bleibt eine geraume Zeit
und daraus iſt wohl entſtanden, daß Matthäus nach der n

chen Verurtheilung Chriſti noch eine zweite Verſammlung des Synedriums am andern Morgen darüber halten läßt, wie die Ausführung des Urtheilsſpruchs könne bewirkt werden. Lucas dagegen begnügt ſich mit *einer* Verſammlung und hilft ſich auf andere Weiſe, indem er die Nacht über Chriſtum in den Händen der Wache läßt und ihn erſt am Morgen vor das Synedrium bringt. Johannes erzählt nur, was er geſehn, alſo wie Chriſtus vor Hannas geführt ſei, und giebt dadurch den erſten Aufſchluß über die Sache; was er nicht mit angeſehn, übergeht er und deutet es nur an. Bei Lucas iſt nun in ſofern ſchon eine Berichtigung des Matthäus, als Erſterer die Verläugnung Petri *vor* das eigentliche Verhör ſtellt; dies ſtimmt mit der Autopſie des Johannes, nur daß Lucas von dem Vorgeführtwerden Chriſti vor Hannas Nichts wußte.

Die nächſten gemeinſchaftlichen Puncte ſind die Erzählungen von der *Vorführung Chriſti vor Pilatus* und von deſſen Urtheil oder vielmehr ſeiner Beſtätigung des Urtheils des Synedriums. Matthäus ſchiebt davor die Erzählung von der *Reue des Judas* und von ſeinem Selbſtmorde, was Lucas gar nicht erzählt, ſondern in der Apoſtelgeſchichte nachträgt. Man darf ſich nicht denken, daß Lucas es darum nicht erwähnt, weil er es in den Actis aus dem Munde des Petrus erzählen will. Entweder hat er die Nachricht von dem Ende des Judas noch nicht gehabt, oder er hatte nicht die Abſicht, ſie in den Verlauf der Geſchichte im Evangelium aufzunehmen. Erſteres iſt das Wahrſcheinlichſte, weil es eine vereinzelte Notiz war, die außer dem eigentlichen Zuſammenhang dieſer Geſchichte lag. Seinerſeits hat Lucas ein andres Moment, die *Abführung Chriſti zu Herodes* und ſeine Zurückſendung auf das forum delicti, eingeſchoben, was kein Anderer erzählt. Allein es war ſehr leicht möglich, daß dieſe Thatſache Vielen unbekannt bleiben konnte, weil Chriſtus wahrſcheinlich innerhalb des Vestibulum war und von da gleich weiter geführt wurde.

Nach der Verurtheilung folgt bei Matthäus die Geißelung

Chriſti, die Lucas übergeht; dann iſt gemeinſchaftlich die Hin
führung zum Richtplatze, die erzwungene Hülfe des Si
von Cyrene und die Kreuzigung Chriſti. Lucas hat b
Hinausführung noch die Anrede an die hieroſolymitaniſchen F
Hier könnte man ſich wundern über die Gemeinſchaftlichkeit de
zählung von Simon von Cyrene, da dies doch keine Haup
benheit war; aber ſie war vor Aller Augen geſchehen.

Nun folgt bei Matthäus die Verlooſung der Kleide
Tafel, welche Pilatus an das Kreuz heften ließ, und der
der Anweſenden; bei Lucas außerdem noch das Geſpräch
mit den beiden Mitgekreuzigten. Dann folgt die Finſterniß
Matthäus das Mißverſtändniß wegen des Eli, Eli, als ob
ſtus den Elias rufe; dann das Zerreißen des Vorhangs im
pel und der Tod Chriſti. Außerdem hat Matthäus das Er
und das Hervorgehen verſtorbener Frommen aus ihren G
unmittelbar nach dem Tode Chriſti. Dies hat einen v
übrigen Thatſachen disparaten Character, daher auch leicht z
ken iſt, daß dies nur mißverſtändlich für Thatſache geha
und urſprünglich ein poetiſches oder rhetoriſches Element
Erzählung war. Auch das Zerreißen des Vorhangs im
hatte eine ſo große ſymboliſche Bedeutung vom Aufhören
beſondern Prieſterthums, daß es ſchwerlich als Thatſache z
ken iſt. Das Hervorgehen der Verſtorbenen aus ihren G
hat nicht dieſen Grad ſymboliſcher Bedeutung; aber es iſt
nig geſchichtlich anſchaulich, daß man ſich gar keine Vorſ
davon machen kann. Wenn man annimmt, daß dies urſ
lich poetiſche Elemente ſind, ſo folgt daraus, daß die Erz
von der Leidensgeſchichte, wie wir ſie in dieſen Evangelien
erſt ziemlich ſpät in dieſe Form gebracht iſt, denn zu Anfan
eine ſolche Vermiſchung ziemlich unmöglich geweſen. Nu
es ſchon eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Erzählungen üb
Begebenheit gab, konnte Jemand ſolche Momente hineinb

Gemeinſchaftlich iſt dann wieder der Ausruf des wach
den römiſchen Oberſten, die Bitte des Joſeph vo

mathia um den Leichnam und das Begräbniß. Matthäus fügt noch die Nachricht von der Verſiegelung des Grabes hinzu. Dieſe ſteht mit der Fabel, die ſich unter den Juden nachher ausbreitete, daß die Jünger den Leichnam Chriſti weggenommen und ſo die Auferſtehung bewirkt hätten, in genauer Verbindung, doch hat es viele Schwierigkeit, ſie ſich als Erdichtung zu denken. Auf der andern Seite iſt es im höchſten Grade unwahrſcheinlich, daß der hohe Rath ſollte eine Notiz davon gehabt haben, daß Chriſtus ſeine Auferſtehung vorhergeſagt, denn die Jünger ſelbſt hatten es ja nicht verſtanden. Das, was in dieſer Beziehung bei dem Verhör Chriſti vor dem Hohenprieſter zur Sprache kam von dem Aufbau des Tempels, wurde nicht auf ſeine Perſon bezogen, ſondern auf den Tempel ſelbſt. Auch iſt ſchwer zu denken, daß Pilatus, der ſchon ſo ungern in die Verurtheilung gewilligt hatte, eine ſolche außerordentliche Maaßregel getroffen, da er ſich gar nicht für das Synedrium intereſſirte. Dennoch können wir dieſe Erzählung bei Matthäus nicht als eine vereinzelt hineingekommene anſehn, da hernach bei der Auferſtehung wieder von den Hütern die Rede iſt. Man muß ſie ſich alſo ſchon mit der erſten Erzählung von der Auferſtehung Chriſti in Verbindung denken.

§. 76.

IV. Was nun den Auferſtehungsabſchnitt betrifft, ſo ſcheint, als müßte es eine ähnliche Bewandtniß damit haben, wie mit der Leidensgeſchichte, bei der wir eine große Uebereinſtimmung der Evangeliſten in der Natur der Sache begründet gefunden haben. Allein es iſt nicht ſo, ſondern es iſt bekannt, daß die Erzählungen von der Auferſtehung in dieſer Hinſicht voll Schwierigkeiten ſind, und daß vielfältig die Gegner des Chriſtenthums gerade dieſen Abſchnitt gewählt haben, um die Unzuverläſſigkeit aller Nachrichten in unſern Evangelien überhaupt nachzuweiſen. So wie wir aber erwägen, daß bei dieſem Abſchnitte nur Erzählungen von einzelnen Momenten konnten zum Grunde liegen, da

das Zuſammenleben Chriſti mit ſeinen Jüngern nach der Au
hung keineswegs ein Continuum war, und wenn wir dami
verbinden, daß die Zuſammenſtellung gewiß das Spätere und
Willkührliches war, wenn keine Zeitbeſtimmung mit den ein
Geſchichten gegeben war: ſo erklären ſich dieſe Differenzen zi
leicht. Das Ganze gewinnt freilich in den verſchiedenen Erzähl
ein ſehr verſchiedenes Anſehn; ja, man ſieht, daß die Vorſtellun
ſich die Verfaſſer unſrer Evangelien von der Sache gemacht h
nicht dieſelbe war, und es geht daraus wieder hervor, da
Zuſammenſtellung nur ein ſpäterer Act iſt, wobei nicht meh
den erſten Urhebern der Erzählungen Rectificationen eingehol
den konnten. Dem Einen fehlten Elemente, welche der A
hatte, und darum war auch die allgemeine Anſicht der Sac
ihnen verſchieden, und ſie ſtellten daher das Einzelne, was
ohne Zeitbeſtimmung überliefert war, nach den verſchiedenſten
ausſetzungen zuſammen. — Gehn wir davon aus, daß die
ſtel, ſobald ſie anfingen, öffentlich das Chriſtenthum zu verkünd
ſich vorzüglich als Zeugen der Auferſtehung Chriſti g
machten, ſo fragt ſich, ob ſie zu dem Behuf nöthig hatten,
eine Menge detaillirter einzelner Erzählungen dies Factum z
glaubigen. Ich glaube, daß ihnen dies gar Nichts helfen ko
denn ſo wie ſie doch ehrlich geſtehn mußten, daß Chriſtus ſich
ihnen gezeigt, ſo mußte man ihnen doch nur auf ihren C
glauben, und ob ſie da nun eine oder mehrere einzelne Erzä
gen anführten, konnte den Credit nicht vermehren. Wir h
alſo auch nicht Urſache, die einzelnen Nachrichten aus einer e
geliſtiſchen Begleitung des erſten κήρυγμα der Apoſtel abzul
ſondern es waren Erzählungen von Einzelnen. Es mußte
den Chriſten eine Ueberlieferung darüber geben, wie unter
Apoſteln ſelbſt die Gewißheit entſtanden ſei, daß Chriſtus a
ſtanden war. Die Verkündigung des Chriſtenthums iſt ihren C
gegangen allerdings auf dieſem Grunde, wiewohl man nicht
kann, daß dies abſolut nothwendig geweſen wäre. Eine Um
gung der meſſianiſchen Idee mußte natürlich überall erfolgen,

das apoſtoliſche Chriſtenthum hingeſtellt wurde, und dazu gehörte dies, daß der Tod Chriſti den Fortgang der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht hindern konnte. Die Auferſtehung war nun für die Jünger ſelbſt ein Stärkungsmittel ihres Glaubens, und ſie bedurften deſſen, um nicht wieder aus einander zu gehn. So ſtellt ſich das in den Evangelien; aber allerdings kann man das nicht als eine Nothwendigkeit an ſich, ſondern bedingt durch ihren Geſammtzuſtand, anſehn. Das iſt klar, daß das Factum der Auferſtehung von Anfang an iſt geglaubt worden, und daß alſo die Erzählungen darüber müſſen keineswegs von der Art geweſen ſein, daß ſie leicht konnten als Täuſchung angeſehn werden, ſondern daß, wenn man nur an die Ehrlichkeit des Referenten glaubte, man zugleich das Factum glauben mußte. Es findet ſich nicht eher als in der corinthiſchen Gemeinde eine Spur von Zweifeln an der Auferſtehung Chriſti, die aber nur von Solchen herrührten, welche die Idee der Auferſtehung rein auf das geiſtige Leben bezogen. Da weiſ't nun Paulus 1. Cor. 15. auf das Geſchichtliche darüber hin, ſo daß man ſieht, dieſe Erzählung iſt für ihn und in dem Kreiſe, in welchem er lebte, eine eben ſo gut beglaubigte Thatſache, wie alle andern. Nun aber beſchränkt ſich Paulus nach dem Maaß, welches ſein Zweck hat, auf eine ſummariſche Darſtellung der Thatſachen, wovon ihm Nachrichten zugekommen waren, aber ſo, daß er ſeinen Leſern zumuthet, ſich weitere darüber zu verſchaffen. — Daher haben wir auch hier auf einen ähnlichen Urſprung aus evangeliſtiſcher mündlicher Ueberlieferung zu ſehn, die aber nicht aus ſolchen Erzählungen, welche die Apoſtel ſelbſt als Beweiſe aufgeführt hatten, hergenommen war. Wenn die Apoſtel in ihrem Zuſammenſein in Jeruſalem hier mehr, als in andern Abſchnitten, die Haupterzähler geweſen oder gar die Ordner, um ſich aus dem Wunderbaren, was ihnen und Andern begegnet war, ein Ganzes zu machen, ſo müßten unſre Evangelien hier offenbar ganz anders ausſehn. So wie man aber hiervon abgeht und annimmt, die Erzählungen wurden nicht mitgetheilt, um den Glauben an die Auferſtehung hervorzubringen (ſo wie Petrus in ſeiner

erſten Rede, Act. 2., nur die Thatſache ſchlechthin erwähnt),
dern jede ihres beſondern Inhalts wegen; wie alle andern
zelnheiten aus dem Leben Chriſti: ſo darf man ſich hier auc
nicht wundern, daß unſre Erzählungen ſo fragmentariſch ſin
nicht alles allgemein verbreitet war, was ſich einzeln und zer
vorfindet, und daß einzelne Facta gar nicht darin vorkomme
wir nur aus der Erwähnung des Paulus im Corintherbriefe
nen. Die Enantiophonien verlieren bei dieſer Anſicht gan
gar ihre Bedeutung, denn ſie ſind nicht größer, als in a
Abſchnitten, wo man nur nicht daſſelbe Intereſſe gehabt ha
hervorzuheben, und ſie ſind hier doppelt natürlich beſonde
der erſten Erſcheinung Chriſti, weil hier die Ueberraſchung
genauen Beobachtung nicht günſtig war, und nicht nur Be
dene mußten verſchieden berichten, ſondern auch dieſelben
nen können nicht immer gleich erzählt haben.

Nichtsdeſtoweniger iſt es noch ſchwierig genug, wenn
die Evangelien einzeln betrachtet, zu einer klaren Vorſtellu
kommen. Daß die Apoſtel auch hier nicht die Hauptauctor
einzelnen Erzählungen geweſen ſind, kann man aus der B
ſenheit derſelben, ſo wie man ſie neben einander ſtellt, leich
machen. Für ihre Entſtehung ſind zweierlei Motive zu unte
den und zuſammenzunehmen, von denen man das eine me
neugieriges, das andere mehr ein wißbegieriges nennen
Denn wenn es darauf ankommt zu wiſſen, wie die Notiz v
Auferſtandenſein Chriſti zuerſt aufgekommen iſt, ſo iſt das
lich nur ein Motiv der Neugier; denn es mag geſchehn
wie es will, das Factum kann dadurch nicht aufgehellt w
Das zweite iſt, wie bei dem frühern Leben Chriſti, das
zu den Erzählungen von Reden und Thaten Chriſti, wor
ſeine Geſinnung darſtellt. Aus dieſen beiden Motiven ſi
Erzählungen, wie ſie in unſern Evangelien verſchieden laut
verſchieden zuſammengeſetzt ſind, hervorgegangen.

So wie die drei Evangelien von der Vorausſetzung a
daß Chriſtus nur zum letzten Oſterfeſt nach Jeruſalem geko

übrigens aber in Galiläa einheimiſch geweſen, ſo iſt eben ſolcher Gegenſatz zwiſchen Galiläa und Judäa in der Erzählung von der Auferſtehung. Matthäus weiß — mit Ausnahme des erſten Augenblicks — Nichts von Manifeſtationen des auferſtandenen Chriſtus in oder bei Jeruſalem, ſondern nur von einer in Galiläa; Lucas dagegen weiß Nichts von Galiläa. Bei Marcus findet ſich das Sonderbare, daß die Jünger den Auftrag von Chriſto bekommen, nach Galiläa zu gehn, aber daß nicht erzählt wird, daß dies geſchehn ſei; und die einzige Manifeſtation des Auferſtandenen an ſeine Jünger läßt durchaus nicht die Annahme zu, daß ſie unterdeß in Galiläa geweſen ſein können. Hier iſt es nun wieder Johannis, der Beides vereinigt; bei ihm ſind Manifeſtationen Chriſti in Jeruſalem und in Galiläa. Hier kommt man durchaus nicht über das Dilemma hinaus: entweder muß das Evangelium Johannis falſch ſein, oder das Hiſtoriſche in unſerm Matthäusevangelium kann nicht apoſtoliſchen Urſprungs ſein. Denn Johannes erzählt ausdrücklich, wie das eine Mal, als Chriſtus erſchien, alle Jünger beiſammen geweſen ſind mit Ausnahme des Thomas, wie das andere Mal aber auch dieſer dabei geweſen. Nun ſollte der Apoſtel Matthäus Nichts von dem erwähnen, wobei er beide Male anweſend war? Doch geſetzt, er hätte beſondre Gründe gehabt, dieſe Erzählung von dem Unglauben des Thomas abſichtlich auszulaſſen, ſo würden wir doch wenigſtens verlangen können, daß ſtatt deſſen nun eine klare Vorſtellung von der Art, wie die Jünger zu einer Notiz von der Auferſtehung Chriſti gekommen, da wäre. Dagegen tragen die Erzählungen des Johannesevangeliums auch in dieſer Hinſicht ſo ſehr das Gepräge der Augenzeugenſchaft, daß ich gar nicht zweifelhaft ſein kann, daß hier ein Augenzeuge iſt, ſo gewiß, wie im Matthäusevangelium keiner iſt. Betrachtet man die Erzählungen des letztern, ſo kommt durchaus keine klare Darſtellung heraus, ſo daß auch gänzlich verwiſcht iſt, was für einen Urſprung die Erzählung hat. Die eigentlichen Auctoren könnten nur die Frauen ſeien, von denen erzählt wird, daß ſie zuerſt zum Grabe gegangen. Nun aber wenn geſagt wird, daß

ein Engel vom Himmel herabgekommen ſei und den Stein weg
gewälzt habe, ſo müßten ſie, wenn ſie das geſehn hätten, auc
Chriſti Auferſtehung geſehn haben, denn ſonſt wäre ja das Weg
wälzen des Steins überflüſſig. Aber davon ſteht Nichts da. I
der Erzählung des Herabkommens des Engels liegt offenbar d
Tendenz, die Möglichkeit des Factums der Auferſtehung zu erklä
ren; aber wie das Factum ſelbſt geſchehn iſt, das lebend ſichtba
Heraustreten Chriſti aus dem Grabe, kommt gar nicht klar herau
Eben ſolche Verworrenheit iſt bei der Erzählung von den Hüter
denn entweder mußten ſie davon gelaufen ſein, oder die ſpätern Be
ſucher des Grabes mußten ſie gefunden haben. Das Erſtarrtſe
vor Schreck und das Laufen zur Stadt, um es dem Hohenpri-
ſter zu ſagen, iſt ganz aus einander geriſſen. Man ſieht deutli
einen Einfluß, den die vorige Erzählung von der Bewachung de
Grabes auf dieſe Relation hat; es iſt eine nicht hinreichende E
gänzung zu unvollſtändigen Erzählungen, welche die Aufgabe, ſ
mit einander in Uebereinſtimmung zu bringen, nicht lös't un
offenbar in dieſem Beſtreben eine ſpätere Hand verräth [1]).

In der Erzählung des Lucas iſt der erſte Theil offenb
die Mittheilung der Art, wie die erſte Notiz von der Auferſt
hung zu den Jüngern gekommen. Da iſt die Darſtellung ga
verſtändig und klar, es wird Nichts erzählt, als was die Auge
zeugen, die Frauen, wiſſen konnten; von der Ergänzung dur
das Erſcheinen des Engels und das Wegwälzen des Steins
kein Wort da. Es läßt ſich Alles ſehr wohl mit dem, was J

---

[1] Erſt. Entw. Ob nun dieſe Verſchmelzung erſt unſer Verfaſſer gema
oder ſie ſchon früher vorgefunden, iſt nicht zu entſcheiden, mir aber d
leztre wahrſcheinlicher. Dagegen verräth in der Galiläiſchen Erzählu
der bekannte Berg auch dieſelbe zuſammenſtellende Hand, welche w
von früher her kennen, und die Unvollſtändigkeit (man weiß gar ni
wo Jeſus und wo die Jünger geblieben ſind) erklärt ſich daraus, d
bei der einzelnen Erzählung wahrſcheinlich nur der lezte Auftrag Chr
ohne allen äußern Apparat, vielleicht als das Ende der διάταξις ge
ben war.

hannes hat, in Uebereinſtimmung bringen. Dann folgt bei Lucas die ihm eigenthümliche Erzählung von den beiden Jüngern, die nach Emmaus gingen, und die wohl dem zweiten Motiv angehört, da ſich Chriſtus hier über die meſſianiſchen Weiſſagungen und ſeine frühern Aeußerungen darüber ausſpricht. In dieſer Erzählung iſt Alles klar, außer etwa, ob ſich nicht die beiden Jünger, die das urſprünglich erzählt haben, wegen des Verſchwindens Chriſti die ganze Erſcheinung auf gewiſſe Weiſe mehr geiſterhaft gedacht haben. Lucas aber will offenbar das nicht, denn er erwähnt gleich bei der folgenden Erſcheinung Chriſti in Jeruſalem, wie er ſich betaſten läßt, um dieſen Schein abzuwehren. — Das Folgende iſt unklarer, die Reden Chriſti fügen ſich an das Vorige unmittelbar an, aber auch an das Folgende, daß er die Jünger nach Bethanien hinausgeführt habe. Da ſcheint alſo, daß der Erzähler das alles ſich an einem Tage gedacht habe, wo alſo die Erſcheinung, die nach Johannes 8 Tage ſpäter geſchah, und die Zuſammenkunſt mit den Jüngern in Galiläa völlig ignorirt iſt. Ob nun der letzte Zuſammenſteller unſers Evangeliums hier erſt ſelbſt die einzelnen Momente ſo geordnet hat, oder ob er ſie ſo vorgefunden, läſit ſich gar nicht entſcheiden[1]. Sehr merkwürdig iſt nun, daß Lucas im Anfange der Apoſtelgeſchichte eine zweite Erzählung giebt von dem Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern, welche offenbar eine Ergänzung deſſen iſt, was er im Evangelium mitgetheilt hat. Die Art, wie er da ausdrücklich ſagt, Chriſtus habe 40 Tage lang ſich von Zeit zu Zeit ſeinen Jüngern gezeigt und vom Reiche Gottes mit ihnen geſprochen, ſcheint ziemlich deutlich zu beweiſen, daß er früher ſich das alles an einem Tage gedacht hatte, und daß jene andere Notiz ihm erſt ſpäter gekommen iſt[2]. Dies zeigt uns auch, daß die Apo-

---

[1] Erſt. Entw. Inſofern alles auf denſelben Tag zuſammengedrängt wird, iſt es analog mit der erſten Hälfte des Matthäus, daher ich auch glaube, daß Lukas es ſchon ſo vorgefunden.

[2] Erſt. Entw. Dies giebt uns Aufſchluß über den Zuſtand der Ueber-

ſtelgeſchichte, obwohl ſie der zweite λόγος ſein ſollte, doch nic
in einem Guſſe mit dem Evangelium fortgeſchrieben iſt, ſonder
daß letzteres früher publicirt war und deshalb von den Act
in der Kirche geſondert und mit den andern Evangelien zuſam
mengefaßt wurde. Dies wäre leicht zu ändern geweſen, wen
man den Canon mehr auf litterāriſche Weiſe behandelt hätt
aber man ſieht daraus, daß man ſchon gewohnt war, die Tetr
als ein Ganzes anzuſehn, ehe der vollſtändige Canon exiſtirte.

Bei Lucas wird erwähnt, daß Chriſtus dem Simon Petru
erſchienen ſei[1]), aber dieſe Erſcheinung ſelbſt wird nicht erzähl
Wenn nun der Verfaſſer, den die Einleitung kund giebt, ein G
fährte des Apoſtels Paulus geweſen wäre, ſo iſt nicht zu denke
daß er nicht ſollte zu einer Erzählung über das Zuſammentreff
Chriſti mit Petrus gelangt ſein, und daß dadurch nicht ſei
ganze Anſicht von der Auferſtehung ſich geändert hätte. Den
wenn er durch Vermittlung des Apoſtels aus authentiſchen Qu
len darüber eine Erzählung bekommen hätte, ſo würde bei dieſ
Gelegenheit wohl ein Wink vorgekommen ſein, der ihn von
Anſicht abgebracht hätte, daß Alles an einem Tage geſchehen
Dies beſtätigt alſo die Anſicht, daß das Evangelium und
Acta nicht von einem völligen Begleiter des Paulus herrühre
Daß der Verfaſſer aber, als er die Apoſtelgeſchichte ſchrieb,
nähere Notiz über die 40 Tage, die ihm ſeitdem zugekomme
noch hinzufügte, giebt uns eine große Sicherheit von ſeinem g
ſunden Urtheil in der Compoſition, ſo weit ſeine Materialien reichte

§. 77.

Indem wir nun bisher nur die geſchichtlichen Momente

---

lieferung. Denn offenbar hat er das übrige erſt ſpäter erfahren,
denn auch gegen ein großes Verbreitetſein der einzelnen Auferſtehun
geſchichten zeugt. Zu der Zeit der Apoſtelgeſchichte aber iſt er vielle
im Beſitz weit mehrerer Geſchichten von der Auferſtehung geweſen,
er aber nun nicht mehr anbringen konnte.

[1]) Luc. 24, 34. vergl. 1. Cor. 15, 5.

Evangelien verglichen, wäre nun noch von dem Didactiſchen, den Reden, zu handeln. Die evangeliſtiſche Ueberlieferung als beſondres Officium in der Kirche mußte einen Reichthum von ſolchen Elementen enthalten, weil doch die Apoſtel häufig in ihren Didaskalien ſich auf Ausſprüche Chriſti berufen mußten. Wir müſſen aber dabei verſchiedene Elemente unterſcheiden, zuerſt das gnomiſche, die einzelne Sentenz, wie ſie ſich aus Thatſachen oder als Antwort auf einzelne Fragen ergiebt. Dies war auf dem Schauplatz des Lebens Chriſti etwas ſehr Vorherrſchendes; die ganze Richtung der jüdiſchen Didaskalie geht ſehr auf das Scharfe, Prägnante, was dieſer Art eigen iſt. Solche Sprüche prägen ſich leicht ein und eignen ſich ſehr dazu, das unter die Menge zu bringen, was man von derſelben wollte gewußt oder beobachtet haben. Das zweite Element iſt das paraboliſche, was auch ſehr einheimiſch war. Lehren, die ſich nicht in ſolche Gnomen bringen ließen, wurden in der Form von Geſchichten vorgetragen. Und eine ſolche prägt ſich dann eben ſo leicht ein, wie ein ſelbſt wahrgenommenes Factum. Das dritte ſind mehr zuſammenhängende demonſtrative Belehrungen, die eigentlich immer den Schluß zu einem Geſpräch bilden, denn ſie ſind niemals abſolut allgemein, ſondern immer für den gegenwärtigen Moment und für die, mit denen Chriſtus redet. — Hierzu müßten noch Reden und Geſpräche hinzukommen, die Chriſtus mit den Zwölfen insbeſondere geführt; aber es ſind deren in den aggregirenden Evangelien eigentlich ſehr wenige; denn was von der Art in der Bergpredigt vorkommt, gehört offenbar urſprünglich nicht dahin. Was ſich am leichteſten dem Gedächtniß einprägt, ſcharf gezeichnete Sentenzen und anſchauliche Parabeln ſind am übereinſtimmendſten. In allem Andern findet man genauere und minder genaue Auffaſſung, ſo daß man auch hier verſchiedene Quellen unterſcheiden muß. So ſehn wir alſo, daß in allen dieſen Hauptpuncten keine beſtimmte Urſache iſt, eine Benutzung des einen Evangeliums durch das andere vorauszuſetzen.

So wie man die Vorſtellung von der διάταξις des Matthäus

richtig gefaßt hat, ſieht man auch, daß dieſe unſerm Matthäu
evangelium zum Grunde liegt. Es hat aber auch in dem Mi
telſtück Redeſtoff, von dem ſich nicht auf gleiche Art nachweiſe
läßt, daß er zur διάταξις gehört habe, größtentheils an Frage
angeknüpft. Lucas hat ſeinen Redeſtoff überwiegend mit geſchich
lichen Veranlaſſungen verbunden; ſelbſt die Bergpredigt knüp
ſich bei ihm vielleicht traditionell an die Vollzähligkeit der Jü
gerſchaft als erſte Auseinanderſetzung (Vorhaltung des Sege
und Fluchs) an. Nur in dem Mittelſtück Cap. 9—18. hat
Reden ohne beſtimmte Veranlaſſung, aber nicht in dem Maaſ
daß man das Ganze als Gnomologie anſehn könnte, zumal
den großen Parabeln vom verlornen Sohn, vom Haushalter u
reichem Mann die Veranlaſſungen noch durch den geſchichtlich
Zuſammenhang auszumitteln ſind. — Aus dieſem Verhältni
geht hervor, daß, wenn auch Beide einander gekannt hätten,
ſich doch nicht hätten benutzen können, und daß das Gemeinſa
hinreichend zu erklären iſt aus der gemeinſamen evangeliſtiſch
Ueberlieferung.

Allein hier ſind nun noch die großen Ähnlichkeiten im Einzeln
welche durchaus etwas Gemeinſames zu fordern ſcheinen, zu üb
legen. Vorläufig bemerke ich nur, daß ebenſo auch eine du
das Ganze durchgehende Eigenthümlichkeit des einzelnen Schri
ſtellers behauptet wird, und daß Beides ſich nothwendig gege
ſeitig beſchränkt. Es fragt ſich alſo: welches iſt vorzüglich
Sitz des Einen und des Andern? Allgemein iſt wohl anerkan
daß die Gleichheit am meiſten vorherrſcht in Ausſprüchen Chr
und den ſich darauf am unmittelbarſten beziehenden Geſchicht
Dieſes aber mußte auch am gleichmäßigſten ſein in der mündlic
evangeliſtiſchen Überlieferung. Denn je ſicherer Jemand war,
Ausdruck Chriſti völlig aufgefaßt zu haben, deſto weniger Wil
hat er ſich dabei geſtattet. Findet ſich Aehnlichkeit in Anführ
altteſtamentlicher Stellen, wobei doch weder unſer hebräiſcher
noch der bei den Septuaginta der Auctor iſt, ſo hat dieſe w
ihren Grund in den Targums, die im gemeinen Gebrauch wa

höchſtens könnte ſie beweiſen, daß die einzelne Relation aus einer gemeinſchaftlichen Quelle iſt. — Indem man aber eigenthümliche Ausdrücke und Wendungen zugiebt, ſo beweiſen dieſe eben, daß man zur Erklärung jener Uebereinſtimmung nicht Abhängigkeit des Einen vom Andern anzunehmen hat. Die Differenz hat ihren conſtanteſten Sitz in den freien Übergängen, wo das Matthäusevangelium ſich auszeichnet durch allerlei dem gemeinen Sprachgebrauche nach beſtimmte Ausdrücke, die hier unbeſtimmt gebraucht ſind, wenn man ſie auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht. Bedenkt man aber, wie unſerm Verfaſſer durch die διάταξις ſchon Maſſen gegeben waren, ſo bezieht ſich ſein τότε, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ u. dgl. nur auf die Gehörigkeit der Begebenheit in die Maſſe, in der er eben verſirt[1]).

§ 78.

Alſo was ſich als *Reſultat* in Bezug auf unſre Evangelien des Matthäus und Lucas hinſtellt, iſt, daß ſie in ihrem gegenwärtigen Zuſtande als zuſammenhängende ſchriftliche Darſtellungen nicht unmittelbar dem apoſtoliſchen Zeitalter angehören, ſondern aus im apoſtoliſchen Zeitalter entſtandenen und zum Theil ſchon hier in Verbindung gebrachten einzelnen Erzählungen ſpäter zuſammengeſetzt ſind, und zwar ſo, daß dies ein Geſchäft war, wofür es keine gemeinſchaftliche Direction gab, und wo im Einzelnen Manches unſicher und unbeſtimmbar in Bezug auf die Zeitver-

---

[1]) *Erſt. Entw.* Außerdem ſind noch zwei Betrachtungen anzuſtellen, 1. daß auch ſchon in dem Uebergang zur ſchriftlichen fragmentariſchen Abfaßung und durch dieſelbe rückwirkend in der mündlichen Manches ſich ſehr kann angenähert haben; 2. daß die Uebereinſtimmung beim erſten Erſcheinen unſerer Evangelien nicht ſo groß geweſen iſt als eben jezt. Unſere Handſchriften zeugen an vielen Stellen davon, daß aus einem Evangelium in das andere iſt übertragen und nach einem in dem andern geändert worden. Höchſt wahrſcheinlich iſt ähnliches auch ſchon früher geſchehn, wovon wir jezt die Spur nicht mehr nachweiſen können.

hältniſſe ſein mußte. Ja bei der ihnen gemeinſchaftlichen
ausſetzung von einem einmaligen Aufenthalte Chriſti in Jer
lem läßt ſich kaum denken, daß nicht ſollten Erzählungen
einem früheren Zeitraum mit in dieſen Abſchnitt gemiſcht
weil ſie chronologiſch gar nicht geſchieden werden konnten, w
man nicht von einem öftern Aufenthalte Chriſti in Jeruſ
wußte. Ganz unhaltbar iſt, wenn man ſagt, Matthäus
nur das erzählen wollen, was ſich zugetragen habe nach
Gefangennehmung des Täufers, Johannes dagegen auch das
here. Dies iſt eine Folgerung, die man aus einer Stelle
Matthäus macht, die aber gerade die Unklarheit in der Ze
ſtimmung bei unſern Evangelien recht ins Licht ſetzt. Es
auch im höchſten Grade ſonderbar, daß ein Apoſtel ſein Eva
lium bei einem Punct angefangen hätte, der gar nichts Ent
dendes für das Leben Chriſti hatte. Lucas nun, der doch da
Material hat, müßte dann entweder dieſelbe Maxime befolgt
den Matthäus benutzt haben; Beides iſt gleich unwahrſchei

§. 79.

Die Frage nach dem Verhältniß des Evangeli
des Marcus zu den beiden andern habe ich bis z
verſpart, weil dies mir der ſchwierigſte Punct der Unterſuc
ſcheint. Das Hauptphänomen iſt dabei, daß Marcus ſowoh
Matthäus als mit Lucas weit größere Reihen von Erzählu
gemeinſchaftlich hat, als dieſe beiden unter ſich. Man kan
bei Marcus ordentlich ſo verfolgen, daß er eine Reihe von
zelnen Zügen mehr mit dem einen Evangelium gemeinſchaftlic
und dann zu dem andern überſpringt, und ſo wechſelnd von
einen zum andern. Und wenn man dieſen Prozeß durch
ganze Evangelium durchmacht, ſo kann man kaum anders
Griesbach's und Saunier's Meinung annehmen, daß
cus wirklich unſern Matthäus und Lucas vor ſich gehabt
Allerdings giebt es wieder einzelne Ausnahmen, indem M
ein paar Elemente eigenthümlich hat. Aber dieſe mußte e

an irgend einem Orte einſchalten, und das brauchte nicht gerade da zu geſchehn, wo er von dem einen Evangelium zu dem andern überging; dies iſt alſo kein Hinderniß. Aber außerdem kommen auch einzelne Ausnahmen in dieſem durch das Ganzen durchgehenden Verfahren vor.

Dies iſt jedoch nur die *eine* Betrachtungsweiſe der Sache. Dagegen da unſer Evangelium des Lucas abgeſondert von den Actis in die Tetras gekommen iſt, alſo auf jeden Fall früher, als die Acta eine gewiſſe Verbreitung mit dem erſten Theil der Schrift erhalten hatten, und da in dieſer Tetras zu gleicher Zeit das Marcusevangelium war: ſo entſteht hieraus wieder ein Bedenken gegen jene Anſicht, das ich nicht zurückweiſen kann. Denn es müßte jene Benutzung des Matthäus und Lucas durch Marcus eher geſchehn ſein, als die Verbindung der Evangelien abgeſchloſſen war; daß aber ein aus Matthäus und Lucas zuſammengeſetztes Evangelium ſchneller und allgemeiner verbreitet ſein ſollte, als der zweite Theil des Lucas, iſt für mich ſehr unwahrſcheinlich. Nun müſſen wir noch hinzunehmen: wie ſollen wir unſern Marcus anſehn in Bezug auf das Zeugniß des Papias, der offenbar von einem Marcus redet, der Erzählungen aus dem Leben Chriſti nach den Belehrungen des Petrus aufgeſchrieben habe? Wie wir nun aber das, was Papias über Matthäus ſagt, nicht auf unſer Evangelium, ſondern auf etwas Andres beziehn, das Jeder auf verſchiedene Weiſe auszulegen ſuchte: ſo werden wir einen ähnlichen Zuſammenhang vorausſetzen zwiſchen jenem von Marcus aufgeſchriebenen ἀπομνημονεύματα und unſerm Marcusevangelium, wie zwiſchen der συγγραφή und dem Evangelium des Matthäus. Allerdings wenn das οὐ τάξει, was Papias von Marcus ſagt, den Sinn hat, „ohne Zuſammenhang, ohne ein fortlaufendes Ganzes daraus zu machen," ſo mußte Einer, der dieſe einzelnen Erzählungen vor ſich hatte und nun ein ſolches Continuum bilden wollte, ſich entweder nach einer Leitung umſehn oder ganz willkürlich verfahren. Im letztern Falle ließe ſich das Zuſammentreffen in größeren Abſchnitten mit jenen beiden

Evangelien nicht erklären; im erſtern Falle aber müßte man annehmen, die Stücke, welche er bald mit Lucas bald mit Matthäus gemeinſchaftlich hat, wären ſchon früher verbunden geweſen; aber wenn man ſolche Combinationen ſchon in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung denken will, ſo wäre ſonderbar, daß das eine Evangelium dieſe längern Combinationen, die andern beiden aber nur kurze vor ſich gehabt haben. Fragen wir ferner, ob man wohl in Stande wäre, aus unſerm Evangelium Marci das zu ſondern, was als aus dem Munde des Petrus genommen jene frühere Schrift des Hermeneuten des Petrus gebildet habe: ſo müſſen wir das verneinen. Einmal giebt es in dieſem Evangelium unerwartet wenig, wobei Petrus könnte als eine beſondere Quelle gedacht werden, und ſehr wenig wird überhaupt ſeine eigne Perſon erwähnt. Gerade die beſonders den Petrus betreffende Erzählung von dem Stater, welche Matthäus giebt, hat Marcus nicht; in der Geſchichte der Verläugnung Petri hat er auch nichts, was auf dieſe beſondere Quelle hinwieſe. Nun folgt freilich aus der Stelle des Papias nicht, daß Marcus mit Petrus in einem Verhältniſſe beſonderer Vertraulichkeit geſtanden, ſondern es ſcheint mehr ein officielles Verhältniß geweſen zu ſein; und da Petrus nicht Veranlaſſung hatte, ſolche perſönliche Sachen in ſeinen Didaskalien vorzutragen, ſo konnte auch Marcus ſie nicht mittheilen. Aber die Erzählungen bei Marcus bieten ſo wenig dar, was mehr auf einen Augenzeugen ſchließen ließe, als die bei Matthäus und Lucas, daß das Verhältniß unſers Marcusevangeliums zu jener Notiz des Papias ganz unklar bleibt. Anders wäre es freilich, wenn man das οὐ τάξει darauf bezieht, daß Marcus nicht die richtige Ordnung befolgt habe, ſo daß dieſer Tadel des Papias ſein Lob, daß Marcus in der Erzählung des Einzelnen ſehr genau ſei, einſchränkt; dann fallen einige Schwierigkeiten weg, aber das Ganze wird nicht anſchaulicher und klarer.

Die Griesbach'ſche Anſicht gewinnt ihre Stärke beſonders dadurch, daß ſich von einer einfachen Vorausſetzung aus nachweiſen läßt, warum Marcus an den beſtimmten Stellen immer den einen Evangeliſten verläßt und zu dem andern übergeht [1]. Er fängt mit dem Matthäus an; aber er verläßt ihn, wo er die Bergpredigt beginnt. Hieran knüpft ſich nun jene Vorausſetzung, nemlich, daß Marcus ſich ein gewiſſes kleineres Volumen vorgeſetzt und daher die längern Reden vermieden habe. So geht er zu Lucas über, wo Chriſtus nach Capernaum kommt, und bleibt bei ihm, bis er ſeine Redaction der Bergpredigt anfängt. Dann geht er wieder zu dem über, was Matthäus nach der letzten Begebenheit hat, die Marcus ſelbſt dem Lucas nacherzählt hatte, nemlich die Geſchichte von der verdorreten Hand. Nun bleibt er bei Matthäus, bis dieſer hinter dem Gleichniſſe vom Säemann ihm zu viele Gleichniſſe häuft; da wendet er ſich wieder zu dem, was bei Lucas hinter dem Gleichniſſe vom Säemann folgt, wobei er natürlich das auslaſſen muß, was er ſchon nach Matthäus erzählt hat, nemlich das von der Mutter und den Brüdern Jeſu. Er bleibt alſo in der Ordnung des Lucas nur mit der Ausnahme, daß er das Auftreten Chriſti in Nazareth vor der Erzählung der Ausſendung der Apoſtel einſchaltet. Dies erklärt ſich aus dem Folgenden. Er bleibt nemlich nach dieſer Einſchaltung bei Lucas, bis er zur Erwähnung der Hinrichtung des Johannes kommt; da ihm aber dieſe bei Lucas zu kurz iſt, ſo erzählt er ſie nach der längern Darſtellung des Matthäus. Bei dieſem war aber jene Erzählung aus Nazareth kurz vorhergegangen, hier konnte Marcus ſie aber nicht nachholen; ebenſo hatte er ſie im Lucas früher übergangen. So mußte er ſie alſo an einem andern Orte einſchalten, wenn er ſie nicht ganz auslaſſen wollte. — Nachdem er mit der Erzählung vom Tode des Johannes zum Matthäus übergegangen iſt, bleibt er bei dieſem bis nach der Geſchichte der Verklärung, nur daß er zwei eigenthümliche Erzählungen einſchaltet. Im Folgenden haben Matthäus und Lucas ziemlich dieſelbe Ordnung; aber daraus, daß Marcus die Geſchichte vom Stater ausläßt, ſieht man, daß er mehr dem Lucas,

---

[1] Vergl. De Wette §. 94 a.

als dem Matthäus, folgt. Nun ſchließt er den Aufenthalt Chr
in Galiläa mit allerlei kleinen Reden, die in den beiden and
Evangelien zerſtreut vorkommen; es iſt natürlich, daß er
Ende dieſes Abſchnitts noch einmal zurückſieht, was er von A
gelaſſenem noch hinzufügen könne. — Die Geſchichte der R
Chriſti nach Jeruſalem iſt bei Marcus ſehr kurz, nur in Cap. 1
daher iſt ſie natürlich mehr der Erzählung des Matthäus
des Lucas ähnlich, und es herrſcht darin die Ordnung des M
thäus. Bei Jericho fügt er den Namen des Blinden hin
welches eine beſondere Nebenquelle zu verrathen ſcheint. Ueb
gens folgt er hier dem Matthäus, was den Ort betrifft, aber
ſetzt nur *einen* Blinden, wie Lucas.

Im hieroſolymitaniſchen Abſchnitte unterſcheidet er ſich gl
Anfangs von den beiden Andern dadurch, daß er die Tempel
nigung auf den nächſten Tag nach dem Einzuge verlegt,
von Matthäus auch dadurch, daß er die Geſchichte vom Feig
baum in zwei Momente theilt, was ſich aus dem eigenthümlich
Character des Marcus erklärt, wovon ſpäter die Rede ſein wi
Gewiß hätte er das augenblickliche Verdorren nicht zu beſchrei
gewußt; aber künſtlich iſt, daß die Jünger es beim Zurückg
am Abend noch nicht bemerken, ſondern erſt am andern Morg
Er traut alſo dem Matthäus in der Tageszeit und meint
er verwechſele zwei verſchiedene Tage. Es kann nun hier n
mehr ſo deutlich hervortreten, ob er dieſem oder jenem folgt.
der Gefangennehmung Chriſti iſt der nackte fliehende Jüngl
ihm eigenthümlich, vielleicht wohl aus einer beſondern Que
Bei der Geſchichte des Verhörs, wo die falſchen Zeugen auf
ſtellt werden, hat er die Erklärung eigen, daß Chriſtus von
dem *nicht mit Händen gemachten* Tempel geſprochen ha
wornach die Anklage einen ganz andern Character bekommt.
der übrigen Relation von dem gerichtlichen Verfahren folgt
dem Matthäus, auch mit dem zweiten Rath am Morgen; we
gen er das Eigenthümliche des Lucas, daß Chriſtus zu Hero
geführt ſei, nicht hat. Bei der Verläugnung des Petrus hat

noch das Eigene, daß er den Hahn *zweimal* krähen läßt, was auch, wenn nicht ſelbſt gemacht, doch eine Auswahl des Pikanteren iſt; auch in der Warnung Chriſti hatte er dies ſo ausgedrückt. Im weiteren Verfolge aber läßt er vieles aus, was Matthäus hat: er weiß Nichts von den Verſtorbenen, die aus den Gräbern hervorgehn[1]), auch Nichts von den Hütern des Grabes. Da entſteht alſo die Vermuthung, daß er in der Auferſtehungsgeſchichte mehr dem Lucas folgt. Dies iſt auch im Anfange der Fall, aber nachher folgt er wieder dem Matthäus, indem er das Gebot des Engels, nach Galiläa zu gehn, auch hat. Eigenthümlich iſt ihm, daß die Frauen unter ſich fragen, wer den Stein ihnen abwälze, was auch eine gemachte Lebendigkeit iſt; hernach, daß ſich Alles bei ihm auf den Unglauben der Jünger concentrirt, bis Chriſtus ihnen ſelbſt erſcheint[2]). Aber da hat er offenbar den Lucas nicht vor ſich, denn bei der kurzen Erwähnung der Jünger von Emmaus ſagt er, dieſen hätten es die Apoſtel auch nicht geglaubt, während bei Lucas, als jene beiden von Emmaus kommen, die Jünger ſchon an die Auferſtehung glauben, da Petrus auch ſchon Chriſtum geſehn hatte. Dieſer Umſtand wirft meiner Meinung nach jener Anſicht ſchon ein großes Hinderniß in den Weg, denn es iſt unbegreiflich, wie er, wenn er die beiden andern Evangelien vor

---

1) Erſt. Entw. Am meiſten kann einen wundern, daß er das Hervorgehn der Verſtorbenen ausläßt. Allein es hat denſelben Grund, daß es in ſeiner Manier mit einer größern ſinnlichen Anſchaulichkeit nicht herzuſtellen war, ohne irgendwie ins abſurde zu gerathen.

2) Erſt. Entw. Iſt nun v. 15 ff. unächt, ſo ſchließt er pikant aber auch unbefriedigend mit der Auflöſung dieſes Unglaubens durch die Erſcheinung Chriſti. Iſt es ächt: ſo iſt er dem Lukas weiter gefolgt mit eigenthümlichem Zuſatz v. 18., der aber eine Erweiterung von Luc. 10, 19. zu ſein ſcheint. Den innern Gründen nach würde ich an der Aechtheit, die auch äußerlich ſehr ungenügend angefochten zu ſein ſcheint, nicht zweifeln. Dann aber freilich hat das Gebot nach Galiläa keinen Erfolg und er kann ſich die Sache kaum anders gedacht haben, als daß die Jünger das Gebot aus Unglauben verabſäumt haben, und Chriſtus ſich ihnen deßhalb dort habe offenbaren müſſen.

ſich gehabt, dieſen ausdrücklichen Widerſpruch mit Lucas hat aufn
men können. Denkt man nun gar an den Marcus, der ἀπομνη
νεύματα aus den Didaskalien des Petrus aufnahm, ſo müßte di
gerade das am erſten wiſſen, daß Petrus Chriſtum geſehn hatte.
Wenn man von dieſem Zweifelspuncte aus das Bisherige n
einmal überlegt, ſo muß man freilich geſtehn, daß ſich noch e
Menge von einzelnen Differenzen findet, die ſich aus der Gri
bach'ſchen Hypotheſe nicht erklären. Die Ausnahmen erſcheinen
bedeutend, daß kein großer Ueberſchuß von Wahrſcheinlichkeit
dieſe Hypotheſe übrig bleibt.

Wenn wir nun einmal das Evangelium Marci für ſich
trachten, doch ſo, daß wir dabei die Art und Weiſe der ande
im Sinne behalten: ſo kann man ihm einen *eigenthümlich*
Character nicht abſprechen. Wenn wir nemlich von der Vo
ausſetzung ausgehn, daß wir das Verhältniß im Allgemein
nur aus der evangeliſtiſchen Ueberlieferung ableiten, ſo kann m
nicht läugnen, daß eine gewiſſe Ueberarbeitung in dieſem Evang
lium zu bemerken iſt, die ſich in den andern nicht findet. Allerdin
hat man gegen die Ableitung der Evangelien aus mündli
Ueberlieferung angeführt, daß in *jedem* Evangelium ſich ein eigen
thümlicher Character zeige; allein dieſer Einwurf hat in Beziehun
auf Matthäus und Lucas niemals einen beſondern Eindruck a
mich gemacht. Denn bei Matthäus erklärt ſich die beſond
Art der Anknüpfung aus ſeinem Verhältniß zur urſprüngliche
συγγραφή und aus der ganzen Weiſe, wie der Verfaſſer d
Localität behandelt. Wegen ſeiner Neigung für altteſtamentlich
Anführungen hat man Urſache, anzunehmen, daß er auf der hebrä
ſchen Seite ſteht, wogegen bei Lucas der Verfaſſer ſelbſt nie her
vortritt außer im Eingange. Dann müſſen wir die Eigenthüm
lichkeit in der Sprache daraus herleiten, daß viele Erzählunge
in der mündlichen Ueberlieferung urſprünglich aramäiſch ware
und daß bei denen, die griechiſch waren, die Redacteren unſre
Evangelien ſich nicht an das Grammatiſche und die Schreibar
im Einzelnen werden gehalten haben. Die Eigenthümlichkeite

in der Sprache beweiſen alſo Nichts gegen dieſe Entſtehungsweiſe. Aber bei Marcus iſt es anders. Da iſt ein Beſtreben, eine Lebhaftigkeit und ſinnliche Anſchaulichkeit in die Erzählung zu bringen, das etwas ſehr Geſuchtes hat; damit hängt eine gewiſſe Uebertreibung in der Darſtellung zuſammen, die hier und da an das Unnatürliche gränzt und haltungslos iſt; dann eine Sucht, die Sachen myſteriös darzuſtellen. In den beiden Heilungsgeſchichten, die Marcus allein hat [1]), tritt das hervor, daß er Chriſtus das Wunder abgeſondert verrichten läßt, was ja ſo ſehr mit dem Character derſelben in den andern Evangelien ſtreitet, und daß Chriſtus dabei allerlei Manipulationen macht; dann ſind Spuren von Gemüthsbewegungen dabei, die gar keinen Grund haben. In den Manipulationen finde ich nicht ſowohl eine Neigung, die Wunder natürlich zu erklären, als eine Richtung auf das Myſteriöſe, und es ſoll dadurch eine ſinnliche Anſchaulichkeit in die Erzählung gebracht werden. Ebenſo iſt eine bedeutende, aber etwas verſteckte Stelle die, wo die Seinigen Chriſtum zurückhalten wollen, und es ſo erſcheint, als ob ſie bloß wegen der Menge von Heilungen geglaubt, er müſſe wohl außer ſich ſein [2]). Ebenſo kommt bei der Reiſe nach Jeruſalem eine Stelle vor, wo eine allgemeine Betrübniß der Jünger, ehe noch Chriſtus ſein Leiden verkündigt hat, erwähnt wird, von der man keinen Grund einſieht [3]). So hat Marcus oft ein Zuſammenſtrömen des Volks, wo man nicht weiß, woher es kommt, u. dgl. Eine ſolche Neigung zur ſinnlichen Anſchaulichkeit, aber mit unzureichenden Mitteln, iſt das Colorit, was durch das ganze Evangelium hindurchgeht, und was davon zeugt, daß er das Ganze von dieſem Geſichtspuncte aus mehr überarbeitet hat, als die beiden andern Evangeliſten.

Andere haben nun vom Evangelium κατὰ Μάρκον die entgegengeſetzte Meinung aufgeſtellt, daß es die Grundlage der beiden andern geweſen ſei und die urſprüngliche Ordnung der

---

[1] Marc. 7, 32—37. und 8, 22—26.

[2] Marc. 3, 20. 21.

[3] Marc. 10, 32.

Begebenheiten enthalte. Ich kann aber durchaus nicht ſinde wodurch ſich dies rechtfertigen ſoll. Bei der Bergpredigt, Marcus nicht hat, geht Matthäus von ihm ab; aber nach d ſelben geht er gar nicht in der Ordnung fort, die Marcus h Ebenſo iſt es mit Lucas; Marcus hat zwei Speiſungsgeſchichte wie Matthäus, Lucas dagegen nur die eine, da fehlt ihm a alles, was bei Marcus zwiſchen dieſen beiden Puncten vorkomm aber er fährt auch nach denſelben nicht in derſelben Ordnung f ſondern erſt nachher nach der Verklärungsgeſchichte, wo aber Zuſammenſtimmung in der Natur der Begebenheiten liegt. B her iſt dieſe Zuſammenſtimmung nur ſehr gering. Ich enth mich hier einer weitläuftigen Auseinanderſetzung, die Syno von De Wette und Lücke giebt davon die klarſte Anſchauung.

Ich weiß alſo kein andres Ergebniß aus der Unterſuchu zu ziehn, als: 1. daß die Art, wie Marcus die Auferſtehungs ſchichte behandelt, durchaus nicht dafür ſpricht, daß er unſre Ev gelien Matthäi und Lucä vor ſich gehabt habe. Denn er mit Matthäus den Befehl an die Jünger, nach Galiläa zu ge gemein, aber nicht die dortige Zuſammenkunft; und die Annah der Unächtheit von v. 15 ff., welche dieſen Widerſpruch lö würde, iſt nicht durchzuführen. Ebenſo widerſpricht er dem cas. Schwerlich hat er alſo jene beiden Evangelien in ihrer genwärtigen Geſtalt benutzt. Aber eben ſo wenig iſt das Entgeg geſetzte zu behaupten. 2. Es iſt gar nicht auszumitteln, wie Evangelium κατὰ Μάρκον ſich zu dem urſprünglichen ἀπομ μόνευμα des Marcus verhält, das Papias erwähnt. Es nichts darin, was den Character der apoſtoliſchen Darſtellung ſich trüge. Dies Verhältniß können wir alſo nur als ein du aus unaufgeklärtes ſtehn laſſen, obwohl ich es nicht wahrſchein finde, daß die Stelle des Papias auf unſer Marcusevangeli ſich bezieht, da man bei dieſem keinen Grund für den dort a geſprochenen Tadel des οὐ τάξει findet. Dagegen iſt es v gewiß, daß auch dieſes Evangelium ebenſo wie die andern be aus dem Kreiſe der evangeliſtiſchen Ueberlieferung hervorgegan und eine Zuſammenſtellung von einzelnen früher vorhandenen Erzählungen iſt. Sollen wir es nun mit den andern vergleichen, ſo würde zu urtheilen ſein, daß es, wenn es auch innerhalb der Gränzen eines canoniſchen Inhalts ſich bewegt, doch in ſeiner Ueberarbeitung durch das Streben nach Vergrößerung und künſtlich hervorgebrachter äußerer Schönheit eine gewiſſe Hinneigung zum apocryphiſchen Character hat. Dieſe Hinneigung bezieht ſich aber nur auf die Form; in den Materialien ſelbſt iſt nichts, was man nicht als vollkommen ächt anerkennen müßte. Da iſt alſo nicht zu verwundern, daß das große Uebergewicht der rein evangeliſtiſchen Ueberlieferung darin und die entſchiedene Analogie mit den beiden andern Evangelien dieſem Werke ſeinen Platz in der Tetras des Canons angewieſen hat [1].

Das Evangelium des Johannes.

§. 80.

Bekannt ſind die Zweifel **Bretſchneider's** gegen das **Evangelium des Johannes** und die Meinung, daß es aus ſpäterer Zeit und ägyptiſchen Urſprungs ſei. Dieſe Zweifel

---

[1] **Erſt. Entw.** Nimmt man nun zuſammen die nicht abzuläugnende Abſichtlichkeit in ſeinen Aenderungen und Zuſätzen und die Art, wie er ſich zu Matthäus und Lucas verhält: ſo bleibt allerdings wahrſcheinlich, daß er aus beiden für einen andern Kreis, denn ohne eine ſolche Annahme würde das gehörige Motiv fehlen, ein drittes gemacht habe nach den Maximen, die aus der bisherigen Darſtellung hervorgehn. Nur freilich repräſentirt er dann ſchon eine ſpätere Periode der ſchriftlichen Abfaſſung, und vermöge ſeiner beſondern Richtung nach meinem Gefühl eine gewiſſe Hinneigung nach dem apocryphiſchen. Dieſe iſt aber nicht ſo groß, daß nicht das Uebergewicht der reinen evangeliſtiſchen Ueberlieferung und die entſchiedene Verwandtſchaft mit Matthäus und Lukas hätte hinreichen müſſen, jeden Zweifel abzuweiſen. (**Späterer Zuſatz am Rande:** Die Auferſtehungsgeſchichte verringert die Wahrſcheinlichkeit, daß er die beiden vor ſich gehabt, gar ſehr).

haben mich von Anfang an nicht getroffen; aber deßhalb
ich ſie auch nicht recht anzufaſſen. Es ſind dabei zwei Ausga
puncte, die ich von vorn herein nicht annehmen kann.

1. Erſtlich nemlich nimmt man die drei andern Evang
in voraus als aus dem apoſtoliſchen Kreiſe hervorgegangen
da nun die Differenzen des Johannesevangeliums mit jene
groß ſeien, könne dies nicht als apoſtoliſch angeſehn we
Schon lange haben Viele die Meinung aufgeſtellt, Johannes
in die Reden Chriſti Vieles von ſeinem Eignen eingemiſcht;
von einer enthuſiaſtiſchen Gemüthsſtimmung geweſen und
deßhalb ſich ein ganz andres Bild von Chriſto gemacht, al
andern Evangeliſten aufgefaßt; und dies habe ihn ſo beher
daß er, als er nun aus der Erinnerung ſein Evangelium ve
unbewußt ſeine eigne Auffaſſung hineingetragen. Nimmt
aber dies an, ſo muß man, eben wenn man eine größere Ac
vor dem apoſtoliſchen Character hat, leicht dahin kommen,
man das Evangelium gar nicht auf einen Apoſtel zurück
Aber jene Vorausſetzung über die drei andern Evangelie
wie oben gezeigt worden, unbegründet, und man begreift
wie ein Evangelium, das von einem Apoſtel wirklich her
einen ganz andern Character haben muß.

2. Ein andrer Punct iſt der, daß man ſchwerlich gl
kann, daß unſer Johannesevangelium und die Apocalypſe von
ſelben Verfaſſer ſeien. Dies iſt freilich auch eine wieder ve
gegangene Meinung; denn in den ältern Zeiten war ſie vie
ter verbreitet, als man gewöhnlich annimmt. Ich halte e
ausgemacht, daß Euſebius die Ueberzeugung gehabt, die Apoc
ſei nicht vom Apoſtel Johannes; und das iſt nicht das eigen
liche Urtheil des Euſebius, ſondern er ſtellt es dar als die
meine Anſicht. Wenn man aber davon ausgeht, daß die
calypſe vom Apoſtel Johannes ſei, ſo kann und muß man b
das Evangelium ihm abſprechen wegen der großen Di
beider; nimmt man aber das Gegentheil an, ſo ſchwind
Zweifel.

Auf der andern Seite iſt nicht zu läugnen, daß die alten Zeugniſſe für das Evangelium des Johannes mit ſo vielen andern Meinungen vermiſcht aufgeſtellt ſind, daß ich ſie kaum für Zeugniſſe halten kann. Das iſt aber gerade dasjenige nicht, wovon Bretſchneider ausgeht. Es iſt nemlich eine alte Ueberlieferung, aber ohne Zeugniß, daß Johannes die andern drei Evangelien gekannt und zur Ergänzung derſelben geſchrieben habe[1]. Davon kann ich mich aber gar nicht überzeugen, da er dann ſo viele Widerſprüche nicht hätte ſtillſchweigend übergehn können; vielmehr glaube ich, daß Johannes von unſern drei Evangelien Nichts gewußt hat und Nichts wiſſen konnte, da ſie in ihrer gegenwärtigen Geſtalt nur ſpäter können entſtanden ſein, als das des Johannes. Aber eben ſo überzeugt bin ich, daß die drei Evangeliſten auch das Evangelium des Johannes nicht gekannt haben; wogegen Letzterer die große Maſſe der mündlichen evangeliſtiſchen Ueberlieferung muß gekannt haben. — Eine andere damit zuſammenhängende ebenſo falſche Meinung iſt, daß Johannes deswegen nach den drei andern Evangelien das ſeine geſchrieben habe, weil dieſelben nur das letzte Jahr des Lebens Chriſti geſchildert, weßhalb er die frühere Zeit nachgeholt habe. Allein dieſer Abſchnitt nimmt nur einen ſehr geringen Raum bei Johannes ein, denn die Speiſungsgeſchichte, die er mit den andern Evangeliſten gemeinſchaftlich hat, iſt ſchon im 6ten Capitel, und von dem Frühern muß man noch das abrechnen, was zur Berufung der Jünger gehört; ſo bleibt dafür faſt Nichts übrig, als der erſte Aufenthalt in Jeruſalem und die Unterredung mit der ſamaritaniſchen Frau. Der größte Theil des Evangeliums liegt offenbar in einer Zeit, welche die andern auch behandeln.

Ganz anders verhält es ſich mit einem ſehr alten Urtheile in der Kirche, die drei aggregirenden Evangelien ſeien *σωματικά*, das des Johannes aber *πνευματικόν*[2]. Dies liegt beſonders

---

[1] Euseb. h. e. III. 24. Hieron. de vir. ill. c. 9.

[2] Siehe oben S. 196.

den Bedenklichkeiten Bretſchneiders zum Grunde, indem er
ausſeҭt, die Darſtellung der εὐαγγέλια σωματικά von Chriſtus
die eigentlich authentiſche, das πνευματικόν dagegen ſei Zu
und perſönliche Anſicht des Verfaſſers. — Dies alte Urtheil ri
aber offenbar daher, daß die erſten drei Evangelien ſo wenig
dem innern Verhältniſſe Chriſti zu ſeinen Jüngern erzählen,
weil ſie nicht aus dem apoſtoliſchen Kreiſe herſtammen, ſon
aus der evangeliſtiſchen Ueberlieferung, die ihre Erzählungen n
aus dem öffentlichen Leben Chriſti nahm, wogegen Johannes
vertrauteren Unterredungen Chriſti mit ſeinen Jüngern hat.
es kommen doch auch in den andern Evangelien Aeußerun
Chriſti über ſein Verhältniß zum Vater vor, die mit dem über
ſtimmen, was bei Johannes weiter ausgeführt und als Gr
des Glaubens hervorgehoben wird. Ein verſchiedenes Verhäl
findet hier allerdings Statt, das ſeinen Grund darin hat,
Johannes ſparſam iſt in Erzählung von äußern Thatſachen,
die es ihm gar nicht ankam. Wenn man ſein Evangelium ge
betrachtet, ſo ſieht man, wie er jedesmal aus andern Grün
nicht um ihrer ſelbſt willen, dazu gekommen iſt, eine Thatſ
zu erzählen. Das Element der Rede Chriſti dagegen, ihrem
gentlich meſſianiſchen Gehalte nach, tritt in größerem Verhält
hervor, wogegen Johannes die einzelnen Thatſachen des Le
Chriſti als durch die evangeliſtiſche Ueberlieferung bekannt
ausſeҭen konnte.

§. 81.

Wenn wir aber ohne Vergleichung mit den andern
Evangelium des Johannes für ſich betrachten, ſo iſt der To
eindruck des ganzen mir nie ein anderer, als daß es nicht
früher vorhandenen Einzelnheiten zuſammengeſeҭt iſt, ſon
mit Ausnahme weniger Ergänzungen lauter Selbſterlebtes er
was Jedem beſonders deutlich werden muß, wenn man die
künſtelte, nur an einzelnen Puncten heraustretende Lebhafti
des Marcus mit der gleichförmigen, vollkommen klaren Lebe

keit in allen johanneiſchen Erzählungen vergleicht. Dabei geht eine doppelte Tendenz durch das Ganze hindurch: 1. Chriſti ganze Erſcheinung als Begründung des Glaubens an ihn klar zu machen, und 2. die allmählige Entwicklung ſeines Verhältniſſes zu denen, die das geiſtliche Anſehn repräſentirten, woraus zuletzt die Cataſtrophe hervorging. Das Erſte iſt alſo ganz eigentlich eine apologetiſche Tendenz, eine Apologie des Glaubens an Jeſum von Nazareth als den verheißenen Meſſias, in dem alle Weiſſagungen erfüllt ſind; das Andere iſt eine pragmatiſche Tendenz, die wieder mit jener erſtern zuſammentrifft und ſie ergänzt, ſo daß man dies nicht als eine Duplicität des Zweckes anſehn kann, ſondern als natürlich zuſammengehörig. Denn hier werden die entgegengeſetzten Anſichten von Chriſtus dargeſtellt, wie auf der einen Seite aus dieſer perſönlichen Lebenseinheit Chriſti der Glaube und die Gemeinſchaft, auf der andern die feindſeligen Beſtrebungen ſich entwickeln, alſo einerſeits die Cataſtrophe, andrerſeits das Prinzip der von ihm ausgehenden *βασιλείας*. So hat das Ganze einen pragmatiſchen Zweck.

Es iſt ſehr leicht, dies durch das ganze Evangelium zu verfolgen. Ich will dabei den erſten Eingang vorläufig ignoriren; dann giebt es aber noch einen zweiten, der mit dem Auftreten Johannes des Täufers beginnt, wobei zugleich der Totaleindruck der Erſcheinung Chriſti ausgeſprochen wird. Da ſieht man das apologetiſche Thema aufgeſtellt, aber daneben zugleich auch das pragmatiſche, denn es wird gleich damit verbunden der Gegenſatz der excluſiven Richtung auf Moſes und das moſaiſche Geſetz [1]). Dann folgt das Zeugniß Johannes des Täufers von Chriſto, und wie dies die erſten Individuen um Chriſtus verſammelt, denen er die Ausſicht auf himmliſche Gemeinſchaft eröffnet [2]). Die Taufe Chriſti konnte natürlich Johannes nicht eigentlich berichten, weil ſie nicht zu dem von ihm Erlebten gehört, aber er läßt den Täufer ſie erzählen, und von dieſer Erzählung war er

---

[1]) Joh. 1, 15—18.

[2]) Joh. 1, 19—52.

Ohrenzeuge; ſie iſt die Begründung des Zeugniſſes des Täufer
über Chriſtus. Dieſe Erzählung iſt am Ende das einzige Funda
ment, von welchem aus ſich die Differenzen und Enantiophonie
der andern Evangelien in der Taufgeſchichte allein auflöſen laſſe
— Nun wird berichtet, wie der geweckte Glaube an die Meſſian
tät Chriſti durch das Zeichen in Cana befeſtigt wird[1]), abe
auch faſt unmittelbar darauf wird erwähnt, wie ſich durch vie
Zeichen, die Chriſtus in Jeruſalem that, ein ihm ſelbſt verdächt
ger Glaube an ihn bildete[2]); er habe ſich ihnen nicht vertrau
Dies iſt ein ſehr bedeutender pragmatiſcher Punct, weil dies der erſ
Anfang der ausgeſprochenen Hoffnung von Chriſtus als eine
irdiſchen Meſſias war, was doch die nächſte Urſache zu dem ſpä
tern feindſeligen Verfahren gegen Chriſtus ward. Ein andre
bedeutendes Moment iſt, wie, während Chriſtus und der Täuf
beide noch öffentlich handelten, Einige die Eiferſucht des Täufer
gegen Chriſtum rege zu machen ſuchten, wobei derſelbe aber nu
ein neues Zeugniß für ihn ablegte[3]). Die Veranlaſſung wa
aus dem ſtreng geſetzlichen Character des Johannes genomme
wornach er das Alte repräſentirte, jedoch, wie er ſelbſt ſagt, a
nehmen mußte, wie Chriſtus zunahm. — Nun wird es als ei
Folge des unter den Phariſäern ſich verbreitenden Rufs, da
Chriſtus Jünger ſammelte, dar geſtellt, daß er nicht in Judäa bleibe
ſondern nach Galiläa gehn wollte[4]). Unterwegs geſchah das G
ſpräch mit der Samaritanerinn[5]), worin die gänzlic
Aufhebung aller Bedeutung der Localität zum Gottesdienſt da
geſtellt, und damit die Verſöhnung dieſer ſtreitenden Partei
durch Aufhebung des Particularismus verkündigt wird. — Na
her kehrt Jeſus wieder nach Jeruſalem zurück, wo ſich der er
Ausbruch eines Unwillens in der Maſſe findet, ſichtlich von ein
phariſäiſchen Parthei erregt, wegen zu freier Behandlung

---

1) Joh. 2, 1—11.
2) Joh. 2, 23—25.
3) Joh. 3, 22—36.
4) Cap. 4, 1—3.
5) Cap. 4, 4—26.

Sabbaths und wegen behaupteter Meſſianität [1]). Später entſtand bei Gelegenheit der Speiſung ein Auflauf einer durch die Nähe von Oſtern ſehr bedeutenden Volksmenge in Galiläa, um Chriſtum zu einem politiſchen Partheihaupte zu machen [2]). Chriſtus entzog ſich der Menge gänzlich und ließ den Rauſch vorübergehn, aber ſeinen Gegnern gab dies Gelegenheit, für die Zukunft zu fürchten, daß in eine ſolche Volksbewegung die Römer ſich miſchen und den letzten Reſt der Freiheit dem Volke ganz nehmen könnten. Unmittelbar darauf wird eine durch unverſtandene geiſtige Erklärungen Chriſti veranlaßte rückgängige Bewegung des Glaubens unter der Menge berichtet, und es läßt ſich faſt vermuthen, daß auch unter den Zwölf noch theilweiſe ein ſolcher falſcher Glaube war, da Chriſtus ſie fragt, ob ſie auch ſich abwenden wollen [3]). Hernach wird erzählt, wie Jeſus aufgefordert ſei, auf das Laubhüttenfeſt zu gehn, und wie über ihn verſchiedene Meinungen unter dem Volke auf dem Feſte geweſen, aber man ſich nicht mehr getraut habe, frei über ihn zu reden [4]). Die phariſäiſche Parthei muß alſo ſich ſtark über ihn geäußert haben; es werden ſogar Verſuche gemacht, ſich ſeiner zu bemächtigen, wobei ſich Nicodemus einem ſolchen Verfahren opponirt [5]). Dann folgen wieder Reden Chriſti, worin er aufs ſtärkſte ſeine meſſianiſche Würde ausſpricht, ohne Widerſpruch zu erregen [6]); da ſcheint alſo ſeine Parthei wieder mächtiger zu ſein; doch bei ſeiner Aeußerung über ſein Verhältniß zu Abraham entſteht wieder ein zelotiſcher Volksauflauf [7]). Darauf beſchließt das Synedrium den ſ. g. kleinen Bann gegen jeden, der Jeſum für den Meſſias erklären würde [8]), was ſich bei der Geſchichte des Blindgebornen deutlich kund thut. Es folgt ein neuer Verſuch, Chriſtum wegen ſeiner meſſianiſchen Behauptungen zu greifen und zu ſteinigen, weßhalb er Jeruſalem

---

[1] Joh. 5, 10—18.

[2] Cap. 6, 14. 15.

[3] Cap. 6, 60—71.

[4] Cap. 7, 1—13.

[5] Cap. 7, 32—52.

[6] Cap. 8, 12—20.

[7] Cap. 8, 56—59.

[8] Cap. 9, 22.

verläßt und nach Peräa geht [1]). Es kommt die Krankheit
der Tod des Lazarus dazwiſchen; die Jünger wollen Jeſum
halten, nach Judäa zurückzukehren, aber er geht nach Bethani
nach Auferweckung des Lazarus faßt das Synedrium einen
ſchluß gegen Chriſti Leben, weßhalb dieſer ſich nach Ephraim
der Nähe der Wüſte zurückzieht [2]). Doch kehrt er zum Feſt
rück; da zeigen ſich die Wirkungen jener Auferweckung theils
Bethanien, theils bei dem von Seiten Chriſti ganz prunkl
Einzuge in Jeruſalem. Er verkündigt nun ſelbſt ſeinen Tod
nahe bevorſtehend, und ſeine Anhänger unter den Oberſten ha
nicht Muth zu einer Gegenwirkung [3]). So iſt die ganze prag
tiſche Entwicklung der Cataſtrophe gegeben. Wenn ſich nun
Judas nicht hineingemiſcht, ſo hätte es doch an einer Gelegenh
Jeſum zu ergreifen, nicht gefehlt. Daher läßt ſich auch Joh
nes über Judas, und wie er bis zu ſeinem Verrath gekomm
nicht näher aus, mit Ausnahme des einzigen Umſtands c. 12, 4-

Dies iſt der Gang des Evangeliums von der pragmatiſ
Seite, und da ſieht man deutlich, wie dieſe Puncte, die n
ſo an einzelnen Zügen hängen, wie in den andern Evangel
ſo ſtark hervortreten, daß man die pragmatiſche Tendenz
nicht überſehn kann. Das apologetiſche Element, die an
Seite des pragmatiſchen, iſt nun theils in den Handlun
theils in den Reden Chriſti niedergelegt. Da iſt nun g
zu bemerken, wie in dem ganzen Zeitraum bis zum le
Auftreten Chriſti in Jeruſalem alle größern Redemaſſ
ja ſelbſt ganz kleine Aeußerungen (wie c. 1, 51. 52.) es im
mit der meſſianiſchen Behauptung Chriſti zu thun haben;
ſind Aeußerungen über ſeine Dignität, über die Beſchaffen
ſeiner Sendung, über ſein Verhältniß zum Vater und über
Verhältniß zur alten Volksleitung, wogegen ſolche parabol
und gnomiſche Reden, wie in den andern Evangelien, faſt

---

[1] Joh. 10, 22—42. [2] Cap. 11, 53. 54.
[3] Cap. 12, 23. 31. 42. 43.

nicht vorkommen; einige Parabeln allerdings, wie daß Chriſtus ſich als den Hirten und als die Thür darſtellt, aber immer im Zuſammenhang mit ſolchen beſtimmten meſſianiſchen Aeußerungen. Nun iſt auch immer mit dieſen Reden Chriſti die Darſtellung der dadurch erweckten Stimmung, alſo immer das Pragmatiſche mit dieſem Apologetiſchen verbunden. Achtet man darauf, wie dieſe Reden theils ſich aus Geſprächen entwickeln, theils wegen des ſymboliſchen Vortrags nicht ſo leicht zu behalten waren, ſo bekommt man eine rechte Anſchauung von der Differenz zwiſchen dem eigentlich apoſtoliſchen Erzählungselemente von Reden Chriſti und denjenigen Ueberlieferungen dieſer Art, die aus einer andern Quelle kommen konnten. Solche Reden, wie Joh. 6., und Extracte aus ſolchen Dialogen, wie mit Nicodemus und der Samariterinn, feſtzuhalten und wieder zu geben, dazu gehörte offenbar ein näheres Verhältniß zu Chriſtus. Sie konnten nur von einem Apoſtel wiedergegeben werden, und andrerſeits eigneten ſie ſich für eine evangeliſtiſche Ueberlieferung gar nicht, weil ſie nicht ſo in abgerundeten Ganzen vorgetragen werden konnten. Ebenſo verhalten ſich die Reden in Jeruſalem c. 5. 7. 8 und 9. Auch die Reden in Cap. 10. hängen genau zuſammen mit der Frage der Phariſäer an Chriſtus, ob er ſie zu denen rechne, die blind ſeien oder blind werden wollen. Hier kommen jene beiden Parabeln vor, und der Uebergang von Thür zu Hirt iſt nicht eben ſehr populär, aber ich möchte nicht einmal behaupten, daß beide aus verſchiedener Zeit und nur der Aehnlichkeit wegen verbunden ſind; denn eine ſolche wiederholte Parabelnanführung iſt in der rabbiniſchen Didascalie etwas ſehr Gewöhnliches. Vergleichen wir nun dieſe Reden mit den antiphariſäiſchen namentlich bei Matthäus, ſo müſſen wir ſagen, daß Johannes die letztern nicht hat mit aufnehmen wollen, weil jene das Verhältniß weit mehr in ſeinem Innern trafen. Die Vorwürfe, welche Chriſtus bei Matthäus den Phariſäern macht, mußten zwar einen bedeutenden Eindruck auf das Volk machen; aber das Verhältniß zwiſchen Chriſtus und den Phariſäern hätte doch daſſelbe ſein müſſen, wenn auch

die Phariſäer die Geſetze, welche ſie dem Volke auflegten,
eben ſo genau befolgt hätten. Die Aeußerungen Chriſti bei
thäus ſind gnomiſch, ſententiös, konnten alſo leicht von
behalten werden; aber ſie treffen nicht ſo den Gegenſatz
Princips, wie die bei Johannes, die mehr ſymboliſch ſind
auf den innern Grund gehn, aber nicht ſo faßlich ſind.
hat, unbefangen angeſehn, ſeine natürliche Stellung. In
aggregirenden Evangelien konnten ſolche Redemaſſen, wie
dort finden, nicht fehlen, es müßten denn Chriſti Reden
Eindruck verfehlt haben, wodurch ſie in Vieler Mund und
evangeliſtiſche Ueberlieferung kamen. Dagegen konnten die
bei Johannes auf die, welche Chriſtum nur einmal oder
hörten, nur einen momentanen Eindruck machen, und nur
denen, die in vertrautem Verhältniſſe zu ihm ſtanden, in
Zuſammenhang aufgefaßt werden.

Die Meinung, daß Johannes habe die andern
ergänzen wollen, ſtützt ſich theils auf die Zeit, in der er
wegt, theils darauf, daß er manches, was er hätte erzählen
ſen, darum nicht erzähle, weil er es als bekannt vorausſetze,
darauf, daß er manches Ungenaue in den übrigen
berichtige. Der erſte Punct iſt ſchon oben widerlegt.
den zweiten betrifft, ſo muß man unterſcheiden, ob
wenn er Etwas nicht erzählt, es aus der mündlichen
ſchen Ueberlieferung oder aus den drei andern Evangelien
bekannt vorausſetzt. Das Letztere müßte beſonders
werden, nemlich es müßte etwas ſein, was nicht allgemein
mündlichen Ueberlieferung auch ſein könnte, ſondern den drei
gelien eigenthümlich wäre. Ob aber Johannes Etwas
zählen müſſen, wenn er es nicht als bekannt vorausgeſetzt
kommt ganz auf den Standpunct des Verfaſſers an, was
erzählen für nothwendig hielt. Man ſagt, Johannes
Wunder zu Cana und vom Sohne des *βασιλικός*, weil
dern Evangelien dieſe Begebenheiten nicht haben; aber er
offenbar, weil ſie auf der Rückkehr des Erlöſers von

nach Galiläa geſchahen, und von einem beſondern Seitenblicke auf die andern Evangelien iſt keine Spur. Die andern Geſchichten werden um der Reden willen erzählt oder ſind pragmatiſche Momente für das Ganze. Man ſieht übrigens aus der Art, wie Johannes erzählt, daß Chriſtus viele Zeichen gethan, und daß Viele um derſelben willen an ihn geglaubt [1], daß es gar nicht ſeine Abſicht war, Wunder um ihrer ſelbſt willen zu erzählen, da er ſie als bekannt vorausſetzt, ſondern daß er ſie nur einmiſcht, wo ſein Plan eine ſolche Aufführung nöthig macht. Auch ſieht man gar nicht, daß gerade unſre drei Evangelien ergänzt würden; denn da Cana [2] ſonſt nicht als Aufenthaltsort Chriſti vorkommt, ſo könnten jene beiden Erzählungen auch außerhalb der evangeliſchen Ueberlieferung überhaupt gelegen haben. Dieſe Rubrik zeigt ſich alſo, ſo wie man die Sache genauer betrachtet, ziemlich leer. — Was den dritten Punct betrifft, ſo hätte Johannes, wenn er die andern Evangelien *berichtigen* gewollt, noch manches zu berichtigen gehabt, was er unberichtigt läßt. Man führt Joh. 3, 24. als eine Berichtigung des Matthäus an, welcher die Gefangennehmung des Täufers zu früh ſetzt. Aber dies kommt gar nicht bei einem Factum vor, was Matthäus auch hat, denn dieſer erzählt Nichts davon, daß Chriſtus und ſeine Jünger *nach* der Gefangennehmung des Täufers *getauft* hätten [3]. Eher iſt es ſo zu erklären, daß die Gefangennahme bald darauf wirklich geſchah, und alſo Johannes das Zeitverhältniß ausdrücklich beſtimmen wollte. Eben ſo wenig kann Joh. 11, 2. auf Matth. 26, 7. bezogen werden, denn die Berichtigung wäre weit beſſer bei der Erzählung ſelbſt erfolgt. Hier anticipirt Johannes nur dieſen Umſtand, indem er die Sache aus der Ueberlieferung als bekannt vorausſetzt, die auch wegen der Vorherſagung Chriſti gewiß allgemein bekannt war. Wollte Johannes mit dieſer Notiz den Matthäus berichtigen, ſo hätte er irgend eine Andeutung von dem ganzen Verhältniß der Familie des Lazarus zu Chriſtus geben müſſen. — Dagegen

---

[1] Joh. 2, 23.

[2] Joh. 2, 1. 4, 46.

[3] Matth. 4, 12.

giebt es manche andere Stellen, wo er wohl Urſache gehabt hä
zu berichtigen, wenn er das gewollt hätte, z. B. bei der Sp
ſungsgeſchichte wäre es allerdings darauf angekommen, zu beri
tigen oder auch die Möglichkeit der Uebereinſtimmung zu zeig
Dergleichen kommt aber nicht vor. In der Folge finden ſich n
mehr ſolche Beiſpiele. Man ſieht daraus, daß Johannes die
Evangelien in ihrer jetzigen Geſtalt nicht gekannt hat.

§. 82.

Wir wollen nun weiter gehn zu dem Abſchnitte des Joh
nes, wo die eigentlich pragmatiſche Behandlung aufhört, d.
wo die Abſichten der Gegner Chriſti zur Reiſe gediehn ſind
ihre Ausführung anfängt, da, wo Chriſtus zum letzten Male n
Jeruſalem kommt. Hier beginnt eine bedeutende Reihe von
den Chriſti bis zu ſeiner Gefangennehmung, worin das Apolo
tiſche dominirt, indem dieſe Reden Selbſtdarſtellungen Chriſti
mit Hindeutung auf das, was nach ſeinem Tode geſchehn wer
immer ausgehend von der Ueberzeugung, daß jetzt die Cataſtro
perſönlich für ihn eintreten müſſe.

Das Ganze fängt an mit einer fortwährenden Verherrlich
Chriſti auch äußerlich, ſo daß der Eindruck, den Chriſtus auf
Einzelnen und die Maſſe ausübt, und die Art, wie die Geg
parthei gegen ihn zu Werke geht, recht ſtark gegen einander tre
So die Salbung, verbunden mit der beſtimmten Vorherſagu
ſeines Todes, dann die Verherrlichung durch die Maſſe beim E
zuge in Jeruſalem, dann die Art, wie die Griechen ihn aufſuch
ein fortlaufendes Bild der Glorie, aber überall mit der Gewiß
des Todes durchzogen, ſchließend mit noch einem lauten ka
goriſchen Ausſprechen ſeiner Beſtimmung und der Aufforderu
an ihn zu glauben[1]). — Nun erwähnt Johannes Nichts
dem Scheiden aus dem Tempel und den Reden über Zerſtör
Jeruſalems und Wiederkunft Chriſti, die in den andern Evange

---

[1]) Joh. 12, 44, 50.

ſich finden. Wenn wir die Maſſen von Reden, die wir bei Matthäus ſeit der Ankunft Chriſti in Jeruſalem finden, zuſammennehmen und die, welche Johannes hat: ſo will ich zwar nicht behaupten, daß es nicht denkbar ſei, daß Chriſtus alles dies in dieſen wenigen Tagen geſprochen habe; aber vergleicht man die Richtung der Reden und die Stimmung in beiden Maſſen, ſo hat man Mühe, ſich das in ſolcher Continuität zu denken. Aber wenn daraus ein Beweis ſollte genommen werden, daß die Reden bei Johannes nicht ächt ſeien, weil ſie auf ſolche Weiſe von jenen andern abweichen: ſo weiſe ich nur auf die unläugbare Thatſache zurück, daß die drei andern Evangelien Nichts von einem mehrmaligen Aufenthalte in Jeruſalem wiſſen, daß ſie alſo alles, was ſie von dort erfahren haben, in dieſe letzte Zeit zuſammendrängen. Aber dabei iſt auch ſehr möglich, daß Johannes Vieles von dem, was Chriſtus in dieſer Zeit geſprochen, hier gar nicht hat aufnehmen wollen, weil er ſich in dieſer letzten Zeit mehr auf das innere Leben Chriſti, ſein Verhältniß zu den Jüngern, und auf das, was unmittelbar zum Geſammtverlauf gehört, beſchränken wollte. — Nun folgt die große Schwierigkeit, daß Johannes da, wo er von einem Mahle Chriſti mit ſeinen Jüngern ſpricht, welches ſich nach dem ganzen Zuſammenhange als das letzte zu erkennen giebt, doch weder das Abendmahl noch das Oſterlamm erwähnt, ſondern ſtatt deſſen das Fußwaſchen. Dabei iſt doch die Ankündigung des Verraths des Judas da, welche die andern Evangeliſten beim Abendmahl als ein Hauptmoment erzählen. Hier iſt die Frage ſehr an ihrer Stelle, ob nicht Johannes hier die Einſetzung des Abendmahls hätte erwähnen müſſen, wenn er ſie nicht als bekannt vorausgeſetzt hätte. An und für ſich iſt möglich, daß Johannes nicht denſelben Werth auf dieſe Handlung Chriſti gelegt hätte; aber im Zuſammenhange der Thatſachen iſt dies nicht zu denken, da aus den pauliniſchen Briefen hervorgeht, daß gleich bei der Errichtung der erſten Gemeinden auf dieſe Thatſache gebaut wurde, und das Abendmahl ein Inſtitut in allen chriſtlichen Gemeinden geworden war. Da iſt nun nicht zu glauben, daß Johannes, wenn er auch einen gerin-

gern Werth darauf gelegt hätte, durch ſein bloßes Stillſchw
Etwas gegen dieſes Inſtitut habe ſagen wollen. Aber eben
das Abendmahl ein herrſchendes Inſtitut in der chriſtlichen K
war, konnte er es übergehn und vorausſetzen, daß der Urſp
deſſelben allgemein bekannt war. Dies iſt der Punct, wovon
ausgehn müſſen; denn wenn er die andern Evangelien vo
gehabt und ſie hätte berichtigen wollen, ſo hätte er gerade hie
Verhältniß zu ihnen erwähnen und darüber reden müſſen,
die Einſetzung des Abendmahls ſich zum Fußwaſchen, und
ſich zum Oſtermahl verhielt. Aber ſo, da er kein Wort da
ſagt, ſondern den Widerſpruch gerade recht grell hervorzu
ſcheint, indem bald darauf folgt, daß die Prieſter noch nich
Oſterlamm gegeſſen [1]), ſo folgt daraus, daß er die andern E
gelien nicht gekannt hat. Will man aber nun ſagen, dieſe
baren Abweichungen ſeien ein Zeichen der Unächtheit des E
geliums, ſo muß ich ſagen: wenn ich mir denken ſoll, da
Späterer, um ſeine Anſichten von Chriſtus in Umlauf zu bri
ein ſolches Evangelium ſchreiben und dem Apoſtel Johannes
terſchieben wollte — denn daß der Verfaſſer für einen Auge
gen und Theilnehmer gehalten ſein will, iſt unläugbar — ſo m
er ſich ja gehütet haben, in einen ſolchen Widerſpruch zu gera
und geſetzt, der Unterſchiebende hätte die Evangelien auch
gekannt, ſo waren doch gerade dieſe Elemente in der evang
ſchen Ueberlieferung ſo verbreitet, daß er ſich hätte keine ſolch
weichungen erlauben können. Dieſe ganze Darſtellung aber,
Fußwaſchen als ein ſymboliſcher Unterricht, die Ankündigung
Verraths, gleichſam die Ausſchließung des Judas aus der ap
liſchen Gemeinſchaft in tiefer, angemeſſener Gemüthsbewegung
Art der Ausmittelung des Verräthers, alles dies beurkunde
deutlich als die Erzählung eines Augenzeugen; ebenſo wi
Geſchichte der Speiſung und des Blindgebornen u. ſ. w.

Es folgen Reden Chriſti, ſeine Warnung an Petrus [2]),

---

[1] Joh. 18, 28.

[2] Joh. 13, 38.

Ermahnung zum Gleichmuth, dann die Verkündigung des Geiſtes, und was ſich daran knüpft. Gelegentlich wird geſagt, daß ſie aufſtehn[1]), und dann ſchließt ſich eine neue Rede Chriſti an ohne alle Anknüpfung, beginnend mit dem Bilde des Weinſtocks; ebenſo einfach fügt ſich das Gebet Chriſti daran, und am Ende wird das Hinausgehn aus der Stadt erwähnt[2]). Dieſer Schluß bezeichnet deutlich dieſe Reden als in unmittelbarer Folge gehalten. Hier muß alſo die apoſtoliſche Auffaſſung und Erinnerung beſonders in Anſpruch genommen werden. Und Alles trägt auch ſo ſehr den Character der Erzählung eines Augenzeugen; das Aufſtehn vom Mahle, das ſich Entfernen von Gebäuden, wo das Bild von den Reben aus der unmittelbaren Umgebung hergenommen zu ſein ſcheint, indem Chriſtus zwiſchen den Weinbergen herging. Alles hat ſo ſehr das Gepräge der Unmittelbarkeit, daß jeder Gedanke an etwas ſpäter Gemachtes ganz verſchwindet.

In der Leidensgeſchichte, wo die Geſangennehmung als der eigentliche Anfang der Cataſtrophe dargeſtellt wird, iſt ein Widerſpruch in der Art, wie Johannes und wie die andern Evangeliſten den Zuſtand Chriſti darſtellen. Bei Johannes nemlich kommt kein Moment vor, wo ihn die klarſte Beſonnenheit und Ruhe mit der vollkommenen Gewißheit ſeines Todes auch nur einen Augenblick verlaſſen hätte; wogegen in den andern Evangelien eine dem widerſprechende Gemüthsſtimmung beim Gebete in Gethſemane dargeſtellt wird. Kannte Johannes dies nur als einzelne Erzählung, ſo konnte er ſich nicht verpflichtet halten, Etwas dagegen zu ſagen; aber als durch zuſammenhängende Geſchichtſchreibung befeſtigt hätte er es kaum können unberückſichtigt laſſen. Sollte man dagegen denken, daß ein ſpäterer Verfaſſer dieſen Jeſus, ſo wie er bei Johannes iſt, habe erdichten wollen, ſo hätte er gar keine Notiz von der evangeliſtiſchen Ueberlieferung haben müſſen, wenn er gerade im Widerſpruch damit erzählte. — Es ſcheint, als wenn die Leidensgeſchichte damals noch nicht als Ein-

---

[1]) Joh. 14, 31.

[2]) Cap. 18, 1.

heit in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung vorgetragen wurde, ſ
dern nur vereinzelte Erzählungen aus derſelben. Davon fin
wir noch eine andre Spur. Die andern Evangelien wiſſen Ni
von Hannas; ſie denken ſich die Verläugnung Petri und das V
hör Chriſti bei Caiphas. Johannes aber erzählt ganz einfach,
die Verläugnung bei Hannas vorgefallen, und wie Chriſtus d
hin gekommen, ohne auch nur im mindeſten der Confuſion
erwähnen, die bei den Andern hier herrſcht. Das Verhör
Caiphas, was aber auch eins der Hauptſtücke der Ueberliefer
war, ſetzt er freilich als bekannt voraus, und das *ἄγουσιν*
c. 18, 28. ſcheint ſich ordentlich auf dieſe bekannte Ueberliefer
zu beziehen. Aber daß er es ausgelaſſen, hat auch noch den Gr
daß er nicht ſelbſt dabei geweſen, und er erzählt hier nur
was er ſelbſt geſehn. Hätte er die andern Evangelien gekannt
hätte er eine Andeutung geben müſſen, wie eine Verwechſel
beider Localitäten bei ihnen ſtattfand.

Gehn wir zu der *Auferſtehungsgeſchichte* über, ſ
Johannes das Eigene, daß er ſagt, man habe wegen der
des Sabbaths den Leichnam in ein Grabmal nahe bei Golg
gebracht [1]). Das lautet ſo, als ob er nur interimiſtiſch dahin
bracht, und dies nicht das Grab wäre, welches urſprünglich
Joſeph von Arimathia für Chriſtum beſtimmt war; daraus
ſich ein Verdacht ſchöpfen, daß Joſeph ſelbſt nach dem Sab
den Leichnam von da hätte wegnehmen können, und daß de
das Grab ſei leer gefunden. Vergleicht man dies mit dem,
Matthäus erzählt, daß ſich unter den Juden das Gerücht
breitet habe, die Jünger hätten den Leichnam Chriſti geſtohle
erwartet man darüber, hätte Johannes das Evangelium Ma
gekannt, eine Andeutung. Aber aus dem weitern Verfol
Geſchichte ſieht man, daß der Verdacht ungegründet iſt.
ſind hier wieder die Erzählungen von der Art, daß ſie be
die Berichte ſo darſtellen, wie die Augenzeugen ſie mußten

---

[1]) Joh. 19, 41. 42.

ben haben, und zum Theil die unmittelbare perſönliche Theilnahme bekunden. Am Schluß von Cap. 20. ſieht man, wie es dem Johannes nicht auf eine Menge von Einzelnheiten, wodurch doch immer nur daſſelbe wiederholt würde, angekommen iſt, ſondern auf den Eindruck des ganzen Lebens Chriſti. Er kann alſo und wird auch wohl noch viel mehr gewußt haben, aber ohne beſtimmten Trieb, es zu erzählen.

Das letzte Capitel des Evangeliums iſt vielfach angefochten werden, und man kann ſich dem wohl ſchwerlich entziehn, daß es ein ſpäterer Nachtrag iſt, denn das vorige Capitel enthält einen förmlichen Schluß. Der eigentliche Inhalt des letzten Capitels iſt die Abweiſung eines unter den Chriſten verbreiteten Gerüchts, daß Johannes nicht ſterben, ſondern die Wiederkunft Chriſti erleben werde; ſo ſcheint es alſo gegen das Ende des langen Lebens des Johannes hinzugefügt zu ſein. Aber daß es, wenn auch nicht unmittelbar aus der Feder des Johannes gefloſſen, doch aus ſeiner mündlichen Erzählung gekommen, daran iſt wegen des ganz ähnlichen Characters dieſer Erzählung mit den andern im Evangelium nicht zu zweifeln. Aber ich finde auch keine Urſache, das Erſtere nicht anzunehmen. Nur die beiden letzten Verſe (v. 24. 25), die eine Art von Sanction der ganzen Schrift enthalten, möchten nicht dem Johannes zugehören, ſondern wahrſcheinlich den Vorſtehern der Gemeinde, bei der Johannes zuerſt ſein Evangelium niederlegte. Johannes ſelbſt ſah es nur als Nachſchrift an und brauchte keinen neuen Schluß zu machen.

Wo nun dies Evangelium zuerſt erſchien und wann? das wiſſen wir eben ſo wenig, wie bei den andern, nur ſo viel iſt gewiß, daß Johannes die andern nicht vor ſich gehabt. Es iſt ſchon ein bedeutender Fortſchritt, wenn ſich bis zum höchſten Grade wahrſcheinlich machen läßt, daß das Johannesevangelium älter iſt, als die andern drei in ihrer jetzigen Geſtalt, indem es ſich nirgends auf ſie bezieht, ſondern höchſtens auf einzelne durch die Ueberlieferung verbreitete Erzählungen.

§. 83.

So wie man nun das allgemeine Verhältniß und den g
verſchiedenen Typus und die verſchiedene Tendenz des Johan
evangeliums und der drei übrigen ins Auge faßt, ſo ſchwi
der Nerv aller Zweifelsgründe gegen die Aechtheit des erſt
Wir können dann nicht von der Vorausſetzung ausgehn, daß
drei erſten Evangelien eine vollkommen zuſammenhängende Geſch
enthalten, ſondern ſie ſind aus einzelnen Erzählungen zuſamn
geſetzt, welche größtentheils von Solchen herrühren, die nicht
engſten Kreiſe der Jünger Chriſti gehörten. Das Evangelium
Johannes iſt dagegen das Reſultat der apoſtoliſchen Auffaſſ
Und es iſt kaum zu bezweifeln, daß Jeſus, ſo wie Johannes
dargeſtellt hat, auch das kann geſagt und gethan haben, was
die andern Evangelien ſagen und thun laſſen, wenngleich
nicht ſagen kann, daß aus dem Bilde, was uns die andern Evange
geben, unmittelbar das durch Johannes gegebene ſich bilden
Dies geht aber ganz natürlich aus der Art hervor, wie die
dern Evangelien zu ihren Erzählungen gekommen ſind.

Es iſt dann auch gar nicht nöthig, eine beſondre Abſicht
Evangelium des Johannes zum Grunde zu legen. Denn w
er Nichts wollte, als ſeine Auffaſſung Chriſti, wie ſie auf
geſchichtlichen Chriſtus ruhte, mittheilen, ſo braucht man w
auf irgend eine dogmatiſche Tendenz noch auf eine Beziehung
andere Schriften zurückzugehn. Was ich vorher von der ap
getiſchen Tendenz ſagte, iſt daſſelbe; denn wenn er ſeine Anſch
ung von Chriſto wiedergeben wollte, ſo mußte er auch den
druck wiedergeben und die Art, wie er dazu gekommen[1]).
nun unſre Vorſtellung von Chriſti Leben und Wirken eine
unvollſtändige ſein würde, wenn wir das Johannesevangel
nicht hätten, wird Niemand bezweifeln, und daß es mit zu
Bedeutendſten in der göttlichen Providenz gehört, daß es geſc
ben und aufbehalten worden, iſt nicht zu läugnen. Damit h

---

[1]) Vergl. Joh. 20, 31.

aber zuſammen, daß wir wenig von einer welthiſtoriſchen auf die ſchnelle Verbreitung des Chriſtenthums gerichteten Thätigkeit des Johannes wiſſen. Es gehörte ein ſtilleres, weniger bewegtes Leben dazu, um die Erinnerung an dieſe Begebenheiten ſo zu pflegen, daß ſie nach einer ziemlich langen Zeit ſo treu wiedergegeben werden konnten.

Ich kann indeß nicht umhin, wenngleich ich überzeugt bin, daß die richtige Stellung die Zweifelsgründe ganz beſeitigt hat, doch noch über einzelne, die vorgebracht ſind, Etwas zu ſagen.

Das Erſte, was ich mir aufgeſpart habe, iſt der Eingang des Evangeliums. Da kann man nun freilich ſagen: Johannes war ein galiläiſcher Fiſcher, hatte keine gelehrte Bildung genoſſen, war nur, wie jeder jüdiſche Knabe damals, unterrichtet. In dieſem Eingange will man nun Spuren finden von einer fremden Art zu philoſophiren, entweder aus einem orientaliſchen, alexandriniſchen, nicht-jüdiſchen Urſprung oder aus dem, was nur in den höhern jüdiſchen Schulen mitgetheilt wurde. Nun ſagt man weiter, dieſe Philoſopheme über die eigenthümliche Perſönlichkeit des Meſſias ſeien die Leitung der ganzen Darſtellung Chriſti, und mehrere Reden Chriſti bei Johannes ſtimmten mehr mit der eignen Weisheit des Johannes zuſammen, als mit den andern Evangelien, und daraus ſei zu ſchließen, daß ſie mehr dem Johannes, als Chriſto angehören. Nun will ich gern geſtehn, daß, wenn in dieſem Eingange Etwas wäre, wovon ich glauben müßte, Johannes könne es nicht aus dem Umgange mit Chriſto bekommen haben, ſondern es hätte einen andern Urſprung, ich ſelbſt bedenklich werden würde, ob dieſer Eingang ihm angehören könne. Man könnte dann immer noch ſich mancherlei Hypotheſen offen laſſen; entweder, daß Johannes ſpäter ſich anderwärts Kenntniſſe erworben habe, die ihn in den Stand ſetzten, vor die eigentliche Erzählung dieſen Eingang als ſein eigenthümliches Glaubensbekenntniß zu ſetzen, in Ausdrücken, die er erſt ſpäter ſich angeeignet, oder daß der Eingang, wie der Schluß, von einer fremden Hand ſei. Aber ich glaube, daß weder das Eine noch das Andre nöthig iſt. Mir ſcheint indeß, man

kommt nicht zu einer richtigen Anſicht über dieſen Eingang,
man von vorn anfängt; ſondern es iſt beſſer, wenn man vor
ten anfängt dort, wo er ſich in die folgende Darſtellung ve
Nehmen wir den Satz: „Chriſtus kam in ſein Eigenthum,
die Seinigen nahmen ihn nicht auf“ ſo iſt das ganz einfac
verſtändlich. Wenn nun kurz vorher geſagt wird, Chriſtus ſ
Licht, und das Licht habe in der Finſterniß geſchienen, ſo i
ein ganz natürlicher bildlicher Ausdruck; und wenn wir ſ
daß Chriſtus in Reden bei Johannes ſich ſelbſt das Licht der
nennt, ſo ſehe ich nicht ein, warum dieſe Reden Chriſti vor
hannes erſt ſollen gemacht ſein nach dem Eingange, und w
dieſe Selbſtdarſtellung Chriſti nicht vielmehr umgekehrt E
auf den Eingang gehabt haben ſoll. Wenn wir ferner i
Reden Chriſti ſehn, daß er ſelbſt ſeine Worte Geiſt und
nennt [1]), und daß ſeine Jünger ſeine belebende Kraft in
Worten finden, und wenn wir ſehen, wie Chriſtus nich
bei Johannes, ſondern auch in den andern Evangelien ſein
hältniß zum Vater darſtellt: ſo iſt doch wohl am natürli
daß wir ſagen: dies Verhältniß hat ſich kund gegeben in den
ten Chriſti, und in ſeinem Wort manifeſtirt ſich die göttlich
ſenbarung, die in ihm war. Aber nun iſt die Rede von
λόγος, ehe er *σάρξ* geworden; man könnte ſagen, *ὁ λόγος*
ἐγένετο ſei die natürliche kürzeſte Darſtellung davon, daß G
menſchlichen Leben Chriſti ſich durch das Wort offenbart
aber nun iſt vor dieſem von einem Sein des *λόγος* und v
Identität deſſelben mit Gott die Rede. Fragen wir alſo,
Johannes dies habe, ob es eine gnoſtiſche Emanationstheor
ſo hat es davon doch noch gar keine eigentliche Merkmale.
man es ein ächt jüdiſches Philoſophem nennen, was ſich ge
ſeitdem die meſſianiſche Idee die Form angenommen, daß der
ſias ein höheres Weſen ſei, welches auf die Erde herabko
werde: ſo iſt das in der That etwas ſehr Zweideutiges, ob

---

1) Joh. 6, 63. 68. 5, 24. 12, 48. al.

geweſen, und erklärt wird hierin doch Nichts aus einer andern Reihe von Gedanken und Philoſophemen. Dagegen ſind allerdings in den Aeußerungen Chriſti Veranlaſſungen genug zu ſolchen Vorſtellungen; wenn Chriſtus von einer δόξα ſprach, die er beim Vater hatte, ſo konnte dies leicht ſo ausgelegt werden und zu ſolchen Vorſtellungen Veranlaſſung geben. — Nun aber bietet ſich noch eine andere Anſicht dar. Es wird nemlich die ganze Erlöſung durch Chriſtus als eine neue geiſtige Schöpfung dargeſtellt; dies geht durch das ganze neue Teſtament hindurch und wird von Johannes, indem er die χάρις καὶ ἀλήθεια durch Chriſtus dem Geſetze durch Moſes gegenüberſtellt, ganz beſtimmt ausgeſprochen. Wenn man nun ſagt: er wollte hier nichts Andres, als dieſe neue Schöpfung nicht als etwas Späteres, ſondern als etwas ebenſo Uranfängliches, wie die erſte Schöpfnng, darſtellen: ſo iſt das ja die ganz richtige Tendenz, in der eigentlich göttlichen Wirkſamkeit alles Zeitliche auszuſchließen, und da iſt alſo nichts Andres, als der göttliche Rathſchluß der Erlöſung in dem göttlichen Weſen ſelbſt gegründet, und der Gehalt des von Chriſto ausgehenden höhern Lebens eben ſo identiſch mit dem göttlichen, wie im Hebräerbrief. Vergleichen wir dieſen Typus des Eingangs des Johannes mit dem Anfange des Hebräerbriefs und auf der andern Seite mit dem erſten Anfange der Schöpfungsgeſchichte: ſo kann man ſich aufs klarſte denken, wie rein auf dem Grunde einzelner Aeußerungen Chriſti dieſe Darſtellung hat entſtehn können, ohne daß man zu irgend einer fremden Philoſophie oder jüdiſchen Geheimlehre ſeine Zuflucht nehmen müßte; und ſo wird klar, wie dieſer Eingang das Product der Reden Chriſti iſt, und daß nicht umgekehrt dieſe Reden Chriſti das Product des Johannes ſind, weil dieſer Eingang von ihm iſt[1].

---

[1] Erſt Entw. Will man von dieſer Hypotheſe (eines fremden Urſprungs der Gedanken im Eingang) ausgehn und wie Bretſchneider den erſten Brief und das Evangelium demſelben Verfaſſer zuſchreiben, ſo hätte doch in einer ganz freien Gedankenverbindung dieſes fremde Element noch ſtärker müſſen zum Vorſchein kommen. So viel kann man zuge-

Andre Einwendungen gegen die Aechtheit des Johannesev
geliums gehn von geographiſchen und hiſtoriſchen Ei
zelnheiten aus. Für etwas ganz Unbedeutendes halte ich, d
bei Johannes Ortsnamen ſich finden, die ſonſt nicht vorkomm
ſo Ainon, Sychar, Ephraim [1]). Daß ſie bei den andern Eva
geliſten nicht ſind, kann nicht auffallen, weil dieſe nur diejenig
Orte erwähnen, wo Jeſus oft war; Joſephus aber hat ja g
nicht eine Topographie vom jüdiſchen Lande geben wollen, ſonde
nur die Orte angeführt, wo etwas Merkwürdiges vorgefallen i

Indem man davon ausgeht, Sychar ſei daſſelbe, wie Sicher
ſo ſagt man, es gebe keinen Dialect, wo ſo umgewandelt würd
Aber die Vorausſetzung iſt ſchon ganz zweifelhaft. Ebenſo wen
man ſagt, die Samariterinn werde genannt ἐκ τῆς Σαμαρεία
die Stadt Samaria habe aber damals nicht mehr ſo geheißen:
iſt ſchon die Vorausſetzung falſch, daß es bedeuten ſoll, die Fr
ſei aus der Stadt Samaria, denn da die Frau in der Sta
hernach nicht mehr vorkommt, und es alſo nicht conſtirt, daß
aus der Stadt ſelbſt geweſen ſei, aus der ſie zu einem χωρίο
kam, ſo konnte ſie nicht anders bezeichnet werden, als ἐκ τῆς Σ
μαρείας, ohne daß die Stadt, die nicht mehr Samaria hieß, m
Sychar verwechſelt zu ſein braucht. — Vom Teich Bethesd
ſagt man, habe doch Joſephus Etwas erwähnen müſſen, wen
eine ſolche Heilanſtalt in der Nähe von Jeruſalem geweſen wär
Aber auch dazu war bei ihm keine Veranlaſſung. — Denkt ma
ſich dieſe Angaben bei einem Schriftſteller, der ſein Evangeliu
dem Johannes hat unterſchieben wollen, ſo läßt ſich viel wenig
denken, wie der Verfaſſer darauf gekommen, Namen zu erfinde
die nicht exiſtirten; und erfand er ſie nicht, ſondern nahm ſie a

---

ben, müßte etwas vorausgeſezt werden, was Johannes weder aus ſ
ner galiläiſchen Umgebung noch von Chriſto hätte haben können,
konnte nicht der Apoſtel Verfaſſer ſein; aber die Vorausſezung iſt ni
anwendbar.

[1]) Joh. 3, 23. 4, 5. 11, 54.

derswoher, ſo kommt dieſe Vorausſetzung ebenſo dem Johannes zu Gute. Dieſe Einwendungen ſind alſo ganz grundlos.

Etwas bedeutender ſind die hiſtoriſchen Bedenklichkeiten, und es ſind wirklich ein paar Puncte da, die uns irre machen könnten. Erſtlich nemlich, daß Johannes die Gegner Chriſti immer *οἱ Ἰουδαῖοι* nennt. Man ſagt, wenn der Verfaſſer ſelbſt von Geburt ein Jude geweſen, ſo würde er nicht dieſen Namen als Bezeichnung der Gegner gebraucht haben. Aber wenn claſſiſche Schriftſteller aus Athen nicht bloß das Volk *Ἀθηναῖοι* nennen, ſondern, wenn ſie ſelbſt gerade zu einer unterdrückten Parthei gehören, auch die Oberſten und Herrſchenden ſo bezeichnen: ſo ſehe ich nicht ein, warum nicht Johannes ebenſo ſoll geſprochen haben. Die conſtituirende Maſſe des Volks, das Volk in der *ἐκκλησία*, wurde immer *οἱ Ἀθηναῖοι* genannt; ebenſo bezeichnet *οἱ Ἰουδαῖοι* die, welche auf irgend eine Weiſe den Ton angaben, alſo hauptſächlich die Oberſten und Phariſäer. Als Gegenſatz gegen die *Ἰουδαῖοι* hat ſich Johannes einerſeits die *μαθηταί* gedacht, andrerſeits die *Γαλιλαῖοι*, bei denen nicht dieſelben Einflüſſe ſtattfanden, und die nicht unter derſelben Obrigkeit waren. Daß die Jünger größtentheils ſelbſt Galiläer waren und in Jeruſalem ſo genannt wurden, will ich gar nicht einmal in Rechnung bringen.

Eine andere Schwierigkeit iſt, auch in Bezug auf die Vergleichung des Johannes mit den andern Evangeliſten, daß er mehr als einmal von der *ἑορτή* ſpricht, zu der Jeſus gegangen, ohne nähere Beſtimmung, ob es das Oſterfeſt oder ein andres geweſen [1]). Nun ſagt man, wäre der Verfaſſer ſelbſt des jüdiſchen Tempeldienſtes kundig geweſen, ſo würde er ſich nicht dieſes unbeſtimmten Ausdrucks, ſondern des beſtimmten bedient haben. Aber Johannes gebraucht doch auch die eigentlichen Namen der Feſte, *πάσχα, σκηνοπηγία* [2]); alſo kann ihm die Bekanntſchaft damit nicht gefehlt haben. Aber wenn er doch in einer Gegend, wo das Helleniſche das Dominirende war, und für nichtjüdiſche Leſer ſchrieb,

---

1) Joh. 4, 45. 5, 1.

2) Cap. 2, 23. 7, 2.

ſo iſt ihm nicht zu verdenken, daß er ein Feſt, das nicht
Oſtern war, unbeſtimmt als ἑορτή bezeichnet[1]); man müß
Gegentheil einen beſondern Grund auffinden, warum er de
ſtimmten Namen eines Feſtes anführt. — Joh. 7, 37. 38
mißt man bei der Anſpielung auf einen jüdiſchen Feſtge
eine nähere Bezeichnung deſſelben; aber gewiß war es der
hannes nur zu weitläuftig, für die Hellenen den Ausſpruch
durch eine ausführliche Beſchreibung der Feſtgebräuche zu er
Es liegt wieder ſo, daß gerade ein unterſchiebender Schrif
ſo nicht geſchrieben haben würde.

Noch wird ein Umſtand hervorgehoben, der eine unr
Vorſtellung des Verfaſſers anzudeuten ſcheint, die er nich
haben können, wenn er der Apoſtel Johannes geweſen, n
daß er ſagt, Caiphas ſei des Jahres Hoherprieſter gew
Nun war das Amt des Hohenprieſters ein lebenslängliches un
immer nach der Primogenitur in der Familie des Aaron
Da ſcheint jener Ausdruck die Meinung vorauszuſetzen, d
Hoheprieſter jährlich gewählt würde. Aber wir müſſen be
daß die Römer die größte Willkür in der Beſetzung dieſer
ausübten; ſie ſetzten bald ein, bald ab, nur blieben ſie
hohenprieſterlichen Familie. Daraus nun, daß Johannes
daß Jeſus auch zu Hannas geführt wurde, der früher Ho
ſter geweſen war, iſt zu ſchließen, daß eine gewiſſe Unſi
herrſchte, und Johannes hob nur hervor, daß Caiphas
Jahre ſchon oder noch Hoherprieſter geweſen. Willkür
in jenen Ausdruck die Vorſtellung von einem jährlichen
hineinzulegen, welcher gar nicht in der Analogie jüdiſcher
ſung war; auch iſt nicht nachzuweiſen, woher ſie ein Alexa
haben konnte.

Nun aber, denke ich, man muß auch gerecht ſein u
jenigen Umſtände anführen, die ganz unerklärlich ſind, wen
der Apoſtel Johannes der Verfaſſer iſt. Johannes iſt der

---

[1] Joh. 5, 1.

[2] Cap. 18, 13.

welcher erwähnt, daß die Jünger ſchon zu Lebzeiten Chriſti getauft haben, was zweimal vorkommt, zuerſt: Johannes habe noch getauft und Chriſtus auch, hernach berichtigend: Chriſtus habe nicht ſelbſt getauft, ſondern ſeine Jünger 1). Bei den andern Evangeliſten findet ſich dergleichen gar nicht, ſondern da ſteht erſt am Ende, daß Chriſtus den Auftrag giebt, in ſeinem Namen zu taufen. Das war alſo in der evangeliſtiſchen Ueberlieferung die herrſchende Vorſtellung. Wer hätte nun wohl gegen dieſelbe auf die Idee kommen ſollen, daß die Jünger ſchon während des Lebens Chriſti getauft? Wenn noch Etwas daraus gefolgert würde, ſo ließe es ſich noch eher erklären; aber das iſt gar nicht der Fall, es wird beide Male nur ganz gelegentlich erwähnt. Nur wenn es wirklich ſo geweſen war, konnte der Verfaſſer es erzählen.

Der Umſtand, der für mich ſchon ganz allein den Gedanken an eine Unterſchiebung entfernen würde, iſt, daß eine Anſicht über den Aufenthalt Chriſti durch das ganze Evangelium des Johannes hindurchgeht, die ganz abweicht von der in den andern drei Evangelien, welche doch ein Reſultat der Ueberlieferung war. In dieſen nemlich wird Galiläa als der eigentliche Lebenskreis Chriſti gedacht, nur als Ausnahmen erſcheinen jene Reiſe nach Jeruſalem am Ende ſeines Lebens und vorher einige kleine Abſtecher, die er macht. Bei Johannes dagegen wird Jeſus von ſeinen Jüngern zuerſt in Judäa gefunden, wo Johannes tauft; von da geht er nach Galiläa zur Hochzeit in Cana, darauf nach Capernaum, dann gleich wieder nach Jeruſalem zum Feſt; dann wollte er nicht in Judäa bleiben, weil ihm die Phariſäer feindlich waren, ſondern ging nach Galiläa. Da war alſo die Vorausſetzung, als ſei es natürlich geweſen, daß er in Judäa geblieben wäre, und es verſchwindet ganz der Schein von einem habituellen Aufenthalte in Galiläa. Der Widerſpruch mit den andern Evangelien hebt ſich dabei, wenn man dieſe in ihre einzelnen Beſtandtheile auflöſ't. Wenn man ſich aber das Johannesevangelium in ſpäterer Zeit

---

1) Joh. 3, 22. 26. und 4, 1. 2.

aus einer gewiſſen Abſicht untergeſchoben denkt, ſo begreift nicht, wie der Verfaſſer dazu gekommen, ſo von der evang ſchen Ueberlieferung abzuweichen und die Anſicht aufzuſtellen Chriſtus nach Galiläa aus beſondern Gründen gegangen, abe nicht einheimiſch zu denken ſei. Nun geht zwar aus den ſp Erzählungen hervor, daß man in Jeruſalem Chriſtum als Galiläer anſah; aber das war nur eine Meinung, die darin Grund hatte, daß er mehrere Mal aus Galiläa nach Jeru kam und dahin zurückging, und daß er von Galiläern um war. Wie aber ein Späterer eine Anſicht ſollte aufgeſtellt die mit der allgemeinen einen ſcheinbaren Widerſpruch bildet, ſich gar nicht denken.

Es iſt alſo recht gut, daß dieſe Sache einmal zur Sp gebracht iſt, und alle Zweifelsgründe gegen das Johannesevang zuſammengeſtellt ſind, und ſo ſcheint es auch Bretſchneide meint zu haben, der ſeine Hypotheſe ſpäter ſo gut wie zur nommen hat. Aber daß unter dieſen Einzelnheiten irgend E von ſolcher Erheblichkeit ſei, daß man gegen den Totalein des Ganzen die Aechtheit bezweifeln müßte, wird wohl Nie mehr meinen.

§. 84.

Alle Unterſuchungen über Ort und Zeit der Abfaſſ des Evangeliums Johannis ſind afficirt theils von der zweifelhaften Identität des Verfaſſers mit dem der Apocal theils von der vorausgeſetzten Priorität der andern drei Eva lien. In letzterer Hinſicht müſſen wir aus dem Bisherigen ſ ßen, Johannes habe ſein Evangelium wenn nicht früher geſchri als die andern zuſammengeſtellt ſind, ſo doch wenigſtens e eine Notiz von denſelben hatte.

Es iſt die allgemeine Ueberlieferung, daß Johannes ein hohes Alter erreicht und den größten Theil ſeines Lebens in E ſus zugebracht habe. Jedoch kann er erſt nach der Zeit des lus dorthin gekommen ſein, denn ſonſt hätte doch Paulus, er zu Milet von den Aelteſten aus Epheſus Abſchied nahm, des Johannes erwähnen müſſen. Ob nun Johannes zwiſchen ſeinem Aufenthalte in Jeruſalem und dem in Epheſus noch anderswo geweſen, darüber wiſſen wir gar Nichts. Nur das iſt gewiß, daß ſein Evangelium mehr für nichtjüdiſche Leſer berechnet iſt; alſo, da wir von einer großen Miſſionsthätigkeit und vielen Reiſen des Johannes Nichts wiſſen, ſo würde nach den Daten, die wir haben, wohl wahrſcheinlich ſein, daß es eher in Epheſus, als in Jeruſalem, oder wenigſtens in helleniſchen Gegenden, nicht in paläſtiniſchen und aramäiſchen geſchrieben iſt.

Was die urſprünglichen Zeugniſſe für die Geltung und Verbreitung dieſes Evangeliums betrifft[1], ſo iſt da auch nur ſehr wenig, was auf den Urſprung und die Zeit der Abfaſſung ſchließen läßt. Mit beſtimmten Zeugniſſen, wann es bekannt geworden, ſind wir nicht beſſer daran, als bei den andern Evangelien. Die Spuren von Citationen, die man bei Ignatius und Barnabas hat finden wollen, ſind doch ſehr unſicher. Erſt bei Theophilus von Antiochien und bei Irenäus finden ſich beſtimmte Anführungen. Seit der Zeit aber wird das Evangelium des Johannes überall als ὁμολογούμενον und in der jetzigen Ordnung und Verbindung mit den andern drei aufgeführt. Daß dieſe Ordnung eine chronologiſche ſei, wie Hug behauptet, würde eine critiſche Unterſuchung vorausſetzen, welche in jenen Zeiten nicht anzunehmen iſt. Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß die Ordnung aus der Folge entſtanden iſt, in welcher die Gemeinden, deren Verzeichniſſe am meiſten den übrigen zum Grunde lagen, in den Beſitz der Evangelien gekommen ſind. Seit Origenes finden wir immer die Tetras und nicht ein Evangelium allein früher oder ſpäter, als die andern. Von Papias könnte man behaupten, daß er das Johannesevangelium nicht gekannt, ſondern nur die andern drei, denn Euſebius ſagt von ihm nur, daß er Zeugniſſe aus dem erſten Briefe des Johannes gebrauche, aber erwähnt des Evange-

---

[1] Siehe De Wette §. 109.

liums nicht. Allein daraus läßt ſich jenes doch noch
ſchließen.

Wir müſſen hierbei noch einmal auf die Ueberſchrifte
Evangelien zurückkommen. Im Allgemeinen betrachtet weiſ
Formel εὐαγγέλιον κατὰ ꝛc. ſchon auf eine Mehrheit zurüc
dem das Hauptwort daſſelbe bleibt, und der beigefügte
den Unterſchied angiebt. Dennoch kann man daraus noch
mit Sicherheit ſchließen, daß dieſe Ueberſchriften erſt entſt
ſind, als die vier Bücher ſo zuſammengefaßt wurden; denn
finden ſie auch außerhalb der Tetras. Wir müſſen ſie alſ
zeln erklären, und das κατὰ bedeutet nicht immer daſſelbe.
Matthäus iſt es am meiſten in ſeiner eigentlichen Bedeu
secundum, und bezieht ſich auf die urſprüngliche διάταξ
Apoſtels. In κατὰ Ἑβραίους bezeichnet es das unter
Claſſe von Gemeinden herſchende ἀπομνημόνευμα. Bei
iſt ein ähnliches Verhältniß, wie bei Matthäus, wenigſtens m
da das große Mittelſtück Cap. 9—18 ein ſonſt nicht ſo vo
mendes iſt; wenn nun dieſes von einem Lucas wäre, ſo
ein andrer Verfaſſer ſein an den Theophilus gerichtetes Ev
lium ſelbſt als κατὰ Λουκᾶν bezeichnen. Bei Marcus kan
wenn wir an die Notiz des Papias denken, das bedeuten,
nach den Aufzeichnungen des Marcus zuſammengeſtellt iſt;
man aber der Hypotheſe Griesbach's folgt, ſo würde es ein
Marcus ausgehende Bearbeitung von ſchon Vorhandenem
Es kann aber auch bei allen drei gleichmäßig bedeuten, d
ein von dem Einen ſo, von dem Andern anders aus der
mentariſchen Ueberlieferung zuſammengetragenes Ganze ſei.
bei Johannes war in keiner von dieſen Bedeutungen zu
ſolchen Bezeichnung Veranlaſſung, und es wäre unerklärlich
das Buch dieſelbe ſollte unabhängig und von vorn herein
ten haben, ohne daß ſchon auf eine Mehrheit von Evan
Rückſicht genommen worden. Aber wenn es mit den drei a
bei denen dieſe Bezeichnung urſprünglich ſein konnte, zuſamn
ſchrieben wurde: ſo war natürlich, daß dieſelbe nun auch auf

Evangelium überging; denn die reine Bezeichnung des eigentlichen Verfaſſers durch κατά hat ſonſt keinen Grund.

Da das Evangelium urſprünglich mit Cap. 20. geſchloſſen war, in ſpäterer Zeit aber ſich irgend eine Veranlaſſung ergab, die einzelne Erzählung des 21ſten Capitels noch hinzuzufügen: ſo muß man ſchließen, daß in der Zwiſchenzeit das Evangelium noch nicht verbreitet war, denn ſonſt würden ſich wohl noch Exemplare ohne Cap. 21. bis zu der Zeit erhalten haben, wo man dergleichen Betrachtungen anſtellte. Aber dergleichen exiſtiren nicht und auch keine Notiz davon, woraus ich ſchließe, daß das Evangelium bis dahin nur in dem einen Exemplare, worin Johannes es ſchreiben ließ, vorhanden war. Die letzten beiden Verſe von Cap. 21., worin noch das Zeugniß hinzugefügt wird, daß man wiſſe, daß Johannes die Wahrheit geredet habe, können nicht von ihm ſelbſt ſein; auch wird man ſchwerlich glauben können, daß dies noch zu Lebzeiten des Johannes geſchrieben ſei, daß gleichſam unter ſeinen Augen die Vorſteher der Gemeinde, die im erſten Beſitze des Evangeliums war, ihm ſollten ein ſolches Zeugniß ausgeſtellt haben. Wenn aber erſt nach ſeinem Tode ſein Evangelium zur Vervielfältigung gekommen iſt, ſo kann ich mir ſehr gut denken, daß für Andere dies hinzugefügt wurde. Nun aber folgt noch ein Satz (v. 25.) in der erſten Perſon des Singulars, der mit dem Zeugniß nicht zuſammenhängt und nicht gut anders, als von Johannes ſelbſt herrühren kann. Alles dies zuſammengenommen kann man ſich alſo die Sache nur ſo denken: Johannes hat ein ſehr hohes Alter erreicht (bis zur Regierung des Trajan). Bei den zu dieſer Zeit ſehr verbreiteten chiliaſtiſchen Vorſtellungen konnte ſich jene Meinung, daß Johannes leben würde, bis Chriſtus wiederkäme, nach jenem Ausſpruche Chriſti wieder erneuert haben und dem Johannes zu Ohren gekommen ſein. Dies veranlaßte ihn, dieſe Geſchichte genauer und der Wahrheit angemeſſener zu erzählen. Da konnte man ihn leicht fragen, warum er ſie nicht gleich in das Evangelium aufgenommen habe, da das Ganze ein Abſchnitt iſt, den man wohl nicht gern miſſen würde,

weil er zeigt, wie Chriſtus den Petrus gleichſam wieder einführ
Für Johannes aber mußte er wohl nicht ſo wichtig ſein, da e
ihn Anfangs übergangen hat. Nun aber erzählt er ihn zur W
derlegung jenes Gerüchts und fügt noch zuletzt hinzu, daß e
noch viel Mehr hätte anführen können, aber Alles zuſammen ge
nommen würde viel zu viel geworden ſein. Das Zeugniß i
wahrſcheinlich an einen falſchen Ort gekommen; es mag urſprüng
lich nur ein marginale geweſen ſein und hat ſich dann in ſein
jetzige Stelle hineingeſchoben, wo es ſich gut anpaßte. Da
Evangelium muß alſo an ſeinem urſprünglichen Orte bis zu
Tode des Johannes geblieben ſein, ohne ſich weiter zu verbreiten
Es iſt auch keine Urſache, anzunehmen, daß die andern Evangelie
viel früher vorhanden geweſen. Dies führt alſo auf die Zeit, w
ſie von verſchiedenen Orten aus zu gleicher Zeit ins Publicum
kamen und ſo die gleichen Ueberſchriften erhielten. Wenn dagege
das Evangelium des Johannes von Anfang an bei ſeiner Abfaſ
ſung eine Ueberſchrift bekommen hätte, in welcher der Name de
Johannes genannt geweſen, ſo wäre mir wahrſcheinlicher, da
jenes Zeugniß wäre anders ausgedrückt worden, denn dann hätt
der Leſer ſchon gewußt, daß das ganze Buch von Johannes herrührte

Drittes Capitel.

Die Apoſtelgeſchichte.

§. 85.

Es iſt ſchon erwähnt, daß, ungeachtet die Apoſtelge
ſchichte ihrem Eingange nach nicht ein Buch für ſich, ſonder
der δεύτερος λόγος zum Lucasevangelium und an denſelbe
Theophilus gerichtet iſt, beide Theile doch ſchon von Anfang a
aus einander geriſſen ſind, da ſie in den Handſchriften, ſo viel ic
weiß, nirgends zuſammen erſcheinen und eben ſo wenig in irgen
einem Canon. Man ſieht daraus, wie wenig man bei der Samm
lung der neuteſtamentlichen Schriften auf eine litterariſche Weiſ
zu Werke gegangen iſt, und wie überall die kirchliche Rückſich

die vorherrſchende war, nach welcher die vier Evangelien zuſammengehörten. Wenn aber beide Schriften von Anfang an zugleich abgeſchrieben wären, ſo wäre doch am natürlichſten geweſen, das Evangelium Lucä in der Tetras zuletzt zu ſtellen, ſo daß man den δεύτερος λόγος unmittelbar daran gefügt hätte. Deshalb möchte ich ſchließen, daß das Evangelium von Anfang an für ſich abgeſchrieben und verbreitet wurde, und zwar, ehe die Apoſtelgeſchichte publicirt war, woraus aber nicht folgt, daß ein bedeutender Zwiſchenraum zwiſchen der Abfaſſung des einen und des andern Buchs geweſen. Daß überhaupt die chriſtlichen Bücher urſprünglich auf ſolche Weiſe publicirt ſind, wie andre Bücher, nemlich durch Menſchen, die ſich aus der Vervielfältigung von Schriften ein Gewerbe machten, iſt nicht wahrſcheinlich, da die Chriſten immer eine eng unter ſich abgeſchloſſene Gemeinſchaft waren, und dieſe Schriften Andere nicht intereſſirten; ſie ſind vielmehr in irgend einer chriſtlichen Gemeinde niedergelegt und haben ſich von hieraus durch den Zuſammenhang mit andern Gemeinden verbreitet. — Da beide Schriften an denſelben Theophilus gerichtet ſind, ſo müſſen ſie ihm doch auch wohl zuerſt zugeſchickt ſein. Nun können beide Theile kurz nach einander ihm zugekommen, und dennoch kann das Evangelium einzeln abgeſchrieben ſein, weil es ein allgemeineres Intereſſe, als die Acta, hatte. Damit ſtimmt überein, daß Chryſoſtomus (hom. I. in Act. Ap.) ſagt, dieſes Buch ſei Vielen ganz unbekannt, ſowohl an ſich, als auch, wer der Verfaſſer ſei. Nun finden wir es aber doch in allen Verzeichniſſen der canoniſchen Bücher, es mußte alſo in den Gemeinden, welche ſolche Sammlungen hatten, vorhanden ſein, und zu dieſen gehörten die, mit denen es Chryſoſtomus urſprünglich zu thun hatte, Antiochien und Conſtantinopel, auch. Aber es mochte den Chriſten nicht ſo durch öffentliches Vorleſen bekannt ſein; man ſieht alſo, daß nicht hiſtoriſcher Sinn genug war, um gleiches Intereſſe für beide Schriften des Lucas zu erwecken. Daß aber der Verfaſſer eine Trennung derſelben nicht beabſichtigte, ſieht man aus dem Eingange der Acta deutlich, obwohl es

natürlich war, daß er hier ein zweites Buch anfing. Ein
beide ſo im Sinn und Willen des Verfaſſers Eins geweſ
folgt, daß man auch die Frage nach der eigentlichen Abſich
welcher die Apoſtelgeſchichte geſchrieben iſt, nicht ſo behandel
als wenn ſie eine beſondere Schrift geweſen wäre; ſond
muß auch die Abſicht für beide eine und dieſelbe geweſe
nemlich eine zuſammenhängende Rechenſchaft de rebus chri
zu geben. Man kann nur fragen, wie es zugegangen iſt, d
Verfaſſer gerade dieſe Materialien aufgenommen hat und
nicht; aber man verwickelt ſich in eine falſche Anſicht, wen
nicht von der Einheit der Abzweckung beider Schriften ausge
chen Fehler die meiſten Critiker bei dieſem Buche begangen

Es frägt ſich hier alſo, ob der Anfang des Evangeliu
einen gemeinſchaftlichen Eingang zu beiden Schriften zu halte
Der Anfang der Apoſtelgeſchichte nemlich geht auf das E
lium zurück und ſagt, wovon dies gehandelt habe; dan
knüpft ſich gleich die Erzählung von der Himmelfahrt an
was man erwartete, nemlich daß die eigentliche Tendenz de
ten λόγος angegeben werde, wird dadurch unterbrochen u
ſcheint auch nachher nicht. Wenn wir nun eben deswege
das Evangelium zurückgehn, ſo beginnt dies damit, daß
Viele unternommen hätten, eine ordentliche Erzählung v
„unter uns“ vorgegangenen Begebenheiten aufzuſtellen,
auch er nach genauer Erforſchung in gehöriger Ordnung au
ben wolle. Dieſer ganz allgemeine Ausdruck περὶ τῶν π
ροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων geht keineswegs allein
Geſchichte Chriſti, ſondern auch auf das nach der Himmelf
Kreiſe der Jünger Geſchehene. So könnte man alſo wohl ſ
daß die Acta mit dem Evangelium von derſelben Art ſeien,
Verfaſſer frühere Nachrichten von Augenzeugen vor ſich geba
genaue Nachforſchungen angeſtellt habe. Auch das Erſt
Viele ſchon verſucht, dies darzuſtellen, könnte ebenſowohl a

---

[1] Siehe oben Seite 88.

Inhalt der Acta, als des Evangeliums gehn; und wir finden allerdings unter den ſpäter für unächt erklärten Schriften ſolche, die Aehnlichkeit mit der Apoſtelgeſchichte haben, z. B. die Acta Petri, die uns hier ſehr willkommen ſein müßten, wenn ſie nur nicht ganz apocryphiſch geweſen wären.

Die Unterſuchung über dieſen Gegenſtand iſt noch nicht bis auf den Punct zurückgegangen, der zuerſt in Ordnung gebracht werden muß. Man hat lange alle Evangelien als gleichartig angeſehn, und die Unterſcheidung, daß die drei erſten aus einzelnen Erzählungen entſtanden ſind, und nur das des Johannes die urſprüngliche Darſtellung eines Augenzeugen iſt, iſt erſt eine Frucht ſpäterer Unterſuchung und auch jetzt nicht allgemein angenommen. Aber ſelbſt diejenigen, welche dies anerkennen, meinen, es verſtehe ſich von ſelbſt, daß die Apoſtelgeſchichte eine zuſammenhängende, fortlaufend ſelbſtgearbeitete Scription ſei. Aber nur aus der Gewohnheit iſt man auf dieſe Meinung gekommen; und es iſt allerdings dies die natürliche Vorausſetzung bei jeder Schrift, und man muß erſt beſondere Gründe haben, davon abzugehn. Aber wenn wir ſchon bei dem Evangelium ſolche Gründe hatten, ſo iſt unnatürlich, daß von zwei zuſammenhängenden Schriften, die ein Ganzes ſein ſollen, die zweite ein Original darſtellen ſoll, während die erſte eine Zuſammenſetzung von andern ſchon vorhandenen Erzählungen iſt. Der Verfaſſer würde dann doch beide Theile mehr geſondert haben, und während er ſich im erſten auf die Ueberlieferung der Augenzeugen beruft, müßte er im zweiten erwähnen, daß hier ſein eignes Werk ſei, und Selbſterlebtes erzählt werde.

Hier iſt alſo eine neue Unterſuchung anzuſtellen, und dieſe knüpft ſich ſogleich an den Namen des Verfaſſers an. In drei pauliniſchen Briefen, Coloſſ., Philem., 2. Tim., wird ein Lucas unter den Begleitern des Paulus genannt. Nun wird an mehreren Stellen der Apoſtelgeſchichte in der erſten Perſon des Plural geſprochen, ſo daß man ſieht, der Erzähler muß dabei geweſen ſein. Da nun die Apoſtelgeſchichte doch den Namen des Lucas führt, ſo iſt wohl ſehr natürlich, anzunehmen, daß der Ver-

faſſer jener Lucas, der Begleiter des Apoſtels, geweſen ſei.
nes Erachtens aber liegt die Sache ſo: wenn vorher ſcho
gemacht wäre, daß die Apoſtelgeſchichte ein Originalwe
ſo würde ich zugeben, daß der Begleiter des Paulus der
faſſer iſt. Aber wenn dies nicht ausgemacht iſt, ſondern de
faſſer nach der Analogie des Evangeliums vorgefundene M
lien zuſammengeſtellt und verbunden hat: ſo beweiſ't jener U
weiter Nichts, als daß einige Materialien von der Art ſin
ihr Verfaſſer als Augenzeuge erzählt, andere aber nicht ſ
müſſen wir alſo zuſehn, wie es um dies Merkmal ſteht.

Wir wollen einmal annehmen, der Verfaſſer, welcher i
gange an Theophilus ſchreibt, wäre der Begleiter des Paul
redete in der erſten Perſon des Plurals da, wo er dabei g
und ſonſt nicht. Aber da müßte dies doch mehr von ei
geſchieden ſein, er müßte geſagt haben: Hier kam ich daz
nun ging ich weg. Die erſte Perſon des Plurals kommt
vor Act. 16, 10. Es war vorher erzählt worden, wie P
nachdem er ſich von Barnabas getrennt, mit Silas nach
und Cilicien gegangen war; wie ſie nach Derbe und Lyſtra
von dort den Timotheus mitnahmen und die früher geſ
Gemeinden durchzogen, darauf aber nach Troas gingen, wo
lus durch ein Geſicht zur Reiſe nach Macedonien aufge
wurde. Alles dies wird noch in der dritten Perſon erzählt
auf einmal heißt es: wie Paulus aber dies Geſicht geſehn
dachten wir ſogleich, nach Macedonien zu reiſen. Nun ſag
Lucas ſei damals in Troas geweſen und habe ſich hier zu P
gewandt; aber vorher hatte er ausführlich erzählt, wie Tim
zu Paulus gekommen war, und von ſich ſelbſt ſollte er ga
ſagen, wie er zu ihm geſtoßen, ſondern er hätte ſich du
erſte Perſon gleichſam eingeſchwärzt? Daß in Troas ſchon
ſten geweſen, iſt nicht wahrſcheinlich, und daß, wenn Luca
erſt bekehrt war, Paulus ihn gleich für ſeine Intereſſen br
konnte, noch weniger. Nun aber verſchwindet die erſte
eben ſo unmerklich wieder. Sie kommen nach Philippi, wa

in der erſten Perſon erzählt wird, hier aber werden Paulus und Silas vor die Archonten gebracht und ins Gefängniß geworfen. Dabei tritt die dritte Perſon wieder ein und bleibt von nun an, nachdem ſie wieder losgelaſſen ſind und weiter ziehn. Da ſagt man, Lucas ſei nicht mit ins Gefängniß geworfen und ſei, als Paulus wegzog, in Philippi geblieben, aber auffallend iſt doch, daß ſein Zurückbleiben ſo wenig wie ſein Kommen erwähnt wird. Die Erzählung geht nun in der dritten Perſon fort bis Cap. 20, 5., wo Paulus wieder nach Philippi kommt und von dort nach Aſien reiſet. Hier werden ſeine Begleiter genannt, und es heißt unmittelbar darauf: dieſe gingen voran und erwarteten uns in Troas; wir aber ſchifften nach dem Oſterfeſte von Philippi aus. Man ergänzt dies nun ſo: Lucas ſei ſo lange in Philippi geblieben, und Paulus habe ihn bei ſeiner Rückkehr wieder von dort mitgenommen. Aus Philippi aber kann Lucas nicht gebürtig geweſen ſein, denn das Chriſtenthum wurde erſt von Paulus nach Europa gebracht; Lucas müßte alſo dort etwa als Vorſtand der Gemeinde zurückgelaſſen ſein; wie aber Paulus auf der Reiſe von Troas bis dahin ihn ſo ſchnell dazu vorbereiten konnte, und wie Paulus einen Grund hatte, ihn jetzt, wo er ſchon eine große Begleitung hatte, wieder mitzunehmen, ſehe ich nicht ein, und es erſcheint das Zuſammentreffen der erſten Perſon mit Philippi als etwas Zufälliges. Der Gebrauch der erſten Perſon geht nun fort, bis er ſich bei der Ankunft Pauli in Jeruſalem verliert. Act. 21, 18. Da iſt dies natürlich, denn hier war der Zuſammenhang der Einzelnen nicht mehr ſo genau. Zuletzt kommt die erſte Perſon bei der Abreiſe des Apoſtels von Cäſarea nach Italien wieder, aber auch hier ganz plötzlich und ohne Nennung eines Namens, der ihren Gebrauch erklärt. Sie bleibt nun durch den ganzen Reiſebericht, Cap. 27, 1—28, 16.

Ich kann alſo aus dieſem Eintreten und Verſchwinden der erſten Perſon nichts Andres ſchließen, als, daß ſolche Erzählungen in den Actis ſind, bei denen Jemand in der erſten Perſon, und andre, bei denen Jemand in der dritten erzählt. Dies iſt in

der Zuſammenſtellung des Ganzen weder genau geſchieden, n
genau abgeglättet, ſo daß, wenn der urſprüngliche Erzähler
der erſten Perſon geſprochen, dies, da die Erzählung mit den f
dern in Einklang gebracht werden mußte, nicht ſogleich zum V
ſchein kommt. Denn nur in dem letzten Stücke, was offenbar
zuſammenhängender Reiſebericht eines der Gefährten des Pau
iſt, fängt damit etwas Neues an; in den andern beiden tritt
erſte Perſon mitten in das Ganze hinein. Seiner ſelbſt erwä
Lucas weder jemals in der erſten noch in der dritten Perſon. N
kann man ſich das leicht auch bei Erzählungen von Augenzeu
denken, daß der Eine ſich ſelbſt mehr mit einſchließt, der An
aber nicht. Wenn es alſo noch ſonſt Indicationen gäbe, wel
die Wahrſcheinlichkeit, die ſchon in der Einheit mit dem Evan
lium liegt, beſtätigten, daß die Apoſtelgeſchichte auch aus ſch
beſtehenden Materialien zuſammengetragen ſei: ſo würde je
Gebrauch der erſten Perſon ſich leicht hineinfügen und dieſe Wa
ſcheinlichkeit beſtärken.

Nun ſind aber noch mehrere Umſtände in den Actis, wel
eine ſolche Vermuthung der Zuſammenſetzung aus einzelnen E
zählungen im höchſten Grade befördern. Dahin gehört beſonde
daß die Bekehrungsgeſchichte Pauli nicht weniger als dreimal v
kommt, einmal an ihrem eigentlichen Orte c. 9., dann erzä
Paulus ſie, als er in Jeruſalem zum Volke ſpricht c. 22., u
dann erzählt er ſie noch einmal vor Agrippa c. 26. Da iſt d
wohl gar nicht wahrſcheinlich, daß Jemand, der eine zuſamme
hängende Geſchichtſchreibung giebt, daſſelbe Factum dreimal erzä
len ſollte. Er hätte ja viel leichter nachher blos ſagen könn
Paulus habe nun ſeine Geſchichte erzählt. Aber wenn man den
daß dieſe Erzählungen zuerſt einzeln vorhanden geweſen, ſo
natürlich, daß der Verfaſſer ſie, wie er ſie vorfand, ganz wied
gab. Ebenſo iſt es mit der Viſion des Petrus, die zweimal
zählt wird c. 10. und 11., und noch dazu geſchieht dies ſo k
nach einander.

§. 86.

Es kommt nun darauf an, ob es in der Apoſtelgeſchichte ſolche Stellen giebt, aus denen ſich mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit nachweiſen läßt, daß einzelne Erzählungen von den frühern Nichts wiſſen, ſich einander ignoriren, oder umgekehrt, ob ſich ſolche Stellen finden, die auf eine das Ganze umfaſſende Anlage hinweiſen. Gäbe es Stellen von beider Art, ſo wäre nur möglich, nach der überwiegenden Wahrſcheinlichkeit zu urtheilen, und da würde der Eine ſo, der Andre anders entſcheiden.

Schon die erwähnte Wiederholung derſelben Sache an verſchiedenen Stellen, ohne daß eine nochmalige Erzählung für überflüſſig angeſehn, oder auf die frühere verwieſen würde, ſpricht mehr für ein Zuſammenfaſſen des Einzelnen, als für eine Darſtellung aus einem Stück. Wenn aber noch dazu kommt, daß die verſchiedenen Erzählungen von derſelben Begebenheit nicht recht übereinzuſtimmen ſcheinen, ſo wird die Wahrſcheinlichkeit noch größer, daß ſie unabhängig von einander entſtanden ſind ohne einen Verſuch, ſie auszugleichen. In der letzten Relation des Paulus von ſeiner Bekehrung, vor Agrippa, hat er offenbar das Intereſſe, nur kurz zuſammenfaſſend die Hauptpuncte zu berichten, ſo daß ſich ſehr gut denken läßt, daß er Späteres mit hinzugenommen hat. Da kommt, nachdem vorher nur von einer Stimme die Rede geweſen war, zugleich vor, Chriſtus ſei ihm erſchienen und habe ihm gleich damals den Auftrag für die Heiden gegeben (Act. 26, 16. 17.). In der erſten Erzählung dagegen c. 9. ſteht Nichts hiervon, ſondern Paulus bekommt bloß die Anweiſung, in die Stadt zu gehn, wo ihm Ananias ſagt, was er thun ſoll, aber da offenbart Chriſtus nur dem Ananias (V. 15.), daß Paulus ſeinen Namen zu den Heiden bringen würde, Ananias aber wiederholt dies dem Paulus nicht. In dem mittlern Bericht c. 22. erzählt Paulus, wie c. 9., ſetzt aber hinzu, hernach ſei Chriſtus ihm in Jeruſalem erſchienen und habe ihn unter die Heiden geſandt, weil die Juden ſein Zeugniß nicht annehmen würden (V. 18. 21.). Man ſieht offenbar, daß Paulus in ſeiner Rede vor

Agrippa das Frühere und Spätere zuſammengefaßt hat, un
zu weitläuftig zu erzählen. Wäre aber das Ganze eine zuſa
hängende Darſtellung, ſo hätten dieſe Momente müſſen g
ſein, oder erklärt werden, daß dieſer Widerſpruch ſich aufhe

Eigentlich müßten wir nun die Apoſtelgeſchichte an
Stellen durchgehn, um zu erkennen, wo ein neuer Abſch
beginnen ſcheint. Doch führt uns dies zu weit und
mehr in die Erklärung dieſer Schrift gehören. Ich will mi
her nur auf einige Hauptpuncte beſchränken.

In Cap. 2., wo die Erzählung vom Pfingſtfeſt die
ſache iſt, wird die Rede des Petrus angeführt, aber zuletz
der Inhalt nur extrahirt, und die Wirkung berichtet, daß ein
der Zuhörer ſich taufen ließ. Dann folgt eine allgemeine
tion, die ſich auf den ganzen Zuſtand der Chriſten bezieht (
daß ſie feſt an der Lehre der Apoſtel hielten und in der G
ſchaft blieben. Dann iſt von dem Eindrucke auf das V
Rede (V. 43.), es ſeien viele Zeichen und Wunder geſchehn;
wird beſchrieben, wie es mit den äußern Dingen in der Ge
gehalten ſei, Gütergemeinſchaft u. ſ. w. Wenn wir uns di
Beſtandtheil einer fortlaufenden Darſtellung denken ſollen, ſ
hier ein ganz unbeſtimmter Zeitraum in ein allgemeines Bi
ſammengefaßt; da müßte das Folgende ſich ſo verhalten, da
weder Einzelnes als Beſtätigung dieſer allgemeinen Beſchr
hervorgehoben würde, oder daß das Folgende jenſeits die
Allgemeinen geſchilderten Zeitraums läge. Dies iſt aber ni
Fall, ſondern es folgt ein ganz einzelnes Wunder aus de
Zeit, und dem ſchließt ſich die Erzählung von dem an, wa
Seiten der Hohenprieſter gegen die erſten Chriſten geſchah
tritt alſo in den erſten Zuſtand hinein, aber ohne mit dem
gen in irgend eine Verbindung geſetzt zu werden. So erſchei
als eine für ſich beſtehende Erzählung; daß aber jene frühe
einer allgemeinen Beſchreibung ſchloß, iſt bei ſolchen verei
Erzählungen ſehr natürlich. Nun finden wir Cap. 4, 32
ganz ähnliche allgemeine Beſchreibung, wie am Ende des

Capitels. Da ſteht noch einmal, die Menge der Gläubigen ſei einmüthig, Alles unter ihnen gemeinſam geweſen, die Apoſtel hätten mit großer Kraft gezeugt und großes Wohlgefallen erregt. Dann wird in einem beſondern Falle wiederholt, wie die Begüterten ihre Grundſtücke verkauft und das Geld den Apoſteln zu Füßen gelegt, woran ſich die Erzählung von Ananias anſchließt. Man ſieht, die allgemeine Darſtellung iſt eine Wiederholung der vorigen, ohne daß darauf zurückgewieſen wäre; ſie weiß davon gar Nichts, iſt aber ein natürlicher Anhang an eine einzelne Erzählung.

Am Anfang von Cap. 6., wo die Erzählung von Stephanus eingeleitet wird, iſt die Wahl der Diaconen beſchrieben, nachdem das Vorige auch mit einer allgemeinen Darſtellung geſchloſſen war, die aber weit kürzer iſt, als die früheren, und nur das fortdauernde Beſtehn der Geſellſchaft anzeigt. Es wird nun der Verdacht der Helleniſten erwähnt, daß ihre Wittwen bei der täglichen Unterſtützung überſehn würden. Vergleicht man damit die vorige Darſtellung, ſo wird es zweifelhaft, ob der Zuſtand einer allgemeinen Gütergemeinſchaft noch fortgedauert hat, denn dann wäre nicht bloß den Wittwen, ſondern Jedem nach ſeinem Bedürfniſſe zugetheilt worden. Dieſe Stelle weiſ't alſo mehr auf einen andern Zuſtand hin, wo allerdings auch Jeder nach ſeinem Vermögen zur Unterſtützung der Dürftigen beitrug, aber ohne ſich die eigne Diſpoſition über ſeine Güter nehmen zu laſſen; und in der That konnte die Gütergemeinſchaft auch nicht lange beſtehn. Aber doch iſt keine Spur von Erwähnung einer ſolchen Veränderung; da ſieht man alſo auch, daß dieſe ſpätere Erzählung von der frühern Nichts wußte, und daß der Zuſammenſteller an eine Ausgleichung nicht dachte.

Aehnliches finden wir auch im Antiocheniſchen Zeitraum. Cap. 12, 25. wird erzählt, Paulus und Barnabas ſeien aus Jeruſalem zurückgekehrt, nachdem ſie ihren Auftrag dort erfüllt und den Johannes Marcus mitgebracht hätten. Darauf fängt ſogleich Cap. 13, 1. ſo an: Es waren aber in Antiochien bei der dort beſtehenden Gemeinde Propheten und Lehrer, Barnabas und Si-

meon, Niger und Lucius von Cyrene und Manaen und Sa
Natürlich hätten wir erwartet, daß Barnabas und Saulus
getrennt unter den Uebrigen aufgeführt würden, ſondern, d
eben zuſammen genannt waren, daß nun etwa geſchrieben n
Außer Barnabas und Saulus waren dort noch die und die.
iſt alſo völlig unmöglich, daß dies ſo ſollte hinter einande
ſchrieben ſein; wenn dagegen hier eine neue Erzählung, vo
Ausſendung des Barnabas und Saulus, anfängt, ſo iſt Alles
natürlich [1]).

Sehr entſcheidend in dieſer Hinſicht ſind auch die epheſini
Geſchichten. Da leſen wir Cap. 18, 18 ff., daß Paulus ſich
Corinth nach Syrien eingeſchifft habe, nach Epheſus gekon
ſei und dort in der Synagoge gelehrt habe. Man habe ihn
beten, länger zu bleiben, aber er habe zum Feſt in Jeruſalem
wollen, jedoch verſprochen, wiederzukommen. So ſei er abge
habe aber Aquilas und Priscilla zurückgelaſſen, welche dort
Apollos kennen gelernt und zum Chriſten gemacht. Nun hei
Cap. 19, 1. auf einmal, nachdem Paulus die höher gelegenen
genden beſucht, ſei er nach Epheſus gekommen, aber es wird
geſagt, daß er wieder dahin gekommen ſei. Nun folgt die
zählung von den Johannesjüngern, die vom heiligen Geiſt
Nichts wiſſen und von Paulus εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰ
getauft werden, worauf er drei Monate lang in der Syna
lehrt. Nun iſt doch auffallend, daß dieſe Erzählung von de
rigen gar Nichts weiß. Es mußte doch der frühere Aufen
Pauli eine Wirkung für das Chriſtenthum in Epheſus gehab
ben, woran er bei ſeiner zweiten Anweſenheit anknüpfen ko
Es läßt ſich alſo dies nur dadurch erklären, daß die vorige

---

[1]) Erſt. Entw. Auch 15, 36 iſt μετά τινας ἡμέρας rein für ſich
gend, nicht auf διέτριβον bezogen. Daß in der folgenden Erzählu
erſte Perſon auf ſolche Weiſe eintritt, erklärt ſich auch am leichteſten
Timotheus oder wer ſonſt hatte in der erſten Perſon geſchrieben,
anfänglich der Zuſammenreiher übertragen hatte, hernach aber b
dem blieb, was er in ſeiner Schrift fand.

zählung abgebrochen iſt, und nun eine zweite davon unabhängige, die auch von dem Aufenthalte Pauli in Epheſus ſpricht, beginnt. Offenbar war die Begebenheit mit den Johannesjüngern bei ſeiner erſten Anweſenheit geſchehn, denn bei der zweiten waren ja ſchon Chriſten dort. — Nun glaube ich, man braucht nur dieſe wenigen Püncte ſich recht zu vergegenwärtigen, um ſich zu überzeugen, daß die Acta nur aus einzelnen Erzählungen zuſammengeſetzt ſein können, und es müßten ſchon ſehr ſtarke Indicien für das Gegentheil da ſein, um dies Urtheil wankend zu machen.

Auf der andern Seite nemlich finden wir nur eine Stelle, die den Keim einer Reihe von weiter folgenden Darſtellungen in ſich ſchließt und alſo für eine hiſtoriſche Compoſition ſprechen würde. Es wird nemlich bei der Steinigung des Stephanus erzählt (c. 7, 58.), daß die Zeugen ihre Kleider zu den Füßen eines Jünglings, Namens Saulus, niedergelegt hätten, als ſie den Stephanus ſteinigten. Dies iſt die erſte Erwähnung des Paulus. Darauf wird (c. 8, 1—3.) geſagt, Saulus habe Wohlgefallen an dem Tode des Stephanus gehabt und ſei in der nun ausbrechenden Verfolgung der Chriſten, bei der ſich alle zerſtreut und nur die Apoſtel in Jeruſalem geblieben, ſehr thätig geweſen. Nun folgt die durch dieſe Zerſtreuung der Chriſten veranlaßte weitere Ausbreitung des Chriſtenthums und namentlich die Wirkſamkeit des Philippus in Samarien, und erſt c. 9, 1 ff. wird weiter von Saulus erzählt, wie er mit Vollmacht zur Verfolgung der Chriſten nach Damascus gezogen, aber unterwegs bekehrt ſei. Dies ſieht alſo aus, wie eine hiſtoriſche Anlage, wo das Frühere von Saulus geſagt war, um das Spätere zu begründen. Aber betrachten wir die Sache genauer, ſo bezieht ſich c. 8, 1—3. ſowohl auf Philippus und die weitere Ausbreitung des Evangeliums, als auf Paulus, und die einzelnen Angaben ſind in dieſer Beziehung als Einleitung zum Folgenden im höchſten Grade unvollſtändig.

Was am meiſten den Schein einer hiſtoriſchen Compoſition giebt, iſt, daß das Ganze ſich um zwei Centralpuncte zu drehen ſcheint, welche das Pfingſtfeſt und die Steinigung des Stephanus

bilden. Dies gilt jedoch nur für den erſten Theil, ehe di
ſionsreiſen Pauli beginnen, und man könnte ſagen, daß im
Theil Jeruſalem der Mittelpunct iſt, im zweiten aber Anti
Aber wenn man die Sache genauer betrachtet, ſo vermißt
nicht etwa bloß eine künſtleriſche (denn davon iſt nicht die
ſondern auch eine ſchlichte ſich ſelbſt bewußte hiſtoriſche Zuſa
ſtellung, und man findet nur halbe Erwähnungen, die imm
lerlei als bekannt vorausſetzen und nur Einzelnes hervorheben
wird zuerſt erwähnt, wie die 11 Jünger, die namentlich ge
werden, zuſammengehalten haben, und wie der zwölfte
Stelle des Judas gewählt wird. Dann folgt das Pfingſtfe
eine Menge hinzukommt, dann die Einführung der Güterge
ſchaft, die aber gar nicht ſo beſtimmt beſchrieben wird, daß
der Sache fremd iſt, ſie genau verſtehn kann. Daß ſie
aufgehoben wurde, wird gar nicht geſagt, ſondern wir ſe
nur aus dem Streit der Helleniſten und Hebräer wegen der
wen. Wenn alſo offenbar dieſe Erzählung von der Güterge
ſchaft nur auf einzelne Begebenheiten, die Geſchichte des A
und der 7 Diaconen bezogen wird: ſo ſieht man, wie ein ſe
fender Zuſammenhang gar nicht beabſichtigt, ſondern nu
ἀπομνημόνευμα an das andre gereiht wird. — Wenn w
zweiten Centralpunct betrachten, den Tod des Stephanus u
damit verbundene Zerſtreuung der Chriſten, ſo ergiebt ſich
Folge, daß dadurch zuerſt das Chriſtenthum nach Samarien
rien und weiter gebracht wurde. Wenn nun aber das da
die Sache zuerſt vorgetragen wird, ordentlich eingeleitet w
ſollte, ſo hätte es auf ganz andre Weiſe geſchehn müſſen.
c. 11, 19. erwähnten Gegenden hätten müſſen ſchon in c. 8,
aufgenommen werden. Ebenſo wird nach der Erzählung vo
Bekehrung des Paulus c. 9, 31. geſagt, daß die Gemeind
Judäa, Galiläa und Samaria nun Ruhe gehabt hätten; abe
der Entſtehung von Gemeinden in Galiläa war noch gar
die Rede geweſen, ſondern nur Judäa und Samaria war e
genannt. Nach c. 13, 4. kommen Barnabas und Paulus

Cypern, und da iſt keine Spur davon, daß hier ſchon früher Chriſten geweſen waren, was doch c. 11, 19. berichtet war; es weiß alſo die ſpätere Geſchichte von der frühern Nichts. Daſſelbe findet ſich, wo c. 15, 39. noch einmal Cypern erwähnt wird. Ebenſo iſt merkwürdig, wie c. 8, 40. erzählt wird, daß Philippus nach Cäſarea gekommen ſei, und nachher c. 10, 1 ff., daß Petrus von Joppe nach Cäſarea zum Cornelius gegangen ſei. Wenn Philippus vorher das Evangelium verkündigt hatte, ſo mußte er es auch in Cäſarea gethan haben; da konnte alſo Cornelius ſich leichter an Philippus wenden, der in derſelben Stadt war. Da muß man alſo doch nothwendig annehmen, daß die Erwähnung von der Reiſe des Philippus nach Cäſarea eine Anticipation iſt; und das würde ſelbſt in einer zuſammenhängenden Darſtellung nicht auffallen. Aber wenn nachher die Erzählung wieder auf Cäſarea kommt, ſo mußte geſagt werden, daß Philippus damals noch nicht dort war.

Betrachten wir noch einmal die Sache mehr im Großen, ſo können, wie wir geſagt haben, Jeruſalem und Antiochien als Mittelpuncte des Ganzen erſcheinen; an Jeruſalem knüpfen ſich dann jene beiden Momente, das Pfingſtfeſt als Keim der innern Organiſation und der Tod des Stephanus als Veranlaſſung der äußern Verbreitung; an Antiochien ſchließen ſich die Miſſionsreiſen des Paulus an, der jedesmal dorthin zurückkehrt. Aber dieſer Schein von Organiſation verſchwindet wieder bei näherer Betrachtung. Im letzten Theile muß man dieſe Einheit erſt mühſam herausſuchen, denn nur ganz beiläufig wird erzählt, daß Paulus wieder nach Antiochien zurückgekehrt ſei. Ferner wird geſagt, daß Paulus hernach wieder nach Jeruſalem gekommen ſei; da wäre doch natürlich geweſen, daß die Begebenheiten in Jeruſalem während dieſes ganzen Zeitraums nachgeholt würden, da dies früher der Hauptpunct der Geſchichte geweſen war.

Die critiſchen Behandler dieſes Gegenſtandes werden von denen, welche um jeden Preis die beſtehende Anſicht vertheidigen wollen, ermahnt, doch dieſe Schriften nicht nach der Weiſe unſerer kunſtgerechten Geſchichtſchreibung zu beurtheilen. Das iſt bil-

lig; es ſoll aber auch nur vorausgeſetzt werden, daß das Gedä
niß mit der Erzählung im Verhältniß ſteht, und daß der, de
Gedächtniß den Gegenſtand nicht umfaßt, ihn auch eben nur verein
und nicht zuſammenhängend vortragen wird, und daß, was als
Moment erzählt wird, auch Zuſammengehöriges zuſammenſtell

Nun aber bleibt von jenem Schein einer Organiſation
etwas Wahres übrig, was man ſich nicht verbergen kann, nem
daß der erſte Theil der Apoſtelgeſchichte aus ſolchen Elementen
ſteht, die in Jeruſalem urſprünglich mußten entſtanden ſein
auch nur von dort aus konnten geſammelt werden; die Erzäh
gen von Apoſteln und Schülern derſelben bilden den zweiten T
Denken wir uns am Ende des apoſtoliſchen Zeitalters Jeman
der ein Intereſſe hat, Nachrichten über die erſte Verbreitung
Chriſtenthums zu ſammeln, und Gelegenheit, von der erſten c
lichen Generation in Jeruſalem Nachrichten einzuziehn: ſo kö
ein Solcher leicht im Stande ſein, ſolche Nachrichten zu erha
wie ſie der erſte Theil der Acta umfaßt. Ebenſo wenn Jen
Gelegenheit hatte, Nachrichten von den Apoſteln zu bekom
ſo würde er die Data erhalten haben, die den zweiten Theil
machen. Auf dieſe Weiſe kann dieſe Zuſammenſtellung entſta
ſein. Sehn wir von dieſem Geſichtspuncte die Stelle c. 8, 1
noch einmal an, welche am meiſten das Anſehn hat, einen
ſern Abſchnitt zu verknüpfen, ſo ſtellt ſich die Sache ſehr l
ſo dar, daß dies nur ein ſolcher Uebergang iſt, den derjenige
macht hat, der die Erzählungen an einander reiht, aber da
nur an das zunächſt Liegende gedacht hat. Denn er hätte ja
ſo gut auch die galiläiſchen, ſyriſchen und cypriſchen Gemei
erwähnen können, aber das geſchieht nicht, weil es nicht zu
lernächſten Fortſchreitung gehört. Es kommt erſt vor bei der
ſchichte von Antiochien im Zuſammenhange damit, daß der N
der Chriſten dort aufgekommen iſt, und daß die Reiſe des
nabas und Paulus nach Syrien erwähnt wird. So heißt es
nachdem c. 7. der Tod des Stephanus erzählt iſt: „Saulus
ſeine Freude an ſeinem Tode, und es entſtand eine große V

gung der Gemeinde, und Alle zerſtreuten ſich über Judäa und Samaria, dem Stephanus aber veranſtalteten fromme Leute ein anſtändiges Begräbniß, Saulus aber verwüſtete die Gemeinde; die ſich aber zerſtreut hatten, verkündigten das Evangelium, und ſo kam Philippus nach Samarien." Da iſt, was von Stephanus geſagt wird, nicht zuſammengeſtellt, ſein Leichenbegängniß nicht, wie natürlich geweſen wäre, gleich nach ſeinem Tode angeführt; was den Paulus betrifft, ſteht auch nicht zuſammen. Wenn ich mir denken ſoll, daß dies ein abſichtlich hingeſtellter Centralpunct ſei, von dem aus ſich das Spätere entwickle, ſo kann ich mir nicht vorſtellen, wie Jemand ſo hat ſchreiben können; aber als Verknüpfung des nächſt Vorhergehenden und Folgenden paßt es ganz und gar. Gehn wir weiter, ſo wird erwähnt, daß Saulus ſich Briefe nach Damascus geben ließ, um auch dort die Chriſten zu verfolgen; aber es iſt gar nicht die Rede davon geweſen, wie dieſe Chriſten nach Damascus gekommen ſind. Dieſe Erzählung ſteht alſo ganz vereinzelt da. Bei allen dieſen Indicien, die ich noch lange nicht erſchöpft habe, bleibt kaum eine andre Anſicht von der Apoſtelgeſchichte übrig, als daß ſie aus vereinzelten Erzählungen zuſammengeſtellt ſei.

An jener Stelle ſieht man auch, daß hier nicht die Relation eines Augenzeugen iſt. Es wird bei jener Verfolgung geſagt, daß die Apoſtel in Jeruſalem geblieben wären. Aber wenn man bedenkt, wie man ſich bei einer Verfolgung immer vorzüglich an die Häupter hält, ſo muß man es höchſt unwahrſcheinlich finden, daß die Apoſtel unangefochten dort geblieben ſind. Wenn aber nachher erzählt wird, daß Philippus nach Samaria gekommen, und wie die Apoſtel ihm aus Jeruſalem den Petrus und Johannes nachgeſchickt haben, ſo ſehn wir, wie der Anordner, um dieſe Abſendung mit der vorher erzählten Zerſtreuung zu verknüpfen, mag gedacht haben, die Apoſtel ſeien in Jeruſalem geblieben. Aber entweder iſt die Verfolgung nicht ſo allgemein geweſen, wie ſie dargeſtellt wird, oder die Apoſtel haben ſich auch auf eine Zeit entfernen müſſen, zumal während Saulus ſo eifrig die Chriſten

aufſuchte. Dies ſind alſo nur anknüpfende Momente für die
ſten Erzählungen, aber nicht aus unmittelbarer Anſchauung
vorgegangen.

§. 87.

Stellen wir uns alſo die Sache von dieſer Vorausſetzun
vor, ſo fragt ſich nun, wenn man ſich eine Ueberzeugung v
Sicherheit dieſer Nachrichten erwerben will, wie dieſe ein
Nachrichten und Aufzeichnungen entſtanden ſind, und welche
denz bei ihrer Zuſammenſtellung gewaltet hat. Da müſſe
zunächſt ſagen, daß allerdings eine große Differenz iſt zwiſchen
was hier, und dem, was in den Evangelien behandelt wird.
evangeliſtiſche Ueberlieferung als nothwendige Ergänzung der
ſtoliſchen Verkündigung beſchränkte ſich nur auf die Zeit des
Chriſti, aber gewiß ſind nie ſolche einzelne Erzählungen vo
Geſchichte der Apoſtel öffentlich vorgetragen, denn dieſe ſta
keiner unmittelbaren Verbindung mit dem Glauben. Es
alſo hier nur der hiſtoriſche Sinn das hinlängliche Intereſ
weckt haben; ein ſolcher offenbart ſich aber bei dem Verfaſſe
Apoſtelgeſchichte. Er hat ſich alſo dieſe Nachrichten zu
ſchaffen gewußt, und da wäre ihm das ſehr förderlich, we
Begleiter des Paulus geweſen wäre. Da aber die Acta nac
Evangelium geſchrieben ſind, und dieſes, wenn es ſo früh
ſen wäre, als das erſte und von einem Begleiter des Paulu
faßte zu einer ganz andern, ausſchließlichen Auctorität gekor
ſein würde, ſo wird es durchaus zweifelhaft, daß die Acta
einem Begleiter des Apoſtels herrühren, und wir kommen zu
Schluß, daß nur die Materialien von einem ſolchen aus
Zeit ſind, der Verfaſſer ſelbſt aber ſpäter war. Wenn nu
Eingang zum Evangelium ſagt, daß ſchon Mehrere eine Erzäh
περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων verſuch
ben, und es im Eingang zur Apoſtelgeſchichte heißt, daß
πρῶτος λόγος das umfaßte, was Jeſus ſelbſt gethan und g
hat: ſo wird der δεύτερος λόγος das von jenen πεπληροφ

μένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων enthalten, was nach der Himmelfahrt geſchah, und man wird nicht anders können, als das πολλοὶ ἐπεχείρησαν, was von dem Ganzen dieſer πραγμάτων geſagt wird, auch auf den zweiten Theil, den Inhalt der Acta, beziehn. Sonach läßt ſich denken, daß der Verfaſſer die Apoſtelgeſchichte aus früher ſchon geſammelten ſchriftlichen Nachrichten zuſammengeſtellt hat. Dennoch aber kann ich nicht glauben, daß er ſolche Bücher, wie die Acta Petri u. dgl., vor ſich gehabt habe. Denn einmal ſind dieſe nachher für unächt erklärt worden, was ſich nicht auf den Verfaſſer, ſondern auf den Inhalt derſelben beziehn kann; darnach müßte alſo unſre Apoſtelgeſchichte, wenn ſie daraus geſchöpft hätte, auch für verwerflich erklärt worden ſein. Zweitens wird dieſes Buch doch vorzüglich von Petrus gehandelt haben und weiter im Leben deſſelben gegangen ſein, als unſere Apoſtelgeſchichte; der Verfaſſer der letztern alſo würde, wenn er jenes Buch gekannt, mehr von Petrus erzählt haben, als er doch thut. Die πράξεις Πέτρου können alſo nicht zu den Quellen unſers Verfaſſers gehört haben.

Viele der einzelnen Aufſätze in den Actis beziehn ſich auf die Gründung einzelner Gemeinden und das, was weſentlich damit zuſammenhängt. 1. Die erſten Aufſätze handeln durchaus von der Entſtehung und Organiſation der Gemeinde zu Jeruſalem. Da dies die natürliche Metropolis aller Gemeinden in Paläſtina wurde, ſo gehören zu dieſen Nachrichten auch die von der Verbreitung des Chriſtenthums in Paläſtina, denn die Nachrichten über Samaria kamen von Philippus nach Jeruſalem, und von hieraus wurden Petrus und Johannes dahin geſchickt. 2. Hernach iſt die Gründung der Gemeinde von Antiochien die Hauptſache. 3. Bei den pauliniſchen Begebenheiten finden wir ein paar ganz eigentliche Reiſeberichte, wo die Stiftung von vielen Gemeinden berichtet wird, zuerſt bei der gemeinſchaftlichen Reiſe des Paulus und Barnabas, dann bei der des Paulus allein, wo er nach Europa übergeht. Da liegen die Gemeinden von Philippi und Theſſalonich ſo zuſammen, daß ihre Gründung natürlich in einem Zuſammenhange dargeſtellt

werden mußte. Dann wird erzählt, daß Paulus ſich in Co
1½ Jahr aufgehalten, aber der Bericht betrachtet nur die ei
liche Entſtehung dieſer Gemeinde, denn von dem, was Pa
in den 1½ Jahren gethan, wird Nichts geſagt, nur was
Abreiſe verurſachte, wird erzählt, was alſo zum Reiſebericht ge
Paulus kommt nun nach Epheſus; aber dies iſt nur Reiſebe
denn er ſtiftet dort auf dieſer kurzen Durchreiſe keine Geme
Aber bei ſeinem zweiten dortigen Aufenthalte iſt die eigen
Nachricht von der Gründung einer ſolchen, und es wird übe
Entſtehung derſelben ausführliche Rechenſchaft gegeben. D
aber folgt wieder ein Reiſebericht, und ſo wechſeln dieſe be
Elemente.

Wenn wir nun hier noch auf mancherlei einzelne Umſt
Rückſicht nehmen, zunächſt, wie in den Berichten über die e
Vorgänge in Jeruſalem nach der Himmelfahrt Zahlen vorkom
was darauf hindeutet, daß man die Zuſammenkünfte der Chr
in eine gewiſſe äußere Ordnung mit Verzeichniſſen, wie bei
Synagogen, gebracht: ſo gewinnt es das Anſehn, daß hier k
Schriften zum Grunde gelegen, die ein Gemeinbeſitz der Gem
den geweſen ſind und die nöthigen Data für die weitere Fort
rung der kirchlichen Angelegenheiten enthalten haben. Späte
können ſolche Criterien nicht mehr angewendet werden. Bei
tiochien wird allerdings ein beſonderer Umſtand angegeben, der
die dortige Gemeinde von vorzüglichem Intereſſe ſein mußte, n
lich, daß hier der Name *Χριστιανοί* aufgekommen ſei. So k
men auch ſpäter Verhandlungen vor, die ſich ganz beſonders
die Gemeinde von Antiochien beziehn, über die Geſellſchaftlich
von Juden- und Heidenchriſten. Man ſieht aus den Briefen
Paulus, daß dieſer von den hier darüber gegebenen Regeln an
wärts keinen Gebrauch gemacht und noch freier gehandelt hat
hat dieſe alſo nur als durch und für die Noth entſtanden, n
aber als allgemeine Kirchengeſetze angeſehn. So ſcheint es a
als ob die Nachrichten über dieſe Verhandlungen aus den öff
lichen Documenten der Gemeinde von Antiochien genommen ſ

Da waren Elemente, die gemeinſchaftlich für Antiochien und Jeruſalem ſein mußten, ſo daß dieſe beiden Quellen einander ergänzen konnten. — Wer alſo Nachrichten dieſer Art ſammeln wollte, fand ſolche Data bei den einzelnen Gemeinden; und es läßt ſich auch denken, daß es überall unter den Vorſtehern ſolche gegeben haben wird, die hiſtoriſchen Sinn genug hatten, um das, was den erſten Urſprung der Gemeinden betraf, zur rechten Zeit aufzuſchreiben und niederzulegen.

Was die andre Hauptform betrifft, ſo iſt der letzte Abſchnitt der Apoſtelgeſchichte ganz offenbar ein Reiſejournal, welches unmittelbar, nachdem die Reiſe vollbracht war, niedergeſchrieben wurde, wo noch Alles im friſcheſten Gedächtniſſe war. Dieſer Reiſebericht ſchließt aber ſo, daß man ſieht, der Verfaſſer hat von dem weitern Verfolg der pauliniſchen Begebenheiten keine beſtimmte Notiz gehabt. Es wird nur noch angeführt, daß Paulus noch zwei Jahre lang in Rom mit einer gewiſſen Freiheit gelebt hat. Der Verfaſſer muß alſo bald nach der Ankunft deſſelben in Rom ſich von ihm getrennt und ſeinen Reiſebericht anderswo deponirt haben.

Wenn wir in der Apoſtelgeſchichte alſo paläſtiniſche, ſyriſche und kleinaſiatiſche Aufſätze zuſammen haben, ſo muß der Verfaſſer des Ganzen Gelegenheit gehabt haben, ſich ſolche zu verſchaffen. Er muß entweder dort ſelbſt geweſen ſein, oder an einem Orte, wo er leicht dergleichen erhalten konnte. Zwiſchen den hier erwähnten Hauptpuncten nun, Jeruſalem, Antiochien, Epheſus, Corinth war gewiß ein genauer Zuſammenhang; wer ſich alſo darum bemühte, konnte gewiß ſolche Nachrichten haben. Aber recht nach einem ſolchen Beſtreben ſieht das Buch nicht aus, da keine Gleichmäßigkeit darin iſt, denn es fehlen die ſpätern paläſtiniſchen Nachrichten.

Verweilen wir bei dieſem letzten Puncte noch, ſo müßte bei der gewöhnlichen Anſicht die Apoſtelgeſchichte *vor* dem jüdiſchen Kriege geſchrieben ſein; man ſagt ſogar, nothwendig zu der Zeit, als Paulus noch in Rom lebte. Es iſt aber ein nichtiger Schluß, daß das Buch ſo früh geſchrieben ſein müſſe, weil kein ſpäteres

Datum darin vorkommt. Wollten wir dies annehmen, ſo war
ſo viele für das Chriſtenthum wichtige Begebenheiten und Zü
dem Leben der Apoſtel zu erzählen, die vor dem jüdiſchen
leicht zu erfahren waren, daß ſich ihr Fehlen gar nicht
läßt. Ganz anders iſt es, wenn die Apoſtelgeſchichte na
jüdiſchen Kriege entſtanden iſt. Da war durch die Auflöſ
ler Verhältniſſe und durch die partielle Verwüſtung Ju
ſehr ungünſtiges Terrain für weitere Forſchung. Aber die
Begebenheiten, wie die Gründung der erſten Gemeinde in
ſalem, hatten ſo allgemeines Intereſſe, daß die Nachrichten
ſchon vorher müſſen nach andern Gegenden gekommen ſein
deshalb erhielten ſie ſich, während die ſpätern Nachrichte
dieſe Gemeinde wohl für die paläſtiniſchen Chriſten, nicht a
andere daſſelbe Intereſſe hatten. So erklärt ſich alſo der Un
daß die paläſtiniſchen Nachrichten ſo bald abbrechen, un
ſolche vorkommen, die mit der Geſchichte des Paulus zuſa
hängen.

Was die Reiſeberichte betrifft, die den Apoſtel Paulu
Gegenſtand haben, ſo liegt in der Natur der Sache, daß
vielen von ihm geſtifteten Gemeinden, namentlich in denen,
Mitglieder eine größere geiſtige Bildung hatten, Manche ſein
ten, die ein Verlangen hatten, genauere Notizen von ſeine
ſönlichen Umſtänden zu haben, daß alſo da leicht kleine S
lungen von Nachrichten aus ſeinem Leben entſtehn konnten,
der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte im zweiten Theile derſelb
nutzen konnte. Was für das Evangelium ihm die evangel
Thätigkeit war, das war ihm hier der Zuſtand der Gem
welcher ſolche Nachrichten mit ſich brachte.

Es kommt hier noch ein intereſſanter Punct zur S
Das Evangelium hat einen beſtimmten Eingang, und die A
geſchichte auch, obwohl er hier nicht ausgeführt iſt, ſonde
in die Himmelfahrtsgeſchichte verliert. Dagegen hat das
gelium keinen beſtimmten Schluß, ſondern die Begebenh
nur etwas Schließendes für ſich; nur daß ein Zuſammen

der Jünger nach dem Tode Chriſti angedeutet wird, könnte man als Schluß anſehn. Aber die Apoſtelgeſchichte hat nun gar Nichts dergleichen. Da entſteht alſo die Frage, ob man glauben kann, daß das Werk wirklich von ſeinem Verfaſſer vollendet ſei. Sollte er nicht, wenn ſeine Nachrichten hier ſchloſſen, und er ſelbſt das Unbefriedigende dieſes Schluſſes fühlen mußte, noch einen guten Wunſch oder eine ſonſtige Anrede an Theophilus haben hinzufügen müſſen? Nimmt man aber mit mir an, daß das Buch viel ſpäter geſchrieben iſt, ſo wäre doch natürlich geweſen, daß er angegeben, daß nur bis dahin ihn ſeine Quellen geführt. Wenn man alſo Schluß und Eingang mit einander vergleicht, ſo kann man nicht anders, als annehmen, daß der Verfaſſer ſein Werk nicht vollendet hat, ſondern noch Etwas hinzufügen wollte. Was ihn daran gehindert, ob der Tod oder ungünſtige Umſtände, wiſſen wir nicht. Nehmen wir das an, ſo müſſen wir auch den Verfaſſer von dem Vorwurfe der Ungleichmäßigkeit im Einzelnen und des Mangels an Abrundung des Ganzen freiſprechen.

Hierin liegt nun ſchon Urſache genug, alle Fragen über irgend einen beſondern *Zweck* der Apoſtelgeſchichte abzuweiſen. Einmal braucht man ja überhaupt einer geſchichtlichen Darſtellung keinen beſondern Zweck unterzulegen, da die Geſchichte ein Zweck für ſich iſt und keines andern außer ſich bedarf. Ueberall wo eine Klarheit des Bewußtſeins iſt, daß Vergangenheit und Zukunft ſich auf einander beziehn, da iſt auch eine Richtung auf die Geſchichte. Nimmt man noch hinzu, daß das Chriſtenthum damals ſchon bedeutend angefeindet wurde, und daß es unter den Chriſten ſelbſt nicht an einer Neigung für das Wunderbare fehlte, welche leicht in die mündliche Ueberlieferung Falſches hineinbringt: ſo mußte das Intereſſe für die *Wahrheit der Thatſachen* im Zuſammenhange der chriſtlichen Dinge ſehr lebendig bei denen geworden ſein, die zu einer ſchriftlichen Darſtellung eine gewiſſe Befähigung hatten. — Man hat aber dieſe Frage nach dem Zweck der Apoſtelgeſchichte vorzüglich deshalb aufgeſtellt, um ſich die Art und Weiſe ihrer Zuſammenſetzung zu erklären. Aber wir

haben ſchon geſehn, daß dies nicht möglich iſt; jede beſtimmte
wort würde in Bezug auf irgend einen Theil des Buchs zu
kommen. So wenn man ſagt, der Zweck ſei eine Apologie
pauliniſchen Chriſtenthums, ſo wäre der erſte Theil ganz un
und als Eingang ganz unverhältnißmäßig groß. Und das,
von Paulus erzählt wird, hat gar nicht dieſe Richtung. An
haben geſagt, der Zweck ſei, die wunderbare göttliche Mitwirk
zur Verbreitung des Evangeliums den Nachkommen zu berich
Denn würde aber alles, was in das Gebiet des Natürlichen
der Verbreitung des Evangeliums fällt, ein hors-d'oeuvre in
Apoſtelgeſchichte ſein. Als Geſchichte der Miſſionen von Jeruſa
und Antiochien aus iſt ſie auch nicht vollſtändig, und wir
in den pauliniſchen Briefen manches, was gar nicht erwähnt
Solche einzelnen Zwecke anzuführen, iſt alſo ganz unhalt
und man muß ſich einzig und allein an das halten, was der V
faſſer ſelbſt im Eingange ſeines Buchs anführt, und alles And
aus dem Standpuncte, den er hatte, erklären.

Um nun unſer Reſultat auf das Einfachſte zurückzuführ
ſo kommt es nur auf zwei Puncte an, um uns die ganze Erſch
nung der Apoſtelgeſchichte, wie ſie vor uns liegt, zu erklär
1. daß in den größten und am meiſten entwickelten Gemeind
Nachrichten, welche ihre Entſtehung und, was damit zuſammenhi
betrafen, vorhanden geweſen und nach und nach in die Hän
einzelner mehr gebildeter Gemeindeglieder übergegangen ſind;
daß in der Verwirrung des jüdiſchen Krieges bei dem häufig
Verkehr der Gemeinde von Jeruſalem mit den kleinaſiatiſchen a
ſolche hieroſolymitaniſche Chriſten, die ſich in Beſitz von ſolch
paläſtiniſchen Nachrichten geſetzt hatten, nach Syrien und Kleinaſ
kamen, ſo daß leicht ein Einzelner, welcher dort lebte, eine Schri
wie die Apoſtelgeſchichte, ſchreiben konnte. Dazu kamen die R
ſeberichte, die zur Lebensgeſchichte des Paulus gehören. — Dara
erklärt ſich die Beſchaffenheit der Materialien, das Ausbleiben d
ſelben von der einen und von der andern Seite, nemlich daß
Nachrichten über Jeruſalem nicht weiter gehn, als bis zur erſ

Verbreitung des Chriſtenthums in Paläſtina, daß die Geſchichte der Gemeinden nur bis zur Organiſation derſelben führt, und daß die Geſchichte mit dem aufhört, was wir eben davon haben, obwohl die Abfaſſung vielleicht ⅙ Jahrhundert ſpäter geſchah, als der darin bemerkte Termin iſt 1).

Ich will hier noch eine beiläufige Bemerkung einſchalten. Ich bin aus andern Gründen kein Vertheidiger der Anſicht von einer zweiten Gefangenſchaft des Paulus in Rom. Wenn man nun die Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte nach der Zerſtörung Jeruſalems ſetzt, ſo wird es deſto unwahrſcheinlicher, daß Paulus von Rom aus noch einmal in die öffentliche Wirkſamkeit hinausgetreten ſei und das Evangelium verkündigt habe. Dies iſt aber nicht ein Grund, warum ich die Apoſtelgeſchichte ſo ſpät ſetze, ſondern ich thue es darum, weil das Evangelium des Lucas ſchon zum Theil bekannt geweſen ſein muß, als die Apoſtelgeſchichte erſchien.

§. 88.

Bei der genauen Beziehung der Apoſtelgeſchichte zu den pauliniſchen Briefen entſteht die Frage, ob der Verfaſſer der er-

---

1) Erſt. Entw. Es bleibt hier die Möglichkeit, daß der Verf. alles ſchon einzeln ſchriftlich gefunden hat, auch die, daß er alles ſelbſt erſt einzeln zuſammengetragen hat, und alle, welche dazwiſchen liegen. Daß er nicht alles erſt ſelbſt zuſammengetragen hat, wird wahrſcheinlich aus den Zahlangaben, die ſich 1, 15. und 2, 41. finden. Denn wenn dieſe in ſeiner Wißbegierde ihren Grund gehabt hätten und alles von ihm erſt aufgezeichnet worden wäre, würden ſie ſich wol 6, 1. 11, 21. u. ſ. w. auch bei der Stiftung anderer einzelner Gemeinden nach längerem Aufenthalt finden. Eine gewiſſe Gleichheit der Sprache und der Manier, die man zugeben kann als durch das ganze durchgehend, ſtreitet nicht gegen unſere Annahmen. Je mehr er ſelbſt zuerſt ſchriftlich aufgezeichnet hat, deſto natürlicher, aber auch in dem andern Falle wird er nicht wörtlich abgeſchrieben haben, und wiederkehrende Formeln bei Anknüpfung und Schluß ꝛc. würden nur zu erwarten ſein, ſo auch einzelne Lieblingswörter, zu deren öfterer Wiederholung der Gegenſtand Veranlaſſung giebt.

ſtern die letztern gekannt hat oder nicht. Nimmt man an,
er einer der Begleiter des Paulus geweſen ſei, welche dieſe
wohl in ſeiner Nähe als zu Sendungen gebrauchte, und d
zu der Zeit, wo die Erzählung im Buche endigt, geſchrieben
ſo iſt kaum zu begreifen, wie er nicht ſollte die Briefe ge
oder wenigſtens eine Notiz von ihnen gehabt haben; denn
einer vertrauten Umgebung des Apoſtels muß man doch auch
gemeinſchaftliche Kenntniß der Briefe vorausſetzen. Nun f
ſich in den Corintherbriefen Andeutungen von denſelben R
welche die Apoſtelgeſchichte beſchreibt, mit Aenderungen, die P
in ſeinem Plane gemacht. Wenn nun Jemand, der dieſes
kannte, die Apoſtelgeſchichte geſchrieben oder überarbeitet
ſo wäre eine ſolche Enthaltſamkeit, daß er nicht hier un
Erklärungen und Andeutungen über die Verhältniſſe in den
ſen eingeſtreut hätte, ſchwer zu erklären, da es vielfältige
genheit dazu gab. Außerdem aber giebt es auch ſchwer z
ſende Widerſprüche zwiſchen den Relationen der Acta und
pauliniſchen Briefe. So ſtreitet die Angabe im Galaterbrief,
Paulus nach ſeiner Bekehrung von Damascus nicht nach J
ſalem gegangen, ſondern nach Arabien und von dort nach
mascus zurück und erſt drei Jahre ſpäter nach Jeruſalem g
ſei und dort außer Petrus und Jacobus keinen Apoſtel g
habe, mit dem, was die Apoſtelgeſchichte hierüber berichtet.
ſer Widerſpruch giebt auf der einen Seite einen Beweis
der hiſtoriſchen Aechtheit der Acta, ſofern er zeigt, daß ſie
mit Beziehung auf die pauliniſchen Briefe geſchrieben ſind;
der andern Seite aber müßte, wenn der Verfaſſer ein Beg
des Paulus geweſen, doch auffallen, daß er ſich von ihm über
Puncte nicht genauern Aufſchluß geholt. Denkt man ſich
einen ſpätern Verfaſſer, der früher vorhandene Erzählunge
ſammengeſtellt hat, ſo erklärt ſich Alles leicht, und man ſieht,
die Act. 9, 25. berichtete Flucht das Ende der damascen
Erzählung ausmacht, während v. 26. ein neuer Abſchnitt, die
Bekanntſchaft Pauli mit den Apoſteln, beginnt, ſo daß

der Zeit nach gar nicht zuſammen zu gehören braucht, denn das Participium, womit dieſe Nachricht anfängt, beſtimmt gar keine Zeit. Der dies erzählt hat, hatte gar keine Veranlaſſung, zu berichten, daß Paulus vorher erſt in Arabien geweſen war, oder er hat nur gewußt, daß er aus Damaskus kam, und ſo wurden die beiden Aufenthalte daſelbſt mit einander vermiſcht. — Ein andrer Umſtand, wodurch viele Verwirrung angerichtet wird, iſt in demſelben Briefe, Gal. 2, 1. Nach der Erzählung der eben erwähnten Reiſe nach Jeruſalem fährt Paulus fort: Späterhin bin ich nach 14 Jahren wieder nach Jeruſalem gekommen mit Barnabas, und zwar κατὰ ἀποκάλυψιν. Die weitern Beſtimmungen dieſer Reiſe ſind ganz dieſelben, wie bei der Act. 15. erzählten, nemlich, daß ſie durch die Streitigkeiten in Antiochien über die Verpflichtung der Heidenchriſten zum moſaiſchen Geſetz veranlaßt war. In der Apoſtelgeſchichte wird aber ſchon vorher Cap. 11, 30. 12, 25. eine ganz andere Reiſe des Paulus und Barnabas nach Jeruſalem erzählt, welche alſo der Reihenfolge wegen mit der Gal. 2, 1. erwähnten zuſammenfallen müßte. Zur Löſung dieſer Schwierigkeit haben Einige die Lesart ändern wollen, Andere haben es auf andre Weiſe verſucht. Aber ſie löſ't ſich ganz von ſelbſt, wenn man ſich die Acta ſo entſtanden denkt, wie wir es gethan. Cap. 11, 19 ff. wird erzählt, wie Barnabas nach Antiochien zu der neu entſtandenen Gemeinde geſandt wird, und wie er den Paulus aus Tarſus dahin holt. Dieſer Theil der Erzählung ſtimmt ſehr gut mit Gal. 1, 21., wornach Paulus nach Cilicien ging, wo Tarſus lag. Dort hat ihn alſo Barnabas gefunden. Nun aber heißt es Act. 11, 27 ff. weiter, daß wegen einer vorherverkündigten Hungersnoth unter Claudius die Chriſten in Antiochien ihren Brüdern in Jeruſalem durch Paulus und Barnabas Unterſtützungen zugeſandt. Dieſe Erzählung aber kommt im Galaterbrief nicht vor. Act. 12. folgt nun die Hinrichtung des Jacobus und der Tod des Herodes, wornach das Evangelium ſich wieder ruhig weiter ausbreitete; v. 25. heißt es dann, Barnabas und Saulus ſeien aus Jeruſalem zurückgekehrt, nachdem

ſie ihren Auftrag ausgerichtet und den Johannes Marc
ſich genommen hätten. Cap. 13. fängt darauf ſo an, daß
Antiochien ſich aufhaltenden Lehrer genannt werden; dan
die Miſſionsreiſe des Paulus und Barnabas, und darauf ſel
Streitigkeiten in Antiochien c. 15., weßwegen Beide wied
Jeruſalem gehn. Betrachten wir dies als aus einzelnen
lungen entſtanden, ſo erklärt ſich dieſe doppelte Reiſe ganz
lich. Da die Weiſſagung c. 11, 27. auf etwas Künftige
und die Steuer doch ſchwerlich vor der Hungersnoth wi
geſchickt ſein, ſo ſieht man, wie 11, 30. auch nur eine
cipation von etwas Künftigem iſt. Die Judenchriſten
können alſo in der Zwiſchenzeit nach Antiochien gekomm
ſo daß 11, 30. dieſelbe Reiſe wäre, wie 15, 2.; nur daß
der Verfaſſer dies ſelbſt zuſammenhängend geſchrieben hä
bei 15, 2. Bezug auf 11, 30. genommen, beſonders aber
gar nicht geſchrieben haben würde. Es entſtand 12, 25. nu
das Mißverſtändniß des Zuſammenſtellers, der durch hiero
taniſche Erzählungen verleitet Paulus und Barnabas in Je
dachte und deshalb, als er die antiochéniſche Geſchichte wie
fing, ſie erſt wieder nach Antiochien zurückführen zu müſſen
So entſtand eine ſcheinbare Reiſe, die gar nicht exiſtirt hat
wenn man 11, 30. und 12, 25. mit dem hieroſolymita
Inhalte des 12ten Capitels vergleicht, ſo ſieht man, daß
und Barnabas weder während der Zeit Etwas in Je
gethan haben, noch ſchon früher weggereiſt ſein können
wenn man eine Aneinanderreihung von ſchon vorhanden
nicht auf einander beziehenden Erzählungen annimmt, kan
dieſen Widerſpruch los werden.

Daß nun außerdem nicht alles, was in den Brief
kommt, in der Apoſtelgeſchichte kann nachgewieſen werden,
nur um ſo deutlicher, daß ſie nicht mit Bezug auf die
gemacht iſt [1]).

---

[1]) Erſt. Entw. Widerſprüche ſollen ſein gegen Joſephus in t

§. 89.

Ein anderer Punct, über den ich noch Etwas ſagen muß, iſt die **Beſchaffenheit der Reden**, die in der Apoſtelgeſchichte vorkommen und von verſchiedenen Perſonen ſind, von Petrus, Stephanus und Paulus. **Eichhorn**, von dem Geſichtspuncte ausgehend, dies Buch ſei eine zuſammenhängende Originalgeſchichtſchreibung, hat auch die Einführung von Reden in eine Analogie mit der Methode der griechiſchen und römiſchen Geſchichtſchreiber bringen wollen und gefragt, wie Lucas zu dieſen Reden gekommen ſein ſollte, die doch alle unter Umſtänden gehalten ſeien, wo Keiner ſie nachſchreiben konnte, aber an ſolchen Stellen ſtänden, wo Reden vorkommen müßten, und alle denſelben Stil an ſich trügen, wie die übrige Geſchichtſchreibung. Deshalb kommt er auf die Annahme, daß Lucas dieſe Reden ſelbſt gemacht, indem er ſich in die Stelle der Perſonen, die ſie gehalten, verſetzt habe. Dabei unterſcheidet er verſchiedene Claſſen von Reden und meint, aus jeder ſei nur ein Exemplar vorhanden, woraus ſich zugleich erkläre, daß an manchen Stellen, wo man eine erwarte, keine vorkomme. Wenn nun dies gegründet wäre, ſo erhielte dadurch die Anſicht eine große Unterſtützung, daß hier eine zuſammenhängende Geſchichtſchreibung ſei, obgleich ſie immer damit noch nicht bewieſen wäre, denn der Zuſammenſteller konnte in ſeinen Erzählungen den Ort der Reden und ihren Haupt-

---

Gamaliels die Anführung des **Theudas**, den Joſephus weit ſpäter ſetzt unter **Cuspius Fadus** gleichzeitig mit den Söhnen des **Judas Galiläus** und dem Tode des **Herodes Agrippa**. Erſtlich iſt aber noch ein doppelter **Theudas** möglich; dann aber kann auch wol der Aufzeichner der Rede eine Verwechslung gemacht haben. Daß hier **Judas Gal.** nach dem **Theudas** geſezt wird, beweiſt augenſcheinlich, daß ein früherer als jener **Theudas** im Sinn geweſen iſt. Weniger bedeutet die Differenz beim Tode des **Herodes**. Joſephus erwähnt nicht der Tyrier und Sidonier und läßt ihn an Kolik ſterben. Aber σκωληκόβρωτος iſt wol nur eine falſche Auslegung dieſer Krankheit. Im allgemeinen ſtimmt die Apoſtelgeſchichte mit Joſephus Angaben von den στρατηγοῖς und Hohenprieſtern überein.

inhalt angegeben finden und ſie nur ausführen. Allein die Sa
iſt an ſich nicht ſehr wahrſcheinlich, denn wer das gethan hä
der würde auch ſonſt mehr Zuthat hineingebracht haben, ſchw
lich aber dieſelbe Sache, die ſchon erzählt war, noch einmal
ſogar verſchieden in Reden vorbringen.

Gleich die erſte Rede in der Apoſtelgeſchichte c. 1, 16—
worin Petrus den Vorſchlag einer neuen Apoſtelwahl macht, g
der Eichhorn'ſchen Hypotheſe einen gewiſſen Schein. Denn
mals konnte doch Petrus nicht ſagen, wie es v. 19. heißt,
das von dem Gelde, das Judas den Hohenprieſtern zurückgege
gekaufte Grundſtück in der Sprache der Juden den Namen 'A
δαμά, Blutacker, erhalten habe; denn Petrus konnte doch
von der Sprache, in der er ſelbſt redet, als von einer fremde
der dritten Perſon ſprechen. Allein v. 18 und 19. erſcheint o
bar als eine Parentheſe, die gar nicht in den Zuſammenh
gehört und alſo wohl ein ſpäterer Zuſatz ſein kann, woraus
das Alter der ganzen Rede Nichts folgt. Es ſchließt ſich nem
v. 20. unmittelbar an v. 17. an, indem erſt hier die Stelle, wo
v. 16. erwähnt war, angeführt wird, ſo daß die dazwiſchen
gende Erzählung parenthetiſch iſt. Aber es folgt auch nicht ein
daß alles dieſes parenthetiſch iſt; Petrus mochte vielleicht ſ
in einem Zwiſchenſatze kurz auf das Ende des Judas hingede
haben, ſo daß nur, was den Namen des Ackers betrifft, ſp
hinzugeſetzt ward. Dieſe Stelle kann alſo Nichts beweiſen.

Eine andere Stelle, die auch einen ſolchen Schein hat,
da, wo Petrus und Johannes nach ihrer Verantwortung
dem hohen Rath zu den Ihrigen zurückkehren, und dieſe c
24—30. zu einer Art von hymniſchem Gebet ihre Stimmen e
ben. Wenn da ſteht, ſie hätten einmüthig ſo geſprochen,
kann dies nicht buchſtäblich verſtanden werden, man müßte d
ein ähnliches Wunder, wie bei den 70 Dollmetſchern, anneh
Aber ich glaube doch nicht, daß dies ein ſpäterer Zuſatz
Verfaſſer ſelbſt ſei, ſondern es iſt ganz klar ein Ausdruck de
daß Einer das Wort führte, und die Andern denſelben Sinn

dieſelben Gedanken hatten. Man kann alſo ſchwerlich hierauf einen großen Accent legen.

Nun entſteht freilich die Frage, wie der Verfaſſer überhaupt zu dieſen Reden gekommen iſt, da doch nicht zu denken iſt, daß ſie, während ſie gehalten wurden, nachgeſchrieben oder gleich darauf aufgezeichnet wurden, denn ſie hängen mit den Begebenheiten genau zuſammen, und dieſe ſind von der Art, daß an ein baldiges Niederſchreiben kaum gedacht werden kann. Betrachten wir z. B. die Geſchichte des Pfingſttages und verſetzen uns in die Stelle der damaligen Chriſten, bei denen dadurch ein erſtaunlich reges Leben hervorgebracht werden mußte, ſo konnte gewiß Keiner in den erſten Tagen daran denken, die Rede des Petrus ſich aufzuſchreiben. Ebenſo iſt es mit der Rede des Petrus im Hauſe des Cornelius, von der man auch nicht behaupten kann, daß wir ſie vollſtändig ſo haben, wie ſie gehalten iſt, denn daß durch das Herabkommen des heiligen Geiſtes auf die Zuhörer die Beweisführung aus den Propheten in der Mitte abgeſchnitten ſei, iſt höchſt unwahrſcheinlich. Aber man braucht auch nicht, wenn es heißt, indem er ſo redete, ſei das geſchehn, dies ſo buchſtäblich zu nehmen, ſondern es iſt die allgemeine Formel dafür, daß Petrus noch in der Rede begriffen war, als es geſchah. Es knüpft ſich hieran die allgemeine Bemerkung, daß die meiſten dieſer Reden den Character haben, daß ſie nur bis auf einen gewiſſen Punct mitgetheilt werden und dann mit einer ſolchen Formel, wie das Ende der eben erwähnten, abbrechen. Davon giebt es allerdings ein paar Ausnahmen, wie bei der Rede des Stephanus, welche die Sache bis zu einem gewiſſen Ende führt, denn der Vorwurf, welchen Stephanus zuletzt dem Volke macht (7,51—53.), bringt die Juden in Wuth, und nun ſieht Stephanus, was ihm bevorſteht, und bricht in die Worte aus: Siehe ich ſehe den Himmel offen u.ſ.w., und wird geſteinigt. Dagegen mag in dieſer Rede manches Mittlere ausgelaſſen ſein. Ebenſo hat die Rede Act. 13, 16—41., welche Paulus zu Antiochien in Piſidien hielt, ihren förmlichen Anfang und nach der geſchichtlichen Ausführung ihren Schluß

in der Ermahnung, die göttlichen Warnungen zu Herzen zu
men[1]). Sie hat aber das Beſondere, daß chronologiſche
ben darin ſind, die nicht mit dem alten Teſtament übereinſti
weder nach dem hebräiſchen noch nach dem griechiſchen
Wie es ſich nun auch damit verhalte, ſo würde doch Je
der dieſe Reden bloß eingelegt hätte, ſie in genauer Uebere
mung mit dem alten Teſtament gemacht haben. — Die Re
Paulus in Athen c. 17, 22—31. iſt offenbar nur ihrem A
nach ausführlich gegeben, während das Uebrige zuſammeng
iſt, denn die Erſcheinung Chriſti iſt nur angedeutet u
gleich ſeine Auferweckung erwähnt, ſo daß man dies nic
eine ausführliche Darlegung, ſondern nur für einen Auszu
ten kann. Hätte Jemand dieſes nur eingelegt, ſo würde
ſo nicht gemacht, ſondern die Hauptſache mehr hervorgeho
ben; denke ich mir aber, daß es mit der Relation zuglei
Auszug gemacht wurde, um die Geſchichte bis auf dieſen
zu bringen, ſo war jenes nicht nöthig. — Hernach iſt no
merkwürdige Umſtand, daß die beiden ähnlichen Reden des
lus vor dem Volk in Jeruſalem und vor Agrippa in der
lung ſeiner Bekehrung weder unter ſich noch mit der ſ
geſchichtlichen Relation ſo übereinſtimmen, daß die Angaben
in einander aufgelöſ't werden können. Wenn der Verfaſſe
Acta ſie ſelbſt gemacht hätte, ſo würde er ſich wohl gehütet
ſolche Widerſprüche hineinzubringen, wogegen ſich dieſe b
Annahme verſchiedener Quellen leicht erklären laſſen.

Nun ſagt man aber noch, dieſe Reden ſeien im Ton ei
ſo ähnlich, die Individualität der Redenden trete ſo wenig h
daß man ſie deshalb als das Werk eines Einzigen anſehn
Dies kann ich jedoch nicht finden, und ich will nur ei
Puncte anführen, bei denen man entweder dem Schriftſtelle
Kunſtfertigkeit zugeſtehn, die man doch von andern Puncte
immer wieder läugnen wird, oder die Reden für urſprünglic

---

[1] Erſt. Entw. Ob nicht die vielen Tage v. 31. eine Quelle der

den verſchiedenen Perſonen gehalten erklären muß. Die Rede des Stephanus und die des Paulus zu Antiochien in Piſidien haben beide denſelben Gegenſtand, nemlich die frühere Geſchichte des jüdiſchen Volks, ſo daß man ſie als ſich gegenſeitig ergänzend anſehn könnte. Aber genau betrachtet, iſt das nicht ſo. Stephanus hat die beſtimmte Tendenz, immer hervorzuheben, daß das Volk von Anfang an diejenigen, welche Gott ihm geſendet, verworfen und verfolgt habe, was denn auf Chriſtum angewendet wird. Dieß iſt das eigentliche Ziel der Rede, welches ganz der Stimmung entſpricht, in welcher er nach dem Zuſammenhang der Geſchichte ſein mußte, da er in den Synagogen die Meſſianität Chriſti immer verkündigt hatte und von den Juden deshalb am meiſten angefochten war. Und auch das Ende der Rede iſt ſo naturgemäß, daß ein Schriftſteller, der ſie erdacht hätte, ein höchſt künſtleriſches Talent haben müßte. Dagegen hat die antiocheniſche Rede des Paulus einen viel ruhigern Character; Paulus geht auf die Schrift zurück, um ſich als einen Schriftkundigen geltend zu machen, wogegen die genauen geſchichtlichen Notizen für den, welcher das Ganze erdichtete, gar keinen Werth hatten. Jede Rede hat einen dem Ort und den Umſtänden ſo angemeſſenen Character und iſt ſo ſehr individualiſirt, daß man dem Verfaſſer einen hohen Grad von hiſtoriſcher Kunſt einräumen müßte, wenn er ſie ſollte eingelegt haben.

Wenn man auf die Eingänge und Ausgänge der Reden ſieht, die bei einigen allein angegeben ſind, ſo erkennt man, daß ſie durch einzelne Relationen überliefert ſind, gerade wie unſere Vorausſetzung war, aber gar nicht ſo, daß ſie gleich, nachdem ſie gehalten, aufgeſchrieben wären. Der Eingang prägt ſich immer am leichteſten dem Gedächtniß ein, der weitere Verfolg ſchwindet eher aus demſelben, das Ende dagegen knüpft ſich wieder an die Thatſachen an und wird ſo mit denſelben aufbewahrt. Alſo gerade, wenn ſie einzeln referirt wurden, mußten die Reden ſo ausſehn, wie wir ſie in der Apoſtelgeſchichte finden, und ſo beſtätigen ſie wieder unſere Vorausſetzung.

§. 90.

Das Weſentliche von meiner Anſicht über die Apoſtelgeſchic findet ſich auch in De Wette's Einleitung, nur etwas un ſtimmt gehalten. Ueber einige Puncte muß ich mich noch nä erklären.

De Wette kommt darauf hinaus, daß Lucas wohl mi ſchriftliche Quellen gehabt haben, aber er habe ſie zu einem G zen in einander gearbeitet, und es ſeien deutliche Zurückweiſung auf frühere Stellen zu finden¹). In dem aber, wodurch Wette dies nachweiſen will, kommt auch manches vor, was die Unterſcheidung der einzelnen Erzählungen hindeutet. — C 11, 16. ſei eine beſtimmte Zurückbeziehung auf cap. 1, 5., das Wort Chriſti, auf das Petrus in ſeiner Erzählung von Taufe des Cornelius ſich beruft, erzählt wird. Nun ſagt Wette im Allgemeinen, man könne nichts Andres als Aufzei nungen von Ohrenzeugen für treue Quellen der mitgetheil Reden halten, was auch meine Anſicht iſt. Wenn aber hier der Rede des Petrus eine Zurückweiſung auf Früheres wäre, müßte dies eingeſchaltet ſein und alſo eine Ausnahme mach Nun finden ſich dieſe Worte Chriſti nicht in den Evangelien ſondern nur im Anfange der Apoſtelgeſchichte, aber ſo, daß faſt noch in der indirecten Rede vorgetragen werden da, wo Eingang der Acta ſich in die Erzählung der Himmelfahrt verlie ſo daß bei dieſen Worten auf einmal die erſte Perſon in der Re Chriſti eintritt. Wenn ich alſo ein ſolches Hineinarbeiten anne men ſoll, ſo möchte ich es lieber hier annehmen und ſagen: w Petrus in ſeiner Rede ſich auf dieſen Ausſpruch Chriſti berief, war es ſehr natürlich, daß der Verfaſſer dieſe von Petrus ang führten Worte in Cap. 1. mit eingeſchaltet hat. Allerdings weiſ't dies, daß er von vorn herein eine Ueberſicht über ſei

---

[1] Vergl. De Wette Einl. §. 115. in der 1ſten Ausg. von 1826.

[2] Vergl. ähnliche Worte Johannes des Täufers Matth. 3, 11. Marc. 8. Luc. 3, 16. Joh. 1, 33.

Materialien hatte, und in ſofern iſt dieſe Stelle von Wichtigkeit. — Ebenſo findet De Wette in c. 11, 19. eine Anknüpfung an c. 8, 1. Aber in dieſer letzten Stelle iſt die Sache ſo dargeſtellt, wie ſie aus dem hieroſolymitaniſchen Geſchichtspunct erſchien, während 11, 19. von Antiochien aus gemacht iſt; da iſt alſo allerdings eine Anknüpfung an daſſelbe Factum, aber ſo, daß man ſieht, es iſt eine andere Auslegung derſelben Erzählung. Denn auch von Antiochien aus wird geſagt, daß ſich die zerſtreuten Chriſten nur an die Juden gewandt hätten; aber es wird hinzugefügt, daß einige Männer unter ihnen geweſen, die auch zu den Griechen redeten. Von dem Erſtern iſt nun Nichts weiter geſagt, ſondern der ganze Accent iſt auf das Zweite gelegt; dies ſcheint alſo dafür zu ſprechen, daß dies nur ein Auszug aus einem Ganzen iſt, ſo daß alſo der Verfaſſer ſeine Quellen nur auszugsweiſe gebraucht und ausgelaſſen hätte, was ihm zu weitläuftig war. Daß aber De Wette in 11, 19. zugleich eine Vorbereitung auf cap. 13., auf die Ausſendung des Paulus und Barnabas findet, ſcheint mir doch keinen rechten Grund zu haben, denn es wird dort nur das Beſtehen der Gemeinde vorausgeſetzt, ſo daß man eher einen Mangel an Ineinanderarbeitung daraus erkennen könnte. — In der Rede des Paulus vor dem Volke cap. 22. wird v. 20. ſein Wohlgefallen am Tode des Stephanus erwähnt, und daß er die Kleider der Mörder aufbewahrt habe, was auch c. 7, 58. und 8, 1. erzählt wird. Aber dies ſcheint mir wieder ſich ſo zu verhalten, daß der Verfaſſer, als er die Erzählung vom Tode des Stephanus ſchrieb, ſchon jene Rede des Paulus hatte, und aus der letztern jene Stelle gleich in den hiſtoriſchen Zuſammenhang der erſtern brachte, wenn ſie auch in der urſprünglichen Relation vom Tode des Stephanus ſich nicht fand.

De Wette ſagt ferner, dies Ineinanderarbeiten gebe ſich beſonders an ſolchen Stellen, welche Ueberſichten und Ruhepuncte bilden, zu erkennen. Dies ſind aber immer gerade die Enden der einzelnen Erzählungen, wo ſich an das Einzelne eine allgemeine Ueberſicht anknüpft, die dann vieles Folgende ſchon in ſich enthält.

Daß nun dabei, wie 2, 42. und 4, 32., die ganze Gemein
richtung ſo dürftig behandelt iſt im Vergleich mit den Erz
gen von einzelnen Tagen, ließe ſich bei einer zuſammenhäng
Geſchichtſchreibung nicht rechtfertigen, wogegen es als ga
türlich erſcheint, wenn es eben nur Erzählungen von ein
Tagen waren, und das Andre nur als Zuſatz hinzugefügt
— Ich will nun nicht alle einzelnen Puncte, die De Wet
ſolche Zeichen anſieht, durchgehn. Manche ſind mehr Ein
zu den folgenden Erzählungen, als Schlüſſe zu den vorigen.
c. 9, 31., wo man ſieht, daß es nicht etwas vom Verfaſſer
rührendes iſt, weil er nicht die Gemeinden von Galiläa eing
hätte, und daß er auch nicht die Materialien ſo zuſammen
hat, daß alle Spuren einer ſolchen Zuſammenſetzung verſch
den wären; denn dann hätte er ja nur Galiläa ſtreichen k
weil er noch Nichts davon erwähnt hatte.

Beſonders noch hat man in Bezug darauf, daß alle
vom Verfaſſer herrühren ſollen, geltend gemacht, daß alle C
nen aus dem A. T. in der Apoſtelgeſchichte, die faſt alle i
Reden ſich finden, aus der Ueberſetzung der LXX. genommen
ſelbſt da, wo dieſe ſehr vom hebräiſchen Texte abweicht.
ſcheint freilich ganz und gar auf einen helleniſtiſchen Auct
deuten. Nach unſrer Anſicht des Buches werden wir
müſſen, daß es überwiegend wahrſcheinlich iſt, daß die
ſolymitaniſchen Nachrichten urſprünglich aramäiſch waren,
es fragt ſich, wie dann der Text der LXX. hineingeko
iſt. Allein wenn die Sache ſich ſo verhalten ſollte, wie ich
angedeutet habe, daß der Verfaſſer alle ſeine Nachrichten a
nem Orte, wie Antiochien, Epheſus oder Corinth konnte g
melt haben, wohin ſchon vor dem jüdiſchen Kriege viele p
niſche Chriſten ausgewandert ſein mögen, welche die hieroſ
taniſchen Nachrichten mitbringen konnten: ſo erklärt ſich,
dieſe Nachrichten ſchon in ſolchem Zuſtande, wie ſie von h
ſtiſchen Chriſten aufgefaßt und bearbeitet werden mußten, i
Hände des Verfaſſers der Acta gekommen ſind. Stephanus

deſſen Rede De Wette Stellen anführt, war ſelbſt ein Helleniſt; wie er geſprochen haben mag, wiſſen wir freilich nicht, doch war ihm der Gebrauch der LXX. gewiß der geläufigſte, und deshalb wird er die Stellen, ſelbſt wenn er aramäiſch ſprach, ſo citirt haben, wie ſie ihm geläufig waren. Unter den andern Stellen, die abweichend vom hebräiſchen Texte angeführt werden, iſt eine in der antiocheniſchen Rede des Paulus Act. 13, 41., wo eine prophetiſche Stelle nur als Warnung gebraucht wird; da würde aber der aſcetiſche Gehalt der Stelle derſelbe ſein, wenn ſie aus dem Hebräiſchen wäre angeführt worden. Noch eine andere iſt die, welche dem Jacobus in den Mund gelegt wird im Streite der Juden- und Heidenchriſten Act. 15, 16. 17. Allein auch dieſe Citation iſt nicht der Art, daß ſie nach dem Hebräiſchen gar nicht gepaßt hätte, denn τὰ ἔθνη ſind doch auch dort. Doch da nach V. 2. auch Antiochener dabei geweſen ſind, ſo iſt auch gar nicht unmöglich, daß die Sache griechiſch iſt verhandelt worden, denn daß man in Jeruſalem des Griechiſchen nicht ganz unkundig war, iſt gewiß. Jedenfalls iſt nicht ſehr zu verwundern, daß ſich die LXX. hier einſchleichen konnten, da die Erzählung gewiß von Antiochien ausgegangen war, wenn auch Jacobus nicht darnach citirt hat. — Es berechtigt alſo dieſer Umſtand eher zu einer Vermuthung über die Art, wie die Quellen ſelbſt in die Hände des Verfaſſers gekommen ſind, als daß anzunehmen wäre, daß er alle Anführungen in denſelben nach den LXX. geändert hat. Es läßt ſich alſo daraus Nichts ſchließen, als daß auch in ſeinen Quellen der Gebrauch der LXX. vorherrſchend war.

Viertes Capitel.

Die katholiſchen Briefe.

§. 91.

Die Frage nach Urſprung und Bedeutung der **Benennung der katholiſchen Briefe** iſt ſchwierig, aber nicht unwichtig für die Geſchichte dieſer Briefe, denn in dem Namen muß der Grund

liegen, warum ſie als gleichartig angeſehn ſind. Wir finden
terhin die Meinung ziemlich allgemein angenommen, daß καθ
καί „an die ganze Kirche gerichtet“ bedeutet im Gegenſatz g
die an beſtimmte Gemeinden oder einzelne Perſonen gerichteten.
dieſer Sinn will auf die meiſten der ſieben Briefe, die unter
ſem Namen jetzt zuſammengefaßt werden, nicht paſſen. Der
Jacobus iſt an die zwölf jüdiſchen Stämme, die in der Zerſt
ung wohnen, adreſſirt, er iſt alſo gar nicht für die geſam
Chriſtenheit, ſondern nur für den jüdiſchen Beſtandtheil derſe
beſtimmt. Im erſten Briefe des Petrus ſind beſtimmte Gege
Kleinaſiens genannt, er iſt alſo auch nicht an die ganze Chri
heit gerichtet. Der zweite Brief des Petrus hat freilich eine
gemeine Zuſchrift, aber Andeutungen innerhalb des Briefes
ſtimmen dazu nicht. Der erſte Brief des Johannes hat gar
ſolche Adreſſe, und in ſofern fehlt ihm der Character eines Br
von vorn herein; der zweite des Johannes hat eine zweide
Adreſſe, die buchſtäblich genommen den Namen einer Frau ent
den man freilich ſchon frühzeitig auf die Kirche gedeutet hat,
aber eine Spielerei ohne Sinn ſein würde; der dritte iſt gan
ſtimmt an eine Perſon, den Gajus, gerichtet. Nur der des
das hat wieder eine allgemeine Ueberſchrift an die Chriſten
haupt. Nun iſt aber gerade der zweite Brief des Petrus un
des Judas früher ſehr beſtritten, ſo daß ſich nicht denken läßt,
von ihnen die Bezeichnung aller andern hergenommen ſein
— Eine dieſer ſehr nahe ſtehende, aber fälſchlich mit ihr ide
cirte Meinung iſt die des Oecumenius, daß καθολικαὶ ἐπι
λαί ſo viel ſei, wie ἐγκύκλιοι, nemlich daß ſie als Umlaufsſ
ben für einen gewiſſen Kreis eingerichtet geweſen. Dieſer
druck ſchließt eine beſtimmte Art von Publication in ſich,
der erſte Brief des Petrus konnte in allen Gemeinden der
genannten Landſchaften publicirt werden, indem entweder
mit ihm herumreiſ'te, oder indem eine Gemeinde ihn der a
ſchickte; ſo kam er an ſeine Adreſſe ohne öffentliche Public
nach Art eines Buchs. Aber bei dem Jacobusbrief wäre

Art der Verbreitung unter die 12 Stämme in der διασπορά gar nicht möglich geweſen; er mußte, wie ein Buch, öffentlich publicirt werden und ſo an ſeine Beſtimmung kommen. Eben ſo wenig aber konnte der Brief des Judas anders als öffentlich publicirt werden, und noch weniger der erſte des Johannes, der gar keine Adreſſe hat; auf den zweiten und dritten des Johannes paßt aber die Benennung ἐγκύκλιος gar nicht. — Es kommt aber noch dazu, daß, wenn wir uns unter katholiſchen Briefen ſolche Rundſchreiben denken, wir unter den pauliniſchen auch zwei oder drei haben, die eben ſo ſehr dieſen Namen verdienen, nemlich den Coloſſerbrief, bei dem der Auftrag gegeben iſt, ihn nach Laodicea zu ſchicken, den an die Galater, der für alle Gemeinden in dieſer Provinz beſtimmt war, und den zweiten an die Corinther, der für ganz Achaja gelten ſollte, was vielleicht auch vom erſten anzunehmen iſt. Aber niemals ſind dieſe Briefe unter die καθολικαί gerechnet, und es iſt alſo die Identificirung dieſes Namens mit ἐγκύκλιοι ganz unſtatthaft.

Um aber zu erfahren, was dieſem Ausdrucke denn eigentlich zum Grunde liegt, müſſen wir fragen, unter welchen Umſtänden er überhaupt vorkommt. Erſtlich dient er als gemeinſame Ueberſchrift eines Theils der neuteſtamentlichen Schriften. Wenn er nun nur hier vorkäme, ſo wäre es ziemlich leicht, ſich die Sache vorzuſtellen, wie ſie geweſen ſein kann. Es iſt nemlich bekannt, daß die pauliniſchen Briefe zuerſt geſammelt worden ſind, und daß, wo die Citationsformel ὁ ἀπόστολος gebraucht wird, nur die pauliniſchen Briefe gemeint ſind. Zugleich iſt erwieſen, daß die katholiſchen Briefe erſt ſpäter allgemein verbreitet und in den Canon aufgenommen wurden. Sie waren vorher wahrſcheinlich zerſtreut vorhanden unter ihren beſondern Ueberſchriften. Nun konnte man nicht von Petrus die zwei, von Johannes die drei, von Jacobus und Judas den einen jedesmal als eine eigne Abtheilung aufſtellen, wie es mit den pauliniſchen geſchehn war; man faßte ſie alſo gleich zuſammen als αἱ λοιπαὶ ἐπιστολαὶ καθόλου, weßwegen man ſie mit abgekürztem Ausdrucke ἐπιστολαὶ καθολικαί

nannte. Dieſe Anſicht empfiehlt ſich durch ihre Anſcha
ſehr, ſobald man feſthält, daß die pauliniſche Sammlun
beſtand, ehe die andere bekannt wurde; es kommt alſo bei die
nennung gar nicht auf die Beſchaffenheit der Briefe an,
erklärt ſich, wie ſo verſchiedenartige unter derſelben zuſam
faßt wurden. **De Wette** verwirft freilich dieſe Meinung
ſie nicht vom Sprachgebrauch unterſtützt werde; aber καθ
ganz bekannt, nur das Adjectiv καθολικός in dieſem Sinn
allein wir kennen den damaligen Sprachgebrauch überhau
genug. Nur das iſt gegen dieſe Ableitung, daß darnach d
druck nur für die Sammlung paßt und für die einzelnen Bri
dann, wenn ſchon dieſe Sammlung feſtſtand, und man be
wollte, daß ein Brief ihr angehörte. Nun aber citirt
den Brief des **Barnabas**, der doch nicht im Canon ſte
ἐπιστολὴ καθολική. Allein dieſe Stelle des Origenes
Nichts beweiſen, denn der Brief des Barnabas hat früher
non geſtanden. Aber es giebt eine andre Stelle bei
welcher vom Dionyſius von Corinth ſagt, er habe ſich
andere Kirchen ein großes Verdienſt erworben durch die
verfaßten katholiſchen Briefe an die Gemeinden. Da iſt
Ausdruck ganz außerhalb des canoniſchen Kreiſes angewa
ſcheint an die ganze Chriſtenheit gerichtete Schreiben zu be
So wird auch vom Montaniſten Themiſon geſagt, er ha
dem er einen katholiſchen Brief geſchrieben, diejenigen v
wollen, die beſſern Glauben gehabt, als er. Er hatte al
Brief an die orthodoxe Kirche gerichtet, der wahrſcheinlich
Apologie der montaniſtiſchen Lehre war. — Nun iſt aber
Umſtand ſehr zu berückſichtigen, daß ſchon Euſebius den
chen Urſprung und die Bedeutung des Namens nicht mehr
zu haben ſcheint, denn wenn er von dieſen Briefen redet
ſchieht es faſt gar nicht anders, als mit den Formeln αἱ
ζόμεναι καθολικαί und αἱ λεγόμεναι καθολικαί, was
ſicheres Zeichen zu ſein ſcheint, daß er nicht mehr wußte,
zu dem Namen gekommen waren. Da iſt alſo möglich,

ſer Ausdruck um einer oder der anderen Analogie willen ſpäter auch auf andre Briefe übertragen wurde; denn hier ſteht er in einem Sinne, der nur auf die Minderzahl unſrer katholiſchen Briefe paſſen würde. — Es erſcheint mir alſo dieſer Einwand nicht ſo bedeutend, wie er Andern erſchienen iſt, und es bleibt mir wahrſcheinlich, daß dieſer Titel mehr oder weniger Schriften in epiſtoliſcher Form im Gegenſatz gegen die unter dem Namen ὁ ἀπόστολος verbreitete Sammlung zuſammenfaſſen ſollte [1]).

Ich will nur noch eine Einwendung berühren, die man dagegen machen könnte, nemlich, warum denn der Hebräerbrief nicht mit unter die katholiſchen gekommen iſt, da er urſprünglich nicht in der Sammlung war, ſondern nicht nur bei Marcion, ſondern auch in andern Verzeichniſſen fehlte, und da er keine innere Ueberſchrift hat und, wie 1. Joh., ohne Briefform wie eine Abhandlung beginnt. Aber die Sache verhält ſich ſo: Wo er canoniſch geworden, da iſt er als ein pauliniſcher Brief canoniſch geworden; indem man ihn aufnahm, ließ man die Einwendung, daß er nicht pauliniſch ſei, fallen.

Die andern Arten, wie der Ausdruck, katholiſche Briefe, gebraucht wird, erſcheinen mir immer als aus dieſer urſprünglichen abgeleitet, nachdem die eigentliche Bedeutung ungewiß geworden, weil ſich die Tradition vom Urſprung derſelben nicht erhalten hatte. Auch die Bedeutung von allgemein anerkannten apoſtoliſchen Briefen, welche Einige vorziehn, iſt ganz gegen die Sache, denn dieſe Briefe eben waren größtentheils ſehr bezweifelt.

Wie nun dieſe Sammlung der katholiſchen Briefe zu Stande gekommen iſt, wo ſie ihren Anfang genommen, von wo aus dieſe Briefe zuerſt zur öffentlichen Kenntniß gelangt, und wie ſie zuerſt zuſammengefaßt ſind, darüber fehlen uns alle Nachrichten, und wir können daher gleich dazu übergehn, von den einzelnen Briefen für ſich zu handeln.

In der Beſchaffenheit der katholiſchen Briefe finden wir gar

---

[1]) Die hierbei berührten Citate vergl. bei De Wette §. 165.

keinen Geſichtspunct, nach welchem ſie zuſammengefaßt ſind
daß man in die ſchon feſtſtehende pauliniſche Sammlun
anderweitigen Elemente hineinbringen konnte. Es iſt ſ
Verwandtſchaft unter ihnen, weder ihrem localen Urſprung
der gar nicht bekannt iſt, aber nach allen Ueberlieferun
gemeinſchaftlicher war, noch ihrer Tendenz nach, die ei
gemeinſchaftliche Benennung hätte hervorrufen können.
Perſönlichkeit ihrer Verfaſſer iſt es nicht, ſondern dieſe hä
eher einen Namen, wie *ἀποστολικαί*, als *καθολικαί* her
gen können. — Wenn übrigens meine Anſicht vorausſetzt,
ſpäter bekannt geworden ſind, als die pauliniſchen Briefe,
daraus Nichts für die Zeit, in welcher ſie abgefaßt ſind
ſagt zwar, daß der allgemeine chronologiſche Character de
liſchen Briefe ein nachpauliniſcher ſei, aber nur für die Sa
iſt dies richtig, nicht für die einzelnen Briefe.

Die Ordnung, nach welcher dieſe Briefe aufgeführt
iſt nicht überall dieſelbe, weder in den Handſchriften, no
canoniſchen Verzeichniſſen. Es iſt alſo auch kein Grund,
die gewöhnliche Reihenfolge zu binden. Da nun die joha
Briefe ſich am nächſten an etwas Früheres, das Evange
Johannes, anknüpfen, ſo ſcheint es mir natürlich, mit i
zufangen.

§. 92.

Der erſte Brief des Johannes iſt von Anfang a
Kirche anerkannt worden, die andern beiden dagegen ſin
theilweiſe bezweifelt und auch nicht gleichzeitig mit 1. Joh.,
und Jacob. in die Sammlung aufgenommen. Der Gru
Differenz liegt im Inhalte nicht, auch ſpricht keine ſteti
lieferung für den erſten, und ſind keine beſtimmte Ausſ
Zeugniſſe gegen die andern. Da man in jenen Zeiten
eingehende Critik nicht zu erwarten hat, ſo muß man ein
aufſuchen, der offen zu Tage liegt. Nun hat der erſte
keine Bezeichnung, der Verfaſſer nennt ſich nicht, ſetzt

als bekannt voraus. Die beiden andern haben die gewöhnliche Briefform, aber der Auctor bezeichnet ſich nur als ὁ πρεσβύτερος. Die critiſche Empfindung, die jenem Unterſchiede zum Grunde lag, ſcheint alſo die geweſen zu ſein, daß der Apoſtel Johannes ſich eher ganz verſchwiegen haben würde, wie im Evangelium, als daß er ſich mit ſolchem nichtapoſtoliſchen Namen angekündigt haben ſollte. Dazu kommt, daß Papias einen andern Johannes als ſeinen älteren Zeitgenoſſen nennt, und da wird es leicht, dieſen mit ὁ πρεσβύτερος zu identificiren. Dies iſt wohl der nächſte Grund, warum die beiden letzten Briefe nicht ſo als ὁμολογούμεναι erſcheinen, wie der erſte. Aber keineswegs will ich damit ſagen, daß es auf dieſem Unterſchiede der Bezeichnung beruhe, daß man den erſten für johanneiſch gehalten, ſondern nur, daß deshalb die beiden andern weniger für ächt gegolten.

§. 93.

Woher nun die allgemeine Tradition entſtanden, daß der erſte Brief ein Werk des Apoſtels ſei, wiſſen wir nicht; es müſſen alſo wohl die erſten Abſchriften ſchon den Namen des Apoſtels getragen haben. Hätten wir aber auch gar keine Nachrichten von dem Verfaſſer des Briefes, ſondern nur das Evangelium als das des Johannes, ſo würde es ſchon ohne alle Zeugniſſe einen hohen Grad von critiſcher Wahrſcheinlichkeit haben, daß dieſer Brief von demſelben Verfaſſer ſei, wie das Evangelium. Die ganze Sprache hat die entſchiedenſte Aehnlichkeit, ſowohl formell als materiell, in Ausdruck, Conſtruction, Satzbildung und Zuſammenfügung. De Wette hat Alles zuſammengeſtellt, ſo daß dies wohl gar keinen Zweifel leidet.

Der Brief iſt dennoch in ſeiner johanneiſchen Aechtheit angefochten, von Lange in Roſtock und hernach von Bretſchneider, der ihn in ſeine Critik des Evangeliums mit hineinzog. Allein die Gründe, die gegen den Brief angeführt werden, ſind nicht der Rede werth, und es iſt in demſelben keine Spur von irgend etwas, das ſpäter ſein müßte, als Johannes geſchrieben haben kann.

Die Warnungen vor dem Doketismus, die offenbar verkom-
men (Cap. 4.), beweiſen gar Nichts, denn dieſer war im Juden
thum ſchon vorbereitet in der Schule, welche die meſſianiſche Lehr
am meiſten ausgebildet hatte. Es waren nemlich in den rabbini
ſchen Schulen über die Theophanien im alten Teſtament Bedenk
lichkeiten entſtanden, und um jeden Schein zu beſeitigen, daß Got
etwas Körperliches haben könne, hatte man angenommen, da
dies immer der Meſſias, nicht Gott ſelbſt geweſen ſei. Dari
liegt die Vorſtellung von der Präexiſtenz eines höhern zu einer be
ſtimmten Wirkſamkeit auf das menſchliche Geſchlecht auserſehene
geiſtigen Weſens. Aber dieſe Erſcheinungen hatten keine zuſam
menhängende Dauer und ſchwebten in der Mitte zwiſchen Wir
lichkeit und Schein; und daran ließ ſich ſehr leicht anknüpfen, da
das Leibliche, Sinnliche in der Erſcheinung Chriſti ebenſo zwiſche
Wirklichkeit und Schein geſchwebt habe. Bekannt iſt, daß ſche
dem Cerinthus, einem jüngern Zeitgenoſſen des Johannes, D
ketismus zugeſchrieben wird. So kann alſo die Beziehung a
das Doketiſche keineswegs ein Zeichen eines ſpätern Urſprungs d
Briefs ſein.

Fragen wir aber, wie dieſe Schrift zu dem Titel eines Brie
kommt, da ihr die äußere Form eines ſolchen fehlt, ſo bemerk
wir eine Analogie mit dem Hebräerbrief, der auch ohne inn
Ueberſchrift überall als ἐπιστολή angeſehn wurde. Bei 1. Jo
tritt wenigſtens der innere Character eines Briefs, nemlich
Anrede, beſtimmt hervor, wodurch dieſer hinreichend begründet
Wo aber eine ſolche Anrede iſt, da denkt man ſich einen gewiſ
Kreis, welchem ſie gilt. Dieſer läßt ſich aber bei unſerm Bri
gar nicht näher beſtimmen, und es fehlen alle Indicien darü
Das Einzige, was dabei auffällt, iſt, daß die vorherrſchende Fo
der Anrede τεκνία iſt, und es fragt ſich, in welchem Sinne
Wort zu nehmen iſt. Paulus nennt diejenigen ſo, welche er ſe
zum Chriſtenthum geführt hat, natürlich nicht in der großen Ma
ſondern bei denen, die in einem vertrauteren Verhältniſſe zu
ſtanden. Nun wiſſen wir aber gar Nichts von der Lebensgeſchi

und Wirkſamkeit des Johannes, und die übereinſtimmenden Traditionen hängen nur an zwei Puncten, nemlich daß er Anfangs lange Zeit überwiegend in Jeruſalem, ſpäter in Epheſus gelebt habe. Das Letztere muß wohl in einer hiſtoriſchen Notiz ſeinen Urſprung gehabt haben, das Erſtere aber kann ſehr leicht darauf beruhn, daß Chriſtus beim Sterben ſeine Mutter dem Johannes empfahl, ungeachtet ſeine Brüder damals ſchon gläubig waren, da ſie in den Actis unmittelbar nach der Himmelfahrt in inniger Gemeinſchaft mit den Apoſteln erſcheinen. Aus dieſer Thatſache iſt alſo wohl das als eine evangeliſtiſche Nachricht entſtanden, daß Johannes bis zum Tode der Maria in Jeruſalem geblieben ſei. Nun giebt es noch eine andere, aber ziemlich unſichere Notiz, die von ſeinem Exil in Patmos, die offenbar keinen andern Grund hat, als daß man davon ausging, daß die Apocalypſe ein Werk des Apoſtels ſei; aber da gar keine von der Angabe der Apocalypſe unabhängige Notiz über dies Exil vorhanden iſt, ſo müſſen wir ganz davon abſehn. — Wenn nun unſer Brief aus der paläſtiniſchen Zeit des Apoſtels wäre, ſo würde natürlich ſein, daß, wenn er ſich nicht an die ganze Chriſtenheit richtet, er überwiegend ſolche Chriſten, die aus dem Judenthum gekommen, im Auge habe; dagegen, wenn aus der epheſiſchen Zeit und beſonders für kleinaſiatiſche Leſer, daß er ſich an Heidenchriſten wende. Finden ſich alſo beſtimmte Charactere für das Eine oder das Andere, ſo würde dies darüber entſcheiden, ob er in Paläſtina, alſo früher, oder in Epheſus, alſo ſpäter, geſchrieben iſt. Hieran ſchließt ſich, daß, wenn der Brief den entſchiedenen Character eines höhern Lebensalters hätte, dies für Epheſus ſprechen würde, das Umgekehrte für Paläſtina. Allein es iſt nun weder das Eine, noch das Andre mit Beſtimmtheit zu ſagen. De Wette erklärt ſich zwar entſchieden dafür, daß der Brief vorzüglich an Heidenchriſten gerichtet ſei, und allerdings folgt aus dem, was ich über den Doketismus geſagt habe, nicht, daß dabei nur an Judenchriſten zu denken ſei, denn dieſe Vorſtellung war für die Heiden eben ſo gut durch ihre Mythologie vorbereitet; aber der Hauptgrund der De Wette'ſchen

Anſicht, nemlich daß c. 5, 21. mit den Worten *Τεκνία*
ξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων Heidenchriſten v
Rückfalle gewarnt würden, da die Juden ſchon von ſel
Götzendienſt feind geweſen, ſcheint mir doch nicht ſo beweiſ
ich glaube nicht, daß dieſer Ausdruck gerade die Farbe ei
nung vor Rückfall hat. Allerdings hatte Johannes keine
geborene Juden vor Abgötterei zu warnen; aber es iſt
einem Rückfall in früheren Glauben keine Rede, und
mir daher das Wahrſcheinlichſte und Natürlichſte, das G
buchſtäblich, ſondern bildlich zu nehmen, und dann fällt
dication darin weg. — Was das Andre betrifft, ſo kann
gen, daß der Brief eher den Character eines höhern Le
an ſich trägt, als den eines kräftigen Alters. Denn e
gewiſſe Breite, eine Neigung, auf daſſelbe zurückzukomm
ſtrengen Zuſammenhang. Das iſt freilich eine Art und
man im höhern Alter häufig findet, auch bei Solchen,
einen conciſern Stil hatten. Aber darüber läßt ſich doch
Etwas ſagen, wenn man Schriften aus der frühern Zei
Verfaſſers auch hat. Nun haben wir hier nur das Ev
womit wir den Brief vergleichen können; dabei tritt
Merkwürdige ein, daß es eine häufig aufgeſtellte Meinu
letztere gehöre unmittelbar mit dem erſteren zuſammen
nur willkürlich von ihm getrennt, da er den Schluß deſ
den ſollte, während Andere ihn als Publicationsſchreiben
geliums angeſehn haben. Darnach würde alſo Beides
geſchrieben ſein, und auf ſolche Differenzen Nichts gegeb
können. Ueberhaupt haben wir ſo wenig poſitive
über den Apoſtel, daß wir von dieſer comparativen S
ſagen können. Aus dem Briefe ſelbſt geht allerdings hervo
Verfaſſer ſich in Hinſicht des Alters über ſeine Leſer ſt
er die Jüngern und Aelteren ohne weitere Differenz an
überhaupt flößt er ein gewiſſes Gefühl ein, das auf ihn
ältern Mann ſchließen läßt. — Es iſt übrigens mit di
eine ſonderbare Sache, denn außerhalb Paläſtina's war

Juden- und Heidenchriſten gemiſcht; da können alſo entweder nur ſtreitige Verhältniſſe zwiſchen beiden, oder ein beſtimmtes Uebergewicht des einen Theils dem apoſtoliſchen Schreiben einen beſtimmten Character geben. Aber je mehr wir uns den Brief aus dem höhern Lebensalter des Johannes denken, deſto mehr muß ſchon eine zweite Generation dageweſen ſein, wo dieſer Unterſchied mehr verſchwand.

Die Frage, ob der Aufſatz ein *Brief* ſein ſoll, oder nicht, muß noch näher beſtimmt werden. *Michaelis* ſagt, er ſei nicht mehr ein Brief, als Wolf's Anfangsgründe der Mathematik, wo der Leſer auch angeredet werde. Aber da iſt der Imperativ rein zufällig, und es könnte z. B. ſtatt „ziehe die Linie" auch heißen: „man ziehe die Linie". Aber bei 1. Joh. iſt es doch ſo, daß ein beſtimmtes Verhältniß vorausgeſetzt wird, und wir ein beſtimmtes Publicum denken müſſen, welches der Verfaſſer vor Augen hatte, und mit dem er in perſönlicher Beziehung ſtand. Dabei entſteht aber die Frage, ob es eine einzelne Gemeinde war, oder ein Kreis von Gemeinden. Geht man hierin noch weiter und ſpricht von einem Schreiben an die ganze Chriſtenheit, ſo geht die perſönliche Beziehung wieder verloren, und der Brief nähert ſich dem gewöhnlichen Buche. In der modernen Litteratur erſcheint oft ein Buch in Briefform, aber es geht wie jedes andere Buch in die Welt. Ein ſolcher apoſtoliſcher Brief an die ganze Chriſtenheit konnte auch nicht anders publicirt werden, als durch öfteres Abſchreiben im Buchhandel. Denken wir uns aber eine Publication für einen beſtimmten Kreis von Gemeinden, ſo muß ſie auf andere Weiſe geſchehn, wenn der Zweck erreicht werden ſoll. Entweder der Kreis iſt im Briefe ſelbſt angegeben, wie im Galaterbriefe, in 2. Cor. und 1. Petr., oder es iſt Nichts darüber angegeben, und der Brief macht ſeinen Turnus durch einen Einzelnen, der ihn von einer Gemeinde zur andern weiter fördert, wie etwa der an die Epheſer. So müßten wir uns die Sache auch beim erſten Briefe des Johannes denken; aber dabei müßte der Ueberbringer namhaft gemacht und empfohlen ſein. Daher iſt es alſo

wahrſcheinlicher, daß dieſer Brief an irgend eine einzelne Ge
geſchrieben iſt.

Gegen die Verbindung des Briefes mit dem Evang
ſo daß er den paränetiſchen oder polemiſchen Theil deſſelbe
dete, ſpricht ſchon der zweifache Schluß des Evangeliums,
der Brief müßte dann doch in einer Reihe mit dem letzte
ſchrieben ſein. Er müßte auch ſpäter verfaßt ſein, als das
träglich hinzugefügte 21ſte Capitel, worin das letzte Zeugni
fremder Hand iſt. Wie dieſes nun ſollte hineingekommen
wenn der Brief erſt ſpäter von dem Evangelium getrennt
läßt ſich nicht begreifen. Sehen wir aber von dieſem Ze
ganz ab und nehmen c. 21, 25. als Worte des Johanne
ſchließt ſich der Brief auch nicht gehörig hier an. Nehme
aber an, jenes letzte Capitel wäre erſt hinzugefügt worden,
dem der Brief, der früher geſchrieben wäre, ſchon vom Evan
losgeriſſen geweſen, ſo würde er an das Ende von Cap. 2
anſchließen müſſen, worin allerdings auch eine Art von
nender Anrede iſt. Dann müßte aber der Anfang des
mit dieſem Schluſſe des Evangeliums wegen ihrer Aehn
ganz anders zuſammengefloſſen ſein. — Andere haben um
den Brief als Einleitung des Evangeliums angeſehn oder a
gleitungsſchreiben, womit dieſes publicirt ſei. Um die
Anſicht zu prüfen, müſſen wir uns den Schluß des Brief
dem Anfange des Evangeliums zuſammendenken; das gieb
kein andres Reſultat, als die entgegengeſetzte Verbindung.
hier wieder eine gewiſſe Verwandtſchaft, indem das Ent
Briefs von dem Verhältniſſe Jeſu zu Gott und der gö
Mittheilung durch ihn handelt. Da hätte alſo ebenſo ein
Zuſammenfließen ſtattfinden müſſen. Was aber die Vorſtell
nes Publicationsſchreibens betrifft, ſo kommt außer etwa am A
und am Schluſſe im ganzen weitern Verlaufe des Brief
Beziehung auf das Evangelium vor. Die Verwandtſchaf
müßte ſich doch nicht bloß im Eingange und im Schluſſe, ſ
im Kern der Schrift ausſprechen. Man hat beſonders im

drucke λόγος eine Beziehung auf das Evangelium finden wollen, aber im Eingange des Briefs ſteht dieſer gar nicht in demſelben Sinne, wie im Evangelium, ſondern bei λόγος τῆς ζωῆς iſt ζωή der Hauptbegriff, und es heißt: die Lehre von dem Leben. Alſo iſt die Theorie vom λόγος hier gar nicht, und es wird v. 2. von der ζωή alles das prädicirt, was im Evangelium vom λόγος, aber doch nicht ſo, daß der Ausdruck ζωή an die Stelle von λόγος getreten wäre, denn es wird dies Leben als mittheilbar dargeſtellt, aber nicht ſo, als ob es unter der Form einer Perſon beim Vater geweſen. So verſchwindet alſo die genauere Beziehung auf das Evangelium, und was übrig bleibt, iſt nur, daß der Brief eine weitere Auseinanderſetzung derſelben Anſichten bringt, die Johannes in ſeinem Evangelium niedergelegt hat. Aber daraus läßt ſich nicht einmal ein genaueres Zeitverhältniß beider Schriften beſtimmen. Da die, welche Johannes anredet, in einem perſönlichen Verhältniſſe zu ihm zu ſtehn ſcheinen, ſo braucht man nur anzunehmen, daß ſie ſeinen mündlichen Unterricht genoſſen haben, und nur auf dieſen, nicht auf das Evangelium, braucht der Brief ſich zu beziehn. Wollte man alſo die Beziehung auf das Evangelium feſthalten, ſo müßte man eher kein perſönliches Verhältniß zu den Leſern vorausſetzen, ſondern daß der Brief ganz im Allgemeinen geſchrieben ſei.

§. 94.

Dieſe Fragen ſind aber nicht hinlänglich zu löſen, wenn wir nicht den Brief ſelbſt genauer betrachten und zuſehn, was eigentlich die Hauptgedanken darin ſind. Wenn Johannes in der Einleitung ſagt: „wir verkündigen euch, was wir über die ζωή angeſchaut und erfahren haben, um euch in dieſelbe Gemeinſchaft mit dem Vater und ſeinem Sohne zu bringen, wie wir ſie haben, und dies ſchreiben wir euch, damit eure Freude vollendet werde“, ſo ſehn wir offenbar, daß der ganze Brief eine paränetiſche Richtung hat, aber ganz allgemein für den eigenthümlichen Zuſtand des Chriſten, nemlich die durch Chriſtus vermittelte Gemeinſchaft

mit Gott. Nun lauten dieſe Worte ſo, als ob der
Solche gerichtet wäre, die erſt zum Chriſtenthum gefü
ſollten; aber dagegen ſtreitet der ganze fernere Inhalt d
Wir müſſen daher das Präſens *ἀπαγγέλλομεν* im wei
als die fortlaufende Wirkſamkeit des Apoſtels bezeichnen
die ſchon begonnen iſt, und der mit dieſem Briefe gle
Krone aufgeſetzt wird. So ſcheint denn dieſes Schreibe
Ende der Thätigkeit hinzuweiſen, die der Verfaſſer an
ſern geübt hat, und dies bringt uns auf den Begriff
ſchiedsbriefes. Nehmen wir nun ſolche Stellen dazu,
1. 12. 13. und ſogleich v. 14., ſo fragen wir uns, wa
ſonderbare Art dies doch iſt, daſſelbe im Präſens u
ritum zu wiederholen, und da zu ſagen: „ich ſchreibe e
nicht, was? ſondern warum? denn *ὅτι* kann man ni
als „weil" faſſen, und was geſchrieben wird, iſt erſt da
μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον etc. Man meint, daß *ἐγ*
einen frühern Brief hindeute; aber davon kann ich
nicht überzeugen, denn die genaue Wiederholung läßt
zu, und der Aoriſt von *γράφω* ſteht ſehr häufig vo
den Briefe, den man eben ſchreibt, indem die Differe
ſchlagt wird, nach welcher der Empfänger ihn lieſ't. –
alles ſcheint mir auch den Character eines Abſchieds
wobei es ſo ſehr gewöhnlich iſt, daß man denſelben
wiederholt. Es fragt ſich aber, von wem und in welch
hung man dieſen Abſchied annehmen ſoll. Denkt man
paläſtiniſche Zeit, ſo war der Apoſtel in Begriff, Paläſtin
laſſen; denkt man aber an die epheſiſche Zeit, ſo hat er i
tung ſeines baldigen Todes geſchrieben. Aber zur Ent
zwiſchen dieſen beiden Zeiten fehlen alle Indicien. Man
ein ſolches c. 2, 18. finden wollen, indem man dieſen
die Zerſtörung Jeruſalems bezogen hat, weil Chriſtus
letzten Reden immer ſeine Wiederkunft und die Zerſtörung
lems verbunden habe. Aber in wiefern wir dieſe Rede
in den drei erſten Evangelien auch dem Johannes aneig

nen, iſt nicht ſo leicht zu entſcheiden. Wir ſehn aus ſeinem Evangelium, daß er von allem Judaiſiren, auch im entfernteſten Sinne, frei war, und weil zu der Zeit, als er an das Schreiben ſeines Evangeliums denken konnte, das Chriſtenthum weit mehr unter den Heiden, als unter den Juden, verbreitet war, ſo vernachläſſigt er alles, was eine beſtimmte Beziehung auf das Judenthum hat. Alſo darf man dieſen Ausdruck ἐσχάτη ὥρα ἐστί nicht mit jüdiſchen Begebenheiten in Verbindung bringen; man ſieht aber auch ganz deutlich, daß hier bloß von den Zerwürfniſſen die Rede iſt, die durch die judaiſirenden und gnoſtiſirenden Chriſten hervorgebracht wurden, wovon damals ſchon die Keime vorhanden waren.

Die Vorſtellung, daß dieſer Brief eine Art von Abſchiedsſchreiben an einen Kreis von Chriſten ſei, mit welchen Johannes in einem nähern Lehrerverhältniß ſtand, beſtätigt ſich wirklich, wenn man auf die Hauptgedanken ſieht und auf die Art, wie ſie dargeſtellt ſind. Es ſind die Grundzüge eines practiſchen Chriſtenthums, aber dieſe ſind nicht ſo dargeſtellt, als ob ſie dem Leſer etwas Neues wären. Der Satz c. 1, 8—2, 2. iſt eigentlich der allgemeine Fundamentalſatz: das Bewußtſein der Sünde und alſo das Bedürfniß der Erlöſung als Grundbedingung und die Hinweiſung auf Chriſtum als das allgemeine Princip der Ausſöhnung. Damit iſt aber immer ſogleich das practiſche Moment verbunden c. 2, 3 ff. Auf dieſe Weiſe geht es durch den ganzen Brief hindurch, bald in Verweiſung auf das, was die Chriſten ſchon empfangen haben, bald auf das, was ihnen obliegt, zu thun und zu bewähren. Die Art, wie ſich der Verfaſſer mit den verſchiedenen natürlichen Beſtandtheilen der Gemeinde, der ältern und der jüngern Generation, familiariſirt, deutet doch ganz beſtimmt auf ein näheres perſönliches Verhältniß hin. Eine eigentliche Analyſe des Briefs iſt ſchwer zu geben, weil keine ſtrenge Ordnung darin herrſcht; aber dies iſt kein Beweis von Altersſchwäche des Verfaſſers, ſondern es iſt nur die Weiſe eines ganz familiären Briefes. Allerdings aber iſt überwiegend wahrſcheinlich, daß der Brief in die ſpätere, kleinaſiatiſche Zeit des Apoſtels gehört, vor-

züglich, weil die Verhältniſſe der chriſtlichen Kirche, auf w
angeſpielt wird, der Zeit nach erſt ſpäter und der Localität
eher unter helleniſchen Chriſten in Kleinaſien, als unter J
chriſten in Paläſtina, anzunehmen ſind. Allerdings giebt es
manches, was auf das Gegentheil deuten könnte; man hat
tend machen wollen, daß der Ausdruck ὁ Χριστός (2, 22. 5
mehr ein jüdiſcher ſei und ſich auf meſſianiſche Vorſtellungen
ziehe; aber dies iſt ſchon dadurch, daß Johannes ſelbſt aus
Judenthum herkam, bedingt, und bedenken wir, daß ſchon i
erſten Gemeinde der Heidenchriſten der Name Χριστι
aufkam, ſo verliert dieſer Einwurf ſeine Bedeutung ganz.
habe ich ſchon geſagt, daß die Stellen gegen den Doketismus
neswegs beſtimmt auf Heidenchriſten anſpielt, denn auch
Judenchriſten waren dergleichen Ideen; aber wir haben doch
Notiz davon, daß ein ſolcher Doketismus unter Judenchriſte
Paläſtina vorgekommen wäre. Zwar war Cerinth ein Judenc
aber in Kleinaſien; alſo weiſ't auch dies auf dieſe Localität

Ein andrer Ausdruck, ὁ ἀντίχριστος und ſogar im P
ἀντίχριστοι, verbunden mit der Andeutung, diejenigen, welc
bezeichnet werden, wären zwar aus der chriſtlichen Gemeinde
gegangen, aber ſie hätten derſelben eigentlich nicht angehört (2,
hat, wie er da ohne etwas Näheres hingeſtellt iſt, etwas
Räthſelhaftes. Aber hält man ſich die einzelnen Elemente
und vergleicht ſie mit den nächſten geſchichtlichen Erſcheinun
ſo muß es wahrſcheinlich werden, daß die erſten Keime des
ſtiſchen unter dieſen Ausdrücken latitiren. Es iſt ein alter S
ob im N. T. ſchon gnoſtiſche Erſcheinungen angedeutet ſind,
man hat es überwiegend verneint. Aber es kommt darauf
wie man es näher beſtimmt, und man muß bei ſolchen hiſtori
Fragen einen großen Unterſchied machen zwiſchen der Er
nung ſelbſt und den Keimen derſelben, die immer ſchon ſehr
ſich zeigen. Andeutungen von ganz ausgebildetem Gnoſticis
finden wir freilich im N. T. nicht, aber ſeine Keime werden
lich ſchon erwähnt. Der Name Gnoſticismus iſt ſelbſt ſehr

beſtimmt. Man hat oft Anſichten damit bezeichnet, die in der That chriſtliche ſind, wenn auch abweichende, dann aber auch andere, die gar nicht chriſtlich ſind, ſondern nur Etwas aus dem Chriſtenthum aufgenommen haben. Wo das eigentlich Unterſcheidende, die Aeonen- und Emanationslehre, iſt, da iſt gar nichts Chriſtliches, ſondern Chriſtus wird nur als Manifeſtation eines Aeon mit aufgenommen, und er wird nur als einzelnes Glied betrachtet, während das Chriſtenthum ihn ganz anders ſtellt. Wenn nun Johannes von Menſchen redet, die er als ἀντίχριστοι bezeichnen kann, und die von der chriſtlichen Kirche ausgegangen ſind: ſo müſſen ſie Mitglieder geweſen ſein, aber ſie müſſen niemals den eigentlich chriſtlichen Geiſt in ſich aufgenommen haben, da er ſagt, daß ſie im Grunde nie dazu gehört. (Parenthetiſch will ich hier eine Anſicht Lücke's erwähnen, daß Johannes ganz beſtimmt eine innere chriſtliche Gemeinſchaft und eine äußere unterſcheide, wie ſichtbare und unſichtbare Kirche. Aber als Argument zu dieſer Anſicht iſt dieſe Stelle doch zu vereinzelt. Es iſt zwar immer in den apoſtoliſchen Schriften eine große Abſtufung der Chriſten unter einander, aber nicht ein ſo beſtimmter Unterſchied.) Es läßt ſich aber ſehr gut denken, daß Einzelne, die in ſolchen gnoſtiſirenden Philoſophemen verſirten, (denn es war dies mehr philoſophiſch, als religiös, indem ſie die Entſtehung des endlichen Geiſtes aus dem abſoluten erklären wollten), vom Chriſtenthume angezogen wurden, weil ſie durch den Polytheismus und das Judenthum nicht befriedigt waren. Nachher aber zogen ſie ſich wieder davon zurück. Daß nun ſolche Theorien, die dem ſpätern Gnoſticismus zum Grunde lagen, im Zuſammenhange mit orientaliſchen Ideen damals vorhanden geweſen, iſt nicht zu bezweifeln; und die Art, wie hier davon geſprochen wird, begünſtigt die Meinung ſehr, daß Johannes dergleichen im Sinne gehabt hat. Auch die Art, wie das wirkliche Menſchwerden Chriſti und zugleich ſein Verhältniß zu Gott als υἱὸς τοῦ θεοῦ als das Unterſcheidungszeichen zwiſchen den Chriſten und dieſen Antichriſten bemerkbar gemacht wird, deutet eher auf eine Anſpielung an das

Gnoſtiſche, als auf irgend etwas Anderes. Darnach iſ ſchwerlich eine andre Localität, als eine kleinaſiatiſche denkba wenn wir beachten, daß Epheſus ein Hauptort für die Co nication des öſtlichen Aſiens mit dieſen Ländertheilen war, es wohl ſehr möglich, daß dergleichen von Oſten her hier drungen war.

Einen andern Punct giebt es noch, der allerdings meh jüdiſch zu ſein ſcheint, indem Johannes ſagt, daß die ἀμ die eigentliche ἀνομία iſt (3, 4.). Man ſieht daraus, da ſichten von andern Arten der ἀνομία, die nicht mit der ἀμ zuſammenhingen, dageweſen ſein müſſen. Da denkt man an das äußere Ritual des jüdiſchen Geſetzes. Aber es gab chriſtliche Gemeinde in Kleinaſien, zumal in Hauptſtädten, di auch jüdiſche Elemente gehabt hätte; daß dergleichen vork darf uns alſo in Bezug auf die Localität nicht irre machen.

Faſſen wir nun den Brief ſo auf, ſo ſind wir auch ga mehr in Verlegenheit über ſein Verhältniß zum Evangelium. Anklänge an das Evangelium erklären ſich daraus, daß die ſtellungsweiſe dort die des Johannes war, und daß er hier Auszug von ſeiner Lehre gab. Es iſt etwas ganz Andere ſagen, Johannes habe in die Reden Chriſti im Evangelium eignen Anſichten verwebt. Das würde ich nie behaupten, welche anderen Anſichten ſollte er gehabt haben, als die er die Mittheilung Chriſti erhalten? Aber wer ſollte ſich woh bilden, daß die Reden Chriſti buchſtäblich wiedergegeben Das iſt ſchon deshalb nicht möglich, weil Chriſtus wird ara geſprochen haben, und es doch keine buchſtäbliche Ueberſ iſt. Daher iſt es ganz natürlich, daß die Reden Chriſti be hannes eine individuelle Färbung haben; und dieſe finde im Briefe wieder, woraus die Identität des Verfaſſers herv Weiter aber folgt Nichts, es müßte ſonſt viel beſtimmtere bung genommen ſein.

Man könnte noch einen Punct geltend machen wollen die Zeit des Briefes einigermaßen zu beſtimmen, aber es iſt damit eine mißliche Sache. Es iſt bekannt, daß Polycarp ein Schüler des Johannes war; von ihm haben wir noch einen Brief an die Gemeinde zu Philippi, worin viele Anſpielungen auf Stellen aus pauliniſchen Briefen ſind, aber nur an einer einzigen Stelle ein ſehr entfernter Anklang an unſern johanneiſchen Brief ſo, daß es eher eine Reminiſcenz aus den Lehrvorträgen des Apoſtels zu ſein ſcheint. Daraus könnte man ſchließen, daß unſer Brief ſpäter geſchrieben wäre, als Polycarp Schüler des Johannes geweſen, alſo nachdem er *ἐπίσκοπος* der Gemeinde zu Smyrna geworden. Aber dies iſt etwas viel zu Weites, als daß ich irgend darauf bauen könnte, und überdies iſt es gar nicht ausgemacht, daß der Brief des Polycarp ächt iſt, denn eben daß er ſo viele pauliniſche Anſpielungen hat und weniger den johanneiſchen Typus, könnte einen Zweifel erregen, den man nur dadurch heben könnte, daß man ſagt, Polycarp habe an eine pauliniſche Gemeinde geſchrieben und deshalb ſich in dieſen Typus hineinverſetzt. Oder man müßte eben jene Anſpielung auf 1. Joh. als beſtimmt anſehn [1].

Der Erſte, der den Brief beſtimmt muß angeführt haben, iſt Papias, von dem Euſebius ſagt, daß er Zeugniſſe (alſo nach Euſebius ausdrücklich angeführte Stellen) aus dem erſten Briefe des Johannes gebraucht habe. Da Euſebius gerade wenig dieſer Art von Papias ſagt, ſo ſcheint zu folgen, daß dieſer Brief in jenen Gegenden zeitiger bekannt geworden, als andere neuteſtamentliche Schriften.

§. 95.

Die beiden letzten johanneiſchen Briefe unterſcheiden ſich von dem erſten äußerlich dadurch ganz beſtimmt, daß ſie die äußere Briefform an ſich tragen, die Bezeichnung des Verfaſſers und deſſen, an den der Brief gerichtet iſt. Der Verfaſſer

---

[1] Polycarp. ad Philipp. c. 7. *Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν*; cf. 1. Joh. 4, 3. vergl. De Wette §. 177.

nennt ſich ὁ πρεσβύτερος; da nun Papias unter denen,
über die Lehre der Apoſtel befragt hat, auch einen πρεσβύ
Ἰωάννης anführt, und da dieſe Briefe von Anfang an in
ſicht ihres apoſtoliſchen Urſprungs bezweifelt ſind, dieſer alſo
hat hiſtoriſch nachgewieſen werden können: ſo liegt die Vermut
nahe, daß der Name des Johannes in der Ueberſchrift jenem
ten Johannes angehört habe, welche Vermuthung Euſebius
der Apocalypſe geradezu ausſpricht. Beide Briefe ſind an ein
Perſonen gerichtet, der erſte an eine Frau, die nicht genannt,
dern bloß als ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, auserwählte Herrinn oder Frau
zeichnet wird, denn daß κυρία ein Eigenname ſein ſollte,
giebt es keine Analogie. Noch weniger aber iſt anzunehmen,
dies „die Kirche" bedeuten ſolle, denn wenn nachher von den
dern und der Schweſter der κυρία geſprochen wird, ſo müß
doch eine beſtimmte Kirche ſein; das wäre aber eine wunder
Spielerei, die gar nicht für den Zweck paßte.

In welchem Sinne aber Johannes ſich wohl ὁ πρεσβύτ
ſchlechthin habe nennen können, iſt ſchwer zu ſagen. Wenn ir
ein Anderer, der in einer Gemeinde Presbyter war, an eine
ſer Gemeinde angehörige Perſon ſchrieb, ſo läßt es ſich allen
denken, daß er ſich ohne Namen mit dieſem Amtstitel bezeich
daß aber ein Apoſtel für ſich den Namen eines ſpeciellen A
wählen ſollte, hat eine große Unwahrſcheinlichkeit. Andre neh
dies Wort hier als Bezeichnung des Alters, aber dieſer Gebr
des aus dem Hebräiſchen genommenen Amtsnamens iſt doch
ungewiß.

Was die kirchliche Auctorität dieſer Briefe betrifft, ſo
die Zweifel gegen ſie das Aelteſte, was wir von ihnen wiſſen.
ſetzt den Anſpruch voraus, daß ſie für johanneiſch ausgegeben
aber allgemein ſind ſie erſt nach Hieronymus aufgenommen.
der älteſten ſyriſchen Ueberſetzung ſtanden ſie nicht; Origenes
ſie als bezweifelt an, ohne ein Wort zu ihrer Vertheidigung
ſagen, ſo daß er ſie wohl auch nicht anerkannt hat. Diony
von Alexandrien hat ſie hernach angenommen; aber dies iſt

kein reines Urtheil, weil er ſie gebraucht, um aus ihnen Beweiſe gegen die Apocalypſe zu nehmen. Sie haben ſich demnach ohne ſichere Auctorität nur allmählig in den Canon eingeſchlichen, und die Zweifel gegen ihre Aechtheit ſind nur ſchwer zu überwinden.

Sieht man auf die innern Merkmale, ſo ſcheint der 2te Johannesbrief aus einzelnen Ausſprüchen des erſten zuſammengeſetzt, wozu freilich zum Theil gerade die ſchwierigſten Sachen genommen ſind. Nur V. 8. iſt eigen, aber auch nicht ſehr dem Uebrigen angemeſſen ausgedrückt. Dazu kommt noch eine Regel, welche man kaum dem Apoſtel Johannes zuſchreiben kann, in V. 10. und 11., eine Unduldſamkeit, die gegen alle neuteſtamentliche Analogie iſt. Der dritte Brief hat eine Gräcität, die hinter der des erſten ſehr zurückbleibt; ſo V. 4. das μειζότερος. Allerdings werden hier gewiſſe perſönliche Verhältniſſe berührt, jedoch auf eine Weiſe, daß man ſie ſich ſchwerlich recht denken kann, aber ſo, daß man eine Art von Imitation von Relationen findet, die in den pauliniſchen Briefen vorkommen. Der Verfaſſer klagt über einen gewiſſen Diotrephes in einer ungenannten Gemeinde, als einen φιλοπρωτεύων, von dem geſagt wird: οὐκ ἀποδέχεται ἡμᾶς. Von dergleichen finden wir wohl Spuren in den pauliniſchen Briefen, aber das hängt damit zuſammen, daß paläſtiniſche Chriſten von ſtreng judaiſirender Denkungsart ihn, als eigentlich nicht zu den Zwölf gehörig, nicht anerkennen wollten. Aber bei Johannes fällt ein ſolcher Vorwand ganz weg, und es iſt unbegreiflich, daß im apoſtoliſchen Zeitalter in einer chriſtlichen Gemeinde ein Apoſtel nicht anerkannt worden wäre. Wie Paulus in ſolchen Fällen auf ſeine perſönliche Ankunft verweiſ't, mit welcher alle Zweifel ſchwinden würden, ſo hier V. 10. Ferner ſetzt das ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλειν eine officielle Auctorität des Diotrephes voraus, was aber nicht dem φιλοπρωτεύων entſpricht, wornach er keine ſolche zu haben ſcheint. Als von einem Gegenſtücke iſt von einem Demetrius die Rede, der allgemein ein gutes Zeugniß habe. Aber irgend ein Auftrag iſt gar nicht vorhanden, obgleich man doch an ein Mitglied derſelben Gemeinde denken muß, mit welchem der

Verfaſſer in beſonderer Beziehung ſteht. So will alſo kein Bi
eines richtigen Verhältniſſes ſich geſtalten, welches der Brief i
Auge haben könnte, und wir müſſen ihn in Verdacht haben, d
er ein durch nicht geſchickte Nachbildung andrer Stellen gefertigt
bloßes Machwerk ſein könnte.

Wir müſſen alſo bei dieſen beiden Briefen auf den Begr
des Deuterocanoniſchen zurückgehn, und können ſolchen Aeußeru
gen, wie 2. Joh. 10. 11., für die chriſtliche Sittenlehre ke
canoniſches Anſehn einräumen. Dies iſt auch nie geſchehn, u
es ſcheint, als ob practiſch das Urtheil gegen dieſen Brief in d
Kirche die Oberhand behalten hätte.

§. 96.

Die Verhältniſſe der beiden petriniſchen Briefe ſind
verſchieden, daß jeder für ſich beſonders betrachtet werden muß.

Der erſte Brief des Petrus giebt ſich durch die inne
Ueberſchrift als einen wirklichen Brief zu erkennen, aber wir fi
den ſogleich in dieſer Ueberſchrift manches Bedenkliche. Sie la
tet: Petrus, ein Apoſtel Jeſu Chriſti, den Auserwählten, welc
in die Zerſtreuung zugewandert ſind, in Pontus, Galatien, Ca
padocien, Aſien und Bithynien. Die *ἐκλεκτοὶ* müſſen offenb
Chriſten ſein. *Διασπορὰ* kommt vor für alle Glieder des jüdiſch
Volks außerhalb Paläſtina's, die in verſchiedene Gegenden a
Paläſtina ausgewandert ſind, was jedoch ſchon vor mehreren G
nerationen geſchehn ſein kann. *Ἐπιδημεῖν* ſteht von einem A
enthalt an einem Orte, wo man nicht einheimiſch iſt; das *πα*
müßte alſo genau genommen auf eine ſpätere Einwanderung n
ben einer frühern gehn; allein dies iſt doch nicht ſicher, denn eb
ſo gut kann ſich *παρα* auf die urſprünglichen Bewohner je
Gegenden beziehn, zu denen die *παρεπίδημοι* eingewandert ſi
Bei dieſer, freilich ungenauern, Bedeutung müſſen wir ſtehn bl
ben. Nur wiſſen wir von der Chriſtianiſirung der hier genannt
Landſchaften wenig. Daß Galatien und Aſien (im engern Sin
zu den pauliniſchen Provinzen gehörte, ſagen die Acta und

paulin. Briefe. Von Pontus wiſſen wir nur, daß zur Zeit des Marcion die herrſchende Geſinnung hier ganz antijüdiſch war. Aus dem Galaterbriefe geht hervor, daß die meiſten der galatiſchen Chriſten urſprünglich Heiden geweſen waren, und daß ſie erſt gegen die Verordnung des Paulus ſich verleiten ließen, das Judenthum neben dem Chriſtenthum anzunehmen; man kann alſo nicht ſagen, daß hier die Judenchriſten den Hauptkörper der Gemeinde bildeten. Daſſelbe gilt von Aſia. — Wie ſollte es nun möglich geweſen ſein, einen Brief an Chriſten von jüdiſcher Abſtammung in dieſen Gegenden zu richten? Der Brief könnte nur durch Jemand, der dieſe Gegenden bereiſen wollte, an ſeine Adreſſe gekommen ſein; aber wenn dieſer den Auftrag gehabt hätte, die Judenchriſten beſonders zuſammenzurufen und ihnen den Brief vorzuleſen, ſo würde dies den Keim zu einer Spaltung gegeben haben, die eines Apoſtels Abſicht nicht ſein konnte. Nehmen wir aber an, der Brief ſei nach Art eines Buches publicirt, ſo ließe ſich wohl denken, daß er beſonders an Judenchriſten gerichtet wäre; aber dann iſt nicht einzuſehn, welchen Grund die Beſchränkung auf beſtimmte Gegenden hat, da dieſelben Verhältniſſe auch in andern aſiatiſchen und europäiſchen Gemeinden ſtattfanden. Bei der allgemeinen Publication verliert eine ſolche Beſchränkung ihren ganzen Zweck, und wir müßten ſehr complicirte ſpecielle Verhältniſſe jener Gegenden annehmen, die im Briefe ſelbſt berührt würden, was aber gar nicht der Fall iſt. — Nun finden wir auch im Briefe ſelbſt vieles, was eben ſo gut auf Heiden-, als auf Judenchriſten ſich bezieht, und ſein Inhalt macht einen andern Eindruck, als ſeine Ueberſchrift [1]). Will man daher die Urſprünglichkeit des Briefs dennoch vertheidigen, ſo muß man annehmen, daß die Ausdrücke παρεπίδημοι und ἐκλεκτοὶ διασπορᾶς unge-

---

[1]) Erſt. Entw. Es klingt zwar Cap. 1, 10. 11. einigermaßen, als ob auf Judenthum zurückgegangen werden ſollte; aber gleich V. 18. vgl. V. 21. deutet vielmehr auf Heidenchriſten, und noch beſtimmter 2, 10. was Petrus nie hätte von gebornen Juden ſagen können, und 4, 3.

nau ſind und nicht nur die Judenchriſten, ſondern die chriſtlich
Gemeinden überhaupt bezeichnen ſollen. Und es läßt ſich a
aus dem Geſichtspunct des Petrus wohl erklären, wie er da
gekommen iſt, die Gemeinden ſo zu bezeichnen, daß dadurch üb
wiegend der jüdiſche Theil derſelben getroffen wird. Im All
meinen war immer die Verbreitung des Chriſtenthums dem J
denthume nachgegangen, und die Praxis war, daß ſich die V
kündiger zunächſt an die Juden wendeten, und es konnte ſich
her leicht Jemand das Bild von außerpaläſtiniſchen Gemeinden
machen, daß die Judenchriſten den urſprünglichen Kern bilde
Nehmen wir dazu, daß Petrus lange in Paläſtina und ſolch
Ländern gelebt hatte, in denen das nationaljüdiſche Element wi
lich das Uebergewicht in den chriſtlichen Gemeinden hatte, und
Heidenchriſten nur als hinzugekommen angeſehn wurden: ſo ka
man ſich gerade von ihm jenes Verhältniß der Zuſchrift noch
erſten erklären. Die Ueberſchrift müßte darnach ſo erklärt werd
„den Auserwählten d. h. ſämmtlichen Chriſten, die ſich angeſied
haben, nemlich als chriſtliche Gemeinde“, ſofern dieſe doch urſprü
lich in der Synagoge entſtanden iſt.

Eichhorn hat behauptet, daß dieſer Brief nicht von Pet
geſchrieben ſein könne, ſondern nur von einem Schüler des Pa
lus, weil er Zeichen der pauliniſchen Schule an ſich trage.
Beurtheilung dieſer Behauptung muß ich einige allgemeine
trachtungen voranſchicken. Es iſt eine nothwendige, aber ſchw
rige Aufgabe, in einer Region, wie dieſe, zu unterſcheiden, w
einer einzelnen Perſon angehört, und was einen gemeinſam
Typus trägt, d. h. was gerade beſtimmt pauliniſch iſt, und w
ſeinen Grund nur in dem Uebergegangenſein des Chriſtenthu
in die außerjüdiſchen Elemente hat. Eine Analogie hierzu bi
auch die ſocratiſche Schule dar. Man ſchrieb in ihr, was
Schule angehört, zwei einzelnen Perſonen, welche in ihr ei
überwiegenden Credit hatten, zu und nannte, was einen gewiſ
Typus hatte, platoniſch oder xenophontiſch. Will man ſo
Individualitäten möglichſt unterſcheiden, ſo kann man leicht n

beiden Seiten hin fehlen, und es iſt wünſchenswerth, daß man nicht bloß an innere Merkmale gewieſen ſei, ſondern daß auch äußere Zeugniſſe hinzukommen. Bedenken wir, wie viel Antheil Paulus an der Verbreitung des Chriſtenthums in überwiegend helleniſchen Gegenden hatte, wie ſeine Briefe wahrſcheinlich das erſte ſchriftliche Griechiſch chriſtlichen Inhalts waren, wie ſich aus dem von ihm geſtifteten Gemeinden immer mehrere bildeten: ſo müſſen wir wohl annehmen, daß er einen großen Einfluß auf die Bildung der griechiſchen Sprache für chriſtliche Gegenſtände hatte, und daß diejenigen, die nachher in ſeine Fußſtapfen traten, von dem Idiom, was ſich auf dieſe Weiſe bildete, ſich ſchwerlich weit entfernen konnten; es kam nur darauf an, wie weit der Ideenkreis verwandt war. Allerdings laſſen ſich zwiſchen Paulus und Johannes gewiſſe Differenzen aufſtellen, aber ſie liegen nur in der verſchiedenen Art, die Gegenſtände zu behandeln; lexicaliſche Elemente ſind es nicht. Man muß alſo ſehr vorſichtig ſein, zu beſtimmen, was der Sprache wegen für ein Product der pauliniſchen Schule gehalten werden muß.

Nun hat man mehrere Stellen im erſten Briefe Petri aufgefunden, welche Aehnlichkeit mit Stellen aus verſchiedenen pauliniſchen Briefen haben. Daraus hat man ſchließen wollen, der Verfaſſer müſſe ſchon die Sammlung der pauliniſchen Briefe vor ſich gehabt haben. Andere ſind vorſichtiger geweſen und haben geſagt, es ſei wohl möglich, daß dieſe Anklänge aus einer Bekanntſchaft mit den mündlichen Vorträgen des Paulus herrühren. Daraus hat Eichhorn die Hypotheſe gebildet, daß Petrus nur habe die Hauptmaterialien zum Briefe gegeben, und daß Marcus, den die alten Kirchenſchriftſteller als ἑρμηνευτής des Petrus bezeichnen, der aber früher ein Schüler des Paulus geweſen ſei, ihn geſchrieben habe. De Wette hat das Verzeichniß der Reminiſcenzen vermehrt und iſt genauer darin, findet jedoch jene Hypotheſe gekünſtelt. Und man kann auch wohl noch mehrere Einwürfe dagegen machen. Man kann gar nicht behaupten, daß Marcus eine längere Gewohnheit gehabt, pauliniſche Vorträge zu hören; wir

wiſſen nur, daß er die erſte Reiſe des Paulus mit Barnabas mi
machte und ein näheres Verhältniß zu Barnabas, als zu Pa
lus, hatte, weßhalb er ſich eher nach jenem, als nach dieſem, g
bildet haben müßte [1]). Auf der andern Seite aber muß man ſi
fragen, wie Petrus zu einer Fertigkeit im Gebrauch der griech
ſchen Sprache gekommen iſt. Was wir von ihm aus der neu
ſtamentlichen Geſchichtsſchreibung wiſſen, führt uns gar nicht da
auf. Zwar erfahren wir, daß er auf kurze Zeit wenigſtens na
Antiochien gekommen iſt [2]), aber es iſt nicht wahrſcheinlich, d
er dort oder in andern helleniſchen Gegenden ſich lange aufgeh
ten habe. Daher hat ein Brief des Petrus in griechiſcher Spra
etwas Auffallendes, und wenn irgendwo die Vermuthung v
einem aramäiſchen Original einer neuteſtamentlichen Schrift gel
könnte, ſo wäre es bei den katholiſchen Briefen, von deren V
faſſern wir den paläſtiniſchen Urſprung und Aufenthalt wiſſen. W
alſo urſprünglich aramäiſch Geſprochenes in das Griechiſche
übertragen hatte, konnte um ſo weniger ſich von der pauliniſc
Sprache entfernt halten. Dies wurde ſehr dadurch erleichtert,
die Gedanken in unſerm Briefe ſo allgemein gehalten ſind un
wenig eigenthümliche Färbung haben [3]); bei ſo allgemeinen m
liſchen Ermahnungen nahm man keine anderen Ausdrücke, als ſol
welche im chriſtlichen Leben gangbar geworden waren, und h
bei war der pauliniſche Typus der herrſchende. Wenn man
von Marcus ganz abſtrahirt, ſo ließe ſich, wenn ſich Petrus
griechiſchen Abfaſſung ſeines Briefes eines Andern bediente,
Analogie mit der Sprache des Paulus ſchon in voraus vermut

---

[1] Act. 12, 25. 13, 13. 15, 37—39. vergl. jedoch 2. Tim. 4, 11.

[2] Gal. 2, 11.

[3] Erſt. Entw. Die Allgemeinheit des Inhalts ſcheint mir keine
liche Einwendung. Da Petrus dort beſondere Verhältniſſe hatt
Einer aus ſeiner Nähe die Gegenden bereiſen wollte, ſo konnte e
die Abſicht haben, jenen Gemeinen etwas freundliches durch einen
ſtoliſchen Zuſpruch zu erweiſen; dann mußte er ſich aber im Allgem
halten.

Aber geſetzt nun, Petrus habe zum Gebrauch der Verhandlungen in griechiſchen Gemeinden ſich ſelbſt das Griechiſche angeeignet, was doch nicht unwahrſcheinlich iſt und nothwendig, wenn an der Tradition etwas Wahres iſt, daß er in Rom geweſen: ſo müſſen wir zuſehn, von welcher Art die Anklänge an die pauliniſche Sprache ſind. Es ſind zunächſt die eigenthümlich chriſtlichen Termini, z. B. καλεῖν, κληρονομία. Schreibt man dieſe der pauliniſchen Schule zu, ſo möchte ich umgekehrt ſagen, ſie finden ſich bei Paulus, weil dieſe Gegenſtände ihrer Natur nach ſo ausgedrückt werden mußten. Da die „Rede" die einzige Form war, in der das Chriſtenthum ſich verbreiten konnte, ſo iſt der Ausdruck „rufen, berufen" der einzige, der ſich natürlich darbieten mußte. Ebenſo wenn immer eine gewiſſe Vergleichung des alten und neuen Bundes ſtattfand, und der alte erſt durch Vertheilung des Landes, wodurch Jeder ſeinen κλῆρος erhielt, ſeine Haltung bekam, ſo mußte gerade vom jüdiſchen Standpunct ſich der Begriff κληρονομία bilden. Andere Stellen ſind ſolche, wo aus dem gemeinen Leben der Ausdruck genommen iſt; wenn z. B. νήφειν und γρηγορεῖν zuſammengeſtellt wird[1]), ſo iſt das eine ſo allgemeine, natürliche Verbindung, daß man dies auch nicht etwas eigenthümlich Pauliniſches nennen kann. Es giebt eine ganze Claſſe ſolcher gnomiſcher Ausſprüche, die auch bei Paulus gar nicht ihm eigenthümlich ſind, ſondern Anklänge aus dem alten Teſtament, beſonders aus den Pſalmen und Sprichwörtern, oder aus der evangeliſtiſchen Ueberlieferung.

Geht man davon aus, daß der Verfaſſer von 1. Petr. die pauliniſchen Briefe gekannt haben müſſe, namentlich ſolche, die Paulus nur aus Rom geſchrieben haben konnte, und nimmt man die zweite Gefangenſchaft des Paulus nicht an, aber die Richtigkeit der kirchlichen Tradition von der Anweſenheit des Petrus in Rom: ſo iſt nicht möglich, daß Petrus dieſen Brief geſchrieben haben kann, denn er konnte dann die pauliniſchen Briefe nicht

---

1) 1. Petr. 5, 8. vergl. 1. Theſſ. 5, 6.

vorher in ſeine Hände bekommen. Aber zu dieſer Vorausſ
iſt auch kein rechter Grund. Bedenken wir alſo, daß der
von Anfang an für ächt gehalten, allgemein in ſeiner canon
Dignität anerkannt und dem Apoſtel Petrus zugeſchrieben w
und daß ſchon bei Polycarp eine Stelle aus demſelben gan
nau vorkommt: ſo iſt kein Grund, ihn für ſpätern Urſprung
unächt zu erklären. 1. Petr. 1, 8. wird von Polycarp, obw
den Auctor nicht angiebt, doch ſo genau von vorn herein u
ganz ſpeciellen Wendungen copirt [1]), daß man gar nicht zw
kann, daß es ein Citat der petriniſchen Stelle iſt. Es giebt
auch Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes des Polycarp,
ſie ſind nicht von großer Bedeutung. Polycarp aber würde
Stelle nicht angeführt haben, wenn er den Brief nicht für
gehalten hätte. Nach Euſebius hat auch Papias Stellen
demſelben.

Wenn wir uns aber den Brief genau vergegenwärtigen
möchte ich mich auch dagegen erklären, daß Petrus ihn nicht
geſchrieben, ſondern durch einen Andern habe ſchreiben laſſen.
dazu müßten wir uns doch Jemanden ausſuchen, welcher der Sp
recht mächtig war, und es fehlte auch den Apoſteln nie an ſo
Begleitern, die zum öffentlichen Vortrage geſchickt waren.
nun Petrus einem Solchen die Materialien gegeben und ihn
einer gewiſſen Freiheit ſie niederſchreiben laſſen, ſo hätte man e
Beſſeres erwarten können. Aber der Brief macht den Eind
daß der Verfaſſer ſich etwas ſchwerfällig in der Sprache be
was auch auf die Entwicklung der Gedanken zurückwirkt.
erklärt ſich viel natürlicher, wenn Petrus ihn ſelbſt geſchrieben

Die Stelle c. 3, 19—22., daß Chriſtus den Geiſtern im
fängniſſe gepredigt habe, iſt nach meinem Urtheile ganz gegen
Annahme, daß der Brief von einem Spätern untergeſchoben
der ſich in die Lage des Apoſtels verſetzt habe. Wenn Je

---

[1] Polycarp. ad Phil. 1. εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε, πιστεύοντες δὲ
λιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ.

einen Brief unterſchiebt, den er für apoſtoliſch angeſehn haben will, ſo kann ich mir nicht denken, daß er ſich auf einen ſo ſchlüpfrigen Boden begeben haben ſollte; denn hier iſt offenbar etwas, was gar nicht in die gemeinſame öffentliche Lehre der Chriſten übergegangen war, und was uns noch immer als etwas Fremdes in den neuteſtamentlichen Vorſtellungen erſcheint. Jeder, der eine ſolche Unterſchiebung verſucht, hütet ſich ſchon inſtinctmäßig vor allem, was zu einer tiefern Unterſuchung veranlaſſen kann, und hält ſich auf dem allgemeinen, wohlbekannten Gebiet. Jede abweichende Vorſtellung müßte Fragen veranlaſſen, woher ſie kommt, und das iſt einem ſolchen Unternehmen ungünſtig.

Ein andrer Verdachtsgrund, den man gegen unſern Brief geltend gemacht hat, iſt, daß in demſelben ein Zuſtand von Verfolgung als eingetreten oder unmittelbar bevorſtehend dargeſtellt wird, namentlich, daß die Chriſten unter allerlei falſchen Vorwänden verfolgt würden, c. 4, 12—16. Man ſagt, dies habe den eigenthümlichen Character der Verfolgungen, zu denen Nero das Signal gegeben, und beruft ſich dabei auf eine Stelle des Tacitus, die aber gerade das Gegentheil beweiſ't, indem ſie zeigt, wie ſchon früher die Chriſten in Verdacht von allerlei Verbrechen waren [1]. Da in allen dieſen Gegenden, wo Heiden- und Judenchriſten gemiſcht waren, die Verfolgungen, wie wir aus den Actis wiſſen, von den Juden ausgingen, ſo mußten dieſe nach falſchen Vorwänden ſuchen; dagegen waren, nachdem Nero's Verfolgung angegangen war, ſolche Vorwände gar nicht nöthig, ſondern da wurden ſie offen ὡς Χριστιανοί verfolgt wegen des Haſſes der Römer gegen ſie. Wenn man alſo auch gelten läßt, daß Petrus zur Zeit des Nero in Rom mit dem Paulus hingerichtet iſt, was ich hier nicht unterſuchen will, obwohl ich es für ganz unbegründet halte: ſo kann man deshalb doch nicht ſagen, daß dieſer Brief nicht von dem Apoſtel geſchrieben ſein könne. Man kann einen ſolchen Zuſtand, wie er hier beſchrieben wird, ſehr gut auch vor der neroniſchen Verfolgung denken; ja dieſe letztere wäre wohl gar nicht zu Stande gekommen, wenn nicht ein ſolcher Zuſtand vorhergegangen wäre. So verſchwinden alſo bei genauerer Betrachtung die Einwände immer mehr.

---

[1] Tacit. ann. XV. 44. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.

Es bleibt nur übrig, daß man ſagt, es ſei nicht recht zu erklären, wie Petrus dazu gekommen ſein ſollte, einen Brief an Chriſten zu richten, die doch wahrſcheinlich in die Provinzen des Paulus gehörten, und wohin wenigſtens das Chriſtenthum aus den von Paulus geſtifteten Gemeinden gekommen war, da doch dieſer die Regel aufgeſtellt hatte, daß er ſich nicht in ſolche Regionen eindränge, welche ſchon andern Verkündigern des Chriſtenthums angehörten.

Gerade die auch von Polycarp angeführte Stelle c. 1, 8. enthält für mich einen deutlichen Beweis, daß der Brief wenigſtens von einem unmittelbaren Schüler Chriſti herrührt. Denn wie konnte Jemand, der Chriſtum ſelbſt nicht geſehn hatte, es an Andern beſonders hervorheben, daß ſie an ihn glaubten, ohne ihn geſehn zu haben? Dies ſetzt voraus, daß der Schreiber ihn geſehn.

Wo Petrus geweſen, als er den Brief geſchrieben, conſtirt gar nicht; denn die Stelle, woraus man geſchloſſen hat, er ſei in Babylon geſchrieben, ſcheint gerade dagegen zu ſprechen (c. 5, 13). Denn wäre Petrus ſelbſt dort geweſen, ſo würde er nicht geſagt haben: „es grüßt euch die Miterwählte in Babylon“, ſondern: „meine Miterwählte (meine Frau oder die Gemeinde) hier.“ Eben ſo wenig kann man auf die Zeit der neroniſchen Verfolgung ſchließen.

§. 97.

Mit dem zweiten Briefe des Petrus verhält es ſich ebenſo, wie mit dem zweiten und dritten des Johannes; denn er iſt, ſobald er bekannt geworden, bezweifelt, und alle ältern Kirchenſchriftſteller reden von ihm, als von einer verdächtigen Schrift.

Hieronymus drückt ſich an verſchiedenen Stellen verſchieden darüber aus [1]; einmal erklärt er die Verſchiedenheit der Sprache und des Stils daraus, daß Petrus bei dem zweiten Briefe einen andern ἑρμηνευτής gehabt habe, als bei dem erſten; an einer andern Stelle aber ſagt er, daß der Brief deswegen von den Meiſten für unächt gehalten werde. Ebenſo ſetzt ihn Euſebius unter die bezweifelten. Nun iſt aber zwiſchen 2. Petr. und 2. und 3. Joh. ein großer Unterſchied, indem bei erſterm in der innern Ueberſchrift der Apoſtel Petrus als Verfaſſer genannt wird. Dies muß beſonders hervorgehoben werden, um anſchaulich zu machen, wie dieſe Gegenſtände damals behandelt wurden. Den Verfaſſern der letzten Johannesbriefe iſt kein Vorwurf zu machen, weil ſie ſich nicht für den Apoſtel ausgegeben haben; aber bei 2. Petr. hat der Verfaſſer, wenn er nicht der Apoſtel war, ein falsum begangen. Dennoch haben die kirchlichen Schriftſteller dieſen Falſator und jene unſchuldigen Verfaſſer immer in eine Reihe geſtellt, ſo daß ihre Briefe gleichmäßig in den Canon gekommen ſind. Man ſieht alſo, daß man es damals mit einer Handlung, wie dieſe iſt, nicht ſo genau genommen hat. Meine Meinung über 1. Timoth. iſt von Manchen deshalb beſonders angefochten, weil der Verfaſſer darnach ein Lügner wäre; und daß ich geſagt, daß dieſer Brief dennoch canoniſch bleibe, haben mir Viele erſtaunlich übel genommen, ohne doch an dieſen ganz ſchlagend ähnlichen Fall zu denken.

Nun aber tritt bei unſerm Briefe noch ein ganz beſonderer Umſtand ein, nemlich die auffallende Uebereinſtimmung zwiſchen ſeinem zweiten und dritten Capitel und dem Briefe des Judas. Man hat ſie auf ſehr verſchiedene Weiſe erklärt; das Natürlichſte iſt, zu glauben, der eine Schriftſteller habe aus dem andern genommen. Aber da theilen ſich die Meinungen, ob Judas aus dem Briefe des Petrus genommen, oder umgekehrt. Wir ſehn daraus, wie ſchwankend die Principien zu ſolchen critiſchen Urtheilen ſind. Es kommt darauf an, woran man den urſprünglichen und den entlehnenden Verfaſſer erkennen kann; und man muß dabei die verſchiedenen Geſichtspuncte richtig gegen einander abſchätzen. Die Kürze und Ausführlichkeit iſt meiner Meinung nach ein völlig indifferenter Punct; der Entlehnende kann eben ſo gut erweitern, wie epitomiren. Es kömmt vorzüglich darauf an, daß man die urſprüngliche Anlage erkennt. Nun iſt klar, daß eigne Gedanken ceteris paribus klarer ausgedrückt werden, in größerer Beziehung auf einander und in genauerer Zuſammengehörigkeit erſcheinen, als ſolche, die man ſich angeeignet hat. Dies iſt alſo der Hauptpunct, woran man das Urſprüngliche erkennen muß. Ein Beiſpiel aus unſerm Briefe im Vergleich mit dem des Judas iſt Cap. 2, 9—12. vergl. Jud. 5—10. Hier iſt Petrus ganz dunkel, indem er den einzelnen Fall weggelaſſen hat, der das Ganze klar gemacht hätte. Da ſieht man alſo, der Verfaſſer hat aus Judas geſchöpft und hat durch ungeſchicktes Epitomiren die Stelle verdunkelt. Dies gilt aber nicht nur von Einzelnheiten, ſondern vom Ganzen. Bei Judas wird von dem Eindringen ſolcher Menſchen in die Gemeinde geredet, die ſittenloſe Grundſätze haben und verbreiten; bei Petrus aber wird dies zweifelhaft gehalten, und bald auf unmoraliſche Menſchen, bald auf Irrlehrer bezogen. Da hat alſo Judas den Vorzug der Klarheit in der ganzen Anlage [1]). — Außerdem ſind aber noch zwei andere Meinungen aufgekommen, zuerſt, daß beide Schriftſteller aus einer gemeinſchaftlichen uns unbekannten Schrift geſchöpft haben, und allerdings ſind die Differenzen bedeutend genug, um eine ſolche Erklärung möglich zu machen. Aber es ſchwebt hier die bloße Möglichkeit in der Luft, da gar kein Indicium weiter dafür vorhanden iſt, und es iſt Nichts da, was ſich nicht auch anders erklären läßt; ſo iſt alſo dieſe Hypotheſe ganz nutzlos. Der zweite Brief Petri hat einen andern Hauptgeſichtspunct, als der des Judas; es muß alſo das, was er aus dieſem aufnimmt,

---

[1] Bei De Wette §. 176.

---

1) Erſt. Entw. Im Judas iſt mehr Conſiſtenz. Den Ausſchlag aber giebt die rauhere Sprache im Judas, die gewiß keiner würde erkünſtelt haben, der eine mildere vor ſich hatte, ſondern umgekehrt.

bei ihm anders werden. Eine andre Meinung iſt die von Auguſti in ſeiner Erklärung der katholiſchen Briefe, daß die beiden Verfaſſer ſich vorher verabredet hätten. Dies iſt der vorigen Annahme ganz analog, denn das Gemeinſchaftliche wäre dann das Mündliche, das vorher aufgeſtellte Thema, welches Beide ausführen wollten. Aber ſo ſtehn die Briefe gar nicht, daß man ein ſolches Thema finden könnte, es ſind vielmehr Einzelnheiten, nicht ein Hauptgedanke, der durch das Ganze hindurchginge, was beiden Briefen gemeinſam iſt, denn eigentlich hat jeder ein beſonderes Thema für ſich. Wenn man 2. Petr. ganz lieſ't, ſo findet man, daß, was der Verfaſſer gegen gewiſſe Menſchen tadelnd ausführt, wobei er ſie wie die alten falſchen Propheten des jüdiſchen Volks als falſche Lehrer beſchreibt, auf die Zukunft geht, alſo einen theoretiſchen Geſichtspunct hat, wovon Judas Nichts zeigt, bei welchem nur der Mißbrauch der göttlichen Gnade zum Vorſchub der Sinnlichkeit der Hauptpunct iſt. Bei Petrus ſind es *ψευδοδιδάσκαλοι*, welche nicht an die bevorſtehende *παρουσία Χριστοῦ* glauben, und es iſt genau genommen die Tendenz des ganzen Briefs, gegen dieſe zu warnen. Bei Judas ſind es Unſittliche, welche ſich in die Gemeinde eingeſchlichen haben, und, wie Paulus ſagt, die *ἐλευθερία* in eine *ἀφορμὴ τῇ σαρκὶ* verwandeln (Jud. 4.). Eine Verabredung kann alſo nicht zum Grunde gelegen haben.

Eine beſonders ſcharfſinnige Auskunft hat Ullmann getroffen [1]. Genau betrachtet hänge der 2te Brief Petri gar nicht zuſammen, es ſei keine Einheit darin, ſo daß ſchwerlich zu glauben, daß er von einem Verfaſſer herrühre. Nun ſei kein Grund, das erſte Capitel dem Apoſtel Petrus abzuſprechen; es ſei aber ein Fragment, dem der Schluß fehlt; da habe ein ſpäterer Verfaſſer c. 2. und 3. daran gehängt und nach dem Briefe Judä gemacht. — Allein gegen dieſe Hypotheſe ſprechen ſowohl äußere, als innere Gründe. Man kann zwar eine Differenz der Schreibart zwiſchen dem erſten Capitel und den folgenden nicht läugnen, aber ſie erklärt

---

[1] Ullmann d. 2. Br. Petr. krit. unterſucht. 1821.

ſich daraus, daß der Verfaſſer im erſten Capitel frei ſchrieb, w
gegen er ſich nachher an den Brief Judä band. Die Hauptte
denz des Briefs aber, vor denen, welche über die Verzögeru
der παρουσία Χριστοῦ ſpotteten, zu warnen und zu ermahn
den Aufſchub als eine göttliche Veranſtaltung, ſich deſto mehr du
chriſtliche Tugenden vorzubereiten, anzuſehn, iſt ſchon im erſ
Capitel angedeutet, indem es mit Ermahnung zu chriſtlichen T
genden beginnt und V. 16. ſchon die Paruſie erwähnt. So ke
das Ende zum Anfang zurück, was bei jener Hypotheſe zu kün
lich wäre, wogegen dieſe Art der Wiederaufnahme ganz natürlich
wenn man es als ein Ganzes anſieht.

Alsdann aber hat es Mancherlei gegen ſich, das Ganze
petriniſch zu halten. Eine Stelle freilich kommt jetzt nicht m
in Betracht, welche ſonſt als ein Zeichen der Unächtheit gegol
hat, c. 3, 2., wo der Verfaſſer ſich mit dem Ausdruck τῶν ἀπ
οστόλων ἡμῶν ſelbſt aus den Apoſteln ganz ausſchließt, denn m
Recht ſagt Eichhorn, daß ἡμῶν in dieſer Stellung nicht Appo
tion zu ἀποστόλων ſein kann; aber nun iſt dies nur die Leſe
der latiniſirenden Codices, während die rein griechiſchen ὑμ
leſen, was alſo die bezeichnet, welche den Leſern zuerſt das Ch
ſtenthum verkündigt haben. Aber wenn der Verfaſſer ſich c. 3,
eine Kenntniß aller pauliniſchen Briefe zuſchreibt, ſo klingt d
offenbar ſchon nach einer Sammlung, denn ſonſt könnte er ni
von allen ohne Unterſchied reden. Noch mehr deutet ὡς καὶ τ
λοιπὰς γραφάς auf eine ſpätere Zeit; denn wenn wir dies a
von den altteſtamentlichen Schriften verſtehn wollen, ſo würd
doch die Briefe des Paulus dieſen gleichgeſtellt, wovon e
in einer ſpätern Praxis die Rede ſein konnte, als auch neuteſ
mentliche Schriften in den Gemeinden vorgeleſen wurden. Di
läßt alſo durchaus auf eine Zeit ſchließen, wo es wenigſtens ſch
die Sammlung ὁ ἀπόστολος gab, und wo dieſe in den Gemei
den der eigentlich pauliniſchen Provinzen, wohin der Brief geri
tet iſt, geleſen wurde. Iſt er nun aus einem Stück, obw
er in einem Abſchnitte dem des Judas nachgebildet iſt, ſo muß

ſpäter ſein. Das Schwierige, was allerdings zu einer Hypotheſe, wie die Ullmann'ſche, Anlaß geben kann, nemlich eine gewiſſe Disharmonie, die vorzüglich in dem Abſchnitt aus dem Briefe Judä ihren Sitz hat, erklärt ſich daraus hinlänglich. Wo dieſe Beziehung aufhört und die eigentliche Tendenz des Briefes hervortritt, findet ſich keine Differenz mit dem erſten Capitel mehr, ſo daß man keine Urſache hat, den Brief zu theilen.

Noch ein paar Stellen des Briefs wären ſehr merkwürdig, wenn man ihn für petriniſch halten wollte. Cap. 1, 17 ff. finden wir eine beſtimmte Beziehung auf die Verklärungsgeſchichte, aber von dort aus findet ſich ein höchſt erkünſtelter Uebergang, um auf den Vergleich mit den Propheten der Juden zu kommen, ſo daß man dadurch gleich das Gefühl der Urſprünglichkeit verliert. Wenn dieſe Stelle petriniſch wäre, ſo gäbe ſie ein Zeugniß für die Geſchichte unſrer ſynoptiſchen Evangelien; aber ſie ſcheint vielmehr aus der evangeliſtiſchen Ueberlieferung erſt entnommen zu ſein, um den Petrus dadurch noch mehr zu characteriſiren. Nun kommt auch noch eine Stelle vor, c. 1, 14., welche eine Anſpielung auf das Evangelium des Johannes (c. 21, 18. 19.) enthält. Wenn dies von Petrus wäre, ſo müßte es wenigſtens in ſeinem höhern Alter geſchrieben ſein; deſſenungeachtet glaubt Ullmann, daß das ächte erſte Capitel früher geſchrieben ſei, als der erſte Brief, weil darin noch nicht von den Verfolgungen die Rede iſt. Aber dies läßt ſich wohl nicht vertheidigen. Vielmehr dies und das Vorige zuſammengenommen dient mit zur Beſtätigung der Unächtheit des Briefes [1]). Wir haben aber auch keine Urſache, ihn anders zu ſtellen, als ihn die alte Kirche geſtellt hat, und müſſen ihn als deuterocanoniſche Schrift im Canon laſſen.

---

[1]) Erſt. Entw. Die Berufung auf den erſten Brief 3, 1. iſt auch verdächtig, da ja die Adreſſe eine ganz andere iſt. (2. Petr. 2, 4 ff. iſt noch im beſondern Widerſpruch mit 1. Petr. 3, 19 ff.)

§. [illegible].

Der Brief des Judas hat eine innere Ueberſchrift,
der Verfaſſer bezeichnet ſich als einen Knecht Jeſu Chriſti un
nen Bruder des Jacobus und ſchreibt an alle Chriſten. Di
teren Kirchenſchriftſteller nennen ihn größtentheils einen Ap
ſo Origenes, welcher jedoch an einer andern Stelle zweifelhaft
den Brief ſpricht, und Tertullian. Nun kommt aber ein J
unter den Apoſteln weder bei Matthäus noch Marcus vor,
aber bei Lucas in beiden Verzeichniſſen Act. 1. und Luc. 6.
er ihn *'Ιούδας 'Ιακώβου* nennt. Dieſen Genitiv hat man
ſeinen Bruder bezogen, aber dies iſt doch eine künſtliche Erklär
da ein ſolcher Genitiv immer den Vater andeutet; überdies
Lucas in jenen Verzeichniſſen die bekannten Brüderpaare zuſam
aber den Judas nicht zum Jacobus Alphäi, ſo daß wir
Urſache haben, ihn für einen Bruder deſſelben zu halten.
alſo diejenigen Recht haben, welche den Brief einem Apoſtel
ſchreiben, ſo müßte Judas zugleich einen Bruder Jacobus
einen Vater Jacobus gehabt haben. Nun kommt aber M
13, 55. und Marc. 6, 3. noch ein Judas vor und ein Jac
unter denen, die als Brüder Chriſti aufgeführt werden. Au
bekannte Streitſache, wie es mit dieſer Brüderſchaft ſteht,
ich mich hier nicht einlaſſen, aber daß dieſe beiden einerlei w
mit Judas Jacobi und Jacobus Alphäi, iſt nicht anzuneh
Wenn nun der Brief von dem Bruder Jeſu wäre, ſo hät
nur aus Beſcheidenheit ſich nicht Bruder, ſondern Knecht
genannt. Dies wäre freilich eine ſehr gute Erklärung, wenn
nur eine ſichere Tradition hätte, daß der Brief von dieſem
das iſt.

Dieſer Brief gehört auch zu denen, welche erſt ſpäter in
Canon gekommen ſind; er fehlt in der ſyriſchen Ueberſetzung
iſt immer unter den *ἀντιλεγομένοις* geweſen, bis er im 4. J
allgemein angenommen wurde. Hieronymus giebt als Gr
warum er von Vielen verworfen werde, ſeine Berufung auf
apocryphiſche Buch des Enoch an (Jud. 14.). Wenn dies,

Hieronymus berichtet, eine Thatſache iſt, ſo zeigt dies wenigſtens, daß keine andere ſichere Ueberlieferung vorhanden geweſen, daß der Brief apoſtoliſch ſei. Es findet ſich aber außer dieſer Berufung auf Enoch noch eine andere auf den Streit des Engels Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moſes (V. 9.), wovon wir aus Origenes wiſſen, daß es in einem Buche Ascensio Moysi vorgekommen iſt. Origenes hat Beides verbunden, den Brief für apoſtoliſch gehalten und doch die Berufung auf ein apocryphiſches Buch angenommen.

De Wette iſt der Meinung, der Brief müſſe vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſein, denn da hier mehrere Strafgerichte erwähnt würden (V. 5—7.), ſo hätte, wenn Jeruſalem ſchon zerſtört geweſen, dies nicht fehlen dürfen[1]. Allein mit dieſem Argumentum ex silentio iſt es immer eine mißliche Sache. Es kann ſein, daß die Zerſtörung Jeruſalems ſchon lange geweſen war, und daß der Verfaſſer dieſelbe doch nicht mit dem Untergange von Sodom und Gomorrha zuſammenſtellen wollte, um nicht ein allgemeines Verdammungsurtheil über die Juden auszuſprechen. Er wollte nicht irgend Etwas aus Willkür zu den göttlichen Strafgerichten rechnen, was nicht im A. T. als ein ſolches bezeichnet war.

Der Verfaſſer unterſcheidet ſich übrigens aufs beſtimmteſte von den Apoſteln V. 17., und, wie mir ſcheint, nicht bloß von ihnen ſelbſt, ſondern auch von ihrer Zeit. Denn er ſagt, die Apoſtel hätten verkündigt, daß *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* Spötter kommen werden, und im Anfange des Briefes hat er geſagt, daß dieſe da ſeien. Dennoch aber darf man auf die ganz willkürliche Hypotheſe des **Grotius** keinen Werth legen, daß ein Biſchof von Jeruſalem, der funfzehnte in der Reihe, welcher Judas geheißen, den Brief geſchrieben habe, weßhalb Grotius die Worte *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* ausläßt. Dies iſt ein bloßer Einfall; aber daß der

---

[1] In der erſten Ausgabe der Einl.; vergl. dagegen die 4te. §. 183.

Brief nicht in das apoſtoliſche Zeitalter gehört, können wir mi
Beſtimmtheit ſagen.

Wenn alſo der Verfaſſer ſich ſelbſt weder als Apoſtel noc
als Zeitgenoſſen der Apoſtel bezeichnet, ſo gewinnt die Meinung
welche Clemens von Alexandrien vorträgt, mit einer kleinen Ver
änderung ſehr viel Wahrſcheinlichkeit. Er vermuthet, daß der Brie
prophetiſch gegen die Carpocratianer gerichtet ſei, welche die Zucht
loſigkeit in Schutz genommen haben ſollen; nur möchte ich da
Prophetiſche dabei löſchen und nicht die ausgebildete Secte meinen
ſondern die erſten Keime derſelben. Dann ſtellt ſich der Brie
ziemlich in dieſelbe Reihe mit den pſeudojohanneiſchen, welch
wahrſcheinlich einen Schüler des Apoſtels zum Verfaſſer haben un
in dieſelbe Zeit mit unſerm Briefe fallen können.

Ein Brief, wie dieſer, mit einer ganz unbeſtimmten Adreſſ
kann wohl nicht anders, als auf dem gewöhnlichen Wege de
Publication anderer Bücher in Umlauf gekommen ſein; aber dazu
ſcheint er zu klein und unbedeutend. Wir müſſen uns alſo einen
ſubjectiven ſehr ſtarken Beweggrund zu ſeiner Abfaſſung und dann
auch eine eigenthümliche Methode denken, um ein ſolches einzelnes
Blatt öffentlich bekannt werden zu laſſen, ohne daß es unterging
Da läßt ſich ſchwerlich etwas Anderes denken, als ein Deponiren
bei einer chriſtlichen Gemeinde mit der Anweiſung, es ſo wei
bekannt zu machen, als es von dieſem Puncte aus möglich war
Daß die Schrift deſſenungeachtet die Form eines Briefes hat, ſchein
auf dieſe Weiſe gar nicht gehörig begründet, und da kann man e
wohl eine Nachahmung der pauliniſchen Briefe nennen, aber nu
ganz im Allgemeinen. Nun konnte aber der Zweck nur durch
irgend eine Gemeinde erreicht werden, die den Character eine
Metropolis hatte, wo das Kirchliche dem Induſtriellen folgte
Weiter aber kommen wir nicht, und es giebt keine Andeutun
darüber, wo der Brief könnte entſtanden ſein. Die Anführun
von apocryphiſchen Schriften deutet darauf, daß der Verfaſſer i
einer Gegend gelebt haben muß, wo dieſe bekannt waren. Abe
wir wiſſen aus unſern Kenntniſſen über das Buch Enoch und di

Ascensio Mosis gar nichts Näheres darüber. Wir würden ſchwanken zwiſchen Syrien, Paläſtina und Egypten, welches die Puncte ſind, worauf wir Rückſicht zu nehmen hätten.

§. 99.

Der Brief des Jacobus iſt gewöhnlich als der erſte unter den katholiſchen angeführt worden, ſo von Euſebius (h. e. II. 23.)[1]), der aber zugleich bemerkt, daß der Brief für unächt gehalten und von vielen der Alten gar nicht erwähnt worden ſei. Unter dieſen ſtand wohl Papias oben an, von dem Euſebius ſagt, daß er Zeugniſſe aus 1. Joh. und 1. Petr. gebrauchte, und von dem er es gewiß nicht verſchwiegen haben würde, wenn er auch den Jacobusbrief angeführt hätte. Auch noch ſpäter findet ſich etwas, was ſeiner Authentie gar nicht günſtig iſt: Hieronymus (de vir. illustr. 2.) ſchreibt ihn dem aus der Apoſtelgeſchichte bekannten Jacobus zu, den er mit Jacobus Alphäi für einerlei hält, ſetzt aber hinzu, daß Einige ihn für nicht von dieſem, ſondern von einem Andern in deſſen Namen verfaßt hielten, ungeachtet er canoniſche Geltung erhalten habe. Hieronymus hatte die Beſtimmung des lateiniſchen Canons in Händen; dennoch trägt er kein Bedenken, dieſen Brief, deſſen Unächtheit er nicht unwahrſcheinlich findet, darin zu laſſen.

Bei der Frage nach dem Verfaſſer des Briefes müſſen wir zunächſt eine Reviſion über die neuteſtamentlichen Männer des Namens Jacobus halten. Da haben wir den Apoſtel Jacobus, Bruder des Johannes und Sohn des Zebedäus, dann den andern Apoſtel Jacobus, Sohn des Alphäus, ferner einen Jacobus, der Matth. 13, 55. und Marc. 6, 3. unter den Brüdern Jeſu erwähnt wird zugleich mit Joſes, Simon und Judas. Es frägt ſich, ob das drei oder zwei Jacobi ſind. Außerdem erſcheint in der Apoſtelgeſchichte ein Jacobus unter denen, die zu Jeruſalem das Wort führen, als Paulus wegen des in Antiochien entſtandenen Streits

---

[1]) Siehe oben S. 43.

dorthin kommt, Act. 15, 13.; und ſeiner Meinung tritt d
ſammlung ſogleich bei. Nun iſt eine alte Nachricht, daß
cobus von den Apoſteln zum *ἐπίσκοπος* von Jeruſalem
worden ſei und an der Spitze der Gemeinde geſtanden habe,
unter Nero hingerichtet ſei, was auch Joſephus erwähnt.
ſagt Paulus Gal. 1, 19., wie er nach ſeiner Bekehrung
ſten Male nach Jeruſalem gekommen ſei, um Petrus zu ſeh
ρον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸ
φὸν τοῦ κυρίου. Nun wiſſen wir, daß *εἰ μὴ* nicht imme
genommen wird, und darnach iſt nicht nothwendig, daß
Bruder des Herrn ein Apoſtel geweſen iſt; ſonſt würde e
bus Alphäi ſein, der aber nicht Chriſti Bruder, ſondern ſ
ter wäre. In jener Stelle des Matthäus iſt aber von
chen Brüdern des Erlöſers die Rede, denn ſie werden u
bar hinter ſeiner Mutter genannt. Deßhalb ſchreibt Her
ſen Brief und den des Judas zweien Brüdern Chriſti zu.
aber noch ungewiß, ob der als Verfaſſer des Briefes g
Jacobus ſich gerade unter den im neuen Teſtamente ern
ſindet.

In der Ueberſchrift *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου*
Χριστοῦ δοῦλος liegt gar kein Indicium, woraus Etwas
nehmen iſt. Hieronymus nennt den Verfaſſer den Biſch
Jeruſalem Jacobus cognomento Justus, qui appellatur fra
mini, und man ſieht, daß er keinen von den vier wirkliche
dern meint, denn appellatur deutet auf einen *ἀδελφός* im
Sinne; in wiefern aber dieſe Nachricht auf Zeugniſſen
oder nicht, conſtirt gar nicht. Es ſind auch noch Spur
handen (in der Itala und Peſchito), daß man früher dieſe
dem Jacobus, Sohn des Zebedäus, zuſchrieb. Dieſe M
hat nicht viel für ſich, aber daraus, daß ſie aufgekomme
ſieht man doch, daß es keine beſtimmte hiſtoriſche Notiz
gab, ſo daß das Eine wie das Andre nur eine Meinung
ſcheint. Als nach der Angabe der Acta Jacobus Zebedäi
Herodes Agrippa hingerichtet ward (Act. 12, 2.), gab es

ruſalem noch keine Nachricht von dem Erfolge der Verkündigung des Paulus und Barnabas, und es ſcheint damals noch kein ſolcher Zuſtand der Chriſten geweſen zu ſein, wie er in unſerm Briefe dargeſtellt wird, und wenn Jac. 2, 7. eine leiſe Anſpielung auf den Beinamen Χριστιανοί enthalten iſt, ſo konnte man dieſen in Jeruſalem erſt kennen, nachdem er von Antiochien aus eine gewiſſe Verbreitung erhalten hatte. Das alles ſcheint eine ſpätere Zeit zu verrathen, als die, in welcher Jacobus Zebedäi lebte. Wenn wir alſo mit einer gewiſſen Beſtimmtheit läugnen können, daß der Brief von dieſem ſei, ſo iſt dies das Einzige, was ſich über den Verfaſſer deſſelben mit einiger Sicherheit ſagen läßt.

Wenn man fragt, an wen der Brief gerichtet iſt, ſo findet ſich hier etwas ganz Ueberraſchendes in der innern Ueberſchrift, nemlich: an die zwölf Stämme in der Zerſtreuung, d. h. an alle Juden außerhalb Paläſtina's. Sonach ſcheint es, daß der Brief ebenſowohl an die ungläubigen, wie an die gläubigen Juden gerichtet iſt. So haben es auch Einige genommen, und im erſten Capitel erſcheint auch keine nähere Beſtimmung, aber Cap. 2, 1. heißt es: „Meine Brüder, verbindet mit dem Glauben an unſern Herrn Jeſus Chriſtus kein Anſehn der Perſon", und da iſt nachher die Rede von den Verſammlungen der Chriſten und von der großen Differenz der Stände und des Vermögens in denſelben, was auf die erſten Zuſtände, wo Alles ſo ſehr noch eine Analogie mit der Gütergemeinſchaft hatte, nicht zu paſſen ſcheint. Alſo an Chriſten iſt der Brief doch nur gerichtet, aber nicht an andere, als Judenchriſten. Daraus geht zugleich hervor, daß er nicht als ein eigentlicher Brief an beſtimmte Gemeinden mit beſonderer Adreſſe geſchickt iſt, denn nirgends hätten die jüdiſchen Chriſten auf eine beſondere Weiſe verſammelt werden können, weil ſie ſich aus den Gemeinden nicht ſcheiden ließen, ohne Spaltungen zu veranlaſſen. Dies hätte auch nur zu einer gewiſſen Zeit geſchehn können, denn ſpäter, wo alle Differenz zwiſchen Juden- und Heidenchriſten aufgehoben war, und die Chriſten ſich immer mehr von den Juden ſonderten, wäre gar nicht auszumitteln geweſen, welche urſprüng-

lich Judenchriſten waren, und welche nicht. Dieſe Schrift iſt
wie ein Buch zum Leſen beſtimmt, und die briefliche Form iſ
bloßer Schein; es fehlt ihr auch ein Ende, wie es Briefe zu
ben pflegen, Schlußformel, Begrüßung und Hervorheben
Einzelnheiten.

Da nun der Brief für Chriſten von jüdiſcher Abſtamm
beſtimmt iſt, aber ganz allgemein, ohne allen Unterſchied des
ſo fragt ſich, wie Jemand dazu kommen konnte, eine Schrift
für dieſe aufzuſtellen zu einer Zeit, wo es überall ſchon
Chriſten gab, die zu dieſen nicht gehörten. Wenn Etwas
ihr Verhältniß zu den Heidenchriſten zu ſagen war, ſo ko
ſehr gut eine Schrift an jeden Theil beſonders gerichtet wer
nur nicht als ein Brief, der vorgetragen werden ſollte, ſon
als eine öffentliche Schrift. Aber von dem Verhältniſſe der
denchriſten zu den Heidenchriſten iſt in unſerm Briefe kein
geſagt, und alles, was darin ſteht, konnte eben ſo gut den
denchriſten gelten. Man hat deshalb verſchiedene Hypotheſen
die erſten Leſer aufgeſtellt. Röſſelt meint in ſeinen opusc
er ſei an den jüdiſchen Theil der Gemeinde zu Antiochien ge
tet, man müſſe ſich ihn ſo früh, wie möglich, denken, und ἐν
διασπορᾷ ſei eine Anſpielung auf die Stifter der dortigen
meinde, welche Act. 11, 19. οἱ διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψ
τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ genannt werden. Eichhorn m
der Brief ſei an die Judenchriſten gerichtet, welche Paulus
Barnabas auf ihrer erſten Miſſionsreiſe bekehrten; damals ſei
kein Streit zwiſchen Juden- und Heidenchriſten geweſen, wel
erſt durch die Anweſenheit des Petrus in Antiochien ausgebro
ſei: der Brief ſei alſo zwiſchen dieſe erſten Anfänge und die
rathungen in Jeruſalem zu ſetzen. Aber es müſſen doch ſ
vorher Controverſen ſtattgefunden haben, und wenn Jacobus
dieſen Berathungen zu Jeruſalem beſondern Antheil hatte, ſo
um ſo wunderbarer erſcheinen, daß von dieſen Streitigkeiten
Wort vorkommt. Und wenn am Ende Paulus gar ſelbſt
Träger des Briefs geweſen ſein ſollte, wie ſollte es dann

daß er in demſelben gar nicht genannt, und daß von ſeinen perſönlichen Verhältniſſen Nichts angedeutet wird? Was aber die von Eichhorn angeführte Verabredung Gal. 2, 9. betrifft, daß Paulus und Barnabas den Heiden, Jacobus aber und Petrus den Juden predigen ſollten, ſo iſt es eine ganz falſche Anſicht der Sache, als ob darin ein Verbot gelegen habe, daß von Jeruſalem aus nicht auch zu Heidenchriſten dürfte geredet werden. Dann hätten ja Paulus und Barnabas auch nicht in die jüdiſchen Synagogen gehn dürfen, und die Spaltung wäre dann ſchon auf den höchſten Punct getrieben. Jene Verabredung machte ſich ganz von ſelbſt: Antiochien wurde als die Mutterkirche für die helleniſtiſche Verbreitung des Chriſtenthums, und Jeruſalem für die Muttergemeinde der paläſtiniſchen Miſſionen angeſehn, und es war natürlich, daß die, welche wegen der Opportunität an den Tempeldienſt gewöhnt und an das Geſetz gebunden waren, nicht ſo geeignet ſein konnten, das Chriſtenthum unter Hellenen zu verbreiten, wie die Chriſten zu Antiochien. Der Brief ſtimmt aber gar nicht mit den Verhältniſſen überein, um aus jener Zeit ſein zu können; damals war das gute Vernehmen zwiſchen Juden- und Heidenchriſten ſo ſehr das Hauptintereſſe, daß das gänzliche Nichterwähnen deſſelben dafür ſpricht, daß der Brief ſpäter zu ſetzen iſt, denn ſo zeitig, daß von einem Verhältniſſe zwiſchen Juden- und Heidenchriſten noch Nichts zu ſagen war, konnte ein Brief an außerpaläſtiniſche Judenchriſten nicht geſchrieben werden. Paulus fand immer für nöthig, wieder auf dies Verhältniß zurückzukommen. Sehen wir aber auf eine ſpätere Zeit, ſo war diejenige unmittelbar vor und nach der Zerſtörung Jeruſalems allerdings eine Zeit, worin dergleichen Prätenſionen in Bezug auf das Geſetz von ſelbſt ein Ende haben mußten. Aber etwas Beſtimmteres wiſſen wir nicht.

Was den Inhalt des Briefes betrifft, ſo iſt es ſchwer, eine ordentliche Ueberſicht zu gewinnen. Schon Luther klagt darüber, daß der Verfaſſer Eins ins Andre wirft, und wenn Eichhorn zum Lobe des Briefs ſagt, daß die Uebergänge einfach und na-

türlich ſind, ſo kann ich ihm nicht beiſtimmen, da ich ſie en
der geziert und künſtlich oder unbeholfen finde. Der erſte Ha
gedanke, welcher eigentlich ſchon c. 1, 9. anfängt, iſt die
nung vor der *προσωποληψία*. Dies ſetzt voraus, daß Unterſch
worauf man viel Gewicht legte, in hohem Grade vorhanden
weſen ſind, daß es alſo unter den Chriſten ſchon Leute von
Ständen gegeben hat. Dies muß freilich in den helleniſti
Gemeinden ziemlich bald der Fall geweſen ſein, denn die a
cheniſche Gemeinde hätte nicht ſo große Miſſionsreiſen veranſt
können, wenn nicht reiche Mitglieder darunter waren. Aber
Jacobus in Jeruſalem aus ſo großer Entfernung Ermahnu
über Dinge giebt, die er eigentlich nur aus eigner Anſcha
kennen lernen konnte, ſo mußte er doch dergleichen auch in
Umgebung vor Augen gehabt haben. Ein zweiter Hauptpun
von c. 2, 14. an die Auseinanderſetzung des Verhältniſſes zw
πίστις und *ἔργα*, wobei man ſo oft gefragt hat, wie ſich
zu der pauliniſchen Lehre verhalte. Es haben indeß ſchon
beſonders Eichhorn, aus einander geſetzt, daß man nicht zu
eilig aus dieſer Stelle auf eine Kenntniß der pauliniſchen
ſchließen darf. Es könnte auch bloß eine Kenntniß der Leh
des Paulus ſein, die er ja in Jeruſalem aus einander
hatte. Nun iſt aber merkwürdig, daß hier gerade daſſelbe B
für die Werke gebraucht wird, was Paulus für den Glaube
wendete, nemlich das des Abraham; ja es wird auch die
als Beiſpiel angeführt, was auch Hebr. 11, 31. vorkommt.
alſo wegen Abraham auf die pauliniſchen Briefe recurrirt w
ſo muß wegen Rahab auf den Hebräerbrief recurrirt werden,
Brief würde alſo in eine ſehr ſpäte Zeit fallen. Unter jü
Lehrern war es jedoch ſehr gewöhnlich, das Beiſpiel der
anzuführen, ſo daß wir hierin alſo nicht eine Bezugnahm
den Hebräerbrief ſehn können; den Abraham aber gebrauchte
lus nicht bloß als Beiſpiel, ſondern er bezog ſeine ganze
thümliche Lehrweiſe auf denſelben, indem er auf ihn den
lichen Bund des Volkes mit Gott zurückführen wollte, w

er das Geſetz als zwiſcheneingekommen betrachtete. So konnte alſo dieſe Bezugnahme des Paulus auf Abraham leicht bekannt ſein. — Wenn es nun im Briefe heißt: „der Glaube ohne Werke iſt todt“, ſo iſt dies daſſelbe, wie wenn Paulus den Glauben als durch die Liebe thätig ſetzt; und unſer Verfaſſer verſteht unter den Werken nicht die geſetzlichen Werke als vorgeſchriebene, ſondern die aus dem Glauben hervorgegangenen, und es ſind alſo eben die Werke der Liebe. Der Begriff der *πίστις* iſt aber ein andrer, als bei Paulus, da ſie c. 2, 19. auch den Teufeln zugeſchrieben wird, während es bei Paulus das Vertrauen auf die göttliche Verheißung iſt, und nie würde dieſer geſagt haben, daß der Monotheismus an ſich der wahre Glaube ſei. Wenn alſo eine genaue Beziehung auf die pauliniſche Theorie hier wäre, ſo müßte das Ganze anders geſtellt ſein. Das *σὺ πιστεύεις ὅτι ὁ θεὸς εἷς ἐστιν*, das Princip des Monotheismus, ſteht wieder in genauem Verhältniſſe damit, daß die innere Ueberſchrift bloß das allgemein Monotheiſtiſche bezeichnet, nicht aber das Chriſtliche. Hier ſcheint alſo die Richtung gar nicht auf die pauliniſche Lehrweiſe zu gehn, ſondern auf das, was auch Paulus an den Juden als ſolchen tadelt, nemlich daß ſie glaubten, durch die ihnen anvertraute Erkenntniß Gottes und des Geſetzes gerecht werden zu können. So ließe ſich auch denken, daß Abraham und Rahab als ſtehende Beweiſe hineingekommen ſind, Letztere, weil ſie Heidinn war, Erſterer wegen der Werke. So ſcheint es alſo möglich, daß hier durchaus gar keine Notiz von der pauliniſchen Theorie zum Grunde liegt, und dies würde allerdings wieder für eine ſehr zeitige Abfaſſung des Briefes ſprechen, denn wenn der Verfaſſer von der Selbſtgenügſamkeit der Erkenntniß ohne die Ausübung reden wollte, ſo hätte er zu einer Zeit, wo die pauliniſche Theorie im Umlauf war und Wurzel gefaßt hatte, es nicht auf dieſe Weiſe thun können, ohne letztere zu berückſichtigen. Wäre aber hiernach der Brief früher, ſo könnte er nicht in die außerpaläſtiniſchen Gegenden gerichtet ſein, was doch in der Ueberſchrift zu liegen ſcheint. So kommt man alſo durch die eine Indication immer zu einer

andern Vermuthung, als durch die andere; und dies iſt
Ganzen keineswegs günſtig und kann leicht auf die Vermuth
bringen, daß es mit dem Briefe ſo geweſen, wie Hierony
ſagt, ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur. Nu
das gar nicht zu läugnen, was Luther über den Brief ſagt,
ihm die rechte evangeliſche Art fehle. Es iſt wirklich die Erm
nung im Anfange des 2. Cap. und ſpäterhin der Bezug auf
Wiederkunft des Herrn c. 5, 7. das einzige eigentlich Chriſtli
wogegen die erſte Ermahnung und die Warnung vor προσωπ
ληψία ſehr gut von einem jüdiſchen Oberſten an die Synag
ergehen konnte. Im zweiten Theile (c. 3, 1. bis c. 4, 12.)
die Polemik gegen einen egoiſtiſchen Wetteifer der eigentliche Hau
gedanke. Andere faſſen dies freilich anders, aber wenn man ni
das Ganze in mehrere kleine Stücke zerreißen will, ſo kann
es nicht anders, als ſo, anſehn. Dies iſt ebenfalls nichts ſpeci
Chriſtliches. Nur im letzten Theile (c. 4, 13. bis c. 5, 12.) lie
allen Ermahnungen die Rückſicht auf die παρουσία τοῦ κυρί
zum Grunde. Dies iſt offenbar die Vorſtellung eines Chriſten, ab
es iſt ſo wenig, wie möglich, von dem eigenthümlich Chriſtliche
darin, ſo daß es den Character des noch nicht völligen Geſchie
denſeins des Judenthums vom Chriſtenthum zu haben ſchein
Zuletzt (c. 5, 13—20.) folgen noch einige beſondere Ermahnunge
ohne beſtimmten Character.

Es iſt gar nicht leicht, auf ein einfaches Reſultat zu kommen
Wollen wir, der Indication des Namens folgend, die Schrift i
die eigentlich canoniſche Zeit der apoſtoliſchen Schriften ſetzen, ſ
muß ſie, da ſie an Nationaljuden gerichtet iſt, in die früheſte Zei
fallen, als noch kein Verhältniß zwiſchen Juden- und Heiden-
chriſten ſtattfand. Aber dann können nicht Judenchriſten außerhal
Paläſtina's gemeint ſein, denn dieſe wurden nur zugleich mit Hei-
den bekehrt, und ſo war von Anfang an jenes Verhältniß gegeben,
worauf Jeder, der um dieſe Zeit an Judenchriſten ſchrieb, eingehn
mußte. Da ſcheint mir alſo Nichts übrig zu bleiben, als entwe-
der anzunehmen, daß der Brief aus einer ganz ſpäten Zeit ſei,

oder ihm eine ganz andere Richtung zu geben. Was kann ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ heißen? Es war dafür ein beſtimmter Sprachgebrauch. Aber wie verhält es ſich mit der Eintheilung der 12 Stämme zur Zeit Chriſti? Sie war ſeit der Rückkehr aus dem Exil gar nicht mehr vorhanden, und wie die Juden, welche ſich zerſtreuten, ihre Stammdifferenz aufbewahrt haben ſollten, iſt ſchwer nachzuweiſen. Aber wenn dies Bewußtſein auch geblieben wäre, und die 12 Stämme ihre Realität noch hatten: ſo waren doch auch die, welche in Paläſtina wohnten, unter einander zerſtreut, denn der Begriff des Stammes knüpfte ſich in der ganzen eigentlich hiſtoriſchen Zeit der Juden an die Landeseintheilung. Nun war aber gar nicht möglich, daß bei der Rückkehr aus der Gefangenſchaft dieſe Eintheilung wieder geltend gemacht wurde, denn nur die Stämme, welche zum Königreich Juda gehörten, kehrten in Maſſe zurück, nicht die, welche zu Iſrael gehörten. So vertheilten ſich dieſe über das ganze Land, und wenn man alſo den Begriff der 12 Stämme genau feſthält, ſo waren *alle* in der διασπορᾷ: das Land war nicht in derſelben Eintheilung geblieben, und die Abſtammung dabei gänzlich vernachläſſigt worden. So bliebe es möglich, daß der Brief an paläſtiniſche Judenchriſten gerichtet iſt und doch ſolche Ueberſchrift haben konnte. Wer eine ſolche Ueberſchrift wählte, müßte dabei die Vergleichung der alten Zuſtände im Sinne gehabt haben; davon verräth ſich freilich im Briefe Nichts, indeß möglich bleibt es immer. Dann läßt ſich der Brief als ein ſolcher denken, der von den Heidenchriſten gar keine Notiz nimmt, aber die Entſtehung und Verbreitung chriſtlicher Gemeinſchaften im Auge hält. Alle Ermahnungen darin ſind recht wohl für einen ſolchen Zuſtand geeignet. Das bleibt allerdings wahr, daß, wenn man die Hinweiſung auf Chriſtum als die Quelle eines neuen höhern Lebens als die eigentlich evangeliſche Art auffaßt, dieſe dem Briefe fehlt, und wenn man dies als die eigentliche Kraft einer chriſtlichen Zuſprache anerkennt, ſo wird man auch nicht viel dagegen einzuwenden haben, daß Luther ihn einen ſtrohernen Brief nennt. Dies deutet auf eine Auffaſſung, aus welcher nachher das ebio Chriſtenthum kann entſtanden ſein, und wenn ich den in dieſem Verhältniſſe denke, ſo wird er mir ein rechtes E davon. Aber dabei entſteht ſogleich ein großer Zweifel. N von einem ſolchen Briefe eines Judenchriſten an ſeine paläſti Stammgenoſſen würde man erwarten, daß er aramäiſch ab wäre. Die Verſuche aber, die man bei neuteſtamentlichen S ten gemacht hat, Spuren der Uebertragung aus dem Aram nachzuweiſen, gelingen bei dieſem Briefe noch weniger, a den pauliniſchen; auch die Structur iſt nicht aramäiſch. kann man nicht umhin, den Brief für ein griechiſches O zu halten. Man darf aber nicht glauben, daß das Griechiſ Paläſtina unbekannt war; es gab in Jeruſalem helleniſtiſche gogen, wo alſo natürlich die LXX. tractirt wurden, und i liläa gab es viele nicht zum jüdiſchen Volk gehörige Einw und ebenſo in Peräa und Decapolis. So würde eine aram Schrift, welche für dieſen ganzen Umfang beſtimmt war, überall verſtändlich geweſen ſein; wogegen man wohl überal gewiſſe Kenntniß des Griechiſchen vorausſetzen konnte.

Eichhorn ſchreibt dem Verfaſſer eine gewiſſe Gewandth Griechiſchen zu; aber dem kann ich gar nicht beiſtimmen. P beſitzt eine weit größere Gewandtheit, und wenn man dem hannes auch eine ſolche nicht eben beimeſſen kann, ſo fließ die Sprache doch wenigſtens natürlich. Bei Jacobus dageg eine ſo große Künſtlichkeit, welcher doch keine Abſichtlichkeit Grunde liegen kann, daß man ſieht, daß dem Verfaſſer die Sp fremd iſt. Es iſt kaum der Mühe werth, Einzelnes dieſ herauszuheben, denn ich glaube, daß Jeder dieſen Eindru kommen wird, der den Brief unbefangen lieſt. Doch will i paar Beiſpiele anführen, um zu zeigen, was ich bei dieſem Ur im Auge habe. Cap. 1, 2. iſt ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε κίλοις ein unbeholfener Ausdruck, denn ποικίλος paßt nic πειρασμός und das Verbum auch eigentlich nicht, denn da genthümliche in Beidem kommt nicht zur Geltung, und n einer gewiſſen Dürftigkeit des Gedächtniſſes in einer Sprache läßt ſich eine ſolche Anwendung unpaſſender Ausdrücke denken. Cap. 1, 17. iſt παραλλαγὴ ein gewöhnlicher Ausdruck für das Uebergehn aus dem Hellen in das Dunkle; aber τροπῆς ἀποσκίασμα, eine Spur (ſo erklären wenigſtens die Lexicographen das Wort) von Wendung, iſt daſſelbe wie παραλλαγὴ und ein höchſt gekünſtelter Ausdruck, weil ἀποσκίασμα, was hier eine andere Bedeutung hat, wieder in das Gebiet von Schatten und Licht fällt. Ebenſo iſt V. 18. ἀπεκύησεν vom Geborenwerden aus dem Wort der Wahrheit ſehr unbeholfen, da es mehr an das Schwangerſein erinnert und ſich weniger zum uneigentlichen Gebrauche eignet, als τίκτειν. So würde alſo der Character der Sprache ſehr zu jener Vorausſetzung paſſen. Es wird alſo noch mehr wahrſcheinlich, daß der Brief aus der erſten Zeit des Chriſtenthums iſt, aber daß bei dem Verfaſſer mehr die Auffaſſung vorwaltete, aus welcher nachher das Ebionitiſche entſtand, ſo daß ihm der jüdiſche Monotheismus die Hauptſache war, und das Chriſtenthum nur die vollkommenſte Ausbildung deſſelben. Dann aber kann man ſich ſchwer denken, daß dieſer Jacobus derſelbe geweſen, der unmittelbarer Schüler Chriſti und Apoſtel war, auch nicht der, welcher nachher Biſchof von Jeruſalem ward und ſo ſehr für die Verbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden war.

Sehen wir wieder auf den Inhalt des Briefs und die Behandlungsweiſe der Gegenſtände, ſo machen dieſe denſelben Eindruck, wie die Sprache. Manches iſt darin, was durchaus einen äußerlichen, wunderlichen Typus hat ohne einen innern Gehalt und eigentliche Kraft. Cap. 4, 13—15. ſieht man offenbar Einen, der an Juden ſchreibt; da läuft das Ganze darauf hinaus, daß in den gewöhnlichen Dingen die Vergänglichkeit des irdiſchen Lebens und die Abhängigkeit von Gott ihnen nicht ſo gegenwärtig iſt, daß ſie es ausſprächen. Aber dies Bewußtſein kann man wohl haben, ohne es auszuſprechen, weil es ſich von ſelbſt verſteht; jene Worte ſind alſo inhaltslos. Vieles iſt Wortſchwall, ſo Cap. 5, 1—6, wo den Reichen ſolche Vorwürfe gemacht werden,

die man doch Chriſten nicht eigentlich ſollte zu machen bra
dabei kommt der Verfaſſer auf das Innere, die Sinnesän
gar nicht. In der bekannten Diatribe über, die Zunge c.
iſt der Wortſchwall und die mangelhafte Anknüpfung be
auffallend. Die Bilder ſind gar nicht recht paſſend, un
erſtaunlich wenig Zuſammenhang. — Wenn man nun die
ziemlich durch den Brief hindurchgeht, betrachtet, ſo ſcheint
ihm überhaupt eine andere Bewandtniß zu haben, man
denn die ungewöhnliche Behandlung mit auf die Unbeho
in der Sprache ſchieben. Es entſteht die Anſicht, daß de
ein ſpäteres Product und eigentliches Machwerk iſt, d.
zugleich eine That zu ſein, und ohne daß der Verfaſſer
beſtimmtes Publicum gedacht hat.

So haben wir zwei Hypotheſen über den Brief, die ſi
gegenſtehn und beide Vieles für ſich haben, die eine, wen
von den äußern Indicien ausgeht und das betrachtet, w
Briefe nicht behandelt iſt, die andere, wenn man auf da
was im Briefe wirklich behandelt wird, und darauf, wie d
ſammenhang im Ganzen iſt. Es frägt ſich, ob es nicht
Drittes giebt, worin ſich Beides vereinigen läßt; und das
lerdings der Fall, wenn man ſich eine Beziehung des Ein
das Andere denkt und bei der Stelle des Hieronymus ſtehn
daß Einer den Brief im Namen eines Andern edirt habe.
gehören alle die Fälle von zweifelhaft gemachten Briefen
ſerm neuen Teſtament: wenn der zweite Brief Petri nic
Petrus iſt, ſo hat ihn ein Anderer in ſeinem Namen edirt
ebenſo, wenn die drei Paſtoralbriefe nicht von Paulus ſind.
erſten Briefe an Timotheus habe ich mir das ſo erklärt, d
Verfaſſer ſich bewußt geweſen iſt, ſich lauter pauliniſche Ge
angeeignet zu haben, und deshalb ihm den Namen des
nach damaliger Methode vorgeſetzt hat. Wenn wir uns n
ken, daß Jemand unſern Brief im Namen des paläſtiniſche
ſtets Jacobus geſchrieben und Erinnerungen aus ſeinen Vo
nicht auf die glücklichſte Weiſe und in einer Sprache zuſa

geſtellt hat, die ihm ſelbſt nicht geläufig war: ſo erklärt ſich dadurch Alles auf eine Weiſe, welche zugleich durch die älteſte patriſtiſche Angabe unterſtützt wird, und dies iſt die Annahme, bei der ich am liebſten ſtehn bleibe, um die Entſtehung und Abfaſſung dieſes Briefs zu erklären.

§. 100.

Wenn wir nun eine Zuſammenſtellung machen, wie ſich die ſieben katholiſchen Briefe zu ihrem canoniſchen Anſehn verhalten, ſo würde die Sache ſo zu ſtehn kommen, daß 1. Joh. und 1. Petr. am meiſten Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, den Apoſteln anzugehören, denen ſie zugeſchrieben werden, und zwar 1. Joh. noch mehr, als 1. Petr.; dagegen 2. Joh., Jud. und Jacob. ſind wohl nicht apoſtoliſche Briefe, aber man kann ihnen nicht abſprechen, eigens erlaſſene Briefe zu ſein, die ſich auf Abweichungen und Unordnungen in der Kirche beziehn. 2. Petr. und 3. Joh. ſcheinen am wenigſten etwas Aechtes an ſich zu haben; 3. Joh. macht zwar keinen Anſpruch, dem Apoſtel anzugehören, ſtellt ſich aber wie 2. Joh. und iſt ein mehr rhetoriſch als practiſch entſtandenes Product. Daſſelbe muß von 2. Petr. geſagt werden, beſonders in Beziehung auf Jud. — Sehn wir darauf zurück, daß 1. Joh. und 1. Petr. allein das älteſte Zeugniß, das wir kennen, für ſich haben, das des Papias, ſo ſind dieſe allein als protocanoniſch anzuſehn. Der Jacobusbrief iſt zwar zeitig in den Canon gekommen (ſchon in der Peſchito), da er aber immer ſtreitig geweſen iſt, ſo ſtellt er ſich mehr zu den zweiten, als zu den erſten. Wenn ſein Inhalt aus den Vorträgen eines apoſtoliſchen Jacobus genommen, die Zuſammenſetzung aber eine ſpätere iſt, ſo behält ſein Inhalt den Anſpruch, einer apoſtoliſchen Zeit anzugehören, die Schrift ſelbſt aber kann dem 1. Joh. und 1. Petr. nicht gleichgeſtellt werden.

Nehmen wir aber einmal alle katholiſchen Briefe zuſammen und fragen nach ihrer canoniſchen Dignität, wenn wir ſie als eine eigne Abtheilung neuteſtamentlicher Schriften betrachten, ſo

enthalten ſie wenig Eigenthümliches, das ſo in das Weſen d
chriſtlichen Lehre hineingehörte, daß uns ohne dieſe Briefe ein u
ſprüngliches Document dafür fehlen würde. Sie erſcheinen al
gewiſſermaßen als entbehrlich. Dabei haben ſie aber alle etw
an ſich, wovon man, wenn man es auch als canoniſch annimm
doch keinen Gebrauch machen kann. Dies gilt ſogar von be
beiden Briefen, die wir obenan ſtellen. So hat 1. Joh. de
Begriff einer *Sünde zum Tode*, was ein Punct für die chriſ
liche Moral wäre als Parallele zu der Stelle von der Sünde w
der den heiligen Geiſt. Aber wir können dieſe Stelle in der chriſ
lichen Lehre nicht anwenden, da der Begriff gar nicht beſtimm
iſt, und die Auslegung alſo immer nur willkürlich ſein würd
Angenommen, dieſe Stelle bezöge ſich auf einen mündlichen Unte
richt zurück, wie es wahrſcheinlich iſt, ſo ſind wir nicht im Stand
dieſe Aeußerung ſo zu benutzen, wie die urſprünglichen Leſer,
jener uns fehlt. — Der erſte Brief Petri hat die bekannte Stel
von der Predigt an die *Geiſter im Gefängniß*, woraus ma
ein Dogma zu machen geſucht hat, ſofern im apoſtoliſchen Sym
bolum die Stelle von der Niederfahrt Chriſti zur Hölle ſich dar
auf ſtützt, obwohl es noch zweifelhaft iſt, ob es neben dem sepul
tus nicht doppelter Ausdruck für daſſelbe iſt, da es in den älteſte
Formen dieſes Bekenntniſſes fehlt. Aber immer wäre es doch nich
ein eigentlicher Lehrſatz, ſondern ein Punct in der geheimnißvol
len, verborgenen Geſchichte Chriſti zwiſchen ſeinem Tode und ſei
ner Auferſtehung. Aber ſo wie dieſe Vorſtellung dort ausgeführ
iſt, läßt ſie ſich durchaus nicht fixiren. — Aehnlich iſt Jac. 5, 14
15. die Stelle von dem Gebet und der *Salbung der Kran*
ken. Wenn man ſagt, daß daraus die römiſche Kirche ihr Sa
crament der letzten Oelung gemacht hat, ſo wäre das doch mi
dem ganzen Zuſammenhang der Stelle im Widerſpruch, denn hie
iſt es ein Heilmittel, während die letzte Oelung in der katholi
ſchen Kirche ein Sterbeſacrament iſt. Alſo iſt dies doch auch et
was, was wir lediglich jener Zeit zurückgeben müſſen und nich
als eine allgemeine Vorſchrift anſehn können.

Wenn wir alſo ſagen müſſen, unentbehrliche Stützen für die chriſtliche Lehre und Ausſprüche, wodurch andere chriſtliche Lehrſtücke in ein beſtimmtes Licht geſetzt werden, haben wir in dieſen Briefen nicht, und dazu haben ſie alle etwas, was aus dem Gemeingebiet der chriſtlichen Lehre herausgeht, ſo folgt, daß ſich nicht behaupten läßt, daß es ein großer Schaden geweſen wäre, wenn dieſe ganze Abtheilung in unſerm Canon fehlte. Daraus will ich aber weiter gar Nichts ſchließen, als daß der Begriff des Canons hiſtoriſch aufzufaſſen und nicht aus der Nothwendigkeit des Inhalts entſtanden iſt. Von Zurückweiſen einzelner Schriften aus dem Canon iſt daher gar nicht die Rede.

Die große Genauigkeit, mit welcher Euſebius überall, wo er von Schriften älterer Zeit ſpricht, ſich bemüht, nachzuweiſen, aus welchen Schriften die älteren Lehrer Zeugniſſe genommen haben, iſt als eine Geſinnung der älteren Kirche der Grund der Unterſcheidung, die man zwiſchen Proto- und Deuterocanoniſchem gemacht hat. Auch in neuerer Zeit hat man die Regel aufgeſtellt, aus deuterocanoniſchen Schriften keine Glaubensartikel zu begründen, welche nicht auch in den protocanoniſchen Schriften enthalten ſind. Dies iſt eigentlich daſſelbe, was ich geſagt, daß ſie keinen eigenthümlichen canoniſchen Werth haben, inſofern man ihnen keine normale Dignität beilegt.

Fünftes Capitel.

Der Hebräerbrief.

§. 101.

Den Brief an die Hebräer habe ich nicht gleich nach den pauliniſchen, ſondern erſt hierher geſtellt, weil er in Beziehung auf den Canon in einem gewiſſen Verhältniſſe zur Apocalypſe ſteht. Denn wenn die katholiſchen Briefe größtentheils als deuterocanoniſch angeſehn werden, ſo dürfte man dieſe beiden Schriften gleichſam hemicanoniſch nennen, da jede von ihnen durch die andere canoniſch geworden iſt. Da die lateiniſche Kirche den Hebräerbrief nicht annahm, die griechiſche aber die Apocalypſe nicht, ſo brachte Hieronymus den Hebräerbrief in den lateiniſchen Canon, während ziemlich um dieſelbe Zeit die Apocalypſe in den griechiſchen aufgenommen ward, ohne daß dadurch der Zweifel aufhörte, ob erſterer dem Paulus, letztere dem Johannes angehöre. Die neueren Critiker haben dies freilich nicht ſo anerkannt und oft die Aeußerungen, welche Zweifel gegen die Apocalypſe vorbrachten, nicht gehörig gewürdigt, und ebenſo ſcheint man zu voreilig aus der Aufnahme des Hebräerbriefs in den Canon auf die Anerkennung ſeines pauliniſchen Urſprungs geſchloſſen zu haben. Wir finden auch in der griechiſchen Kirche bei Clemens von Alexandrien und Origenes beſtimmte Zweifel, ob der Hebräerbrief von Paulus ſei, aber keineswegs iſt derſelbe deswegen nicht in der Kirche gebraucht worden.

Bis jetzt herrſchen über dieſen Brief in Beziehung auf faſt alle Puncte, welche die neuteſtamentliche Critik zu behandeln hat, entgegengeſetzte Meinungen. Die Fragen, von wem, an wen, in welcher Grundſprache und wann er geſchrieben iſt, ſind immer noch ſtreitig.

Um nun zu ſehn, wie die Sache ſteht, wollen wir zuerſt nach der kirchlichen Anerkennung fragen, d. h. nach dem Urtheil und der Ueberlieferung der ältern Zeit, wobei man immer unterſcheiden muß, was auf irgend einem Zeugniſſe beruhn will und alſo Ueberlieferung iſt, und was eigentlich Urtheil iſt. Da ſcheint mir nun die Sache ſo zu liegen, daß auch das Aelteſte darüber nur Urtheil iſt, und das Einzige in allen Stellen über den Brief, was als Ueberlieferung auftritt, iſt bei **Tertullian** (de pudicit. c. 20.), alſo weder ſehr alt, noch in einer Gegend, die ſchon in der frühern Zeit in den größern allgemeinen kirchlichen Verkehr gehört hätte. Es heißt: extat et Barnabae titulus ad Hebraeos, und utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore. Das Erſte iſt Ueberlieferung, das Zweite Urtheil, denn der Paſtor des Hermas war auch früher im Canon, alſo iſt dieſe Vergleichung zu Gunſten unſers Briefs Urtheil Tertullians. Aber wir dürfen gar nicht daraus folgern, daß die Ueberlieferung eine urſprüngliche war, ſondern wir müſſen nur ſagen: das Urtheil, daß dieſe Schrift dem Barnabas angehöre, war im Kreiſe des Tertullian ſo weit verbreitet, daß es ihm als Ueberlieferung erſchien.

Die Schrift ſelbſt giebt keinen Verfaſſer an; ſie beginnt ohne die Formel, womit Briefe anzufangen pflegen, und hat zwar den Schluß eines Briefes mit Grüßen und Segenswünſchen, wie die pauliniſchen, aber ohne auch hier den Verfaſſer zu nennen. Woher iſt es nun gekommen, daß der Brief ſpäterhin lange Zeit für pauliniſch gehalten iſt? Wenn wir ſehr zeitig ſchon Zweifel an ſolchem Urſprunge finden, ſo folgt daraus doch, daß vorher ſchon behauptet worden war, daß er pauliniſch ſei. Woher ſich aber dieſe Behauptung ſchreibt, wiſſen wir gar nicht. Wenn aber Origenes (bei Euseb. h. e. VI, 25.) ſagt, der Brief könne der Sprache nach nicht von Paulus ſein, ſondern dieſer müſſe ſich auf irgend eine Weiſe eines Andern bei der Schreibung deſſelben bedient haben: ſo folgt daraus, daß, wenn eine irgend ſichere Ueberlieferung dageweſen wäre, ein Zweifel aus ſolchen Gründen in der damaligen Zeit nicht entſtanden ſein würde. Allerdings läugnet Origenes nicht ganz den pauliniſchen Urſprung, denn er ſagt, die Gedanken ſeien pauliniſch, aber er behauptet auch Nichts weiter, als einen ſolchen Lehrtypus, alſo daß der Brief aus der pauliniſchen Schule ſei. Bei einer ſichern Ueberlieferung würde ſich der Zweifel nicht ſo weit hinausgewagt haben. Selbſt Hieronymus, ungeachtet er dem Briefe den canoniſchen Platz vindicirt, ſagt „Paulus, oder wer ſonſt dieſen Brief geſchrieben haben mag", ferner: „wenn Jemand dieſen Brief gelten laſſen will", und, es ſei ungewiß, wer ihn geſchrieben, Einige ſagten, Barnabas, Einige, Lucas, Andere, Clemens von Rom. Da iſt alſo nichts Anderes, als die Anerkennung der Schule und das Abweiſen der Perſon des Paulus. Photius ſagt (bibl. cod. 232.), Hippolytus und Irenäus hätten geläugnet, daß der Brief pauliniſch ſei. — Die Zweifel ſetzen alſo zwar eine Behauptung

voraus, doch nur ſo, daß dieſe ein Urtheil iſt. Nun iſt abe
auch wahr, daß die Zweifel in ſpäterer Zeit wachſen, denn wen
wir die alexandriniſche Reihe betrachten, ſo ſagt **Clemens** (b
Euseb. h. e. VI. 14.), Paulus habe den Brief hebräiſch geſchrie
ben, und Lucas ihn ins Griechiſche überſetzt, während Origene
nur die Gedanken als pauliniſch anerkennt. Dies beweiſ't ab
eben nur, daß die Behauptung des pauliniſchen Urſprungs ſi
nicht hat weiter geltend machen können.

Wir müſſen alſo ſuchen, aus innern Gründen zu erforſche
wie die Meinung, daß der Brief von Paulus ſei, urſprüngli
entſtanden iſt, wenn der Verfaſſer ſich nicht zu erkennen gieb
und eine Ueberlieferung darüber nicht dageweſen iſt. Keineswe
aber darf die von Tertullian angeführte Meinung, daß Barnab
der Verfaſſer ſei, ſo gering angeſchlagen werden, wie von **Blee**
als ſei ſie doch nur im proconſulariſchen Africa verbreitet gewe
oder gar nur eine Vermuthung Tertullians. Vielmehr iſt ſe
Ausdruck ſo beiläufig und ſo beſtimmt, daß man nicht glaub
kann, er habe einen Widerſpruch dagegen zu befürchten gehab
alſo muß er dieſe Meinung doch für die allgemein angenomme
gehalten haben, auch kann ſie wohl nicht auf das proconſulariſ
Africa beſchränkt geweſen ſein, da der Zuſammenhang dieſer Kir
mit den andern lateiniſchen zu groß war. Man muß alſo di
beiden Meinungen als die älteſten einander gegenüberſtellen;
andere, daß Paulus der Verfaſſer ſei, war namentlich in der gr
chiſchen Kirche allgemein. Mit der letztern hängen auch die A
ſichten über Lucas und Clemens Romanus zuſammen, denn
gehn davon aus, daß Paulus den Brief habe durch einen Ande
ſchreiben oder überſetzen laſſen. Nun freilich als auf einer
ſchichtlichen Ueberlieferung ruhend kann man die eine Meinu
ſo wenig anſehn, wie die andere; wir können alſo nur frag
was aus der Beſchaffenheit des Briefes ſelbſt hervorgeht.
Frage aber, von wem der Brief ſei, hängt ſo genau mit den
dern zuſammen, an wen und aus welcher Zeit er ſei, daß
dieſe nicht von einander trennen dürfen.

§. 102.

Es frägt ſich alſo zunächſt, wer die in der äußern Ueberſchrift genannten Ἑβραῖοι ſind. Das Wort kommt im engern und weitern Sinne vor; urſprünglich war es Volksname, und daher konnten alle Nachkommen Abrahams ſo genannt werden. Aber damals wurden Helleniſten und Hebräer unterſchieden, obgleich in anderm Sinn Ἑβραῖοι auch die Helleniſten bezeichnen konnte, wenn es dem Ἕλληνες gegenüberſtand; ſo nennt ſich Paulus einen Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, um ſeine ächt jüdiſche Abſtammung zu bezeichnen, obgleich er wahrſcheinlich ein Helleniſt aus Cilicien war. So ſehen wir alſo ſchon in der Ueberſchrift eine Ungewißheit. Sie kann entweder alle Judenchriſten, oder Judenchriſten, die nicht Helleniſten, ſondern in Paläſtina waren, bezeichnen. Beide Meinungen haben ihre Vertheidiger gefunden. Denken wir uns aber eine Schrift an die Judenchriſten überhaupt gerichtet, ſo fragt ſich, wie ein ſolches Publicum in Anſpruch genommen werden konnte. Nur auf dem Wege der gewöhnlichen Publication eines Buchs; dann iſt es aber kein Brief. Wir kommen alſo auf die Frage, wie es um das Briefliche in dieſer Schrift ſteht. Sie fängt an, wie eine Abhandlung, aber der briefliche Schluß iſt da. Wie verhält ſich nun dies Ende zu jenem Anfange? Darüber ſind auch verſchiedene Meinungen; man kann ſagen, das Briefliche findet ſich erſt in dem, was man einen Anhang zu der Schrift nennen kann, alſo von V. 17. oder V. 18. des letzten Capitels an, wo die Anrede in einzelnen Vorſchriften und Wünſchen conſtant fortgeht; da iſt eine Art von Schluß ſchon V. 21., nach welchem noch ein Zuſatz folgt. Nach einer andern Anſicht aber kann man ſagen, daß ſich ſchon im Briefe ſelbſt ſolche Anreden finden und Spuren, welche die Aehnlichkeit mit einem Briefe gar zu ſtark an ſich tragen; dies verſtärkt ſich immer mehr und tritt alſo am Ende am unverkennbarſten hervor. Beide Anſichten laſſen ſich mit einander vermiſchen; man kann ſagen: der Verfaſſer hat ſich unſere Schrift von Anfang an als einen Brief gedacht, d. h. er hat beſtimmte Leſer im Auge gehabt,

denen dieſe Schrift ſollte zugefertigt werden; er hat ſich abe
an die gewöhnliche Form gebunden, weil der Inhalt etwas
rein Theoretiſches war; ſo wie er aber dieſe theoretiſche Ab
lung ſchließt und das Paränetiſche, was immer ſchon de
mehr heraushebt, ſo tritt die briefliche Form beſonders
Man kann aber auch ſagen, der Verfaſſer hat ſich ſeine
nur als Abhandlung gedacht, welche für ein beſtimmtes Pub
doch ohne locale Einheit, gelten ſollte; nun aber kann ſi
am Ende der Schrift eine Gelegenheit ergeben haben, ſein
handlung an einen beſtimmten Ort zu ſenden und beſti
Perſonen, die mit zu ſeinem Publicum gehörten, etwas Be
res zu ſagen, und daher kam erſt zu Ende das Briefliche
Da wir nun Nichts haben, was der einen Anſicht vor der
den Ausſchlag geben könnte, ſo kommen wir noch gar nicht

Der Hauptinhalt der Schrift iſt eine Vergleichun
Chriſtenthums mit dem Judenthum von der Idee des Juden
aus, nemlich von der Idee des Tempels als Sitzes der beſ
Gegenwart Gottes für das auserwählte Volk und von de
des jüdiſchen Prieſterthums als Vermittlung zwiſchen Vol
Gott. Durch dieſe Vergleichung ſoll die Vorzüglichkeit des
ſtenthums gezeigt werden. Nun geht der Verfaſſer in verſ
ner Beziehung dabei ſehr ins Einzelne. Das Erſte iſt eine
fache Theorie der prieſterlichen Würde, indem er die auf de
ſtammung beruhende levitiſche und die aller Abſtammung e
rende des Melchiſedek ſich gegenüberſtellt und dieſe vom Be
niſſe zu Abraham aus über jene erhebt. Dies iſt ganz im
der jüdiſchen Dialectik und deutet auf einen Verfaſſer, der
geübt iſt, und auf ein Publicum, welches das goutiren un
ſtehn konnte. Das Zweite iſt, daß der Verfaſſer auf das Ei
der prieſterlichen Verrichtungen eingeht, wie ſie an eine beſt
Localität gebunden waren, und dieſe ganze Auseinander
hat allerdings den Character, daß der Tempeldienſt als no
ſtehend dargeſtellt wird, z. B. wenn c. 8, 4. geſagt wird,
wir Chriſtum bloß auf der Erde betrachteten, ſo könnte

kein Prieſter ſein, denn da beſtehn die Prieſter in ihrem Geſchlecht nach den Vorſchriften Moſis; Chriſti λειτουργία aber wird als eine himmliſche beſchrieben; daſſelbe wird in c. 9. geſagt. Daraus ſcheint hervorzugehn, daß die Schrift abgefaßt iſt, ſo lange der Tempeldienſt noch beſtand, und als noch keine überwiegende Wahrſcheinlichkeit war, daß er aufhören würde, alſo vor dem Anfange des jüdiſchen Krieges, denn deſſen Ausgang konnte der Sachkundige wohl vorausſehn. Die ganze Auseinanderſetzung konnte gar nicht gemacht werden, wenn dieſe Einrichtungen, auf die ein ſo hoher Werth gelegt wurde, ſchon aufgehört hatten.

Sehn wir nun von hieraus, als dem eigentlichen Centrum des Briefes, wieder nach den beiden Fragen über den Verfaſſer und die Leſer hin, ſo müſſen wir in Beziehung auf jene beiden alten Meinungen ſagen, daß ſowohl Paulus als Barnabas recht gut das geſchrieben haben kann. Beide hatten dieſe Bekanntſchaft mit dem jüdiſchen Cultus: Paulus hatte dieſe rabbiniſche Schule gemacht und war in dieſer Art der jüdiſchen Beweisführung geübt; Barnabas war ein Levit, zwar von Geburt ein Cyprier, alſo ein Helleniſt, aber er hatte in Jeruſalem ein Grundſtück, das er bei der Gütergemeinſchaft verkaufte (Act. 4, 36.); als Levit mußte er dieſe Kenntniß haben und auch einen hohen Werth auf das jüdiſche Prieſterthum legen. Was die Leſer betrifft, ſo hat man geſagt, man könne nicht bei allen Judenchriſten überhaupt ein ſolches Intereſſe am jüdiſchen Tempeldienſt vorausſetzen, ſondern nur bei den paläſtiniſchen. Aber dies ſcheint mir nicht richtig zu ſein, denn daß damals ſo viele helleniſtiſche Juden in Jeruſalem wohnten, daß ſie dort ihre eigne Synagoge hatten, kann doch nur im Intereſſe am Tempel, im Wunſche, am Dienſt deſſelben Theil zu nehmen und in ſeiner Nähe zu ſterben, ſeinen Grund haben. Wenn man dies nicht berückſichtigt, kömmt man freilich leicht dahin, zu ſagen, der Brief könne nur an paläſtiniſche Judenchriſten gerichtet ſein, die den Tempeldienſt vor Augen hatten. Eine beſtimmte Entſcheidung läßt ſich alſo daraus noch nicht geben.

Nun fragt ſich, was ſich etwa aus andern Umſtände
nehmen läßt, entweder aus der ganzen Behandlungsweiſe,
Stil, der Sprache, oder aus einzelnen Stellen. Stil neh
nicht im bloß grammatiſchen Sinne, ſondern alles, was nic
Gedankenmittheilung, ſondern als Darſtellungsmittel und Erläut
darin iſt, gehört nebſt der Sprache dazu. Wie verhält ſich
dies zu Paulus? Die Argumentationsweiſe kann, wie ſcho
ſagt iſt, ihm eben ſo gut zukommen, allerdings aber, wen
etwas mehr ins Einzelne gehn, ſo müſſen wir mit dem
der Andern übereinſtimmen, daß hier nicht der pauliniſche
iſt [1]). De Wette hat (§. 161.) eine große Menge ſolcher
lichen Bemerkungen aufgeführt, und dieſe Zuſammenſtellu
ſehr gut. Er zeigt, wie ſolche Ausdrücke, die dem Paulu
geläufig ſind, im Briefe ganz fehlen, und dagegen Phraſe
Ausdrücke vorkommen, die in den pauliniſchen Briefen ſi
nicht finden. Aber ich glaube, man kann hierin noch weiter
und ſagen, die ganze Vorſtellung, daß Chriſtus als Hoherp
dargeſtellt wird, ſei nicht in der Art und Weiſe des Apoſtels.
will damit gar nicht behaupten, daß dieſer Gedanke ihm
hätte kommen können; aber da in allen ſeinen Briefen doch
ſeine Tendenz iſt, das neue Teſtament mit dem alten zu
gleichen, ſo hätte auch dies ſehr auf ſeinem Wege gelegen;
er faßt die Sache immer von einer andern Seite, ihm iſ
Geſetz, nicht der Tempeldienſt, die Hauptſache bei der Verglei
und er nimmt weit mehr die Richtung auf die geiſtige Kraf
auf das Symbol. Der ganze Inhalt macht es daher nicht

---

[1]) Erſt. Entw. Daher auch die griechiſchen Kirchenväter, die den
als Pauliniſch gelten laſſen, doch davon ausgehn, Paulus ha
hebräiſch geſchrieben und das griechiſche ſei von einer andern
Allein es müßte dann keine Ueberſezung ſein, da das aramäiſ
einem ſolchen Periodenbau nicht fügt, ſondern eine Umarbeitun
zwar, da der Periodenbau hier ſehr in die Gedankenſtellung ein
eine ſolche, daß der Umarbeiter ihn auch ebenſogut könnte geſch
haben.

ſcheinlich, daß Paulus den Brief geſchrieben haben ſollte. Schon die Anlage hat etwas dem Apoſtel ganz Fremdes. Doch kann ich nicht beiſtimmen, wenn De Wette ſagt, die Anſicht über Geſetz und Glauben ſei im Hebräerbrief anders, als bei Paulus. In dieſer Hinſicht iſt wohl kein ſolcher Gegenſatz, daß der Brief nicht von Paulus oder einem ſeiner Schüler herrühren könnte; dies ſtimmt auch mit dem, was Origenes ſagt, überein. Allerdings aber, wenn die Anſicht des Paulus über das Judenthum dieſen Weg eingeſchlagen hätte, ſo müßte ſich eine Neigung dazu wohl auch in den andern pauliniſchen Briefen zeigen, und deshalb kann dieſer Brief nicht gut von Paulus ſein. — Dachte man dagegen an Barnabas als Verfaſſer, ſo müßte es Jeder natürlich finden, daß eine gewiſſe Uebereinſtimmung der Anſichten zwiſchen ihm und Paulus geweſen ſein muß, und dazu mußte er als Levit beſonderes Intereſſe am Tempeldienſt nehmen. Aber es ſind zwei Umſtände dagegen. Es giebt noch jetzt einen Brief unter dem Namen des Barnabas, welcher ſeinem ganzen Inhalte nach mit dem Hebräerbriefe ſehr übereinſtimmt, aber doch auf einem ganz andern Wege dahin kommt. Der Verfaſſer iſt nemlich ein Vertheidiger der typiſchen Erklärung aller jüdiſchen Einrichtungen im Gegenſatz gegen die buchſtäbliche und ſieht dieſe letztere als Grund des Verderbens des Judenthums an. Ganz anders im Hebräerbrief, wo vielmehr das Buchſtäbliche als das Richtige angeſehn wird, aber als ein Uebergang zum Chriſtlichen, der für ſich nicht genügt. Nun iſt freilich der unter dem Namen des Barnabas vorhandene Brief noch beſtritten, und man kann das alſo nicht als eine völlige Einwendung anſehn und es nur ſo ſtellen: wenn dieſer Brief von Barnabas iſt, ſo kann der Hebräerbrief nicht von ihm herrühren. Wollte man aber jenen Brief des Barnabas für unächt erklären und dagegen den Hebräerbrief als von ihm verfaßt anſehn, ſo iſt ein anderer Umſtand dabei wohl zu beachten, den auch Bleek hervorhebt. Wenn man nemlich das Verhältniß des Paulus zu Barnabas in der Apoſtelgeſchichte genau betrachtet, ſo geht daraus hervor, daß Paulus dem Barnabas im Gebrauch der Rede über-

legen geweſen iſt, denn überall tritt Paulus als der redende,
tige auf 1). Dagegen zeigt der Hebräerbrief eine weit gr
Gewandtheit in der Sprache, als die pauliniſchen Briefe.
kommt freilich das wohl vor, daß Jemand im mündlichen S
chen nicht ſehr fertig iſt und doch in der ſchriftlichen Rede
züglich. Alſo iſt auch dies keine hinlängliche Einwendung g
die Abfaſſung des Hebräerbriefs durch Barnabas. Nun abe
auch im Briefe ſelbſt eine Stelle, welche ſehr beſtimmt g
Barnabas zu ſprechen ſcheint, nemlich Cap. 2, 3. Es iſt
fenbar, daß Keiner von den Zwölf das geſchrieben haben k
aber eben ſo wenig Paulus oder Barnabas, denn dieſe w
Coetanen der Apoſtel, und es war keine Zeit zwiſchen denen,
Chriſtum gehört hatten, und jenen verfloſſen. Auch hebt Pa
es immer beſtimmt hervor, daß er ſein Chriſtenthum nicht
den andern Apoſteln habe; Barnabas aber war in Jeruſalem
ſäſſig, wo er als cypriſcher Levit wahrſcheinlich die Tempelgeſch
ſeiner Landsleute beſorgte, und hat alſo wahrſcheinlich Chriſt
ſelbſt gehört; er gehörte zu den erſten Mitgliedern der Gemei
zu Jeruſalem. Wenn man aber aus jener Stelle hat ſchlie
wollen, daß diejenigen, an welche der Brief gerichtet war, n
die Apoſtel zu Lehrern gehabt haben können, ſo folgt das kein
wegs daraus, denn es kann ja die zweite Generation geweſen ſ
Nur der Verfaſſer ſelbſt kann nicht Zeitgenoſſe der Apoſtel ſe
So werden alſo die beiden älteſten Meinungen über den Urſpru
des Briefs beſeitigt.

§. 103.

Es fragt ſich, ob ſich nun noch irgend Etwas über den Verfaſ
des Hebräerbriefs vermuthen läßt. Die Art, wie Lucas 2) u

---

1) Vergl. Act. 14, 12.

2) Erſt. Entw. Man kann wohl ſagen, wer die Eingänge des Luc
geſchrieben hat, könne möglicherweiſe des Stils wegen auch dieſen Br
geſchrieben haben; aber das iſt auch alles und poſitiveres läßt ſich
einer ſo kleinen Probe nicht ſagen. Aber es iſt kein Grund vorhand

Clemens [1]) als Verfaſſer angeſehn werden, zeigt, daß dieſe Meinung der, daß es Paulus ſei, ſo untergeordnet iſt, daß von ihr nicht mehr die Rede ſein kann. Man hat geſagt, ein bedeutender Mann in der Kirche muß der Verfaſſer auf jeden Fall geweſen ſein nach dem Eindrucke, den der Brief ganz natürlich macht, und da dieſer vor dem jüdiſchen Kriege geſchrieben ſein muß, ſo iſt wahrſcheinlich, daß es ein Mann ſei, von welchem die Apoſtelgeſchichte Spuren enthält. Aber einen Einzelnen beſtimmt' herauszuheben, iſt doch ganz willkürlich. So haben Einige den Silas, Andere den Aquila genommen; von Timotheus konnte nicht füglich die Rede ſein, weil er im Briefe ſelbſt vorkommt. Aber was wir von dem Einen und dem Andern wiſſen, enthält keinen irgend näheren Fingerzeig. Eine andere Meinung iſt ſeit Luther aufgekommen, nemlich daß Apollos der Verfaſſer ſei, welcher ſeitdem Viele beigetreten ſind. Doch zuvor will ich noch einen Umſtand betrachten, wegen deſſen Bleek den Silas und Andere aus Jeruſalem als Verfaſſer abweiſen will. Der Tempel wird nemlich im Briefe ſo beſchrieben, wie ihn Salomo gebaut hatte; nun aber erzählt Joſephus, daß nach der erſten Zerſtörung des Tempels das Allerheiligſte leer war, weil Alles geraubt war; es müſſe alſo, ſagt Bleek, wer aus Jeruſalem war, den Tempel und den Gottesdienſt genau kennen, ein Solcher alſo könne das Allerheiligſte ſo nicht beſchrieben haben. Aber dies ſcheint mir nicht ſo zu ſein. Erſtlich kam es dem Verfaſſer bloß darauf an, den Tempeldienſt in ſeiner Herrlichkeit darzuſtellen und doch das Chriſtenthum darüber zu ſetzen; er konnte alſo, wenn er auch die Veränderung recht gut wußte, doch es überſehn, daß durch die

---

dem Lucas eine ſolche Beſchäftigung mit dem Judenthum zuzutrauen. Aber wenn er ſich — mit Paulus in Jeruſalem — damit beſchäftigt, ſo würde er nicht etwas ins Allerheiligſte geſezt haben, was nicht mehr darin war.

[1] Erſt. Entw. Clemens Rom. hat in ſeinem Briefe Stellen, die dem Hbrbr. ähnlich ſind; allein ſie ſind auch wahrſcheinlich demſelben entnommen und das übrige ſtellt keine Aehnlichkeit dar.

Schuld der ungünſtigen Umſtände nicht Alles mehr in derſe
Art war. Ferner aber iſt auch ungewiß, ob das unter dem
ſo bekannt war, da das Allerheiligſte nicht betreten werden du
Im Talmud finden wir zwar eine Tradition, daß die Bunde
und das Uebrige von Jeremias gerettet ſei und zur Zeit des
ſias wieder zum Vorſchein kommen ſollte; aber außer bei
Rabbinen braucht dieſe Tradition nicht ſo bekannt geweſen
ſein 1).

Ehe ich mich aber über die Hypotheſe über Apollos n
erkläre, muß ich noch einmal auf die Frage zurückgehn, we
Ἑβραῖοι geweſen ſind, oder wenn wir die Ueberſchrift als un
anſehn, welche Leſer eigentlich angeredet werden. Denn es
auch Stellen, welche zu zeigen ſcheinen, daß die Chriſten in
ruſalem nicht gemeint ſein können, beſonders Cap. 12, 4.:
habt noch nicht bis aufs Blut widerſtanden im Kampfe gegen
Sünde und habt doch ſchon des Troſtes vergeſſen, der euch
Söhne Gottes anſpricht. Da ſagt man, dieſe Stelle beweiſe,
die Angeredeten noch keine eigentlichen Verfolgungen erfahren,
keine Märtyrer unter ſich hatten. Dagegen giebt es freilich a
Stellen (10, 32.), wo eben denſelben geſagt wird, ſie w
ebenfalls ſchon durch Allerlei hindurchgegangen, und theils h
ſie ſelbſt Beſchimpfungen erfahren, theils wären ſie κοινωνο
rer geweſen, denen ſolche widerfahren ſeien. Nun lehrt uns
dings die Apoſtelgeſchichte Nichts von blutigen Verfolgunge
Jeruſalem, denn die vom Synedrium ausgehende (Act. 8, 1-
konnte keine blutige ſein, da dieſes dazu das Recht
hatte, und daß Jacobus Zebedäi durch Herodes hinger
wurde (Act. 12, 1.), ſtand nicht in Verbindung mit einer
meinen Verfolgung, und eben ſo wenig die Abſicht
Petrus. Es konnte alſo wohl den Chriſten zu Jeruſalem

---

1) Dagegen erſt. Entw. Da Silas von Jeruſalem aus, wahrſch
doch nicht als ein Fremder, nach Antiochien geſchickt wurde, ſo w
wol auch beſſer über den Tempel unterrichtet geweſen ſein.

nachher geſagt werden: „Ihr habt noch nicht bis auf's Blut gekämpft"; ſehr wohl aber paßt es für ſie, daß es Hebr. 10, 32. heißt: „Erinnert euch der frühern Tage", wenn damit die frühere Verfolgung des Synedriums gemeint iſt. Ich ſehe alſo keinen Grund, warum der Brief nicht an die Gemeinde in Jeruſalem gerichtet ſein könnte. Jener Schein aber hat andere Hypotheſen veranlaßt, die ich nur anführen will, die aber künſtlich ſind und Nichts für ſich haben. Man muß allerdings davon ausgehen, daß die Ueberſchrift nicht unmittelbar zum Briefe gehört und vielleicht nicht urſprünglich iſt, ſondern erſt ſpäter hinzugekommen, wie denn auch die Itala ſie nicht hat. Aber es bleibt doch immer das, daß die Schrift rein an Solche gerichtet iſt, die Juden geweſen und als ſolche zum Chriſtenthum übergetreten ſind. Wenn man nun ſagte, nach Paläſtina könne der Brief nicht beſtimmt ſein, weil dort ſchon blutige Verfolgung geweſen, ſo hat man entweder die Judenchriſten in Macedonien oder in Galatien als Leſer angenommen. Die letztere Meinung hängt mit der vom pauliniſchen Urſprunge zuſammen; zugleich ſei der Galaterbrief an die dortigen Heidenchriſten geſandt. Aber eine ſolche Trennung der Juden- und Heidenchriſten konnte dem Apoſtel gar nicht in den Sinn kommen. Beides iſt ganz willkürliche Hypotheſe. Eine andere Annahme, die mit der von der Abfaſſung durch Apollos zuſammenhängt, iſt, daß der Brief an die Judenchriſten in Alexandrien gerichtet ſei. In dem alten Verzeichniſſe bei Muratori ſteht: fertur etiam ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis; da könnte man ſagen, da man einen apocryphiſchen Brief an die Laodicener hat, ſo müſſe der an die Alexandriner unſer Hebräerbrief ſein. Wir wiſſen nun gar Nichts von der Entſtehung der Gemeinde zu Alexandrien. Apolles war ein alexandriniſcher Jude; wir finden ihn in Kleinaſien, wo er zum Chriſtenthum bekehrt wird und ſogleich anfängt, das Evangelium zu predigen (Act. 18, 24—28.); er kommt dann zunächſt in Corinth vor (Act. 19, 1. 1. Cor. 1, 12.) und wird (Tit. 3, 13.) dem Titus in Creta empfohlen. Nun kann man die Möglichkeit nicht läugnen, daß Apollos wohl ſpäter eine Gemeinde in Alexandrien habe gründen und unſern Brief an ſie richten können. Der Einwand, daß man außerhalb Paläſtina's nicht ſo großes Intereſſe am Tempeldienſt gehabt, paßt auf die alexandriniſchen Juden am wenigſten, die ſich einen eignen Tempel nach dem Muſter des ſalomoniſchen gebaut hatten, worin ſie alſo auch eine Bundeslade und andere Heiligthümer nachgebildet haben können. Auf dieſe Weiſe wäre auch jener Schwierigkeit abgeholfen, daß dieſe Heiligthümer im hieroſolymitaniſchen Tempel nicht vorhanden waren. — Es iſt noch ein Umſtand zu betrachten, welcher allerdings Bedenken dagegen erregt, daß der Brief an paläſtiniſche Judenchriſten gerichtet ſein könne. Seine ganze Structur iſt nemlich ſo, daß, ſtatt daß man in pauliniſchen Briefen einen theoretiſchen und paränetiſchen Theil unterſcheiden kann, hier bei jedem Abſchnitte das Paränetiſche hervorgehoben wird, ſo daß man ſieht, dies iſt die Hauptſache, und zwar ſo, daß die Leſer vor Abfall, d. h. Rücktritt zum Judenthum, gewarnt werden. Nun giebt uns aber die Apoſtelgeſchichte gar keine Indication davon, daß in dieſem Zeitraum eine ſolche Neigung in Paläſtina vorhanden geweſen iſt. Seit den erſten Schritten gegen das Chriſtenthum, die mit der Steinigung des Stephanus zuſammenhängen, findet ſich nachher nur das einzige Factum, was wir nicht genau zu ſtellen wiſſen, die Hinrichtung des Jacobus, aber es iſt keine Spur von allgemeiner Verfolgung, vielmehr wird angedeutet, daß die Gemeinden ſich ruhig fortgebaut hätten. Nun iſt auch gewiß, daß die paläſtiniſchen Chriſten am Tempeldienſte nach wie vor Theil genommen haben; alſo konnte von einem Rücktritt zum Judenthum nicht die Rede ſein, da ſie es nicht verlaſſen hatten. Als Paulus zum letzten Male in Jeruſalem war, wurde ihm gar nicht zum Vorwurf gemacht, daß er ein Chriſt war, ſondern daß er den Tempel entheiligt hätte; der eigentliche Grund des Haſſes gegen ihn war aber, daß er die Gültigkeit des Geſetzes außerhalb Paläſtina's beſtritt. Es ließe ſich alſo eine Neigung zum Abfall der Chriſten hier gar nicht anders denken, als daß ſie entweder dahin kamen, zu glauben, daß Jeſus nicht der Meſſias ſei, oder die ganze meſſianiſche Idee für eine falſche Auslegung zu halten. Das Letztere wurde von vielen Juden angenommen; zu dem Erſteren müßten wir eine beſondere Veranlaſſung denken, die aber in einer Verfolgung nicht liegen konnte, ſondern etwa nur im Zuſammenhange mit der Verheißung der Wiederkunft Chriſti, was ſich aber ſchwerlich eher denken ließe, als nach der Zerſtörung Jeruſalems, welche in den Reden Chriſti mit ſeiner Wiederkunft nahe zuſammen gerückt wurde, und nur bei ſolchen Chriſten, bei welchen die Auffaſſung der βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht geiſtig war. Alles dies aber ſtreitet gegen die Phyſionomie des Briefes ſelbſt, und ſo hat es Schwierigkeit, ihn für paläſtiniſche Leſer beſtimmt zu denken. Wenn man ſich dagegen denkt, daß er an egyptiſche Judenchriſten gerichtet iſt, ſo ſteht die Sache anders, und jene Schwierigkeit hört auf. Aber freilich bleibt dies immer nur eine leere Vermuthung, denn wir wiſſen von den dortigen Gemeinden gar Nichts. Dazu kommt noch, daß wir zwar die älteſten Zeugniſſe von dieſem Briefe bei alexandriniſchen Lehrern finden, aber nirgends die geringſte Spur, daß er an dieſe Gemeinden beſonders gerichtet war, und das Stillſchweigen der alexandriniſchen Lehrer darüber wäre unerklärlich. Daher iſt auch dies nur eine nicht hinlänglich begründete Hypotheſe.

Denkt man ſich nun den Apollos als Verfaſſer, aber das Publicum des Briefs als paläſtiniſch und die Zeit als vor der Zerſtörung Jeruſalems, und denkt man ſich, daß eine ſolche Neigung zum Abfall aus ungeduldiger Erwartung der Wiederkunft Chriſti entſtehn konnte: ſo wäre ja wohl möglich, daß es einzelne Chriſten mit ſolcher Neigung gegeben haben mag; nur nicht ſo zahlreich, daß in den Actis Etwas davon hätte erwähnt werden müſſen, und nicht in der Art, daß Paulus bei ſeiner Anweſenheit davon Notiz bekam, oder daß es im Widerſpruch mit der weitern Verbreitung des Chriſtenthums ſtand. Dabei iſt aber noch ein Umſtand zu bedenken. Wenn dies nemlich ſo war zu einer Zeit, als noch mehrere Apoſtel ſich zu Jeruſalem aufhielten, wie konnte ein Chriſt von der zweiten Generation, wie Apollos, einen Beruf haben, an die paläſtiniſchen Chriſten ſich zu wenden, während dies die Sache der Apoſtel geweſen wäre? da müßte man ſeine Zuflucht zu der Annahme nehmen, daß vielleicht keiner der Apoſtel mehr dageweſen, oder daß Apollos Verbindungen in Paläſtina gehabt, die ihn ganz wohl dazu berechtigen konnten, dort ſo aufzutreten.

§. 104.

Es bleibt immer ſo, daß man bei jeder Annahme über unſern Brief, zu welcher man ſich geneigt fühlt, auf viele Schwierigkeiten ſtößt, zu deren Löſung es an Datis fehlt. Das kann aber dem Anſehn des Briefes ſelbſt keinen Eintrag thun, denn der rein chriſtliche Inhalt deſſelben und ſein Urſprung im apoſtoliſchen Zeitalter ſteht deſſen ungeachtet feſt. Wenn nun auch der Verfaſſer kein unmittelbarer Schüler Chriſti, ſondern ein Apoſtel in der zweiten Generation war, ſo folgt daraus doch nicht, daß wir den Brief als eine canoniſche Schrift vom zweiten Range anſehn müßten. Denn denen des Lucas würde er immer gleichzuſtellen ſein, und den unbekannten Verfaſſern der meiſten katholiſchen Briefe kommt kein höherer Rang zu. Der Hebräerbrief hat ſeine Stelle im neuen Teſtamente mit eben ſo vielem Rechte, wie alle die andern Schriften, welche nicht nachweislich von apoſtoliſchem Urſprunge ſind.

Deſſenungeachtet hat man viel an dem Anſehn dieſes Briefes gemäkelt, und er iſt namentlich ſeit der Reformation oft herabgeſetzt worden. Die Art, wie Luther ihn in ſeiner Ueberſetzung in der Ordnung der Briefe mit den am meiſten bezweifelten der katholiſchen zuſammengeſtellt, beweiſ't, daß, wenn er auch nicht dahin geſtimmt hat, dieſe als apocryphiſche Schriften anzuſehn, wie einige Theologen damals wollten, er ihn doch mit dieſen andern Briefen in den Hintergrund ſtellen wollte. Dies giebt zu der Frage Veranlaſſung, ob in der Lehre dieſes Briefes wohl etwas ſei, was das canoniſche Anſehn deſſelben verdächtig machen könnte. Geht man davon aus, daß er an paläſtiniſche Chriſten gerichtet iſt, und ſieht man es als eine

Thatſache an, daß dieſe ſich mehr zum ebionitiſchen oder nazaräiſchen Chriſtenthum hinneigten, obgleich es darin noch große Abſtufungen giebt: ſo fragt ſich, wie ſich der Verfaſſer, indem er ſich ausſchließlich an dieſe wendete, hierzu geſtellt hat. Man kann nicht ſagen, daß eine ausdrückliche Polemik gegen dieſe Anſicht im Briefe vorkommt, aber eben ſo wenig, daß er dieſe Anſicht theile. Es folgt Nichts weiter, als daß er aus einer Zeit herrührt, wo dieſelbe ignorirt werden konnte, weil die Differenz ſich noch nicht ſo entwickelt hatte. Dies ſtimmt auch damit überein, daß man ihn vor den jüdiſchen Krieg ſetzt. Wenn wir aber die Chriſtologie unſers Verfaſſers betrachten, ſo geht er ja auf dieſelbe Auslegung meſſianiſcher Stellen des alten Teſtaments zurück, wie wir ſie bei den Apoſteln finden. Er ſchreibt Chriſto eine Dignität zu, die ihn über alle andern auch höhern Ordnungen geiſtiger Weſen ſetzt, und ſo wüßte ich nicht, was man Nazaräiſches, ſich von der Doctrin der Apoſtel Entfernendes in dieſem Briefe finden wollte. Er fängt an mit der vollſtändigſten Verherrlichung Chriſti, und wenn man ſagt, die Art, wie er ihn mit den Engeln vergleicht, deute auf eine untergeordnete Anſicht von Chriſto, ſo kann man das nur behaupten, wenn man von ganz unſtatthaften Vorausſetzungen, wie von einer ausgebildeten Trinitätslehre oder einer ausgebildeten Lehre von zwei Naturen in Chriſto zu jener Zeit, ausgehn wollte. Die Vergleichung iſt auch gar nicht ſo, daß ſie, nach unſrer Weiſe ausgedrückt, auf die Subſtanz ginge, die ganz aus der Unterſuchung bleibt, ſondern es handelt ſich nur von der Dignität der einen und der andern Weſen in dem Gebrauch, den Gott von ihnen zur Erlöſung der Menſchen macht, alſo von ihrem Verhältniſſe als göttliche Organe für die *σωτηρία* der Menſchheit. Es gehört dies mit zur Vergleichung des alten und neuen Bundes, da es auch ſonſt vorkommt, daß die Engel bei der Geſetzgebung Moſis thätig geweſen. — Ebenſo kann man nicht ſagen, daß der Verfaſſer des Hebräerbriefs eine höhere Vorſtellung von dem Werthe der moſaiſchen Geſetzgebung in Bezug auf das Seelenheil habe, als Paulus; ſeine Darſtellung wendet ſich nur

mehr nach einer andern Seite, aber seine Vorausſetzung iſt
ſelbe, wenn ſie auch nicht ſo heraustritt. Wenn Cap. 7, 11.
vom levitiſchen Prieſterthum geſagt wird, daß eine *τελείωσις* d
daſſelbe nicht möglich geweſen ſei, ſo hat auch das Geſetz eben
gut ſeinen Theil daran, daß eine *τελείωσις* dadurch nicht geſchi
und es deshalb verändert werden kann und muß. So iſt
Uebereinſtimmung mit der pauliniſchen Theorie im Römerbriefe
und man hat dies wohl erkannt, denn ſonſt hätte ſich die
nung, daß Paulus der eigentliche Urheber des Briefes ſei, n
ſo verbreiten können.

Es iſt noch ein andrer Punct zu betrachten, nemlich die Le
daß, wenn diejenigen, die das Chriſtenthum angenommen hätt
von demſelben abfielen, es kein Heil mehr für ſie gäbe. D
ſcheint im Widerſpruch zu ſtehn mit der ſpäter kirchlich gewor
nen Lehre von den Lapsis. Cap. 6, 4. heißt es: Es iſt unm
lich, daß diejenigen, die einmal erleuchtet geweſen ſind und di
Gaben gekoſtet haben und des heiligen Geiſtes theilhaftig gew
den ſind, wenn ſie abfallen, ſich wieder zur *μετάνοια* erneue
könnten; und Cap. 10, 26: Wenn wir freiwillig wieder in
Sünde fallen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfa
gen hatten, ſo iſt kein Opfer für die Sünde mehr übrig, ſonde
nur eine furchtbare Erwartung des Gerichts. Die Sache iſt ab
offenbar die: Indem der Verfaſſer die beiden Oeconomien dur
Moſes und Chriſtus vergleicht, ſo ſagt er, eine dritte giebt es nich
wer alſo die zweite verläßt und zur erſten zurückkehrt, natürli
mit der Ueberzeugung, daß im Chriſtenthum keine göttliche Heil
ordnung iſt, für den giebt es keine dritte. Wenn alſo Jeman
zweifelte, daß in Chriſto die meſſianiſche Idee wirklich geword
war, und ſich nur von der Perſon Chriſti entfernen, aber d
meſſianiſche Idee beibehalten wollte, ſo bleibt für dieſen kein an
dres Opfer, keine andre Verſöhnung übrig. Aber keineswegs h
der Verfaſſer damit ſagen wollen, daß, wenn Jemand in d
Furchtſamkeit oder in der Betäubung des Schreckens eine Hand
lung gegen ſeine Ueberzeugung begeht, für dieſen eine Rückke

zum Chriſtenthum nicht möglich ſein ſollte. Davon iſt gar nicht die Rede.

Wenn wir alſo nur den Brief im Großen und Ganzen betrachten, und nicht, wie es bei dieſer Schrift, die mehr einen rhetoriſchen als dialectiſchen Character an ſich trägt, am wenigſten angemeſſen iſt, an den Worten kleben: ſo werden wir auch Nichts darin finden, was Keime in ſich enthielte, die dem, was in der Kirche geltende Lehre geworden, widerſtritten.

Sechſtes Capitel.

Die Apocalypſe.

§. 105.

Bei der Offenbarung Johannis beſchäftigen uns theils die Fragen der höhern Critik nach der Einheit des Buchs in ſich und nach dem Auctor, theils die hiſtoriſche Frage nach der Art und Weiſe, wie ſich die Geltung des Buchs feſtgeſtellt hat.

Ueber die Einheit der Apocalypſe hat das Bedeutendſte Bleek geſagt[1]. Er ſtellt die Anſicht auf, daß das Buch aus zwei Hälften beſtehe, welche zu verſchiedener Zeit geſchrieben ſeien, die erſte vor der Zerſtörung Jeruſalems wahrſcheinlich mit einem Schluſſe, welcher bei der Hinzufügung des zweiten Theils weggeſchnitten ſei; denn es ſei deutlich, daß der erſte Theil die Zerſtörung Jeruſalems ignorire, der zweite aber ſie vorausſetze. Wenn dieſe Facta richtig ſind, ſo iſt klar, daß das Ganze nicht in einem Guſſe zu denken iſt. Dann aber bleibt gleich die Möglichkeit, daß die Zuſammenſchmelzung von einem Andern herrühre, als die Abfaſſung, und daß letztere von Verſchiedenen ſein kann. Ich bin weit entfernt, irgend eine Behauptung hierüber aufzuſtellen; allein ſo wie man das als eine exegetiſche Thatſache ſetzt, daß beide Hälften von verſchiedenen Vorausſetzungen ausgehn, ſo iſt gleich

---

[1] In der theologiſchen Zeitſchrift, herausgegeben von Schleiermacher, De Wette und Lücke, 2ter Theil. 1820.

eine Menge von Hypotheſen möglich, und die Einheit des V
faſſers bei der Duplicität der Vorausſetzung muß erſt bewie
werden. Denn wenn der Schluß des erſten Theils weggeſch
ten iſt, ſo könnte auch der Anfang des andern Theils abgeſch
ten ſein, und dann iſt möglich, daß zwei Productionen von v
ſchiedenen Auctoren auf dieſe Weiſe Eins geworden ſind. N
haben wir aber eine alte Nachricht, welche ſich dieſer ga
Hypotheſe widerſetzt, aber von De Wette damit abgefertigt w
daß ſie gegen klare exegetiſche Ergebniſſe Nichts beweiſen könn
Aber es fragt ſich doch, wie es mit dieſer Nachricht ſtehe.

Um alſo erſt den Thatbeſtand ſicher zu ſtellen, ſind beſon
zwei Nachrichten zu betrachten. Andreas, Biſchof von Cä
rea in Cappadocien, von dem wir noch einen Commentar
die Apocalypſe haben, ſagt im Proömium dazu, über die In
ration des Buchs ſei nicht nöthig weitläuftig zu ſein, denn
frühern Kirchenlehrer, Gregorius und Cyrill, und auch die äl
Papias, Irenäus, Methodius und Hippolytus hätten den
racter der Inſpiration beglaubigt. Dies hat nun an und für
keinen großen Werth, da Andreas die Stelle des Papias
ſelbſt anführt, welcher an das Zeitalter der Apoſtelſchüler anre
und mehrere Schüler des Johannes kannte. Nun kommt aber
andere Nachricht dazu, womit es eine ganz andere Bewan
hat. Irenäus (adv. haer. V. 30.) ſagt vom Antichriſt,
es nöthig geweſen wäre, den Namen deſſelben dem gegenwär
Menſchengeſchlecht bekannt zu machen, ſo würde dies wohl
denjenigen geſchehn ſein, der die Apocalypſe geſehn habe, denn
ſei nicht vor langer Zeit ſchon geſehn, ſondern faſt im gegenwär
Zeitalter gegen das Ende der Regierung des Domitianus.
alſo Irenäus Kunde davon gehabt hat, daß die Apocalypſe in
Zeit fällt, daß die Geſichte in dieſer Zeit geſehn und al
hernach aufgeſchrieben worden, ſo wäre es nicht möglich, da
Theil des Buchs ſchon vor der Zerſtörung Jeruſalems geſch

---

1) De Wette Einl. ins N. T. §. 187. not. c. in der 1ſten Aufl.

ſein könnte. Man darf aber dieſe Nachricht nicht ſo leicht behandeln. Irenäus war ein Schüler des Polycarp und wird ein Presbyter deſſelben genannt. Da nun Alles darauf hinausgeht, die Apocalypſe in dieſe Gegend zu verweiſen, ſo konnte Irenäus wohl Nachrichten darüber haben, ob die Apocalypſe ſchon früher geſchrieben war. Und er ſpricht darüber ſo beſtimmt, daß es gar nicht wie eine Vermuthung klingt.

§. 106.

Nun aber fragt ſich, ob jene Anſicht über eine frühere Abfaſſung wirklich ein ſicheres exegetiſches Ergebniß iſt. Und da möchte ich den Satz behaupten, daß es gar nicht möglich iſt, hier ſichere exegetiſche Ergebniſſe aufzuſtellen, d. h. ſo, daß man die Bedeutung der Erſcheinungen mit Sicherheit angeben könnte. Dabei kommt es nicht auf einzelne Stellen an, ſondern darauf, daß man ſieht, wie die Sachen im Allgemeinen dargeſtellt ſind.

Wir wollen zuerſt einmal ſehn, wie der Verfaſſer ſich oder ſein Buch ankündigt. Er überſchreibt es ganz nach hebräiſcher Weiſe, und zwar *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welche Gott ihm gegeben, um ſie ſeinen Knechten zu zeigen, was geſchehn ſoll in der Kürze. Der Eingang verſpricht alſo Begebenheiten, welche bald geſchehn ſollen. Wenn man nun alle einzelnen Geſichte betrachtet, die nachher auf einander folgen, und ſie als bedeutende Begebenheiten anſieht, die nach einander ſich ereignen ſollen (ohne noch irgend weiter nach dem Was? zu fragen): ſo muß man ſchon geſtehn, daß der gewöhnliche menſchliche Maaßſtab von dem *δεῖ γίνεσθαι ἐν τάχει* dabei aufhört, und dadurch wird Alles unſicher, und man hat keinen Grund mehr, zu beſtimmen, wann die Erfüllung der Begebenheiten angehn wird. Es bleibt alſo von vorn herein Nichts übrig, als zu ſagen, hier iſt eine Mannigfaltigkeit von Bildern, ohne daß jedes einzelne eine Begebenheit bedeutet, ſo daß dieſelben ſo auf einander folgen ſollen, wie hier die Bilder. Da nun dieſe Einleitung, wenn ſie irgend etwas Reales zum Grunde legen ſoll, nicht zuläßt, daß man eine ſtrenge

Succeſſion dabei annimmt, ſo ſehe ich nicht ein, wie man ei
ſo beſtimmten Abſchnitt machen will, daß man ſagt, der
Theil ſetze die Zerſtörung Jeruſalems voraus, der andere nich

Die ganze Conſtruction des Buchs kann man ſich ſo denk
den erſten Theil bilden die Sendſchreiben an die ſieben Gem
den (c. 1—3.), den zweiten die Entwickelungen, die mit der E
ſiegelung des Buchs zuſammenhängen (c. 4—11.); alles Ueb
wollen wir als den dritten Theil zuſammenfaſſen. Gewöhnlich ſ
man, was ich als den erſten Theil bezeichne, nur als eine E
leitung an, aber dies ſcheint mir ganz unrichtig zu ſein, d
dann müßte in den Sendſchreiben eine Beziehung auf das F
gende Statt haben. Dieſe glaubt man allerdings c. 1, 3.
finden „Selig iſt der, welcher dies lieſ't, u. ſ. w., denn die
drängt.“ Dies hängt genau mit dem ἐν τάχει zuſammen
führt uns auf unmittelbar bevorſtehende Dinge. Dann ſo
„Johannes den ſieben Gemeinden in Aſien.“ Wenn dies nun
zu verſtehn wäre, daß die ſieben Gemeinden die erſten Leſer
Folgenden ſein ſollen: ſo müßten ſie in den Sendſchreiben irg
wie darauf verwieſen ſein. Dies geſchieht aber gar nicht, ſend
dieſe Sendſchreiben ruhn auf einem Geſichte, welches beſchrie
wird, und in welchem Johannes den Auftrag erhält, dem ἀγγ
λος der einen Gemeinde dies, dem der andern jenes zu meld
Dies bezieht ſich, wie es ſcheint, auf nahe bevorſtehende Din
aber eine Andeutung davon, daß ſie ſich die folgenden Geſic
aneignen ſollen, kommt nicht vor. Man muß aber die einzeln
Sendſchreiben unterſcheiden, die dem Johannes aufgetragen w
den, und die allgemeine Zuſchrift mit dem förmlichen epiſtoliſc
Eingange, c. 1, 4 ff. Nun kommt V. 7. die Ankündigung,
Chriſtus im Begriff ſei, zu kommen in den Wolken, und
jedes Auge ihn ſehn werde; das ſcheint alſo unmittelbar bev
ſtehend zu ſein. Dann wird dem Johannes aufgetragen,
ſchreiben (V. 11.). Da ſind alſo die ſieben Sendſchreiben in
ſem einen zuſammengefaßt. In den Sendſchreiben ſelbſt (c. 2. u.
kommt aber keine Beziehung auf das Folgende vor, und wo

ſelben zu Ende ſind, da iſt nur ein Schluß des letzten, wie der Schluß der andern iſt: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre u. ſ. w.“ Nun folgt c. 4, 1.: „Nach dieſem ſahe ich u. ſ. w.“ und nun iſt der ganze Zuſammenhang zwiſchen dem Folgenden und dem Vorigen nur der, daß geſagt wird: „die erſte Stimme, die ich gehört hatte wie eine Poſaune, ſagt: Steige hier herauf, ſo will ich dir zeigen, was nach dieſem geſchehn ſoll.“ Da ſieht man wohl, wie man gleich mit der Zeitanſicht in eine gänzliche Verlegenheit kommt. Wenn man die Ueberſchrift als eine allgemeine betrachtet, ſo ſteht das *ὅσα δεῖ γένεσθαι ἐν τάχει* als etwas ganz Allgemeines da und muß auf Alles gehn. Wenn man ſie nur als Ueberſchrift zu den ſieben Sendſchreiben betrachtet, ſo kann man freilich ſagen, das Folgende iſt ein Späteres, aber dann erſcheint ſie nicht mehr als eine allgemeine, und man wird unſicher über den Zuſammenhang zwiſchen dieſem und dem Folgenden. Da weiß ich alſo gar nicht, wie man von ſichern exegetiſchen Ergebniſſen reden kann, die ſich auf irgend einen einzelnen Zeitpunct beziehn, da ſchon der Zuſammenhang des Einzelnen ſo ungewiß iſt.

Nun möchte ich aber behaupten, daß in dieſem zweiten Theile c. 4—11., der mit dem erſten dadurch zuſammenhängt, daß es dieſelbe Stimme iſt, ſich nichts findet, was eine beſtimmte Vorausſetzung von dem Nochbeſtehen Jeruſalems enthält. Dieſe beruht auf Auslegungen, die eben ſo gut etwas ganz Anderes ergeben können. Es kommt freilich das jüdiſche Volk in ſeinen zwölf Stämmen vor; aber in den zwölf Stämmen war es nach der Zerſtörung Jeruſalems eben ſo gut vorhanden, wie vor derſelben. Im ganzen zweiten Theil iſt nichts, was berechtigen könnte, irgend eine beſtimmte Auslegung zu machen. Da iſt Einer, der auf dem Thron ſitzt und anzuſehn iſt, wie Jaspis und Carniol. Vorher in den Sendſchreiben war die eigentlich handelnde Perſon Einer, der unter den ſieben Leuchtern ſtand mit ſieben Sternen in ſeiner Hand und einem Schwerdt in ſeinem Mund. Zwiſchen dieſen Beiden iſt keine Verbindung. Der auf dem Throne ſitzt, hat vier ζῶα um ſich, die ſich aber gar nicht zu einem ſinnlichen

Bilde geſtalten, denn wie ſoll man ſich denken, daß ſie ἐ
und κύκλῳ des Thrones ſind? Dann kommt c. 5. das
vor, welches wieder ἐν μέσῳ des Thrones und der Th
Wenn Etwas aufgeſtellt wird als ein Geſchehenes, ſo muß
doch auffaſſen laſſen, wie ein Bild, aber hier will ſich
dazu geſtalten. Nun iſt es hernach das Lamm, welches
den Siegel des Buchs zu öffnen vermag. Denkt man
ſiegeltes Buch, ſo iſt doch die Schrift die Hauptſache,
Siegel ſind das Hinderniß, dazu zu gelangen. Bei jeder
eines Siegels kommen Erſcheinungen, aber ſo plötzlich, d
Deutung davon zu faſſen iſt. Wenn nun alle ſieben Si
löſ't ſind, ſo ſollte man denken, würde das Buch ſelbſt zu
ſchein kommen, aber davon iſt keine Spur, ſondern es i
der ganze Abſchnitt zu Ende. Da ſcheint mir, wenn Etwa
geſchnitten iſt, nicht nur der Schluß, ſondern die Hauptſac
geſchnitten zu ſein. Es iſt alſo in der bildlichen Darſtell
nicht ſo viel Zuſammenhang, daß man darauf irgend ein
rie der Auslegung gründen kann. Ebenſo iſt es auch
einzelnen Sachen. Bei der Löſung jedes Siegels ſoll e
den Thieren ſeine Stimme erheben, da es aber nur vier
ſind, ſo fehlt ſchon beim fünften Siegel dieſe Stimme.
Incohärenzen, daß Parallelen angelegt werden, die herna
gehalten werden, gehn durch das ganze Buch; ſo kann
einem klaren Ergebniß für die Bedeutung nicht die Re
denn immer, wenn man auf etwas ſtößt, das bedeutend
ſcheint, ſo findet ſich hernach, daß der Verfaſſer es falle
ſen hat.

Jene Anſicht, daß die Apocalypſe aus zwei Hauptthe
ſteht, von denen der erſte vor der Zerſtörung Jeruſalems
ben ſei, der andere nachher, beruht vorzüglich auf zwei
Cap. 11. iſt die Rede von der heiligen Stadt, und da heißt es
daß der zehnte Theil der Stadt einſtürze, das Uebrige ab
die Ehre gebe und alſo gerettet werde. Der Zuſammenh
Stelle iſt aber folgender: Es wird dem Verfaſſer der Ap

ein Rohr gegeben, um den Tempel und Altar zu meſſen, und dabei wird ihm geſagt: „Den äußern Hof laß weg und miß ihn nicht, denn er iſt den Heiden gegeben, und ſie werden die Stadt betreten 42 Monate lang.“ Darauf iſt die Rede von zwei Zeugen, welche 1260 Tage lang prophezeihen und dann von einem Thiere, das aus dem Abgrunde kommt, getödtet werden. Da heißt es V. 8.: „Ihre Leichname werden liegen auf der Straße der großen Stadt, welche geiſtig Sodom und Egypten heißt, wo auch ihr Herr gekreuzigt iſt.“ Sie werden aber nachher in den Himmel aufgenommen werden, und ein Erdbeben wird ein Zehntheil der Stadt vernichten. Hierbei ſind im Text die Tempora ganz wunderlich durch einander gemiſcht, ſo daß jede Zeitbeſtimmung ungewiß wird. Nun ſchließt man, daß der Verfaſſer von der Zerſtörung Jeruſalems Nichts gewußt hat, weil er ſagt, daß nur der zehnte Theil untergeht. Aber wie kann denn die „heilige“ Stadt, und die Stadt, welche geiſtig Sodom und Egypten genannt wird, dieſelbe ſein? Und wie kann hier eine wirkliche Thatſache mitten unter lauter Bildern eintreten? Da ſehe ich alſo kein ſicheres exegetiſches Ergebniß. — Mit der Stelle, wegen welcher der zweite Theil nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſein ſoll, hat es ganz dieſelbe Bewandtniß, und es iſt dabei eben ſo wenig Sicherheit der Interpretation. Es wird c. 13. von der Erſcheinung eines Thiers mit 7 Köpfen und 10 Hörnern geſprochen, und von dem einen Haupte heißt es (V. 3.), es ſei tödtlich verwundet und werde nachher wieder heil. Dann heißt es c. 17, 8.: „das Thier war und iſt nicht und wird wieder aus dem Abgrund emporkommen.“ Nachher wird die Auslegung davon gegeben, das Thier ſei das Römerthum, und die 7 Häupter 7 Könige. Aus der Zahl derſelben V. 10. ſchließt man auf die Abfaſſungszeit dieſes Theils. Dabei bezieht man das tödtlich wunde Haupt auf Nero, nemlich auf ſeinen wirklichen Tod und auf das Factum, welches auch durch andere Schriftſteller bekannt iſt, daß man glaubte, daß Nero nicht todt ſei, ſondern im Orient verborgen lebe und wiederkommen werde. Nun wäre alſo Nero einmal

das eine Haupt, hernach aber das ganze Thier. Da ſehe ich k
Sicherheit der Interpretation, denn dieſe Deutungen haben z
etwas Scheinbares, aber wenn man Etwas genau nimmt,
entſtehn die größten Schwierigkeiten. Ich möchte alſo das V
dienſt von Bleek's Arbeit hauptſächlich darin ſetzen, daß er ze
man habe gar keinen Grund, ſo viele einzelne Viſionen hiſtor
auf einzelne Begebenheiten zu deuten; aber er iſt hierin noch ni
weit genug gegangen, ſondern nimmt noch viel zu viel beſtimm
Deutung an. Allerdings hat es Etwas für ſich, indem man el
alle Deptung bloß bei der Aufeinanderfolge der Viſionen ſt
bleibt, zwiſchen dem 11ten und 12ten Capitel eine Lücke an
nehmen und einen Mangel an Zuſammenhang. Das Vorige h
es ganz und gar mit Entſiegelung des Buchs zu thun. Mit d
ſiebenten Entſiegelung ſollte es nun aus ſein, ausgenommen, we
nun noch das Buch ſelbſt käme; aber bei der ſiebenten Entſieg
lung werden die Erſcheinungen vervielfältigt, indem 7 Engel m
Poſaunen auftreten, und bei jeder Poſaune wieder eine neue E
ſcheinung kommt. Bei der ſiebenten Poſaune müßte nun d
Ende ſein, und das iſt auch da, aber nicht ſo, wie man es e
warten ſollte, denn es ſollte das dritte Wehe kommen, nachde
bei der 5ten und 6ten Poſaune das erſte und zweite geweſen wa
Aber zwiſchen die 6te und 7te treten die zwei Zeugen, und d
7te bringt den Schluß, daß alle Reiche der Welt Chriſto überg
ben ſind. Bleek vermißt das dritte Wehe und hat Recht dari
aber bei der ſiebenten Poſaune iſt doch auch ein förmlicher Schlu
denn wenn Alles Chriſto übergeben iſt, müßte doch das Ganz
zu Ende ſein. Und dennoch folgt noch das, was von Cap. 12
an ſteht.

Es iſt eine allgemeine Anſicht bei der Erklärung der Apo
calypſe, daß ſie mit der Vorſtellung von der Wiederkunft Chriſ
zuſammenhänge. Aber kann man eine Wiederkunft Chriſti erwar
ten, wenn aller Streit geſchlichtet, und alle Macht Chriſto über
geben iſt? Da iſt von keiner perſönlichen Wiederkunft die Rede
So wie aber der zweite Theil beginnt, ſo geht auch der Strei

wieder an. Die erſte Erſcheinung iſt da das gebärende Weib, vor dem der Drache ſteht, um das Kind zu verſchlingen. Dieſer kommt auf die Erde mit ſeiner ganzen Zerſtörungsluſt. Da iſt nun Alles auch Streit, bis es ſich zuletzt wieder ebenſo auflöſ't, wobei die letzte Stimme des Engels auf eine höchſt unklare Weiſe in eine göttliche übergeht. Da heiſt es freilich: Ἰδού, ἔρχομαι ταχύ, aber das iſt nicht in Verbindung mit einer Viſion, ſondern mit dem Auftrage, die Weiſſagung bekannt zu machen. So iſt alſo die Vorſtellung von der Wiederkunſt Chriſti auch im zweiten Theile nicht ausgeführt. Es wird allerdings die zweite Stadt Gottes als vom Himmel herabfahrend beſchrieben, aber von einem Herabfahren Chriſti iſt nicht die Rede. Ich glaube, man geht bei der Erklärung viel zu viel von vorgefaßten Meinungen aus und bringt noch zu viel geſchichtliche Beziehung hinein, und noch Keiner hat die Tendenz des Buches ſo ausgemittelt, daß die einzelnen Theile damit zuſammenſtimmten. Alſo die Hauptſache bleibt immer noch res integra. Daſſelbe gilt von der Zuſammenſetzung, da man gar nicht damit auskommt, wenn man auf einander folgende Geſichte von auf einander folgenden Ereigniſſen deuten will. Eben ſo wenig iſt aber auch eine Theilung in Hauptmaſſen ſicher geſtellt.

Es kommt hierbei auf folgende weſentliche Puncte an. Der Abſchnitt zu Ende von Cap. 11. iſt etwas Unläugbares, weil vom entſiegelten Buche nachher nicht mehr geſprochen wird. Ob aber das Folgende vom Anfange des 12ten Capitels an, wo die Formel: „ich ſah ein großes Zeichen am Himmel“ öfter wiederholt wird, unter ſich genau zuſammenhängt, ſcheint mir noch gar nicht entſchieden zu ſein. Bleek erklärt ſich dafür, Grotius dagegen, und Letzterer hält es für einzelne Viſionen, die erſt ſpäter an einander gefügt ſind. Allerdings kommen in ſpäteren Viſionen zuweilen dieſelben Umſtände wieder vor, wie in frühern; ſo werden in den ſieben Schreiben ſchon einige Dinge bezeichnet, die nachher beſchrieben werden. Aber der Zuſammenhang der einzelnen Geſichte des letzten Theils unter ſich iſt keineswegs ſo beſtimmt,

wie der Zuſammenhang der einzelnen mit der anfänglichen V
des erſten Theils. Da kann alſo in gewiſſem Sinne Gr
doch Recht haben, und es würde die Beziehung der einz
Viſionen auf einander, auch wie ſie Bleek gegeben hat, etwa
Willkürliches.

Der Hauptpunct, womit der zweite Theil anfängt, iſt
Weib, was gebären ſoll. Sie wird vor dem Drachen in die W
gerettet, und dieſer auf die Erde hinabgeſtoßen. Dies haben
Erklärer unter ſehr verſchiedenen Formen auf den Anfang des C
ſtenthums bezogen, z. B. das Weib auf die Gemeinde des
Teſtaments als Mutter der chriſtlichen Kirche, und den Dra
auf den Satan, der von Anfang an die Entfaltung des göttl
Reichs verfolge, oder das Kind auf den Meſſias und das W
nicht gerade auf Maria, ſondern auf die alte Theocratie. Da
aber zwei Puncte, welche gegen beide Auslegungen zu ſtr
ſcheinen, nemlich, daß vom Kinde geſagt wird (c. 12, 5.), e
beſtimmt, die Völker mit eiſernem Scepter zu weiden, was
überall das Sinnbild einer ſtrengen und harten Herrſchaft
Ferner wird vom Drachen geſagt (c. 12, 17.), er habe ſich,
dem er auf die Erde geworfen ſei, gegen die Uebrigen aus
Samen des Weibes gewandt. Wer ſind dieſe Uebrigen?
das Kind die chriſtliche Kirche, ſo ſind alle Chriſten ſchon
mit eingeſchloſſen. Iſt es der Meſſias, ſo könnte man viel
ſagen, die Uebrigen ſind die Chriſten ſelbſt, aber dann ve
das Bild doch wieder ſeine ganze Conſiſtenz, da die Chriſten
von Chriſto getrennt erſcheinen. Vom Ausgange dieſes St
des Drachen gegen die ganze chriſtliche Kirche iſt gar nich
Rede. Das Geſicht bricht ab, und es kommt ein ganz an
Thier, welches aus dem Meere heraufſteigt (c. 13, 1.). Da
man alſo, wie gleich vom Anfange an der Zuſammenhang
brochen iſt, und von der weitern Nachkommenſchaft des W
iſt gar nicht mehr die Rede, man müßte denn die Fortſe
unter ganz andern Bildern erwarten. Es iſt aber dabei gar
Sicherheit für eine Zuſammengehörigkeit.

Um die Sache noch von einer andern Seite anzuſehn, ſo möchte ich fragen: wo ſoll ich mir in der Zeit, in welcher die Apocalypſe entſtanden ſein muß (und das kann nicht ſpäter ſein, als die Angabe des Irenäus), einen chriſtlichen Seher denken, oder (mag es auch kein Seher ſein, ſondern mag es nur eine von den alten Propheten entlehnte Darſtellungsweiſe ſein, um die Entwicklung der chriſtlichen Kirche zu bezeichnen,) wo ſoll ich mir einen Chriſten denken, der mit ſolcher Genauigkeit ſich in die römiſche Geſchichte vertiefte (ſei es die vergangene oder die zukünftige), und ſie zu einem ſo bedeutenden Gegenſtande für die Chriſten machte? Denn welches Intereſſe hatte aller Wechſel im römiſchen Reich für die Chriſten, daß ihre Aufmerkſamkeit auf deren Entwicklung gerichtet wäre? Wenn man ſagt, die Thiere im zweiten Theil bedeuten das Römerthum und damit auch das Heidenthum als von dieſem getragen, ſo iſt allerdings wahr, daß Heidenthum und Judenthum beide von großem Intereſſe für die Chriſten waren; aber das Detail der römiſchen Kaiſergeſchichte war für ſie ganz gleichgültig. Es gab da nur die einzige Frage, an deren Beantwortung man damals noch gar nicht denken konnte, ob das Chriſtenthum eine religio licita werde. Aller Wechſel der Herrſchaften war den Chriſten übrigens gleichgültig, weil ihr Schickſal davon nicht abhing, ſondern von den einzelnen Befehlshabern in den Provinzen. Ich kann alſo nicht glauben, daß die Beziehung auf die Geſchichte der einzelnen römiſchen Kaiſer die richtige Direction iſt, um der Erklärung des Buchs näher zu kommen.

Auf die Schwierigkeit in Betreff des Buches, das entſiegelt wird und doch nicht erſcheint, habe ich ſchon aufmerkſam gemacht. Es iſt auch eine ganz willkürliche Meinung, daß es das Schickſalsbuch ſei, denn alles, was davon erzählt wird, knüpft ſich an die Siegel, nicht an das Buch. Es kommt nachher noch ein anderes Buch vor, nemlich das Buch des Lebens [1]), daß ſeine Ana-

---

[1]) Apoc. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27. 22, 19. vgl. Phil. 4, 3 u. a.; dagegen noch ein andres Buch Apoc. 10.

logie in der jüdiſchen Gemeindeverfaſſung hat, da in den Sy
gogen eine Rolle mit den Namen der Hausväter war. Weil a
das Buch des Lebens ohne allen Zuſammenhang mit dieſem v
ſiegelten vorkommt, ſo hat man keinen Grund, es für das
Lebens zu halten. Kurz, man hat keine Handhabe zur Erkläru
des Buchs. — Ebenſo verhält es ſich mit dem animaliſchen Th
der Viſionen. Einige Thiergeſtalten ſind feſtſtehend und komm
wieder, nemlich die vier Thiere um den Thron und das Lam
Nachher erſcheinen aber auch bloß vorübergehende Thiergeſtalt
Schlangen, Roſſe, wunderbare Thiere mit ſieben Köpfen.
einer gemeinſchaftlichen Bedeutung der Thiergeſtalt kommt m
aber nicht; ſie erſcheint im Zuſammenhang mit dem Guten u
dem Böſen ohne beſtimmte Abſonderung. Auch hier ſpielen
Zahlen eine große Rolle, aber ganz verwirrend. Das Lamm h
7 Hörner und 7 Augen; die beiden Thiere c. 12. u. 13. hab
7 Köpfe, aber 10 Hörner, die ſich gar nicht auf naturgemä
Weiſe vertheilen laſſen. Da liegt alſo die Hauptbedeutung
nicht in der Geſtalt, ſondern in den Zahlen. Wenn nun a
das eine Thier 7 Kronen hat auf den 7 Köpfen, das andere aber
Kronen auf den 10 Hörnern, ſo wird ein beſtimmter Unterſch
gemacht, der zu ſehr verſchiedenen Auslegungen Anlaß gegeb
hat, aber zu keiner hat man einen beſtimmten Grund. — Au
außerdem kommen viele Zahlen vor, aber ſo, daß Gezähltes u
Ungezähltes wunderbar durch einander geht. Da ſind vor d
Throne 12000 aus jedem Stamme, alſo 144000; dann iſt w
der die Menge ungezählt, aber Beides gar nicht beſtimmt geſch
den, ſo daß auch die neueſten Ausleger es für daſſelbe gehal
haben. Kurz, das Buch ſcheint gar nicht auf eine ſyſtematiſ
Weiſe behandelt ſein zu wollen. Es erſcheinen freilich gew
Hauptzahlen vorzugsweiſe, 4, 7 und 12. Ebenſo auch ½
prägnante Weiſe, denn wenn 3½ Tage und 42 Monate gena
werden, ſo muß man das auch auf die Siebenzahl zurückführ
Sieben war aber eine ſolenne Zahl; was alſo hiermit zuſamm
geſetzt iſt, kann keine beſondere Beſtimmung haben, ſo daß, we

man auch in die Theorien von der Bedeutung der Zahlen, wie die kabbaliſtiſche, eingehn wollte, damit doch Nichts würde anzufangen ſein. — Nun giebt es einige Stellen in der Apocalypſe, wo Auslegungen vorkommen, z. B. c. 17, 7—18. Aber dieſe Auslegungen bilden gar kein Ganzes, woraus ſich ein Schluß auf das Uebrige machen ließe, ſondern ſie ſind ganz detachirt. Im zweiten Theile finden ſich Stellen, wo der Verfaſſer ſelbſt heraustritt, z. B. Cap. 13, 9. 10., wo eine Ermahnung iſt, die aber ganz unverſtändlich bleibt. Sie müßte entweder auf das Folgende Bezug haben, oder das Frühere erklären; aber Beides iſt nicht der Fall, denn man ſollte glauben, daß nach jener Ermahnung gleich das Gericht über die Thiere kommen würde. Aehnlich iſt Cap. 13, 18. „wer Verſtand hat, ſchätze die Zahl des Thiers, denn ſie iſt die Zahl eines Menſchen, 666.“, was ſo vielfach gedeutet worden iſt. Ebenſo ſteht Cap. 14, 12. weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Folgenden in irgend einer Verbindung. Alſo ſelbſt wo das Buch die Miene hat, ſich verſtändlich machen zu wollen, findet man nichts, wovon man irgend einen ſichern Gebrauch machen könnte.

Sieht man noch auf eine andere Weiſe auf die Structur des Buches, ſo unterſcheidet ſich Anfang und Ende von dem Uebrigen auf eigenthümliche Weiſe. Nemlich die perſönliche Beziehung auf Chriſtum iſt in der Einleitung und im Anfange des Briefs an die ſieben Gemeinden beſonders ſichtbar, und tritt auch am Schluſſe wieder hervor. Aber in dem ganzen eigentlichen Körper des Buchs tritt dies ganz zurück; ein gemüthlicher Character iſt nur am Anfange und am Ende. Aber da iſt auch eine ſonderbare Vermiſchung; es gehn Reden, welche ein Engel, der ſich als Mitknecht des Johannes bezeichnet, hält, und Reden Chriſti ſo in einander, daß man ſie gar nicht ſcheiden kann. Da ſpricht ſich auch erſt das Verlangen nach einer baldigen Wiederkunft Chriſti aus, von der vorher gar nicht die Rede iſt. Ueberhaupt iſt es ein ſonderbares Verhältniß, daß Chriſtus bald in fremden Geſtalten vorkommt, als ein Mann mit einem Schwerdte im Munde, als ein

Reiter, als ein Lamm, und daß dazwiſchen Chriſtus erwähnt
als wäre er noch außerdem da, ſo daß auch hier eine Verwir
iſt, die man nicht nach irgend einer Regel zu bemeiſtern
Statt der Wiederkunſt Chriſti iſt im zweiten Theile das neue
ruſalem, das vom Himmel herabkommt, und zwar im 21ten
pitel zweimal, ſo daß es an verſchiedenen Stellen geſehn
Da iſt doch ſchwerlich zu glauben, daß dies ſo zuſammengeh
kann.

Wenn man dies alles erwägt, ſo giebt es doch ſchwerlich
nen andern Schlüſſel dazu, als daß hier eine Menge einz
Viſionen zuſammengeſtellt iſt, die gar nicht urſprünglich als
gedacht ſind, wobei nur das muß feſtgehalten werden, daß es
beſtimmter Kreis von Bildern iſt, werin das Ganze gehalten
und daß die Beziehung ſelbſt bei der Identität der Bilder
eine ganz andere iſt. Unter ſolchen Umſtänden iſt es denn
ſehr ſchwierig, eine Antwort darauf zu geben, was der Sinn
Buchs ſei, und worauf die Geſichte deuten. Dazu kommt,
was als wirkliche Rede unabhängig von der Viſion vorkom
zu allgemein iſt, um beſtimmte Winke zu geben; nur die
von großen Cataſtrophen, die entweder noch bevorſtehen
überſtanden ſind, bildet den Mittelpunct. Darum muß man
hüten, gewiſſe einzelne Andeutungen dem ganzen Buche unte
legen, die ihren ausſchließlichen Ort nur an einer Stelle ha
z. B. in Cap. 20. von der doppelten Auferſtehung, wo der
faſſer in der Viſion ſelbſt die zuerſt Erweckten 1000 Jahr herrſ
ſieht. Hier iſt offenbar der Chiliasmus ausgeſprochen, aber
kann nicht ſagen, daß er durch das ganze Buch geht.

Da alſo das Ganze zu wenig Zuſammenhang hat, um als
gedacht werden zu können, ſo frägt es ſich, ob es vielleicht
Mehreren geſehn und von Einem erſt zuſammengeſtellt iſt.
wäre aber eine ganz willkürliche Annahme, denn der Name
Johannes ſteht zu Anfang und zu Ende. Es erſcheint alſo als Vi
eines Einzigen, nur zu verſchiedenen Zeiten und ohne Bezieh
der einzelnen Geſichte auf einander. Dann wird aber die

legung eine ganz andere, denn man kann nun nicht nach einer Einheit fragen, wenn die Geſichte aus ganz verſchiedener Zeit ſind, alſo vielleicht durch verſchiedene Ereigniſſe motivirt. Die ganze Geſchichte der Auslegung des Buchs bezeugt, daß, wer auf die Einheit deſſelben ausgeht, immer zu neuen Willkürlichkeiten kommt.

Dann fragt es ſich noch, ob es wirkliche Viſionen ſind, d. h. ob der Verfaſſer zu verſchiedenen Zeiten und von verſchiedenen Impulſen aus in einem exaltirten Zuſtande geweſen iſt, worin ihm auch der Auftrag des Schreibens gelegen hat, oder ob das Geſicht nur eine poetiſche Form iſt, worin er ſeine Ahnung oder die Art, wie er von den Begebenheiten afficirt wurde, beſchrieben hat. Beides iſt behauptet worden, und Beides hat Manches für und Manches gegen ſich. Daß das Sehen als ein wirklicher Zuſtand dargeſtellt wird, kommt nicht in Betracht, da es auch bei den Propheten ſelbſt da vorkommt, wo man aufs beſtimmteſte ſieht, daß es nur eine bloße Form iſt. So muß man alſo die Berechtigung, ſeinen Gedanken eine ſolche Form zu ertheilen, zugeben. Aber wenn Jemand ohne einen exaltirten Zuſtand eine ſolche Form wählt, ſo muß er bei ſeinen Leſern eine gewiſſe Bekanntſchaft mit den Bildern, deren er ſich bedient, vorausſetzen. Eine ſolche Bekanntſchaft derſelben können wir aber gar nicht abläugnen, weil wir nicht wiſſen, in welchen Bilderkreiſen man damals ſich bewegte, denn es gab noch mehr ἀποκαλύψεις, die wir nicht mehr haben, aber die doch ähnlich geweſen ſein müſſen. Da müſſen alſo die urſprünglichen Leſer mehr im Stande geweſen ſein, dieſe Bilder zu verſtehn und daraus die Auslegung zu finden. Wenn ich mir dagegen denke, der Verfaſſer ſei in einem exaltirten Gemüthszuſtande geweſen, und dieſer ſei ihm etwas Habituelles: ſo wäre die Erklärung doch nicht zu umgehn, wie der Verfaſſer zu dieſen Bilder- und Ideenkreiſen gekommen iſt. Aber wenn uns nun dazu auch das Material fehlt, ſo folgt, daß auch bei dieſer Anſicht von dem Buche die Erklärung eine Aufgabe iſt, welche zu löſen nicht möglich iſt.

§. 107.

Unſere nächſte Frage iſt nun, für wie groß der Verluſ
zuſehn ſei, der dadurch entſteht, daß die Erklärung des Buch
ſo unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden iſt. Wir müſſen
den eigentlich religiöſen Gehalt deſſelben betrachten.
wir auf den Hauptkörper des Buchs, die Viſionen, welche
bevorſtehende Begebenheiten bedeuten ſollen, ſo müſſen wir ſol
Puncte berückſichtigen.

1. Es iſt faſt überall darin von Verfolgungen der Ch
die Rede, aber eigentlich als von etwas Ueberſtandenem.
von vorn herein redet der Verfaſſer ſeine Leſer ſo an (B.
„Ich, der ich euer Mitgenoſſe in der Trübſal bin, war au
Inſel Patmos um des Worts Gottes und des Zeugniſſes
Chriſti willen“; woraus übrigens nicht hervorgeht, daß
Patmos als Märtyrer war, ſondern es kann auch in Geſch
des Evangeliums geweſen ſein. Dann wird in der Viſio
Standhaftigkeit (ὑπομονή) gerühmt; Cap. 2, 10. iſt freilich
von bevorſtehenden Leiden die Rede. Da iſt ein Zuſtand
überſtandenen und noch bevorſtehenden Trübſalen, der faſt
alle Sendſchreiben hindurchgeht. Im Folgenden herrſcht aber
aus die Vorſtellung von überſtandenen Leiden vor, es werde
beſchrieben, welche aus großer Trübſal gekommen ſind (c. 7,
und das Weib, das trunken iſt vom Blut der Heiligen (c. 1
Dies würde ſehr gut zur Angabe des Irenäus paſſen, da
Apocalypſe erſt am Ende der Regierung des Domitian geſc
Die Plagen werden dann angeſehn als Strafen der Heide
dieſe Verfolgungen. So geht es fort bis zum tauſendjä
Reiche, wo es ſcheint, als gingen die 1000 Jahr vor den
des Verfaſſers vorüber. So ſieht man aus dieſer ganzen Z
zum Ende der Tage Nichts heraus als allgemeine Plagen
unter ſinnlichen Bildern dargeſtellt werden, und wie ſolle
dieſen einen großen religiöſen Werth beilegen? Welche ein
Gemüthsſtimmung ſetzt es voraus, wenn ein Chriſt ſeinen
in die Zukunft wirft und darin Nichts als göttliche Strafe

die Ungläubigen ſieht! Von den ſegensreichen Folgen der Verbreitung des Chriſtenthums kommt Nichts zum Vorſchein. So iſt es alſo gleichgültig, ob man die Geſichte verſteht, oder nicht; es iſt nichts darin, was uns ein Verſtändniß über das eröffnete, was uns das Wichtigſte ſein muß, die Vollendung des chriſtlichen Lebens und Glaubens. Dieſer Kampf kommt nur vor nach den göttlichen Fügungen, ſofern ſie gar nicht mit der menſchlichen Thätigkeit zuſammenhängen. Da verſchwindet mir der Werth der Viſionen ganz und gar.

2. Was uns außerdem übrig bleibt, iſt die Einleitung, die Sendſchreiben an ſieben Gemeinden, dann einige in die Darſtellung eingeſtreute Ermahnungen und Hymnen und die Beſchreibung des neuen Jeruſalems. Dieſe Stücke verſprechen allerdings mehr eigentlich religiöſen Gehalt. Die Einleitung hat es jedoch weniger mit den Sendſchreiben zu thun, als daß ſie überwiegend auf die Viſionen aufmerkſam macht; was apoſtoliſchem Zuſpruche ähnlich ſieht, wird dadurch in den Hintergrund geſtellt. Die Sendſchreiben enthalten theils Lob und Tadel, theils Ermahnung und Zuſpruch. Lob und Tadel iſt aber ſo allgemeinen Inhalts, und die Beſchreibung deſſen, was getadelt wird, oft ſo dunkel, daß man mit der Auslegung nicht aufs Reine kommt, z. B. bei der Lehre des Bileam. Wenn der Tadel dagegen verſtändlich iſt, ſo betrifft er das Allgemeinſte, ſo daß dies immer nur geringfügige Elemente für ein apoſtoliſches Sendſchreiben geben würde. Dabei gehn durch dieſe Sendſchreiben Spuren hindurch, die ſehr beſtimmt einen judaiſirenden Character an ſich tragen. Es kommt c. 2, 9. eine *συναγωγὴ τοῦ Σατανοῦ* derer vor, die vorgeben, Juden zu ſein, es aber nicht ſind. Da iſt alſo hinter dem Vorgeben des Judenthums etwas dem Satan Angehöriges verſteckt; ſo wäre der Tadel mehr im Intereſſe eines Juden, als eines Chriſten. Allein dies geht doch nicht ſo durch, daß das Intereſſe ein rein jüdiſches wäre, denn es iſt auch von einem Eingange der Heiden die Rede (c. 7, 9.), aber auch wieder, daß Chriſtus ſie würde mit eiſernem

Stabe weiden (c. 12, 5.), was doch nicht auf eine rechte Gleich
heit mit den Juden im Gottesreiche geht.

Sehen wir darauf, wie die Perſon Chriſti in dieſem Buch
aufgefaßt wird, ſo iſt ſchwierig, zu irgend einer harmoniſchen Vor
ſtellung darüber zu kommen, denn er tritt bildlich auf, währen
auch wieder namentlich von ihm die Rede iſt. Aber überwiegen
erſcheint er als Vollſtrecker der göttlichen Strafen, als Diener d
göttlichen Gerechtigkeit.

Alles zuſammengenommen müſſen wir ſagen, daß nur ei
geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärun
dieſes Buchs zu ziehn ſein würde. Es würde doch für chriſtlich
Weisheit oder für Leitung der Kirche Nichts daraus zu entnehme
ſein, weil Alles auf ſolche göttliche Strafen zurückkommt, welch
außerhalb der chriſtlichen Kirche ihren Urſprung nehmen; und d
unmittelbar religiös Erregende iſt ſchon wegen des Zuſammenhang
und wegen der groſen Allgemeinheit, worin es gehalten iſt, v
einer ſehr geringen Kraft.

§. 108.

Fragen wir nun, ob es wohl wahrſcheinlich iſt, daß dies Bu
ein apoſtoliſches Product ſei, ſo ſpricht ſchon die Betrachtung ſe
nes Inhalts und ſeines chriſtlichen Werthes ſehr dagegen. D
Neigung zu ſolchen Productionen und die Richtung, ſich damit
beſchäftigen, geht mehr nach der Seite des Apocryphiſchen, a
des Canoniſchen hin. Nun hat es mehrere Bücher unter dem N
men *ἀποκαλύψεις* gegeben, und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* hat ſi
längere Zeit erhalten; nachher aber ſind ſie alle verworſen, u
die unſrige allein iſt zu einer Stelle im Canon gelangt. Da mü
ſen wir alſo fragen, wie es mit dem Aeußern, mit den Zeugni
ſen für die Aechtheit des Buches ſteht.

Hierbei müſſen wir im voraus beſeitigen, was nur ein R
ſultat aus dem Buche ſelbſt iſt, nemlich, daß der Verfaſſer, d
ſich Johannes nennt, ſagt, er ſei des Wortes Gottes wegen a
der Inſel Patmos geweſen, und daß wir in alten Kirchenſchrif

ſtellern finden, daß der Apoſtel Johannes in ſpäterer Zeit nach Patmos verbannt ſei. Offenbar iſt jene Stelle die einzige nachweisliche Quelle dieſer Nachricht, obgleich dieſelbe ſchon auf einer willkürlichen Auslegung beruht.

Was alſo die Zeugniſſe ſelbſt betrifft, ſo iſt das erſte das von Papias, welches bei Andreas von Cappadocien erwähnt wird [1]). De Wette erklärt dies freilich für unzuverläſſig, aber ich ſehe nicht ein, warum. Schwerlich iſt wohl zu glauben, daß Andreas die Bücher des Papias ſelbſt geſehn hat, aber er wird ſie aus andern Quellen kennen gelernt haben. Aber das Zeugniß iſt gar nicht ſo, daß daraus hervorgeht, daß Papias den Apoſtel Johannes für den Verfaſſer gehalten hat. Es iſt zwar bekannt, daß, wenn in dieſer Zeit geſagt wird, ein Buch ſei *θεόπνευστος*, gemeiniglich damit auch geſagt iſt, es ſei apoſtoliſchen Urſprungs. Das iſt aber bei ſolchen Viſionen eine ganz andere Sache, denn ſie wurden immer als übernatürlich angeſehn, und es wurde daher gefragt, ob ſie vom Böſen oder von Gott eingegeben waren. Wenn nun Papias das Letztere von dieſem Buche ausſagt, ſo folgt noch nicht, daß er es auch für apoſtoliſch hält.

Der nächſte Zeuge iſt Irenäus, bei dem wir aber ſehr vorſichtig ſein müſſen, weil von dem griechiſchen Text ſeiner Schriften nur Fragmente übrig geblieben ſind, und wir außerdem nur die lateiniſche Ueberſetzung haben. Nun giebt es auch eine griechiſche Stelle von ihm über die Apocalypſe, dann aber mehrere in der lateiniſchen Ueberſetzung, wo ihr Verfaſſer als Joannes Domini discipulus angeführt wird. Aber in der griechiſchen Stelle [2]) iſt gar keine Angabe, daß Irenäus den Apoſtel Johannes für den

---

1) Siehe oben S. 450.

2) Siehe oben S. 450. Iren. adv. haer. V. 30. *εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐῤῥέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.*

Verfaſſer gehalten hat, und die Auctorität für die Verſchweigun
des Namens des Antichriſts würde doch weit größer geweſen ſei
wenn er den Apoſtel ſtatt deſſen, „welcher die Apocalypſe geſe
hat“, genannt hätte. Hiergegen verſchwinden mir ſolche blo
Bezeichnungen, wie die in der lateiniſchen Ueberſetzung, gänzli
da die letztere nach der Vergleichung mit ſolchen Stellen, die w
auch griechiſch haben, nichts weniger als wörtlich iſt. Dazu komm
daß die Apocalypſe in der lateiniſchen Kirche als apoſtoliſch ane
kannt war, weßhalb es dem Ueberſetzer nahe liegen konnte, die
der lateiniſchen Kirche gewöhnliche Bezeichnung hineinzuſetzen.
iſt mir alſo höchſt wahrſcheinlich, daß es des Irenäus Meinun
nicht iſt, daß der Apoſtel Verfaſſer der Apocalypſe ſei. Irenäu
war in genauer Bekanntſchaft mit Schülern des Johannes un
iſt von Smyrna nach dem Abendlande gekommen. Es iſt m
ſogar nicht unwahrſcheinlich, daß er die Apocalypſe zuerſt na
dem Abendlande gebracht hat, denn dies iſt die erſte Spur davo
daß kleinaſiatiſche Lehrer dorthin kamen, und die ſieben Send
ſchreiben weiſen offenbar auf einen kleinaſiatiſchen Urſprung hin.

Tertullian ſagt freilich auf das beſtimmteſte: Apostolu
Joannes in Apocalypsi, und das müſſen wir als ein Factum ge
ten laſſen, daß die Offenbarung in der lateiniſchen Kirche für apo
ſtoliſch gehalten iſt. Aber wie leicht in einer ſolchen Entfernun
eine Verwechſelung möglich war, wie wenig man wiſſen konnt
daß der Name Johannes damals ſehr häufig war, wie alſo ſeh
gut dieſe Meinung ohne allen poſitiven Grund bloß aus dem Na
men entſtanden ſein kann, werden wir nicht anders als wahrſchein
lich finden.

In der griechiſchen Kirche iſt der erſte Zeuge für den apoſto
liſchen Urſprung des Buchs **Juſtin**, der im Dialogus cum Try
phone ſagt: ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστό-
λων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει etc. Es iſt freilich noch nich
gewiß, ob dieſer Dialog von Juſtin iſt, aber wenigſtens iſt es ein
ſehr altes Buch. **Clemens von Alexandrien** nennt auc
die Apocalypſe eine ἀποστολικὴ φωνή. Daſſelbe ſagt **Origene**

deutlicher an mehreren Stellen, z. B. ἐν τῇ ἀποκαλύψει ὁ τοῦ Ζεβεδαίου Ἰωάννης.

Nun aber iſt es doch ſehr merkwürdig, daß ungeachtet dieſer ſtarken Zeugniſſe ſo berühmter Kirchenlehrer Hieronymus, den man doch in dergleichen Dingen für einen ſehr unterrichteten Mann halten muß, und der eher ein Intereſſe für als gegen die Apocalypſe hatte, ſagt, daß dieſelbe in der griechiſchen Kirche nicht anerkannt werde. Es muß alſo die öffentliche Meinung in der Kirche nicht durch dieſe Zeugniſſe beſtimmt ſein. Nun finden wir ſeit Origenes immer zunehmende entſchieden ausgeſprochene Zweifel gegen die Aechtheit des Buchs mit der Richtung, es einem andern Verfaſſer mit dem Namen Johannes oder einem beſtimmten Andern zuzuſchreiben.

Der Hauptgegner der Apocalypſe iſt Dionyſius von Alexandrien, von welchem uns Euſebius (h. e. VII. 25.) mit großem Fleiß Stellen mitgetheilt hat (bei De Wette §. 189. 190. 192.). Dieſer in der That vorzüglich critiſche Kirchenlehrer hebt nun ſchon die Puncte heraus, durch welche die gänzliche Verſchiedenheit zwiſchen dem Evangelium und dem erſten Briefe des Johannes einerſeits und der Apocalypſe andrerſeits deutlich gemacht wird. Nicht nur das weniger Bedeutende, daß der Verfaſſer in der Apocalypſe ſich nirgends als den Apoſtel bezeichnet, ſondern auch der verſchiedene Character der Sprache und der Gedanken iſt dort ſo gut ins Licht geſtellt, wie man nur es ſpäter gethan hat. Nun ſagt Dionyſius, daß ſchon früher Zweifel gegen dies Buch aufgeführt ſeien, die aber von anderer Art geweſen, indem ſie mehr gegen einzelne Sätze deſſelben gerichtet waren. Dionyſius ſelbſt iſt zwar auch ein Gegner des Chiliasmus, aber ſeine Zweifel ſind nicht daher, ſondern philologiſch begründet. Mehrere hatten die Apocalypſe dem Cerinth zugeſchrieben, was ſonderbar iſt, da Cerinth nach andern Nachrichten faſt ein perſönlicher Gegner des Johannes war. Cerinth war ein Chiliaſt, und es iſt merkwürdig, daß gerade ſein Gegner Johannes ein Buch geſchrieben haben ſoll, worin der Chiliasmus vorgetragen wird. Dieſen Zweifel hat ſchon ein römiſcher

Presbyter, Cajus, vorgebracht (Euseb. h. e. III. 28.). And
iſt es mit den Zweifeln der Aloger, die zugleich das Evangeli
des Johannes verwarfen.

So wurde die Apocalypſe in der griechiſchen Kirche nicht
gemein angenommen, bis ſie hier zu derſelben Zeit in den Ca
kam, wie der Hebräerbrief in der lateiniſchen Kirche.

§. 109.

Es iſt wohl die Differenz zwiſchen den beiden am meiſten
johanneiſch anerkannten Schriften, dem Evangelium und dem
ſten Briefe, und der Apocalypſe ſo groß, daß De Wette mit Re
ſagt, es ſtehe in der neuteſtamentlichen Critik Nichts ſo feſt,
daß dieſe drei Schriften nicht denſelben Verfaſſer haben könn
Zugleich aber ſcheint er doch die Möglichkeit zuzugeben, daß J
hannes nicht der Verfaſſer des Evangeliums iſt, wenn die Apo
lypſe von ihm iſt. Aber ich kann dies Buch an und für ſich ni
für ein apoſtoliſches halten. Nun hat es mehrere Apocalypſen g
geben, welche Apoſteln zugeſchrieben wurden, die aber alle, na
dem ſie eine Zeitlang Intereſſe erregt, bei Seite geſtellt ſind. D
unſrige hat ihr günſtiges Schickſal nicht dem Urtheil der Gege
zu verdanken, in der ſie wahrſcheinlich entſtanden iſt, ſondern d
abendländiſchen Kirche. Dieſe Differenz des Ausgangs, wenn w
ihre Geneſis betrachten, ſpricht gar nicht dafür, daß es hinreichen
begründet iſt, ſie für anders geartet zu halten, als jene verwo
fenen Apocalypſen, von denen wir freilich Nichts mehr wiſſen, d
aber gewiß von ähnlicher Form waren. Jetzt iſt der Canon fixi
und es iſt nicht möglich, ihn zu ändern, weil er ein geſchichtlich
Factum iſt. Darum kann nicht davon die Rede ſein, die Ap
calypſe und andere bezweifelte Bücher vom Canon zu trenne
denn es würde ein gewaltſames und unhiſtoriſches Verfahren ſei
Bei den angefochtenen apoſtoliſchen Briefen wäre es auch ungerech
denn man darf auf ſie den Begriff untergeſchobener Bücher nic
anwenden, und ſie enthalten nichts der apoſtoliſchen Lehre Wide
ſprechendes. Mit der Apocalypſe hat es freilich gewiſſermaßen ei

andere Bewandtniß, denn es hält ſchwer, die darin vorkommende Vorſtellung von einem tauſendjährigen Reiche Chriſti abzutrennen von ſinnlichen meſſianiſchen Erwartungen, was doch im neuen Teſtament beſtimmt geſondert wird. Aber der Character des Untergeſchobenen kommt der Apocalypſe eben ſo wenig zu, denn der Verfaſſer will gar nicht für den Apoſtel gehalten ſein.

Diejenigen in der griechiſchen Kirche, welche ihre Aechtheit bezweifeln, nehmen einen andern Johannes als Verfaſſer der Apocalypſe an, worunter man auch Euſebius rechnen kann, von dem man mit Unrecht ſagt, daß er ſich ſchwankend über dieſelbe erkläre. Denn überall, wo er Gelegenheit hat, führt er Zweifel gegen ſie auf, und wo er ſchwankend ſpricht, giebt er nur die ſchwankende Meinung des damaligen allgemeinen Urtheils an. Da, wo er vom Papias handelt (h. e. III. 39.), giebt er ſich ausdrücklich die Mühe, eregeſirend zu beweiſen; daß es zwei Johannes gegeben habe, und ſetzt hinzu, man könne den zweiten für den Verfaſſer der Apocalypſe halten. Wenn nun dieſer andere Johannes ein Schüler des Apoſtels geweſen ſein ſoll, ſo kann ich mir auch nicht erklären, wie er dies Buch geſchrieben habe. Denn daß er in deſſen Schule dieſe Richtung bekommen habe, ſowohl überwiegend gern göttliche Strafen darzuſtellen, als ein tauſendjähriges Reich zu denken, kann ich kaum glauben. Ich lege daher hierauf kein großes Gewicht, ſondern ſehe es nur als einen Verſuch an, ein anderes Individuum deſſelben Namens anzugeben, was aber auf dieſem Gebiete niemals die Pflicht des Critikers ſein kann.

§. 110.

Ich will nun hier, eben weil man die Apocalypſe als eine Art von Gränzpunct zwiſchen Canoniſchem und Apocryphiſchem anſehn kann, noch einmal die Bücher des neuen Teſtaments in Bezug auf den Begriff des Canons zuſammenſtellen, d. h. ſofern ſie die normale Darſtellung des Chriſtenthums enthalten müſſen. Dieſem Begriffe zufolge iſt nach dem Auseinandergeſetzten klar, daß ich der Apocalypſe nur einen geringen Werth beilegen kann einzelne Ausſprüche, die wir in dieſer Hinſicht gebrauchen können giebt es in derſelben ſehr wenig und erhalten dieſen Character erſt wenn man ſie aus dem Zuſammenhang herausreißt. Nun frag es ſich, ob es dieſem Minimum gegenüber ein Maximum giebt und ob wir eine Reihe anlegen können, wodurch ſich der Wert der verſchiedenen Theile des neuen Teſtaments in eine Ordnung ſtellt. Daraus, daß geſchichtlich der Canon urſprünglich aus de zwei Hauptbeſtandtheilen, den Evangelien und den pauliniſche Briefen, beſtand, und alles Uebrige erſt ſpäterer Zuwachs iſt, folgt noch nicht, daß das Letztere deuterocanoniſch ſei, denn e konnte auch ein rein canoniſches Buch erſt ſpäter bekannt werden. Unter den Evangelien iſt die Stellung des johanneiſchen von de größten Wichtigkeit, denn wenn man die drei ſynoptiſchen ſich al die urſprünglichen denkt, ſo gewinnen die Abweichungen des johanneiſchen, namentlich der mehrmalige Aufenthalt Chriſti in Jeruſalem und die Uebergehung der Einſetzung des Abendmahls, eine beſondere Färbung; und giebt man dabei die Möglichkeit zu, daß ein Apoſtel ein Buch von ſo viſionärem Inhalt ſchreiben konnte, wie die Apocalypſe, ſo exiſtirt die Möglichkeit, daß das vierte Evangelium nicht von einem Apoſtel iſt. Für mich exiſtirt dieſe Möglichkeit nicht, ſondern ich kann nicht anders, als das johanneiſche Evangelium ſchlechthin voranſtellen; ſeine erſtaunliche Anſchaulichkeit, die ſich ſo ſchwer nachahmen läßt, iſt für mich ein hinlänglicher Beweis; die Nichterwähnung des Abendmahls erkläre ich nicht daraus, daß Johannes die [illegible]ern Evangelium habe ergänzen wollen, ſondern daß er nicht erzählen wollte, was in Aller Munde war, oder er mag auch einen andern Grund gehabt haben, den wir nicht mehr angeben können. Wir ſtellen alſo das Evangelium des Johannes oben an, worin auch liegt, daß er keineswegs in den Reden Chriſti etwas Eignes hinzugethan hat, wenngleich der Eingang von ihm herrührt, den man aber ſehr gut erklären kann, ohne auf alexandriniſche Philoſophie zurückzugehn. — Fragen wir nun weiter, ob wir einen Unterſchied machen müſſen zwiſchen den Evangelien, die unmittelbar Worte Chriſti wiedergeben, und den apoſtoliſchen Briefen, welche dergleichen nicht haben, ſo glaube ich, daß wir nach unſerm Begriffe des Canons dieſen Unterſchied nicht machen können. Denn theils haben wir die Worte Chriſti doch auch nur aus der zweiten Hand, theils haben die Apoſtel doch alles, was ſie als chriſtliche Ermahnung und Lehre vortragen, aus Chriſto geſchöpft, und wenn es auch nur aus ſeiner Rede gefolgert iſt, ſo iſt es doch ein Reſultat des unmittelbaren perſönlichen Umgangs. Auf dieſe Weiſe ſtellen ſich beide Arten von Schriften gleich. — Nehmen wir nun die apoſtoliſchen Briefe für ſich und ſondern die pauliniſchen, weil ſie eine beſondere Maſſe von einem Verfaſſer bilden, von den andern, die von verſchiedenen herrühren: ſo werden wir nicht umhin können, zu ſagen, daß ein ähnliches Verhältniß zwiſchen den pauliniſchen Briefen und den andern Briefen iſt, wie zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den andern Evangelien. Dieſe Aehnlichkeit bezieht ſich auf die Einheit in den einen und die ſich verſchieden modificirenden Anſichten in den andern; denn es wäre doch unmöglich, aus den katholiſchen Briefen ein Corpus der Doctrin zuſammenzuſtellen, wie man es aus den pauliniſchen ſehr gut kann. So finden wir alſo in beiden Theilen des N. T.'s ſolche Differenzen, daß das Eine hier einen größern Werth hat, das Andere dort. — Sondern wir nun hier wieder die bezweifelten Briefe aus, namentlich die auf gewiſſe viſionäre und prophetiſche Elemente zurückgehn, und nehmen ſie mit der Apocalypſe zuſammen, ſo ſtellen ſich dieſe in Bezug auf den canoniſchen Character den vorigen ſehr untergeordnet, ſo daß wir allerdings einen Unterſchied zwiſchen proto- und deuterocanoniſchen Schriften im neuen Teſtament zugeben.

Dritter Theil.

Von dem litterariſchen Zuſammenhange u
den Quellen des neuen Teſtaments [1]).

§. 111.

Es bleibt uns nun noch eine ſehr bedeutende Betracht
übrig, nemlich die des neuen Teſtaments in ſeinem litterariſ
Zuſammenhange als Theils der damaligen Litteratur und in
ziehung auf den Einfluß, den dieſe auf daſſelbe ausgeübt
Allein dies iſt eine ſo weitläuftige Betrachtung, daß darauf
ganzer Curſus verwandt werden könnte; ich will daher nur
allgemeinen Geſichtspuncte angeben.

Wir können das neue Teſtament nicht anders anſehn,
der Nationalität nach als einen Theil der jüdiſchen Littera
Die Verfaſſer gehören alle dieſem Volke an, wenn nicht urſprüng
ſo doch durch Adoption, und das Ganze verſirt in einem
hältniſſe, welchem ein Zuſammenhang von jüdiſcher Denkung
und jüdiſchen Begriffen zum Grunde liegt. Allerdings kö
man hierbei einen Unterſchied machen zwiſchen den Theilen
N. T.'s, welche auf paläſtiniſche Chriſten, und denen, welche
helleniſtiſche ſich beziehen. Indeß würde ſich dies nicht durch
ren laſſen, indem es keinen beſondern litterariſchen Zuſammen
für das Letztere giebt. Allerdings können hierüber getheilte
nungen ſein; aber es iſt gewiß, daß für die helleniſtiſchen

---

[1] Siehe oben S. 17. u. 31.

und die, welche ſich an das Jüdiſche anſchloſſen, kein Zuſammenhang deſſen, was ihnen als chriſtlich geboten wurde, mit irgend einer andern, nicht jüdiſchen, Litteratur ſtattfand. Wenn in pauliniſchen Reden und Briefen Citate aus griechiſchen Schriftſtellern vorkommen, ſo beweiſen dieſe weder für ſeinen noch ſeiner Leſer Zuſammenhang mit griechiſcher Litteratur irgend Etwas [1]. Es ſind Ausſprüche, die ſprichwörtlich geworden waren, und es iſt gar nicht entſchieden, ob Paulus gewußt hat, wem dieſe halben Verſe angehörten, da er ſie aus dem gemeinen Leben gekannt haben mochte.

Wenn wir nun dies feſtſtellen, ſo entſteht die Frage, welchen Einfluß die geſammte Nationallitteratur auf das neue Teſtament gehabt hat. Wir müſſen hierbei die Materie und die Form unterſcheiden.

Was die letztere betrifft, ſo hat die Form der Lehrbriefe, die einen ſo großen Theil des neuen Teſtaments ausmachen, keine beſtimmte Analogie in jener Litteratur, ſondern ſie iſt entſtanden durch die Art und Weiſe, wie ſich die chriſtliche Geſellſchaft bildete. Aehnlich verhält es ſich mit den Evangelien. Sehn wir auf die drei ſynoptiſchen, ſo iſt das Geſchriebenſein etwas Secundäres, und das Urſprüngliche iſt die mündliche Erzählung. — Anders iſt es, wenn wir auf die Form deſſen ſehn, was die Schriften enthalten; da kommen wir in die Analogie des Volkslebens, aber die Analogie der Litteratur geht verloren. Die Art der Parabeln war in erſterem gewöhnlich, aber unabhängig von der letzteren.

In Beziehung auf den Inhalt iſt dieſe Frage noch ſehr ſtreitig und ſpielt auch in die Partheianſichten in der Theologie hinein. Es fragt ſich nemlich, in wiefern es mit dem chriſtlichen Glauben zuſammenhängt, daß wir alles, was chriſtliche Lehre iſt, als etwas weſentlich Neues von der Offenbarung Chriſti ableiten, oder in wiefern wir vorausſehen müſſen, daß Chriſtus ſelbſt und die nächſten Verkündiger des Chriſtenthums und Verfaſſer des

---

1) Siehe oben S. 123.

neuen Teſtaments ſich ſelbſt aus dem Gedankenkreis der Zeitge
noſſen gebildet haben. Dies iſt ein ſo weites Feld, daß es ein
eigne Litteratur ausmacht, welche vorzüglich darauf ausgeht, Ana
logien zwiſchen den neuteſtamentlichen Schriften und den Apo
cryphen des alten Teſtaments und andern Schriften und der rab
biniſchen Litteratur aufzuſtellen. Die Aufgabe iſt, den Zuſammen
hang zu ſuchen zwiſchen der urſprünglich chriſtlichen Mittheilun
in mündlicher Rede und ſchriftlicher Abfaſſung und den Gedanke
und Meinungen, welche die Verkündiger des Chriſtenthums in
Volksleben fanden, nebſt dem, was wir als eigentliche Litteratu
kennen.

Es liegt nun eine Frage hierzwiſchen, die in den Vorträge
über die Geſchichte Chriſti zu beantworten iſt, nemlich in wiefer
Chriſtus in der Zeit ſeines Lebens, die uns größtentheils un
bekannt iſt, ſich mit der Litteratur ſeines Volks beſchäftig
haben mag.

Die Lage der Sachen iſt hierbei die. Was wir von jüdiſche
Litteratur, die in jener Zeit gangbar war, wiſſen, ſcheidet ſich i
zwei ſehr verſchiedene Zweige, in das Paläſtiniſche, wobei di
aramäiſche Sprache das Vehikel war, und in das Alexandrini
ſche, was ganz und gar helleniſirt war. Von helleniſtiſch jüdi
ſcher Litteratur, die anderwärts urſprünglich war, iſt uns
gut wie gar Nichts bekannt. Die jüdiſch alexandriniſche Litteratu
wird für uns vornehmlich und ausſchließlich durch Philo reprä
ſentirt. Und da iſt ein einziger Punct im neuen Teſtament, d
eine Leitung gegeben hat, um einen Zuſammenhang mit Phi
zu finden, nemlich die Lehre vom *Λόγος* im Evangelium d
Johannes. Ich muß aber geſtehn, daß ich niemals habe dieſ
Zuſammenhang finden können. Es iſt nicht nachzuweiſen, daß d
Schriften des Philo in Paläſtina gangbar geweſen ſind, und eb
ſo wenig, daß Johannes anderswo mit ihnen bekannt geword
ſei; und andrerſeits glaube ich, daß man gar nicht nöthig hat,
den alexandriniſchen Theorien ſeine Zuflucht zu nehmen, um da

was ſich bei Johannes findet, zu erklären [1]). Einen andern Anknüpfungspunct für Alexandriniſches im N. T. würden Apollos und Barnabas geben, der Eine aus Alexandrien, der Andere aus Cypern. Aber wir wiſſen von Beiden viel zu wenig, wie zeitig ſie jene Gegenden verlaſſen haben und in das jüdiſche Gebiet übergegangen ſind, als daß wir darauf Etwas bauen könnten. Es iſt offenbar, daß Apollos ſchon mit meſſianiſchen Ideen bekannt war, ehe er zum Chriſtenthum kam; dieſe waren aber, ſo viel wir wiſſen, in der alexandriniſchen Litteratur gar nicht gangbar.

Wir müſſen uns alſo rein auf das Paläſtiniſche beſchränken. Da lag aber die Sache ſo, daß alles, was Litteratur war, Sache der Schule war und im Kreiſe der Schule blieb; und es iſt aus dem N. T. nachzuweiſen, daß weder Chriſtus, noch ſeine eigentlichen Schüler durch das Gebiet der Schule gegangen waren. Ob Chriſtus Bekanntſchaft mit der nationalen Litteratur hatte, können wir dahingeſtellt ſein laſſen, aber das iſt gewiß, daß er nicht in der gewöhnlichen Schule gebildet war. Allerdings aber lehrten die, welche die Schule durchgemacht hatten, auch öffentlich und brachten ſo ihre Elemente in das öffentliche Leben, aber natürlich gab es damals, wie immer, einen Unterſchied zwiſchen dem Populären, was in das allgemeine Verſtändniß übergehn kann, und dem Speculativen, was darin keinen Ort findet.

Wenn wir nun die neuteſtamentlichen Ideen betrachten, ſo iſt offenbar, daß Chriſtus in ſeinen Reden Vieles anbringt, was er nicht lehrt, ſondern was er als bekannt vorausſetzt, was er aber nicht aus dem alten Teſtament, der allgemeinen Bildungsquelle, als bekannt vorausſetzen konnte, d. h. aus denjenigen Theilen deſſelben, mit denen Jeder vertraut ſein mußte. Denn offenbar ſpricht Chriſtus von der Auferſtehung der Todten nicht ſo, daß er ſie lehrt, ſondern er ſetzt ſie als bekannt voraus. Daſſelbe gilt von der damit verwandten Vorſtellung vom Gericht. Das waren allgemeine Vorſtellungen geworden, wir können nicht

---

[1]) Siehe oben S. 333—335.

einmal ſagen, durch die Litteratur, denn ſchon durch den Verke
mit fremden Nationen in der Zerſtreuung wurden die Juden m
andern Vorſtellungen bekannt. Anders aber iſt, was ſeiner Nat
nach ſpeculativ iſt und deshalb nicht ſo in das Volksleben übe
gehn konnte; davon müßte man erſt nachweiſen, daß es aus be
ſtimmten Quellen oder aus Lehrweiſen, die denſelben zum Grun
liegen, in das neue Teſtament übergegangen iſt. Es iſt offenba
daß alles, was die Frage nach der Fortdauer im Tode betriff
überall von dem Intereſſe iſt, daß es in das allgemeine Bewuß
ſein kommt, ſoweit es nicht ſpeculativ iſt. Offenbar giebt es ei
Menge Vorſtellungen im N. T., die aus dem durch ausländiſc
Elemente erweiterten Volksleben her ſind, aber die gar nicht un
mittelbar aus der Litteratur abgeleitet zu werden brauchen.

Fragen wir, wie die unmittelbar chriſtlichen Vorſte
lungen aus dem Volksleben oder der National-Litteratur z
verſtehn ſind, ſo kommt es darauf an, was eigenthümlich chriſtlic
Vorſtellungen ſind. Nun iſt offenbar, daß für etwas, was vol
kommen neu wäre, es auch gar keinen Anknüpfungspunct gäb
Alles abſolut Neue kann gar nicht mitgetheilt werden. Denn ei
abſolut neuer Gedanke wäre nur Gedanke, ſofern er ausgeſproche
wird; er muß alſo ſein Darſtellungsmittel in der Sprache haben
alſo die Elemente müſſen doch bekannt ſein, nur die Verknüpfun
iſt neu. Wenn wir uns alſo hier in das eigentliche Centrum de
Sache ſtellen, ſo müſſen wir bei der meſſianiſchen Vorſte
lung anfangen. Es iſt offenbar, daß dieſe als bekannt vorau
geſetzt wird, und daß Chriſtus ſie auf ſich anwendet. Und inde
die Lehre von ſeiner Perſon das Centrum des Eigenthümlichen i
der chriſtlichen Lehre iſt, ſo wäre die Frage zunächſt die: iſt d
Art und Weiſe, wie Chriſtus die meſſianiſche Vorſtellung auf ſi
anwendet, in der jüdiſchen Litteratur oder im jüdiſchen Volksleb
enthalten, und wie viel oder wie wenig iſt davon ſein Eigne
Nun iſt offenbar, daß die meſſianiſche Vorſtellung urſprüngli
politiſch war, politiſch in dem Sinn, wie man es bei einer The
cratie ſagen kann. Da nemlich darin das Politiſche und Religi

nicht getrennt wird, ſo läßt ſich ſchon eine große Verſchiedenheit denken, wie dieſe beiden Elemente mit einander verbunden ſind; und es finden ſich die Spuren ſolcher Differenz überall in den Nationalſchriften, und ſo ging ſie auch in die Nationallehre über, wobei es eine Parthei gab, welche dieſe Idee ganz aufhob, eben weil ſie das Politiſche allein hervorhob und das Religiöſe im alten Hebraismus nicht anerkennen wollte. Dies war das Weſen des Sadducäismus. — Aber wenn man ſagt, die Idee von Chriſtus (von dem, was Chriſtus ſei), ſei ſchon vorher dageweſen, und Chriſtus habe ſich nur als das perſönliche Subject zu einer ebenſo ausgebildeten Vorſtellung dargeboten: ſo glaube ich, daß dies nirgends in der Nationallitteratur anzutreffen iſt. Herr Dr. Paulus hat dies vorzüglich ſo dargeſtellt, als ob der Meſſias ſchon vor Chriſti Zeit als ein perſönlich präexiſtirendes Weſen, das nächſte neben Gott, gedacht wäre. Daß im Gebiet der Litteratur Verbindung zwiſchen ſpeculativen Puncten und den meſſianiſchen Vorſtellungen vorgekommen, davon finden ſich mancherlei Spuren, aber bei weitem ſind nicht alle, die man geltend gemacht, ächt. Das Speculative iſt weit mehr auf dem alexandriniſchen Gebiete, wo es durch das Helleniſche angeregt war, als auf dem paläſtiniſchen; und das Erſtere kann man gar nicht in Zuſammenhang mit dem neuen Teſtament bringen[1]. Am wenigſten finde ich im Daniel die eigentliche Quelle davon. Es wird bei ihm das meſſianiſche Reich als die fünfte Weltmonarchie dargeſtellt (Dan. 7.), aber es kommt dabei der perſönliche Meſſias gar nicht vor. Denn wenn die vier Monarchien unter dem Bilde von Thieren dargeſtellt werden, die fünfte aber unter dem eines Menſchen: ſo müßte man alle Analogie aufheben, wenn man dieſen Letzten als den

---

[1] Erſt. Entw. Philo iſt eigentlich nicht als in dieſen Kreis unmittelbar gehörig zu adhibiren. — Die Perſonification des λόγος iſt bei ihm kein Theorem, ſondern ein hermeneutiſches Hülfsmittel.

Die Perſonification der σοφία in Sap. Sal. hat keinen Einfluß auf das N. Teſt. geübt.

Stifter anſehn wollte, denn die Thiere ſtellten nicht die Stifter, ſondern den Character der Monarchien dar; ſo alſo auch der Menſch.

Wenn man ferner die Theorie von der Verſöhnung, wie ſie im N. T. vorkommt, als aus der jüdiſchen Litteratur herrührend anſehn will, ſo hat man dabei meiſtens ſpäteres Jüdiſches, was erſt aus dem Chriſtlichen entſtanden iſt, mit dem frühern verwechſelt. Es giebt hier ganz beſtimmte Scheidungspuncte. Der Meſſias wurde immer als ein Reformator des Geſetzes gedacht, aber nicht ſo, daß er es ganz aufheben ſollte. Das Geſetz war aber beim Zuſammenhang zwiſchen Vergehungen und Opferungen nothwendig. Man hat zwar geſagt, es ſei niemals jüdiſche Theorie geweſen, daß für eigentlich moraliſche Sünden Opfer könnten Sühne ſein; aber der Cultus konnte gar nicht gedacht werden, wenn nicht Opfer darin einen weſentlichen Punct bildeten. Wenn der Meſſias nun ein Reformator des Geſetzes werden ſollte, ſo hatte das den Sinn, daß das Geſetz geiſtiger gemacht, und das äußerlich Läſtige abgeſchafft werden ſollte. So wie nun aber der Tempel zerſtört war, ſo mußten die Juden ſelbſt auf ein Subſtitut für den vergangenen Tempel- und Opferdienſt denken, und da wurden ſolche Theorien ausgedacht, wie, daß der Meſſias ſelbſt das Opfer für ſich machen ſollte. Das iſt die Vorſtellung von einem leidenden Meſſias, von der man nicht den geringſten Grund hat anzunehmen, daß ſie vor der Zerſtörung des Tempels dageweſen ſei, denn ſie wäre die Oppoſition gegen das Geſetz ſelbſt geweſen.

Daß die Vorſtellung vom Reiche Gottes, welches ſich von einem politiſchen ganz ſonderte und alſo rein das Innere zum Beſtand hatte, irgendwo geweſen ſein ſollte vor Chriſtus, läßt ſich gar nicht nachweiſen. Dies wurde eben durch ſeine Perſon, durch die Aeußerung ſeines perſönlichen Selbſtbewußtſeins dargeſtellt, und zwar in der Form des Gegenſatzes, daß es nicht ein Reich von dieſer Welt ſei. Dieſe Sonderung iſt offenbar die Seite des eigenthümlich Chriſtlichen, an welcher kein Anſchließungspunct war.

Wenn man nun von dieſen Centralpuncten ausgeht, ſo kann die Unterſuchung nur den Gang nehmen, daß man fragt, ob wir aus dem N. T. ſelbſt, aus der Art, wie die Vorſtellungen ausgeführt und mitgetheilt werden, wiſſen, in wiefern die Verfaſſer ſelbſt etwas Neues zu ſagen behaupten, oder in wiefern ſie das, was ſie ſagen, als etwas Bekanntes vorausſetzen, wobei man aber noch ſehr vorſichtig ſein muß, zu unterſcheiden, was ſie in ihren Schriften als bekannt aus ihrer mündlichen Lehre oder aus Volksvorſtellungen vorausſetzen. Wenn z. B. Paulus von Myſterien ſpricht, ſo nennt er ſie bald dabei, bald nicht, ſo daß doch ſeinen Leſern bekannt ſein mußte, was er meinte; da ſieht man, daß er darauf zurückgeht, daß es vor der Zeit des Chriſtenthums nicht bekannt geweſen. Wäre es nun in der nationalen Litteratur geweſen, ſo könnte es Paulus nicht als Myſterium darſtellen. Vom Centrum des eigenthümlich Chriſtlichen aus iſt alle andere Ausführung entweder poſitive Entwicklung oder vergleichende Abweiſung von frühern Vorſtellungen, und da muß man immer das Eine von dem Andern genau ſondern. Im Letztern muß Bezug genommen werden auf bekannte Vorſtellungen.

Ich glaube, wenn man dieſe Methode feſthält, ſo wird ſich zeigen, daß keineswegs das Chriſtenthum nur aus einem andern Gebrauche entſtanden ſein kann, der von ſchon früher vorhandenen Vorſtellungen gemacht worden wäre. Wenn das Chriſtenthum nicht den Grund ſeines eigenthümlichen Weſens in der Perſon Chriſti hätte und alſo auch nicht von ſeiner Darſtellung ſeiner ſelbſt ausginge, ſondern wenn es nur entſtanden wäre, wie Viele es haben anſehn wollen, durch Nachdenken, Studium oder die natürliche Reinigung, welche andere Vorſtellungen erfahren, wenn ſie durch ein reineres Gemüth hindurchgehen: ſo wäre es Nichts, als ein modificirtes Judenthum. Aber ſo wird es auch im N. T. nicht vorgetragen. Keines auch der allergeiſtigſten und am meiſten idealiſtiſchen Producte der jüdiſchen Litteratur, wie ſie in den Apocryphen erſcheinen, verläßt jemals den jüdiſchen Particularismus, aber das Chriſtenthum hebt ihn ſelbſt auf. Wenn man nun ſagt, das ſei etwas Späteres und in Chriſto ſelbſt nicht geweſen, ſo läßt ſich das aus dem geſchichtlichen Zuſammenhang klar widerlegen, weil ſeine Jünger gar nicht in eigner productiver Kraft erſcheinen. Hätte Paulus aus ſeiner ſpeculativen Bildung, und Johannes aus alexandriniſchen Philoſophemen Fremdartiges in die chriſtliche Lehre einbringen wollen, ſo wäre es nicht möglich geweſen, daß die andern Apoſtel es aufgenommen hätten, und es wäre nothwendig eine Spaltung entſtanden. Es folgt alſo, daß jenes ſchon in der urſprünglichen Vorſtellung Chriſti von der Stiftung einer ſolchen Gemeinſchaft gelegen habe. Darum iſt es auch rein von ihm ausgegangen und hat keinen Anknüpfungspunct in der jüdiſchen Litteratur. Selbſt wenn man mehr zugiebt, als man geſchichtlicher Weiſe zugeben kann, und einen Einfluß alexandriniſcher Weisheit annimmt, ſo wird es eben ſo wenig anders ſein. Denn in allem, was ſich dort findet, iſt doch der jüdiſche Particularismus eben ſo ſtark ausgedrückt, wie in der jüdiſchen Litteratur. Die Kraft, dies aufzugeben, konnte nicht in ihr ſelbſt liegen, ſondern nur in einem Andern. — Wenn man hiervon ausgeht, ſo wird ſich auch zeigen, auf welche Vorſtellungen von jüdiſcher Art Bezug genommen wird, und was neu iſt, und man wird ſehen, daß diejenigen Meinungen, welche darauf ausgehn, das eigenthümlich Chriſtliche zu verringern, indem ſie ihm einen fremden Urſprung unterſchieben, auch vor dem Forum der Critik nicht beſtehn. Wenn man den Stand dieſer Sache am kürzeſten ſich deutlich machen will, ſo weiß ich nichts Beſſeres, als den Abſchnitt von der jüdiſchen Theologie in De Wette's bibliſcher Theologie.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Elfter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Theologie.

Sechster Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

11.

Geſchichte

der

chriſtlichen Kirche.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe
und nachgeſchriebenen Vorleſungen

herausgegeben

von

E. Bonnell.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorrede.

Die Vorleſungen Schleiermachers über Kirchengeſchichte gehören zu den am wenigſten bekannten des Verewigten, obwohl ihre Kenntniß zum vollſtändigen Verſtändniß ſeines theologiſchen Syſtems nothwendig erſcheint. Daher folgte ich gern der Aufforderung, die auch an mich als einen ſeiner ehemaligen Schüler und Zuhörer faſt ſämmtlicher von ihm gehaltenen Vorleſungen erging, die Herausgabe dieſer Vorleſungen zu übernehmen, ſoweit dieſelbe aus des Entſchlafenen Papieren und nachgeſchriebenen Heften ſeiner Zuhörer möglich wäre. Das mir zu dieſem Zwecke mitgetheilte handſchriftliche Material beſtand aus 39 Bogen Manuſcript und einer Anzahl Zettel von Schleiermachers Hand und aus ſechs Collegienheften, zu welchen als ſiebentes das meinige gezählt werden kann. Das Schleiermacherſche Manuſcript beſtand meiſtens aus Collectaneen mit fortlaufenden Nummern, 1223 an der Zahl, zum Theil in chronologiſcher Folge, größten Theils aber ohne beſtimmte Ordnung angelegt und nur durch Hinweiſungen bisweilen mit einander in Verbindung geſetzt. Theilweiſe unterbrochen waren die Sammlungen für die erſte und zweite Periode der chriſtlichen Kirche durch zuſammenhängende Darſtellungen, welche jedoch mit der Geſchichte des Chryſoſtomus gänzlich aufhörten. Dieſer

Theil des Manuſcripts bildete eine vortreffliche Grund
für die beiden erſten Perioden, konnte jedoch nicht üb
wörtlich in die Ausgabe aufgenommen werden, wei
Ausdrucksweiſe auch hier öſters aphoriſtiſch wurde
manches für die mündliche Erörterung nur anged
war, zugleich aber bei der Vergleichung mit den
geſchriebenen Heften ſich ergab, daß Schleiermach
dieſen Vorleſungen ſich zwar genau an ſein Hef
halten, in jenen jedoch vieles weitläuftiger ausge
hatte, was in dieſem nur angedeutet war. Die
ſorgfältigſten nachgeſchriebenen Collegienhefte ſtim
nämlich großen Theils faſt wörtlich mit dem ausf
cheren Theile des Manuſcripts überein, woraus ma
enge Verbindung zwiſchen beiden erſieht. Dabe
ſchien es am zweckmäßigſten, um ein lebendiges
vollſtändiges Bild von Schleiermachers Wirkſamke
Gebiete der Kirchengeſchichte herzuſtellen, eine R
duction ſeiner Vorleſungen darüber zu verſuchen,
Uebrige aber aus ſeinen Collectaneen, was mit der
ſammenhange der Vorleſungen ſich nicht verſchmelzen
als Anmerkungen oder Beilagen anzufügen.
Schleiermachers Geiſt entfaltete ſich am reichſten,
digſten und freieſten gerade auf dem Katheder. V
Prüfung der Collegienhefte zu dieſem Zwecke ſon
ſich dieſelben zunächſt in die älteren vom Winterſe
$182\frac{1}{2}$ und die neueren vom Winterſemeſter $182\frac{5}{6}$.
ßerdem hat Schleiermacher über Kirchengeſchichte im
1806 in Halle geleſen, wozu die Einleitung im
nal noch vorhanden und als Beilage A angehän
Die oben erwähnten ausführlicheren Darſtellunge
wie der größte Theil der Collectaneen bis Nr. 95
ren, wie die nähere Vergleichung deutlich ergab, für
angelegt, die folgenden als Ergänzung für die letzt
leſung. Oefter aber als dreimal hat Schleiern
ſoviel ich weiß, über dieſen Gegenſtand überhaup
geleſen. Was er ſelbſt mit dieſer Vorleſung be
ſagt er deutlich in ſeinen Einleitungen, noch der
ſpricht dafür die Ausführung, daher werde ich mi

nur auf die Rechenſchaft über mein Verfahren bei der Compoſition des Ganzen beſchränken.

Von den Collegienheften, welche zur Grundlage der beabſichtigten Reproduction der Vorleſungen dienen ſollten, waren leider nur zwei aus der letzten Zeit, aber glücklicher Weiſe das eine, des Herrn Prediger Braune, mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit nachgeſchrieben, und das zweite, des Herrn Prediger Schubring, zwar nur auszugsweiſe aber ſo ſorgfältig concipirt, daß beide zuſammengeſchmelzen an den meiſten Stellen faſt wortgetreu die Vorleſung wiedergaben, wobei die theilweiſen Ausarbeitungen und die Collectaneen Schleiermachers als beſtändiges Kriterium oder zur Ergänzung dienten. Ferner ergab ſich aus Vergleichung der früheren und ſpäteren Collegienhefte, daß zwar im Ganzen eine große Uebereinſtimmung zwiſchen beiden herrſchte und die ſpätere Vorleſung die bei weitem ausführlichere war, daß aber doch manche Theile in der älteren umfaſſender behandelt waren; dieſe trug ich daher kein Bedenken am gehörigen Orte einzuſchalten, oder, wo dies nicht thunlich war, als Anmerkungen unter den Text zu ſetzen; und es unterſcheiden ſich eben dieſe Anmerkungen von denen aus Schleiermachers Collectaneen ſelbſt dadurch, daß letzteren die Chiffer Schl. beigefügt iſt. Hierzu kommt, daß die Vorleſung 182$\frac{5}{6}$ ſchon mit dem Tode Huſſens ſchließt, die ältere aber bis zur Geſtaltung der theologiſchen und kirchlichen Verhältniſſe der neueren Zeit ſich erſtreckt, wie weit auch Schleiermachers eigene Collectaneen reichen. Dieſer letztere Theil, von S. 558 an, mußte daher ganz aus den älteren Collegienheften genommen werden, unter welchen ſich durch Vollſtändigkeit und Treue die des ſel. **Saunier** und des Hrn. **Vangerow** auszeichneten; wo beide nicht ausreichten, konnte auch das von mir ſelbſt nachgeſchriebene Heft aushelfen. So hoffe ich, iſt es mir gelungen, durch möglichſt ſorgfältige, am philologiſchem Studium geübte Compoſition aus ſchwer zu entziffernden und im Einzelnen, beſonders in Namen und

Citaten, oft ſehr fehlerhaften Heften und aus u
chen Papieren, ohne etwas Fremdartiges oder vo
ner Erfindung hinzuzufügen, ein möglichſt treues u
ſtändiges Bild einer Vorleſung des großen D
ſchiedenen wiedergegeben und zugleich nichts von
handſchriftlichen Sammlungen über Kirchengeſchic
benutzt gelaſſen und der nach ſeiner Belehrung
genden Nachwelt vorenthalten zu haben. Sol
dies ſo, wie ich es wünſche, gelungen ſein, dann
ich für meine Mühe und für die Aufopferung
von meinen vielen Amtsgeſchäften nur ſpärlich
nen Muße mich hinlänglich belohnt halten.

Treulich unterſtützt durch Abſchrift des ganz
legienheftes des Hrn. **Braune**, welches der Au
tung zur erſten Grundlage diente, durch die
nahme einer Correctur und Anfertigung eines N
und Sachenregiſters bin ich durch den Predigtan
didaten Hrn. Dr. M. **Löwenſtein**, dem ich
öffentlich meinen Dank ſage. — Schließlich bem
noch, daß Sprache, Schreibweiſe und Interpunctio
all Schleiermachers eigene oder ſeinen Grundſät
gepaßt iſt.

Berlin, im Januar 1840.

E. Bonnel

Einleitung.

Es tritt hier eine zwiefache Rückſicht ein, worüber wir uns erſtändigen müſſen. Wir behandeln die Kirchengeſchichte als heologiſche Disciplin; auf der andern Seite iſt aber die Geſchichte nur Eins, und alles, was man heraushebt, iſt nur ein Fragment der ganzen Weltgeſchichte. Laſſen nun beide Geſichtspunkte ſich vereinigen oder nicht? Nach allgemeinen Aeußerungen von mir an andern Orten muß man erwarten, daß ich das egire. Zur Behandlung der theologiſchen Disciplinen gehört ußer dem wiſſenſchaftlichen Geiſte ein Intereſſe am Chriſtenthum und für ſeine Verbreitung. Kann dieſe Forderung auch n allgemeinen feſtgehalten werden, da die Geſchichte keine theologiſche Disciplin iſt? Nein. Allein gehen wir vom chriſtlichen Standpunkte aus, ſo wird bei Betrachtung der allgemeinen Weltgeſchichte das Chriſtenthum das Ziel ſein, alles andere nur Vorbereitung, und ſo können wir ſagen, es ſei kein bedeutender Unterſchied in der Behandlung der Kirchengeſchichte als Theil der Weltgeſchichte und als theologiſcher Disciplin. Der Unterſchied äre nur der, daß der Kirchengeſchichte als theologiſcher Disciplin mehr Ausführlichkeit in Beziehung auf praktiſche Theologie nd Dogmatik zukommt; und außer dem allgemeinen chriſtlichen Geſichtspunkte, in der Geſchichte alles anzuſehen als Organ für

das Leben, welches in und durch das Chriſtenthum gebil
ſei ſie noch für den Theologen beſonders darzuſtellen.
ein beſonderer Accent, den manche Theile vor den a
kommen.

Wenn wir nun davon ausgehen, daß eine ſolche
lung der Weltgeſchichte allein die richtige ſei: ſo wäre
derſpruch zwiſchen beiden Behandlungsweiſen, da dies d
liche Geſichtspunkt für die Betrachtung der Geſchichte
jeden wahrhaften Chriſten, welcher auf der einen S
Vielſeitigkeit hat, und auf der andern Seite auf der
feſtſteht, die das Chriſtenthum dem Menſchen gegeben
es keine andere Behandlung der Geſchichte geben.
das Chriſtenthum feſtſtehend: ſo wird auch dieſe B
bleiben. Fragen wir aber nach dem Zuſtande der B
der Geſchichte im allgemeinen und der Kirchengeſch
ſonderen: ſo finden wir, daß ſie theils ſehr auseina
theils nicht; das leztere nüzt zum wenigſten.

Ueberall, wo von Geſchichte die Rede, iſt dies
Zeitverlauſe, und den können wir uns anſchaulich m
den zwei Endpunkten **A** und **B**, die wir verbinden.
wir nun, wenn wir von dieſer urſprünglichen Formel
giebt es zwei Arten der Behandlung. Ich kann die
werfen, Wie iſt **B** aus **A** geworden? Wenn nun
die Endpunkte bilden, und die Geſchichte der Verl
ſchen iſt: ſo liegen andere Punkte dazwiſchen. We
ſage, Ehe **B** wurde, war **C** u. ſ. w.: ſo iſt dies au
die Geſchichte darzuſtellen. Hier braucht keine Ge
ſein deſſen, der die Geſchichte darſtellt. So kann alſo der
verlauf dargeſtellt werden von ſolchen, die von unſere
ſern ſind; denn dies iſt die Behandlung, wo beides
einandergeht. Davor müſſen aber wir uns hüten;
die Geſchichte dargeſtellt, ſondern ganz willkührlich
ßerlichſte; es iſt eine atomiſtiſche Darſtellung. Jede

aber iſt iſolirt; eine Reihe von für ſich geſezten und geſchriebenen Momenten, die *Chronik*. Dies iſt das allerniedrigſte; das ſo dargeſtellte iſt ſehr gut zu brauchen als Material, hat aber keinen andern Werth als dieſen.

Jedoch giebt es einen Geſichtspunkt, von dem aus ſich dieſe Behandlung rechtfertigen läßt. Will nämlich der Geſchichtſchreiber bloß referiren: ſo kann er allein die äußerliche Seite darſtellen; will er den urſächlichen Zuſammenhang geben: ſo thut er mehr, es wird dies Sache des Urtheils. Wenn nun Einer ſagt, Das Urtheil wird auf gar zu verſchiedene Weiſen gefällt: ſo kann ein Anderer ſagen, Gut, ſo wollen wir die Geſchichte rein aufſtellen, d. h. jeden in den Stand ſezen, die Geſchichte zu ſeiner Erfahrung zu machen. Dann können wir bloß das Material geben, das Urtheil jedem ſelbſt anheimſtellen; dies iſt der *hiſtoriſche Skepticismus*. Wenn wir uns nun außer jener Behandlung dieſe denken, daß der urſächliche Zuſammenhang aufgeſucht werde: ſo liegt es jedem ob, der ſich eine ſo behandelte Geſchichtsdarſtellung zu eigen macht, dieſen Zuſammenhang aufzulöſen und Relation und Urtheil zu trennen, damit das Urtheil ſein eigenes werde.

Wie iſt nun das Verhältniß zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden? Hat der darſtellende eine bloße Chronik gegeben: ſo kann er ſeine Hände vollkommen in Unſchuld waſchen; er hat nichts gethan als die Sinne der Anderen repräſentirt, ihren Verſtand zu repräſentiren hat er ihnen ſelbſt überlaſſen. Kann das aber jemand mit Recht thun? Bei dem beſten Vorſaz, uns alles Urtheils zu enthalten, müſſen wir doch in das Urtheil eingehen. Wir wollen nicht dialektiſch ſagen, daß ſchon das Auffaſſen des Gegenſtandes ein Urtheil in ſich ſchließt; allein jeder Gegenſtand iſt unendlich, und die Darſtellung iſt immer eine Auswahl; Einiges wird immer müſſen übergangen werden, und fragen wir mehrere, die derſelben Begebenheit beiwohnten: ſo werden wir die Auswahl verſchieden finden, und

das Warum liegt darin, daß das Urtheil ſchon der ſinnli
Wahrnehmung beitrat. Jene bloß äußerlich ſein wollende
ſtellung wird alſo nicht rein ſein. Nun iſt es wahr, wenn
in dem Verhältniſſe iſt, mehrere bloß äußerliche Darſtellu
zu vergleichen: ſo kann da die Ergänzung ein äußerliches
gewinnen laſſen; es iſt aber dann die eigene Sache, ſich da
den Erfolg zu bilden, und es fragt ſich, Kann eine bloß
ßerliche Darſtellung uns die Anleitung geben, den Erfol
conſtruiren? Wenn ich mir aus der äußerlichen Thatſache de
folg conſtruiren ſoll: ſo frage ich, Welches ſind die Menſchen
ſo gehandelt haben? Das iſt ein innerliches; und iſt mi
nicht gegeben: ſo muß ich zunächſt aus der dargeſtellten
von Momenten mir ein Bild von den Menſchen machen,
dann kann ich mir erſt den geſchichtlichen Erfolg conſtruiren
fehlt uns alſo etwas weſentliches, wenn wir allein den äußer
geſchichtlichen Verlauf haben. In welchem Falle befinden
uns aber, wenn wir eine geſchichtliche Darſtellung haben
neben den discreten Momenten einen Cauſalzuſammenhang
d. h. pragmatiſch iſt? Wir müſſen prüfen, ob das Urtheil
Menſchen genau iſt; je genauer ich Relation und Urtheil
nen kann, um deſto beſſer werde ich mein Urtheil bilden.
kommt alſo heraus, daß ſich jeder ſeine Geſchichte ſelbſt m
muß, die er in ſich haben will. Chronik iſt allein Aggreg
einzelnen Momente; traditionell kann ich nur etwas aufne
wenn ich auf mein Urtheil verzichte.

Iſt das aber die einzige Form für die allgemeine Be
lung der Geſchichte, wenn wir fragen, Wie iſt B aus A
den? Dort gingen wir davon aus, daß A etwas ſei, wa
äußerlich gegeben iſt. Wenn wir nun ein wirkliches ganz
men, z. B. die Geſchichte eines Staates von ſeinem A
an: ſo iſt da unſer A die Menſchen, die dort an dem Or
ten, ehe ſich der Staat gebildet hatte und welche ihn bi
Iſt nun hier nichts innerliches, das ich gleich von vorn

kann in Betracht ziehen oder hintenanſezen? Thue ich lezteres: ſo kann ich bloß eine einzelne Reihe bekommen, wo ſich zwar Cauſalzuſammenhang ergiebt, aber doch keine eigentliche Reihe iſt; betrachte ich das innerliche: ſo bekomme ich einen andern Zuſammenhang und Darſtellung, als die Behandlung bei der Frage, Wie iſt B aus A geworden. Das innerliche iſt Inſtinkt oder Naturnothwendigkeit. Vernachläſſige ich das innerliche: ſo müſſen wir ſagen, Es war Zufall, daß ſich die Menſchen ſo vereinten; lege ich aber das innerliche zum Grunde: ſo wird die Behandlung eine andere. Ich ſage nämlich, Hier hat ſich eine gewiſſe Richtung in den Menſchen entwikkelt, die vorher in ihnen ſchlummerte, und frage nun, Wie hat ſich dieſe Richtung weiter entwikkelt, und was für Relationen ſind zwiſchen ihr und anderen menſchlichen Richtungen entſtanden? Hier gewinne ich alſo ein innerliches A; ich hange mit meiner Betrachtung an einem innerlichen, nicht wie es für ſich iſt, ſondern wie es ſich in der Zeit entwikkelte. Nun iſt nicht das verſchiedene der Momente, ſondern ein und daſſelbe mein Gegenſtand, *organiſche Betrachtung der Geſchichte*. Aber fragen wir, Wie ſteht es bei ſolcher Behandlung mit dem Verhältniſſe zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden: ſo kommt alles darauf an, ob ſie einen und denſelben Glauben haben; und die Geſchichtsdarſtellung des Einen kann nichts ſein als ein Impediment für die Geſchichtsdarſtellung deſſen, der einen andern Glauben hat. Glaubt der Eine, es giebt eine innere Richtung in der menſchlichen Natur auf Vereinigung aller Kräfte, die der Menſch anwenden muß, um die Natur zu beherrſchen, und davon ſeien alle Staaten ausgegangen; und glaubt der Andere es nicht, ſondern meint, jeder Menſch wolle ſo wohl in ſeiner Haut ſein als möglich, und da haben ſie es für das beſte gehalten, ſich mit anderen zu vereinigen: ſo wird für beide eine verſchiedene Darſtellung der Geſchichte nothwendig ſein. Es kommt alſo bei der organiſchen Betrachtung der Geſchichte be-

ſonders auf die Identität der Grundüberzeugungen an, und
beſonders bei der Kirchengeſchichte.

Es wird jeder einſehen, daß, wo es entgegengeſezte
teien giebt, jede geſchichtliche Darſtellung, wenn ſie den G
ſaz betrifft, eine andere iſt, als die Darſtellung von der e
gengeſezten Partei, wohin auch die moraliſchen Anſichten
verſchiedenen philoſophiſchen Schulen gehören. So wie wir
Jean Jacques Rouſſeau als Geſchichtſchreiber denken, der
aller Cultur iſt, von ihr das Verderbniß der Menſchen abl
ſo wird der Zuſammenhang höchſt äußerlich dargeſtellt ſein
ſchen den Fortſchritten der Cultur und den ſittlichen Verderb
Wenn wir alſo den Zuſtand der chriſtlichen Lehre in dieſer
ziehung betrachten und von der größten Differenz anfangen
len: ſo hat es Menſchen genug gegeben, die das religiöſe
für etwas nichtiges erklärten. Wird von dieſem Standp
aus die Geſchichte geſchrieben: ſo werden wir es natürlic
den, daß ſolche Menſchen die Streitigkeiten des Chriſten
mit den Hexenprozeſſen auf gleiche Stufe ſtellen, indem
gen, wie die Menſchen dadurch ihre Thätigkeit von etwa
lichem auf das nichtige wenden. Gehen wir weiter: ſo
wir Andere, welche das religiöſe als etwas allgemeines
laſſen, und als Reſultat von der Religion bloß die Beför
der äußeren Sittlichkeit annehmen. Auch hier wird von
an das eigenthümlich chriſtliche in einem nachtheiligen Li
ſcheinen; eine ſolche Kirchengeſchichte wird nicht viel ander
fallen als jene, die Begebenheiten ſelbſt werden nicht ihren
rakter rein an ſich tragen, und das Urtheil hat ſchon etw
teiiſches. Nun aber gehen wir noch weiter: ſo finden w
ſelbſt in einem Zuſtand der Spaltung der chriſtlichen Kirch
reden von dem Gegenſaz zwiſchen Occident und Orient,
nerhalb jenes zwiſchen römiſchen und evangeliſchen. Un
kann hier die Geſchichtsdarſtellung des einen oder andern
dieſelbe ſein; daher iſt es natürlich, daß auch hier von

an ſchon die Auffaſſung des geſchichtlichen ſich ſonderte, und jeder ſein eigenes Gebiet der Tradition hat. Wir ſtellen die Heftigkeit des Streites bei der Reformation nach dem Prinzip dar, welches zum Grunde lag; die Katholiken nennen es ein anarchiſches Prinzip, und wir können es nicht anders verlangen. Wenn man nun das zu einer Zeit auch hat ausdehnen wollen auf die verſchiedenen Zweige der evangeliſchen Kirche: ſo kann das nur in einem ſehr beſchränkten Gebiete ſtatt gefunden haben. Betrachten wir aber die entgegengeſezten Anſichten der evangeliſchen Kirche in unſrer Zeit: ſo müſſen auch dieſe Parteien nach ihrer ganzen Darſtellung verſchieden ſein; die Gegenſäze von Orthodoxie und Neologismus, von Supranaturalismus und Rationalismus müſſen auch in dieſe Darſtellung übergehen.

Nehmen wir nun die Frage nach dem Verhältniſſe zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden auf: ſo ſehen wir, daß diejenigen, die ihre theologiſche Anſicht ſich erſt bilden ſollen, ganz anders zu Stande kommen als diejenigen, welche ſie ſchon haben. Wir ſehen hier zwei entgegengeſezte Verhältniſſe. Es kann ſich der Eine ſein Syſtem über die religiöſen Gegenſtände vollkommen fertig gemacht haben, und will nun erſt die Geſchichte kennen lernen, aus der dieſe Gegenſäze entſtanden, über die er ſchon entſchieden; der Andere meint, er könne nicht eher ſeine Anſicht vollkommen bilden, bis er die Gegenſäze aus der Geſchichte kennen gelernt. Beides iſt wol nicht richtig. Das erſtere kann ſehr voreilig ſcheinen, dagegen ſcheint das leztere nicht zum Ziele zu führen, ſondern die Entſcheidung bis ins unendliche hinauszuſchieben. Was ſollen wir alſo hier für das richtige anſehen, und in dieſer Beziehung für das erklären, was das geſchichtliche Studium leiſten kann? 1) Es wird niemand ohne daſſelbe zu einer feſten Entſcheidung kommen, und 2) es wäre nicht die rechte Art dazu zu kommen, wo man bloß durch das geſchichtliche Studium dahinkommen will; man hätte doch nur die entgegengeſezten Anſichten gezählt oder gewogen. Denn

es überwiegt für unſere Anſicht das, was überredend iſt,
darin kann viel falſches ſein; wir müſſen es alſo aufgeben,
theologiſche Anſichten aus dem geſchichtlichen Studium alle
bilden. Auf der anderen Seite iſt das entgegengeſezte vo

Etwas anderes iſt die Entſcheidung des Gemüths übe
Glauben; ſie muß von allem dieſen unabhängig ſein, de
iſt dieſelbe für den Chriſten und Theologen, und liegt auf
tiefern Gebiete als dem wiſſenſchaftlichen. Aber wenn auc
tiefere Gebiet des Glaubens unabhängig ſein muß: ſo g
doch auf dem theologiſchen Gebiete die wiſſenſchaftliche
dazu, um den Gegenſaz einzuſehen, und es iſt leicht zu b
ſen, wie auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete diejenigen die b
ſten Gegner waren, die in Beziehung auf den Glauben üb
ſtimmten.

Man kann alſo keine Ueberzeugung gewinnen ohne geſ
liche Kenntniß. Daraus ſcheint hervorzugehen, daß beides
einander fortgehen muß, und erſt mit einander beſtehen
Bildung des Syſtems und geſchichtliches Studium. Die v
Beſtimmung des Syſtems kann aber nur durch die Volle
des geſchichtlichen Studiums entſtehen. Daraus folgt, da
nicht eher eine vollendete Geſchichte haben, bis es keine St
keiten mehr geben wird auf dem Gebiete der Lehre nach
Seiten hin, und das iſt nicht eher möglich, als bis der geſ
liche Lauf vollendet iſt, und die Kirche in einer abgeſchl
Region zur Ruhe gekommen. Daraus geht hervor, daß j
die entgegengeſezten Bewegungen auf dem Gebiete der Leh
haft ſind, um ſo weniger ſolche Zeiten zu einer geſchich
Production tauglich ſind und umgekehrt. Was heißt d
ders, als es muß dies beides ſich ablöſen? Aber das ſchli
ſich, daß dies zwei entgegengeſezte Richtungen ſeien, die
tung zur Auffaſſung des geſchichtlichen, und die Richtun
Abſchließung des Syſtems. Das heißt aber nicht, wo da
iſt, kann das Andere nicht ſein, ſondern wir müſſen uns

darüber verſtändigen, daß Einer Alles ſein kann, aber mit einer eminenten Kraft und zu Einer Zeit doch nur das Eine.

Wie die Sache nun gegenwärtig iſt, wo die Bewegungen auf dem Gebiete der Lehre ſehr lebhaft ſind, wie ſteht es um die geſchichtliche Darſtellung? Sie wird weſentlich tingirt ſein; und wenn einer unparteiiſch ſein will, iſt Acht zu geben, ob er nicht gleichgültig iſt in Bezug auf die Gebiete, wo dieſe Gegenſäze ſind. Nun ſcheinen ſich die aufnehmenden am beſten zu helfen, wenn ſie ſolche Darſtellungen, die die jezige Zeit behandeln, der Zukunft überlaſſen und ſich am alten halten. Allein es wird keine ältere Darſtellung geben, die der gegenwärtigen Anſicht und wiſſenſchaftlichen Forſchung genügte; wir gehen nur bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts zurükk, denn alle Fortſchritte in der Kritik ſind auch Fortſchritte in der geſchichtlichen Darſtellung. Das Material alſo iſt unvollſtändig darin enthalten; einzelne Punkte mögen aufs reine gebracht ſein, viele ſind es nicht. Anders iſt die Methode der Autodidakten, ſich an keine geſchichtliche Darſtellung zu kehren, ſondern ſich alles aus den Quellen ſelbſt zu machen; das wäre freilich die vollkommenſte. Aber offenbar kann man das nicht leiſten und ſoll es auch nicht; denn wenige nur würden ſo weit kommen als man früher ſchon ſtand, und für niemand ſollte doch die Darſtellung früherer Zeiten verloren gehen. Es iſt zwar nicht zu rathen, ſich ganz mit abgeleiteten geſchichtlichen Darſtellungen zu begnügen, ſondern ſich auch nach den Quellen umzuſehen, um ſich von jedem charakteriſtiſchen Geiſte eine eigene Anſchauung zu verſchaffen, nicht jedoch, um das ganze Werk von vorn anzufangen. Muß man ſich alſo an Darſtellungen halten, und genügen die früheren nicht: ſo iſt der die Darſtellung auffaſſende am beſten daran, je klarer der darſtellende hinſtellt, zu welcher Seite er gehört. Iſt das klar: ſo wird es leichter die nöthigen Reductionen zu machen, und ſich ſelbſt Rechenſchaft zu geben, wie daſſelbe von der entgegengeſezten Anſicht aus erſcheinen möchte.

Mein Standpunkt in dieſer Beziehung liegt in der Do
matik ausgeſprochen, und ich will nur Eins erwähnen über da
jenige, was ſich auf die jezigen Gegenſäze beziehe, daß nämli
nach demſelben die Geſchichte der chriſtlichen Kirche weit me
als ein für ſich abgeſchloſſenes ganze behandelt werden kan
als von andern Anſichten aus, inſofern ich weniger als and
Theologen das Chriſtenthum für Fortſezung des Judenthu
halte. Das iſt nicht ſo gemeint, wie es iſt ausgelegt werd
als ob Chriſtus eben ſo gut bei den Griechen hätte geboren w
den können. Er mußte da geboren werden, wo er ſeine Wi
ſamkeit am leichteſten ausüben und die wenigſten Hindern
finden konnte; dies konnte er nicht bei einem polytheiſtiſc
Volke. Auch die Heiden, die zum Chriſtenthum kamen, wa
ja ſchon monotheiſtiſch afficirt.

Ueber den mündlichen Geſchichtsvortrag und ſeine Gren
muß noch dies geſagt werden. Ueberall iſt eine gewiſſe Diffe
zwiſchen der Wirkſamkeit durch die unmittelbare Rede und
Wirkſamkeit durch die Schrift; nicht ſo als ob ein unbedin
Vorzug auf der einen Seite läge, ſondern jede hat ihr g
Die Schrift begünſtigt mehr die eigene Ueberlegung, da
gleichzeitig das frühere und ſpätere vor ſich hat, und Herr
jeden Punkt iſt, um auf den vorigen zurükkzugehen. Frage
nun, Wie iſt es eigentlich mit dem Auffaſſen der Geſchichte
ſie ein Studium, das beſſer aus Büchern gewonnen, oder
durch mündlichen Unterricht mitgetheilt wird? Gewiß di
Art. Und grade beim geſchichtlichen Studium möchten w
Methode der Engländer billigen, wo jeder für ſich Geſchich
den entgegengeſezten Darſtellungen ſtudirt, und nur Ein
Conſulent iſt, der das eigene Studium leitet. Es iſt h
und unentbehrlich, eine Darſtellung der andern entgegen
um Alles rein aufzufaſſen. Daher werde ich alſo den m
chen Vortrag nicht anſehen als das, woraus die ausſ
Geſchichtskenntniß am beſten gewonnen wird, ſondern, ſo

auch hier einer Wirkung auf den Gedanken bedarf, daß allgemeine Geſichts=punkte feſtgeſtellt werden müſſen, und in Büchern die geſchichtliche Darſtellung mehr der Chronik und dem Pragmatismus angehört, die organiſche Darſtellung aber oft vernachläſſigt wird. Nachdem alſo das Material vorgearbeitet iſt, iſt der mündliche Vortrag an ſeiner Stelle dies zu verarbeiten. Es iſt nicht meine Abſicht geweſen, dies für eine Cenſur der gewöhnlichen Vorträge auszugeben; es kann ja der mündliche Vortrag die Stelle des geſchichtlichen Werkes vertreten, beſonders wenn er nachher ein ſolches Werk wird. — Jedoch wird dies nicht geſchehen, wenn nicht dieſe Methode gleichmäßig auf alle Disciplinen bei uns angewandt wird. Ebenſo iſt es mit der neuteſtamentlichen Exegeſe, welche, wenn ſie bloß Commentar iſt, beſſer aus den vorhandenen gedrukkten geholt wird; ſo iſt denn der mündliche Vortrag mehr eine Anleitung zum Studium der Bücher. Anders war es im Anfange des akademiſchen Unterrichts, wo man Mangel an ſchriftlichen Hülfsmitteln hatte.

Wenn wir nun den ganzen Umfang der Kirchengeſchichte betrachten: ſo finden wir auch ſchon eine Verſchiedenheit in der Behandlung, und dieſe hat ihren Grund nicht in dem Maaße, das dem mündlichen Vortrage vorgeſchrieben iſt. Es giebt eine Weiſe, die Gegenſtände zuſammenzufaſſen oder zu trennen. Ihre Zuſammenhörigkeit wird ſich jeder klar machen können, aber ſchwer iſt es z. B., die Dogmengeſchichte von der Kirchengeſchichte zu trennen, ſo daß ſie Geſchichte bleibt, und auch die Kirchengeſchichte nicht einen Theil ihres Inhalts verliert; jedoch iſt dies auch der Fall bei ſchriftlichen Werken. Umfaſſen wir das ganze Gebiet, das uns als geſchichtliches Reſultat des neuen Lebens gegeben iſt, welches durch das Chriſtenthum in das menſchliche Geſchlecht kam: ſo läßt ſich eigentlich keins vom andern ſondern. Gewöhnlich ſieht man die Sache ſo an, daß das die beiden Hauptzweige der Geſchichte ſeien Geſchichte der chriſtlichen Lehre und Geſchichte des

chriſtlichen Lebens, und das läßt ſich rechtfertigen,
das Verhältniß zwiſchen beiden klar aufgefaßt wird. Nun m
ten wir ſagen, So gut wie wir in der Lehre Moral und D
matik trennen, müſſen wir in der geſchichtlichen Behand
auch beides trennen, und das dogmengeſchichtliche abgeſo
behandeln können, alſo Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre
Geſchichte der chriſtlichen Glaubenslehre. Ebenſo möchte
auch die Geſchichte des chriſtlichen Lebens ſondern, das auch
der etwas zuſammengeſeztes iſt. Da tritt uns nämlich ent
das, was die Gemeinſchaftlichkeit der chriſtlichen Handlungs
zuſammenhält, d. h. der Gottesdienſt, wie ſich derſelbe
wikkelt und eine Geſtalt in verſchiedenen Völkern und
angenommen hat. Das chriſtliche Leben iſt eine beſtimmte
zu handeln; der Cultus iſt entweder ein Mittel, um die
lungsweiſe in der rechten Uebereinſtimmung zu halten, ode
gemeinſchaftliche Ausdrukk deſſen, was Grund der Uebere
mung iſt. Nach dem erſten wird nicht daſſelbe ſein die
kommenheit dieſer Gemeinſchaft und die Vollkommenheit
Mittels; wir können uns denken, daß der Cultus vortreffli
aber die Wirkung nicht daraus hervorgeht. Ebenſo kan
der andern Seite das chriſtliche vollkommen ſein, aber es
an den rechten Subſidien. Wo nun ein verſchiedenes Ma
da iſt auch ein verſchiedener geſchichtlicher Verlauf, und die
lichkeit einer abgeſonderten geſchichtlichen Behandlung fü
Gegenſtände.

Nehmen wir das chriſtliche Leben für ſich: ſo iſt
das, was mehrere Menſchen, die in Verbindung ſtehen
gleichmäßige Weiſe thun; ſobald es einen feſten Buchſtabe
über giebt, der Sanction hat: ſo iſt es Geſez und Geſ
ßigkeit. In der chriſtlichen Kirche ſoll es zwar nic
ſolche geben, weil in derſelben Alles Sitte, d. h. vom
Impuls aus gemeinſchaftliches Thun, und keine äußerliche
da ſein ſoll, die dieſe Sanction giebt. Das iſt aber no

das ganze chriſtliche Leben, dazu gehört auch die Form, wie die Menſchen in der Kirche verbunden ſind, d. h. die Sonderung zwiſchen Verfaſſung und Sitte und zwiſchen *Verfaſſung* und *Cultus*. Zwar wird der Gottesdienſt durch die Verfaſſung beſtimmt, aber es kann ſich doch der Cultus erhalten und die Verfaſſung ſich ändern, und es läßt ſich bei derſelben Verfaſſung ein ſehr verſchiedener Zuſtand des chriſtlichen Lebens denken und umgekehrt. Alles Zweige, die ſich abgeſondert betrachten laſſen.

Ferner hat ſich ſowol in Bezug auf den Gottesdienſt als in Bezug auf die Tradition des Chriſtenthums an die anderen ein beſonderes Geſchäft gebildet, und die daran Theil nehmen, bilden mehr oder weniger in der chriſtlichen Kirche einen eigenen Stand; es haben dazu gewiſſe Fertigkeiten und Kenntniſſe gehört, die die *Theologie* im engeren Sinne bilden. Dieſer hat ſeinen Werth vorzüglich dadurch, wie die Lehrer ſelbſt vom Geiſte des chriſtlichen Lebens durchdrungen ſind; aber in ſofern hat er keine Geſchichte, als dies aus dem Geiſt des öffentlichen Lebens hervorgeht. Aber in Beziehung auf die Wiſſenſchaft und die verſchiedenen Disciplinen, welche ſich in Bezug auf dies Geſchäft gebildet haben, hat die Theologie ihre eigene Geſchichte, welche jedoch von der Entwikklung der chriſtlichen Lehre getrennt iſt. Auch dieſer Gegenſtand ließe ſich alſo einzeln behandeln als *Geſchichte der Theologie*. Nun aber fehlt noch etwas, das rein äußerliche, was ſich bloß auf den Raum bezieht, denn alle Vereinzelungen in den bisherigen Beziehungen, obgleich ſie ſich erſt recht von einander ſondern können, wenn ein gewiſſer Umfang gegeben iſt, können doch gedacht werden, ohne daß die chriſtliche Kirche größer wird. Die Geſchichte der räumlichen Verhältniſſe der chriſtlichen Kirche bildet daher wieder etwas eigenes, und der Vortrag von dieſen ließe ſich alſo auch iſoliren. Nun erſt haben wir Alles beiſammen.

Wie ſollen wir nun urtheilen über dieſe Art, den geſchichtlichen Complexus zu behandeln? Wir werden nach zwei Seiten

gezogen. 1) So wie man eingeſehen, daß etwas ein beſonder
Glied iſt, ſo iſt eine Neigung da, es für ſich zu verfolgen. W
nun bei ſolcher Betrachtung das Material bis ins unendlic
wächſt, ein eigenes Urtheil aber nur möglich iſt, wo das gan
Material zuſammen iſt: ſo müſſen wir ſagen, in dieſer Richtun
fortgehend wird man ſich verirren, wenn man nicht die einzeln
Zweige ſondert. 2) So wie die Kraft, die durch das Chriſte
thum in das menſchliche Geſchlecht kam: ſo iſt auch ihre Wirku
nur *eine*. Wenn das alſo Alles Eines iſt, ſo haben wir a
nur die rechte geſchichtliche Betrachtung in dieſem Einsſein.
wird daher überhaupt eine zweifache geſchichtliche Behandlu
geben, 1) eine einzelne Gebiete ſondernde; 2) das Ineinand
ſchauen alles einzelnen. Wir können uns von keinem von
den losſagen, denn das leztere iſt die lebendige Anſchauung,
durch das erſtere entſteht die Klarheit und Lebendigkeit und re
Würdigung des einzelnen.

Wenn wir dagegen zurükkgehen auf das Verhältniß
darſtellenden und *auffaſſenden*: ſo werden wir ſ
müſſen, der erſtere kann ſich um des lezten willen in ein
ſchiedenes Verhältniß zur Sache ſtellen. Will er Alles thun
muß er beides verbinden, oder jedes in ſeiner Zeit betrac
Oder er kann auch ſagen, Ich will das Eine thun, und das
dere anderen überlaſſen. Ebenſo der auffaſſende; derjenige
ſich einen überwiegenden Sinn für Geſchichte zutraut, kan
gen, Ich will die Materialien haben, die Zuſammenſchauung
ich mir ſchon machen. Wer ſich das nicht in gleichem M
zutraut, der wird der geſchichtlichen Anſchauung anderer n
hen, bis ihm die Gegenſtände ſelbſt gegeben ſind. Es iſt
nicht zu läugnen, daß der geſchichtliche Geiſt ein Produc
Alters iſt; man muß erſt in das allgemeine Leben verſt
geweſen ſein und eine Zeit durchlebt haben. Es gehört
auch eine gewiſſe Ruhe und Leidenſchaftsloſigkeit, die nich
theil der Jugend iſt; ſo wie es Gegenſäze giebt, verdirb

der Leidenſchaftlichkeit ſich nähernde Stimmung das richtige Auffaſſen.

Wenn es nun der Zweck iſt, die Selbſtändigkeit, d. h. die eigene Anſchauung der Geſchichte zu bekommen: ſo iſt das das richtigſte; aber weil es das Ende iſt: ſo iſt es nicht der Anfang, und da das bloße Zuſammentragen des Materials etwas mechaniſches und häufig genug ſchon vorhandenes iſt: ſo müſſen wir anfangen mit dem Zuſammenſchauen des ganzen bei einem mäßigen Material. Ich werde daher die beſondere Beziehung aller Theile des chriſtlichen Lebens entwikkeln, und dazu wird eine mäßige Auswahl aus den hervorſtechendſten Regionen des Chriſtenthums hinlänglich ſein als Material. Große Werke, worin die Materialien nach allen Seiten hin geſammelt ſind, haben wir in großem Maaße, und der Zeitraum von der Reformation an iſt von einer Fruchtbarkeit geweſen, die kein anderer Zeitraum aufzuweiſen hat. Aber die Anſchauung des Ganzen im Einzelnen kann in einem ſo großen Werke weniger mitgetheilt werden. Wenn wir es alſo darauf anlegen, ſo müſſen wir der von außen gegebenen Skizze etwas congruentes gegenüberſtellen von innen.

Wir gehen davon aus, daß Chriſtus der Anfang iſt einer neuen Periode in der Weltgeſchichte; wir wollen es aber nicht mit der weltgeſchichtlichen Wirkung des Chriſtenthums zu thun haben, ſondern ſehen, wie dieſe Kraft in dem Organismus, den ſie aus ſich ſelbſt herausgebildet, in der chriſtlichen Kirche ſich geſchichtlich entwikkelt hat. Da müſſen wir freilich etwas allgemein anfangen, wie überhaupt irgend eine geiſtige Kraft etwas geſchichtliches wird, und das führt uns auf den Gegenſaz zwiſchen etwas äußerem und innerem. Alles was wir vorhin anführten, das chriſtliche Leben und die Lehre, iſt das äußere, der chriſtliche Geiſt das innere, und unſere Frage iſt, Wie hat ſich dieſer von Innen heraus zu der geſchichtlichen Aeußerung entwikkelt? — Das Verhältniß des inneren und äußeren kann ein

zwiefaches ſein, 1) das innere bildet ſich das äußere zugl
dies iſt der Fall bei aller natürlichen Erzeugung, da iſt der
das urſprüngliche, das leibliche bildet er ſich ſelbſt. Aber
ganz anderer Fall iſt 2) wo eine geiſtige Kraft das äu
ſchon findet und es durchdringen ſoll; das iſt im Gegenſa
gen die natürliche die geſchichtliche Erzeugung. Auf
ſem Gebiete können wir es uns nicht anders denken, als
der Geiſt auf urſprüngliche und ſchöpferiſche Weiſe in das me
liche Geſchlecht kam und ſich mit ihm verbunden hat, abe
daß es von Anfang an ein fremdes war. Da iſt alſo zw
lei, 1) die Stärke, mit welcher der chriſtliche Geiſt das in
genommene durchdringt, Intenſion; und 2) wie der Geiſ
dieſem Beſiz ſich immer mehr nach außen verbreitet, Exten
Daraus iſt die chriſtliche Geſchichte zuſammengeſezt, darauf
ſen wir alles zurükführen, ohne es zu trennen; die Volk
menheit wird nur ſein in der Gleichmäßigkeit von beiden.
iſt aber jedes geſchichtliche Leben aus dieſen beiden zuſamm
geſezt.

Wenn man von dieſer Vorausſezung nicht ausgeht,
durch die Erſcheinung Chriſti ein neues Prinzip in die Me
heit gekommen iſt: ſo haben wir kein Recht, eine abgeſchlo
Geſchichte des Chriſtenthums aufzuſtellen; es iſt dann nur
Glied in der Entwikklung des menſchlichen Geiſtes. Wenn
die Stiftung der chriſtlichen Kirche etwas zufälliges wäre: ſo q
ſicirte es als ſolches ſich nicht zu einer beſondern geſchichtli
Betrachtung. Denn z. B. wenn ein Staat auf einer wa
Volkseinheit beruht, iſt er ein abgeſchloſſenes ganze und
ſelbſtändiger geſchichtlicher Gegenſtand; nehmen wir aber S
ten, wie die kleinen Fürſtenthümer des ehemaligen deut
Reiches: ſo iſt das ein zufälliges, und wenn in dieſem Ra
auch noch ſo viele merkwürdige Begebenheiten vorgefallen
ten: ſo wäre dies kein ſelbſtändiger geſchichtlicher Gegenſ
kein wahrhaftes ganze für ſich, ſondern ein aus Fragm

zuſammengeſeztes. Iſt nun aber Chriſtus bloß primus inter pares, ſo iſt eine auf ihn gegründete Geſellſchaft bloß etwas Zufälliges.

Das zweite, was hier anzuknüpfen iſt, iſt das. Von unſerer Vorausſezung ausgehend, ſagten wir, muß die Kirchengeſchichte angeſehen werden als Verlauf der Entwikklung dieſes neuen Princips in Beziehung auf ſeine intenſive und extenſive Richtung, und in Bezug auf zwei Glieder, Fortſchritt und Rükkſchritt, und das Ganze zuſammengeſezt aus ſolchen, die dergleichen Fortſchritte wirklich ausſprechen, und ſolchen, die ſie partiell negiren. Chriſti perſönliche Entwikklung kann nicht unter dieſe Formel gebracht werden, ſondern es erſcheint zwar ſeine Perſon in einer fortſchreitenden Entwikklung, aber Rükkſchritt dürfen wir in ihm nicht annehmen, nur Differenzen von ſtärkeren und langſameren Fortſchritten. Irrthum und Sünde müſſen wir völlig in ihm ausſchließen. Wenn wir nun ſagen, der ganze Prozeß, der von Chriſto ausgeht, beſteht darin, daß ſich das Prinzip von ihm über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreiten ſoll, ſo liegt darin ſchon, daß es außer ihm in keinem andern urſprünglich iſt. Nehmen wir nun noch dieſen Unterſchied hinzu, daß während des Lebens Chriſti nur eine ſehr kleine Anzahl Menſchen in fortwährender Einwirkung von ihm lebte, aber nach ſeiner Entfernung das von ihm ausgehende Princip auf große Maſſen ſich verbreitete: ſo finden wir, daß der Anfang der Kirche und Kirchengeſchichte erſt nach ſeiner Entfernung von der Erde zu ſuchen iſt.

Es zeigt ſich beim einzelnen freilich immer als eine leere Hypotheſe, wenn man das, was geſchehen iſt, betrachtet und fragt, wie würde es geworden ſein, wenn es von einem andern Punkte ausgegangen wäre. Aber ganz anders iſt die Sache, wenn man nicht von einer einzelnen Begebenheit redet, ſondern nach dem Geſeze der Entwikklung fragt, wie der Exponent der Reihe geworden wäre, wenn die erſten Anfänge andere wären,

als ſie waren. Unſere urſprüngliche Vorausſezung, daß du
Chriſtum ein neues Princip in die menſchliche Natur gekomm
ſei, beruht darauf, daß das nothwendig war, wenn das men
liche Geſchlecht ſeine Beſtimmung erreichen ſollte. Nämlich
Bedürfniß der menſchlichen Natur, durch die Stiftung ei
neuen geiſtigen Geſammtlebens erlöſt zu werden, konnte
zweierlei Weiſe erfüllt werden, 1) wie es geſchehen iſt, von
nem einzigen Punkte anfangend, oder 2) auf mehreren Punk
urſprünglich, entweder gleichzeitig oder auf einander folgend.
ſenbar würde dadurch eine ganz andere Reihe der menſchlic
Entwikklung hervorgegangen ſein. Denn je mehr Chriſti ge
ſen wären, um ſo weniger wäre eine andere Verbreitungsw
nothwendig geweſen, als die, welche Chriſtus ſelbſt während
nes Lebens beobachtete. Fragen wir nun, Was würde dar
für ein Unterſchied entſtanden ſein; ſo würde jeder eine kle
Anzahl von Jüngern um ſich her verſammelt haben, und alle
demſelben Verhältniß geweſen ſein wie die Apoſtel; und nehr
wir in denen ein Maximum an von nicht gerade Schnell
aber Reinheit der Einwirkung des neuen Princips, und glau
daß ſie nichts hätten als Lehre feſtſtellen können, was mit
ſem Princip ſtreitet, ſo würde das der allgemeine Charakter
geſchichtlichen Entwikklung ſein, d. h. es würde von allen Rü
ſchritten und Corruptionen nichts ſichtbar geworden ſein.
hätte alſo, wenn mit Chriſto gleichzeitig mehrere Erlöſer erſc
nen, zwiſchen der apoſtoliſchen Zeit und anderen keinen ſolc
Unterſchied gegeben, als der iſt, worauf wir jezt die Autorität
N. T. gründen. Dieſe folgt aus dem langſamen Verfahren
der Continuität Chriſti; denn, hieraus erſt iſt ein klareres
wußtſein und innige Ueberzeugung zu erklären.

Nun eine entgegengeſezte Vorausſezung. Wenn es bei
einen urſprünglichen blieb, zu Chriſti Zeit aber ſchon eine M
Verbreitung geweſen wäre, ſo würde kein Unterſchied gew
ſein zwiſchen der apoſtoliſchen Zeit und der nachherigen, a

wäre gleich urſprünglich von dieſem Princip ergriffen worden, ſo daß es den höchſt möglichen Grad der Corruptibilität gehabt hätte. Bei einer langſamen aber und beſtändigen Einwirkung mußte von dem Weſen des neuen Princips ein deutliches Bewußtſein zu Stande kommen, und alles, was da hätte können bewußtlos dem neuen Princip entgegengeſezt aufgenommen werden, würde ſeine Berichtigung gefunden haben mit der fortwährenden Einwirkung des urſprünglichen Anfangs. Dadurch unterſcheiden wir, obgleich wir den chriſtlichen Geiſt beſtändig in dem Chriſtenthum waltend anſehen, die Apoſtel von den übrigen Chriſten. Wären aber gleich chriſtliche Maſſen zu der Zeit Chriſti geweſen, ſo wäre ein ſolches normales in der Thätigkeit nicht geweſen. Fragen wir nach der Beſchaffenheit ſolcher Maſſen, wie die 3000 am Pfingſtfeſte: ſo müſſen wir ſagen, Ja ergriffen waren ſie, ſonſt hätten ſie ſich nicht zugeſellt, aber wie vieles von dem alten, was im Widerſpruch mit dem neuen Princip ſtand, mag bewußtlos in ihnen zurükkgeblieben ſein, und dieſes bewußtloſe iſt die Quelle der Corruption in der Geſchichte.

Nun möchte man ſagen, es hätte doch wohl ziemlich daſſelbe entſtehen können, wenn die Apoſtel bei der Art geblieben wären, wie Chriſtus ſelbſt, wenn ſie nur einzelne um ſich verſammelt hätten, wo jeder hätte ſeinen Kreis überſehen können. Ja dann hätte alles können vermieden werden, was durch die Bewußtloſigkeit der Maſſen verderbliches im Chriſtenthum entſtehen konnte; aber wäre das Chriſtenthum dann wol äußerlich ſo weit vorgeſchritten, um ſich gegen alle geſchichtliche Revolutionen behaupten zu können? Wahrſcheinlich hätte das Chriſtenthum die Völkerwanderung nicht überſtanden; es mußte ſchon eine Maſſe in der Baſis ſein, die Differenz war alſo nothwendig. Indem aber in der Maſſe die Reduction auf das Princip aufbewahrt blieb: ſo war das Mittel da, wodurch ſich alle Ungleichheiten wieder ausgleichen und die Corruption gehindert werden konnte. Denken wir uns einen längeren Zuſtand, worin nur

etwas dem Chriſtenthum widerſprechendes als wirkſame
da iſt, ohne dafür erkannt zu werden: ſo müſſen Se
des Chriſtenthums entſtehen; durch das Zurükkgehen
Urſprüngliche aber muß Einer gewekkt werden, bis di
tionen unterliegen.

Wir wollen dies noch allgemeiner entwikkeln in
die beiden Richtungen, die intenſive und die ex
Die Duplicität beruht darauf. So wie dies neue Pr
in Einem ſein muß, ſo giebt es keine andere Art, w
über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreiten kann,
der Form des einzelnen. Alſo denken wir uns das
Zeitpunkt beſtimmbar oder unbeſtimmbar in einem einz
dieſes Princip in einem einzelnen ein Agens wird, wa
von da aus? Offenbar giebt es nun eine Wirkung
auf den Menſchen ſelbſt, und dieſe Wirkung nach in
intenſive; es muß ſich das Princip allmählich das g
des Menſchen aneignen, und das geſchieht allmählich d
gegen ſeine Handlungen, die von einem andern Prin
gen. Aber nun iſt es von Anfang an ein ſich nach
breitendes geweſen, und es giebt nichts in der Natur,
nach außen wirkt; dies Beſtreben ſich mitzutheilen iſ
ſive Richtung. Nun können wir uns dieſes denken
verſchiedenen Verhältniſſen, und ebenſo darſtellen in
auf ganze Familien und Völker, welche nach dem größ
ſtabe als einzelne erſcheinen. Es kann eine ſtarke Ric
außen geben, wo der Prozeß nach innen noch ſehr
und umgekehrt; beides wird, je größer die Differenz
mehr Unvollkommenheit nach ſich ziehen. Z. B. f
Was iſt es, woraus in der chriſtlichen Kirche lang
choretismus und Separatismus hervorgingen? Ein
ben der extenſiven Richtung unter dem Vorwande,
deſto beſſer zu finden. Das kann nicht vom reine
thum ausgegangen ſein, und ſcheint daher der Wer

zuzuſchreiben zu ſein, nicht aber als Princip geherrſcht zu haben; denn die Apoſtel zogen ſich nicht zurükk, um ſich auszubilden. Wollte man nicht eher an die Verbreitung denken, bis die Richtung nach innen vollkommen wäre: ſo wäre nie eine chriſtliche Kirche entſtanden. Denken wir uns aber das neue Princip des chriſtlichen Lebens in ſeiner Urſprünglichkeit mit der Richtung auf das ganze menſchliche Geſchlecht: ſo kann jenes daraus nicht entſtehen, es ſezt das ſchon ein egoiſtiſches Princip voraus. Eben ſo fragen wir, Was iſt der Grund davon, daß in dem Chriſtenthum, was nichts als Geiſt und Leben ſein wollte, ſo häufig der todte Buchſtabe eintritt? ſo müſſen wir ſagen, Das Wort iſt freilich das urſprünglichſte Fortpflanzungsmittel; wenn es aber nichts anderes iſt als das, was im Menſchen iſt: ſo iſt es nur ein todter Schall. Denken wir alſo die extenſive Richtung ohne Ausbildung der intenſiven: ſo iſt das ein todter Buchſtabe, eine geiſtige Bewußtloſigkeit. Schon an dieſem Beiſpiele läßt es ſich einſehen, wie alles, was den weiteren Prozeß betrifft und eine Corruption ausſpricht, aus dieſem urſprünglichen Geſeze zu erklären iſt. Nehmen wir hinzu, daß der Prozeß nach außen vorgeht, ehe der nach innen vollendet iſt, und der nach innen vor ſich geht, ehe die Hülfsmittel da ſind, die ſich durch den vollendeten Prozeß nach außen ergeben würden: ſo ſehen wir, wie hieraus alle anderen Corruptionen zu erklären ſind.

Es ſchließt ſich hieran noch eine andere allgemeine Betrachtung. Wenn das Chriſtenthum hätte Wurzel faſſen können in ſolchen Völkern, die noch auf den unterſten Stufen der Bildung ſtanden: ſo hätte es das Leben nach ſeinen Principien geſtalten können. Daß dieſer Weg nicht ſo gut geweſen wäre, als der Weg, den das Chriſtenthum eingeſchlagen, darüber iſt nichts zu ſagen; es iſt bekannt, daß die neueſten Beſtrebungen, das Chriſtenthum unter ſolche Völker zu bringen, zwar Fortſchritte haben, aber nur eine ſehr langſame Geiſtesbildung hervorbringen. Indem nun aber das Chriſtenthum damals einen andern Weg

einſchlagen mußte: ſo kam es zu Völkern, die ſchon mehr
weniger Bildung hatten, und die ſich auch für das, was ſi
der Handlungsweiſe für recht oder unrecht hielten, für Sitt
keit und Religion, ihre eigene Sprache gebildet hatten.
das Wort das erſte Organ zur Mittheilung des Chriſtenth
war: ſo wurde es auch in den erſten Zeiten mit dem
aufgefaßt durch das Bekenntniß des Glaubens, d. h. eine
legung durch das Wort. Nun war hier eine große Verſchi
heit ſowohl zwiſchen Juden und Heiden, als auch zwiſchen
zen Völkern. Indem aber das Chriſtenthum von Einem
ging, und ſich alles nach Chriſtum bilden ſollte: ſo war
von Anfang an eine Richtung auf eine allgemeine Uebereir
mung; und ſo wie wirkliche Differenzen im Bewußtſein h
traten, trat auch gleich das Beſtreben zur Ausgleichung ein.
eine genaue Ausgleichung bis ins einzelne nicht möglich
auch nicht nöthig iſt, ſieht jeder ein; daß aber die Natürl
der Ausgleichungen nicht zu läugnen iſt, ſieht ebenſo jeder;
die Ausartung des Beſtrebens nach dieſer Ausgleichung er
den die meiſten Streitigkeiten. Es giebt Differenzen, d
Chriſtenthum nicht zu vermeiden ſind, und es giebt ander
mit dem Typus des Chriſtenthums ſtreiten. Als die eige
geſchichtliche Haupttendenz muß die angeſehen werden, da
Bewußtſein der Differenzen und das Beſtreben ihrer A
chung dahin führen müſſe, jeder ihre Rolle anzuweiſen: da
die zur Ruhe kommen, welche neben einander beſtehen k
aber auch die aus dem Chriſtenthum entfernt werden, welc
dem Typus des Chriſtenthums ſtreiten.

Was iſt in dieſer Hinſicht zu erwarten, wenn wir
aufgeben, daß die Entwikklung des Chriſtenthums dem al
nen Geſeze der menſchlichen Entwikklung folgt? Nichts a
als daß dieſem Ziele nur in unendlicher Annäherung en
gegangen werde, weil ſie dem allgemeinen Schwanken
Wechſel zwiſchen Vorſchritt und Rükkſchritt unterworfen iſ

hen wir nun die eine Hälfte der Differenzen als mit einander verträgliche Meinungsverſchiedenheiten, die andere Hälfte als Häreſien an: ſo geht daraus hervor, daß ſich ihre Grenzen oft verwirren. Bei einer geſchichtlichen Behandlung des Chriſtenthums müſſen wir natürlich anders zu Werke gehen, als bei einer ſyſtematiſchen; die Geſchichte iſt eine andere, alſo auch die Verfahrungsweiſe eine andere. Wenn wir uns die Dogmatik denken, ſo müſſen wir ſie ſtreng von jeder Häreſie geſondert nachzuweiſen ſuchen, daß ſolche mit dem Princip des Chriſtenthums ſtreitet und aus dem Zuſammenhange der Darſtellung ſo zu entfernen ſei, daß ſie keinen Eingang darin finden könne. Geſchichtlich betrachtet müſſen wir aber ſagen, Bei einem allgemeinen Entwikklungsgange iſt es natürlich, daß Einer von einem anderen könne für einen Häretiker gehalten werden, der nur in einer mit dem Chriſtenthume noch verträglichen Meinungsverſchiedenheit war. Das geſchah aus Mißverſtändniß, und dieſes zu entfernen iſt das Geſchäft der Dogmatik. Wenn ſich der Hiſtoriker nun hier einer Einſeitigkeit hingiebt: ſo verſchiebt er ſich das richtige hiſtoriſche Bild. Es giebt aber zweierlei Einſeitigkeiten, die eine iſt eine Vorliebe für die Kezer und die andere für die Kezermacher. Je ſtrenger und allgemeiner bei Einem das dogmatiſche Beſtreben iſt, je vorherrſchender iſt die Einſeitigkeit für den Kezermacher, weil ſie ihm hilft, aus ſeiner Geſchichte zu verweiſen, was ſeiner Meinung nach nicht hineingehört, daher auch bei den Häreſien dieſer Zeit in der geſchichtlichen Behandlung dieſe Einſeitigkeit vorherrſchend war. Hernach fing die andere Einſeitigkeit damit an, daß es unmöglich ſei, alles im Chriſtenthum mit denſelben Buchſtaben auszudrükken; da aber die Differenzen ſchwankten: ſo konnte es nicht anders ſein, als daß im Gegenſaze gegen die vorherrſchende Richtung ſich die entgegengeſezte entwikkelte und auch ſie einſeitig wurde, daß man nämlich eine ſkeptiſche Reviſion aller bisherigen Kezereien anſtellte, und alles mit dem Weſen des Chriſtenthums verträglich

darzuſtellen ſuchte. Dieſe Gegenſäze müſſen immer wiederkehren
aber es ſoll auch ſo ſein, daß ſie immer ſchwächer werden un
endlich das wahre Gleichgewicht eintritt. Hier haben wir alſ
einen allgemeinen Canon für unſer Verfahren, daß wir ſuche
wollen uns von beiden Einſeitigkeiten frei zu halten; wir lege
daneben das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte ſtehen
wo es nicht möglich iſt zu behaupten, daß unſer Bewußtſei
durchaus wahr ſei.

Dabei hängt das meiſte in Bezug auf die dogmatiſche B
handlung des Chriſtenthums von der Region ab, worin ſich i
der befindet. Wer da zur laxen Obſervanz gehört, der wird
nen andern Maaßſtab haben, als der zur ſtrengen Obſervanz g
hörige. Der auffaſſende muß alſo von Anfang an ſchon hi
auf ſein Augenmerk richten, um den richtigen Punkt, der in d
Mitte liegt, zu finden. Es ſoll das nicht ſo klingen, als ob
im allgemeinen Zweifel an der geſchichtlichen Wahrheit lie
ſonſt müßten wir damit angefangen haben, ob das Chriſtenthu
eine geſchichtliche Wahrheit ſei.

Das zweite nun iſt das. Das Chriſtenthum kann nur v
Einem ausgehen, und der ſteht eben deshalb, weil es ni
bloß Lehre iſt, nicht bloß da als Lehrer, an den ſich die folg
den anſchließen; auch nicht, weil das Chriſtenthum nicht b
Geſezgebung iſt, ſteht er bloß als Geſezgeber da, ſondern n
wir es erkennen als ein neues Leben: ſo ſteht er auch da
Quelle dieſes neuen Lebens, und wenn es angeſehen wird
aus dieſer Quelle herausgefloſſen: ſo iſt es natürlich, daß es
eine Einheit aufgefaßt wird. Das gehört auch weſentlich
geſchichtlichen Auffaſſung und Darſtellung, in aller Verſchied
heit die Einheit dieſes Lebens anzuerkennen. Wenn nun
Chriſtenthum für das ganze menſchliche Geſchlecht beſtimmt
ſo iſt ſein Zielpunkt die abſolute Allgemeinheit, und ſo ſteht
die Totalität des Menſchengeſchlechts dem einzelnen Chriſtus
genüber; und faſſen wir das Ziel des Chriſtenthums: ſo muß

das ſein, daß jeder einzelne ſelbſt von Gott gelehrt ſei, d. h. es iſt das Ziel *die religiöſe Selbſtändigkeit des einzelnen mit der Ableitung des ganzen neuen Lebens von Einem.*

Stellen wir nun dieſe Formel hin, wie von dieſem Anfange aus das Ende ſoll erreicht werden: ſo müſſen wir ſagen, Das göttliche Leben war zu Chriſti Zeit in einer ſolchen Zulänglichkeit, daß es von ihm aus über das ganze menſchliche Geſchlecht konnte verbreitet werden. Es war aber in allen nichts; in Chriſto war alſo die abſolute Gewalt über alle. Betrachten wir nun den Endpunkt: ſo müſſen wir ſagen, es giebt da keine Gewalt eines einzelnen über einen andern, ſondern ſie ſind alle gleich, und es giebt keine andere mehr als die der Eltern über die Kinder; weil dieſe nicht mit der religiöſen Selbſtändigkeit geboren werden können. Die Fortpflanzung des Chriſtenthums muß alſo nur durch einzelne geſchehen, welche der Idee, die ſich in allen entwikkeln ſoll, am nächſten gekommen ſind. Je näher dem Endpunkte der Geſchichte, je weniger Differenz zwiſchen dieſen einzelnen und den übrigen; das Verhältniß zu Chriſto bleibt natürlich durch dieſe ganze Entwikklung daſſelbe. Was ſoll alſo die Geſchichte in dieſer Hinſicht darſtellen? Je näher dem Anfange, je mehr eine Differenz zwiſchen ſolchen einzelnen und den übrigen; je näher dem Ende, je mehr ſoll das Verhältniß aufhören. Natürlich wird auch das Abnehmen kein ſtetiges ſein, ſondern es wird gewiſſe Evolutionspunkte geben, wo einzelne mehr über die andern hervortreten, als es vorher war.

Nun bildet das Chriſtenthum keine einzelne Maſſe, ſondern es iſt in gewiſſe Stämme und Völker getheilt, die partielle Maſſen ſind; dieſer Zuſtand muß eigene Hemmung und eigene Förderung für das Chriſtenthum hervorbringen. Wenn es in ein Volk eintritt, ſo werden deſſen ſchnellere oder ſchwächere Fortſchritte davon abhangen, ob es ſchneller oder ſpäter an ſolche kommt, die einen großen Einfluß ausüben können auf viele; hat

das neue Leben aber das ganze Volk durchdrungen: ſo iſt
Einfluß ſolcher gehemmt, denn ihr Einfluß auf ein anderes
iſt nicht gleich dem Einfluß auf ihr Volk; da muß erſt
Aſſimilation vor ſich gehen.

Von Anfang an hat es gegeben auf der einen Seite
geſchloſſene Maſſe von Völkern, unter denen das Chriſten
ſich in einer gleichförmigen Circulation bewegte, und auf
anderen zerſtreute Punkte. Das muß ſich immer wiederh
ſo lange es Völker giebt wie die europäiſchen, und wied
iſolirte. Da iſt alſo auf der einen Seite das Beſtreben, die
heit des Körpers herzuſtellen, und doch iſt dieſes auf der a
Seite nicht zu erreichen zwiſchen ſolchen, die geeinigt ſind,
ſolchen, die getrennt von einander ſind.

So giebt es alſo ein zweifaches Reſultat. Zuerſt, d
Anfang des Chriſtenthums von Chriſto ausgegangen, iſt n
lich, daß, indem ſich alles dieſem einen Mittelpunkte anſch
alles ein ganzes ſein will: alſo die Erhaltung der Gem
ſchaft in der chriſtlichen Kirche. Oder es ſind die Sprach
die äußern Bedingungen des Menſchen, durch die allein der
des Chriſtenthums wirken kann, verſchieden, und der Ric
auf die Einheit der Kirche ſteht die Richtung auf die A
derung entgegen. Lezteres hat mehr Grund in der Natu
ſteres mehr im Princip der göttlichen Gnade. Aber da d
ſeiner Wirkſamkeit an die Natur gewieſen iſt: ſo iſt vor
ſezen, daß nie die Abſonderung durchaus aufhören werde,
ſoll auch nie das Streben nach Einheit aufhören, es w
ſich ſelbſt Verkennen des Princips in ſeinen verſchiedenen
nen, es muß alſo ſich das eine durch das andere tem
Ferner das von Chriſto ausgehende iſt das Chriſtenthum
fortgeſezt durch die Wirkung einzelner auf die Maſſen;
die in der Geſchichte ſich überall findende Form für die
tung. Auf der andern Seite aber iſt das von Chriſto
ſteckte Ziel eine Gleichheit aller, wo keine Wirkungen

Maſſen mehr vorhanden ſind. Da iſt alſo auf der einen Seite ein von Zeit zu Zeit ſich wiederholender Einfluß einzelner, auf der andern Seite iſt das als ein abnehmendes zu denken. So lange das Chriſtenthum aber noch nicht über das ganze menſchliche Geſchlecht verbreitet iſt, muß die Verbreitung immer wieder von einzelnen ausgehen, bei denen eine große perſönliche Auszeichnung vorausgeſezt werden muß, ſoll jene nicht eine zufällige ſein; dann ginge es aber nicht vom Geſchichte bildenden Princip aus. Aber dieſer Einfluß der einzelnen muß abnehmen nach dem Stande des ganzen; je ſpäter, deſto weniger von perſönlicher großer Auszeichnung einzelner ausgehend. Alſo da iſt bei der geſchichtlichen Behandlung zweierlei zu betrachten, Der bedeutende Einfluß einzelner, dann aber auch der Zuſtand der Maſſe ſelbſt in verſchiedenen Zeiten und Gegenden, und wie ſich beides gegen einander verhält.

Wenn wir das bisherige zuſammenfaſſen: ſo haben wir daran einen Leitfaden für den Gang der geſchichtlichen Darſtellung. Der lezte Punkt ſchließt die Nothwendigkeit in ſich, von zwei entgegengeſezt ſich hemmenden Beſchäftigungen zu reden; denn der Einfluß einzelner zeigt ſich im Verlauf der Zeiten in großen Veränderungen. Je mehr dieſer Einfluß vom Geiſte des Chriſtenthums ſelbſt in dieſen Zeiten ausgeht, um ſo mehr iſt er fördernd; je mehr die Natur überwiegt, die Geiſteskraft zurükkgedrängt iſt, um ſo mehr wird der Einfluß hemmend ſein. Hieraus ſcheint auch der Zuſtand der Maſſe ſich beurtheilen zu laſſen; je mehr ſie ſich demjenigen Einfluß eines ausgezeichneten hingiebt, der von der Natur ausgeht, deſto weniger iſt ſie empfänglich für den chriſtlichen Geiſt, und um ſo mehr für Leidenſchaften und andere Intereſſen. Alſo giebt man auch nur Acht auf die hervorragenden einzelnen der verſchiedenen Zeiten: ſo wäre doch indirekt in dieſen Zeiten der Geſammtzuſtand der Maſſe zu beurtheilen, aber nur von negativer Seite. Darum iſt es nöthig, bisweilen ausdrüklich die Maſſe zu betrachten, das Ge-

ſammtleben im ganzen und in verſchiedenen Beziehungen.
des iſt nicht daſſelbe, ſondern um das lezte zu thun, muß
vom Verlauf der Zeit abſehen und den ſich ändernden Geſa
zuſtand als ein feſtes vor Augen ſtellen. Darum iſt für
wendig erkannt, in der Darſtellung des geſchichtlichen Ver
mitunter Pauſen zu machen, um auf den Geſammtzuſtan
achten. Das iſt alſo das Princip für die Eintheilung de
ſchichtlichen Darſtellung in von einander geſonderte Zeiträum

Hier finden wieder zwei entgegengeſezte Verfahrungs
ſtatt, die fortlaufende Betrachtung des geſchehenden und die
mende Betrachtung des gewordenen. Es kann die fortlau
Erzählung völlig mangeln und die geſchichtliche Darſtellun
wandeln in eine Reihe von Bildern einzelner Momente; j
her ſich dieſe liegen, deſto leichter werden die Wirkungen
ben auf einander eingeſtreut und ergänzt. Dieſe Ergänzun
ſchieht dann leicht durch die hiſtoriſche Beziehung beider
mente auf einander. Dies iſt die pittoreske geſchichtliche
ſtellung, eine Reihe von Bildern, davon jedes einen M
darſtellt. Aber jeder bedeutende Moment iſt doch immer ei
ner Zeitraum, die Differenz der Zeit iſt jedoch durch dieſ
handlungsweiſe aufgehoben. Das andere Extrem iſt, da
geſchichtliche Erzählung allein vorherrſcht und das Zuſam
ſchauen einzelner Momente unterlaſſen wird. Wenn ab
Geſchichte in der Erzählung Pauſen macht, und dieſe nich
von einander liegen, ſo kann der Leſer bei ſolchen Pauſ
hen bleiben und ſich ſelbſt an dieſen Pauſen als Reſult
Erzählung das Bild der Zeit aus dem gegebenen conſt
So kann man die eine Art erwählen und die andere z
gänzung überlaſſen, oder auch beide verbinden.

Wenn wir auf den Gang unſerer Kirchengeſchichtſch
ſehen: ſo finden wir, daß alle dieſe Methoden da geweſe
Die am meiſten mechaniſche iſt diejenige, welche die in
auf den Gegenſtand willkürlichen Abſchnitte in Jahrh

macht. Die Darſtellung von hiſtoriſchen Bildern iſt freilich am angemeſſenſten, wo das zwiſchen zwei ſolchen Punkten liegende ein geſchichtlich partielles ganze iſt, und die Punkte Uebergänge aus dem einen in das andere darſtellen. Hebt man dieſe Punkte glükklich heraus, ſo iſt gleichgültig, was die Darſtellung giebt, oder was ſie ergänzen läßt, aber gewöhnlich giebt ſie den geſchichtlichen Verlauf und überläßt die Ueberſchauung des Geſammtzuſtandes dem betrachtenden. Da kann aber eintreten, daß troz der vorangehenden Erzählung das Urtheil in verſchiedenen verſchieden ausfällt. Darum iſt es nöthig, daß an dem Punkte, wo beim Zuſammenſchauen das Urtheil zweifelhaft bleiben kann, der Geſchichtſchreiber ſein Urtheil kund thut; mithin iſt es nöthig, an einzelnen Momenten einen Ueberblikk über den Geſammtzuſtand zu geben. Hier iſt alſo über zweierlei zu entſcheiden, über die Auswahl der Begebenheiten aus der an ſich unendlichen Maſſe, und über die Art der Theilung des Zeitlaufes zum Behuf der zu einer guten Darſtellung nothwendigen Abſchnitte.

Bei dem erſten, der Auswahl, was iſt da nun die Regel, wonach einiges gewählt anderes ausgeſchloſſen wird? Das Verhältniß des bedeutenden und unbedeutenden iſt relativ verſchieden nach der engeren oder weiteren Anlage der Darſtellung. Dann giebt es noch ein anderes Motiv. Wenn nicht alles darzuſtellen iſt, aber doch, was hier nicht aufgenommen wird, der weitern Auffaſſung als bekannt zum Grunde liegen ſoll, und größtentheils aus andern Darſtellungen zu entnehmen iſt: ſo kommt viel darauf an, in welchem Verhältniſſe die zum Grunde liegende Darſtellung zu den übrigen ſich befindet. Nämlich es kann Statt finden, daß das in eine Darſtellung nicht aufgenommene von verſchiedenen darſtellenden verſchieden behandelt ſei. Wo es leicht zu entſcheiden iſt, daß das ausgelaſſene mit anderen Darſtellungen zuſammenſtimmend oder abweichend von ihnen gedacht wird, hat es kein Bedenken, daß es auszulaſſen ſei; iſt es aber nicht ſo klar: ſo iſt es nothwendig, daß man das in die

Darſtellung aufnehme, wovon wahrſcheinlich iſt, daß es
gegengeſezten Geſichtspunkten leicht anders zu verſtehen
iſt ein polemiſches Element, aber nothwendig in der ge
chen Darſtellung. Wo ein großer geſchichtlicher Trieb
wenig abweichende Richtung, tritt dieſer lezte Geſichtsp
rükk; aber das findet nie durchaus ſtatt, und ſo iſt er in
berükkſichtigen. In Betreff des erſteren, der Auswahl, ſie
ſich auf einen engeren Raum beſchränkt; da iſt von be
Bedeutung die Veränderung, durch die ſich ein Theil
ſchichtlichen Verlaufs vom andern abſcheidet, und die Eig
lichkeit einer Zeit. Aber dabei iſt darauf zu rechnen, d
ſolche Punkte heraushebe, die charakteriſtiſch ſind ,für di
geſchichtlichen Darſtellung zum Grunde liegende Anſicht.
was nicht dieſen Charakter trägt, wäre zu viel für unſe
ſtellung und dem weitläufigeren Studium zu überlaſſen.

Das zweite iſt, welche Abſchnitte in der Erzähl
machen ſind, um an Punkte zu kommen, wo man ſtehe
und ſich das Leben in dieſen Momenten anſchaulich mach
auf den Zeitverlauf zu ſehen. Jede geſchichtliche Darſtellu
Umfang muß ſolche Abſchnitte machen, weil ſonſt lauter
rung entſteht. Man kann nicht ſo verfahren, daß ma
unmittelbar hinter einander ſtellt, was gleichzeitig geſche
das wäre eine bloß atomiſtiſche Darſtellung. Ebenſo auch
man von den verſchiedenen Beziehungen der Kirchengeſchi
einzelne bis zu Ende durchführen: ſo wäre auch keine
da; denn da alles im relativen Einfluß auf einander ſ
wäre da vieles zu anticipiren, was noch nicht verſtändlich
es einer anderen noch nicht behandelten Beziehung a
Darum ſind Theilungen nöthig, um die verſchiedenen Be
gen bis auf einen Punkk zu führen. Nun kommt es dar
wie tieſe Abſchnitte gewählt werden; ſie müſſen nicht
lich ſein, ſondern in der Natur der Sache liegen. Ein b
tes Zeitmaaß anzunehmen iſt rein mechaniſch, und verrät

nikartiges, geiſtloſes Weſen. Geht man da aus von der allgemeinen Betrachtung, daß es in jedem geſchichtlichen Verlauf auch der einzelnen Menſchen beſondere Punkte giebt, die als Entwicklungspunkte eintreten, wo im vorhandenen etwas neues hervortritt, zwiſchen welchen aber ein allmählicher ruhiger Prozeß fortgeht: ſo kann man hieraus leicht eine Regel ziehen. Die Pflanze hat zuerſt Keime, und befindet ſich in einem allmählichen Entfaltungsprozeß bis zum neuen Punkt der Blüthe u. ſ. w.; aber je zuſammengeſetzter der Gegenſtand iſt, um ſo ſchwieriger iſt es, ſolche Punkte zu finden, die einen ſo entſchiedenen Charakter tragen.

Schon oben wurde zweierlei unterſchieden: 1) das, wodurch die Kirchengeſchichte ein geſchichtliches ganze iſt, und 2) wodurch ſie ein Theil der allgemeinen Weltgeſchichte iſt. Das widerſpricht ſich zwar nicht einander, aber es iſt doch zu fragen, Ob man in der Kirchengeſchichte die Hauptabſchnitte aus dieſen beiden verſchiedenen Geſichtspunkten auffaſſen kann? Wir gehen aus von der Betrachtung der Geſchichte theils als Entwicklung eines lebendigen Princips, theils als Aufeinanderfolge einzelner Momente, und ſo angeſehen iſt es ſchwer, zwiſchen beiden Geſichtspunkten zu entſcheiden. Sieht man das Chriſtenthum in ſeiner Beſtimmung für das ganze menſchliche Geſchlecht an: ſo ſind die bedeutendſten Entwicklungen die, wo Veränderungen des ganzen menſchlichen Geſchlechts vorfallen, die Hauptpunkte der Geſchichte. Hier wird freilich nur das äußere der Kirchengeſchichte berückſichtigt werden können. Wollen wir im Gegentheil nur das innere derſelben im Auge halten: ſo wird ein gewiſſes Schwanken unvermeidlich ſein. Auf der andern Seite geht der allgemeine Gang aus von dem natürlichen Streben, dem charakteriſtiſchen Geiſt, dem Agens im Chriſtenthum: ſo können wir Beides verbinden, die Hauptpunkte, ausgehend von der Weltgeſchichte, und die Betrachtung des geſchichtlichen Verlaufs, ausgehend von der Betrachtung des chriſtlichen Geiſtes.

Es iſt geſagt worden, Wir müßten dabei zu Werke g
wie der gegenwärtige Zuſtand aus dem urſprünglichen gewo
Indem wir hier die Kirchengeſchichte als Theil der allgem
Weltgeſchichte betrachten, müſſen wir im voraus ſagen, daß
Hauptpunkt für die allgemeine Geſchichte ſei, auch es ſei i
Kirchengeſchichte. Dadurch ſcheint es aber, daß wir mehr
den an das gewieſen ſein, was für die Kirchengeſchichte da
ßerliche iſt. Wollten wir daher lieber das entgegengeſezte
ſo würden wir auf die verſchiedenen Beziehungen Rükſi
nehmen haben, die wir ſchon dargeſtellt haben. Da find
nun ein Schwanken und ein Wiederkehren derſelben Verh
bei verſchiedener Form, ſo daß keine beſtimmte Eintheilun
aus hervorzugehen ſcheint. Z. B. wenn wir die dogm
Streitigkeiten betrachten, ſo wird es nicht darauf ankomm
an einer Art von Lehre etwas vernachläſſigt iſt, ſondern w
den auf die allgemeinen Verhältniſſe zu ſehen haben. Nu
ſen wir ſagen, die Hauptdifferenzen der jezigen Zeit fin
auch in der früheren Kirche zu allen Zeiten wieder, ob
verſchiedener Form, und dieſe könnte keine weſentlich ver
Unterſchiede hervorbringen. Ebenſo wenn wir auf die
ſenheit des chriſtlichen Lebens ſehen, finden wir die G
übertriebener Strenge und Laxität, wie jezt ſo in allen
Zeiten. Auf dieſem Wege wird daher dem Bedürfniß
nügt werden, und es wäre ebenſo etwas willkürlich
wir ſagten, Wir wollen uns an die Hauptpunkte der al
Geſchichte halten; denn die äußeren Momente der We
verhalten ſich verſchieden zur Kirchengeſchichte.

Daher ſcheint das beſte, wir gehen vom geg
Zuſtande aus, und ſehen, worin die jezt bedeutenden
ihren erſten Grund haben, und welche Zeit frei davon
ſezen bei dieſer Frage die chriſtliche Kirche als ein ga
daher ſehen wir zuerſt darauf, was dieſer Einheit en
ſie partiell aufhebt. Dies giebt uns zuerſt den relati

ſaz zwiſchen der occidentaliſchen und orientaliſchen Kirche. Wir wollen im allgemeinen unter der occidentaliſchen Kirche verſtehen den ganzen Complex chriſtlicher Länder, die auch in allen übrigen menſchlichen Verhältniſſen in einem geſchichtlichen Zuſammenhange ſtehen. Da iſt uns das chriſtliche geſchichtliche Europa als ein ganzes gegeben; das Chriſtenthum auf der andern Hemiſphäre iſt nur ein Annexum dieſer occidentaliſchen Kirche. Worin nun der Gegenſaz beſonders beſteht, iſt, daß unerachtet aller Spaltungen die occidentaliſche Kirche in einem gewiſſen Sinne eins iſt, d. h. alles, was in ihr getrennt iſt, ſteht in einem Verkehr und wirkt lebendig auf einander ein; es iſt eine lebendige Gemeinſchaft der Kirche, wenngleich ſie in anderer Hinſicht nicht eine iſt.

Wie ſehr dies von politiſchen Verhältniſſen abhängt, iſt klar; vom Verhältniß der Sprache und dem gegenſeitigen Verkehr der Staaten. Mag es aber auch zum Theil hierdurch bedingt ſein, ſo iſt doch das Factum da. Die orientaliſche Kirche erſcheint uns faſt als eine unbekannte Größe, wovon nur hier und da eine beſtimmtere Kunde zu uns kommt. Feſtere Anknüpfungsverſuche jeziger Zeit, da ſie noch erfolglos geblieben, haben hierauf keinen Einfluß. Das Abgeſtoßenſein und Ausgeſchloſſenſein von einander iſt aber etwas gegenſeitiges; die orientaliſche Kirche weiß nichts von dem, was uns im kirchlichen Leben am meiſten bewegt, und was uns etwas großes iſt, möchte dort etwas unbedeutendes ſein. Der Ausdrukk des geſchichtlichen Europa ſcheint unbeſtimmt, denn es fragt ſich, Wozu gehört die griechiſche Kirche? Die unter türkiſcher Herrſchaft ſtehende natürlich zum Orient, und die unter ruſſiſcher möchten wir zum Occident ziehen, weil Rußland zum geſchichtlichen Europa gehörig iſt. Aber das trifft auch keinen religiöſen Unterſchied, weil die große kirchliche Gemeinſchaft noch nicht die ruſſiſche Kirche umfaßt.

Gehen wir nun von dieſem Zuſtand aus: ſo fragen wir, Iſt es immer ſo geweſen? Nein. Sehen wir von dieſer Zeit,

wo es nicht ſo war, rückwärts: ſo müſſen wir ſagen, W
auf die erſte Verbreitung des Chriſtenthums ſehen: ſo ma
erſte Anfang deſſelben auf ſehr verſchiedenen Punkten frei
größere Gemeinſchaft aller ſchwierig. Nachher kommen
einen Punkt, wo die chriſtliche Kirche in der vollkomme
ßerlichen Einheit erſcheint; denn Spaltungen können
rückſichtigt werden, die gab es beſtändig; aber es war e
da, die Kirche zuſammenzuſchauen in der Regierung d
ſtantin. Das konnte natürlich nicht eher Statt fin
bis das Chriſtenthum im römiſchen Reiche allgemein
war, denn darin lagen die Subſidien zu dieſer Ve
Fragen wir nach dem Scheidepunkte: ſo müſſen wir es
kürlich halten, ob wir das nicäniſche Concil, oder C
Uebertritt zum Chriſtenthum, oder ſeine Taufe annehmen
zu beſtimmen iſt immer etwas mißliches. Vorher bis
Punkte war die chriſtliche Gemeinſchaft unter ſich et
ſich angenähert wurde, aber es war auch etwas, da
entgegenſezte. Vom Punkte der Anerkennung im römiſ
an war dieſe Gemeinſchaft etwas organiſirtes.

Wo hat nun aber die Trennung angefangen?
ben wir alſo ſehen müſſen, wie die Sache weiter ge
So lange die Form von allgemeinen Kirchenverſamm
ſtand, ſo lange war eine Gemeinſchaft, da alle Differ
dieſe Form lebendig auf einander wirken konnten;
hing gewiſſermaßen an der Einheit des römiſchen Re
fing aber ſchon damals an getheilt zu werden, u
raum von da an bis dahin, wo es nicht wieder ve
iſt ſehr klein. Allein wenn auch die Theilung vol
blieb doch auf dem chriſtlichen Gebiete die Gemeinſ
finden wir eine Zeit, wo die chriſtliche Kirche beunr
durch barbariſche unchriſtliche Völker. Im occidental
war das zugleich ein Chriſtianiſirtwerden dieſer Völk
fall des occidentaliſchen Reichs und das Conſolidiren

dener Völker war eins. Mit dieſem hängt alſo die Trennung beider Kirchen zuſammen; hier wird aber noch weniger jemand einen Punkt angeben können. Was wird uns alſo am nächſten liegen? Die Conſolidation der neu entſtandenen occidentaliſchen Staaten durch die Regierung Karls des großen. Von dort an gab es wieder eine feſtere Geſtalt in der occidentaliſchen Kirche, und die Trennung von der orientaliſchen iſt ſeit dieſer Zeit conſtant. Dieſe Punkte an eine Zahl und an einen beſtimmten Moment zu knüpfen iſt willkürlich, aber ſie an eine Aenderung der Dinge zu knüpfen, darauf kommt es uns an. Ein Haſten an einem Punkte zum Nachtheil des ganzen würde die Betrachtung der Chronik näher bringen als der Geſchichte. Die jezige Lage der Kirche iſt alſo, daß wir eine Gemeinſchaft, wenn auch keine Einheit, finden in der occidentaliſchen Kirche.

Was iſt nun in der occidentaliſchen Kirche die größte Differenz? Da wird uns von ſelbſt die Spaltung zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus einfallen; allein wir dürfen das nicht ſo annehmen, daß dies das bedeutendſte ſei; es kann dies bloße Wirkung eines Parteigeiſtes ſein, nicht eine hiſtoriſche Anſicht. Daher müſſen wir das zur Rechtfertigung anfügen. Fragen wir, Worauf beruhte dieſe Gemeinſchaft in der Kirche unter den Völkern, die den Occident bilden? hing ſie zuſammen mit der Allgemeinheit der menſchlichen Verfaſſungen, wie ſie jezt der Fall iſt? ſo werden wir das verneinen. Die Gemeinſchaft beruhte darauf, daß diejenigen, welche die Kirche repräſentiren, eine Gemeinſchaft unter ſich bildeten, den Klerus, mit Wegſtoßung alles ethniſchen Unterſchiedes. Die Tendenz, die Einheit der kirchlichen Sprache und die Einheit der Kirchengemeinſchaft zu erhalten, war eins. Aber das beruhte auf der überwiegenden Autorität der römiſchen Kirche, von welcher die übrigen nur als Tochterkirchen betrachtet wurden. Wir kommen hier alſo auf die Oberherrſchaft der lateiniſchen

Sprache und des römiſchen Stuhles als das, w
jener Periode die Gemeinſchaft hing. Jezt iſt die Ein
Sprache aufgehoben, und dieſe Gemeinſchaft hängt ni
ab vom kirchlichen Commercium, ſondern von allgemein
verhältniſſen und von allgemeiner Völkergemeinſchaft.

Wie trat nun das eine an die Stelle des ande
kommen wir von ſelbſt auf den Punkt der Refor
und ſie erſcheint uns hier auch nicht als einzelner Pu
dern als ein wahrhaft geſchichtlicher Karton, wo mehrer
liche Punkte zuſammenfallen, Trennung von der Obe
des römiſchen Stuhls, Rükkehr zum Gebrauch der Mut
Aenderung der Verhältniſſe zwiſchen Laien und Kler
hätte nicht geſchehen können, wenn nicht das Bewu
gänzlich veränderten Weltverhältniſſen miterwacht w
wenn damals das Bewußtſein geweſen wäre, daß da
eine kleine Sekte gebildet worden wäre: ſo hätte di
tion nicht ſo kräftig dürfen verfolgt werden. Dieſe
die bedeutendſten Differenzen der Kirche, wie ſie kei
darbietet.

Ehe wir weiter gehen, müſſen wir auch eine
des Maaßes anſtellen. Der Zeitraum von dem
Kirche bis zur Bildung der äußerlichen Einheit u
drei Jahrhunderte. Der Zeitraum zwiſchen dieſer
ßerlicher Einheit und der Conſolidation der occident
ker iſt größer, er umfaßt beinah fünf, und noch größ
er umfaßt ſieben Jahrhunderte. Nun ſind wir vo
mation auch nicht weiter entfernt, wie Conſtantin
fange der Kirche, aber wir dürfen der Hoffnung le
viſoriſch dieſer vierte Zeitraum noch größer ausfalle
müſſen wir der Natur der Sache angemeſſen finde
aber die Zeit wird und der Raum ſich mehrt, u
darf man ſich verleiten laſſen, wichtigere Dinge als
den größeren Abſchnitten zu übergehen, und man

hüten, zu viel hineinzubringen. Es wird daher gut ſein, in dieſen größeren Zeiträumen Unterabtheilungen zu machen, um uns das Zuſammenfaſſen der Gegenſtände zu erleichtern.

Ehe wir zur Darſtellung ſelbſt übergehen, müſſen wir noch etwas bemerken über Anfang und Ende. Der Anfang iſt Chriſtus; das Chriſtenthum, wie es durch Chriſtum gegründet iſt, wird rein als eigner geſchichtlicher Zuſammenhang betrachtet, und da haben wir vom vorhergehenden weder auf jüdiſches noch heidniſches Rükkſicht zu nehmen. Das, was einen Einfluß im großen darauf ausgeübt hat, muß als bekannt vorausgeſezt werden, nur einzelne einflußreiche Verhältniſſe dürfen gelegentlich herausgehoben werden. Was das zweite betrifft: ſo iſt es ſehr ſchwierig, das ganze bis auf die gegenwärtige Zeit hinabzuführen; die Betrachtung der Geſchichte erfordert durchaus eine gewiſſe Entfernung Eine ſolche Darſtellung wird mehr kritiſch und polemiſch, je nachdem die zu behandelnden Gegenſtände verwandt ſind mit den eigenen Anſichten und Wirkungskreiſen. Eine bloß ſtatiſtiſche Darſtellung, die das bloß äußerliche giebt, ohne auf die innere Entwikklung Rükkſicht zu nehmen, läßt ſich wohl unbefangen geben, aber mit einer genetiſchen Entwikklung kann man nicht bis auf die Gegenwart herabkommen ohne den hiſtoriſchen Ton zu verlieren. Wo ſollen wir nun aufhören? Wir ſagten ſchon, daß ſich die einzelnen Punkte der Reformation nicht beſtimmen laſſen; ſie iſt ſelbſt ein Zeitraum und nicht ein einzelner Moment. Sehen wir aber auf den Zuſammenhang der Kirchengeſchichte mit der allgemeinen: ſo werden wir auf einen andern Punkt getrieben, die Conſolidation der Reformation. Da kann man alſo ſtehen bleiben beim augsburger Religionsfrieden oder herabgehend bis auf den weſtphäliſchen Frieden. Ob uns nun das eine oder das andere möglich ſein werde bei der Beſchränkung der Zeit, können wir nicht im voraus beſtimmen.

Nun noch Eins. Wir haben uns drei Punkte feſtgeſtellt,

um uns Abſchnitte zu machen. Ich habe mich ſchon e
mal ſolche Punkte zu nehmen, obgleich ſie nicht die i
wikklung des Chriſtenthums zu treffen ſcheinen, ſondern
auf die Geſellſchaft als ſolche beziehen; auch kann
einzelne in dieſen Abſchnitten vorgebracht werden, und
oft darüber hinausgehen. Aber was iſt nun das we
Verlauf dieſer Perioden? Wenn wir zuerſt den
Chriſtenthums und was es zur Zeit Conſtantins gew
gleichen: ſo iſt der Hauptpunkt dieſer, Das Chriſt
ſtand im Judenthum und vermittelſt deſſen pflanzte
dieſer Zeit unter den Heiden fort. Der Gegenſaz
Heidenthum war ganz ſchlagend gegeben im mo
Charakter des Chriſtenthums, der Gegenſaz gegen
thum war nicht ein ſolcher in die Augen fallender P
den. Hieraus iſt zu ſchließen, daß es ein Schwank
geben haben über die Identität beider und ein ſ
chendes Verfahren. Im Heidenthume war aber ei
ſtiſche Ahnung bei den beſſeren geweſen, an welche
ſtenthum anſchließen konnte. Allein wenn wir vo
gehen: ſo ſezt ſie ein Verhältniß des Menſchen
anders gefaßt war, und in Beziehung auf dieſe
nerlichen Verhältniſſes zu Gott, welches wir im
nicht ganz läugnen können, war ein Schwanken ü
tität mit dem Chriſtenthum möglich. Hier ſehen
es nothwendig war, daß das Chriſtenthum zum A
nes Gegenſazes gegen Heidenthum und Judent
mußte, aber es läßt ſich ſchon aus dem allgemei
Entwikklung erwarten, daß das Bewußtſein nur
kungen ſich völlig fixiren konnte. Das iſt der a
rakter dieſer Periode; nachher kamen ſolche Schwa
lich nicht mehr vor, außer als Approximation u
des Unterſchiedes, was aber eigentlich unter der
Geſtalt der Corruption hervortritt. Sehen wir a

ſo fing das Chriſtenthum an einen äußerlichen Widerſtand zu erregen, und es konnte ſich nur unter **Verfolgungen** feſtſezen. Aber indem es ſich als unmittelbare Offenbarung Gottes gegen die alten Religionen als etwas beſſeres und höheres erhob: ſo erhob ſich außer dem äußerlichen Widerſtand auch ein intellectueller, und es entſtand ein Beſtreben, die alten Religionen als das gute und wahre zu vertheidigen und das Chriſtenthum zu verwerfen, daher dieſe Periode die der **Märtyrer** und **Apologeten** iſt. Beides kam auf dieſelbe Weiſe nachher nicht mehr vor; ſpätere Verfolgungen und Märtyrer waren nur in einzelnen Regionen, und ebenſo war nachher keine Veranlaſſung mehr zu dergleichen Vergleichungen und Vertheidigungen des Chriſtenthums. Hierdurch charakteriſirt ſich alſo die Periode ganz beſtimmt. Was außer dieſem vorkommt, gehört zwar der Zeit nach hinein, ſeine Bedeutung aber hat es in dem, was ſich im großen erſt ſpäter entwikkeln konnte. Der Gegenſaz gegen das Judenthum und Heidenthum brachte allerdings ſchon eine dogmatiſche Bildung hervor, denn dieſer Gegenſaz konnte in Lehrſäzen ausgedrükkt werden, aber es war mehr eine Richtung nach außen, und dieſe mußte ſich verlieren, dafür tritt in der zweiten Periode die Richtung nach innen als der eigenthümliche Charakter hervor. Jedoch das allgemeine Geſez der Entwikklung durch Schwankungen und relative Gegenſäze hat ſich auch in dieſer Richtung nach innen bewährt. Aber ſieht man, wie dieſe Gegenſäze nicht mehr ſo ſchlagend ſein konnten und von ſolchem Einfluß, weil ſie eben im innern ſtehen blieben: ſo ſollte man erwarten, weil eben die Differenz ſchwächer ſein mußte, daß die Behandlung dieſer Differenz den Charakter von geringer Entfernung und Annäherung hätte. Das finden wir jedoch nicht; aber es war auch beſonders die Analogie mit der Apologetik, in welche dieſe innere Differenz geſtellt werden konnte gegen die äußere, wodurch ſich dieſer Charakter fortpflanzte.

Dieſe ganze Operation, das Chriſtenthum zu ſeinem Selbſt-

bewußtſein zu bringen, hat zwei Angelpunkte, 1) das
niß des Erlöſers zu dem Menſchen, und 2) den Zu
Menſchen, der durch das Verhältniß der Perſon des
zu ihm entſteht, und dieſen Zuſtand abgeſehen von die
hältniſſe. Daher kommt es auf der einen Seite d
wie die Gleichheit Chriſti mit allen und ſein Charakte
löſer zu vereinigen ſeien; und zweitens, wie der Geg
ſchen dem Zuſtande des Menſchen im Chriſtenthum
Gnade und dem natürlichen Zuſtande des Menſchen ſe
ſei, ohne die Einheit der menſchlichen Natur aufzuheb
wie die Lehre von Chriſto und der göttlichen
die beiden Punkte ſind, um die ſich die ganze Dogm
lung bewegt. Wie ſteht es nun in der dritten und vi
riode um dieſe Sache? Eigentlich iſt dieſe Lehre dam
entwikkelt worden; alles folgende iſt entweder nicht
entfernt ſich vom Gebiete des Chriſtenthums, und ge
der Philoſophie an. In der Reformation bezog man
auf das in dieſer Zeit feſtgeſtellte, als auf das zur Ru
mene Bewußtſein der Chriſten über das weſentliche des
thums.

In der Art und Weiſe nun, wie das vorher
Geſchäft der dogmatiſchen Bildung ſich in der Erſchei
endete, und in der während dieſer Zeit fortbeſtehende
der Kirche liegt der Grund, daß das Geſez der Forte
in allgemeinen Verſammlungen der Kirche
wurde. Das dieſer Periode geſezte Ende geht freili
hinaus, indem mit dem Ende des weſtrömiſchen Re
Einheit zu Grunde ging, ohne daß unſer Zeitraum ſi
und in dieſer Beziehung iſt der Punkt mehr beſtimm
fangspunkt der folgenden Periode. Wir haben noch
andere allgemeine Beziehung zu ſehen, das Verhältniß
zelnen zu den Maſſen. In der erſten Periode
hervorſtehenden einzelnen diejenigen, die die Maſſe

die Apoſtel, die Verbreiter des Chriſtenthums und Stifter der chriſtlichen Gemeinden; an ſie ſchloſſen ſich einzelne an, die ſich auszeichneten, theils als Märtyrer, theils als Apologeten. Die lezten mußten ſich auf eine vielſeitige Art ausgebildet haben, Eifer für das Chriſtenthum, Menſchen- und Weltkenntniß haben. Das Märtyrerthum war mehr eine Paſſivität, und da war es gleichgültig, ob ſie beſonders wirkende ausgezeichnete Menſchen waren. In der lezten Hälfte der Periode waren daher die ausgezeichneten einzelnen in demſelben Verhältniſſe wie in der erſten; es war daſſelbe Verhältniß, die chriſtliche Geſellſchaft erhalten und ſie ſtiften.

In der zweiten Periode, wo die Verbreitung hinter der inneren Entwikklung zurükktrat, waren die, welche ſich im Chriſtenthum auszeichneten, diejenigen, in welchen der Typus dieſer Entwikklung lag. Weniger von äußeren und zufälligen Beſtimmungen abhängig, mehr von einem inneren Einfluſſe, konnten folglich ſolche ſich auch da mehr ruhig und zuſammenhangend in Bezug auf dieſen Einfluß entwikkeln. Die zweite Periode iſt alſo, ſo wie die erſte die Zeit der Ausbreiter und Apoſtel war, die Zeit der Kirchenväter und Kirchenlehrer, und was ſchon in der erſten Periode entſtanden war, wurde erſt in der zweiten allgemeiner, eine Tradition der Lehre und Zuſammenhang der Schule, wie z. B. in Alexandria; es wurde das eine beſtimmte Geſtaltung, daß ſich ſo der Einfluß der einzelnen auf das ganze conſolidirte. Schon in der erſten Periode finden wir allerdings, ſo wie das Chriſtenthum anfing eifrig ſich zu verbreiten, einen Einfluß deſſen, was jüdiſche und heidniſche Gelehrſamkeit geweſen, auf das Chriſtenthum, und da war zugleich auch natürlich eine Eiferſucht gegen ſolche in das Chriſtenthum von außen hineinkommende ſchon fixirte Lehren und Meinungen. So wie aber das Chriſtenthum zur Ruhe gekommen, mußte das aufhören, und da finden wir einen Zuſammenhang des Chriſtenthums mit römiſcher und helleniſcher Gelehrſamkeit,

ſo weit dieſe zuträglich war und blieb. Dabei hatte da
ſtenthum nun auch ſchon ſeine Geſchichte, und die chriſtlich
wikklung ſelbſt mußte ein Gegenſtand der Gelehrſamkeit, a
kritiſchen und wiſſenſchaftlichen Forſchung werden. Seh
nun auf den Zuſtand der Geſellſchaft: ſo gehen wi
aus, daß die Einheit der Kirche am Ende der vorigen
feſtgeſtellt war. Was hatte ſie da für eine Geſtalt? Ih
heit war bedingt durch politiſchen Einfluß, konnte alſo
und ſchwächer ſein nach den perſönlichen Beſchaffenhei
einflußreicheren. Die innere Geſtalt der Geſellſchaft w
ſtirt durch das Verhältniß des Klerus zu den Laie
wir können das nicht anders ausdrükken, als daß der
eine Ariſtokratie bildete, nur nicht eine ſo verderbl
miſche, die ſich ſelbſt ergänzte, ſondern die noch von de
aus ergänzt wurde. Zu Ende dieſer Periode ſehen wir
dere Form ſich feſtſtellen. Die zweite Periode erſche
als ruhige Entwikklung dieſer klerikaliſchen Ariſtokratie
ſeit Conſtantin herrſchend gewordene Repräſentation der
der Kirche durch Concilbeſchlüſſe beruht auf der Verbind
Staats- und Kirchengewalt. Dieſe Periode zeigt alſo
rikaliſche Ariſtokratie und die innere Bildu
Dogmen. Die politiſche Verbindung war höchſt na
da nach einem oder dem andern Regenten ſich die eine
andere Partei erhob. Wenn man aber ſo weit gegange
Sache darzuſtellen, als ſei die Dogmenbildung nur zu
gekommen durch dieſe Verhältniſſe, und nur ihretwegen
ſo iſt das eine eben ſo einſeitige Richtung als dieſen
ganz zu überſehen.

Nun aber fällt in dieſe Periode auch der Verfall
ſchen Reiches. In dem weſtlichen entſtanden neue St
Völkern, die ſich mehr oder weniger ſchnell zum Ch
wendeten, im Oſten nahm das muhamedaniſche Erobe
zip überhand, und das griechiſche Reich wurde immer

unbedeutender, was eine ſolche Differenz in den Verhältniſſen gab, daß das Centrum des Chriſtenthums im Occident mußte geſucht werden, die Trennung des Orients und Occidents und ein Uebergewicht des römiſchen Metropoliten dadurch bewirkt wurde; denn Alexandria und Antiochia waren in Regionen, wohin die Muhamedaner bald kamen, und Byzanz war der Siz eines wankenden Reichs. So alſo bereiten ſich die Grenzpunkte dieſer Periode vor.

Die dritte war die unter einer Menge von Kriegen erfolgende Conſolidation des weſtlichen Europas. Die neuen chriſtlichen Völker müſſen wir theilen in romaniſche und germaniſche. Unter den romaniſchen verſtehen wir die, wo bei der neuen Sprachenbildung die lateiniſche dominirt, und welche den Süden einnehmen; unter den germaniſchen die, wo die Mutterſprache die Hauptſprache blieb, und die den Norden einnehmen. In dieſen äußerlichen Verhältniſſen lag ein Grund zur Trennung. Aber die Idee der äußerlichen Einheit der Kirche war in der erſten Periode herrſchend geworden. Wegen Mangel an äußerlicher Einheit konnten keine allgemeine Kirchenverſammlungen mehr ſein; man ſuchte etwas anderes, um die Einheit der Kirche zu begründen, und da war aus der vorigen Periode die Autorität der römiſchen Biſchöfe geblieben; dieſes Recht conſtituirte das Papſtthum. Es war natürlich, daß dabei auf eine allgemeine Einheit der Communication Rükſicht genommen werden mußte, und da finden wir die Tendenz, durch das Papſtthum die Einheit des weſtlichen Europas zuſammenzuhalten, und die lateiniſche Sprache zur allgemeinen zu machen. Dagegen konnten die romaniſchen Völker wenig Oppoſition bilden, von den germaniſchen Völkern dagegen war die Oppoſition zu erwarten, und es iſt die Allgemeinheit der römiſchen Sprache nur ſehr langſam und mit vielem Widerſtande, der ſich geſchichtlich nur nicht immer bemerklich macht, durchgeſezt. Zweitens die Scholaſtik, d. h. eine beſtimmte Form in der Tradition der Lehre,

die weſentlich an die Kloſterſchulen gebunden war.
wurde begünſtigt durch die Nothwendigkeit in den chriſtli
Völkern einen Clerus zu ſchaffen, da die früher aus
ausgehende Verſorgung mit Geiſtlichen nicht lange beſtehen
und ſo entſtanden die Scholaſtiker. Dieſe müſſen in
menhang gebracht werden mit der geſchichtlichen Entwick
chriſtlichen Lehre, die früher nur in griechiſcher und la
Sprache ſtattgefunden hatte. Daher entſtand eine bloße
tition der Dogmenbildung in der erſten Periode; di
entſpricht alſo dem Element der Dogmenbildung in
heren Zeit, und es zeigt ſich dieſe dritte Periode in
mit der vorigen weniger fruchtbar in der inneren Ent
was ſeinen Grund darin hat, daß große Maſſen hin
Es war alſo ein Uebergewicht der extenſiven Richtung
türliche. Was nun die Form der Geſellſchaft betrifft: ſ
von dem einen Punkte aus, der die Einheit feſthalt
der Kampf gegen die nationale Tendenz. Dieſer muß
andern Seite ein politiſcher werden; ein freies unabhän
ſolidiren eines Staates ſchien den Verfall der äußerl
heit der Kirche nach ſich zu ziehen. Nun war freilich
etwas durch eine Reihe von Jahrhunderten zur Gew
wordenes, als daß man ſich hätte von der Nothwendi
äußerlichen Einheit Rechenſchaft geben können, und
ſagen, daß das Nachdenken über die Nothwendigkeit
ßerlichen Einheit das war, was die Reformation vorb
war dieſer Idee ein großes Opfer gebracht worden
ſamkeit des Cultus ſelbſt war ihr geopfert. Wäre
in der Mutterſprache gehalten worden: ſo wäre
niß zwiſchen Klerus und Laien nicht geworden.
ſtändniß durch das Wort nicht möglich war: ſo hiel
an das, was ſie beſſer zu verſtehen glaubten, un
Verſtändniß durch die ſymboliſchen Gebräu
Stelle, das aber dem urſprünglichen Chriſtenthume

genſtand. Wie alſo die Tendenz hervortrat, das Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Geſtalt wiederherzuſtellen, in dem Verſtändniß durch das Wort: ſo trat auch die Tendenz der Anfechtung der Nothwendigkeit dieſer äußerlichen Einheit der Kirche hervor. Zwei Kämpfe alſo, zwiſchen dem Papſtthum und der weltlichen Macht, und zwiſchen der Einheit der Kirche und dem Beſtreben, durch die Theilung der Kirche unter der Form von freier Gemeinſchaft eine größere Innigkeit des Chriſtenthums zu bewirken, bereiteten die Reformation vor. Dieſes Uebergewicht der ſymboliſchen Handlungen über das Verſtändniß durch das lebendige Wort und das Herrſchen des Papſtes über die politiſchen Verhältniſſe war es, was man unter der Verbeſſerung der Kirche an Haupt und Gliedern verſtand. Aber dieſe vielbeſprochene Verbeſſerung hing von andern Entwikklungen ab, und konnte nicht eher hervortreten als zur Zeit der Reformation. Dieſe iſt daher auch ein allgemeiner Wendepunkt der Weltgeſchichte.

Ein Hauptverhältniß in der Kirche war das zwiſchen Klerus und Laien; die lezteren waren von dem geſchichtlichen Bewußtſein des Chriſtenthums ganz ausgeſchloſſen, und bei den erſteren war es auch nur auf die Schule, die ſcholaſtiſche Tradition, und wenige, die ſich darin auszeichneten, beſchränkt. Es mußten alſo günſtigere Umſtände eintreten in Bezug auf die Maſſen, um dieſe ſchnell hinaufzuheben und ihr am chriſtlichen Bewußtſein Theil zu geben: ſo daß ſie nicht mehr mechaniſch vom Klerus in Bewegung geſezt wurden. Daher hing hier der dauernde und bleibende Eſolg von Umſtänden ab, die eine größere Entwikklung in den Maſſen bildeten; die Empfänglichkeit für das Wort mußte in Anſpruch genommen werden, und da dürfen wir nicht überſehen, in welch genauem Zuſammenhange die Buchdrukkerei, die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften und die Trennung des Unterrichtsweſens von den Klöſtern durch das Aufblühen der Städte, die durch

Errichtung eigener Schulen die Klöſter in dieſer Hinſicht u
machten, damit ſtand, und wie das alles zuſammenkommen m
um die Reformation an Haupt und Gliedern möglich zu
chen. Auf der andern Seite aber war es die Trennung der
maniſchen und romaniſchen Sprachen, die der Reformation
Grenzen bezeichnete. Die germaniſchen Stämme mußten di
formation hervorbringen; wo Miſchung war zwiſchen ger
ſchen und romaniſchen, war ein Kampf der Parteien; un
das romaniſche das ausſchließende war, war das Widerſ
gegen die Reformation. Daß Deutſchland, das Centrum de
formation, damals einen Herrſcher hatte, der Herr eines
niſchen Staats war, ſcheint das zufällige zu ſein in der B
zung der Reformation. Hätte aber Deutſchland einen ſ
Kaiſer nicht gehabt: ſo hätte auch in ſeinen Grenzen der
ſchied nicht ſtattfinden können. Da aber die Reforma
Vernichtung alles in der erſten Periode mühſam aufgeb
war:' ſo mußte ſie an das Urchriſtenthum anknüpfen.
Anknüpfen war in verſchiedener Beziehung auch ein verſchie
In der Lehre wollte man bloß die Tradition verbannen, u
brauchte man nur an das Ende der zweiten Periode an
pfen. Was aber die Form betraf: ſo ſchloß ſich die Re
tion an die Verſuche, die eine Polemik gegen die Nothwen
der äußerlichen Einheit der Kirche gebildet hatte. Man
ſich an die katholiſche Einheit der Kirche an, nur gegen di
narchiſche Form proteſtirte man, woher man auch anfan
neigt war, auf die allgemeinen Kirchenverſammlungen zu
gehen, wie ſie unabhängig von der päpſtlichen Macht zu
kommen konnten. Da das aber unmöglich war: ſo ſchlo
ſich an das, was vor dieſen allgemeinen Kirchenverſamm
geweſen war. Daß aber die Reformation unter ſich kein
Einheit ſtiften konnte, wie der unter der Autorität des
bleibende Theil der Kirche, iſt ſehr begreiflich, weil ſi
nicht von einem Punkte ausgegangen war, und alſo

reinen Anfang hatte, ſondern nach verſchiedenen früheren Verſuchen ſich allmählich entwickelte; daher entſtand an der Stelle der äußerlichen Einheit nur die Tendenz der möglichſt allgemein verbreiteten Gemeinſchaft. Da durch die Reformation auch ein Kampf zwiſchen der politiſchen Macht und dem Papſtthum entſtanden war, entſtanden auch Alliancen zwiſchen der politiſchen Macht und der Kirche und eine Unterordnung des innerlichen der Kirche unter die äußerliche Macht, um alles politiſche aus der Kirche zu verbannen.

Die vierte Periode ſchließt alſo in ſich die Geſchichte der Conſolidation der Reformation, des Papſtthums und des Verhältniſſes zwiſchen beiden. Wir ſind uns bewußt, einen heilenden Einfluß auf das Papſtthum ausgeübt zu haben; wir ſind uns bewußt einer Einwirkung von ihm auf uns, die aber eine Vereinigung unſerer Kirche nur als Unterordnung will. Das lezte iſt alſo das unter der Form des Kampfes erſcheinende, das erſte das der ruhigen Fortſchreitung und Entwikklung. Daher gewinnt es bisweilen das Anſehen, als ob dieſer Gegenſaz im Erſchlaffen ſei, bisweilen als ob der Gegenſaz ſich mehre. Auch glauben einige, der Punkt, den die Reformation erſtrebte, ſei erreicht; daher zwei verſchiedene Tendenzen, rükkwärts zu gehen oder mit Bewußtſein über dieſes Ziel hinauszugehen, weil man es damals nicht habe rein erfaſſen können; andere halten dieſen Punkt für noch nicht erreicht, und daher die Tendenz, den Gegenſaz auf Punkte anzuwenden, in denen man bisher in Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche lebte.

So ſind wir alſo auf den Punkt gekommen, der die neue Zeit konſtituirt, wo es alſo nicht möglich iſt, einer rein geſchichtlichen Darſtellung ſich zu befleißigen; wir bleiben alſo ſtehen beim Punkte der äußerlichen Conſolidation der Reformation.

Erſte Periode.

Von der Gründung der chriſtlichen Kirche bi
Vollendung ihrer äußerlichen Einheit (325

Ueberſicht.

Wir haben es hier mit einem ſehr großen Inhalt
der ſchwierig iſt auszumitteln und im Zuſammenhange
len. Wir können die Geſchichte der chriſtlichen Kirche
beginnen, als mit dem Anfange einer chriſtlichen Geme
um einen feſten Punkt anzunehmen, können wir kein
als den Pfingſttag annehmen. Da finden wir eine
zahl getaufter auf den Namen Chriſti, beſtehend aus
und Juden, die gleich einen Zuwachs von Juden und
noſſen bekommen, welche dort blieben oder anderwärt
und dorthin Keime des Chriſtenthums brachten, wi
ſchon in allen Theilen des jüdiſchen Landes, wohin C
kommen war, vorausſezen müſſen. Von dieſen zerſtreu
wiſſen wir nichts, ſondern müſſen uns an die apoſ
ſchichte und an die Gemeinde zu Jeruſalem halten

---

a) Dieſe waren nothwendig alle Judengenoſſen geweſen, denn
Feſt hingekommen, ſie konnten alſo auch wiederkommen, u
chriſtliche Gemeinde wahrſcheinlich immer größer zur Z
Es war alſo ſehr wohlthätig und natürlich, daß ſich da
in ſeinen erſten Anfängen nicht gleich vom Judenthum lö

wir nun auf das Ende dieſer Periode: ſo giebt uns Euſebius im Leben des Conſtantin (Lib. III.) Nachricht, aus welchen Gegenden ſchon Abgeordnete zum nicäniſchen Concil geſchikkt wurden; Kleinaſien, Phönicien, Arabien, Meſopotamien, Aegypten, Libyen, Scythien, Achaja, Macedonien, Epirus, Syrien und Pannonien haben damals ſchon nicht unbedeutende chriſtliche Gemeinden gehabt. Es wird auch von perſiſchen Gemeinden geſprochen, alſo außerhalb des römiſchen Reiches, die dort ebenfalls Biſchöfe hinſchikkten. Wie aber das Chriſtenthum in alle dieſe Länder gekommen, und ob das Zeugniß des Euſebius den ganzen Umfang der chriſtlichen Länder ergiebt, oder ob ſich das Chriſtenthum noch weiter nach Aſien hin verbreitet habe, wiſſen wir nicht; es giebt aber Urſache zu vermuthen, daß es damals auch ſchon andere chriſtliche Länder gab, zu denen die Kunde von dieſem Concil erſt ſpät gelangte. Sieht man nun, über was für Punkte auf dieſem Concil geſtritten wurde: ſo zeugt dies von einer dialektiſch ſpeculativen Behandlung des Chriſtenthums, welche eben ſo verſchieden von den einfachen erſten Vorträgen, als dieſe vielfachen Kirchen verſchieden waren von der einzigen erſten zu Jeruſalem; und wir können dieſen inneren Faden eben ſo wenig verfolgen wie den erſten äußeren. Daſſelbe gilt von der Verfaſſung. Ueberall in dieſen wichtigen Beziehungen, Ausbildung der Verfaſſung, Lehre und äußerlichen Verbreitung, fehlt uns in dieſer Periode die genaue Kunde und der innere Zuſammenhang.

Den Anfang haben wir in dem *neuen Teſtamente*, die Kunde der erſten Verkündigung in der *apoſtoliſchen Geſchichte*, und einzelne Andeutungen vom Zuſtande der Gemeinden in den *pauliniſchen Briefen*. Gegen das Ende der Periode finden wir eine zuſammenhängende Geſchichte, die Kir-

---

auch die Gemeinde in Jeruſalem nicht gleich ſo groß war, wie die Zahl in der A. G. iſt, weil man da die vielen Fremden mitrechnen muß: ſo blieb ſie doch immer eine anſehnliche Verſammlung, und dieſe ſtand in Jeruſalem von außen angeſehen als eine eigene Synagoge da.

chengeſchichte des Euſebius, und zwiſchen beiden li
großes Gebiet der chriſtlichen Sage, welche wahres u
ſches vermiſcht und nur einzelnes im Auge hat, wo alſo
ſtoriſche Kritik ein zwiefaches Geſchäft hat, wahres und
zu unterſcheiden, und Combinationen aus den ſicher ſt
Elementen zu machen. Für die klare Anſchauung müſſ
uns ein genaues Bild von dieſen kirchlichen Sagen un
Entſtehung entwerfen.

Wenn wir den größten Theil der hiſtoriſchen Na
im neuen Teſtament betrachten: ſo finden wir, daß die
ſchreiber viel weniger auf die feſte Darſtellung des Zuſ
hanges als auf eine loſe Zuſammenſtellung des einzelnen
haben. Das natürliche Verlangen, eine Menge von
Bildern vom erſten Zuſtande zu bekommen, hatte zuerſt
ſchichte des Lebens des Erlöſers veranlaßt, wo dann j
das erzählen wollte, was er ſelbſt geſehen; das war
fragmentariſch. Nachher hat ſich das auch auf die Ap
ſtreckt; jeder wollte, ſo viel er konnte, von dem in E
bringen, was ſie gewirkt hätten; das war aber von d
Hand, alſo mit größerer Sicherheit, von wenigen Pun
zu erreichen. Mehrere Gemeinden mögen aber entſtan
ohne abſichtliche Einwirkung, ſondern bloß aus dem Zu
treffen und der Verbindung einzelner; man richtete ſ
nach dem Typus der apoſtoliſchen Kirchen. Die erſten
gingen dort bald ſpurlos verloren, und es war nien
der ſie kannte; daher war das ein anderer Gegenſtand
forſchung, daß jede Gemeinde ihre Geſchichte kennen lern
Wie leicht war es nun, beides zu verbinden? Wie leic
da bloße Combinationen, die nur auf Vermuthung ber
wie ein Lehrer oder Apoſtel in dieſer oder jener Gegend
war, daß ſie auch gleich die Gemeinde dort gegründe
So entſtanden eine Menge von Sagen aus verloren ge
Schriftſtellern, die keine Garantie haben, wo man al

Urſache hat zu vermuthen, daß ſie auf ſolchen Combinationen beruheten [a]). Daher haben wir die Aufgabe, das zu unterſuchen, und auf einem feſten Grunde darzuſtellen [b]). Sehr natürlich iſt, daß die Schriftſteller hier nicht nach gleichen Prinzipien verfahren; der eine giebt mehr, der andere weniger auf die erſten Autoren, und ſo entſteht eine verſchiedene Darſtellung der einzelnen Punkte. Käme es auf bloß kirchenhiſtoriſche Tabellen an: ſo wäre es gleichgültig, ob manches, was nicht ſicher iſt, für wahr angenommen wird. Aber es hat das eine noch größere Folge. Nämlich in den verſchiedenen kirchlichen Würden und Bedeutungen liegt das, was in der katholiſchen Kirche weiter ausgebildet iſt, und es iſt das Intereſſe der katholiſchen Kirche, dies ſo weit als möglich zurükzuführen. Der größere Theil der evangeliſchen Kirche hat das entgegengeſezte Intereſſe. Nun muß man aus einer geſchichtlichen Darſtellung möglichſt alles entfer-

---

[a]) Wäre uns nicht die ganze Litteratur, die z. B. Euſebius anführt, verloren gegangen: ſo würden wir zur Ergänzung viele einzelne Data finden. In dieſem geſchichtlichen Zeitraume liegen die Anfänge von einer Menge Begebenheiten und die Endpunkte von dem, was im N. T. abgebrochen, die man nachher erſt mehr auffaßte, als man ſchon mehr zur Beſinnung gekommen war. Nun wurde es ein natürliches Beſtreben, fortzuſezen, was im N. T. abgebrochen war, und anzuknüpfen an dieſe Punkte, wodurch freilich der Vermuthung ein ſehr weites Feld geöffnet war. Wenn wir aber an einer Menge paralleler Beiſpiele ſehen, wie bei dieſer ergänzenden Compoſition ſich das Beſtreben geltend machte, an das apoſtoliſche Zeitalter anzuknüpfen und den leeren Zeitraum auszufüllen: ſo muß man gegen alles einzelne, was dieſen Charakter trägt, Verdacht ſchöpfen. Man ſieht eine Methode, die ſich natürlich machte, die man aber nicht auf geſchichtliche Weiſe verfolgte, und ſo ſieht man eine Menge Angaben, die bloß durch Conjectur entſtanden ſind.

[b]) In dieſer Scheidung iſt man noch nicht genau genug zu Werke gegangen. Am beſten hat dieſe Sache zuerſt Semler angegriffen; aber theils iſt er im Skeptizismus hier und da zu weit gegangen, und manches, was er fühlte, hatte er noch nicht das Herz rein herauszuſagen, weil es zu ungewöhnlich ſchien. Man muß ſchon ſehr genau auf ſeine Ausdrükke und dieſe Andeutungen merken, wenn man rechten Nuzen von ihm haben will.

nen, was auf einem Parteiintereſſe beruht, und das eige
und Auffaſſen ſich durch nichts trüben laſſen. Dadur
men alſo die verſchiedenen Anſichten einen anderen W
müſſen daher auszumitteln ſuchen, wie viel hiſtoriſches F
wirklich zum Grunde liegt, wenn die einen unſicher
mit unbedingter Werthſchäzung angeben, und andere in
der Polemik in der Beſtreitung derſelben zu weit ging

Wenn wir uns nun hiemit den ganzen Umfang
erſt wollen vertheilen und auseinanderſezen: ſo iſt es
daß wir hier zwei oder drei Maſſen unterſcheiden; e
apoſtoliſche Zeitalter, wo wir als unmittelbare
Chriſtenthums unſer neues Teſtament haben, und da
theilen können, was andere ausſagen. Daß freilich hi
Bezug auf das neue Teſtament Schwierigkeiten eint
den wir zu berükkſichtigen haben. Die zweite Maſſe
tere Zeit, wo wir das Chriſtenthum ſchon in den v
Gegenden, wenigſtens des römiſchen Reiches, ausgebr
und es den Kampf der Leiden und Verfolgungen du
hen, wohin das Märtyrerthum gehört; und zugleich
die alſo Vertheidigungen und Darſtellungen des C
veranlaſſen, das apologetiſche Zeitalter. Wir
ſolche vertheidigende Darſtellungen des Chriſtenthums,
Documente ſind von dem Zuſtande der Kirche, u
uns Zwiſchenpunkte geben zwiſchen dem, was am C
riode heraustritt, und dem, was aus dem neuen T
ſchöpfen iſt. Die dritte Maſſe wird ſchon den U
folgenden Periode bilden.

A. Das apoſtoliſche Zeitalter.

Gehen wir hier vom Tage der Pfingſten aus, was giebt uns davon das neue Teſtament für ein geſchichtliches Bild? Auf der einen Seite finden wir in der Verkündigung des Chriſtenthums Enthuſiasmus und Muth, der uns ein Bild giebt von der Kraft eines zähen Widerſtandes, den das Chriſtenthum ſeinen Gegnern entgegenſezen mußte, wenn es in der Welt Plaz finden ſollte, und zweitens eine große Empfänglichkeit für die Wahrheiten des Chriſtenthums, die ſich gleich unter vielen zeigte, die wir aber nicht Grund haben als gleich zu ſezen. In der wirkſamen Begeiſterung der einen und in der Empfänglichkeit der andern müſſen wir ein identiſches Prinzip finden, und da werden wir auf zwei Elemente zurükkommen, den perſönlichen Eindrukk, den Chriſtus durch ſeine Predigt gemacht hatte, ſofern ſie den Glauben an ihn als einen von Gott geſendeten Propheten forderte, und auf die jüdiſch-meſſianiſchen Hoffnungen, wovon uns das neue Teſtament genug Beweiſe giebt, wie weit ſie verbreitet waren. Die Gemeinde beſtand aus Juden und anderen, die zum Judenthum übergegangen waren, welches leztere freilich noch nicht documentirt aber doch wahrſcheinlich iſt. Daher haben wir auf den Zuſtand des Judenthums in damaliger Zeit einen Blikk zu werfen. Daſſelbe war in mehrere Sekten getheilt, von denen zwei, die Sadducäer und Eſſäer, als zu unbedeutend nicht in Betracht kommen. Die Sadducäer hatten ihre Anhänger meiſt unter den vornehmen, und ihre Polemik gegen die Phariſäer beſtand in dem Feſthalten an dem urſprünglichen, aber mit einer großen Scheidung des weſentlichen vom zufälligen, d. h. mit einem ſehr verringerten Intereſſe an der äußerlichen Art zu exiſtiren, was ihre Lehre der Maſſe unzugänglich macht. Die Eſſäer waren eine kleine zurükkgezogene Sekte, die nur in einzelnen Orten Judäas wohnte. Was man von einem Zuſammen-

hange Chriſti mit dieſer Sekte geſagt hat, iſt ohne alles
ſche Fundament und gegen alle Wahrſcheinlichkeit; denn a
len Nachrichten geht hervor, daß die erſten Chriſten be
aus Anhängern der phariſäiſchen Sekte beſtanden. Wir
nun unter den ſpäteren Juden eine Philoſophie oder Spec
unter dem Namen der Kabbala, deren Keime wir ſch
dieſe Zeit vorausſezen müſſen. Wenn es nun heißt, d
Verkündigung des Chriſtenthums wurde beſonders auf die
ſtehung und Himmelfahrt Chriſti begründet: ſo findet ſich
ſen kabbaliſtiſchen Träumereien auch, daß die Seele Ada
dem Falle öfters habe auf der Erde erſcheinen müſſen, un
ſie ohne Sünde, vom Tode ausgenommen ſei; die lezte
nung derſelben werde der Meſſias ſein, und als ſolche
auch Henoch, Moſes und Elias angeführt. Wenn d
ſtel die Totalität der kabbaliſtiſchen Juden, die damal
Phariſäern und Sadducäern geweſen ſein ſollen, von de
ſtehung und Himmelfahrt Chriſti hätten überzeugen kön
müßten ſie alle Chriſten geworden ſein. Allein davon
neuen Teſtamente noch nicht die geringſte Spur; übera
der Glaube an die meſſianiſchen Hoffnungen g
und die Auferſtehung Chriſti wird nur angeführt als
gegen die Ankläger und den Tod Chriſti. Daß die meſſ
Hoffnungen auf vieles äußere gegründet waren, iſt gewi
aber das unreine nicht bald aufgehoben worden durch
digt der entgegengeſezten Partei: ſo wäre das Chriſtenth
geſchichtlich geworden, der Glaube an die äußerliche W
Chriſti hätte ſich nicht erhalten können.

Daß alſo der Glaube der Apoſtel auf die Gemeinde
zen überging, müſſen wir durchaus annehmen, aber
lung der jeruſalemiſchen Gemeinde gegen das J
war allerdings eine wankende und nicht befeſtigte. – D
peldienſt war für das Weſen des Judenthums die H
denn alle religiöſen Momente des moſaiſchen Gottesdie

gen auf die Einheit des Ortes für alle religiöſen Verrichtungen; der Tempel war auch der Ort für das gewöhnliche Gebet, alles andere nur Supplement. Außerhalb mußten nun für dieſen Ort andere Anſtalten gemacht werden, und ſo entſtand für den Tempeldienſt die ſynagogiſche Verſammlung. Der erſte Zweck derſelben war die Verſammlung der an einem Orte lebenden zum täglichen Gebete; hier wurde auch die Bekanntſchaft mit dem Geſez durch vorgeleſene Abſchnitte fortgepflanzt; an dieſe Vorleſung knüpften ſich ſpäter Erklärungen, die ſich auf die Fortpflanzung der phariſäiſchen Traditionen zunächſt bezogen Dazu gab es auch Schulen, aber es war ein alter Gebrauch, daß dieſe Schulen keine Art von Monopol in Bezug auf öffentliche Vorträge in der Synagoge hatten, und daher konnten ſich Vorträge, wie das Chriſtenthum erforderte, fortpflanzen, ohne daß dies als Trennung angeſehen wurde. Die Verſammlung der Chriſten konnte als Synagoge erſcheinen, deren Eigenthümlichkeit darin beſtand, daß die meſſianiſchen Ideen beſonders hervorgehoben und auf Jeſum angewandt wurden. Zwar haben die jüdiſchen Gegner des Chriſtenthums Recht, daß die meſſianiſchen Ideen kein eigentlicher Lehrartikel waren; aber es war doch eine allgemein verbreitete Idee, dieſe konnte gehemmt oder gefördert werden, je nachdem es das Synedrium für zuträglich fand. Synedrium, römiſche Obrigkeit und Herodianer ſtanden ſtets zuſammen, und hingen von einer Menge von Perſönlichkeiten ab; daher der Wechſel, daß bald das Chriſtenthum ignorirt, bald verfolgt wurde. Zwar hätte man von einem Punkte aus eine bleibende Verfolgung des Chriſtenthums erwarten ſollen, indem durch die Verkündigung Chriſti als Sohnes Gottes das Urtheil des Synedriums compromittirt wurde; allein das collegialiſche Verhältniß des Synedriums war doch kein bleibendes, und daher dieſer Wechſel. Die römiſchen Procuratoren verhielten ſich rein nach ihrer Perſönlichkeit a)). Die erſte Verfolgung, in der

---

a) Die römiſchen Obrigkeiten konnten nur nach dem allgemeinen Princip

Jacobus umkam und beinahe auch **Petrus**, indem
auf eine außerordentliche Weiſe gerettet wurde, ging von
Herodes Agrippa aus, der ſich bei der herrſchende
im hohen Rathe beliebt machen wollte, und von den
beſondere Macht erhalten hatte.

Noch aber ging in das Chriſtenthum über die Art
diſchen Gemeindedienſtes. Dieſer war ein religi
nationaler, und bis zur Zerſtörung von Jeruſalem ver
Tempeldienſt Juden und Chriſten zu nationaler Einheit.
finden wir die Data nicht nur in der apoſtoliſchen
ſondern es iſt auch klar, daß ein beſtändiger Krieg zwiſc
ſtern und Chriſten unausbleiblich geweſen wäre, wenn
Tempel verſäumt hätten, wovon wir aber nichts übe
haben. Da die Chriſten aber einen eigenen Verſamm
haben wollten und mußten: ſo war es natürlich, da
eine eigene Synagoge nach Art der jüdiſchen einrichteten
anderer Cultus war der **häusliche** oder **Familien**
wie er bei den Juden beſtand, wenn auch nicht als et
liches, doch als etwas feſtliches, und zwar meiſt in
Pſalmen genommenen Gebeten; die legalen Fundamen
waren die Paſſahmahle, wo Gebet und Geſänge vorg
waren. Hier finden wir den Urſprung eines in der erſt
eingeführten Gebrauches, der **gemeinſchaftlichen**
der Chriſten am Sonntage. Macht man ſich dieſe Co
klar, daß ſich die Apoſtel Zeugen der Auferſtehung Chr
ten, daß dieſe beſonders gefeiert werden mußte, und

---

darüber im römiſchen Reiche verfahren, jeden Gottesdienſt,
nem Orte einheimiſch war, zu beſchützen, ohne weiteres Ur
dem hohen Rath wurde gleich anfangs die öffentliche Ver
Chriſtenthums verboten, aber auf gelinde Weiſe: ſo ſieht
daraus, daß er keine Gefahr daraus für das Judenthum für

a) Da die eigentlich chriſtliche Feier auf den Sonntag gelegt w
man eine natürliche Veranlaſſung zu dieſer Trennung; ob
abſichtliches geweſen, iſt nicht auszumachen.

Paſſah zuſammenhing; dann, daß bei den Juden am Sabbath ein beſſeres Leben und ein Gaſtmahl war, und es als etwas frommes galt, wenn reichere ärmere dazu einluden: ſo war es natürlich, daß ſich daran die chriſtlichen *Agapen* anſchloſſen. Wir müſſen nicht glauben, daß jede Agape des Sonntags eine Feier der Auferſtehung Chriſti war, ſondern es war eine Nachfeier des Sabbaths. Das hing nun mit den Synagogen weniger zuſammen, aber daß ſich damit bald die Feier des *heiligen Abendmahls* verknüpfte, iſt ſehr natürlich; daher wir außer dem Tempeldienſt, Lehren und Erklären der Schrift, auch den Grundſaz der Anwendung der meſſianiſchen Ideen auf Chriſtum und ſein geiſtiges Reich finden, und zwar wahrſcheinlich an mehreren Orten. Die Lehre der Apoſtel in der Halle Salomonis, wo ſie nach dem Beiſpiele Chriſti täglich öffentlich lehrten, ſcheint nicht verwechſelt werden zu dürfen mit den geſchloſſenen Verſammlungen der Chriſten, ſondern es war das eben die Nachahmung der Lehre Chriſti, eine Aehnlichkeit mit den phariſäiſchen Lehrvorträgen. Sehr zeitig finden ſich auch Spuren eigner *Hymnen* der Chriſten, unterſchieden vom gewöhnlichen Gebrauch der Pſalmen, aber ganz nach der Analogie derſelben und größtentheils aus pſalmiſtiſchen Fragmenten entſtanden. Davon finden wir Andeutungen in der Apoſtelgeſchichte, ſo wie in den einzelnen Briefen Ermunterungen dazu. Altteſtamentliche Geſänge, wie der Maria und Simons, haben denſelben Charakter.

Nun iſt noch ein Punkt, der hierher gehört, die *Taufe*, in Beziehung auf welche die Praxis in der erſten Kirche ſehr genau verfolgt werden kann. Daß die chriſtliche Taufe ſich der Taufe Johannis anſchloß, iſt außer Zweifel. Wir finden die Apoſtel ſchon taufend, da noch Johannes taufte, allein die Taufe Johannis war keine Aufnahme in eine beſtimmte Gemeinſchaft und Verbindung. Nun wurde, gleich von der erſten Pflanzung der Gemeinde an, die Taufe Initiation zu dieſer Verbindung, nur finden wir dieſelbe hier ohne allen vorhergehenden Unter-

richt an einzelnen und an größeren Maſſen gleich ve
aber wir müſſen bedenken, daß wir hier Juden oder meh
Judengenoſſen vor uns haben. Wenn ſolche ein Verlan
zeugten, zum Chriſtenthum überzutreten, mußten ſie die
niſche Idee aufgefaßt haben, und da das Verlangen er
die Predigt der Apoſtel erzeugt war, mußten ſie das irdi
ſer Idee haben fahren laſſen; wenn ſie das recht den
Bewußtſein ſich ausgeſprochen hatten, war kein weitere
richt nöthig *). Wie fern aber die getauften eine abge
Geſellſchaft unter ſich ausmachten, iſt eine andere Frage
chumenen konnte es damals nicht geben; wo wir alſo
Verſammlungen der Chriſten unter ſich, die nicht Tem
waren, und Lehrvorträge für andere finden, haben n
Urſache andere als getaufte anzunehmen.

In der Apoſtelgeſchichte finden wir in Beziehung
Gemeinde die Nachrichten von einer Gemeinſchaft d
ter, d. h. jeder muß alles, was beſtimmte Einnahme
die Gemeindekaſſe hingegeben und ſeine Bedürfniſſe aus
pfangen haben. Sich des Grundeigenthums zu entäuße
keine Nothwendigkeit, wenn es nur zum beſten der
verwaltet wurde; und es war das ſo beſſer; denn vermi
Grundeigenthums hatten die Chriſten eine bleibende
Stätte. Wenn einige ſich auch des Grundeigenthum
ßerten, wie die Beiſpiele des Ananias und der Sapphir
ſo war das etwas freiwilliges und außerordentliches,
Aufopferung erſchien größer, als ſie war. Allein der
Sache nach konnte das nicht lange dauern, und bald f
das Syſtem der Gütergemeinſchaft ſich umwandeln in

---

a) Was Paulus erwähnt, daß ganze Familien getauft worden
erſt etwas ſpäteres geweſen ſein, und iſt vielleicht damals
hen, weil ſich die Taufe zuerſt mehr an die Verkündigung
unmittelbar anſchloß. Ob bei einer Familientaufe auch
mitgetauft wurden, läßt ſich nicht ausmitteln.

gemeine Wohlthätigkeit, und eine thätige Unterſtüzung der ärmeren durch die reicheren; denn die Einſezung der Diakonen ſezt dieſe Aenderung voraus.

Es iſt ein Vorurtheil, wenn man glaubt, daß die erſte chriſtliche Gemeinde beſonders aus armen beſtand; es rührt das von einzelnen mißverſtandenen Ausſprüchen Chriſti her, allein er verſteht darin nicht arme und reiche, ſondern unterrichtete und unterrichtete, und leztere ſind die armen. Wenn nun die erſte Gemeinde am Pfingſttage, wo 3000 bekehrt wurden, beſonders aus ſolchen beſtand, die aus allen Theilen der Erde dahin gekommen waren: ſo haben wir keine Urſache vorauszuſezen, daß das lauter unbegüterte waren. Denn da ſie aus fremden Ländern ſich in Jeruſalem niedergelaſſen hatten: ſo konnten dies arme nicht thun, ſonſt würde Jeruſalem bald zu Grunde gegangen ſein; dies ſcheinen vielmehr wohlhabendere geweſen zu ſein. Weil nun eine ſolche Gemeinſchaft, ſtatt eine Gleichheit zu ſein, doch eine Ungleichheit iſt, indem Streitigkeiten und Eiferſucht daraus entſtehen mußten, daß der fleißige glaubte durch ſeine Arbeitſamkeit den trägen erhalten zu müſſen: ſo löſte ſich die Gütergemeinſchaft bald in jenes Wohlthätigkeitsſyſtem auf. Die neue Einrichtung des Wohlthätigkeitsverhältniſſes iſt alſo etwas ſehr natürliches.

Bis zu dieſer Einrichtung müſſen alſo die Apoſtel den ganzen Dienſt der Gemeinde geführt haben; nicht als ob ſie alles hätten allein verſehen können, aber ihre Hülfe wählten ſie ſich ſelbſt: ſo daß die Verantwortlichkeit auf ihnen ruhte. Nun aber wollten ſie nicht gern die Verantwortlichkeit wegen des Austheilens der Almoſen auf ſich laden, ſondern bloß den Dienſt des Wortes verrichten, und dies iſt der Anfang einer beſtimmten Organiſation der kirchlichen Verwaltung. Die Lehre ſcheinen alſo die Apoſtel allein verrichtet zu haben, d. h. aber ſo, daß ſie ſich Hülfslehrer ernannten, und das war auch der Typus bei der Einrichtung neuer Gemeinden; wo die Apoſtel eine Gemeinde

geſtiftet hatten, ſorgten ſie auch für die Lehrer. Aber der D
der Handreichung wurde beſtimmten von der Gemeinde er
ten Männern, den Diakonen, übertragen, und das iſ
Leitpunkt geweſen, wonach nach dem apoſtoliſchen Zeitalter
die Lehrer von der Gemeinde gewählt wurden. Wenn e
Beiſpiele des Stephanus erſcheint, als ſei dieſe Tren
nicht vollſtändig geweſen: ſo iſt das nur Schein. Das G
der Lehre, welches die Apoſtel für ſich behielten, war das G
der Schrifterklärung nnd Ermahnung in der Gemeinde der
ſten, aber die Verbreitung des Chriſtenthums nach außer
kein beſtimmt organiſirtes; da konnten keine Grenzen
werden. Stephanus predigte (Act. 6, 8), aber nicht in
gentlichen chriſtlichen Gemeinde, ſondern in einer jüdiſche
nagoge, der er angehörte, und es conſtirt nicht, daß die
die jüdiſche Synagoge verlaſſen hätten. Nur des Sonnta
ren ſie in ihren Synagogen, des Sabbaths in den jüdiſch
nagogen, denen ſie früher angehört hatten. Der Tod de
phanus war kein gerichtlicher, ſondern ein tumultuariſch
kam daher, weil er, die Verbeſſerung des Geſezes dur
ſtum in zu ſtarken Ausdrükken bezeichnend, als Läſterer
ſezes angeſehen wurde. Dies Märtyrerthum ſcheint mi
allgemeinen Verfahren gegen die Chriſten verbunden ge
ſein, aber war Anlaß zu einer wohlthätigen Zerſtreu
chriſtlichen Gemeinde *).

Hier intereſſirt uns als etwas bleibendes die Ver
des Chriſtenthums nach Samaria und Stiftung der

---

*) Stephanus hat wahrſcheinlich in der libertiniſchen Sy
redet, oder die Libertiner ſind in die chriſtliche Synagoge
lezteres iſt aber wegen der eben gemachten Trennung (der ſ
Verſammlungen nur für die Getauften, von der Synagog
ſcheinlich. Aenderung des Judenthums hat er wohl wirklich
und dies die Erbitterung veranlaßt, ohnerachtet viele Jude
in der meſſianiſchen Periode werde das Geſez modificirt we
Tod iſt nicht genau motivirt, auch nicht zu beſtimmen, ob
vorhergegangen oder ob ein Tumult entſtanden. Schl.

zu Antiochia. Nach **Samaria** zog **Philippus** (Act. 8, 5), wahrſcheinlich der Diakonus. Außerdem finden wir auch einen Evangeliſten Philippus erwähnt; ob das der Apoſtel oder der Diakonus oder noch ein dritter war, wiſſen wir nicht. Die Verbreitung nach Samaria geſchah nicht auf einen öffentlichen Antrieb, ſondern es ſcheint Privatintereſſe geweſen zu ſein a). Ein Zuſaz in der Apoſtelgeſchichte (8, 14—17), daß **Petrus** und **Johannes**, als man in Jeruſalem von der Ausbreitung des Chriſtenthums in Samaria hörte, hingegangen wären, um dieſe neue Gemeinde in Augenſchein zu nehmen, und daß dieſelben nun den heil. Geiſt durch Auflegung der Hände erhalten, den ſie früher nicht gehabt, da ſie bloß getauft waren, ſcheint zu beweiſen, daß die **Taufe** und **Handauflegung** in Samaria nicht zu gleicher Zeit geſchahen, und daß Philippus zu dem lezteren nicht die Kraft hatte, mit dieſem aber die Verbreitung der Wundergabe verbunden war. Allein das lezte iſt doch nicht nothwendig; aus dem vorhergehenden geht nichts hervor von einer beſondern Kraft und Nothwendigkeit des Handauflegens. In der Pfingſtrede ſpricht Petrus, ſie ſollten die Taufe durch den heiligen Geiſt empfangen; er macht alſo das

---

a) In Samaria war eine Neigung zu religiöſen Extravaganzen in jener Zeit. Die Geſchichtſchreiber erwähnen eines Schwärmers **Doſitheus**, eines Zeitgenoſſen Chriſti, und auf dieſen folgte **Simon**. Zum Theil liegen dabei Modificationen der meſſianiſchen Idee zum Grunde, zum Theil allerlei Elemente vom Emanationsſyſtem. Aus dem N. T. läßt ſich über dieſen Simon wenig entnehmen, und wenn man glaubt aus anderen Schriftſtellern ſchöpfen zu können: ſo iſt dies ſehr ungewiß, denn es wurde eine Menge ſpäterer gnoſtiſcher Meinungen auf dieſen Simon übertragen. Die Verkündigung des Chriſtenthums in Samaria war ſchon der erſte Anfang, das Chriſtenthum von dem moſaiſchen Geſetze zu löſen, denn die Juden hatten keine Gemeinſchaft mit den Samaritanern; ſollte alſo eine Gemeinſchaft beſtehen: ſo mußten die Judenchriſten dieſe Trennung aufgeben. Es iſt nun keine Spur davon, daß die Verbreitung des Chriſtenthums in Samaria den jüdiſchen Autoritäten Verdacht gegeben habe, ſondern ſo lange man nur ſah, daß das Geſez von den Chriſten beobachtet wurde, unternahm man nichts gegen ſie.

charakteriſtiſche des Geiſtes von der Taufe abhängig. Di
tholiſchen Theologen (Stolberg VI. S. 53) finden in dieſer H
auflegung die erſte Spur der Firmelung als Beſtätigun
Taufe, dazu iſt aber keine Urſache. Vielmehr war das H
auflegen ſchon ein früherer Gebrauch, der zur Einweihung
zelner zu einem Amte in der chriſtlichen Gemeinde üblich
Daſs Philippus, der in einer raſch fortſchreitenden Verkünd
des Evangelii begriffen war, das nicht ſelbſt thun, ſonder
Apoſteln überlaſſen wollte, und daher von Jeruſalem
Apoſtel zur Einrichtung der Gemeinde und Einſezung der
ſten geſchikkt wurden, ſtimmt mit der bisherigen Entwik
Daß damit beſondere Geiſtesgaben verbunden waren, iſt
leicht zu glauben; der parenthetiſche Zuſaz aber von Lu
unrichtig aufgefaßt *).

Hieran reiht ſich nun die Erzählung von der erſten L

---

*) In anderen Erzählungen finden wir, daß der heilige Geiſt bisweil
Taufe voranging, theils nachher kam; hier ſcheint er ganz von der
getrennt. Daß es in beiden Fällen ganz daſſelbe geweſen, kei
nen Zweifel, weil dieſelben Ausdrükke gebraucht ſind. Alſo be
keine Urſache zu glauben, daß das Handauflegen der Apoſt
magiſche Kraft hatte, ſondern daß dies nur eine ſymboliſche S
nirung und begleitende Handlung geweſen. Es iſt die religiöſ
ductivität im chriſtlichen Sinne, auf eigenthümliche Weiſe und m
eigenthümlichen Kraft: ſo daß wer es that zeigte, er könne mit
chriſtlichen Sinn ſchon wieder auf andere wirken. Deßhalb i
nicht nöthig, daß man unter dem γλώσσαις λαλεῖν ſich ein unm
res Wunder denkt. Unverſtändliche Sachen kann das γλώσσαις
nicht enthalten haben, denn ſonſt konnten die anderen, die große
die es nicht verſtanden hätte, nicht geſagt haben, daß ſie τὰ μ
τοῦ Θεοῦ verkündigten. So ſcheint alſo auch hier das Empfan
heil. Geiſtes durch Petrus nicht etwas ganz allgemeines geweſen
ſondern etwas, wodurch einige ausgezeichnet waren, ein χάρισμ
nun das Handauflegen auch vorkommt, wo einzelne zum Di
Gemeinde beſtellt wurden, und alſo Recht und Verpflichtung z
bekamen: ſo ſieht man, wie ſich das aneinanderſchloß. Das Ha
gen muß alſo doch ziemlich einerlei Bedeutung gehabt haben,
das ſegnende und gutes anwünſchende Anerkennen der Art, wie
göttliche Geiſt manifeſtirt.

rung und Taufe eines unbeſchnittenen zu Cäſarea, **Cornelius**, nicht ohne Widerſtreben des Petrus und eines noch größeren des ſtrengeren jüdiſchen Geiſtes zu Jeruſalem, welchen Petrus durch Erzählung der Viſion beſchwichtigt habe, indem er gezögert, dann aber durch einen göttlichen Impuls getrieben worden ſei [a]). Es muß uns Wunder nehmen, daß ſich das Widerſtreben nicht ſchon bei der Aufnahme der Samariter zeigte; doch war dieſem ſchon durch das Beiſpiel Chriſti ſelbſt vorgebeugt.

Unter den Diakonen zu Jeruſalem, welche in der Apoſtelgeſchichte erwähnt werden, war auch ein **Proſelyt** aus **Antiochia**, der nun bei den Verfolgungen in Judäa nach ſeiner Vaterſtadt zurückkehren und als einzelner dort leicht eine Gemeinde ſtiften konnte. Die Heiden dort, zu denen er redete, waren gewiß auch Proſelyten. Unter den Helleniſten, das heißt den außer Paläſtina wohnenden Juden, waren ſchon viele Vorurtheile weggeräumt, und daher erhob ſich unter den Juden dieſer Stadt kein Bedenken gegen die Aufnahme der Heiden. Nun wurde von Jeruſalem aus **Barnabas** nach Antiochien geſandt. **Barnabas** und **Paulus** werden im N. T. immer als Apoſtel behandelt, und ſie hätten ſich nicht ſo nennen können, wenn nicht die Apoſtel ſie ſich gleich geſtellt hätten. Wenn man nun ſagt, Paulus ſei auch berufen und ſanctionirt worden, Barnabas ſei aber nicht in dem Sinne Apoſtel genannt worden wie Paulus: ſo iſt das falſch [b]). Man unterſcheidet zwar zwiſchen Apoſtel im urſprünglichen Sinne und ſolchen, die zur Verkündigung des

---

[a]) Die Geſchichte, wodurch Petrus ſich rechtfertigte, hat ſehr den Charakter, bloß die Rechtfertigung anzugeben nicht das geſchichtliche. Man kann es bei näherer Betrachtung wahrſcheinlich finden, daß es nur als ein Factum verſtanden wurde von ſolchen, die dieſer Art und Weiſe nicht ſo kundig waren.

[b]) Die Apoſtel ſcheinen anfangs ſtreng unter ſich auf die Zahl 12 gehalten zu haben, darum wurde ſtatt des Judas ein anderer eingeſezt, allein jezt finden wir, daß Barnabas und Paulus beſtändig Apoſtel genannt werden, ohne daß wir etwas von einer beſtimmten Sanction wüßten, und einſähen, wie man von der Zahl 12 abgegangen iſt. Freilich iſt es

Evangeliums von der Gemeinde ausgeſendet waren; allei
iſt doch beides gleich. Die Gemeinde gab nur die Su
dazu her, die Ausbreitung des Evangeliums ſelbſt war ei
des Geiſtes (1. Cor. XII, 28. Epheſ. IV, 11). Es ſchei
aber wegen der Ausbreitung außerhalb Paläſtinas und
des Todes Jacobi nothwendiger geworden zu ſein, al
anfangs dafür gehalten hatte, wo die Ausbreitung des Ev
ſich nur auf Paläſtina beſchränkte. In der zweiten Ste
werden unterſchieden ἀπόστολοι, προφῆται, εὐαγγελιστ
διδάσκαλοι, und da ſcheint etwas beſtimmteres gemeint
als in der erſten Stelle. Daher hat man erklärt, εὐαγγ
ſeien diejenigen geweſen, die einzelne Erzählungen von
Chriſti und der Gemeinde geſammelt und verbreitet hätte
Träger des Urchriſtenthums [a]); διδάσκαλοι wären Lehr
feſten Wohnſitz, die in den einzelnen ſchon geſtifteten Ge
herumreiſten; als einen ſolchen haben wir uns den Ap
denken. Das ſchwierigſte bleibt, προφήτης als ein eig
liches Geſchäft in der chriſtlichen Kirche aufzufaſſen. W
es: ſo muß man das Wort im allgemeinſten Sinne
denn das Wahrſagen liegt nur im griechiſchen Worte,
hebräiſchen נָבִיא. Darin liegt aber auch eine Differenz
nem beſtimmten Amte, denn das hatten die Prophet
und es wäre alſo daſſelbe, was man unter διδάσκαλοι
Nun gehört aber zum προφήτης ein ſicherer Gebrauch der
und höherer Grad von Begeiſterung. Das Lehren ſch
in der chriſtlichen Gemeinde getheilt geweſen zu ſein,

---

möglich, daß Paulus und Barnabas an die Stelle von einig
traten, welche geſtorben waren, aber man hat auch vielleich
denkt ἀπόστολος bald im weiteren Sinne gebraucht, und b
ſteren Trennung vom Judenthume ſich auch von der Zahl 12

[a]) Wenn man den Evangeliſten nur die διήγησιν anweiſt:
das wahre daran, daß ſie ſich mehr mit Erzählungen abgal
Propheten noch ungewiß, aber wahrſcheinlich anderer got
und vorübergehende erhöhte Begeiſterung. Schl.

mehr didaktiſch logiſchen Lehrer, διδάσκαλοι, und die mehr an das dichteriſche angenäherten, welche die γένη γλωσσῶν in ihrer Gewalt hatten, προφῆται. Anders ſcheint ſich freilich die Sache im Corintherbriefe zu ſtellen, wo die προφητεία als das verſtändliche von γλώσσαις λαλεῖν unterſchieden wird, und lezteres nicht ganz von dem Vorwurf des geſuchten freigeſprochen.

Von Antiochia aus wurde nun eine große Miſſion unternommen von Paulus und Barnabas. Die Gemeinde, die ein ſolches Unternehmen ausrichten konnte, muß begütert geweſen ſein [a]); zugleich entwikkelte ſich das Chriſtenthum hier freier, und die Gemeinde dort erſcheint daher als der zweite große Hauptpunkt des Chriſtenthums, und das war der erſte Grund zu der nachherigen Ariſtokratie beider Städte. Es war gewiß eine weiſe Veranſtaltung der Vorſehung, daß ein ſolcher zweiter Hauptpunkt bald entſtand, weil Jeruſalem belagert wurde und für eine Zeit lang als Metropolis verſchwindet; und weil die helleniſtiſche Gemeinde dort ein Gegengewicht hielt gegen die engherzigen Gemeinden in Paläſtina, die vom Judenthum nicht ablaſſen konnten. Es entſtand nun auch eine Oppoſition eines Theils der in Jeruſalem wohnenden Chriſten gegen die antiocheniſche Liberalität. Es kamen die in Paläſtina wohnenden Judenchriſten nicht in Verlegenheit mit Heiden zuſammenzukommen, und brachten daher ihre Anſichten vom reinen und unreinen in andere Länder mit; daher war ihnen das auch als Chriſten ein Anſtoß, mit denen Gemeinſchaft zu haben, die ſie als Juden für unrein halten mußten. So viel iſt gewiß, daß in der Aeußerung, die Paulus in dem Streit mit Petrus that, weit mehr liegt, als in den Beſchlüſſen zu Jeruſalem abgemacht wurde. Der vierte Punkt in dieſen Beſchlüſſen ſollte nur die Communication in der chriſtlichen Verſammlung ſicherſtellen; dabei konnte

---

[a]) Von dem reichen Antiochia ſcheint beſonders die Stiftung der wohlthätigen Anſtalten ausgegangen zu ſein.

beſtehen, daß Juden nicht ſollten in heidniſche Häuſer ge
dern bloß die Heidenchriſten bei ſich aufnehmen. Paul
darauf, daß die Judenchriſten dem Geſeze keinen religiöſ
beilegen ſollten, ſondern bloß einen nationalen und b
nur einen lokalen. Das Geſez war dem Volke Israel
um den Bund zu bewahren, und ſollte daher außer d
nicht beſtehen. Daher beobachtete Paulus in Paläſtina
ſez, aber außerhalb Paläſtinas nahm er es in ſeine P
auf, was ſeinem Verkehr mit Heiden hätte ſchaden könn
war weiſe, nicht etwa Heuchelei.

Auf dem Concil zu Jeruſalem finden wir
von Paulus nicht didaktiſch erörtert, wie er es in d
mit Petrus gethan, ſondern da wurde es bloß hiſtor
delt*), und das that er mit großer Weisheit, weil es
auf ankam, die Gemeinſchaft und Freiheit ſicher zu
Dieſe Verſammlung nun, die angeſtellt wurde, um
gengeſezte Anſichten der Apoſtel auszugleichen, iſt die
rer Art. Man hat gefragt, ob es ein eignes Concil
thut aber nichts zur Sache. Der Gegenſaz der beid
war durch die beiden Gemeinden zu Antiochia und
repräſentirt. Man iſt auf einem ganz falſchen Standp
man glaubt, daß dazu eine Vereinigung ſämmtlicher
nothwendig geweſen ſei und eine mechaniſche Stimm

---

*) Wir haben im N. T. zwei Erzählungen, die hierher ge
Streit des Paulus mit Petrus im Briefe an die Galat
laſſung ſolcher Chriſten, die aus Paläſtina gekommen;
in der A. G., das die Sendung des Paulus und Barna
ſalem veranlaßte. Wir können den Streit darüber in Hi
nologiſchen hier nicht ausmachen.

**) Es iſt nicht möglich, daß alles, was ein großer, freie
auch gleich von einer großen befangenen Menge könne a
er muß ſich erſt mit ihr in Verbindung zu ſezen ſuche
klärt ſich nun auch, daß man in den Briefen des Ja
von dem judaiſiren die Rede iſt, keine weitere Erwähnu
ſchlüſſen in Jeruſalem findet.

Es muß aus dem neuen Teſtament hervorgehen, daß bis dahin an keinen Gegenſaz von Laien und Geiſtlichen zu denken war; ja der urſprüngliche Gegenſaz der Jünger Chriſti und aller übrigen war aufgehoben, indem man bei der Wahl des Matthias (A. G. 1.) alle conſtanten Begleiter Chriſti den Apoſteln gleichſezte, und nachher auch durch den apoſtoliſchen Beruf des Paulus und Barnabas; und Lehrer des Worts und Diakonen wurden noch als coordinirte Glieder der Gemeinde angeſehen, die inneren und die äußeren. Nun kamen mit Paulus und Barnabas auch mehrere nach Jeruſalem, ihre Anſicht zu repräſentiren, und es waren das nicht bloß *ἀπόστολοι* und *πρεσβύτεροι*, ſondern es war auch die *ἐκκλησία* da, und das ganze wurde als ein ganzes angeſehen, wo es darauf ankam, daß, wer ſich innerlich berufen fühlte, Wortführer ſei. Man kann ſich das nicht anders denken, als daß nur die *ἐκκλησία* die engherzige judaiſirende Anſicht repräſentiren konnte; denn man ſieht in der Rede des Stephanus und anderer, daß in denen, welche die Fähigkeit hatten zu lehren, die allgemeinere, freiere Anſicht vorhanden war. Die allgemeine Tendenz war die Circulation der Gedanken, daß die chriſtliche Thätigkeit nicht ſollte geſtört werden. Nothwendig mußten die judaiſirenden eine höhere Achtung vor der anderen Partei bekommen, da ſie durch die ausgezeichnetſten Männer dargeſtellt wurde, und dieſe wieder mußten eine große Vorſicht gewinnen, keinen Anſtoß zu erregen.

Nachher ſehen wir die Thätigkeit Pauli in derſelben freien Weiſe fortgehen über Syrien hinaus. Dadurch mußte Paulus den Proſelyten machenden Juden ein Anſtoß ſein, denn er entzog ihnen die Proſelyten, und dies wurde bald ſichtbar, da dieſe einen freieren Umgang mit den in dieſen Gegenden wohnenden Heiden hatten; daher denn die große Feindſchaft derſelben in Jeruſalem gegen Paulus, die auch wol ſeine Gefangenſchaft veranlaßten. Nach der zweiten Miſſionsreiſe nach Macedonien und Achaja verſchwindet Barnabas, der offenbar Paulus zuerſt

gehoben und gehalten hatte, aus der apoſtoliſchen Geſchichte, und ebe
ſo wiſſen wir nichts von der Thätigkeit des Philippus. Wen
der in Cäſarea wohnende derjenige war, der das Chriſtenthu
in Samaria ausbreitete: ſo wird er es wohl auch weiter ve
breitet haben, wahrſcheinlich nach Syrien *). In der Darſtellun
von der Trennung Pauli und des Barnabas herrſcht in der Apoſte
geſchichte der Anſchein einer Parteiſache, da ſie ſich über eine
dritten Untergehülfen nicht vereinigen konnten. Wenn das nic
ſo gekommen wäre, könnte man erwarten, daß Paulus eine ſolc
Trennung abſichtlich herbeigeführt haben würde, theils weil d
äußerliche Autorität des Barnabas, wenn ſie zuſammenſtande
nicht dem inneren Verhältniſſe angemeſſen wär, theils müſſe
wir den Barnabas auch als einen ausgezeichneten Mann anſ
hen; es mußte daher beſſer ſein, wenn ſich dieſe beiden Männ
trennten, und jeder einen mit ſeiner ganzen eigenthümlichen Kra
wirkſamen Punkt bildete, als daß ſie ſich gegenſeitig beſchränkte
und gewiß werden auch wol ſolche Betrachtungen an der Tre
nung großen Antheil gehabt haben.

Nun wiſſen wir noch von drei Centralgemeinden, die Pa
lus ſtiftete, Theſſalonich in Macedonien, Corinth in Achaj
Epheſus in Kleinaſien. Daß ſich das Chriſtenthum von d
beiden griechiſchen Städten weiter in Macedonien und Acha
verbreitete, läßt ſich leicht denken, und es finden ſich auch Sp
ren in der Apoſtelgeſchichte von Illyricum; und ebenſo verbreite
ſich das Chriſtenthum von Epheſus aus nach den kleinaſiatiſch
Gemeinden, welche in der Offenbarung Johannis erwähnt ſi
Aber dieſe drei Städte wurden nicht gleichgeſtellt den beiden
ſten Hauptkirchen zu Antiochia und Jeruſalem, ſondern es tra
zwei andere Metropolen auf, Alexandria und Rom, über
ren erſte Gründung wir nichts wiſſen. Es iſt zwar eine Sa

---

*) Johannes und Philippus haben (nach Euſeb. III.) am längſten bei
Chriſten in Aſien gelebt. Schl.

aber auch weiter nichts, daß Marcus zum Biſchof von Alexandria beſtellt worden ſei, und man hält dann dieſen Marcus für gleich mit dem Begleiter des Paulus und dem Evangeliſten. Allein es iſt wahrſcheinlich, daß ſolche Beſtallungen im apoſtoliſchen Zeitalter nur vorübergehend waren, und nicht als ἐπίσκοποι d. h. älteſte oder πρεσβύτεροι, So ſezt Paulus den Timotheus zu Epheſus ein, den Titus zu Creta, und ruft ſie nachher wieder ab; ſie mußten dort nur die πρεσβύτεροι wählen. Offenbar war das auch die beſte Weiſe, das Evangelium ſchnell zu verkündigen, und ſo war dieſer Marcus auch jener Begleiter des Paulus und Barnabas; die Apoſtel behielten aber gern ihre Schüler bei ſich. Andere apokryphiſche Nachrichten berichten, daß Barnabas zu Alexandria das Evangelium verkündigt habe; wenn man aber einer andern Spur nachgeht, daß Apollo ein alexandriniſcher Jude war, der das Chriſtenthum auf einer Reiſe kennen lernte: ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſer die erſte Veranlaſſung geweſen ſei, das Chriſtenthum in ſeinem Vaterlande zu fixiren.

Was Rom betrifft, ſo glaubt die römiſche Gemeinde, daß Petrus 25 Jahr Biſchof zu Rom geweſen. Allein er, der zur Verkündigung des Evangelii berufen war, ſollte ſo lange an einem Orte geweſen ſein und ſich gerade nach dieſen weſtlichen Provinzen gewendet haben? Er kann doch auch nicht in Rom geweſen ſein, ehe Paulus den Brief an die Römer ſchrieb, und das müßte er geweſen ſein, wenn er nach 25jährigem Epiſcopate dort geſtorben iſt. Nach der ſchwankenden Nachricht, daß Linus bald der dritte Biſchof zu Rom war, bald wieder der zweite, bald daß Paulus den Linus zum Biſchof einſezte, und Petrus den Clemens zum zweiten, ermangelt alles, was von Petri Aufenthalt zu Rom geſagt wird, des hiſtoriſchen Grundes, und iſt aus Sagen entſprungen. Ich gehöre zu denen, welche die ganze Nachricht vom Aufenthalte des Petrus zu Rom bezweifeln (cf. den jüngeren Spanheim in ſeinen Miscellaneis criticis scripturae

sacrae) [a]). Rom war ein Ort, wo ſehr viele Fremd
menkamen, dieſer Zuſammenfluß war aber nicht imme
und ſo kann es auch ſein, daß viele Chriſten zuſamm
die auch wieder abgingen; ehe alſo nicht eine hinlänglic
von dort ſich niederlaſſenden Chriſten war, konnte eine
einrichtung nicht gemacht werden. Paulus muß ſeinen
die Römer, der doch beſtimmt diejenige neuteſtamentlich
iſt, gegen deren Autorität das allerwenigſte einzuwende
ſchrieben haben, als ſich dort ſolche fremde Chriſten nied
hatten und er von einer größern Zahl dieſer Verſammlu
ſein Brief dahin gab ihr erſt nachher Conſolidation.
läßt ſich damit reimen, daß, als er gefangen nach Ro
er die Synagogenmitglieder zu ſich entbietet und dieſe
hätten ſo etwas vom Chriſtenthum gehört?

Daß das Chriſtenthum bald nach den öſtlichen
des Orients kam, iſt ſehr wahrſcheinlich. Meroë und
werden früh als chriſtliche Gemeinden bezeichnet, wenn
mit vielen Fabeln vermiſcht war, wie die Erzählung
Abgarus von Edeſſa [b]). So hat man auch gefragt,
bylon für ein Ort ſei, den Petrus in ſeinem erſten

---

[a]) Man weiß keine Thatſache von ſeinem Dortſein als ſeine
Simon; Juſtin aber hat aus der falſch gedeuteten Statue
heit Simons in Rom erſt geſchloſſen, und unmöglich kann
ihm in Cäſarea und Laodicea (Hom. Clement.) und in Ro
der disputirt haben. Die Beſtellung des Clemens aber
(Ep. Clem. de gratia Petri) widerſpricht der Geſchichte, u
ſes Buch ſagt doch nichts beſtimmt von dem Märtyrerth
Röm. Geſch.

[b]) Es iſt ein Verluſt, daß wir nicht wiſſen, was Philippu
than hat, der ſo ganz allein ſich einen eignen Weg zur Ve
Chriſtenthums außerhalb des ſtrengen Judenthums gebahnt
ſcheinlich wurde durch ihn das Chriſtenthum, das er in
breitete, auch nach Meroë gebracht, zu den Aethiopen. —
wechſel zwiſchen Chriſtus und Abgarus iſt wol erdichtet
trägt die Erzählung, daß das Wort Chriſti, das er dem
ſpäter durch eine Sendung des Thaddäus erfüllt worden

wähnt, wo er geweſen ſein ſoll. Es kann das nicht, wie man meint, das ägyptiſche, auch nicht Rom ſein, denn ſonſt würde Petrus doch irgend eine nähere Lokalangabe zugeſezt haben, ſondern es muß das Babylon in Aſien ſein, obgleich wir von der Ausbreitung des Evangelii dahin keine zuſammenhängende Kenntniß haben. So war das Chriſtenthum weiter verbreitet, als ſich genau nachweiſen läßt, und wurde es von dieſen einzelnen Punkten aus gewiß noch weiter.

Wenn nun nicht geläugnet werden kann, um auf Rom zurükkzukommen, daß unter der Regierung des Nero ſchon eine Verfolgung gegen die Chriſten ausbrach, und es eine Nachricht giebt, daß Paulus dort den Märtyrertod erlitt: ſo müſſen wir uns den chriſtlichen Namen als etwas in der Hauptſtadt weit verbreitetes denken. Wenn aber die Chronologie des Apoſtel Paulus bis auf wenige Punkte etwas ſehr dunkles iſt, und wir nicht wiſſen, wie lange er über die zwei Jahre in Rom blieb, und ob er auch ein zweites Mal nach Italien kam: ſo iſt doch aus dem Factum der Verfolgung gewiß, daß das Chriſtenthum zu dieſer Zeit ſchon in Italien ausgebreitet war. Die Tradition behauptet, daß Paulus und Petrus zuſammen den Tod in Rom erlitten, wo auch noch ein Monument beider gezeigt wurde, wogegen andere die Gräber beider anderswohin ſezen. Man muß das ſchließen aus der Art, wie Paulus in ſeinen Briefen aus Rom ſein Ende in Rom erwartet, aber es kann auch möglich ſein, daß das nicht ſo war, denn ihm gebührte ja nicht Zeit und Stunde zu wiſſen *). Die Nachricht des Ambroſius von

---

rakter des fabelhaften. Aber die fabelhaften Nachrichten ſezen doch als eine bekannte Sache voraus, daß das Chriſtenthum dort ſo zeitig verbreitet geweſen.

*) Euſebius führt für das gemeinſchaftliche Märtyrerthum in Rom nur Dionyſius Cor. an, der aber nur Italien nennt, vielleicht auch nicht einmal die Gleichzeitigkeit genau ausdrükkt. Cajus (der Presbyter) ſcheint die Gräber beider an zwei verſchiedene Orte zu ſezen; eine Inſchrift aber, von der Euſebius ſagt, ſie ſei noch zu ſehen, faßt beide Namen zuſammen. Nichts ſtimmt alſo, und nichts iſt verbürgt. Schl.

dem Märtyrerthum des Petrus iſt nun gar mit Fabeln un
einer Repetition ſeiner Verläugnung vermiſcht. Petrus wi
ner Verfolgung entgehen und aus Rom fliehen, als ihm
ſtus erſcheint und ſagt, er wolle nach Rom gehen und ſich
einmal kreuzigen laſſen; Petrus habe ſich da geſchämt un
Erhöhung ſeiner Qual verlangt, man ſolle ihn umgekehrt
zigen. Wo an einer Nachricht ſolche Fabeln hangen, da
ſchwer das wahre herauszufinden; gewöhnlich entſtanden
Facta aus bloßen Conjecturen, weil man glaubte, es müſſe
in Erfüllung gehen, was ein Apoſtel geſagt. So erzählt
auch, Paulus ſei das erſte Mal zu Rom befreit worden,
nach Spanien gegangen, und darauf in Rom wieder ge
geſezt worden. Das ſieht aus wie nach der Aeußerung de
ſtels gemacht, und ſo gewinnt die ganze Tradition einen
ſtoriſchen Anſtrich. Die römiſche Gemeinde ſtüzt ſich auch
auf nicht, ſondern beſonders auf die Monumente der beiden
ſtel. Aber wie läßt ſich das denken in einer Verfolgung
nachher oft wiederkehrte? Gleichzeitig können dieſe Mon
nicht errichtet worden ſein, und was ſie früher geweſen,
wir auch nicht wiſſen *).

---

*) Es iſt ein großes Geflecht von Sagen über Petrus, aus d
ſchwer iſt ſich mit Sicherheit herauszufinden. Man will ihn zu
ter der angeſehenſten Gemeinden machen, denn er ſoll auch die G
zu Antiochia und mit Paulus die zu Corinth geſtiftet haben;
ſen aber beſtimmt, daß Paulus dieſe Gemeinde allein geſtiftet h
ſteht es nun mit dem Bisthum des Petrus zu Antiochia, wo
Schriftſteller das Jahr auszumitteln ſuchen? Die Sache iſt ſo,
tius, über die Aechtheit von deſſen Briefen noch Streit iſt,
Briefe an die Magneſier beiläufig, die Gemeinde zu Antiochia
Petrus und Paulus gegründet worden. Aus der A. G. ſehen w
daß ſelbſt Paulus ſchon die Gemeinde vorfand, und dem Ignatiu
dies nicht unbekannt ſein; wir ſehen alſo, in welchem weiten Si
genommen wurde. Origenes adv. Celsum ſagt ebenſo beilä
dem er den Ignatius citirt, Ignatium dico episcopum Antioch
Petrum secundum, und das iſt die ganze Autorität für dieſe G
denn Euſebius III, 36 hat wahrſcheinlich aus dieſer Stelle

Von Paulus nach ſeinem Aufenthalte zu Rom und von Petrus nach der Abfaſſung ſeiner Briefe läßt ſich nun aus dem ſpäteren Gebiete der Sage nichts ſicheres aufbringen. Nur Joſephus (Antiq. 20, 9, 1) ſagt noch, daß ein Jacobus, ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ein angeſehener Mann zu Jeruſalem, zwiſchen dem Tode des Feſtus und der Ankunft des Albinus vom Hohenprieſter Ananus als παρανομήσας hingerichtet ſei, mit der Mißbilligung aller beſſeren zu Jeruſalem. Nur von Johannes und Philippus iſt es ziemlich ſicher, daß ſie noch länger unter den Gemeinden Kleinaſiens wirkten. Da nun die Zerſtörung von Jeruſalem erfolgte, ſind wir wol am Ende der Periode. Hegeſippus nach Euſebius Bericht ſezt das Ende des apoſtoliſchen Zeitalters nach dem Tode des Simeon, eines Enkels des Jacobi, Chriſti Bruder, unter Trajan, und ſagt rühmend von dieſer Zeit, So lange ſei die Kirche rein und flekkenlos geweſen. Dies iſt aber falſch und ſtimmt mit ſeinen übrigen Anſichten nicht überein, indem er die doſitheiſtiſchen Kezereien ſelbſt erwähnt, ſie aber als chriſtlich anſieht, und das Chriſtenthum überhaupt als eine Fortſezung des Judenthums betrachtet. Es iſt aber auch kein Grund, das apoſtoliſche Zeitalter ſo weit auszudehnen, wir können nur hier ſtehen bleiben, wo es geſchichtlich zu Ende geht *).

---

die er faſt wörtlich anführt. So ſehen wir nun, wie dieſe Meinung entſtanden iſt, und wir haben nun allen Grund zu glauben, daß es mit Rom nicht beſſer geſtanden. Von Tertullian haben wir auch Nachrichten über die Verbreitung des Chriſtenthums in Afrika und Carthago, aber auch dieſe ſind ſehr ungewiß.

*) Paulus erwähnt in dem Briefe an die Galater, daß man ihm die Verkündigung unter den Heiden zugeſtanden und die andern ſich die unter den Juden vorbehalten haben. Iſt nun die Theilung ſo zu verſtehen, daß die übrigen Apoſtel ſich auf Paläſtina beſchränkt hätten, und die übrige römiſche orbis terrarum dem Paulus und Barnabas überlaſſen, ſo daß alles falſch wäre, was wir von der Stiftung der Gemeinden in Epheſus, Corinth u. ſ. w. geſagt haben? Aber das können wir auch nicht annehmen, daß der Wirkungskreis der übrigen Apoſtel

Wir werden nun von hier aus Rükkblikke thun
was wir noch nicht berührten. Fragen wir, wie
Lehre in dieſer Zeit ausgebildet: ſo wäre das eine ei
plin, die **bibliſche Dogmatik**. Wir können im
Lehrweiſen, die pauliniſche, johanneiſche und die drit
deren Büchern gemeinſame, unterſcheiden. Die pa
Lehre iſt am meiſten auf didaktiſche Weiſe ausgebilde
nen hier eine allgemeine Charakteriſtik von Differenze
vortreten, freilich in einem Briefe mehr als in dem a
hat am meiſten ſpeculative oder dialektiſche Richtung
hanneiſche iſt mehr Darſtellung eines innerlichen

---

in ſo enge Grenzen eingeſchloſſen geweſen wäre. Es ſche
mehr eine Theilung der Methode geweſen zu ſein, die auch
vertragen, da er die Nationalität des Geſezes anerkannte,
Wer nun, ohnerachtet er ſelbſt Jude, außerhalb Paläſtina
freiere Methode befolgen zu können, der gehörte Paulo a
nicht wagte, der beſchränkte ſeine Wirkſamkeit auf Paläſtin
Gegenden, wo die Heidenchriſten ein Minimum waren.
theilung bei Euſebius würde beweiſen, daß auch Petrus b
Anſicht nicht mehr geſcheut. Aber den **Thomas** nach
Andreas nach Scythien ſcheint ſie nur deshalb zu ſchikke
nichts von ihnen wußte, und alſo glaubte ihre Wirkſamkeit
ſer der Gemeinſchaft liegende Gegenden, von denen keine
war, verlegen zu müſſen. Von der vermeinten Stiftung
meinden durch Petrum und ſpäter durch Paulum (deſſen
und zweite Gefangenſchaft bei Euſebius bloß aus 2. Tim.
weiß dieſe Theilung nichts. In viele Gegenden aber, we
ſichtliche Miſſion ſtatt fand, kam das Chriſtenthum durc
bende und durch römiſche Soldaten, von denen uns Cor
Sergius Paulus Beiſpiele geben, ſo wie die **römiſche**
und gewiß auch die zu **Coloſſä** und **Laodicea** Beiſpie
Art ſind. Sobald man von ſolchen Kunde bekam: ſo wu
dem einen oder andern Typus eingerichtet. Der Zuſam
Gemeinden lag in den Apoſteln, ihren und ihrer Gefährte
Briefen, dann auch in dem Wohlthätigkeitsverband, in wel
lem und Paläſtina nur empfangend auftrat; nicht grade
gemeinde, das war nur Paulus Motiv, ſondern theils
Noth ſchon ſtattfand und noch mehr zu erwarten war, the
hierdurch am leichteſten den judaiſirenden Eifer zu beſchwich
[illegible]

lichen Verhältniſſes. Was er im Anfange ſeines Evangeliums ſagt, Chriſtus erſchien mehreren, daß ſie die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes erkenneten, darnach hat er auch die Ausſprüche Chriſti hervorgehoben. 3) Die mehr *gnomiſche* und mehr ins einzelne gehende, was beim Paulus Nebenſache iſt, nicht Kern. Das ganze hat daher hier mehr einen paränetiſchen Charakter, wie die pauliniſche mehr einen dialektiſchen, die johanneiſche einen mehr unmittelbar ſich ſelbſt darſtellenden. Dabei iſt nicht zu verkennen, daß die Vorſtellungen über die wichtigſte Lehre von der *Perſon Chriſti* und wie er das Werk der Erlöſung vollbracht, unausgebildet und unentwikkelt erſcheinen. Wir meinen das ſo, Wenn wir unſere Dogmatik nähmen und Petrus oder Paulus fragten, Habt ihr euch das ſo oder ſo gedacht? ſo würden wir keine Antwort bekommen, ſondern ſie würden ſagen, Wir ſind ins einzelne nicht eingegangen. Das müſſen wir wohl beachten, ſonſt kommen zwei verſchiedene Behandlungsweiſen heraus. Die eine im Gegenſaz gegen die kirchliche Lehre ſagt, die Apoſtel hätten davon nichts gewußt; die andere, die kirchliche Lehre vertheidigende, hat die ſpätere Dogmatik wörtlich aus der Bibel abzuleiten geſucht. Beides iſt falſch. Die Apoſtel wollten nichts von ſolcher Beſtimmung wiſſen? Das iſt nicht wahr; es war nur noch nicht die Zeit und Muße für eine ſolche Entwikklung da, aber ein Zuſtand der Unbeſtimmtheit wird immer in einer ſpäteren Zeit in einen Zuſtand der Beſtimmtheit übergehen. Wir müſſen alſo hier eine Neutralität des neuen Teſtaments gegen alle ſpäteren Modifikationen annehmen. Ebenſo iſt das zweite falſch, die kirchliche Lehre im neuen Teſtamente wörtlich zu finden; durch dies Deuteln iſt die natürliche Erklärung des N. T. untergegangen. Denn man kam dahin, einzelne Stellen herauszuheben, die ſich dazu hergaben, vergeſſend, daß der Sinn jedes Sazes durch den Zuſammenhang beſtimmt wird. Wir können uns nun aber auch beruhigen, wenn wir nur aufweiſen können, daß die ſpätere kirchliche Lehre ſich

aus dem neuen Teſtament natürlich entwikkelt habe.
größere didaktiſche Schärfe des pauliniſchen Lehrbegrif
polemiſch, als daß man daraus eine reine Lehre herleite
Man nehme nur die Lehre von der *δικαίωσις*, der R
tigung durch den Glauben, die immer polemiſch
die Hochſchäzung des moſaiſchen Geſezes. Sehen wir
wie Paulus über die höhere Natur Chriſti ſpricht,
θεὸς ἐν χριστῷ, ſo iſt das nicht ſo geſagt wie Ausdri
Lehre von der *δικαίωσις*, und das iſt grade das Cent
größere Schärfe iſt erſt mit der Polemik entwikkelt worde
wir Paulus fragten, Wie haſt du dir *ἴσα θεῷ* geda
naſianiſch oder ſabellianiſch, oder mehr in der Analogi
Geiſt Gottes in den Propheten war? ſo würde Paul
er daran Anſtoß nähme, wol eine Antwort geben oder
ſagen, daß er auf ſolche Einzelheiten nicht gekommen w
ſo in der Moral. Die ſittliche Polemik gegen das heid
jüdiſche, das ſich einſchleichen wollte, finden wir beſtim
ſprochen, aber das eigentlich innere, wie ein neues
der Gemeinſchaft mit Chriſto entſpringt, finden wir n
gemeinen Zügen Daß das natürlich war, werden wir
überzeugen. Erſt durch Wechſelwirkung des Chriſtent
Judenthum und Heidenthum konnte ſich die chriſtliche
ins einzelne beſtimmen.

Fragen wir nun, Wie ging es zu mit der Be
der Menſchen in damaliger Zeit, und womit begann
lung des Geiſtes, wodurch ſich das lebendige und wir
in der Kirche charakteriſirt: ſo finden wir das negati
ſitive zuſammen, und zwar zuerſt das negative. Joh
Chriſtus fingen damit an, den Hochmuth über die ab
Abſtammung zu ſtrafen, die fleiſchliche Geſinnung und
zu verdrängen und die meſſianiſchen Vorſtellungen
gen, ebenſo die Hoffnung einer beſſeren Zukunft unt
den. Dieſe Ruhe mußte nun erſchüttert werden, dam

langen nach etwas neuem entſtehen konnte. Da aber das neue ſich immer mit dem früheren aſſimiliren wollte, überall, wo die Apoſtel lehrten, beides verbunden war, gläubige und zu bekehrende zuſammen belehrt wurden: ſo konnte die poſitive Beſtimmtheit erſt ſpäter hervortreten. Da nun beides noch ſo vermiſcht war: ſo läßt ſich das hervortreten auf dem polemiſchen Gebiete erklären, und das Zurükkhalten und mehr der Zukunft vorbehalten des innerlichen.

Wenn wir es alſo als ein der Zukunft vorbehaltenes Bedürfniß erkennen, das Selbſtbewußtſein des Chriſten zur Beſtimmtheit zu führen, und auf dieſem Grenzpunkte ſelbſt ſo fragen, Standen alle Regionen des Chriſtenthums in dieſer Beziehung gleich? ſo finden wir hier zuerſt große Differenzen. Wir müſſen drei annehmen, die paläſtinenſiſche, die im römiſchen Reiche, und die öſtliche; die Tetrarchien und Ethnarchien gehören mit zur paläſtinenſiſchen, da wir hier noch keine redactio in provinciam finden. Durch den jüdiſchen Krieg entſtand eine große Zerrüttung in dieſer Hinſicht; das jüdiſche ging eigentlich unter, und da die chriſtlichen Gemeinden in Paläſtina ſich von dem Judenthum noch nicht losgemacht hatten, war auch die Zerrüttung hier. Die Feindſchaft zwiſchen dem römiſchen und parthiſchen Reiche machte eine Einigung der paläſtinenſiſchen und parthiſchen Gemeinden nicht möglich; ſo war alſo der rein innere Prozeß der weiteren Entwikklung der Lehre nur dem übrigen römiſchen Reiche vindicirt, woher das Zurükkbleiben in der Lehre bei den kleinen orientaliſchen Kirchen, getrennt von der Gemeinſchaft der übrigen, ſchon hier anfing. Ebenſo war natürlich, daß in den paläſtinenſiſchen Gemeinden, wo das jüdiſche Element das obere war, in dieſer Zeit der Verwirrung, wo die Selbſterhaltung alles forderte, die innere weitere Entwikklung der Lehre ſtill ſtand; daher nun in der Folge, als die paläſtinenſiſche Kirche von neuem gegründet wurde, gegen die übrigen, die indeſſen fortgeſchritten waren, der Zuſtand der Lehre in Paläſtina dürftig er-

ſchien, und den Chriſten hier eine ατωχεια beigelegt wur
römiſchen Reiche brachten die Verfolgungen zwar auch
gen hervor und Zuſammenziehung des Geiſtes nach inn
Widerſtand zu leiſten, allein das war nur vorübergehend.

Waren aber nicht für die Behandlung der Lehre ſ
apoſtoliſchen Zeitalter ſelbſt Differenzen angelegt? Wir
in den pauliniſchen Briefen, daß es ſolche gegeben, die b
ten, die Auferſtehung ſei ſchon geſchehen. Dies iſt n
ſadducäiſche Weiſe zu erklären, denn dagegen iſt die L
worin es zum Vorſchein kam; es war nämlich helleniſti
iſt das eine idealiſtiſche Abweichung im Gegenſaz gegen
dere. Nach dem neuen Teſtamente ſehen wir ja, daß di
ſtehung als nahe bevorſtehend erwartet wurde, und da
Vollendung des meſſianiſchen Reiches. Wenn ſich nun
diſche, materielle, ſinnliche Erwartungen anſchloſſen: ſo
Gegenſaz gegen dieſe die Vorſtellungsweiſe entſtanden, we
lich die Grenze auch überſchritt, aber nicht das ewige Lebe
nete, ſondern nur eine bevorſtehende baldige Veränderu
ganzen Menſchengeſchlechts, indem ſie behauptet, man m
an eine geiſtige ἀνάστασις halten, die ſchon geſchehen ſe
an eine leibliche. So war dies das idealiſtiſche im Gege
gen das materielle, woraus nachher das chiliaſtiſche
Wir ſehen alſo hier zwei ſolche Richtungen ſich entgeg
und ſo wie jede der andern eine Blöße giebt, und die re
wikklung des Chriſtenthums in der Mitte durchgehen ſol
nicht immer darin rein bleiben konnte, ſondern die Richtu
nach dem einen, bald nach dem andern hin annehmen
ebenſo behauptete eine Partei (in den Briefen Johannis)
ſtus ſei nicht in das Fleiſch gekommen; das iſt die erſ
des doketiſchen, die eine wahre menſchliche Natur Chriſ
nete. Es konnte dieſe Anſicht entſtehen aus einer Scheu
von Chriſto beſtändig vorgehaltenen Reinigung des Lebe

der Sitten, indem man ſagte, daß Chriſtus nicht den Menſchen gleich ſei und das ſinnliche in ihm nur Schein war. Wenn wir in der kirchlichen Lehre behaupten, daß in Chriſto die Unſündlichkeit ohne Widerſtand war: ſo liegt das ſehr nahe und es muß darüber eine beſondere Auskunſt gegeben werden. Aber das war nicht die Abweichung, die Johannes bekämpfte. Es konnte der Doketismus auch ausgehen von den Juden, von den Spitzfindigkeiten in ihren Fragen. Solche Fragen waren ſpäter, Ob in Chriſto auch alle bloß animaliſche körperliche Verrichtungen waren? Allein der Wirkungskreis des Johannes, als er ſeine Briefe ſchrieb, war nicht ein jüdiſcher Kreis, ſondern ein helleniſirender. Nun iſt noch eine andere Möglichkeit da, daß das böſe in der Materie ſei; und ſo verſtanden wollte der Doketismus eine Erklärung der Unſündlichkeit Chriſti. Das ſcheint das allerunſchuldigſte; allein es war wol das der Grund, daß dem Johannes dadurch etwas graunvolles und geſpenſterhaftes in die Erſcheinung Chriſti gekommen zu ſein ſchien; daher erklärte er ſich auch von Anfang an über das materielle Betaſten Chriſti (1. Ep. init. ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Hier ſehen wir alſo den erſten Einfluß einer der Frömmigkeit fremden Speculation, denn das fromme Gefühl ſucht den Grund der Sünde nicht über das Selbſtbewußtſein hinaus. Ob ſie in dieſem nicht ſein würde, wenn nicht die materielle Umgebung wäre, liegt ſchon außer ihrem Gebiet. Dem gegenüber liegt die ebionitiſche Abweichung des Chriſtenthums, die aus nichts anderem zu begreifen iſt als aus dem iſolirten Zuſtande der jüdiſch-chriſtlichen Gemeinde nach der Zerſtörung Jeruſalems. Origenes in ſeinem Commentar zum Matthäus ſagt, es ſei eine πτωχεία, eine dürftige Anſicht, unter der chriſtlich-jüdiſchen Gemeinde, daß ſie theils Chriſtus für einen Sohn Joſephs hielten, theils für einen Sohn Mariä unempfangen vom heiligen Geiſt oder ἄνευ θεολογίας, d. h. ohne Verbindung mit dem höheren

Weſen. Dieſe Partei findet ſich zwar in dieſem Abſchn
nicht, entwikkelt ſich aber gleich zu Anfang des folgenden

Wie ſtand es nun um die Abweichungen in der meh
tiſchen Lehre? Hier finden wir die Neigung zu ei
volität, zu einer laxeren Moral unter Heidenchriſten und

---

a) Die erſte Urſache war der jüdiſche Krieg, durch welchen, wenn
die Hauptgemeinden auf das den Römern befreundete Gebiet de
zurükkzogen, doch ſowol ſie als die übrigen paläſtinenſiſchen Ch
dem eingeleiteten Zuſammenhang der Gemeinden herauskamen
Spur apoſtoliſcher Thätigkeit oder Schulen, und die Cataloge
ſchöfen von Jeruſalem gewiß unzuverläſſig. Daher konnte ſ
der ſtreng judaiſirende Sinn, der nur durch den Zuſammenhang
helleniſchen Gemeinden gemäßigt war, überhand nehmen, und
ſem ſind die Ebioniten und Nazaräer entſtanden; gewiſ
und lezteres nur der Name, den ſie von den Juden, erſterer
der, den ſie hernach von den liberaleren Chriſten empfingen. N
bereits Zeugniß hatten einige das Evangelium κατὰ Ἑ
und hielten Jeſum für einen Sohn Joſephs; andere hatten
Matthäi, und hielten ihn für einen Sohn der Jungfrau. Am G
iſt kein Grund zu zweifeln, und es muß ſo geweſen ſein, daß
Veranlaſſung gab, das göttliche in Chriſto herauszuheben. G
drükkliche Polemik dagegen haben ſie gewiß nicht geführt,
Glaube war doch ein ſchillern dazwiſchen, ob das Chriſtenth
eigenthümliches ſei oder nur eine Modification des Judenthu
Mangel der apoſtoliſchen Schule und einer ſolchen Tradition, w
Inhalt des Ev. Johannis in ſich ſchloß, nebſt der Fortſezung d
und Tempeldienſtes konnte dergleichen ſehr leicht hervorbringen.

Indem hier das Ev. Petri und an die Ebräer erw
den: ſo ſehen wir, daß dieſe bald nach der Zerſtörung Jeruſa
ſtanden ſein müſſen; Schriftkenntniß, auch im helleniſchen,
Ebioniten nicht abgeſprochen werden, denn Symmachus und
dotion gehörten zu ihnen. Die Zuſammenſezung von einzelne
lungen iſt nur unter den Ebioniten ganz wahrſcheinlich, beſond
ganz ausgeſchieden waren aus dem Zuſammenhange der übrige
den. Daher iſt gegen die Exiſtenz eines ſolchen Evangeliums,
des Petrus, nichts einzuwenden; das Ev. Petri und der Hel
wahrſcheinlich ihre früheren Schriften geweſen. Es iſt ſogar
daß dieſe apokryphiſch gewordenen Evangelien älter ſind als
noniſchen, und daß dieſe dennoch mit mehr Recht als jene älte
niſch geworden ſind; denn die älteren, im Drange der Umſtän
mengerafft, konnten leicht fabelhafter ſein.

ten am Werk auf Seiten des Judenchriſtenthums; aber es bildete ſich außerdem noch ein Syſtem der Abstinenz in Bezug auf die Ehe, auf die legitime Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die ſich der jüdiſchen Anſicht von der Verdienſtlichkeit einer Geſchlechtsfolge entgegenſezte. So war es wieder wie ſonſt, anfangs nur der Gegenſaz gegen etwas unchriſtliches, das ſich ins Chriſtenthum einſchleichen wollte, woraus ſich aber in der Folge eine große Einſeitigkeit und unnatürliche Verdienſtlichkeit entwikkelte [*]). Wir finden Paulus die Eheloſigkeit vertheidigen durch ſein Beiſpiel, aber nicht als Gebot des Herrn, ſondern als für die Umſtände paſſend. Gegen die Enthaltſamkeit aber in der Ehe ſpricht er ſich auf das beſtimmteſte aus. Wie iſt der Apo-

---

[*]) Aus dem Tone mancher apoſtoliſchen Ermahnungen verräth ſich eine antijudaiſirende Neigung, es mit ſinnlichen Ausſchweifungen nicht genau zu nehmen. Heiden, die noch nicht recht vom chriſtlichen Princip durchdrungen waren, konnten die Strenge in dieſem Punkt, weil ſie bei den Juden auch Theorie war, mit dem Feſthalten am ceremoniellen verwechſeln und ſo den alten Leichtſinn retten wollen. Gegen ſolche Aberrationen wurden größtentheils die apoſtoliſchen Schreiben erlaſſen, bald auf dringende Veranlaſſung, bald mehr gelegentlich bei Reiſen und Empfehlungen. [In den apoſtoliſchen Briefen finden wir nicht ſelten die Warnung, „nicht die Freiheit der Kinder Gottes zu mißbrauchen.“ Die Polemik gegen die Werthlegung auf Entſagungen und Entbehrungen findet ſich nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen, ſie ſchimmert aber durch alle Ermahnungen, „daß man werth halten ſolle die Freiheit der Kinder Gottes,“ hindurch.] So bildete ſich durch Communication der eine Theil unſeres Kanon, in dem man auch ſchon die größeren Verſchiedenheiten der Lehrweiſe findet. Bald fügte ſich manches andere hinzu, was erſt die ſpätere Zeit wieder ausſchied. Auch hier ſieht man das allmählich ſich verbreitende und verwiſchende des apoſtoliſchen Anſehens, denn Barnabas iſt Apoſtel, und ſein Brief hat kein beſtimmtes Zeichen der Unächtheit. (Schl.) Hier ſehen wir aber auch ſchon von Anfang die Freiheit des chriſtlichen Urtheils, welches ſich durch keine Gränzen von außen beſchränken ließ. Wir können nicht nachweiſen, daß hier von kritiſchen Unterſuchungen aus das allgemeine Urtheil beſtimmt worden wäre, ſondern man ſieht, daß nur das Gefühl von der Ungleichheit des inneren Gepräges dieſen Brief aus dem Kanon geſchieden. Hierbei ein Gefühl der Untrüglichkeit anzunehmen, kann nicht auf eine beſtimmte Zeit eingeſchränkt werden.

fiel Paulus zu ſolcher, der phariſäiſchen und jüdiſchen
ganz entgegengeſezten Anſicht gekommen, da er, als er zum
ſtenthum übertrat, ſchon in dem Alter war, wo ſich die
zu verehelichen pflegten? Es muß alſo ſchon damals etwa
hergegangen ſein, woraus ſich das erklären läßt. Wenn
ein eifrig phariſäiſch erzogener war: ſo müſſen wir doch
ben, daß in ihm etwas außerordentliches und über das g
liche Treiben erhabenes war, und eine rein geiſtige Um
möglich machte; daß er etwas in der Anſicht ausgebilde
was er auch in der Praxis befolgte [a]).

Es müſſen hier auch Punkte hervorgehoben werden,
häretiſch gehalten werden, aber gar nicht chriſtlich ſind,
Simon Magus, ſeinem Lehrer Doſitheus und ein
ner Schüler Menander, als ſeien das die erſten Urhe
Gnoſticismus geweſen. Wir kennen einen Simon
Apoſtelgeſchichte, einen Samariter, von dem auch Juſtin
ner Apologie redet. Was er aber ſonſt ſagt, z. B. daß
in Rom mit faſt göttlicher Ehre ſei verherrlicht worden,
eine mißverſtandene Conjectur; daß aber hier die Kei
Gnoſticismus geweſen, kommt erſt im Irenäus und Epi
vor. Euſebius ſieht dieſe Lehre des Simon allerdings
Ausartung des Chriſtenthums an, ſo daß Simon ein C
worden und geblieben ſei. Wenn aber Juſtinus, ein Sa
ſagt, daß ſeine Landsleute in ihm die μεγάλη δύναμ
verehrten: ſo ſieht man, daß das nicht mit dem Gla
Chriſtum beſtehen kann, und das beweiſt einen Unterg
Chriſtenthums in Samaria [b]). Bloß was von ſeinem

---

[a] Paulus Eheloſigkeit war wol ſchon Opposition gegen die jüdiſ
lichkeit, vielleicht aus helleniſchem geſchöpft. Schl.

[b] Simon konnte unmöglich Chriſt ſein und ſich ſo für die μεγά
μις θεοῦ oder nach Origenes gar für υἱὸς θεοῦ halten, wie
Origenes contra Celsum ganz dagegen proteſtirt, daß er ein
Seine Helena war Symbol von der Geſchichte und den Be

Menander in Antiochien gegen das Ende des erſten Jahrhunderts geſagt wird, iſt etwas gnoſtiſches. Es ſind Philoſopheme über den Urſprung des Uebels, das nicht von Gott herrühre ſondern von den Engeln, die bei der Schöpfung der Welt thätig geweſen ſeien, was auch bei den Rabbinen vorkommt. Dieſer iſt aber auch kein Chriſt geweſen, ſondern hat dort auf ſeine Hand eine Sekte geſtiftet; denn es heißt, er habe auch eine Taufe gehabt, die ſich jedoch auf ihn bezog. Es iſt aber am Ende auch gar kein Factum, daß dieſer Menander mit Simon zuſammenkam, ſondern es entſtand von der Vorausſezung, daß Simon Stifter des Gnoſticismus ſei, und da war Menander das Zwiſchenglied. Clemens Alexandrinus handelt im zweiten Buche der Stromata und VII, 17 ſehr dunkel von Simon; hier möchte Clemens wol ganz anders geſchrieben haben, wenn er ſichere Spur hatte, daß Simon gnoſtiſirte. Wie man nun dazu gekommen, dies als chriſtliche Abweichung anzuſehen, erklärt ſich ſo. Hegeſippus, ein judaiſirender Chriſt, hatte zuerſt über die kezeriſchen Abweichungen des Chriſtenthums geſchrieben. Da von ihm nichts auf uns gekommen iſt: ſo können wir vermuthen, daß er mit den Abweichungen im Judenthum anfing, und von dieſem iſt es auf die folgenden Häreſiologen übergegangen, mit den jüdiſchen Häreſien anzufangen. Nun kommt Simon in Samarien vor und wird ein Samariter genannt. Joſephus (Antiq. XX, 7, 2) erwähnt eines kypriſchen Juden Simon, eines angeblichen Magiers, der genauer Freund des Feſtus war;

---

des verkörperten Geiſtes nach Art der Propheten, und indem er die Identität aller Offenbarungen verkündigte, konnte er deſto leichter von allen Seiten an ſich ziehen. Doch iſt nicht recht zu begreifen, wie er ſich noch der Geſchichte nach habe geltend machen können, wenn nicht theils, daß er auch den heiligen Geiſt in ſeine Theorie mit aufgenommen, ihm geholfen, theils aber die chriſtliche Tradition in jener Gegend unterbrochen worden. Zu Origenes Zeit war die Sekte ganz wieder ausgeſtorben, und wo alſo gleichzeitige oder ſpätere Schriftſteller (ob es ſchon von Clemens gilt?) von Simonianern reden, da meinen ſie Gnoſtiker. Schl.

man weiß nicht, ob beide dieſelben ſind. Da Simon
Samaria auftrat: ſo wurde er für einen Häretiker u
Juden gehalten, und da von ihm in der Apoſtelgeſchicht
worden, daß er Chriſt wird: ſo wurde ſeine Häreſie ei
liche. Offenbar iſt dieſer Simon ein fabelhaftes Weſen
nander die erſte geſchichtliche Perſon, der aber, als ſei
Taufe habend, kein Chriſt war a).

Wie iſt nun hier der ganze Verbindungszuſta
Chriſten nach dem Abtreten der Apoſtel anzuſehen? H
ſen wir darauf ſehen, wie die chriſtliche Gemeinden b
und welches das Verhältniß der Glieder der Gemein
einander war. Was das erſte betrifft: ſo iſt ſchon geſ
die hier zuſammentreffenden Umſtände eine partielle A
des Zuſammenhangs hervorbrachten. Der Zuſammenha
gehalten durch die Apoſtel; die Keime von Gegenſätzen
ihnen ſelbſt lagen in Bezug auf die eigentlichere und
Behandlung des Chriſtenthums, waren ſchon längſt ausg
die Gemeinden hatten alſo ein und denſelben Typus g
ihrer Einrichtung. Der unmittelbare Zuſammenhang der
den unter einander war ein gelegentlicher und kein beſo
ganiſirter; gelegentlich auf einer Seite dadurch, daß Geſ
Chriſten das Reiſen nöthig machten, und ſo Nachrichten
zur andern kamen; theils durch die Beſtrebung einzelner
den, das Chriſtenthum weiter zu verbreiten. Das einzi
ſirte war der Dienſt der Apoſtel. In einem gewiſſen Si
man auch das als etwas organiſirtes anſehen, in welchem
die Gemeinde einer *ἐπαρχία*, Gemeinde der Hauptſt
Provinz, mit einzelnen unbedeutenderen Gemeinden eine
ſtand; hier vermittelte der politiſche Zuſammenhang de

---

a) Menander in Antiochia am Ende des erſten Jahrh. mag
ſirt haben, aber ein Chriſt war er wol gar nicht, und ſein
hang mit Simon iſt wol auch erſt der Vorausſezung, daß di
von Simon abſtammten, nachgebildet. Schl.

chen. Wie die Apoſtel vom Schauplaz verſchwinden, hört dieſes Element auf, und da iſt es nicht anders möglich, als daß einzelne Regionen den andern fremd wurden; auf der andern Seite mußte die centrale Poſition der Metropolen in ihrem Umkreis immer weiter um ſich greifen, und da der Ort immer Einfluß hat, bildete ſich ein provincieller Charakter. Die Verbindung aber verſchiedener Provinzen unter einander war etwas zufälliges, und ſo kam es, daß ſich in verſchiedenen Provinzen verſchiedene Sitten bildeten, die, als ſie nachher bemerkt wurden, ſchon eingewurzelt waren. Nun waren die Apoſtel der Mittelpunkt der Lehre geweſen, zuerſt allein, und als ſich der Kreis der Chriſten mehrte, und, da ſie nicht mehr zureichten, ſich neue Lehrer wählten, waren dieſe es, welchen ſie das Amt übertrugen. Als ſie nun ganz vom Schauplaz abtraten, finden wir die Lehre in den Händen ihrer Schüler. Hier müſſen wir gleich vermuthen, wenn wir es auch nicht wüßten, nicht nur einen Stillſtand; ſondern ſogar einen Rükkſchritt der Lehre; denn einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Apoſteln und ihren Schülern müſſen wir auf jeden Fall annehmen, ſie konnten nicht ſo durchgebildet ſein, wie die Apoſtel ſelbſt, und ſo ausgezeichnete Subjecte, wie Paulus, haben wir nicht Urſache in allen Regionen anzunehmen. Die Apoſtel hatten zwar eine große Auswahl, aber dieſe wurden gleich von einer ſolchen Menge mechaniſcher Geſchäfte überhäuft, daß ſie ſich nicht gehörig ausbilden konnten.

Was nun die Gemeinde ſelbſt betrifft: ſo finden wir einen Gegenſaz durch eine Neigung zum jüdiſchen oder zum ethniſchen hin, freilich durch die Lehrer zuſammengehalten, dabei aber auch das Einſchleichen von mancherlei menſchlichem in die Kirche. Das Chriſtenthum hatte die Tendenz der Ausgleichung aller ſtörenden äußeren Verhältniſſe, und deren gab es in jener Zeit eine Unzahl. Die apoſtoliſchen Schriften geben uns darüber ſo viele Angaben, daß das Factum nicht zu bezweifeln iſt. (Vergl. Briefe an die Corinther und Brief des Jacobus.) Wegen der verſchie-

denen Elemente der Gemeinden konnte ſich das gehörig
durch Reaction mit der Zeit entwikkeln; es iſt daher
durchaus thörichtes, die erſte chriſtliche Gemeinde herabſe
wollen, und mit Unrecht hat man vieles, was in der erſten
unchriſtliches ſich einſchlich, den Wirkungen des Chriſten
zugeſchrieben. Zwar war dies nur eine Oppoſition gege
Anſicht, welche die erſte chriſtliche Gemeinde der Unſünd
Chriſti nahe brachte und von da an eine fortlaufende Ver
terung annahm; aber eben ſo falſch iſt die andere Anſich
behauptet, daß die erſten chriſtlichen Gemeinden, obgleich
den Reiz der Neuheit und des Enthuſiasmus unterſtüzt,
ſchwach waren.

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Die Macht der G
heit konnte nur allmählich beſiegt werden, und fremde El
mußten ſich in dieſer Zeit einſchleichen, wenn das Chriſte
geſchichtlich ſein ſollte. So z. B. der Unterſchied zwiſchen
ven und Herren ſollte fortbeſtehen, obgleich beide Mitglie
Kirche waren, bis er konnte geſezlich aufgehoben werden;
der Unterſchied durch Erwerbung. Sobald die Einſicht h
deutlich wurde, mußte das Durcheinandergehen aufhören.

Ein anderes iſt das Verhältniß der chriſtlichen Ge
glieder unter einander. Eine größere Differenz war hie
möglich als die zwiſchen Apoſteln oder Stiftern der Ge
und den Mitgliedern der Gemeinde, aber dieſe wurde fr
abgeſtumpft. Indem nun frühzeitig eine Organiſation d
meinde entſtand: ſo entſtand hier ein Mittelglied, und
ches iſt immer etwas ausgleichendes. Es ſcheint auch, al
Unterſchied des Lehrens und Belehrtwerdens, wie wir au
lus merken, damals aufgehört habe ein perſönlicher zu ſei
wie wir uns eine Gemeinſchaft denken, die ſolche Dienſt
gen, wie die Wohlthätigkeit, organiſch betrieb: ſo müſſ
glauben, daß auch andere Sachen nicht ſehr mechani
trieben wurden. Es wird im neuen Teſtamente den Chri

Vorwurf gemacht, daß ſie mit ihren Streitigkeiten vor die bürgerlichen Richter, die gewöhnlich keine Chriſten waren, ſich begäben. Daß ſie in ihrem Verhältniſſe zu Heiden ſich vor ſie begaben, folgte aus der Anerkennung der Obrigkeit, aber in ihrem Verhältniſſe unter einander war es billig, daß der Apoſtel Paulus es tadelte, wenn ſie eine heidniſche Obrigkeit anflehten. Um das zu vermeiden, mußten ſie einen wählen oder die Gemeinde einen einſezen, der das verwaltete und ſchlichtete; das giebt natürlich das Amt der πρεσβύτεροι. Alle Verwaltung der ganzen Gemeinde als einer moraliſchen Perſon fiel aber den Presbytern anheim, daher wir bald in der Apoſtelgeſchichte zu Jeruſalem Apoſtel, Presbyter und die Gemeinde finden. Die Apoſtel, wie ſie zuerſt das Diakonat von ſich abwälzten, müſſen auch hernach das Vorſteheramt von ſich abgethan haben, das ſie noch zur Zeit des Ananias hatten. Nun aber findet ſich im Briefe an die Corinther eine Spur, daß ein jeder die Befugniß zum Lehren gehabt habe, ganz entgegengeſezt gegen eine Aeußerung in der Apoſtelgeſchichte II, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες ἐν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Hat ſich das aus jenem gebildet? Wir müſſen uns am Pfingſtfeſt aber auch die ganze Gemeinde in einem ſolchen Momente denken. Nun aber war das nichts geregeltes, denn betrachten wir das Ende des Pfingſttages: ſo iſt es wahrſcheinlich, daß nicht bloß die neubekehrten dreitauſend, ſondern auch die früheren noch das Bedürfniß belehrt zu werden fühlten. Hieraus geht hervor, daß man einen Unterſchied machen muß zwiſchen geregelter Einrichtung des Belehrens an gewiſſen Stunden, wo Männer auftraten, die beſtändig fähig waren, ihren Gemüthszuſtand auszuſprechen und zu lehren; und daß es auch eine freie Zuſammenkunft der Chriſten gab, wo keine ſolche geregelte Belehrung ſtattfand, ſondern wo jeder, der dazu ſich gedrungen fühlte, ſich ausſprechen durfte. Das gab das recht organiſche. Wenn man ſich dieſe Theilung nicht denkt, woher ſollten die Judicia gekommen ſein, daß Einer

die Fähigkeit des Lehrens in dem Grade habe, daß ſie i
fehlen werde? Wir möchten alſo auf den Grund jener
nicht den Schluß machen, daß es eine allgemeine Regel g
ſei, daß jeder Chriſt lehren konnte, ſondern es ſcheint, d
auf eine organiſche Weiſe beſchränkt war. Daher ſcheint ſ
Sache ſo zu verhalten, daß von Anfang an das Lehren ei
liches Amt war, ſo gut wie die Leitung der Angelegenheit
das Diakonat, daß aber das Amt der Leitung der Angele
ten unter dem Namen eines *πρεσβύτερος* oder *ἐπίσκοπ*
dem Amt des Lehrens vereint war. Außerdem aber hat
Sonntage in den allgemeineren Verſammlungen bei den
eine freie Aeußerung gegeben, was aber, um nicht ausz
auch organiſirt werden mußte, ſo daß dieſe Mittheilun
Inhalt und der Form nach mitten inne lag zwiſchen dem
und der freien Mittheilung im Geſpräch; die Zeit auch nic
Stunde des Gebets, ſondern zur Zeit des Mahles.

Nun iſt noch ein Punkt zu unterſuchen, der ſchriftlich
lehr und der Grund, der in dieſer Zeit gelegt wurde z
neuteſtamentlichen Schriften. Daß die apoſtoli
Briefe, ſofern ſie ächt ſind, in dieſem Zeitalter geſchrieben
liegt durch die Sache ſelbſt zu Tage, was aber für ein Ge
von ihnen gemacht wurde außer von denen, an die ſie g
waren, wiſſen wir nicht. Die Briefe waren nicht alle vo
chem Werth und Inhalt, einige bezogen ſich auf ganz i
duelle Verhältniſſe in den einzelnen Gemeinden, andere
Antworten auf Anfragen der Gemeinden an die Apoſtel,
dieſe ſollten offenbar in dieſen Gemeinden bleiben; andere
Belehrungen, die gelegentlich den Gemeinden mitgetheilt w
dieſe waren alſo einer weiteren Verbreitung fähig. Dieſe
terſchied finden wir in den Briefen Pauli. Er hat den
thern nicht zugemuthet, den Brief, den er an ſie geſchrieben
deren mitzutheilen; in dem Briefe an die Coloſſer aber gi
der Gemeinde ſelbſt Anlaß, den Brief mitzutheilen und

tauſchen. Wenn eine Gemeinde der anderen den Austauſch erlaubte: ſo liegt darin auch die Erlaubniß einer ferneren Mittheilung, d. h wenn es die Umſtände erforderten, den Brief abzuſchreiben, und ſo hatten Gemeinden Briefe, welche nicht an ſie gerichtet waren. Nun haben wir auch andere Briefe, die gleich der Ueberſchrift nach an mehrere Gemeinden geſendet wurden, wie die petriniſchen Briefe; dieſe konnten nicht an eine Gemeinde geſchikkt werden, ſondern es mußte ſie jemand von einer Gemeinde zur andern tragen, wo dann Abſchriften genommen wurden. Das iſt der Urſprung der encycliſchen oder Circularſchreiben; denn der Träger wird jeder Gemeinde, die er mitnahm, auch zugeſtanden haben, eine Abſchrift zu machen. Nun haben wir auch ſchon geſehen, wie die Mittheilungen der Gemeinden ſelbſt geſchehen durch reiſende Chriſten. Da war es alſo möglich, daß ſich auch in Händen von Privatmännern mehrere apoſtoliſche Schriften befanden, und ſo eine Sammlung derſelben zu veranſtalten; aber dadurch ward es auch möglich, nach dieſem Zeitalter fremdartige Stükke in ſolche Sammlungen einzumiſchen. Es iſt alſo ſehr natürlich, daß jede Gemeinde allmählich ihren eigenen Kanon bekam. Daß nun dieſe Briefe auch öffentlich hinter altteſtamentlichen Abſchnitten vorgeleſen wurden, liegt in der Natur der Sache ſelbſt.

Wie mag es aber nun mit den Evangelien geſtanden haben? Es ſind viele der Meinung, und ſie haben eine Tradition darüber, aber auch nur eine Tradition, daß die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter beſtanden. Die Tradition, daß Matthäus ein Evangelium in hebräiſcher Sprache geſchrieben, wird auf unſer erſtes Evangelium angewandt. Ebenſo heißt es, Marcus habe ſein Evangelium unter Autorität des Petrus geſchrieben, Lucas ſei der *ἑρμηνευτής* des Paulus geweſen; natürlicher hieße jenes dann *εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*, „der Lehrweiſe des Petrus gemäß.“ Aber es ſind das doch nur Traditionen, und es ſtehen

dieſem viele Umſtände entgegen, die uns dieſer Anſicht
machen müſſen. Einen Brief an einzelne Gemeinden
den, konnte im höchſten Drange der Umſtände nöthig ſe
ſolche Lebensbeſchreibung Chriſti aber zu geben zu einer
noch ſo viele Augenzeugen lebten und mündlich lebendig
len konnten und die Apoſtel ſelbſt noch in großer Thätig
den, hat etwas ſehr unwahrſcheinliches. Dazu kommt, d
dieſer Zeit noch *εὐαγγελισταὶ* gab, deren Geſchäft es eb
ſen zu ſein ſcheint, die Lebensgeſchichte Chriſti zu erzähl
denen, die nicht Augenzeugen waren, ein Erſaz zu ſe
dieſer Bewandniß der Umſtände hat man nicht anzunehm
das mündliche durch das ſchriftliche ergänzt werden mußt

Wenn man ſich von den evangeliſchen Schriften d
Zeitalters eine deutliche Vorſtellung machen will: ſo m
Rükkſicht nehmen auf die Umſtände, Bedürfniſſe und
bungen. Unſere evangeliſchen Schriften ſind zu keinem
ten Zwekk geſchrieben, ſondern aufs Gerathewohl e
Solche Schriften, wenn es nicht ganz dem Ungefähr
bleiben ſollte, zu verbreiten, mußten Anſtalten getroffen
ſolche Anſtalten waren die Abſchreiber (librarii). D
kann es unter den damaligen Chriſten nicht gegeben ha
lebendige Mittheilung war das erſte, und die meiſten
waren von der Art, daß ſie nicht in dem Bildungskrei
ſolche Librarii bezahlen zu können. Die Apoſtel lebten a
und die *εὐαγγελισταὶ* trugen Abſchnitte aus dem Leb
vor, theils in der feſteren, theils in der freieren Verſ
Das Bedürfniß war alſo auf dieſe Weiſe befriedigt;
zuſammenhängende Vorträge ſollten gehalten ſein, ſo
wie unſere Evangelien ſchriftlich, dazu iſt auch keine W
lichkeit. Ein kritiſches Verfahren fand nicht ſtatt, und e
daher keiner zuſammenhängenden Vorträge. Man ſieht
nicht, wie jemand ſollte auf den Gedanken gekommen
ſolches Evangelium zu verfaſſen, zumal von den Ap

ihren Gefährten, bei denen es Gewiſſensſache geweſen wäre, einen bedeutenden Zeitaufwand für eine ſolche Sache, die nicht nöthig war, zu machen; daß aber einzelne ſolche Erzählungen von einzelnen litterariſch gebildeten Chriſten zur beſſeren Wiederholung aufgezeichnet wurden, iſt ſehr natürlich, und ſo konnten ſich früh einzelne Erzählungen verbreiten. Je mehr aber das Chriſtenthum in Gemeinden kam, wo vom Leben Chriſti nichts bekannt war, deſto nothwendiger waren die obigen Evangeliſten. Ob nun die Vorgänger, die Lucas zu Anfang erwähnt, bloß einzelne Facta geſammelt, oder vollſtändige Biographien geliefert haben, iſt und bleibt ungewiß. Dieſe Aufzeichnungen aber konnten auch von ſolchen geſchehen, die durch eine Richtung zum wunderbaren das wahre Colorit der Geſchichte verdunkelten, und es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß mit den Keimen der Evangelien in dieſem Zeitalter auch Keime der Apokryphen entſtanden ſind.

Nun haben wir in unſern Evangelien zwei, die keinen Anſpruch darauf machen aus dem apoſtoliſchen Zeitalter zu ſein, das des Marcus und Lucas; denn wenn dieſe auch Begleiter des Paulus und Petrus nach der Tradition geweſen ſind: ſo haben ſie doch eine Generation ſpäter als dieſe gelebt. Zwei andere Evangelien, des Matthäus und Johannes, machen darauf Anſpruch. Was das erſtere betrifft: ſo ſind von manchen unſerer Zeit ſchon Zweifel genug dagegen erhoben worden, daß das Evangelium vom Apoſtel Matthäus herrühre. Die Ueberſchrift erklärt ſich auch beſſer, wenn es heißt, Evangelium nach dem Vortrage des Matthäus. Das zweite Evangelium, das johanneiſche, iſt beſtimmt von dieſem Apoſtel; aber hier kommen noch andere Umſtände zuſammen. Nach der kirchlichen Tradition, die in allgemeinen Erzählungen weit zuverläßiger iſt als bei ins einzelne gehenden Berichten, lebte der Apoſtel lange in Kleinaſien, und in der Muße, die ihm das Alter gab, konnte er wol ein ſolches Evangelium ſchreiben. Dazu kommt die Darſtellung aus einem Guß viel mehr als bei den übrigen, die einzeln zuſammen-

geſtellte und überarbeitete Erzählungen zu ſein ſcheinen
Charakter, von einem Augenzeugen herzurühren: ſo b
Echtheit des Verfaſſers nicht zu zweifeln iſt. Obglei
aber von einem Apoſtel herrührt: ſo iſt doch nicht zu
daß er es erſt im hohen Alter ſchrieb, alſo jenſeits des
ters, wo wir jezt ſtehen, der Zerſtörung von Jeruſalem.

Wie früh aber Abſchnitte aus dieſen Evangelien zu
den Briefen der Apoſtel vorgeleſen wurden, darüber ver
die Nachrichten. Sobald Evangelien in den Beſiz der
den kamen, wurden ſie wahrſcheinlich zugleich mit de
vorgeleſen, leicht konnten aber andere Schriften, die d
liſchen nicht gleich zu ſtellen waren, ebenfalls aus Un
Vorſteher auch in der Gemeinde vorgeleſen und alſo m
Kanon aufgenommen werden. Die Verbindung der
war durch den Abtritt der Apoſtel aus dieſem Leben fü
riſſen, bis auf einen andern Punkt, den wir jezt betrachte

Es kommt nun das Zeitalter, wo viele Schriften
ſten ausgehend gemacht wurden, aber nicht für Chriſten
für die Heiden, die *Apologien*. Die erſte Apologie f
ins Zeitalter des Hadrian. Zweitens wird nun betracht
müſſen das Eindringen der helleniſchen Bildung und G
keit ins Chriſtenthum. Da iſt einer der erſten, der auc
Apologet iſt, *Juſtinus Martyr*. Zu derſelben Z
ſich drittens auch ein Moment, der großen Einfluß auf
dung der Gemeinden hatte, die erſten *Synoden*. Di
ment als Keim der zukünftigen allgemeinen Kirchenver
gen fällt in dieſelbe Zeit, in die zweite Hälfte des zwei
hunderts. Dieſe drei Momente wollen wir als eins
und betrachten, wie ſich bis zu dieſen Punkten hin das
thum entwikkelt hat.

B. Zeitalter der Apologeten.

Nach dem Abgange der Apoſtel entſtand eine große Veränderung in dem Verhältniſſe der einzelnen zur Maſſe. Die nächſten Schüler der Apoſtel übten einen ſolchen dominirenden Einfluß nicht aus wie die Apoſtel ſelbſt. Die ausgezeichnetſten waren **Timotheus**, **Titus**, **Tertius**, **Cajus**, **Eraſtus**, **Trophimus**, **Secundus** und andere, welche in den Briefen erwähnt werden; von allen dieſen hat die Geſchichte nichts aufbewahrt [a]). Die Tradition macht ſie zu Biſchöfen hier und da; waren und blieben ſie das: ſo konnten ſie die Autorität nicht haben, wie die Apoſtel; ſie hatten früher im Namen der Apoſtel gehandelt, und konnten daher nicht den Grad von Selbſtändigkeit bekommen, um denſelben dominirenden Charakter wie jene zu erlangen. Waren ſie nicht in beſtimmten Gemeinden, ſo war das ſehr weiſe, denn ſonſt hätte ſich das monarchiſche Prinzip der einzelnen Gemeinden weit früher entwikkelt, und je früher je ſchädlicher mußte es ſein. Es mußte aber jetzt leichter ſein, daß ſich fremdartige Elemente einſchleichen konnten, die durch den Geiſt der Apoſtel gleich unterdrükkt worden waren.

Wenn wir nun die Schüler der Apoſtel nehmen, von denen wir etwas näheres wiſſen: ſo tritt uns zuerſt **Clemens** entge-

---

a) Eine Haupturſache des Stillſtandes nach der Thätigkeit der Apoſtel iſt, daß wir unter ihren unmittelbaren Schülern wenig oder gar keine ausgezeichnete Männer finden. Es iſt das gewiß leicht zu erklären: einmal war das Leben der Apoſtel zu bewegt und zu ſehr auf das ganze gerichtet, als daß ſich ſchon eine eigene Schule hätte unter ihnen bilden können; dann mußten, die ſich an ſie anſchloſſen, ihnen ſehr bald aushelfen in ihren Geſchäften, und ſo läßt ſich denken, daß ſich in ihnen ſelbſt wenig tüchtiges ausbilden konnte, weil zu wenig Ruhe war, um die geiſtige Aſſimilation zu befördern. [Von **Timotheus**, **Titus** und anderer weiterer Wirkſamkeit wiſſen wir nichts; **Linus**, der erſte ſogenannte römiſche Biſchof, wird genannt (2. Tim. 4, 21), aber von ſeinen Thaten ſchweigt die Geſchichte. Von **Hermas**, der auch im N. T. genannt wird, haben wir ein Buch in Form der Viſionen, aber auch dieſe pſeudoapoſtoliſche Form iſt mit weniger Kraft behandelt. Schl.]

gen, **Biſchof von Rom.** Von dieſem haben wir noc
übrig, gegen die freilich mehrere Zweifel erhoben ſind, ab
gleich auch der zweite ſpäter interpolirt iſt: ſo tragen
einen großen Charakter der Aechtheit an ſich. Der In
nur ſchwache Nachklänge des von den Apoſteln ausgeſp
aber dabei kommen Lobpreiſungen der Enthaltſamkeit v
ſehen alſo, wie ſchon von angeſehenen Lehrern ein W
etwas ſo äußerliches gelegt wurde, was natürlich eine F
Verfolgungen war *). Ein zweiter etwas ſpäter iſt **Ig**
Biſchof zu Antiochia. Unter ſeinem Namen haben
mehrere Briefe, über deren Aechtheit viel geſtritten iſt (
ſche Ausgabe der Kirchenväter). Manche ſind beſtimm
namentlich die ſich auf die ſpätere Kirchenform beziehen.
ches aber iſt nun wol ächt darunter, aber viel ausgez
iſt nicht darin. Zwar war es nicht zu erwarten, daß ne
wicklungen in der Lehre vor ſich gehen ſollten, dazu bed
eines Impulſes fremder Einmiſchung, aber in dem ganz
man doch wol eine größere Energie und einen lebendiger
erwarten dürfen. Ebenſo **Polycarpus,** dem man den
des Johannes wenig anmerkt; und erſt am Ende dieſes

---

a) Der Stoff vom erſten Briefe des Clemens beweiſt die Aechthe
ſam, und giebt zugleich Kunde von dem damaligen Zuſtande.
Gemeingeiſt wirkender nachtheiliger Einfluß von Perſönlichkei
auch ſchon zu Paulus Zeit, war nur gewaltſam, wie es ſchein
damals ein *ἐπίσκοπος* unter den *πρεσβυτέροις* beſtimmt ausgeze
weſen: ſo würde ohnfehlbar auch von ihm beſonders die Rede ſei
tritt auch Clemens ſelbſt nur als Repräſentant der übrigen
auf, und ſo wird offenbar, daß es damals Biſchöfe im eigentlich
noch nicht gab. Daher auch alle Kataloge in ſo weit unrich
als man nur etwa den ausgezeichnetſten Presbyter herausgeh
auf dieſen das ſpätere Biſchofsprädikat übertragen. Denn Mit
keit mußte übrigens einen beſtimmten Unterſchied bald herbeifüh
dem man gewiß nicht viele Presbyter hatte, denen man das Le
vertrauen konnte. Nur der Unterſchied zwiſchen *ἐπίσκοπος* un
νοι geht hervor. Bei den lezteren blieb man gewiß bei der
den ſtehen, und da alle Chriſten einer Stadt nur eine Gemein
ten, ſo gab dies Veranlaſſung zu den **Subdiaconis.** Schl.

tes finden ſich einige Männer, die etwas über dieſe hinausgehen, Hegeſippus, der erſte Geſchichtſchreiber, und Biſchof Dionyſius von Corinth, der auch Sendſchreiben an chriſtliche Gemeinden erließ. Nach den Fragmenten beim Euſebius kann man dem Manne eine reine Einſicht in das Weſen des Chriſtenthums nicht abſprechen; er ſprach gegen die Härte, mit der man Fehlende behandelte, und faßte den milden Geiſt des Chriſtenthums auf eine ihn ſehr empfehlende Weiſe auf; ferner ſezte er ſich der falſchen Werthſchäzung der Enthaltſamkeit und Eheloſigkeit entgegen. Zwar ſagt er, man müſſe ſich hier nach der Schwäche der Menſchen richten, was er eigentlich nicht ausſprechen ſollte, aber der Geiſt der Zeit forderte, um in kein Extrem der Polemik zu verfallen, zu einer milden Schonung auf.

Fragen wir, Was wäre aus der Kirche geworden, wenn ausgezeichnete Individualitäten immer ſeltener geworden wären, und man ſich immer mehr in die traurige Mittelmäßigkeit verloren hätte, ſo daß ſelbſt der Unterſchied des wahren und falſchen aufgehoben wäre? Dann wäre das Chriſtenthum ein vergeblicher Verſuch geweſen. Indem wir nun vor dieſer Beſorgniß ſtillſtehen, fragt es ſich, Warum mußte nach dem apoſtoliſchen Zeitalter eine ſolche Remiſſion des chriſtlichen Geiſtes entſtehen? Hier müſſen wir auf ein anderes negatives Element ſehen, auf das Aufhören der Wundergabe und der exaltirten Geiſteszuſtände; auf die erſte legen wir kein Gewicht, da ſie mit der zweiten zuſammenhing. Hätte dieſer Zuſtand ſtark hervortretender Begeiſterung fortgedauert, wie wir ſie im apoſtoliſchen Zeitalter anzunehmen Urſach haben: ſo würden Reſultate daraus entſtanden oder Individualitäten daraus hervorgegangen ſein, die ſich der eintretenden Laxität entgegenſezten. Warum mußte das nun eintreten? Das Chriſtenthum, ſollte es geſchichtlich werden, mußte, obgleich es etwas übernatürliches iſt, doch in ſeiner Wirkung zeitlich werden, denn der heilige Geiſt mußte eben ſo gut Fleiſch werden wie das Wort. Bei einer jeden geiſtigen Ent-

wikklung ſind die erſten Fortſchritte die ſchnellſten; ſi
eine Spannung aller Lebenskräfte mit ſich, und mach
wöhnliche Erſcheinungen möglich, auf die dann immer
ner Stillſtand folgt, wann der Reiz der Neuheit aufh
außerordentlichen Zuſtände waren nur möglich in eine
ter, wo das Chriſtenthum mit ſeinen Verheißungen und
friedigung derſelben zuerſt hervortrat, und die Befriedig
einer lang genährten Sehnſucht in jedem neu war.
konnten die Wirkungen des Chriſtenthums, da es ſch
bekanntes war, obgleich ſein Geiſt derſelbe geblieben, n
ſo hervortreten, ſondern es mußte mehr den Charakte
wöhnlichen annehmen. So hätte alſo das Chriſtenthu
ner ſehr untergeordneten Stufe ſtehen bleiben können, w
eine neue Entwikklung eingetreten wäre. Das neue
was in das Chriſtenthum kam, war die Theilnahme d
niſch ſprechenden und gebildeten am Chriſtenthum, wo
theils das veranlaßt wurde, was wir Verfolgungen
ſtenthums nennen, theils auch die Vermiſchung des Chr
mit fremdartigen Elementen *).

Unter Nero kann das Chriſtenthum weder in d
ſtadt noch in der Provinz ſo ausgebreitet geweſen ſei
der Gegenſtand einer eigenen Verfolgung werden ko
mußte alſo etwas anderes dazu gehören. Nun finden
Apoſtelgeſchichte und anderwärts, daß die Juden es b
mern geltend machten, daß das Chriſtenthum eine neu

---

*) Hellenische Wiſſenſchaft mußte unter die Chriſten kommen
Chriſtenthum nicht ſollte eine plebeje Religion bleiben un
verkommen. Als den erſten Repräſentanten dieſer Uebert
man Juſtinus, anſehen. Es entſtand nun erſt Theol
wiſſenſchaftliche Behandlung des Chriſtenthums und Trad
ben oder Schule. Die Theologie ging zuerſt in die Apo
dann in den Streit gegen die Abweichungen und in die ir
bung. Dieſes nun nannte man γνῶσις, und es konnte m
thum weniger ſein, wogegen das Chriſtenthum als Gemein
[illegible] hieß. Schl.

ſtiften wollte. Unter **Claudius** (53) wurden die Juden aus Rom vertrieben, und mit ihnen vielleicht auch Chriſten, welche nur als eine jüdiſche Sekte angeſehen wurden. Unter **Nero** kehrten ſie zurükk, aber mit der neuen Einrichtung der Gemeinde erwachte auch der Haß der Juden wieder gegen die Chriſten, und ſo konnte Nero eine Veranlaſſung haben, die Urſache des Brandes auf die Chriſten zu ſchieben. Es conſtirt aber nicht, daß dieſe Verfolgung ſich außerhalb der Grenzen Italiens erſtrekkt habe. Ebenſo die zweite Verfolgung unter **Domitian** (95). Hier iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß Chriſten, die geborne Juden waren, mit den Juden, welchen ein Tribut auferlegt wurde, leiden mußten, und vielleicht auch andere Chriſten, die von den Delatoren angegeben waren. Es giebt eine Anecdote von Verwandten Chriſti (Hegeſipp. bei Euſeb. III, 19. 20), die deutlich zeigt, daß das Chriſtenthum nicht der eigentliche Gegenſtand der Verfolgung war. Auch Tertullian (Apologet. c. IV.) ſpricht zweifelhaft über eine Verfolgung unter **Domitian**[a]).

53

95

Nun kommt die Zeit des **Trajan**, wo es aus einem Briefe des Plinius bekannt iſt, daß ein geſezliches Verfahren gegen die Chriſten der Provinz ſtattfand. Ein eigenes Edict des Kaiſers gegen das Chriſtenthum gab es nicht, wol aber ein Edict gegen *ἑταιρίαι*, verbotene Geſellſchaften; darunter konnten die Chriſten

---

a) Einige nehmen ſogar zwei Verfolgungen unter Nero an; in der zweiten ſoll dann Paulus in Rom umgekommen ſein; dieſe zweite iſt ganz ohne alle Wahrſcheinlichkeit. Ebenſo iſt es mit der Verfolgung unter Domitian. **Juſtinus** M. ſpricht zwar davon, als wenn Domitian Geſeze gegen die Chriſten erlaſſen habe, allein die Behauptung ſteht ſo allein, daß man ſchwerlich glauben kann, daß ſie ihre Richtigkeit habe; ſie beruht bloß auf dem Faktum, daß Domitian ſeinen Vetter Flavius Clemens habe hinrichten laſſen. Dio Caſſius (LXII.) ſagt, daß Clemens ſei der *ἀθεότης* beſchuldigt worden, und weil die Chriſten ſpäter oft *ἄθεοι* genannt wurden: ſo ſchließt man, daß dieſer ein Chriſt geweſen ſei. Er kann aber eben ſo gut judaiſirt haben, wie dies häufig der Fall war; und wäre dies auch alles ſo wie es erzählt wird: ſo könnte man es doch keine Chriſtenverfolgung nennen.

mitbegriffen werden, denn ihr ganzes war etwas nicht
diges und ſanctionirtes. Wie kam es aber, daß man d
ſtenthum mit darunter ſubſummirt hat? Je weiter das
thum ſich verbreitete, deſto leerer wurden die Gözentem
um ſo geringer das Anſehen und Einkommen der Prieſte
erregten den Haß des Volkes, und ſo nahm man jene
Gelegenheit wahr, um gegen das Chriſtenthum handeln
nen. Wenn man fragte, Worauf ſie ſich verbänden: ſo
es frei heraus, und es war dies nichts verdächtigtes,
konnte als Oppoſition erſcheinen gegen die caerimonias
nas, die römiſche Staatsreligion. Indem nämlich das
Reich um ſich griff, ſchloß es auch Völker in ſich, die
römiſche Religion hatten, aber dieſe wurden theils in d
ſchen Cultus mit hineingezogen, theils behielten ſie ihr
religion; ſo auch das Judenthum, das noch einige Anal
der heidniſchen Staatsreligion hatte. Das Chriſtenth
ohne äußerlichen Cultus, ohne öffentliche Geſtaltung,
ſolche Analogie nicht dar, es war Privatſache; und ſo
nichts, weshalb man ihm die Abneigung gegen die r
Gottheiten verzeihen konnte, und ſo war auch kein Gru
Chriſtenthum auf einen Fuß zu ſezen mit dem Judenthu
ren nun die Chriſten aufgelöſt worden durch Trajans
ſo mußten die Obrigkeiten darauf dringen, das Verbot i
zu ſezen. Wenn alſo die Chriſten auf das kaiſerliche G
geklagt wurden: ſo wurden ſie aufgefordert, ihre Häreſi
geben und zur römiſchen Staatsreligion überzutreten.
nun die Gözenbilder nicht anbeten, Chriſtum nicht ab
wollten: ſo trat die geſezliche Strafe gegen ſie ein; bei
Todesſtrafe, bei andern Exil u. ſ. w. Nun aber iſt a
zu läugnen, daß die Chriſten, wie es ſo zu geſchehen pfle
ihrerſeits Veranlaſſung gaben in Folge eines unüberlegte
indem ſie die Volkswuth immer mehr reizten und die
nicht achteten. Theils gab es ſolche, die, wenn es ein g

Verfahren gegen die Chriſten gab, ſich ſelbſt angaben; aber das in die Gefahr-Hineinrennen wurde als Troz angeſehen und mußte die Verfolgungen ſchärfen. Dann hatten ſie auch unnüze Bedenken, wo die Forderungen der Obrigkeit gelinder waren, daß ſie z. B. nur dem Kaiſer den Namen dominus geben ſollten; hier brachten ſie ſich oft ſelbſt in Verlegenheit, indem ſie fragten, ob hinter dem dominus nicht etwa ein deus ſtekke (Domitianus dominus et deus noster); und wenn ſie bei heidniſchen Ceremonien fehlten, oder ſich als müßige Zuſchauer hinſtellten: ſo war das ein drittes. Uebertriebene Aengſtlichkeit und unüberlegter Eifer waren das alſo, was das Chriſtenthum ſelbſt verſchuldete.

Unter Hadrian hatten zwei Chriſten, Quadratus und
Ariſtides, zu Athen dem Kaiſer (120) eine Schrift für die Chriſten 120
übergeben, die den Kaiſer bewog gelindere Maaßregeln eintreten zu laſſen, aber nicht das Chriſtenthum irgendwie zu ſanctioniren [a]). Es giebt auch einen Brief beim Vopiscus, worin er zeigt, wie verworrene Vorſtellungen er noch vom Chriſtenthum troz ſeiner Reiſen hatte; er miſcht darin Chriſtenthum, Heidenthum und Serapisdienſt in Aegypten zuſammen, und hielt alles für gleich verworren.

Die Antonine fuhren darin fort. Marc Aurel ſagt von den Chriſten, es müßte ihr leichter Tod von einem Urtheil herrühren, nicht von einer bloßen Hartnäkkigkeit. Er bekam ſehr häufig Berichte aus den Provinzen gegen die Chriſten und wußte, was gegen ſie geſchah; er wollte aber nichts als einen gelinden Tod nach einem geſezlichen Verfahren; der Angeberei und der Grauſamkeit, die oft ſtattfand, wo ſich die Obrigkeit beim Volk beliebt machen wollte, war er entgegen.

Hier kommen wir nun in die Zeit, wo der erſte wiſſen-

---

a) Die Chriſten ſollten nur um bürgerlicher Verbrechen willen verfolgt werden; indeſſen kann man ſich leicht denken, wie dies doch dem Chriſtenthum keine Aufnahme gewähren konnte, denn die Apotheoſe der Cäſaren anerkennen konnten ſie doch nicht.

ſchaftliche Apologet, ein Biſchof Melito von Sardes,
ſer der Schriften περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων
weit man dem Zeugniß der Sinne glauben muß), περὶ
καὶ σώματος, περὶ τοῦ πάσχα, περὶ ἐκκλησίας, περ
μάτου θεοῦ und anderer bei Euſebius (IV, 26), eine
ſchrift dem Kaiſer überreichte. Wir finden alſo hier e
tiſch chriſtliche Literatur. In ſeiner Schuzſchrift beim
erkennt man auch eine rhetoriſche Gewandtheit, allein
derſelben müſſen wir eben auf dieſen rhetoriſchen Charak
ben. So ſagt er, das Chriſtenthum ſei unter Auguſtus i
gekommen, und habe ſeitdem gleichaltrig mit der Kaiſer
kein Unglükk angerichtet. Außerdem nennt er das Chri
nicht eine εὐσέβεια, ſondern φιλοσοφία; das hat aber
auch mehr eine rhetoriſche Bedeutung, als daß er es
den wahrſten Ausdrukk gehalten hätte. Hätte er ſich
drukks εὐσέβεια bedient: ſo kam er auf den Punkt, w
mer nichts als religio licita und illicita kannten. Auch
weil das Chriſtenthum keinen oſtenſiblen Charakter hatte
anderen Ausdrukks bedienen. Uebrigens dürfen wir nicht
daß die Griechen ihr Chriſtenthum nur für eine Philoſo
ten; das Wort hat eine weite Bedeutung; hießen doch
phus die jüdiſchen Sekten auch φιλοσοφίαι. Auch b
Wörter θεοσέβεια und εὐσέβεια den Nebenbegriff ä
Gebräuche.

Die Verfolgungen zu zählen und ſie an beſtimmt
namen zu heften, giebt kein reines Bild; wir ſehen,
vielen Geſichtspunkten gegen die Chriſten verfahren werd
So konnte ein Geſez des Marc Aurel auch gegen die
gebraucht werden, nach welchem Geſeze diejenigen verwi
den ſollten, die leichtgläubige Gemüther durch die G
dem Zorne der Götter ſchrekkten. Fragen wir nun, Wa
dieſe Verfolgungen auf die Chriſten? gutes oder ſ
Die Standhaftigkeit, Einfachheit und Geradheit der Ch

ſonders ausgezeichneter Männer wie **Polycarpus**, mußten einen ſtarken Einfluß haben, und inſofern konnten die Verfolgungen nach außen hin mit zur Verbreitung des Chriſtenthums beitragen. Außerdem hatten ſie ein läuterndes Prinzip nach innen, aber Erbitterung und Trotz mußte auch zu gleicher Zeit dadurch entſtehen und der blinde Eifer genährt werden [a]). So wie Verachtung und Haß dem Verleugner, Ruhm und Lob dem ſtandhaften zu Theil wurde: ſo entſtand auf der einen Seite gegen die, die das Chriſtenthum verläugneten, eine übermäßige Strenge, und es entwickelte ſich auf der andern Seite eine übertriebene Werthſchätzung des **Märtyrerthums**. Daher die Härte gegen die Lapsi und die **Märtyrerfeſte**, an die ſich die nachmalige Verehrung der **Heiligen** und **Reliquien** anſchloß, obwohl ein einfaches Andenken an die Märtyrer noch nicht als eine Ausartung erſchien, wozu noch etwas anderes gehörte; aber es ſchließt ſich doch eins leicht an das andere an.

Bei Gelegenheit der Erwähnung Polycarps iſt noch folgendes einzuſchalten. Wir ſehen aus dem, was wir aus ſeinem Leben wiſſen, daß es ſchon damals eine Art von Trennung zwiſchen den **griechiſch** und **lateiniſch** redenden Chriſten gab. Polycarpus machte eine Reiſe von Athen nach Rom, der zum Grunde lag eine verſchiedene Handhabung des Chriſtenthums in beiden Ländern, beſonders eine Differenz in der Feier des Oſterfeſtes. Es muß aber noch mehr geweſen ſein, doch es war nicht, was eine Spaltung hätte nähren können, und in ihm war der milde Geiſt der johanneiſchen Schule. Als erſten Keim aber der

---

[a]) M. Aurel und Arrian fanden die Todesliebe der Chriſten roh und unvernünftig. Wer Kräfte und Beſtimmung der chriſtlichen Kirche gegen einander abwog, konnte ſie ſo nicht billigen. M. Aurel. XI, 3. τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο (sc. ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέῃ) ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν (obstinatio) ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγῴδως. Arrian. Epict. V, 7 ſagt, die Galiläer wären ὑπὸ ἔθους furchtlos. Schl.

Schwierigkeit zwiſchen Griechen und Lateinern ſich zu
gen, müſſen wir dieſes ſchon anſehen.

Gleichzeitig mit Melito war Apollinaris von Hi
lis, Verfaſſer einer zwiefachen Apologie πρὸς Ἑλλ
πρὸς Ἰουδαίους*). Da die letzten keine Macht mehr
Verfolgung hatten: ſo ſieht man, daß hier ſchon ein the
und offenſiver Zweck war. Juſtinus Martyr ſuchte
Apologien ad Senatum und ad Imperatorem das unzu
der helleniſchen Philoſophie darzuthun. Es kann hier
Schrift Dialogus cum Tryphone Erwähnung geſchehen, d
ſie auch wirklich nicht von Juſtinus herrührt, doch nicht
ner ſpäteren Zeit ſtammt. Eine ſolche Vertheidigung des
thums veranlaßte neue Angriffe auf daſſelbe, und in di
ziehung iſt der erſte Celſus unter Hadrian und Marc A
beweiſt viel rhetoriſche Gewandtheit, läßt erſt einen Jude
das Chriſtenthum auftreten und tritt dann als epikuriſch
loſoph, dem es um Religion nicht ſo recht Ernſt war, geg
auf. Dies iſt der Anfang, der fortgeht bis zur völlige
ſchaft des Chriſtenthums. Der Hauptpunkt des Angriffe
das Chriſtenthum war beſonders die Neuheit des Chriſte
und daß es Eingang unter lauter ungebildeten Menſche
Eine Stelle im Celſus Ἀληθὴς λόγος, **Ein Wort der**
heit, heißt, „man wiſſe ſelbſt nicht recht, mit wem
den Chriſten reden ſolle; es gäbe da ſo viele Spaltunge
ſie faſt kaum den Namen gemein hätten." Hier mag
Unkunde und rhetoriſche Uebertreibung zum Grunde lie
führt uns aber das auf die Unterſuchung, wie ſich die
zen der Lehre in dieſer Zeit ausbildeten.

Nach dem Tode der Apoſtel trat ein Stillſtand in
wicklung der Lehre ein, und bei der Mittelmäßigkeit de
nach dem apoſtoliſchen Zeitalter konnten ſich leicht heidni

---

*) Euseb. IV, 27.

jüdiſche Elemente einmiſchen. Die Abſonderung der paläſtinenſiſchen Chriſten von den übrigen und das Feſthalten am Judenthum war ſo groß, daß die Gemeinde zu Jeruſalem keine Biſchöfe hatte, die nicht nationale Juden waren. Erſt unter Hadrian findet ſich ein Biſchof, der ein Hellene war, und dieſer hatte wahrſcheinlich noch eine andere Gemeinde, denn Hadrian verbot, daß in ſeiner Aelia Capitolina ſich ein Jude niederlaſſen ſollte; da mußte ſich alſo die chriſtliche Gemeinde vom Judenthum losreißen. Nun finden wir in dieſer Zeit eine ebionitiſche Ausbildung des Chriſtenthums, am vollſtändigſten zuerſt durch Cerinth; Traditionen laſſen ihn in Kleinaſien leben (96) 96 und dort den Apoſtel Johannes mit ihm zuſammenkommen. Doch thut dieſe Anekdote der Tradition keinen Verſchub; daß er aber aus dem jüdiſchen Chriſtenthum ſtamme, damit ſtimmt, was wir von ſeiner Lehre wiſſen und uns Geſchichtſchreiber über ihn berichten. Es iſt dieſelbe nichts als eine Steigerung der nazaräiſchen Anſicht; daß Chriſtus ein Prophet ſei, damit vertrug es ſich, ihn als einen auf gewöhnlichem Wege erzeugten Mann anzuſehen, und mögen nun dieſe nazaräiſchen Juden das Evangelium infantiae nicht gehabt oder es verworfen haben, kurz ſie hielten ihn für den Sohn Joſephs. Das charakteriſtiſche der Propheten war, daß das ῥῆμα θεοῦ an ſie geſchah, dies nannte man auch λόγος. Nun ſei es das eigenthümliche Chriſti, daß ihm der λόγος conſtant inwohnte, nicht bloß momentan in ihm war, aber nicht war dieſer λόγος in ihm urſprünglich. Daher ſtellte Cerinth ſeine Lehre in dieſen Terminis dar: „Chriſtus ſei bis zu ſeiner Taufe ein gewöhnlicher Menſch geweſen, mit dem ſich bei der Taufe der λόγος verbunden habe.“ Ich glaube nicht, daß man den λόγος nach arianiſcher Vorſtellung nahm, als zweite Perſon der Gottheit, ſondern bloß als ein Einwohnen der göttlichen Kraft, wie ſie in den Propheten war. Auch ſagt man, Cerinthus habe behauptet, vor dem Tode Chriſti habe ſich der λόγος von Chriſto getrennt, und er ſei als gewöhnlicher Menſch

geſtorben. Wenn nun Cerinthus den λόγος bloß auf das mu
Chriſti bezog: ſo läßt ſich das ſehr gut vereinen, denn mit
Tode Chriſti war ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit zu Ende[a]).
rinth ſoll ferner behauptet haben, Chriſtus ſei noch nicht geſ
ben. Wir haben auch Urſache zu glauben, daß Cerinth die
richte von der Auferſtehung Chriſti verworfen, und es iſt
auch etwas ganz gleichgültiges, denn die Apoſtel gingen ſtets
ihrer Verkündigung des Chriſtenthums von der Auferſtehung
Cerinth muß ſich alſo auf jeden Fall in Oppoſition befun
haben; ich glaube aber, daß er das nicht ſo nackt vorgetra
habe. Er wird geſagt haben, Derjenige, der auferſtanden iſt,
Jeſus, nicht Chriſtus, denn der λόγος war nicht mehr in i
Das hängt damit zuſammen, daß Cerinth als Vater des C
liasmus ausgegeben wird, als ein ſolcher, der eine bal
Wiederkehr und dann eine allgemeine Herrſchaft Chriſti darun
verſtand. Dies findet auch Vorſchub in den Reden Chriſti ſe
mitunter auch noch in den Briefen, zuweilen mehr geiſtig
mit dem jüngſten Gericht zuſammenhängend. Es laſſen ſich
abweichende Lehren hierüber denken, und Cerinth iſt dann
zuſammenfaſſende Organ dieſer Vorſtellung geweſen, die ſich
andern Regionen des Chriſtenthums ſchon anders gebildet ha
Daß die Anhänger des Cerinth *Κηρινθιανοί* oder *Μηρινθια*
genannt worden ſeien, muß eine Thatſache ſein, da es unbeſ
gen und ohne alle Abſicht erzählt wird[b]). Offenbar aber
letzteres ein Spottname von *μερίζειν*, „er habe Chriſtum
theilt." Theodoret giebt ihm auch Schuld, er habe gele

---

[a]) Dabei iſt jedoch die Wichtigkeit des Todes Chriſti für die Erlöſung
anerkannt, die aber auch in den Schatten geſtellt werden mußte
denen, welche den Opferdienſt fortdauern ließen. Eben dieſen Ma
finden wir auch bei Hegeſipp. Schl.

[b]) Daß Cerinth den Sitz des Chiliasmus nach Jeruſalem legte, war
nur buchſtäbliches Halten an der chriſtlichen Tradition, und zeigt,
wenig er gnoſtiſch war. Schl.

die Welt ſei nicht das Werk Gottes, ſondern das Werk ſolcher Weſen, Intelligenzen, die Gott nicht gekannt hätten. Das hängt mit den anderen Berichten nicht zuſammen, und kam daher, weil man den Cerinth mit den Gnoſtikern zuſammenwarf; **Theodoret** ſelbſt nennt ihn auch anderwärts *μοναρχιανός*[*]. Eine andere Nachricht, die **Epiphanius** berichtet, daß Cerinth **Paulum** verwerfen, iſt nicht ohne Wahrſcheinlichkeit, denn in den Briefen Pauli finden die Vorſtellungen von einem leiblichen Reich Chriſti keinen Vorſchub; auch war ja dieſer Apoſtel ein Gegner des Judenthums, der die Verbindlichkeit des *νόμος* für das Chriſtenthum abläugnete. Das ſezt eine Unkunde der paläſtinenſiſchen Chriſten mit den Briefen Pauli voraus, und es iſt daher nichts unwahrſcheinliches, daß man den Apoſtel Paulus verworfen; es war das nur eine Aeußerung unter vielen, und dieſe cerinthiſche Anſicht iſt die höchſte Aeußerung der nazaräiſchen Meinung vom Chriſtenthum. Die Geſchichte, die Epiphanius mittheilt, von einer Zuſammenkunft des Cerinth mit Johannes, erzählt er auch vom **Ebion**, von dem die Ebioniten herrühren ſollen; dieſer iſt wahrſcheinlich keine Perſon geweſen, ſondern aus ſymboliſcher Darſtellung entſtanden ſolche Geſchichten. Nachdem die paläſtinenſiſche Gemeinde wieder erneuert wurde durch helleniſche Chriſten, kommt der alte Partikularismus nicht mehr vor.

Wir kommen nun auf andere Meinungen, die einen anderen Urſprung zu haben ſcheinen, die **gnoſtiſchen**. Ich erlaube mir hier mehrere vorläufige Aufſtellungen, um meine Anſicht über die Sache zu rechtfertigen. Es iſt dies ein allgemeiner Name mehrerer Schulen oder Philoſopheme über das Chriſtenthum. Mit

---

[*] Er ſagt auch, Chriſtus habe den bisher unbekannten Gott verkündigt, daſſelbe ſagt auch **Irenäus**. Nach **Auguſtin** ſoll er die Beobachtung des jüdiſchen Geſezes für nothwendig gehalten haben. Seine chiliaſtiſchen Erwartungen meldet **Theodoret**; daß er Offenbarungen erdichtet, ſagt dieſer und **Euſebius**; vielleicht war dies nur eine Form wie bei **Hermias**. Schl.

ſolchen allgemeinen Namen iſt es eine ſchlimme Sache; e
daß einige unter ihnen ſich dieſen Namen ſelbſt gaben.
in ſeinen Enneaden (II, lib. 9.) in einer Abhandlung
Ueberſchrift πρὸς γνωστικούς, welche Ueberſchrift aber vo
phyrius herrührt, ſagt, „Es habe viele unter den Chri
geben, die aus der παλαιὰ φιλοσοφία hergekommen wä
h. aus der helleniſchen Philoſophie im Gegenſaze des N
mus des Chriſtenthums. Unter jenen nun wären einig
ſen, die ſich mit Werken des Zoroaſter befaßten und beha
Plato habe nicht das höchſte erfaßt, ſondern das ſei ſche
nen Büchern geweſen, und dieſe haben ſich Gnoſtiker ge
Dies iſt alſo etwas ſpecielles [a]). Seitdem aber helleniſc
dung in das Chriſtenthum kam, fing man auch hier an
und γνῶσις zu unterſcheiden. Da mögen ſich alſo die
die ſich dieſe Bildung beilegten und ſich einer näheren E
niß des Chriſtenthums rühmten, γνωστικούς genannt ha
mag auch ihr Spottname geweſen ſein. Um ſich aber di
ſache rein zu halten, thun wir beſſer, den Namen fahren
ſen [b]), und es iſt am beſten, ſie einzeln vorzunehmen, nic

---

[a]) Ob die Abhandlung gegen die von den Orthodoxen am meiſten
nen Gnoſtiker gerichtet ſei, iſt ſchwer zu ſagen, da Plotin ih
den Vorwurf macht, ſie höben aus Weltverachtung die Tugend a
hätten auch keine Theorie der Tugend, da es doch gnoſtiſche λό
περὶ δικαιοσύνης und ähnliches giebt. Eben ſo wenig ſtim
Gegner im Gebrauch des Namens überein. Unſer Gebrauch rüh
von Clemens her; Irenäus führt die Haupttheorie ohne
Namen an, und nennt nur einen, Carpocrates, Gnoſtiker. Ep
nius behandelt auch dieſen, nebſt den übrigen, unter ihren beſ
Namen, und redet dann noch beſonders von Gnoſtikern. Was
mit für eine Bewandniß habe, habe ich noch nicht Zeit gehabt
erforſchen. Schl.

[b]) Sehr ſchwierig iſt die Namenbeſtimmung, die richtige Zuſamme
und Scheidung der Erſcheinungen. Die von der neu entſtehende
lichen Schule als häretiſch bezeichneten Gnoſtiker ſchrieben die
ſich ausſchließend zu, und von den andern gelehrten Chriſten ſa
Sie ſtänden doch nur in der πίστει, wogegen dieſe wieder jener

nach genauer chronologiſcher Ordnung, ſondern wie die einzelnen Elemente am beſten ans Licht treten, da ohnedies die Kenntniß hierüber nicht genau iſt und alles Aufblühen des Gnoſticismus in das mittlere Drittheil des zweiten Jahrhunderts fällt.

Als die älteſten erſcheinen hier **Marcion** und **Cerdo** (nach nach 140
140). Der erſte wird als Schüler des letzteren angeſehen und hat
nach Theodoret unter Antonin (130–140) gelebt. Dieſem wird 130 bis 140
beigelegt, behauptet zu haben, daß der Gott des alten und neuen
Teſtamentes nicht eins wären, ſondern zwei ganz verſchiedene.
Juſtin ſagt auch von Cerdo, Er lehre einen andern Sohn; „der
neuteſtamentliche Sohn ſei ein anderer als der, den die Propheten verkündigt haben.“ Das letzte giebt einen Schlüſſel zum früheren, „der prophetiſche Sohn Gottes iſt kein exiſtirender;“ was nur heißen kann, die Vorherverkündigung der Propheten hätte mit der Erfüllung nicht übereingeſtimmt. **Juſtin** ſtellt das aber ſo dar, als habe er auch zwei Götter gelehrt. Es bleibt daher nichts übrig, als die Anſicht anzunehmen, daß die altteſtamentliche Vorſtellung von Gott nicht dieſelbe ſei, die wir durch Chriſtum von Gott haben; dadurch wird ſich die ganze Vorſtellung vom Chriſtenthum, die dieſer Anſicht zum Grunde lag, finden laſſen *).

---

eine ψευδώνυμος mit bibliſchem Ausdruck nannten. Bei dieſem Hin- und Herſchieben iſt ſchwer zu entſcheiden, an welche Stelle jedes gehörte. Schl.

*) Cerdo machte zuerſt den Unterſchied zwiſchen dem Gott des A. T. als dem **gerechten** und dem Vater Chriſti als dem **guten**. Ob er ſich zwei verſchiedene Weſen gedacht, oder nur zwei Vorſtellungsarten einander habe entgegenſetzen wollen, iſt nicht entſchieden. Letzteres war wenigſtens die Hauptabſicht, ſie war antiebionitiſch, das Chriſtenthum vom Judenthum zu löſen und als etwas eigenthümliches neues darzuſtellen, dem ein anderes vollkommeneres Bewußtſein von Gott zum Grunde liege. Indem aber dies bis zum Gegenſatz erhöht wird, ſo liegt darin der Anfang der gnoſtiſchen Abweichung, wogegen die katholiſche, die Lehre von der Einheit der Kirche, durch alle göttlichen Offenbarungen hindurch aufgeſtellt wurde. Schl.

Wir müſſen uns hier zurückverſezen in die Zeit des
chriſtlichen Cultus. Hier wurden nach der Analogie der
gegen Abſchnitte aus dem alten Teſtamente vorgeleſen, und
ſollte man chriſtliche Ideen entwickeln. Wo nun eine Gem
meiſt aus Heidenchriſten entſtand, konnte es nicht fehlen, da
der Gegenſaz der alt- und neuteſtamentlichen Ideen zu erk
gab. Es giebt aber noch andere Regionen, wo ſich ein
Gegenſaz gegen das alte Teſtament erhob und wo kein
geruch des Gnoſticismus iſt; ſo in der Bibliothek des Ph
eine Stelle, wo Hegeſippus gegen die Stelle des Paulus
dem alten Teſtament, „Was keines Menſchen Herz geſehen
gehört,“ welche Paulus auf das anwendet, was noch im
ſtenthum bevorſteht, eifert. Dieſe Stellen benuzten die Chil
für ſich. Hegeſippus, ein Chriſt jüdiſcher Abkunft, ſagt,
Leute müſſen nicht bedenken, daß Chriſtus ſagt, „ſelig ſind
nicht ſehen und doch glauben.“ Es iſt das auch gegen die
ſprüche Chriſti, der, wenn alle altteſtamentlichen Ideen in
neue Teſtament übergehen ſollten, nicht ſagen könnte, Daß
nur den Vater kennt, dem der Sohn es geoffenbart. Sagt
auch Cerinth, ein Judenchriſt, Chriſtus habe den θεὸς ἀγνω
verkündet, d. h. den Gott, der im alten Teſtamente nicht zu
den iſt. Wir haben alſo in der Anſicht des Cerdo nichts, al
nen ſtarken Gegenſaz gegen die Uebertragung des altteſtame
chen auf das neuteſtamentliche. Was war es nun für ein
genſaz, der dieſen Unterſchied verkezerte? Wir würden Un
thun, wenn wir ſagten, Es ſei das die Rükwirkung der Ju
chriſten geweſen. Nein, es war der erſte Keim des Kath
cismus, des deutlich hervorbringenden Bewußtſeins der Ei
der Kirche, die auch bis auf die Reformation hin altes
neues Teſtament für eins hielt. Dieſes konnte jene Mein
nicht gelten laſſen, aber es bildete ſich dabei auch die Einſe
keit, daß man alles anders anſah, als es gemeint war.
leicht konnte man ſich darüber verſtändigen, daß im alten T

mente nur die neuteſtamentlichen Vorſtellungen latitirten! Wäre die Polemik gleichzeitig und vereint geführt worden: ſo möchte das ſich ſo ausgeglichen haben, dazu fehlte es aber an der ſchnellen Communication. Juſtin führt den Cerdo an, war auch ziemlich gleichzeitig mit ihm, kam aber nicht mit ihm in perſönliche Berührung, obgleich der eine ein Syrer, der andere ein Samaritaner war *).

Marcion war ein Schüler des Cerdo, und wir finden auch in dem, was ihm mit Sicherheit zugeſchrieben wird, weſentlich nur eine Fortſezung der Theorie des Cerdo. Nur eins iſt noch bei ihm, durch das er in die Kategorie kommt, wozu diejenigen gehören, auf welche Plotin das Wort *γνωστικός* bezieht, aber doch nur einigermaßen, weil er mehr platoniſirt als dualiſtiſch iſt. Es heißt von Marcion, er habe den Gegenſaz zwiſchen dem alt- und neuteſtamentlichen Gott ſo weit getrieben, daß er ſagte, „Es habe ſogar die Schlange es beſſer mit dem Menſchen gemeint als der altteſtamentliche Gott. Die Schlange, die dem Menſchen die Freiheit mittheilen wollte, ſtehe näher an Chriſtus, und die Erkenntniß ſei beſſer, als der Zuſtand der neuerſchaffenen Menſchen.“ Sodann kommt eine Theorie vor über Materie und Satan. Er nimmt eine urſprüngliche Materie an, um darin einen Grund von der Unvollkommenheit der Welt, des Uebels und des Böſen, zu finden, und den Satan ſieht er als das pſychiſche Abbild der ὕλης an. Aber eben daher ſieht man, daß er weit entfernt geweſen vom zoroaſtriſchen Dualismus, der ein böſes geiſtiges Urweſen dem guten entgegenſezt. Ob nun die Relation richtig ſei, wonach es heißt, daß Marcion den Demiurg, altteſtamentlichen Gott, als Unterweſen des

---

*) Den Hauptſaz des Cerdo ſpricht auch Clemens Alex. aus, indem er doch gegen die Gnoſtiker kämpft. Er ſagt, Gott habe den Juden das Geſez gegeben, den Heiden die Philoſophie. Indem nun hier beide einander gleichgeſtellt werden: ſo ſcheint daraus zu folgen, daß auch das Judenthum in einem gleichen Verhältniß der Unvollkommenheit zum Chriſtenthum ſtehe wie das Heidenthum.

höchſten Gottes, wie den Satan als Unterordnung der M
(die aber als das platoniſche μὴ ὂν erſcheint) angeſehen, g
ich mir nicht zu ſagen. Wir ſehen aber die Möglichkei
Uebergangs in einen ſubſtantiellen Unterſchied aus der Unte
dnung der alt- und neuteſtamentlichen Prädikate Gottes. D
durch das Chriſtenthum geoffenbarte Gott wurde dargeſtell
der durch Chriſtum ſich offenbarende, deſſen Sendung G
Werk war. Daß ſich die Liebe Gottes in der Sendung C
beſonders offenbarte, wie in der Schöpfung die Macht, d
eine neuteſtamentliche Vorſtellung ſchon bei Paulus. Nun w
gefragt, Kann der altteſtamentliche Gott, der Chriſtum ſe
um die Unvollkommenheit aufzuheben, auch die Unvollkom
heit geſchaffen haben? Wir tragen kein Bedenken, das z
jahen; wir können uns aber auch hineinverſezen in eine A
die das verneint. Da lag alſo die Vorſtellung vom Demi
und die Anſicht nahe, daß ſich der neuteſtamentliche Got
durch Chriſtum in die Welt des altteſtamentlichen Gottes miſch
Es wäre ſchlimm, wenn das die kirchliche Lehre geworden w
es konnte das nur davon herrühren, daß der in ihrem Bewu
ausgetilgte Polytheismus auch eine rükkwirkende Realität

Deutlicher ſehen wir dies hervortreten beim Saturni
ebenfalls einem Syrer, unter Hadrian und Antonin, jedoch
man nicht, ob in irgend einem Zuſammenhang mit Cerdo.
hat auf eine beſtimmte Weiſe den altteſtamentlichen Gott al
untergeordnetes Weſen dargeſtellt. Er ſagte, Dieſer unterg
nete Gott habe die Welt erſchaffen und auch den Menſchen,
aber ſein volles Leben ſelbſt erſt erhalten konnte durch
σπινθὴρ, „einen vom höchſten Gott ihm eingehauchten F

---

a) Sein Evangelium hatte M. wol nicht ſeiner Theorie gemäß ge
ſondern er hatte wol urſprünglich nicht eine Nachricht von der Ki
Chriſti in Pontus gefunden, und nur in Bezug auf den Mang
Nachrichten meint er auch wol, daß Chriſtus nicht geboren worden,
ſonſt kein Grund in ſeiner Theorie war. [illegible]

ken.“ Hier ſehen wir alſo, daß er unterſchied das Schaffen des Menſchen aus dem Erdenkloß und die Einhauchung des Geiſtes durch Jehovah; einen Unterſchied zwiſchen Elohim und Jehovah; Gott ſelbſt als Schöpfer des Lebens, und nur das materielle war dem untergeordneten Gotte zugetheilt. Inſofern war das etwas beſſeres als die Theorie des Cerdo, weil ſo Gott den Grund zum ganzen menſchlichen Leben gelegt hat und das der Keim war, woran ſich nachher die höhere Schöpfung durch Chriſtum entwikkeln konnte. Durch die Duplicität der Subſtanzen war nicht der monotheiſtiſche Charakter des Chriſtenthums verwiſcht, denn der Demiurgos blieb ein untergeordnetes Weſen, aber es war ein Gegenſaz zwiſchen der göttlichen Allmacht und Liebe geſezt; jene mußte hinter dieſer zurükktreten. Es war ein Weg eingeſchlagen, um das unvollkommene und böſe in der Welt zu erklären, der ſich mit der Vorſtellung von der göttlichen Allmacht nicht verträgt. Das ganze Verfahren rührt von einer Theodicee her in Betreff der Zulaſſung des Böſen, dadurch daß das Hervorbringen einem andern zugeſchoben wurde. Aber wenn oft ſelbſt die orthodoxen Vorſtellungen, die das Böſe dem Satan zuſchreiben, nicht ſo übertrieben würden, und wenn man ſich einen nur verminderten Willen Gottes, ein bloßes Zulaſſen vorſtellte: ſo könnte man das auf jene Anſichten zurükführen. Nun aber mußte Saturnil ſagen, Nachdem Jehovah dem Menſchen den geiſtigen Funken mitgetheilt, habe er ihn wieder den untergeordneten geſchaffenen Geiſtern (ſie theilten ſich in gute und böſe) überlaſſen, und ſich um ihn nicht bekümmert, bis er den Erlöſer ſandte, um die guten zu belohnen und die böſen zu beſtrafen. Denkt man bei dieſem Unterſchiede von Elohim (pluralis) und Jehovah auch an die altteſtamentliche Vorſtellung, daß die Engel bei der Schöpfung der Welt beſonders thätig geweſen ſeien: ſo ſieht man, wie hier alles am Faden des Judenthums fortgeht. Er hat die beiden Erzählungen in der Geneſis für zwei auf einander folgende Momente gehalten. Denkt man

ferner an die Doppelreihe von Kain und Seth, an die
der Seth, die Kinder Gottes, die guten, die Kinder Kains
Kinder der Menſchen: ſo bekommen wir leicht ſolche Vorſte
wie Saturnil. Indem er aber die Welt von untergeordneten
ſtigen Weſen erſchaffen läßt: ſo liegt darin eben das zweite
ſtiſche Element, die Theodicee. Indem im Chriſtenthum
Erlöſung Centralvorſtellung wird: ſo erwacht nothwendig zu
das Bewußtſein des Böſen deſto ſtärker, und da ehemalige
den ſowohl als Heiden ſich bewußt ſein mußten, erſt jezt z
der wirklichen Vorſtellung von Gott gelangt zu ſein: ſo erſ
es als eine neue Frage, Wie hat Gott erſt können das
werden laſſen, wodurch die Erlöſung nothwendig wird? Das
vollkommene der Löſung leuchtet ein. Denn in dieſer g
Theorie ſehen wir das unvollkommene, das mit dem
riellen zuſammenhängt, und das böſe nicht unterſchieden.
Erlöſer erſcheint nicht als Wiederherſteller, ſondern
einer, der das unvollkommne zum vollkommnen emporhebt,
von einer Betrachtung des Erlöſers unter der Form des
ſöhners, Aufhebers der Schuld, iſt in der gnoſtiſchen
nichts da *).

Dagegen alſo möchten wir als zur abendländiſchen K
gehörig uns am ſtärkſten expliciren; aber in der Polemik
alten Kirchenlehrer gegen dieſe Theorie finden wir nichts da
Woher kommt das? Die griechiſche Kirche hat dieſen Unterſ

---

a) Epiphanius Polemik hebt damit an, daß, wenn die ἄνω δύναμι
wußt hätte, was die Engel thun würden, ſo habe ſie es auch ge
weil ſie es nicht verhindert. Von [illegible] dieſer Sekte ſteht im
phanius nichts, den Saturnil finde ich im Index des Clemens v
ſtens gar nicht. Ebenſo wenig im Irenäus. Daß die Ehe und Kind
zeugung von Satanas ſei, ſchreiben ihm Irenäus und Epiphaniu
Indem er nach Theodoret ſagt, der σωτὴρ ſei ἀγέννητος, ἀσώμ
und ἀνείδεος und nur φαντασίᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφάνη, muß
glauben, er ſezte die Erlöſung bloß in die Idee, und ſieht es nu
eine gemeinſame Fantaſie an, daß Chriſtus als Darſtellung dieſer
erſchienen ſei. Schl.

nicht herausgehoben, ſondern ſich an den Gegenſaz von Monarchie und Dualismus gehalten. Das iſt alſo der erſte Punkt einer Unterſcheidung der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche. In der orientaliſchen Kirche hat die Lehre von dem Erlöſer als eines Verſöhners nicht eine ſolche Rolle geſpielt wie in der occidentaliſchen; das Bewußtſein der Schuld tritt in lezterer mehr hervor. Die orientaliſche Kirche hat ſtets daran gehangen, daß eine urſprüngliche Unvollkommenheit dem Menſchen anklebe, und das ſei durch Chriſtus aufgehoben. Sofern nun Cerdo und Saturnilus antijüdiſch waren, konnten ſie das Opferweſen auch nur dem alttestamentlichen Gotte zuſchreiben; da nun aber die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung ihre Darſtellungsmittel aus der Opfertheorie hernimmt: ſo trat die Lehre von der Verſöhnung bei beiden ganz in den Hintergrund.

Das ſind die erſten Anfänge, und wenn wir uns hiebei ſchon des Namens Gnoſtiker bedienten: ſo geſchah das nur der Kürze wegen, nicht aber wollen wir damit ſagen, daß dieſe Männer ſchon die Lehre mit den ſpäteren ſogenannten Gnoſtikern gemein hatten. Nur das iſt wahr, daß an den Unterſchied des ſinnlichen im Judenthum und geiſtigen im Chriſtenthum, an das Beſtreben der Theodicee, ſich die ſpätere gnoſtiſche Theorie anſchloß.

Ein einzelner Anführer einer eigenen gnoſtiſchen Sekte war Baſilides, ein Alexandriner, Zeitgenoſſe des Saturnil. Er ſagt ſelbſt, er habe ſein Chriſtenthum von einem Interpreten des Petrus, Glaucias, den ſonſt niemand kennt, ſo wie ſich Valentin auf den Theudas, einen *γνώριμος* des Paulus[a]), und

---

[a] Wenn Saturnil wirklich ein Paläſtinenſer war, ſo kann Glaucias leicht ein antiocheniſcher Schüler ſein, der aber aus Jeruſalem dorthin gekommen. Valentin iſt ein Alexandriner, und es iſt alſo leicht, daß er auf einen γνώριμος des Paulus konnte zurückgegangen ſein, da offenbar die alexandriniſche Gemeinde auf pauliniſchem Fuß gegründet war. An den Zuſammenhang mit Simon braucht man ſich nicht zu kehren,

beide auf den Apoſtel **Matthias** berufen. Ich glaube n
daß ſie etwas beſonderes von Matthias gewußt haben, ſon
das lezte ſcheint recht verſtanden einen Aufſchluß über die S
zu geben. Wenn man auch nichts auf die Sage giebt,
Marcus oder gar ein Apoſtel die Gemeinde zu Alexandrien
ſtiftet hätte: ſo beſtand ſie doch zur Zeit der Antonine dort
ein chriſtlichet Lehrer fand ſie vor, brauchte ſie aber nicht
Einem abzuleiten. Es ſcheint daher, als wollten dieſe Mä
vielmehr ihre Abweichung ableiten. Es war ein Beſtreben
damaligen Zeit, da es noch keine ſchriftlichen Dokumente
die Lehre auf fortlaufende Tradition von den Apoſteln zu g
den. Da nun Matthias erſt nachgewählt wurde, und e
Apoſtel war ohne von Chriſto erwählt zu ſein: ſo meinten
könne es ebenſo gut, wie jener Apoſtel wäre, auch eine Lehr
ben, die nicht apoſtoliſch ſei, aber doch vollkommen richtig.

Baſilides bildete zuerſt die **Emanationstheorie**
ter und genauer aus. Er nahm ſieben προβολάς*) an:
dem höchſten Weſen ſeien zuerſt hervorgegangen νοῦς, λόγος
wie in der neuplatoniſchen Schule), φρόνησις, σοφία, δύνα
δικαιοσύνη, εἰρήνη, Begriffe einer geiſtigen Thätigkeit, d
perſonificirte; σοφία und δύναμις zuſammen hätten die
hervorgebracht, und das ſeien die erſten Weſen geweſen, die
Erzeugung fortgepflanzt, bis zur Zahl von 365 Arten in e
viel Himmeln, womit auch Abraxas zuſammenhängt. Die
maaße 7 und 365 waren offenbar der Grund für die Ve
fältigung der Emanation. Dieſe Engel erſchufen die Welt
Erlöſer aber iſt der νοῦς, der erſte Erguß (προβολή
göttlichen Weſens, des ἀγέννητος, aber verſchieden von d

---

daß aber Saturnil und Baſilides aus **einer** Schule gekommen
und noch dazu aus einer unchriſtlichen, iſt gewiß falſch.

a) Er bediente ſich des ſonſt ungewöhnlichen Ausdrucks προβολή von
βάλλειν, um die Entſtehung des unvollkommenen aus dem vollko
deutlich zu machen. Schl.

den. Dazu kommt noch, daß der Erlöſer keinen Theil an der ὕλη hatte (wie ihn auch ſchon Saturnil als den ἀγέννητος, ἀσώματος bezeichnet hatte), daher auch nicht gekreuzigt werden konnte, weil er ἀσώματος war; an ſeiner Stelle wurde Simon von Cyrene gekreuzigt, er kehrte ἀπαθῶς zum Himmel zurük[a]). Dieſer Doketismus hängt damit zuſammen, daß Baſilides alle παθήματα anſah als προςαρτήματα, die aus der Vermiſchung der Seele mit der Materie[b]) entſtanden. Daran konnte der Erlöſer, indem er erſt aus ihnen erlöſen ſollte, ſelbſt keinen Theil haben, und alſo auch keinen Theil an der ὕλη. Das πρῶτον ψεῦδος lag alſo darin, daß man den Grund des böſen in der Materie annahm. Wenn man dagegen bedenkt, wie die katholiſche Kirche die Heiligung annahm durch die Ertödtung der Materie: ſo ſieht man, wie gering der Unterſchied beider Lehren war. Das vollkommen göttliche im Erlöſer anzunehmen, geſtattet auch, das vollkommen menſchliche in ihm anzunehmen, daß nämlich das göttliche in Chriſtus ſtark genug geweſen wäre, um den Einfluß des leiblichen zu hemmen. Allein Baſilides erkannte nur ein vermindertes göttliche im Erlöſer, und ſo ſehen wir ſchon hier, wie genau, wenn die Idee der Erlöſung beſtehen ſoll, abläugnen des wahrhaft göttlichen und Abläugnung des wahrhaft menſchlichen zuſammenhängen.

Unter dem wenigen, was wir aus Clemens von Aeußerungen des Baſilides wiſſen, iſt manches ſehr ſchöne. Er hat auf-

---

a) So ſehen wir bei ihm deutlicher, als es bei Saturnil geſchehen konnte, wie dieſes dritte geiſtliche Element, das doketiſche, mit der Theodicee zuſammenhängt. Schl.

b) Durch eine σύγχυσις ἀρχική, eine Vermiſchung der Principe (oder urſprüngliche Verwirrung). Auf jeden Fall alſo hängt dies mit der Organiſation, dem leiblichen zuſammen. Clemens ſagt p. 488, Baſilides habe die πάθη beſchrieben als προςαρτήματα, welche der Seele aus einer σύγχυσις ἀρχική entſtanden. Allein wenn er dies ſo verſteht, als nehme er zwei Seelen an: ſo ſagt die Stelle des Iſidorus, die er ebendaſelbſt anführt, das grade Gegentheil, daß nämlich die Seele μονομερής ſei. Schl.

geſtellt als antijüdiſch, daß der wahre Gott gar nicht fü
wolle gefürchtet, ſondern nur geliebt werden; das iſt
chriſtlich, daß ſich nichts ſchöneres denken läßt. Er
eine große Feindſchaft erfahren, die ihren Grund in ſe
weichenden Theorie vom Märtyrerthum hatte. Er lehrte
kein Verdienſt, ſich das Märtyrerthum ſelbſt zuzuziehen
ruhige und gelaſſene Betrachtung der Beſtimmung des
thums und beſonders ſeiner Lage in damaliger Zeit ma
ſolche Anſicht beachtenswerth; es kommt nur auf die
Motive an. Er ſagt nun, Er könne auch nichts von
niſſen halten, wenn er gefragt werde, ob er ein Chriſt
zum Bekenntniß gehöre zweierlei, daß man es ſagt, un
die andern verſtehen; die Verfolger hätten aber nicht
Kenntniß und Anſicht vom Chriſtenthum, und darum
man hier nicht die Wahrheit zu ſagen. Daher die Form
ſeinen Anhängern, daß ſie ſagten, Juden wären ſie ni
und vollkommene Chriſten noch nicht. Womit ſie andeu
ten, daß ſie der vollkommenen Beſtimmung des Chriſ
noch nicht entſprächen. Das ſich den Leiden entziehen
mehr den Grund des Abſcheus vor dem Gnoſticismus
das abweichende in ihrer Lehre. Ebenſo konnte er den
zigten nach ſeiner Lehre verläugnen, indem er ſagte,
Gekreuzigten könne er nichts zu thun haben, weil ja
nicht gekreuzigt wäre; der wahre Erlöſer ſei ohne
gen Himmel gefahren. Was ſonſt die Häreſiologen vo
des erzählt haben, ſcheint Fabel zu ſein. So, wenn es
habe Magie getrieben, kommt das aus ſeinem ſpekulati
lenſyſtem her und aus der ſeiner Anſicht vom Märtyrert
gen geheimeren Verbindung ſeiner Anhänger [a]. Baſili

---

[a] Die Verbindung der Maximen mit ſeinen doketiſchen Anſichten
um ſo mehr auf, da ſie ſophiſtiſch ſchienen; ſo, Opfern könne
es für den Glauben gar keine Bedeutung habe. Hieraus glaub
die Beſchuldigung der Magie widerlegen zu können; denn

Der Glaube eines jeden ſei wie ſeine Hoffnung; wer eine ſinnliche Erwartung des Meſſias annehme, der könne auch nur einen ſinnlichen Glauben haben [a]). Da nun dem Glauben der Chriſten ſolche ſinnliche Erwartungen beigemiſcht waren: ſo mochte er und ſeine Partei den Grundſaz haben, der wahre reine Glaube (γνῶσις) könne nur wenigen mitgetheilt werden [b]). Auch hierbei wurde er mißverſtanden, als ob er glaubte nur die Gnoſtiker wären φύσει σωζόμενοι, da man deutlich ſieht, dies gelte allgemein, und war nur den ἔργοις entgegengeſezt. Denn er glaubte nicht an eine Rettung außer Chriſto und wollte nur ſagen, daß das chriſtliche Prinzip die ganze Natur durchdringen müſſe. Ebenſo hat gewiß auf bloßen Conſequenzen beruht, was von einer Neigung zur Immoralität von ihm berichtet wird. Wenn von einer Vermiſchung der Seele mit der Materie die Rede war: ſo war auch die Rede von Werken, die der Seele in dieſem Zuſtande aufgegeben wären; das nicht richtig aufgefaßt konnte ſo verſtanden werden, als ob alle fleiſchlichen Werke die eigentliche Aufgabe der Seele geweſen ſeien. Nach dem, wie uns Baſilides erſcheint, müſſen wir ihn davon losſprechen [c]). Es wird ferner berichtet, es habe unter ſeiner Partei ein εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην exiſtirt, und Baſilides ſoll 40 Bücher ἐξηγητικῶν darüber geſchrieben haben; dieſes zeigt, daß die ka-

---

heidniſchen Götter für Unterweſen hielt: ſo hätte er doch bei dem geringſten Glauben an Magie eine geheime Kraft der Opfer befürchten müſſen. Echt.

[a]) Hieher gehört Clem. pag. 443 die Baſilid. Definition: πίστις ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι — ἐλπίς· προσδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ.

[b]) Die γνῶσις ſei nur einer kleinen ἐκλογῇ ὑπερκόσμιος eigen, und unter 1000 nur einem, unter 10,000 zweien kann offenbart werden. Doch iſt es fraglich, ob dies von Baſilides oder Valentinus behauptet ſei. Von den Baſilidianern ſagt Clemens p. 433, φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν . . . . τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητῇ.

[c]) Epiphanius ſagt, er habe eine πολυμιξία, heißt wol Gemeinſchaft der Weiber, gelehrt; Irenäus weiß davon nichts. Echt.

noniſchen Evangelien damals noch nicht entſchiedene Autor
hatten, wie denn auch Juſtin ſich ihrer nicht bediente. Von
nem katholiſchen Theologen Agrippas Caſtor wird berichtet,
er darin Betrügereien entdekkt habe; es waren aber wol
Abweichungen, wie in unſern Evangelien ſind. Auch ſa
ſeine Gegner, wo ſie von ſeinem Doketismus reden, nirgen
daß er dieſen in ſein Evangelium gelegt.

Wie mag es nun um dieſe Zeit mit der Sammlung
heiligen Schriften ausgeſehen haben? Von Cerinth h
es, er habe das Evangelium des Matthäus angenommen
auch dies noch ſehr verändert. Dieſe Nachrichten rühren aus
ten her, wo der Kanon ſchon vollendet war, es conſtirt d
nicht, daß er die andern Evangelien verworfen habe; er kann
ja nicht gekannt haben. Von Marcion heißt es, daß er
Evangelium des Lucas annahm und nach ſeiner Anſicht
Veränderungen darin erlaubte. Aus einer ſichern Quelle wi
wir, daß auch in Syrien ein Evangelium Petri ſich fand,
gnoſtiſirt haben ſoll. In dem Verzeichniß des Melito
Sardes, welches er in einem Briefe an einen Freund, der
vollſtändige Sammlung der heiligen Schrift haben wollte,
giebt, finden ſich nur altteſtamentaliſche, noch kein neuteſtam
liches Buch. Im Juſtin dagegen finden ſich mehrere neut
mentliche Stellen, aber wo er genau citirt heißt es nur ἀ
μνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων. Wenn wir das alſo
zuſammenfaſſen: ſo ſehen wir, daß damals noch nichts vom n
teſtamentlichen Kanon beſtand, und erſt ſpätere Sch
ſteller konnten dies überſehen und darüber aburtheilen. B
lides kann ſich alſo ein Evangelium aus den verſchiedenen E
gelienſammlungen gebildet haben. Geleſen und abgeſchrieben w
den die apoſtoliſchen Briefe, daher hatte Marcion aus Po
in ſeiner Sammlung der neuteſtamentlichen Schriften die p
liniſchen Briefe. Dabei bediente er ſich freilich einer
heit, die er ſich nicht hätte nehmen können, wenn ein Ka

ſchon dageweſen wäre. Bald nachher muß ein ſolcher vorhanden geweſen ſein, aber ohne daß wir Nachricht davon haben. Ob er die Evangelien nicht hat aufnehmen, oder ob er ſie nicht gekannt hat, wiſſen wir nicht. Es iſt daher unrecht, dem Marcion und andern eine Verfälſchung der neuteſtamentlichen Schriften Schuld zu geben. Es war damals mit den neuteſtamentlichen Schriften ſo, wie es mit unſern Kirchenliedern iſt; wenn jemand für eine beſondere Gemeinde eine Sammlung von Liedern macht, ſo nehmen wir keinen Anſtoß, wenn er nach dem Gebrauch unſerer Kirche Veränderungen vornimmt; auf dieſe Weiſe wurden auch in damaliger Zeit mit den didaktiſchen und hiſtoriſchen Schriften der Apoſtel Veränderungen vorgenommen. Die Inſpiration wurde daher, da man die Autorität der Apoſtel ſehr hoch hielt, mehr auf die Thätigkeit als auf die Schriften derſelben bezogen. Wenn man alſo auf der einen Seite dem Marcion und Baſilides eine ächt chriſtliche Geſinnung und eine wiſſenſchaftliche Bildung nicht abſprechen kann, auf der andern Seite einen Papias, Schüler der Apoſteljünger, nimmt, den die kirchlichen Nachrichten als einen gutmeinenden, aber wegen ſeines ſchwachen Urtheils wenig zuverläſſigen Mann ſchildern: ſo ſehen wir auf der einen Seite ein freies Schalten mit allem, was als Buchſtabe ausgeſprochen war, auf der andern Seite ein Feſthalten an der Tradition. Beides mußte ſich alſo in der Kirche neben einander finden; die ſpekulative Betrachtung mußte dem Feſthalten an Fabeln und ſinnlichem, die das wahre wieder entſtellen konnten, das Gegengewicht halten. Hätte beides nicht neben einander beſtanden: ſo wäre das Chriſtenthum weit eher Verfälſchungen und Ertödtungen unterworfen geweſen. Daraus iſt leicht zu erklären, wie in größerer oder geringerer Analogie mit den hiſtoriſchen Schriften des neuen Teſtaments eine Menge anderer in verſchiedenen Gegenden haben entſtehen und Autorität gewinnen können, die, als der Zuſammenhang der Kirche wieder hergeſtellt war, ausgeſchieden wurden

Ich kehre zum verlaſſenen Faden zurükk, indem n
paar derjenigen abweichenden Lehrer, die Gnoſtiker
übrig ſind, Carpocrates und Valentinus. Car
tes *) iſt in ſeiner Anſicht einfacher als Baſilides; er g
von weltbildenden Engeln, denen das unvollkommene in d
zugeſchrieben wird. Von der menſchlichen Seele ſ
daß ſie vor ihrer Einleibung beim ewigen Gotte war, u
der Unterſchied, ob ſie reiner oder böſer ſei, abhängig
der Lebhaſtigkeit oder Schwäche der Erinnerung. Das
platoniſch, und wir müſſen geſtehen, daß in keinem der
gen dieſe Idee ſo rein aufgenommen iſt. Nun aber iſt
eine ſtarke Annäherung an das verbunden, was wir Rat
lismus nennen und was man fälſchlich den andern Gn
zuſchreibt, indem er nämlich von Chriſto ſagt, Sein Vorz
andern Menſchen beſtände nur darin, daß ſeine Erinneru
lebendigſte geweſen. Da war kein ſpecifiſcher Unterſchied
das können wir alſo einen gnoſtiſirenden Ebionitismus n
und um dieſe Anſicht ſtreng herauszuſtellen, mußte er d
ſtrakte Möglichkeit übrig laſſen, daß ein anderer eine noch
Erinnerung mitbringen und alſo beſſer erlöſen könnte als
ſtus. Wenn einer das als abſtrakte Möglichkeit hinſte
würde ich ſagen, Es iſt dabei die eigenthümliche Idee der
ſung durch Chriſtum noch nicht gefährdet; etwas anderes i
als reale Möglichkeit hingeſtellt. Aus den Berichten der
ner, die freilich immer das Maximum der Abweichung
geben, kann man das nicht genau erkennen. Es iſt de
möglich, daß er es nur als ſcharfe Bezeichnung ſeiner
über die definitive Gemeinſchaft Chriſti mit dem Vater a

---

a) Er iſt hier vorzüglich aufzuführen als Beiſpiel, theils wie leicht
ſtimmte Einmiſchung helleniſcher Philoſophie das chriſtliche v
theils von den Mißverſtändniſſen, welche die leidenſchaftliche Polem
Gegner hervorbrachte. Schl.

ſolutes Maximum behauptet und doch den Grundſaz gehabt hat, Chriſtus wäre einzig und unübertrefflich, von dem das Heil der Menſchheit ausginge; woher er ſich auch auf johanneiſche Stellen vorzüglich berufen konnte.

Wie man mit dem Glaubensſyſtem dieſer Partei umgegangen ſieht man hieraus, „Carpocrates habe geſagt, der Menſch werde erlöſt durch πίστις und ἀγάπη.“ Das iſt vollkommen chriſtlich, und die pauliniſche Trias, die noch ἐλπὶς hat, hat etwas überhängendes. Dabei ſagt er, um es recht hervorzuheben, „Ueberall, wo das gute iſt, da iſt das beides; wo das nicht iſt, da iſt das ſchlechte; es gäbe gar keinen andern Unterſchied des guten und böſen, alles andere ſei Menſchenſazung und ἀδιάφορον.“ Irenäus, der über ſie ſchreibt, leitet davon ab, daß man alſo ſo unſittlich leben könne als man wolle, und ſagt, Er wolle zwar nicht der ganzen Partei in der Praxis die ἀσέλγεια zuſchreiben, aber in der Theorie zeige ſie ſich doch; das iſt doch bloße Conſequenzmacherei, denn von der ἀγάπη hatte ja Carpocrates gar nicht ein ſittliches Leben ausgeſchloſſen. Theodoret ſchreibt ihnen nun auch gleich die Praxis zu, beruft ſich aber dafür nur auf die Stelle des Irenäus. Man ſieht, wie übereilt man in der alten Kirche geſchloſſen hat und wie unzuverläſſig. Weil Carpocrates, um ſich eine teleologiſche Idee zu bilden, von der Verbindung der Seele mit der Materie ſagt, Die Seele ſolle den Kreis von ἔργοις vollenden, zu denen ſie durch dieſe Verbindung aufgefordert ſei (wobei er doch nur an ethiſche Weltbildung denken konnte), und eher werde ſie nicht vom Leibe befreit, ſondern was ihr in dieſem Leben noch fehle, müſſe ſie in einem andern nachholen: ſo meinten ſie, nach ihm müſſe ein jeder eilen ſich mit allen Lüſten zu ſättigen [a]). Ferner ſchreibt man ihm zu

---

[a]) Ob er Gott, von deſſen Gerechtigkeit Epiphanes in ſeinem περὶ δικαιοσύνης (Clem. p. 512) ſcheint ausgegangen zu ſein, auch wie Baſilides im untergeordneten Sinne genommen, und von ſeiner μονὰς unterſchie-

die **Gemeinſchaft der Weiber** verlangt zu haben. G
iſt es, daß er von einer κοινωνία μετ' ἰσότητος geredet
von einer auf Gleichheit ruhenden Gemeinſchaft. Wie er nu
der Lehre von der Seele platoniſirte, mag er auch in d
Punkte platoniſirt haben, und in Platos Republik war aller
als Maximum der κοινωνία auch die Gemeinſchaft der Weib
welche (wenn Clemens Recht hat, und er führt doch ein
ment des **Epiphanes** an) Theodoret fälſchlich erſt dem
dicus zuſchreibt. Es wird nun noch erzählt, daß die **Ca**
cratianer geheime Zeichen unter ſich gehabt; ſie hätten e
Bilder von Chriſtus und heidniſchen Philoſophen gehabt, vo
nen ſie Myſterien gehalten. Dies führt noch mehr dahin
Gnoſtiker nicht als eine abgeſchloſſene religiöſe Sekte anzuſ
ſondern nur als eine Verbrüderung derer, die eine höhere
rie hatten.

Es iſt noch übrig **Valentinus**, ebenfalls unter den
toninen, der die Emanationslehre unter der Bezeichnung
nen vollkommen ausgebildet hat. Sein Verfahren gegen
eigenthümlich chriſtliche iſt ganz gleich dem der anderen; auf
philoſophiſchen Syſteme können wir uns nicht einlaſſen. Es
ihm zugeſchrieben, daß er viel Poeſien verbreitet hat, und
Aeonentheorie hat viel Aehnlichkeit mit den alten Theogo

---

den, oder ob er die Begriffe Gerechtigkeit und Güte in einander
löſt, und Güte als die höchſte Gerechtigkeit dargeſtellt, kann ic
noch nicht beſtimmen. Schl.

a) Auch das iſt gewiß nur als ein Beiſpiel der vollkommenſten G
ſchaft theoretiſch aufgeſtellt, denn Clemens führt es auch gar ni
Faktum auf, und wenn Epiphanes die Vorſchriften Chriſti über d
tadelt, ſo hat er ſich gewiß durch eine allegoriſche Erklärung ge
holfen. Geheime Erkennungszeichen, mit denen Marcellina viele i
ſoll eingeweiht haben, deuten auf geheime Verbindungen, was
der gnoſtiſchen Anſicht lag. Ebendahin iſt auch die Verehrung de
phanes zu ziehen, bei welcher gewiß von Opfern im eigentlichen
als völlig antignoſtiſch nicht die Rede iſt, wiewol Gnoſtiker ſi
Baſilides kein Gewiſſen machten, an heidniſchen Opfermahlzeiten
zu nehmen. Schl.

dann müßte ſie wie dieſe auch ſymboliſch erklärt werden. Von dieſem Geſichtspuncte aus verliert ſich vieles, was man buchſtäblich für reinen Unſinn halten müßte. Valentinus ſcheint einen Unterſchied gemacht zu haben in der Exiſtenz, die er den Aeonen beilegt, durch eine bloße Verminderung des göttlichen Weſens und durch die Verbindung deſſelben mit der ὕλῃ, welche als eine οὐσία ἄμορφος (alſo ein negatives Weſen) die σοφία aus Sehnſucht nach dem Urgrunde [a]) geboren. Chriſtus war nun aus der Aeonenwelt; man weiß aber nicht, ob aus der erſten προβολῇ oder einer ſpäteren, wenigſtens ſchien er ihm keinen Antheil an der ὕλῃ zugeſchrieben zu haben. Doch iſt der reine Docetiſmus des Valentinus wieder zweifelhaft durch das, was er von der Ernährung Chriſti ſagt, ſo wie auch durch das Läugnen ſeiner Auferſtehung. Man ſieht daraus, wie die abweichenden Syſteme ſich nicht in der Conſequenz erhalten können, die ſie unchriſtlich machen würde, ſo lange nur der Geiſt der Anſicht chriſtlich bleibt. Was in jener Hinſicht Valentin von Chriſtus ſagt, daß nichts in ihm habe verderben können, kann man auch auf alles geiſtig ſinnliche, was nach Valentin der Materie ſo verwandt iſt, anwenden, und gewinnt daraus eine reine Theorie von der Unſündlichkeit Chriſti. Dabei war ihm die Scheidung des Chriſtenthums vom Judenthum ebenſo Hauptſache wie bei den andern. Daß er nicht ſo unſinnig geweſen ſei, wie man ihn gern darſtellt, ſieht man aus ſeinen beiden Schülern Ptolemäus und Heracleon. Vom lezteren haben wir einen Commentar über Johannes beim Origenes. Wo er hier vom Anſchließen Chriſti an das Judenthum redet, hält er das für Beſcheidenheit und erklärt es aus dem Grundſaze, daß das beſſere neue auf dem ſchlechteren beſtehenden habe erbaut werden müſſen [b]). Nehmen wir dies als Tendenz der Schule an, ſo ſcheint

---

[a] Er ſchreibt ihm wol eine feinere Materie zu. Schl.

[b] Er ſpricht dem Demiurgos urſprünglich alles Bewußtſein vom Se

es, als ob Valentin den philoſophiſch gebildeten Hellen
Chriſtenthum habe auf eine angenehme Weiſe zuführen
Vom Ptolemäus haben wir noch einen Brief an Florus
chen Epiphanius aufbewahrt hat, wo er das Geſez zerle
ſagt, daß auch der Decalogus als das höchſte deſſelb
durch den Erlöſer ſeinen höheren Sinn und ſeine vollko
Gültigkeit erhalten habe. Er unterſcheidet hier ebenſo de
ſten Gott und den Demiurgos, wie es Cerdo angefan
die Aeonenlehre, durch welche dies erſt wieder deutl
macht werden ſollte, und welche er auf eine andere Untern
verſparte, ſcheint nur philoſophiſche Einkleidung und Hül
rie, um das rein chriſtliche begreiſlich zu machen.

Andere einzelne Gnoſtiker oder gnoſtiſche Schulen ſind
unbedeutend für unſern Zweck, theils räthſelhaft. Dahin
ren beſonders die Ophiten. Sie ſollen getauft haben a
Namen des Vaters der ἀλήθεια und des κατελθὼν εἰ
σοῦν. Das lezte iſt nach dem valentiniſchen Syſtem d
Chriſtum kommende Aeon, und die ἀλήθεια kann man
das πνεῦμα ἅγιον umgeſtalten. Andere ſollen nicht g

---

ter ab, woraus man auch einen Schluß machen kann, wie er d
pheten angeſehn. Schl.

a) Einige ſchreiben das Judenthum einem böſen Weſen zu, andere ſ
als eine unmittelbare göttliche Offenbarung an. Wäre es das
ſo hätte Chriſtus nichts davon beibehalten können, wäre es das
geweſen, ſo hätte er nichts daran ändern können. Man müß
theilen, einiges ſei wirklich göttliche Offenbarung, anderes ſei vo
ſes, das dritte ſei durch die ſpätern hinzugefügt, durch die na
welche Chriſtus aufgehoben habe. Dann ſagte er, das göttlich
ſei auch wieder verſchieden, einiges das vollkommen gute, was C
habe beibehalten können, anderes, das auf der Idee der Gere
ſich gründende, was Chriſtus nicht beibehalten habe. Daraus erh
beſten die Differenz zwiſchen dem Gott im moſaiſchen Geſeze u
göttlichen in Chriſto. Alſo iſt der Gott, ſchließt er, den Moſe
bart hat, nicht der τέλειος θεός. Aus dieſer Unterſcheidung nu
man, haben die Gnoſtiker erſt ihre Theorie von den Ausflüſſen d
lichen Weſens gebildet, nämlich die Tendenz, dem Chriſtenthum
nen höheren Charakter zu ſichern.

haben, da geiſtiges nicht könne durch leibliches bewirkt werden. Hier ſieht man den Idealismus auf der höchſten Spize und gänzliche Werthloſigkeit alles äußeren. Sie ſollen ferner eine **Schlange** verehrt und ſie beim Abendmahl geküßt haben. Da weiß man nun nicht, iſt man im chriſtlichen oder in etwas anderem [a].

Dies alles zuſammengefaßt kann ich weder mit Theodorets Eintheilung der Gnoſtiker ſtimmen noch auch mit Neanders. Jener leitet alle vom Simon ab und ſagt, Die einen hätten Aeonen gebildet, die andern nicht; die Aeonentheorie hat ſich aber doch nur aus der jüdiſchen Engelstheorie allmählich herausgebildet. Dieſer theilt ſie in ſolche, die vom Judenthum ausgegangen wären, und ſolche, die ſich demſelben entgegengeſezt hätten; denn alle ſchließen ſich in gewiſſem Sinne an das Judenthum an und ſind auch demſelben entgegengeſezt. Mir erſcheint es als eine vielſpizige Maſſe. Ich möchte alſo alles auch nicht unter einem Namen befaſſen; die Seelentheorie des **Carpocrates** und die Aeonentheorie des **Valentinus** ſtehen der helleniſchen

---

[a] Gewiß ſind hier, da auch ſonſt ſowol in Myſterien als in gemeiner Zauberei die **Schlange** eine große Rolle ſpielt, viele ganz fremdartige Angaben unter das gnoſtiſche gemiſcht. **Theodoret** aber giebt einen beſtimmten Uebergang vom Marcion zu ihnen an. Der **Demiurg** hatte das erſte Gebot gegeben, um Gerechtigkeit üben und nach der Prüfung belohnen oder beſtrafen zu können, aber er hatte nicht vorausgeſehen, daß der Menſch werde durch den Satan berükkt werden. Nun konnte man ſagen, daß, ohnerachtet der Demiurg beſſer ſei, wenn man auf den Erfolg ſehe, die Schlange dem Menſchen mehr Nuzen gebracht habe, entweder ſofern Marcions buchſtäblicher Auslegung gemäß durch die Sünde das Gewiſſen gewekkt wurde; alſo eine höhere Stufe der Ausbildung als die reine Unſchuld, bei der es ohne Verführung geblieben wäre. Oder auch weil durch den Sündenfall die Erlöſung bedingt iſt, ohne welche der Menſch nur ein Geſchöpf des Demiurgos geblieben wäre ohne Gemeinſchaft mit dem höchſten Gott. (Schl.) Indem nun dieſer böſe Geiſt zu einer höhern Ausbildung Veranlaſſung gab: ſo kann dies Urſach geweſen ſein, dieſe mit dem Bilde der Schlange zu bezeichnen, ohne an das zauberiſche zu denken. Einige nun gingen ſo weit, daß ſie beim Abendmahl die Schlange aufſtellten und küßten als Erinnerung an den erſten Punkt, wo die Alleinherrſchaft des Demiurgos erſchüttert werden.

Philoſophie ſehr nahe; der katholiſchen Kirche ſteht am nä
Baſilides; das dualiſtiſche Weſen, von dem Plotinus au
tritt am meiſten hervor in **Marcion**, der am beſtimmteſte
urſprüngliche ὕλη annahm. Dann auch, wenn es richti
was vom **Valentin** geſagt wird, nämlich, er habe beha
die Menſchen beſtänden aus drei Theilen, πνευματικοί, die
ſelbſt ſelig würden, dieſen entgegen ſtänden die χοϊκοί,
Chriſtus auch nicht helfen könne, zu denen er bloß als R
gekommen, und in der Mitte die ψυχικοί, die, je nachde
ſich an Chriſtus hielten oder nicht, ſelig oder verdammt wü
Das wäre alſo auch Manichäismus, wenn auch nur der Form
aber es hat ſich die Anſicht in der Kirche immer wiederholt,
einige Menſchen von Gott zur Verdammniß beſtimmt wü
Wollen wir nun ein Urtheil fällen: ſo müſſen wir ſagen,
hier zuerſt erſcheint, was nachher θεολογία, **Dogmatik**,
denn in den gleichzeitigen rechtgläubigen chriſtlichen Schriftſte
findet ſich nichts ähnliches, ſondern mehr populäre Mittheil
Zwar iſt nicht zu verkennen, daß dieſe Theologie ſpekulativ
philoſophirend war, aber eine anderwärts entſtandene Spek
tion konnte im Chriſtenthum kein anderes Reſultat hervorbrin
Dagegen brachte ihre Spekulation den erſten Impuls zu
wiſſenſchaftlichen Entwikklung der kirchlichen Lehre ſelbſt ohne
fremden Zuſäze hervor. Ob wir möchten ohne ſie einen Orig
oder Clemens. bekommen haben, muß dahingeſtellt bleiben;
Chriſtenthum verdankt ihnen unſtreitig viel. Um das Gleic
wicht zu erhalten mußte ſich aber auch dieſen eine Partei en
genſezen, die aus reinem Grundſaze das Judenthum auffa
die Judenchriſten bis dahin thaten es nur in der Praxis.

Ueber das äußere Verhältniß der Gnoſtiker haben die Sch
ſteller meiſt falſche Anſichten. Die meiſten Kirchenſchriftſt
halten die Gnoſtiker für eben eine ſolche Partei wie die ſpät
Häretiker, als habe es mehrere gnoſtiſche Gemeinden gege
Allein es war der Gnoſticismus auf der einen Seite ſpekula

auf der andern Seite poetiſch; populär in jedem Falle nicht. Das ganze iſt alſo eine Schule, und wenn das von andern anders aufgefaßt wurde, ſo geſchah es bloß, weil die alten Kirchenſchriftſteller es in Analogie mit den arianiſchen Streitigkeiten u. dgl. behandelten. Es heißt freilich, Es habe marcionitiſche Gemeinden in Gallien bis ins fünfte Jahrhundert gegeben: das kann wahr ſein, allein die Gemeinden ſelbſt konnten vom Gnoſticismus nichts verſtehen, und eine Gemeinde konnte entweder gnoſtiſch heißen, wenn ſie gnoſtiſche Lehrer hatte; dieſe aber waren nicht aufeinanderfolgend, ſondern zufällig, und dabei brauchte es der größte Theil gar nicht zu verſtehen; oder die Gemeinde konnte auch gnoſtiſch heißen, wenn ſie ſolche Kanones wie die des Marcion und Baſilides hatte, in welchem Falle ſie aber auch ganz unſchuldig dazu kam. Daß es keine eigentlich gnoſtiſche Gemeinden gab, ſchließe ich nicht bloß aus dem Mangel an Nachrichten, ſondern daraus, daß die Gnoſtiker behaupteten, die *γνῶσις* laſſe ſich nur wenigen mittheilen; ſie hatten nur einen Hang zu einer engeren Vereinigung der Gebildeten und weiter nichts; nur die Lehre durch Verbindung der Lehrer wollten ſie aufrecht erhalten.

Wie nun Ebionismus und Gnoſticismus einander entgegengeſezt waren in ihrer polemiſchen Tendenzrichtung, in ihren poſitiven Säzen über die Grenzen des chriſtlichen hinausgetrieben: ſo bildete ſich nun aus der Mitte heraus eine Polemik gegen beide, und dieſe enthielt die erſten Keime der rechtgläubigen chriſtlichen Theologie; denn eigentliche Theologie konnte damals nur aus der Polemik entſtehen, dieſe werden wir nun ſchnell ſich entwikkeln ſehen. Sie hatte zwei Elemente: ſie ging einmal davon aus, den Sprachgebrauch der religiöſen Mittheilung zu fixiren und gegen Mißdeutung zu ſichern. Die Kritik des religiöſen Sprachſchazes konnte nicht entſtehen, ſo lange das Geſchäft der aſcetiſchen Mittheilung fortging, ohne den chriſtlichen Sinn zu verlezen. Damit hingen zuſammen die hermeneu-

tiſchen Regeln, welche erſt entſtehen konnten, als der Kan
ſchloſſen war, und die geſchichtlichen Umſtände, welche da
ſtändniß vervollſtändigen müſſen, verloren waren, ſo da
zu künſtlicher Interpretation ſeine Zuflucht nehmen mußte.
aus den Abweichungen gerade entſtand eine Kritik der Au
judaiſirender, gnoſtiſcher und ethniſirender Chriſten, und e
ſtreben, den geſchichtlichen Zuſammenhang der religiöſen
lung feſtzuhalten und jenen entgegenzuſtellen. So lange
Chriſtenthum keine Aufforderung zum Widerſpruch war,
alles in ruhiger Entwikklung blieb, konnte kein Anlaß zu
logie ſein. Später aber werden wir ſehen, wie ohne
ſchung jüdiſcher oder heidniſcher Philoſopheme, bloß durc
triebene redneriſche Ausdrükke ſolche Streitigkeiten entſtand

Die erſten Keime der Theologie waren die beiden
der göttlichen Monarchie und des λόγος in Chriſt
waren nun in jener Zeit zwei Fragen: die erſtere, vorzügl
Gnoſtikern entgegengeſezt, über Einheit der göttlichen
regierung, über Einheit der alt- und neuteſtamentlich
fenbarung und zugleich aller Veranſtaltungen zur Erhaltu
ſelben, alſo die Einheit der Kirche, ſomit auch Beziehu
Prophezeihungen im A. T. überhaupt auf Chriſtum. Ab
nahm dabei auch Rükſicht auf den Gegenſaz mit dem
ſchen, indem man ſagte, In dieſer Einheit der Weltre
ſeien auch verſchiedene Entwikkelungsſtufen, *οἰκονομίαι*,
denthum eine unvollkommnere. Zweitens über die nähe
ſtimmung des göttlichen in Chriſto, wobei man
nächſt den Ebioniten entgegenſezte, aber es ſollte auch
eine Richtung gegen das fabelhafte des Emanationsſyſten
wo man Chriſto als προβολή eine untergeordnete Stelle
Hier war nun das Evangelium Johannis das erſte, wel
unbeſtimmten λόγος genannt hatte, woran man ſich a
aber dieſer Ausdrukk erforderte eine nähere Beſtimmung,
können nicht läugnen, daß in dieſer Beſtimmung manc

einkam, was gnoſtiſirte. **Athenagoras** erklärte υἱὸς θεοῦ, welches ſchon auf vielerlei Weiſe verſtanden werden konnte, und hinter welchen Ausdrukk ſich die judaiſirenden auch verſtekken konnten, für den Vernunſtgott. Das iſt gnoſtiſch, denn Vernunſt, νοῦς, war ja die erſte Emanation (προβολή) aus dem göttlichen Weſen. In den Werken des **Theophilus von Antiochien** (Bücher an Autolycus) kommt in einer allegoriſchen Auslegung des ἑξαήμερον zuerſt der Ausdrukk τριάς vor, θεός, λόγος τοῦ θεοῦ und σοφία τοῦ θεοῦ. Das kann man auch ſehr leicht gnoſtiſch verſtehen, indem man auf der einen Seite Eigenſchaften Gottes nennt, und auf der andern Seite dieſe Eigenſchaften als Weſen ſezt. In einer Stelle aus einem verloren gegangenen Buche des Athenagoras heißt es, der Teufel ſei ein πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Das ſtreift an den Ausdrukk des Marcion, der den Teufel als Idee der Materie anſieht, etwas was aus einem Gegenſaze gegen den Dualismus entſtand. Hier ſehen wir alſo in der Entwikklung der eigentlichen kirchlichen Theologie eine Hinneigung auf die eine Seite [a]).

So wie nun mit dem Eindringen der helleniſchen Wiſſenſchaft die Theologie ſich zu bilden anfing, daß damit auch die **hiſtoriſche Behandlung der Kirche** begann, iſt ſchon geſagt. **Hegeſippus** hat viel geleiſtet, nur ſind ſeine ὑπομνημονεύματα, die er auf Reiſen geſammelt, verloren gegangen.

---

[a]) Dieſe das dogmatiſche Syſtem begründende Polemik ward vorzüglich von denſelben vorgetragen, welche auch die Apologetik ausübten. **Juſtin**, **Theophilus** haben auch gegen Gnoſtiker geſchrieben, es ſind uns aber nur ihre Apologien übrig geblieben, in denen es darauf ankam, die Chriſten von dem Vorwurf der ἀθεότης und der μισανθρωπία zu befreien. Man wies alſo ähnliche Vorſtellungen von Gott in den helleniſchen Philoſophen nach, ſuchte die Enthaltung von abgöttiſchen Feſtlichkeiten zu rechtfertigen, und hernach noch das Chriſtenthum über die heidniſche Philoſophie zu erheben, indem man dieſer Inconſiſtenz und Unzulänglichkeit vorwarf. Es ergiebt ſich von ſelbſt, wie ſich auch hier alles zugleich um jene beiden Dogmen drehte. Schl.

Ebenſo kam auch das hermeneutiſche Element in A bung mit dem kritiſchen jezt zum Vorſchein. Es hat vi keinen älteren Kanon gegeben, als den marcionitiſchen in tus, der aber Widerſpruch fand, weil er manches ausſchloß, ches mit Wiſſen, manches ohne Wiſſen. Tatian ſoll ein monie der vier Evangelien geſchrieben haben, ſein verlo gangenes Werk εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων iſt, da ſein Juſtin unſere vier Evangelien nicht kennt und alſo au nicht Tatian, nicht ſo von ihm überſchrieben geweſen. citirt ein Werk ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων, ſcheinlich die Apoſtelgeſchichte, und das hat er gen benuzt; alſo eines von unſern Evangelien kann er nicht g haben, und vielleicht auch noch mehr nicht. Gegen da des zweiten Jahrhunderts erſt hatte ſich der Kanon des Teſtaments gebildet.

So wie nun der Grund zu einer wiſſenſchaftlichen gelegt war, mußten ſich auch Inſtitute dazu bilden, u gleichen haben wir in dieſer Zeit zwei, zu Antiochi Alexandria; das leztere tritt mehr als Schule hervo erſtere weniger, da es zu ſehr am Episkopat hing, und auf ankam, ob grade eine Reihe von Biſchöfen da war, dazu qualificirten. Athenagoras ſoll ſchon eine katechetiſche zu Alexandria gehabt haben, aber mit Sicherheit wird erſ tänus genannt. Es wird nun nicht beſtimmt erwähn dieſe Lehrer die Würde eines πρεσβύτερος gehabt hätte dern ſie ſtanden außerhalb des Clerus und es war me Privatunternehmung. So heißt es von Juſtin und Athen ſie hätten den Philoſophenmantel fortgetragen, d. h. ſeien geblieben, ſo wie ſie es früher geweſen. Wir finden es ein eigenthümliches, daß die Bildungsanſtalten nicht Clerus begriffen waren.

Der Name dieſer Anſtalten, Katechumenenſch führt uns darauf, einen Unterſchied auseinanderzuſezen ;

Katechumenen und Getauften. Man hatte jezt nicht mehr nöthig wie früher mit der Taufe zu eilen, beſonders da jezt eine chriſtliche Jugend da war, die der Unterweiſung bedurfte. So betrachtete man denn auch die aus dem Heiden- und Judenthume herzutretenden als ſolche der Unterweiſung bedürftige, denen dieſe Zeit zugleich eine Zeit der Prüfung war.

Ob nun in dieſer Zeit, wo die Gleichheit zwiſchen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος aufhörte, einer aus den Presbyteris der Episcopus war, oder ob gleich einer von vorn herein als Episcopus erwählt wurde, iſt ſchwer auszumitteln, und wahrſcheinlich auch verſchieden. Manche Nachrichten deuten auf das eine, manche auf das andere. Es kann alſo um dieſe Zeit noch keine beſtimmte Feſtſezung darüber gegeben haben. Wenn nun beim Euſebius ſich Verzeichniſſe von Biſchöfen, ſelbſt bis in die apoſtoliſche Zeit hinab, finden: ſo iſt das etwas ganz verkehrtes. Die Gemeinde beſtand alſo aus Katechumenen und Getauften; Diakonen, Presbytern und Biſchöfen. Da die beiden erſten und die drei lezten zuſammengehörten: ſo wurde dadurch der Unterſchied zwiſchen Laien und Clerus zuerſt feſtgeſezt, und da dieſe fünf Beſtandtheile in allen Gemeinden ſich fanden: ſo waren alſo alle Gemeinden gleich; daß aber hierin durch das Anſehn mehrerer Hauptſtädte bald ein Unterſchied entſtand, iſt ſehr natürlich.

Wir richten hier unſer Augenmerk beſonders auf Rom, was ſchon jezt der Mittelpunkt war, in welchem man ſich zu vereinigen ſuchte. Polycarp machte nach Rom eine Reiſe, um ſich mit der dortigen Gemeinde in Beziehung auf manche Feſte zu verſtändigen; Hegeſippus machte behufs ſeiner Forſchungen Rom zum Ziel ſeiner Reiſe, um dieſe Zeit war Praxeas auch ſchon in Rom, und man erwartete in den montaniſtiſchen Händeln die Verwendung des römiſchen Biſchofs. Bis hierhin waren die römiſchen Biſchöfe zwar nicht beſonders für das Chriſtenthum ausgezeichnet und ihr Anſehn kam nicht aus einem

Vorzug der Gemeinde, ſondern rein aus etwas äußerlichem.
türlich wurde daher die Autorität oft unverſtändig gebraucht,
ſie kein inneres Fundament hatte a). Der erſte in dieſer
meinde zu nennende iſt **Gajus**, der aber auch nur Presbyter

Das führt uns nun auf manche Abweichungen zur Zeit
Antonine. **Tatian** war ein Schüler des Juſtinus. Wir
ben von ihm nur noch eine Rede an die Hellenen, die eine
lemiſche Apologie des Chriſtenthums gegen die alten Philoſo
iſt, aus anderen Nachrichten wiſſen wir aber, daß manch

---

a) Damals war auch **Marcion** in Rom, den Polycarp einzig als er
bornen des Satan begriffen (weil nämlich dieſer zuerſt dem Men
nach Marcion zur γνῶσις verholfen). Ebenſo kamen **Valentin**
Cerdo nach **Rom**; kurz wir bemerken einen allgemeinen Zug
Dies hatte ſeinen Grund in der **politiſchen Wichtigkeit** R
um derentwillen ſich dort alles von allen Enden zuſammenfand. E
natürlich, daß ſich Hauptpunkte bildeten in wichtigen Städten, wo
ßere Hülfsmittel beiſammen waren. Dahin gehörte in Aſien nicht
ſus, welches nie bedeutend ward, auch nicht Jeruſalem, wiewohl
Metropolitanſitz, nachdem ſich in Aelia Capitolina wieder eine und
nicht judaiſirende Gemeinde gebildet, ſondern **Antiochia**, wo
Ignatius und **Theophilus** lebten, und ſpäter ſich eine katech
Schule bildete. Ferner **Alexandria**, wo eine Katechetenſchule
ſchon lange beſtand, der vor oder nach **Pantänus** (der früher in
dien geweſen war und dort ein Evangelium Matthäi will gefunde
ben, welches der Apoſtel Bartholomäus dorthin gebracht habe, na
ner Fabel oder ſchlechten Conjectur in einem ſchon gelehrten Zeit
nach einigen Nachrichten, deren Euſebius nicht erwähnt, auch **Ath**
goras vorſtand, hernach **Clemens**. Dergleichen wiſſen wir von
wenig. Dafür aber herrſchte dort ein Sinn, das eben durch jene
ſtände angeregte Streben, die Einheit des ganzen zuſammenzuh
auszubilden (weil nämlich alle Differenzen dort, wo man von allen
den zuſammenkam, am meiſten auffielen), und ein großer Inſtink
das, was auf die dort vorzüglich bewegliche Maſſe wirkte. Ebe
finden wir aus denſelben Gründen im apoſtoliſchen Zeitalter in J
lem, als ein nothwendiges und achtungswerthes Element. Hierin i
erſte Grund der römiſchen Uebermacht. Wie wenig aber noch di
tern Anmaßungen Statt gefunden, ſieht man aus dem Betragen
Marcion, wo der römiſche Biſchof, indem er ihm die Kirchengemein
verſagte, ſich der Verfügung eines kleinen pontiſchen Biſchofs fügte
ſpäteren Zeiten würde ein Papſt jenen in Schutz genommen haben,
dieſen ſeine Macht fühlen zu laſſen. Schl.

gnoſtiſirendes über die **Materie** und das **Böſe** in ſeinen Aeußerungen vorkam; daß er die Materie als etwas ungöttliches anſieht, veranlaßte ſeine Abweichung, die aber erſt durch ſeine Schüler, die **Enkratiten** (ἐγκρατῖται), weiter ausgebildet wurde. Er meinte, daß, da die Materie der Grund des Böſen wäre, nur ein Mittel zur Heiligung ſei, ſich ſo wenig als möglich mit der Materie zu vermiſchen. Daher ihr Werthlegen auf Enthaltſamkeit, ἐγκράτεια, und natürlich enthielt man ſich hier beſonders des ſinnlichen, des Fleiſches und Weins, das den Menſchen beſonders zu Ausbrüchen ſeiner Kraft treibt. Dazu kam auch noch die Verwerfung der Ehe; dieſe wurde auch als eine Vermiſchung mit der Materie angeſehen, weil die Geſchlechtsvermiſchung die materiell bildende Kraft iſt. In dieſer Anſicht iſt auch ein Gegenſaz gegen das judaiſirende nicht zu überſehen. An Sabbaten und Feſten wohl zu leben war bei den Juden eine Frömmigkeit, und eine zahlreiche Nachkommenſchaft zu haben etwas verdienſtliches und löbliches. Dagegen ſezte ſich alſo die Partei der Enkratiten [a]), man kann aber nicht ſagen, daß daraus eine Sekte entſtand, denn da keine Abweichung weiter damit verbunden war: ſo konnte es auch keinen Anlaß zu einer Kirchentrennung und Ausſchließung derſelben aus der Kirche geben, und ſie ſchloſſen ſich ſelbſt auch nicht von der Kirchengemeinſchaft aus.

---

[a]) Denn der Werth, den die Juden auf eine große Nachkommenſchaft legten, hing nicht mit dem Intereſſe an dem inneren ihrer Religionsform zuſammen, ſondern mit der nationalen Seite derſelben, Intereſſe an der Verſtärkung des Volkes Gottes. Auch nur in dieſem Sinne antijüdiſch war ſein διατεσσάρων, welches die Genealogie, und was ſich auf Jeſu Abſtammung von David bezieht, wegließ. Man ſieht übrigens hieraus, wie auch damals noch nicht der Kanon gleichförmig geſchloſſen oder allgemein bekannt war. Nach Theoderet fand dieſes Buch in ſeiner Diöceſe verbreitet und führte erſt ſtatt deſſen die vier Evangelien ein. **Severus** ſoll nach ihm die pauliniſchen Briefe und die Apoſtelgeſchichte verworfen haben. **Tatian** hat ſich auch durch ſeine προβλήματα um Exegeſe verdient gemacht. Die Löſung derſelben von ſeinem nicht enkratitiſchen Schüler **Rhodon** iſt verloren gegangen. Schl.

Dem Inhalt der Lehre nach ſind die Montaniſten de Enkratiten ſehr verwandt. Aber die Wirkung, die die erſtere in der Kirche hervorbrachten, iſt ſo verſchieden von der der lezte ren, daß man nach einem Grunde dieſes Unterſchiedes frage muß. Dieſer iſt kein anderer, als daß die Enkratiten, die nu eine kleine Partei blieben, von einem ſpeculativen Geſichtspunkt ausgingen, und wer den nicht einſah, blieb der Richtung fern der Montanismus aber hatte eine praktiſchere Richtung und be ſtand hauptſächlich in einer Polemik gegen eine laxere Anſicht de Chriſtenthums: das war ſeine gute Seite a)). Auf der ander Seite war es aber nichts als eine ſchwärmeriſche Aufregung Montanus, ein Myſier, vielleicht lateiniſcher Abſtammung, un zwei ſeiner Anhängerinnen b)) gaben ſich für den παράκλητος au und brachten als ſolche, da ſie Belohnung und Strafe verhi ßen, gegen die Unſittlichkeit und den Leichtſinn der Zeit predigte und zugleich chiliaſtiſche Vorſtellungen hatten, eine große Bew gung hervor. Es war alſo allgemeines chriſtliches Intereſſe, w man dieſe Prophetie gelten laſſen wollte. Gewöhnlich iſt di Meinung, Montanus habe ſich für den perſonificirten παράκλη τος auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus der perſonificirte λόγος wa ausgegeben. Epiphanius führt Stellen von ihm an, „De Menſch iſt eine Leier ἐγὼ δὲ τὸ πλῆκτρον,“ und „Der Menſc ruhet, ich aber wache.“ Jene Stellen beweiſen aber nichts, d mehrere von ſeinen Schülern, z. B. auch die Prophetinn Maxi milla, nach Art der alten Propheten in der erſten Perſon ſpr

---

a) Sie nannten nach dem pauliniſchen Unterſchiede die katholiſchen Chr ſten, welche in ihre Strenge nicht eingingen, ψυχικοί, und indem n ſie ſelbſt πνευματικοί waren, rühmten ſie ſich auch dieſer beſonder Gaben des Geiſtes in der Perſon des Montanus und ſeiner beid Prophetinnen. Schl.

b) Da die Gegner daraus, daß die Weiber in der Gemeinde ſchweigen ſo len, keinen Vorwurf hergeleitet zu haben ſcheinen, ſo müſſen wol Pri cilla und Maximilla wenigſtens nicht als ordentliche Lehrerinnen der Gemeinde aufgeſtanden ſeyn. Schl.

chend angeführt werden; ſie redeten alſo im Geiſt des παράκλητος, ebenſo von ihm begeiſtert wie die alten Propheten. Montanus ſtellte die Nothwendigkeit ſeiner Sendung dar und brachte ſie in Analogie mit den früheren. Er ſagte, Chriſtus ſei auf die Propheten gefolgt, und er habe den παράκλητος verheißen. Nun wiſſen wir nicht genau, ob Montanus eine andere Theorie über die Ausgießung des heiligen Geiſtes auf die Apoſtel aufſtellte, oder ob er meinte, in ihm ſei eine neue göttliche Sendung erfolgt. Da die Kirchenlehrer ihm niemals entgegnet hatten, er läugne die Autorität der Apoſtel, ſo müſſen wir das leztere annehmen, ſonſt würde jenes gewiß von ſeinen Gegnern hervorgehoben ſein. Dazu kommt, daß er ſagte, Die Kirche müſſe von ihm wieder auf einen neuen Punkt gehoben werden. Er dachte dabei wol nur, die Kraft des Geiſtes ſei geſchwächt und verringert in der Kirche, und Gott habe ihn ausgerüſtet, ſie wiederherzuſtellen. Er ſtüzte ſich auf den Ausſpruch Chriſti, Er habe ſeinen Jüngern noch viel zu ſagen, ſie könnten es aber noch nicht faſſen.

Er ſoll auch von der gewöhnlichen Kirchenordnung abgewichen ſein, doch müſſen wir nicht glauben, daß er neue Lehren gegeben habe, ſondern er ſchrieb nur neue Gebote vor. Nach den Berichten von ſeinen Gegnern heißt es, er ſezte neue Quadrageſimal-Faſten nach Pfingſten ein; das Faſten muß alſo damals etwas ganz gewöhnliches geweſen ſein. Man faſtete zweimal wöchentlich, feria quarta und sexta, eine Gewohnheit, die aus dem Phariſäismus herübergezogen wurde; ferner zwiſchen der Todesſtunde Chriſti und dem Auferſtehungsmorgen. Man hat das gewiß nicht für etwas verdienſtliches angeſehen, ſondern für etwas ſymboliſches: Trauer über die Sache, ſich ſtüzend auf den ſpäteren Ausdrukk Chriſti, Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen ſein, werden ſie faſten. Wahrſcheinlich war dieſer Gebrauch aus einer häuslichen Einrichtung bei den Apoſteln entſtanden. Ebenſo wie das Wohlleben nach dem großen Ver-

ſöhnungsfeſte bei den Juden etwas religiöſes war: ſo m
auch eine ſymboliſche Einſetzung bei den Chriſten, daß m
der Zeit zwiſchen Oſtern und Pfingſten nicht faſten dürfte
der feria sexta und quarta enthielt man ſich bloß des
mahls. Montanus wollte das Faſten ſchärfen, und nich
bis Mittag, wie gewöhnlich, ſondern es bis nach Sonne
gang verlängert wiſſen. Dies überſchritt freilich die urſprü
Idee und ſcheint etwas verdienſtliches vorauszuſetzen [b]).
kann das auch etwas ſymboliſches ſein; eine größere Traue
den Verfall der Kirche. Daß ihm der Verfall der Kirc
beſonderes Prinzip war, erkennt man daraus, daß er al
durch grobe Verſündigungen befleckt wären, aus der Kir
immer ausſchließen wollte, obgleich er ihnen die Möglichk
göttlichen Verzeihung nicht abſprach. Seine Anhänger
weiter, weshalb ſie Epiphanius für eine eigene Sekte hält
ſonderbar iſt. Eine ſeiner Anhängerinnen hatte eine Art
teriſchen Traum, daß in einer kleinen Stadt Phrygiens das
Jeruſalem vom Himmel ſteigen werde; und am beſtimmten
ſuchte man noch immer in einen Zuſtand der Ekſtaſe vers
werden, um die Prophezeiung auszubilden. Wir ſehen al
eine Verbindung des fanatiſchen mit dem geiſtlichen Hoch
denn wer eine Verſchlechterung der Kirche annimmt, ſtel
als beſſer, über ſie. Wenn nun der Fanatismus imme
Analogie des Wahnſinns iſt, der Grund des letzten aber
cher Hochmuth: ſo fragt es ſich, hat der geiſtliche Hochmu
ihnen den Fanatismus erzeugt oder umgekehrt? Alles
dafür, daß ſie keine Betrüger waren, ſondern ſie waren geiſ

---

a) Aber um an ſich gottgefälligen ſoll man ja Freude haben, und an
denſelben auch! Schl.

b) Die Beſchuldigung hierüber ging nicht gegen das Prinzip, ſonde
er dieſes einführte gegen die durch die häufigen Communicatione
ſtürzte Gewohnheit der Kirche. Hier ward alſo die katholiſche
vorzüglich gebildet durch das Beſtreben an der Ueberlieferung fe
ten, im Prinzip war man einig. Schl.

ungewöhnlich ekſtatiſche Zuſtände für Eingebungen des Geiſtes zu halten. Das veranlaßte nun in Kleinaſien mehrere einzelne Kirchenverſammlungen, ein Zuſammentreten mehrerer Gemeinden, um über Kirchenſachen zu entſcheiden; die Grenze dieſes Abſchnitts. Zwei Biſchöfe in Aſien, Claudius Apollinaris von Hierapolis und Serapion von Antiochien, waren beſondere Gegner dieſes montaniſtiſchen Schwindels. Serapion ſammelte Unterſchriften ſeiner Biſchöfe und ſchikkte ſie an die Gemeinden, um ſie zu warnen. Dabei kam auch vor, daß einer ſeiner Geiſtlichen ſchrieb, Leute ſeiner Gemeinde hätten ſich erboten, den böſen Geiſt aus der Priſcilla auszutreiben, ihre Anhänger hätten es aber nicht zugeben wollen. Daraus folgt, daß das Exorciſtenweſen auch in der Kirche fortbeſtand, und zweitens, daß der Montanismus es nicht recht wagte, den Kampf mit der Kirche aufzunehmen, damit es ſich zeige, ob ein göttlicher oder ein finſterer Geiſt in ihm ſei. Da Montanus behauptete, es ſeien die Geiſtesgaben aus der Kirche gewichen, und man ihm nicht entgegenſezte, daß die Gabe, die Geiſter auszutreiben, noch in der Kirche ſei: ſo muß man glauben, daß die Kirche mit dieſem Exorcismus nicht hervortreten wollte, oder ihn für keine beſondere Geiſtesgabe hielt.

Noch auf einen zweiten Punkt hielten die Montaniſten beſonders: ſie verboten die zweite Ehe, welche ſie ganz dem adulterium und stuprum gleichſezten; offenbar nur, weil man ſeine Pflicht durch die erſte Ehe erfüllt habe, und die zweite alſo nur ein Werk der Luſt ſei*). Aehnliches hatte auch ſchon Athenagoras (p. 27) gethan, indem er ſagte, daß die zweite Ehe eine Art von wohlanſtändigem Ehebruch ſei, indem man ſich von der erſten Frau gleichſam noch nach dem Tode trenne. Dennoch wollte die Kirche keine Art von Verbot dagegen aufſtellen, ſo

---

*) Wenn Montanus auch beſchuldigt wird, Ehen gelöſt zu haben: ſo gilt dies wol nur von der zweiten, da Auguſtin ſagt, die erſte Ehe hätten auch die Montaniſten nicht gewagt für verboten zu erklären. Sch.

wie auch nicht die ſtrengeren Faſten empfehlen. Die Beſch
gung betraf aber nicht das Prinzip, darüber war man ei
man ſezte ſich dagegen, daß etwas ſollte auf eine unbeglaub
göttliche Autorität gegen eine in der Kirche beſtehende Gew
heit eingeführt werden. Hier zeigte ſich der Katholicismus
erſten Mal in dem Feſthalten an der Tradition. In Bezieh
auf die beiden Punkte des Verbots der zweiten Ehe
der Ausſchließung der Gefallenen ging die kathol
Kirche vom Gebote der Milde aus, das auch ſchon Chriſtus
pfohlen. Daß freilich dies ein Vorwand für arge Laxität wu
und daß vielleicht die große Zahl der auszuſtoßenden die Ki
abgehalten, iſt nicht zu leugnen. Der richtige Grund, die M
taniſten abzuweiſen, iſt dieſer, daß jede Stufe der Gemeinſch
in der chriſtlichen Kirche zugleich ein göttliches Gnadenmittel
und alſo zur größeren Befeſtigung diene. Wenn man den La
ein nicht die göttliche Vergebung abſprechen konnte, ſo mußte
Kirche auch die Vergebung zu realiſiren ſuchen, und daher kon
ſie ihnen nicht den Gebrauch der Gnadenmittel entziehen. G
nahe hätte auch gelegen, dem Montanismus entgegenzuhalt
daß, was die Kirche auf Erden binde und löſe, auch im Hi
mel ſo ſein ſolle. Wenn nun Montanus die göttliche Vergebu
annahm: ſo mußte er auch jenes thun. So wie nun in Kl
aſien durch Synoden und allgemeine Schreiben hierüber verh
delt wurde, ebenſo auch in Rom, und es kam darauf an, ob
römiſche Biſchof die Erſcheinung des παράκλητος in Montan
anerkennen würde. Tertullian contra Praxeam erzählt, d
der römiſche Biſchof Victor, ein Afrikaner, nahe daran gew
ſen, dieſelbe anzuerkennen, er ſei aber durch den Praxeas,
nem kleinaſiatiſchen Chriſten, abgehalten worden. Es iſt d
eine weiſe Providenz Gottes geweſen, den Chriſten dadurch n
auf eine längere Zeit die Freiheit zu laſſen, wenngleich nach
manches von Montanus geſtiftete in die Kirche überging.

Indem nun die Biſchöfe von Hierapolis und Antiochia e beſtimmte Oppoſition gegen die Montaniſten bildeten, welche gewiß von den ioniſchen Chriſten, die immer weichlicher waren, entſchieden begünſtigt ward, der Montanismus dagegen ſich in Cilicien, Cappadocien, Myſien und Galatien ausbreitete, und von hier auch nach Gallien die Kunde kam: intercedirten die Confeſſores der galliſchen Gemeinden in Rom dafür, daß man die Gemeinſchaft mit den Phrygiern nicht abbrechen möchte. **Eleutherus**, Biſchof von Rom, ſcheint die Montaniſten zwar getadelt, aber doch die Kirchengemeinſchaft nicht aufgehoben zu haben; inzwiſchen geſchah dies auf mehreren Synoden zu Hierapolis und ſonſt (Euſeb. V, 16). Der römiſche Biſchof **Victor** wurde aber durch den Praxeas gehindert, wenigſtens den Montanus anzuerkennen. Epiphanius ſagt zwar, die Montaniſten hätten ſich ſelbſt ausgeſchloſſen; es [illegible] alſo ein Unterſchied geweſen ſein. In manchen Gegenden, [illegible] es ganze montaniſtiſche Gemeinden, ja Diſtrikte gab, die in [illegible] Praxis der allgemeinen Kirche nicht eingehen wollten, ſondern das Gegentheil verlangten, ſchloſſen ſich die Montaniſten von der Kirchengemeinſchaft ſelbſt aus; in anderen, wo es nur einzelne Montaniſten gab, war es umgekehrt, und die Synodalexcommunication traf beſonders die letzteren, wenn die Gemeinden, unter denen ſie lebten, ſich an die Excommunication anſchloſſen. Wir ſehen alſo hier die erſte durchgehende Kirchenſpaltung. **Epiphanius**, der eben nicht durch Sachkenntniß ausgezeichnet iſt, hat die Montaniſten auf ſehr triftige Weiſe widerlegt. Er ſagt, Wenn ſie der katholiſchen Kirche den Mangel der Weiſſagungen und anderer χαρίσματα zum Vorwurf machten, und außerordentliche Geiſtesgaben bei ſich behaupteten: ſo müßten ſie dieſe auch *nach* Montanus fortdauernd angenommen haben. Da nachher keine neuen Propheten unter ihnen aufgetreten: ſo müſſe man bei der allgemeinen Leitung der Kirche durch den heiligen Geiſt ſtehen bleiben. Daſſelbe iſt nachher, wenn auch nicht in der Theorie, doch in der Praxis der katholiſchen Kirche oft und fortdauernd vorgekommen, indem man

die Einwohnung des Geiſtes überall vorausſetzte, wo die K
als Gemeinweſen auftrat. Denn in den Synoden, die w
des Oſterſtreites und ſo auch in der montaniſtiſchen Sache z
häufiger gehalten wurden, bediente man ſich der Formel aus
Apoſtelgeſchichte ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.

Was ihre eigentliche Theologie betrifft: ſo erzählt Ep
nius von Montanus, er habe geſagt, Nicht ich, ſondern
der Vater iſt gekommen. Montanus ſcheint das πνεῦμα
dem πατήρ zu identificiren; das weicht alſo von der gewö
chen ſich bald fixirenden kirchlichen Vorſtellung von Chriſt
und neigt ſich mehr zum Sabellianismus hin. Doch ſpric
auch von der Sendung durch den Vater, und ſeine Anh
rinnen ſagten, κύριός με ἀπέστειλε, woraus folgt, daß
theoretiſchen Ausbildung der Begriffe von dieſer Partei n
geſchah, ſondern ſie ſich in dunklen Vorſtellungen bewegte.
phanius giebt den Montaniſten das Zeugniß, daß ſie den ga
Kanon des alten und neuen Teſtaments angenommen. Als
157 Montanus auftrat im 19ten Jahr des Antonin (157), exi
der neuteſtamentliche Kanon noch nicht. Es ſoll das Zeu
des Epiphanius ſich auch nur darauf beziehen, daß ſie ke
von den Büchern, die im Kanon waren, zur Zeit des Epi
nius verwarfen, und ſich auch nicht auf apokryphiſche ber
hierin alſo mit der Kirche zugleich gingen. Vom Tertul
ſpäter.

Um dieſe Zeit erwachte auch ein Streit zwiſchen den r
römiſchen und aſiatiſchen Gemeinden in Beziehung auf die Fe
des Oſterfeſtes. Allgemein nämlich wurde eine Differenz
ſonnt und beſprochen, welche ſchon lange vorhanden war.
aſiatiſchen Gemeinden hatten das Paſſahfeſt am 14ten Niſan
feiert ohne Rückſicht auf den Wochentag, ſich richtend nach
jüdiſchen Kalender, und den dritten Tag darauf feierten ſie O
Sie hielten ſich an die urſprüngliche moſaiſche Beſtimmung
Paſſahfeſtes. In der lateiniſchen Kirche war man davon

gegangen, Oſtern am Sonntag zu halten, da Sonntag κυριακὴ ἡμέρα war. Dann hatten ſie das Paſſah am Abend vorher gegeſſen, um die Faſten bis dahin zu halten, welche alſo auf Jeſu Wort ſich gründend ſchon lange beſtanden hatten. Daraus ſieht man, daß das Paſſahfeſt in allen Gemeinden gefeiert wurde ohne Rückſicht auf den Unterſchied der helleniſchen und jüdiſchen Gemeinden. Aber an eine eigentliche Feier des Charfreitags iſt nicht gedacht worden. Dieſe Differenz kam nach Rom zur Sprache. Der Biſchof Victor, ein Afrikaner, der gewohnt war, daß eine große entſcheidende Autorität von Rom ausging, wurde über dieſe Differenz ſo ergrimmt, daß er Miene machte die Kirchengemeinſchaft mit den Aſiaten ganz aufzuheben. Als Vertheidiger des aſiatiſchen Gebrauchs trat der Biſchof Polycrates von Epheſus auf, der ſich auf die ununterbrochene Tradition berief, und das für ſich hatte, daß in ſeiner Gemeinde der Gebrauch ſeit der Zeit des Johannes beſtehe. Victor wollte deſſenohnerachtet nicht von ſeiner Praxis laſſen, ohne daß er eine conſtante Ueberlieferung vom Apoſtel Petrus hätte nachweiſen können. Was ihn aber beſtimmte, hierauf zu halten, war, daß er die chriſtliche Feſtfeier nicht von der Einrichtung des jüdiſchen Kalenders abhängen laſſen wollte. Dazu kam, daß das Oſterfeſt das Hauptfeſt der Chriſten war, nach welchem faſt alle Feſte geordnet wurden, und ſo war die Sache wichtig. Denn er glaubte darin den Keim zu einer Spaltung zwiſchen Griechen und Lateinern zu ſehen und wollte derſelben vorbeugen. Daher griff er zu einem Mittel, das freilich nur ein heftiges afrikaniſches Temperament anwenden konnte, durch eine Drohung die Zuſtimmung der älteren Gemeinden zu erhalten. Die Sache ging aber nicht durch. Es wurden über dieſen Gegenſtand mehrere Synoden in Aſien gehalten, wo natürlich, da es eine Materie von geſchichtlicher Kunde und Rechnung betraf, nur die ſich nun ſchon beſtimmt unterſcheidenden Biſchöfe und die gelehrten Presbyter, welche die Pflanzſchulen von jenen waren, zuſammen-

kamen; und ſo fing der Clerus beſtimmt an, ſich herauszu
Daher machte man es von dieſer Zeit zu einem eigenen
dium, den Oſterkanon zu beſtimmen. Die Aſiaten wollten
troz der Drohung nicht in die lateiniſche Art einſtimmen.
Bruch war alſo nahe daran über einen äußerlichen Geg
zu entſtehen. Er wurde indeß vermittelt durch Irenäus,
Kleinaſiaten, der kurz vorher nach Gallien gezogen war
für unparteiiſch angeſehen werden konnte. Er war aber de
Meinung, daß die anderen Gemeinden ſich nach Rom
ſollten. Da aber ihm die Vermittlung auf dieſe Weiſe ni
lang: ſo beugte er wenigſtens dem Bruche vor, indem e
Victor vorſtellte, daß dieſe Differenz ſchon lange beſtanden
eine Trennung zu bewirken. Er ſagte dabei, Die Gem
hätten immer als Zeichen der Gemeinſchaft ſich zu Oſter
Abendmahl zugeſchikkt, und das ſei auch unter ſolchen G
den geſchehen, die eine verſchiedene Praxis gehabt. Es w
eine große Weisheit, ſich auf eine Tradition zu berufen
Beweiſe, daß Differenzen zwiſchen den Gemeinden die K
gemeinſchaft nicht aufgehoben hätten.

Wir erwähnen hiebei des Irenäus, der uns ein
[illegible] [illegible] hinterlaſſen hat, beſonders gegen die G
ker gerichtet; was aber ſein geſchichtliches Urtheil betrif
muß man ſich dabei in Acht nehmen, da er ſich über ſeine
ner nicht unbefangen ſondern mit Haß und Tadel aus
und der üblen Sitte dieſer Zeit nachgeht, die von der Kirc
entfernenden Parteien mit Schimpfworten zu behängen. D
er in ſehr großem Anſehn in der Kirche ſtand: ſo hat e
zur Weiterförderung des kirchlichen Lehrbegriffs wenig be
gen. Er bekämpft die Gnoſtiker mit der alten Ueberlief
daß nur ein Vater, ein Sohn und ein Geiſt ſei, ohne ſ
die nähere Beſtimmung und Erſcheinungsformen einzulaſſe
Kirchenregiment, wie oben erwähnt, war er löblich mäßig.
in einer Hinſicht müſſen wir ſeiner lobend erwähnen. (

ſchwört am Ende einer verloren gegangenen Schrift beim Euſebius die Abſchreiber, ſein Buch genau abzuſchreiben und ja alles zu vergleichen, damit keine Entſtellungen geſchähen. Es iſt dies das erſte Zeichen eines kritiſchen Verfahrens. Durch Irenäus erfahren wir auch, daß damals ſchon Gemeinden in Germanien beſtanden, die wahrſcheinlich von Gallien aus dahin gekommen und nicht mehr jung waren, da er auch hier ſchon von Tradition ſpricht.

Der nächſte Punkt, auf den wir nun unſere Aufmerkſamkeit richten, iſt die Zeit, wo die chriſtliche Religion für eine erlaubte Religion (religio licita) im römiſchen Reiche gehalten wurde, das geſchah durch ein Edict des Gallienus um 260. Man 260 ſollte glauben, daß dadurch alle Verfolgungen gegen die Chriſten aufgehört hätten; das findet zwar ſich nicht, aber die ſpätern Verfolgungen konnten doch nur geſchehen auf eine das Geſetz umgehende Weiſe oder durch ein rein willkürliches Verfahren; alſo kam das Chriſtenthum durch jenes Edict zur Ruhe. Aber bis dahin iſt es eine Zeit der Gefahr, zugleich aber der innern Entwicklung.

Wir knüpfen hier unſere Betrachtung wieder an die montaniſtiſche Bewegung an, und zwar an den Antheil, den Tertullian an dieſer Partei genommen. Dieſer war früher ein heidniſcher Rechtsgelehrter, dann Presbyter und hat vorzüglich in Carthago gelebt. Wenn er auch zu Rom geweſen iſt, ſo hat er dort wenigſtens kein kirchliches Amt bekleidet. Er wurde erſt in ſeinem ſpäteren Alter, als er den Montanus als ein beſonderes Organ des heiligen Geiſtes ſchätzen lernte, Montaniſt (adv. Prax. p. 191). Auguſtin ſagt, Er ſei für einen Ketzer erklärt worden, nicht grade, weil er Montaniſt war, ſondern weil er, was genau damit zuſammenhing, die zweite Ehe für ein stuprum hielt. Man ſieht daraus, daß der Begriff „für einen Ketzer erklären“ in verſchiedener Bedeutung genommen wurde. Die Kirche erlaubte die zweite Ehe, nur der Geiſtliche hielt ſich

davon ſeyn (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. 1. Tim. 3, 2). Da e
die groben Sünder von der Kichengemeinſchaft ausſchloß,
hierunter auch die das stuprum treibenden waren: ſo ſieht
wie ſich Tertullian und die Montaniſten ſelbſt ausſchloſſen.
guſtin ſagt, daß dieſe Partei damals, weil ſie ſehr ſchwac
worden, ihre Kirche zu Carthago der katholiſchen Kirche
gab. Die Lehre in großen Gemeinden konnte nämlich nic
an einen Ort gebunden ſein, ſondern wurde an verſchie
Stätten (Kirchenhäuſer entſtanden erſt jezt) gehalten. An
ſolchen Ort gab es einen Epiſcopus und ein Presbytercolleg
welches durch die Stadt vertheilt war. Der Ort nun, w
Presbyter Tertullian lehrte, hatte ſeine Meinung angenom
und daher der Name Tertullianiſten. Tertullians montani
Schriften ſind protreptiſch in Beziehung auf die Strenge
Sitten, und dieſe hat ihn auch wol dahin gebracht, den
tanus für ein beſonderes Organ des göttlichen Geiſtes zu h
Wenn Tertullian auch zu Carthago zugleich aus der Kirch
meinſchaft wäre ausgeſchloſſen worden: ſo hätte der in h
Anſehn ſtehende Biſchof Cyprian ihn wol nicht als ſeinen
züglichſten Lehrer nennen können *).

---

*) Daß Tertullian als Montaniſt anderswo gelebt als in Carthag
nirgends geſagt, auch giebt es keine Nachricht von einem ſinderu
Carthago beſonders ausgebrochenen Schisma. Da nun Auguſtin
derer Tertullianiſten erwähnt (haeres. 86.), welche ihrer ge
Anzahl wegen zu ſeiner Zeit ihre Kirche der katholiſchen übergabe
ſich mit ihnen vereinigt, und da Tertullians montaniſtiſche Sch
größtentheils Ermahnungen ſind, ſich an die ſtrengere Sitte anzu
ſen, und ſeine Beredſamkeit ihm gewiß viele Anhänger zuzog:
wahrſcheinlich, daß diese ſich am meiſten in der Kirche, wo er als
bater lehrte, ſammelten, und man ihnen vielleicht, um nicht eine
Spaltung hervorzubringen, dieſen Namen gab. Schr.

C. Ereigniſſe

bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wo das Chriſtenthum als etwas erlaubtes im römiſchen Reich durch Gallien erklärt wurde. 260.

Es iſt eine feſte Nachricht, daß unter **Commodus** das Chriſtenthum in die höheren Stände zu Rom kam; das mußte eine wiſſenſchaftlichere Behandlungsweiſe hervorbringen, da man das Chriſtenthum bisher nur unter den niederen Ständen und in den Provinzen gefunden hatte. Dazu kam noch, daß das Chriſtenthum ſelbſt unter den Soldaten Eingang fand. Die Auflehnung der Prieſter gegen daſſelbe mußte freilich fortdauern, ſo lange es noch angeſehene Anhänger des Heidenthums gab. Die Tempel wurden immer mehr verlaſſen und dies veranlaßte denn die Regierungen, die gegen das Chriſtenthum verordneten Geſetze gegen die Chriſten in Anwendung zu bringen. Man brauchte daher nicht einmal nach Rom zu gehen, denn die Statthalter hatten ja die Macht dazu. Vom **Severus** ging ein neues Edikt gegen die Chriſten aus, es hatte aber mehr die Tendenz, daß keiner, der bisher der Staatsreligion angehangen, zum Judenthum oder Chriſtenthum übertreten ſollte. Man ſieht daraus, daß die Juden noch fortfuhren Proſelyten zu machen und gegen die Chriſten anzureizen; auf der andern Seite lag aber darin ſchon eine Garantie für die, welche ſchon Chriſten waren. Die Chriſten betrachteten ſich ſeit dieſer Zeit als in einer Art von Ruhe, und fingen nun zuerſt an, kirchliche Gebäude aufzuführen. Das hinderte aber nicht, daß ſich die Verfolgungen wieder erneuerten, doch nahmen dieſe immer eine neue Geſtalt an. **Maximin** gab ein Edikt gegen die Lehrer des Chriſtenthums. Dies war gegen des Severus Geſez, denn das waren doch keine erſt übergegangene; vielleicht unter dem Vorwande, daß von dieſen Verleitungen zum Chriſtenthum überzutreten ausgingen. Unvergleichlich größer und allgemeiner war die Verfolgung unter **Decius**

in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Was ſie hervorg
hatte, iſt nicht recht klar, ſie hatte aber eine größere Allg
heit als die früheren; ihre Tendenz war, die Chriſten ſollte
Chriſtenthum entſagen und die heiligen Schriften ausliefern
her finden wir in dieſer Verfolgung verſchiedene Grade von
indem viele durch die ausgeſuchteſten Martern verleitet w
das Chriſtenthum zu verläugnen. Wir müſſen nämlich, d
tanus ſich ſo heftig gegen das Sittenverderben ſezte, an
daß viele zum Glauben übergetreten waren, denen es nic
Ernſt um die Religion war, und andere gab es, die in
ſtenthum geboren waren. Daher unter den abgefallenen di
Sacrificati, Turificati, Libellatici und Traditores; die
die Auslieferer der heiligen Schriften, waren die gefäh
Man ſieht aber daraus, daß damals der Codex des ne
ſtaments ſchon muß verfaßt und allgemein verbreitet
ſein. In dieſer Verfolgung und in der des Valerian
die anſehnlichſten chriſtlichen Lehrer, Cyprian, Dio
von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgos, d
ſpiel, ſich durch die Flucht ſicher zu ſtellen und empf
auch den übrigen Chriſten. Hierin finden wir eine verſ
Anſicht der Dinge, einen Mittelweg zwiſchen denen, die d
tyrertod ſuchten, und den Gnoſtikern. In dieſer Flucht
Verfolgung lag auch der erſte Anlaß zum Eremiten
Man war in Einöden geflohen; theils kehrte man von
die Heimath zurück, theils blieb man dort, beſonders in
ten und Cyrene. Paulus Eremita in Aegypten war
der das Leben in der Hütte beibehalten. Ob ſchon d
die dies Beiſpiel gaben, eine höhere Verdienſtlichkeit be
ten, iſt nicht leicht zu entſcheiden. So wie dieſe Verf
großen Abfall veranlaßten, wird auch im Gegentheil
daß Märtyrer, die unter allen Qualen dem Chriſtent
blieben, dem Chriſtenthum großes Anſehen verſchafften.
geſagt, daß ein ſolcher ſtandhafter Bekenner in Rom,

rentius beſonders bekannt iſt, Urſache war, daß das Chriſtenthum vorzüglich in die höheren Stände kam. Der Unfall des Valerian gegen die Perſer und die Nothwendigkeit, die Grenzen des Reiches zu ſichern, brachte, in Verbindung damit, daß das Chriſtenthum beſonders unter den Soldaten Eingang fand, das Edikt des Gallienus hervor, wonach das Chriſtenthum unter die Klaſſe der religiones licitae erhoben wurde (c. 260). 260

Nun knüpfen wir wieder an die Montaniſten an. Aus dem, was über das montaniſtiſche Weſen geſagt iſt, läßt ſich kein anderes Reſultat ziehen, als daß es eine ſtärkere Spaltung war, als wir biſher in der Kirche gefunden, und daß ſie ſich beſonders darum weiter verbreitet hatten, weil ſie von der Praxis ausgingen. Der ſtärkſte Kampf dagegen war in Syrien und Jonien, wogegen der Montanismus ſich beſonders in den inneren Ländern Kleinaſiens ausbreitete. Es war das aber keine völlig abgeſchloſſene, ſondern eine durch mancherlei Uebergänge und Verſchmelzungen vermittelte Spaltung, die nur hernach in der Geſchichte vollſtändiger erſcheint als ſie geweſen. Man ſieht dies auch daraus, daß Auguſtin den Tertullian auch adstipulator haeresis Novatianorum nennt, die erſt nach ſeinem Tode ausbrach. Denn es wird mehrere Kirchenlehrer gegeben haben, die in manchen Punkten auf die Seite der Montaniſten traten, wenn ſie auch nicht die Prophetie in dem Montanus annahmen. Auguſtin ſagt, Tertullian ſei haereticatus, Hieronymus, daß er kein homo ecclesiae mehr ſei. Tertullian ſagt von ſich ſelbſt, Er ſei gewiſſermaßen sejunctus von den Psychicis: denn die Montaniſten behaupteten, ſie allein wären die πνευματικοί, die große Kirche die ψυχικοί; die Art aber, wie Tertullian von dieſem Verhältniß redet, bezeichnet mehr eine Denkungsart als eine völlig abgeſchloſſene Partei.

Außer chiliaſtiſchen Ideen hatten die Montaniſten nur Aeußerlichkeiten; daß ſie ihre Biſchöfe beſoldeten, hatte gewiß die Abſicht, ſie von andern Gewerben abzuhalten, welche eine Verlezung

der ſtrengen Lebensregeln hätten herbeiführen können. Ih
ſiaſtiſchen Anſichten theilte auch Tertullian, und man ſieh
aus, wie eine nicht auf rein geiſtige Weiſe motivirte Ent
der Sinnlichkeit immer wieder einer ſinnlichen Lockſpeiſe
Auf dieſe Aeußerlichkeiten des Montanismus hat auch Ter
ſehr viel gehalten, und es iſt bei einem Manne von ſolche
ſtesbildung zu verwundern, wie er z. B. auf die Faſt
großen Werth legen konnte. „Auch Sodom und Gomorrh
er, würden gerettet ſein, wenn ſie gefaſtet hätten, denn d
ſten bewahren nicht bloß vor Gefahren, ſondern gewähren
Erhörung der Wünſche von Gott.“ Er legte auch großen
auf das Zeichen des Kreuzes, es muß alſo damal
üblich geweſen ſein *). Es iſt auch von gewiſſen Betſ
als von etwas unter den Chriſten allgemein üblichem di
in ſeinen Schriften; es erſcheint dies als eine allgemeine
die aus dem Judenthum ins Chriſtenthum überging.
wähnt auch, daß nach der Tauſceremonie geſalbt wurde
der Name Chriſten mit der Salbung zuſammenhänge; jeder
dadurch ein χριστός. Dabei kommt aber wieder vor, da
Tertullian ſich gewiſſermaßen gegen die Kindertaufe
doch aber ſo, daß man ſieht, von neugebornen Kindern i
die Rede geweſen, ſondern von Kindern im Knabenalter,
gen es bald darauf bei Cyprian heißt, daß auch kleine
zum Sacrament des Altars zugelaſſen wurden. Tertulli
ſich der Taufe der Kinder nicht entgegen, weil ſie nicht
hörigen Unterricht empfangen, ſondern weil man ſich zur
durch Faſten und Nachtwachen und allgemeines Sündenb
niß vorbereiten müſſe, etwas was bei den Kindern nich
lich ſei.

---

*) Hinter der Empfehlung des Kreuzeszeichens ſcheint mehr der
zu ſtecken, daß die Gewöhnung an ein gemeinſames Zeichen den
unmöglich machen möge, ſich zu verbergen. Schl.

Was die eigentliche Entwicklung der Lehre anlangt: ſo haben auch Epiphanius und andere, die gegen die Montaniſten geſchrieben, ihnen das Zeugniß gegeben, daß ſie ſich nicht von der katholiſchen Kirche entfernten. Tertullian hat auch gegen mehrere Häretiker geſchrieben, und in der Schrift de praescriptione haereticorum auf die Autorität der Tradition gedrungen, nur von einer authentiſchen Auslegung iſt noch nicht die Rede. Er iſt aber auch der erſte, der gern Häreſien aufſuchte, wo keine waren, und es iſt nicht zu leugnen, daß er dabei etwas rabuliſtiſch zu Werke ging, was man ihm zum Theil verzeihen muß, da er vorher Advocat war [a]). Das trifft beſonders ſein Buch gegen den Praxeas, einen aſiatiſchen Chriſten, der den römiſchen Biſchof abhielt, ſich für die Prophetie der Montaniſten zu erklären. Dafür zählt er ihn nun unter die Ketzer, obgleich es Epiphanius und Theoderet nicht thun, und Auguſtin es nur erwähnt als eine Meinung einiger, daß er ſabellianiſire. Praxeas nahm ſeine antignoſtiſche Richtung dahin, daß er die Göttlichkeit Chriſti durchaus nicht wollte als eine προβολή, als ein aus dem göttlichen Weſen hervorgegangenes, angeſehen wiſſen. Es konnte ihm aber auch nicht die Aufſtellung des Irenäus, „Wir glauben an einen Gott, einen Sohn und einen Geiſt,“ genügen. Er ſtellte daher auf, daß der Ausdruck filius Dei auf Jeſum als Menſchen gehe, und daß die Göttlichkeit in Chriſto nichts von der Gottheit auf irgend eine Weiſe abgeſondertes ſei. Er muß daher, um dies mit der Schrift in Uebereinſtimmung zu bringen, geſagt haben, Der ſich vom Vater unterſcheidende Sohn ſei immer caro, das menſchliche [b]). Allein da auch nur dieſer litt: ſo kann man nur mit Unrecht auf ihn den ſpäteren Ausdruck Patripassianus anwenden. Ja wenn er auch nach Tertulli (p. 264) geſagt hat, pater compatitur filio, ſo hat er das n geſagt von jener Conſequenzmacherei in die Enge getrieben, die Einheit der Perſonen zu bewahren, indem er der Gottheit Chriſto das Mitgefühl mit der Menſchheit zugeſchrieben. Da her hat Tertullian den Praxeas verketzert, und er machte am E die Folgerung, „Er habe weder den Vater noch den Sohn," er Sohn und Vater für eins hält. Daraus macht er weiter Folgerung, „Wer den Sohn nicht hat, hat auch das Leb nicht," und ſo ſpricht er ihm das Leben ab [a]). Tertullian ſ Chriſtus ſei filius Dei qua spiritus, und filius hominis [b]) caro. Iſt nun caro die Menſchheit in ihrer Totalität: ſo iſ spiritus keine deutliche Bezeichnung, weil der Menſch auch ei spiritus hat. Arg iſt die Conſequenz, mit der Tertullian ſchli da er dadurch auch ſelbſt ſich nicht von verdächtigen Ausdrü frei gehalten. So wenn er ſagt, Hic (filius) interim accep a patre munus effudit spiritum sanctum, tertium nomen trinitatis, und hernach auch in suis propriis nominibus et sonis: ſo ſabellianiſirt er mehr als Praxeas, indem er ſich des Ausdrukks nomen bediente. Auf der andern Seite mußte er ſich gegen den Vorwurf, gnoſtiſche προβολαί (alterius rei ex altera prolatio) anzunehmen, vertheidigen. Der Vater, ſagte er, habe den Sohn hervorgebracht, wie der Quell den Fluß, die Wurzel den Strauch, die Sonne den Strahl, duae res sed conjunctae, duae species sed indivisae, duae formae sed cohaerentes. Das kann aber jeder ſo auslegen, daß es zwei Aeußerungsweiſen des göttlichen Weſens ſeien, eine mittelbare und eine unmittelbare. Ferner ſagt er vom Geiſt, Tertius a sole apex ex radio — Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. Die Spitze des Strahles läßt ſich aber nicht vom Strahle ſondern, wenn er nicht dann unter dem Medium des Strahles einen dritten verſteht. Ebenſo ſind Formeln, die ſich immer partiell aufheben, Dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum, nec tamen diversitate alium sed distributione. — Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus. Ideo spiritus Deus et sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipso ex quo est. Es iſt das alſo ein Beiſpiel zu den folgenden kirchlichen Beſtimmungen, daß nämlich durch das Ausgehen von der Polemik nur ſolche allgemeine negative Formeln entſtanden. Aber es genügte der Kirche, die nämlich nur wollte, daß nichts in die kirchlichen Formeln aufgenommen würde, was ſtörend einwirken könne. Solche negative Formeln aber konnten am Ende ſich beide Gegner aneignen, woher auch Tertullian, wo er ſich den Gnoſtikern entgegenſetzte, ſich dem Praxeas nähert, und ſtreitet er gegen dieſen, ſo nähert er ſich wieder den Gnoſtikern. Es iſt noch ein Nebenpunkt zu berühren, den man dem Tertullian zur großen Unbill ausgelegt hat. Er ſagt zuweilen unbefangen, Man könne doch nicht leugnen, daß Gott einen Körper habe; und man hat ihn deshalb ſehr grobſinnlicher Vorſtellungen beſchuldigt. Allein er erklärt ſich darüber (adv. Hermog. II. p. 128) ſo, Cum substantia corpus sit rei cujusque, nach Art der platoni Vorſtellung, „Die Seele ſei ein Körper, nicht aber mate ſondern als Subſtanz.“ Dieſe Behauptung und die von Seele gleichfalls erkläre ich antignoſtiſch, da der valentinian βυθός (Urgrund) kaum eine wahre Exiſtenz hat, und alle niſche zwiſchen Allegorie und Wirklichkeit ſchwankt. Er w nur Gott in der höchſten Wirklichkeit gedacht wiſſen, und be ſich dazu eines unbeholfenen am beſten aus der ſtoiſchen T nologie verſtändlichen Ausdrukks, ohnerachtet er ſonſt mehr, die alexandriniſche Billigkeit that, das Handhaben der helleni und römiſchen Gelehrſamkeit verwarf. Gleichzeitig und e ſpäter unter Victor und Zephyrinus kommen mehrere abweich Vorſtellungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater

---

[a]) Falſche Auslegungen und Folgerungen finden ſich auch in den Büchern gegen Marcion und gegen die Valentinianer. Gſl.

[b]) Praxeas muß geſagt haben, der Ausdruck filius Dei gehe auf Jeſus als Menſch (p. 256), filium carnem esse i. e hominem i. e. Jesum — patrem autem spiritum i. e. Deum i. e. Christum. Gſl.

---

[a]) Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium eum alium quam filium credit. Schl.

[b]) Wenn er dem Praxeas die Diſtinction zwiſchen filius Dei und filius minis entgegenſetzt und darauf beſteht, daß auch der erſte d. h. die heit in Chriſto ſich vom Vater unterſcheide: ſo hält er ſich ſehr von der Vermiſchung der Naturen, und bleibt auch dabei, Chriſtu nur nach der menſchlichen Natur geſtorben, und ſo hält er ſich auch der translatio der Naturen zurück. Aber theils hatte auch er im logiſtiſch geſagt homo Deo mixtus, theils, indem er, um den Unter gegen Praxeas zu behaupten, ſagt, Gott habe das Wort hervorgeb kann er die Zweiheit und Dreiheit, die auf dieſe Weiſe entſteht, ſchwer vom Polytheismus oder von gnoſtiſchen προβολαῖς retten. das wollte aber auch Praxeas vermeiden, und man kann beide Ve als etwas, das beſſer vermieden wurde, in ſich tragend neben ein ſtellen. Und ſo auch ſind Tertullians Bilder von der Dreiheit ſehr [illegible] [illegible]. Man ſieht die Schwierigkeit, ſich zwiſche den beiden Klippen auf der einen Seite und zwiſchen dem chiam auf der andern durchzuwinden. Schl.

Um dieſe Zeit iſt nämlich die Rede von einer ebioniti Partei, Artemoniten, welche Euſebius auf einen Arte zurükkführt, und als erſten Erneuerer dieſer Anſicht einen T dotus aus Byzanz darſtellt [a]). Dieſer hatte ſich dort bei Verfolgung verleiten laſſen, Chriſtus zu verleugnen, was ihm Byzanz übel ausgelegt wurde. Deshalb ſei er nun nach gegangen und habe ſich damit entſchuldigt, Er habe nur Menſchen in Chriſto verleugnet; dafür ſei er aber aus der chengemeinſchaft ausgeſchloſſen und habe nun eine Partei g tet [b]). Er konnte dies, wenn er von Chriſto ſo dachte wie

---

a) Euſebius V. extr. und Theoderet nennen beide zuſammen neue Ropa und ſo wird wol die abweichende Meinung des Gennadius, daß man behauptet habe, die Gottheit Chriſti habe erſt mit ſeiner G angefangen, auf einer Verwechslung beruhen. Schl.

b) Es iſt ſchwer zu ſagen, wie weit dieſe Anſicht damals Conſiſtenz ge nen habe. Die Theodotianer werden angeführt als eine eigen Kirchengemeinſchaft mit beſoldeten Biſchöfen, indeſſen fehlt es Details für dieſe Sache, daß man dies nicht buchſtäblich nehmen und die Nachricht von den beſoldeten Biſchöfen hat vielleicht keine a geſchichtliche Grundlage, als die Erzählung von dem Confeſſor Nata rinth oder Valentin, die doch auch etwas göttliches in Chriſto annahmen aber daß der λόγος nicht mitgekreuzigt wäre, oder wenn er auch nur wie Praxeas dachte, oder nur wie Tertullian die Naturen auseinander hielt, mit einiger Sophiſterei behaupten. Auch war ja die gewöhnliche Formel bei Verfolgungen, Chriſtus den Gekreuzigten verleugnen. Der römiſche Biſchof Victor, der ihn ausſchloß, zeigt ſich alſo auch hier wieder ausſchließend. Euſebius berichtet, dieſe Partei habe gemeint, ſie hätte die allein richtige Lehre, die bis auf Victor unbekannt geweſen ſei. Theoderet fügt hinzu, Artemon habe dabei ſich auf die Apoſtel berufen und geſagt, auch dieſe hätten Chriſtum nur für einen Menſchen erklärt, wobei er allerdings einzelne Stellen anführen konnte, wo Chriſtus ἀνὴρ genannt wird in der Rede der Apoſtel, und anderes ähnliche. Wenn aber hinzugefügt wird, er habe geſagt, erſt in der Zeit des Victor habe man angefangen *θεολογῆσαι τὸν Χριστόν*: ſo iſt ſchwer zu ſagen, worauf das eigentlich geht. Uebrigens wird dem Artemon und ſeinen Schülern Gelehrſamkeit zugeſchrieben, auch weltliche, beſonders grammatiſche und mathematiſche Kenntniſſe. Dabei wird geſagt, ſie hätten die Schrift verändert, aber es iſt nicht klar, worin dies beſtanden habe; wahrſcheinlich waren es kritiſche Aenderungen. Bei Theoderet (II, 5.) aus dem parvus Labyrinthus wird auch erzählt, Theodotus habe einen Confeſſor Natalius verleitet, für Geld Episcopus ſeiner Partei zu werden, allein nachher ſei dieſer durch Träume geweckt worden und vom römiſchen Biſchofe abſolvirt wieder zur katholiſchen Kirche übergetreten. Darin ſcheint mir nur zu liegen, daß Theodotus nur die Abſicht hatte, einen Confeſſor und Verleugner zuſammenzuſtellen, um zu zeigen, daß beide doch könnten dieſelbe Anſicht haben, und daß er die Vereinigung mit der katholiſchen Kirche wünſchte und ſeine Anſicht nur entſtand aus dem Maximum einer leichtſinnigen Auffaſſung der Erlöſungslehre. Wenn man bedenkt, daß Praxeas beim Victor in großem Anſehen ſtand, und dieſer ſich ſolcher Ausdrücke be-

diente, welche jeden Unterſchied Chriſti vom Vater leugneten
B. „Wer mich ſieht, ſieht auch den Vater“: ſo können wi
glauben, daß durch die Polemik gegen ſolche Ausdrükke, die
her auch verkezert wurden, die Verkezerung der Artemonite
wirkt wurde.

Es iſt hier noch zu erwähnen Noëtus von Smyrna,
kannt durch eine gegen ihn gerichtete aber nur in Fragm
verhandene Homilie des Hippolytus. Er ſcheint dem Pr
in ſeinen Ausdrükken nahe gekommen zu ſein, nur daß bei
mehr vom Vater und Sohn als vom Geiſt die Rede iſt; le
iſt ein [illegible], χάρισμα. Er ſoll in Bezug auf den Vater
Sohn geſagt haben, „Gott Vater ſei, wie er wolle, ſichtbar
unſichtbar, ſichtbar ſei er in Chriſto; er ſei ἀγέννητος, aber er
auch erzeugt ſein, wenn er wolle, ebenſo ἀπαθής. Das We
beſtehe nur, wenn es Gott κατ᾽ οἰκονομίαν für zuträglich
So ſei Gott Chriſtus geworden und habe mit ihm gelitten,
hernach ſei er in die urſprüngliche ἀπάθεια zurükgekehrt.
und Sohn ſeien alſo bloß verſchiedene Namen, um die Po
rität des ſichtbaren und die Priorität des unſichtbaren Gott
bezeichnen.“ Da nun niemand zu gleicher Zeit ſagt, daß
tus ein Docet geweſen ſei: ſo iſt dies nur eine andere Ar
Ausdrukkes für die Vereinigung des göttlichen Princips
mit der Perſon Jeſu. Noëtus hat ſich auch an das alte
ment gehalten in der Art, wie er die Theophanien erklärt,
dieſe jedesmal der λόγος geweſen ſeien; und nächſtdem ha
ſich daran gehalten, daß man vor allen Dingen die gö
μοναρχία feſthalten müſſe, das Princip der göttlichen Ei
Er berief ſich nun auch wie Praxeas auf Ausdrükke Chriſt
ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, und nächſt der Antwort an
lippus (Joh. XIV, 9 etc.) war für ihn auch Röm. IX, 5.
Hauptſtelle. Der Gegner berief ſich auf dieſelben Stellen
ſagte, Wenn das ſollte noëtiſch ausgelegt werden: ſo müſ
heißen ἕν εἰμι. Das will aber nicht viel ſagen. Uebrigens

ſich Hippolytus in ſeiner Widerlegung ziemlich an denſelben Terminis zu halten wie Tertullian gegen Praxeas. Er unterſchied ebenſo, Gott wäre εἷς κατὰ δύναμιν, und ſeine ἐπίδειξις τριχῇ κατ' οἰκονομίαν (Tertullians dispensatio). In dieſen Ausdrükken war eigentlich nichts gegen Noëtus. Es ging in der Widerlegung auch hier dem Hippolytus ſo wie dem Tertullian, daß er doch einen Schein des Gnoſticismus gewinnt, als von einer Unterordnung der Gottheit Chriſti unter die Gottheit des Vaters. Hippolytus ſagt, Gott wäre zwar μόνος, aber doch auch πολύς. Hier ſoll die erſte Vorbereitung liegen zur Vielheit. Nun aber geht er auf den λόγος ſpecifiſch zurükk und ſagt, Der Logos wäre zuerſt in Gott geweſen, aber zur Zeit als Gott gewollt (ὅτε ἠθέλησε) ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, da habe er ſein eigenes Wort gezeigt, indem er gleichſam die erſte Stimme von ſich gegeben. Alſo das Wort ſei herausgetreten aus Gott gleichſam als das ſchaffende Wort. Damit verwechſelte er nachher ἐγέννα und ſagte, Alſo war denn ein ἕτερος bei ihm. Daraus kann man nun auch Kezerei herausbringen wenn man will. Nun ſagt er ferner, Dieſer Logos wäre freilich nicht als ein anderes Weſen bei ihm geweſen, und er ergeht ſich in denſelben Bildern wie Tertullian: ὕδωρ ἐκ πηγῆς, ἀκτὶν ἐξ ἡλίου. Beſonders räthſelhaft iſt die Stelle, wo er ſagt, πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Hier ſieht man, wie bei Hippolyt, indem er den Vater von der allen drei προσώποις gemeinſamen Gottheit nicht unterſchied, auch keine reine Trinität iſt, ſondern der Vater mit zwei Ausflüſſen. Nun führte er hernach die Chriſtologie weiter durch, indem er den λόγος von υἱός unterſchied; er ſagte, der εἷς υἱὸς τέλειος beſtehe aus λόγος und σάρξ.

Andere Polemiker ſagten, Wenn Gott früher allein war, ſo ſei er doch weder ἄλογος noch ἄσοφος; und das führte hernach auch auf tertullianiſche Formeln zurükk. Wenn es vom Vater heißt, Er ſei εἷς, aber habe δύο πρόσωπα (Vater und Sohn),

der Geiſt ſei die *τρίτη οἰκονομία*: ſo tritt der Geiſt noch z
Hier ſehen wir alſo entgegengeſetzte Tendenzen im Streit
eine iſt mehr auf die Einheit und Identität des göttlichen
ſens gerichtet, die andere mehr auf den Unterſchied des gött
in Chriſto als etwas eigenthümlichen, was die Einheit z
letzen ſchien. Wenn man mit dem Hippolyt denkt, die
ſei bloß eine *ἐπίδειξις κατ' οἰκονομίαν*, ſo liegt darin
Grund abgeſehen von der *οἰκονομία* (Tertullians dispen
göttlichen Einrichtung) vor der zeitlichen Erſcheinung dieſe
heit anzunehmen, und Gott, von aller *οἰκονομία* alſo v
Welt überhaupt abgeſehen, hat kaum etwas anderes als
ἑνότης κατὰ δύναμιν. Wo ſich nun Hippolytus entſc
von ihm entfernt, da muß auch er theils gnoſtiſiren. So
er ſagt, Gott ſei zwar nie *ἄλογος* geweſen, habe aber e
einer Zeit *ὅτε ἠθέλησε*, als er das erſte Wort ſprach,
λόγος ſichtbar gemacht (*ἔδειξε*), wofür hernach der Aus
γεννᾶν ſteht: fällt die Schöpfung von Ewigkeit her
Beim Noëtus iſt alſo die Tendenz der Identificirung, beim
polytus die Tendenz der Unterſcheidung, auf die alten Aus
λόγος und *σοφία* gegründet, wobei aber doch eben keine
Trinität herauskommt. Merkwürdig iſt die große Uebere
mung mit Tertullian, obwol es doch nicht wahrſcheinlich iſ
beide Männer ſich kannten, wenigſtens nicht, als jeder die
ſchrieb, von der Schrift des andern wußten. Man hält den
polyt für einen Biſchof von Oſtia, was aber wol nicht
ſcheinlich iſt wegen ſeiner griechiſchen Homilien. Es iſt üb
kein Grund, mit Cave dieſe Homilie dem Hippolyt abzuſp
Auch iſt an dem Namen wenig gelegen, da man doch von
polytus ſo wenig weiß, ob alles einem zukommt oder au
rere zu vertheilen iſt. Auf jeden Fall iſt ſie aus der n
Zeit, da ſie mit *οὐ πρὸ πολλοῦ* anfängt. Man ſieht h
am beſten, wie allgemein und bis auf welchen Punkt ſ
Lehrenweiſe ſchon feſtgeſtellt hatte.

Als einen Verſuch, die Anſicht des Praxeas und Noëtus mit der katholiſchen zu vermitteln, kann man die Theorie eines ſpäteren, des Biſchofs **Beryllus** von Boſtra anſehn. Wäre Hippolytus aus dem arabiſchen Pontus: ſo kann Beryllus durch ihn veranlaßt ſein. Er ſagt, Der Sohn habe vor der Menſchwerdung κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, in einer abgeſonderten Perſönlichkeit nicht exiſtirt, ſondern ſei in der göttlichen οὐσίᾳ mitgeſezt geweſen *). Dieſe zweite Perſon ſei, als ſie ſichtbar geworden, auch erſt eigentlich geworden. Dieſen Unterſchied konnte man nur als von einem rein chriſtlichen Geſichtspunkte ausgegangen anſehen; es kam beim übermenſchlichen in Chriſto nur auf das folgende an. Chriſtum als λόγος in die Schöpfung zu verwikkeln hat zwar einigen Grund in den neuteſtamentlichen Ausdrükken, aber keine recht eigentliche Wurzel im chriſtlichen Glauben, ſondern ſich in dem Verkehr mit den Gnoſtikern entwikkelt. Davon iſt der Ausdrukk des Beryllus eine Rükkkehr, wenn er ſagt, Das eigentlich göttliche in Chriſto iſt nur von ſeiner Menſchwerdung an zu ſezen. So concentrirt ſich alles in der Erlöſungslehre. Das bleibende Hervorgehen des λόγος als eines ἕτερος durch die erſte Stimme Gottes, ſo daß eigentlich die Perſonaliſirung des ſchaffenden Wortes entweder gleichzeitig war mit dem der geſchaffenen Welt oder bis zu dieſem Punkt vergeblich, dieſes war zu wenig in ſtreng didaktiſcher Methode haltbar. Auch konnte er weiter ſagen, Das Sprechen der ſchaffenden Stimme forderte keine Perſonaliſirung des λόγος, ſondern dieſe wurde erſt nothwendig mit der Menſchwerdung Chriſti, um uns zu erlöſen, wenn doch einmal nicht der Vater ſelbſt in Chriſto ſein ſollte. Nun iſt bekannt, daß wir eine Formel in unſerer Dogmatik haben in Bezug auf die menſchliche Natur Chriſti, daß ſie unperſönlich geweſen abgeſehen von der Vereinigung mit der göttlichen. Dazu iſt die Berylliſche Formel das Correlat,

---

*) Euſeb. VI. 33. Origen. p. 97.

Die göttliche Natur ſei noch unperſönlich geweſen ohne Ver
gung mit der menſchlichen. Da ſolche Formel antiebionitiſch
antignoſtiſch iſt, ſich auf der andern Seite auch entfernte
Praxeas und Noëtus, denen man es vorwerfen konnte, daß
meinten, der Vater habe gelitten: ſo ſtellt ſich ſeine Theorie g
von ſelbſt in die Mitte *). Und da man ſie ganz ungezwun
anſehen kann als die Lehre von der Unperſönlichkeit der gö
chen Natur in Chriſto vor dem Act der *ἕνωσις* und *ἐνσάρ*
σις: ſo erſcheint ſie als zuſammengehörig mit der von der
perſönlichkeit der menſchlichen Natur Chriſti vor dieſem Act,
man muß ſich wundern, wie das ſo viel Streitens habe her
bringen können, bis Origenes endlich den Beryllus von ſei
244 Unrecht überzeugt habe (244). Schade, daß die Verhandlun
beider Männer verloren gegangen ſind, und daß wir nichts
naueres wiſſen von den Motiven, deren jener ſich bediente,
den Beryllus von der ewigen Abgeſondertheit des Sohnes
überzeugen. Gerühmt werden dieſe Unterhandlungen noch w
des großen Beiſpiels der Mäßigung. Das Reſultat von di
allen iſt alſo, daß die Ausdrükke *λόγος θεοῦ* der Sohn
σοφία θεοῦ der Geiſt, von Alexandria und Antiochia aus
herrſchenden in der griechiſchen Kirche wurden. Die griech
Kirche iſt aber nie ſo genau geweſen wie die römiſche. D
wenn Noëtus ſagte, Der Vater ſei nie *ἄσοφος* und *ἄλογος*
weſen: ſo kann man auch ſagen, der *λόγος* ſei nie *ἄσοφος*
die *σοφία* nie *ἄλογος* geweſen. Man ſieht alſo, wie eine Ge
nung an die kirchlichen Formeln das Bedenken überwog, daß
Formeln nicht durchgeführt werden könnten. Es iſt noch
bekannt, wie weit ihm Beryllus nachgegeben habe. Es

---

*) Ob er aber gemeint iſt bei Origenes (T. IV. p. 22) qui homine
cunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ant
ventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed
homo natus patris solam in se habuerit deitatem, das möchte ic
mit Schroeckh behaupten. Schl.

ſein, daß ihm Origenes nur entgegenhielt, daß ſeine ſchärferen Ausdrükke doch nie in der kirchlichen Sprache, die ſich auf das neue Teſtament gründe, Raum finden könnten, und daß darin kein Grund zur Spaltung liege, und daß Beryll ſeine Formeln aufgab, um den Frieden nicht zu ſtören.

Dies führt uns nun ſehr natürlich auf Origenes; um aber hier das Weſen und Wirken deſſelben darzuſtellen, müſſen wir auf die frühere Zeit der alexandriniſchen Schule zurükkgehen. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß Athenagoras ſchon dieſe Katechetenſchule in Alexandrien hatte, gewiß iſt dies erſt von Pantänus und Clemens. Der Begriff von dieſer Schule iſt verſchieden. Einige wollen, daß es bloß ein Inſtitut geweſen ſei zur ausſchließlichen Bildung für chriſtliche Lehrer, andere überhaupt für Katechumenen. Das erſte iſt wol nicht wahrſcheinlich, da einzelne abgeſonderte Seminarien als öffentliche Inſtitute einer einzelnen Stadt ſich damals nicht denken laſſen; denn Zeugniſſe des Lernens brauchte keiner, um ein Lehramt zu erhalten, ſondern wer fähig erſchien, war dadurch zum Lehramt berufen. Einige hatten auch ſchon vor ihrer Bekehrung eine gelehrte Bildung genoſſen und konnten bei wenigem Unterricht in dieſer Schule zu Lehrern des Evangeliums fähig werden und um ſo beſſer wirken. Es iſt alſo wahrſcheinlich nur eine Schule für Katechumenen geweſen, und auch dahin kommen wir unter Origenes; hernach geſchah es, daß er die Anfänger einem andern überließ und ſich nur die Unterweiſung der fortgeſchrittenen vorbehielt. Der erſte Lehrer derſelben, von dem wir aber nichts aufbehalten haben, iſt Pantänus. Er, von dem es heißt, daß er in Indien geweſen, gehört unter diejenigen, die als Anfänger und Begründer chriſtlicher Gelehrſamkeit angeſehen werden können. Auf ihn folgte Clemens, von dem es heißt, er habe das Chriſtenthum und helleniſche Philoſophie zuſammenſchmelzen wollen. Das iſt zu viel geſagt. Sein Hauptverdienſt wird am beſten characteriſirt, wenn man ihn einen literariſchen Miſſionär

nennt, nur daß er weniger den Juden zugewendet iſt, we
den früheren Seditionen und dem jüdiſchen Kriege in
drien ſehr heruntergekommen zu ſein ſcheinen, als den
Sein Hauptſaz iſt, „So wie Gott den Juden vor dem
gelium das Geſez gegeben: ſo hat er den Heiden die Phi
gegeben.“ Ja er zieht die Parallele noch weiter, „B
zum Glauben nothwendig geweſen und diene jezt zur ετα
So wenig er nun Geſez und Evangelium hat zuſamme
zen wollen, eben ſo wenig Chriſtenthum und helleniſche
phie. So wie man aus dem Geſeze Keime und Bedürf
Evangeliums anführt, ebenſo thut es Clemens mit Ste
helleniſchen Philoſophen und Dichter. Es iſt alſo eine
tiſche Verwendung von der einen Seite und von der
Seite Nachweiſurg des unzureichenden derſelben. Zu ei
wo das Chriſtenthum anfing ſich weiter zu entwikkeln,
Methede der alten Philoſophie etwas, was, um die Be
unterſcheiden, immer nothwendiger wurde. Es iſt alſo ke
miſchung mit der Philoſophie, ſondern eine Anwendung
ſeze des Denkens. So war alſo dies Inſtitut ſehr geeig
glükkliche Mitte zu bilden zwiſchen den Traditioniſten,
immer wollten dieſelben Formeln der Lehre feſthalten, wi
Irenäus, und ſolchen, die eine willkürliche Speculation
Chriſtenthum hinüberbrachten, wie die Gnoſtiker. Die A
des Buchſtabens und die Tradition wurde damals in lat
Gemeinden der afrikaniſchen und römiſchen Kirche beſon
erkannt, wogegen die willkürliche Speculation in den
griechiſchen Gemeinden ſich zeigte.

Wir haben von Clemens drei Werke, die ein ganzes
ſein *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (cohortatio ad G
iſt beſtimmt, die Falſchheit und Unzulänglichkeit des Heide
darzuſtellen; ſein *Παιδαγωγὸς* enthält die Elemente d
ſtenthums, und ſteht gewiß in beſonderer Beziehung a
Katechetenſchule. Die *Στρώματα* ſind die weiteren Ent

gen und Vermittelungen und enthalten ſeine ὑπομνήματα γνωστικά[a]. Dieſe beſonders ſollten die chriſtliche γνῶσις, die feſtere Verknüpfung und wiſſenſchaftliche Feſtſtellung des chriſtlichen Glaubens enthalten. Wenn er nun in dieſer Beziehung eine gewiſſe Theorie von einer urſprünglichen Geheimlehre hatte: ſo hat ihm zweierlei vorgeſchwebt; erſtens hatte er die Analogie der heidniſchen Myſterien für ſich, und man hat es oft ſo dargeſtellt, als habe er dieſe in das Chriſtenthum übertragen wollen. Ich glaube aber, daß ihm als Schema die populären Reden Chriſti zum Volke und die Reden zu ſeinen Jüngern vorſchwebten. Wenn man nun dazu nimmt, daß Chriſtus den Apoſteln ſagte, Er habe ihnen noch viel zu ſagen, aber ſie könnten es jetzt noch nicht tragen: ſo lag ſeiner Theorie die Entſchuldigung nahe. Es iſt ja die Prätenſion, die noch jetzt oft gemacht wird; wenn bedenkliche Sachen zur Sprache kommen: ſo wollen wir ſie auch in der gelehrten Sprache halten, damit ſie in einem engeren Kreiſe bleiben, was jetzt weit ſchwerer iſt als damals. Es liegt alſo nichts in ſeiner Theorie, was das Weſen des Chriſtenthums aufgehoben hätte, noch nicht einmal der katholiſche Unterſchied zwiſchen Clerus und Laien. War doch ſchon dem Origenes, ehe er Presbyter wurde, dieſer Unterſchied mitgetheilt. Ein anderes Werk des Clemens, Ὑποτυπώσεις, iſt verloren gegangen. Es war, wie es Photius beſchreibt, eine Erklärung vieler Bibelſtellen, worin ſeine Theorie deutlich enthalten war, mit genaueren Begriffsbildungen und Philoſophemen, doch haben wir nicht genug davon, um genau ſeine Auslegung mit der ſeiner Schule zu vergleichen.

Im Παιδαγωγός entwikkelt Clemens ſeine Sittenlehre als eine ſolche, die Aehnlichkeit mit der ſtoiſchen hat. Er unternimmt eine doppelte Polemik gegen die Laxität der Heiden und gegen allen Feſtus und alles Prunken und Prangen mit äußer-

---

[a] Vorangegangen war Tatian durch die προβλήματα. Schl.

lichen Werken und Handlungen. Dabei ſehen wir auch, w
Begriff der Kirche ſehr ſtark hervortritt. Tertullian ſagt
auch ſchon, Ecclesia principaliter ipse est spiritus, a
war das in ihm begründet auf ſeiner lateiniſchen Richtung
montaniſtiſchen Meinung. Clemens hatte das nicht ſo vo
denn in Alexandria bildete die chriſtliche Gelehrſamkeit al
meingut von Laien und Geiſtlichen ein Mittelglied, das di
ſtellung von der Kirche eher hinderte als förderte. E
alſo das hervortretende Bewußtſein des großen geiſtigen G
weſens das, wovon ſich jeder nährte. Daher ſtellt er die
dar zugleich als Jungfrau (Symbol der Reinheit) und M
die alle erzieht. Die *Στρώματα* ſind Fundgruben von G
ſamkeit; hier iſt zugleich mit der apologetiſchen Verwendun
das Heidenthum Polemik gegen die willkürliche Speculati
Chriſtenthum, Polemik gegen die Gnoſtiker. Hätten wi
ſeine *ὑποτυπώσεις*: ſo würden wir ſehen, wie er alle ſein
ren auf die Schrift begründet. Daß dies zuweilen nicht
Künſteleien abging, läßt ſich leicht denken und es geht die
aus den Aeußerungen beim Photius hervor. Daß er abe
auf die Schrift begründen zu können glaubte, unterſchie
von den Gnoſtikern. Es finden ſich auch Ideen darin, die
her im Origenes vorkommen, und von denen man glaubt
ſie Origenes zuerſt in das Chriſtenthum gebracht hat; ſo,
Photius ſagt, Er habe eine Mehrheit der Welten vor Ada
genommen. Jedoch was er von der *ὕλη ἄχρονος* ſagt,
mit des Clemers Anſicht nicht zu ſtimmen. Noch eine T
die wir auch bei Origenes finden, iſt, daß er gelehrt hab
müſſe wegen der nach der Taufe begangenen Sünden noch
nigungen nach dem Tode geben. Doch hatte er keine V
lung von dem Fegfeuer, ſondern dieſe Reinigung geſchähe
gewiſſe Gemüthszuſtände. Auch das war eine Lehre, di
nach Photius *ἀπό τινων ῥητῶν* hatte und nicht auf die S
begründete.

Auf ihn folgte Origenes, über deſſen früheres Leben manches noch ungewiß iſt. Porphyrius läßt ihn als Heiden zum Chriſtenthum kommen und ihn in der Schule des Ammonius Saccas geweſen ſein. Die kirchlichen Schriftſteller laſſen ihn vom chriſtlichen Eltern geboren werden, geben ihre Namen und Jahre des Todes an, ſo daß dies viel für ſich hat, und reden viel von ſeinem jugendlichen Eifer für das Chriſtenthum, womit ſich bei dem Geiſt der damaligen Zeit das Schülerſein des Ammonius ſchwer verträgt. Auch weiß man die Zeit nicht recht auszufinden und eine vermittelnde Meinung, wie Schroeckhs, er habe ſich nur gelegentlich und unbeſtimmt des Unterrichts des Ammonius bedient, langt nicht aus. Plotin redet aber von einem andern Origenes und Porphyrius hat beide vielleicht vermiſcht. Es iſt gewiß, daß er genau mit der griechiſchen Philoſophie bekannt wurde, namentlich der ächt platoniſchen und rhetoriſch-grammatiſche Bildung erhielt, und nach der kirchlichen Nachricht lebte er nach dem Märtyrertode ſeines Vaters vom Unterrichte darin, bis er in der Katechetenſchule angeſtellt wurde. Er iſt ſeinem Geiſt und ſeiner ausgebreiteten Wirkſamkeit nach einer der größten Männer der Kirche, obwol er es äußerlich nicht weiter brachte als bis zum Presbyter, und auch das wurde ihm noch beſtritten. Demetrius, Biſchof von Alexandrien, ließ ihn in die Katechetenſchule gehen. Als er nach Paläſtina kam, wunderten ſich die Leute, daß ein ſolcher Mann noch nicht Presbyter ſei; ſie ließen ihn deshalb freie Vorträge halten, worüber Demetrius ungehalten wurde Als er nun gar zum Presbyter ordinirt wurde, ſchloß ihn der Biſchof von ſeiner Kirchengemeinſchaft aus und ließ ihn durch das Collegium ſeiner Presbyter abſetzen und aus Aegypten verbannen, wobei ſeine ſogenannte Irrlehre nur Nebenſache war; eine ähnliche Aeußerung des kirchlichen Despotismus, wie ſie uns Victor gab. Hier alſo die Förmlichkeit und der biſchöfliche Despotismus, aber doch noch nicht allgemein anerkannt, denn viele Diöceſen traten dieſer Ver-

bannung nicht bei. Möglich iſt, daß Eiferſucht im Spiele
Dadurch wurde er veranlaßt, ſeinen Wohnſitz größtenthei
Paläſtina zu nehmen; er mußte ſpäterhin unter der Verfo
254 des Decius viel dulden, und ſtarb im hohen Alter zu Tyrus (

Was nun ſeine Leiſtungen betrifft: ſo ſtehen ſeine
mentare über die heilige Schrift oben an. Die
laſſung dazu ſoll geweſen ſein, daß ſein Freund Ambroſiu
mit dem Commentar des Hippolytus über das Herae
bekannt machte. Wenn uns mehr von dieſem Comment
halten wäre: ſo würden wir näheres ſagen können, in w
Verhältniß Origenes zu ihm ſtand, doch haben wir nu
wenige Fragmente übrig, in denen ſich auch allegoriſche
reien finden, beſonders in der Vergleichung des Erlöſers m
Bundeslade; ſolche ſpielende Allegorien müſſen damals alſo
allgemein geweſen ſein, ohne an eine Schule gebunden z
Was die ſpeculative Richtung betrifft: ſo bleibt Hippolyt
bei ſtehen, daß Chriſtus war ἄνθρωπος und θεός. Un
erſten das doketiſche zu vermeiden, gebraucht er Ausdrükk
auffallen, z.B. „daß er den Kelch des Leidens ſich verbeten
daß er aus Furcht vor ſeinen Feinden geflohen;" jedoch ſi
alles ſittliche Handlungen. Das θεϊκὸν ſezt er im hype
ſchen und in ſeinem Geſchäft: Vorzeichen vor ſeiner
Sündenvergebung und Wunderthun. Man ſieht alſo hi
deutliche Trennung beider Naturen, als ob das ſittliche
auch von der göttlichen Natur ausginge. Origenes nu
die katholiſche Mitte zwiſchen den damaligen entgegengeſezt
ſichten *); er verſicht die μοναρχία, die Einheit des alt
neuen Teſtamentes, gegen die Gnoſtiker, und antiebioniti
er das göttliche in Chriſto und unterſcheidet den λόγος im

---

*) Indem er zwiſchen Artemon und Noëtus die katholiſche Mi
neigt er ſich mehr zur beſtimmten Unterſcheidung des Sohnes v
ter, indem er das μόνος ἀληθινὸς θεός zum Kanon annimmt,
nach ſowol das ἕν ἐσμεν als die Antwort an Philippus erklärt.

vom Vater. So unterſcheidet er nun das göttliche in Chriſto vom Vater, indem er nach einer platoniſchen Terminologie einen Unterſchied macht [a]) zwiſchen αὐτόθεος, Gott im urſprünglichen Sinne, und dem μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, „was durch eine Theilnahme an der Gottheit des Vaters göttlich geworden." Dazu kommt, daß er ſagt, Der Vater ſei μόνος ἀγέννητος; und zu der pauliniſchen Stelle ſagt er, Man müſſe bemerken, daß es nicht heiße, es ſei πάντα ὑπὸ τοῦ λόγου gemacht, ſondern nur δι᾽ αὐτοῦ [b]). Er beantwortet zugleich die Frage, ob auch das πνεῦμα δι᾽ αὐτοῦ gemacht ſei, ſo, daß er ſagt, Wer die τρεῖς ὑποστάσεις annehme, dem ſei auch das πνεῦμα τιμιώτερον als πάντα, alſo nicht unter die πάντα begriffen, ἀγέννητον aber ſei nichts außer dem Vater; λόγος und πνεῦμα ſtehen alſo in einer dunklen Mitte zwiſchen Gott und dem All. So unterſcheidet er auch die Wirkſamkeit: die Wirkſamkeit des Vaters erſtrekkt ſich auf alle Dinge, die des λόγος bloß auf das, was am λόγος Theil haben kann, das Vernünftige, und die des πνεῦμα nur auf die Gläubigen. Das iſt ganz bibliſch, und man kann nicht begreifen, wie ihn Photius der ἀσέβεια beſchuldigte; doch behauptete dieſer auch von Clemens, daß er υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει; jedoch ſtellt Origenes alle drei durch den Ausdrukk ὑποστάσεις gleich. Wir werden ſpäter Veranlaſſung haben zu betrachten, von welchem Geſichtspunkte aus Origenes über dieſe und ähnliche Theorien iſt verketzert worden.

Daß Origenes die Wirkſamkeit des **Geiſtes** auf die Gläubigen bezog, könnte man noch auf beſondere Weiſe heterodox ſo auslegen, daß der Menſch erſt müßte ein Gläubiger geworden ſein, ehe ſich die Wirkſamkeit des Geiſtes auf ihn erſtrekke, mithin ſei der Glaube nicht des Geiſtes ſondern des Menſchen eignes Werk. Das hat er aber nie ausgeſprochen und man kann

---

a) IV. p. 50.

b) p. 60.

es ihm daher nicht zurechnen, denn er iſt gewiß bei der paul
ſchen Theorie geblieben: der Glaube komme durch die Predi
und die Predigt iſt doch ein Werk des Geiſtes. Wenn nun
genes ſagt, Die drei in der Trinität wären ἓν der ὁμονο
συμφωνίᾳ und ἑνότητι βουλήματος nach: ſo giebt das ei
Schein von Polytheismus. Er ſezt aber noch dazu, „Sie wä
Eins, wie die Gläubigen Eins wären, μία ψυχή;“ man
alſo dieſe Vergleichung nicht verſtanden, denn dieſe geht da
aus, daß die Kirche weſentlich Eins iſt und ihr Leben nur
dem einzelnen erſcheint. Er ſagt ferner, Die ἑνότης βουλή
τος ſei in den dreien, weil die θεία φύσις in ihnen dieſelbe
und ὁμόνοια muß man nicht vergleichen mit διάνοια, ſond
es iſt gleich der Identität des νοῦς als der οὐσία, wovon
ὑποστάσεις nur die Erſcheinungen ſind. Es iſt das alſo
falſche Beſchuldigung, und unbewußt polytheiſtiſche Reſte
im Origenes nicht zu finden; dazu war er zu ſpeculativ und
ſeiner Speculation zu platoniſch. Origenes ſagt unter and
auch, „Das πνεῦμα ἅγιον ſei den Gläubigen die ὕλη aller χ
ρισμάτων,“ d. h. die lebendige Einheit derſelben, die eine
dere Erſcheinung gewirkt unter anderen Bedingungen; „und
dieſe lebendige Einheit aller χαρισμάτων ſei der Geiſt die leb
dige Einheit in der Kirche.“ Wo nun die Form die Vielheit
da muß die Einheit durch Materie ausgedrükkt werden. Er m
alſo ſagen, Die ὕλη ſei die lebendige Einheit der χαρισμα
der Erſcheinungen.

Ein Punkt, den Origenes beſonders herausgehoben, iſt
Vereinbarung des Uebels und böſen mit der göttlichen
macht und Weisheit und die damit zuſammenhängende Lehre
der Freiheit des menſchlichen Willens. Dies führt u
auf die Theorie ſeiner Lehre in ſeiner Schrift περὶ ἀρχῶν.
chriſtliche Lehre ſelbſt gründet er durchaus auf die heil. Schri
ſeine Philoſophie lehnt ſich nur an die Punkte, wo die Sch

nicht rein didaktiſch iſt, ſondern μυθώδης, d. h. die Punkte vor und nach dieſem Leben. Darin geht er aus von einem urſprünglichen Sein aller Seelen bei Gott. Dieſen habe Gott eine vollſtändige Willensfreiheit mitgetheilt, was ihm der höchſte Beweis der göttlichen Allmacht iſt. Das Herabſinken der Seele in die Materie verbindet er mit früherer Schuld, welche auch als Minimum doch überall vorausgeſezt werden müſſe, wo Materie iſt. Er ſezt alſo die Schuld hier auf Erden überall als das urſprüngliche für das Leben. Wenn nun die Mittheilung der Freiheit der höchſte Beweis der Allmacht iſt: ſo muß ebenſo am Ende die göttliche Weisheit ihren Zwekk vollkommen erreichen in einer allgemeinen Beſeligung, wo Gott alles in allem iſt. Darauf gründet ſich ſeine Lehre von der ἀποκατάστασις, und daraus haben einige geglaubt ſchließen zu können, er habe Chriſto nur eine ſehr untergeordnete Stelle anweiſen können, wenn er die Beſeeligung der Menſchen auf die göttliche Weisheit bezieht. Allein er iſt darin ganz rein, denn die Erlöſung der Menſchen durch Chriſtum iſt doch ein Gegenſtand der göttlichen Weisheit, wenigſtens ſtellt er die Erlöſungslehre reiner dar als viele ſeiner Zeitgenoſſen. Man muß hier nur gleich bemerken, daß er, wie die folgende griechiſche Kirche, die Erlöſung als Verſöhnung mit Gott durch Aufhebung der Schuld nicht darſtellte. Er blieb alſo in der Analogie mit ſeiner Kirche. Es iſt zwar nicht zu überſehen, daß Origenes die Uebel als Läuterungsmittel darſtellt; er ſagt von der Verhärtung des Pharao, „Man kann nicht behaupten, daß ſie ein Mittel zu ſeinem geiſtigen Tode war, ſondern weil ſie recht heraustrat, ſo ſei das gerade ein Mittel zu ſeiner Umkehr geweſen.“ So ſcheint es alſo, als ob er geglaubt habe, daß die Erlöſung vom Uebel durch das Uebel geſchehe, er habe alſo keiner Erlöſung bedurft. Allein das hat er nicht ſo gemeint; er ſagt nur, daß durch das Hervortreten des Uebels die Erkenntniß des Uebels geſchehe, aber durch die Erſcheinung des Erlöſers

und durch die Mittheilung des Geiſtes in Chriſto ſei erſt
wahre Liebe und Kraft zum Guten entſtanden [a]).

Origenes leugnet ferner eine Schöpfung in der Zei
„Gott könne nie angefangen haben Herr zu ſein, und d
Herrſein ſezt einen Gegenſtand dieſes Zuſtandes voraus.“ D
meinte er, das zeitloſe in der Welt ſeze nicht eine Unabhängi
keit der Welt von Gott voraus; da aber nur Gott ἀγέννητ
ſei: ſo könne er darum doch die Welt hervorgebracht haben, n
nicht in der Zeit. Er geht nun von der platoniſchen Idee
Beſeelung der Geſtirne aus, und verbindet damit die rectiſici
jüdiſche Engellehre, daß die Engel als untergeordnete Geiſ
den Weltkörpern vorſtänden. Da es nun freilich ſcheinen konn
als ſei die Erde und der Menſch im Gegenſaze gegen dieſe E
gel etwas ſehr untergeordnetes, und man daher einwenden könn
es ſei anmaßlich zu glauben, daß Gott um der Menſchen W
len ſeinen Sohn ſollte geſandt haben, und daß bloß auf ſie e
Theilung im göttlichen Weſen ſich bezöge: ſo nahm er an, d
die Erlöſung durch Chriſtum ein Gemeingut für alle endliche V
nunftweſen ſei, vermittelſt einer anders nicht zu erreichenden W
kung auf die Freiheit, dergleichen er ja auch annehmen mü
wenn es überhaupt Lehre haben ſolle. Indem aber ſeine Gre
philoſopheme dem Buchſtaben des mythiſchen in der Schrift
derſprachen und er ſie auf der Schrift begründen wollte: ſo k
ihm dabei ſeine allegoriſche Erklärungsart ſehr zu St
ten. Aber nicht er iſt der Urheber derſelben, ſondern Clemen
Hippolytus und die Gnoſtiker hatten ſie ſchon. Wir brauch
daher nicht dem Porphyrius zu glauben, welcher berichtet, er h

---

[a]) Origenes ſtellte freilich nicht ausdrücklich eine Theorie von der Sch
chung der Freiheit durch die Sünde auf, und alſo iſt nicht abzuſeh
wie er ſich in den ſpäteren Streitigkeiten würde geſtellt haben; a
wenn er auch alle Uebel als Läuterungsmittel anſah: ſo kann doch
den Uebeln keine reine Liebe zum guten entſtehen, und ſo bleibt imm
der reinen und tadelloſen Erſcheinung des göttlichen λόγος die St
dieſe möglich gemacht zu haben. Sch'.

das aus der alexandriniſchen Allegoriſation über den Homer gelernt [a]). Aber das iſt gewiß, daß er der erſte war, der eine ordentliche Theorie über dieſe Allegorien aufſtellte, indem er unterſchied das buchſtäbliche Verſtändniß, das ethiſche und myſtiſche. Da iſt alſo immer Mehrheit des Sinns, wo das ethiſche und myſtiſche hinter dem buchſtäblichen latitiren konnte. Er geht aber mitunter ſo weit, daß er ſagt, Der buchſtäbliche Sinn ſei zuweilen nur Schein. Allein ſeine Regeln für die Unterſcheidung ſind zu unbeſtimmt, und ſeine Theorie hängt ſelbſt ſehr am Buchſtaben: ſo wenn er ſagt, Daß die Worte „Gebot Gottes" im alten Teſtamente den buchſtäblichen Sinn haben, der Ausdruk „Geſez" aber einen ethiſchen Sinn erfordere. Wenngleich das nun nicht immer das richtige war: ſo blieb es doch ein Zurükkgehen auf die Schrift und ein heilſames Schuzmittel gegen die gnoſtiſche ſpeculative Willkür. Es war ein Subſtantiiren des Chriſtenthums und ein Unabhängigmachen von außerchriſtlicher Speculation. Origenes konnte auch dadurch einen andern Einfluß auf die Lehre ausüben, der nur nicht recht früh bemerkt wurde, ſonſt würden noch früher Streitigkeiten entſtanden ſein.

Aus der Verbindung ſeiner Lehre von einer zeitloſen Schöpfung und von einem urſprünglichen Sinn der Seele bei Gott

---

[a]) Wenn dieſe gleich dem Origenes nicht fremd war, ſo war ſie ihm doch dazu nicht nothwendig, ſondern die geſchichtliche Baſis ſeiner Hermeneutik war unſtreitig die philoniſche ἀλληγορία νόμου, und die ſpekulative Baſis war das Princip, daß in der Schrift weder etwas verkehrtes noch unbedeutendes ſein könne, und daß hinter jedem ſcheinbar ſolchem etwas anderes zu ſuchen ſei. Dieſes ſtimmt auch ſehr mit der Hypotheſe der Inſpiration, wie ſie damals konnte gefaßt werden. Dabei iſt ſeine Allegorie, wenn gleich manches einzelne mir ſehr gekünſtelt erſcheint, dennoch keinesweges willkürlich, ſondern er geht immer den Spuren der Schrift ſelbſt nach, und wendet nur das dortige allegoriſiren auf andere Stellen an, oder entwikkelt das allgemeinere Maxim. Auguſtin und andere ſpätere ſind darin viel willkürlicher. Dies ausgenommen iſt ſeine Auslegung wie ſeine Kritik ſehr verdienſtlich, und wenn er auch im Text manchmal willkürlich geändert hat, ſo iſt es doch nie ſeiner Manier oder ſeiner Lehre zu Liebe geſchehen. Schl.

geht hervor, daß er eine *ewige Präexiſtenz der menſchl*
chen Seelen bei Gott, da ſie erſt durch ihre Schuld in d
Materie herabſanken, angenommen hat, alſo auch eine Präexiſten
der Seele Chriſti. Iſt dieſe nun der λόγος geweſen: ſo wur
ſie durch das Menſchwerden variirt; aber es iſt wahrſcheinlic
daß er auch eine ewige menſchliche Seele Chriſti annahm un
in der Reinheit derſelben nur die Möglichkeit einer Verbindun
beider ſezte, ſo daß man daraus nur ſieht, wie vollſtändig
Chriſto eine menſchliche Seele beigelegt. Allerdings ſind auch i
den Lehrſäzen des Origenes manche Veranlaſſungen zu Mißve
ſtändniſſen, die nur ſpäter erſt heraustraten. Gegen den Celſu
welcher geſagt hatte, Das Wohlgefallen *eines* Gottes ſei wenig
das Wohlgefallen mehrerer Götter ſtehe doch höher, ſagt er au
rhetoriſche Weiſe, Dem Wohlgefallen Gottes folge das der En
gel und aller ſeligen Geiſter, welche ſich über das Wohlergeh
des guten freuen und für ihn beten, aber ungerufen. Sein
Theorie von dem Verhältniß des Vaters zum Sohne ſprach ſic
auch darin aus, daß er wollte, man ſollte nicht zum Sohne ſon
dern zum Vater, aber immer durch den Sohn beten. Dagege
legt er auch an anderen Stellen einen großen Werth auf da
Mitgebet frommer Menſchen, was aber auch ganz conſequen
iſt in demſelben Sinne, in welchem man überhaupt dem *Gebe*
einen Erfolg beilegt; doch liegt darin der erſte Keim zu manche
nachherigen Mißbräuchen der katholiſchen Kirche. Er ſah abe
die ganze Wirkuug des Gebets nur geiſtig an. Dem *Faſten*
dagegen legt er keinen anderen Werth bei, als daß es eine Uebung
in der Enthaltſamkeit ſei. Ein anderer Keim zu Mißbräuchen
iſt, wie er die *Sündenvergebung* von Chriſto abhängig
macht, indem er ſagt, Sie könne durchaus nicht anders
ſtattfinden, als unter der Bedingung der *Taufe*. Nun war es
eine ſehr allgemeine Frage, Wie es mit den Sünden nach de
Taufe ſtünde? Man hatte geglaubt, für die Sünden nach de
Taufe keine Vergebung zu finden, weshalb man auch wol die

Taufe lange aufſchob. Origenes legte einerſeits auf das Märtyrerthum keinen großen Werth, indem er behauptete, Chriſtus habe das Leiden um des Glaubens willen nicht allen ſondern nur den Apoſteln zugemuthet. Auf der andern Seite aber lehrte er, ohne Taufe ſei keine Vergebung und die Bluttaufe alſo das einzige Mittel für die nach der Taufe begangenen Sünden. Der erſte Saz iſt in Verbindung mit dem lezten nicht mehr ſuperſtitiös, und Origenes, ein zu ſtrenger Denker, konnte das nicht von dem äußerlichen Leiden verſtanden haben; denn es war doch zufällig, ob jene zum Märtyrerthum kämen, ſondern er hat es von der inneren Bereitwilligkeit und der Kraft dazu verſtanden. Aber auch hierin ſind Keime zu Mißdeutungen. Als andere Mittel führt er an das Almoſengeben, ſelbſt die Büßungen und das Bekenntniß, um einen heilſamen Rath zu bekommen. Beim Origenes iſt das durchaus etwas geſundes geweſen, enthält aber die Keime zu ſpäteren Verfälſchungen.

Es iſt bekannt, daß Origenes ein großes Verdienſt um die Kritik des alten Teſtaments in ſeiner Hexapla hat, die das hebräiſche in hebräiſchen und griechiſchen Buchſtaben enthält, nebſt der Ueberſezung der LXX. und des Symmachus, Aquila und Theodotion. Ebenſo verdanken wir ihm in ſeinen Commentaren über das neue Teſtament noch Lesarten, über die wir ſonſt nichts wüßten. Auch gab er ſich mit der höheren Kritik ab. Er bezweifelt auch die Aechtheit der fünf katholiſchen Briefe und redet davon, daß von manchen ſeiner Zeit dem Paulus der Brief an die Hebräer abgeſprochen werde, obwol er ſich nicht dazu bekennt, denn er hält den Grund, daß die Schreibart in dieſem Briefe zierlicher ſei als in den pauliniſchen Briefen, für unzureichend. Außerdem aber beruft er ſich auf Worte Chriſti in apocryphiſchen Büchern, wie auf das Evangelium καθ' Ἑβραίους.

Dies veranlaßt uns auch ein Paar Worte hierüber hinzuzufügen. Die Briefe der Apoſtel waren die erſten, welche Anlaß gaben zu einer ſolchen kanoniſchen Sammlung; hiezu können erſt ſpäter die Evangelien gekommen ſein, ſo wie denn noch ſpäter andere Schriften von Privatperſonen, wie der Paſtor des Hermas aufgenommen worden ſind. Die Briefe waren von einer Gemeinde zur andern gekommen, die Evangelien waren nur Privatſchreiben, auf das unbeſtimmte hin bekannt gemacht und erſt ſpäter von einzelnen geſammelt. Wenn nun reiſende Chriſten ſich den kanoniſchen Schaz der Gemeinde zeigen ließen und Abſchriften mitnahmen: ſo zeigt es ſich, wie die kanoniſchen Sammlungen jeder Gemeinde zunahmen. Wenn man nun fragt, Warum wurden die apocryphiſchen Schriften nicht vervielfältigt? ſo müſſen wir ſagen, Es muß ſich der reine chriſtliche Sinn dagegen geſezt haben, was aber nicht als das Produkt einer literäriſchen Forſchung zu betrachten iſt; auch kann es nicht daher gekommen ſein, daß dieſe Schriften nicht den Namen eines Apoſtels führten, denn da gab es ein Evangelium des Petrus, eine Apocalypſe des Petrus u. ſ. w. Dies führt uns nun auf die andere Apocalypſe und in eine Gegend, wo wir einen Mann finden, der ihre Unächtheit behauptete. Es iſt das der Presbyter Gajus in Rom, der aber griechiſch ſchrieb und uns nur durch Euſebius bekannt iſt. Er berichtet, In ſeiner Kirche ſei es allgemein bekannt, daß der Brief an die Hebräer, wenn gleich im Kanon, nicht vom Apoſtel Paulus herrühre, ſondern man ſchreibe ihn bald dem Barnabas, bald dem Lucas zu. Gajus bezweifelte auch die Aechtheit der Apocalypſe des Johannes in ſeinem Streit gegen den Chiliasmus, aber ohne eine Ueberlieferung ſeiner Kirche. Daß er nun bloß dieſer Polemik wegen den johanneiſchen Urſprung verwarf, iſt nicht wahrſcheinlich, denn Origenes bekämpfte auch die Chiliaſten und berief ſich darauf, daß in der Apocalypſe die bilderreichen Stellen nicht könnten buchſtäblich genommen werden. Gajus muß alſo wol noch andere Gründe gehabt haben, ſonſt würde er auch bei dieſem nächſten ſtehen geblieben ſein. Noch ein anderer Zeitgenoſſe des Origenes beſchäftigte ſich mit Kritik, Julius Africanus. Er ſtellte Unterſuchungen an über die Geſchichte der Suſanna im Anhange zum Daniel, über die Geſchlechtsregiſter im Matthäus und Lucas, als eine Paradoſis der Verwandten Jeſu, welche unter Domitian zuletzt vorkommen. Er ſchrieb auch eine χρονογραφία, aus der Euſebius in ſeinem Chronicon viel geſchöpft hat. Schade alſo, daß ſeine Schriften meiſt untergegangen ſind. Dieſer Presbyter zu Nicopolis in Paläſtina hat auch ein Buch κεστοί geſchrieben, das viel weltliche Gelehrſamkeit enthielt, wie die Deipnoſophiſten des Athenäus. Ferner Dionyſius von Alexandria, der würdigſte Schüler des Origenes, deſſen Nachfolger er auch in der Schule geweſen war, einer der bedeutendſten Männer in der Kirche, ſetzte die Zweifel des Gajus über die Apocalypſe fort [a]).

Kurz nach dem Tode des Origenes trug Sabellius zu Ptolemais in Pentapolis ſeine noetiſch-berylliſche Theorie über das göttliche in Chriſto und dem heiligen Geiſte vor (260). Wir 260 wiſſen wenig urſprüngliches darüber; die älteſte Nachricht iſt der Auszug eines Briefes des Dionyſius von Alexandrien beim Euſebius, worin er nur ſagt, Es ſei eine Meinung, die eine ſtarke ἀναισθησία in Bezug auf den Geiſt enthalte und ἀπιστία πολλή in Bezug auf den λόγος. Wie der milde und von Conſequenzmacherei entfernte Dionyſius dies gefaßt habe, iſt ſchwer zu ſagen. Theodoret ſagt, Sei es nun ἓν τριώνυμον πρόσωπον oder τρεῖς ἐνέργειαι ἢ καὶ τρία πρόσωπα bei μία ὑπόστασις, immer bleibt ὁ αὐτὸς ὡς πατὴρ ἐνομοθέτησεν, ὡς υἱὸς ἐνανθρώπησεν, ὡς πνεῦμα ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπεφοίτησε die Hauptſache, alſo aller Unterſchied nur auf die opera ad extra beſchränkt, und man ſieht wie ὑπόστασις bald für das Weſen, bald für die Erſcheinung gebraucht wird, und eben ſo wenig auch πρόσωπον ſixirt iſt. Man ſieht alſo, daß er annahm, es ſolle das göttliche in Chriſto keine προβολή ſein, ſondern das unmittelbar göttliche, und es iſt gewiß das erſte Mal, daß der Geiſt, das πνεῦμα, welches bisher immer zurükkgetreten war, auf eine Stufe mit dem göttlichen in Chriſto geſezt iſt. Aus dem erſten πατὴρ ἐνομοτίθηος ſieht man, daß er Antignoſtikus war, daß er A. T. und N. T. als einig anſah, daß er die ganze Trias auf die Offenbarung bezog nicht auf die Schöpfung, die er dem göttlichen Weſen ohne dieſe Triplicität beilegte. Die Trias ſezte er doch nicht als etwas ewiges, ſondern als etwas zeitliches, nur auf die οἰκονομία bezogen. Nimmt man noch eine Nachricht des Epiphanius hinzu: ſo wird ſich auch die Kritik des Dionyſius verſtehen laſſen. Epiphanius ſagt auch, Er habe den λόγος mit einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgeht; die Sonne iſt aber nicht der Vater, ſondern der αὐτόθεος der μόνας. Dieſer Strahl ſei in die Sonne wieder zurükkgekehrt; er muß alſo die Menſchlichkeit Chriſti mit der Himmelfahrt Chriſti haben aufhören laſſen. Wie er damit die Lehre von der Wiederkunft Chriſti verbunden hat, wiſſen wir nicht; ganz geleugnet kann er ſie nicht haben, ſonſt würde Epiphanius in ſeiner bitteren Kritik etwas geſagt haben. Vielleicht hat er, wie jezt mehrere Separatiſten, angenommen, daß Chriſtus bei ſeiner Himmelfahrt das menſchliche abgelegt habe und vielleicht es bei der Wiederkunft wieder annehmen werde. Was nun von der ἀπεστία in Bezug auf den Geiſt gilt: ſo iſt das wol darauf zu beziehen, daß er den Geiſt in den Propheten nicht annahm, die Prophetie alſo wol auf die Geſezgebung des Vaters bezog. Epiphanius ſagt, Seine Anſicht habe ſich ſelbſt ausgebreitet in Meſopotamien und in der Gegend von Rom. Von der Kirche iſt ſeine Anſicht eigentlich nie verworfen worden, ſondern man hat ſie nur ſpäter als eine kezeriſche angeſehen, dagegen wurde Dionyſius ſelbſt wegen ſeines Angriffs und der Art deſſelben als heterodox angegriffen und kam in den Verdacht, die Gottheit Chriſti geleugnet zu haben.

---

[a]) Dionyſius hatte ganz den milden Karakter ſeines Lehrers, dieſen bewies er auch in der Behandlung der Nepotianer.

In der Polemik des Dionyſius gegen Sabellius ſind nämlich Ausdrükke vorgekommen, die die ſpäteren Arianer für ſich benuzten. Er ſoll geſagt haben, „Das Verhältniß des Vaters zum Sohn ſei wie das des Pflanzers zum Weinſtokk, des Baumeiſters zum Schiffe.“ Er mußte ſich ſchon zu ſeiner Lebenszeit vertheidigen und ſagte, Es rühre das bloß aus einem Mißverſtande her. Es kam das her von einer verſchiedenen Auffaſſung des Wortes *υἱός*; bald verſtand man darunter den ganzen Chriſtus, bald bloß den *λόγος*. Dionyſius gebraucht den Begriff auf die erſte Weiſe, und da war es richtig; da er unter *υἱός* den ganzen Chriſtus verſtand: ſo nahm er auch Bedenken das *ὁμοούσιος* in Bezug auf ihn und den Vater zu gebrauchen, obgleich er ſagte, daß er mit denen übereinſtimmte, welche ſich dieſes Ausdrukks bedienten. Ob er aber ſelbſt ſich gleichſam darüber entſchuldigt hat, oder ob dies nur erzählt wird, weiß ich nicht. Von einem anderen Schüler des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgos von Neocäſarea, heißt es, Er habe in einem Geſichte des Johannes und der Maria eine Formel für den Glauben erhalten, darin iſt von dem Ausdrukk *ὁμοούσιος* nicht die Rede, aber Ausdrükke, die ſich darin würden zuſammenfaſſen laſſen, „Der Sohn der ewige vom ewigen, der unſterbliche vom unſterblichen.“ Gregorius iſt der erſte in der Legende; es werden von ihm Wunder erzählt, die ganz bedeutungslos, ja ſelbſt ganz unchriſtlich ſind. Er hatte einmal in einem heidniſchen Tempel übernachtet und mußte nun dem Satan ſchriftlich Erlaubniß geben wieder einzuziehen. Es iſt ſchlimm, daß ſolche Dinge unter übrigens ganz glaubwürdigen Sachen erzählt werden; es war das die erſte Neigung zur Akriſie. In der großen Milde und Mäßigung des Dionyſius ſpiegeln ſich auch andere Begebenheiten ſeiner Zeit. Seine vorgeblich unchriſtlichen Ausdrükke wurden vor den Biſchof von Rom gebracht, nicht aber als Anklage, auch nicht weil jener höher ſtand; es war zwiſchen beiden eine völlige Gleichheit. Doch hielt es der Biſchof von Alexandrien nicht unter ſeiner Würde, an jenen zu ſchreiben und ihm zu beweiſen, daß man ihn mißverſtanden habe. Es iſt das wieder ein Beweis, wie alles bedeutende vor den römiſchen Biſchof kam [a]).

Es ſind hier noch zwei Streitigkeiten zu erwähnen, der nepotianiſche und novatianiſche. Nepos war ein ägyptiſcher Biſchof, ein Dichter, der ſich, vielleicht großentheils aus hymniſchen Intereſſe, auf die Apocalypſe warf und den Chiliasmus vertheidigte. Er ſchrieb daher gegen den Origenes eine Schrift unter dem Titel, „Gegen die Allegoriſten.“ Dionyſius erfuhr es erſt nach des Nepos Tode, hob aber durch ſeine Milde die partielle Spaltung ſogleich wieder auf; er ſchrieb auch noch zur Vorſicht ein Werk *περὶ ἐπαγγελιῶν*, das aber leider verloren gegangen iſt.

Von einem größeren Umfange waren die novatianiſchen Streitigkeiten. Sie gehen zurükk auf die Verfolgungen unter Decius und Valerian, die zunächſt nur gegen die Lehrer gerichtet waren, aber dabei natürlich viele andere Chriſten trafen. Bei der großen Verbreitung der Kirche unter allen Ständen ſtand es natürlich um Sitten und Lebensgenuß wie heute. Es war auch eine ziemlich allgemein angenommene Maxime, daß es erlaubt ſei, ſich den Verfolgungen durch Verbergung zu entziehen, wie es Cyprian that. Andere wurden verbannt, wie Dionyſius, andere hingerichtet. Viele Chriſten aber verleugneten, welche freilich kein Abfall war, aber, wenn auch nicht den libellaticis, doch den turificatis und sacrificatis zur Todſünde gerechnet ward Nachdem die Verfolgung aufgehört hatte, wollten ſich die Laps wieder in die Kirche aufnehmen laſſen, und da war man hie zur Milde, dort zur Strenge geneigt; Synoden wurden gehal

---

[a]) Rom ſpielte in dieſer Sache keine Rolle einer praerogativa. Die Meinung eines Biſchofs von ſolchem Anſehn wie Dionyſius konnte nur vo ausgezeichneten und an einem ausgezeichneten Orte geprüft werden. Au Dionyſius, wiewol er nach Rom ſchrieb, that es nicht auf irgend ei unterwürfige Weiſe.

ten, um ſich zu verſtändigen, doch waren auch in **einem** Presbytercollegium oft verſchiedene Meinungen. Das war auch zu Rom nach dem Märtyrertode des **Fabian** geſchehen, und bei dem erledigten Biſchofsſtuhl ſuchten beide Parteien um die Wiederbeſezung zu wetteifern (250). An der Spize der ſtrengeren 250
ſtand **Novatian**, an der Spize der gelinderen **Cornelius**. Novatian, ſtreng, mürriſch, nicht ehrgeizig, äußerte laut, daß er nicht den biſchöflichen Siz ſuche, daß er ſich aber aus allen Kräften der Milde jener andern Partei entgegenſezen werde. Als nun das Haupt der milden Partei Biſchof wurde, entſtand aus bloßer Beſorgniß der andern Partei eine Spaltung, da Novatian und die ſtrengeren Presbyter dem Biſchofe die Kirchengemeinſchaft aufſagten. Novatian hatte dieſe Meinung, Man ſolle die Lapsi nicht aus der Kirchengemeinſchaft ausſchließen, aber ſie in einer beſtändigen Kirchenbuße laſſen, wenn ſie aufrichtig begehrten zugelaſſen zu werden [a]; daher mußten ſie, was die unterſte Stufe der Buße war, unter den Katechumenen ſtehen (πρόςκλαυσις), und durften nicht dem Abendmahl ſondern nur dem Gottesdienſte der Katechumenen beiwohnen. Seine Theorie war eigentlich reiner und milder, weil er göttliche Vergebung zuließ ohne Vergebung der Kirche, nur inſofern inconſequent, als man alle Kirchenhandlungen als Gnadenmittel anſieht. In dieſer Hinſicht iſolirte alſo ſeine Theorie das Abendmahl und ſah es mehr als Genuß an. Die andere Partei behauptete, Da man den Lapsis doch nicht die göttliche Vergebung abſprechen könne: ſo dürfe man ihnen auch nicht die kirchliche vorenthalten. Inſofern hatten ſie die Schrift für ſich, und die an ſich laxe Theorie der katholiſchen hatte doch als Gnadengrund dieſes, daß die Kirche gleichſam die göttliche Vergebung beſtimmen könne. Novatian

---

[a] Novatian behauptete, Die abgefallenen dürften nie in die volle Gemeinſchaft wieder aufgenommen werden, ohnerachtet er ihnen die göttliche Vergebung nicht abſprach; auch war er nicht leicht in Herabſtimmung der damals ſchon gewöhnlichen Grade der Buße. [illegible]

wurde nun zum Biſchofe ſeiner Partei ordinirt, aber die Beſchuldigung, daß er ſich habe von drei trunkenen Biſchöfen ordiniren laſſen, iſt eine leidenſchaftliche Lüge.

So war es nun in Rom geſchehen, ebenſo in anderen Gegenden, beſonders in Afrika, wo eben Cyprian Biſchof geworden war. Dieſer noch von montaniſtiſchen Principien tingirt, alſo zur Strenge geneigt, faßte hier auch entſchiedene Vorlieb für die andere Partei. Dies hatte einen beſonderen Grund be dieſem Manne. Das Kirchenregiment hatte ſich um dieſe Zei ausgebildet; es waren außer den Diakonen auch Subdiakonen und viele kleinere Kirchenämter entſtanden. Der Biſcho Cyprian wünſchte nun das monarchiſche Princip aufrecht zu erhalten, d. h. das Anſehen des Biſchofs in ſeinem Sprengel übe ſein Presbyterium geltend zu machen. Cyprian hatte nämlic einen Presbyter Novatus, der einen Diakonus Feliciſſimus vielleicht vor Rükkehr des Cyprian, ohne ſein Vorwiſſen ordini hatte. Cyprian hatte ihn daher wegen dieſes eigenmächtigen Eingriffes in die Obſervanz, nachdem er Carthago verlaſſen, auf e ner Synode von der Kirchengemeinſchaft ausſchließen laſſen. No vatus war nach Rom gegangen, kurz zuvor als dort die nov tianiſche Spaltung anfing, und Cyprian hatte ihm einen größ ren Einfluß auf dieſelbe zugeſchrieben, als dieſer gewiß gehab daher denn die große Parteilichkeit des Cyprian für den Corn lius. Die aſiatiſchen Biſchöſe waren meiſt auf der Seite d Novatian, der nun auch den Dionyſius von Alexandria f ſich zu gewinnen ſuchte, indem er ihm ſchrieb, Er ſei von d Anhängern ſeiner Partei fortgeriſſen worden, keineswegs woll er eine Spaltung. Dionyſius ſchrieb ihm mit Recht, Wenn d ſo ſei, ſo möge er ſeine Partei zu überreden ſuchen, zur katho ſchen Kirche zurükkzukehren. Das war aber nicht die Abſicht d Novatian, vielmehr fing er an ſich ſelbſt ausſchließend zu betr gen und die zu ſeiner Partei übertretenden ſogar noch einmal tauſen. Er brachte dadurch eine offenbare Spaltung hervor, daß nun Dionyſius auch ſich gegen ihn erklärte, indem er ſagte, Er lebe mit Novatian in Feindſchaft, weil er die Kirchengemeinſchaft aufhöbe. Die Novatianer verbreiteten ſich auch nach Afrika, Aſien, Gallien, und überall gab es einen katholiſchen und novatianiſchen Biſchof neben einander, bis die Veranlaſſung des Streites aufgehoben wurde, indem es keine Verfolgungen mehr gab.

Hiemit hing zuſammen der Streit über die Ketzertaufe. Schon Tertullian hatte gegen die Marcioniten behauptet, daß die Ketzertaufe ungültig ſei, ebenſo eine Synode zu Iconium (235) 235
in Bezug auf die Montaniſten. Cyprian als Schüler des Tertullian behauptete ein gleiches gegen die Novatianer; die Novatianer konnten freilich nicht die anderen der Ketzerei beſchuldigen, aber behaupteten, Wie ſie in der Pönitenz zu lax ſeien, ſo ſeien ſie auch in der Taufe zu lax. Cyprian machte die Sache mit ſeinen Biſchöfen auf einer Synode ab und theilte die Verhandlungen dem römiſchen Biſchofe Stephanus mit. Dieſer, ein zweiter Victor, wagte es den Cyprian von der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen, aber es fanden ſich Biſchöfe genug, die dem Stephanus erklärten, Er ſchließe ſich dadurch eigentlich nur ſelbſt aus. Allein bald wurde die Anſicht des Stephanus die herrſchende, beſonders durch den Uebertritt des Dionyſius auf ſeine Seite, der durch einen beſonderen Fall, den er in einem Briefe beim Euſebius (VII, 10) erzählt [a]), dazu bewogen wurde; und dieſe Anſicht des Stephanus iſt denn auch bei allen chriſtlichen Religionsparteien die herrſchende geblieben, die Taufe gelten zu laſſen, wenn ſie nur weſentlich chriſtlich iſt. Nur die Mennoniten machen eine Ausnahme, da ſie das Weſen der Taufe in den vorhergegangenen Unterricht legen und das eigene Be-

---

a) Dionyſius erzählt nämlich, Er habe ſelbſt einen nicht zum zweitenmal taufen wollen, der mit ruchloſen Worten getauft ſei; welches an einen magiſchen Glauben zu grenzen ſcheint, aber doch nur Beſcheidenheit war; nämlich er könne nicht mit einem von vorn anfangen, der ſchon ſo lange alle Gottesdienſte und Sakramente mitgemacht habe. Schl.

kenntniß für nothwendig halten. Die ganz äußerliche Anſicht der ſpätern römiſchen Kirche, die Idee von der oſtenſiblen Einheit der Kirche, ſcheint bei Cyprianus zum Grunde gelegen zu haben. Sein Buch von der Einheit der Kirche demonſtrirt bloß die Nothwendigkeit derſelben, aber trägt nichts bei die Frage zu löſen.

Der Streit war eigentlich eine Folge von der Nichtlöſung der Aufgabe, unter welchen Bedingungen der Fall einer gänzlichen Trennung der Kirchengemeinſchaft ſtattfinde. Beim Stephanus lag das dunkle Bewußtſein zum Grunde, daß man in der Spaltung zu weit gegangen ſei; das galt beſonders in dem Gegenſaze gegen die Montaniſten und Novatianer, welche in der Lehre gar nicht abwichen. Dionyſius hatte gewiß in der ganzen Sache das rechte getroffen. Es ließ ſich in der damaligen Zeit noch nicht abſehen, welche Spaltungen noch vorkommen würden, und es ließen ſich daher noch keine feſten Regeln geben, doch, meinte er, müſſe man die Spaltung nicht in den Akt der Inauguration hineinlegen. Wollte man ihm nicht folgen: ſo konnte bei der geringſten Abweichung das eintreten, was zwiſchen Cyprian und Novatian ſtattfand; denn Novatian ſelbſt taufte alle die noch einmal, welche aus der katholiſchen Kirche zu ihm übertraten, und war in dieſem Sinne der Gegenſaz zu Dionyſius. Daher ſagte Cyprian von der Seite der Uebertreibung aus, „Wenn auch Novatianus für den Glauben den Tod litte: ſo dürfe man ihn nicht einen Märtyrer nennen, weil er eigentlich nur den Lohn für ſeine Verbrechen erhalten habe, für die Spaltung der Kirche" [a]).

---

[a]) Dieſe Leidenſchaftlichkeit iſt die ſchroffſte Seite in Cyprian, der ſonſt ſowol an unmittelbarem Einfluß auf die Kirche als auch an Klarheit und Reinheit des Glaubens den Tertullian weit übertraf. Er war ein eifriger Episkopale, daher vorzüglich eiferſüchtig auf Presbyter und Diakonen, überall die Freiheit jedes Biſchofs in ſeinem Sprengel vertheidigend, und gegen den anderen Clerus auch das alte Recht der Gemeinden zu Hülfe nehmend. Schl.

Das Weſen der novatianiſchen Spaltung hat ſich noch einmal wiederholt in der meletianiſchen, kurz nach der diocletianiſchen Verfolgung (306), wo der Biſchof Petrus von Alexandrien 306 auf der Seite der milden Partei ſtand, Meletius von Nicopolis an der Spize der ſtrengen Partei. Meletius wollte die abtrünnigen auch nicht einmal zur Kirchenbuße zulaſſen; dennoch traten viele auf die Seite des Meletius, und dieſe Spaltung hat ſich bis auf das nicäniſche Concil erhalten. Die Polemik war ſo heftig, daß man einen Unterſchied zwiſchen Meletianern und Chriſtianern machte. Wir ſehen alſo, daß die Aufgabe der Einheit der Kirche durch das bisherige noch nicht gelöſet war. Cyprianus Buch über die Einheit der Kirche trug auch nichts dazu bei, dieſe Aufgabe zu löſen. Wir können nicht leugnen, daß das chriſtliche auf eine ſehr äußerliche Weiſe gefaßt ſein mußte, um ſolche Ausſchließungen hervorzubringen. Hätte man ſich aller Geſeze über die Kirchenbuße enthalten: ſo wäre das alles nicht geſchehen. Die Geſeze über die Kirchenbuße waren zu ſehr an beſtimmte Zeit und beſtimmte Formen gebunden, und ſezten eine äußerliche Auffaſſung des Chriſtenthums voraus. Sehen wir nur die vier Stufen im Canon des Gregor Thaumaturgus: 1) πρόσκλαυσις, die büßenden durften ſich an die Kirchthüre ſtellen und da die hineingehenden bitten, für ſie zu beten; 2) ἀκρόασις, ſie durften hineingehen, mußten aber am Eingange ſtehen bleiben und vor dem Gebete hinausgehen; 3) ὑπόπτωσις, wo ſie dem Gebet ſchon beiwohnen konnten, aber mit den Katechumenen hinausgehen mußten; 4) σύστασις, wo ſie der Austheilung des Abendmahls zuſehen konnten, aber am Abendmahle ſelbſt nicht Theil nehmen durften. Wenn aber alle Theile des Gottesdienſtes Gnadenmittel ſind: ſo iſt es etwas wunderliches und durchaus ganz äußerliches, wenn ſolche Stufen gemacht wurden. Es zeigt, wie das ganze Verhältniß des äußerlichen und inneren ſeit der Verbreitung der Kirche mißverſtanden war. Man hätte lieber daran denken ſollen, den noch nicht gefallenen zuvorzukommen, als die gefallenen ſo zu beſtrafen. Dazu kommt, daß hier noch Begünſtigungen ſtattfinden konnten, indem die Märtyrer und Confeſſores aus geiſtlichem Hochmuth ſich das Recht anmaßten, für einzelne gefallene Fürſprache einzulegen, dem ſich Cyprian mit Recht widerſezte, und es wurde zwar eine Fürſprache der Gemeinde angenommen, aber nicht von einzelnen. — So hatte denn das äußere eine Spaltung hervorgebracht, wie ſie die Differenzen der Lehre nie hätten bewirken können. Es bereitet uns das vor, in der Folge ein immer größeres Ueberhandnehmen des äußerlichen über das innere zu erwarten, das dann erſt ſpät wieder das andere Extrem vorbereitete.

Wir bemerken noch einiges aus dem Zuſtande der Kirche in manchen einzelnen Punkten. Es finden ſich in einem Briefe Cyprians ſchon Spuren, daß die Kinder das Abendmahl bekamen, ein Zuſtand, wonach auch die Kindertaufe ſchon ſehr allgemein ſein mußte. Ja Cyprian erklärte ſich darüber zu einem anderen Biſchofe, Es ſei nicht nöthig mit der Taufe der Kinder zu warten bis zum achten Tage. So ſtehen ſich dieſe beiden entgegengeſezten Anſichten der Taufe gegenüber; die einen beſchleunigten ſie, die anderen ſchoben ſie ſo weit als möglich auf wegen der Sünden nach der Taufe, die für unverzeihlich gehalten wurden. Die Taufe der bekehrten wurde aufgeſchoben. Daß das Abendmahl den Kindern damals ſchon ſehr früh muß gereicht ſein, beweiſt die Anekdote aus der Verfolgung, daß eine Amme das Kind habe vom Gözenopfer eſſen laſſen, um es allen Verfolgungen zu entziehen. Hernach als es das Abendmahl bekommen, habe ſich dies nicht mit dem vorhergenoſſenen vertragen, und das Kind ſei nur durch Beſprechungen und Gebete vom Tode errettet worden. Es war alſo ſchon ſehr viel Superſtition. — Zu dieſer Zeit kommen auch ſchon die erſten Spuren von der Ohrenbeichte vor. Es wurde nach der Verfolgung unter Decius ein beſonderer Presbyter eingeſezt, um das Bekenntniß der büßenden zu hören. Da es eine ſo große Menge von gefallenen gab, hielt man es für unſchicklich, alle dieſes Bekenntniß öffentlich ablegen zu laſſen, und dies iſt die erſte Spur dieſes Verfahrens.

So ſind wir nun an unſeren Grenzpunkt gekommen, die Zeit, wo das Chriſtenthum in die Klaſſe der religiones licitae erhoben wurde. Damit war verbunden, daß das Chriſtenthum kein Hinderniß mehr zu irgend einem bürgerlichen Amte oder Geſchäfte ſein konnte. Wir finden ſchon früher hier und da die Erlaubniß, daß die Chriſten obrigkeitliche Aemter bekleiden konnten, wir finden aber auch die Stimme des chriſtlichen Geiſtes ſich dagegen erheben, weil leicht Umſtände damit verknüpft ſein konnten, die der Chriſtenpflicht entgegen waren. Da es damals an einer beſtimmten Verfaſſung fehlte: ſo konnte es leicht ſein, daß ein Kaiſer wieder ohne vieles Aufſehen das Geſez des Gallienus aufhob, aber die Chriſten traten doch äußerlich mehr hervor; ſie bauten Kirchen, begingen die Feier ihrer Feſte öffentlich u. dgl. Es iſt dies alſo ein Beiſpiel zu dem Verhältniſſe, welches durch die entſchiedene Erklärung des Conſtantin für das Chriſtenthum eintrat. Der neue Grenzpunkt, den wir uns nun ſtekken, iſt der, daß Conſtantin die allgemeinen Fäden der Kirche für die Ordnung des äußerlichen Zuſtandes in ſeine Hand nahm. Der Punkt aus dem Leben des Conſtantin könnte ſeine Taufe ſein, oder auch die Zeit, wo er durch eine allgemeine Kirchenverſammlung die Kirche vereinigte, oder wo Conſtantin das Edikt des Gallienus erneuerte und die Kirche als moraliſche Perſon anerkannte, indem er der Kirche erlaubte Teſtamente anzunehmen.

Das erſte merkwürdige, was aus jenem veränderten Zuſtande hervorging, waren die Begebenheiten des Paulus von Samoſata, Biſchofs von Antiochien (270). Dieſe Händel fingen 270
in den letzten Jahren des Dionyſius von Alexandrien an. Paulus bekleidete auch ein angeſehenes bürgerliches Amt, und ſo war es leicht möglich, daß ein etwas laxer Mann beides nicht gehörig auseinanderhielt und aus dem weltlichen Leben in die

biſchöfliche Amtsführung manches mit herübernahm, was hier Stolz und Uebermuth war. Daher wurde er beſchuldigt, daß er Beifallsbezeugungen in der Kirche (κρότους) verlangt und Hymnen auf ſich ſelbſt in der Kirche habe ſingen laſſen. Es bedurfte alſo keiner Abweichung in der Lehre, daß ein ſolcher Mann ſeines Amtes entſezt wurde. Wir können aber nicht wiſſen, wie viel an jenen Beſchuldigungen wahr iſt, da wir die Berichte aus dritter Hand haben und Uebertreibungen und falſche Auslegungen ſchon in der Ordnung waren. Paulus wurde auch angeſehen als Erneuerer der Theorie des Artemon, der Chriſtu für einen bloßen Menſchen hielt. Allein man thut dem Paulu zu viel Ehre an, ihn auf den Artemon zurükkzuführen. Di Gegner des Artemon laſſen dieſem das Recht widerfahren, da er ein Mann von Kritik, Gelehrſamkeit und Ernſt war. Wege der Leichtſinnigkeit und Frivolität des Paulus möchten wir ih lieber mit dem Theodotus vergleichen. Dionyſius wurde eingeladen zu einer Synode nach Antiochia, allein ſeines Alters wegen mußte er die Einladung ablehnen, ſtarb auch bald darauf Paulus hatte ſich auch ſchriftlich an ihn gewendet und ihm mehrere verfängliche Fragen vorgelegt. Die Beſchuldigung der Frivolität gegen Paulus gewinnt dadurch noch an Wahrſcheinlichkeit, daß Dionyſius bei ſeiner groſsen Mäßigung ihn ſo gerin hielt, daß er ihm ſelbſt nicht darauf antwortete, ſondern nur ſei Gutachten darüber an den Biſchof abgab. Paulus konnte ſic wegen ſeiner Lebensweiſe damit entſchuldigen, daß er zugleic ein bürgerliches Amt bekleidete, wo die Schmeicheleien gegen de Kaiſer auch auf den Statthalter übertragen wurden. Paulu Abweichung in der Lehre ſoll einen rein weltlichen Urſprung g habt haben. Damals hatte nämlich die judaiſirende Zenobi Syrien inne, und es heißt, Paulus habe, um ſie für das Chr ſtenthum zu gewinnen und um nicht den Schein des Polythei mus zu erhalten, ihr das Chriſtenthum auf eine ebionitiſc Weiſe dargeſtellt. Aber das iſt gewiß falſch, denn erſtlich hat in keinem andern Stükke judaiſirt, zweitens war Zenobia ſchon beſiegt, als die Sache zur Sprache kam. Paulus tergiverſirte häufig, verſtekkte ſich hinter zweideutige Ausdrükke anderer, er gab zu, daß der ϑεῖος λόγος in Chriſto von ſeiner Empfängniß an gewohnt hätte, ſo daß man ihn bald für einen Anhänger des Beryllus, bald für einen Anhänger des Sabellius hielt; ſo kämpfte er ſich auf der erſten Synode glüklich durch. Auf der zweiten ſtellte man ihm einen ihm gewachſenen gewandten Mann gegenüber und es wurde jedes Wort niedergeſchrieben; und da kam das heraus, daß er behauptete, Chriſtus ſei ψιλὸς ἄνϑρωπος, nur auf eine beſondere Weiſe von Gott begnadigt; das iſt alſo die Spize der Prophetie. Den ϑεῖος λόγος hielt er für die bloß menſchliche Vernunft, nur im ausgezeichneten Grade; dagegen hat er Chriſtus in ſeiner Erhöhung ſtets Gott genannt. Da er aber in der Kirche Chriſtum für Gottes Sohn halten ließ: ſo iſt es freilich ſchwer, ſeine eigentliche Meinung herauszuerkennen, aber es ſcheint doch das herauszukommen, daß das die erſte Spur von der Anſicht war, es habe ſich Chriſtus durch ſeine Tugenden zur Göttlichkeit erhoben, alſo eine adoptive Gottheit, wie in der Folge bei Socinus. Paulus legte ſeinen Gegnern auch Fragen vor, um ſie zu verwirren, Wie es heißen könne von Chriſto, wenn der λόγος τοῦ ϑεοῦ von Anfang an ihm eingewohnt, „er nahm zu an Weisheit,“ und wie Petrus ſagen konnte in der Apoſtelgeſchichte, „Gott habe den Gekreuzigten zum Herrn und Chriſt gemacht,“ was doch auf etwas ſpäteres deutet? Daß in dieſen Verhandlungen der Ausdrukk ὁμοούσιος ſchon vorgekommen und von den verſammelten Biſchöfen verworfen worden, iſt gewiß. Nur hat ihn wol nicht Paulus zum Ausdrukk ſeiner Meinung gebraucht, ſondern nur disputirt, Wenn man ſeine Meinung nicht annehme, ſo müſſe man zu dieſer übergehen, und daraus wird er ſolche Folgerungen gezogen haben, daß die Biſchöfe den Ausdrukk nicht adoptirten. Es wäre ſehr intereſſant, wenn wir genauer darüber unterrichtet wären, was für Folgerungen Paulus daraus abgeleitet, wie er die Biſchöfe nöthigte, dieſen Ausdrukk nicht zu adoptiren. Man ſieht, wie man im Voraus gegen dieſen Ausdrukk eingenommen war, und wie man einen Mittelweg ſuchen mußte zwiſchen dieſen beiden, der in der That ſchon durch den Origenes und Clemens gegeben war, der dieſen Ausdrukk verwirft und doch ſagt, Daß er mit denen, die dieſen Ausdrukk gebrauchten, ganz einverſtanden ſei. Leicht konnte man alſo aus der Partei des ὁμοουσίου in eine ſabellianiſche Vorſtellungsweiſe übergehen, wie wir das nachher am Beiſpiele des Marcellus von Ancyra ſehen werden, und wir werden auch ſehen, wie aus einem Vermittlungsverſuche zwiſchen beiden Vorſtellungsweiſen der Arianismus hervorging. — Paulus weigerte ſich, den biſchöflichen Siz zu räumen, und wahrſcheinlich wegen ſeiner bürgerlichen Stellung wußte man keinen anderen Rath, als die Sache vor den Aurelian zu bringen, welcher für den entſchied, den der römiſche und die andern italiſchen Biſchöfe anerkennen würden. Ein erſtes Beiſpiel dieſer Art, das aber von wenigem Einfluß war; woraus man ſieht, daß die Präponderanz von Rom damals noch gar nicht angelegt war.

Wir kommen nun auf die Vorbereitungen des Arianismus. Wir müſſen hier unſere Aufmerkſamkeit richten auf die alexandriniſche Schule, deren höchſte Blüthe Origenes und Dionyſius waren. Ihre Lehren ſezten zwei Männer fort, deren Succeſſion nicht mehr ganz ſicher iſt, Pierius und Theognoſtus, Schüler des Origenes. Photius ſagt ausdrükklich, daß Pierius Vorſteher des διδασκαλείου zu Alexandrien geweſen, ſo wie er der Lehrer des Pamphilus von Cäſarea war. Photius giebt Auszüge aus einem Werke von ihm in zwölf Büchern. Er ſagt, „Vater und Sohn ſeien bei ihm zwei οὐσίαι καὶ φύσεις, aber er rede doch εὐσεβῶς, indem er dieſe Worte gleich ὑποστάσεις, gleich personae, ſeze; das πνεῦμα aber ſeze er δυσσεβῶς unter Vater und Sohn.“ Photius konnte das ſo nennen, bis dahin aber hatte erſt Sabellius den Geiſt den beiden andern gleichgeſtellt. Er war auch der Vertheidiger des Origenes gegen **Methodius** und andere. Es ward der Grundſaz von ihm aufgeſtellt, der auch ſehr zwekkmäßig die Einheit der Kirche gegen übermäßige Verkezerung ſchüzen konnte, daß nichts, worüber Jeſus und die Apoſtel nichts gelehrt, könne als Grund der Verurtheilung oder Ausſchließung gebraucht werden. So nahm er Origenes Lehre von der Auferſtehung und von der Präexiſtenz der Seelen in Schuz, Daß hierüber entgegengeſezte Meinungen gleich gut beſtehen könnten. Ein anderer Schüler des Origenes war **Theognoſtus**, von dem Photius ſagt, Er habe den Sohn für ein *κτίσμα* gehalten, welcher nur über das vernünftige herrſche; er rede alſo *δυσσεβῶς*; doch will er ihn auch in Schuz nehmen.

Es hatte ſich in dieſer Zeit eine **Polemik gegen Origenes** gebildet; die einen gingen aus von einer andern wiſſenſchaftlichen Anſicht der Sache, von einer weniger auf die Idee geſtellten und daher mehr das buchſtäbliche hervorhebenden Behandlungsweiſe. Von dieſer Art war **Methodius**, ein theſſaliſcher Biſchof. Er hat mehrere Werke geſchrieben, faſt alle gegen den Origenes; eines gegen die Valentinianer, woran man ſieht, daß er ſich den Origenes mehr auf der Seite der Gnoſtiker dachte. Er ſchrieb gegen die Anſicht von der Materie, dem Leib, den Origenes als Strafe der Seele anſah. Er ſagt dagegen *οὐδὲν φύσει εἶναι κακόν*, ſondern das ſei erſt ſchlecht, was die ſchlechte Seele aus dem Körper mache. Ferner *περὶ τῶν γενητῶν*, worin er die zeitloſe Schöpfung des Origenes beſtritt, *περὶ αὐτεξουσίου* (den freien Willen), worin er eine geringere Freiheit des Willens annahm. Hier dachte Origenes tiefer, indem er den freien Willen und das Weſen des Menſchen für identiſch anſieht.[1] Methodius beſchränkt ſie mehr auf die Wahl, *τοῦ πρᾶξαι τὸ κακὸν ἢ μή*, nicht auf die Vorſtellung des böſen ſelbſt. Dieſe mehr realiſtiſch ſcheinende Theorie iſt doch weniger realiſtiſch, als die idealiſtiſche des Origenes. Eine andere Polemik von ihm iſt aber ſehr unwiſſenſchaftlich, worin er ſehr über das Eindringen helleniſcher Wiſſenſchaft ins Chriſtenthum klagt. Doch ſezten **Pierius** und der ägyptiſche Biſchof **Heſychius** des Origenes Geiſt fort, der erſtere ſich mehr mit der Kritik des neuen Teſtamentes, der leztere ſich auch mit der LXX beſchäftigend. Gleichzeitig mit ihm lebte **Lucian** aus **Antiochien**, ein Freund des Paulus von Samoſata, ehemals eine Zeit lang Anhänger des Samoſatenismus und Lehrer des Arian, welcher ſich oft auf ihn beruft. Dennoch iſt es nur mehr Schein als Wahrheit, wenn man ihm eine Miſchung der kirchlichen Lehre mit dem Nazaräismus Schuld giebt.

Nach der Verfolgung des Decius und Valerian trat ein abwechſelnder Zuſtand von Ruhe ein und zum Theil von Begünſtigung, ja, wie aus Paul von Samoſata erhellt, eine öffentliche Anerkennung der kirchlichen Verhältniſſe der Chriſten, bis unter **Diocletian**, nachdem er den **Galerius** adoptirt, und der hieraus entſtehenden Herarchie neue und grauſame Verfolgungen ſich entſpannen, welche abwechſelnd fortdauerten, bis **Conſtantin** ſich in der Regierung befeſtigte. Da der kaiſerliche Befehl des Diocletian beſonders auf die Vernichtung der heiligen Schrift ging: ſo bildete ſich hier freilich eine höchſt gefährliche Klaſſe von gefallenen, die **Traditores**. Daher ergaben ſich auch wieder bedeutende Differenzen in ihrer Behandlung nach der Verfolgung. Hierunter ſind beſonders merkwürdig die **Canones** des B. **Petrus von Alexandrien** in ſeinem Buche von der Kirchenbuße, welche Canones bei der Suprematie, welche er gewohnheitsmäßig ſchon über die ägyptiſchen und libyſchen Biſchöfe hatte, ſich über dieſen ganzen Umkreis erſtrekkten. Es wehte darin ein milder Geiſt allmählicher Abſtufung, anhebend mit der augenblikklichen Wiederaufnahme derer, die nur unter Martern verleugnet hatten, nur entſchuldigend die, welche durch die Qualen der anderen oder auch durch ihre Schwäche veranlaßt worden waren, ſich ſelbſt anzugeben, um größere Kraft zu beweiſen. Mit dem Verluſte des Amtes aber wurden Clerici belegt, welche dies gethan hatten, wenn ihnen dabei vorübergehend etwas menſchliches begegnet war, weil ſie nämlich doch immer ohne Noth ihre Gemeinde verlaſſen hätten. Fürbitten der Gemeinden für die gefallenen, wahrſcheinlich doch um eine ſchnellere Aufnahme zu veranlaſſen, wurden ausdrükklich erlaubt, und dadurch ſollte wol die übereilte und ungeregelte Empfehlung einzelner Märtyrer und Bekenner beſeitigt werden.

305 Die Synode zu Illiberis in Spanien zeigte in den uns übrig gebliebenen Artikeln eine angemeſſene Strenge und ſtellte feſt, daß die Traditores und die aus bloſer Drohung abgefallenen nicht wieder in die Kirche ſollten aufgenommen werden, und dies war wol die einzige zwekkmäßige Annäherung der Kirche an die montaniſtiſche Strenge a). Man ſieht, wie verſchieden die Kirche über das Bußweſen dachte. Auf dieſer Synode kamen noch andere Dinge zur Sprache. Zuerſt wurde hier ein ſehr beſchränkendes Geſez über die Verehelichung der Geiſtlichen gemacht. Alle Clerici positi in ministerio ſollten ſich des Umgangs mit ihren Weibern und der Kindererzeugung enthalten; wenn ſie nicht verheirathet waren: ſo werden ſie ſich natürlich auch der Ehe enthalten haben. Es ging das alſo aus der Heiligkeit des öffentlichen Gottesdienſtes hervor. Den Presbytern und Diakonen, die nicht in der Kirche beſchäftigt waren, wurde das Geſez nicht auferlegt b). Sodann wurde auch feſtgeſtellt, daß kein Chriſt Heiden ehelichen ſollte. Ferner war auch die Rede von ſogenannten Gott geweihten Jungfrauen, die ſich

---

a) Den Aufſchluß giebt ein Kanon von Ancyra. Schröckh V, 313. Schl.

b) Der Kanon über die eheliche Enthaltſamkeit kann wol nicht nur auf beſtimmte Amtshandlungen beſchränkt werden, ſondern wenigſtens auf eine beſtimmte Amtsführung; denn es gab wol Kleriker (Presbyter), welche keine ſo beſtimmten Geſchäfte hatten, daß der Ausdrukk positi in ministerio auf ſie paßte. Schl.

der *Jungfrauſchaft* gelobt hatten. Dies war ſchon durch
montaniſtiſche Partei, ihren Vorzug des eheloſen Standes
mentlich für das weibliche Geſchlecht, feſtgeſezt. Es war
nur eine Selbſtverpflichtung, kein abgenommenes Verſpre
Nun aber hatten ſich hier und da in Aſien, auch in Afrika ſ
früher, völlig beſondere Verhältniſſe gebildet zwiſchen den K
kern und dieſen Jungfrauen, die als eine Art geiſtiger Liebe
ſtanden, aber doch in Skandale ausbrachen. Auf dieſer
ſammlung wurde nun ein Geſez gegeben gegen die gewei
Jungfrauen, die ſich nachher unzüchtig betragen hatten, un
wurden ſehr hart behandelt. Aber das geſchah nicht mit
recht; denn wird erſt ein gewiſſer Werth auf ſo etwas ge
ſo muß auch die gehörige Kraft dazu da ſein, ſonſt iſt es
Sucht zu glänzen, und dieſe verdient Demüthigung. D
wenn man der falſchen Geſinnung, die dabei zum Grunde
nicht ſteuern wollte, die Convictorien dieſer Jungfrauen, die
in Aegypten zu errichten anfing, das geringere Uebel wa
Andere Canones gaben deutlich zu erkennen, wie noch licent
und frivoles im Leben der Kleriker vorkam. Die Bilder, welche
hier verbannt wurden und alſo ein nicht mehr ganz ſeltener Sch
ſein konnten, müſſen wol Abbildungen Chriſti oder geſchich
Bilder aus ſeinem Leben geweſen ſein. Daß es ſchon ſollte
ſtellungen Gottes durch Bilder gegeben haben, iſt unwahrſc
lich in jener Zeit.

Nach der lezten Verfolgung entſtanden die Anfänge der
310 *natiſtiſchen Streitigkeiten* (310). Es war auch wied
Carthago der Urſprung von dieſen, wie überhaupt in dieſer

---

a) Ihnen gegenüber gab es noch keine Cönobien für die Männer, ſo
nur einzelne *Eremiten*, an deren Spize *Paulus* und *Anto*
ſtehen; lezterer zum Beweis, daß nicht die Verfolgungen als der e
liche Grund anzuſehen ſind, ſondern es iſt eine rein innere Kra
das Maximum der die Gemeinſchaft auflöſenden Rigidität. Der
gel der Verfolgung iſt vielleicht andere Urſache: der Ruhm des Er
rens und Leidens ſollte nicht verloren gehen. Schl.

Afrika und Aegypten auf der griechiſchen, Carthago auf der lateiniſchen Seite und Spanien der Siz der lebhafteſten Entwikklung des Chriſtenthums waren. Der Biſchof von Carthago, Menſurius, hatte ſolche hart mitgenommen, die ſich durch das Bekenntniß, Schriften zu haben, die ſie aber nicht ausliefern würden, Strafen zugezogen, vielleicht, wie es deren auch viele gab, um ökonomiſche Verwikkelungen gewaltſam zu löſen, oder einen zerrütteten Ruf glänzend herzuſtellen. Er hatte vielleicht ſogar die Gemeinde ermahnt, ſie nicht im Kerker zu beſuchen. Sein Diakonus Cäcilian hatte ihm darin beigeſtanden und wurde nach ſeinem Tode einmüthig vom Volke zum Biſchof gewählt und von einem anderen Biſchofe, Felix von Aptunga, ordinirt. In ruhigeren Zeiten kamen ſämmtliche Biſchöfe der Gegend zur Ordination nach Carthago; in dieſer Zeit aber, wo eben die Verfolgung aufgehört, konnte das nicht geſchehen, wie denn oft Biſchöfe von ihren Nachbarn geweiht worden ſind. Es hatte dies alſo nichts ungewöhnliches, und die Widerſezung gegen die Wahl des Cäcilian iſt daher eine bloße Intrigue. Als nun die anderen Biſchöfe nach Carthago gekommen waren, ſammelten ſich die unzufriedenen um eine reiche Matrone Lucilla; man behauptete Fehler in der Form, hernach daß Felix ein Traditor geweſen oder gar Cäcilian ſelbſt, und ohne den Cäcilian zu hören wählte man unter ſeinen Gegnern ihren Hausfreund, den Lector Majorin, zum Biſchof. Man ſieht, wie vielen Werth man um dieſe Zeit ſchon auf das bloß äußerliche legte. Ja, als Majorin bald geſtorben, wählte man den Donatus zum Biſchof [a]). Nun war um dieſe Zeit (313) Afrika unter das Gebiet des Con- 313
ſtantin gekommen; dieſer erkannte den Cäcilian an, forderte ihn auf, ſeine Gegner als ungehorſame zur Beſtrafung anzuzeigen,

---

[a]) Unter dieſen ſcheinbar ſtrengen ſollen nach Ausſage der katholiſchen auch ſolche geweſen ſein, welche ſich gegenſeitig (a. 305) autoriſirt, ſich den Abfall ſelbſt zu vergeben. Schl.

und befahl den Donatiſten, ſich der Kirche zu unterwerfen. Auf
Bitten der Donatiſten an den Kaiſer um unparteiiſche Richter
wurden fünf galliſche Biſchöfe nach Rom geſandt, um unter
Vorſiz des römiſchen Biſchofs in Gemeinſchaft mit italieniſchen
Biſchöfen die Sache zu unterſuchen. Cäcilian wurde anerkannt
und Donatus allein ausgeſchloſſen, aber alle ſeine Anhänger
ſollten ohne Kirchenbuße in die Kirchengemeinſchaft wieder auf
genommen werden können, ja ſelbſt wo zwei Biſchöfe wären
ſollte der älteſte geweihete es bleiben. Als aber die Donatiſten
abermals klagten, daß die Sache von zu wenigen Männern un
314 terſucht ſei, berief Conſtantin (314) eine Synode nach Arle
wo alle Biſchöfe ſeines Reiches erſcheinen möchten. Die Zahl 6
bezeichnet wol mehr diejenigen, die hätten erſcheinen können, al
die wirklich dort waren. Die Sache kam auf dieſer Synod
nicht anders zu ſtehen. Zugleich wurde ein allgemeiner Kano
über die Kezertaufe feſtgeſezt, daß, wenn die Taufe nur na
der bibliſchen Formel im Namen des Vaters, des Sohnes un
des Geiſtes geſchehen ſei, ſie gültig ſein ſolle; der übertreten
habe ſich nur von der Kezerei ſelbſt als büßender zu reinige
und der Biſchof ſolle bloß die Hand noch auflegen bei ſolch
ſtreitigen Angelegenheiten. So geſchah auch dem Genüge, d
bei den Kezern der heilige Geiſt nicht ſei. Ich bin nicht re
gewiß, ob Carthago noch bis dahin bei der cyprianiſchen Stren
geblieben war, oder ob ſchon Cäcilian, da ſeine Gegner ſo e
ſchieden auf der ſtrengen Seite ſtanden, zur gelinden übergeg
gen war.

Die Donatiſten appellirten nochmals an den Kaiſer ſel
allein auch er beſtätigte den Cäcilian und bekannte ſich hier z
erſten Male öffentlich als Chriſten, obwol er noch nicht z
Chriſtenthum übergetreten war; er ſagte im Unwillen gegen
Donatiſten, „Sie hätten das Urtheil der verſammelten Chri
doch als das Urtheil Chriſti anſehen ſollen, welches er ja
anerkenne.“ Da dennoch die Spaltung nicht aufhörte, gab C

314 und 316 ſtantin (314—316) Geſeze gegen die Donatiſten, um ſie mit Landesverweiſung zu beſtrafen. Die erſte Verunreinigung der Kirchenzucht, indem Strafen verhängt wurden, die mit dem religiöſen Intereſſe nicht zuſammenhingen, ſondern ſo, wie ſie auch auf bürgerliche Verbrechen verfügt wurden. Zum Glükk ward er durch die Standhaftigkeit der Donatiſten überwunden und erklärte bald darauf, Er könne ſie nur Gott und ihrem Gewiſſen überlaſſen.

Wenn nun Conſtantin ſolche Edikte gab: ſo war natürlich, daß er ſie nicht an alle Biſchöfe ſchikkte, ſondern nur an einige angeſehenſte zur weiteren Mittheilung. Hervorragten ſchon durch die Natur der Sache die Biſchöfe von Rom, Alexandria und Antiochia, wozu bald hernach Conſtantinopel kam, und an dieſe anſchließend bildete ſich nun ſehr natürlich nach dem Grundriß der Reichsprovinzen das Metropolitanſyſtem ohne förmliches Geſez durch den Gebrauch ſelbſt immer feſter aus. Indem es nun ſchon lange eine Menge untergeordneter Beamten gab, Subdiaconen (wie über ihnen Archidiaconen, beide wegen der Zahl ſieben, welche die Verſammlung von Neocäſarea förmlich feſtſtellte), Lectores (es ſcheint außer denjenigen Presbyteris, welche ſo hießen, weil ſie die Schrift zwar vorlaſen, aber ſich nicht mit Erklärungen einließen, noch untergeordnete Beamte dieſes Namens gegeben zu haben, welche vielleicht ſynodale und biſchöfliche Schreiben den Gemeinden bekannt machten), Acoluthen (den Biſchöfen und Presbytern beigegeben zur Verſchikkung und Beſtellung) und Exorciſten (dieſe ſehr ſchwierig; denn wenn ſie ihrem Namen nach die unſaubern Geiſter ſollen ausgetrieben haben, ſo müſſen dieſe in ganz unwahrſcheinlicher Anzahl vorhanden geweſen ſein, und die Inhaber eines ſolchen beſondern χάρισμα konnten keine ſo untergeordnete Stufe eingenommen haben. Da ſie nun zugleich die Aufſicht über die Katechumenen gehabt zu haben ſcheinen: ſo iſt wol möglich, daß ſie den Namen nur gehabt haben, weil man dieſe im allgemeinen noch für der Gewalt des böſen Geiſter ausgeſezt gehalten habe): ſo ſuchte ſich der hohe Clerus noch mehr unter ſich abzuſchließen, und an dieſe ſchloſſen ſich nun auch die Diaconi an. Man ſieht dies beſonders an mancher parallelen Kirchenregel für ſie und die Presbyter. 315 Z. B. in Ancyra (315) wurde feſtgeſezt, daß gefallene aber wieder aufgeſtandene Presbyter weder προςφέρειν (Einſegnung von Brod und Wein) noch ὁμιλεῖν (Schrift erklären) dürften, eben ſolche Diaconi weder ἀναφέρειν (die milden Gaben darbringen) noch κηρύττειν (die Gemeinde zum Gebete auffordern). Wie ein Presbyter ſchon nicht leicht heirathete, wenn er geweiht war: ſo auch ein Diacon nur in dem Fall, wenn er gleich erklärte, er könne nicht ehelos bleiben.

Die Verſammlung zu Neocäſarea ſezte auch das Verhältniß der ſogenannten χωρεπίσκοποι feſt, von denen um dieſe Zeit geſagt wurde, ſie ſeien den 70 Jüngern gleich zu halten im Verhältniß zu den Apoſteln. Wie Presbyter ſo auch Diaconen durften nicht von ihnen eingeſezt werden. Sie waren mit beſchränkter biſchöflicher Vollmacht für einen beſtimmten Diſtrikt verſehene Presbyteri, und hatten an und für ſich gewiß nur den Rang der lezteren, gleich den jezigen **Weihbiſchöfen** der katholiſchen Kirche, die ſich in einem ähnlichen Verhältniß befinden. Wo nach aufgehobener Spaltung zwei Biſchöfe zugleich waren und der eine nicht fungiren durfte, da konnte er natürlich als χωρεπίσκοπος fungiren; dies änderte aber an der Sache nichts. — Die hier angeführte Verſammlung gab auch noch heilſame Vorſchriften über die aetas canonica, daß niemand vor dem dreißigſten Jahr Presbyter werden ſollte, über Entſezung von Klerikern, deren Frauen Ehebrecherinnen waren; aber auch rigide, daß alle Deuterogamen Kirchenbuße thun ſollten und kein Aelteſter auf ſolcher Hochzeit gegenwärtig ſein; woraus es faſt ſcheint, als ob damals noch keine kirchliche Feier damit verbunden war.

Um ſich die Oppoſition der **Donatiſten** zu erklären, muß man ein in der Kirche vorhandenes inſtinktmäßiges Beſtreben annehmen, auf der einen Seite die Einheit der Kirche, auf der anderen ein Individualiſiren feſtzuhalten. Streitigkeiten in Bezug auf das Leben finden mehr unter dem Volke Eingang als Differenzen in der Lehre, die immer mehr ſpeculativ ſind. Die chriſtliche Kirche, die ſo ſchnell zu einer großen Ausbreitung gekommen war, konnte ſich nicht mehr gleich ſtehen, wie ſie früher geweſen; bei einer größeren Ausdehnung mußte vieles aus den früheren heidniſchen Zuſtänden in das chriſtliche Leben übergehen, und es davon zu reinigen ſollte die Wirkung des Geiſtes auf den einzelnen ſein; aber Geſeze waren für dieſe Ausdehnung nicht mehr gemacht. Dabei fing eine ſtarke Richtung auf das äußerliche an zu dominiren, ebenſo gefährlich, wie das vorige, und um ſo mehr, da ſich keine Oppoſition dagegen erhob. Ein veränderter Zuſtand der Kirche war nun durch dieſe weitere Ausbreitung entſtanden, und es war nicht abzuſehen, wie ſie anders beſtehen ſollte, als wenn die äußerliche Macht mit eingriff. Alle bisherigen Verſchiedenheiten auf den Concilien hätten keinen Nachtheil bringen können, wenn ſie in ihren Grenzen geblieben wären; es hätte ſelbſt ein verſchiedener Lebenscharakter, eine verſchiedene Ausbildung der Lehre entſtehen können, denn ſolche Differenzen ſind unvermeidlich und hätten ohne eine weſentliche Störung beſtehen können. So wie es ſich aber um die Einheit der Kirche handelte und hierüber eine verſchiedene Praxis entſtand, durfte man das nicht ſo hingehen laſſen; ſo wie man anfing die Taufe der andern nicht gelten zu laſſen, mußte das nothwendig allgemein zur Sprache kommen; da mußten Communicationen mit großer Schnelligkeit geſchehen, die nur die Regierung durchſezen konnte, und es kam auf gewiſſe Mittel an, die der chriſtlichen Geſellſchaft nicht zu Gebote ſtanden. Dies iſt keinesweges ſo zu verſtehen, als ob die chriſtliche Gemeinde eine dürftige geweſen; ſie war zu Ende des dritten Jahrhunderts ſehr wohlhabend geworden, und die donatiſtiſchen Streitigkeiten ſollen mit daher entſtanden ſein, daß die Diakonen die Schäze der verſtorbenen nicht

haben herausgeben wollen. Die Verfolgungen brachten allerd
dergleichen in Gefahr, die Kirchengebäude wurden eingezogen
verſchenkt, die Schäze geflüchtet; doch war der Gedanke, daſ
chriſtliche Gemeinde nun zur Ruhe kommen müſſe, ſehr a
mein verbreitet, und man ließ ſich nicht mehr ſchrekken.
die Koſten eines allgemeinen Concils konnte eine einzelne
meinde nicht tragen, ſondern da mußte der Kaiſer hergeben.
Paulus von Samoſata den biſchöflichen Palaſt nicht rä
wollte, weil er ſelbſt Obrigkeit war, mußte man ſeine Zuſ
auch zum Kaiſer nehmen; daſſelbe trat bei den Streitigkeite
Donatiſten ein. Es war das alſo ſchon etwas durch die P
eingeleitetes, aber nur durch den Uebertritt eines Kaiſers
Chriſtenthum konnte es etwas bedeutendes und dauerndes we

Von dieſer Seite aus iſt der Uebertritt des Conſ
tin zum Chriſtenthum etwas bedeutendes; auf die Rei
ſeiner Geſinnung kommt es hier nicht an, über die es ſ
hält zu entſcheiden, denn nur in der lezten Lebenszeit w
aufrichtiger Chriſt. Aber es iſt auch Unrecht, wenn man
Er habe bloß, um ſich politiſch feſtzuſtellen, das Chriſtent
angenommen a). Allein im Gange der Ausbreitung des Chr
thums war genug darauf vorbereitet. Chriſten gab es ja i
len römiſchen Heeren, wiewol, da die Chriſten das Soldaten
ſcheuten, das Heer meiſt aus Heiden beſtand. Aber andere
näherungen zum Chriſtenthum waren ſchon früher geweſen;
lippus Arabs ſelbſt war ſchon für einen Chriſten geb
worden und ebenſo Mammäa. Conſtantin hatte in ſ
Jugend mehrere Veranlaſſungen, das Chriſtenthum lieb zu
winnen. Sein Vater Conſtantius Chlorus war Chri
freund, und deſſen Feind Diocletian verfolgte die Chriſten h

---

a) Betrachtet man die Sache rein geſchichtlich von ihrer natürlichen S
ſo hat man zuerſt geglaubt, Conſtantin ſei durch eine beſondere gö
Erleuchtung getrieben worden; in der neueſten ſkeptiſchen Zeit, Er
bloß aus politiſchen Bewegründen gehandelt. Schl.

gerade als Conſtantin bei ihm Geißel war, ſo daß dieſer ſchon durch Pietät ſtärker davon angezogen werden mußte. Auf der andern Seite aber war um ſo weniger politiſcher Grund, als die Chriſten auch zufrieden geweſen wären, wenn das Edikt des Gallien wäre vollkommen aufrecht erhalten worden, von Seiten der Heiden aber der Kaiſer eine ſtarke Oppoſition bekommen und ſich eher Feindſchaft erregen mußte. Dazu kommt noch, daß kurz vor dem Ausbruch eines innern Krieges am wenigſten Zeit dazu war, da die Chriſten immer den Soldatenſtand möglichſt zu vermeiden ſuchten, ihre Anzahl im Heer alſo ſehr gering war. Wenn nun die heidniſchen Schriftſteller (auch Julian am Ende der Cäſares ſpielt darauf an) ſagen, Der Kaiſer ſei aus Verzweiflung Chriſt geworden, weil er keine Reinigung in den heidniſchen Sacris hätte finden können für die Hinrichtung ſeines Sohnes und ſeiner Gattin, und die Chriſten ſagen, Dieſe Dinge ſeien weit ſpäter geſchehen: ſo kommt dies daher, weil die Heiden ſeine
Taufe (337) für den Uebertritt anſahen, die Chriſten aber die 337
Errichtung des Kreuzes als kaiſerliche Fahne (311), und ſo iſt 311
der Termin ſelbſt ſtreitig. Gewiß hat Conſtantin ſich früher als Chriſt bewieſen als er ſich taufen ließ. Allein jene Fahne war an ſich nur eine militäriſche Veränderung, und man kann kaum ſagen, daß Conſtantin Chriſt war, ſo lange er ſich noch als Pontifex maximus gerirte, und dagegen weder getauft war noch öffentlich in den Kirchen erſchien. Es iſt alſo einen beſtimmten Punkt für den Uebertritt des Kaiſers anzugeben unmöglich, denn die Katechumenen wurden auch für Chriſten gehalten. Das öffentliche Auftreten als Ordner und Beſchüzer der Kirche bleibt daher am beſten als das bedeutendſte für den Anfangspunkt ſtehen. Sein perſönlicher Uebertritt iſt etwas weit geringeres; er hat ſich allmählich herübergeſchleift aus Schonung für die Heiden a).

---

a) Ueber das dem Conſtantin (311) auf dem Zuge gegen Maxentius erſchienene Zeichen erzählt Euſebius aus den eigenen Worten des Conſtan-

312 Ein Jahr nach dem Feldzuge gegen den **Maxentius** (312) gab Conſtantin in Vereinigung mit Licinius ein Edikt, welches in Bauſch und Bogen alle Bekenner Chriſti, alſo auch die αἱρέσεις, auf den Standpunkt der religiones licitae ſezte [a]). Doch ſieht man gleich einen Einfluß der katholiſchen Kirche auf Con-
313 ſtantin, wenn ein Jahr darauf (313) die Kezer ausgeſchloſſen wurden [b]). Alle confiscirten chriſtlichen Kirchengebäude, die verkauft oder verſchenkt waren, ſollten an die chriſtliche Geſellſchaft zurükgegeben werden, und die possessores bonae fidei wurden an den kaiſerlichen Schaz gewieſen.

Conſtantin fuhr nun fort die Kirche auf alle Weiſe zu begünſtigen; ſpäterhin erlaubte er ihr auch Teſtamente anzunehmen und gab zur Verwaltung des Cultus Güter von Seiten des Staates her, ja auch die Heiden ſollten Beiträge zum chriſtlichen

---

tin, doch iſt viel aus Euſebius Combination mit hineingefloſſen. Bei **Lactantius** und **Sozomenus** geſchieht die Erſcheinung nur im Traum, und zwar bei jenem nur die des Zeichens, bei dieſem auch die Chriſti. **Nicephorus** wiederholt die Erſcheinung beim liciniſchen Kriege. Die verſchiedenen Erzählungen gleichen ſich am beſten aus, wenn man annimmt, es ſei ein Traum geweſen, und Conſtantin habe in ſeiner ausführlichen Erzählung an Euſebius, der ihn ja nicht durch Fragen unterbrechen konnte wenn ihm etwas dunkel blieb, dies als bekannt vorausgeſezt, und durch den Ausdruk, Es ſei wie am hellen Mittag geweſen, nur die Klarheit beſchreiben wollen, Euſebius aber habe ihn mißverſtanden. Eine Umſchrift um das Kreuz wäre als wirkliche Erſcheinung doch kaum zu denken. Uebrigens verſchönert Euſebius auch, denn den vorhergehenden Monolog des Conſtantinus hat er gewiß ebenſo wenig miterzählt bekommen, als Conſtantin erſt in der Auslegung des Zeichens eine nähere Erklärung über das Chriſtenthum zu bekommen brauchte. Schl.

a) Das Reſtitutionsgeſez, welches Conſtantin noch mit Licinius gemeinſchaftlich gab, ſezt auch noch keinen Uebertritt voraus, wie denn Licinius auch kein Chriſt ward, und noch ſehr ruhig ſind die Kezer als abweichende Parteien mit darin eingeſchloſſen. Als Grund wird angeführt, „damit ὅ τι δή ποτ' ἐστι θειότης dem Reiche gnädig ſein könne" (Euſeb. X, 5); doch ſcheint der Text hier verdorben.

b) Dieſes zweite Edikt iſt aber auch aus Mailand von Conſtantinus und Licinius gemeinſchaftlich gegeben.

Gottesdienſte liefern. Alles dies war aber nur eine völlige Gleichſtellung
des Chriſtenthums und Heidenthums. Auch hob der
Kaiſer alle römiſchen Geſeze in Bezug auf das eheloſe und kinderloſe
Leben auf und gebot, daß alle Clerici, die in Bezug auf
ihr öffentliches Vermögen koſtſpielige bürgerliche Pflichten und
Dienſte (die noch wie in den republikaniſchen Zeiten nicht nur
in Communalangelegenheiten ſondern auch in allgemeineren fortwährten)
zu übernehmen verpflichtet wären, davon frei ſein ſollten.
Als hernach dadurch Mißbräuche entſtanden, verordnete er
(326), daß ſehr vermögende nicht in den Stand des Clerus treten 326
ſollten, ſondern bloß ſolche, die billig von der Kirche unterhalten
würden. Früher hatten die Chriſten nach Anweiſung der
heil. Schrift die Interceſſionen der heidniſchen Gerichte zu vermeiden
geſucht, und ſich meiſt an die Biſchöfe oder Presbyter
als Schiedsrichter gewandt, die, wenn ſie ſelbſt nicht ſachkundig
waren, ein ſachkundiges Gemeindeglied ſubſtituirten. Dies konnte
bei kleinen Geſellſchaften wol der Fall ſein, jezt aber ſchien bei
der großen Ausbreitung des Chriſtenthums die bürgerliche Obrigkeit
und öffentliche Gerichtsbarkeit in Gefahr zu kommen; Conſtantin
beſtätigte aber dennoch das Schiedsrichterthum der Biſchöfe,
und dies geſchah zu einer Zeit, wo ſchon viele Gerichtsperſonen
Chriſten waren, alſo jener frühere Vorwand wegfiel;
allein den Chriſten ziemte doch immer dieſe mildere brüderliche
Form, und heimlich konnte ſie nicht gewährt werden. Das entgegengeſezte
Verfahren ſchlug der Kaiſer ein, indem er die Donatiſten
aus ihrem Beſiz vertrieb und ſie verfolgen ließ. Dies
war ein Punkt, an den ſich viele Mißbräuche nun anſchließen
mußten, daß nämlich alle Entſcheidungen von Kirchenangelegenheiten
mit der Hofgunſt zuſammenzuhangen anfingen, daß alſo
nun Kabalen und Intriguen ſich einfanden, von denen vorher
nicht die Rede geweſen war. Doch iſt das nicht ſo auszudehnen,
als wenn alle dogmatiſchen Beſtimmungen auf dieſe Weiſe entſtanden
wären und als ob dogmatiſche Differenzen nur hätten

den Vorwand geben müſſen zur Verfolgung der perſönlichen Fe
ſchaft. Jedoch wir werden oft finden, daß die älteren Sch
ſteller der rechtgläubigen Kirche den Grund des Verderbens
mer auf der Seite der Häretiker ſuchten. Dagegen entſtan
der neueren Zeit eine andere ebenſo übertriebene Behandlu
weiſe, die den Verſtand und die moraliſche Geſinnung immer
Seiten der abweichenden finden wollte, und die Häretiker
als die unſchuldig verfolgten, die katholiſche Kirche als die her
ſüchtige betrachtet. Zwiſchen beiden Anſichten werden wir ſu
die Mitte zu halten.

Zweite Periode.

Vom Beginn der äußerlichen Conſolidation der chriſtlichen Kirche bis auf Karl den großen. Vom Anfange des vierten bis Ende des achten Jahrhunderts.

Wir finden am Ende dieſer Periode faſt alle Völker des europäiſchen Continents auf dem geſchichtlichen Schauplaz und die Trennung der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche faſt vollendet, wir finden aber auch einen großen Theil des chriſtlichen Bodens vom Islam beſezt, ſo daß dort nichts mehr zur Entwikklung des Chriſtenthums geſchehen konnte. Der Verfall der helleniſchen und lateiniſchen Cultur iſt ebenfalls entſchieden, aber ein Beſtreben die lateiniſche Sprache als Kirchenſprache zu fixiren, und dadurch der Grund gelegt zum Kriege der Mutterſprache gegen die fremde, was der Reformation beim Volke Vorſchub that.

Für die innere Entwikklung der chriſtlichen Lehre ſchien der Anfang dieſer Periode eine glükkliche Zeit zu verheißen. Seit dem Eintritte der helleniſchen Philoſophie hatte, beſonders von der alexandriniſchen Schule und dem wiſſenſchaftlichen Karthago aus, das Dogmatiſiren, alſo beſonders die ſpeculative Reflexion über das Chriſtenthum, begonnen. Dieſe hatte natürlich zuerſt ſich auf den eigenthümlichſten Inhalt des chriſtlichen Glaubens, auf das Verhältniß des göttlichen und menſchlichen in Chriſto geworfen. Die bisherige Tendenz war geweſen, eine ruhige Mitte zu ſuchen, ſo daß weder der monotheiſtiſche Charakter des Chriſtenthums verloren ginge, noch Chriſtus menſchlichen Lehrern gleichgeſtellt würde. Aber im Suchen der Mitte war man ſtets im Schwanken geblieben ohne allgemeine Befriedigung. Die Verfolgungen, denen das Chriſtenthum ausgeſezt geweſen war, waren dieſem Beſtreben nicht günſtig geweſen; ſie erzeugen eine Begeiſterung, die ſich mehr rhetoriſch und poetiſch äußert, der aber die ſtrenge Begriffsbildung fremd bleibt. Nun aber in der Zeit der Ruhe mußte ſich wol jener Trieb ſchneller entwikkeln und weiter verbreiten, und die theologiſchen Differenzen wurden nun mehr Volksſache. Daraus entſtand aber der Uebelſtand, daß die Machthaber des Volks auch Theil nahmen, und nun, indem ſie Mitglieder der Kirche und Gewalthaber des Volks waren, ſich in dieſen Intereſſen verwirrten.

Was die „praktiſche Seite anbelangt, war es natürlich, daß bei einer Verbreitung über fremde Maſſen zwar viele Völker dem Chriſtenthum einverleibt wurden, daß aber mit der äußerlichen Annahme der Geiſt des Chriſtenthums nicht gleich die Maſſe durchdrang. Doch muß man ſagen, in aller dieſer Zerſtörung würde ſich das Chriſtenthum nicht erhalten haben, wenn der rein evangeliſche Geiſt nicht in einem großen Theil Chriſten geherrſcht hätte. Aber daneben ging die atheiſirende Frivolität der Heiden und die nach außen gerichtete Rigidität, jedoch ſo, daß die leztere ſehr reißend zunahm, womit nun auch eine Ueberſchwemmung des Chriſtenthums mit äußeren Gebräuchen ſich verband, welche um deſto leichter Eingang fanden, als die Heidenchriſten an unverſtandene Symbole ſehr gewöhnt waren. Hiezu kam noch die Rohheit der chriſtianiſirten Völker, welche durch äußerliches feſtgehalten werden mußten; und andererſeits, daß das Chriſtenthum nun ſchon eine äußerliche Geſchichte hatte, wo man in dieſer Zeit der Verunſtaltung des Chriſtenthums durch ein ihm fremdes äußere mit Sehnſucht nach der Zeit der Verfolgung zurükkſah. Es war ſchon der Gebrauch entſtanden, daß man die Feier des Andenkens der Märtyrer mit für eine gottesdienſtliche Feier hielt, ſo daß die Synoden Beſchränkungen hierin eintreten laſſen mußten. Nimmt man nun hinzu, daß jetzt das Chriſtenthum in die Schickſale des römiſchen Reichs weſentlich verflochten wurde, und der in der lateiniſchen und helleniſchen Menſchheit allgemeine Verfall einen größern Einfluß auf die Kirche gewann, und bedenkt, wie wir am Ende der Periode germaniſche Völker im Beſitz des Abendlandes finden und das griechiſche Kaiſerthum ebenfalls ſehr verfallen: ſo iſt es leicht, den Hauptgang dieſer Periode zu verſtehen.

Das römiſche Reich mußte ſich theilen, um den Feinden von außen überall widerſtehen zu können. Dieſe Theilung trifft zuſammen 395 mit dem vollendeten Untergange des helleniſchen und römiſchen Heidenthums, und dies wird ein guter Ruhepunkt ſein. Sie legte den erſten Grund zur Theilung der *Lateiner* und *Griechen*. Ueber das *Oſterfeſt* waren ſchon früh zwiſchen beiden Streitigkeiten, und ſelbſt in der abendländiſchen Kirche fand noch keine Einſtimmigkeit ſtatt. Die arelatiſche Verſammlung, auf welcher das Abendland allein repräſentirt wurde, da die Morgenländer Licin noch beherrſchte, verordnete etwas, was ein Vereinigungsmittel ſein ſollte, aber zu ſehr zu Gunſten des römiſchen Biſchofs ausfiel. Um allen Zwieſpalt nämlich in der Feier des Oſterfeſtes zu verhüten, ſollte es an *einem* Tage gehalten werden und wegen der Schwierigkeit der Ausrechnung der römiſche Biſchof jedesmal denſelben beſtimmen. Das dogmatiſiren war bisher in der lateiniſchen und griechiſchen Sprache getrieben worden, in wiſſenſchaftlicher Hinſicht aber hatten die Griechen die Oberhand gehabt. In dieſer zweiten Periode kehrte ſich das Verhältniß um; nach den arianiſchen Streitigkeiten war die Ausbeute der griechiſchen Kirche ſehr gering, in der lateiniſchen aber wurde durch die ruhige Entwikklung einzelner die Lehre immer mehr feſtgeſetzt.

Durch die arianiſchen Streitigkeiten kamen die Beſtimmungen über das Verhältniß Chriſti zum Vater zu Stande, woran ſich die der Trias überhaupt knüpften. Denkt man ſich dieſe zur Ruhe gekommen: ſo fragte es ſich nun nach dem näheren Verhältniſſe des göttlichen zum menſchlichen im Erlöſer. Die genaueren Forſchungen über das Wie der Vereinigung beſchäftigten die griechiſche Kirche noch lange, und in derſelben gingen vielfältige Beſtrebungen darauf, in dieſer Duplicität die Einheit der Perſon zur klaren Darſtellung zu bringen, da alles primitiv doketiſche ſchon beſeitigt war. Der Concilien waren aber ſo viele und die lezten Reſultate waren ſo negative Kautelen, daß ſich darin eine Unfähigkeit zu wiſſenſchaftlicher Conſtruction beweiſet, und von dieſer Seite iſt die griechiſche Kirche zu einer todten Ruhe gebracht worden. Dieſe Streitigkeiten waren jezt faſt alle mit politiſchen Intereſſen oder Intriguen mehr oder weniger vermiſcht, und da wir geſehen haben, wie ſich in Spaltungen, welche Kirchenzucht und Kirchenverfaſſung betrafen, ſchon Intriguen vor Conſtantin einmiſchten: ſo wurden natürlich auch dieſe ſpekulativen Beſtrebungen verunreinigt durch Parteiweſen und Buhlerei um Gunſt und Macht. Nachdem die Hauptpunkte erſchöpft waren, blieb nur dieſes falſche Beſtreben übrig, und die alten Streitigkeiten wurden wieder aufgewärmt nur um der Macht und der Gunſt wegen, wobei denn die weitere Ausbildung der Kirche zurükkblieb. Man hat alſo keine Urſach, die falſchen Motive als dogmatiſch productiv anzuſehen, vielmehr waren ſie nur hemmend und ertödtend. Von allem, was eigentlich politiſch iſt, ſchweigen wir natürlich, aber auch über alles in der Kirche geſchehene, was mehr den Charakter einer politiſchen Bewegung hat, werden wir, weil kein Reſultat daraus hervorgegangen iſt, leicht hinweggehen. Die arianiſchen Streitigkeiten bieten davon ein Bild dar; bald ſiegte die eine, bald die andere Partei. Es zeigte ſich in der Leichtigkeit, durch ſolche äußerliche Impulſe von einem zum andern überzugehen, nur der Mangel an Wurzel. So kann auch das übrige betrachtet und dargeſtellt werden.

Mit der Trias zuſammenhängend mußten ſich neue Entwikklungen über das πνεῦμα ergeben. Das πνεῦμα war doch auch ein in die Welt tretendes göttliche, und wie vom λόγος ein natürlicher Ausdrukk ἐνσάρκωσις und ἐνανθρώπησις war: ſo haben wir in Bezug auf den Geiſt die Ausdrükke ἐπιφοιτᾶν und ἐπιφοίτησις kennen gelernt. Der heilige Geiſt als Gott konnte aber in der Einwohnung in den gläubigen gedacht werden, und dies mußte alſo die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkungen zur menſchlichen Freiheit zur Sprache bringen, wobei nun auch die Extreme zu vermeiden waren, daß auf der einen Seite die göttliche Gnade nur etwas ausgezeichnet menſchliches würde, wodurch auch Chriſtus wieder überflüſſig erſcheint, auf der andern Seite aber der Menſch bloß paſſiv erſcheine und die göttliche Gnade als rein willkührlich. Dieſe Entwikklung nun ging größtentheils im Abendlande vor ſich. Sie wurde in einem reineren Geiſte getrieben, und die die Hauptbaſis für dogmatiſche Entwikklung der lateiniſchen Kirche in der dritten Periode, ja auch zur Regeneration dieſer Kirche in der vierten. Daß dieſes mehr lateiniſch betrieben ward und die griechiſche Kirche dabei gleichgültiger blieb, hat ſeinen Grund in dem ganzen Typus der helleniſchen Philoſophie — wobei auch die Einwirkung des geſelligen Zuſtandes nicht zu verkennen iſt — welche nämlich die Frage von der Freiheit immer etwas oberflächlich behandelte, wogegen der despotiſirte Römer mehr auf das perſönliche Bewußtſein zurükkgeführt wurde.

Es kam das zuerſt zur Sprache in den Homilien, die dem ägyptiſchen Mönche **Macarius**, der unter den Verfolgungen nach Aegypten gegangen war, zugeſchrieben werden. Schon zu Ende der erſten Periode trat das Eremitenweſen in Aegypten als ein religiöſes Inſtitut auf. Eine ſolche Zurükkgezogenheit begünſtigt eine ſcharfe aber auf der andern Seite auch kleinliche Weltbeobachtung, und während das Leben von einem zum andern eilt, verweilt der Eremit beim einzelnen, daher auch von hier aus die Betrachtung der Sünde in ihrem ganzen Umfange ein ſehr

dominirendes Element wurde; auf der einen Seite auf eine
richtige Weiſe in der Form der abendländiſchen Lehre, auf
anderen Seite aber ſo, daß, wenn eine Richtung auf das äu
liche hinzukam, die Vernichtung der Sünde durch die Büß
auf eine ſehr leichte Weiſe ſich entwikkelte. So wurde alles,
auf dieſe Frage Bezug hatte, meiſt in der afrikaniſchen Ki
entwikkelt. Macarius ſprach zuerſt den Saz aus, Daß ni
was in dem Menſchen ohne die Gnade des göttlichen Geiſtes
ſchehe, ſo löblich und rühmlich es auch ſei, Gott wohlgef
ſein könne. Wie wenig ſpeculatives in ſolchen Menſchen
ſieht man an dem Gotte eines ſolchen Eremiten, der ſich
in menſchlicher Geſtalt dachte und ſehr unrichtig des Anthr
morphismus beſchuldigt wurde; denn es war doch nur ein Un
mögen der höheren Phantaſie. Er gab dies auf, da ſich wi
ſchaftliche Leute über ihn hermachten; er ſagte nun aber
Er habe ganz ſeinen Gott verloren, da man ihm ſeine An
genommen. Man ſieht alſo auch hier, wie Speculation d
aus nicht der Grund zu dieſem zurükgezogenen Leben war.

Die äußerliche Fortpflanzung der Kirche war in dieſer
riode meiſt das Geſchäft der lateiniſchen Kirche. Zwar
Kirchen, welche ſich nachher zur lateiniſchen hielten, von der
chiſchen gegründet worden, aber das Sinken der griechiſchen K
und das Hervortreten der lateiniſchen machte nothwendig, da
ſich zu dieſer bekannten und froh ſein mußten, wenn ſie
unter ihr Patronat genommen wurden. Der große Zuſam
hang der chriſtlichen Kirche war ſeit Conſtantin entſtanden,
auf einer politiſchen Macht begründet; die politiſche Einheit
zerfiel bald, und ſo mußte nun an dieſe Stelle etwas an
treten, und da die Sprachen der neueren Völker noch vi
roh waren, die chriſtliche Lehre auszudrükken: ſo war die
niſche Sprache das Medium, nur freilich ging die Fortpflan
des Geiſtes, die lebendige Entwikklung durch das Wort un
wahre Auffaſſung deſſelben verloren, und ſo wurden die u

lichen Corruptionen veranlaßt, welche ſich in der dritten Periode zeigen. Es hätte das aber gar nicht geſchehen können, wenn nicht ſchon ein Uebergewicht auf der Seite der ſymboliſchen Handlungen vorhanden war

Nach dieſer allgemeinen Ueberſicht wenden wir uns wieder zum einzelnen.

Wie durch die Geſeze und Verfügungen des Conſtantin die Kirche begründet und ihr Zuſammenhang vervollſtändigt und in ihr ſchon immer das Beſtreben geweſen war, Spaltungen aufzuheben: ſo mußte daſſelbe in der weltlichen Macht eine neue Stüze finden. Wie nun ferner in der permanenten Bildung jenes Zuſammenhangs ein Mittel gefunden war, fremden Spaltungen abzuhelfen: ſo war es auch eine natürliche Tendenz der Kirche, einmal zum anſchaulichen Bewußtſein ihrer Totalität zu kommen. Daher war natürlich das Beſtreben nach einer allgemeinen Synode. Dies zeigte ſich am ſtärkſten in den arianiſchen Streitigkeiten. Das Verhältniß der Kirchenverſammlungen gegen dogmatiſche Streitigkeiten und gegen Differenzen über die Praxis iſt ſehr verſchieden, und daher waren auch die Reſultate ſehr verſchieden. Spaltungen über die Praxis ſind dadurch nie ganz aufgehoben worden, wenngleich wir Verſammlungen gegen die Donatiſten, Novatianer und Meletianer finden; es fragte ſich hier, ob einer würde der ganzen Kirche haben widerſtehen können. Aber Spaltungen über dogmatiſche Punkte ſind ganz anderer Art; hier kann Stimmenmehrheit gar nicht entſcheiden. In den praktiſchen Streitigkeiten haben ſich die Verſammlungen unvermögend gezeigt, ihre Beſchlüſſe haben ſich nicht realiſirt, in dogmatiſchen aber haben ſie ſich ſehr kräftig gezeigt, jedoch faſt immer haben ſpätere Verſammlungen das Reſultat der früheren umgeworfen. Dogmengeſchichtlich angeſehen haben alſo dieſe Verſammlungen keinen Werth, ſie zeigen bloß das Schwanken; das definitive zur Ruhe bringen der einen Anſicht war nie das Werk einer ſolchen Verſammlung; entweder wurde über der einen Streitigkeit die andere vergeſſen, oder es kam die eine Anſicht ſelbſt zur Erkenntniß des falſchen. Dagegen ſind dieſe Verſammlungen auch wieder höchſt wichtig: es kam hier eine Circulation der Meinungen zuſammen, die ſich auf keinem anderen Wege erreichen ließ. Die ganze Geſchichte der allgemeinen Kirchenverſammlungen beweiſt hinreichend, wie gut es war, daß die Reformatoren ihre Streitigkeiten über Praxis und dogmatiſche Differenzen nicht dem Spruche einer Kirchenverſammlung im voraus unterwarfen.

Die Anfänge zur Entſcheidung des nicäniſchen Concils über die arianiſchen Streitigkeiten liegen in der Lehre der alexandriniſchen Schule und namentlich in der Lehre des Origenes, der ſich der ſabellianiſchen und gnoſtiſchen Vorſtellung entgegenſtellte, und die Mitte zwiſchen beiden ſuchte, aber nicht fand. Am meiſten war man darauf bedacht, den Schein des polytheiſtiſchen zu vermeiden, man achtete aber dabei nicht auf zweierlei, das alle Bemühungen verhinderte: 1) daß man ſich nicht verſtändigte, ob unter υἱὸς θεοῦ der ganze Chriſtus oder bloß das göttliche verſtanden würde. Hierin war alſo eine Quelle von Mißverſtändniſſen niedergelegt, da neben λόγος, υἱὸς mehr auf das menſchliche zu gehen ſchien, und es fehlte an Ruhe und Scharfſinn, das vorher hinwegzuräumen. 2) Wenn man in den Mittheilungen an die ganze Gemeinde πατὴρ, υἱὸς und πνεῦμα unterſcheiden, aber das polytheiſtiſche vermeiden wollte, mußte man auf eine ſubordinatianiſche Vorſtellung kommen, und υἱὸς und πνεῦμα dem göttlichen im πατὴρ unterordnen. Der Fehler dabei lag darin, daß man θεὸς und πατὴρ gleichſezte. Die ſabellianiſche Vorſtellung war hierin weit ſchärfer, ſie hatte in μονὰς einen ausſchließenden Ausdrukk für die Einheit der Gottheit, und ſo waren dann die drei Begriffe πατὴρ, υἱὸς und πνεῦμα coordinirt.

Da man aber in der Kirche bei der erſten Vorſtellung, **Gott Vater** als den urſprünglichen Gott anzuſehen, blieb, mußten der

Mißverſtändniſſe immer mehr werden. So war wahrſcheinlich das Verhältniß zwiſchen den beiden Parteien in Alexandria; es iſt aber gleich bei dieſen Streitigkeiten nöthig, inneren Werth und Nothwendigkeit vom äußeren Verlauf zu trennen. Theodoret ſucht den Anfang des arianiſchen Streites in einem fremdartigen Motiv, in einem Neide des Presbyter Arius gegen ſeinen Biſchof Alexander von Alexandrien. Arius war aber als Meletianer ſeines Diakonats entſetzt und von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen worden, indeß ſeit kurzem wieder aufgenommen und unter den Auſpicien des Biſchofs zum Presbyter eingeſetzt. In einem ſolchen Falle läßt ſich ein Neid nicht wohl denken. Socrates läßt den Streit anheben mit einer dogmatiſirenden Rede des Biſchofs in einer Verſammlung der Geiſtlichkeit. Das ginge wol an, denn in einer großen Stadt waren viele Verſammlungsörter, wo die Presbyter lehrten; außerdem gab es auch χωρεπίσκοποι, die im Clerus nur den Rang der Presbyter hatten, auf dem Lande aber die biſchöflichen Functionen verrichteten. Da war alſo eine ſolche Verſammlung, als Fortſetzung der Katechetenſchulen, um alle Lehrverſchiedenheit zu verhindern, ſehr erſprießlich. Allein Alexander hat nie irgend ein theologiſches Talent bewieſen und blieb immer untergeordnet, ſpielte auch nachher keine Rolle bei der Entwikklung der Lehre, ſondern ſeine Presbyter und Diakonen führten den Streit; es läßt ſich daher auch nicht denken, daß er mit neuen Formeln werde aufgetreten ſein. Demnach iſt die Nachricht des Sozomenus die wahrſcheinlichſte, der ſagt, daß Arius als Diakonus nichts zu lehren gehabt hätte, aber in Antiochia ein Schüler des Presbyter Lucian geweſen wäre, der das ὁμοούσιον nicht ausgeſprochen im Gegenſatz gegen Paulus von Samoſata; und da mochten wol andere Formeln als in Alexandria im Gange ſein. Als er aber Presbyter zu Alexandrien wurde und er mit ſeiner Lehre hervortrat, mochten es daſelbſt wol Neuerungen ſein, und er fand in der übrigen Geiſtlichkeit Widerſpruch; aber erſt ſpäter habe Ale-

ſander Theil genommen und ſich gegen ihn erklärt. Daß ob
Arius, nach Sozomenus, mit ſolchen Formeln in der öffentliche
Kirche aufgetreten ſei, Der Sohn ſei aus nicht ſeiendem geſcha
ſen und habe nach ſeiner Fähigkeit eben ſo gut das gute w
das böſe aufnehmen können [a]), das iſt mit ſeiner übrigen groſ
Beſonnenheit nicht zu reimen, und ſieht ganz ſo aus wie ei
Folge der Streitigkeiten, und konnte nicht zu Anfang ſo ausg
ſprochen werden, zumal wenn wir ſehen, daß Arius ſeinen G
nern vorwirft, ſie nähmen zwei ἀγεννήτους an; „ſobald m
das annehme, müſſe man entweder ſabellianiſiren oder B
theilen“ [b]).

Fragt man, worin es gegründet lag, daß ſich die ſabel
niſche Vorſtellung keine Bahn machen konnte: ſo iſt es das, d
man fürchtete, wenn man hier nicht Gott theile, ſo käme wie
das doketiſche heraus. Dazu kam, daß man den Sabellian
die Conſequenz machte, der Vater ſelbſt habe nach ihrer V
ſtellung leiden müſſen, denn ſie ſagten, ὁ αὐτός, ὡς πατ
ἐνομοθέτησεν, ὡς υἱὸς ἐνηνθρώπησε. Arius ſtellt in ei
Briefe an den Alexander beim Athanaſius ſeine Theorie ſo
Er wolle mit ſeiner Formel dem Valentin aus dem Wege
hen, nach welcher Chriſtus eine προβολή des göttlichen We
ſei, dem Manichäus mit ſeinem μέρος, dem Sabellius, der
Eigenthümlichkeit des Sohnes aufhebe, und dem Heraclas, ei
Schüler des Origenes, der das Gleichniß vom Strahl etwas
deres modificirt hatte und geſagt, „Wie eine Fakkel ſich an
anderen entzünde, aber ein Strahl werde;“ dieſer Vervielf

---

[a]) Arius habe geſagt (ἐν ἐκκλησίᾳ ἀποφήνασθαι), was noch nie je
vorher geſagt, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων γεγενῆσθαι,
daß er αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικός ſei. Sozom. I
Schl.

[b]) Arius hielt den Alexander für einen Sabellianer, weil er lehrte, i
Dreiheit ſei auch eine Einheit. Socr. I, 5. ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ
σηθείς· ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός — ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστ
Schl.

gung Gottes alſo wolle er auch aus dem Wege gehen. Wahrſcheinlich ging er auch vom Origenes aus, der auch nur einen ἀγέννητος annahm, ſich aber des platoniſchen Ausdrukks bediente, Der Sohn ſei durch eine μετοχή des göttlichen auch Gott geworden (θεοποιούμενος), und ihn ſo vom αὐτόθεος unterſchied gegen den Beryllus; und dies war das ſchwankende, welches noch nicht ausgeglichen war. — Vom Origenes aus konnte Arius weiter folgern, daß das nicht ἀγέννητος ſein nur eine Abhängigkeit ausdrükke, und daß alſo abgeſehen von dieſer Abhängigkeit der Sohn nicht ſei. Außerdem hatte man die Ausdrükke λόγος und σοφία, beides bald unterſchieden bald promiscue, für den Sohn. Nun fragte man, Ob er zugebe, daß der Sohn λόγος und σοφία ſei? That er dies, ſo ſagte man, „Der Vater könne nicht ohne λόγος geweſen ſein," folglich bekomme er wieder einen zweiten ἀγέννητος. Arius ſagte dagegen, „Der Sohn ſei erſt der λόγος geworden durch die μετοχή, nicht der Gott urſprünglich einwohnende λόγος."

Auch hatte man ſchon geſagt, „Der Sohn ſei der gezeigte, geoffenbarte λόγος, nicht der urſprüngliche," und ſo konnte Arius ſich daran anſchließend ſagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, und vom gezeigten λόγος, „Er ſei aus nicht ſeiendem geſchaffen." Ja er konnte aus der Formel im Hippolytus gegen Noët (ἔδειξε τὸν λόγον) eine zeitliche Zeugung des λόγος folgern, deſſen er ſich enthielt, indem er ſagte, Es ſei πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων geſchehen. Damit hob er den gezeigten wieder auf, denn da war keiner, dem er gezeigt wurde. Nun kam es aber darauf an, eine Differenz zwiſchen dem gezeigten, hypoſtatiſch gewordenen λόγος und dem Gott inwohnenden anzugeben, und da ſagte er, Das ſei eine Unvollkommenheit, da der Gott inwohnende λόγος ſich nicht vom Vater unterſcheiden laſſe *). Daraus

---

*) So war auch dies auf der einen Seite eine Fortſetzung des Origenes, auf der andern erinnert es an Hippolytus gegen Noët. Denn wenn

geht hervor, daß Arius nicht anzuſehen iſt wie einer, der eine neue detractoriſche Lehre aufbringen, ſondern, ſo lange ſich keine Leidenſchaften einmiſchten, bloß lange anerkannten Gegenſätzen entgegenarbeiten wollte. Durch vorgehaltene Conſequenzen im Geſpräch konnte er manches aufs Gerathewohl aber ohne eine eigentliche Ueberzeugung wählen. Daher kann man nicht anders ſagen, als daß die Form mündlicher Diſputationen für ſolche Verhandlungen nichts taugt; aus allen Verſammlungen und Colloquien iſt bis in die neueſte Zeit nichts erſprießliches hervorgegangen. Denn ob man ſeine Meinung aufgebe oder auch die gezogenen Conſequenzen annehme, wird zu ſehr durch die Stimmung entſchieden. Je weniger beide Parteien gemeinſchaftlich nach der Wahrheit ſuchen, ſondern jede, indem ſie glaubt, ſie zu haben, nur ihre Meinung geltend zu machen und den andern zu ſich herüberzuziehen ſtrebt, ſucht man den andern durch Dialektik zu gewinnen, und da iſt die Grenze zwiſchen Dialektik und Sophiſtik ſchwer zu vermeiden. So auch bei anderen Sachen.

Alexander fing ſeine Polemik gegen Arius damit an, zu behaupten, Die Zeugung des Sohnes habe nichts gemein mit der Kindſchaft Gottes in den gläubigen [b]); und einen Unterſchied zu

---

Hippolytus gefragt wurde, Nachdem Gott *ἔδειξε τὸν λόγον*, war Gott nun *ἄλογος*? ſo würde er es doch verneint haben. Alſo war der inwohnende *λόγος* und der herausgetretene nicht daſſelbe. Wenn dieſer nun ein Subjekt wurde: ſo wurde er es entweder *ἐξ ὑποκειμένου τινος* oder *ἐκ μὴ ὄντος*, und da Hippolytus das *ἔδειξε* auch in die Zeit, *ὅτε ἠθέλησε*, geſetzt hatte: ſo hatte er ſogar die zeitliche Zeugung, die er eigentlich durch das *πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων* vermeiden wollte. Folgerte er aber weiter, Weil der Subjekt gewordene göttliche *λόγος* von dem inwohnenden verſchieden ſei: ſo müſſe die Differenz eine Unvollkommenheit ſein, daher könne er keine vollkommene Erkenntniß weder Gottes noch ſeiner ſelbſt haben; aus welcher Unvollkommenheit denn auch praktiſch das *δεκτικὸς κακίας* folgen konnte: ſo waren das freilich Reſultate, welche dem Glauben an den Erlöſer zu nahe traten. Aber es folgt nur daraus, daß es unmöglich iſt die kirchliche Lehre von der Anſicht des Origenes aus, ſo weit ſie dem Paulus entgegengeſetzt iſt, zu beſtimmen." Schl.

b) Theodoret p. 326.

ſezen zwiſchen der Kindſchaft des Sohnes und der gläubigen, Die des Sohnes ſei κατὰ φύσιν, alſo in der Natur Gottes liegend, die Kindſchaft Gottes in den gläubigen ſei μετάπτωτον, weil ſie nicht κατὰ φύσιν ſei. Diß war gegen Arius richtig, konnte aber auch macedonianiſch verſtanden werden; denn ſoll die Eingießung des Geiſtes in die gläubigen nicht in der Natur Gottes liegen: ſo kann auch die processio des Geiſtes nicht darin liegen. Wenn er aber nun gar ſagte, daß die menſchliche Seele ſich von einem διάστημα zwiſchen Vater und Sohn keine bis zu einer ἔννοια gehende Vorſtellung machen könne[a]): ſo konnte das Arius ſabellianiſch verſtehen, „daß ſie eins ſind." Auf der anderen Seite gab er ſeine ὁμοουσία auf, indem er ſagte, Der μονογενὴς ſei eine in die Mitte getretene (μεσιτεύουσα) φύσις zwiſchen Gott und den ἐξ οὐκ ὄντων geſchaffenen Dingen, weil man nämlich zwei ἀγεννήτους nicht zugeben wollte; dies führte zu einer gnoſtiſchen προβολή. Der ganze Unterſchied beruhte alſo nur auf der Ewigkeit der Zeugung. Durch dieſe aber iſt, wenn man auch eine ewige Schöpfung der Dinge annimmt, der Sohn doch wieder von dieſen nicht unterſchieden. Wenn nun Alexander ſagte, „In der ewigen Zeugung des Sohnes ſei etwas unausſprechliches und unerklärliches (ἄῤῥητον καὶ ἀνεκδιήγητον)": ſo gilt dies vom Schaffen auch, und gerade ſo konnten beide Gegenſtände, die man unterſcheiden wollte, nicht unterſchieden werden, denn zwei ἄῤῥητα, von denen man weiter nichts weiß, ſind immer nur ein und daſſelbe. Auf jeden Fall konnte ſich unbedenklich Arius die Zuſammenſtimmung der beiden Säze, Der Sohn ſei ὁμοούσιος und es gebe nicht zwei ἀγέννητοι, verbitten; denn er ſagte, Dieſes ἀγέννητος ſein ſei ſelbſt die οὐσία. Das negative iſt aber gerade diejenige Formel, woran die Kirchenverſammlungen immer gehalten haben.

---

a) Theodoret. p. 734.

Durch dieſe Privatverhandlung hatten ſich zwei Partei
zu Alexandrien gebildet, die eine nannte es ebionitiſch, zu ſage
ὅς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι, die andere wurde beſchuldigt z
ſabellianiſiren wegen des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Da th
der Biſchof einen öffentlichen Schritt, ſchloß den Arius mit de
gleichdenkenden durch eine Diöceſanverſammlung von der Ki
chengemeinſchaft aus, ja verwies den erſteren auch aus der Stad
ein Recht, welches ſich der Patriarch unbefugt anmaßte. Ariu
gab nach und ſezte noch einmal dem Biſchof ſchriftlich auseinande
wie er nur davon ausginge, 1) daß es nicht zwei ἀγεννήτου
geben könne, und 2) daß Gott nicht könne zuſammengeſezt od
getheilt ſein. Er ſtrebe nur allen bisherigen Kezereien ausz
weichen; der Ausdrukk ὁμοούσιος drükke das Verhältniß de
Einzelweſen innerhalb der Gattung aus, und ſo müßten Go
und Chriſtus zwei verſchiedene Einzelweſen ſein. Es müſſe al
nothwendig einen μερισμὸς geben, und es blieben auch bei de
ewigen Zeugung zwei von gleicher Art. Zugleich ſchrieb er a
den Biſchof Euſebius von Nicodemien, ſeinen Mitſchüle
beim Lucian, daß er um der Behauptung willen, „Der Vat
ſei auf eine uranfängliche Weiſe vor dem Sohne geſezt (ὅτι
πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως)," excommunicirt ſ
ſich zugleich erklärend über die bloß negative Bedeutung ſein
ἐξ οὐκ ὄντων, Es ſolle nur ſowol μέρος θεοῦ als ein ander
ὑποκείμενον läugnen; und beklagte ſich über die kezeriſch
Ausdrükke des Gegentheils ἐρυγή, προβολή, was beides gnoſ
ſirte, und συναγέννητος, worin nur noch ein Schatten vo
Unterordnung ausgedrükkt war, was aber nach ſeiner Anſicht ſch
polytheiſtiſch klang.

Zugleich ſchrieb Alexander an den Biſchof Alexander vo
Byzanz, gab ihm Nachricht von den Verhandlungen, und inde
er durch Conſequenzmacherei den Arius zum Ebioniten mach
bat er ihn, daß auch er ihn möchte als ausgeſchloſſen anſeh
wobei er ſich aber in Bezug auf die gleichdenkenden Biſchöfe

hutſamer ausdrükkte. Euſebius ſchrieb hierauf an den Biſchof Paulinus von Tyrus, und dieſer bekannte ſich dazu, daß es nicht zwei *ἀγεννήτους* geben könne, und Gott könne weder getheilt (*εἰς διῃρημένος*) ſein, noch ihm ein *σωματικὸν πάθος* (*προβολή, γέννησις*) zukommen, bewies auch, daß die Schrift ſich des Ausdrukks *γεννᾷν* auch bediente, wo keine *ταὐτότης φύσεως* ſtattfinde und alſo nicht erwieſen werden könne, daß der Sohn *τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτου μετέχων* ſei, ſondern er ſei *ἕτερον τῇ φύσει* aber *πρὸς τελείαν ὁμοιότητα*. Der Unterſchied im Verfahren war der: Alexander ging darauf aus, daß ſein Presbyter ausgeſchloſſen werden ſollte; die andere Partei hatte mehr ein richtiges Beſtreben nach der Kircheneinheit und dachte nicht an das Ausſchließen ihrer Gegner. Euſebius bat daher den Paulinus, ſelbſt mit dem Arius Gemeinſchaft zu halten und den Alexander auch dazu zu bewegen. Als alle dieſe Bemühungen beim Alexander kein Gehör fanden, ward Euſebius erbittert und hielt eine Synode zu Byzanz, worin man beſchloß, ein Rundſchreiben an ſämmtliche Biſchöfe zu erlaſſen, um ſich für die Gemeinſchaft mit Arius zu verwenden, und daß ſie den Alexander auch dazu bewegen möchten. Sie drükkten ſich darin ſo aus, Daß Alexander, obgleich er ſah, daß Euſebius viel im kaiſerlichen Palaſt vermöge, er ihm doch nicht Gehör gegeben habe *). Vielleicht gleichzeitig mahnte Alexander ſie alle von der

---

*) Da Alexander geſehen, daß Euſebius ein *ἐλλόγιμος* und *ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένος* ſich des Arius annehme: ſo habe er doch alle Biſchöfe von der Gemeinſchaft mit ihm abgemahnt. Euſebius hätte ſich bittend verwandt, und über die abſchlägige Antwort *ὡς ὑβριζόμενος* erbittert hätten ſie nun die Synode in Bithynien gehalten und an alle Biſchöfe geſchrieben, ſie möchten *ὡς ὀρθῶς δοξάζουσι κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἄρειον* und den Alexander auch dazu bewegen. Arius beſchikkte hierauf den Paulinus von Tyrus, den Euſebius Pamphili und den Patrophilus von Scythopolis um ihr Gutachten, ob er gottesdienſtliche Verſammlungen halten dürfe. Sie bejahten es, er ſollte aber darin Alexandern untergeben bleiben und ſich immer um den Frieden bemühen (Sozom.). Scht.

Gemeinſchaft mit Arius ab, mit ſehr bitteren Seitenblikken auf Euſebius. Arius, der wieder nach Alexandria zurükgekommen ſein muß, bat ſich ein Gutachten von anderen Biſchöſen aus, Ob er wol bei dieſer Lage der Sache könne Vorträge halten. Die Antworten mehrerer Biſchöfe fielen bejahend aus, unter der Vorausſezung, daß ſich Arius ſeinerſeits dem Biſchof unterworfen zeige und nicht aufhöre, den Frieden mit ihm zu ſuchen.

Die Spaltung war alſo jezt vollendet, da Arius, obgleich von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, doch öffentliche Vorträge hielt, welches nicht hätte ſo geſchehen können, wenn nicht ſeine Partei auch in der Gemeinde ſehr bedeutend geweſen wäre. Um dieſe Zeit muß es geweſen ſein, wo der Kaiſer Conſtantin an Alexander und Arius gemeinſchaftlich ſchrieb und ſie zur Eintracht ermahnte, weil ſie über etwas ganz geringfügiges ſtritten, was gar nicht hätte als Streitfrage aufgeworfen werden ſollen *). Die Behauptung, „Es käme nur darauf an, daß man über die πρόνοια einig ſei," klingt ſehr naturaliſtiſch, allein das Erlöſungswerk war ein weſentlicher Theil der πρόνοια; d. h. Alſo, es komme nicht darauf an, was Chriſtus ſei oder nicht ſei, abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung, ſondern nur auf das, was er als Erlöſer ſei. Er ermahnte auch, dieſe Streitigkeiten nicht vor das Volk zu bringen, was freilich ſchwer auszuführen war, beſonders zu einer Zeit, wo es noch keine Sonderung des wiſſenſchaftlichen und populären Vortrags gab, und bei den vielen Abſtufungen des zahlreichen Clerus. Der Brief iſt aufbehalten beim Socrates; daß er aber von Hoſius verfaßt ſei, der ſich hernach als einen heftigen Anti-Arianer bewies, möchte ich bezweifeln; vielleicht iſt er ein reines kaiſerliches Kabinetsſtükk.

---

*) Aus Conſtantins Brief an Alexander und Arius: τοῦτο, ὅπερ ὑμῖν ἐν ἀλλήλοις φιλονεικίαν ἤγειρεν, ἐπειδὴ μὴ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς νόμου δύναμιν ἀνῆκε, χωρισμόν τινα καὶ στάσιν ἐν ὑμῖν μηδαμῶς ἐμποιείτω. Socr. I. p. 15. Schl.

Da die Sache auf zwei Concilien, zu Alexandria und Byzanz, widerſprechend war behandelt worden, das kaiſerliche Schreiben auch nichts fruchtete: ſo war es natürlich, daß das Beſtreben nach einer Vergegenwärtigung der Totalität der Kirche, um die Einheit wieder herzuſtellen, erwachte, und ſo berief der Kaiſer die erſte allgemeine Kirchenverſammlung zu Nicäa. 325 Wenn man eine Einrichtung hätte machen können, ſolche Verſammlungen in beſtimmten Zeiträumen zu berufen, bis dahin Grenzen zu ſtekken für alle Entzweiungen, und ſich dann begnügt hätte, nur das feſtzuſtellen, worüber man wirklich einig ward, alles übrige aber freizulaſſen bis auf weiteres, dann hätten dieſe Verſammlungen in der That die Kirche repräſentiren, ihre Einheit darſtellen, und ſowol auf dem Gebiete der Disciplin (κάνων) als der Lehre (δόγμα) ſehr heilſam werden können. So aber vom Kaiſer nach Gutdünken zuſammenberufen, von ihm ſanctionirt und durch bloße Mehrheit beſchließend konnten ſie nur leer erſcheinen, wie denn auch etwas weſentliches nicht durch ſie ausgerichtet worden iſt. Denn hing die Zuſammenberufung vom Gutdünken des Kaiſers ab, der doch nur von einzelnen konnte beſtimmt werden: ſo war es dieſem in die Hände gegeben, ob ein Gegenſtand ſollte zur allgemeinen Entſcheidung kommen, und wahrſcheinlich geſchah es dann in der ungünſtigſten Zeit großer Gährung. Da nun der Ausgang auch wieder von des Kaiſers Sanction abhing: ſo galten auch dort die perſönlichen Einflüſſe; wer dieſe nicht hatte, ſchwieg, und das wichtigſte wurde nicht in der Verſammlung abgeſchloſſen ſondern außer derſelben. War nun ein Schluß gefaßt: ſo war nichts leichter, als bei einem Wechſel der Hofgunſt eine neue Verſammlung zu berufen und auf dieſer das Gegentheil zu beſchließen; an Formeln, um den Widerſpruch zu bedekken, konnte es niemals fehlen. Jedoch war auch dieſe Verſammlung, deren Schlüſſe mit den Unterſchriften untergegangen ſind, keine allgemeine. Der römiſche Biſchof ließ ſich durch zwei Presbyter vertreten, und von ganz Spanien und

Gallien ſcheint nur der Biſchof **Hoſius** da geweſen zu ſein, de
gewiſſermaßen die ganze lateiniſche Kirche repräſentirte. Die Zah
der Biſchöfe iſt auch nicht genau bekannt, doch ſcheint hier di
beſtimmteſte Angabe die ſicherſte zu ſein, nämlich daß 318 Bi
ſchöfe unterſchrieben und 5 die Unterſchrift verweigerten; nimm
man dazu die Presbyteren und Diakonen: ſo mögen wol 200
Geiſtliche zuſammengekommen ſein. Ob die andern auch in de
allgemeinen Verſammlung zugegen geweſen, wenn auch nicht mi
unterſchreibend, oder ob ſie nur an den Vorberathungen The
nahmen (bei denen ſogar Diakonen wie **Athanaſius** eine Rol
ſpielten, ja auch dialektiſch geübte Laien zugelaſſen wurden), wi
ſen wir nicht; ja auch nicht einmal, ob nur **eine** allgemein
Verſammlung geweſen, möchte ich wagen feſtzuſtellen. Theodor
ſagt, den Kaiſer habe **Euſtathius** von **Antiochia** angerede
Sozomenus ſagt, **Euſebius Pamphili** habe es gethan. Eu
ſebius ſelbſt, den Theodoret gewiß vor ſich hatte, nennt den Re
ner nicht, und ſo iſt es wol wahrſcheinlich, daß er es ſelbſt wa
Euſtathius, älter im Amte als Alexander, führte die προεδρί
und das könnte wol den Theodoret getäuſcht haben, falſch
ſchließen, Euſtathius habe auch die Anrede gehalten; doch ab
kann dies dem Euſebius als dem berühmteſten und beredteſt
übertragen geweſen ſein. Der Kaiſer antwortete lateiniſch, rede
aber in der Verſammlung griechiſch, und Euſebius rühmte ſe
die Art, wie er ſich hineingemiſcht, ſonſt wiſſen wir nicht w
von der Art der Verhandlungen. Ob mehr definitive Verſam
lungen gehalten wurden, wiſſen wir nicht; es muß aber in d
ſer Verſammlung noch viel debatirt worden ſein. Zuerſt ließ
Kaiſer die eingereichten Petita und Beſchwerden vorbringen;
welcher Ordnung die Sache weiter gegangen wiſſen wir nic
die Hauptſache war die Formel der Uebereinkunſt.

Auch wie es mit dieſer hergegangen, conſtirt nicht re
Da Theodoret die Biſchöfe namentlich anführt, welche eine a
niſche Formel überreicht haben: ſo muß es damit doch ſ

Richtigkeit haben, und dann iſt ſie gewiß die erſte geweſen [a]; und wenn er ſagt, Nachdem dieſe allgemein verworfen worden, hätten jene Biſchöfe bis auf zwei zuerſt den Arius verdammt: ſo kann dies verſtändigerweiſe nur ſo erklärt werden, daß die Majorität mit den Ausdrükken unzufrieden geweſen, weil ſie gemeint, Arius könne dieſe Formel nur tergiverſirend unterſchreiben, und daß ſie dann erklärt, Sofern er noch etwas annehme, was in dieſen Formeln nicht wahrhaft enthalten ſei, wollten ſie ſich auch von ihm losſagen. Euſtathius ſchreibt dieſe Formel, von der wir bedauern, daß ſie verloren gegangen, dem Euſebius zu; gewiß iſt ſie nicht ohne ihn gemacht worden, und er kann Urſache gehabt haben, unter den vorſchlagenden nicht mit aufzutreten, um ſich noch etwas vorzubehalten. Doch iſt es leicht, ſich eine ſolche Formel aus dem Brief des Arius an Alexander und des Euſebius an Paulinus zu conſtruiren. Hierauf ſcheint Euſebius Pamphili mit ſeiner Formel hervorgetreten zu ſein, die ſchriftmäßig war, aber eben deshalb die Hauptfrage unentſchieden ließ. Die Hauptfrage wäre nämlich geweſen, das göttliche in Chriſto als ein wahrhaft göttliches ſo zu beſchreiben, daß daraus weder ein Polytheismus, noch eine ſabellianiſche ἐνέργεια, noch die arianiſche Unterordnung herauskam. Euſebius bedient ſich ſolcher Ausdrükke wie υἱὸς μονογενής, πρωτότοκος etc., welche die Schrift enthielt, aber nicht hinreichten, den Streit zu entſcheiden. Dieſe Formel wurde nach Euſebius Erzählung allgemein gebilligt, nur ſchlug der Kaiſer noch das einzige Wörtlein ὁμοούσιος vor, und auf Veranlaſſung dieſes Worſchlags ward dann die **nicäniſche Formel** entworfen. Man ſieht hieraus, wie ganz der Kaiſer ſchon durch die Athanaſianer beſtimmt war. Was vorhergegangen war, ſieht man aus Athanaſius Brief [a]). Man hatte alles, was man verlangte, ſobald Euſebius von Nicomedien es zugeſtand, immer wieder nicht genug gefunden, weil man glaubte, er dächte doch etwas anders dabei, und ſo war man bei dem *ὁμοούσιος* ſtehen geblieben, welches aber die Arianer gewiß ſchon bei den Vorverhandlungen ſtandhaft verworfen hatten, weil es auf *βλάστημα* (gnoſtiſch) oder *παῖς* (leiblich) oder *μερισμός* (polytheiſtiſch) führe. Nun überraſchte man damit aus des Kaiſers Mund und hatte wahrſcheinlich die Formel ſchon vorbereitet, in welcher zu allem von den Arianern früher ſchon zugeſtandenen noch das *ὁμοούσιος* hinzukam [b]).

---

[a] Nach dem Theodoret übergaben Menophantus von Epheſus, Patrophilus von Scythopolis, Theognis von Nicäa, Narciſſus von Neronias oder Irenopolis, Theonas von Marmarica, Secundus von Ptolemais eine Glaubensformel, welche aber gleich zerriſſen ward, worauf ſie, jedoch mit Ausnahme der beiden lezten, zuerſt den Arius verdammten. Euſtathius in dem von Theodoret angeführten Briefe ſchreibt dieſe Formel dem Euſebius zu. Schl.

---

[a]) Nach Athanaſius Brief an die Afrikaner hatte Euſebius mit den Seinigen ſchon zugegeben ἐκ τοῦ θεοῦ zu ſagen, weil nämlich 1. Cor. 8, 6 ſtehe θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα. Darauf aber hätte ein Biſchof geſagt, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Als ſie nun auf ähnliche Weiſe auch hätten εἰκὼν θεοῦ und ἀληθινὸς θεὸς zugeben wollen: ſo hätten die Biſchöfe ſich zum ὁμοούσιος entſchloſſen. Sie proteſtirten gegen dieſe λέξις ἄγραφος, Athanaſius aber meinte, ſie müßten ſich gefallen laſſen ἐξ ἀγράφων verdammt zu werden, da ſie ἐξ ἀγράφων gefrevelt hätten. Schl.

[b]) Confessio Nicaena: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* (Euseb. *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον*) [*τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ· τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*], *θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτός*, (Euseb. *ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον*) [*θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ πατρί*], *δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* (Euſebius ohne anathematiſirenden Zuſatz) *Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν* etc. Schl.

Als nun mehrere die Formel nicht unterzeichnen wollten, ward die Erklärung gegeben, es sollte nichts mit den endlichen Dingen ähnliches darunter verstanden werden, wo οὐσία das allgemeine ist, dem das besondere subordinirt ist; sondern es solle nur die vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater und der gänzliche Mangel an Aehnlichkeit mit den geschaffenen Dingen angedeutet werden. Das wollten die Arianer auch mit ihrem ὁμοιούσιος. Diese Formel war gebildet nach dem Typus des Euſebius von Cäſarea, nur daß da ein einfacherer Ausdrukk war, nicht γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ſondern nur λόγος θεοῦ, freilich auch auf das menſchliche in Chriſto bezogen. Alle Ausdrükke im nicäniſchen Symbolum gehen übrigens auf Ἰησοῦν Χριστόν, alſo auf den ganzen Menſchen und Gott, aber auf ihn zu beziehen ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα etc. war eine Verwechslung, welche nachher die Quelle von andern Streitigkeiten wurde [a]).

Auf obige Erklärung nun ſich ſtüzend unterzeichneten beide Euſebius und alle andere bis auf **Theonas** von Marmarica und **Secundus** von Ptolemais, welche mit dem Arius ſtandhaft bei der Verwerfung blieben. Nach dieſer eigentlichen πίστις kam noch ein ἀνάθεμα, was nicht von Euſebius herrührt, ſondern von anderen Vorbereitungen der herrſchenden Partei, „Wer da ſage, daß eine Zeit war, wo der υἱὸς θεοῦ nicht war u. ſ. w., werde verdammt.“ [b]) Ueber dieſen Zuſaz war neuer Streit; **Euſebius** von **Nicomedien** und **Theognis** von **Nicäa** proteſtirten dagegen und ſehr mit Recht. Denn wenn

---

a) Alle Prädikate von der οὐσία μία gehen auf den υἱὸς θεοῦ, wo das menſchliche mit eingeſchloſſen iſt, und da wäre nun das γεννηθεὶς auch mit auf die ὁμοουσία zu beziehen, was offenbar Verwirrung iſt.

b) Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Schl.

ὁμοούσιος als eine λέξις ἄγραφος, welche nur erſt durch E
klärungen unverfänglich gemacht werden konnte, ſanctionirt wa
ſo konnte man nicht einen verdammen, um ſolcher auch nic
ſchriftmäßigen Formeln willen, die durch Erklärungen gleichſal
unverfänglich geworden waren, und ſich auf unangefochtene Au
drükke ſolcher Männer wie Origenes und Hippolytus bezoge
Euſebius von Cäſarea ergriff die mäßige Partei, ſich nic
nur das ὁμοούσιος unter jenen Bedingungen gefallen zu laſſe
weil der Ausdrukk auch ſchon von Biſchöfen und Schriftſtelle
gebraucht worden (Wer aber dieſe geweſen, ſieht man weder b
ihm noch aus Athanaſius [ad Afros] Andeutung, daß es ſch
vor 130 Jahren in Rom und Alexandria gebraucht worden, welch
auf Cajus und Clemens gehen müßte), ſondern auch die V
dammung im Zuſaze war ihm ἄλεπτος, weil ſie nur unſchri
mäßige Ausdrükke verbot, deren er ſelbſt ſich nie bedient hat
und von denen er glaubte, Arius, wenn es ihm um den Fried
zu thun geweſen wäre, könnte auch verſprechen, ſich ihrer zu e
halten [a]). So wurden nun Arius excommunicirt und verban
Euſebius von Nicomedien und Theognis, welche nicht unterzei
neten, entſezt und verbannt; an ihre Stellen kamen Amphi
und Chreſtus.

Das Concil beſchäftigte ſich nachher auch noch mit ande
Gegenſtänden. Es kamen die **meletianiſchen** Streitigkei
zur Sprache. Sie waren aus der Aufnahme der gefallenen e
ſtanden nach der diocletianiſchen Verfolgung. Die alexandrini
Kathedra hatte ſchon einen großen Vorzug, der in Aegypten u
einem Theile von Afrika ſelten war, daß der Biſchof von A

---

[a]) Die Formel ſelbſt enthält übrigens viel Ungenauigkeiten, und nicht
Spuren der origeniſtiſchen Subordination ſondern auch Keime zu H
rodoxien, z. B. ewige Präexiſtenz der Menſchheit Chriſti; und der M
gel aller Erörterungen über den heiligen Geiſt zeigt, wie wenig die T
nitätslehre noch in ihrem wahren Umfange aufgefaßt worden, wie
nun die Formel ἡ τριὰς ὁμοούσιος καὶ ἀΐδιος das katholiſche Zei
ward. Schl.

xandrien allein alle Biſchöfe und Geiſtliche weihte. Dies beſtritt Meletius, Biſchof von Lycopolis. Es wurde nun hier beſchloſſen, Meletius ſelbſt ſollte ſich aller biſchöflichen Functionen enthalten; die er zu Biſchöfen geweiht habe, ſollten ſich mit der katholiſchen Kirche vereinigen unter der Bedingung, die zweiten nach den katholiſchen Biſchöfen zu ſein; ſie ſollten indeß als χωρεπίσκοποι fungiren können. Dies war ein ziemlich milder Beſchluß. Darauf wurde ein Kanon über die gemeinſchaftliche Oſterfeier feſtgeſezt: man ſollte es feiern am Vollmonde nach Frühlings Tag- und Nachtgleiche; fiele es mit dem jüdiſchen Oſterfeſte zuſammen, acht Tage ſpäter. Es wurden noch andere Kirchenregeln feſtgeſezt und die auf der Synode zu Illiberis beſtätigt. Die Novatianer durften wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen werden. Der Kaiſer hatte den novatianiſchen Biſchof Aceſius ausdrükklich eingeladen, und nach Feſtſtellung der Formel fragte ihn der Kaiſer, ob er auch unterſchreiben wollte. So wurden die Novatianer auf dieſelbe Weiſe behandelt wie die Meletianer. Die Anhänger des Paulus von Samoſata ſollte man, weil ſie Chriſtum nur einen Menſchen nannten, ehe ſie aufgenommen wurden, noch einmal taufen. Gewiß hatte Paulus die gewöhnliche Tauſformel aus Matthäus gebraucht, mithin war dieſe Regel ein Rükkſchritt, weil hier doch wieder auf die Auslegung geſehen und die vorſichtige Regel von Ancyra dadurch wieder aufgehoben wurde. Andere dieſer einzelnen Regeln wollten die kirchlichen Abſtufungen immer mehr fixiren, jedoch mit Schonung aller Obſervanzen, wodurch Vorrechte begründet waren. Der Begriff der chriſtlichen Geiſtlichkeit war ſchon auf den des jüdiſchen Prieſterthums allmählich reducirt; nicht nur unterſchied der Sprachgebrauch ἱερεὺς und ἀρχιερεύς, ſondern es wurde auch die Regel gegeben, kein εὐνοῦχος ſollte ein Geiſtlicher werden können, außer wenn er durch Gewalt oder wegen einer Krankheit verſchnitten worden. Origenes würde alſo nicht haben Geiſtlicher bleiben können. Mit der Taufe der Neophyten (neubekehrten

Heiden) ſollte man langſamer zu Werke gehen und ſie nicht hernach gleich in ein klerikaliſches Amt treten laſſen. Es ſollte kein Geiſtlicher Frauenzimmer in ſeinem Hauſe haben als nur ſeine nächſten Verwandtinnen. Ein Biſchof ſollte wenigſtens von drei Biſchöfen ſeines Metropolitanſprengels gewählt werden, auch wurden die Privilegien des römiſchen und alexandriniſchen Biſchofs feſtgeſezt. Auch eiferte man gegen die leidenſchaftlichen Excommunicationen in den einzelnen Diöceſen, wodurch Stolz und Herrſchſucht der Geiſtlichen ſo ſehr genährt wurden. Es ſollten alſo regelmäßige Synoden gehalten und jede Excommunication nur durch die Synode beſtätigt werden können, dann erſt ſollte ſie in der ganzen Kirche gelten. Es lag hierbei ein gewiſſes Gefühl zum Grunde, daß man immer auf das ganze gehen müſſe, was freilich nur bei größeren regelmäßig wiederkehrenden Synoden hätte durchgeſezt werden können; dennoch iſt eine Ausſchließung aus der ganzen Kirche immer ſehr bedenklich. Aber bei wahrer Reue und Widerruf, und wenn man alle Stufen der Buße durchmachte, konnte die Excommunication auch wieder aufgehoben werden, denn ſonſt wären excommunicirte freilich von allen Gnadenmitteln ausgeſchloſſen geweſen. Uebrigens iſt auf der nicäniſchen Kirchenverſammlung eine Gefahr glüklich vorübergegangen, nämlich es war dort ſchon die Rede von der ehelichen Enthaltſamkeit aller Geiſtlichen, und es wurde der Vorſchlag gemacht, bis auf die Subdiakonen ſofort die Enthaltſamkeit vom ehelichen Umgange auszudehnen. Dieſer Vorſchlag war im beſten Flor, als der ägyptiſche Biſchof Paphnutius, der durch die diocletianiſche Verfolgung verſtümmelt und ſelbſt ein ſehr ſtrenger Mann war, dagegen auftrat und eine ganz entgegengeſezte Theorie aufſtellte, Daß die Keuſchheit der Ehe darin beſtehe, daß die Ehe in Ehren gehalten werde, und durch jenes Gebot werde ſie eben nicht in Ehren gehalten, ſondern als etwas dargeſtellt, in dem keine rechte Ehre geweſen ſei. Und man möge ſich doch nicht ſo widerſprechen, daß man um σκάνδαλα von Seiten der verwerflichſten Geiſtlichen einen ſolchen Vorſchlag machte. Alſo hier wurde über das Cölibat noch nichts beſchloſſen, nur rechnete man es den Geiſtlichen hoch an, wenn ſie unverehlicht blieben.

Nach dem Schluſſe der Verſammlung erließen nun Synode und Kaiſer die nöthigen Briefe ſowol im allgemeinen an die abweſenden Biſchöfe als auch an die beſonders betheiligten Gemeinden, und der Kaiſer befahl die Arianer Porphyrianer zu nennen, — Porphyrius war nämlich einer der ärgſten von den lezten Feinden des Chriſtenthums geweſen — alſo gewiſſermaßen Antichriſten. Auch ſollten des Arius Schriften überall verbrannt werden, was auch größtentheils durchgeſezt worden iſt; der erſte Befehl ward es jedoch wol niemals, wie denn Monarchen den Sprachgebrauch nicht leicht beherrſchen können. Es muß uns merkwürdig ſein, daß der Streit gar nicht in der Beziehung geführt wurde, ob bei der einen oder der anderen Vorſtellungsart eine Differenz entſtände in Bezug auf die Zulänglichkeit Chriſti zu ſeinem Erlöſungsgeſchäft, in Bezug auf die göttliche Offenbarung überhaupt, oder beſonders auf die Verſöhnung. Das praktiſche Intereſſe, welches die Hauptſache geweſen wäre, herrſchte aber nicht vor, der Streit iſt ſpekulativ und theoretiſch geblieben; ſo wollte jede Partei das, was die andere vermied, und jede gab der anderen den polytheiſtiſchen Schein Schuld. Zu jener Zeit aber, wo das Chriſtenthum ſchon ſo feſt wurzelte, war dies Verfahren unzwekkmäßig, denn ein Verſinken deſſelben in den Polytheismus war nicht mehr zu fürchten. Sagt man alſo, Der Sieg der athanaſianiſchen Partei ſei der Sieg des monotheiſtiſchen Prinzips geweſen: ſo iſt das nicht richtig; es war wol ein Sieg der Wahrheit, wenngleich man nicht ſagen kann, daß die Kraft der Wahrheit ihn erfochten habe. Aber gilt er für einen Sieg der Wahrheit: ſo iſt es nur inſofern, als der Arianismus beſtimmter gnoſtiſirte, das heißt, daß er das höhere in Chriſto als μεσιτεύουσα φύσις, Mittelsnatur zwiſchen Gott und Menſchen,

nicht als Perſon darſtellte, wodurch auf der einen Seite d
menſchliche in Chriſto nicht rein erhalten wurde und auf der a
deren Seite die reine Beziehung des Glaubens an Chriſtum nic
feſtzuhalten war. Das eigentlich göttliche konnte in allem ſe
aber zwei Naturen im eigentlichen Sinne in einer Perſon kon
ten nicht beſtehen, ohne daß das eine ein bloßer Schein iſt. S
war das ein Sieg über alles doketiſche; alſo darüber hatte
Wahrheit geſiegt, ſo wie dies erneuert wurde durch die Ver
theilung des Eutychianismus.

Nachdem Conſtantin ſich ſo leidenſchaftlich eingemiſcht ha
iſt es zu verwundern, daß er ſich ſo bald ſo gut als völlig u
ſtimmen ließ. Arius erhielt Erlaubniß, aus der Verbannung
rükkzukehren, ja, da ihm Alexandria unterſagt blieb, ſogar n
Conſtantinopel zu kommen. Euſebius und Theognis erlang
ebenfalls ihre biſchöflichen Stellen wieder, ſie ſollten nur mit
nicäniſchen Biſchöfen ihren Frieden machen. In ihrem Ver
nungsſchreiben, welches aufbehalten iſt, beriefen ſie ſich dar
daß ſie die Formel unterzeichnet und bloß das Anathema verw
ſen, aus ſicherer Erkenntniß, daß Arius ſeine Ausdrükke nicht
irrgläubigem Sinne gebraucht. Beide erhielten bald großen E
fluß zum Nachtheil der Häupter der nicäniſchen Partei. M
ſchreibt dies allgemein der angeblich arianiſch geſinnten Schw
des Kaiſers Conſtantia zu, und da ihren Einfluß die Aria
ſelbſt nicht leugnen, ſo mag etwas daran ſein, nur daß ſie ſch
lich in den Streit ſelbſt eingeweiht war, ſondern nur die G
lichen, denen ſie beſonderes Vertrauen ſchenkte. Indeß war
noch etwas anderes hinzugekommen. Als dieſe nämlich mittel
oder unmittelbar ſich dem Conſtantin wieder nähern konn
machten ſie ihn aufmerkſam, daß er ſich ſelbſt theologiſch k
promittirt habe. In einem Briefe, den uns Theodoret a) au
wahrt hat, iſt nämlich eine Aeußerung von ihm, daß der S

---

a) I. 12.

πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι doch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτῳ geweſen ſei. Dieſem δυνάμει iſt entgegengeſezt ἐνεργείᾳ, „in der Wirklichkeit,“ jenes „in der Möglichkeit;“ alſo zweierlei Sein des Sohnes, ein ungeſchiedenes vom Vater und nach der Zeugung ein geſchiedenes. Durch πρὶν nahm er eine Zeit der Zeugung an, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν, das ewige Sein des Sohnes, was eben als ſabellianiſch anathematiſirt worden war. Auf der anderen Seite war dieſes durch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι gar nicht unterſchieden von dem ewigen Sein der geſchaffenen Dinge in Gott. Wenn nun kluge Leute in des Kaiſers Nähe ihm bemerklich machten, was ſich aus ſeinen Worten folgern laſſe: ſo mochte er leicht zur Einſicht gekommen ſein, wie ſehr verwikkelte Dinge dies wären und wie leicht man ſich in dieſen Ausdrükken mit dem beſten Willen verfangen könne, und mochte mithin duldſam werden. Alle dieſe Aeußerungen ſind erzählt in einem Briefe des Euſebius von Cäſarea, der dies nur ganz einfach erzählt, aber sapienti sat. Die entgegengeſezte Partei mißverſtand auch den Kaiſer und hielt für Eifer für ihre Formeln, was eigentlich nur Eifer für den Frieden der Kirche und ſomit gegen die widerſprechende Partei war, welche, indem ſie hier ſeiner Abſicht nicht entgegenkam, den Einfluß ihrer Gegner vermehrte. Außerdem ſcheint auch Euſebius von Nicomedien dem Kaiſer die Formel ὁμοούσιος als eine ſolche dargeſtellt zu haben, welche durchaus numeriſche Verſchiedenheit vorausſeze, wenn ſie von zwei Dingen ſollte gebraucht werden *). Indeß mußte er ſchließen, daß Euſebius von Nicomedien und die Seinigen, da ſie demohnerachtet die Formel unterſchrieben und ſich geweigert hatten, den, der nicht ungläubig geſinnt wäre, zu verdammen, mehr im Sinne des Kirchenfriedens gehandelt hätten als er, wie ihm denn auch Arius Betragen in dieſer Hinſicht mit Recht konnte gelobt werden. Mithin verzieh er dem Arius.

---

*) NB. In unſern Relationen iſt dieſes entſtellt. Schl.

Bald wurde zwiſchen Euſebius von Cäſarea und Eu
ſtathius von Antiochien in wiſſenſchaftlicher Form übe
ὁμοούσιος geſtritten. Euſebius ſagte, Man müſſe, wenn ma
dabei nicht polytheiſtiſch ſein wolle, in den Sabellianismus ve
fallen. Indem nun hierüber geſtritten werden konnte, war di
Gültigkeit der Formel ſchon durch die That aufgehoben; ma
ſieht, wie ein Concil nichts entſcheiden kann in dogmatiſcher Hi
ſicht, wenn die Gemüther noch nicht zur Ruhe gekommen ſin
Euſtathius wurde nachher auf einer Synode, 6 Jahre nach de
331 nicäniſchen Concil, eines anderen Grundes wegen abgeſezt. Wah
ſcheinlich wol nicht bloß auf die Beſchuldigung ſchlechten Leben
wandels, ſondern wol auch wegen ſeiner Härte gegen die zah
reiche Partei des Arius und Begünſtigung von Volksaufläuf
gegen ſie. Der Kaiſer verwies ihn nach Thracien. Als der Di
konus Athanaſius nach Alexanders Tode Biſchof von Alexa
drien wurde, machte er ſich verhaßt durch Härte gegen die M
letianer, von denen freilich viele arianiſirten, und durch ſeine A
hebung der Kirchengemeinſchaft mit Arius nach deſſen zuerſt n
nicht in den kirchlichen Formen als Wiederaufnahme erfolgt
Rükkehr; auch weigerte er ſich vor der Synode zu Cäſarea
333 erſcheinen (333), wo er auf kaiſerlichen Befehl ſein Betrag
rechtfertigen ſollte. Nachher auf einer Synode zu Tyrus, 10 J
335 nach dem Concil zu Nicäa (335), wo er erſchien, wurde er, n
auch nicht bloß wegen der falſchen Anklagen, ſondern wegen
genmächtiger Verweigerung der Kirchengemeinſchaft, verurthe
und als er ſich auf den Kaiſer ſelbſt berief und doch nicht,
befohlen war, nach Conſtantinopel kommen wollte, wo Euſeb
von Nicomedien ohne Scheu erſchien, wurde er abgeſezt und n
Trier verwieſen. Den Arius und Euzoius mit ihrem Beken
niß ſchikkte er fürſprechend an die Synode (nach Tyrus oder
ruſalem?), und ſomit waren ungefähr nach Verlauf von 10 J
ren faſt alle Wirkungen der Kirchenverſammlung zu Nicäa
gehoben, mit Ausnahme der dort aufgeſtellten praktiſchen Kirc

regeln, welches auch beweiſet, daß dies das eigentliche Gebiet iſt, das ſolchen Verſammlungen angewieſen iſt.

Von dieſer Zeit an war öfters ein Wechſel der dogmatiſchen Meinungen. Auf der Synode zu Tyrus war gegen den Arius ſehr hervorgetreten der Biſchof **Marcellus von Ancyra**, aber auf eine ſolche Weiſe, wie es Arius vorausgeſagt, Es werde ſich bethätigen, daß man, während man ihn bekämpfe, ſabellianiſiren werde. Die Bemühungen, ihn hiervon freizuſprechen, beruhen zum Theil auf Verwechslung. Aus den Stellen, welche Euſebius und Epiphanius aus Acacius von ihm ſelbſt anführen, ſo wie aus ſeinem dem römiſchen Biſchof vorgelegten Bekenntniß geht ganz deutlich hervor, daß er drei Hypoſtaſen nicht angenommen. Er behauptete[a]), Die Gottheit des Vaters und des λόγος ſei ἀδιαίρετος, unzertrennlich. Wolle man das nicht annehmen: ſo müſſe man behaupten, der λόγος ſei nicht wahrhaft Gott, oder es gäbe zwei Götter. Zufolge dieſer Unzertrennlichkeit nahm er keine Trias von Hypoſtaſen oder προσώποις an. Dies war ſehr ſtringent gegen die Arianer. Dieſe hielten ſich nun auch an den Ausdrukk εἰκών, Ebenbild. Dagegen ſagte Marcellus, Der λόγος könne nicht εἰκὼν ſein, denn das Ebenbild ſei nicht die Sache ſelbſt, ſondern verſchieden; und von etwas unſichtbarem ſei es etwas ſichtbares. Der λόγος aber ſei die Vernunft und Weisheit Gottes ſelbſt; εἰκὼν könne nur der Sohn ſein, und dieſer nicht dem λόγος gleich, ſondern ſichtbar. Alſo hat er als dieſer auch nur mit der Menſchwerdung angefangen, der ihm einwohnende λόγος aber iſt Gott ſelbſt nach Johannes. Es war dies das erſte Mal, daß unterſchieden wurde zwiſchen Sohn als Einheit von Gott und Menſch und dem λόγος. Wenn nun die Gottheit des Vaters und λόγος eine unzertrennliche war: ſo war die Einwohnung Gottes im Sohne keine ὑπόστασις ſondern eine ἐνέργεια der unzertrennlichen Gottheit. Man ſieht aus dieſem Streit, weshalb die ſabellianiſche Form ſo ſehr verkezert ward: nämlich wenn die Einwohnung des λόγος in Chriſto nur eine göttliche ἐνέργεια iſt, ſo fragt es ſich nach der Fortdauer dieſer Thätigkeit nach der Erhöhung Chriſti. Die Bejahung der Frage ſezte eine Duplicität, und wurde dieſe als ewig geſezt: ſo war es nicht mehr eine bloße ἐνέργεια, ſondern ſchien eine Veränderung in dem göttlichen Weſen hervorzubringen, und das war der ſabellianiſchen Denkart nicht angemeſſen. Daher bejahte Marcellus dieſe Frage nicht, ſondern behauptete, daß der λόγος ſich wieder zurükziehe und das Fleiſch Chriſti ſo wie ſein Reich aufhöre, ſo daß die Einwohnung nur als eine vorübergehende Fulguration erſchien. Daher kann man ſagen, Seine Trias war eine ἐκτεινομένη, ſich ausdehnende, καὶ συστελλομένη, ſich zuſammenziehende, κατ' οἰκονομίαν, alſo weder vor noch nach der irdiſchen Erſcheinung eine beſondere Exiſtenz. Dieſes nun empörte den Euſebius von Cäſarea am meiſten, als dem chriſtlichen Gefühl unmittelbar zuwider, und er ſagte gegen ihn [a]), Die Samoſatenianer hielten Chriſtum für einen bloßen Menſchen, ſezten ihn aber doch unſterblich nachher; die doketiſchen Gnoſtiker leugneten die volle Menſchheit Chriſti, ſezten ihn aber doch als den ewigen Sohn Gottes vorher; Marcellus nehme aber weder die Unſterblichkeit a parte ante noch a parte post an.

---

[a]) Epiphan. p. 836.

In der Formel des nicäniſchen Concils war das πνεῦμα, die dritte Perſon, ſehr untergeordnet behandelt worden. Bei einer genaueren Erörterung aber hätte die Frage auch auf den heiligen Geiſt ausgedehnt werden müſſen, es hätte ſich daher auch noch fragen müſſen, Ob denn die Einwohnung des göttlichen Geiſtes in den Gläubigen ſowie in Chriſto fortdauere oder einmal aufhören würde? Ob die menſchliche Seele durch ſich ſelbſt in jenem Leben etwas vortrefflicheres werde ſein können als in dieſem Leben durch die Einwohnung des göttlichen Geiſtes? Wären dieſe Fragen gleichmäßig mitgenommen: ſo würde Marcellus, wie er die ἐπιφοίτησις des Geiſtes nicht leugnete, auch nicht die fernere Einwohnung Gottes in Chriſto und die Ewigkeit des Fleiſches geleugnet haben. Es war alſo wieder ein Mangel an Combination, welcher der Sache den Ausgang gab, den ſie nahm.

---

[a]) II. 1.

Es entſtand eine Trennung zwiſchen zwei Parteien, die man im ganzen unterſcheiden kann als Griechen und Occidentalen. Die aſiatiſchen Chriſten, die nicht griechiſch ſprachen, nahmen an dieſem Streite keinen Theil, weil die Communikation fehlte, und die occidentaliſche, nicht lateiniſche Partei umfaßte hier Aegypten und ſogar Galatien, wo Marcellus war. Dieſe trennten ſich immer mehr von einander. Die occidentaliſche Partei hielt es mit dem nicäniſchen Concil, und erklärte den Marcellus ohnerachtet ſeines unverkennbaren Sabellianismus für orthodox. Die Griechen waren dem nicäniſchen Concil abgeneigt und hatten nur des Friedens wegen ſich zu manchem verſtanden, was gegen ihre Neigung war. Da ſie aber keinen ernſtlichen Frieden ſahen, machten ſie ſich immer mehr davon los. Die Abweichung vom nicäniſchen Symbolum bethätigte ſich auch auf der zweiten Synode zu Antiochia, wo eine Menge von Ausdrükken gutgeheißen wurde. Die einen wollten den Ausdrukk οὐσία ganz und gar vermeiden, weil daraus ſo viel Streit entſtand, „Sie ſeien keine Arianer, wie würden ſie als Biſchöfe einem Presbyter nachgehen, ſie wollten aber auch keine neuen Beſtimmungen machen" *). Hier ſieht man eine löbliche Tendenz,

---

*) Dieſes Vermeiden des Terminus οὐσία in den Aeußerungen über das göttliche Weſen wäre wirklich ſehr wohlthätig geweſen, wenn es hätte zu Stande kommen können. Es kam hier auf zwei Punkte an. Man hatte ſich dieſes Terminus bedient, um das Verhältniß zwiſchen Sohn und Vater auszudrükken; dies geſchah durch ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Euſebius hatte die Meinung geäußert, ὁμοούσιος ließe ſich nur von materiellen Dingen brauchen, deshalb zog er den andern vor. Es lag hier das Verhältniß von abgeſonderten Einzelweſen zum Grunde, nämlich daß nur materielle Einzelweſen oder auch geiſtige mit der Materie we-

die Kirchengemeinſchaft zu erhalten auch bei dogmatiſcher Diff
renz, ſobald es nicht die Hauptſache betraf, die Erlöſung durc
Chriſtum; dagegen auf der anderen Seite einen Mangel a
dogmatiſcher Beſtimmtheit, an Virtuoſität in der wiſſenſchaftl
chen Behandlung der Lehre. In allen folgenden Streitigkeite
der griechiſchen Kirche, obgleich ſehr ſpizfindige und ſchwere Th
mata abgehandelt wurden, zeigt ſich eine große Ungeſchikklichkei
daher ein Zurükkziehen auf einzelne Cautelen. Der leidenſchaf
liche Eifer wurde immer durch äußeres erregt.

Die marcelliſchen Streitigkeiten und die Abſezung des Ath
naſius und Marcellus gehörten zu den lezten Begebenheiten i
Conſtantins Regierung. Er erkrankte in Nicomedien, lie
ſich taufen und ſtarb daſelbſt. Seine ſpäte Taufe war nic
bloß Beſorgniß, nach der Taufe in Sünden zu fallen, ſon
würde er wenigſtens Katechumen geworden ſein. Man ſieht ab
hieraus, daß er es nicht für anſtändig hielt die kirchlichen Str
fen durchzumachen, da er ſich ſchon ſo lange als Chriſt gezeig
hatte, ohne an den öffentlichen Kirchenhandlungen Theil zu nehme
und daß er doch auch die kirchlichen Regeln nicht verlezen wollte
er ſagte, Er wolle ἐκκλησιάζεσθαι, ſobald er geſund geworde
wäre. Eben ſo wenig läßt ſich folgern, daß, weil er von Euſ
bius von Nicomedien getauft wurde, er als Arianer geſtorbe
ſei. Es gab ja für ihn nach dem Glaubensbekenntniß des Ariu
keine Arianer mehr, da Arius ſelbſt keiner mehr war, ſonde
nur für einen Gegner des Ausdrukks ὁμοούσιος galt, und d

ſentlich verbundene unter dieſen Geſichtspunkt einer Gattung gebrac
werden könnten, geiſtige Weſen hätten aber keine Gattung. Auf dieſe
Grunde beruhte ſeine Abneigung gegen ὁμοούσιος. Die nicäniſchen V
ter gingen eigentlich von derſelben Vorſtellung aus und wollten eb
deswegen bei der Gleichheit des Weſens eine Differenz erhalten, inde
ſie den Sohn als den gezeugten von dem Vater als dem einzigen ἀγέ
νητος unterſchieden. So war man alſo einig, aber nur in einer Vo
ausſezung, die gar nicht auf den Gegenſtand anwendbar iſt. Die ſtre
geren Nicäner proteſtirten immer dagegen, daß ὁμοούσιος nicht a
Identität der Gattung betrachtet werden ſollte.

Conſtantin in Nicomedien ſtarb, konnte er ſogar von keinem andern Biſchofe als dem des Ortes ſich taufen laſſen.

Da nun dieſes ein merkwürdiger Abſchnitt iſt: ſo werde einiges nachgeholt. Es hatte ſich in der lezten Zeit das Mönchswesen ausgebildet. Die Baſis dazu lag in der Ehrfurcht vor dem eheloſen Stande, und daß man die geſelligen Verhältniſſe zu ſehr von der Seite der Luſt anſah. Es entſtand ſchon der Unterſchied zwiſchen ἀναχωρηταὶ und κοινοβιόται. Leztere unter Pachomius eine förmlich nicht vermiſchte Coloniſation der libyſchen und ägyptiſchen Wüſte. Auch fing man ſchon an aus Mönchen Biſchöfe zu nehmen, welche theils von der Wüſte aus ihr Bißthum führten, theils das aſcetiſche Leben in der Stadt fortſezten. Nun hatten auch Conſtantins unvorſichtige Geſeze zum Vortheil der Eheloſen dazu gewirkt, und ſo verbreitete ſich der revolutionäre Einfluß, den ſpäter die Mönche auf die kirchlichen Angelegenheiten gewonnen, doch für jezt nur in Aegypten und Afrika.

Die neue Theilung des Reiches nach Conſtantin beförderte die kirchliche Spaltung. Der occidentaliſche Cäſar begünſtigte die lateiniſche Partei, der orientaliſche die griechiſche. Conſtantin hatte, ſeitdem das Chriſtenthum eigentlich Religion des Staates geworden, immer mehr Fortſchritte gemacht für den Glanz deſſelben zu ſorgen, da man ſich auf den bloß innern Geiſt nicht mehr verlaſſen konnte, und dem Heidenthum abzubrechen, wiewol er das nicht entſchieden that, da er nicht aufhörte Pontifex Maximus zu heißen. Es gab auch immer noch Kampf zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum, beſonders in Gallien und Spanien, woher ſich auf dem lateiniſchen Gebiete die apologetiſche Tendenz länger erhielt. Wir haben hier drei Männer zu erwähnen, Arnobius, Julius Firmicus und Lactantius, von welchem lezteren Hieronymus ſagte, Es ſei Schade, daß er die chriſtliche Lehre nicht eben ſo rein vorgetragen, wie er das Heidenthum ſiegreich widerlegte. Lactantius war Ciceronianer,

und von ihm hatte wol Conſtantin die Theorie, Es komme al
les darauf an, daß man in Beziehung auf die πρόνοια (pro-
videntia) einig ſei. Seine Lehre vom λόγος erinnert ſehr an
Hippolytus, und es konnte Hieronymus manche Keime zu Keze
reien bei ihm darin finden, daß er nämlich die Erzeugung de
λόγος und die Erſchaffung der Engel nur unterſcheidet durch
das laute und ſtille. Doch haben ſie keinen Einfluß gehabt
Der mittlere, Firmicus, am meiſten offenſiv, betete um Ausrot
tung des Heidenthums.

Conſtantins Söhne fuhren in ſeinem Geiſte fort, die Geiſt
lichen von Abgaben und Verpflichtungen zu befreien a), und hie
und da, wo die Mehrzahl Chriſten waren, die Tempel theils z
ſchließen, theils zu zerſtören. Conſtans gab aber das Geſe
daß die heidniſchen Tempel wegen der daran hängenden Stiftun
gen und öffentlichen Spiele, deren das römiſche Volk nicht ent
behren ſolle, nicht zerſtört werden dürften. Das Chriſtenthu
wurde auch äußerlich weiter ausgebreitet, in Aethiopien, Arabie
Meſopotamien; ferner machte es unter den Gothen (mit dere
Arianismus es wol nicht ganz ſicher iſt) durch die Ueberſezun
der Bibel durch Ulphilas b) Fortſchritte, und unter den B
wohnern des Caucaſus, den Iberiern, wobei viel fabelhaftes un
wunderbares erzählt wurde. Dagegen wurde das Chriſtenthu
ſeitdem es römiſche Staatsreligion geworden, in Perſien verfolg
weil die Chriſten im Verdacht des verbotenen Zuſammenhang
mit Rom ſtanden; man machte es ſich dort nachher zum Geſe

---

a) Die Immunitäten konnten jezt leichter ertheilt werden, da die Laſt b
nur Chriſten traf. Schl.

b) Er ſoll ſchon bei Lebzeiten Conſtantins bei der nicäniſchen Verſammlu
geweſen ſein und eine Schrift für die Gothen erfunden haben; er ſ
aber auch Veranlaſſung gegeben haben, die Chriſten unter den Goth
nach dem arianiſchen Lehrbegriff zu bilden. Dies iſt aber noch un
ſtimmt. Es iſt ein Fehler, daß man alles in dieſer Zeit arianiſch nen
was dem Lehrbegriff ὁμοιούσιος ſich nähert.

diejenige Partei zu begünſtigen, die im römiſchen Reiche verfolgt wurde.

Was die inneren Angelegenheiten der Kirche betrifft: ſo nehmen ſie in dieſer Zeit eine ſehr traurige Geſtalt an, die ſchwer zu erklären iſt. Es brach immer heftiger die Spaltung aus zwiſchen denen, die dem ὁμοούσιος anhingen, und ihren Gegnern. Man kann nicht glauben, daß dieſelbe rein dogmatiſch war, eben ſo wenig kann man es rein als eine geographiſche Spaltung anſehen. Derjenige, um den ſich das ganze drehte, **Athanaſius**, war ein Grieche, und ſtand doch an der Spitze der Homouſianer, und am meiſten zwiſchen beiden war Aegypten getheilt, welches doch ganz griechiſch war. Später ſcheint ſelbſt **Conſtantius** hineingekommen zu ſein. **Conſtans** im Occident ſtand auf der nicäniſchen Seite, vorzüglich unter dem Einfluß des **Hoſius**, **Conſtantius** auf der antihomouſianiſchen Seite, aber doch kann man ihn nicht für einen Arianer halten. Es iſt faſt unmöglich, die Sache zu klarer geſchichtlicher Anſchauung zu bringen, da die Schriften von der andern Seite faſt ganz verloren gegangen ſind. Es iſt der einzige **Philoſtorgius**, deſſen Nachrichten den übrigen entgegengeſtellt werden können.

Nicht lange nachher trat auch der achtungswerthe **Euſebius** 340
von Cäſarea, welcher von der Würde Chriſti und ſeinem Zuſammenhange mit den Gläubigen das volle Bewußtſein hatte, vom Schauplatze, und mit ihm ging die recht würdige Behandlung der kirchlichen Lehre verloren. Wenn auch ſeine hiſtoriſche Combination und Kritik nicht ohne Tadel ſind, und er nicht überall als untrüglicher Führer angeſehen werden kann, noch ſeine Auswahl eine Richtſchnur für uns iſt: ſo iſt doch ein rein geſchichtlicher Sinn in ihm, und auf dem kirchlichen Gebiete unterſcheidet er ſich löblich von den ſogenannten Häreſiologen, indem man ihn keiner Leidenſchaftlichkeit beſchuldigen kann. Sein gelehrteſtes Werk auf der einen Seite iſt ſein **Chronicon**, deſſen

Urſchrift verloren iſt; dann die zuſammenhängenden Werke, di
Praeparatio und Demonstratio evangelica, wovon das erſte ein
große Fundgrube von Fragmenten alter Schriftſteller iſt, dere
viele ohne dieſes Werk ganz verloren wären, für andere Stelle
iſt es eine kritiſche Prüfung; ſo auch ſeine Demonstratio evan
gelica, die eigentlich ein apologetiſches Werk iſt. Er verſuch
hier die Wahrheit des Chriſtenthums zur rechten Anſchauung
bringen, und nimmt auch hier ebenſo auf jüdiſches als heidniſche
Rükſicht, was als Vorandeutung des Chriſtenthums angeſehe
werden konnte. Dann ſeine Kirchengeſchichte, ſein We
gegen Marcellus, die Vita Constantini und über die paläſtine
ſiſchen Märtyrer. Zu ſeinem Nachfolger wurde vorgeſchlagen ſe
gelehrter Schüler Euſebius von Emeſa, der ſich ſehr mit d
Schriftauslegung beſchäftigte, und beſonders mit einem kritiſch
Sichten der eigentlich meſſianiſchen Stellen im A.T. von denen,
es nicht ſind. Die arianiſchen Bewegungen waren auch voll v
altteſtamentaliſchen Stellen, die auf den Logos bezogen wurd
und indem die Heiden mehr anfingen von dieſen Bewegung
in der chriſtlichen Kirche Notiz zu nehmen und bei den ale
driniſchen Gelehrten ein richtigerer hiſtoriſcher Sinn war: ſo t
ben dieſe mit der Auslegung der Chriſten ein Geſpötte. U
nun kann man den Euſebius anſehen als den erſten Stifter
der Beachtung des hiſtoriſchen in der altteſtamentaliſchen Exeg
aber er war nicht geeignet auf einen größeren Schauplaz zu
ten, er wollte ſich in einem kleinen Kreiſe ſeiner Wiſſenſc
widmen. Unter den Arianern waren immer noch ſehr au
zeichnete Leute, allein die Reinheit der kirchlichen Praxis h
eigentlich mit Euſebius von Cäſarea in der damaligen Zeit
die griechiſche Kirche auf.

Nachdem nun in Conſtantinopel auch eine arianiſche
tion gegen die homouſianiſchen Biſchöfe entſtanden war, und
Euſebius von Nicomedien an die Stelle trat, und
cius, der an die Stelle des Euſebius von Cäſarea kam,

Antihomouſianer war: ſo wurde dem **Athanaſius** aufs neue
bange für ſeine Exiſtenz. Er verſammelte die ägyptiſchen Bi-
ſchöfe und hielt mit ihnen eine Synode. Dies veranlaßte die
Euſebianer auch nach Rom zu ſchreiben, um den eigentlichen Zu-
ſtand der Sache darzulegen und ihre Klagen gegen Athanaſius
anzubringen, und ſo wurde eine Synode zu Rom vorgeſchlagen,
auf der die ganze Sache unterſucht werden ſollte. Aber dazu
kamen nur etwa 50 Biſchöfe, die nächſten von Rom. Wahr-
ſcheinlich kam dies daher, weil alle abgeneigt waren, ſich mit
Athanaſius wieder einzulaſſen; die griechiſchen Biſchöfe kamen gar
nicht nach Rom. Um dieſelbe Zeit ſollte eine prächtige Kirche
in Antiochia eingeweiht werden, und da verſammelten ſich gegen 341
100 Biſchöfe und zwar in Conſtantins Gegenwart, und hielten
auch eine Synode. In **Rom** wurden Athanaſius und ſeine An-
hänger in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen, und der römi-
ſche Biſchof **Julius** erſuchte in einem Synodalſchreiben die an-
dern, das nämliche zu thun, aber er that dies nicht auf eine ge-
bieteriſche Weiſe ſondern brüderlich. In **Antiochia** geſchah das
Gegentheil; Athanaſius wurde abermals abgeſezt, weil er ohne
von einer Kirchenverſammlung aufgenommen zu ſein bloß auf
den Grund der kaiſerlichen Zurükberufung wieder in ſein Amt
getreten war. Conſtantius gab ſeine Zuſtimmung zu dieſer aber-
maligen Abſezung des Athanaſius aus dieſem Grunde. Es wur-
den mehrere kirchliche Geſeze gegeben auf dieſer Synode. Es
wurde beſchloſſen, es ſollte kein Presbyter oder Diakonus bei ſich
kirchliche Zuſammenkünfte halten oder Altäre bauen. Dies war
ein Geſez gegen die Spaltungen, gegen die Winkelverſammlun-
gen von kleinen Gemeinden. So gab es Euſtathianer in Antio-
chia, Paulianer in Conſtantinopel und Athanaſianer in Alexan-
dria. Dann wurde feſtgeſezt, daß zu einer σύνοδος τελεία im-
mer die Gegenwart eines Metropoliten gehören ſollte. In der
damaligen Lage war das eigentlich nicht übel; faſt konnte jeder
einzelne Biſchof eine Anzahl zuſammenbringen, und die Spaltun-

gen konnten ſich ins unendliche vervielfältigen, die Metropoliten waren aber in geringerer Anzahl vorhanden. Der Geiſt von dieſem Geſez iſt gewiß ſehr gut. Auch andere gute Vorſichtsmaßregeln im einzelnen wurden genommen, z. B. die Sonderung des Kirchenguts vom biſchöflichen. Ebenſo wurde beſtimmt, es ſollte in keiner Gemeinde ein Fremder aufgenommen werden, außer wenn er ein Zeugniß von einem Biſchof oder Chorepiskopus mitbrächte, daß er ein Mitglied einer andern Gemeinde ſei, und dieſe literae pacis wurden in beſtimmte Formeln gebracht. Dies war gegen Häretiker, die ſich einſchleichen konnten. Es wurde nun auf der antiocheniſchen Synode auch ein Glaubensbekenntniß abgefaßt, welches dem arianiſchen ſehr ähnlich war; *πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων* wurde aufgenommen und nur die anſtößigen Ausdrükke weggelaſſen. Außerdem wurde noch ein ausführliche Glaubensbekenntniß angefertigt. Darin war der ſubordinatio niſche Begriff nicht zu verkennen, der von der alexandriniſche Schule ausgegangen war. Die alten Abſtufungen von Vater zu Sohn und Geiſt wurden aufgenommen. Aber ein großer Anhänger des nicäniſchen Symbols, Hilarius Pictavienſis erklärte dennoch dieſe Formel, ſelbſt indem ſie ſagten, Sie machten nicht den Sohn dem Vater ganz gleich, für rechtgläubig, un ſagte, Sie wäre beſonders gegen die Marcellianer gerichtet. Scho die nächſten Folgen hatten ein anderes Gepräge; des Athanaſiu Nachfolger Gregor wurde mit Waffengewalt eingeſezt durch de Statthalter des Kaiſers. Um dieſelbe Zeit ſtarb Euſebius vo Nicomedien, und der Einfluß bei dem Kaiſer kam in die Händ von ein Paar ſehr zweideutigen Männern, Valens, einem m ſiſchen Biſchof, und Urſacius, die gewiß eher Arianer ware als Euſebius. Der Siz von Conſtantinopel war erledigt, un es ging nun dort wieder eine Spaltung an; die Euſebianer ſtel ten den Macedonius gegen Paulus auf, den die katholiſc Partei wieder wählte.

Ohnerachtet hier ſchon ſich größere Leidenſchaftlichkeit zeigt war doch ſo weit noch Sorge für Einheit der Kirche, guter Wille Spaltungen zu verhüten und dogmatiſche Mäßigung von beiden Seiten. Auch findet man dieſe noch in der zweiten antiochenischen Synode (343), welche den in Mailand verſam- 343 melten Abendländern ein ausführliches Bekenntniß zuſchikkte [a]), worin der Ausdrukk *οὐσία* ganz vermieden, aber auch alles arianiſche beſeitigt ward. Es war ein löbliches Beſtreben, den wohlmeinenden Euſebianern, an deren Spize jezt Baſilius von Ancyra ſtand, zuzuſchreiben, daß man dieſen Terminus vermied, und vorläufig, bis man die Erörterung an andere Punkte anknüpfen könnte, ſich nur damit begnügen wollte, das gemeinſchaftlich zu verdammen, was dem chriſtlichen Gefühl gradezu widerſtrebte. Euſebius von Nicomedien hatte behauptet, *ὁμοούσιον* könne nur von materiellen Dingen gebraucht werden, nämlich von zweien derſelben Art; geiſtige Weſen aber ſeien jedes ein ens sui generis, und alſo alle einander nur ähnlich. Die lezte Behauptung beruhte zwar auf einer ſehr fließenden Anſicht vom Geiſterreich, aber in Bezug auf das göttliche Weſen war ſie doch richtig. Man ſieht daraus, daß er davon ausging, Vater und Sohn als zwei verſchiedene Einzelweſen zu betrachten. Das war falſch; aber die Homouſianer gingen von demſelben Punkt aus, wie man ganz deutlich aus einer Stelle bei Hilarius [b]) ſieht. Denn er geht auch davon aus, man könne nicht eher die Homouſie beider auf rechte Art behaupten, bis man die Differenz der Perſonen und ihren eigenthümlichen Charakter feſtgeſtellt habe; dies laſſe nämlich von dem beſondern Sein der Perſonen ausgehen. Und wie ſehr auch die Homouſianer dagegen proteſtirten, daß die Einheit keine bloße Gattungseinheit ſein ſollte: ſo ließ ſich doch die Verſchiedenheit nie ans Licht bringen.

---

[a]) *πίστις μακρόστιχος.* Socr. II, 19. 20. Sozom. III, 11.

[b]) de synod. 68—72. Una substantia si non personam subsistentem perimat, nec unam substantiam in duas partitas dividat, religiose praedicabitur, quae ex nativitatis proprietate et ex naturae similitudine ita indifferens sit, ut una dicatur. — Tuto unam substantiam dicet, cum ante dixerit, pater ingenitus est, filius natus est; filius patri similis est natura, patri subjectus est ut auctori. Non est innascibilis sed est contemporalis. — Non personâ Deus unus est sed naturâ quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. — In aere quomodo possim alterum ad alium nisi per similitudinem conaequare? — Si unum dico, habet et unici suspicionem: si similem dixeris habet indifferentis comparationem.

Die Milde, welche man der antiochenischen Verſammlung nachrühmen muß, zeigte ſich nicht in der abendländiſchen zu **Mailand**, welcher die *πίστις μακρόστιχος* zugeſandt ward. Sie erklärte, es ſei kein anderes Symbolum nöthig als das nicäniſche, und da ſie eine allgemeine Kirchenverſammlung verlangten: ſo verabredeten Conſtans und Conſtantius eine neue allge-
344 meine Synode zu **Sardica** 344 oder 347. Es wurde aber aus der Vereinigung nichts; denn da die Abendländer den Athanaſius bei ſich hatten und darauf beſtanden, ihm Siz und Stimme zu geben: ſo trennten ſich die griechiſchen Biſchöfe und verſammelten ſich zu **Philippopolis**, welche Synode ſie nur für die rechtmäßige gehalten wiſſen wollten. Die Griechen anathematiſirten den römiſchen Biſchof Julius und den ſpaniſchen Biſchof Hoſius, als welche den Athanaſius mit Gewalt in die Kirchengemeinſchaf
aufnehmen wollten, wogegen die Lateiner die ganze Synode z
Philippopolis anathematiſirten. So wurde die Trennung ſtärke
als vorher.

Wenn man die Ausbildung der Lehre in beiden Sprache
beobachtet: ſo ſieht man darin einen neuen Grund, warum beid
Theile nicht zuſammenbleiben konnten. Die Ausbildung der Lehr
hatte in der griechiſchen Sprache angefangen; die Lateiner gr
ciſirten zwar, hatten aber doch mehrere Ausdrükke nicht, welch
den griechiſchen entſprachen, ſo bei den Griechen *οὐσία* un
ὑπόστασις für die Trias; der Ausdrukk *πρόσωπον* ſchwank
zwiſchen beiden lezteren. Der Sabellianer konnte ſich hinter ih
verſtekken, inſofern er die Maske und Rolle des Schauſpiele
bezeichnen kann, alſo nichts bleibendes; ſonſt aber auch ein

beſtimmter Ausdrukk für das Einzelweſen, weshalb ihn die Orthodoxen, weil er tritheiſirte, nicht gern gebrauchten. Dem οὐσία entſprach essentia, aber wegen des Nebenbegriffs, im Gegenſaz von accidentia, gebrauchten ihn die Occidentalen auch nicht gern, um nicht in Gott einen Gegenſaz von etwas nothwendigem und zufälligem zu ſezen. Für ὑπόστασις ſezten daher die Lateiner substantia und subsistentia, welches leztere aber, wenn man es unterſcheiden will, mehr an ὕπαρξις als an ὑπόστασις erinnert. Wenn aber den Griechen ſelbſt dieſe Ausdrükke oft ſchwer zu unterſcheiden waren, um ſo mehr den Lateinern; oft brauchte man denſelben Ausdrukk verſchieden, und war einerlei Meinung ohne es zu wiſſen; es wäre alſo gut geweſen, dieſe Terminologien ganz bei Seite zu ſezen. Uebrigens war das Intereſſe im Abendlande nur noch ſchwach, und außer Hilarius von Pictavium der etwas frühere Victorinus noch die einzigen, die ſich in den Streit einließen. In ſeinem ſehr dialektiſchen Buche de sanctissima trinitate hat Victorinus auseinanderzuſezen geſucht die Bedeutung von οὐσία und ὑπόστασις, ebenſo von υἱός und λόγος, aber man ſieht daraus nur, wie wenig Feſtigkeit dieſe hat.

Unter den Lateinern zeigte am meiſten dogmatiſchen Verſtand Hilarius. Obgleich er ſehr gräciſirt: ſo muß er doch oft entwikkeln, was er unter den Ausdrükken verſteht, und es fehlt ihm auch die eigentliche Kenntniß des griechiſchen. Er, ein eifriger Antiarianer in ſeinem ganzen Leben und Vertheidiger des nicäniſchen Symbolums, ſprach auch eine Differenz aus in Bezug auf die Ausdrükke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Nach dem Ausſpruch des Euſebius hat man den Biſchof Baſilius von Ancyra als den eigentlichen Leiter der arianiſchen Partei angeſehen. Von dieſem ſagte der eifrige Hilarius, Den Baſilius und die mit ihm denkenden könne er nicht für heterodox halten, da er nur in Bezug auf ein Wort anderer Meinung wäre;

ὁμοούσιος gebrauche eben ſo ſehr ſeine Präcaution, um nich
marcellianiſiren, zu welchem Behuf dann similitudo nöthig
als dieſes ſeine Vorſicht brauche, um nicht dem Sohne die G
heit zu rauben, wozu dann jenes nöthig ſei. So konnten b
Termini nicht mehr gebraucht werden, um eine Differenz a
deuten, ſondern man konnte nur ſagen, Athanaſianer ſtien b
nigen, welche am liebſten die Gefahr vermeiden wollten zu
niſiren, und Baſilianer diejenigen, welche am liebſten die Ge
vermeiden wollten zu ſabellianiſiren. Im Grunde aber lief
des wieder auf Eines hinaus, denn der Ebionit mußte ſa
Der λόγος ſei etwas im Vater, der andere mußte zugeben,
Sohn abgeſehn von der Wirkung des Vaters in ihm ſei
bloßer Menſch. Sein Hauptwerk ſind die Bücher de trini
In ſeinem Buche de synodis ſagt er, Es gäbe einen rich
und einen falſchen Sinn von ὁμοούσιος, und ebenſo von ὁ
ούσιος (ſ. die oben angeführte Stelle). Der Ausdrukk ὁμ
σιος iſt nur dann gut, wenn er die Duplicität der Perſon
unterdrükkt, und auch nicht ſo theilt, daß der einzelne bloſ
Theil erſcheine. Obgleich er ſtreng nicäniſch iſt, erkennt ma
ihm doch die Vorſtellung des Origenes von der Subordina
eine Duplicität, eine ewige aber zugleich abhängige, iſt bi
erkennen. Ebenſo, ſagt er, kann auch der Ausdrukk ὁμοιου
ſehr gut gebraucht werden. Wenn man ſagt, ſie ſind Eine
kommt man leicht auf den Begriff des unicus; zwiſchen be
aber, dem unus und similis, iſt nichts anders als aequalis.
hat aber wieder den Schein einer Gleichheit in der Dupli
und ſo ſcheint er zu ſagen, man kann ὁμοιούσιος gebrau
wenn man ὁμοούσιος zugleich gebraucht, d. h. alſo, die
mini ſind völlig ungeſchikkt, um eine gehörig beſtimmte Vo
lung daran zu knüpfen.

Die Trennung der Griechen und Lateiner war au
Concilien zu Sardica und Philippopolis ausgeſprochen.
Griechen aber zeigten die größte Mäßigung, da ſie bloß den

lius von Rom und Hoſius von Corduba als die Urheber jenes unkanoniſchen Verfahrens aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloſſen. Auf der occidentaliſchen Synode wurden dagegen ſie ſämmtlich anathematiſirt und durch Hoſius mehrere hinterliſtige Canones gegeben, die alle darauf hinzielten, den Athanaſius künftig gegen alle Beeinträchtigungen ſicher zu ſtellen, und im ſchlimmſten Falle ſeine Sache nach Rom zu ſpielen. Darum ſollte kein Biſchof in eine fremde Diöceſe reiſen können ohne Einladung des Biſchofs; es wurde nämlich geſagt, man müſſe die Unabhängigkeit jedes Biſchofs in ſeinem Sprengel vollkommen feſtſtellen. In den Verhandlungen nämlich gegen Athanaſius hatten die Griechen ihre Schlüſſe häufig darauf gegründet, daß er allerlei Unruhen anzettele. Athanaſius leugnete aber dieſes als ungegründete Beſchuldigungen, und dieſen wollte man zuvorkommen. Ferner ſollte über Appellation eines Biſchofs von einem Synodalbeſchluß in Rom entſchieden und dort Richter ernannt werden. Dem Biſchof von Rom jedoch eine allgemeine Prärogative einzuräumen, lag um ſo weniger zum Grunde, als der Kanon nur auf den Namen Julius geſtellt ward. Die Hauptidee war, es müſſe ein möglichſt unparteiiſcher Metropolit ſein, und da konnte man freilich an die morgenländiſchen in Bezug auf Athanaſius nicht denken. Daß aber der römiſche Biſchof um dieſe Zeit noch kein allgemeines Uebergewicht hatte, ſieht man aus einem Schreiben des Marcellus von Ancyra an Julius, um ſeine Rechtgläubigkeit darzuthun; er nennt ihn darin, obgleich er etwas von ihm zu bitten hatte, μακαριώτατος συλλειτουργός. Die Spaltung mußte natürlich durch dieſe Canones noch mehr zunehmen, obgleich Conſtantius, wahrſcheinlich auf Drohungen oder Empfehlungen des Conſtans, dem Athanaſius die Rükkehr erlaubte. Da aber Conſtans ſtarb, ehe die Sache völlig in Ordnung war, wiewol er ſchon 346 in Jeruſalem 346 in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen war, und da nun

350 Conſtantius alleiniger Herrſcher geworden: ſo ſieht man wol, daß antinicäniſche Reactionen gegen ihn und die mit ihm vertrieben geweſenen Biſchöfe kommen mußten.

Wir kommen jezt auf Marcellus Schüler, **Photinus**, Biſchof von **Sirmium**. Er trat in die Fußtapfen ſeines Lehrers, entwikkelte aber ſeine Anſichten ſchärfer, nicht ſowol dialektiſch als exegetiſch. Indem er den Spuren des Euſebius von Emeſa nachging, ſuchte er zu unterſcheiden, was im alten Teſtamente auf den λόγος, der in Gott wohnt, gehe, und was weiſſagen von dem Menſch gewordenen Sohne gelte. Er ſagt, Daß überall, wo Gott in der zweiten Perſon ſpricht, ein Selbſtgeſpräch ſtattfinde, oder wolle man eine Duplicität annehmen, ſo bekomm man einen λόγος προφορικός und λόγος ἐνδιάθετος ode Gott inwohnenden λόγος. Der Sohn komme nicht eher vor, al er Menſch geworden; die Stelle Pſalm CX. ſei eine Weiſſagun in Bezug auf die ἐνσάρκωσις des λόγος. Das war eine En wikklung der ſabellianiſchen Theorie, die Photinus aufgenom men, ohne ſich aber für einen Sabellianer zu halten. Es iſ aber merkwürdig, wie Photinus von Hilarius ein Ebionit ode Samoſatenianer genannt werden konnte. Er behauptete ja, De λόγος ſei Gott ſelbſt, θεότης ἀδιαίρετος; Chriſtus ſei de Menſch, in welchem die reine Gottheit wohne. Man konnte ih daher nur beſchuldigen, daß er ſage, Der Sohn habe nicht eh angefangen als bei der ἐνσάρκωσις, was bei ihm ſo zu verſ hen iſt, Der Ausdrukk Sohn gehe nur auf die ἐνσάρκωσις Seine Gegner verſtanden es ebenſo, indem ſie den Sohn für d zweite Perſon der Gottheit hielten, und ſagten, Hat der Soh erſt in der Zeit angefangen: ſo kann ihm die Gottheit nicht z geſchrieben werden. Ein ſehr ſcharfſinniger Theolog und Exege **Diodor** von **Tarſus**, ſchob Marcellus und Sabellius, Pa lus und Photinus in eine Klaſſe, indem er ſeine Schrift geg dieſe vier richtete, als wären ſie ganz gleichgeſinnt. Auch di iſt aus der Verwechſelung des Worts zu erklären. Es wurden mehrere Synoden zu Sirmium gegen Photinus gehalten [a]).

Die nicäniſche Partei alſo floh den Ebionitismus, die Gegenpartei das ſabellianiſche. Allein es entwikkelte ſich in der griechiſchen Kirche nun auch ein ſogenannter reiner Arianismus, mit Unrecht ſo genannt, weil ihn Arius nicht ſo vorgetragen, durch **Aëtius** und **Eunomius**. Erſterer ſpielte die Hauptrolle; er war aus Cöleſyrien und früher Handwerker, und wurde erſt durch die Theilnahme und Intereſſe an dieſen Streitigkeiten Theologe und der ſcharfſinnige und dialektiſche Leiter des Streits. Er hatte Dialektik ſtudirt, und wußte ſo die Ausdrükke zu ſichten und zu ſondern. Das lezte machte man ihm zum Verbrechen, allein er hatte vollkommen recht; denn es kam doch hier alles auf Begriffsbeſtimmungen und Verhältniſſe an. So kam er nun von der allen gemeinſamen Vorausſezung, daß der Vater allein ungezeugt ſei, auf den reinen Arianismus, den Sohn für dem Vater unähnlich und für ein Geſchöpf zu halten. Die Orthodoxen haben ſeine Beweisart als ſophiſtiſch verhöhnt, aber mit Unrecht und wol nur, weil ſie ſeinen eigentlichen Gang nicht verſtanden [b]). Wenigſtens iſt dies gewiß der Fall mit Epipha-

---

[a]) Von **Photinus** ſind die Angaben ſehr entgegengeſezt. Nach **Theodoret** kann er kein Samoſatenianer geweſen ſein wegen *μία ἐνέργεια πατρὸς καὶ υἱοῦ*. Nach **Epiphanius** ſcheint gar nicht ſo übel ſeine Theorie vorzüglich darin beſtanden zu haben, daß der *λόγος* ewig ſei, aber der *υἱὸς θεοῦ* beginne erſt bei der Empfängniß. Verbindet er nun damit das, was nach Theodoret ſeine Behauptung war: ſo macht ſich die Vorſtellung gut. Und ſo hat Theodoret nicht Unrecht ihn zum Sabellianer zu machen. Schl.

[b]) Man beſchuldigte ihn nur ariſtoteliſch widerlegt zu haben daraus, daß *ἀγέννητος* und *γεννητὸς* nicht könnten *ὅμοιοι* ſein. Aber es gab auch keine andere Art. Probe: *εἰ ἀγέννητος ὁ θεὸς τὴν οὐσίαν οὐκ οὐσίας διαστάσει τὸ γεννητὸν ἐγεννήθη*, ſondern aus einer nur eine andere. — *εἰ* [illegible] *ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος θεὸς οὐκ οὐσιωδῶς τὸ γεννηθὲν ἐγεννήθη, ὅλης ἐχούσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ γεννᾷν ἀλλ᾽ οὐ τὸ γεννᾶσθαι — γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι.* Schl.

nius commentirender Widerlegung (denn geleſen habe ich ſie
nicht) eines aphoriſtiſchen Aufſazes, des einzigen, den wir
von ihm übrig haben[a]). Nach dieſem war ſein Gang folgend
Einmal direkte Ausführung: Wenn die γέννησις nicht ſol
animaliſch ſein κατὰ ῥεῦσιν und auch nicht vegetabiliſch κατ
προβολήν, ſo daß alſo der Sohn auf keine Weiſe σπερματ
κῶς präexiſtire, wie dann dieſe Zweiheit gedacht werden ſol
daß der Vater ſein ſich ſelbſt gleiches Weſen als ein zweites
γέννημα und dann wieder als das erſte im ἀγέννητον ſch
Dies war offenbar die ſchärfſte Art die Aufgabe hinzuſtellen,
die Unanſchaulichkeit der Hypotheſe in ihren beſtimmten Gren
zu zeigen, ohne daß doch die ſchon abgewieſene Forderung,
Methode der Geneſis auch zu zeigen, wieder vorkäme. Da
aber indirekt. Wenn ἀγέννητος von Gott nur durch Ber
bung (κατὰ στέρησιν) geſagt ſei, ſo ſei die γένεσις beſſer,
ſie das poſitive ſei, als Gott, der ihrer beraubte. Alſo ſei ἀγέ
νητος eine poſitive Eigenſchaft und alsdann auch nicht ein
eigentlicher Ausdrukk, denn ſonſt wären wir, in deren Gedan
ein ſchlechthin unabhängiges Daſein geſezt ſei, beſſer als G
wenn es ihm wirklich nicht zukomme. Wäre aber die Ungezeu
heit eine poſitive göttliche Eigenſchaft: ſo könne in der ἀγένν
τος οὐσία nicht eine γεννητὴ φύσις ſein. Ferner, komme
ſer ἀγέννητος οὐσία das Zeugen zu, ſo daß Gott ganz γενν
τικός: ſo könne der Sohn nicht aus ſeinem Weſen gezeugt
ſondern er müßte ſelbſt zeugen; komme aber das γεννητι
Gott nicht ganz zu, ſondern getheilt, und ſo daß ihm auch
Gezeugtwerden zukomme: ſo ſei in Gott ein urſprünglicher
genſaz der Eigenſchaften geſezt. Endlich, ſei ἀγέννητος und
daſſelbe: ſo könne der Sohn nicht θεός ſein, weil er nicht ἀγ

---

[a] Beſſer freilich widerlegt Baſilius M. in ſeinem ἀνατρεπτικὸς den
λογητικὸς des Eunomius, aber eine klare Darſtellung bringt er
auch nicht heraus. Schl.

νητος ſein ſolle. Sei es aber etwas verſchiedenes: ſo könne zwar Gott Gott zeugen, aber beide hätten dann ihr Beſtehen durch die über ihnen ſtehende ἀγέννητος οὐσία. Dies leztere faßte nun den ganzen Fehler der werdenden Trinitätslehre zuſammen, nämlich daß der Vater immer zugleich als der alleinige ἀγέννητος, d. h. als die abſolute Einheit des göttlichen Weſens ſelbſt (αὐτόθεος) gedacht ward, und alſo als Perſon in einem ganz andern Verhältniß zu dieſer ſtand als die andern beiden, ſo daß man eigentlich immer nur Einen höchſten Gott hatte mit drei Ausflüſſen, dem Sohn und Geiſt, und das nun fälſchlich eine Einheit in drei Perſonen nannte. Wollte man nun dem Vater ein gleiches Verhältniß als Perſon geben: ſo müſſe man entweder einen Tritheismus ſezen oder einen Sabellianismus; und dies zeigt, daß man beſſer gethan hätte, von dieſem aus durch nähere Beſtimmung die Lehre zu entwikkeln, als von der ſubordinatianiſchen Anſicht des Tertullian und Origenes aus. Aëtius ſchlug aber den entgegengeſezten Weg ein, indem er durch die Behauptung, daß dem θεῖος λόγος die θεότης unähnlich ſei, in dem Sohne Verſchiedenheit des Weſens vom Vater ſezte. Die Anhänger des nicäniſchen Concils nannten den Aëtius in einem Wortſpiele ἄθεος und den Eunomius ἀνόμιος. An dieſe Theorie des Aëtius ſchloß ſich nun Eunomius und eine große Menge von griechiſchen Biſchöfen an, und Aëtius ſezte 351 auf der erſten Verſammlung zu Sirmium den Photinus ab. 351

Von nun ab häufen ſich die Kirchenverſammlungen, ſo daß man ſie kaum zählen kann. Denn da Conſtantin die in Sirmium aufgeſezte Formel, welche, ohnerachtet ὁμοούσιος fehlte und völlige Gleichſtellung des Sohnes mit dem Vater geleugnet wurde, ſelbſt Hilarius für rechtgläubig erkannte, auch im Abendlande geltend machen wollte und deshalb eine Verſammlung nach Arles berief: ſo mußten befehlsweiſe alle Biſchöfe, ehe ſie zu andern Berathungen ſchritten, die Verbannung des Athanaſius unterſchreiben. Daſſelbe geſchah in Mailand (355), wo einige, 355 die ſich weigerten, unter andern Liberius, der das Andenken des Julius, welcher den Athanaſius ausdrüklich losgeſprochen, nicht ſchänden wollte, verwieſen wurden. Athanaſius ward nun durch bewaffnete Macht gewaltthätig in der Kirche überfallen, wobei von heidniſchen Soldaten allerlei Greuel getrieben wurden, der Hauptzwekk aber doch nicht erreicht ward, indem Athanaſius zu den ägyptiſchen Mönchen entfloh. Ammianus Marcellinus, ein heidniſcher Schriftſteller, will zwar auch den Athanaſius nicht freiſprechen und giebt eine beſonders zweifelhafte Notiz von ihm, daß er Aſtrologie getrieben und ſich in allerlei politiſche Dinge verflochten; — das leztere iſt nicht zu leugnen — über jene Greuel aber ſpricht ſich Ammian mit großem Abſcheu aus, ſo wie man auch aus den Aeußerungen einiger chriſtlichen Schriftſteller ſieht, daß die dogmatiſchen Streitigkeiten das Chriſtenthum bei den Heiden zum Geſpött gemacht haben. Ebenſo gewaltſam ging es auf der zweiten ſirmiſchen Verſammlung zu, wo Liberius, weil er ſonſt nicht hätte in ſein Bisthum zurükkehren dürfen, eine Formel als katholiſch unterſchreiben mußte, in der ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος beide verworfen wurden, was doch ganz ſo ſcheinen mußte, als ob ἑτερούσιος oder ἀνόμοιος dadurch indirect gelehrt würde. Ja gegen Hoſius wurde ſogar körperlich Gewalt gebraucht. Hierauf trat ein wechſelndes Verfahren mi dieſen Ausdrükken ein: in Antiochia war man arianiſch, i Ancyra homöuſiſch, ebenſo auf der dritten ſirmiſchen Sy node; auf der vierten ward der Gebrauch von οὐσία überhaup verworfen. Endlich ſchrieb Conſtantius eine ökumeniſche Ve ſammlung aus, aber an zwei Orten getheilt, die Abendländer i Rimini, die Morgenländer in Seleucia. Man ſchreibt au dieſe Thorheit der arianiſchen Liſt zu, allein das finanzielle allei konnte den Conſtantius um ſo mehr beſtimmen, als er ja bei gewaltthätigem Verfahren alles auf gleiche Weiſe in ſeiner Ha hatte. Er zwang die Abendländer durch Langeweile, indem ſeinem Commiſſär, nachdem ſie ihm ſchon ihre nicäniſchen ſchlüſſe geſchikkt hatten, befahl, ſie nicht eher auseinander gehen zu laſſen, bis ſeine Formel mit ὁμοιούσιος ohne κατὰ πάντα von ihnen unterſchrieben ſei. — So ſtanden die Angelegenheiten, als Conſtantius (361) ſtarb, nachdem er ſich noch von dem ſemiarianiſchen Biſchof Euzoius von Antiochia hatte taufen laſſen. 361

Wenn man ſich den ganzen Zuſtand vergegenwärtigt: ſo wird man den Rükktritt Julians zum Heidenthum nicht wunderbar finden können. Man muß das Factum nicht bloß perſönlich betrachten, ſondern als geſchichtliche Reaction des Heidenthums gegen das Chriſtenthum. Das Heidenthum war noch ſtark genug eine ſolche hervorzubringen, und die Zerfallenheit des Chriſtenthums und die weit verbreitete Theilnahme an inneren Streitigkeiten, welche die Wirkſamkeit nach außen ſchwächten, das Ueberhandnehmen der äußeren Gebräuche und die Rigidität in äußerer Gottesfurcht, Faſten und Eheloſigkeit war dieſer Reaction günſtig. Dazu kam, daß in den Sachen der ſchöneren Geiſtesbildung das Heidenthum noch Vorzüge vor dem Chriſtenthum hatte, daß der Neoplatonismus gehaltreicher erſcheinen mußte, als die 20 bis 30 Jahre fortgeſezten Disputationen über das nicäniſche Concil.

Julian war der Sohn eines Stiefbruders Conſtantins des großen. Als ſein Vater ermordet wurde, war er noch ein Kind und wurde auf ganz kirchliche Weiſe erzogen; er ſtand unter ſpecieller Aufſicht des Euſebius von Nicomedien. So wurde er im Chriſtenthum unterwieſen, ſogar zum Lector in Nicomedien beſtellt. Er hatte einen älteren Bruder Gallus, dieſer wurde nach dem Tode des Conſtans vom Kaiſer zum Cäſar ernannt, und ſeitdem Julian wieder nach Conſtantinopel gezogen. Er hatte alſo eine chriſtliche Erziehung genoſſen, aber man muß ſagen, daß die chriſtliche Gewöhnung in der conſtantiniſchen Familie nicht ſo alt war, daß Julian nicht noch heidniſches Blut in ſeinen Adern gehabt hätte. Seine literariſche Bildung trug auch nicht wenig bei; wie alſo der Neoplatonismus zuerſt als gnoſtiſch in das Chriſtenthum hineingewollt hatte: ſo trat zuerſt Julian als Neuplatoniker aus dem Chriſtenthum heraus. Er hatte mit Baſilius M. und Gregor von Nazianz zuſammen zu Athen ſich mit der neuplatoniſchen Philoſophie beſchäftigt; wenn er ſchon damals Heide war: ſo konnte es nur im geheimen in Nicomedien, im Umgange mit Neuplatonikern, geſchehen ſein. Er wurde aber kein Polytheiſt, ſondern behielt ſich die Einheit des göttlichen Weſens vor und ſah die heidniſchen Götter als untergeordnet an, denen aber das römiſche Reich beſonders anvertraut wäre. Von dieſem Standpunkte ging er aus, in die Tiefe des polytheiſtiſchen Aberglaubens war er nicht verſunken. Er hatte auch als Cäſar nach Gallus Tode noch nichts von ſeinem Heidenthum merken laſſen, als er aber von den Truppen zum Auguſtus ausgerufen war, verrichtete er heidniſche Cärimonien, und, was um ſo mehr auffiel, bei ſeinem Einzuge zu Conſtantinopel, einer rein chriſtlichen Stadt, ein heidniſches Dankopfer.

Nun gewannen die Sachen eine andere Geſtalt. Er begann nicht das Chriſtenthum direct zu verfolgen, ſondern er berief verſchiedene Biſchöfe, um ihnen zu ſagen, daß jeder ſein Anſicht frei ausſprechen könnte; er ſah alles, was das Verhältniß von Kirche und Staat betraf, ſeit Conſtantin als ungeſchehen an. Die heidniſchen Tempel wurden wieder geöffnet un reſtituirt, Freiheiten, die Zuſchüſſe aus dem Schaze zur Unterhaltung des Cultus wurden den Chriſten genommen, die Immunitäten der Geiſtlichen aufgehoben, und er hatte ſeine Freude dara wenn ſie zu recht geringfügigen Laſten konnten gezogen werde um dadurch das Chriſtenthum zu ſchwächen. Er nannte die Chriſten ἄθεοι, ἀσεβεῖς und Nazaräer, und affektirte das Chriſtenthum und Judenthum zu verwechſeln, was wol damals ni mehr möglich war. Indem er das Heidenthum zu heben ſuch ernannte er in allen Provinzen Oberprieſter, den chriſtlichen Metropoliten gegenüber. Er ſuchte ſo viel als möglich alle Befehlshaber und Statthalter aus den Heiden zu wählen, was ſich a nicht immer durchführen ließ. Auf dieſem Wege, wo es vielerlei auch ganz bürgerliche und militäriſche Vorwände gab zu harten ja auch Lebensſtrafen, ohne daß ſie als Märtyrerthum hätten können angeſehen werden, hätte ſich viel erreichen laſſen bei längerer Zeit. Beſonders boshaft von ihm war die ſophiſtiſch entworfene Verordnung (wie er denn viel zu ſehr als Geſezgeber philoſophirte und Gelehrſamkeit und Speculation gern zur Schau trug), worin er verbot, den Chriſten, helleniſche Wiſſenſchaften zu lehren, d. h. Rhetorik und die alten Schriftſteller zu erklären. Denn die ganze alte Wiſſenſchaft und Kunſt ſei auf die Verehrung der Götter gebaut, und man könne nicht würdig lehren, was man nicht ſelbſt billige. Man hat es oft ſo angeſehen, als habe er den Chriſten verbieten wollen, dieſe Wiſſenſchaften zu lernen. Man konnte das als das natürliche Reſultat anſehen, da eifrige Chriſten ihre Kinder nicht würden in heidniſche Schulen ſchikken; das wollte er aber nicht, ſondern gerade das Gegentheil, die Chriſten zwingen, ihre Kinder in heidniſche Schulen zu ſchikken, um die edlere Jugend den Heiden in die Hand zu ſpielen und ſie dann vom Chriſtenthume abtrünnig zu machen. Proaireſios, einen chriſtlichen Rhetor, nahm er aus, doch dieſer ſchloß von ſelbſt ſeine Schule. Sonſt verfolgte er das Chriſtenthum nicht, weil er die Beiſpiele des Märtyrerthums kannte, welche dem Chriſtenthum immer neue Verherrlichung gegeben hatten. Julians Regierung dauerte zu kurz, als daß ſie hätte weſentlichen Schaden bringen können. Er blieb 363 in einem Gefecht 363 gegen die Perſer, wie Heiden ſagen, im Getümmel durch einen chriſtlichen Soldaten getödtet, was aber wol mehr aus Eitelkeit zugeſtanden iſt.

Es iſt nun ſehr intereſſant die Folgen zu betrachten, die dieſe Veränderung hervorbrachte und welche ſie hätte haben können. Man ſieht, wie untergraben das Heidenthum ſchon war, da, obgleich der Kaiſer es zu heben ſuchte, doch keine Reactionen von Seiten des Volks aus geſchahen; nur in größeren

Städten, wo der Cultus ſehr prächtig und reich war, brachte es einen Einfluß hervor, und auch ſonſt nur in dem Maße, als Härte von Seiten der Chriſten vorausgegangen war. Die Bekehrungen zum Chriſtenthum ſeit Conſtantin können alſo auch nicht gerade Scheinbekehrungen geweſen ſein, da kein bedeutender Abfall erfolgte, obgleich der Grund nun gerade wieder eintrat, die bekehrten zum Uebertritt zum Heidenthum zu bewegen, indem jezt jeder leicht hätte hervortreten können, da doch kein Anſchein vorhanden war, daß, wie man anfangs beſorgte, Julians Paganismus einen Bürgerkrieg erzeugen würde. Ja auch dies allgemeine Gefühl ſpricht für die Uebermacht des Chriſtenthums. Wir haben aber davon keine Nachricht, und Julian würde ſonſt gewiß auch darüber triumphiren. Zwar ſagte Jovian, Er könne nicht die Kaiſerwürde annehmen, weil er Chriſt, das Heer heidniſch ſei. Dies verhielt ſich aber ſo: Julian hatte die Oberſtellen im Heere mit Heiden beſezt, die conſtantiniſche Chriſtenfahne abgeſchafft, die heidniſchen Adler wieder hervorgeſucht und heidniſche Cärimonien angeſtellt, die viele chriſtliche Soldaten ſelbſt unbewußt mitmachten, ohne ihre gottesdienſtliche Abzwekkung zu kennen; ſo groß mußte ſchon die Zahl derer ſein, die das Heidenthum nicht mehr aus der Anſchauung kannten, und anderſeits ging die lebendige Entwikklung des Wortes jezt ſchon beim großen Haufen unter.

Eine andere Betrachtung iſt die, daß die Chriſten dieſe Zeit gar nicht für ſich benuzten, die Kirche vom Einfluß der Kaiſer unabhängig zu machen. Die perſönlichen Einwirkungen der Kaiſer hatten ſich früher ſchon als nachtheilig bewieſen, und da doch Julian die Chriſten gewähren ließ, ſo hätten ſie jezt können ein Verfaſſung in der Kirche einführen, wodurch die Eingriffe der weltlichen Macht unmöglich gemacht wurden. Davon iſt ab gar nicht die Rede. Gewandtheit und Geſchikk dazu fehlte nicht, das ſieht man aus den Verhandlungen der lezten zehn Jahre, ſondern die dogmatiſchen Streitigkeiten überragen das allgemein

Intereſſe für die Kirche; der eigentlich kirchliche Gemeingeiſt war ohnerachtet der ſchon ſehr ausgebreiteten und befeſtigten Formen durch die Streitigkeiten geſchwächt, und der Parteigeiſt hatte die Oberhand. Daher wollte jede Partei, ohne an den gemeinſchaftlichen Vortheil zu denken, am liebſten es wieder auf perſönliche Verhältniſſe ankommen laſſen, da man doch glauben durfte, daß die Herrſchaft des Heidenthums nicht lange dauern würde *).

Wir finden auch den äußerlichen Zuſtand der Kirche, wiewol Conſtantin und Conſtantius immer die Einigkeit der Kirche zum Hauptgeſichtspunkt gehabt hatten, auf das äußerſte zerriſſen. Völlig abgethan waren von den alten Spaltungen nur die rein ebionitiſche (Photinus wurde mit Unrecht dieſer Irrlehre beſchuldigt) und vielleicht auch das eigentlich gnoſtiſche im engern Sinne; doch kann es ſogar noch Marcioniten gegeben haben, und ſelbſt von einem valentinianiſchen Biſchof giebt es Spuren, wiewol dies vielleicht mehr perſönliche Doktrin war als Sekte. Aber Montaniſten gab es noch; Athanaſius klagt, daß einer der vertriebenen Biſchöfe ſeiner Partei nach mancherlei Leiden zulezt habe müſſen ganz außerhalb der chriſtlichen Kirche bei den Montaniſten leben; er war nämlich nach Phrygien geſchikkt. Die Novatianer waren auch durch das nicäniſche Symbolum nicht zufrieden geſtellt, ſie waren von dem Concil

---

*) In den Sammlungen der Concilienbeſchlüſſe haben wir übrig die von Laodicea (wahrſcheinlich im J. 363), von der man glaubte, daß ſie zur Zeit Julians geweſen ſei. Sie iſt merkwürdig wegen ihrer beiden lezten Beſchlüſſe, Es ſollten nur kanoniſche Schriften in der Bibel vorgeleſen werden; und darauf folgte dann das Verzeichniß ſelbſt. Aber die Aechtheit deſſelben iſt beſtritten. Es fehlt in einigen alten Handſchriften und viele betrachten es als einen Zuſaz. Der ganze Kanon aber, daß nur kanoniſche Schriften hätten geleſen werden können, hätte nichts fruchten können ohne ein ſolches Verzeichniß, denn man war ja eben nicht einig darüber. Das Verzeichniß konnte leicht in ſpäterer Zeit weggelaſſen werden ſein, weil man leicht glauben konnte, nun ſei ja alles beſtimmt. Es fehlen übrigens darin die apokryphiſchen Schriften des A. T. und die Offenbarung Johannis. Schl.

ausgeſchloſſen, hatten aber drei Kirchen zu Conſtantinopel. A
hier der Arianismus ſiegte, hätten die Katholiſchen ſich gern m
ihnen verbunden, dieſe wollten aber nicht. Meletianer g
es auch noch in Aegypten. Dazu kam noch eine Spaltung äh
lichen Namens zu Antiochia, Anhänger eines Biſchofs, der b
nach ſeiner Einſezung wieder war abgeſezt worden. Aehnli
Spaltungen gab es noch: Euſtathianer eben daſelbſt, u
Paulianer waren in Conſtantinopel. Donatiſten wa
zahlreich ungeachtet einer theils durch Geſchenke theils durch G
walt ſcheinbar bewirkten Vereinigung auf der Synode zu C
thago, und geben uns noch viel Stoff.

Abgeſehen von dieſen Spaltungen und perſönlichen Rela
nen war noch eine große Zwietracht im innern der Kirche.
war natürlich, daß die dogmatiſchen Streitigkeiten auch einen g
ßen Theil des öffentlichen Gottesdienſtes einnahmen, wodurch
erbauliche deſſelben zurükkgedrängt wurde. Die ſtrengen Ari
ner ſcheinen dies bis zur Frivolität getrieben zu haben.
Arianer ging ſo weit, als ein Lehrer in der Kirche das Verh
niß des Vaters zum Sohne auseinanderſezte, auszurufen,
Vater ſei τελείος ἀσεβής, der Sohn ſei εὐσεβέστατος;
eigentlich nur heißen ſollte, Der Vater habe niemanden vere
der Sohn habe den Vater verehrt. Die nicäniſche Par
hielt wieder an der trokkenſten Buchſtäblichkeit, auch ohne
bauung, und da mußte ſich dann das religiöſe der Maſſe e
andern Weg bahnen; da aber Lenker und eine oberſte Leit
fehlten: ſo mußten wol falſche Wege eingeſchlagen werden.
Aegypten griff das Mönchsthum um ſich und gelangte zu
geheurem Anſehen; es finden ſich in demſelben ſchon verſchie
Abtheilungen und die erſte Spur von tumultuariſchem
fahren; Athanaſius z. B. floh zu den ägyptiſchen Mön
und die kaiſerlichen Soldaten trauten ſich nicht, ihn dahi
verfolgen. Wie nun durch Mangel an oberer Leitung der
laxere Sitten und Frivolität auf der einen Seite entſtanden

lehnten ſich auf der anderen Seite andere theoretiſch und praktiſch dagegen auf. Audeus oder Audius, ein ungebildeter Mann, ſtiftete die Audianer (von 330—430), die ſich gegen die Sittenverderbniß auflehnten, und wegen ihres freimüthigen Tadels der laxen Sitten ausgeſtoßen wurden; ſie ſollen Anthropomorphiten geweſen ſein, wahrſcheinlich nur aus Unbildung. Schlimmer war es mit den wahrſcheinlich manichäiſchen Meſſalianern (ein ſyriſches Wort ſo viel als εὐχῖται, Beter), die enthuſiaſtiſch alles Verdienſt im Beten ſuchten, ſich der weltlichen Beſchäftigungen enthielten, dafür aber auch in einer cyniſchen Dürftigkeit lebten; auch gegen die Ehe waren ſie, nur wird ihnen dabei manches wegen ihres aſcetiſchen Lebens mit unabgeſonderten Geſchlechtern zum Vorwurf gemacht. Dann ſtand in dieſer Zeit ein Lehrer auf, Aërius, der die ganze Einrichtung der Kirche auf die urſprüngliche Einfachheit zurückführen wollte; er behauptete, daß es keinen Unterſchied gebe zwiſchen Biſchöfen und Aelteſten; ſelbſt gegen das Paſcha, gegen das verdienſtliche der Gebete für Verſtorbene und das Almoſengeben in deren Namen, was ſich aus guter Meinung bei Legaten eingeſchlichen hatte, ſprach er. Er fand aber wenig Unterſtüzung, ein Beweis von dem Hange zum äußerlichen und ſuperſtitiöſen in dieſer Zeit. Endlich gab es auch ſeparatiſtiſche Anhänger des Euſtathius von Sebaſte, welche die Ehe am meiſten der Geiſtlichen verdammten und abſolute Gütergemeinſchaft forderten, weshalb eine Verſammlung zu Gangra endlich gegen einige Mißbräuche und Uebertreibungen des aſcetiſchen Lebens Beſchlüſſe faßte. 330 bis 430

In dieſer Zerriſſenheit geſchah es, daß die Kirche nach Julians Tode ihren alten Zuſtand unter der Regierung des Jovianus wieder einnahm. Es ſind ſchon oben zwei berühmte Männer, Baſilius von Cäſarea und Gregor von Nazianz, als Mitſchüler Julians genannt worden; außer ihnen lebten noch andere berühmte Männer, Gregor von Nyſſa, Bruder des Baſilius, und Chryſoſtomus, im Abendlande

Hieronymus, **Ambroſius**, **Auguſtinus** auf eine glänzende
Periode. Aber der unmittelbaren Anſchauung des ganzen ent
ſprechen dieſe glänzenden Namen nicht; es kann nur wenig durc
ſie in ihrer Zeit verbeſſert ſein. Die genannten Abendländer zei
gen ein entſchiedenes theologiſches Wachsthum, denn Tertullian
Cyprian, Victorin können nicht mit ihnen verglichen werden. In
griechiſchen Reich hängt dies zuſammen mit dem lezten Aufflam
men deſſelben vor ſeinem gänzlichen Verfall, den man entſchiede
von der Zeit der ſogenannten Theilung des Reiches annehme
kann. In der Lehre geſchah nichts neues. **Valentinian** un
Valens verhielten ſich, wie ſich Conſtans und Conſtantius ve
halten hatten, der eine nicäniſch im Abendlande, der andere an
nicäniſch im Morgenlande. So gingen die alten Verhältni
auch fort. Es entdekkte ſich manches noch plözlich, was m
bisher noch nicht beachtet. Neben den **Semiarianern**, die ſ
dem nicäniſchen Symbol ſehr genähert, ſanden ſich viele, die d
heiligen Geiſt als Diener Gottes gleich den ἀγγέλοις für d
Geſchöpf des Sohnes hielten; ſie wurden πνευματομάχοι
nannt, eine Folge der früheren Unbeſtimmtheit über das πνεῦ
ἅγιον. Es lag das ganz im Gange der ſubordinatianiſchen Theo
und die Anhänger des nicäniſchen Concils mußten ſich erſt d
auf beſinnen, daß der Geiſt bei ihnen eine dritte ὑπόστασις
nannt worden war.

Unter der kurzen Regierung des **Julian** beſtand eine a
gemeine Duldung, die das Verhältniß der chriſtlichen
teien und das der Chriſten zu den Heiden anders ſtellte;
Verbot, daß die Chriſten heidniſche Wiſſenſchaften lehren ſol
dauerte zu kurz, um eine bedeutende Wirkung hervorbringe
können. Daß dieſe Geſeze auch auf Lehrvorträge über chriſ
Gegenſtände angewendet wurden, war natürlich. Indeſſen
man geſehen, daß es nicht möglich ſein würde, die Herr
wieder in heidniſche Hände zu bringen, die Chriſten alſo
waren und die Heiden reſignirten: ſo entſtand eine gewiſſe

näherung beider auf gemeinſamen Gebiete. Die Chriſten konnten ſich in Beredtſamkeit und Geſezkunde, wenn ſie ſich weltlichen Geſchäften widmen wollten, nicht heidniſcher Lehrer enthalten, manche frühere weltliche wurden nachher Kleriker, und ſo entſtanden freundliche Verhältniſſe. Daher auch ein wiſſenſchaftlicher Wetteifer in Hiſtoriographie und Philoſophie und ein künſtleriſcher in Beredtſamkeit und Poeſie. Unter **Jovian** dauerte die Indifferenz der Regierung gegen kirchliche Parteien fort. Allein ſchon unter **Valentinian** und **Valens** wurden erneuerte Geſeze gegen das Heidenthum gegeben, ſo daß ſelbſt ein heidniſcher Gelehrter und Staatsmann den Kaiſer zur Duldung gegen alle Religionsparteien ermahnen mußte. Unter **Theodoſius** wurden die Geſeze geſchärft, beſonders Geſeze gegen die Unbeſtändigkeit, ἀστασία, und die Opfer. Es kam um dieſe Zeit für die Heiden ſchon der Name **pagani** vor, der nur entſtehen konnte, als kein eigentliches heidniſches Prieſterthum mehr in den Städten vorhanden war. Auf dem conſtantinopolitaniſchen Concil trat eine ordentliche Tempelſtürmerei ein, nachdem der des Serapion in Aegypten zerſtört war. Um dieſe Zeit gab **Libanius** ſeine Reden für die Altäre (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) beſonders gegen die Mönche heraus; er nannte ſie „ſchwarzgemüthliche Menſchen, die mehr fräßen als die Elephanten und weniger arbeiteten als ſatt wiederkäuende Ochſen.“ Vorher war eine allgemeine Chriſtianiſirung Roms eingetreten, beſonders unter den Senatoren und Rittern; die niederen Stände waren es ſchon längſt; wieviel hier die Ueberzeugung gethan, läßt ſich nicht beſtimmen.

Der weitere Verlauf der **arianiſchen Spaltung** ſeit Julian iſt für die Dogmenentwicklung wenigſtens durch die öffentlichen Verhandlungen nicht mehr wichtig. Die Arianer unter einander theilten ſich immer mehr, indem ſie in der weiteren Forſchung ſpizfindig wurden, doch gilt das mehr von ihrer Schule als ihrer Gemeinde. Die **orthodoxe Partei** hingegen ſuchte um einig zu bleiben immer mehr durch Ausgleichung der For-

meln allem Streit unter ſich vorzubeugen. Dahin zwekkte Athanaſius
362 Synode zu Alexandria (362) in Bezug auf die Differenz
zwiſchen μία ὑπόστασις und τρεῖς ὑποστάσεις, und
361 ebenſo Hilarius Synode zu Paris (361), welche οὐσία und
substantia gleich ſezte, ſo daß persona allein für die Dreiheit
blieb und als Charakteriſtik des Vaters und Sohnes, des ungezeugten
und eingeborenen, wogegen aber Hilarius, ohnerachtet
Valentinian ſeinen Frieden mit Auxentius von Mailand wünſchte
und dieſer ſich ziemlich nicäniſch erklärte, doch immer vorausſezte,
er verbinde mit denſelben Worten andere Begriffe, woraus ein
Bewußtſein dialektiſcher Inferiorität oder Abneigung, den beſtimm
ten Formelkreis zu verlaſſen, hervorleuchtet. Valens wurde vo
den ſtrengen Arianern ſo gemißbraucht, daß die gemäßigten Macedonianer
bewogen wurden, ſich den Abendländern anſchlie
ßen zu wollen, und daß er katholiſche Biſchöfe, welche an ih
geſchikkt wurden, erſäufen ließ. Ueber die Heftigkeit dieſer Rea
tion, die freilich ihren Grund hatte in Athanaſius vorangegan
gener Verfolgung und in den erſten nicäniſchen Unwürdigkeiten
machte ſelbſt der Heide Themiſtius dem Valens kräftige Vor
373 würfe. Am Anfange dieſer Verfolgung ſtarb Athanaſius (373
Den richtigen Sinn inſtinktartig kann man ihm nicht abſprechen
denn eine dem innern Glauben entſprechende Theorie läßt ſi
eher aus ſeiner als aus Arius Theorie entwikkeln; aber von d
Leidenſchaftlichkeit, die ihm auch von Heiden vorgeworfen wur
und ihn auch politiſch gefährlich machte, iſt er nicht freizuſpr
chen, und dieſe hängt zuſammen mit dialektiſcher Schwäche, d
man auch wol bemerkt. Denn überall, wo er Arianer wide
legt, wird er heftig und ſchimpft, und dadurch zeigt er ſich u
beholfen und zu leidenſchaftlich erregt, um die Sache zu förder
An wahrer Tiefe und an dialektiſcher Kraft und Gewandtheit
ihm unter den Lateinern Hilarius weit überlegen. Der tri
in der Sache ſelbſt den Hauptpunkt, worauf es ankommt, d
Verhältniß Chriſti mit unſerm Verhältniß zu Chriſto zu paral

tiſiren a). — Nach ſeinem Tode wurde Alexandria und Antiochia
mit Gewalt den Arianern eingeräumt. In Mailand hingegen
folgte auf den arianiſchen Auxentius (374) der nicäniſche Ambroſius, 374
dem man ächt kirchliche Standhaftigkeit, die ſich nicht
den Umſtänden fügt, nicht abſprechen kann (durch dieſelbe hatte
ſich aber auch Auxentius bis an ſein Ende ſein Bisthum erhalten).
Eben ſo wenig wollte er ſich mit dem unter dem Schuz
der Juſtina (Valentinians II. Mutter und Vormünderin) arianiſirenden
Hofbiſchof Auxentius in ein Colloquium einlaſſen, wo
doch nur Laien hätten entſcheiden können, wer Recht behalten
habe, ſondern meinte, dergleichen gehöre vor eine Kirchenverſammlung.
Daß er ſich hernach doch nur dadurch half, daß er das
Volk enthuſiasmirte für ſeine neu entdekkten Märtyrer, Gervaſius
und Protaſius, iſt in der damaligen Zeit leicht zu begreifen.
Ob er, wie die Arianer behaupten, die Beſeſſenen, welche
dort geheilt wurden, für Geld gedungen hat, ſteht dahin. Im
Abendlande wurde (375) das nicäniſche Symbol aufs neue beſtätigt 375
und, wahrſcheinlich weil man von den Pneumatomachis
gehört, die Morgenländer gefragt, ob denn ſie den Geiſt vom
Vater und Sohne trennten. Valentinian bekannte ſich zu
dieſer und der pariſer Synode und verbot alle Bedrükkungen
der katholiſchen b). Gratianus ertheilte (378) allgemeine Religionsfreiheit 378
mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und
Eunomianer.

Theodoſius, in Spanien erzogen, der aber gerade den

---

a) Hilarius führt L. VIII., ohne den Origenes anzuführen, deſſen Idee von der Einheit durch ὁμόνοια aus, indem er behauptet, wir ſeien Eins mit Chriſto, ſo daß er der Natur nach in uns bleibe. — L. IX. ſagt er ſchon, Chriſtus ſei utriusque naturae persona. Dieſelbe Methode auch L. XI., wo er das Unterworfenſein Chriſti unter die Natur erklärt. — Er ſtarb 368. Schl.

b) Er erklärte, er glaube mit den Synoden von Rom und Gallien Ein Weſen, οὐσία, in drei προσώποις, d. h. ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Schl.

Orient zu regieren bekam, war der nicäniſchen Partei ergeben
und ſuchte nun ſeinen Glauben auch in ſeinem Gebiete geltend
zu machen. Er ließ das zweite **ökumeniſche Concil zu**
381 **Conſtantinopel** (381) halten, um die mildere nicäniſche Partei,
der zulezt **Baſilius** von **Ancyra** vorgeſtanden, mit der
herrſchenden Partei auszuſöhnen. Es iſt irrig, wenn man glaubt,
daß dieſe beſonders gegen die **Macedonianer** gerichtet geweſen
ſei und wenn man dieſe als eine eigene neue Partei anſieht.
Wie Origenes den Sohn dem Vater an Wirkſamkeit untergeordnet,
ſo auch den Geiſt dem Sohne, und das arianiſirende Princip
hierauf angewandt mußte nothwendig auf das Reſultat führen,
den Geiſt in einer Klaſſe mit den Engeln als ein dienſtbares
Weſen der Kirche, gleichſam als den Schuzgeiſt derſelben
anzuſehen. Die antinicäniſche Partei dachte alſo ſehr gering vom
πνεῦμα ἅγιον, ſo daß man hier Zuſäze zum nicäniſchen Symbolum
machte. Von Chriſto hieß es *σαρκωθεὶς ἐκ πνεύματος
ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, woraus folgen konnte,
daß Chriſtus der Sohn des heiligen Geiſtes genannt wurde. Von
der Höllenfahrt Chriſti weiß das Symbol noch nichts. Vom
πνεῦμα heißt es *σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον*
und *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* (welches leztere die Verſchiedenheit
von der Zeugung feſtſtellen ſollte), *λαλῆσαν διὰ τῶν
προφητῶν*, „er habe geredet durch die Propheten,“ um die
Identität der Prophetie deutlich zu machen. Dieſer Zuſaz hatte
aber noch viel gegen ſich; er widerſprach der Gleichheit der drei
Perſonen und ſonderte den Geiſt vom Sohne. Wenn das *ἐκπορεύεσθαι
ἐκ τοῦ πατρὸς* feſtgeſtellt wurde: ſo wurde dagegen
von den rechtgläubigſten nicäniſchen Theologen geſagt, *υἱὸς
ἔπεμψε τὸ πνεῦμα*. Die *ἐπιφοίτησις* wurde ſtets dem Sohne
zugeſchrieben. Soll nun der Geiſt auch ſchon aus den Propheten
geſprochen haben: ſo iſt nur eins von beiden möglich, entweder
Chriſtus hat auch ſchon unter den Propheten gewirkt, oder
man muß einen Unterſchied machen zwiſchen dem *λαλῆσαι* bei

Geiſtes als etwas vorübergehendem, und dem ἐμφοιτῆσαι, wodurch der Geiſt in der Kirche etwas beharrliches geworden iſt.

Diejenigen, die das Bekenntniß nicht annahmen, wurden ausgeſchloſſen, und es traten nun ordentliche Abſtufungen im Begriff der Häreſie ein. Es wurde gefragt, wer rechtgläubig ſei, und da hatte Theodoſius ſchon 380 einen ganz eigenen Ausweg 380 gefunden, Nur die gehörten zur katholiſchen Kirche, die ſich zur Rechtgläubigkeit der Biſchöfe Damaſus von Rom und Petrus von Alexandrien halten würden. Der anmaßende Biſchof Damaſus wurde freilich dadurch noch höher geſchraubt in ſeiner Prätenſionen. Auf dieſem Concil waren keine Occidentalen, ſondern bloß Biſchöfe der orientaliſchen Gebiete, die größere Anzahl 150 katholiſche, die kleinere 36 macedonianiſche, d. h. überhaupt arianiſche, da nicht Einer von ihnen nicäniſch war. Allein da dieſe ſahen, daß es nur auf die nicäniſche Formel abgeſehen war: ſo erklärten ſie ſich mit ihrem Haupt Eleuſius von Cyzicus lieber arianiſch und verließen die Verſammlung. Man ſieht hieraus, wie wenig eine nicht ganz ſchwache Partei auf die Kirchengemeinſchaft legte. Natürlich wurden alſo die Pneumatomachi verdammt, aber doch ſteht in dem Symbol nicht, daß der Geiſt mit Vater und Sohn gleiches Weſens ſei, ſondern nur, daß er mit beiden zugleich angebetet werden müſſe, daß er vom Vater ausgehe und im Sohne wohne. Ueberhaupt hat dieſe Synode, ohnerachtet der auf ihr glänzenden Lichter, der beiden Gregore, Cyrill von Jeruſalem, Meletius von Antiochia, Amphilochius, Nectarius weit weniger ausgerichtet als die nicäniſche, und Gregor von Nazianz ergießt ſich in Klagen über das unnütze Gezänk der Biſchöfe. Der Biſchof von Conſtantinopel bekam auf dieſem Concil ſeinen Rang gleich nach Rom, weshalb auch die Römer ſich weigerten, die Beſchlüſſe anzuerkennen; er hatte ſonſt unter dem Metropoliten von Heraclea geſtanden. Ueberhaupt wurde die Verfaſſung von demſelben noch eine Stufe höher gebaut, indem es fünf Patriarchate einrichtete, dieſe umfaßten aber

doch nicht das ganze Reich, ſondern es gab unabhängige Me
politen, z. B. Innocentius in Cypern, aber es ermahnte dieſ
ſich dem Patriarchen von Antiochien zu unterwerfen. Außerd
machte ſich dieſe Verſammlung das Verdienſt, die Kezer in
zug auf die Wiederaufnahme zu klaſſificiren. Die Arianer,
cedonianer, Novatianer, Quartodecimaner, Apollinariſten wur
durch die bloße Salbung aufgenommen, die Eunomianer, Mo
taniſten, Sabellianer nur als Heiden. Daß die Eunomian
zu denen gehörten, deren Taufe nicht anerkannt wurde, die A
ner aber nicht, kommt nicht daher, weil ſie weder ὁμοού
noch ὁμοιούσιος gelten laſſen wollten, um nicht οὐσία zu
brauchen, oder, wie die andern ſie beſchuldigten, das ἑτερού
nicht öffentlich werden zu laſſen, ſondern weil von ihnen
Theil die Taufformel änderte und nicht εἰς ὄνομα, ſondern
θάνατον χριστοῦ taufte. Warum aber die Sabellia
die man doch nur beſchuldigte den Sohn nicht auseinande
halten, ſo weit hinter den Arianern ſtehen, iſt wol nur dahe
erklären, daß die Arianer gerade den Katholiken den Sabelli
mus Schuld gaben, dieſe daher ſich von demſelben auf da
ſtimmteſte losſagen wollten. Und daß die Novatianer in
erſten, die Montaniſten aber in der zweiten Klaſſe ſt
kommt wol daher, weil jene in der Nähe waren und ein
linde Praxis gegen ſie ſchon mehr Präcedenz hatte. Dem
war indeſſen das zu bunt und er ernannte aus eigner M
vollkommenheit fünf normalorthodoxe Biſchöfe. Mit wem
Kirchengemeinſchaft hielten, die ſollten anerkannt ſein, all
deren Kezer ſollten keine Kirchen und Verſammlungshäuſe
ben. Dieſe normalen waren Amphilochius von Iconium,
gor von Nyſſa, Diodorus von Tarſus, Nectarius von Co
tinopel, Pelagius von Laodicea und Timotheus von Alexan
Abendländiſche konnte er nicht dazu nehmen, weil die ganz
ſammlung doch nur helleniſch und die Verſtändigung zw
beiden Theilen ſchwierig war. Eher aber möchte man ſich

dem, **Gregor** von **Nazianz** nicht darunter zu finden. Man muß faſt denken, daß er beim Kaiſer nicht gut geſtanden, da er das ihm zugedachte Bisthum von Conſtantinopel nicht erhielt, ſondern Nectarius. Allgemeine Gültigkeit erhielt dieſes Concil erſt durch die Sanction des Kaiſers. Sie überſchikkten dem Biſchof Damaſus von Rom ihre Beſchlüſſe bloß um ſie ihm mitzutheilen; in ſeiner Antwort nennt dieſer ſie ſelbſt τιμιωτάτους υἱούς und freut ſich, daß ſie vor dem apoſtoliſchen Size zu Rom ſo viel Ehrfurcht hätten.

Statt nun aber jede einzelne Frage für ſich zu behandeln, hatte man alles zuſammengefaßt in dem Gegenſaze von Orthodoxie und Häreſie; ein Streit, worüber man ſich nicht entſcheiden konnte, hätte ſollen ſuspendirt werden. Später beſtimmte **Arcadius** den Begriff der Kezerei ſehr geſezlich, qui vel levi argumento detecti ſuerint deviare, nämlich von dem Symbol, wodurch allem Parteihaß das weiteſte Feld geöffnet wurde, und das war um ſo leichter, je weniger die Ausdrükke in den Bekentniſſen feſt waren. Unter **Theodoſius II.** wurden die **Häretiker** ordentlich klaſſificirt [a]), 1) ſolche, die keine neuen Kir- 428
chen bauen ſollten, ſie durften alſo doch die ſchon vorhandenen behalten; 2) ſolche, die in den Städten keine Kirchen haben ſollten, alſo den Heiden gleichgeſtellt wurden; 3) die im ganzen römiſchen Reich keinen Gottesdienſt halten ſollten; 4) die aus dem römiſchen Reiche ſollten vertrieben werden; das ſchien das härteſte. Bald finden wir auch Todesſtrafen an den Kezern vollzogen; allein man hat behaupten wollen, daß ſchon Conſtantin Todesſtrafe gegen die Donatiſten feſtgeſezt habe. Die Römer hatten ſehr gelinde Ausdrükke dafür, wie animadvertere, ſpäter werden wir beſtimmte Todesſtrafen gegen die Kezer finden. Auch das conſtantinopolitaniſche Concil hatte ſchon eine Claſſification gemacht in Bezug auf die Wiederaufnahme der Kezer, einige

---

[a] Cod. Theod. Lib. 16. Tit. 5. Lex 65. de haereticis.

bloß durch Handauflegung, andere als Heiden, die alſo auch wieder getauft und exorciſirt werden mußten. Zu den erſteren gehörten auch die Apollinariſten.

Es wären zwei Männer des Namens Apollinaris, Vater und Sohn, zu Laodicea, ſehr gelehrte und philologiſch gebildete Männer und von liberaler Denkart, da ſie mit heidniſchen Gelehrten wie Libanius freundſchaftlich umgingen. Weil ſie einen Hymnus auf den Bacchus zugehört, mußten ſie Kirchenbuße thun. Der jüngere Apollinaris, Biſchof von Laodicea 390 um 350, hatte, als Julian den Chriſten den Beſuch heidniſcher Schulen und das Betreiben der klaſſiſchen Gelehrſamkeit verbot, eine griechiſche Grammatik und Rhetorik aufgeſezt und eine anſehnliche Anzahl von Gedichten geſchrieben zur Nachahmung der Formen des klaſſiſchen Alterthums, um dadurch die Bekanntſchaft damit wenigſtens ſo lange zu bewahren, als dies Verbot dauerte. Er wurde, nachdem man ihn für einen Kezer erklärt hatte, ſelbſt von Epiphanius mit ausgezeichneter Achtung behandelt; er war excommunicirt worden, als er Kirchengemeinſchaft mit Athanaſius hatte. Er hatte gegen die Invectiven des Julian und Porphyrius geſchrieben, als nicäniſch geſinnter, auch gegen die Arianer, aber noch ſo, daß er auch gegen Marcellus von Ancyra ſchrieb.

Er ſtellte zuerſt wiſſenſchaftliche Forſchungen über die Vereinigung des göttlichen und menſchlichen in Chriſto an. Er ſagte, Chriſtus ſei ein Menſch, aber daß er den νοῦς oder das λογικὸν menſchlich nicht gehabt habe, ſondern die Stelle des λογικὸν habe der göttliche λόγος in ihm vertreten. Nemeſius beſchuldigt ihn, das vorgetragen zu haben, weil er platoniſirt habe. Es muß etwas wahres dabei zum Grunde gelegen haben, und er muß nach der platoniſchen Dreitheilung νοῦς, ψυχὴ und σῶμα unterſchieden haben. Allein er iſt gewiß von etwas anderem ausgegangen, daß es nämlich ſonſt müßte zwei verſchiedene Principe des Handelns in Chriſto gegeben haben, indem das λογικὸν das iſt, wovon das αὐτεξούσιον ausgehen ſollte, das moraliſche und intelligente. Von dem λογικὸν ging natürlich die Handlungsweiſe aus, und da wollte er die Einheit der Handlungsweiſen feſtſezen, die Einheit der Perſon bei der Duplicität der Naturen. Offenbar iſt Apollinaris hierbei von der katholiſchen, nicht von der arianiſchen Seite ausgegangen, wie er denn überhaupt behauptet, nichts der katholiſchen Kirche widerſprechendes vorzutragen. Die arianiſche Meinung geht auf der einen Seite auf das polytheiſtiſche, auf der andern auf das gnoſtiſche, denn was die Trennung des Sohnes vom Vater bei den Arianern betrifft: ſo ſind beim göttlichen Weſen verſchiedene Grade der Vollkommenheit möglich. Es war offenbar ein Bedürfniß, Chriſtum auf eine vollkommene Weiſe ſich vorzuſtellen, was auch nothwendig iſt, wenn das vorbildliche in Chriſto ſeine Wirkung thun ſoll, was den Apollinaris auf ſeine Spekulation brachte; und er ſah es, daß dieſe Aufgabe leichter zu löſen ſei vom katholiſchen Standpunkte aus als von dem arianiſchen, weil man ſich die göttliche Vernunft, wenn man ſie von der Gottheit gar nicht trennte, als das ſchlechthin einfache, und das göttliche Weſen als fähig alles andere zu beſeelen denken muß. Wenn man den ſpäteren Lehrbegriff mit zu Hülfe nimmt, daß man ſich die menſchliche Natur in Chriſto vor der Vereinigung mit der göttlichen müſſe unperſönlich denken: ſo muß man ſagen, Man kann ſich das denken als einen ſchöpferiſchen Akt des Fleiſch werden wollenden Wortes, einen menſchlichen Leib und, ſoweit die Seele davon unzertrennlich iſt, eine menſchliche Seele zu erſchaffen. Aber nun auch eine menſchliche Vernunft zu erſchaffen, damit dieſe mit der göttlichen einig würde, das läßt ſich nicht denken, weil ſie widerſprechende Reſultate hervorbringen würde.

Obgleich darüber noch nichts feſtgeſezt war: ſo wurde Apollinaris doch der Kezerei beſchuldigt, und auch Männer wie Baſilius und Gregorius Nazianzenus hielten ihn für einen Kezer, da auch ſie mehr beim äußerlichen ſtehen blieben; man ſieht alſo, wie leicht man damit fertig war, Häreſien zu finden.

Auf dem Concil von Conſtantinopel fing man auch an von dieſer Differenz zu ſprechen. Es war das ein Punkt, der auf eine weitere Entwikklung der Lehre ging, eine rein ſpeculativ dogmatiſche Frage ohne perſönliches Intereſſe. Nämlich nachdem über das ὁμοούσιον entſchieden war, fragte es ſich, Wenn das göttliche in Chriſto ὁμοούσιον iſt mit dem Vater, iſt das menſchliche in Chriſto ὁμοούσιον mit dem τελείῳ ἀνθρώπῳ? Apollinaris ging aus auf die feſteſte Einheit der Perſon und ſagte, Das Fleiſch ſei Gott geworden, ſofern es mit der Gottheit zu Einer Natur vereinigt wurde. Zwei vollkommen beſtimmte Dinge ſeien unvereinbar; wenn der τέλειος ἄνθρωπος mit dem τέλειος θεός zuſammen ſei: ſo bekomme man zwei, alſo eine Vierheit in der Gottheit; das wollte er vermeiden. Er hielt feſt daran, daß das göttliche in Chriſto ἀπαθής ſei. — Wäre die Sache hier auf dem Wege der Unterſuchung abgemacht worden: ſo wären vielleicht die neſtorianiſchen und eutychianiſchen Streitigkeiten vermieden worden. Die poſitive Seite zu dieſer negativen war nun die, daß Apollinaris aufſtellte, Wenn man ſich denkt den Menſchen, wie er ausgegangen war von der Schule des Origenes, beſtehend aus σῶμα, ψυχή und νοῦς: ſo iſt ohne σῶμα und ψυχή Chriſtus als Menſch nur Schein geweſen. Wenn nun doch nicht ein ἄνθρωπος τέλειος und θεός τέλειος zuſammen ſein können: ſo muß es in einem dritten liegen; an die Stelle des νοῦς ſei alſo die θεότης ὁμοούσιος getreten; ſtatt der menſchlichen Vernunft habe er die Gottheit in ſich wohnend gehabt, und ſo bilde es Eins. Er hatte noch Nebenargumentationen: Paulus nenne Chriſtum den ἄνθρωπος und ἐπουράνιος, entgegengeſetzt dem χοϊκός. Hätte Chriſtus nun auch den menſchlichen νοῦς gehabt: ſo hätte Paulus auch Chriſtum müſſen χοϊκός nennen, denn zwei ganz verſchiedene Dinge könnten keine φύσις bilden; alſo müſſe er ſich doch ſchon als Menſch von den andern Menſchen unterſchieden haben. Später nach der Verurtheilung des Apollinaris hat es noch Streitigkeiten gegeben und viele bedeutende Theologen ſind gegen ihn aufgetreten, **Gregor von Nyſſa** aber ſo, daß das, was in ſeinen Werken ſteht, ganz ohne Bedeutung iſt. **Epiphanius** führt ein Schreiben des Athanaſius gegen Apollinaris an, welches aber falſch iſt; es wird darin dem Apollinaris die Behauptung zugeſchrieben, *τὸ σῶμα* ſei gleich *τῇ τοῦ λόγου θεότητι*; das kann aber Apollinaris nicht behauptet haben. Dagegen erzählt Epiphanius eine Unterredung von ſich mit einem apollinariſchen Biſchofe **Vitalis**; Apollinaris wurde nämlich beſchuldigt, daß er auch das Fleiſch Chriſti als vom Himmel herabgekommen anſehe; dies haben ihm aber wahrſcheinlich ſeine Gegner untergelegt. Davon geht nun Epiphanius aus in dem Geſpräche. Jene Beſchuldigung kam daher, daß in dem Princip des Apollinaris die Tendenz liegt, auf die vollkommenſte Einheit der Perſon in Chriſto zu dringen. Das iſt eben die Krankheit, worin in der That der Verſtand ſich hindurch gebildet hat. Aus dieſem Schwanken zwiſchen der Vermiſchung des göttlichen und menſchlichen und dem Auseinanderhalten deſſelben, wobei die Einheit der Perſon leidet, iſt die Lehre herausgekommen. Apollinaris ſagte nur, Nachdem das Wort Fleiſch geworden, ſei es auch mit dem Fleiſch vollkommen vereinigt zu vollkommen **einem** Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur, ſo weit der Logos es habe annehmen können. Da nun die katholiſche Kirche davon ausging, daß der göttliche Logos von Ewigkeit her beſtanden habe: ſo ſagten ſie, Alſo mußt du auch ſagen, daß der Logos von Ewigkeit her *σάρξ* geworden ſei. Dieſe Folgerung hat er aber nie ſelbſt gemacht und würde ſie nicht zugegeben haben. Sie iſt ihm nur untergelegt durch die Gegenſchriften.

Dem **Vitalis** wendet Epiphanius ein, In der Schrift ſtände, Jeſus habe zugenommen an *σοφίᾳ*, das ſei eine Sache des *νοῦς*, die Gottheit könne aber nicht zunehmen, der *νοῦς* müſſe alſo noch etwas menſchliches ſein; ebenſo das *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* (Luc. 22, 20) beim letzten Mahl; in der Gottheit

könne man ſich aber keine ἐνιδρυμίας denken. Das iſt wah
wäre der Streit auf dieſe Weiſe fortgeſezt worden: ſo hätte ma
fragen müſſen, Wenn Chriſtus nicht ſoll getheilt und doch d
vollkommene Menſchheit zugegeben werden: ſo fragt ſich natü
lich, Was das Band zwiſchen Gottheit und Menſchheit geweſe
und was das in der Gottheit ſeinen Grund habende in den Han
lungen Chriſti geweſen ſei? Die menſchliche Vernunft muß do
auch in Chriſto der erſte innere Impuls zu allen Handlung
geweſen ſein, das würde das göttliche als Impuls ausſchließe
und dagegen hatte ſich Apollinaris geſtellt. Dieſer Punkt ka
aber nicht zur Sprache.

Hieronymus ſezte im Namen des Damaſus eine Form
auf, die die Apollinariſten unterſchreiben ſollten, ſie war aber v
der Art, daß ſie ſie nicht unterſchreiben konnten, und ſie beſte
den alſo als eine abgeſonderte Partei. Sie ſelbſt behauptete
daß ſie in der That gar nicht von der katholiſchen Kirche ab
chen. Sie hatten ihren Hauptſiz in Laodicea und Antioch
Man ſagt, daß ſie ſich ſelbſt wieder in verſchiedene Parteien
theilt hätten, das iſt aber gewiß bloß Schulſache und bezieht
auf die verſchiedene Behandlungsweiſe der Einwürfe. Man gi
dem Apollinaris auch Schuld, daß er den Chiliasmus v
theidigt habe, was ſich bei ſeiner ſpekulativen Art und Weiſe n
denken läßt. Aber es iſt ein Factum vorhanden, was nicht
leugnet werden kann. Ein Biſchof Nepos hatte nämlich g
die allegoriſche Bibelerklärung geſchrieben, und fand alſo auch
der Offenbarung Johannis den Chiliasmus; gegen dieſen ſch
Dionyſius von Alexandrien, um die allegoriſche Erklärungsar
vertheidigen, Apollinaris aber vertheidigte den Nepos, und
glaube, daß dies nur aus ſeinem philoſophiſchen Sinne zu
klären ſei.

Es iſt dieſer Punkt deshalb merkwürdig, weil es wieder
verfehlter Verſuch iſt zu einer genauen Beſtimmung von Ch
und es iſt das zugleich eine von den Thatſachen, wo es

deutlich wird, wie verkehrt es war, ſolche rein wiſſenſchaftliche Sachen auf einem Concile abmachen zu wollen. Die Majorität war doch der Sache nicht gewachſen, und die Verurtheilung deſſen, der etwas neues vortrug, war bloß, weil es paradox ſchien, a priori ſicher. Als hernach die Sache zur Unterſuchung bedeutender Männer kam, war die Sache ſchon als unkatholiſch entſchieden. Gregor von Nyſſa geht rein negativ zu Werke und greift bloß die Behauptung an, „Wenn man einen vollkommenen Menſchen und einen vollkommenen Gott annimmt, müſſe man zwei Söhne annehmen,“ indem er begreiflich zu machen ſucht, daß der ἄνθρωπος τέλειος und θεὸς τέλειος doch Eins ſein könnten. In ſeinen Ausdrükken kommt vieles vor, was an die communicatio idiomatum erinnert. Es iſt überhaupt zu verwundern, daß bei ſo großen Talenten auf der conſtantinopolitaniſchen Synode ſo wenig ausgerichtet iſt, und daß in der griechiſchen Kirche ſo wenig Fortſchritte in der reinen Entwikklung der Lehre gemacht wurden. Dies kam beſonders daher, weil das rhetoriſche ſo ſehr vorherrſchend war, philoſophiſche Anlage und Talent für die Methode war unſtreitig in Apollinaris mehr.

Die Grundlage einer rein chriſtlichen Philoſophie ohne beſondere dogmatiſche Richtung war in der griechiſchen Kirche Nemeſius Buch περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Hätte ſich eine c. 390 zuſammenhängende Schule dieſer Art gebildet, ſo daß der Typus hätte ins Abendland übergehen können: ſo würde ſich vielleicht die ſcholaſtiſche Dogmatik anders geſtaltet haben; allein jene Produktion ſteht ganz iſolirt, woraus man ſieht, daß ein ſolcher Gang nicht angelegt war. Die eigentliche Blüthe dieſer Zeit war die Beredtſamkeit; die älteren Alexandriner und Antiochener können nicht verglichen werden mit Gregor, Baſilius, Chryſoſtomus; aber es war eine an das ſchwülſtige anſtreifende Manier, die nach dem Verſchwinden des öffentlichen Lebens aufgekommen war, erinnernd an Libanius und die lezten heidniſchen Rhetoren. Dagegen ſchreitet die Geſchichtſchreibung weit vor. Die Kirchengeſchichtſchreiber können wol nicht mit den helleniſchen Muſtern verglichen werden, welches auch die Verſchiedenheit des Gegenſtandes weniger möglich machte, und überhaupt tritt die politiſche und geſellige Seite zu ſehr bei ihnen zurükk; doch ſind Socrates und Sozomenus dem Euſebius weit vorzuziehen, der zwiſchen dem Rhetor und Chroniſten ſchwankt und bei dem die Excerpte zulezt das beſte ſind. Auch daß man jenem gern auflegen will, er ſei novatianiſch, beweiſt ſeine Unparteilichkeit. Der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius hat auch hiſtoriſchen Sinn ohne die Leidenſchaftlichkeit, welchen die gegenſeitige Erbitterung erwarten ließ.

Aber aus der Beredtſamkeit entſtanden eine Menge von Elementen, die einen höchſt nachtheiligen Einfluß auf die Entwikklung der Lehre hatten. Daſſelbe gilt aber auch von der lateiniſchen Kirche, z. B. von Hieronymus, und ſeine monſtröſe polemiſche Rhetorik mußte durch eine allgemeine Manier vorbereitet ſein. Durch das rhetoriſiren kam auch in die öffentlichen Vorträge vielerlei, was die Superſtition begünſtigte in dem Maße, nach welchem jene Lehrer ſelbſt davon ergriffen waren. So daß man ſagen kann, daß ein viel reinerer Glaube in der chriſtlichen Lehre beſtand, als im Volke lebte; allein dieſer wirkte ſpäterhin auf die Lehrer zurükk, und eins nach dem andern aus dieſem rhetoriſch begünſtigten Volksglauben wurde hernach didaktiſch. Apoſtrophen an die Märtyrer bei der Feier auf den Gräbern bereiteten Gebete an dieſelben vor, und begünſtigten die Vorſtellung des Volkes von der Gegenwart der Seelen der Märtyrer. Wenn das Auguſtin (de civitate Dei) vertheidigt: ſo kommt es freilich anders heraus, „Man opfere ihnen nicht, ſondern dem Leibe Chriſti, zu dem ſie ſelbſt gehörten, der Kirche.“

Ebenſo war es mit der Maria, ſie wurde ſtark rhetoriſirt, und bald entſtanden die Streitigkeiten über den Ausdruck Θεοτόκος. Sie war beſonders die Heldinn des weiblichen Geſchlechts.

Epiphanius führt Frauen auf, die ihr kleine Kuchen opferten, und ihre Gegnerinnen, ἀντιδικομαριανίτας.

Noch mehr iſt das **Mönchsweſen** auf der einen Seite ganz beſonders eine Quelle von Superſtition geworden, und durch übertriebene Anpreiſungen über die Gebühr erhoben worden, ſo daß wir uns nicht wundern dürfen, wie es mit ſolchen Unternehmungen ablief, wie die des **Jovinian** und **Vigilantius** waren. **Jovinian**, ein römiſcher Mönch, welcher ſich nachher c. 358 vom Mönchthum bekehrte, fing an ſich gegen alle Mißbräuche ſeiner Zeit ſtark zu erklären. Er hatte ſehr die allgemeine Meinung gegen ſich, als er ſich gegen die durch **Ambroſius** aufgekommene Vorſtellung erklärte, daß **Maria** in ihrer Ehe mit Joſeph immer Jungfrau geblieben, weil ſie zugleich Muſter ſein ſollte für die gottgeweihten Jungfrauen und für die beiſchlafsloſen Ehen der Geiſtlichen. Er ſagte, Maria habe zwar Chriſtum als Jungfrau empfangen, ihn aber nicht als ſolche geboren. Er ſetzte ſich auch gegen die Werthlegung auf die Jungfrauſchaft; er lehrte, Die wahre Keuſchheit wäre die eheliche. Die übertriebene Anpreiſung der **Eheloſigkeit** hatte ihren Grund in der heidniſchen Frivolität, die unter den gemeinen Chriſten zuerſt nicht ſelten war, und bei den beſſeren ein Ueberſchlagen auf die entgegengeſetzte Seite veranlaßte. Ferner behauptete er, Faſten ſei nicht beſſer, als eſſen mit Dankſagung gegen Gott.

Hieronymus trat zuerſt gegen ihn auf mit ſchimpfender ſchwülſtiger Rhetorik, und ſtellte den Werth der Jungfrauſchaft ſo hoch, daß die Ehe beinahe als eine Sünde erſchien; ſelbſt ſeine Freunde und andere unparteiiſche Männer hielten das für zu weit gegangen, und ſuchten, aber vergebens, das Buch zu unterdrükken. **Auguſtin** in ſeinen retractationes ſelbſt ſagt, daß er durch das Beiſpiel des Hieronymus gewarnt worden ſei. Er trat daher nachdrüklicher gegen ihn auf und ſchrieb erſt de bono conjugali, dann de viduitate, dann de sancta virginitate; im letzten will er die Jungfrauſchaft erheben, er allegoriſirt aber ei-

gentlich und ſagt, Die Kirche ſei die ewige jungfräuliche W
Chriſti, welche von der Jungfrau dargeſtellt werde; ſie
Mütter Chriſti, weil ſie ſeinen Willen thäten. Eben ſo gut
er conſequenter Weiſe nun auch von den Verheiratheten in
nem Buche de bono conjugali behaupten müſſen, daß die
als Symbol der Wiedergeburt angeſehen werden müſſe. In
griechiſchen Kirche dagegen, wo Maria nur als diejenige
in welcher ſich die Menſchheit Chriſti gebildet hatte, finden
noch andere Ausdrükke; ſo ſagt Baſilius M. an der
von der Rede des Simeon, Es ſeien die Worte, „die Rede
ihr durchs Herz wie ein Schwerdt,“ ein Anfall des Unglau
und in exegetiſchen Homilien, welche zu redneriſchen Ueb
bungen nicht reizten, erkannte auch noch Chryſoſtomu
Unvollkommenheit an, und ſagte zum Abſchnitt von der H
zu Cana, Sie habe mit den Wundern Chriſti Prunk treiben
len und habe ſich an ſeinem Tode eben ſo gut geärgert w
Jünger. Auguſtin dagegen ſagte ſchon, Er wolle die
lieber nicht berührt haben, ob Maria habe ſündigen könn
Jovinian lehrt auch, Die in der Taufe wiedergeborenen
ten nicht mehr in die Gewalt des Teufels kommen (d.
heilige Geiſt wäre beharrlich bei ihnen und darum alle ihre
den läßliche), und es brauche darum um ſo weniger eine
tiſchen Lebens, als alle verdienſtlichen Handlungen einander
alſo auch die im geſchäftigen Weltleben eben ſo gut als
der Einſamkeit wären. Aehnlich dem Jovinian war Vig
tius aus der Gascogne, Presbyter zu Barcellona. Er w
396 einer Reiſe nach Paläſtina (a. 396) vom Biſchof Paulin
Nola an den Hieronymus empfohlen. Sie ſcheinen ſi
nicht lange vertragen zu haben, denn als er gegen die Miß
mit den Reliquien ſchrieb, wurde Hieronymus noch heft
gen ihn als gegen den Jovinian, und führte das im dan
kirchlichen Stil durch. Als Beiſpiel ſeines Verfahrens die
er ihn Dormilantius nannte, ſo daß er troz aller ſeiner B

eine der ſchwärzeſten Stüzen des Aberglaubens war. Vigilantius ſpricht auch gegen das Brennen der Kerzen in der Kirche am hellen Tage als etwas heidniſches; der heidniſche Pomp wurde aber immer mehr in die chriſtlichen Kirchen aufgenommen. Beide Männer wurden verdammt und hatten ſo wenig Anhang, daß man ſieht, der Strom war nicht mehr aufzuhalten.

Wir bleiben zunächſt im Abendlande. Die priſcillianiſtiſchen Händel ſind auch daher merkwürdig, weil ſie das erſte Todesurtheil gegen Kezer enthalten. Es findet ein großer Contraſt in der Unſicherheit über den Gegenſtand der Abweichung und im Extrem der Behandlung ſtatt. Viele Kirchenväter rechnen die Priſcillianer zu den Manichäern, von denen noch nicht die Rede geweſen iſt. Mir ſcheinen ſie etwas zuerſt in dieſe Gegend gebracht zu haben, oder etwas vergeſſenes haben in Aufnahme bringen wollen, was griechiſchen Urſprungs war. Das weſentliche ihrer Lehre waren poetiſche Ausſchmükkungen der origeniſtiſchen Philoſopheme über die Seele, von der Präexiſtenz der Schuld u. dgl., verbunden mit einer hyperkatholiſchen Feindſchaft gegen das Fleiſch. Die Materie war aber der Siz der Sünde bei den Manichäern und daher die Verwechslung. Oroſius ſagt, daß ſie ſabellianiſirten; aber wie damit ſtimmt, daß ſie nach Auguſtin (VI. p. 694) Chriſto bloß einen Geiſt aber kein wahres Fleiſch beigelegt hätten, kann ich nicht einſehen. Die Art, Chriſtum als ἐνέργεια anzuſehen, erfordert ein Subject, daher hat es mit dem ſabellianiſiren auch wol nicht ſeine Richtigkeit Kurz es wurde in Bezug auf ſie eine Synode zu Cäſarauguſta in Spanien gehalten, wo ſie aus der Kirchenge- 380
meinſchaft ausgeſchloſſen wurden. Durch Gunſt der weltlichen Obrigkeit wußten ſie auf ihre Beſchwerde dieſes aufzuheben. Auf einer zweiten Synode zu Burdigala (384) wurde Priſcillian 384
wieder ausgeſchloſſen und appellirte an den Kaiſer Maximus zu Trier. Dieſer ließ den Mann nebſt vielen Biſchöfen zur Unterſuchung zu ſich kommen. Dieſe waren ſehr ſtreng, und es war

ſchon vom Todesurtheile die Rede, Martin von Tours un
Ambroſius von Mailand erklärten ſich aber aufs ſtärkſ
dagegen, und kündigten den Biſchöfen, die daran Antheil gehal
hatten, die Kirchengemeinſchaft auf. Die Sache nahm nun d
Wendung, daß die Biſchöfe ihr Urtheil abgaben und die Vol
ziehung dem Kaiſer überließen. So wurden denn die Priſci
lianer von der weltlichen Obrigkeit zum Tode verurtheilt, thei
mit aus dem Grunde, daß ſie in nächtlichen Zuſammenkünft
Unzucht getrieben hätten, was ſehr unwahrſcheinlich iſt bei d
Feindſchaft der Priſcillianiſten wider das Fleiſch. Das Tode
urtheil war aber nicht ſo ſtark, als es in der Relation erſchei
Maximus war lüſtern nach den Schäzen der Priſcillianiſten,
meiſtens wohlhabende Leute waren, und ebenſo war es mit d
Eifer des Martin und Ambroſius; ſie wollten nur nicht, d
Biſchöfe zum Tode verdammten; daß bürgerliche Strafen
heilſames Mittel ſeien, die Menſchen zum geiſtigen Wohl zurü
zuführen, war ihnen nicht zuwider. Tödtet man aber den Ke
außer der Kirche: ſo raubt man ihm die Zeit zur Buße; iſt
zurükgekehrt: ſo braucht man ihn nicht zu tödten. Die Grün
meint Auguſtin, die andere Härten rechtfertigten, waren hier ni
anwendbar.

400 In den Beſchlüſſen der toletaniſchen Kirchenverſam
lung, welche nur antiſabellianiſch ſind, findet ſich ein neuer A
ſchluß darüber, daß ſie als Nichtmanichäer angeſehen wurd
Dort wurden verdammt das Läugnen der materiellen Aufer
hung, was mit Origenes und ihrem Grundſaze zuſammenhä
das materielle ſei der Unſterblichkeit nicht würdig; ferner
marcionitiſche Duplicität Gottes, die Behauptung, daß Gott
Chriſti und Fleiſch Chriſti eine Natur haben. Ebenſo wurde
Bezug auf ſie die Ehe in Schuz genommen. Als troz der C
fiſcationen die Sache nicht aufhörte: ſo ſchritt man zum
gleich. Man legte dem priſcillianiſchen Biſchofe Symphoſi
viele Lehrſäze vor, deren Verwerfung er ſehr gern unterſchrei

wollte aus dem Grunde, weil ſie in ſeiner Partei gar nicht vorgetragen wurden. Man ſieht, wie wenig man auf die Berichte der Gegner geben darf. Auf der toletaniſchen Kirchenverſammlung wurde auch troz des in Schuz nehmens der Ehe feſtgeſezt, daß ſich die Geiſtlichen der Kindererzeugung enthalten ſollten, dagegen wurde das Concubinat als ſtraflos angeſehen. Eine gänzliche Verwirrung der Begriffe! Man ſieht in dieſen Händeln auch, wie dergleichen damals geführt wurden. Die Priscillianer, angeſehene und reiche Leute, auch in guten Verbindungen, wußten das Urtheil des Gratian durch ſeine Statthalter aufgehoben zu machen. Darnach ſchrieben ſie an den Ambroſius und Damaſus von Rom und ſtellten ihnen vor, wie Unrecht es ſei, daß ihre Verurtheilung ohne ſie gemacht ſei. Es gelang jedoch diesmal nicht, in der Folge aber oft.

Die donatiſtiſche Spaltung dauerte nach allen Verfolgungen fort. Es iſt gar nicht möglich, daß dieſe Spaltung ſo lange hätte dauern können, wenn ſie bloß auf dem Saz beruht hätte, von dem ſie anfing, daß die gefallenen nicht in die volle Kirchengemeinſchaft dürſten aufgenommen werden, und daß die katholiſche Taufe deshalb unrein ſei, weil dies dort als Maxime gelte; ſondern es läßt ſich das nur daraus erklären, daß bei den Donatiſten auf eine größere Reinheit der Sitten gehalten wurde, und daß die Laxität und Frivolität in der lateiniſchen Kirche, beſonders des Klerus, ihnen eine Menge von ernſten Männern zuführte. Die Donatiſten führten immer an, daß die Unſittlichkeit ſo vieler katholiſchen Geiſtlichen die Kirche beflekke, und daß die Sacramente durch dieſe ausgetheilt gar nicht ihre Wirkung haben könnten. Die katholiſchen widerlegen dieſen Vorwurf niemals faktiſch, werfen ihn auch nicht auf die Donatiſten zurükk, ſondern ſehr gut zeigt nur Optatus in ſeinem Werk, daß es beim Sacrament nicht auf die Beſchaffenheit deſſen, der es verrichtet, ankommt, ſondern auf die Gnade der gebenden Trinität und auf den Glauben des empfangenden Täuflings. Dies wurde nun ſeitdem allgemeine Kirchenlehre und war auch richtig in Bezug auf das Sacrament, aber eine ſehr üble Folge, ſofern dadurch die perſönliche Würde des Geiſtlichen gleichgültig gemacht wurde.

Es wurde in der herrſchenden Kirche zu Afrika oft über Mangel an Geiſtlichen geklagt, deshalb zog man gelindere Saiten gegen ſie auf, und die Donatiſten wurden oft gebeten, mit ihrem Klerus zu ihrer Kirche überzutreten. Man ſieht, wie troz alles falſchen in der Theorie ein guter Kern unter ihnen war. Die Donatiſten hatten ſich von neuem dadurch verhaßt gemacht, daß ſie ſich um ihre Reſtitution an den Julian gewandt und ihn als gerecht geprieſen hatten, und daß ſie ihn baten, ſie, ohnerachtet ſchon Conſtans ſie vertrieben, ebenſo wieder einzuſezen wie die, welche Conſtantius vertrieben hatte. Da hatten die katholiſchen gute Gründe gegen ſie. Nachdem das Chriſtenthum wieder auf den Thron gekommen, war unter Valentinian zwar nicht viel gegen ſie zu machen, aber vom Gratian extrahirte man ſtrengere Geſeze gegen ſie unter dem Vorwand, daß ſie die Taufe durch Wiederholung verunreinigten. Demohnerachtet blieben die Donatiſten ſo zahlreich, daß ſie Synoden von 100 ja 300 Biſchöfen halten konnten.

Wenn wir ſie im fünften Jahrhundert ſich verlieren ſehen: ſo lag das nicht in der Strenge, ſondern in der Milde, die man
393 ſeit der Kirchenverſammlung zu Hippo (393) wieder hatte eintreten laſſen, daß man das Geſez, daß ihre Geiſtlichen nur als Laien ſollten in die katholiſche Kirche aufgenommen werden, aus Mangel an tüchtigen Geiſtlichen in dieſer Kirche aufhob. Sie erbot ſich nämlich, ſolche, welche nicht ſelbſt wiedergetauft, oder welche mit ihrer ganzen Gemeinde übergingen, als Geiſtliche aufzunehmen. Der große Mangel an Geiſtlichen Afrikas iſt übrigens wol zu begreifen, theils aus der Menge von Mönchen, die ſich hernach zum Lehramt nicht hergeben wollten, theils eben daraus, daß die von ſtrenger Sitte ſich lieber zu den Donatiſten neigten.

405 und 407

Ferner kam auch die maximianiſche Spaltung unter den Donatiſten ſelbſt dazu, wo eben ſolche Intriguen geſpielt wurden, wie nur irgend unter den katholiſchen [a]). Später begingen ſie die Inconſequenz, daß ſie diejenigen, die Maximian oder die, welche, weil ſie ihn gewählt hatten, mit ihm ausgeſchloſſen waren, während der Spaltung getauft hatten, doch nicht wieder tauften, welches hernach beſonders Auguſtin, der in öftern Unterredungen mit ihnen ſie noch ſanfter verwies als in ſeinen Schriften, trefflich benuzte. Dennoch erließ Honorius 405 und 407 wieder ſtrenge Geſeze gegen ſie, und Auguſtin hatte bei aller ſeiner Milde gegen ſie in den perſönlichen Verhandlungen zu den ſtrengen Edikten mitgewirkt. Er erklärte ſich darüber an den donatiſtiſchen Biſchof Vincentius (Ep. XCIII.) und nannte die Landesverweiſung eine heilſame mit Sanftmuth gemiſchte Strenge. „Durch die kaiſerlichen Edikte wären viele Donatiſten bekehrt worden, und auch Paulus wäre durch eine Gewaltthat Chriſti bekehrt.“ Doch ſofern iſt er noch dem Hieronymus vorzuziehen, als er zum Behuf der Vereinigung den Unterſchied zwiſchen Kezerei und Spaltung feſthielt, welchen Hieronymus nur in thesi feſthält, aber meint, in praxi erſinne ſich jede Spaltung eine Kezerei, welches ein höchſt zerſtörender Saz war bei der großen Häufigkeit von Spaltungen über ſtreitige Wahlen, die durch intrigante Geiſtliche ſo leicht zu bewirken waren. Bei dieſer Vorausſezung des Hieronymus mußte die Einheit und Continuität der Kirche ganz verſchwinden, und ſie war alſo völlig dem katholiſchen Intereſſe entgegen.

Das merkwürdigſte war endlich die große zuerſt von den Katholiken und unter vortheilhaften Bedingungen nachgeſuchte

---

[a]) Die Donatiſten hatten (393) eine Synode von mehr als 100 Biſchöfen gegen ihren Biſchof Primianus, den Nachfolger des Parmenianus. — Maximianus war an ſeiner Stelle geweiht; allein da Primianus eine noch größere Synode von 300 Biſchöfen (394) zuſammenbrachte, wurde Maximian und die ihn gewählt hatten, ausgeſchloſſen. Schl.

411 Unterredung zu Carthago (411), von Honorius veranſtalt
der den Marcellinus als kaiſerlichen Commiſſarius hinſchikt
Man unterredete ſich drei Tage lang. Man kann nicht leugn
daß hier in der katholiſchen Kirche ſchon viele Anſichten aus
bildet waren und zum Vorſchein kamen, weshalb man ſich
der Reformation gegen ſie erklärte. Die katholiſchen gingen
von der allgemeinen Gültigkeit der Sacramente; darauf ſag
die Donatiſten, Gut, ſo tretet zu uns über, wir können
Taufe nicht gelten laſſen. Darauf ſagte die katholiſche Kir
Ja, die Taufe iſt zwar allgemein gültig, aber ſie nüzt außerh
der katholiſchen Kirche nichts. Die äußerliche Einheit der Ki
war alſo ausgeſprochen. Fragte man nun, Wie dieſe äußerl
Einheit zu Stande komme? ſo antwortete man, Durch die S
ceſſion der Biſchöfe; und Wie konnte das geſchehen, da nicäni
und arianiſche Biſchöfe überall gewechſelt hatten? Da kam
römiſchen Kirche das zu ſtatten, daß ſie ſich rein erhalten,
aber, wenn man ehrlich ſein will, ſeinen Grund in der gr
Mittelmäßigkeit der katholiſchen Kirche hatte.

Die Donatiſten hatten einen beſſeren Ausgang erwartet,
ſie ſich ſelbſt nicht überwunden gaben, der kaiſerliche Commiſſ
erklärte ihnen aber, ſie ſeien widerlegt, und ſo blieb ihnen n
übrig, als einzugehen auf die Vorſchläge, die ihnen die Verſa
lung zu Hippo gemacht hatte; denn man konnte doch aus
Akten auch dem Volke begreiflich machen, daß mehr die Ha
kigkeit als das Recht auf der Seite der Donatiſten geweſe
Dieſe appellirten noch an den Kaiſer, allein er beſtätigte die
ſcheidung ſeines Bevollmächtigten, und da nun die frühern
ſeze gegen die, welche ſich nicht umwandten, in Wirkſamkeit
wurden: ſo traten ſie größtentheils über. — Hier ſehen wi
der, wie es nicht zu vermeiden war, daß die Entſcheidung
matiſcher Streitigkeiten in die Hände von Laien kam, ſob
auf einer Verſammlung zur wirklichen Entſcheidung gebrach
den ſollten. Dies war um ſo übler, als zunächſt die Sa

einen beſſern Gang gekommen war als früher. Valentinian hatte ſich erklärt, er wollte das Ausſchreiben der Kirchenverſammlung ganz den Geiſtlichen überlaſſen; allein die Gewohnheit war ſchon zu groß, daß die eine Partei ihr Anſehn bei Hofe geltend zu machen ſuchte und daß der Kaiſer am Ende wieder die Kirchenverſammlung ausſchrieb und Geſandte hinſchikkte, die an ſeiner Stelle entſchieden.

Manichäiſche und pelagianiſche Streitigkeiten.

Der *Manichäismus* rührt aus der älteren Zeit her; der eigentliche Urſprung deſſelben iſt ſehr dunkel, ja der Terminus ſelbſt iſt in ſeinem dogmatiſchen Sinne auch zweifelhaft. Indeß iſt der Hauptpunkt das *dualiſtiſche*, welches wieder in der Zeit, wo Auguſtinus beſonders den manichäiſchen Streit führte, zuſammenfiel mit der Frage, In wiefern die Sünde könne auf Gott zurükkgeführt werden. Dieſe Frage war nun ſchon im Chriſtenthum ventilirt worden. Um einigermaßen an etwas anzuknüpfen gehen wir auf den Punkt zurükk, an den wir auch den Gnoſticismus anknüpften. Beide Lehren ſind nicht abzuleiten von *Simon Magus* noch von *Menander*, der nicht einmal Chriſt war. Aber diejenigen, die *Plotin* in den Enneaden als Gnoſtiker anführt, und diejenigen, die *Porphyrius* in den Erläuterungen über Plotin beſchreibt, daß nämlich unter den Chriſten welche geweſen wären, die die Bücher des *Zoroaſter* dargeſtellt hätten als höheres enthaltend als Plato, führen auf die Manichäer. In den Büchern des Zoroaſter herrſcht der *Dualismus*, dieſer wird den Manichäern zugeſchrieben. Die Gnoſtiker nehmen keinen ſo beſtimmten Dualismus an. *Marcion* behauptete zwar neben Gott urſprünglich die ὕλη, aber das iſt wol im Platonismus gegründet.

Die Manichäer ſelbſt werden von *Manes*, *Mani*, *Manichäus* abgeleitet; über Namen und Perſon iſt man unſicher

und beſonders in Bezug auf ſein Chriſtenthum. Einige behaupten, er ſei als ein Chriſt geboren und Presbyter einer chriſtlichen Gemeinde geweſen; ausgeſtoßen aus der chriſtlichen Gemeinde und zu den Perſern geflohen, ſei er dort vom Könige hingerichtet. Andere ſagen, er ſei erſt ſpäter ein Chriſt geworden. Cyrillus von Jeruſalem erzählt in der ſechsten κατήχησις von einem Saracenen **Scythianus** in Jeruſalem, einem Ariſtoteliker, daß dieſer ſpäter nach Perſien gekommen ſei; ſeine Bücher ſeien in die Hände eines Sklaven **Cubricus** gefallen, der ſich nachher **Manes** nannte, und auf dieſer ariſtoteliſchen Philoſophie wäre ſein Syſtem aufgebaut worden. In den noch aufbehaltenen Fragmenten von Briefen des Manes an den Odas (in Fabricius bibliotheca sacra) nennt er die Chriſten *Γαλιλαῖοι*; alſo iſt er nicht urſprünglich ein Chriſt geweſen, denn es läßt ſich nicht denken, wenn er aus der chriſtlichen Tradition, d. h. geborner Chriſt war, daß er die Chriſten ſollte mit einem Nekknamen bezeichnet haben. Nun ſtimmt damit die Art, wie die älteren manichäiſchen Syſteme von chriſtlicher Seite behandelt werden, zuſammen, und das fügt ſich in die Darſtellung, daß Manes erſt ſpäter vom Chriſtenthum etwas erfahren und ſo Chriſtum in ſein Syſtem eingeflochten, aber nicht einmal ſeinen Namen genannt habe, als zu ſehr jüdiſch, und an die meſſianiſchen Ideen geknüpft. So war das eigenthümlich chriſtliche wol nur zufällig im manichäiſchen Syſtem, freilich nur in den erſten Anfängen deſſelben. Nachher ins römiſche Reich gekommen hat das chriſtliche darin überhand genommen, obgleich noch zu Auguſtins Zeit ſelbſt der manichäiſche Biſchof **Fauſtus** die Gegenpartei nicht katholiſche Kirche ſondern *χριστιανοὺς* nennt, mithin ſich ſelbſt als außer der Kirche allein ſtehend anerkennt. Ungewiß iſt es, wann de Manichäismus ins römiſche Reich gekommen. Zuerſt iſt ein Geſe
290 des Diocletian gegen ſie bekannt (290). Das iſt von vielen fü unächt erklärt, es iſt aber im ächten Stil der damaligen Zeit ge ſchrieben, aus dem ächt politiſchen Standpunkte: Die ſchlecht

perſiſche Religion möchte das unſchuldige römiſche Volk verführen u. dgl. Im vierten Jahrhundert hat Titus von Boſtra ſchon gegen den Biſchof Juſtin, einen Manichäer, geſchrieben, welche Manichäer wol aus Meſopotamien hereingedrungen waren; im vierten Jahrhundert ſchreibt Victorin gegen ſie; vom vierten Jahrhundert an iſt der Manichäismus in der Nähe des Chriſtenthums, und von da an hat ſich die chriſtliche Geſtaltung des Syſtems gebildet.

Aber betrachtet man das Syſtem ſelbſt, ſo iſt es ſeinem Weſen nach dualiſtiſch, doch nicht ſo, daß nur eine ewige Materie neben Gott vorausgeſezt werde, wie bei Marcion und anderen Gnoſtikern, denn dieſe, wie das platoniſche μὴ ὄν, war ein lebloſes, ein Grundſtoff aber kein Grundweſen; ſondern der Manichäismus iſt ſpiritualiſtiſch. Geht man nun davon aus zu ſagen, In der chriſtlichen Kirche waren ſchon Keime genug gelegt für eine ſolche Anſicht, und eine ſolche konnte ſich dem Chriſtenthum ſehr nähern und viele Chriſten an ſich ziehen: ſo hatte im dogmatiſchen, aſcetiſchen und hiſtoriſchen Gebiete ſich die Lehre vom Teufel ausgebildet als mächtig über Leib und Seele; ſein war ein eigenes Reich, offenſiv dem Reiche Gottes gegenüber. Dies iſt eine Annäherung an den Manichäismus. So findet ſich auch zeitig in der chriſtlichen Kirche eine apokryphiſche Schrift, das Evangelium des Thomas genannt; dieſer Apoſtel habe im Morgenlande das Evangelium verkündigt und ſich den dortigen Begriffen angeſchloſſen, und ſo wäre das Evangelium voll von manichäiſchen Ausdrükken. Daher ward es auch bald aus dem Kanon ausgeſchloſſen. Cyrill ſagt, Unter Manes erſten Schülern ſei ein Thomas geweſen, und dieſer ſei der Verfaſſer des Evangeliums. Aber das iſt keine reine Nachricht und eine bloße Combination aus der Aehnlichkeit.

Der manichäiſche Dualismus war ſo ausgebildet, daß es von Anfang an zwei entgegengeſezte Reiche gegeben habe, eins des Lichts und eins der Finſterniß. Das erſte, durchaus geiſtig und immateriell, Gottes, das zweite des böſen Grundweſens. Die Nachricht des Theodoret in dem Buche über die Häreſien iſt zu bezweifeln, nämlich daß der Name σατανᾶς vorgekommen ſei: Manes nenne den ἄρχων τῆς ὕλης Satanas, und dann, Manes nenne den διάβολος bald ὕλη, bald ἄρχων τῆς ὕλης. Nun kommt aber der Name Satanas erſt bei dem ſpäteren Manichäer Agapius vor, den Photius anführt. Jedem dieſer Reiche wurde nun eine Region zugeſchrieben und eigene Elemente, die einander parallel laufen, entgegengeſezt gute und böſe. Im Reiche der Finſterniß ſei kein Licht, das Licht ſei des böſen unfähig; im Reiche des Lichts fehle die Erde als Element, das heißt, der ſtarre Stoff ſei der Theilnahme am guten unfähig *). Dieſe Anſicht iſt auch in der chriſtlichen, ſelbſt in der katholiſchen Kirche gefunden worden, konnte ſich alſo leicht mit dem Chriſtenthum aſſimiliren. Dennoch troz dieſer zwei Grundweſen proteſtiren die Manichäer dagegen, daß ſie zwei Götter annehmen, wenngleich zwei Grundweſen. Das könnte ein bloßer Wortſtreit ſcheinen, aber es liegt doch ein Sinn darin.

Der Urſprung des Syſtems iſt kosmologiſch oder naturph loſophiſch. Sie ſagen, Es ſei ein Streit zwiſchen beiden Reiche entſtanden; im Reich der ὕλη ſei ein Zwieſpalt ausgebroche aus dieſem ſei eine Vereinigung entſtanden zum Kriege geg das Lichtreich; als das Reich der ὕλη gegen das Lichtreich gerükkt, habe Gott keine Zerſtörungsmittel gehabt gegen das dun Reich. So ſieht man, wie die Manichäer in Gott den Beg der reinen Güte hervorgehoben haben. Sagt man, es fehlte

---

a) Bei dieſer Anſicht und der genauen Verbindung des böſen mit der terie war es natürlich, daß, als der Manichäismus ſich ausbildete die Auferſtehung nicht annehmen konnte. Kein Theil der ὕλ der Auferſtehung fähig, ſagten ſie. Die Zwiſchenglieder aber konſt ten ſie ſich ſo, daß die lichtartigen Seelen der Mond der Materie reißt und ſie in dem Reich des Lichts wieder abſeze. Die der Fi niß angehörigen Seelen müſſen Wanderungen durch das Thierreic treten, ſtreitende und zugleich läuternde.

Zerſtörungsmitteln, weil dieſe nicht der Güte zukommen dürfen: ſo iſt das eine Art die Güte zu faſſen, wodurch der Macht Abbruch geſchieht. Das iſt die eigenthümliche Tendenz des manichäiſchen Syſtems; ſie opferten alſo die Allmacht auf gegen die Güte, denn die Güte konnte nichts böſes ſchaffen. Aus der Entwikklung des chriſtlichen Lehrbegriffs erkannte man, wie ſpäter beide Eigenſchaften in Uebereinſtimmung gebracht ſind. — So hatte alſo das böſe ganz außer Gott ſeinen Grund, aber darum mußte ein Grundweſen ſein, woraus es abzuleiten war, unabhängig von Gott. Wenn man die chriſtliche Darſtellungsweiſe betrachtet: ſo iſt der einzige Unterſchied, daß hier der Teufel und ſein Heer nicht als urſprünglich unabhängig von Gott geſezt werden, aber ſo iſt der Streit nicht aufgelöſt. In der Gegenwart erſcheint der Teufel immer ſchlechthin im Gegenſaz gegen Gott, obgleich geſagt werden kann, er könne nichts ohne göttliche Zulaſſung. Was aber zugelaſſen wird, iſt von Gott ſelbſt nicht ausgegangen, das iſt alſo immer gegen die abſolute Macht und eine Hinneigung zum Manichäismus.

Nun iſt aber dem Manichäismus aus dieſem Streit erſt die Welt hervorgegangen. Gott wußte ſich nicht anders zu helfen, als daß er einen Theil des Lichtweſens außer den Grenzen des Lichtreiches hinſtellte, wo ſich das finſtere Reich fangen ſollte. Da es aus Sehnſucht nach dem Lichte angerükkt kam, um das Licht in ſich einzuſaugen: ſo war durch die Vermiſchung von Licht und Finſterniß die Welt entſtanden.

Nun iſt daran zu denken, wie hieran die Erlöſungstheorie geknüpft iſt. Vorher aber noch das: hier ſieht man die Weltſchöpfung als, in Bezug auf den Antheil Gottes daran, aus nichts anderem hervorgegangen als aus einem polemiſchen Reize. In der Vorſtellung der Gnoſtiker war auch eine Art Welt, aber es war keine Scheidung von Gott und Welt darin, das göttliche Weſen nur eine Ausdehnung in geiſtigen Emanationen. So iſt ſchöpferiſch das göttliche Weſen nicht ohne einen äußerlichen Impuls, auf eine Art, daß die Güte und Macht einander beſchränken, eins das andere aufhebt; die Güte aber iſt ſelbſt beſchränkt, da der abſolut quieſcirende Gott nicht vollſtändig gut iſt. Wenn wir die Lehre vom Teufel gleich in ihrer Ausdehnung annehmen: ſo iſt im katholiſchen Syſtem eine Annäherung zum Manichäismus, aber das katholiſche Syſtem hat den Vorzug darin, daß es die Schöpfung rein aus dem göttlichen Willen ohne äußeren Impuls darſtellt, und die göttliche Güte als ein an ſich produktives.

Dieſe Entſtehung des Lebens aus der Vermiſchung des Lichts und der Finſterniß iſt in der ſpäteren manichäiſchen Vorſtellung, wie ſie Auguſtin beſchreibt, verloren gegangen. Die Erlöſungstheorie hatte ſich da ausgebildet; der Manichäismus aus perſiſchem Urſprung hatte ſich in das Chriſtenthum eingebildet, das dem Chriſtenthum fremde ſich immer mehr aufgehoben. Natürlich iſt, daß eine Trinitätslehre nur, nachdem der Manichäismus ganz ins Chriſtenthum eingegangen war, entſtehen konnte und daß dieſe nicht rein war, ſondern eine naturphiloſophiſche Geſtaltung annahm. Es iſt eine Emanation Gottes, die als Wache gegen das böſe ausgeſtellt wird, das außer dem Lichtreiche hingeſtellt iſt, wie Chriſtus, daher iſt dieſer leidensfähig. Später hat ſich die Sache mehr ſabellianiſch geſtaltet
Der Manichäer Fauſtus, der bedeutendſte wie es ſcheint ſeiner
Zeit, ſagt, ſie verehrten Gott in dreifacher Benennung: Vate
im höchſten Lichte, Chriſtus im ſichtbaren Lichte, nämlich al
Kraft in der Sonne und Weisheit im Monde, und Geiſt i
der Luft, d. h. in der guten Luft, der dunklen entgegengeſe
Aus der Ergießung des Geiſtes nun erzeugte die Erde den le
densfähigen Jeſus, mit welchem Chriſtus auf eine beſonde
Weiſe verbunden war, ſo daß dieſer aber etwas Menſchen äh
liches an ſich hatte. So iſt dieſer das Lebensprinzip aller v
dieſen Ergießungen abhängigen geworden.

Da nun die Materie der Grund des böſen war: ſo muſ der Erlöſer keinen Theil an derſelben haben, und die Auffaſſung der Erlöſungslehre mußte eine doketiſche ſein. Doch drükken ſich die Manichäer zuweilen ſehr dunkel aus und ſprechen von einem Leiden des Erlöſers, welches Materie in ihm vorausſezt, denn der reine Geiſt kann nicht leiden. Aus der Stelle bei Auguſtin, „Man ſolle zurükkkehren zu dem in jeder Seele gekreuzigten Erlöſer,“ ſcheint hervorzugehen, daß ſie die Leiden Chriſti ſymboliſch betrachteten, als Typus für die Leiden jedes Menſchen in dem Kampfe des geiſtigen mit dem materiellen. Ihre Erlöſungslehre war die, Jeder Menſch hat zwei Seelen, eine gute aus dem Lichtreiche, eine böſe aus dem Reich der ὕλη (wie νοῦς, λόγος und die ἐπιθυμίαι der Griechen). Beide Seelen ſiegten wechſelsweiſe, wenn es das Geſez der Naturnothwendigkeit und Impulſe mit ſich brächte. Chriſtus ſei ein beſtändig fortwährender Impuls, um die gute Seele zu ſtärken, und wer mit ihm in Verbindung tritt, bei dem ſiege beſtändig die gute Seele. Ueber ihre Eſchatologie iſt man zweifelhaft; nach einigen hatten ſie ewige Strafen, welche nach der Conſtitution, nicht nach dem Willen treffen. Die Weltordnung hört auf, wenn alles, was in das Lichtreich gezogen werden kann, hineingebracht worden iſt, dann wird das Reich der Finſterniß wieder verſchloſſen und die unverbeſſerlichen Seelen müſſen davor Wache halten.

Dieſe iſt die ihrem Syſteme angemeſſenſte und daher wol die richtigſte Auffaſſung. Der Hauptgegenſtand der Polemik war hier, daß die Erlöſung abhängig gemacht wurde von der Naturnothwendigkeit, der Stärke und Schwäche des guten Prinzips in jedem, und daß vom freien Willen nicht die Rede war. Die Manichäer ſagten außerdem, Der freie Wille ſei nichts als die Licenz zu ſündigen, daher könne man auch gar keinen freien Willen wünſchen. Das hing ſo zuſammen: ſie hielten ſich an das liberum arbitrium und ſagten, Der guten Seele müſſen wir es zuſchreiben; dieſe kann aber ihrer Natur nach nichts anders als das gute wollen, und daher können wir ihr kein liberum

arbitrium zuſchreiben. Die böſe Seele ſolle eigentlich nur geher-
chen, nur wenn ſie ſich ſelbſtändig macht, habe ſie eine libertas
arbitrii; das heißt aber bloß eine licentia peccandi.

In ihrer Bibliologie waren ſie Verwerfer des alten Te-
ſtaments, wie viele der gnoſtiſirenden Lehrer, und ſie machten
den Chriſten den Vorwurf, daß ſie die Lehre Chriſti, die das
Geſez aufgehoben habe, durch altteſtamentliche Moral verunrei-
nigten. Das ſezte eine recht reine Vorſtellung von der Anbetung
Gottes im Geiſt und in der Wahrheit und eine reine Moral
voraus. Aber auch das neue Teſtament nahmen ſie nicht ganz
an; ſie wollten ſich dabei derſelben Freiheit bedienen, wie die ka-
tholiſche Kirche beim alten Teſtament; theils hätten aber ſchon die
Apoſtel Chriſtum nicht vollſtändig verſtanden, weshalb er ihnen
den παράκλητος verheißen habe, und dieſer ſei Manes gewe-
ſen. Ob dieſer ſich ſelbſt ſo genannt, iſt nicht ganz klar; e
nennt ſich in Fragmenten Apoſtel nach dem Willen Gottes, un
daraus mag dieſe Anſicht wol herrühren [a]). Von den Evan
gelien ſagten ſie, Sie ſeien von ſpäteren Chriſten, nicht vo
den Apoſteln geſchrieben, ſondern nach ihren Erzählungen (κατά)
Daher nahmen ſie aus der Schrift bloß, was ihnen nach de
Geiſte einer Offenbarung Chriſti angemeſſen ſchien [b]). Dah
hat man ſie für die erſten chriſtlichen Rationaliſten gehalten, a
hätten ſie die Vernunft zur Richterinn über die Schrift gemach
Das iſt aber nicht wahr, ſie gingen zurükk auf einen göttlich

---

a) Was Theodoret ſagt, daß Manes ſich ſelbſt habe Chriſtus und
raklet genannt, will nicht recht damit übereinſtimmen, was von
Perſönlichkeit Chriſti in ihrer allgemeinen Theorie ſteht. Allein wa
ſcheinlich hat es auch verſchiedene Modifikationen gegeben und ſpä
Manichäer haben vielleicht den Manes als eine ſolche wiederholte
ſönlichkeit angeſehen.

b) Fauſtus der Manichäer hält alle neuteſtamentlichen Schriften für la
nach der Apoſtel Zeit untergeſchoben, und Auguſtin (T. VIII. p.
bekennt, ohne das Zeugniß der Kirche würde er auch nicht an die E
gelien glauben. Schl.

Geſandten Manes, und da kam wieder etwas ſupranaturaliſtiſches heraus.

Wie wir die Manichäer genauer kennen ſeit Auguſtin: ſo haben ſie vollkommen den Geiſt der chriſtlichen Kirche angenommen, nur daß ihr Cultus ſehr einfach blieb. Ihre Anſicht von der Materie konnte ſich nicht anders ausdrükken als in einer ihr entſprechenden Lebensweiſe, daher die **Enthaltſamkeit** bei ihnen eine große Tugend war, und es muß uns Wunder nehmen, daß ſie den katholiſchen Vorwürfe machen über ihre Enthaltſamkeit, Jungfrauſchaft, Faſten u. ſ. w. Das hing ſo zuſammen. Sie theilten ſich in zwei Klaſſen, auditores und genus sacerdotale, oder Illuminati, Electi. Nun gaben ſie nur den lezteren die Vorſchriften der Enthaltſamkeit, und daher polemiſirten ſie gegen die katholiſchen, die theilweiſe dem Clerus das auch vorſchrieben, es aber nicht ganz durchſezen konnten. Die Manichäer hielten ſich für conſequenter, indem ſie keinem die Enthaltſamkeit zumutheten, der nicht die Kraft dazu hätte; die Kraft dazu ſollte ſich erſt in ihnen ſelbſt zeigen.

Was die Polemik gegen ſie betrifft: ſo iſt die älteſte wol, von der wir Kenntniß haben, die des **Arius**, denn dieſer ſagt in einem Briefe an den Alexander, Er müſſe ſich des Ausdrukks ὁμοούσιος enthalten, um dem manichäiſchen auszuweichen; dieſe ſagten, Der Sohn ſei ein μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός. Das iſt nicht ſo genau mit den Grundzügen ihrer Lehre in Uebereinſtimmung zu bringen, außer in wiefern das Licht im Raum vertheilt und daher ſelbſt untheilbar iſt. Arius hatte ſeine Schule in Alexandrien gemacht und konnte in Syrien Bekanntſchaft mit den Manichäern gemacht haben; die Manichäer waren nämlich von Perſien hereingezogen und in der übrigen Kirche noch nicht bekannt. **Cyrillus** von Jeruſalem in ſeiner ſechsten Katecheſe redet von einer Unterredung des Biſchof **Archelaus** mit dem **Manes** ſelbſt, die zwar älter ſein müßte, aber noch zweifelhaft iſt, da man von der Perſon des Manes ſelbſt gar nichts weiß, auch betrifft dieſes Geſpräch nur die Verehrung des A. T. Darauf folgt **Titus**, Biſchof von **Boſtra**, im Anfang des vierten Jahrhunders, der zuerſt eigens gegen ſie geſchrieben hat. Er hat ſeine Widerlegung gegen die allgemeinen Principien gerichtet und mehr dialektiſch durchgeführt. Er geht vom räumlichen Dualismus aus, Zwei Grundweſen müßten doch geſchieden ſein, denn ſonſt müßte eben vermöge ihrer Entgegengeſeztheit das größere von Anfang an darin begriffen geweſen ſein das geringere zu beſiegen. Wenn die gute und dunkle Seele alſo getrennt und beider Reiche eben ſo getrennt wären: ſo müſſe es ein drittes geben, was beide Reiche räumlich trennte, welches das eigentlich beſtimmende ſei. Da ſie dies aber nicht annähmen: ſo könnten ſie auch nicht zwei Grundweſen annehmen. **Didymus** von **Alexandria**, Schüler des Origenes, der ebenfalls gegen die Manichäer geſchrieben, geht eben ſo dialektiſch zu Werke. „Es könne nicht zwei Grundweſen geben, am wenigſten ein ungezeugtes böſes neben dem ungezeugten guten. Die Fähigkeit zum böſen müſſe doch vom höchſten Weſen herrühren, und Gott müſſe alſo auctor mali ſein. Zugleich weiſt er einen Unterſchied nach zwiſchen der katholiſchen Lehre vom Teufel, welcher durch den Mißbrauch der Freiheit gefallen ſei, und dem böſen Grundweſen.“ Nun hat doch aber Gott auch hier dem Teufel eine des Mißbrauchs fähige Freiheit und außerdem den Impuls zur Ergreifung des böſen gegeben. Aus dem Didymus hat **Gregor** von **Nyſſa** den größten Theil ſeiner 12 Syllogismen gegen Manes genommen. So wie wir ſie jezt haben, ſcheinen ſie nur Ueberſchriften zu weiteren Ausführungen zu ſein. Er ſagt, Zwei entgegengeſezte Weſen können nicht *ἄφθαρτοι* ſein, weil ſie ſich gegenſeitig aufheben. Gregor hat bei ſeiner katholiſchen Anſich das ſelbſt nicht recht durchführen können, denn wir müſſen f gen, Wenn du das annimmſt, daß böſes und gutes ſich aufh ben, was muß aus dem böſen werden in der Welt? Wenn i Gott das gute iſt: ſo muß das böſe durch Gott aufgehoben we den, es muß eine ἀποκατάστασις πάντων ins gute hinein geben. — Die Polemik des Auguſtin gegen ſie müſſen wir in Vereinigung bringen mit dem Pelagianismus.

Schade iſt es, daß wir nicht mehr geiſtreiche Produkte von den Manichäern ſelbſt beſizen. Offenbar iſt der Manichäismus nicht eine von den natürlichen Ausartungen des Chriſtenthums, aber er hat eine Verwandtſchaft mit dem eigenthümlichen Typus deſſelben. Denn wenn wir uns erlöſungsbedürftig fühlen: ſo liegt hierin eine Andeutung davon, daß es eine andere Gemeinſchaft gebe und ein anderes Princip, worauf dieſe zurükkgeht. Die Grenze zwiſchen Chriſtenthum und Dualismus kann da ſchwer abgeſtekkt werden. Manichäiſche Andeutungen ſind ſpäter im Chriſtenthum wieder vorgekommen und fehlen zu keiner Zeit. Damals nun, als der Manichäismus ſo ausgebreitet war und wirklich dem Principe nach eine große Sittenreinheit ſich bewahrte und zugleich eine bedeutende Intelligenz, war es natürlich, daß ſich im Chriſtenthum ſelbſt ein Gegenſaz gegen den Manichäismus bildete, und das iſt eigentlich der innere Grund der pelagianiſchen Bewegungen, die um dieſelbe Zeit entſtanden, als der Streit gegen die Manichäer am lebhafteſten geführt wurde.

Eine Vergleichung nun des Manichäismus mit dem Muhamedanismus dürfte ſehr zum Vortheil des erſteren ausfallen. Beide entſtehen außerhalb des Chriſtenthums, aber mit Kenntniß deſſelben; der erſtere neigt ſich zum Chriſtenthum hin und löſt ſich zulezt ganz in daſſelbe auf, der Muhamedanismus dagegen nimmt eine dem Chriſtenthum ganz feindſelige Richtung an. Die Partei der Manichäer nahm immer mehr im vierten Jahrhundert ab; ſie verloren ſich nach und nach in der katholiſchen Kirche, Analogien davon werden wir aber noch ſpäter finden. Daß ſie nicht früher mit der katholiſchen Kirche ſich vereinigten, geſchah wegen ihrer Abneigung gegen die Superſtition in derſelben. Ihre äußere Geſchichte iſt ſehr einfach. Da die Manichäer Antimonarchianer waren: ſo wurde im voraus ihr

Princip als unchriſtlich behandelt, daher die Verhandlungen n
einzeln und in Schriften geführt wurden. **Valentinian I.** u
Theodoſius I. verboten den Manichäern alle Verſammlung
und nahmen ihnen am Ende alle bürgerlichen Rechte. Da
gingen auch manche Verwechslungen vor, daß man Chriſten,
in äußeren Dingen mit den Manichäern übereinſtimmten,
ihnen verwechſelte, z. B. die **Enkratiten**, und ſo ſind v
Ungerechtigkeiten verübt worden. Unter **Theodoſius II.** w
den die Manichäer aus Rom vertrieben und ſehr verfolgt.

Wir kommen nun zum **Auguſtinus**, der die katholi
Kirche gegen die **Manichäer** und **Pelagianer** vertheidi
354 Seine frühere Geſchichte iſt nicht ganz bekannt. Er war 354
Tagaſte in Numidien geboren, ſeine Mutter war eine Chriſt
ſein Vater ließ ſich erſt ſpäter taufen. Er ſtudirte Gramm
und Rhetorik in Madaura und Carthago, lernte aber nicht
dentlich griechiſch. Der höhere Sinn ſcheint ihm zuerſt d
Cicero geweckt worden zu ſein, da er aber viel von Chriſtus
hört hatte, las er die Bibel, welche ihn anfangs nicht ſehr
374 ſelte. Im zwanzigſten Jahre (374) wurde er Manichäer,
er neun Jahre blieb. Zuletzt wurden die Manichäer ihm m
liſch verdächtig, denn er hörte viel von Ausſchweifungen de
weihten; ebenſo wurden ſie ihm dialektiſch verdächtig, da ſi
nicht genügend gegen die katholiſche Kirche vertheidigen kon
die Auguſtin ſehr verachtete, und ebenſo auch wegen ihrer
383 mologiſchen Anſichten. Nun ging Auguſtinus nach Rom (
384 und von da (384) nach Mailand, wo er **Ambroſius** k
lernte. Dieſer ſcheint in ſeinen Predigten ihm eine ganz a
Meinung von den katholiſchen beigebracht und ihn dem Ch
thum erſt näher gebracht zu haben. Aus der manichäiſchen
boliſirung behielt er aber lange die Idee von Gott, und
ſteht ſelbſt, er habe ſich das höchſte Weſen lange nicht a
denken können, als eine ins unendliche verbreitete Subſtan
386 Lichtweſen, alſo räumlich. Um dieſe Zeit (386) erfolgte, w

ſelbſt ſeine Bekehrungsgeſchichte nennt, Momente, welche der inneren Entwicklung eine beſondere Elaſticität gaben; einen ſolchen Moment Wiedergeburt zu nennen, iſt wol nicht Recht. Es entſtand eine Feſtigkeit des Entſchluſſes in ihm, die manichäiſche Gemeinſchaft zu verlaſſen und Chriſt zu werden, zugleich aber auch ſich der Enthaltſamkeit zu widmen und Mönch zu werden. Indem er den Entſchluß auf beides bezog, ſieht man, in welche Klaſſe er zu ſezen iſt. Er war damals 32 Jahr alt, verließ ſeine Geſchäfte, ging aber in kein Kloſter, ſondern beſchäftigte ſich anfangs noch viel mit weltlicher Weisheit und ſchrieb nach Analogie der ciceroniſchen Schriften Quaestiones Tusculanas, woraus hervorgeht, daß etwas wahrhaft feſtes und beſonnenes in jenem Momente war.

Von dieſer Zeit fängt ſeine Polemik gegen die Manichäer an (Opp. Tom. VIII.). Er wendete ſich an das pſychologiſche der Sache und fing mit dem Kampf gegen die beiden Seelen an, wovon eine ihrer Natur nach böſe ſein ſollte. Die früheren Polemiker, wie Didymus, hatten mit dem allgemeinen Dualismus angefangen, Das böſe ſei nicht in der Natur, ſondern müſſe als untergeordnete Erſcheinung angeſehen und vom freien Willen des Menſchen abgeleitet werden, ſo daß man dieſen Streit nicht anſehen könne als den Streit zweier verſchiedenen Naturen. Die Manichäer ſagten nun, Wenn Gott dem Menſchen, in dem die Möglichkeit zum böſen liege, einen ſolchen freien Willen gegeben habe: ſo müſſe man annehmen, daß das böſe mit dem Willen Gottes da ſei und daß Gott das böſe wolle. Dies iſt nie ganz vollkommen zu widerlegen. Hier hat es nun leicht geſchehen können, daß Auguſtinus ſich in dem pelagianiſchen Streit darüber vertheidigen mußte, daß er damals nicht pelagianiſch geſchrieben habe. In den mehrfachen Disputationen des Auguſtinus mit Manichäern, Fortunatus, Fauſtus, Secundinus, dreht ſich die Sache immer um dieſen Punkt. Den Secundinus hatte Auguſtin dahin gebracht zuzugeben, Die Seele ſündige durch ihren

Willen, indem ſie in das böſe einwillige. Wenn nun Auguſtin weiter gegangen wäre und auseinandergeſezt hätte, daß alſo das böſe eigentlich lediglich in dieſer Einwilligung liege, und daß kein natürlicher Impuls für ſie nothwendig wäre: ſo war alsdann die Sache ſo geſtellt, daß von der Nothwendigkeit der Annahme eines andern Grundweſens nicht mehr hätte die Rede ſein können. Das böſe tritt dann nur heraus als eine Erſcheinung im Zuſammenſein des ſinnlichen mit dem intelligenten, als eine Erſcheinung in dem Werden der Einigkeit beider, und ſo hätte es ſich ohne eine manichäiſche Annahme beſtimmen laſſen.

Die Manichäer gingen nun davon aus, Das böſe iſt nich
von Gott abzuleiten, alſo muß das, worin das böſe ſich zeigt,
nicht von Gott ſein. Von der anderen Seite wollte Auguſtinus
durch den Saz, peccatoribus recte dici posse, non esse ex Deo
dem vorbeugen, daß man ſage, Gott iſt gut, alſo auch das böſ
gut. Daher hob er den freien Willen hervor, Der Menſch könn
dasjenige wollen oder nicht wollen, was die Gerechtigkeit vo
ihm fordere; lezteres ſei die Sünde. Hier ſcheint er freilich i
Widerſpruch zu kommen mit ſeinen ſpätern Behauptungen gege
Pelagius.

Pelagius war ein britiſcher Mönch **Morgan**, das hei
am Meere geboren, was er durch Pelagius überſezte. Die erſ
britiſche Kirche war gar nicht italiſchen Urſprungs ſondern vo
Gallien aus geſtiftet, und hatte alſo den kleinaſiatiſchen Lehrt
pus. Ihn hatte auch Pelagius und ſein Freund und Schül
Cöleſtius Scotus. Beide waren nach Rom gekommen, w
ſie ſich erſt kennen lernten, und gingen nachher nach Afrika, vo
wo aus Pelagius ſich nach Paläſtina begeben wollte. Cöleſti
blieb in Afrika länger zurük. Hier erhielt Pelagius den A
trag, an eine reiche Jungfrau aus Afrika in Rom, Demetri
ein Belobungsſchreiben wegen des ergriffenen Kloſterlebens
ſchreiben, und in der Art, wie Pelagius dort über den fre
Willen ſprach, fand Auguſtinus zuerſt etwas wider die chriſtli

Lehre. Er hatte aber durchaus nicht die Abſicht, etwas neues zu ſagen. Scholien über die pauliniſchen Briefe, wahrſcheinlich von ihm, ſtehen unter den Schriften ſeines großen Gegners Hieronymus; dieſe Scholien hat er wahrſcheinlich in England oder doch in Rom geſchrieben, und dieſe enthalten ſchon ähnliche Ideen. In dem Briefe an Demetrias redet er von einem bonum naturae, den an und für ſich guten Anlagen der menſchlichen Natur, und ſagt, Wenn man dieſe nicht dem Menſchen auseinanderſeze: ſo wiſſe er auch nicht, woher er die Kraft zum guten nehmen ſolle. Er beruft ſich, um dies zu beweiſen, zuerſt auf das Gewiſſen, daß nie ſterbe, wenn es auch bisweilen verdunkelt werde; auf das allgemeine Trachten aller Menſchen, das Gewiſſen zu befriedigen, wie dadurch das Geſez, Recht und Ordnung zum Vorſchein gekommen. So etwas war immer gelehrt worden und war nichts verwerfliches. Aber die Gnade Gottes iſt nichts von jenem bonum naturae verſchiedenes, ſondern ein Verſtärkungsmittel deſſelben. Etwas anderes war, wie Pelagius die Gemeinſchaft in Chriſto im Verhältniß ſezte zu dieſer Natur. Er betrachtete jene als ein Stärkungsmittel von etwas, was der Menſch durch ſeine Natur empfangen; die Gnade Chriſti ſei Unterricht, Wiedergeburt *), Reinigung, Beiſpiel und die größere Befeſtigung im guten durch die Gemeinſchaft. Das hatte die Tendenz, jeden Schein von Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Offenbarung zu heben, und hatte in ihm ſeinen guten Grund, indem es zugleich diente, die Autorität des alten Teſtaments feſtzuhalten.

Beides würde nicht den Streit auf dieſe Weiſe erregt haben, wenn nicht Cöleſtius auf dieſe Weiſe in Carthago hätte Presbyter werden wollen; da wurde ihm aber ſeine Abweichung von der dortigen Lehrweiſe gezeigt, und er mit dem Pelagius auf einer Synode zu Carthago (412) verdammt. Cöleſtius hatte 412

---

*) Verſteht er darunter mehr als Aufnahme in die chriſtliche Gemeinde? Schl.

viele Säze behauptet, die Pelagius ſelbſt zu Diospolis na
her verdammte und die den eigentlichen Pelagianismus ausma
ten. Pelagius ſelbſt war alſo eigentlich kein Pelagianer. M
gab dem Cöleſtius Schuld behauptet zu haben, 1) Adam
ſterblich erſchaffen geweſen, und wir ſtürben nicht wegen ſei
Todes noch wegen ſeiner Schuld, ſondern wegen der Einricht
der menſchlichen Natur. So wie wir ohne die Schuld Ad
ſtürben: ſo ſtänden wir auch ohne das Verdienſt Chriſti
2) Die Sünde Adams habe nur ihm ſelbſt geſchadet, den an
Menſchen nicht; die Kinder ſeien bei der Geburt ſo rein
Adam vor dem Falle. Er behauptete auch, das ſeien theolog
Fragen, über die jeder denken könne wie er wolle. 3) Auch
der Ankunft Chriſti ſeien Menſchen ohne Sünde geweſen,
man könne durch das Geſez eben ſo gut in das Himmel
kommen wie durch das Evangelium. Cöleſtius ging
bonum naturae aus und ſagte, Es wäre hier das gute
welches, wenn der Menſch dieſem gemäß lebe, die göttliche
lohnung nach ſich ziehen müſſe; im Geſeze werde die Ide
guten vorgehalten, und wenn der Menſch danach lebe, kön
ins Himmelreich kommen. Das war ein Saz, der eigentlic
den Manichäern und Gnoſtikern entgegentreten ſollte, welch
Geſez zu ſehr herabwürdigten. Dagegen war die katholiſche
auch geweſen, und Pelagius hatte es gewiß auch nur ſo be
tet, aber die Form war nicht kirchlich. Man konnte darau
gern, das Evangelium ſei überflüſſig für die Seligkeit.
gius erklärte ſich zwar dagegen, und Cöleſtius ſuchte dieſe
auch nur in einem gewiſſen Grade zu behaupten, Da
Menſch, der dem Geſez gemäß lebt, unmöglich darum ver
werden könne. Daraus ging nachher die Behauptung einer
ſachen Seligkeit hervor, ſolcher, die am Chriſtenthum The
men, und ſolcher, die entfernt davon ſterben. Das ha
löbliche Tendenz und wollte die abſolute Verdammniß be
ren vermeiden.

Wenn wir nun der Sache, wie ſie Auguſtin behandelt, näher treten wollen: ſo müſſen wir das Verhältniß des Pelagianismus und Manichäismus betrachten. Pelagius iſt, wie die Manichäer von einer ſymboliſchen Naturphiloſophie, ſo von einer etwas flachen Moralphiloſophie [a]) ausgegangen, welcher zugleich der mönchiſche Charakter aufgeprägt iſt, daß unterſchieden würde eine gemeine Sittlichkeit aller Menſchen und eine höhere aſcetiſche, die nicht allen Menſchen zugemuthet, ſondern zu der ſie nur aufgefordert werden können. So unterſchied Pelagius das gute, was befohlen, das böſe, was verboten iſt, zwiſchen denſelben ein mittleres. Schon von dieſer Seite ſieht man, daß der Pelagianismus nicht als etwas abſolut neues angeſehen werden kann; das ganze Mönchsthum iſt eigentlich nichts anders. Wenn alſo nicht die Lehren geweſen wären, die in der katholiſchen Kirche ſo feſt ſtanden, von überverdienſtlichen Werken und dergl., ſo würde er nicht darauf gekommen ſein. Wenn man dem Menſchen zugiebt, darüber hinaus, was ihm Gott vorſchreibt, gutes zu thun: ſo muß man ihm eine hohe Natur zuſchreiben. Das vermochte auch nicht Auguſtin an der Wurzel anzugreifen, und ſo müſſen wir behaupten, alle Mönche und die ganze katholiſche Kirche iſt pelagianiſch; den Pelagianern ſchienen dagegen die katholiſchen in ihrer Polemik manichäiſch zu ſein. Auguſtin ſelbſt drang gegen die Manichäer darauf, daß die Sünde in der Einwilligung beſtehe, nicht in der Natur, und daß ſie nicht Sünde ſei, wenn ſie nicht freiwillig ſei. Das war immer etwas pelagianiſches, denn Pelagius behauptete, Wenn die Sünde keine Veränderung der menſchlichen Natur ſei, müſſe ſie urſprünglich in der menſchlichen Natur begründet ſein. Wenn nun die katholiſchen behaupteten, daß das bonum naturae verändert worden ſei: ſo ſtellten die Pelagianer die Frage ſo, Woher die Natur habe geändert werden können? Die Natur müſſe doch das in ſich gehabt haben, was ſie änderte; das, meinten ſie, müßten die katholiſchen zugeben.

---

[a]) Die Dürftigkeit der moraliſchen Anſicht, welche bei den Pelagianern zum Grunde liegt, beſteht wol darin, daß, indem man mit der Reflexion gar nicht bis in die Tiefe des chriſtlichen Bewußtſeins hinabſtieg, ſondern mehr bei der Betrachtung der äußerlichen Reſultate ſtehen blieb, ſich der Unterſchied verbergen konnte zwiſchen dem, was vor Chriſto und abgeſehn von ihm als Vermögen der menſchlichen Natur, und zwiſchen dem, was als Reſultat der Erlöſung erſcheint. Bisher hatte ſich die Reflexion über dieſe Region weniger erſtreckt. Schl.

Daß Auguſtin ſchon vor dieſem Streite dieſelbe Meinung von dieſem Punkte hatte über die Unfähigkeit der menſchlichen Natur zum gottwohlgefälligen ohne den Beiſtand des heiligen Geiſtes, ſieht man aus einer älteren Schrift an den Biſchof von Mailand Simplician, de diversis quaestionibus libri duo, Der Menſch ſei außer Stand dem göttlichen Geſez zu genügen, und brauche Hülfe dazu. Er dringt darauf, daß Gott auch das Wollen im Menſchen bewirken müſſe. Von der Prädeſtination ſagt er, daß Gott Menſchen erwähle, die erſt gerechtfertigt werden ſollten, er erwähle aus der massa perditionis. Ja er ſagt in dieſen Antworten, Indem er im Begriff geweſen, di Fragen zu beantworten, ſei es ihm durch göttliche Eingebung klar geworden, daß auch ſchon der Anfang des Glaubens ein Wirkung Gottes ſei. Die ſchlechte Schriftauslegung dabei ſcha det der Sache nicht. Seine Polemik gegen die Pelagianer ent wikkelte ſich alſo aus ſeiner ganzen Anſicht heraus, wie er nu immer das feſtgehalten, was er in de litera et spiritu ſagt Chriſtus ſei die göttliche Gnade, habe uns aber auch die Luſ und Liebe zum göttlichen mitgetheilt, und das ſei der Geiſt, de Unterricht der Buchſtaben. Da er aber dabei noch in der äuße ren Gerechtigkeit der Kirchenlehre befangen war und zwei Klip pen vermeiden mußte, konnte er ſich nicht ganz frei bewegen Daher machte er auch Conſequenzen, um ſeine Gegner in ei nachtheiliges Licht zu ſezen; ſo ſagte er gegen Pelagius erſte Brief, Es ſeien darin auch Irrthümer in Bezug auf die Trini tät, die ſchon von der Kirche entſchieden war; denn jeder thu der Dreieinigkeit Abbruch, der das gute, welches aus Gott iſt, nicht von ihm herleitete[a]).

Er machte den Streit, um die Kirche auf jede Weiſe von Irrthümern frei zu halten, auch äußerlich auf kirchlichem und bürgerlichem Wege durch Strafmittel, obgleich der Irrthum nur durch Widerlegung unterdrükkt wird. Auguſtinus ſchikkte den Spanier Oroſius von Hippo aus dem Pelagius nach Paläſtina nach, um den Hieronymus mit hineinzuziehen, obgleich beide Männer verſchiedener Meinung über den Urſprung der Seele waren. Hieronymus behauptet eine Erſchaffung der einzelnen Seelen mit dem Körper, womit freilich die Erbſünde ſchwer zu vereinigen war; Auguſtinus war Traducianer und behauptete die Abſtammung jeder Seele von der des Adam[b]). Hieronymus ging in den Streit ein, erklärte des Pelagius Lehre für origeniſtiſch und ſchrieb drei Bücher gegen ſie, freilich viel gehaltloſer als Auguſtinus. Um dieſe Zeit wurde die Synode gegen den Cöleſtius gehalten, von der Cöleſtius an den römiſchen Biſchof Innocentius appellirte; ein übles Beiſpiel, da er nicht zum römiſchen Sprengel gehörte. In Paläſtina kam die Sache durch Hieronymus vor den Biſchof Johannes von Jeruſalem. 415 Dieſer hielt bloß eine Verſammlung mit ſeinem eigenen Clerus, und in derſelben geſchah nichts weiter, weil man nicht lateiniſch verſtand; die Sachen waren nämlich lateiniſch geſchrieben. Pelagius konnte ſich ſehr gut rechtfertigen, aber die Ankläger zogen ſich hinter die Latinität zurükk, und es wurde

---

a) Dadurch konnte jeder irrende ein Antitrinitarier werden. Was aber Pelagius mit der Gottheit des heiligen Geiſtes machen will, ſehe ich nicht ein. Aus ſeinem Buche de fide Trinitatis Liber III. iſt nichts übrig. — Auguſtin ſelbſt vergleicht die Trinität mit Sein, Bewußtſein und Liebe; ſo nennt er auch den heil. Geiſt als dritte Perſon die Heiligkeit der beiden andern. Schl.

b) Ep. CXC. lehrt Auguſtin, Man dürfe eine Schöpfung der Seelen mit dem Leibe nur annehmen, wenn man ſie dabei begreiflich machen könne. Schl.

beſchloſſen, das ganze an Innocentius zu verweiſen und ſich nach ihm zu richten. Dem römiſchen Biſchof war die Sache ſehr willkommen, und er that, als verſtände ſich das von ſelbſt.

Indeß wurde in Paläſtina noch eine eigene Synode unter Eulogius von Cäſarea zu Diospolis gehalten, auf Veranlaſſung zweier abgeſezter galliſcher Biſchöfe, Hero und Lazarus, welche dorthin kamen und den Pelagius verklagten. Hier lehnte Pelagius mehrere Säze des Cöleſtius ab, die von ſeiner Anſicht wol nicht zu trennen ſind und die er auch mit leichter Mühe hätte rechtfertigen können, z. B. daß die göttliche Gnade im freien Willen, Geſez und Unterricht beſtehe und nicht zu einzelnen Handlungen ertheilt werde, ſonſt müßte ja die Gnade immer zurükkgezogen werden. Er behauptete auch den Saz, Daß den Menſchen die Gnade nach Verdienſt zuertheilt werde; denn wenn wir alles durch die Gnade thäten: ſo würde die Gnade und nicht wir überwunden, wenn wir ſündigten. Das erklärte er anderwärts ſo, Der Menſch bekomme die Gnade dadurch, daß er etwas für ſich ſelbſt verſuche, und auch Auguſtinus hatte ſelbſt frühe geſagt, daß nur der Hülfe erhalte, der auch freiwillig etwas verſuche. Deshalb wol behauptet Auguſtinus, daß Cöleſtius ſchärfer und offner, Pelagius feiner und ſchlauer ſei. Es wurde noch
416 eine Synode zu Carthago und eine zu Mileve in Afrika gehalten, wo man ſich beſonders mit Conſequenzen beſchäftigte. J ihren Verdammungsurtheilen, die ſie an Innocentius ſchikkten erklärte ſie, Es folge aus Pelagius Säzen, daß man zur Erlan gung des ewigen Lebens Gott nicht um Beiſtand zu bitten brauche und daß den Kindern die Taufe nichts dazu helfe. Pelagiu ſelbſt aber ſagt, Er habe immer behauptet, daß die Kinder de Taufe benöthigt wären.

Innocentius trat nun dem Urtheil der afrikaniſchen Kirch bei, und ſchloß Pelagius und Cöleſtius von der Kirchengemein ſchaft aus. Die Sache dauerte nicht lange. Pelagius rechtfertig ſich ſchriftlich, daß man ihm falſche Säze Schuld gegeben, un

Cöleſtius ging ſelbſt als epheſiniſcher Presbyter zum römiſchen Biſchof Zoſimus, des Innocentius Nachfolger ſeit 417. Die- 417
ſer rechtfertigte beide und erklärte Auguſtinus Theorie über die Erbſünde für eine unweſentliche Frage. Darin hatte er Recht. Man muß unterſcheiden die Lehre von der Unfähigkeit der menſchlichen Natur zum guten, abgeſehen von der Gnade in Chriſto, welche die Grundlage der occidentaliſchen Dogmatik iſt, und die Lehre von dem Anerben der Sünde, welche leztere ſchon auf einer beſtimmten Theorie von den Seelen beruht, die in einer Dogmatik nicht vorkommen kann und rein philoſophiſch iſt.

In Afrika kehrte man ſich an Zoſimus nicht, ſondern 418 418
wurde eine neue Synode zu Carthago gehalten und ein neues Anathema gegen Cöleſtius Säze ausgeſprochen. Die Synode iſt merkwürdig in Hinſicht des Anathematiſirens. Es war ſchlimm, daß man die Sache auf Adam zurükkgeſchoben hatte, auf ein altteſtamentliches Buch, wo keine eigentliche Lehre und Geſchichte war. Die Synode anathematiſirte alle, die behaupten würden, Adam ſei ſterblich geſchaffen, und die, welche die Abſtammung der Sünde von Adam in den neugeborenen leugneten. Sie anathematiſirte auch die Meinung, daß die Gnade bloß Erkenntniß, nicht auch erhöhter Wille ſei. Das iſt noch der einzige ordentliche Punkt. Das willkürlichſte iſt aber, daß ſie einzelne Exegeſen von Bibelſtellen der Pelagianer anathematiſirte. Gleichzeitig hatte man geſucht, ein Geſez vom Honorius gegen Pelagius und Cöleſtius und mehrere Anhänger auszuwirken. Es wurde das ein Reſponſum genannt und Honorius gebrauchte dazu einen kaiſerlichen Beamten, Valerius, Freund des Auguſtinus. Wie nun ein kaiſerliches Edikt erſchienen war, welches Pelagius und Cöleſtius aus Rom verbannte und ihre Anhänger in Anklageſtand verſezte, änderte auch Zoſimus ſeine Meinung und legte ſeine Erklärung ſeinen Geiſtlichen in einem Umlaufsſchreiben vor. Julianus, Biſchof von Eclanum in Campanien, aber mit achtzehn anderen, wahrſcheinlich italiſchen, Biſchöfen verweigerten

die Unterſchrift ſeines Circular-Anathema und erklärten, Sie könnten ſich nicht dazu verſtehen ein peccatum naturale anzunehmen und daß der Menſch in die Sünde geſtürzt werde, was doch geſchehe, wenn der Menſch darin geboren werde [a]). Sie waren eigentlich auch nur ſtreng antimanichäiſch, und würden nicht den Schritt gethan haben, wenn Auguſtinus nicht gerade den Streit auf dieſen Punkt geſchoben und ſo das Uebel ärger gemacht hätte.

Wir kehren zur inneren Entwikklung der Polemik zurükk. Auguſtinus hatte im Streite gegen die Manichäer behauptet, daß der freie Wille nicht licentia peccandi ſei, ſondern die Sünde im freien Willen ihren Urſprung habe, ſonſt ſei ſie keine. Jezt kam er mit ſeinem freien Willen ins Gedränge und ſuchte daher den Streit über dieſen Punkt zu vermeiden. Er knüpfte zuerſt die Sache an die Taufe an und ſagte, Wenn die Kinder nicht die Sünde in ſich hätten: ſo könnte man nicht ſagen, daß ihnen die Taufe nothwendig wäre. Er ſezte das alſo voraus als etwas allgemein einverſtandenes; in der Praxis war es freilich ſchon allgemein, in der Theorie noch neu. Nun ſagte er, Für die, welche die Taufe nicht empfangen haben, gäbe es keine Mittelſtraße; ſie ſeien nicht bei Chriſto, gehörten alſo dem Teufel [b]). Daher könne man nicht von einem bonum naturae reden wie Pelagius. Wenn man nun fragte, Wie Gott dabei zu rechtfertigen ſei, da mehrere Kinder ohne ihre Schuld ungetauft ſterben: ſo verbarg er ſich dahinter, daß das göttliche Verfahren ſelbſt die Gerechtigkeit ſei; man könne daher ihm keinen Vorwurf machen,

---

a) Dem Julian iſt die Erlöſung und die Taufgnade die Sündenvergebung und die Stärkung des guten Willens. — Die Einwendung des Julian, Warum Adam durch eine böſe Handlung das Vermögen zum guten verloren und nicht durch vorgängige gute Handlungen das Vermögen zu ſündigen, beantwortet Auguſtin ſchlecht durch unpaſſende Beiſpiele aus andern Gebieten. Schl.

b) Auguſtin beruft ſich auch auf den Exorcismus als einen Beweis, daß die Kinder dem Teufel angehören. —‚Merkwürdig iſt, daß er ſein Buch de peccatorum meritis et remissione zugleich das Buch von der Kindertaufe nennt. Schl.

wenn man die Urſache davon auch nicht begreifen könne. Pelagius behauptete, daß, wenn die Taufe die Erbſünde hier wegnehme, wenigſtens die Kinder getaufter Eltern müßten ohne Erbſünde geboren werden, weil jene nicht fortpflanzen konnten, was ſie nicht hatten; und wie Gott, der eigene Sünden vergebe, fremde Schuld zurechnen könne? Dies fand Auguſtin ſelbſt unwiderleglich, meinte aber, die Schrift ſei zu beſtimmt dagegen. — Ueberall ward hier die Perſönlichkeit einzeln genommen; allein dies war nicht das, was man ihm auf der andern Seite vorwarf. Auguſtinus, der auf Adam zurükkging, faßte nun die Differenz beſonders darin zuſammen, daß er fragte, Ob der Menſch durch das Beiſpiel oder die Anſtekkung Adams geſündigt habe? und lezteres trieb er ſo weit, daß er nach Römer V, 12 behauptete, daß alle Menſchen ſchon in Adam mitgeſündigt hätten.

Um eine Ueberſicht des Streits zu bekommen, müſſen wir das unrichtige auf beiden Seiten kennen lernen. Auguſtinus, der den freien Willen von der Concurrenz der Gnade entfernen wollte, gerieth auf die Härte, die ſich in ſeiner Prädeſtinationslehre ausſprach. Ausgehend davon, daß die Menſchen ſeit Adams Verſündigung eine massa perditionis bildeten, ſagte er, daß Gott aus derſelben ſich mehrere erwählte, über die übrigen ſei es ein gerechtes Gericht Gottes. Wenn man ihm einwendete, daß auch Chriſten abfielen: ſo ſagte er, Ihnen ſei nicht das donum perseverantiae gegeben; welche dies beſäßen, könnten nicht vom böſen überwunden werden, ſondern ihr Wille würde durch die göttliche Gnade indeclinabiliter und insuperabiliter getrieben. Ebenſo war es damit, daß er eine göttliche Vorherbeſtimmung zum Tode vermöge der Erbſünde ſezte. Darauf kam er, bloß um den Tod der ungetauften Kinder zu rechtfertigen, ganz über das Gebiet des Bewußtſeins, worauf der Begriff der Schuld nur bezogen werden kann, hinausgehend. Sehr ſchön beſeitigte er den Punkt, wenn man ſagte, Es ſei thöricht, Menſchen, die nicht das donum perseverantiae hätten, vor dem Falle zu warnen, indem er ſagte, Es komme hier nicht auf den Erfolg an; der Menſch müſſe es thun, weil er es nicht laſſen könne; ob es wirke oder nicht, hinge von der göttlichen Vorherbeſtimmung ab. — Ein anderer Abweg war der. Pelagius in ſeiner Beſchreibung des bonum naturae zählt die ſinnlichen Triebe, abgeſehen von ihrem Mißbrauche mit zu dieſem bonum. Auguſtinus konnte nun ſagen, Sie ſeien nur durch die Erbſünde verderbt worden, aber er behauptete, daß die ſinnlichen Begierden ſelbſt etwas ſündliches ſeien; es war das etwas verborgen manichäiſches. Er behauptet (de nuptiis et concupiscentia), daß die Ehe an ſich etwas heiliges und unauflöslich, die ſinnliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes aber nur als eine erlaßliche Sünde anzuſehen ſei. Ohne Sünde würde es keine Geſchlechtsluſt gegeben haben. Gegen den Pelagius ſagte er daher, Wenn man dächte, Adam habe im Paradies nicht geſündigt, nähme aber die Geſchlechtsluſt als gut: ſo heiße dies das Paradies mit Geilheit, Geburtsſchmerzen und Leichenbegängniſſen anfüllen. Es lag hierin alſo ſchon eine Vorliebe für die Mönchsenthaltſamkeit.

Den Pelagianern ihrerſeits — und hier iſt man nur in wenigen Punkten auf den Pelagius ſelbſt zurükkzugehen berechtigt — fiel, als Auguſtinus den Streit mit der Taufe anfing, daß die ungetauften verdammt ſein müßten, gar nicht ein, dieſe Sache bei der Wurzel anzugreifen und zu ſagen, Was die Schrift in der Taufe verheiße, bezöge ſich nicht auf die Taufe der Kinder, ſondern auf eine Taufe, die den Glauben, alſo Erkenntniß, vorausſezt. Sie waren hier zu feſt durch die kirchliche Praxis gebunden, und es blieb ihnen nichts übrig zu ſagen als, Die ungetauften würden nicht verdammt, ſie könnten aber auch nicht in das Himmelreich eingehen, zu deſſen Eintritt Chriſtus die Taufe eingeſezt hätte. Daher nahmen ſie ihre Zuflucht zu einem doppelten Zuſtande, Seligkeit und Himmelreich, das erſte bloß als Negation der Verdammniß. Hätten ſie dieſe nur nicht ewig geſezt: ſo wäre das eine richtige Vorſtellung geweſen. Die andere Auskunft von einer Beſſerung nach dem Tode war ihnen verſchloſſen wegen der Ewigkeit der Verdammniß a)). Sie ſagten ferner, daß eine göttliche Gnade, welche ſo feſt beſtimmt ſei wie die des Auguſtinus, ein Fatum ſei, wie die manichäiſche Theorie, wo die guten und ſchlechten Seelen ſo gemiſcht ſind, daß das gute nie die Oberhand bekommen kann; der Menſch könne danach die Sünde nicht vermeiden. Hierin liegt aber eine Blindheit des Pelagius; auf ein ſolches Fatum hätten ſie eben ſo gut kommen müſſen, wenn man ſie darauf geführt hätte, daß auf den menſchlichen Willen auch die äußern Umſtände den größten Einfluß hätten. Sie hätten dann müſſen im Willen eine abſolute Freiheit annehmen, wie Auguſtin ein abſolutes göttliches Dekret hatte.

Ein zweiter Fehler war: Indem die Pelagianer vom freien Willen des Menſchen ausgingen, dabei aber den Einfluß der göttlichen Gnade nicht leugnen wollten, ſtellten ſie die Sache ſo, Die göttliche Gnade ſei nicht ſo willkürlich, wie ſie Auguſtinus annehme, ſondern wo der freie Wille nur das gute anfange, habe er ſich des göttlichen Beiſtandes zu erfreuen; ſo könne geſagt werden, daß der Menſch durch die von ſeinem freien Willen ausgehende Thätigkeit ſich die göttliche Gnade verdiene. Im Willen und im guten Werke beſteht das Lob des Menſchen, die Möglichkeit aber des Wollens und Vollbringens kommt von Gott. Daraus kann man folgern, daß diejenigen, die zur Heiligkeit nicht gelangten, darum verdammt würden, weil ſie durch das nicht Gebrauchen des freien Willens die göttliche Gnade nicht verdient hätten. Danach war aber die göttliche Gnade entweder bloß Schein, oder ſie beſtand bloß im Unterricht und im Geſez, wie auch die Pelagianer annahmen. Damit ſtimmt jedoch die Erfahrung keineswegs.

---

a) Hieronymus wirft es dem Pelagius als einen unausſtehlichen Saz vor, daß am Tage des Gerichts die ungerechten und Sünder zum ewigen Feuer ſollten verdammt ſein. Schl.

So gingen beide Anſichten ſtatt ſich zu nähern immer wei
ter auseinander. Es war gut und auch nicht leicht zu vermei
den, daß Auguſtin es ſelbſt merkte, wie er in die Mitte geſtell
wurde zwiſchen dem manichäiſchen und pelagianiſchen, und da
katholiſche beiden gleich entgegengeſezt ſein müßte. Er ſagt (con
tra duas epistolas Pelagianorum), Der Manichäismus leugne
daß Gott Schöpfer aller Creaturen ſei; der Pelagianismus, da
Gott der Erlöſer jedes Alters ſei; weil nämlich die Pelagian
leugneten, daß alle ungetaufte verdammt würden: ſo leugnet
ſie auch, daß die Taufe die Bedingung zur Seligkeit ſei; w
ſie aber nicht zugaben. Die katholiſchen verwarfen beides. Hi
gegen konnte ihm der Pelagianismus einwenden, Nach ihm
Gott der Verdammer jedes Alters, da verdammt würde, w
nicht zur Seligkeit prädeſtinirt ſei. Ferner in Bezug auf d
freien Willen, Die Pelagianer behaupteten, auch die böſen M
ſchen hätten einen hinreichenden Willen das gute hervorzubri
gen; die Manichäer leugneten, daß der gute Menſch durch ſei
freien Willen böſe geworden ſei, die katholiſchen verwürfen b
des [a]). Zwei Conſequenzen, die beide Parteien nicht behauptet
Dagegen iſt die auguſtiniſche Lehre ganz die manichäiſche, d
wer das donum perseverantiae nicht habe, ſei auch nicht g
Wenn Auguſtinus ferner behauptete, daß die menſchliche Na
durch Adams Fall verdorben ſei: ſo ſagte der Pelagianismus
gegen, daß das gute in der menſchlichen Natur je länger
mehr wachſe auch ohne Chriſtum. Nahmen ſie das gute äu
lich, das Werk nicht die Geſinnung: ſo thaten das die kath
ſchen auch, Man müſſe milde Sitten, beſſere bürgerliche
nung, überhaupt die justitia civilis als ſolche Verbeſſerungen
menſchlichen Natur anſehen. Das behaupteten ſie von den

---

[a]) Jezt behauptete Auguſtin (ibid.), der freie Wille ſei nicht durc
Sünde untergegangen, ſondern zeige ſich noch, aber im Sündigen.
dem wollte er nicht zugeben, daß der freie Wille licentia peccand
Echt.

ſchen im allgemeinen, nicht von den verderbten Menſchen; ſie würden alſo die Conſequenzen des Auguſtinus nicht zugegeben haben. Auguſtinus verfiel ſo öfters in Sophiſtereien, wenn auch in unbewußte, in der Verwechſelung der Begriffe und im Vergeſſen, daß der Ausdruck bei ihm nicht bedeute, was er bei ſeinen bedeutet.

Wie haben wir nun den ganzen Streit anzuſehen, wenn in Conſtantinopel vom Hofe aus Geſeze gegen die Pelagianer erlaſſen wurden [a]), und ſelbſt Männer, die mit Pelagius übereinſtimmten, wie Theodorus von Mopſueſtia ſich beſtimmen ließen, Cöleſtius und Julian zu anathematiſiren? Theodorus behauptete, Es verſtände ſich exegetiſch von ſelbſt, daß Adam ſterblich geſchaffen ſei; ſechs Stunden nach ſeiner Schöpfung habe er geſündigt, und für dieſe werde ihn Gott nicht unſterblich geſchaffen haben. Es ſtände ja auch gar nicht da, daß die Strafe der Sünde die Sterblichkeit ſei, Gott ſage nicht, du ſollſt ſterblich werden, ſondern du ſollſt ſterben. Auch habe ja Gott dem Teufel die Unſterblichkeit gelaſſen.“ Dieſer verdammte beide Männer wahrſcheinlich wegen der Säze des Cöleſtius, daß das Geſez die Menſchen eben ſo gut hätte zur Seligkeit führen können wie das Evangelium, weil dadurch das Chriſtenthum als eine zufällige Anſtalt erſchien, und, daß das Chriſtenthum bloß im Unterricht beſtehe. Der Effect des ganzen Streites blieb aber in der lateiniſchen Kirche, und es entſtand in der griechiſchen gar keine ſolche Spaltung. Ein pelagianiſcher Kirchenlehrer, Anianus, als kirchlicher Ueberſezer aus dem griechiſchen ins lateiniſche bekannt, behauptete wol nicht mit Unrecht, daß alle Lehrer der griechiſchen Kirche ſeit Chryſoſtomus Pelagianer geweſen, weil ſie die göttliche Gnade und den freien Willen des Menſchen immer zu vereinigen geſucht. Die Sache konnte aber nicht da bleiben, wohin eine von den Parteien ſie geführt hatte.

---

[a]) Auf der Synode zu Epheſus (431) waren Cöleſtius und Pelagius anathematiſirt worden. Pelagius ſelbſt verſchwindet bald nach der Synode von Dioſpolis, Cöleſtius ward im ganzen griechiſchen Reich bei Hofe durch Marius Mercator verfolgt und von Theodoſius II aus Conſtantinopel nebſt Julianus verbannt. Schl.

Fragt man nun, welcher Zuſtand beſſer war, der in der griechiſchen oder der in der occidentaliſchen Kirche: ſo müſſen wir uns für die lezte erklären. Nur hier wurde es recht deutlich, daß ein eigenthümliches Heil in Chriſto ſei, welches jedoch nur darin liege, daß die Menſchheit eines Guten durch die göttliche Gnade in Chriſto fähig iſt, welches ſonſt nicht vorhanden iſt; wogegen in der griechiſchen Kirche das Bewußtſein, daß ohne Chriſtum die menſchliche Natur für die höheren Güter unfähig geblieben wäre, nicht klar wurde. In der griechiſchen Kirche abe blieb das ſtets dunkel und zeugt von einer Unfähigkeit zur dogmatiſchen Entwikklung, wie überhaupt das Talent der dogmatiſchen Reflexion ſich überwiegend in der lateiniſchen Kirche fixirte.

Auguſtins lezte Schriften gehen gegen die Semipelagianer, welche damals entſtanden, und den Saz ſo ſtellten, Got beſtimme die Menſchen vorher zur Seligkeit nach ihrem vorhergeſehenen Glauben oder Unglauben. Der auguſtiniſche Lehrbegriff war nachher in der calviniſchen, der ſemipelagianiſche in de lutheriſchen im Gegenſaz gegen jene und in der katholiſchen, de pelagianiſche in der armeniſchen Kirche herrſchend. Wir werde bei Gottſchalk noch einmal darauf zurükkehren.

Origeniſtiſche Streitigkeiten.

Wenn die pelagianiſchen Streitigkeiten rein ſpeculativ waren, die Hauptpunkte der chriſtlichen Lehre ins klare ſezen ſollten: ſo waren die origeniſtiſchen Streitigkeiten bloß aus eine perſönlichen und localen Intereſſe herrührend, die ihren Urſprun hatten im afrikaniſchen Mönchsweſen. In dieſem Welttheil beſonders in den Wüſten Aegyptens, hatte das Mönchsweſen ſeh überhand genommen. Zwei Parteien ſtanden ſich hier gegenübe die eine in einem Anthropomorphiſmus befangen, die andere den Lehren des Origenes folgend. Des Origenes Lehren waren immer fortgeſetzt worden durch Männer wie Euſebius Pamphili und Pierius; manche Lehren deſſelben waren indeß nach ſeinem Tode heftig angegriffen worden, z. B. von Methodius (ſt. 311), aber es war in der Kirche keine Idee davon ihn zu verketzern. 311 Jetzt hatte das Mönchsweſen indeß einen großen Umfang gewonnen, ſo daß man auch eine ähnliche Lebensart bei dem Clerus einzuführen ſtrebte. In der ägyptiſchen Wüſte hatte die Zahl der Mönche beſonders überhand genommen und bedeutenden Einfluß erlangt. Einige benutzten ihre Ruhe zu Studien der Wiſſenſchaften, andere aber ſuchten durch Kaſteiungen die Seligkeit; gegenſeitig nannten ſich beide Parteien Origeniſten und Anthropomorphiſten. Von Origenes war bekanntlich die wiſſenſchaftliche Bildung in Aegypten ausgegangen; die anderen konnten ſich Gott nicht anders als unter menſchlicher Geſtalt nach dem A. T. denken, und die Erklärungen des Origenes waren natürlich Ketzereien.

In demſelben Anthropomorphiſmus war Epiphanius*) befangen, und er machte zuerſt die Orthodoxie des Origenes verdächtig. Sein Werk wider die Ketzereien hat manche geſchichtliche Verdienſte, aber er hatte ſich in ſein Werk verliebt und eine beſondere Sucht nach Ketzereien bekommen, ſo daß ſein Buch ſehr vieles enthält, was nie exiſtirt hat; dabei war er von beſchränktem Verſtande. Daneben aber lebte er ſehr ſtreng und glaubte buchſtäblich, wodurch er ein großes Anſehn erlangt hatte. In den athanaſianiſchen Streitigkeiten hatte er einen heftigen Widerwillen gegen Origenes bekommen, und beſchloß ſein ganzes Anſehn gegen ihn zu gebrauchen. Auf ſeiner Reiſe nach Jeruſalem fand er Hieronymus im Kloſter zu Bethlehem, und

---

*) Er war 320 geboren als paläſtinenſiſcher Jude; Mönch und Freund des Hilarion ward er 367 Biſchof von Conſtantia auf Cypern. Schl.

machte deſſen Bruder gegen alle Kirchengeſeze in einem frem
Sprengel zum Diakonus, wodurch er ſchon mit dem Biſch
Johannes von **Jeruſalem** in Streit gerieth. Ferner tad
er den bloß gegen alle ſinnlichen Vorſtellungen gerichteten
des Origenes, daß auch der Sohn den Vater nicht ſehen kön
auf ſolche Art, daß Johannes ihn als einen Anthropomorphi
durchziehen konnte, und er geſtand hier beſchämt, daß ſein
thropomorphismus verdammlich ſei, aber ebenſo auf der and
Seite auch die Lehre des Origenes [a]), worüber ein allgeme
Gelächter in der Verſammlung entſtand. Durch ſein An
394 und Alter zog er indeß den **Hieronymus** auf ſeine Seite,
ſonſt ein großer Verehrer und Vertheidiger des Origenes g
ſen, jezt aber, aus natürlicher Inconſequenz und vielleicht d
das Anſehn des Epiphanius oder noch mehr durch Furcht b
gen, andere Saiten aufzog. So entſtanden Händel zwi
Epiphanius und Hieronymus gegen den Biſchof Johannes
Rufinus, welcher aus Italien dorthin gekommen war.
ſer, ein Mann von großer Gelehrſamkeit, vertheidigte den
genes, daß einiges tadelnswerthe nur Nebenſache ſei, an
wahrſcheinlich in ſeine Schriften eingeſchwärzt, da es a
ſicheren Stellen widerſpräche. Dieſer Streit wurde beſchwi
und brach wieder aus, als Rufin in Rom anfing auf
des Macarius den Origenes mit Abänderungen zu über
Hieronymus verfuhr wieder mit der plumpeſten Leidenſcha
keit, Rufin gemäßigter, die Sache gewann aber doch nich
Charakter einer kirchlichen Spaltung. Man wandte ſich
an **Theophilus**, der eben Patriarch von Alexandrien g
den war, und nun die Streitigkeiten ſchlichtete; man ve
ſich wieder.

---

a) Er zählte unter die Kezereien des Origenes auch die, daß Ad
göttliche Ebenbild verloren habe; wobei er ſelbſt es von der
über die Erde zu erklären ſcheint. Schl.

Theophilus iſt einer von den Männern, welche bei unleugbaren
geiſtigen Vorzügen der Kirche zur Schmach gedient
haben: Habſucht und Herrſchſucht beſaßen ihn ganz; die Gelder
zur Wohlthätigkeit verwandte er zu öffentlichen Bauten. Er
zuerſt machte Intriguen zum Hauptmotiv, um ſeine Zwekke zu
erreichen, er zuerſt hatte Geiſtliche als heimliche Geſandten am
kaiſerlichen Hofe, die dort ſeine Angelegenheiten führen mußten.
Anfangs hatte er ſich als Vertheidiger des Origenes gezeigt [a]),
bald aber fing er an ganz entgegengeſezt ſich zu erklären. **Iſidor**
nämlich, ſein vertrauter Presbyter, fing an ſich ſeiner Habſucht
zu widerſezen, und wollte ihm nicht ausliefern, was ihm
für die Armen übergeben worden war. Theophilus entſezte ihn
und ließ ihn vertreiben; Iſidor floh jezt in die libyſche Wüſte
und begab ſich als gebildeter Mann zu den origeniſtiſchen Mönchen,
und nun als dieſe Vorſtellungen für Iſidor machten, ſchlug
Theophilus um und wollte den Origenes mit Gewalt verkezern.
Er verdammte 400 auf einer Synode viele Lehrſätze des Origenes 400
und alle ſeiner Anhänger, verbot in Gemeinſchaft mit Epiphanius
das Leſen ſeiner Schriften [b]), und vertrieb die Geiſtlichen
eigenmächtig, welche er ſelbſt erſt eingeſezt hatte; dieſe (darunter
auch die vier langen Brüder) flohen nach Conſtantinopel
und verklagten den Theophilus. **Chryſoſtomus**, ſeit 398 398
Biſchof von Conſtantinopel, ſchrieb ſehr behutſam an Theophilus
und bat ihn, ſie wieder in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen

---

[a]) In Aegypten unter den nitriſchen Mönchen, welche meiſt nicht einmal griechiſch wußten und ſo grob ſinnlich waren, daß ſie wirklich meinten nicht beten zu können, wenn ſie ſich Gott nicht ſollten in menſchlicher Geſtalt denken, waren die 4 **langen Brüder** wakkere Forſcher und große Verehrer des Origenes; ihre Genoſſen verfolgten ſie und ſie wurden von Theophilus anfänglich gut aufgenommen. Schl.

[b]) Als er ſeine Synodalbeſchlüſſe nach Rom ſandte, trat **Anaſtaſius** (Biſchof von 398—402) ihm bei, geſtand aber, daß er vor der Ueberſezung des Rufin nichts vom Origenes gewußt habe; ſo weit waren größtentheils die Abendländer von der Quelle chriſtlicher Gelehrſamkeit entfernt. Schl.

und ſo ihrer unangenehmen Klage beim Kaiſer lieber zuverzu
kommen. Theophilus erzürnt, daß nicht einer ſeiner Vertraute
Biſchof zu Conſtantinopel geworden war, wie er es gewünſch
hatte, und der ſelbſt hatte den Chryſoſtomus zum Biſchof weihe
müſſen, antwortete hochmüthig; er hatte durch ſeine halboffizie
len Geſandten am kaiſerlichen Hofe erfahren, daß Chryſoſtomu
wegen ſeiner freimüthigen Predigten ſchlecht bei der Eudoria ſteh
Er hezte auch **Epiphanius** gegen Chryſoſtomus auf, um do
dem Origenianismus zu ſteuern. Epiphanius betrug ſich bi
wieder ſtolz und übermüthig, als aber die Sache endlich z
Sprache kam, zeigte er eine große Unkunde im Origenianism
und wußte eigentlich gar nicht, was er von Chryſoſtomus wol
So wurde er von der Feſtigkeit und Langmuth des Chryſoſ
mus und den vier langen Brüdern überwunden, ſtellte die K
chengemeinſchaft wieder her und reiſte ruhig nach Hauſe, unt
402 weges ſtarb er 402 [a]); Theophilus aber wurde wegen eigenmä
tiger Handlungen in Conſtantinopel angeklagt.

Johannes Chryſoſtomus war ein herrlicher Mann, v
von der damaligen großen Anſicht vom Prieſterthum angeſte
Er war als Schüler des Libanius ſehr bewandert in der Rheto
wandte aber bei ſeinem geraden und offenen Sinn die Bere
ſamkeit nie zur Schmeichelei an, ſondern um die aus dem J
denthum herübergekommenen Luſtbarkeiten und die übrigen U
ſeiner Zeit deſto beſſer zu rügen, wodurch er ſich freilich Fei
machte, an deren Spize die **Kaiſerin Eudoxia** ſtand. D
er hatte aus der attiſchen Beredſamkeit die derbe, gerade, de
kratiſche Manier geſogen und ſprach ohne Anſehn der Perſon.

Theophilus kam nun nach Conſtantinopel, wo er ſe
viel vorgearbeitet fand, und that gar nicht, als ob er der A
klagte und Chryſoſtomus auf des Kaiſers Befehl ſein Ri

---

[a] Er behauptete auch, Der heilige Geiſt ([illegible]) iſt nicht ein an
als Gott; er geht vom Vater aus und nimmt es vom Sohne. S

wäre, ſondern mit Hülfe mancher Geiſtlichen, gegen die Chryſoſtomus ſtreng geweſen, ging er darauf aus, Chryſoſtomus zu ſtürzen. Er weigerte ſich vor deſſen Gericht zu erſcheinen, und nahm dagegen Klagen gegen Chryſoſtomus an, hielt eine willkürliche Synode, eigentlich eine Zuſammenrottung zu nennen, und hier wurde Chryſoſtomas verurtheilt und abgeſezt. Unterdeß hatte die Verſammlung unter Chryſoſtomus den Theophilus verurtheilt, aber die Kaiſerin drang durch, Chryſoſtomus wurde abgeſezt und mußte die Stadt verlaſſen; Theophilus kehrte augenblikklich nach Alexandrien zurükk. Chryſoſtomus mußte indeß wegen Volksunruhen zurükkgeholt werden, er verlangte aber erſt eine Synode zu ſeiner Beſtätigung. Aufs neue erbitterte er aber die Kaiſerinn gegen ſich, dieſe ließ ihn nach neuen Unterſuchungen abſezen und exiliren. Er ſtarb in der Verbannung (407). 407 Man kann hier recht ſehen, wie, wenn ein tüchtiger Ränkeſchmidt, ein alter Schwachkopf und eine gekränkte Frau zuſammenkommen, alles verloren iſt.

Von Conſtantin an hatte der Einfluß des Hofes auf die Kirche immer zugenommen, ſo daß er ſogar auf häusliche Verhältniſſe von Mann und Frau ſich bezog, und daß ein allgemein angeſehener, mit Recht verehrter Mann dieſen Ränken unterliegen mußte. Die ganze griechiſche Kirche blieb im ganzen und einzelnen abhängig vom Hofe. Im Abendlande bildete ſich eine Gewalt durch beſtändig wiederholte, gründliche Anmaßungen und dadurch, daß, freilich auf unkirchliche und untheologiſche Weiſe, Parteien ſich um die Gunſt und Beiſtimmung des römiſchen Biſchofs bemühten.

Chryſoſtomus war das erſte und wol größte Opfer dieſes verfallenen Zuſtandes. Wol wenige Männer haben ſich als Biſchöfe ſo rein und ſo vollkommen bewieſen als er. Seine bedeutende ſchriftſtelleriſche Thätigkeit hat ſich an ſeinen Beruf geknüpft; alle Abhandlungen fallen in die Zeit ſeines Presbyteriums, und ſeitdem haben ſich alle ſeine ſchriftſtelleriſchen Werke auf ſein Amt bezogen, auch ſeine rein exegetiſchen Werke ſind Homilien. Als er nach Conſtantinopel kam, fand er den Arianismus in verſchiedener Geſtalt vor; er ſchrieb gegen die Eunomianer und hielt ſich am nicäniſchen Lehrbegriff [a]). In Beziehung auf die Streitigkeiten im Occident, den Pelagianismus, hat er den Charakter der griechiſchen Kirche bewährt, d. h. er iſt nicht tief eingedrungen und hat alſo die Dogmatik wenig gefördert. In ſeinen Reden kommen Ausdrükke vor, in denen er ſich der ſemipelagianiſchen Lehrart nähert. Er äußert in der 8ten Rede gegen die Eunomianer, „Chriſtus ſelbſt ſagt, das Sizen zur Rechten zu geben hänge auch nicht vom Vater ab, ſonſt würde es des Sohnes ſein, ſondern ob die um die Krone ſtreitenden ſie erreichten.“ Er wollte die Vorſtellung von der Willkür Gottes entfernen, hob daher den menſchlichen freien Willen zu ſehr hervor. Ebenſo in der 13ten Rede über die Bildſäule an das antiocheniſche Volk, „Gott habe dem Menſchen die Erkenntniß des guten eingepflanzt, die Ausübung überlaſſe er dem freien Willen.“ — An ſeiner Beredſamkeit iſt manches zu tadeln; im Charakter der ſpätern rhetoriſchen Schule lag, daß mancher unnüze Schmukk in der Rede war, und er hatte nicht das Zartgefühl Uebertreibungen zu vermeiden. Was beſonders unangenehm auffällt, iſt ſeine Art über das Abendmahl zu ſprechen, Dies ſchauderhafte Myſterium, Opfer u. dgl. So kehrte er in ſeinen Ausdrükken das myſteriöſe ſo heraus, daß die ſpäteren römiſchen Theologen bei ihm ſchon die Meßtheorie zu finden glaubten.

347 Er war ein Sohn des Secundus, 347 zu Antiochia geboren, und mit Theodorus von Mopſueſtia zuſammen bei

---

[a]) In den Predigten wider die Anomöer führt Chryſoſtomus vorzüglich lich aus, daß Sohn und Geiſt allein den Vater vollkommen erkennen. — Indem er in der 7ten Hom. wider ſie den Spruch „Nicht wie ich will, ſondern wie du willſt“ zum Beweiſe dafür anführt, daß der andere „Ich und der Vater ſind Eins“ nicht auf die Einheit des Willens gehe: ſo muß er Chriſto indirect einen doppelten Willen zuſchreiben. Schl.

Libanius als Heide, hernach als Chriſt mit ihm bei Diodor, Biſchof von Tarſus, der vorher Kloſtervorſteher bei Antiochia und ein Schüler des Euſebius von Emeſa geweſen war. Er war von Meletius 370 getauft und Vorleſer geworden, etwa von 374—380 unter den Mönchen geweſen, 381 von Meletius zum Diaconus gemacht, und 386 von deſſen Nachfolger Flavian zum Presbyter *), ſeitdem 12 Jahre Lehrer zu Antiochia, und nach Nectarius Tode wider ſeinen Willen nach Conſtantinopel geführt. Aus dieſer Schule geht auch ſeine exegetiſche Methode hervor; er iſt nicht ſo ſcharf wie Theodorus, der mehr hermeneutiſches Talent hatte, von dem wir aber leider nichts zuſammenhängendes mehr übrig haben. Chryſoſtomus hatte aber viel Geſchick in der praktiſchen Anwendung der Schrift, wobei er ſich vor dem unnüzen Allegoriſiren hütete und vom Wortverſtande ausging. Im dogmatiſchen Gebrauch der Schriftſteller hat er ſich nicht davon frei gehalten alles gegen die Kezer herauszukehren, um ſie durch Conſequenzen zu widerlegen. Sonſt ging er einen ſchlichten, geraden Weg in der Schriftbehandlung, nur zuweilen iſt er vom Zeitgeiſt nothwendig hiervon abgeführt. Sein biſchöfliches Anſehn hat er immer mit großem Muthe behauptet.

Er war durch eine bloße Erinnerung des Eunuchen Eutropius nach Conſtantinopel gekommen, er hielt ſich aber weiter nicht an denſelben, nur als Eutropius geſtürzt war und zu einer Kirche ſeine Zuflucht nahm, vertheidigte ihn Chryſoſtomus gegen die kaiſerlichen Soldaten. Der Kaiſer Arcadius war noch abhängig von den Hülfstruppen; ein Anführer derſelben, der Gothe Gainas, verlangte vom Kaiſer eine Kirche zum arianiſchen Gottesdienſt, was aber Chryſoſtomus aufs ſtandhafteſte verhinderte; das war die richtige Aufrechthaltung des biſchöflichen Anſehns ohne Miſchung in weltliche Dinge. Man kann ihm

---

a) Chryſoſtomus lobt in öffentlichen Predigten den Flavian und Diodor ihn, er wieder den Diodor. Schl.

nur zur Laſt legen, daß er eine zu große Vorſtellung von der prieſterlichen Würde hatte, und die Enthaltſamkeit ſelbſt für etwas ganz beſonders wichtiges hielt; man vergleiche ſein liber de sacerdotio, zu Antiochien geſchrieben, ehe er Diakonus wurde.

Hier knüpfe ich noch einige allgemeine Notizen über Hieronymus an. Er war zu Stridon 331 geboren, alſo älter XVI als Auguſtinus und Chryſoſtomus. In Rom war er Schüler des Donatus, 363 getauft ging er erſt nach Gallien, hielt ſich hernach in Aquileja auf, ſchiffte ſich 373 ein, um nach Jeruſalem zu reiſen, blieb in Antiochien bis 374 und hörte den Apollinaris in Laodicea, begab ſich dann in die Wüſte von Chalcis. Paulinus, Biſchof von Antiochien, weihte ihn 379 zum Presbyter, und hierauf reiſte er 380 nach Conſtantinopel zu Gregor von Nazianz, dann 382 mit Paulinus nach Rom, wo dieſer auf einer Synode als rechtmäßiger Biſchof von Antiochia anerkannt wurde, wo er im Auftrage des Damaſus ein Glaubensbekenntniß zur Unterſchrift für die Apollinariſten aufſezte und die Abfaſſung der lateiniſchen Ueberſezung begann. Er wirkte für das aſcetiſche Leben beſonders unter den Frauen, und 385 ging er nach Paläſtina; 393 und 394 beginnt ſeine ſchriftliche Bekanntſchaft mit Auguſtin.

Er verbeſſerte 383 zuerſt die lateiniſchen Pſalmen in Rom nach der LXX, ſpäter fing er an aus dem hebräiſchen unmittelbar zu überſezen, zwiſchen 390 und 405, und hatte darüber Händel mit Auguſtin und Rufinus. Er war der erſte, der ſich de Meinung von der Inſpiration der alexandriniſchen Ueberſe zung entgegenſtellte, dagegen hielt er die Schlechtigkeit des Aus drukks, z. B. bei Amos, mit der Inſpiration verträglich. Er e kannte die Differenz über die Offenbarung und den Hebräerbrief nahm aber doch beide an. Noch im Canon des Nicephoru (Saec. IX.) fehlt die Offenbarung und wird mit der Offenbarun Petri und anderem unter die ἀντιλεγόμενα geſtellt. Er wa wie Gregor von Nazianz der Anſicht, daß man nicht alle Thei der Bibel von allen leſen laſſen müſſe: ſo die Offenbarung, das Hohelied, die Geſchichte vom Fall und der Schöpfung. — Sein Charakter in ſeinen perſönlichen Verbindungen war ſehr heftig, z. B. ſein Betragen gegen Rufinus in den origeniſtiſchen Händeln; ebenſo zeigte er ſich auch gegen Johannes von Jeruſalem, mit dem er früher ſehr vertraut geweſen war. Eine ähnliche Rolle hat er in den apollinariſtiſchen Händeln geſpielt. Er hat ſich immer durch das, was in der katholiſchen Kirche galt, und durch Wünſche einzelner Perſonen, an denen ihm gelegen war, beſtimmen laſſen. Er hatte vertraute Freunde, die ihn immer in Verbindung mit der Welt erhielten. — Eigenthümlich iſt die Behauptung von ihm in ſeinem Briefe an Damaſus, Die ganze helleniſche Gelehrſamkeit verſtehe unter ὑπόστασις daſſelbe wie οὐσία; ebenſo die Erklärung der Stelle, Du biſt Petrus u. ſ. w. ſo, Daß Chriſtus der Fels ſei, und Petrus habe als Anſpielung auf ihn, weil er an ihn geglaubt, den Namen bekommen. Ebenſo ſagt er, Vermöge der Schlüſſel des Himmelreichs wüßten die Geiſtlichen, wer gebunden und wer gelöſt werden müſſe.

Eine merkwürdige Erſcheinung um dieſe Zeit war der Biſchof Syneſius von Ptolemais. Er war von Theophilus getauft, als er aber das Biſthum zu Ptolemais übernehmen ſollte, erklärte er, Er könne nicht alles vortragen, was die kirchliche Lehre verlange und auch nicht ſeine Ehre aufgeben. Theophilus erklärte, Dies ließe ſich recht gut mit ſeinem Biſthum vereinigen, und ſo trat er daſſelbe mit aufrichtiger Heterodoxie an. Als die origeniſtiſchen Händel begannen, ermahnte er Theophilus in einem Schreiben zur Milde gegen Chryſoſtomus, und behauptete dabei ſein biſchöfliches Anſehen ſo, daß er einen kaiſerlichen Statthalter wegen ſeiner Grauſamkeit aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloß.

Neſtorianiſche Streitigkeiten.

Zwiſchen Chryſoſtomus und Neſtorius ſindet eine große Aehnlichkeit ſtatt. Er war ein Syrer, Presbyter in Antiochia, 428 und wurde 428 Biſchof von Conſtantinopel. Er fing gerade wie Chryſoſtomus an mit ſtarkem Eifer gegen die Kezer und Heterodoxien, nur daß er nicht immer ſo rein beim Schwert des Wortes blieb. Daher erwekkte er ſich früher und mit mehr Grund Feinde als Chryſoſtomus. Die Veranlaſſung zu dem ganzen Streit war ſeine Polemik gegen den Ausdruk θεοτόκος von der Maria. Es waren ſchon früher in der conſtantinopolitaniſchen Gemeinde zwei entgegengeſezte Meinungen, ob Maria θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος ſei; das erſte war anticerinthiſch, das zweite antiarianiſch und antiapollinariſtiſch; ſo gab es einen doppelten Halt für beide Meinungen. Für den Gebrauch von θεοτόκος ſprach, daß dadurch alle Theorien von der ſpätern Vereinigung von Gottheit und Menſchheit in Chriſto verworfen wurden. Das richtige wäre nun geweſen, wenn man nur die Sicherſtellung der Lehre bezwekkte, den Ausdruk in Bezug auf die Schule näher zu beſtimmen, in der Praxis aber ſich nach dem zu richten, was dem damaligen Zuſtande angemeſſen war. Daher war es recht, daß Neſtorius den Ausdruk vermied, wenn ihn die beiden Gregore, Baſilius und mehrere gebrauchten. Dies fiel auf und Neſtorius ließ von einem Presbyter ſein Verfahren rechtfertigen, namentlich wegen Gefahr des Apollinarismus. Er hielt eine ſolche Vergötterung der Maria für heidniſch: jede Mutter gebäre τέκνα ὁμοούσια. Gewiß eine richtige Anſicht, daß man dem noch nahen Heidenthum keinen Vorſchub geben wollte; auch führten jene Lehren zum Apollinarismus hin, daß die menſchliche Seele in Chriſto an und für ſich nicht vollſtändig geweſen, ſondern das göttliche in ihm die Stelle des νοῦς vertrete; ſo müßte alſo die Gottheit mitgeboren ſein.

Der Streit aber entwikkelte ſich bei der gleicher Mitwirkung von rein äußerlichen Motiven wie beim Chryſoſtomus, und perſönliche Verhältniſſe gaben der Sache eine andere Wendung. Der Streit entzündete ſich zuerſt durch den bei Neſtorius in Anſehn ſtehenden Presbyter Anaſtaſius und einen Presbyter Proclus, welcher mit Neſtorius zugleich ſich um das Patriarchat beworben hatte; dieſer benuzte die allgemeine Verehrung der Maria, um das Volk gegen Neſtorius zu erbittern. Auf dem biſchöflichen Gebiete mußte die Sache anders angefangen werden. Cyrillus von Alexandria, Schüler und Neffe des Theophilus und ſeiner würdig, griff den Neſtorius in öffentlichen Reden und Schriften an, ohne ihn jedoch zu nennen, Weil er nicht die Maria θεοτόκος nenne, ſei er ein Anhänger des Photin und Paulus von Samoſata *). Er wußte auch dem Biſchof Cöleſtinus zu Rom zu ſchmeicheln, indem er ihm die Entſcheidung übertrug. Dieſer war gar nicht der Mann, einen ſolchen Streit zu entſcheiden, hielt aber eine Synode mit ſeinen römiſchen Biſchöfen, anathematiſirte den Neſtorius und trug dem Cyrill die Ausführung auf, gegen alle kirchliche Ordnung und Geſeze, was auch Neſtorius nicht kümmerte.

Cyrillus ſuchte zuerſt die andern Patriarchen gegen Neſtorius einzunehmen, hielt eine Synode zu Alexandria und ſezte 12 Anathematismen auf, welche dieſer unterſchreiben ſollte. Die Mönche wurden überall gegen Neſtorius aufgehezt, und es entſtand eine allgemeine Unruhe in der Kirche. Neſtorius ſezte eben ſo viel Anathematismen dem Cyrill entgegen. Cyrills Säze hatten alle die Form, Wer den einen Ausdrukk nicht brauchte und dafür den andern, ſei Anathema. Dabei wurden die Aus-

---

*) Neſtorius hatte geſagt, Man könne eher Gott den Vater θεοτόκος nennen, die Maria könne eher θεοδόχος heißen, „das göttliche in ſich aufgenommen habend.“ Cyrill korrigirte den Neſtorius grammatiſch, τίκτειν heiße gebären, und alſo müſſe Gott eher θεογεννήτωρ heißen. Schl.

drükke gar nicht logiſch einander gegenübergeſtellt und ſich gegenſeitig ausſchließend. Z. B.: Wer nicht in dem Einen Chriſtus eine Verbindung beider Naturen καθ' ἕνωσιν φυσικὴν annimmt, ſoll Anathema ſein. Der Ausdrukk ἕνωσις φυσικὴ war leicht zu verſtehen, wie ἕνωσις φύσεων, d. h. ſo, daß die beiden Naturen durch die ἕνωσις eine wurden; das konnte Neſtorius nicht zugeben, da er hier denſelben Saz wie gegen den Apollinaris einwenden zu müſſen glaubte, Man müſſe unterſcheiden in Chriſto das des Wachsthums fähige von dem ſich ſtets Gleichbleibenden, das wachſende menſchliche vom ewig gleichen göttlichen ſondern; wie, „Chriſtus nahm zu an σοφία," was eine vernünftige menſchliche Seele vorausſezt. Der andere Saz im Anathema Cyrills war, Wer nicht die ἕνωσις φυσικὴ zugebe, nur eine Verbindung zwiſchen göttlicher und menſchlicher Natur, nicht der Würde, der Macht und des Anſehens, der ſei Anathema. Da liegt eins dazwiſchen und es iſt keine Conſequenz darin; beide Naturen können gleiches Anſehn haben und doch nicht vereinigt ſein. Ein anderes Anathema war noch unverſtändiger: Anathema ſolle ſein, wer die Ausdrükke der Schrift von Chriſto ſo theile, daß er einige ausſchließlich bloß auf die menſchliche Natur bezöge und andere auf den λόγος; ſondern alle ſeien auf den ganzen Chriſtus zu beziehen. So hat er eigentlich nur eine Natur angenommen, und da konnte Neſtorius leicht ſagen, daß Cyrill die Praxis der ganzen Kirche gegen ſich habe. Ein anderer Saz war, Wer nicht bekennt, daß λόγος zugleich Gott und Menſch ſei, ſei Anathema. Das iſt ein bloßer Wortſtreit. Hiergegen war aber wieder die Praxis der ganzen Kirche; über υἱὸς θεοῦ war man uneinig geweſen, ob man es ſollte auf die göttliche Natur allein oder auch auf die menſchliche Natur beziehen, aber λόγος hatte man immer (λόγος ἐν ἀρχῇ in Analogie mit dem altteſtamentlichen) nur von der zweiten Perſon in der Dreieinigkeit verſtanden.

Eben ſo hatte Neſtorius bei der alten Frage, Ob Maria θεοτόκος oder ἀνθρωποτόκος ſei, ſich ſo erklärt, Chriſtus ſei ἄνθρωπος θεοφόρος (Gott mit ſich tragend). Das anathematiſirte Cyrill beſonders. Er glaubte, daß Neſtorius das göttliche und menſchliche in Chriſto immer von einander ſondern wolle, aber das war nicht ſeine Meinung; er meinte nur, Chriſtus ſei ein Menſch der Gott in ſich trage. Er hatte dafür zwei correſpondirende Ausdrükke, die das Ineinander von Beiden darſtellen, ἄνθρωπος θεοφόρος und λόγος σὰρξ γεγεννημένος. Man ſieht das auch aus einem Bilde, das Neſtorius oft gebraucht, Daß Jeſus der Tempel des λόγος ſei. So der λόγος gedacht, als das göttliche im menſchlichen wie in einem Tempel wohnend, und wenn man alles im Tempel geſchehende, den Tempeldienſt, als von Gott ausgehend denkt, ſo ließe ſich wol daran die vollkommene Darſtellung der Erſcheinung Chriſti anknüpfen.

Nun ging Cyrill in ſeinen Anathematismen auf Ausdrükke, die in ſich ſchloſſen, daß nach Vereinigung mit der menſchlichen Natur er die göttliche κατὰ σάρκα für leidensfähig erklärte, und anathematiſirte jeden, der nicht glaubte, daß das Wort den Tod erlitten; wieder gegen die allgemeine Stimme der Kirche. Nachher vertheidigte er ſich darüber ſehr ungeſchikkt, Er habe nicht gemeint, daß der λόγος nach der göttlichen Natur gelitten. Neſtorius aber hielt ſich an die alte Praxis ſeiner Vertheidigung, daß der λόγος allein von der göttlichen Natur ſtehe. Am ſpizfündigſten war ſein Anathema, Wer behaupte, daß derſelbe φύσει Gott und Menſch zugleich ſei, Anathema ſei. Dadurch wollte er feſtſezen, daß Chriſtus, als Eins angeſehen, nicht eine φύσις ſondern zwei φύσεις habe. Er meinte, Chriſtus ſei wol Gott und Menſch, aber nicht φύσει ſondern ἑνώσει. Da ἕνωσις von Cyrillus gebraucht war, ſo wollte er lieber den Ausdruk vermeiden, und συνάφεια gebrauchen, welches dem Cyrill nicht genau war, ſondern er behauptete, Neſtorius theile Chriſtum und nehme zwei Söhne an; Cyrill verſteht nämlich φύσις bald als Natur, bald als Perſon.

Indem man ſo immer auf neue zu erörternde Ausdrükke zurükging, wurde das ganze immer verwikkelter und mußte nur in einer Verwirrung enden. Neſtorius gebrauchte noch den tiefſinnigen Ausdrukk: Wer behaupte, daß das Fleiſch der göttlichen Natur fähig ſei, und wer bei der Vereinigung des λόγος mit dem Fleiſche eine örtliche Veränderung des göttlichen Weſens annehme, ſei Anathema. Cyrill ging darauf aus, jede διάστασις zwiſchen beiden Naturen aufzuheben und der göttlichen beizulegen, was der menſchlichen nach Raum und Zeit begegnet; das wollte Neſtorius vermeiden. — Dieſe Anathematismen und Contraanathematismen ſind der eigentliche Gehalt des Streits. Zwar berührte man darin gewichtige Punkte, ging aber nur auf Ausdrükke und Conſequenzmacherei aus, konnte alſo nichts im weſentlichen fördern, ſondern nur den Samen zu den Eutychianiſchen Streitigkeiten ausſtreuen.

Angeſehene Biſchöfe, wie Andreas von Samoſata und Theodoret, erklärten ſich gegen Cyrills Anathemata, daher wurde eine gemeinſchaftliche Synode ausgeſchrieben, die dritte 431 ökumeniſche (431) zu Epheſus. Der römiſche Biſchof ſchikkte aber bloß zwei Deputirte, der Kaiſer den Candidian als Commiſſarius hin, welcher ſich ſehr ſchwächlich benahm. Die Patriarchen und Metropoliten brachten Biſchöfe aus ihren Sprengeln mit, ſoviel ſie wollten, wer alſo die meiſten mitbrachte, hatte das Uebergewicht. Cyrill brachte 60 Biſchöfe, der Biſchof Memnon von Epheſus, Cyrills Freund, 40, Neſtorius 16; wahrſcheinlich waren die meiſten ſchon gegen ihn geſtimmt, und Memnon ließ den Neſtorius in keine Kirche. Der Patriarch Johannes von Antiochia fehlte noch; er hatte ſich gegen Cyrill erklärt, Cyrill eröffnete aber eigenmächtig das Concilium ehe dieſer ankam. Candidian erklärte dies für ein geſezwidriges Benehmen und warnte den Cyrillus; Neſtorius hielt ſich auch an die kaiſerlichen Geſeze, aber Cyrill kehrte ſich nicht daran.

Es wurden nun die Schriften Cyrills vorgeleſen und aufgenommen, Neſtorius excommunicirt und Cyrill ſchikkte dies als Beſchluß dem Kaiſer. Neſtorius und der kaiſerliche Commiſſar erklärten es aber für ungültig; Johannes kam hierauf an, und da die Synode vorüber war, hielt er ſelbſt eine neue. Er anathematiſirte Cyrills Säze als apollinariſch und arianiſch, ſezte ihn und Memnon ab, und berichtete dies dem Kaiſer; des Neſtorius erwähnte er gar nicht, was damit zuſammenzuhängen ſcheint, daß dieſer ſeine Gunſt verloren. Der Kaiſer erklärte alles geſchehene für ungültig und verlangte, daß nun eine neue gemeinſchaftliche Synode gehalten werden ſollte. Nach Ankunft der römiſchen Bevollmächtigten bekam aber Cyrill wieder Muth und die alte Synode hielt wieder Sizungen. Johannes erſchien dort nicht, die römiſchen Deputirten beſtätigten im Namen Cöleſtins das frühere Urtheil, und auch Johannes wurde mit den ſeinigen excommunicirt. Nun ſezte der Kaiſer Neſtorius, Cyrillus und Memnon ab. Abgeordnete von beiden Seiten legten ihm die Sache zu Chalcedon vor; der Kaiſer löſte die Synode auf, Neſtorius blieb abgeſezt und wurde in ſein Kloſter verwieſen, Cyrillus und Memnon durften ihre Biſthümer wieder annehmen. Natürlich war es dem Kaiſer um das dogmatiſche nicht zu thun, Neſtorius aber hatte keine Gunſt bei Hofe, und Cyrill ſoll die Mönche gegen Neſtorius aufgewiegelt auch Beſtechungen in Conſtantinopel und Chalcedon gebraucht haben. In der Sache ſelbſt war nichts entſchieden; die ſtrengen Morgenländer blieben dabei Cyrills Säze zu verkezern, da er den θεὸς λόγος nach ſeiner Menſchwerdung für leidensfähig erklärte, ſo Alexander von Hierapolis, Andreas von Samoſata, Helladius von Tarſus. Theodoret tadelte vorzüglich ſeine Perſönlichkeit, und beharrte darauf, daß Cyrill noch nicht genug gethan habe, um die Kirchengemeinſchaft mit ihm zu halten, und daß man nicht dürfte in Neſtorius Verbannung willigen. Der Kaiſer ſuchte nun die Einigkeit herzuſtellen; Johannes von Antiochia gab zuerſt nach, und trat der epheſiſchen Synode bei, nachdem Cyrill einiges in ſeinen Säzen geändert und erklärt hatte, Er habe in ſeinem Eiſer gegen Neſtorius vielleicht etwas zu viel geſagt. Er erkannte den Unterſchied beider Naturen nach der Vereinigung an, nahm es jedoch nachher unvermerkt wieder zurükk und lehrte, „Eine Natur des θεὸς λόγος, welche Fleiſch geworden war,“ daß nach der Vereinigung der Naturen nur Eine Natur des Sohnes vorhanden ſei.

Auf dem epheſiniſchen Concil war auch ein Kanon verdammt worden, der ſich nachher auswies als von Theodorus von Mopſueſtia herrührend, der 428 oder 429 geſtorben war. Daraus entſtanden nach ſeinem Tode neue Streitigkeiten über ſeine Rechtgläubigkeit, beſonders von Rabula von Edeſſa angefacht; der Streit dauerte über 100 Jahre, und auf der fünften ökumeniſchen Synode wurden beide Theodorus und Origines verkezert. Theodorus war wie Neſtorius antiapollinariſtiſch, und proteſtirte gegen jede Theilung Chriſti. Er behauptete, Wenn Jeſus ein vollſtändiger Menſch war: ſo muß man ſich hüten zu ſagen, es gebe zwei Söhne Gottes, und kann wol nur ſagen, daß θεὸς λόγος und Jeſus, den jener angenommen, unzertrennlich verbunden ſeien. Er nahm an die Einheit der ὑπόστασις in der Zweiheit der Naturen. Die Ausdrükke waren ſehr unbeſtimmt, und Cyrillus wußte nicht recht was er unter φύσις meinte, bald die Perſon, bald die Natur. Der Kaiſer verbot es für jezt einen ſo angeſehenen Kirchenlehrer wie Theodorus noch nach deſſen Tode zu verkezern [a]).

Neſtorius blieb abgeſezt, wurde nach der Oaſe bei Aegypten
440 exilirt und ſtarb im Elende nach 440. Von der antiocheniſchen Kirche waren einige dem Cyrill beigetreten, andere nicht; der Hof verfolgte die lezteren; ſie flohen nach Perſien, und ſo

---

a) Auf den Rabula folgte Ibas ein Verehrer des Theodorus. Deſſen Partei wurde aber 489 verfolgt und nach Perſien vertrieben; ſie nahm in der Folge wirklich Einen Chriſtus an aus zwei Naturen und zwei Perſonen. Schl.

wurden die perſiſchen Chriſten *Neſtorianer* genannt. Der Hof hatte ſich darauf geſezt die Neſtorianer zu verfolgen, der Name war im römiſchen Reiche verhaßt, und ſchon darum wurden ſie in Perſien ſo genannt aus Feindſchaft gegen die Römer.

Der erwähnte *Theodoret*, ein Schüler des Theodorus von Mopſueſtia, nennt ſich einen Schüler des Diodor von Tarſus, was er im eigentlichen Sinne nicht iſt, da dieſer gleich nach ſeiner Geburt (394) ſtarb, er that es aber um ſeine Exegeſe von ihm, nicht von ſeinem Lehrer Theodorus, abzuleiten. Er gehört offenbar zu den gelehrteſten Theologen ſeiner Zeit. Seine Exegeſe beſteht zwar nicht in Homilien, iſt aber doch in Chryſoſtomus Manier. Seine hiſtoriſchen Arbeiten ſind die ſchwächſten; in ſeinem Verzeichniß über die Kezereien herrſcht eine rhetoriſche Polemik, und man vermißt die erſten ſicherſten Quellen; ähnlich iſt ſeine Geſchichte. Seine exegetiſchen Arbeiten enthalten viel Schäzbares und gehen aus einer lebendigen Kenntniß der griechiſchen Sprache hervor. Grotius hat ihn faſt überall zum Grunde gelegt.

Eutychianiſche Streitigkeiten.

Zu den neſtorianiſchen Händeln gehören genau die *eutychianiſchen Streitigkeiten*. In Neſtorius Theorie war eine Lokkerheit in der Verbindung zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur, in Cyrill's eine Vermiſchung beider; die Urſache des Streites war immer das Bedürfniß ein drittes anzunehmen, das in der Mitte läge. Die urſprüngliche Veranlaſſung des Streites war unbedeutend, und die Art, wie er geführt wurde, tadelnswerth, aber es ſind doch allgemein geltende Formeln über das göttliche und menſchliche in Chriſto feſtgeſezt worden. *Eutyches*, Abt eines Kloſters bei Conſtantinopel, Gegner des Neſtorius und Cyrills Freund, und wie man ſagt der Anſtifter aller Mönchsbewegungen in Conſtantinopel zu deſſen Hülfe, wurde vom Bi-

ſchof Domnus von Antiochia des Apollinarismus beim Kai-
ſer angeklagt, weil er die Gottheit und Menſchheit Chriſti Eine
Natur nenne. Vorgeladen auf eine Synode zu Conſtanti-
448 nopel (448) und von Euſebius von Dorylaeum verklagt, wollte
er anfangs nicht erſcheinen, da er als Mönch ſein Kloſter nicht
verlaſſen dürfe. Endlich kam er doch, und läugnete nun die per-
ſönliche Vereinigung zweier Naturen, und ſagte, Es wäre nur
Eine Natur nach der Vereinigung, nämlich die des Fleiſch und
Menſch gewordenen Gottes; ſo ſei Chriſtus von Maria geboren
vollkommen Gott und Menſch; das Fleiſch Chriſti ſei nicht glei-
ches Weſens mit dem unſrigen. Demnach fiel alles vorbildliche
in Chriſti weg, eine wichtige und bedenkliche Sache, daher war
die allgemeine Entſcheidung dagegen. Er und alle, die mit ihm
umgehen würden, wurden verdammt; das war eine ganz neue
Form, interdicere aqua et igne.

In Eutyches Aeußerungen iſt es löblich, aber nicht conſequent gehalten, daß er erklärte, Niemand ſolle ihn bewegen, φυσιολογεῖν τὸν θεὸν, „Gott als eine Natur zu beſchreiben.“ Es ſcheint, daß er einen geſunden Widerwillen gehabt habe, das Wort φύσις aufs göttliche Weſen anzuwenden; alsdann hätte er aber, anſtatt daß er behauptete, daß nach der Vereinigung die Gottheit und Menſchheit Eine Natur ſei, vielmehr ſagen ſollen, die Natur ſei das menſchliche nur von θεὸς beſeelt. Aber damit ſtimmt ein anderer Ausdrukk von ihm nicht überein, Vor der Vereinigung habe Chriſtus zwei Naturen gehabt; was aber nicht ſein kann, da die menſchliche Natur Chriſti als beſondere vorher nicht exiſtirte. So war er ſich nicht klar: er ging auf Cyrill's Seite, ohne daß er wußte was die Differenzen eigentlich ſagten; er hatte alſo nur einen richtigen Inſtinkt.

Eutyches verklagte nun den bei Hofe nicht beliebten Biſchof Flavianus von Conſtantinopel nebſt 33 Biſchöfen, wandte ſich an die Biſchöfe von Jeruſalem und Antiochia und bat ſie, ihn in der Kirchengemeinſchaft zu behalten. Flavian wandte ſich dagegen an den römiſchen Biſchof Leo; das war freilich eine Allianz, die ſeit langer Zeit in der kirchlichen Politik unerhört war. Der Kaiſer Valentinian hatte den römiſchen Biſchof über alle abendländiſchen Biſchöfe geſezt; und Leo Biſchof von Rom machte deshalb immer mehr Anſprüche, und wollte ſein Anſehn auch im Orient geltend machen. Er verlangte daher, Flavian hätte die Sache vor ihn bringen ſollen; dieſer theilte ſie ihm aber bloß mit, damit er der kanoniſchen Abſezung des Eutyches beitrete. Als Eutyches an Petrus Chryſologus von Ravenna ſchrieb und ſich beklagte, traute ſich dieſer nichts in Glaubensſachen zu entſcheiden und wies ihn an Leo. Unterdeſſen war in Alexandrien Dioscorus Patriarch geworden (444), der die Partei 444 des Cyrillus und Eutyches nahm. Er war genau von dem Stande der Dinge in Conſtantinopel unterrichtet, trat in Alexandrien ſehr dreiſt auf, anathematiſirte den Theodoret, ſezte Eutyches geradezu in ſeine Würde wieder ein, und hob die Kirchengemeinſchaft mit Flavian auf.

Der Kaiſer Theodoſius II. rein auf Eutyches und Dioscorus Begehren, indem Flavian nur Beſtätigung und Ausführung ſeines Urtheils verlangte, ſchrieb eine neue Synode nach Epheſus aus. Auf derſelben ſollte nur eine beſtimmte Zahl ſein; dem Dioscorus geſtattete der Kaiſer 10 Metropoliten und 10 Biſchöfe, (449) übertrug ihm den geiſtlichen Vorſiz, und beſtimmte, daß die 449 früheren Richter des Eutyches als im Voraus partheiiſch nicht zugegen ſein ſollten, obwol Dioscorus ebenſo partheiiſch war. Den Theodoret getraute man ſich nicht vollſtändig auszuſchließen, aber er ſollte nur dann Zutritt zur Synode erhalten, wenn es die ganze Verſammlung wünſche, was unwahrſcheinlich war. Das Concil beſtimmte, daß alle, die Zuſäze zum Symbolum Nicaenum gemacht hätten und machen würden, kein Recht haben ſollten zu widerſprechen; das Urtheil hierüber bekam Dioscur. Leo der Große, von Dioscur vernachläſſigt, ſchloß ſich an Flavian an, und ſchikkte an ihn ein großes dogmatiſches Schreiben, welches gute Kenntniß der Sache verräth, wenn es auch ſonſt nichts neues enthält, und worin er behauptete, die novitas creationis ſei nicht der proprietas generis humani in den Weg getreten, ſondern der heilige Geiſt habe nur die reine Jungfrau fruchtbar gemacht. Die wunderbare Geburt thue der weſentlichen Gleichheit der menſchlichen Natur keinen Eintrag. In der ganzen vollkommnen Natur des Menſchen iſt der wahre Gott geboren worden; jede von beiden Naturen that in der Gemeinſchaft mit der andern was ihr eigen iſt.

Leo hätte dieſes Schreiben gern für kanoniſch erklären laſſen, es durfte aber nicht einmal vorgeleſen werden. Eutyches wurde losgeſprochen, Flavian abgeſetzt, desgleichen Theodoret als Neſtorianer, Ibas von Edeſſa und Domnus von Antiochia; verdammt wurde die Lehre von zwei Naturen in Chriſto nach der Vereinigung, jedoch nicht durch einen ausdrükklichen Kanon; Cyrill ganz kanoniſirt. Leo's Abgeordnete richteten nichts aus, und er hielt hierauf zu Rom eine Synode, nannte die epheſiniſche latrocinium Ephesinum; ſelbſt die Griechen nannten ſie nachher σύνοδος λῃστρική.

Leo trug nun auf ein allgemeines Concil an, Dioſcorus that
450 Leo in den Bann. Theodoſius II. ſtarb 450, und Marcian,
Gemahl der Pulcheria, welcher dem römiſchen Biſchof ſehr zugethan war, ſchrieb ein ökumeniſches Concil nach Nicaea aus
451 (451), verlegte es aber nach Chalcedon. Leo's Deputirte hatten nebſt den kaiſerlichen Commiſſarien den Vorſitz als Repräſentanten des erſten Patriarchen. Die epheſiniſche Synode wurde für ungültig erklärt, aber Leo's Abgeordnete laſen ein Edikt vor, das den Dioſcorus als Verletzer der kaiſerlichen Geſeze und weil er auf die Vorladungen nicht erſchienen, abſezte, und der Synode darüber zu beſchließen und einzuſtimmen befahl. Viele Beſchwerden waren auch aus Alexandrien über ihn eingebracht über Raubſucht, Gewaltthätigkeit und Unzucht, die er nicht zu widerlegen wagte, aber darauf hatte man gar nicht einmal Rükkſicht genom-

men. Jene abgeſezten Biſchöfe wurden wieder eingeſezt; Flavian war geſtorben, Theodoret wurde unter vielem Gezänk und Widerſpruch der cyrilliſirenden ägyptiſchen Biſchöfe, die nur ἐκ δυοῖν φύσεων nicht ἐν δυοῖ zugeben wollten, reſtituirt, aber er mußte das Anathema des Neſtorius unterſchreiben, obwol er in drei früheren Dialogen ſich ganz neſtorianiſch bewieſen hatte. Dieſe Dialoge waren zur Zeit, als der Hof ſich für Eutyches erklärte, verdammt worden. Er gebrauchte darin von der Vereinigung beider Naturen die Prädicate ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος und ἀπαθής. Das erſte bezieht ſich darauf, daß die menſchliche Natur, wie von Neſtorius, dargeſtellt wurde als ein Tempel, der die unveränderte Gottheit in ſich aufnimmt; ἀσύγχυτος, daß jede Natur ihre Eigenthümlichkeit behalte, die Perſon aber das eigene von beiden gemeinſchaftlich habe, und ἀπαθής, daß auch nach dieſer Vereinigung die göttliche Natur nicht leidensfähig ſei, der Tod könne ebenſo wenig von der Gottheit verſtanden werden als das Begräbniß von der Seele *). Wenn man dieſe Dialogen geleſen, kann man zwar nicht ergründen, wie er habe den Neſtorianus verdammen können, und wenn ſie nicht ganz in ſeinem Stil wären, möchte man dieſes Umſtandes wegen an ihrer Aechtheit zweifeln. Aber es iſt ein Unterſchied in der Art, wie er über den Neſtorius und wie er über den Eutyches ſpricht; er geht in den Neſtorius nicht tiefer ein, und verdammt an ihm nur das ihm fälſchlich Schuld gegebene, daß er die Gottheit Chriſti vermiſchte. Das war eine Unredlichkeit im Geiſte dieſer Zeit, und man muß bekennen, daß Neſtorius ſchon damals lange todt war.

Auf der Synode hatte man keinen Muth gehabt eine Glaubensformel feſtzuſezen, aber nach Abmachung dieſer Perſönlichkeiten drangen die kaiſerlichen Commiſſarien unaufhörlich darauf, und man machte einen Ausſchuß aus der Synode, welcher ſie entwerfen mußte. Man legte das Schreiben Leo's an Flavian

---

*) Theodoſius befahl 448 die Verbrennung dieſer Schrift.

zum Grunde, und hiernach war die Formel dieſe: Zwei φύσεις ſind in Chriſto zu einer ὑπόστασις und einem πρόσωπον verbunden, ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως, (gegen Cyrillus und Eutychus gerichtet) ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως (gegen Neſtorius): Dieſe Formel iſt ſymboliſch geblieben auch für die reformirte Kirche. Eutyches ſtarb wahrſcheinlich bald darnach, Dioscur wurde nach Cappadocien verbannt, wo er im Exil zu Gangra 454 ſtarb. Die Eutychianer ſollten aus allen legitimen Verhandlungen wegbleiben, keine Klöſter- und Mönchsgeſchäfte treiben und erblos ſein.

Ruhe war aber ſo nicht erreicht: ein paläſtinenſiſcher Mönch, Theodoſius, wüthend daß die Synode das ἐν δύο φύσεσιν ſtatt ἐκ δυοῖν zugegeben hatte, verurſachte einen völlig bewaffneten Aufruhr, ließ den Biſchof Juvenalis nicht wieder in Jeruſalem hinein und ſich zum Biſchof wählen, ſezte einen neuen Klerus ein und dergl., wurde aber wieder vertrieben. Die Wittwe des Kaiſer Theodoſius, Eudoxia, welche in Jeruſalem wohnte, wurde Dioscurs Beſchüzerin, weil Pulcheria ſeine Gegnerin war; ſo traten alſo die Frauen aktiv in der Kirche hervor. Die Mönche hatten ſchon öfter das jüdiſche Zelotenrecht auszuüben geſucht, wie ſie aber um eine ſolche ſpizfindige Formel ſo erhizt ſein konnten, läßt ſich nicht verſtehen, da ihre Richtung eigentlich ganz praktiſch war. Wir ſehen einen ganz krankhaften Zuſtand in der Kirche, ſo wie auch der ganze Staat in einem ſolchen war. Zu Alexandria beſtand auch eine Spaltung; an die Stelle des Dioscorus war Proterius erwählt worden, aber ein cyrilliſch geſinnter Presbyter Timotheus Aeluros bildete ſich eine Partei,
457 anathematiſirte 457 nach Marcians Tode die Synode, der Patriarch wurde in einem Auflaufe ermordet, Timotheus aber
460 endlich 460 nach Cherſon verwieſen. Ueberall waren Unruhen;
458 Kaiſer Leo I. verordnete (458) Metropolitanſynoden über die Synode von Chalcedon und über dieſe kleine Spaltungen. In den meiſten Provinzen zeigte ſich eine große Uebereinſtimmung für die

Synode (1600 Biſchöſe) und gegen die ſchismatiſche Partei. Die Biſchöſe von Pamphylien fügten indeß hinzu, es ſei nicht nöthig andere Formeln zu verkezern, z. B. ἓν. ἐκ δυοῖν, welche doch auch richtig ausgelegt werden könnten. Auch wollten ſie den Streit von den Gemeinden ab auf die Schulen verweiſen, und einen Unterſchied machen zwiſchen allgemeinem kirchlichen Bekenntniß und theologiſcher Erkennungsformel gegen die Kezer; dieſe Weisheit war aber zu neu und man war gewohnt die Leidenſchaften der Maſſe wirken zu laſſen.

Als nach Leo's I. und II. Tode der Kaiſer Zeno von Baſiliscus (476) entthront war, ſtand an der Spize des Reiches 476 ein Mann, der gerade wieder die entgegengeſezte Meinung von dem Streit hatte. Leos Schreiben an Flavian und die Synode von Chalcedon wurde vom Kaiſer anathematiſirt, Timotheus Aeluros wieder in Alexandria eingeſezt. Doch dauerte auch ſein Regiment nicht lange, Zeno retablirte ſich 477, und ſezte alles wieder 477 in den Stand. Aber während dieſer Unruhen waren die Monophyſiten ſehr mächtig überall geworden. Man kann ſich hier nicht verbergen, daß eigentlich die ganze arianiſche Anſicht ſich in die monophyſitiſche hinein flüchtete, die Lokalitäten wurden nur verborgen gehalten; daher iſt das plözliche Wachſen dieſer Partei zu erklären. Dem Zeno war es nun ſehr um die Einheit der Kirche zu thun, er veranlaßte alſo, daß Acacius von Conſtantinopel und Petrus Mongus von Alexandria, ein Monophyſit, ſich mit einander vereinigten. Zeno wollte durch ein Circularſchreiben (ἑνωτικόν) den Frieden herſtellen (482). Die 482 drei erſten ökumeniſchen Synoden mit völliger Verſchweigung der zu Chalcedon wurden beſtätigt, ebenſo die Verdammung des Neſtorius und Eutyches, die Anathematismen Cyrills für rechtgläubig erklärt und die doppelte ὁμοουσία beſtätigt, daß Chriſtus der Gottheit nach dem Vater ὁμοούσιος ſei, und der Menſchheit nach uns, aber in der völligen Einheit der Perſon, ſo daß die Wunder und Leiden, jene der ὁμοουσία mit dem göttlichen, dieſe der mit dem menſchlichen angehörend, einem Subjecte unvermiſcht und ungetrennt zukommen. Dann aber hieß es wieder eutychianiſch, Einer aus der Dreieinigkeit ſei Fleiſch geworden; aber man machte wieder die Einſchränkung, Es ſei die Dreiheit dabei Dreiheit geblieben und keine Vierheit geworden. Der homouſiſch eingeborene Sohn, der aus dem heiligen Geiſt und der Jungfrau Fleiſch geworden, ſei Einer und nicht Zwei. Die Redensart ἐν δυσὶ φύσεσι wurde vermieden, das Schreiben des Leo wurde nicht erwähnt, ebenſo die Verdammung des Dioscorus. — In Alexandria wurde, nachdem Petrus Mongus das Henotikon angenommen, die Kirchengemeinſchaft zwiſchen Katholiken und Monophyſiten hergeſtellt, nur die ſtrengen Eutychianer waren damit unzufrieden und ſchloſſen ſich aus; ſie wurden Ἀκέφαλοι genannt, weil ihr Biſchof nicht mit ihnen, ſondern in die Vereinigung eingegangen war.

Bald darauf entſtand ein Streit, welcher ſehr plebejiſch wurde durch einen monophyſitiſch klingenden Zuſaz, der von Cyrill herſtammte: τρὶς ἅγιος ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν, als wenn die Dreieinigkeit gekreuzigt wäre. Andere wurden erbittert, daß das Henotikon vom chalcedoniſchen Concil gar nichts erwähnte, und Felix, Biſchof von Rom, verdammte das Henotikon; gegenſeitig excommunicirten ſich der römiſche und conſtantinopolitaniſche Patriarch. So ging nun dieſer Streit auf des Felix Nachfolger Gelaſius über, dem unter Odoacer und Theoderich der Muth gewachſen war, ſo daß er drohte dem Kaiſer Anaſtaſius die
518 Kirchengemeinſchaft aufzukündigen. Nach Anaſtaſius Tode (518) kam Juſtinus und hernach Juſtinian auf den Thron. Juſtin ſchloß einen entehrenden Vergleich mit dem römiſchen Biſchof
519 (519), Acacius, der unterdeß geſtorben war, mußte von ſeinem Nachfolger Johannes förmlich anathematiſirt werden, Zeno und Anaſtaſius wurden aus den Kirchenbüchern gelöſcht, ſo auch die beiden Patriarchen Euphemius und Macedonius von Conſtantinopel. So ſchien die monophyſitiſche Sache verloren.

Gleichzeitig hiermit war die Bewegung der Theopaſchiten über die Formel „Einer aus der Dreieinigkeit ſei gekreuzigt.“ Der Biſchof von Rom Hormisdas verwarf dieſen Saz, aber Fulgentius B. v. Ruspe und Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Carthago, erklärten ſich dafür. Die Vertheidiger deſſelben behaupteten, daß ohne dieſen Zuſaz die Synode von Chalcedon unzureichend gegen die Neſtorianer ſei und ſezten neue Anathematismen auf. Johannes Marentius, ein ſcythiſcher Mönch, hat dieſe Lehre in einer ziemlich gelehrten Schrift auseinandergeſezt.

Die Verſchiedenheit der religiöſen Anſichten am Hofe gaben der Sache bald eine andere Wendung. Juſtinian (ſeit 527) 527 hielt es mit dem chalcedoniſchen Concil, ſeine Gemahlin Theodora mit den Monophyſiten, und ſo kamen die lezteren unter ihrem Oberhaupte Severus von Antiochien wieder ſehr empor. Juſtinian veranſtaltete ein Religionsgeſpräch zu Epheſus (Collatio Catholicorum cum Severianis), aber es kam nichts dabei heraus. Die Severianer behaupteten, die Lehre von zwei Naturen ſei eine Neuerung, und Hypatius von Epheſus wußte wenig weſentliches dagegen vorzubringen.

Der römiſche Biſchof Agapetus kam 536 als oſtgothiſcher 536 Geſandter nach Conſtantinopel, brachte den Patriarchen Anthemius zum Geſtändniß, daß er die Synode von Chalcedon nicht annehme, und bewirkte deshalb ſeine Abſezung. Aber Beliſar hatte jezt Italien erobert, und da Agapetus geſtorben war, wurde ſein Nachfolger Silverius gewaltſam abgeſezt, weil er den Anthemius nicht herſtellen wollte, und Vigilius, den Agapetus in Conſtantinopel zurükgelaſſen hatte, auf der Kaiſerin Anſtiften Biſchof von Rom (537). 537

Die Tendenz des Henotikons unter Zeno wiederholte ſich jezt unter Juſtinian. Man wünſchte die Einigkeit in der Kirche herzuſtellen, Juſtinian machte alſo einen neuen Verſuch. Ein Biſchof Theodorus von Caeſarea in Cappadocien, großer Bewundrer des Origenes, welcher deſſen Gegner Theodorus von Mopſueſtia anathematiſiren wollte, und aufgebracht war über Juſtinians Edikt gegen die Origeniſten, ſchlug dem Kaiſer vor, die Monophyſiten durch eine Rechtgläubigkeitsformel zu gewinnen, in der man den Theodorus von Mopſueſtia, Theodoret und das Schreiben des Ibas an einen Perſer über die epheſiniſche Synode verdammte, da ſie vorzüglich deshalb die Synode von Chalcedon nicht annehmen wollten, weil ſie dieſe reſtituirt hatte; und im Theodorus hätten zuerſt die Principien zum Neſtorianismus gelegen. Juſtinian ließ ſich bereden und gab ein Edikt, die Verordnung de tribus capitulis, drei auf der Synode zu Chalcedon verhandelte Punkte. Daraus entſtand eine Bewegung, welche die griechiſch-katholiſche Kirche um dieſe Zeit am meiſten intereſſirte. Als das Edikt zur Unterſchrift vorgelegt wurde, berief ſich der Patriarch von Conſtantinopel Mennas auf den Biſchof von Rom, weil er ſelbſt vom Kaiſer zu abhängig war; Vigilius indeß lehnte die Unterſchrift des Edikts ab, ebenſo der größte Theil der afrikaniſchen Biſchöfe, welche die Verdammung eutychianiſch fanden, und viele italieniſche, illyriſche und griechiſche Biſchöfe. So entſtand der Dreicapitelſtreit, indem das Edikt gegen die Werke 1) des Theodorus, 2) des Theodoret, 3) gegen ein Schreiben des Ibas von Edeſſa gerichtet war. Vigilius wurde nun nach Conſtantinopel citirt, war anfangs ſehr muthig ließ ſich aber dort umſtimmen, und ſchrieb eine Verdammung der 3 Capitel (Judicatum). Die Biſchöfe von Afrika thaten den Vigilius in den Bann; Facundus von Hermiane ſchrieb XII libros pro defensione trium Capitulorum, nicht ungelehrt und freimüthig gegen die kaiſerliche Autorität in Glaubensſachen. Er lehrte in Chriſto zwei Naturen, nicht Eine zuſammengeſezte Natur. In dem Menſchen ſei eine Natur aus Leib und Seele zuſammengeſezt, in Chriſto aber machten Gott und Menſch Eine Perſon aus. Ebenſo wurde das Judicatum des Vigilius von deſſen Neffen Ruſticus angegriffen, deſſen Disputatio contra

Acephalos eine geſchikkte Vertheidigung des katholiſchen Lehrbegriffs iſt. — Vigilius kam nun in groſe Verlegenheit und wollte gern ſein Judicatum wieder haben, mußte aber eidlich verſprechen auf einem ökumeniſchen Concil die 3 Kapitel verdammen zu helfen. Der Kaiſer ſezte eine neue ὁμολογία auf, Vigilius erklärte ſich aber dagegen und flüchtete nach Chalcedon. Der Kaiſer ließ nun ein ökumeniſches Concil zu Conſtantinopel (das 5.) halten (553), wo ſämmtliche Patriarchen zugegen waren, aber wenige 553
Biſchöfe aus dem Abendlande. Vigilius benahm ſich dabei ſehr wunderbar, wollte durchaus nicht in die Synode gehen, ſondern gab für ſich ein Conſtitutum, das verworfen wurde. Endlich fügte er ſich in den kaiſerlichen Willen in einem 2ten Constitutum de damnatione Capitum. Auf der Rükkreiſe nach Rom ſtarb er 555. Auf der Synode wurde feſtgeſtellt, Jeſus Chriſtus 555
ſei Einer aus der Dreieinigkeit, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ganz gegen die bisherigen Feſtſezungen, daß Jeſus Chriſtus zuſammengeſezt ſei; ſie vergötterte die menſchliche Natur; dies kam aber von dem Gewaltgebrauch des Kaiſers her, welcher von der Sache nichts verſtand.

Die monophyſitiſchen Streitigkeiten waren entſtanden durch die unzulänglichen Antworten auf die Frage, wie die göttliche und menſchliche Natur zuſammenhinge; als Baſis war angegeben die Mangelhaftigkeit der Terminologie durch die Vieldeutigkeit einzelner Ausdrükke wie Perſon und Natur. Nun indem ſo nur Eine Natur in Chriſto ſein ſollte, und zugegeben war, daß die Leidensfähigkeit auch auf die göttliche überging: ſo mußte das pſychiſche im Leiden dem göttlichen Antheil auch zugetheilt werden. Wie iſt es aber mit dem körperlichen? Aller körperliche Schmerz iſt ja im Bewußtſein der Seele; ſo blieb für die Leiden der leiblichen Natur nur die Zerſtörbarkeit übrig. Daher ſtellten die Monophyſiten die Frage auf, Ob der Leib Chriſti verweslich ſei oder nicht? Wäre der Leib verweslich: ſo wäre eine διάστασις zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen (διάστασις räumlich verſtanden), alſo zwei Naturen.

Es entſtanden zwei Parteien unter den Monophyſiten, die, welche die Verweslichkeit behaupteten, wurden von den Gegnern φθαρτολάτραι genannt, und die anderen ἀφθαρτοδοκηταί. Es wurde dabei von lezteren noch eine zweite Frage aufgeworfen, Ob der Leib Chriſti geſchaffen oder unerſchaffen ſei? Auch kam hier die Frage auf, Ob nach der Wahrheit die menſchliche Natur beſteht, wenn ſie ſo mit der göttlichen eins geworden iſt? Wenn der Leib unerſchaffen war, ſo mußte die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto vor der menſchlichen Erſcheinung vorhergegangen ſein, ſo daß nicht nur eine ewige Zeugung, ſondern auch eine ewige Menſchwerdung Chriſti herauskam.

Die eutychianiſche Theorie, von welcher die monophyſitiſche Lehre die klare Erweiterung iſt, war entſtanden im Streit gegen Neſtorius. Dieſer war durch die Polemik gegen Apollinaris auf ſeine Lehre gekommen, daher mußten ſich ſeine Gegner wieder zum Apollinarismus neigen. Apollinaris hatte geſagt, Die göttliche Natur vertrete in Chriſto die menſchliche Vernunft. Ohne Vernunft iſt aber das menſchliche nicht zu denken; iſt nun alſo die göttliche Natur an der Stelle der Vernunft, ſo iſt das weſentliche des Menſchen, die Vernunft, gleich der göttlichen Natur geweſen. Aber die Vernunft iſt nicht anders als mi der Seele, die Seele mit dem Leibe; ſo war das dem Apollinaris ſchon als eine Conſequenz zugeſchoben worden, auch die Menſchheit Chriſti müſſe durchaus vom Himmel gekommen ſein. E ſelbſt läugnete dies, aber mehrere Gegner ſollen in dieſe Conſequenz eingegangen ſein. Dieſe Behauptung kommt nun in de monophyſitiſchen Theorie wieder vor.

Unter den Monophyſiten ſelbſt iſt auch über eine andere Frag geſtritten worden. Es wurde von einigen behauptet „Iſt der Lei Chriſti verweslich und erſchaffen: ſo mußten auch alle Folgen, all

Beſchränkungen, die von der Zerſtörbarkeit des Leibes ausgehen, in Chriſto geweſen ſein. Einen großen Theil der Erkenntniß erlangen wir durch die Sinne; mit der Verweslichkeit iſt Beſchränktheit der Sinne verbunden und alſo auch der Erkenntniß." Nun wurde gefragt, Hat Chriſtus auch Einiges nicht gewußt? In der katholiſch gewordenen Theorie wurde dieſe Frage anders behandelt. Sie hängt an der, die dort unter der Form von einer Mittheilung der Eigenſchaften an die eine oder die andere Natur geſchah. Sagt man, die menſchliche Natur hätte durch Vereinigung mit der göttlichen an der Allwiſſenheit Theil gehabt: ſo fällt das weg; ſtehe in der Schrift von Unwiſſenheit etwas: ſo ſei es durch die Einwilligung, im Zuſtande der Erniedrigung, bei Quieſcirung der göttlichen Eigenſchaften, geſchehen. Neſtorius, der davon ausging, man müſſe ſorgfältig alles wachſende in Chriſto als das rein menſchliche behandeln, und vom göttlichen im Gedanken trennen, kam nicht in dieſe Verlegenheit, ſondern behauptete, Chriſtus habe an Erkenntniß zugenommen; alſo iſt partielle Unwiſſenheit mitgeſezt. Die katholiſchen, die ſich mehr zum Monophyſitismus neigten, konnten das nicht ſo darſtellen.

Wir gehen zu einer anderen negativen Betrachtung über. In dem Streite, wo eine rein theoretiſche Frage ſo auf die Spize getrieben iſt, wird das die Kirche und das Leben in derſelben betreffende gar nicht erwähnt; wiefern nämlich das vorbildliche in Chriſtus mit der Wahrheit der menſchlichen Natur oder mit dem partiell Aufgehobenſein zuſammenſtimmt. Ein Beweis, daß ſchon die Theorie von der Praxis viel zu ſehr getrennt war; im praktiſchen wurde ſchon auf äußere Werke zu viel Werth gelegt.

So wie nun auf der einen Seite die Frage über das Verhältniß der menſchlichen Natur zur göttlichen in Chriſto erneuert war, ſo auch die Frage über das Verhältniß der göttlichen Natur in Chriſto zum göttlichen Weſen überhaupt. Hierdurch entwickelte ſich aufs neue ein Schwanken zwiſchen Sabellianismus und Tritheismus, welcher Name erſt bei dieſer Entwikklung des Streites in der monophyſitiſchen Partei hervortrat. Bei den Monophyſiten wurde immer Natur und Perſon verwechſelt. Damian von Alexandrien ſabellianiſirte: „Das göttliche Weſen ſei allen drei Perſonen vollkommen gemeinſchaftlich,“ und vermied ſorgfältig die perſönlichen Eigenſchaften von einander zu unterſcheiden, wobei er zunächſt ſtrebte, den den Monophyſiten gemachten Vorwurf abzuwenden, daß ſie eigentlich vier Perſonen in die Gottheit ſezten. Hiernach entſtand eine andere Partei, deren Lehren am meiſten ausgebildet wurden durch den Ariſtoteliker Johannes Philoponus. Es kommen bei ihm Ausdrükke vor, die als tritheiſtiſch bezeichnet ſind. Er nannte die Perſonen eigenthümliche Gottheiten; aber bei ihm iſt das eigenthümliche Weſen der Gottheit in jeder eigenthümlich modiſicirt. Er ſagte, Man könne auch drei Naturen und drei Weſen in der Gottheit lehren ſo gut als drei Perſonen; beides Verwechslungen der Begriffe [a]). Anſehnliche Lehrer in der katholiſchen Kirche hatten eben dies gedacht; Gregor von Nyſſa hatte in der Polemik gegen die Arianer das gemeinſchaftliche Weſen der Gottheit das κοινὸν genannt, das charakteriſtiſche der Perſonen τὸ ἴδιον. In der Terminologie bezieht ſich das auf das Verhältniß von Gattungsbegriffen zu Einzelweſen; die lezten werden gezählt, alſo iſt zu ſagen, er zählte drei Gottheiten. Das kam nun hier zur Sprache; die Arianer aber hatten ſich damals eines möglichen Vortheils nicht bedient. Aus dieſem ganzen Cyklus geht hervor, daß eine plaſtiſche Kraft in den Monophyſiten war, daß ſie aber nur zu dialektiſch waren und von überwiegendem Einfluß der ariſtoteliſchen Dialektik und ariſtoteliſchen Formen ausgingen, ſo daß im monophyſitiſchen ein Vorſpiel der Scholaſtik iſt [b]).

---

[a]) Die dieſe Theorie nicht recht verſtanden, nannten dieſe Partei Tetraditen. Sie ſagten, die eine gemeinſchaftliche Gottheit wäre alſo die vierte; aber das iſt ein Mißverſtändniß.

[b]) Die Niobiten ſcheinen ſtreng die conſequenten Monophyſiten geweſen zu ſein. Stephanus Niobes behauptete, Man müſſe nach der Ver-

Es war nun nicht zu glauben, daß die *Monophyſiten* nach ſolchen Verfolgungen ſich als eine eigene Partei ſollten haben erhalten können. Es bildeten ſich drei monophyſitiſche Patriarchate, das *armeniſche*, *alexandriniſche* oder *koptiſche* und *antiocheniſche* oder *jakobitiſche*, aber ſie kamen aus dem Zuſammenhange der europäiſchen Kultur und aus der Verbindung mit der fortſchreitenden geiſtigen Bildung hinaus, da ſie von barbariſchen und ſaraceniſchen Völkern umgeben wurden, wodurch ſie auf demſelben Punkte ſtehen blieben. Aber ſie hätten ſich behauptet, hätten ſie nicht Widerſtand gezeigt gegen die Einmiſchung des Kaiſers in Glaubensſachen; der Hof neigte auch, aber nur in Uebergängen, zum Monophyſitismus hin. Das Suchen der weltlichen Unterſtüzung war mehr auf der anderen Seite.

Juſtinianus ließ in ſeinem Streben nach äußerer Einheit der Kirche auch die *heidniſchen Philoſophenſchulen* zu Athen ſchließen, und die meiſten, welche das Chriſtenthum nicht annahmen, flohen zu den Perſern. Es wurden in kurzer Zeit in Kleinaſien 70,000 Heiden getauft, aber dieſes Verdrängen der griechiſchen Philoſophen mußte der ganzen helleniſchen Bildung den lezten Stoß geben.

Die Trennung der *occidentaliſchen* und *orientaliſchen* Kirche nahm immer mehr zu und ſprach ſich am lebendigſten aus, wenn ſich der römiſche und conſtantinopolitaniſche Patriarch gegenſeitig in den Bann thaten. Die Kenntniß der griechiſchen Sprache verlor ſich allmählich in der abendländiſchen Kirche, während ſich die lateiniſche im Orient durch den Hof erhielt; deshalb erklärten die Griechen die Lateiner für unwiſſende. So war die Trennung ein übles Zeichen für die abendländiſche Kirche. *Auguſtinus* ſtarb 430, und bald darauf eroberten die

---

einigung alle Unterſchiede ſowol der Naturen als ihrer Verrichtungen aufheben. Da die übrigen dies verwarfen, gingen ſeine Anhänger zu den katholiſchen über, weil ſie meinten, wenn dies doch nicht durchzuſezen ſei, ſo ſei es beſſer zwei Naturen zu lehren. Schl.

Vandalen das bisherige römiſche Afrika. Sie und die Weſtgothen waren Arianer; jene verfolgten die katholiſchen nicht ſelten mit vieler Grauſamkeit, die Weſtgothen waren ziemlich duldſam; wiſſenſchaftliche Tradition, welche den Streit hätte heben können, fehlte.

Der pelagianiſche Streit wurde im Abendlande fortgeführt ohne Theilnahme des Morgenlandes. Repräſentant des Occidentes im Orient war Marius Mercator, aus dem Abendlande gebürtig, großer Anhänger des Auguſtinus, lebte aber nachher in Conſtantinopel, und brachte einiges Intereſſe für den pelagianiſchen Streit dorthin. Der Repräſentant der griechiſchen Kirche im Abendlande war Caſſian, nachher auch Fulgentius Biſchof von Ruspe. Caſſian lebte als junger Mönch in paläſtineſiſchen Klöſtern, nachher reiſte er zu den ägyptiſchen und ſcythiſchen Mönchen, unter Chryſoſtomus wurde er in Conſtantinopel zum Diaconus geweiht und ging nach deſſen Vertreibung nach Rom, um ihm von dort aus Hilfe zu bringen. Das gelang ihm aber nicht und er ließ ſich in Maſſilien nieder, wo er ein Kloſter ſtiſtete (nach 410). Zu dieſer Zeit entſtanden viele Lehren die nicht pelagianiſch waren, aber auch dem Auguſtin entgegen [a]). Als dem Auguſtin in ſeinem hohen Alter [b]) gemeldet wurde, daß in Maſſilia pelagianiſch gelehrt würde, ſchrieb er dagegen ſeine lezten Werke de praedestinatione sanctorum, de correptione et gratia und de dono perseverantiae, und die Sache milder anzuſehen hat wol Caſſian dort veranlaßt. Er ſchrieb die Werke de institutis Coenobiorum, und nachher Collationes sanctorum patrum, das lezte in Form von Unterredun-

---

a) In Maſſilia lehrte man noch zu Auguſtins Leben die praedestinatio ex praevisa fide et perseverantia und die Mittheilung der Gnade ex merito credulitatis. Der Wille geheilt zu werden ſei nicht verloren gegangen.

b) Auguſtinus ſtarb 430 im 76ſten Jahre während der Belagerung von Hippo durch die Vandalen.

gen mit ſcythiſchen Mönchen; darin die Unterredung de protectione dei. Gegen ihn ſchrieb Prosper ſein liber contra collatorem. Seine Werke zeigen eine mittelmäßige Gelehrſamkeit, beſonders unkritiſch ſind ſie über das Mönchsthum, welches nach ihm von Marcus in Aegypten geſtiftet iſt, doch noch Reinheit von manchen ſehr allgemeinen Irrthümern, z. B. in ſeiner Schrift de poenitentia et satisfactione, wo er nur das Almoſengeben und Fürbitten der lebenden Heiligen dazurechnet. Das Ganze iſt überwiegend moraliſch, aber von der bekannten Mönchsmoral, und die Darſtellung iſt verworren. Caſſian ſagt da, wie weit es der Menſch in der chriſtlichen Tugend aus eigner Kraft bringen könnte, und wie weit nicht zu kommen ſei ohne den Beiſtand der göttlichen Gnade [a]; iſt aber von Chriſto die Rede, ſo iſt kein Unterſchied mehr zwiſchen freien Willen des Menſchen und göttlicher Gnade bei der Beſeligung durch den göttlichen Geiſt. Er lehrt, daß Gott, wenn er den anfangenden guten Willen bemerke, denſelben ſtärke und verbreite. Aber dabei bleibt er nicht ſtehen, denn er redet nachher von einem allgemeinen bonum naturae, als dem Anfange des guten Willens, und geht zurükk auf den erſten menſchlichen Zuſtand: Adam habe die Erkenntniß des Guten nicht verloren; es gäbe kein Lob, wie z. B. Hiob gelobt wird, wenn Gott alles ſchenkte; und da kommt das pelagianiſche zum Vorſchein, wobei man aber ſieht, er hat den Unterſchied überſehen, den er hier hätte machen ſollen, den Zuſtand im Chriſtenthum und den urſprünglich menſchlichen Zuſtand. Alſo ſteht es feſt, daß freier Wille und göttliche Gnade verbunden wären, und daß nicht ein beſtimmter Werth darauf zu legen ſei, was früher und was ſpäter; was richtig iſt wenn man von der chriſtlichen Gnade ſpricht. Aber es iſt anders; faßt man es wie Caſ-

---

[a] Die ſemipelagianiſche Lehre des Caſſian war, daß der Menſch durch ſeine eignen Bemühungen ſich bis zur Begierde nach der Tugend ausbreiten" könne. Daß manchmal die Gnade den Anfang mache, manchmal der freie Wille. Schl.

ſian allgemein, daß ſchon im Menſchen ſich von Natur der
fang des guten Willens zeige, den Gott unterſtüze, wobei
Unterſtüzung durch die chriſtliche Kirche nicht beſonders erwäh
iſt: ſo iſt da das πρῶτον ψεῦδος, wie bei Pelagius, daß
göttliche Veranſtaltung in Chriſto keine eigenthümliche iſt,
eine den übrigen göttlichen Vorſorgen gleiche. Ueber die Pr
deſtination konnte er die Frage, Ob der Moment des Tod
vor oder nach der Taufe der Entſcheidungspunkt für die Ewi
keit ſein ſollte, gar nicht aufwerfen, da dieſer Glaube zu tief
der ganzen Zeit gewurzelt war. Die Vorſtellung von der Ve
werfung der ungetauften Kinder ließ ſchlechterdings nicht
ein Naturgeſez aufzuſuchen. Denn in Bezug auf die Verdamm
niß derſelben lehrte Caſſian, Gott ſieht voraus, wie ſie bei eine
längeren Leben gelebt haben würden, und demnach werden ſie b
ſeligt oder verdammt a).

Nach Caſſian gehörte hierher beſonders Fauſtus Biſchof vo
Rhegium (Riez) in Provence. Er behauptete in ſeiner Schri
De gratia Dei et hominis libero arbitrio, welche ihm zwei Sy
noden beſonders aufgetragen und autoriſirt hatten, einen freie
Willen in Bezug auf das gute. Er habe nicht gänzlich aufge
hört ſondern ſei nur vermindert worden, gegen Auguſtin; de
freie Wille des Menſchen könne aber nicht ohne Gottes Gnad
zur Seligkeit gelangen, gegen Pelagius. Er erklärte ſich auc
gegen den Particularismus, daß Chriſtus die Gnade nicht alle
gegeben habe, weil er auch nicht für alle geſtorben ſei; und ge
gen die ignava ratio, daß nach der Taufe kein Gehorſam erfor
dert werde. Ebenſo erklärte er ſich bedenklich gegen die Buß
auf dem Sterbebette, wenn ihr ein unchriſtliches Leben vorange
gangen. Es iſt darin ſchon ein verderblicher Einfluß der Lehr

---

a) Da die ſterbenden Kinder die Hälfte des menſchlichen Geſchlechts ſind
ſo iſt ganz richtig, daß, wenn man annimmt die Taufe mache ſie ſelig
und umgekehrt, man aus ihnen am ſicherſten den menſchlichen Kano
konſtruiren muß. Schl.

von der satisfactio ſichtbar; dieſe fehle auf dem Sterbebette, wo noch die beiden anderen Elemente der Buße die contritio und confessio vorhanden ſind. Aehnlich äußert ſich hierüber ein gewiſſer **Gennadius**, Presbyter zu Marſeille, de dogmatis ecclesiasticis; bei dieſem finden wir aber eine beſſere Erklärung der satisfactio, nämlich alles ſei satisfactio, was die Urſache der Sünde aus dem Wege räume. Das kann zur richtigen Anſicht führen, und wohl iſt dies der Punkt in der Buße, woran ſich die Heiligung anſchließt. Es war alſo eine richtige Grundanſicht in ihm, aber ergriffen von der Corruption der Zeit. **Ennodius**, Biſchof von **Ticinum**, ſagte, es ſei ſchismatiſch, den freien Willen nur auf die Wahl des böſen einzuſchränken. **Fulgentius** in Afrika († 533), ſtrenger Auguſtiner, wurde Fauſtus Gegner; der römiſche Biſchof mußte entſcheiden und ſagte, Es ſei alles in der katholiſchen Kirche ſchon beſtimmt.

Von **Gelaſius**, B. zu Rom, von welchem auf einer Synode die Rangordnung der Biſchöfe feſtgeſetzt wurde, ward ebendaſelbſt an den ſchon beſtimmten canon biblicus ein canon apocryphus angehängt, d. h. von ſolchen Büchern, welche den gläubigen zu leſen verboten ſind; darunter ſind ſämmtliche Schriften des Tertullian und Caſſian. Ebenſo ſchloſſen ſich an das Verzeichniß der heiligen Schriften andere die empfohlen wurden, die ſchon von den älteren Kirchenlehrern empfohlen waren. Hier ſieht man ſchon das Zuſammenſchmelzen der Schrift und der patriſtiſchen Tradition; dies hängt zuſammen mit der Tendenz die Continuität der kirchlichen Lehre feſtzuhalten. Gelaſius warnt ferner ſtreng gegen die Theilung des Abendmahls als manichäiſch, und lehrt die Subſtanz des Brotes und Weins höre nicht auf.

Das Concilium zu **Arauſio** (Orange) und **Valentia** (Valence) 529 anathematiſirte alle, welche auch in der Prädeſtinationslehre von Auguſtinus abwichen, und **Bonifacius II.** beſtätigte dieſe Beſchlüſſe. Dennoch blieb dieſe Lehre beſonders nach Fauſtus in Gallien und Spanien, und unter den neuen Völkern 529 war natürlich der Streit ſtärker wegen des ſtärkeren perſönlichen Freiheitstriebes; ſogar wurde Auguſtin vielleicht ſelbſt der Kezerei angeklagt. In dem anonymen Buche Prädeſtinatus, welches zu der Zeit abgefaßt ſein muß, wo der eutychianiſche Streit im Abendlande noch nicht bekannt war, werden die Prädeſtinatianer angeklagt, welche ſich auf untergeſchobene Schriften des Auguſtinus ſtüzten, und darin beſonders die auguſtiniſchen Auswüchſe mit Schonung des Auguſtin beſtritten, Wenn der zum Böſen prädeſtinirte auch zum Guten gelangen wolle: könne er es doch nicht. Hingegen wurde behauptet, Sowol bei Erlangung der Taufe als bei der Buße und Bekehrung ſei der Wille vor der Gnade. Der Verfaſſer muß alſo die andere Lehre als die dort geltende gekannt haben. Sonſt iſt von dogmatiſcher Entwikklung in der lateiniſchen Kirche nicht die Rede.

Der äußere Zuſtand der abendländiſchen Kirche wurde durch
verſchiedene Völker, die theils noch Heiden theils Arianer waren,
bedrängt. Die **Vandalen** in Afrika verfolgten als Arianer un-
ter Geiſerich und Hunnerich die Katholiken. Der griechiſche Kai-
ſerhof, welcher ſich ſehr für die katholiſchen intereſſirte, veranſtal-
484 tete ein ſcheinbares Religionsgeſpräch zu Carthago 484, wo die
Katholiken, die auch keine ſonderliche Gelehrſamkeit entwikkelten,
nur durch Mißhandlungen zum Schweigen gebracht werden. Die
arianiſchen Biſchöfe, welche ſich katholiſch oder römiſch nannten,
beriefen ſich auf das arianiſche Concil, wo ὁμοούσιος verworfen
war. Nach dieſer Zeit wurde Fulgentius von Ruspe verbannt,
aber vom König Thraſamund aus Sardinien nach Carthago zu-
rükgerufen, um ihn mit der katholiſchen Lehre bekannt zu machen;
doch bekamen die katholiſchen erſt durch Beliſar in Afrika die
Oberhand. Die **Weſtgothen** waren Arianer, aber gelinder, ſo
daß ein König katholiſche Synoden erlaubte; eine ſolche erklärte
ſich gegen die zu große Zahl der Klöſter; ein jeder ſollte wenig-
ſtens an den drei hohen Feſten communiciren. Der weſtgothiſche
586 König **Reccared** wurde 586 mit ſieben arianiſchen Biſchöfen

katholiſch, die Gemeinden verloren ſich aber erſt ſpäter. Die **Burgunder** haben am meiſten geſchwankt, bis doch das katholiſche die Oberhand gewann. Die **Franken** waren anfangs Heiden; **Chlodwigs** burgundiſche Gemahlin Clotildis bekehrte ihn zum katholiſchen Chriſten, und er beſiegte 496 durch Anrufung 496 Chriſti die Alemannen, worauf **Remigius** von **Rheims** ihn und 3000 Franken taufte. Die **Longobarden** nahmen das Chriſtenthum zuerſt unter arianiſcher Geſtalt an, wurden aber nachher katholiſch.

Dies hatte natürlich auf das Anſehn der **römiſchen Biſchöfe** vortheilhaften Einfluß. **Leo Magnus** (B. von 441 bis 462) war durch Valentinian III. zum geiſtlichen Oberhaupt des Occidents ernannt, und hielt ſich Vicare in Illyrien, Gallien, Spanien, um durch dieſelben überall leichter ſeinen Einfluß zu üben. Dem Vicariate in Illyricum, das dem Biſchofe von Theſſalonich übergeben war, machte erſt Theodoſius II. auf Anſuchen der griechiſchen Biſchöfe ein Ende. Er ſchärfte den Biſchöfen das Predigen ein, aus welchem Zuge ſich auf die Verderbniß der damaligen Zeit ſchließen läßt *). Leo war aber kein ganz zuverläſſiger und reiner Mann. Er ſträubte ſich anfangs die Biſchofswürde anzunehmen, und ſchrieb allen Chriſten eine prieſterliche Würde zu, ſagte aber doch, vom Judenthum ſei in das Chriſtenthum ein beſonderes Prieſterthum übergegangen; dies hatte vorher niemand aufgeſtellt. Er ſchaffte das öffentliche Sündenbe-

---

*) **Sozomenus** VII. 19 behauptet, in Rom ſeien zu ſeiner Zeit weder vom Biſchof noch ſonſt öffentliche Religionsvorträge gehalten worden. Alſo hätte Leo es ausdrücklich wieder einführen müſſen, was ſeine Predigten nicht bezeugen. Schl. Es hängt die immer mehr überhand nehmende Unbeholfenheit und Dürftigkeit der Biſchöfe damit zuſammen, daß immer mehr eine unſtatthafte Parallele zwiſchen dem chriſtlichen und jüdiſchen Cultus ſich einſchlich. Man verglich die eigentlichen Prieſter (Biſchöfe und Presbyter) mit den jüdiſchen Prieſtern, die Diakonen mit den Leviten; das jüdiſche Prieſterthum hatte aber gar keine Lehrverbindlichkeit.

kenntniß der büßenden ab, und ſo fiel die Kirchenbuße zum Th
weg; dadurch entſtand aber ein anderes Uebel, geheime Buße dur
Geld oder Kirchengeſchenke. Lezteres hatte **Salvian** ſchon fr
her empfohlen, was aber nachher durch die Oeffentlichkeit des B
kenntniſſes eingeſchränkt worden war; jezt hatte dies wieder U
berhand genommen und wurde durch Leo beſchränkt a)). **Gel**
ſius Rangordnung der Kirchen, nach welcher Rom als der S
Petri als die erſte angenommen war, Alexandria als die zweit
ohne von einem Apoſtel geſtiftet zu ſein, Antiochia als die dritt
ohne Conſtantinopel zu erwähnen, war gegen den 28ſten chal
doniſchen Kanon und inconſequent, da Antiochia eher von Petr
geſtiftet war als Rom. Bei einer ſtreitigen Biſchofswahl zu Ro
503 ließ Theoderich durch die Palmſynode 503 darüber und über d
ihm gemachten Beſchuldigungen entſcheiden, und **Symmachu**
wurde gewählt b)). **Die Biſchofswahlen** ſollten unter d
Oſtgothen vom Klerus, d. h. den Presbytern und Diakonen, d
Gemeinde vollzogen werden, ſonſt war es ſchon gewöhnlich g
weſen, daß bei einem Metropoliten oder Patriarchen die ſein
Diöceſe zunächſt untergeordneten Biſchöfe bei einer Biſchofswa
zugegen waren, um den Biſchof weihen zu können; ſtimme
konnte nur der Clerus der Gemeinde, außerdem ſollten auch d
Proceres oder großen, hier der Senat, der Kriegerſtand und d
Bürger an der Wahl Theil haben; lezteres mußte eine gro
Volksmaſſe herbeiziehen und konnte leicht tumultuariſche Auftrit
veranlaſſen, nur bedeutete ihr Wahlrecht nicht viel. War d
Wahl vollzogen, ſo mußte ſie ſeit Anfang des Exarchats vo
Kaiſer in Conſtantinopel beſtätigt werden. **Vigilius** wur
Biſchof (v. 538—555) durch eine Intrigue gegen ſeinen V

---

a) **Leo** war früher ein Freund des Caſſian und man ſchreibt ihm das B
de vocatione omnium gentium zu. Schl.

b) **Ennodius** in ſeiner Schuzſchrift für denſelben behauptet, Ein römiſch
Biſchof könne nicht von Menſchen gerichtet werden. Schl.

fahren Silvius, der durch eine falſche Anklage durch Beliſar abgeſezt wurde und elend umkam.

Eine andere Anmaßung bei den römiſchen Biſchöfen findet ſich zu der Zeit, wo ſie unter gothiſcher Hoheit ſtanden. Felix gab nämlich dem Kaiſer Zeno den Titel gloriosissimo et serenissimo filio Zenoni. Die römiſchen Biſchöfe führten den Titel Papa, zum Theil wurden ſie auch sanctissimo pater titulirt; die Kaiſer gaben dieſen Titel auch den Patriarchen. Da der römiſche Biſchof kein Unterthan des Kaiſers mehr war, hielt er es für das ſchikklichſte den Kaiſer als ſeinen Sohn darzuſtellen. Seit dieſer Zeit ſchlich ſich immer mehr ein, daß der Vorzug des römiſchen Biſchofs auf den Apoſtel Petrus zurükkgeführt wurde, da Conſtantinopel ſchon Rom gleich gekommen war und alſo auf der Stadt ſelbſt kein beſondrer Vorzug ruhte. Damit hängt zuſammen der Streit Pelagius II. und Gregors M. mit dem conſtantinopolitaniſchen Biſchof, welcher ſich den Titel eines ökumeniſchen Patriarchen beigelegt hatte. Die Sache wurde aber ſo ausgelegt, Eine Stadt, in welcher ſich der Siz der Herrſchaft befände, ſei eine ökumeniſche Stadt, eine Hauptſtadt dieſer ganzen Hälfte des römiſchen Gebiets. Man ſieht, welcher Werth ſchon auf ſolche Ausdrükke gelegt wurde. Gregor äußerte in dieſen Verhandlungen oft, daß alle Biſchöfe dem römiſchen unterworfen wären, und daß ohne ſeine Beſtätigung Synodalbeſchlüſſe keine Kraft hätten.

Das Mönchsweſen iſt in ſeinem Entſtehen und in ſeinen tumultuariſchen Ausbrüchen ſchon erwähnt worden. Faſt alle ausgezeichnete Lehrer waren ſchon früher längere oder kürzere Zeit Mönche geweſen. Auch Chryſoſtomus wurde nur durch ſeine Geſandtſchaft genöthigt, und Hieronymus das verwerfliche Vorbild derer, welche das Mönchsleben auch bei den ausgezeichnetſten Gaben dem Lehrſtande vorzogen. Im Abendlande wurde viel Geld von frommen Frauen auf Klöſter verwendet und dort riß bald ein, daß die Mönche nur von milden Gaben lebten.

Die ägyptiſchen, ſyriſchen und paläſtinenſiſchen Mönche rühmten ſich zwar ihren Unterhalt durch Handarbeit zu verdienen — wa doch **Simeon** der **Säulenmann** nicht konnte — aber den Wiſſenſchaften waren ſie im ganzen ſo fern, daß Hieronymus of über den Mangel an Geſchwindſchreibern klagt, die er doch dor immer hätte ſich zuziehen müſſen. Die Unwiſſenheit war ſo grob daß die meiſten dieſer Mönche Anthropomorphiten waren, un ſich fürchteten ihre Andacht zu verlieren, wenn ihnen das genommen würde. Deswegen konnten ſie nun zu allem gemißbrauch werden. **Auguſtin** legte als Biſchof ein monasterium für ſein Kleriker in ſeinem Hauſe an; dies mußte häufig nachgeahmt ei großer Reiz ſein, die Geiſtlichen aus Eheloſen und aus Mönche zu nehmen. **Baſilius M.** ſuchte ſie wenigſtens in die Näh der Städte zu ziehen, damit geiſtige Beſchäftigungen erleichter würden und ſie ſich den andern nützlich machen könnten. Den widerſtrebte aber obrigkeitliches Intereſſe, welches die Mönche i die Wüſte verwies, um den Reiz zu mindern und zu verhindern daß ſolche, die dem Staate dienſtpflichtig wären, nur um ſi ihm zu entziehen, Mönche würden.

460 Seit 460 hatte ſich das Mönchsweſen ungemein ausgebreitet. Einzelne Mönche haben unglaubliche Maſſen von Klöſter geſtiftet. So hatte **Severinus** ſchon in Gallien mehrere Klöſter geſtiftet und ging dann nach **Noricum**, welches er chriſtianiſirte (zwiſchen 450 und 480), und dabei dem Odoacer ſein künftige Größe vorausſagte. **Benedict** von Nurſia, geb. 480 legte in kurzer Zeit, zwiſchen 520—27, von ſeiner Höhle au zwölf Klöſter, darunter das berühmte von **Monte Caſſin** im neapolitaniſchen an. Das Verhältniß der Klöſter zwiſche Klerus und Biſchof wurde immer ſtreitiger. Im Morgenlan hatten die Biſchöfe die entſchiedene Oberhand, wählten die Aeb u. dgl.; im Abendlande führten ſie nur die gewählten Aebte ei Leo verbot, Mönche ſollten ſo wenig öffentlich lehren als Laie Die Synode von Chalcedon verbot ihnen ſich zu verheirathe

doch ſollten die Biſchöfe ſie glimpflich dafür behandeln. Austritt war erlaubt gegen Zurükklaſſung des Vermögens, Nonnenraub mit dem Tode beſtraft. Nach der Mönchsregel des Cäſarius durfte keiner etwas eignes haben, nach der des Irländer Columban war Geiſelung als Straſe feſtgeſezt. Durch Benedicts Regel wurde abermals beſtimmt, daß kein Mönch etwas eigenes haben dürfe; alles ging ans allgemeine. Einſperrung in ein Kloſter wurde nach und nach eine Straſe, wo man dann der Willkür der Aufſeher überlaſſen wurde. Wer in ein Kloſter wollte aufgenommen werden, mußte die ärgſten Beleidigungen ertragen, zu welchen die andern berechtigt waren, und allerhand körperliche Lebensentbehrungen, wodurch z. B. Gregor ſeine Geſundheit ruinirt hatte. Ging von ſolchen die Verbreitung des Chriſtenthums aus, wie durch Patricius[a]) bei den Irländern, Severin in Noricum, Columban bei den Alemannen (609): ſo erſchien es den Barbaren auch unter dieſer 609
Geſtalt, und mußte ſo wenig Wirkung hervorbringen, als wir wirklich bemerken. Z. B. Chlodwig ſuchte durch die verrätheriſchſten Intriguen ſeine Herrſchaft auszubreiten, wurde aber von der Kirche geprieſen, weil die Gegner Arianer waren. Aber als Weltbegebenheit betrachtet iſt es ein großes Glükk, daß die Völker ſo früh zu dem Chriſtenthum ſich vereinigten.

Gregor I. M. wurde 590 Biſchof von Rom. Geboren 590
540 zu Rom und urſprünglich einer anderen Beſtimmung geweiht, ward er Prätor. Er fühlte aber ſich zum Mönchsweſen berufen und wurde Vorſteher eines von den ſieben Klöſtern, die er ſelbſt geſtiftet; wider Willen wurde er vom römiſchen Biſchof Pelagius I. zum Diaconus und zu ſeinem Gehülfen geweihet und von ihm als Apocriſiarius nach Conſtantinopel geſchikkt, was

---

[a]) Patricius aus Schottland um 420, früher von irländiſchen Seeräubern gefangen, durch Geſichte zum Miſſionar aufgefordert, ſoll über 300 Biſchöfe geweiht und in Armagh ſeinen Siz gehabt haben. Schl.

ſeit jenem Patriarchen von Alexandrien allgemein geworden war. Er erwarb ſich hier einen großen Ruf durch ſeine Gelehrſamkeit, und mußte eine Auslegung des Buchs Hiob ſchreiben, welche nach der lateiniſchen Ueberſezung gemacht war. Nach ſeiner Rükkehr wurde er zum römiſchen Biſchof erwählt. Er begründete von mehreren Seiten die große und ſtrenge Autorität des römiſchen Stuhles, es iſt aber in mehreren Kirchen oft zu viel geſchehen. Er war ein ſtrenger Auſſeher des Clerus, löblich wenn er in ſeinem Sprengel geblieben wäre, miſchte ſich aber vielfach in Dinge, die ihn durchaus nichts angingen; ſo ermahnte er den Patriarchen von Conſtantinopel den Unordnungen in ſeinem Clerus zu ſteuern, kaſſirte biſchöfliche und Synodalurtheile in Theſſalien. Durch ſein Antrittsſchreiben erregte er die Unzufriedenheit der iſtriſchen und venetianiſchen Biſchöfe, weil er außer den vier ökumeniſchen Synoden noch die fünfte anerkannte. Er ließ dieſe nach Rom citiren, ihnen drohend, er werde ſie ſonſt von der Kirchengemeinſchaft ausſchließen. Dieſe aber wandten ſich an den Kaiſer, welcher ihm befahl ſie in Ruhe zu laſſen. Gegen den Kaiſer hielt er ſich in den gewöhnlichen Schranken [a]), außer da, wo er bei allgemeinen Gelegenheiten einzelnes mit einſtreuen konnte. Gegen alles häretiſche und ſchismatiſche war er höchſt unduldſam und rief überall gleich den weltlichen Arm zu Hülfe.

In das Mönchsweſen hat er ſehr eingegriffen, und, wie man ſagt, die Mönche von der Gerichtsbarkeit der Biſchöfe befreit, das heißt aber nur, er ſuchte ſie vor der Habſucht der hohen Geiſtlichkeit zu ſchüzen. Die Biſchöfe rechneten die Mönche nicht zum Clerus, warfen ſich daher zu ihren ökonomiſchen Verwaltern auf und wollten gern die Kloſtergüter in Beſchlag nehmen; davon gingen die Verordnungen aus. Kaiſer Mauritius traf aber ernſtliche Maßregeln gegen das Ueberhandnehmen

---

a) Den wider ſeinen Willen gewählten Biſchof Maximus von Dalmatien mußte er auf kaiſerlichen Befehl anerkennen. Schl.

des Mönchsweſens, und verordnete, daß kein Staatsbeamter und Soldat Mönch werden ſollte. Gregor ſtellte es dem Kaiſer dringend vor, richtete aber nichts aus. In Rom waren zu Gregors Zeit 3000 Nonnen, Mönche natürlich noch viel mehr, und der Kaiſer hätte viel ſtrengere Maßregeln nehmen können, um das Zunehmen des Mönchthums zu verhindern.

Wenn einer Mönch wurde, ſo nannte er es ſeine conversio, eine Maßregel der Sicherheit, eine höhere Stufe der Gottgefälligkeit. Mönche und Cleriker ſchoren ſich damals ſchon als büßende. Gregor ſchrieb als Papſt ein Buch, liber regulae pastoralis, das gute Gedanken enthält über die Obliegenheit der Geiſtlichen, aber mit vielen kindiſchen und groben Wizen vermiſcht iſt, freilich durchaus nicht zu vergleichen mit Chryſoſtomus Buch περὶ ἱεροσύνης; Mangel an Enthuſiasmus und myſtiſche Anſicht vom Prieſterthum, welche auf das Mönchsthum übergegangen war. Seine dialogi de miraculis patrum et de aeternitate animarum enthielten vieles von ausgezeichneten Mönchen, und da iſt er leichtgläubig und abergläubiſch. So hat er ſich von Seiten der kirchlichen Disciplin und Politik ausgezeichnet, aber nicht als Lehrer. In ſeiner Schriftkenntniß ging er, als des Griechiſchen unkundig, nicht über ſein Zeitalter hinaus, und iſt ganz verſunken in das äußere und die zunehmende Werkheiligkeit, und auch hier ſteht Chryſoſtomus und Auguſtinus weit über ihm; der Verfall ſeit 100 Jahren iſt nicht zu verkennen. In ſeinen Predigten iſt weniges für das wahre Chriſtenthum Gewinnbringendes zu finden, dagegen Allegorieen und Spielen mit Zahlen.

Er war auch äußerlich Staatsmann und intereſſirte ſich für die Herrſchaft der griechiſchen Kaiſer, und wirkte ſo beſſer als die kaiſerlichen Beamten ſelbſt. Doch finden ſich auch Spuren von beſonderer politiſcher Anmaßung, z. B. drohete er für Rom mit den Longobarden einen beſonderen Frieden zu ſchließen, welche Drohung auch ſpäter eintraf; daraus hat man fälſchlich behaup-

tet, Gregor ſei der Oberherr von Rom geweſen. — Gregor ha
den ganzen Verfolg des Gottesdienſtes ſchriftlich verfaßt. E
ſchrieb ein liber antiphonarius, enthaltend die Reſponſorien n
und das liber sacramentorum, eine Verordnung der ſacrament
lichen Verwaltung; er führte das Vaterunſer nach dem Weihungs
gebet beim Abendmahl ein. In ſeinem Canon missae iſt noc
nicht von der Transſubſtantiation die Rede und von der kathol
ſchen ſtillen Meſſe, und ſein Canon iſt ſpäter durch mehrere un
ächte Zuſäze vermehrt worden. Er vertheidigte die Bilder al
nüzlich für diejenigen, die nicht leſen könnten. Die Gewohnhe
ſich vor den Bildern niederzuwerfen beſtand dabei, war aber oh
Anbetung. Er verſchenkte Reliquien und Schlüſſel, worin etwa
von den Ketten Petri ſein ſollte. Er führte auch die Feſte d
Kirchweihe ein und vermehrte dadurch das Lokalſyſtem in ſe
nem Sprengel, auch war dies darauf berechnet, dem Chriſten
thum mehr äußern Reiz zu geben [a]).

In dogmatiſchen Hinſicht iſt noch zu bemerken, daß
in ſeinem Antrittsſchreiben ſich zum nicäniſchen Symbol bekenn
wie es in Conſtantinnpel wiederholt worden, aber in Bezug a
das Ausgehen des Geiſtes ſteht der Zuſaz filioque, etwas d
589 vor kurzem (589) auf einer Synode zu Toledo zuerſt vorgekon
men war. Bei ihm findet ſich auch die Lehre von einem rein
genden Feuer für äußere Vergehen. Er ſchrieb viele Briefe, a
denen man den damaligen Beſizſtand der römiſchen Kirche ke
nen lernt; ſie enthalten Vorſchriften über die Verwaltung deſſe
ben. Der römiſche Biſchof hatte damals Grundſtükke, patrimoni
beſonders in der Romagna und in Campanien, aber von eine
Kirchenſtaat iſt die Rede noch nicht.

Beſonderes Verdienſt hatte Gregor um die Verbreitung d
Chriſtenthums in England durch Auguſtinus und Laure

---

[a]) Gleichzeitig wurde das Feſt der Reinigung Mariae oder Lich
meß eingeführt, die lezte Vermiſchung chriſtlicher Feſte mit heidniſ
(Lupercalia). Schl.

tius. Es hatte ſchon unter den alten Briten lange eine chriſtliche Kirche gegeben, von Gallien aus, alſo nach kleinaſiatiſchem Typus, geſtiftet. Die Angelſachſen waren noch Heiden, Gregor wollte früher ſelbſt als Miſſionär dahin gehen, nun ſchickte er 597 eine Miſſion dahin, worüber es noch viel Briefe von 597 ihm giebt an Auguſtin, welcher nachher Erzbiſchof von Canterbury wurde. Darin ſpricht er ſich vernünftig aus über das Eherecht, die körperliche Reinigkeit und die Organiſation der Kirche, wobei Rükkſicht zu nehmen ſei auf die Gemüthsrichtung des Volkes; im ganzen aber möchte der römiſche Typus eingeführt werden [a]). Die neue angelſächſiſche und die alte britiſche Kirche geriethen bald in Streit; leztere wollte ihre griechiſchen Gebräuche nicht fahren laſſen. Aehnlich war es nachher in Deutſchland zwiſchen den irländiſchen und galliſchen Miſſionären. Dieſer Streit entſchied ſich allmählich immer mehr zum Vortheil der Römer; der Orient wurde bedrängt durch Araber und Perſer.

Die ganze Thätigkeit des Abendlandes war auf die Miſſionen und das Mönchsweſen gerichtet. Benedict hatte ſeinen Mönchen abſchreiben zur Pflicht gemacht; das war aber nur eine mechaniſche Erhaltung der Gelehrſamkeit; Männer wie Caſſiodor [b])

---

a) Je mehr Gregorius dafür that, daß die römiſche Kirchenordnung überall eingeführt würde, um deſto deutlicher ſieht man, wie ihm dieſe Idee von einer Gleichförmigkeit des Gottesdienſtes in der chriſtlichen Kirche wichtig war. Aber indem er mit ſo großem Aberglauben behaftet erſcheint und auf der anderen Seite mit ſo vieler Anmaßung: ſieht man daraus, wie viel eigentlich von dieſer Idee einer Gleichförmigkeit des Gottesdienſtes zu halten iſt, daß ſie doch eine gar zu äußerliche Auffaſſung des ganzen verräth, und ein Beſtreben, den Mittelpunkt, von dem es ausgegangen iſt, eine ganz beſondere Würde in der Chriſtenheit zu geben. — Er ſtellte auch ſchon den Grundſaz auf, man müſſe die Juden zu Chriſten machen ihrer Kinder wegen. Schl.

b) Caſſiodor entwarf Institutiones für die Mönche nach Art der ſpätern ſcholaſtiſchen theils divinarum literarum, theils de artibus ac disciplinis liberalium literarum und ſtiftete eine vielſeitige Bibliothek für dieſelben, wollte auch mit Agapetus eine theologiſche Schule anlegen, welche aber nicht zu Stande kam. — Zu den bedeutendſten geiſtigen Erſchei-

gab es wenige, die Production war auf Chroniken und Legende
beſchränkt. Gregor war hier in mancher Hinſicht Beſchützer de
Aberglaubens und der Wundermährchen. Die Gemahlin des Kai
ſer Mauritius verlangte von ihm das Haupt des Petrus ode
Paulus, zu einer neuen Kirche, welche ſie gegründet hatte; Gre
gor entſchuldigte ſich mit ſehr abergläubiſchen Gründen.

Hier geht eine Zeit der **Barbarei** an, wo nur wenig zu
Entwicklung des Chriſtenthums geſchah, zugleich aber kann ma
Gregors Zeit als den Anfang der höchſten und äußern Blüth
des chriſtlichen **Kirchenweſens** anſehen, als die gottesdienſtli
chen Elemente vollſtändig beiſammen waren und in eine Art Sy
ſtem gebracht und zugleich durch autoriſirte Schriften befeſtig
wurden. Es kam zu dieſer Zeit auch ſchon auf, daß der Gottes
dienſt etwas beharrliches wurde, daß er nie ganz aufhörte. Daz
wurden meiſt Mönche beſtellt, die in den Kirchen beteten un
ſangen. Die Nachfolger Gregors waren unbedeutend, indeſſe
gingen ſie im ganzen auf demſelben Wege fort, und **Bonifa-**
607 **cius III.** (607) erhielt es endlich vom Kaiſer Phocas, daß ih
der Titel eines **ökumeniſchen Biſchofs** ausſchließlich beigele
wurde. **Honorius** (625—638) ahmte den Gregor auch i
der Vermehrung der Feierlichkeit des Gottesdienſtes nach un
liebte die Pracht auf alle erſinnliche Weiſe; allein er iſt au

---

[1] nungen dieſer Periode gehört der chriſtliche Philoſoph **Aeneas** vo
Gaza, welcher die Dreieinigkeit platoniſirte und den Sohn Gottes m
dem νοῦς und den heiligen Geiſt mit der Weltſeele paralleliſirt. D
Römer **Boëthius**, geb. 470, und etwas älter **Claudianus Ma-**
mertus, welcher de statu animae ſchrieb und Gott allein für ga
unkörperlich hielt, und den motus stabilis Gottes von dem illocalis d
Seele und dem localis des Körpers unterſcheidet. Unter den Geſchich
ſchreibern iſt **Dionyſius** Urheber der chriſtlichen Zeitrechnung, als d
Oſtercyclus des Cyrillus ſich endigte. **Gennadius** war Literator u
Fortſetzer des Hieronymus de viris illustribus. **Jornandes**, ein O
gothe, machte einen Auszug aus Caſſiodors Chronicon. **Gregoriu**
Turonenſis war der erſte fränkiſche Geſchichtſchreiber. Der Presby
Salvianus ſchrieb ſchon um 400 de gubernatione Dei, das Ele
der Zeit ſtellt er als Strafe dar. Schl.

nach ſeinem Tode auf das förmlichſte verketzert und ſein Name aus den Kirchenbüchern geſtrichen. Dies hing zuſammen mit den monotheletiſchen Streitigkeiten.

Monotheletiſche Streitigkeiten.

Heraclius mußte mit den Perſern Krieg führen. In Armenien waren ſehr viele **Monophyſiten**, welche jezt ſehr ſtark in das perſiſche Gebiet übergegangen waren, weil ſie ſehr gedrükkt wurden; daher wünſchte Heraclius die Monophyſiten mit der katholiſchen Kirche zu vereinigen. Er ſelbſt war nicht weniger theologiſch als Juſtinian, und es wurde die Formel vorgeſchlagen, zwei Naturen aber **eine** *ἐνέργεια*. Die Meinung ſoll zuerſt in einem Geſpräch des Kaiſers mit dem monophyſitiſchen Patriarchen **Paulus** von Armenien (622) geäußert und wahrſcheinlich von 622 **Sergius**, Patriarchen von Conſtantinopel, gehegt oder veranlaſſt worden ſein; denn dieſer befragt verwies auf eine Schrift des Mennas, der mehrere patriſtiſche monotheletiſche Stellen geſammelt hatte. Der eigentliche Urſprung iſt dunkel; nach andern iſt er folgender: **Athanaſius**, der jacobitiſche Patriarch von Antiochien, erhielt in einem Geſpräch des Kaiſers (629) das Ver- 629 ſprechen eines katholiſchen Patriarchats, wenn er das chalcedoniſche Concil annehmen wollte. Athanaſius habe ſich bereit erklärt, wenn er dabei annehmen dürfte, daß beide Naturen *ἓν θέλημα* und *μίαν ἐνέργειαν* hätten. Dies habe der Kaiſer, da der conſtantinopolitaniſche Biſchof nichts weiter dagegen hatte, für die rechte Lehre erklärt.

Das weſentliche *πρῶτον ψεῦδος* war, daß man die Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht gehörig unterſchied. Offenbar iſt, daß bei der Einheit der Thätigkeit die Einheit der Perſon ſein muß; wenn zwei Reihen von Thätigkeiten ſind: ſo ſind auch zwei Perſonen. Wäre die Sache gehörig ſcharf behandelt worden: ſo hätte die Formel ſagen müſſen, die Vereinigung beider Naturen zu einer Perſon beſtehe darin, daß es nur **eine** beiden Naturen gemeinſame Thätigkeit gäbe; aber es hätte müſſen nach der Conſtruction dieſer Vereinigung gefragt werden. Als der Kaiſer befahl, daß man ſollte *μία ἐνέργεια* lehren, fragte der Biſchof Sergius bei den Metropoliten und Patriarchen an, welcher Formel man ſich bedienen müſſe als orthodoxer. Der Befehl des Kaiſers war übrigens kein allgemeines Geſetz, ſondern nur in einem Schreiben an den Erzbiſchof Arcadius von Cypern, wo viele Monophyſiten waren, enthalten, daß niemand zwei Wirkungen lehren ſolle. Von da wurde es anderen Biſchöfen bekannt, darunter war **Cyrus**, Biſchof von Phaſis, der vom Kaiſer zum Biſchof 623 von Alexandria gemacht wurde. Cyrus nahm 623 das Symbol in Alexandria an *), und hier vereinigten ſich tauſende von Monophyſiten mit der Kirche.

Die Vereinigung der dortigen Monophyſiten und Katholiken geſchah nun über dieſer kaiſerlichen Formel, Es ſei zu lehren, *ὁ αὐτὸς εἷς Χριστὸς καὶ υἱὸς ἐνεργῶν τὸ θεοπρεπὲς καὶ τὸ ἀνθρώπινον μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*. Das iſt etwas zweideutiges, denn in *θεανδρικῇ* iſt leicht eine Vermiſchung beider Naturen anzunehmen. Dem wurde aber dadurch vorgebeugt, daß man erklärte, Beide Naturen ſeien unvermiſcht und unverändert, aber das unverändert und unvermiſcht geblieben ſein nur durch Abſtraction mit dem Verſtande erkennbar. **Sophronius**, ein paläſtinenſiſcher Mönch, proteſtirte gegen dieſe Vereinigungsformel als apollinariſtiſch, aber Sergius, der die Formel angenommen, gebot ihm in einem Schreiben darzuthun, wiefern ſie mit der alten Kirchenlehre nicht übereinſtimme, was dieſer nicht konnte. Später wurde dieſer Mönch als Patriarch von Jeruſalem eine bedeutende Perſon, und da ſchrieb Sergius um ſich zu ſichern

---

*) In der Vereinigungsformel des **Cyrus** wird der *μακάριος Διονύσιος* citirt. Ob der Areopagit, deſſen Schriften kurz vorher zuerſt ins Abendland kamen, aber von den katholiſchen verworfen wurden, oder Dionyſius von Alexandria? Mir iſt erſteres wahrſcheinlich. Schl.

an den römiſchen Biſchof Honorius (634), welcher zuerſt durch 634 dieſes Schreiben in den Streit gezogen wurde. Dem Cyrus rieth Sergius, Er ſolle weder *μία ἐνέργεια* noch *δύο ἐνέργειαι* lehren laſſen, ſondern daß *ἐκ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ λόγου ἐνσαρκωμένου πᾶσαν ἐνέργειαν θεοπρεπῆ τε καὶ ἀνθρωπίνην προϊέναι καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι.*

Die pſeudodionyſiſchen Schriften waren vor einiger Zeit erſt nach Italien gekommen und dort verworfen worden. Uebrigens erklärte ſich der römiſche Biſchof Honorius der Vereinigung günſtig und behauptete, daß man nicht von zwei *ἐνεργείαις* reden ſolle; er bekannte ſich zu unam voluntatem Christi. Man hat ihn vertheidigt dadurch, daß man ſagte, er habe einen Willen nur in der menſchlichen Natur Chriſti angenommen. Davon war aber nicht die Rede, ſondern von der Vereinigung der beiden Naturen Chriſti. Es kam das aber daher, daß Honorius ſich des Arguments bediente, Chriſtus könne kein verſchiedenes Geſez in den Gliedern gehabt haben. Den ſtrengen Chalcedonenſern gab das einen Grund den Honorius für einen Apollinariſten zu halten, und da Paulus dies doppelte Geſez im Menſchen findet: ſo iſt der Schein nicht ganz ungegründet, wenn er dieſe Auskunft auf die Frage vom göttlichen und menſchlichen Willen anwendet. Es iſt aufbewahrt eine Stelle aus den Schriften des paläſtinenſiſchen Theodorus, der auch der Vereinigung günſtig war, Es ſei in Chriſto nur eine Thätigkeit, deren Künſtler und Urheber die göttliche Natur in Chriſto ſei, das Werkzeug aber, deren ſie ſich bedienten, ſei das menſchliche *). Dieſe Erklärung iſt die ſchärfſte, man muß nur, um es nicht apolliniſtiſch zu verſtehen, ſagen, daß das Vernünftige auch in der *ἀνθρωπότης* liege; das, wovon jeder Grund ausgeht, iſt der *τεχνίτης, δημιουργός*. Allein dieſe Ausdrükke brachten keine Entſchuldigung hervor, weil

---

*) *εἶναι μίαν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα.* Schl.

ſie, da ſie im Buchſtaben ſich von den Synodalbegriffen entfernten, eo ipso verworfen wurden; Honorius ſagte ferner, Man ſolle ſich des Ausdrukks ἐνέργεια enthalten, weil er ariſtoteliſirend ſei. Die ariſtoteliſche Philoſophie war im Oriente ſchon ſehr vorherrſchend, wo es auf ſchärfere philoſophiſche Beſtimmung ankam, und es iſt nun ſehr wahrſcheinlich, daß der Streit zwiſchen den Origeniſten und ihren Gegnern ein Streit zwiſchen der ariſtoteliſchen und platoniſchen Philoſophie war. Honorius urtheilte richtig, Man ſolle den Streit lediglich den Grammatikern überlaſſen, man könne ſonſt entweder Neſtorianismus oder Eutychianismus nicht vermeiden. Der neue Patriarch Sophronius von Jeruſalem ging in ſeinem Antritts- und Confeſſionsſchreiben davon aus, daß Gottheit und Menſchheit unmöglich könnten παντῶς τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν haben. Der Wille, die Wirkſamkeit der göttlichen Natur in Chriſto, ſei das ſchöpferiſche. Zur Menſchheit gehört aber die Befriedigung der körperlichen Bedürfniſſe, die göttliche Thätigkeit aber und die Befriedigung des Hungers kann nicht ein und dieſelbe Wirkſamkeit ſein. Doch that er den Vorſchlag, er wolle nicht von zwei Wirkungen reden, wenn Cyrus von Alexandrien nicht Eine lehren wolle.

Nun gab der Kaiſer Heraclius um den Streit auszugleichen (638) ſeine Ἔκθεσις τῆς πίστεως (confessio), wahrſcheinlich 638 vom Patriarchen Sergius kurz vor ſeinem Tode ganz im Sinne ſeines Briefes an Cyrus verfaßt. In derſelben heißt es, ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἠβούλετο. Alſo: „Einen Willen bekennen wir, ſo daß ſein vernünftig beſeeltes Fleiſch in keiner Zeit und unter keinen Umſtänden auf eine abgeſonderte Weiſe und aus eigenthümlichem Antriebe könne zu Stande bringen ſeine naturgemäße Bewegung im Gegenſaz mit dem Wirken des mit ihm auf perſönliche Weiſe vereinigten θεὸς λόγος." Hier war die Duplicität der Natur feſtgehalten, die Einheit des Willens aber ungenügend. Das ἐναντίως τῷ νεύματι erſchöpft die Sache nicht; es fragte ſich noch, Bringt die göttliche Natur vereinigt mit der menſchlichen die naturgemäße Bewegung hervor? Wurde dieſe Frage bejaht: ſo kamen zwei Naturen heraus; wurde ſie verneint: ſo kam der Apollinarismus heraus. Pyrrhus, des Sergius Nachfolger, nahm die ἔκθεσις an, Cyrus auch, Severinus, des Honorius Nachfolger, ſollte vor ſeiner Beſtätigung unterſchreiben, weigerte ſich aber und ſtarb in demſelben Jahre. Sein Nachfolger Johann IV. (641) belegte auf einer römiſchen 641 Kirchenverſammlung die Lehre von einem Willen mit dem Kirchenbanne, behauptete aber Honorius habe ihr nie angehangen.

In Afrika fand die ἔκθεσις auch Widerſtand. Der Mönch und Abt Maximus, als Sammler von Sentenzen beſonders moraliſchen Inhalts (ἐκλογαί) bekannt, und der als Exeget in der Schriftauslegung die Quäſtiones aufbrachte, eine Methode, die in der ſcholaſtiſchen Theologie herrſchend wurde und ganz fragmentariſch war, trat heftig gegen den Einigungsverſuch und dieſe confessio und die Lehre von Einem Willen auf. Der Name Monotheleten war noch nicht aufgekommen. Pyrrhus wurde bald darauf abgeſezt, ging nach Afrika, und kam mit Maximus zuſammen. Es wurde eine Disputation veranſtaltet, ſie iſt aber nur bekannt aus der Relation des Maximus. Maximus argumentirte ähnlich wie Sophronius, aus dem ſchaffenden Willen des λόγος und der Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe des Menſchen. Hätte man hier den Trieb der Bedürfniſſe (thieriſchen Inſtinkt), unterſchieden von dem Willen ſie zu befriedigen, was das vernünftige iſt: ſo hätte der Unterſchied zwiſchen der ſchöpferiſchen Thätigkeit des λόγος und dem rein menſchlichen nicht herauskommen können. Allein darauf ließ ſich Pyrrhus nicht ein, ſondern behauptete, Wenn zwei Willen ſeien: ſo ſeien auch zwei

wollende und keine Einheit der Perſon; er wollte einen aus zwei natürlichen Willen zuſammengeſezten zugeben. Maximus behauptete, Wer in Chriſto einen Willen ſeze, und in den beiden Naturen nur einen Willen annehme, müſſe in der Trinitätslehre ſabellianiſiren. Darin liegt etwas ſcharfſinniges. Schreiben wir der zweiten Perſon in der Gottheit einen beſondern Willen zu: ſo müſſen wir es dem Vater auch. Will nun der Vater als Vater oder als Gott? Will er als Gott: ſo iſt es ein *φυσικὸν θέλημα*. Verbindet man den Willen nicht mit der Perſon, ſondern mit der Natur: ſo muß auch der Sohn und Geiſt als Gott wollen, alſo kam der Sabellianismus heraus. Will aber die erſte Perſon der Gottheit als Vater: ſo will auch der Sohn beſonders; dann iſt aber der Wille auch der menſchlichen Natur zuzuſchreiben, und es kommen dann immer zwei Willen heraus. Pyrrhus ſagte, Die menſchliche Natur habe keine *οἰκεία ὁρμὴ* gehabt, ſondern ſei durch das *νεῦμα θεοῦ λόγου* bewegt worden; etwas das die *ἔκθεσις* unbeſtimmt ließ. Maximus wollte nicht zugeben, daß das Fleiſch von dem Winke des Wortes bewegt werde: dadurch theile man Chriſtum, weil Moſes und David auch von dem Winke des Wortes bewegt werden; er ebioniſire alſo. Dagegen konnte ſich Pyrrhus vertheidigen, indem er unterſchied zwiſchen dem mit der menſchlichen Natur eins gewordenen *νεῦμα λόγου* und dem bloß äußerlich vorkommenden im alten Teſtamente. Zulezt muß man dem Pyrrhus zugeben, daß er die entgegengeſezten Intereſſen ſehr gut auseinanderſezte; die einen wollten die Einheit der Perſon, die andern die Zweiheit der Naturen darſtellen, und recht ſtark hervorheben; beide ſtimmten aber doch überein, es ſei alſo unrecht, ſich gegenſeitig um deſſen willen aus der Kirchengemeinſchaft auszuſchließen. Daraus folgerte Maximus aber ohne Urſach, Pyrrhus müſſe von ihm überwunden ſein. Nach dieſer freundſchaftlichen Erklärung des Pyrrhus reiſeten beide zuſammen nach Rom, wo Theodorus,
646 ein heftiger Antimonothelet, Biſchof war. Hier ſoll er 646 wi-

verrufen haben, worauf ihn Theodorus für den rechtmäßigen Patriarchen von Conſtantinopel erkannte, ihn aber nachher in den Bann that, weil er in Ravenna wieder zurükktrat, und ebenſo den Patriarchen Paulus von Conſtantinopel. Er machte es ſich zu Nuze, daß Paläſtina im Beſiz der Araber war, ernannte ſich einen Anhänger des Sophronius, den Stephanus, zum Vicar in Paläſtina, und gab ihm die Vollmacht alle dortigen Biſchöfe, die die kaiſerliche ἔκθεσις annehmen würden, abzuſezen. Rom war damals longebardiſch, der Kaiſer in Conſtantinopel und die Saracenen bekümmerten ſich nicht darum, ſo war das ein herrliches im trüben fiſchen, wobei nichts verloren ging, aber doch die Möglichkeit war etwas zu gewinnen, die Maxime der römiſchen Kirche.

Kaiſer Conſtans II., Nachfolger des Heracleonas, gab 648 einen neuen Τύπος τῆς πίστεως, Grundzug des Glaubens, worin er gebot ſich nicht nur des Ausdrukks ἐνέργεια ſondern auch θέλημα zu enthalten; ſeine Unterthanen möchten ſich des Schema der Lehre bedienen, wie es vor dieſem Streit gefunden ſei [a]). Conſtans berief ſich dabei auf die fünfte ökumeniſche Synode. Indeſſen dieſer τύπος (wahrſcheinlich vom Patriarchen Paulus verfaßt) war den Gegnern verhaßt, und trug auch nichts dazu bei den Kirchenfrieden zu ſtiften, ſondern geſchah auf eine gewaltſame Weiſe. Die paläſtinenſiſchen Aebte und Mönche von der Gegenpartei erhoben darüber ein großes Geſchrei, und ſagten, Er wolle ἀνενέργητον πάντη καὶ ἀνεθέλητον χριστόν. Biſchof Marcus I. von Rom (649) ließ bei ſeinem Antritt ein 649 lateranienſiſches Concil in der ehemaligen Kirche Conſtantins halten, beſtellte ſich einen Vicar in den Sprengeln von Antiochia und Jeruſalem, verdammte die Lehre von einem θέλημα und that ihre Anhänger in den Bann, namentlich Theodorus von

---

a) θεσπίζομεν τὸ πρὸ τῆς προελθούσης φιλονεικίας ἁπανταχοῦ φυλαχθῆναι σχῆμα.

Pharan in Arabien, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paulus. In einer Conſessio lehrte er zwei θελήματα Chriſti nach der Zahl der Naturen eigentlich und wahrhaft zuſammenhängend vereinigt, aber daß die natürlichen Eigenſchaften der Gottheit und Menſchheit unverändert erhalten würden; und ſchikkte das als Glaubensnorm
653 nach Conſtantinopel zum Kaiſer. Dieſer aber ſchikkte 653 ſeinen Exarchen nach Rom und ließ ihn und den Maximus aus Afrika nach der Hauptſtadt holen und verbannen. Maximus benahm ſich ſehr tapfer, und behauptete, es ſei gar nicht ausgemacht, daß jeder chriſtliche König auch Prieſter ſei, nur zu Rom könne über Glaubensſachen entſchieden werden. Man ſieht, wie er, um ein Extrem zu vermeiden, ins andere fällt. Aus dem Umſtande aber, daß beide Biſchöfe nicht vor ein Concil kamen, ſondern vor kaiſerliche Abgeordnete, möchte es ſcheinen, daß ſie wegen politiſcher Urſachen verfolgt wurden; beide wurden nämlich der Theilnahme an einer Verſchwörung in Afrika beſchuldigt,
655 deren ſie auch wol ſchuldig waren. Martin ſtarb 655 im Exil,
662 Maximus wurde verſtümmelt und ſtarb 662.

654 Der Patriarch Petrus von Conſtantinopel erklärte 654 in ſeinem Synodalſchreiben, daß er den Willen Chriſti nach ſeiner ganzen Perſon und ſeinen beiden Naturen unterſcheide. Doch wollten in Rom Clerus und Volk dem neuen Biſchof Eugenius, Nachfolger des Martin, nicht erlauben eher Gottesdienſt zu halten, bis er ſich erklärte, das Synodalſchreiben des Petrus nicht anzunehmen, weil darin die zwei Willen nicht deutlich genug vorgetragen wären. Dies blieb aber ohne Folgen; Eugenius ſtarb bald und ſein Nachfolger Vitalian hatte Kirchengemeinſchaft mit Conſtantinopel.

Durch das Verfahren des Kaiſers wurde die Ruhe auf einige Zeit wieder hergeſtellt. Auf Conſtans folgt Conſtantinus IV. Pogonatus, ein unparteiiſcher Mann. Er befahl dem Biſchof von Rom Domnus, Abgeordnete zu ſchikken, ehe er den griechiſchen Biſchöfen bewilligte, des Martinus Nachfolger, namentlich Vitalian, zu ſtreichen. Agatho (678), der bald auf 678 Domnus folgte, und Manſuetus von Mailand ſchikkten ihr Glaubensbekenntniß von zwei Willen ein. Darin unterſchieden ſie wenigſtens ebenſo ſtreng wie Neſtorius aber ohne das Zuſammenwirken beider Willen genau zu beſtimmen. Conſtantinus ließ 680 zu Conſtantinopel das 6te ökumeniſche Concil halten, 680 wo Manſuetus von Mailand, das longobardiſch war, Wilfried von York und einige fränkiſche Biſchöfe zugegen waren. Der Kaiſer ließ die Sache unterſuchen. Man führte Stellen aus den Kirchenvätern und Synoden an und ging auf Bibelſtellen ein, wie die, „Chriſtus ſei gekommen, nicht ſeinen Willen ſondern den des Vaters zu thun.“ Da gab der Patriarch Georgius von Conſtantinopel, Haupt der Monotheleten, nach und erklärte ſich für überwunden. Der Patriarch Macarius Biſchof von Antiochia in partibus infidelium gab nicht nach, kam daher ins Anathema; ebenſo wurden Honorius, Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paulus, Petrus und Theodorus von Pharan für Kezer und Werkzeuge des Teufels erklärt. Es wurde die antimonophyſitiſche Formel *ἐν δυοὶ φύσεσι* behalten, und die vier Prädikate *ἀσυγχύτως ἀτρέπτως* etc. auch auf die beiden Willen angewendet, und feſtgeſezt, daß der der einen Natur eigenthümliche Wille, *τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα*, auch ein *ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου* geworden ſei. Das iſt der lezte Ausgang, den die Sache genommen hat und die Formel von zwei übereinſtimmenden Willen, von denen der menſchliche dem göttlichen untergeordnet iſt, iſt die kirchliche Lehre geblieben.

Vergleicht man dieſe Formel mit der *ἔκθεσις* des Heraclius, der einen Willen behauptete, und feſtſezte, der menſchliche Wille könne nicht dem Winke des *λόγος* entgegenſtreben *ἐξ οἰκείας ὁρμῆς*: ſo muß man ſagen, daß beide nicht unterſchieden ſind. Die *ἔκθεσις* läugnet nicht die *ὁρμή* der menſchlichen Natur; die einen ſagten alſo *ὁρμή*, die andern *θέλημα*. Die *ἔκθεσις* ſieht das *νεῦμα τοῦ θεοῦ λόγου* und die *οἰκεία ὁρμή* als einen

Willen an; die lezte Formel ſezt zwei θελήματα, hat ein un
daſſelbe Wort aber nicht denſelben Begriff; der göttliche Wil
gleich dem νεῦμα, der menſchliche Wille gleich der ὁρμή. E
iſt alſo eine philoſophiſche Frage, Ob man beide Begriffe unte
den Ausdrukk θέλημα zuſammenfaſſen kann. Ein Hauptgrun
gegen das ἓν θέλημα war wol der, daß man dieſen auf de
göttlichen Willen bezogen, und glaubte, daß ein freier Wille nac
der menſchlichen Natur aufhöre, den man Chriſto nicht abſpreche
wollte. Hätte man den Ausdrukk in der ἐκθεσις recht gefaßt: ſ
wäre daſſelbe herausgekommen. Die ὁρμή iſt auch ein νοερόν,
nur nicht dem göttlichen νεῦμα entgegen; ſie iſt alſo auch ein
freiwillige, nur wegen der Vereinigung der Naturen dem gött
lichen untergeordnet. Beides läuft hinaus auf den Ausdrukk de
Theodorus von Pharan, der das θέλημα vermeidet, bloß vo
ἐνεργείαις redet und das menſchliche für ein ὄργανον des gött
lichen hält.

Die monotheletiſchen Streitigkeiten brachten offenbar ein
weitere Entwikklung der Chriſtologie, eines der allgemein g
fühlten Bedürfniſſe, hervor. In dieſem Beſtreben der weiter
Ausbildung war man einig; die Entwikklung fing auch theore
tiſch an, nur die Sache ſelbſt zeigte, daß mehr eine Neigun
war zu Streit und zur Verkezerungsſucht ſtatt einer, in Lieb
gegen einander die Sache weiter zu fördern. Hier kann ma
nun nicht anders als die Griechen als milder denkend beurthei
len als die Lateiner.

Sehen wir auf die ganz früheren zurükk: ſo müſſen wir ſa
gen, daß aus dieſen Streitigkeiten der Monophyſiten und Mono
theleten die Chriſtologie zur vollſtändigen Entwikklung gekomme
iſt, ſo weit es in dieſem Zeitraum möglich war, und es wa
kein Streit mehr über die Perſon Chriſti aufzuwerfen. Dur
die pelagianiſchen und prädeſtinatianiſchen Streitigkeiten im Abend
lande wurde die Anthropologie vollendet, das heißt es wurde di
Lehre von der menſchlichen Natur, welche hierher gehört, in vol

ler Klarheit aufgeſtellt. Durch die ſemipelagianiſchen Streitigkeiten, welche die Extravaganzen des Auguſtin vermeiden wollten, ſcheint das Reſultat auf dieſem Theile unterdrükkt zu ſein, doch ein Paar Jahrhunderte ſpäter trat es wieder hervor. In der Begriffsentwikklung wären wir alſo zum Ende unſerer Periode gekommen. Daß das ſechste ökumeniſche Concil mit Anathematismen endete, liegt in der Analogie. Es wurden die verſtorbenen heterodoxen Biſchöfe, die einen Willen gelehrt, in den Bann gethan und für Werkzeuge des Teufels erklärt. Wenn man auf die Geringfügigkeit des Unterſchiedes ſieht und bedenkt, daß jemand zur Entſcheidung der Sache mitgewirkt: ſo müſſen wir davor ſchaudern. Wir ſehen auf der einen Seite die Gewalt der Politik, auf der anderen die Gewalt der kirchlichen Autorität ſeinen Grund haben in der Eiferſucht des römiſchen und conſtantinopolitaniſchen Biſchofes.

Nachdem die Sache entſchieden war, fand ſich ein monotheletiſcher Mönch Polychronius, der von der Richtigkeit ſeiner Anſicht ſo überzeugt war, daß er es wollte auf ein Gottesurtheil ankommen laſſen. Er wollte ſeine Formel auf einen Todten legen, und dieſer werde auferſtehen. Die Sache lief aber unglükklich ab, und das Gottesurtheil entſchied auch gegen den Monotheletismus.

Es gab ſpäter noch eine Umwälzung in der Sache. 711 711
kam Philippicus Bardanes auf den Thron, erzogen von
einem Schüler des Macarius, der den monotheletiſchen Lehrbegriff
herrſchend machte; nach zwei Jahren aber ſtarb er, und ſein Nachfolger
Anaſtaſius II. (713) führte die Autorität des 6ten Conci- 713
liums wieder ein. Der Patriarch Johannes von Conſtantinopel
hatte aber die Formel des Philippicus unterzeichnet, und jezt
ſuchte er ſich vor dem römiſchen Biſchof durch eine reservatio
mentalis zu rechtfertigen, Er habe *κατ' οἰκονομίαν* gehandelt.
Eine Merkwürdigkeit auf der ſechsten Synode iſt, daß Manſuetus
von Mailand und die Abgeordneten des römiſchen Biſchofs

Agathon das Anathema über den Honorius von Rom, der das ἓν θέλημα ausgeſprochen, wirklich unterſchrieben, und Papſt Leo II. beſtätigte das Anathema ſpäter. Die katholiſchen läugnen es aber oder wollen Theodorus leſen, der jedoch keinen apoſtoliſchen Stuhl hatte.

Die ſechste Synode hatte es mit rein dogmatiſchen Sachen zu thun gehabt; man erinnerte ſich aber ſpäter, daß ſonſt die Synoden auch Sachen der Kirchenordnung mit vorgenommen hatten; das war auf der ſechsten und auch fünften verſäumt 692 worden. Daher hielt der Kaiſer Juſtinian II. 692 noch ein Ergänzungsconcil, πενθέκτη (Quinisextum) oder Trullanum, weil es unter dem gewölbten Dache des kaiſerlichen Palaſtes, Trullus, gehalten wurde. Hier kamen große Differenzen zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche zur Sprache. Man erklärte dort, daß man ſich ſehr gewundert habe zu hören, daß der römiſche Biſchof verlange Presbyter, Diakonen und Subdiakonen ſollten ſich des ehelichen Umganges enthalten, wenn ſie als verheirathete ins Amt träten; man verordnete das Gegentheil, daß, wenn verheirathete in den Clerus gewählt wurden, ſie die Ehe fortſezen ſollten, mit Anwendung des Spruches, Was Gott verbunden hat, das ſoll der Menſch nicht trennen; den Biſchöfen aber geſtattete man die Fortſezung der Ehe nicht, und wollte auch nicht, daß nach der Ordination noch geheirathet würde; wer Biſchof wurde mußte ſeine Frau in ein Kloſter entfernen. Es war alſo nicht dieſer Spruch, ſondern die griechiſche Sitte. Allein Papſt Sergius und die Occidentalen erkannten dieſe Canones nicht an und drangen darauf dieſe Verſammlung nicht als neue Synode, ſondern nur als eine, und dann natürlich unrechtmäßige, Fortſezung der ſechsten anzuſehen. Das römiſche Faſten am Sabbath und Sonnabend wurde als unchriſtlich verworfen, dagegen das ſchon ältere Verbot der Verheirathung zweier geiſtlichen Verwandten durch die Pathenſchaft beſtätigt. Dies iſt wieder eine ganz eigne Art von Superſtition, von der ſich ſchwer erklären läßt, wie ſie entſtanden ſei. Man ſah das Heben des Kindes aus der Taufe als eine Art Adoption an, was es doch auf keine Weiſe war, und nun wurde dieſe Adoption nach dem ſtrengen Rechtsbegriff beurtheilt. Außerdem wurde auch den Geiſtlichen das Schenken Halten, und das Beſuchen der Schauſpiele verboten. Es gab alſo auch damals eine ſtrenge und eine laxe Obſervanz.

Das Concilium Quinisextum iſt eigentlich das Ende der
ökumeniſchen Synoden; die folgenden unter dieſem Titel
beziehen ſich lediglich auf die Bilderſtreitigkeiten. Die Oppoſition
der römiſchen Biſchöfe gegen das Concil war nur vorübergehend.
Der römiſche Biſchof Conſtantin wurde (710) von Juſtinian 710
II. ſehr ehrenvoll nach Conſtantinopel berufen, nahm dort im weſentlichen das Concilium Trullanum an, und ließ ein Gemälde von allen ſechs ökumeniſchen Synoden in die Peterskirche ſetzen. Die Uebereinſtimmung beider Kirchen dauerte aber nicht lange.

Es iſt noch hier einer kleinen Partei zu erwähnen, die um
dieſe Zeit 675 in Syrien und Armenien hervortrat, die Pauli- 675
cianer, die man für wiedererwachte Manichäer hielt. Allein es ſtimmt alles zuſammen, ſich die Sachen ſo zu denken, daß ſie nur eine ſtrenge Oppoſition gebildet gegen die Superſtition und dagegen, daß das Prieſterthum aus dem Judenthum ins Chriſtenthum mit demſelben Verhältniſſe zum Volk übergegangen; und das drükkten ſie marcioniſtiſch aus, ſo daß der Gott des alten und neuen Teſtamentes nicht derſelbe ſei.

Wir wenden uns wieder zu der neuen Kirche des Occidentes, den Miſſionen Gregors unter den Angelſachſen. Von den Allemannen aus, zu denen der Irländer Columban gegangen, war durch einen Schüler deſſelben Gallus die Schweiz chriſtianiſirt worden. Bedeutender waren die Fortſchritte, die das Chriſtenthum unter den Angelſachſen und von da aus machte. Gewöhnlich wurden die engliſchen Könige Chriſten, wenn ſie chriſtliche Prinzeſſinnen zu Gemahlinnen hatten,

die ſich zuerſt freie Religionsübung ausbaten, und dann zur
kehrung ihrer Männer wirkten. Der Streit zwiſchen der al
britiſchen und neuen engliſchen Kirche entſchied ſich wegen
Abgeriſſenheit von der griechiſchen Kirche immer mehr zum
theil des römiſchen Typus und allmählich nahm die ganze eng
ſche Kirche denſelben an. Ueberhaupt blieb die angelſächſiſ
Kirche in Abhängigkeit von Rom, und wir finden Reiſen vie
engliſchen Prinzen dorthin ad semina apostolorum und ei
725 engliſche Schule in Rom (725). Wilfried, Biſchof von Yo
682 der entſezt worden, appellirte (682) nach Rom und wurde re
tuirt. Nicht zu erwarten war aber, daß im ſiebenten Jahrhu
668 dert (668) ein Grieche Theodor von Tarſus auf den biſch
lichen Stuhl zu Canterbury (Durovernum), Reſidenz des K
nigs von Kent und älteſte Cathedrale in England, kam u
dort eine griechiſche Schule ſtiftete; daher findet man, daß ſ
in England griechiſche Gelehrſamkeit, wenn gleich dürftig, a
doch etwas mehr als ſelbſt in Italien, erhielt. Später war au
das Erzbisthum von York geſtiftet worden und der Erzbiſch
Egbert gründete daſelbſt eine ähnliche griechiſche Schule.

Von dort her iſt Beda venerabilis (673—735)
kommen a), ausgezeichnet durch ſeine Bibelauslegung in dama
ger Zeit, der mit unverkennbaren Spuren von Kenntniß des gr
chiſchen ſchrieb, und es ſogar zur Kritik des Textes anwand
Zugleich nahm er Rükſicht auf den Standpunkt der Kirche, f
welche er ſchrieb. Man ſagt von ihm er ſei einer der erſten
weſen, welche die Lehre vom Fegefeuer fortpflanzten, für den
Urheber man Gregor I. hält. Dieſer iſt aber ganz unſchul
daran; aus ſeinen Briefen ſo wie auch aus Beda's ſieht ma
daß dieſe Lehre ſich aus der populären Vorſtellung heraus en
wikkelte. Beda trug ſie zuerſt dogmatiſch vor, aber nicht a

---

a) Vielleicht auch Alcuin, wenigſtens in der Schule des Erzb. Egbert v
York erzogen, geb. 750. Schl.

etwas neues; die Vorſtellung ſtammt mehr von Origines her. Gregor M. äußerte ſich darüber ſo, Es ſei etwas an der Sache, denn wenn man die Worte Chriſti von der Sünde wider den heiligen Geiſt betrachte, welche weder in dieſem noch in jenem Leben vergeben würde, ſo könne man daraus ſchließen, es gäbe Sünden, die in jenem Leben vergeben würden, und da müſſe es alſo einen Mittelzuſtand geben, der das motivirte; dies könnte wohl durch das läuternde Feuer geſchehen. Er wies ihm aber ſeinen Wirkungskreis nur an für ſehr kleine Vergehungen, welche hier nicht abgebüßt ſind, die die ſpätere katholiſche Kirche nicht als Sünden anſah. In Beda findet dieſe Lehre ſich auch noch nicht ſo ausgebildet, daß ein Verhältniß aufgeſtellt wäre zwiſchen der Wirkung des reinigenden Feuers und den ewigen Höllenſtrafen. Das bildete ſich ſo nach und nach, und kam mehr durch das praktiſche, durch das Gebet für die verſtorbenen, beſonders im Abendmahl und im Canon der Meſſe, woraus die Praxis hervorging, daß die Meſſe vorzugsweiſe dieſen Zweck habe. Beda iſt auch als Hiſtoriker durch ſeine historia ecclesiastica gentis Anglorum und ſein Chronicon, beſonders für die Geſchichte der engliſchen und ſchottiſchen Kirche, bedeutend. Seine Commentare ſind eigentlich Auszüge aus den Kirchenvätern, jedoch mit allegoriſchen und kritiſchen Bemerkungen; er iſt aber eine einzelne Erſcheinung ohne Zuſammenhang in der Zeit a). Daſſelbe läßt ſich ſagen von Iſidorus Hiſpalenſis, der aber älter iſt. Er wurde Biſchof 595, und war Vorſitzer auf der Synode zu Toledo.

Es gab im ſiebenten Jahrhundert noch Miſſionen unter den Juden, aber gewaltſame; der weſtgothiſche König Siſebut zwang ſie, und wenn ſie ihr Geld und ihren Leib lieb hatten, konnten ſie ſich deſſen nicht erwehren. Iſidorus that das Gute,

---

a) Er ſchrieb auch de natura rerum und eine Grammatik. — Dem Erzbiſchof Egbert rieth er, ausgeartete Klöſter in Bisthümer zu verwandeln. Schl.

daß er ſich an der Spize der toletaniſchen Synode dagegen ſtemmte, doch aber nachher es vertheidigte, wenn man den Juden die Kinder nahm, um ſie im Chriſtenthum zu erziehen, was doch nur ein Erlaß der Gewalt war, nicht Aufhebung ihres Prinzips *). Ein allgemeiner Beſchüzer der Gelehrſamkeit iſt er nicht geweſen; er verbot in ſeinem Kirchenſprengel den Mönchen kezeriſche und heidniſche Bücher zu leſen. Zwar hatte er recht, daß die Mönche keine Bildung und Verdauungsgabe hatten; es war nur ſchlimm, daß die Klöſter damals die Pflanzſchulen der Gelehrſamkeit waren.

Von der engliſchen Kirche aus verbreitete ſich das Chriſtenthum weiter unter die germaniſchen und ſlaviſchen Völker. Willibrod aus Northumberland ging zu Ende des ſiebenten Jahrhunderts nach Friesland, und ſezte ſich zu Utrecht feſt, welches die erſte Cathedrale hier wurde. Zu Anfang des achten Jahrhunderts ging Winfried (Bonifacius) nach Friesland, den Willibrod zu unterſtüzen, richtete aber dann ſeine Wirkſamkeit auf Heſſen und Thüringen. Wenn man bedenkt, wie weit Bonifacius ſeine Thätigkeit ausgedehnt hat: ſo iſt es freilich nicht möglich zu glauben, daß dies von ihm allein ausgegangen ſei, ſondern es bemächtigte ſich dieſer Geiſt vieler anderen, die ſich an ihn anſchloſſen und theils auch unabhängig von ihm wirkten.
741 Sein Hauptpunkt wurde das von ihm 744 geſtiftete Kloſter Fulda. Er machte von Zeit zu Zeit Reiſen nach Italien um Bericht zu erſtatten und Inſtruktionen zu holen; daher ein reicher Briefwechſel zwiſchen ihm und dem römiſchen Biſchof. Dabei ging er immer auf eine Autorität aus auch über die Kirchen, die nicht unmittelbar von ihm waren geſtiftet worden. Er ließ ſich in Rom von Gregor II. zum Biſchof weihen; das erſte Beiſpiel von Huldigung (homagium) vor dem römiſchen Biſchof.

---

*) Von 638, wo man in Spanien nur getaufte Juden dulden will, flüchteten ſie ins fränkiſche Reich, wo ſie nur von öffentlichen Aemtern ausgeſchloſſen waren. Schl.

Es ſchlich ſich das aus dem deutſchen Lehnsweſen in die Kirche ein, und das legte für das Verhältniß der deutſchen Kirche zum römiſchen Stuhl den Grund zu einer weltlichen Schattirung. Durch die römiſche Weihe bekam er die Vollmacht und den Befehl überall die römiſchen Gebräuche einzuführen. Er ordnete auf einer Reiſe in Baiern die vier Diöceſen Salzburg, Freiſingen, Regensburg und Paſſau, und ſtiftete in Oſtfranken die Bisthümer Würzburg, Eichſtädt und Erfurt. Auf den Synoden in Oſt- und Weſtfranken, die von Karlmann und Pipin berufen wurden, ſehen wir ihn ſich als Legaten des römiſchen Stuhls geriren und zu Soiſſons die Erzbiſchöfe von Rouen, Rheims, Orleans und Sens weihen. Er wurde 745 Erzbiſchof 745 von Mainz, von wo aus er am meiſten die neuen Kirchen unter ſeiner Aufſicht halten konnte. Aber dies war nicht ein neuer Biſchofsſitz, ſondern einer der älteſten, es wurde aber nun der Hauptſitz der Kirche in allen dieſen Ländern. Außerdem wurde er die Mittelsperſon zwiſchen den fränkiſchen Gewalthabern und römiſchen Biſchöfen, ſalbte 752 Pipin nach Chilperichs Entthro- 752 nung, hatte alſo auch politiſchen Einfluß. Dies hängt zum Theil zuſammen mit den Begebenheiten, die wir bei dem Bilderſtreite berühren werden, wo ſich das Verhältniß der Kaiſer zu den römiſchen Biſchöfen ſehr feindſelig geſtaltete. Er führte in Rom auch Klage gegen die Irrlehrer Adalbert aus Franken und Clemens aus Irland, die ſich der vielfachen Superſtition, den Wallfahrten und Reliquien entgegenſetzten. Wenn er ſich über falſche Brüder beſchwerte: ſo war es vermuthlich nur das, Gregor II. hatte gegen das trullaniſche Concil die Ehe der Geiſtlichen verboten, die falſchen Brüder waren alſo Geiſtliche die Frauen genommen. Wir finden alſo in der deutſchen Kirche gleich von Anfang an die Superſtition, aber auch gleich die Polemik dagegen; der Hauptcharakter der deutſchen Kirche. Nach Niederlegung ſeines Erzbisthums wurde er 755 in Friesland erſchlagen. 755 Durch Willibrod und Winfried kam das Chriſtenthum auch unter die

Sachſen. Ein ſächſiſcher König errichtete ſchon eine Schul für ſeine Landsleute in Rom, um für ſie Lehrer zu erziehen Dieſe Schule wurde fundirt auf eine eigene Abgabe, und dieſ hat man angeſehen als erſte Grundlage einer Abgabe an den römiſchen Stuhl, es war das aber keine Abgabe.

Unter den Franken war das Chriſtenthum ſeit Chlodwig weiter verbreitet worden. Jezt ging das merowingiſche Haus zu Ende und das pipiniſche Haus fing an die Macht in Händen zu haben. Karlmann hat ſich beſonders in die kirchlichen Angelegenheiten Frankens gemiſcht; ſo verbot er, daß Biſchöfe, die ohne Gemeinde herumſchwärmten, Geiſtliche weihten. Das läßt ſich nur erklären durch Reactionen des Heidenthums, welches die chriſtlichen Prieſter vertraten. Seinen Geiſtlichen verbot er das Jagen und in den Krieg ziehen, ausgenommen zum Feldgottesdienſte. Das iſt ein Zeugniß, daß ſie bedeutende Güter hatten und Lehnsträgrr waren; die neuen Bisthümer und Klöſter bekamen nämlich immer ein Territorium um ſich zu erhalten. Die öffentlichen Verſammlungen waren daher ſehr gemiſcht, und es iſt leicht zu erklären, warum unter Karl dem Großen auf den Reichstagen die geiſtlichen Angelegenheiten entſchieden wurden. In Spanien war daſſelbe aber auf entgegengeſezte Weiſe.

Das weſtgothiſche Reich war ein Wahlreich, und dort wurden die Könige auf den Reichstagen von den Großen des Reichs und den Biſchöfen gewählt; daher gewannen die vielen Synoden, auf welchen die äußeren Angelegenheiten der Geiſtlichen beſtimmt wurden, dort das Anſehn von Reichstagen. Doch ſind wir hier im achten Jahrhundert auch gleich beim Untergang der ſpaniſch-chriſtlichen Könige, und, während die Araber faſt ganz Spanien inne hatten, geſchah dort nichts.

Von Karlmann heißt es, daß er auch die erſte Säcula-
743 riſirung vorgenommen. Auf einer Synode zu Leptinae (743)
hatte er ſich einen großen Theil der Kirchengüter gegen einen

jährlichen Zins übergeben laſſen, ein Anfang, die Geiſtlichen zu depoſſediren. Da es auf einer Synode geſchah, ſo konnte es nicht ohne Einwilligung der Geiſtlichen geſchehen ſein; es hing dies mit ſeinem Syſtem zuſammen, die Geiſtlichen den weltlichen Angelegenheiten zu entziehen. Das war auch der Grundſaz von **Gregor** II.; er ſah ein, daß es weit beſſer ſei, wenn ſich die Geiſtlichen nicht um weltliche Angelegenheiten zu bekümmern hätten, die weltlichen Fürſten aber auch nicht um geiſtliche. Wenn das der Grundſaz des römiſchen Stuhles geblieben wäre: ſo würde es um die Entwikklung der Kirche in den folgenden Jahrhunderten weit beſſer geſtanden haben.

Um dieſe Periode zu endigen, müſſen wir noch einmal auf Conſtantinopel zurükkommen, um die **Bilderſtreitigkeiten** im erſten Viertel des achten Jahrhunderts zu betrachten. Es war ſchon lange neben den Reliquien mit den Bildern ein an Idololatrie grenzendes Unweſen getrieben*), und man war ſchon genöthigt geweſen dies gegen Juden zu vertheidigen, ſo wie auch die Wunder welche bei denſelben ſollen vorgegangen ſein; aber es hatten ſich auch ſchon dagegen mehrere Stimmen erhoben. So ließ zu **Gregors** I. Zeit ein Biſchof von Marſeille alle Bilder aus der Kirche nehmen, weil man ſie anbete, und Gregor lobte ihn wegen ſeiner rechten Sache; nur habe er nicht Recht gehabt, ſie alle aus der Kirche zu entfernen; ſie ſeien doch ein Erſaz für die, welche nicht leſen könnten, und denen dürfe man dieſen Erſaz und dies Erbauungsmittel nicht nehmen. Dieſe Anſicht war ſehr richtig und evangeliſch. In den Bilderſtreitigkeiten beriefen ſich die Vertheidiger derſelben auf den langen Gebrauch, wonach ſie zum frommen Hausbedarf gehörten. Man ſieht aus dieſer Vertheidigung in den Briefen **Gregors** II., daß es noch keine Bilder von Gott dem Vater gab; aber Gregor führte keinen

---

*) Nach einer Erzählung des **Sophronius** verſprach der Teufel einen nicht mehr zu verſuchen, wenn er das Bild der Maria mit Chriſto nicht mehr anbeten wolle. Schl.

andern Grund an, als, Wir können Gott Vater nicht abbilden, weil wir ihn nicht genug kennen. Das klingt nach Anthropomorphismus der ägyptiſchen Mönche.

In Conſtantinopel aber war das Unweſen wegen der zu großen Pracht der Kirche ſeit Conſtantins Zeit zu arg geworden. Juſtinian verordnete zur Sophienkirche 60 Aelteſte, 100 Diakonen, 40 Diakoniſſen, 90 Subdiakonen, 110 Anagnoſten, 25 Sänger, 100 Thürſteher und der Schmukk der Kirche zu den heiligen Geräthen betrug 40,000 Pfund Silber. Bei ſolcher Pracht und Aufwand läßt ſich ſchließen, daß auch der Schmukk der Bilder immer höher geſtiegen ſei. Kaiſer Leo III. Iſauri-
717 cus verbot daher 717 gänzlich die Verehrung der Bilder, und ließ ſie etwas ſpäter ganz aus den Kirchen in Conſtantinopel wegſchaffen, wahrſcheinlich weil das erſtere nicht genug half. Es iſt ſchwer ſich hier eine Nebenabſicht zu denken, ſondern es fing rein für ſich an. Man hat aber doch etwas aufgeſpürt, was jedoch keine Kritik aushält; dem Leo wäre nämlich in früheren Jahren ſeine kaiſerliche Würde von jüdiſchen Wahrſagern geweiſſagt, dieſe hätten ſich aber ausbedungen, er ſolle die Bilder Chriſti und der Maria wegſchaffen laſſen. Daß den Juden beide ein Greuel waren, iſt gewiß; da ſie aber glaubten, daß der Haß Gottes die Chriſten deshalb treffen müßte: ſo mußten ſie eher die Verbreitung derſelben wünſchen.

Der Patriarch von Conſtantinopel Germanus widerſezte ſich anfangs dem Kaiſer, da er aber nicht durchdringen konnte, legte er ſeine Stelle nieder, welche ſein Syncellus Anaſtaſius erhielt. Es entſtanden in Conſtantinopel Unruhen und eine Empörung auf den Cycladen; es erfolgte Widerſpruch des römiſchen Biſchofes Gregor II. Dieſer ſtellte den Grundſaz auf, Die Geiſtlichen ſollten ſich weltlicher Angelegenheiten enthalten und die Fürſten kirchlicher, ja es war die Rede davon einen neuen Kaiſer in Italien zu wählen; doch wurde dieſer Muth gekühlt durch die Longobarden, die ſich Rom näherten. Der Kaiſer war gegen dieſe

Oppoſition nicht gleichgültig, ſondern ließ die Einkünfte der römiſchen Kirche in Calabrien und Sicilien einziehen, die auf 2½ Talente geſchäzt wurde. Gregor ſuchte aber auch die Bilderſtürmerei ſchriftlich zu widerlegen, Die Bilder gehörten ſchon ganz der Privatandacht an, Biſchöfe hätten Bilder auf die Synoden mitgenommen und kein frommer Chriſt reiſe ohne dieſelben; ſie würden nicht λατρευτικῶς ſondern bloß σχετικῶς verehrt. *Λατρεία* war der Ausdruk für den Gottesdienſt, das andere ſollte bloß die Verehrung des dargeſtellten Gegenſtandes ausdrükken.

Ein anderer Vertheidiger war Johannes Damascenus, einer der größten Dogmatiker ſeiner Zeit, es iſt aber wenig eigenes in ſeiner Dogmatik, ſondern eine Zuſammentragung der Beſchlüſſe der Concilien und der für katholiſch gehaltenen Kirchenlehrer. Johannes lebte unter dem Chalifate und hat darum etwas freier reden können. Er ſchrieb Vertheidigungsreden für die Bilder, worin er viel weiter ging als Gregor; er ſtellte darin den Saz auf, Da die Heiligen Miterben Chriſti wären, συγκληρονόμοι χριστοῦ (ſie theilen das Beſizthum Chriſti): ſo müßten ſie auch Theil haben an der Anbetung Gottes und Chriſti. Chriſtus war ſchon lange der Gegenſtand der Anbetung, obgleich ſeit einigen Jahrhunderten auch ſchon Widerſpruch auf Synoden vorgekommen war; alle Gebete am Altar ſollten bloß an Gott den Vater gerichtet ſein. Nun wiſſen wir hier keinen Unterſchied von der λατρεία zu finden, und deſſenungeachtet blieb auch Leo bei ſeinen Maßregeln und ſein Nachfolger Conſtantin V. Copronymos (741—775) ſezte ſie mit Glükk fort; ein Aufruhr ſeines Schwagers Artabasdus wurde bald gedämpft.

Es iſt noch etwas merkwürdiges nachzuholen aus der Vertheidigung des Damascenus. Es trat nämlich der Widerſtand gegen die Bilder ſo auf, daß man das Alte Teſtament dagegen ſtellte, und da erklärt ſich Johannes ſtark gegen die Autorität deſſelben: „Wir, die wir eine richtigere Erkenntniß von Gott hätten, müßten auch beſſer wiſſen als Moſes, was abgebildet

werden könne und dürfe.“ Wenn das rein in der Theorie b
gekommen wäre: ſo würde jeder und auch Damascenus, wenn
ein anderer behauptet hätte, geſagt haben, das ſei gnoſtiſch; h
aber ging es hin. Seine Dialektik in der Vertheidigung
Bilder war auch nicht beſſer, Wenn man die Bilder verwerf
wolle: ſo müſſe man auch alle Arten von Bildern verwerfen, a
auch die Typen, Symbole, Abendmahl, ja Chriſtum ſelbſt, w
er das Bild Gottes genannt werde. Um die Bilderfeinde un
eine Häreſie zu bringen, nannte er ſie Manichäer, weil das e
Herabſezung der Materie ſei. Dann hätte jedoch Chriſtus a
ein Manichäer ſein müſſen, weil er die Anbetung Gottes ni
im Tempel, ſondern im Geiſt und der Wahrheit verordnete.
berief ſich auch auf die Verehrung des Kreuzes und der Lanze.

Weil nun ſolche dogmatiſche Vertheidigungen einging
754 ſchrieb Conſtantin 754 eine Synode nach Conſtantino
aus. Der römiſche Biſchof Stephanus beſchikkte ſie gar ni
weil er meinte, daß ein Kaiſer, der ſo gegen die Heiligthü
der Kirche wüthe, nicht das Recht habe eine Synode zu beruf
da wurde alſo die Orthodoxie des Kaiſers im voraus verſchri
Das Patriarchat von Conſtantinopel war eben erledigt, die ü
gen Patriarchate ſtanden unter arabiſcher Herrſchaft, und ſo
der Biſchof Theodoſius von Epheſus der vornehmſte
hatte den Vorſiz; neben ihm präſidirte ein Biſchof von Perg
wahrſcheinlich als Senior der 328 Biſchöfe. Dieſe Synode w
vom beſtimmten Willen des Kaiſers unterrichtet, von den ſt
ſten Vertheidigern der Bilder entblößt, der Kaiſer ſelbſt in
Nähe, was ſie alſo ſagen würde, ließ ſich im voraus erſe
Die dogmatiſchen Verhandlungen ſind indeß merkwürdig: „
Kunſt der Maler, wenn man ſie auf Chriſtum anwendete, läß
die Menſchwerdung Chriſti, und unterſtüze die trennende Le
des Neſtorius, denn abgebildet könne nur die menſchliche Na
werden, oder man müßte die vermiſchende eutychianiſche Vora
ſezung dabei zum Grunde legen. Der Glaube komme aus

Predigt durch das Wort, ſo beſtehe er und ſo müſſe er erhalten werden; das ſei der wahre Glaube, kein Glaube entſtehe aus der Anſchauung der Bilder, ſie ſeien daher überflüſſig." Die Bilder wurden daher verurtheilt, aber ſehr inconſequent durften die an die heiligen gerichteten Gebete beibehalten werden. Der eigentliche Keim der Idololatrie wurde alſo nicht einmal durch dieſe Synode getilgt. Die Bilderverehrer im allgemeinen und ins beſondere der verſtorbene Patriarch Germanus und Johannes Damascenus wurden anathematiſirt, die Vertheidiger der Bilder wurden verfolgt, es kamen ſogar Hinrichtungen vor.

Leo IV. (bis 775) fuhr auf dieſem Wege fort, ſeine Gemahlin 775
Irene war aber auf der andern Seite, hielt ſich ſogar Bilder unter dem Kopfkiſſen. Der Kaiſer trennte ſich von ihr, aber nach ſeinem Tode regierte ſie als Vormünderin ihres Sohnes und nach deſſen Tode (797) allein. Sie ſuchte unter der 797
Hand die Bilder wieder in Gang zu bringen, da aber die Bilder auf einer allgemeinen Synode verdammt waren, ſo konnten ſie nicht anders als auf einer allgemeinen Synode wiederhergeſtellt werden. Zu Conſtantinopel wollte der erſte Verſuch nicht gelingen. Es war ſchon die Abneigung gegen die Bilder allgemein geworden, 50 Jahre dauerten die Maßregeln gegen dieſelben, ein großer Theil der Chriſten war ohne Bilder erzogen worden. Die nach Conſtantinopel gerufenen Biſchöfe machten daher Rathſchläge, wie dieſe Synode nicht zu Stande zu bringen wäre; Biſchöfe und Militair waren dagegen, und die Synode ging wieder auseinander. Im folgenden Jahre 787, 33 Jahre nach 787
der letzten Synode, berief ſie eine neue nach Nicaea, die auch vom römiſchen Biſchof Hadrian beſchikkt wurde. Den Vorſitz führte der Patriarch Taraſius von Conſtantinopel unter dem Titel eines ökumeniſchen Patriarchen. Die Synode fing gleich damit an, was man mit denen machen wolle, die ſich im vorigen Jahre gegen die Bilder gezeigt hätten. Die Sache war alſo ſchon im voraus feſtgeſtellt. Hadrians Briefe für die Bil-

der wurden geleſen und applaudirt, Schriftſtellen und Ste
aus den Kirchenvätern angeführt und die von der früheren
node angeführten für untergeſchoben erklärt oder ausgegeben
Stellen ohne den heiligen Geiſt. Dahin gehört auch Euſeb
von Caeſarea, der nun als Arianer verketzert wurde, weil
nichts für die Bilder in ihm fand. Mit den Bibelſtellen g
es aber ſchlecht; man konnte ſich bloß auf die Cherubim be
ſen, dieſe waren aber keine εἴκονες ſondern ſymboliſche Figu
ohne Verehrung. Das war alſo die ſchlechteſte Vertheidigu
Man berief ſich daher auf das Alter der Bilder und die St
Pauli wurde angeführt, Sie ſollten bleiben bei dem, was
gelehrt worden; doch ſolle den Bildern keine λατρεία erwie
werden, ſondern eine προσκύνησις τιμητική, ein verehrun
volles Niederwerfen, keine Anbetung; denn προσκύνησις iſt b
die äußere Seite zur λατρεία, dazu gehörte aber Räuchern
Lichteranzünden. Um der Synode mehr Gehalt zu geben, w
den Anathematismen aus früherer Zeit wiederholt, des römiſc
Biſchofs Honorius und des Origenes. Nun aber war es frei
ſchwer, daß eine ökumeniſche Synode gradezu ſollte die an
aufheben, man ſagte alſo, jene ſei keine ökumeniſche Synode
weſen. Das war aber keine Synode eigentlich geweſen.
ſuchte man nun den Makel darin, daß kein Patriarch dabei
weſen ſei; ſie habe auch den heiligen Geiſt nicht gehabt.
dies mit dem ökumeniſchen zuſammenhängt, weiß man auch ni
denn allen Synoden wurde ja der heilige Geiſt zugeſchrieb
Das war die letzte, ihrer eigenen Angabe nach, ökumeniſche
node; kein glänzender Ausgang für dieſe Anſtalt, auch wird
von vielen nicht als ſolche anerkannt. Es war die letzte Syno
und auch die erſte, die unmittelbar unter den Auſpicien einer Fr
gehalten wurde.

Hier am Schluß dieſer Periode müſſen wir uns noch n
dem Occident umſehen, wo die nicäniſche Synode großes Aufſeh
machte. Karl der Große ließ die Beſchlüſſe dieſer Syno

nämlich durch ein beſonderes Buch, quatuor libri Carolini, widerlegen, welches er ſelbſt verfaßt haben ſoll, nach den meiſten aber Alciun [a]). Dieſes Buch ließ er hernach der Synode von Frankfurt vorlegen und dieſe verwarf alle Anbetung und Verehrung der heiligen. Das Buch ſchikkte Karl ſelbſt dem römiſchen Biſchof Hadrian, der es zu widerlegen ſuchte, doch ſeine Abgeordneten auf der frankfurter Synode ſprachen nichts gegen die Beſchlüſſe dieſer Synode. Er ließ es ſich alſo gefallen. In die ſtrengen Maßregeln der Bilderſtürmer ging Karl nicht ein, er wollte als Verehrer der Künſte und Wiſſenſchaften die Bilder haben, wie Gregor I. es verordnet hatte.

Hierbei wie bei den monotheletiſchen Streitigkeiten wird man nicht verkennen den immer tieferen Verfall der griechiſchen Kirche. Die ideale Production zeigte ſich ſchon in dem monotheletiſchen Streite ſehr ſchwach, in dieſem hier iſt gar nichts bedeutendes zu Stande gekommen. Das beſte ſind noch die Reden des Johannes Damascenus [b]), außerdem wurde der Verfall immer größer. In der Schriftauslegung wußte man faſt nichts mehr als Sammlungen und Auszüge zu machen aus früheren Kirchenleh-

---

[a] Frobenius ſpricht dies Buch dem Alciun ab. Es ſollte es wol kein Benedictiner geſchrieben haben. — Hadrian in ſeiner Widerlegung jenes Buchs führt auch die Heilkraft der ehernen Schlange an. Schl.

[b] Hauptzüge ſeiner Lehre etwa folgende: In die Lehre von der Schöpfung iſt die Phyſik mit eingeſchloſſen. — Er unterſcheidet das θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον. — Das προορίζειν Gottes iſt geringer als ſein προειδέναι. — Das Weib iſt erſt wegen des vorhergeſehenen Falles erſchaffen. — Das Wort iſt mit dem Fleiſche durch Vermittelung des Verſtandes (νοῦς oder διάνοια?) vereinigt worden. — An Weisheit und Gnade hat Chriſtus nur ſo zugenommen, daß er das Wachsthum der Menſchen ſich zugeeignet hat, nicht aber an und für ſich; dies ſei neſtorianiſch. — Er ſizt zur Rechten Gottes leiblich nicht örtlich. — Von ſtellvertretender Verſuchung kommt nichts vor; von Zurechnung der Sünde Adams auch nicht. — Abendländiſches Gegenſtükk zum Werk des Damascenus ſind Iſidorus Hispalenſis sententiarum libri tres und Ildefons von Toledo Liber annotationum de cognitione baptismi. Schl.

rern. In andern Wiſſenſchaften iſt wenig oder nichts mehr g
ſchehen; einzelne Schriftſteller und Gelehrte, Aerzte, Mathem
tiker, eine Reihe Geſchichtſchreiber, die aber nur den Inſtinkt üb
den gänzlichen Verfall dieſer Zeit verkündigen, ſie ſind aber au
untergeordnet, wie Theophylact, Georgius Syncellus
ein monotheletiſcher Schriftſteller, Nicephorus von Conſtan
tinopel.

Als Leo Iſauricus ſeine Maßregeln zur Wegſchaffung d
Bilder nahm und auch in Italien durchdrang, entſtand hier ei
allgemeine Empörung, da man ſich ſehr für die Bilder intereſſirt
Leo ſchikkte nach einigen Jahren eine Flotte nach Italien, d
Empörung zu dämpfen, allein dieſe ging durch Sturm verloren
der erſte Stoß, den das byzantiniſche Kaiſerthum in Italien erlit
Die Longobarden machten mehrere Male Anſtalten zur Eroberun
Roms, daher rief ſchon Gregor III. Karl Martell zu Hülf
das heißt, er wünſchte, daß die Franken die ehemals kaiſerliche
Beſizungen für ſich nehmen möchten; allein Karl und ſeine be
den Söhne Karlmann und Pipin beſchäftigten ſich mehr m
Synoden, ſo daß ſie keine Zeit für die Longobarden zu habe
glaubten. Als Karlmann Kleriker wurde und Childerich III. de
lezte ſeines Hauſes war, wandte ſich Pipin mit der Frage a
741 Papſt Zacharias (741), Ob es recht ſei, daß Childerich, d
keine Macht hätte, noch den Namen König führen dürfe. D
Papſt erklärte ſich für die Uſurpation. Als bald darauf der lo
gobardiſche König Aiſtulph Rom bedrängte, reiſte Stephan I
als büßender und leidtragender zu Pipin, um gegen die Longo
barden Hülfe zu erlangen. Er ſalbte Pipin und ſeine Söhne
ja ernannte ſie zu römiſchen Patriciern. Pipin zwang Aiſtulp
das eroberte Exarchat herauszugeben, und ſchenkte es dem hei
754 ligen Petrus (754); der erſte Anfang einer eigentlich regieren
den Macht der Päpſte. Dieſer Gedanke konnte dem Pipin nich
etwas fremdes ſein, da die Biſchöfe in Frankreich und Spanie
weltliche Territorien beſaßen und Lehnsträger waren; doch iſt d

Schenkungsakte nicht in der Urform vorhanden, und wir wiſſen
nicht, wie weit ſich die Schenkung erſtrekkte, oder ob ihm bloß
das Land als Lehn übergeben wurde, oder ob ihm gar nur die
Einkünfte des Landes überwieſen wurden. Nachher ſchikkte der
Kaiſer Conſtantin einen Geſandten an Pipin, um wegen Rükkgabe
des Exarchats mit ihm zu unterhandeln. In der Zuſammenkunſt
zu Gentilly (Gentiliacum) bei Paris, wo über den
Zuſaz filioque in der Trinitätslehre und über die Bilderverehrung
verhandelt wurde (767), machte Pipin beſchränkende Beſtimmungen 767
wegen der Bilderverehrung, wogegen Papſt Stephan III. die
Bilderverehrung ſanctionirte; alſo eine Verſchiedenheit innerhalb
des Abendlandes. Als nach Pipins und Karlmanns Tode (771) 771
Karl der Große Alleinherr geworden und im Krieg mit den
Sachſen verwikkelt war, glaubten die Longobarden freies Feld
zu haben und eroberten das Exarchat wieder. Karl ſezte aber
den Krieg gegen die Sachſen fort, und zog 773 gegen Deſiderius, 773
belagerte 774 Pavia und kam nach Rom, wo er die Schenkung 774
Pipins erneuerte; Deſiderius ergab ſich noch 774. Von hier an
ſchreibt ſich die Herrſchaft Karls, da alles, was im Occident altchriſtlich
war, unter ſeine Herrſchaft kam. In der erſten Schenkung
war Rom nicht mit eingeſchloſſen geweſen, da es noch den
Griechen dem Namen nach gehörte. Karl ſah ſich aber als den
Herrn Roms an und nannte auch Rom und Ravenna unter
ſeinen Hauptſtädten. Doch zwei Jahre nachher wurde in Rom
die Schenkung Conſtantins erdichtet, um es auf ein recht altes
Datum zurükkzuführen und darin wurde denn Rom mit einbegriffen.

Das Chriſtenthum wurde in dieſer Zeit theils durch Gewalt,
theils durch rechte Mittel unter die Sachſen immer weiter verbreitet,
und 785 ließen ſich Wittekind und Alboin taufen. 785
Karl legte den Sachſen den Zehnten an den Klerus auf als
ein göttliches Recht (803). Dies war ſchon länger auf Synoden 803
feſtgeſezt worden. Alcuin ſtellte Karln die Schwierigkeit davon

vor und den Zehnten als eine Laſt, welche kaum die alten Ch
ſten ertrügen, und erklärte ſich ſtark gegen gewaltſame oder üb
eilende Maßregeln. Osnabrück, Bremen, Paderbor
Münſter waren in Sachſen die älteſten Bisthümer, herna
Verden, Halberſtadt, Hildesheim. Bei der ſchnellen Ve
breitung des Chriſtenthums war es nicht anders möglich, als d
ein großer Theil der Geiſtlichen ſehr unwiſſend ſein mußte; d
Mönche waren zum Theil ſehr roh. Dies zuſammengenomm
giebt freilich keinen guten Begriff von dem Chriſtenthum in di
ſer Zeit in dieſen Gegenden. Aber man muß es nur anſehen a
einen Ausgang vom Heidenthum und ſich wundern, daß ſich de
noch ſo ſchnell das innere und wahre des Chriſtenthums mit ih
791 entwikkelte und verbreitete. In dem Kriege mit den Avaren (79
in Iſtrien ſuchte Karl auch dies Volk zu chriſtianiſiren.

Wir können hier verweilen, um die erſten Anfänge occide
taliſcher Bildung zu betrachten, wozu Karl die erſten Keime g
legt hatte. Karl ſorgte dafür, daß in den Klöſtern die Veror
nung Benedicts die Bücher zu vervielfältigen aufrecht erhalte
wurde. Er ſtiftete **Schulen**, von denen die zu **Orleans** un
Tours die berühmteſten ſind; die **Schola Palatii** begleitete d
Kaiſer überall, wohin er ſeinen Siz verlegte, außer in eigentl
chen Kriegszügen, und dort wurden ſeine eigenen und die Kind
der großen in Geſchichte und lateiniſcher Sprache unterrichte
Er ſuchte Gelehrte an ſich zu ziehen wie **Paul Warnefrid**
und **Petrus Piſanus**, zwei Longobarden, und beſonders A
cuin, einen Angelſachſen, in der Schule des Erzbiſchofs Egbe
von York erzogen. Der Kaiſer hatte ehe er regierte ihn auf ein
Reiſe nach Rom kennen gelernt, wohin er, damals wol Vorſteh
der Schule zu York, geſchikkt wurde um das Pallium für de
neuen Erzbiſchof von York zu holen. Dieſem übertrug der Ka

---

a) Er war Diaconus in Aquileja, hatte großes Verdienſt um das Büche
abſchreiben, retablirte auch die Unterſcheidungszeichen; er ſchrieb de ge
stis Longobardorum.

ſer, als er ſich 782 ganz zu ihm begeben hatte, die Palaſtſchule, 782
die Aufſicht über drei Klöſter und die Anlegung aller wiſſenſchaftlichen Anſtalten [a]).

Auf der Synode zu Frankfurt, wo Karl das Gutachten ſeiner Biſchöfe über die Bilder einholte, wurden auch die adoptianiſchen Streitigkeiten entſchieden. Die Hauptperſonen waren dabei Elipandus, Erzbiſchof von Toledo, unter arabiſcher, und Biſchof Felix von Urgel unter fränkiſcher Herrſchaft. Dieſe hatten unter ſich dieſe Frage aufgeworfen und bejaht, daß Chriſtus ſeiner Gottheit nach der wahre, und ſeiner Menſchheit nach der adoptirte Sohn Gottes ſei. Nun fällt es auf, woher die Frage kam. In dem Erfolg der Streitigkeiten beriefen ſich dieſe Männer auf die alten ſpaniſchen Liturgien, wo die Phraſe ſtand per adoptivi hominis passionem „durch das Leiden des als Sohn angenommenen Menſchen.“ Die ganze Richtung der Streitigkeiten war nun, die beiden Naturen in Chriſto heraustreten zu laſſen; daſſelbe wovon Neſtorius ausging, nur daß ſie ſich hier anders wendete. Im Orient wurde, obgleich Neſtorius verdammt worden, durch die Verneinung der Annahme eines Willens, alles bejaht, was Neſtorius gewollt hatte. Der eigentliche Grund des Mißverſtändniſſes lag im Ausdrukke υἱὸς θεοῦ, den einige für den ganzen Chriſtus, andere bloß für ſeine Gottheit nahmen. Im Occident wurde der Ausdrukk filius Dei geſchieden, In einem Sinne gehe er auf das göttliche in Chriſto, und ſeze die ewige Zeugung voraus, im anderen Sinne gehe er auf das menſchliche, da ſei der Ausdrukk nur ein übertragener; τὸ τέκνον σου Ἰησοῦς bei Petrus ebenſo wie τέκνα, der erſtgeborene unter vielen Brüdern. Es war daher natürlich, daß Alcuin dies für neſtorianiſch erklärte; Felix

---

[a]) Seine Commentare ſind Auszüge. — de fide sanctae trinitatis ad Carolum enthält ſchon deutliche Anwendung ariſtoteliſcher Dialektik. — 793 ordnete er die Schule zu Tours, wo er Abt eines Kloſters wurde. In Lyon Sänger- und Leſer-Schule. Schl.

dagegen erklärte ſeine Gegner ſeien Hyperapollinariſten. Neſtorius hatte auch ſtatt des λογικὸν in Chriſtus die Gottheit geſezt, wonach keine Ausbildung mehr möglich war. Felix behauptete nun, daß danach noch angenommen werden müſſe, Wenn Chriſtus auch ſeiner menſchlichen Natur nach der eigne und wahre Sohn des Vaters iſt: ſo hätte er die Menſchheit, das caro, auch vom Weſen des Vaters hernehmen müſſen [a]); eine Conſequenz, die man dem Apollinaris aufbürdet, und ſo wäre dann das doketiſche herausgekommen. Der aſturiſche Mönch Beatus widerlegte den Felix ſehr ungeſchikkt. Biſchof Hadrian I. von Rom warnte
785 785 durch ein Circular alle ſpaniſchen Biſchöfe vor der Lehre des Elipandus als einer neſtorianiſirenden.

Karl der Große hatte auch davon Notiz genommen, und
792 792 auf der Synode zu Regensburg die Adoptianer anathematiſiren laſſen. Felix wurde gezwungen zu widerrufen, und Karl ſchikkte ihn gefangen nach Rom, daß er da beſſer belehrt werden ſolle. Nachdem er dort im Gefängniß durch Hadrian belehrt ein rechtgläubiges Glaubensbekenntniß aufgeſezt hatte und wieder frei geworden, kehrte er zu ſeiner Meinung zurükk, begab ſich in das arabiſche Spanien und der Streit fing von neuem an. Man hat ihm das nicht als einen Meinungswechſel, auch nicht als eine Feigherzigkeit auszulegen; man ſuchte ſich in allgemeinen Formeln zu vereinigen, nachher konnte man aber ſich nicht darin finden und kehrte zu ſeinen alten Formeln zurükk. Alcuin ſchrieb adversus haeresin Felicis und erklärte ſie für neſtorianiſch. Er macht darin aufmerkſam auf den Unterſchied zwiſchen assumere und adoptare und bittet den Felix ſich doch nicht um Eines Wortes willen von der Kirche zu trennen. Daher ließ Karl nach einer nochmaligen Widerlegung Hadrians aus
794 ſehr unzureichenden Schriftſtellen 794 zu Frankfurt eine neue

---

[a]) Felix behauptete auch, Chriſtus ſei dem Fleiſche nach nur nuncupative ipse, was Alcuin auch mißverſtand. Schl.

Synode unter ſeinem Vorſitz halten, wo auch der Diaconus Alcuin zugegen war; etwas gegen die Regel laufendes. Etwas merkwürdiges auf dieſer Synode war, daß die fränkiſchen und italieniſchen Biſchöfe für ſich allein ein Gutachten abfaßten. Man weiß überhaupt ſeit Karl dem Großen nicht mehr, ob eine Synode ein Concil oder ein Reichstag war. Die Biſchöfe waren immer zugleich Reichsſtände; waren weltliche Angelegenheiten zu verhandeln, ſo mußten ſie als Lehnsträger da ſein, und es wurden dann gleich weltliche und geiſtliche Sachen abgemacht. Daraus entſtand nun, daß die Biſchöfe geiſtliche und weltliche Angelegenheiten vermiſchten; der Grund aller ſpäteren Verwirrung, Verwechſelung und gegenſeitiger Beeinträchtigung des weltlichen und geiſtlichen Regiments, und der Kaiſer glaubte daſſelbe Recht auf einer Synode wie auf dem Reichstag zu haben. Es iſt ſehr gewöhnlich daß man dieſe ganze Entwikklung auf eine andere Weiſe anſieht, und gewöhnlich haben die proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber das alles dem römiſchen Stuhle zur Laſt gelegt. Der Grund lag aber in der Dotation der Cathedralen von Einführung des Chriſtenthums an, und in den weltlichen Anſprüchen der Geiſtlichen, die dadurch begründet wurden. Daß die römiſchen Biſchöfe nun nachher nicht geringer ſein wollten als fränkiſche und ſpaniſche Biſchöfe, war ſehr natürlich, daher alle Schenkungen Pipins und Karls günſtiger ausgelegt wurden als ſie waren.

An der Spitze der italieniſchen Biſchöfe in Frankfurt ſtand der Erzbiſchof Paulinus von Aquileja. Dieſer ſprach im Namen der italieniſchen Biſchöfe gegen die ſogenannten Adoptianer; er traf aber den rechten Punkt nicht, obwol es auch nicht ohne Scharfſinn war, wenn er ſagte: Es laſſe ſich kein Punkt angeben, wo die Adoption anginge, denn wenn ſie erſt lange nach der Geburt geſchehen ſei, müßten vorher zwei ganz verſchiedene Chriſtus geweſen ſein. Nun ſagte er aber, Die Adoption könne auch nicht im Mutterleibe geſchehen ſein, da dann auch die Maria müßte adoptirt worden ſein. Chriſtus könne der Adoption, υἱοθεσία, nicht ſelbſt bedurft haben, da er ſie uns verſchaffe. So läßt er ſich alſo in leere Spizfündigkeiten ein. Anders die Franken *). Die Spanier hatten unterſchieden μονογενής, den göttlichen Chriſtus, und πρωτότοκος, den Menſchenſohn, den erſten unter vielen Brüdern. Da den gläubigen eine υἱοθεσία beigelegt war: ſo ſei er daher υἱὸς ἀνθρώπου genannt worden. Dagegen argumentirten die Franken ohne etwas gründliches vorzubringen, und zeichneten ſich vor den Italienern nur durch eine gewiſſe Rohigkeit im Anathematiſiren aus, und wollten die Ketzer ausgerottet wiſſen. Karl ſchikkte einige angeſehene Geiſtliche perſönlich mit den Beſchlüſſen dieſer Synode zum Felix und bat ihn ſeine Meinung aufzugeben. Karl trug auch dem Alcuin auf an den Elipandus zu ſchreiben, und dieſer Schriftwechſel ſpricht nicht ſehr für den Elipandus. Zwar ſchreibt ein Diakonus an einen Erzbiſchof, aber Elipandus ſchimpft ſehr auf das Concil. Felix kam nach Aachen und auf einer Synode daſelbſt that er, wahrſcheinlich nur weil er die Sache nicht einer Trennung werth hielt, einen Widerruf, der aber nur darin beſtanden zu haben ſcheint, daß er dem Urtheil der occidentaliſchen Kirche gegen das beitrat, was man dem Neſtorius Schuld gab. Man hat es ihm nachher als einen Rükkfall ausgelegt, wenn er ſagte, Chriſtus habe nach ſeiner menſchlichen Natur einiges nicht gewußt. Er hatte darin Recht, daß, wenn Chriſtus die Allwiſſenheit während ſeines menſchlichen Lebens hatte, er mit keinen Sinnen wahrnehmen konnte; Allwiſſenheit in die menſchliche Natur hineintragen, iſt gänzlicher Docetismus, da bei ihr alle Wahrheit der menſchlichen Natur zu Grunde geht. Wenn er ſich aber fortreißen ließ gegen das von Paulinus geſtellte Dilemma zu behaupten, Er wolle lieber behaupten, Chriſtus ſei erſt in der Taufe adoptirt: ſo kommt hier ein anderer Docetismus heraus, und der Göttlich-

---

*) Karl ließ alſo gleichſam nach Provinzen ſtimmen. Schl.

keit Chriſti geſchieht Abbruch. Beide Parteien entfernten ſich alſo immer weiter. Nach der Synode zu Aachen treten die meiſten Adoptianer zur katholiſchen Kirche zurükk, eine Trennung entſtand daraus nicht. Duns Scotus hat nachher daſſelbe wie Felix behauptet, ohne verkezert zu werden, und ſo ſind die Parteien wieder in die katholiſche Kirche hineingekommen, denn der Dyotheletismus iſt auch im guten Sinne neſtorianiſch.

Das politiſche Verhältniß der Stadt Rom entſchied ſich
800 ſehr vortheilhaft für Karl. Schon Hadrian gab Karln 800
das Recht, den römiſchen Biſchof einzuſezen und weihen zu laſſen
und alle Erzbiſchöfe und Biſchöfe ſeines Reichs erſt zu belehnen,
ehe ſie geweiht werden dürften. Leo III. (B. 796) ſchikkte Karln
die Fahne der Stadt, und bat um einen Abgeſandten, den Eid
der Treue anzunehmen. Karl hielt über ihn 800 in Rom ein
rechtfertigendes Gericht, ſo jedoch, daß ſich Leo nur durch einen
Eid reinigte, indem die Prälaten ſagten, ſie könnten nicht über
ihn richten. Leo krönte ihn und er wurde zum Kaiſer ausgerufen;
ſeine Oberherrſchaft auch in Rom war unbeſtritten. Ebenſo
ließ ſich Ludwig der Fromme 816 huldigen; von einer 816
Herrſchaft des römiſchen Biſchofs in Rom war alſo durchaus
nicht die Rede. Vor Karls Tode ging die Chriſtianiſirung Sachſens
ziemlich zu Ende, ſo daß weiter nichts zu befürchten ſtand,
wenn Karl verordnete, es ſolle die Fortſezung des Heidenthums
mit Todesſtrafe belegt werden.

Vor Karls Tode kam auch noch der Zuſaz im nicäniſchen Concil, der Geiſt geht aus a patro filioque, nach dem Occident auf eine Weiſe, die uns zeigt, wie häufig jezt ſchon die Wanderungen nach Paläſtina waren. In dieſem Lande waren viele fränkiſche Klöſter, und dahin kam ein griechiſcher Mönch, der durch dieſen Zuſaz filioque ſehr in Erſtaunen geſezt wurde, und behauptete, es ſei ganz gegen die kirchliche Lehre. Die Franken beriefen ſich darauf, ſie hätten es ſo in Karls Schloßkapelle gehört. Karl ließ dieſen Gegenſtand auf einer Synode zu Aachen

809 809 unterſuchen; man berief ſich auf das Alter des Zuſazes un
behauptete, Wenn ſich auch keine Bibelſtelle dafür finden ließe
ſo ſei es doch ein heilſamer Zuſaz gegen die Kezer. In der grie
chiſchen Kirche hatte ſchon Cyrill etwas ähnliches behaupte
aber Theodoret gegen ihn es in ſofern verworfen, als ma
unter dem Ausgehn verſtände die ewige Zeugung nicht die Sen
dung des Geiſtes; das ganze kam aber nur in beiläufigen Aus
drükken vor. Im 6ten Jahrhundert fand eine ſpaniſche Synod
589 zu Toledo (589) den Zuſaz ex patre filioque procedentem zum
conſtantinopolitaniſchen Symbolum in ihren Exemplaren der Li
turgien vor und anathematiſirte die dies nicht annehmen woll
ten, ohne daß wol damit eine Polemik gegen die griechiſche Kirche
gemeint war. Das Bekenntniß ſollte ſo jedesmal von dem Volke
vor dem Abendmahl geſungen werden, und dies beſtätigte auch
681 die toletaniſche Synode von 681. Wahrſcheinlich war der Zuſaz
als ein antiarianiſches Element hineingekommen, um zwiſchen der
göttlichen Würde des Sohnes und Vaters keine Ungleichheit zu
ſezen a)). Die Ungleichheit blieb zwar immer durch die Behaup-
tung, Der Vater ſei ungezeugt, der Sohn aber, wenn auch von
Ewigkeit her, gezeugt. Es blieb alſo eine Abſtufung hier: der
Vater hatte zwei Activitäten, der Sohn eine, der heilige Geiſt
keine; aber allerdings wurde eine größere relative Gleichheit
zwiſchen Sohn und Vater geſezt. Verhandlungen hatten darüber
zwiſchen Griechen und Franken bei Gelegenheit einer Geſand-
767 ſchaft an Pipin auf der Synode zu Gentilly (767) ſtatt gefun-
796 den. Paulinus von Aquileja hielt 796 eine Synode zu
Forum Julium und vertheidigte darin dieſen Zuſaz, „Der Geiſt

---

a) Im 5ten Jahrhundert war im Abendlande das ſogenannte Symbolum
Athanasianum oder Quicunque zum Vorſchein gekommen, dem Atha-
naſius gehört es aber nicht an. In dieſem hätte filioque geſtanden,
und wahrſcheinlich iſt nur durch Gloſſe der Zuſaz aus dieſem Symbolum
in das conſtantinopolitaniſche gekommen; daher gaben die Griechen den
Lateinern Schuld, ſie hätten abſichtlich dies Symbolum verfälſcht.

ſei ex patre filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens," als eine löbliche gegen die Kezer gerichtete nähere Erklärung, nur durch den Spruch, „Wer mich ſieht, ſieht den Vater; der Vater iſt in mir." Das intemporaliter ging auf die ewige Erzeugung, das inseparabiliter darauf, daß dieſe Thätigkeit Gottes und des Sohnes nicht getrennt ſei, was freilich etwas ſabellianiſches in Beziehung auf dieſe beiden erſten Perſonen in ſich ſchließt. Das Concil zu Aachen 809 billigte dieſe Formel. Nun 809 ging die Sache nach Rom, um den Papſt Leo III. zu bitten, auch dieſen Zuſaz anzunehmen und ihn in ſein Symbolum aufzunehmen. Leo billigte die Lehre der Synode, wollte ſie aber nicht in ſein Symbolum aufnehmen. Ja man behauptete, er habe, um den Diſſenſus recht auszuſprechen, das Symbolum ohne den Zuſaz in Erz graben und in die Peterskirche ſezen laſſen. Die an ihn geſchikkten fränkiſchen Biſchöfe ſagten, Wenn er die Lehre doch billigte: ſo müſſe er ſie auch in das Symbolum aufnehmen, weil es zum Seligwerden des Menſchen gehöre. Ich führe dies deshalb an, weil man daraus ſieht, wie man alle Symbola dem apoſtoliſchen gleich ſezte, als das was jeder Chriſt wiſſen müſſe. Leo gab ſeine Antwort ſehr verſtekkt, Es ſei ſehr gut dieſen Zuſaz aufzunehmen, wenn man ihn verſtehen könne, weil er aber über das Faſſungsvermögen der meiſten Menſchen hinausginge, könne er ihn nicht aufnehmen. Dieſe Geſinnung war ſehr lobenswerth, nur bezog ſich das doch auch auf alle Symbole. Das πρῶτον ψεῦδος in der ganzen Sache liegt darin, daß man die ewige Geſchiedenheit von den drei Perſonen durchaus feſtſezen wollte. Die Abendländer haben offenbar ganz recht gegen die Morgenländer; allein wenn man doch geſteht, daß der Sohn nur dargeſtellt wird als vom Vater gezeugt: ſo liegt darin ebenſo gut die Unterordnung, und man iſt darüber nie ganz weggekommen. Nach Johannes Damascenus geht der Geiſt aus dem Vater hervor und ruht in dem Wort, offenbart ſich in ihm. Die drei Perſonen ſind ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσαι und ἀδια-

στάτως χωρισθεῖσαι. In den drei Perſonen iſt Ein W
Eine Wirkung, Eine Kraft, Eine Bewegung. Er begnügt
damit, daß der Unterſchied zwiſchen dem Gezeugtwerden und
Ausgehen uns etwas unbegreifliches ſei. Man ſieht alſo dar
daß dies nur ein Vorwand war zur nachherigen Trennung
gen Verfälſchung einer allgemeinen Synode.

Nachher geſchah zu Karls Lebzeiten nichts bedeutendes m
813 813 wurde noch verordnet, daß die Biſchöfe recht häufig p
gen ſollten; dies reformatoriſche Streben werden wir noch l
in der fränkiſchen Kirche verfolgen können, allein wenn das
digen nun auch geſchah: ſo geſchah das doch in der lateini
Sprache, und das Volk verſtand es nicht. Zwar verordnete
Synode zu Tours die Predigten ſollten in die lingua ru
und theodisca gedolmetſcht werden, allein es fanden ſich we
die die Kenntniß der lateiniſchen und der vulgären Landesſp
vereinigten; man war froh, wenn Pfarrer und Diakonen
das vorgeſchriebene gut leſen konnten und auswendig wu
denn die Geiſtlichen kamen doch meiſt aus der römiſchen K
Karl ſorgte zwar ſehr dafür, einen einheimiſchen Clerus zu
den und die Kenntniß des lateiniſchen zu verbreiten *), das k
aber nur langſam vor ſich gehen, und da die vulgären Spr
nicht feſt ſtanden, und in den Provinzen des großen fränki
Reiches nicht gleich waren: ſo war es in der That ſchwer,
mal wenn man an das häufige Wandern der Geiſtlichen d
In dieſer Zeit konnte es wol nicht gut anders ſein; hätte
aber die Vorſchriften Karls befolgt: ſo würde es nachher, w
nicht mehr zu ſein brauchte, nicht mehr Statt gefunden ha
leider blieb es aber länger als es nöthig war, und wurde
großes Uebel.

---

*) Die Synode zu Rheims 813 legte den Biſchöfen nur auf Pre
der Kirchenväter in der Landesſprache zu halten. — Karl ließ
Paulus Diaconus ein Homiliarium über Evangelien und Ep
anfertigen aus Ambroſius, Auguſtinus, Hilarius, Chryſoſtomus ꝛc.

Wir müſſen uns hier noch ein Bild vom ganzen entwerfen. Auf der frankfurter Synode erklärten die Biſchöfe eine völlige Unterwerfung unter die Kirchenväter und früheren Concilien; ſie erklärten ſich zu gering, neue dem apoſtoliſchen Glauben gemäße Worte auszuſinnen; ſie müßten nur bei dem bleiben, was jene geſchrieben, die ihnen Gott zu Lehrern gegeben. Sie ſezten ſich alſo in dogmatiſcher Hinſicht gleich Null. Das blieb nun lange der Typus, und um das dogmatiſche Talent zu erwekken, ließ ſich nichts thun. Was Karl thun konnte, that er; er ſelbſt ſprach latein und verſtand griechiſch, benuzte die Benedictiner-Mönche zum Abſchreiben und ſtiftete Schulen, daß ſie die verſchiedenen Geiſtesrichtungen zulaſſen ſollten. So werden wir nun auch in den folgenden Zeiten nur Zuſammenſtellungen des früheren finden, keine neue eignen Productionen; was aber neues geſchah und was ſich im Abendlande ſtetes geregt hat, war Folge von Karls aufklärenden Verbeſſerungen, und ging aus ſeinen Schulen hervor.

Ein zweiter Punkt betrifft die Superſtition, die alle Vorſtellung übertrifft; in allen Klöſtern geſchah eine unerhörte Menge von Wundern, ſo daß die Mönche ſelbſt deſſen überdrüſſig wurden und die Wunder zu ſtillen ſuchten. Manchen iſt man auf die Spur gekommen als bloßen Betrügereien; doch muß man auch eine ungemeine Empfänglichkeit dafür annehmen. Karl ſelbſt ließ oft über Reliquien ſchwören, und die geiſtvollſten Männer theilten ſeine Anſicht. Auf der 2ten nicäniſchen Synode wurde der Kanon feſtgeſtellt, der ſchnell nach dem Occident kam, Es ſolle keine Kirche geweihet werden, wenn man nicht Reliquien hineinbringen könne. Auch erlaubte man ſich viele Uebertretungen der Kirchenregeln; ſo wurde für Verſtorbene das Abendmahl gehalten *); die Seelenmeſſen nahmen ſehr überhand zu der

---

*) Schon 632 iſt für eine verſtorbene Frau 30 Tage lang das Abendmahl gehalten worden. Schl.

Zeit, wo ſie verboten wurden; die Beſprengung mit geweihtem Waſſer war ſehr gewöhnlich. Das liber poenitentialis des Theodor von Canterbury, welches lange als allgemeine Vorſchrift galt, enthielt eine Menge Fälle, wann man lebloſe Gegenſtände mit dieſem Waſſer beſprengen und das Abendmahl für verſtorbene halten ſollte. Ebenſo die Bußübungen. In den Klöſtern waren Einſperrungen, Schläge, Entſagungen ſchon lange eingeführt, aber eben daher, weil es Kirchenſtrafen waren, war die freiwillige Uebernahme derſelben um ſo verdienſtvoller[a]. Je verbreiteter dieſe Mißbräuche und Entſtellungen des Chriſtenthums waren, um ſo fruchtloſer blieben alle Reformen in dieſer Hinſicht. Je mehr ſich das Chriſtenthum im Occident verbreitete, im Orient eingeſchränkt wurde, und die den Arabern unterworfenen Chriſten, wegen der Losreißung von dem geſchichtlichen Europa, genöthigt waren auf der Stufe der Entwikklung ſtehen zu bleiben, die ſie einnahmen: um ſo weniger iſt in dieſem nächſten Zeitraum zu thun, als nur kleine Entwikklungen zu beſchreiben. Alle bedeutenden inneren Erregungen waren nur Wiederholungen der früheren: der dogmatiſche Cyclus war ziemlich vollendet, wenigſtens war man für dieſe Zeiten zu befriedigenden Reſultaten gekommen; zwar war das rechte Wort noch nicht gefunden, aber dieſe Zeiten waren der beſſeren Entwikklungen noch nicht fähig.

---

[a] Man muß dies gleichſam als die moſaiſche Periode der neuen Völker anſehen; auch bei der Beſchaffenheit der äußeren Geſetzgebung eher zu entſchuldigen. Schl.

Dritte Periode.

Vom Tode Karls des Großen bis zur Reformation. Vom Anfange des neunten bis zum Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts.

Wenn wir den dogmatiſchen Cyclus nach der Eintheilung in Theologie, Chriſtologie und Anthropologie unterſcheiden: ſo bleiben höchſtens noch übrig die Eſchatologie und die Lehre von den Gnadenmitteln. Ja die erſtere auch nicht einmal, denn ſeitdem die Origeniſten verdammt waren, blieb nichts übrig als die Lehre von den Höllenſtrafen, und da die Lehre von der Taufe auch ſchon durch die donatiſtiſchen Streitigkeiten entwickelt und beſtimmt war, in der letzteren nur die Lehre vom Abendmahl und vom Begriff der Sacramente, worüber in dogmatiſcher Hinſicht Streit entſtehen konnte und mußte. Das meiſte zu entwickelnde wird ſein das Verhältniß der Kirche in ihrer äußerlichen Beziehung; auch hier iſt der Gang ſchon vorgezeichnet, wir werden nur beſonders fördernde Punkte und Reactionen hervorzuheben haben.

Die erſte Wiederholung von etwas früherem iſt der erneuerte Streit über die Verehrung der Bilder; er fing in Conſtantinopel an. Leo V., der Armenier, erklärte ſich mit derſelben Stärke als wie Leo Iſauricus gegen die Bilder; der Patriarch Nicephorus von Conſtantinopel wurde ins Gefängniß geworfen, und die alten Gewaltthätigkeiten kehrten wieder. Der Abt Theodorus Studita wurde verwieſen und gab eine Schrift heraus, in welcher er behauptete, Die Gottheit Chriſti ſei in einer gewiſſen Vertheilung auch in den Bildern gegenwärtig. Die Bilderdiener ſtüzten ſich auch darauf, daß ihre Gegner doch die Anbetung des Kreuzes zuließen, dieſes ſei nur ein Theil Chriſti, das Bild aber ſei der ganze Chriſtus und habe alſo größeres Recht angebetet zu werden. Der folgende Kaiſer Michael II. wollte das Gleichgewicht wieder herſtellen, und gab religiöſe Freiheit; allein die Bilderverehrer, jezt Hoffnung ſchöpfend, erregten viele Unruhen, und das Reich kam in einen bewegten Zuſtand. Michael wurde aufgefordert die römiſche Kirche um Rath zu fragen, die doch ein ſo vorzügliches Anſehen in der ganzen Chriſtenheit genieße; er wandte ſich an Ludwig den Frommen und bat ihn um ſeine Vertretung in Rom, von wo aus man die Bilderverehrer zu unterſtüzen ſchien. Daher wurde zu Paris eine Synode gehalten, um Data zu dieſer Vertretung in Rom zu erhalten. Dieſe hatte nun einen ſchwierigen Stand: Karl hatte ſich der zweiten nicäniſchen Synode widerſezt; zwar waren Bilder in den fränkiſchen Kirchen, doch eine Verehrung beſtand hier nicht, aber eine ſehr große in Rom. Die Synode ſammelte daher eine Menge patriſtiſcher Stellen für und wider die Bilderverehrer. Es iſt merkwürdig, daß in dieſer Sammlung auch oft Origenes vorkommt; man nahm alſo auf ſeine Verdammung im Occident keine Rükſicht. Daſſelbe fand um dieſe Zeit noch öfter im Occident ſtatt. Der Erzbiſchof Jonas von Orleans hatte eine Sittenlehre für verheirathete geſchrieben, in der oft Gebrauch vom Origenes gemacht wurde. Als die Sammlung dem Kaiſer Ludwig übergeben wurde, meinte dieſer, ſie ſei zu lang, man möchte alles daraus weglaſſen, was den römiſchen Biſchof zu nachtheilig ſtimmen könnte. Sie wurde daher umgearbeitet und mit einem gefälligen Schreiben dem römiſchen Biſchof übergeben, worin man ſagte, ſie ſeien keine Synode, ſondern bloß freundſchaftliche Berather; dabei gab man ſeine Mißbilligung der von Hadrian in ſeinem Schreiben an Conſtantin gethanen Vorſchläge zu erkennen. Der Papſt ließ ſich dadurch bewegen, die Bilderverehrung ſchärfer zu beſtimmen und die byzantiniſchen Aufrührer nicht zu unterſtüzen; ſo blieb daher dieſer Stand der Dinge. Bei dieſer Gelegenheit ſchenkte Michael dem occidentaliſchen Kaiſer die Bücher des **Dionyſius Areopagita**. Der Nachfolger des Kaiſer Michael, **Theophilus**, verfolgte auch noch die Bilderfreunde. Sein Sohn folgte ihm unter der Vormundſchaft zweier Männer, deren einer ein Freund der Bilder war der andere ein Gegner. Auf einer **Synode** zu **Conſtantinopel** wurde (842) 842 der **Bilderdienſt** wiederhergeſtellt. Aus dem Gange, welchen die Vertilgung der Bilder aus der Kirche im neunten Jahrhundert nahm, ſieht man, daß unter dem Volke ſelbſt ein Gefühl gegen die Bilder ſein mußte.

Eine ſtärkere Reaction gegen das Bilderweſen geſchah um dieſe Zeit im Occident ſelbſt durch den Biſchof **Claudius von Turin**, einem Schüler des Felix von Urgel, ohne Adoptianer zu ſein, und lange Zeit Vorſteher von Karls Schola Palatii. Er warf nicht bloß die Bilder ſondern auch die Kreuze aus der Kirche; doch entſtand dadurch keine Spaltung. Die Waldenſer wollten ſpäter ſo weit zurükgehn, und ihn für ihren erſten Stifter halten, was unrecht iſt, denn Claudius wurde nie aus der Kirche ausgeſchloſſen. Etwas ähnliches that Biſchof **Agobard von Lyon**, beſonders in ſeinem Buche De imaginibus, nur daß er nicht ſo gewaltſam verfuhr[a]. Eine Oppoſition gegen Claudius geſchah von Orleans aus, wo drei Biſchöfe, der erſte Theodemir, und der lezte der genannte Jonas auftraten und gegen ihn ſchrieben. In den Streitſchriften gegen ihn findet ſich auch, daß **Theodemir** gelegentlich erklärt, daß es der feſte allgemeine Glaube und die Lehre aller Lehrer ſei, daß unter dem Felſen, auf welchem Chriſtus ſeine Kirche bauen wolle, nicht Petrus, ſondern der Glaube des Petrus zu verſtehen ſei. Von einem Argument für die ausgezeichnete Würde des römiſchen Stuhles iſt alſo hier nicht die Rede. **Jonas** von **Orleans** vertheidigte Bilder, Kreuze, Reliquien und Wallfahrten, doch wollte er den Bildern und Kreuzen keine eigentliche Anbetung verſchaffen. Die Chriſten ſängen zwar in der Paſſionszeit salutamus te crucem Domini und würfen ſich vor ihm nieder, aber das ſei doch nur eine begrüßende Verehrung *).

---

[a] Er ſchrieb auch gegen die Begünſtigung der Juden. Schl.

In der unruhigen Regierungszeit **Ludwigs** ſpielten die Biſchöfe eine große Rolle, was mit ihrer politiſchen Stellung zuſammenhing. Ludwig hatte ſeinen Neffen **Bernhard**, König von Italien, der ſich beeinträchtigt glaubte, gefangen genommen und ihm die Augen ausſtechen laſſen, worauf dieſer ſtarb. Ludwig bekam darüber Gewiſſensbiſſe, und that zweimal **Kirchenbuße**, etwas was die Biſchöfe ſelbſt veranſtalteten, um ihm, dem ſo öffentlich entehrten, die Möglichkeit zur Wiedererlangung des Thrones abzuſchneiden. Man hat nun das dem Ludwig ſehr verdacht, das können wir aber nicht, denn in der Kirche ſind alle gleich, und demnach konnte man den Gebrauch dieſer Strafe auch gegen ein regierendes Haupt nicht unterdrükken, und das iſt auch richtig, nur hätte man das Ehrgefühl beſſer verſtehen ſollen. Alle Kirchenbuße iſt etwas dem Geiſte des Menſchen entgegengeſetztes, wenn ſie auch innerhalb der Mauern geſchah, und ſo iſt ſie auch ſchon aus dem eigentlichen kirchlichen Charakter herausgegangen, ein Ausfluß der justitia civilis. Etwas anderes wäre es, wenn es bloß ein öffentliches Bekenntniß für eine öffentlich begangene That wäre, aber alle damit in Verbindung ſtehenden Gebräuche und die perſönliche Herabwürdigung waren das falſche; es war

---

*) Die **Prieſter** ſtellt **Jonas** dar als die Mittler zwiſchen Chriſto und den gläubigen; die Beſtimmung der Buße hinge ganz von ihrer Willkühr ab. Schl.

aber eben ſo falſch bei einem regierenden Haupte wie bei jedem andern.

Ein anderes Reſultat der damaligen politiſchen Verhältniſſe
iſt die Lage der fränkiſchen Biſchöfe gegen den römiſchen Biſchof.
Da **Gregor** IV. ſah, wie jene mit dem Regimente unter Lud-
wig und ſeinen Söhnen ſo arg wirthſchafteten: wollte er auch
Theil daran haben und machte ſich auf die Reiſe nach Frank-
reich. Allein die fränkiſchen Biſchöfe ſchrieben ihm ſehr ernſtlich, 833
wenn er gekommen ſei, jemand zu excommuniciren: ſo möge er
ſich vorſehen, daß er nicht ſelbſt excommunicirt nach Hauſe käme;
ſie erinnerten ihn an die alten Kirchengeſeze, daß kein Biſchof
in den Sprengel eines andern ohne deſſen Willen kommen dürfte.
Gregor ſtellte ſich zwar unbändig darüber, konnte aber nichts
thun. Aehnliches kam früher und ſpäter vor. **Ludwig** I. ließ
es **Leo** III. nachdrüklich fühlen, als er einige vornehme Römer
einer Verſchwörung wegen hatte hinrichten laſſen, und er mußte
ſich darüber bei ihm rechtfertigen. **Stephan** IV. 816 ohne 816
Beſtätigung gewählt, beeilte ſich dem Kaiſer den Eid der Treue
ſchwören zu laſſen und ihn in Rheims zu beſuchen. Auch **Pa-
ſchalis** I. nahm 823 ſich Hinrichtungen heraus, die er nicht 823
einmal das Herz hatte einzugeſtehen. **Lothars** I. Verordnun- ?
gen über die Verfaſſung Roms 824 bezeugen überall die kaiſer- 824
liche Oberherrſchaft in Rom, und daß er den Papſt den Eid der
Treue ſchwören ließ, ehe er geweiht wurde. Um dieſe Zeit wurde
Papa, die gewöhnliche Anrede aller Biſchöfe, eine ausſchließliche
des römiſchen, alſo **Papſt**.

Bald nach Karls des Kahlen Tode kam zum Vorſchein, was noch immer ein Geheimniß bleibt, aber dem Papſte großen Vortheil verſchaffte, die unächten **Decretalien** des **Iſidorus**. Wahrſcheinlich wurden ſie zuerſt von **Riculf**, Biſchof von Mainz, oder unter ſeinem Namen bekannt gemacht und als aus ſeinem Archiv, in das ſie aus Spanien ſollten gekommen ſein. Daß ſie unächt ſind, iſt ſeit den magdeburger Centurien unbezweifelt; der

meiſte Verdacht fällt auf den mainzer Diakonus Benedictus Levita. Es waren darin Dinge als altes Kirchenrecht behauptet, von denen noch kein Menſch etwas gewußt hatte. Daß alle Entſcheidungen über Vergehen andrer Biſchöfe und Klagen gegen irgend einen Biſchof vor den römiſchen gehörten; kein Biſchof ſollte eine Synode halten ohne Erlaubniß des römiſchen Biſchofs ꝛc. War nun der Zwekk derſelben die Erhebung Roms? Es iſt möglich, daß dabei die Abſicht zum Grunde lag, die Autorität der höheren Geiſtlichen herunterzuſezen und der niedern Geiſtlichkeit einen Schuz beim römiſchen Biſchof zu verſchaffen. Im 9ten Jahrhundert wurden ſie allmählich in die Kirchengeſeze aufgenommen und ihre Gültigkeit anerkannt. Die erſte Streitig-
865 keit darüber fällt in die Mitte des 9ten Jahrhunderts (865) zwiſchen Hinkmar Erzbiſchof von Rheims und Papſt Nicolaus I. Lothars II. Biſchöfe von Cöln und Trier nämlich erkannten ſeiner Gemahlin Theutberga erſt die Waſſerprobe zu, preßten ihr hernach aber ein Bekenntniß ab, ſchieden den König von ihr und erlaubten ihm Waldrade zu heirathen. Nicolaus ſezte aber die beiden Erzbiſchöfe ab und nöthigte den König Theutberga wieder anzunehmen. Hinkmar verwarf indeß die Decretalien als etwas, wovon kein Menſch etwas gewußt hätte, und deren Gültigkeit erſt müßte bewieſen werden *). Nicolaus hat außerdem ſehr viel für das Anſehen ſeines Stuhles gethan. Er war der
858 erſte, der ſich hat (858) krönen laſſen und zwar im Beiſein Ludwigs II., was wol vor dem Vertrage von Verdun nicht möglich
867 geweſen wäre. Er ſtarb 867, ſein Nachfolger Hadrian II. drohte Karl dem Kahlen in dem Verfahren gegen ſeinen Sohn Karlmann, aber ohne Erfolg.

Einen anderen Vortheil ſuchten die Biſchöfe zu ziehen aus der Verbreitung des Chriſtenthums, wobei die Idee zum Grunde lag, daß die alten Patriarchal-Verhältniſſe für die Ewig-

---

*) In Rheims ſelbſt wurden ſie 992 gebraucht. Schl.

keit beſtehen müßten; alle neuen Kirchen könnten nur mit ihrer
Beſtätigung errichtet werden. Zwei Mönche aus Corvey, darunter
Ansgar, gingen nach Jütland mit dem Fürſten Harald,
der ſich 826 in Mainz mit vielen Normännern hatte taufen 826
laſſen, um dort das Chriſtenthum auszubreiten. Ansgar ging
auch nach Schweden, und nach ſeiner Rükkunft ernannte ihn
Ludwig der Fromme zum Erzbiſchof des von ihm zur Beförderung
dieſer Miſſion angelegten Erzbisthums Hamburg; nachher
verlegte er aber ſeinen Siz nach Bremen. Dieſe Gelegenheit
benuzte der römiſche Biſchof, ihm durch das Pallium das
Anſehen zu verleihen, ſein Abgeordneter und Bevollmächtigter im
nordöſtlichen Europa zu ſein. Er unterwarf ſich dadurch dieſe
Provinzen. Später (816) erhielt er durch das Volk in Schweden 816
Erlaubniß dort das Chriſtenthum zu predigen; er ſtarb 865
in Bremen. Jütland wurde um 940 nach Ottos M. Siegen 940
in drei Bisthümer getheilt und dem Erzbisthum Hamburg unterworfen.
König Sveno mußte ſich 1051 auf Adalberts von 1051
Bremen und des Papſtes wiederholten Befehl von ſeiner ihm zu
nahe verwandten Gemahlinn ſcheiden, er ließ ſich von dem Biſchof
Wilhelm von Röskield zur Kirchenbuße verurtheilen.

Eine andere Verbreitung des Chriſtenthums iſt hier auch zu
erwähnen, in Bezug auf welche aber die Nachrichten ſtreitig ſind.
Es gab in Europa nur noch die ſlaviſchen Völker, die nicht
Chriſten waren; zu dieſen bildeten die Bulgaren den Uebergang,
indem ſie eine Miſchung von Slaven und Griechen waren.
Unter dieſe kam das Chriſtenthum 820 von Conſtantinopel aus, 820
während der andere Theil des Volkes den Islam annahm, ſo
daß Chriſtenthum und Muhamedanismus hier in ſehr nahe Berührung
kamen. Einer ihrer Fürſten ſchikkte nach Rom, um
Lehrer bittend, da Juden und Saracenen ihn bekehren wollten;
chriſtliche Frauen waren dabei im Spiele. Von hier ging das
Chriſtenthum zu den Chazaren im Cherſones aus, und ſo kam
es auch ſchon im Anfang des 9ten Jahrh. unter die Ruſſen.

Unter den tſchechiſchen Slaven in Böhmen und Mähren haben ſich Methodius und Cyrillus von der Bulgarei
860 aus und 860 groſes Verdienſt um die Ausbreitung des Chriſtenthums erworben; das geſchah alſo hier nach griechiſcher Form. Der griechiſche Gottesdienſt wurde aber in ſlavoniſcher Sprache von ihnen eingerichtet, und dieſe verbreitete ſich nachher weiter und hat ſich ſehr erhalten, auch nachdem ſie nicht mehr die gebräuchliche Sprache war. Nun hatte Karl der Große den Krieg gegen die Avaren auch zur Verbreitung des Chriſtenthums in Ungarn benuzt, und das geſchah unter römiſcher Autorität und nach römiſcher Form. Da entſtanden nun bald Grenzſtreitigkeiten zwiſchen den beiden Patriarchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche. Was das dunkle in dieſer Sache iſt, iſt daß Cyrill und Methodius zweimal nach Rom gereiſet ſeien, und ſich dort vertheidigt hätten gegen die Anklage, daß ſie den Gottesdienſt in ſlaviſcher Sprache gehalten. Cyrill vertheidigte ſich und die Römer gaben nach. Da das aus römiſchen Quellen erzählt worden: ſo iſt die Nachricht bei dieſem Ausgang ſehr wahrſcheinlich, aber eine Reiſe iſt wol nur anzunehmen. Wie kam man aber von beiden Seiten dazu, der Papſt, die Anſprüche zu machen, und jene, ſie ſich gefallen zu laſſen? Man muß ſich politiſche Urſachen denken, daß beide Männer doch für gut fanden, den Zuſammenhang mit dem römiſchen Biſchofe beizubehalten; vielleicht waren ſie auch Gegner der Bilderverehrung, in Conſtantinopel wo damals der orthodoxe Sonntag (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) zum Andenken an die Wiederherſtellung der Bilder gefeiert wurde.

Was nun die innere Einrichtung der occidentaliſchen Kirche und beſonders der fränkiſchen betrifft: ſo blieben Karls Schulen in gutem Flor. Man machte mehrere gute Einrichtungen, z. B.
829 verordnete die 6te pariſer Synode 829, daß die Biſchöfe auf jeder Provinzial-Synode ihren Metropoliten Rechenſchaft von den Schulen geben und die beſten Schüler darſtellen ſollten, ebenſo

ihren Büchervorrath aufzeigen. Ebenſo ſorgte Lothar im fränkiſchen Italien und Leo IV. im mittleren. Alfred mußte 872 für das von den Dänen verwüſtete England wieder wiſſenſchaftliche Hülfe aus Frankreich ſuchen.

Was nun aber das eigentlich theologiſche betrifft: ſo ſind das erſte hier die Abendmahlsſtreitigkeiten. Wir gehen auf früheres zurükk. Die um das 5te Jahrhundert herrſchenden Vorſtellungen vom Abendmahl ſind ſchwer auszumitteln, weil der rhetoriſche Schwulſt vom furchtbaren Geheimniß ſich überall hindrängt, daß man nicht weiß, wie genau die Ausdrükke zu nehmen ſind. Ganz falſch aber iſt, daß Transſubſtantiation und Meßtheorie von der wiederholten Opferung Chriſti für die Sünder ſchon geherrſcht habe[a]). Denn wenn das Abendmahl ein Gott dargebrachtes Opfer heißt, ja auch geſagt wird, in demſelben wäre der Leib Chriſti geopfert: ſo wird doch lezteres durchaus vom geiſtigen Leibe Chriſti, d. h. der Gemeinde verſtanden, deren Selbſtopferung angedeutet wurde durch die Opferung der zu weihenden. Daß aber der ſehr wohl zu erklärende Gebrauch, das geweihte Brot andern Gemeinden mitzutheilen, von Synoden verboten wurde, zeigt deutlich, daß damit ſuperſtitiöſe Vorſtellungen verbunden wurden. In mehreren Gegenden ging man von der bloßen Vorſtellung eines Gedächtnißmahls aus, in anderen, beſonders in der griechiſchen Kirche, von der Idee des Prieſterthums, von dem Mittlerthum des Prieſters zwiſchen Chriſtus und den Laien, und ſo wurde hier die Idee von einem Opfer vorherrſchend, aber nicht von einem Opfer als einer Wiederholung des Opfers Chriſti. Theodulph von Orleans ſagte, Es werde im Abendmahl Brot mitgetheilt zur Erinnerung, daß Chriſtus das Brot des Lebens ſei, und Wein, weil Chriſtus der rechte Weinſtokk ſei; durch die Weihung des Prieſters und die Hülfe des heiligen Geiſtes gehe es in die Würde des Leibes Chriſti über (in dignitatem corporis et sanguinis Christi transire). Da dignitas ein rein moraliſcher Begriff iſt, ſo iſt darin nichts von Verwandlung enthalten. Amalarius von Mez, Verfaſſer des Buches De officiis cleri, ſchrieb auch ein liturgiſches Werk und nannte das Abendmahl sacramentum dominicae passionis. Das Abendmahl, ein sacramentum, müſſe eine Aehnlichkeit haben mit dem dadurch bezeichneten Gegenſtande; sacramentum als eine Ueberſezung vom griechiſchen μυστήριον. Dieſer blieb alſo rein bei der Aehnlichkeit ſtehen: die Austheilung des Brotes am Altar ſei ein Bild von der Austheilung des Leibes Chriſti am Kreuz. In de officiis cleri ſagt er zwar, Die Kirche verlange, die einfache Natur des Brotes und Weines müſſe in die vernünftige Natur Chriſti verwandelt werden (verti in rationalem naturam corporis et sanguinis Christi), und bei verti könnte man an eine Verwandlung denken, aber bei der rationalis natura iſt an kein sanguis und corpus zu denken; er muß es daher von etwas geiſtigem verſtanden haben. Die Bilderverehrer hatten ihren Gegnern vorgeworfen, ſie müßten auch das Abendmahl verwerfen, denn ſie nannten Brot und Wein das wahre Bild des Leibes und Blutes Chriſti; die Nicäniſche Synode aber ſagte, Nur vor der Weihe ſind ſie Bilder, ἀντίτυπα, nach der Weihe aber der Leib und das Blut Chriſti ſelbſt, αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αἷμα Χρ. Man muß hinzunehmen, daß in ſchriftlichen Darſtellungen die Vorſtellungen gemäßigter waren als im asketiſchen Gebiete. Das Volk aber zog das Alte in das Gebiet des ſuperſtitiöſen hinein, ein Ueberbleibſel des alten heidniſchen Sauerteiges. Wenn daher Ausdrükke dieſer Art in ſolchen Schriften vorkommen: ſo kann man ſich eine Annäherung an das magiſche unter dem Volke weit größer vorſtellen.

---

[a]) Auch Auguſtin, wie Ambroſius, ſtellte das Abendmahl als ein Gott dargebrachtes Opfer dar; es ſolle dadurch angezeigt werden, daß die ganze Kirche ſich Gott opfere. — Augustin de civ. Dei XXII, 10 ſagt, Man opfere auch an den Gedächtnißtagen der Märtyrer nur Gott, nicht ihnen, und das Opfer ſei der Körper Chriſti, welcher ihnen ja nicht dargebracht werden könne, weil ſie ſelbſt dazu gehörten. Dieſe Stelle iſt auch merkwürdig wegen der Lehre vom Abendmahle. Gſl.

So folgt alſo, daß der erſte, der dieſe Lehre ordentlich behandelte, Paſchaſius Radbertus, Mönch zu Alt-Corvei, in ſeinem Buche de corpore et sanguine domini, dieſe Lehre nicht erſt vorfand ſondern darlegte, wie er ſie fand, nur daß er ſie nicht zu reinigen ſuchte, ſondern ſie begründete. Auf dieſem Gebiete des praktiſchen giebt es überhaupt keine Erfindung. Man ſieht das dem Buche des Radbertus auch gleich an; er polemiſirt bloß gegen die Gegner ſeiner Anſicht. Er ging davon aus, daß aus der Schöpfung aus Nichts auch die Möglichkeit folge, eines in das andere zu verwandeln. Demnach behauptet er, daß Brot und Wein in Leib und Blut Chriſti wirklich übergehen, und leugnete beſtimmt das Daſein des Weins und Brots nach der Conſecration. Dies konnte nicht anders angenommen werden, als daß man es für ein immer wiederkehrendes Wunder hielt, was ſich aber von andern Wundern unterſcheide dadurch, daß es den Augen nicht ſichtbar ſei. Er ſtüzte ſich dabei auf die neuteſtamentlichen Wunder, und ſagte, Wer das eine nicht glaubt, könne auch das andere nicht glauben. Er unterſchied sacramenta im weitern und engern Sinne, was etwas verdienſtliches war. Als sacramenta im engeren Sinne ſieht er nur zwei an, als aus zwei Elementen beſtehend, die Taufe und das χρίσμα, und den Leib und das Blut Chriſti; hier iſt ein Beſtreben unverkennbar, beides zu paralleliſiren. Rabanus Maurus ſein Gegner geht in ſeinem Buche de caerimoniis ecclesiasticis auf eine ähnliche Weiſe zu Werke, ſtellt das Abendmahl als zwei Sacramente dar, das des Leibes und das des Blutes Chriſti; alſo ſchon eine Möglichkeit beides zu trennen, obwol dies damals noch auf eine ganz unbewußte Weiſe geſchah.

Ein anderes Beiſpiel, wie man ſich bemühte populäre Vorſtellungen doctrinell auszudrükken, war folgendes, Aus der allgemeinen Vorſtellung, daß die Jungfrau Maria eine Jungfrau geblieben wäre, — was aber jeder ſo verſtand, ſie hätte nie mit Joſeph ehelichen Umgang gepflogen, — hatte ſich die Vorſtellung entſponnen, Chriſtus wäre auf übernatürliche Weiſe geboren, clau utero. Solche Vorſtellungen wurden immer allgemeiner im Kl rus, und es entſtand eine Nothwendigkeit ihnen entgegen zu a beiten. Ratramnus, College des Radbertus, behauptete dahe daß das der Schrift entgegen und keine Geburt ſei. Da erh ſich Paſchaſius zur Vertheidigung ſeiner Vorſtellung in ſeinen Buche de partu virginis, das er den Nonnen zueignete, und e klärte ſehr ſtark, daß Ratramnus zu ſehr am Buchſtaben klebe ging auch auf altteſtamentliche Stellen zurükk, wie aus de Pſalmen, „Du haſt mich aus meiner Mutter Leib gezogen.“.

Was nun die Abendmahlslehre ſelbſt betrifft, ſo kan man zweifelhaft ſein aus mehreren Stellen, ob Paſchaſius di wirkliche Verwandlung vorgetragen [a]). Denn panis et vinum potentialiter creantur in carnem et sanguinem heißt doch, Ent weder ſind ſie es nur im Genuß, oder ſie ſind es nicht für di ungläubigen; ſo auch substantiae panis et vini interne mutantur in carnem et sanguinem Christi — ut renati uniantu et Christus per hoc sacramentum in illis corporaliter maneat Aber es kommen auch Stellen vor, welche die Sache vollkommen klar machen, Omnes accipiunt (corpus et sanguinem), sed hic spiritaliter edit, ille minime; ein Unterſchied zwiſchen dem ſacramentlichen Genuß und dem ſacramentlichen Nuzen; dieſelbe Lehre, welche Luther beibehalten hat. Ueber die Verwandlung ſagt er, Durch das Wort des Schöpfers und die Kraft des Geiſtes werden der Leib und das Blut Chriſti aus dem Brot und Wein geſchaffen (per verbum creatoris et vi spiritus sancti). Die Vermiſchung mit Waſſer erklärte er aus Blut und Waſſer. Würdige und unwürdige Prieſter ſezt er gleich, und er mäßigt ſich bloß darin, daß er behauptet, der Prieſter könne nicht ſagen, Er ſei creator carnis et sanguinis. Der Beweis, den er führt,

---

a) Man muß ſich aber in dieſem Falle immer an die Principien halten, wovon einer ausgeht, nicht an die einzelnen Ausdrükke. Schl.

daß es leichter ſei, eine Subſtanz in die andere zu verwandeln als alle Subſtanzen aus nichts zu ſchaffen, zeigt deutlich, daß er die Verwandlung gemeint. Ja er geht noch weiter, daß die Elemente für Geſicht und Geſchmakk bleiben, ſei bloße Zulaſſung Gottes für Prüfung des Glaubens. Er giebt noch einen Grund an, warum das Sacrament dieſe Beſchaffenheit hat, eine ältere Vorſtellung. Der ſacramentliche Genuß ſolle nicht bloß die Seele nähren, ſondern auch dem Leibe zur Unſterblichkeit verhelfen; das Fleiſch Chriſti ſolle ebenſo in unſerer Subſtanz gefunden werden, wie er unſere Subſtanz in ſeine Gottheit aufgenommen. Ein Beweis von der Verwirrung der Lehre. Um die Ausdrükke persona et natura zu vermitteln, gebrauchen die Lateiner hier den Ausdrukk substantia. Radbert verſtand unter dem lezteren die Natur, unter dem erſteren die ganze körperliche Maſſe der Natur, alſo daſſelbe Wort in zwei verbundenen Säzen in verſchiedenem Sinne. Es war das keine Sophiſterei, ſondern der Beweis von Mangel an Klarheit in den Begriffen. Wie ſehr man zum fabelhaften ſeine Zuflucht nahm, ſieht man auch daraus, daß Paſchaſius ein paar Beiſpiele erzählt, wo zur Bekehrung von ungläubigen der Leib Chriſti ſichtbarlich im Abendmahl vorhanden geweſen ſei auf das Gebet des Prieſters und ebenſo ſich wieder in Brot und Wein verwandelt habe. Paſchaſius war nicht der einzige, der dieſe Anſicht damals vortrug.

Als der Streit ſo in Aufnahme kam, fragte Karl der Kahle auch den Erzbiſchof Hinkmar von Rheims. Dieſer ſagte, Chriſtus werde an ſeinem Tiſche täglich conſecrirt, und bediente ſich des Ausdrukks, „Chriſtus mache ſich ſelbſt.“ Das Eſſen des Fleiſches und Blutes erklärte er ſo, „Damit Chriſtus in den gläubigen bleibe;“ das spiritaliter edere des Paſchaſius, welches er nur dem Glauben zuſchrieb, und daß Geſtalt und Geſchmakk ſich nicht veränderten, geſchehe wegen des Abſcheues.

Unter den Gegnern iſt der erſte Rabanus Maurus, geboren zu Mainz 776, als Knabe Schüler in Fulda, nachher

Schüler Alcuins in Tours, 822 Abt zu Fulda, zulezt 847—856 Erzbiſchof von Mainz. Er war der fleißigſte Schriftſteller der damaligen Zeit, und excerpirte auch den Priscian. Er focht mehr den Saz an, daß der Leib und Blut Chriſti im Abendmahl daſſelbe Fleiſch Chriſti ſei, das von Maria geboren und am Kreuze gelitten und geſtorben. Er berief ſich auf Joh. VI, 35, was geiſtig zu verſtehen ſei. Chriſtus nenne ſich das geiſtige Brot, weil er das einzige Nahrungsmittel ſei, den Hunger der Seele zu ſtillen; das ſei aber die Kirche und die Gemeinſchaft der Heiligen. Ohnerachtet deſſen war er nicht weit davon entfernt eine Verwandlung anzunehmen, nur daß er unterſchieden wiſſen wollte das verwandelte vom urſprünglichen; das zeigt er in dem Streite über die müßige Frage, Ob, vorausgeſezt eine Verwandlung, wenn nun das materielle verdaut und ausgeworfen iſt, es Leib und Blut Chriſti bleibe, oder in die Elemente auf dem Altar zurükkehre? Dagegen proteſtirt nun Rabanus aber nicht gegen die urſprüngliche Hypotheſe.

Der eigentliche Hauptgegner des Radbertus war Ratramnus, der auf Verlangen Karls des Kahlen de corpore et sanguine domini ad Carolum regem ſchrieb. Er ſagte, Da die Elemente nach der Weihung als Brot und Wein noch körperlich genoſſen würden und ohne ſich zu verändern Leib und Blut Chriſti ſeien: ſo könne das nicht körperlich verſtanden werden, denn ſie könnten nicht körperlich zweierlei ſein, ſie müßten alſo Leib und Blut Chriſti nur figurate ſein. Er geht darauf zurükk, Chriſtus habe Brot und Wein in ſeinen Leib verwandelt, da Leib und Blut erſt geopfert werden ſollten; Leib und Blut könnte alſo nicht zu einer Zeit in und außer dem Leibe Chriſti geweſen ſein. Er berief ſich auch auf Ambroſius, Auguſtinus und Hieronymus. An einer Stelle ſagt Ambroſius, Brot und Wein bleibe auch nach der Conſecration, quoad substantiam rerum creatarum ganz daſſelbe. Eine Stelle des Hieronymus lautete, Das von Maria geborene Fleiſch habe äußerlich nichts anders gezeigt, als was es innerlich geweſen ſei; der ſacramentliche Leib im Abendmahl zeige äußerlich etwas anders, als was er innerlich ſei (vorausgeſezt die Verwandlung), alſo ſei dieſes nicht jenes.

Noch weiter ging ein Mönch zu Corbie Druthmar: Es könne keine allegoriſche Stelle erklärt werden, wenn nicht der Wortverſtand zum Grunde gelegt iſt. Er geht alſo exegetiſch zu Werke. Daher ſagt er von Chriſtus: corpus et sanguis Christi per hoc figuratur, transferens spiritaliter panem in corpus, vinum in sanguinem, damit wir dadurch erinnert würden, was er an ſeinem Leibe für uns gelitten (ut per haec duo memoremus, quae fecit pro nobis de corpore et sanguine suo). Walafrid Strabo ſagte, Das sacramentum beſtehe in der Subſtanz von Brot und Wein und Chriſtus habe gelehrt, dies sacramentum als in memoriam sui zu feiern, indem es kein ſchiklicheres Zeichen gegeben habe von der Einheit zwiſchen Haupt und Gliedern.

Nehmen wir das zuſammen: ſo ſehen wir darin die Keime zu allen verſchiedenen Meinungen, die zur Zeit der Reformation auseinandergegangen ſind; nur in unſchiklichern Ausdrükken; Paſchaſius die katholiſche transsubstantiatio, Rabanus die Theorie Luthers, Walafrid und Druthmar ganz beſtimmt die zwingliſche Anſicht, wogegen in Ratramnus und anderen der Unterſchied zwiſchen dem myſtiſchen und ſubſtantiellen Leibe, und der ſacramentliche ganz in den myſtiſchen Leib übergehend, auf die calviniſche Meinung hinausgeht. Es fehlte nur an beſtimmten Deductionen der Formeln in Beziehung auf ihre Form und an einer dialektiſchen Behandlung der Sache, ſonſt hätten dieſe Verſchiedenheiten ſchon damals zu Tage kommen können. In dieſer erſten Periode des Streites ſind daher noch keine Verkezerungen vorgefallen.

Nach geraumer Zeit kam die Sache wieder in den berengariſchen Streitigkeiten vor, wo ſie einen entgegengeſezten Ausgang nahm. Davon nachher; jezt nur dies. In Canterbury waren mehrere Geiſtliche der Meinung Walafrids, welche die Taufe mit dem Abendmahl vergleichend ganz beſtimmt ſagten, Es wäre in beiden ein vergängliches Geſchöpf, Waſſer und Brot, und eine geiſtige Kraft (creatura corruptibilis und vis spiritualis); in der Taufe der göttliche Geiſt, im Abendmahl Leib und Blut. Das erklärte der Erzbiſchof Odo von Canterbury für einen Greuel der Verwüſtung; da er ſich aber nicht helfen konnte, bat er Gott, den ungläubigen die Wahrheit zu zeigen. Da es ſich nun zugetragen, daß, als er das Hochamt feierte, Blutstropfen aus dem Kelche fielen, und das Brot als Leib gezeigt wurde, habe man auch nicht mehr Anſtand genommen, das Brot als Leib zu genießen.

Eine andere Streitigkeit zu Hinkmars Zeit war folgende, Es gab einen alten Kirchengeſang in welchem vorkam, Te trina deitas unaque poscimus. Hinkmar erklärte dies für unvereinbar und tritheiſtiſch, und ſezte dafür sancta deitas. Ratramnus und Gottſchalk nahmen ſich des Ausdrukks an, und ſagten trina deitas ſei nicht gleich tres deitates, wogegen Hinkmar ſagte, bei Gott ſei natura und substantia gleich. Hinkmars Formel wurde kirchlich, ſeine Gegner hatten aber grammatiſch geſiegt.

Dieſelben Perſonen, die wir hier kennen gelernt, treten wieder auf in den faſt gleichzeitigen Prädeſtinationsſtreitigkeiten, veranlaßt von Gottſchalk, einem jungen Grafen, von ſeinem Vater ſchon in der Wiege zum Mönch beſtimmt, auf der Schule zu Fulda ein Freund des Walafrid Strabo (Verfaſſer der Glossa interlinearis, einer Sammlung patriſtiſcher Stellen über die Bibel). Gottſchalk hatte zu den Wiſſenſchaften große Luſt, aber keine zum Mönchsleben. Die Schule zu Fulda wollte ihn auch
829 entlaſſen und eine Synode zu Mainz dispenſirte ihn 829 auf ſein Bitten; der damalige Abt Rabanus Maurus aber appellirte vom Ausſpruch dieſer Synode an Ludwig den Frommen;

dieſer gab ihm Recht, und Gottſchalk mußte gegen ſeinen Willen im Kloſter bleiben. Er bat nun um die Erlaubniß zu reiſen und erhielt ſie. In Italien hielt er ſich bei einem Grafen von Friaul auf, und hier trug er nach einem fleißigen Studium des Auguſtin zuerſt die Lehre von einer doppelten Prädeſtination vor, ganz im Sinne von Auguſtin. In der dortigen Gegend aber waren die caſſianiſchen Milderungen allgemein verbreitet und ſeine Lehre erregte Aufſehen. Der Biſchof von Verona wandte ſich an Rabanus, um zu fragen, ob man denn in Deutſchland ſo lehre. Rabanus äußerte in ſeinem Antwortſchreiben, Gott habe beide vorausgeſehen, prädeſtinire aber nur die ſeligen; und warnte vor der Lehre des Gottſchalk. Dieſer ging nun etwas leichtſinniger Weiſe 848 nach Deutſchland zurükk, um mit Rabanus 848 ſich über dieſe Lehre zu beſprechen, welcher ſogleich in Ludwigs des Deutſchen Gegenwart eine Synode zu Mainz gegen ihn anſtellte. Gottſchalk befürchtete nichts von dieſer Synode, da er nicht mehr unter Rabanus ſtand, ſondern zum Kloſter in Orbais unter Hinkmar gehörte. Rabanus ſcheint auf dieſer Synode auch nichts gegen ihn ausgerichtet zu haben; er ſtellte ihn dar als einen unverbeſſerlichen Menſchen, Gottſchalk nannte ihn dagegen einen Semipelagianer und beſchuldigte ihn der Kezereien des Caſſian und Gennadius. Rabanus ſchikkte ihn daher an Hinkmar, welcher jezt ſein Metropolit war, um ihn zu beſtrafen, „Seine Synode habe ihn als Kezer verdammt;“ und zugleich mußte er verſprechen nicht wieder in Ludwigs Reich zu kommen. Hinkmar benuzte gleich die Gelegenheit und brachte die Sache auf einer gemiſchten Reichsverſammlung zu Chierſy vor. Gottſchalk wurde nicht widerlegt (849), erhielt auch nicht Gelegenheit 849 ſeine Lehre auseinanderzuſezen, ſondern, da man ſeine Sache als abgemacht betrachtete, wurde er ins Kloſter geſperrt, nachdem er ſchimpflich gemißhandelt war, beſonders weil er ſich widerrechtlich habe zum Prieſter weihen laſſen durch den Chorepiſkopos zu Orbeis; daran war er aber auch unſchuldig [*]. Gottſchalk beharrte dabei, daß ſeine Lehre die der katholiſchen Kirche ſei; er verfaßte im Kerker noch ein zweites Glaubensbekenntniß und bediente ſich hierbei vielleicht mildernder Ausdrükke: „Gott habe bloß das gute prädeſtinirt; das gute theile ſich aber in die Belehrung und in die gerechten Gerichte Gottes.“ Am Schluſſe bittet er noch Gott ſeine Lehre durch ein Gottesurtheil zu bekräftigen; er wolle durch ſiedend Waſſer, Oel und Pech gehen. Man machte ſchon damals einen Unterſchied zwiſchen canoniſchen Ordalien, durch die Kirche beſtätigten, und gemeinen. Die Ordalien waren aber viel zu heilig, als daß man ſie durch einen Kezer verunreinigt hätte.

Nun aber regten ſich auch bald Stimmen, die zu erkennen gaben, daß man in Gottſchalk wirklich die katholiſche Lehre verurtheilt habe; ſo Prudentius von Troyes, aus dem Hauſe der Grafen von Aragonien. Er bekämpfte das Urtheil aus Auguſtinus, Fulgentius und Prosper: Chriſtus könne ſein Blut nur für die auserwählten vergoſſen haben, denn ſonſt wäre es unnöthig vergoſſen worden; Gott habe auch zur Strafe präordinirt, nur müſſe man unterſcheiden davon die Ausübung des böſen, dazu habe Gott nicht prädeſtinirt, ſondern nur zur Strafe. Hinkmar wollte ihm den Rabanus entgegenſtellen, dieſer zog ſich aber zurükk. Ratramnus behauptete auch die Orthodoxie in Gottſchalks Lehre, und ſagte, Es ſei nicht zu trennen, daß die Strafe der ungerechten prädeſtinirt wäre und daß ſie ſelbſt zur Strafe prädeſtinirt wären. Noch ein anderer merkwürdiger Mann war ein fränkiſcher Geiſtlicher Servatus Lupus, Abt von Ferrières, ein ſehr großer Freund auch profaner Gelehrſamkeit und in Staatsgeſchäften ſehr angeſehen; er lehrte auch eine zwiefache Prädeſtination, nannte aber die der böſen eine immutabilis desertio relictorum, keine fatalis necessitas, d. h. wörtlich, „Eine unvermeidliche Verlaſſung derer, die verlaſſen ſind.“ Darin konnte bloß liegen, Gott habe durch einen ewigen Rathſchluß die böſen verdammt und ſeinen Rathſchluß könne nichts in der Welt aufheben; das lezte die desertio. Er ſagte auch von der Prädeſtination, Der ewige göttliche Rathſchluß ſei eine Vorbereitung der Gnade bei den guten, bei den böſen aber eine Entziehung der Gnade.

---

[*] Hinkmar ſchreibt an Nicolaus, Er habe Gottſchalk verurtheilen müſſen, weil deſſen Biſchof Rothad von Soiſſons zu eben ſolchen Neuerungen geneigt ſei. Schl.

Jezt intereſſirte ſich auch Karl der Kahle dafür, und veranlaßte den Servatus und nachher Scotus ſich zu erklären. **Servatus** ſchrieb ſein liber de tribus quaestionibus: 1) die Frage über das menſchliche Unvermögen, gegen Pelagius, 2) über den Umfang der Erlöſung; er war darin particulariſtiſch, und 3) de praedestinatione; hier lehrte er eine zweifache, ja er wollte die Prädeſtination der ſeligen nicht auf den vorhergeſehenen Glauben beziehen, ſonſt ſei ſie ja das Werk des Menſchen. Seine Lehre war daher ganz auguſtiniſch; das Vorherwiſſen und Vorherbewirken wurde von ihm ganz gleich geſezt. „Gott hat die Beharrlichkeit der guten vorhergeſehen, als er ſie vorher bewirkte.“ Der zweite Mann war **Johann Scotus Erigena**, einer von den wenigen, die damals ſcheinen den Ariſtoteles und Plato griechiſch geleſen zu haben; er hatte auch für Karl den Kahlen ein Werk des Pſeudodionyſius überſezt, aus welchem er viel ſchöpfte. Gegen Paſchaſius Radbertus läugnete er nach Hinkmar die Realität des Blutes und Fleiſches im Abendmahl, und erklärte Brot und Wein bloß für eine memoria des wahren Leibes und Blutes. In ſeinen philoſophiſchen Werken lehrte er nur origeniſtiſch die Wiederkehr aller Dinge in Gott *), läugnete alſo eine Verdammniß. Sein ganzes Buch über die Prädeſtination war gegen Gottſchalk gerichtet. Er war der erſte der in einer theologiſchen Schrift als Nichttheologe an der Spize ſeines Buches behauptete, „Die wahre Philoſophie ſei auch die Religion.“ Ein Menſch, der nur tugendhaft leben könne, könne auch keinen freien Willen haben, Gott habe daher auch keinen Grund ihn zu belohnen. Ein Unterſchied des Weſens der menſchlichen Natur an ſich ſei nichts anderes als die Wahrheit und Glükkſeligkeit, aber der Grund der einzelnen Erſcheinungen ſei dieſe Möglichkeit. Der Menſch ſei überhaupt Menſch dadurch, daß er Antheil habe an der Wahrheit und Glükkſeligkeit, aber er ſei ein einzelner durch dieſe Duplicität. Straft alſo Gott einen ungerechten: ſo ſtraft er nicht die menſchliche Natur deſſelben, weil der Begriff der Wahrheit und Glükkſeligkeit darin bleiben.

---

*) Er lehrte auch eine Verwandlung der menſchlichen Natur Chriſti in die göttliche nach der Himmelfahrt. Schl.

Auf der anderen Seite ging er davon aus, daß in Gott Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen einerlei ſei. Gott könne aber die Sünde weder vorherwiſſen noch vorherbeſtimmen, weil ſie gar nichts ſei, ſondern bloß ein Mangel; man könne alſo keine poſitive Handlung Gottes darauf beziehen. Er verwikkelte ſich dabei ſelbſt, indem er die Strafe zugab, aber behauptete, Gott ſelbſt ſtrafe nicht, ſondern die Sünde allein ſtrafe ſich ſelbſt und den Menſchen. Iſt aber die Sünde etwas negatives: ſo können wir auch ihr keine poſitive Handlung, keine Strafe beilegen. Seine Lehre von der Negativität der Sünde iſt ſehr ähnlich der von der massa perditorum des Auguſtin. Aus dieſer massa konnte kein einzelner heraustreten, alſo auch nicht Gegenſtand der göttlichen Gnade werden. So hätte ſich Scotus auch ebenſo gut für Gottſchalk erklären können. Er erklärte ſich nun ſo, „Gott beſtimmt und ordnet vorher das ganze und für jeden einzelnen den Ort, wo ſie ſein werden, ſo auch für die böſen den Ort, wo ſie ſein werden, nämlich das ewige Feuer.“ Dieſe Vorherbeſtimmung verhalte ſich zur eigentlichen Prädeſtination, wie die göttliche Macht zur göttlichen Gnade. Wie Gott mit ſeiner Macht überall, nicht aber ſo mit ſeiner Gnade iſt: ſo iſt auch die eigentliche praedestinatio nicht überall. Das ewige Feuer erklärt er ganz figürlich; ja er geht ſo weit, daß er die ſeligen auch darin wohnen läßt, für welche es aber keine Strafe ſei. Das war alſo eine Epiſode zu den Prädeſtinationsſtreitigkeiten. Prudentius von Troyes[a]), Ratramnus und Servatus Lupus ſchrieben gegen den Scotus für Gottſchalk, auch **Florus** Diakonus zu Lyon.

Als **Hinkmar** ſo bedeutende Männer als ſeine Gegner erblikkte, wandte er ſich an den Erzbiſchof **Amulo** von Lyon, dieſer ſtarb aber bald, und ſein Nachfolger **Remigius**, in ſeinem liber de tribus epistolis, entſchied gegen Hinkmar, Man müſſe keine Prädeſtination in der Zeit annehmen; dann müßte man davon ausgehen, daß Vorherwiſſen Gottes und Prädeſtination einerlei ſeien; das böſe ſei aber nicht Gottes Werk, und daher könne auch jene Identität nicht gelten, hier könne man alſo ein göttliches Vorherwiſſen ohne Prädeſtination annehmen. Er muß hier eine gleiche Anſicht mit Scotus gehabt haben; denn wäre die Sünde etwas reales, ſo wurde die göttliche Allmacht dadurch beſchränkt. Nun ſprach er aber den Saz aus, Ein von Gott auserwählter Menſch könne nicht fallen, ein von Gott verworfener Menſch nicht ſelig werden; er lehrte alſo eine zwiefache Prädeſtination. An dem Gottſchalk hatte er nur das auszuſezen, daß er den freien Willen bloß zum böſen gebrauchte; aber er giebt zu, der böſe könne mit dem freien Willen nur das böſe vollziehen, der freie Wille der gläubigen aber trage bei zur Vollziehung der göttlichen Gnade, daher ſei der freie Wille auch zum guten zu gebrauchen; er ſchrieb alſo auch dem Glauben einen freien Willen zu.

Da nun Hinkmar auch von dieſer Seite wenig Unterſtüzung fand, ſo hielt er 853 eine zweite **Synode** zu **Chierſy**, und 853
ſtellte die vier Säze auf: 1) Gott habe niemand zur Strafe prä-

---

[a]) De praedestinatione contra Scotum. [illegible]

deſtinirt; 2) der verlorene freie Wille ſei durch Chriſtus wie
gegeben; 3) Gott wolle, daß alle Menſchen ſelig werden, we
gleich es nicht alle werden (hier nahm er einen unwirkſamen gö
lichen Willen an); und 4) Chriſti Blut ſei für alle vergoſ
worden, wenngleich nicht alle dadurch erlöſt würden; hierdu
vertheidigt er den Univerſalismus, die zureichende Kraft Chri
für das ganze Menſchengeſchlecht, nur konnten die Gegner a
hieraus einen unwirkſamen göttlichen Willen in Bezug auf
Erlöſung folgern. **Karl der Kahle** war zugegen und un
zeichnete die Säze, was der Sache ein großes Gewicht beileg
Prudentius von **Troyes**, der auch zugegen war, ſtellte
gegen 4 Artikel auf: 1) der freie Wille ſei zwar den Menſch
durch Chriſtum wiedergegeben, aber doch ſo, daß wir zum gu
immer noch der göttlichen Gnade bedürften; hier wurde alſo
Unterſchied geſezt zwiſchen dem freien Willen der begnadig
und der göttlichen Gnade. 2) Einige ſeien von Gott kraft
ner Barmherzigkeit zur Seligkeit, andere nach ſeiner Gerechtig
zur Strafe prädeſtinirt. 3) Chriſti Blut ſei für alle, die an
glauben, vergoſſen. 4) Gott mache alle ſelig, die er wolle.
migius ſagte, er habe nicht unterzeichnet; aber er that es,
dem er die Ordnungsmäßigkeit der Synode anerkannte, jedoch gle
darauf ſchrieb er zu Lyon auch vier Artikel gegen Hinkmar, ſtre
auguſtiniſch und partikulariſtiſch, und hielt eine Synode zu
855 lence (855) auf dem Gebiete Lothars. Hier wurde die zwieſa
Prädeſtination nach der obigen Beſchränkung feſtgeſtellt, und
hauptet, „Es ſei ein Irrthum, daß das Blut Chriſti auch
die verdammten vergoſſen ſei.“ Die Acta dieſer Synode na
wieder Lothar ſeinerſeits an, und die Sache bekam auch
gleich wieder eine politiſche Bedeutung, doch entſtand daraus
Zwiſt. Lothar ſchikkte Biſchöfe mit den Actis an ſeinen Bru
und dieſer forderte Hinkmar auf ſie zu widerlegen. Nun
ſchrieb Hinkmar ſein Hauptwerk de praedestinatione dei et
bero arbitrio adversus Godescalcum et ceteros Praedesti

tianern. Auf einer andern Synode während dieſer Zeit zu **Savonnières** (859) wurde die Sache auf Remigius Vorſchlag 859
vertagt, weil man ſich nicht vereinigen konnte. So gingen die Sachen diesmal auseinander, ohne andere Folgen zu haben; nur der arme Gottſchalk blieb ein Opfer des Streits und der Härte Hinkmars; er ſtarb 869 im Gefängniß ohne Sacramente. 869

Hinkmar hatte ſein Werk gegen Gottſchalk und die übrigen Prädeſtinatianer gerichtet, er redete aber nicht bloß von den damaligen Prädeſtinatianern, Servatus Lupus, Remigius, Prudentius, ſondern auch von den alten, aber auf eine ſonderbar verworrene Weiſe; er hatte vielleicht jenes alte Buch Prädeſtinatus gekannt. Dieſen andern Prädeſtinatianern legte er unter andern eine andere kezeriſche Anſicht bei, ausgehend von der scientia media, d. h. von dem Wiſſen Gottes, was hervorgegangen wäre, wenn etwas anders eingetreten wäre als geſchehen. Er ſchrieb ihnen den Saz zu, Gott verdamme auch die Menſchen wegen der Sünden, die ſie bei einem längeren Leben noch würden begangen haben. Man weiß nicht, wer einen ſolchen Saz ausgeſprochen. Auguſtin konnte nicht recht darauf kommen, da er behauptete, nur die gläubigen würden von Gott beſeligt, denen er das donum perseverantiae gegeben. Es könnte alſo nur in einer Disputation vorgekommen ſein, wo einer auf die höchſte Spize getrieben wurde, vielleicht ein Gegenſtükk zu dem Saze, Die Kinder würden ſelig ob praevisam fidem oder perseverantiam. Ebenſo ſtellte er den Saz auf, Daß diejenigen, die in ihrem Glauben gefallen wären, nicht wahre Mitglieder der Kirche ſollten geweſen ſein; das war aber keine Kezerei, denn dadurch vertheidigte man nur den auguſtiniſchen Saz von dem donum perseverantiae und der gratia irresistibilis. Dieſe Streitigkeiten bilden eine vollkommene Parallele mit den Abendmahlsſtreitigkeiten; beide Anſichten waren in der Kirche vorhanden ohne verkezert zu ſein, und wurden eben in dieſem Umfange nachher zur Zeit der Reformation wieder aufgenommen. Der Streitpunkt blieb damals noch ungelöſt, weil man nicht von der Vorſtellung einer ewigen Verdammniß abgehen wollte. Hier traf die Entſcheidung nur den Gottſchalk; erſt in dem Streite der Jeſuiten mit den Janſeniſten wurde, indem ſich der römiſche Hof auf die Seite der erſteren ſchlug, die ſtreng auguſtiniſche Lehre in der katholiſchen Kirche abgeſchafft.

Die Betrachtung der Entwikklung dieſer Periode kann nur
rukkweiſe geſchehen. Wir kommen hier zunächſt wieder auf die
813 Verhältniſſe der occidentaliſchen und griechiſchen Kirche. Leo V.
Armenus hatte Michael I. entthront, und deſſen Söhne kaſtriren
laſſen. Einer von dieſen Söhnen, Ignatius, wurde unter
846 Michael III. 846 Patriarch von Conſtantinopel, nicht ohne großen
Widerſpruch, beſonders beim Biſchof Gregor von Syracus;
er behauptete dieſe Wahl ſei unrechtmäßig, denn Ignatius
ſei nicht die Abſtufungen des Clerus durchgegangen. Der Biſchof
Gregor wurde daher abgeſezt, und es gab nun in der ganzen
Kleriſei von Conſtantinopel eine Spaltung zwiſchen Ignatianern
und Gregorianern. Unter dem Namen des Kaiſers
regierte ſein Oheim Bardas, und dieſer, lange ein Begünſtiger
des Ignatius, ſprang auf einmal um und ſezte den Ignatius
ab, als er ihm das Abendmahl verweigerte, weil er in einem
blutſchänderiſchen Umgange mit ſeiner Schwiegertochter lebte.
Ignatius ließ ſich aber durchaus nicht bewegen in ſeine Entſagung
858 ſchriftlich einzuwilligen (858); der neue Biſchof mußte alſo
ein bedeutendes gegen ſich haben. Er war aus der Partei der
Gregorianer, der bekannte Photius, der einen wichtigen politiſchen
Poſten als Geheimſchreiber und Anführer der kaiſerlichen
Leibwache mit dem Patriarchate vereinigte. Er nahm das Amt
wider ſeinen Willen von der gregorianiſchen Partei genöthigt an,
und zwar in fraudem des kirchlichen Gebrauches, indem er in
ein paar Tagen die unteren Kirchenſtellen durchlief. Photius
mußte ſein Amt mit einer Synode antreten, welcher er dann die
Abſezung des Ignatius bekannt machte und ihn excommunicirte.

Er ſelbſt war von einem abgeſetzten Biſchof, dem Gregorius, geweiht. Dadurch waren aber die Partien nicht unterdrückt, ſondern hatten bloß ihre Rollen gewechſelt; die Ignatianer waren die unterliegenden, die Gregorianer die herrſchenden.

Der Kaiſer ſandte nun 859 an den römiſchen Biſchof, 859
damit er ein paar Abgeordnete ſchickte, um die Spaltung zwiſchen
den griechiſchen Biſchöfen aufzuheben. Dieſer Schritt läßt
ſich bei der damaligen Eiferſucht des römiſchen und conſtantinopolitaniſchen
Biſchofes kaum begreifen, indeſſen laſſen ſich doch
wol einige Urſachen auffinden. Man ſah in Conſtantinopel das
Verhältniß zum römiſchen Biſchof an, als ſei keine Eiferſucht
mehr, ſondern als ſei es ausgemacht, daß der römiſche Biſchof
den conſtantinopolitaniſchen Patriarchen als den erſten anſehen
müſſe. Jener erſchien nur als ſolcher, der bloß barbariſche Völker
in ſeinem Patriarchat habe; man dachte ſich alſo die Sache
ganz umgekehrt als in Rom. Hier gründete man das Anſehen
des römiſchen Patriarchen darauf, daß er ſeine Macht über einen
ſo großen Theil von Völkern verbreitet, während der conſtantinopolitaniſche
Biſchof einen großen Theil der Länder in ſeinem Patriarchat
durch die Araber verloren hatte. Man muß alſo auf
den perſönlichen Charakter des Nicolaus I. in Conſtantinopel
zu wenig Gewicht gelegt haben, ſonſt hätte man ſich doch vor
einem ſolchen Schritte gehütet.

Papſt Nicolaus nahm dieſen Auftrag mit großer Freude an,
und ſchickte 860 ein paar Abgeordnete nach Conſtantinopel an 860
den Kaiſer, ihm ſeine Freude anzuzeigen, daß er den römiſchen
Stuhl anerkenne; dem Photius gab er aber unter freundlichem
Bedauern zu verſtehen, daß er ihn nicht anerkennen könne; ſeine
abgeſandten ſollten ihn bloß als Laien behandeln. Aus dem
allen wurde aber nicht viel. Man hielt 861 eine Synode, ging 861
aber nicht auf die Vorſchläge des römiſchen Biſchofs ein; dem
Ignatius wurde auf dieſer Synode ſein Patriarchat feierlich abgeſprochen
und Photius beſtätigt. Die Synode wurde einmal

durch die Gewaltthätigkeit der Bilderfeinde, troz der Synode vo
842, unterbrochen; ſeit dieſer Zeit iſt aber wenig mehr in Co
ſtantinopel für oder gegen die Bilder geſchehen.

Nicolaus war mit dieſem Reſultat nicht zufrieden, hielt ſelb
862 zu Rom 862 eine andere Synode, ſezte darin den Photius a
zur Warnung für andere, damit nicht einer eher lehre als er g
lernt habe, und, weil er bloß Laie war, auch alle von ihm g
weihten Kleriker; ebenſo ſezte er auch dort einen ſeiner abgeor
neten ab. Hierüber entſtand eine Correſpondenz zwiſchen ihm u
dem Kaiſer, worin ihn der Kaiſer etwas ſpöttiſch behandelte. D
Papſt verlangte durchaus Ignatius und Photius ſollten ſich
Rom ſtellen, das geſchah natürlich nicht, und daher lenkte Ni
laus ein; er ſchikkte neue Abgeſandte mit milderen Briefen na
Conſtantinopel, ſie wurden aber gleich an der Grenze angehalt
und gefragt, ob ſie Photius anerkennen würden oder nicht;
ſie das nicht konnten: ſo wurden ſie zurükkgeſchikkt.

Papſt Nicolaus forderte zugleich Illyricum und die Bu
garei für ſeine Diöceſe zurükk. Wahrſcheinlich hatte er zu
durch ſeine abgeordneten Biſchöfe ſich in die urſprünglich von Co
ſtantinopel aus belehrte Bulgarei eingeſchlichen und dort gro
Anſehen erlangt, und der bulgariſche Fürſt hatte auch eine Vo
liebe für den römiſchen Stuhl, weil er mit den griechiſchen K
ſern Krieg führte, und hatte Geſchenke nach Rom geſandt. Ei
Geſandtſchaft von ihm beredete Nicolaus zu Rom, Es gebe n
drei wahre Patriarchen, den zu Rom, Alexandrien und Antiochi
denn dieſe Gemeinden ſeien von Apoſteln gegründet; der von Co
ſtantinopel ſei bloß ein Metropolit, und der von Jeruſalem a
nur, denn das alte Jeruſalem ſtehe nicht mehr. Photius hi
daher mit bevollmächtigten der übrigen orientaliſchen Biſch
867 wieder eine Synode zu Conſtantinopel (867) gegen Nicolaus,
er ihn abſezen ließ.

Außer dieſen Beſchwerden kam auch die Lehre von dem A
gange des heiligen Geiſtes mit vor. „Wenn man annähme, d

der Geiſt auch vom Sohne ausginge: ſo komme eine διθεΐα, Zweigötterei, heraus, weil außer der Ungezeugtheit des Vaters eine andere Cauſalität der Gottheit hervorgehe. Oder iſt das Ausgehen des Sohnes und Vaters daſſelbe: ſo fallen die Eigenheiten der Perſonen weg und man ſabellianiſire."

Die Sache kam aber bald anders zu ſtehen. „Der Mitregent des Kaiſers, Baſilius Macedo, ermordete den Kaiſer Michael und ſezte Photius ab, weil er ihm als einem Mörder die Sacramente verweigerte. Ignatius wurde wieder eingeſezt, machte aber große Verwirrung dadurch, daß er alle vom Photius geweihte Kleriker abſezte und excommunicirte. Da wußte der Kaiſer nun wieder nichts beſſeres zu thun, als einen weltlichen Geſandten nach Rom zu ſchikken, mit einem Biſchof einer jeden Partei; ein Biſchof ſtarb unterweges. Hadrian II., des Nicolaus Nachfolger, ließ auf dieſe Veranlaſſung zu Rom 868 eine 868 Synode halten, und ſchikkte einen Geſandten nach Conſtantinopel. Hier wurde auf einer Synode 869 die frühere conſtantinopolita- 869 niſche vernichtet und ſie ſelbſt als die 8te ökumeniſche gehalten; Hadrian II. billigte natürlich die Abſezung des Photius. Auf der conſtantinopolitaniſchen Synode waren anfangs nur zwölf griechiſche Biſchöfe, abgeſezte Ignatianer; ſie verſtärkte ſich allmählich zwar durch ſolche die von Photius abſielen, blieb aber auch nachher ungebührlich ſchwach für eine allgemeine Synode. In der lezten Sizung wurde Photius citirt; er benahm ſich ſehr würdig, berief ſich lediglich auf ſeine gerechte Sache und gab nicht nach, aber es blieb beim urſprünglichen Beſchluſſe, daß er nie Biſchof geweſen; ſeine Weihe wurde für ungültig erklärt, nur die über die Geiſtlichen ausgeſprochene Excommunication wurde aufgehoben. Mehrere merkwürdige Canones wurden aber doch hier abgefaßt, 1) Es ſollte kein Biſchof, noch weniger ein Patriarch, anerkannt werden, welcher durch Gewalt oder Intriguen der weltlichen Macht eingeſezt wäre. 2) Es ſollte keiner die Gemeinſchaft mit einem Biſchof aufheben, ehe deſſen Abſezung von einer Synode anerkannt ſei. Man hat durchaus nicht nöthig bei dem Papſte herrſchſüchtige Abſichten vorauszuſezen, indem er veranlaßte, daß dieſe Beſchlüſſe durchgingen. Ein andrer Beſchluß war eher ehrgeizig zu nennen, nämlich die niedern Geiſtlichen ſollten bloß von ihrem Biſchofe, dieſe bloß von ihrem Metropoliten, und nur dieſe von dem Patriarchen auf einer Synode gerichtet werden. Dem Papſt wurde ſo die Autorität über alle Erzbiſchöfe und Metropoliten des Abendlandes eingeräumt, dieſe haben aber immer dagegen proteſtirt. Die Schlüſſe wurden mit geweihtem Abendmahlswein unterſchrieben.

Indeſſen war die Synode kaum geſchloſſen, ſo beſannen ſich die griechiſchen Geiſtlichen, daß ſie dem römiſchen Biſchof viel zu viel eingeräumt hatten, und verlangten ihre Unterſchriften zurükk, und die päpſtlichen Geſandten wurden ſehr kalt entlaſſen. Es kam auch gleich nachher der Streit über die Bulgarei, welche die Römer ſich aneignen wollten, wieder zur Sprache und die lateiniſchen Biſchöfe wurden aus der Bulgarei durch den Kaiſer vertrieben. Ueber das Ausgehen des heil. Geiſtes kam man in Rom in einige Verlegenheit; die römiſchen Geiſtlichen verſtanden ſich nicht darauf die Vorwürfe des Photius zu widerlegen und zurükkzugeben, daher wandte ſich der römiſche Biſchof an die fränkiſchen Geiſtlichen, namentlich an Hinkmar. Der Biſchof Aeneas von Paris ſchrieb ein liber adversus Graecos, das Buch handelte aber eigentlich mehr von kirchenrechtlichen und politiſchen Verhältniſſen, und er berief ſich hier auf die pſeudoconſtantiniſche Urkunde, von der er behauptete, daß es in Franken Abſchriften davon gäbe. Auch Ratramnus ſchrieb contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam informantium in theologiſcher Beziehung. Er ging davon aus, daß Chriſtus ſage, Alles, was der Vater habe, ſei ſein, alſo müſſe auch das Ausgehen des heil. Geiſtes vom Vater gemeinſchaftlich ſein. Daraus könnte man aber noch mehr folgern, daß auch das Zeugen des Sohnes dem Sohne zukomme, und dadurch würde durch das ſich ſelbſt Zeugen das Gezeugtwerden aufgehoben, und ſo käme die ganze Trinitätslehre in die größte Verwirrung. Nun führt Ratramnus aber noch eine nähere Beſtimmung an, Der Zuſatz wäre nothwendig geweſen, damit man den heil. Geiſt nicht für einen zweiten Sohn hielte; man könnte ſonſt die processio des Geiſtes und die ewige Zeugung nicht anders unterſcheiden, als daß man den Geiſt auf gleiche Weiſe von Vater und Sohn von Ewigkeit her ausgehen laſſen. Geſchichtlich iſt über den Urſprung dieſer Lehre nichts mehr auszumitteln, aber dieſen Grund hat Ratramnus ſich wol ſelbſt ausgedacht. Merkwürdig iſt dieſe Beſtimmung durch das offene Bekenntniß, wie wenig es möglich ſei beide Terminos auseinanderzuhalten, und dann auch, daß man nach dieſem Unterſchied nicht nöthig habe in eine genauere Unterſcheidung einzugehen. Kann man aber den Unterſchied nicht *begreifen*, ſo iſt es auch ganz gleichgültig, ob man überhaupt den Unterſchied macht oder nicht.

Die vertriebenen bulgariſchen Biſchöfe fanden *Johann* VIII. in Rom, und dieſer drohete den Ignatius zu excommuniciren und abzuſetzen, wenn er nicht binnen drei Monaten alles in den alten Stand ſetzen würde. Ignatius ſtarb aber indeß und *Photius*, 878 inzwiſchen Erzieher der kaiſerlichen Prinzen, wurde vom Kaiſer wieder als Patriarch eingeſetzt. Da er aber durch einen Beſchluß einer Synode abgeſetzt war, als ſei er niemals Geiſtlicher geweſen, ſo mußte eine neue Synode (879) gehalten werden, zu der 879 auch der römiſche Biſchof eingeladen wurde, und auf der die vorige wieder aufgehoben und anathematiſirt wurde. Nun war Johann VIII. noch mit dem Ignatius auf dem Fuße der Excommunication geweſen, konnte daher eher willig gefunden werden; auf die Anmaßung ſeiner Abgeordneten aber wurde natürlich nicht gehört; man gab ihnen zu verſtehen, man habe bloß Abgeordnete der römiſchen Kirche gewünſcht zur Ehre der römiſchen Kirche, damit dieſe ſich von dem Vorwurf reinigen könne, das Schisma zu unterhalten, indem ſich einige unruhige Köpfe auf ſie beriefen.

Hinſichtlich der Bulgarei warfen die Griechen den Römern vor, es ſei völlig unverſtändig, daß ſie, die ihrem Kaiſer nicht gehorchen wollten, ſondern ſich mit den Franken verbunden hätten, nun im Reiche des Kaiſers ſich Rechte anmaßen wollten. Man legte auf dieſer Synode nach den Unterſchriften noch in Gegenwart der römiſchen Legaten ein Anathema auf alle Zuſäze zum nicäniſchen Symbolum, dadurch wurde aber die ganze occidentaliſche Kirche mit dem Bann belegt. Johann ließ daher den Photius wieder verdammen und abſezen, ſtarb aber bald darauf; ſeine Nachfolger thaten daſſelbe. Nun aber kam nach einigen
886 Jahren Leo VI. **Philoſophus** auf den Thron, ließ den Photius wegen alter Hofgeſchichten abſezen, und machte ſeinen Bruder Stephanus gegen die Beſchlüſſe der vorlezten Synode zum Patriarchen, der auch vorher nie Geiſtlicher geweſen war. Dadurch entſtanden neue Streitigkeiten; man wandte ſich wieder nach Rom, und da der römiſche Biſchof jezt mildere Seiten aufzog: ſo ſchlief der Streit allmählich ein [a]). Photius ſtarb einige
891 Jahre darauf im Exil (891).

Indeſſen gab im Anfange des 10ten Jahrhunderts eine andere Veranlaſſung wieder Gelegenheit ſich an den römiſchen Biſchof zu wenden. Leo hatte zum vierten Male geheirathet, und der conſtantinopolitaniſche Patriarch wollte ihm die Sacra-
904 mente nicht reichen. Der Kaiſer ſchikkte daher (904) an den römiſchen Biſchof **Sergius** III. das Geſuch Abgeordnete nach Rom zu ſchikken, um den conſtantinopolitaniſchen Biſchof von der Zuläſſigkeit der vierten Ehe zu überzeugen. Der conſtantinopolitaniſche Biſchof proteſtirte dagegen, und wollte die Sache von den Legaten nur in Gemeinſchaft mit Abgeordneten auch der übrigen Patriarchen unterſuchen laſſen. Das war aber zu weitläuftig und er wurde abgeſezt. Indeſſen wurde ein Paar Jahre

---

a) **Johann** IX. zeigte ſich willfährig in einer Correſpondenz mit dem Metropoliten Stylianus von Neocäſarea, doch ſollten alle um Verzeihung bitten; was natürlich nicht geſchah. Schr.

nachher (920) unter Leos Nachfolger Conſtantin VIII. die vierte 920
Ehe doch für ungültig erklärt, und Sergius III. aus den Kirchenbüchern geſtrichen.

Auf allen dieſen Synoden ſpielten die theologiſchen Angelegenheiten eine ſehr untergeordnete Rolle; man beſchäftigte ſich mehr mit äußerlichem, dem Faſten, Kleidertragen, Haarſchur der Geiſtlichen[a]) u. dergl. Auf der letzten Synode gegen Photius war auch beſchloſſen worden, daß das Bild Chriſti ebenſo wie die heiligen Evangelien angebetet werden ſollte; ſpäter dehnte ſich dies auch auf andere Heiligthümer aus. Es exiſtiren noch Briefe des Photius an den römiſchen Biſchof, worin er ſich ſehr rein und ſchön erklärt, daß in der ganzen Chriſtenheit, die aus ſo vielen Völkern zuſammengeſetzt ſei, in dieſen Dingen keine Uebereinſtimmung könne hervorgebracht werden; das wäre eine gute Lection für den römiſchen Biſchof geweſen, hätte er es nur beherzigt. Photius, früher ein Laie, übertraf alle römiſchen Biſchöfe an Bildung und theologiſcher Kenntniß. Das lag an dem anderen Erziehungsweſen und der Bildungsweiſe der griechiſchen Kirche; hier war die wiſſenſchaftliche Sprache immer noch die Mutterſprache, und da in der griechiſchen Kirche ein großes Intereſſe an theologiſchen Streitigkeiten war: ſo konnten Laien mehr Geſchicklichkeit für den biſchöflichen Sitz haben als die römiſchen Geiſtlichen, die alle Stufen durchgemacht hatten.

Photius tadelte in dieſem Streite auch die Eheloſigkeit der Geiſtlichen, dem Occident die große Unſittlichkeit vorhaltend, die daraus hervorginge; Ratramnus und Aeneas von Paris vertheidigten ſie. Ratramnus, der in ſeinem Werke contra Graecorum opposita auch auf dieſen Punkt kam, berief ſich auf die Enthaltung des ehelichen Umgangs Johannes des Täufers und einzelner Apoſtel, aber er konnte keine ältere kirch-

---

[a]) Die griechiſche Kirche hatte die Tonſur des Paulus, die abendländiſche die des Petrus. Schl.

liche Praxis ſondern nur unbegründete Traditionen dafür anführen. Auch im Occident entſtand eine Oppoſition dagegen durch den Biſchof Ulrich von Augsburg, welcher an Nicolaus ſchrieb, ihm die ſittlichen Uebel der Eheloſigkeit vorſtellte, und ſich in ſeinem 59ſten Briefe an ihn auf das rechte berief, daß das Prieſterthum aus dem Judenthum ins Chriſtenthum gekommen wäre, daß die jüdiſchen Prieſter aber immer verheirathet waren. Dann berief er ſich auch auf die pauliniſche Stelle, „Der Biſchof ſei Eines Weibes Mann,“ als Vorſchrift. So ſehr auch die römiſche Kirche die Eheloſigkiit der Geiſtlichen empfahl: ſo machte dieſe in Deutſchland beim Klerus doch keine Fortſchritte und noch
936 um 936 gab es hier Prieſterehen in vielen Gegenden; ja die römiſche Kirche gab zuweilen ſelbſt nach. So als die ſchwankenden Bulgaren fragen ließen, Ob ſie den verheiratheten griechiſchen Geiſtlichen die volle Achtung erweiſen dürften: wurde ihnen geantwortet, Sie als Laien dürften gar nicht über die Kleriker richten, übrigens thue das eheliche Leben ihren geiſtlichen Functionen keinen Eintrag. So antwortete man nach Verhältniß der Umſtände. In England aber nahm im 10ten Jahrhundert unter der
961 Herrſchaft des Mönchs Dunſtan, ſeit 961 Erzbiſchof von Canterbury, der unter zwei Königen beinah unumſchränkt regierte, das eheloſe Leben ſehr überhand; er beſezte faſt alle Stellen bis zum Diakonus mit Mönchen, und erklärte die rechtmäßigen Frauen der Prieſter für Concubinen. Ein ähnlicher Synodalbeſchluß Benedicts VIII. 1022 wurde von Kaiſer Heinrich II. beſtätigt.

Photius war zu ſeiner Zeit der erſte Gelehrte im Orient, und faſt der einzige namhafte Gelehrte unter den Theologen, und iſt auch uns durch ſeine große Gelehrſamkeit und Bildung, deren Ausfluß ſeine Bibliotheca iſt, ſehr nuzbar geworden. Er verfaßte auch einen *Νομοκάνων*, eine Sammlung, worin bürgerliche und kirchliche Geſeze abgehandelt wurden, welcher in der orientaliſchen Kirche immer von großem Anſehen geweſen iſt. Er ſchrieb ferner exegetiſche Werke; ſeine Commentare über Matthäus und die pauliniſchen Briefe beweiſen eine genaue Bekanntſchaft mit der klaſſiſchen Literatur; z. B. das ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) Röm. V, 12, welches Auguſtinus auf Adam bezog, erklärt er gleich διότι „weil," als eine gewöhnliche Redensart, und zwar ohne dabei irgend die occidentaliſche Lehre von der Erbſünde zu erwähnen, ob ſie dadurch leide oder nicht, was geſchehen ſein würde, wenn damals das occidentaliſche Syſtem bis zur griechiſchen Kirche gedrungen wäre. Auch dogmatiſches giebt er mehreres, älteres und neueres, in Bezug auf Streitfragen. Es finden ſich ſchon bei ihm ſpeculirende Entwikklungen über die Dreieinigkeitslehre, Warum in Gott nur eine Triplicität ſein könne, nicht mehr und nicht weniger? Warum Gott habe Menſch ſein müſſen? Warum das die Form der Erlöſung habe ſein müſſen? Das lezte bewegt ſich mehr in einer praktiſchen Behandlung, Der göttliche Wille habe müſſen dem Menſchen nicht im Buchſtaben ſondern im lebendigen Beiſpiel gegeben werden, und Gott habe ſelbſt mit dem Teufel kämpfen müſſen, was nicht unmittelbar geſchehen konnte, ſondern in menſchlicher Geſtalt. In Bezug auf die monotheletiſchen Streitigkeiten blieb er bei zwei Willen ſtehen, unterſchied aber den Willen von den einzelnen Willensakten, ſprach von einem γνωμικὸν θέλημα, dem einen Entſchluß faſſenden Willen, und dieſer müſſe doch nur Einer ſein. Im theoretiſchen blieb er alſo bei Einem Willen ſtehen. In Bezug auf die Einwohnung Gottes in Chriſto wurde die Frage, welche wol nur aus occidentaliſcher Anregung bei ihm entſtanden iſt, aufgeworfen, In wiefern die Einwohnung Gottes in allen Dingen (συνουσίωσις) kraft ſeiner Allgegenwart damit zu vergleichen ſei oder nicht? Er behauptete etwas ſpizfündig, „Gott ſei in allen Dingen, ohne consubstantiatio mit ihnen zu bilden." Er ſchrieb auch ein griechiſches Werk vermiſchten Inhalts, wie die ſpäteren literae quodlibetariae τὰ Ἀμφιλόχια an den Biſchof Amphilochus, exegetiſche Quäſtionen, worin unter andern die Frage vorkommt, Ob wegen der unbegrenzten Gottheit Chriſti auch das angenommene Fleiſch unbegrenzt oder an einem Ort eingeſchloſſen ſei?

Im Occident war dieſe Zeit, mit Ausnahme der ſchon erwähnten Streitigkeiten, eine ſehr unfruchtbare Periode. Die karolingiſchen Zwiſtigkeiten waren eine herrliche Fundgrube für die größeren Anſprüche des römiſchen Biſchofes. Kaiſer Ludwig II. wurde treuloſer Weiſe in ſeinem Schloſſe in Unteritalien vom Fürſten von Benevent überfallen und gefangen genommen, und mußte einen Eid leiſten, nicht dafür Rache nehmen zu wollen
872 und nicht bewaffnet in ſein Territorium zu kommen. Johann VIII. dispenſirte ihn aber auf ſeine Frage von der Verpflichtung dieſen Eid zu halten, weil es ein abgedrungener ſei. Es war merkwürdig, daß Ludwig über ſeine Verpflichtung zweifelhaft wurde; er hätte ſich aber an ſeinen Beichtvater wenden müſſen, wandte ſich jedoch an den Papſt, um der Sache dadurch ein größeres Anſehen zu geben und den Ausſpruch allgemeingültiger zu machen, und es war für den Papſt eine nicht zu widerſtehende Lokkung, ſich darzuſtellen als den, der allein in dieſer Sache entſcheiden könne. Nach Ludwigs II. Tode hätte die Krone an ſeinen älteren Oheim Ludwig den Deutſchen kommen müſſen, Karl der Kahle war aber lüſtern nach der Kaiſerkrone und
875 Johann VIII. lud ihn zu ſich ein, und krönte ihn, es ſchon darſtellend, als habe der Papſt das Privilegium und das Urtheil durch den heiligen Geiſt erhalten, wer Kaiſer werden ſollte. Man ſieht, wie die Schuld weltlicher Fürſten auch mit zur Anmaßung der Päpſte hinzutrat, um ſo etwas möglich zu machen. Johann VIII. ging noch weiter: er beſtellte ſich den Erzbiſchof von Sens zum Vikar im weſtfränkiſchen Reiche, obgleich der Papſt früher gar keinen Einfluß auf dieſe Kirche gehabt hatte. Anders war es in Oſtfranken, wo er den Ländern die Miſſionare und Geiſtlichen geſchikkt hatte; aus Baiern bezog Johann VIII. ſchon Einkünfte und trug deren Einziehung dem Erzbiſchof von Salzburg auf. Es war aber gar keine Urſache, warum der Papſt in Weſt-

franken ſeinen Vikar haben mußte; man hatte dort immer Synoden gehalten ohne den Papſt zu Rathe zu ziehen, jezt aber konnte man dem Vikar nicht mehr vorübergehen. Nun lebte damals noch Hinkmar, der ſich jezt an die Spize der Oppoſition ſtellte, und die Biſchöfe gaben die beſtimmte Erklärung, Sie wollten dem römiſchen Biſchofe als ihren Patriarchen den Gehorſam leiſten, den ſie ihm nach den Kirchengeſezen ſchuldig wären [a]). Der Papſt konnte für jezt nicht mehr verlangen; aber der Vikar blieb doch.

Dennoch giebt es auch Fälle, wo Männer wie Johann VIII. mit ihren Anträgen durchfielen. Es geſchah einmal in Italien, nachdem Karlmann Rom in Beſiz und den Papſt gefangen genommen hatte, welcher ſich nach deſſen Entfernung nach Frankreich geflüchtet hatte, daß die Biſchöfe zu einer Synode ausblieben, weil ſie vermutheten, daß er politiſche Dinge gegen ihren damaligen rechtmäßigen Herrn Karlmann unternehmen würde. Johann VIII. hatte auch einen Biſchof Formoſus von Portus entſezt, ſo daß er nie nach Rom kommen und dem Gottesdienſte nur unter den Laien beiwohnen ſollte; ſein Nachfolger Marinus ſezte ihn aber wieder ein, und er wurde ſogar um ſeiner großen Verdienſte und ausgezeichneten Eigenſchaften willen
891 ſelbſt zum Papſt erwählt. Dieſer krönte den deutſchen Kai- 891
ſer Arnulph, wobei dieſem die Römer Treue ſchworen, unbeſchadet der Verpflichtung und Treue gegen ihren Papſt und Herrn Formoſus (salvo honore et lege mea atque fidelitate domini
Formosi P.) (895); Arnulph hatte auch kein gültiges Recht, 895
und mußte dies ſich gefallen laſſen. Stephanus VI. ließ (896) 896
den Leichnam des Formoſus ausgraben, und hielt ein förmliches Gericht über ihn, Wie er, ſchon ein Biſchof, ſich hätte können aus ſeinem Sprengel nach Rom begeben und ſich dort wählen

---

[a]) Hinkmar vertheidigte die Wahlfreiheit der Biſchöfe gegen Ludwig III. 881. Schl.

laſſen; dieſer nicäniſche Canon hatte aber ſeine Angemeſſenheit ſchon verloren. Er wurde indeß verdammt, und ſeine Wahl wie alle ſeine Weihen wurden für ungültig erklärt; ſeinem Leichnam wurden drei Finger abgehauen. Die Art, wie das betrieben wurde, beweiſt, daß ſchon zwei Parteien waren, und es ſollte die eine in den Sturz ihres Haupts verwikkelt werden. Stephan wurde aber bald darauf ſelbſt von den Römern gefangen genommen und
897 erwürgt, und Johann IX. ſtellte die Ehre des Formoſus wieder her; doch wurde verordnet, es ſollte die Verſetzung eines Biſchofs aus einem Biſthum ins andere nicht zum Beiſpiel dienen. Es iſt jedoch offenbar, daß dieſer Canon ſeine Autorität verloren hatte; zur Zeit des nicäniſchen Concils hatte man noch nicht die verſchiedenen kirchlichen Würden, die Stellen aller Biſchöfe waren noch gleich, nur in politiſcher Beziehung war ein Unterſchied; jetzt waren Patriarchen, Metropoliten, Biſchöfe, Papſt verſchieden, und es war etwas widerſinniges, daß der Papſt nur aus dem römiſchen Klerus ſollte gewählt werden, wonach jeder dummſte Geiſtliche ein Recht dazu hatte. Daher denn auch damals die große Mittelmäßigkeit und Unwiſſenheit in theologiſchen Dingen auf dem römiſchen Stuhle; es hing das aber natürlich mit dem Intereſſe der römiſchen Kirche aufs engſte zuſammen.

903 Die ärgſten Verwirrungen folgten. **Leo V.** wurde von ſeinem eigenen Hauskaplan **Chriſtophorus** gefangen genommen und dieſer ließ ſich zum Papſt wählen, er wurde aber ſelbſt
904 wieder von einem Diakonus **Sergius** eingekerkert, der ihn im Gefängniß umkommen ließ und unter dem Namen Sergius III. Papſt wurde. Solche Zerrüttungen waren nicht bloß Perſönlichkeiten, ſondern Feindſchaften in Bezug auf Territorialbeſitzungen, indem bei der Schwäche der Karolinger Arnulph und die Grafen von Toscana in Italien um die Oberherrſchaft ſtritten. Mit Sergius III., der zur toscaniſchen Partei gehörte, ging das Frauenzimmerregiment in Rom an; eine Frau **Theodora** und ihre Töchter **Theodora** und **Marozia** leiteten alles. Sergius hatte

von der Marozia einen Sohn, welcher als Johann XI. ſpäter Papſt wurde. Durch die Theodora wurde 914 Johann X. Papſt, welcher früher Erzbiſchof von Ravenna geweſen; auch ein Verſtoß gegen obige Kirchenregel, ſolche Verſezungen aber aus einem Sprengel in den andern waren jezt etwas häufiges.

3. B. Ratherius aus Lüttich, Mönch in Laubes, einem Kloſter jener Gegend, zeichnete ſich durch ſeine Kenntniſſe aus. Er trat in Verbindung mit einem Biſchof Hilduin von Verona, der ihm das Verſprechen gab, wenn er zu einer höheren Stelle gelange, ſolle er Biſchof von Verona werden. Das geſchah nun als Hilduin Erzbiſchof von Mailand wurde. Allein König Hugo 928 von Italien, der ihn früher begünſtigt hatte, ließ ihn nachher zu Pavia gefangen ſezen, unter dem Vorwande, er habe den Herzog Arnulph von Baiern nach Italien gerufen. Das iſt nicht recht wahrſcheinlich, denn Ratherius unterſchied ſich von den neidiſchen Geiſtlichen und Canonicis ſeiner Zeit; von den erſten durch ihre grobe Unwiſſenheit, von den zweiten wegen ihrer Liederlichkeit; er hatte aber ſich durch ſeine Strenge gegen die ſittenloſe Geiſtlichkeit natürlich viele Feinde gemacht. Er kam nach vielerlei Verfolgungen ſpäter zu Otto dem Großen, der ihm 953 das Erzbisthum 953 Lüttich gab; hier wurde er aber ſeiner Strenge wegen ſo übel behandelt, daß er das Bisthum niederlegte und Otto verſprach ihm 961 wieder Verona. Das fand er durch den Papſt 961 Johann XII. an den Erzbiſchof Manaſſe von Mailand verkauft. Er erhob darüber ein ſolches Geſchrei, daß der Papſt ihm das Bisthum wieder geben mußte, er hielt es aber auch hier nicht lange aus, ſondern zog ſich 967 in ein Kloſter zu Namur zurükk, 967 wo er 974 ſtarb. Er ſchrieb eine Vorſchrift für die niederen 974 Geiſtlichen, worin er ſo unerhört niedere Anforderungen machte, daß man es ſich kaum vorſtellen kann, Sie ſollten wenigſtens leſen können! Er ſchrieb auch um 961 ein größeres Werk, De contemptu canonum.

Papſt Johann X. (915—928), Liebhaber der Theodora,

zog ſelbſt gegen die Araber zu Felde und ſchlug ſie; er wurde in
einem ähnlichen Zwiſt vom Herzog Wido von Toscana gefangen
genommen, und ſtarb in dieſem Zuſtande. Ein Zug aus ſeiner
Regierung iſt folgendes: Ein Graf von Rheims ließ ſeinen Sohn
Hugo von Vermandois, ein fünfjähriges Kind, durch die Gewalt
der Waffen zum Erzbiſchof von Rheims machen; der Papſt be-
ſtätigte es und übertrug die Vormundſchaft dem Erzbiſchof von
Soiſſons. Eine ſolche Verwaltung der kirchlichen Dinge zeigt
am beſten den damaligen Zuſtand an. Hugo wurde nachher zwar
abgeſetzt, aber er hatte eine kleine Feſtung Mouſon, von wo aus
er auf das Gebiet von Rheims Ausfälle machte, bis Otto end-
lich durchdrang und er förmlich durch eine Synode für abgeſetzt
erklärt wurde, obgleich er einen Wiedereinſetzungsbefehl vom Papſt
verſprach. Johann XI., ein Sohn des Sergius III. und der
Marozia, wurde von ſeinem Stiefbruder Alberich, einem Sohn
der Marozia a) und des Grafen von Toscana, gefangen geſetzt
und getödtet. Alberich behauptete unter dem Namen eines Pa-
tricius eine Art von Oberherrſchaft über Rom. Sein achtzehn-
956 jähriger Sohn Octavian ließ ſich 956 zum Biſchof von Rom
wählen, behielt ſein Patriciat fort und nannte ſich als Papſt
Johann XII., das erſte Beiſpiel einer Namensveränderung un-
ter den Päpſten, und das einzige gute, das Johann XII. in ſei-
nem ganzen Leben gegeben hat. Er behielt ſeine weltlichen Ge-
ſchäfte bei, leiſtete aber doch Otto I. bei ſeiner Krönung 962
den Eid der Treue, und Otto beſtätigte die pipinſche und karo-
lingiſche Schenkung; unter den päpſtlichen Beſitzungen wurde
auch Benevent und Corſica genannt. Johann ſelbſt trieb aber
Unzucht aller Art, und in ſeinen weltlichen Angelegenheiten übte
er die größte Treuloſigkeit; er verband ſich mit dem Prätenden-
963 ten Adalbert ſeinem Eide zuwider, ſo daß Kaiſer Otto 963 in

---

a) Ihr erſter Gemahl war Alberich, der zweite Wido von Toscana, der dritte deſſen Halbbruder Hugo König von Italien. Schl.

Rom ein Concil gegen ihn halten ließ. Otto benahm ſich ſehr gemäßigt und ermahnte die Geiſtlichen nicht gegen ihren geiſtlichen Oberherrn und Biſchof zu viel vorzubringen. Es kamen aber die größten Schandthaten vor, und da Johann XII. nicht erſchien, wurde er abgeſezt *). Als aber Otto ſich wegen ſeiner Regierungsgeſchäfte aus Italien entfernen mußte, kehrte er durch die Intriguen ſeiner Geliebten wieder nach Rom zurükk, ſezte den von der Synode erwählten Papſt Leo VIII. mit allen von ihm Geweihten ab, und blieb Biſchof. Er wurde ſpäter bei einer höchſt verdächtigen Zuſammenkunft mit einer Frau von deren Mann verwundet und ſtarb daran.

Jezt bekommen wir das erſte Beiſpiel einer doppelten Papſtwahl, die Partei Johanns wählte Benedict V., und Otto mußte von neuem nach Italien kommen um ſeinen Papſt Leo wieder einzuſezen. Indeſſen ſtarben beide bald und Johann XIII. wurde nun einſtimmig gewählter rechtmäßiger Papſt. Hier 965 haben wir den höchſten Grad des Verderbens; ſollte nun der römiſche Biſchof einmal der allgemeine Patriarch des Occidents werden: ſo mußte ein Papſt von großer Sittenſtrenge auf den Stuhl Petri kommen, und das giebt eine Perſpective auf Gregor VII., der aber wegen ſeines weltlichen Intereſſes keine reine Reformation hervorbringen konnte.

Doch müſſen wir den Faden hier einſtweilen verlaſſen, und auf die Ausbreitung des Chriſtenthums im Oſten ſehen. Zulezt ſprachen wir von der Ausbreitung des Chriſtenthums in Bulgarien, von wo aus das Chriſtenthum auch nach Mähren und Böhmen kam. Herzog Borziwoi von Prag kam zum König von Mähren, dem größten ſlaviſchen Fürſten, der Chriſt war. Borziwoi wurde als Heide nicht zur königlichen Tafel gelaſſen, die ſchon chriſtlich eingerichtet war; die Böhmen aßen nach grob antiker Weiſe an der Erde liegend. Da fing der chriſtliche Bi-

---

a) Baronius beſchuldigt dieſe Synode der Ungeſezmäßigkeit. Schl.

ſchof Methodius an ſein Bedauern zu äußern über ihn, der ſich ganz wohl auf der Erde befand. Als ihm nun Methodius ſagte, er würde durch das Chriſtenthum auch an einer ſolchen Tafel eſſen, und ſeine Feinde demüthigen und ſeine Macht vermehren, ließ ſich Borziwoi taufen. Die Böhmen darüber unzufrieden empörten ſich gegen den neuen chriſtlichen König, rieſen ihn aber bald wieder zurükk. Doch wurde dadurch das Chriſtenthum nicht ſehr verbreitet; eine chriſtliche Prinzeſſin Ludmilla wurde durch ihre Schwiegertochter und ihr Sohn Wenzeslaus durch ſeinen heidniſchen Bruder Boleslav den Grauſamen ermordet. Dieſer wurde in ſeinen Verfolgungen des Chriſtenthums nur von Otto I. gehemmt, und ſein Sohn Boleslav der Fromme beſiegte ſeine heidniſchen Unterthanen und chriſtia-
950 niſirte Böhmen; Prag wurde durch den Erzbiſchof von Regensburg, unter welchem die böhmiſche Kirche bisher geſtanden, zu einem unabhängigen Erzbisthum erhoben. Adalbert, ein ſehr römiſch geſinnter Erzbiſchof von Prag, machte ſich ſpäter durch ſeine Strenge verhaßt, legte zweimal ſein Bisthum nieder und
997 wurde 997 in Preußen umgebracht. Sein Körper wurde nach
1000 Gneſen gebracht und dort durch Otto III. (1000), welcher eine Wallfahrt dorthin machte, ein Erzbisthum geſtiftet. Von Böhmen aus kam das Chriſtenthum nach Polen (980—1000) durch Heirath mit einer böhmiſchen Prinzeſſin, alſo griechiſch; hernach wurde es durch eine deutſche römiſch und das Bisthum Poſen gegründet, welches unter Magdeburg kam.

Um dieſe Zeit finden wir auch unter den Ruſſen zuerſt das Chriſtenthum. Dieſe waren noch nicht lange eine eigene Völkerſchaft, ſobald ſie aber erſt organiſirt waren, griffen ſie von der Ukraine aus das griechiſche Kaiſerthum an und ſezten ſich in ſeinen nördlichen Provinzen feſt. Schon Photius ſagt, daß die Ruſſen (τὸ ἔθνος τὸ καλούμενον Ῥῶς), die unkultivirteſte Nation, auch jezt anfingen Chriſten zu werden. Der Kaiſer Conſtantinus Porphyrogenitus erzählt, daß unter der Regierung ſei-

nes Großvaters Baſilius eine ruſſiſche Geſandtſchaft nach Conſtantinopel
gekommen ſei; dieſe wurde durch die Pracht des Gottesdienſtes
in der Sophienkirche gereizt das Chriſtenthum anzunehmen.
Man ſchickte ihnen einen Miſſionar, der ihnen alle alt-
und neuteſtamentlichen Wunder erzählte; ſie wurden beſonders angezogen
durch die altteſtamentlichen, und verlangten, wenn ſie Chriſten
werden ſollten, ein ähnliches Wunder, welches ſich auch mit
dem Evangelienbuche auf dem Scheiterhaufen ereignet haben ſoll.
Nach einer andern Erzählung ſollen die Ruſſen lange zwiſchen
Rom und Conſtantinopel geſchwankt, endlich ſich aber nach Conſtantinopel
gewandt haben wegen der größeren Pracht in der Sophienkirche.
Der feſte Grund des Chriſtenthums wurde hier erſt
gelegt durch Olga, Wittwe des Fürſten Igor, die ſich taufen
ließ 955, und den Namen Helena annahm. Das meiſte geſchah 955
aber durch ihren Enkel Wladimir den Großen, 986, 986
um deſſen Bekehrung Araber, Juden und Griechen wetteiferten,
bis er durch ſeine Vermählung mit der griechiſchen Prinzeſſin
Anna ſich für das Chriſtenthum beſtimmte, die ruſſiſchen Götzen in
den Dnieper werfen ließ und ſeine Unterthanen zur Taufe zwang.
Als Erzbisthümer wurden Kiew und Nowgorod geſtiftet.

Was die Ausbreitung im Norden betrifft: ſo müſſen wir
hier an die Bemühungen des Ansgar anknüpfen, der Erzbiſchof
von Bremen geworden war und dadurch Vikar Nicolaus I. bei
allen Völkern wurde, die ſich noch im Norden zum Chriſtenthum
bekennen würden. So kam das Chriſtenthum allmählich aus
Jütland nach Norwegen und Schweden. Hier befeſtigte es
ſich aber erſt im 11ten Jahrhundert; in Norwegen führte es Olav
Trygwaſon um 990 ziemlich gewaltthätig ein. Um 1050 wurde 990
das erſte Bisthum in Island geſtiftet, um dieſelbe Zeit kam
auch das Chriſtenthum nach Grönland. Die Norweger hatten
anfangs erklärt, zwar Chriſtum verehren zu wollen, aber ihr Götze
Thor ſollte bei allen großen Unternehmungen den Vorzug behalten;
nur bei häuslichen Angelegenheiten wollten ſie Chriſtum

anrufen; ſo miſchte ſich chriſtliches und heidniſches lange durcheinander. Ja die Lithauer wurden noch im 18ten Jahrhundert nicht mit Unrecht beſchuldigt, Heidenthum zu treiben. Um das Ende des 10ten Jahrhunderts war alſo bis auf Preußen und die deutſch-ruſſiſchen Provinzen ganz Europa dem äußeren nach chriſtianiſirt. Wenn wir uns aber das innere dieſes Chriſtenthums vorſtellen wollen: werden wir ſehen, wie bei der Ausbreitung in Maſſe das innere und die Reinheit des Chriſtenthums aufgeopfert worden, und eine neue Bewegung nöthig war dies wiederherzuſtellen, nur war jezt die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Wir müſſen hier noch die Eroberungen der Deutſchen nachholen, die ſie zwiſchen der Elbe und Saale und auch jenſeits der
806 Elbe machten. Die Sorben an der Elbe mußten ſich 806 ſchon
Karln M. unterwerfen. Heinrich I. beſiegte die Dalemincier, vereinigte ihr Gebiet mit Deutſchland und legte die Stadt und Feſtung Meißen an. Zu Ottos I. Zeit zwiſchen 940 und 970 wurden unter den Wenden errichtet und reich dotirt die Biſthümer Havelberg, Brandenburg, Meißen, Merſeburg, Zeiz (lezteres wurde 1029 vom Papſt nach Naumburg verlegt), Schleswig und Ripen; Magdeburg wurde mit Einwilligung der älteren deutſchen Erzſtifter zu einem Erzbisthum gemacht.

Otto I. war auch ein großer Freund der Wiſſenſchaften und Beförderer des öffentlichen Unterrichts. Zwar beſaß er ſelbſt nicht ſo viel von den Wiſſenſchaften wie Karl der Große, auch ſtiftete er nicht ſo viele neue Schulen wie jener. Karl ſprach mit Fertigkeit Latein, Otto nicht, er ließ ſogar auf einer Synode zu
963 Rom 963 den Biſchof Luitprand von Cremona für ſich ſprechen,
er ſuchte aber ſo viel er konnte Männer von Wiſſenſchaft anzubringen und zu nuzen[a]), unter denen Luitprand aus Pavia

---

[a]) Bewogen durch ſeine italieniſche Gemahlin Adelhaid hatte er ſeinen Bruder Bruno, Erzbiſchof von Cöln, bei ſich, der eine griechiſche und lateiniſche Bibliothek führte. Schl.

beſonders ausgezeichnet iſt. Dieſer war lange Zeit ein Günſtling des Königs Berengar II. geweſen, verfolgt von ihm floh er nach Frankfurt, und ſchrieb dort ſeine Res gestas ab Europae imperatoribus et regibus, von 891 bis auf ſeine Zeit, das beſte Werk 891
für die Kenntniß ſeiner Zeit. Früher ſchon war er Berangers Geſandter in Conſtantinopel geweſen; Otto zog ihn ſpäter an ſich und ſchikkte ihn als ſeinen Geſandten eben dorthin, um wegen einer Heirath zwiſchen ſeinem Sohne und einer griechiſchen Prinzeſſin zu unterhandeln, die Geſandtſchaft lief aber ſchlecht ab. Von beiden Seiten ſpannte man die Forderungen zu hoch; Otto wollte die Gerichtsbarkeit des römiſchen Biſchofs über die Kirchen Apuliens und Calabriens geltend machen, welche Länder damals noch den Griechen unterworfen waren, und die Griechen forderten die Herausgabe des Exarchats. Luitprand gab ihnen nichts nach, und ſezte die Verdienſte der Franken und Sachſen auseinander, während die Griechen geſchlafen hätten, und ſo trennte man ſich.

Es gab zur Zeit der Ottonen noch andere im Gebiete des Geiſtes nicht unbedeutende Erſcheinungen, ſämmtlich unter den Geiſtlichen, in Corvey der Geſchichtſchreiber Wittekind, welcher ſeine Geſchichte der Sachſen der Mechthildis, Ottos I. Tochter, widmete; er ſtarb um 1000. Roswitha ſchrieb einen panegy- 1000
ricus Othonum in leoniniſchen Herametern um 980; Dithmar 980
von Merſeburg, Biſchof von 1018—1028, Verfaſſer einer Chronik in 8 Büchern; Hermann contractus, Sohn eines ſchwäbiſchen Grafen, ebenfalls Verfaſſer einer Chronik, ſtarb 1054. 1054

Um ein paar kirchlicher Einrichtungen willen, müſſen wir jezt das Bild der römiſchen Kirche noch weiter ausführen. Nach Johanns XIII. Tode wurde Benedict VI. Papſt, aber von dem Patricius oder Conſul von Rom Crescentius, Sohn der jüngeren Theodora, gleich nach Ottos I. Tode in die Engelsburg eingeſchloſſen und erdroſſelt. Crescentius wählte einen neuen Papſt 974
Bonifacius VII.; dieſen vertrieben die Römer und wählten

Domnus II. und darauf Benedict VII. zum Papſt. Bonifacius kam aber ſpäter mit gewaffneter Hand zurück, und ließ den nach Benedicts Tode durch kaiſerlichen Einfluß gewählten Gegenpapſt Johann XIV. tödten; er ſtarb aber ſelbſt bald und
986 ſein Körper wurde von den Römern gräßlich verſtümmelt. Nun
987 wurde 987 Johann XV. Papſt; unter ſeiner Regierung fällt
993 993 die erſte authentiſche Canoniſation vor, des Biſchofs Ulrich von Augsburg, der 972 geſtorben war. Ein augsburgiſcher Kleriker brachte ſein Elogium und Erzählungen von ſeinen Wundern auf eine Synode des Papſtes und bat Johann XV. einen Beſchluß darüber zu machen. Der Papſt verordnete, ſein Andenken ſollte von allen gläubigen dankbar verehrt und mit größter Ehrfurcht gefeiert werden. Der Schluß wurde von fünf anweſenden Biſchöfen und einigen römiſchen Klerikern unterſchrieben. — Die Canoniſirung von gläubigen, die nicht mehr Märtyrer geweſen, hatte ſich allmählich eingeſchlichen. Schon Karl der Große hatte 805 verordnet, daß kein neuer heiliger ohne Verwiſſen des Biſchofs in einem Kirchenſprengel ſollte verehrt werden. Dadurch entſtand nun eine große Menge von Partialheiligen, meiſt Mönche, welche Wunder gethan hatten, und eine Synode zu Frankfurt verordnete 894, daß überhaupt kein neuer heiliger mehr ſollte gemacht werden. Nachdem das Beiſpiel aber erſt wieder gegeben war, nahmen Johann XV. und ſein Nachfolger gleich noch eine ganze Reihe von Canoniſationen vor, und da der römiſche Biſchof nicht der frankfurter Synode unterworfen war: wurde die Heiligſprechung ein ausſchließliches Recht und Eigenthum der Päpſte.

997 Kaiſer Otto III. hatte 997 ſeinen Vetter und Hofgeiſtlichen Bruno als Gregor V. zum Papſt wählen und ſich von ihm krönen laſſen. Der Patricier Crescentius vertrieb ihn aber, verband ſich mit den Griechen in Apulien und Calabrien gegen Otto und ließ einen griechiſchen Geiſtlichen Johann XVI. zum Papſt wählen. Otto III. mußte ſelbſt herbeieilen, ließ den Cres-

centius hinrichten, und deſſen Papſt wurde ohne Ottos und Gregors 998
Zuthun von den Römern grauſam verſtümmelt und ſtarb
an den Folgen davon. Nach Gregors Tode wurde der bekannte
Gerbert Papſt unter dem Namen Sylveſter II. Er war 999
aus Auvergne und hatte eine Zeit unter den Arabern in Spanien
gelebt, die damals mehr Gelehrſamkeit beſaßen als der
chriſtliche Occident. Er machte dort bedeutende Fortſchritte in der
Mathematik und den Naturwiſſenſchaften, wovon man im Occident
ſo gut als nichts wußte. Die durch ihn wahrſcheinlich bewirkte
Einführung des arabiſchen Zahlenſyſtems und ſeine mathematiſchen
Figuren machten, daß er in den Verdacht der Zauberei
kam. Auch griechiſche Gelehrſamkeit beſaß er und ſein
Freund Abbo von Fleury damals allein. Abbo ging nachher
nach England und hat dort zur Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften
viel gethan. Gerbert bekam ſpäter die Aufſicht über
die erzbiſchöfliche Schule zu Rheims, als Scholaſticus und Geheimſchreiber
des Erzbiſchofs Adalbert. Deſſen Nachfolger Arnulph,
ein unehelicher Sohn des Königs Lothar, wurde als junger
Mann von zwanzig Jahren zum Erzbiſchof gewählt, Hugo
Capet ſetzte ihn aber ab, theils wegen ſeiner unkanoniſchen Wahl,
theils weil er verrätheriſche Abſichten gegen ihn gehabt, und
machte Gerbert 991 zum Erzbiſchof und zum Kanzler ſeines Reiches. 991
Papſt Johann XV. erklärte aber die Wahl für ungültig
und unterſagte den Vätern der Synode die geiſtlichen Verrichtungen.
Gerbert erklärte ſich damals ſehr frei über den römiſchen
Biſchof, ſagte, Man könne ihn auch für einen Zöllner und
Heiden halten, d. h. ihn anathematiſiren, wenn er es verdiene.
Doch traten nun üble Umſtände für Gerbert ein. Hugos Sohn,
König Robert, hatte die Prinzeſſin Bertha geheirathet, bei deren
Sohn erſter Ehe er Pathe geweſen; Johann XV. erklärte
dieſe Ehe wegen der geiſtlichen Verwandtſchaft für ungültig, entſetzte
den Erzbiſchof von Tours, welcher die Trauung vollzogen,
und drohte mit dem Interdict. Der Papſt hätte das wol

nicht gewagt, wenn nicht die königliche Linie in Frankreich damals noch ſo jung geweſen wäre, und bei der Eheloſigkeit auch der niederen Geiſtlichen, wodurch ſie von den bürgerlichen Verhältniſſen abgezogen wurden, konnte der Papſt auf ihre Ergebenheit rechnen. Robert gab nun nach und auch Gerbert mußte
999 dem Arnulph wieder weichen, 999 wurde er aber ſelbſt Papſt. Aus ſeiner kritiſchen Lage mit Arnulph half er ſich gut heraus; er beſtätigte ihn als Erzbiſchof von Rheims, aber, wie er ſagte, als einen bloßen Beweis ſeiner Gnade, denn ſeine eigne Wahl ſei vollkommen rechtmäßig geweſen.

Gerbert nahm ſchriftlichen Antheil an den **Streitigkeiten** über das **Abendmahl**. Dieſe hatten ſeit Paſchaſius Radbertus nicht geruht, und die Lehre von der Brotverwandlung nahm in der kirchlichen Praxis immer mehr überhand. Ein Schüler des Gerbert, **Fulbert** von **Chartres**, vergleicht die Verwandelung des Brotes und des Weines in den Leib Chriſti mit der Verwandelung des Menſchen ſelbſt aus einem Gefäße des Zorns in ein Gefäß der Barmherzigkeit. Darnach kann er die Verwandlung nur als eine geiſtige ſich gedacht haben. Der Erzbiſchof **Leutherich** von **Sens** im 11ten Jahrhundert erklärte ſich auch deutlich gegen die Lehre von der Verwandelung. Von ihm kommt vor, daß er ſtatt der ſchon von Ratherius als gewöhnlich angeführten Diſtributionsworte corpus Christi propitietur tibi ad vitam aeternam, ſich nur der Worte bedient habe, accipe corpus Christi, si dignus es. Einige legten ihm das calviniſch aus, daß nur diejenigen im Sacramente den Leib Chriſti empfingen, die ſeiner würdig wären; andere erklärten es ihm auf eine ſuperſtitiöſe Weiſe, er wolle dadurch das Abendmahl in die Reihe der Ordalien ſezen, indem er den Dienſt des Prieſters beeinträchtige, der das Brot in den Leib Chriſti umwandele. **Fulbert** nannte, ſo ſehr er auch ſchien für die geiſtige Verwandlung zu ſein, das Sacrament ein sacrificium propitiatorium, ein verſöhnendes Opfer, das Gott nach Chriſti Tode der

Kirche zum Troſte zurückgelaſſen habe; wahrſcheinlich dachte er ſich das ſo, daß ſich die Kirche ſelbſt Chriſto im Sacramente opfere, nicht in dem Sinne, wie die Katholiken nachher das Abendmahl ein Opfer nannten, denn er nahm die Verwandlung nicht an.

Es ſeien hier nun einige verworrene bildliche Vorſtellungen angeführt, die aus dem populären Sprachgebiet herrührten, wo ſie an ihrer Stelle waren, aber nun ſtatt dogmatiſcher Formeln dienen ſollten. Die Begriffe von **Zeichen** und **Unterpfand** ſind ſo unbeſtimmt und vermiſcht, daß man nicht weiß, auf welche Seite ſie zu beziehen ſind *). Einer der ausgezeichneteſten Vertheidiger der Verwandlungslehre iſt der Verfaſſer des Buches de corpore et sanguine Christi, von welchem es unbeſtimmt iſt, ob es dem **Haymo** von **Halberſtadt** oder dem Canonikus **Remigius** zu **St. Germain** angehört. Dieſer nannte Brot und Leib auch Zeichen, nimmt es aber als Zeichen der ver-

---

*) **Heriger**, Abt zu Laubes um 990, ſammelte patriſtiſche Stellen gegen Radbert. **Gerbert** de corpore et sanguine Domini ſetzte doch die veritas nur darin, daß Leib und Blut Chriſti innerlich wirklich geglaubt werden und entſchuldigt Radberts Einfall, gegen die **Stercoraniſten** in der Behauptung, Es werde daſſelbe Fleiſch im Abendmahl dargereicht als von Maria geboren worden. Die ſtercoraniſtiſche Anſicht hat ſchon einen ganz ſcholaſtiſchen Charakter. Gerbert hält die Frage, ob corpus Christi secessui obnoxium ſei, für überflüſſig, weil dies von der geiſtlichen Speiſe nicht gelten könne; doch behauptet er, daß auch unſer Fleiſch durch das Sacrament erquickt werde, caro conviscerata spiritaliter transformatur in carnem; aus dieſem ſollte vorzüglich das Fleiſch der Auferweckung entſtehen. Origenes im Commentar zum Matthäus hatte ausdrücklich behauptet, daß auch das Abendmahl ſeinem materiellen Beſtandtheile nach der gemeinen Speiſe folge. Auf mehrere Beiſpiele von ſichtbar gewordener Verwandlung wurde zurückgegangen; andere beſonders Engländer behaupteten dagegen, Es ſei wahrhaft Chriſti Leib, aber nicht körperlich, ſondern geiſtig. **Fulbert** nennt es **pignus** salutare corporis et sanguinis — via divina operatur verum corpus Christi sub creaturae visibili figura. Aus ſeiner bildlichen Darſtellung geht das hervor, daß der Leib Chriſti nur durch geiſtige Organe genoſſen wird. Schl.

klärten Menſchheit und ihrer Vereinigung zu Einem Leibe
Gegenſaz gegen die gefallene Menſchheit. Ebenſo wurde a
das Genießen und das Weihen des Abendmahls, alſo die Co
munion, von dem Meßopfer deutlich getrennt.

Während man ſich im Occident ſo in bildlichen Vorſtellu
gen verlor, entſtand ein Streit zwiſchen dem Orient und O
dent, aber nur in Bezug auf Aeußerlichkeiten. In der Mitte
1053 11ten Jahrhunderts (1053) ſchrieben der Patriarch von Conſt
tinopel **Michael Cerularius** und **Leo** von **Achrida** in
Bulgarei gegen die römiſche Kirche, wo außer mehreren äu
lichen Differenzen über Sabbathfeier, Erſtikktem und allerlei
chengebräuche auch das der occidentaliſchen Kirche vorgewo
wurde, daß ſie ungeſäuertes Brot zum Abendmahl nahm,
ches ein jüdiſcher Gebrauch ſei, und nur als trokner **Koth**
betrachten gegen das geſäuerte. Das geſchah in einem Schrei
Michaels an den Biſchof **Johannes** zu **Trani** in Apu
Es ſcheint dieſer Streit ganz plözlich wie aus nichts hervorzu
chen, der Urſprung war aber wol das vielfältige Zuſammentr
der Lateiner und Griechen in der Bulgarei und in einer w
ſcheinlich erſt kürzlich in Conſtantinopel ſelbſt geſtifteten lat
ſchen Kirche. Dieſe wurde geſchloſſen und alle lateiniſchen
ſter in und um Conſtantinopel gleichfalls; die Mönche mu
auswandern. Der Cardinal **Humbert** brachte das Schr
nach Rom, und Papſt Leo IX. widerlegte es; er berief ſich
lich faſt nur auf die Untrüglichkeit derjenigen Kirche, die der
ſtel Petrus beſeſſen.

Dem griechiſchen Kaiſer **Conſtantinus** IX. **Mono**
chus war dieſe Erneuerung des Streits ſehr unlieb; ſeine i
niſchen Provinzen wurden von den Normannen bedroht, und
halb wünſchte er Frieden mit dem Papſt und Unterſtüzung
abendländiſchen Chriſtenheit. Das merkwürdigſte in dieſen
den Streitſchriften war, daß Leo IX. in Bezug auf das Aus
des Geiſtes ſagte, Die Griechen hätten als Pneumatomachi

urſprüngliche Symbolum verſtümmelt, weil ſie filioque nicht hatten, und gab ihnen allerlei Kezernamen. So wie man dabei mehrere Gebräuche der griechiſchen Kirche kennen lernt[a]: ſo ſei noch das angeführt, daß ſich die griechiſche Kirche von der Superſtition in Bezug auf die Taufe freigehalten hatte, daß die ungetauften Kinder verdammt würden, indem ſie nicht vor dem achten Tage tauften, auch bei Todesgefahren. Ein Hauptpunkt auf der occidentaliſchen Seite war, daß ſich der Patriarch der conſtantinopolitaniſchen Kirche ſelbſt einen ökumeniſchen nannte. Leo gab zu verſtehen, daß ſich dieſen Titel kein Menſch anmaßen dürfe, wolle das aber einer thun, ſo könne es nur der Nachfolger des heiligen Petrus. Die Friedensliebe des Kaiſers bewirkte indeß, daß er den Papſt bat, Geſandte nach Conſtantinopel zu ſchikken, um zu unterhandeln. Dazu wurden auserſehen der Cardinal Friedrich, Archidiakonus der römiſchen Kirche, der Cardinal Humbert, der Erzbiſchof Petrus von Amalfi (1054). Der Cardinal 1054 Friedrich zog den Kaiſer auf ſeine Seite, und dieſer ließ durch einen Mönch Nicetas von Studium, der ebenfalls einen Angriff auf die lateiniſche Kirche gemacht hatte, beſonders gegen die Eheloſigkeit des Clerus, welchen Humbert ſchlecht widerlegte, einen ſchriftlichen Widerruf anſtellen. Da mit dem Patriarchen aber nichts anzufangen war, ließen ſie eine große Verdammungsformel gegen dieſen während des Gottesdienſtes auf den Altar der Sophienkirche legen, und reiſten ab. Der conſtantinopolitaniſche Patriarch gewann bald wieder die Oberhand, und ſprach auf einer Kirchenverſammlung zu Conſtantinopel ein neues Anathema gegen die römiſche Kirche aus, und ſeitdem iſt die Kirchen- 1056 gemeinſchaft nicht wieder hergeſtellt worden. Michael ſuchte auch den Patriarchen Petrus von Antiochia zu bewegen, die Kirchengemeinſchaft mit den Römern aufzuheben; Petrus erklärte ſich aber ſehr gemäßigt, Bei barbariſchen Nationen dürfe man nicht ſo gute Kenntniſſe ſuchen wie bei gelehrten; wenn ſich die Occidentalen auf die Bedingung einließen die verehelichten Prieſter nicht zu verachten, und das Symbolum nicht für ein verſtümmeltes zu halten: ſo könne man die Kirchengemeinſchaft mit ihnen fortbeſtehen laſſen.

---

[a] Die Römer warfen den Griechen vor, daß ſie ihr Brot vom Markte nähmen und in den Wein würfen. Schl.

Der Streit über das innere Weſen des Abendmahls wurde in dieſer Zeit ſtark hervorgehoben durch Berengar. Leſſing entdekkte auf der braunſchweigiſchen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Schreiben des Berengar an Lanfranc, das die Thatſache erſt aufs reine gebracht hat. Da die Meinungen bis dahin getheilt geweſen waren, kann es einem ſehr natürlich vorkommen, daß dem Berengar, einem ſcharf unterſcheidenden Manne, das Durcheinanderwerfen der Vorſtellungen und das von hinten Anfangen des Beweiſes nicht gefallen konnte. Es ſcheint aber, daß Berengar erſt aufgefordert wurde, als ſich ſein Freund Lanfranc für die Verwandlungslehre des Radbert erklärte. Berengar, Archidiakonus zu Angers und Vorſteher der Schule zu Tours, eröffnete ſeinem Mitſchüler Athelmann, der hernach Biſchof von Brescia wurde, ſeine Bedenklichkeiten gegen die Lehre des Paſchaſius, und ſtellte ſie vom Anfange an dar als eine Vorſtellung des Pöbels. Athelmann antwortete ihm ſehr ängſtlich, Er möge ſich um Gottes Willen hüten, gegen die allgemeine Lehre der Kirche eine Kezerei vorzubringen; er berief ſich auf die Formeln des Paſchaſius, „Chriſtus ſchaffe, ſo wie er auch eigentlich taufe, durch die Hand und den Mund des Prieſters ſeinen Leib und ſein Blut. So gut das tägliche Brot unſichtbar in unſeren Leib überginge, ebenſo gut könne auch das geweihte Brot in den Leib Chriſti übergehen.“ Berengar konnte ſich aber nicht enthalten an Lanfranc zu ſchreiben. Dieſer, Lehrer des Anſelm, war der erſte Anfang der eigentlich ſcholaſtiſchen Zeit, von Geburt ein Lombarde aus Pavia, Prior und Scholaſtikus im Kloſter Bec in der Normandie; beide ſtanden ſich alſo an Würde gleich. Berengars

Gegner haben dieſen Streit ſo entſtehen laſſen wollen, als habe er aus Neid gegen ihn geſchrieben und durch eine Neuerung ſich Anſehen bereiten wollen.

Lanfranc muß damals in Schriften oder in mündlichen Vorträgen ſich ſtark gegen Scotus erklärt haben, welcher das Brot und den Wein als bloße Zeichen des Leibes und Blutes dargeſtellt hatte. Berengar ſchrieb ihm nun, Wenn er den Scotus für einen Ketzer erkläre: ſo müſſe er auch den Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus verketzern. Er ſtellte die Sache ſo dar, als ob Radberts Meinung noch gar nicht allgemeiner Kirchenglaube geworden und auch nicht werden ſollte, ſondern bloß noch Humbert und er Lanfranc dieſe Anſicht vertheidigten. Lanfranc ging mit dieſem nach Rom, und ſo kam der Brief zuerſt in falſche Hände. Der Papſt Leo IX. ſtieß ſogleich den Berengar aus der Kirchengemeinſchaft; Berengar nahm das übel auf, und da er noch vom Biſchof Bruno von Angers geſchützt wurde, machte es wenig aus. Ein paar Jahre darauf 1050 forderte Leo den Berengar vor eine Synode zu Vercelli, Berengar ging aber nicht dahin, ſondern ſagte, Er habe nicht nöthig ſich außerhalb ſeines Landes vor ein Gericht zu ſtellen, auch ſeien nur Italiener dageweſen; nach der Schrift müßte gebilligt werden, was Scotus lehre, Daß das Sacrament figura und pignus ſei. Leo brachte es dahin, daß Scotus Buch und Berengars Lehre verdammt wurden; eigentlich etwas in ſich ſelbſt widerſinniges, eine bloße Negation als eine Lehre zu verdammen, das war ja etwas endloſes, denn Berengar hatte bis jetzt noch keine beſtimmte Lehre aufgeſtellt, ſondern bloß ſich negativ gegen Radbertus erklärt. Berengar erklärte ſich heftig dagegen, Wie man ihm Schuld geben könne, alle Verwandlung des Brotes und Weines zu läugnen, und ſagte, er bekenne ſich ja dazu. Einige Jahre darauf war der nachherige Gregor VII. als Cardinalgeſandter Leos IX. in Tours und hielt eine Synode; hier überreichte ihm Berengar eine Schrift, vertheidigte ſeine Meinung aus patriſtiſchen Stellen, bekannte aber, Nach der Einſezung ſei Brot und Wein Chriſti Leib und Blut, jedoch ohne beſtimmende Zuſäze, und bediente ſich des Ausdrukks, ſit de pane corpus Christi — ſit de pane, quod ante consecrationem panis nunquam fuerat, beatificum corpus Christi; „nur eine ſolche Verwandlung, wie Paſchaſius behauptete, daß in jedem ſinnlichen Sinne das Brot Leib Chriſti ſei, und es bloß ein Wunder ſei, daß der Leib noch den Augen als Brot erſcheint, könne er nicht annehmen.“ Non sensualiter, ſagt er in ſeinem lezten Schreiben an Athelmann, sed intellectualiter, non per absumptionem sed per assumptionem transfertur panis non in frusticulum carnis, sed in totum corpus et sanguinem Christi; wo eine jede ſinnliche, materielle Verwandlung nicht zu denken iſt. Berengar rühmte ſehr das Betragen Hildebrands gegen ihn; Hildebrand äußerte, er finde nichts zu mißbilligendes in ſeiner Schrift; wenn die Biſchöſe Zeit hätten, möchte er damit hervortreten.

In Italien ließ man aber die Sache nicht ruhen. Papſt
1059 Nicolaus II. wollte ſie auf einer römiſchen Synode 1059 zu Ende bringen, und Berengar ließ, auf Hildebrand ſich verlaſſend, ſich bereden, nach Rom zu gehen; damals hatte aber Humbert, Berengars Feind, den größten Einfluß. Berengar klagt ſehr, daß man ihn nicht angehört, ſondern unter Androhung des Todes zur Unterſchrift gezwungen habe. Er mußte hier die allermateriellſte Verwandlung unterſchreiben, „Daß Brot und Wein ſo verwandelt würden, daß Leib und Blut Chriſti betaſtet, gebrochen und zermalmt würde.“ Das abgezwungene Bekenntniß konnte für Berengar nichts bindendes haben und er ſagte, ſo wie er abgereiſt war, es auch frei heraus. Berengar iſt hierin zu entſchuldigen, denn es war damals mit ſolchen Drohungen nicht zu ſcherzen; es war erſt kürzlich in Frankreich ein übles Beiſpiel gegeben worden, wo man Manichäer entdekkt hatte; es waren dor Synoden gehalten, und zu Orleans 10 Canonici verbrannt worden. Der Gegenſtand dieſer Streitigkeit war aber nicht von ſ

groſser Bedeutung, daß er ſich darum dem Martyrthum unterzogen hätte. Berengar trug ſeine Meinung wieder vor, und Papſt Alexander II. begnügte ſich bloß ihn 1061 ſchriftlich zu mahnen, nicht das zu lehren, was er widerrufen. Lanfranc ſchrieb auch darüber, „Chriſtus werde von den würdig nehmenden dergeſtalt wahrhaftig und heilſam auf der Erde gegeſſen, daß er doch zugleich ebenſo gewiß ewig, unverweslich und unbeflekkt im Himmel ſei. Daß der Leib noch Brot genannt werde, erklärt er entweder bildlich, oder weil er aus Brot gemacht ſei und noch einige Eigenſchaften deſſelben behalte, oder unbegreiflich. „Wir nehmen den von der Jungfrau geborenen Leib dem Weſen nach, aber nicht dieſen Leib ſelbſt der Figur nach.“ Er argumentirte auch gegen Berengar, „Wenn eine abweichende Meinung wahr ſei: ſo müſſe entweder die Kirche untergegangen ſein oder nie exiſtirt haben;“ als hätte er die Geſchichte ganz vergeſſen, daß Concilien heute das, morgen das lehrten; hier ſtand auch das Factum noch gar nicht einmal feſt. Berengar äußerte dagegen an Athelmann, Verum Christi corpus in ipsa mensa proponitur sed spiritualiter interiori homini — verum Christi corpus ab his duntaxat, qui ejus membra sunt, spiritualiter manducatur. Er forderte den Lanfranc auf, aus der Schrift zu beweiſen daß die Subſtanz des Brotes und Weines nicht in ihrem vorigen Weſen bleibe, und daß es eigentlich ein Wunder ſei, daß man noch Brot ſehe. In den Worten, Das Brot das wir brechen iſt der Leib Chriſti, liegt offenbar, daß die Subſtanz des Brotes übrig bleibe. Chriſtus hätte ſonſt ſagen müſſen, „Das bisher geweſene Brot wird nun mein Leib.“ Er folgte darin der Maxime ſeines Biſchofs Bruno von Angers, der vortrug, Man müſſe darin nicht auf die Kirchenlehrer, die ſehr geſchwankt hätten, ſondern auf die Bibel zurükkgehen, alle ſpizfündigen Unterſuchungen über dieſen Punkt aber lieber vermeiden. Aus den Worten Chriſti, behauptete Berengar, dürfe man eine ſinnliche Verwandelung nicht annehmen, Das Brot würde nicht in ſinnliculum carnis, ſondern in den ganzen Leib Chriſti verwandelt; das könne natürlich nur auf eine geiſtige Weiſe geſchehen, weil ſonſt der Leib Chriſti auf vielfache Weiſe ſinnlich vorhanden ſei.

Es wurden gegen Berengar noch mehrere Synoden gehalten
1076 und auf einer derſelben 1076 zu **Poitiers** wäre er beinahe
umgebracht von den wüthenden Vertheidigern der Brotverwandlungslehre. Als nun Hildebrand Papſt geworden, rief er den
1078 Berengar 1078 nach Rom [a]) und erklärte ihn hier privatim für
rechtgläubig. Berengar übergab ein Glaubensbekenntniß, die römiſche Geiſtlichkeit forderte aber die Aufnahme der Formel substantialiter in daſſelbe, was er that aber in dem Sinne cum substantia, „Es werde mit Beibehaltung ſeiner Subſtanz verwandelt.“ Gregor ſchikkte hierauf den Berengar mit einem Schuzbriefe zurükk, ließ ſich aber von ihm das Verſprechen geben, nichts weiter über dieſen Gegenſtand zu ſchreiben und zu ſprechen [b]).

Geſchichte der römiſchen Biſchöfe.

999 **Gerbert**, als Papſt **Sylveſter** II., ſaß nur von 999 bis
1003 1003 auf dem päpſtlichen Stuhle. Er erließ noch in der lezten
Zeit ſeines Lebens ein allgemeines Circularſchreiben an die Fürſten des Occidentes, worin er den Jammer darſtellte, in dem ſich das **heilige Land** unter den Arabern befinde. Die Kreuzzüge

---

a) **Gregor** VII. ließ ſich durch einen Mönch ein Orakel von der Maria geben, daß Berengar nichts gegen die Schrift lehre. Schl.

b) **Guitmund**, Schüler Lanfrancs, de corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia, theilt die Anhänger Berengars in verſchiedene Meinungen. Z. E. einige gäben ein impanari des Leibes zu, andere nähmen bei der Umwandlung eine Rükkehr in Brot an. Er dagegen behauptet einen zwiefachen Genuß des Leibes, leiblich und geiſtig, den frommen beide, den gottloſen nur der erſte. — Er vergleicht das Zermalmen im Abendmahl mit dem Berühren des auferſtandenen durch Thomas und die Weiber. Das kleinſte Stükkchen Hoſtie ſei der ganze Chriſtus, in tauſend Maſſen derſelbe Leib. Die Sacramente könnten, auch wenn ſie noch ſo lange aufbewahrt würden, nicht verderben. Schl.

konnten damals noch nicht zu Stande kommen, aber die italieniſchen
Seeſtädte fochten zur See gegen die Ungläubigen. Nach
ſeinem Tode folgten mehrere Biſchöfe raſch auf einander, **Johannes**
XVII. und **XVIII.** und **Sergius IV.** (*1009*). **Benedict** 1009
VIII. aus dem vornehmen italieniſchen Hauſe der Grafen
von Tuscoli, mit einem Gegenpapſt Gregor neben ſich, lebte
gleichzeitig mit Kaiſer **Heinrich II.** der als ein ſuperſtitiöſer
Menſch und großer Beförderer des Mönchthums bekannt iſt [a]).
Da dieſer einmal (1018) Luſt hatte die Krone niederzulegen: ſo 1018
befahl ihm ſein Hofmeiſter aus bloß mönchiſchem Gehorſam dieſelbe
zu behalten. Mit einem ſolchen Fürſten ließ ſich daher viel
machen; ſo ließ ſich Benedict VIII. von ihm das Bisthum Bamberg
und die Abtei Fulda ſchenken. Benedict that noch viel zur
Erweiterung der päpſtlichen Macht, mußte aber auch viel Widerſtand
erfahren. So verordnete 1022 eine deutſche Synode zu 1022
Seligenſtadt in Thüringen unter dem Vorſize des Erzbiſchofs
Aribo von Mainz, wenn einer von einem Geiſtlichen in Deutſchland
excommunicirt ſei: ſolle es ihm nichts helfen, wenn er nach
Rom ginge; er müſſe unter ſeinem Biſchofe die von ſeinem Prieſter
vorgeſchriebene Abſolution verrichten. Auf Benedict VIII.
folgt ſein Bruder **Johann XIX.** (1024), bisher ein Laie, und 1024
nur durch große Beſtechungen zum Papſt erwählt. Dieſer krönte
Conrad II. (1027), der mit Knut nach Rom gekommen war. 1027
Der däniſche König beſchwerte ſich über die unerſchwingliche
Summe, welche ſeine Geiſtlichen für das Pallium entrichten
müßten; der Papſt beſtimmte dann, an welchen Tagen die Geiſtlichen
dieſe Zier tragen dürften. Knut erlangte allerhand Milderungen,
verſprach aber auch alle Rükkſtände des Peterspfennings
zu bezahlen; ſo ſind alſo die Abgaben förmlich eingeführt
worden.

---

a) Er hatte in Rom nichts angelegener als: die Abſagung des nicäniſchen Symbolums bei der Meſſe zu bewirken. Schl.

Auch Johann XIX. erfuhr noch Widerſtand wegen der Abſolution von den franzöſiſchen Biſchöſen, wie ſein Bruder von den deutſchen; jene hielten aufs neue auf das alte Recht, daß der Papſt nicht dürfe ohne den Biſchof abſolviren oder excommuniciren. Nach ſeinem Tode wurde ein zehnjähriger Knabe
1033 Theophylact als Benedict IX. aus einem vornehmen Hauſe durch große Beſtechungen Papſt und von Conrad II. beſtätigt. Dieſer wurde von einer andern Partei vertrieben und Sylveſter III. gewählt, aber Conrad II. beſchüzte ihn. Der Gegenpapſt, der ſeine Würde nicht niederlegte, als Conrad den Benedict wieder einſezte, ſchlug ſeinen Siz anderswo auf. Benedict IX. indeß, der eine zu große Partei gegen ſich hatte, fühlte ſich nicht behaglich und verkaufte ſein Papſtthum an Gratian, einen Kleriker von großer Frömmigkeit, wahrſcheinlich aber einer Frömmigkeit nur aus Speculation, um einmal Papſt zu werden; er
1044 nannte ſich Gregor VI. Dieſem Scandale machte Heinrich
1046 III. ein Ende, indem er 1046 auf der Kirchenverſammlung zu Sutri alle drei Päpſte abſezen und den Biſchof von Bamberg unter dem Namen Clemens II. zum Papſt wählen ließ, wahrſcheinlich von der Geiſtlichkeit auf der Kirchenverſammlung. Nach
1048 ſeinem baldigen Tode ernannte Heinlich 1048 den Biſchof Poppo
1049 von Brixen als Damaſus II. zum Papſt und darauf 1049 Bruno von Toul als Leo IX. Hierbei kommt zum erſten Male Hildebrand, nachmals Gregor VII., zum Vorſchein, allein auf eine ſtreitige Weiſe. Die meiſten nehmen an, er ſei damals Prior in Clugny geweſen; daß er ein Italiener von Geburt und lange in Frankreich war, iſt gewiß. Hildebrand gab Leo den Rath, es nicht allein auf die kaiſerliche Beſtätigung ankommen zu laſſen, ſondern ſich nach der Vorſchrift zu Rom von der Geiſtlichkeit wählen und vom Volke beſtätigen zu laſſen. Unter Leo IX. geſchah es, daß Heinrich III. ihm anbot, ſtatt der Gelder, die er aus Bamberg und Fulda zöge, ihm die Stadt Benevent zu geben. Er nahm es an, es hätte ihm aber beinahe den Untergang

bereitet. Benevent gehörte nämlich den **Normannen** und dieſe mußte er bekriegen; der Kaiſer unterſtüzte ihn zwar, aber nicht gehörig, und Leo IX. wurde 1053 von ihnen gefangen genommen, 1053 aber anſtändig behandelt. Der Papſt hielt mehrere Synoden, beſonders gegen die überhand nehmende **Simonie**, in Rom, Rheims und Mainz. Er hat ſich auch in der Kritik verſucht, aber auf ſehr entgegengeſezte Weiſe; eine Menge falſcher Urkunden in den Klöſtern ließ er verbrennen, aber die Aechtheit der Schriften und des Leibes Dionyſius des Areopagiten ließ er in Regensburg beſtätigen.

Die Römer wünſchten nach ſeinem Tode 1054 wieder einen 1054 Papſt vom Kaiſer, und ſchikkten Hildebrand an ihn. Dieſer gab der Sache eine andere Wendung und bat ſich vom Kaiſer einen Mann aus, den Biſchof **Gebhard von Eichſtädt**, der vom Kaiſer viel in Staatsgeſchäften gebraucht wurde und bisher gegen das Papſtthum geweſen war, um theils den Kaiſer zu ſchwächen, theils dieſen Mann ins päpſtliche Intereſſe zu ziehen. Er nannte ſich **Victor II.** Heinrich bediente ſich noch immer ſeines Rathes, und ließ ihn zu ſich nach Goslar kommen, wo er ſelbſt während ſeines Aufenthaltes 1056 ſtarb und ihm noch ſterbend 1056 ſeinen Sohn empfahl. Nach Victors Tode wurde ein lothringiſcher Graf Friedrich, Abt von Monte Caſſino, der ſchon päpſtlicher Kanzler geweſen und deſſen Bruder Herzog von Toscana war, als **Stephan IX.** von den Römern zum Papſt erwählt; er ſtarb mit vielen Entwürfen gegen das deutſche Königthum in Italien 1058. **Benedict X.**, unter vielen Unruhen 1058 von einigen großen gewählt, legte ſein Papſtthum vor dem rechtmäßig erwählten Papſt, einem Erzbiſchof Gerhard von Florenz, **Nicolaus II.**, nieder. Dieſer wünſchte ſich ſeines gleichnamigen Vorgängers werth zu zeigen und eine beſtimmte Regel für die Papſtwahl feſtzuſezen. Nicolaus unterſchied dabei Episcopi cardinales und Clerici cardinales, nach dem Tode eines jeden Papſtes ſollten die Epiſcopi zuſammenkommen und vorläufig den

neuen Papſt beſtimmen, dann mit den Clericis wählen [a]), wey
die römiſchen Laien ihre Zuſtimmung geben ſollten; der Kaiſe
ſollte dann die Beſtätigung geben. Die Episcopi cardinale
waren die ehemaligen Chorepiſkopi der römiſchen Kirche, und di
Clerici cardinales, entweder ſolche Geiſtliche der römiſchen Kirch
welche den Rang der Presbyter hatten, d. h. welche lehrten, ode
die Diaconi cardinales, Vorſteher der Armenhäuſer, die reich
Kapellen hatten. Daß es auch Cardinäle außer Rom gebe
konnte, davon war hier noch nicht die Rede.

Nicolaus that übrigens nicht wenig das Anſehen d
päpſtlichen Macht zu heben. Er machte die normanniſchen Fü
ſten zu ſeinen Lehnsträgern, ganz gegen das Recht der deutſche
Kaiſer und der Griechen, aber Normannen und Papſt ſahen ei
daß eine Verbindung zwiſchen ihnen beiden Theilen ſehr zuträ
1059 lich ſei. Nicolaus belehnte ſie daher 1059 mit Calabrien un
Apulien, und dafür eroberten ſie zur Auskaufung ihrer Seel
den nördlich gelegenen Theil Unteritaliens für den Papſt. Au
im geiſtlichen Kirchenregiment that Nicolaus nicht wenig.
demüthigte die beiden Kirchen in Italien, die ſich bisher für ga
unabhängig von Rom gehalten, und die Autorität der römiſch
Biſchöfe nicht anerkennen wollten, die Erzbisthümer Ravenn
und Mailand. Das erſtere hatte ſich ſchon unterworfen, d
leztere zügelte Nicolaus II. Er ſchikkte zwei Abgeordnete, d
Cardinal Damiani und den Erzbiſchof Anſelm von Lucca na
Mailand, um über den dortigen Erzbiſchof zu richten, über w
chen Klagen eingelaufen waren. Eine Unruhe in Mailand,
die Mailänder von der römiſchen Kirche nichts wiſſen wollte
ſtillte der Cardinal Damiani durch eine Rede, und als der E
biſchof beſſer davon kam, als er gedacht, ließ er ſich die Bele
nung mit dem Ringe als Zeichen des weltlichen Beſizthums

---

[a]) Schon Damiani ſagte, die Episcopi cardinales hätten eigentlich
Papſt gewählt und der übrige Clerus nur eingewilligt. Schl.

fallen, was ſonſt nur der Kaiſer gethan; alſo wieder ein neuer
Eingriff. Nicolaus ſtarb 1061, und nun wurde in Rom Anſelm 1061
von Lucca durch den vorherrſchenden Einfluß Hildebrands
gewählt. Die lombardiſchen Biſchöfe wandten ſich aber erbittert
an den deutſchen Hof und gaben ihm zu erkennen, es würde
ſehr übel ablaufen, wenn dieſe Wahl beſtätigt würde. Sie fürchteten
ſich nämlich vor der Strenge des neuen Papſtes und behaupteten,
Es ſei dies gegen die lezten Vorfälle; die bisherigen
Päpſte wären vom Kaiſer gewählt worden. Der Kaiſer ließ daher
zu Baſel den Biſchof Cadalus von Parma, unter dem Namen
Honorius II. wählen, der Gegenpapſt Anſelm nannte ſich
Alexander II.; zugleich wurde die Vorſchrift Nicolaus' II. verworfen,
weil ſie nicht die kaiſerliche Beſtätigung erhalten. Der
Streit endete nicht eher, als bis 1067 der Erzbiſchof Hanno 1067
von Cöln die Vormundſchaft über Heinrich IV. an ſich riß, und
die Kaiſerin Agnes im großen Verdruß ſich in ein Kloſter zurückzog.
Hanno erklärte ſich für Alexander II., der nun noch einmal
durch ein Concil zu Mantua ſeine Wahl rechtfertigte, die
dann vom Kaiſer beſtätigt wurde. Kaiſer Heinrich IV. befand
ſich nun ganz in der Gewalt der großen Biſchöfe; Hanno mußte
aber nachher die Vormundſchaft an **Adalbert von Bremen** abtreten.
Beide haben alles gethan den jungen Monarchen zu verderben,
indem ſie ihn von den Regierungsgeſchäften entfernten
und ſeinen Lüſten freien Lauf ließen. Heinrich IV. war durch
das Teſtament ſeines Vaters verlobt worden und hatte hernach
die Braut geheirathet; jezt wollte er, daß die Kirche in ſeine
Eheſcheidung willigte. Der Erzbiſchof von Mainz wollte wegen
der Folgen, die daraus entſtehen könnten, für ſich nicht darin
willigen, man wandte ſich daher an den römiſchen Biſchof. Alexander
nahm dieſe Gelegenheit wahr, Damiani wurde nach Mainz
geſchikkt, und unterſagte dort auf eine gebietende Weiſe die ſchon
im Werke ſeiende Eheſcheidung.

1003 **Damiani** war 1002 zu Ravenna geboren, und verdankte in ſeiner Kindheit ſein Leben der Frau eines Geiſtlichen, der er aber dafür nicht dankbar war, denn er war der größte Zelot gegen die Ehe der Geiſtlichen. Dieſe Frau brachte nämlich ihn, einen ausgeſezten Knaben, ſeinen Eltern zurükk, und überredete die Mutter ihn zu behalten. Er ſtudirte nachher, und war ſchon zu Ravenna ein angeſehener Scholaſtikus, als er aus Sucht zur Ascetik ſich entſchloß in das ſtrenge Kloſter von St. Croce in der Romagna zu gehen. Dort wurde er Prior und dann Abt; ein großer Anhänger des ſtrengen Syſtems, anfangs mit wenig Kenntniß der Welt, dann aber, als er mehr in das öffentliche Leben kam, mit ſehr guter. Er richtete ein ſtarkes Klageſchreiben an Gregor VI., welcher das Papſtthum erkauft hatte, über die vielen Laſter in der Kirche, über die Habſucht und Ausſchweifungen der Biſchöfe. Außerdem war er ebenſo ein großer Feind des Concubinats; das übele war hier nur, daß zwei ganz verſchiedene Dinge vermiſcht wurden; denn diejenigen, die auf Eheloſigkeit der Geiſtlichen hielten, erklärten alle rechtmäßigen Ehen der Geiſtlichen für Concubinate. Nun hätte das nicht in dem Maße geſchehen können, wenn man eine feſte kirchliche Regel für die Einſegnung der Ehen gehabt hätte. Auch jezt noch conſtituirt in der katholiſchen Kirche nicht die kirchliche Einſegnung des Prieſters das Sacrament der Ehe, ſondern die Erklärung beider Theile, das Verlöbniß coram parocho, daß ſie in der Ehe leben wollen. Damiani wurde bald von Nicolaus II. zu höheren Würden erhoben und ſehr gegen ſeinen Willen Biſchof von Oſtia, 1068
eine Stelle, die an der lateranenſiſchen Kirche haftete; ſie waren Presbyter und Diener des Papſtes, das heißt collaterales oder hebdomadales, von Nicolaus Episcopi cardinales genannt. Als Heinrich III. die drei ſchismatiſchen Päpſte abſezte und Clemens II. einſezte, folgte er beſonders dem Rathe des Damiani, und trug es ihm auf dem neuen Papſt Clemens ſeine Würde vorzuhalten, was Damiani mit vielem Anſtand und Energie that.

Das lernt man aus ſeinen Schriften am beſten kennen; er dekkt darin alle Geheimniſſe der Unzucht, beſonders der Knabenliebe der Cleriker, auf. Er ſchrieb an Nicolaus eine Epiſtel, De coelibatu sacerdotum, wo er darauf drang, daß alle Geiſtlichen ſollten entfernt werden, die ſich des ehelichen Umgangs nicht enthielten. Er konnte aber mit ſeinen guten Abſichten nicht durchbringen, legte ſein Bisthum 1062 nieder, und zog ſich zum Verdruß 1062 Alexanders II. und Hildebrands wieder in ein Kloſter zurükk, wo er hölzerne Löffel machte, aber doch beſtändig Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten zeigte. Er war auch ein großer Verehrer der *Maria*, ſtellte ſie ſogar über Chriſtum: Gott habe erſt durch die Frömmigkeit und Schönheit der Maria entzündet den Rathſchluß gefaßt, das Erlöſungswerk ſchon hier anzufangen, und den Engel Gabriel mit einem Briefe an ſie geſchikkt. Wenn nun aber doch dem Damiani die ſittliche Reinheit des Chriſtenthums am Herzen liegt: ſo müſſen wir bedauern, daß ſolche Gemüther durch ſo unklare Vorſtellungen verdunkelt wurden. Auch die Selbſtpeinigung beſchützte er, übte mit ſeinen Mönchen in St. Croce die freiwillige Geißelung in drei Monaten für drei Jahre und erhielt dadurch für ſein Kloſter einen großen Schaz guter Werke, worüber ſpäter die Kirche ſchalten konnte. Auch ſein Eifer gegen Simonie und Concubinat der Geiſtlichen war nicht rein, da er die rechtmäßige Ehe und die weltlich nothwendigen Verhältniſſe, in welche die Geiſtlichen zum Kaiſer treten mußten, vom Concubinat und der Simonie nicht unterſchied. Er ſtarb 1072. 1072

Es bildet dieſer Mann den beſten Uebergang zum Verſtändniß des Characters *Gregors* VII. Dieſer ſtrebte nach der höchſten auch weltlichen Macht, um in der Kirche gebieten zu können, aber wie der geizige das Geld zuerſt nur als Mittel will, dann aber das Geld über ihn Herr wird: ſo ging es auch mit dem Wunſche der Brechung der weltlichen Macht bei Gregor.

Alexander II. wurde vom Herzog Wilhelm von
Normandie aufgefordert ſich über die zwiſchen ihm und
däniſchen Könige Harold ſtreitigen Verhältniſſe in der T
folge Englands zu erklären. Die ausgezeichnete Stellung de
miſchen Biſchofs machte ihn daher in dieſem, wie in vielen
lichen Fällen, zum natürlichen Schiedsrichter der Gewiſſen, b
ders bei dem noch ungewiſſen Schwanken der jungen W
Können wir es nun der menſchlichen Schwachheit verargen,
Alexander ſich für Wilhelm erklärte, da dieſer ihm weit
Schaden zufügen konnte, als der entfernt lebende Harold;
erzeugte nun aber auch wieder das, daß die Päpſte ſich das
ſehen gaben, als hätten ſie den Normanen das engliſche K
reich verſchafft. Eine eben ſolche Macht übte Alexander über
ſer Heinrich IV. aus; dieſer wurde von ihm nach Rom
den, um ſich wegen Beſchuldigungen der Simonie zu rech
1073 gen, Alexander ſtarb aber 1073, ehe etwas erfolgen konnte.

Wenn wir hier nun eine ſolche feindſelige Spaltung
ſchen dem Kaiſer und dem Papſt finden: ſo fragt es ſich, w
beruhte das? Jeder Chriſt, alſo auch der Kaiſer war in ge
Fällen an ſeinen Geiſtlichen und durch dieſen an den Biſch
wieſen. Wenn nun auch der Kaiſer in Rom gekrönt w
war: ſo war doch das nur ein einzelner äußerlicher Fall, de
kein neues kirchliches Verhältniß begründete. Die römiſche
ſchöfe thaten aber die größten Eingriffe ganz gegen die lezt
klärungen der deutſchen und fränkiſchen Synoden. Ein Ur
freilich ſcheint hier etwas zu ändern. Der deutſche Kaiſer
keine feſte Reſidenz; da aber Frankreich und Deutſchland
beſtimmt getrennt waren: ſo hätte für ihn der Erzbiſcho
Mainz als Primas die oberſte Autorität in geiſtlichen S
ſein ſollen. Jede Einmiſchung des römiſchen Biſchofs war
Verlezung der biſchöflichen Rechte, die aber durchdrang, w
großen Geiſtlichen ſelbſt eine Macht im Hinterhalt haben
ten gegen den Kaiſer, um ſich ſo mehr geltend zu machen

ſich dann nach beiden Seiten hin wenden zu können a)). Alſo die verkehrte Miſchung des weltlichen und geiſtlichen war der Grund alles Uebels.

Die Wahl **Hildebrands** zum Papſt wurde etwas tumultuariſch begangen, während nämlich das Leichenbegängniß Alexanders II. gefeiert wurde, rief ihn das Volk zum Papſt aus. Man hat ihn beſchuldigt, den Auflauf veranlaßt und durch Beſtechungen vermehrt zu haben; allein auch bei einer ruhigen Wahl der Cardinäle würde er zum römiſchen Biſchof gewählt worden ſein. Er fing gleich nach ſeiner Wahl an die päpſtlichen Functionen auszuüben, ohne die kaiſerliche Beſtätigung abzuwarten, aber weihen hatte er ſich noch nicht laſſen; Heinrich IV. warf ihm daher mit Unrecht vor, daß er nicht ſeine Beſtätigung durch ihn abgewartet habe. Nun richtete er auch gleich ſein Augenmerk auf die auswärtigen Länder, Spanien, Frankreich, England, Deutſchland und das normänniſche Italien, und traf gleich die entſchiedenſten Vorrichtungen. Mit der Hiſtorie ging er dabei auf eine eigene Weiſe um. So ſchrieb er nach Spanien, wo die Mauren damals unterlagen, daß das chriſtliche Königreich Spanien von jeher ein Eigenthum St. Petri geweſen. Er forderte die aſturiſchen Fürſten auf dies Verhältniß zu erneuern, dann wolle er ihnen alles Land ſchenken, was ſie noch von den Arabern erobern würden. Ebenſo machte er es mit **Ungarn**, behauptete, der erſte chriſtliche Fürſt von Ungarn Stephan habe von dem Papſte den königlichen Titel erhalten und dieſem ſein Land gleich als Lehen dargebracht. Den König **Philipp I.** von **Frank-**

---

a) Auf der Synode von **Attigny** (858) war ſchon **Karl der Kahle** abgeſetzt und die Unterthanen von ihrem Eide losgeſprochen worden. Auf der Synode zu **Metz** wurde 859 der deutſche König **Ludwig** mit dem Banne bedroht. **Hatto von Mainz** entſchuldigt 900 bei **Johann IX.**, daß **Ludwig** ohne ihn zum König gewählt worden. **Siegfried von Mainz** ſchreibt 1073 an **Alexander II.**, die deutſche und kaiſerliche Krone ſei durch die Hand Petri in ſeiner Hand; er wollte aber ſeinen Beiſtand in der thüringſchen Zehntenſache. Schl.

reich bedrohete er mit einem allgemeinen Kirchenbann wegen der von ihm getriebenen Simonie durch Verkaufung de Biſthümer. Sieht man dabei auf das Recht: ſo iſt gar nich abzuſehen, wenn man ihm auch die größten patriarchaliſche Rechte zugeſteht, wie darin das Recht lag, etwas zu vernichten was er erhalten ſollte; denn es lag in jener Drohung die al gemeine Excommunication des Volkes. Und auf der anderen Seite wenn man dem römiſchen Biſchofe auch zugeſtehen wollte di Inſtallirung der Geiſtlichen, das Recht die Functionen derſelbe ſelbſt zu unterdrükken und ihr Amt aufzuheben: ſo konnte da doch nur durch eine allgemeine Auflöſung aller Rechtsbegriff durchgehen. Den Herzog Robert in Unteritalien excommuni 1074 cirte er 1074, weil er nicht ſein Land von neuem von ihm zu Lehen nehmen wollte. Robert machte ſich aber nicht viel daraus die Verhältniſſe waren anders und die normänniſchen Fürſte mächtiger geworden. Zu Wilhelm dem Eroberer ſchikkte e die Aufforderung, ihm von neuem den Eid der Treue zu leiſten Wilhelm ſchrieb ihm aber ziemlich trokken, den Petersgroſche ſolle er gelegentlich erhalten, vom andern aber wiſſe er nichts zugleich geſtattete er keinem ſeiner Biſchöfe nach Rom zu reiſen Hier hatte es Gregor zu thun mit einem Manne von anerkann feſtem Charakter, und in ſeinen noch vorhandenen Briefen ſchär er ſeinen Geiſtlichen, welche nach England gingen, ein, den Man recht milde zu behandeln. Von allen dieſem erhielt Gregor nu von Spanien her etwas; Barcellona ward wirklich päpſtliche Lehen und wurde dem heil. Petrus mit einem Kanon von 6 Mar Silbers übergeben.

Von ſeinen Händeln mit Deutſchland können wir das hierher gehörige, das kirchliche, hervorheben. Heinrich IV hatte viel mit inneren Unruhen zu thun, beſonders mit den Sac ſen und Schwaben, und hatte hier einige aufrühreriſche Biſchö gefangen genommen. Gregor ſchrieb an ihn, ſie frei zu laſſe und wieder einzuſezen, damit ſie auf einer Synode gerichtet we den könnten. Das war aber die Folge der unglücklichen Verwirrung in Deutſchland, wo der Lehnsträger immer höher ſtieg, während es in Frankreich umgekehrt ging. Das Verhältniß der Biſchöfe als Reichsſtände zu ihrem Kaiſer und Oberherrn hatte mit den Synoden nichts zu thun. Eine allgemeine Concentrirung der Geiſtlichen konnte nur dadurch geſchehen, daß ſie ihre Beſizungen aufgegeben und bloß von den Einkünften gelebt hätten, dann hätte Gregor Recht gehabt; als Stände konnten ſie aber nicht anders als von ihres gleichen gerichtet werden, das heißt von ihren Fürſten. Heinrich weigerte ſich deſſen und berief 1076 die deutſchen Biſchöfe nach Worms, um den Papſt 1076 abzuſezen; ſie ſtellten ſich zahlreich ein und nur zwei Biſchöfe von Würzburg und Metz weigerten ſich zu unterzeichnen, weil ein Biſchof nicht abweſend und ohne Form abgeſezt werden könne. Sie hätten auch noch einen Grund mehr darin gehabt, daß ein Biſchof nicht außerhalb ſeines Kirchenſprengels könnte gerichtet werden; ein Patriarch ſollte auch nur auf einer allgemeinen Synode gerichtet werden, das war alſo auch unrechtmäßig. Freilich konnte bei dem zerriſſenen Zuſtande des Occidentes keine allgemeine Synode gehalten werden, eine neue Einrichtung mußte hier geſchehen; der Papſt war dagegen immer im Vortheil, er brauchte ſich nicht einmal auf den heiligen Petrus ſondern bloß auf ſein patriarchaliſches Verhältniß zu berufen.

Auch die lombardiſchen Biſchöfe hielten zu Pavia eine Verſammlung und erklärten Gregor für abgeſezt, als einen der tumultuariſch gewählt ſei und ſeine Functionen unrechtmäßig verwalte. Dieſe Beſchuldigung hatte ſeinen Grund in der heilſamen Strenge, die Gregor über den Clerus ausübte. Gregor ſuchte jezt einen alten Kirchengebrauch vor, alle Jahre zu Rom eine Metropolitanſynode zu halten. Das war etwas gutes, nur durfte dieſe nicht auf eine patriarchaliſche Gültigkeit Anſpruch machen, ſondern ſich bloß auf den römiſchen Kirchenſprengel beziehen. Dieſe Synode excommunicirte nun den Kaiſer, verbot ihm zu regieren und jedem ihm zu dienen. Das war beiſpiellos, es würde aber keine Wirkung gehabt haben, wenn nicht der Kaiſer eine ſo bedeutende Partei gegen ſich gehabt und nicht ſolche Schwäche gezeigt hätte. Der Biſchof Herrmann von Metz bat den Papſt auf dieſer Synode um Gründe, ſich gegen die Deutſchen zu vertheidigen. Gregor behauptete in ſeinem Vertheidigungsſchreiben an ihn, Chriſtus hätte Petrum zum Haupt der ganzen Kirche eingeſezt, da könnte alſo auch kein Kaiſer und König ausgenommen ſein. Gegen Wilhelm hatte er behauptet, Der Papſt müßte für alle Könige Gott Rechenſchaft geben; das war aber ein Scheingrund aus der Seelſorge hergenommen; und woher kommt die Parochie bloß des Papſtes über die Könige? Dann berief er ſich auf die Abſezung des fränkiſchen Königs Childerich, als ob dieſe vom Papſt Zacharias ausgegangen ſei; ferner auf das, was Ambroſius mit Theodoſius I. vorgenommen. Das war aber etwas ganz anderes; Ambroſius war da in ſeinem Kirchſprengel und Theodoſius für dieſe Zeit Mitglied jener Kirche. Außerdem erdichtete er noch Facta, daß der Papſt Gelaſius den Kaiſer Arcadius ſollte abgeſezt haben. Er behauptete endlich, Wenn auch ſein Urtheil unrecht ſei: ſo müßte doch Heinrich in aller Demuth mit ſeinem Rechtsverhältniſſe hervortreten und um ſeine Losſprechung nachſuchen [a]).

Heinrich war in einer mißlichen Lage, die Sachſen und
Schwaben hatten ein bedeutendes Heer gegen ihn aufgeſtellt, und
1076 1076 wurde nun eine Verſammlung von vielen Fürſten und
Biſchöfen aber auch abgeſandten Gregors zu Tribur über die
Abſezung Heinrichs gehalten. Es wurde endlich eine Art von
Vermittlung getroffen: der Kaiſer ſollte ſich freiwillig aller Handlungen als Kaiſer enthalten, bis der Papſt nochmals über ihn

---

[a]) Eine erſt nach Gregors Tode verfaßte Gegenſchrift zeigte das richtig und lehrte, daß Losſprechung vom Eide ein Mißbrauch des göttliche Namens ſei. Schl.

würde entſchieden haben; das war eine große Demüthigung. Aber Heinrich, ſo ſchwach er war, ſo leicht nahm er nun die Sache. Gregor ſollte innerhalb eines Jahres nach Deutſchland kommen, Heinrich glaubte aber, er würde zu lange zögern und zog es vor ſelbſt nach Italien zu gehen, nicht wiſſend, welche ſtarke Partei der Papſt in Italien ſelbſt gegen ſich hatte. Man nahm ihn hier überall als König auf; Gregor, der ſchon unterweges war, erſchrak, weil er Heinrich fürchtete, und zog ſich auf das Schloß Canoſſa zurükk. Heinrich bequemte ſich hier zu der bekannten Buße, nachher aber nahm alles bald wieder ſeinen alten Gang. Die italieniſchen großen mit denen Heinrich den Papſt leicht hätte in die Enge treiben können, und wobei die lombardiſche geiſtliche Partei das Centrum war, waren empört über dieſe Demüthigung und zogen ſich vom Kaiſer zurükk; es half ihm dieſe daher auch nichts. In Deutſchland wurde bald darauf Rudolph von Schwaben zum Gegenkaiſer erwählt und zugleich die Erblichkeit aufgehoben. Der Papſt machte ſich den bürgerlichen Krieg zu Nuze, ſchrieb, Er behalte ſich vor über die Sache zu entſcheiden, weil das die wichtigſte Kirchenangelegenheit ſei, unterdeſſen möchten ſich beide Kaiſer der kaiſerlichen Functionen enthalten; Ungehorſam gegen den apoſtoliſchen Stuhl erklärte er für Abgötterei. Da Rudolph, dem Rechte nach der ſchwächere, im Inveſtiturſtreit ihm nachgab, excommunicirte er Heinrich 1080 aufs neue. Auf der erſten oder zweiten Synode 1080 zu Rom hatte Gregor es nämlich für eine Simonie erklärt, wenn ein Geiſtlicher von Laien ſein Amt annehme. Der bisherige Gebrauch war der geweſen, Der Biſchof wurde gewählt, zuweilen auch vom Kaiſer eingeſezt; der gewählte wurde dann vom Kaiſer mit Ring und Stab belehnt, und durfte nun erſt die geiſtlichen Functionen verrichten. Später kam dazu das Pallium vom römiſchen Biſchofe aus, das war, wenn man es auf einen alten Gebrauch zurükkführt, das Schreiben jedes Geiſtlichen an ſeinen Metropoliten. Gregor ging darin noch weiter, dies bloß für eine Beſtätigung auszugeben; er wollte, daß das geiſtliche ganz unabhängig vom weltlichen ſei, denn es war ſeine gewöhnliche Formel, So wie die Seele und der Leib zwar verſchieden ſeien: ſo ſei es auch das geiſtliche und weltliche; ſo wie aber der Leib das nothwendige Organ der Seele ſei und ihm diene: ebenſo auch das weltliche dem geiſtlichen.

Viele von den Anlagen Gregors, wenn auch dem Urſprunge
und der Idee nach geiſtig, nahmen zulezt alle eine weltliche und
1081 ſehr gehäſſige Geſtalt an. Nachdem der Kaiſer Rudolph 1081
in Deutſchland nach einer Schlacht geſtorben war, ſchrieb er einen
Homagialeid an den Biſchof Otto von Oſtia, ſeinen Legaten
auf der Kirchenverſammlung zu Quedlinburg, wo alle Biſchöfe
von Heinrichs Partei in den Bann gethan wurden; den Eid
ſollte der neue deutſche König der römiſchen Kirche leiſten. Das
war freilich in ſeinem Urſprunge nichts anderes, als der Kaiſer
ſollte ſich ihm in allen geiſtlichen Dingen unterwerfen; nun wurden
aber alle weltlichen Dinge und die ganze Regierung mit zu den
1084 geiſtlichen Dingen gezählt. Während auf Gregors Betrieb 1084
Herrmann von Luxemburg zum Kaiſer gewählt wurde,
ließ Heinrich IV. Gregor von neuem entſezen und den Biſchof
von Ravenna zum Gegenpapſt als Clemens III. wählen. Heinrich
zog nach Italien, eroberte Rom und ließ ſich von Clemens
krönen. Robert Guiscard, Gregors Bundesgenoſſe, nahm
Rom zwar wieder, aber Gregor flüchtete und ſtarb zu Salerno
1085 1085.

Die Grundſäze, von denen Gregor ausging, waren ſchon früher ausgeſprochen, und er war nicht ſo korrumpirt und ſchlecht wie ſeine Vorgänger und Nachfolger, und das hat ſein Apologet auch ſehr gut ausgeführt. Sein ſpäterer proteſtantiſcher Apologet Voigt in Königsberg iſt davon ausgegangen, daß bei Gregor immer kirchliche Abſichten zum Grunde lagen. Das iſt freilich wahr, nur die Art, wie er ſie ins Werk ſezte, war falſch, und der gröbſte Egoismus, wenn auch nur in Rükkſicht auf die

Dignität der Kirche, iſt bei ihm doch nicht zu läugnen a). Der Grund zu allen dieſen Vermiſchungen war die Art der Conſtitution der modernen Staaten. Das ganze Syſtem des Gregor war alſo nur ein Product der Zeit, und es mußte ſich auch eine ſtarke Reaction dagegen finden. Dazu war aber der Zeitpunkt noch nicht da, erſt unter Gregors Nachfolgern geſchah dies.

Clemens III. war vom römiſchen Clerus und der Stadt Rom anerkannt worden, ſeine Wahl war geſezmäßiger als die des Nachfolgers Gregors von der anderen Partei. Nach Salerno hatten ſich nämlich mehrere Cardinäle und Geiſtliche begeben, und dieſe baten Gregor ſich einen Nachfolger zu bezeichnen; er machte mehrere namhaft, den Abt Deſiderius von Monte Caſſino, den Erzbiſchof Hugo von Lyon, und beſonders den Biſchof von Oſtia Otto aus dem Kloſter Clugny. Die anweſenden Biſchöfe vereinigten ſich gegen die Verordnung von Nicolaus zur Wahl des Deſiderius, eines ſtrengen Anhängers von Gregor; dieſer ſchlug es aber aus und zog ſich in ſein Kloſter zurükk. Als er aber nach Salerno zurükkam, wurde er doch gewählt und nannte ſich **Victor III.** Er enthielt ſich jedoch aller Amtshandlungen, bis 1087 Ausſicht war Rom zu gewinnen; er eroberte einen 1087 Theil der Stadt und darunter die Peterskirche; den größten Theil hatte Clemens inne. So gab es in Rom ſelbſt zwei fungirende Päpſte. Victor war in der Peterskirche wie in einem Caſtell, ſtarb aber in demſelben Jahre. Die Gegenpartei hätte daher wol Clemens wählen können, aber eine von Mathildis veranſtaltete Synode zu Terracina, wo nur drei Cardinäle zugegen waren, die übrigen waren fremde Kleriker, wählte Otto von Oſtia, der als Legat in Deutſchland und Frankreich mit großer Energie das Syſtem Gregors geltend gemacht hatte, unter dem Namen **Urban II.** Daß von der Geiſtlichkeit ſelbſt die Ordnung Ni-

---

a) In ſeiner Dictatur, die alle ausſchweifende Anſprüche enthält, knüpfte er unter andern zuerſt den Namen Catholicus an die Unterwerfung unter die römiſche Kirche. Echt.

colaus' II. verlezt wurde, kam daher, daß die Gregorianer es dem Nicolaus übel nahmen, daß die Beſtätigung vom deutſchen Kaiſer geholt werden ſollte.

Seit Nicolaus II. waren gegen die Ehe der Geiſtlichen viele Schritte gethan. Nicolaus II. hatte 1059 verordnet, kein Geiſtlicher ſollte Meſſe leſen, der eine Beiſchläferin, d. h. eine Ehefrau, habe. Ebenſo hatte Alexander II. 1067 die Entſezung jedes Geiſtlichen verordnet, der öffentlich eine Frau hielte; wer nur aus Schwachheit fehlte, ſollte auch nur vorübergehend büßen. Gregor VII. hatte ein förmliches Eheverbot gegeben, fand aber den ſtärkſten Widerſtand. In Deutſchland kam es auf einer Synode zu Erfurt zu ſolchen Thätlichkeiten, daß der vorſizende Erzbiſchof von Mainz ſeines Lebens nicht ſicher war; ſie wollten keine Synode mehr unter ihm halten. Biſchof Otto von Conſtanz begünſtigte in ſeinem Sprengel die Prieſterehe, und Abmahnungsſchreiben Gregors an die Geiſtlichen deſſelben, ihm nicht zu gehorchen, halfen natürlich gar nichts. Auch in Italien ſelbſt war der mailändiſche und ravennatiſche Clerus noch immer verheirathet.

Urban II. erklärte gleich in ſeinem Antrittsſchreiben unverholen, er werde nur nach den Grundſäzen Gregors VII. handeln. Einzelne Kleriker erhoben ſich aber immer noch gegen den angemaßten Primat des Papſtes, und in ganz England wurde vom Streite über die Inveſtitur keine Notiz genommen, ja
1095 von Wilhelm II. weder Urban noch Clemens bis 1095 anerkannt. Es war um dieſe Zeit ein berühmter Mann Anſelmus, aus dem Kloſter Bec in der Normandie, Schüler Lanfrancs, Erzbiſchof von Canterbury geworden, und Wilhelm verbot ihm ſein Pallium von Urban anzunehmen und ihn anzuerkennen. Anſelmus verſuchte, weil er ſich der Appellation an den Papſt nicht entſchlagen wollte, ſeine romaniſtiſchen Grundſäze gegen Klerus und König zu behaupten, mußte aber endlich England verlaſſen.

Urban wurde von **Clemens** hart bedrängt und auch in Deutſchland blieben nur wenig Biſchöfe auf ſeiner Seite, bis die Römer 1089 Clemens verjagten *). Indem Urban nun den Fußſtapfen 1089 Gregors nachging, ſuchte er **Conrad** den älteſten Sohn Heinrichs IV., welcher 1090 wieder nach Italien gezogen war, 1090 gegen den Vater zur Empörung zu reizen. Das that dieſer; aber gleich nach ſeiner Königswahl, nachdem er 1093 zu Monza 1093 gekrönt worden, gab er dem Erzbiſchof von Mailand die Inveſtitur, ohne den Papſt zu fragen, und dieſer hatte alſo nichts gewonnen; die Verhältniſſe blieben dieſelben auch bei verbündeten Perſonen. Papſt Urban hatte noch andre ſehr böſe Händel mit dem Könige **Philipp** I. von **Frankreich**. Dieſer wollte ſich von ſeiner Gemahlin trennen, als von einer zu nahe verwandten, und entführte dann die Gräfin von Anjou ſeinem Vetter und ließ ſich mit ihr trauen. Der Papſt that dafür ihn und den Biſchof, der ihn getraut hatte, auf einer Kirchenverſammlung zu **Autun**, wo auch der Bann gegen Heinrich IV. wiederholt wurde, in den Bann. Wegen politiſcher Verhältniſſe gab der König nach, verſprach ſich zu beſſern und erhielt die Abſolution; da er aber ſein Wort nicht hielt, wurde er auf der Synode zu **Clermont** von neuem excommunicirt und ſeinen Geiſtlichen verboten, dem Könige den Vaſalleneid zu leiſten. Dies thaten aber die Geiſtlichen ſelbſt nicht, weil ſie ſich ſonſt allen königlichen Schuz bei den damaligen Fehden entzogen hätten. — In **Unteritalien** hatte ſich Urban einen Legaten ernannt, ohne den normanniſchen Fürſten darum zu befragen. Da dieſer aber murrte, und Urban ſeines Schuzes nicht entbehren konnte: ernannte er den Grafen Roger von Sicilien ſelbſt zu ſeinem erblichen Legaten. Man nennt dies, weil er beide Gewalten vereinigte, monarchia ecclesiastica Siciliae. — In **England** waren noch Streitigkeiten über die Inveſtitur, wo aber König Wilhelm II. ſehr ſein Recht behauptete; der engliſche Klerus wollte auch keine Legaten haben. Nach Wilhelms II. Tode kam aber mit Heinrich I. Anſelm zurükk, und da erneuerten ſich die Inveſtiturſtreitigkeiten, indeß ſtarb Urban, und der neue Papſt Paſchalis II., aus dem Kloſter Clugny, ließ mit ſich unterhandeln. Da aber Anſelm den geſandten mehr nachgab, als ihm aufgetragen worden war: wurde ihm die Rükkehr verweigert, und keiner von den ausgemachten Punkten angenommen. Anſelm ſöhnte ſich aber mit Heinrich durch deſſen Schweſter Adelheid von Blois wieder aus; der König enthielt ſich der Inveſtitur als Berechtigung zu geiſtlichen Functionen und behielt ſich den Homagialeid vor, ließ aber die früher abgeſezten Biſchöfe wieder einſezen.

---

*) Urban entſchied, der Meuchelmord eines Schismatikers ſolle nur mit einer ſchicklichen Genugthuung gebüßt werden. Schl.

1099 Als Urban 1099 ſtarb[*]), lebte Clemens III. noch, dieſer
1100 ſtarb aber 1100. Dennoch gab es keine Ruhe; es wurden dem Paſchalis II. in kurzer Zeit drei Gegenpäpſte entgegengeſtellt, welche aber bald unterdrükkt wurden. Paſchalis, nachdem er den Leichnam des Clemens III., der in den Geruch gekommen war, Wunder gethan zu haben, hatte ausgraben und wegwerfen laſſen — ein ſtarkes Mittel gegen die Wunder — nahm den Streit gegen Philipp wieder auf und ließ den König 1100 auf einer Synode zu Poitiers mit Widerſpruch vieler Geiſtlichen und Fürſten in den Bann thun. Der Pöbel warf die Legaten zwar mit Steinen, durch ihre Standhaftigkeit und ihr ehrwürdiges Anſehen behaupteten aber dieſe ihren Plaz; der König mußte nachgeben und ſich der Kirchenbuße unterwerfen. Dies geſchah auf
1107 einer Synode zu Troyes 1107.

Auf dieſer fanden ſich auch Geſandte vom Kaiſer Heinrich V. ein, um wegen der Inveſtitur zu unterhandeln. Der

---

[*]) In demſelben Jahre hatte ſich ihm erſt Rom ganz unterworfen. — 1098 hatte er die Kirchenverſammlung zu Bari gehalten, wo über Vereinigung mit den Griechen unterhandelt wurde und Anſelm den Bann gegen ſeinen König verhinderte. Schl.

Papſt gab aber nichts nach, ſondern behauptete, wenn die Kleriker die Inveſtitur nicht behaupteten: ſo ſei Chriſtus umſonſt geſtorben. Die Sache wurde vertagt auf Rom. Heinrich wollte den Streit durch Gewalt der Waffen endigen, und rükkte nach Italien. Paſchalis ſchikkte nun Geſandte über Geſandte, und es wurde 1111 ein Vergleich zu Sutri geſchloſſen, worin der Kaiser 1111 ſich zu Entſagung der Inveſtitur bereit erklärte, dafür mußte aber die Kirche alle Grundſtükke und alle Rechte und Einkünfte aus Regalien aufgeben und nichts als den zehnten und freiwillige Gaben behalten. An die römiſche Kirche war dabei natürlich nicht gedacht. Das war eine vernünftige Entſcheidung, nun brauchte man nicht mehr zu inveſtitiren. Daß dies Paſchalis zugab, zeigt, daß er die Sache rein kirchlich nahm; allein die hohe deutſche Geiſtlichkeit, die dadurch ihre Kronlehen verlor und an den Bettelſtab gerieth, nahm den Vertrag nicht an. Der Kaiſer konnte den Vergleich eingehen, denn er ſah wol ein, daß wenn der Vergleich angenommen wurde, er nichts verlor, und wurde er nicht angenommen: ſo ſchlug ſich die Geiſtlichkeit auf ſeine Seite für die Inveſtitur. So brach der Krieg wieder aus, der Papſt wurde gefangen genommen, gab in einem neuen Vergleich (1112) die Inveſtitur zu und mußte verſprechen den Kaiſer dafür 1112 nicht zu excommuniciren.

Paſchalis wollte ſelbſt nicht wortbrüchig ſein, aber um die Sache los zu werden, gab er zu, daß das Inveſtiturverbot beſtätigt und der Vertrag von 1112 als erzwungen und ungültig widerrufen werde; er überließ die Durchführung der Sache den anweſenden Cardinälen, welche den Vertrag für ungültig erklärten. So ſtellte er ſich theilweiſe unter ſie, und konnte die eingenommene Stellung nicht behaupten; er erklärte ſich nur als einen primus inter pares, und gab ihnen einen bisher neuen Antheil an der Kirchenregierung, denn ſie konnten eigentlich keinen Beſchluß faſſen ohne den Papſt. So hatte ſchon Gregor VII. die regelmäßigen römiſchen Synoden eingeführt, worin das lag, daß

kein Papſt ſelbſt etwas ändern könnte von dem, was ein früherer
feſtgeſtellt hatte. Das Verfahren des Paſchalis war alſo ein unwürdiges
Spiel mit Verträgen und der Verfaſſung, auch wäre
es übel abgelaufen, wenn nicht Heinrich ſtets mit inneren Unruhen
zu kämpfen gehabt hätte. Auf einer Synode in ſeinem burgundiſchen
Reiche ward die Laieninveſtitur für ketzeriſch erklärt
und der Kaiſer ſelbſt excommunicirt, was der Papſt troz ſeines
Verſprechens beſtätigte. Er ſtekkte ſich hinter dieſen Vorwand,
daß andere ihn excommunicirt hätten, nicht er. Eine Synode zu
Rom excommunicirte den Kaiſer ebenfalls, und der Papſt beſtätigte
es wieder. Doch wäre die Wortbrüchigkeit für den Papſt
beinahe übel abgelaufen, denn nach einigen Jahren, als die Markgräfin
1115 Mathildis 1115 geſtorben war, ging Heinrich 1116 nach
Italien ihre Länder zu übernehmen.

1118 Unterdeß ſtarb Paſchalis II. 1118; man wählte einen ande
ren Papſt, ohne den Kaiſer zu fragen, **Gelaſius** II., der aber
vor dem Kaiſer bald nach Frankreich fliehen mußte. Der Kaiſe
1119 ließ einen anderen (1119) wählen, Gregor VIII., welcher als Erz
biſchof von Braga ihn gekrönt hatte. Gelaſius ſtarb 1119 i
Clugny, und die ſechs Cardinäle ſeines Gefolges wählten den ſon
ſtigen päpſtlichen Legaten in Frankreich, **Guido** Erzbiſchof vo
Vienne als **Calixtus** II. Er war mit dem Könige von Frank
reich und dem Kaiſer verwandt, was dieſer Winkelwahl einig
Garantie gab, aber der urſprüngliche Begriff eines römiſche
Biſchofs im Begriffe der päpſtlichen Monarchie war hier durch
aus verloren gegangen; er war ex parte infidelium, d. h. au
ßerhalb ſeines Kirchenſprengels gewählt von ſolchen, die ſich fü
ſeinen Sprengel nicht intereſſiren konnten.

Erſtes ſcholaſtiſches Zeitalter.

Bisher haben wir **Anſelmus** Erzbiſchof von **Canter
bury** kennen gelernt in Bezug auf die kirchliche Verfaſſung al

einen Vertreter der Rechte der Biſchöfe und ihrer Unterordnung
unter den römiſchen Patriarchen, und er hatte immer das conſtanteſte
Beiſpiel gegeben dieſe Autorität gegen die weltliche zu
behaupten. Er trat nun aber eben ſo ſtreng auf in anderer Beziehung
gegen ſeinen Monarchen. Er war zu Aoſta geboren und
hatte früher in ſeiner Jugend, als er Lanfrancs Schüler war,
geſchwankt, ob er Mönch oder Einſiedler werden oder ob er nach
ſeines Vaters Tode ins bürgerliche Leben zurücktreten ſollte, und
er entſchied ſich auf Rath des Biſchofs von Rom zum Mönchsleben
im Kloſter Bec, wo er Prior und Scholaſticus, nachher
Abt wurde; die weltliche Herrſchaft darüber hatte er einem anderen
übergeben, ſich ſelbſt nur die Leitung des Unterrichts vorbehalten.
Aber in Angelegenheiten dieſes Kloſters durch Verbindung
der Normandie mit England reiſte er nach dem letzteren
Lande, dort regierte ſeit 1087 Wilhelm II. Rufus, Sohn Wilhelm 1087
des Eroberers, der in kirchlichen Dingen ſehr leichtſinnig
gehandelt und viele Biſthümer und Abteien, als ſie erledigt waren,
unbeſetzt gelaſſen hatte, um deren Renten zu ziehen. Das
Erzbisthum von Canterbury war nach Lanfrancs Tode auch unbeſetzt
geblieben. In einer tödtlichen Krankheit wurde der König
aber bewogen die geiſtlichen Stellen wieder zu beſetzen, und da
wurde Anſelmus wider ſeinen Willen 1093 zum Erzbiſchof von 1093
Canterbury eingeſetzt. Der König genas nachher, und Anſelm
blieb mit dem Könige beſtändig im Streit über das Unbeſetztſein
mehrerer geiſtlicher Stellen; auch entſtand der Streit über ſein
Pallium aus Rom zur Zeit Urbans II., den Wilhelm II. nicht
anerkannte. Dieſer wurde vermittelt durch den päpſtlichen Legaten,
der 1095 das Pallium mitbrachte, und den König für Urban 1095
II. gewann. Nach Wilhelms II. Tode folgte Heinrich I.,
von dem ſich Anſelmus aufs neue ſollte belehnen laſſen; der Erzbiſchof
weigerte ſich aber die neue Inveſtitur anzunehmen, da dem
Könige dieſelbe von Rom aus verboten ſei. Es war das bei
ſeiner Wahl freilich auch ſchon der Fall geweſen, nur war es

damals tumultuariſch dabei hergegangen; oder er iſt auch vielleicht erſt ſpäter entſchieden auf die päpſtliche Seite übergetreten.

Vorzüglich iſt an ihm ſeine litterariſche Thätigkeit wichtig, einmal die dogmatiſche, dann die philoſophiſche, welche plözlich wie aus nichts durch ihn hervorkommt. Man ſieht ihn an als den erſten Scholaſtiker; dies iſt halb wahr. Die erſten Keime der ſcholaſtiſchen Theologie werden nämlich gewöhnlich in Anſelm und Roscellin angenommen, als ſolchen die den Realismus und Nominalismus repräſentiren. Dies iſt aber mehr der Gegenſaz der ſcholaſtiſchen Philoſophie als der ſcholaſtiſchen Theologie, der eigentliche theologiſche Gegenſaz hat aber mit dieſem philoſophiſchen nichts zu thun. Anſelm ſprach ſich gegen das nominaliſtiſche aus, von der theologiſchen Seite aber erklärte er ſich für die Untrüglichkeit alles deſſen, was als Fortſezung der Kirche angeſehen werden könne. Roscellin hatte in die Theologie das Prinzip der freien Kritik gebracht; dies Kriterium kam aber in der Theologie auch im umgekehrten Verhältniß vor. Die Benennung dieſer Periode der Theologie, Scholaſtik, hat auch eigentlich nichts mit dieſem Gegenſaz zu thun, ſondern dieſe iſt rein das äußere Verhältniß betreffend, unter welchem dieſe wiſſenſchaftliche Darſtellung vorkam und wodurch auf gewiſſe Weiſe ihre Methode bedingt wurde.

Was nun der Ausdruck ſcholaſtiſche Theologie und ſcholaſtiſche Philoſophie eigentlich bedeute, darüber iſt man uneins. Es gab offenbar kein anderes Erhaltungsmittel der wiſſenſchaftlichen Tradition als die mit den Klöſtern verbundenen Schulen; es gab nämlich faſt keine anderen Schulen als dieſe. Diejenigen, welche die ſich dem geiſtlichen Stande widmenden leiteten, hießen Scholaſtici, und in jedem größeren Kloſter war immer Einer, welcher die Mönche unterrichtete, um ſie über den großen Haufen der Laien zu erheben. In dieſen Schulen nun wurden gelehrt die weltlichen Wiſſenſchaften und die theologiſchen, die weltlichen in dem Trivium und Quadrivium; die Dialektik auf der einen Seite, die Muſik auf der andern wurden immer mehr Hauptſache. Die letztere fand ihre Anwendung im Cultus, die Dialektik und Grammatik *) war von der andern Seite das Fundament aller weitern Bildung. Neben dieſen wurden die theologiſchen Wiſſenſchaften gelehrt, exegetiſche Vorträge gehalten, Sammlungen von den Erklärungen der Kirchenväter, beſonders auf die lateiniſchen beſchränkt. Dadurch verlor die Schriftauslegung freilich alles eigenthümliche, und der Anfang der ſcholaſtiſchen Theologie iſt ſo der Untergang der Schriftauslegung geworden. Bei der dogmatiſchen Seite war ſeit langer Zeit Auguſtin der allgemeine Typus, dem man folgte. Die Hauptpunkte, in denen die ganze Lehre zuſammengefaßt war, waren 1) die Trinität, Menſchwerdung des Sohnes Gottes und das Verhältniß der Naturen und Perſon Chriſti. 2) Die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, wozu die ganze Prädeſtinationslehre gehörte. 3) Die Lehre von den Sacramenten, die erſt neuerlich wieder durch Paſchaſius und Berengar eine dogmatiſche Geſtalt gewonnen hatte. In dieſe wurde aufgenommen die ganze Theorie und Auslegung des chriſtlichen Cultus, deſſen Centrum der Meßkanon ſchon ſeit langer Zeit war. Dies war die ganz allgemeine Form, welche ſchon ſeit dem Zeitalter des Auguſtin eigentlich zu datiren iſt, und nach welcher ſeit Karl dem Großen die Bildungsanſtalten unter den germaniſchen Völkern angeordnet waren.

Was nun die rein weltlichen Wiſſenſchaften betrifft: ſo ward die Medicin nur empiriſch getrieben. Gerbert, der nachherige Sylveſter II., war wißbegierig zu den ſpaniſchen Arabern gegangen, von wo er mathematiſche und naturhiſtoriſche Kenntniſſe, die den Franken fremd waren, mitbrachte, aber erſt ſpäter gewan-

---

*) Bei der Grammatik hätte man wol zuerſt an die Anwendung derſelben auf die Schriftauslegung zu denken, aber die Stunde derſelben war jetzt noch nicht gekommen. Man ſchloß ſich meiſt an die Vulgata an; die griechiſche Kenntniß war ſehr ſparſam, hebräiſch noch weniger zu finden.

nen die Araber einen allgemeinen wiſſenſchaftlichen Einfluß. Die Hauptſache war immer die Theologie. Das kanoniſche Recht war auch vom Recht die Hauptſache; es waren viele Geſezſammlungen fortgeſezt und erneuert worden, wo überall die kirchlichen Geſeze die Hauptſache bildeten, es waren auch die meiſten adminiſtrativen Geſeze in Beziehung auf das Verhältniß der weltlichen und geiſtlichen Macht gegeben; das Rechtſprechen war ein empiriſches, die römiſchen Rechtsſchulen entſtanden erſt nach einiger Zeit.

So erklärt ſich nun der Name Scholaſtiker aus dem Urſprunge; aber dieſer Form wegen war ſchon lange jeder gelehrte ein Scholaſticus genannt; ein Beiſpiel davon iſt Scotus, der nie einer ſolchen Schule vorgeſtanden. Aber geht man von dieſer Ableitung aus: ſo würde man auch mit Unrecht ſcholaſtiſche Theologie oder ſcholaſtiſche Philoſophie als eine beſondere Sekte anſehen. Bedeutet ſcholaſtiſch das wiſſenſchaftliche: ſo iſt dieſer Zuſaz überflüſſig; höchſtens bei der Theologie, da der Gebrauch dieſes Wortes nicht beſtimmt war; oft bedeutete es ſo viel als Religioſität. Daß nun die ganze Entwikklung der ſcholaſtiſchen Theologie erſt jezt erfolgte, müſſen wir nicht ſo anſehen, als ob etwas neues entſtanden wäre, ſondern ſie war bisher nur zurükkgedrängt durch das Beſtreben der Verbreitung des Chriſtenthums. Nun war es nächſtdem der weltliche Charakter, den die Geiſtlichkeit bekommen hatte, welcher ſie mehr zu weltlichen Beſtrebungen hinlokkte und verurſachte, daß die bedeutendſten geiſtlichen Stellen mit ſolchen oft beſezt wurden, die kein geiſtliches Beſtreben hatten. Nun aber auf der einen Seite die expanſive Thätigkeit zur Ruhe gekommen, auf der andern Seite mehr Ruhe eingetreten war, konnte dieſe ſogenannte ſcholaſtiſche Richtung mehr zum Vorſchein kommen. Die Produktivität zeigt ſich jezt wieder in größerem Maße; es fängt die Zeit an, wo die Bemühungen, die ſeit Karl dem Großen auf dieſe Seite waren gewendet worden, erſt anfingen Frucht zu tragen.

Was nun aber die Anknüpfung dieſes Anfangspunktes an Anſelmus betrifft: ſo iſt das richtig, ſofern von Philoſophie die Rede iſt, nicht von Theologie. Schon dem Berengar war vorgeworfen worden, die Sache dialektiſch behandelt zu haben; alſo dieſe Behandlung der theologiſchen Fragen iſt älter. Auch Lanfranc, der nie etwas auf dem Gebiete der eigentlichen Philoſophie geleiſtet hat, aber ſchon ſehr das ſyllogiſtiſche Verfahren anzuwenden ſuchte, hieß allgemein ein Dialektiker. Es war dies der ganze Typus der Schule in Bec, ſchon als Anſelm hinkam, daß die theologiſchen Fragen alle dialektiſch behandelt wurden. Sieht man es als die allgemeine Form der ſcholaſtiſchen Theologie an, die theologiſchen Gegenſtände zu behandeln unter der Form einzelner Fragen, die in einen Complexus verbunden werden, nachdem darüber disputirt iſt: ſo iſt dieſe Methode auch bis auf Auguſtinus zurükkzuführen. Sie wurde veranlaßt durch den Mangel an ſyſtematiſcher Form und an Zuſammenhang in den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auf dem theologiſchen Gebiete. So wurden viele Discuſſionen dadurch eröffnet, daß Einer einem einzelnen Lehrer eine jede wichtige Frage vorlegte; ſo konnte aber nie ein Gegenſtand methodiſch und ſyſtematiſch auf ſeine Prinzipien geführt werden, es blieb ein atomiſtiſches Verfahren, wo der Gegenſtand in beliebige kleine Theile zerlegt wurde, die man zu einem Aggregate vereinigte. Auch ſpäter, wo man mehr ſyſtematiſch zu verfahren begann, iſt das die untergeordnete Form geweſen: ſo in den Dogmatiken noch lange nach der Reformation. Das hatte ſich alſo allmählich gebildet, tritt aber hier erſt recht hervor, wo die Thätigkeit wieder mehr dafür erregt worden war. Daß es ſich ſo gebildet, liegt daran, daß das eigentlich wiſſenſchaftliche Element ſo gut als nicht vorhanden war, daß es keine eigentliche Philoſophie mehr gab. Da nun mit Anſelm zuerſt wieder ein wirkliches Philoſophiren hervortritt: ſo hätte das eher können ein Gegengewicht werden gegen die unvollkommene ſcholaſtiſche Methode, aber es war nicht mächtig genug; wenn auch die ſpäteren Scholaſtiker oft viel ſpekulatives Talent zeigten: ſo konnte es doch nicht ſiegen über dieſe unvollkommene traditionell gewordene Form.

Wie unterſcheiden wir nun die ſcholaſtiſche Theologie und Philoſophie? Beſonders macht Anſelm dieſe Beſtimmungen ſchwer, da er in beiden Gebieten von denſelben Prinzipien ausgeht. Vorläufig nehmen wir zur Theologie das, was aufs kirchliche zurükkgeht, zur Philoſophie, wo das nicht der Fall iſt, wenn die Gegenſtände auch noch ſo theologiſch ſind. Anſelms Hauptwerke erläutern das; es ſind zwei philoſophiſche Schriften, Monologium und Proslogium, beide haben es zu thun mit Beweiſen für das Daſein Gottes, alſo der Gegenſtand betrifft die Fundamente aller Theologie, aber die Betrachtung trennt ſich vom kirchlichen los, und bleibt im reinen und iſolirten Gebiete der Kombination von innen heraus. Sein theologiſches Hauptwerk iſt, Cur deus homo? Hier geht er überall auf das kirchliche zurükk; die beſtimmte Form de Erlöſung iſt hier als eine Nothwendigkeit dargeſtellt, und dadurch auch etwas rein chriſtliches zugleich philoſophiſch; es iſt eine wirkliche Deduction, aber auf eine in der Offenbarung gegründet Thatſache zurükkgehend. Wie viel nun hierbei in der theologiſche Behandlungsweiſe verfehlt und wie das philoſophiſche religiö iſt, wird eine kleine Analyſe erklären. Anſelm geht für beid Klaſſen von Productionen von dem Prinzipe aus, daß er de Glauben als das urſprüngliche und erſte ſezt, und dies auch be den Beweiſen für das Daſein Gottes ſo wie über die Erlöſung non intelligo, ut credam, sed credo ut intelligam, war ſei Symbol. Bald nachher wurde das Prinzip umgekehrt, es geh zurükk auf den alten Unterſchied von *πίστις* (credo) und *γνῶσι* (intelligo). Ich glaube, aber ich will einſehen, was ich glaube jenes aber als das urſprüngliche. Alſo gehört er nicht zu denen die davon ausgehen, daß der Glaube die Tochter der Theologi ſei, oder ſcholaſtiſch ausgedrükkt, welche erſt einſehen wollen, da mit ſie glauben können und den Glauben andemonſtriren. Der Glaube, der überall ſeiner Speculation zum Grunde liegt, iſt auch nichts anderes als das ſeiner Frömmigkeit zum Grunde liegende. Wäre er dabei ſtehen geblieben, den Gedanken des göttlichen Weſens recht daraus zu entwikkeln, ſo daß ſeine dialektiſche Auseinanderſezung denſelben Inhalt nur in einer anderen Form gehabt hätte, nämlich das was in ſeinem Gemüthe Glaube war: ſo wäre es richtig geweſen. Aber indem er meinte, intelligere ſei ein demonstrare, beweiſen auf ſyllogiſtiſche Weiſe, wie man es mit einzelnen Säzen thut: fehlte er in Bezug auf die Behandlung dieſer allumfaſſenden Gegenſtände. Er fand auch darin ſeinen Gegner, deſſen Beweis Carteſius ſpäter wiederholte.

Wenn ſein Beweis über das Daſein Gottes iſolirt wäre: ſo würde man ein Mittel haben, des Anſelmus Philoſophie und Theologie zu ſondern, aber auch dieſen Beweis entwikkelt er nach der Trinität; Philoſophie und poſitiv chriſtliches iſt durchaus bei ihm Eins. Wenn wir ihn alſo als einen neuen Anfangspunkt einer Entwikklung anſehen: ſo iſt zu ſagen, Durch ihn iſt ein Zuſtand begründet, in dem Philoſophie und Theologie Eins ſein ſollen. Nach der Reformation ſehen wir beides deutlich geſchieden; das ſcholaſtiſche Zeitalter iſt das Einsſein von dieſen beiden, von denen ſich das eine nachher als Philoſophie, das andere als poſitive Theologie ſonderte.

Anſelms Prinzipien finden wir in drei Hauptformen, 1) credo ut intelligam, „ich glaube, aber nachher will ich es auch verſtehen; gelingt mir aber lezteres nicht: ſo gebe ich das erſtere nicht auf.“ 2) Dem Glauben muß die Erfahrung vorangehen, credo postquam expertus sum; qui non expertus est, non crediderit, alſo zurükkgegangen auf das urſprünglich innere. 3) Was in der katholiſchen Kirche geglaubt wird, darüber kann und ſoll man nicht fragen, ob es ſo ſei, ſondern bloß, wie es ſei. Dieſe Formel erhält nun das credere und intelligere mehr, Man ſoll nichts intelligere, was nicht vorher geglaubt worden iſt; wenn nun aber dem credere die innere Erfahrung vorangehen ſoll, das credere aber intelligere iſt: ſo muß ſein intelligere eben auf der Erfahrung der katholiſchen Kirche begründet ſein. Anſelm geht davon aus, daß die Kirche das vor der Erfahrung der einzelnen hergehende ſei; allein in der anfangenden chriſtlichen Kirche konnte doch nicht die Erfahrung des einzelnen von einem ſchon vorhandenen Complexus der Lehre abhängen. Das Verhältniß des Katholicismus zum Proteſtantismus iſt das, daß beide von ganz verſchiedenen Prinzipien über die Kirche ausgehen; dennoch ſind auch dieſe erſten Beſtimmungen die erſten Spuren des eigentlichen Katholicismus in der Geſtalt eines Prinzips, unbewußt war es freilich ſchon längſt in der Praxis vorhanden. Das ſcholaſtiſche, was ſich in der Form von quaestiones und disputationes über ſie zeigt, war nicht in ihm allein und in ihm zuerſt, ſondern da ſtellt man den Berengar und Lanfranc ihm mit Recht voran. Die Schulen von Troyes und Bec ſind, wie ſchon geſagt, die Muſter geworden, nach denen ſich die nachherigen bildeten. Das Aufſuchen von Gründen und Gegengründen war die Form, in denen ſich die Lehre ausbildete. Wenn nun über dieſe Form ein Urtheil gefällt werden ſoll: ſo war es eine gute Methode für die damalige Zeit, als Reizmittel zur Entwikklung der Speculation eben deshalb gut, weil auf dieſem atomiſtiſchen Wege keine Befriedigung in einem organiſchen Zuſammenhange hervorgehen kann.

Was die Trinitätslehre des Anſelm ſelbſt betrifft: ſo iſt ſie kurz dieſe, „Das höchſte Weſen, wie er es demonſtrirt, ſpricht ſich ſelbſt aus in einem ihm conſubſtantialen Worte (die zweite Perſon); dann liebt das höchſte Weſen das Wort, und das ſubſtantielle Wort wieder das höchſte Weſen, und die gegenſeitige Liebe iſt die dritte Perſon. Nun beweiſt er nachher, daß ebenſo die zweite Perſon intelligentia und memoria des Vaters ſei. Da ſieht man, daß mit demſelben Rechte geſagt werden kann, Das höchſte Weſen hält ſich ſelbſt feſt mit einem ihm conſubſtantialen

Gedächtniß; ebenſo, Es verſteht ſich ſelbſt mit einem ihm conſubſtantialen Verſtändniß; dabei kommt alſo nichts heraus. Fragt man nun, Warum denn das Wort ſubſtantial ſei: ſo antwortet er, Weil das höchſte Weſen kein Accidens hat; consubstantia aber und accidens ſind gleich. — Das Weſen des Chriſtenthums, die innere Erfahrung, in die Form des Denkens zu bringen, geht aber nicht; das Geſez des Denkens ſoll der Erfahrung vorangehen. Das Prinzip in allen dieſem iſt richtig, die Anwendung deſſelben aber verfehlt.

Das bedeutendſte Produkt des Anſelmus, Cur Deus homo, worin er die Nothwendigkeit der Erlöſung deduciren will, hat den Fehler auf der entgegengeſezten Seite. Um ſo deduciren zu können, ſezt er vieles aus der Erfahrung voraus, was der Glaube nicht vorausſezen kann, was erſt bewieſen werden mußte. „Die gefallenen Engel hätten müſſen erſezt werden.“ Das Grundfactum iſt aber getrennt von jeder Erfahrung, es wird alſo etwas zum Grunde gelegt aus dem Complexus der katholiſchen Lehre. „Dieſer Erſaz nun hätte nur genommen werden können aus den Menſchen;“ Engel und Menſchen zuſammen bilden darnach die ganze geiſtige Natur. „Aber die Menſchen wären durch den Fall Adams unfähig geworden, dieſen Erſaz hervorzubringen, da die nicht gefallenen Engel ſchuldlos geweſen ſeien, jene mußten alſo erſt ſchuldlos gemacht werden. Nun geht er vom Begriffe der Schuld als einem debitum aus, „Der Menſch werde der Schuld los durch die solutio.“ Dieſe solutio zum Hauptmerkmal der Erlöſung zu machen iſt ihm neu; nicht als ob ſie nicht ſchon bei anderen vorgekommen wäre, aber dieſe centrale Stellung iſt bei Anſelmus neu. „Die solutio debiti als freiwilliges (spontanea) iſt die satisfactio.“ Nun kam es darauf an auszumitteln, wie für den Menſchen eine satisfactio zu finden ſei. In der Praxis bezog ſich die satisfactio auf das Verhältniß des einzelnen zu dem, was die Kirche von ihm fordert, alſo Pönitenz und gute Werke waren bisher als satisfactio angeſehen worden. Alles

gute, was der Menſch thun kann, iſt er aber ſchon an ſich Go
ſchuldig, es muß alſo gefunden werden, was einer bezahlen kann
ohne ſchuldig zu ſein. Der Menſch ſelbſt hat nun nichts, iſt alſ
zur satisfactio unvermögend, der die satisfactio leiſtende mu
alſo major ſein, quam omne quod non est deus. Um nun abe
für Adam und ſeine Nachkommen die satisfactio zu leiſten, mußt
dieſer von Adam abſtammen, die satisfactio kann daher nur ge
leiſtet werden in der Blutsverwandtſchaft. Ein freilich außer de
Erfahrung liegender Saz; ebenſo der Saz, Die Engel hätte
nicht erlöſt werden können, weil es wegen ihrer Nichterzeugun
keine Verwandtſchaft unter ihnen giebt. So war nun die Noth
wendigkeit der Incarnation für die Erlöſung bewieſen; die un
vermiſchte Zeugung war mundius et honestius.

Die Trinität hatte er ſchon bewieſen. Wer aus ihr ſollt
alſo erlöſen, oder warum nicht das göttliche Weſen ſelbſt? Nu
ſagte er, „Die katholiſche Kirche lehrt, daß nur Einer aus die
ſer Trinität es ſein könnte; ich darf daher nicht mehr ſagen D
ſondern Wie. Der Erlöſer als ſolcher in der Vereinigung des göt
lichen und menſchlichen werde nun Sohn genannt; hätte alſo d
zweite Perſon in der Gottheit nicht die Erlöſung unternommen
ſo gäbe es zwei Söhne.“ Die zweite Perſon in der Gottheit a
ſich heißt aber in der Bibel nie Sohn; er hätte ſich hier we
ſchiklicher noch auf die katholiſche Kirche zurükziehen könne
„Nun war der Erlöſer auch ſchuldig alles gute zu thun; Wa
that er zur satisfactio? Was war er nicht ſchuldig? Er wa
von Natur unſterblich, und die Herrlichkeit dieſes Lebens hing
geben war alſo eine solutio indebita, und hinreichend die Sterb
lichkeit dieſes Lebens mit allen Sünden zu tilgen.“ Woher wei
man nun, daß Chriſtus als Menſch unſterblich war? Er antwo
tet, „Weil Adam auf ſeine Entſtehung keinen Einfluß gehabt.
Dieſer Saz iſt unſtatthaft, denn Anſelm lehrt deutlich, daß Ma
ria mit zur Entſtehung Chriſti beigetragen habe; Adam hat abe
doch Einfluß gehabt auf die Entſtehung der Maria, es iſt au

die Unſterblichkeit Chriſti als Menſchen eine von der katholiſchen Kirche nie feſtgeſtellte Lehre geweſen.

Zu der Zeit Anſelms war eine Kirchenverſammlung zu Bari, wo er zugegen war und wo zugleich gehandelt wurde über die Differenz in der Lehre der griechiſchen Kirche. In Bezug auf dieſe Verhandlungen conſtruirte Anſelm die katholiſche Lehre über die processio spiritus ſo, „Es müſſe doch zwiſchen dem Sohne und Geiſte eine Relation ſtatt finden, weil ſie zur Conſubſtantialität des göttlichen Weſens gehöre; der Sohn müſſe vom Geiſte ſein oder der Geiſt vom Sohne. Deus kann aber nicht anders de deo ſein als nascendo oder procedendo; nasci ginge nicht vom Sohne aus, denn das weſentliche ſeiner Relation iſt das nasci. Sollte alſo der Sohn vom Geiſte ſein: ſo müßte er natus esse, dann hätte er aber zwei Väter; — daher müſſe die Relation des Geiſtes, das procedere auch auf den Sohn ausgedehnt werden, alſo spiritus s. de filio ſein." Anſelm lehrte in Bezug auf die Formel deus de deo, „Der Vater ſei deus de quo est deus; der Sohn und Geiſt ſeien deus de deo." Nun wird aber deus de quo est deus auch auf den ganzen Inbegriff des göttlichen Weſens ausgedehnt; Anſelm bemerkte zwar dieſe Ungleichheit, widerlegte aber die Einreden ſehr ſchwach, nämlich daß keine Priorität und Poſteriorität darin läge; das gignere und nasci, das procedere und emitti ſei etwas ewiges. Allein dadurch kommt der Unterſchied der Paſſivität und der Aktivität nicht heraus.

Er ſchrieb noch eine andere Abhandlung de conceptu virginali et origine peccati, worin er ſagt, „Es ſei allerdings im Menſchen von ſeiner Geburt an Sünde, vermöge der Sünde Adams, ſie ſei aber in den Kindern als ein geringeres, nämlich nur die aus der corruptio naturae entſtandene Unfähigkeit das gute zu thun, was der Menſch zu thun ſchuldig ſei (solvendi debiti), nicht eine poſitive Verderbung der Natur. Das leztere ſei ſie daher nicht, weil die Menſchenkinder zwar in Adam waren, aber nicht perſönlich (fuerunt quidem in illo sed non ipso), alſo iſt die Erbſünde der Kinder als ein peccatum naturale geringer als die erſte Sünde Adams, welche ein peccatum personale war. De libero arbitrio ſtellt er die negative Behauptung auf, „Es beſtehe der freie Wille nicht in der Freiheit ſündigen oder nicht ſündigen zu können, denn freier wäre, wer das gute nicht verlieren könne.“ Gott wirke das böſe in den böſen durch die Schuld ihres Willens.

Gleichzeitig mit Anſelm, aber im Gegenſaz mit ihm, lebte Roscellin, Canonikus in Compiegne, der den Begriff der Perſönlichkeit in der Trinität angriff. „Wenn die drei Perſonen nicht auch drei Dinge (res, *οὐσίαι*) wären: ſo wäre auch nicht zu begreifen, wie der Sohn allein ſollte Menſch geworden ſein, und nicht alle drei.“ Nun neigte er ſich zugleich dahin zu ſagen, „Da in der Kirche die Incarnation des Sohnes allein gelehrt werde: ſo müſſe man das annehmen.“ [a]) So kam aber ziemlich ein Tritheismus heraus [b]), und Roscellin wurde auf einer Synode zu Soiſſons als Tritheiſt verdammt und mußte widerrufen. Er trug aber ſeinen Lehrſaz nachher wieder vor nach dem 1092
Erſcheinen von Anſelms Liber de fide trinitatis et incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini. Es iſt von ihm ſelbſt nichts übrig, ſondern wir kennen ſeine Behauptungen nur aus dem Geſchichtſchreiber dieſer Synode und aus Anſelm.

Roscellin wird angeſehen als Anführer der Nominaliſten, ſo wie Anſelm als der der Realiſten. Ihr Unterſchied bezog ſich auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zu den einzelnen Dingen und auf das Verhältniß der Realität beider. An das Alterthum knüpft man ſie auf dreifache Weiſe an. Die Plato niker behaupteten, die universalia ante rem als einzig wahre; die Ariſtoteliker behaupteten die universalia in re alſo in ihnen das einzig wahre als doch mit ihnen zuſammen. Die Stoiker behaupteten die einzelnen Dinge ſeien die wahren, die Gattungsbegriffe ſeien bloß die dialektiſchen Zeichen. Jene beiden hießen Realiſten, die lezteren Nominaliſten, als deren Anhänger Roſcellin angeſehen wurde. Roſcellin hätte demnach ſtreng ſagen müſſen, Die drei Perſonen ſeien das wahre in der Gottheit, der allgemeine Begriff der Gottheit bloß der Name, das ihnen allen gemeinſchaftliche. So hat es aber Roſcellin nicht gethan, obwol Anſelm doch ähnlich gegen ihn polemiſirt, indem er ſich ſo erklärt, Wer nicht begreifen könne, daß etwas Menſch ſei anders als Individuum, der könne überhaupt keinen anderen Begriff vom Menſchen haben als den der einzelnen Perſonen, und könne überhaupt nicht begreifen, wie der Menſch vom göttlichen Worte angenommen ſei aber nicht die Perſon [a]). Hier iſt ſehr beſtimmt ausgeſprochen, was man ſpäter die Unperſönlichkeit der menſchlichen Natur, abgeſehen von ihrer Vereinigung mit der göttlichen, nannte. Darnach iſt alſo Roſcellin völlig Nominaliſt. Anſelm nannte die Gottheit κοινόν; dem ſchreibt er Realität zu, Vater und Sohn ſeien ſo zwei, daß ſie nicht substantia ſondern bloß durch ihre Relationen verſchieden. Demnach hätte Anſelm auch ſagen müſſen, Weil vom göttlichen Worte der Menſch aufgenommen worden, nicht in die Einheit der Naturen ſondern bloß in die der Perſonen: iſt er auch nicht in die göttliche Subſtanz aufgenommen worden, ſondern es iſt bloß eine Vereinigung der menſchlichen Subſtanz mit einem Complexus von Relationen, was einen Doketismus der göttlichen Natur giebt.

---

[a]) Anſelm meinte, die Beantwortung von Roscellins Frage über die Incarnation beruhe darauf, daß der Menſch nicht ſei aufgenommen in di unitas naturae, ſondern in die unitas personae. — Deus verbum un homo filius virginis ſeien Eine Perſon. Schl.

[b]) Roscellins Grund, de eadem re non est vera simul affirmatio e ejus negatio. Wenn Vater und Sohn kein anderer ſind: ſind ſie nich Vater und Sohn. Schl.

---

[a]) Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo: quomodo comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. — Qui non potest intelligere, aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget nisi humanam personam. Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumptum esse a Verbo non personam? Epist.

Anſelm giebt zu, man könne die drei Perſonen res nenne
aber bloß tres res personales, una res essentialis; wenn d
drei Perſonen wirklich tres res wären: ſo wäre Gott ein natu
compositus. Wie ſelbſt Anſelm in dieſe ſpeculative Widerlegu
des Roscellin eingeht, bevorwortet er, Es könne auf dem chri
lichen Gebiete nicht unterſucht werden, ob das ſo ſei, was d
Kirche lehre, und keine Meinung aufgeſtellt werden, die das, w
die Kirche nicht lehre, ſtüzen wolle; Roscellin geht aber du
ſeine Dilemmen aus dem chriſtlichen Gebiete hinaus, Wer a
dieſem Glauben herausgegangen, den müſſe man auch nicht du
die Schrift ſondern durch die Vernunft widerlegen. Darin li
das πρῶτον ψεῦδος der Scholaſtiker. Wenn ihn Anſelmus n
Vernunftbeweiſen außerhalb des chriſtlichen Gebietes überfüh
wollte, ſo mußte ihm jener auch glauben, der Glaube ging a
nicht voran, ſondern wurde begründet, bewieſen. Nach dieſ
Grundſaze kann man mit keinem über den Glauben ſtreiten,
aus der chriſtlichen Kirche herausgetreten wäre; das leztere w
len wir aber von Roscellin gar nicht behaupten. Den Glau
begründen auf dem Wege, auf dem man fortgehen wollte,
eben das fehlerhafte, gegen das ſich die Reformation widerſezte.

Dies zu verdeutlichen wählen wir gleichzeitig Biſchof Hi
debert von Mans, früher Schüler des Berengar; er war 10
geboren und ſtarb 1134. Es giebt von ihm ein dogmatiſ
Syſtem unter dem Titel Tractatus theologicus, worin er ſ
Prinzipien ſo erklärt, Er wolle die Lehren der katholiſchen Ki
secundum pietatem erklären. Es liegt darin zweierlei zugle
1) daß er wirklich das, was pietas in Bezug auf Gott iſt,
chriſtliche Frömmigkeit, zum Grunde legen und darauf alles
ziehen will; das iſt das vollkommen richtige. Nun liegt a
2) auch die pietas gegen die Kirche darin, und demgemäß
er, Er wolle ſie auch erklären, wie es dem Anſehen der Ki
und der ausgezeichnetſten Lehrer angemeſſen ſei, alſo ex auc
ritate, und da legte er die Beſchlüſſe der allgemeinen Syno

zum Grunde, die weder kritiſirt noch umgearbeitet werden ſollten, „Ihre Zeit wäre die eigentliche Bildungsperiode des Lehrbegriffs.“ Gegen dieſe Autorität lehnte ſich die Reformation auf, nicht gleich zu Anfang ſondern ſpäter zu einer beſſeren Zeit. Anfangs freilich legte man auch dieſe Canones den Glaubensſachen zum Grunde, nachher proteſtirte man dagegen Folgerungen aus ihnen zu ziehen, und das lezte konnte allein das proteſtantiſche ſein. Hildebert zum Beiſpiel ſagte von Chriſto, Er habe zwei Willen, das hätte die lezte conſtantinopolitaniſche Kirchenverſammlung verordnet, mithin müßte es auch ſo bleiben. An einem andern Orte erklärt er ſelbſt, „Er könne nicht begreifen, wie jemand etwas nicht glauben wolle, da es Auguſtin behauptet hätte.“ Von eigentlich ſpeculativen Prinzipien kann alſo hier nicht die Rede ſein, obwol man das dialektiſche und Berengars Schule nicht verkennen kann. Wir finden alſo, wenn wir hiermit Anſelms philoſophiſches Werk Monologium vergleichen, die ſcholaſtiſche Philoſophie und ſcholaſtiſche Theologie. Die Scheidung zwiſchen beiden war angelegt, wurde aber bald vermiſcht beſonders durch Abälard.

Hildebert erklärt den Glauben, Es ſei eine Gewißheit von unſichtbaren oder abweſenden Dingen, die über die Meinung (δόξα) hinausgingen, aber hinter der Wiſſenſchaft (ἐπιστήμη) zurükkblieben. Darnach iſt alſo der Glaube etwas unvollkommenes, die Wiſſenſchaft ſteht höher. Der Glaube iſt zugleich dadurch etwas theoretiſches, dem aber durch eine andere Stelle im Werke abgeholfen wird, wo es heißt, „Der Glaube ſei eine Tugend,“ d. h. ein Prinzip des Handelns. Hätte er beides zugleich geſezt, etwa, Er ſei ein Prinzip des Handelns, ohne daß er zugleich Wiſſenſchaft zu ſein brauche: ſo ließen wir uns das gefallen. So aber den Gegenſtand zu zerſplittern war die Methode dieſes Zeitalters. Hildebert ſagte auch, daß Chriſtus keinen Glauben gehabt hätte; das kommt daher, weil der Glaube bei ihm etwas unvollkommenes war, und er Chriſto alſo ein

Schauen zuſchreiben mußte und keinen Glauben. Das iſt aber auch eine Wendung, wobei das exemplariſche in Chriſto verloren geht; er hätte auch eine Art angeben müſſen, wo in Chriſto der Glaube geweſen ſei. In eigentlich theologiſchen Reſultaten ſtimmt er ſehr mit Anſelm überein, beide gehen auf Auguſtin zurükk.

Nach Entwikklung der Anfänge des Scholaſticismus werden wir die Hauptlehrer dieſer Periode zu charakteriſiren haben; wir gehen jezt aber erſt zu einem andern Gegenſtande über. Anſelms Theorie über den Ausgang des heiligen Geiſtes beruhet auf einer neuen Verhandlung der lateiniſchen und griechiſchen Kirche und auf dem Zuſammenfallen mit den Kreuzzügen. Es iſt ſchon früher erwähnt das mönchiſche Niederlaſſen in dem gelobten Lande und das unzureichende der Oppoſition dagegen. Die Wallfahrten, die ſchon ſeit Hieronymus ſtattfanden, nahmen unter der Herrſchaft der Seldſchukken immer zu. Die Türken legten auf das Wallfahren Abgaben und das wurde von den Pilgern als ein Drukk empfunden, aber auch die orientaliſchen Chriſten wurden auf mancherlei Weiſe gedrükkt und zogen als Bettler im Occident umher. Aus dieſem Verkehre ſind die Kreuzzüge entſtanden. Schon Sylveſter II. ſuchte zu einem Kreuzzuge zu er-
1074 wekken. Gregor VII. machte mit Heinrich IV. 1074, als er ſich mit ihm ausgeſöhnt hatte, auf Anregung des Kaiſer Michael Ducas einen Entwurf zu einem ſolchen Zuge, an deſſen Spitze er ſich ſelbſt ſtellen wollte. Es wäre alſo die Behauptung etwas
1093 falſches, daß Peter von Amiens, der 1093 nach Jeruſalem kam, die Kreuzzüge veranlaßt hätte; er brachte bloß Empfehlungsſchreiben des Patriarchen von Jeruſalem an Urban II., der
1095 auch zuerſt 1095 auf einer zahlreichen Kirchenverſammlung zu Piacenza und dann zu Clermont allen Biſchöfen empfahl, den Weg nach Jeruſalem zu predigen, und ſich ein eidliches Verſprechen geben ließ, daß die Occidentalen den orientaliſchen Chriſten zu Hülfe kommen wollten. Peter zog darauf noch weiter umher, und ſo entſtand der erſte Kreuzzug. Man hat über Ur-

bans politiſche Plane dabei beſondere Hypotheſen gemacht. Er ſoll die Abſicht dabei gehabt haben, die Fürſten durch Theilnahme an den Kreuzzügen und durch Entvölkerung zu ſchwächen und für die Kirche zu gewinnen, die in Ruhe unterdeſſen ihren Vortheil wahrnehmen konnte. Allein dies iſt wol zu tief geſucht; er konnte unmöglich vorausſehen, welche Folgen das haben würde und wie viel Fürſten Europas darin würden verwikkelt werden. Die Abſicht erſcheint ganz natürlich, wenn man die Vorbereitungen dazu, die damaligen Begriffe von der Verdienſtlichkeit der Wallfahrten, von den Reliquien u. dgl. gehörig beurtheilt. Die Bedrängniß der orientaliſchen Chriſten iſt gewiß der erſte Impuls dazu, das ganze alſo etwas rein religiöſes geweſen, obwol bald bewußtlos alle Impulſe und Motive, die die Zeit beherrſchten, ſich in dieſer Begebenheit abſpiegelten. Dazu kam, daß in den abendländiſchen Völkern der Wanderungstrieb noch keinesweges ganz erloſchen war, ſondern den Nationen inſtinktartig einwohnend und immer unterhalten war. Wir erwähnen hier bloß das kirchliche.

Die Bewegung fing damit an, daß 1096 und 1097 zwei große Heere nach dem Oriente zogen. 1096 und 1097 Bei dem erſteren waren der Einſiedler Peter und ein ihm ähnlicher Gefährte, Gauthier Sansavoir, Anführer eines Vortrabes von 50—60,000 Mann Geſindel, die ſchon in Europa gegen die Juden als ungläubige wütheten, aber theils unterweges theils in Aſien von den Türken niedergemacht wurden; nur erſterer rettete ſich aus Aſien nach Conſtantinopel zurück mit 3000 Mann. Das große Heer unter Gottfried von Bouillon und Hugo von Vermandois, Bruder des franzöſiſchen Königs, rechnet man auf 300,000 Mann; Gottfried zog durch Ungarn, Hugo durch Italien, wo auch Boëmund von Tarent, Robert Guiscards Sohn, ſich einſchiffte. Es iſt bewunderungswürdig, wie dieſe Macht ſich zuſammenhalten konnte; der Erzbiſchof von Puy war als päpſtlicher Legat dabei. Schon als man mit der Belagerung

von Antiochia beſchäftigt war, wurde bei einer Hungersnot
durch vieles Faſten und Gebet eine größere Sittenſtrenge eing
leitet und ein großer Bußtag angeſtellt. Antiochia war der erſ
Hauptplaz, den die Kreuzfahrer gewannen, denn Nicäa hatte
ſie nicht erobert, ſondern der Kaiſer Alexius Comnenu
hatte mit den Türken einen Vertrag geſchloſſen, daß ſie ihm d
Stadt übergäben.

Der griechiſche Kaiſer benahm ſich überhaupt, obwol er d
Sache mit angeregt hatte, ſehr zweideutig; freilich wegen d
üblen Nachbarſchaft. Allein Alexius war im ganzen ein tre
loſer Menſch, wie ſich auch in ſeinen theologiſchen Angelegenhe
ten zeigt. Die Bogomilen (auf bulgariſch κύριε ἐλέησον
eine Secte in der Bulgarei, hatten viele gnoſtiſche Mythen. S
hatten von der Natur Chriſti eine doketiſche Vorſtellung und b
haupteten, daß Eva unzüchtig umgegangen mit dem Satana
und Kain daher ein Sohn des Satanael ſei. Der Sohn u
Geiſt ſeien damals geſchaffen; kurz, ſie ſollen eine vorübergehen
Trinität angenommen haben, die ſich nachher in eine reine Ei
heit aufgelöſet habe; ſie erklärten ſich aber auch gegen viel
ſuperſtitiöſe. Alexius brachte die Lehre ſehr hinterliſtig aus i
rem Oberhaupte Baſilius heraus und ließ dieſen verbrenne
Das iſt einer von vielen damals vorkommenden Fällen. E
thymius Zigabenus, der davon Nachricht giebt, iſt im geſchicht
chen Gebiet unkritiſch und auch nicht gehörig unterrichtet;
ſagt nicht, ob Reſte von den früheren Kezereien unter dem Vo
geblieben waren, oder ob der Doketiſmus von neuem erfund
wurde.

Nachdem Antiochia erobert war, wurde der griechiſ
Patriarch wieder hergeſtellt, allein bald ſezte man ihn ab u
einen Occidentalen an ſeine Stelle und ſchrieb nach Rom, g
Syrien ſei durch Chriſtus dem römiſchen Stuhle (Romanae r
ligioni et fidei) unterworfen; eine für Rom ſehr willkomme
Sache. So ging es auch in Jeruſalem her, welches unter ein

groſſen Blutbad 1099 erobert wurde. Der griechiſche Patriarch 1099 von Jeruſalem hatte ſich nach Cypern geflüchtet, und hier ſchritt man gleich dazu, einen occidentaliſchen Mönch, Arnold, Hofkaplan Roberts von der Normandie, einen höchſt frivolen und ehrgeizigen Mann, zum Patriarchen zu machen. Ein päpſtlicher Legat, welcher nachher ankam, Dagobert, verdrängte ihn aber, und belehnte im Namen des Papſtes die Fürſten mit den gemachten und zu machenden Eroberungen. Er ließ ſich ferner von dem ſchwachen Gottfried den unabhängigen Beſiz von Jeruſalem verſprechen, und brachte es hier weiter, als es die Päpſte mit Rom hatten bringen können. Gottfried wollte die Stadt Jeruſalem ſo lange behalten, bis er eine neue Stadt zu ſeiner Reſidenz würde eingenommen haben, doch wurde daraus nichts. Der neue Patriarch gelangte bald zu großem Reichthum und führte ein üppiges Leben, während das occidentaliſche Heer Noth litt. So riß von Seiten der Geiſtlichen die größte Ausartung, unter den Heerführern Uneinigkeit, Sittenloſigkeit und Superſtition bei dem Heere ein, ſo daß nur die größte Formloſigkeit des ſaraceniſchen Heeres die Chriſten noch Fortſchritte machen ließ. Die Superſtition theilten auch die Heerführer, wohin die Wunderſage von dem glänzenden weißen Ritter auf dem Oelberge gehört; und ein Enthuſiasmus, der ſolche Unterſtüzung gebrauchte, muß auch in der Superſtition ſeinen Grund gehabt haben. Die meiſten Fürſten kehrten, nachdem ſie ihre Gelübde gelöſt hatten, zurükk, und das neue Königreich Jeruſalem hatte von Anfang an ein ſchwächliches Leben, wozu noch die Uneinigkeiten der chriſtlichen Heerführer kamen; die Muhamedaner verfuhren aber doch auf eine äußerſt rechtliche Weiſe gegen die Chriſten. Die geiſtliche Seite betreffend: ſo war es ſchwer zu ertragen, daß ſolche dem Heere nachgezogene Geiſtliche gleich die höchſten Würden in Antiochia und Jeruſalem erhielten. Dieſe Patriarchen geriethen auch bald in Streit mit den Fürſten, aber ihr ſchnelles Emporkommen verurſachte auch, daß alle Fehler

der Sittlichkeit des abendländiſchen Clerus zur höchſten Stuf
1120 ſtiegen, wie man ſie nirgends anders findet. 1120 wurde ein Kirchenverſammlung zu Sichem gehalten, die nichts eiligeres zu thun hatte, als Vorſchriften zu einer allgemeinen Sittenſtreng zu geben. Das gute findet ſich wol am meiſten ausgeprägt in Gottfried von Lothringen und in Tancred. In Gottfried zeigt ſich ein reines Beſtreben, ſich als bewaffneten Pilgrim darzuſtellen; von Tancred iſt zwar auch ein chriſtlich ritterliches Weſen zu rühmen, aber doch iſt er dem Gottfried nicht gleichzuſtellen, denn er zeigte ſich nachher als ziemlich eiferſüchtig.

Ein Paar neue Inſtitutionen im Orient ſind recht aus dem Geiſte dieſer Zeit hervorgegangen, 1) die Brüder des Hospitals St. Johannis, die Johanniter. Es war ſchon früher ein Xenodochium, Hospital für wallfahrende Pilger, vorhanden geweſen; hieran ſchloß ſich nun die neue Stiftung an. Ihre
1118 beſtimmte Regel erhielten ſie von Raymond du Puy 1118; ihre Eintheilung war in Ritter, dienende Brüder und Prieſter, welche die Pflicht hatten die Pilger zu ſchützen und zu pflegen. 2) Die Tempelritter; erſt Hugo von Payens und ſechs andere, die nach Art der Clerici cathedrales leben wollten und den Zwekk hatten, für die Sicherheit der Straßen zu ſorgen und für die Pilger zu wachen. Beide Inſtitute gelangten in kurzer Zeit zu einem erſtaunlichen Reichthum und großer Ausartung. Die Hospitaliter drükkten den Clerus, entzogen ihm ſeine Einkünfte und wetteiferten mit ihm im Reichthum und Wohlleben. Die Tempelherren benuzten es, daß ihnen Balduin einen Theil ſeines Palaſtes beim ſalomoniſchen Tempel einräumte; ſie miſchten ſich bald in politiſche Angelegenheiten und ſind auf dieſe Weiſe ausgeartet.

Endlich wurde um dieſe Zeit auch im Occident zwiſchen dem deutſchen Kaiſer und dem römiſchen Biſchofe Friede geſchloſſen, und es kam nun endlich einmal zu einer feſten Ordnung. Nach Paſchalis Tode wurde Gelaſius II. und von Heinrich IV. der

Erzbiſchof von Braga als Gregor VIII. zum Papſt gewählt.
Gelaſius mußte nach Frankreich flüchten und ſtarb in Clugny,
worauf der Erzbiſchof Guido von Vienne als Calixtus II. gewählt
wurde. Dieſer war aus dem burgundiſchen Hauſe und
mit den regierenden Häuſern von Deutſchland und Frankreich
verwandt. Er hielt gleich 1119 eine allgemeine Synode in 1119
Rheims, wo franzöſiſche, engliſche und deutſche Biſchöfe waren.
Der König von England gebot ſeinen Geiſtlichen, welche dahin
reiſten, nichts neues zu ſtipuliren und ihm keine überflüſſigen
Erfindungen mitzubringen. Hier wurde auch mit Heinrich V.
unterhandelt; der Kaiſer hatte noch viele innere Kämpfe, und
zeigte ſich daher geneigt in Sachen der Inveſtitur nachzugeben,
aber plözlich nahm er ſein Wort wieder zurükk, wurde aber dafür
excommunicirt. Später kam Calixt II. in den Beſiz von Rom,
nahm Gregor VIII. gefangen und verwies ihn auf eine ſehr
unanſtändige Weiſe in ein Kloſter. Nachdem dies Hinderniß gehoben,
kam 1122 das bekannte Concordat zu Worms zu 1122
Stande, worin beide Theile ſich gegenſeitig eine Urkunde ausſtellten.
Heinrich verſprach vor Gott, die Inveſtitur der Biſchöfe
mit Ring und Stab dem Papſt und ſeinen Nachfolgern zu überlaſſen;
Calixt II. erlaubte ihm dagegen den freien Zutritt bei der
Wahl der Biſchöfe, das Recht in ſtreitigen Fällen nach dem
Rath des Metropoliten zu entſcheiden, und die Belehnung mit
dem Scepter in ſechs Monaten für die Regalien; ſo war alſo die
Sache ordentlich getheilt. Allein nach ein paar Jahren ſtarb
Heinrich; Lothar II. von Sachſen folgte, und bei ſeiner Wahl 1125
wurde die Sache ſchon wieder ſtreitig. In einem päpſtlichen
Schreiben kam vor, daß die Biſchofswahlen nicht mehr ſollten
durch die Gegenwart der Kaiſer beengt werden; das wurde nun
gleich ſo ausgelegt, als ſtände im Concordat, ſie ſollten gar nicht
zugegen ſein. Ob das abſichtlich geſchah, läßt ſich nicht entſcheiden,
zutrauen aber läßt es ſich der römiſchen Curie. Nach Calixts
Tode 1124 war wieder eine ſtreitige Papſtwahl; die römi- 1124

ſchen Cardinäle wählten **Cöleſtin II.**, aber beim Te Deu
drangen die römiſchen Großen in die Kirche und riefen **Hono**
rius II., der Biſchof von Oſtia war, zum Papſt aus. Cöleſti
legte ſeine Würde nieder, und das that Honorius auch, aber u
ſich hernach aufs neue rechtmäßig wählen zu laſſen. Er ſta
1130 1130. — So haben wir alſo die Begründung der ſcholaſtiſch
Theologie, die heiligen Züge, den Frieden mit dem römiſch
Stuhl im Abendlande.

Gegen die immer mehr Ueberhand nehmende Superſtiti
erhoben ſich in dieſer Zeit verſchiedene Stimmen. Eine ſta
Polemik gegen die kirchlichen Mißbräuche finden wir im ſüdlich
Frankreich. **Peter von Bruis** erklärte ſich gegen die No
wendigkeit der Kindertaufe zur Erlangung der Seligkeit, ge
das Kreuzeszeichen, die guten Werke für Todte und die Tra
1124 ſubſtantiation. Er predigte gewaltig, wurde aber 1124 verbran
Das von ihm angefangene Werk ſezte fort **Heinrich v. Bru**
der eine große Menge Anhänger fand, die ſich **Petrobruſi**
ner oder **Henricianer** nannten. Er wurde gerühmt als
großer Prediger; er trug dieſelbe Lehre vor, und predigte v
züglich gegen die Unſittlichkeit des Clerus. Die Sekte wurde
ſonders in der Grafſchaft **Toulouſe** geduldet, aber von
Geiſtlichkeit und namentlich von **Bernhard von Clairva**
1148 ward auf einer Synode zu **Rheims** 1148 Heinrich als K
verdammt und bis an ſeinen Tod im Gefängniß behalten.

Andere Oppoſitionen gegen die Macht der Geiſtlichkeit
gen in dieſer Zeit auch an, nöthigen uns aber erſt zur Geſchi
der Päpſte wieder zurükzukehren. Honorius II. ſtarb ſchon 1
und es entſtand wieder eine Spaltung unter den Cardin
aus der zwei Päpſte, **Innocenz II.** und **Anaclet II.**, her
gingen. Der leztere war der Sohn eines getauften Juden,
reich, und hatte das römiſche Volk auf ſeiner Seite; Inn
mußte daher Rom verlaſſen und nach Frankreich flüchten.
clet, der ſeine Stüze in Italien ſuchen mußte, erkannte **Roge**

als König an; Innocenz wurde in Frankreich, England und
Deutſchland anerkannt, und Kaiſer **Lothar** wollte ſich die Bedrängniß
des Papſtes zu Nuze machen, ihm Hülfe zu verſprechen
unter der Bedingung der Zurücknahme der Inveſtitur; allein
da ſtellte ſich der heilige Bernhard auf die Seite des Papſtes
und brachte den Kaiſer wieder davon ab. Die mathildiſchen
Ländereien, welche dem Papſte vermacht waren, aber der Kaiſer
in Beſiz genommen hatte, erhielt Lothar 1133 für 100 Mark 1133
Silbers jährlich zum Lehn von Innocenz. Lothar gab ſich alle
Mühe den Papſt nach Rom zu bringen, und leiſtete ihm viel
ausgezeichnete Dienſte; dennoch betrug er ſich mit der größten
Beſcheidenheit, Innocenz mit der größten Anmaßung. Lothar
hatte 1136 Rom erobert, weil die Peterskirche aber Anaclet behielt, 1136
ließ er ſich im Lateran krönen; den König Roger belehnten
beide mit Apulien, indem ſie zugleich die Fahne bei der Belehnung
hielten. Als Anaclet 1138 bald nach Lothar ſtarb, 1138
wurde **Victor IV.** dem Innocenz entgegengeſtellt, aber durch
Bernhard bewogen abzudanken, mit Hülfe jedoch von Innocenzs
Gelde. Innocenz, jezt alleiniger Papſt, hielt 1139 ein großes 1139
Concil im Lateran, wo die Biſthümer ganz als Lehensgüter betrachtet
und eine dem Feudalſyſtem ähnliche Ordnung ausgeſprochen
wurde. Innocenz wurde indeß noch wieder einmal von
Roger gefangen genommen.

Während der Spaltung, die in Italien eine große Anarchie hervorgebracht hatte, war zu Rom ein Geiſtlicher aufgetreten, **Arnold von Breſcia**, ein Schüler Abälards, und darum ſchon Bernhard verhaßt, welcher in Rom ſelbſt gegen die weltliche Macht des Papſtes redete und einer großen Autorität genoß. Er ſtellte dar, wie die Päpſte nichts als Biſchöfe ſein ſollten, und wie ihre weltliche Macht etwas bloß erſchlichenes ſei. Er bat die Römer, die Verbindung mit dem Kaiſer herzuſtellen, ſo daß ſich dadurch die weltliche Macht des Papſtes von ſelbſt vernichten müſſe. Er erhob ſich auch auf dem lateranenſiſchen Concil,

aber Innocenz legte ihm Stillſchweigen auf. Er wollte eigentlich
nur, was Paſchalis in Sutri angeboten hatte, aber er mußte
1140 flüchten und begab ſich 1140 nach Frankreich und, weil ihn Bernhard
dort verfolgte, nach Zürich. Seine Worte fruchteten abe
nachher: die Römer blieben in beſtändiger Empörung gegen Innocenz.
Dieſer that auch noch einen öffentlichen Akt, indem e
Frankreich mit dem Interdict belegte, weil König **Ludwig** VII
einen nicht rechtmäßig erwählten Biſchof durchaus nicht anerkennen
wollte.

1143 Innocenz ſtarb 1143 und nach kurzem Zwiſchenraume folgt
1145 **Eugen** III., Schüler Bernhards. Er mußte aber Rom gleich
im folgenden Jahre verlaſſen und nach Frankreich gehen, wei
die Römer Ernſt damit machten, die juſtinianiſche Verfaſſung
wieder herzuſtellen. Sie baten den deutſchen König **Conrad** III.,
wieder von Rom aus die Welt zu regieren, ſie verſprachen ihm
die größte Treue; Conrad zweifelte aber an der Solidität de
Antrags, denn die Römer hatten ſchon mehrere Jahre lang i
Empörung gelebt, und nahm ihn daher nicht an. Es iſt auch
wol wahrſcheinlich, daß, wenn es auch geſchehen wäre, die Oppoſition
der oberitalieniſchen Städte gegen die folgenden Kaiſe
von den Römern auch nachgemacht worden wäre, da es unmöglich
war, daß die Kaiſer beſtändig hätten in Rom ſein können.
Unter den früheren Päpſten hatte **Cöleſtin** II., Schüle
Abälards und Vertheidiger Arnolds, das Interdict des franzöſiſchen
Reiches aufgehoben, und unter **Lucius** II. hatte ſich Alphons
von Portugal, bisheriger ſpaniſcher Lehnsträger, unabhängig
gemacht, und erklärte dem Papſt, Portugal habe ſcho
lange als ein Lehen des heiligen Petrus beſtanden, er möge ih
für vier Unzen Gold jährlich belehnen. Unter Lucius II. wa
Arnold von Brescia nach Rom zurückgekehrt, da beid
Schüler Abälards geweſen. Unter Eugen ward er aber aufs neu
verurtheilt, und, nachdem er geflüchtet, ſpäter von Kaiſer Friedrich I
1155 ausgeliefert und in Rom 1155 unter Hadrian IV. hingerichtet.

Papſt Eugen III., als er wieder aus Rom vertrieben war, hielt 1148 in Rheims eine Kirchenverſammlung, wo aber die 1148
Uebermacht des heiligen Bernhard und des franzöſiſchen Clerus ſo groß war, daß der italieniſche Clerus darüber dem Papſte die heftigſten Vorwürfe machte. Der Papſt ſehnte ſich daher nach Italien, und kehrte nach Unterhandlungen mit den Römern dahin zurükk. Er erlaubte ſich in ſeinem Schreiben an den Kaiſer zu äußern, Der Kaiſer habe beneficio suo die Krone erhalten, und er würde ihm gerne noch mehrere Wohlthaten erzeigen. Dieſen Ausdrukk griffen die deutſchen Fürſten auf und baten den Kaiſer, dieſe Anmaßung nicht zu ertragen. Der römiſche Stuhl hatte ſich Deutſchland und Frankreich durch ſeine Legaten ſehr verhaßt gemacht, und Friedrich I. war auch der Mann dazu, ſich ſein gutes Recht nicht nehmen zu laſſen. Der Papſt wollte ſich aber auch ſeiner Macht nicht begeben, ja ein Legat ſagte ſogar, Woher denn der Kaiſer ſeine Krone habe, wenn er ſie nicht vom Papſte hätte? Der Papſt ſuchte nun erſt die deutſchen Biſchöfe aufzureizen, als dies aber nicht glükkte, zog er gelindere Saiten auf, „Er habe gar nicht die Würde des Kaiſers gemeint, ſondern bloß den Akt der Krönung, und beneficium heiße nur ein gutes Werk, wodurch man ſich andern verpflichte.“

Nach Hadrians IV. Tode 1160 wurden zwei Päpſte ge- 1160
wählt, Alexander III. und Victor II., der leztere war vom Kaiſer rechtmäßig erwählt. Kaiſer Friedrich I. berief ſich auf das wormſer Concordat, wonach er bei ſtreitigen Biſchofswahlen entſcheiden ſollte, und ſchrieb daher eine Verſammlung nach Pavia aus, wohin er beide Päpſte citirte. Alexander wollte davon nichts wiſſen; Victor aber erſchien, wurde daher anerkannt und vom Kaiſer in Italien auf dem päpſtlichen Stuhle erhalten. Beide Päpſte thaten ſich gegenſeitig in den Bann; Alexander ging nach Frankreich, und obgleich franzöſiſche und engliſche Biſchöfe zu Pavia geweſen, wurde doch Alexander allmählich von Frankreich und England als rechtmäßiger Papſt anerkannt. Nach

1164 Victors Tode 1164 wurde **Paschalis III.** erwählt. Jetzt kam
1167 Friedrich I. nach Rom, ließ ſich 1167 krönen und machte den Vorſchlag, beide Päpſte ſollten abdanken und eine neue freie und rechtmäßige Wahl getroffen werden. Daraus wurde indeß nichts, aber der Kaiſer behauptete in Rom ſeine Oberherrſchaft vollſtändig, nur konnte er nicht eine längere Reſidenz verſprechen.

Eine zweite Oppoſition gegen die Päpſte ging von **England** aus. Dort hatte **Heinrich II.** einen profanen Menſchen, einen Diaconus, **Thomas Bekket**, an ſich gezogen, und zuletzt zum Erzbiſchof von Canterbury gemacht, erwartend, daß der, dem er ſo viele Wohlthaten erwieſen, auch in ſein kirchliches Intereſſe eingehen würde. Der König täuſchte ſich aber. Er ließ
1163 darauf zu **Clarendon** 1163 eine große Verſammlung halten, die nichts weniger bezwekkte, als den König zum Oberhaupt der Kirche zu machen; es wurden die Rechte der Biſchöfe feſtgeſtellt, die Excommunication ohne Bewilligung des Königs unterſagt, die Appellation nach Rom verboten u. dgl.; alſo ganz das Vorſpiel der Reformation unter Heinrich VIII. Bekket weigerte ſich anfangs, mußte aber hernach dieſe Verordnungen doch unterſchreiben. Man kann nicht ſagen, daß Heinrich ſich dabei eine Gewalt in geiſtlichen Dingen angemaßt habe; Bekket ließ ſich aber vom Papſt Alexander von dieſer ſeiner Unterſchrift dispenſiren, und flüchtete hernach nach Frankreich. Es wurden hierauf Unterhandlungen gepflogen und Heinrich ſah ſich genöthigt, aus Furcht vor dem Interdikt nachzugeben. Er that es aber auf eine ſehr zweideutige Weiſe; er verſprach bloß alle Einſchränkungen, die zu **ſeiner Zeit** gegen die Freiheiten der römiſchen Kirche gemacht wären, abzuſtellen. Das betraf bloß die Appellation nach Rom, alles andere war älter, und auch dieſe wußte er durch polizeiliche Maaßregeln ſehr einzuſchränken. So finden wir alſo eine zwiefache Oppoſition gegen die päpſtliche Macht, 1) vom Volke aus Arnold von Brescia, denn wenngleich Kleriker, war er doch ganz Mann des Volkes, und die Petrobruſianer; und

2) von der fürſtlichen Macht aus, Kaiſer Friedrich I. in Deutſchland und Heinrich II. in England. Beides konnte aber keine gehörige Reaction gegen das Papſtthum hervorbringen, weil die Gemüther der Maſſe noch zu ſehr an dem äußerlichen hingen; und da die Rechtszuſtände, die ſich in einer ſtürmiſchen Zeit gebildet, auch noch nicht ein gehöriges Verhältniß zwiſchen den Regierern und regierten ſelbſt conſolidirt hatten: ſo konnte der Papſt die letzteren gegen die erſteren benutzen und die weltliche Macht mußte ſich demüthigen. Heinrich II. that dies, ohne ſeinem Anſehn etwas zu vergeben; Friedrich aber befand ſich in ungünſtigeren Umſtänden, doch auch ſo, daß er ſein Anſehn und ſeine Würde dabei feſtſtellte.

Paſchalis ſtarb 1168 und *Calixt* III. wurde gewählt, auch 1168
von Friedrich beſtätigt, aber hernach mit einer Abtei abgefunden.
Alexander III., nachdem er ſich mit den weltlichen Feinden 1177 1177
ausgeſöhnt, gab 1179 auf dem lateranenſiſchen Concil ein neues 1179
Geſetz über die *Papſtwahl*; von einer Beſtätigung durch die italieniſchen Könige oder Kaiſer war nicht mehr die Rede. Aber wie ſollte es ſelbſt mit ſtreitigen Biſchofswahlen geſchehen? Alexander wählte dazu zwei Mittel: er entfernte den niederen Clerus von der Papſtwahl; dies konnte aber nur ſo geſchehen, daß er, indem er etwas ihn repräſentirendes in das Cardinalscollegium brachte, die Anzahl der Cardinäle erhöhte, und nahm dazu auch einige römiſche Große. Damit nun ferner jede ſtreitige Wahl aufgehoben würde, verordnete er, daß nur *der* rechtmäßiger Biſchof ſein ſollte, der zwei Drittheile der Stimmen für ſich habe; alſo eine große Annäherung an die gegenwärtige Form.

Wir gehen nun wieder über zur Betrachtung der Lehre, zur *ſcholaſtiſchen Theologie*. Man kann nicht behaupten, daß die folgenden Scholaſtiker ſich die Speculation des Anſelm angeeignet hätten, obgleich die dialektiſche Behandlung bei allen fortbeſtand; aber eben ſo wenig folgten ſie dem Roscellin, ſondern es herrſchte eine große Mannigfaltigkeit. Man hat von dieſem Punkte aus in das ſcholaſtiſche Zeitalter den ſogenannten Gegenſaz des myſtiſchen und ſcholaſtiſchen hineingebracht. Dieſen können wir aber nicht gelten laſſen, obgleich das daher kommt, weil beide Ausdrükke weitſchichtig ſind; wenn man aber unter ſcholaſtiſch die dialektiſche Behandlung einer gewiſſen Frage und Vergleichung des entgegengeſezten verſteht: ſo ſieht man, daß ſich das mit jedem gehörig vereinigen läßt. So werden wir bei vielen dieſer Männer beides zuſammen finden. Es zeigt ſich das auch ſchon bei Anſelm, der von einer inneren Erfahrung ausgeht, und das iſt doch eigentlich das, was man überall unter dem myſtiſchen verſteht; aber wenn einmal Theologie erſt da angeht, wo man die innere Erfahrung zum Verſtändniß bringen will: ſo war die ſcholaſtiſche Methode ebenſo dazu geeignet, und die Form iſt alſo da gleichgültig. Aber nicht theilte das die Menſchen in zwei Theile, ſondern es war das etwas, was die wenigſten ſelbſt verſtanden. Der Unterſchied lag darin, wie viel jeder glaubte durch Demonſtration im Gebiet der Theologie ausrichten zu können.

Nach dieſen Vorerinnerungen wollen wir einige der vorzüglichſten Männer aus dem lezten Viertel des eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts durchnehmen.

Einer der erſten iſt der Erzbiſchof Hugo von Rouen (ſtarb 1164); er ſchrieb ſieben Bücher Geſpräche, worin er mit ſcholaſtiſcher Methode die theologiſchen Gegenſtände behandelte. Er verglich das Verhältniß der Einheit des göttlichen Weſens zu der Dreiheit der Perſonen mit der Einheit des Menſchen als Perſon und der Zuſammenſezung aus Leib und Seele. Das war ganz im Sinne des Anſelm. Die Seele nach dem Bilde Gottes giebt auch eine Analogie für die Trinität: Selbſtbewußtſein (Vater) zeugt Selbſterinnerung (Sohn) und aus beiden entſteht Selbſtliebe (Geiſt). Er ſagte, Der Vater ſei im göttlichen Weſen das unmittelbar handelnde, der Sohn, durch welchen er handle, der Geiſt ſei die Urſache des alle göttlichen Handlungen begleitenden Wohlgefallens. Hier treffen zwei Prinzipien zuſammen, das erſte iſt anſelmiſch, das zweite und dritte bibliſch. Ueber die Sünde wider den heiligen Geiſt ſagt er, Dieſe beginnen die, welche das Amt der Schlüſſel verachteten, d. h. die Gewalt zu binden und zu löſen, weil dabei keine wahre Buße beſtehen könne. Man vereinigte ſich darüber, daß der Geiſt die Selbſtliebe des göttlichen Weſens iſt, darnach wäre die Sünde wider den heiligen Geiſt die Sünde wider die Selbſtliebe des göttlichen Weſens. Das kommt daher, weil man durch die innere Erfahrung, nicht durch die Bibel, die Speculation begründen wollte. Uebrigens iſt auch etwas bibliſches in Hugo. Er ſchrieb auch für ſeinen Clerus als Erzbiſchof und Seelſorger, und in dieſem Fache enthielt er ſich aller Speculation. Aber in dem höheren theologiſchen Wiſſen tritt die Verwirrung überall ein, weil das, was Philoſophie ſein und bleiben ſollte und ſich auf Speculation gründete, mit dem theologiſchen, das ſich auf die innere Erfahrung gründet, verwechſelt wurde. Hugo trug auch eine mildernde Meinung über die Imputation der Erbſünde vor, obgleich im Gegenſaz gegen ſeine realiſtiſchen Prinzipien, wonach die Seele eine einzelne Erſcheinung der menſchlichen Natur wäre; denn hier folgte er dem Hieronymus, der behauptete, daß die Seele jedesmal für den Körper neu erſchaffen werde [a]). „Die Seele ſündige in Adam, inſofern ſie in dem von Adam abſtammenden Fleiſch ſündige.“ Es trug dazu ſeine geſunde theologiſche Anſicht bei.

Wir kommen auf Abälard, nehmen mit ihm aber zugleich auf Petrus Lombardus, Petrus und Gilbert von Poitiers (Porretanus), die quattuor labyrinthos Galliae nach Gauthier, Canonicus von St. Victor zu Paris. Abälard war eigentlich Dialektiker und ſtand darin mehr auf der Seite des

---

[a]) Die Meinung des Hieronymus iſt nominaliſtiſch im Vergleich mit der auguſtiniſchen. Schl.

Roſcellin, ſo wie Gilbert von Poitiers auf der realiſtiſchen. Schüler Roſcellins und Wilhelms von Champeaux ſtudierte er nachher Theologie unter Anſelm von Laon, als Philoſoph war er Nominaliſt. Er lehrte eigentlich Dialektik, aber ſeine Schüler drangen in ihn, auch theologiſches zu lehren, und zwar nach ſeinem Prinzip, „Man könne nichts glauben, was man nicht verſtände.“ Das hat ſeine Richtigkeit, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt; die einzelnen Lehrbeſtimmungen können nur als Gedanken aufgefaßt werden, und da hatte Abälard Recht, das ſeinen Schülern zu ſagen. Der Glaube aber als πίστις im alten urſprünglichen Sinne in einer Zeit, wo die kirchliche Lehre noch nicht beſtand, geht nicht von der Erkenntniß aus, ſondern erzeugt die Erkenntniß; inſofern hatte auch Anſelm Recht, daß das credere das intelligere begründe. Man thut alſo dem Abälard Unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, er habe den Glauben an Chriſtum auf die Erkenntniß begründen wollen; das wollte er nicht, wol aber lag eine ſolche Tendenz in Anſelmus, der den Glauben an Gott demonſtriren wollte, alſo auch die Erlöſung. Auf dieſem Standpunkte ſtand aber Abälard nicht; er geht auf die kirchliche Lehre zurükk, die doch immer von etwas innerem ausgeht, wenngleich es nicht gegeben werden kann ohne verſtanden zu werden.

Abälards Begriff vom Glauben iſt auch ganz praktiſch; er ſagt, der Gegenſtand des Glaubens ſeien Güter, alſo etwas, was nur iſt, inſofern es beſeſſen wird; es war nicht ſeine Meinung, der Glaube ſolle auf dem Verſtändniß ruhen. Auf der anderen Seite läßt ſich aber nicht läugnen, daß Abälard nicht mit dem rechten Sinne die Theologie behandelt habe; er ging nicht immer auf ſeinen Grundſaz, der Glaube ſeien Güter, zurükk, er ſezte die innere Erfahrung voraus, aber hat ſie wol nicht ſelbſt gehabt. Daher wurde ſeine ganze Behandlung etwas vollkommen dialektiſches; ſie laborirte beſonders daran, 1) daß die kirchliche Lehre als ein ſo gegebenes angeſehen wurde, wie ſie durch die allgemeinen Kirchenverſammlungen geworden war; das war das römiſch-katholiſche. Aber dann, wenn die Lehre gegeben war und verſtanden werden konnte: wurde immer darauf zurükkgegangen, was aus dem Einen oder dem Andern folge, nicht aber, aus welchem Prinzip das Eine oder das Andere folge. Wer die rechte chriſtliche Frömmigkeit hatte, ging vom entgegengeſezten aus, und vermißte bei der andern Anſicht das ſehr; das war der Grund, von dem die ſtarke Oppoſition der bernhardſchen Schule ausging. Aber wenngleich ſich mit Abälards Methode eine frivole Denkungsart vereinigen kann: ſo läßt ſich doch nicht behaupten, daß nicht auch ein frommer ſeiner Denkungsart nach ſich derſelben bedienen konnte; es war ja das nur die Art der Behandlung. Der Gegenſaz alſo zwiſchen myſtiſchem und ſcholaſtiſchem iſt unſtatthaft.

Abälard ſchrieb ſeine Introductio ad theologiam, nachher
umgearbeitet als Theologiae Christianae libri V., und ſeine
Ethica s. liber dictus: Scito te ipsum, was man als die erſte
chriſtliche Sittenlehre anſieht; eigentlich mehr eine Metaphyſik
der Sitten, aber in Bezug auf den chriſtlichen Gehalt der Be-
griffe. Drittens Sic et non, eine Sammlung von Stellen der
Kirchenväter, minder entgegengeſezt dem Reſultate nach, alſo Enan-
tiologien. Indem er aber davon ausging, daß die kirchliche Lehre
ein ganzes ſei: ſo mußten ihm die Enantiologien bloß Enantio-
phanien ſein, und er behandelte darin zugleich die hermeneuti-
ſchen Regeln. Schade, daß das Buch nicht mehr edirt iſt. Auf
ſein erſtes Werk wurde Abälard gleich in den Anklageſtand ge-
ſezt, und auf obſcure Anklagen 1121 zu Soiſſons verdammt 1121
und genöthigt, das Buch ins Feuer zu werfen. Hernach arbei-
tete er das zweite aus und wurde 1140 auf eine zweite Kir- 1140
chenverſammlung zu Sens, die er ſelbſt veranlaßt hatte, geru-
fen, wo Bernhard ſich ihm entgegenſtellte. Allein er vertheidigte
ſich nicht, ſondern appellirte gleich, weil die Verſammlung ſchon
voreingenommen war, an den Papſt. Das ſcheint inconſequent,

allein wenn man die Nachrichten ſeiner Freunde hört: ſo ände
ſich das ganze. Die Gegner wagten nicht mit ihm zu diſput
ren, ſondern wollten ihn gleich verdammen, weil er ſeine Bü
cher ohne päpſtliche Genehmigung herausgegeben; daß man ſe
ner die Vertheidigung erſt Nachmittags anſezte, konnte kein gut
Augurium für ihn ſein, denn nachdem man gut gegeſſen un
getrunken, läßt ſich nicht mehr gut etwas anhören. Innoce
natürlich beſtätigte das Verdammungsurtheil und ließ Abälar
ins Gefängniß ſezen; er ſtarb im Kloſter zu Clugny (1142).

Abälards Trinitätslehre iſt ganz den ſpeculativen Pri
zipien Anſelms angemeſſen. Er legte dem Vater die Macht, de
Sohne die Weisheit, dem Geiſte die Liebe bei; dem Soh
ſchrieb er auch die Erinnerung zu. Aehnliche Beſtimmungen ſ
den ſich vielmals in dieſer Zeit, indem man in der Trinität u
terſchied Können, Wiſſen und Wollen. Man machte dem Ab
lard den Vorwurf, daß er ein Subordinatianer der ſchlimmſ
Art ſei, weil er dadurch, daß er die plena potentia nur de
Vater beilegt, dem Sohne die Macht abſpreche. Man kön
aber demnach auch ſagen, Er lege dem Vater eine unweiſe Ma
bei und dem Sohne eine unmächtige Weisheit. Offenbar t
man das, um die Sache auf eine gehäſſige Formel zurükzuf
ren. Abälard ſuchte auch Analogien für die Trinität in den
ten heidniſchen Philoſophen auf, da ſie doch erſt aus dem F
tum der Erlöſung und dem Glauben daran entſteht. Die
wie er die Trinität im Plato finden wollte, zog ihm die
ſchuldigung zu, er halte die platoniſche Weltſeele für den he
gen Geiſt. Abälard entwikkelte die göttliche Macht weiter u
ſezte bei Gott das Wollen und Können gleich. Dagegen o
pirte ſehr der Engländer Robert Pulleyn und zog eine Me
verhaßter Conſequenzen daraus. Er behauptete, Gottes Ma
ſei größer als ſein Thun, ſonſt hätte Gott auch den Menſ
nicht anders erlöſen können, als durch die Aufopferung ſei
Sohnes. Das hatte aber eben Anſelm in ſeinem Cur d

homo? demonſtrirt, und obgleich ihm Pulleyn ſonſt folgte: ſo widerſpricht er ihm hier. Das lag in der ſcholaſtiſchen Methode, in der vereinzelten Darſtellung von einzelnen Fragen ohne Zuſammenhang. Man ging in der Deduction nach unten hin, verſtand es aber nicht, von unten nach oben hinaufzugehen. Der Grund, warum ſich Gott dieſer Art Erlöſung bediente, ſei, weil es unſerer Schwachheit am erträglichſten war. Abälard ſelbſt, der behauptete, Vermögen und Ausführung Gottes ſeien gleich, ſagt bei der Menſchwerdung Chriſti, daß Gott auch Vermögen habe, die er nicht immer anwende; ſo ſei er nur einmal Menſch geworden. Das ſtand demnach mit dem früheren im Gegenſaze, und er konnte ſich dabei nur darauf zurükziehen, daß Gott im eigentlichen Sinne nur könne, was er thut; nur im uneigentlichen ſagen wir, daß er etwas könne und nicht könne. Er vertheidigte in ſeiner Theologie auch die occidentaliſche Lehre vom Geiſte gegen die griechiſche. Weil der Geiſt die liebende Ausbreitung Gottes ſei: ſo müſſe er auch von der Macht und Weisheit zugleich herkommen. Demnach aber vereinigte ja der Geiſt wieder, was bei der erſten Perſon getrennt war, und war alſo etwas höheres; etwas das Abälard ſelbſt nicht bemerkte und man ihm auch nicht zum Vorwurf machte. Pulleyn vertheidigte dieſelbe Lehre, konnte aber keinen Unterſchied finden zwiſchen dem ewig Gezeugtwerden und dem ewigen Ausgehen, und ſagte daher, Sohn und Geiſt ſeien gleich und könnten nicht anders unterſchieden werden, als daß jener von Einem, dieſer von Zweien ausgehe.

In Abälards Metaphyſik der Sitten dreht es ſich um die Beſtimmung der Begriffe Sünde und Zurechnung in Bezug auf den Willen. Sünde ſei, was gegen das beſſere Wiſſen und Gewiſſen geſchehe; daher beſtehe die Sünde eigentlich in dem Einwilligen. Er ſchloß alſo von der Sünde das aus, was unwiſſentlich geſchieht, ebenſo auch die Uebereilung, und das iſt ſchon bedenklich. Seine Hauptabſicht war, ſich dem entgegenzuſtellen, was der Quell alles ſuperſtitiöſen geworden war, daß nämlich die bloß angenehme ſinnliche Empfindung Sünde ſei. Abälard behauptete, die vorangehende und begleitende Luſt an und für ſich ſei nicht Sünde, ſondern die Einwilligung in die Handlungen aus ſinnlicher Empfindung, weil ſie gegen die Idee des guten ſei. Er war dabei auf richtigem Wege, wol aber war das der Quell ſeiner Verfolgungen. Sehr richtig hat das Otto von Freiſingen aufgefaßt, der ſehr naiv aber auch ſehr ruhig das richtige darſtellt, wie er überhaupt ein vortrefflicher Hiſtoriker dieſer Zeit iſt. Die Sünde ferner des erſten Menſchen ſei der Strafe nach auf uns gekommen, aber nicht der Schuld nach. Aus einer bloßen Conſequenz warf man ihm die Behauptung vor, Der Menſch könne ſündlos werden und der freie Wille ſei hinreichend, um gutes zu thun. Das lezte hat er immer geläugnet und war bloß Verdrehung, und das erſte kam daher, weil man in Praxi wirklich behauptete, der Menſch könne ſündlos werden; nur weil die Luſt Sünde ſei, geſchehe das nicht. Nun behauptete Abälard, daß die Luſt nicht Sünde ſei, und da glaubte man, er gehe von derſelben Vorausſezung aus.

Gilbert de la Porrée (Porretanus) ſchrieb ein Buch De fide trinitatis, worin er einen Unterſchied macht zwiſchen Gott ſelbſt und dem Weſen Gottes; nicht die göttliche Natur ſondern nur die zweite Perſon ſei Menſch geworden. Das machte man ihm beſonders zum Vorwurf. Allein ſein Zeitgenoſſe **Robert von Melun** hatte denſelben Unterſchied angenommen, und es war von dieſem Standpunkte aus nicht anders möglich bei dem Gegenſaze zwiſchen universalia und singularia, und niemand hat ihn deshalb moleſtirt. Als Abälard den Robert auf der Synode zu Sens unter ſeinen Gegnern ſah, rief er ihm lateiniſch zu, Es handelt ſich um deine Sache, wenn mein Haus brennt. — Gilbert wurde beſonders verhaßt um den vortrefflichen Saz, „Es könne niemand etwas verdienen um einen anderen als Chriſtus.“ Er hätte wol verdient um dieſen Saz canoniſirt zu werden, denn die Verdienſtlichkeit der guten Werke

fiel dann weg. Gilbert disputirte zuerſt zu Paris 1147, man 1147
wurde aber nicht mit ihm fertig, und die Sache wurde auf die allgemeine Kirchenverſammlung zu Rheims 1148 verſchoben. Hier 1148
waren Eugen III. und Bernhard zugegen. Gilbert hatte eine Menge von Kirchenlehrern herbeiſchleppen laſſen und las daraus vor, daß die angeſehenſten Kirchenlehrer daſſelbe behauptet hätten, und er konnte ſeinen Gegnern, die ihm nicht gewachſen waren, oft vorwerfen, daß die aus dem Zuſammenhange herausgeriſſenen Säze nichts für ſeine Gegner bewieſen. Eugen ſagte zulezt ganz einfach, Mein lieber Bruder, glaubſt du oder nicht, daß das Weſen, worin du drei Perſonen anerkennſt, Gott ſei? Gilbert läugnete es wegen des Ausdrukks Weſen, und allerdings mit einigem Rechte. Er unterſchied als Nominaliſt, da er universalia ante rem behauptete, zwiſchen Gott, der res, und Gottheit, dem allgemeinen Begriffe; er wollte als das einzelne lieber Gott ſezen, damit er nicht die Perſonen als das einzelne ſezen müſſe. Denn als er geſagt hatte, dieſe wären tria singularia, war es ihm auch kezeriſch ausgelegt worden als Tritheismus. Dem Streite machte Bernhard ein Ende, daß er ſich ſchnell mit einigen Biſchöfen zuſammenthat, ein Glaubensbekenntniß aufſezen ließ und es dem Gilbert zum unterſchreiben vorlegte. Dieſe Eil nahm ihm der italieniſche Clerus ſehr übel, und es wäre beinahe zu Tumult und einer Spaltung zwiſchen der römiſchen und gallikaniſchen Kirche gekommen. Gilbert mußte indeß als Reſultat hinnehmen, daß ſein Buch verdammt ſei und er das Verdammungsurtheil unterſchrieb, und ſo ließ man ihn in Ruhe.

Wir haben noch zwei Männer von dieſen vier Labyrinthis übrig; es wird aber wol erſt beſſer ſein, den merkwürdigen und geſchichtlich bedeutenden Mann Bernhard von Clairvaux zu beleuchten. Wenn man dieſen Mann von der eigentlich theologiſchen Seite betrachten will, muß man ſich an zweierlei halten, an ſeine Predigten oder Homilien, die meiſt exegetiſch ſind, und an ſein Buch de Consideratione ad Eugenium III., ein

theoretiſches Werk. Unter dem Namen „Betrachtung“ ſezt
etwas als einen Zuſtand des Menſchen, worin das Weſen d
Frömmigkeit beſtehe; die Frömmigkeit ſei eben dieſer Zuſtan
und nicht die Verehrung Gottes, welche gleich ſei den äußer
chen Werken. Er hatte alſo Recht, wenn er jenen Zuſtand de
äußerlichen Cultus vorzog. „Die Betrachtung ſei auch die M
ter der vier Haupttugenden;“ dieſe waren freilich noch heidniſ
Begriffe, die erſt chriſtianiſirt werden mußten, doch war es b
ſer, dieſe vier heidniſchen Haupttugenden allein aufzuſtellen,
die drei chriſtlichen aus der Bibel damit zu verbinden und ſic
daraus zu machen. Seine Consideratio iſt alſo das urſprün
liche chriſtliche Selbſtbewußtſein, zuſammengedacht aber mit
Reflexion, alſo der Zuſtand der inneren chriſtlichen Frömmig
aber mit dem klaren Bewußtſein darüber. Das iſt auch
ganz richtige.

Wenn er ſich nun denen entgegenſtellte, welche
Theologie in die Speculation ſezen: ſo müſſen wir das
loben, inſofern es aus jenem nothwendig hervorgegangen
allein in ſeiner Praxis iſt es eben eine ſolche Ausartung
Extrem auf der einen Seite, wie die ſpeculative Scholaſtik
der andern Seite iſt. Sehen wir auf ſeine Predigten: ſo fin
wir 86 Predigten über noch nicht ganz drei Kapitel des Ho
liedes und 17 Predigten über den 91ſten Pſalm, aber über
neue Teſtament wenig. Rupertus, Abt von Deuz, arbe
ähnlich, commentirte aber doch auch über Matthäus und
züglich über das ganze Evangelium Johannis, aber Bern
hat ſich ganz im alten Teſtamente umherbewegt. Da kom
nun Spielereien und Allegorien der gekünſteltſten Art vor: „
gegenſeitige Kenntniß und Liebe des Vaters und Sohnes ſei
geheimnißvolle Kuß,“ demnach wäre nach ſcholaſtiſcher Ar
reden der heilige Geiſt der geheimnißvollſte Kuß. Beides
Extrem, hier die Herrſchaft von ſinnlichen Bildern, dort
Herrſchaft von ſpeculativen Bildern. Es giebt ferner von

einem vierfachen Dank gegen Gott wegen der Schöpfung: für unſere eigne Erſchaffung, für die Erſchaffung der Gegenſtände um uns, für die Erlöſung und für die künftige Belohnung; das mit den zehn Geboten multiplicirt giebt die heilige Quadrageſima. Kann nun wol ſeine Oppoſition gegen die ſpeculative Richtung ſeiner Gegner eine reine, aus der inneren praktiſchen Richtung hervorgegangene, geweſen ſein? Nehmen wir dazu ſeine Wunderſucht, die zuſammenhing mit ſeiner prätendirten Wundermacht, ſo daß ſein Nachfolger ſeinem Leibe verbieten mußte Wunder zu thun: ſo werden wir uns wol vereinigen, ihm eine Einſeitigkeit nicht abſprechen zu können, die man der Einſeitigkeit auf der anderen Seite nicht unbedingt vorziehen kann.

Der Polemik mit Abälard war alſo Bernhard gar nicht gewachſen; ſo fand er es ſchrekklich anſtößig, daß Abälard das Siegel ein Bild der Trinität nannte: Materie, Gepräge und Bedeutung; es zeigt ſich darin ein Kleinigkeitsgeiſt. Dann fand er den Saz kezeriſch, daß Abälard behauptet hatte, es werde der Menſch durch die Werke nicht ſchlechter; Bernhard ſah das von der Seite an, daß dann auch die Werkheiligkeit müßte aufgehoben werden. Für ſeinen Saz, daß die Sünde in der Einwilligung beſtehe, hatte Abälard als Beweis angeführt, daß diejenigen, die Chriſtum als unwiſſende gekreuzigt hätten, keine Sünde begangen hätten. Noch wunderlicher iſt es, daß er den Saz anſtößig fand, „Gott müſſe das böſe nicht hindern,“ obgleich doch die Erfahrung lehrt, daß er es nicht thut.

Bernhard, von Geburt ein burgundiſcher Edelmann *), wurde bald ergriffen von einer großen Bewunderung und Nachahmungsſucht des Mönchsthums, und ruhte nicht eher, als bis er faſt ſeine ganze Familie bewegen, in das neu geſtiftete Kloſter Citaux zu treten, deſſen Abt er 1113 wurde. Seine ſtrenge Ordensregel iſt keine ſchöne Anſicht vom Chriſtenthum; der beſtän-

---

*) Geb. 1091. Sch.

dige Widerſpruch zwiſchen der Empfindungs- und Handlungsweiſe und dem als Gedanken hingeſtellten, und wiederum zwiſchen dem poſitiv in ſeinem Buch ausgeſprochenen und ſeiner Polemik läßt erſehen, daß man auf dieſen Mann kein zu großes Gewicht legen muß, obgleich ſeine Oppoſition gegen die Vermiſchung der Dogmatik und Philoſophie löblich iſt. Uebrigens iſt ſeine Einmiſchung in weltliche Dinge und ſeine Herrſchſucht, ohne einen Anſpruch auf äußere Form der Herrſchaft, denn er wollte immer Abt bleiben, etwas ganz verkehrtes, obwol man ihm das weniger als ſeinem Zeitalter zurechnen muß.

1164 **Petrus Lombardus** († 1164) ward berühmt durch ſein theologiſches Syſtem, die libri sententiarum. Man hat oft ſeine Tendenz dabei gerühmt, mehrere Fragen abzuſchneiden und die Quäſtionenſucht in Grenzen einzuſchließen. Ich bin aber darüber zweifelhaft; er hätte darnach müſſen Prinzipien aufſtellen, warum man dieſe Grenzen nicht überſchreiten dürfe, und davon findet ſich keine Spur; und wenn man ſpäter noch viel weiter ging: ſo iſt darum nicht anzunehmen, daß er das verworfen habe, bloß weil er es nicht hat. Sein Buch iſt aber von großer hiſtoriſcher Bedeutung, es iſt das Hauptbuch, was ein Jahrhundert lang in den theologiſchen Schulen zum Grunde lag. Zu ſeiner Charakteriſtik dienen folgende Säze, 1) Von der ſpeculativen Seite ſtellte er in Bezug auf den Akt der Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur die Frage auf, Ob man von etwas (der menſchlichen Natur) ausſagen könne, daß es Gott geworden? Die Frage nimmt die Wendung, daß dadurch Gott ein Prädikat wird; das ſchien ihm bedenklich; er verneinte ſie aber auf Grund des Sazes, daß Chriſtus als Menſch vor der Incarnation nichts ſei, welchen Saz Alexander III. vorzutragen verbot. Das iſt eine Uebertreibung des früheren Sazes, daß die menſchliche Natur in Chriſto vor der Vereinigung keine Perſon war. Aus ſeinem Saze, ſie ſei nichts geweſen, konnte man folgern, daß nach der Incarnation nichts war, weil ſie an nichts vollzogen worden.

Von ſeiner Anſicht von der Kirche hier das Beiſpiel, wie er die Kraft der Leiden Chriſti erklärt, „Die Kraft beſtehe in der Verminderung der Strafen, die dem bußfertigen von der Kirche ſollten auferlegt werden.“ Hier iſt von der Sanctificationstheorie des Anſelm nichts mehr übrig, welcher von der göttlichen Strafgerechtigkeit ausging, ſondern hier bedingt die Kirche Chriſtum, wird alſo über ihn geſtellt. Es iſt dieſer Saz das Prinzip des Katholicismus in Bezug auf das geiſtige Verhältniß jedes einzelnen; die Kirche iſt die Mittelsperſon zwiſchen Chriſtus und dem einzelnen, gebaut auf die beſtehende Superſtition, daß man für andere etwas übernehmen könne. So lange etwas im populären Leben verkehrtes vorkommt, kann man erwarten, daß es durch eine richtige Lehre wieder verſchwinden werde; ſobald es aber in die Doctrin aufgenommen worden, iſt die Anzeige gegeben, daß es nur durch eine größere Anſtrengung aufgehoben werden kann, und das iſt hier die erſte Andeutung dazu.

Es war die Frage aufgeſtellt worden, ob man den Saz behaupten könne, „Daß Gott das böſe erkenne,“ denn alsdann ſei es doch auf eine gewiſſe Weiſe in ihm. Lombardus ſagte, „Gott erkennt das gute und böſe, aber ſo, daß das gute ihm gegenwärtig iſt durch ſein Wohlgefallen, das böſe aber fern von ihm durch ſein Mißfallen.“ Daß er dieſen Weg nehmen konnte, hängt damit zuſammen, daß er ſich nicht dazu bequemen wollte, das böſe von der negativen Seite zu erfaſſen; ſonſt hätte er ſagen können, Das böſe iſt für Gott nur das Nichterkennen des guten an einem gewiſſen Orte. Seine Auflöſung iſt aber ſehr mangelhaft; ein Zuſtand des Mißfallens iſt eine verminderte Seligkeit, er ſezt alſo ein Uebel in Gott; auch iſt der Ausdruk fern und nah ſein viel zu ungenau für ein wiſſenſchaftliches Werk. In Bezug auf die Frage über die Einheit des Weſens im Verhältniß zur Dreiheit der Perſonen nimmt er einen mißlichen Ausweg. Die drei Perſonen zuſammen ſeien summa quaedam res, quae nec genuit nec genita est, nec processit, d. h. er weiß es nicht anders zu ſezen, als durch die Negation der drei Relationen; es bleibt darin bloß der unbeſtimmte Ausdruk summa res. Den heiligen Geiſt erklärt er als die Liebe, mit welcher wir Gott und den nächſten lieben. — Lombardus bringt auch zuerſt die Lehre von ſieben Sacramenten vor. Bisher war die Anzahl unbeſtimmt geweſen; manche nahmen drei an, manche hatten die sacramentalia, wie das Weihwaſſer, mit zu den Sacramenten gerechnet, der Begriff ſelbſt war unbeſtimmt geblieben. Ebenſo hat Lombardus die Transſubſtantiation aber doch auf eine zweifelhafte Weiſe gelehrt, „Die Verwandelung ſei allgemein angenommen, in der Kirche aber nicht gelehrt, was für eine.“ Das heißt einen bloßen Buchſtaben ausſprechen; es iſt etwas anderes, eine Frage unentſchieden laſſen, und indem man ſie unentſchieden läßt, einen ſolchen Schein von Entſcheidung hinzufügen.

1206 **Petrus von Poitiers** (ſt. 1205), ſein Schüler und Nachfolger auf dem Katheder, ſchrieb auch Libros sententiarum. Früher verſtand man darunter Stellen aus den Kirchenvätern, wo das Urtheil bloß im Raiſonnement über dieſelben beſtand, jezt aber verband man damit die Methode der Quäſtionen. Pete war ſpeculativer als Lombardus; er bewies das Daſein Gotte aus der Zufälligkeit der endlichen Dinge und aus dem Bewußtſein der menſchlichen Seele von ihrem Anfange. Etwas ſpeculatives iſt auch in ſeiner Lehre von der Rechtfertigung, obwol e der Superſtition folgt in Unterſcheidung der satisfactio cordi (contritio), satisfactio oris (Bekenntniß) und satisfactio operum (Büßungen und gute Werke). Aber er ſezt in den Ausdruk satisfactio faſt die justificatio, wodurch die Eingießung de göttlichen Gerechtigkeit in den Menſchen geſchehe, Gerechtigkei gleich rectitudo des Willens. Alſo eine Vermiſchung des Begriffes Heiligung und Rechtfertigung, ein Punkt, worin die evangeliſche Kirche der katholiſchen entgegentrat. Uebrigens aber ü er ſehr kleinlich in kirchlichen Dingen. Er fragt, Ob der Menſch auch die Erbſünde in der satisfactio oris bekennen müſſe? Er theilt die wirklichen Sünden in Tod- und Erlaßſünden und wirft die Frage auf, Ob es beſſer ſei, ſich vor Todſünden oder vor Erlaßſünden zu hüten? Antwort, Vor dieſen, weil dadurch die Todſünden von ſelbſt aufhörten; eine Antwort, welche die Leerheit der Frage ſelbſt zeigt.

Wir laſſen auf dieſe Quadriga noch einen Mann folgen, den Robert von Melun, Lehrer zu Paris (Summa theologiae). Dieſer warf die Frage auf, Ob Gott auch Wiſſenſchaft gehabt haben könnte, wenn er niemals etwas zu ſchaffen beſchloſſen hatte? Er geht nämlich davon aus, daß vor der Schöpfung ein Sein aller Dinge in Gott war. Wenn er nun die Schöpfung nicht wollte, war denn das erſte doch in Gott? Iſt die Schöpfung in der Zeit: ſo war ſie zufällig. Die Wiſſenſchaft der Dinge gehört aber zum weſentlichen der Gottheit; ſie wäre aber dann bloß eine Wiſſenſchaft von etwas ewig nichtigem geweſen. Allein dadurch eben konnte man auf das negative der Frage kommen; die Wiſſenſchaft von etwas ewig nichtigem iſt ſelbſt nichts. Alles kam von der Unvollkommenheit der Methode. In Bezug auf die Chriſtologie fragt er, Da der Menſch aus Seele und Leib beſteht, ſind beide in gleichem Grade und auf gleiche Art mit dem göttlichen Worte vereinigt worden oder nicht in Chriſto? Man nahm nämlich Seele und Leib für zwei verſchiedene correlate Subſtanzen. Hätte man beides aber nicht geſondert: ſo würden die Fragen niedergeſchlagen ſein, „Ob die Vereinigung vom äußerlichen anfing? Welche Wirkung die Gottheit Chriſti auf den todten Leib in der Zeit ſeines Todes gehabt hat?“ Man hatte nämlich den Saz aufgeſtellt, daß im Tode Chriſti zwar Leib und Seele von einander getrennt ſein ſollen, aber die Vereinigung des Wortes mit der aus Leib und Seele beſtehenden menſchlichen Natur nicht aufgehört habe. Nun fragte ſich, Worin dieſe denn noch beſtand? Daß aber auf dieſ Art nichts herauskommen konnte, iſt leicht einzuſehen a).

1130 **Honorius von Autun** (bis 1130) war ſpeculativ un in Abſicht auf den Gebrauch der Dialektik kein Scholaſtiker, wol aber wegen der Form der Quäſtionen und Sentenzen. Er behauptete gegen Anſelm, die Menſchen ſeien nicht ſtatt der abgefallenen Engel. „Die ſinnliche Welt ſei ein Muſter der höheren, welche Gott im Sohne geſchaffen.“ In Bezug auf die Prädeſtination traf er eine eigene Auskunft, Nur die prädeſtinirten würden ſelig, und zwar nur durch die Gnade, aber die Seligkeit würde nur durch den freien Willen gewirkt, d. h. der Wille iſ Organ der göttlichen Gnade. Er war theologiſcher und weltlicher Schriftſteller, alſo inſofern Scholaſtiker. Auch in ſeinem Inevitabile ſcheinen die Antworten alle aus Stellen zuſammengeſezt, und daſſelbe gilt vom Elucidarium.

1141 **Hugo von St. Victor** (bis 1141) behauptete, alles ſe nur recht und gut in Beziehung auf den Willen Gottes. E unterſchied voluntas beneplaciti, den göttlichen Willen, dem nicht widerſtehen kann, und von dem alles geſezt, was in ihm ſei, und voluntas signi de beneplacito, den göttlichen Willen i einem Zeichen, welcher das Gebot giebt; lezter ſei außer Got und nicht ewig. Nun ſagt er, dieſem könne widerſtanden werden; er unterſchied alſo einen wirkſamen und unwirkſamen Willen Gottes. Hugo war ſcholaſtiſch in ſeiner ganzen Richtung, beſonders in ſeinem Hauptwerke de sacramentis Christianae fidei aber er hat zugleich auch des Pſeudodionyſius Schriften commentirt, die man als die Quelle des myſtiſchen betrachtete. Er wa alſo ſeiner Geſinnung nach ein Myſtiker. In Bezug auf di Liebe zu Gott behauptete er, Es ſei ein Irrthum, wenn ma ſage, dieſe Liebe ſolle uneigennüzig ſein; zwar ſolle man Got

---

a) Er legte auch Chriſto als Menſch eine Kenntniß aller Dinge bei, welc von ſeiner göttlichen unterſchieden werden müſſe. Schl.

nicht lieben um einer Belohnung willen, aber dieſe Liebe ſei doch eigennützig, da man ihn liebe, um ihn zu beſitzen und zu genießen [a]). Das iſt das myſtiſche Prinzip. Man kann Gott nicht beſitzen, wenn nicht das ganze Leben auf Gott bezogen wird; da war es alſo nur ein Mißverſtändniß, daß Hugo Liebe und Beſitz als verſchieden ſetzte, und es wie Mittel und Zwekk darſtellte. Viele aber von dieſen Männern ſind zugleich in alle Superſtition ihrer Zeit verſunken und nicht im Stande geweſen, ſich über ſie zu erheben. Das ſieht man aus ihrer Erklärung von der Werkheiligkeit, von der Verehrung der Heiligen und von der Verdienſtlichkeit der Selbſtpeinigung, welche jezt allgemeine Begriffe wurden. Robert Pulleyn [b]) empfiehlt die lezte beſonders, und Hugo, der von ſehr ſchwacher Körperbeſchaffenheit war, ſoll mit einem ſeiner Freunde ſich verabredet haben, ſich nach dem Tode zu erſcheinen. Hugo ſei ihm erſchienen und habe erzählt, als er in das Fegefeuer gekommen, ſei faſt kein Teufel geweſen, der ihm nicht einen Schlag verſezt. Es iſt ſchwer zu begreifen, wie dies mit dem tiefen Streben nach Erkenntniß beſtehen konnte. Man ſieht daraus, wie der Geiſt der Zeit aus der Maſſe heraus auch alle einzelnen, welche höher ſtanden, feſſelte.

Gehen wir noch einmal auf Bernhard von Clairvaux zurükk: ſo iſt ſchon geſagt, daß in ſeine Antipathie gegen Abälard auch etwas von ſeinem Kloſterleben mit eingefloſſen. Vom Kloſter Clugny aus war der Ciſterzienſerorden gebildet

---

[a]) In der Dreieinigkeit unterſchied er Wiſſen (filius), Ahnen (pater), Wollen (spiritus). — Er behauptete eine justitia passiva seu potentiae und justitia necessitiva seu aequitatis. — Beim Abendmahl nahm er eine transitio panis in corpus an, aber hier wolle er die Fragen vermeiden. Schl.

[b]) Nach ihm hatte die Beſchneidung die Kraft, die Erbſünde wegzunehmen. Das Paſcha aber führte er nicht als Sacrament auf, vielmehr iſt das Manna Vorbild des Abendmahls. Eine Menge Fragen hatte er über die Auferſtehung, z. B. ob man abgeſchnittene Nägel wiederbekomme u. dgl. Schl.

worden. Der neue Stifter hielt ſtrenge auf die Regeln, in der älteren Stiftung war manches erſchlafft. Bald entſtand aber eine Eiferſucht zwiſchen den Klöſtern Clugny und Citaux, und Abälard, wie er dem Bernhard zuwider war, wurde von dem Abt Peter dem ehrwürdigen von Clugny beſchüzt. Nach dieſer Zeit treten nun eine Menge Stiftungen dieſer Art ein. Man muß hier zwei Stiftungen unterſcheiden, 1) die nach der Regel Auguſtins gebildet waren, Canonici, unverehlichte Geiſtliche, die zuſammentraten, um ein beſchauliches Leben zu führen, und 2) die nach den Regeln Benedicts eingerichteten, welche ſtrengen Vorſchriften der Enthaltſamkeit und regelmäßigen Büßung, eigentlich für Einſiedler, unterworfen waren. Der Carthäuſer-Orden wurde geſtiftet von Bruno, Erzbiſchof von Rheims *), zu Chartreuſe bei Grenoble, und die Carthauſen vermehrten ſic bald. Ihre Bewohner legten ein beſonderes Verdienſt auf di Schweigſamkeit, aber eine chriſtliche Anſtalt von vorn herein ab ſie zu baſiren, iſt etwas ungeheures, da das Wort eben da Prinzip des Chriſtenthums iſt. Da ſie nun nicht predigen durften: ſo legten ſie ſich als auf ein beſonderes Geſchäft auf di
1116 Vervielfältigung der heiligen Bücher. Nach 20 Jahren, 1116 gab es auch ſchon eine weibliche Carthauſe.

Am Ende des eilſten Jahrhunderts ſtiftete ein Edelman Robert von Arbriſſel, bis dahin Vicar des Biſchofs ve Rennes, eine Geſellſchaft von Canonici regulares. Urban I
1096 bediente ſich ſeiner 1096, um das Kreuz zu predigen; er kehrt
1100 indeß bald zurük und baute 1100 das Kloſter zu Fontevraul wo er Abt von einem Mönchs- und Nonnenkloſter wurde. No während ſeines Lebens waren 5000 Nonnen umher, und er ga ſeiner Stiftung die galante Wendung, daß die Aebtiſſinn, al ein Bild der Maria, die höchſte Inſtanz des ganzen Kloſters ſei

---

*) Er wurde aus Chartreuſe von Urban II. nach Rom gerufen, legte 10 eine neue Chartreuſe in Calabrien an und ſtarb 1101. Schl.

ſollte. — Ein Biſchof **Barthold** von **Lyon** wollte die zu ſeiner
Kirche gehörigen Canonici regulares reformiren, und bat ſich
dazu 1119 vom Papſt Calixt II. den heiligen **Norbert** aus, 1119
früher Hofkaplan Kaiſer Heinrichs V. Dieſer Mann zog aber
bald umher als Bußprediger und durch ihn ſind eine Menge
Stiftungen dieſer Art nach der Regel der Canonicorum hervorgegangen.
Der Biſchof hatte damals viel zu viel weltliche Sachen,
aus dem Predigen wurde nichts, und daher gingen von dieſen
Canonici regulares freiwillig einzelne, aber nicht viele, aus,
die ſich dem Predigen widmeten. Die Regulares machten aber
dem Norbert das Leben ſauer, und er ging in eine einſame Gegend
der Dauphiné und ſtiftete im Thal zu Prémontré 1120
den **Prämonſtratenſer-Orden**. Er wurde 1126 Erzbiſchof
von Magdeburg. Sein Zwieſpalt mit Petrus von Clugny erwarb
ihm die Freundſchaft Bernhards. Er ſtarb 1134. 1134

In Paläſtina entſtand auf dem Berge Carmel im zwölften
Jahrhundert der **Carmeliter-Orden**, geſtiftet 1150 durch den 1150
Pilger Berthold aus Calabrien. Dieſe gingen in ihrer Tradition
ſehr weit zurükk, indem ſie den Elias für den erſten Carmeliter
ausgeben. Sie ſchieden ſich ſpäterhin in die ſtrengeren Obſervanten
und in die gemäßigteren Conventualen, nachdem ſie ſchon
unter Friedrich II. Paläſtina verlaſſen hatten. Ebenſo entſtand in
Paläſtina von 1190 an der **deutſche Ritterorden** aus zwei 1190
Stiftungen, dem deutſchen Hospital der Jungfrau Maria für
Pilger zu Jeruſalem und aus dem Hospital von Acco. Die
deutſchen Ritter organiſirten ſich nach Art der Tempelherren und
theilten ſich in Cleriker, Ritter und Laien; die erſteren hatten keinen
innigeren Wunſch, als daß die Geſellſchaft doch wenigſtens
möchte aus 10 Rittern beſtehen; allein nach 20 Jahren, nach
1210, beſtand ſie ſchon aus über 2000.

Der **Franciscaner-Orden** wurde von **Franciscus** von
Aſſiſi, geb. 1181, geſtiftet. Er, früher ein lokkerer junger Mann, 1181
dann durch allerlei Geſichte in die Wüſte getrieben, ſtiftete 1210 1210

mit elf Genoſſen eine noch weit brüderlichere Geſellſchaft als al
anderen, ohne Aebte und Priore, alle bloß fratres minores genannt.
Seine Privatneigung nach ſeiner Bekehrung war der
Schmuz, ſo daß er ausſäzige überall aufſuchte, ſie küßte u. ſ. w.
Er baſirte ſeine Geſellſchaft auf die drükkendſte Armuth und der
Franciscanerorden wurde der erſte Bettelorden. Franciscu
1229 ſelbſt wurde 1229 kanoniſirt. Bald organiſirte ſich ein ähnlicher
1212 Frauenorden, von der heiligen Clara 1212 geſtiſtet, die Clariſſinnen.
Der Dominicaner-Orden wurde geſtiftet vo
Dominicus aus Caſtilien. Er ſtudirte zu Palencia (Salamanca),
1198 ward 1193 Canonicus in Osma, arbeitete an der Bekehrung
der Albigenſer, und ſtiftete, um dieſe Kezer zu bekehren
und den Biſchöfen im Predigen zu helfen, einen Orden nach der
Regel des heiligen Auguſtin, welchen Honorius III. als Ordo canonicus
1216 fratrum praedicatorum 1216 beſtätigte. Sie ſtifteten
ihr erſtes Kloſter zu Paris in der Rue St. Jacques, in demſelben
Hauſe, wo ſich in der Revolution die Partei der Jacobiner
1220 verſammelte. Dominicus unterſagte 1220 den Seinen allen Beſi
1221 von liegenden Gütern, ſtarb 1221 in Bologna und wurde 1233
1233 von Gregor IX. canoniſirt. In der Folge (1233) wurde dieſem
Orden die Inquiſition anvertraut, und einem ihrer Generale,
Raymund von Penna forti, übertrug der Papſt eine Fortſezung
der Sammlung der Dekretalen Gratians. Der Orden
1278 hatte damals (1278) 417 Klöſter, auch in Griechenland und ſogar
in Abyſſinien, 50 Jahre nach der Stiftung des Ordens.

Im erſten Viertel des 13ten Jahrhunderts entzogen ſich ſieben
reiche Kaufleute in Florenz, die zu einer marianiſchen Brüderſchaft
gehörten, verheirathete Männer, die nicht Mönche werden
konnten, aber alle aſcetiſchen Uebungen machten, der Welt,
entſchlugen ſich ihres Vermögens und nannten ſich Diener der
1233 Jungfrau Maria. Aus ihnen entſtand der Servitenorden.
Er wurde nachher unterdrükkt, da er weder zur Regel des Auguſtin
noch zu der des Benedict gehörte; er wurde aber nachher

wieder ſehr blühend, 1255 beſtätigt, und 10 Jahre darauf zählte 1255
er ſchon vier Provinzen; aus ihm kam Sarpi. — Zwei andere
Einſiedler hatten auch Geſichte, wußten aber nicht, was ſie da-
mit machen ſollten, ſie fühlten nur, daß ſie zu etwas größerem
berufen waren. In einem Geſicht hieß es, der Papſt würde ih-
nen nähere Auskunft geben; ſie gingen deshalb nach Rom, und
dieſer befahl ihnen einen Orden zu ſtiften zur Loskaufung der
Gefangenen auf den Kreuzzügen. So entſtand der Trinitarier- 1198
Orden pro redemptione captivorum.

Außerdem entſtanden noch andere Geſellſchaften ohne eine ſolche beſtimmte Regel und Enthaltungen, die Beguinen, Frauen, die ſich zu einem freien gemeinſchaftlichen Leben vereinigten und es den Werken der Wohlthätigkeit widmeten, und die Begharden, ähnliche männliche Vereine. Sie gingen urſprünglich von einem reinen Geſichtspunkte aus, allein bald verfolgt von den Orden ſchloſſen ſie ſich an die Franciscaner an und verloren ſo ihre Selbſtändigkeit. Eine ordentliche Epidemie waren aber in dieſer Zeit die Flagellanten, wo bloß Männer in großer Anzahl durch die Städte halb entblößt zogen, ſich ſelbſt geißelnd. Die Regierungen traten endlich dazwiſchen und zogen Cordons gegen dieſe Seuche.

Bei den eigentlich religiöſen Sekten dieſer Zeit iſt es ſchwer zu einer ordentlichen Vorſtellung zu gelangen, da wir ſie nur aus den Berichten ihrer Gegner kennen. Sie hießen Bulgaren, Catharer, Albigenſer u. ſ. w. und wohnten in den Gebirgen des ſüdlichen Europas, den Alpenländern von Piemont, der Provence, Savoyen. Zwar haben wir Nachrichten von ihnen durch ſolche, die früher dieſer Sekte angehörten und hernach zur katholiſchen Kirche übertraten; von ſolchen ſollten wir eine reinere Darſtellung erwarten, aber auch ihre Unbefangenheit ſcheint mit der Bekehrung verloren gegangen zu ſein. Soviel iſt aber wol gewiß, daß die meiſten unter ihnen mit den Bogomilen, welche in der Bulgarei entſtanden waren, zuſammenhingen. Unter dieſen Bogomilen hatte es gnoſtiſirende Fabeln gegeben, von denen die Sekten in den Alpen weniger hatten, aber wol machten ſie den Unterſchied des Marcion zwiſchen dem Gott des alten Teſtamentes und dem Gott des neuen Teſtaments. Die Gegner legten ihnen das ſo aus, als ſchrieben ſie die Schöpfung der Materie dem Teufel zu, und warfen ihnen daher den Manichäismus vor; andere behaupteten dieſes nur von einem Theil von ihnen, den Albanenſern. Nun hatten das Prieſterthum und die äußerlichen Werke eine große Analogie mit dem Phariſäismus, und ihre Polemik dagegen konnte wol als Polemik gegen das Judaiſiren im Chriſtenthume ausgelegt werden. Ihr Hauptvergehen war aber die Behauptung, daß die römiſche Kirche nicht die wahre und apoſtoliſche ſei wegen ihrer Verderbtheit, auch ſei ſie keine urſprüngliche, ſondern ſchreibe ſich erſt ſeit Conſtantin und Sylveſter her. Ja einige behaupteten ſogar, Petrus ſei nie in Rom geweſen; ein Beweis von einer ſchon ziemlich ſcharfen Kritik. Nun waren ſie ganz vorzüglich gegen alle Werke der Genugthuung und behaupteten, es gehörte zur Sündenvergebung nur ein aufrichtiges Bekenntniß und die Abſolution eines, der wahrhaft zur Kirche gehöre und keine Todſünde auf ſich habe. Das mögen manche auch ſo ausgelegt haben, Es ſei beſſer, die Abſolution zu empfangen von einem frommen Laien als von einem gottloſen Prieſter. Als äußerliches Zeichen galt bloß die Handauflegung; das mögen einige wieder ſo ausgelegt haben, als verwürfen ſie die Taufe, was aber nicht conſtirt, und welche ſie eben ſo wenig verwarfen als das Abendmahl, wo ſie nur eine Verwandlung läugneten. Wenn nach ihren Gegnern bei großer Differenz in der Lehre eine äußerliche Gemeinſchaft unter ihnen beſtand: ſo wäre das ein großes Zeugniß von der Freiheit des Geiſtes bei ihnen; aber es läßt ſich ſchwer dahinter kommen. Ihre Namen ſind bald nach den Anführern gewählt, bald Provinzennamen, und es iſt noch nicht gelungen, dieſen kritiſchen Augiasſtall zu leeren.

Der Abſtammung nach kann man von dieſen Sektennamen die Waldenſer unterſcheiden, geſtiftet vom lyoner Kaufmann Petrus Waldus. Daß ſie einen anderen Gang in der Ausbildung nahmen, iſt klar, und dennoch werden ſie mit den andern verwechſelt. Waldus hatte ein ſehr religiöſes Intereſſe, wollte aber auch verſtehen, was er hörte und ließ ſich daher von einem paar Geiſtlichen die Evangelien und dann die Epiſteln auslegen und ſich die Perikopen in die Landesſprache überſezen; ſo bekam er allmählich eine große Schriftkenntniß. Er entſagte nun ſeinem Vermögen und zog predigend umher. Bald hatte er auch Anhänger und Nachfolger; er aber und ſeine Anhänger waren ſo weit entfernt, eine Sekte ſtiften zu wollen, daß er den Papſt um Erlaubniß dazu bat, einen Orden zu ſtiften. Dieſer ſah aber ein, daß ſie, weil ſie die Bibel zum Grunde legten, nicht in ſeinen Kram taugten und verbot ihnen das Predigen; ſie ſezten es aber dennoch fort. Die Waldenſer ſind gewiß als Vorläufer der Reformation anzuſehen, indem ſie den Saz ausſprachen, Es laſſe ſich nichts als kirchliche Lehre aufſtellen, was nicht durch die Schrift ſich beweiſen laſſe; alle Traditionen in Gebräuchen und Buchſtaben ſeien ein Phariſäismus. Dabei hielten ſie am ſchlichten Verſtändniß der Schrift, verwarfen jedes myſtiſche Verſtehen derſelben und ſelbſt die Ceremonien, was in damaliger Zeit allerdings ſehr zu bewundern iſt. Sie hatten unter ſich eine ordentliche Organiſation und nahmen drei Stufen oder Kirchenämter an, die ſie in der Schrift zu finden meinten, Diaconi, Presbyteri und Epiſcopi, obwol dieſer Unterſchied mehr bei ihnen galt als beſtand. Es gab bei ihnen keinen anderen Unterſchied als zwiſchen Lehrern und Laien; die Weihe achteten ſie nicht. Alle Lehrer ſollten aber von ihrer Händearbeit leben und ſich der Ehe enthalten, nicht weil ſie einen Werth auf das Cölibat legten, ſondern deshalb, weil die Lehrer in der Verfolgung keinen feſten Wohnſiz haben konnten; dieſen Grundſaz ließen ſie jedoch nachher fahren. Sie nahmen auch keine Feſttage an, als die von der erſten Klaſſe, und ihre Idee war nur die, zu der erſten apoſtoliſchen Kirche zurükkzukehren. Hier iſt alſo kein Anklang von Gnoſticismus, auch ſind ſie darin rein, daß ſie ſich nicht von der katholiſchen Kirche trennten, ſondern dieſe ſie ausſchied, wie auch bei der Reformation. Auch das Fegfeuer gehörte zu dem, was ſie conſtant läugneten. Darin gingen ſie aber nicht ſo weit als die Catharer, die behaupteten, es gäbe kein künftiges Gericht und Hölle, ſondern beides ſei ſchon in dieſem Leben. Die Waldenſer verwarfen Bilder und Kreuze und drangen vorzüglich auf die innere Geburt Chriſti und den neuen Menſchen. Sie behaupteten auch, es gäbe keine Verwandlung im Abendmahl, ſondern nur einen geiſtigen Leib Chriſti. Darin hatten ſie auch manchen Vorläufer gehabt; ſo hatte im zwölften Jahrhundert noch die Geiſtlichkeit am Rhein die Lehre von der Transſubſtantiation verworfen.

Gegen dieſe Kezer richtete ſich nun der Orden der Dominicaner, aber er blieb nicht bloß bei Bekehrungsverſuchen ſtehen.
1179 Das Concilium Lateranenſe 1179 unter Alexander III. verordnete
die Kezer zu brandmarken; aller Umgang mit den Catharern
auch ihr Begräbniß wurde verboten. Innocenz III.
1198 ſchikkte 1198 die Legaten Rainerius und Guido gegen ſie
und befahl den Fürſten und Biſchöfen bei Androhung von Bann
und Interdict, ihnen Folge zu leiſten; der Anfang der Inquiſition!
Daraus entſtand dann bis in die Mitte des dreizehnten
Jahrhunderts ein großes Blutbad und eine Häufung von unerhörten
Grauſamkeiten und Ungerechtigkeiten. Es nahm ſich der
Graf Raymund VI. von Toulouſe der Albigenſer an, weil
ſie fleißige und tüchtige Unterthanen waren, und dieſer war ein
zu mächtiger Vaſall, als daß der König von Frankreich es nicht
mit Freuden ergriffen hätte, unter einem religiöſen Vorwande den
Grafen zu ſtürzen. Peter von Caſtelnau, mit der Hauptinquiſition
1208 beauftragt, wurde (1208) ermordet, und der Papſt ließ
nun gegen den Grafen von Toulouſe ſelbſt, welchem man die

Thal Schuld gab, das Kreuz predigen, und als die Leute dagegen ein Bedenken trugen, erklärte er, daß die toulouſiſchen Kezer ärger wären als die Saracenen. Zuerſt unternahm der Graf *Simon von Montfort* den Kreuzzug gegen die Albigenſer und den Grafen von Toulouſe (1209—1218), und *Ludwig* VIII. ſezte ihn bis 1224 fort. Im Jahre 1229, nach dem Frie- 1229
den zwiſchen *Ludwig* IX. und *Raymond* *), verordnete eine Kirchenverſammlung zu Toulouſe, daß in jedem Kirchſpiel einige Laien ſollten zu Kezerforſchern beſtellt werden; jedes Haus, welches einen Kezer aufnehme, ſollte eingeriſſen werden. *Gregor* IX. richtete 1233 die *Inquiſition* vollſtändig ein und 1233
übergab ſie den Dominikanern; ſie ſollte aber erſt ganz geiſtlich ſein unter der Form des Beichtſtuhls, auf deſſen Ausſpruch nun das weltliche Gericht verfahren mußte, und die Obrigkeit ſollte unter Androhung des Bannes die Befehle ſeiner Legaten vollziehen. Sie etablirte ſich vornämlich zu Toulouſe und Carcaſſonne, und zu Toulouſe geſchah die erſte Kezerverbrennung. Dieſe neue Anmaßung des Papſtes ſuchte dieſer ſelbſt ſo viel als möglich zu verbreiten, und wirklich wurde die Inquiſition nach 15 Jahren auch in Spanien eingeführt. Die *Venetianer*, die auch darum angegangen wurden, leiſteten einen ſehr hartnäckigen Widerſtand; ſie errichteten lieber (1249) eine weltliche Inquiſition unter ſich, wodurch ſie ſich alle päpſtliche Einmiſchung verbaten. Später (1289) mußten ſie ſich dazu bequemen, doch konnte die Inquiſition hier nicht viel ausrichten, da der Doge ſich die lezte Inſtanz vorbehielt. In Deutſchland machte ſich als Inquiſitor (1214—1233) berüchtigt *Conrad von Marburg* und machte ſie oft zum Werkzeuge einzelner; er wurde umgebracht.

Daß der Papſt gegen die Albigenſer das Kreuz predigen ließ, war ein gutes Zwiſchenſpiel zu den *Kreuzzügen*. Man muß

---

*) Der Graf von Toulouſe mußte den Frieden durch Abtretungen erkaufen und die Gefangennehmung der Kezer bezahlen. Schl.

erſtaunten, wie viele Menſchen durch die Klöſter der Arbeit
zogen worden, und wie viel ſucceſſive durch die Kreuzzüge
Vaterland verließen, entweder auf einige Zeit oder für im
Wir müſſen hier wieder an den h. Bernhard anknüpfen.
1146 die Lateiner im Orient in Noth waren, beredete er 1146
1147 1147 den König Ludwig VII. von Frankreich und Kaiſer
rad III. das Kreuz zu nehmen; nach einer vergeblichen Be
rung von Damascus aber kehrten dieſe nach drei Jahren zu
Jezt bekam der Name eine andere Bedeutung, man ver
darunter nicht mehr eine Wiedereroberung des heiligen Gr
ſondern einen Zug gegen die ungläubigen; ſo geſchah ein
zug franzöſiſcher Ritter gegen die Araber in Portugal un
anderer gegen die Obotriten in Mecklenburg und Pomme
In Paläſtina ging es indeß immer ſchlechter. Als nun S
1189 din gar Jeruſalem erobert hatte, nahmen 1189 Philipp
1190 guſt und Richard Löwenherz 1190 das Kreuz. Ri
wurde aber vom Herzog von Oeſterreich gefangen genommen
ihn bei ſeiner Gefangenſchaft zu ſchüzen wäre wol des P
heiligſte Pflicht geweſen; die Kreuzzüge wurden ja unterno
unter der Garantie, daß in Europa der Friede nicht ſollte
werden. Kaiſer Friedrich I. nahm in ſeinen alten Tagen
noch aus reinem Eifer das Kreuz, allein ſein Heer wurde
tentheils aufgerieben, und er ſelbſt ſtarb auf ſeinem Zuge in
nebſt ſeinem Sohne.

1202 Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts unternahm
Venetianer einen Kreuzzug. Papſt Innocenz III.
aber, daß ſie keine reine Abſichten dabei hatten, und verb
her, ein von Chriſten beſeztes Land zu erobern. Es wand
nämlich an dieſe Kreuzfahrer der Sohn eines abgeſezten b
niſchen Kaiſers und verſprach, daß, wenn ſie ihn zum
von Conſtantinopel verhülfen, er zur römiſchen Kirche zur

---

a) Otto von Bamberg bekehrte die Pommern 1124 auf die gew
ſchnelle Weiſe. Schl.

ren wollte. Man ſollte denken, dies würde den Papſt gereizt haben, aber er verbot den Venetianern, ſich in die griechiſchen Angelegenheiten zu miſchen, um ſie nicht zu mächtig werden zu laſſen. Sie aber kehrten ſich nicht daran, eroberten Conſtantinopel erſt für Alexius, dann noch einmal für ſich, und ſo entſtand das lateiniſche Kaiſerthum unter Balduin, ein lateiniſcher Patriarch und lateiniſche Hofgeiſtlichkeit zu Conſtantinopel. Das Beſtehen dieſes Reichs war aber ſehr dürftig und an eine gänzliche Unterwerfung der griechiſchen Kirche war nicht zu denken, obgleich der Papſt wollte, daß alle Kirchen mit lateiniſchen Clerikern ſollten beſetzt werden.

Zur Zeit Saladins ließ der Papſt zur Unterſtützung der
Kreuzfahrer und zur Wiedereroberung des heiligen Landes einen
allgemeinen Zehnten ausſchreiben, den auch die Geiſtlichen bezahlen
ſollten; in Frankreich erhob zwar der Klerus darüber ein
großes Geſchrei, was aber nichts half. Nach dem vierten Kreuzzuge
unternahm auch (1212) eine Schaar von Knaben einen ſolchen; 1212
der Papſt wollte durch ihr Beiſpiel die Fürſten beſchämen.
Ein ungariſcher Kreuzzug wurde vom Könige Andreas 1216 1216
unternommen. Friedrich II. hatte um dieſe Zeit auch ſchon
das Kreuz genommen (1215), doch ließ er es dabei bewenden. 1215
Die Drohung mit dem Banne und Interdicte bewog ihn endlich
1227 zu Schiffe zu gehen, da er aber krank wurde und zurükkehrte, 1227
excommunicirte ihn der Papſt, und als Friedrich ſich nicht
irre machen ließ und dennoch wieder abreiſte, verbot er den Unterthanen
ihm Steuern zu geben und den Chriſten in Paläſtina,
mit ihm in Gemeinſchaft zu treten. Die deutſchen Ritter und
einige italieniſche Städte kehrten ſich nicht daran, und ſo konnte
Friedrich doch fortwirken; um keine Unruhen im Heere zu erregen,
kommandirte er im Namen Gottes und der ganzen Chriſtenheit.
Er ſchloß einen zehnjährigen Waffenſtillſtand *) mit den

---

*) Von dem jedoch wegen der für die Saracenen ſtipulirten Religionsfreiheit der Patriarch nichts wiſſen wollte und den Kaiſer verläumdete. Schl.

Muhamedanern, welche ihm Jeruſalem wiedergaben, erhielt Ru
für die Chriſten und ſetzte ſich in Jeruſalem als gebannter ſelb
die Krone auf. Der Papſt ſah es ungern, konnte es aber nic
ungeſchehen machen, hob bei Friedrichs Rückkehr Bann und I
terdict auf und wartete auf den Ablauf dieſes Stillſtandes, u
einen allgemeinen Kreuzzug zu veranſtalten; daraus wurde ab
nichts. Horden aus dem höheren Aſien, die Chowaresmier, er
berten Paläſtina wieder, da entſchloß ſich **Ludwig** IX. von Fran
reich zu einem Kreuzzuge, zog nach Aegypten, in deſſen Beſ
jezt Jeruſalem wieder gekommen war, und eroberte Damiette, wurd
aber daſelbſt gefangen genommen und mußte ſich theuer loskau
ſen. Bei ſeinem zweiten Kreuzzuge nach Tunis wollte er vo
Papſte das Verſprechen haben, daß kein Biſchof mehr einen frän
kiſchen König excommuniciren ſollte, was ihm der Papſt abe
als dem biſchöflichen Anſehen nachtheilig, abſchlug. Er ſtarb au
1270 dem Zuge 1270. Bald (1291) ging auch die lezte chriſtlich
Feſtung im Orient, **Ptolemais**, verloren und ſomit hörten di
Kreuzzüge auf.

Daß die Kreuzzüge zur Schwächung der europäiſchen Staa
ten und ungeachtet des allgemeinen Friedens zu inneren Spal
tungen viel beitrugen, und auch die päpſtliche Autorität über di
occidentaliſchen Reiche noch zu erweitern, liegt in der Natur de
Sache ſelbſt. Richard Löwenherz und Friedrich II. gaben Bei
ſpiele dazu; es iſt alſo ſehr natürlich, daß wir in dieſer Zeit wer
den die päpſtliche Macht ſehr vergrößert finden. Ueberall waren
die hohenſtaufiſchen Kaiſer und die Könige von Frankreich und
England noch diejenigen, welche, wenn es zu arg wurde, am
ſtärkſten gegen den Papſt auftraten. Noch zu Lebzeiten **Frie
drichs** I. wollte der Papſt in Bezug auf die ſtreitigen Biſchofs
wahlen große Einſchränkungen machen. Der Kaiſer benahm ſic
ſehr gemäßigt und erklärte immer, er werde die Sache rechtmä
ßig unterſuchen laſſen, und da die Biſchöfe auf die Seite des
Kaiſers traten, unterblieb es. **Urban** III. ſuspendirte Biſchöfe,

welche bei der Heirath des Prinzen Heinrich mit der ſicilianiſchen Conſtantia zugegen geweſen. Clemens III. kurz vor Friedrichs Tode war ein geborner Römer und ſchloß einen Vertrag 1188
mit den Römern, wodurch der erſte Grund zur päpſtlichen Oberherrſchaft über Rom gelegt wurde. Die Römer gaben ihm den Senat, die Münze und die Schlüſſel der Stadt, wogegen er eine Citadelle ſchleifen ließ; von den Rechten des Kaiſers war dabei nicht die Rede. In Sicilien belehnte Clemens den Tancred, einen unehlichen Nachkommen der normanniſchen Fürſten, ungeachtet dieſer der rechtmäßigen Erbinn Conſtantia, Gemahlinn Heinrichs VI., welche auch noch lebte, geſchworen hatte. Heinrich VI. ging aber nach Italien, Tancred ſtarb, und der Kaiſer ließ ſich zum Könige von Sicilien krönen, ohne nach dem Papſt zu fragen; eine glükliche Reaction; Cöleſtin III. muſte es beſtätigen, nachdem er ihn vorher zum Kaiſer gekrönt hatte. Innocenz III. wurde nach Heinrichs Tode (1198) römiſcher Biſchof 1198
und nahm die Gelegenheit wahr, da Friedrich II. noch ein Kind war, daß er den kaiſerlichen Befehlshaber in Rom ſich ſelbſt huldigen ließ, und auch den Adel und die Mark Ancona dazu zog. Er legte alſo den Grund zum Kirchenſtaate, offenbar war alles geraubt, da es Reichslehne waren; freilich waren keine rechtmäßigen Herren da. Die kluge Conſtantia, welche bald darauf ſtarb, ernannte den Papſt ſelbſt zum Vormund ihres Sohnes Friedrich. In den Streitigkeiten des Papſtes mit den italieniſchen Großen, welche ihm den Eid nicht leiſten wollten, kam auch ein Teſtament Heinrichs VI. zum Vorſchein, worin er, um ſeinem Sohne die deutſche und ſicilianiſche Krone zu verſchaffen, dem Papſte viel einräumte; das Teſtament ſcheint aber erdichtet zu ſein. Bei der ſtreitigen Wahl in Deutſchland und dem Streit zwiſchen Philipp von Schwaben und Otto von Braunſchweig ſpielte Innocenz eine ſchlaue Rolle. Beide wandten ſich an den Papſt, dieſer demüthig jener mit Würde. Innocenz ſezte zuerſt ein weitläuftiges Gutachten auf und forderte die Fürſten zu ei-

ner neuen Wahl auf, und als das nicht geſchah, behauptete er,
in ſeinem Rechte den Kaiſer zu krönen, läge auch das die Kai-
ſerwahl zu prüfen; er beſtätigte Otto IV. und that Philipp in
1205 den Bann. Philipp ließ ſich nicht ſtören, ſondern ſich 1205
vom Erzbiſchof von Cöln zu Aachen krönen; von dem Bann
1207 wurde er 1207 durch Unterhandlungen losgeſprochen, aber nach-
1208 her 1208 ermordet. Otto IV. blieb in ſeiner Demuth und ſchrieb
ſich deutſcher König von Gottes und des Papſtes Gnaden, ge-
ſtattete die Appellation nach Rom, entſagte den Einkünften erle-
digter Bisthümer und verſprach freie Wahl der Biſchöfe. Er
wurde in Rom gekrönt, fing aber gleich darauf an, ſeine alten
Gerechtſame in Rom wahrzunehmen und die von Innocenz uſur-
pirten Lehne, Ancona, Spoleto u. A. zu vergeben. Innocenz
1210 hatte ihn 1209 gekrönt, 1210 excommunicirte er ihn. Der Papſt
1215 übertrug jetzt ſeine Gunſt auf Friedrich II., der 1215 in Aa-
chen gekrönt und vom Papſt auf die ottoniſchen Bedingungen
beſtätigt wurde. Dabei verſprach er Sicilien vom deutſchen Reiche
abzuſondern und einen Kreuzzug. Innocenz citirte aber nachmals
Friedrich und Otto zum Schein vor ſich, um ihre Anſprüche zu
unterſuchen, und erklärte ſich für jenen.

In England hatte Innocenz auch bedeutende Händel. Der König Johann war ſehr ſchwach, aber ungemein heftig. Es war in Rom eine ſtreitige Wahl eines Erzbiſchofs von Canterbury geweſen, wo man heimlich einen Biſchof wählen wollte, der König aber trat dazwiſchen und wählte einen andern. Innocenz wollte beide Biſchöfe nicht anerkennen, ſondern ernannte einen dritten, einen Kardinal. Johann wurde aufgebracht und ſchrieb gegen den Papſt mit großer Heftigkeit. Innocenz drohte dagegen mit dem Interdict und ließ es auch wirklich bekannt machen, und das ganze Land mußte den Gottesdienſt entbehren. Johann blieb lange Zeit ſtandhaft, erklärte den Papſt für abgeſetzt und drohte alle Kleriker nach Rom zu ſchiffen, und dann möchten ſie machen, was ſie wollten. Der Papſt excommunicirte ihn nun perſönlich, entſezte ihn, und trug dem franzöſiſchen Könige Philipp Auguſt, dem alten Feinde deſſelben, die Vollziehung auf. Der Papſt, dem am Kriege nichts gelegen war, ſchrieb jezt milde an Johann, und da dieſer ſich ihm in die Arme warf, machte er ihn ſchrittweiſe von allem los; das lezte war, daß Johann England und Irland vom Papſte zu Lehen empfing und außer allen Abgaben einen Lehnskanon ausſtellte.

Honorius III., Zeitgenoſſe Friedrichs II. und in viele Verwikklungen mit ihm verflochten, verbot, daß auf den Univerſitäten das bürgerliche Recht ſollte gelehrt werden, ſondern nur das kanoniſche Recht, weil dabei die falſchen Decretalen konnten eingeſchwärzt werden; auf jenes hatten ſich immer die Könige berufen, namentlich Friedrich II. Das Verbot war aber zu unſinnig, als daß es hätte beſtehen können; man las unter dem Namen des kanoniſchen Rechts das bürgerliche mit. Gregor IX., der Friedrichs Königreich eroberte, während dieſer im Oriente die Sache der Kirche verfocht, und der die Inquiſition einrichtete, verbot den Ariſtoteles zu leſen; auch das ging nicht durch. Ariſtoteles hatte in dieſer Zeit ſehr verſchiedene Schikkſale, bald wurden einzelne Bücher verordnet, bald er ganz verboten, bald war er nahe daran kanoniſirt zu werden *). Gregor that Friedrich, obgleich dieſer ihn 1235 gegen die unruhigen Römer beſchüzt 1235
hatte, 1239 wieder in den Bann und ſuchte ihn als Kezer 1239
erſcheinen zu laſſen. Die deutſchen und franzöſiſchen Stände erklärten ſich aber gegen die Abſezung des Kaiſers und beriefen ſich auf eine allgemeine Synode. Der Kaiſer proteſtirte jedoch gegen eine ſolche in Rom, und da der Papſt ihn verkezerte, ließ er ſich examiniren und ſandte ſein Zeugniß auf das Concilium zu Lyon
(1245), wo er aber dennoch excommunicirt und abgeſezt wurde. 1245
Innocenz IV. (ſeit 1243) ſezte das ganze deutſche Reich in 1243

---

a) Ariſtoteles ſollte 1209 auf dem Concil zu Paris verbrannt werden; Friedrich II. ließ ſeine Werke 1224 überſezen und verbreitete ſie in Italien. Schl.

Verwirrung durch dieſe Abſezung Friedrichs; **Heinrich Rasp**
in Thüringen und nachher **Wilhelm von Holland** wurden
1250 an ſeiner Stelle gewählt. Der Kaiſer Friedrich ſtarb 1250 und
Conrad IV. folgte ihm, ſchlug den Papſt und eroberte ſein
Königreich Sicilien wieder.

Alexander IV. hat auch großes Unheil im literariſchen Fache ausgeübt, indem er der **Univerſität Paris** Unrecht gab in ihrer Oppoſition gegen die Bettelmönche, die hier einen Lehrſtuhl errichten wollten *). **Innocenz IV.** hatte auf Bitten der Univerſität die Bettelorden eingeſchränkt, und einer der pariſer Lehrer, **Wilhelm von St. Amour**, ſchrieb eine Geſchichte der Bettelmönche, de periculis ultimorum temporum, und deckte darin auf, welch eine unnütze Laſt dieſe für die Geſellſchaft ſeien;
1251 aber Alexander IV. hob 1251 dieſe Einſchränkung wieder auf und verdammte öffentlich das Buch, zugleich aber auch unter der Hand das Evangelium aeternum. In dieſem Buche wurde nämlich auf die beiden Bettelorden ein übermäßiger Werth gelegt; man theilte darin die ganze Geſchichte in drei Perioden, die des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes; die lezte ſollte durch dieſe beiden Orden kommen und mit ihr eine höhere Erkenntniß als durch die Periode des Sohnes; es ſei eine unvollkommen

---

*) Die Bettelmönche legten ſich mehr, als es andere Mönche bisher gethan hatten, auf theologiſche Wiſſenſchaften. Die **Ciſtercienſer** hatten zwar Veranlaſſung dazu, wurden aber durch ihre Strenge auf einer andern Seite davon zurükgehalten. Die **Dominicaner** und **Franciscaner** fingen an ſich fleißig den Wiſſenſchaften zu widmen, und gegen die Mitte des 13ten Jahrh. hatten ſie Lehrſtühle zu Paris. Dies gab aber Veranlaſſung zu großem Streit. Anfangs hatten ſie freilich die Lehrſtühle auf rechtem Wege erlangt; **Alexander von Hales** z. B. in Paris hatte den ordentlichen akademiſchen Curſus durchgemacht. Später aber ſahen die Franciscaner und Dominicaner dies als ein Eigenthum des Ordens an, ſo daß dieſer die akademiſche Würde ertheilen konnte, wem er wollte. Die Univerſität widerſezte ſich dem ſehr und die Doctoren zerſtreuten ſich ſogar eine Zeitlang. Es kam ſo weit, daß die ganze Univerſität Paris ſollte excommunicirt werden.

Entwikklung und Theilung des abſolut vollkommenen in Chriſto in der vorigen Periode. Wilhelm hatte nun in ſeinem Buche dargeſtellt, daß in dieſen beiden Bettelorden nicht das gute zur Entwikklung kommen ſollte, ſondern daß in ihnen die Keime des Verderbens lägen. Alexander IV. hob auch die Excommunication auf, unter der die Beiſchläferinnen der Geiſtlichen geſtanden hatten; ein förmlicher Triumph des Concubinats über die Ehe, der von der Seite des Oberhauptes der Kirche ausging.

Innocenz IV. hatte vor ſeinem Tode die Freude ſagen zu können, ſeine größten geiſtlichen und weltlichen Feinde ſeien geſtorben, das waren Conrad IV. und ein engliſcher Biſchof Robert Groſthead, Biſchof von Lincoln ſeit 1235, der ſich 1235 mit aller Macht den Ausſchweiſungen der Geiſtlichen und den päpſtlichen Anmaßungen widerſezte, alſo erklärter Feind Innocenzs IV. war, welcher durch ſeine Gelderpreſſungen bekannt iſt. Es war nämlich eine Zeit, wo die Päpſte auf jede Weiſe ſich zu bereichern ſuchten. Die Kreuzzüge koſteten dem Papſt einen großen Theil ſeiner Einkünfte, und bei ſeinen weltlichen Händeln brauchte er Geld zu Beſtechungen. Daher war es ein guter Fund für Innocenz, zu ſagen, Es ſei ſo gut, als wenn man nach Paläſtina reiſe, wenn man nur die Koſten der Reiſe an den heiligen Petrus ſchenke. Die engliſchen Könige mußten ſich aber noch beſonders gefällig gegen den Papſt zeigen, weil ſie die ihnen von den Baronen abgelokkte und von dem Papſt für ungültig erklärte Magna charta nicht beobachten wollten, und daher bei allen Ueberſchreitungen die päpſtliche Unterſtüzung brauchten. Groſthead widerſezte ſich zuerſt, weil der Papſt von ihm verlangte, einen ſechsjährigen Knaben zum erſten Canonicus von Lincoln zu machen. Der Biſchof erklärte, Er ſei gehorſam gegen die apoſtoliſchen Befehle, dieſer aber ſei keiner, weil kein Apoſtel befehlen könne, einem die Seelſorge anzuvertrauen, der ſelbſt nicht für ſich ſorgen könne. Papſt und Kardinäle beſchloſſen, kein Aufſehen davon zu machen, und der Biſchof beharrte in

ſeiner Oppoſition bis an ſeinen Tod und ſtarb, als er eben
einer Schilderung des päpſtlichen Verderbens begriffen war,
ein beſſerer Triumph als der des Innocenz.

Das Ausſterben der muthigſten Kämpfer gegen den Pa
des hohenſtaufiſchen Hauſes, und das Aufhören der Kreuzzüge,
ben uns wol einen ſchicklichen Punkt, hier inne zu halten
die Reſultate entgegengeſezter Art zu beobachten. Die Kreuzz
waren auf der einen Seite eine Beförderung des Aberglaube
ſchon in ihrer urſprünglichen Form, indem ſie den Menſc
Sündenvergebung gewährten, weil ſie ſelbſt mit zu den a
der Berufsthätigkeit liegenden Handlungen gehörten, was nac
auf ähnliche Unternehmungen übertragen wurde, wie Bekehr
der benachbarten Heiden durch Gewalt, ſogar gegen chriſtl
Fürſten, weil ſie ärger ſeien als Saracenen; als ob die Kr
züge zur Vertilgung der Saracenen als eines ſchädlichen Be
entſtanden wären, ſo daß der Begriff der Kreuzzüge ganz ve
ren ging. Es kam alſo darauf hinaus, daß der blinde Ge
ſam gegen das geiſtliche Oberhaupt das beſte Mittel zur S
denvergebung ſei; auf die Geſinnung des handelnden kam hie
gar nichts mehr an. Das war der ſicherſte Vortheil, den
Papſt aus den Kreuzzügen zog. Auch der Ablaßkram n
eine andere Geſtalt an. Der Kreuzzugsablaß war eigentlich
Wallfahrtsablaß zum heiligen Grabe; daraus folgte auch al
was verdienſtliches das Wallfahren zu den Gräbern der Ap
und Märtyrer, beſonders zu denen des h. Petrus und P
lus, zum Grabe des h. Jacobus zu Compoſtella.
Ablaßweſen bekamen dann beſonders die Bettelorden; ſo
Portiuncula-Ablaß des Franciscaner-Ordens, aber nur an e
Tage im Jahre. Die Dominicaner wurden dagegen mit
Roſenkranze ordentlich belehnt, ſie haben ihn aber nich
funden, auch nicht einmal ſeine beſtehende Form (150 Ave
mit 10 eingelegten Vaterunſern) gegeben, ſondern er iſt
und nach und nach aufgekommen. Bonifaz VIII. ſezte d

Weſen 1300 die Krone auf durch die Einführung des Jubeljahres, das bald kleinere Perioden erleiden mußte; noch jezt wird es alle Vierteljahrhunderte gefeiert. Ebenſo waren die Kreuzzüge eine reiche Quelle von Reliquien, die aus dem Oriente gebracht wurden. Auch wollte man gern Reliquien von Chriſto haben; dazu bedurfte es aber des Scharfſinns, etwas, was bei ſeinen Lebzeiten verloren gegangen, aufzufinden, wie Milchzähne, abgeſchnittene Nägel und Haare und ſelbſt Blut Chriſti. Dieſe Reliquienverehrung fand aber auch noch bedeutenden Widerſtand. Ein Biſchof, Guibert von Nogent (geb. 1053, ſt. 1124), ſagte, Die Ausgrabung der Heiligen ſei widernatürlich; es ſei eine Scheu, die Todten in ihrer Ruhe zu ſtören, das Wunderthum reiche nicht zum Beweiſe der Wahrheit hin; obwol er dabei zugab, daß das Unweſen aus Liebe geſchehe, die nur irre geleitet ſei. Das that er in einem Buche de pignoribus Sanctorum. In der Schrift de corpore Domini bipartito ſagt er, Man brauche nicht einzelne Theile Chriſti (Milchzähne, Nabelſchnur), weil Chriſtus ſich uns ganz im Abendmahl hinterlaſſen habe. Maria habe in Jeſu Kindheit nichts von ihm geſammelt; auch ſei ſie nicht ſo ſtolz geweſen, daß ſie etwas von ſich ſelbſt auf die Nachwelt habe bringen wollen. Er behauptete darin auch, die Kirche wage nicht, die Himmelfahrt der Maria, welche ſchon ziemlich allgemein angenommen wurde, zu glauben. Hingegen als Bernhard ſich dem Feſte der unbeflekkten Empfängniß widerſezte, forderte er ſchon mit der Kirche das Feſt assumtionis Mariae. 1300

Entgegengeſezte Wirkungen der Kreuzzüge waren aber, daß in Europa eine Kenntniß von einem Lande entſtand, das die Menſchen über ihren gewöhnlichen Geſichtskreis hinausſehen ließ, ferner die Kenntniß der arabiſchen Sprache, die Verbreitung mehrerer griechiſchen Bücher nach Europa; ſo wurde erſt Chryſoſtomus in der Mitte des 12ten Jahrhunderts im Abendlande bekannt, und half die Exegeſe befreien von den Banden der kirchlichen Gloſſe. Friedrich II. wurde es beſonders als Verbrechen beigelegt, daß er arabiſche gelehrte um ſich hatte und eine ſaraceniſche Colonie in Italien zu Nocera angelegt hatte; auch ein Grund zu der Beſchuldigung der Impietät gegen ihn. Durch die Araber bekam man auch mehr Kenntniß und Ueberſetzungen vom Ariſtoteles, welche wieder in das lateiniſche übertragen wurden, und die auf die Ausbildung der Theologie ihrer Form nach einen bedeutenden Einfluß hatten.

Ehe wir aber hier ein paar bedeutende Männer herausheben, müſſen wir die Entſtehung der Univerſitäten erwähnen. Der theologiſche Unterricht beſtand bisher bloß in den biſchöflichen Kathedralſchulen ſeit Karl dem großen. Durch die erweiterte Weltkenntniß entſtanden aber auch Schulen für andere Wiſſenſchaften, nämlich zuerſt eine große mediciniſche Schule zu Salerno und die Rechtsſchule zu Bologna. Erſtere, durch die Araber begründet, gab das Fundament zur Univerſität Neapel[a], die andere entſtand durch den Conflict der Rechtsverhältniſſe in Italien; die Gegenſtände waren römiſches, deutſches, kanoniſches Recht. An dieſe knüpften ſich nun auch Lehrſtühle für Theologen, die aber nirgends bald ſo blühend wurden wie in Paris. Dort bildeten die Scholares eine große Gemeinſchaft, Universitas magistrorum et discipulorum. Sie, die einen bedeutenden Theil der pariſer Bürgerſchaft ausmachten, bekamen bald große Freiheiten von den franzöſiſchen Königen, nachher auch vom Papſte, im Gefühl, daß das Inſtitut nicht bloß territorial ſei, ſondern allgemein europäiſch; und eine ſolche Autorität hatte nur der Papſt. So z. B., als ſie ſich vom Papſte ausbaten, daß die Bettelmönche möchten von allem Zuſammenhange mit der Univerſität ausgeſchloſſen ſein. Innocenz IV. gab es zu, Alexander aber hob es wieder auf, daher die Dominicaner und Franciscaner bald die bedeutendſten Scholaſtiker und die zwei Hauptparteien auf der Univerſität wurden.

---

[a] Friedrich II. befahl ſeinen Unterthanen, bloß zu Neapel zu ſtudiren. Schl.

Merkwürdig ſind hier Johann von Salisbury, auch
Parvus genannt (ſt. 1182), Schüler des Abälard und Wilhelms 1182
von Champeaux, einer der gelehrteſten Männer dieſer Zeit. Canonicus
von Canterbury zur Zeit Bekkets, ſtand er ganz auf der
Seite des Erzbiſchofs, floh mit ihm aus England und kehrte
mit ihm zurükk; nach deſſen Ermordung ging er nach Italien,
wo er ſtarb. Er war im wiſſenſchaftlichen Gebiete ein außerordentlich
freiſinniger Mann. Daß er keine theologiſchen Schriften
hinterlaſſen und auch in der Theologie nicht lehren wollte, iſt
denen zuzuſchreiben, welche die Wiſſenſchaft in ſo beengende Formen
einſchränken wollten; ſeine zwei Bücher Polycraticus und
Metalogicus geben ſeine ganze Anſicht über die damalige Zeit,
jenes in politiſcher, dieſes in wiſſenſchaftlicher Hinſicht. Wir führen
ihn daher an, um zu zeigen, welche Widerſprüche ſich in dieſer
Zeit in Einem Manne finden; daß Bekket, wenn er auch aus
Prinzipien handelte, doch ſo handelte, daß kein weltliches Regiment
dabei beſtehen konnte, und doch konnte ein ſo freiſinniger
Mann ihm dienen. So ſehr er für die päpſtliche Autorität war:
ſo erſtaunlich freiſinnig iſt er in ſeinen perſönlichen Verhältniſſen
mit den Päpſten. Seine Geſpräche mit Hadrian IV. ſind eine
vortreffliche Perſifflage zum ſcholaſtiſchen Zeitalter: der Papſt fragt
ihn, was er vom päpſtlichen Weſen halte, und er ſagt nach Art
der Quäſtiones, Einige führen dafür das an, andere das; ich
getraue mir nicht darüber zu entſcheiden. — Der zweite iſt
Wilhelm, Biſchof von Paris (ſt. 1249), in ſeiner Theologie 1249
ein freier wiſſenſchaftlicher Mann; was aber den Inhalt betrifft:
ſo hat er ſich nicht über die kirchliche Tradition erhoben. Außer
ihm ſind aber als Fortbildner des abälardſchen Lehrbegriffs Alanus
de Inſulis und Alexander ab Hales zu merken.

Alanus von Lille (de insulis) lebte in der lezten Hälfte
des zwölften Jahrhunderts (ſt. 1203) und gehörte ganz zur ſpekulativen 1203
Schule des Anſelm. Seine erſte Schrift iſt de arte
fidei catholicae; er ſagt darin, Die ungläubigen, Muhamedaner

und Kezer könne man nicht durch die Bibel oder Autorität de Kirche überzeugen, dieſe ſolle daher ſein Buch rein auf dem Weg der Vernunft belehren. Das zweite Werk, ſeine Regulae theologicae, iſt von derſelben Art und geht ganz denſelben ſpeculati ven Gang. Im erſten Werke ſpricht er das freilich aus, Got könne nicht wiſſenſchaftlich ſondern bloß durch den Glauben erkannt werden; das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, daß er vom Glauben als dem allgemein zum Grunde liegenden ausgeht, ſondern daß er den Glauben als etwas zwiſchen der δόξα und ἐπιστήμη in der Mitte liegendes betrachtet, das Daſein Gotte demonſtriren wollte, nachher aber abſchweifte, weil man vo Gott nicht adäquat reden könne. Nachher geht er von Axiome aus, Gott ſei die höchſte Urſache von allem, Gott in allem un alles in ihm, er iſt alles cauſative. Bald kommt er dahin zu demonſtriren, daß Gott ohne zufällige Beſchaffenheit ſei, und bal dahin, daß man das „Gott ſei“ und „er ſei die höchſte Urſache“ nur auf eine uneigentliche Weiſe ſagen könne. Beim Begriff de Urſache geht er aus von einem verurſachten, dem allgemeine Sein; nachdem aber das gefunden, demonſtrirt er aus dem Begriff der Liebe Gottes die Nothwendigkeit der Schöpfung, obgleic er behauptet, man könne von Gott nur uneigentlich reden. S geht das ganze bis zu allen kirchlichen Lehren fort; die Tenden iſt alſo, das ganze Chriſtenthum zu demonſtriren und den Glauben aus der Demonſtration hervorzubringen. Unbeſtimmter la das ſchon in Anſelms Cur deus homo? Zuerſt iſt von de nothwendigen die Rede, wie er aber hernach auf das eigentlic chriſtliche kommt, iſt bloß von dem Gott anſtändigen die Rede, etwas, wobei man gar nicht demonſtriren kann. Nun demonſtrirt er, wie es Gott anſtändig geweſen ſei, den Menſchen nac dem Fall auf dieſe und auf keine andere Weiſe als unendlich Genugthuung zu erlöſen. Wo er vom gegebenen und verurſachten ausgeht, ſagt er, vorausgeſezt daß, wo Materie, auch For iſt, beides zuſammengenommen gebe die Subſtanz; beide ſind j aber doch nie für ſich da, ſondern nur zuſammen. Nun ſagt er hernach, jede Subſtanz habe drei Urſachen, Materie, Form und ihre Zuſammenſezung, leztes als Urſache der Subſtanz, was alſo nicht beſteht. Darauf baut er ſeine Trinitätslehre, der Vater die Urſache der Materie, der Sohn die der Form, der Geiſt die der Zuſammenſezung. Wie will man aber nun beweiſen, daß gerade die Urſache der Form erlöſen mußte? Man ſieht, daß mit der ganzen Speculation nicht viel herauskommt, aber ſpeculativ betrachtet kommen auch ſchöne Sachen in ihm vor.

2) **Regulae theologicae** enthält mehr kurze Säze, worunter platoniſche und ariſtoteliſche, wie den Unterſchied zwiſchen dem überhimmliſchen, himmliſchen und unterhimmliſchen; im erſten ſei die Einheit ἕν, im himmliſchen der Gegenſaz, die Aequalität, und im unterhimmliſchen die Vielheit. Hier eine neue Demonſtration der Trinität. So ſagt er, Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem, der Sohn und Geiſt; ſo ſagt er ferner, Im Vater ſei unitas, im Sohne die aequalitas, im Geiſte nicht die pluralitas, ſondern die connexio unitatis aequalitatisque [*]). Ein Ausdrukk für das göttliche Weſen in ihm iſt, (7.) Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique est, et peripheria nullibi, d. h. der Begriff der Unendlichkeit. Hernach geht er alle partes orationis durch und ſagt darin, daß alle Nomina adäquater von Gott gebraucht werden können als die Verba; etwas vollkommen ariſtoteliſches. Ariſtoteles ſagt, Das Verbum ſei etwas von einem andern ausgeſagtes, alſo das Prinzip der Zuſammenſezung; Gott ſei aber das ſchlechthin einfache, folglich könne alles auf Zuſammenſezung Bezug habende nur uneigentlich von ihm gebraucht werden. Wenn ich aber ſage, Gott iſt die Liebe, warum ſoll das eigentlicher ſein, als Gott liebt? mir ſcheint es umgekehrt; das Nomen mit der Copula iſt

---

[*]) (2.) In supercoelesti unitas, in coelesti aequalitas, in subcoelesti pluralitas. Schl.

erſt eine Auseinanderziehung des Zeitworts. (68.) Omnia i
quantum sunt, bona sunt; daraus folgt doch, daß peccatum i
als peccatum nichts. (93.) Ex fide dicitur justificari hom
das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob die justificatio a
dem Glauben käme; ſie kommt aus der Gnade, aber der Glau
giebt dazu die Anleitung, die Richtung zur Gnade ex articu
fidei, aus dem Glaubensartikel von der göttlichen Gnade [a]). D
hat er alſo der satisfactio aus den Werken einen freien Spi
raum laſſen wollen. Eine Parallele zieht er zwiſchen der B
gnadigung des Menſchen, der Incarnation des Menſchen und d
Sacramenten; hier ſezt er unter Thesis den urſprünglichen Z
ſtand des Menſchen, den er der Vermehrung und Verminderu
fähig ſezt; erſteren nennt er hypothesis, lezteren apothesis. G
ſteige herab in unſern verringerten Zuſtand und werde ſo hum
natus „descendens ab apothesi suae naturae per caritate
in hypothesin nostrae miseriae.“ Der Menſch werde deific
tus ſich erhebend per caritatem in apothesin gratiae [b]). I
1215 Beziehung auf die Transſubſtantiation, welche ſeit 12
kanoniſch geworden war, ſagt er, Die accidentia, welche üb
bleiben, ſeien sine subjecto [c]); ſie konnten aber auch eben
gut in der Luft ſein. Bei den ſieben Sacramenten geht er

---

a) (93.) Ex fide dicitur justificari homo, non quod ex ea sit justific
sed quia procedit ex articulo fidei i. e. ex gratia, ad quam nos
rigit fides. (63.) Homo gratiâ a spiritu habet posse quo velit; g
tia in spiritu habet velle quo possit. Schl.

b) (99.) Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apoth
gratiae adscendens est deificatus: ita Deus per caritatem ab apot
suae naturae in hypothesin nostrae miseriae descendens est hu
natus. NB. apothesis iſt extasis superior und hypothesis extasis
ferior; die superior geſchieht condicente intellectu, qui comprehe
invisibilia. (100.) Humana natura unita est divinae, ut substan
diversitas sit in uno et naturae proprietas maneat in unito. Sch

c) (107.) Sicut creator factus creatura per creaturae susceptionem:
creatura fit corpus creatoris per creaturae transsubstantiation
NB. de accidentibus, quae remanent, potest dici, quod sint sine s
jecta. Schl.

ſpielende über; er ſtellte auf (113.) Baptimus sacramentum fidei, Confirmatio spei, Eucharistia caritatis, Extrema unctio poenitentiae. Sein Ehrennahme iſt Doctor universalis.

Der zweite iſt **Alexander ab Hales** (Doctor irrefragabilis), der erſte Doctor der Theologie aus dem Franciscanerorden in Paris. Er war in Gloceſterſhire geboren, ſtudirte und lehrte in Paris Philoſophie, Theologie und kanoniſches Recht, wurde 1222 Franciscaner und ſtarb 1250. Er ging auch davon aus, 1250 die Theologie ſei eigentlich keine Wiſſenſchaft, ſondern eine Weisheit. (Abälard hatte geſagt, die Theologie ſeien Güter, zu deren Feſthaltung man Weisheit brauche.) Nun könne nicht höheres von geringerem, ſondern nur gleiches von gleichem erkannt werden, alſo Gott nur unvollkommen von der Vernunft. Solche Erkenntniſſe nimmt er zwei an, eine durch die Schöpfung vermittelte und eine durch die Gnade des Glaubens. Er unterſcheidet ein cauſatives Sein Gottes in allen Dingen und ein beſonderes Daſein Gottes durch die einwohnende Gnade, das er nicht bloß auf den Menſchen, ſondern auch auf das Sein Chriſti im Abendmahl bezog. In Beziehung auf die Trinitätslehre ſagt er, daß der Name Perſon, wenn er auch nicht in der Schrift vorkomme, doch nicht ohne göttliche Eingebung entſtanden ſei. Ferner behauptete er, Gott könne die menſchliche Natur nicht in ihrem gegenwärtigen Zuſtande erſchaffen haben, weil er ſie ſonſt in die Nothwendigkeit verſezt hätte zu ſündigen. Leider iſt er auch der erſte, der den päpſtlichen Ablaß rechtfertigt aus dem Schaze der guten Werke, „Chriſtus habe nicht bloß die ſchuldige Genugthuung geleiſtet, ſondern es gäbe noch merita supererogationis, und Zuſäze dazu hätten die Heiligen gemacht, die mehr gethan, als ſie zu thun ſchuldig ſeien. Beides bilde den Schaz der Kirche, und die Erlaubniß davon auszutheilen hat Chriſtus mit dem Schlüſſel zum Himmelreich dem Apoſtel Petrus gegeben. Die Genugthuung (satisfactio) beſtehe in Gebeten, Faſten und Almoſengeben; das erſte die Genugthuung für Gott, das zweite für ſich ſelbſt, das dritte für den nächſten. Zum Faſten gehört auch die Selbſtpeinigung (mortificatio carnis), während der Faſten kann man aber Fiſche eſſen, weil ſie Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung gegeſſen. Sein Ariſtoteliſiren verleitete ihn auch ein Fatum anzunehmen, es aber nur als göttliche Prädeſtination auf die untergeordneten Urſachen beziehend; dieſe von Gott geſchaffen brächten das und das von ſelbſt hervor. Gott hat alſo eine ewige Vorhererkenntniß, die aber ein Ende nimmt. Er nahm auch einen Einfluß der Geſtirne auf den Menſchen an.

Wir waren in der äußeren Geſchichte bei **Alexander** IV.
1251 ſtehen geblieben, der 1251 Nachfolger Innocenzs IV. geblieben war. Er hob das Verbot des Vorgängers gegen die Bettelmönche auf der Univerſität Paris auf, und verbot einige Schriften gegen die Bettelmönche, unter andern das Buch **Wilhelms** von **St. Amour** de periculis ultimorum temporum. Alexander IV.
1259 erkannte 1259 **Richard von Cornwallis** als römiſchen König an, hatte aber in politiſchen Händeln genug zu thun, um Sicilien gegen **Manfred** zu behaupten; dieſe Händel hinderten ihn, etwas bedeutendes in kirchlichen Angelegenheiten zu unter-
1261 nehmen. **Urban** IV. (1261) bot Sicilien **Carln von Anjou**
1264 an, den die Römer zugleich zum Senator erwählten. Unter ihm hatte eine Nonne die Offenbarung, daß der Kirche ein Feſt Noth thue, um die Transſubſtantiation recht zu zeigen, das **Frohnleichnamsfeſt**, ſo wie die Franciscaner (aber nur in den Kirchen ihres Ordens) das **Feſt der unbefleckten Empfängniß Mariä** feierten. — **Michael Paläologus** trieb den Papſt zu einem Kreuzzuge und bot eine Kirchenvereinigung an,
1265 doch wurde nichts daraus. **Clemens** IV. (1265) war ein ge-
1266 borner Unterthan Carls, Manfred blieb 1266 in einer Schlacht
1268 und Carl blieb im Beſitz von Sicilien; **Conradin** zog 1268 in Rom ein, verjagte den Papſt, verlor aber durch Unvorſichtigkeit die ſchon gewonnene Schlacht, und wurde von Carl gefangen und enthauptet. — **Gregor** X. wurde erſt nach zweijährigen Zwiſchen-

nume 1271 durch Compromiß gewählt, da ſich die Cardinäle 1271
durchaus nicht vereinigen konnten; er befand ſich grade auf einem
Kreuzzuge. Er miſchte ſich ſehr in die deutſchen Angelegenheiten,
ließ nach Richards Tode an die Stelle des Alphons,
den er zur Entſagung bewog, einen neuen König wählen, Rudolph
von Habsburg, der ihm alles in Italien beſtätigen
mußte, was Friedrich II. und Otto IV. bewilligt hatten. Gregor
ließ 1274 zu Lyon eine große Kirchenverſammlung halten, 1274
um einen Kreuzzug zu veranſtalten und um deswillen die Vereinigung
mit den Griechen zu bewirken; auch griechiſche Geiſtliche
waren zugegen, welche ſich entſchloſſen, den Zuſaz filioque anzunehmen;
aus der Sache wurde aber nichts. Gregor X. gab hier
auch eine neue ſtrenge Regel zur Beſchleunigung der Papſtwahl,
das jezige Conclave; an dem Orte, wo der Papſt ſtarb, ſollten
die Cardinäle 10 Tage warten, ob vielleicht noch andere kämen,
dann eingeſchloſſen werden, und wenn ſie in drei Tagen
nicht fertig würden, durch magere Mahlzeit gezwungen werden.
Ihm folgte 1276 Innocenz V., der erſte Dominicaner, 1277 1276
Nicolaus III., welchem Rudolph eine neue Urkunde über alle 1277
Länder der römiſchen Kirche ausſtellte und allen kaiſerlichen Rechten
im Exarchate entſagte. Einer ſeiner Nachfolger, Johann XX.
oder XXI., hob aber die Verordnung vom Conclave wieder auf.
Ein ſpäterer, Martin IV. (1281), ein Franzoſe, mußte ſich wegen 1281
Unruhen in Rom und Viterbo zu Orvieta krönen laſſen; er
excommunicirte ſchon wieder den Kaiſer Michael Paläologus, weil
dort die alte griechiſche Lehre wieder hergeſtellt ward, und Carl
von Anjou hatte auch große Luſt, Conſtantinopel wieder einzunehmen.
Dagegen unterſtüzte Michael den Peter von Arragonien
und Johann von Procida; Martin ſicherte aber Carls Vertheidigern
einen Kreuzfahrerablaß und Peter von Arragonien verſpottete
das Interdict. Martins IV. Nachfolger in einer ſehr kurzen
Zeit, Honorius IV. (1285) und Nicolaus IV. (1288), waren 1285
für Päpſte ſehr unterrichtete Männer, die aber beide mit den 1288

ſtlichen Angelegenheiten vollauf zu thun hatten; erſterer war noch dazu gichtbrüchig. Nicolaus war vorher General der Franciscaner-Ordens geweſen und hatte als ſolcher unbekannt gebliebene Commentarien über Petrus Lombardus geſchrieben. Unter Nicolaus IV. brachten Engel das heilige Haus der Maria nach Loretto, nachdem ſie es auf drei Jahre in Dalmatien niedergeſezt hatten. Man ſchikkte zur Unterſuchung nach Galiläa, und ſiehe da, es fehlten dieſe Stuben in dem Hauſe. Wohl zu merken, die Relation iſt aus dem 15ten Jahrhundert, die Wahrheit aber noch nicht ausgemittelt. Nachher baute man eine Kirche um das Haus, und ſo entſtand der groſſe Schaz der heiligen Frau zu Loretto.

Nach Nicolaus' IV. Tode blieb zwei Jahre lang der päpſtliche Stuhl unbeſezt. Auf den Vorſchlag einiger Cardinäle wählte man einen frommen neapolitaniſchen Einſiedler, der ſich Cö-
1294 leſtin V. nannte. Er ſtiftete ſogleich den Cöleſtiner-Orden, erneuerte das Geſez vom Conclave, blieb aber immer in Neapel und hatte durchaus nicht Luſt ſich in weltliche Angelegenheiten zu miſchen. Daher ließ man ihm auch keine Ruhe, man bewog ihn abzudanken, und Cardinal Cajetanus kam ihm durch Erſcheinungen dabei zu Hülfe. Er verſammelte die Cardinäle, las eine Akte vor, worin er ſeinen Wunſch und ſein Recht zur Reſignation nachwies, und es wurde nun der Cardinal Cajetan als Bonifacius VIII. gewählt, Cöleſtin aber nicht in die Einöde gelaſſen, ſondern ins Gefängniß geworfen und mußte Hungers ſterben, weil Bonifacius glaubte, daß eine Partei die Gültigkeit der Entſezung beſtreiten würde. Das geſchah auch von Seiten des Grafen von Colonna und mehrerer Cardinäle; Bonifacius that ſie zwar in den Bann, hatte aber fortwähren mit dieſer Partei zu thun, und ſie beförderte auch ſeinen Stur

Bonifacius ſchrieb bald nach ſeiner Thronbeſteigung einen anmaſſenden Brief an König Philipp IV. von Frankreich, worin er behauptete, daß der König ihm in weltlichen und geiſtli chen Angelegenheiten unterworfen ſei; der Papſt ſei der allgemeine Beichtvater und die Regierungsangelegenheiten ſeien ſittliche Handlungen. Er gab es für manichäiſch aus, wenn man behaupte, die geiſtliche und weltliche Macht müſſen geſondert ſein; man nehme dornach zwei Mächte an und das ſei ſo gut, als wenn man zwei Grundweſen annehme. Philipp ſchrieb wieder ſehr hart, nannte ihn Tua maxima fatuitas und ließ ſein Schreiben öffentlich verbrennen. Um aber ſicher zu gehen, verſammelte er die Stände ſeines Reiches, und dieſe ſtanden auch alle auf ſeiner Seite; die Kleriker ſchrieben an den Papſt, die Stände an die Cardinäle in den härteſten Ausdrükken. Bonifacius erließ nach dieſer Synode 1302 die Bulle Unam sanctam ecclesiam catholicam, welche die Unterordnung des weltlichen unter das geiſtliche in geſchraubten Ausdrükken vorträgt; er erklärte daneben, daß er nicht meine, daß der König ſein Land von ihm empfangen, er müſſe ihm nur in weltlichen Angelegenheiten erklären, was gut und ſittlich ſei. Er gab hierauf auf Veranlaſſung einer von Philipp erhobenen Steuer in der Bulle Clericis laicos das Geſez von der Steuerfreiheit der Geiſtlichen. Der König, um ihm recht zu ſchaden, verbot jezt alle Ausfuhr an Geld, Edelſteinen und Lebensmitteln aus ſeinem Lande, den Handel mit Italien, alſo auch den mit Reliquien, welche in Unzahl aus Italien kamen. Er verſammelte noch einmal, da Bonifaz mit dem Interdict drohte, 1303 die Stände unter dem königlichen Kanzler Wilhelm von Nogaret, und weltliche und geiſtliche ſezten eine Menge von Beſchuldigungen gegen den Papſt auf, appellirten an ein künftiges Concil und an den an Bonifaz Stelle zu ernennenden Papſt, und luden die Cardinäle zu einer neuen Papſtwahl ein; auch die Univerſität Paris und die Dominicaner in Paris traten dieſen Klagen und der Appellation bei. Es iſt dies ein wichtiger Schritt, der Wunſch, die Macht des Papſtes durch eine früher beſtehende Einrichtung, die Concilien, zu beſchränken, obwol man ſich auch hiervon nicht viel

1302

1303

verſprechen konnte. Dazu gehörte freilich auch noch die Uebereinſtimmung ſämmtlicher europäiſcher Fürſten, welche nicht leich war. Philipp ſchickte dieſe Beſchlüſſe an den Papſt, nach Deutſchland und England, und bat den Papſt das Concil auszuſchreiben. Der Papſt gerieth in Wuth, berief eine päpſtliche Synode und führte nichts weniger im Schilde, als Philipp förmlich abzuſetzen. Allein der franzöſiſche Geſandte Nogaret hatte für dieſen Fall die nöthigen Inſtructionen. Mit Hülfe der Partei de Colonnas wurde der Papſt in ſeinem Schloſſe Anagni überfallen und gefangen genommen. Er benahm ſich mit großer Würde; man begnügte ſich mit ſeiner Bewachung, bald aber wurde e von ſeiner Partei befreit und im Triumphe nach Rom geführt, wo er bald darauf in Anfällen von Wahnſinn ſtarb. Es wa dies der höchſte Punkt in Bezug auf das Ausſprechen von Grundſätzen, daß die weltliche und geiſtliche Macht der päpſtlichen untergeordnet ſei. Nun wendete ſich das Blatt; Philipp IV. und dem aragoniſchen König Peter gebühret der Ruhm, der päpſtlichen Macht ſiegreich widerſtanden zu haben *).

Zweites ſcholaſtiſches Zeitalter.

In die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts fällt auch die übrige Blüthe der ſcholaſtiſchen Theologie. Wir haben hier vier Männer beſonders in Betracht zu ziehen, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, ſeinen Schüler, beide Dominicaner, Bonaventura und Johannes Scotus, beide Franciscaner. Albertus iſt der ältere, Thomas und Bonaventura Zeitgenoſſen. Der erſte ein Deutſcher, die beiden andern Italiener, der letzte ein Engländer.

---

*) Bonifaz hatte ſich auch angemaßt über Albrechts Tüchtigkeit zu Kaiſerwürde zu entſcheiden und Ludwig IX. canoniſirt. Schr.

Albertus M. von Wolſtedt, geb. kurz vor 1193 in Lauingen, 1193
ſtarb 1280. Er machte ſeine Studien in Bologna, trat 1280
zeitig in den Dominicaner-Orden und wurde ſein Provincial in
Deutſchland. Er wurde 1260 Biſchof von Regensburg, reſignirte 1260
aber nach drei Jahren und blieb bis zu ſeinem Tode im
Dominicaner-Kloſter zu Cöln. Er commentirte den Ariſtoteles
und unter ſeinen Büchern beſonders die naturwiſſenſchaftlichen,
experimentirte auch und kam in den Ruf der Magie. Doch
kannte er von den alten eigentlich weiter nichts als Ariſtoteles
und Cicero und war ein ſchwacher Grieche. Unter ſeinen theologiſchen
Werken ſind die Hauptſachen ein Commentar über den
Lombardus und die Summa theologiae, auch nach Lombardus.
Er behauptete eine Erkennbarkeit Gottes, machte daher nicht den
Unterſchied zwiſchen der Theologie und den anderen Wiſſenſchaften.
Das Daſein Gottes bewies er ariſtoteliſch durch den Begriff
des primus motor, den nichts in Bewegung ſezen kann.
Sodann polemiſirt er gegen die Mannigfaltigkeit gleichzeitiger
oder auf einander folgender Welten, auch gegen die Ewigkeit der
Welt, obgleich das dem Begriffe des primus motor nicht entſpricht;
denn dann hätte Gott ein äußerliches Motiv, das ihn
in Bewegung ſezte, die Welt zu ſchaffen. Es iſt das aber das
Weſen des Scholaſticismus, auszugehen von Speculationen, dann
aber einzuhalten, wo es dem kirchlichen widerſpricht, und rechts
und links umzulenken, wenn man die kirchliche Lehre beweiſen
wollte. In Bezug auf die Transſubſtantiation ſagt er, ſie ſei
ſchwer zu verſtehen, man müſſe ſie aber der heiligen Väter wegen
beibehalten. Hier zeigt ſich das Unvermögen auf ſeinen
höchſten Stufen. Albertus konnte ſagen, Die Lehre iſt nicht bibliſch
und alſo nicht nothwendig, wenigſtens nicht nothwendiger
wie die andere Vorſtellung von dieſer Sache; ſein Zurükgehn
auf die heiligen Väter iſt aber auch kein anderes, als auf die
heiligen Väter des lateranenſiſchen Concils 1215. Inſofern iſt 1215
uns alſo Alexander von Hales lieber, der ehrlich an die Trans-

ſubſtantiation glaubt *), Albertus konnte aber bei dieſer Vorſtellung nicht daran glauben. Aus den Schriften Alberts geht noch hervor, daß damals ſchon den Laien die Communion ohne Kelch gegeben wurde, und ihre Zuläſſigkeit beweiſt er durch das Wunder, daß die Hoſtie oft beim Brechen geblutet habe, alſo das Blut ſchon in dem Leibe enthalten ſei. In Beziehung auf Maria wirft er die ſpitzfindige Frage auf, Ob die Sendung des Engels an ſie nothwendig geweſen ſei? Er ſagt, Zwiſchen Maria und Gott habe es keine Entfernung gegeben, daß daher die Sendung nicht nothwendig geweſen ſei, und wenn der Engel ihr die Verheißung gegeben hätte: ſo ſei nach dem Saze „Geben iſt ſeliger denn Nehmen" der Engel ſeliger geweſen als Maria, was nicht angehen könne. Er beweiſet aber wieder die Nothwendigkeit daraus, Es hätte die Empfängniß der Maria eine lobenswürdige Handlung ſein müſſen, und die müſſe vor allem aus freiem Entſchluſſe geſchehen; Maria müſſe alſo nothwendig dazu ihre Einwilligung gegeben haben. Er wirft noch die Frage auf, Ob Maria dem Petrus als Papſte gebeichtet habe; ganz im Streite mit der prätendirten Sündenloſigkeit. Er ſagt, ſie hätte bei ihrer Liebe zu Johannes davon eine Ausnahme gemacht. Dann fragt er, Ob Maria, die bei ihrer Vollkommenheit auch keine Unwiſſenheit beſeſſen haben könne, die Theologie des Lombardus verſtanden habe? und nach Gründen pro und contra wird die Frage bejaht. Ob es ſich für ſie geſchikkt habe, dem Fleiſche nach edel zu ſein? u. dgl. Solche Fragen über die Maria wurden ſogar Urſach zu einer Spaltung zwiſchen Thomiſten und Scotiſten.

1220 **Thomas von Aquino** und **Bonaventura** waren
1274 beide geboren in der Decade 1220 und ſtarben beide 1274, der

---

*) Alexander erklärte auch die Communion ohne Kelch für ſtatthaft und für alte kirchliche Gewohnheit. — Die Frage, Ob, wenn nach der Einſegnung der Leib Chriſti als Knabe erſchiene, man ihn eſſen dürfe, verneinte er. Schl.

erſtere auf ſeiner Reiſe zum, der andere auf dem Concile zu Lyon. Bonaventura (Doctor seraphicus), eigentlich Johannes von Fidanza, war ein Florentiner und von ſeiner Mutter durch ein Gelübde dem Franciſcaner-Orden gewidmet, deſſen General er 34 Jahr alt und Cardinal ward. Canoniſirt wurde er 1482. Er hat größtentheils zu Paris gelebt, wurde 1482 mit in die Streitigkeiten der Univerſität Paris verwickelt, und ſchrieb gegen ſie für die Bettelmönche De paupertate Christi und gegen die Schrift des Wilhelm von St. Amour, Pro pauperibus contra Girardum Abbivillum und Biblia pauperum, eine populäre Anleitung. Er iſt zwar noch der ſcholaſtiſchen Methode gefolgt, dabei aber auch zugleich ein myſtiſcher Theolog geweſen. Es iſt ſchon oben gezeigt, daß beides nicht mit einander ſtreitet; das ſcholaſtiſche iſt bloß die Methode und das myſtiſche, als die Richtung auf die innere Erfahrung, ſteht doch nicht im Streit mit theoretiſchen Auseinanderſetzungen. Nur das iſt wol gewiß, daß wo eine große Liebe zu dieſer Richtung iſt, keine Neigung zu dieſer Methode da iſt. Wir bemerken aber auch beim Bonaventura eine gewiſſe Freiheit in neuen Compoſitionen, die andere nicht haben. Es giebt zwei verſchiedene theologiſche Compendien von ihm, ein Breviloquium und ein Centiloquium; in beiden herrſcht eine verſchiedene Ordnung, er folgt aber in keiner dem Lombardus, den er doch commentirt hat. Im Breviloquium handelt er in 7 Abſchnitten von der Trinität und dem göttlichen Weſen, von der Schöpfung, vom Sündenfall und von der Sünde, von der Incarnation des Worts und der Erlöſung, von der gratia, von den Sacramenten als Mittel dieſe gratia zu erhalten, und vom judicium oder der Eſchatologie. Eine andere merkwürdige Schrift von ihm, Reductio artium liberalium ad theologiam, bezog ſich auf das Verhältniß der Wiſſenſchaften zur Theologie. Darin ſtellt er eine Abſtufung der Erkenntniß auf; er unterſcheidet äußere, untere, innere, höhere. Eigentlich keine ſtrenge Theilung; man ſieht aber nicht gleich die Gemeinſchaft von beiden Gegenſätzen: die äußere iſt die, welche ſich von dem Menſchen nach außen hin erſtreckte, alle mechaniſche Erkenntniß, die innere iſt die Art, wie der Menſch die Dinge in ſich aufnimmt, das iſt die Philoſophie; die untere iſt die ſinnliche, Erkenntniß, die höhere iſt die der Schrift. Man möchte alſo lieber zuſammenſtellen die mechaniſche Erkenntniß mit der ſinnlichen und die höhere Erkenntniß mit der inneren; das leztere das rein menſchliche, das erſtere die Offenbarung. So kommen wir auf ſeine Vorſtellung, Alles iſt unzureichend ohne die leztere, alles bekommt ſeine eigentliche Bedeutung und Zuſammenhang erſt durch die leztere.

Es iſt eine Eigenthümlichkeit bei ihm, das man auch unter das myſtiſche rechnet, ein Spiel mit Zahlen, die bei ihm aber bloß in einem Feſthalten an der Zahl beſteht, die er nicht gern in ſeiner Eintheilung überſpringt. In der Trinitätslehre geht er davon aus, Es kann nur zwei emanationes im göttlichen Weſen geben, die eine ad modum naturae (generatio) der Sohn, die andere ad modum voluntatis (spiratio) der Geiſt; die emanationes ſind substantificae, alſo drei Perſonen. Man ſieht, daß hier keine eigentliche Trinität herauskommt; daß, wovon beide Emanationen ſind, und dieſe Emanationen ſelbſt laſſen ſich nicht gleichſtellen, es kommt immer eine ſubordinatianiſche Vorſtellung heraus. Etwas ähnliches findet ſich beim Aquino, der Verſtand und Willen als die ſubſtantifiſchen Aeußerungen Gottes ſezt. Es kommt alſo der alte Fehler wieder heraus, daß das göttliche Weſen und die erſte Perſon nicht zu ſondern ſind. — Die 7 Sacramente waren durch den Lombardus aufgeſtellt; Bonaventura deducirte die Zahl: einmal bezogen ſie ſich auf die ſiebenfache Gnade (die 4 moraliſchen Tugenden und die 3 theologiſchen), dann aber, weil ſie als Heilungsmittel in Bezug auf die Sünde angeſehen werden, bezog er ſie auch auf eine ſiebenfache Krankheit: die Taufe das Sacrament für die Erbſünde, die Buße das Sacrament für die tödtlichen Sünden und die lezte

Oelung das Sacrament für die erläßlichen Sünden, die Prieſterweihe bezieht er auf die Unwiſſenheit, die Ehe auf die Begierden, die Firmelung auf die Schwachheit, das Abendmahl, auf die Bosheit. Die lezten vier ſind die Sündenſtrafen, die erſten drei die Schuld. Die armen Laien haben alſo für die Unwiſſenheit kein Sacrament, und die armen Geiſtlichen kein Sacrament für die Begierden.

In mehreren Punkten findet ſich auch manches intereſſante. So ſagt er in Bezug auf die Eheloſigkeit der Geiſtlichen ſie vertheidigend, In der erſten Kirche ſeien Mönche oder ſchon Verheirathete Prieſter geworden, dort ſei auch die Eheloſigkeit nicht ſo nothwendig geweſen, weil die Geiſtlichen beſcheidener, in geringerer Anzahl und mäßiger in der Ehe waren und die Kirche ärmer geweſen ſei. Alſo eine gute Einſicht in das Verderben der Kirche. Doch ſagt er, Es würde wol beſſer ſein, weil Mäßigung und Keuſchheit doch nicht erreicht werden könnten, zum früheren Gebrauch zurükkzugehen und dem niederen Clerus, nach Art der morgenländiſchen Kirche, die Ehe zu erlauben. — Von der Maria ſagt er, Sie ſei erſt geheiligt worden, nachdem ſie die Erbſünde angenommen; doch iſt er auch nicht kärglich in ſeinen Lobſprüchen auf ſie, Sie ſei admirabilis propter potestatem, venerabilis propter sanctitatem, ineffabilis propter divinorum omnium ubertatem. Er hat auch die Frage über die Beſtrafung der Kinder, die in der Erbſünde geſtorben ſind ohne getauft zu ſein, behandelt, und da ſagt er, Sie könnten doch nicht in die Hölle kommen, ſondern würden nur nicht des Anſchauens Gottes gewürdigt [*]).

Thomas von Aquino (Doctor angelicus), geb. 1222 1222
zu Roccaſicca, aus einem anſehnlichen adlichen Geſchlechte Italiens, wurde auf der Schule zu Monte Caſſino unterrichtet, wurde dort gegen den Willen ſeiner Eltern Mönch und trat in den

---

[*]) Seine Schrift Pharetra iſt eine Sentenzenſammlung. Schl.

1243 Dominicaner-Orden 1243. Er lebte nachher zu Paris und war
der erſte, der aus einem Bettelorden dort auf päpſtlichen Befehl
1253 von der widerſtrebenden Facultät 1253 zum Doctor der Theologie
1267 kreirt ward. Urban II. befahl ihm eine Schrift für die Vereinigung
der orientaliſchen und occidentaliſchen Kirche aufzuſetzen,
1274 und Gregor X. verlangte, er ſolle ſie 1274 mit auf das Concil
zu Lyon bringen, um auf ihrem Grunde zu unterhandeln; er ſtarb aber auf der Reiſe dahin. Seine Hauptwerke ſind ſein Commentar[a] über den Lombardus und ſeine Summa universae theologiae. Leztere hat man für unächt gehalten und für aus ſeinen mündlichen Vorträgen nach ſeinem Tode aufgeſezt, doch iſt das nicht wahrſcheinlich, wenigſtens iſt alles darin ſeiner Anſicht angemeſſen. Er ſagt, Er halte es für den Glauben nachtheilig, die Trinität aus der Vernunft beweiſen zu wollen, er wolle ſie nur erörtern; es ſei unmöglich a priori auf die Trinität zu kommen. Er verwirft alſo alle Analogie als nicht urſprünglich, dagegen hat er viel Erfindungen ſpäterer Zeit durch ſeine Auseinanderſezungen geheiligt. Albertus hatte den Ablaß erklärt als remissio poenae ex thesauro supererogationis perfectorum; Thomas geht darin weiter und ſagt, Der Ablaß ſe begründet durch die Vereinigung des myſtiſchen Körpers, de Kirche, weil die Mittheilung die vollkommenſte. Das iſt wahr, aber die Mittheilung der Sünde iſt es eben ſo gut, und di Diſpenſation des Oberhauptes der Kirche ſtößt dies Prinzip gan um. In der Transſubſtantiationslehre ſagt er unbedingt, Der Leib Chriſti bleibe unter den figuris, unter den übrig gebliebenen Accidenzien des Brodes und des Weines, ſo lang dieſe übrig bleiben; der Ort des Leibes Chriſti iſt der Ort de vernichteten Subſtanzen. Nun aber, wenn eine Maus den Lei Chriſti zernagt, bekommt ſie dann den Leib Chriſti oder nicht

---

[a] Er führt in den exegetiſchen Schriften oft griechiſch an, verſtand abe kein griechiſch. Echt.

Thomas hilft ſich alſo, So lange das Blut getrunken und der Leib gegeſſen, ſo lange ſeien ſie Sacramente, nachher nicht mehr; es ſei alſo der Würde des Sacraments nicht entgegen, wenn eine Maus den Leib Chriſti bekäme: ſie bekomme ihn nur per accidens, nicht sacramentaliter; da Chriſtus für die Sünder habe ſterben wollen, warum ſollte nicht das Thier, das beſſer iſt als die Sünder, den Leib Chriſti empfangen können. Beide Geſtalten ſeien nothwendig nur für den Prieſter, weil er das Sacrament zu Stande bringen müſſe; für den Laien reiche die eine Geſtalt hin. Um aber dem Ablaß Raum zu laſſen, beſtimmt er die Wirkung des Abendmahls ſo, daß es nach Größe der Andacht nur einen Theil der Strafe erlaſſe, und das Sacrament für andere (Meſſe) iſt vor Gott nur ein wohlgefälliges Opfer. Von der Beichte ſagt er, Der Saz, daß bloß Gott zu beichten ſei, ſei nicht kezeriſch geweſen bis auf Innocenz III. Innocenz hatte nämlich auf dem lateranenſiſchen Concil die Ohrenbeichte eingeſezt. Der Papſt könne vollkommenen Ablaß geben nach dem Wohlgefallen ſeines Willens, die Biſchöfe nur quantum sibi a Papa taxatum fuerit. Hernach aber läßt er es nicht an der ſchönſten Erklärung fehlen. So wie Chriſtus den Lazarus nicht ſelbſt gelöſet aus dem Grabe, ſondern es ſeinen Jüngern befohlen: ſo dürfe auch jezt nur der Kleriker den Menſchen löſen durch die Beichte. Die Frage, Ob die Buße mit Recht ein Opfer ſei, da ſie doch nichts materielles *) an ſich hat, beantwortet er bejahend. In Bezug auf das Fegfeuer ſtellt er die Frage dahin, daß in der Apocalypſe ſteht, Die im Herrn ſtürben, würden gleich ſelig, und die nicht im Herrn ſtürben, würden auch nicht durch das Fegfeuer ſelig werden. Es ſcheint alſo, als ob das Fegfeuer überflüſſig ſei; er läßt die Beantwortung der Frage aber unbeſtimmt, Von der Maria ſagt er gegen die Francis-

---

a) Ob nicht die Strafen hier können als das materielle angeſehen werden? Egl.

caner polemiſirend, Sie habe die Erbſünde gehabt und würde ohne den Tod Chriſti nicht zur Anſchauung Gottes gekommen ſein. Allein ſie ſei im Mutterleibe nach ihrer Beſeelung gleich ſo geheiligt worden, daß ſie bis zur Geburt Chriſti keine läßlichen und keine Todſünden begangen und auch nicht begehen konnte, indem der fomes peccati gebunden wurde und nie ausbrach [a]). Indem nun die Franciskaner, beſonders Duns Scotus (Doctor subtilis), die Lehre von der unbeflekkten Empfängniß Mariä als das ſchikklichſte für Chriſtus behaupteten, zeigte ſich der Streitpunkt in dieſer Hinſicht. Thomas war ſtreng auguſtiniſcher Prädeſtinatianer, Scotus war gelinder, doch iſt dies nichts neues, ſondern bei Auguſtin ſelbſt und Gottſchalk ſchon da geweſen.

Das Beſtreben, das Anſehn der Kirchenverſammlungen zu ſchwächen, giebt ſich in dieſer Zeit ſchon ſehr kund. In der lezten Zeit des 13ten Jahrh. (1291) wurde auf dem Concil zu 1291 London ausdrüklich beſtimmt, daß eine ſubtile theologiſche Frage niemand ſollte dem Papſt oder dem Ausſpruche der Kirchenverſammlung unterwerfen, ſondern bloß der Bibel und der geſunden Vernunſt. In England hatte man beſondere Veranlaſſung dazu durch Duns Scotus. Dieſer war ein ſehr dialektiſcher Theolog, aber wie überhaupt in England die Latinität ſchlechter war im Mittelalter als in andern Ländern: ſo ſchrieb

---

a) Andere Säze des Thomas ſind, Die Enthaltſamkeit iſt nicht weſentlich mit dem geiſtlichen Stande verbunden. — Die Biſchöfe können den Mönchen Seelſorge übertragen ohne Bewilligung der Pfarrer. — Papſt, Biſchof und Prieſter machen mit Chriſto den Einen Bräutigam der Kirche aus. — Zur evangeliſchen Vollkommenheit gehört nicht nur paupertas habitualis ſondern paupertas actualis. — Wie Chriſtus als Menſch ohne Verdienſt prädeſtinirt ſei: ſo auch wir. — Chriſtus habe außer der unerſchaffenen Wiſſenſchaft noch eine eingegoſſene und erworbene. — Die Seele Chriſti kann die Allmacht nicht beſizen, da ſie ein Theil der menſchlichen Natur iſt. — Das Ceremonialgeſez hat nach dem Leiden Chriſti nicht ohne Todſünde beobachtet werden können. — Innere Werke der Liebe ſind Freude, Friede; äußere ſind Wohlthaten, Almoſen. Schl.

auch Scotus viel dunkler als die andern gleichzeitigen Scholaſtiker. Da war alſo ſchon in der Schrift ſelbſt eine Quelle zu manchem Streit, und daher war es ein beſonderes Intereſſe dieſes Lehrſtuhls auf ſolche Freiheit zu halten. Er war übrigens der erſte, der die alte apologetiſche Tendenz der Kirchenverſammlungen in die Dogmatik wieder hineinzubringen ſuchte. Er ging eigentlich auch von der anſelmiſchen Methode aus, das Chriſtenthum zu beweiſen auch für die Nichtchriſten, dann aber auch das Chriſtenthum zurükzuführen auf die Schrift als die Quelle deſſelben. Von Ariſtoteles brauchte er nur die logiſchen Maximen. Unabhängige apologetiſche Tendenzen gab es in dieſer Zeit auch durch den vermehrten Verkehr mit Muhamedanern und Juden. Dieſe lezteren wurden von den Muhamedanern ſehr gebraucht und es kam ein ſehr wiſſenſchaftlicher Geiſt in ſie; die chriſtliche Wiſſenſchaft mußte ſich alſo gegen die jüdiſche und muhamedaniſche ſtellen.

Die übrige Zeit dieſer Periode bis zur Reformation hin zeigt wenig mehr bedeutendes. Die übrigen Scholaſtiker ſind bloße Nachklänge, die aber immer zum Nominalismus ſich neigten. Das *philologiſche* Element fing auch an ſich hie und da eine Stelle zu erwerben, und da iſt beſonders zu nennen *Hugo de S. Caro*, der ſich um die Kritik verdient machte. Von einer andern Seite hat er ſich nicht ſo verdient gemacht; es hatte nämlich ein Biſchof von Lüttich die Erfindung des *Fronleichnamsfeſtes* gemacht, welches ſich ganz eigentlich auf die Transſubſtantiationslehre bezog, und das hat er als päpſtlicher Legat beſtätigt.

Zwei Punkte, *Papſtthum* und *Oppoſition dagegen* treten nun hervor.

Nach Bonifazs Tode konnte eine Papſtwahl nur ſchwer zu Stande kommen, denn da die franzöſiſche und italieniſche Partei ſich nicht vereinigen konnten: ſo ſchlug man vor, die Italiener ſollten drei vorſchlagen und die Franzoſen einen von ihnen wäh-

len. Kaum war das geſchehen: ſo ſchlugen die Italiener d
heftige Gegner Frankreichs vor. Der erſte unter ihnen war
Erzbiſchof von Bordeaux, mit dem Philipp ſchnell ſich ausſöh
1304 und ihn als Clemens V. 1304 zum Papſt unter mehreren
dingungen wählen ließ. Clemens blieb in Frankreich und na
ſeinen Siz zu Avignon (babyloniſche Gefangenſchaft).
Papſt erfüllte ſeine Bedingungen gegen Philipp, nahm die
ſeines Vorgängers Clericis laicos ganz zurükk und erklä
Unam sanctam ſolle in dem Verhältniß nichts ändern; nur
dem Verſprechen, das Andenken des Bonifazius zu vernicht
zögerte er und verſchob es auf ein allgemeines Concil. Er ſch
1311 ein ſolches 1311 nach Vienne aus, welches zu Burgund
hörte, erklärte aber, Bonifacius ſei nicht kezeriſch, ſondern r
mäßig geweſen, mithin müſſe ſein Andenken hergeſtellt werd
zugleich erklärte er aber, daß nichts gegen diejenigen ſollte
ternommen werden, die aus entgegengeſezten Anſichten gehan
hätten. Damit war Philipp zufrieden und ſo unterblieb
Sache. Hier wurde auch der Templerorden aufgehoben,
von den Gütern erhielten die Johanniter zu Rhodus die
Clemens wurde oft aufgefordert, nach Italien zu kommen,
Kirche wieder in Beſiz zu nehmen; allein er erklärte, die
miſche Kirche ſei da, wo der römiſche Hof, curia romana,
welcher Name hier zuerſt entſtand. Die Päpſte gründeten
ihr Primat auf ihrem Vorfahren Petrus, und ihr Primat h
an der römiſchen Kirche, die römiſche Kirche aber iſt doch
da, wo die römiſche Gemeinde iſt. Ihn hielt wol beſonder
Italien der raſche Geiſt ab, mit dem Heinrich VII. von De
land die alten Verhältniſſe in Italien wieder herſtellte. Hei
wurde indeß mit einer Hoſtie vergiftet, was er auch vorher w
aber er wollte an dem heiligen Sacrament keinen Skandal
hen. Clemens hatte auch Streitigkeiten mit den Venetian
und übte das unerhörte Gericht aus, daß er ſie bis ins
Glied für unehelich erklärte; die Venetianer waren aber

haſt und machten bald einen leidlichen Frieden mit dem Papſt. Clemens ſtarb 1314. 1314

Johann XXII., ein Franzoſe, aber römiſcher Cardinalbiſchof von Porto, folgte erſt 1316. Er verſprach nach Rom zurükkzukehren 1316 unter der üblichen Form, „Wenn er erſt in Avignon gekrönt ſei, wolle er eher kein Pferd oder Maulthier beſteigen als in Rom." Unter dieſem Papſte begannen die Streitigkeiten mit Ludwig dem Baier, deſſen Excommunication nur ſeine alten Feinde aus dem Clerus annahmen und der in ſeinem Banne auf dem Reichstage zu Regensburg den Papſt für einen Reichsfeind erklärte, an ein allgemeines Concil appellirte und ſich in Rom von zwei Biſchöfen 1328 weihen und krönen ließ. Es 1328 entſtand in dieſen Streitigkeiten ein merkwürdiges Buch, Defensor pacis, von Marſilius de Raymundis von Padua und Johannes von Jandun gemeinſchaftlich ausgearbeitet; es unterſuchte die Grenzen der weltlichen und geiſtlichen Macht, ging auf Geſchichte und h. Schrift zurükk, ſtellte das Biſchofsamt Petri in Zweifel, zeigte, daß die römiſchen Biſchöfe vor Conſtantin bloß Geiſtliche geweſen ſeien, daß in Glaubensſachen nur Schrift und Concilien gelten; unterſuchte das Beſtätigungsverhältniß von Kaiſer und Papſt, und zeigte die Unſtatthaftigkeit des Interdicts. Dieſe Lehren kamen ſehr in Umlauf, machten großes Aufſehn und wirkten bedeutend auf die Folgezeit. Ludwig von Baiern, als er in Rom gekrönt war, ließ ein Gericht über den Papſt halten, ihn abſezen und einen Franciscaner unter dem Namen Nicolaus V. wählen; er ging aber zu raſch zu Werke, konnte ſich in Italien nicht halten und mußte ſeinen Papſt in Piſa von Johannes gefangen nehmen laſſen.

Johann XXII. ſtarb 1334 und hinterließ einen ungeheuren 1334 Schaz von 15 Millionen Gulden und 7 Millionen an Edelſteinen, beſonders aus England, Portugall und Aragonien, welcher aber gleich nach ſeinem Tode ſoll geplündert worden ſein. Der neue milde Papſt Benedict XII. hätte ſich gern mit Ludwig

ausgeſöhnt, wurde aber von Frankreich daran verhindert, und
es bildete ſich nun in Deutſchland gegen den Papſt der Chur-
1338 verein zu Renſe 1338. Benedict war Ciſterzienſermönch ge-
weſen, ſuchte alſo ſo viel als möglich die Bettelmönche zu un-
1342 terdrükken. Der Papſt Clemens VI. (1342), ein Franzoſe,
Benedictiner und Doctor der Theologie, wurde von einer römi-
ſchen Geſandtſchaft, unter welcher ſich Petrarca und Rienzi,
der eigentlich in Rom regierte, befanden, nach Rom eingeladen,
kam aber nicht. Er geſtattete mehreren Fürſten den Gebrauch
des Abendmahls unter beiderlei Geſtalt, ſezte aber ſeine Händel
mit Ludwig eifrig fort und that ihn von neuem in den Bann
wegen einer Eheſcheidung, allein ein Scholaſtiker, Wilhelm
von Occam, Schüler des Duns, ſezte ſehr gut auseinander,
was hierin geiſtliches und was das weltliche Recht ſei, und legte
das Recht hier dem Kaiſer bei. Clemens ließ Karl IV. zum
Gegenkaiſer wählen, der einſt ſein Schüler geweſen. Der lezte
Verſuch zur Ausſöhnung war, Ludwig ſollte verſprechen, als
Kaiſer und König durchaus nichts zu verordnen ohne des Pap-
ſtes jedesmalige und beſondere Erlaubniß. Mehrere Churfürſten
traten nachher auf Karls Seite und Ludwig ſtarb im Bann,
wurde aber mit allen Ceremonien begraben und der Papſt mußte
zugeben, daß Karl noch einmal gewählt wurde. Clemens kaufte
förmlich die Grafſchaft Avignon und ſezte das Jubeljahr auf 50
Jahre feſt. Sein Nachfolger Innocenz VI. (1352—1362),
welcher Doctor des kanoniſchen Rechts, dann Biſchof zu Clermont
war, befeſtigte ſich immer mehr in Avignon. Er war im höch-
ſten Grade nepotiſch und vergab die beſten Pfründen an ſeine
Verwandten; die anderen ließ er ſo lange als möglich leer, um
Einkünfte daraus zu ziehen. Durch einen Cardinallegaten, der
zugleich ein guter Feldherr war, und durch eine Menge von In-
triguen bekam er einen großen Theil des durch Streitigkeiten
zerrütteten Kirchenſtaats wieder. Urban V. (1369—1370), frü-
her Abt zu Marſeille und Doctor des kanoniſchen Rechts, zog

1367 wirklich nach Rom, fand es aber zu unruhig und den Cardinälen 1367
war es nicht liederlich genug, daher kehrte er bald darauf mit
dieſen nach Avignon zurück. Er zuerſt bediente ſich der dreifachen
Krone. Visconti von Mailand wurde von ihm für
einen Kezer erklärt und das Kreuz gegen ihn gepredigt, dieſer
kaufte ſich aber für eine halbe Million Gulden los. Es folgt
Clemens' VI. Bruder Gregor XI., der ſchon im 18ten Jahre
von ihm zum Cardinal ernannt war. Er ging auch nach Rom,
konnte aber dort zu keinem rechten Anſehn gelangen, und war
eben im Begriff nach Avignon zurückzukehren, als er 1378 in 1378
Rom ſtarb. Nun mußte alſo die Wahl in Rom geſchehen, wo
das Volk einen Römer oder Italiener ſtürmiſch verlangte; man
wählte Urban VI., einen Neapolitaner, einen ſehr ſtrengen Mann,
der aber vielleicht zu ſchnell war. Die franzöſiſchen Cardinäle
wünſchten daher ihn los zu werden, zogen nach Fondi, erklärten
die Wahl des Papſtes für erzwungen und ungültig, und wählten
den Cardinal und Erzbiſchof von Cambray unter dem Namen
Clemens VII. Von hier an beginnt die Kirchenſpaltung
bis zum coſtnizer Concil.

Urban VI. wurde aus Härte grauſam, er ließ mehrere Cardinäle einkerkern, ſelbſt foltern und hinrichten; mehrere deutſche Biſchöfe lehnten den von ihm angebotenen Cardinalstitel ab. Das Jubeljahr ſezte er auf 35 Jahre. Eine gute Idee hatte Urban, indem er den Mönchen das Recht zu beichten nehmen wollte, er kam aber nicht weit damit. Man hatte jedoch nur zu wählen zwiſchen der Scylla und Charybdis; wollte man der Strenge des Urban entgehen: ſo fiel man in die ungeheure Geldgier Clemens' VII., der zuerſt in Neapel lebte, dann aber wieder nach Avignon ging. Jezt nahm ſich die gelehrte Welt der Sache an und unterſuchte, wie ſich dem Uebel abhelfen ließe; beſonders die Univerſitäten und namentlich früher ſchon Heinrich von Heſſen, Lehrer der Rechte zu Wien, Johann von Varennes und Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), Lehrer der Theologie zu Paris, machten Vorſchläge zu einer Heilung der Uebel. Man ſchlug vor, entweder zu unterſuchen, wer von den Päpſten geſezmäßig gewählt ſei, oder beide abzuſezen und einen neuen zu wählen, oder drittens ein allgemeines Concil aufzuſtellen. Die **Sorbonne zu Paris** ſchlug vor, beide Päpſte ſollten freiwillig abdanken, und verbot allen den ihrigen, Pfründen von Clemens anzunehmen. Clemens VII. verſtand ſich ſehr hinterliſtig 1394 dazu, ſtarb aber bald 1394. Die beiden neuen Päpſte, **Benedict** XIII. (Petrus de Luna, früher Clemens' Geſchäftsführer) in Avignon und **Bonifacius** IX. (Cardinal Peter v. Tomacelli, ein Neapolitaner) in Italien verſprachen eine Unterredung, und die Cardinäle verpflichteten ſich, Alles für das beſte der Kirche zu thun; es blieb aber dabei. Bonifacius trieb die Simonie aufs höchſte, zog im Kirchenſtaat herum, verkaufte geiſtliche Stellen an mehrere und ließ ſich die Annaten pränumeriren, hielt das Jubeljahr ab, wobei durch umhergeſchikkte Ablaßkrämer die Wallfahrten nach Rom gegen Erſtattung der Reiſekoſten erlaſſen wurden. Frankreich verbot nun förmlich den Gehorſam gegen Benedict XIII.; er wurde von Frankreich und Deutſchland förmlich in Avignon belagert, und entfloh gegen ſein Verſprechen, bis zum Kirchenfrieden ſeinen Palaſt nicht zu verlaſſen, nach Arago- 1403 nien 1403. **Peter d'Ailly** und **Gerſon**, ſein Schüler, erklärten ſich für ihn, weil es doch beſſer ſei, als gar kein Oberhaup zu haben.

Petrus de Alliaco, Kanzler der Univerſität Paris, nachher Erzbiſchof von Cambray und Cardinal, war als Theolog ſehr bedeutend und er hatte die richtige Einſicht, obgleich ſtrenger Nominaliſt. Er war ſehr gegen die Demonſtration der kirchlichen Lehre und geneigt, Theologie und Philoſophie zu ſcheiden und doch war zugleich ein myſtiſches Element in ihm, wovo ſein Schüler Gerſon erklärte, es laſſe ſich ſehr gut vertheidigen. D'Ailly erklärte auch, daß die Schrift der Fels ſei, auf dem di Kirche Chriſti gebaut ſei, und behauptete, daß in Glaubensſache nichts entſchieden werden könnte als durch die Schrift und freie vernunftmäßige Erklärung derſelben auf einem allgemeinen Concil. Er vindicirte der Univerſität das Recht, theologiſche Säze ſelbſt zu unterſuchen und zu verdammen; nicht ſolle ſie der Papſt vor ſich laden wegen der unbeflekkten Empfängniß, welche die thomiſtiſchen Dominicaner beſtritten. In England war ſchon früher (1286) eine Synode zu London gehalten worden, welche ausdrüklich erklärt hatte, daß neu aufgeworfene ſchwierige Fragen nicht den Kirchenvätern und der Synode unterworfen werden könnten ſondern nur der Schrift und der geſunden Auslegung derſelben. Bei dieſen freien Grundſäzen wundert man ſich nun über das Verfahren ſolcher Männer gegen Huß. Der Schlüſſel iſt aber der oben bemerkte Grundſaz, daß es beſſer ſei, einen ſchlechten Papſt zu haben als gar keinen, und daß ſie zu feſt an der äußerlichen Form der Kirche hingen.

Es war nun Bonifacius IX. bei Gelegenheit des Jubel-
jahrs wirklich wieder (1390) zum Beſiz von Rom und eines 1390
Theils des Kirchenſtaats gelangt, und ſein Nachfolger wurde
1404 Innocenz VII. (Card. Migliorato), der eidlich verſprach 1404
abzudanken, wenn die Gegenpäpſte auch abdanken würden. Sein
Nachfolger Gregor XII. (1406) wurde unter demſelben Ver- 1406
ſprechen gewählt. Da die Sache nun ſo eingeleitet war und die
Päpſte zögerten, ſchrieben die Cardinäle beider Parteien ſelbſt,
nachdem ſie vorher rechtliche Bedenken eingeholt, ein Concil zu
Piſa aus, wo das Recht der Päpſte ſollte unterſucht werden. 1409
Das Concil war vorbereitet durch Gerſons zwei Schriften de
civitate ecclesiae und de auferibilitate Papae ab ecclesia,
worin er erklärte, daß das Concil recht wohl ohne Papſt beſtehen
könne. Die Päpſte ſorgten aber auch für ſich; Benedict XIII.
in Frankreich hatte eine Bannbulle nach Paris geſchikkt, worin
er Frankreich, das ſich in Neutralität verſezen wollte, mit dem
Interdict drohte; dieſe aber wurde offiziell zerriſſen und er floh
auf aragoniſchen Boden nach Perpignan; hier ſchrieb er ein Ge-

genconcil aus. Gregor XII. in Italien wurde beſonders durch
den deutſchen König **Ruprecht**, deſſen Geſandte zu Piſa Proteſt
einlegten, gehalten, und ſchrieb nun auch ein Concil nach Udine
aus. So hatte man zwei Päpſte und drei Concile. Das zu
1409 Piſa ſezte beide ab und 16 Cardinäle wählten erſt 1409 einen
geb. Griechen, Peter von Candien, Erzbiſchof von Mailand, als
1410 **Alexander** V., und als dieſer 1410 ſtarb, einen Italiener,
Balthaſar Coſſa, als **Johann** XXIII. Dieſer war am Hofe
Boniſacius' IX. geweſen und hatte daſelbſt gut Simonie gelernt
und ausgeübt.

Die Spaltung war aber nicht gehoben, da die Gegenpäpſte das Concil nicht anerkannten. Doch war man in ganz Europa, Aragonien und König Ruprecht, deſſen Geſandten ausgelacht wurden, ausgenommen, einverſtanden. Nun aber beſtand auch der deutſche König **Sigismund** ſehr ernſtlich auf ein neues allgemeines Concil, um endlich den Kirchenfrieden zu Stande zu bringen. D'Ailly wurde zwar in ſeinem Alter immer vorſichtiger und behutſamer, und erklärte ſich gegen ein Concil in ſeiner Schrift de difficultate reformationis in Concilio universali, aber ſein Nachfolger im Kanzleramte, Gerſon, in einer Schrift gegen D'Ailly de modo uniendi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali machte einen Unterſchied zwiſchen der katholiſchen Kirche und der ſogenannten apoſtoliſchen, die nichts als der römiſche Clerus ſei, und auch **Peter de Clemangis** ſchrieb de ruina ecclesiae. Das Concil wurde nun verabredet; noch gab es
mehrere intriguenartige Verhandlungen zwiſchen Sigismund und
Johann XXIII., wo das Concil gehalten werden ſollte, und man
wählte endlich **Coſtniz**. Johann ſchrieb es aus und eröffnete
1414 es 1414. Johann hatte auch ſchon vorher **Huß** vor ſich laden
laſſen; doch davon ſpäter.

Die **päpſtliche** und **huſſitiſche** Angelegenheit wurden die Hauptpunkte auf dem Concil. Johann XXIII. dankte zuerſt ab; Gregor endlich auch unter der Bedingung, daß er Cardinal bleibe. Benedict XIII. blieb ſtandhaft, wurde aber endlich auch von ſeinen Cardinälen abgeſezt, wollte jedoch nicht reſigniren und ſtarb 1424. Man verhandelte nun, was zuerſt vorzunehmen 1424 ſei, die neue Papſtwahl oder die Reformation der Kirche. Gerſon wollte das lezte, d'Ailly opponirte ſich ihm und trug den Sieg davon durch die Wahl Martins V.

Die huſſitiſche Angelegenheit hing mit der wicleffitiſchen (1370—1380) zuſammen. — Joh. Wicleff, ein Engländer, Profeſſor zu Oxford, ſchrieb zuerſt gegen die Bettelmönche. Das gab Streitigkeiten auf der Univerſität, wozu bald kam, daß er ſich in eine andere Angelegenheit miſchte; er ſchrieb gegen den Lehnscanon, den die engliſchen Könige ſeit Johann nach Rom entrichteten; ein Reichstag hatte dieſen Streit veranlaßt. Wicleff wurde deshalb ſelbſt unter einer Geſandtſchaft nach Avignon geſchikkt, um um die Abſtellung der Mißbräuche in der engliſchen Kirche zu bitten. Dort lernte er die ganzen Greuel der römiſchen Kirche kennen und kehrte voll Abſcheu zurükk. Er veranſtaltete eine Bibelüberſezung aus der Vulgata in die Landesſprache, ſchrieb auch mehrere gewagte Schriften, die er ſpäterhin ſammelte und unter dem Namen Trialogus herausgab, wo die Alithia und Pſeudis ſich unterreden und die Phroneſis einen vermittelnden Theologen abgiebt. Das Werk war ſpeculativ, er erklärte ſich aber frei von Scholaſtik und ſehr gemäßigt, die Wahrheit des Glaubens mehr verſtändlich darzulegen aber nicht zu demonſtriren; wie könnte ſonſt auch der Glaube etwas verdienſtliches ſein und die göttliche Prädeſtination darauf gegründet werden? Demonſtration, d. h. Erörterung und ausführliche Darſtellung, ſei nur für diejenigen, welche den Glauben ſchon haben. Am Ende der beiden erſten Bücher ſtellt er den Saz auf, Alle Glaubensſachen könnten nur aus der Schrift abgeleitet werden. Das dritte Buch enthält die Moral, wo er die Sünde definirt und den Gegenſaz von *θεοσέβεια* und *ἀκήδεια* aufſtellt; leztere die Sorgloſigkeit um das höhere und die göttliche Zulaſſung

der Sünde. Ueber die Prädeſtination hat er eine eigene Ab
er ſagt, durch ſie würden ſo viele Menſchen ſelig, als überha
würden ſelig geworden ſein, wenn der Stand der Unſchuld f
gedauert hätte, d. h. alle. Seine Oppoſition gegen die Mön
kommt im 4ten Buche vor, wo er zuerſt die Sacramente beh
delt, und die Transſubſtantiation wie die Nothwendigkeit
Kindertaufe als äußere Handlung zur Erlangung der Selig
verwirft. Er wollte die ganze prieſterliche Hierarchie umſto
und ſagte, die Schrift kenne keinen andern Unterſchied als z
ſchen Presbyter oder Prieſter und Diaconen. Auf Antrag G
gors XI. mußte Wicleff vor eine Synode geſtellt werden u
eine Art von bedingten Widerruf thun, aus dem aber nic
wurde, da ihn der König beſchüzte. Da die Geiſtlichkeit ihm v
Unannehmlichkeiten zuzog, entſagte er ſeiner Lehrerſtelle, beg
1384 ſich auf ſeine Pfarre und beſchloß dort ſein Leben in Ruhe 13

Nach ſeinem Tode kamen ſeine Grundſäze durch ein P
Engländer auf die Univerſität Prag. Hier waren ſchon g
ähnliche Bewegungen geweſen und zwei Lehrer daſelbſt eifer
beſonders für den Gottesdienſt in der Mutterſprache und ge
das Abendmahl unter Einer Geſtalt. Es gab bei Prag ein K
ſter Emmaus, durch Carl IV. geſtiftet, wo von Anfang an
Gottesdienſt in ſlavoniſcher Sprache war gehalten worden. A
nun im Anfange des 15ten Jahrhunderts die wicleffſchen S
nach Prag kamen, ſtand Johann Huß als junger Lehrer
der dortigen Univerſität und war zugleich Prediger an einer K
pelle. Er mißbilligte zuerſt die Säze des Wicleff, als aber
beiden Engländer in Prag dieſelben im Zuſammenhange vort
gen, wurde er anderer Meinung und billigte ſie ganz. Sig
mund ließ ihn einmal in Ofen vor ſich predigen, und als
dabei einige wicleffſche Säze billigend erwähnte, ließ ihn
wiener Univerſität gefangen nehmen; er wurde aber auf Bit
der prager Univerſität freigelaſſen. Er veranlaßte auf der U
verſität Prag die große Emigration der fremden Studenten,

dem er als Decan die alte Einrichtung aufhob, daß von 4 Stimmen
3 den Ausländern gehörig waren. Das erregte aber mehr
Unwillen der Prager gegen ihn. Er überſezte die Schriften Wicleffs
und einzelne bibliſche Bücher in die Landesſprache. Der
Papſt verbot die Bücher Wicleffs und der Erzbiſchof Sbinko
von Prag wollte ſie verbrennen und Huß das Predigen verbieten.
Huß bat jenen erſt zu widerlegen, ſonſt möchte das Verbrennen
auch nichts helfen. Der Erzbiſchof ging nach Rom, und
da erfolgte jene Citation, man hielt Huß aber von der Reiſe
zurück. Dieſer nun, excommunicirt vom Papſt, appellirte an ein 1411
allgemeines Concil und ſezte ein Glaubensbekenntniß auf, das
ſein Erzbiſchof für rechtmäßig erklärte. In einer kleinen Schrift
über den Begriff eines Kezers ſagt Huß, Nur der ſei ein ſolcher,
der in Worten oder Werken gegen die h. Schrift ſelbſt etwas
unternommen habe. Er ſchrieb auch de ablatione temporalium
a clericis; die Hauptveranlaſſung war aber der Kreuzzug,
den Papſt Johann gegen König Ladislaus von Neapel predigen
und dafür Ablaß verkündigen ließ. Die Ablaßkrämer kamen
auch nach Prag, und hier disputirte Huß öffentlich mit ihnen
gegen den Ablaß, und bat auf dem Rathhauſe dem Unweſen
zu ſteuern. Auch der König verbat ſich dieſen Beſuch und ſchrieb
gleichfalls dagegen nach Rom. Noch ſchrieb Huß ein Buch
Opusculum de sex erroribus ecclesiae, erklärte ſich gegen den
Saz der Geiſtlichen, Sie könnten den Leib Chriſti erſchaffen
(conficere corpus Christi), gegen die übertriebene Verehrung der
Maria, gegen die Fürbitte der Heiligen u. ſ. w. Die Sache
machte nun allgemeines Aufſehn; Gerſon ſchrieb an ihn und
warnte davor, die Säze Wicleffs anzunehmen. Huß aber hatte
ſelbſt die Lehrſäze angenommen, welche ſich auf die Kirchenverfaſſung
bezogen, wie Gerſon ganz ebenſo annahm; daher ſchrieb
Huß ſeinen Tractatus de Ecclesia.

Sigismund kam nun auf den Gedanken, ihn vor das Concil zu Coſtniz zu rufen, um dort die ganze Sache abzuhandeln;

Huß erſchien mit einem Sicherheitsbriefe des Kaiſers, ſeine Gegner in Prag zogen ihm aber als Ankläger nach; der Papſt erklärte ihn für einen Kezer und ließ ihn ins Gefängniß werfen, aus dem ihn Sigismund, als er nach Coſtniz kam, nicht zu befreien wagte. Er war umgeſtimmt und ſagte, Er habe nicht da Recht, einem Kezer freies Geleit zu geben; es wurde dabei geltend gemacht, wenn auch Fürſten den Kezern ſichres Geleit gegeben: ſo könnten doch judices ecclesiastici gegen dieſe verfahren. Die Unterſuchung kam nun in die Hände der beiden Franzoſen d'Ailly und Gerſon. Huß und ſeine Freunde beſtanden auf ein öffentliches Verhör. Er hatte in mehreren Schriften (de sanguine Christi glorificato, de indulgentiis, de ecclesia) ſeine Lehren auseinandergeſezt. Sie gingen gegen die Reliquien, gegen die Lehre vom Kirchenſchaze, den guten Werken und der Nothwendigkeit der kirchlichen Genugthuung. Es iſt hier ſchon eine große Annäherung an die augsburger Confeſſion. Die Lehre vom Ablaß griff er auf ſehr ſcharfſinnige Weiſe an. Er ſagte, Er wolle nun einmal annehmen, daß der Papſt wirklich einen ſolchen guten Schaz hätte, durch den er alle gläubige aus dem Fegefeuer befreien könnte: ſo wäre es ja in des Papſtes Macht, alle Menſchen gleich aus dem Fegefeuer zu befreien. Er würde das nicht thun, wenn er nicht gute Urſach dazu hätte, wenn er in Bedrängniß wäre. Wenn man es recht gut meine: ſo müſſe man Gott bitten, daß er den Papſt in eine recht bedrängte Lage verſeze, weil er dann am erſten den Kirchenſchaz aufthun und alle Seelen aus dem Fegefeuer befreien würde. Man machte einen Auszug aus ſeinen Schriften und Vorträgen, und Gerſon hob 19 Säze aus ſeiner Schrift de ecclesia heraus, Daß Kezer nicht ſollten am Leben geſtraft werden, daß man nur der wahren Kirche, welche praedestinatos et bene viventes enthalte, Gehorſam ſchuldig ſei; daß Zehnten und Stiftungen nur den Charakter von Almoſen hätten u. ſ. w. Man fragte ihn, nachdem ſchon ausgemacht war, daß dieſe Säze kezeriſch ſeien, ob ſie die ſeinigen wären und ob er ſich hinſichts des Widerrufs den Beſchlüſſen des Concils unterwerfen wolle. Huß erklärte ſich ſehr freimüthig, bekannte unbefangen das ſeinige an, einiges leugnete er, anderes deutete er, und obgleich man ihm nichts dogmatiſches als kezeriſch vorwerfen konnte, ſondern bloß Oppoſition gegen die kirchlichen Mißbräuche, die auch Nicolaus de Clemangis, Gerſon und andere behauptet hatten: ſo wurde er dennoch verurtheilt und verbrannt, und nach ihm ſein Freund Hieronymus.

Wie kann man ſich nun die Entſcheidung der beiden achtbaren Franzoſen gegen Huß erklären? Man giebt den Richtern eine rein literariſche Parteilichkeit Schuld; Huß war Realiſt und Gerſon und d'Ailly Nominaliſten. Doch konnte dies ihr Beweggrund nicht ſein, da ſie ſich damals gar nicht damit beſchäftigten, und der Cardinal von Cambray ſchon lange bloß auf dem praktiſchen Gebiete verſirte. Ich ſuche den erſten Grund in der allzugroßen Behutſamkeit des Erzbiſchofs von Cambray; er legte es nicht auf das Verderben Huſſens an, legte ihm eine ſo milde Widerrufsformel vor, daß ein anderer, der nicht Huſſens ſchlichte Wahrheitsliebe hatte, den Widerruf geleiſtet haben würde. Gerſon hatte ſich gegen Wicleff erklärt wegen deſſen zu freier Anſicht über die Kirchenverfaſſung, denn dieſer ſprach eigentlich das gänzliche Presbyterialſyſtem aus, und Huſſens ähnliche Geſinnung war ihm zu ſchroff. Auch waren ſie hier, um den Kirchenfrieden zu vermitteln; in Böhmen hatten ſich ſchon bedenkliche Unruhen gezeigt und es war vorauszuſehen, daß, wenn Huß freigeſprochen nach Prag zurükgekehrt wäre, größere Unruhen dort gegen die Mönche ꝛc. vorgefallen ſein würden. Die Verweigerung des Widerrufs erwarteten ſie von Huß nicht, und da die Sache einmal eingeleitet war, konnten ſie ſie nicht mehr aufhalten. Wir ſehen hier aber, wie menſchliches Vorherberechnen nichts hilft, der Kirchenfrieden iſt doch geſtört worden, und die Exceſſe wurden größer, als wenn Huß leben geblieben wäre.

Wir haben hier ſchon die beſtimmteſte Vorahnung von
Reformation. Wenngleich die Prophezeihung Huſſens unächt
ſo zeigt doch das Trauerſpiel zu Coſtniz, welche Semina
Kirchenverbeſſerung offen da lagen. Huſſens und Luth
Reformation ging von denſelben Principien aus, mißglückt
Huß aber durch daſſelbe, was Luthern förderte. Luther bei
chem Eifer, der ihn wol manchmal mehr dem Hieronymus
Huß ähnlich machte, war aber mäßiger in öffentlichen Schr
Huß war eigentlich ruhiger aber öffentlich unvorſichtiger,
freilich in ſeinem aufgeregten Volksgeiſte lag. Damals wa
Sache auch noch zu national, als daß ſie hätte allgemein
den können, nach 100 Jahren waren aber die Zeitumſtände
anders geworden. Von den Univerſitäten gingen dieſ
ſten Verſuche aus, ſo wie auch nachher die bleibenden der
formation; dieſe Hochſchulen hatten ſich ſchon damals zu
bedeutenden Würde erhoben und durch Freimüthigkeit eine
ſunden Kritik ausgezeichnet, ſo daß ſie uns auch für al
künftigen Zeiten über die Verbeſſerung des Kirchenzuſtande
gegründetſten Hoffnungen geben *).

* * *

In Coſtniz ging nun übrigens die Sache den Gang,
man nach den vier Nationen verhandelte und ſtimmte, na
italieniſchen, deutſchen, franzöſiſchen, engliſchen, und nachh
men auch die Spanier dazu, nachdem ſie das Concil aner
hatten. Es waren Geſandte von allen Königen und Fürſte
Bevollmächtigte vieler Univerſitäten, über 300 Doctoren der
logie und des canoniſchen Rechts zugegen. Das Concil
als eine Fortſezung des piſaniſchen super reformatione
ecclesiae angeſehen, und der Kanzler Gerſon hielt bald zu
fang eine ſehr berühmte Rede über die Superiorität des C
über den Papſt und deſſen Rechtmäßigkeit ohne den Papſt.

---

*) Hier endet die Vorleſung des Winterſemeſters 18[illegible]. W.

übrigen Verhandlungen betrafen den Zuſtand der Kirche. Es wurde (1417) ein neuer Papſt gewählt, Martin V., früher 1417 Cardinal Otto von Colonna. Es wurde beſtimmt, daß den anweſenden Cardinälen das Wahlrecht zukomme, den abweſenden nicht. Den 20 anweſenden geſellte man 30 Deputirte von den verſchiedenen Nationen zu und von dieſen wurde der Papſt gewählt. Zugleich wurde beſtimmt, daß nach 7 Jahren ein anderes Concil ausgeſchrieben würde, und von da an (ſo war auf dem piſaniſchen Concil ſchon beſchloſſen worden) ſollte alle 10 Jahr eins gehalten werden. Martin V. präſidirte nun in den Verſammlungen des Concils und es wurde ihm zur Pflicht gemacht, daß er mit den Deputirten der fünf Nationen die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern und in der römiſchen Curie bewirken ſollte. Einiges geſchah auch bald darauf; z. B. daß niemand Biſchof werden ſollte, der nicht Doctor oder Licentiat der Theologie, des canoniſchen oder bürgerlichen Rechts wäre. Uebrigens wurde die Communio sub una feſtgeſezt und die alten Gewohnheiten ſollten nicht sine ecclesiae auctoritate abgeändert werden.

So ging denn das Concil auseinander unter dem Vorbehalt, daß es wieder ſollte zuſammen berufen werden. Dies geſchah denn auch, allein Martin V. ſtarb gerade in dem Jahre, 1431 wo das Concilium ſollte zuſammen kommen. Unterdeſſen war aber in Böhmen, ungeachtet Huß und Hieronymus verbrannt waren, jene Bewegung nicht eingeſchlafen. Ihre Partei conſtituirte ſich immer mehr und vermehrte ſich. Sie verlangten eine Disputation aus der Schrift über die ſtreitigen Gegenſtände, Martin V. verweigerte ihnen aber ein Colloquium, weil Märtyrer, Patres und Concilien den Glauben ſchon außer Zweifel ſezten. Das Disputiren war in dieſer Zeit ſehr Sitte geworden und die freie Einſicht gewann dadurch nicht wenig, namentlich wurde in Paris gegen die Canoniſation, für die Prieſterehe und die Gleichheit der Prieſter viel disputirt; um ſo ungereimter war es

vom Papſte, zu behaupten, daß keine Diſputationen über
Gegenſtände nöthig wären. Die Sache konnte aber doch erſt
dem künftigen Concil wieder zur Sprache kommen.

Die huſſitiſche Partei in Böhmen theilte ſich in
1421 Parteien. Auf der Synode in Prag 1421 wurde nämlich
gemacht, alle Prieſter ſollten wenigſtens das ganze neue
ment haben und fleißig darin leſen. Das Abendmahl ſollte
utraque gegeben werden und zu den andern 6 Sacramenten
confirmatio hinzukommen; kein Cleriker über Güter und
künſte jure civili herrſchen. Aber die ſtrengeren, die Tab
ten, damit nicht zufrieden, ſtellten eine Confeſſion auf,
ſich ſchon viel evangeliſches zeigte. Beim Abendmahl ſei der
Chriſti gegenwärtig sacramentaliter, realiter et vere, es
aber keine maternalis identitas mit dem von der Maria
nen dabei ſtattfinden. In der Buße ſei die Reue das eigen
weſentliche, die confessio und satisfactio ſeien zufällig.
Salbung ſei ad corporis sanitatem zuzulaſſen, die lezte
aber unzuläſſig. Die Schrift ſei universalissimum princi
doctrinae, aber nicht alles, was die heiligen Männer ſagten
untrüglich, quia non quemlibet in qualibet causa regebat
ritus. Die Heiligen ſeien zur Nachahmung, die Fürbitte
Maria nicht nöthig. Meßkleider und Gebräuche wurden
1423 ſchafft. Unterdeſſen wurde auf einer Synode zu Mainz (
die Häreſie der Böhmen verdammt, dagegen aber zu Pa
1437 1437 das Herumtragen der Euchariſtie gegen Donner und
abgeſchafft und verordnet, daß ohne biſchöfliche Erlaubniß
Gaſtereien mehr in den Kirchen gehalten und niemand co
werden ſollte, der nicht das Vater unſer, den engliſchen
und das Symbolum könne.

1423 Im Jahr 1423 verſammelte ſich nun in Pavia und
her in Siena das neue Concil, das 7 Jahre nach dem
nizer ſollte gehalten werden. Aber es wurde ſehr wenig

aus Furcht vor Unruhen und Peſt. So zog es ſich hin bis 1431, wo es ſich wirklich in Baſel verſammelte. 1431

Gerſon war unterdeſſen geſtorben, ein Mann, in dem ſich vereinigte ein heller Verſtand und tiefe Einſicht in viele Gegenſtände mit einer Anhänglichkeit an das beſtehende in der Kirche. Durch die Art, wie er das Anſehen der Concilien über dem Papſt vertheidigte, und durch die Lehre, daß die Einheit der Kirche nicht an der Perſon des Papſtes hinge, hat er an der Stelle, auf der er an der Univerſität in Paris ſtand, gewiß viel dazu beigetragen, die Reformation ſelbſt ſtufenweis vorzubereiten und in der katholiſchen Kirche ſelbſt geſundere Principien zu verbreiten. Er hatte vor, eine Episcopal- und Synodalverfaſſung in Frankreich im Gegenſaz gegen den Papſt aufzuſtellen. Er gab die Unfehlbarkeit des Papſtes nicht zu, nahm dagegen eine ſpecielle Obhut Gottes über die Concilien an (deus concilio assistit specialius). Indem er neben der Schrift die Tradition als Erkenntniß des heil. Geiſtes annimmt, ſagt er, dieſe wäre nicht ſo geſchloſſen, daß nicht ſpätere Männer eine beſſere Einſicht haben könnten; ein Lehrer mit hinlänglicher Einſicht dürfe ſich auch dem Concilio entgegenſezen. Man ſieht, er iſt hier mit dieſer Lehre ſelbſt nicht ganz zum Bewußtſein gekommen. Aber ſeine Art, zu Werke zu gehen, ſtand in keinem Verhältniß zu den Reactionen, die von der andern Seite eintraten, und eben deswegen konnte ſich die Lebendigkeit der Kirche damit nicht begnügen; daher die Bewegungen in der Schweiz und in Frankreich. Was das Verhältniß der ſcholaſtiſchen Theologie zur myſtiſchen betrifft: ſo iſt er einer der erſten, der hier ein beſſeres zu treffen geſucht hat. Er ſagte, in jener ſei die potentia intellectus circa verum, in dieſer die potentia affectuum circa bonum beſchäftigt, und geſtand jeder von beiden ihr eigentliches Recht und ihren Werth zu. Er empfiehlt beſonders den Bonaventura, der das myſtiſche und ſcholaſtiſche mit einander zu verbinden wußte.

Weit mehr auf die myſtiſche Seite neigte ſich **Johann**
1480 **Weſſel** von Gröningen († 1489). Er behauptete, qui sciat, ut sciat, stultus und qui sciant, ut sciantur, stultiores; hierdurch wollte er alſo das reine Wiſſen aus der Theologie ganz verbannen. Deus in omnibus totaliter causaliter dominatur, d. h. Gott iſt die einzige Urſach. Natura nihil aliud est quam voluntas Dei; unter natura wird die Totalität der endlichen Kräfte verſtanden. Er nahm keinen Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und wunderbaren an (naturalia et miraculosa differunt solito et insolito). Vom Glauben ſagte er, fide justificamur non tanquam causa sed tanquam argumento. In der Lehre von der Kirche ging er etwas über Gerſon und ſein Hauptſatz war, Spiritus sanctus curat unitatem ecclesiae, ubi neque Papa neque concilium est. Das Weſen alſo erſcheint ihm als das rein innere. Im Abendmahl findet man bei ihm die eigentliche calviniſche Anſicht, daß nur der gläubige den Leib Chriſti wirklich genieße. An die innere geiſtige Gegenwart bindet er den Genuß des Leibes und Blutes; allein rein iſt ſeine Theorie darüber nicht vorgetragen, denn die Idee eines Meßopfers ſpielt auf wunderbare Weiſe dazwiſchen. Er hatte eine beſondere Furcht vor der Inquiſition, deshalb ſchrieb er lateiniſch und nur kleine Abhandlungen, die er wenig bekannt machte; das meiſte muß man aus Briefen hervorſuchen. Er wurde auch wirklich beim Biſchof von Utrecht verklagt, ſtarb aber, ehe etwas unternommen werden konnte. Uebrigens iſt dieſer Weſſel einer der merkwürdigſten Männer, der zur Vorbereitung der reineren Lehre ſehr viel beigetragen hat. Luther ſagt von ihm, Man könnte ſagen, daß er alles aus dem Weſſel genommen hätte, wenn e ihn früher geleſen hätte.

Auf dem **Concil** in **Baſel** wurden nun zunächſt die böhmiſchen Streitigkeiten vorgenommen. Die Böhmen ſchikkten vie Abgeordnete dorthin und verlangten das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt, Verbeſſerung der Kirchenzucht, Freiheit in der Lehre,

Abſchaffung der weltlichen Gewalt des Clerus. Das Concil entſchloß
ſich, Deputirte zu ihnen zu ſenden, und ſo kamen die prager
Compactaten zu Stande. Von den geforderten Punkten
wurde ihnen eigentlich nur der erſte zugeſtanden, aber nur als
eine provincielle Gewohnheit; mit den übrigen wurden ſie auf
die allgemeine Verbeſſerung der Kirche verwieſen. Damit waren
nun die Taboriten nicht zufrieden und daraus entſtand der innere
Krieg in Böhmen. — Noch eine andere bedeutende Sache, die
verhandelt werden ſollte, war eine neue Unterhandlung mit den
Griechen wegen der Kirchenvereinigung. Es wurde aber zuerſt
nur unterhandelt (1435) über ein gemeinſchaftliches Concil, und 1435
da konnte man ſich über den Ort nicht einmal vergleichen, wo
das Concil gehalten werden ſollte.

Es war übrigens auf dem Concil ſelbſt Streit mit dem
Papſt entſtanden, und 1437 verlegte dieſer das Concil nach Ferrara; 1437
binnen 30 Tagen ſollten in Baſel die Verhandlungen
mit den Böhmen geſchloſſen ſein und das übrige in Ferrara verhandelt
werden. Dies wurde eine Treuloſigkeit genannt und
nicht mit Unrecht, denn der Papſt hatte den Beſchluß beſtätigt,
daß ſo lange dies Concil dauere, kein anderes ſollte gehalten werden;
in Ferrara aber ſollten auch die griechiſchen Angelegenheiten
verhandelt werden. Daher weigerte ſich nun der größte Theil
der Biſchöfe nach Italien zu gehen; die franzöſiſchen durften
nicht hin und Deutſchland erklärte ſich für neutral zwiſchen Concil
und Papſt.

Im J. 1439 anathematiſirten ſich beide Concile, das baſelſche 1439
und das zu Ferrara, welches nachher nach Florenz verlegt
wurde; das baſeler konnte ſich aber nicht lange halten gegen das
allgemeine Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Papſtes. So
gingen die Unterhandlungen wieder auseinander, und für die Vereinigung
mit der griechiſchen Kirche geſchah auch weiter nichts.
Die Maroniten und Neſtorianer waren in gänzliche Unthätigkeit

hinabgeſunken; in Litthauen*) ſtießen griechiſche und römiſche Miſſionaire auf einander, welches zu manchen Uneinigkeiten Anlaß gab.
1442 Auf dem florentiniſchen Concil kam 1442 durch Eugen eine gewiſſe Vereinigung mit den Griechen zu Stande, worin dieſe ſich völlig latiniſirten. Sie erkannten den Primat des römiſchen Biſchofs und den Zuſaz filioque an; übrigens ſah man ihnen auch viel nach, wobei freilich nur die Tendenz zum Grunde lag, dieſe Abweichungen nach und nach auszugleichen und zu verdekken. Dieſe Verſuche waren nur ausgegangen von den conſtantinopolitaniſchen Griechen; diejenigen aber, die ſich unter muhamedaniſcher Herrſchaft einer gewiſſen Ruhe erfreuten, hielten
1443 1443 eine Zuſammenkunft, worin ſie ſich völlig gegen die Beſchlüſſe in Florenz und die Union erklärten und dem conſtantinopolitaniſchen Biſchof Metrophanes den Gehorſam aufkündigten. So zerſplitterte ſich alſo die Union wieder und nur ein kleiner Theil unirter Griechen hat ſich erhalten.

Den Abendländern aber half dies doch von einer anderen Seite. Es waren ſehr namhafte griechiſche Gelehrte, die zu den Unterhandlungen nach Florenz abgeſchikkt waren, wie der Cardinal Beſſarion und Gemiſtius Pletho, und die ſehr viel zur Verbreitung der griechiſchen Gelehrſamkeit thaten. Zugleich entſtand dadurch auch ein Geſchmakk an den klaſſiſchen Schriftſtellern der Römer und auch an beſſerer Latinität. Für dieſe war natürlich das rhetoriſche und ſatiriſche Feld dasjenige, worin ſie ſich am beſten zeigen konnten, und die Oppoſition gegen den römiſchen Biſchof war ein trefflicher Gegenſtand, ſich auf dieſem Felde zu üben. Und ſo finden wir in dieſer Zeit ſehr vorzügliche Schriftſteller, die ſich hierin hervorthaten, wie den Florentiner Poggius, Bernhard Aretinus in ſeinem Libellus adv. hypocritas und vor allen Laurentius Valla,

---

a) In Litthauen, wo man ſich für ein neues Kleid bekehrte, durften griechiſche und römiſche Chriſten einander nicht heirathen. Schl.

der mit vorzüglicher Latinität auch eine ſehr lebendige hiſtoriſche Kritik verband, beſonders in der Schrift de donatione Constantini falso credita. Es war nämlich ſchon ſeit dem 12ten Jahrhundert eine Fabel entſtanden von einer Schenkung, die Conſtantin an Silveſter gemacht hätte, als er Rom verließ. Er zeigte, wie alles hätte anders kommen müſſen, als es wirklich geſchah, wenn an dieſer Schenkung ein wahres Wort geweſen wäre. Da entſtand alſo wieder ein neues Element der Oppoſition, welches bei der Liebe, mit welcher alles wiſſenſchaftliche aufgenommen wurde, von großer Wirkung war und das päpſtliche Anſehen in Italien und Frankreich ſehr ſchwächte.

Wie nun auf dem Concil in Florenz die Griechen beſonders den Glanz deſſelben ausmachten: ſo war es in Baſel hauptſächlich Aeneas Sylvius Piccolomini, der anfangs beſonders von der Nothwendigkeit der Suprematie der Concilien über den Papſt redete, hernach aber ſich ganz anders bewies. Die Spaltung, indem ſich die beiden Concilien in den Bann thaten, mußte natürlich auch eine Spaltung in den chriſtlichen Ländern veranlaſſen. Von dem baſeler Concil, welches ohne neuen Papſt das Concil von Florenz nicht in den Bann thun konnte, wurde Eugen IV. abgeſezt und Felix V. gewählt. So hatte man nun wieder zwei Päpſte. Deutſchland hatte ſich für neutral erklärt; Frankreich erkannte weder Felix V. noch das Concil von Florenz an; der König Alphons von Aragonien aber befahl ſeinen Prälaten ausdrüklich, Baſel zu verlaſſen und nach Florenz zu gehen. Spanien war überhaupt damals das Land, welches am meiſten in der Oppoſition gegen alle freieren Regungen und Verbeſſerungen in anderen Ländern ſtand und die größte Anhänglichkeit an den Papſt bewies. Die päpſtliche Autorität würde ſich ſchwerlich unter dieſen Bewegungen ſo gehalten haben, wenn ſie nicht dieſen Haltpunkt gehabt hätte. Allerdings liegt der Grund davon mit in der ſchwankenden Lage des chriſtlichen Spaniens und es entſtanden auch dort mehre gewaltſame Exploſionen. Unge-

achtet nun Frankreich den Papſt Eugen anerkannte und au
Deutſchland ſeine Neutralität erklärte und den Felix nicht ane
kannte: ſo that doch Eugen wenig, ſich zu mäßigen, daß
ſelbſt ſeine eigenen Freunde nicht ſehr ſchonte. Es ging dah
1438 Frankreich (1438) auf die baſeler Schlüſſe zurükk und es wur
dort eine pragmatiſche Sanction bekannt gemacht, wona
Frankreich künftig ſollte verwaltet werden und worin die Rech
und Einkünfte des Papſtes ſehr beſchnitten waren. In Deutſ
land nahm ſich Eugen heraus, die Erzbiſchöfe von Trier un
Cöln abzuſezen, die Prälaten in Baſel fanden aber bei de
Churfürſten einen großen Vorſchub.

In dieſen Verhandlungen ſpielte nun Aeneas Sylvius ein
etwas zweideutige Rolle. Es wurden dort Punkte (avisament
Basileensia) feſtgeſezt, auf welchen man das Verhältniß der deu
ſchen Kirche zu dem Papſt begründen wollte. Dazu wurde nu
dem Aeneas Sylvius aufgetragen einen Entwurf zu machen
und er brachte den Eugen dahin, dieſen zu beſtätigen; der Pap
behielt darin noch immer einigen Einfluß. Hierüber ſtarb Euge
1447 und 1447 wurde Nicolaus V. gewählt, worauf Felix V. bal
1449 (1449) reſignirte, und ſo war die Spaltung wieder eine Zei
lang aufgehoben. Mit Nicolaus wurden neue Verhandlunge
angeknüpft, an deren Spize ſich Friedrich III. ſtellte, und
kam denn das für Deutſchland ziemlich nachtheilige (wobei jedo
der Papſt noch kleine Conceſſionen an Mainz und Trier machte
wiener Concordat zu Stande, mit Bezug auf Eugenii Concessa,
wobei Aeneas Sylvius den deutſchen Fürſten die polit
ſchen Vortheile des päpſtlichen Anſehns geltend machte.

Unterdeſſen gingen in Böhmen die drei Parteien der Ka
tholiken, der Calixtiner und der Taboriten neben einan
der fort, und zwar im Kriege unter einander, welcher zum Thei
1445 auf politiſche Verhältniſſe ſich bezog. Im J. 1445 hatten di
Calixtiner und Taboriten zu Kutenberg eine Zuſammen
kunft, wo ſie ſich in einigen Punkten vereinigten. Sie ſtellte

als Grundſaz auf, Gottesdienſt in der Landesſprache und die Prieſterehe. Die Taboriten wollten Brod und Wein nur als Zeichen im Abendmahl anſehen und die ganze Theorie von der Kirchenbuße und den guten Werken durch den Saz fides sola justificat verwerfen; die Calixtiner ſchloſſen ſich darin ziemlich an die katholiſche Kirche an. Als **Georg Podiebrad** König geworden war, zerſtreute er die Taboriten, die ſich größtentheils nach Mähren und Schleſien wandten, und von ihnen ſtammen die evangeliſchen **böhmiſch-mähriſchen Brüder**. Die Calixtiner kamen 1479 durch Beſtätigung der baſeler Compactaten 1479 zu einiger Ruhe. Abwechſelnd wurden die Taboriten nun geduldet und verfolgt und ließen ſich, weil ſie ſich von den Calixtinern getrennt hatten, in nähere Verbindung ein mit den **Waldenſern**, die beſonders auch in Ungarn ſich aufhielten. Als Ladislaus V. dieſe dort verfolgte, legten ſie ihm ein Glaubensbekenntniß vor, worin ſie 7 Sacramente als möglich und die continuitas virginitatis Mariae annahmen. Dieſe Confeſſion legten ſie auch den Taboriten vor. Die Taboriten aber wollten die 7 Sacramente nicht annehmen, z. B. die lezte Oelung, welche ſie für geiſtig unzuläſſig erklärten; die Fortdauer der Jungfrauſchaft Mariä nahmen ſie nicht an, weil nichts darauf ankäme und auch gar nichts davon in der Schrift ſtände. Sie ſchafften auch die Anrufung der Heiligen ab; dieſe hätten, ſagten ſie, keinen anderen Werth, als daß ſie könnten zur Nachahmung aufgeſtellt werden. In Beziehung auf die Lehre von der h. Schrift ſagten ſie, dieſe ſei untrüglich, ſie ſei das universalissimum principium doctrinae; aber man könne doch nicht ſagen, daß alles, was von den heiligen Männern geſagt worden, untrüglich ſei, weil der göttliche Geiſt ſie nicht in allen Angelegenheiten regiert habe. Dagegen ſprachen die **Waldenſer** ſich in ſehr ſcharfſinniger Art gegen die Superſtition aus, die mit dem Sacramente des Altars getrieben werde. Sie ſagten, Wenn man dies nach ſeiner Weihung göttlich verehre: ſo hätte man noch viel mehr Urſache es göttlich zu verehren, nachdem es in den Menſchen übergegangen ſei, und daraus würde alſo eine Anbetung der gläubigen folgen, nachdem ſie das Sacrament genoſſen hätten.

Von dieſer freien Anſicht finden ſich auch viele Spuren bei einzelnen Theologen, die übrigens ganz auf der römiſchen Seite ſtanden, z. B. in dem Cardinal Nicolaus de Cuſa, der lange Zeit Legat in Deutſchland war und im J. 1450 im Jubeljahr auf eine ſehr verſtändige Weiſe den vollſtändigen Ablaß predigte. Er hatte eine Theorie über die Incarnation, die in unmittelbarer Verbindung ſteht mit der reinen evangeliſchen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Er ſagt, Die größte Thätigkeit des Schöpfers ſei die, in der er ſich mit der Creatur vereinige; dieſe komme auch aus der höchſten Liebe her. Dies ſei die maximitas humanae naturae, welche bewirke, daß in jedem Menſchen, der Chriſto durch den ausgebildeten Glauben anhänge, Chriſtus dieſer Menſch ſelbſt ſei [a]); daher non est nostra justificatio ex nobis sed ex Christo, non aliter quam ipsa fide justificari poterimus. Alſo die wahre Lebensgemeinſchaft zwiſchen Chriſto und den gläubigen ſei die wahre Frucht des Glaubens und die Menſchwerdung Chriſti der Beweis davon. Von der Schrift ſagte er, ſie gehöre ad bene esse der Kirche, aber nicht ad essentiam derſelben. — Man könnte überhaupt dieſen anſehen als das Supplement zum Gerſon, der wol den Sinn für das myſtiſche Element der Theologie in ſich hatte, aber nicht davon wirklich durchdrungen war wie Nicolaus. Er vereinigte ſeine myſtiſche Theologie auf eine ſehr freie Weiſe auch mit anderweitigen Philoſophemen [b]).

---

[a] Maxima operatio, per quam creator unitur creaturae ex maximo uniente amore. — hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerente Christus sit ipse idem homo. Schl.

[b] Er hatte eine dunkle Trinitätstheorie auf mathematiſchen Vergleichungen beruhend. Er behauptete intra Deum et nihil omnem conjectu-

Es wurde nun nach Nicolaus V. **Calixtus III.** (1455 bis 1458) Papſt; nachher kam **Pius II.** (Aeneas Sylvius) (1458 bis 1464) auf den päpſtlichen Stuhl. Er hatte vorher die Forderungen beſchworen, welche der neue Papſt eingehen ſollte, ließ aber nachher zu Mantua jede Appellation an ein künftiges Concil verbieten und wollte den Papſt wieder über daſſelbe erheben. Er verſuchte alles mögliche, die päpſtliche Gewalt durch Aufhebung der pragmatiſchen Sanction in Frankreich zu vergrößern. Der König gab es auch zu, aber die pariſer Univerſität und das Parlament eiferten heftig dagegen und drangen auch zum Theil durch. Ebenſo verweigerte Pius die baſeler Compactaten mit den Böhmen. Er brachte es dahin, daß ein Kreuzzug gegen die Türken, die Conſtantinopel erobert hatten, zu Stande kam, aber ohne beſonderen Erfolg. Sein Nachfolger **Paul II.** (1464—1470) ſetzte das Jubeljahr auf 25 Jahre herab.

In der abendländiſchen Chriſtenheit waren nun die inneren Bewegungen außer den erwähnten größeren ſehr kleinlich; beſtändige Streitigkeiten zwiſchen den Weltgeiſtlichen und Mönchen über das Recht Beichte zu hören und die Sacramente zu ertheilen und über die unbeflekkte Empfängniß Mariä. **Sixtus IV.** (1471—1484) ſtellte (1472) das Feſt der unbeflekkten Empfängniß Mariä an Ablaß dem Fronleichnamsfeſte gleich; zugleich 1472 verbot er darüber zu disputiren, aber ohne Erfolg. Zwiſchen der Säculargeiſtlichkeit und den Mönchen kamen in manchen Gegenden ordentliche Concordate zu Stande, aber ſeine Einführung der Wunder der heiligen **Catharina von Siena** erregte einen großen Streit dafür und dawider zwiſchen den Dominicanern und Franciscanern. Unter **Innocenz VIII.**, **Alexander VI.** und **Julius II.** ging allmählich alle Frucht von den letzten drei Kirchenverſammlungen verloren und alle Mißbräuche der päpſt-

---

mus cadere conjecturam. — Alle päpſtliche Decrete würden erſt per acceptationem oder usum eigentliche canones. Schl.'

lichen Autorität kamen wieder auf den höchſten Gipfel, ſo daß man die ganze frühere Reaction als vergeblich anſehen muß. 1484 Innocenz VIII. (1484) brachte die päpſtliche Macht auf eine beſondere Höhe. Es ereignete ſich aber auch manches lächerliche unter ſeiner Regierung: der Sultan Bajazet machte ihm nämlich wegen der ernſtlichen Rüſtungen ein großes Geſchenk mit Reliquien. Dieſer Papſt hatte auch das Glükk, über einen großen Theil der Erde zu herrſchen, bis wohin die päpſtliche Macht noch nicht gedrungen war; er ſchenkte nämlich den Portugieſen die neu entdekkte afrikaniſche Küſte [a]. Unter ihm kam auch die Inquiſition in den größten Flor, indem ſie namentlich in Spanien gegen die Juden und Mohamedaner auf einem großen Fuße eingerichtet wurde, in Frankreich gegen Kezer und in Holland und Deutſchland gegen die Hexen und Wunderthäter. Innocenz trieb aber auch auf eine ſehr öffentliche Weiſe die Bereicherung ſeiner Kinder, aber darin übertraf ihn Alexander VI. aus dem 1492 Hauſe Borgia (ſeit 1492) bei weitem. Seine beiden Kinder von der Vanozia, Cäſar und Lucretia, waren es ſo gut als ganz öffentlich in Rom und von großem perſönlichem Einfluſſe. Indem nun beſonders Cäſar Borgia ein ſehr herrſchſüchtiger Mann war, brachte dies in Italien eine Menge Intriguen und große Unruhen hervor. Hieronymus Savonarola, ein Dominicaner, trieb um dieſe Zeit das Predigen mit großer Energie und Erfolg, worin das Beſtreben nach einer beſſern Richtung unverkennbar war. Er ſpielte aber zugleich eine etwas demagogiſche Rolle bei den florentiniſchen Unruhen, und dem Papſte, dem dieſe Richtung ſehr zuwider war, gab dies die Veranlaſſung, daß Savonarola als Kezer hingerichtet wurde. Alexander VI., auf deſſen Rechnung auch jene Theilung der nordafrikaniſchen Küſte zwiſchen Spanien und Portugal fiel, trieb das Ablaßweſen

---

a) Die Portugieſen verkauften die neubekehrten Chriſten in Congo als Sklaven an die Muhamedaner. Schl.

auf eine ganz eigenthümliche Weiſe, indem er das Ablaßgeld gleich in Waaren verwandeln ließ, beſonders in den nordiſchen Reichen, deren Ablaß er ſeiner Schweſter als Domäne überlaſſen hatte. Er ſtarb 1503 und **Pius III.** ſchon 1504. 1503

Julius II., ſein Nachfolger, war vorher ein Feind des Alexander geweſen und hatte zuletzt in einer Art von Exil in Genua gelebt. Er fing ſeine Regierung damit an, den unruhigen Cäſar Borgia 1504 gefangen zu nehmen, aber die ſpaniſchen 1504
Cardinäle hielten es noch mit ihm und ließen ihn entweichen. Aber ſo ſehr Julius II. dem Alexander entgegen geweſen war, kann man doch nicht ſagen, daß er den päpſtlichen Stuhl auf eine geiſtlichere Weiſe verwaltet hätte; nur treten wegen ſeiner Ehrſucht und Herrſchſucht die Laſter des Alexander, Wolluſt und Ueppigkeit, bei ihm mehr in den Hintergrund. In Frankreich machte er ſolche Eingriffe gegen die beſtehenden Verträge, daß der König die pragmatiſche Sanction wieder einführte, weshalb der Papſt Frankreich mit dem Interdict belegte und einen Krieg gegen daſſelbe anfing, in welchem er ſelbſt als Feldherr auftrat. Es wurde 1511 gegen ihn ein Concil von Deutſchland und Frank- 1511
reich gehalten, zuerſt in Piſa, das aber nur ſchwach beſezt war und wegen ſeines kriegeriſchen Vordringens ſich nach Mailand und endlich nach Lyon zurükziehen mußte. - Dagegen ließ Julius ein Concil im Lateran 1512 halten, und ſelbſt Ludwig XII. fand 1512
ſich bewogen, dies Concil anzuerkennen und ſtarb 1515. Unter- 1515
deſſen war auch Julius II. 1513 geſtorben und **Leo X.**, ſein Nach- 1513
folger, befeſtigte das Concil auf eine ganz neue Weiſe. Die Concilien von Coſtniz und Baſel wurden öffentlich verſpottet und die früher verworfene päpſtliche Bulle Unam sanctam beſtätigt. Zugleich kamen auf dieſem Concil die Streitigkeiten zwiſchen den Biſchöfen und Ordensgeiſtlichen zur Sprache, und als allgemeines Kirchengeſez wurde feſtgeſtellt, daß die Bettelmönche nicht ohne die Einwilligung der Pfarrer ſollten in einem Sprengel predigen oder Beichte hören. Unterdeß verglich ſich Franz I.,

Nachfolger Ludwigs XII., mit dem Papſte, und dieſer wurde durch die kriegeriſchen Bewegungen Franzs I. bewogen, einen Vergleich einzugehen, der ihm ſchon als ein großes Nachgeben erſchien. Der König nahm die pragmatiſche Sanction größtentheils zurükk und an ihre Stelle traten die Concordate, wonach der Papſt die Annaten, der König die Ernennung der Biſchöfe behielt; der Papſt dagegen verpflichtete ſich, einen Entwurf zu einer Reformation der Kirche zu machen. Mit dieſem Abſchluß waren weder die Univerſität in Frankreich noch das Parlament zufrieden, und nur allmählich kam man von der pragmatiſchen Sanction zu dieſer neuen Einrichtung zurükk.

1506 Unter Julius II. von 1506 an war der große Ablaß zum
Bau der Peterskirche in ganz Europa verkündigt worden, und
1518 dieſe Verkündigung wurde unter Leo X. von 1514 an wiederholt
und der Erzbiſchof Albrecht von Mainz zum Obercommiſſarius
davon gemacht. Es war aber von Anfang an wenig Geld zu
dieſem Zwekk, ſondern mehr zu Intriguen verwendet worden.

Wenn wir hier nun die päpſtliche Autorität außer wenigen Conceſſionen, die ſie ſich hatte gefallen laſſen müſſen, ſo gut als völlig wiederhergeſtellt ſehen und finden, daß das gute aller jener Bewegungen ſich conſodilirt hatte bloß in der kleinen Partei der böhmiſchen Taboriten (denn die Calixtiner hatten ſich der katholiſchen Kirche ſchon wieder ſehr genähert und Leo X. verſuchte durch ſeinen Legaten Thomas die Böhmen wieder ganz mit den Katholiken zu vereinigen, was aber ſcheiterte): ſo müſſen wir ſagen, daß die ganze Reaction, welche uns beſchäftigt hat als das Werk des 15ten Jahrhunderts, wieder zurükkgetrieben worden war durch die Gewalt, welche die alte Anſicht der Dinge ausübte. Dies iſt aber das gewöhnliche in der Geſchichte und kann nicht anders ſein; es müſſen immer Verſuche vorangehen, welche zu ſcheitern ſcheinen, aber den Grund legen zu ſpäteren, welche durchdringen. Die Reaction war auch mehr äußerlich als innerlich.

Vierte Periode.

Die Reformation.

Die erſten Anfänge der Reformation ſind etwas weiter hinauf zu ſuchen. Wir müſſen anknüpfen erſtens an den Einfluß, den die aus Conſtantinopel eingewanderten Griechen ausübten, wodurch die Kenntniß der griechiſchen Sprache und Wiſſenſchaft weiter verbreitet und begierig aufgenommen wurde. Die Beſchüzer des alten Zuſtandes merkten bald, daß ihnen von da etwas neues drohe und ſuchten ſich zur Wehr zu ſezen. Einer der erſten, der ſich durch griechiſche Weisheit und Litteratur auszeichnete, war Graf Picus von Mirandola, aus deſſen Schriften Papſt Innocenz VIII. 900 Säze als gefährlich ausziehen ließ. Darunter waren, Das höchſte Weſen ſei nur improprie intelligens; und dadurch wurde die ganze Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, wie ſie nach der Tradition beſtand, umgeſtoßen. Picus wandte ſich beſonders auch gegen das inquiſitoriſche Weſen; er unterſchied ſehr richtig zwiſchen dem Glauben an einzelne Lehrſäze und dem chriſtlichen Glauben überhaupt, der kein Glaube an einen Lehrſaz iſt, da dieſe erſt ſpäter ſind, ſondern ein Glaube an ein geſchehenes. Der Glaube an einzelne Lehrſäze ſei etwas unfreiwilliges und keine Schuld könne darauf haften, wenn man dies oder jenes nicht glaube. Ferner der Saz, Chriſtus ſei nur quoad effectum, nicht reali praesentia zur Hölle gefahren. Die Wunder Chriſti ſeien nur durch den modus faciendi Beweis ſeiner Gottheit.

1509 Außerdem waren im Laufe des 15ten Jahrhunderts ſeit 1509 außer in Leipzig in Deutſchland eine Menge neuer Univerſitäten gegründet worden *), am Anfang des 16ten Jahrhunderts 1502 (1502) Wittenberg. Alle dieſe nahmen gleich den Streit in ſich auf zwiſchen der bisherigen klöſterlich ſcholaſtiſchen Theologie und dem Einfluß des neuen Sinnes, der durch die wiederhergeſtellte Kenntniß des Alterthums ſich verbreitete. Die Doctores biblici traten bald den Doctoribus scholasticis entgegen, indem jene die zuſammenhängende Auslegung der Bibel zum Grunde legten.

Nächſtdem iſt auch das kirchlich politiſche Verhältniß zu betrachten. Dies war in Frankreich und Spanien bei weitem nicht ſo complicirt wie in Deutſchland, und daher konnte eine neue Bewegung auch am erſten von Deutſchland ausgehen, weil da die meiſten Reibungspunkte zuſammenkamen. In Spanien und Frankreich hatte es der König nur mit dem Oberhaupt der Kirche zu thun, mit dem Papſte; in Deutſchland hingegen war die kaiſerliche Autorität großentheils aus Schuld der Päpſte eher verringert als vermehrt worden, und es waren hier eine Menge von Fürſten, die in demſelben Streit mit den einzelnen Biſchöfen waren. In Deutſchland hatte ſich auch das Capitelweſen ganz anders ausgebildet, die Corporationen der Canonici, die eigentlichen Wahlkörper. Der Biſchof war das Oberhaupt des Capitels und die geiſtlichen Angelegenheiten gingen von ihm aus; die Verwaltung der Kirchengüter aber war zu den Capiteln übergegangen, und dadurch entſtand ein beſonderes Intereſſe des Adels an den kirchlichen Dingen, welches eine zweite Stufe war von dem Verhältniß zwiſchen dem Oberhaupt des Staats und dem Oberhaupt der Kirche. Daher finden wir in dieſer Zeit in Deutſchland beſtändig eine Menge

---

*) In Roſtock, Löwen, Greifswald, Baſel, Tübingen, Ingolſtadt. Schl.

Streitigkeiten zwiſchen den weltlichen Reichsſtänden und den Biſchöfen.

Die philologiſche Richtung, welche in dieſer Zeit ſich thätig erwies, erſtrekkte ſich auch auf die morgenländiſchen Sprachen, und da zeichnete ſich beſonders Reuchlin in Cöln aus, der in großen Streit gerieth mit dem Dominicanerprior und Generalinquiſitor in Deutſchland Hoogſtraten. Bei dieſer Gelegenheit zeigte ſich deutlich, wie ſehr das Anſehn der bisherigen Kloſtertheologen und der inquiſitoriſchen päpſtlichen Gewalt verfallen war. Denn als Hoogſtraten Luſt hatte, den weltlichen Arm gegen ihn zu gebrauchen, zeigte ſich ein ſo allgemeines Losſchlagen auf dieſe Kezermacherei und die Unwiſſenheit des Generalinquiſitors, daß der päpſtliche Commiſſarius den Reuchlin losſprechen mußte. Dadurch wurde der Streit und Spott gegen dieſen Dominicaner noch größer, wobei beſonders ſich Hutten und Erasmus auszeichneten. Durch dieſen an und für ſich unbedeutenden Streit wurde doch ſchon eine allgemeine Spannung in Deutſchland hervorgebracht, und ſo war es ſehr natürlich, daß die erſte Bewegung, die von Luther gegen den Ablaß ausging, gleich eine ſehr große Senſation in Deutſchland erregte. Auf dem lateranenſiſchen Concil war unter andern feſtgeſezt worden, es ſollten keine Bücher gedrukkt werden ohne kirchliche Cenſur, und dieſe ſollten die Biſchöfe und Inquiſitoren ausüben. Damit hing auch das hoogſtratenſche Unternehmen gegen Reuchlin zuſammen; indeſſen war vieles auf dieſem Concil feſtgeſezt und in Deutſchland gar nicht zur Ausführung gekommen. Die Buchdrukkerkunſt, die jezt anfing gewöhnlich zu werden, war ein treffliches Mittel, gleich alle ſolche Bewegungen ſchnell zu verbreiten; ſo war auch die neue Ausgabe des neuen Teſtamentes von Erasmus nicht ohne Bedeutung.

Unter dieſen Umſtänden können wir uns die Schnelligkeit der Verbreitung der erſten Bewegungen der Reformation leicht erklären, aber nur unter der Vorausſezung, daß wir nicht Luther in Sachſen und Zwingli in der Schweiz anſehen als diejenigen, in denen dieſe Bewegung ihren Grund gehabt hätte; in ihnen concentrirten ſich nur die allgemeinen Kräfte als in hervorragenden Punkten. Die allgemeine Oppoſition war eigentlich das erſte, die Verſtändigung über das poſitive aber erſt das zweite.

Welche Kräfte brachten nun dieſe Bewegungen hervor und wodurch wurden dieſe Bewegungen wieder gehemmt, ſo daß eine gründliche Verbeſſerung der ganzen Kirche verfehlt worden iſt? Wenn wir dieſe Kräfte betrachten: ſo müſſen wir auch wieder nicht bei den einzelnen Perſonen ſtehen bleiben und ihnen gar zu viel zuſchreiben, ſo herrliche Erſcheinungen auch unter ihnen ſind. Es ſind aber immer nur einzelne Erſcheinungen, in denen ſich ein gemeinſamer Geiſt und gewiſſe Grundſätze concentrirten; ſonſt hätten ſie nicht ſo entſtehen und nicht dieſe Wirkungen hervorbringen können.

Wir haben nun zunächſt drei Punkte zu betrachten, von welchen dieſe Bewegungen ausgingen. Der eine hatte ſeinen Siz in Sachſen, der zweite in der Schweiz, der dritte in Frankreich. Das lezte wird oft ganz überſehen; es iſt aber nothwendig, die Aufmerkſamkeit mehr darauf zu richten. In Sachſen wurde die Bewegung veranlaßt durch ein dringendes Bedürfniß, ihr Ausbruch hatte alſo auch das Anſehn eines beſtimmten Widerſtandes. In Frankreich brachte die erſten Lebensregungen die reine theologiſche Gelehrſamkeit hervor, die eine andere Richtung genommen hatte. In der Schweiz war es auch ohne beſondere Veranlaſſung der reine Sinn für das praktiſche, welcher durch jene richtige Einſicht geleitet worden war. In Frankreich war es Jacob Faber Stapulenſis, der eine Menge richtiger Einſichten über die ſeit den Scholaſtikern befeſtigten Irrlehren verbreitete, von welchen die Schweizer einen Theil ihrer Einſichten erlangt hatten. Später gingen auch mehre Franzoſen nach Wittenberg, welche die mehr dogmatiſche Gelehrſamkeit des Melanchthon nach Frankreich brachten. So muß man dieſe franzöſiſche Reformation gleichſam als vermittelnd anſehen zwiſchen der ſächſiſchen und ſchweizeriſchen.

Die ſächſiſche Reformation fing an mit Luthers Theſen gegen den päpſtlichen Ablaß, worin er de poenitentia et indulgentiis handelte und den Werth des Abloſſes noch ſehr beſcheiden herabſezte. Dieſer Anfang war gegen einen einzelnen Mißbrauch gerichtet, und alſo ſieht man gar nicht darin die Möglichkeit ſo großer Folgen, die daher nur im Zuſammenhange mit allem übrigen können geweſen ſein. Allerdings mehrten und vereinigten ſich Luthers Anſichten auf eine ſehr ſchnelle Weiſe, er ſchrieb aber dies ſelbſt ſeinen Gegnern zu und dem Widerſtand, den er ihnen hätte leiſten müſſen. Alſo hier bildete ſich die Einſicht erſt aus in der Oppoſition und durch dieſelbe.

In der Schweiz fing die Verbeſſerung an rein durch die Freiheit, welche ein einſichtsvoller und gutgeſinnter Lehrer, Zwingli in Zürich, fand. Der Ablaß war auch dort im Gange, aber er war hier bei weitem kein ſo dringendes Moment, auch die neuen Aeußerungen waren gar nicht gegen dieſen gerichtet, und erſt im Einverſtändniſſe mit ſeinem Biſchof erreichte er, daß der Ablaßkrämer Samſon nicht mehr nach Zürich kommen durfte. Man ſieht alſo aus dieſem Anfange ſchon, wie die züricher Verbeſſerung der Kirche ihren Grund in ſich ſelbſt hatte und wie ſie nur durch äußere Gewalt hätte gehemmt werden können, aber zugleich wie ſie an die Localität gebunden war; und die öffentliche Bekanntſchaft durch Schriften war auch nichts primitives dabei. So kam es hier ſehr bald dahin, daß alles papiſtiſche aus dem Gottesdienſt verſchwand, Bilder und Kreuze aus der Kirche weggeſchafft, Proceſſionen unterſagt wurden und der gregorianiſche Meßcanon angegriffen wurde. Dies alles war das Werk weniger Jahre. Nur war es auch hier nicht der einzelne Lehrer, es war eine Gemeinſchaft von mehreren, Zwingli,

Capito, **Oecolampadius**. So verbreitete ſich die Verbeſſerung in mehrere Schweizercantone.

In Sachſen wurde alles durch den Widerſtand hervorgerufen.
1517 Gegen **Luthers** Theſen (1517) ſchlug **Tezel** Gegentheſen an, die den gröbſten Papismus enthielten; von Rom aus wurde Luthern Stillſchweigen auferlegt, weil er nicht widerrufen wollte, ſein
1521 Bann 1521 aufs beſtimmteſte ausgeſprochen und mit ihm zugleich wurden alle diejenigen in den Bann gethan, die nicht unbedingt an den päpſtlichen Ablaß glauben würden. Es war ein allgemein empfundenes Bedürfniß, welches den Widerſtand gegen die päpſtlichen Grundſäze ſehr ſchnell verbreitete. Natürlich fanden in dieſer allgemeinen Erregung alle früheren Beſtrebungen gegen den päpſtlichen Drukk einen Vorſchub, die deutſchen Fürſten wurden laut, und ſo kamen auf dem **Reichstag** zu **Nürnberg**
1522 1522 die centum gravamina sedis apostolicae non ferenda Germanis der deutſchen Nation gegen den apoſtoliſchen Stuh zu Stande. Das war etwas von allem, was die Lehre betrifft, gänzlich verſchiedenes, ein allgemeines Nationalbeſtreben der deutſchen Kirche ein günſtigeres Verhältniß mit dem Papſte zu verſchaffen. Der Papſt ließ auch eine Reformation verſprechen, abe eine allmähliche. **Luther** hatte inzwiſchen mit päpſtlichen Legate conferiren und disputiren müſſen, und da hatten ſich in ihm ſelbſ neue Widerſtandspunkte gebildet und der Hauptpunkt ward nu bei ihm die Lehre von der **Rechtfertignng durch den Glauben**. Dies faßte **Melanchthon** zuerſt in ſeinen Locis theologicis zuſammen, und ſo hatte ſich eine Darſtellungsweiſe de Lehre gebildet, welche ebenfalls die Farbe von jener beſtimmte Oppoſition trug.

In der **Schweiz** ging die Sache auch in dieſer Hinſich anders. Da konnte ein ruhiges Nachdenken und eine ruhige Reviſion der geſammten Lehre ſtattfinden und man konnte viel allgemeiner prüfen, was in der bisherigen Lehre ohne Halt ſei durc die Schrift. Wenn man Zwinglis Buch De vera et falsa re ligione mit Melanchthons *Locis theologicis* vergleicht: ſo ſieht man auch ſchon in dieſen beiden eine gewiſſe Verſchiedenheit des Characters; mehr eigentliche Kritik in der Art, wie Zwingli die Sache betreibt, und dagegen in Melanchthon mehr vermittelndes, indem immer nur dasjenige, was mit den Mißbräuchen, die in Frage ſtanden, am meiſten zuſammenhing, auch am beſtimmteſten beſtritten wird, und übrigens ſein Beſtreben eher darauf geht, das ſcholaſtiſche aus der Dogmatik zu entfernen.

Nach Italien kamen ſehr zeitig Luthers Streitſchriften und Melanchthons *Loci* und andere Aufſäze von ihnen, wie auch die Correſpondenz zwiſchen Luther und Bucer, und wurden mit großem Beifall geleſen. Allein es entwikkelte ſich dort ein noch anderer Geiſt, indem mehrere, wie Petrus Martyr, Zanchius, Ochini und ſpäter Lälius Socinus, viel weiter gingen und fanden, daß ſowol Luther und Melanchthon als auch die Schweizer noch nicht antiſcholaſtiſch genug waren. Wenn man einmal von einem ſolchen Punkte ausging, wie Frankreich und die Schweiz, die ganze bisherige Lehre durch Vergleichung mit der Schrift zu revidiren: ſo iſt natürlich, daß man auch die Autorität der Kirchenlehre gänzlich dahingeſtellt ſein laſſen mußte, bis man ihre Behauptungen durch die Schrift hätte beſtätigt gefunden. Dies Princip hat wol Luther auch zeitig genug ausgeſprochen, z. B. auf dem Reichstage zu Worms; aber dem ungeachtet iſt es Luthern nie eingefallen, die Lehrbeſtimmungen der früheren Concilien in Zweifel zu ziehen. In Italien organiſirte ſich die Sache anders. Wenn man von dem Punkte ausging, von welchem die ſächſiſchen Reformatoren anfingen, und wie die römiſche Kirche ihre Theorie von dem Schaze der guten Werke vertheidigte: ſo führte dies natürlich auf die Lehre von der Genugthuung zurükk. Wenn wir nun dieſe Bemühungen in Italien in ihrem erſten Urſprunge betrachten: ſo haben dieſe einen eben ſo chriſtlichen Grund als die Bemühungen in Sachſen, da ſie auf dieſelbe theoretiſche Weiſe hervorgingen, und wenngleich dieſe Anfänge hernach zu der ſogenannten unitariſchen und antitrinitariſchen Theologie geführt haben, welche von den ſächſiſchen und ſchweizeriſchen Reformatoren verdammt wurde: ſo liegen ihr doch dieſelben Anfänge und Elemente zum Grunde. Daß dies in Italien ſich am erſten ſo geſtalten konnte, iſt natürlich. Eine praktiſche Oppoſition war gar nicht möglich, als unter der Form der Kirche ſelbſt oder in Verbindung mit politiſchen Unruhen, wie früher z. B. Arnold von Brescia und Hieronymus Savonarola. Da aber das päpſtliche Anſehn durch die Concilien gänzlich wieder hergeſtellt war: ſo mußte ſich der Sinn für das beſſere überhaupt rein auf dasjenige werfen, was in der Sphäre der Betrachtung lag. Nun war auch in Italien das philoſophirende Element am ſtärkſten und meiſten verbreitet, ja es hatten auch ſchon die antichriſtlichen Elemente der antiken Philoſophie Wurzel gefaßt; aber doch iſt nicht zu ſagen, daß in dieſen erſten Aeußerungen das antichriſtliche ein Gewicht gehabt hätte, ſondern nur das kritiſche und namentlich auch die hiſtoriſche Kritik, wie in Laurentius Valla. Aus dieſem beiden in einer Anwendung auf das beſtehende dogmatiſche Syſtem gingen eigentlich dieſe Bewegungen hervor.

Es iſt nun auch im weiteren Verlauf der Unterſchied ſehr merklich auf allen den verſchiedenen Punkten. In Sachſen und überhaupt in Deutſchland waren theologiſche Disputationen immer gänzlich vergeblich, ungeachtet eines Aufwandes von Talenten. Es waren vorzüglich die Dominicaner, welche den Widerſpruch gegen die neue Anſicht der Dinge auffaßten, Johannes Faber, Prior in Augsburg, dann Weihbiſchof in Koſtniz und Biſchof zu Wien, Hoogſtraten in Cöln und Eck in Ingolſtadt, die mit großer Heftigkeit ſich des Ablaſſes annahmen und Luthers und Melanchthons Beſtrebungen Schritt vor Schritt verfolgten. Da wurden nun mehrere Disputationen angeſtellt, für welche man als Muſter anſehen kann die zu
1519 Leipzig (1519) zwiſchen Eck und Luther und Carlſtadt. Eck war nicht ohne Talent, wenngleich ſeine Gelehrſamkeit nicht ſo

bedeutend war; aber natürlich gab die ganze Disputation kein anderes Reſultat wegen der Hartnäckigkeit, mit der die Katholiken an den Concilien und der päpſtlich-patriſtiſchen Autorität feſthielten, als daß man die Entſcheidung auf die Univerſitäten Erfurt und Paris compromittirte, eine Entſcheidung, die nie eingegangen iſt. Dagegen in der Schweiz wurde alles durch theologiſche Disputationen ausgerichtet; erſt wurde mit Johannes Faber disputirt, dann wurden Disputationen angeſtellt in Baſel, wo Eck und Faber gegen Oecolampadius und Haller disputirten. Dort kam es aber nicht darauf an, daß die beiden Theile ſich unter einander überzeugten, ſondern daß die Obrigkeit und das Volk, welche zuhörten, überzeugt wurden, und ſo wie das Volk überzeugt wurde, hatte die Obrigkeit ihre Sicherheit. Das war in Deutſchland nicht möglich, da hätte auf dieſem Wege der Kaiſer müſſen überzeugt werden; denn auch die Unabhängigkeit eines einzelnen Fürſten war nicht ſo groß, als die Unabhängigkeit eines kleinen republikaniſchen ſchweizer Staates. Daher wo die Fürſten in Deutſchland völlig überzeugt waren, waren ſie doch durch ihr Verhältniß zum Kaiſer gehemmt, und die Papiſten konnten ihnen immer mit dieſem drohen, da die Stiftungen nicht von den Fürſten ausgegangen waren und auf den Concordaten zwiſchen Papſt und Kaiſer beruhten. Daher der eigentlich bedrängte Zuſtand des weiteren Fortſchritts in Deutſchland.

Es iſt hier aber ein Punkt nicht zu überſehen. So wie man überhaupt nicht den Perſönlichkeiten an ſich einen zu großen Werth beilegen darf: ſo auch nicht der Perſönlichkeit Carls V. Es iſt ſchwer zu ſagen, in wiefern er der Reformation perſönlich geneigt oder zuwider war. Die Katholiken haben alles gethan, ihn als kezeriſch darzuſtellen; die Proteſtanten dagegen haben alles gethan, ihn als Feind der Reformation darzuſtellen. Freilich der Kaiſer hatte Luthern nach dem Reichstage in Worms (1521) in die Acht erklärt, aber dabei ſah er ſich als Oberhaupt 1521

der deutſchen Kirche an und den Papſt als den, der über alle
Streit in der Lehre zu entſcheiden hatte; es drang der Kaiſ
aber zugleich auf Abſchaffung aller Mißbräuche, man kann
daher anſehen, als habe er bloß das revolutionäre in Deutſch
land unterdrükken wollen. Daß in Spanien alle Anfänge, b
auch dort nicht fehlten, von reformatoriſchen Beſtrebungen, dur
die Inquiſition augenblikklich unterdrükkt wurden, kann ma
Carl nicht perſönlich zuſchreiben, denn er konnte die Gewalt de
Inquiſition nicht hemmen. Er hatte aber doch einen Punkt au
gefaßt, in welchem er übereinſtimmte mit mehreren der Reforma
toren ſelbſt, nämlich die Meinung von der Einheit der Lehr
Carl drang wiederholt in den Papſt um ein allgemeines Concil
auf dieſem müſſe ein corpus integrum doctrinae aufgeſtellt we
den, damit ſich alle Lehrer vereinigten, und Luthern ſelbſt wa
ja dies tief eingeprägt, wogegen die Italiener und Schweiz
hierin viel freier waren. Dies mußte auch wieder die Reforma
tion vom ſächſiſchen Standpunkte aus hemmen und ihr eine
unſichern Charakter geben.

Dagegen kann ich nicht anders ſagen, als daß Erasmu
ſo viel auch gegen ihn einzuwenden iſt, in dieſem Punkte doc
eine ſehr freie Einſicht gehabt und ſie auch ausgeſprochen hat
in ſeiner Schrift De amabili ecclesiae concordia ſucht er z
zeigen, wie die Mannichfaltigkeit in der Lehre gut fortbeſtehe
könne, ſobald man überall einen Damm ſeze gegen das praktiſc
ſchädliche, bis ein allmählich ſich verbreitender beſſerer Unterrich
das Bedürfniß ſolcher unreinen Lehren von ſelbſt verſchwinde
mache. Das iſt die Idee von einer ſolchen reineren Reformation
Wenn man ſich dieſe Möglichkeit denkt und ein Mittel ihrer S
cherſtellung, dann iſt freilich nicht zu leugnen, daß des Erasmu
Anſicht von einer Verbeſſerung die reinſte war. Das iſt eigen
lich der rein evangeliſche Geiſt; aber er hatte darin Unrecht, da
er doch lieber an der etwas gewaltſamen Bewegung nicht The
nehmen wollte, als von der Reinheit ſeiner Idee etwas nachla

ſen, da doch, ſo lange das päpſtliche Anſehn ſo blieb, ſeine Idee ſich nicht ausführen ließ und nicht ſichergeſtellt werden konnte.

Es ſind nun vorzüglich zwei Punkte, auf die wir zunächſt zu ſehen haben, 1) die Organiſation der neuen Kirche und 2) wie der Streit in ihr ſelbſt ſich entwikkelte zwiſchen den beiden Hauptpunkten, von denen ſie ausging. In der **Schweiz** war bei der Uebereinſtimmung mit der Obrigkeit die Organiſation etwas ganz leichtes. Das papiſtiſche im Gottesdienſt wurde ganz entfernt und man ging dort in der Vereinfachung des Gottesdienſtes vielleicht weiter, als man hätte gehen ſollen, von dem Prinzip aus, „In der Maſſe iſt die Neigung zu Superſtition, und daher hat ſie ſo überhand genommen; man müſſe alſo alles, was dieſe Neigung nähren kann, wegnehmen und den Gottesdienſt ganz vergeiſtigen.“ Auch hier war **Luther** von Anfang an weit mehr einig im Princip, als man hätte glauben ſollen. Er unterſchied zwiſchen einem Gottesdienſt für die, welche Chriſten werden ſollten und die, welche es ſchon wären. In ſeinem Schreiben über die Ordnung, die **Meſſe** zu halten (1524), ſagt er dies ſelbſt, 1524 Das wäre eigentlich ein Gottesdienſt für alle diejenigen, die Chriſten werden wollten, denen man etwas geben müßte, woran ſie ihre ſinnliche Anſchauung knüpften. Da ſehen wir auf der einen Seite die Spur der katholiſchen Anſicht nicht verwiſcht; das war unbewußt in ihm; er dachte es ſich aber nicht als Gegenſaz zwiſchen Clerus und Laien. In Sachſen war eben darum die ganze Organiſation weit ſchwieriger, weil viel mehr ſtreitige Intereſſen und Rükkſichten vorhanden waren. Der erſte Anfang war von Seiten der Auguſtiner die Abſchaffung der Meſſe, wie ſie bisher gehalten worden war. Churfürſt **Friedrich** erklärte auf das deshalb an ihn gerichtete Anſuchen, daß, da er ein Laie ſei, die Univerſitäten und Capitel dahin ſehen möchten, daß alles der Schrift gemäß geſchehe, und darauf folgte nun die **wittenberger Kirchenordnung**. Es wurde die h. Schrift deutſch geleſen und deutſche Geſänge eingeführt, wobei aber alle lateiniſchen Elemente des Meßcanons mit aufgenommen waren.

Nun aber war in Sachſen die biſchöfliche Autorität diejenige, von der die **Ordination der Geiſtlichen** abhing; die Biſchöfe aber waren der Reformation nicht geneigt. Wie ſollte man alſo zu neuen Geiſtlichen kommen? Darüber hatte Luther 1524 ſchon 1524 den böhmiſchen Brüdern einen Rath gegeben, als ſie ihn fragten, ob es nicht eine ſchriftgemäße Art gebe, Geiſtliche zu ordiniren. Luther ſagte ihnen, Sie ſollten ſich unter ihren Geiſtlichen die ausgezeichnetſten wählen, und dieſe ſollten denen, die zu Geiſtlichen beſtimmt wären, die Hände auflegen, und ſo ſollten ſie ordinirt ſein. So wurden nun auch in Sachſen ohne Hinzutreten des Biſchofs Geiſtliche ordinirt. Und daran ſchloß ſich 1528 1528 die allgemeine **Kirchenviſitation** in Sachſen, wo die laſterhaften Geiſtlichen bei Seite geſchafft und andere an ihrer Stelle ordinirt wurden. Luther war darin aber ſo behutſam, daß er dem Churfürſten vorſchlug, er ſolle an die Biſchöfe ſchreiben, ob ſie nicht in ihren Diöceſen ſelbſt dieſe Verbeſſerung vornehmen wollten, und thäten ſie es nicht, dann könne er es in ſeiner Autorität thun. Hier tritt zuerſt der Landesherr auf mit einer Autorität in kirchlichen Dingen, und ſo wurden hier die erſten **Superintendenten** beſtellt, welche an die Stelle der Biſchöfe traten in dieſer Beziehung. Dazu kam wenige Jahre darauf die Einrichtung der erſten **Conſiſtorien** in Wittenberg und Meißen, aus Doctoren der Theologie und des canoniſchen Rechts. Die Anordnung des Gottesdienſtes war gleich anfänglich ſehr verſchieden in Heſſen, Sachſen und Anſpach, und Luther ſelbſt erklärte, daß es gar nicht ſein Wille wäre, daß ſeine wittenberger Kirchenordnung das ganze Deutſchland annähme, ſondern es könne geſchehen, wie man es dem Zuſtande des Volkes für angemeſſen hielt *). Auch die **Evangelien** und **Epiſteln**, ſagte er, be-

---

*) **Buggenhagen** beſorgte die braunſchweigiſche und hamburgiſche Kirchenordnung 1528 und 1530. Schl.

hielte er nur bei, weil viele ſollten predigen lernen in Wittenberg; er tadle aber nicht die, welche über ganze Bücher des N. T. predigten; dort geſchah es in den Wochenpredigten. „In der rechten Meſſe unter eitel Chriſten müſſe der Altar nicht ſo bleiben und der Prieſter ſich immer zum Volke kehren. Dieſe und andere Ordnung ſei ſo zu gebrauchen, daß, wo ein Mißbrauch daraus würde, man ſie flugs abthue und eine andere mache.“ Eben ſo wurden bei der Kirchenviſitation den Geiſtlichen Vorſchriften gegeben, und da ſagte Luther, Er hoffe, da dieſe nicht gegeben werden könnten als ein ſtrenges Gebot, daß die Geiſtlichen und Gemeinden ſich dieſer Ordnung nach Art der Liebe gern und willig unterwerfen würden; die ſich widerſezen würden, müſſe man laſſen ſich ſondern. Man ſieht alſo, wie zweifelhaft er hier die Autorität des Landesherrn in geiſtlichen Dingen aufſtellte, und ſo unſicher mußte unter den gegebenen Umſtänden die Einrichtung der Kirche ſein.

Unterdeſſen war die Anerkennung dieſer Veränderungen von Seiten des deutſchen Reiches immer noch in einem ſehr zweifelhaften Zuſtande: die allgemeinen Verſammlungen jagten ſich einander; zu Speier (1529) endlich erließ der Kaiſer einen Reichs- 1529
abſchied, daß bis zum Concil keine Neuerungen gemacht werden ſollten und alle Stände über das wormſer Edict [a]) halten ſollten, ſo weit es ihr Gewiſſen zuließe. Hier aber proteſtirten der Churfürſt und die übrigen evangeliſchen gegen dieſen Reichsabſchied und das wormſer Edict, welches eine Achtserklärung ohne Reichsabſchied war; daher der Name Proteſtanten. Unterdeſſen war Carl, nachdem er Franz I. geſchlagen hatte, auch (1530) 1530
nach Rom gegangen, hatte ſich dort krönen laſſen und beſtand nun auf ein freies Concil in Deutſchland, auf welchem ein corpus doctrinae integrum geſammelt werden ſollte zur Vereinigung

---

[a]) Auch ſchon in Worms verbat ſich Luther Widerlegungen aus Concilien, weil ſie geirrt und nicht unter ſich übereingeſtimmt. Schl.

der Lehrer. Darüber kam nun hernach der augsburger Reichstag
zu Stande, wo die reformirten Stände die Confeſſio
übergaben, welche diejenigen Punkte enthielt, auf welche ſie ihre
Gewiſſens wegen nothwendig halten müßten, Punkte der Lehr
und der Kirchenordnung. In dieſen nun findet ſich jene Wiederaufnahme
der alten Beſchlüſſe der allgemeinen Kirchenverſammlungen,
wodurch die weitere Entwicklung auf gewiſſe Weiſe gehemmt
ward. Dieſe Beſchränkungen gewannen eine gewiſſe politiſche
Gültigkeit, indem auf dem nürnberger Reichstage im
1532 Jahre 1532, wo ein allgemeiner Religionszuſtand verabredet
wurde, ausdrücklich die ſogenannten Sacramentirer, d. h. die die
ſchweizeriſche Anſicht vom Abendmahl annahmen, ausgeſchloſſen
wurden. Dadurch bekamen die Confeſſionsſchriften auch ſchon in
Betreff dieſer ſtreitigen Punkte eine ſcheinbare politiſche Gültigkeit,
welche erſt durch ſpätere politiſche Verhandlungen wieder
aufgehoben worden iſt. Das ließ ſich auch der Kaiſer anderweitig
von den Ständen erklären und ſagte, Es würde bei den Friedensunterhandlungen
beſonders darauf ankommen, daß ſie bei ihren
Confeſſionen blieben und mit den Schweizern, Anabaptiſten
und anderen Neuerern keine Gemeinſchaft hätten.

1519 Im Jahre 1519 vertheidigte ſich Luther noch ernſtlich
dagegen, daß er der böhmiſchen Kezerei anhinge. Die Kelchentziehung
erklärte er zwar für eine Tyrannei, aber man müßte
ſie dulden; die zweifache Geſtalt des Abendmahls ſei nicht nöthig,
weil ſie von der Kirche noch nicht beſchloſſen ſei. Im Jahr
1524 1524 dachte er ſchon ganz anders; das Abendmahl unter beiderlei
Geſtalt wurde eingeführt und die neue Kirchenordnung; anfangs
war er aber auch wirklich noch der Transſubſtantiation
ergeben. Zwingli disputirte gegen die leibliche Gegenwart Chriſti
im Abendmahl. Es kam Luthern nun ein Brief aus den Niederlanden
zu, worin ſtand, daß est gleich significat zu nehmen ſei,
1525 den er als anſtößig verwarf; Zwingli ließ ihn aber 1525 drukken
und disputirte gegen die leibliche Gegenwart. Luther ſchrieb 1523

an die böhmiſchen Brüder und ſezte den Glauben der deutſchen Kirche über das Abendmahl auseinander, offenbar mit Hinſicht auf dieſe Schrift, daß unter Brod und Wein der Leib Chriſti, wie er von Maria geboren und am Kreuz gehangen habe, gegenwärtig ſei. Sehr bald fixirte er den Streit auch ſo, daß er ſagte, Auch die ungläubigen beim Abendmahl bekämen, ſobald ſie das Brod und den Wein genöſſen, den Leib und das Blut Chriſti zu genießen, weil dieſe im Wein und Brod enthalten ſeien. Im folgenden Jahre brach nun der öffentliche Streit aus, ſeit Carlſtadt in der Schweiz war, wo man ſich jedoch nicht viel mit ihm einließ.

So kam man in dieſer Lehre auseinander. Daß ſich dieſe Trennung ſo geſtaltete, konnte nicht anders als für ſehr nachtheilig gehalten werden; daher auch die Vereinigungsverſuche, beſonders durch *Philipp von Heſſen*. In *Marburg* vereinigte man ſich 1527 auch wirklich über allerlei, aber eine völlige 1527 Vereinigung konnte nicht zu Stande kommen, weil Luther auch hier nicht ſagen wollte, es ſei die Sache zu ſpizfindig für die Totalität der Chriſten und man könne ſich keine rechte Vorſtellung machen, wie Leib und Blut im Brod und Wein enthalten ſeien, dies ſchien ihm eine verwerfliche Gleichgültigkeit. Die Schweizer geſtanden zu, Leib und Blut ſei noch im Abendmahle, über die Art und Weiſe aber konnte man nicht einig werden. Sie verſprachen ſich gegenſeitig ſo viel chriſtliche Liebe zu erzeigen, als ihr Gewiſſen leiden würde. Die Schweizer waren hier offenbar viel liberaler als Luther, welcher für dieſen Punkt eine ganz ſpecifiſche Hartnäkkigkeit hatte. Er war von der wahren Lebensgemeinſchaft der gläubigen mit Chriſto in der im guten Sinne myſtiſchen Bedeutung durchdrungen; das Sacrament war ihm das Mittel der Erhaltung dieſer Lebensgemeinſchaft. Von denſelben Principien konnte auch die ſchweizeriſche Anſicht ausgehen, nur daß Luther dieſe Gemeinſchaft auf eine ſinnlichere Weiſe wollte im Abendmahl dargeſtellt ſehen. Sonſt ließe ſich eine ſolche Hartnäckigkeit gerade in dem Punkte des Modus de Darſtellung nicht verſtehen; es war wirklich eine ſpecifiſche Uebe zeugung von der Wichtigkeit des Gegenſtandes in dieſer Form Daß dies aber in jene Art von Verdammung ausartete, wie ſ ſich in der augsburgiſchen Confeſſion ausſprach, iſt freilich ei großes Uebel und hat der Kirche nur Schaden geſtiftet; die Ve einigung der Kräfte wurde dadurch gehemmt.

Man kann eigentlich nicht ſagen, daß in der augsburge Confeſſion irgend neue Beſtimmungen enthalten ſeien. De vierte Artikel von der Rechtfertigung war ſeit den erſte Schriften Luthers angeregt worden. Dieſer Artikel veranlaßt aber in der katholiſchen Kirche neue Beſtimmungen; die Polemi der Katholiken im tridentiniſchen Concil bezog ſich darauf. Di Rechtfertigung als richterliche Handlung Gottes und der Glaub als Beziehungsgrund dieſer Handlung wurde von den Katholike angegriffen; ſie ſahen die Rechtfertigung als tranſitive Handlun Gottes an, indem ſie das Hiphil im activen, nicht im erklären den Sinne nahmen: δικαιοῦν heiße gerecht machen. Die Ve ſezung des Menſchen in die lebendige Gemeinſchaft mit Chriſ durch die Rechtfertigung iſt eigentlich daſſelbe; beides kommt vo Gott her und iſt alſo eine Gerechtmachung; zugleich iſt ſie abe eine declaratoriſche Handlung, denn nur die allgemeine Erlöſun wird auf die einzelnen angewandt. Die Anſicht auf die eine A iſt einſeitig: den Glauben ſuchten die Katholiken herabzuſeze um die Liebe deſto höher zu ſtellen; der Glaube iſt ihnen rei paſſiv: die Anhänglichkeit an das von der Kirche feſtgeſezt Chriſtus allein iſt nicht das Subject des Glaubens [a]); der Glau iſt alſo eine vorläufige Bedingung, um den Zuſammenhang mi der Kirche zu erhalten. Die wahre Gemeinſchaft mit Gott entſteh

---

a) Er iſt mediator, quia meruit habitum dilectionis — per opera me remur habitum dilectionis et dilectione accedimus ad Deum. Pec cata remittuntur ex potestate ecclesiae data. Schl.

aus dem habitus dilectionis. Dieſer wird verdient und erworben durch die Werke, welche die Kirche von den einzelnen fordert. Nun hängen hiermit zugleich zwei andere Fragen zuſammen, die von der Vergebung der Sünde und von dem Einfluß der Erlöſung auf die Sünden. Die Katholiken ſagten, „Die Sünden werden nur durch die der Kirche von Chriſto ertheilte Gewalt vergeben; das unmittelbare Verhältniß zwiſchen den Menſchen mit Chriſto und Gott war alſo aufgehoben.“ Wer an die Kirche glaubt, glaubt auch an die Autorität der Kirche in der Sündenvergebung, und dadurch führt der Glaube zur Sündenvergebung. Chriſti Erlöſung beſteht nun darin, daß er den habitus dilectionis verdient und die Menſchen fähig gemacht habe, ihn zu erhalten, aber nur vermittelſt der von der Kirche vorgeſchriebenen Werke. Wie nun der Gehorſam Chriſti beſonders darauf gedeutet wurde, daß durch das Leiden Chriſti das gute der guten Werke entſtanden ſei, iſt bekannt. Dieſe Auseinanderſezungen waren im weſentlichen ſchon enthalten in der Widerlegung der augsburgiſchen Confeſſion, die auf kaiſerlichen Befehl von Joh. Faber verfaßt und nachher dem tridentiniſchen Katechismus zum Grunde gelegt wurde.

Im 7ten Artikel der augsburgiſchen Confeſſion wird von der Einheit der Kirche gehandelt, daß ſie nicht gebunden ſei an der Gleichheit der Gebräuche; dieſe könnten an verſchiedenen Orten verſchieden ſein. Darin liegt nun ſtillſchweigend, daß die Einheit der Lehre keineswegs ebenſo dürfe ausgenommen werden, und ſo ſchließt die augsburgiſche Confeſſion damit, daß man nichts gegen die Sazungen der augsburgiſchen Confeſſion lehren ſolle.

Im 10ten Art. vom Abendmahle ſind die Worte ſo geſtellt, daß man die Polemik gegen die Schweizer nicht deutlich erkennt, Vere adsunt corpus et sanguis Christi et distribuuntur vescentibus; indem nun aber die anders denkenden verdammt werden, liegt darin ſchon die Trennung von den Schweizern. — Im 11ten Artikel wird die Ohrenbeichte als überflüſſig dar-

geſtellt, aber die Abſolution der einzelnen als etwas,
in der Kirche aufrecht gehalten werden ſolle. Die lutheri
Praxis hat jezt die Privatabſolution vernachläſſigt und die
neralabſolution eingeführt. Wie man davon hat abweichen
nen, da es in den Symbolen ſteht, iſt immer mit einem gewi
Behelf geſchehen: Die Privatabſolution ſtehe jedem verlange
frei. — Im 12ten Artikel de poenitentia wird die Unverli
barkeit der Gnade gegen die Anabaptiſten verdammt,
dies war nicht hinlänglich dogmatiſch widerlegt, und die Th
hiervon iſt überhaupt noch etwas verworren.

Die Ordnung der Artikel beruht darauf, daß Luther ſ
noch drei Sacramente annahm, die Abſolution außer dem Ab
mahl; und dieſe folgte als minder bedeutend hinter den and
Der Artikel von der Buße kommt zulezt, weil man die Sa
mente nicht trennen wollte. — Es folgen hernach noch Art
gegen diejenigen Schwärmer, die den Chriſten nicht verſta
wollten, Antheil an der bürgerlichen Ordnung zu nehmen,
ches ein ſehr gefährlicher Irrthum war. Achtet man darauf,
ſchonend man gegen die Sacramentirer im Gegenſaz gegen
Fanatiker ſpricht: ſo ſieht man, daß immer noch eine Möglich
der Union vorhanden war.

In den mehr praktiſchen Artikeln wird zuerſt vertheidigt
Abendmahl in beiderlei Geſtalt, das kein Canon verbi
und das in einer Geſtalt nur mit alter Gewohnheit gere
fertigt. Auf gleiche Weiſe wird die Ehe der Prieſter gere
fertigt, indem das Cölibat nur etwas ſeit vier Jahrhunderten
deutſchen Geiſtlichen mit Gewalt abgedrungenes und wegen
fohlener Zerreißung der Ehen ganz ungeſezlich ſei. Luther
der erſte, der ſich verheirathet hatte, und außerdem waren
mehrere vorangegangen. Dann wird noch beſonders von der
ſchaffung der Meſſe geredet; von dem Unterſchiede der Sp
ſen, wobei auch wieder eine unnüze Vertheidigung vorkom
daß die Lehrer es nicht mit dem Jovinian hielten, ſondern

pföhlen wol die äußerliche Zucht, d. h. aber nicht willkührliche aſcetiſche Uebungen und nicht in nothwendigem Falle. Man hätte ſich der Gemeinſchaft mit Jovinian aber gar nicht zu ſchämen gehabt. Schwierig war in der That die Vertheidigung des Artikels von den Gelübden. Man hatte die kirchlichen Gelübde gelöſt, es kam nun darauf an, ſich darüber zu vertheidigen und ſagte, Gottes Gebot gehe über die Gelübde, man habe alſo Fug gehabt ſie zu löſen, damit Gottes Gebot nicht leide, und daß der Papſt ſie ja auch gelöſt habe. Die Richtigkeit der Praxis war nicht zu leugnen, gegen die Vertheidigung war manches einzuwenden. Dann wird gehandelt von der Biſchöfe Gewalt; daß man nicht geſonnen ſei, ſie ihnen zu nehmen, daß ſie aber nur im Binden und Löſen der Sünde beſtehe und im Wort und Sacrament, und ſie kein Recht hätten, eine leibliche Gewalt auszuüben oder zu bannen. Sie hätten außerdem Jurisdiction, die ihnen zukomme in Eheſachen und Kirchengütern; dieſe ſei aber aus menſchlichem Rechte, und wenn ſie dieſe nicht ſelbſt verwalteten: ſo müſſe man ſie der Obrigkeit übertragen. Mit eben dieſer Theſe von leiblichem Zwang ſteht ſehr in Widerſpruch, was nachher auch in der evangeliſchen Kirche ausgeſprochen iſt, die Kezer am Leben zu ſtrafen. Das dritte Element der biſchöflichen Autorität wäre das Recht, gottesdienſtliche Ordnungen zu machen, allein dies müſſe man den Biſchöfen zugeſtehen auch nach der alten weltlichen Ordnung und nicht als zur Seligkeit; ſonſt aber, wollten ſie die Gewiſſen zwingen mit einerlei Geſtalt und Verbot der Evangelien, dann müſſe man Gott mehr gehorchen als den Menſchen.

Die Refutation der Katholiken war ſchnell bei der Hand und ſollte dieſe Sache abthun. Man ſezte ihr die Apologie gegenüber, welche aber keine öffentliche Autorität hatte, und der Reichstagsſchluß fiel ſo aus, daß den proteſtirenden Ständen eine kurze Friſt gelaſſen werden ſollte, um ſich zu bedenken, bis dahin ſollten keine Neuerungen geſchehen. Doch fand dies keinen

Gehorſam; man ſah es an als Bruch des Landfriedens, es wechſelten Receſſe, Reviſionen, Conceſſionen, nach den verſchiedenen politiſchen Verhältniſſen des Kaiſers, und dies veranlaßte nachher das Zuſammentreten der Proteſtanten im ſchmalkaldiſchen Bunde und jenen unglükklichen Krieg, nachdem die proteſtantiſchen Theologen endlich erklärt hatten, daß man wol zur Vertheidigung des Evangeliums das Schwert ziehen könne, und indem man unterſchied den Kaiſer als Kaiſer und als Executor der päpſtlichen Gewalt.

Es übergaben auf dieſem Reichstag auch vier oberdeutſche Städte die Confessio tetrapolitana, worin keine Polemik gegen die Schweizer iſt. Es hatte Zwingli vor ſeinem Ende auch noch eine Confeſſion nach Augsburg geſchikkt, aber von beidem wurde keine Notiz genommen. Nachher ging er in den unglükklichen
1530 Krieg zwiſchen Reformirten und Katholiken und blieb 1530.

Der Kaiſer legte nun den Lutheranern auf, ſich völlig von den Schweizern zu trennen, und den ſchweizeriſch geſinnten entſtand dadurch ein Bedürfniß, ſich mit der augsburgiſchen Confeſſion zu vereinigen. Die Vereinigungsverſuche, die beſonders
1534 Bucer lebhaft betrieb, veranlaßten Luther *) 1534 ein eigenes Bekenntniß vom Abendmahl zu ſtellen, welches einige Anſichten enthält, die man leicht kezeriſch deuten kann, „daß das Blut und der Leib Chriſti ein neu einig Weſen durch ihre Zuſammenfügung erhalten.“ Da er in dieſem Bekenntniß dies vorher verglichen hatte mit der Dreieinigkeit: ſo konnte man es eutychianiſch und tritheiſtiſch nennen, als ob das göttliche Weſen erſt durch Zuſammenfügung der drei Perſonen entſtände. Endlich kam
1536 zu Wittenberg eine Vereinigung zu Stande; Bucer und Capito kamen dorthin und vereinigten ſich unter Melanchthons

---

*) Er ſchrieb 1533 nach Frankfurt a. M. noch ſehr heftig gegen die Zwinglianer, ja auch gegen die, welche meinen, es ſei nicht jedem Noth zu wiſſen, wie der Leib Chriſti im Sacrament ſei. Solche Prediger ſollte man von der Kanzel und aus dem Lande jagen. Schl.

Formel, Sub signis exhibitivis exhiberi corpus et sanguinem Christi essentialiter vero et substantialiter. Von der urſprünglichen zwingliſchen Anſicht, die aber auch nie weit verbreitet geweſen war, wich dies zwar ab. Die Schweizer traten auch bald dieſer Concordia bei, weil Luther dann zufrieden ſein wollte, und ſuchten ſie nach ihren Anſichten zu deuten. Bucer ſagte, daß auch die gottloſen den Leib Chriſti empfingen, könnten ſie nicht geradezu lehren; ſie nahmen aber die Confeſſion und Apologie an. In Betreff der Kindertaufe wollten beide Theile den getauften Kindern den Glauben nur im weitern Sinne zuſchreiben, damit kein opus operatum ſich einſchleichen könne. In Wittenberg wurde die Sache ſo ausgedrükkt, Mit den signis werde Chriſtus verus deus et homo exhibirt, da Gottheit und Menſchheit ſich eben ſo wenig trennen laſſe als Fleiſch und Blut; da verſtand ſich von ſelbſt, daß von einem leiblichen Eſſen nicht die Rede ſein konnte. Sie brauchten auch noch die bildliche Erörterung, Es werde mit den signis zugleich Chriſtus eben ſo gegeben, wie Chriſtus una cum flatu spiritum sanctum gegeben habe; der Hauch erſcheint doch offenbar nur ſymboliſch, als die ſinnliche Handlung begleitender Actus. Die Vereinigung wurde nun hier ſo realiſirt, daß die ſtraßburger Theologen in Wittenberg mit communicirten; als ſie aber auch am Himmelfahrtstage da waren, wunderten ſie ſich ſchon über die ausgehängten Bilder, Elevation der Hoſtie, die prächtigen und bunten Meßgewänder, und erklärten, daß dies den ihrigen zum Anſtoß gereichen würde. Indeß die wittenberger Theologen erklärten dies für etwas zufälliges und daß das äußere nur gleichgültig wäre. Die Frage über den Genuß des Abendmahls wurde nicht näher beſtimmt; ſehr richtig ſagten die Oberdeutſchen, Da wir doch, wenn wir einen ungläubigen wüßten, ihm das Sacrament nicht reichen dürften, warum ſollen wir uns darüber entzweien, was die ungläubigen empfangen.

Luther beharrte aber doch bei ſeinem Widerwillen gegen
Schweizer und war auch dagegen geweſen, ſie mit in den ſchma
kaldiſchen Bund aufzunehmen, auch warnte er die Italiener v
ihnen, daher dauerte dieſe Vereinigung nicht lange.

Es trat nun Calvin auf. Er war anfangs in der Aben
mahlslehre mit Luther inſoweit einig geweſen, daß er geglau
hatte, die ipsa substantia carnis würde unter dem Brod darg
reicht, nur nicht für die gottloſen. Nachher aber war ſeine Haup
maxime, Es müſſe auch nicht das geringſte, was zu unſerm H
gehöre, irgend einem äußern Dinge oder einer Creatur zugeſchr
ben werden, ſondern allein dem Schöpfer; man müßte alſo ni
ſagen, daß die ſacramentliche Gnade in äußeren Dingen ih
Siz hätte. Er ſtellte nun mit Farel und Viret gemei
1539 ſchaftlich eine Confeſſion vom Abendmahl auf (1539). Das w
ſentliche ſeiner Anſicht beſteht darin, daß er das Sacrament a
wirkliche Darreichung der göttlichen Gnade anſieht, daß er al
ſagt, Der Leib und das Blut Chriſti ſeien realiter aber nur a
eine geiſtige Weiſe im Sacrament zugegen: realiter allerding
indem die geiſtige Kraft das eigentlich reale ſei; alſo konnte
auch auf jene Formel eingehen. Ueber das Verhältniß zwiſch
Brod und Wein und dem Leibe und Blute Chriſti ſagt
Daß dieſe Leib und Blut Chriſti genannt werden, geſchehe e
darum, weil Wein und Brod das Blut und den Leib Chr
bedeute. Dies „bedeute“ ſei aber nichts leeres, ſondern ein
ſiegelndes und beſtätigendes, und durch dieſe Zeichen würde
göttliche Gnade verliehen. Die Gnade beim Sacrament erhiel
aber nur die auserwählten, und da war der Anknüpfungspu
geſezt mit ſeiner Prädeſtinationslehre.

1549 Auf ähnliche Weiſe erklärte ſich nachher (1549) Petr
Martyr in England, daß Leib und Blut nicht carnaliter ſ
dern corporaliter im Abendmahl ſei. Theils dies calviniſche B
kenntniß, theils die Herausgabe von Zwinglis Schriften brach
den Streit in Deutſchland wieder zum Ausbruch um 1540;

Orthodoxa confessio ecclesiae Tigurinae ſtellte ſich der deutſchen entgegen und die wittenberger Concordia war ſo gut wie aufgehoben.

In *Frankreich* verbreitete ſich auch die richtigere Einſicht und es bildeten ſich Gemeinden. Sie hatten mit den Schweizern und Wittenbergern Gemeinſchaft, ohne an ihren Streitigkeiten Theil zu nehmen, hatten aber viel mit Verfolgungen zu kämpfen, in denen ſich ein reineres kirchliches Leben ausbildete.
So ſind die ſpäteren franzöſiſchen Confeſſionen, zuerſt 1559 zu 1559
Paris übergeben, dann im Geſpräch zu Poiſſy 1561 mit deut- 1561
ſchen Theologen verhandelt und auf einer Synode 1571 redigirt, 1571
von der Art, daß man darin gar keine Handhabe hat für den Streit zwiſchen den Schweizern und Wittenbergern, und man ſieht, wie ohne eine ſolche Beſtimmung einzugehen die Aufrechthaltung der kirchlichen Lehre vom Sacramente ſtattfinden könne.
Freiheit trat erſt mit Heinrich IV. 1598 ein. 1598

Die Forderung nach einem *Concile* wurde nun immer dringender; die Beſchlüſſe, welche in Kirchenangelegenheiten geführt wurden, gingen immer auf das zu haltende Concil aus, und endlich mußte ſich der Papſt dazu bequemen, ein ſolches auszuſchreiben. Die Proteſtanten wurden dadurch zu neuen Be-
rathungen veranlaßt und im Jahre 1537, wo das Concil nach 1537
Mantua ausgeſchrieben war, kamen die *ſchmalkaldiſchen Artikel* zu Stande.

Es iſt merkwürdig, daß damals, als man noch einig war, ein vom Papſt ausgeſchriebenes Concil zu verwerfen und auf eins vom Kaiſer drang, und daß die Entſcheidung nicht den Biſchöfen allein ſondern ſämmtlichen Fürſten und Ständen zukomme, Melanchthon vorſchlug, ob man nicht auf bedingte Weiſe dem Papſte das Primat zugeſtehen wolle, was aber nicht durchdrang. Daß man das vom Papſt ausgeſchriebene Concil im voraus als parteiiſch verwerfen mußte, ging ſchon daraus hervor, daß der Papſt die Verdammung gegen Luther und ſeine

Anhänger nie zurükkgenommen hatte. Das Concil kam jedoch
erſt ſpäter zu Stande in Trident, aber auch unter ſehr ungünſtigen
Umſtänden. Weil nun einmal der Kaiſer feſt darauf
beſtand, eilte der Papſt es auszuſchreiben, ehe die Proteſtanten
1542 ſich dafür erklärt hatten es anzuerkennen. Es wurde 1542 ausgeſchrieben
und unter Vorſiz von päpſtlichen Legaten im Jahre
1545 1545 wirklich eröffnet. Man verließ die Weiſe, nach Nationen
zu ſtimmen wie in Coſtniz, ſondern es ſollte viritim geſtimmt
werden. Dies gab der großen Anzahl von italieniſchen Biſchöfen
gleich von vorn herein ein ſolches Uebergewicht, daß man an
Unparteilichkeit nicht mehr denken konnte. Nun wurde über die
Hauptſäze der Proteſtanten disputirt und ſie wurden verworfen.
Allein es ging ſehr langſam und ſchläfrig mit dem Concil. Der
1547 Kaiſer nahm es ſehr übel, daß der Papſt es 1547 nach Bologna
verlegt hatte, und es mußte nach dem Willen des Kaiſers wieder
nach Trident zurükkverlegt werden. Der Kaiſer beſtand nun darauf,
daß die Proteſtanten auch es beſchikken ſollten und Melanchthon
machte ſich auf den Weg dahin; da geſchah es aber,
daß das Concil ſich zerſtreute, weil Moriz von Sachſen ſeinen
kühnen Feldzug bis nach Tirol hin ausdehnte, und es wurde
erſt nach mehreren Jahren wieder eröffnet.

Unterdeſſen hatte nun auch in anderen Ländern die Reformation
der Kirche einen Fortgang genommen, zwar unter verſchiedenen
Formen und Abwechſelungen. Dänemark und
Schweden hielten ſich am ſtrengſten an die eigentliche ſächſiſche
Form. In Schweden war es Guſtav Erichſon, welcher
die Schüler Luthers, die dorthin kamen, ſehr begünſtigte. Schon
1524 1524 wurde zu Upſala über Luthers Säze disputirt und im folgenden
Jahre die Meſſe in ſchwediſcher Sprache geleſen, und ein
Geiſtlicher, welcher in Deutſchland ſtudirt hatte, heirathete. Der
Biſchof von Upſala wurde entfernt, weil er die Dalekarlier für
die alte Religion aufgeregt hatte. Auf dem ſchwediſchen Reichstag
1529 zu Weſterås und darauf auf der Synode zu Orebro 1529

wurde die Reformation eingeführt, ein lutheriſcher Erzbiſchof von Upſala eingeſetzt, und bis zu dem Jahre 1540 waren ſchon alle päpſtlichen Gebräuche abgeſchafft und die Lehrartikel feſtgeſetzt. Jedoch geſchah nachher wieder eine Reaction, beſonders durch die Intriguen der Jeſuiten.

Der Jeſuitenorden war erſt zur Zeit der Reformation ſelbſt geſtiftet worden und hatte zu den bisherigen Gelübden noch das vierte des unbedingten Gehorſams gegen den römiſchen Stuhl hinzugethan; er wurde 1540 von Paul III. beſtätigt. 1540 Sein Hauptzweck war Verbreitung des römiſchen Chriſtenthums unter Ketzern, Heiden und von einer Generation zur andern. Die Jeſuiten fingen ihre Thätigkeit mit dem Miſſionsweſen an und ſandten Miſſionäre nach Indien und China, anfangs mit Glück, nachher unglücklich. Nächſtdem aber ſuchten ſie der Reformation auf alle Weiſe entgegenzuarbeiten, öffentlich und insgeheim, und ſuchten ſich deshalb beſonders an den Höfen einzuſchleichen und die Beichtväter der Fürſten zu werden.

So ward auch Johann III. von Schweden durch ſie 1574 dahingebracht, das Papſtthum zu begünſtigen und eine ſehr papiſtiſche Liturgie bekannt zu machen. Es häuften ſich die Proteſtationen dagegen von allen Seiten, aber es kam nicht weit damit, bis 1591 Johann ſtarb und bei des katholiſchen Sigismund Thronbeſteigung die lutheriſche Lehre wieder befeſtigt wurde, doch erſt 1595 ward gegen des Königs Papismus feſtgeſtellt, daß die Papiſten nicht fähig ſein ſollten ein Reichsamt zu bekleiden und das Bürgerrecht zu bekommen. Unter der Form eines Episcopalſyſtems beſtand nun die Reformation in Schweden mit zum Grundelegen der wittenberger Kirchenordnung und Kirchenviſitation.

In Dänemark war es Friedrich von Holſtein, der die Reformation begünſtigte, aber die Biſchöfe waren dagegen und ſuchten gelehrte katholiſche Geiſtliche ins Land zu ziehen, bis 1536 unter Chriſtian III. die Biſchöfe gefangen geſetzt und ihre

Güter eingezogen wurden. Buggenhagen wurde 1537 berufen, die lutheriſche Kirchenordnung einzuführen, und 1539 wurde auch die Univerſität zu Kopenhagen reformirt.

In England nahm die Sache einen ganz anderen Gang. Heinrich VIII. war ein großer Gegner Luthers, und um ſich den Titel defensor fidei zu verſchaffen, ſchrieb er gegen ihn. Nun aber bewog ihn ſeine bekannte Eheſcheidungsgeſchichte, in welcher der Papſt ihm nicht günſtig war, die Reformation, welche ein Concil zu London 1528 verdammt hatte, einzuführen, ſich 1531 ſelbſt zum Oberherrn der engliſchen Kirche erklären zu laſſen und 1533 die Appellation an den Papſt zu verbieten. Er ſchikkte ſeine Eheſcheidungsſache an proteſtantiſche Gottesgelehrte; die Sachſen waren aber mehr dagegen als die Schweizer. Bald darauf (1536) geſchah eine Viſitation der Klöſter, von denen eine große Anzahl aufgehoben wurde. Es wurden die Reliquien und das Uebermaß der Bilder abgethan (1538), aber es wurde doch noch Nicolſen verbrannt, der vor dem Könige gegen die leibliche Gegenwart Chriſti beim Abendmahl disputirte. Der König hielt überhaupt noch ſtreng an die Lehre der katholiſchen Kirche, daher wurden 1539 ſechs Artikel feſtgeſtellt: die Transſubſtantiation, das Cölibat, die kirchlichen Gelübde, die lateiniſche Meſſe, die Beichte und das Abendmahl unter Einer Geſtalt. In dieſem 1547 Zuſtande blieb es bis zu ſeinem Tode 1547. Unter Eduard VI. wurden die 6 Artikel gemildert und nach und nach aufgehoben, die Prieſterehe nachgelaſſen, die beiden Geſtalten beim Abendmahl eingeführt, freiſinnige Theologen, wie Petrus Martyr, Ochini, Bucer, nach England berufen, die Liturgie verbeſſert, in der Mutterſprache abgehalten und die Geſänge darin abgeſchafft: So wurde nun 1552 die engliſche Confeſſion in 42 Artikeln abgefaßt. Unter Maria entſtand auch hier eine Reaction von 1553 bis 1558 und große Verfolgungen gegen die Proteſtanten. Unter den Flüchtlingen entſtand der Gegenſaz zwiſchen der Episcopal- und Presbyterialkirche unter dem Namen Conformiſten und Nonconformiſten. Leztere machten Einrichtungen, die den ſchweizeriſchen nahe kamen, und bildeten in der Folge die Presbyterialkirche unter dem Namen Puritaner, und aus dieſen gingen die Independenten hervor.

In Schottland war die Sache anders gegangen; anfangs hatte die Reformation mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber 1545 wurde ſie allgemein und durch Calvins Schüler Knox 1545
nach genfer Weiſe feſtgeſtellt.

Nach Polen waren viele gekommen von den ſtrengeren Taboriten, die böhmiſchen Brüder, und auf der andern Seite hatten ſich auch von den Italienern viele nach Polen verſchlagen, und ſo entſtanden dort proteſtantiſche Gemeinden unter den verſchiedenſten Formen, theils mehr ſächſiſch, theils mehr ſchweizeriſch, und hernach die ſogenannten unitariſchen, die beſonders aus den Italienern ſich bildeten, Petrus Alciatus, den beiden Socini u. a. m. Sie fingen damit an, die Präexiſtenz der zweiten Perſon der Gottheit vor der Menſchwerdung Chriſti zu leugnen. Es kam hernach bei den meiſten die Theorie der Adoption heraus, daß ſich Chriſtus durch rein menſchliche perſönliche Vollkommenheit dieſelbe verdient habe. Die beiden Socine gingen beſonders davon aus, daß man nichts glauben könne, was man nicht begreifen könne; ſo nahmen ſie die Vereinigung der drei Perſonen in der Gottheit und der zwei Naturen in Chriſto nicht an. Die Wunder nahmen ſie aber an; es war alſo der Saz rein auf das dogmatiſche begrenzt, nicht auf das factiſche. Man hat ihnen Unrecht gethan, wenn man ſie gar nicht für Chriſten halten will, denn die Hauptſache des Chriſtenthums, die Nothwendigkeit der Erſcheinung Chriſti zur Erlöſung der Menſchen, behielten ſie ja bei in ihrer Dogmatik. Selbſt der Pelagianismus, der ihnen anklebt, war auch nicht antichriſtlich, indem er die Nothwendigkeit der Erlöſung nicht aufhob. Die Einſeitigkeit und Willkühr der ſocinianiſchen Dogmatik im racauiſchen Katechismus wäre nicht vorgekommen, wenn ſie mehr Unterſtüzung bei den übrigen gefunden hätten, das Syſtem nach ſeinem Urſprunge zu verfolgen. Die deutſchen Proteſtanten nahmen aber unbedingt die Symbole der drei erſten Kirchenverſammlungen an, und ſo war eine Vermittlung zwiſchen der unitariſchen und proteſtantiſchen Kirche nicht möglich. Die unitariſchen Anſichten ſind auch jezt noch in England und Amerika vorhanden mit bedeutendem Uebergewicht. Sie beſizen zugleich die meiſte Gelehrſamkeit und Talente, wie es damals in Ungarn, Polen und Siebenbürgen war. Solche Beſtrebungen und Kraſt muß man im Gebiete des Chriſtenthums feſthalten, und keine Unterſuchung, ſie mag ſo alt ſein wie ſie wolle, für abgeſchloſſen und jede neue Reviſion derſelben für unnöthig erklären.

Während ſich jene unitariſchen Gemeinden in Polen bildeten, nahm auch die Reformation dort einen eignen Gang. Luther geſtand öfters in ſeinen Verhandlungen mit den böhmiſchen Brüdern, daß ſie ein chriſtliches Leben in ihren Gemeinden eingerichtet hätten, wie er es nicht im Stande wäre in
1533 ſeinen Gemeinden einzurichten. Er ließ 1533 ihre apologia doctrinae et rituum mit Vorrede drukken, worin die böhmiſchen Brüder ſagten, Sie fürchteten ſehr, daß man in der deutſchen Kirche zu ſehr auf die Gelehrſamkeit der jungen Geiſtlichen ſehe und die innere Gemüthsverfaſſung vernachläſſige. Dies war auch der Fall, liegt aber in der Natur einer größeren Geſellſchaft. Eine größere Kirche iſt immer Siz der Gelehrſamkeit und bildet die wiſſenſchaftliche Theologie aus; daneben beſtehen kleinere Geſellſchaften, in denen das innere religiöſe Princip concentrirter iſt und die eine ſittliche Reinheit darſtellen, wie es die größere Kirche nicht vermag, ſie dürfen aber von dieſer und ihrer Wiſſenſchaft ſich nicht ganz losſagen.

Der Zuſtand der böhmiſchen Brüder wurde bald aufgehoben, indem Ferdinand ſie aus Böhmen vertrieb; ſie flüchteten zum Theil nach Mähren, zum Theil nach Polen, und durch ſie bekam die polniſche Reformation ein neues Leben. Es entſtand auch bald ein Beſtreben, ſich mit den lutheriſch geſinnten zu vereinigen, und ſo kam der Consensus Sendomiriensis zu Stande, welcher eine wirkliche Vereinigung der in Deutſchland und in der Schweiz auseinandergehenden Gemeinden war; beim Abendmahl legte man die Repetitio confessionis Augustanae zum Grunde. Die Differenz in der Anſicht vom Abendmahl wurde als etwas unbedeutendes dargeſtellt, welche nicht hindern könne, daß man zuſammen Kirchengemeinſchaft halte. Der Friede zwiſchen dieſen vereinigten Gemeinden und den andern, den Antitrinitariern und Anabaptiſten, beſtand nicht, ſondern es wurden Verfolgungs-Edicte gegen ſie gegeben, und dieſe kamen erſt, nachdem ſie Racau angebaut hatten, in Ruhe.

In Ungarn hatte ſich durch ſolche, die in Wittenberg ſtudirt hatten,
die neue Anſicht bald verbreitet und es waren ſchon
1522 Edicte zur Ausrottung der Lutheraner gegeben. Aber es 1522
fanden ſich auch ſchweizeriſch geſinnte dort zuſammen; doch die
Vereinigung war nicht ſo leicht möglich wie in Polen, denn die
Lutheraner hatten alle anders denkende unter dem Namen Sacramentirer
dort verworfen. Schon 1545 war die ganze ſogenannte 1545
ſächſiſche Nation beſonders in Siebenbürgen der
neuen Anſicht und Verbeſſerung der Kirche nach der lutheriſchen
Form beigetreten. Doch allmählich gewannen auch die ſchweizeriſch
geſinnten wieder Raum und conſtituirten ſich auf der Synode
zu Czenger 1557 durch eine eigene Confeſſion, und ſo 1557
beſtanden hier auch getrennte Kirchen.

In der ſchweizeriſchen Kirche, zu der jezt Genf gehörte, waren damals die zwei verſchiedenen Anſichten der Zwinglianer und Calviniſten, und man dachte daran, dieſem Zwieſpalt ein Ende zu machen. Es kam ein Conſenſus der züricher Kirche mit Calvin zu Stande, wo man von dem Princip ausging, daß die Sache ſelbſt von den Zeichen nicht dürfe getrennt werden, und daß alſo im Abendmahl nicht bloß Zeichen empfangen werden, ſondern daß wirklich etwas innerliches dabei vorgehe.

Es wurde wenige Jahre darauf die Univerſität in Genf geſtiftet, welche immer ein Centralpunkt für dieſe Anſicht blieb. Nun aber hatte Calvin, der ebenſo von der Theologie des Auguſtin ausging wie Luther, in Uebereinſtimmung mit Auguſtin aber noch beſtimmter, ſeine Prädeſtinationslehre in ſeine institutiones aufgenommen. Dieſem Werke kommt ein ausgezeichneter Rang zu, den beide Parteien ihm zugeſprochen haben; bei einer ſcharfen Methode und großem ſyſtematiſchen Umfange iſt eine ſtrenge Verbindung des wiſſenſchaftlich kritiſchen und eigentlich religiöſen zu finden, dazu kommt eine angenehme Latinität und ſo erhalten viele Hauptſtellen eine gewiſſe Fälle, die nicht weitſchweifig iſt. Dieſe Lehre nun war von Zwingli gar nicht ſo ausgebildet worden; er war darüber unbeſtimmt geblieben und hatte das harte der Prädeſtinationslehre vermeiden wollen. Es war dies ein Punkt, über welchen Calvin ebenſo eine gewiſſe Hartnäkkigkeit hatte, wie Luther in Beziehung auf die Abendmahlslehre. Es genügte ihm alſo nicht an dem Conſenſus zwiſchen ihm und den Zürchern über die Abendmahlslehre, ſondern er ſuchte es dahin zu bringen, daß auch über die Prädeſtinationslehre ein ſolcher Conſenſus zu Stande käme. Die Darſtellung der genfer Kirche, Consensus Genevensis de aeterna dei praedestinatione, wurde von Zürich angenommen, doch ohne daß man in der ſchweizer Kirche eine ſolche Anſicht von der Nothwendigkeit der Lehreinheit in allen einzelnen Punkten gefaßt hätte, wie in der ſächſiſchen Kirche.

Während man hier das getrennte zu vereinigen ſuchte, war die franzöſiſche Kirche in der ungetrennten Simplicität geblieben und die Hugenotten wurden nicht beſtimmt zu einer der Parteien gerechnet. Eben dieſe Vereinigung der Zürcher und Genfer erneuerte die Trennung von Deutſchland. Es wurden beſonders von Weſtphal in Hamburg und anderen heftige Schriften gegen Calvin erlaſſen, die nicht unbeantwortet blieben, und ſo ging der Streit fort. Dazu aber kam, daß in der deutſchen Kirche, die ſich zu der augsburgiſchen Confeſſion bekannte, ein Verdacht entſtand, als ob eine geheime Neigung zu der ſchweizeriſchen Anſicht ſich auf mehreren Punkten entwikkelte: Dieſe ſogenannten kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten kamen zwar erſt am Ende des 16ten Jahrh. recht zur Sprache, aber die Keime davon ſind viel früher zu ſuchen.

Der Kaiſer hatte 1541 ein **Religionsgeſpräch** in **Worms** 1541
zwiſchen den katholiſchen und ſächſiſchen Theologen veranlaßt, wo **Eck** von katholiſcher Seite die Differenz unter den augsburger Confeſſions-Verwandten, beſonders die Differenz im Text verſchiedener Ausgaben der Confeſſion, hervorhob und ſagte, Ehe man ſich einigen könnte, müßte eine Erklärung abgegeben werden, wer bei der Confeſſion noch wirklich bleiben und ſich von den andern ſondern wollte. Der Kaiſer drang beſonders darauf. Es war natürlich, daß ſich Veränderungen eingeſchlichen hatten, und außerdem hatte Melanchthon eine kleine Veränderung in dem 10ten Artikel in Beziehung auf die Abendmahlslehre vorgenommen, auf der Concordia beruhend, und dies brachte Eck beſonders hervor, indem er verdächtig zu machen ſuchte, daß man zwingliſire. Die Veränderung, welche damnantur secus sentientes wegſtrich und ein Wort einſchob, war zwekkmäßig und wol nicht mit Luthers Wiſſen. Nun entſtanden daraus Verhandlungen, in denen man die Nothwendigkeit fühlte darzuthun, daß man bei der augsburger Confeſſion geblieben ſei. In einem **zweiten Religionsgeſpräch** zu **Worms** 1557 kam dieſe Sache wieder zur 1557
Sprache, und nachdem ſchon früher nach dem unglükklichen ſchmalkaldiſchen Kriege eine Eiferſucht zwiſchen der albertiniſchen und erneſtiniſchen Linie entſtanden war, wurde damals ein Verdacht erregt, beſonders von Jena aus, als ob die wittenberger Theologen nicht rein bei der augsburger Confeſſion geblieben wären.

Dazu kamen manche Streitigkeiten in der lutheriſchen Kirche, welche dies auf mancherlei Weiſe begünſtigten. Um dieſe zu erklären, muß man auch wieder auf die Jahre um 1550 zu-

rückgehen. Die Proteſtanten hatten ſich gegen ein Concil erklärt und der Kaiſer verſuchte nun durch Religionsgeſpräche die Katholiken und Proteſtanten zu vereinigen. Ueber einige weſentliche Punkte einigte man ſich wirklich, aber über andere nicht, und die Sache ging ungeachtet ihres guten Anſcheins nicht weiter, weil es den Theologen von beiden Theilen nicht recht Ernſt war. Nach ſeinem Siege über die ſchmalkaldiſchen Bundesgenoſſen gab
1548 nun der Kaiſer in Augsburg 1548 das Interim, die auf jene Punkte, über die man ſich vereinigt hatte, geſtüzte Verordnung, wie man ſich bis zu einem zu haltenden Concil in Religionsangelegenheiten verhalten ſollte. Dieſes Interim war beiden Partien nicht recht; mehrere Proteſtanten proteſtirten dagegen, andere führten es bei ſich ein, und man verhandelte darüber beſonders in Leipzig, wie weit man in den ſogenannten Adiaphoris nachgeben könnte oder nicht. Die wittenberger Theologen wurden dabei beſchuldigt, zu viel nachgegeben zu haben. Man konnte wol hierbei ſich an keine andere Regel halten, als die Luther ſelbſt gegeben hatte, Was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde; es kommt darauf an, was man nach ſeinem religiöſen Gefühle für gleichgültig hält, deshalb läßt ſich äußerlich nichts darüber aufſtellen.

Außerdem entſtanden noch andere Streitigkeiten über die Nothwendigkeit der guten Werke und zuſammenhangend mit den früheren antinomiſtiſchen Streitigkeiten. Schon früher hatte Agricola in Eisleben behauptet, Es müſſe in chriſtlichen Kirchen und Schulen gar nicht das moſaiſche Geſez gelehrt werden; das Geſez gehöre aufs Rathhaus. Dagegen ſchrieb Luther; er brachte aber die Sache nicht recht aufs reine, ſondern hatte ſich zu ſehr an einzelne Aeußerungen gehalten, ohne auf den rechten Zuſammenhang der Sache zu achten. Denn Agricola hatte Recht: das moſaiſche Geſez iſt allerdings ein bürgerliches Geſez, und in der chriſtlichen Frömmigkeit kommt alles auf den Geiſt an, im moſaiſchen Geſez iſt aber dieſer Geiſt nicht, ſondern der Buchſtabe will es erzwingen. Die Aeußerungen Chriſti über das Geſez beziehen ſich aber darauf, daß er ihm eine geiſtige Deutung geben wollte; allein dadurch, daß das moſaiſche Geſez für Juden, die Chriſten geworden, einer allgemein geiſtigen Deutung fähig war, folgte es doch nicht, daß es für alle Chriſten gültig ſein ſollte. Indem er aber damit auf eine harte Weiſe auftrat und die 10 Gebote in dem Katechismus angriff, trat Luther dagegen auf, weil die zehn Gebote in den Lehrtypus aufgenommen waren, nicht bedenkend, daß ſein Katechismus für ſolche ſei, die Chriſten werden wollten, Agricola hingegen von wirklichen Chriſten ſprach.

Indem man nun den Ausdrukk „gute Werke" immer auf dasjenige bezog, was aus dem Geſeze folgt: ſo knüpfte ſich an dieſe Streitigkeiten der Streit über die guten Werke zwiſchen Major in Wittenberg und Amsdorf in Jena. Major lehrte; Daß, wenngleich nur der Glaube rechtfertige, gute Werke aus dem Glauben hervorgehen müßten. Dies ſtand in der Apologie und war deshalb unverdächtig; er fügte hinzu, daß ſie zur Seligkeit nothwendig wären. Amsdorf fand dies katholiſch und ging im Eifer ſo weit, daß er ſagte, Die Werke wären ſchädlich, ſelbſt die guten Werke. Die Wittenberger wurden dargeſtellt als der katholiſchen und auf der andern Seite der calviniſchen Anſicht ſich nähernd, und alſo als ſchwankend. Unter dieſen üblen Verhältniſſen ſtarb Melanchthon 1560. 1560

Zu dieſen Streitigkeiten gehören auch die ſynergiſtiſchen, welche ſich auf die Theorie vom freien Willen und der Unfähigkeit des Menſchen bezogen, etwas zu ſeiner Wiedergeburt ohne den Beiſtand der göttlichen Gnade zu thun. Die augsburgiſche Confeſſion drükkte ſich hierüber unbeſtimmt aus und verſtattete verſchiedene Auslegungen. Die Theorie von der natürlichen Unfähigkeit des Menſchen zum guten war von einigen ſo übertrieben worden, daß etwas viel härteres als die ſtrengſte calviniſche Prädeſtinationslehre daraus folgte. Denn wenn die Menſchen ſich bei der Bekehrung ganz leblos verhalten: ſo iſt in dem göttlichen Willen, dieſe Lebloſigkeit zu beleben, der Grund, warum einige bekehrt werden. **Strigelius** beſonders meinte, Es müſſe doch wenigſtens eine Acceptionsfähigkeit der göttlichen Gnade im Menſchen ſein; und dies mit Recht, wenn die Bekehrung nicht wider ſeinen Willen geſchehen ſollte. Dies wurde aber als Pelagianismus ausgelegt und **Synergismus** genannt. **Flacius**, der dies für eine Abweichung von der ſtrengen Lehre Luthers hielt, ging ſo weit zu behaupten, daß vor der Begnadigung nichts im Menſchen ſei als die Erbſünde, und daß dieſe gegen die göttliche Gnade nur Widerſtand leiſte; und man führte durch Conſequenzen ihn bis zu der Behauptung, daß die Erbſünde ſeit dem Falle die Subſtanz des Menſchen ausmache, und daß an die Stelle des Werkes Gottes ein Werk des Satans getreten ſei, was allgemeinen Unwillen erregte. Flacius repräſentirt in ſeiner Anhänglichkeit an den Buchſtaben Luthers nur das Gefühl, daß man nicht davon abgehen müſſe, weil Luther die Reformation angefangen und geſchloſſen habe. Von einer andern Seite iſt Flacius ſehr ſchäzenswerth, denn die magdeburger Centurien und die Darſtellung des tridentiniſchen Concils ſind die bedeutendſten Werke in der deutſch-lutheriſchen Kirche; an jenen hat er den meiſten Antheil.

Nun kamen noch ein paar bedeutende dogmatiſche Entwicklungen hinzu: die **oſianderſchen Streitigkeiten** über die Rechtfertigung, die von Preußen ausgingen, wo die Reformation 1525 durch Markgraf **Albrecht** von **Brandenburg** ſeit 1525 eingeführet war. **Oſiander**, Profeſſor in Königsberg, wo ſeit der Reformation eine Univerſität geſtiftet war, gab dieſer Lehre eine andere Geſtalt als die bloß declaratoriſche und judiciäre. Er behauptete, Die Rechtfertigung wäre eigentlich ein therapeutiſcher Act, den Chriſtus an uns verrichte, indem die Krankheit der Erbſünde dadurch geheilt würde, daß Chriſti geſunder Lebensſaft in uns überginge. Dieſe Darſtellung läßt ſich rechtfertigen; man fand dies aber katholiſch und die Gegner erklärten, Es ſei zur Seligkeit nothwendig zu unterſcheiden die Rechtfertigung, die in uns ſelbſt ſich gebildet durch die Heiligung, von der Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti, die eigentlich die Rechtfertigung ausmache. Dieſe Abſtraction erſcheint als todte Formel ohne lebendige Anſchauung.

In die öfters wieder aufgenommenen Streitigkeiten über das *Abendmahl* mit den Schweizern wurde die Lehre von der *Ubiquität des Leibes Chriſti* mit aufgenommen, Auch der Leib Chriſti ſei überall vermöge der Verbindung der menſchlichen mit der göttlichen Natur, und deßhalb könne er auch überall ganz genoſſen werden, weil er nach der Weiſe der göttlichen Allgegenwart überall ganz gegenwärtig ſei, ohne in einem Raume eingeſchloſſen zu ſein. In dieſem ſcholaſtiſchen Streben entſtanden darüber die ſonderbarſten Fragen, Ob dieſe Mittheilung der göttlichen Eigenſchaften von den Menſchen Chriſto in concreto gelte oder auch von der Menſchheit Chriſti in abstracto? Wann dieſe Mittheilung angefangen habe? Einige ſetzten dies in den Zuſtand der Erhöhung; dieſe fällt aber nach dem Abendmahl. Da nun aber das erſte Abendmahl ein wirkliches Abendmahl war: ſo muß dieſe Ubiquität ſchon damals ſtattgefunden haben; alſo kam man dahin, daß ſchon bei der Empfängniß der Menſch Chriſtus gen Himmel gefahren ſei und es habe ſchon damals die Ubiquität ſtattgefunden. Dieſe Theorie mißfiel nun allgemein und man verließ eine Anſicht, die zu ſo ungeheuern Theorien führte; man neigte ſich deshalb zu anderen Anſichten vom Abendmahle und daraus entwikkelte ſich der ſogenannte *Kryptocalvinismus*.

Hieraus entſtanden Streitigkeiten zwiſchen den thüringer ſtreng lutheriſchen Theologen und den Wittenbergern, die ſich dem Melanchthon näherten: dieſe wurden des Kryptocalvinismus verdächtig gemacht, jenen wurden ihre Extravaganzen vorgerückt; und ſo kam es, daß von beiden Parteien oft ganze Reihen von

Lehrern abgeſezt wurden, und es ward nothwendig, dieſen Streitigkeiten Einhalt zu thun, welche die ganze Kirche verwirrten, weil ſie nicht in den Grenzen der Schule blieben. Hieraus nun iſt die Concordienformel entſtanden, welche die Streitigkeiten alle beſeitigen ſollte. Der Impuls dazu ging beſonders von Braunſchweig aus und es wurden Theologen dazu deputirt. Nach mehreren unnüzen Colloquien und Verfolgungen gegen die Flacianer und Kryptocalviniſten wurde in Torgau zuerſt ein ſolches Projekt zu einer neuen Bekenntnißformel entworfen, vielfach herumgeſchikkt, im Kloſter Bergen noch einmal revidirt und dann aufgeſtellt als eine Formel, in welcher ſich die Theologen von der augsburgiſchen Confeſſion vereinigen ſollten. Die augsburgiſche Confeſſion und die Concordienformel zuſammen machen das Concordienbuch aus (1580). 1580

Dies war nun nicht eine Ausgleichung der beiden ſtreitigen Punkte, ſondern dieſe Formel hielt ſich ganz in der Ubiquitätslehre, zwar ohne jene Spizfindigkeiten. Es iſt ihr oft eine große Richtigkeit in der Abfaſſung, Klarheit in der Darſtellung und Mäßigung in den ſtreitigen Punkten nachgerühmt worden, aber in der Lehre von der göttlichen Erwählung iſt keine Klarheit, ſondern eine Umgehung des weſentlichen. Daher war das Schikkſal dieſer Formel ganz ungleich. Man ſandte ſie überall herum; in Frankreich überging man ſie mit Stillſchweigen, in Dänemark erklärte man ſich beſtimmt dagegen und ſie wurde verboten; in England und den Niederlanden widerſprach man ihr, der Landgraf Philipp von Heſſen erklärte ſich auf gute Weiſe dagegen. In mehreren evangeliſchen Ländern Deutſchlands aber wurde ſie eingeführt, und in Sachſen wurden Geiſtliche und theologiſche Lehrer und auch weltliche Staatsdiener darauf verpflichtet. Von Baden aus erſchien eine eigne Schrift gegen ſie. In anderen Ländern nahm man ſie auf, doch nicht ſo ſtreng.

Dieſe Concordienformel enthält zugleich auch Erklärungen gegen mehrere abgeſonderte Religionsparteien. Zuerſt wurden darin mehrere Punkte über die Anabaptiſten angeführt. Dieſe Anſicht hatte ſich ſchon vor der Reformation gezeigt, z. B. unter den Waldenſern und Albigenſern, verlor ſich aber wieder. Eben dahin gehörten die erſten Fanatiker zur Zeit der Reformation, wie die zwickauer Propheten, und dem münſterſchen Unweſen lag dieſe Anſicht auch zum Grunde. Sie hatten chiliaſtiſche Vorſtellungen, Ein Chriſt ſolle kein obrigkeitliches Amt übernehmen und ſich keinem menſchlichen Geſez unterwerfen. In Münſter verjagte man den Magiſtrat und ſezte einen geiſtlichen König ein, ſo daß man die Stadt mit Gewalt einnehmen mußte und die Rädelsführer hinrichtete. Allmählich reinigten ſich die Anabaptiſten immer mehr von dieſen verderblichen Elementen und trugen vor, Daß die Taufe nur in der Form der urſprünglichen Kirche gültig ſein könne und daß nur ſo die Wiedergeburt ſtattfinden könne, die mit der Taufe zuſammenfallen müſſe; ihre Lehre hierüber war nicht ungegründet. Mit Recht glaubten ſie auch nicht, daß die chriſtlichen Lehren ſämmtlich könnten aus dem alten Teſtament bewieſen werden. Indem ſie den Papismus verwarfen, gingen ſie in der Vereinfachung des Gottesdienſtes noch weiter als die ſtrengſten ſchweizer Reformatoren; ſie behaupteten, Es könne kein Gottesdienſt gehalten werden in einer Kirche, wo der papiſtiſche Aberglaube ſchon getrieben ſei und erklärten ſich gegen einen beſonderen Prieſterſtand. Nach ihrer Zerſtreuung erneuerte ſie Mennon Simonis wieder, woher ſie auch den Namen Mennoniten führen.

Ebenſo erklärte ſich die Concordienformel gegen die Schwenkfeldianer, nach Schwenkfeld, einem ſchleſiſchen Edelmanne, genannt, welche einer Uebertreibung in der Lehre von den beiden Naturen in Chriſto beſchuldigt wurden. Sie behaupteten, In der Erhöhung ſei die menſchliche Natur Chriſti ſo durchdrungen von Gott, daß ſie ganz in das unerſchaffene Weſen des göttlichen λόγος aufgegangen ſei. Auf der andern Seite ſtand er auf der entgegengeſezten Seite der Anabaptiſten und ſagte, Die Wiedergeburt ſei gar nicht an die Taufe gebunden. Darin liegt eine Auflöſung des geſchichtlichen Daſeins der Kirche. Dem analog iſt, was er von dem göttlichen Wort ſagt, Der göttliche Geiſt wirke durch das Wort, aber man müſſe das äußere Wort vom innern unterſcheiden; es gebe einen unmittelbaren Verkehr zwiſchen dem göttlichen Geiſt und den einzelnen, und ſo ſei die Wirkung des göttlichen Geiſtes durch das göttliche Wort auch nicht an die Schrift gebunden. So hob er den Zuſammenhang mit dem geſchichtlich beſtehenden auf und die Sache ward faſt unchriſtlich, denn ſo kann man den göttlichen Geiſt auch von Chriſto trennen. Man hätte hier durch Verſtändigung dieſe Partei wieder mit der Kirche vereinigen können, aber Schwenkfeld wurde nebſt ſeinen Anhängern hart verfolgt; in Amerika exiſtiren ſie noch als kleine Sekte.

Ebenſo erklärte ſich die Concordienformel gegen die *neuen Arianer* und *Antitrinitarier*; dies bezieht ſich, auf die *Socinianer* und *Unitarier*. Sie hatten ſich vereinigt in einer Formel profitentes deum patrem ejusque filium Jesum Christum per spiritum sanctum. Hierdurch hoben ſie die Gleichheit der Perſonen in der Gottheit auf und die Einheit des göttlichen Weſens derſelben tritt nicht hervor. Die Gottheit Chriſti erſcheint als Adoption, und daß der göttliche Geiſt Gott ſei. geht nicht daraus hervor. Einige behielten allerdings ſtatt der Lehre von der Adoption arianiſche Vorſtellungen bei. *Tritheiten* kennen wir in der damaligen Geſchichte nicht, obgleich die Concordienformel ſie verdammte.

In der ausgeſponnenen *Ubiquitätslehre* der Concordienformel liegt die Urſache zu weiterer Verbreitung der ſogenannten *eformirten Kirche in Deutſchland*. Schon durch die Religionsgeſpräche in Worms wurden die Anſichten der Schweizer in Deutſchland bekannter, und die Popularität, mit der man ſich über das Abendmahl ausdrükkte, bot eine Formel, die ſich jeder aneignen und anſchaulich machen konnte, und worin doch

das myſteriöſe mit ausgeſprochen war. Daher verbreitete ſich die calviniſche Anſicht vom Abendmahl ſeit dieſer Zeit immer weiter in Deutſchland. Als in der Pfalz Friedrich III. 1562 1562
reformirte Lehrer in Heidelberg aufgenommen hatte, erhoben die lutheriſchen Stände ſelbſt die Frage, Ob die Calviniſten mit als im Religionsfrieden ſtehend angeſehen werden könnten. Friedrich vertheidigte ſich darüber und der Kaiſer erklärte ſich dafür. Es iſt auch wol offenbar, daß das nicht anders möglich war. Man konnte die Katholiken nicht zu Richtern darüber machen, was mit der Lehre der augsburgiſchen Confeſſion übereinſtimmte oder nicht, ſondern mußte da ſein eigner Ausleger ſein. Man hatte ja auch nicht beſtimmt, daß das in der augsburgiſchen Confeſſion feſtgeſezte nun für alle Ewigkeit gelten ſollte. Ebenſo bekam in Bremen zwiſchen 1560 und 1570 die reformirte Anſicht vom Abendmahl das Uebergewicht. In den Niederlanden, wo ſehr verſchiedene Anſichten zuſammengeweſen waren, wo aber doch ſchon früher die Confessio Belgica als Streitſchrift 1562 erſchienen war, bekam dieſe nebſt dem Heidelberger Katechismus 1571 Autorität und man bekannte ſich zur reformir- 1571
ten Kirche. Auf dieſer Baſis wurde auch 1575 die Univerſität 1575
Leyden geſtiftet. Indem nun bald darauf die religiöſen Verfolgungen unter Alba anfingen, kamen ſogenannte walloniſch reformirte Gemeinden nach Deutſchland, welche in mehreren deutſchen Städten neben den lutheriſchen beſtanden. Daher wurde es Zeichen des Lutherthums, was noch von papiſtiſchen Gebräuchen beſtand, feſtzuhalten, und der Exorcismus und die Privatbeichte wurden in der Praxis das beſtimmte Abgrenzungszeichen, wodurch ſich ſelbſt das äußerliche dieſer beiden Gemeinden ſchied. Die bedeutendſte Zunahme gewann die reformirte Kirche in Deutſchland, als im 17ten Jahrhundert das churbrandenburgiſche Haus ſich zur reformirten Lehre bekannte und die Confessio Sigismundi aufgeſtellt wurde. Allein die calviniſche Prädeſtinationslehre wurde von der deutſch-reformirten Kirche eigent-

lich niemals anerkannt. Man kann auch nicht sagen, daß sie in ihrem strengen Gehalt im heidelberger Katechismus enthalten iſt.

So entſtand derjenige Zuſtand beider Kirchen, wie er noch jezt daſteht. Ein mehr innerlicher Gegenſaz in der Kirche iſt der, welchen man durch den Ausdrukk Rationalismus und Supranaturalismus oder Neologie und Orthodoxie zu bezeichnen pflegt. Davon wollen wir noch die Keime nachweiſen. Wir müſſen zurükkgehen auf die Art, wie in dem Zeitraum vor der Beendigung des tridentiniſchen Concils und der Concordienformel die beiden Kirchen ſich in ihrem Gegnſaz conſtituirt haben. Alle Wirkungen der bisherigen Bewegungen concentrirten ſich in der evangeliſchen Kirche, inſofern ſie abgeſondert wurde, allein, und in den übrigen Theilen der Kirche blieben wenige Wirkungen davon zurükk; die katholiſche Kirche warf alles lebendige aus ſich heraus und kehrte in ihren früheren Zuſtand zurükk. Es wurde auf dem tridentiniſchen Concil, 1563 das 1563 geſchloſſen wurde, das Anſehen der Vulgata feſtgeſtellt und dadurch der Einfluß des philologiſchen Elements ausgeſchloſſen. Ebenſo wurde anerkannt die authentiſche Interpretation der Schrift nach den Ausſprüchen der Kirchenväter und dadurch allen Einflüſſen der Erklärungskunſt der lebendige Einfluß abgeſchnitten; denn es konnte in die Kirchenlehre keine Erklärung aufgenommen werden, die nicht ſchon in den Kirchenvätern ebenſo war gebraucht worden. Nun ſcheint des freilich auf den erſten Augenblikk mehr eine leere Formel zu ſein, denn es giebt wol keinen Gegenſtand, über den ſich nicht entgegengeſezte patriſtiſche Stellen finden ließen; ſobald aber einmal ein ſolches Princip etablirt iſt, konnte es nicht fehlen, daß eine herrſchende Art und Weiſe der Behandlung des vorhandenen Materials ſich finden ließe. Indem nun auch der Wunſch, den Carl V. gehabt, daß auf dem zuſammenzuberufenden Concil ein corpus integrum doctrinae ſollte aufgeſtellt werden, dadurch erfüllt wurde, daß auf den Grund der Beſchlüſſe des Concils zu

Trident der Catechismus Romanus abgefaßt wurde: ſo wurde dadurch zugleich feſtgeſtellt, daß der Glaube der katholiſchen Kirche nun abgeſchloſſen ſei. Nun war alles auf einem der päpſtlichen Autorität günſtigen Gang geleitet worden, daß es nicht ſchwierig ſein konnte, daß der Papſt ſich für den einzigen Ausleger des tridentiniſchen Concils erklären konnte. Daß dies ſich nicht allein auf die Perſon des Papſtes beſchränken konnte, ſah man bald ein. Als Sixtus V. die römiſche Curie reſtituirte und 70 Cardinäle einſezte, verordnete er, daß vier unter ihnen Theologen aus den Orden ſein und die päpſtliche Gelehrſamkeit repräſentiren ſollten. Man ſezte eine Congregatio de interpretando concilio Tridentino als fortdauernde Commiſſion nieder, eigentlich nur für disciplinariſche Gegenſtände, die Glaubensſachen behielt ſich der Papſt allein vor. Hierauf folgten bald päpſtliche Ausſprüche, die alles dem Buchſtaben nach auf denſelben Fuß zurükkführten, auf welchem es vor dem baſeler und coſtnizer Concil geweſen war. Indem nun die Bulle In coena domini gegeben wurde gegen alle Kezer und ihre Beſchüzer und gegen alle, welche den Papſt einem Concil und ſeine Bullen den placitis principis unterwerfen wollten, wurde die Macht des Papſtes wieder hergeſtellt. Zugleich wurde auch die Bulle Ne Clericos laicis von neuem beſtätigt.

Von dieſer Seite alſo war die Reaction ganz vollendet. Sieht man auf das Weſen der Sache: ſo war es freilich etwas anderes; in Frankreich wurden nur die Canones, welche die Lehre betrafen, angenommen, in Spanien wurde das Concil ganz salvis regum juribus, in Polen und den Niederlanden pure, in Deutſchland tacite, d. h. ohne öffentliche Erklärung des Kaiſers, aufgenommen. Wenn nun allerdings durch alle Kriterien die päpſtliche Autorität, die doch immer auf der Gewalt der Meinungen beruht, gar ſehr geſchwächt war in den Gemüthern: ſo traten ein paar Neuerungen ein, welche dies Uebel aufhoben. Es wurden beſtändige päpſtliche Nuntien eingeſezt da, wo ein Einfluß der Reformation auf die päpſtliche Autorität zu fürchten war; durch dieſe wurde der Papſt in Stand geſezt, immer unmittelbar mit den Regierungen zu verkehren und über die Biſchöſe zu wachen. In Cöln, Wien, Brüſſel und Luzern gab es deren. Allein das bei weitem ſtärkere war der Jeſuiterorden mit ſeinem Gelübde eines unverbrüchlichen Gehorſams gegen den päpſtlichen Stuhl, wodurch der Papſt eine Menge Agenten erhielt, gerade wie er ſie brauchte, die unmittelbar auf den Beichtſtuhl wirkten und alle Schwächen zum beſten des römiſchen Stuhls benuzten; und dieſer Einfluß läßt ſich in der ganzen folgenden Zeit ſehr beſtimmt verfolgen. Wobei die Jeſuiten ſich aber auch große Verdienſte erwarben durch Miſſionen und durch Unterricht in Gemeinden, wo er noch ſehr vernachläßigt war, doch hielten ſie immer die Bildung in gewiſſen Formen und Grenzen.

Dies war das ſtarke in der katholiſchen Kirche; das ſchwache und mangelhafte in der evangeliſchen Kirche iſt neben dieſer Stärke zu betrachten. Nach dem kühnen Feldzuge des Moriz
1555 von Sachſen war der Religionsfriede 1555 mit Carl V. geſchloſſen worden. Dieſer hatte noch bedeutende Mängel, aber die evangeliſchen waren damals in ſolchem Zuſtande, daß ſie ſich dieſe in Hoffnung auf einen beſſern Zuſtand ſchon mußten gefallen laſſen. Das war das ſogenannte Reservatum ecclesiasticum, daß kein geiſtlicher Fürſt könne zur evangeliſchen Kirche übertreten; dadurch wurden der Reformation in Deutſchland bedeutende Hinderniſſe in den Weg gelegt. Es blieb auch noch eine große Unſicherheit über das Schikkſal der evangeliſchen Unterthanen in den katholiſchen Ländern, und dies beides gab den katholiſchen Reichsſtänden beſtändig Gelegenheit, ein Uebergewicht über die evangeliſchen zu erhalten. Natürlich hielten die evangeliſchen zuſammen und drohten mit Repreſſalien. Auf der andern Seite gab auch ſchon das Reservatum ecclesiasticum mißliche Verhältniſſe in dem innern der evangeliſchen Länder ſelbſt. Aus

dieſen geſpannten Verhältniſſen entſtand der dreißigjährige Krieg, inſofern er ein Religionskrieg war.

Nun aber ſuchten immer noch, zumal bis zum weſtphäliſchen Frieden, in welchem erſt ganz beſtimmt die gleiche Berechtigung der reformirten Kirche mit der lutheriſchen in Deutſchland ausgeſprochen wurde, die Jeſuiten das geltend zu machen, daß man ſich nicht ſicher darauf verlaſſen könnte, inwiefern die evangeliſche Kirche bei der augsburgiſchen Confeſſion geblieben wäre. Jede Abweichung beider Parteien ſuchten ſie daher immer wieder geltend zu machen, um kleinliche Händel zu erregen, die ohne Reſultat blieben, und dadurch wurde zumal in der lutheriſchen Kirche die innere Neigung, auf den Buchſtaben der ſymboliſchen Bücher zu halten, ſehr begünſtigt. In vielen bildete ſich der Wahn, als ob in dem Buchſtaben der Doctrin auch zugleich das Weſen des religiöſen Impulſes genügend und authentiſch abgebildet ſei; und ſo entſtand eine Neigung zu knechtiſcher Beharrlichkeit bei dem Buchſtaben und die Anſicht, als ob das Weſen der evangeliſchen Frömmigkeit in dieſem Buchſtaben beruhe. Wo nun auf der andern Seite unabhängig und nicht verflochten in dies äußerliche hiſtoriſche Gewebe der religiöſe Impuls der Reformation ſelbſt in ſeiner Lebendigkeit war, entſtand das entgegengeſezte, eine Neigung ſich deſſen recht bewußt zu werden, daß der urſprüngliche Impuls mit dem Buchſtaben nichts zu thun habe. Vom Ende des 16ten Jahrhunderts an trat dieſer Gegenſaz immer heftiger hervor. Als Reſultat davon iſt nun anzuſehn die ſchwerfällige Ausbildung einer polemiſchen Dogmatik in großentheils noch ächt ſcholaſtiſcher Form. In den Unruhen der Reformation ſelbſt hatte das ſyſtematiſche Princip keinen rechten Vorſchub gefunden. Melanchthons Loci erhielten klaſſiſche Autorität, waren aber nicht ſyſtematiſch, ſondern lagen in der Mitte zwiſchen ſymboliſchen und ſyſtematiſchen. Damit konnte ſich das dogmatiſche Princip nicht begnügen, ſondern je mehr die Lehre ſelbſt zu einer gewiſſen Ruhe kam, mußte das Verlangen nach einer ſyſtematiſchen Ausbildung lebhafter entſtehen. Weil aber die Anhänglichkeit an den ſymboliſchen Buchſtaben dazukam, konnte keine ſyſtematiſche Ausbildung zu Stande kommen, die rein aus den evangeliſchen Principien entſtanden wäre; es war immer der Gegenſaz gegen die Katholiken nnd gegen die Schweizer vorherrſchend, und ſelbſt Calvins Institutiones, obgleich viel ſyſtematiſcher als alle lutheriſchen Dogmatiken, enthalten dies. Es entſtanden ſyſtematiſche Werke, aber ſie hatten ganz die polemiſche Tendenz, und wo dieſe überwiegt, iſt eine rein ſyſtematiſche Form doch nicht möglich, ſondern ſie konnte nur im großen herrſchen. Die Polemik iſt aber in jedem Punkte unredlich und beruht immer auf etwas hiſtoriſchem. So theilte ſich alſo die Darſtellung in die ſcholaſtiſche Form von Quaestiones, Theses und Antitheses; der Zuſammenhang zwiſchen der Lehre und dem religiöſen Princip ſelbſt war ſchon untergeordnet und konnte kaum wahrgenommen werden, wie in Calov und Quenſtedt.

Nun bildete ſich dem gegenüber eine Tendenz, auch unter der wiſſenſchaftlichen Form ſich der Einheit des evangeliſchen Princips im Gegenſaz gegen das katholiſche und der Einheit des chriſtlichen Princips ſelbſt bewußt zu werden. Der Hauptſiz jener Tendenz war Wittenberg, welches ganz auf den Fuß der Concordienformel geſezt war, und der Hauptſiz der andern Tendenz wurde Helmſtädt. Hier wurde nun die Anſicht aufgeſtellt, daß in dem weſentlichen des Glaubens die drei Kirchen mit einander übereinſtimmten, natürlich mit einer Abſtufung, indem man den Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche für weit ſtärker erkannte, als den der proteſtantiſchen Kirchen unter einander. Der Streit zwiſchen dieſen beiden aber war im 17ten Jahrhundert ſehr heftig und die Leidenſchaftlichkeit am ſtärkſten, wo die Polemik am ſtärkſten war; die Milde und die bloße Abwehr in Helmſtädt, wo die beiden Calixte waren. Indem nun aber der ältere Calixt auch die chriſtliche Sittenlehre auszubilden ſuchte: ſo ſieht man daraus, wie wirklich das innere religiöſe Princip bei ihm vorherrſchte. Aber eben daraus entſtand den wittenberger Theologen ein Vorwand, die Helmſtädter eines Kryptopapismus zu beſchuldigen, wegen des Werthes, der auf die guten Werke als Aeußerung der Geſinnung gelegt wurde.

Den complicirten ſyſtematiſchen Beſtrebungen ſtellten ſich nach demſelben Grunde auch untergeordnete Gegenſäze gegenüber. So behaupteten einige wohldenkende Theologen, daß alles, was zum Glauben nöthig ſei, im lutheriſchen Katechismus ſtehe, man daher ſpizfindiger dogmatiſcher Werke nicht bedürfe. Indem nun der Streit unter den Gelehrten blieb, kam das gute in dieſem helmſtädtiſchen Verfahren der Maſſe in der Kirche nicht zu ſtatten und das religiöſe Element ſelbſt ſuchte ſich nun eine andere Form ſich zu äußern; und ſo bildete ſich der alten Orthodoxie gegenüber eine gewiſſe myſtiſch praktiſche Richtung, das Bewußtſein, daß das religiöſe Princip das ganze Leben regieren muß, und daß der Ausſpruch deſſelben im Wort nur die Mittheilung deſſelben im Leben iſt. Je mehr die eigentlichen Organe der Kirche bei dem äußeren ſtehen blieben, um deſto natürlicher war es, daß jenes Princip, daß man das innere Wort von dem äußeren ſcheiden müſſe, wie bei Schwenkfeld, ſich immer wieder aufs neue zeigte. Dieſe Richtung können wir wieder in zwei entgegengeſezten Aeußerungen verfolgen: die eine diejenige, welche ſich am liebſten unmittelbar an die Schrift hält und in den Ausſprüchen derſelben das innere religiöſe Bewußtſein darzuſtellen ſucht. Dies Element zeigte ſich ſchon vor der Reformation in Tauler, nachher in Arndt und in der ſogenannten pietiſtiſchen Partei. Hier iſt nun in dem Zurükkgehn auf die Bibel doch der Halt an die Kirchengemeinſchaft im allgemeinen ſichtbar, wenngleich die Indifferenz für das in der Zeit in der Kirche beſtehende. Das andere iſt das unſichere, rein von der innern Wahrnehmung ausgehende, aber deswegen leicht das eigentliche religiöſe Gebiet mit einem andern verwechſelnde myſtiſche Element, wie es in Weigel, Böhme und andern ſich manifeſtirte. Darin iſt beſonders ein Hineinſpielen einer ſpeculativen Naturanſicht in das religiöſe Gebiet und das Beſtreben, die Natur zu allegoriſiren. Dies fand beſonders Nahrung, weil die Naturkunde damals ein neues Leben gewann.

In der Mitte zwiſchen beiden ſtehen diejenigen Regungen, die ſich in England am meiſten ausgebildet haben, die Quäker und auf der andern Seite die Methodiſten: dieſe ſich an die Kirche anſchließend, aber das kalte in dem Vortrage der Symbole verſchmähend und ſich auf die heilige Schrift berufend, in geſezlichem oft liebloſem Ton auf innere Erfahrung dringend; die Quäker vollkommen ſeparatiſtiſch, ohne ministerium verbi. Dies mußte das naturwiſſenſchaftlich myſtiſche Weſen in Deutſchland auch ſein, wodurch dieſe aus allem Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwikklung getreten ſind.

Noch andere Elemente entwikkelten ſich auf einem andern Punkte wieder von der reformirten Kirche aus, welche ſich über die ganze evangeliſche Kirche verbreiteten. Nachdem in den Niederlanden die belgiſche Confeſſion und der heidelberger Katechismus eingeführt waren und man ſich dort ganz auf die reformirte Seite wendete, entſtand dagegen eine Oppoſition. Es wurde unter der Form von kirchenrechtlichen Fragen verhandelt, in wiefern eine Autorität das Recht habe, ſolche Bekenntnißformeln den einzelnen Gemeinden aufzudringen. Aus dieſen Verhandlungen entwikkelte ſich der Gegenſaz auch in einer theologiſchen Form, indem mehrere Geiſtliche auftraten, die einige Theile der evangeliſchen Lehre ſo wie Calvin dargeſtellt hatten. Die Oppoſition betraf 5 Artikel, 1) die Lehre von dem göttlichen Rathſchluß, daß dieſer nicht ein unbedingter wäre. Dann den Univerſalismus und Particularismus in Beziehung auf die Erlöſung, daß nämlich dieſe allgemein ſei: man müſſe hier unterſcheiden die göttliche Abſicht und den Erfolg; dem Erfolg nach ſei die Erlöſung nicht allgemein. Dann das Verhältniß der göttlichen Gnade zu dem eignen Vermögen des Menſchen. Es wurde behauptet 3) die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, 4) das Vermögen des Menſchen ihr zu widerſtehen, und 5) die Verlierbarkeit derſelben. Dies iſt ganz der Gegenſaz der lutheriſchen gegen die calviniſche Lehre und iſt in der Concordienformel enthalten. Sie bezweifelten aber das Recht der Symbole zu binden und konnten deshalb ſich nicht der lutheriſchen Kirche anſchließen, in der das Anſehen des Buchſtaben feſtſtand; ſie blieben alſo in der Oppoſition. Indem nun der lezte Artikel in dieſen drei verſchiedenen Punkten beſtand, wurde dies als 5ter Artikel angeſehen, und dies ſind die bekannten 5 Artikel der Remonſtranten. An der Spize von dieſen ſtand Arminius, und ſo gab dies den Streit zwiſchen den Remonſtranten und den Contraremonſtranten oder Gomariſten, nach ihrem Haupte Gomarus.

Der Statthalter Moriz von Oranien ſchlug ſich ſehr auf die Seite der leztern und erwies ſich ſehr hart gegen die Remonſtranten durch Verbannungen und Hinrichtungen. Es wurde nun 1618 die dortrechter Synode berufen. Dieſe 1618 hatte ihren Einfluß eigentlich nur in den Niederlanden. Man lud zwar alle reformirten Kirchen dazu ein, jedoch die Brandenburger und Anhalter kamen nicht, weil ſie in den ſtreitigen Punkten nicht calviniſch ſeien. Die franzöſiſchen reformirten erſchienen nicht, da ſie im Drukk lebten, nahmen aber die Beſchlüſſe an. Es wurden nun den 5 Säzen 93 Canones entgegengeſtellt und die Unterſchrift dieſer Säze mit großer Härte erzwungen. Sehr gelehrte Theologen, wie Heinſius, Ludwig de Dieu und Amama, ließen ſich die Unterſchrift gefallen; Joh. Gerh. Voß gab lieber ſeine theologiſche Profeſſur auf. Unter der folgenden Regierung wurden allmählich die Remonſtranten wieder geduldet und legten dann in Amſterdam ihr Gymnaſium an. Ihre Hauptſache war gleich wieder die allgemeine Proteſtation gegen die ſymboliſche Gültigkeit. Sie wollten behandelt ſein als eine ganz freie Religionsgeſellſchaft, an keinen Buchſtaben gebunden. Dabei war ihre Haupttendenz die exegetiſche und das freiere Philoſophiren über dogmatiſche Säze mit einer gewiſſen Gleichgültigkeit gegen das theoretiſche. Den Hauptzweck der Erlöſung ſezten ſie in die Verkündigung der göttlichen Gebote und waren ſo weſentlich pelagianiſch, denn die Kraft der Erfüllung wird von der Erlöſung getrennt. Hugo Grotius, einer der erſten Opfer dieſer Partei, ſchrieb, um den Verdacht des Socinianismus abzuwehren, gegen Socin eine defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, doch gefiel die Darſtellung nicht. Dies arminianiſche Princip, frei ſich zu halten vom Anſehn der ſymboliſchen Bücher, weil dabei die exegetiſchen Forſchungen, die Freiheit der Hermeneutik und die ſpeculative Behandlung ſo außerordentlich gediehen, hat ſich durch den Einfluß der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangeliſche Kirche verbreitet, und ſo entſtand auch in der evangeliſchen Kirche in Deutſchland der allgemeine Wunſch, ſich von der Autorität der ſymboliſchen Bücher loszumachen. Dies äußerte ſich praktiſch durch Proteſtation einzelner Theologen.

In der katholiſchen Kirche war es natürlich, daß der Superſtition gegenüber ſich ein ſkeptiſches und frivoles Element ausbildete; je mehr man durch bloß äußerliche Dinge den Frieden mit der Kirche erhalten konnte, deſto leichter entfernte man ſich innerlich von ihr. So entſtand ein libertiniſtiſches und religionsſpötteriſches Weſen, welches ſich anfangs gegen den ſymboliſchen Buchſtaben und die ſcholaſtiſche Spizfindigkeit und Schwerfälligkeit wendete, und auf der andern Seite gegen das miraculöſe. Dies fand eben ſo ſehr ſeinen Ort urſprünglich in England als in Frankreich, es verbreitete ſich dann aber auch in Deutſchland, beſonders ſeit dem dreißigjährigen Kriege mit dem zunehmenden Einfluß der franzöſiſchen Literatur. Dies nun mit dem an ſich löblichen Beſtreben, die Freiheit der wiſſenſchaftlichen Theologie zu erhalten, zuſammengenommen, brachte das verkehrte Streben einer ungezügelten Aeußerung des Widerſpruchs gegen das Chriſtenthum in allen Ständen hervor, und daraus iſt dasjenige, was uns die Katholiken immer als gänzliche Auflöſung der Kirche vorgehalten haben, hervorgegangen, bald mehr zurückgehalten, bald mehr ſich ausſprechend. Im einzelnen machte man wieder den ſymboliſchen Buchſtaben geltend, lähmte die Freiheit der Aeußerung, führte ſtrenge Cenſuren ein; doch iſt aus dieſer ganzen Entwikklung die Ueberzeugung entſtanden, daß ein ſymboliſcher Buchſtabe, allein gehandhabt, doch nicht dasjenige iſt, worin die evangeliſche Kirche ihre Haltung und ihren Widerſtand gegen alles irreligiöſe finden kann. Das ganze remonſtrantiſche Princip hat auf dieſe Weiſe in ganz Deutſchland ſtillſchweigend ſo überhand genommen, daß nicht mehr daran zu denken iſt, daß die Kirche durch einen ſymboliſchen Buchſtaben gefeſſelt werden könnte.

Deſto nothwendiger iſt es aber, daß nun in der Organiſation der Kirche ſelbſt eine immer größere Sicherheit des Beſtandes erſtrebt werde. So iſt denn die weitere Ausbildung des Lehrgebäudes und der ganzen theologiſchen Gelehrſamkeit auf dem Grund der philologiſchen Gelehrſamkeit und hiſtoriſchen Forſchung geſichert. Daß aber die Kirche doch zuſammengehalten werde und nicht ſo zerfalle wie in England und Amerika, daß uns dies nicht widerfahre und in wiefern wir Urſache haben bange dafür zu ſein, davor kann uns nur die weitere freie Entwikklung der Organiſation der Kirche ſelbſt ſchützen. Uebrigens beſteht die evangeliſche Kirche troz dieſes Auseinanderfallens und Zuſammentretens zwar immer, wir können uns dem ſo gelaſſen aber nicht hingeben, weil die meiſten Verhältniſſe andere ſind. Die Richtung auf eine in ſich ſelbſt feſtere Organiſation der evangeliſchen Kirche ſeit dieſer Zeit iſt als das eigentlich gutmachende Element anzuſehn, indem ſie das gutmachen muß, was die Freiheit von einem ſymboliſchen Buchſtaben ſich zu entfernen verderben könnte.

Und ſo iſt es der eigentlich weſentliche Nuzen der Geſchichte, daß wir die verſchiedenen Elemente, die im Augenblikk vorhanden ſind, aus den früheren erklären. Dagegen iſt es ſehr gut, daß neben den großen auch ſolche kleine Religionsgeſellſchaften beſtehen, wie die ſogenannten Pietiſten und Herrnhuther, die ſich in der Lehre auch gar nicht von der proteſtantiſchen Kirche trennen, aber in der kirchlichen Disciplin und im eigenthümlichen Lehrtypus, der an keinen Buchſtaben gefeſſelt iſt, ſich unterſcheiden. Dies muß man auch als eine ſehr vortheilhafte und geſunde Bewegung anſehen, indem jede große Kirche immer in Gefahr iſt, in die Herrſchaft des Buchſtabens auszuarten und in Aeußerlichkeiten zu verſinken; wo es dann nöthig iſt, daß in ſolchen kleinen Societäten ſich immer das eigentlich chriſtliche Princip rein erhalte. Wir müſſen alſo in der Geſchichte den Werth ſolcher Erregungen ſchäzen lernen. Das nüzliche und weſentliche der Geſchichte iſt daher, diejenigen Momente, die durch die Geſchichte fortlaufen, bis jezt zu erkennen und in der Vergangenheit einen lebendigen Spiegel zu haben für die Gegenwart, in der man die Zukunft erblikken kann, um deſto beſſer auf ſie zu wirken.

Beilage A.

Einleitung
in
das Studium der Kirchengeſchichte,

angef. den 9. Mai 1806.

(Aus Schleiermachers eigenhändig geſchriebenem Manuſcript.)

Erſte Vorleſung.

Wer eine eigene Anſicht hat, will ſie auch, da ſie doch organiſch ſein und durch das ganze hindurchgehen muß, in dem Zweige mittheilen, den er nicht ſelbſt genauer bearbeiten kann. Solche Winke ſollen dieſe Vorleſungen ſein. Um aber der Kirchengeſchichte ihren rechten Plaz anzuweiſen, müſſen wir ſie erſt unter der Idee der Geſchichte überhaupt betrachten. Alle theologiſchen Wiſſenſchaften wurzeln ſo in einem andern Gebiet; ihre Einheit iſt nur die religiöſe Beziehung.

Die Geſchichte wird entweder als Sammlung von einzelnen Begebenheiten angeſehen. So iſt ſie keine ἱστορία, ſondern nur ein χρονικόν. Das Intereſſe kann nur das einer müßigen Neugierde ſein, zu wiſſen was geweſen iſt. Ihr Inhalt iſt alles, weil auch das kleinſte die Zeit erfüllt, und nichts, weil nichts beſtimmt ausgeſprochen werden kann. Für jeden Thäter läßt ſich auch ein anderer annehmen, und ſo auch für jede Veränderung in einem Moment eine andere. Ohne innere Einheit als bloß mannigfaltiges iſt die Anſicht des ſucceſſiven eben ſo fluctuirend als die des coexiſtirenden. Man hat nur Maſſe und kann nichts beſtimmtes unterſcheiden, und alſo auch nicht erkennen und darſtellen.

Die zweite Anſicht iſt die ſogenannte pragmatiſche, Erklärung des gegenwärtigen aus dem vergangenen, eigentlich pſychologiſche. Die Gegenwart läßt ſich aber nicht von der Vergangenheit trennen und ihr entgegenſezen; eben ſo wenig ein beſtimmtes in ihr ſelbſt abſondern. Was man willkührlich abſondert, hat dann ſeine Urſache nicht in einem gleichen einzeln entſprechenden, ſondern in einem Theile aller Einzelnheiten aus der nächſten Vergangenheit. Man hält ſich aber nur an Eine. Daher dieſer Anſicht eigen, das Beſtreben zu großen Begebenheiten kleine Urſachen aufzufinden, alſo das ganze Reſultat der Geſchichte für zufällig anzuſehen, weil man es nämlich in einem falſchen Sinn für nothwendig anſieht. Dies iſt auch natürlich, wenn alles aus einzelnen widerſtreitenden Kräften erklärt wird.

Zu dieſen Anſichten verhält ſich die wahre, wie ſich die organiſche Potenz zur mechaniſchen und chemiſchen verhält.

Die Geſchichte iſt alles das, was die Wiſſenſchaft enthält in der Zeit angeſchaut: alſo die Organiſation der Natur als ein werdendes, Naturgeſchichte; die Organiſation des Geiſtes als ein werdendes, Sittengeſchichte; die Identität von beiden als ein werdendes, Weltgeſchichte. Ihr Weſen iſt das Aufgehn der Zeit in der Idee. Alſo in ihr aller Gegenſaz zwiſchen Empirie und Speculation aufgehoben, und volle Beruhigung überall nur in der hiſtoriſchen Anſicht.

Zweite Vorleſung.

Die Geſchichtſchreibung muß ganz den Charakter der Kunſt an ſich tragen, ja auch die wiſſenſchaftliche Darſtellung hat ſich deſſen nur ſofern bemächtigt, als ſie der hiſtoriſchen Form nahe kommt. An der Chronik und an der pragmatiſchen Geſchichte kann dieſer Charakter nur ein erkünſteltes, äußerliches, angeklebtes ſein. Wie kann man alſo bange ſein (wie Joh. v. Müller ſcheint), daß bei der höheren Behandlung die Geſchichte der lebendigen Fülle entbehren und die Bewegungen des einzelnen nicht darſtellen werde? Dies ſcheint nur möglich zu ſein, wenn man die höhere Anſicht als eine ſpätere von der Philoſophie aus eingeſchlichene anſieht, die einen fremden Zweck unterſchiebt und alſo das Weſen verderben kann. Das iſt es nicht, ſondern auch hiſtoriſch angeſehen iſt die höhere Anſicht die urſprüngliche. Denn die Geſchichte ſtammt vom Epos ab und von der Mythologie, und dieſe gehen doch offenbar auf die Identität der Erſcheinung und der Idee. Wenn nun in dieſer gerade eine Fülle von eigenthümlichen Geſtalten angetroffen wird: warum ſoll die Geſchichte in derſelben Richtung ſie nicht geben? Auch läßt ſich ja das Werden des ganzen nicht darſtellen ohne Darſtellung des einzelnen, weil das ganze nur im einzelnen erſcheint, und es gehört gerade zur Form ſeines Weſens auch die Abwechſelung zwiſchen Verbreitetſein des innern Geiſtes in der ganzen Maſſe und ſtarkem Hervortreten deſſelben im einzelnen, welche wiederum nicht anders als in einzelnen Theilen kann gezeigt werden. Daher iſt es gerade das Amt der Geſchichte, den einzelnen unſterblich zu machen, ſowol indem ſie ihn heraushebt, als indem ſie ihn in der Maſſe begraben läßt. Alſo bekommt auch das einzelne erſt Haltung und beſtimmtes Daſein in der Geſchichte durch die höhere Behandlung. Wo dieſe ganz verloren wäre, müßte auch alles ganz unhiſtoriſch ſein und nur aufs Ohngefähr zuſammengereiht. Daher ſich denn ſo viel untergeordnete Abſichten der Geſchichtſchreibung bemächtigen. Allein ſie iſt doch von Zeit zu Zeit als Inſtinkt wenigſtens hervorgetreten, der aber freilich nicht durchgreifend auf jene innere Harmonie wirken kann, wenn er nicht in dem Erzähler und dem Publikum derſelbe iſt.

Der hiſtoriſche Trieb mußte mit der Mythologie anfangen, indem er ſeiner Urſprünglichkeit wegen in eine Zeit fiel, wo in den Begebenheiten die Einheit der Idee und der Erſcheinung als werdendes noch nicht zu finden war, alſo mit dem Hinneigen zur Poeſie. Sie muß reden, wo dieſe Identität ſich klar ausſpricht mit dem Hinneigen zur Philoſophie, welches aber wegen der Identität dieſer mit der Poeſie doch einen Cyclus bildet. Doch dies nur beiläufig, denn die Kirchengeſchichte ſelbſt hängt am loſeſten an jenem mythologiſchen Urſprung.

Dritte Vorleſung.

Wie wir uns nun die Idee der Geſchichte im allgemeinen klar zu machen geſucht: ſo muß daſſelbe auch überall von der Kirchengeſchichte gelten.

In der Geſchichte iſt eigentlich alles Eins und nur inſofern etwas abzuſondern, als man bei der Betrachtung eines Organismus ein Syſtem der Lebensaction von den übrigen abſondern kann. Denn ſo verhalten ſich die einzelnen organiſchen Theile der ethiſchen Conſtruction gegen einander. Die Kirche gehört unter dieſe, und zwar als eine dem Chriſtenthum eigenthümliche Formation, denn ſie iſt vorher nie beſonders herausgetreten, in ihm aber ganz beſtimmt, indem die Einheit der Kirche zuſammenhaltend geweſen iſt, als die Staaten ſich ſpalteten, und auch überall ihre Form unter ganz anderen Geſezen herausgetreten iſt. In dieſer Beziehung gehörte die Kirchengeſchichte den theologiſchen Disciplinen an; ſie mußte die eigentliche Vollendung derſelben ſein und die hiſtoriſche Anſicht ſich auch hier als die Einheit zwiſchen Speculation und Empirie bewähren.

Dieſe Einheit iſt ſehr zu wünſchen, der Zwieſpalt iſt ungeheuer. Unter den Laien verachten die ſpeculativen die Kirche und ziehen ſich aus der gemeinſamen äußern Darſtellung immer mehr weg, aus innerem religiöſen Leben zuweilen; und ebenſo verliert alles, was in der Kirche geſchieht, den ſpeculativen Gehalt. Im adminiſtrativen Wege muß dem eigentlichen Gelehrten der empiriſche Zwekk geringfügig vorkommen, und wiederum die ſich für das praktiſche am meiſten intereſſiren, wünſchen ſo viel als möglich die Speculation (Dogmatik) ganz los zu werden. Dabei verlieren beide zugleich ihre Haltung. Denn die theologiſche Gelehrſamkeit wird nur zuſammengehalten in Bezug auf die Kirche. Ebenſo, wenn es nur auf die allgemeine Cultur abgeſehen iſt, muß die Kirche ihren Endzwekk bald partiell erreichen und in demſelben Maaß auch aufhören. Man ſieht, wie aus dieſem Zwieſpalt nicht herauszukommen iſt, wenn man nicht theils Lehre und Kirche als Eins auffaßt, welches ſowol in der höchſten Speculation als hiſtoriſch geſchehen kann, theils die gegenwärtige Zeit troz aller Armſeligkeit als Durchgangspunkt anſieht, welches nur hiſtoriſch geſchehen kann.

Vierte Vorleſung.

Sollen wir alſo jenen Endzwekk erreichen: ſo muß die Kirchengeſchichte aus dem höhern Standpunkt der Geſchichte können behandelt werden. So angeſehen aber iſt die Geſchichte Eins, und es fragt ſich, Ob die Kirchengeſchichte wirklich ein organiſches eigenthümliches Element von jener iſt, das ſich alſo aus jener Idee, zwar unter Vorausſezung eines nothwendigen Zuſammenhangs, aber doch abgeſondert behandeln läßt? Hierbei kommt es darauf an, was die Kirche iſt.

Der empiriſche Begriff, daß ſie die Vereinigung der Chriſten zur Erhaltung der Religioſität iſt, zeigt nichts dergleichen. Die Religioſität ſelbſt erſcheint ſchon als etwas zufälliges, noch weniger begreift man, wie etwas ausdrükklich geſchehen kann, um ſie zu erhalten, und warum dies eine Vereinigung ſein müſſe. Hier kann alſo auch nur ein Chaos entſtehen, das erſte, wovon man ausgeht, enthält keine Regel des Verfahrens.

Das Gefühl, die eine Form, unter der ſich die Vernunft in dem organiſchen offenbart, durchbricht zufolge ſeiner Natur die Schranken der Perſönlichkeit, um ſich als Eins in Allen darzuſtellen, durch Bildung eines gemeinſamen Lebens. Dies iſt die Kirche. Jede Erregung wird eine gemeinſame, jeder einzelne verhält ſich im Empfinden und im Darſtellen als Organ des ganzen.

In der Kirche ſelbſt, auch wie ſie erſcheint, iſt nichts anderes gegeben als dies. Denn ihr oſtenſibles Thun iſt Erregung des Gefühls, in welchem ſich das Verhältniß des Menſchen zu Gott ausſpricht. Dies iſt aber die Totalität aller andern Verhältniſſe, und iſt auch wieder nichts anderes als dieſe Totalität. Jede Empfindung, die urſprünglich auf ein einzelnes Verhältniß ſich bezieht, iſt und wird dadurch fromm, daß dieſes in die Totalität aufgenommen iſt. Wie mittelbar und unmittelbar nun die einzelnen Facta mit dieſem höchſten Geſchäft in Verbindung ſtehen, dies giebt den Maaßſtab ihrer Wichtigkeit ab. In der Kirche iſt aber auch jene Idee ganz gegeben. Was wir im Gefühle noch außer Verbindung finden mit jener Totalität, das iſt eben das noch nicht aufgenommene aber aufzunehmende. Wie das Verhältniß gegen Gott als Totalität geſezt und alles einzelne in die allgemeine Beziehung gebracht wird, aber im Gegentheil einzelnes jenem entgegengeſtellt wird: das iſt das Maaß des poſitiv die Entwikklung in ſich enthaltenden und des negativ ſie ſtörenden, des zur Kirche wirklich gehörigen und des ſich nur fälſchlich an ſie anſchließenden.

Fünfte Vorleſung.

Die weſentlichen Elemente, woraus ſonach die Kirchengeſchichte beſtände, würden ſein, Die Anſchauung einmal der Einwohnung des Gefühls ſelbſt, und dann des gemeinſchaftlichen Lebens deſſelben. Bei dem erſten iſt nun zu ſehen zuerſt darauf, daß die individuelle Form der chriſtlichen Religioſität zuerſt nur in wenigen entſtand und von dieſen aus ſich fortpflanzte, oder die äußere Ausbreitung der chriſtlichen Religioſität. Ihr gegenüber ſteht eine innere, beruhend darauf, daß theils das vernünftige überhaupt in dem Menſchen ein werdendes iſt, alſo ſeine Thätigkeiten von vornher nur unter der Gewalt des organiſchen ſtehen und ſich erſt allmählich das vernünftige ihrer bemächtiget. Ebenſo, daß bei den meiſten dem Chriſtenthum ſchon eine andere Form des religiöſen Sinnes voranging und alſo erſt allmählich eine Umgeſtaltung konnte vor ſich gehen. Dieſe innere Befeſtigung des Chriſtenthums zerfällt in zwei Seiten, eine negative oder polemiſche, nämlich auszuſcheiden, was noch aus der vorigen Epoche übrig war und vielleicht voreilig als ſchon aſſimilirt angeſehen wurde; dies iſt Läuterung; und dann in eine poſitive, die fortſchreitende Belebung ſelbſt.

Zweitens das gemeinſchaftliche und religiöſe Leben. Hierbei kommt in Betracht erſtlich die Organiſation der Mittheilung, wobei das wichtigſte iſt da oben erwähnte (S. chriſtliche Sittenlehre) zwiefache Verhältniß des einzelnen und ganzen gegeneinander. In wiefern der einzelne nur vom ganzen producirt iſt und nur ein Organ deſſelben, iſt die Idee des ganzen bewußtlos nur ein Inſtinkt in ihm. In wiefern er das ganze ſelbſt im Werden fördert durch ſeine Thätigkeit, muß der Geiſt des ganzen auf bewußte Art in ihm ſein, welches vollſtändig nur in der Durchdringung des Gefühls und der Anſchauung der Fall iſt; dies bildet das Verhältniß zwiſchen Clerus und Laien. Jene ſind die Seele, dieſe der Leib der Kirche. (Sie ſpannen ſich gegenſeitig, und die Intenſion kann doch in dem begeiſterten nicht anders ſein, als verhältnißmäßig zur Maſſe.)

Das Gehalt des religiöſen Lebens iſt nun abzunehmen aus der Reaction des Gefühls, wo das innere mit hervortretender Activität dem ganzen entgegentritt. Die Aeußerung des Gefühls iſt Kunſt im höchſten Sinn. Nur theilt ſie ſich in die eigentliche Kunſt, die mehr auf der phyſiſchen, und in die ſociale, die mehr auf der ethiſchen Seite liegt. Alſo chriſtliche Kunſtgeſchichte oder Geſchichte des Cultus und chriſtliche Sittengeſchichte. Dieſe beiden ſind das eigentliche Weſen, alles vorige iſt nur Vorbereitung.

Hier fehlt nun gänzlich, was gewöhnlich für das weſentlichſte gehalten wird, die Dogmengeſchichte und die Geſchichte der politiſchen Verhältniſſe. In welcher Beziehung ſteht beides zur Idee der Geſchichte?

Sechſte Vorleſung.

Was zuerſt die politiſchen Verhältniſſe der Kirche betrifft: ſo gehören ſie allerdings mit zur Geſchichte der Bildung ihrer äußern Organiſation. Allein dieſe iſt, inſofern ſie der Idee treu bleibt, gar nicht von der Art, mit dem Staat in Colliſion zu kommen, und es läßt ſich eine vollſtändige Entwikklung der Kirche denken, ohne durch dieſen Zwieſpalt hindurchzugehen. Er hat nur einen zwiefachen Grund, einmal in dem Mißverſtändniß des Staates, welcher bisher die Kirche, die ſich nun losmachen wollte, in ſich getragen hatte. Hier hat aber die Kirche, wenn ſie ſich treu bleibt (wie es auch unter den ſogenannten Verfolgungen geſchah), nur Geduld und Rechtsmittel entgegenzuſtellen; dann in dem dunkeln Gefühl des Staates, daß er doch auch ohne die Geſinnung nicht beſtehen könne und alſo ſuchen müſſe die Organiſation des Gefühls zu ſeinem Organ zu machen.

Und zwar iſt dieſes Beſtreben auch nur im Staat, in wiefern in ihm eine Differenz zwiſchen Idee und Erſcheinung iſt, denn ſonſt müßte ja die Harmonie zwiſchen Staat und Kirche wahrgenommen werden und ihm an dieſer genügen. Hierher ſind nun auch zu rechnen alle, die nur äußerlich zur Kirche gehören und ſich an die Spize derſelben zu ſtellen ſuchen, welche eigentlich von jeher Politiker waren. Intereſſant iſt alſo kirchenhiſtoriſch nicht der Ausgang des Kampfs und das abwechſelnde Siegen von Kirche und Staat, ſondern nur der Grad, in welchem die Kirche an dem Kampfe Theil nahm. In dem verwikkelten Theil muß man das Princip der Corruption ſuchen, in dem ſich freihaltenden die rein religiöſe Idee. Daß der Antheil an den einzelnen Begebenheiten ſo ſehr übertrieben wird, hat ſeinen Grund in dem vorherrſchenden politiſchen Charakter der Geſchichte. Für die politiſche Hiſtorie iſt dies alles intereſſant, in der Kirchengeſchichte hat es nur Gewicht zur Vernachläſſigung des wichtigeren.

Dieſe politiſche Tendenz hat ſelbſt auf das andere hervortretende Element, nämlich die Dogmengeſchichte, einen nachtheiligen Einfluß gehabt. Doch immer knüpfen ſich die politiſchen Kabalen an die Entwikklung einzelner Gegenſäze im Lehrbegriff an. Dies veranlaßt einen zwiefachen Irrthum; theils daß man das für das wichtigſte in der Dogmengeſchichte hält, was die meiſten äußeren Bewegungen hervorgebracht hat, theils daß man die ganze Entwikklung nur für etwas unwichtiges, für ein Product der politiſchen Kabalen ſelbſt hält. Daher muß das Studium des Syſtems dem der Geſchichte vorangehen. Dann ſieht man leicht, daß das weſentlichſte ganz ohne politiſche Bewegung abgegangen iſt (Auguſtin), und daß troz allem falſchen politiſchen Intereſſe doch nur das herrſchend blieb, was aus dem Weſen des Chriſtenthums hervorging, z. B. die athanaſianiſche Lehre. — Doch es iſt vor allem nöthig, die Bedeutung des Dogma zu trennen. Merkwürdig iſt in dieſer Hinſicht der Gegenſaz zwiſchen dem Chriſtenthum und den alten mythologiſchen Religionen, wo nur die abſtrahirte Mythologie dem Dogma gegenüberſteht.

Siebente Vorleſung.

In der neuern Zeit tritt die bildende Kunſt zurükk, Poeſie und Rhetorik vor. Die Maſſe will zum Erkennen hin, das Gefühl ſoll auch erkannt werden; der poetiſche und rhetoriſche Ausdrukk verwandelt ſich in einen dialektiſchen.

Die Religion kommt dadurch in das Gebiet der Sprache grade, wie ſie durch die Wiſſenſchaft beſtimmt iſt. Dieſe iſt auch ein werdendes. In der Wiſſenſchaft ſelbſt hat ſich durch Mißverſtand ein Zwieſpalt erzeugt; an dieſem muß die Bildung des Dogma Antheil nehmen. Daher ein eben ſolcher Streit zwiſchen Kirche und Wiſſenſchaft wie zwiſchen Kirche und Staat, wo gar keiner ſein ſollte. Die Kirche will durch die Formeln, welche die Reflexion über das Gefühl ausdrükken, die Wiſſenſchaft beſchränken. Die Wiſ-

ſenſchaft will der Kirche die Geſichtspunkte des Erkennnens aufbringen, d
mit ſie ihre Formeln auf dieſe einrichten ſoll. Gemehrt wird der Str
dadurch, daß die activ adminiſtrirenden Glieder der Kirche zugleich Glied
der wiſſenſchaftlichen Geſellſchaft ſind. Daher die Verwechſelung des zwiſc
chen Intereſſe. Die jedesmalige Lage dieſes Streites an ſich iſt eben
gleichgültig wie kaum politiſch; das wichtigſte iſt nur, daß man wiſſe,
wiefern ſich die Kirche jedesmal rein erhalten hat in dieſem Streite. D
Dogma iſt freilich unentbehrlich, aber nur das iſt wahre Entwikklung, wir
lich dogmatiſche Einheit, dem auf dem Gebiet der Kunſt und der Sitte
was beſtimmtes entſpricht. Alles andere iſt nur unter der Botmäßigkeit d
Wiſſenſchaft erzeugt und verwerflich. Das Intereſſe für die weitergehend
Formeln unter den Laien iſt immer größer geweſen bei den Proteſtanten
bei den Katholiken. Die Blüthe beider Corruptionen fällt zuſammen
12ten bis 14ten Jahrhundert, höchſte Ausbildung der Hierarchie und d
theologiſchen Dialektik.

Auch hier alſo entzieht ſich dem jezigen Forſcher das weſentlichſte v
der Menge des zufälligen, ſo wie in den vorher aufgezählten Punkten. U
demohnerachtet zu finden, wie man zu einer hiſtoriſchen Anſchauung gelang
könne, müſſen wir über die Quellen der Kirchengeſchichte etwas ſprechen.

Achte Vorleſung.

Die meiſten Behandlungen der Kirchengeſchichte ſind entweder Chroni
oder pragmatiſch. Es geht dies ſchon aus dem Geiſt der nächſtvergangen
und gegenwärtigen Zeit hervor. Die lezte leitet zwar größtentheils i
So führt uns die Nothwendigkeit unmittelbar auf die Quellen zurükk. D
wäre aber auch der Fall, ſelbſt wenn es hiſtoriſche Darſtellungen gäbe. De
hier iſt nun doch das Factum mit der Anſicht des darſtellenden Eins, u
um zu erfahren, in wiefern der lezten zu trauen iſt, müſſen wir doch
Thatſache ſelbſt reden laſſen und zu den Quellen gehen.

Man meint oft wunderlich genug, alles alte ſei Quelle und nennt
dieſe Art Geſchichtſchreiber ſelbſt als ſolche Quellen. Ganz falſch. Quelle
nur das, worin die Begebenheit ſelbſt ſpricht, ohne anderes Medium: Ku
Monumente, Sitten, Gebräuche. Wo dieſe abgehen, freilich Darſtellung
anderer, aber je unwillkührlicher deſto beſſer. Für das Dogma ſind
Streitigkeiten das Factum ſelbſt, die Rede gehört unmittelbar dazu.

Nicht jeder kann zu allen Quellen, und überhaupt würde die Geſchi
ſehr dürftig ſein, wenn man nur Quellen gebrauchen ſollte. Kritik muß
ren, die abgeleiteten Darſtellungen in Quellen zu verwandeln. Allein

kann ſie nicht, ohne Kenntniß der Quellen vorauszuſetzen. Wiederum, welche Quellen man vorzüglich zu wählen hat, kann man nur aus der Kenntniß der Verhältniſſe wiſſen, und dies weiſet wieder auf die abgeleiteten Darſtellungen zurück. Wie iſt beides zu vereinigen? Man wähle für die erſte allgemeine Ueberſicht eine abgeleitete Darſtellung, dieſe aber aus der neueſten Zeit, damit man an ihr ſelbſt Kritik üben kann, um durch das unvermeidliche Befangenſein des Schriftſtellers in irgend einem Gegenſatz nicht mit fortgeriſſen zu werden. So bilde man ſich Perioden. Denn die Geſchichte theilt ſich in ſolche organiſch ſich abſondernde Abſchnitte. Für jede Periode gehört ein eignes Quellenſtudium, denn eine kann die andere nicht erſetzen. Nothwendiger Takt, um hier das beſte zu wählen.

Neunte Vorleſung.

Charakteriſtik der wichtigſten Kirchenväter, auch in welchem Sinne die Kirchenhiſtoriker Quellen ſind, die frühern und die ſpätern.

Zehnte Vorleſung.

Von der ſcheinbaren Verbindung der Gelehrſamkeit und des religiöſen Zuſtandes mit der Superſtition. Was von der Maſſe allein ausgeht und in den gebildeten Widerſtand findet, iſt Verderbniß. Was aber von beiden gemeinſchaftlich ausgeht, wie Heiligen- und Reliquiendienſt, muß eine andere Bedeutung haben. Beſtreben nach realen Documenten und geheiligten Traditionen aus der erſten Zeit, worin ſich der hiſtoriſche Geiſt des Chriſtenthums vor ſeiner literariſchen Zeit offenbart.

Nothwendigkeit der politiſchen Geſchichte eines jeden Zeitraums.

Eilfte Vorleſung.

Nothwendigkeit der philoſophiſchen Geſchichte. Zumal beſonders zwei Punkte. *Platonismus der Kirchenväter.* Man muß das allgemeine Streben kennen, ſich auf die Philoſophie zu berufen. Die ſchwache Analogie für die Trinität konnte man eben ſo gut in der Stoa finden, aber dieſe war nur nicht mehr lebendig. Das rein temporär philoſophiſche würde die Geſchichte ſchon wieder ausgeſtoßen haben. — *Scholaſtik* als wunderbares Gemiſch hoher Speculation und kleinlicher Sprachdialektik.

Beilage B.

Aphorismen zur Kirchengeſchichte.

(Zum Grunde liegend der Vorleſung im Winter 182$\frac{4}{5}$.)

Mit Sicherheit nur auf 100 Stunden zu rechnen. Davon 10 Stunden auf Einleitung und Urchriſtenthum, 10 Stunden auf die Zeit nach der Reformation, 10 Stunden auf die Reformationszeit ſelbſt, bleiben 70 Stunden für die Mittelmaſſe.

Erſte Periode iſt die der ökumeniſchen Kirchenverfaſſung; auf dieſe wollen wir 15 Stunden rechnen oder 20.

Zweite bis zur gänzlichen Trennung von Orient und Occident, höchſtens 15 Stunden.

Dritte die eigenthümliche occidentaliſche Entwikklung in der ſcholaſtiſchen Periode (25 Stunden).

Verfall und Vorbereitung auf die Reformation. 10 Stunden.

1. Verfolgung und Apologetik gehören zuſammen. Darin Rükkgang auf die alte Sehnſucht bei Juden und Heiden. Als Ueberſpannung hieraus Gnoſtiker und Nazaräer. Gnoſtiker Grenzverwiſchung gegen das Heidenthum, Nazaräer gegen das Judenthum. (NB. Grenze des Urchriſtenthums. Unterſchied in Paulus Art, ſich auf heidniſches zu berufen, und in Clemens. Paulus ſelbſt ſchon Keim des künftigen.)

2. Im Reliquien- und Heiligendienſt iſt der wahre Enthuſiasmus corrumpirt durch Aufnahme der Zauberei in die Religion. Sehnſucht nach Vergegenwärtigung der Wunder. Aus derſelben Quelle die Transſubſtantiation.

Urchriſtenthum.

3. Das geſchichtbildende Princip des Chriſtenthums zugleich idealiſch verbildend auf ſpeculative Weiſe im Paulus, auf fantaſtiſche in der Apokalypſe.

4. Die äußere Entwicklung iſt die Verbreitung, die Geſtaltung und das Verhältniß gegen den Staat. Die innere Entwicklung iſt die Begriffsbildung, die Sittenbildung und das Verhältniß gegen die Wiſſenſchaft.

5. Die äußere Verbreitung war oft nur eine Incruſtation des antichriſtlichen Sinnes. Sein poſitives Heraustreten am meiſten auf der realen Seite; die Polemik gegen ihn am meiſten auf der idealen. Polemik auf der realen Seite wurde Bilderſtürmerei und dergleichen. Das nationale Kunſtprincip tritt als Oppoſition auf und beſiegt die Bilderſtürmerei. Die chriſtliche Kunſt wird die Verklärung des ſo geretteten. Völlige Chriſtlichkeit in der vollkommnen Symboliſirung.

Erſte Stunde. Rechtfertigung über die Kürze. Allgemeine Darſtellung der Dogmengeſchichte und Kirchengeſchichte, leztere mit einſchließend Sittengeſchichte und theologiſche Geſchichte. Die Rechtfertigung beruht auf der Tendenz des mündlichen Unterrichts. Iſt er ein künftiges, umfaſſendes Werk: ſo iſt er mehr für die Lehrer als Hörer. Kritik der Behandlungsweiſe und der Quellen, Anleitung zur Methode der Unterſuchung. Reihe von Muſterdarſtellungen iſt auch nicht das, was ich will. Supplemente der gegebenen allgemeinen Darſtellung: Hervorheben des verbürgten iſt auch nicht mein Zweck, ſondern Hervorhebung der innern Seite, Darſtellung der handelnden Kräfte verſäumt und wo, da unchriſtlich oder antichriſtlich.

Zweite Stunde. Unchriſtlich, weil irreligiös, iſt, wenn alles große in Dogmen- und Verfaſſungsbildung als Corruption dargeſtellt wird; antichriſtlich iſt, wenn man als das gute, woran das böſe iſt, nur das allgemein moraliſche im Menſchenleben gelten läßt; denn das war ſchon unterweges ohne Chriſtum. — Man ſieht daraus die Abhängigkeit der geſchichtlichen Anſicht vom eignen Glauben. Dieſer entgeht auch der nicht, welcher ſich den Glauben erſt aus der geſchichtlichen Anſicht bilden will, denn Sympathie und Antipathie wirken doch auf ihn. Alſo werden wir eine wahre Geſchichte nur haben, wenn das Chriſtenthum keinen äußern und innern Kampf mehr hat. Mein Glaubensbekenntniß iſt, Daß das Chriſtenthum mit Chriſto anfängt; keine Fortſezung des Judenthums, kein gleichſtehendes mit heidniſchen Anfängen. Daraus folgt, daß eine neue Offenbarung alſo göttliches in Chriſto war; in vielerlei Formen zu denken: auch kann einer es vom menſchlichen nicht ſpecifiſch trennen, wenn er nur das Maximum, die Beſtimmung zu einer urſprünglichen Wirkſamkeit auf das ganze menſchliche Geſchlecht, annimmt. Denkt man ſich Chriſtum als einen bloßen Privatmann mit engen Abſichten: ſo entſteht die unchriſtliche Anſicht.

Hauptagens alſo iſt das Beſtreben, das göttliche in Chriſto ſich anzueignen und es auf andere zu verbreiten. Dies die conſtante Größe; alles andere die wechſelnden, nur das locale und temporäre beſtimmenden Coefficienten. Dieſes Agens aber im Zuſammenhang mit allen menſchlichen Motiven.

Dritte Stunde. Gegenwirkungen der beiden Hauptfunctionen. Der Verbreitungstrieb unterdrükkt die Differenzen des intenſiven, und dieſer ſpaltet die Maſſe, welche jener vereinigen will. Daher Oſcillation a) von Einheit und Theilung, b) von gemeinſamem und individuellem.

Aus Mangel des intenſiven entſteht unbewußtes Zuſammenſein mit entgegengeſeztem. Daher Corruptionen theoretiſch und praktiſch. Aus Mangel des verbreitenden entſteht unfruchtbares in ſich brüten, Separatismus, Anachoretismus. — Verbreitungstrieb bei geringerer innerer Verarbeitung, wenn aber ſchon ein gemeinſames da iſt, was er verſchieben kann, kann ſo weit gehen, daß er nur ſcheint dem todten Buchſtaben eine Zauberkraft beizulegen. Alles rein innerlich unvollkommen alſo aus Mangel an Gleichgewicht der beiden Hauptrichtungen.

Anderes aus der Verbindung des chriſtlichen Princips mit den menſchlichen Functionen, die ihm zu Organen dienen; der intenſiven Richtung das Gefühl und die Speculation. Daraus Mannichfaltigkeit der Sitte und der Vorſtellungsweiſe. Gegenſeitiges Mißverſtehen des differenten; aber auch unbewußte Vermiſchung des unchriſtlichen mit dem chriſtlichen.

Kirchengeſchichte IV. Durch die organiſche Verbindung mit der Speculation kann auch, wenn unbewußt unchriſtliches darin iſt, wahrhaft unchriſtliches entſtehen. Beides ſchwer zu unterſcheiden, und da die Bewußtloſigkeit dieſelbe iſt, welche häretiſches erzeugt und welche abweichendes für häretiſches mißverſteht: ſo geziemt der hiſtoriſchen Behandlung, welche überall die unmittelbare Gnoſis vor Augen hat, die gleiche Milde gegen die Kezer und gegen die Kezermacher. Ganz verſchiedenes Princip der ſyſtematiſirenden Behandlungsweiſe; daher beide wol müſſen auseinandergehalten werden, wenngleich allerdings untergeordnet auch die Geſchichte auf das Syſtem zurükkgehen und auch das Syſtem die geſchichtlichen Data berükſichtigen muß.

Ein paralleler Coefficient iſt das ſittliche Gefühl. Es iſt auch Organ, welches das chriſtliche Princip ſchon findet. Unbewußt unchriſtliches kann auch darin ſein und abweichendes kann für unchriſtlich gehalten werden. Daher die praktiſche Häreſie. Wenn dieſe beide nicht parallel gehen: ſo iſt das eine einzelne Zeiten und Gegenden charakteriſirende Einſeitigkeit.

Beides, Speculation und Gefühl, iſt aber auch vorhanden in den großen Formen der Volksthümlichkeit. Dieſe iſt modificirend für das Chriſtenthum und daher relativ trennend die Einheit der Kirche. Ebenſo ſucht aber auch das Chriſtenthum die trennende Function der Nationalität zu ſchwächen, und ſcheint daher auch ihre zuſammenhaltende aufzulöſen. Daher iſt hier aufgegeben eine nie ganz vollendete Verſtändigung. Daher die Widerſezlichkeit der Nationalität gegen die verbreitende Kraft des Chriſtenthums. Daher auch die Mißverſtändniſſe zwiſchen den chriſtlichen Völkern.

Fünfte Stunde. Die Nationalität iſt ein ſo großes Motiv, daß natürlich daher auch die größten Differenzen in der kirchlichen Entwikklung entſtehen, und man ſich bei der Ueberſicht der Geſchichte daran vorzüglich halten muß.

Der heilige Geiſt als Gemeingeiſt kann ſich aber alle Functionen nur anbilden, wenn er ſich die Perſönlichkeit anbildet. Die einzelnen ſind ſeine Organe, allein der Einfluß der einzelnen wird überſchäzt oder falſch berechnet.

Chriſtus war der einzelne, von dem der Gemeingeiſt ausging. Das Ziel ſoll ſein πάντες διδακτοὶ θεοῦ, alſo Ende aller Auszeichnung. Daher muß ſie auch abnehmen: Apoſtel, Kirchenväter, Zeugen, Reformatoren. Ausgezeichnete müſſen wiederkehren in allen Entwikklungsknoten, aber dieſe müſſen ſeltner werden und die Maſſe muß ſich ſchneller à la hauteur heben. Das Heben der Maſſe erkennt man am beſten in der ruhigſten Zeit. Fortgeſeztes Heben der rohen Völker zur Gleichheit mit den geſchichtlichen; eben ſo der niedern Stände zur Bildungsſtufe der höheren, und durch die allgemeine eigne Benuzung der Schrift Erhebung der Laien zur Gleichheit mit dem Clerus.

Aber aller Einfluß des einzelnen beruht nur auf der Gewalt des Gemeingeiſtes in ihm. Man glaubt aber auch, Fehler und Leidenſchaften haben einen ſolchen; allein wäre die Maſſe richtig fühlend: ſo würden ſie daran zerſchellen. Dieſe Einflüſſe ſind alſo nur der Thermometer für die Unvollkommenheit der Maſſe, gar nicht einmal für die Kraft des Verderbens in den einzelnen, von denen der Impuls ausgeht.

Princip der Eintheilung.

Sechſte bis achte Stunde. Was charakteriſtiſch iſt für die Ausbildung und den Wechſel der Motive, wird aufgenommen; alles andere iſt einzeln und zufällig und hat mehr bloß literariſchen Werth, bleibt eher weg.

Abſchnitte müſſen gemacht werden, weil ſich ſonſt alles verwirrt. Man mag nun die Zweige trennen, dann ſind Abſchnitte nothwendig, um das getrennte im Zuſammenhange zu ſehen; oder man mag fortlaufend wählen, dann ſind ſie nothwendig, um von einem ſolchen Punkte aus das zuſammengehörige dem Gegenſtande nach zu überſchauen. Abſchnittspunkte aber ſind ſchwer zu beſtimmen. Die mechaniſche Methode nach Jahrhunderten, nach denen ſich die Geſchichte nicht richtet, hat man bald verlaſſen; aber nicht genug beachtet, daß vermöge deſſelben Grundes an feſte Punkte wenig zu denken iſt. Denn ein rechter Abſchnitt muß es in mehrerer Hinſicht ſein, und da tritt nicht alles in einen Punkt zuſammen, und die Epochen ſind zum Theil ſelbſt wieder kleine Zeiträume (z. B. Reformation). Um ſie zu finden, muß man den gegenwärtigen Zuſtand in ſeinen Hauptmomenten und Gegenſätzen unter ſich und mit dem Anfang vergleichen. Was dieſe hervorgebracht, ſind die Hauptpunkte.

Politiſcher und ſpeculativer Gegenſaz zwiſchen Abendland und Morgenland. Griechiſche Kirche in jener Hinſicht mehr zum Abend-, in dieſer mehr zum Morgenland. Im Abendlande wird auch die katholiſche Kirche nur ſpeculativ regſam erhalten durch das Verhältniß zum Proteſtantismus. Der Cultus entſpricht allen dieſen Abſtufungen genau. — Hauptgegenſaz gegen den Anfang iſt der politiſche Zuſtand des Abendlandes, und der läßt ſich am leichteſten fixiren durch Conſtantin. Quelle des Gegenſazes zwiſchen Abend- und Morgenland iſt die Conſolidirung des erſtern unter Carl dem großen. Rettung gegen den allgemeinen Tod der Gedanken iſt Reformation. Daß zwiſchen dieſen Abſchnitten eigenthümliches enthalten iſt, lehrt eine kurze Charakteriſtik.

Allgemeine Charakteriſtik.

Erſte Periode. Innerlich kommt das Chriſtenthum zum Bewußtſein eines Gegenſazes gegen Judenthum und Heidenthum und überwindet ihn; denn ſolche Grenzausweichungen kommen ſpäter nicht mehr vor. Ebenſo der äußere Gegenſaz. Verfolgung und Apologeten gehören zuſammen.

Zweite Periode. Poſitive Richtung nach innerer Dogmenbildung concentrirt in Lehre von Chriſto und von der Gnade. Poſitive Richtung nach äußerer Bekehrung der fränkiſchen und barbariſchen Völkergeſtaltung nach ſinnen. Schon angefangene Schule. Eingang helleniſcher Gelehrſamkeit, weiter angewendet durch Kirchenväter. Wachſende Ariſtokratie durch Uebergewicht an wiſſenſchaftlicher Autorität, Jeruſalem, Antiochia, Alexandria; durch politiſche, alſo aus falſchem Motiv, Rom und Conſtantinopel. Daher auch Form der Dogmenbildung auf Concilien. Das häretiſche ausgeſchieden in die Grenzvölker. Beide Richtungen verfallen wieder. Muhamedaner gefährden die äußere Sicherheit in Oſten und Weſten. Dogmatiſche Beſchäftigung war bloße Repetition. Herrſchaft der Gebräuche, um das Chriſtenthum unter den jungen Völkern feſtzuſtellen. Anfang und zunehmende Trennung des Morgenlandes.

Dritte Periode. Neue Sicherſtellung durch Carls Reich. Damit auch Anfang des Papſtthums. Zwei Hauptmomente, Papſtthum und Scholaſtik. Erſteres monarchiſche Neigung aus dem Gefühl des großen Gemeinweſens entſtanden, im Kampf gegen den alten Ariſtokratismus und gegen die weltliche Gewalt mit Oſcillation zuerſt zu ſeinem Vortheil und dann zu ſeinem Verfall. Scholaſtik neue Formation der ſpeculativen Richtung aus den carolingiſchen Schulen entſtanden oſcillirend im Kampf mit der clerikaliſchen Autorität und dem ſymboliſchen Buchſtaben. Beide Tendenzen verfallend am Ende. — Indem die Trennung der Maſſe von der Schulbildung zunimmt, nimmt auch die Gewalt des äußerlichen zu. Daher die Nothwendigkeit einer Reform, deren Tendenz vornehmlich iſt, Maſſe und Geiſt mehr in einander zu bilden. Beides, Papſtthum und Scholaſtik, rein abendländiſch; im Morgenlande gänzliche Unbeweglichkeit.

Vierte Periode. Reform mit bedingt durch die Ausſicht, mit neuen Mitteln die Gegenwart an das Urchriſtenthum zu binden. Verbreitung der Schriftkenntniß unter das Volk war zugleich ein die Trennung zwiſchen Volk und Schule minderndes Verpflanzen eines geſchichtlichen Bewußtſeins in das Volk. — Die Nothwendigkeit eines Cultus in der Mutterſprache war mehr für die germaniſchen Völker als für die romaniſchen. — Uebel dabei, auf der einen Seite Ueberſchlagen in Unterordnung unter den Staat, um alle falſche politiſche Tendenz deſto ſicherer zu verbannen, auf der andern, weil das Bedürfniß der äußern Einheit nicht gefühlt wurde. Neigung zum zerfallen. Einige ſehen den Gegenſaz an als erſchlaffend, andere als ſteigend. Für leztere, daß man natürlich anfangs noch manches unverändert aufgenommen, was hätte umgebildet werden ſollen; daß noch mehr Wirkungen auf die katholiſche Kirche und durch ſie vielleicht auf die morgenländiſche müſſen hervorgebracht werden, und daß dieſe nur unter der Form des Gegenſazes möglich ſind.

Namen- und Sachregiſter.

A.

Aachener Synode 386.
Abälard 493.
Abbo von Fleury 435.
Abendmahl 57.
  — der Kinder 182.
Abendmahlsſtreitigkeiten 399.
Abgarus Briefwechſel mit Chriſto 70.
Ablaßweſen 524.
Acacius 236. 329.
Adalbert von Bremen 397. 449.
  — aus Franken 369.
  — von Prag 430.
Adam 54.
Adelheid von Blois 462.
Adoptianiſcher Streit 381.
Aeneas von Gaza 352.
  — von Paris 418 f.
Aërius 255.
Aëtius 245.
Agapen 57.
Agapetus von Rom 331.
Agobard von Lyon 393.
Agricola 604.
Ἀκέφαλοι 330.
Akoluthen 193.
Alanus de Insulis 527.
Albanenſer 512.
Alberich 428.
Albertus M. 537.
Albigenſer 511 f.
Albrecht von Mainz 572.
Alcuin 377 f.
Alexander von Alexandrien 209
  — von Byzanz 214.
  — ab Hales 527.
  — von Hierapolis 321.
Alexander II. 449. III. 489.
  Borgia 570.
Alexandria 69.
Alexandriniſche Schule 159. 1
  — Synode 258.
Alexius Comnenus 492.
Amalarius von Metz 400.
Amama 619.
Ambroſius von Mailand 256
Amphilochius 423.
Amsdorf 605.
Amulo von Lyon 411.
Anabaptiſten 609.
Anna 431.
Anaclet II. 486.
Anaſtaſius 309. 317. 372.
Andreas (Apoſtel) 74 Anm.
Andreas von Samoſata 320.
Anianus 305.
Anſelmus von Canterbury 460
  — von Laon 494.
Ansgarius 397.
Anthropomorphiſten 307.
Antinomiſtiſcher Streit 604

Antiochia 65.
Antiochenische Synode 231. 239.
Antitrinitarier 610.
Apokryphen 91.
Apollinaris von Hierapolis 102. 137.
— von Laodicea 264.
Apollinariſten 264.
Apollo 64 f.
Apologien 92. 99.
Apologia Confessionis August. 591.
— doctrinae et rituum 600.
Arauſio (Concil) 341.
Archidiaconi 193.
Aretinus 564.
Arianer 610.
Arianiſcher Streit 208 f.
Aribo von Mainz 445.
Arles (Synode zu) 192. 247.
Arminius 619.
Arndt 617.
Arnobius 233.
Arnold von Breſcia 487.
Arnold, Patriarch v. Jeruſalem 483.
Arnulph 435.
Arrian 101.
Artemoniten 152.
Articuli Smalcaldici 595.
Athanaſius von Alexandrien 218. 228. 235 f. 258.
Athanaſius von Antiochien 353.
Athelmann 440.
Athenagoras 132.
Attigny (Synode) 453.
Audeus 255.
Auferſtehungslehre 78.
Augsburger Confeſſion 588.
— Reichstag 586.
Auguſtinus 256. 290. 370.
— von Canterbury 351.
Autun (Synode) 461.
Auxentius 258.
Avisamenta Basileensia 566.

B.

Babylon 70.
Bari (Synode) 462.
Barnabas 63 f.
Barthold von Lyon 509.
Baſel (Concil) 561 f.
Baſilides 113.
Baſilius (der Bogomile) 482.
— von Ancyra 239. 260.
— von Cäſarea 255.
Beda Venerabilis 366.
Beguinen und Begharden 511.
Bekehrungsarten 76.
Benedictus Levita 398.
Benedict von Nurſia 346.
Benedict V. 429. VI. 433. VII. 434. XIII. 550.
Berengar 440.
Bernhard von Clairvaux 499.
Beryllus von Boſtra 157.
Beſſarion 564.
Bettelmönche 522.
Bilderſtreit 371. 391. 416.
Böhme 618.
Böhmiſche Brüder 599 f.
Boimund von Tarent 481.
Boëthius 352.
Bogomilen 482. 511.
Boleslaus der fromme 430.
— der grauſame 430.
Bonaventura 538.
Bonifacius VII. 433. VIII. 534. IX. 550.
Borziwoi 429.
Briefe (apoſtoliſche) 88.
Bruno von Angers 441.
— von Cöln 432.
— von Rheims 508.
Brüder (die 4 langen) 309.
Bucer 592 f. 598.
Buggenhagen 584. 598.
Bulgaren 416. 511.
Burdigala (Synode) 273.
Byzanz (Synode) 215.

C.

Caesar Augusta (Synode) 273.
Cäcilian 191.
Calixt in Helmſtädt 616.

Calixtus II. 464. 485. III. 491.
Calixtiner 566.
Calov 616.
Calvin 594 f.
Candidian 330.
Canon des N. T. 118. 130. 171.
Canones des Petrus von Alexandrien 188.
Canoniſation 434.
Capito 578. 592.
Cardinäle 447.
Carl V. 581 f.
Carlſtadt 580 f.
Carmeliter 509.
Carpocrates 120.
Carthäuſer 508.
Carthago (Synode) 278. 293. 298 f.
Caſſian 338.
Caſſiodorus 351.
Catechismus Heidelbergensis 611.
— Racoviensis 599.
— Romanus 613.
Catharer 511.
Catharina von Siena 569.
Celſus 102.
Centralgemeinden 68.
Cerdo 107 f. 124. 132.
Cerinth 103. 118.
Chalcedon (Synode) 326.
Charfreitag 141.
Chierſy (Synode) 407. 411.
Chiliasmus 78. 104.
Χωρεπίσκοποι 194.
Chriſtophorus 426.
Chryſoſtomus 305. 309 f.
Circularſchreiben (encycliſche) 89.
Ciſtercienſer 507.
Clarendon 410.
Clariſſinnen 510.
Claſſification der Ketzer 262 f.
Claudianus Mamertus 352.
Claudius Judenvertreibung 97.
— von Turin 393.
Clemens, B. von Rom 69. 93 f.
— aus Irland 369.
Clemens Alexandrinus 159 f.
Clemens II. 450. III. 458 f.
Clermont (Synode) 461. 480.
Cöleſtinus von Rom 317. II. 486.
[illegible] Cöleſtius 292 f.
Cöleſtinereremiten 534.
Cölibat 224. 460.
Columbanus 347.
Concordia Vitebergensis 592.
Concordienbuch 608.
Concordienformel 608.
Conclave 533.
Confessio Anglica 598.
— Belgica 611.
— orthodoxa eccl. Tigur. 595.
Confessio Sigismundi 611.
— tetrapolitana 592.
Conformiſten 598.
Congregatio de interpr. Conc. Trident. 613.
Conrad von Marburg 515.
Consensus Genevensis 603.
— Sendomiriensis 601.
Conſtans 234. Conſtans II. 359.
Conſtantia 226.
Conſtantinopel (Concil) 260. 333. 361. 393. 417.
Conſtantinus M. 196 f. 232 f.
Conſtantius 235.
Contraremonſtranten 619.
Cornelius 63. 177.
Coſtnitz (Concil) 552 f.
Crescentius 433.
Cultus 12.
Cyprianus 178.
Cyrillus, Apoſtel der Slaven 398.
— von Alexandrien 317.
Cyrus von Phaſis 354.
Czenger (Synode) 601.

D.

Dagobert von Jeruſalem 483.
Damaſus von Rom 261.
Damiani 418 f.

Decius 145.
Decretalen des Jſidorus 405.
Demetrius 293.
Demetrius von Alexandrien 163.
Deutſcher Ritterorden 509.
διάκονοι 59 f.
διδάσκαλοι 64.
Didymus von Alexandrien 294.
Differenzen der Lehre 70.
Diodorus von Tarſus 244. 313.
Dionyſius von Alexandrien 173.
— Areopagita 393.
— (des) Zeitrechnung 352.
— von Corinth 95.
Dioſcurus 325.
Dioſpolis (Synode) 294. 298. 306.
Dithmar von Merſeburg 433.
Doketiſmus 78.
Dominicaner 510.
Domitian 97.
Domnus von Antiochia 324.
— von Rom 360. ff. 431.
Donatiſtiſcher Streit 190 f. 275.
Dortrechter Synode 619.
Doſitheus 61 Note. 73. 82 f.
Dreikapitelſtreit 332.
Duns Scotus 505. 544.
Dunſtan 422.

E.

Ebion 105.
Ebionitiſmus 79. 105.
Eck 580. 603.
Edict des Gallienus 143.
Egbert von York 380.
Ehe (zweite) 137.
— (der Geiſtlichen) 199.
Eleuſius von Cyzicus 261.
Eleutherus von Rom 129.
Elias 54.
Elipandus von Toledo 381.
Enkratiten 133.
Ennodius von Ticinum 341.
Ephesus (Synoden) 320. 326. 331.
Epiphanius 106. 139. 307 f.
Epiſkopat 131.
Epiſcopius 620.
Eraſmus 575. 582.
Eremitenleben 146. 295.
Erichſen 596.
Eſſäer 53.
εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους 88.
— Petri 88. 118.
— Thomä 291.
— *κατὰ Βασιλείδην* 117.
— aeternum 522.
— infantiae 103.
εὐαγγελισταί 64.
Eudoxia 310. 328.
Eugenius von Rom 360. 411. 498.
Eulogius von Cäſarea 298.
Eunomius 245 f.
Euſebius von Cäſarea 49. 222. 235. 307.
Euſebius von Dorylaeum 324.
— von Emeſa 236.
— von Nicomedien 214. 218. 221. 236.
Euſtathius v. Antiochia 218 f. 228.
— v. Sebaſte 255.
Eutropius 313.
Eutychianiſcher Streit 323.
Euzoius von Antiochia 249.
Evangelien 89.
Exarchat 378.
Exorciſmus 193. 300 Anm.

F.

Faber (Jacob) 576.
— (Joh.) 580.
Fabian 177.
Facundus von Hermiane 332.
Farel 581. 594.
Faſten 135.
Fatum 303.
Fauſtus 280 f. 291. 340.
Feliciſſimus 178.
Felix von Rom 340.
— von Urgel 381.
Ferrara (Concil) 563.

Feſt der unbefleckten Empfängniß 532.
Firmelung 62.
Firmicus (Julius) 233.
Flacius 606.
Flagellanten 511.
Flavian 324.
Florenz (Concil) 563.
Florus 411.
Formoſus 425.
Fortunatus 291.
Forum Julii (Synode) 386.
Frankfurter Synode 377 f. 383.
Franciscaner 509.
Franciscus von Aſſiſi 509.
Friedrich (Cardinal) 439.
— von Monte Caſſino 447.
— von Sachſen 583.
— III. von der Pfalz 611.
Frohnleichnamsfeſt 532. 545.
Fulbert von Chartres 436.
Fulgentius Ferrandus 331.
— von Ruſpe 331. 338.

G.

Gajus 132. 172.
Galerius (Cäſar) 249.
Gallus (Schüler des Columban) 365.
Gangra (Synode) 255.
Gelaſius von Rom 330. 341. II. 464. 484.
Gemeindedienſt 56.
Gemiſtus Pletho 564.
Genf 602.
Gennadius von Marſeille 341. 352.
Gentilly (Synode) 379. 386.
Georgius Syncellus 378.
Germanus 372.
Gerſon 550 f.
Gervaſius 259.
Geſetze gegen die Chriſten 257.
Gilbert von Poitiers (Porretanus) 493. 498.
Glaucias 113.
γλώσσαις λαλεῖν 62 Anm.
Gnomiſche Lehrweiſe 75.
Gnoſticismus 92. 105. 126.
Gomarus 619.
Gottfried von Bouillon 471.
Gottſchalk 406.
Gregor von Nazianz 255.
— von Nyſſa 255. 356.
— von Syracus 414.
— Thaumaturgus 175.
— Turonenſis 352.
Gregor I. 347. IV. 395. V. 434. VII. 451 f. VIII. 464. 485. IX. 521.
Gregorianer 414.
Grotius 620.
Gütergemeinſchaft 58.
Guibert von Nogent 525.
Guido 514.
Guitmund 444 Anm.

H.

Hadrian, Kaiſer 99.
Hadrian II., Biſchof von Rom 417. IV. 498.
Häretiker klaſſificirt 263.
Händeauflegung 62.
Hanno von Cöln 449.
Hariger 437.
Hatto von Mainz 453.
Hegeſippus 73. 95. 129.
Heinrich von Bruis 496.
— von Heſſen 549.
— IV. Kaiſer 451 f. 461. 480. V. 462. VII. 546.
Heinrich I. v. England 462. II. 490. VIII. 598.
Heilige 101.
Heinſius 619.
Helena 82.
Helladius von Tarſus 321.
Henoch 54.
Heraclius ὁ θεός 356.
Heracleon 123.
Hermae liber 93 nota. 172.
Hermannus contractus 438.
Hermann von Metz 456.
Hero, Biſchof 298.

Herodes 56.
Herodianer 55.
Herrnhuther 622.
Heſychius 188.
Hieronymus St. 256. 270. 297. 307. 314.
Hieronymus von Prag 557.
— Savonarola 570.
Hilarion 307.
Hilarius Pictavienſis 238 f. 258.
Hildebert von Mans 478.
Hildebrand (Gregor VII.) 442.
Hinkmar von Rheims 396. 403 f.
Hippo (Concil) 276.
Hippolytus 154.
Honorius von Autun 506.
Hoogſtraten 575. 580.
Hormisdas, Biſchof von Rom 331.
Hoſius, Biſchof 216 f. 235.
Hugo von Vermandois 428. 481.
— von Lyon 459.
— von Rouen 492.
— von St. Victor 506.
— de St. Caro 545.
Humbert 438.
Huß 554.
Huſſiten 560.
Hutten 515.
Hymnen (chriſtl.) 57.

J.

Jacobus, Apoſtel 56. 73.
Ibas von Edeſſa 322 f.
Jeruſalem (Concil) 66.
Jeruſalemiſche Gemeinde 54.
Jeſuiten 597 f. 614.
Ignatianer 414.
Ignatius Antiochenus 72 Anm. 94. 414.
Ignatius Conſtantinopolitanus 414.
Ildefons von Toledo 377 Anm.
Independenten 599.
Innocenz, R. B. 297. II. 466. III. 519. IV. 521.
Inquiſition 514.
Inſtitute (chriſtl.) 130.
Interim 604.
Johann von Jeruſalem 297. 308.
— von Antiochia 320.
— Maxentius 331.
— Philoponus 336.
— P. von Conſtantinopel 364.
— Damascenus 373.
— von Trani 438.
— von Salisbury 527.
— von Jandun 547.
— von Varennes 549.
— Weſſel 562.
Johannes, Apoſtel 73 f.
— R. B. 330. IV. 357. VIII. 419 f. IX. 420. X. 427 f. XI. 427 f. XII. 427 f. XIII. 429. XIV. 434. XV. 434. XVI. 434. XXII. 547. XXIII. 552 f.
Johanniter 484.
Jonas von Orleans 392 f.
Jornandes 352.
Jovianus 255. 276.
Jovinianus 271. 590.
Irenäus 142 f.
Iſidorus Hiſpalenſis 367. 377.
— Peccator 389.
Jubeljahr 525.
Judenbekehrung 367.
Judenthum 53.
Julianus Apoſtata 249 f.
— von Eclanum 299.
Julius Africanus 173.
— Firmicus 233.
— von Rom 237. II. 571.
Jungfrauen (Gott geweihte) 190.
Juſtinus, Kaiſer 330.
— Martyr 96. 102. 129.
Juſtinian I. 330.

K.

Kabbala 54.
Katechumenenſchulen 130.
Katholicismus (der erſte Keim des) 108.

Ketzerforſcher 515.
Ketzertaufe 179. 192.
Ketzerverbrennung (die erſte) 515.
Kindertaufe 148. 179 f.
Kirchenbuße 394.
Kirchweihe 370.
Klerus 35. 131 f.
Knox 599.
Kreuzeszeichen bei den Montaniſten 148.
Kreuzzüge 480. 516 f.
Krone (dreifache) 549.
Kryptocalvinismus 607.
Kuttenberger Verſammlung 566.

L.

Lactantius 233.
Laien vom Klerus zuerſt geſchieden 131.
Lanfranc 440.
Laodicea (Concil) 253.
Lapsi 191.
Lateiniſches Kaiſerthum 517.
Laurentius Valla 564. 590.
Lazarus (galliſcher Biſchof) 298.
Lectoren 193.
Leipziger Diſputation 580.
Leo V. Kaiſer 375. 391.
Leo von Achrida 438.
Leo, B. von Rom 325. 343. 387. 426 f. X. 571.
Leptinä (Synode) 350.
Leutherich von Sens 436.
Libanius 257. 313.
Liberius 248.
Libertiner 60.
Lichtmeß 350.
Linus, B. von Rom 69. 93.
Loretto (heilige Frau und Haus) 534.
Lucian von Antiochia 198.
Lucilla 191.
Ludmilla 430.
Ludwig de Dieu 619.
Luitprand von Paris 432.
Luther 576 f.
Lyoner Kirchenverſammlung 538.

M.

Macarius 205. 308.
Macedonianer 258.
Macedonius 238. 260.
Märtyrer (Feier des Todestags der) 201.
Mahle (gemeinſchaftliche) 56.
Major 605.
Majorinus 191.
Mailand (Synode) 240.
Mammäa 196.
Manichäismus 279 f.
Mantua (Concil) 596.
Marburger Geſpräch 587.
Marc Aurel 99. 101.
Marcellus von Ancyra 229.
Marcion 107. 109. 118. 132.
Marcus I. von Rom 369.
— von Alexandria 69.
Maria 271. 305 Anm. Mariä Himmelfahrt 525.
Marius Mercator 339.
Marinus von Rom 425.
Marozia 428 f.
Marſilius de Raymundis 547.
Martin von Tours 274.
Matthias, Apoſtel 67. 114.
Maximilla 134.
Maximin 145.
Maximinianiſche Spaltung 277.
Maximus, Abt 357.
Melanchthon 578 f. 605.
Meletianiſcher Streit 181. 222 f.
Melito von Sardes 99. 118.
Memnon von Ephesus 320.
Menander 82 f.
Mennas 332.
Menno Simonis 609.
Menſurius von Carthago 191.
Meyer-Donnerſt s. Ketzer-Donnerſt 101.
Meſſalianer 255.
Methodiſten 618.
Methodius 307.
Methodius, Gegner des Origenes 187.

Methodius, der Bekehrer der Slaven 398. 430.
Metrophanes 564.
Metropolen 68.
Metropolitanſyſtem 193.
Michael Cerularius 438.
Mileve (Synode) 298.
Mönchswesen 233. 271. 345.
Monarchia ecclesiastica Siciliae 461.
Monophyſiten 329 f.
Monotheleten 353 f.
Montanus 134 f.
Montaniſten 134 f. 147 f.
Moritz von Sachſen 614.
Moſes 54.
Münſteriſche Unruhen 609.
Myſticismus 617.

N.

Natalius (Confeſſor) 15.
Nazaräer 80.
Nemeſius 289.
Nepotianiſcher Streit 176 f.
Nero 71. 96 f.
Neſtorianer 323.
Neſtorianiſcher Streit 316.
Neſtorius 316.
Nicäniſches Concil, 1ſtes 49. 217. 2tes 375. — Symbolum 230.
Nicephorus 378. 391.
Nicetas von Studium 439.
Nicolaus I. 415 f. II. 442.
Nicolaus de Cuſa 558.
Nicoliten 598.
Niobiten 336.
Noëtus von Smyrna 154.
Nominalismus 465.
Nonconformiſten 599.
Norbert (der heilige) 509.
Novatus 178.
Novatianiſcher Streit 176. 222.
Novum testamentum 52. 88.
Nürnberger Reichstag 596.
Nuntien (päpſtliche) 613.

O.

Obotriten 516.
Occam 579. 598.
Odo von Canterbury 406.
Oekolampadius 578.
Ohrenbeichte 182. 543.
Olav Trygveſon 431.
Olga 431.
Ophiten 124.
Optatus 275.
Oratorium 608.
Orebro (Synode) 596.
Origenes 159 f. 187.
Origeniſtiſche Streitigkeiten 306 f.
Oroſius 273.
Oſiander 606.
Oſter-Feſt und Streit 140 f. 203. 223.
Otto von Bamberg 516.
— von Conſtanz 460.
— von Freyſingen 498.
— von Oſtia 458.

P.

Pachomius 233.
Pagani 257.
Pamphilus von Cäſarea 186.
Pantänus 130 f. 159 f.
Papias 119.
Papſtwahl (Neues Geſetz über die) 191.
Paris (Synode) 258. 392.
Paſchalis II. 402. III. 490.
Paſchaſius Radbertus 401 f.
Patriarchate 261.
Patricius 347.
Paulicianer 365.
Paulinus von Aquileja 393 f.
— von Tyrus 215.
Paulus, Apoſtel 71. 74. 81.
— von Armenien 353.
— von Conſtantinopel 298.
— Diaconus 390. 398.
— von Samoſata 183 f.

Pavia (Synode) 455. 499. 560.
Pelagianiſcher Streit 338.
Pelagius 292 f.
Petrus, Apoſtel 56. 69 f.
— von Alexandrien 181. 261.
— von Amalfi 499.
— Chryſologus 325.
— Mongus 329.
— von Conſtantinopel 360.
— Piſanus 390.
— von Antiochia 439.
— von Amiens 480.
— von Bruis 486.
— Lombardus 493. 502 f.
— von Poitiers 504 f.
— Caſtelnau 514.
— de Clemangis 552.
— Alciatus 599.
— Martyr 579. 594. 598.
Philipp von Heſſen 587.
Philippopolis (Synode) 240.
Philippus, Apoſtel 61. 68.
— Arabs 196.
Philoſtorgius 235. 270.
Photinus von Sirmium 241.
Photius 414 f. 421 f.
Piacenza (Concil) 480.
Picus von Mirandola 573.
Pierius 186. 307.
Pierre d'Ailly 549 f.
Pietismus 617.
Piſa (Concil) 551.
Plotinus 106.
Πνευματομάχοι 259 f.
Poggius 564.
Poiſſy (Religionsgeſpräch) 595.
Poitiers (Synode) 462.
Polycarpus 94. 101.
Polychronius 363.
Polycrates von Epheſus 141.
Porphyrianer 235.
Portiunculaablaß 524.
Prädeſtinationslehre 301.
Praedestinatus liber 342.
Prämonſtratenſer 509.
Prager Compactaten 563.
Pragmatiſche Sanction 566.
Praxeas 131 f. 149.
Presbyter 87. 131.
Primianus 277.
Priſcilla 134.
Priſcillianismus 273 f.
Proäreſius 251.
Proclus 317.
Procuratoren (die römiſchen) 55.
Propheten 64.
Prosper 339.
Protaſius 259.
Prudentius von Troyes 408 f.
Ptolemäus 123.
Puritaner 599.

Q.

Quadratus 99.
Quäker 618.
Quenſtädt 616.
Quinisextum (Concilium) 364.

R.

Rabanus Maurus 401 f.
Rabula von Edeſſa 322.
Rainerius 514.
Ratherius 427 f.
Rationalismus 612.
Ratramnus 402 f. 418 f.
Raymund von Penna forti 510.
— von Touloufe 514.
Realismus 466.
Reccared 342.
Reformation 573 f.
Refutatio Confessionis Augustanae 591.
Regensburger Synode 392. 578.
Religionsfriede 614.
Reliquien 404. 525.
Remigius 411.
Remonſtranten 619.
Repetitio Confessionis Augustanae 601.
Reservatum ecclesiasticum 614.

Rigorismus 299.
Reuchlin 575.
Rheims (Synode) 388. 485.
Rhodon 133.
Riculf von Mainz 396.
Rimini (Synode) 248.
Robert von Arbriſſel 508.
— von Melun 498 f. 505 f.
— Pulleyn 496 f.
— Greſthead 523.
Rom, Stiftung des Bisthums 69; ſeine zunehmende Bedeutung 131.
Roſcellin 466. 476 f.
Roſenkranz 524.
Roswitha 433.
Rufinus 309.
Rupertus von Deuz 500.
Ruſſen bekehrt 430 f.
Ruſticus 332.

S.

Sabellius 173.
Sacramente (7) 504.
Säculariſiren 370.
Sadducäer 53.
Sage (chriſtliche) 50.
Salvianus 352.
Samaria chriſtlich 61.
Samſon 577.
Sanſevoir (Walter) 481.
Savonnières (Synode) 413.
Sardica (Synode) 240.
Saturninus 110 f.
Sbinko von Prag 556.
Schmalkaldiſcher Bund 592.
Scholaſtik 466 f. 491 f.
Scholaſtiſches Zeitalter (1ſtes) 464 f. (2tes) 536 f.
Schotten 55. 398.
Schüler der Apoſtel 93.
Schwenkfeld u. Schwenkfeldianer 609.
Scotus Erigena 409.
Scotiſten 538.
Secundinus 291.
Secundus von Ptolemais 231.
Seelenmeſſen 389.
Seleucia (Synode) 248.
Semiarianer 256.
Semler 51 Anm. b.
Sens (Synode) 495.
Serapion von Antiochia 137.
Sergius von Conſtantinopel 363.
— III. P. v. Rom 430 f.
Servatus Lupus 408.
Servitenorden 510.
Severinus 346.
Severus, Kaiſer 145.
— von Antiochia 331.
Sichem (Kirchenverſammlung) 484.
Siegfried von Mainz 453.
Siena (Concil) 560.
Silverius von Rom 331.
Simeon, Enkel Jacobi 70.
Simon Magus 61 Anm. 92 f.
— von Montfort 513.
Simonianer 83 Anm.
Sirmium (Synode) 245.
Skepticismus (hiſtoriſcher) 3.
Socinus 579. 599.
Socinianer 610.
Sokrates 270.
Soiſſons (Synode) 476. 495.
Sophronius 354.
Sozomenus 270.
Speier (Reichstag) 596.
Stephanus, Märtyrer 60.
— P. v. Rom 179. 374. 378. VI. 425.
— von Conſtantinopel 430.
Stercoraniſten 437.
Strigelius 606.
Stylianus von Neocäſarea 430.
Subdiaconi 94. 193.
Superſtition 389.
Supernaturalismus 612.
Sutri (Concil) 446. 463.
Symbolum Athanasianum 396.
Symboliſche Bücher 615.
Symeon Stylites 346.
Symmachus 80.

Symphoſius 274.
Synedrium 55.
Synergiſtiſcher Streit 605 f.
Syneſios von Ptolemais 315.
Synoden 92.

T.

Taboriten 566.
Taraſius 375.
Tatian 130 f.
Tauler 617.
Taufe in der erſten Kirche 57.
Tempelherren 494. 546.
Tertullian 143 f.
Tertullianiſten 143 f.
Tezel 578 f.
Themiſtius 258.
Theodemir 394.
Theodora 331. 426.
Theodoretus 323.
Theodorus von Cäſarea 331.
— von Rom 358.
— von Tarſus 366.
— Studita 392.
— von Mopſueſtia 305. 312.
III.
Theodoſius (Mönch) 328.
— von Epheſus 374.
Theodotion 80.
Theodotianer 152.
Theodotus von Byzanz 152.
Theodulph von Orleans 399.
Theognis von Nicäa 221.
Theognoſtus 186.
Theologie 13. 127.
Theonas von Marmarica 221.
Theopaſchiten 331.
Theophilus von Alexandria 309 f.
— von Antiochia 129.
Theophylact 378.
Theudas 113.
Thomas von Aquino 528.
— Becket 490.
Thomiſten 538.
Timotheus Aeluros 328.
Titus von Boſtra 280 f.
Todesſtrafe gegen Ketzer 264.
Toledo (Synode) 386.
Tonſur 421.
Tours (Synode) 398.
Trajanus 97.
Traditores 188.
Tria capitula 332 f.
Tribur (Synode) 456.
Trident (Concil) 596. 612
Tritheismus 336.
Tritheiten 610.
Trinitarier 511.
Troyes (Synode) 462.
Trullanum (Concilium) 361.
Tyrus (Synode) 228.

U.

Ubiquitätslehre 607.
Ulfilas 234.
Ulrich von Augsburg 432. 434.
Unirte Griechen 564.
Unitarier 599. 610.
Univerſitäten 526. 574.
Urban II. 459. V. 549. VI. 549.
Urſacius 238.

V.

Valens (Mönch) 238.
Valentia (Concil) 341. 412.
Valentinus 113. 120. 132.
Verbindung der Chriſten 84.
Verbreitung des Chriſtenthums 396 f.
Verfolgung des Chriſtenthums 96 f. 145 f.
Victor, B. von Rom 138 f. II. 447. III. 459. IV. 487.
Victorinus 241.
Vigilantius 271.
Vigilius 331.
Viret 594.
Vitalis 267.
Voß (Joh. Gerh.) 619.

W.

Walafried Strabo 405.
Waldenſer 513 f. 609.
Waldus (Petrus) 513 f.
Weigel 618.
Weſteräs (Reichstag) 596.
Weſtphal 602.
Wicleff 553 f.
Wiener Concordat 566.
Wilhelm von St. Amour 522.
— von Champeaux 494.
— von Nogaret 536.
— von Occam 548.
— von Paris 527.
Willibrod 368.
Winfried 368.
Wittekind 433.
Wladimir 431.
Wormſer Concordat 485.
— Edict 585.
— Reichstag 581.
— Religionsgeſpräche 604.
— Synode 455.

Z.

Zacharias, B. von Rom 378.
Zanchius 579.
Zeno 329.
Zenobia 184.
Zoſimus 299.
Zwickauer Propheten 609.
Zwingli 526 f.

Druckfehler.

S. 210 Anm. b. lies [illegible] ſtatt [illegible].

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Zwölfter Band.

Zweite Auflage.

Berlin,
Druck und Verlag von G. Reimer.
1884.

Die

chriſtliche Sitte

nach den Grundſätzen der evangeliſchen Kirche
im Zuſammenhange dargeſtellt

von

Friedrich Schleiermacher.

Aus Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe und
nachgeſchriebenen Vorleſungen herausgegeben

von

L. Jonas.

Zweite Auflage.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1884.

Ex Bibliotheca
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorwort des Herausgebers.

Keine Vorleſung Schleiermacher's hat einen mächtigeren Eindruck auf mich gemacht, als die im Sommer 1817 über die chriſtliche Sittenlehre. Ich ſah in ihr nicht nur eine ſchöne Löſung der Aufgabe, die ſie ſich zunächſt geſtellt hatte, alſo nicht nur einen vollſtändigen das chriſtliche Leben treu ab- und vorbildenden Organismus, ſondern indirect auch eine großartige Apologie des Chriſtenthums überhaupt und der evangeliſchen Kirche insbeſondre, ein Muſter für alle auf die Fortbildung der Theologie als Wiſſenſchaft gerichteten Beſtrebungen und eine reiche Quelle ſowol der Anregung als der Belehrung für alle theologiſche Praxis, für die im Kirchenregimente und für die im Kirchendienſte. Und dieſer Eindruck war kein bloß momentaner, vielmehr erhöhte er ſich mir noch bedeutend, als ich, ich glaube es war im Jahre 1819, eine ziemlich ausführliche Ueberſicht des Collegii unter Schleiermacher's Augen anzufertigen veranlaßt war. Seitdem aber hat Schleiermacher nicht abgelaſſen, der Diſciplin ſeine friſcheſte Kraft zuzuwenden; ſie hat alſo, wiewol nicht im Principe, doch in der Ausführung, noch viele zum Theil nicht unweſentliche

Veränderungen erfahren. Schon 1823 ſagte er mir, daß er das reinigende Handeln, das bis dahin den letzten Theil gebildet hatte, vorangeſtellt habe, und mit dem darſtellenden, das bis dahin den erſten Theil gebildet hatte, ſchließen werde, beſonders aber daß ihm am Herzen liege, die theologiſche Moral und die gleichnamige philoſophiſche Diſciplin noch gründlicher auseinanderzuhalten als früher, und 1826 äußerte er, ſeine chriſtliche Sittenlehre genüge ihm mehr, ſeitdem er darin anſchaulicher als früher alles Handeln als Handeln der Kirche hervortreten laſſe, auch ſprach er nun ſchon ſelbſt den Wunſch aus, der ihm längſt und oft von anderen ausgeſprochen war, daß es ihm vergönnt ſein möchte, ſie als Seitenſtück ſeiner Dogmatik und in der Form derſelben ans Licht zu ſtellen. Später, als er beſtimmt fühlte, dieſer Wunſch werde ihm nicht erfüllt werden, beabſichtigte er ſie in der Form zu geben, die ſeine Kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums hat. Aber auch dazu war es, zum großen Schaden für die Wiſſenſchaft wie ich glaube, zu ſpät, denn nur wenige Tage nachdem er mir jenen Vorſatz ausgeſprochen hatte konnte er das lebhafte Intereſſe an der Veröffentlichung ſeiner chriſtlichen Sittenlehre nicht anders mehr zu erkennen geben als ſo, daß er noch im Angeſichte des Todes mich beauftragte, ſie ſo gut es ſich werde machen laſſen aus den Materialien die ich vorfinden würde zuſammenzuſtellen.

In der mit ganz beſonderer Liebe unternommenen und mit immer wachſender Spannung aller Kräfte durchgeführten Arbeit, die ich hiemit dem theologiſchen Publicum übergebe, will ich mich dieſes Auftrags entletigt haben, und ich bitte nur noch um Raum für einige Bemerkungen, die im Werke ſelbſt keine Stelle finden konnten, hier aber nicht überflüſſig erſcheinen werden.

Was Schleiermacher mir handſchriftliches hinterlaſſen hat, beſteht äußerlich angeſehen aus vier verſchiedenen Maſſen,

1. aus einem zehn Bogen ſtarken Hefte, überſchrieben Die chriſtliche Sittenlehre, angefangen den 22. Nov. 1809;

2. aus einer dieſem Hefte am Schluſſe der allgemeinen Einleitung beigelegten Einſchaltung von zwanzig Quartſeiten, anfangend mit den Worten Nun anno 1822 reinigendes Handeln;

3. aus vier Zetteln, enthaltend Stunde 58—77 aus den Vorleſungen im Sommer 1831;

4. aus funfzehn Quartſeiten mit Notizen, überſchrieben Zur chriſtlichen Sittenlehre, einiges unter der Randſchrift 1812, das meiſte aus noch früherer Zeit, einiges unter der Randſchrift 1826 und mit Bezug auf v. Flatt's Vorleſungen über chriſtliche Moral.

Die zuletzt genannte Maſſe habe ich geglaubt außer Acht laſſen zu können, denn ich habe nichts darin gefunden, als durcheinandergeworfen ſolche Studien und Bemerkungen, die, was das weſentliche darin betrifft, entweder in den anderen Maſſen, oder doch in den Nachſchriften, die ich benutzen konnte, ihren beſtimmten Ort gefunden haben.

Die unter 3. genannten Zettel ſind unten als
Beilage D.
abgedruckt.

Das unter 1. aufgeführte Heft enthält urſprünglich
a. eine allgemeine Einleitung,
b. als erſten Theil Das darſtellende Handeln,
c. als zweiten Theil, der aber unvollendet geblieben iſt,
Das verbreitende Handeln,
und in dieſer Geſtalt habe ich es als Text der

Beilage A.

abdrucken laſſen.

Nun aber enthält es auch ſehr viele Marginalien, ältere und neuere durcheinander. Einige derſelben habe ich unter dem Texte der Beilage A. ihre Stelle finden laſſen, und zwar nicht nur ſolche, die als Anmerkungen zu einzelnen Paragraphen nothwendig dahin gehörten, ſondern auch ſolche, die als Umbildungen größerer Abſchnitte wol hätten können für ſich herausgeſtellt werden, aber die doch wegen des geringen Raumes, den ſie einnehmen, auch in A. nicht unbequem werden konnten. Diejenigen aber, welche nicht nur eine durchgreifende Umarbeitung des Textes im großen ſind, ſondern auch bedeutenden Raum einnehmen, habe ich für ſich abdrucken laſſen, und zwar als

Beilage C.

die unter der Ueberſchrift 1828 ſich nur auf die allgemeine Einleitung beziehenden, als

Beilage B.

aber diejenigen, welche unter der Ueberſchrift 1823 neben dem verbreitenden und dem darſtellenden Handeln im Texte des Heftes 1. hergehen, und denen natürlich die unter 2. genannte Einſchaltung, als weſentlich zu ihnen gehörig, vorangeſtellt werden mußte.

So hat alſo der Leſer, ſo gut ich es habe entziffern können, alles irgend bedeutende handſchriftliche vor ſich, was ich ſelbſt vor mir hatte, und er wird auch ohne weitere Ausführung erkennen, daß ſich A. und B. ſo zu einander verhalten, daß die letztere ſich nicht minder auf die erſtere ſtützt, als ſie dieſelbe zu corrigiren und fortzubilden bemüht iſt, daß aber C. eine Ergänzung iſt zu B., ſofern in B. ein Theil von A., nämlich die allgemeine Einleitung, noch ganz unberückſichtigt geblieben war, und daß D., wie auch die Randbemerkungen von $18\frac{24}{25}$ und $18\frac{26}{27}$ unter dem Texte von A. und B., ſich zur Identität von A. und B. verhalten, wie B. zu A., nur in geringerem Umfange.

An Nachſchriften der Vorleſungen aber haben mir vorgelegen

a. einige aus dem Sommerſemeſter 1817. Von $18\frac{11}{12}$, 1813 und 1815, wo Schleiermacher die Diſciplin auch vorgetragen hat, habe ich keine Hefte ausfindig machen können;

b. eine aus dem Sommerſemeſter 1820 vom Herrn Prediger Zander;

c. fünf aus dem Winterſemeſter $18\frac{22}{23}$, eine vom Herrn Prediger Vangerow, eine vom Herrn Prediger Bobertag, eine vom Herrn Prediger Beerbaum, eine vom Herrn Prediger Hobuherſt, eine unbekannten Urſprungs;

d. zwei aus dem Winterſemeſter $18\frac{24}{25}$, eine vom ſeel. Prediger Heegewaldt, eine vom Herrn Prediger Orth. Die letztere kam mir aber leider erſt zu, als der Druck des Werkes faſt ſchon beendigt war, ſo daß ich von ihr nur noch für die äußere Sphäre des darſtellenden Handelns habe Gebrauch machen können;

e. drei aus dem Winterſemeſter $18\frac{26}{27}$, eine vom Herrn Profeſſor Erdmann, eine vom Herrn Prediger Bötticher, eine vom Herrn Licentiaten Bindemann;

f. eine aus dem Winterſemeſter $18\frac{28}{29}$, vom Herrn Prediger Buttmann;

g. zwei aus dem Sommerſemeſter 1831, eine vom Herrn Licentiaten Erbkam, eine vom Herrn Licentiaten Dr. George*).

Der handſchriftliche Nachlaß nun beſteht großentheils aus ſo ainigmatiſchkurz gefaßten Sätzen, daß er der Erläuterungen aus Collegienheften nicht ſchien entbehren zu können. Aber er bietet leider auch keine das ganze der Diſciplin umfaſſende aus Einem Guſſe beſtehende Darſtellung. Der Methode alſo konnte ich hier nicht Raum geben, der ich bei der Herausgabe der Dialektik gefolgt bin, es ſei denn ich hätte mir zuvor eine Grundlage dazu aus dem vorhandenen handſchriftlichen Materiale componiren wollen. Jeder ſieht, daß Schleiermacher bedeutend dazu vorgearbeitet hatte, und daß es nicht unmöglich ja nicht einmal ſchwer geweſen wäre, die Beilage B. aus A., aus den Randbemerkungen von $18\frac{24}{25}$ und $18\frac{26}{27}$ in A. und B., und aus C. und D.

---

*) Ich danke den hochgeehrten Herren und lieben Freunden, welche mir die genannten Collegienhefte zur Benutzung anvertraut haben, von ganzem Herzen, Herrn Licentiaten Erbkam und Herrn Prediger Orth aber beſonders noch dafür, daß ſie die Mühe nicht geſcheut haben, mir einzelne Abſchnitte aus ihren Heften, die ich ohne ihre Hülfe nie oder nur ſehr ſchwer entziffert haben würde, zugänglich zu machen.

in der Weiſe zu ergänzen, daß ſich ein Werk ungefähr in der Form der kurzen Darſtellung des theologiſchen Studiums herausgeſtellt hätte, woran dann Erläuterungen aus den Vorleſungen ohne große Schwierigkeiten wären anzuknüpfen geweſen. Aber das habe ich nicht gewollt; denn es wäre doch nicht auszuführen geweſen, ohne hie und da mit dem ſchleiermacherſchen Manuſcripte weſentliche Veränderungen vorzunehmen, und das kann niemandem zugemuthet werden, der nur Herausgeber ſein will und nichts weiter, ja es würde jedem, der als Herausgeber es wagen wollte, und mit vollem Rechte wie mir ſcheint, gar ſehr verdacht werden. Damit war mir aber auch ohne weiteres der Weg vorgezeichnet, den ich einzuſchlagen hatte; ich mußte alles handſchriftliche abdrucken laſſen, dann aber um es verſtändlich zu machen, und auch eine Ahnung davon zu geben, zu welch einem ſchönen Körper ſich zu geſtalten das Gerippe und Geäder die Kraft in ſich trüge, Eine Vorleſung vollſtändig vor Augen legen und nach Umſtänden auch noch einzelnes aus anderen Vorleſungen, dieſes jedoch nur in der Form von Anmerkungen, um die vollſtändige Vorleſung nicht mit etwas ihr urſprünglich fremdartigem zu vermiſchen. Aber welche Vorleſung nun vollſtändig? Bei der Macht, die in Schleiermachers Vorträgen dem Momente eingeräumt war, und bei der Schwierigkeit die es hatte, ihm mit der Feder zu folgen, ſcheint mir unter allem gewagten das gewagteſte, ſeine wiſſenſchaftlichen Productionen, ohne einen Halt zu haben an etwas von ihm ſelbſt geſchriebenem, aus Collegienheften ans Licht zu ſtellen. Iſt alſo überhaupt irgend etwas handſchriftliches von ihm vorhanden, was ein wenig mehr iſt, als bloße Notiz: ſo gilt mir diejenige Vorleſung für die Herausgabe als die beſte, die ſich am leichteſten und ſicherſten auf daſſelbe zurückführen läßt. Nach dieſem Kanon konnte ich mich denn hier für keine andere Vorleſung beſtimmen, als für die im Winterſemeſter 18[illegible] gehaltene, welcher faſt in allen ihren Theilen das als Beilage B. mitgetheilte Manuſcript, alſo gerade dieſer ſowol rückwärts als vorwärts in alles übrige eingreifende Hauptbeſtandtheil des geſammten über unſre Diſciplin vorhandenen ſchriftlichen Nachlaſſes, mit ziemlicher Genauigkeit wenn auch nicht vor- doch nachgearbeitet hat. Und welche Mittheilungen aus anderen Vorleſungen? Ich ſetzte mir feſt, nicht jenſeit des Semeſters 18[illegible] zurückzugehen, und auch von den ſpäteren Vorleſungen alle diejenigen und alles das auszuſchließen, wozu der Zugang wegen Unleſerlichkeit oder Verworrenheit der Hefte allzuſehr erſchwert war. Dieſe Grenzen mußte ich mir ſetzen, um nicht über dem Beſtreben nichts vorzuenthalten in Gefahr zu gerathen nichts zu Stande zu bringen. Im übrigen aber glaubte ich den Indicationen der Vorleſung von 18[illegible] und alles deſſen in der Totalität der Manuſcripte, was nicht ſchon im Texte des Manuſcriptes B. aufginge, folgen zu müſſen. Und wenn ſo die Vorleſung von 18[illegible] nicht unwichtige Ergänzungen und Erläuterungen gefunden hat und zugleich ein Urtheil möglich geworden iſt über das Verhältniß, in welchem die verſchiedenen Vorleſungen überhaupt zu einander ſtehen: ſo iſt mein Zweck erreicht.

Soviel über meine Principien der Auswahl. Was nun noch die der Ausführung betrifft: ſo ſind ſie kurz dieſe. 1. So nothwendig es iſt das von Schleiermacher's Hand geſchriebene als das eigentlich authentiſche ſo genau als möglich wiederzugeben: ſo nothwendig iſt es, in der ſei es ausführlichen ſei es excerpirenden Mittheilung der Collegienhefte mit großer Freiheit zu Werke zu gehen, damit was entzückte, als man es hörte, wenigſtens erträglich ſei, wenn man es lieſt. Der Hörer verzeiht leicht alles überflüſſige, ja ſofern es in Wiederholungen beſteht, fühlt er ſich oft dadurch gefördert; den Leſer dagegen verwirrt es immer. Dem Hörer macht was bei der Verſchlingung der Fragen im mündlichen Vortrage nicht vollſtändig herauskommt geringe Sorge, denn der Totaleindruck, dem er gar nicht entgehen kann, weil bei dem einzelnen zu verweilen nicht in ſeiner Macht ſteht, hilft ihm leicht darüber hinaus; der Leſer dagegen kommt darüber oft gar nicht zum Totaleindrucke. Darum muß man dem Leſer, ſoviel es ſich irgend thun läßt ohne höhere Intereſſen zu verletzen, das erſte gar nicht zeigen, und zur Ergänzung des anderen muß man ihm möglichſt vorarbeiten. Das Alles aber ſo, daß 2. feſtſteht, daß Arbeiten dieſer Art in dem Maaße Sünde ſind, in welchem ſie nicht reine Producte ſind einer ſolchen Selbſtverleugnung und einer ſo völligen Hingebung an das Object, daß dem Inhalte weder etwas ihm weſentliches entzogen wird, noch etwas ihm fremdes geliehen, ja daß ſelbſt was die Form anlangt dem Auctor weder eine ihm weſentliche Spitze oder ſcharfe Kante abgeſchliffen, noch eine von ihm nicht ausdrücklich gewollte angeſchliffen wird.

Dieſe leitenden Grundſätze, die mir nicht anders entſtanden ſind, als mitten aus meiner beſten Anſchauung von der Lage der Sachen heraus, werden vielleicht keine Mißbilligung erfahren. Aber was ihre Anwendung im einzelnen betrifft, bedarf ich gewiß großer Nachſicht. Denn auch ich, könnte ich, nur wie ich jetzt ſchon über der Arbeit ſtehe, noch einmal in dieſelbe hineintreten: ich würde — natürlich rede ich hier nicht vom Manuſcripte — manches beſtimmter ausdrücken, manches wegſchneiden, manches hinzufügen und durch manche kleinere oder größere Umſtellung mancher kleineren oder größeren Unordnung in den Gedankenreihen abhelfen. Wenn alſo ich ſelbſt ſchon manches verfehlte ſehe, was werden erſt andere ſehen! Doch wünſche ich keine andere Nachſicht, als die, welche auch dem ſtrengſten Manne kann zugemuthet werden, die nämlich, einerſeits über alles derartige ſo leicht hinwegzugehen, andrerſeits es aber auch ſo ſcharf damit zu nehmen, als das eine oder das andere der gründlichen Beachtung des Inhaltes irgend förderlich ſein kann.

Die Manuſcripte betiteln unſre Diſciplin nie anders, als Chriſtliche Sittenlehre, oder Chriſtliche Moral; ſo auch die Vorleſungen nicht, auch nicht die Ankündigungen dazu in den Lectionskatalogen der Univerſität. Deſſenungeachtet habe ich geglaubt dem Werke den Titel geben zu müſſen, den es nun führt. Denn wie es klar iſt, daß dem Inhalte kein anderer vollſtändig entſpricht: ſo iſt auch nicht anzunehmen, daß Schleiermacher ſelbſt, wäre er noch zur Herausgabe der Diſciplin gekommen, einen anderen würde gewählt haben, als eben dieſen, welcher genau nachgebildet iſt dem Titel ſeiner Dogmatik, die er ja auch, ehe ſie gedruckt wurde, nie anders genannt hat, als kurzweg Dogmatik oder Chriſtliche Glaubenslehre.

Die Benutzung des Buches zu erleichtern, habe ich bereits zwei Verſuche gemacht; ich habe in den Vorleſungen den Hauptinhalt unterſtrichen und in den fortlaufenden Ueberſchriften den Schematismus des ganzen, ſoweit der Raum es geſtattete, wiedergegeben. Ein dritter den zweiten ergänzender und zum Theil corrigirender Verſuch folgt unten in dem Inhaltsverzeichniſſe, deſſen größere Ausführlichkeit im letzten Abſchnitte durch das hier eintretende Schweigen der Beilage B. aufgegeben ſchien. Ihm aber hier noch eine Charakteriſtik der ſchleiermacherſchen Grundanſchauungen voranzuſchicken, unterlaſſe ich, um die Erſcheinung des Werkes nicht danach aufzuhalten. Nur was die Form betrifft noch eine apologetiſche Bemerkung.

Schleiermacher hat ſich die Aufgabe geſtellt, nicht lehnsweiſe einen der gangbaren Schematismen der philoſophiſchen Sittenlehre herauszuholen, um ihn mit chriſtlichem Inhalte zu füllen, ſondern das Chriſtenthum, ſofern es Handeln iſt, in einer ſolchen Gliederung darzuſtellen, daß Inhalt und Form aus einander hervor- und in einander aufgingen. Gegen die Aufgabe an ſich wird niemand etwas einwenden, ja es giebt wol ſchwerlich einen Theologen oder überhaupt einen wiſſenſchaftlich gebildeten Mann in der Gemeine, der ſie nicht gern gelöſt ſähe. Aber das Product der Art, wie Schleiermacher ſie zu löſen verſucht hat, wird ſehr vielen ſehr großem Bedenken unterliegen. Ich will hier nicht conſtruiren, was man von den verſchiedenen möglichen Standpuncten aus ihm entgegnen könnte, noch weniger will ich ihn dagegen vertheidigen. Sollte aber jemand ſagen wollen, die ſchleiermacherſche Conſtruction der chriſtlichen Sittenlehre ſei gerichtet durch ſich ſelbſt, da ſie in der Subſumtion des einzelnen unter die allgemeinen Oerter die Differenz nicht habe hindern können, die doch ſo ſtörend in den Vorleſungen hervortrete, wenn man frühere und ſpätere mit einander vergleiche: ſo iſt freilich nicht zu leugnen, daß was zu einer Zeit in dem einen Theile, zu einer anderen wol in dem anderen vorgetragen iſt; aber man würde doch wenig Studium des ſchleiermacherſchen Werkes verrathen, wenn man dieſen Mangel dem Syſtem und zwar als einen ihm weſentlichen anrechnen wollte. Das Syſtem fordert, daß jeder Haupttheil das ganze Gebiet des chriſtlichen Handelns in ſich faſſe, nur jeder auf ſeine beſondere Weiſe, und dieſer Forderung zu genügen war an ſich gewiß nicht unmöglich, aber es war ſehr ſchwer bei einem Vortrage, der niemals auf völliger Durcharbeitung des Gegenſtandes bis ins einzelnſte hinein ruhte, der alſo, zu großem Theile immer nur ein Product des Momentes, ſich leicht hinreißen ließ, ſtatt alle Gegenſtände nur in einer gewiſſen Beziehung, einen einzelnen Gegenſtand in allen Beziehungen zugleich aufzufaſſen. War dann auf dieſe Weiſe etwas anticipirt: ſo wurde, entweder um Wiederholung zu vermeiden oder weil die Zeit drängte, der Gegenſtand ſpäter lieber gar nicht wieder aufgenommen*). Oder es kam auch, daß ein Punct an einer beſtimmten Stelle ganz vergeſſen wurde, ſo daß dann ſpäter das verſäumte nachgeholt und alſo auch aus einem Geſichtspuncte vorgetragen werden mußte, der nicht mehr an der Stelle war, ein Formfehler, der nicht umgangen werden konnte, wenn nicht auch die Sache leiden ſollte*). Wurde nun das Collegium von neuem vorgetragen und der alte Fehler vermieden: ſo war die Differenz da zwiſchen dieſer Vorleſung und der früheren, und weil es nicht fehlen konnte, daß immer wieder ein anderer Fehler gemacht wurde: ſo mußten immer neue Differenzen zwiſchen den verſchiedenen Vorleſungen entſtehen. Aber wie geſagt, das hat ſeinen Grund nicht im Schematismus der Diſciplin, ſondern nur in der übereilten Ausführung deſſelben, wie ſie unvermeidlich war bei einem Manne, der, wiewol ein Meiſter in der Form, doch im Drange des Lebens nur ſelten Zeit fand, ihr auch im kleinen ihr volles Recht angedeihen zu laſſen. Wo er die Zeit fand oder nahm, da hat ſeine Darſtellung genugſam bewieſen, daß er zu genial war in der wiſſenſchaftlichen Architektonik, um jemals Schematismen zu produciren, die den Gegenſtand nicht flüſſig erhalten und nicht dennoch ſcharf getheilt hätten.

---

*) Das ſtärkſte der Art iſt wol, daß 1817 an dem Faden von Beilage A § 99—152. und § 204—214 das reformatoriſche Handeln in dem

---

Maaße vorweggenommen wurde bei der Entwickelung des darſtellenden und des erweiternden Handelns, daß bei der Beſchreibung des reinigenden kaum mehr darüber zu ſagen blieb, als daß ihm ſeine Berechtigung neben der Kirchen- und Staatszucht nicht abzuſprechen ſei.

*) So iſt $18\frac{24}{25}$ (ſ. Seite 675 folg.) in der Betrachtung der allgemein geſelligen Darſtellung ein ſtarker Rückgriff ins wirkſame Handeln. Denn die Frage, welche unter den Künſten ſich dazu eigneten zum beſonderen Lebensberufe gemacht zu werden, gehörte ſie offenbar nicht in das darſtellende Handeln, ſondern in das verbreitende.

„Und hiemit ſei des Vorredens genug, und n
der fromme Wunſch aus vollem Herzen ausgeſ
daß dieſes Buch, am liebſten durch ſich ſelbſt,
dieſes ſeiner Unvollkommenheit wegen nicht anginge,
ſtens durch den Widerſpruch, der dann nicht au
wird, unter Gottes Leitung dazu gereichen möge,
aufrichtig gemeint iſt, nämlich zu immer hellerer
digung über den Inhalt unſeres heiligen Glaubens

---

*) Der chriſtliche Glaube ꝛc. von Friedrich Schleiermacher. Er
1821. Vorrede, S. XI XII.

Berlin, den 6. März 1843.

L. Jona

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung. S. 1–96.

Syſtematiſch hiſtoriſcher Charakter der Darſtellung der chriſtlichen Lehre überhaupt. . . . . S. 1–12.
Verhältniß der chriſtlichen Glaubenslehre und der chriſtlichen Sittenlehre zur chriſtlichen Lehre überhaupt und zu einander. 12–21.
Verhältniß zwiſchen der chriſtlichen Sittenlehre und der philoſophiſchen. . . . . 21–30.
Schematismus für die chriſtliche Sittenlehre. . . . . 30–75.
Vergleichung deſſelben mit den gangbaren Schematismen der philoſophiſchen Sittenlehre. . . . . 75–81.
In wiefern von der Ausführung des angelegten Schematismus eine vollſtändige Beſchreibung des ſittlichen Handelns zu erwarten iſt. . . . . 81–83.
Ordnung, in welcher der Schematismus auszuführen iſt. . . . . 83–87.
Proteſtantiſche Sittenlehre. Nothwendigkeit und Methode, die einzelnen Säze derſelben als proteſtantiſch kirchliche zu bewähren. . . . . 87–96.

Erſter Theil. Das wirkſame Handeln.
S. 97–501.

Erſte Abtheilung. Das reinigende oder wiederherſtellende Handeln. S. 97–290.

Einleitung. Eintheilung . . . . . 97–100.

I. Das reinigende Handeln in der chriſtlichen Gemeinde. S. 100–217.

Einleitung. S. 100–140.
Vorausſezungen. . . . . 100–102.
Nothwendigkeit des reinigenden Handelns neben dem erweiternden und darſtellenden. . . . . 102–109.
Gegenſaz des univerſellen und des individuellen auf dem Gebiete des reinigenden Handelns. Verhältniß der reinigenden Wirkſamkeit des ganzen und der einzelnen in Beziehung auf dieſen Gegenſaz. . . . . 109–119.

Gegenſaz des repräſentativen und des correctiven auf dem Gebiete des reinigenden Handelns. Zwiefache reinigende Wirkſamkeit des ganzen auf die einzelnen. Wann ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze ſittlich aufgegeben iſt. Allgemeine Formeln für den ſittlichen Verlauf deſſelben . . . . S. 119–133.
Die Kirchenſpaltungen vom ſittlichen Standpunkte aus betrachtet. . . . . 133–139.
Eintheilung . . . . 139–140.

A. Die Kirchenzucht. S. 140–177.

Allgemeiner Kanon . . . . 140–141.
Kritiſcher Theil. S. 141–150.
Der Kanon ſchließt aus
alle willkührlich übernommenen Peinigungen, . . 141–147.
jeden Gebrauch von Gebetsformularen als Bußübung. 148–150.
Heuriſtiſcher Theil. S. 150–170.
Zwei Methoden. Ihr gegenſeitiges Verhältniß. Verhältniß des ganzen und des einzelnen in der Anwendung beider Methoden . . . . 150–154.
Die Methode auf das Fleiſch zu wirken . . . . 154–157.
Die Methode auf den Geiſt zu wirken . . . . 157–170.
Reſultat. . . . . 170–176.
Probe über die Richtigkeit der aufgeſtellten Momente der Kirchenzucht . . . . 176–177.

B. Die Kirchenverbeſſerung. S. 178–217.

Das reformatoriſche Handeln iſt ſo allgemein als irgend ein anderes. . . . . 178–182.
Endpunkt des reformatoriſchen Handelns. . . . . 182–184.
Drei Stufen, die eine natürliche Folge bilden. Es iſt unſittlich auf der erſten oder auf der zweiten ſtehen zu bleiben. 184–186.
Princip der Oeffentlichkeit. Verhältniß der drei Stufen zu demſelben. Allumfaſſende Formel für den rein ſittlichen Verlauf des ganzen Prozeſſes. . . . . 186–197.
Ueber die reformatoriſchen Verſuche unberufener . . . . 198–206.
(Vorleſungen 18[illegible].) . . . . 206–207.
(Vorleſungen 18[illegible].) . . . . 207–217.

II. Das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mitconſtituirend iſt.
S. 217–290.

Einleitung. Eintheilung . . . . 217–218.

A. Die Hauszucht. S. 219–241.

Umfang . . . . 219–221.

Beginn der Kinderzucht . . . . S. 222–224.
Ihre weſentlichen Elemente, Hausgottesdienſt und Gymnaſtik. 224–232.
Cautelen. . . . . 232–237.
Endpunkt . . . . 237–241.

B. Das reinigende Handeln im Staate.
S. 241–290.

Einleitung. Verhältniß des Chriſtenthums zum Handeln im Staate. Eintheilung . . . . 241–245.

1. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit, oder das wiederherſtellende Handeln des ganzen auf den einzelnen. S. 245–263.

Nothwendigkeit eines Strafſyſtems im Staate. . . . . 245–247.
Wiefern der Chriſt als Obrigkeit kein Bedenken tragen kann, ein ſolches Syſtem zu handhaben . . . . 247–250.
Der Chriſt als Unterthan in ſeinem Verhältniſſe zur Strafgerichtsbarkeit. . . . . 251–263.

2. Die Staatsverbeſſerung oder das wiederherſtellende Handeln des einzelnen im Staate auf das ganze. S. 264–273.

Der einzelne, ſei er Obrigkeit ſei er Unterthan, kann auf die Reinigung des ganzen nur wirken nach der Form ſeiner politiſchen Stellung. Folglich nie mit Ueberſchreitung der bürgerlichen Ordnung, alſo nie gewaltſam und nie anders als durch Ueberzeugen . . . . 264–270.
Aber ſo kann er nicht nur, ſo ſoll er ſtaatsverbeſſernd wirken, und will ihn der Staat durch Hemmung der Freiheit in der Mittheilung daran hindern: ſo handelt derſelbe unſittlich. Beilag. [illegible] . . . . 271–273.

3. Das reinigende Handeln eines Staates auf den anderen. S. 273–285.

Vorausſetzung der völkerrechtlichen Idee . . . . 273–274.
Rein geiſtige Einwirkungen eines Staates auf den anderen. . 274–275.
Der Krieg als Handeln der Obrigkeit eines Staates auf die Obrigkeit des anderen . . . . 275–280.
Ob der Chriſt als Unterthan ſich ſittlicher Weiſe der Theilnahme am Kriege entziehen kann. . . . . 280–285.

4. Das reinigende Handeln des Staates auf einzelne außerhalb des Staatsverbandes überhaupt. S. 286–290.

Wie der Staat verfahren muß, wenn ſeine Unterthanen ſolchen die Treue gebrochen haben, die ſeinem Staate angehören. . 286–290.

Wie er verfahren muß, wenn ſeine Unterthanen von eben ſolchen treulos ſind behandelt werden . . . . S. 286—290.

Zweite Abtheilung. Das verbreitende Handeln. S. 291—501.

Einleitung. S. 291—329.

Charakteriſtik des verbreitenden Handelns Chriſti als des allgemeinen Typus für das unſrige. . . . . 291—304.
Eintheilung . . . . 304—329.

I. Das verbreitende Handeln, wie es von der chriſtlichen Kirche ſelbſt ausgeht. S. 330—440.

Einleitung. Von der Gemeinſchaft in Bezug auf die Verbreitung . . . . 330—332.
(Vorleſungen 18[illegible].) . . . . 332—336.

A. Von der Geſchlechtsgemeinſchaft. S. 336—365.
Verhältniß zwiſchen Geſchlechtsgemeinſchaft, Kirche und Staat. 336—338.
Erſter Kanon, Wo die Geſchlechtsgemeinſchaft ſchon beſteht, darf ſie dadurch nicht getrennt werden, daß der eine Theil Chriſt wird, der andere nicht . . . . 339—340.
Zuſaz, Demnach iſt die von Chriſto ſelbſt ausgehende Geſchlechtsgemeinſchaft unauflöslich. . . . . 340—340.
Zweiter Kanon, Die chriſtliche Geſchlechtsgemeinſchaft iſt weſentlich monogamiſcher Form. . . . . 340—343.
Der eheloſe Stand iſt nicht heiliger als die Ehe. . . . . . 344—349.
Ueber Eheſcheidung und Deuterogamie. . . . . 349—352.
Geſchichtliche Betrachtung. . . . . 352—353.
Unverehelicht bleiben wollen iſt unſittlich. . . . . 354—354.
(Ehe zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten. Vorleſ. 18[illegible] 18[illegible].) 354—356.
(Gemiſchte Ehen. Vorleſ. 18[illegible]. 18[illegible].) . . . . 356—360.
(Folgerung für das ſittliche Entſtehen einer Ehe. Vorleſ. 18[illegible].) 360—360.
(Einfluß der Aeltern auf die Schließung der Ehe ihrer Kinder. Vorleſungen 18[illegible]. 18[illegible].) . . . . 360—363.
(Einfluß der verſchiedenen im bürgerlichen Leben beſtehenden Verhältniſſe auf die Schließung der Ehe. Vorleſ. 18[illegible].) 363—364.
(Daß hier die Grundſäze nicht feſtzuſtellen ſind, nach denen in der Ehe gehandelt werden muß. Vorleſ. 18[illegible].) . . . . . 364—365.

B. Von der Kirchengemeinſchaft in Beziehung auf den verbreitenden Prozeß. S. 365—440.

Vollſtändige Formel für dieſen Prozeß. a. Das handelnde Subject. b. Was vorausgeſezt werden muß in dem, auf welchen gehandelt wird. c. Was, und Stufenfolge in welcher verbreitet wird. . . . . 365—372.

Extenſive und intenſive Richtung des Prozeſſes. a. Verhältniß beider Richtungen. b. Wiefern der extenſive Prozeß ein unendlicher iſt. c. Wodurch der intenſive Prozeß allein ein dauernder ſein kann. — (Vorleſ. 18[illegible]. Das freie Walten des heiligen Geiſtes und die Schrift.) . . . S. 373—378.

Der extenſive Prozeß. Zwiefache Methode, nach dem Geſeze der Continuität und nach dem Geſeze der Wahlanziehung. Verhältniß beider zu einander. (Vorleſ. 18[illegible]. Verhältniß der einzelnen zu der einen Form und zu der anderen.) . . . . 378—382.

Der intenſive Prozeß. S. 383—401.

a. Richtung auf die Steigerung des ganzen. Steigerung unmöglich ohne Freiheit in der Mittheilung. Jede Beſchränkung dieſer Freiheit iſt antievangeliſch. Allgemeines Princip für die freie Mittheilung. Regel für die einzelnen . . . . 383—386.

b. Das die einzelnen auf den Standpunkt des ganzen erhebende Handeln. Stufenfolge der Oerter, welche es für die einzelnen dabei giebt . . . . 386—388.

Die Kirche in dieſer Richtung iſt

1. Schule zur Erhöhung der Willensrichtung in den einzelnen, eine Inſtitution zu gleichmäßiger Erhaltung der freilich immer auch ſelbſt noch der Fortbildung fähigen chriſtlichen Sitte. Die Thätigkeit des einzelnen dabei iſt die des guten Beiſpiels. . . . . 388—392.

2. Schule zur Erhöhung des Vorſtellungsvermögens in den einzelnen, eine Inſtitution zu gleichmäßiger Erhaltung der freilich immer auch ſelbſt noch der Vervollkommnung fähigen eigenthümlich chriſtlichen Sprache. Zwei Syſteme, ein populäres (Katecheſe), und ein wiſſenſchaftliches (Theologie). Die Thätigkeit des einzelnen dabei iſt die der Belehrung . . . . 392—397.

Verhältniß der häuslichen Gemeinſchaft zur Wirkſamkeit der Kirche als Schule. . . . . 397—398.

Keine Trennung auf dem Gebiete der Sitte, wie auf dem der Vorſtellung und der Sprache. . . . . . . 398—400.

Das Inſtitut der Katecheſe abhängig von dem der Theologie . . . . 400—401.

(Vorleſ. 18[illegible]. Was in dieſem Prozeſſe allgemeiner Beruf iſt und was beſonderer.) . . . . 401—401.

Das Verhältniß der verſchiedenen Partialkirchen zu einander und zur Kirche überhaupt in Beziehung auf den verbreitenden Prozeß . . . . 401—412.

Wiefern beſondere Verbindungen innerhalb einer Partialkirche ſittlich ſind. . . . . S. 412—415.

(Vorleſungen 18[illegible]. S. 415—440.

1. Das formelle des die Geſinnung verbreitenden Handelns . . . . 415—429.
2. Das materielle.) . . . . 429—440.

II. Das verbreitende Handeln im Staate S. 440—501.

Verhältniß des Chriſtenthums zu dieſem Verbreitungsprozeſſe. 440—441.
Allgemeine Principien. S. 442—449.
Umfang des Prozeſſes. . . . . 442—444.
Wodurch der Prozeß motivirt iſt. . . . . 444—445.
Stellung des Einzelweſens, der Perſönlichkeit, in dem Prozeſſe. 445—448.
Daß er ein abſolut gemeinſchaftlicher iſt, und daß darauf die Grundſäze des Eigenthums und des Verkehrs beruhen. . 448—449.
Der Prozeß im Dienſte der chriſtlichen Geſinnung. S. 449—469.
Wie ſich das Chriſtenthum zu den nationalen Differenzen ſtellt und zum Staate als der politiſchen Form des Volkes. 449—462.
Wie es die extenſive und die intenſive Richtung des Prozeſſes beſtimmt. . . . . 462—464.
Wie es die einzelnen Elemente des ganzen Prozeſſes, mechaniſche und geiſtige Thätigkeit, unter die einzelnen vertheilt wiſſen will. . . . . 464—469.
(Vorleſungen 18[illegible].) . . . . 469—480.
(Vorleſungen 18[illegible].) . . . . 480—501.

Zweiter Theil. Das darſtellende Handeln.

S. 502—705.

Einleitung. S. 502—516.
Charakteriſtik des darſtellenden Handelns
a. in ſeinem Verhältniſſe zum wirkſamen Handeln, ... 502—509.
b. in ſich betrachtet . . . . 509—510.
Eintheilung . . . . 510—511.
Die brüderliche Liebe das Princip alles darſtellenden Handelns. 512—516.

I. Die innere Sphäre oder die Kirche. S. 516—620.

Conſtruction der Kirche, deren Glieder alle weſentlich gleich ſind. 516—525.
Der Gehalt aller Darſtellung in der Kirche iſt Gottesdienſt. . 525—527.
Alle Darſtellungsmittel ſind zu nehmen aus der allgemein geſelligen Sphäre. . . . . 527—528.
Eintheilung. 528—537.

A. Der Gottesdienſt im engeren Sinne.
S. 537—599.

Verhältniß der ethiſchen Betrachtung dieſes Gebietes zur praktiſchen Theologie. . . . . S. 537—537.
Das Material des Cultus . . . . 537—541.
Die Form. . . . . 541—544.
Die Frage, wie jeder ſeine rechte Stelle im Gottesdienſte finden ſolle, iſt nicht auf die allgemeinere über die Wahl und Beſtimmung des Berufes zurückzuführen. Sie kann nicht beantwortet werden, ehe die Kreiſe näher beſtimmt ſind, in die ſich der Gottesdienſt vertheilt. . . . . 544—545.
Beſtimmung dieſer Kreiſe . . . . 545—553.
Beantwortung der Frage. . . . . 553—556.
Verhältniß der Kreiſe. . . . . 557—560.
Fortbildung derſelben in ihrer Zuſammenſtimmung vom ganzen aus durch repräſentatives, vom einzelnen aus durch correctives Handeln. Schwierigkeit des correctiven Handelns, wo es einen eigenen geiſtlichen Stand giebt. . . . . . . 560—563.
Zuſaz zur Beantwortung der Frage, wie jeder ſeine rechte Stelle in der gottesdienſtlichen Thätigkeit finden ſolle . . . 563—566.
Fixe Punkte in der Gemeinſchaftlichkeit der Darſtellung . . 566—567.
Mittelglieder die aus Individualiſirung der Darſtellungsmittel entſtehen. . . . . 567—570.
Mittelglieder, die aus Individualiſirung des Gefühls ſelbſt entſtehen. . . . . 570—584.
(Vorleſungen 18[illegible]. Verhältniß des Chriſtenthums zu den Individualiſationen des allgemein menſchlichen Princips. Individualiſationen des chriſtlichen Princips ſelbſt.) . . . 584—590.
(Vorleſungen 18[illegible]. Quantitatives Verhältniß des Cultus zum wirkſamen Handeln und zur allgemein geſelligen Darſtellung.) 590—599.

B. Der Gottesdienſt im weiteren Sinne. S. 599—620.

Charakteriſtik dieſes Handelns. . . . . 599—604.
Vergleichung zwiſchen Chriſte und allen übrigen in Beziehung auf dieſes Gebiet. . . . . 604—606.
Eintheilung. 607—608.
Von der Tugend der Keuſchheit. . . . . 608—611.
Von der Tugend der Geduld. . . . . 611—613.
Von der Tugend der Langmuth. . . . . 613—615.
Von der Tugend der Demuth. . . . . 615—616.
In dieſer Quadruplicität iſt der Gottesdienſt im weiteren Sinne vollſtändig umfaßt. . . . . 616—618.
(Vorleſungen 18[illegible]. Charakteriſtik dieſes Handelns. Allgemeine Formel für die Sittlichkeit deſſelben. Kritik des auf dieſem Gebiete herrſchenden Sprachgebrauches.) . . . . 618—620.

II. Die äußere oder die allgemein geſellige Sphäre. S. 620—705.

Einleitung. Begriff des allgemein geſelligen darſtellenden Handelns. Eintheilung . . . . S. 620—621.

1. Die allgemein geſellige Darſtellung im Verhältniſſe des einzelnen zu einzelnen. Kanon, Der Chriſt muß dem chriſtlichen Principe überall treu bleiben, es aber auch immer mehr in die öffentliche Sitte einzuführen ſuchen. . . . . 621—631.

2. Die feſtliche allgemein geſellige Darſtellung. S. 631—666.

Quantitatives Verhältniß derſelben zum Gottesdienſte im engeren Sinne und zum wirkſamen Handeln. S. 631—647.

Erſter Kanon, Man darf ſie nicht auf Null kommen laſſen. Dieſer Kanon iſt nur ſubjectiv. Einem jeden wird ſein Maaß durch ſein Gewiſſen beſtimmt. Aber die Differenzen ſind immer ſo zu behandeln, daß einerſeits das unchriſtliche, wo es iſt, zur Erkenntniß gebracht wird, andrerſeits darüber keine Trennung unter den Chriſten entſteht. . . . . 631—642.

Zweiter Kanon, Man darf ſie nie auf den Grad ſteigern, daß ſie zum wirkſamen Handeln oder zum Gottesdienſte im engeren Sinne ungeſchikkt macht. Auch dieſer Kanon nur ein ſubjectiver. . . . . 642—647.

Qualität der feſtlichen allgemein geſelligen Darſtellung. S. 647—666

Kanon, Der Chriſt kann nur ſolche geſellige Darſtellung als ſittlich anerkennen, zu der der Impuls nicht von der Sinnlichkeit, ſondern vom chriſtlichen Geiſte ausgegangen iſt. . 647—649.

Folgerung, Die geſellige Darſtellung darf niemals ausgehen in Erwekkung der ſinnlichen Luſt, auch nicht in Erwekkung der analogen Unluſt. . . . . 649—652.

Zuſaz. Auch dann iſt ſie krankhaft, wenn ſie nicht geeignet iſt dieſelbe Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins mitzutheilen, aus welcher ſie ſelbſt ſoll hervorgegangen ſein, alſo wenn ſie ſich in todten Formeln bewegt. . . . . 652—655.

Differenz der Darſtellung in den verſchiedenen Kreiſen der Geſellſchaft. S. 655—660.

Zwiſchen der Familie und der Menſchheit iſt jedes Volk eine von Natur abgeſchloſſene Maſſe der geſelligen Darſtellung, zerfällt aber durch die bürgerlichen Inſtitutionen in verſchiedene Sonderungen, deren jede ihr eignes Gebiet der Darſtellung hat. . . . . 655—655.

Kanon für das richtige Verhältniß derſelben. Die innere Spaltung eines Volkes darf nie ſo groß ſein, daß die Einheit der Darſtellung für einen ſolchen aufhörte, der außerhalb deſſelben ſteht . . . . S. 655–656.
Kanon für den einzelnen. Jeder ſoll einem beſtimmten Darſtellungskreiſe nur a parte potiori angehören, übrigens aber Antheil haben an den Kreiſen über ihm und unter ihm . . . . 657–658.
Es iſt aber auch ein allgemeiner Zuſammenhang aller Völker aufgegeben, alſo die Theilnahme eines jeden Volkes an der Darſtellung aller übrigen . . . . 658–658.
Kanon. Bei dem Streben, dieſen Zuſammenhang in der Gemeinſchaft der Sprachen und der Sitten zu realiſiren, darf die Volksmäßigkeit der Darſtellung nirgend geſtört werden . . . . 658–660.
Differenz der Anſichten über die Herübernahme vorchriſtlich religiöſer Elemente in unſere geſellige Darſtellung. Werden ſolche Elemente wirklich bloß als Darſtellungsmittel angeſehen und behandelt: ſo iſt gegen den Gebrauch derſelben nichts einzuwenden. Der ſchwachen Gewiſſen aber ſoll man ſchonen, jedoch auch Sorge tragen, daß die irrigen Vorſtellungen berichtigt werden. Schwanken zwiſchen Elementen aus dem claſſiſchen Alterthume und Elementen aus der heidniſchen Zeit unſeres eigenen Volkes . . . . 660–663.
Differenz der Anſichten über größere Trennung oder größere Vereinigung des religiöſen und des geſelligen Gebietes. Im Katholicismus eine der heidniſchen Praxis ſich annähernde Vermiſchung beider Gebiete 663–666.
Allgemeine Bemerkung. Reinigung und Steigerung des ganzen Gebietes iſt immer aufgegeben, aber nie zu bewirken ohne unbefangenes Eingehen in die verſchiedenen Modificationen des Gefühls . . . . 666–667.

(Vorleſungen 18$\frac{22}{23}$ S. 667–671.

Quantitatives Verhältniß des geſelligen darſtellenden Handelns
a. zum wirkſamen Handeln. Ueber den Luxus . . . . 667–668.
b. zur religiöſen Darſtellung. Vor dem Chriſtenthume keine Sonderung beider Gebiete. Dem Chriſtenthum iſt ſie weſentlich. Formeln zur Beſtimmung des Maaßes, das immer nur ein wandelbares iſt . . . 668–670.
Material der allgemein geſelligen Darſtellung. Das Chriſtenthum ſanctionirt jede Production auf dieſem Gebiete, die ihrer reinen Idee entſpricht.) . . . . 670–671.

(Vorleſungen 18$\frac{22}{23}$. S. 671—705.

Einleitung. Sittliche Nothwendigkeit des Gebietes. Streit über die Frage, wie das Chriſtenthum es aufzunehmen habe. Eintheilung . . . . S. 671—672

I. Das allgemein geſellige darſtellende Handeln am wirkſamen. S. 672—674.

Geſelliges Zuſammenſein bei Speiſe und Trank. Die Geſelligkeit ſoll die Befriedigung der animaliſchen Bedürfniſſe vergeiſtigen. . . . . 672—672

Gedankenaustauſch. Kein ſittliches Lebensmoment darf davon ausgeſchloſſen werden. Kanon, *[illegible]* . . . . 672—674

II. Das allgemein geſellige Darſtellen im engeren Sinne. S. 674—705.

Einleitung. Eintheilung . . . . 674—675

A. Die Kunſt im engeren Sinne. S. 675—690.

Allgemeiner Kanon. Das Chriſtenthum geſtattet nichts auf dem Gebiete der Kunſt, was nicht Kunſt iſt im weiteſten Sinne des Worts, ſtellt aber alles, auch die Hervorbringungen [illegible] religiöſer Elemente, vorausgeſetzt daß ihnen kein anderer Werth beigelegt wird, als ein ſymboliſcher, und daß ſie nicht unmittelbarer Ausdruck der Geſinnung ſein ſollen. Aber es geſtattet nicht, daß auf jede menſchliche Kunſtanlage der beſondere Lebensberuf gegründet werde. — Ueber Seiltänzer, Sänger und Schauſpieler. 675—682

Kanon für die Darſtellung heiliger Gegenſtände auf dieſem Gebiete. Das Heilige wird profanirt in jeder künſtleriſchen Darſtellung, in welcher es in eine Verbindung gebracht wird, bei der es nicht ſeinen reinen Eindruck machen kann. Aber wo die Profanation anfange, kann nur das einzelne Gewiſſen entſcheiden. . . . . 682—685

Differenz der antiken und der modernen Kunſt in Beziehung auf die Oeffentlichkeit. Die Kunſt kann bei uns ſittlich nur zur Oeffentlichkeit kommen, indem die Privatgeſelligkeit ſich zur öffentlichen erweitert. Folgerungen daraus für die verſchiedenen Künſte, inwiefern ſie ſich dazu eignen, zum beſonderen Lebensberufe gemacht zu werden. Malerei, Bildhauerei und Muſik ſind in ihrer Vollkommenheit nur denkbar, indem ſie als eigentlicher Beruf getrieben werden. Anders iſt es mit der Mimik und ſelbſt mit der Poeſie . . . . 685—690

Wirkens auf dieſem Gebiete der Grundſaz anzuwenden iſt, daß alles chriſtliche Handeln ſich an das Vorbild Chriſti anſchließen muß . . . . S. [illegible]

Der Kanon für das individuelle Gewiſſen kann hier kein anderer ſein, als auf dem Gebiete des Spiels. S. unten [illegible]

II. Das Spiel, wie es der Kunſt relativ gegenüberſteht. S. 680 – 697.

Begriff des Spiels im Unterſchiede von der Kunſt . . . 680 – 691

Zwiefacher Urſprung des Spiels, aus dem öffentlichen Volksleben und aus der Privatgeſelligkeit. Bei uns tritt gegenwärtig das öffentliche Volksleben ganz zurück, und daraus hat, was bei uns von Spiel vorhanden iſt, ſeinen Ort nur in der Privatgeſelligkeit, die ſich an das häusliche Leben anſchließt. Erſter Kanon, Wo es ein öffentliches Volksleben giebt, da ſind die Spiele in der Form deſſelben unter Vorausſezung der Kraftübung gerechtfertigt. Zweiter Kanon, Sofern ein Spiel auf dem einen oder auf dem anderen Gebiete die Eigenliebe anregen kann, muß der Zufall beſchränkt oder beſtimmt eingerichtet werden. — Dritter Kanon, Reine Zufallſpiele ſind verwerflich. Ueber das Kartenſpiel . . . . 691 – 697

Kanones für das individuelle Gewiſſen, auf dem im Spiel und Kunſt alles beſtimmter ruht. 1. Das iſt die Grenze für einen jeden in dem Gebiete der geſelligen Darſtellung im eigenen Hauſe, was ihm [illegible] auf eine bloß ſinnliche Weiſe erſcheint. 2. Das einzelne Gewiſſen muß ſich immer erweitern aus dem öffentlichen. 3. Wo ſich ein Gemeinbewußtſein noch nicht herausgebildet hat, muß der einzelne auch keiner Eigenthümlichkeit entſagen, aber nur ſo, daß zugleich die Bildung eines Gemeinbewußtſeins gefördert wird. 4. Das ängſtliche Gewiſſen ſoll man ſogar auf ihrem eigenen Gebiet ſtören. 5. Die ängſtlicheren Gewiſſen ſollen ſich beruhigen, wenn die Stärkeren ſich bei ihrer Praxis glauben behaupten zu müſſen . . . . 697 – 702

Corollarium. 1. Eine Hemmung der allgemein geſelligen Darſtellung iſt überall, wo die Elemente fehlen, aus denen die religiöſe Darſtellung ſich bilden muß, und wo ſie ſo beſchaffen iſt, daß ſich kein Gebiet der geſelligen Darſtellung überhaupt entwickeln kann. 2. Eine Hemmung der allgemein geſelligen Darſtellung iſt überall, wo ſie auf der einen Seite den Übergang erſchwert in die religiöſe Darſtellung, auf der anderen Seite aber für das wirkſame Handeln nicht erreicht, ſondern ermüdet und lähmt — Das Maaß, das durch dieſe Formel beſtimmt wird, kann für jeden ein anderes ſein: ſie ſind alle nur für das individuelle Gewiſſen . . . S. 702–703.

Damit jeder ſein ihm eigenthümliches Maaß erfülle, muß er in den verſchiedenſten Kreiſen der geſelligen Darſtellung verkehren, aber dieſe ſind auch immer mehr ſo zu organiſiren, daß die abſolute Einheit aller immer mehr zur Anſchauung kommt . . . . 703–704.

Vorbild Chriſti . . . . 704–705.

Schlußbetrachtungen. Ueber den ſcheinbaren Antiklimax bei der Form, die der ganzen Darſtellung der Diſciplin gegeben iſt. (Vorleſungen 1822. In wiefern die Darſtellung des ganzen als vollſtändig angeſehen werden kann.) 705–706.

Beilagen.

Beilage A. Manuſcript 1809 . . . . 1–101.
Beilage B. Manuſcript 1822 . . . . 102–158.
Beilage C. Manuſcript 1828 . . . . 159–171.
Beilage D. Manuſcript 1831 . . . . 172–192.

Die chriſtliche Sitte.

Allgemeine Einleitung.

Unter chriſtlicher Sittenlehre verſteht man eine geordnete Zuſammenfaſſung der Regeln, nach denen ein Mitglied der chriſtlichen Kirche ſein Leben geſtalten ſoll. Eine ſo allgemeine unbeſtimmte Vorſtellung von der chriſtlichen Sittenlehre, kann uns aber nicht genügen, die wir eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der Diſciplin anſtreben, eine ſolche alſo, welche alles einzelne, was als Materiale der Lehre vorkommt, auf den allgemeinen Begriff zurückführt, den wir als die Form des ganzen aufzuſtellen haben; wir müſſen daher alles in jener allgemeinen Vorſtellung gegebene genauer beſtimmen und auf einen größeren Zuſammenhang zurückführen.

Wenn wir nun zuvörderſt bei dem Namen Chriſtliche Sittenlehre ſtehen bleiben: ſo liegt darin ſchon eine doppelte Entgegenſezung, die wir verfolgen müſſen. Chriſtliche Sittenlehre ſezt allgemeine chriſtliche Lehre und noch andere chriſtliche Lehre voraus, als Sittenlehre, und ſo ſtellen wir ihr natürlich gegenüber die chriſtliche Glaubenslehre, als ihr coordinirt und entgegengeſezt, und ſo mit ihr zur chriſtlichen Lehre gehörend. Chriſtliche Sittenlehre dagegen ſezt voraus, daß es noch andre Sittenlehre geben müſſe, als chriſtliche. Was iſt nun hier der natürliche Gegenſaz? Das iſt nicht ſo leicht zu beſtimmen.

Unchriſtliche wäre die bloße Negation und gäbe keinen Gegenſaz. Sehen wir auf das dem chriſtlichen zunächſt analoge: ſo könnten wir an jüdiſche, muhamedaniſche und ähnliche Sittenlehre denken. Aber da würden wir nur auf eine Mannigfaltigkeit getrieben, nicht auf einen reinen Gegenſaz; ſie bezögen ſich jede auf eine beſtimmte Weiſe des Glaubens und hätten alle das gemein, daß ſie religiöſe Sittenlehre wären. Doch eben dieſer Ausdrukk Religiöſe Sittenlehre führt uns nun wieder auf ein einfaches entgegengeſeztes; denn Sittenlehre wird auch überall als eine philoſophiſche Diſciplin, auf philoſophiſche Principien zurükkgeführt, aufgeſtellt. Was die chriſtliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Chriſten; die philoſophiſche macht einen allgemeineren Anſpruch, denn ſie will jeden binden, der ſich zur Einſicht der philoſophiſchen Principien, aus denen ſie abgeleitet iſt, erheben kann.

Als chriſtliche Sittenlehre iſt alſo unſre Diſciplin chriſtliche Lehre, und die chriſtliche Glaubenslehre ſteht ihr als ergänzender Theil zur Seite; als chriſtliche Sittenlehre iſt ſie die beſondere Sittenlehre des Chriſtenthums, und die philoſophiſche ſteht ihr gegenüber als Totalität aller Sittenlehre; womit aber nichts anderes geſagt iſt, als einerſeits Unſere Diſciplin ſoll chriſtliche Lehre ſein, aber nicht Glaubenslehre, und andrerſeits Sie ſoll Sittenlehre ſein, aber nicht philoſophiſche. Liegt hierin nun etwas mehr, als ein bloß negatives? Machen chriſtliche Glaubenslehre und chriſtliche Sittenlehre zuſammen die ganze chriſtliche Lehre aus? Und kann es zweierlei Sittenlehre geben, eine religiöſe und eine philoſophiſche?

Wir müſſen unſere Diſciplin anſehen als einen organiſchen Theil des geſammten theologiſchen Studiums. Giebt es nun in dem ganzen Organismus der theologiſchen Wiſſenſchaft ein drittes, welches als Lehre könnte der Glaubenslehre und Sittenlehre coordinirt ſein? Wol nicht; denn wenn wir Glaubenslehre und Sittenlehre herausnehmen aus dem Umfange der theologiſchen Diſciplinen: ſo iſt alles übrige entweder eine τέχνη, eine Kunſtlehre, und tritt dann alſo aus dem Begriffe der chriſtlichen Lehre heraus, oder reine Geſchichte, und iſt als ſolche dann auch nicht unter den Begriff der chriſtlichen Lehre zu faſſen. Das iſt auch immer allgemein anerkannt worden, wenngleich nicht von allen auf gleiche Weiſe. Gewöhnlich nennt man jene beiden Diſciplinen zuſammen die *ſyſtematiſche, thetiſche, didaktiſche Theologie* und ſondert ſie als ſolche von der *hiſtoriſchen und praktiſchen*. Ob es zu dieſen dreien ein viertes Gebiet giebt, kann uns hier ganz gleichgültig ſein; fragen wir aber, ob jemals zur ſyſtematiſchen Theologie noch ein drittes gerechnet iſt: ſo lautet die Antwort verneinend. Doch dieſes darf uns noch nicht genügen, ſondern, *wir müſſen nachweiſen, daß die chriſtliche Lehre nichts anderes ſein kann, als einerſeits Glaubenslehre und andrerſeits Sittenlehre*. Indem wir uns aber dieſe Aufgabe ſtellen, ſehen wir beide als zwei an, als von einander unterſchieden und als einander entgegengeſetzt in dieſem Unterſchiede. Fragen wir nun hier zuvörderſt auch wieder die Geſchichte: ſo finden wir, daß *dieſe Unterſcheidung ſelbſt auch nicht immer beſtanden hat, ſondern beide als Ein ganzes in der thetiſchen Theologie ſind behandelt worden. Die Trennung erfolgte erſt ſpät**), und dieſe Thatſache nöthigt uns, den ganzen Gegenſtand zugleich noch von einer andern Seite zu betrachten, nämlich in Beziehung auf die Form.

Woher die jetzige Theilung der chriſtlichen Lehre in die beiden Diſciplinen? Hätte nur der große Umfang des ganzen ſie angerathen: ſo wäre ſie rein mechaniſch und in einer wiſſenſchaftlichen Behandlung durchaus unſtatthaft. Es muß alſo einen andern Grund für ſie geben, oder ſie wäre beſſer unterblieben. *Von welcher Art iſt denn das überhaupt, was man chriſtliche Lehre nennt?* Aus der Art, wie die chriſtliche Lehre entſtanden iſt ſowol in ihrer wiſſenſchaftlichen als in ihrer volksmäßigen Geſtalt, geht hervor, daß ſie ſich ganz und gar auf die chriſtliche Kirche gründet und bezieht, und eine Darſtellung derſelben iſt nur brauchbar, wenn ſie das enthält, was in der chriſtlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt iſt, daß es in der chriſtlichen Kirche gelten ſoll, und was auch als ſolches nur aus der Idee der chriſtlichen Kirche abgeleitet iſt*). Daher auch von jeher jedes Beſtreben, die chriſtliche Kirche ſelbſt zu demonſtriren, d. h. jedes Beſtreben, durch Gedankenverknüpfung nachzuweiſen, daß ſich niemand der Theilnahme an der chriſtlichen Kirche entziehen dürfe, von der chriſtlichen Lehre ſelbſt immer iſt getrennt worden. Jenes war immer das, was ſchon in der älteſten Zeit als Apologetik iſt aufgeſtellt worden, und hat ſich auch in ſpäteren Zeiten nur in derſelben Weiſe wiederholt, nämlich immer getrennt von der chriſtlichen Lehre ſelbſt. Säze alſo, die ihrem Inhalte nach den Säzen der chriſtlichen Lehre analog ſind, aber ohne Beziehung auf die chriſtliche Kirche vorgetragen und aus ganz allgemeinen Principien demonſtrirt werden, können nicht als Säze der chriſtlichen Lehre angeſehen werden, die alle, nicht auf dem Begriffe des Menſchen, ſondern des Chriſten, nicht auf dem Begriffe der menſchlichen Geſellſchaft, ſondern der chriſtlichen Kirche beruhen, die nicht *ἐπιστῆμαι*, ſondern *δόγματα*, d. h. *ἃ δέδοκται τῇ ἐκκλησίᾳ*, ſein müſſen*). Und wodurch unterſcheiden ſich dieſe Säze der chriſtlichen Lehre von andern? Dadurch, daß wer ſie anerkennen ſoll, nothwendig zuvor ein Chriſt ſein muß. Aber iſt das nicht eine leere Behauptung? Denn gehen wir zurükk auf die Zeit der Entſtehung der chriſtlichen Kirche, wo zuerſt Menſchen Chriſten wurden auf dem Wege des mündlichen Verkehrs, der Ueberredung, der

---

*) S. Beil. A. 1.

---

*) S. Beil. A. 11, 12. — Vorleſ. 1831. Der Schematismus der theologiſchen Disciplinen, der in meiner Encyklopädie (kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums zum Behuf einleitender Vorleſungen) gegeben iſt, iſt freilich abweichend vom gewöhnlichen, aber doch mehr den Worten als der Sache nach; und das bedarf einer Erklärung. Abgeſehen von dem was dort Philoſophiſche Theologie genannt wird, iſt die Differenz dieſe, daß während man gewöhnlich Hiſtoriſche und Syſtematiſche Theologie als zwei ganz verſchiedene Glieder neben einander ſtellt, ich mich des Ausdrukkes Syſtematiſche Theologie ganz enthalte, unter der allgemeinen Bezeichnung Hiſtoriſche Theologie Kenntniß vom geſchichtlichen Verlaufe der chriſtlichen Kirche und Kenntniß von ihrem gegenwärtigen Zuſtande unterſcheide, und nun Glaubenslehre und Sittenlehre, die Lehre von dem was jezt theoretiſch gilt in der chriſtlichen Kirche, und was praktiſch, der zulezt genannten Rubrik zuweiſe. Nun könnte man ſagen, die Kenntniß von dem, was jezt in der Kirche gilt, laſſe ſich auf rein äußerliche Weiſe gewinnen; ich müſſe alſo meinen, die chriſtliche Lehre ſei nichts, als eine todte Tradition, ein Aggregat einzelner den angenommener Säze. Aber das iſt meine Meinung gar nicht; ich denke gar nicht, daß man auf rein äußerlichem Wege zur Kenntniß der Kirchenlehre kommen könne, vielmehr da mir die chriſtliche Kirche immer nur ein ſolches in lebendiger Entwikkelung begriffenes lebendiges ganze iſt, daß der einzelne keinen Theil an ihr hat, wenn er ſich nicht von ihr ergriffen fühlt und als unter ihr erkennt: ſo halte ich, daß es für den Chriſten in Beziehung auf die Kirche völlig einerlei ſein muß, ob er ſagt, Das halte ich für wahr, oder ob er ſagt, Das iſt die wirkliche Lehre der Kirche. Hat er dabei die Mehrheit gegen ſich: ſo wird er nachzuweiſen ſuchen, daß man von dem momentanen Zuſtande der Kirche abzuſehen genöthigt ſei, und auf etwas früheres zurükkgehen, wie z. B. die Reformatoren zu Werke gingen, und erſtrekkt ſich ſeine Polemik auf den ganzen Complexus der herrſchenden Kirchenlehre: ſo wird

---

er ſie nicht üben können durch Aufſtellung eines Syſtems, ſondern nur ſo, daß er die einzelnen Säze beſtreitet, und das was früher gegolten hat als die wahre Lehre der Kirche nachweiſt. Für eine ſyſtematiſche Darſtellung der Kirchenlehre iſt in ſolcher Zeit des Kampfes durchaus kein Raum; wie denn auch nicht einmal die Reformatoren ſelbſt eine ſolche zu Stande zu bringen vermochten, geſchweige denn die Zeugen der Wahrheit, die erſt den Weg gebahnt haben; für die Aufſtellung eines Syſtems eignet ſich nur eine Zeit der Ruhe, wo das allgemein geltende die große Maſſe bildet, das beſtrittene aber ſich verbirgt, und nur ein Mann, der den Charakter dieſer Zeit lebendig in ſich trägt und das in ihr geltende nicht nur vorfindet, ſondern als ſeine lebendige Ueberzeugung ſich zu vollkommenem Bewußtſein ausgebildet hat. Wer außerhalb der Kirche ſteht, kann was in ihr gilt kaum als Aggregat, unmöglich aber in wiſſenſchaftlicher Form darſtellen.

*) S. Beil. A 10.

Ueberzeugung: was trugen ihnen denn diejenigen vor, durch welche ſie belehrt wurden? Doch nichts anderes, als die Elemente der chriſtlichen Lehre; und ſo ſcheint man keinen Unterſchied machen zu können zwiſchen Säzen der chriſtlichen Lehre und Säzen, die zur Annahme der chriſtlichen Lehre bewegen ſollen. Gehen wir aber weiter und fragen wir, Wie verhält ſich denn die Entwikkelung der einzelnen chriſtlichen Lehrſäze aus der Vorausſezung, aus der Anerkennung der chriſtlichen Kirche, zu der Entwikkelung, deren man ſich bedient, um ſie zur Anerkennung zu bringen?: ſo kann man nicht behaupten, daß beides daſſelbe ſei. Denn wenn verſchiedene Meinungen ausgeglichen werden ſollen über die chriſtliche Lehre ſelbſt, und jemand nicht anerkennen will, daß etwas zur chriſtlichen Lehre gehöre: ſo muß man ihm zeigen, daß er mit demſelben zugleich ſein Intereſſe an der chriſtlichen Kirche aufgeben müſſe, daß mit demſelben die Vorausſezung ſelbſt ſtehe oder falle. Wenn dagegen erſt das Intereſſe an der Kirche erzeugt werden ſoll: ſo kann man nicht auf dieſelbe Weiſe verfahren, ſondern dann gilt es, etwas in dem Menſchen zu erwekken, was noch nicht in ihm iſt. Jene erſte Art der Entwikkelung einzelner chriſtlicher Lehrſäze aus der Vorausſezung iſt ein analytiſches Verfahren; nicht ſo dieſes Beſtreben, das Intereſſe am Chriſtenthume zu erzeugen, deſſen Entſtehen nothwendig als eine neue Schöpfung angeſehen werden muß. Jene Unterſcheidung iſt alſo keinesweges nur Wortſtreit, indem diejenigen, für welche es eine Entwikkelung der chriſtlichen Lehre giebt, über die Vorausſezung vollkommen einig ſind, und nur ſehen wollen, daß ſie auch in der genaueren Entwikkelung des einzelnen einig bleiben. Und hiermit haben wir nun dasjenige, wodurch ſich die chriſtliche Lehre, in wiſſenſchaftlicher Form vorgetragen, von anderen dem Inhalte nach analogen Wiſſenſchaften beſtimmt unterſcheidet. Die Darſtellung der chriſtlichen Lehre, ſei ſie noch ſo ſtreng wiſſenſchaftlich, unterſcheidet ſich immer dadurch, daß dabei zurückgegangen wird auf dasjenige im Menſchen, was ihn zum Chriſten macht, auf den Glauben; ſo daß wir, bei dem eigentlichen Inhalte unſerer theologiſchen Diſciplin ſtehen bleibend, ſagen müſſen, Die chriſtliche Sittenlehre ſoll als *Sittenlehre* Lebensregeln vortragen, aber als *chriſtliche* Sittenlehre nur ſo, daß ſie zeigt, wer ein Chriſt ſein wolle, der müſſe ſein Leben in dieſem oder dem Falle gerade ſo einrichten und nicht anders. Die philoſophiſche Sittenlehre trägt auch Lebensregeln vor, aber nicht ſo, daß ſie auf eben dieſe Vorausſezung, ſondern, Anſpruch machend auf allgemeine Gültigkeit, immer nur auf *die* Vorausſezung zurükkgeht, daß wer nach einem beſtimmten ſchon vorher feſtgeſezten Begriffe ein Menſch ſein wolle, auch nur ſo könne handeln wollen, wie dieſem Begriffe gemäß vorgeſchrieben werde. Freilich könnte man auch hier wieder ſagen, die Unterſcheidung ſei leer und bloßer Wortſtreit; denn da die chriſtliche Kirche ſich keine abſolute Grenze ſeze, vielmehr wirklich behaupte, daß jeder Menſch ein Chriſt ſein ſolle: ſo brauche man ja nur aus dem allgemeinen Begriffe Menſch zu entwikkeln, daß jeder nur ein rechter Menſch ſei, wenn er ein Chriſt ſei, um auch der chriſtlichen Sittenlehre den Charakter der Allgemeingültigkeit zu ſichern und ſie auf das Princip der philoſophiſchen zu baſiren. Aber das iſt nichts als Schein, denn wenn auch die Entwikkelung der allgemeinen Nothwendigkeit des Chriſtenthums möglich wäre: ſo könnte ſie doch nie in das Gebiet der chriſtlichen Sittenlehre gehören, und eine Darſtellung, welche dieſen Umweg machte, würde die innerſte Einheit der Sittenlehre, den Zuſammenhang der einzelnen Säze als einer Analyſe des eigentlich chriſtlichen, durchaus verlezen.

Dieſe Grenzverwirrung zwiſchen der theologiſchen und der philoſophiſchen Diſciplin iſt nicht gerade entſtanden, aber immer wieder beſchüzt durch die eben angeführten Benennungen, beſonders durch die Benennung *Syſtematiſche Theologie*. Denn was wir ein Syſtem nennen, dem ſchreiben wir allgemeine und unumſtößliche Gültigkeit zu, und ſo iſt es natürlich, daß wir auch nur von Einem Syſtem der Erkenntniß wiſſen wollen. Nennt man alſo die chriſtliche Lehre in wiſſenſchaftlicher Form

Syſtematiſche Theologie: ſo wird dadurch die Vorſtellung begünſtigt, ſie ſei ein Theil des Syſtems aller menſchlichen Erkenntniß. Ließe ſich nun das Chriſtenthum begreifen in dem allgemeinen Zuſammenhange aller menſchlichen Erkenntniß auf rein wiſſenſchaftlichem Wege: dann wäre es richtig. Aber die Nothwendigkeit des Chriſtenthums iſt nicht zu demonſtriren, und verſuchte man es: ſo würde man ſein Weſen aufheben, wie es ſich denn auch niemals ausgegeben hat für eine Geſellſchaft von Wiſſenden, nie für etwas, was auf dem Wege der Demonſtration könnte erhalten und ausgebreitet werden. Wäre es anders: ſo hätte ſeine Verbreitung auf der Technik des wiſſenſchaftlichen Verfahrens beruhen müſſen, ganz gegen Chriſti und ſeiner Jünger klare Ausſprüche, ganz gegen die Geſchichte des Chriſtenthums. Was ſich demonſtriren läßt, iſt rein menſchlich; aber das Chriſtenthum hat ſich immer dafür ausgegeben, nicht durch einen rein menſchlichen Prozeß entſtanden zu ſein und zu beſtehen, ſondern durch einen göttlichen, und zwar nicht einen allgemeinen ſondern einen beſonderen göttlichen. Ein Demonſtrirenwollen des Chriſtenthums hebt alſo den eigenthümlichen Charakter deſſelben auf, und ein Zurükkführenwollen der chriſtlichen Lehre durch Demonſtration der Nothwendigkeit des Chriſtenthums auf den allgemeinen Prozeß des menſchlichen Erkennens wird immer eben dieſelbe Wirkung haben. Daher iſt es nur mit einer gewiſſen Reſtriction, daß man die chriſtliche Lehre in wiſſenſchaftlicher Form Syſtematiſche Theologie nennen kann.

Neuerdings nun hat man eine andre Bezeichnung gewählt und geſagt, *die Darlegung der chriſtlichen Lehre ſei etwas rein geſchichtliches*. Ihre Wahrheit liegt ſchon in dem eben aufgeſtellten, die chriſtliche Lehre enthalte nur die in der Kirche geltenden Säze. Aber ſie iſt doch auch ſehr angefochten. Iſt nämlich die wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Lehre nur die Auseinanderſezung deſſen, was in der chriſtlichen Kirche gilt, und will man ſie deshalb für etwas geſchichtliches halten: ſo muß man freilich unterſcheiden, was zu einer Zeit gilt, und was zu einer andern. Wohl, ſagt man nun, dann giebt es aber keine allgemeine chriſtliche Lehre; jede Darſtellung der chriſtlichen Lehre als etwas fertiges wird ſich dann immer auf ein vergangenes beziehen. Und in dieſer Schärfe gefaßt iſt das allerdings nicht zu leugnen. Aber man muß nur nicht vergeſſen, daß die Beweglichkeit jedes geſchichtlichen ganzen doch auch ihr beſtimmtes Maaß hat, und ſo giebt es eine Darlegung der chriſtlichen Lehre auch für die Gegenwart, aber freilich keine allgemein gültige. Das thut indeß der Sache nicht den mindeſten Eintrag. Die Darſtellungen der chriſtlichen Lehre können nicht gleich ſein in den verſchiedenen Perioden, deren jede andrer bedürftig iſt und fähig; denn geſezt auch, es gäbe eine etwa aus dem zehnten Jahrhundert, die unſerer jezigen gleich wäre: ſchwerlich würde ſie damals als chriſtliche Lehre anerkannt ſein, weil ſchwerlich jemand ſie würde verſtanden haben*).

Immerhin alſo können wir dabei ſtehen bleiben, daß jede Darſtellung der chriſtlichen Lehre eine geſchichtliche iſt, aber ſie darf deßwegen nicht aufhören auch eine ſyſtematiſche zu ſein; ſo wie andrerſeits dabei, daß jede eine ſyſtematiſche iſt, aber ſie darf nie rein ſyſtematiſch, ſondern muß immer nur geſchichtlich ſyſtematiſch ſein. Eine Darſtellung der chriſtlichen Lehre, welche bloß ſagte, Das iſt der jezt geltende Ausdruck des Glaubens, wäre etwas bloß geſchichtliches. Eine ſolche aber, welche das mannigfaltige nicht als Aggregat betrachtet, ſondern es auf ſeine Einheit zurückführt und in ſeinem Zuſammenhange darſtellt, welche zeigt, daß man, wenn man das Eine ſo denkt, das Andre dann nothwendig ſo denken muß, eine ſolche Darſtellung iſt nicht mehr bloß geſchichtlich, ſondern auch ſyſtematiſch, und das iſt auf dieſem Gebiete das wiſſenſchaftliche. Je mehr der ſyſtematiſche Charakter hervortritt, deſto mehr kann der geſchichtliche zurückgedrängt werden, und umgekehrt, ohne daß deßwegen der eine ganz verſchwinden dürfte. Das verſchiedene Verhältniß aber des einen zum andern wird immer auch Einfluß haben auf die Ausführlichkeit und Genauigkeit der Behandlung. Wir haben geſagt, jede Darſtellung der chriſtlichen Lehre könne nur ſein eine Darlegung deſſen, was in der chriſtlichen Kirche als Lehre gilt. Dies iſt freilich nicht zu allen Zeiten daſſelbe, aber wenn doch das Chriſtenthum ſelbſt etwas in dem Wechſel feſtzuhaltendes ſein ſoll: ſo muß es auch etwas in ihm geben, was unter der Geſtalt von chriſtlicher Lehre ſich überwiegend gleich bleibt. Ginge man nun darauf aus, dieſe weniger veränderlichen Elemente der chriſtlichen Lehre allein darzuſtellen: ſo würde ſich eine ſolche Darſtellung auch weniger auf die einer beſtimmten Zeit eigenthümliche Auffaſſungsweiſe beziehen; abſtrahirend von den Veränderungen, denen die Elemente der chriſtlichen Lehre ſind unterworfen geweſen, würde man für das, was übrig bliebe, am vollſtändigſten den inneren Zuſammenhang nachweiſen können, die Maſſe aber müßte in demſelben Maaße zuſammenſchwinden, als das geſchichtliche verdrängt und das ſyſtematiſche auf das Maximum getrieben würde. Wollte man ſich aber gar die Aufgabe ſtellen, den geſchichtlichen Charakter gänzlich zu verwiſchen: ſo würde man etwas unausführbares unternehmen. Denn zuvörderſt haben wir doch gar kein anderes Mittel der Darſtellung, als die Sprache, und dieſe iſt ſelbſt in allen ihren Elementen beſtändig der Veränderung unterworfen; jedes ihrer Elemente hat ſeine Geſchichte. Damit iſt aber eine für alle Zeiten ſich gleich bleibende Darſtellung rein unmöglich. Nimmt man dazu, daß das Chriſtenthum ſich über eine große Menge von Völkern und über verſchiedene Sprachgebiete verbreitet, und daß das Intereſſe an Lehre und Wiſſenſchaft nicht immer an denſelben Punkt gebunden bleibt, ſondern von einem Volke und Sprachgebiete zum andern wandert, wie wir denn das Chriſtenthum zuerſt in der griechiſchen, dann in der lateiniſchen und jezt vornämlich in der deutſchen Sprache wiſſenſchaftlich behandelt ſehen: ſo geht auch daraus hervor, daß ſelbſt die relativ vollkommenſte Darſtellung des unveränderlichen in der chriſtlichen Lehre ſich nicht immer gleich bleiben kann, weil es immer von Zeit zu Zeit aus einem Sprachgebiete in das andere muß übertragen werden. Und zulezt iſt zu bedenken, daß ſich das unveränderliche in der chriſtlichen Lehre vom veränderlichen, mechaniſch gewiß nicht, aber auch organiſch auf keine Weiſe trennen läßt; denn überall iſt das Hervortreten in Gedanken und Wort ſchon das veränderliche: das hinter Gedanken und Wort liegende innerſte iſt freilich das übereinſtimmende, das identiſche, aber das läßt ſich als ſolches äußerlich nie mittheilen. Wenn man alſo auch oft die chriſtliche Lehre, aus andern Standpunkten mit Fug und Recht, getheilt hat in Grundlehren und andre: das unveränderliche der chriſtlichen Lehre kann man weder dieſe nennen noch jene. Wer ein ſchlechthin unveränderliches in der chriſtlichen Lehre aufſtellen will, der kann es immer nur auf Koſten der Beſtimmtheit. Unſer Hauptſaz iſt doch, Chriſtus iſt der Erlöſer der Menſchen. So lange man ihn nun in ſeiner Allgemeinheit hält und Chriſtus oder Erlöſer unbeſtimmt läßt, können ihn freilich auch alle Kezer adoptiren; beginnt man aber, ihm Subject und Prädicat zu beſtimmen, und damit wird er eigentlich auch erſt Darſtellung der chriſtlichen Lehre: ſo beginnt er auch ein veränderliches zu ſein*). — Und eben ſo nun umgekehrt, wenn wir das Vorwalten des geſchichtlichen ins Auge faſſen; denn damit muß nothwendig die Maſſe wachſen, wie ſie mit dem Uebergewichte des ſyſtematiſchen ſchwinden muß. Und auch was das Extrem betrifft, verhält es ſich im weſentlichen hier nicht anders, als dort. Denn ſoll alles in die Darſtellung kommen, was in der chriſtlichen Kirche zu irgend einer Zeit gilt, jedes nach dem Maaße, in welchem es gilt; ſollen auch die Privatmeinungen alle neben einander geſtellt werden; ſoll ſo alles Geſchichte werden in der chriſtlichen Lehre bis auf die Anordnung: ſo wird damit auch einerſeits unmögliches, unausführbares angeſtrebt, andrerſeits, ſo weit es ausgeführt werden kann, das chriſtliche vernichtet; denn wie das ſyſtematiſche, auf ſein Maximum gebracht, das chriſtliche bis auf den Punkt verallgemeinert, daß es nichts mehr enthält, als was jeder ohne Ausnahme ſogleich zugeben kann, weil er daraus zu machen im Stande iſt was er will: ſo individualiſirt das geſchichtliche, ins Extrem getrieben, die chriſtliche Lehre bis auf den Punkt, daß an eine chriſtliche Kirche nicht mehr zu denken iſt. Denn iſt die chriſtliche Lehre nichts als ein Aggregat individueller Anſichten, und iſt keine andere Einheit darin, als die ſubjective Perſönlichkeit des einzelnen: ſo iſt das Prinzip Quot capita tot sensus und damit eo ipso die Auflöſung der Kirche geſezt. Nicht weniger aber die Vernichtung der chriſtlichen Lehre ſelbſt, die immer nur auf der Vorausſezung der chriſtlichen Kirche ruht.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 33. 34.

---

*) Vorleſ. 18[illegible]. Ich habe in meiner Glaubenslehre (der chriſtl. Glaube ꝛc. 1821. Bd. I.) § 29 auseinandergeſezt, es gebühre jeder, zumal proteſtantiſchen, Dogmatik, eine eigenthümliche Anſicht zu enthalten, die nur in der einen mehr in der andern weniger und in einem Lehrſtükke ſtärker als in dem andern hervortrete. Daſſelbe gilt von der chriſtlichen Sittenlehre.

Wenn nun im Vortrage der geſammten chriſtlichen Lehre der ſyſtematiſche und der geſchichtliche Charakter vereinigt ſein müſſen: wie ſteht es um das Verhältniß ihrer Zweige, der Glaubenslehre und der Sittenlehre? Iſt kein Gegenſaz zwiſchen beiden: wie hat man ſie trennen können? Sind ſie entgegengeſezt: wie hat man ſie ſo lange in einander halten können?

Offenbar müſſen wir ſagen, Die chriſtliche Sittenlehre iſt auch Glaubenslehre. Denn das Sein in der chriſtlichen Kirche, auf welches die chriſtliche Sittenlehre immer zurükkgeht, iſt durchaus eine Glaubensſache, und die Darſtellung der chriſtlichen Lebensregeln iſt überall nichts, als die weitere Entwikkelung deſſen, was in dem urſprünglichen Glauben der Chriſten liegt. Und iſt nicht die chriſtliche Glaubenslehre auch Sittenlehre? Allerdings; denn wie ließe ſich der chriſtliche Glaube wol darſtellen ohne daß die Idee des Reiches Gottes auf Erden dargeſtellt würde! Das Reich Gottes auf Erden aber iſt nichts anderes als die Art und Weiſe des Chriſten zu ſein, die ſich immer durch Handeln muß zu erkennen geben, die Darſtellung der Idee des Reiches Gottes auf Erden alſo nichts anderes als Darſtellung der Art und Weiſe des Chriſten zu leben und zu handeln, und das iſt chriſtliche Sittenlehre. Und ſo ſcheinen denn beide gar nicht entgegengeſezt, ſondern die eine in der andern im weſentlichen mitenthalten, ſo daß nichts natürlicher ſcheint, als daß beide mit einander verbunden wurden, zumal die neuteſtamentiſchen Schriften, ſo ſehr ihr didaktiſcher Theil ſich auch ſchon dem wiſſenſchaftlichen Vortrage nähert, und ebenſo auch die Vorträge der ausgezeichnetſten Lehrer in homiletiſcher Form, durch welche ſich die Kirche den chriſtlichen Sinn zu erhalten und zu erhöhen immer bemüht geweſen iſt, von einer Trennung beider nichts wiſſen. Gehen wir aber in dieſer geſchichtlichen Betrachtung weiter und ſehen wir, wie ſich die Verbindung geartet hat: ſo kann uns nicht entgehen, daß die Elemente der chriſtlichen Sittenlehre immer ſehr zu kurz kamen. Woher das? In der ſcholaſtiſchen Zeit beſonders iſt in dem dogmatiſchen Lehrgebäude eine große Ausführlichkeit; es werden Dinge behandelt, die uns als Nebenſache erſcheinen, praktiſchen Inhalts zuweilen, aber ganz unweſentlich für die chriſtliche Sittenlehre, wie z. B. die Art, mit den ſacramentlichen Elementen umzugehen, die Verehrung der heiligen, als Anhang zum Gebet, u. dergl. mehr; das der Sittenlehre weſentliche dagegen kam wenig zum Vorſchein, und ſo erzeugte ſich das Gefühl, dieſes ſei für ſich in einer eignen Disciplin zu behandeln, wenn es in ſein volles Licht geſtellt werden ſolle. Hätte aber ſo nichts vor gelegen als ein Mißbrauch der Verbindung von Glaubenslehre und Sittenlehre: ſo wäre allerdings die Aufhebung des Mißbrauches, aber keineswegs die Spaltung der chriſtlichen Lehre in zwei Disciplinen aufgegeben geweſen. Dieſe muß alſo beſſer begründet ſein, wenn ſie ſoll gerechtfertigt werden können.

Fragen wir, Wie können denn Sittenlehre und Glaubenslehre vereint ein ganzes bilden?: ſo müſſen wir ſagen, Auf ſehr verſchiedene Weiſe, weil jede an ſich gar verſchiedene Anordnungen als möglich denken läßt. Wenn wir auf den älteſten Typus zurükkgehen: ſo iſt nicht zu leugnen, daß man zuerſt in der chriſtlichen Sittenlehre davon ausgegangen iſt, alles unter der Form des Gebots zu behandeln und auf den der jüdiſchen Geſezgebung angehörigen Dekalogus zurükkzuführen. Dieſen hat man in die beiden Tafeln eingetheilt, deren eine die Pflichten gegen Gott, die andre die Pflichten gegen den nächſten enthält. Wie konnte ſich das in ein Corpus der geſammten chriſtlichen Lehre ſtellen? Entweder konnte man dabei zurükkgehen auf die Einheit der jüdiſchen und der chriſtlichen Offenbarung und die ganze chriſtliche Sittenlehre gleich da aufſtellen, wo die Theorie der Offenbarung vorgetragen zu werden pflegt, alſo in der Einleitung, oder man konnte ſie nach den beiden Tafeln theilen und die Pflichten gegen Gott anſchließen an die Lehre von Gott, die Pflichten gegen den nächſten aber an die Lehre von der Kirche oder von dem Reiche Gottes auf Erden. Endlich konnte man auch die ganze Sittenlehre an dieſen lezten Ort verſezen. Was nun zuerſt die Methode betrifft, die Sittenlehre zu theilen und die Pflichten gegen Gott und die Pflichten gegen den nächſten mit verſchiedenen Abſchnitten der Glaubenslehre zu verſchmelzen: ſo bietet ſie große Schwierigkeiten dar. Denn wenn die Lehre von Gott in der Glaubenslehre gewöhnlich behandelt wird als Lehre von den göttlichen Eigenſchaften: ſo will ſich keine der ſogenannten Pflichten gegen Gott auf eine der ſogenannten göttlichen Eigenſchaften beſonders beziehen laſſen, und es wird immer nichts übrig bleiben, als die Lehre von den Pflichten gegen Gott als ganzes nur als Corollarium zu der ganzen Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zu behandeln. Und daſſelbe wird ſich ſagen laſſen von den Pflichten gegen den nächſten, ſofern ſie an der Lehre von der Kirche abgehandelt werden ſollen; eine gleichmäßige Vertheilung deſſen, was ſich als chriſtliche Sittenlehre ſondern und zuſammenfaſſen läßt, unter das, was ſich als chriſtliche Glaubenslehre ſondern läßt und zuſammenfaſſen, iſt nicht möglich, ſondern das erſte wird, auf ſeine Weiſe getheilt und zuſammengefaßt, immer nur an einigen Stellen des andern, nachdem auch dieſes auf ſeine Weiſe geordnet iſt, darzuſtellen ſein. Wenn aber ſchon dieſes nicht genügt: ſo wird noch viel weniger die andre Methode befriedigen können, die das ganze der Pflichtenlehre entweder in die Einleitung einſchiebt oder an die Lehre von der Kirche anhängt. So iſt es alſo, wenn die Sittenlehre als Pflichtenlehre behandelt wird. Aber nicht anders würde die Sache zu ſtehen kommen, wenn die Sittenlehre im Verein mit der Glaubenslehre als Tugendlehre aufgeſtellt werden ſollte, als Lehre von den Früchten des Geiſtes, wie die Schrift ſie nennt, oder unter welcher Form ſonſt; immer würde die Sittenlehre ganz oder ſtückweiſe nur an einen locus der Glaubenslehre oder an einige verwieſen werden, und ſo ſcheint es, daß kein recht regelmäßiger wohlgeſtalteter Organismus entſtehen kann, wenn man Glaubenslehre und Sittenlehre, zwar vereinigt, aber doch ſo vertragen will, daß auch die chriſtlichen Lebensregeln in beſonderer Form hervortreten.

Dieſe Bemerkung nun konnte freilich darauf führen, die beiden Disciplinen zu trennen, wir können ſie aber doch nur als Indication anſehen, um uns von hier aus beſtimmter zu orientiren und die Sache von innen heraus zu begründen.

Was iſt denn die Grundvorausſezung, deren ganze Entwikkelung alle chriſtliche Lehre ſein ſoll? Verſtändigen wir uns darüber, aber ohne uns an eine beſtimmte Terminologie zu binden, denn das könnte leicht zu Verwirrungen und Mißverſtändniſſen führen. Aber auch für ein ſehr unwiſſenſchaftliches Verfahren könnte es gehalten werden, ſo daß wir uns alſo genauer darüber erklären müſſen. Die Sache ſcheint dieſe zu ſein.

Wo auf einem Gebiete des Wiſſens eine Terminologie ſchon ganz feſtſteht, ſo daß alle Ausdrükke für alle denſelben Werth haben: da iſt die Sache ſelbſt auch ſchon fertig und kann in ihrer eigentlichen Wiſſenſchaftlichkeit keine Veränderung mehr erfahren. Hieraus kann man unmittelbar folgern, daß die Feſtſtellung einer Terminologie nicht der Anfang, ſondern die Vollendung der wiſſenſchaftlichen Behandlung iſt; vor der Vollendung iſt auch die Terminologie nur unvollendet und nicht allgemein zum Grunde liegend, alſo kann es vor der Vollendung auch wol ganz untadelhaft ſein, daß man ganz von vorne anfängt. Für die theologiſchen Wiſſenſchaften iſt aber noch eine ganz eigene Begründung dieſes Verfahrens möglich. Wenn es nämlich wahr iſt, daß die theologiſchen Wiſſenſchaften aus dem chriſtlichen Glauben entſtanden ſind, nicht umgekehrt der chriſtliche Glaube aus den theologiſchen Wiſſenſchaften: ſo muß es eine Zeit gegeben haben, wo das Chriſtenthum zwar iſt dargeſtellt worden, denn ſonſt hätte es ſich nicht verbreiten können, aber nicht in wiſſenſchaftlicher Form. Hier ſehen wir alſo das wiſſenſchaftliche nicht rein für ſich aus dem wiſſenſchaftlichen Streben, ſondern aus dem unwiſſenſchaftlichen ſich entwikkeln, und das dominirende Motiv iſt die Verbreitung des Chriſtenthums. Wie verhält ſich nun ein unwiſſenſchaftlicher Sprachgebrauch zu einem wiſſenſchaftlichen? Es kommt dabei alles auf dieſe beiden Differenzen zurükk, In jenem hat jeder Ausdrukk eine gewiſſe Unbeſtimmtheit und Vieldeutigkeit, welche durch den wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch muß ausgemärzt werden; und andrerſeits, Im unwiſſenſchaftlichen Sprachgebrauche giebt es mannigfaltige Darſtellungsmittel für jedes einzelne Element, wo man ſich der Differenz nicht bewußt iſt, d. h. eine unvollkommene Synonymie, welche durch den wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch ebenfalls muß aufgehoben werden. Auf dieſe beiden Punkte alſo kommt es an. Nun iſt es freilich nicht möglich, ſich anders über einen Gegenſtand zu erklären, als indem man einen Sprachgebrauch zu fixiren ſucht. Allein es giebt auch ein früheres, nämlich nur die Identität des Gegenſtandes feſtzuſtellen, was man, ſo lange es noch keinen beſtimmten Sprachgebrauch giebt, in allen Sprachweiſen bewerkſtelligen muß, die in dem gegebenen Gebiete vorkommen. Ehe alſo überhaupt chriſtliche

Lehre dargeſtellt werden kann, muß in einer Geſellſchaft zuſammengehöriger Menſchen dasjenige geweſen ſein, was die Menſchen zu Chriſten macht, und indem man ſich darüber in den verſchiedenen Beziehungen des Lebens verſtändigt hat: ſo iſt eben daraus die chriſtliche Lehre entſtanden. Ließe ſich aber die Sache nicht eben ſo gut auch umkehren? Könnte man nicht ſagen, Durch die Darſtellung der chriſtlichen Lehre iſt erſt dasjenige in die Menſchen hineingekommen, was ſie zu Chriſten macht? Auch das iſt wahr. Denn wie ſind Menſchen Chriſten geworden? Dadurch, daß ein Chriſt darſtellte, was in ihm war, und es mittheilte auch in Form der Rede; alſo durch Darſtellung der chriſtlichen Lehre. Aber wo iſt der Anfang? In Chriſto, in welchem urſprünglich, vor allen Darſtellungen und Mittheilungen, dasjenige iſt, was Menſchen zu Chriſten macht, und von welchem es ausgegangen iſt. Und ſo nach dieſer Analogie iſt es überall bei der Verbreitung des Chriſtenthums; das Chriſtſein ſelbſt iſt vor der chriſtlichen Lehre zu ſezen, und dieſe iſt nur entwikkelte Darſtellung deſſen, was Menſchen zu Chriſten macht. Was iſt aber dieſes? Eine Erkenntniß? Allerdings. Eine Handlungsweiſe? Auch. Da handelt es ſich aber gleich wieder um die Priorität und Poſteriorität, und wir werden ſagen müſſen, daß, wenn einer die Handlungsweiſe obenan ſtellt, und die Erkenntniß davon ableitet, ein anderer dagegen es umkehrt, beide gleich Recht haben. Wer aber die Erkenntniß voran ſezt, die Handlungsweiſe nur als das In Uebereinſtimmung bleiben wollen des ganzen Lebens mit der Erkenntniß, dem wird es natürlich ſein, die chriſtliche Lehre als ein ganzes vorzutragen, aber ſo, daß was den Charakter der Glaubenslehre ausmacht, das Fundament wird und die Sittenlehre nur das Corollarium. Wer dagegen als das urſprünglich chriſtliche im Menſchen eine beſtimmte Art und Weiſe zu ſein und zu handeln ſezt, der wird auch die chriſtliche Lehre als ganzes vortragen, aber nun umgekehrt ſo, daß was den Charakter der Sittenlehre an ſich trägt, das Fundament bildet und die Glaubenslehre nur eingeſchoben wird als Corollarium. Wenn, geſchichtlich die Sache angeſehen, vor der Trennung beider Disciplinen immer und überall nur der erſte Weg eingeſchlagen iſt, der zweite nie und nirgend bei der wiſſenſchaftlichen Behandlung der chriſtlichen Lehre: ſo beweiſt das nicht, daß beide Anſchauungs- und Verfahrungsweiſen nicht wirklich parallel ſeien, ſondern nur eine gewiſſe Einſeitigkeit des bisherigen Verfahrens, deren Gründe leicht zu finden ſind in dem ganzen Zuſtande der menſchlichen Cultur zu der Zeit, als die chriſtliche Lehre anfing wiſſenſchaftlich entwikkelt zu werden; denn die theoretiſch ſpeculative Richtung beherrſchte alle übrigen, und die menſchlichen Verhältniſſe waren ſo wenig geſezmäßig entwikkelt, daß es kaum möglich geweſen wäre, eine Darſtellung unter der anderen Form hervorzubringen. Gehen wir aber darauf zurükk, daß die wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Lehre immer erſt wird aus der unwiſſenſchaftlichen: ſo müſſen wir ſagen, Hier hat gerade dieſe Form überwiegend ihren Siz; denn indem man den Sinn, das Gefühl für die wahre Heiligung zu erregen ſuchte, die doch eine Art iſt zu ſein und zu handeln: ſo machte man das ethiſche zur Grundlage, und wie ſich das Selbſtbewußtſein damit verband, ließen ſich hernach die Glaubensregeln daraus entwikkeln. Immer alſo wäre es möglich, eben dieſelbe Behandlungsweiſe auch einmal wiſſenſchaftlich herauszubilden; nur auf unſerm Wege liegt es nicht, und es iſt auch überhaupt nicht mehr an der Zeit, nachdem einmal eine Trennung beider Disciplinen eingeleitet iſt. Steht es nun ſo, daß die Grundvorausſezung, das, was den Menſchen zum Chriſten macht, mit gleichem Rechte urſprünglich als Erkenntniß und als Handlungsweiſe kann aufgefaßt werden: ſo folgt, daß ſie weſentlich die Indifferenz von beiden ſein muß. Dieſe müſſen wir aufſuchen, und finden wir dann, daß ein anderer Prozeß iſt das Entſtehen der Handlungsweiſe und ein anderer das Entſtehen der Erkenntniß: ſo werden wir den Grund der Trennung beider Disciplinen begriffen haben.

Was iſt denn der Unterſchied zwiſchen der Mittheilung, welche die chriſtliche Gemüthsbeſchaffenheit erzeugt, und den chriſtlichen Lehrſäzen, welche ſie nur darſtellen? Kein anderer, ſcheint es, als daß jene Mittheilung ein bewegendes Element hat, was der wiſſenſchaftlichen Darſtellung fehlt. Man könnte freilich ſagen, auch dieſe ſei bewegend, weil ſie doch auf Ueberzeugung ausgehe, und jene bewege auch nicht anders, als indem ſie überzeuge. Aber die Sache iſt dieſe. Wenn wir zurükkgehen auf das Verfahren Chriſti und der Apoſtel in ihrem Beſtreben, die chriſtliche Gemüthsverfaſſung zu begründen: ſo gingen ſie freilich auch darauf aus zu überzeugen, alſo dieſelbe Bewegung hervorzubringen, wie die wiſſenſchaftliche Darſtellung. Wovon wollten ſie überzeugen? Davon, daß die Kriterien, die das alte Teſtament von dem Meſſias aufſtelle, in der Perſon Jeſu ſich ſämmtlich vereinigten. Aber wir können doch nicht leugnen, daß von einer gewiſſen Seite aus dieſer Prozeß, die Juden zur chriſtlichen Gemeinſchaft zu bringen, kein eigentlich urſprünglicher war, weil dabei an einen ſchon gegebenen, nämlich an den im alten Teſtamente begründeten Zuſtand angeknüpft, und zunächſt nur Berichtigung der vorhandenen Einſicht beabſichtigt wurde. Urſprünglicher war ſchon die Predigt des Johannes; denn indem er die vergeſſene Idee des Meſſias wieder hervorzuheben und die Stimmung für das von demſelben zu ſtiftende Gottesreich hervorzubringen bemüht war, war in ſeiner Thätigkeit das bewegende Element das primitive, und von Erwekkung einer Ueberzeugung über die Perſon des Meſſias, wie in der apoſtoliſchen Predigt, nicht die Rede. Ja wir müſſen ſagen, In jedem Uebergange von irgend einer einzelnen Form der Religion zur chriſtlichen iſt das urſprüngliche nothwendig immer gemiſcht mit einem abgeleiteten. Fingiren wir alſo, es könnte ein reiner Gegenſaz aufgeſtellt werden zwiſchen einem frommen Menſchen und einem abſolut unfrommen: worin beſtände denn der urſprüngliche Unterſchied zwiſchen beiden, der zuerſt aufgehoben werden müßte, wenn ein unfrommer fromm werden ſollte? Da werden wir gleich in dem negativen übereinkommen, Nicht darin, daß der eine Begriffe hätte, die dem andern fehlten, und auch nicht darin, daß der eine Säze bejahte, die der andre verneinte. Denn ſezen wir einen abſolut unfrommen, dem auch der Begriff von Gott fehlt: würden wir nun ſagen müſſen, er ſei fromm geworden, wenn und dadurch daß ihm dieſer Begriff mitgetheilt wäre? Gewiß nicht; denn es läßt ſich in abstracto wohl denken, wie denn überall Analogien dazu ſind, daß er mit dem Begriffe von Gott doch noch kein Intereſſe an demſelben gewonnen hätte. Freilich iſt ein Menſch, dem dieſes Intereſſe abſolut fehlte, d. h. ein abſolut unfrommer Menſch, eine bloße Fiction; aber wenn wir nun auch nicht über die Grenzen der Wirklichkeit hinausgehen: ſo ſehen wir doch, daß beides gar ſehr verſchieden iſt, den Begriff haben und das Intereſſe daran, und daß das eine nicht das Maaß ſein kann des anderen. Denn es giebt Menſchen, in denen das Verkehr mit dem Begriffe größer iſt, als das Intereſſe, die den Begriff bloß als dialektiſchen Stoff behandeln; und es giebt andere, in denen das Intereſſe ſehr lebendig iſt, die Fähigkeit mit dem Begriffe umzugehen aber ſehr gering. Und hierin liegt nun ſchon, daß es ein anderer Act ſein muß, den Begriff, und ein anderer, das Intereſſe daran zu erzeugen, daß alſo die Frömmigkeit nicht erzeugt werden kann durch eine Mittheilung, die kein anderes bewegendes Element hat, als das überzeugende, welches bloß vermag Begriffe zu erzeugen. Dieſes vorausgeſezt, haben wir freilich noch nichts gefunden von dem, was wir zunächſt ſuchen, denn das geſagte gilt gleichmäßig von den Säzen der Glaubenslehre und der Sittenlehre; beide ſind nicht ein urſprüngliches, ſondern ein zweites. Aber wenn nun das urſprüngliche, welches wir vorausſezen, der Zuſtand der Frömmigkeit iſt, und für uns ſpecifiſch der Zuſtand der chriſtlichen Frömmigkeit: wie beziehen ſich denn nun die Säze, welche die ſogenannte dogmatiſche, und diejenigen, welche die ethiſche Seite der chriſtlichen Lehre bilden, auf verſchiedene Weiſe auf dieſen Zuſtand? Die Beantwortung dieſer Frage iſt unſere eigentliche Aufgabe. Indem wir aber den Zuſtand ſelbſt an den Ausdruck Intereſſe geknüpft und von dem Zuſtande der bloſſen Ueberzeugung unterſchieden haben: ſo müſſen wir dieſes freilich zuvörderſt auf etwas beſtimmteres zurückführen. Was iſt denn eigentlich das Weſen des Zuſtandes der Frömmigkeit? Wie wir geſehen haben, nicht das, gewiſſe Vorſtellungen zu haben, ſondern die Vorſtellungen als ſolche ſind dabei immer nur das ſecundäre. Dieſe Unterſcheidung ſcheint aber ſpecifiſch nur den Beſiz und den Complexus der Säze der Glaubenslehre dem Zuſtande der Frömmigkeit ſelbſt gegenüberzuſtellen; wir müſſen alſo eine andere Beziehung ſuchen, die uns eben ſo ſpecifiſch die Säze der Sittenlehre dem Zuſtande der Frömmigkeit gegenüberſtellt. Auch dieſe Säze enthalten Vorſtellungen, aber nur ſolche, deren Gegenſtände Handlungen ſind und Handlungsweiſen. Iſt nun etwa das urſprüngliche in dem Zuſtande der Frömmigkeit das Handeln ſelbſt? Fingiren wir einen Menſchen in einem Zuſtande, in welchem ihm alles Handeln nach außen abgeſchnitten iſt: kann er demohnerachtet fromm ſein? Allerdings. Etwas anderes alſo iſt Handeln nach außen und etwas anderes Frömmigkeit. Aber giebt es nicht auch ein inneres Handeln? Gewiß; denn können wir das ganze Sein des Menſchen in den Zuſtand des Handelns auflöſen, iſt der Menſch ein Agens und kann er nie etwas anderes ſein: ſo wird er entweder in einem Handeln ſein müſſen, durch welches etwas außer ihm, oder in einem Handeln, durch welches etwas in ihm verändert wird. Jede Meditation z. B., durch welche unbeſtimmte Vorſtellungen beſtimmt werden, iſt ein inneres Handeln. Iſt nun etwa der Zuſtand der Frömmigkeit identiſch mit dieſem Handeln nach innen? Gewiß nicht. Gänzliche Trennung beider kann freilich auch nur Fiction ſein, aber das wahre werden wir doch nur finden in der Differenz des Verhältniſſes beider in jedem Momente. Nämlich kein Moment iſt rein verſchwindend im Leben des Menſchen, ſondern jeder hat ſeinen Einfluß auf alle folgenden, durch jeden wird alſo auch das innere des Menſchen verändert. In ſofern iſt alſo auch jeder, folglich auch jeder Moment der Frömmigkeit, ein Handeln nach innen. Iſt dieſes beides aber immer in demſelben Maaße beiſammen? Können wir ſagen, Jeder Moment iſt in demſelben Maaße, als Frömmigkeit in ihm geſezt iſt, auch ein ſolcher, durch welchen Veränderungen im inneren hervorgebracht werden? Nein; beide können auch in verſchiedenem Verhältniſſe zu einander ſtehen, ſowol in jedem Menſchen zu verſchiedenen Zeiten, als in verſchiedenen Menſchen zu derſelben Zeit. Das iſt für ſich klar und tritt uns auch auf allen anderen Gebieten entgegen. Denn welche Veränderung im Menſchen oder welches Han- Antrieb und Wirkung ſtehen nicht nothwendig immer in demſelben Verhältniſſe; ſondern dieſe kann ſehr gering ſein, wo jener ſehr mächtig iſt, und umgekehrt. Und ſo können wir denn das eigentliche Handeln, das nach innen und das nach außen geheure, ſehr beſtimmt von der Frömmigkeit unterſcheiden, wie wir beſtimmt unterſcheiden gelernt haben den Begriff und das Intereſſe an ſeinem Gegenſtande. Aber nun kommen wir auch von ſelbſt dahin, klar zu überſehen, daß im Zuſtande der Frömmigkeit dieſe beiden Elemente weſentlich verbunden ſind, einerſeits das Intereſſe an dem Gegenſtande des religiöſen Gebietes, welches Intereſſe aber in ganz verſchiedenem Maaße den Begriff des Gegenſtandes hervorruft, und andrerſeits der impetus, die ὁρμή, der Antrieb, der zwar in ein Handeln übergehen muß, aber in verſchiedenen Menſchen und zu verſchiedenen Zeiten in ganz verſchienem Maaße. Beide Elemente in ihrer reinen Identität ſind das eigentlich urſprüngliche, was den Zuſtand der Frömmigkeit ausmacht, und woran ſich der Unterſchied zwiſchen einem frommen Menſchen und einem ganz unfrommen, wenn wir einen ſolchen fingiren wollen, zeigen muß. Gewinnt der unfromme die Vorſtellungen des frommen, aber nicht ſein Intereſſe: ſo hat er auch die Frömmigkeit noch nicht; und andrerſeits, wird er zu den Handlungen des frommen bewogen, aber ohne den Antrieb deſſelben zu gewinnen: ſo iſt er ebenfalls der Frömmigkeit noch nicht theilhaftig geworden. Welcher aber iſt nun der Gegenſtand, an dem das Intereſſe des frommen haftet, und was iſt es, das ihn zum Handeln treibt? Gott iſt es, das höchſte Weſen. Und welche ſind nun ihrem Inhalte nach die Säze, die in engerem Sinne die dogmatiſchen ſind? Diejenigen offenbar, welche das Verhältniß des Menſchen zu Gott, aber als Intereſſe ausdrükken, wie es ſeinen verſchiedenen Modificationen nach in Vorſtellungen ausgeht. Und welche ſind ihrem Inhalte nach die ethiſchen Säze in dem Gebiete der Frömmigkeit? Diejenigen, welche ganz daſſelbe ausdrükken, aber als innern impetus, der in einen Cyklus von Handlungen ausgeht. Die Formel der dogmatiſchen Aufgabe iſt die Frage, Was muß ſein, weil die religiöſe Form des Selbſtbewußtſeins, der religiöſe Gemüthszuſtand iſt? Die Formel unſerer ethiſchen Aufgabe iſt die Frage, Was muß werden aus dem religiöſen Selbſtbewußtſein und durch daſſelbe, weil das religiöſe Selbſtbewußtſein iſt? Jede der beiden Disciplinen ſtellt alſo daſſelbe dar, aber jede betrachtet es von einer anderen Seite, und ſo ſehen wir denn, warum es richtig iſt, beide zu trennen, wie es aber auch möglich war, beide ſo lange zu vereinigen. Denn ſo lange man die beiden Fragen nicht trennt, Was muß **ſein** und Was muß **werden**, weil das religiöſe Selbſtbewußtſein iſt?: ſo lange müſſen auch beide Disciplinen vereinigt ſein, und daſſelbe muß ſtatt haben, ſo lange man noch die eine Frage nur unter die andere ſubſumirt, nur daß dann entweder die Sittenlehre mit unter der Form der Glaubenslehre, oder die Glaubenslehre mit unter der ethiſchen Form vorgetragen werden muß. Wird aber klar, daß beide Fragen wirklich die beiden Endpunkte des religiöſen Gemüthszuſtandes erfaſſen, eine dritte ihnen coordinirte alſo nicht möglich iſt; und ſieht man ferner ein, daß wir nichts, alſo auch den religiöſen Gemüthszuſtand nicht, beſtimmt denken können außer unter der Form des Gegenſazes: ſo wird es nothwendig, von der Sonderung der Endpunkte auszugehen und die chriſtliche Lehre darzuſtellen einerſeits als Glaubenslehre, die das chriſtliche Selbſtbewußtſein in ſeiner relativen Ruhe, und andrerſeits als Sittenlehre, die es in ſeiner relativen Bewegung auffaßt[*]). —

Was die andere Frage betrifft, die über das Verhältniß zwiſchen der religiöſen Sittenlehre und der philoſophiſchen[**]): ſo hat ſie ihre eigenen nicht geringen Schwierigkeiten. Denkt man ſich im allgemeinen dieſe beiden Fälle, Sie können gleich ſein und ſie können ungleich ſein in Beziehung auf den Inhalt und die Totalität ihrer einzelnen

---

[*]) Vergl. Beil. A. §. 27 – 30. Beil. C. III. — Vorleſ. 18$\frac{2}{3}$: Obgleich ſich die Moral von der Dogmatik emancipirt hat: iſt doch der Schein geblieben, als ſei ſie derſelben ſubordinirt. Dieſer Schein iſt beſonders darum nachtheilig, weil er die Sittenlehre immer in die Streitigkeiten derjenigen Dogmatik verwikkelt, welcher ſie ſich anſchließt. Nicht als ob ſie nicht auch Differenzen zuließe; aber ſie ſind anderer Art, ſo daß wir in unſerer Kirche dieſelbe Sittenlehre haben können bei verſchiedenen dogmatiſchen Syſtemen. Iſt dem alſo: ſo muß es ein urſprüngliches geben, auf welches beide Disciplinen gleichmäßig zurükkzuführen ſind. Offenbar hat es früher ein chriſtliches Leben gegeben, als eine chriſtliche Sittenlehre. Woher entſteht aber das chriſtliche Leben? Freilich aus dem chriſtlichen Glauben; aber aus keinem anderen, als der auch früher iſt, als die chriſtliche Glaubenslehre. Das urſprüngliche chriſtliche Bewußtſein, der urſprüngliche chriſtliche Glaube, hat zwei Richtungen, eine nach dem Gedanken, eine andere nach der That, deren jede gleich unmittelbar aus ihm hervorgehen kann. Wir dürfen alſo die Säze unſerer Sittenlehre nicht auf dogmatiſche Säze zurükkführen, ſondern auf das, was auch dieſen zum Grunde liegt.

[**]) Vergl. Beil. A. §. 1 – 17 und Beil. C. IV. V. VI.

Elemente: ſo kommen wir in beiden Fällen in große Verlegenheit. Sind nämlich beide gleich: ſo ſcheint eine von beiden überflüſſig; und überflüſſiges ſoll es doch nicht geben, am wenigſten auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete. Jeder Ueberfluß entſteht eben ſo wie jeder Mangel aus etwas fehlerhaftem; und ſo ſcheint es, als müßte, wenn beide ihrem Inhalte nach identiſch ſind, entweder eine fehlerhafte Auffaſſung des religiöſen, oder eine fehlerhafte Conſtruction des philoſophiſchen zum Grunde liegen, als müßte es entweder falſch ſein aus dem religiöſen eine religiöſe, oder falſch ſein aus dem philoſophiſchen eine philoſophiſche Sittenlehre abzuleiten. Sind aber beide ungleich: ſo iſt die Schwierigkeit eben ſo groß; denn es müßte dann entweder die Frömmigkeit der Philoſophie, oder die Philoſophie der Frömmigkeit widerſprechen, es könnte dann entweder der philoſophiſche Menſch nicht fromm, oder der fromme nicht philoſophiſch ſein und jeder von beiden bedürfte ſeiner beſonderen von der des anderen verſchiedenen Sittenlehre. Das iſt freilich oft behauptet worden: aber könnten wir es uns auf unſerem theologiſchen Standpunkte, der uns der nächſte iſt, gefallen laſſen? Ich meine nicht. Denn wollten wir, und anders könnten wir doch nimmer, die Frömmigkeit feſthalten und der Philoſophie Lebewohl ſagen: ſo müßten wir zugleich auch der Theologie Lebewohl ſagen, die zu ihren wiſſenſchaftlichen Darſtellungen, was die Form betrifft, Principien fordert, welche nur aus der Philoſophie herübergenommen werden können. Daher wären wir auf den anderen Fall beſchränkt, daß es nämlich nur aus falſcher Auffaſſung des religiöſen Bewußtſeins oder der Speculation zu verſtehen ſei, wenn aus dem einen und aus der anderen, und nicht aus dem einen oder der anderen allein eine Sittenlehre geſtaltet werde, da es doch für den frommen Menſchen und für den philoſophiſchen nur eine und dieſelbe Sittenlehre geben könne. Und in dieſem Falle wären wir allerdings ſchon freier; denn damit wäre uns das Weſen der Theologie noch nicht gefährdet, wenn uns eine einzelne Diſciplin als ſolche aufgehoben würde. Ob nun eine philoſophiſche Sittenlehre nur auf falſcher Auffaſſung der Speculation beruhe, das können wir hier freilich nicht wiſſenſchaftlich entſcheiden. Sehr bedenklich aber müßte uns eine ſolche Annahme ſchon deshalb erſcheinen, weil ſie der Geſchichte durchaus entgegen iſt; denn es hat noch keine Philoſophie gegeben, die nicht auch zur Darſtellung einer Sittenlehre gekommen wäre. Und eine religiöſe Sittenlehre iſt, wie wir geſehen haben, ſehr wohl begründet. Wir müſſen alſo doch annehmen, daß beide, die philoſophiſche und die religiöſe, neben einander beſtehen können. Sehr ſchwer aber iſt es, im allgemeinen das Wie dieſes Nebeneinanderbeſtehens anſchaulich zu machen. Denn gehen wir davon aus, daß jede eigenthümliche Religionsform zu wiſſenſchaftlicher Darſtellung kommen könnte: ſo wird es eine Menge von religiöſen Sittenlehren geben. Dieſe könnten unter einander nicht gleich ſein; denn wenn jeder eine andere Art und Weiſe, eine andere Formation des religiöſen Selbſtbewußtſeins zum Grunde liegt: ſo müſſen auch ſeine Momente, in welchen es Antrieb zu Handlungen wird, verſchieden ſein; verſchieden alſo auch die Handlungen ſelbſt, und nicht minder verſchieden auch die Theorien darüber, oder die Sittenlehren. Zur philoſophiſchen Sittenlehre aber würden ſie alle in demſelben Verhältniſſe ſtehen; unter ſich ungleich könnten ſie dieſer alſo unmöglich gleich ſein. Nun könnte man freilich ſagen, es ſtehe gar nicht ſo, daß alle Religionsformen eine wiſſenſchaftliche Darſtellung poſtulirten; die polytheiſtiſche ſei nicht dahin gekommen, und auch unter den monotheiſtiſchen weder die muhamedaniſche noch die jüdiſche, ſondern allein die chriſtliche. Aber wenn ſich dieſes auch vollſtändig durchführen ließe: ſo würde uns doch nicht damit geholfen ſein, weil wir im Chriſtenthume ſelbſt wieder Differenzen finden nicht nur verſchiedener Perioden ſondern auch gleichzeitige, und ſo tief eingreifende, daß ſich die Lehre und die Kirchengemeinſchaft darüber geſondert haben und zerſpalten. Und dennoch müſſen beide, die philoſophiſche und die religiöſe Sittenlehre, ihrem Inhalte nach gleich ſein, wenn wir als Theologen nicht in den unauflöslichen Widerſpruch gerathen ſollen, ein und daſſelbe zu thun und nicht zu thun uns verbunden zu fühlen. Aber wie iſt es denn nun mit der philoſophiſchen Sittenlehre? iſt denn dieſe überall und immer ſich ſelbſt gleich? In ſofern freilich, daß jeder, der mit einem philoſophiſchen Syſteme auch eine Sittenlehre conſtruirt, dieſe für die allein wahre hält und will gehalten wiſſen. Aber mit eben dieſem Anſpruche ſehen wir zu allen Zeiten eine Menge der verſchiedenſten Conſtructionen auftreten, und die Einheit iſt nirgend vorhanden. Wir werden alſo ſagen können, Die Differenz der religiöſen Sittenlehren unter ſich iſt nicht zu leugnen, und gäbe es nur Eine philoſophiſche Sittenlehre: ſo wäre die Gleichheit des Inhaltes religiöſer und philoſophiſcher Sittenlehre gar nicht zu halten. Aber die Differenz der philoſophiſchen Sittenlehren unter ſich iſt auch nicht zu leugnen, und ſo iſt zwiſchen der religiöſen und der philoſophiſchen Sittenlehre nichts abſolut unverträgliches, ſondern die Differenzen der einen unter ſich gehen parallel mit den Differenzen der anderen unter ſich und beide ſind auch etwas parallel verſchwindendes. Wir ſind alſo nicht genöthigt, unſeren theologiſchen Standpunkt aufzugeben und haben als höchſtes Reſultat dieſes, daß das Chriſtenthum die eigentliche Vollendung des religiöſen Bewußtſeins iſt, und daß, wenn einerſeits das Chriſtenthum ſich ſo in ſich ſelbſt wird vollendet haben, daß es alle ſich einander aufhebenden Gegenſäze auf ſeinem Gebiete überwunden hat, und andrerſeits auch die Speculation zu abſoluter und allgemein anerkannter Vollkommenheit wird gekommen ſein, dann in den Reſultaten der chriſtlichen und der philoſophiſchen Sittenlehre jeder Widerſpruch unmöglich ſein wird. Aber würde dann nicht eine von beiden überflüſſig ſein? Das müſſen wir leugnen; denn hat die eine immer eine andere Quelle, als die andere, und daher auch eine andere Form: ſo iſt keine von beiden überflüſſig, ſondern die eine iſt ein weſentlicher Theil der philoſophiſchen Conſtruction, wenn dieſe ihren Cyklus erfüllen ſoll, und wollten wir ſie wegnehmen: ſo beraubten wir die philoſophiſche Conſtruction eines organiſchen Theils, und die andere iſt nothwendig zur Vollendung der Form des chriſtlichen Bewußtſeins, ſo daß dieſer ein organiſcher Theil, oder, wenn auch das jemand nicht zugeſtehen wollte, jedenfalls doch ihr höchſter Grad fehlen würde, wenn man die chriſtliche Sittenlehre bei Seite ließe. *Wie nun aber die Elemente der einen dem Inhalte nach nicht widerſprechen können den Elementen der anderen: ſo iſt der Form nach kein Element der einen dem der anderen gleich, ſo daß alſo beide beides ſind, in einer Hinſicht vollkommen gleich und in der anderen vollkommen ungleich.* Die religiöſe Sittenlehre ſezt immer voraus das religiöſe Selbſtbewußtſein unter der Form des Antriebes. Ob es ein Philoſophiren geben kann unabhängig von jedem Gottesbewußtſein, mag hier dahingeſtellt ſein; aber bemerken müſſen wir, daß es philoſophiſche Syſteme gab, welche die Nothwendigkeit und innere Wahrheit der Annahme eines höchſten Weſens erſt auf das moraliſche gegründet, dieſes alſo dem Gottesbewußtſein eben ſo haben vorangehen laſſen, wie wir auf dem religiöſen Gebiete umgekehrt verfahren. So lange nun auf dem philoſophiſchen Gebiete dieſe umgekehrte Anwendung möglich iſt: ſo lange bleibt das Zuſammentreffen der philoſophiſchen Sittenlehre mit der religiöſen in der Form etwas rein zufälliges. Und das um ſo mehr, ſo lange es noch eine Mehrheit auf dem Gebiete der chriſtlichen Sittenlehre neben einer Mehrheit auf dem Gebiete der philoſophiſchen giebt. Denn ſind auch die Differenzen in der einen unter ſich parallel den Differenzen in der anderen unter ſich: ſo ſind doch um nichts weniger die Differenzen in der einen ganz anderer Art, als die in der anderen, ſo daß ſie ganz verſchiedene Behandlungsweiſen begründen und alſo jedes Zuſammentreffen in der Form nur erſchweren. Dazu kommt, daß die philoſophiſche Sittenlehre genau zuſammenhängt mit der Philoſophie der Geſchichte, wie es denn klar iſt, daß ein Syſtem von Lebensregeln für den einzelnen aus der reinen Idee der Vernunft heraus nicht gebildet werden kann, ohne zu fordern, daß ſich ein widerſpruchloſes gemeinſames Leben daraus entwikkele. Dann aber iſt natürlich, daß alles unvollkommene nur angeſehen wird als Uebergang zum vollkommneren und jede Erſcheinung gemeſſen wird nach ihrer Entfernung vom Urbilde. So muß denn alſo auch die Entwikkelung des religiöſen Elementes im menſchlichen Geſchlechte einen weſentlichen Punkt ausmachen in der philoſophiſchen Sittenlehre und ſie kann ſich dem nicht entziehen, alle Differenzen der religiöſen Sittenlehre nebſt den Differenzen der Formation des religiöſen Selbſtwußtſeins in ſich aufzunehmen. In einer einzelnen religiöſen Sittenlehre aber iſt daran gar nicht zu denken; es liegt gar nicht in ihrer Idee, ſich hierauf zu extendiren; ſie ſchließt ſich in ihrer Beſonderheit ab, in der ſie urſprünglich auftritt, wie große Hoffnung ſie auch habe, ſich immer weiter zu verbreiten. Kann aber die religiöſe Sittenlehre dieſe univerſelle, dieſe univerſalhiſtoriſche Tendenz nicht haben: ſo muß ſie auch deßhalb in ihrer Form ſtreng geſchieden ſein von der philoſophiſchen. Zwar iſt die chriſtliche Sittenlehre bisher nicht dem gemäß verfahren, aber wie ſehr zu ihrem Nachtheile, das zeigt ſchon eine geſchichtliche Betrachtung der Sache. Unter der Herrſchaft der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie, um nicht weiter hinaufzugehen, hat ſich die chriſtliche Sittenlehre ganz dem Schema dieſer Philoſophie anbequemt, und als nach Verdrängung derſelben die Popularphiloſophie, eine Vermiſchung des rationellen und empiriſchen, aufkam, und an die Stelle des Princips der Vollkommenheit das der Glükkſeeligkeit trat: da wurde nun die chriſtliche Sittenlehre auch Glükkſeeligkeitslehre. Eben ſo nahm ſie von der kantiſchen Philoſophie den kategoriſchen Imperativ, und ſeitdem man beſtimmter zur Entſcheidung darüber gekommen iſt, die philoſophiſche Sittenlehre zu behandeln als ein Syſtem von Geboten, alſo als Pflichtenlehre, als Darſtellung des Organismus der ſittlichen Kräfte, alſo als Tugendlehre, und als Lehre vom höchſten Gut: ſo hat ſie nicht geſäumt, auch dieſe drei Behandlungsweiſen ſich anzueignen. Man könnte meinen, daß in der Sache ihr dadurch kein Schade habe erwachſen können, und allerdings bleibt ihr Inhalt derſelbe, wenn die Herrſchaft des chriſtlichen Gemüthszuſtandes als Glükkſeeligkeit gefaßt wird und wenn als Vollkommenheit, und wenn das chriſtlich geſtaltete Selbſtbewußtſein, als höchſter Antrieb, dargeſtellt wird als Syſtem von Geboten und wenn als Organismus aller ſittlichen Kräfte oder Reſultate. Aber fragen wir nun, War denn der Uebergang aus der einen Entwikkelung in die andere ein in der chriſtlichen Sittenlehre ſelbſt begründeter?: ſo müſſen wir das verneinen. Alle hätten ſehr wohl neben einander beſtehen können, und daß die eine der anderen folgte, war nichts als Präponderanz deſſen, was in der Philoſophie geſchah, auch auf dem theologiſchen Gebiete. Und was folgte daraus, daß die chriſtliche Sittenlehre ſich nicht ihre eigene Form gab, ſondern immer allen Veränderungen im Gebiete der Philoſophie nachging? Dieſes, daß ſie nicht umhin konnte, ſich dabei in den Streit der ſich einander verdrängenden philoſophiſchen Richtungen zu verflechten, und das immer als Hauptſache zu betrachten, worüber eben geſtritten wurde, wie ſehr es ihr auch nur Nebenſache hätte ſein müſſen. Aber dabei konnte es nun nicht fehlen, daß, was ihr Hauptſache hätte ſein müſſen, zurükktrat, daß der eigenthümliche Charakter des Chriſtenthums immer weniger zur Anſchauung kam, und daß meiſtens nichts gegeben wurde als philoſophiſches in chriſtliche Sprache gekleidet.

Aber iſt es denn der religiöſen Sittenlehre möglich, von der philoſophiſchen unabhängig ſich eine Form zu geben? Die wiſſenſchaftliche Form macht ſie erſt zu einer theologiſchen Diſciplin, und das Minimum davon wäre eine leicht zu überſehende vollſtändige Ordnung, das Maximum ein vollkommener Organismus, in welchem Inhalt und Zuſammenhang der Glieder identiſch ſind. Fragen wir nun die Geſchichte: ſo zeigt ſich, daß je näher man ſich dem Minimum der wiſſenſchaftlichen Form hielt, deſto mehr die chriſtliche Sittenlehre frei blieb von der Unterordnung unter die Form der philoſophiſchen, und umgekehrt, daß je mehr der Begriff der wiſſenſchaftlichen Form geſteigert wurde, deſto mehr die Analogie mit der jedesmaligen philoſophiſchen Sittenlehre hervortrat. Die Geſchichte ſcheint alſo nur das Reſultat zu geben, daß der Grad der Unabhängigkeit der theologiſchen Diſciplin von der philoſophiſchen in umgekehrtem Verhältniſſe ſteht mit dem Grade der Reinheit und Vollkommenheit der wiſſenſchaftlichen Darſtellung. Aber das darf uns nicht irre machen, denn ganz etwas anderes iſt die religiöſe Sittenlehre wiſſenſchaftlich darſtellen, und ihr die Form der gleichnamigen philoſophiſchen Diſciplin geben; ganz etwas anderes, abhängig ſein von der Philoſophie, ſofern ſie die Principien aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung enthält und die Sprache beherrſcht*), und abhängig ſein von einer beſtimmten philoſophiſchen Conſtruction einer beſtimmten philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Wir fragen alſo, Wenn wir die theologiſche Sittenlehre losmachen wollen von der Form der philoſophiſchen: wie kann ſie dazu gelangen, ſich die ihr eignende Form ſelbſt zu geben ohne an Strenge der wiſſenſchaftlichen Darſtellung zu verlieren? Wir können dieſe Frage nicht löſen, ſo lange wir nur bei der religiöſen Sittenlehre im allgemeinen**) in ihrer Differenz von der philoſophiſchen ſtehen bleiben, müſſen nun alſo dazu ſchreiten, die eigenthümlich chriſtliche Sittenlehre näher zu betrachten, und fragen, Was iſt denn das weſentliche und eigenthümliche des Chriſtenthums, wie es conſtituirendes Princip der Sittenlehre werden kann? Bei der Beantwortung dieſer Frage müſſen wir die Identität der Glaubens- und Sittenlehre, zugleich aber auch das immer feſthalten, worin die Sonderung beider begründet iſt.

Wo das Selbſtbewußtſein verbunden iſt mit dem Bewußtſein des höchſten Weſens: da iſt ein religiöſer Gemüthszuſtand, da iſt Frömmigkeit. Indem dieſe Verbindung das Weſen des religiöſen Gemüthszuſtandes aufſtellt: ſo kann man die Formel für denſelben auch ſo faſſen, Es iſt die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott; denn wir ſtehen in Gemeinſchaft mit allem, was in unſer Selbſtbewußtſein unmittelbar mit eingeht und ſo einen Theil unſeres Selbſt ausmacht, wie wir denn auch ſagen, daß unſere Empfindungen unſere Gemeinſchaft ſind mit der Welt, da ihnen immer etwas außer uns als mitbeſtimmendes geſezt iſt. Iſt aber die Formel richtig: ſo müſſen wir auch ſagen, Es iſt immer ſo viel religiöſes Bewußtſein im Menſchen, als Gemeinſchaft mit Gott in ſeinem Selbſtbewußtſein geſezt iſt*). Das ſpecifiſch chriſtliche aber iſt, daß alle Gemeinſchaft mit Gott angeſehen wird als bedingt durch den Akt der Erlöſung durch Chriſtum**). Auch dieſer Grundſaz wird freilich nicht allgemein anerkannt; aber ſelbſt diejenigen, welche ihn leugnen, können doch nicht umhin zuzugeben, daß mit ihm das Chriſtenthum als ein eigenthümliches ſteht und fällt, daß es ohne ihn nur das allgemein religiöſe ſein und nur als dieſes bevorworteten könnte. Das muß uns hier genügen; denn eine Beweisführung über das eigenthümlich chriſtliche, das von der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre immer muß vorausgeſezt werden, kann nicht dieſes Ortes ſein, ſondern gehört in die Apologetik. Welche Geſtalten nun die chriſtliche Glaubenslehre von dieſem Standpunkte aus annehmen kann, das laſſen wir hier dahingeſtellt ſein; wir fragen nur, Wie wird ſich die chriſtliche Sittenlehre geſtalten müſſen***)? Sie wird die Darſtellung der durch die Gemeinſchaft mit Chriſto, dem Erlöſer, bedingten Gemeinſchaft mit Gott ſein müſſen, ſofern dieſelbe das Motiv aller Handlungen des Chriſten iſt; ſie wird nichts ſein können, als eine Beſchreibung derjenigen Handlungsweiſe, welche aus der Herrſchaft des chriſtlich beſtimmten religiöſen Selbſtbewußtſeins entſteht. Indem wir aber ſagen Beſchreibung: ſo ſcheint darin ſelbſt auch ſchon eine nähere Beſtimmung der Form zu liegen, und noch dazu eine von der gewöhnlichen ſehr abweichende. Es iſt nämlich bei weitem das gebräuchlichſte, die chriſtliche Sittenlehre in der Form der Pflichtenlehre, alſo zuſammengeſetzt aus Geboten, zu behandeln. Das ſcheint auch früher von uns als richtig vorausgeſetzt zu ſein, wenn wir ſagten, ſie enthalte Lebensregeln, und ſo ſcheinen wir mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu ſein, wenn wir jetzt behaupten, ſie ſei eine Beſchreibung. Aber das Wort Regel bezeichnet nicht nur das, wonach etwas geſchehen ſoll, ſondern auch das, wonach etwas geſchieht, und nur in dieſem letzteren Sinne haben wir das Wort genommen, alſo gleichbedeutend mit Beſchreibung. So ſcheinen wir aber doch dem zu widerſprechen, daß die Sittenlehre Gebote enthalten ſoll? Allein auch das verſchwindet bei näherer Betrachtung; denn das eine läßt ſich leicht in das andere auflöſen und die übrig bleibende Differenz erſcheint nur als zufällig. Vergleichen wir beide Ausdrücke. Sagen wir, Die chriſtliche Sittenlehre ſtellt dar, wie gehandelt werden ſoll: ſo fragt ſich, Wo ſoll denn ſo gehandelt werden? Offenbar in der chriſtlichen Kirche; denn die chriſtliche Sittenlehre kann ſich nicht weiter erſtrecken, als ihre Vorausſetzung, kann alſo nur für diejenigen ſein, in denen ſchon das chriſtlich beſtimmte religiöſe Bewußtſein lebendig iſt. Iſt aber die chriſtliche Kirche der Ort, wo ſo gehandelt werden ſoll: wo wird denn wirklich ſo gehandelt? Nur zwei Antworten ſcheinen möglich, die, In der chriſtlichen Kirche, und die, Nirgend in der menſchlichen Geſellſchaft auf Erden. Beides aber ſcheint ſich rechtfertigen zu laſſen. Denn denken wir uns das chriſtliche Bewußtſein als herrſchenden Impuls: ſo wird dann auch wirklich ſo gehandelt, wie die chriſtliche Sittenlehre vorſchreibt; und die chriſtliche Kirche iſt eben der Ort, wo das chriſtliche Bewußtſein der herrſchende Impuls iſt. Allein man kann auch wieder ſagen, Es gehört weſentlich zum Chriſten, ſich auch deſſen bewußt zu ſein, daß das chriſtliche Bewußtſein in ihm noch nicht der ſchlechthin herrſchende Impuls iſt. Sagen wir nämlich, Die Gemeinſchaft mit Gott im Chriſtenthume iſt bedingt durch den Zuſammenhang mit der Erlöſung durch Chriſtum: ſo muß jeder in dieſen Zuſammenhang erſt geſezt werden, und dies muß in der Zeit geſchehen, alſo einen Anfang haben. Aber dadurch wird das Leben des Chriſten auch durch die ganze zeitliche Entwikkelung hindurch als ein werdendes geſezt und iſt von dieſer Seite aus immer nur ein Durchdrungenwerden von der eigenthümlich chriſtlichen Formation des religiöſen Bewußtſeins, und man wird alſo auch ſagen können, Die chriſtliche Kirche iſt der Ort, wo das chriſtlich religiöſe Bewußtſein dominirender Impuls immer erſt wird, und in ſofern noch nicht iſt, wo alſo immer noch etwas übrig bleibt von unvollkommener oder gänzlich mangelnder Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum. Wird aber in der chriſtlichen Kirche noch nicht gehandelt nach den Vorſchriften der chriſtlichen Sittenlehre: ſo iſt ja dieſe als Beſchreibung immer auch zugleich Gebot, und es muß einerlei ſein, ob man ſie das eine nennt, oder das andere. Und giebt es nicht einen Punkt, wo beides, Gebot und Ausführung, ſich ſo völlig ausgleicht, daß es abſolut identiſch wird? Allerdings; in Chriſto, dem Erlöſer, in welchem die Gemeinſchaft mit Gott eine abſolute iſt, nicht eine werdende, iſt abſolute Uebereinſtimmung des Handelns mit dem Gebote der chriſtlichen Sittenlehre, und wir werden ſagen müſſen, Die chriſtliche Sittenlehre iſt Beſchreibung der chriſtlichen Handlungsweiſe, ſofern ſie auf den Erlöſer zurükkgeht, und eben als ſolche Beſchreibung iſt ſie Gebot für alle, die in der chriſtlichen Kirche ſind, für welche eben nichts anderes Gebot iſt, als was ſich aus der abſoluten Gemeinſchaft mit Gott, wie ſie in Chriſto, dem Erlöſer, iſt, entwikkeln läßt*).

---

*) S. Beil. A. §. 15.

**) S. Beil. A. §. 21.

---

*) S. Beil. A. §. 18–21. §. 43. — S. Schleiermacher's Glaubensl.

**) S. Beil. A. §. 22–26. §. 44. — S. Schleiermacher's Glaubensl.

***) S. Beil. A. §. 42–60. und beſonders auch Beil. C. 3., wo in den beiden von mir mit a) und b) bezeichneten Sätzen das innerſte Princip der ganzen Conſtruction einfach und klar an den Tag gelegt wird.

---

*) Vergl. Beil. A. § 57. 58. — Beil. C. I. 11. — Der Verf. nimmt dieſen Punkt weiter unten noch einmal wieder auf.

Iſt nun alſo die chriſtliche Sittenlehre Beſchreibung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, ſofern es Impuls iſt: ſo fragt ſich, wie wird es denn Impuls, und wie geht es in Handlungen über? denn daraus muß ſich uns nun alles entwikkeln. Indem nämlich unſere Disciplin ein vollſtändiges ganze anſtrebt, welches aus einem Cyclus von einzelnen Sätzen beſteht: ſo muß das darzuſtellende ſelbſt eine Mannigfaltigkeit ſein, der eine Einheit zum Grunde liegt, und eine Einheit, die Mannigfaltigkeit wird; und wir haben demnach zunächſt zu unterſuchen, ob das chriſtliche Bewußtſein nur ein einfacher Impuls iſt, der erſt ein mannigfaltiger wird durch ein von außen hinzutretendes, oder ob es ſchon in ſich ſelbſt eine Mannigfaltigkeit iſt*). Das religiöſe Bewußtſein iſt urſprünglich Selbſtbewußtſein. Davon ſind wir ausgegangen. Wir haben es aber näher beſtimmt als Gemeinſchaft mit Gott unter der Form des Selbſtbewußtſeins, und, auf das eigenthümlich chriſtliche gehend, als dieſe Gemeinſchaft mit Gott bedingt durch die Erlöſung durch Chriſtum. Dies ſchließt nun noch mancherlei anderes in ſich, nämlich zuerſt, daß ein ſolcher Zuſtand auch möglich iſt in der menſchlichen Natur, denn ohne das könnte er auch durch Chriſtum nicht hervorgebracht werden; dann, daß er ſich nicht aus der menſchlichen Natur, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, entwikkeln kann, denn ohne das könnte er ſich entwikkeln auch ohne die Dazwiſchenkunft Chriſti. Ob nun das Nichtvorkommen der Gemeinſchaft mit Gott außerhalb des Zuſammenhanges mit Chriſto als etwas urſprüngliches geſezt, oder ob gelehrt werden ſoll, ſie ſei nur verloren gegangen, das berührt uns hier nicht; denn wir betrachten nicht das ganze menſchliche Bewußtſein geſchichtlich, ſondern nur das in der Kirche, und das geht über die Erſcheinung Chriſti nicht hinaus, ſo daß für das Handeln in der Kirche dieſe Frage durchaus gleichgültig iſt. Aber ſezen wir die Gemeinſchaft mit Gott als durch Chriſtum bedingt: ſo ſezen wir, daß ſie außerhalb des Zuſammenhanges mit Chriſto nicht iſt; getrennt von der Erlöſung iſt uns alſo der Menſch in dem Zuſtande der Trennung von Gott und der Unfähigkeit die Trennung aufzuheben. Dieſen Zuſtand können wir uns nur denken als in Widerſtreit mit dem chriſtlichen, alſo, da in dieſem Gott das beſtimmende iſt, nur als in Widerſtreit mit Gott, d. h. nur als Sünde. Die ganze Vorſtellung alſo vom eigenthümlichen des religiöſen Bewußtſeins im Chriſtenthume iſt weſentlich bedingt durch das Geſeztſein der Sünde als des unvermeidlichen allgemeinen menſchlichen Zuſtandes außerhalb der Gemeinſchaft mit Chriſto. Denken wir uns aber den Zuſtand der Gemeinſchaft mit Gott, durch Chriſtum vermittelt, vollkommen, alſo vollſtändig getrennt von dem Zuſtande der Menſchen außerhalb der Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto: ſo iſt das der Zuſtand der Seligkeit*), der Zuſtand, in welchem uns nichts mangelt in unſerem eigenen Bewußtſein, und in welchem wir uns wirklich abſolut vollkommen ſind, alſo das Bewußtſein des eigenen Seins als eines völlig abgeſchloſſenen. Wenn wir ſagen, dies ſei der Zuſtand des Chriſten, in welchem das religiöſe Bewußtſein vollkommen entwickelt iſt: ſo ſagen wir zugleich, daß er nicht iſt das Sein des Menſchen an und für ſich, ſondern das Sein des Menſchen in der Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum vermittelt, daß er nur iſt, ſofern durch die Gemeinſchaft mit Chriſto das Bewußtſein des höchſten Weſens im Selbſtbewußtſein vollſtändig mitgeſezt iſt.

---

*) Beil. A. § 42.

Ein ſolches Daſein nun können wir uns nur vorſtellen als ein in ſich völlig ruhendes, wie ſoll es alſo Impuls werden? Es iſt ſchwer, beides zuſammen zu denken, wie uns zwei entgegengeſezte Betrachtungen lehren werden. Zuerſt nämlich, wenn wir Gott ohne Welt denken, aber mit der abſoluten Seligkeit: ſo ſcheint es an allem Uebergange zu fehlen, wie er doch ſollte aus ſich herausgegangen ſein, um die Welt hervorzubringen; die Schöpfung der Welt erſcheint als etwas wie unbegründetes, als etwas willkührliches in unſerem Denken. Und das iſt der innerſte Grund aller Einwendungen gegen die Vorſtellung einer Schöpfung in der Zeit. Ebenſo, ſehen wir auf den Menſchen und betrachten ihn in ſeiner Thätigkeit: ſo ſind wir immer geneigt, die Thätigkeit dem Bewußtſein eines Mangels zuzuſchreiben. Freilich, allgemein ausgeſprochen verletzt der Satz, die Noth ſei der Urſprung aller menſchlichen Thätigkeitsanfänge, unſer Gefühl auf mancherlei Weiſe und wir möchten ſeiner gern los werden; andrerſeits aber müſſen wir doch ſagen, um ſeiner wirklich los zu werden, müßten wir im Stande ſein, den Menſchen zugleich in abſoluter Seligkeit und in Thätigkeit zu denken; und das will uns nie gelingen, wenn wir es im einzelnen nachweiſen wollen, ſondern wir kommen immer darauf zurück, daß jede Thätigkeit einen Mangel vorausſetzt. Denn ſagen wir z. B. Es giebt Thätigkeiten, durch welche der Menſch nichts erreichen will, und alle Darſtellung, alles Spiel iſt allerdings dieſer Art: ſo muß doch bei genauerer Betrachtung immer ein innerer Drang vorausgeſetzt werden, und es folgt, daß der Zuſtand vor der Darſtellung ein unvollkommnerer iſt, als nach der Darſtellung. Und ſo ſcheint das religiöſe Bewußtſein als Seligkeit gar nicht Impuls werden zu können*). Doch läßt ſich der Sache eine andere Anſicht abgewinnen. Wie kommen wir dazu, uns den Zuſtand des Menſchen als Seligkeit zu denken? Nehmen wir irgend einen gegebenen Zuſtand: ſo müſſen wir von vielem abſtrahiren, um ihn als Seligkeit denken zu können, einerſeits nämlich von allem in ihm, was noch Antheil hat an dem Sein außer der Gemeinſchaft mit Gott, andrerſeits von allem in ihm, was noch nicht die vollendete Thätigkeit iſt, die wir glauben in der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott annehmen zu müſſen. Aus dem letzten aber folgt, daß wir im Menſchen die Seligkeit vollendet nur ſezen können gleichſam nach vollendeter ſämmtlicher Thätigkeit, und in ſofern können wir ſie nicht eigentlich als Sein ſezen und zugleich als Impuls. Woraus nun dieſes hervorgeht, daß die beiden Begriffe, Seeligkeit und Impuls, nur ſo zu vereinigen ſind, daß wir uns die Seeligkeit des Chriſten nicht als ſeiend denken, ſondern als werdend.

---

*) Vgl. A. §. 65.

---

*) Beil. C. XIII. XIV.

Hiegegen eine Einwendung, deren Beſeitigung für unſere ganze Darſtellung weiterhin fruchtbar werden wird. Wir haben geſagt, die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott iſt im Chriſtenthum geſezt als vermittelt durch Chriſtum, als bedingt durch den Zuſammenhang mit Chriſto. Soll aber der chriſtliche Glaube hierin wirklich aufgehen: ſo müſſen wir es ſo faſſen, daß die Gemeinſchaft mit Gott in Chriſto eine urſprüngliche iſt und vollendete, in uns dagegen eine von der ſeinigen abgeleitete und in der beſtändigen Annäherung an die ſeinige werdende; denn iſt ſeine Gemeinſchaft mit Gott nicht eine ſeiende: ſo kann die unſrige nicht von ihr abgeleitet ſein. Iſt die ſeinige aber die abſolute: ſo iſt auch ſein Zuſtand der der Seeligkeit ſelbſt und ſchlechthin. Woraus denn nun folgen würde, daß wir auch nicht wüßten, wie ſie in ihm hätte Impuls werden können, wie wir uns ihn zugleich als ſeelig und als handelnd denken könnten, und daß alſo zwiſchen unſeren Zuſtänden und den ſeinigen ein ſolcher Unterſchied wäre, daß beide gar nicht auf denſelben Begriff zurükkzuführen wären. Das Beſtreben, dieſe Schwierigkeit aufzulöſen, könnte uns leicht dahin führen, das Verhältniß feſtzuſezen zwiſchen Chriſti und unſerer Gemeinſchaft mit Gott, alſo in etwas dogmatiſches, auf welches wir uns hier nicht einlaſſen dürfen. Wir müſſen aber verſuchen uns die Sache unmittelbar darzuſtellen, und da müſſen wir nun ſagen. Wenn wir uns Chriſtum denken als Kind in die Welt eintretend: ſo können wir uns in dieſer Form des Lebens die vollkommene Seligkeit nicht eingeſchloſſen denken; denn der kindliche Zuſtand iſt ein mangelhafter, weil in ihm die Natur noch nicht entwickelt iſt. Aber dieſer Mangel liegt doch nicht auf der Seite der Gemeinſchaft mit Gott, ſondern auf der des rein organiſchen, und es ſind mit ihm die Impulſe zu allen Thätigkeiten geſetzt. Denken wir uns nun in Chriſto alle geiſtigen und organiſchen Kräfte der menſchlichen Natur herausgebildet: ſo werden ſich in ihm noch alle Thätigkeiten denken laſſen, die in Analogie ſind mit der erſten Entwicklung; denn auch der erwachſene Menſch kann und muß immer lernen. Aber um ſeine Seligkeit als Impuls, als ſich an uns mittheilend, denken zu können, müſſen wir unſeren bisherigen Standpunkt verlaſſen und uns Chriſtum nicht mehr als iſolirt, ſondern ſo denken, wie er das Daſein aller übrigen Menſchen in ſich aufgenommen hat, wie ſein Selbſtbewußtſein Gemeingefühl iſt und er ſympathetiſch, ſo zu ſagen, unſeren Mangel an Seligkeit trägt, ſo daß unſere Formel auch auf ihn Anwendung findet, und ein Mangel an Seligkeit in ihm geſetzt werden muß, damit ſie Impuls werden kann. Der Mangel entſteht ihm in ſeinem erweiterten Selbſtbewußtſein, in ſeinem Unſere Unſeligkeit mitfühlen, und iſt ihm der Impuls zu ſeiner ganzen erlöſenden Thätigkeit*). Und ſo können wir dabei ſtehen bleiben, daß Seligkeit und Impuls nur in ſofern mit einander beſtehen, als die Seligkeit nur eine werdende iſt.

Um alſo nun unſeren Gegenſtand recht ins Auge zu faſſen, werden wir uns den Unterſchied zwiſchen werdender und abſoluter Seligkeit recht klar zu machen haben. Gehen wir dabei auf unſer Selbſtbewußtſein zurück: ſo finden wir in demſelben die reine Seligkeit gar nicht. Wie manifeſtirt ſich aber die werdende Seligkeit in uns? In dem Wechſel von Luſt und Unluſt in Beziehung auf dasjenige, was das Maaß der Seligkeit iſt*). Dies kann nur klar werden, wenn zugleich klar wird, daß in der abſoluten Seligkeit dieſer Wechſel nicht kann geſezt werden; was in Beziehung auf das eine Element an und für ſich deutlich iſt, denn Unluſt kann in der göttlichen Seligkeit nicht gedacht werden. Aber auch keine Luſt: denn dieſe liegt ganz in dem Gebiete des ab- und zunehmenden, des wechſelnden, des oſcillirenden. In dem aber, was das Mehr und Weniger in ſich aufnimmt und ein dazwiſchen ſchwebendes iſt, iſt an ſich das vollendete nie, und denken wir uns alſo die abſolute Seligkeit als Negation aller Unluſt: ſo denken wir ſie auch weſentlich als Negation aller Luſt. Der Luſt iſt ſich ſelbſt ungleich ſein ſo weſentlich als der Unluſt, alſo das weſentlich, was der abſoluten Seligkeit weſentlich fehlen muß**). Allein daraus folgt nun noch nicht, daß die werdende Seligkeit nothwendig dieſes beides ſei, was die abſolute nicht ſein kann. Daß ſie aber doch nichts anderes iſt, wird ſich herausſtellen, wenn wir bedenken, daß die Gemeinſchaft mit Gott nur deßhalb durch Chriſtum begründet werden muß, weil ſie anders nicht erreicht werden kann. Denn könnte ſie auf andere Weiſe erreicht werden: ſo wäre das Chriſtenthum nur etwas zufälliges. Darin liegt nun implicite ſchon die Vorſtellung, daß das Leben des Chriſten in der Gemeinſchaft mit Gott ausgehe von der Negation dieſer Gemeinſchaft. Denken wir uns aber im Selbſtbewußtſein des Menſchen die Gemeinſchaft mit Gott ſo negirt, daß auch kein Anſpruch auf dieſelbe gemacht wird: ſo wird auch die Unluſt negirt. Die Möglichkeit der Unluſt beruht alſo erſt darauf, daß die Gemeinſchaft mit Gott angeſprochen werde. In der abſoluten Seligkeit aber kann ſie nicht mehr gedacht werden, wie ſie vorher, ehe die Gemeinſchaft mit Gott begehrt wird, noch nicht gedacht werden kann.

---

*) Vgl. A. § 86. Anmerk.

---

*) Vgl. A. §. 65.

**) Vgl. A. §. 66.

Sie liegt alſo nothwendig zwiſchen dem Punkte, auf welchem die Gemeinſchaft mit Gott zuerſt angeſprochen wird, und dem, auf welchem dieſelbe als abſolute Seligkeit vollendet iſt. Und eben ſo auch iſt es mit der Luſt. Denn in jedem Momente zwiſchen beiden Punkten wird immer beides ſein müſſen, Luſt, ſofern die begonnene Gemeinſchaft mit Gott verglichen wird mit ihrer Negation, Unluſt, ſofern ſie verglichen wird mit der abſoluten Seligkeit. Indem wir aber Luſt und Unluſt als gleich weſentliche Factoren in dem Gebiete der werdenden Seligkeit ſezen, ſo daß jeder Moment aus beiden zuſammengeſezt ſein muß, müſſen wir zwiſchen beiden etwas gemeinſames annehmen, was eben immer in beide entgegengeſezte Formen übergeht; und dieſes iſt der Anſpruch an die Gemeinſchaft mit Gott, mit ſeiner Verwirklichung zuſammengedacht, aber ohne daß dieſe in einem Momente als gegeben beſtimmt wird. Wird dieſer Zuſtand der Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott als eine eigene Stufe im menſchlichen Leben angeſehen: ſo iſt ſie beſtändig zu vergleichen mit einer niederen, auf welcher die Gemeinſchaft mit Gott negirt, aber auch nicht angeſprochen wird, und in dieſem conſtanten Vergleichen mit einer niederen Lebensſtufe, welches daſſelbe iſt in den Momenten, in welchen die werdende Seligkeit als Luſt erſcheint, und in den Momenten, in welchen als Unluſt, haben wir das conſtante Bewußtſein einer höheren Lebenspotenz überhaupt, eben das Bewußtſein, was die Schrift die Freude an Gott nennt, oder die Freude an dem Herrn*), das conſtante Bewußtſein derjenigen höheren Lebensſtufe, auf der wir in Gemeinſchaft ſind mit Gott und von welcher das Bewußtſein der Luſt und das der Unluſt in jedem Momente aufgeht. Wenn wir alſo das Leben des chriſtlich frommen, aber bloß von der Seite des Selbſtbewußtſeins aus, und von dem eigentlichen Handeln abſtrahirend, beſchreiben wollen: ſo wird die beſtändige Größe darin eben dieſe Freude an dem Herrn ſein, die aber momentan empfunden wird als Luſt, ſofern der Inhalt des Moments überwiegend empfunden wird als Annäherung an die abſolute Seligkeit, und als Unluſt, ſofern er überwiegend an die Negation der Gemeinſchaft mit Gott erinnert.

---

*) Vgl. A. § 67.

Durch dieſe Erörterung wird die Sache klar geworden ſein bis auf Einen Punkt, nämlich wie doch hier die bloße Negation als etwas poſitives erſcheint, als den Gehalt der einzelnen Momente beſtimmend. Wir wollen aber hier nur darauf zurückgehen, wie die Schrift dieſen Vergleich zwiſchen der höheren und der niederen Lebenspotenz überall darſtellt. Den Gegenſaz aufſtellend zwiſchen Fleiſch und Geiſt iſt ihr Fleiſch die niedere, Geiſt die höhere, und jene in Vergleich mit dieſer die Negation der lezteren, aber als Lebensſtufe doch etwas poſitives, und eben dieſes poſitive iſt dasjenige, was in dem Vergleiche als Unluſt empfunden wird. Nämlich nicht dasjenige im Menſchen, worin der Siz der niederen Lebenspotenz iſt, ſoll durch die höhere aufgehoben oder zerſtört werden, ſondern nur die Differenz zwiſchen beiden; jeder Moment ſoll durch die höhere Lebenspotenz beſtimmt werden, indem alles, was zur niederen gehört, ihr Werkzeug wird und aller Selbſtbeſtimmung entſagt. Tritt aber die niedere Lebenspotenz ſelbſtändig auf in einem Momente: ſo muß dieſer auf das Zuſammenſein beider bezogen als Unluſt empfunden werden, weil die höhere Lebenspotenz als beſtimmende Kraft darin negirt wird; und weil nicht nur die höhere Lebenspotenz darin negirt iſt, ſondern die niedere ſelbſtändig hervortritt: ſo iſt die Negation zugleich etwas poſitives.

Wie geht nun aber dies Bewußtſein über vom bloß ruhenden Selbſtbewußtſein in den Impuls? Sezen wir den Anſpruch an die Gemeinſchaft mit Gott und die Realität derſelben, zu der ſich aber jeder Moment, verglichen mit der Idee der Gemeinſchaft mit Gott an ſich, immer noch als ein nicht erfüllter verhält: ſo iſt er im wirklichen Leben nicht denkbar, ohne daß ein Impuls mitgeſezt werde, die den Moment noch nicht erfüllende aber angeſprochene Gemeinſchaft mit Gott zu realiſiren. Wir können uns dieſen Saz in zwei andere zerlegen, aus denen er zuſammengeſezt iſt, und deren jeder daſſelbe auf negative Weiſe ausdrükkt. Nämlich zuvörderſt in dem, In der abſoluten Seligkeit iſt kein Impuls, weil wir ſie nicht denken können, ohne alle Thätigkeit als vollendet zu denken; in ihr iſt gar keine Differenz mehr zwiſchen der Art, wie der Anſpruch und wie die Befriedigung deſſelben im Bewußtſein iſt. Dann in dem ihm entſprechenden. So lange im Selbſtbewußtſein der Anſpruch auf Gemeinſchaft mit Gott noch nicht geſezt iſt, iſt auch kein Impuls zu einer Thätigkeit möglich, welche ein Beſtandtheil der Darſtellung der chriſtlichen Sittenlehre ſein könnte; denn der nichtſeiende Zuſtand wird dann noch negirt auf eine ſchlechthin gleichgültige Weiſe, gerade ſo wie wir z. B. dem Menſchen das Fliegen negiren. Nun nehmen wir beide Säze zuſammen: ſo folgt, daß alle Thätigkeiten, welche ſich darauf beziehen, die abſolute Seligkeit hervorzubringen, zwiſchen dieſen beiden Punkten liegen müſſen, und daß zwiſchen dieſen beiden Punkten *kein Moment* denkbar iſt, *in welchem nicht das religiöſe Selbſtbewußtſein nothwendig Impuls werden müßte. Iſt nun der Impuls ſelbſt ein anderer, je nachdem die werdende Seligkeit Luſt iſt oder Unluſt?* Wir müſſen beide näher mit einander vergleichen aus dem Geſichtspunkte, wie das Selbſtbewußtſein in den Impuls übergeht. Die Unluſt iſt geſezt, wenn der Anſpruch auf die Gemeinſchaft mit Gott in einem gegebenen Momente ſich negirt zeigt. Betrachten wir näher, worin das liegen kann: ſo müſſen wir ſagen, Von dem Augenblikke an, wo die Gemeinſchaft mit Gott in Anſpruch genommen wird, iſt auch ein Impuls mitgeſezt. Einen Impuls zu denken ohne alle wirkliche Thätigkeit, und eine Thätigkeit zu denken ohne alles Reſultat, iſt unmöglich; alſo ſcheint es, als ob nun auch der Zuſtand des Menſchen von jenem Augenblicke an beſtändig wachſende Luſt ſein müßte. Und das würde auch der Fall ſein, wenn wir uns alles in ihm aus dieſem Impulſe allein erklären könnten. Allein der Moment, wo die Gemeinſchaft mit Gott anfängt in Anſpruch genommen zu werden, liegt weit entfernt von dem Anfangspunkte des menſchlichen Lebens; das iſt unſere Grundvorausſetzung, wenn auch hier nicht der Ort iſt, ſie zu rechtfertigen; und ſo iſt klar, daß vor dem Eintreten der höheren die niedere Lebenspotenz immer ſchon im Beſitz aller Impulſe geweſen iſt. Iſt aber das: ſo iſt auch nicht denkbar, daß die höhere Lebenspotenz, in dem bloßen In Anſpruch nehmen der Gemeinſchaft mit Gott hervortretend, gleich ſollte den ganzen Beſitz der niederen aufheben können. Sollte ſie das können: ſo müßte ſie in einem unendlich kleinen Zeitpunkte unendliches wirken können, was doch mit der menſchlichen Form des Lebens nicht beſtehen kann. Alſo giebt es in dem Bewußtſein des Chriſten immer noch ein entgegengeſetztes, immer noch einen Reſt von Selbſtändigkeit der niederen Lebenspotenz, ein Gelüſt des Fleiſches wider den Geiſt, und die Hemmung, die daher ausgeht, iſt es, was als Unluſt empfunden wird. Iſt aber die Unluſt geſetzt: ſo iſt auch das Beſtreben geſetzt, die unabhängige Thätigkeit der niederen Lebenspotenz aufzuheben; denn wie die Unluſt nur das Gefühl iſt vom Gehemmtſein des höheren Lebens: ſo iſt ſie auch das vom Mittelpunkte dieſes Lebens ausgehende Beſtreben, ſich nicht hemmen zu laſſen, und nicht zu ruhen, bis die niedere Lebenspotenz, nicht zerſtört, denn damit würde auch die höhere zerſtört ſein, die nur in der Verbindung mit der niederen unter der Form des menſchlichen Lebens beſtehen kann, ſondern ſo der Organismus der höheren iſt, daß dieſe höhere das alleinige Agens iſt. *Mit der Unluſt entſteht alſo der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältniſſes zwiſchen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzuſtand, hergeſtellt werden ſoll*, und da es ſich nicht über das Subject des Selbſtbewußtſeins ſelbſt, deſſen Größe und Umfang hier aber noch gar nicht zu beſtimmen iſt, hinauserſtrecken kann: ſo können wir es füglich das wiederherſtellende Handeln nennen*). Nicht als ſollte nur im beſonderen ein Zuſtand wiederhergeſtellt werden, der ſchon einmal da war, ſondern das ſoll wiederhergeſtellt werden, was mit dem Anfange des chriſtlich ſittlichen Lebens im allgemeinen geſezt iſt, dieſes, daß der Geiſt das Fleiſch als ſeinen Organismus beherrſcht, wenngleich die Renitenz des Fleiſches im einzelnen noch niemals überwunden war. Die der Unluſt gegenüberſtehende Luſt aber iſt geſezt — nicht wenn wir uns der Unterordnung der niederen Potenz unter die höhere als einer in einem Momente oder Gebiete vollendeten bewußt ſind; denn wäre das auch Luſt: ſo wäre es doch keine, die eigentlich Impuls ſein kann, da ſie vielmehr das aus dem vollendeten Handeln hervorgehende, die Ruhe in ſich ſchließende Analogon der abſoluten Seligkeit wäre. Sondern ſie iſt geſezt, wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höheren kommt und derſelben — nicht widerſtrebt, denn widerſtrebt ſie: ſo entſteht Unluſt, ſondern — ſich willig und verlangend zuneigt, ſo daß ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird. Und mit dieſer Luſt iſt identiſch der Impuls zu einem verbreitenden, erweiternden Handeln**).

Umfaſſen aber dieſe beiden Formen, das wiederherſtellende und das erweiternde Handeln, das ganze Gebiet des Handelns? Wäre eine Aufgabe des erweiternden Handelns, um nur an dieſes anzuknüpfen, gelöſt: ſo wäre dies, als Selbſtbewußtſein angeſehen, in dieſer Beziehung die abſolute Seligkeit; und aus der kann nur die Ruhe hervorgehen. Das Selbſtbewußtſein wäre nämlich dieſes, daß alles auf dieſem Gebiete ſchon gethan ſei. Eben bemerkten wir, das würde das Analogon der abſoluten Seligkeit ſein; jezt ſagen wir, die abſolute Seeligkeit ſelbſt in dieſer beſtimmten Beziehung. Und beides iſt richtig; das Analogon der abſoluten Seeligkeit wäre es nämlich quantitativ, während es qualitativ ſie ſelbſt wäre. Könnte denn nun aber ein partielles Selbſtbewußtſein dieſer Art, quantitativ vom abſoluten verſchieden, dieſem qualitativ gleich ſein? Könnte es: ſo hätten wir ein Recht zu ſagen, es ſei abſolute Ruhe und könne nicht Impuls werden. Wenn aber nicht: ſo wäre es auch nur relative Seeligkeit und müßte Impuls werden. Wie ſteht es damit? Denken wir uns in irgend einer Beziehung das Bewußtſein, die niedere Lebenskraft ſei der höheren vollkommen untergeordnet: das iſt gewiß, daß dann aus dieſem Bewußtſein kein Handeln hervorgehen könnte, welches in dieſem Verhältniſſe etwas ändern wollte, und inſofern wäre das Analogon der abſoluten Ruhe, die in der abſoluten Seeligkeit gedacht werden muß, allerdings da. Denn wollte ein Handeln in dem Verhältniſſe etwas ändern: ſo müßte doch noch eine Unvollkommenheit in der Unterordnung, eine Renitenz der niederen Lebenskraft vorhanden ſein, und daraus hätte ja keine Befriedigung hervorgehen können. Oder es müßte noch keine Einigung im Selbſtbewußtſein ſtatt finden, ſondern dieſes noch aus zwei Elementen zuſammengeſezt ſein, aus dem Bewußtſein der vollkommenen und aus dem der möglichen Einigung, und auch das hätte keine volle Befriedigung geben können, denn eine mögliche Einigung iſt immer noch nicht mehr als eine Aufgabe. Indem nun aber dieſes Selbſtbewußtſein im Leben immer nur ein partielles wäre: ſo müßten wir die Sache doch eigentlich immer ſo ſtellen, Wir ſind uns bewußt eines gewiſſen Theils deſſen, was das niedere Leben ausmacht, in ſeiner völligen Unterordnung unter das höhere. Allein jener Theil läßt ſich nicht vollkommen iſoliren, wir können uns ſeiner alſo nur in ſeiner Zuſammengehörigkeit mit dem ganzen bewußt ſein, und vermöge deſſen muß er die beiden entgegengeſezten Charaktere noch in ſich vereinigen. Von der einen Seite nämlich ſchließt er die Fähigkeit in ſich, die Willigkeit, ſich dem ganzen unterzuordnen, und in ſofern wäre das Element der bewegenden Luſt, welche Impuls werden kann, mitgeſezt. Von der anderen Seite iſt er in Zuſammenhang mit dem ganzen, in wiefern in dieſem noch Renitenz des niederen gegen das höhere geſezt iſt, und in ſofern wäre in ihm die beſtimmte Aufgabe, die Renitenz in allen übrigen Theilen aufzuheben, mitgeſezt. Eben ſo müſſen wir, die Sache noch von einem andern Standpunkte aus betrachtend, ſagen, Ein ſolches partielles die abſolute Seeligkeit repräſentirendes Selbſtbewußtſein könnte immer nur momentan ſein; denn wie könnten wir jemals auf einem Theile des ganzen beſtändig ruhen! So wie nun aber das Selbſtbewußtſein von einem andern Punkte aus angeregt und beſtimmt würde: ſo könnte das nicht wieder ein ſolcher ſein, von welchem aus das Analogon der abſoluten Seeligkeit die Beſtimmung des Selbſtbewußtſeins würde, ſondern einer der einen oder der andern vorher beſprochenen Art. Geſezt alſo, jenes Selbſtbewußtſein wäre abſolute Seeligkeit, abſolut ohne allen Gegenſaz von Luſt und Unluſt: ſo müßten wir uns das unmögliche denken, daß von abſoluter Ruhe aus ein Uebergang ſtatt fände in die Thätigkeit, oder es gänzlich aufgeben, uns ein Handeln zu conſtruiren, welches ſich auf das Verhältniß der niederen Lebenskraft zur höheren bezöge. Entweder alſo giebt es überhaupt keinen Zuſtand, der die abſolute Seeligkeit repräſentirt, oder er muß zugleich Impuls ſein können. Wollten wir nun ſagen, Es giebt keinen; es giebt keinen Moment, in dem wir uns der Unterordnung einer niederen Kraft unter die höhere wirklich bewußt ſind: wohl, ſo ſind alle Momente entweder Luſt oder Unluſt der aufgezeigten Art. Wäre nun das Selbſtbewußtſein beſtimmt als Luſt: wie ſollte jemals das daraus entſtandene verbreitende Handeln aufhören, wenn nicht ein Moment der Befriedigung einträte? Es müßte ins unendliche fortgehen. Andrerſeits, denken wir uns das Selbſtbewußtſein beſtimmt als Unluſt: wie hätte es ſo ſollen beſtimmt werden, wie hätte alſo ein wiederherſtellendes Handeln anfangen ſollen, wenn nicht ein Moment der Einigung der niederen Kraft mit der höheren, der relativen Befriedigung wäre gegeben geweſen*)? Es bleibt uns alſo nur übrig zu ſagen, daß zwiſchen den Momenten der Luſt und der Unluſt Momente der Befriedigung nothwendig eintreten, daß aber in dieſen nicht abſolute Seeligkeit geſezt ſein kann, ſondern nur relative, die Impuls ſein, und in Handeln ausgehen muß. In welches Handeln aber? Offenbar nur in ein ſolches, welches ſich weſentlich und unmittelbar auf gar keinen Theil des Lebens bezieht und auch gar nicht dazu beſtimmt iſt, eine Veränderung irgend einer Art hervorzubringen. Wir finden, auch abgeſehen vom religiöſen Selbſtbewußtſein, auf anderen Gebieten ein Handeln, welches nicht eigentlich beſtimmt iſt Veränderungen hervorzubringen, welches Ausdrukk des inneren iſt ohne eigentliche Wirkſamkeit zu ſein. So alles, was wir, wenn es in einer niederen und formloſen Geſtalt erſcheint, Spiel, wenn in einer höheren und ausgebildeten, Kunſt nennen. Beides iſt ein wirkliches Handeln, hat aber keine beſtimmte Tendenz, etwas im Verhältniſſe des Menſchen zur Welt zu ändern; es iſt nicht auf die Erreichung eines Zwekkes gerichtet, ſondern zwecklos; es iſt kein ſolches, dem eine beſtimmte Luſt oder Unluſt, eine momentane Beſtimmtheit des Lebens zum Grunde liegen müßte, ſondern es geht uns aus dem allgemeinen Lebensbewußtſein hervor, das die innerſte Quelle aller momentanen Beſtimmtheit des Daſeins iſt. Freilich, könnten wir uns irgend ein Subject des Lebens vollkommen iſoliren und in dieſem auch den Moment einer ſolchen relativen Befriedigung: ſo würden wir ſchwerlich begreifen können, wie aus ihr ein ſie zwecklos ausdrükkendes Handeln hervorgehen ſollte. Aber der Menſch iſt uns nie iſolirt gegeben; nur die volle Totalität der Menſchheit, als lebendige Einheit gegeben, würde iſolirt ſein. Eben ſo wenig iſt aber auch irgend ein einzelner Moment iſolirt.

---

*) Beil. A. §. 54.

**) Beil. A. §. 55.

---

*) S. Beil. A. §. 53. Anm.

Denn iſolirt wäre er nichts als abſolutes Entſtehen und Vergehen in einem und demſelben; er iſt alſo nur etwas, wenn er in das ganze auf lebendige Weiſe verflochten wird als entſtanden aus den früheren Momenten und als übergehend in die ſpäteren, d. h. wenn er in einem gewiſſen Sinne ein bleibendes wird. Wie ſoll er dann aber noch Moment ſein? Er muß wiederholt werden können; dadurch wird er ein bleibendes, und bleibt doch auch Moment. Und hier ſehen wir nun, wie für die Momente, die auf die Ruhe ausgehen, der Zuſammenhang nicht anders kann hervorgebracht werden, als indem eine Thätigkeit aus ihnen hervorgeht, aber eine Thätigkeit, in welcher das Den Moment fixiren die dominirende Tendenz iſt und aus welcher wirklich dieſes entſteht, daß der Moment wiederholt werden kann. Und wie iſt es denn nun in dieſer Hinſicht mit dem, was wir als allgemeinen Typus eines ſolchen Handelns aufgefunden haben? Nehmen wir nur das Spiel: ſo unterbricht es die Reihen der auf Zwekke gerichteten wirkſamen Thätigkeit, und hat weſentlich nur die Tendenz, die freie Beweglichkeit in gewiſſen feſtſtehenden Formen auszudrükken, um die Wiederholbarkeit des Momentes zu ſichern und ſeine Identität feſtzuhalten. Der Moment verſchwindet nicht, weil er durch den feſten Typus der Aeußerung ein ſich wiederholender conſtanter Theil des ganzen Lebens wird. Daß ſich aber ſo Ruhe und Thätigkeit in ihm verbinden, iſt kein Widerſpruch, weil beide nur relativ ſind, nicht abſolut. Die Thätigkeit iſt nur eine relative, denn ſie iſt ſelbſt nichts als der Ausdrukk von dem Beharrenwollen in dem gegebenen Zuſtande, ohne Tendenz etwas darin zu ändern. Die Ruhe iſt nur eine relative, denn abſolut wäre ſie eine volle Negation des zeitlichen Lebens, aber ſie drükkt ſich eben darin aus, daß in der Thätigkeit nur ſie ſelbſt fixirt und wirklich werden, nicht der Zuſtand ſelbſt irgend wie geändert werden ſoll. Und ſehen wir nun noch ab vom einzelnen Menſchen an ſich, den wir ja ſo wenig iſoliren können, als den einzelnen Moment im Leben, und betrachten wir ihn in der Gemeinſchaft, im Zuſammenleben mit anderen: ſo finden wir ihn darin nur in ſofern, als ſein Daſein mit in ihr Bewußtſein aufgenommen iſt, und das kann wieder nur Wahrheit haben, wenn der Wechſel der verſchiedenen Momente, in welchem allein ſich die innere Einheit des Lebens manifeſtiren kann, mit aufgenommen iſt. Wo nun die innere Beſtimmtheit des Menſchen in wirkſames Handeln ausgeht, da iſt die Manifeſtation an andere ſchon von ſelbſt mitgeſezt. Aber auch dieſe Momente, von welchen wir reden, und ohne die das Daſein des Menſchen nicht vollſtändig wäre, müſſen in das Bewußtſein der anderen aufgenommen werden; was nicht ſtatt haben könnte, wenn ſie die Tendenz zur abſoluten Ruhe hätten, denn in dieſer iſt nichts zu erkennen. Wir ſehen alſo auch von dieſer Seite her, daß ſie nur relative Befriedigung ſein können und Impuls zur Thätigkeit ſein müſſen, aber zu keiner anderen, als die ſie aufnehmbar machen will für das Bewußtſein anderer, und folglich nichts ſein kann, als reines Heraustreten des inneren in das äußere, um wieder in das innere aufgenommen zu werden. So daß wir aus dieſen beiden Betrachtungen zwei Formeln finden für unſere Thätigkeit, 1) die, daß ſie reiner Ausdrukk iſt, und darin iſt die Wirkſamkeit negirt, weil nur damit das Streben dargelegt wird, den Moment zu fixiren; 2) die, daß ſie rein darſtellendes Handeln iſt, d. h. keinen anderen Zwekk hat, als das eigene Daſein für andere aufnehmbar zu machen, womit ebenfalls alle eigentliche Wirkſamkeit ausgeſchloſſen iſt, die nur von Luſt oder Unluſt ausgehen kann*).

Faſſen wir nun alles bisher geſagte zuſammen: ſo haben wir alſo zwei Hauptarten gefunden, wie die innere Beſtimmtheit des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins Impuls wird, nämlich Impuls zu einem wirkſamen Handeln, wodurch der Menſch aus einem Zuſtande hinaustreten will in einen anderen, und Impuls zu einem darſtellenden

---

*) Beil. A. § 53. — Die Vorleſ. 1827 deduciren den Gegenſaz des darſtellenden und des wirkſamen Handelns aus dem Gegenſaze der triumphirenden und der ſtreitenden Kirche.

Handeln, durch welches der Menſch nicht aus ſeinem Zuſtande hinaustreten, ſondern nur die innere Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins äußerlich fixiren will. Der erſte iſt aber wieder ein zwiefaches, je nachdem die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins Luſt iſt oder Unluſt. Der zweite kann nicht auch ſolch ein zwiefaches ſein, weil er nur der Uebergang iſt vom einen zum anderen und weſentlich die Indifferenz von beiden. Was wir aber ſo gefunden haben, ſind nur Formeln; die Bilder, worin ſie ſich realiſiren, fehlen uns noch. Wir müſſen alſo fragen, ob wir wirklich allgemeine Claſſen des Handelns finden, die den aufgeſtellten Formeln entſprechen.

Sehen wir zuerſt auf das unwirkſame, auf das darſtellende Handeln, das nichts iſt, als der Ausdruck unſeres gemeinſamen chriſtlichen Zuſtandes: ſo werden wir ſagen müſſen, Der allgemeine Typus deſſelben iſt alles, was wir unter dem Namen des chriſtlichen Gottesdienſtes*) zuſammenfaſſen. Zwei Einwendungen könnten uns dagegen gemacht werden. Zuerſt nämlich könnte man ſagen, der chriſtliche Gottesdienſt ſei keinesweges ein ſolches unwirkſames Handeln, ſondern er gehöre in die erweiternde Seite des wirkſamen, da er die chriſtliche Frömmigkeit befeſtige und mehre. Sodann, das in ihm gegebene Handeln gehe auch gar nicht aus von einem ſolchen Zuſtande, wie wir ihn als Urſprung des darſtellenden Handelns angenommen haben, nicht von dem Bewußtſein einer relativen Befriedigung, ſondern von dem eines Mangels. Denn ſehen wir auf die Beſchaffenheit des chriſtlichen Gottesdienſtes: ſo finden wir überall in ihm eine gewiſſe Spontaneität und auch eine gewiſſe Receptivität. Man könnte alſo, die Seite der Receptivität ins Auge faſſend, ſagen, in ſofern z. B. die Gemeinde hörend ſei beim Gottesdienſte, ſei ſie auch aufnehmend, und ſofern ſie aufnehmend ſei, müſſe ein Aufnehmenwollen, alſo ein Gefühl des Mangels, ein

---

*) Beil. A §. 53.

Gefühl der Unluſt, vorausgeſezt werden. Sehen wir dagegen auf die andere Seite des Gottesdienſtes, die thätige, ohne welche er eben ſo wenig beſtehen könnte, denn ohne Redner und Dichter kann er nicht gedacht werden: ſo ſcheint nicht Bewußtſein des Mangels, ſondern vielmehr das Gegentheil vorausgeſezt werden zu müſſen, das Gefühl der in erweiterndes Handeln ausgehenden Luſt. Da könnte man alſo, beides combinirend, ſagen, das ganze des Gottesdienſtes ſei zuſammengeſezt aus den aufnehmenden Thätigkeiten derer, die in ſich Mangel fühlten, und aus den mittheilenden Thätigkeiten derer, die ſich ſtark genug fühlten, die Sehnſucht der anderen, das religiöſe in höherem Maaße in ſich aufzunehmen, zu befriedigen. Bedenken wir aber, daß der Gegenſaz beider Functionen, des Mittheilens und Aufnehmens, im Gottesdienſte kein perſönlicher iſt, ſondern daß, wenn man jeden theilnehmenden für ſich betrachtet, der mittheilende nothwendig auch receptiv, und der aufnehmende eben ſo ſicher auch productiv und nicht bloß leidend iſt, daß alſo auf beiden Seiten immer beide Factoren ſind: ſo iſt auch überall im Gottesdienſte jener Zuſtand der Befriedigung geſezt, jene Indifferenz von Luſt und Unluſt, die wir ſuchten, und die Aeußerung, die Darſtellung derſelben ſein Weſen. Daß man ihn auch immer nur ſo angeſehen hat, iſt klar. Denn hätte man ihn bloß für ein Mittel gehalten, die chriſtliche Frömmigkeit zu befeſtigen und zu mehren: ſo hätte man nie diejenigen vom Gottesdienſte ausſchließen dürfen, die der Belebung am meiſten bedurften, und doch hat man dies von Anfang an gethan, alſo vorausgeſezt, die Theilnahme am Gottesdienſte dürfe nicht vom Gefühle des Mangels ausgehen. Dieſes alſo können wir vorläufig wol feſtſtellen, daß es kein anderes Bedürfniß iſt, als das der Aeußerung und Mittheilung vom Zuſtande der relativen Befriedigung aus, wie wir es gefunden haben, wovon der Impuls zum Gottesdienſte ausgeht.

Sehen wir ferner auf das von der Luſt ausgehende wirkſame Handeln: ſo ſezt dieſes, wie wir geſehen haben, voraus, daß ſich im Selbſtbewußtſein die Kenntniß finde von einer irgend wo vorhandenen Neigung des niederen Lebens zu dem höheren und das Gefühl einer Kraft, das dieſer Neigung entſprechende erweiternde Handeln einzuleiten. Dafür finden wir aber offenbar den Haupttypus in allem Handeln, was in irgend einem Sinne Erziehung iſt, in allem Handeln alſo nicht nur der mündigen auf die unmündigen ſondern überhaupt der geiſtig ſtärkeren auf die geiſtig ſchwächeren. Denn man könnte gar nicht darauf kommen, den Menſchen zu erziehen und nicht bloß abzurichten, wenn nicht auch ſchon in der Zeit, wo die höhere Potenz des Lebens in ihm noch zu ſchlummern ſcheint, die Neigung wahrgenommen oder wenigſtens vorausgeſezt würde, die niedere Lebenspotenz mit der höheren zu einigen, und wenn nicht andererſeits der wahrnehmende ſich die Kraft fühlte, das höhere in ihm zu erwekken, alſo wenn nicht beides ſtatt hätte, was die Grundvorausſezung des von der Luſt ausgehenden Handelns iſt. Ob aber das ganze wirkſame Handeln, welches von dieſer Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins ausgeht, immer nur ein Handeln iſt eines Menſchen auf den anderen, oder ob es auch ein wirkſames Handeln dieſes Charakters giebt, in welchem der Menſch ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, dieſe Frage iſt hier nicht zu entſcheiden. Wir können nur bemerken, daß Selbſtbildung, ein Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt, nicht denkbar iſt, ſofern nicht in ihm ſelbſt eine Duplicität ſei es des Momentes ſei es der Region angenommen werden darf, wie ſie bei der erziehenden Thätigkeit vorausgeſezt werden muß, wenn ihm alſo nicht in ihm ſelbſt einerſeits etwas als höherer Lebensprozeß und andererſeits etwas als dieſen höheren Lebensprozeß in ſich aufnehmen wollend entgegentritt.

Was zulezt dasjenige wirkſame Handeln betrifft, welches von dem Impulſe der religiöſen Unluſt ausgeht und das rechte Verhältniß der Gemeinde und der einzelnen, wenn es irgend wo unterbrochen iſt oder aufgelöſt, wiederherſtellen oder irgend etwas, was zu den Kräften des niederen Lebens gehört, zum Gehorſam gegen die höheren zurükkführen will: ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß alles unter dieſe Kategorie gehört, was in irgend einem Sinne Strafe Zucht Büßung iſt; denn alles dieſes, ſo allgemein gehalten, wie wir es hier geben, iſt nichts anderes, als ein Handeln, welches von der Kraft des höheren Lebens mit der Vorausſezung ausgeht, daß das Verhältniß der niederen Potenz zur höheren geſtört ſei.

Sind nun aber dieſes die allgemeinen Typen der gefundenen Handlungsweiſen: haben wir denn eine Wahrſcheinlichkeit, daß das ganze ſittliche Handeln darunter befaßt ſei, oder werden uns doch noch Gebiete deſſelben übrig bleiben, die nicht darin aufgehen, für welche uns alſo noch das Princip der Beurtheilung und der Darſtellung fehlen würde? Nehmen wir an, des Menſchen äußerer Beruf iſt Herr der Erde zu ſein, und ſein innerer, das Ebenbild Gottes darzuſtellen, das urſprünglich nur in Chriſto iſt: ſo iſt deutlich, daß unſer erweiterndes und unſer wiederherſtellendes Handeln jenes beides vollſtändig in ſich befaßt. Sehen wir ferner darauf, daß allem dazwiſchen eintretenden Handeln, daß der Aufgabe des Menſchen, ſich ſelbſt zu offenbaren, unſer darſtellendes Handeln vollſtändig entſpricht: ſo ſcheint in der That durch unſere drei Formen das ganze ſittliche Handeln umfaßt zu ſein.

Aber conſtruirt ſich nun dadurch wirklich das ſittliche Leben? Wir ſind davon ausgegangen, zu jedem Handeln gehöre eine Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, die dabei vorausgeſezt werden müſſe, entweder Luſt oder Unluſt, oder die Indifferenz von beiden. Nun aber giebt es keinen Moment im Leben, in welchem nicht Grund wäre zu jeder dieſer Beſtimmtheiten und zu jeder der ihnen entſprechenden Handlungsweiſen; es folgt alſo, daß ſich das ganze ſittliche Leben vollſtändig in jeder der drei Formen befaſſen und aus jeder conſtruiren läßt, wobei es dann gleichgültig zu ſein ſcheint, aus welcher wir es conſtruiren, und ob nur aus einer oder aus allen dreien. Damit wäre aber die Conſtruction der Willkühr unterwerfen, und alſo wiſſenſchaftliche Darſtellung nicht möglich. Indeß dieſe Schwierigkeit löſt ſich, wenn wir uns erinnern, daß wir die Gegenſäze, auf welchen unſere Eintheilung beruht, nicht als abſolute, ſondern nur als relative gefunden haben; denn nichts anderes als eben dieſes fanden wir, als wir zugeſtehen mußten, daß diejenige Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, welche von dem momentanen Gehalte abſtrahirt, doch nicht abſolute, Luſt und Unluſt abſolut ausſchließende, ſondern nur relative, Luſt und Unluſt als Minimum in ſich ſchließende Seligkeit ſei, da ja darin auch dieſes mitgeſezt iſt, daß auch Luſt und Unluſt ſich einander nicht gänzlich ausſchließen. Die Schwierigkeit löſt ſich, ſage ich; denn ſind die Gegenſäze nur relative: ſo wird dadurch, daß das ganze Leben unter jeder der drei Formen befaßt werden kann, keine derſelben überflüſſig, vielmehr iſt deutlich, daß, wollte man auch nur eine ganz durchführen, man nothwendig die anderen mit durchführen müßte, um auch das aufzunehmen, worin jene ſelbſt als Minimum enthalten iſt. Alle drei alſo müſſen nothwendig durchgeführt werden, um in jedem Lebensmomente die Differenz des überwiegenden und des zurücktretenden zeigen zu können*).

Allein es bleibt doch noch eine Schwierigkeit übrig für unſere Conſtruction. Stellen wir uns auf irgend einen Punkt, auf einen ſolchen z. B., den wir als diejenige Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins anſehen, in welcher die Indifferenz von Luſt und Unluſt überwiegt, Luſt und Unluſt alſo nur als Minimum ſind: ſo wird alſo darin auch der Impuls liegen zu einem überwiegend darſtellenden Handeln, aber mit der Möglichkeit, ſowol zu einem wiederherſtellenden, als zu einem erweiternden Handeln überzugehen. Aber zu welchem von beiden nun ſoll wirklich übergegangen werden? Eins iſt ſo gut möglich, als das andere, und unſere Eintheilung giebt uns doch nur ſämmtliche Gehalte aller einzelnen Momente, die Regel des Ueberganges aber nicht, ſo daß dieſer alſo als zufällig erſcheint. Ja, noch viel zuſammengeſezter iſt die Sache. Denn in jedem Momente, wo das Selbſtbewußtſein überwiegend als Indifferenz von Luſt und Unluſt geſezt iſt, iſt nicht nur die Möglichkeit zum Uebergange in jede der beiden anderen Formen, ſondern auch die der Fortſezung der gegebenen Beſtimmtheit. Und eben ſo iſt es von jedem der beiden anderen Punkte aus. Es fragt ſich alſo, Kann dies überhaupt unter eine Regel gebracht, oder muß es der Willkühr anheim gegeben werden? Sehr ſchwer zu beantworten. Wie liegt denn die Sache in der Wirklichkeit? welche Anſprüche hat man in dieſer Beziehung an die Sittenlehre gemacht? und wie hat man ihnen bisher entſprochen? Offenbar hat man hierüber zu allen Zeiten ſehr verſchiedene Anſichten gehabt. Wenn man aber forderte, es müſſe ſich in jedem Momente des Lebens eine einzige Formel finden laſſen für das, was der Menſch zu thun habe — der kantiſche Begriff des kategoriſchen Imperativ —: ſo behauptete man auch, daß der Uebergang aus einem Momente in den anderen unter eine allgemeine Regel zu faſſen ſei. Wer aber hätte ſich dadurch nicht verlezt gefühlt! Denn es liegt doch darin, daß jeder, der die Regel weiß, uns nun auch müßte ſagen können, was für den nächſten Moment unſere Aufgabe ſei, und das können wir nicht überall auf gleiche Weiſe einräumen, ſondern nur in einigen Fällen geſtehen wir es zu, in anderen aber nicht. Und mit Recht; denn ſollte es für alle Fälle gelten: ſo müßte das Leben des einzelnen ſo eingerichtet ſein, daß ihm die Beſtimmungen der Momente alle immer ſchon gegeben wären, aus dem inneren ſelbſt aber nichts mehr auf lebendige Weiſe hervortreten könnte. Alles Handeln wäre dann nur Fortſezung; für die lebendigen Anfänge aber der Handlungen wäre kein Raum. In den Anfängen der Handlungen aber liegt überwiegend das ſittliche, an die Anfänge vornämlich legen wir den ſittlichen Maaßſtab; das ſittliche Bewußtſein ſelbſt alſo könnte nur noch als Minimum vorhanden ſein. Fingiren wir z. B. einen Menſchen, der theils durch einzelne Handlungen, wie Verträge, theils durch allgemeine Reihen, die er begonnen, ſein ganzes Leben ſo eingerichtet hätte, daß ihm jeder in jedem Momente ſagen könnte, was er nun zu thun habe: ſo wäre die Sittlichkeit deſſelben lediglich darauf reducirt, keinen Rechnungsfehler zu machen und immer die gehörige Kraft in die einzelnen Handlungen hineinzulegen. Oder denken wir uns ein bürgerliches Gemeinweſen, in welchem einem jeden durch Geburt oder Geſez nicht nur, wie im Kaſtenweſen, ſein Beruf, ſondern alle Punkte, die Anfänge des Handelns ſind, beſtimmt wären: woran könnte das ſittliche Bewußtſein des einzelnen noch haften, als am richtigen Rechnen und daran, daß er weder etwas vergäße noch verläſſigte? Aber in dem Maaße, als es auf die eine oder die andere Weiſe mit ihm ſtände, wäre dann die Sittlichkeit auch in dem erſten Falle nicht in ſeinen gegenwärtigen, ſondern nur in ſeinen früheren Lebensmomenten, und im anderen Falle überhaupt gar nicht in ihm, ſondern außer ihm. So ſcheint alſo mit dem ſittlichen Bewußtſein zuſammenzuhangen, daß man die Frage, ob das Beharren in einer der gefundenen Formen oder der Uebergang von der einen zur anderen unter beſtimmte Regeln gebracht werden könne, partiell verneine. In der chriſtlichen Sittenlehre wenigſtens kann dies nicht zweifelhaft ſein; denn muß ſie den Geiſt Gottes als das im Chriſten thätige Princip ſezen, ſo kann ſie die geſammte Wirkſamkeit nicht bloß auf Nichtvergeſſen und Nichtvernachläſſigen beſchränken.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 61.

Gehen wir aber hiervon aus: ſo fragt ſich nun, Iſt denn die Beſtimmung, die kein anderer, ſondern die nur ich ſelbſt mir geben kann, doch eine ſolche, die ein anderer auch erkennen kann? Denn je nachdem man dieſe Frage bejaht oder verneint, wird ſich die ganze Sache weſentlich verſchieden geſtalten. Alle Handlungen nun ſind entweder überwiegend Fortſezungen, oder überwiegend Anfänge. Ueberwiegend, nicht abſolut. Und was überwiegend Fortſezung iſt, kann auch von allen nach allen Seiten hin auf gleiche Weiſe beſtimmt werden, nicht bloß vom handelnden ſelbſt; vorausgeſezt nämlich, daß auch allen die Bedingungen vorliegen. Nicht ganz ſo aber iſt es mit demjenigen, was überwiegend als Anfangspunkt zu betrachten iſt. Denn hier iſt offenbar der Gegenſaz, daß wir von manchen Handlungen und ſittlichen Zuſtänden ſagen, Jeder hätte ſich an meiner Stelle eben ſo beſtimmen müſſen, wie ich, und von anderen, Hier könnte kein anderer eben ſo beſtimmt ſein in ſeinem Selbſtbewußtſein, wie ich*). Worin iſt das begründet? Offenbar darin, daß der Menſch überhaupt, und zwar ſo, daß ſich dies auch über den eigenthümlichen Zuſtand des Chriſten erſtrekkt, einerſeits ein Exemplar ſeiner Gattung iſt, andererſeits ein eigenthümlich beſtimmtes und eigenthümlich ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen, ein Individuum**). Indem wir auf dieſen Unterſchied aufmerkſam machen, können wir nicht verſchweigen, daß er niemals allgemein anerkannt, ſondern zu allen Zeiten von vielen iſt beſtritten worden. Iſt er aber etwas wirklich begründetes: ſo muß er auch etwas urſprüngliches ſein, d. h. jeder Menſch muß dann mit dieſen beiden Charakteren ſein Daſein anfangen, daß er einerſeits unter ſeine Gattung ſubſumirt iſt, und andererſeits den gemeinſamen Charakter der menſchlichen Gattung, auf eine beſondere Weiſe beſtimmt, ſo in ſich trägt, daß jeder von jedem verſchieden iſt. Dies nun iſt offenbar nicht Sache der Wahrnehmung, und zwar aus zwei Gründen, deren jeder für ſich beweiſend iſt. Einmal nämlich, weil uns überhaupt der Anfang des menſchlichen Daſeins nicht gegeben iſt, ſondern ſich in die Zeit verliert, wo der Fötus noch ein und daſſelbe ganze ausmachte mit der Mutter; dann aber weil wir nie bis in das innerſte eines gegebenen Zuſtandes eindringen, alſo, wenn auch in jedem gegebenen Momente Differenzen hervortreten, doch nicht wahrnehmen können, ob ſie bis ins innerſte zurükkgehen. Wollte man aber darum den aufgeſtellten Unterſchied nicht gelten laſſen und alſo die urſprüngliche Gleichheit aller Menſchen behaupten, ihre Verſchiedenheit aber daraus erklären, weil auf jeden von ſeinem erſten Lebensmomente an anders eingewirkt würde: ſo würde man nothwendig auf die Annahme zurükkgeführt, es gebe für alle Menſchen immer nur dieſelben Beſtimmungsgründe auch in Beziehung auf die Anfangspunkte der Handlungen, nur daß man ſagen müßte, man dürfe nicht auf die Anfangspunkte zurükkgehen, weil ſie eigentlich außerhalb des ſittlichen Handelns lägen. Faſſen wir alſo von hier aus beide Annahmen noch einmal ins Auge und vergleichen wir ſie untereinander in Beziehung auf unſere Aufgabe, die allgemeinen Ausdrükke für das ſittliche Handeln zu finden, wie dieſes durch das religiöſe Bewußtſein des Chriſten beſtimmt wird: von welcher aus wird denn dieſe Aufgabe am vollſtändigſten gelöſt werden? Nimmt man den Gegenſaz des univerſellen und individuellen an: ſo hat die Löſung eine gewiſſe nicht zu überſchreitende Grenze; wir unterſcheiden dann Beſtimmungen, die jeder für alle machen kann und alle für jeden, ſofern nur die Bedingungen gegeben ſind, und Beſtimmungen, die keiner für einen anderen machen kann, weil ſie überwiegend von dem eigenthümlichen Weſen des handelnden ausgehen, ſo daß alſo nur Eine Formel dafür aufzuſtellen wäre und nur des handelnden eigenes Bewußtſein darüber, ob ſie in einzelnen Fällen realiſirt ſei, alſo über die Sittlichkeit der Handlungen beſtimmen könnte. Sagt jemand auf dieſem Gebiete, Ich bin mir bewußt, rein aus meiner innerſten eigenſten Natur gehandelt zu haben: ſo wird man ihm das Zeugniß nicht verſagen können, ſofern ſeine Ausſage der Wahrheit gemäß ſei, habe er auch ſittlich gehandelt; aber ob er wirklich nur aus ſeiner Eigenthümlichkeit heraus gehandelt hat, das kann kein anderer beſtimmen, als er ſelbſt. Wird dagegen unſer Gegenſaz geleugnet, alſo auf die urſprüngliche Gleichheit aller zurükkgegangen und alle Verſchiedenheit nur für ein Product der verſchiedenen äußeren Einwirkungen erklärt: ſo kommen wir freilich nicht auf dieſe Schranke, aber wie ſteht es dann um die Löſung der Aufgabe? Das kann doch nicht verlangt werden, daß, wer ſchon ein anderer geworden iſt durch ſeine früheren Zuſtände, ſich eben ſo beſtimmen ſoll, wie irgend ein anderer, der wiederum durch andere frühere Zuſtände ein anderer geworden iſt. Die Verſchiedenheit der ſittlichen Beſtimmung bleibt alſo doch, aber ſie iſt dann ganz allgemein. Denn wenn wir auf jenem Standpunkte ſagen müſſen, In allem, worin die Eigenthümlichkeit des einzelnen zurükktritt, muß es eine gleichmäßige ſittliche Beſtimmung geben, die jeder für alle machen kann und alle für jeden: ſo fällt auf dieſem dieſe Gleichheit völlig weg und mit ihr alle Möglichkeit allgemeiner Formeln; jeder iſt von dieſer Vorausſezung der urſprünglichen Gleichheit und des Andersgewordenſeins durch die äußeren Einwirkungen aus nicht nur für alles dasjenige, worin ſich überwiegend ſeine eigene Natur ausdrükken ſoll, ſein eigenes Maaß, ſondern überhaupt hat jeder für ſich ſein eigenes Maaß, und daſſelbe liegt nicht in ſeiner eigenthümlichen Natur, ſondern in dem, was von außen her auf ihn iſt gewirkt worden. Und wie ſtellt ſich nun die Sache vom eigenthümlich chriſtlichen Standpunkte aus? Die Schrift, der urſprünglichſte Ausdrukk des chriſtlichen Bewußtſeins, ſtellt den Gegenſaz auf zwiſchen Geiſt und Fleiſch; Geiſt im chriſtlichen Sinne, als Princip, das nur durch die Verbindung mit Chriſto im Menſchen einheimiſch wird. Iſt nun der Menſch aus dieſen beiden Elementen zuſammengeſezt: wo ſoll denn der Siz ſein deſſen, was wir im bisherigen die eigenthümliche Natur des Menſchen genannt haben? Der Geiſt iſt doch immer ein und daſſelbe, eben weil er von Chriſto ausgeht und in allen einzelnen in derſelben Beziehung mit Chriſto gedacht wird; er kann alſo auch nur derſelbe ſein in allen. Iſt aber das: ſo ſcheint zu folgen, daß in dieſem Elemente eine ſolche Differenz der Eigenthümlichkeit, wie wir ſie geſezt haben, nicht begründet ſein kann, daß alſo nur übrig bleibt zu ſagen, Die urſprüngliche Differenz iſt vom chriſtlichen Standpunkte aus in das Fleiſch zu ſezen. Und da würde denn gleich auch das andere folgen, Weil die Beſtimmtheit des Bewußtſeins nur dann eine wahrhaft chriſtliche iſt, wenn der Geiſt dominirt, und alſo auch das Handeln nur dann ein [illegible]liches, wenn das vom Geiſte, der in allen derſelbe [illegible] Bewußtſein Impuls geworden iſt; weil das Fleiſch [illegible] das [illegible]mmende ſein darf, ſondern immer nur das beſtimmte: ſo kann auch die Eigenthümlichkeit ſittlicherweiſe niemals Impuls werden. Vom allgemein menſchlichen Standpunkte aus finden wir eine ähnliche Duplicität, den relativen Gegenſaz zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit, und ſittlich iſt nur dasjenige Handeln, in welchem die Vernunft das beſtimmende iſt, die Sinnlichkeit das beſtimmte. Und was wird nun aus der von uns angenommenen Eigenthümlichkeit? Wo hat ſie ihren Siz? In der Vernunft oder in der Sinnlichkeit? oder in beiden? Offenbar hat ſie ihren Ort in der Sinnlichkeit. Aber nicht auch in der Vernunft? Hat ſie ihren Ort nur in der Sinnlichkeit: ſo darf ſie nie Impuls werden, weil die Sinnlichkeit ſittlicherweiſe nicht Impuls ſein kann: ſo iſt alſo auch alles zerſtört, was wir oben geſezt haben. Hat ſie aber ihren Ort auch in der Vernunft: ſo ſcheint dieſe nicht in allen dieſelbe ſein zu können. Aber iſt ſie denn wirklich in allen dieſelbe? Man ſchreibt ihr vornämlich die Operation des Syllogismus zu, und die ſoll und muß freilich in allen dieſelbe ſein. Davon ausgehend, hat man die Forderung geſtellt, daß alles, wofür man allgemeine Anerkennung in Anſpruch nehmen wolle, auf eine ſolche Operation müſſe zurükkgeführt werden können. Iſt denn nun aber alles, was außerhalb des Syllogismus liegt, rein von der Sinnlichkeit ausgehend, ohne daß die Vernunft daran Antheil hat? Gewiß nicht; denn wenn z. B. in einer Rede oder einer Schrift die Compoſition getadelt wird, oder doch jemand ſagt, Dies oder das hätte ich anders gemacht: ſo kann dies auf keinen Syllogismus zurükkgebracht werden, und doch iſt die Compoſition der Gedanken nicht ein Werk der Sinnlichkeit, ſondern der Vernunft. Alſo giebt es auch eine Operation der Vernunft, in der jeder ſeine eigene Regel hat, oder die auf der Eigenthümlichkeit beruht. Dem muß aber auf der realen Seite auch etwas entſprechen, und wenn wir nun eben daſſelbe von der realen Seite gefaßt Wille, von der idealen Verſtand nennen: ſo werden wir ſagen müſſen, In beider Beziehung verhält ſich die Vernunft zwiefach; ſie iſt allerdings eine und dieſelbe in allen, aber doch auch in gewiſſen Arten ihrer Thätigkeit in jedem wieder eine andere. Und mehr haben wir nicht gewollt. Die Vernunft iſt in allen dieſelbe, und das beruht darauf, daß ſie der weſentliche Charakter der menſchlichen Gattung iſt. Sie iſt aber auch in jedem eine andere, und das beruht darauf, daß ſie auch Theil hat an der Eigenthümlichkeit eines jeden in den einzelnen Momenten ſowol des Denkens als des Handelns. Und daſſelbe werden wir auch ſagen können von der Sinnlichkeit; denn wäre in ihr durchgehende Differenz: ſo gäbe es keine Gemeinſamkeit der Erfahrung. Aber werden wir nun auch auf dem chriſtlichen Standpunkte ſagen können, in beiden Elementen, in Geiſt und Fleiſch, finde ſich das eigenthümliche, und auch der göttliche Geiſt ſei einerſeits in allen Chriſten derſelbe, andererſeits in jedem ein anderer? Offenbar müſſen wir ſagen, Nur dadurch, daß der göttliche Geiſt in jedem derſelbe iſt, iſt jeder auch ein Chriſt: aber können wir auch ſagen, Nur dadurch, daß der göttliche Geiſt in jedem ein anderer iſt, iſt jeder ein eigenthümliches Glied der chriſtlichen Gemeinſchaft? Schwerlich: denn damit würde uns die Idee der chriſtlichen Kirche zerſtört und auch der chriſtliche Glaube, weil die Identität des Geiſtes oder die Abſtammung deſſelben von Chriſto verloren ginge. Wohl aber müſſen wir ſagen, Der göttliche Geiſt iſt zwar immer derſelbe in allen, aber er wirkt doch verſchieden in jedem und wird alſo in jedem ein anderer in ſeinen Aeußerungen; der göttliche Geiſt findet in jedem Menſchen immer ſchon eine individualiſirte Vernunft, deren Sein in der Sinnlichkeit ſein nächſtes

---

*) §. 59. 60. Beil. A.

**) S. Beil. A. §. 51.

Organ iſt, und die er, je mehr beide, Verſtand und Wille, eins werden, deſto mehr durchdringen muß, ſo daß alſo die Eigenthümlichkeit des Menſchen gleich in allem ſein muß, was der göttliche Geiſt in ihm wirkt. Aber kann ſie denn nun ſo etwas anderes ſein, als ein nur beſtimmtes und nie beſtimmendes? und ſcheint es alſo nicht doch, als ob in dem Maaße keine Rükſicht [illegible]men ſei auf das individuelle, als es gerade auf dasj[illegible] komme, was im chriſtlichen Handeln das beſtimmende ſei? Es iſt einer der ſchwierigſten Punkte, das Verhältniß zu beſtimmen zwiſchen dem göttlichen Geiſte und der Vernunft in Chriſto und in den gläubigen. Auf dogmatiſche Unterſuchungen über die menſchliche Seele in Chriſto und was damit zuſammenhängt können wir uns hier nicht einlaſſen, noch weniger dürfen wir uns auf irgend eine der darüber vorhandenen Entſcheidungen berufen. Von unſerem Standpunkte aus aber die Sache betrachtend können wir nur von dem Punkte ausgehen, von dem auch Chriſtus ſelbſt ausging, nämlich von der Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiſte als von etwas auf die natürliche Entwikkelung des Menſchen folgendem. Nun finden wir in der Thätigkeit des göttlichen Geiſtes auch dasjenige, was wir als Vernunftthätigkeit in jedem verſchieden, in jedem individualiſirt fanden, die Verknüpfung der Gedanken. Wie ſich in den Schriften der Apoſtel die Eigenthümlichkeit ihres Lebens abſpiegelt: ſo ſehen wir auch in ihren übrigen Thätigkeiten dieſe Eigenthümlichkeit mit in die Thätigkeit des heiligen Geiſtes hineingehend. Fragen wir nun, ob die individualiſirte Vernunft in der Wirkſamkeit des Geiſtes durch die Apoſtel, die die Norm iſt für alle chriſtliche Thätigkeit, das beſtimmende iſt, oder das beſtimmte: ſo iſt wol deutlich, daß ſich hier nicht annehmen läßt, das individuelle darin ſei das bloß beſtimmte und nicht auch beſtimmende, denn dann würde es lediglich zu dem zu erreichenden Zwekke gehören, während es doch eben zugleich das Mittel ſein muß, durch welches der Zwekk erreicht werden ſoll, weil ja die ganze ungetheilte, alſo das individuelle in ſich ſchließende, Compoſition der apoſtoliſchen Rede es iſt, die als Norm in der Kirche dienen ſoll; das individuelle des ſprechenden oder ſchreibenden iſt hier mit dem göttlichen Geiſte ſo vollkommen in Eins gebildet, daß nothwendig die individualiſirte Vernunft als mitwirkend mit dem göttlichen Geiſte anzuſehen iſt, nicht als nur beſtimmt durch ihn in ihren Wirkungen. Und wenn wir uns die Einigung des göttlichen Geiſtes mit den lebendigen Kräften des Menſchen überhaupt als von hier aus lebendig werdend denken: ſo müſſen wir ſagen, daß die Differenz beider, des göttlichen Geiſtes und der individualiſirten Vernunft, immer mehr aufhören und unſer Dilemma über Beſtimmen und Beſtimmtſein der lezteren je länger je mehr aufgehoben und auf Null reducirt werden müſſe*).

---

*) Vorleſ. 18[illegible]. Findet die Duplicität des univerſellen und individuellen auch ſtatt auf dem chriſtlichen Gebiete? Wenn nicht: woher kämen die vielen verſchiedenen Auffaſſungsweiſen und Handlungsweiſen in der Kirche, die durch keinerlei Argumentationen zu beſeitigen ſind? Nehmen wir unter dem einzelnen nur das eine, die fortdauernde Gegenwart Chriſti unter den ſeinigen und das unmittelbare Verkehr der gläubigen Seele mit ihm: welche Differenzen! Und worauf beruhen ſie? In Wahrheit urſprünglich nicht auf verſchiedener Auslegung der Schrift, auch nicht darauf, daß die einen für möglich halten, was die anderen für unmöglich; ſondern auf einer Differenz der inneren Anlage und Sinnesart, ſo daß wie ein gläubiger den Herrn gegenwärtig hat, ihm nicht kann abdemonſtrirt werden, und eben ſo niemandem kann andemonſtrirt werden, wie er ihn gegenwärtig haben ſolle. Und daſſelbe zeigt ſich auch die Sache im großen angeſehen, denn die verſchiedenen Geſtaltungen der Kirchenverfaſſung und der Lehre ſind keinesweges der Art, daß ſie in ihrem innerſten Weſen als recht oder unrecht, wahr oder falſch können einander gegenübergeſtellt und gegen einander abgewogen werden.

Vorleſ. 18[illegible]. Die gewöhnliche Vorſtellung vom Verhältniſſe der katholiſchen und evangeliſchen iſt freilich die, daß in der evangeliſchen Kirche der chriſtliche Geiſt ſich in einer reineren Geſtalt manifeſtire, als in der katholiſchen, wo er entweder mit fremden Elementen gemiſcht ſei, oder doch nicht die ganze Maſſe durchdringe. Ich aber gehe weiter; ich behaupte, jede Kirche ſei auch eine eigenthümliche Geſtaltung des chriſtlichen Geiſtes. Der Beweis dafür gehört nicht hieher. Aber das iſt klar, wäre

Wie wir aber vom chriſtlichen Standpunkte aus die Differenz des univerſellen und individuellen

die Differenz beider Kirchen keine andere, als die man gewöhnlich annimmt: ſo könnte eine evangeliſche Sittenlehre die katholiſche, und umgekehrt eine katholiſche die evangeliſche erſezen, wenn man nur an den einzelnen Oertern in der einen oder in der anderen das differente aus der anderen anmerkte. Dieſes nun leugne ich, und davon ausgehend, daß jede ſchon in ihrem ganzen Typus eine durchweg andere ſein muß, als die andere, kann ich mich weder dazu verpflichten, Parallelen zwiſchen beiden überall durchzuführen, noch die Abweichungen der katholiſchen überall zu widerlegen.

Vorleſ. 18⅔. Wird denn nun aber das Handeln aller Chriſten daſſelbe ſein, ſo daß es in allgemeinen Formeln kann beſchrieben werden? Wir haben ſchon zugeſtanden, *eine allgemeine chriſtliche Sittenlehre ſei nicht anders denkbar, als höchſt vag und unbeſtimmt.* Ein gefährliches Zugeſtändniß, ſcheint es. Denn können wir nun ſtehen bleiben bei der Spaltung in katholiſche und proteſtantiſche Sittenlehre? Iſt nicht innerhalb der proteſtantiſchen Kirche der Gegenſaz zwiſchen Rationaliſten und Supranaturaliſten? und kann die Sittenlehre der einen dieſelbe ſein als die der anderen? Wol ſchwerlich; denn geſezt auch, die Vorſchriften wären in beiden gleich: die Motive, und die ſind doch gerade die Hauptſache, könnten nimmer dieſelben ſein. Müßten wir nun aber nicht noch einen Schritt weiter gehen, und ſagen, Ein anderes iſt es in einer Monarchie leben, ein anderes in einer Republik, und eben ſo ein anderes in einem Staate, dem die Kirche, und ein anderes in einem Staate, der der Kirche ſubordinirt iſt. Von dieſen Differenzen abzuſehen, iſt nicht möglich, ohne vag und unbeſtimmt zu werden; folglich wird für jedes dieſer beſonderen Verhältniſſe eine beſondere Sittenlehre aufzuſtellen ſein? Ja, um nun nur gleich das ſchlimmſte zu ſezzen, wird nicht für jedes Individuum eine eigne Sittenlehre nöthig ſein, da doch in vielen Fällen der eine anders handeln muß, als der andere, eben wenn er ſittlich handeln will? *Freilich wird es auch Fälle geben, wo alle überwiegend gleich handeln müſſen, aber gänzlich verſchwinden wird die Differenz nirgend; denn die Menſchen ſind Individuen, nicht verſchiedene nur durch Zeit und Raum geſchiedene Exemplare. Allgemeines alſo in menſchlichem Handeln, abſolut getrennt von allem individuellen giebt es nicht, und das individuelle wieder läßt ſich nicht in allgemeine Formeln faſſen. Soll es nun dennoch eine chriſtliche Sittenlehre geben: ſo muß beides, das univerſelle und das individuelle, ſeine Grenzen haben, und wir werden ſagen müſſen, Sofern ein Handeln ſeinen Grund hat in der Individualität des Menſchen, in ſofern kann kein anderer es richten, als er ſelbſt. Aber nur ſein eigener Richter iſt jeder in dieſer Beziehung, nicht ſein eigener Lehrer, d. h. niemand kann ſich im voraus die Vorſchrift für* nicht aufgeben können: ſo können wir andererſeits auch dieſen Gegenſaz nicht als einen abſoluten den-

---

ſeine individuellen Handlungen machen; richten aber kann er ſie, nachdem er ſie vollbracht hat, weil ſie ihm dann offen vorliegen können. Von Vorſchriften kann alſo auf dieſem Gebiete gar nicht die Rede ſein, und es bleibt nur übrig zu ſagen, Thue was die chriſtliche Sittenlehre fordert immer ſo, wie es deiner Individualität gemäß iſt. Nun wird freilich niemand behaupten, die Eigenthümlichkeit müſſe zu allen Handlungen in gleichem Verhältniſſe ſtehen; denn während ſie in einigen Minimum iſt, wie z. B. bei der Leiſtung deſſen, wozu man ſich durch einen Contract verpflichtet hat, iſt ſie in anderen Maximum, wie z. B. bei der Wahl des Berufs. Aber das iſt doch klar, eine vollſtändige Sittenlehre darf ſie nirgend übergehen, und an jedem ihrer Oerter muß ſie über das Verhältniß des individuellen zur allgemeinen Formel gehörigen Aufſchluß geben. Und gelingt ihr das in Beziehung auf die einzelnen: ſo wird ihr dann das übrige, was die Zerfällbarkeit der Kirche in verſchiedene Gebiete betrifft, nicht mehr große Noth machen. Zuerſt nämlich werden wir davon ausgehen, daß die proteſtantiſche Kirche ihr eigenes Gebiet hat, und daß in jeder ihrer Handlungsweiſen etwas iſt, was in ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit begründet iſt. Dieſes werden wir aufſuchen, weil wir auf ſie unſere Sittenlehre beſchränken. Aber demohnerachtet werden wir immer auf das allgemein chriſtliche zurükkgehen und mit demſelben das proteſtantiſche vergleichen, was freilich nur da und in dem Maße geſchehen kann, wo und in welchem wir uns einer Differenz, z. B. zwiſchen dem katholiſchen und dem proteſtantiſchen, bewußt ſind. Was aber die Differenzen innerhalb der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt betrifft: ſo wird nur die des Rationalismus und des Supranaturalismus in der Sittenlehre eine Trennung motiviren, weil der erſtere auf einer weſentlich anderen Grundlage ruht, als der leztere; alle anderen Differenzen aber nicht. Denn ſind die dogmatiſchen Verſchiedenheiten auch zum Theil ſo groß, daß ſie Spaltungen in der Kirche hervorgebracht haben: auf die Sittenlehre haben ſie keinen Einfluß. Betrachten wir z. B. die Differenzen zwiſchen dem reformirten und dem lutheriſchen Zweige unſerer Kirche: welchen Einfluß könnte wol die verſchiedene Faſſung der Lehre vom Abendmahl auf die Sittenlehre haben? Auch nicht den geringſten. Und eben ſo wenig die Verſchiedenheit in der Lehre von der Gnadenwahl. Denn auch bei der reformirten Prädeſtinationslehre verſchwindet jede Gefahr für das ſittliche Handeln, weil doch auch ſie alles abhängig macht von der Einwirkung des heiligen Geiſtes. Wollte man aber ſagen, wegen der Trennung im Dogma würde nie die Trennung in reformirte und lutheriſche Kirche erfolgt ſein, wenn nicht eine Verſchiedenheit des Geiſtes wäre vorhanden geweſen: ſo ſcheint uns die Sache dieſe. Es iſt freilich nicht zu leugnen, daß ſich die Schweizer und die Sachſen ken; denn ſo wenig das darſtellende Handeln und das wirkſame, das erweiternde und das wiederherſtellende ſich abſolut ausſchließen, ſo wenig auch das univerſelle und das individuelle*). Können wir uns nämlich den Menſchen überhaupt immer nur als Agens, als ſelbſtthätig denken, auch in ſeinen leidentlichen Zuſtänden: ſo können wir ja auch ſeine Eigenthümlichkeit nur als Selbſtthätigkeit anſchauen. Aber dann kann ſie auch niemals Null ſein, wo überhaupt eine Selbſtthätigkeit des Menſchen iſt, weil wir ihn uns immer als daſſelbe ungetheilte Agens denken müſſen. Nimmer alſo iſt er etwas anderes, als der allgemeine Charakter der Menſchheit ſelbſt, nur auf eigenthümliche Weiſe beſtimmt, und beides, das univerſelle und das individuelle, iſt immer nur eins an dem anderen, und nur das Verhältniß zwiſchen beiden iſt in den einzelnen Thätigkeiten verſchieden, indem in den einen das eine, in den anderen das andere überwiegt. Aber gerade wenn es ſo iſt, werden wir auch geſtehen müſſen, daß für jeden gegebenen Punkt doch immer nur Ein Verhältniß zwiſchen beiden Momenten das richtige ſein kann, und die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes wird Gegenſtand der chriſtlichen Sittenlehre ſein müſſen, ſo daß wir jedes Handeln, das unter eine allgemeine Formel gebracht wird, in Beziehung auf dieſen Gegenſaz des univerſellen und des individuellen werden anzuſehen haben, und nicht nur jedes Handeln, ſondern auch ſchon jede Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, da wir in der chriſtli-

fremd vorkamen und einander verſchiedenen Geiſt zuſchrieben; aber genau betrachtet kommen die Differenzen auf nichts anderes hinaus, als auf die verſchiedenen Verhältniſſe, in welchen die einen und die anderen die Reformation zum weltlichen Regimente fanden, und auf die verſchiedene Richtung, die die Reformation auch der bürgerlichen Thätigkeit gab. Sind nun dazu die dogmatiſchen Differenzen beider Kirchen der Art, daß ſie von keiner Bedeutung ſind für die Sittenlehre, und verhält ſich der Gegenſaz des Rationalismus und des Supranaturalismus zu beiden Kirchen gleich: ſo wird nur in Beziehung auf dieſen Gegenſaz von vorne herein eine Auseinanderſezung ſtatt finden, alles übrige aber als untergeordnete Differenz nach Analogie der perſönlichen Individualitäten betrachtet werden müſſen.

*) Beil. A. § 61.

chen Sittenlehre die Thätigkeiten nicht darſtellen ohne die Impulſe, in welche die Beſtimmtheit des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins ausgegangen iſt, wie wir uns denn die Formel So könnte unter denſelben Umſtänden kein anderer *gehandelt* haben, vorausgeſezt, daß wir die Richtigkeit des Handelns anerkennen, gar nicht denken können ohne dieſe dazu gehörige So könnte unter denſelben Umſtänden kein anderer *beſtimmt* worden ſein*). —

6 Wir haben noch eine ähnliche Betrachtung anzuſtellen, auf welche uns das bisher auseinandergeſezte hinführt, und die wir ſchon an die erſten Andeutungen, die wir gemacht haben, anknüpfen können. Gleich zu Anfange nämlich haben wir uns darüber verſtändigt, was es ſagen wolle, wenn wir die chriſtliche Sittenlehre als eine geſchichtliche Wiſſenſchaft anſehen, und daß

---

*) Es kam dem Verfaſſer vorzüglich nur darauf an, zu begründen, daß jedes Handeln, das darſtellende wie das wirkſame, immer entweder mehr den Charakter des univerſellen, oder mehr den Charakter des individuellen an ſich tragen müſſe. Die wichtige Frage nach der Regel des Ueberganges von einem ſittlichen Handeln zum anderen diente ihm hier nur als Anknüpfung Und daraus iſt es erklärlich, daß ihre Löſung der Form nach nicht rein herausgekommen iſt. Die Elemente aber zu einer allgemeinen Formel ſind alle wenigſtens angedeutet. Zuerſt nämlich, daß der Uebergang von einem ſittlichen Handeln zum anderen ſelbſt immer ein ſittliches Handeln ſein muß, alſo nie ein zufälliges ſein darf oder ein willkührliches. Dann, daß er wie alles ſittliche Handeln unter dem Gegenſaze des univerſellen und des individuellen ſteht, folglich immer entweder mehr univerſell iſt, oder mehr individuell, alſo im erſten Falle mehr der Art, daß er unter einer Formel ſteht, die für alle gilt, im zweiten Falle mehr der Art, daß die Eigenthümlichkeit jedes handelnden ſeine Regel iſt. Zulezt überſieht Schl. auch hier nicht, daß die Ordnung, in welcher die ſittlichen Handlungen des Chriſten auf einander folgen, auch auf die beſonderen Verhältniſſe zurükkzuführen iſt, unter welchen der gläubige eben lebt. Die Formel, die weiter unten (S. 80) gelegentlich aufgeſtellt wird, *Die Sittlichkeit des Entſchluſſes hängt ab von dem Orte eines jeden im Reiche Gottes*, möchte, richtig verſtanden, alles zuſammenfaſſen. —

Ob der chriſtliche Geiſt ſelbſt unter dem Gegenſaze des univerſellen und des individuellen ſtehe oder nur die menſchliche Natur, die vom chriſtlichen Geiſte durchdrungen wird, darüber äußert ſich Schl. zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Siehe beſonders unten Das darſtellende Handeln, Gottesdienſt im engeren Sinne, Vorleſ. 18$\frac{2}{3}$.

wir damit zugeſtehen, es gebe keine Darſtellung der Sittenlehre, welche für alle Zeiten der chriſtlichen Kirche dieſelbe ſein könne, ſondern jede habe ihren vollen Werth nur für eine gewiſſe Periode, für eine frühere noch nicht, für eine ſpätere nicht mehr, theils weil die Handlungsweiſen ſelbſt eine immer weitere Entwikkelung erhielten, theils weil die Mittel der Darſtellung nicht immer dieſelben ſeien. Darin liegt alſo die Vorausſezung von einem Fortſchreiten im Gebiete des chriſtlichen Handelns. Giebt es nun ein ſolches: ſo können wir es uns entweder als ein Continuum denken, oder als ein ſtoßweiſe erfolgendes. Im erſten Falle würde, die Sache auf die Spize geſtellt, eigentlich niemals eine gegebene Regel paſſen, denn ſie würde immer ſchon ſelbſt dem Momente, in welchem ſie gegeben wäre, nicht mehr ganz angemeſſen ſein; im zweiten Falle müßte was eine Zeit lang Geſez war plözlich umgeſtoßen werden, ſo daß es von Anfang an auf unrechte Weiſe als Geſez ausgeſprochen wäre, wenn nicht mit ausgeſprochen geweſen wäre, daß es auch ſeine Auctorität wieder verlieren und umgeſtoßen werden könnte. So ſcheint es alſo, als könnten wir in beiden Fällen keine Darſtellung geben, die auf der einen Seite dem Verlaufe des Gegenſtandes, auf der anderen der wiſſenſchaftlichen Sicherheit entſpräche. Das iſt die Schwierigkeit von dieſem Punkte aus. Daß es aber wirklich ein Fortſchreiten des chriſtlichen Handelns giebt, lehrt jede geſchichtliche Betrachtung. Denn ſei es daß wir auf das wirkſame Handeln ſehen in ſeinen zwei relativ entgegengeſezten Formen, oder ſei es, daß wir das darſtellende ins Auge faſſen, ſo wie wir zwei Zeitpunkte, die etwas weiter auseinanderliegen, mit einander vergleichen; ſo finden wir ſowol was die Motive als was die Reſultate betrifft, daß der frühere und der ſpätere nicht mehr daſſelbe ſind, indem was in dem früheren befriedigte, in dem ſpäteren als unbefriedigend erſcheint. Wenn wir nun ferner ſagen, Die chriſtliche Sittenlehre, die einerſeits eine geſchichtliche Wiſſenſchaft ſein ſoll, ſoll andererſeits als Wiſſenſchaft doch eben die Principien alles chriſtlichen Handelns enthalten; und wenn jene Fortentwikkelung nothwendig doch auch ein Handeln iſt: ſo folgt, daß unſere Diſciplin auch die Principien der Fortentwikkelung des chriſtlichen Handelns enthalten muß. Und das ſcheint uns wieder in den inneren Widerſpruch zu verwikkeln, daß wir nun einerſeits darſtellen wollen, wie gehandelt werden ſoll, andererſeits aber zugleich auch, wie nicht mehr eben ſo gehandelt werden ſoll; denn darin beſteht doch die Fortentwikkelung des Handelns, daß ein anderes Handeln eintritt, als was früher geltend war. Dieſen ſcheinbaren Widerſpruch löſend, werden wir erſt unſere Aufgabe zur vollſtändigen Klarheit bringen. Wir müſſen aber dabei zum Grunde legen, daß alles chriſtliche Handeln, alle Vorſtellungen von demſelben und alle Vorſchriften dazu die chriſtliche Gemeinſchaft durchaus vorausſezen und ſich auf dieſelbe beziehen, und dieſes im Auge habend müſſen wir ſagen, daß ein Fortſchreiten der Gemeinde der gläubigen nicht anders denkbar iſt, als ſo, daß ſich zuerſt in einzelnen eine reinere Auffaſſung und Darſtellung des chriſtlichen bildet, um ſich dann von ihnen aus den übrigen mitzutheilen. Der einzelne muß in relativem Gegenſaze gegen das ganze ſtehen; es muß in ihm entwikkelt ſein, was im ganzen noch nicht iſt, und er muß mit dem, was er vor dem ganzen voraus hat, auf das ganze wirken, bis der Gegenſaz aufgehoben iſt, ſonſt giebt es keine Fortentwikkelung des ganzen. Anders aber ſteht es mit dem Handeln, welches nicht auf das Fortſchreiten des ganzen gerichtet iſt; denn in dieſem iſt die Regel in dem ganzen und der einzelne von dem ganzen beherrſcht. Und gehen wir nun hiebei zurükk auf die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins: ſo muß in dieſer eine analoge Differenz geſezt ſein: es muß Eine Beſtimmtheit geben, die der Art iſt, daß der relative Gegenſaz zwiſchen dem ganzen und dem einzelnen zurükktritt und der einzelne ſich als Theil und Glied des ganzen beſtimmt fühlt, und eine andere, in welcher eben dieſer Gegenſaz beſtimmt hervortritt; alſo Eine Beſtimmtheit mit dominirendem Gemeingefühle, und eine andere mit hervorragendem perſönlichen Selbſtbewußtſein. Von der erſten können wir ſagen, in ihr wolle das Gemeingefühl zugleich das perſönliche Selbſtbewußtſein der einzelnen werden, von der zweiten, in ihr wolle umgekehrt das perſönliche Selbſtbewußtſein Gemeingefühl werden, ſich in das ganze verbreiten. Beides iſt darin Eins, daß es immer derſelbe Geiſt des ganzen iſt, der heilige Geiſt, der da wirket; derſelbe Geiſt des ganzen wirkt jede Entwikkelung, nicht nur die, durch welche das Gemeingefühl ſich das perſönliche, ſondern auf gleiche Weiſe auch die, in welcher das perſönliche Selbſtbewußtſein ſich das Gemeingefühl aſſimilirt, und nur ſofern er ſich in dieſer Duplicität bewegt, iſt ein ſittliches Handeln auch auf das Fortſchreiten des ganzen gegeben. Und ähnlich verhält es ſich in jeder menſchlichen Gemeinſchaft, die als eine bewegliche geſezt wird. Denken wir uns eine menſchliche Geſellſchaft, aber noch ohne bürgerliche Verfaſſung; ſo können wir ihr die Gemeinſchaft nicht abſprechen, aber wir müſſen ſagen, dieſelbe ſei formlos. Doch müſſen wir ihr zuſchreiben die Tendenz, eine Form zu gewinnen, und wenn ſie eine ſolche wirklich erlangt: ſo müſſen wir das für einen Fortſchritt zu einer höheren Stufe ihrer Entwikkelung halten. Möglich nun iſt es, aber nicht wahrſcheinlich, daß ſich die Tendenz zur Form in allen Gliedern der Gemeinſchaft gleichmäßig entwikkele; in welchen ſie aber ſtärker iſt, als in den übrigen, von denen wird der Uebergang zur Form ausgehen, äußerlich vielleicht auf gewaltſame Weiſe, aber doch in dem Maaße und in ſofern ſittlich, als die Form dem inneren Charakter der Gemeinſchaft entſpricht, und alſo wirklich eine neue Entwikkelung des ganzen von einzelnen aus zu Stande kommt. Geſtaltete ſich aber die Sache ſo, daß nicht eine dem Charakter der Gemeinſchaft entſprechende Form, ſondern eine reine Unterordnung des ganzen unter einzelne hervorgebracht würde: ſo wäre das Handeln durchaus unſittlich, weil nicht aus dem Geiſte des ganzen heraus ſondern deſpotiſch, und das Produkt nichts weniger, als eine Entwikkelung des ganzen. Und eben ſo nun iſt auf der anderen Seite jedes Handeln in einer bürgerlichen Gemeinſchaft, welches der in derſelben beſtehenden Form gemäß, und alſo Gehorſam gegen das Geſez iſt, ein Handeln der anderen Art, ein Handeln überwiegend unter der Potenz des Gemeingefühls. Daſſelbe ließe ſich auch nachweiſen auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft und der Kunſt, ſofern auch hier die Gemeinſchaft weſentlich iſt. Die Analogie geht alſo durch alle gemeinſamen Lebensverhältniſſe hindurch. Aber freilich, das dürfen wir nicht überſehen, daß die *Frage eine rein proteſtantiſche* iſt. Denn in der katholiſchen Kirche kann von einem Fortſchreiten in unſerem Sinne nicht die Rede ſein, weil ſie nicht eine Fortentwikkelung ihrer Regeln ſelbſt, die ſie als unabänderlich ſezt, ſondern nur ein Fortſchreiten in der Darſtellung ihrer Regeln im Leben annimmt. So daß uns hier einleuchtet, daß es eben ſo wenig eine und dieſelbe chriſtliche Sittenlehre geben kann für alle organiſch getrennten neben einander beſtehenden Kirchengemeinſchaften, als eine ſolche denkbar iſt für alle Perioden der Kirche. *Zur Eigenthümlichkeit der proteſtantiſchen Anſicht von der chriſtlichen Kirche gehört es aber weſentlich, daß wir uns dieſe als ein bewegliches ganze denken, als ein ſolches, das der Fortſchreitung und Entwikkelung fähig iſt, nur mit dieſer Reſtriction, ohne welche das Chriſtenthum zuſammenfallen würde, daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der chriſtlichen Kirche eine Vollkommenheit angeſtrebt oder dargeſtellt werden, die über die in Chriſto gegebene hinausginge, ſondern daß jede Fortſchreitung nichts ſein kann, als ein richtigeres Verſtehen und vollkommeneres Aneignen des in Chriſto geſezten**). Will man nun ſagen, auf dieſe Weiſe ſei doch der Unterſchied zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus nur ſcheinbar, weil ja auch wir etwas hätten, über das wir nicht hinaus zu können geſtänden, und weil ja, was in Chriſto, eben auch in der chriſtlichen Kirche als in ſeiner Stiftung geſezt, alſo auch für uns kein anderes Handeln denkbar ſei, als ein wiederherſtellendes: ſo iſt zu bedenken, daß ein großer Unterſchied ſtattfindet zwiſchen dem in Chriſto an und für ſich geſezten und dem, was in ihm geſezt iſt, ſofern er der chriſtlichen Kirche angehört. Denn was von den übrigen, die außer ihm die chriſtliche Kirche bilden, nicht ſchon angeeignet iſt und begriffen, das iſt auch in der chriſtlichen Kirche noch nicht geſezt, ſondern es iſt lediglich das perſönliche Leben Chriſti, und es bleibt alſo ein wahres Fortſchreiten der Kirche, wenn etwas, was bisher nur in Chriſto perſönlich exiſtirt, in ihr aber noch nicht iſt, von ihm aus in ſie übergeht*).

---

*) *Vorleſ.* 1822. Jede Bewegung, welche dem chriſtlichen Leben, und eben ſo auch jede, welche der chriſtlichen Sittenlehre eine andere Richtung

Wie läßt ſich nun aber die Annahme eines ſolchen zwiefachen Handelns und einer ſolchen zwiefachen Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins damit in Uebereinſtimmung bringen, daß die chriſtliche Sittenlehre nur Beſchreibung deſſen ſein ſoll, was in Chriſto wirklich geweſen iſt**)? In Chriſto, kann man einwenden, iſt nur die Art des Handelns denkbar, durch welche Gemeinſchaft geſtiftet und fortentwikkelt wird, die andere Art nicht, denn niemals konnte ſein perſönliches Bewußtſein dem Geiſte des ganzen als einer Norm für ihn zu aſſimiliren ſein.

---

giebt, kann nichts ſein als eine tiefere Verſenkung in das Eine urſprüngliche chriſtliche Grundprincip, niemals ein Verlaſſen und Anfechten deſſelben.

*) Vergl. Beil. A. §. 56. 57. 58. 61. — Im Texte fehlt die Auseinanderſezung davon, daß der Gegenſaz des zum ganzen, wie es gegeben iſt, heranbildenden und des das ganze, wie es gegeben iſt, fortentwikkelnden Handelns auch nur ein relativer iſt, und daß er nicht zuſammenfällt mit dem des univerſellen und des individuellen. Der Unterſchied zwiſchen beiden aber iſt der, daß der leztere auf einer qualitativen, der erſtere auf einer quantitativen Differenz beruht.

**) Vergl. S. 33. 34. und die daſelbſt aus Beil. A. und C. citirten Abſchnitte.

Folglich giebt es ein Gebiet unſeres Handelns, wozu es kein Vorbild in Chriſto geben, das alſo auch nicht Nachfolge Chriſti ſein kann. Wir ſind aber früher ſchon auf den Unterſchied geführt worden zwiſchen einem Handeln, welches eigentlich nur Fortſezung iſt, und einem anfangenden, und wir werden nun, ihn hier wieder aufnehmend, ſagen müſſen, Alle Handlungen, in welchen das perſönliche Bewußtſein als beſtimmt erſcheint durch das Gemeingefühl, ſind eigentlich nur Fortſezungen. Dies wird uns am anſchaulichſten werden auf dem politiſchen Gebiete. Denn denken wir uns in die Zeiten hinein, wo das Aufhören der politiſchen Unmündigkeit und das Eintreten in die bürgerliche Gemeinſchaft ein feierlicher Act war: ſo waren nun alle Handlungen, die im Gehorſam gegen das Geſez verrichtet wurden, nichts als Fortſezung dieſes Actes. Daſſelbe gilt aber auch von dem Eintreten in die chriſtliche Gemeinſchaft, welches auch jezt noch einen beſtimmten feierlichen Act ausmacht. Jeder, der eintritt, erkennt die Kirche an, wie ſie iſt, alſo auch ihre Regeln, und ordnet ſein perſönliches Bewußtſein dem gemeinſamen unter, das ſich in ihr entwikkelt hat. Wo immer alſo ſpäter das Gemeingefühl ihn beſtimmt, da ſind dieſe Momente nichts als Erneuerungen jenes erſten, alſo kein eigentlich urſprüngliches Handeln. Und ſo werden wir denn von hier aus zunächſt ſagen müſſen, daß ſich uns der Umfang desjenigen Handelns, welches nicht Nachahmung Chriſti ſein kann, gar ſehr verringert, indem es ſich in den einen Moment des Eintretens in die Kirche concentrirt. Sodann aber, weil dieſer Moment doch nichts anderes iſt, als das Ergriffenwerden des einzelnen von Chriſto und das Eingepflanztwerden des chriſtlichen Gemeingefühls in ihn, alſo nichts anderes, als die receptive Seite zu dem kircheſtiftenden ſpontaneren Handeln Chriſti, daß die Sache eigentlich ſo liegt, daß alles Handeln des Chriſten entweder Ergänzung iſt des kircheſtiftenden Handelns Chriſti, die demſelben entſprechende Receptivität, oder Fortſezung deſſelben, in beiden Fällen alſo die fortwährende Realiſation des zwiſchen Chriſto, als dem Erlöſer, und dem menſchlichen Geſchlechte, als dem zu erlöſenden, geſezten Verhältniſſes, ſo daß der früher allgemein aufgeſtellte Saz, alle Vorſchriften der chriſtlichen Sittenlehre müßten Beſchreibungen des Handelns Chriſti ſein, durchaus zu beſtätigen iſt.

Als wir oben den Charakter der chriſtlichen Sittenlehre als einer religiöſen zeichneten, poſtulirten wir, daß ſie dem Inhalte nach überall mit der philoſophiſchen zuſammenfalle, der Form nach aber in jedem Punkte von derſelben verſchieden ſei. Wir konnten das erſtere, denn auf jenem allgemeinen Standpunkte hinderte uns nichts, zu ſagen, jede philoſophiſche Sittenlehre, welchen Weg ſie auch einſchlage, müſſe doch irgendwo auf das religiöſe Element auch kommen und das Verhältniß des Menſchen zu demſelben feſtſtellen. Aber können wir denn eben ſo ſagen, ſie müſſe auch auf die eigenthümlich chriſtliche Form der Religion kommen? Das müſſen wir doch entſchieden leugnen, weil es uns feſtſteht, daß ſich das Chriſtenthum nicht demonſtriren läßt. Muß dann aber nicht das eigenthümlich chriſtliche der philoſophiſchen Sittenlehre durchaus fremd bleiben? haben dann nicht diejenigen vollkommen Recht, welche behaupten, die chriſtliche Sittenlehre müſſe nothwendig enthalten, was die philoſophiſche nothwendig nicht enthalte? Indeß die Sache iſt dieſe. Zwiſchen beiden, dem Finden des religiöſen Elementes überhaupt und dem Finden des eigenthümlich chriſtlichen, liegt noch ein mittleres Glied. Die philoſophiſche Sittenlehre findet das religiöſe Element gleich als verſchiedener Formen fähig und ſezt ſich mit allen, die möglich ſind, in gleiche Relation. Was ſie alſo immer aufſtellen kann und muß iſt dieſes, daß das Handeln des Menſchen ſeinem religiöſen Bewußtſein gemäß ſein müſſe. Und damit wäre denn die Differenz als eine ſpecielle aufgehoben und auf das allgemeine zurükgeführt*). Das andere Poſtulat aber, das der durchgängigen Ungleichheit unſerer Diſciplin mit der gleichnamigen philoſophiſchen in der Form, veranlaßte uns, auf einen eigenen Schematismus für die chriſtliche Sittenlehre auszugehen, ein Verfahren, das wir nun von unſerem gegenwärtigen Standpunkte aus noch einer Reviſion unterwerfen wollen.

---

*) Vorleſ. 1831. Wie ſoll es zweierlei Darſtellungen des ſittlichen geben, eine philoſophiſche und eine chriſtliche? Giebt es auch zweierlei ſittliches, eins rein aus der Vernunft zu begreifen, eins aus dem chriſtlichen hervorgehend? Wäre das: ſo müßte jeder Chriſt persona duplex ſein, als vernünftiger Menſch rational ſittlich, als Chriſt chriſtlich. Man ſagt freilich, Die Sittlichkeit iſt nicht zwiefach, der Chriſt hat nichts zu thun, als was dem vernünftigen Menſchen obliegt, und der vernünftige Menſch nichts, als was dem Chriſten. Aber liegt denn z. B. auch unſer Cultus jedem vernünftigen Menſchen als ſolchem ob? Wäre das: ſo wäre der chriſtliche Glaube rein aus der Vernunft herzuleiten, die Schrift aber ſagt, er kommt aus der Predigt, und Predigt iſt nie Demonſtration und ihr Reſultat nie Vernunfterkenntniß, ſondern ſie iſt Darlegung eines Factum. Und andererſeits, wenn dem Chriſten als ſolchem nichts obliegt, als was dem vernünftigen Menſchen als ſolchem: ſo iſt in Wahrheit das Chriſtenthum überflüſſig. Man ſagt ferner, Die chriſtliche Sittenlehre enthält alles, was dem vernünftigen Menſchen als ſolchem obliegt, dazu aber auch noch den geoffenbarten Willen Gottes. Aber dann ſind beide Sittenlehren doch nicht daſſelbe; die chriſtliche allein iſt dann ein ganzes und die rationale nur ein Bruchſtück. Und wenn man neuerdings noch den Ausweg verſucht, daß man ſagt, jezt freilich, nachdem die chriſtliche Sittenlehre eine beſondere Diſciplin geworden ſei, müſſe die chriſtliche auch die einzige ſein: ſo wird auch das die Schwierigkeit nicht löſen, denn die rationale Sittenlehre iſt da, und mit ſo gutem Rechte, daß ſie ſich ferner wird Anerkennung zu verſchaffen wiſſen. Wir müſſen alſo, wenn wir zu einer genügenden Entſcheidung kommen wollen, die Sache ganz anders anfangen. Stellen wir uns zunächſt auf den Standpunkt der rationalen Sittenlehre: ſo iſt deutlich, daß dieſe nicht umhin kann zu fordern, daß der Menſch einer Religionsgemeinſchaft angehöre, und zwar ſo, daß er es vor der Vernunft zu rechtfertigen wiſſe. Erkennt ſie aber die religiöſe Gemeinſchaft als ſittlich an, dann offenbar auch die derſelben angemeſſene Darſtellung des ganzen Lebens. Kann ſie ſich nun auch dem nicht entziehen, der eigenthümlich chriſtlichen Geſtaltung der Religionsgemeinſchaft ihr gutes Recht zu ſein zuzugeſtehen: ſo wird ſie mit dem chriſtlichen Leben auch die chriſtliche Sittenlehre anerkennen müſſen; dieſe alſo wird ſo zu ſagen mit Genehmigung der rationalen Sittenlehre beſtehen. Vom Standpunkte der chriſtlichen Sittenlehre dagegen, die nur Beſchreibung des chriſtlichen Lebens iſt, müſſen wir ſagen, daß es der chriſtlichen Sittlichkeit weſentlich iſt, das Chriſtenthum über alle Menſchen zu verbreiten. Nun aber iſt deutlich, daß nur diejenigen es auffaſſen, die in gewiſſem Grade ſchon ethiſirt ſind, ja daß zum guten Gewiſſen des Chriſten die Vorausſezung gehört, die am vollkommenſten ethiſirten werden das Chriſtenthum auch am vollkommenſten auffaſſen. Folglich kann die chriſtliche Sittenlehre die rationale nicht nur niemals hin-

Die philoſophiſche Sittenlehre iſt überwiegend behandelt worden unter der Form der Pflichtenlehre und unter der der Tugendlehre, in einigen Schulen der alten aber auch unter der Form der Lehre vom höchſten Gute. Noch andere Formen ſind möglich und auch wirklich aufgeſtellt, aber ſie ſind bei weitem weniger entwikkelt als jene, an die wir uns alſo hier bei der Vergleichung allein zu halten haben. Nehmen wir nun alles hierher, was wir unſeren Schematismus zu gewinnen aufgeſtellt haben: ſollte ſich die chriſtliche Sittenlehre nicht auf dieſelbe Weiſe behandeln laſſen? Mußten wir von dem Gegenſaze ausgehen, der das chriſtlich fromme Bewußtſein charakteriſirt, vom Gegenſaze zwiſchen Fleiſch und Geiſt, zwiſchen Zuſtand unter der Sünde und Zuſtand unter der Erlöſung: ſo läßt er ſich doch ganz in der Darſtellung des Begriffs der Pflicht erſchöpfen; denn das iſt doch das pflichtmäßige, woraus die Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch entſteht und worin ſie ſich ausſpricht. Und ſollte ſich nicht eben ſo die chriſtliche Sittenlehre unter der Form der Tugendlehre darſtellen laſſen? Ohne Zweifel, wenn doch Tugend nichts anderes iſt, als die Kraft, die der Geiſt ausübt über das Fleiſch, als die Unterwürfigkeit des Fleiſches unter den Geiſt. Und wirklich iſt ſie, wie wir ſchon oben bemerkt haben, unter beiden Formen dargeſtellt worden. Die dritte Form iſt freilich

---

dern, ſondern muß ſie immer ſo vollkommen ausgebildet als möglich wünſchen. Iſt es aber beiden weſentlich, ſich gegenſeitig anzuerkennen: ſo iſt unmöglich, daß nach der einen ſittlich ſein kann, was nach der anderen Sünde iſt, und nothwendig, daß wenn gleich die eine den Inhalt der anderen nicht produciren kann, weil jede von einem anderen Principe ausgeht, doch beide in ſofern ſich decken, als in jeder die Realität und Weſentlichkeit alles deſſen, was der anderen wirklich weſentlich iſt, mitgeſezt ſein muß in neuerer Zeit außer Gebrauch gekommen, aber es iſt klar, daß wir ſie der chriſtlichen Sittenlehre eben ſo gut anpaſſen könnten, als die beiden anderen. Hat doch die chriſtliche Theologie oft genug ausgeſprochen, daß Gott das höchſte Gut ſei. Der Ausdrukk iſt freilich nicht ganz angemeſſen, denn ein Gut iſt uns etwas nur, ſofern wir es beſizen oder inne haben; aber wenn wir ſagen, das Gott inne haben, oder die Gemeinſchaft mit Gott iſt das höchſte Gut: ſo wird nichts dagegen zu erinnern ſein. Das chriſtliche Selbſtbewußtſein weiß aber von keiner Gemeinſchaft mit Gott außer durch den Erlöſer; folglich iſt die Erlöſung durch Chriſtum ſelbſt das höchſte Gut, und wenn dieſe in dem menſchlichen Geſchlechte nur dargeſtellt wird durch das Reich Gottes: ſo iſt alſo das Reich Gottes das höchſte Gut oder für den einzelnen ein Ort im Reiche Gottes, die *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ**). Und ſo hätten wir denn eine rein chriſtliche Formel, aus der ſich die ganze chriſtliche Sittenlehre darſtellen ließe. Möglich alſo wäre es, die chriſtliche Sittenlehre unter denſelben drei Formen darzuſtellen, unter denen wir die philoſophiſche dargeſtellt finden. Aber wie ſtehen denn dieſe zu einander? muß man ſie alle drei verbinden, um etwas vollſtändiges zu haben, oder erlangt man durch jede alles? Es iſt offenbar, daß wo die Totalität des pflichtmäßigen Handelns dargeſtellt iſt, da iſt dem Weſen nach auch die Tugend dargeſtellt und das höchſte Gut, aber weder die eine noch das andere werden beſtimmt hervortreten. Und eben ſo iſt es, wenn von jeder der beiden anderen Formen ausgegangen wird. Jede dieſer Formen giebt uns alſo weſentlich, was die übrigen auch geben, aber keine giebt es in der nur den anderen eigenthümlichen Geſtalt; dem Inhalte nach vollkommen gleich ergänzen ſie ſich untereinander als Geſichtspunkte.

Wie ſtehen nun dazu jene unſere Auseinanderſezungen, die darauf abzwekkten, einen eigenthümlichen Schematismus für die chriſtliche Sittenlehre zu gewinnen? Bedurften wir ihrer, oder hätten wir uns lieber gleich die Formen der philoſophiſchen Sittenlehre aneignen ſollen? Der Behandlung der Sittenlehre unter der Form der Pflichtenlehre iſt durchaus weſentlich die imperativiſche Form, der Behandlung der Sittenlehre unter den beiden anderen Formen dagegen die beſchreibende. Schon dieſer Umſtand weiſt auf ein beſonderes Verhältniß hin zwiſchen der Behandlung der Diſciplin als Tugendlehre und der als Lehre vom höchſten Gute. Entſcheidend für unſere Frage aber iſt dieſes, daß auf dem chriſtlichen Standpunkte Beſchreibung der Tugend, und Beſchreibung des Reiches Gottes gar nicht zu trennen ſind. Denn iſt keine Tugend anders wahre Tugend, als in Verbindung mit allen übrigen, und iſt die Tugend immer nur zu denken als ein durch den göttlichen Geiſt hervorgebrachter habitus; iſt uns ferner ausgemacht, daß der göttliche Geiſt nicht den einzelnen als ſolchen, ſondern der Geſammtheit, und den einzelnen immer nur als Gliedern derſelben angehört: ſo iſt klar, daß die Beſchreibung der Tugenden in den einzelnen und der Tugend in der chriſtlichen Gemeinſchaft, folglich die Beſchreibung der Tugenden und die Beſchreibung des Reiches Gottes, welches nichts iſt als die Gemeinſchaft und Geſammtheit aller Tugenden, gar nicht zu trennen iſt. Als Tugendlehre und als Lehre vom höchſten Gute die Sittenlehre zu behandeln, hätten wir alſo auf unſerem Standpunkte nicht unternehmen können, weil für uns kein Unterſchied zwiſchen beiden ſtatt findet. Wie aber ſteht es nun in Beziehung auf die Pflichtenlehre? Wollten wir dieſe Form uns aneignen: ſo müßte unſere Darſtellung durchaus imperativiſch ſein. Werden aber Imperative ausgeſprochen, und gehen ſie, wie es doch ſein ſoll, auf einzelne Handlungen: ſo bleiben ſie immer unbeſtimmte Formeln, und mit der Anerkennung der Unbeſtimmtheit entſteht eine Colliſion der Pflichten, das Bewußtſein, daß einzelne Handlungen geboten werden, ohne daß auf den Zuſammenhang aller gebotenen Handlungen Rükſicht genommen iſt, das Bewußtſein, daß bisweilen dieſe Pflicht dieſer anderen, bisweilen umgekehrt dieſe andere jener aufgeopfert werden muß. Soll dieſem Uebelſtande begegnet werden: wie anders kann es geſchehen, als daß jede Pflicht nur in und mit der Totalität aller Pflichten aufgefaßt und dargeſtellt wird? wie anders alſo, als daß eine Beſchreibung des Zuſammenhanges aller Pflichten gegeben wird, oder, indem man zurükgeht auf den in der Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins gegründeten Impuls, eine Beſchreibung der Art, wie das Selbſtbewußtſein in Beziehung auf die Totalität der ſittlichen Aufgaben durch etwas einzelnes muß beſtimmt werden? Denken wir uns einen Menſchen, der in einem Colliſionsfalle erſt einen Entſchluß faßte und ihn dann nach genauerer Ueberlegung geändert hat, und zwar mit Recht: ſo war der erſte Entſchluß unrichtig und unſittlich. Und welcher war der Hergang der Sache? Offenbar der, daß dem Menſchen nicht gleich anfangs der ganze Umfang ſeiner Pflichten ſo klar war, als nachher. Die Sittlichkeit des Entſchluſſes hängt alſo ab von dieſen beiden Momenten, von der Auffaſſung des allgemeinen Zuſammenhanges aller gebotenen Handlungen, und von dem Coefficienten, der die einzelne Handlung motivirt, welches beides zuſammengenommen nichts anderes iſt, als was wir oben den Ort eines jeden im Reiche Gottes genannt haben, durch welchen die Totalität für jeden eine andere wird und der es motivirt, daß ſich jeder unter ſcheinbar gleichen Umſtänden doch verſchieden beſtimmt. Die imperativiſche Form an ſich iſt alſo immer unzureichend, und die beſchreibende muß ihr überall zu Hülfe kommen. Iſt aber dieſe wirklich vorhanden, haben wir die allgemeine Formel gefunden, in der ſich jeder der Geſammtheit der ihm aufgegebenen Handlungen in ſeinem Bewußtſein bemächtigen kann: ſo iſt dann das imperativiſche, was für den Moment übrig bleibt, auf unſerem Standpunkte völlig unbedeutend. Denn ſezen wir jenes voraus, daß wir den allgemeinen Zuſammenhang aller gebotenen Handlungen haben, wie wir vorher das umgekehrte vorausgeſezt haben, die Formel für die einzelne Handlung, und denken wir alſo das ſittliche Gefühl des einzelnen in jedem Augenblikke ſeinen Ort im Reiche Gottes richtig darſtellend, aber wir nehmen an, ihm fehle der rechte momentane Impuls, die richtige Bewegtheit durch das, was zu momentanem Handeln auffordert: ſo würde ihm unter dieſen Umſtänden die Pflichtformel doch nichts helfen, weil ihm die innere Indication fehlte, den einzelnen Fall unter ſie zu ſubſumiren und ſie ſo zu realiſiren. Alſo iſt die Darſtellung der chriſtlichen Sittenlehre bloß unter der Form der Pflichtenlehre nicht nur in Beziehung auf das methodiſche, ſondern auch in Beziehung auf das praktiſche Intereſſe durchaus unzureichend.

---

*) Epheſ. 5, 5.

Gehen wir nun auf das von uns aufgeſtellte zurükk: ſo wird zunächſt die beſchreibende Form der Darſtellung vollkommen gerechtfertigt erſcheinen. Was aber unſeren Schematismus betrifft: ſo leuchtet das wol ein, daß in der Totalität der von uns gezeichneten Handlungsweiſen, der überwiegend darſtellenden und der überwiegend wirkſamen, der Ort eines jeden im Reiche Gottes, oder die Totalität der ſittlichen Aufgaben für jeden, geſezt iſt; indeß die Unterſchiede zwiſchen den einzelnen ſind an und für ſich nicht mitgeſezt. Und doch müſſen ſie mitgeſezt ſein, ſoll anders unſere Darſtellung praktiſche Brauchbarkeit haben. Allem aber, was in dieſer Beziehung geleiſtet werden kann, iſt von uns ſchon vorgearbeitet. Der Unterſchied zwiſchen dem beſonderen ſittlichen Berufe Eines einzelnen von dem eines anderen iſt etwas einzelnes, kann daher nicht unmittelbar in der allgemeinen Formel dargeſtellt werden, denn die wiſſenſchaftliche Darſtellung läßt immer nur dieſes zu, daß das beſonderſte in der Formel als allgemeines geſezt werde im Verhältniſſe zum einzelnen. Wenn wir z. B. ſagen, Alles Handeln geht auf in dieſen beiden Hauptformen des darſtellenden und des wirkſamen: ſo ergiebt ſich gleich, daß für den einen die eine, für den anderen die andere das Uebergewicht haben wird. Allein wie viele Unterabtheilungen wir nun auch machten: der Ort jedes einzelnen, durch ſeine eigenthümliche Einzelheit beſtimmt, wird ſich nicht nachweiſen laſſen. Daß wir aber doch die Hauptdifferenzen zugleich mit auffaſſen können, liegt in der Art, wie wir jene verſchiedenen Formen des Handelns zu einander geſtellt haben, nämlich als ſich einander nothwendig ergänzend, ſo alſo, daß jedem alles zukommt, worin dann auch ſchon liegt, daß allen jedes nur in einem beſtimmten Verhältniſſe zukommen kann, wenn nicht abſolute Gleichförmigkeit aller Menſchen in Beziehung auf die ſittliche Aufgabe angenommen werden ſoll. Und daß nun von der anderen Seite auch das nicht fehle in der Darſtellung, wodurch für den einzelnen Fall die Richtung des Selbſtbewußtſeins möglich iſt, auch dazu haben wir ſchon vorgearbeitet durch die Erklärung, jede Form müſſe immer auch die andere in ſich tragen, wenn auch nur als Minimum. Denn nun giebt es keine einzelne Handlung, die ausſchließlich der einen Form angehörte, ſondern jede wahrhaft ſittliche Handlung repräſentirt und fixirt auf gewiſſe Weiſe die ganze Aufgabe, muß ihr alſo in Beziehung auf die Totalität der Aufgaben gleichgeſezt werden, und ſo iſt zu erwarten, daß das Selbſtbewußtſein ſich auch immer richtig beſtimmen werde. Für die eigentliche Aufgabe iſt das aber nicht Hauptſache; Hauptſache iſt das methodiſche Intereſſe, nicht die praktiſche Brauchbarkeit, die für jeden wiederum ein anderes iſt und einen Theil der Aufgabe ausmacht.

So können wir alſo hoffen, bei Ausführung des angelegten Schematismus zu einer vollſtändigen Beſchreibung des ſittlichen Handelns zu gelangen, und es möglich zu machen, daß jeder einzelne Fall ſeinem allgemeinen Schema richtig untergeordnet werde, was gewiß gelingen wird, wenn wir nur die verſchiedenen Charaktere des univerſellen und individuellen nicht aus dem Auge laſſen und jeden einzelnen Theil immer in ſeinem Zuſammenhange faſſen mit allen übrigen.

Aber in welcher Ordnung ſollen wir unſeren Schematismus ausführen*)? Welcher Gegenſaz wird uns der höchſte ſein, der zwiſchen darſtellendem Handeln und wirkſamem, oder einer der übrigen? Offenbar der erſte; denn das darſtellende Handeln iſt von dem wirkſamen ſtärker unterſchieden, als in dem einen und dem anderen die aufgezeigten verſchiedenen Charaktere differiren, und die größten Differenzen bilden mit Recht die Haupttheile. Aber mit welchem von beiden wollen wir nun anfangen, mit dem darſtellenden Handeln oder mit dem wirkſamen? und in dem lezterem mit dem reinigenden oder dem erweiternden? Eins ſezt, wie wir geſehen haben, das andere voraus; es ſcheint alſo der freien Wahl überlaſſen zu ſein, was vorangehen und was folgen ſoll. Aber der Geſichtspunkt, von welchem aus wir die Ordnung beſtimmen, iſt dieſer. Wir bleiben beim eigenthümlich chriſtlichen ſtehen. Dieſes aber iſt weſentlich eine neue Geſtaltung des ganzen inneren Seins, die von Chriſto ausgehende Mittheilung des heiligen Geiſtes. Von uns kann dieſelbe nicht ausgehen, denn wir ſind ohne den heiligen Geiſt nie etwas anderes als eine ſolche Duplicität von Sinnlichkeit und Vernunft, daß die erſtere dominirt, und theilt er ſich uns mit: ſo kann nichts bei uns vorausgeſezt werden, als eine Hinneigung unſeres Lebens zu dem in der Verbreitung begriffenen neuen Lebensprincipe. Was iſt denn aber ſo die erſte Thätigkeit, mit der das neue Leben in uns beginnt? Offenbar eine Lobpreiſung Gottes, alſo darſtellendes Handeln, und ſo würden wir Recht haben mit dem darſtellenden Handeln zu beginnen. Allein eine ſolche Aeußerung der Begeiſterung hängt doch zu ſehr an dem erſten Momente, ein

---

*) Vergl. Beil. A §. 62 63.

Continuum iſt ſie nicht. Wir müſſen alſo die Frage ſo ſtellen. Was wird mit dem Anfange des neuen Lebens das erſte Continuum von Thätigkeiten ſein, in dem es ſich manifeſtirt? Indem der göttliche Geiſt ſich mittheilt, nimmt er zuvörderſt von dem Menſchen Beſiz im allgemeinen; er vereinigt ſich mit der menſchlichen Natur in einem einzelnen Leben, aber ſo, daß die Vereinigung zuerſt nur im allgemeinen geſezt iſt. Alle Gewöhnungen, alles Handeln, welches nicht Gegenſtand beſonderer Ueberlegung iſt, alle Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins, die von außen bedingt ſind, haben bisher nur der niederen Lebensſtufe angehört und werden alſo fortwirken, und die im allgemeinen geſezte Vereinigung des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Natur wird ſich in den meiſten Fällen in dem einzelnen als nicht geſezt und als partiell wieder aufgehoben zeigen, wirklich behaupten wird der Geiſt ſeine Gewalt nur in ſolchen Fällen, wo der einzelne am unmittelbarſten von der durch den Geiſt gleichbeſtimmten Totalität ergriffen wird. So iſt alſo das reinigende Handeln das erſte, das als eigentliches Continuum in dem neuen Leben ſich darſtellt, und erſt, wenn ein gewiſſer habitus, eine Fertigkeit, die dem Principe des neuen Lebens entſpricht, da iſt, kann eine ſelbſtthätige Theilnahme ſowol an dem darſtellenden, als an dem wirkſamen Handeln erfolgen, was ſich beſonders noch beſtätigt, wenn wir nicht ſowol auf den urſprünglichen als auf den gegenwärtigen Zuſtand der chriſtlichen Kirche ſehen, in welchem der Menſch ſchon durch die Geburt in die Kirche tritt. Wie ſtellt ſich hier die Sache dar? Die Kirche bezeugt durch die Taufe, daß der einzelne ſchon mit ſeiner Geburt in die Kirche hereingetreten ſei. Freilich finden wir gleich die zwiefache Anſicht, die eine, die Taufe ſei zugleich die Mittheilung des neuen Lebens, die die Wiedergeburt hervorbringende Kraft, und die andere, nur von der urſprünglichen Taufe könne dieſes gelten, von unſerer Kindertaufe nicht. Denn immer müſſe doch der Geiſt ſein unmittelbares Organ ſchon finden. Dieſes ſei aber nicht die Sinnlichkeit, ſondern der Verſtand und der Wille; folglich könne er dem Menſchen auch nicht als Agens einwohnen, ehe Verſtand und Wille, der ihm zugehörige Organiſmus, entwikkelt ſeien. Aber dieſer Streit berührt uns hier gar nicht, ſondern nur das was beide Anſichten gemein haben. Und was iſt dieſes? Auch die der erſten folgen, müſſen zugeben, daß das Kind dadurch, daß es getauft wird, nicht ſofort eine Selbſtthätigkeit ausüben kann, in welcher ſich das neue Leben erkennen ließe, nicht einmal eine Selbſtthätigkeit, in welcher ſich die Vernunft auf beſondere Weiſe beurkundete. Von den eigenen Handlungen des chriſtlichen Kindes kann alſo noch nicht die Rede ſein, ſondern nur davon, daß es von Stund' an ein Gegenſtand der Thätigkeit anderer wird. Welcher Thätigkeit? Der, die Entwikkelung des eigenen neuen Lebens vorzubereiten, alſo des wirkſamen Handelns. Weil aber das neue Individuum zwar Theil des ganzen, der chriſtlichen Kirche iſt, denn darin ſtimmen beide Anſichten von der Taufe überein, aber noch nicht beſeelt von dem göttlichen Geiſte, der als allgemeines Lebensprincip in der Kirche geſezt iſt, ſondern erſt zu beſeelen: ſo wird es zuerſt Gegenſtand desjenigen wirkſamen Handelns ſein müſſen, welches zunächſt eintritt, wenn das im ganzen geſezte Lebensprincip nicht wirkſam, folglich partiell aufgehoben iſt, alſo des reinigenden Handelns.

Man könnte einwenden, alle unſere Thätigkeit auf die unmündigen, kurz alles, was wir Erziehung nennen, habe eben ſowol ein erweiterndes als ein wiederherſtellendes Element, und gerade das erſte müſſe in der Wirkſamkeit auf die neugeborenen vorangehen; das reinigende Handeln ſei das zweite, denn es trete erſt in dem Maße ein, als ſich an dem erweiternden allmählig die Renitenz der Sinnlichkeit gegen die Vernunft kundgebe. Das würde allerdings gegründet ſein auf jedem anderen Standpunkte; aber von dem eigenthümlich chriſtlichen Standpunkte aus ſtellt ſich uns die Sache nothwendig ſo, wie wir behauptet haben. Das eigentliche Ziel der Thätigkeit nämlich iſt dieſes, daß die Regungen des göttlichen Geiſtes in den Objekten der Erziehung erwekkt werden, aber davon kann in den erſten Stadien des Lebens nicht die Rede ſein. Erſt muß der Organismus für den Geiſt da ſein, die in der ſinnlichen Natur ſich kräftig und gebietend zeigende Vernunft. Man könnte alſo ſagen, das erſte ſei nur, Verſtand und Willen hervorzurufen, nicht aber die Thätigkeit des göttlichen Geiſtes. Aber um Verſtand und Willen zu entwikkeln, müſſen wir wieder zwei Elemente unterſcheiden, das Entwikkeln der Vernunft ſelbſt, und die Unterordnung des ſinnlichen Organismus unter die Gewalt der Vernunft. Zum erſten können wir unmittelbar nichts beitragen, denn eine urſprüngliche Entwikkelung der Vernunft kann es nicht geben, ſondern nur eine ſolche, die bewirkt wird durch das, was unwillkürlich aus der vernünftigen Umgebung des Kindes in dieſes übergeht. Alſo bleibt nur das zweite übrig, und darin können wir wieder zwei Elemente unterſcheiden, das Ausbilden der ſinnlichen Functionen ſelbſt, und dann, daß dieſe unter den Gehorſam der Vernunft gebracht werden. Offenbar aber müſſen ſie zuerſt unter den Gehorſam der Vernunft anderer gebracht werden. Wie könnten wir uns indeß Gehorſam hervorzubringen zum Ziele ſezen, ohne einen Widerſtand vorauszuſezen? Uns alſo beruht der erſte Anfang aller Erziehungsthätigkeit nothwendig auf der Annahme eines Widerſpruches der ſich entwikkelnden ſinnlichen Functionen gegen die Einwirkung der Vernunft, und müſſen wir dieſe Renitenz immer als Renitenz gegen den göttlichen Geiſt ſelbſt anſehen, deſſen Organ die Vernunft iſt: ſo fällt alles erſte Handeln in das Gebiet des wiederherſtellenden.

Iſt nun dieſe Anſicht die einzige, in welcher der urſprüngliche Zuſtand der Kirche und der gegenwärtige mit einander zuſammentreffen: ſo ſcheint es am natürlichſten zu ſein, der ihr entſprechenden Ordnung unſerer Theile zu folgen. Wird aber mit dem wiederherſtellenden Handeln begonnen: ſo folgt alles übrige von ſelbſt. Denn das wiederherſtellende iſt nur Ein Zweig des wirkſamen, von dem der andere Zweig, das erweiternde, nicht getrennt werden kann. Dieſes alſo wird folgen und die

Beſchreibung des darſtellenden Handelns den Beſchluß machen müſſen, welches leztere noch etwas ganz beſonders empfehlendes für unſere Anordnung hat. Denn wenn wir doch die Glaubenslehre hier überall vorausſezen müſſen, alſo auch den Saz derſelben, daß die erſcheinende Kirche immer nur unvollendet iſt: ſo folgt, daß ſo lange die Kirche in der Entwikkelung iſt, weder das wiederherſtellende noch das erweiternde Handeln entbehrt werden kann. Denken wir uns dagegen die Kirche vollendet: ſo kann weder Raum ſein für das eine noch für das andere, ſondern nur für das darſtellende. Dieſes iſt alſo in dem großen geſchichtlichen Verlaufe der Sache weſentlich das lezte, und auch wenn wir uns den einzelnen Menſchen iſoliren und in ſeiner Vollkommenheit denken, wird immer kein anderes Handeln als das darſtellende der reine Ausdrukk ſeiner Vollkommenheit ſein können; weshalb die natürlichſte Anordnung unſerer Diſciplin auch nur die ſein wird, die wie anfängt mit dem wiederherſtellenden Handeln, ſo mit dem darſtellenden ſchließt. In Summa, Urſprünglich vorausgeſezt wird die abſolute Vereinigung des göttlichen und menſchlichen in Chriſto. Ueber dieſen Anfang können wir nicht hinausgehen. Aber wir können uns Chriſtum auch nur denken als den ein Geſammtleben in der Menſchheit beginnenden, welches auf der Vereinigung mit dem göttlichen in ihm beruht, d. h. als den die Kirche ſtiftenden. Seine Jünger ſind das Eigenthum, der Beſiz der ihm inwohnenden Gottheit, und ſein erſtes Einwirken auf ſie konnte nur ein reinigendes ſein. Unſere Anordnung iſt alſo nur die lebendige Abbildung des in der kircheſtiftenden Thätigkeit des Herrn gegebenen Urtypus alles chriſtlichen Handelns.

Wie aber werden wir nun ſicher ſein, daß die Säze, die wir aufſtellen werden, nicht bloß eine ſubjective Ueberzeugung darlegen, ſondern wirklich das in der Kirche anerkannte*)? Sehen wir auf die chriſtliche Glaubenslehre, die dieſelbe Aufgabe in dieſer Beziehung hat: ſo treten uns ſehr verſchiedene Verfahrungsweiſen von der Vorſtellung, die man über die Perſon Chriſti hat. Denn iſt man der naturaliſtiſchen Anſicht: ſo muß man ſagen, Er konnte nichts geben, als was ſpäter die Vernunft auch würde gegeben haben, und eine beſondere chriſtliche Sittenlehre zu geben, wäre eine Inconſequenz. Sagt man aber, Durch Chriſtum iſt etwas in die menſchliche Natur gekommen, was früher nicht in ihr war, und auch jezt nur inſofern in ihr vorkommen kann, als ſie mit ihm in Verbindung ſteht: ſo ſind ſeine Erkenntniß von Gott und ſeine moraliſchen Vorſchriften nichts, worauf die Vernunft von ſelbſt hätte kommen können, und eine eigene chriſtliche Sittenlehre iſt nicht nur möglich, ſondern nothwendig. Freilich könnte man glauben, eine chriſtliche Sittenlehre ſei auch noch anders zu begründen, nämlich durch ihre Beziehung auf die chriſtliche Kirche als Gemeinſchaft, und es iſt wahr, ſie will die ſittliche Aufgabe nicht auf allgemein gültige Weiſe löſen, ſondern nur zeigen, wie der chriſtlichen Gemeinſchaft gemäß gehandelt werden müſſe. Aber dieſes kommt doch im weſentlichen ganz auf jenes hinaus. Denn bei einer naturaliſtiſchen Anſicht von Chriſto wäre es auch inconſequent, eine beſondere chriſtliche Gemeinſchaft feſthalten zu wollen; man könnte nur eine Verbindung derer anſtreben und erhalten, in denen die Vernunft zu völliger Selbſterkenntniß und Entwickelung gelangt ſei. Iſt es aber wahr, daß Chriſtus nicht nur iſt ſondern auch der menſchlichen Natur gebracht hat, was ſie ohne ihn nimmer haben und was ſie nur in der Verbindung mit ihm feſthalten kann: ſo iſt die chriſtliche Kirche durchaus nothwendig, und zwar auch nothwendig als Verbindung der Chriſten zur Verwirklichung der Sittenlehre Chriſti. Und ſo iſt beides nicht zu trennen, daß ſich die beſondere chriſtliche Sittenlehre auf die Offenbarung in Chriſto und auf die chriſtliche Kirche gründet.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 31—36. Beil. C. VII—IX. — Vorleſ. 1831. Ob es eine beſondere chriſtliche Sittenlehre geben könne, hängt gänzlich ab

Hier könnten wir nun die Frage anknüpfen, was denn das eigenthümliche einer proteſtantiſchen Sittenlehre ſei, wollen aber zuvor noch eine geſchichtliche Betrachtung anſtellen. In der Entwickelung der chriſtlichen Sittenlehre finden wir nicht, wie in der der Glaubenslehre, Condemnationen auf Veranlaſſung von Abweichungen. Das beweiſt freilich, daß die Kirche immer duldſamer war gegen die Verirrungen in der Sittenlehre, als gegen die in der Glaubenslehre; die erſteren erſchienen ihr heilbar, weil nicht fundamental; aber man würde doch ſehr irren, wenn man den großen Einfluß, den das häretiſche in der Dogmatik auf die Sittenlehre hat, leugnen wollte. Die verſchiedenen Formen des häretiſchen habe ich in meiner Dogmatik aufgeſtellt. Sehen wir nun zuerſt auf das doketiſche, d. h. auf alle Schattirungen derjenigen Anſicht über die Perſon Chriſti, welche das vollkommen menſchliche in ihm aufhebt; ſo iſt nicht zu verkennen, daß dabei in der Sittenlehre von dem Beiſpiele Chriſti nicht die Rede ſein kann. Denn nur das gleichartige kann Vorbild ſein: können alſo die Handlungen Chriſti entgegen. Aus der Zeit nämlich, in welcher philoſophiſche und theologiſche Behandlung noch nicht geſchieden waren, iſt eine Ten-

nicht als aus dem menſchlichen hervorgegangen dargeſtellt werden: ſo iſt auch ihre Vorbildlichkeit negirt. Der Begriff der chriſtlichen Vollkommenheit zwar brauchte dabei kein anderer zu werden; aber die Beweismittel könnten nicht mehr dieſelben ſein, denn die Ausſprüche Chriſti könnten nicht als ſittliche Vorſchriften gelten. Da nun nicht nur die Apoſtel Chriſtum überall als das Vorbild aufſtellen, dem wir nachfolgen ſollen, ſondern auch er ſelbſt nicht anders von ſich lehrt: ſo iſt deutlich, wie ſchriftwidrig die doketiſche Anſicht iſt. Dennoch iſt ſie noch jezt auf bewußtloſe Weiſe weit verbreitet, auch in unſerer Kirche, ſo daß wir uns nie genug vor ihr hüten können. Uns wird es aber leichter ſein, ſie zu eliminiren, als den Katholiken, da wir immer auf die Schrift zurükkzugehen verbunden ſind. Die ebionitiſche Richtung dagegen, die allen Unterſchied aufhebt zwiſchen Chriſto und den Menſchen, trägt die Neigung in ſich, die chriſtliche Sittenlehre der rationalen unterzuordnen. Denn iſt kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Chriſtus und allen übrigen: ſo folgt, daß er nicht nur zu erreichen iſt, ſondern auch zu übertreffen, da offenbar die Subſidien des menſchlichen Geiſtes immer wachſen. Auch hier ſtehen wir auf viel feſterem Boden, als die katholiſche Kirche, die Chriſtum durch ihren Begriff der Kirche gewiſſermaaßen verdunkelt, während wir durch unſer ganzes Lehrſyſtem und unſere Praxis ihn als einzig hinzuſtellen auf das beſtimmteſte hingewieſen ſind. Das manichäiſche ferner, eine urſprüngliche Duplicität unter den Menſchen annehmend, ſezt das böſe als reales dem guten entgegengeſeztes und als von gleicher Urſprünglichkeit und Kraft; es muß alſo Menſchen annehmen, in welchen das böſe Princip urſprünglich ſo ſtark iſt, daß es durch das gute unmöglich überwunden werden kann. Damit wird aber leicht alle abſichtliche Einwirkung auf die Ethiſirung der Menſchen aufgehoben und eine Paſſivität herbeigeführt, die den ganzen Ort der chriſtlichen Sittenlehre vernichten muß. Ein Handeln der chriſtlichen Kirche nach außen iſt dabei nicht denkbar; denn in wem das gute Princip die Herrſchaft hätte, der bedürfte keiner Einwirkung, in wem das böſe, bei dem wäre alle Einwirkung vergeblich. Und auch nach innen nicht; ſondern nur von einem So und nichts anders ſein, nicht aber von einem So und nicht anders handeln könnte die Rede ſein. So viel manichäiſches ſich alſo in die Glaubenslehre eingeſchlichen hat, ſoviel Inconſequenz iſt auch in der Aufſtellung einer Sittenlehre. Im Katholicismus nun tritt die Idee der Kirche mit einem ſolchen Gewichte auf, daß die manichäiſche Theorie, von welcher ſie würde vernichtet werden, gar nicht aufkommen kann, und die Geſchichte zeigt, daß auch der leiſeſte Schein des Manichäismus immer die heftigſte Reaction hervorgebracht hat. Unſere Geſchichte dagegen zeigt, daß bei uns die Idee der Kirche nicht genug hervorgetreten iſt; deſto mehr alſo haben wir uns vor allem Scheine des manichäiſchen in Acht zu nehmen, was nicht beſſer geſchehen kann, als wenn wir immer mehr Fleiß auf die Beardenz geblieben, die Säze der Glaubenslehre auf eine allgemeine Demonſtration zu gründen, wobei dann eine Berufung auf das

---

beitung der chriſtlichen Sittenlehre verwenden, die in ſich ſelbſt ſchon das reine Gegentheil des Manichäismus iſt. Was nun zulezt das dem manichäiſchen gegenüberſtehende pelagianiſche betrifft: ſo iſt klar, daß dieſes unzertrennlich iſt von großer Oberflächlichkeit in der Sittenlehre. Denn wenn auf der einen Seite eine Unvollkommenheit in der menſchlichen Vernunft zugegeben wird, auf der anderen aber doch kein abſolutes Unvermögen, ſo daß die göttliche Gnade darauf beſchränkt wird, nur Hülfsmittel darzubieten für die Kräfte, die dem Menſchen urſprünglich inwohnen: ſo wird eigentlich der Unterſchied zwiſchen Theorie und Praxis aufgehoben; und wo das geſchieht, wo die Theorie nicht auf dem abſoluten ruht und das abſolute anſtrebt: da hebt ſie ſich ſelbſt auf und die Praxis, weil immer und in allen Beziehungen nur unvollkommenes zu Stande kommen kann. Wer nun ſagen wollte, ſo ſei alſo auch unſer Grundſaz, daß jede Sittenlehre immer nur für eine gewiſſe Zeit gültig ſein könne, pelagianiſch: der würde nur zeigen, daß er uns nicht verſtände. Denn das iſt eben unſere Grundvorausſezung, daß das Chriſtenthum abſolute Wahrheit iſt, und was wir in jenem Saze behaupten iſt nur dieſes, daß unſer Verſtändniß der chriſtlichen Wahrheit zu jeder Zeit nur ein begrenztes iſt. So gewiß es aber iſt, daß Pelagianismus und Laxität in der Sittenlehre immer parallel gehen; ſo gewiß iſt es auch, daß dieſe häretiſche Abweichung unter verſchiedenen Formen immer vorhanden geweſen iſt in der chriſtlichen Kirche, auch zu der Zeit und ſeit der Zeit, wo die Trennung in der abendländiſchen Kirche entſtand, und nur genaues Halten auf unſer Princip einerſeits der allgemeinen Erlöſungsbedürftigkeit, andererſeits der abſoluten erlöſenden Kraft Chriſti kann uns ſichern wie vor dem manichäiſchen, ſo vor dem pelagianiſchen.

Das eigenthümliche Princip der proteſtantiſchen Sittenlehre iſt nun nicht das gleichmäßige Anſtreben gegen dieſe Häreſien, denn das iſt in der römiſchen Kirche auch, ſondern auf der einen Seite die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke, und auf der anderen Seite die Gleichheit Aller gläubigen unter Chriſto und dem göttlichen Worte, ſo daß die Differenz zwiſchen gebietenden und gehorchenden in der Kirche aufgehoben wird. Beides ſteht in genauem Zuſammenhange unter ſich, und nur beides zuſammengenommen, bildet das eigenthümlich proteſtantiſche Princip. Denn die katholiſche Kirche beſtimmt den ſittlichen Werth des Menſchen auch nicht aus den äußeren Werken, ſondern aus der Geſinnung; aber ſie weiß von keiner Geſinnung, die nicht Gehorſam iſt gegen die Kirche. Wir dagegen wiſſen nichts von einem Gehorſam gegen die Kirche, denn dieſe iſt uns nichts als der Ort unſeres gemeinſamen Gehorſams gegen Chriſtum, folglich auf keine Weiſe eine gebietende Macht, in der chriſtlichen Kirche geltende nicht anders ſtatt findet, als daß entweder im allgemeinen vorausgeſezt wird, die chriſtliche

und was bei uns als Vorſchrift für das chriſtliche Leben aufgeſtellt werden ſoll, muß durchaus von Chriſto und aus dem göttlichen Worte abgeleitet ſein, und kann uns nur verbinden, ſofern wir überzeugt ſind, daß die Ableitung richtig iſt. Bedenken wir aber, wie ſeit den neuteſtamentiſchen Zeiten die allgemeinen weltbürgerlichen Verhältniſſe der chriſtlichen Kirche ganz andere geworden ſind: ſo iſt offenbar, daß wir von manchen Vorſchriften des neuen Teſtamentes nicht mehr denſelben Gebrauch machen und für viele Fälle keine Anweiſung in der Schrift finden können. Das erſte gilt z. B. von dem Verhältniſſe der Kirche zu den Nichtchriſten, das jezt nicht mehr daſſelbe iſt, das zweite von unſeren politiſchen Zuſtänden, die man damals noch nicht kannte, für welche es alſo auch ſo wenig Vorſchriften im neuen Teſtamente giebt, daß ſelbſt in chriſtlichen Ländern Theorien von Politik und Moral haben aufgeſtellt werden können, als ob die erſtere ohne die leztere beſtehen könnte. Die Sittenlehre hat deßhalb die zwiefache Aufgabe, einerſeits den Schriftgebrauch zu vervollſtändigen und die allgemeinen Vorſchriften der heiligen Bücher genauer durchzuführen, andererſeits das, was für die jezigen Zeiten in der Schrift fehlt, auf irgend eine Art zu erſezen. Aber wie das? Das erſte wird immer ſein, eine Interpretation anzuwenden, wie die Juriſten, die nach alten Geſezen ganz neue Fälle entſcheiden entweder aus den den Geſezen zum Grunde liegenden allgemeinen Principien, oder aus der Analogie einzelner Fälle. Wir werden aber noch weiter gehen können. In der chriſtlichen Glaubenslehre nämlich machen wir Gebrauch von unſeren ſymboliſchen Büchern, und wenn wir aus ihnen etwas zu bewähren im Stande ſind: ſo halten wir oft den Schriftgebrauch für überflüſſig, ohne jedoch, wie die Katholiken die Tradition, die ſymboliſchen Bücher der Schrift gleich zu ſtellen. Unſere Meinung iſt nur, daß wir im allgemeinen dieſelbe Schriftauslegung anerkennen, die den ſymboliſchen Büchern zum Grunde liegt, es darf aber niemand verbunden ſein, in allen Fällen ſo zu interpretiren wie ſie. Auch in der Sittenlehre werden wir alſo auf die ſymboliſchen Bücher zurükkgehen, aber ſie dürfen uns nur unter der Bedingung beweiſende Kraft haben, daß wir ihre Schriftauslegung noch anzuerkennen im Stande ſind. Von der anderen Seite werden wir aber ſagen müſſen, daß ſie uns auf unſerem Gebiete bei weitem nicht den Dienſt leiſten können, den ſie auf dem der Glaubenslehre gewähren, da ſie weniger Veranlaſſung hatten, ſich in unmittelbare Oppoſition gegen die Moral, als gegen die Dogmatik der katholiſchen Kirche zu ſezen. Wir müſſen alſo außerdem noch zurükkgehen auf die lebendige Praxis, auf die Sitte unſerer Kirche, nur daß das am allerwenigſten geſchehen darf mit Vernachläſſigung des Schriftgebrauches. Die Sitte kann uns nur die Elemente auffinden

Kirche ſei von Anfang an im Beſize der Wahrheit geweſen, und zwar nicht bloß der indemonſtrablen, des λόγος ἀναπόδεικτος, wie Longinus ſich ausdrükkt, ſondern auch aller demonſtrablen, oder daß man ſagt, es komme gar nicht darauf an, daß die Kirche die Wahrheit ſchon anerkannt habe oder jezt ſchon anerkenne, ſondern darauf, daß ſie durch die Gewalt der Demonſtration genöthigt werde, ſie anzuerkennen. Dem können wir nicht Beifall geben, weil wir beides leugnen, einerſeits daß alle

---

helfen, die einzelnen Säze; aber aufnehmen können wir nichts davon, was ſich uns nicht durch die Schrift bewährt hat. Stoff und Form entwikkeln ſich uns aus einem und demſelben; wir analyſiren das rein chriſtliche Lebensprincip, wie es ſich in unſerer proteſtantiſchen Kirche manifeſtirt. Dabei gehen wir zurükk auf die ſymboliſchen Bücher und die Sitte; aber das Siegel von allem ſind uns die heiligen Schriften. Jedoch nur die Schriften neuen Teſtamentes. Es ſcheint freilich gegen die ganze Praxis der Kirche, folglich auch gegen die kirchliche Sittenlehre, das alte Teſtament ausſchließen zu wollen; aber wenn Paulus ſagt, das Geſez ſei ein παιδαγωγός geweſen auf Chriſtum, ein παιδαγωγός, der durch die υἱοθεσία, die geiſtige Mündigkeit der gläubigen in Chriſto, ſeinen Abſchied bekommen*): ſo meint er mit dem νόμος nichts anderes, als die geſammte altteſtamentiſche Oekonomie; und wenn derſelbe Apoſtel lehrt, das Princip aller chriſtlichen Sittlichkeit und Sittenlehre, das πνεῦμα ἅγιον, ſei erſt gekommen, nachdem Gott ſeinen Sohn geſandt habe: ſo erklärt er es damit ausdrükklich für ein neuteſtamentiſches. Freilich ſcheint dieſer apoſtoliſchen Anſchauung das Dogma von der unitas ecclesiae ſeit dem Beginne des Menſchengeſchlechtes zu widerſprechen; aber gerade dieſes Dogma iſt nur mit großer Einſchränkung zu faſſen, wenn es nicht das weſentlich chriſtliche trüben ſoll. Die Sache iſt alſo kurz dieſe. 1) Wo wir klare Stellen im neuen Teſtamente finden, brauchen wir das alte gewiß nicht. 2) Die Stellen, in welchen das neue Teſtament auf das alte zurükkgeht, gehören nicht zur Beweisführung des alten, ſondern des neuen, ſo daß alſo Vorſchriften, die im neuen Teſtamente auch nur da vorkommen, wo es ſich auf das alte ſtüzt, und ſonſt nirgend, nicht als altteſtamentiſche, ſondern als neuteſtamentiſche zu betrachten ſind. 3) Aus dem alten Teſtamente aber etwas in die chriſtliche Sittenlehre herüberzunehmen, was im neuen gar nicht iſt, iſt durchaus unſtatthaft, weil damit jede Schranke gegen den geſezlichen Geiſt des alten Teſtamentes verloren wäre.

*) Gal. 3, 23—4, 7.

Wiſſenſchaft aus der Kirche hervorgehen müſſe, andererſeits daß der chriſtliche Glaube durch Demonſtration mitgetheilt werden könne. Auf die Sittenlehre aber angewandt, würde es den Unterſchied, den wir zwiſchen der philoſophiſchen und der chriſtlichen aufgeſtellt haben, gänzlich vernichten. Die Glaubenslehre geht ferner zurükk auf die heilige Schrift als die urſprüngliche Urkunde des Chriſtenthums und auf die kirchlichen Bekenntnißſchriften; nur freilich auf ſehr verſchiedene Weiſe. Denn während die einen davon ausgehen, die heilige Schrift, durch den heiligen Geiſt entſtanden, ſei von unendlich höherer Auctorität, als die in den Bekenntnißſchriften niedergelegten Ausſprüche der Kirche, gehen die anderen davon aus, eine Darſtellung der chriſtlichen Lehre, wie ſie nur unternommen werden könne von einem einzelnen, der einer beſtimmten chriſtlichen Kirchengemeinſchaft angehöre, könne auch nicht allein auf die Schrift, ſondern müſſe zugleich auf die Bekenntnißſchriften baſirt werden, und zwar die Berufung auf die lezteren müſſe das erſte ſein, die Berufung auf die Schrift aber nur dann eintreten, wenn jene nicht ausreichten, denn anders als ſo ſei das einer einzelnen chriſtlichen Kirchengeſellſchaft angehörige gar nicht zu ermitteln. Am weiteſten treten beide Methoden auseinander, wenn die eine ſich vorzüglich an die Schrift hält und an die Bekenntnißſchriften nur ſubſidiariſch, die andere umgekehrt vorzüglich an die Bekenntnißſchriften und nur ſubſidiariſch an die Bibel. Denn die Schrift abſolut auszuſchließen, kann niemandem einfallen, und auch bei völliger Beſeitigung der Bekenntnißſchriften würde keine rechte Glaubenslehre mehr möglich ſein, weil nur eine ſubjective, mit eklektiſchem Charakter und ohne Beziehung auf eine beſtimmte Kirche. Wenn aber diejenigen, die die heilige Schrift als Haupturkunde anſehen, doch in allen ſtreitigen Punkten immer auch zurükk müſſen auf die Bekenntnißſchriften, weil die entgegengeſezten Kirchengemeinſchaften ſich alle gleichmäßig auf die heilige Schrift berufen: ſo verringert ſich der Gegenſaz beider Methoden ſehr und löſt ſich auf in ein Mehr und

Minder, in eine bloße Differenz der Schattirung. Was nun die Glaubenslehre betrifft: ſo giebt es freilich ſchwerlich einen Punkt in ihr, der nicht eine Berufung auf die heilige Schrift oder auf die ſymboliſchen Bücher als Gewährleiſtung zuließe. Aber bei der Ausführung der chriſtlichen Sittenlehre ſind wir nicht in derſelben günſtigen Lage. In unſeren Bekenntnißſchriften iſt das eigentlich dogmatiſche das bei weitem überwiegende, und die moraliſchen Differenzen ſind nur wenig berührt, während ſie in Wahrheit um nichts geringer ſind, als die dogmatiſchen. Und was die heilige Schrift betrifft: ſo enthält ſie freilich ſo wenig die Grundzüge zu einem dogmatiſchen, als zu einem Syſtem der Sittenlehre als ſolchem; denn da ihre didaktiſchen Schriften nichts ſind als Gelegenheitsſchriften: ſo muß ihnen natürlich der ſyſtematiſche Charakter überall fehlen. Aber demohnerachtet kann ſich die Glaubenslehre viel leichter und ſicherer auf ſie berufen, als die Sittenlehre. Der Natur der Sache angemeſſen nämlich war die chriſtliche Lehre, von der Seite des Glaubens angeſehen, in den Anfängen der chriſtlichen Kirche keineswegs vollſtändig entwikkelt, aber alle Fortſchritte der Glaubenslehre können doch als fortſchreitende Entwikkelung deſſen angeſehen werden, was in der Schrift als Grundlage gegeben iſt. Indeſſen nicht eben ſo verhält es ſich auf der Seite des ethiſchen. Denn die bibliſchen Lebensvorſchriften beziehen ſich nur auf die Verhältniſſe, die damals beſtanden, berükſichtigen alſo weit mehr die Beziehungen der Chriſten zu den Nichtchriſten, als die der Chriſten unter einander, und da ſeitdem ganz andere Verhältniſſe eingetreten ſind: ſo kann die Fortentwikkelung, welche die Sittenlehre erfahren hat, nicht unmittelbar als fortſchreitende Entwikkelung der urſprünglichen Grundlage angeſehen werden. So kann z. B. für uns nicht mehr unmittelbar gelten, was die Schrift vom Verhältniſſe der Obrigkeit und der Unterthanen, oder von dem der Herren und Knechte ſagt, weil unſere Obrigkeiten nicht mehr heidniſche ſind und die Sclaverei unter uns nicht mehr exiſtirt. Wir müſſen alſo immer erſt einen Calculus anſtellen, und die damaligen Verhältniſſe in die unſrigen überſezen, wenn wir die bibliſchen ethiſchen Vorſchriften richtig anwenden wollen. Und ſo ſind wir denn auf Seiten der chriſtlichen Sittenlehre durch die Schrift und die Bekenntnißſchriften weniger unterſtüzt, als auf Seiten der chriſtlichen Glaubenslehre, wenn es darauf ankommt, unſere Säze als in der Kirche allgemein anerkannte nachzuweiſen. Darum müſſen wir ſubſidiariſch uns noch an etwas anderes halten, an den λόγος ἄγραφος, an das, was wir die chriſtliche Sitte nennen im engeren Sinne*); und was wir nicht belegen können aus der Schrift und aus den ſymboliſchen Büchern, das müſſen wir als kirchlich dadurch nachweiſen, daß wir ſeine Uebereinſtimmung aufzeigen mit dem, was ſich in der Kirche als allgemeine Verfahrungsweiſe geltend gemacht hat. Allein auch die Sitte in der Kirche iſt wandelbar in der Zeit, und auch zu derſelben Zeit nicht überall dieſelbe. Wir beſcheiden uns alſo gleich, nicht nur keine allgemeine Sittenlehre zu Stande zu bringen, ſondern auch eine proteſtantiſche nur in dem Bewußtſein, daß der Umfang der Geltung unſerer Säze viel fließender ſein wird, als bei der Glaubenslehre, der auf etwas viel ſchärfer begränztes zurükkzugehen vergönnt iſt, als uns. Wir an unſerem Orte werden immer darauf aufmerkſam zu machen haben, wo verſchiedene Maximen in unſerer Kirche angenommen ſind, einerſeits um nicht ſittlichen Säzen größere Geltung beizulegen, als ſie verdienen, andererſeits um beſtimmen zu können, auf welchen Punkten zwiſchen der äußerſten Strenge und der äußerſten Liberalität das vorgetragene liegt**).

---

*) Etwas ganz anderes, als die Tradition der katholiſchen Kirche. Vorleſ. 18[illegible].

**) Vorleſ. 18[illegible]. Seitdem die Glaubenslehre von der Sittenlehre geſondert iſt, hat man angefangen in Beziehung auf die erſtere die Aufſtellung der Dogmen und die Geſchichte der Dogmen als zwei verſchiedene Diſciplinen zu trennen. In Beziehung auf die Sittenlehre iſt dieſes noch nicht Praxis; aber klar iſt, daß wie die chriſtliche Sittlichkeit ein wirkliches Leben, ſo auch die Reflexion darüber ihre Geſchichte hat, und daß die Sittenlehre von dieſer Geſchichte, ohne welche die Veranlaſſung der einzelnen Säze unverſtanden bliebe, mannigfach abhängig iſt. Wir werden alſo oft genöthigt ſein, uns das geſchichtliche, deſſen wir bedürfen, aus dem großen Volumen der Kirchengeſchichte, in welchem es zerſtreut liegt, hervorzuſuchen*). In dieſer Beziehung werden wir aber, weil unſere Darſtellung immer den Charakter einer proteſtantiſchen haben wird, das folgende wohl beachten müſſen. Das Chriſtenthum mußte ſich nämlich anfangs aus dem Judenthume und aus dem Heidenthume ſeine Organe herausbilden, und ſo war es natürlich, daß in dieſen noch manches ſeinem ſittlichen Charakter widerſtrebende zurükblieb. Die eigenthümliche Lage der Dinge erleichterte aber das Wegſchaffen des widerſtrebenden gar ſehr. Denn überall, wo die Gemeinden aus Judenchriſten und aus Heidenchriſten beſtanden, konnte es nicht fehlen, daß Reſte aus dem Judenthume ſofort von den ehemaligen Heiden, und Reſte aus dem Heidenthume ſofort von den ehemaligen Juden erkannt und bekämpft wurden. Nicht ſo günſtig ſtand es, als ſich die evangeliſche Kirche bildete. Dieſe mußte ſich ihre erſten Mitglieder alle aus derſelben römiſchen Kirche heranbilden; wie es alſo einerſeits nicht befremden kann, daß von dieſen theils dem proteſtantiſchen Geiſte widerſtrebendes unerkannt herübergenommen und gehegt, theils in fanatiſchem Eifer und aus Verkennen des chriſtlichen Princips manches wahre mit dem falſchen verworfen wurde: ſo muß andererſeits natürlich ſcheinen, daß wenngleich das proteſtantiſche Princip gleich weit entfernt iſt vom laxen und vom fanatiſchen, und von Anfang an ernſtlich danach geſtrebt hat, ſich von dem einen wie von dem anderen fern zu halten, dennoch, weil es an jenen reinigenden Reibungen fehlte, in Theorie und Praxis der Kirche dem einen und dem anderen verwandtes eindrang. Dieſes werden wir uns alſo immer gegenwärtig halten müſſen, damit wir niemals etwas bloß darum für rein evangeliſch halten, weil es etwa anfangs und bisher in der evangeliſchen Kirche gegolten hat.

*) Vergl. Beil. A. §. 39.

Erſter Theil.
Das wirkſame Handeln.

Erſte Abtheilung.
Das reinigende oder wiederherſtellende Handeln.

Einleitung.

Wir könnten von zwei verſchiedenen Standpunkten ausgehen, von dem der urſprünglichen chriſtlichen Kirche und von dem der gegenwärtigen, ſofern beide ſich darin unterſcheiden, daß die erſtere nur erwachſene in ihre Gemeinſchaft aufnahm. Beide Standpunkte aber ſind nie ſtreng zu ſondern und immer zu combiniren. Denn einerſeits behandelte man auch ſchon in der früheſten Kirche die Kinder der chriſtlichen Familien als künftige Gemeindeglieder, und andererſeits zeigt ſchon der Unterſchied, den wir zwiſchen Bekehrung und Wiedergeburt machen, daß auch wir zwiſchen Kirchengliedern im weiteren und Kirchengliedern im engeren Sinne conſtant unterſcheiden. Auch wäre ja, ſollte es ganz andere Regeln geben für die urſprüngliche Kirche, als für die jezige, die Continuität der Kirche rein aufgehoben.

Ein zweiter allgemeiner Punkt iſt dieſer. Wir finden überall ein Syſtem eingeführt, das den Charakter der Wiederherſtellung hat, aber nicht von der chriſtlichen Kirche ausgeht, ich meine das Syſtem der bürgerlichen Strafgerechtigkeit. Man geht dabei von verſchiedenen Theorien aus. Einige nämlich behaupten, das Syſtem ſei nur auf Beſſerung durch Strafen zu gründen. Aber dieſe Theorie iſt häufig beſtritten und kann auch unmöglich da allgemein angenommen werden, wo noch die Todesſtrafe für zuläſſig gehalten wird. Daher haben denn andere geſagt, die bürgerliche Strafe gründe ſich auf das Wiedervergeltungsrecht. Das hat etwas geſchichtliches für ſich, da wol nur dieſer Geſichtspunkt galt bei den einzelnen, ehe der Staat organiſirt war. Hat man nun aber noch eine dritte Theorie aufgeſtellt und geſagt, Der verlezte iſt gewiſſermaaßen der Gläubiger, der verlezende der Schuldner; es muß alſo des lezteren eigenes Beſtreben ſein, der Schuld los zu werden, und die bürgerliche Geſellſchaft kommt dieſem Beſtreben durch die Strafe nur zuvor — eine ſchon in den platoniſchen Schriften aufgeſtellte Theorie der Büßung — : ſo iſt klar, daß dieſe Theorie dieſelbe iſt, als die vorige, nur von einem anderen Standpunkte aus angeſehen, nämlich von dem des Beleidigers aus, wie jene von dem des beleidigten, und es iſt nicht zu leugnen, daß ſie überall anwendbar iſt, auch da, wo die Strafe bloß einen öffentlichen Charakter hat, weil doch der beleidigte ſelbſt niemals das rechte Maaß zur Beurtheilung der empfangenen Beleidigung haben könne.

Wir nun unſeres Ortes haben nicht nöthig, zwiſchen dieſen Theorien zu entſcheiden: denn für uns giebt es zur Beſſerung keine Strafe, und zum Freiwerden von der Schuld keine Wiedervergeltung, da wir beides nur durch unſer Verhältniß zum Erlöſer haben, und auch ſofern wir die beleidigten ſind, kann keinerlei Beſtreben nach Wiedervergeltung in uns ſtatt haben. Geſezt alſo auch, die Theorien wären vom bürgerlichen Standpunkte aus ganz richtig: der Chriſt als ſolcher kann in ihnen keine Befriedigung haben und von ihnen keinen Gebrauch machen. Die Frage aber, ob er als obrigkeitliche Perſon die bürgerlichen Strafen verhängen dürfe, wenn ſie auf Theorien ruben, die er nicht anerkennen kann, gehört an einen ganz anderen Ort.

Aber wenn wir nun von dieſem Standpunkte aus ſagen, Beide, das kirchliche und das bürgerliche Syſtem des wiederherſtellenden Handelns, gehen ohne ſich zu ſtören neben einander her, ſo oft dadurch, daß in einem Mitgliede der Kirche das rechte Verhältniß der Sinnlichkeit zum heiligen Geiſte partiell aufgehoben iſt, ein anderer verlezt wird: werden wir daſſelbe annehmen können auf dem Gebiete der Erziehung, auf welchem doch auch alles was wir Zucht nennen, zu demjenigen wiederherſtellenden Handeln gehört, welches auch nicht von denen ſelbſt ausgeht, in welchen das rechte Verhältniß zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit aufgehoben iſt? Wol ſchwerlich; denn da dieſes Handeln ſeinen Siz hat in der Familie, im Hausweſen, welches in gleich naher Beziehung ſteht zur Kirche und zum Staate: ſo müßte ja, wenn der Geſichtspunkt des Staats dem der Kirche widerſpricht, das Handeln der Aeltern, für welches ſie dem Staate verantwortlich ſind, demjenigen widerſprechen, für welches ſie der Kirche verantwortlich ſind. Daß es in dieſer Beziehung ſchon oft Colliſionen zwiſchen Staat und Kirche gegeben hat, iſt bekannt, und niemandem wird entgehen, daß ſie ſich jeden Augenblikk erneuern können, beſonders wenn Chriſten verſchiedener Confeſſion und Menſchen verſchiedener Religion Bürger eines und deſſelben Staates ſind, alſo die Unmöglichkeit vorliegt, daß das Staatsprincip das Princip jeder religiöſen Geſellſchaft in ſich trage und ausſpreche. Wir werden alſo über dieſen Zweig des wiederherſtellenden Handelns nicht reden können, ohne die Möglichkeit der Colliſion immer vor Augen zu haben und zuzuſehen, worin hier das Princip für die Ausgleichung der ſich gegenſeitig aufhebenden Anſprüche liege.

Und nun, ehe wir zur Sache gehen, noch eine ſchwierige Präliminarfrage, die ſich auf die Differenz des evangeliſchen und des katholiſchen bezieht. Für die katholiſche Kirche ſteht es feſt, daß ſie als Kirche das Recht hat — Recht nämlich in dem

Sinne, daß ſie alle aus ihrer Gemeinſchaft ausſtoßen darf, die ſich ihr nicht fügen wollen, nicht in dem Sinne, daß ſie Zwang ausüben könnte —, überall auf ihre Mitglieder, in welchen das rechte Verhältniß zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit geſtört iſt, zur Wiederherſtellung deſſelben zu wirken. In der evangeliſchen Kirche dagegen iſt dieſes Recht ein Gegenſtand des Streites. Dieſen zu ſchlichten gehört freilich nicht in unſere Diſciplin, ſondern in die Theorie der Kirchenverfaſſung; aber der Frage können wir uns nicht entſchlagen, ob die Entſcheidung nach der einen oder nach der anderen Seite hin auf unſere Darſtellung von weſentlichem Einfluſſe ſei. Mir ſcheint, ſie müſſe verneint werden. Denn mit wem wir in dieſer Beziehung ſollen zu thun haben, der muß ein Mitglied unſerer Kirche ſein. Iſt er aber dieſes: ſo muß ja in ihm über ſeinen Zuſtand daſſelbe Gefühl der Unluſt ſein, welches in der Kirche iſt, und auch als derſelbe Impuls, ſo daß ſich nicht denken läßt, er werde anders handeln, als die Kirche ſelbſt handeln würde. Immer alſo handelt die Kirche in ihm durch ihr Gemeingefühl, und es kann uns gleichgültig ſein, ob wir dieſes Handeln beſchreiben als ein Handeln der Kirche, oder als ein Handeln ihres Repräſentanten; gleichgültig, wer es vollzieht, wenn nur die rechte Formel dafür gefunden iſt.

Faſſen wir dieſes alles zuſammen: ſo werden wir uns nicht weigern zuzugeſtehen, daß es verſchiedene Zweige des reinigenden Handelns giebt, einen, in welchem die chriſtliche Geſinnung das rein conſtitutive iſt, einen anderen, in welchem das bürgerliche Element mitconſtituirend iſt.

I. Das reinigende oder wiederherſtellende Handeln in der chriſtlichen Gemeinde.

Einleitung.

Bei dieſer Handlungsweiſe wird vor allem vorausgeſezt, daß die Herrſchaft des heiligen Geiſtes über das

Fleiſch partiell aufgehoben ſei, alſo die Sünde. Von welcher Seite aber erſcheint hiebei die Sünde? d. h. wie iſt die partielle Aufhebung jenes Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Fleiſch, wenn es einmal geſezt iſt, möglich? Vom Geiſte, vom lebendigen Principe, kann ſie nicht ausgehen, denn was vom Geiſte ausgeht, iſt nothwendig ihr Gegentheil; ſie muß alſo ihren Grund haben in einem Zuſtande der ſinnlichen Natur, und zwar in einem ſolchen, der nicht ruhte auf der im allgemeinen ſchon beſtehenden Herrſchaft des Geiſtes, ſondern von demſelben unabhängig war. Das iſt unſere zweite Vorausſezung.

In Chriſto ſezen wir die Abhängigkeit der Sinnlichkeit vom Geiſte als primitiv, die Sünde alſo als unmöglich; was aber alle übrigen betrifft: ſo ſteht die Sache eigentlich ſo. Das Verhältniß des Fleiſches zum Geiſte iſt ein zwiefaches, ein Verhältniß zu dem Geiſte in demſelben Individuo, und ein Verhältniß zu dem Geiſte in anderen. Am Anfange unſeres Lebens kann der heilige Geiſt, wenn wir ihn auch in uns annehmen wollten, offenbar noch keine Gewalt ausüben über die Sinnlichkeit; dieſe aber iſt ſogleich thätig und erlangt eine Gewalt durch die Wiederholung ihrer Thätigkeit, durch die Gewöhnung. Weil aber der einzelne nur in der Gemeinſchaft mit anderen exiſtirt: ſo iſt ſeine ſinnliche Natur immer doch auch ſchon abhängig vom Geiſte, ſofern dieſer der Gemeinſchaft inwohnt. In der chriſtlichen Gemeinſchaft fehlt nun dieſe Abhängigkeit nirgend und nie; es iſt alſo klar, daß von unſeren Vorausſezungen aus alles Handeln der Kirche gegen die Sünde in ihr als ein wiederherſtellendes kann angeſehen werden.

Ferner, in Chriſto denken wir uns, wie geſagt, die Autarchie des Geiſtes über das Fleiſch als ſchlechthin urſprünglich, die Protonomie des Geiſtes als keiner Hülfe bedürftig und als abſolut verwahrend gegen alle Einflüſſe der Sündlichkeit des ganzen menſchlichen Geſchlechts. Sezten wir nun die chriſtliche

Gemeinſchaft auf dieſelbe Weiſe vollkommen in irgend einem Momente dieſes Lebens: ſo würde der einzelne zwar nicht durch ihm eigene perſönliche Kraft, wie Chriſtus, aber durch die Kraft des ganzen auf durchaus unſündliche Weiſe entwikkelt werden, und alles wiederherſtellende Handeln in der Kirche würde überflüſſig ſein. Zu dieſem kann darum die Aufgabe nur entſtehen unter der Vorausſezung, daß das Entſtehen der Sünde in dem einzelnen ſeinen Grund hat in der Sündhaftigkeit des ganzen. Aber auch das iſt deutlich, daß wir hier einen Punkt haben, den wir als den Nullpunkt unſerer Aufgabe von dieſer Seite anſehen können, und wir werden wenigſtens das zugeben müſſen, daß in dem Maaße als die chriſtliche Gemeinſchaft ſich der Vollkommenheit nähert, in demſelben Maaße auch die Nothwendigkeit des reinigenden Handelns in ihr abnehmen müſſe.

Sehen wir nun aber auf die anderen Charaktere des Handelns: ſo ſcheint von der Annahme aus, das reinigende ſei nothwendig, das darſtellende gar nicht anfangen zu können, und von der Annahme aus, das erweiternde oder das darſtellende ſei im Zuge, das reinigende durchaus überflüſſig zu werden. Wie nämlich bei abſoluter Unſündlichkeit der chriſtlichen Gemeinſchaft kein anderes wirkſames Handeln in ihr denkbar wäre, als verbreitendes — vom darſtellenden abſtrahiren wir noch —: ſo ſcheint, auch ſo lange abſolute Unſündlichkeit der Kirche nicht angenommen werden kann, alſo auch während des Fortſchreitens der Kirche zu ihrer Vollendung, für ein reinigendes Handeln um ſo weniger Raum zu bleiben, je vollkommener das verbreitende Handeln in der Kirche wird, das reinigende alſo nur auf der Unvollkommenheit des verbreitenden zu ruhen. So erſcheint die Sache im ganzen. Im einzelnen aber ſcheint ſie ſich ſo zu ſtellen. Denken wir uns das Leben des einzelnen als eine fortlaufende Reihe von Handlungen, die zum erweiternden oder verbreitenden Handeln gehören: ſo haben wir keine Handlungen, als die vom Impulſe des Geiſtes ausgehen, und deren Gegenſtand nur die mit dem Geiſte noch nicht geeinigte Natur als roher Stoff iſt. Zwiſchen beiden, zwiſchen dem Geiſte und der Natur als rohem Stoffe, liegt dann der Organismus des Geiſtes, alles dasjenige, was im Menſchen ſchon mit dem Geiſte geeinigt iſt, alſo die ganze ſinnliche Natur des einzelnen Menſchen, wenn der Geiſt durchweg wirkſam in ihm iſt. Bei fortwährendem wirkſamen Handeln alſo, das in jedem Augenblikke zur Erweiterung des Reiches Gottes beitrüge, wäre des einzelnen Sinnlichkeit auch in jedem Augenblikke vom Geiſte beſeelt und regiert, woraus von ſelbſt ſich Uebung ergeben würde; denn mit jeder ſolchen Handlung muß es dem Geiſte leichter werden, die Sinnlichkeit zu regieren, und der Sinnlichkeit leichter, ſich vom Geiſte regieren zu laſſen, wie es denn ohne dieſes gar keine ſittliche Erfahrung geben würde. Mithin müßte bei vorausgeſezter Continuität des verbreitenden Handelns die organiſche Verbindung zwiſchen Sinnlichkeit und Geiſt in jedem Momente vollkommener werden, ſo daß auch, was als Abnormität in der Sinnlichkeit, als Sünde vorhanden wäre, von ſelbſt dabei verſchwinden müßte. In der chriſtlichen Gemeinſchaft wenigſtens würde alſo kein reinigendes Handeln entſtehen, wenn ſie im Stande wäre, ihre Mitglieder in ununterbrochener erweiternder Wirkſamkeit zu erhalten. Aber ſcheint damit nicht dieſe ganze Form des Handelns überall da, wo die chriſtliche Geſinnung das rein conſtitutive iſt, auf Null gebracht zu werden? Müſſen wir nicht ſagen, Da doch die Continuität des verbreitenden Handelns wirklich aufgegeben iſt: ſo beruht nicht nur die Möglichkeit des wiederherſtellenden Handelns auf der Sünde, ſondern ſelbſt jede wirkliche Ausübung deſſelben beruht auf fortgeſezter Sündhaftigkeit; müſſen wir nicht ſagen, Der Glaube an die Nothwendigkeit eines reinigenden Handelns iſt ſelbſt nichts als ein Auswuchs der Sünde? Allein gegen dieſe Folgerung muß uns billig großer Verdacht entſtehen, wenn wir bedenken, daß es in der Wirklichkeit kein Handeln geben kann, das bloß verbreitend wäre und der rechte Ort, ihn weiter auszuführen und näher zu begründen, wird ſich uns bald zeigen.

Stellen wir aber das reinigende Handeln erſt noch eben ſo gegen das darſtellende: ſo ſcheint ſich ein zwiefaches Reſultat zu ergeben. Einerſeits nämlich könnte man ſagen, Die erkannte Nothwendigkeit des wiederherſtellenden Handelns ſchließe zugleich in ſich eine Unfähigkeit zum darſtellenden. Denn was dargeſtellt werden ſoll, iſt doch nur das reine Verhältniß des Geiſtes zur ſinnlichen Natur, die Kraft des Geiſtes über die Sinnlichkeit; wo ſich dieſe alſo emancipirt hat, da iſt nichts darzuſtellen, und darſtellendes Handeln könnte erſt anfangen, wo das reinigende nicht mehr nöthig iſt. Andererſeits könnte man ſagen, das darſtellende Handeln mache das reinigende unnöthig. Denn haben wir auch geſagt, das darſtellende Handeln unterſcheide ſich von der poſitiven Seite des wirkſamen dadurch, daß es nichts eigentlich hervorbringe, ſondern bloß der Ausdrukk des inneren ſei: ſo iſt doch deutlich, daß es der Geiſt niemals für ſich allein vollbringen kann, ſondern nur vermittelſt der ſinnlichen Natur als ſeines Organs. Iſt aber das: ſo ſchließt es auch immer eine Uebung in ſich, die ohne weiteres die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch befördert und in ſofern auch geeignet ſcheint, die Stelle des reinigenden Handelns überall zu vertreten. Beide Betrachtungen ſcheinen einander entgegengeſezt. Die erſte, daß niemand einer reinen Darſtellung fähig iſt, in welchem das richtige Verhältniß zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit aufgehoben iſt, läßt ſich nicht beſtreiten. Die andere, daß das darſtellende Handeln eine die Herrſchaft des Geiſtes über die Sinnlichkeit erhöhende Uebung in ſich ſchließt, auch nicht. Wenn alſo das darſtellende Handeln durchaus nur die Sache des einzelnen wäre: ſo bliebe nichts übrig, als zwiſchen der einen und der anderen Anſicht zu wählen. Nur daß wir doch immer ſagen müßten, Die Anſicht, die einzelnen wegen ihrer Unlauterkeit vom darſtellenden Handeln auszuſchließen, iſt zwar die ſtrengere, aber ſie muß ſich doch immer ſehr mäßigen, wenn überhaupt noch ein darſtellendes Handeln ſtatt finden ſoll, da wir in der Wirklichkeit niemals abſolut frei ſind von aller Unlauterkeit; und die andere Anſicht, die die Unlauterkeit ignorirt, in der Hoffnung, ſie werde mit der Zeit durch die mit der Darſtellung ſich bildende Uebung verſchwinden, iſt zwar die laxere, aber ſie geht doch richtig davon aus, daß die Darſtellung niemals unterbleiben kann und daß mit der unvollkommenen Darſtellung muß begonnen werden. Die Sache gewinnt aber ein anderes Anſehen dadurch, daß die Darſtellung in der chriſtlichen Gemeinſchaft eigentlich nicht Sache des einzelnen an ſich iſt, ſondern von der Kirche ausgeht; denn die Aufgabe wird nun dieſe, jedem einzelnen einen ſolchen Antheil an der darſtellenden Thätigkeit des ganzen zu geben, daß ſeine Unlauterkeit dieſelbe nicht gefährdet. Iſt das möglich: ſo iſt kein ſolcher Widerſtreit zwiſchen dem reinigenden und darſtellenden, wie zwiſchen dem reinigenden und erweiternden Handeln. Es iſt aber leicht zu ſehen, daß dieſe Aufgabe nicht in der vollkommenen Strenge gelöſt werden kann, ſondern nur in der Approximation, alſo nur in einer Oſcillation zwiſchen der ſtrengeren und der laxeren Anſicht[*]).

Betrachten wir dieſes alles zuſammen: ſo finden wir darin die Keime zu den verſchiedenen Theorien über das reinigende Handeln in der Kirche, die wirklich ſtatt gefunden haben. Zuerſt nämlich iſt behauptet worden, es bedürfe gar keines auf die Reinigung beſonders gerichteten Handelns weder von Seiten der ganzen Gemeinſchaft, noch von Seiten des einzelnen, denn ſie finde ſich mit der Berufstreue im erweiternden Handeln ganz von ſelbſt. Eine andere damit vereinbare Theorie ſagt, Sei es nun, daß ein reinigendes Handeln ſtatt finde, oder ſei es nicht: ſo viel iſt gewiß, daß die chriſtliche Gemeinſchaft jeden von der Theilnahme am darſtellenden Handeln ausſchließen muß, in welchem eine Unlauterkeit an den

---

[*]) S. Beil. B. Reinig. Hand. Einleitung. A.

Tag kommt. Jenes iſt die Negation aller Büßungen in der Kirche als der poſitiven Seite der Zucht; dieſes iſt die Anerkennung eines Kirchenbannes als der negativen Seite der Zucht, nicht gerichtet auf die Hervorbringung der Reinigung in den einzelnen, ſondern nur darauf, die Selbſtdarſtellung der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht zu verunreinigen. Dem gegenüber ſtellt ſich eine dritte Theorie, welche ſagt, bei dieſer Strenge könne man das darſtellende Handeln in der Kirche gar nicht beginnen; es müſſe aber ſein, und man könne ſich eben ſo ſehr auf die reinigenden Wirkungen dieſes Handelns, als auf die des poſitiv wirkſamen verlaſſen. Und ſo bleibt alles eigentlich reinigende Handeln völlig leer. Dagegen ſteht nun eine vierte Theorie auf, welche beide, ſowol die poſitive Seite der Zucht, die Büßungen, als die negative, den Bann, für nothwendig erkennt und die einzelnen von der Gleichheit der Theilnahme nicht nur an dem darſtellenden, ſondern auch an dem wirkſamen Handeln der Kirche ausſchließt, ſo lange noch eine Unlauterkeit an ihnen wahrzunehmen iſt. Dieſe iſt *die Theorie der römiſchen Kirche in ihrem Gegenſaze gegen die evangeliſche* und in genauem Zuſammenhange mit dem römiſchen Gegenſaze zwiſchen Klerus und Laien. Denn in den geiſtlichen als ſolchen ſtatuirt ſie eigentlich keine Unlauterkeit, da ihr die Totalität des Klerus den reinen Geiſt der Kirche repräſentirt. Wenigſtens iſt das ihre Idee, wenn ſie dieſelbe auch didaktiſch nicht ſtreng ſo ausſpricht; den Laien ſchreibt ſie im Verhältniſſe zum Klerus nur eine Paſſivität zu, alles verbreitende und darſtellende Handeln, alle Spontaneität der Kirche ſezt ſie nur im Klerus. Denn dieſer ſpricht ihre Lehre aus, ordnet die Lebensregeln, wacht darüber, daß das Leben mit denſelben übereinſtimme, giebt den Laien den Impuls zu allem Handeln, legt ihnen Büßungen auf und hat das Recht, ſie vom darſtellenden Handeln auszuſchließen. Nothwendig muß ſie alſo auch die Unfehlbarkeit des Klerus behaupten. In der *evangeliſchen* Kirche dagegen finden ſich *alle nichtkatholiſchen Theorien neben einan-*

der. Denn wenn auch ſymboliſch nirgend ausgeſprochen iſt, es dürfe kein ausdrükklich wiederherſtellendes Handeln geben: von den einzelnen wird es ſo häufig behauptet, daß nicht leicht eine Sittenlehre gefunden wird, der nicht dieſe Theorie zum Grunde läge; und andererſeits giebt es Verbindungen in der evangeliſchen Kirche, welche den Kirchenbann als etwas vorübergehendes zulaſſen, weil die Unlauterkeit der einzelnen die Darſtellung des ganzen verhindere, und auch Verbindungen, die der Gemeinſchaft das Recht, auch nur vorübergehend vom Cultus auszuſchließen, abſprechen, eben weil das darſtellende Handeln bei uns das reinigende mit vertreten müſſe.

Das iſt die allgemeine Lage der Sache. Was nun aber unſere Stellung dazu betrifft: ſo geben wir allerdings zu, daß wenn ein einzelner gedacht wird in der Continuität des erweiternden Handelns im Reiche Gottes und für daſſelbe, dann auch in jedem Momente etwas in ihm geſchieht, wodurch die Herrſchaft des Geiſtes über die Sinnlichkeit im allgemeinen geſteigert wird. Aber damit wird keinesweges alles reinigende Handeln überflüſſig. Sehen wir auf nichts, als auf die Totalität; betrachten wir alles Handeln als ein gemeinſames, die Kirche nur als Einheit und den einzelnen nur als Theil: ſo iſt das Princip ganz richtig; denn da werden wir ſagen, Diejenige Vollkommenheit der chriſtlichen Kirche, deren leztes Ende die abſolute Vollkommenheit ſein würde, iſt eine Approximation, und alſo etwas allmählig wachſendes, und ſie nimmt unfehlbar in jedem Momente zu, wenn die Kirche als Einheit in einer Continuität des verbreitenden Handelns begriffen iſt. Was in jedem Augenblikke geſchieht, iſt gleichgültig, da die Approximation doch nur allmählig erfolgen kann. Die Aufgabe ſelbſt iſt eine wahre Totalität und es liegt alles in ihr eingeſchloſſen, was von einem anderen Geſichtspunkte aus als Reinigung angeſehen wird; alſo wird mit ihrer Löſung auch alle Reinigung vollzogen und kein einzelner unlauterer mehr in der Kirche ſein, ſo daß wir mit Fug und Recht behaupten können, Die Kirche als Einheit bedarf keiner beſonderen Reinigung. Aber ganz anders ſtellt ſich die Sache, wenn wir den einzelnen für ſich betrachten, und die Vollkommenheit des einzelnen als Zweck anſehen. *Der Beruf des einzelnen nämlich iſt nicht eine vollkommen gleichmäßige Wirkſamkeit nach allen Seiten hin.* Im bürgerlichen Leben, in derjenigen gemeinſamen Aufgabe des menſchlichen Geſchlechts, deren Gegenſtand die Beherrſchung der Erde iſt, ſind wir darüber einverſtanden, daß der Beruf eines jeden ein einſeitiger ſein muß, weil nur durch Vertheilung der Arbeit ein Organismus, wie er zur Löſung der Aufgabe erforderlich iſt, gefunden werden kann. Ebenſo klar nun iſt die Sache freilich nicht in Beziehung auf die geiſtigere Aufgabe der inneren Vollendung des Menſchen in der Kirche. Denn wenn wir hier auch das ganze menſchliche Geſchlecht zuſammen nehmen: ſo können wir die Aufgabe doch nur dann für gelöſt halten, wenn jeder einzelne für ſich ſchlechthin vollendet iſt in ſich, ſo daß alſo für die Löſung der Aufgabe im ganzen und für die in jedem einzelnen eine Zuſammenſtimmung geſucht werden muß. Aber etwas analoges muß doch hier auch ſtatt finden. Es iſt ſchon in der einzelnen Natur eines jeden eine Einſeitigkeit, und wir können es doch nie als Aufgabe anſehen, die Natur ſelbſt zu verwandeln, ſondern nur ſie ſo, wie ſie iſt, dem Geiſte zu unterwerfen. Und ſchon darin liegt, daß durch den einen etwas ausgerichtet werden kann für das Reich Gottes, was durch den anderen nicht, und daß alſo auch hier eine ähnliche Theilung der Arbeit ſtatt findet und eine nach allen Seiten hin gleichmäßige Thätigkeit nicht der Beruf jedes einzelnen ſein kann. Nun aber ſoll der einzelne durchaus ſchlechthin vollendet werden, und da liegt alſo die Möglichkeit zu Tage, daß beide Aufgaben nicht zuſammentreffen, d. h. daß jemand in der Continuität ſeines verbreitenden Handelns begriffen bleibt, ohne die Störung zwiſchen Geiſt und Fleiſch, die ſtatt gefunden hat, zu heben. *Iſt dem aber alſo: ſo folgt nothwendig, daß es in einzelnen Fällen ein beſonderes reinigendes Handeln geben* muß, welches die Ungleichheit ausgleicht zwiſchen beiden Aufgaben, der für das ganze und der für den einzelnen, und wir würden gewiß unſer Gewiſſen verunreinigen und dem chriſtlichen Bewußtſein als Impulſe nicht genügen, wenn wir eine Theorie aufſtellen wollten, die eine ſolche Ausgleichungsmethode, wie das reinigende Handeln, nicht zuließe. Könnte man ſagen, Jedes Handeln iſt ſittlich unbedeutend, iſt leer, das nicht in den eigentlichen Beruf des Menſchen eingreift: dann freilich bedürfte es keines beſonderen reinigenden Handelns. Aber dieſes würde ganz gegen den Geiſt der chriſtlichen Frömmigkeit ſein, die beides vereinigen muß, die nothwendige Einſeitigkeit des Menſchen in dem, was ihm ſofern er gleichſam Organ des ganzen iſt aufgetragen wird, und ſein Beſtreben, ſich ſelbſt der abſoluten Vollkommenheit näher zu bringen, wobei nothwendig ein wiederherſtellendes Handeln als Supplement eintreten muß, wenn die verbreitende Wirkſamkeit des einzelnen nicht genügt, eine Störung des richtigen Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Fleiſch aufzuheben*).

Soweit alſo könnten wir dieſes feſtgeſtellt haben. Aber nun iſt auch gleich hier die rechte Stelle zu fragen, Geſezt alſo, der Ort für das reinigende Handeln iſt ausgemittelt: von wem ſoll denn nun der Impuls dazu ausgehen und durch wen ſoll es beſtimmt werden? Von dem ganzen und ſeiner Repräſentation? Das wäre die Theorie der katholiſchen Kirche. Von den einzelnen ſelbſt? Dann würden wir eine andere Theorie aufzuſtellen haben, als die der römiſchen Kirche iſt. Dieſe Fragen müſſen wir alſo zunächſt entſcheiden.

---

*) S. Beil. B. Reinig. Handeln. Einleitung. B. — Dem reinigenden Handeln auch dem darſtellenden gegenüber im allgemeinen ſein Recht zu ſichern, iſt ſchon oben S. 104 anticipirt. Die Vorleſ. $18\frac{22}{23}$ und $18\frac{28}{29}$ heben beſonders hervor, man könne mit demſelben Rechte behaupten, das reinigende Handeln müſſe das verbreitende und das darſtellende überflüſſig machen, als man das umgekehrte behaupte; die eine Anſicht ſei alſo eben ſo richtig und falſch, als die andere. Die Sache iſt übrigens im ganzen ſchon gründlich erledigt oben in der allgemeinen Einleitung S. 54. 55. 81. 82.

Wir haben oben geſehen, daß das Selbſtbewußtſein, von welchem alle Impulſe ausgehen, zwiefach entgegengeſezt wird, einmal als Gemeingefühl und als perſönliches, dann auf univerſelle und auf individuelle Weiſe*). In Beziehung auf unſere Fragen nun ſcheint entgegengeſezt entſchieden werden zu müſſen, je nachdem man von dem einen oder von dem anderen Gegenſaze ausgeht.

Wir haben nämlich, um bei dem lezteren anzufangen, relativ entgegengeſezt ſolche Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins und ſolche Handlungen, welche unter der Formel ſtehen, Unter denſelben Umſtänden hätten ſie einem jeden obgelegen, und ſolche, die unter der Formel ſtehen, Nur dieſer einzelne und kein anderer konnte in ſeinem Selbſtbewußtſein gerade ſo beſtimmt ſein und handeln. In den lezteren überwiegt das individuelle, in den erſteren das univerſelle. In ſofern nun das reinigende Handeln von der individuellen Art ſein ſollte: ſo ſcheint es nur von den einzelnen ſelbſt ausgehen zu können; ſofern es aber von univerſeller Art ſein ſollte: ſo ſcheint es von beiden ausgehen zu können, von dem einzelnen und vom ganzen. Findet hier eine Theilung ſtatt, oder muß die Sache aus beiden Geſichtspunkten zugleich betrachtet werden?

Was den anderen Gegenſaz betrifft: ſo hatten wir ein entgegengeſeztes Verhältniß aufgeſtellt zwiſchen dem einzelnen und dem Geſammtleben. Im einzelnen, ſagten wir, drükke ſich oft überwiegend nur der Geiſt des ganzen aus, und dann ſtehe ſein perſönliches Gefühl unter der Potenz des Gemeingefühls, er ſei dann vom Gemeingefühle bewegt. Solle aber im Geſammtleben ein Fortſchritt entſtehen von innen heraus: ſo müſſe dieſer in den einzelnen beginnen, alſo müſſe auch in dieſen etwas geſezt ſein, was im ganzen noch nicht geſezt ſei, und der einzelne trete dann überwiegend als einzelne Perſon auf, ſeine Beſtimmtheit drükke überwiegend nur ſeinen perſönlichen Zuſtand aus. In dieſer Hinſicht nun ſcheint unſere Sache ſo zu ſtehen. Iſt das ganze in einem Zuſtande der Unvollkommenheit: ſo wird ein reinigendes Handeln dagegen nur ausgehen können von den einzelnen, die nicht ſelbſt in dieſem Zuſtande ſind. Denken wir uns aber das ganze relativ vollkommen und die einzelnen unter dem Niveau des ganzen: ſo ſcheint das reinigende Handeln nur ausgehen zu können von dem ganzen. Auf dieſer Seite fragt es ſich alſo, ob wirklich beide Fälle vorkommen können, oder nur einer von beiden.

---

*) Siehe oben S. 56—64 u. 68—73.

Wir richten uns zuerſt auf den Gegenſaz des univerſellen und individuellen und denken uns zunächſt in einem einzelnen das richtige ſittliche Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch partiell aufgehoben. Kann nun in dieſem Falle das wiederherſtellende Handeln von dem Einzelleben als einem individuell beſtimmten ausgehen? Dieſe Frage iſt simpliciter nicht zu entſcheiden. Worin manifeſtirt ſich denn die partielle Aufhebung des richtigen Verhältniſſes? Sie kann nur kund werden, in wiefern ſie unter den Charakter des univerſellen Handelns gehört; denn gehörte ein Handeln unter die Formel, So konnte nur dieſer einzelne und kein anderer in dieſem Falle handeln: ſo würde damit jedem anderen das Maaß zur Beurtheilung der Handlung fehlen. Nicht als ob man kein Gefühl des Beifalls oder des Widerſpruchs für das individuelle Handeln anderer haben könnte, aber das Maaß, die Rectification hervorzubringen, kann man ſich nicht beilegen, das nur zu finden ſein wird in der allmähligen Annäherung zwiſchen dem univerſellen und individuellen, welches beides ſchon eben deßhalb keinen abſoluten Gegenſaz bilden kann. So ſcheint es aber, daß überall in demſelben Grade, als das individuelle mit afficirt iſt in demjenigen, der einer Reinigung bedarf, dieſe nicht von anders wo her ausgehen kann, als von dem einzelnen ſelbſt. Doch wie ſoll das möglich ſein? Nur unter der Bedingung, daß der einzelne als eine doppelte Perſon angeſehen werden kann, daß etwas in ihm iſt, wovon die Reinigung ausgehen kann, getrennt von demjenigen, woran die Reinigung vollzogen werden ſoll, und nicht davon verunreinigt. Wir werden alſo ſagen müſſen, *Iſt in dem, der einer Wiederherſtellung bedarf, das individuelle mit afficirt: ſo kann in ſofern das reinigende Handeln nur von ihm ſelbſt ausgehen, aber doch nur in dem Maaße, als ein Agens in ihm gedacht werden kann, das ſelbſt von der wegzuſchaffenden Unreinheit frei iſt. Kann das aber nicht angenommen werden: ſo giebt es in Beziehung auf das individuelle gar kein beſonderes reinigendes Handeln, ſondern die Reinigung muß ſupplementariſch von den anderen Weiſen des Handelns erfolgen.*

Wie ſteht es nun um jene Duplicität des Menſchen und um die Trennung des reinen und unreinen in ihm, die zu einem individuellen reinigenden Handeln des einzelnen auf ſich ſelbſt erforderlich wäre? Dieſe Frage führt uns in die Pſychologie, ein von dem unſerigen verſchiedenes aber dabei vorausgeſeztes wiſſenſchaftliches Gebiet, und es iſt nur übel, daß auch dieſes nicht auf eine ſo allgemein anerkannte Weiſe feſtſteht, daß wir uns mit Sicherheit darauf beziehen könnten. Es wird alſo nichts übrig bleiben, als uns ein Fragment von Pſychologie aufzuſtellen, worüber wir uns zu einigen im Stande ſind. Allerdings, indem wir hier auf dem rein chriſtlichen Standpunkte ſtehen bleiben müſſen, ſcheinen wir dadurch über das Gebiet der gewöhnlichen ſo zu ſagen natürlichen Pſychologie erhaben zu ſein. Es iſt kein einzelnes der natürlichen, d. h. dem Menſchen in allen Zuſtänden eigenen Vermögen, von welchem das reinigende Handeln ausgehen könnte; denn indem das Chriſtenthum ein neues Agens, den heiligen Geiſt, als nothwendig vorausſezt: ſo ſezt es auch voraus, daß alles, was zum natürlichen Menſchen gehört, die Vernunft nicht ausgenommen, von der Sündlichkeit angeſtekkt iſt und als von der Sünde verunreinigtes dem heiligen Geiſte gegenüberſteht. Wollten wir das nicht annehmen, wäre die Vernunft ohne Sündhaftigkeit: ſo könnte ſie rein für ſich die vollſtändigſte Reinigung zu Stande bringen, und die urſprüngliche Vorausſezung des Chriſtenthums wäre umgeſtoßen. Giebt es nun darüber im Chriſtenthume eine beſtimmte und allgemein gültige Anſicht, ob und wie bei der vorausgeſezten Unlauterkeit des einzelnen der heilige Geiſt von dem einzelnen ſelbſt aus auf den einzelnen ſelbſt wirken kann? Keine; ſondern hier verläßt uns die allgemeine Beſtimmtheit und wir kommen in ein Gebiet ſtreitiger Vorſtellungen, der Art, daß es nicht einmal in der Glaubenslehre allgemein ſeinen Ort findet. Urſprünglich iſt offenbar die chriſtliche Idee dieſe, daß der göttliche Geiſt ſeinen Ort hat in der Gemeinſchaft, und in den einzelnen nur ſofern ſie Glieder derſelben ſind. Führen wir dieſes zurükk auf den urſprünglichſten Zuſtand, das Entſtehen der chriſtlichen Kirche in der Gemeinſchaft des Erlöſers mit ſeinen Jüngern, und halten wir uns an den bibliſchen und theologiſchen Ausdrukk, daß das göttliche in Chriſto der ihm ohne Maaß mitgetheilte göttliche Geiſt iſt: ſo müſſen wir ſagen, Dieſer iſt von Chriſto aus jedem einzelnen nur mitgetheilt worden nach dem Maaße ſeiner reinen Empfänglichkeit; und denken wir uns die Zeit, ſeit der Chriſtus nicht mehr unter uns iſt als urſprünglich mittheilender, und nun der göttliche Geiſt als Gemeingut der Chriſtenheit angeſehen wird: ſo kann der Geiſt unter keiner anderen Form in der Kirche ſein, als daß er in den einzelnen iſt, nur daß er nicht kann angeſehen werden als in jedem ein beſonderer und verſchiedenartiger*). Aber wie verhält ſich denn nun der Antheil des einzelnen am göttlichen Geiſt zu der Geſammtkraft deſſelben und zu ſeiner Wirkſamkeit im ganzen? Ungleich, und zwar nicht nur ſo, daß die Kraft des Geiſtes ſich in dem einen ſtärker zeigt und in dem anderen geringer, ſondern auch ſo, daß ſie auch in jedem einzelnen wieder nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig wirkt. Offenbar liegt dieſes verſchiedene Maaß des Geiſtes in der verſchiedenen Beſchaffenheit des Menſchen, in welchem er iſt, in welchem und auf welchen er wirkt. Je mehr alſo noch Widerſtreit, noch Renitenz der ſinnlichen Natur gegen den Geiſt vorhanden iſt, deſto ſchwächer iſt die Wirkſamkeit des Geiſtes, und umgekehrt. Und wie ſteht es nun da mit demjenigen, der einer Wiederherſtellung bedarf? Wir haben gewiß an und für ſich keine Urſache zu glauben, die Wirkſamkeit des Geiſtes in ihm werde allein hinreichen, das reinigende Handeln zu vollziehen, weil ſie eben in der partiellen Aufhebung des richtigen Verhältniſſes ihre Grenze hat, und ſo ſcheint der einzelne durchaus an das ganze gewieſen zu ſein. Nur dieſes, daß, wie wir ſagten, die Thätigkeit des Geiſtes in dem einzelnen ſelbſt eine ungleichmäßige iſt, läßt noch eine andere Anſicht zu, und da werden wir denn doch auf das Gebiet der Pſychologie zurükgeführt. Wir wollen bei unwiſſenſchaftlichen Ausdrükken ſtehen bleiben, da es hier größerer eigentlich wiſſenſchaftlicher Genauigkeit nicht bedarf. Im gemeinen Leben nennen wir das höchſte im natürlichen Menſchen und das, was die eigenthümliche Stufe der menſchlichen Intelligenz iſt, Vernunft. Dieſe hat man auch wiſſenſchaftlich eine Zeit lang unterſchieden als theoretiſche Vernunft und als praktiſche, und wir wollen annehmen, als könnten wir das in der Sprache des gemeinen Lebens reduciren auf den relativen Gegenſaz zwiſchen Verſtand und Willen, wie es denn im weſentlichen gewiß darauf hinauskommt; denn das Verſtehen ſchreibt man der theoretiſchen Vernunft zu, das Den Menſchen bewegen und in Thätigkeit ſezen der praktiſchen. Nun werden wir ſagen, Es iſt nur die Vernunft des Menſchen, die das unmittelbare Organ des göttlichen Geiſtes ſein kann; dieſer alſo manifeſtirt ſich zunächſt in ſeinem Einfluſſe auf Verſtand und Willen. Indem wir aber dieſe beiden Funktionen unterſcheiden, ſehen wir ſie als ungleich an der Möglichkeit nach, und ſie ſind auch wirklich ungleich auf jedem Punkte, der noch nicht abſolute Vollkommenheit iſt. Wir können demnach ſagen, Es läßt ſich denken, daß da, wo eine Reinigung nöthig iſt, der Grund nicht liegt in einer abſoluten Ohnmacht des Geiſtes, ſondern nur in einer relativen auf der einen oder auf der anderen Seite. Dies iſt z. B. überall der Fall, wo die partielle Aufhebung des rechten Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Fleiſch darin beſteht, daß der Menſch etwas thut gegen ſein beſſeres Gefühl, gegen ſeine Ueberzeugung; denn da iſt offenbar keine abſolute Schwäche des Geiſtes, ſondern eine Ungleichheit in ſeinem Einfluſſe auf den Verſtand und auf den Willen. So ſcheint alſo das reinigende Handeln doch von dem einzelnen ſelbſt ausgehen zu können, denn der Geiſt, der ſich im Verſtande ſtärker manifeſtirt, könnte das Agens ſein, dasjenige zu überwinden, welches Urſache iſt, daß er ſich im Willen noch nicht eben ſo ſtark manifeſtiren kann. Allein dies gilt nur unter der Vorausſezung, daß ein Ueberſchlagen aus dem Verſtande in den Willen möglich ſei, alſo überhaupt eine Wirkung in dem einzelnen ſelbſt von der einen Function auf die andere, und das iſt noch eins von den Geheimniſſen der Pſychologie, indem man einerſeits die Sache anſehen kann als eine alltägliche Erfahrung, andererſeits als einen Unſinn, denn, kann man ſagen, es iſt nichts als leerer Schein, daß ohne daß der Wille da iſt, der Verſtand eine andere Richtung im Menſchen ſoll hervorbingen können. In dieſer Ungewißheit werden wir alſo ſagen müſſen, Dieſes kann gleichſam nur durch das theoretiſche Gewiſſen des einzelnen entſchieden werden. *Wer überzeugt iſt, daß es eine Erregung des Willens durch den Verſtand giebt, der muß reinigendes Handeln ſeiner ſelbſt auf ſich ſelbſt verſuchen, und zuſehen, wie weit er es darin bringen kann. Wer aber dieſe Ueberzeugung nicht hat, ſondern vielmehr die, daß es eine Kluft giebt zwiſchen theo-*

---

*) Siehe oben S. 62—64 und vergl. unten Das darſtellende Handeln.

retiſchem und praktiſchem, der wird ſich in das Geſammtleben eintauchen müſſen und ſagen, die Wirkung auf meinen Willen kann nicht ausgehen von meinem Verſtande, ſondern von dem Geſammtwillen. In dieſen will ich mich verſenken, um ſo aus ihm als einzelner wieder hervorzugehen, daß er mein eigener geworden iſt und ich gereinigt daſtehe*).

Bei dieſer Lage der Sache können wir aber nicht dabei ſtehen bleiben, ſie nur aus dem Geſichtspunkte des einzelnen betrachtet zu haben; denn der einzelne und das ganze könnten ja noch verſchiedener Anſicht darüber ſein; das ganze könnte den einen abweiſen und ihm ſagen, Das wiederherſtellende Handeln muß von dir ſelbſt ausgehen, und den anderen tadeln und ihm ſagen, Das wiederherſtellende Handeln kann keine Wirkung ſein deiner ſelbſt auf dich ſelbſt, ſondern es muß von mir ausgehen. Wir müſſen alſo ſehen, wie ſich das ganze zu den Bedürfniſſen der einzelnen verhält, und in wiefern ein Kanon aufgeſtellt werden kann, nach welchem es dieſen Bedürfniſſen zu entſprechen hat.

Jede Geſammtheit iſt in Vergleich mit anderen eine individuelle. Wie wir uns kein Volk ohne eigenthümlichen Charakter denken können: ſo auch keine religiöſe Gemeinſchaft. Hat nun innerhalb dieſer jeder einzelne auch wieder ſeine Eigenthümlichkeit: ſo iſt das ganze, zu dem er gehört, in Beziehung auf ihn nicht das individuelle, ſondern es trägt den Charakter des univerſellen in ſich, iſt aber dasjenige, aus welchem ſich die Eigenthümlichkeit des einzelnen herausbildet. Iſt aber das: ſo müſſen wir auch ſagen, Wie die einzelnen perſönlichen Eigenthümlichkeiten aus dem Geſammtleben entſtehen: ſo werden ſie auch als ſolche durch das ganze erhalten, und, wo es nöthig iſt, wiederhergeſtellt werden. Es muß alſo geben einen Proceß der Uebertragung des univerſellen ins individuelle, die wir uns aber nur ſo conſtruiren können, daß wir ſagen, Ein Einfluß der Geſammtheit auf die einzelnen als individuelle muß von dieſen immer auch gewollt ſein. Das iſt der Kanon, den wir nie aus dem Auge verlieren dürfen, daß es hier keinerlei Zwang geben kann. Dieſes Wollen aber des einzelnen iſt nichts anderes, als ſeine lebendige Empfänglichkeit für den Einfluß des ganzen, und dieſe können wir in ihm nicht getheilt denken zwiſchen dem, was der Charakter der Geſammtheit, und dem, was ſeine perſönliche Eigenthümlichkeit iſt, ſondern ſie wurzelt in ſeiner innerſten Lebenseinheit. Ferner, Soll die Geſammtheit einen Einfluß üben auf die individuelle Wiederherſtellung des einzelnen: ſo kann er nur von einer Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins in ihr ausgehen; es muß ſich ihr alſo das Bewußtſein von dem Aufgehobenſein des richtigen Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Fleiſch in dem einzelnen mitgetheilt haben. Weil aber in dem ganzen als ſolchem die perſönliche Eigenthümlichkeit des einzelnen nicht iſt: ſo iſt das nur möglich, in wiefern im einzelnen doch zugleich auch der Geſammtcharakter iſt verlezt worden, und in ſofern ſich alſo individuelles und univerſelles nicht ganz von einander trennen laſſen. Und nun ſteht die Sache ſo, Die Geſammtheit wird afficirt durch das im individuellen mit verlezte univerſelle des einzelnen, und in dem Maaße, als ſie afficirt iſt, wirkt ſie mit ihrem individuellen Charakter, der das univerſelle iſt für den einzelnen. In dem einzelnen dagegen iſt die lebendige Empfänglichkeit; er will das ganze reinigend auf ſich wirken laſſen, und ſo wird das von der Geſammtheit auf ihn übergehende univerſelle in ihm ein individuelles, indem es ſein individuelles mit afficirt. Die allgemeine Formel für das Verhältniß des einzelnen zum ganzen, daß er einerſeits ein Glied der Geſammtheit, andererſeits aber doch auch wieder eine Eigenthümlichkeit für ſich iſt, wird alſo dieſe ſein, In jedem einzelnen individualiſirt ſich der Charakter der Geſammtheit, und jeder Einfluß des ganzen auf die Individualität des einzelnen wird ſich in dieſer Formel müſſen auflöſen laſſen, ſo daß wir ſagen können, Will das ganze reinigend wirken auf den einzelnen unter einer anderen Formel, alſo ohne daß ſich der Charakter der Geſammtheit in dem einzelnen individualiſirt: ſo will es etwas, was nicht zu rechtfertigen iſt. Und dieſer Kanon wird uns nun in unſerer ganzen Darſtellung des reinigenden Handelns leiten, und beſonders auch in der Beurtheilung der katholiſchen Kirchenpraxis gegenüber der evangeliſchen.

---

*) S. Beil. B. Rein. Hand. Einleitung. C. — Früher hat Schl. ein reinigendes Handeln jedes einzelnen und jeder moraliſchen Perſon auf ſich ſelbſt nicht im geringſten beſtritten, hier erſcheint es ihm zweifelhaft, mehr noch in den Vorleſ. 18[illegible], und 18[illegible] verwirft er es ganz, als überhaupt nicht denkbar, und, wenn man es gar in dem unwiedergeborenen annehme, als gegen die chriſtliche Vorausſetzung ſtreitend.

Was aber die andere Seite dieſes Gegenſazes betrifft, nämlich das reinigende Handeln unter dem Charakter des univerſellen: ſo haben wir hier, wo uns nur die Frage beſchäftigt, von wem das Handeln ausgehen müſſe, von der Geſammtheit, oder vom einzelnen, nichts weiter darüber zu ſagen. Offenbar kann das univerſelle reinigende Handeln von beiden ausgehen, vom ganzen und vom einzelnen, vorausgeſezt, daß dieſer ein Einwirken ſeiner ſelbſt auf ſich ſelbſt annimmt. Ob er das aber annimmt, oder nicht, wird niemals bloß Theorie in ihm ſein, ſondern von der innerſten Eigenthümlichkeit ſeines Selbſtbewußtſeins ausgehen. Wir müſſen alſo ſagen, Es giebt eine pſychologiſche Anſicht, von welcher aus der einzelne das Vertrauen nicht hat, auf ſich ſelbſt reinigend wirken zu können, und alſo ſeine Wiederherſtellung von dem Einfluſſe des ganzen erwartet. Aber es giebt keine, von der aus man den wiederherſtellenden Einfluß des ganzen auf den einzelnen völlig leugnen müßte. Das hieße auch, ſich abſolut aus der Gemeinſchaft herausſezen, was unſere Grundvorausſezung vollſtändig aufhöbe, nach welcher jeder Chriſt ſich immer nur als Glied der chriſtlichen Kirche ſezen kann. So weit wollen wir uns alſo die Grenzen für dieſes Gebiet hier abgeſtellt haben.

Betrachten wir nun den Einfluß, den der zweite Gegenſaz auf unſerem Gebiete hat. Das Selbſtbewußtſein kann entweder beſtimmt ſein als Gemeingefühl, oder als perſönliches. Dieſer Gegenſaz bezieht ſich ebenfalls auf das Verhältniß der Geſammtheit zu den einzelnen, aber auf andere Weiſe, nämlich nicht darauf, daß außer dem Charakter der Geſammtheit noch etwas eigenthümliches geſezt iſt in den einzelnen, ſondern darauf, daß in der Fortſchreitung betrachtet das ganze dem einzelnen, aber auch der einzelne dem ganzen vorangehen kann. Das heißt alſo, wenn wir zunächſt den erſten Fall ins Auge faſſen, In ſofern wir den einzelnen betrachten als hinter dem Durchſchnittsmaaße des ganzen zurükkbleibend, kann ihm ſein Zurükkbleiben nur klar werden durch das Selbſtbewußtſein des ganzen, und ſein eigenes Selbſtbewußtſein, in wiefern es ihm das Aufgehobenſein des richtigen Verhältniſſes in ihm verkündigt, iſt die Repräſentation des ganzen in ihm, wogegen dasjenige in ihm, worin das Aufgehobenſein eigentlich geſezt iſt, ſeine dem ganzen relativ entgegengeſezte Perſönlichkeit iſt. Wenn nun ſein ſo beſtimmtes Selbſtbewußtſein Impuls wird, und er auf ſich ſelbſt ein reinigendes Handeln ausübt; ſo übt er es doch als Repräſentant des ganzen, und die Frage, ob dieſes Handeln ſo von ihm ausgehen kann, daß die Geſammtheit in ihm beſchloſſen bleibt, daß es alſo nur eine Relation iſt in ihm ſelbſt, ſofern er das ganze repräſentirt, und ſofern er es nicht repräſentirt, oder ob er dabei noch eine andere, eine nicht in ihm ſelbſt geſezte von dem ganzen ausgehende Thätigkeit zu Hülfe nehmen muß, dieſe Frage wird wieder auf die vorher aufgeſtellte zurükkommen. In wiefern er nämlich glaubt, daß ſein Selbſtbewußtſein, das ihm die

Sünde kundmacht, auch rein und ſtark genug iſt als Impuls zu reinigendem Handeln: in ſofern wird er dann auch keinen Beruf in ſich haben, das ganze ausdrükklich zu Hülfe rufen, ſondern er wird ſich ſelbſt als eine hinreichende Repräſentation des ganzen anſehen. In wiefern er aber die Beſorgniß hegt, ſein Selbſtbewußtſein ſei nicht rein genug, ſondern ſelbſt zu ſehr ergriffen von der allgemeinen Sündhaftigkeit, oder in wiefern er glaubt, ſeine verſchiedenen Functionen werden nicht ſtark genug einander gegenübertreten, ein kräftiges Wirken der einen auf die andere alſo nicht ſtatt finden: in ſofern wird er das ganze noch beſonders zu Hülfe rufen und eine wiederherſtellende Thätigkeit deſſelben für ſich hervorlokken. Ein Unterſchied, der wieder rein von der eigenthümlichen Gemüthsart eines jeden abhängt, ſo daß was für den einen Recht wäre, für den anderen Unrecht ſein könnte. Und ſehen wir nun, wie dieſe verſchiedenen pſychologiſchen Anſichten gegen einander ſtehen: ſo werden wir ſagen müſſen, man könne ſich nie ganz von der Vorſtellung losmachen, daß eine Einwirkung der einen Function auf die andere ſtatt finde, aber eben ſo wenig auch von der anderen, daß der Zuſtand der einen Lebensfunction die andere immer mit afficire, daß es alſo keine rein partielle Krankheit gebe. Wir können alſo auch nicht annehmen, und im Chriſtenthume am wenigſten, daß beide in ſchroffem Gegenſaze zu einander ſtehen, ſondern es zeigen ſich nur verſchiedene Verhältniſſe, nach denen der eine ſich überwiegend auf die Thätigkeit beruft, die er ſelbſt als Repräſentant des ganzen auf ſich übt, aber nie ſo, daß er nicht zugleich auch des beſonderen reinigenden Einfluſſes des ganzen noch bedürfte, der andere umgekehrt ſich überwiegend dem beſonderen reinigenden Einfluſſe des ganzen unterwirft, aber nie ſo, daß er für abſolut unmöglich hielte, ſich auch als Repräſentanten des ganzen anzuſehen. Welchem nun auch daſſelbe auf Seiten der Geſammtheit correſpondiren muß. Denn auch dieſe darf niemals die Ueberzeugung aufgeben, einerſeits daß ſie in jedem einzelnen ſelbſt ihren Repräſentanten für die reinigende Einwirkung auf ihn habe, andererſeits daß ſie beſonderen reinigenden Einfluß auf ihn zu üben im Stande ſei.

Betrachten wir nun aber auch den entgegengeſezten Fall, wenn nämlich das Selbſtbewußtſein des einzelnen, ſofern er die Geſammtheit anſieht als zurükbleibend hinter demjenigen, was in ihm ſelbſt ſchon geſezt iſt, Impuls wird zu einem reinigenden Handeln, alſo wenn dieſes eine Wirkſamkeit des einzelnen iſt auf das ganze. Ob wir dieſen Fall zu ſezen haben, oder nicht zu ſezen, kann eigentlich für uns, die wir evangeliſche Chriſten ſind, keine Frage ſein; wir unſeres Ortes müſſen ihn ſezen. Denn woher ſtammt unſere evangeliſche Kirche? Iſt ſie nicht aus dem wiederherſtellenden Handeln einzelner auf das ganze entſtanden? ja iſt nicht die ganze chriſtliche Kirche aus dem reinigenden Handeln des Einen Chriſtus hervorgegangen? Und wenn die katholiſche Kirche dieſes Handeln des einzelnen auf die Geſammtheit eigentlich nicht annimmt: ſo können wir dieſes auch nicht anſehen als rein zu der Eigenthümlichkeit ihres Charakters gehörend, wie er dem unſerer Kirche gegenüberſteht, ſondern nur als eine unvollkommene Anſicht, die auch in ihr zerſtört werden muß, da ſie der Entſtehungsform des Chriſtenthums ſelbſt widerſpricht. So wie aber Chriſtus, als einzelner, Grund geworden iſt zu der abſoluten Erlöſung und zu der Erhebung der Menſchheit auf die höchſte Stufe des geiſtigen Lebens: ſo kann und muß die Analogie davon immer und überall bleiben; die Fortſchreitung des ganzen kann und muß immer und überall ausgehen von dem lebendigen Einfluſſe einzelner, in welchen ſich zuerſt eine höhere Stufe geiſtigen Lebens gebildet hat, und anders als unter dieſer Form können wir ſie uns gar nicht denken. Ja ſelbſt den bildenden Einfluß jeder früheren Generation auf die ſpätere können wir unter die Form des reinigenden Handelns einzelner auf ein ganzes ſubſumiren. Denn wenn ſchon die Kinder durch die Taufe in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen werden: ſo ſind ſie damit auch als Glieder der Kirche geſezt; das geiſtige Leben der

Kirche wird in ihnen vorausgeſezt, und was noch unentwikkelt iſt in ihnen, wird als partielle Aufhebung deſſelben angeſehen. Jeder chriſtliche Familienverband iſt nun eine chriſtliche Geſammtheit von erwachſenen und unmündigen, und ſofern die lezteren dieſe Geſammtheit repräſentiren, erfährt dieſelbe von den erſteren als einzelnen einen reinigenden Einfluß. Wie iſt es aber möglich, daß dennoch in der römiſchen Kirche mit der Perfectibilität der Kirche überhaupt auch dieſe ganze Form des Handelns geleugnet wird? Nur ſo, daß angenommen wird, durch Chriſtum ſei die Kirche als ein abſolut vollendetes geſezt. Aber wir müſſen ſagen, So iſt ſie zwar geſezt, aber niemals in der Erſcheinung, ſondern immer nur auf ewige Weiſe. Die katholiſche Kirche indeß dehnt dies auch auf die Erſcheinung aus; ihr trägt alles, was die Kirche als Kirche thut und redet, den Charakter der abſoluten Vollkommenheit an ſich, während uns die erſcheinende Kirche immer noch der Verbeſſerung fähig iſt und bedürftig, alſo immer noch eines reinigenden Handelns, das nur von denen ausgehen kann, in welchen das höhere Maaß von Vollkommenheit, deſſen ſie erſt ſoll theilhaftig werden, ſchon gegeben iſt. Und die Grenzen und eigenthümliche Beſchaffenheit eben dieſes wiederherſtellenden Handelns einzelner auf das ganze haben wir hier zunächſt zu betrachten; eine Unterſuchung, die der größten Umſicht und der ſorgfältigſten Abwägung aller Formeln bedarf, damit nicht falſche Folgerungen daraus für andere Gebiete des Lebens gemacht werden. Wie wir uns aber zur Abwendung ſolcher Reſultate verſehen müſſen, nicht mehr zu ſagen, als in der Natur der Sache liegt: ſo muß uns eben ſo am Herzen liegen, auch alles das zu ſagen, was zur Sache gehört, die damit nothwendig zuſammenhangenden Reſultate ſeien welche ſie wollen.

Die Grundbedingungen, von welchen wir ausgehen, ſind dieſe. Jede Gemeinſchaft iſt in jedem Momente noch in einem unvollkommenen Zuſtande, und ſoll daher beſtändig im Zuſtande des Fortſchreitens ſein. Das Fortſchreiten aber beruht darauf, daß der vollkommene Zuſtand ſchon in gewiſſem Sinne vorhanden ſei, wenn auch nur in der Idee ausgedrükkt, und dasjenige, wodurch dieſe realiſirt werden ſoll, kann wegen der Unvollkommenheit des ganzen nur vom einzelnen ausgehen*). Wenn jedes eine Fortſchreitung hervorbringende Handeln hier dargeſtellt wird als ein wiederherſtellendes, und darauf beruht, daß die größere Vollkommenheit im Gefühle ſchon geſezt ſei: ſo gilt das, auf die chriſtliche Kirche angewandt, ganz beſonders. Es iſt in der Idee Chriſti die abſolute Vollkommenheit der Kirche ſchon geſezt geweſen, und alles, was in Chriſto geſezt war, müſſen wir ja in der Kirche realiſiren. Es läßt ſich alſo alles dahin gehörige Handeln als wiederherſtellendes anſehen; denn immer muß die das in Chriſto geſezte realiſirende Thätigkeit partiell aufgehoben werden und Hemmungen erfahren, wenn es in größerer Reinheit erkannt wird, als es in der Ausführung wirklich ſchon da iſt. Man könnte nun denken, dieſe Thätigkeit ſei immer nur die des ganzen und könnte nie vom einzelnen ausgehen. Allerdings; aber doch nur unter Einer Vorausſezung, wenn nämlich das ganze, außerdem daß es ein Aggregat von einzelnen iſt, eine beſtimmte Form ununterbrochener Thätigkeit hat. Denn dann können wir uns die Sache ſo denken, Wenn irgendwo eine Differenz zwiſchen der erkannten Idee der Kirche und der Ausführung dieſer Idee vorhanden iſt: ſo kommt ſie auch der Repräſentation des ganzen zum Bewußtſein, und das wiederherſtellende Handeln geht von dieſer aus. Das iſt die eigentliche Doctrin der katholiſchen Kirche. Denn wenn ſie eine Infallibilität und Imperfectibilität behauptet: ſo iſt dieſes doch nie auf eine ſo craſſe Weiſe geſchehen, als meinte ſie, der jedesmal gegebene Zuſtand ſei ſchon der abſolut vollkommene, ſondern ſie will nur ſagen, alle Mißbräuche und Mängel in der Kirche ſeien bloß in den einzelnen und müßten lediglich durch die organiſche Repräſentation des ganzen rectificirt werden; denn ſollte die Reinigung einzelnen überlaſſen werden: ſo würde die Repräſentation des ganzen aufgehoben. Hierin iſt allerdings ſo viel wahr, daß wenn eine ſolche Repräſentation beſteht und auch der Formel gemäß verfährt, von einzelnen kein wiederherſtellendes Handeln auf das ganze mehr ausgehen kann, ſondern dieſe können dann nur Träger und Leiter ſein, welche der Repräſentation des ganzen das Bewußtſein von der Nothwendigkeit eines wiederherſtellenden Handelns an irgend einem Punkte zuführen. Und deßhalb müſſen wir auch ſagen, daß jede chriſtliche Gemeinſchaft danach ſtreben muß, eine dem Zwekke entſprechende Repräſentation zu gewinnen, um das wiederherſtellende Handeln einzelner auf das ganze überflüſſig zu machen. Aber wie lag denn die Sache zur Zeit der Reformation? Man kann ſagen, Nach der Conſtitution der römiſchen Kirche ſollte der geſammte Klerus, die Biſchöfe an der Spize, die Repräſentation der Kirche bilden. Aber es war nur wirklich ſo in den früheſten Zeiten als die πρεσβύτεροι noch von der Gemeinde gewählt und alſo als Repräſentanten des Gemeingefühls anerkannt waren. Denn wenn dieſe dann auch unter ſich wieder andere Auctoritäten wählten und einen an ihre Spize: ſo konnte das unter dieſer Form der Idee der Kirche nicht widerſprechen. Wo eine ſolche Form, die eine wirkliche Repräſentation der Kirche iſt, herrſcht: da können Mängel nicht lange beſtehen. Denn werden ſie nur erſt von der Mehrheit in der Kirche als Mängel erkannt: ſo müſſen ja allmählig diejenigen in die Repräſentation der Kirche kommen, denen ſie als Mängel gelten und die ſie alſo auch wegzuſchaffen bemüht ſein werden. Und auch das iſt deutlich, daß bei dieſer Form ein eigentliches reinigendes Handeln einzelner die organiſchen Bewegungen des ganzen geradezu ſtören würde, und daß es um ſo weniger irgend könnte begründet ſein, als jeder durch ſeine Mitwirkung zur Wahl der Repräſentanten ſein ſittliches Gefühl in Beziehung auf die Mängel des ganzen hinreichend zu befriedigen im Stande wäre. Ich ſage, ſo war es wirklich nur in den früheſten Zeiten der Kirche; zur Zeit der Reformation war es nicht mehr ſo. Der Klerus konnte nicht mehr angeſehen werden als der die Gemeinde repräſentirende Ausſchuß, ſondern er ſtand zu ihr im ſchroffſten Gegenſaze, und die Mängel, über die man zu klagen Urſache hatte, waren ganz vornämlich in ihn ſelbſt übergegangen und hatten ſich in ihm fixirt, wie man denn auch, wenn man von einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern ſprach, unter Kirche vorzüglich die Repräſentation der Kirche verſtand. Freilich ſagen unſere katholiſchen Gegner, Ihr hättet nur warten ſollen mit eurer Reformation. Wo war denn bei uns ausgeſprochen, daß keinerlei Reformation an Haupt und Gliedern ſtatt haben ſolle? Ein Verbrechen habt ihr begangen, indem ihr den ſittlichen Gang der Dinge unterbrochen habt, und gehindert habt ihr dazu die bei weitem herrlichere Reformation, die ohne die eurige gewiß würde zu Stande gekommen ſein. Aber die Rechtfertigung unſerer Reformation liegt in dieſen beiden Punkten, 1) darin, daß der katholiſche Klerus gar nicht mehr als ein die Kirche repräſentirender Ausſchuß angeſehen werden konnte. Denn er hatte eine Subſiſtenz für ſich gewonnen, und Kraft ſich darin zu erhalten, und zwar in entſchiedenem Gegenſaze gegen die Totalität der Kirche, wie ſie außer ihm gegeben war. Man konnte alſo gar nicht mehr hoffen, auf dem Wege der Appellation an ihn eine Reformation zu Stande gebracht zu ſehen; 2) darin, daß dennoch die Trennung der römiſchen Kirche von der Totalität der abendländiſchen urſprünglich nicht von den evangeliſchen ausging, ſondern von dem wirkſamen Beſtreben des Klerus, alle diejenigen, welche auf eine Reformation drangen, von der Kirche auszuſchließen. Der Bannſtrahl, den er gegen Luther ſchleuderte, war klar genug gegen das Gemeingefühl ſelbſt gerichtet, das Luther repräſentirte.

---

*) Vergl. Beil. B. Rein. Handeln. Einl. E. Anmerk.

Läßt ſich nun aber eine allgemeine Formel darüber aufſtellen, wo und unter welchen Umſtänden ein reinigendes Handeln auf das ganze von einzelnen ausgehen könne?

Wir wollen vom einzelnen Falle, aus welchem doch nie eine allgemeine Formel zu gewinnen iſt, ganz abſehen, und uns bloß an dieſen bisher gefundenen Punkt halten, daß es ſchon durch den Zuſtand der Perfectibilität der Kirchengemeinſchaft bedingt iſt, daß das reinigende Handeln auf das ganze von einzelnen ausgehen müſſe. Denn ſoll das ganze fortbewegt werden: ſo kann dies nur entweder von außen geſchehen, oder von innen. Eine Fortbewegung von außen können wir aber in der chriſtlichen Kirche gar nicht annehmen, denn ſie könnte keine Wirkung des göttlichen Geiſtes ſein; wenn wir alſo ſagen, Die Unvollkommenheit iſt in dem ganzen, in dieſem iſt das richtige Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch aufgehoben: ſo bleibt nichts übrig, als daß die wiederherſtellende Bewegung von einzelnen Gliedern des ganzen ausgehe. Der Geiſt des ganzen iſt in dem ganzen nicht gleichmäßig vertheilt; dies gehört mit zu der allgemeinen Form des menſchlichen Daſeins und ſpeciell der chriſtlichen Kirche. Denn in dieſer war urſprünglich das reinigende Handeln nur in einem einzigen, in Chriſto; und bei der von ihm ausgehenden Uebertragung dieſes Handelns auf ſeine Jünger war ſchon urſprünglich eine Ungleichmäßigkeit in der Vertheilung. In jedem Zuſtande der Unvollkommenheit des ganzen alſo und der partiellen Aufhebung des richtigen Verhältniſſes muß es Punkte geben, in welchen das Maximum der Unvollkommenheit iſt, und andere Punkte, in welchen ſich das richtige Verhältniß, das im ganzen partiell aufgehoben iſt, noch am kräftigſten erhalten hat. Nur in der Wechſelwirkung beider, derer nämlich, die überwiegend receptiv ſind, und derer, die mit überwiegender Spontaneität thätig ſein können, kann die fortſchreitende Bewegung des ganzen gegründet ſein; wie das aus dem früher auseinandergeſezten von ſelbſt folgt und in der genaueſten Analogie ſteht mit der Entſtehungsweiſe der chriſtlichen Kirche. Aber nun iſt uns zwiſcheneingekommen die Idee einer Repräſentation des ganzen, eines in dem ganzen organiſch geſezten leitenden Ausſchuſſes, welcher ſelbſt wieder ein ganzes wird und nicht mehr als Aggregat von einzelnen zerſtreuten Punkten kann angeſehen werden. Beſteht ein ſolcher, und nimmt er alle die Punkte in ſich auf, in welchen ſich das richtige Verhältniß am meiſten erhalten hat: ſo wird alle überwiegende Spontaneität zur Wiederherſtellung des richtigen Verhältniſſes im ganzen der Natur der Sache nach von ihm ausgehen. Denken wir aber die Gemeinde ganz ohne einen ſolchen ſie repräſentirenden Ausſchuß: ſo wird dann ein wiederherſtellendes Handeln nur von einzelnen zerſtreuten Punkten ausgehen können, die indeß, ſobald ſie ſich gegenſeitig erkennen, auch zuſammenwirken und ſich gegenſeitig unterſtüzen werden, ſo daß ſie der That nach doch der leitende Ausſchuß werden, wenngleich ſie es der Form nach nicht ſind. Denken wir uns dagegen der Form nach einen leitenden Ausſchuß, aber aus ſolchen Punkten zuſammengeſezt, in welchen die Unvollkommenheit des ganzen am ſtärkſten ausgedrükkt wäre: ſo würde von ihm kein wiederherſtellendes Handeln ausgehen können und die Fortſchreitung überhaupt aufhören, wenn ſich nicht andere Punkte in überwiegender Spontaneität conſtruirten, und geſchähe das: ſo würde ein Widerſtreit geſezt zwiſchen Form und Weſen; der Form nach wären jene der leitende Ausſchuß, dem Weſen nach dieſe. Eine wiederherſtellende Thätigkeit einzelner auf das ganze iſt alſo nur möglich in zweien von jenen drei Fällen, entweder wenn gar keine Organiſation in der Kirche beſteht, oder wenn zwar eine Form beſteht, aber ohne daß das Weſen darin iſt; denn in dem lezten Falle iſt ein Handeln einzelner auf das ganze eben ſo aufgegeben, als wenn die Kirche ohne alle Organiſation wäre. Einen Zuſtand der Kirche nun ohne alle Repräſentation können wir uns ſehr wohl denken, und in dieſem iſt die wiederherſtellende Thätigkeit einzelner auf das ganze nichts, was auch nur den Schein von Geſezwidrigkeit an ſich tragen könnte. Rükkſichtlich des anderen Falles aber werden wir fragen müſſen, Wie iſt es denn möglich, daß die Kirche eine Repräſentation habe, die gerade aus den unvollkommenſten Punkten in der Gemeinde zuſammengeſezt iſt? Offenbar nur dadurch, daß man verſäumt hat, von Anfang an, ehe der Zuſtand ſich völlig ausbilden konnte, ein wiederherſtellendes Handeln gegen die Unvollkommenheit zu richten. Steht aber dieſes feſt: ſo muß doch auch ein das verſäumte nachholendes Handeln einzelner auf das ganze als ganz in der Ordnung erſcheinen, aber freilich auch kein anderes, als nur eben ſolches.

Wenn ſich alſo in einer Gemeinſchaft keine eigentliche Organiſation zeigt: ſo iſt ein reinigendes Handeln nothwendig. Aber damit ſcheint nun auch klar, daß im rechten Verlaufe der Dinge der Fall, daß ein reinigendes Handeln auf das ganze von einzelnen ausgeht, nur vorübergehend ſein kann, wie der Zuſtand ſelbſt, wo das ganze noch keine oder nur eine weſenloſe bloß formelle Repräſentation hat, daß es ſich fortſezen muß, bis eine wahre Repräſentation vorhanden iſt, und daß es ſelbſt nur in ſofern immer das rechte iſt, als es zugleich das Beſtreben in ſich trägt, eine ſolche hervorzubringen*).

Hiebei wollen wir nun einen Augenblikk ſtehen bleiben, um uns darüber zu einigen, in wiefern das geſagte ſich nur auf die religiöſe Gemeinſchaft insbeſondere, oder auch auf die Beſchaffenheit des bürgerlichen bezieht. Der Unterſchied iſt aber der, Eine religiöſe Gemeinſchaft läßt ſich ohne jene Organiſation denken, eine bürgerliche Gemeinſchaft aber nicht. Denn das bürgerliche Verhältniß beruht weſentlich auf dem Gegenſaze zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, was bei der religiöſen Gemeinſchaft an und für ſich nicht ſtatt findet. Wenn ſich alſo ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze nur denken läßt, ſo lange eine ſolche Organiſation nicht vorhanden iſt: ſo iſt die Formel zwar gemeinſchaftlich für das bürgerliche und für das religiöſe Gebiet, aber ſie bringt doch auch gleich auf dem einen eine ganz andere Anwendung hervor, als auf dem anderen. Nicht als ob auf dem bürgerlichen Gebiete alles Handeln des einzelnen auf das ganze ausgeſchloſſen würde, aber dasjenige, welches unter dieſe Form des reinigenden Handelns fällt, welches auf dem partiellen Aufgehobenſein des richtigen Verhältniſſes beruht, bekommt eine weſentlich andere Geſtalt. Und wenn wir auf der anderen Seite den Kanon aufgeſtellt haben, es müſſe das Beſtreben, in dem ganzen eine Organiſation hervorzurufen, und das Beſtreben des einzelnen, auf das ganze reinigend einzuwirken, zuſammentreffen: ſo iſt auch das eine Formel, die wir zunächſt nur auf dem religiöſen Gebiete anwenden können; denn auf dem bürgerlichen iſt das Beſtreben, eine Organiſation hervorzubringen, kein anderes, als eine bürgerliche Geſellſchaft überhaupt hervorzubringen. Alſo ſcheiden ſich hier die Verhältniſſe ſehr ſtreng*), und wir müſſen ſagen, alle unſere Vorſchriften für die religiöſe Gemeinſchaft beruhen weſentlich darauf, daß ſie in dieſer Beziehung auch ohne ſolche Organiſation gedacht werden kann. Nur freilich müſſen wir, um möglichen Mißverſtändniſſen vorzubeugen, beſonders hervorheben, daß wir nicht meinen, eine religiöſe Gemeinſchaft könne überhaupt ohne alle Organiſation beſtehen, denn damit würden wir behaupten, ſie ſei ein ganz zufälliges momentanes Zuſammenſein mehrerer, wovon wir weit entfernt ſind. Sondern wir meinen nur, ſie könne ohne eine ſolche Organiſation beſtehen, in welcher das reinigende Handeln auf das ganze durch einzelne repräſentirt wird.

---

*) S. Beil. B. Reinig. Hand. Einleitung. K

Gehen wir nun aber auf die gefundenen Formeln zurück: ſo werden wir ohne weiteres dieſes Reſultat daraus gewinnen können, Wenn doch das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze mit der Darſtellung der Organiſation des ganzen aufhört: ſo kann man auch niemals ſagen, daß es bis dahin ein die Organiſation des ganzen ſtörendes, ein revolutionäres ſein könnte, ſondern das würde es nur, wenn es ſich auch dann noch fortſezen wollte, wenn die Organiſation bereits erreicht iſt*). Sodann aber werden wir die Formeln ſelbſt noch ſchärfer ins Auge zu faſſen haben. Wir fragen alſo zuvörderſt, Warum kann es denn kein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze mehr geben, wenn das ganze ſchon organiſirt iſt? Iſt die Repräſentation die rechte, d. h. entſpricht ſie ihrem Begriffe nicht nur der Form ſondern auch dem Weſen nach: ſo iſt ganz klar, daß ſie das reinigende Handeln ſelbſt ausüben wird, und den einzelnen wird nur übrig bleiben, ihr Bewußtſein von den im ganzen noch vorhandenen Mängeln der Organiſation zuzuführen. Beſteht die Repräſentation wirklich ſchon, aber ohne ſchon die rechte zu ſein: ſo erfordert das Wohl des ganzen nichts anderes, als daß nur in dieſelbe ſolche Glieder des ganzen gebracht werden, die dem Weſen deſſelben zu entſprechen im Stande ſind. Nun iſt freilich dieſe Erneuerung der Repräſentation niemals ein Handeln des ganzen auf das ganze, ſondern ſie muß immer von dem Wirken der einzelnen ausgehen; aber dieſes kann doch kein eigentlich reinigendes ſein, weil nichts dazu gehört, als daß der einzelne ſein Gefühl von der Mangelhaftigkeit der Organiſation darſtelle und ſo dem ganzen mittheile. Verſezen wir uns, um ganz unbefangen zu bleiben, in die erſte chriſtliche Kirche zurükk. In dieſer wählten die Gemeinden ſich ſelbſt ihre Presbyterien. Geſezt nun, eins oder das andere derſelben gerieth in Verfall: wie mußte dem Uebel abgeholfen werden? Die Presbyterien wurden von Zeit zu Zeit erneuert, und das war alſo ein Handeln der einzelnen auf das ganze, bei welchem es galt, das Bewußtſein von der vorhandenen Mangelhaftigkeit des repräſentirenden Ausſchuſſes und von dem beſſeren Principe, nach welchem derſelbe fortan zuſammenzuſezen war, dem ganzen mitzutheilen. Wem lag dieſe Mittheilung ob? Offenbar den wenigen, die jenes Bewußtſein hatten. Aber wie konnten dieſe die Mittheilung bewerkſtelligen? Sie bedurften dazu keines anderen Handelns, als der Selbſtdarſtellung; und da nun dieſe niemals begrenzt werden kann: ſo wird ſie in allen Fällen dieſer Art vollkommen ausreichen und ein eigentlich reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze keinen Raum haben. Folglich iſt unſer Kanon gerechtfertigt und es muß dabei bleiben, daß ſobald das ganze organiſirt iſt, das wiederherſtellende Handeln des einzelnen auf das ganze aufhört, und nur übrig bleibt reinigendes Handeln des ganzen auf die einzelnen, und einzelner auf einzelne. In wiefern aber dieſes beides ſich wieder auf einander reduciren laſſe, das zu unterſuchen kann nicht dieſes Ortes ſein. — Wir fragen ferner, Wenn wir nun ſagen, daß das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze nur dann ein richtiges iſt, wenn es zugleich das Beſtreben in ſich ſchließt, einen Organismus für das ganze hervorzubringen: was liegt denn darin? Alle Beſtrebungen des einzelnen, eine Repräſentation des ganzen zu geſtalten, ſind immer auch Thätigkeiten, die in das erweiternde Handeln gehören; es folgt alſo einerſeits, daß das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze nicht ein bloß reinigendes ſein kann, und andererſeits, daß es in ſich ſelbſt keinen anderen Zwekk haben kann, als ſich ſelbſt überflüſſig zu machen. Was nun das erſte betrifft: ſo haben wir zwar gleich anfangs feſtgeſezt, daß die eine Handlungsweiſe von der anderen nicht abſolut könne getrennt werden und daß in der Wirklichkeit die eine nie ſei, ohne das Minimum der anderen in ſich zu ſchließen. Wenn wir aber hier ſagen, daß das reinigende Handeln einzelner auf das ganze zugleich ein ſolches ſein ſoll, welches die Organiſation des ganzen bewirken hilft: ſo liegt darin, daß es mehr enthalten ſoll, als nur das Minimum des erweiternden, daß es beides ſein ſoll zu gleichen Theilen, ein reinigendes und ein erweiterndes. Was aber das zweite betrifft: ſo iſt es aus dem oben geſagten von ſelbſt klar. In beidem zuſammengenommen liegt aber dieſe dritte Formel, daß das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze immer nur das ſupplementariſche iſt, und alſo das erweiternde die Hauptform. Denn wenn ſchon in den Momenten, wo beide Charaktere des Handelns zu gleichen Theilen gehen, die richtige Formel nur iſt, Ich handle reinigend auf das ganze, weil die Organiſation noch nicht da iſt, die ich zu bewirken ſtrebe: ſo iſt ja dieſe herbeizuführen die Hauptſache und alles nur das Supplement dazu*). Aber auch das liegt darin, daß überall, wo der einzelne ein reinigendes Handeln auf das ganze ausübt, er nur als Repräſentant des ganzen auftritt, und daß dieſes ſein Handeln nur in ſofern ſittlich iſt, als er dabei wirklich nur in der Idee und im Namen derjenigen Repräſentation handelt, die zwar noch nicht da iſt, aber die er bewirkt**). Und hier ſehen wir nun deutlich, wie leicht alle Schwierigkeiten ſich löſen und wie leer die Beſorgniß iſt, daß ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze, auch wenn es vom richtigen Bewußtſein des ganzen ausgeht, ein revolutionäres ſein könnte. Denn auf dem religiöſen Gebiete beruht dieſes Handeln darauf, daß die Organiſation noch nicht exiſtirt, und daß der einzelne ſie dann nur ſo vertreten kann, daß er ſie erſezt. Auf dem bürgerlichen Gebiete aber iſt die Organiſation überall gegeben, wo eine bürgerliche Gemeinſchaft iſt, und iſt ſie ſchlecht: ſo kann ſie nur verbeſſert, nie zerſtört werden. Verbeſſert aber wird ſie nur durch Selbſtdarſtellung des einzelnen, und ſo giebt es, wo der Staat einmal iſt, ſittlicher Weiſe kein poſitiv reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze, kein eigentliches reinigendes Handeln dieſer Art κατ' ἐξοχήν. Wollte aber der Staat die Selbſtdarſtellung des einzelnen als zerſtörend anſehen: ſo vernichtete er ſich ſelbſt; denn er müßte ſich dann als abſolut vollkommen betrachten und damit alle Fortſchreitung der Organiſation des ganzen und alſo auch des ganzen ſelbſt negiren. Wir haben alſo mit den Principien für die religiöſe Gemeinſchaft zugleich auch die für die bürgerliche gefunden, und das mag uns eine Beſtätigung ſein für die Richtigkeit des Reſultats.

---

*) Siehe Beil. B. Reinig. Hand. Einleit. I

---

*) Beil. B. Rein. Hand. Einl. 11.

---

*) Beil. B. Reinig. Handeln. Einl. F.

**) Beil. B. Reinig. Handeln. Einl. G.

Faſſen wir dieſes noch einmal zuſammen: ſo iſt nun feſtgeſtellt, Iſt die Kirchengemeinſchaft einmal organiſirt: ſo giebt es kein eigentliches reinigendes Handeln mehr des einzelnen auf das ganze, ſondern die dann noch vorhandenen Unvollkommenheiten müſſen durch die Repräſentation des ganzen gehoben werden. So lange aber die Organiſation noch fehlt: ſo lange giebt es auch ein ſolches reinigendes Handeln, nur daß es immer identiſch ſein muß mit dem Beſtreben, die Organiſation hervorzubringen. *Fragen wir nun die Geſchichte: ſo lernen wir, daß aus dem Beſtreben der einzelnen, das ganze zu reinigen, oft Spaltungen des ganzen entſtanden, alſo einzelne Organiſationen, die zugleich Deſorganiſation des ganzen waren. Soll denn nun ein ſolches Handeln allemal ein unrichtiges geweſen ſein? Sollen alle, die Spaltungen bewirkt haben, immer nur mit böſem Gewiſſen, nur mala fide zu Werke gegangen ſein*[*])? Dieſe Frage iſt eine der bedeutendſten in der Sittenlehre und ſehr verſchieden beantwortet. Viele der alten Häreſien haben ſolche Spaltungen hervorgebracht. Sie beabſichtigten, ſcheint es, die Wahrheit herzuſtellen, und alſo das ganze von einem Irrthume zu reinigen, und auch in ſofern war ihr Handeln ein wiederherſtellendes, als ſie ſich auf die alten Urkunden beriefen, gleich wie die orthodoxe Kirche. Nun hatte die Kirche damals eine Organiſation; ſie ſcheinen alſo von vorne herein unſittlich zu Werke gegangen zu ſein. Sehen wir dagegen auf das Handeln der Kirchenrepräſentation, die offenbar auf den Concilien den Zwekk hatte, reinigend auf die der Orthodoxie gegenüberſtehenden einzelnen zu wirken und ſie zu derſelben zurükkzuführen: ſo finden wir oft, daß es keinen Erfolg hatte; und ſo ſcheint auf beiden Seiten unrichtiges vorausgeſezt werden zu müſſen. Aber es iſt ſehr ſchwer, rein vom ethiſchen Standpunkte aus zu entſcheiden, welches und wie viel Unrecht jede Seite gehabt habe. Auch kommt noch der Umſtand mit in Betracht, daß meiſtens jeder der ſtreitenden Theile ſich für die allein wahre Kirche hielt und den entgegengeſezten ausſchloß. So bei den montaniſtiſchen, ſo bei den arianiſchen Streitigkeiten. Wir können alſo hier nur von der Vorausſezung ausgehen, jeder der ſtreitenden Theile ſei von der Wahrheit ſeiner Sache auf ſittliche Weiſe überzeugt geweſen, und es fragt ſich bloß, ob auch jeder von ſeiner Ueberzeugung aus auf die rechte Weiſe ſei zu Werke gegangen. Um nun darüber zu entſcheiden, müſſen wir auf einen anderen Punkt zurükkgehen. Wir haben zugegeben, daß unter gewiſſen Umſtänden und Formen ein reinigendes Handeln einzelner auf das ganze ſtatt finden könne. Wie verhält ſich aber dieſes Handeln zum Gegenſaze des univerſellen und des individuellen? An und für ſich betrachtet, offenbar neutral; aber auch nur an und für ſich betrachtet. Denn auf unſerem Standpunkte die Sache näher ins Auge faſſend, werden wir doch gleich ſagen müſſen, daß kein Handeln eines einzelnen auf das ganze wiederherſtellend ſein kann, ſofern es individueller Tendenz iſt, weil ja das ganze niemals nur dieſes einzelnen Individualität geweſen iſt und niemals hat geweſen ſein können. Soll alſo das reinigende Handeln einzelner auf das ganze ſittlich ſein: ſo darf ihre Individualität nur als Minimum hervortreten, und das univerſelle muß den Hauptcharakter ausmachen; das individuelle darf nur die Art und Weiſe des Handelns mitbeſtimmen, niemals aber darf der Zwekk ſein, es zum ganzen zu machen. Und wenn wir nun von hier aus fragen, Können Spaltungen in der Kirche entſtehen durch ein richtiges Handeln, alſo auf ſittliche Weiſe?: ſo werden wir nicht umhin können, ſie im allgemeinen zu bejahen. Denn iſt das Chriſtenthum beſtimmt, ſich über das ganze menſchliche Geſchlecht zu verbreiten: ſo iſt es unmöglich, daß alle Mitglieder der Kirche in gleichem Zuſammenhange unter einander ſtehen. Die menſchliche Natur iſt, abgeſehen vom religiöſen, viel zu vielfältig organiſirt und individualiſirt, als daß, wenn das chriſtliche Princip ſich in alle Verzweigungen derſelben hineinbildet, ein gleiches Verhältniß aller zu einander entſtehen könnte. Und dieſe Differenz des Zuſammenhanges iſt nicht etwa bloß ein fließendes Mehr und Minder, ſondern eine ſolche, daß ſie ganz natürlich in dem ganzen der chriſtlichen Gemeinſchaft Unterabtheilungen bildet. Freilich liegen dieſelben nicht a priori im Chriſtenthume*) und ſind auch nicht mit demſelben zugleich entſtanden; aber die Keime dazu treten uns ſchon ſehr früh entgegen, denn die Differenz, die wir durch die der Judenchriſten und Heidenchriſten zu bezeichnen pflegen, war immer ſchon nahe verwandt mit einer Volks- und Sprachendifferenz. Man könnte nun ſagen, Damals entſtand keine beharrliche Spaltung, ſondern die Differenz wurde ausgeglichen, und weil das apoſtoliſche Zeitalter, in welchem die heilige Schrift entſtand, das normale iſt für die Kirche überhaupt: ſo muß es auch Norm ſein für alle Zeiten, aus den Differenzen der Individualität in der Kirche keine Spaltungen entſtehen zu laſſen, womit dann unſere eben aufgeſtellte Behauptung, Spaltungen ſeien zwar nicht mit der Kirche zugleich entſtanden, hätten ſich aber ſittlicher Weiſe in ihr entwikkeln müſſen, vollſtändig aufgehoben wäre. Aber die Sache ſteht vielmehr ſo. Es iſt zuerſt notoriſch, daß es eine abſolute Spaltung in der Kirche eigentlich nicht giebt, und das wenige, was als Ausnahme davon angeſehen werden könnte, iſt immer auf unſittliche Weiſe entſtanden. Denn da die Kirche überall und immer die Kezertaufe in dem Maaße anerkannt hat, daß ſie diejenigen ſelbſt für Kezer erklärt hat, die die Gültigkeit der Kezertaufe leugneten: ſo iſt die allgemeine Einheit in der Kirche feſtgehalten, wenn doch nothwendig noch zur Kirche gerechnet werden müſſen, die auf gültige Weiſe in die Kirche aufnehmen können. *Wenn wir alſo Kirchenſpaltungen für ſittlich möglich erklären: ſo iſt es immer nur mit dieſer Reſtriction, daß ſie das allgemeine Band nicht auflöſen und der Kircheneinheit untergeordnet bleiben.* Sodann iſt deutlich, daß wenn im apoſtoliſchen Zeitalter die der Einheit untergeordneten Differenzen nicht ausgebildet, ſondern ausgeglichen wurden, der Grund davon allein darin zu ſuchen iſt, daß damals die verbreitende Kraft des Chriſtenthums ſo ſtark war, daß ſich ihr alle natürlichen Individualitäten durchaus unterordnen mußten, und daß dieſes auf ausgezeichnete Weiſe noch durch den ſpäter nicht wieder gegebenen Umſtand begünſtigt wurde, daß eine und dieſelbe Sprache in dem ganzen Umfange der Chriſtenheit herrſchend war. Da mußte alſo wol die Einheit der Kirche mit der größten Kraft wirken, und das individualiſirte, welches der bloßen Natur zugeſchrieben wurde und durch den göttlichen Geiſt erſt ſollte umgebildet werden, konnte nicht als beſtimmendes Princip mit auftreten. Aber eben ſo natürlich iſt auch, daß in demſelben Maaße, als die Kirche einen großen Theil der eigentlich geſchichtlichen Völker ſich angebildet hat, und die individuelle Natur nicht mehr nur anzuſehen iſt als ein durch den Geiſt umzubildendes, ſondern als ſein Organ, und zwar ſo, daß es immer nur in einem gewiſſen Gebiete mit ganzer voller Kraft wirken kann, gerade die verſchiedenen Gebiete, wo die verſchiedenen Organe in ihrer ganzen Fülle thätig ſein können, ſich ſondern. Wenden wir dies beiſpielsweiſe an auf den Zeitpunkt, wo das Chriſtianiſiren der germaniſchen Völker im großen betrieben wurde. Da dominirte auch die verbreitende Kraft des Chriſtenthums, und es war alſo ganz in der Analogie mit der erſten Periode der Ausbreitung der Kirche, daß, wie der römiſche Stuhl vornämlich die Operation betrieb, ſo auch darauf gedrungen wurde, die Einheit der Kirche nach dem Typus der römiſchen in den nun chriſtianiſirten Ländern feſtzuſtellen. Die falſche Vorausſezung aber dabei war die von dem Verhältniſſe zwiſchen Römern und Barbaren und die, daß die barbariſchen Sprachen unfähig ſeien, Organe der chriſtlichen Kirche zu ſein. Dieſe Vorausſezung war ein geſchichtlicher Irrthum, den die römiſche Kirche hätte ſollen fahren laſſen, als ſie ſich von der Perfectibilität der germaniſchen Sprachen hatte überzeugen können. Daß ſie es nicht gethan, daß ſie dieſes individualiſirende Princip gehemmt hat, iſt zugleich Urſach großer Corruption und großer Reibungen in der Kirche geworden; großer Corruption, weil dadurch, daß die römiſche Sprache gewaltſam als die Sprache des Cultus feſtgehalten wurde, das Chriſtenthum gehindert wurde, ſeine ganze Kraft auf die germaniſchen Völker zu äußern, die derſelben nur bei dem Gebrauche ihrer eigenen Sprache wären zugänglich geweſen; großer Reibungen, weil wo lebendiges Intereſſe für das Chriſtenthum entſtand, gegen jenes Joch proteſtirt werden mußte. Hätte alſo der römiſche Stuhl von Anfang an rein zu Werke gehen wollen: ſo hätte er ſagen müſſen, Der Typus der römiſchen Kirche ſoll in den neu chriſtianiſirten Ländern ſtreng feſtgehalten werden, aber nur ſo lange, bis auch Sprache und Sitten derſelben werden chriſtianiſirt ſein; und wäre ſie wirklich ſo zu Werke gegangen: ſo würde die abendländiſche Kirche eine ganz andere Geſtalt gewonnen haben. Demnach nun ſind, vorausgeſezt, daß ſie der Einheit der Kirche untergeordnet bleiben, Spaltungen nothwendig, aber auch nur in ſofern, als eine ſolche Individualiſirung der menſchlichen Natur dabei zum Grunde liegt, und eben in ſofern können ſie auch auf ganz ſittliche Weiſe entſtehen. Von der anderen Seite haben wir gefunden, daß das wiederherſtellende Handeln einzelner auf das ganze niemals einen individuellen Charakter haben darf. Es folgt alſo, daß ein ſolches wiederherſtellendes Handeln nur ſittlich iſt, ſofern es keine Spaltung beabſichtigt und an ſeinem Theile auch nicht hervorbringt, und daß Spaltungen ſittlich zuläſſig ſind, aber nur ſofern ſie nicht auf einem wiederherſtellenden Handeln einzelner auf das ganze beruhen. Und hiemit haben wir nun das Princip zur Beurtheilung aller Kirchenſpaltungen vom ſittlichen Standpunkte aus. Alle nämlich ſind nur in etwas unſittlichem begründet, die auf nichts anderem beruhen als auf einem dissensus ſei es auf dem theoretiſchen, ſei es auf dem praktiſchen Gebiete; ſie hätten nie entſtehen ſollen, ſondern bleiben, was ſie waren, Differenzen in der Lehre. Alle diejenigen dagegen, die auf nothwendigen Individualiſirungen der Natur beruhen, hätten als ſolche nie gehemmt, ſondern ihrem reinen ſittlichen Verlaufe überlaſſen werden ſollen. Und was insbeſondere die Trennung zwiſchen der katholiſchen und der evangeliſchen Kirche betrifft*): ſo ſteht uns zwar feſt, daß ſie die Einheit der Kirche nicht ganz aufhebt, aber in ſofern ſcheint ſie gegen den von uns aufgeſtellten Kanon zu ſtreiten und unſittlich entſtanden zu ſein, als ſie aus einem Verbeſſerungsverſuche ſoll hervorgegangen ſein. Und in Wahrheit, wäre ſie nur ſo entſtanden: ſo wäre ſie uns ganz zu rechtfertigen. Aber wir haben in der Reformation zweierlei genau zu unterſcheiden. Zuerſt den Verbeſſerungsverſuch. Dieſer aber ging durchaus auf keine Spaltung aus. Luther hat ſie nicht gewollt und hat ſie auch nicht hervorgebracht; nur von Rom iſt ſie ausgegangen und Luthern aufgedrungen. Sodann das natürliche individualiſirende Element, das freilich darauf ausging, ſich von der es unterdrükkenden römiſchen Kirche loszumachen. Dieſes tritt recht beſtimmt hervor in denjenigen Theilen der evangeliſchen Kirche, welche, wie die brandenburgiſche, vor allem den Gottesdienſt in der Volksſprache in Anſpruch nahmen und von dem eigentlichen Verbeſſerungsverſuche ſich nichts aneigneten als die Rükkehr zu der urſprünglichen Lehre von der Rechtfertigung, zu der urſprünglichen Feier des Abendmahls und zu der urſprünglichen Auffaſſung des Verhältniſſes von Geiſtlichen und Laien, ſo daß man, wenn man nur die hauptſächlichſten hiſtoriſchen Elemente richtig auffaßt, ganz deutlich erkennt, daß der Verbeſſerungsverſuch keine Spaltung ſein wollte, und daß die Spaltung nichts wollte als individualiſiren. So iſt alſo die evangeliſche Kirche auf ganz ſittliche Weiſe entſtanden, welche Fehler auch im einzelnen begangen ſein mögen, und es iſt nur zu bedauern, daß ſie nicht von Anfang an einen größeren Umfang gewonnen hat; denn es wäre ihr zugekommen, ſich auf alle germaniſchen Kirchen im Gegenſaze gegen die romaniſchen zu verbreiten, wie wir denn auch ohne das gegen die germaniſchen katholiſchen Völker ganz anders geſinnt ſind, als gegen die romaniſchen. Und ſo kann ſie denn auch mit gutem Gewiſſen fortbeſtehen auf den Grund dieſer ihrer Entſtehung, wenn ſie nur fortfährt, den Katholicismus*) für die romaniſchen Völker neben ſich beſtehen zu laſſen, und auch mit gutem Gewiſſen dahin ſtreben die Reformation über alle germaniſchen Völker als die ihnen eigentlich angemeſſene Form des Chriſtenthums zu verbreiten.

---

[*]) Beil. B. Rein. Handeln. Einl. K.

---

*) Siehe dagegen unten Das darſtellende Handeln, Gottesdienſt im engeren Sinne Vorleſ. 18[illegible], und oben Allgemeine Einleitung S. 62—68. Vorleſ. 18[illegible] und 18[illegible].

---

*) Beil. B. Reinig. Handeln. Einl. I.

Es ergiebt ſich nun aus dem bisherigen, daß wir bei der näheren Darſtellung, zu der wir nun übergehen, die beiden Hauptformen, die am meiſten relativ entgegengeſezt ſind, zum Grunde zu legen und alſo zu betrachten haben dasjenige reinigende Handeln, welches den einzelnen zu ſeinem Gegenſtande hat, und dasjenige, welches das ganze. Das erſte können wir ganz zuſammenfaſſen in dem allgemeinen Ausdrukke Kirchenzucht. Für das andere ſchlage ich Kirchenverbeſſerung als allgemeinen Ausdrukk vor, wenn dieſes Wort auch nicht eben ſo etymologiſch genau nur den Charakter des reinigenden Handelns an ſich trägt. Aber wir brauchen es hier nur in dem Sinne, daß Fehler vorausgeſezt werden, die aufzuheben ſind, alſo wie das lateiniſche correctio, nicht in dem Sinne von melioratio, das ausdrükkt, daß etwas in einen noch nie da geweſenen vollkommeneren Zuſtand verſezt werden ſoll. Daß wir die Kirchenverbeſſerung nothwendig beachten müſſen und beſonders hervorheben, folgt aus dem Weſen unſerer evangeliſchen Kirche, deren ſittliches Handeln wir beſchreiben wollen; denn dieſe ſezt ſich nicht als in der Erſcheinung vollkommen und abſolut gleich bleibend, ſondern als dem allgemeinen Naturgeſeze der oſcillirenden Bewegung wie alles andere unterworfen, ohne jedoch jemals das Vertrauen auf immerwährendes Fortſchreiten im allgemeinen aufzugeben. Wir legen also das Bekenntniß zum Grunde, es könne in unſerer Kirche ein theilweiſes Rükkſchreiten geben, und ſobald dieſes vorhanden iſt, iſt uns ein reinigendes Handeln aufgegeben, deſſen allgemeine Grundzüge uns nun bereits vorliegen. Das bei weitem reichhaltigere und conſtantere Gebiet iſt aber das der Kirchenzucht, mit dem wir deßhalb auch beginnen*).

---

*) Offenbar meint Schl. hier den Katholicismus, ſofern er nicht ſchriftwidrig iſt. Siehe unten Kirchenverbeſſerung Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$ 11. 12.

1. Die Kirchenzucht.

Wir haben uns eben**) überzeugt, daß ein im eigentlichen Sinne reinigendes Handeln auf den einzelnen nur unter der Vorausſezung ſtatt finden könne, daß der Beruf deſſelben nicht eine nach allen Seiten hin gleichmäßige Richtung habe, d. h. an und für ſich keine vollkommene ſittliche Totalität ſei. Wir haben ferner geſehen*), das darſtellende Handeln könne, ſofern es eine Uebung in ſich ſchließe, das wiederherſtellende auf gewiſſe Weiſe vertreten, andererſeits ſcheine es ſelbſt ſo lange unmöglich, ſo lange das richtige Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch aufgehoben, und alſo ein reinigendes Handeln aufgegeben ſei. Aber da es eine allgemeine Aufgabe ſei, die nicht warten könne, bis kein reinigendes Handeln mehr nöthig ſei, d. h. bis zum Ende aller menſchlichen Dinge: ſo müßten wir beides zu vereinigen ſuchen. Aus dieſen beiden Betrachtungen nun muß ſich uns das einzelne für unſer Gebiet ergeben, wenngleich aus der erſten vorzüglich. Das erſte aber, was wir aus dieſer gewinnen, iſt der negative Kanon, daß wir kein wiederherſtellendes Handeln als ein richtiges anſehen können, welches nicht die Tendenz hat, eben daſſelbe hervorzubringen, was das erweiternde Handeln desjenigen, welcher Gegenſtand des reinigenden iſt, hervorgebracht haben würde, falls ſein Beruf eine ſittliche Totalität geweſen wäre. Oder, wie wir nach einem anderen auch ſchon vorgekommenen noch allgemeineren Saze**) ſagen können, Daß wir kein wiederherſtellendes Handeln als ſittlich anſehen können, welches nicht ein erweiterndes wenigſtens als Minimum in ſich ſchließt, alſo durch welches nicht irgend ein vorher noch nicht geſezt geweſenes Reſultat entſteht. Denn daß beide Ausdrükke identiſch ſind, bedarf wol keiner Auseinanderſezung***).

---

*) Beil. B. Reinig. Handeln. Einl. II. — — Die Vorleſungen 18[illegible] geben, was dieſe hier endigende Einleitung betrifft, faſt denſelben Gang, als der Text, nur haben ſie ſich bedeutend kürzer gefaßt. Die Vorleſ. 18[illegible] begnügen ſich damit, hier nur im allgemeinen dem reinigenden Handeln ſeine Stelle zu ſichern neben dem erweiternden und dem darſtellenden, und dann noch mit wenigen Worten auseinanderzuſezen, die evangeliſche Kirche könne nicht umhin, auch ein reinigendes Handeln einzelner auf das ganze, ſofern dieſes in einem beſtimmten Momente betrachtet werde, anzunehmen. Aber auch nur, ſofern das ganze in einem beſtimmten Momente betrachtet werde, weil ſonſt die chriſtliche Vorausſezung aufgehoben werde. Vergl. Allgemeine Einleitung S. 68 – 73.

**) S. 102. 103. 107 – 109.

Fragen wir nun, Was ſchließt denn dieſer Kanon aus?: ſo führt uns dies auf das hiſtoriſche Gebiet; denn ein negativer Kanon kann nicht heuriſtiſch ſein, ſondern nur kritiſch, nur zur Beurtheilung des gegebenen.

---

*) S. 104. 105.

**) Nach dem Saze nämlich, daß die verſchiedenen Charaktere des Handelns nie abſolut entgegengeſezt ſind. Siehe oben S. 54. 55.

***) Vergl. Beil. B. Kirchenzucht. N.

Die evangeliſche Kirche widerſezte ſich gleich in ihrem Entſtehen einer Menge von Bußübungen, die in der katholiſchen als Elemente des reinigenden Handelns galten, vornämlich allen freiwillig übernommenen körperlichen Selbſtpeinigungen, unter denen die Geißelungen obenan ſtanden. Was müſſen wir unſerem Kanon gemäß davon halten? Die Geißelungen laſſen ſich aus einem zwiefachen Geſichtspunkte betrachten, theils nämlich als Schmerzen, die man ſich ſelbſt zufügt, theils als Verringerung der körperlichen Kräfte in Beziehung auf den Gebrauch derſelben. Nun können wir niemals ſagen, daß es je in dem Berufe des Menſchen liege, ſich ſelbſt oder anderen körperliche Schmerzen zuzufügen. Allerdings gehört es zum Berufe, körperliche Schmerzen zu ertragen, und ſo könnte man meinen, durch ſolche Uebungen eine Leichtigkeit darin zu erwerben. Aber darum dürfen ſie nicht willkürlich herbeigeführt werden, ſondern die Fertigkeit, ſie zu ertragen, muß erworben werden in dem Erdulden der Schmerzen, die mit der Erfüllung des Berufs nothwendig verbunden ſind. Und was die Verringerung der körperlichen Kräfte betrifft: ſo iſt ſie etwas, was dem erweiternden Handeln geradezu entgegenläuft, weil ſie den Organismus zerſtört, deſſen daſſelbe bedarf. Wie aber unſerem Kanon entgegen: ſo ſind die Geißelungen auch ſchriftwidrig. Denn wenn die Schrift fordert, Pflege des Leibes, aber ſo, daß er nicht verweichliche[*]: ſo will ſie freilich, daß wir fähig ſeien, körperliche Uebel zu ertragen, d. h. daß wir uns vor Verweichlichung hüten; aber zugleich iſt auch beſtimmt damit verboten, Uebel jener Art uns willkürlich aufzulegen. Denn nichts anderes liegt doch in dem Begriffe der Pflege, als dieſes, daß die körperlichen Kräfte in ihrer Totalität erhalten werden. Was alſo dieſe, wäre es auch nur im geringſten Maaße, verringert, das iſt dem Ausſpruche der Schrift entgegen. Freilich bedarf es fortgeſezter Anſtrengung, um nicht zu verweichlichen, aber dazu giebt der Beruf von ſelbſt hinreichende Gelegenheit und alle künſtlichen Veranſtaltungen ſind unnüz. Geſezt indeß, da der Beruf immer etwas einſeitig beſchränktes iſt, es fehlte jemandem in demſelben ausnahmsweiſe an körperlichen Anſtrengungen, und es bedürfte alſo in dieſer Beziehung eines Supplementes: ſo müßte doch immer nach der von uns aufgeſtellten Regel verfahren werden, daß nämlich kein wiederherſtellendes Handeln richtig ſei, was nicht zugleich erweiternd iſt, d. h. wodurch nicht etwas hervorgebracht wird, was eigends zu bewirken eines anderen Beruf iſt. Und eben ſo iſt deutlich, daß für dieſe Ausnahme ſo wenig, als für irgend eine andere, etwas in der Form von allgemeinen Vorſchriften durch das ganze könnte angeordnet werden, ſondern das ganze dürfte doch immer nur als Rath gebend dabei auftreten, und es müßte lediglich dem eigenen Gewiſſen des einzelnen überlaſſen bleiben, ob und wie weit er Folge leiſten wollte*).

---

[*] Röm. 13, 14.

Hieran knüpft ſich nun von ſelbſt die Frage über das Faſten. Dieſes kommt auch in anderen als chriſtlichen Religionsformen häufig vor, hat in der chriſtlichen Kirche ſeit den älteſten Zeiten gegolten und iſt auch durch die Reformation nicht aufgehoben. Denn Luther knüpft es an an Röm. 13, 14, und nennt es eine heilſame Uebung, damit der Leib nicht geil werde. Wenn er alſo auch ſagt, es dürfe niemals als Geſez aufgeſtellt, niemals durch Gewalt von außen erzwungen werden, ſondern es müſſe jederzeit dem einzelnen überlaſſen bleiben, ob er ſich demſelben als einer für ihn heilſamen Zucht zu unterziehen habe, oder nicht: ſo ſezt er es doch in die Reihe züchtigender Uebungen, nur mit derſelben Beſchränkung, die wir eben bei den Selbſtpeinigungen gemacht haben. Aber das Faſten gehört auch unter diejenigen Dinge, durch welche die körperlichen Kräfte verringert werden, wenn es doch nicht darin beſteht, ſich auf die nothdürftigſte Nahrung zu beſchränken, ſondern darin, daß der Körper in den Zuſtand wahrer Entbehrung verſezt werde; und dann iſt es keine ſittliche Weiſe, der Verweichlichung entgegen zu wirken. Es ſind hier zwei Punkte, die man nicht genug unterſcheidet und nicht gehörig auf einander bezieht. Der Organismus hat ein Bedürfniß nach Nahrung. Wird dieſes nicht befriedigt: ſo entſteht eine Verringerung der Körperkräfte, und der Menſch wird unfähig, ſeine Aufgabe recht zu erfüllen. Aber die Nahrungsmittel gewähren auch eine Luſt im Genuſſe, die freilich ſehr verſchieden iſt, aber doch nur ausnahmsweiſe ganz fehlen kann, ſo daß als Regel gelten muß, Was widrig iſt im Genuſſe, kann auch nicht zweckmäßig ſein als Nahrungsmittel. Soll alſo der Verweichlichung entgegengewirkt werden: ſo kann es nie darauf ankommen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu faſten, ſondern nur darauf, daß man der reinen Luſt am Genuſſe keinen Einfluß geſtatte auf die Befriedigung des Bedürfniſſes, ſich alſo an Nahrungsmittel gewöhne, die das Minimum von Luſt gewähren, und ſich, was die Quantität betrifft, gerade desjenigen Maaßes bediene, das dem Körper am zuträglichſten iſt; denn jedes Mehr wäre auch in ſofern verderblich, als es einen Mangel an Freiheit, und alſo Knechtſchaft begründete. Wie kommt es nun aber, daß demohnerachtet das Faſten in der chriſtlichen Kirche ſo allgemein geworden und auch in der Periode der Reformation nicht allgemein aufgehoben iſt? Denn nicht überall ging man ſo durchgreifend zu Werke, daß man ohne weiteres erklärte, es habe gar keinen ſittlichen Werth, ſondern viele verfuhren behutſamer und ſprachen ſo darüber, wie vorher aus Luthers Schriften angeführt iſt. Offenbar liegt der Grund in den Ausſprüchen der Bibel, denn auch im neuen Teſtamente ſcheint das Faſten aufrecht erhalten zu werden. Aber man muß hier wohl unterſcheiden, was Chriſtus darüber geſagt hat, und was ſich als Praxis der erſten Kirche in der Schrift findet. In Beziehung auf das lezte nämlich kommen mehrere Stellen in der Apoſtelgeſchichte vor, nach welchen die Apoſtel das Faſten mit dem Gebete verbunden haben, und anders als ſo finden wir es in der Praxis der erſten Gemeinde gar nicht. Hätten wir nun nur dieſes: ſo würde unſer Kanon den Verdacht rechtfertigen, ein ſolches Faſten ſei nicht reine chriſtliche Praxis, ſondern nur eine aus dem Judenthume noch herübergenommene. Aber wir haben Ausſprüche Chriſti über die Sache. Doch wie ſteht es mit dieſen? Sie ſind ſehr verſchiedener Art. Einmal — Matth. 9, 14. 15. — wird Chriſtus gefragt, warum ſeine Jünger nicht faſteten. Hieraus ſehen wir, daß in der Hausgeſellſchaft Chriſti das Faſten nicht Praxis war; und aus ſeiner Antwort, ſeine Jünger würden faſten, wenn er würde von ihnen genommen ſein, wird deutlich, daß er nicht etwa von einem Faſten redet, von dem die fragenden nichts wußten, ſondern daß er einfach alles Faſten für die Gegenwart negirt und für nichts erklärt, ſo daß unſere Theorie ganz mit ſeiner Aeußerung übereinſtimmt. Denn auch das ſpricht er aus, daß bei ſeiner und ſeiner Jünger Lebensweiſe ſich Uebungen im Entbehren ſchon von ſelbſt fänden und an geſchäftsloſe Schwelgerei gar nicht gedacht werden könnte. Aber wie ſteht es nun mit dem Faſten, das er für die Zukunft doch zugab? Offenbar ſo, daß er es nicht als ein reinigendes Handeln hinſtellt, ſondern als eine Darſtellung des Schmerzes und der Trauer, in welcher man natürlich vieles vernachläſſigt und in welcher auch das Bedürfniß, den Leib zu nähren, von ſelbſt zurücktritt. Als ſolche Darſtellung der Trauer war es auch bei den Juden das gewöhnliche, wie auch die Vernachläſſigung des äußerlichen Schmuckes, alſo urſprünglich ein Ausdruck des natürlichen, und hernach durch die Gewohnheit eine poſitive Sitte, ein ſanctionirter Ausdruck der Trauer. Nur in dieſem Sinne ließ es ſich Chriſtus gefallen. Aber dann gehört auch dieſer Ausſpruch Chriſti nicht hierher, ſondern wir würden unterſcheiden müſſen das Faſten als aſketiſche Uebung und das Faſten als bloße Bezeugung eines inneren Gemüthszuſtandes, und in lezterer Hinſicht wäre zu fragen, ob das ſittlich ſei, daß das Faſten, was urſprünglich etwas unwillkührliches ſei, nachher ein willkührlicher Ausdrukk der Trauer werde. Das würde aber nicht das Faſten allein betreffen, ſondern ein ganz allgemeiner Punkt ſein, dem darſtellenden Handeln weſentlich und bei dieſem zu beſprechen. Nun aber iſt dieſer Ausſpruch Chriſti nicht der einzige über das Faſten, ſondern in der Bergrede ſagt er, wenn man faſte: ſo ſolle man damit nicht ſcheinen wollen vor den Leuten, ſondern ſein Haupt ſalben, d. h. in fröhlichem Gemüthszuſtande erſcheinen, und im verborgenen faſten*). Wir ſehen, dieſes Faſten können wir nicht mehr ſubſumiren unter das vorige; denn wenn es der natürliche Ausdrukk des Schmerzes ſein ſoll: ſo kann es nicht verbunden ſein mit dieſer Aufmerkſamkeit auf ſolche Aeußerlichkeiten, die den heiteren Gemüthszuſtand ausdrükken. Es ſcheint alſo zu folgen, daß er hier das Faſten aus dem Geſichtspunkte der Uebung betrachtet. Das aber ſieht man, daß er es dann nicht gebietet, daß er es dann nicht als eine gemeinſame Ordnung und Regel faßt, denn dieſe will ſich immer auch darſtellen und verkündigen, ſondern daß er es dem einzelnen als ſolchem überläßt und ſo, daß derſelbe es nicht in das gemeinſame Leben zu übertragen habe. Aber auch das ſieht man, daß er dann nicht für unſeren Kanon ſpricht, ſondern eher für Luther, der das Faſten auch für etwas durchaus freiwilliges erklärt. Doch wäre dem ſo: wie ſtimmte dann dieſe Stelle mit jener? hätte dann Chriſtus antworten können, ſeine Jünger faſteten jezt nicht, aber ſpäter würden ſie faſten? hätte er nicht vielmehr ſagen müſſen, ſeine Jünger faſteten auch, aber im Stillen? Offenbar. Aber die Sache iſt dieſe. Chriſtus will das Faſten nicht verordnen, ſondern nur recht aufmerkſam machen auf den Mißbrauch, der damit getrieben wurde; er will recht prägnant ſagen, Euer Faſten gehört mit zu eurer Heuchelei; denn wenn ihr im Stillen faſtetet: ſo könnte man allenfalls glauben, ihr hättet ſittliche Motive.

---

*) Vergl. Beil. B. Kirchenzucht. O. 1. — Vorleſungen 1831. Anſtrengung, nicht Mißhandlung, iſt das Gegenmittel gegen Verweichlichung, aber auch nur Anſtrengung im Berufe, der deshalb ſo weit auszudehnen iſt, bis er ſie darbietet. Hat der Staat die Arbeiten ſo vertheilt, daß es in irgend einem Berufe an körperlicher Anſtrengung fehlt; ſo hilft die Kirche aus und giebt jedem, der ſolcher Anſtrengung bedarf, in jedem Augenblikke reichlich Gelegenheit dazu.

---

*) Matth. 6, 17 18.

Alſo ein Kriterium der Unlauterkeit des Faſtens giebt Chriſtus in den Worten der Bergpredigt, nicht aber gebietet er es als Uebung neben dem, daß er es in jener erſten Stelle als Ausdrukk eines Gemüthszuſtandes hinſtellt. Aber wir fragen nun wieder, Wie kommt doch das Faſten in die chriſtliche Kirche, da es auch von Chriſto ſo wenig geſchüzt iſt? Als darſtellendes Handeln knüpft es ſich an den Ausſpruch des Herrn, Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen ſein: ſo werden ſie faſten; es wurde ein Darſtellungsmittel unter vielen anderen, ſo oft die Zeit wiederkehrte, die der Feier des Todes Chriſti gewidmet war. Aber ſo gehört es garnicht hierher, und erklärt auch auf keine Weiſe das ſonſt unter den Apoſteln vorkommende mit dem Gebete verbundene und ſich auf das Gedächtniß des Hinſcheidens Chriſti gar nicht beziehende Faſten. Dieſes nun kann durchaus keinen Einfluß haben auf unſere Behandlung der Sache, aus zweierlei Gründen. Zuerſt nämlich läßt es ſich anſehen als Ueberreſt aus dem jüdiſchen, der ja in jener Zeit auch nicht zu tadeln war, wo die Beobachtung des moſaiſchen Geſezes noch nicht aufgehoben war, welche ſich überhaupt erſt mit der Entſtehung der helleniſchen Gemeinden verlieren konnte. Dann aber gehört es auch in dieſer Verbindung mehr zum darſtellenden, als zum reinigenden Handeln, eben weil es weſentlich mit dem Gebete verbunden war, mit dieſem Maximum des beſchaulichen, mit welchem eben ſo natürlich als mit der Trauer eine Vernachläſſigung des äußeren verbunden iſt. Einestheils alſo können wir es bei den Apoſteln gelten laſſen, ohne daß wir es nachzuahmen hätten; anderentheils gehört es in das Gebiet des darſtellenden Handelns und würde dort zu behandeln ſein*).

---

*) Vergl. Beil. B. Kirchenzucht O. 2. — Vorleſ. 18$\frac{33}{34}$. „Faſten iſt ein Unterlaſſen der periodiſchen Ernährung. Dieſe aber iſt in der Natur begründet, und wird ſie gehörig eingerichtet als eine gemeinſame und dem Bedürfniß gemäß: ſo hat ſie auch einen ſittlichen Werth. Das Faſten aber hat keinen; es verringert beides, die natürlichen Kräfte und die ſittliche Gemeinſchaft“. Und nun weiter nach Beil. B. O. 2. einerſeits und andererſeits nach den dazu gehörigen Randbemerkungen. Das mit dem Gebete

Auch das Gebet, nämlich das formulariſche, iſt ſchon ſeit alten Zeiten in das Gebiet des reinigenden Handelns geſezt und als Bußübung aufgeſtellt. Sofern die Theorie deſſelben in die Dogmatik gehört, kann hier von ihm nicht die Rede ſein. Betrachten wir es aber aus dem Standpunkte der chriſtlichen Sittenlehre: ſo müſſen wir es zunächſt zum darſtellenden Handeln rechnen; denn es ſagt jedem ſein eigenes Bewußtſein, daß es chriſtliche Gemüthsſtimmungen giebt, welche ſich auf die unmittelbarſte Weiſe als Gebet ausſprechen, ohne daß irgend etwas dabei bezwekkt wird. Nächſtdem aber finden wir es auch auf dem Gebiete des wirkſamen Handelns, des wirkſamen jedoch, welches dem reinigenden gegenüberſteht, inſofern man nämlich durch das Gebet eigentliche Fortſchritte in der Heiligung zu erlangen denkt. Ob es als ſolches ſittlich iſt, oder nicht, hängt von der Theorie der Gebetserhörung ab, die aber in unſerer Diſciplin nicht kann aufgeſtellt werden, ſondern vorausgeſezt wer-

---

verbundene Faſten der Apoſtel (A. Geſch. 13, 2. 3. und 14, 23.) anlangend, ſagen dieſe Vorleſ. Merkwürdig, daß dieſes gerade in Antiochia Statt fand, wo doch das jüdiſche am erſten und am meiſten beſeitigt wurde. Aber es ging damit damals, wie nachher ähnlich bei der Reformation.

Vorleſ. 1822. Wo Chriſtus ſeine Jünger deßhalb rechtfertigt, daß ſie nicht faſteten, läßt er ſich das Faſten gefallen als Darſtellung der Trauer. Hierauf hätten ſich nun die erſten Chriſten berufen und das Faſten als Zeichen der Trauer wiedereinführen können. Aber doch nur auf ſehr kurze Zeit, nur bis zur Ausgießung des Geiſtes. Ueberdies wollte Chriſtus nicht, daß über ſein Scheiden getrauert würde, er wollte das Bewußtſein, daß er immer lebendig ſei in den ſeinen. Wenn Luther das Faſten eine feine äußerliche Zucht nennt: ſo ſezt er es als ein reinigendes Handeln. Aber mit Unrecht. Denn wenn er auch meinte, es ſolle als freie Uebung in der Enthaltſamkeit ein Gegengewicht ſein gegen die damals aus Uncultur noch weiter als jezt verbreitete Völlerei: ſo wäre es doch auf dieſe Weiſe gefaßt auch nur ein darſtellendes Handeln, und überdies iſt nicht abzuſehen, was ſo ein einzelner Faſttag in der Woche großes ausrichten ſoll. Die Hauptſache aber iſt, daß nicht das Faſten der reine Ausdrukk der chriſtlichen Geſinnung in dieſer Hinſicht iſt, ſondern allein die Mäßigkeit. Dieſe iſt die feine liebliche Zucht, hervorgehend aus der Anſicht, daß die ſinnlichen Organe nichts ſein dürfen als eben Organe der höheren Lebensthätigkeit.

den muß, weil ſie in die Dogmatik gehört. Wie haben wir es denn aber zu beurtheilen, ſofern es zum reinigenden Handeln gerechnet wird? Wenn wir als allgemeines Princip feſthalten, daß auf dem religiöſen Gebiete alle Impulſe von der Beſtimmtheit des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins ausgehen müſſen, und nun ſagen, Das religiöſe Gefühl iſt urſprünglich immer eine Beſtimmtheit im Verhältniſſe des Menſchen zu Gott: ſo wird auch alle religiöſe Beſtimmtheit ohne Ausnahme Gebet ſein, das Gebet alſo allen religiöſen Impulſen zum Grunde liegen, mithin auch alles reinigende Handeln vom Gebete ausgehen. So würde aber das Gebet nur eintreten als der natürliche Ausdruck der religiöſen Gemüthsſtimmung, urſprünglich alſo als unwillkührlich, und erſt hernach könnte es auf ſecundäre Weiſe in den Impuls übergehen. Sehen wir dagegen auf die Praxis der römiſchen und der älteren Kirche: ſo ſind die in beſtimmten Formeln abgefaßten Gebete derſelben ſchon nicht mehr der Ausdruck einer ſolchen Beſtimmtheit, die auf ein reinigendes Handeln führt. Denn die Zuſtände, welche ein eigentliches reinigendes Handeln nöthig machen, ſind immer auch individuell, und gehen alſo in ſofern aus der beſonderen Beſchaffenheit des einzelnen hervor und aus dem Verhältniſſe derſelben zu der Einſeitigkeit ſeines Berufes. Sollte es alſo Gebete a priori geben, welche der einzelne ſich aneignen könnte als Ausdrücke ſeiner Gemüthsſtimmung: ſo müßte es derſelben eine unendliche Menge geben, für jeden nur denkbaren Fall ein beſonders geeignetes. Aber auch dann würde immer noch die Frage ſein, in wiefern ein ſolches Gebet als wahrer Ausdruck der Gemüthsſtimmung könnte angeſehen werden. Zum Theil müſſen wir freilich dieſe Frage bejahen, denn ſonſt müßten wir ja alles liturgiſche in der Kirche verwerfen; aber da ein ſolches angeeignetes Gebet immer nur zum darſtellenden Handeln gehören könnte: ſo iſt ſo gefaßt die Sache immer noch nicht dieſes Ortes. Wir müſſen alſo die Frage ſo ſtellen, Wenn das Gefühl Impuls geworden iſt und nun ein reinigendes Handeln entſtehen ſoll: kann dann auch dieſes wieder Gebet ſein? Offenbar ja, ſofern nämlich das Gebet den göttlichen Beiſtand erfleht, und man überhaupt eine Wirkſamkeit des Gebetes annimmt. Aber eben in dem Maaße als man eine Wirkſamkeit des Gebetes annimmt, in demſelben Maaße kann man keine Wiederholung eines und deſſelben Gebetes annehmen. Dann aber auch, wenn wir darauf ſehen, daß in der römiſchen Kirche der geiſtliche das Gebet den Laien als Bußübung vorſchreibt: ſo ſtreitet dieſes gegen unſer Princip, daß nämlich der Anfang des reinigenden Handelns immer von demjenigen ausgehen muß, der deſſelben bedarf, wegen des individuellen in ſeinem Zuſtande*). Freilich iſt dieſer Anfang nichts als Mittheilung des Zuſtandes, aber immer dürfte doch die Vorſchrift nichts ſein als guter Rath. Nehmen wir alſo dieſes alles zuſammen: ſo können wir nicht umhin zu geſtehen, daß das Gebet bei der Art, wie die römiſche Kirche es als einen bedeutenden Theil des reinigenden Handelns aufſtellt, aufs tiefſte herabgewürdigt wird. Denn ſo behandelt muß es ſchon in ſeinem urſprünglich darſtellenden Charakter höchſt mangelhaft ſein, um wie viel unangemeſſener alſo als Element des reinigenden Handelns, was es auf ſecundäre Weiſe ſittlich nur ſein kann, inwiefern es dem unmittelbaren Bewußtſein des zu reinigenden adäquat iſt und aus demſelben hervorgeht**).

Dennoch gewährt uns dieſes den Uebergang zu dem, was uns noch fehlt. Unſer Kanon nämlich war nur negativ und wir haben ihn angewendet auf die Hauptdifferenzen, die ſich auf unſerem Gebiete zwiſchen der römiſchen Kirche und der evangeliſchen zeigen: jezt gilt es alſo, ihn näher zu beſtimmen und ihm einen wirklichen Inhalt zu geben, um ihn nicht mehr bloß kritiſch, ſondern auch heuriſtiſch zu gebrauchen. Sehen wir aber auf das bisher betrachtete zurück: ſo müſſen wir geſtehen, daß in allem, was wir verworfen haben, andererſeits zugleich eine innere Wahrheit iſt. Denn wenn wir fragen, Was kann denn nun möglicher Weiſe ein reinigendes Handeln ſein?: ſo werden wir immer auf dieſe beiden Hauptformen zurükkommen, auf das Gebet einerſeits, und auf Anſtrengungen und Entbehrungen andererſeits. Denn entweder iſt es eine größere Durchdringung des ganzen Menſchen vom religiöſen Principe, und dann wird es im allgemeinen immer Gebet ſein, oder eine abſichtlich angeſtellte Thätigkeit, die das ergänzen ſoll, was in dem Berufe eines jeden mangelhaft iſt, und dann wird es, je nachdem man es poſitiv oder negativ ausdrükken will, Anſtrengung ſein oder Entbehrung*).

---

*) Siehe S. 116. 117.

**) Beil. B. Kirchengebet. O. 2.

Wollen wir von hier aus zu noch beſtimmterem gelangen: ſo müſſen wir wieder auf unſere Vorausſezung zurükkgehen. Wir haben geſagt, Wenn der ſittliche Beruf nicht einſeitig wäre: ſo könnte es auch kein beſonderes reinigendes Handeln geben, weil jeder Rükkſchritt ſich ohne das wieder aufheben würde. Zugleich gaben wir aber auch zu, daß die Einſeitigkeit des Berufs, wenn doch die einzelnen ein ganzes bilden ſollten, relativ nothwendig ſei; folglich mußten wir auch Fälle annehmen, in denen die vollſtändige Erfüllung des Berufes nicht hinreicht, jede Störung des richtigen Verhältniſſes wiederherzuſtellen, ſondern ein beſonderes Handeln dazu poſtulirt wird**). Worin kann denn dieſes beſtehen und wie vielerlei Art kann es ſein? Es iſt Vorausſezung, daß das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch alterirt iſt, und es iſt die Aufgabe, daſſelbe wiederherzuſtellen. Wir können alſo von dem einen Punkte anfangen und von dem anderen; wir können ſagen, Es muß eine Wirkung hervorgebracht werden auf das Fleiſch, daß es ſich dem Geiſte wieder in willigem Gehorſame unterordnet, und wir können ſagen, Es muß eine Wirkung hervorgebracht werden auf den Geiſt, die die Kraft deſſelben auf das Fleiſch einzuwirken vermehrt*). Ein drittes läßt ſich eigentlich nicht denken, unſere beiden Formen aber ſtehen zu einander ſo, daß jede, vollkommen ausgeführt, die andere überflüſſig macht. Aber eben deßwegen folgt auch, daß für jede, wenn ſie unvollſtändig angewandt wird, die andere die Ergänzung iſt. Beide alſo ſind anwendbar, und es iſt eine unbeſtimmte Aufgabe, welche nur nach den individuellen Verhältniſſen gelöſt werden kann, zu beſtimmen, welche von beiden allein oder welche Verbindung von beiden zur Erreichung des Zweckes führen werde. Und fragen wir nun auch hier wieder, von wem denn ein Handeln dieſer Art ausgehen müſſe, vom einzelnen, oder vom ganzen: ſo werden wir, wir mögen die Sache betrachten von welcher Seite wir wollen, nur auf dieſes Reſultat kommen, daß beide concurriren müſſen, die Selbſtthätigkeit des einzelnen und die Wirkſamkeit des ganzen. Denn ganz im allgemeinen iſt ſchon klar, daß der einzelne wenn er an und für ſich die Kraft hätte, das geſtörte Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch wiederherzuſtellen, auch gar nicht in die Lage hätte kommen können, der Wiederherſtellung zu bedürfen; bedarf er alſo derſelben: ſo kann er ihrer nur theilhaftig werden mit Hülfe des ganzen oder der Repräſentation des ganzen. Und noch deutlicher wird dieſes, wenn wir auf jede Seite der Sache insbeſondere ſehen. Denn wenn der einzelne für ſich allein die eine oder die andere ſeiner phyſiſchen Functionen durch Einwirken auf dieſelbe dem Geiſte unterordnen ſollte: ſo könnte es doch immer nur durch freie Handlungen geſchehen. Hätte er nun Wahrheitsliebe genug, ſich nicht über ſeinen Zuſtand zu verblenden, und Beharrlichkeit genug, ſolche Handlungen durchzuführen: ſo wäre es unbegreiflich, wie es in ihm bei dieſem ſchon beſtehenden Verhältniſſe zwiſchen Geiſt und Fleiſch zu einem ein beſonderes reinigendes Handeln forderndes Widerſtreben des Fleiſches hätte kommen können. Die bloße Vorausſezung der Nothwendigkeit eines beſonderen reinigenden Handelns in dieſer Hinſicht ſezt alſo ſchon die Unzulänglichkeit des einzelnen voraus, es an ſich ſelbſt für ſich allein zu vollziehen, und die Nothwendigkeit, daß die Gemeinde ihm zu Hülfe komme. Und mehr noch andererſeits, wenn es darauf ankommt, eine Wirkung auf den Geiſt zur Stärkung des Geiſtes in dem einzelnen hervorzubringen. Denn was könnte in dem einzelnen als ſolchem ſein, was auf ſein höchſtes Agens, auf den Geiſt in ihm, eine ſtärkende Wirkung hervorzubringen vermöchte? Nur der Geiſt im ganzen kann dieſe Wirkung in dem einzelnen erzeugen; dieſer muß ſich alſo in ihn verſenken und untertauchen, um gekräftigt aus ihm hervorzugehen. Das ganze kann aber, wie wir ſchon geſehen haben, in ſeinem Verhältniſſe zum einzelnen entweder in dem Zuſtande ſein, daß die Wirkſamkeit eine beſtimmte Form hat, d. h. daß das ganze ſie durch beſtimmte Organe übt, oder in dem Zuſtande, daß ihm die Organiſation fehlt. Da nun in dem lezten Falle jede Thätigkeit des einzelnen doch immer darauf ausgehen muß, den erſten Zuſtand herbeizuführen: ſo werden wir den formloſen Zuſtand immer auf den der Organiſation zurükkzuführen und nur unter der Vorausſezung des lezteren die normale Betrachtung des Gegenſtandes anzuſtellen haben. Wenn wir ferner davon ausgegangen ſind, daß das ganze durch den einzelnen erſt in den Stand geſezt wird, reinigend auf ihn zu wirken, daß der einzelne erſt dem ganzen ſeine Noth klagen und deſſen Einwirkung in Anſpruch nehmen muß, weil die ganze Thätigkeit ja nur beruht auf der Unvollſtändigkeit und Einſeitigkeit der ſittlichen Verhältniſſe des einzelnen: ſo iſt andererſeits auch nicht zu überſehen, daß wir uns allerdings auch den umgekehrten Fall denken können, daß das vollſtändig organiſirte ganze die Unvollkommenheit des einzelnen eher wahrnimmt, als er ſelbſt. Allein wir werden dann doch nicht ſagen können, daß nun unmittelbar auch ein reinigendes Handeln des ganzen auf den einzelnen ſtatt finden könne. Sondern da dieſes Handeln durchaus immer auch ein ſolches ſein muß, an welchem der einzelne ſeinen Antheil hat, weil er ſich ja ſonſt dem ganzen auch widerſezen könnte: ſo wird es nur ins Leben treten können, wenn der einzelne es fordert, geſezt auch, daß das ganze ihm erſt das Gefühl der Mangelhaftigkeit hat erregen müſſen*).

---

*) Beil. B. Kirchenzucht. P.

**) Siehe oben S. 102. 103. 107—109.

---

*) Vorleſ. 18[illegible]. Es iſt ein zwiefaches Verfahren denkbar; denn es kann ſowohl indirect der Macht der Sünde entgegengewirkt werden durch eine Wirkung auf den Geiſt, als direct durch eine Wirkung auf das Fleiſch. Das erſte iſt ſeinem Inhalte nach erweiterndes Handeln, und kann hier nur ſeiner Abſicht nach eine Stelle finden.

Wenn wir nun, die Methode auf das Fleiſch zu wirken zuerſt betrachtend, davon ausgehen, daß in der Kirche die Möglichkeit gegeben ſein muß für den einzelnen, in ſeiner Verbindung mit dem ganzen aus ſeinem beſonderen Berufsleben ſich nicht erzeugende Wirkungen auf ſeine Sinnlichkeit hervorzubringen und hervorbringen zu laſſen, durch welche in ihm das rechte Verhältniß des Fleiſches zum Geiſte hergeſtellt wird: ſo muß das eigenthümliche kirchliche Leben ſolche Verhältniſſe in ſich tragen, durch welche die Einſeitigkeiten des Berufs ergänzt und die nachtheiligen Wirkungen derſelben aufgehoben werden können, ſo daß es nur darauf ankommt, daß auch jeder nach ſeinem Bedürfniſſe diejenige Stellung im kirchlichen Leben einnehme, durch welche ihm jene Ergänzung ſich erzeugt. Das kirchliche Leben muß alſo z. B. für diejenigen, denen ihr Beruf nicht Anſtrengung genug gewähren ſollte, beſchwerliche Dienſte in der Armen- und Krankenpflege bereit haben, wie ſich dieſes Princip auch ausſpricht in der früher und beſonders im Mittelalter ſehr ausgedehnten und in der Kirche förmlich organiſirten Wohlthätigkeit, und in der Errichtung von Anſtalten, wie die römiſche Kirche ſie noch hat, in welchen Perſonen beiderlei Geſchlechts und aus den höchſten Ständen mit der Krankenpflege beſchäftigt waren. Das freilich war nicht zu rechtfertigen, daß ſolche geiſtliche und weltliche Brüderſchaften das ganze Leben einnehmen ließen was nur Supplement ſein ſollte, und noch weniger die Superſtition, die ſich mannigfach damit verband; aber auch das iſt nicht zu rechtfertigen, daß die Reformation alle Anſtalten dieſer Art aufhob ohne irgend einen Grund zu legen zu einer dem chriſtlichen Geiſte entſprechenden Reorganiſation derſelben, daß ſie alſo das gute ſelbſt untergehen ließ, ſtatt ſich nur gegen den Mißbrauch deſſelben zu richten. Denn iſt das reinigende Handeln dieſer Art nicht in der Kirche organiſirt: ſo geht es auch gar nicht von der Kirche aus; und geht es nicht auch von ihr aus: ſo wird es bloße Privatſache und die Willkühr der einzelnen um ſo größer. Es bleibt daher in unſerer Kirchengemeinſchaft die zweckmäßige Wiederherſtellung einer Organiſation für das reinigende Handeln eine noch zu löſende Aufgabe. Die Sache hat freilich auch noch eine andere Seite. Nämlich die Nothwendigkeit eines ſolchen reinigenden Handelns beruht darauf, daß es Situationen giebt, in denen nicht leicht eine Fertigkeit in Ertragung großer Anſtrengungen zu erwarten iſt, weil die Einſeitigkeit des Berufs bei weitem nicht alle nöthigen Uebungen darbietet, ein Uebelſtand, der in dem Maaße wachſen muß, als die Ungleichheit der einzelnen Glieder der Geſellſchaft wächſt. Auch jene Anſtalten des Mittelalters hätten ihren Grund in dieſer Ungleichheit, die damals, wo die Leibeigenſchaft, dieſes Analogen der Sclaverei, in ihrer ganzen Kraft beſtand, viel größer war, als jezt. Wenn nun gerade die vornehmſten in der Geſellſchaft den ſtärkſten perſönlichen Antheil nahmen an der in der Kirche organiſirten Pflege der leidenden: ſo wurde dadurch ausgeſprochen, daß in der chriſtlichen Gemeinſchaft die Ungleichheit ſolle ausgeglichen werden, ohnerachtet ſie auf dem rechtlichen und ſocialen Gebiete fortbeſtand. Aber es mußte doch allmählig, nicht revolutionär, auch auf dem bürgerlichen Gebiete die Ungleichheit abnehmen, und je mehr das ſtatt fand, je mehr alle Stände durch den Beruf zu Anſtrengungen und Entbehrungen genöthigt wurden, deſto mehr mußte auch das Bedürfniß ſolcher Anſtalten abnehmen und das in ihnen gegebene eigenthümliche reinigende Handeln durch das verbreitende erſezt werden. Es ſind alſo hier wieder zwei verſchiedene Bewegungen, die zulezt an demſelben Punkte zuſammentreffen müſſen. Aber wir müſſen doch ſagen, daß immer viele zu kurz kommen werden, wenn es die kirchliche Gemeinſchaft an allen Mitteln fehlen läßt, in das rechte Maaß der Anſtrengungen und Entbehrungen zurükkverſezt zu werden. Und dies führt uns nun noch auf eine dritte Linie, die auch nach demſelben Punkte hingeht. Wir können nämlich jenen ſittlichen Mangel nur in ſofern als Aufhebung des rechten Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Fleiſch, alſo als eines reinigenden Handelns bedürftig anſehen, ſofern wir vorausſezen, daß es in der Erziehung überall ſchon eine Gymnaſtik zu Anſtrengungen und Entbehrungen gab, und daß die Fertigkeit in Ertragung derſelben nur durch ſpätere Muße und durch Wohlleben verloren gegangen iſt. Wenn wir nun ſagen, daß die Kirche, wo die Fertigkeit verloren iſt, einwirken ſoll: ſo muß ſie auch dafür ſorgen, daß es noch nach der Erziehung eine dieſelbe fortſezende und wiederaufnehmende Gymnaſtik gebe. Und betrachten wir aus dieſem Geſichtspunkte die chriſtliche Geſchichte: ſo finden wir, daß eine große Menge freiwilliger Entbehrungen und zwekkloſer Anſtrengungen gerade den Charakter dieſer fortgeſezten Gymnaſtik gehabt hat. So z. B. das Eremitenleben, dem ſich diejenigen nach vollendeter Erziehung und vor Uebernahme eines Amtes unterzogen, die als Lehrer in der Kirche wirken wollten. Wir unſeres Ortes können dieſe Art der Gymnaſtik nicht billigen. Denn iſt kein reinigendes Handeln ſittlich, das nicht productiv iſt, das nicht, während es eine Einſeitigkeit eines Berufes ergänzt, zugleich das hervorbringt, was in dem Berufe anderer hervorgebracht wird: ſo iſt das Eremitenleben nichtig, weil es nichts der Art producirte und noch dazu nicht freigeſprochen werden kann von dem Vorwurfe, die Kräfte vermindert zu haben. Schon die alten tadelten die Gymnaſtik, ſofern ſie in athletiſche Beſtrebungen überging, weil der Menſch an Freiſinnigkeit verlöre in dem Maaße, als er die Gymnaſtik ausſchließlich und für das ganze Leben triebe; und gerade dieſen athletiſchen Charakter hatte das Eremitenleben in ſeinem Gebiete. Waren aber die alten Inſtitutionen der Kirche auch verfehlt: die Verſuche zu beſſerer Organiſation der Gemeinſchaft, was die Fortſezung unſerer Gymnaſtik betrifft, dürfen nicht aufgegeben werden, und die Grundzüge deſſen, was erzielt werden ſoll, ſind in allen unſeren Betrachtungen zuſammen genommen gegeben. Sollen die Uebungen nicht zwecklos ſein: ſo wird die Kirche ſie nicht anders als in ihrer Thätigkeit für die armen und für die kranken und in der Sorge für alles zu dieſer und ähnlicher Thätigkeit gehörige organiſiren können; nur wird ſie dabei niemals dulden dürfen, wozu der Reiz vom weltlichen Geſichtspunkte aus ſo nahe liegt und ſo mächtig iſt, daß die einen nur ihr Geld dazu hergeben, und die anderen allein ihre Perſon und ihre Zeit. Denn dadurch würde die Ungleichheit ſich fortpflanzen und alſo das ganze ſeinen urſprünglichen Charakter verlieren, den kirchlich chriſtlichen und den ergänzenden. In den lezten deutſchen Freiheitskämpfen trat die Sache rein und ſchön hervor, aber nur auf vorübergehende Weiſe; da ergänzten die pflegenden was ihnen bei der Einſeitigkeit ihres Berufes fehlte, und ſich ſo zu organiſiren, daß ſolche Thätigkeit fortgeſezt geübt werden kann, das iſt die Aufgabe der Kirche*).

---

*) S. Beil. B. Kirchenzucht. Q.

Was aber die andere Methode betrifft, die nämlich auf den Geiſt zu wirken: ſo geht ſie, wie die erſte auf der Betrachtung ruhte, es fehle nicht an Kraft des Geiſtes an und für ſich ſondern nur in Beziehung auf beſtimmte Functionen des menſchlichen Lebens, gerade von der entgegengeſezten Betrachtung aus; ſie ſagt, Wenngleich in jedem einzelnen Leben die Kraft des Geiſtes ſich immer für einige Gebiete und Lebensfunctionen ſtärker erweiſt und für andere ſchwächer: ſo wird ſie ſich doch auch für die lezteren ſtärker beweiſen, wenn überhaupt die Kraft des Geiſtes erhöht wird. Wie ſoll dieſes geſchehen? Dadurch, wie wir geſehen haben, daß der einzelne in das Geſammtleben ſich verſenkend belebende Einwirkungen von demſelben erfährt. Dieſes nun wird beſonders zur Erſcheinung kommen im religiöſen Cultus; denn da iſt der einzelne als einzelner, aber auch die Gemeinde als Gemeinde; da ſpricht ſich das ganze aus auf organiſche Weiſe, und wirkt dadurch, in ſeiner Totalität gegeben, auf jeden einzelnen lebendig ein. Aber haben wir nicht oben geſagt, der Cultus bilde die eigentliche Hauptmaſſe des darſtellenden Handelns? Wie ſoll denn nun aus ihm das wiederherſtellende Handeln hervorgehen? Das erſte iſt deutlich. Denn wo Kraft des Geiſtes über die Natur iſt und ſich äußert, da iſt dieſe Aeußerung rein als ſolche darſtellendes Handeln und wo dieſes Darſtellen, dieſes Heraustreten des religiöſen Lebens in die Erſcheinung organiſirt iſt, da iſt es Cultus. Dem widerſpricht aber das andere gar nicht; denn auch das wiederherſtellende Handeln beruht auf der Kraft des Geiſtes über die Natur und kann ſich alſo ſehr wohl an dieſe Aeußerung derſelben im Cultus anſchließen, ohne daß der Cultus aufhört weſentlich Darſtellung zu ſein*). Indem wir ſo aber bei dieſer Methode eben ſo auf das darſtellende Handeln verwieſen werden, wie bei jener auf das erweiternde: ſo werden wir hier zuerſt wieder zurükgeführt auf jene zwei entgegengeſezten Anſichten, deren eine behauptet, wer der Reinigung bedürfe, könne nicht Theil nehmen am darſtellenden Handeln, während die andere jedes eigentliche reinigende Handeln für überflüſſig erklärt, eben weil es durch das darſtellende vertreten werde; denn in dem Maaße als der einzelne am Cultus Theil nehme, in demſelben Maaße werde ſich der richtige Geſammtzuſtand in dem einzelnen abbilden, in ihm bleiben und einen reinigenden Einfluß auf ſein künftiges

---

*) Siehe Beil. B Kirchenzucht R

---

*) Siehe oben S. 51. flg.

Handeln gewinnen*). Aber die erſte Anſicht, wenn man ſie ſtreng verfolgt, hebt das darſtellende Handeln als ſolches gänzlich auf. Denn da kein Glied der chriſtlichen Gemeinſchaft iſt, das nicht noch eines reinigenden Handelns bedürfte: ſo müßten alle ohne Ausnahme vom darſtellenden ausgeſchloſſen werden und dieſes könnte gar nicht zu Stande kommen. In ſofern fordert alſo die Anſicht für das, was ſie beſchüzen will, ihre eigene Beſchränkung, und ſie kann nur als wahr erkannt werden, wenn wir ſagen, *Das darſtellende Handeln, von ſolchen ausgeführt, die ſelbſt noch der Reinigung bedürfen, wird zwar immer unvollkommen ſein, aber es muß dennoch organiſirt werden und wird in ſofern auch immer richtig ſein, als es zugleich ſelbſt das Remedium in ſich trägt und auf die Vervollkommnung und Reinigung der einzelnen wirkt*, d. h. als das reinigende und erweiternde Handeln als Minimum mit darin geſezt iſt. *Dann aber hat auch die andere Anſicht vollkommen Recht, und es müſſen alſo diejenigen, die eines reinigenden Handelns bedürfen, geradezu aufgefordert werden vom ganzen, an ſeinem darſtellenden Handeln Theil zu nehmen, um des darin enthaltenen reinigenden Handelns theilhaftig zu werden.* Das darſtellende Handeln kann dabei nicht leiden, da das reinigende, was in und mit dem darſtellenden gegeben iſt, immer auch eine Verbeſſerung des lezteren in ſich ſchließt. *Das iſt die eine Art den Streit zu ſchlichten.* Aber die *Schwierigkeit löſt ſich auch* noch ſo. Das darſtellende Handeln ruft ſeiner Natur nach einen Gegenſaz hervor, der ſich nur in Beziehung auf die uns beſchäftigenden ſtreitenden Anſichten auf eigenthümliche Weiſe modificirt. Ueberall nämlich ſind in demſelben zwei Factoren geſezt, einer, von dem es ausgeht, der andere, auf den es ſich bezieht; denn es wird immer nur dargeſtellt für einen anderen. Diejenigen, von welchen die Darſtellung ausgeht, ſind die überwiegend thätigen; diejenigen, auf welche ſie ſich bezieht, ſind die überwiegend empfänglichen. Denken wir ſie uns als eine ſchlechthin gemeinſame, wie bei den gottesdienſtlichen Handlungen: ſo iſt der Gegenſaz kein Gegenſaz der Perſonen, ſondern nur der Functionen; jeder trägt zur Darſtellung bei als zum gemeinſamen Werke und jeder nimmt ſie auch in ſich auf. Doch werden niemals dieſe beiden Functionen in allen einzelnen gleichmäßig geſezt ſein; aber die dadurch entſtehende Differenz wird auch immer nur ein fließender Gegenſaz ſein, was freilich nicht hindern darf, daß er auch beſtimmt werde und fixirt, ſobald die organiſirende Thätigkeit in ihn hineintritt. Nun gehört es, wie wir geſehen haben, zum vollkommenen Zuſtande der Gemeinde, daß die Einwirkung des ganzen auf die einzelnen organiſirt ſei; es iſt alſo ganz der ſittlichen Entwikkelung der Kirche gemäß, daß ſich aus dem fließenden Gegenſaze ein feſterer gebildet hat, ein Gegenſaz zwiſchen ſolchen, welche die Wirkſamkeit des ganzen repräſentiren, und ſolchen, auf welche die Wirkſamkeit ſich richtet, ein Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien. Der Gegenſaz darf nie ein abſoluter werden, ſondern die Kleriker müſſen als Perſonen immer auch empfänglich und die Laien immer auch ſelbſtthätig bleiben, aber das liegt in der Natur der Sache, daß es verſchiedene Elemente der gottesdienſtlichen Darſtellung geben wird, einige, bei denen der Klerus überwiegend ſelbſtthätig, andere, bei denen er überwiegend theilnehmend erſcheint, und eben ſo was die Laien betrifft. Freilich gehört dieſes eigentlich nicht hieher, ſondern in die Entwikkelung des darſtellenden Handelns ſelbſt. Aber es führt uns doch auf das allerdings hieher gehörige, nämlich auf die Organiſation dieſes Gegenſazes, ſofern mit dem darſtellenden Handeln ein reinigendes verbunden ſein muß. In dieſer Beziehung werden wir aber ſagen müſſen, Die Aufgabe, aus dem darſtellenden Handeln ein reinigendes zu entwikkeln, falle auf die Seite derer, in welchen die Empfänglichkeit dominirt, die Aufgabe dagegen, das darſtellende Handeln nicht verunreinigen zu laſſen durch die Theilnahme derer, die der Reinigung bedürfen, auf die Seite derer, die überwiegend ſelbſtthätig ſind und die Organiſation des ganzen, in welcher der Gemeingeiſt auf die einzelnen einwirkt, repräſentiren. Und mit dieſer Formel haben wir nun auch eine Auflöſung der uns jezt beſchäftigenden Schwierigkeit, denn es können nach ihr alle, die eines reinigenden Handelns bedürfen, deſſelben im Cultus theilhaftig werden, ſofern ſie nur zu denen gehören, in welchen die Empfänglichkeit dominirt, nicht zu denen, in welchen die Thätigkeit des ganzen hervortreten ſoll.

---

*) Siehe oben S. 104. 105.

Betrachten wir aber dieſe allgemeine Formel näher, um ihr auch den richtigen Inhalt zu geben. Die Beſorgniß, das darſtellende Handeln könnte durch die Theilnahme ſolcher, die der Reinigung bedürfen, verunreinigt werden, kann ſich auf zwei Punkte beziehen, einmal nämlich darauf, daß die Wirkſamkeit, die mit dem darſtellenden Handeln immer verbunden ſein ſoll, möchte gefährdet, dann aber auch darauf, daß die Darſtellung ſelbſt, theils was ihren individuellen chriſtlichen Charakter, theils was ihren Grad betrifft, könnte alterirt werden; alſo einerſeits auf dasjenige Moment des Gottesdienſtes, welches wir die Lehre nennen, denn in dieſer ruht vornämlich die Wirkſamkeit des Gottesdienſtes, und andererſeits auf dasjenige, was wir die Myſterien nennen, denn dieſe ſollen am beſtimmteſten den eigenthümlichen Charakter des Chriſtenthums ausdrükken. Unſerer Formel gemäß müßten alſo alle, die eines reinigenden Handelns bedürfen, ausgeſchloſſen ſein ſowohl von der lehrenden Function, als von der Theilnahme an den Myſterien; ſie müßten aber andererſeits, damit ſich aus dem darſtellenden Handeln ein reinigendes entwikkeln könnte, nicht nur als aufnehmende Theil haben an der Lehre, ſondern auch ſonſt an allen denjenigen Elementen des Gottesdienſtes, bei denen das perſönliche in der allgemeinen Form verſchwindet, und alſo eine Verunreinigung des ganzen nicht eintreten kann, wohl aber eine Stärkung des Geiſtes in dem einzelnen von der anregenden Macht des Geiſtes im ganzen zu erwarten iſt. In der alten Kirche finden wir dieſes auch ſehr beſtimmt ausgeſprochen und den Kanon vollſtändig realiſirt in den verſchiedenen Stufen des Gottesdienſtes, gebildet nach den verſchiedenen Stufen der Ausbildung des chriſtlichen Lebens in den einzelnen, und in den verſchiedenen Stufen der Ausſchlieſſung für diejenigen, die aus beſſeren Zuſtänden in ſchlechtere zurükkgeſunken waren. Diejenigen, welche eine beſtimmte Stufe erreicht hatten, nahmen Theil an allem, was der Cultus darbot; aber alle, welche ſich im Stande der büßenden befanden, waren von gewiſſen Elementen ausgeſchloſſen. Die Function des Lehrens wurde bald nur denen anvertraut, die die erſte Stelle im Klerus einnahmen und denen dadurch von dem ganzen eine höhere Würdigkeit zugeſtanden war. Mußte auch einer von dieſen büßen: ſo wurde er von ſeiner Function ſuſpendirt. Von dieſer Praxis finden wir nun freilich die Spuren in der römiſchen und in der evangeliſchen Kirche ſehr ungleich vertheilt; aber das iſt nicht zu verkennen, daß bei richtiger Sonderung jener verſchiedenen Punkte die Reinigung vollkommen erreicht wird ohne irgend einen Nachtheil. Denn bei der Theilnahme am Geſange und an allem liturgiſchen überhaupt, in welchem die Gemeinde ſelbſtthätig auftritt, gewinnt der einzelne eine momentane Saturation durch den Gemeingeiſt und eine Auffriſchung und Kräftigung ſeines ganzen Lebens; wie er aber jemals ſchaden ſollte, wie ſehr er auch der Reinigung bedürfe, iſt nicht einzuſehen, da er, an die feſtſtehende Form gebunden, wenn er nur durch ſeine Theilnahme nicht äußerlich ſtört, nichts in die Darſtellung hineinbringen kann, was dieſelbe zu verunreinigen im Stande wäre. Daß aber der einer Reinigung bedürfende von allen Elementen des Cultus ausgeſchloſſen wird, bei denen ſeine Perſönlichkeit ſelbſtthätig ſein könnte, ſcheint eben ſo natürlich, bedarf aber noch einer näheren Betrachtung. Iſt nämlich das rechte Verhältniß zwiſchen Geiſt und Fleiſch aufgehoben: ſo ſtimmen dabei entweder Verſtand und Wille überein, oder nicht. Im erſten Falle iſt die Einſicht eben ſo unlauter als das Handeln, im lezten dagegen kann die Einſicht richtig ſein, und dann iſt alſo das Handeln ein Handeln gegen die Ueberzeugung. Geſezt nun, die Ueberzeugung iſt ſchon richtig geweſen, als das unlautere Thun begann: ſo ſcheint der, welcher eine ſolche Erfahrung an ſich gemacht hat, gerade am geſchikkteſten zu ſein, die richtige Einſicht mitzutheilen, und zu zeigen, wie in ſolcher inneren Verworrenheit Handlungen gegen die Ueberzeugung vermieden werden könnten. Geſezt dagegen, auch die Einſicht iſt in einem einzelnen gleich urſprünglich unrein geweſen und er hat ſich Vorſpiegelungen gemacht, daß etwas recht ſei, was es doch nicht iſt, nun aber wird in ihm die beſſere Einſicht gewekkt: ſo ſcheint ein ſolcher wieder am beſten zeigen zu können, wie den Vorſpiegelungen des Fleiſches am ſicherſten zu entrinnen wäre. Gleiwol können wir nicht ſagen, der eine oder der andere ſei nun damit auch ſchon der Nothwendigkeit einer reinigenden Einwirkung überhoben, und ſo erſcheint alſo ein und derſelbe einerſeits als ſehr tauglich zum Lehren im Cultus, andererſeits als davon auszuſchließen. Unſer Kanon wird uns aber dadurch nicht unſicher werden; denn wenngleich die Mitglieder des Klerus immer auch in den Fall kommen werden, rükkſchreitende Bewegungen in ihrem inneren Lebensgange zu machen: ſo wird doch, wenn anders der Klerus als Stand in der Kirche richtig organiſirt iſt, ihr Beruf ſo geſtaltet ſein, daß er am wenigſten von beſtimmten Einſeitigkeiten in ſich hat, ſie alſo nicht leicht eines beſonderen reinigenden Handelns bedürfen, ſondern in ihrem wirkſamen Handeln überwiegend ſchon die Mittel finden, die Unlauterkeit wieder aufzuheben. Dagegen iſt allerdings auch nicht zu leugnen, daß wenn ein ſolcher Fall zur Kenntniß der Gemeinde kommt, der Zuſtand des ganzen dadurch mehr alterirt wird, als wenn eben daſſelbe irgend einem anderen einzelnen begegnet iſt; denn man wird nicht gern aufnehmen im Cultus von einem Kleriker, den man in einer Unlauterkeit weiß. Ein anderes iſt es daher, was bei einer richtigen Organiſation des Klerus beſtimmt wird durch das in ihm ſelbſt liegende Bedürfniß der Reinigung, und ein anderes, was beſtimmt wird durch ſein Verhältniß zur Gemeinde, und es iſt vom höchſten Intereſſe, daß die leztere in ihrer aufnehmenden Thätigkeit durch ihr Bewußtſein von der ſittlichen Beſchaffenheit des Klerus nicht geſtört werde. Wir müſſen aber ſagen, daß es eine Schwäche iſt, ſich durch den perſönlichen Zuſtand deſſen, der im Cultus fungirt, ſtören zu laſſen, und wie unſere evangeliſche Kirche den Saz aufſtellt, daß die Wirkſamkeit des göttlichen Wortes nicht aufgehoben werde durch die Unvollkommenheit derer, die es adminiſtriren: ſo müſſen wir auf das beſtimmteſte fordern, daß die Gemeinde abſtrahiren lerne von dem Gefühle, welches ihr der ſittliche Zuſtand des einzelnen lehrenden einflößt. Doch auch darauf müſſen wir halten, daß der lehrende, ſobald auch ſein Erkenntnißvermögen durch ſeine Unlauterkeit befangen gehalten iſt, alſo eine Neigung in ihm iſt, das göttliche Wort ſelbſt zu alteriren, als lehrender nicht mehr fungiren darf *).

Dieſem nun, und eben ſo dem, daß alle, die einer Reinigung bedürfen, auf die empfangende Theilnahme an der Lehre im Cultus und an den liturgiſchen Elementen hingewieſen werden, entſpricht die Praxis beider Kirchen. Anders aber verhält es ſich, in Beziehung auf den Punkt in der Mitte, wo ſich die Schwierigkeit am meiſten concentrirt, nämlich auf die Theilnahme der einer Reinigung bedürfenden an den Myſterien; denn hier haben in der katholiſchen Kirche die geiſtli-

---

*) Siehe Beil. B. Kirchenzucht. 8.

chen das Recht, diejenigen, welche eines wiederherſtellenden Handelns benöthigt ſind, vom Genuſſe des Sacramentes auszuſchließen, in der evangeliſchen Kirche aber iſt dieſes ſtreitig. Freilich gehört dieſe Sache eigentlich der Kirchenverfaſſung an, aber ſie hat doch auch eine Seite, die ſich auf das reinigende Handeln bezieht, und in ſofern darf ſie hier nicht übergangen werden. Wir müſſen von einem Principe ausgehen, welches im Streite ſelbſt gewöhnlich nicht genug hervorgehoben wird, nämlich daß die ſacramentliche Feier durchaus eine gemeinſchaftliche iſt und daß alle, die daran Theil nehmen, ſolidariſch dafür verpflichtet ſind, daß ſie würdig begangen werde. Eine Abendmahlsfeier eines einzelnen iſt alſo immer eigentlich ein Mißbrauch, und geſtattete man notoriſch unbußfertigen die Theilnahme am Sacramente: ſo würden ſich alle der Entweihung deſſelben ſchuldig machen. Daher findet auch keine Abendmahlsfeier ſtatt ohne vorhergehendes Sündenbekenntniß, welches eigentlich den Sinn hat, daß alle anweſenden ſich gegenſeitig als bußfertige conſtituiren, und die alte Kirche ſchloß jeden unbußfertigen vom Genuſſe des Sacraments aus. Auch die evangeliſche Kirche verfährt häufig eben ſo, und nur da hat man eigentlich an der Rechtmäßigkeit dieſer Handlungsweiſe gezweifelt, wo die Gemeinſchaft ſchon in der Auflöſung begriffen war. In wiefern kann aber eine ſolche Ausſchließung als ein reinigendes Handeln angeſehen werden? Urſprünglich iſt ſie immer ein darſtellendes, und ein reinigendes nur per accidens, indem das ausgeſprochene Gefühl der Gemeinſchaft in diejenigen übergeht, welche von ihr ausgeſchloſſen werden. Die Vorſtellung aber, als ob ſie eine Kirchenſtrafe ſei, iſt völlig unſtatthaft, wie überhaupt der Begriff der Strafe auf dem kirchlichen Gebiete ein durchaus leerer iſt. Denn Strafe iſt Zufügung eines Uebels. Dieſes nun könnte die Entziehung des Abendmahls nur in dem Falle ſein, in welchem die Zulaſſung zu demſelben ein Gut wäre. Wo aber die Zulaſſung ein Gut wäre: da könnte niemand ein Recht haben zur Ausſchließung;

wem ſie dagegen wegen ſeiner Unbußfertigkeit ein Uebel wäre, dem widerführe durch die Ausſchließung kein Uebel, ſondern ein Gut; mithin kann die Ausſchließung niemals eine Strafe ſein. Wollte man aber ſagen, der ausgeſchloſſene nehme doch Schaden an ſeiner bürgerlichen Ehre: ſo iſt auch dieſes ganz unhaltbar, denn religiöſe Handlungen als ſolche können niemandem bürgerliche Ehre bringen, von ihnen ausgeſchloſſen werden kann alſo auch nicht bürgerlich beſchimpfend ſein. Wir haben alſo zwei Punkte, zwiſchen welchen alles ſtatthafte in dieſer Sache auf dieſem Gebiete ruht, den einen, daß die Ausſchließung der unbußfertigen vom Sacramente an und für ſich zwar ganz richtig, aber als Ausſchließung kein reinigendes Handeln iſt, denn ein ſolches wird ſie immer nur per accidens; den anderen, daß ſie als Kirchenſtrafe betrachtet ganz ſinnlos iſt. Zwiſchen dieſen beiden Punkten aber ſind mancherlei Verfahrungsweiſen möglich, die jedoch alle in der engſten Verbindung ſtehen mit der Verfaſſung der Kirchengeſellſchaft ſelbſt, ſo daß wir ſagen müſſen, Jede ſolche Ausſchließung, wie ſie der Kirchenverfaſſung gemäß iſt, iſt ſittlich, wenn ſie nur weder als Ausſchließung reinigend, noch eine Strafe ſein ſoll; welche unter den möglichen Verfaſſungen aber die vorzüglichſte ſei, das zu unterſuchen gehört nicht hierher*).

) S. Beil. B. Kirchenzucht. T. — Vorleſ. 18⅔. Wenn unſere ſymboliſchen Bücher ſagen, die Unwürdigkeit eines Klerikers nehme dem Sacramente nicht ſeine Kraft: ſo werden noch viel weniger die unwürdig das Sacrament genießenden demſelben etwas von ſeiner Kraft entziehen können. Kann man aber deshalb behaupten, es ſei immer eine Schwachheit der Gemeinde, wenn ſie dieſelben vom Mitgenuſſe ausſchließe? Der Herr ſagt, wer die Ermahnung der Gemeinde nicht höre, der ſolle gehalten werden wie ein Zöllner und Sünder). Sünder iſt nur Appendix zu Zöllner, und Zöllner waren ſolche, mit denen man nicht näher umging. Nun iſt im Leben der Chriſten keine innigere Verbindung als die Mitgenoſſenſchaft am Sacramente; es ſcheint alſo klar, daß Chriſtus die Ausſchließung der unbußfertigen vom Sacramente gefordert hat. Iſt aber das: ſo kann

*) Matth. 18, 15—17.

So ſind wir denn die weſentlichen Elemente des Cultus durchgegangen, an die ſich ein reinigendes Handeln anknüpfen

---

auch jene ſymboliſche Stelle nicht die Regel, ſondern nur ein Motiv der Ausſchließung aufheben wollen, wie denn auch niemand glauben wird, es ſei gemeint, man müſſe den unwürdigen geiſtlichen ruhig fortfungiren laſſen, und nicht vielmehr dieſes, daß man ihn nur nicht deßhalb ſuſpendiren müſſe, weil eine Entkräftung des Sacramentes von ihm zu beſorgen ſei, daß es aber andere hinreichende Gründe genug dafür geben könne. Eben ſo gewiß aber iſt, daß Chriſtus weder eine völlige Ausſchließung aus der Kirche fordert, noch eine Ausſchließung vom Sacramente für immer. Denn der Zöllner war kein ἀποσυνάγωγος; er konnte ja nicht nur, er mußte ſogar zum Gebete und zum Opfer erſcheinen. Und von der anderen Seite iſt es die conſtante Lehre der Schrift, daß die Gemeinde vergebe, ſobald der unbußfertige ein bußfertiger geworden iſt. Aber freilich im gegenwärtigen Zuſtande unſerer Kirche wird jede Ausſchließung nur ſchwer auszuführen ſein. Was kann ſie auch bedeuten, wo der Zuſammenhang zwiſchen den einzelnen und der Gemeinde faſt Null iſt? Es wird kaum etwas anderes erfolgen können, als daß ſie ſelbſt erſt das σκάνδαλον hervorbringt, gegen welches ſie einſchreiten will. Auch öffentliche Kirchenbuße kann es nicht geben, wo der gegebene Anſtoß nicht allgemein bekannt ſein kann, und die Praxis einiger Kirchen, von der Kanzel herab zu verkündigen, der oder der ſei wieder eingeſezt in ſeine Kirchenrechte, iſt ohne Zuſammmenhang aller mit allen etwas ganz leeres, etwas nur die Neugierde reizendes. Und daſſelbe gilt von der geſammten Kirchenzucht. Ein großer Theil der evangeliſchen Kirche weiß nichts davon. Nicht als ob es gleich mit dem Anfange der Reformation ſo geweſen wäre, aber je mehr die bürgerliche Verwaltung mit der kirchlichen vermiſcht wurde und die leztere ſich in die erſtere auflöſte, deſto mehr mußte auch alle Kirchenzucht verloren gehen. Dennoch iſt dieſe vom Geiſte der evangeliſchen Kirche gefordert, aber ſie wird nicht eher wieder einzuführen ſein, bis das kirchliche wieder vom bürgerlichen geſondert und jenem Geiſte gemäß organiſirt iſt. Bis dahin wird der einzelne den einzelnen zu ermahnen haben nach der Vorſchrift Chriſti, und auf wen er keine Wirkung hervorbringt, den wird er anderen empfehlen, die ihn noch genauer kennen, als er, und erreichen auch dieſe nichts: ſo wird er ihn wie einen Zöllner und Sünder anſehen, und damit wird die ἔλεγξις ein Ende haben; denn ein Ausſchuß der Gemeinde, der noch angerufen werden könnte, iſt ja nicht da, und an das Berufen der ganzen ἐκκλησία iſt bei dem jezigen Umfange der Gemeinde ohnehin nicht zu denken.

kann. Wir müſſen aber noch wieder zurükkgehen auf die andere Art, den Streit zwiſchen dem darſtellenden und dem reinigenden Handeln zu löſen. Es wird zugegeben das Dilemma, Wenn das reinigende Handeln des ganzen auf den einzelnen als Einwirkung auf den Geiſt nicht ausgehen kann vom darſtellenden Handeln: ſo hat es gar keinen Anknüpfungspunkt; andererſeits aber, nimmt der, der einer Reinigung bedarf, am darſtellenden Handeln Theil: ſo wird dieſes dadurch weniger vollkommen. Die eben durchgeführte Auflöſung beruht nun auf einer beſtimmten Art und Weiſe, die Theilnahme am darſtellenden Handeln zu conſtituiren. Die andere aber iſt dieſe. Durch die Theilnahme eines der Reinigung bedürfenden wird das darſtellende Handeln verunreinigt. Demohnerachtet wollen wir ſie uns gefallen laſſen, wenn im darſtellenden Handeln ſelbſt ein Verfahren liegt, ſich ſelbſt zu ſteigern; denn dann wird die Verunreinigung, die es erfährt, ſofort wieder aufgehoben. Von dieſer Formel aus finden wir in der chriſtlichen Kirche, beſonders in der des Mittelalters ein Verfahren, welches durchaus zu tadeln iſt. Nicht ſelten nämlich wurde denen, die gegen die Kirchengeſeze verſtoßen hatten, als Kirchenſtrafe etwas auferlegt, wodurch das darſtellende Handeln, der Gottesdienſt, zu größerer Vollkommenheit gebracht werden ſollte, Kirchen zu bauen oder zu verſchönern, Klöſter zu ſtiften oder zu bereichern, und dem ähnliches. Dies iſt ſchlechthin zu verwerfen, denn es ſchließt gar kein reinigendes Handeln in ſich und fördert den Cultus auch nur auf ganz äußerliche Weiſe; es iſt ganz eben ſo leer, wie die oben verworfenen willkührlichen Entbehrungen und Anſtrengungen. Aber giebt es nicht auch eine wahre Auflöſung der Schwierigkeit unter dieſer Form? Allerdings. Das darſtellende Handeln nämlich ſoll freilich immer den Zuſtand des ganzen ausdrükken, wie es nach Ausgleichung aller Differenzen als Eines innerlich gegeben iſt und äußerlich erſcheint. In ſofern kann es alſo keine anderen Elemente haben, als ſolche, welche den gegenwärtigen Zuſtand des ganzen abſpiegeln. Die einzelnen verhalten ſich dazu nicht gleich, und ſo findet eine Mittheilung dabei ſtatt von denen, die des Geiſtes in höherem Maaße theilhaftig ſind, an diejenigen, welche hinter ihnen zurükk ſind, und darauf eben ruht die Möglichkeit, daß das darſtellende Handeln zugleich reinigend ſei. Würden nun alle, die eines beſonderen reinigenden Handelns bedürftig ſind, von der Theilnahme am darſtellenden ausgeſchloſſen: ſo würde allerdings ein höherer Grad des geiſtigen Lebens dargeſtellt werden können, da der Durchſchnitt ganz anders ausfallen würde, und je größer wir uns die Zahl der ſchwächeren denken, deſto unvollkommener muß auch das darſtellende Handeln werden. Aber andererſeits iſt das darſtellende Handeln doch nie lediglich auf den Moment beſchränkt, ſondern es iſt immer zugleich die Darſtellung der chriſtlichen Kirche an ſich, und jede einzelne Gemeinſchaft erſcheint darin auch als ein Theil des unſichtbaren ganzen. Und das gilt nicht nur vom Raume, ſondern auch von der Zeit; jedes darſtellende Handeln giebt nicht nur den gegenwärtigen Moment des ganzen an und für ſich, ſondern auch in ſeinem Zuſammenhange mit den früheren, zurükkgehend bis auf das Urchriſtenthum, die normale Zeit der Kirche. So aber immer gleichſam auf das abſolute ſich ſtüzend und den Geiſt der normalen Zeit wiedergebend, hat es die Tendenz, die Gemeinſchaft weiter zu fördern, und das iſt eben das Element, welches wir in der Kirchenſprache das erbauliche des Gottesdienſtes nennen. Liegt aber das in dem Weſen des darſtellenden Handelns, ſo hat es auch in ſich ſelbſt das Remedium gegen die Gefahr, durch die Theilnahme derer, die eines wiederherſtellenden Handelns bedürfen, verunreinigt zu werden und in dem Maaße als es ſo geſtaltet iſt, daß es den Charakter des normalen, des ſchriftmäßigen, in ſich trägt, muß es über jede

Beſorgniß, durch einzelne herabgezogen zu werden, erhaben ſein. Wir ſehen in dieſer Beziehung eine merkwürdige Differenz in der Kirche. Als dieſe am weiteſten entfernt war von ihrem normalen Zuſtande, war ihre Beſorgniß, durch die der Reinigung bedürftigen entweiht zu werden, am größeſten, und je mehr das ceremonielle im Cultus hervortrat, der Geiſt aber, das urſprünglich die Kirche ſtiftende Princip, zurükktrat, deſto mehr vervielfältigten ſich die Abſtufungen in der Ausſchlieſſung der büßenden vom Gottesdienſte. Nun aber in der evangeliſchen Kirche der Gottesdienſt zurükkgeführt iſt auf die Schrift, ſind wir ſicher, daß er dasjenige enthält, was reinigend wirken kann auf alle, die der Reinigung bedürfen, und eben ſo auch dasjenige, wodurch die ganze Gemeinde erbaut werden kann, d. h. gefördert werden und geſteigert, ſo daß wir hier die volle Beſtätigung finden des von dem anderen Punkte aus geſagten*).

Faſſen wir nun zuſammen, was ſich uns als Reſultat unſerer Unterſuchung über das reinigende Handeln des ganzen auf die einzelnen ergeben hat: ſo iſt es dieſes. Die Hauptfragen ſind immer, Wie muß das ganze beſchaffen ſein, damit die beabſichtigte Wirkung erfolgen könne? und Welche ſind die Punkte, von welchen ſie ausgehen kann? Der ſchlimmſte Fall, in dem ſich der einzelne hier gegen das ganze befinden kann, iſt offenbar der, wenn auch die Erkenntniß des einzelnen verunreinigt iſt. In dieſem Falle kann dann die reinigende Einwirkung nur vom ganzen ausgehen, nicht vom einzelnen ſelbſt; denn wer nicht glaubt der Beſſerung zu bedürfen, der kann nichts für dieſelbe thun. Soll alſo dieſer Theil der ſittlichen Aufgabe in der Kirche gelöſt werden: ſo muß das ganze ſo eingerichtet ſein, daß es für alle möglichen Fälle ſeine Ermahnung an die einzelnen bringen kann. Dieſe, das erſte Fundament des reinigenden Handelns, liegt freilich auch ſchon wieder in dem darſtellenden Handeln; denn die Expoſition der chriſtlichen Lehre in ihren dogmatiſchen und ethiſchen Elementen muß jede Ermahnung enthalten, deren der einzelne bedürfen kann, und an allen Punkten die Kraft haben, das Gewiſſen zu ſchärfen. Aber wenn nun der einzelne doch in den Fall kommt, daß auch ſeine Erkenntniß verunreinigt wird: ſo hat ja jene allgemeine in der Lehre gegebene Ermahnung ihren Zwekk verfehlt und es bedarf einer an ihn beſonders gerichteten. Und das iſt nun auch das erſte, was uns Chriſtus ſelbſt über dieſen Punkt ſagt, daß dem, der ſich verſündigt hat, von den Gliedern der Gemeinde ſein Unrecht ſoll vorgehalten werden*). Wo nun dazu gar keine Inſtitution iſt: da iſt auch keine chriſtliche Gemeinſchaft, weil keine Sorge des ganzen für den einzelnen. Freilich haben wir hier auf zwei verſchiedene Zuſtände der Kirche zu ſehen, auf den, in welchem alle Einwirkungen des ganzen auf die einzelnen eine organiſche Geſtalt haben, und auf den, in welchem nicht. Wenn wir aber ſagen, daß da die chriſtliche Gemeinſchaft gar nicht ſei, wo keine ſolche Inſtitution iſt: ſo meinen wir nicht, die Inſtitution fehle überall, wo kein Presbyterium für das Geſchäft der Ermahnung beſonders organiſirt iſt; ſondern ſie iſt, wo nur der Eifer iſt in den einzelnen, auch ohne durch beſondere Organiſation dazu berufen zu ſein, die Brüder, die der Reinigung bedürfen, nach dem Befehle des Herrn zu ermahnen. Fehlt aber auch dieſer Eifer: dann in Wahrheit fehlt alle chriſtliche Gemeinſchaft; ja ſo weſentlich iſt er, daß auch keine Organiſation ihn ausſchließen kann, ohne ſofort ſelbſt zu einem todten Buchſtaben herabzuſinken. Die Aufgabe bleibt alſo, daß beides immer zuſammen wirke, die Organiſation und die freie Thätigkeit der einzelnen im Geiſte des ganzen, ſchon deßwegen, weil die Organiſation niemals ganz vollkommen ſein, alſo an und für ſich allein niemals ausreichen kann. Wofür auch die Schrift ſpricht, wenn ſie ſagt, die Ermahnung ſolle zuerſt immer von einzelnen ausgehen, alſo ein ganz unmittelbarer Ausdruck des Gemeingefühls ſein, und erſt dann, wenn ſie ſo unwirkſam bleibe, auch Seitens der Organiſation des ganzen eintreten*). Aber kann die ſo gehandhabte Ermahnung hinreichen? Sie könnte es allerdings, wenn jeder, der durch ſie zur Anerkennung ſeiner Verſchuldung gebracht iſt, in ſeinem Berufe auch die Hülfsmittel fände, von der Sünde frei zu werden. Aber dies iſt bei der Einſeitigkeit des Berufes nicht der Fall; es muß alſo neben der Inſtitution der Ermahnung noch eine andere geben, die nämlich einer über das Gebiet der eigentlichen Erziehung hinausgehenden Gymnaſtik, einer productiven freien Gymnaſtik auf dem Gebiete der erſt mit dem Chriſtenthume gegebenen brüderlichen Liebe, in welcher alle für alle ſorgen, und jeder ſich das herausnehmen kann, was ihm die Einſeitigkeit ſeines beſonderen Berufes zu ergänzen im Stande iſt, und wobei zugleich alle willkührlichen Uebungen und alle leeren Anſtrengungen zur Unmöglichkeit geworden ſind. Endlich haben wir geſehen, daß, ſofern das reinigende Handeln von dem darſtellenden ausgehen muß, zweierlei immer zu verbinden iſt, einerſeits die größte Sorge und Wachſamkeit des ganzen dafür, daß die am meiſten ſelbſtthätigen Elemente der Darſtellung auch rein erhalten werden, und andererſeits die größte Freiheit aller einer Reinigung bedürftigen in der Theilnahme an denjenigen Elementen des Cultus, für welche ſie die meiſte Empfänglichkeit haben, und in deren Gebrauche ſie ſich am meiſten durch den Geiſt des ganzen ſättigen und reſtauriren können, ohne jemals durch das Hervortreten ihrer Perſönlichkeit die Wirkſamkeit des darſtellenden Handelns zu gefährden. In dieſen Punkten zuſammen genommen iſt alles reinigende Handeln befaßt, welches das ganze auf die einzelnen ausüben kann*).

---

*) S. Beil. B. Kirchenzucht. U.

---

*) Matth. 18, 15—18.

---

*) Matth 18, 17.

Im allgemeinen iſt aber noch zu erinnern, daß wir gewohnt ſind, in der chriſtlichen Sittenlehre immer nur den einzelnen vor Augen zu haben, wie ſich denn auch die philoſophiſche meiſtens damit begnügt. Daß ein großer Theil der Ungewißheit, die in beiden herrſcht, vornämlich darin ſeinen Grund hat, daß man den einzelnen zu ſehr hervorhebt, iſt nicht zu verkennen; und was namentlich das Chriſtenthum betrifft: ſo iſt nicht ſchwer nachzuweiſen, daß in der Theorie das Beſtreben, die Sittenlehre nur in Beziehung auf den einzelnen zu behandeln, und in der Praxis die allmählige Auflöſung der chriſtlichen Gemeinſchaft aufs genauſte zuſammen hangen. Es iſt aber klar, daß die Gemeinſchaft durchaus das erſte iſt, und daß wir den einzelnen nie iſoliren können; denn nach chriſtlichen Principien ſteht der einzelne keinesweges allein der göttlichen Gnade gegenüber, ſondern wie dieſe nur vermittelſt der Gemeinſchaft zuerſt auf ihn wirkt: ſo bleibt auch ſein Zuſammenhang mit ihr an die Gemeinſchaft gebunden, ohne welche es weder Wachsthum giebt noch Wiederherſtellung der Frömmigkeit, und eben ſo auch keine Darſtellung derſelben. Darum können wir auch nicht zugeben, daß noch etwas in unſerer bisherigen Darſtellung fehlte; denn mit dem richtigen ſittlichen Geſeze in der Gemeinſchaft muß auch das für den einzelnen gefunden ſein, es ſei denn daß man annehme, er wolle ganz und gar nicht, was ſie ihm darzubieten hat, womit aber angenommen würde, das chriſtliche Princip ſei abſolut aus ihm verſchwunden und er habe ſich ſelbſt von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen. Die Anwendung hievon auf unſer Problem iſt leicht. Denn iſt das erſte und fundamentale in allem reinigenden Handeln, daß die Reinheit der Erkenntniß im einzelnen wiederhergeſtellt werde und iſt deßhalb alles reinigende Handeln der Gemeinſchaft auf ihn zunächſt Ermahnung, die doch nichts anderes iſt, als die Kraft, durch welche die Selbſterkenntniß des einzelnen auf denſelben Punkt mit dem Gemeingefühle zurükkgebracht wird: ſo folgt, daß für den einzelnen das erſte dieſes iſt, ſich derſelben hinzugeben, vor allem alſo ſeinen Zuſtand nicht zu verheimlichen, damit die das ganze repräſentirenden denſelben recht beurtheilen können. Wie ſteht es nun damit in der chriſtlichen Kirche? Unter den evangeliſchen finden wir dieſes Verhältniß bei weitem ausgebildeter in den kleineren von der eigentlichen Kirche abgeſonderten Gemeinſchaften, als in dieſer ſelbſt; in der katholiſchen Kirche dagegen iſt es völlig feſtgeſtellt in dem Inſtitute der Ohrenbeichte, das dem einzelnen zur Pflicht macht, das Bewußtſein, welches er von ſich ſelbſt hat, vollſtändig mitzutheilen. Die evangeliſche Kirche hat die Ohrenbeichte verworfen, und die Polemik gegen die leztere hat ſich nicht ſelten ſo geſtellt, als wollte man behaupten, die Beichte ſei eigentlich nur ein Verhältniß zwiſchen dem einzelnen und Gott, ſo daß auch die Kirche mit ihr nichts anderes fordere, als daß der einzelne ſich vor Gott prüfe. Aber die Sache verhält ſich eigentlich ſo. In der römiſchen Kirche führte die Theorie und die Praxis der Ohrenbeichte einen doppelten Mißbrauch mit ſich. Zuerſt nämlich wurde alles ganz vorzüglich nur auf äußere Handlungen gerichtet und in Zuſammenhang gebracht mit der falſchen Lehre von Kirchenſtrafen und von Genugthuung durch einzelne willkührliche gute Werke. Und dazu kam dann, daß damit nicht geringe Veranlaſſung gegeben war, den geiſtlichen eine Herrſchaft über die Gewiſſen und einen ungebührlichen Einfluß auf das ganze Leben zu verſchaffen. Dem wollte man abhelfen, und auf nichts anderes ging das Beſtreben, als das Verhältniß zu einem ganz freien zu machen, und eben dadurch zu bewirken, daß einerſeits die Stellung der einzelnen in der Gemeinde zu den geiſtlichen eine durchaus reine würde, andererſeits der einzelne mit ſeinem Bedürfniſſe und die Gemeinde mit ihren Anforderungen nicht mehr ausſchließlich an die Perſon des Seelſorgers gebunden wäre; keinesweges aber iſt die Meinung geweſen, auf der einen Seite die Nothwendigkeit des Sündenbekenntniſſes der Gemeinde gegenüber, und auf der anderen Seite den Einfluß des Gemeingefühls auf die Gewiſſen zu leugnen. Man ging indeß etwas gewaltſam dabei zu Werke, und ſo kam es, daß man, wie man zu ſagen pflegt, das Kind mit dem Bade ausſchüttete. Aber die Folge davon iſt auch immer geweſen, daß eine Menge kleinerer Geſellſchaften Schuz gefunden hat. Es iſt gewiß ſehr wohlthätig, daß wir ſagen können, Der einzelne iſt gar nicht verpflichtet, gerade vor dem ihm zugewieſenen Seelſorger ein vollſtändiges Bekenntniß abzulegen, welches überdies zu den Unmöglichkeiten gehört. Die Regel aber muß doch feſtſtehen, daß jeder verbunden iſt, jedem bereit zu ſein zur Verantwortung über alles, was in ſeinem Leben wahrgenommen wird*), und niemand kann beſtreiten, daß der Seelſorger ganz vorzüglich das Recht hat, dieſe Pflicht in Anſpruch zu nehmen, wie denn auch mehr oder weniger in der evangeliſchen Kirche überall die Anknüpfungspunkte dafür geblieben ſind. Jedem einzelnen ſteht immer frei, ſich Gewiſſensrath bei ſeinem Seelſorger zu holen; jedem Seelſorger, Hausbeſuche zu machen, und ähnliches. Nur daß auch der andere Geſichtspunkt hier nie zu überſehen iſt. War nämlich in der katholiſchen Kirche das Band zwiſchen dem einzelnen und dem Seelſorger feſter geknüpft: ſo war auch das Band der Chriſten unter einander im allgemeinen völlig gelöſt, dem Geiſte der katholiſchen Kirche ganz angemeſſen wegen der ſo ſtarken Spannung des Gegenſazes zwiſchen Klerus und Laien. Dieſe Geſtaltung konnten wir nicht mit herübernehmen, ſondern wir mußten den Grundſaz aufſtellen, daß es jedem, nicht dem Klerus allein, obliege, im Namen des ganzen zu handeln. Das iſt unſere Lehre von der allgemeinen prieſterlichen Würde aller Chriſten. Wenn ſich alſo bei uns zur Berichtigung der Gewiſſen und im Intereſſe, den einzelnen aufzuklären über ſeinen Gemüthszuſtand, mannigfache Herzensverbindungen der einzelnen unter einander bilden, durch welche auf eine mehr freie Weiſe gewirkt wird: ſo iſt das ganz im Geiſte unſerer evangeliſchen Kirche; aber auch das iſt nothwendig poſtulirt, daß ſie im Organismus des ganzen bleiben.

---

*) S. Beil. B. Kirchenzucht. V.

---

*) 1 Petri 3, 15.

Liegt es ferner dem ganzen ob, dem mit ihm in der Erkenntniß übereinſtimmenden einzelnen Gelegenheit darzubieten, ſich in den beſſeren Zuſtand, in welchem er früher ſchon war, zurükkzuverſezen: ſo folgt, daß der einzelne dieſe Gelegenheit auch ergreifen muß und benuzen, etwas, das wol keiner weiteren Ausführung bedarf, es ſei denn, daß man die Frage aufwerfen will, Wenn er es nun nicht thut, was iſt denn der Grund davon? Dieſe Frage gehört aber nicht hieher; denn wer die Mittel, die die Kirche zur Reinigung darbietet, unbenuzt läßt, ſei es, daß es ihm an regem Streben fehlt ſittlich fortzuſchreiten, ſei es, daß er in falſcher Schaam befangen iſt, der bedarf erſt noch derjenigen beſonderen Bearbeitung von Seiten des ganzen, durch welche er dahin gebracht werden kann, ſich der kirchlichen Inſtitutionen zu ſeiner Beſſerung zu bedienen*).

Dagegen wollen wir noch eine andere Betrachtung anſtellen, ehe wir weiter gehen, die uns mehr ins große führt. Wir werden nämlich die Probe machen können über die Richtigkeit des bisher ausgeführten, wenn wir ſagen, Sofern das ganze Menſchengeſchlecht angeſehen werden kann als aus einem beſſeren Zuſtande herabgeſunken, in ſofern läßt ſich auch das ganze Chriſtenthum anſehen als reinigendes Handeln. Wie verhalten ſich nun die Hauptmomente der ganzen Erlöſung zu den von uns aufgeſtellten Hauptmomenten des reinigenden Handelns? Chriſtus ſezt die Wahrheit, beſonders auch in Beziehung auf den Zuſtand des Menſchen, als das Fundament der ganzen Erlöſung, und ſagt eben, er ſei gekommen die reine Wahrheit zu verkündigen, und wer ſeine Stimme höre und in der darin vernommenen Wahrheit bleibe, der ſei ſchon als ein erlöſter anzuſehen*). Dies iſt aber im großen eben daſſelbe, was wir für unſer einzelnes Gebiet feſtgeſtellt haben, daß es nämlich vor allem auf Wiederherſtellung der Wahrheit ankomme, und daß es, ſobald ſich der Menſch der Abweichung von derſelben als einer Abweichung bewußt geworden ſei, eines beſonderen reinigenden Handelns eigentlich nicht mehr bedürfe. Chriſtus ſagt ferner, wer die Wahrheit aus ſeinem Munde nicht höre, der könne auch nicht Theil haben an dem, was durch ſeine Sendung dem Menſchengeſchlechte werden ſolle**). Wieder eben daſſelbe im großen, was wir aufgeſtellt haben, daß nämlich wer ſich der Ermahnung verſage und die Wahrheit nicht wolle in ſich herſtellen laſſen, ſich ſelbſt aus der chriſtlichen Gemeinſchaft ausſchließe. Zulezt, Chriſtus hat durchaus das Princip, in welchem alle Wiederherſtellung liegt, den göttlichen Geiſt, nicht den einzelnen als ſolchen, ſondern der Gemeinſchaft verheißen und mitgetheilt***); wird alſo die Erlöſung ganz als reinigendes Handeln angeſehen: ſo muß dieſes auch immer als vom ganzen, nicht als vom einzelnen als ſolchem ausgehend gedacht werden, ſo daß wir auch hier wieder im großen daſſelbe ſehen, was wir im einzelnen aufgefunden haben, und es wird deutlich, daß wenn wir von Anfang an nur von dem Geſichtspunkte ausgegangen wären, die Erlöſung ſei wiederherſtellendes Handeln, wir ganz zu demſelben Reſultate gekommen ſein würden.

---

*) Beil. B. Kirchenzucht. W.

---

*) Ev. Joh. 5, 24. — 8, 31—36. — 18, 37.

**) Ev. Joh. 10, 24—30. — 12, 47. 48.

***) Ev. Joh. 16, 7. — 20, 22. — Ap. Geſch. 1, 4. 5. — 2, 4. — Vergl. Schl's Glaubenslehre erſte Aufl. § 140. folg., zweite Aufl. § 121. folg. Sämmtl. Werke, erſte Abtheil., zur Theologie, Bd. 4. S. 290 folg.

B. Die Kirchenverbeſſerung.

Betrachten wir nun das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze, das wir ganz allgemein als Kirchenverbeſſerung bezeichnet haben: ſo kann es ſcheinen, als ob es viel zu ſelten wäre, als daß es in eine Theorie, wie die chriſtliche Sittenlehre iſt, aufgenommen werden könnte. Aber wir haben hier dieſes Handeln im Auge, nicht nur ſofern es einen Fortſchritt der Kirche im großen wirklich zur Folge hat, ſondern auch ſofern es nur die Tendenz dazu hat, ganz abgeſehen von dem Erfolge, und ſo gefaßt iſt es gar nicht ſo ſelten. Sehen wir auf die Geſchichte: ſo gehört ſchon ganz hieher das Beſtreben derjenigen, die in der erſten chriſtlichen Kirche das Judenthum wieder wollten herrſchend machen. Sie gingen von der Idee aus, daß das Chriſtenthum im Judenthume entſtanden, und alſo nur eine Modification deſſelben ſei. Es ſei aber abgewichen von dieſer ſeiner urſprünglichen Tendenz, indem es für einen Theil ſeiner Bekenner die Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſezes leugne. Folglich bedürfe es der Wiederherſtellung, nämlich der Rükkbildung zu der Vorſtellung, das moſaiſche Geſez ſei für alle Chriſten ohne Unterſchied verbindlich. Und eben ſo gehört hieher in der Folge jedes Beſtreben, etwas feſtzuhalten, was eine Partei als antiquirt anſah. Dagegen hat es auch bald ſolche gegeben, die auf dem Gebiete der anderen Seite des wirkſamen Handelns ſtehend, der Kirche ein neues zu bringen ſuchten, ſei es in der Lehre, ſei es in der Sitte, und wir werden ſagen müſſen, daß wir ſowol dieſe als jene Tendenz faſt immer in dem Umfange der chriſtlichen Kirche neben einander finden. Wollte man aber ſagen, das auf die Kirchenverbeſſerung gerichtete Handeln ſei doch in ſofern für kein allgemeines zu halten, als es immer nur von den die Kirche leitenden beginnen könne: ſo iſt dieſes, wie die Erfahrung lehrt, eben ſo unrichtig. Denn wir haben gewiß keinen Grund, jene judaiſirenden Bewegungen anzuſehen als von dem Organismus des ganzen ausgegangen, vielmehr iſt ſicher, daß ſie von demſelben nicht anerkannt wurden; die ſie leiteten, haben alſo als einzelne gehandelt aus eigener Auctorität, und ähnliches finden wir zu jeder Zeit, Neigungen der ſogenannten Laien zu Aenderungen des beſtehenden, ſelbſt zu Trennungen von der größeren Kirchengemeinſchaft, weil dieſe einem eingeſchlichenen Mangel nicht ſcheine abhelfen zu wollen, und auf mannigfache Weiſe ein Eindringenwollen in das, was weſentlich der Repräſentation der Kirche zukommt, und zwar gerade auch da, wo dieſelbe einen ganz feſten Organiſmus bildet. Es ſcheint alſo unſer Gebiet ein ganz allgemeines zu ſein, wie ſich denn dieſes auch noch von einer anderen Seite aus zeigen läßt. Wir ſind nämlich ſchon darüber einig, daß die Beweglichkeit der chriſtlichen Kirche in ihrem Fortſchreiten zur Vollkommenheit aus entgegengeſezten Elementen entſteht, daß ſich alſo eine Fortſchreitung niemals ununterbrochen über das ganze verbreitet, ſondern immer erſt Reactionen ſtatt haben. Sobald dieſer Fall eintritt, ſind auch entgegengeſezte Anſichten über die Lage der Dinge gegeben. Und er tritt immer ein, ausgenommen in Zeiten, wo ein Impuls zur Fortſchreitung noch in der erſten Kraft der Begeiſterung fortdauert, was man aber nie auf eine lange Strekke verfolgen kann, oder in Zeiten, wo eine Stagnation herrſcht in der Kirche, alſo von fortſchreitender Bewegung gar nicht die Rede ſein kann. Zwiſchen dieſen beiden Punkten daher wird der Gang der chriſtlichen Kirche immer nach der eben genannten Formel aufzufaſſen ſein; einige alſo werden die Bewegung für einen Fortſchritt, andere für eine ſchädliche Neuerung halten. Soll nun irgend jemand ohne Antheil bleiben dürfen an dieſen entgegengeſezten Richtungen? Gewiß nicht, denn das hieße ja, er dürfte an ſeinem Theile eine Stagnation in der Kirche begründen. An dem alſo von hier aus entſtehenden reinigenden Handeln muß jedes Mitglied der Kirche Theil nehmen. Wobei nur das noch ins Licht zu ſezen iſt, daß nicht nur diejenigen, die dem neuernden ganzen wehren wollen, denn von dieſen verſteht es ſich immer von ſelbſt, ſondern auch diejenigen, die das ganze in eine neue Bahn bringen wollen, faſt immer in dem Falle ſind, ihr Handeln als ein ſolches anzuſehen, daß es in unſer Gebiet hier fällt; denn dieſes iſt nicht gleich an ſich klar. Es wird aber ſofort deutlich, wenn wir uns deſſen bewußt werden, wie eigentlich beide, das Handeln des ganzen auf die einzelnen und das Handeln des einzelnen auf das ganze, einander begrenzen. Wie kommt denn jener aufgezeigte Gegenſaz zu Stande? Verſuchen wir, es uns an einem Beiſpiele deutlich zu machen, doch ohne uns genau an das hiſtoriſche zu binden. So lange das Chriſtenthum allein unter den Juden beſtand, konnte die Frage gar nicht entſtehen, ob die Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſezes fortdaure, oder nicht. Sobald es aber auch unter den Heiden Wurzel faßte, mußte entſchieden werden. ob es nur mit dem Judenthume zugleich mitgetheilt werden könne, oder auch ohne daſſelbe. Nehmen wir nun einmal an, Paulus wäre der erſte geweſen, der Heiden aufgenommen hätte, ohne daß dieſe auch Juden geworden wären: ſo wäre, wenn die ganze chriſtliche Kirche, ſofern ſie ſchon eine Repräſentation hatte, beim alten geblieben wäre, Paulus als ein Neuerer erſchienen, und man hätte ein Recht gehabt zu ſagen, dieſe Tendenz rühre in ihm davon her, daß er nicht gehörig durchdrungen ſei von der wahren Religioſität, die Chriſtenthum und Judenthum zuſammenfaſſe und als eins, und es hätte alſo müſſen ein reinigendes Handeln des ganzen auf ihn gerichtet werden, ſo daß in ſofern von einem reinigenden Handeln des einzelnen auf das ganze nicht hätte die Rede ſein können. Aber wie mußte das Handeln des Paulus aufgefaßt werden? Offenbar nicht als ein Handeln unter der Formel, Meine Gegner ſind noch gar nicht Chriſten, ich will ſie erſt dazu machen; ſondern als ein auf das ganze gerichtetes reinigendes Handeln, als ein Handeln unter dieſer Formel, Ich nehme Heiden auf in die chriſtliche Gemeinſchaft, ohne dieſelben zugleich zu Juden zu machen, und indem ich verlange, daß ſie allgemein als Chriſten anerkannt werden, wirke ich auf das ganze, daß es mit mir Chriſtenthum und Judenthum gehörig unterſcheide. Es hat eine

Idee vom Chriſtenthume, aber ſie iſt ihm durch die alte Gewöhnung an das Judenthum verdunkelt, und von dieſem Rükſchritte will ich es befreien. Wer es alſo ſelbſt auf etwas neues anlegt in der Kirche, aber ſo, daß er das beſtehende für eine Verdunkelung oder Verunreinigung eines früheren Momentes erklärt, der übt ein reinigendes Handeln auf das ganze. Und ſehen wir nun auf unſere gegenwärtigen Verhältniſſe, die von denen der erſten Kirche dadurch verſchieden ſind, daß wir die Schrift haben als die Quelle, das urſprünglich chriſtliche daraus zu erkennen: ſo müſſen wir ſagen, Wenn ein einzelner etwas neues in die Kirche zu bringen ſuchte, wovon er aber ſelbſt ſagte, er wiſſe, daß es nicht in der Schrift ſtehe, aber ihm ſei auch die Schrift gar nicht die abſolute Norm alles chriſtlichen: ſo wäre dann ſein auf das ganze gerichtetes Handeln nicht reinigender, ſondern erweiternder Natur. Sucht dagegen ein einzelner etwas in der Kirche anzuregen und zu geſtalten, wovon immer das Gegentheil bisher gegolten haben mag, er iſt aber überzeugt, daß er ſich dabei auf die Schrift berufen könne: ſo wirkt er reinigend auf das ganze, denn er ſtellt das neue dar als ſchon im normalen Zuſtande des Chriſtenthums enthalten und das beſtehende als eine Abweichung von der Schrift. Und nun noch mehr. Geſezt auch, es forderte jemand gar nicht, daß die Kirche in das neue eingehe, das er poſtulirt, ſondern er begnügte ſich, es einzelnen mitzutheilen, ja wenn er auch deſſen ſich enthielte und das neue nur in und für ſich ſelbſt aufſtellte: ſein Handeln wäre dennoch ein auf die Fortbewegung des ganzen gerichtetes reinigendes Handeln. Denn einerſeits wird die Tendenz dadurch nicht geändert, daß jemand ſagt, Ich ſehe wol, es wird mir nicht gelingen, das ganze zu ändern, ich beſcheide mich alſo, nur einige zu meiner Anſicht heranzubilden; ſondern damit wird nur die Wirkung auf das ganze in eine fernere Zukunft hinausgeſchoben. Andererſeits bleibt aber auch immer das ganze der Gegenſtand eines ſolchen Handelns. Denn die einzelnen ſind doch immer nur Glieder des ganzen und in der Organiſation deſſelben. In einem organiſchen ganzen aber iſt immer ein abſoluter Zuſammenhang geſezt, ſo daß jede Wirkung auf irgend einen Punkt eine Wirkung iſt auf die Organiſation ſelbſt. Wenn alſo der einzelne ſich nur nicht abſolut iſolirt, d. h. gänzlich aus der Kirche tritt, aber in dieſem Falle wäre er auch nicht mehr ein Gegenſtand unſerer Unterſuchung: ſo handelt er, indem er auch nur auf ſich ſelbſt wirkt und ſich aus dem heraus rettet, was er für eine Corruption des ganzen hält, reinigend auf das ganze. Nicht alſo ausnahmsweiſe nur, wie es auf den erſten Anblikk erſchien, kommt das Handeln vor, von dem wir reden, ſondern es iſt ſo allgemein, als irgend ein anderes*).

Aber unter welchen Umſtänden und in welcher Form iſt es nun ein ſittliches? Natürlich müſſen wir hier auf das Verhältniß des einzelnen zum ganzen zurükkgehen. Wir haben geſagt, wir evangeliſche Chriſten könnten nicht anders als die Kirche in der Erſcheinung für ein lebendiges erklären, für ein ganzes, das zwar im Fortſchreiten begriffen ſei, aber nicht ohne auch rükkgängige Bewegungen zu machen. Die Fortſchreitung des ganzen müſſe aber von einzelnen Punkten ausgehen, alſo eine Wirkung ſein von dem Handeln des einzelnen auf das ganze; folglich müſſe daſſelbe gelten von der Aufhebung der Rükkſchritte. Unſer Grundſaz iſt alſo, So gewiß es in der Fortſchreitung des ganzen Momente rükkgängiger Bewegungen giebt: ſo gewiß muß es in der chriſtlichen Kirche ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze geben. Wir werden aber das ganze nicht beſſer überſehen können, als wenn wir zu dieſem, was wir als Anfangspunkt ſezen, auch gleich den Endpunkt ſuchen und ſagen, Geſezt alſo, es giebt ein reinigendes Handeln auf das ganze, das vom einzelnen ausgeht, wann hört es denn auf? Da wir es hier ganz auf beſtimmte rükkgängige Bewegungen in der Kirche beziehen, alſo immer nur auf einen ſolchen beſtimmten Moment, auf den wieder ein anderer folgt: ſo müſſen wir ſagen,

---

*) S. Beil. B. Kirchenverbeſſerung. 1, a. b. — Ferner vergl. unten Vorleſ. 18[illegible]. 1. und Vorleſ. 18[illegible]. 4. folg.

Offenbar dann hört es auf, wenn eine rükkgängige Bewegung im ganzen aufgehoben und der Zuſtand einer reinen Fortſchreitung wiederhergeſtellt iſt. Das iſt die erſte Antwort, die wir geben können. Allein dieſe Formel hat nicht einen einfachen, ſondern einen doppelten Sinn, je nachdem wir das ganze betrachten als organiſche Einheit, oder als Aggregat, als Totalität der einzelnen. In der zulezt genannten Beziehung aber würde die Formel falſch ſein. Nicht ſo lange alſo ſoll das auf das ganze gerichtete Handeln des einzelnen dauern, bis die rükkgängige Bewegung in der Totalität der einzelnen aufgehoben iſt, ſondern nur bis ſie im ganzen, ſofern dieſes als organiſche Einheit angeſehen wird, aufgehoben iſt, d. h. alſo, bis das von dem einzelnen ausgegangene reinigende Handeln von der Organiſation der Kirche aufgenommen iſt. Und hieraus ergiebt ſich uns nun gleich eine Folgerung, wodurch ſich uns dieſes Handeln als ein ſittliches näher beſtimmt. Denn will doch der, welcher ein ſolches Handeln anfängt, daß dasjenige, was ihm als rükkgängige Bewegung im ganzen erſcheint, im vollkommenſten Sinne und auf die vollkommenſte Weiſe aufhöre: ſo muß er auch wollen, daß auf das von ihm ausgehende reinigende Handeln ein anderes folge, welches vom ganzen ausgeht, und es iſt klar, daß ſein Handeln nur ſittlich iſt, ſofern es in das reinigende Handeln des ganzen enden, alſo ein ſolches hervorrufen will; ohne dieſe Tendenz iſt es unſittlich, hat es ein ganz anderes als das auf die wirkliche Reinigung des ganzen gerichtete Motiv. Welches auch vollkommen übereinſtimmt mit dem, was wir oben ſchon im allgemeinen feſtgeſtellt haben, daß nämlich jedes Handeln dieſer Art einen nichtorganiſchen Zuſtand vorausſezt und auf Begründung der Organiſation ausgehen muß. Denn ſezen wir eine rükkgängige Bewegung im ganzen voraus: ſo hat ja die Organiſation des früheren beſſeren Zuſtandes aufgehört, und das ganze, wie es iſt, muß uns in dieſer Beziehung erſcheinen als gar nicht organiſirt, oder ſeine Organiſation als krankhaft. Die Organiſation herzuſtellen, iſt alſo eben die Aufgabe des einzelnen. Daß aber die Thätigkeit des einzelnen als ſolchen aufhören muß, ſobald dieſe Herſtellung bewirkt iſt, iſt darin begründet, daß der organiſche Zuſtand vollkommener iſt, als der unorganiſche, folglich auch die von der Organiſation des ganzen ausgehende Thätigkeit jeder anderen vorzuziehen*).

Dieſe ſind die Hauptpunkte, von welchen wir ausgehen müſſen, ſofern wir die bei dem Handeln des einzelnen zum Grunde liegende Vorausſezung ſelbſt als richtig anerkennen. Wodurch aber der einzelne vor unrichtigen Vorausſezungen bewahrt werden kann, das iſt eine andere Unterſuchung, die wir anſtellen wollen, wenn wir zuvor die Sache noch an und für ſich genauer werden betrachtet haben.

Welche ſind denn die weſentlichen Elemente des uns vorliegenden reinigenden Handelns? Wir haben ſchon neulich**) von einem anderen Geſichtspunkte aus angedeutet, daß man es ſich unter drei verſchiedenen Formen denken könne, theils wiefern der einzelne etwas der herrſchenden Anſicht widerſtrebendes nur bei ſich ſelbſt feſtzuſtellen ſucht, theils wiefern er auf einzelne Punkte des ganzen dafür zu wirken ſtrebt, theils wiefern er ſeine Wirkſamkeit auf das ganze ſelbſt richtet. Wir hatten damals keine Urſache, dieſe drei Formen genauer ins Auge zu faſſen und rükſichtlich ihrer Sittlichkeit unter einander zu vergleichen. Jezt aber werden wir zunächſt ſagen müſſen, daß ſie eine natürliche Folge bilden. Denn jeder wird zugeſtehen, daß der einzelne in Beziehung auf etwas dem gegebenen Zuſtande des ganzen, dem er angehört, widerſtreitendes nicht eher auf andere wirken kann, als bis er ſich ſelbſt zu einem Organe ſeines Impulſes gemacht hat. Und eben ſo iſt auf der anderer Seite klar, daß die zweite Form zwiſchen der erſten und dritten liegen muß. Denn wenn wir auch das geiſtige Uebergewicht eines einzelnen noch ſo groß ſezen: ſo iſt doch immer die Auctorität des ganzen in ſeiner Organiſation ſo überwiegend, daß ſie nicht leicht von einem einzelnen Punkte aus wirklich wird erſchüttert werden können. Der einzelne muß alſo immer zuerſt darauf denken, anderen einzelnen ſeine Ueberzeugung mitzutheilen, um dann zugleich von mehreren Punkten aus auf das ganze wirken zu können. Dieſes nun vorausgeſezt: kann denn die mittlere Form einen ſittlichen Werth haben für ſich allein? kann es ferner ſittlich ſein, wenn zwar der einzelne eine auf die Wiederherſtellung des ganzen gerichtete Anſicht bei ſich ſelbſt feſtſtellt und ſich zu ihrem Organe ausbildet, aber ohne nun eine Wirkſamkeit auf andere auszuüben und ohne mit denſelben eine Einwirkung auf das ganze zu verſuchen? Dieſe Frage ſcheint nur der Klugheitslehre anzugehören, und das wäre auch wirklich der Fall, wenn ſie ſich nur daraus entſcheiden ließe, ob jemand hoffen könnte, mit ſeiner Thätigkeit etwas auszurichten, oder nicht, wenn ihre Beantwortung nur abhängig wäre von einem Vergleiche zwiſchen den Mitteln und dem Zwekke. Aber dann wäre ſie auch aus dem Gebiete der chriſtlichen Sittenlehre gänzlich auszuſchließen. Wir haben indeß ein anderes Fundament, auf dem die Entſcheidung darüber ruht, unſeren Grundſaz nämlich, daß wir uns in der chriſtlichen Gemeinſchaft den einzelnen gar nicht für ſich denken können, ſondern immer nur in der Identität mit dem Geſammtleben; denn der göttliche Geiſt, das die Chriſten beſeelende Princip, hat urſprünglich nur im Geſammtleben*) ſeinen Siz, in den einzelnen nur auf abgeleitete Weiſe, nicht iſt er urſprünglich in den einzelnen und geht dann von dieſen auf das ganze über. Gehen wir nun auf dieſen Grundſaz zurükk: ſo iſt klar, daß *ein einzelner, dem eine Anſicht aufgegangen iſt, nach welcher ſich ihm der Zuſtand des ganzen als Rükkſchritt darſtellt, ſich ſittlicher Weiſe nicht damit begnügen kann, dieſen Rükk-*

---

*) Siehe Beil. B. Kirchenverbeſſerung. 2.

**) Seite 181.

---

*) Seite 177.

ſchritt nur für ſein einzelnes Leben aufzuheben, denn damit würde er die Identität zwiſchen dem Einzelleben und dem Geſammtleben aufheben und mit ſeiner Thätigkeit aus der chriſtlichen Gemeinſchaft völlig austreten. Daſſelbe werden wir aber auch ſagen müſſen, wenn wir uns den Fall denken, daß er zwar nicht bei ſich ſelbſt ſtehen bleibt, ſondern zu der zweiten Form übergeht, aber ohne zugleich eine Wirkung auf das ganze zu verſuchen. Denn wie ſollten wir uns dieſes Stehenbleiben erklären? Es könnte doch nur unter einer von dieſen beiden Formen ſtatt finden, entweder ſo, daß die einzelnen, die derſelben Ueberzeugung geworden, jeder für ſich iſolirt blieben, oder ſo, daß ſie, nachdem ſie zu einer Zuſammenſtimmung gelangt wären, ein Geſammtleben unter ſich errichteten, aber ohne mit demſelben auf das ganze zu wirken. Und beide Fälle kommen ganz auf den vorigen zurükk. Denn es kann nicht ſittlicher ſein, wenn eine Menge einzelner ſich iſolirt, als wenn ein einzelner allein, und eben ſo auch nicht ſittlicher, wenn ein Geſammtleben ſich vollkommen iſolirt, das im Vergleiche mit dem großen ganzen, zu welchem jedes ſeiner Glieder früher gehörte, doch auch nur ein Einzelleben iſt, wenngleich in höherer Potenz*).

Wir ſind alſo hier von einem anderen Punkte aus auf daſſelbe Reſultat gekommen, das ſich uns ſchon früher ergeben hat, daß nämlich ein wiederherſtellendes Handeln niemals in eine Auflöſung des ganzen oder in Aufhebung des Zuſammenhanges mit demſelben ausarten dürfe. Denn jedes Sich iſoliren der angeführten Art, das wir für unſittlich erklärt haben, iſt eine Auflöſung des ganzen. Steht aber dieſes feſt, daß jeder einzelne, der den Impuls zu einem reinigenden Handeln auf das ganze in ſich fühlt, auch nothwendig fortſchreiten muß bis zu einer Wirkſamkeit auf das ganze: ſo werden wir daraus dieſen das bisherige zuſammenfaſſenden allgemeinen Kanon aufſtellen können, daß von jedem Punkte an der einzelne ſeiner Ueberzeugung von dem Zuſtande des ganzen und von ſeiner Wirkſamkeit auf denſelben die größtmögliche Oeffentlichkeit geben muß, und daß jede hiervon abweichende Handlungsweiſe auf jenes Sich ſelbſt iſoliren zurükkführt und alſo unſittlich iſt, wie denn Mangel an Oeffentlichkeit und ſeparatiſtiſches Weſen nothwendig immer zuſammen fallen. Aber freilich weiſt dieſer Kanon auf etwas viel größeres zurükk, denn der einzelne würde allerdings nicht im Stande ſein ihn auszuführen, wenn nicht in dem Zuſtande des ganzen die Oeffentlichkeit ſchon angelegt und eine Methode derſelben ſchon gegeben wäre. Sehen wir in dieſer Beziehung auf die Geſchichte der chriſtlichen Kirche: ſo iſt es bewunderungswürdig, wie ſchnell ſie dahin gelangt iſt, eine ſolche Methode hervorzubringen. Denn wie das Chriſtenthum zuerſt entſtand, ſchien es blos auf die Mittheilung durch die Rede gewieſen, die doch immer nur auf einen engen Kreis beſchränkt ſein kann. Iſt demohnerachtet ſein literariſcher Charakter ſo früh hervorgetreten: ſo muß es tief in ſeinem Weſen gelegen haben, dieſe umfaſſendſte Methode der Oeffentlichkeit zu organiſiren. Gehen wir etwas weiter: ſo finden wir freilich unter denen, die die Geſchichte des Chriſtenthums mit Unparteilichkeit behandeln, nicht wenige, die nur mit einem gewiſſen Unwillen ſich ausſprechen über die ſich ſo zeitig manifeſtirende Tendenz dasjenige hervorzubringen, was wir die katholiſche Kirche nennen. Aber was war denn eigentlich dieſe Tendenz? Keine andere, als eben die zur größten Oeffentlichkeit. Allerdings war ſie auch die der Aſſimilation, aber nicht urſprünglich, ſondern dieſe wurde ſie erſt und konnte und mußte ſie erſt werden, als es eine große Menge von Differenzen in der Lehre und in den Anordnungen des gemeinſamen Lebens auszugleichen und rükkſchreitende Bewegungen aufzuheben gab, ſo daß alſo die Aſſimilation nur in der Oeffentlichkeit wurzelt. Dieſe leztere iſt alſo der weſentliche Charakter der chriſtlichen Kirche und die richtige Löſung unſerer Aufgabe bleibt nur möglich, wenn der Kirche dieſer Charakter bleibt; denn ohne das muß freilich jedes reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze zurükkgedrängt werden. Die römiſche Kirche hat, die ganze Tendenz mißverſtehend, umgekehrt die Oeffentlichkeit der Aſſimilation untergeordnet und geſagt, Sobald die Aſſimilation zu Stande gekommen iſt, bedarf es der Oeffentlichkeit nicht mehr; der einzelne bedarf dann keines Mittels mehr auf das ganze zu wirken*). Wir ſind alſo hier wieder auf einen Punkt gekommen, wo wir ſagen müſſen, daß unſere Darſtellung weſentlich proteſtantiſch iſt; denn da wir vorausſezen, daß das ganze in ſeiner Oſcillation nur kann im Fortſchreiten erhalten werden, in ſofern ein Wirken einzelner auf das ganze ſtatt findet: ſo iſt unſere Aufgabe nur löſbar unter der Vorausſezung uneingeſchränkter Oeffentlichkeit, und wir können nur für recht halten, daß jeder einzelne ſich aus einer Kirche flüchte, in welcher das Princip der Oeffentlichkeit durchaus gehemmt iſt, weil in einer ſolchen, da kein Mittel mehr ſein könnte, rükkſchreitende Bewegungen aufzuheben, alle Irrthümer permanent wären. Und betrachten wir den Gang, den unſere evangeliſche Kirche gleich von Anfang an genommen hat: ſo zeigt ſich auch, daß ſie ſich ſofort des größten Mittels der Oeffentlichkeit, nämlich der Drukkerpreſſe, mit der größten Energie bedient hat. Wäre die Reformation wol vor der Erfindung der Buchdrukkerkunſt, oder wenn von Anfang an das Recht, dieſes Medium der Mittheilung zu beſchränken, in den Händen der Geiſtlichkeit geweſen wäre, zu Stande gekommen? Gewiß nicht, ſondern ſie wäre in erfolgloſen Verſuchen untergegangen. Darum muß aber auch in dem ganzen der Geſellſchaft, das immer die Hülfsmittel in ſich hat fortzuſchreiten, das Princip der Oeffentlichkeit ſtets unangetaſtet bleiben. Das bleibt es aber nicht, wenn Aeußerungen einzelner, die eine Reinigung des ganzen zum Zwekke haben, gleichviel ob ſie wahr ſind oder irrig, etwas anderes zur Folge haben, als daß die Sache in der Geſammtheit frei erörtert und nur auf dem Wege der lebendigen Ueberzeugung zum Ziele geführt oder beigelegt wird. So daß es alſo keine Möglichkeit giebt, dieſe Aufgabe, ohne in Widerſpruch mit dem ganzen zu gerathen, ſittlich zu löſen, wenn nicht einerſeits darauf gehalten wird, daß ſich nichts fremdes in dieſe Angelegenheit miſche, die zwiſchen dem einzelnen und dem ganzen betrieben werden muß, und wenn nicht andererſeits die Gegenwirkung des ganzen, wenn es in dem einzelnen glaubt eine Abweichung vorausſezen zu müſſen, in den Schranken bleibt, die wir ihr oben angewieſen haben*). Indeſſen dieſer Kanon iſt nun von der einen Seite nur eine Vorausſezung, die nämlich, daß im ganzen eine Oeffentlichkeit herrſchend ſei, welche die vollkommenſte gegenſeitige Mittheilung möglich macht. In Beziehung auf den einzelnen dagegen iſt er ein wirklicher Kanon; es iſt Pflicht für den einzelnen, ſeinem Handeln die größte Oeffentlichkeit zu geben, die möglich iſt. So wie wir dieſes aber realiſiren wollen, ſtoßen wir auf eine neue Schwierigkeit, die wir ausgleichen müſſen. Wir haben nämlich drei verſchiedene Momente unſeres Handelns gefunden und geſagt, daß ſie auf einander folgen müßten. Erſt muß der einzelne, ſo fanden wir, eine gewiſſe Feſtigkeit gewonnen haben in der Anſicht, mit der er dem ganzen gegenüber treten will, und eine Fertigkeit in der Darſtellung derſelben, und erſt dann ſoll er fortſchreiten zu einer Wirkſamkeit auf einzelne, durch welche er zulezt auf das ganze einwirken kann. Allein wenn wir nun ſagen, der einzelne ſolle ſeinem reinigenden Handeln die größtmögliche Oeffentlichkeit geben: ſo ſcheint doch, als ob das erſte Moment davon ausgeſchloſſen wäre; denn ein Handeln des einzelnen auf ſich ſelbſt iſt doch ein rein inneres und kann eigentlich gar nicht öffentlich ſein. Wollten wir aber ſagen, der Kanon beziehe ſich auch gar nicht auf das erſte, ſondern nur auf die beiden anderen, oder vielleicht nur auf das lezte Moment: ſo fragt ſich nun, Wann ſoll denn ein Prozeß, der ſein beſonderes Geſez hat, aufhören, und der andere anfangen? Die Sache iſt dieſe, Es iſt alſo ein anderer Prozeß, durch welchen der einzelne ſich ſelbſt in ſeiner Anſicht befeſtigt und zu einem tüchtigen Organe derſelben ausbildet, und ein anderer, durch welchen er für ſie nach außen wirkt. Der erſte iſt aber auch ein unendlicher. Denn es giebt nicht leicht eine menſchliche Ueberzeugung, gegen welche nicht Zweifel entſtänden; die abſolute Gewißheit kann nicht etwas in der Erſcheinung heraustretendes ſein; ja wer behauptet, er ſei in irgend einer Beziehung abſolut überzeugt, der wird entweder irgend wie beſchränkt ſein, oder den Gegenſtand noch gar nicht von allen Seiten angeſchaut haben*). Das Gewißwerden des einzelnen in ſeiner Ueberzeugung wird alſo immer noch einer Zunahme fähig ſein. Erörtern wir dieſes an einem allgemeinen Falle. Wir gehen immer davon aus, daß die Ueberzeugung vom höchſten Weſen etwas der menſchlichen Natur weſentliches, alſo eine allen Menſchen gemeinſame und in gewiſſem Sinne abſolute iſt. Aber dennoch können wir ſie nicht von dem eben geſagten ausnehmen. Und darin liegt auch gar kein Widerſpruch; denn es giebt immer verſchiedene Weiſen, dieſe Ueberzeugung im Bewußtſein zu haben und darzuſtellen, alſo verſchiedene Formen, in denen ſie in die Erſcheinung tritt, ſowol auf dem religiöſen als auf dem ſpeculativen Gebiete. Da wird ſich denn auch jeder als möglich vorſtellen, daß Zweifel entſte-

---

*) Siehe Beil. B. Kirchenverbeſſerung 3.

---

*) S. Beil. B. Kirchenverbeſſerung. 4.

---

*) S. auch unten Vorleſ. $18\frac{27}{28}$. 16.

---

*) Vergl. unten Vorleſ. 1831. 11.

hen, freilich nicht in Beziehung auf die Sache ſelbſt, wohl aber in Beziehung auf ihre Erſcheinung im Bewußtſein. Wird nun was von dieſem Falle gilt, von allen ohne Ausnahme gelten; ſteht alſo feſt, daß die Gewißheit des einzelnen immer noch eines Wachsthums fähig iſt: ſo kann auch jener erſte Prozeß nie abſolut endigen, und iſt das: ſo ſcheinen der zweite und dritte niemals beginnen zu können. Aus dieſer Schwierigkeit werden wir nicht anders herauskommen, als wenn wir darauf zurükkgehen, daß das Einzelleben nur in Verbindung mit dem Geſammtleben ſittlich exiſtiren kann. Denn darin liegt, daß auch dieſes erſte Moment, ohnerachtet es eigentlich ein Handeln des einzelnen auf ſich ſelbſt iſt, doch ſeinen anderen Factor im Geſammtleben haben muß, daß alſo auch das Feſtwerden des einzelnen in ſeiner Ueberzeugung nie ſein iſolirtes Werk ſein kann, ſondern immer zugleich aus dem Geſammtleben hervorgehen muß. Nun iſt das innere abgeſchloſſene Leben des einzelnen ſeiner Natur nach geheim, größtentheils ihm ſelbſt geheim, ſein Verhältniß zum Geſammtleben aber öffentlich. Kann alſo das Feſtwerden des einzelnen in der Ueberzeugung und ſeine Fertigkeit in der Mittheilung derſelben in ihm auch nie vollendet werden: ſo muß es doch von Anfang an nicht ein nur in ihm abgeſchloſſenes, ſondern zugleich auch ein öffentliches ſein. D. h. jeder einzelne in dem Beſtreben, eine Ueberzeugung, welche als Ahndung, als erſter Impuls der Gedankenbildung in ihm entſtanden iſt, zu einer wirklichen Ueberzeugung, zu einem lebendigen Agens in ſich auszubilden, muß zugleich immer die Geſammtheit zu Hülfe nehmen und ſo ſein Handeln zu einem öffentlichen machen, freilich nicht in der Abſicht, um ſchon zu wirken, ſondern zuvörderſt nur in der Abſicht, den Gegenſtand zu einer Sache der gemeinſamen Erörterung zu machen. Und ſo verſchwindet nun jener ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen den verſchiedenen Prozeſſen, der uns daher entſtand, daß wir ſie ſtreng ſcheiden und nur auf einander wollten folgen laſſen, eben ſo wie uns derſelbe Widerſpruch zwiſchen den verſchiedenen Hauptcharakteren des ſittlichen Handelns verſchwindet. In jedem wirklichen Handeln ſind das erſte und die folgenden Momente immer beiſammen und in einander. Wir unterſcheiden ſie zwar und ſagen, Anfänglich kann der einzelne nur auf der Stufe ſtehen, die Ueberzeugung erſt in ſich ſelbſt feſt zu machen, aber wir erkennen auch an, daß das nur möglich iſt, ſofern die Unterſuchung gleich eine gemeinſame wird, alſo in dem Zuſammenwirken des einzelnen und des ganzen eine öffentliche. Wäre uns aber die ſo beſeitigte Schwierigkeit nicht ſchon bei dieſer erſten Stufe entgegengetreten: ſo würden wir ſie bei der zweiten gewiß nicht haben überſehen können. Die Geſammtheit, ſagten wir*), iſt ſchon als Maſſe allein, beſonders aber als organiſirte Maſſe von ſolcher Kraft und Schwere, daß auch der an Geiſteskraft noch ſo ſehr überlegene für ſich allein keine weſentlichen Veränderungen in ihr hervorbringen kann. Er muß ſich alſo erſt andere einzelne aſſimiliren. Aber ſoll ſich dieſer Aſſimilationsprozeß von dem dritten Momente unterſcheiden: ſo kann man doch nicht ſagen, es ſei auf die einzelnen mittelbar zu wirken, dadurch nämlich, daß man ſie durch Einwirkung auf das ganze zu der reineren Ueberzeugung zu bringen ſucht. Es ſcheint alſo, als ob auch dieſe Wirkſamkeit zuerſt den Charakter des Geheimniſſes haben müßte. Und daß ſie häufig wirklich ſo gefaßt iſt, davon giebt die Geſchichte Beiſpiele genug, die religiöſe, die politiſche und die der Wiſſenſchaften. Denn allen Myſterien hat die Tendenz zum Grunde gelegen, einzelne heranzubilden, um mittelſt ihrer eine Wirkung auf das ganze auszuüben, und indem ſie alle auf eine untergegangene Wahrheit baſiren: ſo wollen ſie überwiegend gerade dem reinigenden Handeln einzelner auf das ganze angehören. Aber nach dem eben geſagten müſſen ſie ſammt und ſonders unſittlich ſein, ſofern ſie bleiben wollen, was ſie ſind, ſofern in ihnen der Uebergang aus dem zweiten Momente in das dritte negirt wird. Denn jeder iſt ſchuldig, das reinigende Handeln auf das ganze zu übertragen, weil eine

---

*) Seite 185.

Wiederherſtellung des lezteren nicht eher vollzogen werden kann, bis es das Handeln des einzelnen zu dem ſeinigen gemacht hat. Nun aber finden wir hier ganz daſſelbe, was uns vorher in Beziehung auf den einzelnen entgegentrat, nämlich daß wenn wir uns das zweite Moment iſoliren, auch dieſes wieder ein unendlicher Prozeß iſt, und alſo der Anfang des dritten unmöglich zu ſein ſcheint. Und dies iſt der einzige ſittliche Schein, unter dem geheime Verbindungen beſtehen können, die Anſicht nämlich, daß der tüchtigen einzelnen noch nicht genug wären, um mit Erfolg auf das ganze einzuwirken; denn außerdem beſchönigend zu ſagen, das ganze ſei nicht fähig, die Wirkung aufzunehmen, das hat, abſolut genommen, auf unſerem Gebiete gar keinen Sinn, weil das ganze, in welchem ein Gut ſchon einmal einheimiſch geweſen iſt, doch nicht die Fähigkeit dazu kann verloren haben, wenn es auch noch ſo bedeutende Rükſchritte gemacht hat; meint man aber nur, es ſei für die Gegenwart noch nicht fähig, ſo iſt auch das in dieſem Zuſammenhange nichts geſagt, wie ſich weiter unten ergeben wird. Wie wir aber geſehen haben, daß ſchon das erſte Moment ſittlicher Weiſe nicht bis auf einen gewiſſen Punkt gebracht werden kann ohne den Charakter der Oeffentlichkeit, alſo ohne daß auch das dritte Moment ſchon eingeleitet iſt: ſo müſſen wir nun ebenfalls ſagen, daß auch das zweite gar nicht anders entſtehen darf als auf dem Wege der Oeffentlichkeit. Nicht iſt die Meinung, als müßte jeder mit allen ſeinen Gedanken, ſo wie er nur überzeugt iſt, es ſei ein wiederherſtellendes Princip in ihnen, auch gleich ins ganze hinaustreten auf dem Wege der unbeſchränkteſten Mittheilung, und er dürfte weder erſt mit ſich ſelbſt und für ſich ins reine zu kommen, noch ſich einzelnen vertrauten mitzutheilen und ſie ſich zu aſſimiliren ſuchen; denn das hieße das Gebiet der religiöſen Privatgemeinſchaften und Freundſchaften auf Null reduciren. Sondern wir meinen nur, daß ſich beides nie ſtreng von einander ſondern laſſe. Kein einzelner kann für ſich iſolirt zu einer feſten Ueberzeugung und zur Fertigkeit in der Handhabung derſelben gelangen, ſondern er muß den Weg der Oeffentlichkeit betreten; aber eben ſo darf auch niemand dieſen Weg einſchlagen, ohne ſchon in jenen beiden Punkten einen gewiſſen Grad erreicht zu haben. Was noch klarer werden wird, wenn wir das Lemma zu Hülfe nehmen, ob wir es aber als in das pſychologiſche oder als in das dialektiſche Gebiet gehörend ſezen, iſt hier ganz gleichgültig, daß jede Vorſtellung jeder Gedanke jede Volition nur mittheilbar ſind in einem gewiſſen Zuſtande der Reife, nur wenn ſie in gewiſſem Grade im Bewußtſein fixirt ſind, denn auf dem erſten Punkte der Entſtehung angeſehen, wo ſie nur embryoniſche Zuſtände der Gedankenentwikkelung, nur Gedankengeſpenſter ſind, kann ſo wenig von ihrer Mittheilung an andere die Rede ſein, daß ſie ſich nicht einmal innerlich demjenigen ſelbſt mitzutheilen vermögen, der ſie hat. Wiederholt ſich aber dieſelbe innere Bewegung öfter: ſo gewinnt ſie an Klarheit, fixirt ſich allmählig im Bewußtſein, tritt in Relation mit anderen und gewinnt dadurch auch an Mittheilbarkeit. Daher iſt es wahr, daß unſer erſter Prozeß immer dem zweiten und dritten vorangehen muß. Ob er aber die gehörige Reife erlangt hat, um in ſie übergehen zu können, darüber giebt es wieder keinen Richter, als die eigene Ueberzeugung. Und um zum dritten zu gelangen, dazu bedarf es immer noch eines Uebergangspunktes, der ſich uns im zweiten conſolidirt. Denn ſezen wir die Betrachtung der inneren Geſchichte der Gedanken fort: ſo finden wir, daß die Mittheilung ins allgemeine ſich erſt ſpäter entwikkelt, während die Mittheilung an einzelne unmittelbar auf das erſte Klarwerden folgt und als Probe dient, ob die Vorſtellung zur allgemeinen Mittheilung reif iſt. Hat aber dieſes zweite Moment nicht urſprünglich und immer die Tendenz eine allgemeine Mittheilung vorzubereiten, wird es ſo gehandhabt, daß das mitgetheilte in einzelnen als Myſterium verſchloſſen bleibt: ſo iſt es unſittlich. Betrachten wir uns dieſes näher: ſo ſehen wir das *ganze Verfahren in der beſtimmteſten Analogie mit dem einfachſten Naturgeſeze*. Denn iſt im erſten Anfang unſeres Verfahrens eigentlich kein beſtimmtes Wollen des einzelnen, das ganze zu ſeiner Anſicht herüberzuziehen; tritt ferner ein ſolches Wollen nicht anders in ihm hervor als mit der Ueberzeugung, in ihm ſei das gute und in dem ganzen nicht; und gewinnt er dieſe wieder nur in der Wechſelwirkung, die zwiſchen ihm und dem ganzen ſtatt findet, ſo daß er zunächſt nur eben dieſe Wechſelwirkung wollen kann: welchen Gang nimmt denn da das Beſtreben in ſeinen wechſelnden Momenten? Keinen andern, als den allgemeinen Naturgang, daß *nämlich entgegengeſeztes ſich ſo lange einander aufhebt und neutraliſirt, bis das überſchüſſige allein geſtellt iſt und die Oberhand behält. Das ganze Verfahren iſt gleichſam nur ein Verſuch, um auszumitteln, auf welcher Seite die überſchüſſige Kraft des wahren und rechten ſei, und es ſoll kein anderer Wille ſein, als daß dieſe hernach den Sieg davon trage.* Und betrachten wir die Sache ſo: ſo wird uns nun aller Gegenſaz zwiſchen dem einzelnen und dem ganzen verſchwinden und das *ganze Handeln* erſcheinen *rein als ein Handeln des ganzen auf ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt*[*]). Denn auch der Gegenſaz wird verſchwinden, daß der einzelne in einem ſolchen Handeln gefaßt wird als überwiegend ſelbſtthätig und das ganze überwiegend als leidend, weil ja der einzelne keine überwiegende Kraft des Geiſtes anders haben kann, als durch den Einfluß des ganzen auf ihn, alſo nur ſofern er ein integrirender Beſtandtheil des ganzen iſt, nicht ſofern er demſelben gegenüberſteht. Die Reaction, die in unſerem Handeln liegt, entſteht, von dieſem Standpunkte aus betrachtet, innerhalb des ganzen ſelbſt. Sie muß freilich an einzelnen Punkten anfangen, aber das erſcheint in Beziehung auf das ganze nur als zufällig, und iſt ſie einmal eingetreten: ſo muß ſie ſich nach dem Geſeze der Stätigkeit über das ganze ausbreiten; denn der einzelne, in dem der Prozeß begonnen hat, kann ſein perſönliches ſittliches Verhältniß zum ganzen immer nur ſo faſſen, daß er ihn zu einem allgemeinen macht, und das Reſultat wird immer nur in dem Maaße, als den aufgeſtellten Regeln gemäß verfahren wird, unter der Form jenes allgemeinen Naturgeſezes ſtehen. Und was nun unſeren Kanon noch beſonders betrifft in Beziehung auf das Verhältniß des zweiten Momentes zu dem dritten: ſo iſt er alſo gegen alles myſteriöſe gerichtet, verſteht ſich in dem beſonderen Sinne, in welchem wir das Wort hier nehmen, nicht in dem Sinne, in welchem die alte Kirche die Sacramente Myſterien nannte. Nun haben wir geſagt, es ſei immer unſittlich, wenn eine geringe Anzahl das richtige, was ſie erkannt hat, was aber früher ſchon in dem ganzen geweſen iſt, dieſem vorenthalten will, und darauf müſſen wir auch beharren. Aber könnte es denn nicht wirklich einen Zeitraum geben, in welchem ſie verpflichtet wäre, ihre reinere Ueberzeugung vor der Hand noch bei ſich zu verwahren? müßte ſie das nicht ſittlicher Weiſe, wenn ſie einſähe, ſie würde gegenwärtig nicht nur nicht zum Ziele kommen, ſondern aus dem ganzen ausgeſchloſſen werden? Wir haben ſchon erwähnt, daß alles myſteriöſe auf allen Gebieten ſich auf dieſe Weiſe rechtfertigen will; aber wir ſehen nun auch, wie wenig es ihm gelingen kann. Denn woher will es doch die Ueberzeugung nehmen, daß es nichts ausrichten werde, wenn es ſich dem ganzen mitzutheilen verſuche? Die Erfahrung allein kann darüber entſcheiden, und auch dieſe nicht eher, als bis ſich die kleinere Geſammtheit in ihrer Wirkſamkeit auf das ganze völlig erſchöpft hat. Feigheit alſo iſt es und nichts als Feigheit, mit einem ſittlichen Handeln eher inne zu halten, als bis eine Wirkung auf das ganze nach allen Seiten hin verſucht und die dem Handeln zum Grunde liegende Idee vollſtändig erſchöpft iſt, und wo ſittliches Handeln einmal ſittlich hat beginnen müſſen, da muß auch der Anfang deſſelben ſich in jedem Momente erneuern, d. h. es muß fortfahren, und die kleinere Geſammtheit, die es hemmt, hebt ihr richtiges Verhältniß zum ganzen willkührlich auf und kann nichts davon tragen, als ein böſes Gewiſſen.

---

*) S. unten Vorleſ. 1833. 2.

Wenn es ſich nun aber ereignet, daß an dem reinigenden Handeln einzelner auf das ganze eine Spaltung entſteht: ſo geſchieht auch das nur nach der Analogie jenes Naturgeſezes. Wir haben ſchon gefunden, daß die Spaltung ihre Rechtfertigung niemals erhalten kann durch den natürlichen reinen Verlauf des wiederherſtellenden Handelns, ſondern nur, wenn ſich in dieſem Verlaufe ein beſonderes, ein individuelles Organiſirungsprincip entwikkelt hat; aber erſt hier wird es uns vollſtändig deutlich werden. Betrachten wir nämlich den ganzen Verlauf ſo, wie er eben iſt aufgezeigt worden: ſo läßt ſich an und für ſich kein anderes Ende des Proceſſes denken, als daß entweder die Wiederherſtellung in dem ganzen vor ſich geht, oder der einzelne dem gegebenen Zuſtande des ganzen wieder aſſimilirt wird; denn die Wechſelwirkung zwiſchen beiden iſt nicht erſchöpft als in einem von dieſen beiden Reſultaten. Wenn alſo doch ein anderes Ende entſteht: ſo muß etwas anderes dazwiſchen getreten ſein, und da ergiebt ſich denn von ſelbſt, daß wenn eine Spaltung nur dadurch gerechtfertigt ſein kann, daß ihr ein individuelles Princip inwohnt, auch nur gerade dieſes es ſein kann, was ſie hervorgebracht hat*).

---

*) Siehe oben S. 133—139 und vergl. unten Vorleſ. 18$\frac{33}{34}$. 9. u. folg. — Nach der Entwikkelung im Texte wäre alſo jede Spaltung Sünde, die nicht auf einem individuellen Principe ruht. Aber wohlverſtanden, jede Spaltung, die bleiben will. Denn das ſezt Schleiermacher auch hier voraus, daß denen, die ein reformatoriſches Streben haben, die Spaltung kann aufgedrungen werden, und eben ſo auch denen, die nach beſtem Wiſſen und Gewiſſen die Kirchenzucht handhaben. Aber ſie darf ihnen dann immer nur etwas vorläufiges ſein, etwas wiederaufzuhebendes, nur eine beſondere Art und Weiſe, die innerlich geſtörte Einheit deſto ſicherer herzuſtellen. Hält man das recht feſt: ſo wird man keinen Widerſpruch ſehen in dem was Schl. hier

Und hier drängt ſich uns nun noch eine geſchichtliche Betrachtung auf. Vergleichen wir nämlich mit dem gezeichneten reinen ſittlichen Verlaufe unſeres Handelns den Gang der Kirchengeſchichte: ſo zeigen ſich uns da Abweichungen, die um ſo ſchwieriger zu erforſchen ſind, je mehr wir uns den ganzen Verlauf als einen Naturverlauf dargeſtellt haben. Wir müſſen auf den erſten Anfang zurükgehen. Alles was im Verhältniſſe zu dem gegebenen Zuſtande der Geſammtheit als ein neues in einem Punkte entſteht, und darunter iſt ja auch alles begriffen, was ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze hervorruft, das macht, wie wir geſehen haben, in dem einzelnen Bewußtſein eine Reihenfolge von Zuſtänden durch, bis es dahin gelangt, daß es ſich darin fixiren läßt und von da aus aus ſich ſelbſt herausgehen kann. Iſt nun jedes wiederherſtellende Handeln des einzelnen auf das ganze eben ſo wie jede Fortſchreitung des ganzen immer bedingt durch eine große Geiſtesüberlegenheit einzelner: wodurch charakteriſirt ſich denn dieſe? Offenbar werden wir ſagen müſſen, Je ſchneller in dem einzelnen Bewußtſein die erſten Entwikkelungsſtufen durchgemacht werden und je ſchneller ſich ſo ein neuer Impuls fixirt, deſto größer iſt die Geiſtesüberlegenheit; je langſamer aber die Entwikkelung vor ſich geht und je weniger der ſich fixirende Impuls deſſen fähig iſt

---

ſagt und was unten. Nur die Frage, wann die reformirenden ſich ſittlich eigends organiſiren können den widerſtrebenden gegenüber, ſcheint Schleiermacher zu verſchiedenen Zeiten verſchieden zu beantworten. Die Vorleſ. 18[illegible] und 18[illegible] nämlich ſcheinen dieſe Organiſation gar nicht zuzulaſſen, es ſei denn daß ſie durch Excommunication unvermeidlich gemacht werde; die Vorleſung. 18[illegible] dagegen ſcheinen ſie zur Pflicht zu machen, ſobald irgend die Elemente dazu vorhanden ſeien. Aber auch dieſe Differenz iſt genau betrachtet ſo groß nicht, als ſie auf den erſten Anblikk ſcheint. Denn offenbar können ſich die reformirenden organiſiren entweder mit oder ohne Zuſtimmung des Kirchenregimentes. Das erſte nun fordern auch die Vorleſ. 18[illegible] und 18[illegible], und das lezte widerſtrebt auch den Vorleſ. 18[illegible], ſo lange noch irgend eine Hoffnung iſt, das Kirchenregiment eines beſſeren zu überzeugen ohne dabei der eigenen Ueberzeugung und der ſittlichen Darſtellung derſelben Abbruch zu thun.

was wir Begeiſterung nennen, deſto geringer. Es iſt alſo nicht anders zu glauben, als daß ein reinigendes Handeln dieſer Art nur dann von Erfolg ſein werde, wenn es von einem ſolchen Punkt ausgeht, in welchem große Geiſtesüberlegenheit geſezt iſt, wie es denn auch natürlich ſcheinen muß, daß überhaupt nur in einem ſolchen Punkte ein neues bis zu der Kraft gereift, daß es zur Wirkſamkeit nach außen hervortritt. Und muß nun der einzelne, ehe er ſich zur Wirkſamkeit auf das ganze beſtimmt fühlen kann, ſich erſt ſelbſt zu einem tüchtigen Organe ſeiner Ueberzeugung ausgebildet haben: ſo ſcheint ſich auch darin, daß er dieſes erreicht, die Geiſtesüberlegenheit zu manifeſtiren, und wer ſie nicht hat, gar nicht verſucht ſein zu können, eine Wirkſamkeit auf das ganze zu unternehmen. Aber das iſt nun gerade dasjenige, wovon uns die Geſchichte ſo oft das Gegentheil zeigt. So wie das Chriſtenthum eine geſchichtliche und eine Weltreligion geworden iſt: ſo gehörte nun auch alles, was wir unter menſchlicher Bildung im höheren Sinne verſtehen, dazu, wenn ein einzelner ſollte ein tüchtiges Organ werden, reinigend auf die Kirche zu wirken, wozu noch kommt, daß dabei vornämlich auf diejenigen zu wirken iſt, die die Repräſentation derſelben bilden, alſo auf diejenigen, die überwiegend im Beſize der geſchichtlichen Bildung ſind, auf die daher auch nur wirken kann, wer ſie mit den Waffen derſelben geſchichtlichen Bildung anzugreifen verſteht. Demohnerachtet *giebt es in der Geſchichte der Beiſpiele ſo viele, daß Chriſten, die durch nichts weniger ausgezeichnet waren, als durch ſolche Bildung, ſich herausnahmen, reinigend auf das ganze zu wirken.* Freilich konnten ſie die Sache zu dem rein natürlichen Ziele nicht führen, daß das von ihnen begonnene dem ganzen wäre eingebildet worden, aber Spaltungen haben ſie durch ihre verkehrten Verſuche zu einem reinigenden Handeln auf das ganze oft genug hervorgebracht, unſittliche freilich, weil keinesweges von einem individualiſirenden Principe ausgehende, aber darum nicht weniger tief eingreifende. Beſtimmte Beiſpiele anzuführen wird um ſo weniger nothwendig ſein, je mehr alle Tage noch dergleichen Verſuche ſowol in theoretiſcher als in praktiſcher Hinſicht auftauchen. Woher dieſe ſo häufigen Erſcheinungen? Offenbar deuten ſie auf einen krankhaften Zuſtand des ganzen, auf eine Unſittlichkeit, die klar zu machen für uns von der größten Wichtigkeit iſt. Es ſind zwei verſchiedene Fälle denkbar, wenn das reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze nicht zum Ziele kommt. Die Wahrheit kann nämlich auf der Seite des einzelnen ſein, aber die Fähigkeit des ganzen ſie aufzunehmen iſt für den Augenblikk noch zu gering. Die Geſchichte zeigt genug Beiſpiele dieſer Art, aber ſie zeigt auch, daß in ſolchen Fällen das wiederherſtellende Handeln nicht leicht gänzlich wieder einſchläft, wie denn dieſes auch nur dann möglich wäre, wenn noch gar kein Organismus, wenn das Princip der Oeffentlichkeit noch gar nicht durchgedrungen wäre. Iſt aber die Oeffentlichkeit einmal irgendwie organiſirt: ſo wird man, ſobald ein erſter Verſuch in der Geſchichte niedergelegt iſt, ſich immer wieder auf ihn zurükkberufen und an ihn anknüpfen. Oder der einzelne, der ein wiederherſtellendes Handeln auf das ganze unternimmt, täuſcht ſich, und nicht das ganze ſondern er ſelbſt befindet ſich in einer rükkſchreitenden Bewegung. Ein ſolcher Verſuch nun iſt immer krankhaft, aber welcher Fehler liegt dabei eigentlich zum Grunde? Da das Verhältniß des Einzellebens zum Geſammtleben immer ein ſolches iſt, daß das eine in das andere übergeht: ſo muß, wenn die Schuld der Täuſchung freilich unverkennbar in dem einzelnen liegt, der ſie hat, doch immer auch das ganze etwas verſchuldet haben, denn ohne das hätte die Täuſchung in dem einzelnen nicht entſtehen können. Wir durchſchauen alſo ihren Grund erſt vollſtändig, wenn uns beide Entſtehungsarten offen vorliegen. Hätte der Prozeß ſein natürliches Ende: ſo müßte, wie wir geſehen haben, das Reſultat entweder dieſes ſein, daß der einzelne ſich das ganze, oder das ganze ſich wieder den einzelnen aſſimilirte; und wäre die Wechſelwirkung zwiſchen beiden in jedem Momente der Idee entſprechend:

ſo wäre das Reſultat, wäre es nun das eine oder das andere, immer das rechte ſein. Geſezt nun, in einem beſtimmten Falle wäre das rechte geweſen, daß der einzelne dem ganzen wieder wäre aſſimilirt worden, er hat ſich aber deſſen geweigert: ſo muß alſo ein Fehler in der Wechſelwirkung zwiſchen ihm und dem ganzen zum Grunde liegen. Wir können uns freilich nicht damit befaſſen, das Entſtehen des unſittlichen in den einzelnen Fällen zu erforſchen; aber da wir es hier mit demjenigen zu thun haben, was ſeiner Form nach die größte ſittliche Erſcheinung iſt: ſo ſind wir wol berechtigt zu einer Ausnahme, zumal wenn unſer Verfahren, beide Entſtehungsarten des unſittlichen zu zeichnen, als Typus für alle ähnlichen Fälle gelten kann. Bleiben wir nun zunächſt beim einzelnen ſtehen, der ſich in der Täuſchung befindet: ſo müſſen wir ſagen, Er konnte ſich gar nicht berufen fühlen wiederherſtellend auf das ganze zu wirken, und hat ſich alſo eine Stellung angemaaßt, die ſeiner Entwikkelungsſtufe im Verhältniſſe zu der des ganzen durchaus nicht entſpricht, und da können wir denn über die nähere Qualification ſeiner Verſchuldung nicht in Verlegenheit ſein; ſein Fehler iſt das, was wir den *geiſtlichen Hochmuth* nennen, dieſer Wahn, in welchem man ſich in Beziehung auf das ganze eine höhere Bedeutung beilegt, als man hat. Offenbar nun kann geiſtlicher Hochmuth, wie jede andere Sünde, nur in einem ſolchen ſein, der der allgemeinen Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur unterworfen iſt; aber was iſt denn der Grund, wenn die allgemeine Sündhaftigkeit gerade in geiſtlichen Hochmuth ausſchlägt? und was iſt der Grund, wenn der geiſtliche Hochmuth ſich gerade auf ein reinigendes Handeln wirft? Das führt uns auf den anderen Punkt, auf das Geſammtleben. *Geiſtlicher Hochmuth nämlich entſteht immer nur und richtet ſich nur auf ein reinigendes Handeln, wenn Unkenntniß oder Mißverſtehen der geſchichtlichen Elemente ſtatt findet.* Denn jedes reinigende Handeln geht doch darauf aus, ein früheres gute zu reproduciren; wenn alſo eine falſche Anſicht dabei zum Grunde liegt: ſo wird ein früherer unvollkommener Moment für einen vollkommenen gehalten, oder man folgt einem Scheine, indem man glaubt, der gegenwärtige Zuſtand habe die frühere Vollkommenheit eingebüßt. Dieſe falſchen Schäzungen können wieder auf zweierlei Motive zurükkgeführt werden; denn es giebt einen habituellen Irrthum, welcher in mangelhafter Ausbildung der Erkenntniß ſeinen Grund hat, und einen accidentellen, welcher mit dem Geſammtzuſtande des Erkennens in Widerſpruch ſteht und ſeinen Grund hat in einer falſchen Richtung des Begehrungsvermögens, alſo in einer leidenſchaftlichen Parteilichkeit für etwas. Nur im erſten Falle iſt der geiſtliche Hochmuth der weſentliche Fehler, denn wer dem habituellen Irrthume unterworfen iſt, hat die Mittel nicht zur Hand, das gegenwärtige in Beziehung auf ſein Handeln richtig zu beurtheilen. Allein auch was beim accidentellen Irrthume das eigentliche Uebel iſt, läßt ſich doch wieder auf den geiſtlichen Hochmuth zurükkführen; denn wenn der handelnde nur eine klare Selbſterkenntniß hätte: ſo würde es ihm auch leicht werden, ſeine leidenſchaftlichen Impulſe zu unterſcheiden von denen, die im Zuſammenhange ſtehen mit ſeinem ganzen Weſen, ſo daß alſo auch hier eine Ueberſchäzung des eigenen Werthes zum Grunde liegt. Nun läßt ſich aller Irrthum auch immer wieder auf Unwiſſenheit zurükkführen, und für dieſe fängt alle Heilung damit an, daß der Menſch wiſſe, er wiſſe nicht. **Würde** alſo der einzelne durch ſeine Wechſelwirkung mit dem ganzen darüber zur Einſicht gebracht, daß er ſich in einem Zuſtande befinde, in welchem er nicht wiſſen könne, was dem ganzen förderlich iſt: ſo wäre das der erſte Schritt ihn zu heilen, und offenbar müßte das ganze gar nicht erſt darauf warten, bis der Irrthum des einzelnen in Verkehrtheiten ausgeht; ſo daß alſo der Fehler zugleich in einer unrichtigen Wirkſamkeit des ganzen auf den einzelnen liegt, wenn dieſer ohne Beruf ein reinigendes Handeln unternimmt. Betrachten wir die Sache näher in den geſchichtlichen Formen: ſo werden wir zugeben müſſen, daß ein ganzes geſchichtliches Element hemmende falſche Verſuche, wie ſie uns jezt beſchäftigen, eigentlich nicht von denen ausgehen können, in welchen das geſchichtliche Leben geſezt iſt. Denn dieſe gehören eigentlich alle auf irgend eine Weiſe zu denen, die in der geſchichtlichen Gemeinſchaft das ganze repräſentiren, freilich nicht gerade zu der repräſentativen Organiſation des ganzen, zum Kirchenregimente, aber immer zu denen, welche die öffentliche Meinung bilden, die immer die Repräſentantin iſt der Anſicht und des Impulſes des ganzen und nur von denen hervorgebracht werden kann, die die wiſſenden ſind. Wenn alſo ein verkehrtes Streben von dieſen ausgeht; ſo gehört es nicht hieher, denn es wäre ein von dem ganzen ausgehendes Handeln. Allerdings in verſchiedenem Maaße, je nachdem der einzelne, in welchem es heraustritt, zur Kirchenrepräſentation gehört, oder nicht. Aber auch davon ganz abgeſehen, iſt nur der Stand der wiſſenden und das Kirchenregiment richtig organiſirt: ſo wird überhaupt von dieſer Seite ein verkehrter Verſuch nicht leicht Raum gewinnen können. Denn haben diejenigen, welche die öffentliche Meinung bilden, die wiſſenden, als Geſammtheit ein reges inneres Verkehr unter einander: ſo geht, was der einzelne als Organ der öffentlichen Meinung unternehmen will, immer erſt auf dieſes Verkehr zurükk, ſo daß alles unhaltbare unterdrükkt wird, ehe es in größere Kreiſe hinaustreten kann. So hatte Luthers erſter Schritt ſeinen Ort ganz in dem inneren Verkehre der wiſſenden unter ſich, wie ſeine Diſputationen zeigen, und gewiß, wenn nur einigermaaßen hätte nachgewieſen werden können, ſeine Sache ſei nichtig und ſein Beſtreben verkehrt: ſo würde es von ſeiner Seite etwas ganz leeres geweſen ſein, ſich noch an das große Publicum zu wenden. Oder hätte er das auch von Anfang an gethan: ſo würden die wiſſenden doch gegen ihn zuſammen getreten ſein und ihn widerlegt haben, und bei dem Vertrauen, das ihnen als Totalität bei dem groſsen Publicum nimmer fehlt, hätten ſie ihm ſofort allen Einfluß abſchneiden müſſen. Verkehrtes könnte alſo ſelbſt von einem wiſſenden aus nicht nachhaltig aufkommen, wenn die Gemeinſchaft der wiſſenden und die Kirchenrepräſentation wären, wie ſie ſein ſollten, geſchweige denn, um nun auf die Fälle zurükkzukommen, wo ſolche Unternehmungen von denen ausgehen, in denen das geſchichtliche Leben gar nicht iſt, von einem unwiſſenden aus. Denn woran fehlt es hier? Zunächſt an dem Wiſſen, man wiſſe nicht. Vergleichen wir nun unſere Kirche mit der katholiſchen: ſo können wir uns nicht verhehlen, daß bei uns die reformatoriſchen Verſuche unberufener bei weitem häufiger ſind. Dies hat aber ſeinen Grund darin, daß wir jedem Chriſten den Zugang zur heiligen Schrift geſtatten, in deren Verſtändniß denn ſo mancher glaubt ein Surrogat zu haben für das ihm abgehende geſchichtliche Leben. Um alſo nichtigen Verſuchen zu wehren, bedarf es zuvörderſt der Unterweiſung zu richtigem Schriftverſtändniſſe, und dann muß auch immer das Bewußtſein erwekkt werden, daß ein völliges Verſtehen der Schrift nicht anders möglich iſt, als auf dem Wege der gelehrten Bildung. Wäre in beider Hinſicht immer beſſer geſorgt geweſen: ſo würden viele Abnormitäten nicht entſtanden ſein. Dazu kommt aber noch etwas anderes. Es tritt nämlich nur zu oft der Fall ein, daß die Ehrfurcht, welche die Laien haben für die wiſſenden als ſolche und für die Kirchenrepräſentation als Amt, gänzlich wieder aufgehoben wird durch die geringe perſönliche Ehrfurcht, welche die Mitglieder der Repräſentation und in welchen ſonſt das geſchichtliche Leben iſt einflößen. Wie ſollte auch der Laie beides vereinigen, auf der einen Seite ſich über jenen wiſſen in Beziehung auf Sittlichkeit und religiöſe Kraft, und auf der anderen Seite ſich ihrer höheren Erkenntniß unterordnen. Der geiſtliche Hochmuth würde alſo in den einzelnen nicht entſtehen, wenn er nicht immer Vorſchub fände einerſeits in der Unvollkommenheit der Organiſation, und andererſeits darin, daß nicht Anſtalten genug getroffen ſind zur Verbreitung des richtigen Schriftverſtändniſſes, und die Menge jener verkehrten Verſuche in unſerer Kirche iſt ein ſicheres Thermometer für den Zuſtand des ganzen in dieſer Hinſicht. Wir werden auch des Uebels nicht Herr werden, ehe die Gründe deſſelben gehoben ſind. In der erſten Zeit der evangeliſchen Kirche entſtanden die Verkehrtheiten mehr aus dem einen Grunde, aus Mangel an Schriftverſtändniß und an Mitteln, dazu zu gelangen; in den neueren Zeiten iſt die Urſache mehr in der fehlerhaften Organiſation des ganzen und beſonders des geiſtlichen Standes zu ſuchen*).

---

*) Vergl. auch Beil. A. §. 99—125, beſonders §. 120—125. — So vortrefflich dieſer Abſchnitt von der Kirchenverbeſſerung behandelt iſt: ſo wird doch niemandem entgehen, wie viel er dadurch verlieren mußte, daß die Einleitung zum reinigenden Handeln ihm das meiſte vorweggenommen hat, nur daß daraus allein noch nicht zu verſtehen iſt, daß der Gegenſtand hier faſt durchgehend nur in ſeiner größten Allgemeinheit gehalten wird. Die ſpäteren Vorleſungen ſind bemüht, beiden Uebelſtänden abzuhelfen. Keine aber macht die anderen überflüſſig, ſondern ſie ergänzen ſich untereinander.

Vorleſ. 1833. (Vergl. Beil. B. Kirchenverbeſſerung. 1, b. Anmerk.) 1) Die Aufgabe iſt eine ganz allgemeine, nicht eine blos in einzelnen Momenten hervortretende. Denn ſie begreift nicht nur diejenigen Acte in ſich, durch welche eine Reformation wirklich zu Stande kommt, ſondern auch diejenigen, welche ſie vorbereiten.

2) Ob ein Handeln zu faſſen iſt als ein Handeln im Namen des ganzen oder als ein Handeln auf das ganze, kann nur beſtimmt werden, ſofern unterſchieden werden kann, was im ganzen und was im einzelnen geſezt iſt. Hat das ganze eine feſte Regel für alle ausgeſprochen: ſo handle ich bloß als Organ des ganzen, wenn ich gegen alle diejenigen auftrete, die gegen die Regel ſündigen, ſeien ihrer auch noch ſo viele. Das ganze muß alſo ſeinen Willen ausſprechen, ſoll es anders eine Gemeinſchaft geben. Aber der einzelne darf nicht abſolut in dieſem ausgeſprochenen Willen aufgehen, ſoll es anders noch eine Entwikkelung des ganzen geben.

3) Ein reformatoriſches Handeln findet demnach ſtatt, wenn die allgemeine Ueberzeugung und das Gefühl der Kirche ſchwankend wird und allgemeine Differenzen entſtehen, und nun der

einzelne entweder dahin wirkt, daß frühere Acte der Kirche, weil ſie in Widerſpruch ſeien mit der normalen Darſtellung des chriſtlichen, durch die Kirche abolirt werden, oder dahin, daß das allgemeine Gefühl zur Uebereinſtimmung mit angefochtenen Acten zurükkgeführt werde.

4) In dem zulezt genannten Falle werden die Ausſprüche der Kirche dieſelben bleiben; das reformatoriſche Handeln iſt alſo da auch nur ein uneigentliches, indem der einzelne dabei nur der Majorität der einzelnen, nicht der organiſirten Einheit gegenübertritt. Eigentlich ſollte die Kirchenorganiſation die Differenzen aufheben auf dem Wege der Kirchenzucht, und das Handeln des einzelnen kann nur eintreten als Erſaz, wenn und ſo lange ſolche Organiſation fehlt, ſo daß es die zwiefache Tendenz haben muß, die Differenz zwiſchen dem kirchlich feſtſtehenden und dem dagegen ſich ſträubenden allgemeinen Gefühle aufzuheben, und eine Organiſation hervorzurufen, welche das wiederherſtellende Handeln des einzelnen vertreten kann. Wer das zwiefache Ziel nicht erreichen kann, hat aus unvollkommener Selbſterkenntniß ſein Handeln begonnen; wer über das Ziel hinausgeht, handelt aus unſittlichen Motiven.

5) Das eigentliche reformatoriſche Handeln geht darauf aus, einen Act der Kirche zu aboliren und einen anderen zu ſubſtituiren. Iſt die Kirche richtig organiſirt: ſo kommt es lediglich darauf an, die Repräſentation von der ſittlichen Nothwendigkeit einer Reform zu überzeugen, und geht der einzelne weiter: ſo kann er nur das unſittliche Motiv haben, ſich ſelbſt an die Stelle der Repräſentation zu ſezen. Iſt aber die Repräſentation unfähig zu reformirendem Handeln: ſo tritt, wie oben, die Aufgabe als eine zwiefache hervor, indem ſie mit der Wegſchaffung des dem Weſen des chriſtlichen widerſprechenden Kirchenactes auch die Reformation der Organiſation ſelbſt im Auge haben muß.

6) Wie verhält ſich zu dieſen Regeln das reformatoriſche Handeln, dem unſere evangeliſche Kirche ihren Urſprung verdankt? Es wollte beides, Kirchenacte aboliren, und auf das in der urſprünglichen Kirche geltende zurükkführen und ging in beider Hinſicht rein ſittlich zu Werke. Denn um auf die Organiſation der Kirche einzuwirken, damit durch dieſe ſelbſt die dem urſprünglichen widerſprechenden Kirchenacte aufgehoben würden, drang es auf ein allgemeines Concilium, bis ohne ſeine Schuld die Spaltung eintrat, und um die Geſammtheit der einzelnen auf das wahre zurükkzuführen, ging es in der größten Oeffentlichkeit zu Werke; auf die Hervorrufung einer neuen Organiſation aber ging es erſt aus, als es ſelbſt von der beſtehenden anathematiſirt war. Auch daraus ſieht man, wie rein es war, daß keiner der Reformatoren in der neuen Kirche eine andere Stelle eingenommen hat, als er in der alten ſchon hatte. Das einzige, was formlos zu Stande kam, iſt die Dictatur, welche die Obrigkeit in den reformirenden Ländern über-

nahm. Es war aber kaum ein anderes Mittel vorhanden; denn nachdem durch den vom Papſte ausgeſprochenen Bann alles in ein Aggregat von Einzelheiten aufgelöſt war, mußte eine Auctorität die Organiſation übernehmen, wenn nicht verſchiedene Tendenzen eine Spaltung in viele kleine einzelne Organiſationen hervorbringen ſollten. In England beeilte man das Abſchließen der Kirchenreformation zu ſehr, und indem man dabei auf einem Punkte unter dem Durchſchnitte ſtehen blieb: ſo bildete ſich aus Oppoſition eine Maſſe vereinzelter Kirchen*).

Vorleſ. 18[illegible]. 1) Von einem Handeln des einzelnen auf die abſolute Totalität der chriſtlichen Kirche kann nicht die Rede ſein**); denn ſie iſt eben die Fülle aller ſittlichen Kraft und Einſicht und die von ihrem Centrum ausgehenden Ausſprüche ſind uns das, woran allein wir unſere Säze bewähren. Freilich wenn wir das Werden der chriſtlichen Kirche betrachten: ſo müſſen wir ſagen, ſie iſt entſtanden und beſteht durch das Handeln eines einzelnen, Chriſti, deſſen Gegenſtand das ganze menſchliche Geſchlecht iſt. Geben wir nun das zu: was hindert uns, in der chriſtlichen Kirche wieder etwas ähnliches anzunehmen? Aber nehmen wir es an: ſo ſezen wir eine abſolute Perfectibilität der Kirche, und damit das Princip des Irthums und der Abweichung in der abſoluten Totalität der Kirche und in ihrem Gründer, welches abſolut gegen unſere Vorausſezung wäre.

2) Darum iſt aber auch die Differenz zwiſchen dem Handeln des ganzen auf den einzelnen und dem des einzelnen auf das ganze nur ein relativer Gegenſaz. Denn theils handelt der einzelne nie auf das wahre ganze, theils handelt immer nur dieſes ganze und der einzelne iſt nur das Organ deſſelben. Die Differenz beruht alſo nur darauf, daß in dem einen Falle das Bewußtſein des handelnden, er ſei Organ des ganzen, durch die Zuſtimmung aller verſtärkt und der Gegenſtand ſeines Handelns der einzelne iſt im eigentlichen Sinne des Wortes, in dem anderen Falle aber dieſe Verſtärkung fehlt und der Gegenſtand des Handelns nicht der einzelne iſt als ſolcher, ſondern eine zu einem ganzen verbundene Menge von einzelnen.

3) Daß das eine Handeln den einzelnen, das andere eine Einheit von einzelnen zum Gegenſtande hat; dieſe Differenz iſt von keiner großen Bedeutung. Denn giebt es überhaupt eine Art, gleichzeitig auf mehrere einzelne zu wirken: ſo identificiren ſich dieſe doch ſo, daß ſie dem handelnden werden wie Ein einzelner; giebt es aber keine ſolche Art: ſo müſſen die mehreren nach einander und alſo doch immer nur einzelne behandelt werden. Der Hauptrechtfertigungsgrund der von uns aufgeſtellten Differenz muß alſo in dem anderen Punkte liegen. Aber auch dieſer Grund hätte keine Bedeutung,

---

*) Hier hat das einzige mir vom J. 18[illegible] vorliegende Heft eine Lücke. Nach der oben angeführten Anmerk. zu 1, b. Beil. B. Kirchenverbeſſerung zu ſchließen, iſt von nichts anderem mehr die Rede geweſen, als von der Union der beiden proteſtantiſchen Confeſſionen. S. unten Vorleſ. 18[illegible]. 15.

**) Siehe oben S. 110. Anmerk. 1.

wenn unſer Handeln ein ſolches wäre, das ganz auf Formeln könnte zurück gebracht werden, die nur mechaniſch brauchten angewandt zu werden. Denn es wäre dann einerlei, ob wir ſie anwendeten mit oder ohne Uebereinſtimmung anderer. Unſere Aufgabe iſt aber ganz anderer Art, ſie iſt eine ſolche, bei der zulezt alles ankommt auf die Reinheit und Klarheit der Ueberzeugung und des inneren Impetus, und da macht es denn einen bedeutenden Unterſchied, ob der handelnde ſich anſehen kann als Repräſentanten derer, mit welchen er in Relation ſteht, oder ob er als einzelner ihnen gegenübertreten muß. Ueberhaupt ſind wir darüber einig, daß unſere Sittenlehre nicht ein Complexus allgemeiner mechaniſch anzuwendender Formeln ſein kann; denn der Geiſt unſerer evangeliſchen Kirche fordert weſentlich, daß jeder einzelne die Anwendung ihrer Regeln ſelbſt mache nach ſeiner innerſten Ueberzeugung und nach ſeinem Gewiſſen. Daher denn auch die Forderung beider Arten des Handelns rein dem evangeliſchen Standpunkte angehört; der Katholicismus kennt nur die eine Art, und von einem reformatoriſchen Handeln kann in ihm nicht die Rede ſein, als nur in der formellen Repräſentation der Kirche und auch da nur ſo, daß das Reſultat durch Stimmenmehrheit mechaniſch zu Stande kommt.

4) Das reformatoriſche Handeln kann überall und immer vorkommen, wo gemeinſchaftliche Irrthümer herrſchen und der einzelne noch nicht als Repräſentant des ihn umgebenden Kreiſes wirken kann. Sein natürliches Ende kann ein zwiefaches ſein, ein relatives und ein abſolutes. Das erſte, wenn ſich einzelne aus der Maſſe löſen und um den handelnden zu einer Gemeinſchaft des Handelns ſammeln; das zweite wenn dieſe Gemeinſchaft zu allen durchdringt, die alte Gemeinſchaft alſo ganz erneuert wird.

5) Der Typus dieſes Handelns iſt das kircheſtiftende Handeln Chriſti, ſofern dieſes ein erlöſendes iſt, und alle, welche urſprünglich in die Gemeinſchaft mit Chriſto traten, traten in die Gemeinſchaft dieſes Handelns. Da war aber das Object nicht die chriſtliche Kirche, ſondern die Totalität des menſchlichen Geſchlechts. Und das Handeln bleibt immer noch daſſelbe, ſofern noch nicht die ganze Menſchheit in der chriſtlichen Kirche iſt.

6) Aber auch die mit Chriſto in Gemeinſchaft getreten ſind, ſind doch niemals abſolut in ihm, und das iſt die Unvollkommenheit der chriſtlichen Kirche ſelbſt. Dieſe Unvollkommenheit concreſcirt und es entſtehen gemeinſchaftliche Irrthümer und Abweichungen. Folglich wird immer ein jenem nach außen wirkenden analoges Handeln nach innen ſtatt finden müſſen. Und es wird auch ſtatt finden können; denn auch das dem Handeln Chriſti relativ identiſche Handeln wird ſich immer irgendwo concentriren. Je mehr nun dieſes der Fall iſt, deſto längere Zeit wird hingehen können, ehe eine Kirchenverbeſſerung im großen nothwendig wird. Wie dem aber ſei, ſie wird

nothwendig ſein, ſo lange es ein kirchespaltendes Handeln geben wird; denn jede Aufnahme neuer Völker wird neue Corruptionen in die Kirche bringen. Sie wird ferner nothwendig ſein, ſo lange der Kirche immer neue Generationen zuwachſen. Denn jede derſelben wird Richtungen zeigen, die nicht im Handeln Chriſti, ſondern in der eigenen Natur und in der Tradition begründet ſind und ſich zu gemeinſchaftlichen Fehlern zuſammen ballen.

7) Aber auch das wird deutlich, wie dieſes Handeln immer nur Ergänzung iſt der mangelhaften Kirchenzucht. Denn würde die innerhalb der Kirche heranwachſende Generation rein chriſtlich erzogen, und würde, ehe neue Maſſen durch die Miſſion in die Kirche aufgenommen werden, die rechte Zucht geübt: ſo könnte nie die Nothwendigkeit eines reformatoriſchen Handelns entſtehen, deſſen Aufgabe daher auch nur ſein kann, die Sachen auf den Punkt zurückzubringen, auf dem ſie von ſelbſt geweſen wären, wenn die rechte Kirchenzucht wäre geübt worden*).

8) So daß aus allem zuſammen genommen dieſe allgemeine Formel für das reformatoriſche Handeln reſultirt. Ich bin zu demſelben aufgefordert und verpflichtet überall, wo ich als einzelner in der chriſtlichen Kirche oder in meiner Region derſelben etwas ihrem Geiſte widerſprechendes erkenne und mit dieſer meiner Erkenntniß mich in Oppoſition finde gegen die allgemeine Meinung und Handlungsweiſe, wo mir alſo mein Gewiſſen ſagt, daß ich im Rechte bin und die öffentliche Meinung im Unrecht.

9) Geht es aber ganz auf das Gewiſſen zurück: ſo ſieht man, wie ſchwierig es auf beſtimmte Formeln zu bringen iſt. Sehen wir auf das nächſte große Handeln dieſer Art, auf unſere Kirchenreformation: ſo gab es früher eine große Menge ähnlicher einzelner Anregungen, die aber keinen Erfolg hatten, und auch andere gleichzeitige, die aber nur neue Abweichungen zu Wege brachten. Wir haben keinen Grund anzunehmen, bei den einen oder bei den anderen ſei die Ueberzeugung ſchwächer geweſen, als bei unſeren Reformatoren: wie ſteht es alſo in dieſer Hinſicht? Offenbar müſſen wir ſagen, Die vor der Reformation eine Ueberzeugung hatten, wie die Reformatoren, haben ſehr Unrecht, wenn ſie es an ſich haben fehlen laſſen, ihre Ueberzeugung eben ſo geltend zu machen, und die Fanatiker zur Zeit der Reformation haben nicht darin geſündigt, daß ſie ihrer in hohem Grade vorhandenen Ueberzeugung folgten, ſondern ihre falſche Ueberzeugung ſelbſt und der hohe Grad derſelben war ihre Sünde. Ihre Ueberzeugung war ſchriftwidrig und deſſen hätten ſie ſich ſollen bewußt werden. Wir ſagen alſo, Wer eine Ueberzeugung hat auch in Oppoſition gegen die im ganzen herrſchende Anſicht, der muß ſeiner Ueberzeugung folgen und ſie zu realiſiren ſuchen, aber vor allem iſt zu fordern, daß er ſich der Uebereinſtimmung ſeiner Ueberzeugung mit dem

---

*) Vgl. oben S. 127. Ende und S. 128. Anfang, ferner S. 131. 132.

chriſtlichen Princips bewußt ſei. So war es bei unſeren Reformatoren. Ihre Ueberzeugung war auf die Schrift gegründet und ſie waren ſich ihrer Uebereinſtimmung mit der erſten normalen Kirche bewußt. Sie konnten alſo auch das in der Kirche ihrer Zeit geltende mit Fug und Recht als Abweichung von der abſoluten Totalität der Kirche anſehen und ſich als die Organe dieſer Totalität, wie ſie denn auch nicht unterließen nachzuweiſen, daß es ſolche Organe zu allen Zeiten gegeben und die Proteſtation gegen die Mißbräuche ſchon mit den Mißbräuchen ſelbſt angefangen habe.

10) Spricht nun ein einzelner eine auf das Wort Gottes gegründete Ueberzeugung aus: ſo wird es nicht fehlen, daß bald mehrere dieſe Ueberzeugung und auch ſein Handeln mit ihm theilen. Auf der anderen Seite aber ſtehen alle, die der Kirche, wie ſie iſt, gehorſam bleiben. Dieſe lezteren, ihre Ueberzeugung für die allgemeine haltend, ſehen jene alle für abweichende an und richten auf ſie ein Handeln unter der Form der Kirchenzucht. Kein Theil will das Handeln des anderen anerkennen für das wofür es ſich giebt, und ſo iſt die *Spaltung* da, ohne daß ſie jemand gewollt hat. *Wer ſie gewollt hätte, wäre unſittlich. Entſteht ſie aber, wiewol die einen die Reformation, die anderen die Kirchenzucht ſchlechthin auf alle übertragen wollen: ſo iſt ſie eine reine Naturerſcheinung, gegründet in der entgegengeſezten Ueberzeugung und in ſofern kein Unrecht.* So lange ſie aber ſo ſteht, iſt ſie noch keine *äußerlich organiſirte. Wie wird ſie denn das?* Im ſechzehnten Jahrhundert wurde ſie es dadurch, daß ſich etwas unchriſtliches, nämlich der Bann, in die Kirchenzucht eingeſchlichen hatte und nun gegen das reformatoriſche Handeln ausgeſprochen wurde. Aber ſie wird es auch auf ganz ſittliche Weiſe werden können. *Denn wo in dem ganzen ſchon eine anſehnliche Minorität im reformatoriſchen Handeln begriffen iſt: da muß ſie ſich nothwendig organiſiren; denn die urſprüngliche Erſcheinung, daß ein einzelner, ohne um andere gleichgeſtimmte zu wiſſen, ſich gegen das zu ſeiner Zeit und an ſeinem Orte geltende opponirt, ſoll nie lange dauern, wenigſtens muß er ſittlicher Weiſe alles verſuchen, was in ſeinen Kräften ſteht, aus dieſer Iſolirung herauszukommen, weil es tief im chriſtlichen Princips liegt, daß jedes Handeln der Art urſprünglich auf ein Organiſiren angelegt ſei, wie denn in Chriſto die erlöſende und die gemeinſchaftſtiftende Thätigkeit identiſch iſt. Mit dieſer Organiſation der gleichgeſtimmten wird aber auch die Spaltung äußerlich organiſirt, die alſo nur dann unſittlich iſt, wenn der reformirende Theil die Abſicht hat, dem ganzen, dem er ſich entgegen geſtellt hat, immerwährend entgegen geſtellt zu bleiben, wenn er etwas anderes will als nur die Form aufſtellen, in welche das ganze übergehen ſoll.* Wenden wir dieſes an auf die Reformation des ſechzehnten Jahrhunderts: ſo folgt, daß, geſezt auch die reformirenden hätten ſich organiſirt, ehe der Bann

über ſie ausgeſprochen wurde, ihnen doch nicht der Vorwurf der Unſittlichkeit gemacht werden kann, wenn nur das feſtgehalten wird, daß ſie nicht eine Spaltung hervorbringen, ſondern bloß proviſoriſch die Form aufſtellen wollten, in die das ganze übergehen ſollte, wiewol auch das nicht verkannt werden darf, daß der andere Theil an der Spaltung nur in ſofern Schuld iſt, ſofern ihm der Bann, wie er auf falſcher Schrifterklärung und Schriftanwendung beruht und alſo ein falſches Element iſt in der Kirchenzucht, als Schuld angerechnet werden kann.

11) *Wenn es nun in dem ganzen der chriſtlichen Kirche einen Theil giebt, wo das ſchon völlig organiſirt iſt, was in dem anderen erſt als Oppoſition auftritt: was iſt denn da das richtige?* Denken wir uns z. B. in der katholiſchen Kirche einen einzelnen, der dieſelbe Ueberzeugung hat als die evangeliſche Kirche und auch darum weiß, daß ſeine Ueberzeugung ſchon in der evangeliſchen Kirche realiſirt iſt: ſo hat er zwei Wege vor ſich; denn er könnte die katholiſche Kirche verlaſſen und in die evangeliſche eintreten, er könnte aber auch ſagen, Ich will es eben ſo machen, wie die Reformatoren, die aus ihrer eigenen Kirche ein ganzes zu gewinnen ſuchten. Was ſoll er thun? *Jedes Handeln muß ſuchen ein organiſches zu werden.* Wenn alſo in der evangeliſchen Kirche kein auf die katholiſche gerichtetes Handeln beſtände: ſo wäre es die Pflicht jenes Katholiken in ſeiner Kirche zu bleiben, um auf ſie zu wirken. Von der anderen Seite ſteht feſt, daß *jedes reformatoriſche Handeln den Charakter der Oeffentlichkeit haben muß*, denn ohne das könnte es nicht auf das ganze gerichtet ſein. Wenn alſo die katholiſche Kirche ein öffentlich hervortretendes reformatoriſches Handeln ihrer Glieder duldete: ſo wären dieſe auch verpflichtet, ihre Ueberzeugung auf ſittliche Weiſe in ihrer Kirche geltend zu machen. Sie duldet es aber nicht; ihre Mitglieder ſind alſo von dieſer Seite, wenn ſie zur Ueberzeugung der evangeliſchen gelangen, nicht gebunden, ſo daß ſie gar nicht in die ſonſt üble Lage kommen, ſich aller Theilnahme am Cultus entziehen zu müſſen, weil ſie doch an dem beſtehenden nicht wahren Antheil nehmen können. So ſtellt ſich die Sache vom Standpunkte des einzelnen aus. *Was aber das durch die reformatoriſche Thätigkeit neu organiſirte ganze betrifft: ſo ſteht feſt, daß nicht mit der Entſtehung ſeiner Organiſation, ſondern nur mit der gänzlichen Zerſtörung des ihm in der alten Organiſation entgegengeſetzten ſein reformatoriſches Handeln enden darf.* Die evangeliſche Kirche alſo, will ſie anders ſittlich verfahren und nicht das reformatoriſche Handeln ihrer Stifter ſelbſt verdammen, muß daſſelbe fortſetzen, d. h. ſo lange in der Polemik gegen die katholiſche Kirche beharren, bis diejenige Organiſation derſelben, gegen welche ſich die Reformatoren urſprünglich geſtemmt haben, aufgehoben iſt. *Wir verwerfen dabei gänzlich die katholiſche Proſelytenmacherei, nicht nur wegen der Unſittlichkeit ihrer Motive, ſondern auch weil ſie ein ſeiner Natur nach immer auf das ganze zu richtendes Handeln auf den einzel-*

nen wendet und ſo den Charakter der Verſtekktheit annimmt. Zwar verkennen wir nicht, daß wir nicht mehr in dem Falle ſind, in welchem die Gründer unſerer Kirche waren, die überwiegend polemiſch zu Werke gehen mußten, ſondern daß wir der reinen öffentlichen Darlegung der evangeliſchen Lehre, die zu unſerem darſtellenden Handeln gehört, es hauptſächlich überlaſſen können, die Corruptionen, an denen die katholiſche Kirche leidet, immer mehr als ſchriftwidrig ans Licht zu ſtellen und fortzuſchaffen. Aber ganz unterlaſſen dürfen wir die Polemik nie, und dann am wenigſten, wenn die katholiſche Kirche alle nur denkbaren Mittel in Bewegung ſezt, uns in ihren Schooß zurükkzuführen*).

12) Aber hat nicht die evangeliſche Kirche ihren eigenthümlichen Charakter? und hat nicht eben darum auch die katholiſche Kirche den ihrigen? Freilich, viele Proteſtanten ſprechen der katholiſchen Kirche den eigenthümlichen Charakter ganz ab und halten dafür, daß ſie, wenn ſie ihre Mißbräuche und Irrthümer ablege, mit der unſrigen zuſammen fallen müſſe. Aber wir denken anders, wir ſind überzeugt, daß gerade dann erſt der wahre eigenthümliche Charakter der katholiſchen Kirche hervortreten, und klar werden müſſe, daß es zwiſchen ihr und uns Differenzen giebt, die alle in ihrem guten Rechte ſind und bleiben. Denn wenn die katholiſche Kirche auch die Schrift als einziges Fundament der chriſtlichen Lehre und des chriſtlichen Lebens annähme und eben ſo alles übrige, wovon wir mit Recht glauben, daß es keiner chriſtlichen Gemeinſchaft fehlen darf, und wenn ſie andererſeits den Papſt beſeitigte und alles übrige, wovon wir mit Recht glauben, daß es in keiner chriſtlichen Gemeinſchaft gelten darf: ſo würde dennoch z. B. beim Cultus in unſerer Kirche immer das Wort, in der katholiſchen die ſymboliſche Handlung vorherrſchen. Es kann alſo nie Recht ſein, mit den Irrthümern der katholiſchen Kirche auch ihren eigenthümlichen Charakter zu bekämpfen, wenn doch derſelbe keinesweges zu ihren Irrthümern gehört.

13) Wir haben geſagt, dieſes Handeln komme nicht nur vor in den Epochen der chriſtlichen Kirche, ſondern im kleinen immer und überall. Was aber im großen gilt, das gilt ganz auch im kleinen. Z. B. Alles, was irgendwie allgemeine Sitte iſt, iſt etwas organiſirtes, und wer dagegen auftritt, iſt in unſerem Handeln begriffen. Die Formel dafür kann aber nie eine andere ſein, als dieſe, Ich will bewirken, daß dieſes nicht mehr allgemeine Sitte ſei. Deßhalb organiſire ich eine ihr entgegengeſezte Gemeinſchaft, die in meiner Wirkſamkeit beharren muß, bis die Organiſation, gegen die ſie gerichtet iſt, aufgehoben iſt.

14) Zuſaz über die Form dieſes Handelns. Es ruht auf der Ueberzeugung. Dieſe aber iſt etwas relatives, bald mehr bald weniger feſt. Wo nun entgegengeſezte Anſichten gegen einander auftreten,

---

*) Siehe Beil. B. Kirchenverbeſſerung 1. b. Randbemerk. den vierten Saz, und unten 16.

da iſt es eine nothwendige Regel, daß ſich jeder Theil nach Möglichkeit in die Stelle des anderen zu verſezen ſuche, um ihm ſein volles Recht widerfahren zu laſſen. Damit geht es aber wie mit allem mimiſchen, daß, wenn auch nur momentan, eine wirkliche Aſſimilation mit der Meinung des Gegners ſtatt findet. Je feſter jemandes Ueberzeugung iſt, deſto vorübergehender iſt dieſes; und umgekehrt. Das mimiſche Verfahren muß aber fortgeſezt werden, ſo lange der Gegenſaz beſteht. Folglich muß auch jeder immer bereit dazu ſein, und des anderen Gründe willig anhören, prüfen und mit den ſeinigen vergleichen. Unſere Ueberzeugung abſolut zu ſezen, dazu ſind wir niemals befugt; wir dürfen ſie um ſo weniger abſolut ſezen, je mehr das ein allgemeines iſt, dem wir uns entgegenſtellen. Nur Chriſtus konnte und mußte ſeine Ueberzeugung abſolut ſezen; denn er ſollte alle menſchlichen Verhältniſſe reguliren, und wenn er demohnerachtet ſich auf früheres zurükk bezog: ſo weiſt das freilich hin auf eine relative Identität aller göttlichen Offenbarung, aber es hindert auch nicht anzuerkennen, daß ſein Bewußtſein von ſich ſelbſt noch ein unendlich höheres war, als das, was ſich in den alten Propheten in dem Bilde des Meſſias ausgeprägt hatte; es zeigt nur, daß er als einzelner Menſch mit abſoluter Ueberzeugung nicht gegen alles in Oppoſition treten konnte ohne das Medium des geſchichtlichen Anknüpfens. So gewiß aber ſeine Ueberzeugung eine abſolute iſt: ſo gewiß iſt es, daß die jedes anderen nicht abſolut ſein kann, ſondern nur eine größere oder geringere Approximation an die ſeinige. Wir ſind ſeiner abſoluten Ueberzeugung um ſo näher, je mehr die unſerige ein Product iſt ſeines Geiſtes, den er ohne Maaß nur gegeben hat der abſoluten Totalität ſeiner Kirche, und den alſo weder ein einzelner, noch auch die ganze erſcheinende Kirche in einem gegebenen Momente anders hat, als nur κατὰ μέρος, und je geringer irgendwo die Approximation iſt an ſeine abſolute Ueberzeugung, deſto nothwendiger iſt jenes mimiſche Verfahren. Darum iſt aber auch nichts ſittlich, als das immerwährende Zurükkgeben auf das urſprünglich chriſtliche, wie es in der Schrift vorliegt, und daß jeder ſeine Ueberzeugung ſofort als nichtig erkennt, wenn er zugeben muß, daß die Schrift ihn widerlegt, folglich auch daß er in dem Maaße ſeine Ueberzeugung herabſtimmt, als er ſieht, daß auch der Gegner ſeine Ueberzeugung aus der Schrift ableiten kann. Das iſt das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*). Eine völlige Abgeſchloſſenheit in ſich und Gleichgültigkeit gegen die Ueberzeugung anderer iſt Mangel an Liebe; und auftreten, als hätte man abſolute Ueberzeugung, iſt geiſtlicher Hochmuth, ein Sich Chriſto gleich ſtellen, und in ſofern alſo auch Mangel an Liebe, als man dadurch die Baſis der Gleichheit mit dem Gegner aufhebt. Auch zeigt die Geſchichte, daß das wirkſamſte reformatoriſche Handeln immer nur das geweſen iſt, in welchem beides am ſtärkſten hervortrat, einerſeits die Feſtigkeit der Ueberzeugung und andererſeits die Bereitwilligkeit, ſich auf Diſcuſſionen über die Schrift einzulaſſen. Die Concilien gingen freilich auch auf die Schrift zurükk, aber anſtatt die Diſcuſſion über dieſelbe fortzuſezen, brachen ſie den natürlichen Prozeß ab, durch den allein die Wahrheit und die lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit herrſchend werden kann, indem ſie durch Stimmenmehrheit entſchieden, was gelten ſollte, wodurch die Kraft der Ueberzeugung, die in der Minorität war, nie gebrochen worden iſt und auch nie gebrochen werden konnte. Und wie war es mit dem fanatiſchen Elemente in der Reformationszeit? Einige erhoben ſich abſichtlich über die Schrift im Vertrauen auf ein inneres Licht, andere fußten zwar auf die Schrift, ließen ſich aber auf keine Diſcuſſion ein, weil ſie ihre Interpretation als die abſolute ſezten. Beides war geiſtlicher Hochmuth und hat ſich nirgend als organiſirendes, immer aber als zerſtörendes Princip gezeigt. Nur in dem organiſirenden Elemente unſerer Reformation war wahrhaft reformatoriſches Handeln, aber welche unerſchütterliche Standhaftigkeit auch, die Lehre der Schrift geltend zu machen, und welch ein Ernſt, die eigene Ueberzeugung den klaren Ausſprüchen der Schrift unterzuordnen.

---

*) Epheſ. 4, 15.

15) Das neueſte auf dem Gebiete des reformatoriſchen Handelns iſt die von verſchiedenen Orten aus begonnene Wiedervereinigung der evangeliſchen Confeſſionen*). Reformatoriſch iſt dieſes Handeln: denn es knüpft an an die erſten Anfänge der Reformation, an die kurze Periode der evangeliſchen Kirche, wo die beſtimmte Trennung der beiden Parteien noch nicht ausgeſprochen war, und ſieht alſo die Trennung als etwas ungehöriges, als einen aufzuhebenden Rükkſchritt an. Iſt dieſe Vorausſezung richtig? Wären die Differenzen in der Lehre und der verſchiedene Charakter des Verfahrens in der Reformation hinreichende Gründe zur Trennung geweſen: ſo wäre das Streben nach Wiedervereinigung der beiden Confeſſionen nicht zu rechtfertigen. Aber kann denn überhaupt irgend eine Lehrſtreitigkeit eine Spaltung der Kirchengemeinſchaft ſittlich nothwendig machen? Nimmermehr; denn geſezt ſelbſt, es ſagte jemand, er glaube ganz und gar nicht an Chriſtum: nun, ſo exiſtirte für ihn die chriſtliche Kirche gar nicht, und dieſe hätte keinen Grund ihn anders zu behandeln, als jeden anderen, der erſt zum Chriſtenthume bekehrt werden ſoll; auszuſchließen alſo iſt er auch nur, ſofern er ſich ſelbſt ausſchließt. Noch viel weniger aber können andere Lehrdifferenzen eine Ausſchließung begründen; denn iſt, wie dieſes ſein muß wo ſittlich zu Werke

---

*) S. Beil. B. Kirchenverbeſſerung. I, b. Randbmk. Von der Union.

gegangen wird, die Diſcuſſion immer mitgeſezt: ſo iſt ja Gemeinſchaft geſezt: Spaltung wäre Abbrechen der Diſcuſſion und ſomit unſittlich. Aber ſo könnte ja wol die katholiſche Kirche ſagen, Kommt doch zurükk in meinen Schooß; Lehrdifferenzen ſind es, die euch von mir trennen, und die ſind ja, wie ihr ſagt, kein ſittlicher Grund zur Trennung? Sagte ſie es: ſo würden wir antworten, Allerdings ſind Lehrſtreitigkeiten kein ſittlicher Grund zur Trennung. Wir hätten uns auch nie von dir getrennt, wenn du uns geſtattet hätteſt unſere Ueberzeugung in der Verbindung mit dir zu vertheidigen. Du würdeſt dieſes noch nicht geſtatten; folglich bleiben wir billig in der Gemeinſchaft, die wir nun einmal haben, und laden dich lieber zu uns ein, bei denen keinem deiner Glieder die freie Diſcuſſion verſagt ſein würde. Aber nun die Differenzen im Verfahren! Offenbar fanden die Sachſen in den Schweizern, die Schweizer in den Sachſen einen dem ihrigen fremden Geiſt. Aber individuelle Verſchiedenheiten untergeordneter Art ſollen nicht die Kirchengemeinſchaft aufheben, ſondern ſie ſollen ſich eben durch die Kirchengemeinſchaft ausgleichen. Sie begründen höchſtens einige Differenzen im Cultus und in der Verfaſſung; aber in welcher Kirche wären denn dieſe nicht? Daß alſo die Trennung ausgeſprochen wurde, war auf keine Weiſe in dem Geiſte gegründet, von welchem die Reformation ausging; es war Reſultat des Egoismus und der Ueberſchäzung der Differenzen, und nichts iſt beſſer begründet, als ein reformatoriſches Handeln dagegen. Aber freilich, dieſes würde ſein eigenes Princip vernichten, wenn es ſelbſt eine neue Spaltung hervorbrächte. Es muß alſo auf das beſtimmteſte erklären, daß es weder die Differenzen in der Lehre, noch die in der Verfaſſung für einen hinreichenden Grund zur Trennung halte, und wo man darauf ausgeht, neue Symbole für die unirte Kirche aufzuſtellen, da geht man unſittlich zu Werke. Die Union beruht auf dem Principe, daß die Kirchengemeinſchaft nicht durch Lehrbeſtimmungen begränzt werden ſolle. Wer alſo die Kirchengemeinſchaft doch wieder durch Lehrbeſtimmungen begrenzt, der widerſpricht ſich ſelbſt. Ueberdies endigt er katholiſch was im evangeliſchen Geiſte begonnen iſt. Zur Zeit der Reformation war guter Grund, die Lehre, wie ſie damals war, treu darzuſtellen, um öffentlichen Verläumdungen entgegen zu wirken, und in keiner anderen Abſicht ſind unſere ſymboliſchen Bücher verfaßt. Wer aber jezt ſymboliſche Bücher wollte, der könnte ſie nur wollen als authentiſche Schrifterklärung, und als ſolche ſind ſie unevangeliſch*). Unſere Kirche iſt eine freie Kirche und ſoll es bleiben, und auch die Union ſoll nichts, als ihre Freiheit befördern, indem ſie die verſchieden denkenden dazu vereinigt, daß ſie mit einander verhandeln, ohne, das Reſultat ſei nun welches es wolle, in die Lage zu kommen, die Kirchengemeinſchaft zu verändern*). So iſt es auch der wahrhaft evangeliſche Geiſt, der unſere Kirche davor bewahrt hat, ſich in eine rationaliſtiſche und in eine ſupranaturaliſtiſche, jede mit ihren eigenen Symbolen, zu ſpalten. Unſere Kirche iſt des Vaters großes Haus, in welchem viele Wohnungen ſind, und als ſolches wollen wir ſie erhalten und nicht wieder zu dem römiſchen Standpunkte zurükkehren.

---

*) S. unten das verbreitende Handeln, und vgl. Beil. A. §. 107—112.

16) Das reformatoriſche Handeln im Kleinen iſt nur ſittlich, wenn es nach denſelben Regeln geübt wird, denen das im großen unterworfen iſt. Dieſes aber iſt nur richtig, wenn es den Charakter der größtmöglichen Oeffentlichkeit hat und ein gemeinſames zu werden ſucht, ohne auf Spaltung auszugehen. Folglich iſt auch jenes nur ſittlich unter derſelben Bedingung. Daß nun die katholiſche Kirche ein reformatoriſches Handeln auf uns übt, iſt ganz in der Ordnung; aber unerträglich iſt ihr heimliches Handeln auf die einzelnen unter uns. Wir unſeres Ortes müſſen in unſerem reformatoriſchen Handeln auf die katholiſche Kirche das ganze derſelben im Auge behalten, denn wir verfahren gegen den Geiſt unſerer Kirche, wenn wir weiter gehen oder dahinter zurükkbleiben wollten, ausgenommen wenn ein einzelner Katholik uns aus ſeinem eigenen innern heraus unaufgefordert zu einem Handeln auf ihn veranlaßt, in welchem Falle er dann aber auch nur ein Privatverhältniß begründet, alſo etwas durchaus vorläufiges. Iſt aber reformatoriſches Handeln nur ſittlich und zwekkmäßig, wenn es den Charakter der Oeffentlichkeit hat und ein gemeinſames wird, und iſt kein Moment denkbar, in welchem es uns nicht aufgegeben wäre: ſo folgt auch, daß es unter allen Umſtänden unſittlich wäre und alle Sittlichkeit hindernd, wenn wir wie die römiſchen die Freiheit der religiöſen Mittheilung irgendwie beſchränken wollten. Wo dieſe Freiheit durch die Geſeze gehemmt wird: da ſind Colliſionen und Bedrängniſſe unvermeidlich, Colliſionen nämlich da angenommen, wo man zweierlei ſieht, das man thun ſollte, und doch nur eins thun kann, Bedrängniſſe da, wo es unvermeidlich iſt, etwas anderes zu thun, als ein oder das andere Unrecht; da iſt alſo der Boden für das ſittliche reformatoriſche Handeln getrübt und dem Scheine des revolutionären gar nicht zu entgehen, wenn man nicht gegen ſein Gewiſſen handeln will. Es iſt dem-

---

*) Hieraus iſt vollkommen klar, wie ſich Schleiermacher's Theorie zu der Union der beiden Confeſſionen in unſerem Vaterlande verhält. Ausſprechen, die Union ſolle weder die lutheriſche noch die reformirte Lehr- und Lebensweiſe gefährden, iſt ganz ſchleiermacheriſch. Aber denjenigen, die ſich in die Union nicht finden können oder wollen, die ſie ohnerachtet jener Erklärung doch für etwas die eine oder die andere Lehr- und Lebensweiſe gefährdendes halten, dieſen irgendwie Zwang anzuthun, das iſt abſolut gegen Schleiermacher's Principien, und die ihn darin auf ihrer Seite zu haben glauben, ſind im größten Irrthume.

II. Das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mitconſtituirend iſt.

Einleitung.

Was wir hier abzuhandeln haben iſt einerſeits die Hauszucht, andererſeits die Staatszucht. Den Staat hat die chriſtliche Kirche, als ſie entſtand, ſchon vorgefunden; wir können ihn alſo nicht im Voraus als Product des chriſtlichen Lebens anſehen. Nicht ganz eben ſo verhält es ſich mit der Familie. Allerdings war auch ſie der Kirche gegeben, als dieſe entſtand, und urſprünglich konnten immer nur einzelne Mitglieder der Familie Glieder der Kirche werden; eine chriſtliche Erziehung als ein zuſammenhangendes ganzes konnte es noch nicht geben, folglich auch keine chriſtliche Hauszucht, kein reinigendes Handeln als Theil der Erziehung. Aber nur im erſten Anfange der chriſtlichen Kirche verhielt es ſich ſo, und ſo früh ſchon konnte die Familie immer auch als aus dem Chriſtenthume entſtehend angeſehen werden, daß wir hier nun gar nicht umhin können, den zulezt genannten Zuſtand ins Auge faſſend, das Haus als ein Product des chriſtlichen Lebens, und die Hauszucht als einen Theil des

---

nach die erſte allgemeine Bedingung für die vollſtändige Entwikkelung der chriſtlichen Sittlichkeit, daß ſich niemand dazu hergebe zu Maaßregeln mitzuwirken, die jene Grundlage der ſittlichen Verhältniſſe trüben könnten.

17) Wir ſind bei der Entwikkelung des reformatoriſchen Handelns wenig im Stande geweſen, auf die Schrift zurükkzugehen, und haben uns begnügen müſſen, den Gegenſtand überwiegend aus der Natur der Sache heraus zu behandeln. Demohnerachtet ſind wir uns nicht untreu geworden, denn uns hat doch nie etwas anderes geleitet, als die ſchriftmäßige Idee der chriſtlichen Gemeinſchaft. Wie hätten wir uns auch ſollen auf einzelne Ausſprüche der Schrift berufen können, da ſie kaum Veranlaſſung hat, von einem ähnlichen Handeln zu reden. Denn Chriſti Wirkſamkeit kann doch nur mit großer Beſchränkung als ein auf das Judenthum gerichtetes reformatoriſches Handeln angeſehen werden, und die Apoſtel waren zu ihrer Zeit ſo ſehr Repräſentanten des ganzen, daß ihr Handeln überwiegend nur als Zucht erſcheinen kann. Wir werden noch öfter in den Fall kommen, auf dieſelbe Weiſe zu Werke zu gehen, wie hier, überall da nämlich, wo wir Verhältniſſe zu beſchreiben haben, die im Urchriſtenthume noch nicht ſtatt fanden.

chriſtlichen wiederherſtellenden Handelns darzuſtellen. Freilich könnte man ſagen, es ſei jezt derſelbe Fall mit dem Staate, denn auch er ſei nun in der Kirche, wie die Familie. Aber es tritt doch in der Praxis ein bedeutender Unterſchied hervor. Denn während wir geradezu ſagen müſſen, daß in der chriſtlichen Kirche das Hausweſen nie anders entſteht, als durch eine eigene Handlung der Kirche, müſſen wir eben daſſelbe in Beziehung auf den Staat leugnen; der Staat wird durch keine kirchliche Handlung gebildet. Wenn alſo die häusliche Zucht nothwendig immer als etwas angeſehen werden muß, was zugleich auch von der Kirche ausgeht: ſo muß uns eben dieſes in Beziehung auf die Staatszucht vorläufig ganz problematiſch bleiben. Es könnte freilich ſcheinen, als wäre dieſe Ungewißheit nur eine Folge unſerer Anordnung. Denn hätten wir das erweiterude Handeln vorangeſchikkt: ſo müßten wir nun ſchon wiſſen, ob es im Weſen der chriſtlichen Kirche liege, den Staat zu ſtiften, falls ſie ihn nicht vorgefunden hätte, und damit wäre denn alle Unſicherheit in jener Beziehung aufgehoben. Allein unſere Darſtellung würde dann auch in Gefahr gekommen ſein, den Charakter einer gewiſſen Allgemeingültigkeit zu verlieren, nämlich nur zu gelten für die Zeit, wo der Staat angeſehen werden könnte als von der chriſtlichen Kirche ſchon adoptirt, und gerade an dieſem Punkte muß uns die Allgemeingültigkeit von der größten Wichtigkeit ſein, weil das Chriſtenthum dem Staat eine geraume Zeit hindurch fremd blieb und alle Geſichtspunkte nur von der alttestamentiſchen Seite aus faßte.

Daß die *Zucht im häuslichen Leben* der Kirchenzucht jedenfalls näher ſteht als die Staatszucht, iſt ſchon aus dem geſagten klar. Es wird alſo auch ganz natürlich ſcheinen, daß wir mit ihr *beginnen**).

---

*) Siehe Beil. B. Das reinigende Handeln, welches nicht unmittelbar von der chriſtlichen Gemeinſchaft ausgeht. Anmerk. 1. 2. 3.

A. Die Hauszucht.

Wird gegenwärtig auch die Familie durch die chriſtliche Kirche gebildet: ſo iſt dadurch doch in ihrer weſentlichen Conſtitution nichts geändert; ſie beſteht nach wie vor aus dem zwiefachen Gegenſaze von Aeltern und Kindern und von Herrſchaft und Geſinde. Aber nicht auf alle dieſe Elemente haben wir hier Rükkſicht zu nehmen. Denn das Verhältniß zwiſchen Herrſchaft und Geſinde iſt ein wechſelndes und in Beziehung auf das geiſtige ſtehen ſie zu einander wie einzelne in der Gemeinde. Und auch die Ehegatten verhalten ſich in Beziehung auf unſer Handeln nur wie ein Gemeindeglied zum anderen. Es bleibt uns alſo nur *das Handeln der Aeltern auf die Kinder, der Theil der Erziehung, welcher einen reinigenden Charakter hat*, die Kinderzucht. Freilich, ſofern die chriſtliche Kirche den häuslichen Verein hervorbringt, ſofern ſind auch die Aeltern nur die Organe, durch welche das ganze der Kirche auf die Kinder wirkt, und ſo ſcheinen wir auch hier auf das vorige zurükkgeführt zu werden. Aber der Unterſchied iſt der, *daß die Kinder nur in unvollkommenem Sinne Glieder der Gemeinde* ſind und alſo *das Handeln auf ſie in der Mitte ſteht zwiſchen dem Handeln des ganzen auf ſeine Glieder und dem Handeln auf die ganze Maſſe derer, die noch gar nicht zur Gemeinde gehören*. Könnten wir die Kinder zu den lezteren rechnen: ſo würde das Erziehen ganz unter das verbreitende Handeln fallen*).

---

*) S. Beil. B. Von der häuslichen Zucht. 2. — Vorleſ. $18\frac{22}{23}$. Halten wir uns ſtreng an die Lehre von der Gnade und von der Wiedergeburt: ſo müſſen wir ſagen, daß eigentlich die Aufnahme in die Kirche und die Wiedergeburt zuſammen fallen müſſen. Dem aber widerſpricht die Kindertaufe, es ſei denn daß man ſagte, die Kindertaufe ſei auch ſchon die Wiedergeburt. Das kirchlich geltende nun ſchwankt zwiſchen jenem Saze, der die Kindertaufe ausſchließt, und dieſem, der mit der Kindertaufe auch ſchon die Wiedergeburt ſezt; wir können uns alſo nur daran halten, daß in der *Praxis ein Unterſchied* behauptet wird zwiſchen *Kindern*, die durch

Aber noch nach einer anderen Seite hin ſind die Grenzen zu beſtimmen. Es giebt nämlich eine in wiſſenſchaftlicher Ausbildung begriffene Theorie des ganzen ſittlichen Handelns auf die unmündigen, die Pädagogik, die alſo auch alles reinigende Handeln der Aeltern auf die Kinder zu conſtruiren hätte. Daß wir uns nun nicht darauf einlaſſen können, dieſe Diſciplin ganz in unſere Unterſuchung aufzunehmen, leuchtet ein; es gilt alſo zu beſtimmen, was wir von ihr zu entnehmen, was wir ihr zu überlaſſen haben. Wir haben hier ein zwiefaches Verhältniß zu beachten. Einmal nämlich iſt die Erziehungslehre eine angewendete untergeordnete Diſciplin, die in der Sittenlehre ihre Principien hat. Wir können alſo hier nur die Principien aufſtellen für unſer Gebiet der Erziehung; die Ausführung aber dieſer Principien überlaſſen wir der Pädagogik als eigentlicher Technik. Sodann wird die Pädagogik nicht ausſchließlich aus dem religiöſen Geſichtspunkte behandelt, ſondern ſie iſt eine angewendete untergeordnete Theorie, die ein unmittelbares Verhältniß hat zur philoſophiſchen Sittenlehre. In dieſer ſind ganz eigentlich ihre Principien zu finden; wir haben alſo hier nur zu ſehen, wie ſich dieſelben aus dem chriſtlichen Geſichtspunkte beſonders geſtalten*).

---

die Taufe von der Kirche aufgenommen ſind, und Kindern, deren Leben an der chriſtlichen Gemeinſchaft gar keinen Antheil hat. Dann aber ſteht die Sache ſo. Im völlig vom göttlichen Geiſte beſeelten Menſchen iſt göttlicher Geiſt und Vernunft gar nicht mehr zu unterſcheiden, in dem Menſchen, der noch gänzlich außerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft ſteht, iſt bloß Vernunft und zwar in ihrer Verſchiedenheit von allem, was wir in der chriſtlichen Gemeinſchaft göttlichen Geiſt nennen; in den getauften Kindern iſt die Vernunft immer ſchon in der Chriſtianiſirung begriffen. Sie ſind unvollkommene Glieder der Gemeinde, ſolche, in denen zwar der göttliche Geiſt noch nicht das Princip der Spontaneität iſt, deren Receptivität aber doch ſchon als eine chriſtliche charakteriſirt iſt. — Beil. A. §. 210 221.

*) S. Beil. B. Von der häuslichen Zucht. 1.

Um uns nun ſo nahe als möglich an das bisherige anzuſchließen, müſſen wir überall auf daſſelbe zurükkgehen. Der Hauptgegenſaz, den wir gefunden haben, war der zwiſchen dem Handeln des ganzen auf die einzelnen und dem Handeln des einzelnen auf das ganze. Daß von dem lezteren hier nicht die Rede ſein könne, iſt klar; den Kindern kann kein Handeln auf das ganze zukommen. Wir verſiren alſo ganz in dem erſten Gliede jenes Gegenſazes. Für dieſes aber giebt es, wie wir geſehen haben, zwei Methoden, die beide auf dem Gegenſaze zwiſchen Geiſt und Fleiſch beruhend ſich einander ergänzen: der Geiſt des ganzen wirkt einerſeits auf das Fleiſch, andererſeits auf den Geiſt des einzelnen. Und eben dieſe Geſichtspunkte können uns nun auch leiten in der häuslichen Zucht*). Denn ſofern hier überhaupt von einem reinigenden Handeln die Rede ſein ſoll: ſofern muß ja in den Kindern auch ſchon eine Herrſchaft des Geiſtes vorausgeſezt werden, weil ſonſt keine Wiederherſtellung, ſondern nur eine Wekkung und Belebung ſtatt finden könnte**).

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 4.

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 3. — Vorleſ. 18[illegible]. Soll vom chriſtlichen Principe aus eine Zucht, nicht bloß eine Entwikkelung ſtatt finden: ſo wird ſchon ein realer chriſtlicher Zuſtand vorausgeſezt werden müſſen; der Ort für dieſe Einwirkung kann immer nur eine ſchon gewonnene Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch ſein. In den Kindern kann aber dieſe Herrſchaft nur Receptivität ſein für die Herrſchaft des Geiſtes in denen, in welchen ſie Spontaneität iſt, und unſere Aufgabe entſteht, ſobald dieſes Verhältniß alterirt iſt und wiederhergeſtellt werden muß. Diejenigen, in welchen der Geiſt Spontaneität iſt, ſchreiben vor; die Kinder, in welchen der Geiſt Receptivität iſt, vollziehen die Vorſchrift freiwillig, d. h. ſie gehorchen. Wo dieſer Gehorſam noch gar nicht möglich iſt: da kann auch noch nicht von chriſtlicher Kinderzucht die Rede ſein; und wo er als habitueller Zuſtand geſtört iſt: da iſt ſie poſtulirt und noth-

Aber wann beginnt denn nun eigentlich die chriſtliche Kinderzucht? Die Mittheilung des chriſtlichen Geiſtes in ſeiner weſentlichen Verbindung mit der Idee und der Thatſache der Erlöſung beruht einerſeits darauf, daß das Chriſtenthum geſchichtlich gegeben ſei, andererſeits auf dem Gefühle der Sündlichkeit und Erlöſungsbedürftigkeit, und die religiöſe Mündigkeit iſt nirgend, wo nicht beides in ſeiner Vollſtändigkeit entwickelt iſt. In den Kindern iſt beides erſt im Werden, alſo auch der Geiſt erſt im Werden. Sezen wir dennoch den Geiſt in ihnen und zwar mit einer gewiſſen Herrſchaft über das Fleiſch: ſo kann das nur heißen, wir ſezen in ihnen den Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne darin begriffen, den chriſtlichen Geiſt in ſich übertragen zu laſſen. Und wodurch manifeſtirt ſich dann in ihnen eine Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch? Durch das Gewiſſen. Ehe alſo dieſes nicht in den Kindern entwickelt iſt, kann es kein reinigendes Handeln auf ſie geben, ſondern nur ein ſolches, welches das Gewiſſen zu entwickeln geeignet iſt*). Von der einen Seite nun ſcheint es unnöthig hierüber etwas zu ſagen; denn niemand wird beſtreiten, daß keine Herrſchaft des Geiſtes ſein kann über das Fleiſch, wo noch kein Gewiſſen iſt. Von der anderen Seite aber könnte man ſagen, es ſei ſehr wohl denkbar, daß irgendwo das Gewiſſen ſchon ſei, aber doch noch keine Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch. Der erſte Saz iſt klar. Denn wollte man auch annehmen, es gebe eine Herrſchaft des Geiſtes über die ſinnliche Natur auch ohne Gewiſſen, weil ja

---

wendig. Aber giebt es denn gar kein Handeln unter dem Typus des reinigenden, ehe dieſer Zuſtand eintritt? Allerdings; es giebt vorher eine Pſychagogie durch angenehme und unangenehme Empfindungen, aber die Aeltern üben ſie nicht, ſofern ſie Repräſentanten der Kirche ſind; denn die Pſychagogie der Kirche hat nichts gemein mit einer Einwirkung durch Affecte. Vergl. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 5, a.

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 5.

das Gewiſſen immer zurükkgehe auf eine Subſumtion des einzelnen und beſonderen unter das allgemeine, die als ein Act des Verſtandes noch fehlen könne, wo ein Sein und Wirken des Geiſtes auf das Fleiſch unter der Form des Willens längſt ſtatt finde: ſo iſt doch nicht zu verkennen, daß dieſe Gewalt des Geiſtes über die Sinnlichkeit nur eine ſcheinbare wäre; der Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Fleiſch wäre noch gar nicht hervorgetreten; es wäre nichts vorhanden, als was wir in der Sprache des gemeinen Lebens das gute Herz nennen, die natürliche Gutartigkeit, wobei immer die Meinung iſt, es ſei zwar dem Geiſte zuzuſchreiben, daß ſich die ſinnliche Natur auf gewiſſe Weiſe manifeſtire, aber dem Geiſte ohne Bewußtſein des Gegenſazes. Tritt aber dieſes Bewußtſein hervor: ſo tritt auch das Gewiſſen ein*). Und von hier aus wird nun auch leicht klar zu machen ſein, welchen Werth die Einwendung hat, das Gewiſſen könne ſein, wo eine Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch noch nicht iſt. Ihr Inhalt nämlich beſtimmt ſich uns jezt genauer ſo. Wenn dem Kinde etwas verboten wird mit ſeiner eigenen inneren Zuſtimmung: ſo wird ſich ſein Gewiſſen regen, ſobald es gegen das Verbot handelt. Aber es folgt gar nicht, daß das Kind auch wirklich ſchon im Stande geweſen ſei, dem Verbote zu entſprechen. Und ſomit ſcheint ausgemacht, daß, ohnerachtet das Gewiſſen ſchon gewekkt iſt, doch noch von keinem reinigenden Handeln die Rede ſein könne, ſondern erſt von einem verbreitenden, die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch erzeugenden. Freilich, wäre der Act der Anerkennung des Geſezes bloß ein Act des Verſtandes: ſo wäre mit ihm noch keine Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch geſezt. Das iſt er aber niemals, ſondern er ſchließt immer auch den Willen in ſich, dem Geſeze zu folgen. Und ſehen wir auf den Act, in welchem einem anerkannten Geſeze entgegen gehandelt wird: ſo geſchieht dies freilich unter ſehr verſchiedenen Formen. Es giebt eine ſophiſtiſche Form, bei welcher der Act begleitet iſt von einer Widerlegung des vorher anerkannten Geſezes; es giebt eine rein pathematiſche, bei welcher die Anerkennung des Geſezes immer noch fortdauert, aber mit dem Geſtändniſſe, daß die Macht fehle, es zu erfüllen. Aber in beiden Fällen wird doch immer auf einen früheren Zuſtand zurükkgegangen, wenngleich er zurükkgenommen wird; im erſten Falle wird die Ueberzeugung widerrufen, was aber immer nur etwas momentanes ſein kann, im zweiten Falle der Entſchluß, dem Geſeze gemäß zu handeln, ohne daß die Ohnmacht dazu wäre bevorwortet geweſen. Und ſo können wir denn allerdings ſagen, daß ſobald das Gewiſſen einmal entwikkelt iſt, dann auch, ſo oft und in welchem Falle auch immer gegen ein anerkanntes Geſez gehandelt wird, ein wiederherſtellendes Handeln indicirt iſt. Wie aber die häusliche Zucht mit dem Erwachtſein des Gewiſſens beginnt: ſo iſt ſie auch durch daſſelbe allein bedingt, und zwar nicht nur im allgemeinen, ſondern in jedem einzelnen Falle, und alle pädagogiſchen Maaßregeln, die hieher gerechnet werden wollen, aber von einem anderen Principe ausgehen, haben mit der chriſtlichen Kinderzucht nichts gemein*).

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 15. a. Anmerk.

Steht nun dieſer Anfang feſt: was iſt denn *das eigentliche Weſen dieſes Handelns? Es muß ſtets in genauer Analogie bleiben mit der Zucht in der chriſtlichen Gemeinde. Alſo beide Methoden ſind anzuwenden und zwar beide immer verbunden***). Warum das? Eigentlich muß jede von beiden zureichend ſein für ſich allein, aber da keine von beiden im Zuſammenleben auf eine zureichende Weiſe angewandt werden kann: ſo iſt es nothwendig beide zu verbinden. Wenn nämlich die Entwikkelung des Gewiſſens noch fehlt: ſo muß man damit beginnen, es zu erwekken, was doch nicht anders möglich iſt, als durch eine Einwirlung des Geiſtes im ganzen auf den Geiſt des einzelnen. Iſt aber die Entwickelung des Gewiſſens ſchon vor ſich gegangen: ſo iſt nun der Geiſt zwar erregt, aber nur mit dem durch die Erfahrung gegebenen Bewußtſein von ſeiner Ohnmacht, alſo mit der Empfänglichkeit für jede Einwirkung, durch welche er eine Macht werden kann, ſo daß auch hier die Einwirkung auf den Geiſt beſtimmt indicirt iſt*). Nun iſt, wie wir geſehen haben, die Erregung des Geiſtes im einzelnen durch das ganze weſentlich im Cultus gegeben, in der Darſtellung des chriſtlichen Geiſtes in der Kirche, oder, denn ſo können wir es auch ausdrükken, das Hervortreten des reinigenden Handelns iſt durch das darſtellende bedingt; es ergiebt ſich uns alſo, wenn doch auch für die Kinderzucht gilt, daß die Methode auf die Sinnlichkeit einzuwirken nicht kann angewendet werden ohne die Methode der Einwirkung auf den Geiſt, der Kanon, es könne keine Kinderzucht geben, die ſich ſinnlicher Mittel bediene, ohne daß ihr als Ergänzung etwas beigegeben ſei, das wir als häuslichen Gottesdienſt zu faſſen haben, etwas, wovon die Einwirkungen auf den Geiſt ausgehen können**). Stellen wir nun aber die Frage ſo, Warum ſoll denn nicht das ganze reinigende Handeln in dieſer Form der Erweckung des Gewiſſens fortſchreiten?: ſo müſſen wir uns überzeugen, daß dieſes nicht möglich iſt. Es geht ſchon aus den aufgeſtellten Merkmalen hervor, daß ſolche Wirkung auf den Geiſt ſich weniger an die beſondere Beſchaffenheit des einzelnen Falles anſchließt, der das wiederherſtellende Handeln veranlaßt. Denn als Fortſetzung der Erweckung des Gewiſſens geht ſie auf das allgemeine ſelbſt, auf das in allen verſchiedenen Fällen identiſche; es handelt ſich dabei um das anerkannte Geſez und die Unfähigkeit es zu vollziehen. Und eben ſo iſt das allgemeine durchaus das prävalirende, wenn wir ſie als durch die Darſtellung des Geiſtes ſelbſt erfolgend, alſo als unter den Typus des Gottesdienſtes fallend anſehen; denn indem wir uns hier ein religiöſes Zuſammenleben der Hausgenoſſen denken: ſo verſchwindet wieder was dem einzelnen begegnet iſt in das allgemeine. Und könnte nun wol eine ſolche Einwirkung auf den Geiſt, welche von der beſonderen Beſchaffenheit des einzelnen Falles ganz abſtrahirt, ein zureichendes reinigendes Handeln ſein? Unmöglich, zumal die Vereinigung zum Hausgottesdienſte nur periodiſch wiederkehren, alſo auch von der quantitativen Seite aus nicht für jedes einzelne, ſondern nur für das gemeinſame Bedürfniß aller berechnet ſein kann. Von welchem Geſichtspunkte wir daher auch ausgehen mögen, die Wirkung auf den Geiſt, wie unmittelbar ſie auch indicirt ſei, kann für ſich allein nicht zureichen, weil ſie immer theils die am meiſten bedürftigen Glieder des Hauſes im Mangel laſſen muß, theils die am meiſten dem Geiſte widerſtrebenden Richtungen der Sinnlichkeit nicht anders behandeln kann, als diejenigen, welche am leichteſten zu beherrſchen ſind*). Muß aber die andere Methode, die einer beſonderen Einwirkung auf die ſinnliche Natur, immer vorausgeſezt werden: wie ſtellt ſich denn die Sache von dieſer Seite? Wir haben geſehen, daß es in der chriſtlichen Gemeinſchaft eine Gymnaſtik geben muß, die ſo begründet iſt in der Organiſation der Kirche, daß jedes Mitglied derſelben in den Stand geſezt wird, die am meiſten dem Geiſte widerſtrebenden Richtungen ſeiner ſinnlichen Natur durch Uebungen, die unabhängig ſind von dem einzelnen Falle, worin ſich der Streit gegen den Geiſt entwikkelt hat, dem Geiſte zu unterwerfen. Auch haben wir geſagt, daß dieſe Uebungen nichts anderes ſeien, als die Fortſezung des gymnaſtiſchen Theiles der

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 5, b.

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 6.

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 6. a.

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 7. — Vorleſ. 1826. Wenn wir hier von einem in der Familie einheimiſchen Syſteme des darſtellenden Handelns, von einem häuslichen Gottesdienſte reden: ſo meinen wir keineswegs, daß er in einer bedeutenden Form hervortreten, ſondern nur daß das ganze Leben im Hauſe einen chriſtlich religiöſen Typus haben müſſe.

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 6, b.

Erziehung. Was wir alſo damals vorausgeſezt haben, iſt dieſes, daß es in jedem Hausweſen eine den Bedürfniſſen des einzelnen angemeſſene Gymnaſtik gebe, durch welche die Unterordnung des Fleiſches unter den Geiſt herbeigeführt werden kann*). Und nun wird es vorzüglich darauf ankommen, daß wir zuſehen, wie ſich auch dieſe Gymnaſtik an das anſchließt, was wir als den Anfangspunkt dieſes Handelns geſezt haben, nämlich an die Erweckung des Gewiſſens. Denken wir uns alſo dieſe als vollendet: ſo liegt darin, es ſei das Bewußtſein entſtanden einer Ohnmacht, das anerkannte Geſez zu vollziehen, und daß dieſe Ohnmacht begründet ſei in einer zu großen Gewalt irgend einer Richtung der ſinnlichen Natur. Dieſes Bewußtſein iſt aber nicht denkbar ohne einen geiſtigen Schmerz, ohne eine geiſtige Unluſt, die aufgehoben ſein will, alſo Wunſch iſt, Beſtreben, die beſtimmte Richtung der ſinnlichen Natur dem Geiſte unterzuordnen, Streben nach Selbſtbeherrſchung. Nun kann der Fall der Verlezung des Geſezes immer nur da eingetreten ſein, wo eine beſtimmte Pflicht war; folglich iſt das Bedürfniß offenbar dieſes, daß zwiſchen dem Momente der Pflichtverlezung und dem, wo die Pflicht wieder vorkommt, etwas geſchehe, was das Widerſtreben der ſinnlichen Natur aufheben und dem Geiſte das Uebergewicht verſchaffen kann, alſo daß Uebungen ſeien für die ſinnliche Natur, die nicht auf beſtimmte Pflichten ſich beziehen, eine Gymnaſtik im wahren Sinne des Wortes, eine ſpielende Uebung in der Beherrſchung der ſinnlichen Natur für die künftigen möglichen Fälle des Widerſtrebens gegen den Geiſt. Der häusliche Gottesdienſt alſo auf der einen und die freie Uebung der verſchiedenen Richtungen der ſinnlichen Natur als fortgehende Anſtalt zum Behuf der Selbſtbeherrſchung auf der anderen Seite ſind die beiden weſentlichen Elemente des wiederherſtellenden Handelns im häuslichen Leben; was ſich nicht unter das eine oder das andere bringen läßt, hat nothwendig immer eine dem wiederherſtellenden Handeln durchaus fremde Tendenz und alles, was wahrhaft reinigendes Handeln ſein ſoll, muß immer aus beiden zuſammengeſezt ſein*).

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 8 und 9, a.

So ſteht denn im allgemeinen feſt, daß in der häuslichen Zucht die beiden Methoden der Kirchenzucht, und zwar beide immer verbunden, ihre Stelle finden, die eine, die immer eine Analogie hat mit dem darſtellenden Handeln, und die andere, die weſentlich freie Gymnaſtik iſt. Was aber die erſte insbeſondere betrifft: ſo iſt zuvörderſt offenbar, daß der chriſtliche Hausgottesdienſt niemals bloß wiederherſtellend, ſondern immer auch verbreitend wirken wird, wie denn in jedem wirklichen Handeln dieſe verſchiedenen Formen immer beiſammen ſind. So aber iſt er dann auch ein organiſches Glied des chriſtlichen Lebens**). Daß demohnerachtet die Schrift ihn nicht beſonders fordert, erklärt ſich einerſeits daraus, daß es in der Zeit, als ſie entſtand, erſt wenige ganz chriſtliche Familien gab, und andererſeits daraus, daß in der erſten chriſtlichen Kirche der Gegenſaz zwiſchen häuslichem und öffentlichem Gottesdienſte überhaupt nicht hervortreten konnte, da der öffentliche ſelbſt mehr den Charakter des häuslichen hatte. Dagegen aber iſt offenbar, daß, ſobald die Kirche ſich ſo geſezt hatte, daß ihre organiſchen Glieder ganze Familien waren, der chriſtliche Hausgottesdienſt conſtante Praxis wurde, ſo daß alſo hier die Sitte die Belehrung der Schrift ergänzt***). Sodann iſt noch dieſes zu bemerken, Wir ſagten gleich anfangs, das reinigende Handeln in der Familie ſei nur in ſofern als ein beſonderes und eigenthümliches anzuſehen, als die Kinder unvollkommene Glieder der chriſtlichen Gemeinſchaft ſeien, aber doch Glieder. Dem aber ſtand parallel der Saz, daß, indem das reinigende Handeln zurükkweiſt auf einen Zuſtand, in welchem die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch ſchon vorhanden war, man nicht ſagen kann, in den unvollkommenen Gliedern der Kirche, in den chriſtlichen Kindern ſei ſchon der eigentlich chriſtliche Geiſt geweſen, denn was vorauszuſezen iſt bei ihnen für das reinigende Handeln iſt immer nur dieſes, daß das höhere intellectuelle Vermögen darin begriffen iſt in das eigenthümlich chriſtliche einzugehen; das Chriſtenthum wird ihnen erſt geſchichtlich gegeben und ihr Bewußtſein entwikkelt ſich erſt zum Bewußtſein der Sünde und der Erlöſungsbedürftigkeit. Iſt das leztere ausgebildet: ſo ergreift es lebendig das ihm geſchichtlich gegebene Chriſtenthum, und mit dieſem Momente tritt die religiöſe Mündigkeit ein. Allein wir können doch auch wieder ſagen, *Wenn unſer wiederherſtellendes Handeln ein chriſtliches ſein ſoll; ſo muß auch beides immer ſchon begonnen haben, die geſchichtliche Mittheilung des Chriſtenthums und die Entwikkelung des Gefühls der Erlöſungsbedürftigkeit, und der chriſtliche Hausgottesdienſt muß ſich immer genau an ſie anſchließen**). Zulezt iſt zu bemerken, daß hier ein Punkt iſt, von welchem aus wir eingreifen können in den anderen Theil des wirkſamen Handelns, in das verbreitende. Wird nämlich vom Standpunkte des lezteren aus die *Frage* aufgeworfen, wie *früh* denn *überhaupt die geſchichtliche Mittheilung des Chriſtenthums beginnen müſſe*: ſo ſind entgegengeſezte Antworten möglich, die eine, So früh als möglich, damit die Ausbildung des religiöſen Princips nicht aufgehalten werde, die andere, So ſpät als möglich, damit man ſicher ſei, daß es auch richtig verſtanden und Superſtition fern gehalten werde. Von unſerem Standpunkte aus aber ergiebt ſich ein dritter Terminus, der beides gegen einander ausgleicht. Denn wir müſſen ſagen, Wenn doch das wiederherſtellende Handeln anfangen muß, ſobald das Gewiſſen entwikkelt iſt, und wenn der Gottesdienſt ein weſentliches Element dieſes Handelns iſt: ſo muß dann doch auch dasjenige ſchon immer vorausgegangen ſein, ohne welches dieſes Element als ein chriſtliches nicht conſtituirt werden könnte. Nur iſt der Unterſchied nicht zu verkennen zwiſchen eigentlich beabſichtigter und ſich von ſelbſt bildender Mittheilung; und was die leztere betrifft: ſo iſt von ſelbſt klar, daß ſie in dem Maaße nothwendig iſt und unvermeidlich, als das chriſtliche Princip in einem Hausweſen einheimiſch iſt*).

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 8, b.

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 10, a.

***) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht 10, b. Vergl. oben Allgem. Einleitung S. 87 — 96.

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 10.

Die zweite Methode nun auch noch beſonders ins Auge faſſend, müſſen wir davon ausgehen, daß wir ſie im allgemeinen der erſten relativ entgegengeſtellt haben. Die dem darſtellenden Handeln analoge Einwirkung des Geiſtes auf den Geiſt abſtrahirt von der Verſchiedenheit der Verhältniſſe, in welchen der Geiſt im einzelnen zu den verſchiedenen Verzweigungen der menſchlichen Natur ſteht; die Gymnaſtik dagegen, die Uebung in der Selbſtbeherrſchung, muß genau in das beſondere der gegebenen Fälle eingehen**). In der Erziehung hat ſie ganz eigentlich ihren Ort; das Leben in der Gemeinde bedarf nur eines ihr analogen, ſofern die Erziehung manches unvollendet gelaſſen hat. Ihre eigentliche Aufgabe iſt alſo, zwiſchen den einzelnen Pflichtpunkten den Uebungen in der Selbſtbeherrſchung einen ſolchen Erfolg zu geben, daß, wenn die Zeit der Erziehung verfloſſen iſt, mit der religiöſen Mündigkeit eine ſolche Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch hergeſtellt ſei, daß die Selbſtbeherrſchung vollſtändig und ein Rükkfall in Ohnmacht des Geiſtes nicht mehr möglich iſt***). War es uns früher, wo wir es mit dem entwikkelten

---

*) S. Beil. B. V. d. häusl. Zucht. 10, a. — Vgl. Beil. A. §. 213 Anmerk.

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 11.

***) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 11, c.

Menſchen zu thun hatten, deſſen ganze Zeit ſeinem Berufe gehört, nicht leicht, einen Ort zu finden für ein Handeln, das bloß Uebung ſein ſoll, ſo haben wir hier dieſe Schwierigkeit gar nicht, weil in der Entwikkelungszeit gerade dieſes Handeln das Uebergewicht hat, und es muß nur als *Kanon* gelten in der *chriſtlichen Erziehung, daß überall Raum ſein muß auch für alle Uebungen, die jene Aufgabe unſeres reinigenden Handelns poſtulirt.* Daß dieſes aber immer *möglich* ſei, wird niemand beſtreiten. Auch im häuslichen Leben fehlt es nicht an ſinnlichen Reizen, weder an Reizen negativer, noch an Reizen poſitiver Art, und ſo iſt immer Veranlaſſung, ohne Beziehung auf beſtimmte ſittliche Aufgaben die Kinder anzuregen, rein um der Selbſtbeherrſchung willen und damit ſie der Kraft des Willens ſich bewußt werden alle Arten von Kämpfen zu beſtehen, den Kampf gegen Trägheit, wo es alſo gilt Anſtrengungen zu ertragen, und den Kampf gegen poſitive Verſuchungen, wo es alſo gilt freiwillig von ſich zu weiſen was ſinnlichen Reiz hervorbringt. Und ſo wie nun eine ſchmerzliche Empfindung über die Ohnmacht des Geiſtes entſtanden iſt: ſo iſt auch eine Luſt geſezt an der Herrſchaft des Geiſtes, die, aufgefordert ſich in einem freien Spiele zu bewähren, hier das eigentliche Motiv iſt, ſo daß das ganze darauf reducirt werden kann, daß es ein fortgeſeztes Aufregen des Gewiſſens iſt. Denn wird der Kampf nicht beſtanden: ſo iſt die Luſt an der Herrſchaft des Geiſtes nicht ſo groß geweſen, als man geglaubt hat, und alſo auch die Unluſt an der Ohnmacht des Geiſtes nicht ſo groß, als ſie hätte ſein ſollen, womit immer zugleich eine noch tiefere Aufregung des Gewiſſens ſich bildet, und das natürliche Ziel iſt nur in dem Bewußtſein, daß für jeden Kampf, der im Umfange des Lebens wieder vorkommen kann, eine Luſt an der Herrſchaft des Geiſtes vorhanden iſt, die groß genug iſt, um ihn zu beſtehen[*]. Aber gerade weil *dieſes Element* des reinigenden Handelns, dieſe Uebung in der Selbſtbeherrſchung, ſich auf die Seite des beſonderen neigt, darf es nichts fantaſtiſches an ſich haben, ſondern es muß ſich durch die Erfahrung beſtimmen laſſen*); denn ohne das könnte es wenigſtens nicht wiederherſtellendes Handeln ſein**). Das ſind die Grenzen, in welche dieſe Gymnaſtik eingeſchloſſen iſt, die aber auch nothwendig ausgefüllt werden müſſen.

---

[*] S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 11, b.

Es ſind nun aber noch zwei Cautelen zu bemerken in Beziehung auf beide Methoden. Zuerſt nämlich haben wir allerdings geſagt, daß alles reinigende Handeln auf dieſem Gebiete ſich an die Regungen des Gewiſſens, d. h. an die Anerkennung des unſittlichen in einem vorgekommenen Falle anſchließt. Aber das iſt nun nicht ſo zu verſtehen, als ſchlöſſe es eine Diſcuſſion über die ſittlichen Gründe in ſich. Es iſt eine weſentliche Corruption der Erziehung unſerer Zeit, daß man für nöthig hält, den unmündigen die Gründe des unſittlichen zu entwikkeln und darüber mit ihnen zu raiſonniren. Bleiben wir aber auf unſerem Standpunkte der chriſtlichen Hauszucht: ſo ſind wir ja davon ausgegangen, daß der chriſtliche Typus des Geiſtes in der früheren Periode des Lebens noch nicht vollſtändig entwikkelt ſei. Der Geiſt als Princip des einzelnen Lebens iſt hier noch nicht ausgebildet; das einzelne Leben iſt alſo auch noch nicht anzuſehen als ein geiſtig unabhängiges und für ſich beſtehendes, ſondern nur als ein integrirender Theil des Geſammtlebens, der ſein eigentliches Princip in dieſem hat. Das können wir in dieſe Formel zuſammenfaſſen, daß es für Kinder keine andere Sittlichkeit giebt, als den Gehorſam; denn damit iſt ausgeſprochen, daß nur in dem Geſammtleben, welches von den Aeltern und Erziehern vertreten wird, das den Willen der Kinder leitende Princip liegt. Dagegen iſt das Beſtreben, die ſittlichen Gründe zu entwikkeln, kein anderes, als das, die Unabhängigkeit des geiſtigen Lebens in den Kindern zu gründen. Auch dieſes muß ſtatt haben, und es iſt wirklich ein weſentlicher Theil des verbreitenden Handelns; aber es darf nicht in die Lebensmomente fallen, in welchen eben ein wiederherſtellendes Handeln nöthig iſt. Denn überall, wo Ohnmacht des Geiſtes hervortritt, da zeigt ſich in ſofern auch immer noch die Unzulänglichkeit des einzelnen Lebens, den Geiſt als einen ſelbſtändigen in ſich zu haben; auch jeder erwachſene erſcheint, ſo oft der Geiſt in ihm ſich ohnmächtig zeigt, als unmündig. Und hier haben wir nun die Sache auf einen Punkt gebracht, wo wir auf die Schrift zurükkgehen können. Denn in der Art wie der Apoſtel das Gebot des Gehorſams gegen die Aeltern aus dem alten Teſtament in das chriſtliche Leben überträgt*), tritt auf das entſchiedenſte hervor, daß er den Gehorſam als die einzige wahre Sittlichkeit in der Periode der Unmündigkeit anſieht. Und das halten wir feſt. Wenn wir alſo geſagt haben, das reinigende Handeln auf die Kinder knüpfe ſich an das Erwachtſein des Gewiſſens, und dieſes ſchließe in ſich die Anerkennung des Geſezes zugleich mit der Subſumtion der einzelnen Fälle, welche dem Geſeze nicht adäquat ſind: ſo iſt mit Anerkennung nicht die Einſicht in das Geſez und in ſeine Gründe, und mit Geſez nicht dieſe oder jene einzelne Vorſchrift, ſondern eben nur dieſes ſittliche Geſez des Gehorſams gemeint, welches für alle Kinder exiſtirt. Aber freilich, dieſer Gehorſam muß ein freier ſein, denn ſonſt kann ſich keine Regung des Gewiſſens auf ihn beziehen; die Kinder müſſen fühlen, daß nichts ihrem geiſtigen Zuſtande angemeſſen iſt, als der Gehorſam. Miſcht man nun in das reinigende Handeln das Entwikkelungsmoment der Begründung und Auseinanderſezung: ſo anticipirt man einen ſpäteren Zuſtand, hebt die reine ſittliche

---

*) Vergl. unten gegen das Ende dieſes Abſchnitts Von der Hauszucht die Anmk. aus den Vorleſ. 18[illegible].

**) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 11, a.

---

*) Epheſ. 6, 2. — Vorleſ. 1813. Das neue Teſtament nimmt das Gebot des kindlichen Gehorſams aus dem Dekaloge herüber, ohne es im geringſten zu modificiren.

Unterwerfung auf und trübt auf dieſe Weiſe das ganze Verfahren*).

Die zweite Cautel iſt dieſe. Wir haben geſagt, die Gymnaſtik, die freie Uebung in der Selbſtbeherrſchung, müſſe angeſehen werden als zwiſchen die eigentlichen Pflichtpunkte des Lebens fallend, alſo als Spiel. Aber nicht in dem Sinn iſt ſie ein Spiel, daß ein Preis dabei ausgeſezt ſein dürfte, d. h. es darf ſich durchaus nichts in ſie einmiſchen, was Furcht oder Hoffnung iſt, wenn nicht die Wirkung gänzlich verloren gehen ſoll. Furcht und Hoffnung ſind ſelbſt ſinnliche Motive, und dieſe ſollen ja eben bekämpft werden. Sie ſind gewaltige Kräfte, aber nie ſittliche; hier alſo finden ſie keine Anwendung, denn der Charakter unſeres Handelns duldet kein anderes Motiv als die reine Freude an der Selbſtbeherrſchung ohne allen fremden Reiz, was ſchon daraus klar wird, daß auch dieſes Element des reinigenden Handelns ſich immer nur an die Erregung des Gewiſſens anſchließen darf. Das heißt mit anderen Worten, Wir leugnen, daß Strafe und Belohnung der chriſtlichen Hauszucht angehören, ſofern dieſe in Analogie iſt mit der Gemeindezucht. Strafe nämlich iſt weſentlich ein angedrohtes Uebel, denn ohne angedroht zu ſein, wäre das Uebel, das man einer Handlung folgen läßt, nichts als ein Ausdruck der Leidenſchaft, als eine Art von Rache, und eine Strafe wird immer nur vollzogen, damit die Drohung nicht als nichtig erſcheine ſondern realiſirt werde. Wird aber Uebel angedroht: ſo wird Furcht erwekkt. Eben ſo ſezt jede Belohnung, die angekündigt wird, auch die Abſicht voraus, ſie zu ertheilen; wird ſie alſo verſprochen: ſo erwekkt ſie Hoffnung. Und ſteht das nun feſt: ſo iſt auch deutlich, daß Strafe und Belohnung nicht einmal den Grad der Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch erkennen laſſen, geſchweige denn dieſe Gewalt verſtärken. Das einzige, was ſie hieher gehöriges bewirken könnten, wäre die Einſicht, es ſei den Zöglingen überhaupt nicht unmöglich, es überſteige überhaupt nicht ihre Kräfte, etwas beſtimmtes zu thun oder zu laſſen, ganz abgeſehen nämlich von der Sittlichkeit, von der Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch. Und der Fall kommt allerdings nicht ſelten vor, daß man ſich ſelbſt täuſcht und da Mangel an Kräften vorausſezt, wo nichts iſt als Mangel an gutem Willen, daß man alſo durch Strafe und Belohnung den Beweis führen kann, was der Menſch könnte, wenn er wollte*). Aber ſoll es denn nun gar keine Belohnung und Beſtrafung geben in der Erziehung? Das wollen wir nicht ſagen; wir behaupten nur, daß ſie nicht dürfen verfügt werden in Rükſicht auf Wiederherſtellung eines ſchon vorhanden geweſenen beſſeren geiſtigen Zuſtandes, ſondern daß ihre Tendenz eine andere ſein müſſe, falls ſie ſollen zu rechtfertigen ſein. Das Hausweſen iſt nämlich eben ſo weſentlich Element der bürgerlichen Gemeinſchaft, als der kirchlichen, und darin liegt ein Fingerzeig, daß *Strafen und Belohnungen in der Familie ſtatt finden können, nicht ſofern dieſe Element der Kirche, ſondern ſofern ſie Element des Staates iſt.* Nun iſt freilich in der Familie nicht eigentlich ein Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, aber doch eine Analogie von Herrſchaft, und auch nicht eigentlich ein beſtimmtes Recht, aber doch die Analogie eines Rechtes. Muß alſo der Staat ſtrafen und belohnen, aber nicht um zu beſſern, ſondern nur um die Freiheit der einzelnen vor jeder Beeinträchtigung zu ſchüzen: ſo muß ein Analogon

---

*) S. Beil. D. Von der häusl. Zucht. 9, a. b.

---

*) *Vorleſ. 1821.* Wenn die Macht des Geiſtes über das Fleiſch ſehr gering iſt: ſo erſcheint überall, wo er nicht durchdringt, eine ſinnliche Richtung als ſiegreich. Nun hat niemand gleiche Virtuoſität gegen alle ſinnlichen Richtungen; es kann alſo leicht die eine oder die andere der lezteren als unwiderſtehlich erſcheinen. Aber das iſt immer ein Wahn, der nur möglich iſt bei noch nicht erwachtem Gewiſſen, und leicht zu vernichten durch die ſtrafende Pädagogie, die als Supplement den Nuzen hat, daß ſie den Erfahrungsbeweis liefert, daß jede auch die am ſtärkſten ſcheinende ſinnliche Richtung überwunden werden kann, wenn auch nur durch eine andere. —

davon auch in der Familie vorkommen, ſofern auch in dieſer die Herrſchaft verpflichtet iſt, jedes Glied der Familie in ſeinem Rechtszuſtande zu erhalten, damit es ſeinen Beruf ungehindert üben könne.

Was die Schrift hierüber enthält, beſchränkt ſich auf wenige Vorſchriften in den gnomiſchen Anhängen zu einigen pauliniſchen Briefen. Die Ermahnung, die Kinder aufzuziehen in der Zucht und Ermahnung zum Herrn, gehört ins erweiternde Handeln; nur die gehört hieher, die Kinder nicht zu erbittern und nicht zum Zorne zu reizen*). Wenn wir uns aber dieſes analyſiren: ſo ſtimmt was wir gefunden haben genau damit überein. Auch der Ausſpruch des Apoſtels ſchließt alles pathematiſche, alle Rache aus, denn was dieſer Art iſt erbittert und reizt ſelbſt wieder zur Rache. Aber nicht minder ſchließt er jede Strafe aus, ſofern ſie auf den Gegenſaz von Geiſt und Fleiſch und auf den Sinn für denſelben berechnet ſein will. Denn iſt dieſer Sinn gewekkt: ſo iſt auch der Sinn da für den Gegenſaz von geiſtigen und ſinnlichen Motiven, und der Widerſpruch, nur geiſtiges aufregen und ſtärken, alſo beſſern zu wollen und doch nur ſinnliche Motive zu wekken, muß nothwendig auffallen und erbittern. Mit dem Erbittern verbietet alſo der Apoſtel auch das Strafen um der Beſſerung willen. Und ſo müſſen wir denn dabei beharren, daß chriſtliche Hauszucht und Strafe einander widerſprechen. Den Aeltern liegt beides ob, die Kinder zu beſſern und Ordnung im Hauſe zu erhalten. Nichts iſt gewöhnlicher, als daß beide Gebiete verwechſelt werden und die Strafe alſo da angewandt wird, wo ſie nicht hingehört. Geſchieht das: ſo ſehen die Kinder den Widerſpruch zwar nicht ein, aber ſie fühlen ihn, und daß ſie gebeſſert werden iſt unmöglich, weil ſie eben erbittert werden. Aber auch abgeſehen davon iſt nichts klarer, als daß die Strafe nicht beſſern kann, ſondern nur ermitteln, daß der geſtrafte wirklich mehr zu leiſten die natürlichen Kräfte hatte, als er geleiſtet hat. Wird nun dieſer Verſuch oft wiederholt: ſo erzeugt ſich allerdings allmählig eine größere Fertigkeit, das gebotene zu thun und das verbotene zu unterlaſſen; aber wie wenig damit das Kind gebeſſert wird, wie ſehr es dadurch zu nichts angehalten wird, als zum Handeln aus Furcht oder aus Hoffnung, das zeigt auch die Erfahrung, wenn nun die Strafe endlich aufhört; denn dann tritt die Fertigkeit in demſelben Maaße wieder zurükk, als das verlangte der natürlichen Neigung zuwider iſt. Wenn Strafe ſollte Beſſerung hervorbringen können: ſo müßte ſie Liebe erzeugen können; aber das iſt unmöglich. In ſofern ſie nun aber doch nothwendig iſt aus einem andern Geſichtspunkte, als aus dem der Beſſerung: ſo iſt nothwendig, ſie immer dazu zu benutzen, daß man an ihren Wirkungen den Kindern zeigt, wie viel ſie haben leiſten können aus ſinnlichen Motiven, und ſie nun ermahnt daſſelbe zu leiſten aus ſittlichen Motiven, rein um des Gehorſams willen. Unterläßt man das: ſo werden ſie auch in allen dieſen Fällen leicht das Gefühl behalten, ſie ſeien geſtraft werden unter dem Vorwande der Beſſerung, und natürlich erbittert werden; denn haben ſie auch von ſelbſt das Gefühl, daß Strafen nicht beſſern, die Ueberlegung haben ſie nicht von ſelbſt, daß man ſie auch nicht um der Beſſerung, ſondern bloß um der Ordnung willen geſtraft hat. Darauf muß man ſie alſo beſtimmt hinführen*).

---

*) Col. 3, 21. Epheſ. 6, 4.

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 12, a. b. c. 13, a. b. — Vorleſ. 1[illegible]. Die Sinnlichkeit hat zwei Richtungen, die aſtheniſche und die ſtheniſche. Die erſte iſt, wo die ſinnlichen Lüſte im engeren Sinne die Oberhand haben, die zweite, wo die Kraft des eigenen Willens vorherrſcht aber ohne Bewußtſein ſeiner Unvollkommenheit und Leitungsbedürftigkeit. Gegen beide darf nur gewirkt werden nach denſelben Regeln, die bei der Kirchenzucht in Anwendung kommen, alſo niemals ſo, daß man darauf ausgeht, die Kraft des ſinnlichen ſelbſt zu ſchwächen, ſofern es Organ des Geiſtes iſt; aber auch nicht ſo, daß man der aſtheniſchen Richtung entgegenwirkt durch die ſtheniſche, oder umgekehrt der ſtheniſchen durch die aſtheniſche. Das erſte geſchieht, wenn man die Kraft des Eigenwillens im Kinde aufregt, um es zu bewegen und in den Stand zu ſezen, der ſinnlichen

Dieſe Betrachtung über Strafe und Belohnung in der Hauszucht bildet den natürlichen Uebergang zur Darſtellung der

Luſt zu entſagen. Aber religiöſe Zucht iſt das nicht, weil dabei keine Einwirkung auf den Geiſt ſtatt findet; denn der Eigenwille, der dadurch genährt wird, iſt ſelbſt etwas ſinnliches. Unſer Kanon kann alſo nur ſein, Alle Gymnaſtik gegen die aſtheniſche Richtung der Sinnlichkeit iſt nur chriſtliche Zucht, ſofern ſie in Verbindung geſezt wird mit der Luſt am Gehorſam. Das zweite dagegen geſchieht, wenn man das Kind in Verſuchung bringt und es darin unterliegen läßt, um es zum Bewußtſein der Richtigkeit ſeiner Kraft zu bringen. Die Unſittlichkeit dieſer Methode iſt klar. Denn wenn von unſerem Standpunkte aus auch das Bewußtſein der Richtigkeit der eigenen Kraft etwas gutes iſt: ſo iſt doch die gewaltſame Verſtärkung der aſtheniſchen Richtung geradezu ein Uebel, und man darf nicht böſes thun, damit gutes daraus hervorgehe. Wenn dergleichen Erfahrungen ſich im Leben von ſelbſt machen: ſo ſoll man ſie benuzen; aber man darf ſie nicht willkührlich herbeiführen, vielmehr muß man alle Gelegenheit dazu nach Möglichkeit abſchneiden. Die tiefſte Baſis des Gehorſams muß untergraben werden, wenn das Kind merkt, daß die Aeltern oder Lehrer mit ihm Vorſehung oder Schikkſal geſpielt haben. Und das iſt auch wol beſonders der Sinn der apoſtoliſchen Vorſchrift in Epheſ. 6, 4. Denn das *παροργίζεσθαι* muß von einem ſolchen Verfahren die nothwendige Folge ſein, und die *παιδεία* und die *νουθεσία*, die der Apoſtel fordert, ſind der gerade Gegenſaz dazu, die *παιδεία*, d. h. die geſunde Gymnaſtik, die *νουθεσία*, d. h. die Ermahnung und Zurechtweiſung nicht wegen ſolcher Schuld, die aus einer willkührlich herbei gerufenen Verſuchung, ſondern nur wegen ſolcher, die an einer durch das Leben unabweislich dargebotenen Gelegenheit entſtanden iſt. So daß alſo auch hier kein anderer Kanon gilt, als der eben aufgeſtellte*). Dieſer aber geſtattet nun auch dem eigentlichen Strafen keinen Ort in der chriſtlichen Erziehung. Finden wir es dennoch in Praxi ſo häufig: ſo iſt es nur auf den politiſchen Standpunkt zurükkzuführen. Aber wie kann von dieſem aus ein Handeln auf die Kinder entſtehen, auf welches uns der chriſtliche gar nicht führt? Zweierlei iſt hier zu bemerken, 1) Es kann die Nothwendigkeit eintreten, ſinnlichen Richtungen und leiblichen Gewöhnungen entgegenzuwirken ehe der von uns beſtimmte Anfangspunkt eines religiöſen gegenwirkenden Handelns gegeben iſt. Dieſe Gegenwirkung kann nur dem bürgerlichen Standpunkte angehören und iſt eigentlich gar nicht Strafe, wenn doch Strafe nicht ſtatt finden kann, wo das Gewiſſen noch nicht erwacht iſt, ſie iſt vielmehr nur eine mechaniſche Einwirkung und auf dieſem Gebiete nicht zu tadeln**). 2) In dem Hausweſen iſt ein Complexus mannigfacher Thätigkeiten, die den verſchiedenen Mitgliedern nach Maaßgabe ihrer beſonderen Stellung obliegen, und jedes derſelben muß bei ſeiner Pflichterfüllung beſonders auch

---

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 8. Randbemk.

**) Siehe S. 221. Vorleſ. $18\frac{20}{21}$.

Staatszucht*). Wir haben aber zuvor noch dieſes zu berükſichtigen. Das wiederherſtellende Handeln, ſahen wir, hat keinen anderen Punkt, an den es ſich zuerſt anſchließen könnte, als das Erwachtſein des Gewiſſens. Indem wir aber einen Unterſchied angenommen haben zwiſchen dem reinigenden Handeln im Hauſe und dem in der Kirche: ſo müſſen wir nun fragen, Wo hört denn das erſte auf, um in das lezte überzugehen? Es iſt zwar auch dieſes im allgemeinen ſchon feſtgeſtellt worden; denn indem wir ſagten, die Hauszucht falle in den Zeitraum der religiöſen Unmündigkeit: ſo folgt, daß ſie mit der religiöſen Mündigkeit aufhören müſſe. Aber wir können uns dabei doch noch nicht vollkommen beruhigen. Nämlich im Hausweſen vertreten die Aeltern und Erzieher die Stelle des ganzen, die Kinder die der

---

gegen die ſtörenden Eingriffe der Kinder geſchüzt werden. Wird nun in dieſer Beziehung den Kindern entgegengewirkt: ſo geſchieht das freilich auch durch Strafen, aber durchaus nicht aus einem religiöſen Motive. Denn es iſt dabei nicht auf die innere Entwikkelung der Kinder abgeſehen, ſondern lediglich auf die Erhaltung der allgemeinen Ordnung, ganz analog dem gegenwirkenden Handeln im Staate, das auch nichts will, als jeden bei ſeiner Pflichterfüllung vor ſtörenden Eingriffen ſchüzen gegen jedermann. Hierauf bezieht ſich die Stelle Gal. 4, 1., die man ſonſt wol unſerer Theorie entgegenſezen könnte. Denn wenn Paulus ſagt, zwiſchen einem unmündigen und einem Sclaven ſei kein Unterſchied: ſo ſcheint er das Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern ganz anders zu faſſen, als wir es dargeſtellt haben. Aber über dieſes Verhältniß überhaupt will der Apoſtel hier gar nicht lehren, ſondern er nimmt es wie er es findet, und braucht es zur Erläuterung der Gedankenreihe, in der er iſt, woraus nichts weniger geſchloſſen werden kann, als daß er es billige. Die alten kannten kein Verhältniß gegen den Sclaven, als jenes bloß äußere; er war ihnen nichts als ein ὄργανον ζωόν. Die Anwendung für uns iſt alſo nur dieſe, Wie der Sclave keine Einſicht hat in den Zuſammenhang des ihm gebietenden Willens: ſo haben auch die unmündigen keine Einſicht in den Zuſammenhang des häuslichen Lebens. Greifen ſie alſo ſtörend in denſelben ein aus Mangel an dieſer Einſicht: ſo kann zunächſt nur und muß dem Uebelſtande auf rein äußerliche Weiſe abgeholfen werden†).

*) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 13, c.

---

†) S. Beil. B. Von der häusl. Zucht. 13. Randbemk.

einzelnen; es fällt alſo in dem Zeitraume der Erziehung beides zuſammen, das wiederherſtellende Handeln der Aeltern und das der Kirche. Das reinigende Handeln, welches von den Aeltern ausgeht, geht von ihnen aus, ſofern ſie auch Repräſentanten ſind der chriſtlichen Gemeinſchaft, und das beruht darauf, daß die Kinder nur unvollkommene Glieder der Kirche ſind. Beginnt nun die religiöſe Mündigkeit mit der vollkommenen Aufnahme in die Kirche, mit der Admiſſion zum Sacramente des Altars: ſo müßte mit dieſem Momente auch die Hauszucht aufhören. Aber das iſt gar nicht die Praxis in der chriſtlichen Kirche, und darüber müſſen wir uns noch verſtändigen. Der unmündigen Sittlichkeit iſt, wie wir geſehen haben, der Gehorſam. Dieſer müßte alſo mit der Erklärung, ſie ſeien mündig, aufhören; und in der That, ſie werden entweder zu früh für mündig erklärt, oder ſie ſind, für mündig erklärt, auch wirklich im Stande, alles ſittliche ſelbſt zu beurtheilen. Aber *es iſt nicht zu überſehen, daß ſich hier kein plötzlicher Wechſel, ſondern nur ein allmähliger Uebergang denken läßt.* Auf dem Gebiete der chriſtlichen Hauszucht haben wir zwar die Auseinanderſezung der Gründe des ſittlichen Handelns verworfen, nicht aber auf dem Gebiete des erweiternden Handelns, wo ſie immer ſtatt finden muß als Verſuch, die ſittliche Einſicht der Kinder zu erforſchen und zu erhöhen. Denken wir uns nun dieſen Prozeß anfangend mit dem Erwachen des Gewiſſens und immer fortgehend: ſo iſt von demſelben Momente an der Gehorſam ſchon im Abnehmen und ſo der Uebergang in den freien Zuſtand eingeleitet. Von der anderen Seite muß lange, nachdem die Kinder in religiöſer Beziehung für mündig erklärt ſind, ihr Verhältniß zu den Aeltern in politiſcher Hinſicht noch ganz daſſelbe bleiben; denn, wenn ſie auch gar nicht unreif in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen ſind: ſo können ſie doch noch nicht diejenige Herrſchaft über ſich ſelbſt gewonnen haben, die zu bürgerlicher Selbſtändigkeit unentbehrlich iſt, alſo auch der älterlichen Auctorität noch nicht entrathen. Und dazu kommt nun noch, daß niemand der Gemeindezucht mehr bedarf, als der, für welchen ſie eben erſt beginnt. Wenn dieſe nun dem Weſen unſerer Kirche gemäß einerſeits aus der Organiſation des ganzen, andererſeits aus dem freien Verhältniſſe der einzelnen hervorgeht: ſo werden doch diejenigen, die die Kinder erzogen haben und ſie alſo am beſten kennen, die tüchtigſten Organe ſein für das reinigende Handeln des ganzen auf die Jugend, und dieſe wird darum, weil es ihr frei ſteht ein perſönliches Verhältniß der Liebe auch mit anderen anzuknüpfen, für dieſes reinigende Handeln der Aeltern im Namen der Kirche gewiß nicht minder gern offen bleiben*).

II. Das reinigende Handeln im Staate.

Einleitung.

Das Chriſtenthum hat überall den Staat gefunden, und wenn auch neue Staaten entſtanden ſind ſeitdem es beſteht: ſo ſind ſie doch nicht durch das Chriſtenthum entſtanden, ſondern nur in Zuſammenhang mit älteren Staaten und durch deren Wirkſamkeit. Auch hat ſich das Chriſtenthum den Staat nicht ſo angeeignet, daß es ihn neu eingerichtet hätte, nicht ſo, wie es ſich die Familie angeeignet hat, die nun immer von der Kirche inaugurirt wird und ſanctionirt. Wir müſſen alſo auch das reinigende Handeln im Staate als ein ſchon gegebenes betrachten, ſo daß wir gar nicht zu fragen haben, ob es überhaupt ſtatt finden ſoll, oder nicht, ſondern nur wiefern es als ein gegebenes durch das Chriſtenthum gebilligt wird oder gemißbilligt, modificirt oder beim alten gelaſſen**). Steht es aber

---

*) S. Beil. B. Von der häuslichen Zucht. 14, a. b. c. d.

**) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 1. — Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Das Chriſtenthum hat unmittelbar keine Tendenz, am Staate, wie es ihn vorfindet, zu ändern, auch giebt die Schrift keine Anleitung dazu. Die Sclaverei z. B. iſt entſchieden unzuläſſig von jedem Standpunkte aus. Dennoch giebt die Schrift den Sclaven keine Anweiſung als die, ſich ihren Zuſtand ſo: ſo iſt die Frage immer auch nur die, Wie verhält ſich der Chriſt als einzelner zu dieſer Form des Handelns im Staate? Nun iſt jeder einzelne im Staate entweder Obrigkeit, oder Unterthan; auf dieſen

---

gefallen zu laſſen, wenn ſie nicht rechtmäßig frei werden könnten. Eben ſo was die verſchiedenen Staatsformen betrifft; das Chriſtenthum hat ſich alle angeeignet. —

Vorleſ. 1822. Es iſt bei uns hergebracht, eine Parallele zu ziehen zwiſchen Hausweſen und bürgerlichem Verein. Aber wir können uns das nur gefallen laſſen unter großen Einſchränkungen, und zwar nicht nur wenn der Staat republicaniſch iſt, ſondern ſelbſt dann wenn er monarchiſch iſt. Denn ſollte der Vergleich genau paſſen: ſo müßten die Regenten zu den Unterthanen ſtehen, wie die Aeltern zu den Kindern, und Zwekk und Methode der Leitung müßten dieſelben ſein im Staate wie im Hausweſen. Aber das wäre gerade der Begriff der Theokratie, den das Chriſtenthum aufgehoben hat. Vom chriſtlichen Standpunkte aus iſt die größte Differenz die zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten. In einem ganz chriſtlichen Staate wäre dieſe aufgehoben, und keine andere anzunehmen, als die zwiſchen ſtärkeren und ſchwächeren. Aber nirgend iſt die Vorausſezung begründet, daß der Regent als ſolcher in Beziehung auf das Leben im Reiche Gottes der abſolut ſtarke ſei, und daß dem Volke nur durch ihn könne aufgeholfen werden; der Regent iſt nichts, als was jeder Unterthan auch iſt, nämlich ein Glied der chriſtlichen Gemeinde. Die Sache iſt alſo vielmehr dieſe. Im chriſtlichen Hausweſen iſt die gemeinſchaftliche Vervollkommnung aller Glieder im Reiche Gottes das vorherrſchende, alles übrige das untergeordnete, und die Leitung des Hauſes durch den Vater muß dem gemäß ſein. Im chriſtlichen Staate dagegen iſt alles übrige die Hauptſache, und die Wirkſamkeit des Regenten muß demgemäß ſein; das Reich Gottes und die gemeinſame Vervollkommnung in demſelben iſt dem Staate nur Grenze, und man kann nur ſagen, daß ſeine Geſezgebung nichts dem Reiche Gottes hinderliches enthalten dürfe. So werden wir denn alſo auch nicht ſagen können, daß das chriſtliche Princip nur Eine beſtimmte Staatsform zulaſſe, die übrigen aber verwerfe. Käme das Chriſtenthum in Gegenden, wo Polygamie herrſcht: ſo würde es dieſelbe zwar nicht mit einem Schlage wegſchaffen können, aber es würde ſie auch nur als Sache der Noth betrachten und von Anfang an darauf ausgehen, die Ehe im wahren Sinne des Wortes herrſchend zu machen. Ganz anders indeß ſtellt es ſich in Beziehung auf die verſchiedenen Staatsformen. Es wird jede modificiren, bis es Raum für ſich gewonnen hat, dann aber wird es ſich auch zu allen gleich verhalten. Käme es in eine Gegend, wo der bürgerliche Verein noch gar nicht beſtände: ſo würde es ihn ſicher hervorbringen, ſeine Form aber würde es nie beſtimmen; denn dieſe wurzelt immer in einem anderen Principe, als in dem des Chriſtenthums.

Gegenſaz alſo wird überall Rükſicht zu nehmen und zu beſtimmen ſein, was in Beziehung auf das reinigende Handeln im Staate dem Chriſten gezieme, ſofern er Unterthan iſt, und was ihm gezieme, ſofern er Obrigkeit iſt *). So viel zum voraus im allgemeinen über die Methode.

Was nun aber die ganze Idee des reinigenden Handelns im Staate betrifft: ſo giebt es ein inneres und ein äußeres, wie es ein inneres und ein äußeres Verhältniß des Staates giebt. Denn der Staat iſt ſeinem Weſen nach ein Rechtszuſtand, eine Vereinigung von Menſchen unter Geſezen, wozu immer auch das gehört, daß es für den Staat eine beſtimmte Art und Weiſe giebt, wie Geſeze in ihm zu Stande kommen und verändert werden; und dieſes alles umfaßt ſein inneres Verhältniß, das alſo in dem Gegenſaze von Obrigkeit und Unterthan abgeſchloſſen iſt. Aber er hat auch Verhältniſſe nach außen hin, ein Verhältniß zu anderen Staaten und ein Verhältniß zu ſolchen, die noch gar nicht im Staate leben.

Das innere reinigende Handeln im Staate ſtellt ſich wieder zwiefach dar. Zuvörderſt in Analogie mit der Kirchenzucht als Strafgerichtsbarkeit, als Reaction des ganzen gegen diejenigen ſeiner Mitglieder, die, indem ſie dem Geſeze nicht gehorchen, in einen unſittlichen Zuſtand zurükgefallen ſind, in denen alſo der aufgehobene Gehorſam herzuſtellen iſt. Sodann in Analogie mit der Kirchenverbeſſerung als Handeln einzelner auf das ganze, wenn dieſes in rükgängiger Bewegung iſt, alſo in einer Corruption, die aufgehoben werden muß, und wenn die geſunde Lebensbewegung des ganzen in einzelnen concentrirt iſt, von denen aus ſie ſich wieder über alle Theile verbreiten kann. Unſere Fragen in dieſer Beziehung ſind alſo, Was ziemt dem Chriſten in Beziehung auf das Strafrecht

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 2.

wenn er Unterthan, was ziemt ihm, wenn er Obrigkeit iſt? und, Was ziemt dem Chriſten als Unterthanen und was ziemt ihm als Obrigkeit in Beziehung auf das Bedürfniß der Staatsverbeſſerung?

Aber auch das äußere reinigende Handeln iſt ein doppeltes. Zuerſt nämlich ein reinigendes Handeln eines Staates auf einen anderen. Es giebt zwar kein Völkerrecht in demſelben Sinne, wie es ein Recht im Staate giebt; aber wo irgend die Verhältniſſe der Staaten zu einander ſittlich ſollen beurtheilt werden, muß auch die Idee eines allgemeinen Rechtsverhältniſſes unter den Staaten vorausgeſezt und zum Grunde gelegt werden. Tritt nun ein Staat der freien Wirkſamkeit eines anderen entgegen: ſo hebt er das vorausgeſezte Rechtsverhältniß auf und macht ein wiederherſtellendes Handeln auf ſich nothwendig, alſo entweder Unterhandlungen, das Analogon von der Erwekkung des Gewiſſens auf dem Gebiete der Hauszucht, oder Krieg, das Analogon der Strafgerichtsbarkeit. Um den Krieg aber wird es ſich hier beſonders handeln, alſo auch der Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen wieder in Anregung kommen. Denn da es überall die Obrigkeiten ſind, welche den Krieg beſchließen, und überall die Unterthanen, durch welche er geführt wird: ſo wird zu beſtimmen ſein, ob die lezteren alles dabei nur zu thun haben rein aus ihrem Verhältniſſe zur Obrigkeit heraus, oder ob noch etwas anderes dazu komme. Die zweite Richtung des äußeren reinigenden Handelns iſt aber die auf den ganzen Theil des menſchlichen Geſchlechtes, der noch nicht in bürgerlichen Vereinen lebt, und die Staaten vornämlich, die gleichſam als Grenzorte der civiliſirten Welt mit der unciviliſirten in der nächſten Berührung ſind, werden es zu üben haben. Denn auch hier iſt ein Rechtsverhältniß vorauszuſezen, und wird dieſes verlezt: ſo muß es hergeſtellt werden durch den Staat und deſſen Bürger, und es iſt alſo die Frage, was dazu für den einen und für die anderen das rechte Verfahren ſei*).

In dieſen Fragen wird ſich die ganze Behandlung des Gegenſtandes beſchließen. Angemeſſen aber wird es ſein, mit derjenigen zu beginnen, welche der Hauszucht am nächſten liegt.

1. Die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit.

Iſt der Gehorſam gegen das Geſez aufgehoben: ſo iſt auch ein wiederherſtellendes Handeln indicirt. Denn nur in ſofern iſt der Staat wirklich ein Staat, als in ihm Gehorſam ſtatt findet gegen ſeine Geſeze. Wird dieſer Gehorſam aufgehoben und das urſprüngliche Verhältniß nicht hergeſtellt: ſo iſt der Staat in einem Zuſtand der Auflöſung, welcher er um ſo ſicherer entgegengehen muß, je öfter ſich das wiederholt. Wir ſind vorläufig übereingekommen, unſere Frage ſei in dieſer Beziehung zwiefach zu ſtellen, nämlich ſofern der Chriſt Obrigkeit, und ſofern er Unterthan ſei. Für die lezte Seite derſelben ſcheint aber hier kein rechter Ort zu ſein. Denn iſt es, wie wir hier vorausſezen, der Unterthan, der aus dem Gehorſam gewichen iſt: ſo muß ihn die Obrigkeit zu demſelben zurükkzuführen ſuchen; und in dem Maaße als das gelingt ſcheint für eine Mitwirkung der Mitunterthanen kein Raum zu bleiben. Allein die Sache iſt dieſe. Wenn ein Unterthan das Geſez übertritt: ſo kann ein anderer dabei betheiligt ſein, und dann fragt ſich doch, was nun dieſer zu thun habe; was um ſo mehr beſtimmt werden muß, als darüber Streit entſtanden iſt unter den Chriſten, indem es immer einige gegeben hat, die es für unchriſtlich gehalten haben, zur Obrigkeit ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn man in der Sphäre ſeiner freien Perſönlichkeit ſei verlezt worden. Daß aber die erſte Seite der Frage, nämlich was dem Chriſten ſofern er Obrigkeit iſt obliege, hier wohlbegründet ſei, leuchtet von ſelbſt ein. Denn iſt irgendwo der Gehorſam aufgehoben: ſo muß ihn natürlich die Obrigkeit wiederherſtellen, und da fragt es ſich alſo, ob dieſes Handeln dadurch, daß der es übt ein Chriſt iſt, eine Modification erleidet, oder nicht.

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate 3.

Alſo wenn Ungehorſam gegen das Geſez beſtehen bleibt: ſo geht der Staat ſeiner Auflöſung entgegen. Aber auf welche Art ſoll denn der Gehorſam hergeſtellt werden? Entweder iſt er unwiſſentlich verlezt. Dann aber kann nichts anderes indicirt ſein, als den, der ihn verlezt hat, zur Erkenntniß zu bringen; denn der Schadenerſaz, der etwa geleiſtet werden muß, gehört in eine andere Rubrik, nämlich in die der bürgerlichen Gerichtsbarkeit. Hier haben wir alſo nur das Analogon von der Ermahnung und Belehrung auf dem Gebiete der kirchlichen Zucht. Oder wiſſentlich; und dann iſt in dem, der den Gehorſam verlezt hat, vorauszuſezen, zwar nicht daß er ganz und gar nicht, aber doch daß er in gewiſſen Zuſtänden nicht von der Idee des Staates iſt geleitet worden. Was ſoll nun geſchehen? Soll nach Analogie der oben betrachteten Einwirkung auf den Geiſt die politiſche Idee wieder belebt werden? oder iſt nach Analogie der früher entwikkelten Einwirkung auf das Fleiſch den ſinnlichen Motiven, welche über die Kraft der politiſchen Idee den Sieg davon getragen haben, ein Gegengewicht zu geben? Das erſte muß freilich geſchehen, aber es kann nicht der Zwekk ſein des wiederherſtellenden Handelns im Staate, ſondern der Chriſt findet den Ort dafür einerſeits in der chriſtlichen Gemeinſchaft, andererſeits in den politiſchen Bildungsanſtalten, die dem verbreitenden Handeln angehören. Es bleibt alſo nur das zweite übrig, folglich, da der Menſch nur durch eigennüzige Motive bewogen ſein kann, den Gehorſam zu verlezen, nur dieſes, daß ihm ſelbſtſüchtige Motive entgegengeſezter Art an die Hand gegeben werden, die ihn zum Gehorſam zurükkführen, d. h. daß ein Syſtem von Strafen und Belohnungen in Anwendung gebracht wird. Die Frage iſt demnach die, in wieſern es dem Chriſten gezieme, als Obrigkeit ein ſolches Syſtem zu handhaben, und als Unterthan ſich demſelben zu unterwerfen und es in Anſpruch zu nehmen*).

Wir fragen alſo zuerſt, Ziemt es dem Chriſten als Obrigkeit, die bürgerliche Strafgerichtsbarkeit zu handhaben? Man könnte ſagen, Der Chriſt ſoll das böſe überwinden mit gutem**); er darf alſo keine Strafen feſtſtellen und verhängen, und würde der Staat chriſtlich organiſirt: ſo könnte von einer Strafgeſezgebung nicht die Rede ſein. Und wirklich iſt aus dieſem Geſichtspunkte oft die Frage aufgeſtellt, ob es dem Chriſten gezieme ein obrigkeitliches Amt anzunehmen, und von vielen iſt ſie verneint worden. Nun aber finden ſich auch wieder entgegengeſezte Ausſprüche in der Schrift, und zwar weit beſtimmtere, und da muß doch nach einem richtigen Kanon der Auslegung das ſpeciellere mehr gelten, als das allgemeine, weil es bei dieſem immer dahin geſtellt bleibt, ob der Verfaſſer ſich auch wirklich alle einzelnen Fälle mitgedacht hat, wie denn in jenem allgemeinen Saze der allgemeine Typus war das Verhältniß des Chriſten zu ſeinem Gegner, an den Fall aber, daß der Chriſt als Obrigkeit daſteht, gewiß nicht gedacht iſt. Wenn nämlich Paulus Röm. 13, 4. ſagt, Die Obrigkeit trage das Schwerdt die böſen zu ſtrafen, und zwar nachdem er V. 1. geſagt hat, die Obrigkeit ſei von Gott geſezt: ſo ſtellt er die Strafgerichtsbarkeit dar als in der göttlichen Inſtitution der Obrigkeit gegründet. Der Chriſt kann alſo kein Bedenken tragen, auch als obrigkeitliche Perſon in der Ausübung der Strafgerichtsbarkeit den Willen Gottes zu erfüllen. Ueberdies iſt bei derſelben gar nicht die Rede von dem Ueberwinden des böſen in dem Sinne, in welchem es freilich nicht von Strafen ausgehen kann, und dann iſt auch die Strafe an und für ſich nicht etwas böſes. Immer aber iſt ſie doch Zufügung eines Uebels, und auch dieſe erſcheint an ſich als dem Geſeze der chriſtlichen Liebe widerſtreitend. Doch wir müſſen die Sache mehr in ihrem Urſprunge betrachten. Die Strafe ſoll wirken als Drohung, und das wirkliche Eintreten derſelben iſt nur eine Nothwendigkeit, damit die Drohung Realität habe. Ein Strafgeſez bloß zum Scheine geben, mit dem Vorſaze, die Strafe doch nicht eintreten zu laſſen, hätte keinen Sinn. Aber man giebt es auch nie ſo, daß es rükkwirkende Kraft hätte. Iſt alſo immer vorauszuſezen, daß es bekannt ſei: ſo hat jeder rein durch ſein Bleiben im Staate in daſſelbe eingewilligt, und wenn er es nun übertritt und ſich Strafübel zuzieht: ſo iſt er ſelbſt es, der es ſich zufügt, nicht die Obrigkeit, die nur von ihm ſelbſt den Impuls zu ihrem Handeln erhält. Dabei kann aber *der Chriſt als Obrigkeit ſich nur dann vollſtändig beruhigen, wenn kein anderes Uebel als Strafe darf auferlegt werden, als was jeder ſich ſelbſt aufzulegen berechtigt iſt. Nun darf niemand ſich ſelbſt tödten. Folglich ſollte die Todesſtrafe in chriſtlichen Staaten gar nicht vorkommen.* Ueber dieſen Punkt iſt von jeher Streit geweſen, aber genau betrachtet giebt es doch nichts, was unſerer Schlußreihe könnte entgegengeſezt werden und unſer Reſultat gefährden. Der eigentliche Zwekk aller Strafgeſezgebung iſt, den Gehorſam gegen das Geſez aufrecht zu erhalten. Das iſt wahr; aber in Beziehung auf den Uebelthäter, an dem man die Todesſtrafe vollzieht, hat es keinen Sinn mehr. Man könnte alſo nur ſagen, Die Todesſtrafe wird an Einem vollzogen und damit auf alle übrigen kräftiger gewirkt, als durch ſonſt irgend etwas. Geſezt, es verhalte ſich ſo: kann denn der Staat ein Recht haben, dieſe ſtärkſte Kraft der Drohung um den Preis eines menſchlichen Lebens zu erkaufen? Gewiß nicht, wie wir denn, ſo oft er die Todesſtrafe in Anwendung bringt, auch kein anderes Gefühl haben, als entweder das, er hege nur einen Reſt barbariſcher Zeiten, oder er zeige, daß er politiſch

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 4.

**) Röm. 12, 21.

Bankerott gemacht habe, daß es ihm an Kraft fehle, die politiſche Idee herrſchend zu erhalten; das erſte, wenn er die Todesſtrafe verhängt über gemeine Verbrechen, das andere, wenn über Verbrechen gegen den Staat, die wir Hochverrath nennen. Wollte man aber ſagen, Es giebt Verbrechen, die nicht zulaſſen, daß der, welcher ſie begangen hat, jemals wieder zu einem frohen Lebensgefühle kommt, ſo daß die Todesſtrafe über ihn zu verhängen ein Act der Menſchenliebe an ihm und die größte Wohlthat für ihn iſt: ſo müſſen wir das als unchriſtlich ganz von der Hand weiſen, denn die Gnade Gottes iſt mächtiger, als jede einzelne Handlung des Menſchen. Abgeſehen aber vom chriſtlichen Standpunkte: ſo kann man entweder nur ſagen, Das Gefühl, mit dem Bewußtſein gewiſſer Verbrechen nicht mehr leben zu können, iſt ein individuelles, worüber alſo ein anderer gar nicht urtheilen kann. Dann aber könnte nichts folgen, als daß dem Verbrecher die Freiheit zugeſtanden werden müßte, ſich ſelbſt zu morden. Oder, Es iſt ein Gemeingefühl, über welches alſo der Staat zu urtheilen im Stande iſt. Wenn aber dann der Staat einen Verbrecher mit dem Tode beſtrafte: ſo wäre das auch nur unter der Vorausſezung ſittlich zu rechtfertigen, daß dem Staate ein partieller Selbſtmord zuſtände. Wie ſoll ſich nun der Chriſt dabei verhalten? Wenn es nicht zu leugnen iſt, daß die Todesſtrafe in Beziehung auf das Privatrecht noch aus dem Zuſtande der Barbarei, dieſem Kriege zwiſchen den einzelnen unter einander, und in Beziehung auf das öffentliche Recht noch aus dem Zuſtande der Gährung, dieſem Kriege zwiſchen dem ganzen und den einzelnen, herrührt: ſo muß mit der Bildung der Staaten das Beſtreben wachſen, die Todesſtrafe aufzuheben und mit der Chriſtianiſirung der Staaten das Bewußtſein, daß ſie nicht nur überflüſſig iſt und unnüz, ſondern auch unſittlich; und zeigt ſich das nicht wirklich: ſo iſt es immer ein Beweis von Stumpfheit. Zunächſt trifft die

Schwierigkeit die Fürſten. Dieſe ſollten alſo damit anfangen, kein Todesurtheil mehr zu unterſchreiben und die Todesſtrafe immer in eine andere zu verwandeln, um ſie geſezlich aufzuheben, ſobald die Erfahrung den Beweis geliefert hätte, daß ſich weder der einzelne im Staate, noch der Staat als Staat übler befindet, wenn es keine Todesſtrafe mehr giebt *). Aber freilich, die Fürſten handeln nicht als einzelne, ſondern fühlen ſich gebunden durch das ganze, und glauben alſo der Auctorität eines Geſezes nicht zu nahe treten zu dürfen, deſſen Abſchaffung nur erſt von wenigen gefordert wird und in welchem die große Mehrheit noch eine Art von Sicherheit findet. Doch folgt daraus nur dieſes, daß die Todesſtrafe keine perſönliche, ſondern eine gemeinſame Schuld iſt, nicht aber, daß ſie als gerechtfertigt angeſehen werden kann. Der Chriſt muß beharrlich danach trachten, daß ſie abgeſchafft werde **).

---

*) Vergl. oben den Saz, daß ein Strafgeſez bloß zum Scheine nicht ſei, und unten die Vorleſ. 18[illegible] und 18[illegible].

**) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 5. — Vorleſ. 18[illegible]. Kann der Chriſt ein richterliches Amt annehmen in einem Staate, der die Todesſtrafe zuläßt? Nur wenn der Staat das Recht der Begnadigung anerkennt, dann aber auch unbedenklich. Denn dann kann der Chriſt als Richter ſeine Pflicht thun, und zugleich als Chriſt mit aller Kraft auf Begnadigung hinarbeiten, bis es endlich gelingt, die Privatüberzeugung von der Unzuläſſigkeit der Todesſtrafe zur allgemeinen zu machen.

Vorleſ. 18[illegible]. Es kommt hier alles an auf die Beantwortung der Frage, Wie muß denn vom chriſtlichen Standpunkte aus über die Strafgeſezgebung beſtimmt werden? Die negative Regel werden wir gleich aufſtellen können, daß der Chriſt die Strafgeſezgebung nicht auf den Begriff der Vergeltung, der Rache gründen kann; denn gegen dieſe erklärt ſich der Erlöſer abſolut; das Aug' um Auge, Zahn um Zahn verbietet er ſchlechthin. Aber wovon ſollen wir ausgehen, um zu poſitiven Beſtimmungen zu kommen? Gewiß nur von der Art und Weiſe, wie im neuen Teſtamente das Geſez überhaupt behandelt wird. Es wird aber nur als interimiſtiſche Inſtitution aufgeſtellt bis der Glaube würde herrſchend geworden ſein. Tritt nun das Chriſtenthum irgendwo ein, wo Geſez iſt und Strafe: wird die Geſezgebung nicht als unveränderlich angeſehen und wirkt die Obrigkeit nicht

Unſere zweite Frage iſt nun dieſe, Wie verhält ſich der Chriſt als Unterthan zu der Strafgerichtsbarkeit im

bloß durch Strafen, ſondern unterſtüzt ſie alles, was die Herrſchaft des geiſtigen Princips fördern kann; ſo wird das Chriſtenthum allmählig das Strafſyſtem abeliren, extenſiv und intenſiv; extenſiv indem es immermehr die Vergehungen unmöglich macht und damit die Strafgeſeze überflüſſig; intenſiv, indem es mit der fortſchreitenden ſittlichen Bildung auf Milderung der Strafgeſeze hinwirkt und dieſelben auf dieſe Weiſe ihrer Aufhebung näher führt. Oder unter einer anderen Formel, Das Strafgeſez darf nichts anderes ſein, als der Ausdrukk des vom chriſtlichen Geiſte beſeelten allgemeinen Willens. Das könnte es nun niemals ſein, wenn die Strafe an und für ſich etwas böſes wäre, wie diejenigen behaupten, welche ſtrafen und vergeben für einander widerſprechend halten, und alſo alles Strafen für etwas dem Chriſten nicht geziemendes, weil der Herr gebiete zu vergeben. Aber ſchon die Heiden haben richtig erkannt, daß die Strafe etwas gutes ſei. Es iſt ja auch klar, daß das böſe durch das gute an und für ſich nur dann überwunden werden kann, wenn eine Empfänglichkeit für das leztere vorhanden iſt. Fehlt alſo dieſe: ſo muß nothwendig etwas an und für ſich erlaubtes geſchehen, damit die Beſiegung des böſen durch das gute nicht gehindert werde, oder was daſſelbe iſt, damit das Böſe gehemmt werde. Für die Obrigkeit iſt nun das Geſez mit ſeiner Drohung ein ſolches an und für ſich erlaubtes Mittel; ſie ſchrekkt damit vom böſen ab, und vollzieht die angedrohte Strafe nur als Sache der Noth, um die Kraft der Drohung nicht zu ſchwächen. Und das iſt ſo ſehr das allgemeine Gefühl, daß jeder, der ein Geſez übertreten hat unter ſolchen Umſtänden, daß die Strafe an ihm vollzogen wird, in dem Maaße als er vernünftig iſt ſelbſt darin einſtimmt. Ja man kann ſagen, daß jeder die Strafe ſich ſelbſt zufügt, die er ſich zuzieht, und daß das Geſez eigentlich gegeben war, ſie abzuhalten durch Abſchrekkung. Aber freilich von der Todesſtrafe kann das nicht gelten, denn weder darf ſich jemand ſelbſt das Leben nehmen, noch darf ein anderer, wer er auch ſei, das Leben eines Menſchen als Mittel brauchen zu irgend einem Zwekke, auch nicht zu dem Zwekke, die Ordnung aufrecht zu halten. Wollte man ſagen, Es iſt doch wol nirgend die Todesſtrafe geſezlich beſtimmt, ohne daß zugleich auch das Begnadigungsrecht geſezlich ſanctionirt wäre, es giebt alſo für den Chriſten als Obrigkeit immer das Auskunftsmittel, die Drohung des Geſezes in Wirkſamkeit zu laſſen, die Vollziehung deſſelben aber zu umgehen: ſo kann das ſchwerlich völlige Beruhigung gewähren. Denn ſo lange der Regent mit der Todesſtrafe noch wirkſam drohen will: ſo lange kann er auch nicht ſagen, Das Geſez iſt zwar da, aber ich begnadige immer; das Gewiſſen des chriſtlichen Richters kann ſich alſo nur beruhigen, wenn das die Todesſtrafe androhende Geſez völlig aufgehoben wird. Wenn nun aber auch die Theorie, durch Strafen abzuſchrekken vom böſen, die Todesſtrafe nicht zu rechtfertigen vermag: iſt ſie denn nicht auf

Staate? Zuvörderſt ſteht feſt, daß der Chriſt als Unterthan ſich jeder Strafe unterwerfen muß. Denn die

---

andere Weiſe zu begründen? Man ſagt, das Bewußtſein gewiſſer Verbrechen ſei in dem Maaße unerträglich, daß die Todesſtrafe dafür eine wahre Wohlthat ſei. Aber das iſt vom chriſtlichen Standpunkte aus nichts geſagt. Man ſagt ferner, es gebe Verbrechen, die mit dem Tode beſtraft werden müßten, weil wer ſie begangen habe zeige, daß er unverbeſſerlich ſei. Aber auch das iſt nichts geſagt vom chriſtlichen Standpunkte aus. Denn iſt es für niemanden unmöglich, von der Gnade in Chriſto erfaßt zu werden: ſo iſt es auch für niemanden unmöglich, gebeſſert zu werden. Man ſagt auch, die Todesſtrafe ſei eine Sache der dringendſten Noth, denn ohne ſie gebe es gegen eine Bösartigkeit gewiſſer Art und gewiſſen Grades keine Sicherheit für die Geſellſchaft. Aber das iſt wieder nichts; denn iſt der Staat wirklich ſo unvollkommen organiſirt, daß er keine Macht hat, einen gefährlichen Menſchen unſchädlich zu machen: ſo giebt ihm das kein Recht, denſelben hinzurichten, ſondern es legt ihm nur die Pflicht auf, ſeine Sicherungsanſtalten zu vervollkommnen. Und ſo können wir die chriſtliche Obrigkeit unter allen Umſtänden nur bedauern, die ſich in der Nothwendigkeit ſieht, nach Geſezen zu verfahren, die die Todesſtrafe androhen. Denn auch damit kann ſie ſich nicht rechtfertigen, daß ſie ſagt, ſie habe dieſe Geſeze im Staate ſchon vorgefunden, weil jedes Geſez, das geändert werden könnte, mit jeder Anwendung, die ſie davon macht, eigentlich von neuem gegeben wird. Freilich, das alte Teſtament ordnet die Todesſtrafe beſtimmt an, und wer alſo von der Identität der göttlichen Offenbarung in beiden Teſtamenten ausgeht: der kann ſich in ſeinem Gewiſſen bei einer Geſezgebung beruhigen, welche die Todesſtrafe nicht ausſchließt. Aber wir unſeres Ortes können jene Identität wenigſtens in dieſem Punkte nicht annehmen; denn zu deutlich iſt beides, daß im alten Teſtamente die Todesſtrafe nichts iſt als von den vorgeſezten verwaltete Blutrache und daß Chriſtus alle Rache ſchlechthin verbietet. Doch nicht nur das wiſſen wir nicht zu rechtfertigen, wenn ſich der Staat die Erlaubniß nimmt, ein Leben zu zerſtören, das noch Organ des göttlichen Geiſtes werden kann, ſondern wir verwerfen überhaupt alle Strafen, die den Charakter der Liebloſigkeit an ſich tragen und härter ſind, als die dringendſte Nothwendigkeit es fordert, d. h. alſo alle Strafen, die es dem chriſtlichen Gemeinweſen erſchweren, auf die wirkliche Beſſerung der Verbrecher zu wirken. Der Staat hat niemals ein Recht, durch ſeine Strafen die phyſiſchen Kräfte des Verbrechers zu ſchwächen, er hat kein Recht, ihn von der Theilnahme an der chriſtlichen Kirche und von den belebenden Einwirkungen derſelben auf den Geiſt abzuſchließen. Nur die Bibel mitzugeben in den Kerker genügt nicht; die Gemeinſchaft mit der Kirche gehört weſentlich zur Gemeinſchaft mit dem Erlöſer

Schrift ſagt, Jedermann ſei unterthan der Obrigkeit nicht nur um der Strafe, ſondern auch um des Gewiſſens willen. Und wer, wie der Chriſt, den Staat und alſo auch die Obrigkeit als ein göttliches Inſtitut anſieht, der muß ja auch wollen, daß ſelbſt an ſeiner Perſon die Auctorität des Geſezes aufrecht erhalten werde. Ja, in der größten Allgemeinheit müſſen wir dieſes auffaſſen und ſagen, daß kein Fall denkbar iſt, in welchem der Chriſt ſich der Strafe widerſezen oder entziehen dürfte, geſezt auch, ſie träfe ihn nach ſeiner Ueberzeugung mit dem entſchiedenſten Unrecht. Wer anders lehrte, lehrte nur Unrecht häufen auf Unrecht*).

---

und mit Gott. Wollte man aber ſagen, unſere Theorie ſei alſo revolutionär: ſo müſſen wir das abweiſen. Denn ſie kennt keine gewaltſame Veränderung der Strafgeſeze, ſondern nur eine ſolche, die an das Erwachſein des Gewiſſens anknüpft. Was wir alſo für alle begehren, iſt nichts, als Freiheit der Diſcuſſion, und was wir von allen begehren, nichts, als daß jeder das ſeine thue, die Wahrheit allen zum Bewußtſein zu bringen und die Gewiſſen aller zu ſchärfen. Nichts als dieſes fordert die chriſtliche Sittenlehre und namentlich die evangeliſche; die nöthigen Aenderungen in der Strafgeſezgebung, lehrt ſie, werden ſich daraus auf rechtlichem Wege ganz von ſelbſt machen.

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 6, a. b. — Vorleſ. 1831. Nur freilich, ſoweit ſein Recht dazu geht, darf der Unterthan verſuchen vermeintliche Beeinträchtigungen abzuweiſen. Ja wo er das Recht hat zu appelliren, iſt es ſelbſt ſeine Pflicht, ſo oft er ſich mit Unrecht verurtheilt glaubt, weil er ſonſt die Ungerechtigkeit der Obrigkeit durch eigene Unvollkommenheit und Unthätigkeit mitverſchuldet.

Vorleſ. 1831. Sich der Strafe entziehen heißt an ſeinem Theile den Staat aufheben. Der Gehorſam hängt keineswegs von der Ueberzeugung ab, die Strafgeſeze des Staates ſeien abſolut weiſe: ſondern er muß unbedingt ſein. Aber freilich, wie jeder ſich abſolut den Strafen des Geſezes unterwerfen muß: ſo muß ihm auch das Recht zuſtehen, frei über das Geſez und deſſen Handhabung zu urtheilen, denn ohne das iſt das Gewiſſen gebunden. Und was vom Unterthanen gilt, gilt nicht auch von der Obrigkeit. Der Unterthan muß ſich jeder Strafe unterwerfen, auch der, in welche er nur darum verfällt, weil der nicht gegen ſein Gewiſſen handeln will. Die Obrigkeit kann aber nicht ſagen, ſie müſſe jedes Geſez handhaben, auch wenn es gegen ihr Gewiſſen ſtreite. — Sich ſelbſt als Uebertreter des Geſezes anzugeben, Schwierig aber iſt die Frage, wiefern der Chriſt als Unterthan die Strafgerichtsbarkeit des Staates aufrufen dürfe. Die öffentliche Meinung unterſcheidet ſehr beſtimmt Vergehen gegen den Staat ſelbſt und Vergehen gegen einzelne im Staate. Daß nun jeder die Verpflichtung habe, Unternehmungen gegen den Staat, die zu ſeiner Kenntniß kommen, der Obrigkeit anzuzeigen, ſollte niemandem zweifelhaft ſein; denn ganz unhaltbar iſt die entgegengeſezte Anſicht, daß dieſe Verpflichtung niemand habe, weil ſie jedem obliege. Eben weil ich nicht weiß, ob ein anderer Kenntniß hat von der Gefahr, die dem Staate droht, und ob er, wenn er die Kunde davon hat, ſeiner Pflicht gemäß handeln werde, muß ich um ſo eher die Obrigkeit in den Stand ſezen, auf ihrer Hut zu ſein. Daß dadurch ein Strafübel über einen anderen herbeigeführt wird, darf mich nicht irre machen; denn wer gegen die Geſeze handelt, zieht, wie wir geſehen haben, ſich ſelbſt die Strafe zu. Dennoch brandmarkt die öffentliche Meinung jeden, der in dieſer Hinſicht ſeine Schuldigkeit thut. Woher das? Es hat einen zwiefachen Grund. Zuerſt nämlich iſt dieſe Abweichung der öffentlichen Meinung vom ſittlichen Principe überall da ſehr erklärlich, wo der Staat Belohnungen ſezt auf die Denunciation. Denn da iſt nicht mehr auszumitteln, ob Liebe zum Staate oder der nichtswürdigſte Eigen-

---

ſo fodert das Sittengeſez nicht, wohl aber die Wahrheit zu geſtehen, ſobald man eines Vergehens angeklagt iſt. Daher auch in manchen Staaten eine Selbſtanklage gar nicht angenommen wird. Mit Recht; denn die Obrigkeit muß beſſere Bürgſchaft für ein Factum haben, als die Ausſage eines Menſchen, der ſich ſelbſt für einen treuloſen erklärt. Iſt aber jemand wirklich zur Erkenntniß ſeiner Sünde gekommen: ſo iſt er auch ſchon auf dem Wege zur Wiederherſtellung des Gehorſams und hat alſo gar keine Veranlaſſung, die Vollziehung der Strafe ſelbſt herbeizuführen. Trifft ihn aber ſonſt Strafe: ſo darf er ſich derſelben auch nicht darum entziehen, weil er ſich ſchon der Beſſerung bewußt ſei. — S. Beil. B. Von der Zucht im Staate 6, e.

nuz das Motiv iſt. Eine ſolche Praxis aber ſollte dem Staate billig fremd ſein; er ſollte nicht vorausſezen, daß ſeine Glieder nicht getrieben werden von der Liebe zu ihm, ſondern von der Hoffnung auf ſeine Belohnung; er ſollte auch nicht ſeine eigene Schwäche ſo zur Schau ſtellen, ſchon darum nicht, damit nicht revolutionäre Tendenzen in ihr Entſchuldigung finden, weil den Vorwand, er bedürfe der Umgeſtaltung zu kräftigerem Leben. **Zweitens aber überall da, wo es geſezliche Einrichtungen giebt, bei welchen ſchon auf Contraventionen gerechnet iſt,** wie das vorzüglich der Fall iſt bei der Geſtaltung, die dem Abgabenweſen in den neueren Staaten gegeben iſt. Denn da ſieht man die Uebertretungen des Geſezes gar nicht mehr als eine öffentliche Angelegenheit an, ſondern als ein Spiel auf Gewinn und Verluſt zwiſchen einem gewiſſen Zweige von Einzelweſen und einem anderen, wobei jede Einmiſchung eines dritten höchſt indiſcret ſei. Wie unſittlich, wie gefährlich auch das iſt, bedarf keiner Auseinanderſezung, und der Staat ſollte endlich davon zurükkommen, Vergehen dieſer Art von allen übrigen zu unterſcheiden, denn dieſe falſche Maaßregel allein entfremdet der öffentlichen Meinung das ſittliche Princip ſelbſt. Wir müſſen alſo dabei bleiben, daß der Unterthan nicht nur das Recht hat, ſondern auch die Pflicht, die Strafgerechtigkeit gegen diejenigen aufzurufen, die ſich gegen den Staat vergehen. Aber freilich, in dem Maaße als die Handlungsweiſe des Staates ſo fehlerhaft iſt, daß ſie die öffentliche Meinung und das ſittliche Princip entzweit, iſt unſere allgemeine Formel nicht ohne weiteres anzuwenden, ſondern man kann nur ſagen, das richtige Verfahren iſt das, in welchem die Differenz zwiſchen der öffentlichen Meinung und dem ſittlichen Principe ſo viel als möglich aufgehoben wird und ſo wenig als möglich hervortritt*).

---

*) S. [illegible] Von der [illegible] im Staate 7, a. b. — [illegible] Wir ſind dem Staate zu allem verpflichtet, was zu ſeiner Erhaltung und

Wie iſt es aber mit dem Aufrufen der Strafgerichtsbarkeit in Privatangelegenheiten? Es ſind da-

Sicherung dienen kann. Seine Sicherheit aber kann leicht gefährdet werden, wenn ihm Verbrecher und Verbrechen unbekannt bleiben. Wir ſind alſo verbunden, alle Verbrechen, die zu unſerer Kunde kommen, anzuzeigen, wo das Geſez es fordert. Nicht als wäre unſer Zwekk, daß die Uebelthäter beſtraft werden; Strafen können dem Chriſten niemals Zwekk ſein; ſondern unſer Zwekk kann nur der des Staates ſein, nämlich daß dieſer ſich ſicher ſtelle. Wo aber das Geſez es nicht fordert, da giebt es von unſerem Standpunkte aus bloß ein Recht, nicht die Pflicht, die Strafgerichtsbarkeit des Staates gegen crimina publica aufzurufen. Denn ſind wir überzeugt, daß der Verbrecher ſich ſchon gebeſſert hat, daß ſein Vergehen als ein ganz der Vergangenheit angehöriges gar keine übeln Folgen mehr haben kann für den Staat, oder daß wir es doch in unſerer Gewalt haben, die etwa noch möglichen übeln Folgen abzuſchneiden auch ohne daß der Staat mit ſeiner Strafe eintritt: ſo iſt kein Grund vorhanden, dieſelbe herbeizuführen; alſo auch keine Pflicht, der Obrigkeit Anzeige zu machen. Aber auch nur dann; ſo daß das eben geſagte auch ſeine volle Anwendung findet für den Fall, daß uns ein Beichtgeheimniß anvertraut wird, was ja in unſerer Kirche jedem begegnen kann. Es ſoll jeder wiſſen, daß wir uns gegen die Geſeze des Staates kein Geheimniß anvertrauen laſſen, und daß wir auch dann nicht ſchweigen werden, wenn der Staat ohne uns dem Verbrechen auf die Spur kommt und unſer Mitwiſſen vermuthend von uns Mittheilung fordert, nur daß Fälle denkbar ſind, wo wir vorziehen werden, dem Staate zu ſagen, Ich weiß zwar alles, aber ich ſage nichts, weil ich in meinem Gewiſſen überzeugt bin und dafür haften will und kann, daß aus der Handlung, welcher du nachforſcheſt, keine nachtheiligen Folgen entſpringen werden. Nimmſt du aber meine Bürgſchaft nicht an: ſo unterwerfe ich mich allen Folgen, die du meinem Schweigen zu geben irgend für gut findeſt. Gegen ein ſolches Verfahren kann der Staat nichts einwenden und es kommt nur darauf an, daß der Chriſt, der es annimmt, es ſonſt zu verantworten wiſſe. Die Praxis der katholiſchen Kirche aber, die für ihre Geiſtlichen in Anſpruch nimmt, daß der Staat ſie auf keine Weiſe verantwortlich machen könne für die ihnen anvertrauten Geheimniſſe, iſt antipolitiſch.

Vorleſ. 1822. Man hat unterſchieden öffentliche Vergehen und Privatvergehen und dann unſere Frage auf ganz entgegengeſezte Art beantwortet. Einige haben geſagt, in Beziehung auf die öffentlichen Vergehen dürfe und müſſe jeder die Strafgerichtsbarkeit aufrufen; nicht ſo aber in Beziehung auf Privatvergehen; da müſſe er nach der Regel des Evangelii vergeben und vergeſſen. Andere dagegen haben geſagt, Privatvergegen viele Bedenken erheben, und zwar gerade aus dem eigenthümlich chriſtlichen Standpunkte. Man ſagt, die Schrift fordere, lieber Unrecht zu dulden, als einem anderen übles zuzufügen. Das erſte könne der Chriſt, weil er alle irdiſchen Dinge geringſchätzen ſolle, das lezte ſolle er nie. Dabei beruft man ſich auf die Ausſprüche Chriſti, die das Dulden des Unrechts ſogar bis zur Provocation deſſelben zu empfehlen ſcheinen *). Und dieſelbe Anſicht könnte man noch von einer anderen Seite her geltend machen. Wenn wir nämlich in die Kindheit der bürgerlichen

---

gehen müſſe der Chriſt vor die Obrigkeit bringen, denn ſie bekümmere ſich ſonſt nicht um ſie. Allen Vergehen gegen den Staat aber ſpüre ſie nach durch eigene Organe, der einzelne habe alſo mit ſeinen Mittheilungen zu warten, bis ſie ihm abgefordert würden. Aber der Unterſchied, der zwiſchen Privatvergehen und öffentlichen gemacht wird, iſt nur ein ſehr relativer, denn jedes iſt immer auch das andere. Selbſt das geringſte Privatvergehen iſt in ſofern auch ein öffentliches, als es eine partielle Aufhebung der bürgerlichen Ordnung in ſich ſchließt, und ſelbſt der Hochverrath auf ſeinen höchſten Stufen als Angriff auf die höchſte Spitze der Obrigkeit und auf die Verfaſſung iſt kein rein öffentliches Vergehen. Und auch das iſt klar, daß die Heiligkeit des Geſetzes überhaupt in dem Maaße ſchwinden muß, als der Unterſchied nicht durchaus nur für untergeordnet gehalten wird. Die Idee des bürgerlichen Geſetzes als einer göttlichen Inſtitution iſt vom chriſtlichen Standpunkte aus aufgefaßt heilig, und ſie iſt überall getrübt, wo es nicht ganz gleich gilt, ob ſie in dieſem Punkte verlezt wird oder in jenem. Darum ſind aber auch jene Entſcheidungen unſerer Frage ohne allen Werth. Denn was zuerſt das öffentliche Vergehen betrifft: ſo geben beide zu, daß der Staat im allgemeinen das Intereſſe habe, es zu wiſſen, um gegen daſſelbe einſchreiten zu können. Mag er alſo in dieſem Intereſſe beſondere Organe haben, oder nicht: der iſt ein ſchlechter Bürger, der da nicht thätig eingreift, wo der Zweck des Staates ohne ſeine Hülfe nicht kann erreicht werden. Nur das ſteht feſt, daß ich als Organ der chriſtlichen Gemeinſchaft verſuchen muß, den Verbrecher zur Buße zu bringen, und gelingt mir das, ehe ich ſittlich veranlaßt war, die Strafgerechtigkeit des Staats anzurufen: ſo habe ich auch hinterher dazu keine Verpflichtung, wenn das Geſetz es nicht ausdrücklich fordert†). —

*) Matth. 5, 39—41.

†) Die Fortſetzung ſiehe in dem zunächſt folgenden Anhange aus dieſen Vorleſungen.

Geſellſchaften zurükkgehen: ſo zeigt die Geſchichte überall, daß die Strafgeſeze gegen öffentliche Vergehen älter ſind, als die gegen Privatvergehen; denn lange Zeit iſt es den einzelnen überlaſſen geblieben, ſich ſelbſt zu helfen gegen alle Beeinträchtigungen und Beleidigungen, die ſie von anderen einzelnen erfuhren. Die Sache läßt ſich alſo ſo darſtellen, daß das ſpätere Eintreten des Staates bei Privatverlezungen keinen Sinn hatte, als dieſelbe Genugthuung von Staats wegen zu nehmen, die zu nehmen bis dahin dem Willen und der Kraft des verlezten überlaſſen war. Aber wäre es nun wol dem Chriſten erlaubt geweſen, ſich ſelbſt zu helfen in jenem Zuſtande, wo der Staat noch keinem verlezten zu Hülfe kam? Hätte der Chriſt nicht jedes ihm angethane Unrecht nehmen müſſen wie ein nachtheiliges Naturereigniß? Hätte er ſich nicht darauf beſchränken müſſen, jeder Genugthuung entſagend zu verſuchen, ob nicht der Gegner durch die Macht der Liebe zur Erkenntniß der Sünde und zur Beſſerung zu bringen geweſen wäre? Und wenn dem ſo iſt: kann das ſein Verfahren ändern, daß der Staat ſich hingeſtellt hat als Verwalter der Privatgenugthuung, die kein Chriſt jemals begehrt? Giebt man zu, daß der Chriſt im Naturzuſtande keine rächende Selbſthülfe übt gegen den Beleidiger: ſo ſcheint nothwendig zu folgen, daß er auch nie das Eintreten des Staates dabei in Anſpruch nehmen könne. Das erſte nun iſt unbedingt zuzugeben; der Geiſt des Evangelii fordert es. Woher aber demohnerachtet die Erſcheinung, daß nur wenige kleine Gemeinſchaften, die chriſtliche Kirche im großen aber nie, es ihren Gliedern verbieten, zu der Strafgerichtsbarkeit des Staates ihre Zuflucht zu nehmen? Die Sache iſt offenbar dieſe. Es iſt keinesweges daſſelbe, ob der einzelne ſich ſelbſt hilft, oder ob der Staat eingreift. Denn iſt der Staat um ſo unvollkommener, je mehr er glaubt, er könne das gemeine Weſen ſichern ohne den einzelnen zu ſchüzen, und iſt er um ſo vollkommener, je mehr er die Kräfte eines jeden der Unterthanen als die ſeinigen anſieht und auf gleiche Weiſe verfährt bei Verlezungen des einzelnen und bei Vergehungen gegen den Staat: ſo hört mit ſeinem Eingreifen der Unterſchied zwiſchen öffentlichen und Privatangelegenheiten in Beziehung auf Verlezungen auf und jedes Vergehen wird ein öffentliches. Da kann dann alſo auch nicht mehr die Rede ſein von Privatgenugthuung, die zu fordern gegen den Geiſt des Chriſtenthums iſt, ſondern nur von Sicherſtellung des Staates gegen Uebergriffe einzelner; nicht bloß von einem Rechte kann es ſich dann handeln, ſondern von der Pflicht des Bürgers, die Strafgerichtsbarkeit aufzurufen gegen Verlezung des ganzen, wobei es alſo auch gar keinen Unterſchied machen kann, ob ſie erfüllt wird von dem zunächſt verlezten, oder von einem anderen, nur daß ſie dem zunächſt verlezten immer zuerſt und ganz vorzüglich obliegt, ſofern es in der Natur der Sache liegt, daß er zuerſt und am beſten von der Verlezung weiß, die in ſeiner Perſon dem ganzen zugefügt iſt. Aber dieſe Auseinanderſezung hat keinen kirchlichen Charakter; ſie iſt eine Vertheidigung der allgemeinen Praxis der Chriſten, die indeß für uns nur in ſofern Werth haben kann, als ſie mit der Schrift in Uebereinſtimmung zu bringen iſt. So viel nun iſt gleich deutlich, Wird die Bereitwilligkeit das Unrecht zu leiden ganz allgemein geſezt: ſo kann die bürgerliche Geſellſchaft nicht beſtehen, ſo lange es noch Menſchen in ihr giebt, die Unrecht thun. Denn dieſe haben dann völlig freie Hand und werden ſich allmählig alle anderen unterordnen. Wenn alſo die Ausſprüche Chriſti und der Apoſtel überall das Daſein der bürgerlichen Geſellſchaft vorausſezen: ſo darf nicht angenommen werden, jene Stelle in der Bergpredigt enthalte Anweiſungen, deren Befolgung den Staat auflöſen würde. Nun könnte man ſagen, Was Chriſtus hier fordert, iſt doch nur, daß jeder für ſeine Perſon das Unrecht geduldig ertrage. Dabei kann aber der Staat ſehr wohl beſtehen, wenn nun nur die übrigen, denen das Unrecht eben nicht zugefügt wird, deſto eifriger dafür ſorgen, daß die Strafgerichtsbarkeit des Staates dem verlezten zu Hülfe kommt; und das iſt es alſo, was der Herr fordert, wenn doch feſtſteht, daß er nichts weniger beabſichtigt, als das Aufhören des Staates; er befiehlt, leidet das Unrecht, aber duldet nicht, daß es anderen zugefügt werde. Das hat einige Aehnlichkeit mit der kantiſchen Theorie, daß niemand ſorgen ſolle für ſeine eigene Glükkſeligkeit, aber jeder für die des anderen, iſt aber, wie dieſe Theorie auch, ein unnüzes Spiel, ein leeres Hinundherſchieben der Sache aus einer Hand in die andere, und von dem Sinne Chriſti weit entfernt. Denn wenn Chriſtus ſagt, Liebe deinen nächſten als dich ſelbſt: ſo lehrt er, daß wir aus dem, was wir uns ſelbſt ſchuldig ſind, zu beſtimmen haben, was wir für den nächſten thun müſſen, folglich daß wir immer auch uns ſelbſt ſchuldig ſein müſſen, was wir anderen ſchuldig ſind. Aber könnte man nicht ſagen, Der Erlöſer verbietet die Strafgerichtsbarkeit des Staates gegen diejenigen in Anſpruch zu nehmen, die uns beleidigt haben, und damit ſcheint freilich allen denen unbeſchränkte Gewalt gegeben zu ſein, die Unrecht thun wollen. Aber er hat doch keinesweges beſorgt, daß ſein Verbot die Auflöſung der bürgerlichen Gemeinſchaft zur Folge haben würde, weil er vorausſezte und vorausſezen konnte, daß durch die allmählige Verbreitung ſeines Lebens die Zahl derer, die Unrecht thun wollen, immer würde vermindert werden? Und allerdings müſſen wir geſtehen, daß wenn erſt niemand mehr Unrecht thun will, dann auch nichts mehr gegen die buchſtäbliche Anwendung der vorliegenden Vorſchrift Chriſti zu ſagen iſt. Aber auch das iſt klar, daß ſie dann gänzlich wegfällt. Sie iſt alſo immer gegründet auf die Vorausſezung, daß Unrecht geſchieht. Iſt aber das: ſo folgt auch, daß ihre buchſtäbliche Befolgung das chriſtliche Princip hindern muß, die Zahl der Uebelthäter zu verringern, weil ſie eben nicht umhin kann, die Gewalt derſelben zu erhöhen. Da dieſes aber nicht gewollt werden kann: ſo muß jener zunehmenden Gewalt entgegengewirkt werden, und zwar entweder von den Unterthanen, oder von der Obrigkeit. Wäre es nun möglich, daß die Obrigkeit von jedem Unrecht, das den einzelnen angethan wird, Kenntniß erhielte, ohne daß es ihr von denſelben gemeldet würde: ſo könnte die Vorſchrift Chriſti ohne alle Gefahr für den Staat buchſtäblich befolgt werden. Aber das würde offenbar einen ganz anderen Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft vorausſezen, als den gegebenen, den nämlich, daß jeder einzelne in gewiſſem Sinne Obrigkeit wäre, während er in einem anderen Unterthan iſt; denn dann könnte jeder, nicht ſofern er verlezt iſt, ſondern ſofern er Obrigkeit iſt, den Uebelthäter zur Rechenſchaft ziehen. Müſſen wir nun ſagen, So iſt es gegenwärtig nicht; es kann ſich nicht jeder als Obrigkeit anſehen in dieſer Beziehung: ſo folgt, daß die einzelnen als Unterthanen mitwirken müſſen; und da es leer wäre zu fordern, nicht der verlezte ſelbſt, ſondern ein anderer ſolle die Obrigkeit zum Einſchreiten gegen die Beleidiger auffordern: ſo bleibt gar nichts anderes übrig, als die vorliegenden Ausſprüche Chriſti nicht als ſolche zu nehmen, aus denen die anderen erklärt werden müßten, ſondern als ſolche, die nur richtig verſtanden werden können, wenn ſie in Uebereinſtimmung mit denen und aus denen erklärt werden, die entſchieden die bürgerliche Gemeinſchaft und deren Erhaltung und Förderung vorausſezen. Chriſtus ſpricht hier in einzelnen Beiſpielen. Sollen dieſe in eine allgemeine Formel aufgelöſt werden: ſo müßte ſie etwa ſo lauten, Gieb dich dem Unrecht thuenden ſo lange geduldig hin, bis du nichts mehr haſt, woran er dir Unrecht thun könnte. Damit wäre aber jeder Rechtszuſtand geradezu aufgehoben, was unmöglich in dem Sinne des Herrn wäre. Es bleibt alſo nur übrig anzunehmen, daß Chriſtus eine ganz beſtimmte Lage der Dinge im Auge gehabt hat und nur auf *dieſe* ſeine Ausſprüche hier bezogen haben will. Aber welche beſtimmte Lage? er ſagt, Καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο. Wer nämlich eine öffentliche Nachricht zu verbreiten hatte im Auftrage der

Obrigkeit, der hatte das Recht, Menſchen und Thiere und Schiffe, wo und wie er ihrer bedurfte, zu dieſem öffentlichen Dienſte aufzubieten; und ſich dieſes Rechtes bedienen iſt der Sinn des Wortes ἀγγαρεύειν an dieſer Stelle. Der Erlöſer redet alſo hier nicht von etwas, was der einzelne als ſolcher dem einzelnen thut, ſondern von einer Laſt, die der einzelne als Organ der Obrigkeit dem einzelnen auflegt. Daraus können wir nun nicht gerade ſchließen, daß er auch in den anderen Beiſpielen nur das im Auge hat, was obrigkeitliche Agenten zu leiden auflegen, aber das iſt unverkennbar, daß er von Zuſtänden redet, in welchen die Obrigkeit ſich beſondere Bedrükkungen gegen ſeine Jünger als ſolche erlauben würde. Und das war ja damals der unmittelbar zu erwartende Fall. Aber auf Zuſtände, wie gegenwärtig der unſerige im allgemeinen iſt, ſind jene Vorſchriften Chriſti nicht geradezu anwendbar; ſie gelten auch heute ganz eigentlich nur denen, welchen alle Relationen dem Beſtreben, zur Ausbreitung des Chriſtenthums zu wirken, untergeordnet ſein müſſen; dieſe ſollen, wie beim Entſtehen der Kirche alle, ſich durch Widerſtreben gegen das Unrecht, das ihnen angethan wird, nicht aus der Richtung bringen laſſen, die ihr Beruf ihnen anweiſt. Für jeden anderen aber gilt dieſelbe Regel nur in dem Maaße, als er ſich in demſelben Falle weiß. Daß z. B. der geiſtliche, der in einen Rechtsſtreit verwikkelt iſt, ſchlechthin im Unrecht ſei, werden wir nicht ſagen. Aber tadeln werden wir ihn, wenn wir eine Neigung in ihm wahrnehmen, bei jeder Kleinigkeit die Hülfe der Obrigkeit in Anſpruch zu nehmen; denn er wird dadurch ſeiner amtlichen Wirkſamkeit Eintrag thun, wenn auch zunächſt nur ſo, daß er anderen den Eindrukk macht, er ſei überwiegend mit weltlichen Dingen beſchäftigt. Und indem wir ihn ſo tadeln, richten wir ihn nach jenem Ausſpruche Chriſti. Natürlich gilt daſſelbe aber auch von jedem anderen ſeiner beſonderen Lage gemäß. Denn wenn ein weltlicher ſich in Rechtsſtreitigkeiten verwikkelt, die ihn hindern als Hausvater oder als Kirchenmitglied ſeine Pflicht zu thun: ſo handelt auch er gegen die in Rede ſtehenden Ausſprüche Chriſti. Iſt aber dieſes der eigentliche Sinn derſelben: ſo enthalten ſie nichts, was der von uns aufgeſtellten Theorie, welche die allgemeine chriſtliche Sitte für ſich hat, entgegenſtände oder gar widerſpräche *).

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 3, a. b. c.

Vorleſ. 1827. Was aber die Privatvergehen betrifft: ſo kann auch da keine andere Regel gelten †). Bin ich nämlich ſelbſt der zunächſt verletzte: ſo muß ich vor allem ſuchen, den Beleidiger auf den rechten Weg zurückzuführen; und iſt es ein anderer: ſo iſt meine erſte Pflicht, zu vermitteln. Gelingt mir das eine und das andere: wozu ſollte dann der Staat noch angerufen werden? Aber wie, wenn es mir nicht gelingt? Einige ſagen, Wenn ich ſelbſt der verletzte bin: ſo muß ich den Staat anrufen, wenn aber ein anderer: dann nicht. Andere fordern gerade das umgekehrte. Was ſagt denn die Schrift? Es kommen hier dreierlei Stellen in Betracht, 1) diejenigen, in welchen der Herr alle Wiedervergeltung unterſagt; 2) ſolche, in welchen ſogar eine Bereitwilligkeit, ſich Beleidigungen preiszugeben, empfohlen wird; 3) die, welche es tadelt, daß Chriſten ihre Streitigkeiten vor das öffentliche Gericht brachten.

Zu 1. Die Wiedervergeltung widerſpricht offenbar nicht minder dem Geiſte des Chriſtenthums als den klaren Ausſprüchen der Schrift. Daraus folgt aber nicht, daß ich die das Schwerdt tragende Obrigkeit nicht auffordere, dem böſen zu wehren, ſondern nur daß ich ſie nicht in Anſpruch nehme, für mich unter der Form der Wiedervergeltung zu handeln. Ich werde ſie alſo allerdings nicht anrufen, wenn ich glauben muß, daß ſie ſich zu nichts anderem verordnet anſieht, als dazu, die Privatrache zu übernehmen. Dieſen Eindruck wird ſie mir aber machen in dem Maaße, als ihre Strafen noch barbariſch ſind. Je mehr dagegen ihre Strafgeſetzgebung den rein chriſtlichen Charakter hat: deſto weniger kann ich Bedenken tragen, ſie zur Hülfe zu rufen, und zwar gleichviel, ob ich ſelbſt der zunächſt beleidigte bin, oder ob es ein anderer iſt.

Zu 2. Sollen die Stellen, in denen Chriſtus eine Bereitwilligkeit gebietet, ſich weiter beleidigen zu laſſen, eine allgemeine Geltung haben: ſo kommt überall, wo das Gemeinweſen noch nicht abſolut vollkommen iſt, alle Gewalt und aller Beſitz in die Hände derer, die Unrecht thun. Das kann aber unmöglich dem Sinne Chriſti gemäß ſein. Folglich können auch jene Stellen nur eine ſpecielle Geltung haben. Chriſtus meint, Verfolgt ſeid ihr nicht in der Lage die Obrigkeit anrufen zu können; ihr würdet euch dadurch nur neue Widerſacher erregen. Ertragt alſo lieber das Unrecht, das einzelne euch thun, als daß ihr die Obrigkeit in realen Widerſpruch ſetzt mit dem

---

†) Siehe den zunächſt vorangehenden Auszug aus den Vorleſ. 1831. S. 256.

2. Das wiederherſtellende Handeln des einzelnen im Staate auf das ganze.

Hat die bürgerliche Geſellſchaft Rükſchritte gemacht: ſo bedarf ſie der Reform, die aber nur in dem Maaße von einzelnen ausgehen kann, als das ganze das bedürftige iſt. Wir ſtellen

Chriſtenthume und dadurch der chriſtlichen Gemeinſchaft nur noch größeren Nachtheil bereiten.

Zu 3. Paulus rechnet es den Corinthern (1 Cor. 6, 1 ꝛc.) zur Schande, daß ſie ihre Streitigkeiten vor die Obrigkeit brachten. Unſer Gefühl ſcheint jezt ein anderes zu ſein; denn wir achten nicht für Schande zu klagen und verklagt zu werden, ſondern wiſſentlich Unrecht zu haben. Aber auch Paulus dachte nur eben ſo. Die Verhältniſſe ſind jedoch ſo ſehr anders geworden, als ſie damals waren, daß wenn wir unſere Streitigkeiten vor die chriſtlich gewordene Obrigkeit bringen, wir nichts anderes thun, als was Paulus fodert; unſere Richter ſind die weiſen, ſind die, die da richten können zwiſchen Bruder und Bruder. Wenn aber ſeparatiſtiſche Chriſtengemeinden unſere Obrigkeit als außerhalb der Kirche ſeiend nur als ungläubig anſehen und nun die apoſtoliſche Regel gegen ſie anwenden: ſo haben ſie darin von ihrem Standpunkte aus Recht; ihr Grundprincip aber iſt falſch und der bürgerlichen Ordnung gefährlich, wie denn damit nothwendig eine ganz andere Geſinnung gegen dieſelbe gezeigt iſt.

Reſultat. Biblich die Sache betrachtet, iſt das Centrum die pauliniſche Stelle Röm. 13, 1 ꝛc., nach welcher das Recht, die Obrigkeit zur Hülfe zu rufen gegen Verlezungen, durchaus begründet iſt. In Beziehung auf den Gegenſtand iſt kein Unterſchied zu machen, wol aber in Beziehung auf das quantitative, für welches dann die Regeln in der Bergpredigt gelten. Iſt nämlich das Recht, das ich von der Obrigkeit erlangen kann, nur etwas geringfügiges im Vergleich mit dem, was ich verſäume, wenn ich es geltend machen will: ſo werde ich ſagen müſſen, Ich kann mich von der Förderung deſſen, was der eigentliche Zwekk meines Lebens iſt, nicht abziehen laſſen durch Rechtſuchen bei der Obrigkeit, von welchem kein erhebliches Reſultat zu erwarten iſt. Aber auch das muß ſeine Grenzen haben, denn oft iſt nur dadurch, daß man ſcheinbar und an und für ſich betrachtet wirklich unerhebliche einzelne Fälle der öffentlichen Beurtheilung vorlegt, die Geſezgebung zu vervollkommnen, und in dem Maaße als das zu erwarten iſt, muß jeder dem Gemeinwohle jedes perſönliche Opfer gern bringen. Nur bleibt immer das erſte, als Organ der Kirche aufzutreten und zu verſuchen, ob der Beleidiger auf dem Wege der brüderlichen Ermahnung zur Buße zu bringen iſt und dazu, ſein Unrecht wieder gut zu machen; und erſt wenn das ohne Erfolg iſt, hat man ſich an die Obrigkeit zu wenden, aber dann kann auch das Verhältniß des einzelnen zum einzelnen kein anderes Verfahren begründen, als das Verhältniß des einzelnen zum Gemeinweſen.

dem ganzen entgegen die Geſammtheit aller einzelnen, und in dieſer unterſcheiden wir einzelne, welche Glieder des leitenden Princips im ganzen oder der obrigkeitlichen Organiſation ſind, und einzelne, welche es nicht ſind. Fragen wir nun, ob beide gleich ſtehen in Beziehung auf das reformirende Handeln, oder nicht? ſo treten gleich zwei entgegengeſezte Theorien hervor, die eine, welche beide gleichſtellt, die andere, welche nur die obrigkeitlichen Perſonen für berechtigt hält. Aber die Differenz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan verſchwindet hier zu einem Minimum, denn keiner kann etwas weſentlich anderes thun, als der andere, ſo daß um ſo klarer iſt, daß jeder es nur thun darf nach der Form ſeiner politiſchen Stellung. Denken wir uns zuvörderſt einen Staat, in welchem die Geſezgebung zum Theil von einem Ausſchuſſe abhängt, der ſeinerſeits von den Unterthanen inſtituirt wird: ſo kann jeder, in welchem die reformatoriſche Tendenz iſt, dieſelbe unmittelbar in die Organiſation übertragen, indem er nur ſolche zu Repräſentanten wählt, von denen er weiß, daß ſie dieſelben Veränderungen wünſchen, wie er. Aber bei dieſem Einfluſſe, wie langſam wirkend derſelbe auch immer erſcheine, wird er ſich nun auch beruhigen müſſen. Denn ginge er weiter: ſo verführe er gewaltthätig, und alſo unſittlich, wie ſich bald zeigen wird; aber er würde auch das gar nicht bewirken, was er doch beabſichtigt. Oder würde ſich wol eine Bewegung halten können, die ſich auf etwas anderes gründete, als auf die lebendige Ueberzeugung des ganzen? Unmöglich. Und darum können denn ferner auch diejenigen, denen alle politiſche Wirkſamkeit in einem Staate verfaſſungsmäßig verſagt iſt, zur Wiederherſtellung eines beſſeren Zuſtandes nicht anders beitragen, als daß ſie auf die Ueberzeugung derer wirken, welche Veränderungen zu machen die Befugniß haben. Ja, die lezteren ſelbſt endlich, welche Stufe ſie auch einnehmen in der Organiſation des ganzen, haben keinen anderen Weg vor ſich, als dieſen. Denn was im Staate geſchieht, geſchieht immer nur unter der

Form des allgemeinen Willens, und jeder einzelne Willensact iſt entweder die Wirkung eines leidenſchaftlichen Impulſes, oder der Begeiſterung, oder einer verſtändigen Berathung. Die Begeiſterung aber iſt überwiegend nur in der Einheit des perſönlichen Lebens; wo alſo mehrere zuſammenwirken, werden die Willensacte vornämlich aus einem der beiden anderen Punkte hervorgehen. Der erſte nun iſt offenbar unſittlich; folglich werden alle Staatsverbeſſerungen überwiegend aus der Berathung entſtehen müſſen, und es wird für jeden immer alles darauf ankommen, die höchſte Berathung in diejenigen Momente hineinzubringen, in welchen die reformatoriſche Tendenz iſt, ſo daß man ſagen kann, Auch die einzelnen, die nicht in der politiſchen Organiſation ſind, können auf dieſelbe Weiſe wirken, wie die Glieder derſelben, nur anfangend von entfernteren Punkten, und auch die Glieder der Organiſation, wenn dieſe ſelbſt im ganzen in die rükkgängige Bewegung verflochten iſt, können nicht anders auf ſie wirken, als jeder andere einzelne auch, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie ihre reformatoriſchen Impulſe ſchneller und vielſeitiger zu verbreiten im Stande ſind. Daß nun aber anders zu verfahren auch dem chriſtlichen Geiſte widerſtreitet, iſt leicht klar zu machen. Freilich ſagen einige, Wenn der Staat rükkgängige Bewegungen gemacht hat: ſo ſind diejenigen, welche es veranlaßt haben und der Reform widerſtreben, ſeine Feinde, und es iſt gegen ſie alles dasjenige Recht, was Recht iſt gegen die äußeren Feinde des Staates, alſo die Anwendung phyſiſcher Gewalt. Aber ſie müſſen doch ſelbſt zugeben, daß der Staat aufgelöſt wäre, in welchem ein Theil ſich für berechtigt halten könnte, den anderen als den Feind des Staates anzuſehen und zu behandeln, folglich auch dieſes, daß der Naturzuſtand zurükkgeführt wäre. Verbietet nun das Chriſtenthum auch nicht, ſich im Naturzuſtande gegen Gewalt zu ſchüzen: das verbietet es entſchieden, ein Moment der Handlung in Beziehung auf andere mit Anwendung phyſiſcher Gewalt zu beginnen; denn verbietet es ſchon, ein bereits zugefügtes Unrecht durch Gewalt gut zu machen: ſo muß ihm noch viel viel mehr entgegen ſein, äußere Gewalt anzuwenden, um den moraliſchen Zuſtand eines anderen zu ändern. Geſezt alſo, es wäre richtig, diejenigen den äußeren Feinden des Staates gleichzuſtellen, die eine rükgängige Bewegung in ihm veranlaßt haben: das wäre immer gegen den Geiſt des Chriſtenthums den beſſeren Zuſtand durch Gewalt wiederherzuſtellen. Oder, Abgeſehen von der Geneſis der Verſchlimmerung des Staates, aber einfach zugegeben das Vorhandenſein der rükſchreitenden Bewegung: ſo müßten doch diejenigen, welche den früheren beſſeren Zuſtand herſtellen wollen durch etwas, wozu keine Befugniß im Staate iſt, erſt die gegebene Staatsorganiſation zerſtören. Das aber wäre allen chriſtlichen Principien geradezu entgegen. Denn da das Chriſtenthum die Obrigkeit, alſo jede im Staate geltende Befugniß für eine göttliche Inſtitution erklärt, wie wir geſehen haben: ſo kann es ſo wenig im kleinen als im großen eine Zerſtörung derſelben geſtatten, wie es denn auch niemals gebilligt hat, was doch das claſſiſche Alterthum zu ſo großem Ruhme rechnete, weder das größte dieſer Art, den Tyrannenmord, noch ſonſt irgend eine gewaltſame Staatsbewegung. Wenn demohnerachtet ſolche Handlungen auch in chriſtlichen Staaten vorgekommen ſind: ſo iſt zuvörderſt nicht zu überſehen, daß manches dahin gerechnet wird, was im Grunde doch einer anderen Rubrik angehört. Wir können uns hier nicht darauf einlaſſen, beſtimmte Grenzen zu ziehen, denn das würde uns zu ſehr ins einzelne führen, aber einen allgemeinen Geſichtspunkt wollen wir aufſtellen. Wo der beſtehende Zuſtand eines Staates nicht nur in einzelnen Punkten, ſondern im ganzen auf einem wirklichen Vertrage beruht — was freilich nie Regel ſein ſondern nur ausnahmsweiſe ſtatt finden kann; denn jeder Staat entſteht ohne Vertrag, da ein Vertrag erſt im Staate möglich iſt, und was vom Entſtehen des Staates gilt, das gilt auch von ſeinen weſentlichen Veränderungen, welche denſelben Charakder haben — und Unterthanen den Vertrag verlezen: da werden ſie mit Recht von der Obrigkeit beſtraft. Verlezt ihn aber die Obrigkeit: ſo kann ſie nicht beſtraft werden von den Unterthanen, ſondern der ganze Vertragszuſtand iſt dann aufgehoben und ein Zuſtand der Verwirrung geſezt, ſo daß nur die Aufgabe ſein kann, eine ganz neue Ordnung zu erzeugen. Daher iſt es eine rein chriſtliche Tendenz Fürſorge zu treffen, daß die höchſte Gewalt den Vertrag nicht verlezen kann, und darauf beruht in den meiſten Staaten die Entgegenſezung zwiſchen der Unverlezlichkeit des Monarchen und der Verantwortlichkeit der höchſten Staatsbehörden, womit weſentlich zuſammenhängt, daß ein Act der höchſten Gewalt im Staate nur Gültigkeit hat, wenn beide Glieder der Entgegenſezung dabei concurriren. Entſteht dann eine wirkliche Verlezung des Vertrages: ſo fällt die Schuld auf die verantwortlichen Perſonen und dieſe werden beſtraft; der Zuſtand aber kann nicht eintreten, daß der Staat ſelbſt aufgelöſt würde. Wo aber dieſe ſchüzende Maaßregel nicht getroffen iſt, während doch ein Vertrag beſteht: da iſt die ganze Form des Staates vernichtet, wenn die Obrigkeit den Vertrag gebrochen hat, und es kann nur der Grundſaz aufgeſtellt werden, daß dann jeder verpflichtet iſt, der Sittlichkeit angemeſſen und nach ſeinem Gewiſſen den geſellſchaftlichen Zuſtand auf eine möglichſt ruhige Weiſe wiederherzuſtellen. Aber es iſt auch klar, daß in Fällen dieſer Art der bürgerliche Verein nicht durch die Unterthanen aufgelöſt iſt, ſondern daß die Obrigkeit ſich ſelbſt aufgehoben hat. Es ſind Fälle, die auf ganz ſpeciellen Verhältniſſen beruhen, und die gar nicht unter unſere chriſtliche Regel fallen, daß kein einzelner die Obrigkeit, die eine göttliche Inſtitution iſt, auflöſen darf, ſondern unter die, daß auch im präſumirten Naturzuſtande der Chriſt nie dazu berechtigt iſt, ein an ihm vollzogenes Unrecht durch ein anderes zu erwiedern, ſondern nur dazu, ſich ohne dieſes Princip zu verlezen gegen Ausbrüche roher Gewalt zu ſchüzen. Wo die Obrigkeit den Vertrag verlezt: da iſt kein Staat mehr und ein Ausbruch roher Gewalt; aber auch das chriſtliche Handeln dagegen wird noch ſehr eingeſchränkt dadurch, daß niemand es üben darf, wenn ihm nicht gewiß iſt, daß der Staatsvertrag gebrochen iſt, und daß niemand deſſen gewiß ſein kann, ehe er ſich dadurch in der Erfüllung ſeiner Pflichten gehemmt ſieht. Und ſchon daraus geht hervor, daß das Handeln des Chriſten auch in dieſem Falle nur ein ruhiges ſein kann; denn kein Verfahren kann gewaltthätig ſein, das ſich nur auf das Beſtreben gründet, in ſeiner Pflichterfüllung nicht geſtört zu werden. Was nun aber die wirklich hieher gehörenden Staatsumwälzungen betrifft, die leider oft genug auch in chriſtlichen Staaten von ſolchen einzelnen ausgegangen ſind, die ſich kein Gewiſſen daraus machten, den Staat erſt aufzulöſen, um ihn hernach verbeſſern zu können: ſo iſt das auf zwiefache Weiſe zu erklären. Einmal nämlich lag es in der Natur der Sache, daß der chriſtliche Geiſt, weil er urſprünglich nur die niederen Claſſen der Geſellſchaft ergriff, die eigentlichen Staatsverhältniſſe erſt ſpät und nur ſehr allmählig durchdrang, ſo daß man ſich alſo nicht darüber wundern kann, wenn ſelbſt die Theorie, und ſogar noch heute, durch heidniſche Reſte verunreinigt iſt und an heidniſchen Vorbildern feſthält. Aber zu billigen iſt es nie; denn wenn es die Tendenz des Chriſtenthums iſt, jedem Zuſtande in welchem nichts herrſcht, als äußere Gewalt, ein Ende zu machen: ſo kann kein Chriſt Maaßregeln gutheißen, die, wenn auch nur vorübergehend und nur als Mittel zu einem beſtimmten Zwekke, nichts hervorzubringen vermögen, als wieder nur einen Zuſtand bloß äußerer Gewalt. Zweitens aber kann das Bewußtſein von dem was in politiſchen Dingen das richtige iſt, ſchwerlich klar und richtig ſein und in eine genügende Theorie gebracht werden, ehe der politiſche Zuſtand ſelbſt bis auf einen gewiſſen Grad ins klare geſezt iſt. Wie wenig das im Mittelalter der Fall war, weiß jeder; es iſt alſo, wenngleich wieder nicht zu loben, doch ſehr leicht zu erklären, daß ein wahrhaft chriſtliches politiſches Bewußtſein ſich in jener Zeit nicht findet. Mit der Reformation erſt hat ſich ein richtigeres Urtheil über dieſe Verhältniſſe gebildet, und betrachten wir, was die Reformatoren einerſeits über den Bauernkrieg und ähnliches, andererſeits über die Pflichten chriſtlicher Fürſten gelehrt haben: ſo ſpricht es den ächt chriſtlichen Sinn aus, der alle rechtswidrige Gewalt perhorreſcirt, und giebt uns überall ausreichende Beläge zu den von uns aufgeſtellten Grundſäzen*).

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate 9, a. b. c. —

Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. 1) Staatsverbeſſerung in fortſchreitender Entwikkelung gehört nicht hieher, ſondern nur Zurükführung des Staates auf einen früheren vollkommeneren Zuſtand.

2) Hier darf jeder nur wirken nach der Stellung, die er im Staate einnimmt.

3) Uebt der abſolute Monarch ein reinigendes Handeln auf das ganze: ſo iſt das, da er durchaus Organ des ganzen iſt, ein Handeln des ganzen auf die Maſſe der einzelnen; alſo nur daſſelbe, was jede andere Aeußerung der höchſten Gewalt auch iſt.

4) Iſt die höchſte Gewalt in den Händen einer moraliſchen Perſon und wirkt dieſe als ganzes reinigend auf das ganze: ſo iſt der Fall ganz derſelbe; das einzelne Mitglied der Organiſation wirkt dann nur als Organ derſelben. Iſt aber das reformatoriſche Intereſſe nur in einem einzelnen Mitgliede: ſo liegt dieſem zunächſt nur ob, es den übrigen mitzutheilen.

5) Iſt der Monarch durch eine Conſtitution gebunden: ſo kann er ſittlicher Weiſe nicht den Zuſtand vor der Conſtitution herſtellen wollen. Hat aber doch das conſtitutionelle Leben Rükſchritte gemacht: ſo iſt die Reform nur dann von allen Punkten aus ſittlich zu realiſiren, wenn die Conſtitution ſelbſt die Weiſe feſtgeſtellt hat, in der Aenderungen vorgenommen werden können. Eine Conſtitution, die keinen Ort für Aenderungen hat, iſt ſchlechthin unſittlich, weil ſie ſich für abſolut vollkommen erklärt, viel unſittlicher, als die unumſchränkte Gewalt des Monarchen.

6) Jeder ſoll wiederherſtellend auf das ganze wirken, aber nur nach Maßgabe ſeiner politiſchen Stellung. Wie nun, wo Anarchie entſtanden iſt, wo alſo niemand eine politiſche Stellung hat? Da hat jeder ſo zu wirken, wie zu wirken iſt, wenn der Staat überhaupt erſt geſtiftet werden ſoll. Der Staat entſteht aber nirgend, wo nicht ein Rechtsverhältniß entſteht; er entſteht alſo niemals durch Gewalt, d. h. niemals gegen die freie Zuſtimmung derer, die ihn bilden ſollen. Folglich iſt auch zur Rettung des Staates aus der Anarchie jede gewaltthätige Handlung zu verwerfen.

7) Wie aber, wenn der Staat auf einem Vertrage beruht zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen? Man ſagt, Wie die

Obrigkeit, wenn die Unterthanen den Vertrag verlezen, das Recht hat, ſie mit Gewalt zur Haltung deſſelben zurükkzuführen: ſo haben auch die Unterthanen, wenn die Obrigkeit ihn bricht, das Recht, Gewalt zu brauchen gegen dieſe. Denn wenn die Obrigkeit den Vertrag verlezt, ſo iſt der bisherige Staat aufgehoben, und nur diejenigen können ihn von neuem repräſentiren, die ihrer Verpflichtung treu geblieben ſind. Dieſe treten alſo eo ipso in das Recht der Obrigkeit ein und zwingen diejenigen zum Halten des Vertrages, die früher Obrigkeit waren. Aber das iſt falſch. Man muß vielmehr ſagen, Wenn alle Unterthanen den Vertrag verlezen: ſo hat die Obrigkeit keine Gewalt mehr, ſie durch Zwang zu ihrer Pflicht zurükkzubringen. Demohnerachtet aber verliert ſie nicht das Recht dazu. Wie alſo die Obrigkeit mit dem Rechte, die wortbrüchigen Unterthanen zu zwingen, nicht die Macht dazu gewinnt: ſo gewinnen die Unterthanen mit der Macht, die wortbrüchige Obrigkeit zu zwingen, noch nicht das Recht dazu. Hat ein Theil der Obrigkeit den Vertrag verlezt: ſo iſt nichts ſittlich, als daß jeder einzelne nach Maaßgabe ſeiner Stellung auf das Centrum der Staatsorganiſation einwirkt, bis es ſich überzeugt, daß der verlezende Theil zur Ordnung zurükkzuführen ſei. Und iſt dieſes Centrum ſelbſt der verlezende Theil: ſo iſt auch nichts ſittlich, als die Sache richtig darzulegen. Hat das nicht den erwarteten Erfolg: ſo giebt das kein Recht zu Gewaltthätigkeiten, ſondern nur zur Fortſezung jenes geſezmäßigen Verfahrens, weil keine Rechtsverweigerung der höchſten Obrigkeit für etwas abſolut definitives zu halten iſt.

8) Uebrigens hat niemand im Staate zu beſtimmen, ob die Obrigkeit den Vertrag verlezt hat, als der, welcher in ſeiner Pflichterfüllung wirklich iſt geſtört worden, und auch die Behauptung eines ſolchen, der Staat ſei durch die Obrigkeit ſelbſt rein aufgehoben, ſo daß er von neuem zu geſtalten ſei, bleibt immer eine voreilige.

9) Die Anwendung von Schriftſtellen wird hier immer ſtreitig ſein, und die Aeußerung und Praxis der älteren Kirche wird nicht als normal können angeſehen werden, weil die chriſtlichen Staaten noch keine feſt beſtimmte Form angenommen hatten und die Hierarchie nicht ſelten in offenbares Unrecht hinüberſtreifte. Unſere ſymboliſchen Bücher aber wiſſen nur von unbedingtem Gehorſam der Unterthanen und eine mit dieſem Kanon nicht übereinſtimmende Theorie können wir nie anerkennen.

Vorleſ. $18\frac{22}{23}$. 1) In der Kirche hat das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan keine Stelle, der Staat aber ruht ganz auf dieſem Verhältniſſe. Kann nun der Unterthan ein reinigendes Handeln üben auf das ganze? und wenn der einzelne als Obrigkeit es übt, iſt es dann nicht ein Handeln des ganzen auf das ganze?

2) Der Begriff Obrigkeit iſt unbeſtimmt. Iſt der Staat ſchon entwikkelt: ſo bildet die Obrigkeit eine Organiſation mit verſchiedenen Functionen und einem höchſten gemeinſchaftlichen Lebenspunkte. Geht nun jenes Handeln aus von einem Gliede der Organiſation, nicht von ihrem höchſten

Lebenspunkte: ſo iſt es offenbar ein Handeln des einzelnen auf das ganze. Aber auch das reinigende Handeln des abſoluteſten Monarchen iſt das eines einzelnen auf das ganze, wenn es nämlich nicht zur Handhabung der ſchon vorhandenen Geſeze gehört, ſondern nur das Product iſt ſeines Nachdenkens über das ganze und ſeiner perſönlichen Ueberzeugung; und die Regeln, die er dabei als Chriſt zu befolgen hat, können keine anderen ſein, als dieſelben, welche jeden Chriſten leiten müſſen, der ſich in ſeinem Gewiſſen verbunden fühlt, reinigend auf die chriſtliche Kirche zu wirken.

3) Der einzelne als Unterthan aber ſcheint ein ſolches Handeln realiter nicht einleiten zu können, ohne die Unterthanenpflicht zu verlezen. Oder darf er dieſes etwa in dieſem beſonderen Falle? Das claſſiſche Alterthum antwortet Ja, das Chriſtenthum Nein. Alſo kann eine Staatsverbeſſerung von niemandem ausgehen, als von der höchſten Obrigkeit? *Der Unterthan* darf ſich weder jemals als Obrigkeit geriren, noch der Obrigkeit Widerſtand leiſten, d. h. *er darf nie, auch nicht in der Abſicht, den Staat zu verbeſſern, auch nicht bloß momentan, den bürgerlichen Verein aufheben.* Das folgt klar aus Röm. 13, 1 flg. und aus Luc. 20, 21 flg. Denn es hat ſchwerlich etwas widerrechtlicheres gegeben, als die Occupation Paläſtinas durch die Römer, und als die Gewalt der Cäſaren im römiſchen Reiche. Dennoch ſagt Paulus auch in Beziehung auf die leztere, daß ſie eine göttliche Inſtitution ſei, dennoch verbietet Chriſtus in Beziehung auf die erſtere den Juden, dem römiſchen Kaiſer durch Vorenthaltung des Zinſes den Gehorſam aufzukündigen. Seine tiefſinnige Antwort, Gebet dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, wird ſelten gehörig gewürdigt. Es liegt darin, daß jedes Volk, welches ſich einmal aus dem Kriegszuſtande in den Friedenszuſtand begeben und den obrigkeitlichen Schuz des Eroberers benuzt hat, nun zum Gehorſam verpflichtet iſt, wenn auch kein eigentlicher Vertrag deßhalb geſchloſſen iſt*). Aber von der anderen Seite iſt auch klar, daß der einzelne ganz daſſelbe Recht haben muß in Beziehung auf den Staat, was wir ihm zugeſtanden haben in Beziehung auf die Kirche. Wer alſo überzeugt iſt, unbeſchadet jener Cautelen reinigend handeln zu können auf den Staat, der hat nicht nur das Recht dazu, ſondern auch die Pflicht.

4) Wie ſich aber ſein Handeln in jedem beſonderen Falle ſittlich geſtaltet, das wird immer davon abhangen, wie im Staate der Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen gefaßt iſt, *und nur da wird alle Pflichterfüllung unmöglich ſein, wo der Staat mit der Freiheit der Mittheilung alles öffentliche Leben hemmt, und wo er ſeine Bürger zwingen will, beſtimmte Aemter anzunehmen oder zu behalten und ſo poſitiv mitzuwirken zu demjenigen, was ſie eben für eine aufzuhebende Verſchlimmerung halten.* *Kanon*

---

*) Eine ſehr ausführliche und ganz hieher gehörige Auslegung dieſer Worte Chriſti giebt Schleiermacher in einer Homilie über Marc. 12, 13—27. Siehe Schl's literar. Nachl. Predigten. Bd. 2. S. 164 flg.

3. Das reinigende Handeln eines Staates auf den anderen.

Es ist analog dem reinigenden Handeln in der Kirche, welches vom einzelnen ausgehend einzelne zum Gegenstande hat. Auf dem kirchlichen Gebiete war dabei der handelnde immer als Repräsentant des ganzen anzu-

---

ist demnach. Der einzelne darf einerseits niemals so weit gehen, seine politische Stellung zu verlezen, andererseits aber darf ihn das Beharren in seiner politischen Stellung niemals hindern, staatsverbessernd zu wirken. Sind dennoch die meisten bedeutenden Staatsveränderungen nur zu Stande gekommen durch Uebertretung dieses Kanons: so liegt der Grund darin, daß immer schon Trübungen des reinen Verhältnisses zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen eingetreten waren, daß die wahre sittliche Freiheit der Unterthanen schon beschränkt war, oder partiell aufgehoben, so daß Bedrängnisse entstanden waren, in denen jede Entscheidung nur eine rein zufällige sein konnte.

5) Hieraus darf aber nicht gefolgert werden, daß wenn die Obrigkeit ihre Gewalt nicht recht gebraucht, dann auch die Unterthanen berechtigt wären, über ihre politische Stellung hinauszugreifen. Es liegt in der reinen Idee der Obrigkeit, daß sie in Beziehung auf die höchsten Acte, auf die Gesezgebung, an nichts anderes gewiesen sei, als an ihre Ueberzeugung. Sie kann also wol irren, aber nicht eigentlich widergesezlich handeln. Wie sie also befördern muß, daß ihr von jedem der Unterthanen ihre Irrthümer nachgewiesen werden, wenn sie nicht alle sittliche Entwikkelung des Staates hemmen will: so können es die Unterthanen auch niemals auf etwas anderes anlegen, als die Ueberzeugung der Obrigkeit zu verbessern. Wer eine Obrigkeit will, die ihrer Ueberzeugung nicht mehr folgen darf: der will das todte über das lebendige sezen, und vernichtet seinerseits ebenfalls alle sittliche Entwikkelung des Staates.

6) Sind beide Theile, Obrigkeit und Unterthanen, im Christenthume gewurzelt; beurtheilt jeder Theil den anderen nach den christlichen Principien; wirken alle kundigen christlich auf die Ueberzeugung der Obrigkeit und ist die Obrigkeit immer christlich geneigt, nur ihrer reinen Ueberzeugung zu folgen: so sind keine Collisionen denkbar, die nicht rein sittlich zu lösen wären. Aber auch nur dem Christenthume, das doch allein als eine vom bürgerlichen Vereine gesonderte kirchliche Gemeinschaft angesehen werden kann, ist es möglich, auf solche Weise alle politischen Verhältnisse zu ordnen und wiederherzustellen.

ſehen, was auf dem politiſchen Gebiete nicht möglich zu ſein ſcheint. Denn ein Staat ſteht freilich dem anderen, ein einzelner dem einzelnen, gegenüber und kann alſo auch in gewiſſen Fällen den Beruf haben reinigend auf den anderen zu wirken; aber es ſcheint kein ganzes gegeben zu ſein, als deſſen Repräſentanten ſich der einzelne Staat einem anderen gegenüber betrachten könnte. Dennoch, ſeitdem Chriſten über dieſen Gegenſtand denken, finden wir die Tendenz ganz allgemein, die Analogie vollſtändig anzunehmen; wir finden ſie in der Idee eines Völkerrechtes, welches vorausſezt, daß ſich die Völker gegen einander in einem Rechtszuſtande befinden, der ſie zu einem ganzen macht, und in dem Beſtreben, nur auf dieſen Rechtszuſtand das reinigende Handeln eines Staates auf den anderen zurükkzuführen. Freilich iſt es zunächſt nur eine Hypotheſis, um nach derſelben über die einzelnen Fälle zu entſcheiden; allein wir können doch nicht leugnen, daß die Hypotheſis eben dadurch, daß ſie auf dieſe Weiſe gebraucht wird, allmählig zur Theſis wird.

Die Frage, ob, wenn ein Staat rükkgängige Bewegungen gemacht hat, ein anderer ſich in die inneren Verhältniſſe deſſelben einzumiſchen befugt ſei, iſt ſeit geraumer Zeit häufig in den ſittlichen Theorien über die Staatsverhältniſſe ventilirt worden, und es hat ſie wol niemand verneint, ſofern von nichts anderem die Rede iſt, als von einem ſtärkenden Einfluſſe des Geiſtes auf den Geiſt. Denn ein ſolcher Einfluß macht ſich überall von ſelbſt, wo irgend freies Verkehr iſt zwiſchen den Staaten, und zwar nicht bloß zufällig, ſondern auch aus einem beſtimmt gewollten Handeln, ſofern jeder Staat an dem Fortbeſtehen der politiſchen Idee in dem anderen ein weſentliches Intereſſe hat. Zum Theil nun iſt dieſes Handeln freilich weniger ein Handeln von Staat auf Staat, als ein Handeln von Volk auf Volk, und wir müſſen ſagen, Wenn ein Volk gleichgültig den Rükkſchritten eines anderen zuſehen kann: ſo fehlt es ihm entweder an lebendigem Intereſſe für die politiſche Idee, oder an chriſtlicher Liebe. Aber auch als Handeln von Staat auf Staat kommt es vor unter der Form des guten Rathes und ob es pflichtmäßig iſt als ſolches, hängt bloß ab von der Innigkeit des Verhältniſſes zwiſchen den Staaten und von der Ueberzeugung, ob es guten Erfolg haben werde, ſo daß auch darin alle einig ſind, daß ſittlicher Weiſe kein Staat dem anderen ſeine höheren Einſichten vorenthalten kann, ſobald er Gelegenheit hat, ſie ihm zu entwikkeln, und hoffen darf, Empfänglichkeit dafür zu finden. Sehr ſchwer aber und verſchieden wird die Entſcheidung, ſobald die Frage ſo geſtellt wird, was denn erlaubt ſei und pflichtmäßig, wenn durch Unterhandlungen nichts mehr auszurichten iſt. Wenn zwei Staaten in freundſchaftlichem Verhältniſſe leben, ſo daß ein gemeinſchaftliches Recht von ihnen anerkannt wird: ſo iſt das der gute, der Idee des Völkerrechts angemeſſene Zuſtand. Stört nun der eine dieſes Verhältniß und erfährt der andere davon nachtheilige Wirkungen: ſo liegt dieſem lezteren die Verpflichtung ob, Maaßregeln zu ergreifen, daß der Rechtszuſtand ſeiner Bürger nicht gekränkt werde. Aber die große Frage iſt gleich die, ob es ihm zuſtehe, den früheren guten Zuſtand durch die Gewalt der Waffen wiederherzuſtellen. Chriſtus verbietet den einzelnen im ſogenannten Naturzuſtande, — nicht ſich zu ſchüzen gegen eindringende Gewalt, aber — ein ihnen zugefügtes Unrecht durch ein anderes aufzuheben. Halten wir uns nun an dieſe Analogie: ſo könnte man für das Verhältniß der Staaten das ſonderbare Reſultat daraus ziehen wollen, daß eigentlich nur die Angriffskriege erlaubt wären, die Vertheidigungskriege aber nicht. Aber davon wird man abſtehen, wenn man bedenkt, daß nicht gemeint iſt, der einzelne dürfe Gewalt brauchen, wenn ein anderer erſt auf dem Punkte ſteht ihm Unrecht zu thun, ſpäter nicht mehr; ſondern vielmehr dieſes, der einzelne dürfe keine Gewalt brauchen, wenn ihm das Unrecht noch gar nicht oder ſchon vollſtändig angethan iſt, wohl aber wenn ein anderer darin begriffen iſt, gewaltthätig gegen ihn zu verfahren. Denn ſo iſt deutlich, daß der Angriffskrieg nun doch immer darauf beruhen müßte, daß die Gewalt von der anderen Seite ſchon wirklich in Bewegung geſezt iſt. Aber es bleibt freilich der andere Theil des Reſultats, daß nämlich der bereits verlezte Staat nicht befugt ſein ſolle, ſich durch Gewalt wieder zu ſeinem Rechte zu verhelfen, eben ſo ſonderbar. Indeß die Sache iſt dieſe, Wenn wir uns einen Naturzuſtand denken: ſo kann der Chriſt ſich nicht erlauben, die Folgen eines ihm angethanen Unrechts durch Gewalt aufzuheben, denn das wäre Unrecht gutmachen durch Unrecht, ſondern er muß es als ein Naturereigniß tragen und nur darauf bedacht ſein, auf den Willen und die Einſicht des Beleidigers reinigend einzuwirken. Nun aber iſt es gerade die rein chriſtliche Anſicht, aus der auch das Völkerrecht hervorgeht, daß die chriſtlichen Staaten ſich in ihrem Verhältniſſe zu einander nicht als im Naturzuſtande, ſondern als im Rechtszuſtande anzuſehen haben. Wie wir alſo dem einzelnen im geſellſchaftlichen Zuſtande das Recht zuſprechen mußten, die Hülfe der Obrigkeit in Anſpruch zu nehmen und auf dieſe Weiſe als Organ des ganzen zu handeln: ſo werden wir hier ſagen müſſen, Dürften wir chriſtliche Staaten anſehen als bloß im Naturzuſtande gegen einander: ſo würde jene Regel anzuwenden ſein. Da ſie aber als chriſtliche Staaten nothwendig in geiſtiger Gemeinſchaft ſind und alſo auch für alle äußeren Dinge einen gemeinſamen Rechtszuſtand anerkennen müſſen: ſo muß für ſie Recht ſein, was für die einzelnen im bürgerlichen Vereine Recht iſt, daß nämlich ſinnliche Motive angewandt werden zur Aufrechthaltung und Wiederherſtellung des Rechts, ſo lange die Geſinnung fehlt, begangenes Unrecht aus eigenem ſittlichen Antriebe gutzumachen. Iſt alſo der Rechtszuſtand eines Staates durch einen anderen Staat verlezt: ſo iſt der verlezte das natürliche Organ des vorausgeſezten ganzen, um den verlezenden durch Anwendung ſinnlicher Motive zum Schadenerſaze zu nöthigen. Wobei nur zweierlei ſchwierig erſcheint. Rein geſchichtlich nämlich die Sache betrachtet, iſt der Kriegszuſtand häufiger, je mehr die Idee des Völkerrechts in ihrer Anwendung noch zurücktritt, und ſeltener, je mehr dieſe Idee ſich geltend macht. Je natürlicher nun das zu ſein ſcheint: deſto mehr ſcheint die von uns aufgeſtellte Theorie mit der Geſchichte, mit der allgemeinen Praxis in Widerſpruch zu ſtehen; denn unſere Anſicht iſt offenbar die, daß das Recht zum Kriege erſt auf der Vorausſezung des Völkerrechts beruht. Aber es iſt leicht zu zeigen, daß dieſer Widerſpruch nur ſcheinbar iſt. Es iſt wahr und natürlich, daß wo die Idee des Völkerrechts noch nicht ins Leben getreten iſt, der Kriegszuſtand die Regel iſt; aber er iſt da auch nichts, was ſittlich zu rechtfertigen wäre, er iſt da ein reines Naturerzeugniß, und wie in der Natur ſelbſt alles, auch alles revolutionäre, nur dazu iſt, daß es organiſirt werde in einen Zuſtand harmoniſchen und geſezmäßigen Lebens: ſo iſt auch dieſer Kriegszuſtand nur die Vorbereitung auf einen völkerrechtlichen Zuſtand, nur das Mittel, denſelben hervorzurufen, und daß er ein Bedürfniß iſt fühlbar zu machen. Was ſich auch dadurch bewährt, daß überall, wo noch kein völkerrechtlicher Zuſtand herrſcht, der Angriffskrieg nicht zu unterſcheiden iſt vom Vertheidigungskriege. Denn iſt es wahr, daß der erſtere niemals etwas ſittliches iſt: ſo iſt jeder Krieg im Naturzuſtande, wo eben beide nicht ordentlich unterſchieden werden können, nichts als bloß ein Naturerzeugniß. Die zweite allgemeine Schwierigkeit iſt aber dieſe. Wir haben das Recht der Vertheidigungskriege auf einen gemeinſamen Rechtszuſtand der Staaten gegründet und den verlezten als das natürliche Organ des ganzen geſezt, weil er von der geſchehenen Verlezung die erſte Kunde habe. Aber die Idee des Völkerrechts iſt noch nicht ſo weit realiſirt, daß er die Geſammtheit der Staaten zu ſeinem Schuze auffordern könnte, wie der einzelne im Staate die Obrigkeit, ſondern er kann nur ſelbſt die Wiederherſtellung ſeines Rechtes übernehmen, und die Sittlichkeit ſeines Verfahrens ruht darauf, daß er nicht aus Eigennuz, ſondern nur zum beſten der völkerrechtlichen Idee zu Werke geht. Dieſes Princip wird jeder als richtig anerkennen, aber wie ſteht es um die Möglichkeit ſeiner Anwendung? wie kann man unterſcheiden, ob der Vertheidigungskrieg begonnen wird aus der völkerrechtlichen Idee, oder aus Eigennuz? wie kann man ſicher ſein, daß nicht eine unbedeutende Verlezung zum Vorwande genommen wird, um unſittliche Vergrößerungspläne durchzuführen? Dieſe Schwierigkeit iſt nicht zu löſen, aber das hindert nicht die Richtigkeit unſeres Sazes; ſondern es folgt nur, daß die Beurtheilung des einzelnen Falles und die ſittliche Ausführung der Vorſchrift dem Gewiſſen des Staates überlaſſen bleibt, wie es ja bei den meiſten ſittlichen Regeln nicht anders iſt. Wenn wir aber dieſe beiden Fälle noch einmal ins Auge faſſen und beſtimmt zu unterſcheiden ſuchen, wo ein Staat ganz in der Analogie eines ſolchen einzelnen iſt, der bloß als Organ des ganzen die Obrigkeit zum Schuze aufruft, oder eines ſolchen, der ſich ſelbſt hilft, was dem Chriſten im Naturzuſtande nicht erlaubt iſt: ſo ſehen wir, daß dieſes ganz wieder zurükkommt auf den Unterſchied zwiſchen Vertheidigung und Angriff, und wir werden beiderlei Kriege gerade ſo beſtimmen können. Wir werden alſo ſagen können, Nur der Krieg iſt ein wahrer Vertheidigungskrieg, welcher ſo im Namen der völkerrechtlichen Idee geführt wird; jeder andere iſt ein Angriffskrieg, weil er, mag er immerhin durch eine Verlezung veranlaßt ſein, in ſeiner Tendenz nicht in Verhältniß ſteht mit dieſer Verlezung und auf etwas anderem ruht, als auf der Idee der Wiederherſtellung des völkerrechtlichen Zuſtandes. So daß wir richtig verſtanden unſere Theorie in dieſe Formel werden bringen können, Von der Idee des Völkerrechtes aus iſt jeder Vertheidigungskrieg erlaubt, aber jeder Angriffskrieg unſittlich, auch wenn er den Schein des Vertheidigungskrieges annimmt. Und auch das wird klar, daß je mehr die Idee des Völkerrechts heraustritt, deſto leichter beide Arten von Kriegen zu unterſcheiden ſind. Denn im Naturzuſtande kann zwiſchen der Beleidigung und dem Anfange der bewaffneten Selbſthülfe nichts liegen, als ein Verſuch des beleidigten Staates, den beleidigenden von ſeinem Unrechte zu überzeugen, ohne daß Wiedererſtattung verlangt wird; wird damit nichts ausgerichtet: ſo iſt Selbſthülfe natürlich. Im völkerrechtlichen Zuſtande aber tritt eine Menge von Zwiſchenpunkten ein, gütliche Unterhandlung, geiſtige Einflüſſe unbetheiligter Staaten, Unterwerfung unter die ſchiedsrichterliche Entſcheidung eines dritten, und nur der Staat, der keine dieſer Stufen überſpringt, wird die Vorausſezung für ſich haben, daß er aus der völkerrechtlichen Idee heraus handelt und, kommt es dennoch zum Kriege, nur einen Vertheidigungskrieg führt, und er wird nur dafür zu ſorgen haben, daß derſelbe keinen anderen Charakter annehme, d. h. nichts anderes jemals bezwekke, als Schadenerſaz und Herſtellung des früheren Rechtszuſtandes, worüber ebenfalls die anderen Staaten werden zu wachen haben*).

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 10. 11. 12.

Vorleſ. 18[illegible]. Der reine Angriffskrieg iſt unchriſtlich, der reine Vertheidigungskrieg iſt nicht nur erlaubt, ſondern nothwendig. Aber auch ein Züchtigungskrieg iſt mit gutem Gewiſſen zu führen, wenn ein Staat aus der Uebereinſtimmung mit der völkerrechtlichen Idee heraustritt, ſo daß er jedem eintretenden Kriege eine barbariſche Geſtalt giebt und ſich je länger je mehr unzugänglich macht für die politiſche Entwikkelung der übrigen Staaten. Es wäre Feigheit und Selbſtſucht, wenn ein Staat, nachdem die intelligente Einwirkung vergeblich verſucht iſt, die Idee im Stiche laſſen und die Gefahr ſcheuen wollte, einen ſolchen corrumpirten und allen übrigen Zerſtörung drohenden Staat zu bekriegen.

Vorleſ. 18[illegible]. 1) Wer einen Gegenſaz annimmt zwiſchen Moral und Politik, muß die großen Fragen, die hier zur Sprache kommen, ganz anders beantworten, als wir, die wir von einem ſolchen Gegenſaze nichts wiſſen. Der Staat, in dem wir Chriſten leben ſollen, muß auf denſelben göttlichen Willen verpflichtet ſein, der uns bindet, und daſſelbe zu ſeiner Natur haben, was wir als unſere innerſte Natur erkennen.

2) Staaten ſind moraliſche Perſonen und verhalten ſich wie die einzelnen, aber, da ſie keine Obrigkeit über ſich haben, ſondern alle nur unter dem göttlichen Geſeze ſtehen, nicht wie die einzelnen im Staate ſondern wie die einzelnen in der Kirche.

3) Dem einzelnen im Staate ſprachen wir das Recht der Selbſthülfe ab, er hat aber das Recht, die Obrigkeit anzurufen. Folgt nun daraus, daß die Staaten keine Obrigkeit über ſich haben, ihr Recht zur Selbſthülfe, oder iſt ihnen dieſe, wie auch den einzelnen verwehrt?

Iſt nun bisher nur das Handeln des Staates als Obrigkeit auf den Staat als Obrigkeit beſtimmt: ſo iſt noch die Frage übrig, Wie hat ſich denn in der vorliegenden Beziehung der Unterthan als ſolcher zu verhalten? Hier treffen wir aber auf verſchiedene in gleichem Maaße verworrene Meinungen, die noch dazu alle als vom chriſtlichen Standpunkte aus aufgeſtellt angeſehen werden wollen. Zu der einen werden wir die rechte Stellung nicht einnehmen können, wenn wir uns nicht zuvor im allgemeinen darüber verſtändigen, wie der Krieg in Beziehung auf das Leben des einzelnen zu würdigen iſt. Man iſt gewohnt, ſich die Sache ſo zu denken, als ob es im Kriege nur auf das Leben der Feinde abgeſehen ſei, aber das iſt eigentlich gar nicht der Fall; ſondern es iſt immer nur zufällig, wenn eine Anzahl von Feinden dabei den Tod findet. Kein auf ſittliche Weiſe den Krieg führender Staat befiehlt

---

4) Was ſteht denn nun dem einzelnen zu, wenn er in keinem bürgerlichen Vereine iſt, oder wenn eine Obrigkeit, an die er könnte verwieſen werden, gar nicht da iſt? Er kann ſich ſittlicher Weiſe das Unrecht nur abwehren, wenn er dabei handelt, wie eine chriſtliche Obrigkeit zu Werke gehen würde, nämlich nicht Rache ſuchend ſondern das allgemeine ſicher ſtellend.

5) Daſſelbe gilt vom einzelnen Staate in ſeinem Verhältniſſe zu den übrigen. Er hat das Recht, Unrecht von ſich abzuwehren und ſich gegen Unrecht ſicher zu ſtellen, aber nur ſo, daß alles dabei von der Richtung auf ein feſtzuſtellendes und zu realiſirendes rechtliches Verhältniß der Staaten zu einander ausgeht. Was dieſen Geiſt nicht athmet, iſt Barbarei.

6) Darum muß das erſte dabei überall die Unterhandlung ſein, und kommt es doch zum Kriege: ſo darf die Abwehr des Unrechtes nie ſo weit gehen, den Staat, von dem die Verlezung ausgegangen iſt, zu tödten. Alſo muß auf jedem Punkte, und beſonders wenn Vortheile errungen ſind, die Bereitwilligkeit hervortreten, die Sache auf den Weg der Unterhandlung zurückzuführen und die Gewalt ruhen zu laſſen.

7) Aber wie kann die Obrigkeit mit gutem Gewiſſen zum Kriege ſchreiten, der doch das Leben ſo vieler einzelnen gefährdet? Wo nicht Barbarei iſt, iſt auch niemals die Abſicht, die Feinde zu tödten, und die eigenen Bürger ihr Leben einſezen laſſen zur Abwehr des Unrechts iſt nichts anderes, als ſie ihren Beruf erfüllen laſſen.

ſeinen Unterthanen, die des gegenüberſtehenden Staates zu tödten wo immer ſie angetroffen werden; er hat alſo auch niemals die Abſicht, ſie zu tödten, ſondern was er eigentlich will, iſt nichts als Schadenerſaz und Sicherheit für die Zukunft. Freilich, ſollen dieſe beiden Punkte durch phyſiſche Gewalt erreicht werden: ſo giebt es kein anderes Mittel dazu, als Schwächung des Gegners in dem Maaße, daß ihm vernünftiger Weiſe nichts übrig bleibt, als das geforderte zu leiſten. Aber nicht dadurch ſoll er geſchwächt werden, daß ſeine Unterthanen getödtet werden, ſondern dadurch, daß man in Beſiz nimmt, was ſeine Kraft ausmacht, nämlich Land und Leute. Je weniger der Krieg ſo geführt wird, deſto mehr iſt er barbariſch und unſittlich; denn darf ſchon der eigene Unterthan nicht mit dem Tode beſtraft werden: ſo darf es noch viel weniger der fremde. Daß alſo Feinde den Tod finden, iſt nicht Folge des beſtimmten Willens ſie zu tödten, und nicht Folge davon, daß man ſich und ſie in eine beſtimmte Stellung zu ſezen gewußt hat, ſondern nur davon, daß ſie willkührlich Widerſtand leiſten. Früher war das freilich ganz anders; aber es kann uns gar nicht zweifelhaft ſein, welche Art Krieg zu führen die ſittlichere ſei, die alte, oder die jezige. Allerdings entwikkelte ſich wol größere perſönliche. Tapferkeit, als man noch bloß mit Schwerdt und Lanze focht, Aber weil dabei leichter ein Kampf auf Leben und Tod entſtand als bei der jezt herrſchenden Anwendung des Geſchüzes, die nur darauf ausgeht, den Gegner zu veranlaſſen, ſich vor der Entwikkelung einer beſtimmten Maſſe von Naturkräften zurükkzuziehen: ſo iſt die heutige Kriegführung bei weitem edler. Unchriſtlich iſt nur unſer Vorpoſtenkrieg und die Verwendung von Scharfſchüzen, wobei es auf die einzelnen abgeſehen iſt, womit aber auch gerade am wenigſten ausgerichtet wird. Und was nun die eigenen Unterthanen betrifft: ſo kann auch nicht die Rede davon ſein, daß ſie im Kriege beſtimmt dem Tode entgegengeführt werden oder entgegengehen, ſondern nur davon, daß ein Theil derſelben einer größeren Gefahr des Todes ausgeſezt wird oder ſich ausſezt, um einen gewiſſen Zwekk zu erreichen. Das kann aber nicht Unrecht ſein, ſondern wie nur eine falſche Lehre von der göttlichen Providenz es dahin bringen kann, daß man Blizableiter und Pokkenimpfung für Sünde hält: ſo kann auch nur eine falſche Lehre von der Schonung des menſchlichen Lebens und von der Pflicht der Selbſterhaltung dahin führen, jede Aufnahme zum Kriegsdienſte und jede Theilnahme an demſelben für unzuläſſig zu erklären, und mit demſelben Rechte, wie der Kriegsdienſt, müßte jede gefährlichere Berufsthätigkeit, wie die Seefahrt, das Bauweſen und andere ähnliche, verboten werden und vermieden. Wenn man alſo die Theorie aufgeſtellt hat, die Obrigkeit könne nicht befehlen, Menſchenblut zu vergießen, denn die heilige Schrift verbiete es; ſie könne alſo auch von niemandem fordern, am Kriege Theil zu nehmen, dem ſein Gewiſſen dieſes verbiete; ſo iſt die ganze Vorausſezung eine unrichtige, und haben chriſtliche Religionsgeſellſchaften, wie Quäker und Mennoniten, dieſe Theorie aufgeſtellt: ſo haben ſie damit eigentlich ſich ſelbſt außerhalb des Staates geſtellt und es ſcheint uns eine zu große Nachgiebigkeit unſerer Regierung zu ſein, wenn ſie demohnerachtet im Staate geduldet werden. Giebt es in einem Staate keine perſönliche Verpflichtung zum Kriegsdienſte, wie in England und Holland: ſo ſteht die Sache ganz anders, denn dann iſt die Theilnahme am Kriege ein freies Gewerbe; iſt aber, wie bei uns, die Theilnahme am Kriege allgemeine Bürgerpflicht, und das iſt offenbar der edlere Zuſtand: ſo ſollte keine Ausnahme geſtattet ſein. Wo nun dieſer höhere Zuſtand noch nicht iſt, wo ein beſonderer Soldatenſtand iſt, keine allgemeine Verpflichtung zum Kriegsdienſte: da muß der Uebergang in das vollkommenere in dem Maaße erſchwert werden, als die Menge derer groß iſt, die dem Chriſten nicht zulaſſen wollen, die Waffen zu tragen; gewiß alſo iſt es von großer Bedeutung, die Gewiſſen über dieſen Punkt aufzuklären. Das iſt auch gar nicht ſchwer; aber freilich, man darf nicht alles auf den unbedingten Gehorſam, den man der Obrigkeit ſchuldig ſei, zurükkführen, wie das die gewöhnliche Praxis iſt, ſondern der einzig ausreichende Geſichtspunkt iſt die Wahrheit, daß im Kriege von dem einzelnen gar nicht verlangt wird, wiſſentlich und mit ſeinem Willen Menſchenblut zu vergießen.

Steht nun aber feſt, daß der Chriſt als Unterthan ſich nicht weigern kann am Kriegsdienſte Theil zu nehmen, weil derſelbe überhaupt unchriſtlich ſei: ſo ſind wir doch auch darin übereingekommen, daß die chriſtliche Sittenlehre auch nur einen Vertheidigungskrieg, keinen Angriffskrieg geſtattet. Möglich indeß bleibt doch, daß die Obrigkeit einen Angriffskrieg befiehlt, und da ſagt man denn, daß der Chriſt an einem ſolchen nicht Theil nehmen könne, ohne dadurch einen Theil der Schuld auf ſich ſelbſt zu laden. Aber die Sache iſt dieſe. Der Chriſt als Unterthan hat zuvörderſt gar nicht die Mittel, um ſicher zu entſcheiden, ob ein Krieg, den die Obrigkeit befiehlt, ein gerechter iſt, oder ein ungerechter. Denn der Krieg liegt immer in einer Reihe von Verhandlungen der Staaten über eine Verlezung. Nehmen wir nun auch an, alle Verhandlungen im Staate hätten die größtmögliche Oeffentlichkeit, wiewol das in Beziehung auf Krieg und Frieden am wenigſten zu verlangen iſt: ſo müßte doch, wer ein Urtheil darüber haben wollte, ob die Regierung überhaupt im Rechte iſt und auch bei der Verhandlung keine Zwiſchenſtufen überſprungen hat, außer der vollkommenen Kenntniß des factiſchen, als ein rechtskundiger und als ein Politiker alle Einſichten haben, welche die verſchiedenen Zweige der Obrigkeit in ſich vereinigen, und das wird nicht leicht jemand von ſich rühmen können. Dann aber, geſezt auch, ein einzelner, der nicht ſelbſt die obrigkeitliche Auctorität hat, vereinigte alle dieſe Kenntniſſe in ſich: ſo dürfte er ſich doch nie anmaaßen, einen Befehl der Obrigkeit zum Kriege, weil ihm derſelbe nicht gerecht ſcheine, nicht zu vollziehen; denn das hieße nichts anderes, als an ſeinem Theile den Staat auflöſen, und gingen viele auf dieſelbe Weiſe zu Werke: ſo wäre der Staat wirklich aufgelöſt, weil alle Sicherheit verſchwunden wäre, daß die Obrigkeit immer den Gehorſam finden werde, deſſen ſie bedarf. Und zulezt iſt deutlich, daß der Unterthan keine Verſchuldung auf ſich zieht, wenn er auf Befehl der Obrigkeit die Waffen ergreift. Denn die Verantwortlichkeit kann überall nur auf denen ruhen, die Mitglieder ſind der Organiſation, und auch auf dieſen nur für das ihnen eigends angewieſene Gebiet, auf welchem ſie rein nach ihrem eigenen Urtheile zu handeln verpflichtet ſind; auf jedem anderen Gebiete können ſie auch nur wirken, wie jeder andere, nämlich durch Remonſtration, aber nie durch Ungehorſam oder Widerſtand, und nur das haben ſie vor allen übrigen voraus, daß ſie ihrer Remonſtration dadurch größeres Gewicht zu geben im Stande ſind, daß ſie von der Aufnahme derſelben die Fortſezung ihrer obrigkeitlichen Functionen abhängig machen können. Kommt denn demohnerachtet zur Ausführung, was ſie nicht zu billigen im Stande ſind: ſo ſind ſie von aller Verantwortung frei, wenn ſie, nun nichts mehr als Unterthanen, wie alle Unterthanen den Befehlen der Obrigkeit Genüge leiſten. Will man eine andere Regel geltend machen: ſo ſieht man, wie die Gewiſſenhaftigkeit ihr rechtes Maaß verfehlen und in das gefährlichſte ausgehen muß. Sich von der Theilnahme am Kriege ausſchließen, weil man ihn nicht gerecht finde, iſt geradezu Empörung. Ueberdies iſt es auch ſonſt ganz leer zu ſagen, Ich will nicht mitſtreiten in dem ungerechten Kriege, um nicht mitſchuldig zu ſein. Denn zum Kriege gehört noch mehr, als die Waffen tragen, und die nicht die Waffen tragen nehmen darum nicht minder an ihm Theil. Aber nehmen ſie doch nicht bloß Theil auf eine mittelbare und unbewußte Weiſe? Indeß auch das iſt nichts geſagt. Denn einerſeits nimmt der Kriegszuſtand alle Thätigkeiten im Staate unmittelbar in Anſpruch, und andererſeits hat auch der nur mittelbar Antheil daran, der ſelbſt die Waffen trägt.

Nur wenn es wahr iſt, daß einige bewußt, andere unbewußt zum Kriege mitwirken: ſo ändert das die Sache nur inſofern, daß die lezteren noch die beſondere Schuld auf ſich laden, daß ſie überhaupt ohne lebendige Theilnahme ſind am bürgerlichen Leben. Eins von beiden giebt es alſo nur, entweder muß man Theil nehmen am Kriege, den die Obrigkeit befiehlt, oder man muß überhaupt nicht in einem Staate ſein, der nicht ein für allemal erklärt, daß er nie Krieg führen werde. Dagegen die Ueberzeugung ausſprechen, daß man einen Krieg für ungerecht halte und von dieſer Ueberzeugung aus mit allen Kräften auf die Obrigkeit wirken, aber im vollkommenen Gehorſam gegen ſie, das iſt eines jeden Pflicht, und wenn er dieſer gewiſſenhaft nachkommt: ſo kann er vollſtändig ruhig ſein in ſeinem Gewiſſen*).

Schriftbeweiſe für unſere Säze können wir im neuen Teſtamente nicht erwarten, da das Chriſtenthum erſt ſpäter in das römiſche Heer kam. Johannes der Täufer muß es aber nicht für Gewiſſensſache gehalten haben, gar nicht Soldat zu ſein, denn ſonſt hätte er den Kriegsknechten nicht Vorſchriften geben können über das beſondere Verhalten, das ſie zu beobachten hätten. Aber freilich, er iſt nur Grenze des Chriſtenthums. Doch auch Paulus kann dieſen Gedanken nicht gehabt haben, daß die Theilnahme am Kriegsdienſte ſchlechthin pflichtwidrig ſei; denn da er das Chriſtenthum zuerſt in ſolche Gegenden brachte, aus denen gewiß viele ins römiſche Heer traten: ſo hätte er wol Veranlaſſung gehabt, ihn auszuſprechen, wenn er ihn gehegt hätte. Die chriſtliche Sitte erlaubt die Waffen zu tragen, wenn die Obrigkeit es befehle, ſo allgemein, daß einzelne Ausnahmen daneben nichts gelten können**).

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 13, a. b.

**) Vorleſ. 1822. Wenn das alte Teſtament dieſelbe Auctorität hat, als das neue, der muß den Krieg durchaus für erlaubt halten. Das neue enthält keinen Ausſpruch, der unſere Säze direct beſtätigte, aber ſie folgen

4. Das reinigende Handeln des Staates auf einzelne außerhalb des Staatsverbandes überhaupt*).

Daß auch im Verhältniſſe eines Staates zu ſolchen, die noch nicht in bürgerlichen Vereinen leben, ein Rückſchritt ſtatt finden kann, iſt leicht zu ſehen; eben ſo, daß wo er ſtatt findet, ein reinigendes Handeln indicirt iſt. Sind nun die Unterthanen des Staates diejenigen, welche den beſtehenden Zuſtand des Verkehrs ſtören durch Treuloſigkeit und Betrug: ſo muß die Obrigkeit auch dem, der keinem Staate angehört und alſo auch von keinem Staate vertreten werden kann, Recht ſchaffen gegen ihre Unterthanen; denn es iſt nur eine heidniſche Vorſtellung, keine chriſtliche, daß es zwar ein Recht gebe zwiſchen Bürgern und Bürgern, aber nicht zwiſchen Bürgern und anderen, und einer chriſtlichen Obrigkeit kann es gar nicht darauf ankommen, wem Unrecht geſchehen iſt von ihren Unterthanen, ſondern nur ob dieſelben irgend ein Unrecht verübt haben. Aber wie nun, wenn diejenigen, die noch nicht in einem bürgerlichen Vereine leben, das feſtſtehende Verhältniß

---

mit Nothwendigkeit aus Röm. 13, 1 fg. und aus Luc. 20, 21 fg. Aus der letzteren Stelle nämlich iſt deutlich, daß niemand ſagen kann, Ich will zwar zum Staate gehören, aber ich behalte mir vor, keine Kriegsdienſte zu thun und auch nicht beizuſteuern zum Kriege.

*) Vorleſ. 1831. Wir haben nun betrachtet das Verhältniß des einzelnen zum einzelnen im Staate, das des Staates zum einzelnen in ihm und das des Staates zum Staate. Es fragt ſich alſo noch, ob auch der einzelne eine Abwehr nöthig haben kann gegen eine ihm fremde Gemeinſchaft und umgekehrt. Aber dieſe Rubrik fällt doch eigentlich in die vorigen zurück. Der Staat muß gegen einen einzelnen, der noch keinem Staate angehört, verfahren wie gegen ſeine eigenen Unterthanen; dem Unterthanen eines fremden Staates muß er daſſelbe Recht zugeſtehen gegen jeden ſeiner eigenen Unterthanen, welches er dieſen unter einander einräumt; kommt ein einem Staate angehöriger in Conflict mit einem anderen Staate: ſo iſt ſein Staat verpflichtet, ihn zu vertreten; kommt ein einzelner, der noch in keinem bürgerlichen Vereine iſt, mit einem ſolchen in Berührung: ſo muß er ſich demſelben anſchließen.

von Treue und Glauben im Verkehre verlezen? Das bedeutende dieſer Frage können wir erſt einſehen, wenn wir auf die Geſchichte zurükkgehen, beſonders ſeitdem ſonſt unbekannte bevölkerte Regionen entdekkt wurden. Wir finden nämlich die Anſicht vorherrſchend, chriſtliche Staaten hätten das Recht, Völker, die noch nicht im bürgerlichen Vereine leben, in Beſiz zu nehmen, und ſo auf gewaltſame Weiſe unter ihnen den bürgerlichen Zuſtand hervorzurufen. Als ein unbedingtes aber wird doch ſchwerlich jemand dieſes Recht in Anſpruch nehmen; unter welchem Vorwande alſo iſt es geübt worden? Wo man unbekannte Menſchen antraf, mit denen man nicht ſprechen konnte, da war das erſte Verhältniß, das entſtand, ein reales, worauf das Beſtreben, ſich ſymboliſch verſtändlich zu machen, natürlich hinführte; man gab und nahm Geſchenke, trieb Tauſchhandel u. ſ. w. Wie konnte man nun dazu kommen, von dieſem urſprünglichen Verhältniſſe aus zur Anwendung der Gewalt zu ſchreiten? Offenbar nur unter der Vorausſezung, es ſei ein Unrecht geſchehen, und ein bürgerlicher Zuſtand ſei eigentlich noch nicht da, alſo auch keine Regierung, an die man ſich wenden könne. Und woher konnte dieſe Vorausſezung entſtehen? Offenbar nur aus dem Verkehre und aus der Wahrnehmung, er ſei verlezt worden. Aber iſt aus dieſem Geſichtspunkte die Gewalt, die man anwandte, zu rechtfertigen? Jede Art von Verkehr geht immer aus von der Vorausſezung eines vertragsmäßigen Zuſtandes. Wo aber kein bürgerlicher Verein iſt, da iſt auch ſtreng genommen kein vertragsmäßiger Zuſtand, denn nur im Staate iſt die Sanction, die zum Begriffe des Vertrages gehört. Folglich iſt die Vertragsmäßigkeit eben ſo nur Vorausſezung zwiſchen den einzelnen, wie Völkerrecht zwiſchen den Staaten, und zwar auch eine ſolche, die ſich dadurch, daß ſie als bloße Vorausſezung angenommen wird, allmählig realiſirt. Wenn z. B. ein Tauſchhandel eingeleitet wird: ſo iſt immer ein Zwiſchenraum zwiſchen Verſprechen und Erfüllen, und dieſer Zwiſchenraum wird ausgefüllt durch Vertrauen, daß das gegebene Wort werde gehalten werden. Je häufiger und länger in dieſer Vorausſezung gehandelt wird, deſto mehr Gültigkeit hat ſie innerlich, wenngleich die äußere Sanction fehlt. Aber ein eigentlicher Vertrag iſt doch nicht da. Halten nun die noch nicht im bürgerlichen Vereine leben ihr Wort nicht: ſo iſt die erſte natürliche Folge die, daß der getäuſchte Theil den Verkehr aufhebt. Die aber unter jenen Vortheil gehabt haben, ſo lange das gute Verhältniß beſtand, werden ſich bemühen, es wiederherzuſtellen und den Schaden, den die Ausnahme geſtiftet hat, wieder gut zu machen, und daraus wird eine Art von Garantie entſtehen müſſen, die eine Annäherung iſt an den bürgerlichen Zuſtand. Denn kommt nun wieder ein Fall der Art vor: ſo wird ein ſchiedsrichterliches Verfahren entſtehen; die Majorität, die den Verkehr will, wird phyſiſche Gewalt anwenden gegen die einzelnen, die ihn durch ihre Treuloſigkeit ſtören, und das iſt offenbar eine Grundlage zur bürgerlichen Gewalt. Allerdings nun iſt der bürgerliche Zuſtand eine Wohlthat für alle Menſchen, weil in ihm erſt eine Beſchleunigung der Herrſchaft des Menſchen über die Natur möglich iſt; allerdings iſt es dem gemäß Chriſtenpflicht, ſolchen, die nicht im Staate leben, zum Leben im Staate zu verhelfen: aber iſt es zu rechtfertigen, gewaltthätig dabei zu Werke zu gehen? Um ſo weniger, da ein durch Gewalt herbeigeführter bürgerlicher Zuſtand keiner iſt. Darum kann aber auch kein Recht entſtehen, wenn der Verkehr iſt verlezt worden, zur gewaltſamen Einführung des bürgerlichen Zuſtandes, bei welcher ſich, wo ſie ſtatt findet, natürlich die einführende Gewalt zur herrſchenden macht; ſondern dann iſt eben nichts ſittlich, als die Wiederaufhebung des Verkehrs. Nur daß das ſittliche Verfahren freilich ſchwer zu bewirken iſt, weil die einzelnen, die ſchon im Staate leben, wegen ihrer Ueberlegenheit im Verkehre mit uncivilisirten nicht glauben, ſo ſtrengem Geſeze unterworfen zu ſein, als in allen anderen

Fällen. Aber das iſt grundfalſch, und hier, wie anderswo, muß der Obrigkeit gehorcht werden, und die Obrigkeit das Recht haben, die Grenzen des Verkehrs zu beſtimmen. Daß nun, wenn man ſich in dieſen rechten Schranken hält, die wahre freie und natürliche Entſtehung des bürgerlichen Zuſtandes zu erwarten iſt, iſt wol klar. Vergleichen wir die beiden Handlungsweiſen ihrem Erfolge nach mit einander: ſo ſcheint die gewaltſame freilich ſchneller zum Ziele zu kommen. Unterwirft man ſich die unciviliſirten: ſo iſt der bürgerliche Zuſtand im Momente da; ſoll er aber erſt darauf gegründet werden, daß er ein inneres Bedürfniß geworden iſt: ſo wird er nur ſehr langſam zu Stande kommen, und man könnte alſo ſagen, Iſt es Pflicht, den bürgerlichen Zuſtand zu verbreiten: ſo iſt auch die ſchnellſte Art die beſte. Allein die Schnelligkeit iſt hier nur ſcheinbar. Denn diejenigen, unter welchen der bürgerliche Zuſtand durch Gewalt hervorgebracht wird, haben von Anfang an gar nicht das Bewußtſein, daß ein ſolcher unter ihnen exiſtirt, ſondern ſie fühlen ſich bloß unterdrükkt. Das Bewußtſein, im Staate zu ſein, kann ihnen erſt kommen, wenn es der gebildeteren Macht, welche auf ſie wirkt, gelingt, den Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen unter ihnen hervorzurufen. Bis dahin werden ſie immer die Neigung haben, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, Unterjochung durch Empörung. Abgeſehen aber davon, das Chriſtenthum weiß nichts von einem Rechte unciviliſirte Völker mit Gewalt zu civiliſiren. Es fordert, alles zu vermeiden, wodurch der chriſtliche Name könnte geläſtert werden unter den Völkern[*]), und durch nichts wird er mehr geläſtert, als durch Unterdrükkung. Wir wundern uns billig, daß Chriſten Jahrhunderte lang mit unchriſtlichen Völkern in Verkehr ſind, ohne daß in dieſen eine Neigung für das Chriſtenthum entſtanden iſt. Aber der Grund davon iſt nicht ſowol der, daß die chriſtlichen Völker kein Intereſſe hatten am Chriſtenthume, als der, daß ſie es durch Gewaltthätigkeiten verhaßt gemacht haben und verächtlich. Wäre das nicht geſchehen, wie lange ſchon wären die gutmüthigen Völkerſtämme, zu denen man im funfzehnten Jahrhunderte kam, chriſtianiſirt, und daß ſie es zum Theil noch nicht ſind, iſt und bleibt eine Schande für die chriſtlichen Völker. Dies kommt vielleicht etwas ſpät in die chriſtliche Sittenlehre, aber die Theorie kommt immer etwas ſpät; und zu ſpät kommt es leider nicht, denn das gewaltthätige Verfahren hat immer noch nicht aufgehört*).

---

*) 1 Timoth. 6, 1. — Tit. 2, 5. 8.

---

*) S. Beil. B. Von der Zucht im Staate. 14.

Zweite Abtheilung.

Das verbreitende Handeln.

Einleitung.

Der Charakter der poſitiven Seite des wirkſamen Handelns iſt Erziehung Bildung Fortbildung*). Wir haben eben geſehen, daß im unmittelbaren Gefühle ſelbſt der Gegenſaz gegründet iſt zwiſchen Ruhe und Beweglichkeit, daß auf der erſten das darſtellende, auf der anderen das wirkſame Handeln beruht, und daß dieſes leztere entweder den Charakter der Unluſt hat oder den der Luſt. Das bisher beſchriebene Handeln nun geht von der ſittlichen Unluſt aus, auf der das ganze Weſen des Chriſtenthums beruht, ſofern es als Erlöſung, als Wiederherſtellung angeſehen werden muß. Das Handeln aber, zu dem wir jezt übergehen, entſpringt aus dem Gefühle der Luſt, aus dem Bewußtſein der ungehemmten Kraft, oder in Beziehung auf den Gegenſtand gefaßt aus der Empfänglichkeit, die, ſofern er ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, ein Verlangen iſt**). Wenn wir nun den Standpunkt der chriſtlichen Sittenlehre feſthalten: ſo iſt eigentlich alles Handeln des Chriſten als ſolchen die Fortſezung von dem Handeln Chriſti ſelbſt. Dieſer hat das Reich

---

*) Siehe Allgem. Einleitung S. 52. 53. — Beil. A. § 177—181.

**) Siehe Allgem. Einleitung S. 35 flg.

Gottes, auf welches alles chriſtliche Handeln abzwekkt, geſtiftet und die Grundzüge davon vorgezeichnet, ſo daß alles Handeln in der chriſtlichen Kirche nichts iſt, als die Ausführung dieſer Grundzüge*). Sehen wir alſo darauf zurükk, daß die verſchiedenen Formen des Handelns in der Wirklichkeit überall beiſammen ſind, folglich daß jede immer angeſehen werden kann als alles Handeln darſtellend**): ſo muß auch das ganze *erlöſende Handeln Chriſti unter dem Typus des erweiternden Handelns angeſehen werden können.* Er ſelbſt beſchreibt das eigenthümliche Leben der ihm angehörigen als ein Einsſein mit ihm, ſo daß ſie mit ihm Ein ganzes conſtituirten, und wenn er ihnen ſagt, *Nicht habt ihr mich erwählt, ſondern ich euch****): ſo ſezt er dieſe Verbindung und das *geſammte Handeln der mit ihm einsgewordenen als lediglich von ihm ausgehend, folglich ſein eigenes Handeln als ein verbreitendes und als den allgemeinen Typus des unſrigen, der ſich überall im einzelnen muß zu erkennen geben*†).

---

*) Siehe Allgem. Einleitung S. 34. und 73—75.

**) Siehe Allgem. Einleitung S. 54. 56.

***) Joh. 15, 16.

†) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. 1. —

Vorleſ. 1822. Chriſti Handeln iſt nicht bloß ein wiederherſtellendes, ſondern es bringt auch etwas hervor, was niemals da war. Thut Buße, ſagt er, denn das Reich Gottes iſt gekommen; und nicht meint er ein ſchon da geweſenes, dann zerſtörtes und nun wiederhergeſtelltes Reich, ſondern ein neues. Das Reich Gottes iſt gekommen, meint er; aber für euch nur, wenn ihr Buße thut. D. h. das Weiterkommen iſt an die Wiederherſtellung geknüpft, aber die Wiederherſtellung auch nur daran, daß das Reich Gottes kommt: die Buße wäre nichts, wenn der Menſch nicht auch ſollte in ein Leben aufgenommen werden, was früher noch gar nicht da war. *So läßt ſich alſo das Handeln Chriſti auch ganz als ein verbreitendes anſehen. Es iſt der Typus des unſrigen*, weshalb zunächſt auseinander zu ſezen iſt, wie es in Chriſto war.

Vorleſ. 1827. Es iſt ein Schwanken in der Theologie zwiſchen der Auffaſſung des Chriſtenthums als eines ganz eigenthümlichen und zwiſchen der Auffaſſung deſſelben als einer reinen Entwikkelung der altteſtamentiſchen

Sehen wir zurükk auf den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Fleiſch: ſo war er, ſofern er aufgehoben werden ſoll, die Grundlage des reinigenden Handelns. Wird er aber aufgehoben, wird das ἀντικεῖσθαι*), die Renitenz des Fleiſches gegen den Geiſt aufgehoben: ſo wird weder das Fleiſch überhaupt, noch jedes Verhältniß deſſelben zum Geiſte auf Null gebracht; ſondern es entſteht nur ein neues, welches wir auf zwiefache Weiſe ausdrükken können. Sehen wir nämlich in dieſem neuen Verhältniſſe den Geiſt an als Agens: ſo iſt das Fleiſch das Organ, vermittelſt deſſen er handelt. Sezen wir aber den Geiſt als ruhendes Sein: ſo iſt das Fleiſch das äußere, worin ſich der Geiſt als inneres manifeſtirt**). Auf die lezte Weiſe gefaßt iſt es der Grundtypus des darſtellenden, in der erſten Form iſt es der Grundtypus des verbreitenden Handelns. Denn ſezen wir den Geiſt als Agens: ſo iſt die allgemeine Formel des Handelns, das andere mit ſich zu vereinigen. Wenden wir nun dieſes an

---

Offenbarung. Keins von beiden kann ganz geleugnet werden; man kann nicht behaupten, Chriſtus hätte etwa auch im Heidenthume irgendwo aufſtehen können, man kann nicht behaupten, das Chriſtenthum habe ſich rein aus dem Judenthume entwikkelt. Das von der Perſon Chriſti ausgehende eigenthümliche iſt aber das weſentliche, alles übrige nur conditio sine qua non. Das Handeln alſo, durch welches er die Menſchen mit ſich in Verbindung brachte und ſein geiſtiges Leben auf ſie übertrug, iſt das erſte, durch welches chriſtliches Leben entſtand. Es iſt aber auch der Typus für alles Handeln derſelben Art, nicht deßwegen, weil es das erſte war, denn als ſolches hätte es auch das unvollkommenſte ſein können, ſondern weil die ihm urſprünglich inwohnenden Kräfte des göttlichen Lebens ſchlechthin rein und vollkommen ſind. Darum kann alles Handeln auf dieſem Gebiete nichts ſein als Nachfolge Chriſti, als ſeinem Handeln ſich anſchließendes, vollkommener in dem Maaße, als es in der That dem Handeln Chriſti ähnlich wird. Vollkommen gleich ſein aber kann es ihm niemals, weil Chriſti Geiſt, das wirkende Agens, nach außen nicht anders wirken kann, als vermöge unſeres geſammten menſchlichen Organismus, in welchem das Mitgeſeztſein der Sünde niemals aufgehoben iſt, ſondern immer nur allmählig aufgehoben wird.

*) Gal. 5, 17.

**) S. Beil. A. § 182.

auf Chriſtum: ſo müſſen wir ſagen, daß in ihm ſelbſt kein Widerſtreit des Fleiſches gegen den Geiſt aufzuheben, alſo auch kein neues Verhältniß des Fleiſches zum Geiſt zu ſtiften war; denn vermöge der göttlichen Natur in ihm ſtand zu derſelben ſeine ſinnliche Natur in dem vollkommenſten Verhältniſſe des Organs zum Agens und des manifeſtirenden äußeren zum inneren. Sein Handeln in dieſer Beziehung war alſo ein gänzlich aus ſich ſelbſt herausgehendes, aber dieſem lag zum Grunde ein in ſich ſelbſt vollendetes. Denn er konnte nicht aus ſich ſelbſt herausgehen und durch ſeine Wirkſamkeit auf andere der Anfangspunkt werden der allgemeinen Einigung alles Fleiſches mit dem Geiſte, als nur in wiefern dieſe Einigung ſchon in ihm ſelbſt vollendet war. Und ſo wird denn dieſes das erſte ſein in dem allgemeinen Typus alles verbreitenden Handelns, daß es immer ein tranſitives iſt, ein aus ſich herausgehendes, dem aber ein in ſich vollendetes zum Grunde liegt. In Beziehung auf das Handeln Chriſti iſt das klar, auf das unſrige ſcheint aber keine unmittelbare Anwendung davon zuläſſig. Wenn wir indeſſen erwägen, daß kein wirkliches Handeln des Geiſtes denkbar iſt, als vermittelſt des Fleiſches: ſo muß bei allem verbreitenden Handeln immer ſchon die Einigung des Fleiſches mit dem Geiſte vorausgeſezt werden, und zwar als eine in ſich vollendete. Sezen wir einmal den Fall, der am meiſten zu widerſtreben ſcheint, nämlich alles das, was die eigene Heiligung des Menſchen betrifft. So lange es noch einen Fortſchritt hierin giebt, ſo lange ſezen wir dabei ein Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt, ein immanentes. Folglich, ſcheint es, kein tranſitives. Und auch kein in ſich vollendetes. Denn iſt es ein Handeln des Menſchen von ihm ſelbſt auf ſich ſelbſt, und geſtehen wir, daß es nur in ſofern iſt, als er die Einigung des Geiſtes mit dem Fleiſche noch an keinem Punkte vollkommen erreicht hat: ſo iſt dieſelbe ja auch da noch nicht, von wo das Handeln ausgeht. So freilich erſcheint die Sache auf den erſten Anblick. Aber erwägen wir ſie näher: ſo werden wir doch ſagen müſſen. In wiefern wir ein Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt annehmen und es als ein wirkſames ſezen, nicht als ein bloß darſtellendes: ſo ſezen wir offenbar eine Duplicität, ein Subject und ein Object: wir theilen uns alſo den Menſchen in ein Agens und in das, worauf gehandelt wird, in ein ποιοῦν. und in ein πάσχον Und ſonach haben wir wieder unſeren Typus des aus ſich ſelbſt herausgehenden Handelns; der Theil des Menſchen, der das ποιοῦν iſt, handelt auf den, der das πάσχον iſt. Nun aber müſſen wir auch ſagen, Soll das ſo angeſehene Handeln ein Fortſchritt ſein in der Heiligung: ſo kann das ποιοῦν darin dieſes nur in ſofern ſein, als darin das Fleiſch völlig als Organ des Geiſtes handelt, nicht wiefern es dem Geiſt noch irgend wie widerſtrebt: denn iſt das Agens nicht völliges Geeinigtſein des Geiſtes mit dem Fleiſche, iſt vielmehr beides noch getrennt: ſo kann kein Fortſchritt in der Heiligung daraus hervorgehen. Ob ein ſolches Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt angenommen werden kann, laſſen wir unentſchieden; aber ſofern es angenommen werden ſoll, ſofern muß es auch unſerem Typus entſprechen; dieſer alſo bleibt ungefährdet*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. 2. —
Vorleſ. 1822. Unſer verbreitendes Handeln beruht auf dem Gefühle der Luſt. Dadurch unterſcheidet es ſich vom reinigenden. Aber auch vom darſtellenden iſt es verſchieden. Zwar muß auch dieſes in die Erſcheinung treten, aber es bleibt doch ſeiner eigentlichen inneren Abzweckung nach ein immanentes; es beabſichtigt keinen Erfolg, es will nur die höhere Dignität des chriſtlichen Lebens zur Erſcheinung bringen. Iſt aber der Impuls Freude über die Bereitwilligkeit eines anderen, die Einwirkung des Geiſtes aufzunehmen: ſo hat das Handeln auch einen beſtimmten Punkt nach außen, auf den es ſich richtet, und iſt ein verbreitendes. Das Aus ſich herausgehen iſt alſo der Typus, der es vom darſtellenden unterſcheidet. Mit dieſem aber ſtimmt es in demjenigen überein, worin ſich beides vom reinigenden unterſcheidet, darin nämlich, daß es ein ungehemmtes iſt, denn ohne das wäre ein reinigendes Handeln indicirt. Wer ſich innerhalb ſeiner eigenen Erſcheinung gehemmt fühlt, muß vor allem ſelbſt rectificirt werden; wer ſich gehemmt fühlt im Kreiſe

Ein zweiter Gegenſaz iſt dieſer. Wenn wir uns das Handeln Chriſti denken: ſo ſezen wir ihn als einzelnen Menſchen, und als ſolcher iſt er nicht nur eine Perſon, eine numeriſche Einheit, ſondern auch ein Individuum, eine qualitative Einheit. Wollen wir ihn als Menſchen von allen übrigen unterſcheiden: ſo müſſen wir ihn freilich denken, wie die Kirchenlehre es ausdrükkt, in abſoluter Unſündlichkeit und ſo, daß die göttliche und die menſchliche Natur in ihm abſolut vereinigt ſind. Aber dieſes erſchöpft die Sache noch nicht: denn nicht überhaupt war er die Vereinigung des göttlichen und des menſchlichen, ſondern in einer Perſon, wie denn dieſes das charakteriſtiſche der vernünftigen Weſen iſt, daß jedes auch qualitativ anders, alſo auf eigenthümliche Weiſe, beſtimmt iſt. Somit war auch alles Handeln Chriſti in ſich betrachtet ein individuelles. Aber wie war es, wenn wir auf die Wirkung deſſelben ſehen? Die Wirkung alles Handelns Chriſti auf die Menſchen ſollte ſein, die Sünde in ihnen zu überwinden und alſo das Fleiſch mit dem Geiſte zu einigen. Dieſe Wirkung ſollte in Beziehung

---

ſeiner Wahrnehmung, iſt vor allem aufgefordert zu einem rectificirenden Handeln. Nun iſt nur Chriſtus abſolut vollkommen, wir übrigen nicht; iſt alſo nicht auch nur ſein Handeln ein in ſich vollendetes und als ſolches aus ſich herausgehendes, nur ſein Handeln ein verbreitendes? Aber auch das unſrige iſt ein ſolches, freilich nicht, ſofern wir uns noch der Unvollkommenheit bewußt ſind, denn in ſofern wird es immer ein anderes ſein müſſen, als ein verbreitendes, aber in ſofern, als wir mit ihm geeinigt ſind und ſein Handeln der Typus iſt des unſrigen. Weßhalb es denn auch unſere Aufgabe iſt, von dem unbewußten Mitwirken unſerer Unvollkommenheit zu abſtrahiren und das verbreitende Handeln nur ſo zu beſchreiben, wie wir es in Chriſto finden. Und anders können wir ja auch gar nicht zu Werke gehen. Denn der Theil des Handelns, der im Mitwirken der menſchlichen Unvollkommenheit ſeinen Grund hat, kann nicht wirklich ein den Geiſt verbreitendes Handeln ſein. Beſchrieben wir ihn alſo mit: ſo hätten wir etwas, was wir nicht beſchreiben wollten, etwas was nicht eine Thätigkeit des Geiſtes wäre, ſondern des Fleiſches, ein Handeln, nicht aus dem Impulſe des Geiſtes, ſondern wobei der Geiſt das πάσχον wäre. — Vgl. Allgem. Einleitung S. 31—34. 73—75.

auf alle dieſelbe ſein, jeder einzelne aber wurde, nur in höherem Grade und auf höherer Stufe, ein geiſtig lebendiges Einzelweſen, alſo wieder ein Individuum, jeder ein anderes. Wären alle daſſelbe geworden: ja dann könnte man wol ſagen, ſie ſeien es unmittelbar geworden durch das Handeln Chriſti, ſofern eben dieſes ein individuelles ſei. Aber ſofern jeder Chriſt auch als neue Creatur ein eigenthümlich beſtimmtes Einzelweſen iſt, müſſen wir uns denken, daß aus dem Handeln Chriſti zwar eine und dieſelbe Wirkung erfolgte auf alle, daß aber jeder dieſelbe eigenthümlich auffaßte und dadurch wieder ein beſonderer wurde. Chriſti Handeln war alſo in ſeinem Ausgangspunkte ein individuelles, in ſeiner Wirkung auf die Menſchen aber ein univerſelles, und nur dadurch konnte in jedem wieder ein eigenes individuelles entſtehen. Aber eben in ſeinem Ausgehen von Chriſto war Chriſti Handeln auch das in ſich vollendete, und in ſeinem Wirken auf andere erſt das aus ſich ſelbſt herausgehende, und ſo werden wir ſagen müſſen, daß überall beides zuſammenfällt und jedes verbreitende Handeln in ſeinem Ausgangspunkte individuell iſt und in ſich vollendet, und in ſeinem Ankunftspunkte ein aus ſich ſelbſt herausgehendes und als ſolches ein univerſelles*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. 3. und vgl. Beil. A. § 215—218., ſo wie eben Allgem. Einleitung S. 55—68 und Das reinigende Handeln in der chriſtlichen Gemeinde, Einleit. S. 134. 135.

Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. In ſofern Chriſtus Fleiſch und Blut hat, wie alle andern: ſo war auch in ihm die menſchliche Natur auf eigenthümliche Weiſe modificirt; er gehörte einem eigenthümlichen Volke an und war in dieſem ein eigenthümliches. Alſo war auch ſein Handeln das Handeln der ihm inwohnenden Fülle der Gottheit in Vereinigung mit ſeiner volklichen und perſönlichen Eigenthümlichkeit. Aber als ſolches war es nur darſtellend, und ſofern es ein wirkſames iſt, war es nothwendig univerſell, wenn doch nicht rein identiſche Abdrükke ſeiner Perſönlichkeit, ſondern verſchiedene Individuen entſtehen ſollten. Daher der Kanon für das verbreitende Handeln, der freilich nur zu oft überſehen wird, daß niemand gerade ſeine perſönlich individuelle Form des Chriſtenthums auf andere ſoll

Wir haben geſehen, in jedem wirklichen Handeln, von welcher Form es ſei, ſind immer auch Elemente von den anderen Formen. Wenden wir das hier an: ſo heißt es In jedem verbreitenden Handeln iſt immer auch ein darſtellendes und ein reinigendes Element. Wenn wir ſagen, Das in ſich vollendete iſt bei dem aus ſich herausgehenden das zum Grunde liegende und das verbreitende Handeln iſt in ſeinem Ausgangspunkte ein individuelles: ſo iſt es alſo in dieſem Ausgangspunkte betrachtet das in ſich vollendete, und dieſes iſt das darſtellende. Denn ſofern das Handeln noch nicht bei ſeinem Gegenſtande ankommt, iſt es auch noch kein wirkſames, aber doch ein ſich manifeſtirendes. Durch jedes wirkſame Handeln alſo, ſofern wir von ſeiner Wirkung abſehen, manifeſtirt ſich zugleich der Menſch. Der Geiſt kann nicht anders handeln als durch Organe, die er ſich angebildet hat. Er handelt aber mit

---

übertragen wollen. Die ganze Praxis Chriſti iſt uns Beleg dafür.

Vorleſ. 1827. Das verbreitende Handeln iſt nur individuell in ſeinem Ausgehen von mir und bis zu ſeinem Ankommen beim Zielpunkte, in dieſem Ankommen ſelbſt iſt es univerſell: ſein Erfolg iſt immer nur das Product aus dem gemeinſchaftlichen Handeln deſſen, der da wirkt, und deſſen, auf den gewirkt wird. Und hieraus ſcheint von ſelbſt hervorzugehen, daß die Sittlichkeit des Handelns ganz und gar unabhängig iſt vom Erfolge, daß das Maximum ſeiner Vollkommenheit verbunden ſein kann mit dem Minimum des Erfolges und umgekehrt. Und wirklich, das Handeln Chriſti war abſolut vollkommen und immer auf die Totalität gerichtet, der Erfolg war aber in jedem Momente nur ſehr gering. Für das darſtellende Handeln nun iſt der Erfolg ganz zufällig, das wirkſame dagegen will den Erfolg, es iſt alſo auch Null ohne ihn. Was folgt daraus? Das Handeln Chriſti auf die Maſſe und jedes ſittliche Handeln auf die Maſſe iſt immer nur ein darſtellendes; das wirkſame ſittliche Handeln dagegen iſt nicht anders denkbar, als unter der Vorausſezung einer Wechſelwirkung. Der handelnde muß erſt einen Eindrukk haben von der Empfänglichkeit deſſen, auf den gehandelt werden ſoll, und nur aus dem Impulſe kann er handeln, den dieſer Eindrukk ihm giebt. Dann aber hat es auch Erfolg. Es ſezt alſo Gemeinſchaft voraus und iſt Gemeinſchaft ſtiftend. (Siehe im Texte den dritten Gegenſaz).

dieſen Organen nur, ſofern ſie mit ihm geeinigt ſind, und dieſes muß ſich immer auch darſtellen; folglich iſt das wirkſame Handeln immer zugleich dasjenige, was wir Offenbarung nennen, eine Thätigkeit, in welcher der Geiſt ſeine Organe zur Ausführung bringt, und dieſes iſt in jedem wirkſamen Handeln das darſtellende Element. Daß dieſes in dem Handeln Chriſti nicht fehlen durfte, iſt klar. Denn hätte ſich nicht in jeder Wirkung Chriſti auf die Menſchen ſeine Unſündlichkeit und göttliche Natur manifeſtirt: ſo müßten wir es aufgeben, ſein Handeln zum Typus zu nehmen, weil wir es dann gar nicht in ſeiner Conſtanz erkennen könnten. Was aber das andere betrifft, daß jedes verbreitende Handeln auch ein reinigendes Element in ſich trägt: ſo können wir das, wenn wir es auf Chriſtum anwenden, freilich nicht auf den Typus zurückführen, nach welchem der im verbreitenden Handeln begriffene Subject und Object zugleich iſt, ſondern ſein verbreitendes Handeln kann nur in ſofern zugleich als ein reinigendes gedacht werden, wiefern andere die Objecte waren. Bei uns dagegen kann das reinigende Element in jeder Form des verbreitenden Handelns vorkommen, und da werden wir eben ſagen müſſen, In ſofern das Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt doch auch noch eine unvollkommene Einigung des Fleiſches mit dem Geiſte vorausſezt, müſſen wir in den Organen des Geiſtes noch eine Renitenz gegen den Geiſt annehmen, welche in dem Handeln ſelbſt beſtändig überwunden wird. Dieſe in der Handlung ſelbſt vorkommende Ueberwindung einer Renitenz gegen die Handlung nennen wir Anſtrengung, und dieſe iſt das Element des reinigenden Handelns in jedem verbreitenden. In Chriſto iſt es unter dieſer Form nicht denkbar, denn Anſtrengung iſt nicht ohne die Vorausſezung nicht eines Mangels an gutem Willen aber eines in dem ganzen Agens ungleichmäßig vertheilten guten Willens. Die Analogie davon können wir alſo in Chriſto nur finden, in ſofern wir uns den, auf welchen er handelt, auf gewiſſe Weiſe ſchon mit ihm identificirt denken; Chriſti Beharrlichkeit gegen die Renitenz, welche in anderen geſezt iſt, iſt das Analogon der Anſtrengung*).

Noch ein dritter Gegenſaz iſt zu erwägen. Alles verbreitende Handeln ſezt nämlich einerſeits Gemeinſchaft voraus, andererſeits ſtiftet es Gemeinſchaft. Wie ſollen wir uns aber dieſes in unſerem Urtypus, in dem verbreitenden Handeln Chriſti, denken? Daß auch das Handeln Chriſti darauf ausging Gemeinſchaft zu ſtiften, iſt für ſich klar**), aber nicht eben ſo das andere, daß es auch ſchon eine Gemeinſchaft vorausſezt. Das geht aber darauf zurükk, daß das verbreitende Handeln überall vorausſezt in dem Agens ein Gefühl der Luſt als eines Ueberſchuſſes von Kraft, mit dem es aus ſich herausgehen kann, und zugleich ein Gefühl von der Empfänglichkeit der anderen, weil ſonſt das Handeln keinen Gegenſtand haben könnte, alſo in den anderen ein Verlangen nach der Einwirkung des Agens. Iſt aber ſo das Gefühl, ohne welches ein verbreitendes Handeln gar nicht anfangen kann, ein gegenſeitiges: ſo iſt ja immer ſchon eine wahre *κοινωνία* vorausgeſezt. Aber iſt das nicht ein Widerſpruch, daß daſſelbe Handeln die Gemeinſchaft vorausſezen und auch ſtiften ſoll? Die Auskunft, daß die vorausgeſezte Gemeinſchaft eine andere ſei und die zu ſtiftende auch, iſt unmöglich; denn beide ſind in der That eine und dieſelbe, ruhend auf demjenigen beſtimmten Verhältniſſe zwiſchen Geiſt und Fleiſch, in welchem der Geiſt die Herrſchaft hat. Die Löſung liegt aber darin, daß der Zuſtand der Gemeinſchaft ein primitiver iſt, d. h. daß er immer ſchon gegeben iſt, wo ein verbreitendes Handeln gefordert werden kann. Unter Geiſt verſtehen wir, wenn wir keine Rükſicht nehmen auf das chriſtliche, die allgemein menſchliche Intelligenz, den νοῦς, aber

---

*) S. Beil. A. §. 183.

**) Vorleſ. 1822. Denn auch das Herabkommen des Geiſtes iſt ſein Werk auf dem Standpunkte der chriſtlichen Sittenlehre das πνεῦμα, dem dann auch ſelbſt der νοῦς als Fleiſch gegenüberſteht. Betrachten wir nun die Sache in allgemein menſchlicher Hinſicht: ſo iſt offenbar, daß wenn wir uns den Menſchen in dem Zuſtande denken, daß er ſelbſt Regeln des Handelns giebt, immer auch ſchon die Gemeinſchaft gegeben iſt. Gehen wir auf die Vorausſezung eines erſten Menſchen zurükk: ſo iſt für dieſen nicht eher eine Gemeinſchaft, bis wenigſtens die Duplicität des Geſchlechtes da iſt. So lange wir ihn uns nun ganz iſolirt denken: ſo lange giebt es auch keine wirkliche Theorie des Handelns, ſondern nur eine bewußtloſe Fortentwikkelung. Denn dem einzelnen, der als ſolcher rein dem unendlichen gegenüberſteht in Beziehung auf unſere Aufgabe, müßte es an allen beſtimmenden geiſtigen Anregungen von außen fehlen. Von innen müßten ſie ihm kommen; aber das rein von innen kommende erſcheint uns immer nur als das zufällige, worüber alſo gar nichts beſtimmt werden kann. Offenbar aber müßte es doch das herrſchende ſein; alle Anregungen von außen könnten alſo nur ſinnlicher Natur ſein, nur ſolche, die eine Reaction erfordern, das ſinnliche Leben zu erhalten. Folglich, wo keine Gemeinſchaft iſt: da kann auch keine Theorie aufgeſtellt werden für ein verbreitendes Handeln. Aber wie ſteht nun die Sache, wenn wir ſie vom eigenthümlich chriſtlichen Standpunkte aus betrachten, alſo wenn wir uns das πνεῦμα denken, welches in den Menſchen hinein gepflanzt iſt oder gepflanzt werden ſoll, um alles in ihm, den ganzen Menſchen im Gegenſaze von Geiſt und Fleiſch im weiteren Sinne, mit ſich zu vereinigen und ſich zu ſeinem Organe anzubilden? Wenn wir hier auf den erſten Anfang zurükkgehen: ſo war dieſes πνεῦμα, dieſes göttliche Princip, urſprünglich in der Perſon Chriſti allein, und alſo ſcheint es doch, als ob die Gemeinſchaft erſt mußte angeknüpft werden, nicht daß ſie ſchon da war. Betrachten wir aber die chriſtliche Kirche als ſchon gegeben, wenn auch noch ſo klein: ſo beſteht auch ſchon die Gemeinſchaft, und unſer Saz hat dann hier ſo wenig eine Schwierigkeit, als auf dem allgemein menſchlichen Standpunkte. *Unmöglich nun können wir die Analogie unſeres Handelns mit dem Handeln Chriſti aufgeben*, weil wir ſonſt das urſprüngliche Maaß gänzlich verlieren würden; wir können alſo die Frage nicht umgehen, *Wie ſteht es denn mit dieſer Analogie, ſo lange zwar Chriſtus war*, aber die chriſtliche Kirche noch nicht? *Es ſind hier zwei Punkte, auf welche wir zurükkgehen müſſen.* Der eine iſt leichter zu überſehen, der andere ſchwerer, und jeder giebt für ſich eine vollſtändige Löſung; aber da jeder auf den anderen zurükkweiſt: ſo iſt keiner von beiden zu entbehren. *Was den leichteren betrifft: ſo weiſt die Schrift darauf hin, daß Chriſtus erſt erſchienen ſei in der Welt, als die Zeit erfüllet war*[*]), und dieſer zwar unbeſtimmte aber doch ſehr prägnante Ausdrukk ſchließt ſich genau an unſer gegenwärtiges Bedürfniß an. Die Zeit war nämlich nicht eher erfüllt, als bis das Verlangen nach den Einwirkungen des Geiſtes ſo deutlich ausgeſprochen war, daß ſobald nur der Geiſt ſelbſt in Chriſto erſchienen, auch die Gemeinſchaft ſchon angeknüpft war. Wäre dieſes nicht geweſen: ſo wäre auch die Zeit nicht erfüllt geweſen. Daß das nun wirklich der eigentliche Sinn dieſes Ausſpruchs iſt, geht aus dem großen Zuſammenhange hervor, in welchem er vorkommt. Nämlich ſo lange wir uns denken, daß ſich die Menſchen beruhigen bei einem Gehorſam gegen ein Geſez, welches als Buchſtabe immer ein σαρκικόν iſt, wiewol Paulus ganz mit Recht es ſeinem Urſprunge nach ein πνευματικόν nennt[**]): ſo lange iſt kein Verlangen nach dem Geiſte, alſo auch die Zeit nicht erfüllt. Aber dieſes weiſt nun unmittelbar hin auf den zweiten, *auf den ſchwierigeren Punkt. Nämlich der Zuſtand des Verlangens nach der Erſcheinung des noch nicht erſchienenen*

---

[*]) Gal. 4, 4.

[**]) Röm. 7, 14.

Geiſtes ſezt nothwendig voraus eine Gemeinſchaft zwiſchen dem Geiſte im allgemein menſchlichen Sinne, denn nur in dieſem konnte das Verlangen ſein, und dem *πνεῦμα*, dem göttlichen Principe des Chriſtenthums. Eine Gemeinſchaft aber läßt ſich nicht denken ohne eine Einheit ihrer Glieder, d. h. hier ohne Identität zwiſchen dem Geiſte im allgemein menſchlichen und dem Geiſte im chriſtlichen Sinne. Es ſcheint alſo, wir ſtreifen gleich an die ſogenannte rationale Anſicht des Chriſtenthums, nach welcher das *πνεῦμα* Chriſti nichts anderes iſt, als der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne, nur in einer geſteigerten Erſcheinung. Aber wir können eben ſo gut dieſe Formel aufſtellen, Es muß vorausgeſezt werden, daß beide identiſch ſind; folglich iſt der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne nichts anderes, als was das *πνεῦμα* auch iſt, aber er iſt das *πνεῦμα* auf einer niedrigeren Potenz. Und ſo wie wir nun ſagen, Dieſe niedere Potenz konnte nicht durch ſich ſelbſt auf die höhere erhoben werden: ſo haben wir zuſammen was als rationaliſtiſch und was als ſupranaturaliſtiſch erſcheint und die Differenz zwiſchen beidem iſt auf Null gebracht; ein Ergebniß, auf das man nothwendig immer kommt, wenn man den Gegenſaz bis auf ſein leztes verfolgt. Dieſes aber vorausgeſezt: ſo werden wir alſo ſagen können, Die Identität beider läßt ſich nachweiſen als in der Idee von der erfüllten und nicht erfüllten Zeit mit enthalten. Nämlich fragen wir, Was lag denn dem Apoſtel am nächſten, als er dieſes ausſprach *Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου*?: ſo müſſen wir doch antworten, Offenbar hatte er die Periode der meſſianiſchen Weiſſagungen im Sinne. Worin beſteht aber dieſe eigentlich? Es iſt darin ausgedrückt dieſes beides, das Nichtbefriedigtſein unter dem Geſeze und das Gefühl von der Unzulänglichkeit des Geſezes, verbunden mit der Ahndung von dem bevorſtehenden Zuſtande einer neuen auf einem Individuum beruhenden Entwikkelung, die zu etwas höherem erheben würde, als der Zuſtand iſt unter dem Geſeze. Nun hat jedes Geſez ſeinen Urſprung im νοῦς, im Geiſte im allgemein menſchlichen Sinne. Sagen wir alſo, Vor Chriſto war das πνεῦμα als Agens nicht da: ſo müſſen wir doch ſagen, Unter der Form des Verlangens, als Sehnſucht war es allerdings, wie uns denn dieſes in der Periode der meſſianiſchen Weiſſagungen repräſentirt iſt, und das Als die Zeit erfüllet war, iſt nichts anderes, als daß dieſe Periode der Weiſſagungen nun erſt ihre volle Wirkung hatte. Und ſo zeigt ſich denn, wie im Geiſte im menſchlichen Sinne der Geiſt im chriſtlichen Sinne geſezt war und nicht geſezt, geſezt nämlich als Verlangen, aber mit der Unmöglichkeit, ohne Chriſtum zur Erſcheinung zu kommen, alſo als Verlangen, das nicht durch ſich ſelbſt in Erfüllung übergehen kann, ſo daß alſo hierin das ſupranaturaliſtiſche Poſtulat liegt. Das iſt die Löſung des ſcheinbaren Widerſpruches in Beziehung auf den erſten Anfang des eigentlich chriſtlichen Lebens; das ganze Daſein Chriſti erſcheint uns von dieſer Seite als der Anfang, das Verlangen nach dem πνεῦμα zu erfüllen, gleichſam als der poſitive Pol, den negativen ſchon vorhandenen zu ſättigen. Und was iſt das anderes, als das Stiften der Gemeinſchaft, weil ſie vor der Erſcheinung ſchon gegeben war*).

Um nun eine Eintheilung zu gewinnen, müſſen wir verſuchen uns im allgemeinen das ganze Gebiet des verbreitenden Handelns abzuſtellen**). Das πνεῦμα als Agens an und

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. 4. 5. — Vergl. Beil. A. §. 184—186. u. §. 195—198., ſo wie was unten im Texte folgt, correſpondirend mit Beil. B. a. a. O. 7. Nachtrag.

**) Vorleſ. 18[illegible]. Was den Umfang dieſes Handelns betrifft: ſo kommen wir darüber leicht zu einer allgemeinen Formel, wenn wir auf den Urtypus, auf das Leben und das Wirken Chriſti zurükſehen. Ueberall nämlich, im ganzen menſchlichen Geſchlechte ſoll alles Handeln nichts ſein, als eine, für ſich iſt das ſchlechthin einfache; es iſt alſo nichts in ihm, was uns Gelegenheit geben könnte zu einer Theilung. Das Fleiſch dagegen iſt in ſeinem ganzen Umfange das ſchlechthin mannigfaltige. Aber auch dieſes an und für ſich kann uns das Princip der Eintheilung nicht geben, denn ſie würde, als vom ganz ſinnlichen Materiale hergenommen, keine ſittliche ſein. Es bleibt alſo nur übrig ſie zu ſuchen in der Art, wie Geiſt und Fleiſch eins ſind. Eine Anleitung dazu finden wir ſchon in dem, was wir über das Verhältniß des νοῦς zum πνεῦμα geſagt haben. Der νοῦς, die Vernunft, der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne, gehört vom chriſtlichen Standpunkte aus angeſehen mit zur σάρξ, und wenn er auch nicht, wie Luther falſch überſezt, gefangen genommen werden ſoll unter den Gehorſam des Glaubens: das will doch der Apoſtel, daß

Fortſetzung des Handelns Chriſti, und eben dieſes hervorzubringen, iſt die Aufgabe des verbreitenden Handelns in ihrer weiteſten Ausdehnung gedacht. Wäre nun die ganze Menſchheit ein gleichzeitiges: ſo fiele die Aufgabe weg, ſobald das Handeln Chriſti das aller einzelnen geworden wäre, und es bliebe nur noch das darſtellende Handeln übrig. Sie beſteht aber, ſo lange einerſeits in jedem Momente noch etwas iſt, was noch nicht vom göttlichen Geiſte durchdrungen iſt, und ſo lange andererſeits das menſchliche Geſchlecht ſich erneuert, da der Geiſt Chriſti niemals etwas den Menſchen angeborenes iſt, d. h. alſo, ſo lange einige zwar den Geiſt haben, andere aber noch nicht, weshalb auch der gemeinſchaftliche Charakter alles poſitiv wirkſamen Handelns der iſt, daß es ein bildendes iſt und ſein Werk Bildung. Damit haben wir nun freilich auf der einen Seite die Totalität der Aufgabe als ſolche, und auf der anderen den allgemeinen Charakter der Art ſie zu löſen, aber die Mannigfaltigkeit in derſelben liegt noch ganz chaotiſch vor uns. Freilich können wir ſagen, wir abſtrahiren von allem indirect bildenden, was im reinigenden und im darſtellenden Handeln liegt, und beſchäftigen uns lediglich mit dem direct und abſichtlich bildenden. Aber auch nach dieſer Sonderung haben wir nun doch die ganze Mannigfaltigkeit der Handlungen nur als eine chaotiſche, und wir müſſen verſuchen, den Uebergang von dem, was in allen das gleiche iſt, auf dieſe unendliche Mannigfaltigkeit der Handlungen ſelbſt zu machen und ſie uns in einen organiſchen Zuſammenhang zu bringen. Aber welches iſt das Princip dazu? Gegeben iſt uns einerſeits der göttliche Geiſt in der chriſtlichen Kirche als das wirkſame Agens, und andererſeits dem gegenüber die ganze menſchliche Natur, die σάρξ, in welche der Geiſt Chriſti verpflanzt werden ſoll. (Und nun weiter, ungefähr wie im Texte.)

die *νοήματα*, die Actionen des Geiſtes im allgemein menſchlichen Sinne, unter der *πίστις* ſollen zuſammengefaßt werden*), und der Saz, daß alle außerchriſtlichen Tugenden nichts ſind als glänzende Laſter, läßt ſich in aller Strenge durchführen, denn ſie beziehen ſich alle mehr oder weniger auf ein beſchränktes Gebiet, wie z. B. das nationale, und gehören alſo dem ſinnlichen an, der *σάρξ*, wie ſie dem *πνεῦμα* gegenüberſteht. Demohnerachtet müſſen wir immer noch wohl unterſcheiden zwiſchen Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne und Fleiſch, und ſagen, Wenn nun das *πνεῦμα* das einzige Agens iſt: ſo iſt ihm doch der *νοῦς*, der Organismus der Intelligenz, viel näher, als der mehr ſinnlich pſychiſche Organismus und der mit demſelben verbundene leibliche**). Das führt uns alſo auf den Unterſchied einer mehr innerlichen und einer mehr äußerlichen Art und Weiſe, wie das *πνεῦμα* das eigentliche Agens iſt. Die mehr innerliche Art iſt das Eingewordenſein des *πνεῦμα* mit dem *νοῦς*, mit dem ganzen geiſtigen Organismus der menſchlichen Natur, alſo das, was wir Geſinnung nennen; die mehr äußerliche Art iſt das Einsgewordenſein des πνεῦμα mit der ψυχή, mit dem Organismus der verſchiedenen Functionen der Sinnlichkeit des Menſchen, aber nur vermittelſt des νοῦς, alſo das, was wir Talent nennen im Gegenſaze gegen die Geſinnung *).

---

*) 2 Cor. 10, 6.

**) Vorleſ. 1831. Mit dem *νοῦς* wird der göttliche Geiſt unmittelbar, mit allem anderen im Menſchen nur mittelbar eins. Wenn wir den Menſchen im natürlichen Zuſtande betrachten: ſo iſt der *νοῦς*, die Vernunft, in ihm das Centrum, zu der ſich alles übrige als Peripherie verhält. Was nicht Vernunft iſt im Menſchen, iſt Organismus für die Vernunft; die Vernunft iſt das Princip dieſes Organismus, den wir der Vernunft, dem *λογικόν*, gegenüber das ſinnliche nennen. Und das iſt des Menſchen natürliche Vollkommenheit, daß in allen ſeinen Thätigkeiten das *λογικόν* das eigentliche Princip und das ſinnliche wirklich nichts iſt als der Organismus der Intelligenz. Kommen aber Thätigkeiten zum Vorſchein, in welchen dieſes Verhältniß geſtört, in welchen die Vernunft nicht das Princip iſt: ſo iſt das etwas abnormes, welches wir das unſittliche nennen. Dieſer natürliche Menſch, ſo beſchaffen, iſt nun der Stoff für die Wirkungen des göttlichen Geiſtes, und die Aufgabe iſt, daß dieſer Geiſt in ihm herrſchend werde. Aber nicht unmittelbar kann er ſich verbinden mit dem pſychiſchen Organismus, ſondern nur mit deſſen Principe, mit der Vernunft, und nur indem er ſich dieſe aneignet, kann er auch auf jenen wirken, wodurch die Vernunft in ihrer Differenz vom göttlichen Geiſte aufhört Princip zu ſein und nur zum Centralorgane wird.

Daß nun beide, Geſinnung und Talent, auf gleiche Weiſe ganz innerhalb des ſittlichen Gebietes liegen, iſt nicht zu verkennen. Denn unter Geſinnung verſtehen wir im allgemeinen immer eine feſte und entſchiedene Richtung des Willens, verbunden natürlich mit Billigung deſſen, was ihr entſpricht, und Mißbilligung deſſen, was ihr entgegengeſezt iſt. Reden wir von Geſinnungen **): ſo iſt das ſchon ein mehr untergeordneter und den Begriff nicht mehr ganz erſchöpfender Sprachgebrauch; denn es iſt überall die Einheit in der Richtung des Willens, welche wir ſuchen und uns zur Aufgabe ſtellen, und wir glauben nicht eher den richtigen Ausdruck für eine Richtung des Willens gefunden zu haben, bis wir ihn auf die Einheit zurükkgebracht haben, ſo daß auch das, was als Mannigfaltigkeit erſcheint, nur eine beſtimmte Anwendung dieſer Einheit iſt. Unter Talent aber verſtehen wir eine Fertigkeit, die ſchon im Dienſte des Willens iſt und nicht mehr ſelbſt als Wille angeſehen wird. Sofern es alſo etwas erworbenes iſt, betrachten wir es als eine Fertigkeit, die der Wille in Bewegung ſezen kann. Aber iſt es uns nicht auch ein urſprüngliches, eine Naturgabe, unabhängig von der Anwendung des Willens und demſelben vorangehend? Allerdings, aber das eine widerſtreitet dem anderen nicht, ſondern beides hängt genau zuſammen. Wir können alſo auch nicht ſagen, daß unſere Eintheilung über das ſittliche Gebiet hinausgeht. Freilich pflegt man theilweiſe Talent, z. B. auf dem Kunſtgebiete, nicht eigentlich als ſittlich anzuſehen, weil man ja ſittlicher Weiſe nicht fordern könne, daß es jemand habe. Aber das beruht nur auf mangelhafter Anſchauung, darin nämlich, daß man die ganze ſittliche Aufgabe zu ſehr nur in Beziehung auf den einzelnen Menſchen und zu wenig auch in Beziehung auf die Geſammtheit faßt.

---

*) S. Beil. A. §. 187. — Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 6. 7. Anmerk. a. b.

**) Vorleſ. 1827. Die Geſinnung iſt, oder iſt nicht; Schlechte Geſinnung iſt eigentlich ein ſich widerſprechender Ausdruck.

Eben ſo aber ergiebt ſich auch, daß beide Begriffe alles ſittliche wirklich unter ſich befaſſen. Der Begriff der Tugend freilich macht Schwierigkeiten. Denn verwechſeln wir auch oft Geſinnung und Tugend im gemeinen Leben: ſo ſcheint doch genau genommen die lezte nicht unter die erſte ſubſumirt werden zu können. Geſinnung iſt nichts als die Richtung des Willens, Tugend dagegen iſt ein gewiſſes Quantum in der Realiſation des Willens; wo alſo Geſinnung ſtark iſt, da kann Tugend noch ſchwach ſein. Noch weniger ſcheint Zuſtimmung zu finden, Tugend unter Talent zu ſubſumiren, weil man unter Tugend gar vieles zu begreifen pflegt, was wir doch nicht Talent nennen. Der Begriff Tugend ſcheint alſo zwiſchen beiden zu liegen. Aber der Ausdrukk Tugend iſt gar nicht auf chriſtlichem Boden erwachſen, ſondern auf heidniſchem. Er kommt zwar auch in der Schrift vor, aber nur ſparſam und immer ohne beſonderen Nachdrukk. Denn wenn z. B. *ἀρετή* und *ἔπαινος* *) verbunden werden: ſo ſieht man, daß auch die erſte ſehr in das äußerliche Gebiet gezogen iſt. Der dominirende chriſtliche Begriff für alles, was Tugend im höheren Sinne des Wortes genannt werden kann, iſt *χάρισμα*. Geſinnung aber im chriſtlichen Sinne iſt die Richtung des Willens, welche durch das *πνεῦμα ἅγιον* hervorgebracht wird. Wenn nun die Schrift ſagt, *Διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα* **), und wenn die mancherlei Gaben nichts anderes ſein können, als der Organismus der Geſinnung, die Fertigkeiten verſchiedener Functionen, ſofern dieſe durch den Impuls des *πνεῦμα ἅγιον* in Bewegung geſezt werden: ſo haben wir die vollſtändige Analogie zu unſerer Eintheilung in Geſinnung und Talent, und wir werden ſagen müſſen, Was wir Tugend zu nennen pflegen iſt nichts anderes, als das ſittliche im Menſchen, welches wir hier Talent nennen, nicht eine Fertigkeit, getrennt von der Geſinnung, denn eine ſolche könnte hier gar nicht in Erwägung kommen, da ſie nichts ſittliches iſt, ſondern eine Fertigkeit, welche nicht gedacht wird, ohne zugleich auf die Geſinnung als ihren Urſprung zurükkgeführt zu werden*).

---

*) Phil. 4, 8.

**) 1 Cor. 12, 4.

Aber dieſes führt uns nun darauf, daß der Gegenſaz zwiſchen Geſinnung und Talent doch nur ein relativer iſt. Daß nämlich Talent in unſerem Sinne in der Realität von Geſinnung nie abſolut zu trennen iſt, haben wir eben feſtgeſtellt. Aber auch das iſt klar, daß die Richtung des Willens, die wir Geſinnung nennen, in der Realität nie abſolut zu trennen iſt von ſeiner Thätigkeit; Geſinnung iſt nicht, wo ſie nicht Talent oder Tugend producirt. Richtung des Willens iſt nicht, wie wir eben geſagt haben, ohne Billigung und Mißbilligung, alſo nicht ohne Richtung des Gefühls. Dieſe Richtung des Gefühls iſt das erſte, die Willensrichtung iſt das zweite, und daher ſagen wir, die Frömmigkeit, d. i. die Geſinnung vom Standpunkte der religiöſen Sittenlehre aus gefaßt, hat ihre erſte Baſis im Gefühl. Wie nun die Frömmigkeit als Beſtimmtheit des Gefühls nicht iſt ohne die ihr entſprechende

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 7. ad 11. — Die Vorleſ. 1822 ſtellen, wo ſie den Gegenſaz, von dem hier die Rede iſt, conſtruiren, auf die eine Seite die Geſinnung, auf die andere Tugend Talent Fertigkeit, und ſagen von den lezteren, ſie ſtänden gleich, denn ſie ſeien nur verſchiedene Benennungen eines und desſelben. Tugend nämlich bezeichne es von der praktiſchen, Talent von der theoretiſchen, Fertigkeit von der techniſchen Seite. — Bei der Unterſuchung darüber, ob der Gegenſaz von Geſinnung und Talent auch alles ſittliche unter ſich begreife, laſſen ſie ſich weitläuftig darüber aus, daß was nicht eins ſei und das andere, auch keine Wirkſamkeit des Geiſtes mehr ſei, ſondern nur Selbſttäuſchung und fanatiſcher Wahn. S. Beil. A. §. 187. Randbemerk.

Willensrichtung: ſo iſt auch die Beſtimmtheit des Willens nicht ohne daß Fertigkeiten und Handlungsweiſen daraus hervorgehen. Geſinnung iſt alſo niemals abſolut ohne Talent. Müſſen wir aber beides unterſcheiden und iſt doch das eine nie ohne das andere: ſo iſt der Gegenſaz nur relativ.

Was nun die die Tauglichkeit des Gegenſazes zu einer Eintheilung betrifft: ſo kann man freilich ſagen einerſeits, es ſei unnöthig eine andere Doctrin vorzutragen, als die der Geſinnung. Denn werde dieſe nur vollſtändig beſchrieben: ſo ſei ja die Geſammtheit der Talente mitgegeben. Andererſeits, es ſei unnöthig etwas anderes vorzutragen, als die Doctrin der Talente. Denn da Talent in unſerem Sinne nur aus der Geſinnung hervorgehe: ſo werde ja mit der Geſammtheit der Talente die Geſinnung vollſtändig mit beſchrieben. Zudem ſei die Geſinnung etwas ganz einfaches in ſich und laſſe ſich alſo nicht wohl beſchreiben. Alles das iſt richtig; aber eben weil wir in dieſem Dilemma ſtehen, würde es immer einſeitig ſein, nur auf die eine oder die andere Weiſe zu Werke zu gehen. Wozu noch kommt, daß wenngleich beides, Geſinnung und Talent, weſentlich verbunden iſt, doch jedes ſeinen beſonderen Exponenten hat, nach welchem es fortſchreitet, und eben darin von dem anderen differirt. Dieſes bedarf noch einer näheren Erklärung. Die chriſtliche Geſinnung iſt, wie wir ſchon angedeutet haben, nur Eine und untheilbar. Wollten wir z. B. ſagen, ſie ſei *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη**) oder die Liebe ſelbſt, und in dieſer laſſe ſich doch unterſcheiden Liebe zum Erlöſer, Liebe zu den gläubigen, allgemeine Liebe: ſo läßt ſich doch die eine Form von den anderen gar nicht trennen, ſondern alle müſſen weſentlich zuſammen ſein, und zwar ſo, daß die eine keinen anderen Maaßſtab hat, als die anderen; denn iſt die eine ſtark: ſo ſind es die anderen auch, und verhält es ſich anders, ſo iſt der Zuſtand krankhaft. In dieſer Hinſicht alſo iſt die Liebe einfach, und wir können uns nicht denken, daß ſie gegen den Herrn zunimmt, während ſie gegen alle übrigen abnimmt, und umgekehrt. Aber das gilt nur von der Liebe als Geſinnung. Dagegen läßt ſich ſehr wohl denken ein Zunehmen in der Geſinnung, welches nicht auf dieſelbe Weiſe ein Zunehmen iſt des Talentes, und eben ſo umgekehrt. Das leztere iſt leicht einzuſehen. Denn iſt auch die Geſinnung des Menſchen ein wachſendes: ſo giebt es doch für den einzelnen dabei gleichſam einen Saturationspunkt, wie im phyſiſchen Wachsthume. Aber auch auf dieſem Punkte kann der Menſch immer noch zunehmen an Tugend, weil dieſe eine Sache der Uebung iſt; alſo giebt es für die Tugend einen Exponenten, der für die Geſinnung nicht geſezt iſt. Und auch das erſte iſt nicht zu leugnen. Denn denken wir uns den Menſchen in einer Zeit, in welcher er zunimmt an Geſinnung: ſo läßt ſich gar nicht darthun, daß er in demſelben Maaße auch zunehmen müſſe an Tugend. Denn iſt dieſe eine Fertigkeit: ſo ſchließt ſie auch in ſich eine Leichtigkeit, den Widerſtand zu beſiegen, und bedarf alſo eines Elementes in ihrem Exponenten, deſſen der Exponent der Geſinnung nicht bedarf. Haben nun aber beide, Geſinnung und Tugend, jede ihr verſchiedenes Maaß, und iſt jede in ihrem Werden von der anderen verſchieden: ſo muß auch jede beſonders vorgetragen werden, nur daß auch niemals darf aus dem Auge gelaſſen werden, daß ſie in der Wirklichkeit immer zuſammen ſind, daß nur beide zuſammen genommen das ſittliche Gebiet erſchöpfen, und daß ſie nur geſondert werden können und müſſen in der Betrachtung*).

---

*) Gal. 5, 6.

---

*) S. Beil. A. § 186. 188. — Vorleſ. 1822. Sehen wir auch hier auf die Perſon Chriſti zurück: ſo müſſen wir im allgemeinen ſagen, daß in ihm keine Aeußerung des pſychiſchen Organiſmus ſtatt fand, die nicht vom Impulſe des göttlichen Geiſtes ausgegangen wäre und demſelben abſolut entſprochen hätte. Sehen wir aber auf ſeine zeitliche Entwikkelung: ſo iſt deutlich, daß ſein pſychiſcher Organismus ſich entfalten mußte, wie der jedes anderen Menſchen, alſo vom Minimum der Tüchtigkeit der Organe bis zum Maximum. Dagegen in Beziehung auf die Geſinnung können wir kein Wachsthum in ihm

Auch hier taucht uns der Gegenſaz auf zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus, aber wir annehmen. Denn das iſt eben ſeine eigenthümliche Dignität, daß was unmittelbar dem göttlichen Principe geeinigt ſein kann, in ihm auch urſprünglich und abſolut mit demſelben eins war, und daß nichts wachſen konnte in ihm, als der Einfluß dieſes urſprünglichen Einsſeins des göttlichen Princips und des *νοῦς* auf den pſychiſchen Organismus. Iſt alſo das eine in ihm ein zeitlos vollendetes, das andere ein in der Zeit ſich entwikkelndes: ſo wird auch hier klar, daß beide Momente auch in ihrer Geneſis von einander verſchieden ſind.

Betrachten wir nun in Analogie damit den ganzen Prozeß in den einzelnen Menſchen, den wir in unſerer Dogmatik als Wiedergeburt und Heiligung zuſammenfaſſen und auseinanderlegen: ſo finden wir dieſe beide jenen beiden ganz entſprechend. Die Wiedergeburt iſt freilich kein Prozeß, der auf beſtimmte Weiſe empiriſch in einer gewiſſen Zeit müßte nachgewieſen werden können — die ihn ſo betrachten ſind Fanatiker — ; aber wir ſezen ihn überall voraus, wo wir nachweiſen können, daß ſich jemand wirklich in der Heiligung befindet. Schon dadurch alſo unterſcheiden ſich beide. Auf der anderen Seite aber auch dadurch, daß wir ſagen müſſen, Soll die Wiedergeburt ein Begriff ſein, der Realität hat: ſo kann ſie nichts anderes ſein als die Einigung des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Intelligenz, und dieſe Einigung rein für ſich betrachtet muß als vollendet erſcheinen, denn der göttliche Geiſt iſt mit ihr als Impuls oder als Agens im Menſchen geſezt, und an ein Mehr oder Weniger iſt dabei nicht zu denken, ohne den göttlichen Geiſt ſelbſt dem Mehr und dem Minder zu unterwerfen. Ein anderes aber iſt es mit der Einwirkung dieſer Einigung beider auf den pſychiſchen Organismus. Da giebt es allerdings ein Mehr und Minder, da giebt es Wachsthum, und der göttliche Geiſt bleibt davon ganz unberührt. So iſt alſo auch in uns das eine das ſchlechthin ſich ſelbſt gleiche, das andere das ſich in der Zeit mehr und mehr entwikkelnde. Dem ſcheint nun freilich zu widerſprechen, daß wir im Gegenſaze gegen die Talentbildung von einem Prozeſſe der Geſinnungsbildung handeln wollen, der der erſte ſei in allem verbreitenden Handeln. Aber der Widerſpruch löſt ſich auf, wenn wir erwägen, daß der Gegenſaz zwar iſt, wie wir ihn dargeſtellt haben, aber daß er doch kein abſoluter iſt, ſondern nur ein relativer. Denn gehen wir wieder zurükk auf den natürlichen Menſchen: ſo iſt doch die Vernunft nur im pſychiſchen Organismus und dieſer nie ohne ſie. Es iſt alſo ſchon ein urſprüngliches Ineinanderſein beider, folglich was wir Talent nennen immer auch ſchon auf urſprüngliche Weiſe geſezt und in ſofern ſich ſelbſt gleich, ſo daß es alſo etwas vom Charakter des anderen Gliedes an ſich hat. Eben ſo aber auch von der anderen Seite. Denn iſt Vernunft an und für ſich betrachtet freilich das ſich ſelbſt gleiche und vom Mehr und Minder nicht berührt: ſo tritt ſie doch in ihrem Verhältniſſe zum pſychiſchen Organismus erkennen auch ſogleich ſeine Richtigkeit. Denn auf beiden Seiten müſſen wir immer beides haben, die Vernunft und die Natur. Iſt die Gemeinſchaft in Beziehung auf die Verbreitung des Erlöſungsprozeſſes etwas urſprüngliches: ſo folgt, daß Chriſtus ſchon auf urſprüngliche Weiſe in Gemeinſchaft ſteht mit der menſchlichen Natur, daß alſo das göttliche Princip und die menſchliche Natur in Chriſto weſentlich zuſammen gehören. Betrachten wir nun dieſes von Seiten der Vernunft: ſo ſtellt ſich heraus, daß was wir Geiſt nennen im allgemein menſchlichen Sinne und was πνεῦμα im chriſtlichen etwas weſentlich zuſammen gehöriges iſt, und daß eine urſprüngliche Identität zwiſchen beiden geſezt werden muß, aus welcher allein die Urſprünglichkeit der Gemeinſchaft zu erklären iſt, oder, mit anderen Worten, daß der νοῦς, die Vernunft, nur verſtändlich iſt als Uebergang von den anderen Functionen des menſchlichen Weſens zu dem in Chriſto ſich manifeſtirenden göttlichen Principe, daß das πνεῦμα nur eine höhere Entwikkelung iſt von dem, was wir Vernunft nennen. Und dieſes leztere

---

betrachtet in jedem ſtärker hervor in Beziehung auf die eine Function dieſes Organismus und ſchwächer in Beziehung auf die andere, und zwar ſo, daß der Grund davon nicht nur in der verſchiedenen Tüchtigkeit der Organe zu ſuchen iſt, ſondern auch in der Verſchiedenheit der Conſtruction der ſittlichen Handlungen, die doch offenbar von der Geſinnung ausgeht; denn derſelbe Menſch handelt oft in einer Beziehung ſittlich, in einer anderen unſittlich, offenbar weil jene Conſtruction nicht gleich rein iſt. Alſo hat auch dieſes Glied Antheil an der Differenz, die in ihm eine andere iſt, und es iſt deutlich, daß in ſofern auch ein bildender Einfluß auf die Vernunft poſtulirt iſt. Darum können wir aber auch ſagen, In der Wiedergeburt iſt freilich geſezt die Einigung des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Vernunft in den einzelnen als das ſchlechthin ſich ſelbſt gleiche: aber wenn wir auf die einzelnen Vernunftthätigkeiten ſehen, die die Impulſe ſind zu den einzelnen Handlungen, und Talente d. h. Fertigkeiten in den einzelnen Functionen des pſychiſchen Organismus ſchon vorausſezen: ſo finden wir doch Differenzen in Hinſicht auf die Art, wie die Vernunft mit dem pſychiſchen Organismus geeinigt iſt, die auch auf dieſer Seite einen bildenden Einfluß zulaſſen und fordern, ſo daß alſo wegen der Relativität des Gegenſazes der Typus des Bildens ſich auch auf die Geſinnung bezieht.

ſtreitet keinesweges gegen die eigenthümlich chriſtliche Offenbarungstheorie, weil wir ja Gott ſelbſt die Vernunft nennen, wobei dann doch nicht an die beſchränkte menſchliche Vernunft zu denken iſt. Betrachten wir aber das ganze von Seiten der Natur: ſo kommen wir hier mehr auf den Gegenſaz von Natur und Gnade. Was der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne wird und werden kann, ſowol in ſich betrachtet, als in der Vereinigung mit den übrigen Functionen, das iſt der Inbegriff der Natur. Die Erſcheinung Chriſti aber und die von ihm anfangende Verbreitung des πνεῦμα iſt die Gnade. Iſt das: ſo iſt auch kein abſoluter Gegenſaz zwiſchen Natur und Gnade; ſondern die Natur iſt dann, ſo wie ſie iſt, nur da unter Vorausſezung der Gnade, und die Gnade iſt nur da in Beziehung und auf die menſchliche Natur. Wollen wir nun von hier aus den Gegenſaz zwiſchen Naturalismus und Supranaturalismus entwikkeln: ſo wird er ſo zu ſtehen kommen, Der eine behauptet, die natürliche Entwikkelung des Menſchen durch die Vernunft ſei völlig verſchieden von der Entwikkelung des Menſchen durch die Gnade; der andere behauptet, die Entwikkelung des Menſchen durch die göttliche Gnade und ſeine natürliche Entwikkelung ſeien ein und derſelbe Prozeß. Jener hat Recht, wenn er die Sache bloß von der Seite der menſchlichen Thätigkeit aus betrachtet; denn der eigenthümliche Sinn des Chriſtenthums kann nur ſo aufgefaßt werden, daß wenn wir alles zuſammen nehmen, was im Menſchen iſt, mit Ausſchluß des göttlichen Princips, doch niemals daſſelbe bewirkt werden kann, was durch das göttliche Princip bewirkt wird. Der leztere hat Recht, wenn er die Sache von der Seite der göttlichen Rathſchlüſſe aus betrachtet. Denn da ſagt er, Wir können allerdings den göttlichen Rathſchluß der Erſchaffung der menſchlichen Natur und den der Erlöſung unterſcheiden; aber es iſt nur eine Unterſcheidung für uns. Im göttlichen Weſen dagegen können beide nicht verſchieden ſein, weil niemals ein göttlicher Rathſchluß in Beziehung auf den anderen zufällig ſein kann. Eine Mehrheit von göttlichen Rathſchlüſſen zu unterſcheiden, iſt nur ein Hülfsmittel für uns; für Gott giebt es nur Einen Rathſchluß, weil alles in ihm auf abſolute Weiſe zuſammenhängt. Und ſo vernichtet ſich denn dieſer Gegenſaz wieder, wenn wir ihn, wie wir denn nicht anders können, nur als relativ auffaſſen. Wenn wir alſo die Handlungsweiſe, die wir hier zu betrachten haben, ihrem Inhalte nach faſſen: ſo fällt ſie in den Gegenſaz zwiſchen der Vernunft und dem über die Vernunft hinausgehenden; betrachten wir ſie aber ihrer Form nach: ſo fällt ſie in den Gegenſaz zwiſchen der Natur und dem über die Natur hinausgehenden. Beides aber wird uns erſt ein Gegenſaz, wenn wir es auf die Erſcheinung Chriſti beziehen, die der Typus unſeres Handelns iſt. Was durch die Mittheilung Chriſti und durch ſein verbreitendes Handeln in der menſchlichen Natur geſezt wird, das hätte nimmermehr können hervorgebracht werden durch alle fortgeſezten Wirkungen der menſchlichen Vernunft für ſich allein und ohne die Erſcheinung des göttlichen Princips in Chriſto. Und das iſt eben die Differenz zwiſchen dem Geiſte in der vorchriſtlichen Entwikkelung und dem Geiſte im eigenthümlich chriſtlichen Sinne. Der Form nach aber betrachtet iſt alles, was wir als göttliche Gnadenwirkung anſehen, etwas übernatürliches, weil wir nämlich die Erſcheinung Chriſti ſelbſt, oder das was er in ſeinem Leben geworden iſt, nicht ableiten können aus der Einwirkung der vor ihm vorhandenen Geſammtvernunft auf ihn, ſondern etwas urſprüngliches in ihm, eine urſprüngliche göttliche Einwirkung auf ihn annehmen müſſen, nur daß wir dann, wenn wir auf der einen Seite ſagen müſſen, Natur iſt nur Erfüllung der göttlichen Rathſchlüſſe in Raum und Zeit, von der anderen Seite auch ſagen können, In dem höheren Begriffe der Natur liegt auch die Erſcheinung Chriſti *).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 7. Nachtrag und oben S. 300—301. —

Vorleſ. 1831. Wir haben geſehen, daß das Handeln Chriſti Gemeinſchaft vorausſezt und Gemeinſchaft ſtiftet; es iſt gegründet auf eine Bereit-

Wenden wir dieſes wieder an auf den Gegenſaz von Geſinnung und Talent: ſo ſind beide, die durch das chriſtliche verbreitende Handeln entwikkelt werden ſollen und alſo dabei auf urſprüngliche Weiſe in Chriſto, auf abgeleitete Weiſe

---

willigkeit es aufzunehmen. Iſt denn nun aber dieſe Bereitwilligkeit unabhängig von Chriſto vorhanden? Gewiſſermaaßen Ja. Aber wie ſehr ſcheint dieſe Antwort nach der rationaliſtiſchen Seite hin zu liegen! Die Sache iſt dieſe. Es iſt klar, daß im Menſchen eine lebendige Fähigkeit ſein muß, die Wirkſamkeit Chriſti aufzunehmen. Eben das aber erſcheint pelagianiſch oder rationaliſtiſch der ſtrengen dogmatiſchen Theorie gegenüber, die die Erlöſung abſolut zu einem Werke der göttlichen Gnade macht. Uns aber erſcheint es nicht ſo. Es giebt ein Mittel, die Folgerung abzuwehren, ohne in den Streit einzugehen; man könnte nämlich ſagen, die Bereitwilligkeit, die Thätigkeit Chriſti aufzunehmen, ſei ſelbſt die Wirkung, die von dem erſten Eindrukke ausgehe, den die Perſon Chriſti mache. Aber wie viele auch damit zufrieden wären: eine gründliche Entſcheidung wäre doch nicht damit gegeben; denn der Menſch müßte dabei doch immer mit der Fähigkeit geſezt werden, das Sein Chriſti ſo von jedem anderen zu unterſcheiden, daß er ſich eben Chriſto hingebe und keinem anderen, und dann wäre offenbar nichts gewonnen. Wir müſſen alſo tiefer in die Sache eingehen. Auch wir nun gehen davon aus, daß die Erlöſung ganz ein Werk der göttlichen Gnade iſt. Wir leugnen aber auch nicht jene Bereitwilligkeit. Dieſe iſt uns alſo kein Beitragen zur Erlöſung, ſondern nur derjenige Zuſtand der Empfänglichkeit, der conditio sine qua non iſt, wenn die Erlöſung durch die Perſon Chriſti beginnen ſollte. Wo hat denn dieſe Empfänglichkeit ihren Siz? In demjenigen eigenthümlich menſchlichen, das wir Vernunft, das wir Intelligenz nennen, und zwar zunächſt in derjenigen Seite derſelben, die ſich als Gefühl zeigt. Sagt man nun, Ja, aber die Kirche behauptet, die menſchliche Vernunft ſei durch die Sünde durchaus verderbt: ſo antworten wir, Das iſt wahr, aber nur ſo, daß der Menſch nicht im Stande iſt, vermöge ſeiner Vernunft etwas dem göttlichen Willen entſprechendes zu thun, nicht ſo, als ob die Empfänglichkeit abſolut aufgehoben wäre; denn damit wäre der Menſch als Werk Gottes abſolut verſchwunden und rein ein Werk des Satans geworden, wogegen ſich die Kirche zu allen Zeiten nicht weniger ſcharf erklärt, als ſie behauptet, die Erlöſung ſei durchaus ein Werk der göttlichen Gnade. Um alſo nicht in Streit zu kommen mit der Kirchenlehre, darf man nur den Begriff der Empfänglichkeit recht rein halten. Sie wohnt dem νοῦς ein, der zur σάρξ gehört, die dem göttlichen Geiſte entgegengeſezt iſt, und der ſelbſtthätig nichts produciren kann, was dem göttlichen Willen entſpricht, aber auch nimmer das Organ des göttlichen Geiſtes werden könnte, wenn er nicht diejenige Empfänglichkeit in ſich hätte, ohne welche die Einwirkung Chriſti und dann des Geiſtes niemals könnte aufgeregt werden.

in der allgemein menſchlichen Vernunft ſchon vorausgeſezt werden, Wirkungen des Geiſtes. Wenn alſo χάρισμα im allgemeinen die Wirkung des πνεῦμα in der menſchlichen Natur bezeichnet: ſo iſt nicht nur das Talent, ſondern eben ſo wohl auch die Geſinnung ein χάρισμα, ſo daß man erſt einen engeren Sprachgebrauch unterſcheiden muß, wenn man den Ausdrukk allein für Talent im chriſtlichen Sinne aufbewahren will. Wenden wir es aber an auf unſere Aufgabe im allgemeinen: ſo iſt deutlich, daß wenngleich das verbreitende Handeln als allgemeine ſittliche Aufgabe gefaßt werden muß, es doch immer zugleich nur als göttliche Gnadenwirkung zu begreifen iſt*). Und muß dieſe leztere Betrachtungsweiſe in einer chriſtlichen Sittenlehre offenbar dominiren: ſo rechtfertigt es ſich auch hier, daß wir nicht die imperativiſche, ſondern die beſchreibende Form für unſere Darſtellung wählen; denn die imperativiſche Form eignet wol der allgemeinen ſittlichen Aufgabe, aber dem, was als Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes gefaßt werden ſoll, iſt ſie weniger angemeſſen.

Ehe wir nun den aufgeſtellten Gegenſaz von Geſinnung und Talent weiter benuzen, müſſen wir erſt noch auf einen anderen Rükſicht nehmen, welcher nicht die Materie des verbreitenden Handelns betrifft, ſondern die Form, d. h. das verbreitende Verfahren ſelbſt. Nämlich auf jedem Punkte, auf welchem die Aufſtellung einer ſittlichen Theorie im Chriſtenthume möglich iſt, können wir ſagen, daß wir zwei verſchiedene Elemente des Verfahrens ſelbſt finden, ein extenſives und ein intenſives. Die Eintheilung ſcheint freilich weiter zu gehen, als unſere Terminologie. Denn bei dem Ausdrukke Verbreitendes Handeln denkt man ſchon faſt ausſchließlich an das extenſive, daß die Herrſchaft des Geiſtes ſich über immer mehrere Punkte verbreiten ſoll, nicht an das intenſive, daß ſie als Herrſchaft, wo ſie ſchon iſt, ſoll geſteigert werden. Aber die

---

*) S. Beil. A. §. 199. 200.

Unvollkommenheit liegt nur auf der Seite des gewählten Ausdrukkes, weil wir keinen haben, der beides zugleich bezeichnete. Daß aber auf jedem Punkte, wo noch eine ſittliche Theorie aufgeſtellt werden kann, beides aufgegeben iſt, iſt klar. Denn denken wir uns die abſolute Vollendung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes: ſo iſt dann eine ſittliche Theorie eigentlich gar nicht mehr aufzuſtellen; ſondern es könnte dann nur geben eine Beſchreibung der menſchlichen Natur, wie ſie wirklich wäre, und alſo hörte dann aller Unterſchied ganz auf zwiſchen ſittlicher Theorie und Naturbeſchreibung. Dieſes wird recht deutlich werden, wenn wir es uns auf das Daſein Chriſti zurükkführen. Denn wer möchte wol ſagen, es habe für Chriſtum eine Sittenlehre gegeben, nach welcher er ſich gerichtet habe. Eine ſolche konnte ihm nicht von außen gegeben worden ſein bei ſeiner Entwikkelung; aber geſezt, ſie wäre ihm irgend woher aufgeſtellt worden: ſie hätte doch nie etwas anderes für ihn ſein können, als das Bewußtſein deſſen, was urſprünglich ſchon in ihm war. Von der anderen Seite iſt allerdings eine Sittenlehre von ihm ausgegangen, aber für andere, wie er denn auch immer nur redet von dem, was des Menſchen Sohn thun und bewirken ſolle für andere, aber nie von einem inneren Sollen in Beziehung auf ſich ſelbſt, was doch der eigentliche Gegenſtand der Sittenlehre iſt. So lange alſo die abſolute Vollendung des ganzen menſchlichen Geſchlechts noch nicht geſezt iſt, nur ſo lange iſt eine ſittliche Theorie möglich; aber ſo lange dieſe noch möglich iſt, werden auch beide Elemente des Prozeſſes ſich vereinigt finden. Sie ſind einander entgegengeſezt, aber nur relativ, ſo daß das eine vollendet ſein kann mit dem anderen, und auch in jedem Momente das eine reducirt werden kann auf das andere. Das extenſive Element des Prozeſſes kann nicht vollendet ſein, ſo lange ſich das menſchliche Geſchlecht durch Erzeugung immer erneuert. Das intenſive aber auch nicht, weil bei jeder Generation der ganze Prozeß von neuem beginnen muß. Und daß das eine

Element immer noch nicht weiter iſt, als es eben iſt, hat ſeinen Grund darin, daß das andere noch nicht weiter iſt, als es eben iſt. Beide ſind alſo unendliche Aufgaben, und das eine iſt immer das Complement des anderen.

Hier ſind wir nun auf einem Punkte, wo die Analogie zwiſchen Chriſto und dem, was in der chriſtlichen Kirche ſein ſoll, zu verſchwinden ſcheint. Denn in der Perſon Chriſti ſcheint dieſer Zuſammenhang zwiſchen beiden Elementen aufgehoben, wenn wir doch das göttliche Princip in ihm auf ſo abſolute Weiſe wirkſam ſezen, daß an eine Steigerung nicht mehr zu denken war; das intenſive Element war in ihm vollendet, das extenſive fing erſt mit ihm an. Allein dies beruht auch ganz ausſchließlich darauf, wodurch ſich Chriſtus von allen anderen einzelnen unterſcheidet. Gehen wir aber darauf zurükk, daß wir ſagen, Auch hier müſſen wir ſchon eine Gemeinſchaft annehmen, die primitiv iſt: ſo müſſen wir ſagen, Eben daraus, daß in Chriſto intenſiv alles vollendet alſo keine Steigerung möglich war, zuſammen genommen damit, daß wir ihn in realer Gemeinſchaft mit der menſchlichen Natur anſehen, folgt auch die extenſive Vollendung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes; denn ſo wie wir Chriſtum ſezen, den intenſiv abſolut vollendeten: ſo ſezen wir auch, daß ihm zur extenſiven Vollendung des ganzen Prozeſſes nichts fehlt, als die Zeit, ſo daß doch wieder beides in ſeiner Perſon allein zuſammen geknüpſt iſt*).

---

*) Was Schl. hier gewollt hat, iſt auf das ſchärfſte ausgeſprochen Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 8. d. —

Vorleſ. 1833. Wir haben geſehen, dieſes Handeln ſezt voraus, daß ſchon eine Gemeinſchaft da ſei; es fordert immer eine ein Bedürfniß vorausſezende Bereitwilligkeit. Und auch vom Handeln Chriſti gilt dieſes. Aber als nun Chriſtus dieſe Erde verließ, wo war denn da das verbreitende Handeln? Offenbar nicht etwa nur in einem ſeiner Jünger, ſondern in allen, und was in Chriſto perſönlich war, das war von da an ein gemeinſames. Denn denken wir uns einen einzelnen das Handeln Chriſti fortſezend: ſo müßten wir ihn entweder Chriſto gleich, oder den Erfolg als immer abnehmend denken. Halten wir alſo die ſpecifiſche Dignität Chriſti feſt: ſo kann die Fortſezung ſeines Handelns nur ein geſellſchaftliches ſein, So werden wir denn alles beiſammen haben, um die ganze Aufgabe zu überſehen. Doch wollen wir

---

wobei die einzelnen ſich ergänzen und wobei das negative in den einzelnen ſich neutraliſirt. Und die von Chriſto ausgehende Gemeinſchaft denken wir nicht als eine immer abnehmende, ſondern als eine fortſchreitende. Dann aber haben wir nun auch ein zwiefaches Fortſchreiten zu beachten, ein extenſives und ein intenſives. Das alles iſt deutlich in der Schrift enthalten. Chriſtus beſtellt ſeine Jünger zur Verkündigung ſeines Reiches und bindet ſie zugleich an eine Gemeinſchaft; denn den heiligen Geiſt, der ſeine Stelle vertreten ſollte, ſtellt er überall nur dar als einen gemeinſchaftlichen, in der Totalität wirkſamen. Freilich ſollte er auch in den einzelnen wirkſam ſein, aber nur ſo, daß die Fortſezung des Handelns Chriſti um nichts weniger in der Totalität gegründet wäre und ein Handeln des einzelnen als ſolchen nicht als ein dem Handeln Chriſti adäquates gedacht würde. Die Gemeinſchaft ſoll immer weiter ausgebreitet und innerlich immer mehr dem Handeln Chriſti angenähert werden; die einzelnen ſollen als nothwendige Organe ſich immer mehr in ihrer Eigenthümlichkeit ausbilden, aber auch immer vollſtändiger ſich geſtalten zum σῶμα τοῦ Χριστοῦ, indem ſie ſich gegenſeitig ergänzen, und dadurch immer mehr die Sünde ſchwächen und zu immer größerer Vollkommenheit fortſchreiten. Sehen wir nun dabei zunächſt den einzelnen als Subject an: ſo muß er einerſeits in der Gemeinſchaft und andererſeits auf die Gemeinſchaft handeln, ſo daß wir auch hier dieſelbe Differenz haben, wie beim reinigenden Handeln. — Aber wie verhalten ſich beide, das extenſive und das intenſive Fortſchreiten, zu einander? Keins kann unabhängig von dem anderen zur Vollendung kommen. Denn warum iſt in einer gegebenen Zeit das Chriſtenthum an einem Orte und an dem anderen noch nicht? Offenbar weil der extenſive Theil der Aufgabe keine eifrigere Theilnahme gefunden hat, alſo weil der intenſive noch nicht beſſer gelöſt iſt. Und warum iſt der intenſive noch nicht beſſer gelöſt? Offenbar weil es der extenſive noch nicht iſt. Denn da auch das intenſive Fortſchreiten ein gemeinſames Werk iſt: ſo muß es um ſo ſchneller und beſſer von ſtatten gehen, je mehr alle nur von Chriſten umgeben ſind. Daraus geht nun aber auch hervor, daß jeder Theil der Aufgabe auch eine Aufgabe für ſich iſt und ſo muß gefördert werden bis zur abſoluten Vollendung beider. Wo dieſe erreicht wäre: da wäre kein Gebrauch mehr zu machen von einer chriſtlichen Sittenlehre, und zwar nicht nur deßhalb, weil es kein verbreitendes Handeln mehr gäbe, denn es bliebe ja immer noch das darſtellende; ſondern weil dann auch für dieſes kein Typus mehr dürfte aufgeſtellt werden, wonach das wirkliche Handeln ſich zu richten hätte; es wäre dann alles ſchon, wie es ſein ſollte, und ſtatt der Sittenlehre gleich noch auf ein Verhältniß aufmerkſam machen zwiſchen zwei feſtgeſezten Punkten. Wir haben geſagt, der verbreitende Prozeß ſeze einerſeits überall Gemeinſchaft voraus, andererſeits ſtifte er ſie. Da ſcheint man aber ſagen zu können, Das eine macht das andere vollkommen überflüſſig. Wenn die Gemeinſchaft ſchon iſt: wie ſoll ich darauf kommen, ſie zu ſtiften? wenn die Erlöſung ſchon geſchehen iſt: ſo iſt nicht nöthig, daß ich etwas dazu thue. Das iſt das Princip der Paſſivität, der ſittlichen Nullität, daſſelbe, welches allen verſchiedenen Formen des Quietismus zum Grunde liegt*). Wir haben ferner geſagt, auf jedem einzelnen Punkte ſei uns aufgegeben ein ſteigerndes und ein extenſives Verfahren. Und da ſcheint man wieder ſagen zu können, Jedes von beiden iſt unendlich; habe ich alſo das eine begonnen: ſo kann ich nie zum anderen kommen. Das iſt die allgemeine Form der ſogenannten Colliſion der Pflichten**). Was nun jenen erſten Punkt betrifft: ſo haben wir ſchon für ihn allein eine Auflöſung der Schwierigkeit im allgemeinen gefunden, aber auch nur für den ſcheinbaren theoretiſchen Widerſpruch, daß etwas geſtiftet werden ſoll, was ſchon vorausgeſezt wird; wir haben die Schwierigkeit gelöſt, indem wir ſagten, die *κοινωνία* ſei immer ſchon gegeben, wo ein verbreitendes Handeln gefordert werde***). Aber damit iſt ſie weder an und für ſich ganz gelöſt, noch in Verbindung mit der anderen Schwierigkeit. Sondern in dieſer Verbindung und auf

---

könnte es nur eine Naturbeſchreibung geben. Aber die abſolute Vollendung iſt nicht zu erreichen in der Zeit; beide Theile der Aufgabe ſind alſo unendlich. Colliſion zwiſchen beiden wird unmöglich ſein, wenn man ſich immer gegenwärtig erhält, daß man kein Recht hat in dem einen thätig zu ſein, ohne auch im anderen, daß die Sittlichkeit immer nur in beiden zugleich iſt.

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln §. 10

**) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 9

***) Siehe o. S. 300.

eben ſo beſtimmte Weiſe praktiſch, wie eben theoretiſch, wird ſie erſt gelöſt, wenn wir darauf ſehen, daß Gemeinſchaft in dieſem Sinne nichts iſt, als Thätigkeit, und nur durch Thätigkeit fortbeſtehen kann. Denn dann fällt der Vorwand ganz weg, daß Gemeinſchaft nicht geſtiftet zu werden brauche, weil ſie ſchon vorausgeſezt werde, da ſie ja nur durch eben daſſelbe ihre Gültigkeit behält, durch welches ſie geſtiftet iſt, nämlich durch eine fortlaufende Thätigkeit*). Und hievon können wir ſofort auch Anwendung machen auf den anderen Punkt. Der Einwurf nämlich, weil in jedem Augenblikke das extenſive und auch das intenſive Element des verbreitenden Handelns aufgegeben ſei: ſo müſſe ich auch immer in Zweifel ſein, ob ich in dem einen verſiren ſolle oder in dem anderen, würde ganz richtig ſein, wenn der einzelne in ſeinem Handeln rein zu iſoliren wäre. Aber ſteht feſt, daß Gemeinſchaft immer vorauszuſezen iſt, daß ſie nichts iſt, als Thätigkeit, daß ſie immer muß geſtiftet werden und nur fortbeſtehen kann durch immerwährende Thätigkeit der einzelnen: ſo folgt, daß für den ganzen Prozeß, von welchem wir reden, die Geſammtheit der eigentliche Träger, und der einzelne immer nur Durchgangspunkt iſt; und iſt das: ſo kann der einzelne niemals zweifelhaft ſein, ob er in dieſem Elemente oder in jenem verſiren ſolle; denn er iſt immer nur in einem von beiden begriffen, ſofern er durch die Gemeinſchaft beſtimmt iſt, und die Aufgabe beſteht alſo darin, daß jeder danach ſtrebe, daß ſeine Thätigkeit ganz vom ganzen beſtimmt werde, und daß die Gemeinſchaft jedem vollſtändig ſeine Thätigkeit anweiſe. Auf dem Gebiete der philoſophiſchen Sittenlehre hat Fichte den Verſuch gemacht, die Colliſion der Pflichten auf dieſem Wege aufzuheben. Die zum Grunde liegende Anſicht war richtig, aber der Verſuch ſelbſt mußte mißlingen, weil er das Princip der Gemeinſchaft und das Verhältniß des einzelnen zu ihr nur im Buchſtaben des Geſezes fand. In dieſen Fehler können wir bei der chriſtlichen Sittenlehre gar nicht gerathen, denn da ſoll jeder, durch den Beſiz des Geiſtes, des lebendigen Princips der Gemeinſchaft, vom Buchſtaben befreit, dem Geiſte folgen. Wenn wir alſo den Verſuch machen, das Verhältniß des einzelnen zur Gemeinſchaft ſo zu conſtruiren, daß ihm ſein Handeln durch die Gemeinſchaft ſelbſt auf geiſtige Weiſe angewieſen werde: ſo müſſen wir zu einer ſolchen Auflöſung kommen, daß von einer Colliſion der Pflichten gar nicht mehr die Rede ſein kann*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 11.

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Hand. §. 12. und vgl. Beil. A. §. 203. — Vorleſ. 1831. Wie verhält es ſich in Beziehung auf beide Theile der Aufgabe, auf den extenſiven und auf den intenſiven, mit der gemeinſchaftlichen Form, die überall eintreten ſoll? Wir ſagten, jedes verbreitende Handeln ſeze Gemeinſchaft voraus und ſtifte Gemeinſchaft. Das gilt alſo auch von dem verbreitenden Handeln in der chriſtlichen Kirche. Aber bringt uns das nicht auf eine völlige Nullität? Keinesweges, denn die Gemeinſchaft ſelbſt iſt nichts, als der ganze Umfang von Thätigkeiten, die ſie hervorgebracht haben, die ſie immer reproduciren, aber auch immer vorausſezen. Die Aufgabe unſeres verbreitenden Handelns iſt alſo, die Gemeinſchaft, indem ſie reproducirt wird, extenſiv und intenſiv zu erhöhen, ſo daß Form und Materie völlig zuſammenfallen. Denn Gemeinſchaft iſt die Aufgabe und Gemeinſchaft iſt auch die Form. Aber denken wir uns nun, daß durch das verbreitende Handeln die Gemeinſchaft extenſiv und intenſiv wachſen ſoll: ſo wird dabei vorausgeſezt, daß wenn man einen ſpäteren Zeitpunkt mit einem entfernten früheren vergleicht, in dem erſteren die handelnde Kraft größer erſcheint, als in dem lezteren. Und das ſcheint freilich in Widerſpruch zu ſtehen mit dem normalen Charakter des apoſtoliſchen Zeitalters und insbeſondere der Schrift. Wie haben wir nun dieſes ſcheinbar rationaliſtiſche zu rectificiren? Dadurch, daß wir das entgegengeſezte daneben ſtellen, dieſes nämlich, daß eine Sittenlehre immer nur die Sittenlehre für eine gewiſſe Periode ſein kann, daß alſo die Gemeinſchaft immer ſchon beſteht und nicht bloß erſt hervorzubringen iſt, ja daß jede Handlung nur eine Handlung der Gemeinſchaft ſelbſt iſt und jeder einzelne nur das Organ des Principes der Gemeinſchaft, und nun ſagen, Der vorige Saz, daß jedes verbreitende Handeln Gemeinſchaft ſtiften ſoll, ſoll doch dieſen keinesweges umſtoßen; er ſoll vielmehr dem untergeordnet ſein, daß in jedem verbreitenden Handeln der göttliche

Hieraus geht hervor, daß wir bei der Behandlung der Sache ſelbſt damit anfangen müſſen, das Verhältniß des einzel-

---

Geiſt, das Princip der chriſtlichen Gemeinſchaft das Agens iſt, ſo daß dieſer Geiſt allein es iſt, durch welchen das Reich Gottes wächſt, es ſei extenſiv oder intenſiv. Dann aber folgt, daß jener Unterſchied nur ein Unterſchied der Organe iſt und daß man höchſtens ſagen kann, In jeder ſpäteren Zeit ſind die Organe tüchtiger, als in jeder früheren, wobei die Vorſtellung, daß alles extenſive und intenſive verbreitende Handeln nur die Action des göttlichen Geiſtes iſt, immer die dominirende bliebe. Allerdings nun liegt das in der geſchichtlichen Natur des ganzen, daß wenn auch die Kraft dieſelbe bleibt, doch extenſiv und intenſiv ein Wachsthum ſtatt findet, und in ſofern muß denn was wir eben über die Differenz verſchiedener Zeiten geſagt haben auch wahr ſein. Aber offenbar gilt es nicht von jeder einzelnen Handlung, ſondern nur von der Totalität aller und wir müſſen ſagen, Vergleichen wir die Totalität der Wirkungen einer früheren und einer ſpäteren Zeit: ſo iſt freilich die der ſpäteren größer, weil die Totalität der Organe größer iſt; aber in der früheren, wenn auch das Syſtem der Organe weit kleiner iſt, iſt doch implicite das folgende enthalten, und im erſten Anfange der Kirche war virtualiter alles gegeben. Das Verhältniß iſt alſo in jedem Augenblikke ein ſich veränderndes. Denn was in der Erſcheinung hinzukommt, wird, wenn man auf die einzelnen Organe ſieht, in jeder ſpäteren Zeit ein geringeres und die reale Wirkſamkeit des einzelnen erſcheint in der erſten Zeit am ſtärkſten. Eine allgemeine Betrachtung wird dies deutlicher machen. Ueberall, wo wir uns ein geiſtiges Leben in dieſer Form denken, verſchwindet die Perſönlichkeit und dominirt der Gemeingeiſt, je weiter es ſich entwikkelt; je näher wir aber zurükkgehend dem Anfange treten: deſto mehr ſehen wir die perſönliche Eminenz dominiren. Nun iſt freilich dieſer Prozeß kein ſtätiger, ſondern oft entſtehen ſcheinbare Rükſchritte, wo dann die Perſönlichkeit wieder dominirend hervortritt. Aber das lehrt doch die allgemeine Erfahrung, und es liegt auch im Begriffe der geſchichtlichen Entwikkelung, daß, je ruhiger und ſtätiger dieſer vor ſich geht, deſto weiter die Epochen, die einen revolutionären Charakter an ſich haben, auseinander rükken, und der Gemeingeiſt doch immer mehr dominirend wird. So finden wir es im politiſchen, ſo im wiſſenſchaftlichen und auch im kirchlichen Leben, und es iſt alſo gar kein Widerſpruch zu ſagen, Die Geſammtaction in der Kirche iſt je ſpäter, deſto größer, und die perſönliche Eminenz nimmt ab in demſelben Maaße, als ſich das Agens in einer größeren Geſammtheit feſtſezt. Die Scheidung daher ſteht ganz feſt. Die göttliche Kraft in Chriſto iſt eine rein unendliche, in welcher implicite die ganze Entwikkelung des Reiches Gottes mitgeſezt iſt, und was die Glieder dieſes Reiches betrifft: ſo iſt die perſönliche Eminenz am größten in den von der Perſönlichkeit Chriſti urſprünglich afficirten und nimmt von da an immer ab, ohnerachtet das ganze als geſchichtliche Erſcheinung immer zunimmt. Wie aber wollen wir es rechtfertigen, daß wir an keinem Punkte nen zur Gemeinſchaft feſtzuſezen. Allein ehe wir dazu überge-

wieder ſolche Sonderung machen, wie wir ſie zwiſchen der apoſtoliſchen und der ganzen ſpäteren Zeit ſezen? Die Schrift ſelbſt macht die Sonderung nicht, wohl aber macht ſie das Geſammturtheil der Kirche, die wie den Kanon, ſo auch das apoſtoliſche Zeitalter fixirt hat. Iſt ſpäter auch anderen Productionen, als denen des apoſtoliſchen Zeitalters, derſelbe normale Charakter beigelegt: ſo erſcheint uns das als Corruption. Aber da die katholiſche Kirche dies nicht ſo annimmt: ſo können wir uns nicht unbedingt auf das Urtheil der Kirche berufen, und müſſen aus der Natur der Sache deduciren. Hier iſt nun der Glaube an die ſpecifiſche Dignität Chriſti das erſte Princip und zwar ein der ganzen Kirche gemeinſames, denn auch die katholiſche Kirche erkennt es an, wie wir. Sagen wir nun, der heilige Geiſt habe Chriſti Stelle eingenommen, und halten wir dieſen für den Gemeingeiſt der chriſtlichen Kirche: ſo ſcheint man nicht darauf kommen zu können, einen ſolchen Unterſchied anzunehmen zwiſchen ſeinen Organen, wie wir ihn ſezen zwiſchen denen im apoſtoliſchen Zeitalter und denen ſpäter. Die Abfaſſung der Schrift berührt uns hier nicht, da ſie zum darſtellenden Handeln gehört. Aber auch nur das eigentlich wirkſame Handeln ins Auge faſſend, werden wir ſagen müſſen, Die Apoſtel, und wir haben dabei keinesweges nur an die Zwölf zu denken, ſondern an alle, die Zeugen des Lebens Jeſu geweſen waren, waren der erſte Geſammtorganismus des göttlichen Geiſtes, und was ſie von allen übrigen unterſcheidet, iſt eben ihr Verhältniß zur Perſönlichkeit Chriſti und die Leichtigkeit, auf dieſelbe zurükzugehen. In dieſer Beziehung machten ſie auch ſelbſt einen Unterſchied zwiſchen ſich und allen übrigen*), ſo wie auch das damit ſtimmt, daß Chriſtus die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in dem Erinnern ſezt an das, was er, der Herr, geſagt habe**). Was war damals das Chriſtenthum? Ein unorganiſches Nebeneinanderſein einzelner, für welche ein ſolcher Apoſtel der belebende Punkt war, oder auch eine Menge von kleinen Organismen, die überwiegend nur durch die Gemeinſchaft jener belebenden Punkte zuſammenhingen; und dieſen gegenüber ſtand die ganze Maſſe derer, die noch erſt mit dem Chriſtenthume in Berührung kommen ſollten. Hier haben wir alſo das Maximum der perſönlichen Differenz und als Hauptaufgabe und Form des verbreitenden Handelns eine Belebung der Maſſe von ſolchen Punkten aus, die auf die eigene Anſchauung der Totalität des Lebens Chriſti zurükgehen konnten, und das iſt es, wodurch ſich das apoſtoliſche Zeitalter ſo beſtimmt ſcheidet von dem ſpäteren, in welchem ein eben ſolches Zurükgehen auf die Perſönlichkeit Chriſti nicht mehr möglich iſt und auch die perſönliche Eminenz in dem Grade zurüktritt, als immer mehr die Kirche ſich durch Erziehung fortpflanzen muß von einer Generation auf die andere, und immer weniger durch Miſſion innerhalb einer und derſelben Generation***).

---

*) Apoſt. Geſch. 1, 21. fg.

**) Joh. 14, 26.

***) Siehe Eſſ's Geſchichte der chriſtl. Kirche S. 81 fg.

ben*), müſſen wir erſt darauf zurükkommen, und aus den vorliegenden Punkten die ganze Aufgabe auf eine ſolche Weiſe darzuſtellen, daß wir ſie überſehen können, d. h. ſie uns zu ſchematiſiren. Wir haben dazu in den lezten Auseinanderſezungen zwei Eintheilungen gefunden, welche gleich zu ſtehen ſcheinen, ſo daß wir zweifeln könnten, welche wir ſollten zur Haupteintheilung, welche zur durchkreuzenden Untereintheilung machen, nämlich die Eintheilung in extenſive und intenſive Fortſchreitung, und die Eintheilung in das Fortbilden der Geſinnung und das Fortbilden des Talentes. Denn beide ſind wirklich verſchieden, daß ſie ſich kreuzen, da die Geſinnung extenſiv fortgebildet wird, wenn ſie in ſolche kommt, in denen ſie noch nicht iſt, intenſiv, wenn ſie geſteigert wird in denen, die ſie ſchon haben; und eben ſo das Talent. Wir finden aber einen Entſcheidungsgrund, wenn wir zurükkgehen auf die Art, wie wir das reinigende Handeln dargeſtellt haben. Wir forderten da nämlich dasjenige reinigende Handeln, welches unmittelbar geſezt iſt in der chriſtlichen Gemeinſchaft als ſolcher und von dem eigenthümlichen Principe derſelben ausgeht, und dasjenige, welches in der bürgerlichen Gemeinſchaft geſezt und von derſelben beſtimmt iſt, aber auf chriſtliche Weiſe. Dazwiſchen ſtellten wir das reinigende Handeln in der häuslichen Gemeinſchaft, weil dieſe das organiſche Element iſt ſowol der Kirche als des Staates. Gewährt uns nun das, worauf wir

---

Es beſteht alſo eins vollkommen mit dem anderen, der normale Charakter des Urchriſtenthums und daß jede Geſammtaction des verbreitenden Handelns die Gemeinſchaft aufs neue hervorbringt und extenſiv und intenſiv vergrößert. — (Vergl. Beil. B. Das verbreit. Handeln §. 31. flg. und das ihnen weiter unten im Texte correſpondirende.)

*) Die Vorleſ. 1822 gehen hier ſofort dazu über und ſtellen eine Betrachtung an über das verbreitende Handeln in Beziehung auf die Gemeinſchaft. Siehe gleich unten Das verbreitende Handeln in der Kirche, die Note am Ende der Einleitung.

hier gekommen ſind, eine Aehnlichkeit mit jenem? Offenbar; denn fragen wir, Was liegt der chriſtlichen Kirche als ſolcher mehr am Herzen, der extenſive Fortſchritt, daß alle Menſchen Chriſten werden, oder der intenſive, daß jeder ein beſſerer wird?: ſo werden wir ſagen müſſen, Dieſes beides verhält ſich ihr ganz gleich; ſie weiß nicht das eine Intereſſe dem anderen unterzuordnen. Aber fragen wir, Was liegt der Kirche mehr am Herzen, die Verbreitung der Geſinnung oder die der Talente?: ſo wird niemand Bedenken tragen zu antworten, Das erſte. Denn wie wir uns darüber erklärt haben, daß der Gegenſaz nur ein relativer ſei, kann man nur ſagen, Die chriſtliche Gemeinſchaft wird ſich lieber dafür entſcheiden, nur auf die Geſinnung zu wirken und ſich dann darauf zu verlaſſen, die Geſinnung werde ſich ſchon ein beſtimmtes Maaß von Talenten anbilden, als für das umgekehrte, nur die Fertigkeiten auszubilden und ſich dann darauf zu verlaſſen, die Geſinnung werde ſchon aus denſelben hervorgehen. Der Staat dagegen wird die Frage offenbar entgegengeſezt beantworten. Denn ſein unmittelbarer Zwekk iſt kein anderer, als die Kräfte einer beſtimmten Maſſe von Menſchen zum Behuf der Naturbeherrſchung zu vereinigen, und die Natur wird nicht beherrſcht ohne ausgebildete Talente. Freilich auch nicht ohne Geſinnung, aber der Staat wird doch niemals ſagen, er könne auch wol einmal bloß auf die Geſinnung wirken, und am wenigſten, wenn er ein chriſtlicher iſt, denn dann wird er ſich, was die Bildung der Geſinnung betrifft, ganz beſonders auf die Kirche verlaſſen. Wenn wir alſo theilen in Verbreitung der Geſinnung und Verbreitung der Talente: ſo haben wir eine der beim reinigenden Handeln conſtruirten ganz analoge Theilung, und dieſe wollen wir daher auch hier zum Grunde legen*), aber, verſteht ſich, den Gegenſaz nur in ſeiner Relativität gefaßt. Es giebt hier, ſagen wir, einen zwiefachen Kreis, einen mehr inneren und einen mehr äußeren. Der innere iſt der eigentlich religiöſe, der für uns auch aus dem eigenthümlichen Principe des Chriſtenthums hervorgehen muß, ſo daß es alſo gilt, die eigenthümlich chriſtliche Geſinnung fortzuentwikkeln, und das Talent nur in Beziehung auf ſie, nur um ihretwillen. In dem mehr äußeren, wo als der Haupttypus der Gemeinſchaft der Staat zu ſezen iſt, iſt die Bildung des Talentes die Hauptſache, und die Geſinnung wird in ihm nur gebildet um der Talentbildung willen. Alſo da iſt eine entgegengeſezte Unterordnung. Wir ſagten, Talentbildung um der Bildung willen der Geſinnung, und umgekehrt. Daß wir nicht geſagt haben, Die eine durch die andere, hängt ſo zuſammen. Denken wir uns die chriſtliche Gemeinſchaft rein als ſolche, ganz ohne die bürgerliche, was freilich eine leere Vorausſezung iſt, die wir aber einen Augenblikk machen wollen, um uns die chriſtliche Gemeinſchaft gänzlich zu iſoliren: ſo ließe ſich behaupten, in der chriſtlichen Gemeinſchaft komme Talentbildung als eine eigene Aufgabe an und für ſich gar nicht vor, ſondern nur indem extenſiv und intenſiv auf die Geſinnung gewirkt werde, hebe ſich auch die talentbildende Kraft der Geſinnung. Da hätten wir alſo die Formel, Talentbildung durch Geſinnungbildung. Nun iſt freilich jene Vorausſezung falſch; denn denken wir uns auch, die chriſtliche Gemeinſchaft hätte angefangen, wo noch gar keine bürgerliche Gemeinſchaft geweſen wäre: ſo würde ſich doch die leztere aus der erſten herausgebildet haben, weil eben die Talentbildung auch ein Glied für ſich iſt. Aber auch bei dieſer Verbindung von Kirche und Staat würde die chriſtliche Sittenlehre immer nur Talentbildung fordern durch die Bildung der Geſinnung. Anders indeß iſt es, wenn die Kirche den Staat findet und beide Gemeinſchaften neben einander beſtehen; denn die Kirche zieht dann den Staat an und überläßt ihm die Bildung der Talente um der Geſinnung willen. Sie hört alſo in ſofern freilich nicht auf, auch talentbildend zu ſein; aber wir können doch nicht mehr ſagen, ſie fordere Talentbildung bloß durch die Geſinnung, ſondern vielmehr um der Geſinnung willen. Und eben daſſelbe ergiebt ſich nun auch von der anderen Seite. Denken wir uns nämlich die bürgerliche Geſellſchaft rein aus ſich ſelbſt entſtehend und ohne irgend ein Verhältniß zu Menſchen außerhalb ihrer ſelbſt: ſo wird ihr Talentbildung die Hauptſache ſein. Die allgemein ſittliche Geſinnung wird ſie zu erſezen ſuchen durch die Kraft des Geſezes, nämlich durch Strafe und Belohnung, und von der eigentlich bürgerlichen, von der vaterländiſchen Geſinnung wird gar nicht die Rede zu ſein brauchen, ſo lange kein Gegenſaz da iſt zwiſchen dem Staate und ſolchen, die ſich außerhalb deſſelben befinden. Entſteht aber dieſer Gegenſaz: ſo wird man von der Kraft der fortſchreitenden Talentbildung die Bildung der den Staat zuſammenhaltenden und eben ſo auch der allgemein ſittlichen Geſinnung erwarten, Geſinnungbildung alſo rein durch Talentbildung. Denken wir uns aber, daß die chriſtliche Kirche ſich im Staate herausbildet und dieſer nun mit ihr in Gemeinſchaft tritt: ſo wird er ſich dann auf ſie verlaſſen in Beziehung auf die Bildung der Geſinnung; er wird ſagen, Ich erkenne die chriſtliche Gemeinſchaft an als vorzüglich auf die Bildung der Geſinnung berechnet. Er verfährt aber ſo beſonders in ſofern, als die Talentbildung ſeine Hauptangelegenheit iſt, ſo daß wir dann alſo im Staate nicht mehr Geſinnungbildung haben bloß durch Talentbildung, ſondern vielmehr um der Talentbildung willen*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 14. —

Wir handeln alſo zuerſt vom verbreitenden Handeln in der Kirche, dann vom verbreitenden Handeln im Staate.

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 13 vgl. mit Beil. A. §. 190. — Auch ſ. den zunächſt folgenden Auszug aus den Vorleſ. 1822/23.

I. Das verbreitende Handeln in der Kirche.

Einleitung

Der unmittelbare Zwekk dieſes Handelns iſt die Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung und die Verbreitung aller eigentlichen Geiſtesgaben nur um der Geſinnung willen. Das iſt der eigentliche Charakter dieſes Handelns. Soll es nun dargeſtellt werden: ſo müſſen wir zunächſt zurükkgehen auf den Charakter der Gemeinſchaft ſelbſt, in ſofern wir nämlich ſahen, daß der ſcheinbare Widerſtreit zwiſchen dieſen beiden Säzen, Die verbreitende Tendenz ſezt immer ſchon Gemeinſchaft voraus, und Sie ſtiftet immer Gemeinſchaft, ſich nicht anders löſen laſſe, als dadurch, daß die Gemeinſchaft immer müſſe aufs neue geſtiftet werden, um immer vorausgeſezt werden zu können. Indem wir aber dieſes Fortbeſtehen der Gemeinſchaft zuerſt ins Auge faſſen: müſſen wir zuvörderſt nach dem Umfange derſelben fragen. Wie werden wir ihn finden? Nur wenn wir auf die Entſtehung der chriſtlichen Kirche zurükkgehen und auf die Idee, welche dabei zum Grunde lag. Hier können wir aber nur davon anfangen, daß eben die Geſinnung, welche der Gegenſtand der Gemeinſchaft und der Verbreitung iſt, urſprünglich nur in der Perſon Chriſti war, daß aber in dieſer zugleich die Kraft lag ſie zu verbreiten, und zwar, da die Kraft eine unendliche iſt, in unendlicher Ausdehnung, durch nichts begrenzt, als durch die Fähigkeit, den von Chriſto ausgehenden Geiſt in ſich aufzunehmen, ſo daß alſo die Verbreitung der Geſinnung von Chriſto aus keine andere Grenze hat als die menſchliche Natur ſelbſt, in welcher wir überall jene Fähigkeit vorausſezen. Somit haben wir zwei Grenzpunkte, auf der einen Seite die einzelne Perſönlichkeit Chriſti als Anfangspunkt des Prozeſſes, auf der anderen Seite die Vollendung der Totalität des menſchlichen Geſchlechtes in Chriſto als Endpunkt. Die erſte iſt die aller unſerer Thätigkeit vorhergehende

Vorausſezung, die lezte iſt die Gemeinſchaft, welche nie vorausgeſezt werden kann, ſondern immer nur geſtiftet werden ſoll; denn wäre dieſes Ziel jemals erreicht: ſo gäbe es kein verbreitendes Handeln mehr, und auch keine Theorie mehr darüber. Aber auch in unſerer Ausübung iſt die einzelne Perſönlichkeit immer etwas dem Prozeſſe ſchon vorangehendes*).

Wie wird uns nun aber die einzelne Perſönlichkeit gegeben? Ihr Entſtehen iſt bedingt durch den Naturprozeß der Fortpflanzung. Die Frage, in wiefern auch die perſönliche Erſcheinung Chriſti ganz oder nur einſeitig an dieſen Naturprozeß gebunden geweſen ſei, geht uns hier nichts an. Denn da Chriſtus ſelbſt in ſofern außer der Sittenlehre liegt, als es für ihn keine geben kann: ſo haben wir auch dieſe Frage hier nicht auszumachen, ſondern ſie bleibt rein dogmatiſch. Steht aber feſt, daß das verbreitende Handeln, welches von der uns mitgetheilten Kraft Chriſti ausgeht, die ſich als den Geiſt Gottes in der chriſtlichen Gemeinſchaft zeigt, nicht anders fortgeſezt werden kann als durch die einzelne Perſönlichkeit und unter der Form derſelben: ſo muß auch immer die einzelne Perſönlichkeit gegeben ſein. Da aber dieſe nicht anders gegeben ſein kann, als durch den Naturprozeß der Fortpflanzung: ſo muß auch dieſer Naturprozeß fortgeſezt werden; denn ohne das würde der Verbreitungsprozeß ein Ende finden, nicht weil er wirklich vollendet wäre, ſondern weil es ihm an Organen fehlte. Und eben deßwegen nun, weil das Erſcheinen der einzelnen Perſönlichkeit auf jenen Naturprozeß gegründet iſt, muß auch auf jedem Punkte, auf welchem eine ſittliche Aufgabe beſteht, und alſo die Theorie, die wir ſuchen, angewendet werden kann, eine Mehrheit von Perſönlichkeiten vorausgeſezt werden und eine organiſche Verbindung derſelben. Die organiſche Verbindung aber derer, die als Perſonen ſchon Organe des verbreitenden Prozeſſes ſind, iſt die chriſtliche

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 15. vgl. mit Beil. A. §. 219.

Kirche in ihrem jedesmaligen wirklichen Beſtehen. Wir haben alſo hier zwiſchen dem Anfangspunkte, nämlich der einzelnen Perſönlichkeit, und dem Endpunkte, nämlich der Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung durch das ganze menſchliche Geſchlecht, zwei Gemeinſchaften, eine, welche ſich auf den Anfangspunkt bezieht, um die Perſönlichkeit hervorzubringen, die Geſchlechtsverbindung, und die andere, welche ſich auf den Endpunkt bezieht, die organiſche Verbindung derer, in welchen ein die chriſtliche Geſinnung verbreitendes Handeln ſchon ſein kann, die chriſtliche Kirche*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 16. vgl. mit Beil. A. § 220. — Es iſt ſchon oben bemerkt, daß die Vorleſ. 1822 dieſe Betrachtung über das verbreitende Handeln in Beziehung auf die Gemeinſchaft früher geben, nämlich am Schluſſe der Einleitung in das verbreitende Handeln überhaupt. Auch ſie ſtellen erſt den abſoluten Anfangspunkt auf und den abſoluten Endpunkt, und dann zwiſchen beiden die für die geſchichtliche Entwickelung gegebenen feſten Punkte der Geſchlechtsgemeinſchaft und der organiſchen Verbindung einzelner Chriſtengemeinden, faſt ganz nach Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 15. 16. In Beziehung auf den Schematismus aber unſerer ganzen Aufgabe hier fügen ſie das folgende hinzu

Wir haben alſo drei relative Gegenſäze, 1) den zwiſchen der mehr intenſiven und der mehr extenſiven Seite dieſes Handelns; 2) den zwiſchen der Richtung auf die Geſinnung und der Richtung auf das Talent; 3) den der Beziehung dieſes Handelns auf die Gemeinſchaft, indem es einerſeits das Product der Gemeinſchaft iſt, andererſeits die Gemeinſchaft producirt. Welcher dieſer Gegenſäze ſoll nun den anderen übergeordnet werden? und erſchöpfen alle zuſammen genommen wirklich das ganze menſchliche Handeln, ſofern es verbreitend iſt?

Müßte die lezte Frage mit Nein beantwortet werden: ſo wäre zweierlei möglich. Entweder wir könnten ſagen, Es giebt freilich manches, was ſich nicht in unſeren Schematismus bringen läßt, aber doch nichts, was ſich nicht aus dem chriſtlichen Principe müßte entſcheiden laſſen Dann wäre unſer Schematismus falſch. Oder, Unſer Schematismus iſt ganz aus dem chriſtlichen Principe hervorgegangen; was alſo nicht in jenen hineingeht, kann auch nicht aus dieſem entſchieden werden und iſt entweder abſolut auszuſchließen, oder aus einem anderen Principe zu beurtheilen, das neben dem chriſtlichen muß anerkannt werden; wie denn einige den Staat, die Wiſſenſchaft, die Kunſt und alles über das Bedürfniß hinausgehende Verkehr mit den Dingen theils ganz ausgeſchloſſen haben aus ihrem Handeln als nicht aus dem chriſtlichen Principe zu conſtruiren, theils zwar als nothwendig anerkannt haben, aber doch als etwas, was gar nicht aus chriſtlichem, ſondern aus einem ganz anderen Principe wolle und müſſe beurtheilt werden.

Wie ſtehen wir dazu? Wir wollen, unſere Aufgabe von der materiellen Seite gefaßt, nichts anderes erreichen, als die Ausbildung der chriſtlichen Geſinnung nach allen ihren verſchiedenen Modificationen in allen und die Ausbildung des geſammten pſychiſchen Organismus in Verbindung mit dem chriſtlichen Geiſte, und, von der formellen Seite gefaßt, die Geſchlechtsgemeinſchaft als Baſis der chriſtlichen Kirche, und dann die verſchiedenen Kirchengemeinſchaften als die verſchiedenen organiſchen Verbindungen einzelner Gemeinden, bis, was aber erſt mit der Vollendung des extenſiven Prozeſſes möglich iſt, alle werden organiſirt ſein in Eins. Da ſcheint uns alſo dem Inhalte nach alles das zu fehlen, was ſtreitiges Gebiet iſt, und in Beziehung auf die Form auch kein Ort zu ſein für den Staat; folglich ſcheint unſere ganze Aufgabe noch ſehr unvollkommen beſtimmt zu ſein.

Vieles nun, iſt es auch ſehr fördernd, gehört gar nicht hieher, weil es nur per accidens wirkſam iſt, nämlich alles, was nur *Darſtellung* iſt des Geiſtes und der Gaben. Ein Hauptpunkt aber, die bürgerliche Gemeinſchaft gehört ganz gewiß hieher. Alſo müſſen wir ſagen, Entweder ſie liegt ſchon mit in dem, was wir aufgeſtellt haben, oder unſere Conſtruction iſt unvollkommen, oder das bürgerliche Leben läßt ſich gar nicht aus dem chriſtlichen Principe conſtruiren und es bleibt die alte Verlegenheit. Denn das kann uns nicht aus derſelben befreien, wenn wir ſagen, Der Staat iſt einmal da, und der Chriſt muß chriſtlich in ihm handeln, aber zu verantworten hat er ihn nicht, da das chriſtliche Gewiſſen immer entgegnen wird, Du haſt dadurch, daß du im Staate biſt und handelſt, auch in ihn gewilligt, haſt ihn alſo auch zu verantworten, und zwar ſo wie er eben iſt, während du in ihm handelſt. Und nun gar, wenn wir das Verkehr mit den Dingen betrachten, das doch immer ſeine Wurzel im häuslichen Leben hat, von dem uns alſo nichts frei ſprechen kann. Denn in die Stiftung des häuslichen Lebens unſere freie Handlung, und iſt das Verkehr mit den Dingen ihm unentbehrlich: ſo gehört dieſes weſentlich in unſer Gebiet und wir müſſen mit conſtruiren, wie viel oder wie wenig davon ſein ſoll, ſo daß uns hier gar nicht einfallen kann, zu ſagen, Es iſt nothwendig, aber nicht aus dem chriſtlichen Principe abzuleiten; ich bin einmal unter Menſchen, denen dies und das Sitte iſt, was dem chriſtlichen Geiſte nicht geradezu widerſpricht; ich mache es alſo mit, will es aber keinesweges verantworten.

Wie ſteht es denn nun um das Sein und um das Reproduciren des Staates, vom chriſtlichen Principe aus die Sache angeſehen? Das *chriſtliche Handeln iſt weſentlich Geſinnungbildung, Talentbildung nur um der Bildung willen der Geſinnung.* Und der Staat?

Auch er hat ſeine Geſinnung, die politiſche, die den bürgerlichen Verein will und in Beziehung auf den einzelnen Staat Vaterlandsliebe iſt. Sein Zweck aber iſt die Verbindung menſchlicher Kräfte, um die Natur dem Menſchen zu unterwerfen. Das Handeln im Staate wird alſo weſentlich Talentbildung ſein, denn nur dieſe bewirkt Herrſchaft über die Natur, und Geſinnungbildung nur um der Talentbildung willen. Kirche und Staat ſtehen alſo in Beziehung auf Bildung der Geſinnung und des Talents in umgekehrtem Verhältniſſe. Ferner, Der intenſive Prozeß iſt gleich unendlich im Staate, wie in der Kirche. Aber der extenſive geht in der Kirche aus von Einem Punkte und ſein Gegenſtand iſt die Totalität des menſchlichen Geſchlechtes; im Staate dagegen geht er von mehreren Punkten aus, ſo daß alſo nothwendig verſchiedene Begrenzungen entſtehen; er geht von Naturpunkten aus und hat Naturgrenzen, die beide in den verſchiedenen Völkerſchaften gegründet ſind, weßhalb auch ſeine Organiſation eine weſentlich andere ſein muß, als die der Kirche. Das Agens iſt auch im Staate der menſchliche Geiſt, und das iſt das gemeinſchaftliche in Staat und Kirche. Die Differenz aber iſt, daß im Staate der menſchliche Geiſt nur Agens iſt mit der Richtung auf die Natur, in der Kirche dagegen iſt er nur Agens, ſofern er das Hauptorgan des göttlichen Geiſtes iſt und nicht gerichtet auf die irdiſche Natur, ſondern auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott*). Iſt nun der Staat aus dem chriſtlichen Principe zu conſtruiren? Für diejenigen ſehr leicht, die das neue Teſtament als das reine Continuum des alten ſezen; denn dieſes ſtellt die Richtung auf die Natur, die doch ohne in beſtimmte Form gebrachte Vereinigung der menſchlichen Kräfte nicht denkbar iſt, als eine urſprüngliche göttliche Aufgabe. Aber auch für uns. Denn erkennen wir dieſe Aufgabe nicht an als eine ganz allgemeine: ſo kann auch das Chriſtenthum nur eine particulariſtiſche Anſtalt ſein, eine Anſtalt nur für wenige, die ſich durch die große Maſſe der übrigen erhalten und aus derſelben ergänzen.

Aber, ſagt man nun, die Thätigkeit auf die Natur, folglich auch die Vereinigung menſchlicher Kräfte dazu, muß freilich ſein, doch nur als Sache des Bedürfniſſes; was darüber hinausgeht, kann ſeinen Grund nicht haben im chriſtlichen Principe, ſondern nur in der Liebe zu dem irdiſchen als ſolchem. Indeß auch das iſt antipolitiſch, denn es hat nothwendig die Tendenz den Staat auf ein immer geringeres zu beſchränken und alles Leben in ihm bis zur Auflöſung zu vereinzeln. Und unchriſtlich iſt es nicht weniger, weil es die Ausbreitung des Chriſtenthums über das ganze menſchliche Geſchlecht unmöglich macht, wenn dieſe doch nicht denkbar iſt, ohne daß die Aufgabe der Naturbeherrſchung in vollkommenſter Form und in vollſtem Umfange beſteht. Das Chriſtenthum fordert alſo die Thätigkeit auf die Natur, und zwar das Maximum derſelben, aber freilich, es fordert ſie nur als eine rein ſittliche, alſo aus keinem anderen Grunde, als um ſich in den Beſiz aller Organe zu ſezen für die Löſung der Aufgabe des geiſtigen Lebens.

---

*) S. Beil. A. §. 190.

Das muß alſo zugegeben werden, daß die Kirche, wie ſie den Staat vorgefunden hat, ihn niemals überflüſſig machen und zerſtören, ſondern immer nur fordern und auch nur fördern kann. Denn Mängel in ihm kann ſie nicht wollen, und wenn ſie ihn erhält: ſo geſchieht es offenbar nicht wegen, ſondern ohnerachtet ſeiner Mängel, alſo auch immer nur ſo, daß ſie gegen dieſelben gerichtet iſt. Kein Chriſt kann mit gutem Gewiſſen im Staate ſein, wenn ihm unmöglich gemacht wird, ſich frei auszuſprechen über die Unvollkommenheiten, die er in ihm erkennt.

Aber welches iſt nun das rechte Verhältniß zwiſchen Kirche und Staat? Es folgt aus allem bisher geſagten, daß es vollkommen unchriſtlich iſt, die Kirche nur als ein Staatsinſtitut zu faſſen. Aber eben ſo unchriſtlich iſt die entgegengeſezte Anſicht, nach welcher der Staat von der Kirche als eins ihrer Inſtitute regiert werden ſoll, wogegen unſere evangeliſche Kirche wenigſtens von jeher proteſtirt hat. Es ſoll ſich freilich im Staate alles auf die chriſtliche Geſinnung beziehen, aber das regierende Princip in ihm kann kein anderes ſein, als die richtige Einſicht in das Verhältniß aller menſchlichen Functionen zur geſammten Natur. In der chriſtlichen Kirche dagegen kann das regierende Princip kein anderes ſein, als der von Chriſto ausgehende und allgemein in ihr verbreitete heilige Geiſt. Der Chriſt im Staate kann alſo kein regierendes Princip wünſchen, als jenes; der Bürger in der Kirche kein anderes als dieſes.

Dieſe allgemeine Betrachtung des Gegenſtandes aus der Natur der Sache heraus war dem Orte angemeſſen, weil wir es mit der Frage zu thun hatten, ob der Staat beſtehen ſolle, oder nicht. Sie iſt aber zugleich ein Commentar zu dem, was die Schrift lehrt über den Staat, und die Auflöſung der Frage, ob das, was ſie vom damals gegebenen Staate, der überall ein nichtchriſtlicher war, ausſagt, auch angewandt werden könne auf unſeren Staat, der ins Chriſtenthum aufgenommen iſt. Wir haben nachgewieſen, daß wir zu ſolcher erweiterten Anwendung vollkommen befugt ſind, weil nachgewieſen iſt, daß das in der Schrift dargelegte chriſtliche Princip ſich eine engere Auslegung niemals aneignen kann.

Wie werden wir nun aber unſeren Gegenſtand behandeln? Das umgekehrte Verhältniß, in welchem Geſinnungsbildung und Talentbildung

A. Von der Geſchlechtsgemeinſchaft.

In welchem Verhältniſſe ſtehen denn beide zu einander, die Geſchlechtsgemeinſchaft und die Kirche? Gehen wir auf den erſten Anfang der lezteren zurükk: ſo beſtand ſie damals nicht aus Familien, nicht aus Individuen, deren jedes eine Geſchlechtsgemeinſchaft bildete, ſondern nur aus einzelnen, aus den organiſchen Verbindungen einzelner Perſonen, welche verſchiedenen Hausweſen angehörten, und in ſofern erſcheint alſo die eine Gemeinſchaft von der anderen unabhängig. Andererſeits aber können wir dieſes nur als einen unvollkommenen Zuſtand der chriſtlichen Kirche anſehen, beſonders wenn wir auf den Prozeß achten, auf den es uns jezt ankommt. Denn giebt es überall, wo die chriſtliche Geſinnung iſt, auch eine Richtung auf die Verbreitung derſelben, und kann dieſe nie ohne Erfolg ſein, weil ſie ihren Grund in dem göttlichen hat, das der menſchlichen Seele mitgetheilt iſt: ſo ſcheint es natürlich, daß ſie auch da zunächſt Erfolg hat, wo ihre nächſten Gegenſtände ſind. Es wäre alſo das natürlichſte, daß die Geſinnung ſich immer von

---

zu einander ſtehen, wird uns leiten müſſen, und wir werden zuerſt die Frage zu beantworten haben, Wie kommt die Bildung der chriſtlichen Geſinnung zu Stande, und wie wird das Hervorgehen der Talente aus der Geſinnung erleichtert? Das wird die innere in dem chriſtlichen Principe unmittelbar angelegte Sphäre des verbreitenden Handelns erſchöpfen. Da aber die allgemeine Talentbildung, die Aufgabe des Staates, mit unter dasjenige gehört, was das Hervorgehen der Talente aus der chriſtlichen Geſinnung erleichtert: ſo wird zweitens auch dasjenige verbreitende Handeln zu beſchreiben ſein, was ſich auf die geſammte äußere Sphäre, auf den ganzen Naturbildungsprozeß im allgemeinen bezieht. Iſt es alſo zwekkmäßig, alles Handeln ſeinem Stoffe nach auch gleich unter die Form der Gemeinſchaft zu ſubſumiren: ſo würden wir zunächſt zu reden haben von dem, was in der chriſtlichen Kirche von der Geſchlechtsgemeinſchaft als verbreitendes Handeln ausgeht. Da aber dieſe Gemeinſchaft, ehe ſie chriſtlich wirkſam ſein kann, vom chriſtlichen Geiſte producirt ſein muß: ſo iſt zuerſt zu handeln von der Form, welche ſie in der chriſtlichen Kirche hat und haben muß.

Einem Punkte aus zunächſt durch Ein ganzes Hausweſen verbreitete, und die chriſtliche Kirche ſcheint der Organiſation nach nur da in ihrer Vollſtändigkeit zu ſein, wo ſie ganz aus chriſtlichen Hausweſen beſteht. Allein jener unvollkommene Zuſtand, in welchem die Kirche nur aus einzelnen beſtand, mußte nothwendig einmal ſein und dem vollkommeneren vorangehen. Indem wir alſo einerſeits die Unabhängigkeit der Familie von der chriſtlichen Kirche anerkennen: ſo erſcheint ſie als eine Verbindung, welche nicht von der chriſtlichen Geſinnung allein ausgehen kann. Andererſeits aber, wenn wir ſagen, Die chriſtliche Kirche iſt erſt vollſtändig organiſirt, wenn ſie nur aus chriſtlichen Hausweſen beſteht: ſo liegt darin, daß das eigenthümliche Princip des Chriſtenthums auch in das Hausweſen eingehen, dieſes alſo auf eigenthümliche Weiſe modiſiciren muß. Auf dieſes beides muß ſich die ganze Theorie der chriſtlichen Sittenlehre über die Stiftung des Hausweſens gründen*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 17.

Vorleſ. 1831. Die chriſtliche Kirche konnte nur ſehr unvollkommen beſtehen, ſo lange ſie nur aus einzelnen Perſonen beſtand, nicht aus einzelnen Hausweſen. Freilich könnte man ſagen, das Verhältniß Chriſti und der Apoſtel iſt doch der Typus der chriſtlichen Gemeinſchaft. Die Apoſtel aber waren mit Chriſto in genauer Gemeinſchaft, ihre Familie nicht; ſie waren es alſo als einzelne Perſonen. Allein die Sache iſt dieſe. Die chriſtliche Kirche iſt weſentlich eine Gemeinſchaft von gleichen, zuſammengehalten durch ein und daſſelbe Princip. So beſtand ſie aber nicht, ſo lange Chriſtus auf der Erde war; ſie war da noch keine Gemeinſchaft der Jünger unter einander, ſondern nur die Gemeinſchaft der Jünger mit Chriſto. Sie war alſo nicht Kirche im eigentlichen, im engeren Sinne, ſondern bloß Schule, das Einwirken Eines auf mehrere, die alle nur empfänglich ſind, und nicht dieſes iſt der Grundtypus der chriſtlichen Kirche. Ferner, Es gehört zum Weſen des Chriſtenthums, daß die Geſchlechtsdifferenz Null iſt in Beziehung auf das Verhältniß des Menſchen zum göttlichen Geiſte, und ſo finden wir denn Chriſtum in unmittelbarem perſönlichen Verhältniſſe auch mit Individuen des weiblichen Geſchlechts. Da nun bloß Männer öffentlich auftreten und lehren konnten: ſo kann ſein Wirken auf Frauen nicht denſelben Zweck gehabt haben, als das auf Männer; ſein Verhältniß zum weiblichen Geſchlechte kann nicht das

Das Hausweſen beſteht in der Geſchlechtsgemeinſchaft und den Reſultaten derſelben. Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt aber eine Naturſache, die Naturbedingung des menſchlichen Daſeins auf der Erde, auf die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes berechnet, und in ſofern von ihrer ſittlichen Seite angeſehen beſonders und weſentlich dem verbreitenden Prozeſſe angehörig, die urſprüngliche Form deſſelben; denn ſie producirt neue Verbindungen der Intelligenz mit der irdiſchen Materie in der Form des Organismus, auf welchen nachher alles andere Durchdrungenwerden des irdiſchen Stoffes durch die Vernunft beruht. Aber eben weil dieſe Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts die urſprüngliche Form des verbreitenden Prozeſſes iſt, gehört ſie eben ſowol derjenigen Seite deſſelben an, auf welcher die Talentbildung der Hauptpunkt iſt, als derjenigen, auf welcher die Geſinnungbildung; ſie bedingt nicht weniger das Fortbeſtehen der bürgerlichen Geſellſchaft, als das der Kirche*). Sofern aber jene früher war, als dieſe, ſofern iſt auch jene Qualität der Geſchlechtsverbindung früher als dieſe.

---

der Schule geweſen ſein. Er kann alſo nur die Abſicht gehabt haben, durch ſeine Einwirkung auf empfängliche Frauen das Chriſtenthum in das Familienleben zu bringen, und offenbar liegt dieſe Tendenz dem Begriffe des eigentlich kircheſtiftenden Handelns näher. Demnach war Chriſti leztes Ziel nicht eine Schule zu ſtiften, ſondern eine Kirche. Dieſe entſtand mit der Ausgießung des Geiſtes, der nicht nur Gemeinſchaft gründete mit Chriſto, ſondern auch die Jünger unter einander zu einer Gemeinde verband, und dieſe Gemeinde wieder war unvollkommen, ſo lange ſie nur die Verbindung war von einzelnen aus beiden Geſchlechtern und nicht die Verbindung von Familien. Wird alſo das Zuſammenleben Chriſti mit den Apoſteln als das Urbild angeſehen, ſo daß man dabei ſtehen bleibt und ähnliche Congregationen für das höchſte hält und nun folgerecht dem ehelosen Leben einen beſonderen Werth beilegt: ſo iſt das irrig.

*) S. Beil. A. §. 191. 192. 193.

Hieraus folgt nun als erſter Kanon der chriſtlichen Sittenlehre in dieſer Beziehung dieſes, daß, wo eine Geſchlechtsverbindung ſchon beſteht vor dem Eintreten der chriſtlichen Geſinnung in dieſelbe, ſie dadurch nicht zerſtört werden darf, daß der eine Theil die chriſtliche Geſinnung in ſich aufnimmt, der andere nicht, oder, wie Paulus dieſen Grundſaz ausdrükkt, daß wenn von Ehegatten der eine gläubig wird, während der andere ungläubig bleibt, der gläubige ſich nicht ſcheiden ſoll von dem ungläubigen*). Fordern wir außer der bibliſchen noch eine andere Begründung: ſo iſt zuerſt klar, daß wenn auch die Geſchlechtsverbindung vor dem Eintreten der chriſtlichen Geſinnung in einen der Ehegatten entſtanden iſt, ſie demohnerachtet nicht nur als ein Naturprozeß, ſondern auch auf ſittliche Weiſe und als zur ſittlichen Aufgabe gehörend geworden iſt. Iſt aber das: ſo darf doch ein Theil die ſittliche Aufgabe des anderen nicht ſtören. Sodann iſt zu bedenken, daß wenn ein Theil Chriſt wird, der andere nicht, dieſes niemals angeſehen werden darf als abſoluter Gegenſaz, ſondern nur als Unterſchied zwiſchen ſchon gewordenem und noch nicht gewordenem; denn die Hoffnung, daß auch der andere Theil der chriſtlichen Geſinnung werde zugänglich werden, kann niemals aufgegeben werden, wie feindlich er ſich auch zeige, wenn es dem Chriſten doch unmöglich ſein ſoll, ſich in der Erfüllung ſeiner ſittlichen Aufgabe für überwunden zu halten durch das böſe. Freilich ſtellt Paulus unſerem Kanon noch den anderen gegenüber, daß wenn der ungläubige Theil ſich ſcheiden wolle, der gläubige es ſich ſolle gefallen laſſen**); aber das iſt nur zu verſtehen nach Maaßgabe deſſen, was für die Geſchlechtsverbindung, wie ſie in der bürgerlichen Geſellſchaft beſteht, Rechtens iſt. Beſtimmt z. B. das Geſez, daß nur der Mann das Recht hat die Ehe aufzulöſen: ſo kann der gläubige Mann durch den Wunſch der ungläubigen Frau nicht beſtimmt werden, das Band der Ehe zu zerreißen; ſeine chriſtliche Geſinnung läßt ihm das nicht zu, ſo gewiß ſie es ihm unmöglich macht die Hoffnung aufzugeben, daß der andere Theil auch noch werde bekehrt werden. Stellt dagegen das Staatsgeſez beide Theile gleich: ſo tritt ein ganz anderes Verhältniß ein. Denn wie in jenem Falle der gläubige Mann zur Auflöſung der Ehe nicht verpflichtet iſt, weil der Staat ſie ganz in ſeine Willkühr ſtellt, und nicht berechtigt, weil ſeine Geſinnung ihn an der Hoffnung feſthalten läßt: ſo kann in dieſem Falle der gläubige Theil ſich nicht das Recht anmaaßen, das bürgerliche Recht des ungläubigen Theils zu kränken, und es tritt dann eben der Troſt ein, daß man ja doch keine abſolute Gewißheit darüber habe, ob Fortbeſtehen der Verbindung Bekehrung des ungläubigen Theiles würde zur Folge gehabt haben*).

---

*) 1 Cor. 7, 12—14.

**) 1 Cor. 7, 15.

Berechtigt nun nicht einmal die größte Differenz, die zwiſchen Ehegatten denkbar iſt, nämlich der gänzliche Mangel der chriſtlichen Geſinnung in dem einen Theile, den chriſtlichen Theil dazu, von ſeinem Rechte, die Geſchlechtsgemeinſchaft als Element des Staates aufzulöſen, Gebrauch zu machen: ſo folgt, daß ihn nichts dazu berechtigen kann, und daß in der chriſtlichen Kirche die Ehe ſchlechthin unauflöslich iſt. Das lehrt auch Paulus 1 Cor. 7, 10. 11., und zwar ausdrüklich als Chriſti Gebot, und wo Chriſtus die Trennung zuzulaſſen ſcheint, wenn nämlich der eine Theil die Ehe gebrochen habe**), da ſpricht er eben nicht von der Ehe unter Chriſten, wie Paulus, ſondern von der Ehe unter Juden***). Was aber den Widerſtreit zwiſchen unſerer Theorie und unſerer eigenen Kirche betrifft: ſo müſſen wir, ehe wir davon handeln, zu dem erſten Kanon erſt noch einen zweiten ſuchen, der

---

*) 1 Cor. 7, 16. —
S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 18.

**) Matth. 5, 32.

***) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 19.

uns die eigentliche Form der Geſchlechtsgemeinſchaft feſtſtellt.

Wir haben oben gefunden, daß die chriſtliche Kirche erſt dann vollſtändig organiſirt iſt, wenn ſie die Geſchlechtsverbindung als Familie ſich ganz angeeignet und dieſelbe völlig durchdrungen hat. Betrachten wir das näher: ſo geht daraus hervor, daß die Geſchlechtsgemeinſchaft, ſofern wir ſie auf die chriſtliche Kirche beziehen, nur die Tendenz hat, die des höheren Lebens fähigen menſchlichen Einzelweſen fortzupflanzen und zu vermehren. Wird aber ſo die Erzeugung ganz auf das höhere Leben bezogen: ſo ſind auch in ſofern Erzeugung und Erziehung gar nicht zu trennen, ſondern ein und derſelbe Prozeß*). Aber dann folgt auch unmittelbar, daß die Geſchlechtsverbindung in der chriſtlichen Kirche keine Form haben kann, als die monogamiſche, daß ſie nichts ſein kann, als Ehe im engeren Sinne des Wortes. Die Polygamie wurzelt in einer rein bürgerlichen Anſicht von der Geſchlechtsgemeinſchaft. Denn für den Staat iſt der Mann allein Repräſentant der Familie und das weibliche

---

*) Vorleſ. 18[illegible]. Wir haben drei Punkte zu unterſcheiden, 1) die Befriedigung des Geſchlechtstriebes; 2) die Erzeugung; 3) die Erziehung. Beginnen wir mit dem Zuſammenhange des zweiten und dritten. Das Factum der Erzeugung alſo vorausgeſezt: wie verhält ſich dazu die Erziehung? Vom chriſtlichen Standpunkte aus ſind beide gar nicht zu trennen; denn wo menſchliches Leben entſteht in dem Bereiche der Kirche, da kann es nur gedacht werden als Gegenſtand für die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes. Aber wer ſoll nun erziehen? Freilich die Kirche; aber die Aeltern ſind offenbar dazu die nächſten und natürlichſten Organe derſelben. Ein abſolutes Ausſezen der Kinder darf alſo in der chriſtlichen Gemeinſchaft nicht vorkommen. Wohl aber ſind Gründe denkbar, und die Kirche hat daher große Anſtalten geſtiftet, daß für die Erziehung der Kinder anderweitig geſorgt wird. Sind beide Aeltern geſtorben: ſo iſt es ganz in der Ordnung, daß die Kirche allein die Sorge für die Erziehung auf ſich nimmt. Sonſt aber kann die Uebertragung der Erziehung auf andere niemals der Willkühr überlaſſen bleiben, ſondern nur ein Product ſein des gemeinſamen Urtheils der Aeltern und der Gemeinde. (Fortſezung in der zunächſt folgenden Anmerk. aus den Vorleſ. 18[illegible]).

Geſchlecht dem männlichen immer ſubordinirt, was bei rohen Völkern oft ſo weit geht, daß der Zuſtand der Weiber ſich wenig von dem der Sclaven unterſcheidet, und daraus entwikkelt ſich dann von ſelbſt, daß Ein Mann, wie mehrere Sclaven, ſo auch mehrere Weiber haben kann. Die chriſtliche Kirche aber erkennt ſolche Unterordnung nicht an; alle menſchlichen Seelen ſtehen ihr in einem und demſelben Verhältniſſe zu dem göttlichen Werke der Erlöſung, denn alle empfangen ein und daſſelbe geiſtige Leben und aus einer und derſelben Quelle. Sind die Weiber von etwas ausgeſchloſſen: ſo ſind ſie es doch nicht von den Gaben des Geiſtes, ſondern nur von einer gewiſſen Art und Weiſe ſie zu äußern. Im Chriſtenthume fehlt alſo die Veranlaſſung zur Polygamie. Doch das iſt nur die eine Seite der Sache. Die andere iſt dieſe. Sind Erzeugung und Erziehung identiſch: ſo iſt auch die Erziehung eine gemeinſchaftliche; und iſt das: ſo kommt unter Vorausſezung der Polygamie der Mann offenbar in Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Denn abſtrahirt man von der Idee der Subordination: ſo iſt es nicht möglich, daß die Erziehung dieſelbe ſei bei einer Mehrheit von Frauen. Jede derſelben iſt verſchieden von jeder anderen; jede würde alſo auch ihren Antheil an der gemeinſchaftlichen Erziehung verſchieden geſtalten, und der des Mannes müßte dadurch in einen weſentlich anderen Gang geleitet werden. Ohne abſolute Stumpfſinnigkeit könnte alſo das Verhältniß mit der einen Mutter nicht denen mit den anderen gleich ſein, und das eine müßte ſich doch alle übrigen ſubordiniren; die Polygamie würde folglich ſelbſt zur Monogamie führen. Freilich, wenn man ſagt, die Monogamie verdanke dem Chriſtenthume eigentlich ihr Entſtehen: ſo iſt das zuviel geſagt; denn die germaniſchen Völker hatten ſie ſchon ehe das Chriſtenthum da war. Aber ihre wahre ſittliche Begründung und ihre weſentliche Haltung hat ſie erſt in ihm. Denn wo ſie im Muhamedanismus vorkommt, in welchem die Polygamie die herrſchende Form iſt, iſt ſie nur ein Product der Armuth; bei den Juden war ſie nicht Princip, ſondern nur darum vorherrſchend, weil Polygamie für eine Sache des Luxus galt und den Verdacht des Reichthums erweckte, und bei den vorchriſtlichen germaniſchen Völkern hatte ſie nicht ein ſittliches Fundament, ſondern ſie gründete ſich auf äußere Verhältniſſe, auf Klima und andere Conſtitution des Geſchlechtstriebes. Nur im Chriſtenthume iſt ſie durchaus Princip. Freilich enthält die Schrift darüber keine ausdrükkliche Vorſchrift; denn was an einigen Stellen von den Biſchöfen geſagt wird, ſie ſollten Eines Weibes Mann ſein*), iſt theils zweifelhafter Auslegung, theils könnte es als nur den Biſchöfen geltend angeſehen werden. Aber die Sache liegt ſo. Theils waren die erſten Chriſten aus denjenigen Ständen, in welchen ohnehin ſchon die Monogamie der herrſchende Zuſtand war, theils beachtet die Schrift die Ehe mehr als ein ſchon beſtehendes, denn als ein erſt zu ſtiftendes Verhältniß; eine beſtimmte Vorſchrift über den vorliegenden Punkt iſt alſo nicht zu erwarten. Was aber in der Schrift fehlt, hat die chriſtliche Sitte ſehr beſtimmt ſupplirt; denn die Polygamie iſt ſehr bald für durchaus unchriſtlich erklärt. Dazu fehlt es nicht an indirecten Andeutungen in der Schrift; ſo weiſt das Zurükkgehen auf das erſte Menſchenpaar**) auf die Monogamie hin als auf die urſprünglich von Gott geordnete Form der Ehe, und eben ſo auch der Vergleich des Verhältniſſes zwiſchen Mann und Weib mit dem Verhältniſſe zwiſchen Chriſto und der Gemeinde; denn offenbar iſt dem Apoſtel die Kirche nur Eine***).

---

*) 1 Timoth. 3, 2. — Tit. 1, 6.

**) Matth. 19, 3. fg. — Marc. 10, 2. fg.

***) Ephes. 5, 22. fg. —

S. Beil. A. § 194. Beil. B. Das verbreit. Handeln. § 20. —

Vorleſ. 1831. Das Chriſtenthum fand das Hausweſen überall ſchon vor und zwar unter zwei verſchiedenen Formen, als Monogamie und als Polygamie. Trat es ein in ein polygamiſches Hausweſen: ſo ſcheint, daß es daſſelbe nach dem Kanon 1 Cor. 7, 12—14. auch für unanſtößlich hat erklären müſſen. Aber kann in der chriſtlichen Kirche die Ehe unter der Form der Polygamie auch entſtehen? Im neuen Teſtamente giebt es darüber keine

In unſeren beiden Kanones haben wir die Theorie des Chriſtenthums über die Ehe vollſtändig, und es würde nichts

directe Anweiſung, und daraus, daß Erzeugung und Erziehung unzertrennlich verbunden ſind, Erziehung im polygamiſchen Hausweſen aber nur höchſt unvollkommen ſein kann, läßt ſich nur folgern, daß wo Polygamie herrſchte, die Kirche ſich wenig auf die Aeltern, ihre natürlichen Organe, verlaſſen könnte, und alſo andere Anſtalten treffen müßte. Und auch das giebt noch keine Entſcheidung, daß die Ehe, auch wie das Chriſtenthum ſie immer ſchon vorfindet, wie einerſeits eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung, ſo andererſeits eine Verbindung zum Hausweſen iſt, eine Verbindung von Mann und Weib zur Naturbeherrſchung, und daß das Chriſtenthum die Vereinigung dieſer beiden Elemente vollkommen ſanctionirt hat, ſo daß es von keiner Ehe weiß, die nichts wäre, als eine Verbindung zum Naturbeherrſchungsproceß, oder nichts, als eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung. Denn auch dieſe Vereinigung beider Elemente iſt ſehr wohl in dem polygamiſchen Verhältniſſe möglich, wenngleich nicht ſo vollkommen, als im monogamiſchen. Sehen wir alſo auch noch auf den Zuſammenhang zwiſchen Geſchlechtsverbindung und Erzeugung. Bei den Thieren in ihrem freien Zuſtande finden wir den genaueſten Zuſammenhang zwiſchen den Impulſen zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes und der Erzeugung; das eine geht nicht über das andere hinaus. Anders iſt es beim Menſchen. Soll nun was die Natur hier gelöſt hat der Wille verknüpfen? iſt jede Befriedigung des Geſchlechtstriebes unſittlich, wenn ſie ſich nicht auf Erzeugung und Erziehung bezieht, oder ſind zweierlei Verbindungen ſittlich möglich zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts, die eine nur auf Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die andere auf Erzeugung und Erziehung und Gründung des Hausweſens gerichtet? Außerhalb des Chriſtenthums werden überall beide Formen anerkannt, wenngleich mit dem Unterſchiede, daß die erſte nur geduldet, die andere für ehrwürdig gehalten wird. Das Chriſtenthum dagegen mißbilligt die *πορνεία* abſolut. Warum? Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt ihm heilig als eine göttliche Ordnung zur Erhaltung des Stoffes für den göttlichen Geiſt; offenbar alſo genehmigt und erzeugt es eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung, die identiſch iſt mit der Gründung eines Hausweſens. Aber die Befriedigung des Geſchlechtstriebes ohne Beziehung auf Erzeugung und Erziehung und Hausweſen kann es nicht denken, weil in dem vom Geiſte Gottes durchdrungenen Menſchen kein Impuls dazu gedacht werden kann, den Naturtrieb anders in Thätigkeit zu ſezen, als in Beziehung auf die göttliche Ordnung. Ja auf dieſes Reſultat würde man überall gekommen ſein, wenn nur außerhalb des Chriſtenthums der Monotheismus zur vollen Klarheit gelangt wäre; denn offenbar iſt Licenz in dieſem Punkte und die Tendenz den Geſchlechtstrieb an und für ſich zu vergöttern identiſch. Iſt nun aber hinzuzufügen ſein, wenn wir nicht eine Differenz zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche berühren müßten. Eigentlich ſind ihrer zwei; wir werden ſie aber gleich in Beziehung auf einander zu betrachten haben. Unſere Kirche nämlich läßt Trennung der Ehe zu und Schließung

außerhalb dieſer Beziehung die Befriedigung des Geſchlechtstriebes dem Chriſten unmöglich: ſo iſt ihm auch die Bigamie und Polygamie unmöglich, eben weil auch gar kein Impuls dazu ſein kann, noch eine Geſchlechtsgemeinſchaft zu ſuchen, wenn ſchon eine der göttlichen Ordnung entſprechende, und eine andere kann es doch für den Chriſten gar nicht geben, geſchloſſen iſt. Allerdings alſo bringt hier die chriſtliche Richtung eine ähnliche Abſchließung hervor, wie ſie bei den Thieren durch den Naturtrieb geſezt iſt. Der Geſchlechtstrieb wird völlig rege ſein in dem ſittlichen Menſchen, aber es wird keine ſittliche Aufforderung entſtehen können, ein neues Verhältniß zur Befriedigung des Triebes zu ſtiften, wenn einmal der Beruf des einzelnen in ſeinem Verhältniſſe zur Gattung ordentlich fixirt iſt.

Aber wie nun, wenn eine Ehe unfruchtbar iſt? Auch dann nicht. Denn zuvörderſt giebt es ſchon gar kein vollſtändiges Urtheil über die Unfruchtbarkeit einer Ehe, und zweitens bleibt immer die übrige gemeinſame Berufserfüllung, die der Chriſt niemals kann ſchwächen wollen, und die er doch unfehlbar ſchwächte, wenn er der Gemeinſchaft ein fremdes Element zugeſellte. Vom chriſtlichen Standpunkte aus kann es alſo auch nie gebilligt werden, wenn der Staat Kinderloſigkeit zu einem geſezlichen Eheſcheidungsgrunde macht. Allerdings iſt eine kinderloſe Ehe immer ein Unglükk, aber es darf uns nie anders erſcheinen, denn als eine göttliche Schikkung. Ob es anhalten wird, wiſſen wir nicht, und auch das nicht, ob eine andere Verbindung ein anderes Reſultat haben würde. Aber geſezt auch, wir wüßten es: die Scheidung wäre ſittlich doch niemals zu rechtfertigen. Denn die chriſtlich geſchloſſene Ehe iſt als Element der Kirche, des Staates und des freien geſelligen Verkehrs eine ſolche Einheit und gegenſeitige Ergänzung der Eigenthümlichkeit zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts für das geſammte darſtellende und wirkſame Handeln, daß ſie nicht gelöſt werden kann, wenn auch einer ihrer Zwekke nicht erreicht wird.

So haben wir alſo alle nur denkbaren Zugeſtändniſſe gemacht und alles ſo lange als möglich in Zweifel gelaſſen. Dennoch iſt das Reſultat nur dieſes, Es giebt keine ſittliche Befriedigung des Geſchlechtstriebes, als in der Ehe; es giebt keine ſittliche Ehe, als die monogamiſche; und ſelbſt eine Unvollkommenheit in ihr kann kein Grund ſein, ihre Form zu ändern, oder ſie ganz aufzulöſen.

einer neuen, die katholiſche aber nicht. Das iſt die eine Differenz. Die zweite iſt dieſe, daß die katholiſche Kirche dem eheloſen Stande eine größere Heiligkeit zuſchreibt, als der Ehe. So ſcheint ſie gewiſſermaaßen in Widerſpruch zu ſein mit ſich ſelbſt. Denn wenn dem ehelichen Leben an und für ſich ein geringerer Grad von Heiligkeit zukommt, als dem eheloſen: ſo ſcheint es nicht recht der Mühe werth, noch einen beſonderen Werth zu legen auf ſolche Einzelheit, wie der Wechſel der Ehegatten iſt. Aber eben ſo ſcheint auch die evangeliſche Kirche in Beziehung auf dieſe beiden Punkte mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu ſein. Denn wenn ſie dem ehelichen Leben den höchſten Grad der Heiligkeit beilegt: wie kann ſie, die Mehrheit im Nebeneinander verwerfend, die Mehrheit im Nacheinander zugeben? Dieſer Widerſpruch iſt auch in einem Theile der evangeliſchen Kirche in dem Maaße gefühlt worden, daß man ſelbſt nach dem Tode des einen Ehegatten dem anderen die Schließung der zweiten Ehe nicht hat zulaſſen wollen. Der wichtigſte Punkt iſt offenbar die Frage, ob dem eheloſen Leben eine beſondere Heiligkeit zuzuſchreiben ſei. Er hat in der Schrift ſelbſt vorzüglich zwei Stüzen, einmal den Ausſpruch Chriſti, in dem Leben nach der Auferſtehung werde keine Ehe mehr ſtatt haben*), dann den des Paulus, er wünſche, alle Chriſten möchten ſein, wie er, d. h. ehelos**). Aber welchen Werth haben dieſe Ausſprüche urſprünglich? Wir haben geſehen, der ganze Prozeß des verbreitenden Handelns hat ſein Ende, wenn die chriſtliche Geſinnung über das ganze Menſchengeſchlecht verbreitet iſt und es vollkommen durchdrungen hat, und wenn nun auch niemand mehr hinzukommt, der eine Erneuerung des Prozeſſes veranlaſſen könnte. Wenn alſo das Leben nach der Auferſtehung als der Zuſtand der Vollendung angeſehen werden ſoll: ſo darf keine Fortpflanzung mehr ſein.

---

*) Matth. 22, 30.

**) 1 Cor. 7, 7.

Aber daraus folgt durchaus keine größere Heiligkeit des eheloſen Lebens in dieſer unſerer Ordnung der Dinge. Denn wenn wir hier der chriſtlichen Anſicht treu bleiben und die Fortpflanzung auf die Verbreitung der Geſinnung beziehen: ſo iſt dieſe Art der Ausbreitung des Chriſtenthums ganz parallel der anderen, es durch die Miſſion mitzutheilen. Nun aber ſagt niemand, es ſei größere Heiligkeit, das Chriſtenthum für ſich zu behalten, als es über die mitlebenden zu verbreiten; es kann alſo auch keine größere Heiligkeit ſein, ehelos zu bleiben, als in das eheliche Leben zu treten, d. h. es kann keine größere Heiligkeit ſein, das Chriſtenthum nicht zu verbreiten, indem kein Antheil genommen wird an der Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts. Aber freilich, der Ausſpruch des Paulus hat noch eine ganz beſondere Färbung. Der Apoſtel ſagt nämlich auch, Um der Unkeuſchheit willen habe jeder ſein eigenes Weib, jede ihren eigenen Mann*), und da ſcheint er alſo die Ehe anzuſehen als ein nothwendiges Uebel, als etwas, das nur geduldet werden müſſe, um größerer Unſittlichkeit vorzubeugen, alſo allerdings als einen Zuſtand ſehr verminderter Heiligkeit. Indeſſen beides iſt offenbar zu ſondern. Denn nicht darum wünſcht er, daß alle könnten ehelos ſein, wie er, weil die Ehe doch nichts wäre, als eine Ableitung für die Unkeuſchheit, ſondern darum, weil es damals viel wichtiger war, das Chriſtenthum auszubreiten unter den Mitgliedern anderer Religionsgemeinſchaften, als durch Stiftung neuer Familien; ich wollte, meint er, alle wären ehelos, wie ich, um durch das Familienleben nicht gehindert zu ſein, ſich ganz der Verkündigung des Evangelii unter den Juden und den Heiden hinzugeben. Seitdem aber ſind die Verhältniſſe ganz andere geworden. Der im Anfange ganz zurücktretende Verbreitungsprozeß durch Erzeugung und Erziehung iſt allmählig in dem Maaße der überwiegende geworden, daß die andere Art der Ausbreitung des Chriſtenthums nur fortbeſtehen und gedeihen kann, wenn die erſtere recht geſichert iſt, ſo daß Paulus, wenn er jezt lebte, unmöglich ſagen könnte, Ich wollte, alle wären wie ich. Und ſo iſt nun auch das andere Wort nur zu verſtehen in Beziehung auf die damaligen Verhältniſſe. Wie groß im heidniſchen Alterthume die Zügelloſigkeit war in der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, iſt bekannt. Paulus meint alſo nur, für die Ausbreitung des Chriſtenthums wäre es unter den gegebenen Umſtänden wol wünſchenswerth, ehelos zu bleiben; aber zu verbieten ſei die Ehe ſchon darum nicht, weil ohne ſie Unordnungen zu befürchten wären, die dem Chriſtenthume mehr widerſtrebten, als irgend etwas; keinesweges will er Mißfallen äußern an wahrhaft chriſtlichen Ehen, ſondern die ſind auch ihm etwas an ſich gutes, weil ſie das Zuſammenwirken beider Geſchlechter zur Erziehung ſind. Wie hätte er auch ſonſt den Vergleich machen können zwiſchen der Ehe und dem Verhältniſſe Chriſti und der Gemeinde*)!

---

*) 1 Cor. 7, 2.

---

*) Epheſ. 5, 22. flg. —

S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. § 21. —

Vorleſ. 18$\frac{31}{32}$. Nicht die katholiſche Kirche allein, auch die griechiſche und die ältere überhaupt legen einen beſonderen Werth auf den eheloſen Stand, und man beruft ſich dabei auf das Beiſpiel Chriſti und einen Ausſpruch des Paulus. Aber das Beiſpiel Chriſti hier anzuführen iſt etwas höchſt mißliches. Denn einerſeits ſtarb Chriſtus in früheſtem Lebensalter, andererſeits ſtand er in einem ſo ganz anderen Verhältniſſe zur chriſtlichen Kirche, als jeder andere einzelne, daß ſein Verfahren hier nicht Norm ſein kann. Denn auch wenn er länger gelebt hätte, läßt ſich nicht denken, daß er in die Ehe getreten wäre, weil dann ein Unterſchied entſtanden wäre zwiſchen den leiblichen Nachkommen Chriſti und allen übrigen. Und was den Paulus betrifft: ſo führt er ſelbſt andere Apoſtel, ohne ſie zu tadeln, als verheirathet an, und ſeine Empfehlung des eheloſen Standes bezieht ſich offenbar nur auf die damalige Zeit, und iſt auch ſo nur ſehr limitirt zu faſſen. Wir ſagen alſo mit vollem Rechte, Hat Chriſtus das Reich Gottes gewollt für alle: ſo hat er auch innerhalb deſſelben die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts gewollt, und es iſt kein Verhältniß in ſeiner Kirche denkbar, das ſittlicher Weiſe den beſtimmten Entſchluß motiviren könnte, für immer ehelos zu bleiben. Auch der geiſtliche, wie es überhaupt keine beſondere Sittlichkeit für ihn geben darf, wenn er auch durch ſein

Iſt nun deutlich, daß die katholiſche Kirche irrt, indem ſie dem eheloſen Zuſtande eine größere Heiligkeit zuſchreibt, als dem Leben in der Ehe: hält ſie nicht doch die Ehe heiliger, als die evangeliſche ſie hält? Die katholiſche Kirche giebt nur eine relative Trennung der Ehe zu, eine ſolche, die eine Wiedervereinigung geſtattet. Und ſo gefaßt, wäre ihre Differenz von der evangeliſchen freilich nur eine ſcheinbare, nur eine Differenz in der Form. Der weſentliche Unterſchied zwiſchen beiden iſt aber der, daß die katholiſche den getrennten Ehegatten verbietet, während der andere Theil noch am Leben iſt eine neue Verbindung einzugehen, die evangeliſche dagegen es erlaubt. Und freilich, hier hat die katholiſche den Buchſtaben der Schrift für ſich, das Wort Chriſti, Wer ſich ſcheidet von ſeinem Weibe, und freiet eine andere, der bricht die Ehe an ihr; und ſo ein Weib ſich ſcheidet von ihrem Manne, und freiet einen anderen, die bricht ihre Ehe*). Aber daß ſie deßhalb die Ehe heiliger halte, als wir, iſt doch nur eine mehr ſcheinbare als wahre Behauptung. Bei uns iſt es allmählig

---

Beiſpiel wirken ſoll, wirkt beſſer verheirathet, als ehelos, ja ſelbſt der Miſſionar, wie denn herrnhutiſche Miſſionare nicht ſelten gerade dann heirathen, wenn ſie ihr Werk beginnen, und gerade auch dazu, um deſto ſegensreicher zu wirken. Woher nun demohnerachtet die ſo häufige Erſcheinung, daß die Eheloſigkeit für beſonders heilig gehalten wird? Betrachtete man die Geſchlechtsgemeinſchaft als das, was ſie iſt, als eine göttliche Ordnung: ſo könnte man die Ehe nicht geringſchäzen; man würde vielmehr zugeben, daß ſie als im Willen Gottes gegründet nicht nur müſſe geehrt, ſondern auch gewollt werden. Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt das Leben der Gattung im Individuum, und wer es ertödtet, indem er es nicht zur Erſcheinung bringt, der hat entweder ein egoiſtiſches oder doch ſonſt dem göttlichen Willen entgegengeſeztes Motiv; ſie iſt alſo etwas, was, wie nicht frivol behandelt, ſo auch nicht geringgeſchäzt werden darf. Aber die die Ehe der Eheloſigkeit nachſezen, haben die Luſt im Auge, und ſagen, Ehelich werden heißt ſich in den Dienſt der Luſt begeben, ehelos bleiben heißt beweiſen, daß man Herr der Luſt ſein kann und iſt. Indeß hierin iſt nichts gutes, als die Averſion gegen den Dienſt der Luſt, im übrigen iſt alles nichtig, verſchrobenes Gefühl, unchriſtliche Anſicht von der Ehe.

*) Marc. 10, 11. 12.

dahin gekommen, daß die Auflöſung der Ehe allgemein als eine Sache der Gerichte angeſehen wird. Die Kirche hat eigentlich nichts dabei zu thun, als die Sühne zu verſuchen. Gelingt das nicht: ſo geſchieht die Scheidung von Seiten des Staats. Aber freilich, wenn hernach die Kirche eine zweite Ehe der getrennten einſegnet: ſo erkennt ſie an, daß durch die gerichtliche Scheidung die erſte Ehe vollſtändig gelöſt war, und das thut die katholiſche nicht. Dagegen aber hat in dieſer der römiſche Biſchof das Recht, zwar nicht die Ehe aufzulöſen, aber ſie doch für nichtig zu erklären, wenn er auch nur ſelten und nur zum Vortheile der hohen und höchſten Perſonen davon Gebrauch macht. Und das iſt in Wahrheit viel ſchlimmer als unſere Auflöſung der Ehe; denn nicht nur verlieren die Kinder dadurch die Qualität der ehelichen Geburt, ſondern die Trennung der Ehe geht dabei auch ganz eigentlich von der Kirche aus, und wird ſo ein die vornehmen vor den übrigen auszeichnender kirchlicher Mißbrauch der ärgſten Art. Die Principien der katholiſchen Kirche ſind alſo gewiß den unſrigen nicht vorzuziehen, und wenn ſie eine vom Staate angeordnete Eheſcheidung nicht ſo anerkennt, wie wir ſie anerkennen: ſo liegt das in nichts anderem, als in der günſtigeren Stellung zum Staate, die ſie vor uns voraus hat. Offenbar nun iſt jede Auflöſung der Ehe eine Unvollkommenheit; aber es iſt doch auch klar, daß die rechte chriſtliche Ehe auch nur erſt etwas im Werden begriffenes iſt, wie jedes andere rechte chriſtliche Verhältniß. Iſt aber das: ſo kann es nicht fehlen, daß die Ehen unter ſich ſehr ungleich ſind und das Bewußtſein von der Unvollkommenheit einzelner unter ihnen oft ſo groß wird, daß beide Theile nichts dringender wünſchen, als daß ſie ſich nicht verbunden hätten und daß ſie könnten in den früheren Stand zurükktreten. In dieſer Hinſicht drükkt die katholiſche Kirche in ihrer Formel die Sache richtiger aus, wenn ſie nämlich ſagt, die Ehe könnte nur getrennt werden, wenn man einſieht, daß ſie gar nicht hätte ſollen geſchloſſen werden. Es iſt dieſes aber kein Vorzug in der Sache, ſondern nur in der Formel. Denn unſere Kirche meint es doch eben ſo, und daß ſie die Formel nicht eben ſo beſtimmt aufſtellt, hat noch den Werth, daß nun bei uns ohnerachtet der Trennung die Kinder doch als eheliche können angeſehen werden. Die Sache ſteht alſo ſo, Die Kirche für ſich kann die Eheſcheidung niemals als zuläſſig anſehen, ohne gegen das zu ſtreiten, was ſie ſelbſt als das vollkommene anerkennt, ja ohne gegen einen beſtimmten Ausſpruch Chriſti zu verſtoßen. So lange aber der Staat es dem Gemeinwohle für zuträglich hält, daß Ehen aufgelöſt werden unter gewiſſen Bedingungen: ſo lange kann ſie es nicht hindern, weil die Ehe keine ausſchließlich kirchliche, ſondern eben ſo wohl eine politiſche Angelegenheit iſt, und weil ſie ſich keine Superiorität über den Staat kann ſchaffen wollen, wie ſie die katholiſche Kirche ſich angemaaßt hat. Ja, wenn uns der Staat plötzlich dieſelbe Stellung in dieſer Hinſicht geben wollte, welche die katholiſche Kirche hat: wir würden uns ſicher in nicht geringer Verlegenheit finden. Denn da das Verlangen nach Trennung der Ehe immer nur da entſteht, wo bloß die Leidenſchaft oder fremde Motive ſie geſchloſſen haben; welchen Erfolg könnten wir erwarten? Keinen anderen, als das erzwungene Fortbeſtehen aller der Ehen, die von Anfang an nichts waren als Scheinehen und deren Auflöſung beide Theile fortwährend wünſchen. Die Kirche müßte alſo doch erſt einen größeren Einfluß gewinnen auf die Schließung der Ehen, ehe ſie es für an der Zeit halten könnte, alle beſtehenden Ehen für unauflöslich zu erklären, und bis dahin müſſen wir denn die Möglichkeit der Scheidung für ein Document der Unvollkommenheit der Kirche in ihrer Erſcheinung anſehen, und es für ſehr bedenklich halten, ſie aus einem

Puriſmus gänzlich zu negiren. Aber dahin trachten muß das ganze kirchliche Leben, auch in dieſer Hinſicht alle Unvollkommenheit immer mehr aufzuheben; das wird der einzig rechte Weg ſein, die Eheſcheidungen immer ſeltener zu machen und das eheliche Leben dem rein und echt chriſtlichen immer mehr anzunähern.

Und nun auch dieſes noch. Wenn es das chriſtliche Ideal der Ehe iſt, daß beide Theile ſich auf ganz eigenthümliche Weiſe und unauflöslich an einander gebunden fühlen: ſo folgt ſtreng genommen allerdings, daß auch die Deuterogamie unzuläſſig ſei. Aber es wird doch jeder geſtehen, daß ſie zu verbieten die bürgerliche Qualität der Ehe in vielen Fällen len gar nicht zuläßt. Nicht als ob nicht das kirchliche Leben ſo geſtaltet ſein könnte, daß der überlebende Theil alle Hülfe findet, deren er bedarf, ohne eine zweite Ehe zu ſchließen; aber es iſt doch noch nicht ſo geſtaltet und kann es auch nicht eher ſein, als bis jenes chriſtliche Ideal der Ehe in der Kirche realiſirt iſt. Auf beides alſo, welches aufs genaueſte zuſammenhängt, muß hingewirkt werden; die Deuterogamie wird dann ganz von ſelbſt aufhören*).

Ein geſchichtlicher Blikk auf die Sache lehrt, daß wir es ſehr natürlich finden müſſen, daß während des Ueberganges zur eigentlich chriſtlichen Ehe dem heidniſchen Zuſtande der Geſchlechtsgemeinſchaft gegenüber dem eheloſen Leben eine vorzügliche Heiligkeit zugeſchrieben, die Geſchlechtsgemeinſchaft aber überwiegend nur als etwas animaliſches angeſehen wurde. Aber auch nur daraus iſt es erklärlich; denn der Anſchauung der Geſchlechtsgemeinſchaft vom rein chriſtlichen Standpunkte aus iſt es geradezu entgegengeſezt. Nehmen wir nun dazu, daß im Anfange die

---

*) Vorleſ. 1822. Sie wird von ſelbſt aufhören, wenn univerſell und individuell, ſittlich alle ſo durchgebildet ſein werden, daß es gleich unmöglich ſein wird, nach dem Tode des Ehegatten Erſaz zu ſuchen und zu finden.

S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. § 22. 23. und Beil. D. 60.

Verbreitung des Chriſtenthums im Raume die in der Zeit durch Fortpflanzung bei weitem überwiegen mußte: ſo begreifen wir, daß als Reſultat die Theorie entſtehen konnte, die Paulus für ſeine Zeit aufſtellt, daß nämlich die Ehe zwar zuläſſig, daß es aber doch wünſchenswerth ſei, alle Chriſten blieben ehelos, und dann auch die Praxis, daß man verlangte, wer etwas gelten wolle in der Kirche, dürfe, nachdem er einmal verehelicht geweſen ſei und ſo gleichſam ſeine Schuld an die Natur abgetragen habe, keine zweite Ehe eingehen. Wir haben geſehen, daß die Kirche, wenn die Ehe in ihr auf rein chriſtliche Weiſe geſtaltet und zu ihrer Vollkommenheit wird gelangt ſein, auf dieſen Punkt wird zurükkommen müſſen, aber von einem anderen Principe aus und auf ganz allgemeine Weiſe. Sie hat aber früh einen anderen Gang genommen und jene Forderung dahin geſteigert, der Klerus ſolle gar nicht heirathen, womit ſich bald das Beſtreben eines großen Theiles der Laien verband, dem Klerus wenigſtens in dieſer Art der Heiligkeit ähnlich zu werden, wenn ſie auch ſonſt nicht im Stande wären, die ihm obliegenden Pflichten zu erfüllen. Daher das klöſterliche Weſen, durch welches das Vorurtheil von einer beſonderen Heiligkeit des eheloſen Standes bis zur Reformation permanent geworden iſt. Von der Reformation an aber hat man den Weg wieder rükwärts gemacht und alſo natürlich damit angefangen, die beiden Punkte, in denen das πρῶτον ψεῦδος lag, zuſammen genommen zu beſtreiten, nämlich einerſeits, daß die ſinnliche Begründung der Ehe die richtige ſei, und andererſeits, daß dem eheloſen Stande eine beſondere Heiligkeit zuzuſchreiben ſei. Und das iſt der negative Theil der evangeliſchen Theorie über die Ehe. Der poſitive iſt die wahrhaft ſittliche Begründung der Geſchlechtsgemeinſchaft, die Aufſtellung des wahrhaft ſittlichen Princips der Ehe und die Anleitung, demſelben im Leben immer näher zu kommen.

Steht nun aber die Sache ſo, daß die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes ein weſentlicher Theil des ganzen verbreitenden Prozeſſes iſt; ferner der verbreitende Prozeß eine ganz allgemeine Pflicht: müſſen wir dann nicht ſagen, Der eheloſe Stand, weit entfernt ein vorzüglich heiliger zu ſein, iſt ein ganz beſonders unvollkommener, und kein Chriſt darf ſich der Ehe entziehen, eben weil er ſich keinem weſentlichen Elemente der ganzen ſittlichen Aufgabe entziehen darf? Soviel freilich werden wir ohne weiteres zugeben müſſen, daß *ein beſtimmter Entſchluß, unter keiner Bedingung das eheliche Band zu knüpfen, allemal unſittlich* ſei. Aber weiter werden wir auch nicht gehen können. Denn wenn wir die Möglichkeit nicht leugnen können, daß jemand niemals zu der Ueberzeugung kommt, mit einer beſtimmten Perſon eine der Idee entſprechende Ehe führen zu können: ſo müſſen wir auch zugeben, daß der eheloſe Stand auf ganz ſchuldloſe Weiſe vorkommen kann. Deſto feſter aber müſſen wir dabei beharren, daß es das Princip unſerer evangeliſchen Kirche iſt, daß *niemand darf außer der Ehe bleiben wollen*; ſchon die Pflicht, Antheil zu nehmen an der extenſiven Verbreitung des Chriſtenthums in der Zeit, darf ſolchen Willen niemals aufkommen laſſen, ganz abgeſehen davon, daß das chriſtliche Familienleben von unerſezlichem Werthe iſt für den geſammten intenſiven Verbreitungsprozeß*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 24 u. vergl. Beil. A. §. 220. l.

Vorleſ. 1822. *Bisher haben wir die Ehe in ihrem Beſtehen betrachtet, es fehlt alſo noch das Correlatum, nämlich zu entwikkeln, wie ſie entſtehen ſoll.*

Vorleſ. 1822. *Viele Staaten nun haben das Geſez, ein Chriſt dürfe nicht einen Nichtchriſten heirathen.* Die franzöſiſche Revolution erklärte zuerſt den Act für einen bloß bürgerlichen und hob jenes Geſez auf, und in neuerer Zeit iſt auch in einem deutſchen Staate die Ehe zwiſchen Chriſten und Juden unter gewiſſen Bedingungen geſezlich zuläſſig. Aber *wie ſteht es vom chriſtlichen Standpunkte aus? Eine ſolche Ehe ſezt völlige Gleichgültigkeit gegen das religiöſe Verhältniß* im Hauſe voraus, ein Losreißen der Glieder des Hauſes vom kirchlichen Verbande; die chriſtliche Kirche kann ſie alſo nicht geſtatten. Aber wo nun einmal das kirchliche Intereſſe gar nicht iſt, wie ſoll es denn da eine Beſchränkung ſein in Beziehung auf die Schließung der Ehe? Nun, der Staat mag volle Freiheit gewähren, aber das kann er nicht verlangen, daß die Kirche eine ſolche Ehe einſegne, und wollte er ſie dazu zwingen: ſo würde er, um die Freiheit der einzelnen zu ſichern, die Freiheit der Kirche als einer moraliſchen Perſon vernichten. Mag er zwei Claſſen von Ehen conſtituiren, eine von bürgerlich und kirchlich, eine von bloß bürgerlich geltenden: ſo wird ſich dagegen nichts ſagen laſſen, wiewol in der Praxis ſtets Verwirrungen daraus hervorgehen werden; aber ein kirchliches Element können die Ehen der lezten Claſſe nicht haben.*)

Vorleſ. 1822. Aber wenn doch das Chriſtenthum eine beſtehende Ehe nicht aufhebt, in welcher der eine Theil Chriſt wird, der andre nicht: warum ſollte es nicht auch die Schließung einer Ehe geſtatten zwiſchen ſolchen, deren ein Theil Chriſt iſt, der andre nicht? Wir haben geſehen, der Chriſt gewordene Ehegatte kann die Ehe nicht auflöſen, weil er die Hoffnung nicht aufgeben kann, er werde auch den anderen Theil zu Chriſto führen. Aber kann denn nicht auch in derſelben Hoffnung eine Ehe geſchloſſen werden? Indeß der Unterſchied zwiſchen beiden Fällen iſt klar. Denn das Auflöſen eines beſtehenden Verhältniſſes iſt eine poſitive Zerſtörung, wozu, wie Paulus ſagt, kein ſittlicher Grund hier vorhanden iſt. Soll dagegen das Ehebündniß erſt geſchloſſen werden: ſo gilt die andre Regel des Apoſtels Was weißt du aber, du Weib, ob du den Mann werdeſt ſelig machen? oder du Mann, was weißt du, ob du das Weib werdeſt ſelig machen? Die Hoffnung kann hier nicht eben ſo das beſtimmende ſein, vielmehr ſteht die Sache ſo. Zur Schließung einer Ehe gehört einerſeits eine entſchiedene Neigung, andererſeits aber auch das, daß das richtige Verhältniß dieſer Handlung zum allgemeinen feſtgehalten iſt. Nun iſt freilich keine allgemeine Regel darüber aufzuſtellen, wie in jedem einzelnen Falle die Neigung und die Rükſicht auf das allgemeine zu einander ſtehen ſollen; ſondern wir können nur fodern, daß jeder ſein Gewiſſen rein erhalte. Aber der Chriſt kann eben ein vollkommen gutes Gewiſſen nur dann haben, wenn er alle anderen Intereſſen in der Ehe dem chriſtlichen unterordnet, und iſt das: ſo kann keine Ehe geſchloſſen werden bloß auf die Hoffnung hin, der nichtchriſtliche Theil werde in dem Leben in der Ehe und durch daſſelbe bekehrt werden; ſondern ſie kann überwiegend nur beginnen in dem Bewußtſein des ſofort gegebenen lebendigen chriſtlichen Zuſammenwirkens, und nur ausnahmsweiſe, wenn der chriſtliche Theil vollkommen überzeugt iſt, er werde den andern zum Chriſtenthum führen, und zwar nur unter der Bedingung der ehelichen Verbindung mit ihm, wenn alſo der chriſtliche Theil, vorausgeſezt, daß die Ehe geſchloſſen wird, und nur unter dieſer Vorausſezung, den andern Theil ſchon im voraus als einen Chriſten anzuſehen berechtigt iſt, läßt ſich die Schließung der Ehe zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten rechtfertigen. Indeſſen ſehr bedenklich bleibt ſie immer, und die Warnung des Apoſtels, Was weißt du aber, du gläubiger Theil, ob du den ungläubigen werdeſt ſelig machen? muß immer zur höchſten Vorſicht auffordern. — Vergl. Beil. D. 58.

---

*) S. Beil. A. §. 128. Randbem.

Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Aber was ſollen wir urtheilen von der Sittlichkeit der ſogenannten gemiſchten Ehen? alſo von den Ehen unter Chriſten zwar, aber unter Chriſten verſchiedener Confeſſion? Natürlich denken wir hier nicht an Chriſten aus den verſchiedenen Abtheilungen unſerer evangeliſchen Kirche. Denn dieſe ſezen wir als wenigſtens in der Vereinigung begriffen. Anders aber iſt es mit der Differenz zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche. Die katholiſche Kirche nun begünſtigt gemiſchte Ehen unter der Vorausſezung, daß alle daraus hervorgehenden Kinder katholiſch erzogen werden. Wir können der unſrigen nicht rathen, daſſelbe zu thun. Denn der nichtevangeliſche Theil würde doch immer entgegenarbeiten, und was wir alſo in Beziehung auf die Zahl gewönnen, würde uns in Beziehung auf den kirchlichen Charakter reichlich wieder verloren gehen. Aber wie ſoll ſie zu Werke gehen? Entweder muß man die gemiſchten Ehen betrachten, wie die zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten, oder nicht. Geht man von der lezten Anſicht aus: ſo iſt doch nicht zu begreifen, wie man ſittlicher Weiſe dazu kommt, die Beſtimmung über die religiöſe Erziehung der Kinder zu einem Gegenſtande der Geſezgebung zu machen, und das allein rechte iſt, von Staats und Kirche wegen allen dabei betheiligten alle nur mögliche Freiheit zu laſſen, und dafür zu ſorgen, daß der Gewiſſensfreiheit eines Theiles nicht irgend ein Zwang könne angethan werden vom anderen. Die Aeltern müſſen in Beziehung auf die chriſtliche Confeſſion die Kinder erziehen können, wie ſie ſich darüber zu einigen im Stande ſind, und die Kinder müſſen, wenn ſie mündig geworden ſind und eine Anſchauung gehabt haben von dem Einfluſſe beider Bekenntniſſe, ſich frei nach ihrem Gewiſſen für das eine oder das andere entſcheiden können. Aber ſollen wir nicht vielmehr ſagen, eine gemiſchte Ehe ſei ſo wenig zu dulden, als eine zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten? Das freilich iſt klar, daß das religiöſe vorwalten ſoll, wie bei Schließung aller innigen Verbindungen, ſo auch bei der Knüpfung des ehelichen Bandes, und daß die Trennung zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche, weit entfernt im Abſterben zu ſein, recht in voller Blüthe iſt, daß alſo auch, wer mit recht lebendigem Intereſſe der evangeliſchen Kirche angehört, keine eheliche Neigung faſſen wird zu einem nichtevangeliſchen. Aber es iſt nicht zu erwarten, daß alle gleiches Intereſſe nehmen an der Religion, und da die Differenz zwiſchen beiden Kirchen auch nicht überall zu ſo klarem Bewußtſein gekommen iſt, daß nicht ein Glied der einen zu einem Gliede der anderen eine eheliche Neigung faſſen könnte: ſo wird es immer ſehr bedenklich ſein, die gemiſchten Ehen durchaus zu verbieten. Das Ziel kann alſo nur ſein, möglichſt Sorge zu tragen, daß ſie nicht entſtehen; denn ſie ſind immer etwas unvollkommenes. Aber wo die katholiſche Kirche die Forderung macht, daß alle Kinder in gemiſchten Ehen katholiſch werden: da darf die evangeliſche ſolche Ehen gar nicht zugeben, wenn ſie doch offenbar nicht zugeben darf, daß eins ihrer Glieder einer katholiſchen Anforderung folgt, die das Bekenntniß in ſich ſchließt, es halte für ſeine Kinder die katholiſche Kirche für beſſer, als die evangeliſche. Freilich werden die Staaten den evangeliſchen geiſtlichen das Recht nicht zugeſtehen wollen, nach dieſer Regel zu verfahren, wiewol ſie es dem katholiſchen nicht abſprechen; aber es wird doch nur alles auf den Ernſt ankommen, mit dem die evangeliſche Kirche die Sache nimmt.

Vorleſ. 1822. Die katholiſche Kirche geht von der Anſicht aus, dieſe Ehen ſeien etwa zu behandeln, wie die zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten, d. h. nur zuzugeben, wenn der katholiſche Theil die feſte Ueberzeugung habe, er werde den nichtkatholiſchen bekehren; wenigſtens müſſe volle Gewährleiſtung dafür ſein, daß die Kinder würden in der katholiſchen Kirche und für dieſelbe erzogen werden. Wenn nun die proteſtantiſche Kirche unter dieſen Umſtänden die gemiſchten Ehen ſo anſieht, als würde ſie bei denſelben von der katholiſchen beeinträchtigt: ſo ſcheint ſie eine andre Anſicht von ihnen zu haben. Denn dächten wir eben ſo über ſie: ſo könnten wir uns nicht beeinträchtigt finden. Nöthigt uns die katholiſche Kirche doch nicht, eben ſo zu verfahren, wie ſie. Eine Ungleichheit tritt freilich ein; denn die katholiſche Kirche kann den ihrigen zwingen durch Verſagung der Sacramente und anderes, wie den unſrigen dagegen durch nichts. Aber dadurch ſind wir auch nicht von ihr beeinträchtigt, da es nicht ihre Schuld iſt, wenn wir andre Principien haben in dieſer Beziehung, als ſie, oder wenn wir nicht nach den unſrigen handeln. Von ihrer Seite ſteht uns nichts im Wege, dem unſrigen auch das Sacrament zu verſagen, oder es ihm zu reichen auch in dem Falle, in welchem ſie es dem ihrigen verweigern würde. Aber können wir denn zu Werke gehen wollen, wie ſie? Das entgeht uns nicht, daß gemiſchte Ehen leicht dieſelben Uebelſtände darbieten, wie Ehen zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten, daß ſie alſo höchſt bedenklich ſind. Denn es ſcheint nicht einzuſehen, wie ſie mit gutem Gewiſſen könnten geſchloſſen werden. Wenn beide Theile kein chriſtliches Intereſſe haben, dann gewiß nicht. Und auch dann nicht, wenn es nur dem nichtproteſtantiſchen Theile fehlt; denn wie könnte guten Gewiſſens eine Ehe geſchloſſen werden mit dem, welchem gerade das Intereſſe fehlt, dem auch in der Ehe alle übrigen müſſen untergeordnet ſein! Alſo nur, wenn beide Theile lebendiges chriſtliches Intereſſe haben. Aber kann chriſtliches Intereſſe ſein ohne confeſſionelles? Schwerlich. Alſo müßte jeder Theil feſt hangen an ſeiner Confeſſion, und könnte folglich die Ehe etwa nur eingehen bei der Ueberzeugung, er werde den andern zu ſich herüberziehen. Aber wie ſoll unter dieſen Umſtänden dieſe Ueberzeugung entſtehen? Das ſcheint unbegreiflich. Und geſezt nun, die gemiſchte Ehe entſteht demohnerachtet irgend wie: wie ſoll ſich die Erziehung der Kinder geſtalten? Wollten beide Theile ſagen, Wir wollen bloß chriſtlich, nicht proteſtantiſch, nicht katholiſch einwirken: ſo wollten ſie unmögliches. Will ein Theil der Theilnahme an der Erziehung ganz entſagen: ſo will er unſittliches. Wollen beide Theile mit ihrer ganzen Eigenthümlichkeit einwirken und die Kinder zulezt wählen laſſen: welche Verwirrung! Und ſo ſcheint allerdings nichts übrig zu bleiben, als die gemiſchten Ehen im allgemeinen zu verbieten, und nur ausnahmsweiſe unter ganz beſonderen Bedingungen zuzulaſſen, nämlich nur dann, wenn der proteſtantiſche Theil lebendiges chriſtlich kirchliches Intereſſe hat, der nichtproteſtantiſche aber das chriſtliche Intereſſe mit einer ſolchen Hinneigung zum proteſtantiſchen, daß gar keinem Zweifel unterworfen iſt, er werde, wenn ihm die Ehe zur vollen Anſchauung des proteſtantiſchen Lebens verholfen hat, daſſelbe mit der größten Entſchiedenheit ergreifen; denn dann freilich kann von proteſtantiſcher Seite kaum noch etwas eingewendet werden gegen die Schließung der Ehe. Aber demohnerachtet müſſen wir billig Bedenken tragen, die gemiſchten Ehen auf dieſe Weiſe nach Analogie der Ehen zwiſchen Chriſten und Nichtchriſten zu behandeln. Denn wenn Einheit in der kirchlichen Ueberzeugung gefordert wird, um die Ehe ſittlich zu ſchließen: wo ſoll denn nun die Grenze ſein? Giebt es nicht in der proteſtantiſchen Kirche ſelbſt bedeutende Differenzen? und ſoll man etwa ſo weit gehen, die Ehe nur bei vollkommener Identität der chriſtlichen Ueberzeugung zuzulaſſen? Das lezte gewiß nicht. Denn es iſt dem Charakter unſerer Kirche angemeſſen, nicht die verſchiedenen Anſchauungsweiſen zu iſoliren, ſondern ſie eben in Berührung mit einander zu bringen, was doch nur dann von Erfolg ſein kann, wenn auch das häusliche Leben daran Theil hat. Was nun die Differenz zwiſchen Proteſtanten und Proteſtanten betrifft: ſo kann keine andre Regel gelten, als daß die Wahrheit geſucht werde in Liebe.*) Die Liebe iſt aber auch das Fundament der Ehe, ſo daß dieſe ohne ſie mit gutem Gewiſſen gar nicht kann geſchloſſen werden. Es iſt alſo zu erwarten, daß ſie alle Einſeitigkeiten in den Anſichten der Ehegatten erſt mildern wird und endlich gegen einander ausgleichen, ſo daß die Kinder nicht nachtheilig davon berührt werden, weil beiden Aeltern das beſtimmte Streben inwohnt, beſonders von denjenigen Punkten aus auf ſie zu wirken, die ihnen beiden gemeinſam ſind. Und ſollte das nicht auch anwendbar ſein auf

---

*) Epheſ. 4, 15.

Ehen zwiſchen Proteſtanten und Katholiken, auch wenn ſie geſchloſſen werden ohne irgend eine Sicherheit, der andre Theil werde proteſtantiſch werden, alſo recht eigentlich auf gemiſchte Ehen? Gewiß iſt es anwendbar. Denn ſo gewiß beide Chriſten ſind, ſo gewiß giebt es eine beſtimmte Wahrheit, die beiden gemeinſam iſt. Und ſind nur beide von wahrer Liebe beſeelt: ſo läßt ſich ja auch eine gemeinſame chriſtliche Einwirkung denken auf die Kinder und eine ſo freie Entwikkelung derſelben, daß ſie ſich zuletzt für das eine oder das andere Bekenntniß entſcheiden können, ohne daß ihr Verhältniß zu den Aeltern und das der Aeltern unter ſich geſtört wird. Darauf nämlich kommt es an, auf die gemeinſame chriſtliche Einwirkung der Ehegatten, und ſind ſie ſich der Möglichkeit derſelben bewußt, ehe ſie die Ehe ſchließen: ſo können ſie ſie auch mit gutem Gewiſſen ſchließen, und das um ſo mehr, je mächtiger und reiner die gegenſeitige Zuneigung iſt. Fehlte aber jenes Bewußtſein des Zuſammenwirkenkönnens: dann freilich gäbe es nichts, was die eben angedeuteten nachtheiligen Folgerungen gegen die gemiſchten Ehen abzulehnen berechtigte. Denken wir uns nun überdieß Elemente der einen und der anderen Kirche auf locale Weiſe vereinigt, die gemiſchten Ehen aber nicht geſtattet: ſo müßten die geſelligen Verhältniſſe ganz aufhören. Denn dieſe, wenn ſie geſund ſein ſollen, müſſen ſich aus Familienleben entwickeln, und wie ſollten ſie das, wo den mit einander verkehrenden Individuen verſchiedenen Geſchlechts jede Möglichkeit der Ehe durch Geſetz vernichtet wäre. So bliebe alſo nur das Geſchäftsverkehr. Aber dieſes für ſich allein bei abſoluter Trennung der Familien könnte auch die bürgerliche Einheit nicht ſicher ſtellen; alſo wäre bei der Unmöglichkeit gemiſchter Ehen auch der Staat gefährdet. Sonach eröffnet ſich denn ein großes Feld für ſehr mannigfaltige Verfahrungsweiſen. Das politiſche Intereſſe wird, wenn ein Theil des Volks der einen, der andere der anderen Confeſſion angehört, ſolche Verbindungen nicht nur nicht hindern, es wird ſie ſoviel als möglich fördern; das kirchliche Intereſſe dagegen wird ſie, ausgenommen unter Bedingungen, die der andere Theil ſittlich einzugehen nur ſelten im Stande ſein kann, nicht nur nicht begünſtigen, ſondern nach Möglichkeit hindern. Was könnte dieſe entgegengeſetzten Tendenzen ausgleichen, wenn nicht das Familienleben, welches nicht weniger Element des Staates iſt als der Kirche? Es wird alſo Familien geben, in welchen das kirchliche Intereſſe in dem Maaße vorherrſcht, daß ſie nicht anders können, als die gemiſchten Ehen vermeiden; und das muß ganz ihrem Gewiſſen überlaſſen bleiben. Dagegen wird es andere Familien geben, die bei lebendigem kirchlichen Intereſſe doch das Staatsintereſſe auch nicht zurücktreten laſſen, und aus dieſen können mit gutem Gewiſſen gemiſchte Ehen entſtehen. Und einem ſolchen Entwickelungsgange iſt die proteſtantiſche Kirche günſtiger, als die katholiſche, weil in ihr das Gewiſſen frei iſt und das häusliche, das geſellige und das kirchliche Leben nicht alterirt werden kann durch die Aufſicht der geiſtlichen, wie in der katholiſchen Kirche, ſo daß man ganz mit Recht ſagt, der richtige Verlauf einer gemiſchten Ehe ſei da am ſchwierigſten, wo der katholiſche Theil es iſt, der am eifrigſten feſthält am kirchlich gültigen.*)

Welche Elemente haben wir nun im bisherigen zur Beantwortung der Frage über das ſittliche Entſtehen der Ehe? Sie wird in dem Maaße chriſtlich entſtehen, in welchem die Richtungen auf die Naturbeherrſchung und auf die Geſchlechtsgemeinſchaft der Richtung auf Vereinigung zur Gemeinſchaft des Wirkens in Chriſto untergeordnet ſind, und zwar vom erſten Momente an. Denn das iſt unzureichend, wenn man nur ſagen kann, Das und das ſpricht für die Verbindung und das gemeinſame Leben im Geiſte wird dann auch dabei Raum finden; man muß ſagen können, Der Geiſt Chriſti hat die Neigung erzeugt, das gemeinſchaftliche Bewußtſein der unauflöslichen Zuſammengehörigkeit, und alles, worauf ſie ſich ſonſt gründet, iſt ihm untergeordnet und von ihm geheiligt. Denn wo das fehlt: da iſt eo ipso eine Verletzung des Gewiſſens. Und hierin iſt alles enthalten, was wir poſitiv feſtſtellen können. Einer beſonderen Beglaubigung aus der Schrift bedarf dieſes aber nicht, eben weil ſein Fundament kein anderes iſt, als der in der Schrift aufgeſtellte Begriff der Ehe ſelbſt.

Doch zwei ſchwierige Punkte ſind noch zu erörtern, nämlich zuerſt wie das Verhältniß der Aeltern und der Kinder, und dann wie die verſchiedenen im bürgerlichen Leben beſtehenden Verhältniſſe ſich zur Schließung der Ehe ſtellen.

1) Vorleſ. 1822. Daß Aeltern, ſo lange die Kinder unmündig ſind, zwiſchen ihnen eine Ehe ſollten verabreden, iſt ſittlich gar nicht denkbar. Sind die Kinder mündig geworden: ſo iſt freilich, wie wir oben auseinander geſezt haben, die Zeit der eigentlichen älterlichen Zucht vorüber. Aber da die Aeltern demohnerachtet Organe der Kirche bleiben in Beziehung auf die Kinder: ſo verlezen ſie ihre Pflicht auf die ärgſte Weiſe, wenn ſie es unterlaſſen, ihren Kindern bei der Schließung der Ehe mit ihrem guten Rathe beizuſtehen. Wie ihnen aber die Kirche ein prohibitives Recht dabei zugeſtehen könne, iſt ſchwer einzuſehen. Denn die Kirche ſelbſt hat hier keine Gewalt über die Kinder; folglich können ſie auch die Aeltern nicht haben als Organe der Kirche. Ein anderes iſt es, ſofern ſie Organe des Staats ſind. Aber da ſteht auch den Kindern frei, den Schuz des Staates nachzuſuchen, wenn ſie meinen, die älterliche Einwilligung werde ihnen aus unzureichenden Gründen verſagt. Sehen die Aeltern, daß die Kinder etwas weſentliches aus dem Auge laſſen: ſo haben ſie das als Irrthum zu behandeln, und es iſt ihre Pflicht, durch darſtellendes Handeln zu thun, was in ihren Kräften ſteht, um die Kinder vom Irrthume zurükzuführen, wobei alles darauf ankommt, daß ſie ſich gehörig in die Stelle der Kinder verſezen und daß wirklich Wahrheit iſt in dem,

---

*) Vergl. Beil. D. 58. 59.

was ſie äußern, alſo daß ſie ſich ein gutes Gewiſſen bewahren. *Alles Drohen oder mit Entziehung äußerer Güter oder gar mit dem älterlichen Fluche, iſt unrein. Aber wie weit geht die Pflicht der Kinder*, vorausgeſezt, daß ſie überzeugt ſind, ihr Recht ſei wohlbegründet und die Aeltern ſeien im Irrthume? *Ehrfurcht ſind ſie den Aeltern immer ſchuldig; aber ſie darf ſich nie äußern in blinder Unterwürfigkeit*, da der mündige Chriſt nur dann ein gutes Gewiſſen haben kann, wenn er ſelbſtändig ſeiner eigenen, nicht wenn er fremder Ueberzeugung folgt; *ſie kann ſich nur äußern in der ſorgfältigſten Beachtung alles deſſen, was die Aeltern ſagen.*

Vorleſ. 1822. In der Schrift iſt der Gegenſtand zwar nicht ex professo abgehandelt, aber es iſt doch nicht zu leugnen, daß ſie davon ausgeht, die Ehe der Kinder werde von den Aeltern geſchloſſen 1 Cor. 7, 37. 38. Doch ſpricht ſich darin nicht die Lehre der Schrift aus, ſondern nur ihre Bezugnahme auf die Sitte, die ſie vorfand. Seitdem aber hat ſich diejenige Sitte in der chriſtlichen Kirche herausgebildet, die dem Geiſte derſelben allein eigenthümlich und weſentlich iſt, und die iſt eine ganz andere. *Die chriſtliche Kirche hält es für gewiſſenlos, wenn die Aeltern die Ehen der Kinder ſchließen, und den Kindern ſagt ſie, bei Schließung der Ehe ſei das gute Gewiſſen nicht im Gehorſam, ſondern in der lebendigen Ueberzeugung von der Zuſammengehörigkeit derer, die das eheliche Band knüpfen wollen.*

Im reinen ſittlichen Verlaufe des Verhältniſſes zwiſchen Aeltern und Kindern ſind der Gehorſam der Kinder einerſeits und die Auctorität der Aeltern andrerſeits erſt ein bis zum Maximum wachſendes, dann ein bis zum Minimum abnehmendes, und zwar ſo, daß das Bewußtſein davon auf jeder Stufe und in jedem Augenblicke bei den Aeltern und bei den Kindern daſſelbe iſt. Tritt alſo jemals der Fall ein, daß Aeltern und Kinder einen entgegengeſezten Anſpruch machen: ſo iſt offenbar die Sittlichkeit des Verhältniſſes getrübt und das Gewiſſen verlezt, entweder in beiden Theilen, oder doch in einem von beiden. Aber denken wir uns das Verhältniß ungetrübt: ſo werden, wenn die Kinder ſo weit ſind, daß ſie ihr eignes Hausweſen gründen, der kindliche Gehorſam und die älterliche Auctorität ihr Minimum erreicht haben, und ein ſtreitiges Intereſſe wird nicht denkbar ſein. Doch davon reden wir nicht; wir reden von Fällen, in welchen Streit entſteht, werden alſo beide Intereſſen beleuchten müſſen.

Die religiöſe Mündigkeit fällt nicht mit der politiſchen zuſammen, und auch in unſrer Kirche iſt es hergebracht, daß die erſte vor der lezten hervortritt. Wird nun jemand für mündig erklärt in der Kirche: ſo wird zuverſichtlich von ihm erwartet, er werde, in der Kirche erzogen, nun auch mit eigener Zuſtimmung in derſelben ſein wollen, und ſein Gewiſſen wird als feſtgeſtellt angeſehen. Aber der Staat, der ihn noch nicht für mündig erklärt, überläßt ihn der Obhut ſeiner natürlichen Aufſeher und Verſorger, bis er die Einſicht hat und die Kraft, in ſeinen Handlungen den Staatsanforderungen zu genügen. Nun kann niemand ein Hausweſen ſtiften, ehe ihn der Staat für mündig erklärt; alſo muß, wenn die Ehe geſchloſſen werden ſoll, die religiöſe Mündigkeit ſchon da ſein, d. h. die Aeltern müſſen anerkannt haben, ihre Kinder ſeien im Stande, in dieſer Beziehung nach ihrem eigenen Gewiſſen zu handeln. Haben aber die Aeltern dieſes anerkannt: iſt es dann denkbar, daß ſie noch eingreifen mit ihrem älterlichen Anſehn? Das werden wir ſofort als unſtatthaft erkennen, daß ſie eine Ehe erzwingen; ja wir werden den Kindern geradezu das Recht zuſprechen und die Pflicht, ſich, auf ihre religiöſe Mündigkeit fußend, d. h. auf das Recht und auf die Pflicht, nach ihrem eignen Gewiſſen zu handeln, einem ſolchen Zwange zu widerſezen. Anders aber iſt es mit dem beſchränkenden Anſehn der Aeltern. Unſer bürgerliches Geſez freilich fährt etwas derb zu, indem es den Kindern geſtattet, auf richterliche Entſcheidung und auf Ergänzung der älterlichen Einwilligung durch den Staat anzutragen. Aber das iſt kein Verfahren, das das Verhältniß zwiſchen Aeltern und Kindern ſchüzt und erhält, ſondern es macht beide Theile einander gänzlich fremd. Ein ſolches Geſez geht zwar aus von der Vorausſezung unverſtändiger und eigenſinniger Aeltern, und die mag vielleicht oft ganz wohl begründet ſein; aber es iſt doch ſelten zu rechtfertigen, wenn Kinder von der Erlaubniß, die es ihnen giebt, Gebrauch machen, und immer ſehr bedenklich, mit Widerſezlichkeit gegen die Aeltern anzufangen, um ſich ſelbſt zu Aeltern zu machen, auf dem Grabe des älterlichen Anſehns das eigene älterliche Anſehn zu erbauen. Wenn alſo doch nicht zu leugnen iſt, daß das Vertrauen der Aeltern zum Gewiſſen der Kinder wankend werden kann, ſobald ſie Leidenſchaft vermuthen müſſen oder anderes, was dem guten Gewiſſen bei Schließung der Ehe entgegenſteht, daß alſo Differenzen zwiſchen Aeltern und Kindern entſtehen können: ſo darf wieder keine andere Regel gelten, als die, daß die Wahrheit geſucht werde in Liebe, und das erſte muß immer ſein, daß ſich Aeltern und Kinder beſprechen und mit einander zu verſtändigen ſuchen; jedenfalls aber muß gelten, daß das erſte Verhältniß müſſe heilig gehalten werden, indem ein neues beginnt. Will ſich aber die Differenz gar nicht ausgleichen laſſen: ſo iſt allerdings eine Colliſion gegeben, die ſich auf objektiv vollſtändige Weiſe nicht löſen läßt, und wo dann jeder Theil auf ſein gutes Gewiſſen zu verweiſen iſt. So wird es Fälle geben können, in denen die Aeltern auf gerichtlichem Wege ihr Recht behaupten und mit gutem Gewiſſen in das Verhältniß eingreifen, das ſich bilden will, weil ſie überzeugt ſind, die Kinder ſelbſt werden es ihnen ſpäter, zu beſſerer Einſicht gelangt, Dank wiſſen. Und eben ſo Fälle, wo die Kinder mit gutem Gewiſſen ſagen, Es bleibt uns nichts übrig, als die bürgerliche Einwilligung ſtatt der älterlichen zu nehmen, denn wir ſind überzeugt, daß die Aeltern früher oder ſpäter von ihrer irrigen Anſicht zurükkommen müſſen. Aber das iſt offenbar, das allgemein ſittliche und das chriſtliche Gefühl lehrt, daß hiebei immer ein größerer Spielraum iſt für die Aeltern, als für die Kinder, und daß die lezteren nur durch die größte ihnen auf rein ſittlichem Wege entſtandene Noth ſich ſittlich veranlaßt ſehen können, gegen den Willen der Aeltern und mit richterlicher Hülfe zu handeln. Verlieren ſie doch, wenn ſie die Ausführung ihres Entſchluſſes ausſezen, nichts als Zeit, während die Aeltern dabei die Möglichkeit gewinnen, von ihrem Irrthume zurükkzukommen. Thun aber die Aeltern nicht, was irgend in dem Bereiche der ſittlichen Möglichkeit liegt, eine Ehe, die gegen ihr Gewiſſen iſt, zu hindern: ſo iſt, falls ſich zeigt, daß ſie wirklich nicht hätte ſollen geſchloſſen werden, das Verſehen weder von ihrer noch von der Kinder Seite wieder gut zu machen.

2) Jeder Staat hat ſein eigenes Eherecht, ganz oder theilweiſe beſtimmt durch den Antheil an den Gütern des gemeinen Weſens. In den älteren Zeiten mußte eine ſehr genaue Verbindung ſein zwiſchen zwei Staaten, wenn ſie unter ſich das Connubium einführten, und die Regel war, daß nur Bürger und Bürgerin deſſelben Staates eine Ehe ſchließen konnten. In Staaten anderer Form, wo die Differenz zwiſchen den Ständen ſehr feſt gehalten wird, finden wir den Begriff der Mißheirath, d. h. ſie erkennen nur Ehen zwiſchen ebenbürtigen als bürgerlich vollkommen gültige an, und in den übrigen wird der bürgerliche Werth der Nachkommen deteriorirt. Entſteht nun Zwieſpalt zwiſchen den Grenzen, die in dieſer Beziehung der Staat ſtellt, und dem, was in der einzelnen Perſon vorgeht: ſo iſt das freilich ein Zeichen, daß die politiſchen Einrichtungen einer Aenderung entgegengehen, aber ſo lange ſie nicht geändert ſind, giebt es doch Colliſionen. Eine objectiv allgemeine Regel kann aber wieder nicht aufgeſtellt werden, ſondern jeder iſt auf ſein Gewiſſen zu verweiſen. Es kann einer ſagen, Es liegt mir gar nichts daran, daß meine Kinder Vorrechte haben, die doch einmal, mag ich es erleben oder nicht, verſchwinden werden. Ich folge alſo meiner Neigung und ſchließe die Ehe mit der Perſon aus niederem Stande. Denn ſo wird vollſtändige Vereinigung aller Kräfte den Kindern diejenige religiöſe und ſittliche Erziehung ſichern, ohne welche doch alles übrige nichts iſt. Ein anderer aber kann ſagen, Alle meine Verhältniſſe ſind ſo verwachſen mit meinem Stande, daß ich keine Ehe ſchließen kann, die mir nicht geſtattet, auch meine Kinder für ihn zu erziehen. In beiden kann das Gewiſſen durchaus unverlezt bleiben, und Colliſion wird gar nicht eintreten, wenn der eine ſich ſchon ehe die Neigung in ihm entſtand deſſen bewußt war, daß er an ſeinem Stande nicht hängt, und der andere ſich nie in Berührungen bringt, die ihn eine Neigung könnten faſſen laſſen, der er doch nicht folgen kann. Aber freilich, wenn der eine erſt mit dem Entſtehen der Neigung zeigt, wie wenig ihm an ſeinem Stande liegt, und wenn der andere doch zur Neigung kommt zu einer ihm nicht ebenbürtigen Perſon und ihm nun die Wahl ſchwer fällt: dann iſt längſt das Gewiſſen verlezt; denn der eine hat politiſche Verhältniſſe länger gehegt, als er ſittlicher Weiſe geſollt hätte, und der andere hängt weder feſt genug an ſeinen politiſchen Verhältniſſen, noch an ſeiner Neigung. Im allgemeinen müſſen wir alſo ſagen, Das Chriſtenthum kann nie eine abſolute Heiligkeit eben beſtehender politi-

ſcher Verhältniſſe anerkennen. Denn es hätte ſelbſt gar nicht entſtehen können, wenn nicht einzelne für Recht gehalten hätten, bürgerliche Vorzüge aufzugeben, um ins Chriſtenthum aufgenommen zu werden. Und das iſt nun auch anzuwenden auf die Schließung der Ehe vom kirchlichen Standpunkte; es muß jedem frei ſtehen, auf ſeine politiſchen Verhältniſſe Verzicht zu leiſten, um ſein Gewiſſen nicht zu verletzen. Iſt die Differenz des religiöſen und des politiſchen Standpunktes im Wachſen: ſo vermehren ſich die ſchwierigen Fälle und die Colliſionen; aber je mehr deren ſind, deſto ſicherer kann man ſchließen, daß ſich ein Mißverhältniß ſeinem Maximum genähert hat, dem Punkte, wo entweder der Zuſammenhang zwiſchen der Sitte und dem politiſchen Inſtitute ganz aufzuheben iſt, oder eins ſich nach dem anderen umformt. Die Sache hängt alſo an der Fortſchreitung des Menſchengeſchlechtes und Mißverhältniſſe entſtehen nur dadurch, daß der eine der Standpunkte, oder beide den Fortſchritten des Geiſtes nicht angemeſſen ſind. Und kommt nun der einzelne in Colliſion: ſo darf er ſich ſagen, daß in ihm die Unvollkommenheit des ganzen Geſchlechtes zum Vorſcheine kommt, und daß ihm nicht anders zu handeln zuſteht, als ſein Gewiſſen ihm ſagt, ohne Rükſicht zu nehmen auf den Zuſtand des ganzen, deſſen Aenderung abzuwarten ihm nicht zugemuthet werden kann. Es iſt alſo möglich, aber auch nur ſo iſt es möglich, unter allen Umſtänden ſein gutes Gewiſſen zu bewahren.

Jezt nun, könnte man ſagen, komme es darauf an, die Grundſäze feſtzuſtellen, nach denen in der Ehe gehandelt werden muß. Aber deſſen bedarf es nicht. Denn zuvörderſt tritt hier der Fall ein, daß vieles, was man als wirkſames Handeln für ſich anſieht, doch nur ein darſtellendes und alſo nicht hieher gehörendes iſt, ja das ganze Leben im Hausweſen iſt nichts, als die Manifeſtation der Principien gemeinſchaftlichen Handelns, nach welchen die Ehe geſchloſſen iſt, nichts, als die Darſtellung alles deſſen, was implicite in der Schließung der Ehe lag, und nun in einer Reihe von Momenten zum Vorſcheine kommt*). Aber dazu kommt noch dieſes. Die chriſtliche Kirche iſt nur eine Geſammtheit von chriſtlichen Hausweſen. Allerdings iſt das mehr eine evangeliſche, als eine allgemeine Erklärung; denn nach katholiſchem Principe beſteht die Kirche aus zwei Stufen, der klerikaliſchen und laiſchen, und das Hausweſen iſt nur in der lezteren, untergeordneten. Aber indem wir ſagten, ein poſitives Nichtwollen der Ehe ſei mit dem chriſtlichen Geiſte unverträglich: ſo können wir nun eheliche und eheloſe nicht als zwei weſentliche Elemente der Kirche anſehen, ſondern die lezteren nur als in einem vorübergehenden Zuſtande befindlich. Folglich bleibt uns keine andere Definition der Kirche, als die gegebene. Verhält es ſich aber ſo, und müſſen wir den ganzen Prozeß des verbreitenden Handelns als Aufgabe der geſammten Kirche anſehen: ſo folgt, daß ſofern alles Handeln in der Ehe überwiegend ein darſtellendes iſt und

---

*) S. unten Das darſtellende Handeln.

B. Von der Kirchengemeinſchaft in Beziehung auf den verbreitenden Prozeß.

Wir können uns die lebendige Perſönlichkeit Chriſti nicht denken, ohne daß eine Verbreitung des göttlichen Princips auf andere von ihm ausgegangen wäre. Denn erſt beides zuſammen genommen macht die Qualität des Erlöſers aus, ſeine eigene Unſündlichkeit und die Kraft ſie auf andere zu übertragen, die erſtere als conditio sine qua non, die leztere als die poſitive Seite ſeiner erlöſenden Thätigkeit. Sezen wir nun alſo voraus, daß der göttliche Geiſt mehreren eingepflanzt iſt, aber ohne daß der Zielpunkt, die Durchdringung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes, ſchon erreicht wäre: ſo folgt, daß dieſen mehreren ſich auch die Richtung auf die Verbreitung muß mitgetheilt haben. Damit aber, daß jeder dieſe Richtung nur für ſich hätte, würde keine Kirche ſein; denn dieſe iſt die organiſche Verbindung der gläubigen, auf welcher die Verbreitung des chriſtlichen Geiſtes beruht; ſie müſſen alſo organiſch unter einander verbunden ſein. Sind ſie nicht verbunden: ſo kann auch unſere Aufgabe nicht gelöſt werden. Denn jeder einzelne, welcher der chriſtlichen Geſinnung ſoll theilhaftig werden, bedarf auf ſich des vereinigten Einfluſſes aller, ſofern dieſſeit der abſoluten Vollendung kein einzelner vollendet iſt, und alſo jeder zur Vollendung des Prozeſſes das ſeinige beitragen muß. Und wirken alle nur zufällig auf jeden Punkt: ſo iſt keine Gemeinſchaft im engeren Sinne, ſondern nur auf unbewußte Weiſe. Aber eine ſolche zufällige Gemeinſchaft wäre ſelbſt etwas unvollkommenes; wäre

---

nur die Erziehung der Kinder und was damit zuſammenhängt ein wirkſames ſein ſoll, das Hausweſen hier ganz zurücktreten muß. Verbreitendes Handeln iſt hier, aber nur der Gemeinde; des Hausweſens nur, ſofern es ein organiſches Element derſelben iſt. Die Principien können alſo keine anderen ſein, als die des verbreitenden Handelns der Gemeinde, zu dem wir nun übergehen. —

Vergl. Beil. D. 61. 62. Ferner Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 26. und was demſelben unten im Texte entſpricht.

alſo nichts gegeben, als ſie: ſo wäre die nächſte Aufgabe die, ſie zu einer bewußten herauszubilden. Folglich müſſen alle organiſch verbunden ſein und in organiſcher Gemeinſchaft wirken, d. h. ſie müſſen Kirche ſein*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 25. a. b.

Vorleſ. 18[illegible]. Alle Chriſten müſſen verbreitend handeln in Gemeinſchaft. (Die Naturbaſis iſt hier die allgemeine Geſelligkeit, zu welcher der Menſch von Gott gemacht iſt.) Und zwar nicht in chaotiſcher, ſondern in organiſirter Gemeinſchaft. Folglich darf kein Chriſt ſein außerhalb der Gemeinde. Das iſt nur ein evangeliſches Princip, denn die katholiſche Kirche läßt das Eremitenleben immer noch zu, und ſelbſt ihr Kloſterleben iſt nichts, als ein erweitertes Eremitenleben. Woher wol dieſer Wahn? Man hatte die ganz nichtige Vorſtellung, die bürgerliche Gemeinſchaft ſei eine unheilige. Da aber die religiöſe Geſelligkeit auch nicht abſolut zu ſcheiden war von der allgemein menſchlichen: ſo ſuchten einzelne die vollkommene Darſtellung der Idee des Chriſtenthums in der Trennung auch von der Gemeinde. Wenn ſelbſt Proteſtanten dem klöſterlichen Leben das Wort geredet haben wegen der Wohlthätigkeitsanſtalten, die damit verbunden waren, und wegen der Muße zu wiſſenſchaftlicher Beſchäftigung, die darin gegeben war: ſo iſt das ein tiefes Mißverſtändniß. Es bedarf der klöſterlichen Zucht nicht, um Wohlthätigkeitsanſtalten zu gründen und zu erhalten; es iſt Thorheit, die Erziehung denen anzuvertrauen, die ſich in Oppoſition ſtellen zum Familienleben, und das klöſterliche wiſſenſchaftliche Leben hat nie producirt, ſondern nur reproducirt.

Vorleſ. 18[illegible]. Der erſte Grundſaz iſt hier der, daß der ganze chriſtliche Verbreitungsprozeß ſeiner Natur nach nur auf gemeinſchaftliche Weiſe betrieben werden kann. Das göttliche Agens war in Chriſto urſprünglich, und zwar nur in Chriſto; und ſo lange er ſelbſt auf der Erde war: ſo lange ging der Prozeß der Verbreitung des göttlichen Lebens nur von ihm aus, ſeitdem er aber nicht mehr auf der Erde iſt, geht er aus von einem gemeinſchaftlichen Wirken. Freilich, könnte man irgend annehmen, daß nach Chriſti Himmelfahrt ein einzelner an ſeine Stelle getreten wäre, dem das göttliche Princip in abſoluter Fülle wäre übertragen geweſen: ſo müßten wir ſagen, auch da ſei das verbreitende Handeln noch kein gemeinſchaftliches, ſondern nur ein von dieſem einzelnen ausgehendes. Und von dieſer Annahme iſt die katholiſche Kirche nicht weit entfernt. Denn ſagt ſie, wie wir auch ſagen, daß Chriſtus alle ihm gegebene Gewalt bei ſeinem Abſchiede von der Erde auf die Kirche übertragen habe; ſagt ſie das, worin wir ihr nicht folgen, von der in dem einzelnen Momente gegebenen und beſtimmten Kirche, alſo ohne allen Vorbehalt, und fügt ſie nun noch hinzu, Einer ſei von Chriſto zum Regenten der Kirche beſtellt: ſo kommt das, auch

Die vollſtändige Theorie der Kirche aufzuſtellen, iſt nicht dieſes Ortes. Die Theorie der Ehe war hier an der Stelle, denn die Ehe hat ihre dominirende Tendenz in dem Theile der Aufgabe, den wir jezt behandeln. Der Verbreitungsprozeß iſt zwar auch eine weſentliche Function der Kirche, aber das eigentliche innerſte Weſen derſelben beſteht doch in dem gemeinſamen Leben der gläubigen, ſofern es iſt, nicht ſofern es anderen mitgetheilt werden ſoll; die Theorie der Kirche hat alſo weſentlich ihren Ort im darſtellenden Handeln. Der Zuſammenhang in unſerer Darſtellung iſt dieſer. Beim reinigenden Handeln haben wir beide Gemeinſchaften vorausgeſezt, die Familie und die Kirche; hier im verbreitenden Handeln war der Ort, die Entſtehung der Familie zu entwikkeln, die Kirche aber bleibt noch Vorausſezung, denn um zu beſchreiben, wie der Verbreitungsprozeß in ihr beſchaffen ſei, haben wir mehr zu ſehen auf ihr Beſtehen, als auf ihr Entſtehen; aber im darſtellenden Handeln wird der Ort ſein, auch ihre Geneſis zu entwikkeln*). —

---

abgeſehen von den aufs höchſte getriebenen ultramontanen Anſichten, die allerdings nicht der ganzen katholiſchen Kirche zuzuſchreiben ſind, auf nicht viel anderes hinaus, als auf jenen Saz. Aber dieſen verwerfen wir, und zwar auf Grund des Dogma vom heiligen Geiſte, von dem wir lehren, daß er das Gemeingut der geſammten Chriſtenheit ſei und nur unter der Form eines wahren lebendigen Gemeingeiſtes in der Kirche wirke. Denn wirkt er in allen, die in der That und Wahrheit der chriſtlichen Kirche angehören: ſo iſt er in keinem ausſchließend und in keinem ganz. Folglich iſt auch kein einzelner ein hinreichender Organismus für die Thätigkeit dieſes Geiſtes, da die Aufgabe in jedem Momente eine unendliche iſt und da jeder ihrer Theile ſie ſelbſt ganz in ſich faßt, ſo daß ſelbſt das nicht geſagt werden kann, die geſammte Aufgabe werde zwar durch die Totalität der Kirche gelöſt, jeder einzelne aber habe ſeinen beſonderen Theil davon aufbekommen, und den könne er für ſich allein löſen. Ueberdies kann auch nur die Geſammtthätigkeit der Kirche die Empfänglichkeit aufregen, die gegeben ſein muß, wenn der verbreitende Prozeß ſtatt haben ſoll.

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 25. Anmerk. —

Die Vorleſ. 1831 nehmen von hier an einen ſo eigenthümlichen Gang

Muß nun Kirche ſein, damit verbreitendes Handeln ſei: wie wird denn das verbreitende Handeln der Kirche beſchaffen ſein? Von der Ehe haben wir geredet, und zwar gerade ſofern ſie aufgegeben iſt durch den verbreitenden Prozeß, aber wir haben nicht gezeigt, wie das verbreitende Handeln in ihr ſich geſtalte. Deſſen bedurfte es aber auch nicht. Denn das beſondere gehört in die eigentliche Technik der Erziehung, mit der wir es hier nicht zu thun haben; abgeſehen aber davon wird mit dem verbreitenden Handeln der Kirche überhaupt das verbreitende Handeln in der Familie vollſtändig beſchrieben, gerade ſo wie auch das Handeln des einzelnen in der Kirche auf ſich ſelbſt, das wir im gemeinen Leben immer poſtuliren, und welches andere ſonſt denkbar iſt, da in Wahrheit nur die Kirche es iſt, die da verbreitend handelt, und die unmittelbaren Subjecte nichts anderes dabei ſind, als die Organe derſelben. Womit auch übereinſtimmt, was wir als Gegenſtükk dazu annehmen müſſen, daß alles was wir uns in Beziehung auf den Verbreitungsprozeß als vollendet denken, eo ipso Kirche wird und aufhört, für ſich zu beſtehen als einzelnes. Wir werden alſo das verbreitende Handeln im häuslichen Leben als das Handeln der Kirche anſehen müſſen und in dieſes mit aufnehmen. Weil aber die Kirche vollſtändiger organiſirt iſt, ſofern ſie die Familie in ſich aufgenommen hat und die organiſche Verbindung iſt von chriſtlichen Hausweſen, und unvollſtändiger, ſofern ſie nur die organiſche Verbindung iſt von einzelnen: ſo werden wir zweierlei Formen des verbreitenden Handelns in ihr zu unterſcheiden haben, eine, die ſich auf den vollkommenen Zuſtand der Organiſation bezieht, das Handeln in der Familie und von der Familie aus, und eine, die auch in der unvollkommenen Organiſation ſtatt findet, das Handeln der

---

in dieſem Abſchnitte, daß es zweckmäßig ſein wird, ſie erſt unten, dann aber auch ohne Unterbrechung, zu vernehmen einzelnen. Andere organiſche Verbindungen aber, die untergeordnete Theile der Kirche ſind, kennen wir noch nicht; wir können alſo auch auf ſie noch keine Rükſicht nehmen*).

Fragen wir aber nach dem Inhalte des verbreitenden Handelns in der Kirche: ſo iſt es unſerer früheren Entwikkelung gemäß**) auf die Bildung der Geſinnung gerichtet, und auf Talentbildung nur um der Bildung willen der Geſinnung. Aber was wird verbreitet, indem Geſinnung verbreitet wird? Wir haben uns ſchon überzeugt***), daß der Gegenſaz zwiſchen Geſinnung und Talent nur ein relativer iſt. Wenn alſo auch das Talent eine Mehrheit iſt und die Geſinnung Eins, ſofern eins dem anderen gegenübergeſtellt wird: ſo wird doch die Geſinnung an ſich betrachtet nur eine relative Einheit ſein und es wird ſich eine Mehrheit darin unterſcheiden laſſen, ohne daß man auf das Gebiet des Talentes übergeht. Sofern ſie aber eine Einheit iſt, iſt ſie nichts anderes, als die Herrſchaft des heiligen Geiſtes.

Bleiben wir hiebei einen Augenblikk ſtehen und fragen wir wieder, wie denn dieſe Herrſchaft ſolle hervorgebracht werden in einem Menſchen, in welchem ſie noch Null iſt: ſo können wir nur antworten, Durch Einwirkung eines anderen, in welchem der heilige Geiſt ſchon herrſchend geworden iſt†). Aber dieſe

---

*) S. Beil. A. §. 203 und Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 26. — Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Auch die Frage, ob die chriſtlichen Gemeinden ihrer inneren Beſchaffenheit nach homogen ſein müſſen, oder auch heterogen ſein können, wird erſt vom darſtellenden Handeln aus zu beantworten ſein. Das wirkſame Handeln, ſagten wir oben (S. 298) iſt nur ein eigenthümlich beſtimmtes, ſofern es vom darſtellenden Handeln ausgeht; ſofern es ein wirkſames iſt, iſt es univerſell. — Vergl. unten Vorleſ. 18$\frac{31}{32}$. 1.

**) S. oben S. 327 flg.

***) Siehe o. S. 309.

†) Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Die chriſtliche Geſinnung kann einer Perſon nur eingepflanzt werden durch Einwirkung einer anderen

Einwirkung wird leer ſein, wenn nicht in demjenigen, auf welchen *gewirkt wird, eine Receptivität* vorhanden iſt für das *einwirkende Princip*. Führt uns nun das erſte gleich zurükk auf die Idee eines erlöſenden Individuums: ſo müſſen wir ſagen, Ohne Receptivität im menſchlichen Geſchlechte wäre die Erſcheinung des Erlöſers umſonſt geweſen. Aber auch das iſt klar, daß wenn die Receptivität von ſelbſt hätte in Spontaneität übergehen können, die Erſcheinung des Erlöſers überflüſſig geweſen wäre. Folglich iſt auch der *Uebergang aus der Receptivität in die Spontaneität nur als Product einer Einwirkung von außen zu denken**). Hier kommen wir aber in einen *ſcheinbaren Widerſpruch*, wenn wir fragen, wie denn der verbreitende Prozeß dabei ſolle zu Stande kommen. Er beruht nämlich auf dem Gefühle der religiöſen Luſt, d. h. auf dem Bewußtſein der Kraft auf andere zu wirken**). Aber wohin ſoll die Kraft ſich wenden? Offenbar auf die allgemein im menſchlichen Geſchlechte

---

auf ſie; ein Hauptſaz unſerer Lehre, gegen alles fanatiſche gerichtet. Alles chriſtliche iſt uns ein traditionelles, ausgehend von einem einzigen Punkte, von der Erſcheinung Chriſti, von welcher auch der heilige Geiſt in ſeiner Erſcheinung gar nicht zu trennen iſt. Die Behauptung alſo, urſprünglicher Offenbarungen durch den heiligen Geiſt gewürdigt zu ſein, iſt eine leere Anmaaßung und hat die Tendenz, Chriſtum zurükkzuſezen. Sie wurzelt in der ſchriftwidrigen Vorſtellung, das Factum der Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſttage ſei ein reiner Anfang, ſo daß nun die Jünger vieles hätten lehren können, was Chriſtus nicht gelehrt habe. Es beruht aber alles chriſtliche auf Chriſto, und der Geſammtinhalt der chriſtlichen Offenbarung iſt Ein großer geſchichtlicher Zuſammenhang und ohne geſchichtliche Tradition gar nicht zu erhalten.

S. Beil. B. Das verbreit. Handeln § 27. Randbemk.

*) S. oben Das verbreitende Handeln, Einleitung, wo entwikkelt wird, dieſes Handeln ſeze Gemeinſchaft voraus und ſtifte ſie, und in dieſer Beziehung der Gegenſaz zwiſchen Rationalismus und Supranaturalismus beſprochen wird. S. 300 flg. 312 flg.

**) S. oben S. 45.

verauszuſezende Receptivität. Aber wohin hier? Offenbar wo ſie beſtimmt hervortritt und alſo beſtimmend auf die Kraft einwirkt. Indeſſen wie ſoll ſie beſtimmt hervortreten, wenn nicht zuvor auf ſie gewirkt iſt? Da ſcheint alſo die Kraft warten zu müſſen auf die Receptivität und dieſe auf jene, und die eine ſcheint nicht beſtimmt hervortreten zu können, ehe ſie durch die andere beſtimmt hervorgerufen iſt. Das wäre nun in der That ein unauflöslicher Widerſtreit, wenn es keine andere Thätigkeit des herrſchenden göttlichen Geiſtes gäbe, als die verbreitende ſelbſt. Er löſt ſich aber ſogleich, wenn wir zurükkgehen auf das darſtellende Handeln, in welchem die Kirche ihren weſentlichen Ort hat und aus welchem das verbreitende ſich allein entwikkeln kann. Nämlich indem ſich in dem inneren Leben der Kirche die Herrſchaft des heiligen Geiſtes manifeſtirt, durch die Darſtellung aber dieſes Leben Erſcheinung wird: ſo wird dadurch der Geiſt ſelbſt erſcheinend und wahrnehmbar, und kann die Receptivität derer, die außerhalb der Kirche ſind, wekken, ſo daß nun auch ſie ihrerſeits darſtellen, daß ſie den wahren Gegenſtand ihres Verlangens gefunden haben. Und ſo war es ja auch in dem Leben Chriſti; die reine Darſtellung ſeiner ſelbſt machte ihm diejenigen ſichtbar, auf welche er ſein eigentlich verbreitendes Handeln richten konnte*).

Nun aber zurükk zu unſerer Frage nach dem eigentlichen Inhalte von der Uebertragung der Herrſchaft des Geiſtes. Wir müſſen ſagen, Zunächſt iſt es der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne, der auf die Potenz des Geiſtes im chriſtlichen Sinne erhoben und alſo vergöttlicht werden ſoll. Aber der Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne offenbart ſich in der Seele ſchon in zwei von einander nicht zu trennenden Formen, nämlich in Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen, in Verſtand und Willen; folglich wird auch die Verbreitung der Geſinnung ſelbſt ſogleich eine ſolche Duplicität werden und darin beſtehen, daß Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen Organ des Geiſtes werden, daß nur unter der Potenz des göttlichen Geiſtes gedacht wird und gewollt. Indem wir aber vorausgeſezt haben, der erſte Anfang könne nur durch eine von einem anderen ausgehende Einwirkung des göttlichen Geiſtes gemacht werden: ſo muß doch dieſe Einwirkung aufgenommen, alſo zuerſt eine Fähigkeit ſie aufzunehmen da ſein, und beides zuſammen genommen wird zunächſt eine Veränderung im Selbſtbewußtſein hervorbringen, ſo daß das erſte was geſchieht dieſes iſt, daß der Geiſt eindringt in das Gefühl, in das unmittelbare Selbſtbewußtſein, und das zweite dieſes, daß er Spontaneität wird durch den Uebergang in die Duplicität des Verſtandes und des Willens; denn in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſein an und für ſich bleibt er Receptivität. Aber hierin iſt nun auch der ganze Prozeß beſchloſſen, auch die intenſive Vollendung der ganzen Aufgabe. Denn iſt das Selbſtbewußtſein nichts mehr, als Receptivität für den göttlichen Geiſt, und iſt die Duplicität des Verſtandes und Willens dem Geiſte vollſtändig als Organ angebildet: ſo iſt einerſeits unmöglich, daß die untergeordnete Function; das was die Schrift das Fleiſch nennt, noch irgend wie für ſich ſei und herrſche, andererſeits daß es an irgend etwas fehle, was zur Löſung der ganzen ſittlichen Aufgabe irgend weſentlich iſt. Wir haben alſo die vollſtändige Formel für den ganzen Prozeß und werden nun betrachten können, was die Kirche eigentlich ſpecielles iſt in Beziehung auf die Verbreitung, und wie das verbreitende Handeln in Beziehung auf die ſchon aufgeſtellten Gegenſäze weiter zu entwikkeln iſt*).

---

*) S. Beil. A. §. 195. nebſt den Bemerkungen dazu von 1826. §. 200. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 27. — Unten die Vorleſ. 1822 1.

---

*) S. Beil. A. §. 201. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. § 28. — Unten Vorleſ. 1833. 2. a.

Der Gegenſaz zwiſchen der extenſiven und der intenſiven Richtung iſt zwar nur ein relativer, läßt ſich aber doch auf beſtimmte Weiſe fixiren. Die erſte bewirkt, daß immer mehr Menſchen Chriſten werden, die andere, daß in allen, welche zur Gemeinſchaft der chriſtlichen Geſinnung ſchon gehören, die Gewalt des chriſtlichen Geiſtes immer vollſtändiger wird. Offenbar alſo iſt die erſte eigentlich ein immer erneutes Anknüpfen, und die lezte ſchließt das in ſich, was auf dieſes Anknüpfen folgt. Die extenſive Richtung kann keine andere Grenze haben, als die Totalität des menſchlichen Geſchlechtes ſelbſt, iſt alſo in ſofern unendlich, als wir uns daſſelbe auf Erden fortbeſtehend denken durch den Wechſel von Tod und Erzeugung. Wie ſteht es aber in dieſer Hinſicht mit der intenſiven Richtung? Denken wir uns hier die Kirche als handelndes Subject, und diejenigen, die ſchon in die Gemeinſchaft der Geſinnung aufgenommen ſind, aber des Handelns auf ſich noch bedürfen, als Object: ſo können wir die Sache auf eine zwiefache Weiſe anſehen. Wir können nämlich ſagen, Hier iſt ein Handeln der Kirche auf diejenigen, die in einem gewiſſen Sinne ſchon Kirche ſind, in einem anderen noch nicht. Wir können aber auch ſagen, Hier iſt ein Handeln der Kirche auf ſich ſelbſt, indem doch alle, in denen die chriſtliche Geſinnung ſchon begonnen hat, zur chriſtlichen Gemeinſchaft gehören. Welche Anſicht iſt — nicht die richtigere, denn beide ſind richtig, aber welche iſt für den Gebrauch in der Theorie die bequemere? Die erſte wird unbequem, weil wir doch bei ihr Subjecte und Objecte nicht recht unterſcheiden können. Denn da es, bis die abſolute Vollendung der Kirche erreicht ſein wird, keinen einzelnen in ihr giebt, in welchem nicht die Herrſchaft des Geiſtes noch einer Erhöhung fähig wäre: ſo ſind immer alle Object. Und da ſich andererſeits niemals beſtimmen läßt, wie weit die Geſinnung in einem einzelnen ſchon müſſe geſteigert ſein, damit er anfangen könne, auf ſolche zu wirken, in welchen die Geſinnung noch nicht auf dem rechten

Punkte iſt: ſo ſind immer alle, die ſchon in der Kirche ſind, auch Subject. Dies führt uns alſo auf die andere Anſicht zurükk, daß der ganze Prozeß der Steigerung anzuſehen iſt als ein Handeln der Kirche auf ſich ſelbſt. Betrachten wir ihn nun ſo: ſo ſcheinen wir ſagen zu müſſen, Von Chriſtus konnte immer noch eine Wirkung ausgehen auf jeden anderen; der Prozeß war alſo als ein unendlicher anzuſehen, ſo lange Chriſtus auf Erden lebte. Seitdem aber der Prozeß ein Handeln iſt der Kirche auf ſich ſelbſt, ſcheint er in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen. Die Einzelweſen, welche die Kirche bilden, ſind jezt freilich in ſehr verſchiedenem Grade vom Geiſte beſeelt, und diejenigen, in welchen die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch am ſtärkſten iſt, können allerdings auf die übrigen wirken. Aber ſie können es doch nur ſo lange, als dieſe ihnen noch nicht gleich ſind; ihre ſteigernde Wirkſamkeit muß alſo ein Ende haben, ſobald ſie erreicht ſind. Wird der ganze geſchichtliche Verlauf der Kirche auf dieſe Weiſe conſtruirt: ſo wird Mannigfaltigkeit und Wechſel der Zuſtände nur möglich erſcheinen unter der Form der Oſcillation, der freilich alles irdiſche unterworfen iſt, und es wird ein Fortſchritt nur denkbar ſein, wenn zuvor ein Rükkſchritt ſtattgefunden hat. Und wirklich ſagt man, Die erſte chriſtliche Kirche iſt der Normalzuſtand, denn in den unmittelbaren Jüngern Chriſti, die ſie bildeten, war das Maximum ſeiner Wirkung; ſie waren alle auf dem Punkte, auf den alle gebracht werden ſollen, und alle auf dieſen Punkt zu bringen, war ihre Tendenz. Aber von ihnen an giebt es nichts als Oſcillation, Rükkſchritt, und dann wieder Fortſchritt; übertreffen werden können ſie nicht. Aber dieſe Anſicht kann uns nicht befriedigen; wir poſtuliren beſtändige Fortſchreitung, und das gründet ſich auf die Vorausſezung der Chriſto inwohnenden göttlichen Kraft*). Wie iſt nun dieſes auszugleichen? Nur in der Idee des heiligen Geiſtes als des gemeinſamen Lebensprincips in der Kirche. Seine Gewalt in der Kirche entwikkelt ſich in beſtändiger Steigerung, auch ohne Rükſicht auf die Individuen; er ſteigert die Kirche als ein ganzes, indem er ſeine Vereinigung mit ihr ſteigert, und das Mehr oder Weniger, das ſich dabei in den einzelnen findet, ſind nur die mehr oder weniger hellen Punkte des Bewußtſeins der Kirche von der immer wachſenden Gemeinſchaft mit ihm ſowol was das Vorſtellungsvermögen betrifft, als was das Begehrungsvermögen. So daß wir alſo ſagen können, Jene Grenze iſt aufgehoben in dem freien Walten des göttlichen Geiſtes als des ſchlechthin gemeinſamen Lebensprincips in der Kirche; denn zu jeder Zeit manifeſtirt er ſich in einzelnen in einem höheren Grade, als er ſich im Durchſchnitte jeder früheren Zeit manifeſtirte, und ſo iſt immer wieder etwas in einzelnen geſezt, das über das gegebene hinausgeht und dem alle übrigen angenähert werden müſſen*). Dies iſt freilich nicht in dem Grade begreiflich, daß man es einem Calculus unterwerfen könnte, aber es iſt auch nicht einzuſehen, warum man es für das gemeinſame Leben nicht ſollte gelten laſſen, da man es für das einzelne gar nicht leugnen kann, wie denn jedermann die Differenz reicherer und dürftigerer Momente in demſelben Individuum anerkannt. Auch leugnet man es nicht, wenn man die menſchliche Natur betrachtet, abgeſehen vom Geiſte im eigenthümlich chriſtlichen Sinne. Die Vernunft — ſo lehren ſchon die alten — iſt der κοινὸς λόγος, das in allen identiſche, und ihr Leben manifeſtirt ſich in einem freien keinem Calculus zu unterwerfenden Walten, das in einzelnen ſtärker hervortritt, als in allen übrigen, ohne von den Einwirkungen anderer abhängig zu ſein, und ſo etwas neues hervorbringt**). Und nicht nur nicht zu berechnen iſt es, es iſt auch die Grenze deſſen, worüber ſittliche Vorſchriften gegeben werden können. Nämlich darüber, daß eine Manifeſtation des chriſtlichen Geiſtes erfolge, die den Durchſchnitt des bisher gegebenen chriſtlichen Lebens überſteigt, läßt ſich nichts ſittlich vorſchreiben, wir können nur ſagen, daß ſie, wenn ſie einmal gegeben iſt, ein neuer Impuls werden ſoll zu verbreitendem Handeln und daß die größte und ſchleunigſte Annäherung an ſie, als an das gegebene Maximum der Manifeſtation des Geiſtes, gefordert iſt. Eine ſolche höhere Manifeſtation des Geiſtes, die ſo geſchichtlich auf eine nicht zu berechnende Weiſe erſcheint, iſt eine neue Gnadenwirkung Gottes in Chriſto. Unmöglich alſo kann es für ihr Entſtehen eine ſittliche Anweiſung geben. Aber ſie iſt da: ſo muß ſie Natur werden, und dabei iſt ſie dann auf dem Gebiete der ſittlichen Vorſchriften. Denken wir uns nun einen Zeitpunkt, der freilich niemals eintreten wird, in welchem alle Glieder der Kirche abſolut gleich wären: ſo könnte ein weiteres geſchichtliches Leben nur entſtehen, wenn dieſer ganzen Maſſe als einer für die göttliche Gnade empfänglichen Natur eine neue Manifeſtation dieſer Gnade zu Theil würde, an deren Wahrnehmung ſich dann der Prozeß des verbreitenden Handelns von neuem anſchließen könnte und müßte, und das wäre der reine Typus des Prozeſſes, wie wir ihn hier im Auge haben. Wenn wir alſo den Steigerungsprozeß immer nur anſehen können als Handeln der Kirche auf ſich ſelbſt, aber unter der Vorausſezung von ſich wiederholenden Anfangspunkten, die in dem freien Walten des göttlichen Geiſtes begründet ſind: ſo müſſen wir ſagen, daß der Unterſchied der extenſiven und intenſiven Richtung auf gewiſſe Weiſe zuſammenfällt mit dem früher aufgeſtellten Gegenſaze des repräſentativen und correctiven Handelns, d. h. auf der einen Seite eines Handelns, welches ein gewiſſes Maaß des ſittlichen Zuſtandes nur ausdrückt, und auf der anderen Seite eines Handelns, wodurch dieſes Maaß ſich erhöht.

---

*) S. Beil. A. §. 204. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 29. 30.

---

*) S. Beil. A. §. 202. Randbemerk. b. c.

**) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 31. — Beil. A. §. 202. Randbemerk. b. c.

Denn denken wir uns die ganze chriſtliche Gemeinſchaft thätig in der Verbreitung nach außen: ſo kann ſie nur mittheilen wollen, was in ihr ſchon geſezt iſt. Der ganze extenſive Prozeß iſt alſo nur der Ausdrukk des Grades von Vollkommenheit, den die Kirche ſchon hat, des Maaßes, in welchem der Geiſt ſich ihr ſchon mitgetheilt hat. Durch den intenſiven Prozeß dagegen wird dieſer Grad, dieſes Maaß ſelbſt erhöht*).

---

*) S. Beil. A. §. 295 und vergl. Beil. B. das verbreitende Handeln §. 34. und was dieſem §. unten im Texte entſpricht. —

Die ſpäteren Vorleſungen beſtreiten nicht das freie Walten des Geiſtes, wie Schleiermacher es hier darſtellt im Gegenſaze gegen die römiſche Kirche, aber ſie beſtimmen es näher im Gegenſaze gegen den Fanatismus. Siehe beſonders oben S. 323. Vorleſ. 18[illegible]; S. 369. 370. Vorleſ. 18[illegible]; unten Vorl. 18[illegible] 2. ſ. und Beil. D. 66. 68.

Vorleſ. 18[illegible]. Keine vollkommene ſittliche Regel, die nicht in Chriſto vollkommen geweſen wäre.

Jede ſittliche Regel, die einen Fortſchritt des ganzen in ſich ſchließt, iſt — nicht eine neue Offenbarung, auch nicht Naturwirkung, ſondern Fortwirkung Chriſti. Denn wäre ſie Naturwirkung: ſo wäre Chriſtus nicht mehr das Princip; wäre ſie neue göttliche Entwikkelung; ſo wäre Chriſtus unzulänglich. Die Kirche widerſezt ſich jeder Annahme der Perfectibilität des in Chriſto gegebenen und allem Fanatismus.

Die Fortwirkung Chriſti muß aber durch etwas vermittelt ſein, und das vermittelnde iſt das göttliche Princip der chriſtlichen Gemeinſchaft, das eben daſſelbe iſt, als das göttliche Princip in Chriſto. Von der geſchichtlichen Seite angeſehen iſt das vermittelnde zunächſt das Fortwirken Chriſti durch den heiligen Geiſt in der Erinnerung, ſo daß alſo fortwirkt, was bei Chriſti Lebzeiten Null war, weil es nicht erkannt wurde, ein urſprüngliches in denen, die mit Chriſto lebten, für uns ein traditionelles in dem nicht mehr zu verfälſchenden geſchriebenen Worte.

So iſt das Fortſchreiten geſichert als ein unendliches und zugleich immer als ein Fortſchreiten in Chriſto. Jede Einwirkung, Eingebung des heiligen Geiſtes iſt nur eine ſolche, wenn ſie als reinere Erkenntniß Chriſti dargeſtellt werden kann.

Der apoſtoliſchen Kirche abſolute Vollkommenheit zuſchreiben, iſt irrig. Nur Chriſtus iſt abſolut vollkommen. Freilich, unſere Erinnerung an das, was Chriſtus geſagt hat, ruht auf der Erinnerung der Apoſtel, und in ſofern müſſen wir immer von ihnen ausgehen

Betrachten wir nun beide Seiten noch näher. Die eine Seite der Aufgabe iſt doch, daß die chriſtliche Gemeinſchaft die chriſtliche Geſinnung überallhin zu verbreiten ſuche, wo ſie noch nicht iſt. Nach welcher Regel ſoll denn dieſes geſchehen? Geſchichtlich ſind zwei Formen dazu gegeben. Die eine nähert ſich gleichſam dem Naturgeſeze der Continuität, indem dasjenige, was dem Raume nach der chriſtlichen Kirche am nächſten ſteht, von ihr angezogen wird, ſo daß eine Cohärenz entſteht, die ſich immer erweitert. Die andere nähert ſich dem Naturgeſeze der Wahlanziehung, indem einzelne wirkſame Punkte ſich,

---

und auf ſie zurückkommen. Aber in der Erkenntniß deſſen, was Chriſtus ihnen geſagt hat, mußten ſie und können wir immer zunehmen, und was gar diejenigen betrifft, die erſt durch ſie bekehrt ſind: ſo waren in der Gemeinſchaft derſelben alle die Abſtufungen, die auch in der unſrigen ſind. Sie hatte, wie die Schrift ſelbſt darthut, alle Unvollkommenheiten auch, die die ſpätere Kirche hat: warum ſollte dieſe alſo nicht dieſelben Vollkommenheiten haben können, als ſie?

Der von uns aufgeſtellte Kanon liegt nicht nur auf der Seite des Erkenntnißvermögens, ſondern auch auf der des Begehrungsvermögens, auf beiden gleich urſprünglich. (S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 29. Randbem.)

Wer in die Gemeinſchaft Chriſti aufgenommen werden ſoll, deſſen Begehrungsvermögen muß unter die Herrſchaft des göttlichen Geiſtes gebracht werden. Nicht der Wille des Menſchen wirkt das, ſondern der göttliche Geiſt, aber doch muß der Menſch wollen, dieſes nämlich, daß ſein urſprüngliches Begehrungsvermögen nicht mehr für ſich ſei, etwas, das durch reinigendes Handeln auf ihn in ihm hervorgebracht wird. (S. Seite 83–86.) So ruht auch das intenſive Fortſchreiten nur in ſofern auf dem Willen, als es nicht denkbar iſt ohne den Willen, in der Erkenntniß Chriſti zuzunehmen.

Wir leugnen nicht, daß es außer der Schrift noch eine andere Erkenntnißquelle giebt, aber dieſe kann nur ſubſidiariſch ſein und die Beziehung auf die Schrift niemals aufheben. Die katholiſche Kirche wendet den νόμος ἄγραφος nicht zur Erklärung, ſondern zur Ergänzung der Schrift an, und dagegen haben wir Recht, die Hinlänglichkeit der Schrift zu behaupten. Aber wir dürfen nicht ſo weit gehen zu ſagen, der νόμος ἄγραφος ſei zur Erklärung der Schrift unnöthig. Und wie die Schrift, ſo muß auch, was zu ihrer Erklärung dienen kann, zum Gemeingute aller gemacht werden.

S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 31. Randbem. 1. 2. 3.

abgeſehen von allen Raumverhältniſſen, dasjenige aufſuchen, zu dem ſie in beſonderer Verwandtſchaft ſtehen. Das leztere Verfahren iſt dasjenige, welches dem geſammten Miſſionsweſen in der chriſtlichen Kirche, das erſtere dasjenige, welches dem Erziehungsweſen zum Grunde liegt, und zwar dem Erziehungsweſen ſowol im eigentlichen Sinne in Beziehung auf die Zeitfolge der Geſchlechter, als im uneigentlichen in Beziehung auf die äußeren Grenzen der Kirche. Denken wir uns, daß die Kirche irgendwo an unchriſtliche Gebiete grenzt: ſo ſind dieſe der Stoff, der zum Chriſtenthume erzogen werden ſoll, und das Streben, ſie ſich einzuverleiben, kann der Kirche niemals ganz fehlen, wenn ſie anders nicht bloß eine leere Form iſt. Von Anfang an iſt aber auch das andere Geſez in der chriſtlichen Kirche herrſchend geweſen, denn ſchon von den Apoſteln ſelbſt iſt das Chriſtenthum durch Aufſuchen des verwandten in der Ferne verbreitet worden. Wie ſtehen nun beide Methoden zu einander? Die Verbreitung des Chriſtenthums iſt ein ſo allgemeiner Beruf, daß ſich eigentlich kein Chriſt davon ausſchließen kann. Allein wollte man ſagen, jeder müſſe auch an beiden Formen derſelben theilnehmen: ſo würden wir das nicht zugeben können, und das allgemeine Gefühl wird auch immer dieſes ſein, daß die Miſſion einen ganz beſonderen Beruf erfordert und alſo nicht eines jeden Sache ſein kann. Das aber nun als ſittliche Aufgabe feſtzuſtellen und die Formel dafür zu ſuchen, ſcheint ſehr ſchwierig. Wir haben ſchon früher bei der Behandlung der Ehe auf beide Methoden aufmerkſam gemacht und auch darauf, daß ſich das Verhältniß derſelben in der Zeit ſehr geändert hat. In der erſten Zeit der chriſtlichen Kirche erſcheint uns die Form der Miſſion als diejenige, durch welche am meiſten ausgerichtet wurde, jezt dagegen erſcheint es umgekehrt, jezt ſcheint jeder nur den Beruf zu haben, das Chriſtenthum in ſeinen häuslichen Verhältniſſen fortzupflanzen, und das Hinausgehen aus dieſen, um das Chriſtenthum in die Ferne zu verbreiten, kann man zwar zulaſſen, wenn eine unüberwindliche Neigung dazu treibt, aber es iſt niemandem zuzumuthen. Von Chriſto ſelbſt freilich finden wir nur die Form der Miſſion eingeſezt*) und für die andere Form keinen beſtimmten Auftrag. Aber wie ſehr man das auch urgiren will: niemals kann man daraus folgern, daß Chriſtus damit der Methode der Miſſion einen Vorzug gegeben habe vor der durch die urſprüngliche Conſtitution des menſchlichen Geſchlechtes eingeſezten. Ueber dieſe leztere beſondere Vorſchriften zu geben, hielt Chriſtus nicht für nöthig, denn ſie verſtand ſich von ſelbſt, und der eigentliche Sinn ſeiner Anweiſung iſt dieſer, Thut was ihr könnt, eure Kinder und alle, mit denen ihr ſonſt in unmittelbarer Berührung ſeid, zu Chriſten zu bilden; aber begnügt euch nicht damit, ſondern bringt es auch anderen, bringt es allen. Ein Wechſel dieſer Formen aber in Beziehung auf ihren Umfang war ſehr natürlich, und wenn wir ſagen, die Wirkung, welche an den Grenzen der Kirche durch Verkehr mit nichtchriſtlichen Völkern von ſelbſt erfolgt, ſei etwas nicht eigentlich zu der Form der Miſſion gehöriges, ſondern dem Geſeze der Continuität unterworfen: ſo müßte eigentlich jezt, wo einzelne chriſtliche Elemente über alle Gegenden der Erde ausgeſtreut ſind, das Chriſtenthum ſich verbreiten können, ohne daß die Form der Miſſion ſtatt fände. Und fragen wir, Warum iſt jezt noch die Form der Miſſion nothwendig und wie läßt ſie ſich rechtfertigen?: ſo können wir nur antworten, Wenn ſolche Zerſtreuungen chriſtlicher Elemente, wie wir ſie jezt überall ſehen, über ſolche Gegenden, die noch nicht mit dem großen Körper der chriſtlichen Gemeinſchaft zuſammenhangen, urſprünglich vom chriſtlichen Intereſſe ausgegangen wären: ſo würden jezt keine Miſſionen mehr nöthig ſein. Da ſie aber urſprünglich von anderen Intereſſen, beſonders von dem des Handels, ausgegangen ſind: ſo muß nun dem am Chriſtenthume auf beſondere Weiſe genügt werden; an die Civiliſationsmiſſionspunkte müſſen ſich chriſtliche Miſſionen anſchließen, und dieſe müſſen nun offenbar von da ausgehen, wo der chriſtliche Geiſt am lebendigſten wirkt. Aber damit ſind wir nun auch wieder an der Grenze, und wir können keine Formel aufſtellen, vermöge deren einer an der Miſſion Theil zu nehmen verbunden wäre oder von ihr ausgeſchloſſen, ſondern es hängt alles dabei ab von dem beſonderen Triebe des Geiſtes und von der Stärke der Ueberzeugung, und iſt alſo rein dem Gewiſſen eines jeden anheim zu ſtellen*).

---

*) Matth. 28, 19. — In ſeinen Vorleſ. 1822 (ſiehe gleich unten) und 1831 (ſiehe Beil. D. 62) behauptet Schl., die ſprungweiſe Verbreitung ſei als geſchichtlich aus der apoſtoliſchen Zeit gar nicht nachzuweiſen. Ueberhaupt tritt an dieſem Punkte ein großes Schwanken hervor, wenn man die verſchiedenen Darſtellungen des Verf. unter einander vergleicht. Was offenbar theils daher rührt, daß er den Begriff Miſſion nicht immer auf dieſelbe Weiſe faßt, theils daher, daß er bald Jeruſalem, bald die geſammten Wohnſitze des jüdiſchen Volkes als urſprüngliche Localität glaubte annehmen zu müſſen.

---

*) S. Beil. A. §. 211. — Beil. B. Das verbreit. Handeln §. 32. — Unten Vorleſ. 18[illegible]. 1. und 2. c. —

Vorleſ. 18[illegible]. Verhältniß beider Methoden. Es wäre eine weſentliche Unvollkommenheit in der Kirche, wenn ſie das Chriſtenthum nicht verbreitete unter der Form der Erziehung im engeren und im weiteren Sinne, und wird dieſe Thätigkeit nach dem Geſeze der Continuität an den Grenzen der Kirche mit dem rechten Eifer geübt: ſo wird es nicht fehlen, daß die nichtchriſtlichen Völker allmählig zum Chriſtenthume bekehrt werden. Dieſe Methode ſcheint alſo, wie die Kirche niemals ohne ſie gedacht werden kann, ſo auch für ſich allein auszureichen.

Das Verfahren nach der Wahlanziehung dagegen kann für ſich allein niemals ausreichen, denn es iſt bei demſelben durchaus keine Gewähr dafür, daß auch wirklich allen das Chriſtenthum nahe gebracht wird. Scheint aber ſo die Verbreitung des Chriſtenthums unter der Form der Miſſion dem Zufall anheim gegeben: ſo ſcheint ſie auch ganz fehlen zu können, ohne daß dadurch eine weſentliche Unvollkommenheit in der Kirche geſezt würde.

Zur Zeit der Apoſtel iſt, ſoviel wir authentiſch wiſſen, das Chriſtenthum nur nach dem Geſeze der Continuität verbreitet. Der Prozeß begann innerhalb des Judenthums als eines ganzen, ſchloß ſich zunächſt immer an die jüdiſchen Synagogen an und ging von da auf die Judengenoſſen und die Heiden über. Ueber die Wirkſamkeit des Thomas in Indien ſteht nichts feſt. Wäre ſie conſtatirt: ſo hätten wir reine Miſſion auch in der apoſtoliſchen Zeit. (Vergl. Beil. D. 62. folg. und unten Vorleſ. 18[illegible].)

Aber der Gegenſaz zwiſchen beiden Methoden iſt nur ein relativer. Wo ein Syſtem von Coloniſation iſt, geſchieht, was in den Colonien geſchieht ſofern ſie Theile des Mutterlandes ſind, nach dem Geſeze der

Continuität, ſofern ſie aber nicht als Theile des Mutterlandes betrachtet werden, nach dem Geſeze der Wahlanziehung, und ſo geht eins ins andere über. Wenn Verbindungen mit entlegenen Regionen aus weltlichem Intereſſe angeknüpft werden, periodiſch wiederkehrende und wie es ſcheint auf einer Naturbaſis beruhende Bewegungen: ſo muß nur das chriſtliche Intereſſe ſich ihnen anſchließen. Geſchähe das, wie es geſchehen ſollte, wirkten die an der Grenze, wie Chriſtus es fordert: ſo würde es der eigentlichen Miſſion immer weniger bedürfen. Sie bleibt aber nothwendig in dem Maaße, als die Coloniſten unfähig ſind, zur Verbreitung des Chriſtenthums etwas zu thun. Ein Inſtitut aber, wie die katholiſche Kirche es hat, welches ſich Miſſion nennt und innerhalb der chriſtlich organiſirten Völker wirken ſoll, wird nimmer zu rechtfertigen ſein. Es deutet auf Unvollkommenheit in den Inſtitutionen der Kirche und kann doch derſelben nicht abhelfen. (Siehe Randbem. zu §. 210. der Beil. A. und Beil. D. 63. 64. 65.)

An der Verbreitung nach dem Geſeze der Continuität muß jeder theilnehmen. Sie knüpft ſich von ſelbſt an das darſtellende Handeln an. Nur muß jeder in ſein Bewußtſein aufnehmen, daß ſolche um ihn ſind, in denen an ſeiner Darſtellung die chriſtliche Geſinnung erweckt werden ſoll, und das ſoll ihm ein neues Motiv werden, nach immer höherer Reinheit zu ſtreben. Dieſes nicht methodiſch zu geſtaltende, woran alle auf gleiche Weiſe Antheil haben ſollen, iſt das elementariſche, bei welchem kein anderer Unterſchied ſtatt finden kann, als der des Mehr und Weniger. Der Prozeß iſt aber auch ein organiſcher, und in ſofern iſt die Theilnahme der einzelnen nicht die gleiche.

Die Verbreitung nach dem Geſeze der Wahlanziehung, die eigentliche Miſſion, iſt Sache eines beſonderen Berufes und beruht, wie jeder Beruf, auf der Uebereinſtimmung des ganzen und des einzelnen. Soll aber dieſe nicht etwas zufälliges ſein: ſo muß das ganze auch in dieſer Hinſicht organiſirt ſein. Das aber fehlt, und darum ſtehen diejenigen, welche aus uns als Miſſionare unter die Heiden gehen, iſolirt mit ihrem Urtheile, den einen ehrenwerth, den anderen willkührlich und abenteuerlich erſcheinend, und niemand weiß mit Beſtimmtheit zu ſagen, ob ſie Recht haben in ihrem Thun. Paulus und Barnabas kamen dazu durch die Wahl der beſtimmt organiſirten Gemeinde und ihr eigenes damit zuſammenfallendes Urtheil, und auf dieſe Weiſe waren ſie ausgeſondert durch den heiligen Geiſt. S. Apoſtelgeſchichte 13, 1—4. Daß wir keine ſolche Organiſation für die Miſſion haben, dieſe alſo ganz in den Händen von Particulargeſellſchaften iſt, hat ſeinen Grund in dem Zerfallenſein unſerer Kirche und in dem Mangel an allgemeinem Intereſſe für die Sache. Dennoch hat auch dieſer Theil des verbreitenden Handelns niemals ganz gefehlt, und auch jezt erſcheint uns der Beruf dazu in den einzelnen in dem Maaße weniger zweifelhaft, als auch nur particulare Organiſationen beſtehen, die ihn anerkannt haben. Die Brüdergemeinde iſt eigends auch für die Miſ-

Wie nun die freie Wirkſamkeit des Geiſtes in den Individuen einerſeits zu unterſcheiden ſei von der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in Chriſto und andererſeits ihr gleichzuſezen, das iſt ein in der Dogmatik zu erledigender Punkt. Hier aber fragt ſich, welche ſittliche Regeln daraus abzuleiten ſind.

Denken wir uns die chriſtliche Kirche einer Steigerung fähig ſowol in Beziehung auf das Vorſtellungsvermögen als in Beziehung auf das Begehrungsvermögen und nun in einem Punkt etwas entſtehend, was ſich für eine Steigerung ausgiebt: ſo iſt das ganze anfangs nicht fähig zu beurtheilen, ob das eine Steigerung ſei, oder eine Abweichung. Es wird zunächſt immer nur als eine Abweichung vom beſtehenden erſcheinen, und ob es als Steigerung zu ſezen ſei, als Gnade in den einzelnen, beſtimmt auf die Maſſe als auf Natur zu wirken, oder als Abweichung vom rein chriſtlichen, darüber wird ſich nicht gleich ein ſicheres Gefühl bilden, und das Gefühl, welches darüber beſteht, wird nie als ein untrügliches anzuſehen ſein*).

Welche Grundſäze müſſen nun hier in der Kirche gelten, damit die Steigerung ſelbſt möglich bleibe? Kein anderer, als der, daß jeder das Recht habe, ſein Urtheil über Alles frei auszuſprechen, daß Freiheit ſei des Urtheils, Freiheit in der Mittheilung auch desjenigen, was als Abweichung erſcheint, weil es eine Steigerung in ſich ſchließen kann. Denn ſo wie wir uns die Kirche ſo geſchloſſen denken, daß nichts in derſelben mit der Abſicht, daß es ſich verbreite, mitgetheilt werden darf, was nicht dem beſtehenden gemäß iſt: ſo iſt an keine Stei-

---

ſion organiſirt, und darum fehlt es in ihr auch nie an der rechten Gewähr für den wirklichen Beruf ihrer Miſſionare.

S. Beil. A. Randbem. 1. 2. zu § 210. Beil. D. 63. 64. 65. 68. 71.

Ueber allgemeinen und beſonderen Beruf in Beziehung auf den intenſiven Prozeß ſ. unten.

*) S. Beil. A. § 212.

gerung zu denken. Freilich iſt unſer Grundſaz gegenwärtig rein proteſtantiſch, denn die katholiſche Kirche ſieht alles, was ſich dem ſchon ausgeſprochenen entgegenſtellt, als häretiſch an und läßt alſo eigentlich gar keine Steigerung zu. Aber ehe der Gegenſaz zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus ausgeſprochen war, herrſchte weniger Zwang. Die katholiſche die Entwikkelung der Kirche durchaus hemmende Praxis hat die Theorie zum Hintergrunde, nach welcher die erſcheinende Kirche als abſolut vollendet angeſehen wird. Unſere evangeliſche Theorie dagegen ſezt die erſcheinende Kirche als werdend und als in keinem Momente der Idee völlig entſprechend, alſo als immer noch einer Reinigung fähig und einer Steigerung. Sobald wir daher etwas dem katholiſchen analoges, z. B. die Annahme, in den ſymboliſchen Büchern ſei die vollkommenſte Darſtellung der chriſtlichen Begriffe enthalten[*], in unſre Kirche eindringen laſſen, ſtreben wir ſelbſt gegen ihr innerſtes Weſen an, gegen das Princip, ohne welches ſie niemals hätte entſtehen können und niemals beſtehen kann, ſo daß auch der ſie vernichtete, der ſagen wollte, die Reformation ſei die lezte Vollendung des Chriſtenthums geweſen, die evangeliſche Kirche allein enthalte nur Wahrheit, und über ſie hinaus ſei keine Steigerung mehr denkbar[**]. Es entſteht alſo nach unſerer Regel von dem erſten Momente der Erregung eines einzelnen an ein Verkehr, gleichſam ein Dialog zwiſchen ihm und der Maſſe, und das chriſtliche Princip in dieſem Verkehre iſt das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, d. h. das Wahrheitſuchen unter der Vorausſezung, die Maſſe werde die Wahrheit, die ihr dargeboten wird, ſobald ſie ſie als Wahrheit erkannt hat, auch annehmen, und der darbietende werde, wenn er überzeugt wird, er habe nicht etwas beſſeres dargeboten, als ſchon beſtand, ſeine Behauptungen als irrthümliche zurüknehmen. Das entgegengeſezte Princip, die Vorausſezung, Gedankenproduction auf der einen und Urtheil darüber auf der anderen Seite werde von ganz etwas anderem geleitet, als von dem chriſtlichen Principe, iſt das der Kezermacherei. Oft hat man unſere Grundſäze beſchränken wollen durch die Feſtſtellung, die geforderte Mittheilung dürfe nur im Klerus ſtatt haben, die Laien dagegen ſeien von dem ganzen Verkehr über noch ſtreitige Punkte gänzlich auszuſchließen. Wir können an dieſer Stelle freilich in ſofern nicht vollkommen über dieſe Beſchränkung unſeres Princips entſcheiden, als wir hier nicht auseinanderſezen können, wie ſich der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien in unſerer Kirche geſtalten muß. Aber wir werden doch in dem geſagten hinreichende Mittel finden, den ganzen Vorſchlag abzuweiſen. Denn iſt es einmal das Princip der evangeliſchen Kirche, die erſcheinende Kirche überhaupt als eine immer noch unvollkommene anzuſehen: ſo kann man davon auch keinen Punkt ausſchließen. Die Unvollkommenheit wird daher auch jederzeit in der Art und Weiſe ſein, wie der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien conſtruirt wird. Freilich, gehörte jemals zum Klerus kein anderer, als wer auch innerlich dazu qualificirt iſt, und gehörten jemals zum Klerus alle diejenigen, die wirklich dazu qualificirt ſind: ſo wäre die Beſchränkung ganz in der Ordnung, denn dann wäre das Selbſtbewußtſein des ganzen nur im Klerus. Allein einen ſolchen Zuſtand können wir unſerem Principe nach niemals als einen wirklichen annehmen, im Gegentheil, wir müſſen annehmen, daß es in jedem gegebenen Zeitpunkte Perſonen giebt außerhalb des Klerus, welche ihrer Qualification nach Kleriker ſein könnten. Von dieſen müſſen alſo eben ſo wohl Verbeſſerungen ausgehen können, als von Klerikern. Daß ſie nachher ſelbſt Kleriker werden, iſt etwas für ſich beſtehendes. So war Calvin urſprünglich nicht Kleriker, ſondern Juriſt. Und eben ſo auf der Seite der Receptivität. Denn ſo lange im Klerus noch Perſonen ſind, die nicht in ihm ſein ſollten: ſo lange kann über viele Gegenſtände ein weit richtigeres Gefühl ſein bei den Laien, als bei ihm, wie denn die Reformation offenbar viel mehr durch das Gefühl und das Urtheil der Laien als durch das der geiſtlichen entſchieden wurde. Nimmer alſo könnten wir uns in der evangeliſchen Kirche ſolche Beſchränkung gefallen laſſen. Außer unſerem Kanon iſt nun aber auch nichts weiter über die Sache feſtzuſtellen. Denn welchen Erfolg eine auf Verbeſſerung gerichtete Thätigkeit haben werde, hängt von dem Zuſtande ab, in welchem ſich das ganze befindet, und für den einzelnen kann es keine Regeln geben als die, daß er mit gutem Gewiſſen handle, wozu aber weſentlich gehört, daß er ein richtiges Bewußtſein habe von dem Standpunkte, den er im Verhältniſſe zum ganzen einnimmt. Wer unter dem Durchſchnitte des ganzen ſteht, kann nicht das ganze ſteigern. Will er es dennoch: ſo kann er nicht mehr guten Gewiſſens ſein und bedarf, daß ein reinigendes Verfahren auf ihn gerichtet werde, welches, wenn es zur rechten Zeit eintritt und recht zu Werke geht, der Corruption theils vorbeugen theils abhelfen wird, die offenbar vorhanden ſein muß, wo viele auftreten, auf das ganze zu wirken, die mit gutem Gewiſſen nur bereit ſein könnten das ganze auf ſich wirken zu laſſen*).

---

[*] S. unten Vorleſ. 1833. 2. ſ. und Beil. D. 68.

[**] S. Beil. A. §. 214.

Aber wie wir ſehen, daß hier beide Prozeſſe in einander greifen, der reinigende und der verbreitende: ſo tritt nun auch hervor, daß, wenn der extenſive Prozeß des verbreitenden Handelns im Vergleich mit dem intenſiven als ein abſolutes Anfangen betrachtet wird, und wenn alſo alles, was nicht mehr der abſolute Anfang iſt, dem intenſiven anheimfällt, dieſer intenſive ſelbſt wieder in einen relativen Gegenſaz zerfallen muß, indem es einerſeits darauf ankommt, die einzelnen zu dem im ganzen ſchon gegebenen, und andererſeits darauf, das ganze zu dem im einzelnen neu entſtandenen hinan zu bilden. Und halten wir das im Auge: ſo überblikken wir zugleich die ganze Stufenfolge der Oerter, welche es für die einzelnen in der Kirche giebt und in Beziehung auf die eben jeder ſuchen muß zum rechten Selbſtbewußtſein zu gelangen. Denken wir uns nämlich den einzelnen ſo in die chriſtliche Gemeinſchaft verflochten, daß die chriſtliche Geſinnung als Princip in ihm geſezt iſt: ſo kann man von der einen Seite ſagen, daß von dieſem Momente an für kein anderes Handeln auf ihn noch Raum iſt, als für ein reinigendes. Denn hat er einmal das chriſtliche Princip aufgenommen: ſo liegt darin, daß ihm von nun an die ganze Organiſation gehört, und zeigt ſich, daß er ſie ſich in einem beſtimmten Punkte doch nicht angeeignet hat: ſo kann man das anſehen als einen Rükkſchritt, der ein wiederherſtellendes Handeln fordert; was damit zuſammenhängt, daß jedes ſittliche Handeln auf jede der drei Formen zurükkgeführt werden kann, auf die reinigende, die verbreitende und die darſtellende. Jezt ſehen wir aber die Sache von der anderen Seite an, von der nämlich, daß die Einpflanzung der chriſtlichen Geſinnung in den einzelnen nur ein abſoluter Anfang iſt, das chriſtliche Princip bei ſeinem Eintreten in den einzelnen quantitativ nur ein Minimum. Dann aber wird der einzelne unterhalb des Durchſchnittes des ganzen ſtehen, und der erſte Ort für ihn wird der ſein, auf welchem er dem ganzen erſt zu aſſimiliren iſt, der zweite der, an welchem er ſelbſt Antheil nehmen kann an dem von dem ganzen ausgehenden Aſſimilationsprozeſſe, alſo mitwirken kann auf diejenigen, die noch auf dem erſten Punkte ſtehen, auf dem des abſoluten Anfanges. Dieſer zweite Ort iſt der der religiöſen Mündigkeit, bei uns bezeichnet durch die Confirmation, auf dem aber jeder immer noch das Bewußtſein haben wird, daß er ſelbſt auch noch der Einwirkung auf ſich vom ganzen aus bedürfe und daß er am Steigerungsprozeſſe im engſten Sinne noch nicht theilnehmen könne. Kann er daran theilnehmen: ſo nimmt er die höchſte Stufe ein, den dritten Ort, der aber nicht genauer zu beſtimmen iſt. Sehr viele werden dieſe Qualität haben, ohnerachtet ſie nicht zum Klerus im realen Sinne gehören, ſo daß wir hier ein reales und ein ideales unterſcheiden, womit wir aber auf rein proteſtantiſchem Standpunkte ſtehen, da die katholiſche Kirche eine ſolche Unterſcheidung nicht zuläßt*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 33. und Beil. A. Randbem. zu §. 206. und ſiehe oben Seite 178 u. folg.

Die chriſtliche Gemeinſchaft muß alſo, wie einerſeits in der extenſiven Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung begriffen ſein, ſo andererſeits ſich die Aufgabe ſtellen, zuerſt diejenigen, in welchen der chriſtliche Geiſt zu wirken begonnen hat, auf den Punkt der religiöſen Mündigkeit zu bringen, und ſie dann ſo weit zu fördern, daß ſie ein Recht gewinnen zur Mittheilung ihres Urtheils über alles, was die Vervollkommnung der chriſtlichen Geſinnung darſtellt, ein Recht alſo, an dem allgemeinen Steigerungsprozeſſe Theil zu nehmen, worin zugleich liegt, daß jeder, der ſo ſittlich mitſprechen kann, auch angeſehen werde als ein ſolcher, in welchem ſich die Kraft erzeugen könne zur Steigerung der Gemeinſchaft als eines ganzen. Offenbar kann dieſe Aufgabe niemals ſo gelöſt werden, daß nicht immer eine Ungleichheit bliebe in der chriſtlichen Gemeinſchaft; ſie wird immer ihre verſchiedenen Räume und Abtheilungen haben. Aber ſo ſoll ſie gelöſt werden, daß auf fortwährende Steigerung jedes einzelnen hingewirkt und keine andere Grenze angenommen wird, als die jeder hat in ſeiner Empfänglichkeit. Fragen wir nun, Wie kann ſie gelöſt werden?: ſo müſſen wir zurückgehen auf die Duplicität, in welcher ſich die Herrſchaft des Geiſtes darſtellt, alſo auf dieſe Herrſchaft unter der Form des Gedankens und unter der Form der Willensbeſtimmung. Im allgemeinen aber werden wir ſagen müſſen, daß die chriſtliche Kirche, ſoweit ſie in dieſem Handeln begriffen iſt, ſich uns darſtellt unter der Form der Schule, und zwar in dem zwiefachen Sinne dieſes Ausdrucks, ſofern er uns einerſeits eine Fortpflanzung und Erhaltung, eine Tradition beſtimmter Lehren, und andererſeits auch eine Uebungsanſtalt bezeichnet, oder ſofern er einerſeits mehr auf die Idee der Wiſſenſchaft, oder andererſeits mehr auf die Idee der Kunſt bezogen wird*). Aber nicht ſo faſſen wir den Ausdruck Schule, wie er auf Talentbildung geht, auf Fertigkeiten, ſondern wenn wir ſagen, die chriſtliche Kirche ſolle zur Steigerung der Geſinnung als Schule organiſirt ſein: ſo meinen wir nur, ſie ſolle eine Inſtitution ſein, die ſich ſelbſt erhält, indem ſie ihr Princip in jedem ihrer Mitglieder immer von neuem erregt und ſo ſich permanent in ihnen und durch ſie fortbildet, und das liegt doch weſentlich in dem Begriffe einer Schule**).

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. § 30, b. und §. 34.

Vorleſ. 18[illegible]. Der Gegenſaz zwiſchen dem extenſiven und dem intenſiven Verbreitungsprozeſſe iſt kein abſoluter, ſondern nur ein relativer. Denn denke ich mir eine Gemeinde als die Einheit: ſo ſind doch die einzelnen in ihr nicht gleich, alſo iſt die Vollkommenheit des ganzen gleichſam der Durchſchnitt der Vollkommenheit der einzelnen. Wenn nun einzelne in der Gemeinde auf einen höheren Standpunkt gebracht werden, als der iſt, den die Gemeinde als ganzes einnimmt: ſo werden ſie jenen Durchſchnitt erhöhen und dieſer Prozeß iſt dann intenſive Verbreitung für die Gemeinde als Einheit betrachtet. Nehmen wir aber jene einzelnen als Einheit: ſo iſt ihre Wirkſamkeit eine extenſive, eine räumliche Verbreitung. Wenn wir nun aber ſagen, wir haben es hier mit der Gemeinde zu thun, wie ſie eine organiſche Verbindung chriſtlicher Familien iſt: ſo ſind darin die unmündigen ein conſtantes Element; ſie ſind immer diejenigen, die noch nicht auf derſelben Stufe ſtehen, als die übrigen. Aber auch unter den mündigen iſt ein Gegenſaz zwiſchen überwiegend ſpontan wirkenden und überwiegend aufnehmenden. Wir haben alſo drei Stufen, und die Kirche in dieſen Abſtufungen betrachtet als Gemeinſchaft der intenſiven Richtung des verbreitenden Handelns iſt das, was wir im kirchlichen Sinne Schule nennen.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 201. 202. u. Randbem. a. zu §. 202. und ſiehe Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 35.

**) S. Beil. B. Das verbreit. Hand. §. 35. a.

Wie kann nun durch die Einwirkung einer ſolchen eine beſtimmte Art und Weiſe der *Willensthätigkeit* in den einzelnen erregt werden? Das iſt nur möglich, wenn wir in ihnen ſelbſt eine Duplicität vorausſezen oder hervorrufen, vermöge deren ſie uns einerſeits Objecte der Thätigkeit ſind, andererſeits aber auch dem, was auf ſie wirken ſoll, angehören, und wir müſſen ſagen, Alle Wirkſamkeit der Kirche auf Erhöhung der Geſinnung im einzelnen beruht darauf, daß er durch ſein Gemeingefühl der chriſtlichen Gemeinſchaft auch in dieſer ihrer Wirkſamkeit ſchon angehört, zugleich aber durch ſein perſönliches Gefühl der Gegenſtand ſei, auf den ſie wirkt. Wir werden uns dieſe Formel zu einer lebendigen Anſchauung erheben können, wenn wir dazu nehmen, daß eine fortgehende ſich gleichbleibende Art zu handeln in einem ganzen, wenn wir ſie in dem einzelnen betrachten, dasjenige iſt, was wir Sitte nennen, und nun ſagen, *Die Kirche als Schule zur Erhöhung der Willensthätigkeit iſt nichts anderes, als eine Inſtitution einer gemeinſamen ſich gleich bleibenden Sitte.* Dieſe als gemeinſames Leben ergreift den einzelnen ſo, daß er ſich nicht von ihr losmachen kann. Im erſten Anfange erſcheint er dabei als leidend; je mehr aber der Gegenſaz verſchmilzt, deſto mehr wird alle eigene Willensthätigkeit der gemeinſamen aſſimilirt, die Uebereinſtimmung des einzelnen mit der Sitte wird ſeine eigene Thätigkeit, und das iſt der Uebergang von dem Zuſtande, in welchem die chriſtliche Kirche auf ihn wirkt, zu demjenigen, vermöge deſſen er mitwirkt. Die Aufgabe wird alſo von dieſer Seite dadurch gelöſt, daß in der Kirche eine Gleichmäßigkeit der Sitte beſteht, in welche ſich immer mehr alle einzelnen hineinfügen, *die aber ſelbſt auch wieder als der Vervollkommnung fähig angeſehen werden muß, ſo lange die Kirche noch im Werden iſt.* Wird der Ausdrukk Sitte oft nur auf das mehr äußerliche bezogen: ſo iſt das eine Beſchränkung, in die wir hier nicht eingehen; wir verſtehen darunter die geſammte chriſtliche Handlungsweiſe, die ſich in der Geſammtheit der chriſtlichen Tugenden darſtellt. Uebrigens iſt hier wieder ein Punkt, wo wir auf den folgenden Theil verweiſen müſſen. Denn fragen wir, Worin beſteht materialiter die Sitte?: ſo gehört das nicht hieher, ſondern ins darſtellende Handeln. Hier betrachten wir ſie bloß formaliter und ſagen, Sofern ſie in der chriſtlichen Kirche herrſcht, iſt ſie Schule, Bildungsanſtalt für die Willensthätigkeit der einzelnen*).

Aber was iſt nun dieſe Wirkſamkeit als Thätigkeit der einzelnen, die zuſammen die chriſtliche Gemeinſchaft bilden? Keine andere als die des guten Beiſpiels. Je mehr dieſes in der chriſtlichen Kirche gegeben wird, deſto ſchneller wird der Entwikkelungsprozeß in den einzelnen fortſchreiten; je weniger, deſto geringer iſt die Wirkſamkeit des ganzen, der chriſtlichen Sitte als Schule. Es kommt alſo jedem zu, das ſeinige beizutragen, daß die Wirkſamkeit der Kirche in dieſer Beziehung ihr Maximum erreiche, d. h. immer in der Bahn des guten Beiſpiels zu bleiben. Freilich, wenn oft geſagt wird, man müſſe manches um des guten Beiſpiels willen thun, was man ſonſt nicht thun würde: ſo iſt das durchaus verwerflich. Ein ſolches Handeln wäre unwahr, könnte alſo auch niemals zur Förderung der Sittlichkeit gereichen, niemals ein gutes Beiſpiel ſein. Darum kann nur der ein gutes Beiſpiel geben, der materialiter nichts thut, was er nicht auch ohne alle Rükſicht auf das Beiſpiel thun würde; das gute Beiſpiel iſt nichts, als die Herrſchaft der chriſtlichen Sitte ſelbſt. Allerdings könnte man dagegen andrerſeits ſagen, ſo ſei nun zwar der Ausdrukk Gutes Beiſpiel ganz gereinigt, aber auch ganz leer. Denn wenn ich, was ich als gutes Beiſpiel thue, ohnehin ſchon thun muß um meiner eigenen Sittlichkeit willen: ſo kommt durch die Formel nichts hinzu zu meinem Handeln. Aber es ſoll auch in der That materialiter nichts hinzukommen. Wenn, wie wir darüber ſchon einig geworden ſind, jede der drei Formen des Handelns auf jede reducirt werden kann: ſo kann alles verbreitende Handeln angeſehen werden als in dem darſtellenden eingeſchloſſen. Das iſt vollkommen wahr. Aber es kommt in dem verbreitenden Handeln doch etwas hinzu, äußerlich freilich nichts, aber in dem handelnden ſelbſt dieſes, daß er ſein der chriſtlichen Sitte gemäßes Handeln auch beſtimmt will als ein ſittliches Element in dem Verbreitungsprozeſſe des ganzen; es iſt eine Erhöhung des Bewußtſeins von dem eigenen Handeln für den Verbreitungsprozeß im ganzen. Und in dieſem Sinne kann man von jedem fordern, daß er ein gutes Beiſpiel gebe, d. h. daß er das Bewußtſein habe, daß der Grad, in welchem ſeine Geſinnung der chriſtlichen Sitte angemeſſen iſt, zugleich eine Vermehrung oder Verminderung des verbreitenden Handelns in der Gemeinſchaft in ſich ſchließt*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 36. b.

Wollen wir nun eben ſo im allgemeinen die andere Seite betrachten, die Verbreitung der Geſinnung unter der Form des Vorſtellungsvermögens: ſo müſſen wir weiter zurükkgehen als bei dem vorigen Punkte. Nämlich das iſt gleich von ſelbſt klar, daß nach allen Seiten hin eine veränderte Handlungsweiſe entſtehen muß, ſobald der chriſtliche Geiſt in ein einzelnes menſchliches Leben hineintritt, obgleich die Veränderung größer ſein wird, wenn der einzelne bisher rein unter der Botmäßigkeit der Sinnlichkeit geweſen iſt, geringer, wenn er ſich ſchon unter der Botmäßigkeit der Vernunft befunden hat. Aber wenn man ſagt, Der Eintritt des chriſtlichen Geiſtes in ein menſchliches Leben bewirkt auch eine gänzliche Veränderung in der Gedankenbildung: ſo iſt das nicht ſogleich von ſelbſt einleuchtend. Dieſe Differenz hat ihren Grund in dem Uebergewichte des praktiſchen über das theoretiſche in den meiſten Menſchen. Nichtsdeſtoweniger aber geht auf dieſer Seite eben ſolche Veränderung vor ſich, als auf jener, und wir müſſen darüber zu klarer Einſicht zu gelangen ſuchen. Im allgemeinen wird es niemand leugnen, weil die Parallele zwiſchen den beiden Functionen im Menſchen zu klar iſt; aber auch im einzelnen muß es klar zu machen ſein. Die Gedankenbildung und die Art, wie ſich unſere Willensbeſtimmungen ausprägen, weiſen immer die eine auf die andere zurükk, und wie wir ſagen können, Es giebt eine rein materialiſtiſche und atomiſtiſche Handlungsweiſe: ſo können wir auch ſagen, Es giebt eine rein ſinnliche materielle Denkungsart, ſo daß wir das ganze werden in der Formel zuſammenfaſſen können, daß mit dem Eintreten des chriſtlichen Geiſtes eine veränderte Anſicht von allem, was die Gedankenbildung des Menſchen ausfüllt, entſtehen müſſe. Wenn eine neue Willensrichtung ganz im allgemeinen eintritt: ſo muß auch alles dasjenige, was Gegenſtand der chriſtlichen Erkenntniß iſt, einen anderen Werth bekommen. Dadurch werden aber die Gegenſtände auch anders claſſificirt, es entſteht alſo eine ganz andere Verzweigung der Begriffe, folglich eine ganz neue Form der Gedankenbildung. Dieſe kann wieder nicht beſtehen ohne eine veränderte Sprachbildung, denn Gedanke und Sprache müſſen immer auf einander zurükkgeführt werden, und ſo lehrt denn auch die ganze Geſchichte, daß die Entwikkelung der chriſtlichen Geſinnung auf dieſer Seite ſich immer hat zu erkennen gegeben durch Bildung einer eigenen Sprache. Die Sprache aber in dem ganzen Umfang des Werkes als Niederlegung eines eigenthümlichen Syſtems von Begriffen, worin auch ein eigenthümliches Syſtem von Urtheilen enthalten iſt, iſt auf dem Gebiete des Denkens ganz daſſelbe, was wir auf dem Gebiete der Willensbeſtimmung die Sitte genannt haben; ſie iſt die gemeinſame Denkweiſe, wie die Sitte die gemeinſame Handlungsweiſe iſt. Der Saz alſo, Die Kirche in der intenſiven Seite des Verbreitungsproceſſes der Geſinnung betrachtet iſt Schule, heißt auf dieſer Seite des Gedanken- und Vorſtellungsvermögens, Sie iſt eine Inſtitution zu gleichmäßiger Erhaltung der eigenthümlichen

---

*) S. Beil. A. §. 85., die lezte Randbem. zu §. 195. u. §. 213. Randbem. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 36. a. — Vorleſ. 18$\frac{26}{27}$. 2. f.

Sprache, in welche jeder ſeine Denkweiſe hineinbilden muß, welche aber auch ſelbſt der Vervollkommnung fähig iſt, ſo lange die Kirche noch im Werden begriffen iſt. Entwikkelt ſich nun in dem Menſchen die Sprache früher, als er auf lebendige Weiſe die chriſtliche Geſinnung in ſich tragen kann: ſo muß in jedem eine Umbildung der Sprech- und Denkweiſe vor ſich gehen, denn ehe dieſe nicht erfolgt iſt, iſt das eigenthümlich chriſtliche in der Sprache Null für ihn, nämlich dem Gehalte nach, und etwas anderes, als dieſes, ihm den Gehalt ihrer Sprache anzueignen, kann die Kirche nicht thun, um in ihm die chriſtliche Geſinnung als Denkweiſe zu erhöhen. Dieſer Prozeß des Aneignens aber der Sprache, der auf keine Weiſe ein Anlernen iſt, iſt ganz derſelbe, wie auf der Seite des Begehrungsvermögens. Die Negation des chriſtlichen Gehaltes in der Sprache für denjenigen, in dem die chriſtliche Geſinnung noch nicht iſt, iſt ſein perſönliches. Denken wir nun das Hineintreten des göttlichen Geiſtes in ihn, der chriſtlichen Geſinnung: ſo iſt dieſer analog die Denkweiſe in der ganzen chriſtlichen Kirche, und ſo wie er dieſe anerkennt: ſo iſt ſie auch in ihm, aber nur von Seiten ſeines Gemeinbewußtſeins, und ſie muß nun immer erſt in ihm perſönlich werden, ehe er aufhören kann, bloß empfangend zu ſein in der Kirche, und anfangen, ſelbſt productiv in ihr zu ſein. In dieſem Perſönlichwerden aber beſteht eben die wahre lebendige Aneignung der chriſtlichen Denkweiſe, ſo daß er von da an in der chriſtlichen Gedankenbildung productiv ſein kann. So lange in ihm aber der Gegenſaz noch fortbeſteht zwiſchen perſönlichem Bewußtſein und Gemeinbewußtſein: ſo liegt auch darin die Möglichkeit, daß die chriſtliche Sprache als Depoſitum der chriſtlichen Geſinnung immer noch wieder verunreinigt wird, und eben darum iſt Schule nothwendig als beſtändige Inſtitution, um die Verunreinigung abzuhalten und die chriſtliche Denkweiſe den einzelnen einzupflanzen, und darum kann die Steigerung auch immer nur aus dieſer

Schule hervorgehen und natürlich nur aus denen, welche in derſelben leitende ſind*).

Wie wir auf der einen Seite hier abſehen mußten von dem Inhalte dieſer Wirkſamkeit der Kirche: ſo werden wir uns von der anderen Seite auch nicht darauf einlaſſen können, ſie ihrer Form nach weiter zu verfolgen, denn dieſes würde uns in eine Technik führen, die der praktiſchen Theologie angehört. Die Kirche als Schule angeſehen bildet zwei große Syſteme, auf der praktiſchen Seite die Sitte, auf der theoretiſchen die Sprache. Wie dieſe aber zwekkmäßig zu conſtruiren ſind, das zu unterſuchen gehört nicht mehr in das eigentlich ethiſche Gebiet. Das iſt beſonders klar auf der theoretiſchen Seite. Denn wie wir hier faſt überall in der chriſtlichen Kirche eine Duplicität finden, eine populäre Inſtitution und eine wiſſenſchaftliche, und jede beſtimmt organiſirt: ſo iſt auch niemandem zweifelhaft, daß es der praktiſchen Theologie zukommt, die Principien dafür aufzuſtellen. Was uns aber hier noch obliegt, iſt zunächſt, die Thätigkeit des einzelnen zu beſtimmen in dieſen beiden Inſtitutionen der theoretiſchen Seite. Wie nun die Wirkſamkeit des einzelnen auf der praktiſchen Seite unter der Formel des guten Beiſpiels zuſammenzufaſſen war: ſo werden wir hier ſagen müſſen, ſie ſei zuſammenzufaſſen unter der Formel der Belehrung. Die Belehrung geht immer von den einzelnen aus. Denn ſind dieſe auch auf ganz beſtimmte Weiſe als Organe des ganzen geſezt: in der Belehrung bleibt das perſönliche in ihnen immer das überwiegende. Schon ein flüchtiger Blikk auf unſeren evangeliſchen Cultus wird uns davon überzeugen. Er hat einen liturgiſchen Beſtandtheil, von welchem das perſönliche ganz ausgeſchloſſen iſt, aber nicht minder auch die Belehrung; alles liturgiſche iſt nichts als die Tradition einer beſtimmten Form, nichts als reine Darſtellung. Der andere Beſtandtheil dagegen, die Predigt, gehört freilich auch in das Gebiet der eigentlichen Darſtellung, aber ſie gehört doch nicht minder auch der Kirche als Schule an. Sie muß, wenngleich ſie eigentlich Darſtellung iſt, Belehrung in ſich enthalten zum Behuf der Darſtellung; ſie muß, um verſtanden zu werden, an abnorme Vorſtellungen anknüpfen und ſie berichtigen. Aber darum tritt auch gleich die Perſönlichkeit ſehr in ihr hervor. Und wie nun die Belehrung hervortreten muß in dieſer vollſtändig organiſirten Form, ſo überall auch von da abwärts bis zur völlig formloſen Art des religiöſen Geſpräches im Umgange; denn der Chriſt darf keine Gelegenheit vorübergehen laſſen, als Organ des ganzen nach allen Seiten hin belehrend zu wirken. Weitere ſittliche Vorſchriften laſſen ſich aber darüber nicht geben. Nur muß feſtgehalten werden die Analogie, die gerade hier zwiſchen dem reinigenden und dem verbreitenden Handeln ſtatt findet, und als Princip aller Belehrung, daß ſie durchaus nichts anderes ſein darf, als ein gemeinſchaftliches Aufſuchen der Wahrheit, geregelt durch die verſchiedenen Verhältniſſe, in welchen die einzelnen zu einander ſtehen, durch die Auctorität, die jedem nach der Reife ſeiner Geiſtesbildung, nach der Vollſtändigkeit ſeines Bewußtſeins, nach der Vielſeitigkeit ſeiner Erfahrung zukommt. So daß alſo die Belehrung in allen Formen zurückgeht auf den oben aufgeſtellten Kanon der freien Mittheilung. Aber auch das iſt deutlich, daß beide Seiten, die mehr praktiſche und die mehr theoretiſche, hier immer neben einander gehen, und daß jeder Chriſt als Glied des ganzen ſeinen Beruf immer in beiden zugleich hat, der eine unter einer mehr beſtimmten Form in der Organiſation des ganzen, der andere unter einer mehr unbeſtimmten. Es wird nicht denkbar ſein, daß die eine Seite der anderen könnte in den Weg treten, ſondern beide werden ſich immer von ſelbſt mit einander verbinden. Denn es giebt kein Gebiet des Lebens, wo ſich nicht die Rede beſtändig verbände mit der Handlung, und keinen Ort für die Rede, als vermöge der Conſtitution der Geſellſchaft, alſo keinen, als das Gebiet der Sitte*).

---

*) Siehe Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 25 c, und vergl. unten Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. 2. f.

Sodann haben wir noch das Verhältniß zu betrachten, in welchem die urſprüngliche und elementariſche Gemeinſchaft, die häusliche nämlich, in dieſer Beziehung zur Wirkſamkeit der Kirche ſteht. Die Kirche hat, wie wir geſehen haben, nicht eher ihre vollkommene Organiſation, als bis ſie aus chriſtlichen Familien beſteht. Aber weil es doch auch ſchon vorher eine Kirche giebt: ſo giebt es in ihr auch noch andere wirkſame Punkte, als die Familien, einzelne nämlich, welche nicht unmittelbar einem chriſtlichen Hausweſen angehören. Dieſe können deßwegen nicht ausgeſchloſſen ſein von dem Berufe, die chriſtliche Sitte zu erhalten, und auch nicht von dem Prozeſſe der Bildung des Vorſtellungsvermögen. Ihre Thätigkeit iſt alſo zu verbinden mit der der Familien, und es muß Maxime ſein, daß jedes Hausweſen als Organ der Kirche ſich erweitere und ſich die Thätigkeit ſolcher aneigne, die nicht weſentlich zu einem chriſtlichen Hausweſen gehören. Dieſe Maxime iſt keine andere als die, durch welche die religiöſe Geſelligkeit in der Kirche organiſirt wird, die Communication der chriſtlichen Familien unter ſich und die Erweiterung derſelben. Natürlich hat die Maxime zwei Formen, die zuſammen gehören; denn nicht nur die Hausweſen, auch die einzelnen, die eigentlich keinem Hausweſen angehören, ſind als freithätig anzuſehen. Wie alſo die Familien ſich die Thätigkeit der einzelnen anzueignen haben, ſo müſſen die einzelnen auch ſuchen ihre Thätigkeit mit der größeren der Familien zu verbinden. Und ſo gefaßt iſt nun die Maxime rein proteſtantiſch, der in der katholiſchen Kirche anerkannten beſonderen Geſelligkeit derer entgegenſezt, die zu keinem Hausweſen gehören, und nach dem Geſchlechte geſondert ein klöſterliches Leben führen. Denn daß die proteſtantiſche Kirche dieſe vom Familienleben abgeſonderte Geſelligkeit verwirft, beruht nicht auf politiſchen oder anderen ihr fremden Gründen, ſondern auf der rein religiöſen Maxime, daß dem Hausweſen als einer natürlichen und ſittlichen Organiſation ein Uebergewicht zukommt, und daß ein bloßes Aggregat von einzelnen nicht geeignet iſt eine feſte Inſtitution für die Sitte und deren Wirkſamkeit zu bilden. Was auch ganz zuſammenſtimmt mit der Art, wie wir uns die Einheit der Kirche denken. Denn iſt das klöſterliche Leben nichts, wenn nicht klöſterliche Sitte und Sitte des geſelligen Lebens in der Welt entgegengeſezt ſind; verliert das Inſtitut der Klöſter ſofort ſeinen Charakter, wenn es ſeine Sitte der Weltſitte nähern will, und beruht es deßhalb weſentlich auf dem Gelübde ehelos zu bleiben: ſo iſt uns mit demſelben eine Duplicität des ſittlichen Princips und damit eine Aufhebung der Einheit in der Kirche geſezt. Wir können alſo immer nur in der Combination der Thätigkeit der Familien und der der einzelnen die Formel finden, nach welcher alle Mitglieder der Kirche zur Verbreitung der Geſinnung auf dem Gebiete der Sitte zu wirken haben*).

---

*) S. Beil. A. Randbemk. zu §. 206. 210. 213. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 26. b.

Was nun aber die andere Seite betrifft, die der Vorſtellung und der Sprache: ſo tritt ſie alſo in der Kirche hervor in zwiefacher Form, in populärer nämlich und in wiſſenſchaftlicher. Man könnte fragen, ob denn nicht ebenſo eine Duplicität auf dem Gebiete der Sitte zu conſtituiren ſei, wenn doch der Gegenſaz zwiſchen gebildeten und ungebildeten Ständen ſo wenig zu verkennen iſt, als der analoge zwiſchen wiſſenſchaftlichen und unwiſſenſchaftlichen einzelnen. Allein dies würde ganz gegen den eigentlichen Geiſt des Chriſtenthums ſein. Jene Duplicität bezieht ſich zu ſehr auf das äußere, und kann keine Bedeutung haben, wo es auf das rein innere, auf die Geſinnung als Herrſchaft der Sitte ankommt, die wir in allen Ständen in derſelben Fülle und Reinheit finden und auch für alle auf gleiche Weiſe poſtuliren. Aber auf die Art, wie ſich die Menſchen zuſammenthun in Beziehung auf die Talentbildung, wird die Differenz immer einen großen Einfluß haben, alſo auch da nicht ohne Einfluß ſein, wo die Geſinnung, wie auf dem Gebiete des Gedankens und der Sprache offenbar der Fall iſt, dem Gebiete des Talentes am nächſten liegt. Freilich, wenn wir von allen dieſelbe Reinheit der Geſinnung fordern: ſo müſſen wir auch von allen die gleiche Reinheit der chriſtlichen Denkungsart fordern, und das thun wir auch. Aber das iſt doch nicht zu leugnen, daß nicht alle gleich geſchikkt ſind, dieſe Denkungsart mit beſtimmtem Bewußtſein an ein Syſtem von Zeichen zu binden und durch die Erhaltung deſſelben nun auch auf andere verbreitend wirkſam zu ſein, ſo daß alſo dem lezten Grunde nach die Sache darin liegt, daß nicht in allen Menſchen die gleiche Identität iſt zwiſchen Gedanken und Ausdrukk, die die Bildung des Talents der Sprache in gewiſſer Hinſicht vorausſezt. Der ungebildete wird ſich oft bei ſehr reiner Denkungsart ſehr unangemeſſen ausdrükken, weil er nicht den rechten Tact für die Anwendung der Zeichen hat. Und das macht für ihn ſelbſt auch gar nichts aus, aber ein Organ zu ſein für die Verbreitung, dazu können wir ihn nicht auf dieſelbe Weiſe für geſchikkt halten, wie den, der des Ausdrukkes vollkommen mächtig iſt, denn es kann nicht fehlen, daß er Irrthum veranlaßt und Verwirrung anrichtet. Und ſo ſehen wir denn auch, daß die Kirche, ſeitdem ſie zu ihrer vollkommenen Organiſation gelangt iſt, ſich auf die Familie, der die Erziehung weſentlich obliegt, weit mehr verläßt in Beziehung auf die Sitte, das praktiſche, als auf die Sprache, das theoretiſche; denn für das leztere giebt ſie ihr ein rectificirendes Inſtitut zu Hülfe, ſo daß ſie ſelbſt die populäre Form der Sprache nicht der Familie allein überläßt, ſondern auch dafür einen von dem Hausweſen unabhängigen gemeinſchaftlichen Unterricht anordnet und denſelben nur denen anvertraut, die ſich ihr dazu als beſonders bewährt empfohlen haben, d. h. als ſolche, die auch in der Sprache ſo durchgebildet ſind, daß ſie als tüchtige Organe zur Bildung der reinen chriſtlichen Sprache dienen können. Von Anfang an hat die chriſtliche Kirche dieſes für ihre Pflicht gehalten, denn wir finden die Spuren davon ſchon in der Zeit, wo ſie noch nicht aus chriſtlichen Familien beſtand, alſo ihre vollſtändige Organiſation noch gar nicht hatte, und auch ſeitdem ſie zu derſelben gelangt iſt, hat ſie das rectificirende Inſtitut der Katecheſe immer weiter ausgebildet.

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 37. und o. S. 368

Weiter können wir dieſe Sache hier nicht verfolgen, ohne in die Technik einzugehen, die nicht dieſes Ortes iſt. Wir würden alſo die Theorie für dieſe intenſive Seite des die Geſinnung verbreitenden Prozeſſes beſchließen können, wenn nicht noch zweierlei hinzuzufügen wäre.

Das erſte nämlich iſt dieſes. Wir können zwar hier die allgemeinen Principien der Duplicität der populären und der wiſſenſchaftlichen Verbreitung und Sicherſtellung der chriſtlichen Denkweiſe und Sprache, die wir vorausgeſezt haben, nicht auseinanderſezen. Aber aus dem geſagten geht doch hervor, daß dieſer ganze Theil des Prozeſſes der Talentbildung näher liegt, als der andere, und das beſtätigt uns, daß wir in dem Gebiete der Geſinnungbildung eine Talentbildung um der Bildung willen der Geſinnung annehmen müſſen. Die Einſicht in die Sprache als Syſtem und die Beurtheilung ihrer Identität mit den Gedanken, die ausgedrükkt werden ſollen, iſt ein Talent, und dieſes Talent muß in der Kirche ausgebildet werden, um die Identität der Geſinnung und die Verbreitung derſelben durch die Rede ſicher zu ſtellen, und das iſt nun die Talentbildung um der Geſinnungbildung willen und die Art, wie das Inſtitut dazu, die Theologie, in dem Verbreitungsprozeſſe der Kirche ſeinen Ort findet. Iſt die Theologie aber ſo feſtgeſtellt: ſo wird dann auch mit Recht von ihr jenes Inſtitut abhängig gemacht, welches alles zu rectificiren hat, was in der Familie als populäre Tradition gegeben iſt*).

Das zweite aber iſt dieſes**). Wir haben die Kirche als Eins betrachtet und ihre Verbreitung gefaßt als Hinzufügung ſolcher Elemente, die noch nicht in ihr waren. Nun zeigt ſich uns aber die Kirche in ihrer geſchichtlichen Entwikkelung nur ſehr ſelten in einer reinen Einheit, ſondern gewöhnlich ſind Spaltungen in ihr, und da finden wir denn das Beſtreben jeder Maſſe, ſich auf Koſten der anderen zu verbreiten. Wie iſt das anzuſehen? Wenn die chriſtliche Kirche nicht immer eine vollkommene Einheit, alſo nicht immer einen unzertrennlichen Complexus von Thätigkeiten gebildet hat: woher iſt das entſtanden? Immer durch Handlungen innerhalb der Kirche ſelbſt. Sind dieſe ſittlich geweſen? und können ſie alſo ſittliche Folgen haben? Wir haben dieſen Punkt ſchon beim wiederherſtellenden Handeln berührt, weil beides oft zuſammengetroffen iſt, ein Beſtreben, Mißbräuche abzuſchaffen, und eine Spaltung der Kirche, und mit Rükſicht auf den Gegenſaz zwiſchen einem Handeln mit überwiegend univerſellem und einem Handeln mit überwiegend individuellem Charakter die Entſcheidung gegeben, daß ſittlich aus einem reinigenden Handeln keine Spaltung entſtehen könne, außer in wiefern ſich zugleich ein neues individualiſirendes Princip entwikkele. Ob das aber die einzige Art iſt, wie Trennungen in der Kirche ſich bilden können, iſt hier nicht zu entſcheiden, wenngleich unſere Frage, ob eine Partialkirche ſich auch erweitern könne aus denen, die einer anderen angehören, allerdings damit zuſammenhängt. Sezen wir das Streben danach in der einen, in der anderen aber nicht: ſo wird, leiſtet dieſe nicht kräftigen Widerſtand, von der aus, die es hat, die Trennung aufgeheben; aber ſo, daß die es nicht hat allmählig verſchwindet. Die evangeliſchen nun ſchreiben der katholiſchen Kirche immer eine ſolche Tendenz zu, und ſo iſt es natürlich, weil doch in jedem der unſrigen der Selbſterhaltungstrieb des ganzen lebendig ſein muß, daß wir nicht nur die katholiſche Proſelytenmacherei, ſondern oft auch alles Verfahren der Art tadeln. Aber darum müſſen wir um ſo mehr Acht auf uns haben und keine Gründe gelten laſſen, als theoretiſche, damit wir nicht etwas im Streite gegen die katholiſche Kirche verwerfen, was an ſich gar nicht verwerflich iſt. Zugegeben alſo die Spaltung: darf der eine Theil ſich auf Koſten des anderen erweitern? Sezen wir zuerſt den Fall, die Spaltung beruhe auf einem individualiſirenden Principe: ſind dann die individuellen Verſchiedenheiten als etwas angebornes anzuſehen oder nicht? Die Frage liegt freilich auf einem anderen Gebiete, aber wir können ſie demohnerachtet hier nicht ganz umgehen. Wäre nun das erſte: ſo hätten ſie eigentlich einen unvertilgbaren Charakter und es wäre ein vergebliches Bemühen, ſie wegſchaffen zu wollen. Pſychologiſch und phyſiologiſch können wir aber die Sache hier nicht unterſuchen, ſondern nur hiſtoriſch, und da müſſen wir ſagen, Es giebt keine Trennung in der chriſtlichen Kirche, welche urſprünglich geweſen wäre, ſondern alle, die geweſen ſind und ſind, ſind aus der urſprünglichen Einheit der Kirche hervorgegangen. Iſt aber das: ſo ſind ſie, wenn auch auf einem individuellen Principe beruhend, doch nicht angeboren, man müßte denn ſagen, In der urſprünglichen Einheit der Kirche waren die verſchiedenen Principe immer ſchon vorhanden, aber unbewußt, und alſo ohne der Einheit zu ſchaden, und erſt nachdem ſie zum Bewußtſein gekommen ſind, haben ſich Trennungen gebildet. Dieſe Annahme kann man auf unſerem Standpunkte nicht widerlegen. Ja, kommen wir auf den Fall zurükk, der uns immer am meiſten intereſſirt: ſo müſſen wir ſagen, Die Keime der Reformation ſind längſt vor dem Heraustreten derſelben vorhanden geweſen und laſſen ſich leicht entdekken. Wir können alſo die Möglichkeit nicht leugnen, daß ſie auf unbewußte Weiſe urſprünglich ſind und angeboren. Wenn wir aber dieſes immer nur annehmen können unter der Vorausſezung, daß was jezt beſtimmtes Bewußtſein iſt, früher bewußtlos war, und wenn doch in dem bewußtloſen der Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Schein verſchwindet: ſo hängt mit der Annahme auch dieſes zuſammen, daß der einzelne in einer Partialkirche ſein kann, ohne daß er ihr individuelles Princip mit Bewußtſein in ſich trägt, daß er alſo auch nur durch äußerliche Verknüpfung in den Complexus gekommen iſt, den ſie bildet, und, wenn er zum Bewußtſein gebracht wird, gerade das entgegengeſezte individuelle Princip in ſich entdekkt. Und ſo könnte man ſagen, Das Beſtreben einer Partialkirche, einzelne Glieder einer anderen zu ſich herüberzuziehen, ſei nichts als ein Verſuch, dieſelben zum Bewußtſein darüber zu bringen, welchem Complexus ſie eigentlich angehören, und ſich ſo ſelbſt aus ihnen zu ergänzen; etwas, was niemand tadeln wird. Sezen wir nun aber auch den anderen Fall, eine Trennung ſei irgendwie anders entſtanden, als durch ein individuelles Princip: wie dann? Wir werden dann doch ſagen müſſen, Ein wirklicher Unterſchied verſchiedener Partialkirchen kann in dieſem Falle nur darin liegen, daß in der einen eine andere Miſchung iſt des vollkommenen und des unvollkommenen, als in der anderen. Nun aber hört doch troz aller Trennungen in der Kirche die Kirche ſelbſt niemals auf eine Einheit zu ſein dem unchriſtlichen und außerchriſtlichen gegenüber, und nicht alle Vollkommenheiten können zu allen Zeiten auf gleiche Weiſe dazu beitragen, das Chriſtenthum gegen die Nichtchriſten zu erhalten und es aus denſelben zu vergrößern, ſo wie auch nicht alle Unvollkommenheiten zu allen Zeiten auf gleiche Weiſe nachtheilig wirken. Es giebt alſo für jeden, der zu einer Partialkirche gehört, immer auch ein allgemein chriſtliches Intereſſe, und halten wir das nun im Auge: ſo können die Mitglieder einer beſtimmten Kirche die Einſicht haben, die Vollkommenheiten ihrer Gemeinſchaft könnten eben am kräftigſten wirken gegen und auf das außerchriſtliche, dieſe habe alſo unter den gegebenen Umſtänden einen größeren hiſtoriſchen Werth, als jede andere, und ſo ſtehe es ihnen zu, ſich aus anderen Partialkirchen zu verſtärken aus allgemein chriſtlichen Beweggründen. Und in ſofern nun dieſes doch nicht anders geſchehen kann als auf dem Wege der Ueberzeugung: ſo kann man darin, ſo angeſehen, nichts unrechtes finden. Iſt nun auch, größtentheils wenigſtens, die gegenwärtig herrſchende Regung in der katholiſchen Kirche,- Proteſtanten zu Katholiken zu machen, und der Eifer, den ihre Proſelyten für ſie haben, in nichts anderem begründet, als in der Ueberzeugung, auf deren objectiven

---

*) S. Beil. A. §. 208. 209. und Beil. B. Das verbreitende Handeln. §. 38. —

Vorleſ. 1831. Auch im intenſiven Prozeſſe iſt etwas allgemeines und etwas beſonderer Beruf. Was jedem ohne Unterſchied obliegt, iſt dieſes, daß er, wo immer ihm das unvollkommene entgegentritt, das vollkommene ausſpreche. Sache des beſonderen Berufes aber iſt, als Organ der Kirche zu wirken, ſofern ſie Schule iſt, katechetiſches Inſtitut. Was gehört zu dieſer Wirkſamkeit? Ein ſolches Durchdrungenſein des Vorſtellungsvermögens vom chriſtlichen Geiſte und eine ſolche Talentbildung, welche den Theologen machen. Wie gelangt der einzelne dazu, ein ſolches Organ der Kirche zu ſein? Auch nur durch Zuſammenwirken des Triebes in ihm und des Urtheils und der Beſtimmung in der Kirche, welches aber auf dieſem Gebiete leichter iſt, als auf dem der Miſſion, weil für den intenſiven Prozeß die Kirche beſonders organiſirt iſt und ein eigenes Inſtitut hat, diejenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe mitzutheilen, die nicht jeder Chriſt als ſolcher ſchon hat, und die unentbehrlich ſind, um die Schrift allen zugänglich zu machen. Gefordert muß werden, daß dieſe Kenntniſſe zunächſt mitgetheilt werden ohne Beziehung auf den Beruf, weil ſie zureichend nur mitgetheilt werden können, wenn längſt zuvor begonnen wird, ehe eine Sicherheit ſein kann über die Qualification zum kirchlichen Berufe. Ausſchließend aber iſt wegen des unvollkommenen Zuſtandes des ganzen oft nur die Mittheilung gleich in Beziehung auf den Beruf. Deshalb auf einen großen Theil der wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe Verzicht leiſten und ſagen, man müſſe ſich an denen genügen laſſen, die ganz unmittelbar zur Ausübung des kirchlichen Berufes gehörten, wäre das verkehrteſte, was ſich denken läßt, wäre ein Act der Verzweiflung.

S. Beil. A. Randbemerk. 1. 2. zu §. 210. u. Beil. D. 69—71.

**) Vergl. Beil. A. §. 215—225.

Werth oder Unwerth es hier nicht ankommt, daß gegen das irreligiöſe die Principien der katholiſchen Kirche eine größere Kraft gewährten, als die der evangeliſchen: können wir dann wol ſagen, unſere Kirche werde gut vertheidigt, wenn das Proſelytenmachen an und für ſich für Unrecht erklärt wird? Gewiß nicht; ſondern die wahre Vertheidigung kann nur darin beſtehen, daß wir überzeugend nachweiſen, unſere Kirche habe wahrlich nicht wenigere und nicht unkräftigere Motive gegen alles unchriſtliche, als die katholiſche, kann nur beſtehen in unſerem inneren Steigerungsprozeſſe, nicht darin, daß wir alles Proſelytenmachen als unſittlich anſehen. Wir nehmen alſo hypothetiſch das Verfahren als ſittlich an. Dann aber läßt es ſich zwiefach denken, als aus der Organiſation der Kirche hervorgehend und als Werk der einzelnen. Betrachten wir alſo die Motive in dem einen Falle und in dem anderen. Wenn wir uns den einzelnen denken, der aus allgemein chriſtlichem Intereſſe danach ſtrebt, ſeine Kirche zu vergrößern aus Mitgliedern einer anderen: ſo kann dieſes Streben in ihm eine beſtimmte Richtung doch nicht anders bekommen, als indem er ſich einzelne auf eine beſtimmte Weiſe auswählt, und das kann wieder nicht anders geſchehen, als vermöge eines beſtimmten Intereſſe. Iſt nun dieſes rein ein Intereſſe an der Perſon der anderen, nicht bloß ein Intereſſe an ihren Gaben, um dieſe in den Dienſt der Kirche zu bringen: ſo läßt ſich nichts dagegen ſagen. Ja, wir können uns keine Freundſchaft denken und kein Verhältniß, wie die Ehe, unter Perſonen verſchiedener Confeſſion ohne das Beſtreben, auch die religiöſe Differenz, ſofern ſie nicht auf einem rein individuellen Principe beruht, auszugleichen, alſo zunächſt nicht ohne das Beſtreben eines jeden Theiles, den anderen zu ſeiner Partialkirche zu bekehren. Wenn aber die Kirche dieſes in ihre Organiſation aufnimmt, daß ſie einzelne aus anderen Kirchen zu ſich herüberzuziehen ſucht: läßt ſich das rechtfertigen? Es iſt die gemeinſame Aufgabe aller Partialkirchen, ſofern ſie die Einheit der ganzen chriſtlichen Kirche bilden, dieſe zu erweitern aus dem nichtchriſtlichen, und dieſe extenſive Richtung muß immer gleichzeitig neben der intenſiven hergehen, und beide müſſen ſich immer mit einander vertragen. Aber das iſt nicht möglich, wenn jede Partialkirche ſich eigends dazu organiſirt, Mitglieder der anderen für ſich zu gewinnen. Denn wir ſagten, es laſſe ſich denken, daß jede Kirche die ihr inwohnenden Principien für kräftiger halte zur Abwehrung des unchriſtlichen und zur Belehrung der Nichtchriſten, ſcheint freilich eine Vermittelung möglich zu machen. Allein immer wird ſo eine große Maſſe von Kräften, die unmittelbar auf den Verbreitungsprozeß nach außen verwandt werden könnten, ſo verwandt werden, daß ſie ſich gegenſeitig aufheben. Wozu noch kommt, daß jenes eine wirkliche Rechtfertigung nur dann ſein könnte, wenn jede Partialkirche ſagte, Ich organiſire ein Proſelytenmachen bloß zum Behuf der Miſſion, wovon es doch kein Beiſpiel giebt. Wenn es ſich alſo von ſelbſt rechtfertigt, daß der einzelne Proſelyten macht aus beſonderem Intereſſe an einzelnen: dasjenige Proſelytenmachen, welches in der Organiſation einer Partialkirche gegründet iſt, läßt ſich gar nicht rechtfertigen, ausgenommen unter der Vorausſezung, die anderen Kirchen ſeien nichts als Corruptionen des Chriſtenthums. So daß deutlich hervortritt, daß die Sittlichkeit des Verfahrens abhängt von der Anſicht, welche die von einander getrennten Kirchen über einander haben, und daß niemals das Verfahren an ſich getadelt werden kann, außer wenn es, wie freilich das katholiſche oft, auf andere Weiſe wirken will als durch Ueberzeugen, ſondern höchſtens immer nur die Anſicht, die es in Anwendung bringt. Wenn alſo die katholiſche Kirche uns für Kezer hält: ſo kann es uns nicht mehr befremden, wenn ſie ſich förmlich dazu organiſirt, uns zu Proſelyten zu machen. Aber daß ſie uns für Kezer hält, iſt ihre Unſittlichkeit, denn es iſt ihr nur auf unreinem Wege entſtanden. Haben wir nun nicht dieſelbe Anſicht von der katholischen Kirche, denn ohnerachtet wir behaupten, sie enthalte eine Menge von Corruptionen des Christenthums, behaupten wir doch nie, sie sei ganz und gar nichts als Corruption: so können wir uns sittlich nie veranlaßt sehen, ihrem Verfahren dasselbe Verfahren entgegenzusezen und uns eigends dazu zu organisiren, in ihrem Gebiete uns Proselyten zu machen*).

---

*) Oben bei der Darstellung des reformatorischen Handelns (siehe daselbst Vorles. 1831. 11. 16. S. 211. 212. 216.) sagt Schl., wir evangelische verschmähten es, auf einzelne Katholiken als auf einzelne reformatorisch einzuwirken, ausgenommen wenn sie selbst sich uns sittlicher Weise dazu darböten; wir wirken immer wie frei öffentlich, so auf das ganze der katholischen Kirche. Hier hat er dagegen aufgestellt, das Proselytenmachen sei sittlich nur zu verstehen, wenn der einzelne es übe an dem einzelnen rein aus besonderem Interesse an der Person, und nur dann sei es sittlich aufgegeben. Das scheint sich zu widersprechen. Allein wer recht zusieht, wird bald erkennen, daß beide wohl zusammenstimmt was dort gesagt wird und was hier. Dort nämlich ist gar nicht vom Proselytenmachen die Rede, sondern nur davon, die katholische Kirche von demjenigen zu befreien, was wir als Corruption des christlichen in ihr erkennen. Dahin sollen wir wirken, die einzelnen und das ganze, organisirt und nicht organisirt, aber ohne zu glauben, die katholische Kirche müsse sich in dem Maaße, als wir unseren Zwekk erreichten, in die evangelische auflösen. Hier dagegen spricht er davon, in wiefern wir einzelne aus anderen Confessionen in die Eigenthümlichkeit der unsrigen aufnehmen dürfen, was offenbar einem anderen Geseze unterliegen muß.

S. Beil. A. § 215—218. 224. Beil. B. Das verbr. Hand. § 20 —

Vorles. 1831. Denken wir uns einen an Frömmigkeit ganz leeren Raum, oder einen solchen, der doch nicht von christlicher Frömmigkeit durchdrungen ist: so liegt uns als evangelischen Christen ob, evangelisch christliche Frömmigkeit daselbst zu verbreiten. Können wir nun der Analogie nach sagen, Wo wir also nicht evangelisch christliche Frömmigkeit finden, mag sie sich selbst immerhin für eine christliche halten: da müssen wir alles thun, was in unseren Kräften steht, um sie zur evangelischen umzubilden? Die Analogie ist richtig, aber jeder fühlt, daß damit ein katholisches Princip ausgesprochen ist, nicht ein evangelisches. Wie aber? Wenn nun dieses Princip von Anfang an wäre verworfen worden, wenn die evangelischen von Anfang an jeden hätten gewähren lassen: wie hätte da die evangelische Kirche entstehen können? Die Sache ist diese. Das Princip der Reformation ist freie Darlegung der Mängel und Mißbräuche als solcher, und nur was sich daraus ergiebt sind die Wirkungen der evangelischen

Wenn wir uns nun Trennungen in der chriſtlichen Kirche denken, bei denen ſich die geſchiedenen Theile weder ſo verhalten,

Kirche in dieſer Hinſicht; auf Bildung eines Gegenſazes gegen die katholiſche Kirche war es nicht abgeſehen. Wie es aber nicht urſprüngliches Princip der Reformation iſt, ſich als ein individuelles ganzes zu verbreiten: ſo kann die evangeliſche Kirche ſich auch nie verpflichtet fühlen, einzelne aus anderen Confeſſionen für ihr individuelles Princip zu bearbeiten. Die freie Darſtellung ihrer Ueberzeugung aber gehört zu ihrem innerſten Weſen, und ſie müßte beginnen abzuleben, wenn ſie dieſe ihre Apologie nicht fortſezen wollte. Das ſteht ihr eben ſo feſt, als ihr feſtſteht, daß das individuell chriſtliche dem allgemein chriſtlichen Bewußtſein unterzuordnen iſt, und daß alſo der einzelne, der in der Gemeinſchaft des allgemein chriſtlichen iſt, nicht kann Gegenſtand ſein eines extenſiven verbreitenden Handelns.

Worin liegt nun der Grund des entgegengeſezten Verfahrens der katholiſchen Kirche? Darin, daß ſie unſere Kirche nicht anerkennt. Freilich fehlt auch bei uns die Neigung nicht, die katholiſche Kirche nicht anzuerkennen, wie denn ſelbſt eine Spur davon in den ſymboliſchen Büchern ſich zeigt. Aber das iſt doch nie etwas feſtes bei uns und bezieht ſich immer nur auf die katholiſche Kirche, ſofern ſie römiſch ſein will. Das iſt aber nicht ihr Weſen, und wo nur immer dieſes das Uebergewicht hat über ihre Corruption, erkennen wir ſie an als eine chriſtliche Kirchengemeinſchaft. Sie alſo kann nicht anders, ſie muß ſtreben, uns in ſich hinüberzuziehen. Unſererſeits aber wäre es gar nicht dem Geiſte unſerer Kirche gemäß, ja es wäre ein Zeichen des größten Mißtrauens gegen denſelben, wenn wir viel Geſchrei machen wollten über ihr Verfahren als über Angriffe. Stehen wir lieber ihren Angriffen, und erwarten wir ruhig den Ausgang.

Aber wenn wir nun auch das katholiſche einerſeits anſehen als eine Individualiſation des allgemein chriſtlichen; ſo verkennen wir doch andererſeits nicht, daß manches in ihm eine Corruption iſt. Iſt aber das: fordert denn nicht die Liebe des einzelnen in unſerer Kirche zum einzelnen in der katholiſchen, dieſen von der Corruption zu befreien? Gewiß. Aber da wir nicht glauben, daß die katholiſche Kirche, von allen Corruptionen befreit, ſich der evangeliſchen einverleiben muß: ſo können wir nur darauf gerichtet ſein, den einzelnen in der katholiſchen Kirche vom Irrthume zu befreien, um ihn zu befreien in ſeiner Gemeinſchaft, nicht um ihn derſelben zu entreißen und zur unſrigen herüberzuführen.

daß der eine allein der chriſtlichen Kirche angehört, die anderen aber Häreſien ſind, noch auch ſo, daß der eine allein eine vollkommene Maſſe bildet, die anderen dagegen unvollkommene; ſondern wenn ſie ſich allein ſo zu einander verhalten, daß in jedem das chriſtliche Princip eigenthümlich iſt beſtimmt worden: ſo müſſen wir auch in jedem einzelnen ein zwiefaches Intereſſe denken, das an der Einheit der Kirche und das an ſeiner Partialkirche, und es iſt alſo nothwendig, das ſittliche Verhältniß beider zu beſtimmen. Das aber kann nicht anders geſchehen, als daß wir uns Grenzpunkte ſezen, und zwar hier nur in Beziehung auf das verbreitende Handeln. Wenn ſich dieſes Handeln nun nur auf die Einheit der Kirche bezieht, die Anerkennung der Partialkirchen in ihrem relativen Gegenſaze aber ganz ausſchließt, wozu die Formel die wäre, Wenn die Menſchen nur Chriſten werden, ob katholiſche oder evangeliſche iſt gleichviel: ſo iſt das doch nichts als Indifferentismus gegen das Chriſtenthum ſelbſt. Denn iſt es das chriſtliche Lebensprincip ſelbſt, welches dieſe verſchiedenen Formationen ſei es hervorgebracht ſei es zugelaſſen hat: ſo will, wer dieſe nicht will, auch jenes nicht. Iſt

---

Ferner, wenn wir auch den Grund der verſchiedenen Eigenthümlichkeiten ſuchen mögen, die ſich in den verſchiedenen Particularkirchen darſtellen, im ethiſchen oder ſonſt wo: immer bleibt die Möglichkeit, daß einer innerhalb einer Kirchengemeinſchaft geboren wird, und ſeinem perſönlichen Charakter nach doch einer anderen angehören ſollte. Wer nun in dieſem Falle iſt: wird ſich der nicht in dem Maaße unbefriedigt fühlen in der Kirchengemeinſchaft, in welcher er iſt, als er zum Bewußtſein kommt über ſich ſelbſt in Beziehung auf dieſes Verhältniß? Allerdings. Und ſollen wir uns nun einem ſolchen entziehen, wenn wir deſſen inne werden, daß er in unſerer Gemeinſchaft würde volles Genüge finden? Gewiß nicht. Aber unſere eigentliche Wirkſamkeit auf ihn darf doch nie eine andere ſein, als einerſeits diejenige, welche ſich von ſelbſt anknüpft an die Darſtellung unſerer Eigenthümlichkeit, und andererſeits diejenige, welche ſich gegen die Corruptionen ſeiner Kirche richtet; daß er zu uns übertritt, muß ſein Werk ſein, das unſrige nur ſo, daß wir den den Eingang bei uns ſuchenden, nachdem wir uns überzeugt haben, er ſuche ihn mit Recht, nicht zurükkweiſen.

dagegen andererſeits das verbreitende Handeln nur auf den eigenthümlichen Charakter der Confeſſion gerichtet, ſo daß die Einheit der Kirche ganz vernachläſſigt wird, wozu die Formel die wäre, Wenn die Menſchen, die noch nicht Chriſten ſind, nur evangeliſch werden, ob ſie dann wiſſen, daß die katholiſchen auch Chriſten ſind, iſt gleichgültig: ſo iſt dieſes doch nichts als Sectengeiſt, der die gemeinſchaftliche Wurzel, das allgemein chriſtliche Lebensprincip, gänzlich verkennt. Und wie jener Indifferentismus nicht nur nicht mehr evangeliſch iſt, ſondern auch nicht mehr chriſtlich: ſo iſt dieſer Sectengeiſt, weil nicht mehr chriſtlich, auch nicht mehr evangeliſch; denn wie kann der noch ein evangeliſcher Chriſt ſein, der das Chriſtenthum in der anderen Confeſſion nicht anzuerkennen weiß. So haben wir alſo die beiden Grenzpunkte, die uns das unſittliche in dem Verhältniſſe beider Intereſſen darſtellen, deren keines mit gänzlicher Vernachläſſigung des anderen beſtehen kann, und wir müſſen ſagen, Wir in der evangeliſchen Kirche wollen das Chriſtenthum zu verbreiten ſuchen. Wir können das aber nicht anders, als indem wir diejenigen, die wir zu Chriſten machen, zu evangeliſchen Chriſten machen. Wir wollen uns freuen, wenn die katholiſche Kirche auch neue Chriſten macht, ohnerachtet ſie ſie ihrerſeits nur zu katholiſchen Chriſten machen kann. Dabei iſt die gegenſeitige Anerkennung vorausgeſezt, von der die katholiſche Kirche freilich nichts wiſſen will. Aber das darf uns nicht hindern, unſerem Principe treu zu bleiben. Mag alſo die katholiſche Kirche geringer von uns denken, als ſie chriſtlicher Weiſe ſollte: wir wollen uns darum nicht auflegen, geringer von ihr zu denken, als unſere Ueberzeugung fordert; wir wollen, ſchon um uns ſelbſt auf unſerer Höhe zu erhalten, bei der Poſition ſtehen bleiben, daß die katholiſche Kirche keine Häreſis iſt*).

Gehen wir nun noch einmal zurükk auf das Proſelytenmachen. Daß es als Verſuch in allen Privatverhältwiſſen an und für ſich etwas ganz untadelhaftes iſt, haben wir feſtgeſtellt, und daß ſchlechthin keine anderen Mittel dazu in Bewegung geſezt werden dürfen, als rein intellectuelle, folgt ſchon daraus, daß wir es nur aus dem intellectuellen Intereſſe einer Perſon an der anderen zu rechtfertigen wiſſen. Aber noch eine andere Cautel iſt weſentlich. Es ſind nämlich nicht alle Menſchen eines gleichen Grades von Ueberzeugung fähig, und da der Uebergang aus einer Ueberzeugung in eine andere aus einem zwiefachen Prozeſſe beſteht, aus der Zerſtörung der einen und der Mittheilung der anderen: ſo liegt in der Ungleichheit jener Fähigkeit auch die Ungleichheit beider Elemente. So iſt es bei manchen Menſchen ſehr leicht, ihnen eine Ueberzeugung zu zerſtören, ſehr ſchwer aber, ihnen eine andere zu erzeugen und zu befeſtigen. Offenbar nun wäre nichts gewonnen, weder für das kirchliche noch für das perſönliche Intereſſe, wenn eine Ueberzeugung zwar vernichtet, aber keine neue erweckt würde; wir müſſen alſo je weniger ſich etwas poſitives darüber feſtſtellen läßt, deſto mehr darauf dringen, daß die höchſte Vorſicht beobachtet werde und jeder ſich die Cautel ſtelle, nur in dem Maaße eine Ueberzeugung zu zerſtören, als er das Gefühl hat, eine beſſere Ueberzeugung begründen zu können.

---

*) S. Beil. A. §. 223.

Aber noch ein Kanon ergiebt ſich hier, in dem ſich die Sache aus dem höchſten geſchichtlichen Geſichtspunkte darſtellt. Iſt nämlich der chriſtliche Glaube weſentlich der Glaube an die abſolute Vereinigung des göttlichen und des menſchlichen in Chriſto: ſo kann man ſchwerlich eine wahrhafte Ueberzeugung vom Chriſtenthume haben, ohne es für etwas abſolut ewiges zu halten. Aber wenn wir nun auch annehmen, eine Trennung in der Kirche beruhe darauf, daß ein und daſſelbe Princip, das allgemein chriſtliche, auf individuelle Weiſe verſchieden ſei modificirt werden: ſo können wir doch nicht ſagen, daß wir eben ſo überzeugt ſein müßten von der Ewigkeit der Partialkirche, der wir angehören. Wir können uns vielmehr eine Zeit denken, wo nicht nur die Corruptionen in den gegenwärtigen Partialkirchen weggeſchafft ſind, ſondern auch ihre Trennung nicht mehr beſteht*). Wie nun das Intereſſe an der Sache ſelbſt iſt: ſo kann auch nur das Intereſſe an ihrer Verbreitung ſein. Dem Kanon alſo, daß wir evangeliſche das Chriſtenthum nur ſo verbreiten können, daß wir zu evangeliſchen machen, die wir zu Chriſten machen, muß die Beſtimmung zur Seite gehen, daß die Verbreitung der evangeliſchen Kirche als ſolcher die Möglichkeit einer Aufhebung des Gegenſazes und Wiedervereinigung des getrennten durchaus nicht beſchränken ſoll. Das iſt zwar eine Maxime, von der man nicht ſagen kann, daß ſie beſtimmt ausgeſprochen wäre, weil überhaupt dieſer Gegenſtand noch wenig iſt wiſſenſchaftlich bearbeitet worden. Aber demohnerachtet werden wir doch auch hier die Differenz zwiſchen der römiſchen und der evangeliſchen Kirche beſtimmt hervortreten ſehen. Denn was wir hier meinen, nämlich eine ſolche Aufhebung des Gegenſazes, daß beide Kirchen zugleich in ihrem relativen Gegenſaze aufhören, iſt eine rein evangeliſche Anſicht; die katholiſche Kirche kann keine andere Aufhebung des Gegenſazes denken, als ein reines Abſorbirtwerden der evangeliſchen Kirche durch die katholiſche.

Zulezt nun dürfen wir auch das nicht überſehen, daß uns zwiſchen der häuslichen Gemeinſchaft als der kleinſten und der Kirche als der größten Gemeinſchaft nicht nur Partialkirchen gegeben ſind als Mittelglieder, ſondern auch innerhalb dieſer wieder mancherlei chriſtliche Verbindungen, die zwar nicht als beſtimmte Kirchen, aber doch als partielle Organiſationen in den einzelnen Kirchen angeſehen ſein wollen, wie z. B. die Ordenscorporationen im Katholicismus, und in der evangeliſchen Kirche die vielen ohne ein beſtimmtes dogmatiſches Princip entſtehenden und wieder vergehenden religiöſen Geſellſchaften. Die erſten freilich haben wir gleich verwerfen, in ſofern ſie eine Oppoſition bilden gegen die Sittlichkeit im chriſtlichen Hausweſen, aber wir werden doch geſtehen müſſen, daß ſie ſich auch denken laſſen, ohne gerade auf dieſer Oppoſition zu beruhen. Deduciren nun können wir hier nicht, was dieſer Art in unſerer Kirche vorkommt, da wir ja ſelbſt die Confeſſionen nicht deduciren konnten, weil aus dem verbreitenden Prozeſſe überhaupt keine Theilung in der Kirche entſteht. Aber wie wir die Partialkirchen als geſchichtlich gegebene berükſichtigen mußten: ſo müſſen wir auch die partiellen Organiſationen in ihnen als geſchichtlich gegeben vorausſezen und in Betracht kommen laſſen. Es fragt ſich alſo, ob auf dieſe derſelbe Kanon anwendbar iſt, den wir für jene gefunden haben. Wäre, wie in den Partialkirchen das allgemein chriſtliche Princip individuell beſtimmt wird, in dieſen religiöſen Geſellſchaften das Princip der Partialkirche wieder individuell beſtimmt: ſo müßte offenbar dieſelbe Regel gelten. Aber das werden wir nicht behaupten können. Denn entweder ſind ſie rein perſönlich, Erweiterungen religiöſer Freundſchaft, Verbindungen zwiſchen einer Anzahl gleichgeſtimmter Individuen, oder ſie bilden eine Oppoſition gegen etwas in der Kirche beſtehendes, das ſie für ein unvollkommenes halten, ſei es in dogmatiſcher, ſei es in praktiſcher Hinſicht, weßhalb ſie auch immer ihrer Natur nach weit vergänglicher ſind, als die eigentlichen Partialkirchen. Je mehr ſie nun nichts ſind, als das erſte, deſto mehr pflegt ihnen eine leitende Perſönlichkeit, an der ſich die anderen heranbilden, zur Baſis zu dienen, aber deſto unſchuldiger ſind ſie auch. Ja es deutet auf eine höhere Kraft und Friſche des religiöſen Lebens, wenn ſich viele bedeutende Eigenthümlichkeiten erzeugen und ſo weit als möglich ausbreiten, vorausgeſezt, daß ſie ſich gegenſeitig in ihrer Eigenthümlichkeit anerkennen und nicht gegeneinander polemiſiren. Je mehr ſie aber Oppoſition bilden gegen die Kirche als ganzes, deſto weniger Befugniß haben ſie zu exiſtiren, ſo nämlich wie wir ſie geſchichtlich finden. Nämlich wenn eine Kirche nicht ganz und gar desorganiſirt iſt oder in innerem Verfalle: ſo muß der Sinn für das, was das vollkommene iſt und das unvollkommene, am ſtärkſten ſein in denjenigen, die zu der repräſentativen Organiſation gehören; aber gerade dieſer pflegen ſich die kleinen Verbindungen am heftigſten entgegenzuſtellen, ſo daß alſo gewöhnlich ihre Neigung ſich zu verbreiten in umgekehrtem Verhältniſſe ſteht mit der richtigen Selbſterkenntniß, und ſie mit Recht Gegenſtand werden für das wiederherſtellende Handeln, worüber das nähere ſchon oben an ſeinem Orte geſagt iſt. Hier aber wollen wir nur noch dieſen Kanon aufſtellen, daß der Verbreitungsprozeß immer nur darauf ausgehen darf, eine Verbindung hervorzubringen mit der repräſentativen Organiſation der Kirche, niemals darauf, jene Geſellſchaften zu erweitern, ſofern ſie ſich der Repräſentation opponiren; denn das Gegentheil aufſtellen, hieße das Princip der Anarchie predigen. Vergleichen wir in dieſer Beziehung die deutſche Kirche einerſeits und die engliſche und ſchottiſche andrerſeits: ſo finden wir in beiden eine große Menge kleiner religiöſer Verbindungen, aber ſo, daß ſie überwiegend auf entgegengeſezten Seiten liegen. Die deutſchen haben oft ſehr ausgezeichnete Perſönlichkeiten an ihrer Spize gehabt, aber ſie ſind gleich umgeſchlagen zu Oppoſitionen gegen die Kirchenrepräſentation. Die engliſchen dagegen und beſonders die ſchottiſchen bleiben an einer beſtimmten Perſon haften, wiewol gewöhnlich Oppoſition gegen die Organiſation ihr erſter Urſprung iſt. Woher dieſer Gegenſaz? Offenbar daher, weil in England und Schottland die Organiſation der Kirche die gehörige Kraft hat, bei uns aber ein gewiſſer Grad von Desorganiſation ſtatt findet, ſo daß ſich dieſe kleinen Verbindungen unter uns leicht das Anſehn geben können, als ob nur bei ihnen das rechte Leben des

---

*) Vergl. Beil. A. §. 222. 223.

Glaubens ſei. Dieſe Vergleichung zeigt alſo, daß das Entſtehen ſolcher Gemeinſchaften, ſobald eine Oppoſition gegen die Kirche ſelbſt damit verbunden iſt, immer ein Krankheitszuſtand iſt. Was aber weiter über die Sache zu ſagen iſt, kann erſt unten beim darſtellenden Handeln vorkommen[*].

---

[*] S. Beil. A. §. 225.

Vorleſ. 1831. I. Die Geſammtdarſtellung Chriſti weckte erſt den für ſeine verbreitende Thätigkeit erforderlichen Glauben, daß in ihm die Herrlichkeit Gottes erſchienen ſei, und auch am Pfingſttage war es nur die Geſammtverkündigung der großen Thaten Gottes als Darſtellung, an welche dann das verbreitende Handeln der Apoſtel ſich anſchloß.

Hier müſſen wir nun etwas ſtehen bleiben und ſehen, ob und wie weit wir hier von der Kirche als zu ſtiftender oder zu erhaltender Gemeinſchaft reden können.

Offenbar hat ſie nicht ihren Ort im verbreitenden Handeln allein, und iſt alſo auch nicht aus dieſem allein zu begreifen und zu conſtruiren. Wäre es anders: ſo müßte die Gemeinde der gläubigen aufhören, wenn der Verbreitungsprozeß extenſiv und intenſiv vollendet wäre. Sie iſt uns aber als ein ewiges gegeben, kann alſo nicht vom verbreitenden Handeln allein abhangen, ſondern muß eben ſo weſentlich auf dem darſtellenden beruhen. Dann aber fragt ſich, was wir hier von derſelben werden abzuhandeln und was wir für die Betrachtung des darſtellenden Handelns werden aufzuſparen haben. Wenn wir die Verbindung der Chriſten in ihrer ganzen Erſcheinung betrachten: ſo iſt das weſentlichſte darin, dasjenige, woran wir ſie am meiſten ergreifen können, offenbar der öffentliche Gottesdienſt. Dieſer iſt aber gerade das darſtellende Handeln, aus welchem ſich das wirkſame erſt entwikkelt. Freilich faſſen andere den Gottesdienſt als einen Act des verbreitenden Handelns, und wir können ſie hier nicht widerlegen, denn das hieße eben in die Sache ſelbſt eingehen. Vorausgeſezt aber, daß unſer Saz ſich rechtfertigen läßt: ſo werden wir ſagen müſſen, Hier iſt alles zu übergehen, was ſich unmittelbar auf den öffentlichen Gottesdienſt bezieht, und die Kirche nur zu betrachten als Organiſation desjenigen Handelns, welches die Verbreitung des chriſtlichen Princips zum Zwekke hat. Daraus entſteht nun freilich eine Theilung des Gegenſtandes, die höchſt unbequem iſt. Aber wir wären dem auch nicht aus dem Wege gegangen, wenn wir das darſtellende Handeln vorangeſtellt hätten, denn daraus wäre nur der entgegengeſezte Uebelſtand hervorgegangen, nämlich dasjenige bis hieher auszuſezen, was wir hier abzuhandeln im Begriffe ſind. Eine ganz andere Anordnung unſrer Diſciplin hätte uns vielleicht die Unbequemlichkeit erſpart, aber dann wären wir unfehlbar in den viel größeren Uebelſtand gerathen, an welchem freilich die meiſten Sittenlehren laborirten, in den nämlich, von der Kirche höchſtens beiläufig zu reden. Was doch weder dem geſchichtlichen Gange der Sache angemeſſen wäre, denn geſchichtlich iſt überall die Bildung der Gemeinſchaft dasjenige, worauf alles übrige ſich bezieht; noch der Schrift, denn Chriſtus ſtellt das Verbundenſein der gläubigen unter einander an die Spitze und macht es den einzelnen zur Bedingung für ihr Verhältniß zu ihm; noch der Natur der Sache, denn fragen wir, was eigentlich das große iſt in allen menſchlichen Dingen: ſo werden wir immer auf die Gemeinſchaft hingewieſen, und mit Recht ſagt man, Was kann dem armen denn großes begegnen!*) wenn der einzelne ſich ſo iſolirt, daß er weder an einer Gemeinſchaft hängt, noch eine Gemeinſchaft producirt. Wir werden alſo von allen Seiten auf das hingeführt, was hier vor allem feſtzuhalten iſt, nämlich daß *nur die Gemeinſchaft der Chriſten der Ort iſt, von welchem aus der chriſtliche Verbreitungsprozeß betrieben werden kann, und daß die chriſtlichen Familien und die einzelnen, die ihn betreiben,* ſich nur als Organe der *chriſtlichen Gemeinſchaft* zum Behuf des verbreitenden Handelns anſehen können. Ob ſich uns hier aber Principien ergeben werden, die beſtimmte Formen der Gemeinſchaft ſezen und andere ausſchließen, muß der Gang der Sache ſelbſt lehren. Doch eine andere Frage iſt dieſe, *In welcher Extenſion ſollen wir hier die Gemeinſchaft, die Kirche nehmen? Soll die Localgemeinde der Ort ſein, von welchem die Verbreitung ausgeht? oder ſoll es die Totalität der chriſtlichen Kirche ſein, ohnerachtet aller Differenzen in ihr und abgeſehen von allen? oder irgend ein Punkt zwiſchen beiden?* Sehen wir auf unſeren bisherigen Gang: ſo haben wir nichts feſtgeſtellt, als die chriſtliche Hausgemeinſchaft. Wir wiſſen zwar, daß ſie nur ein organiſches Element iſt, und alſo einer größeren Gemeinſchaft bedarf; welcher aber und wie weit, das haben wir nicht ermittelt. Da kommen wir auf ein weites Feld der Unterſuchung, ja auch wieder in eine *Parallele mit dem Staate*, deſſen organiſches Element das Hausweſen ja nicht weniger iſt, als der chriſtlichen Gemeinſchaft.

Die alten nun ſtellen hier in bürgerlicher Beziehung den Begriff der Zulänglichkeit als Norm auf, indem ſie ſagen, ein einzelnes Hausweſen ſei für ſich nicht zulänglich für das ganze Leben; es müßten alſo mehrere in Verbindung treten. Aber das dürfte auch nicht weiter gehen, als bis zur Zulänglichkeit. So am beſtimmteſten Ariſtoteles. Dieſe Idee iſt aus der Zeit der kleinen Staaten her und hat nicht weiter geführt, als zu einzelnen Localverbindungen, in denen die Stadtgemeinde das Centrum war, die Landgemeinden die Peripherie. Freilich *ein kleines Maaß, das dabei zum Grunde lag*. Aber giebt es nun eins in der Idee der Kirche, von welchem wir ſagen könnten, daß es unmittelbar aus ihr hervorgehe, und

---

*) Aber ich bitte dich, Freund, was kann denn dieſer Miſere
Großes begegnen, was kann großes denn durch ſie geſchehn?

daß ohne daſſelbe keine Baſis ſei für das verbreitende Handeln, über daſſelbe hinaus aber nur Hinderniß? Wenn wir davon ausgehen, daß der chriſtliche Geiſt zulänglich iſt für das ganze menſchliche Geſchlecht, daß die Aufgabe der von ihm beſeelten Organe keine geringere iſt, als die, die ganze Menſchheit mit ihm zu durchdringen, und daß die chriſtliche Gemeinſchaft fortbeſtehen muß, auch wenn ſie ihren größten Umfang erreicht hat: ſo folgt, daß in dieſer Beziehung gar kein beſchränkendes Maaß angelegt werden kann. Aber geſezt, die Kirche umfaßte die Totalität des menſchlichen Geſchlechts: würde ſie dann Eine ſein? Das werden wir verneinen müſſen: freilich nicht, als ob der chriſtliche Geiſt ſelbſt ſie hinderte, Eine zu ſein, ſondern weil die natürliche Beſchaffenheit des Menſchen, ſein Verhältniß zu ſeinem Wohnplaze und die Differenz der Sprache es nicht zuläßt. Denn wären auch alle in ſofern Eins, als ſie Chriſten wären: in ſofern wären ſie es doch nicht, ſofern nicht jeder mit dem einen dieſelbe Verbindung hätte, wie mit dem anderen; eine abſolute Einheit der Gemeinſchaft wäre alſo nicht gegeben, ſo lange mit dem einen mehr mit dem anderen weniger Gemeinſchaft ſtatt fände, und das nicht ein zufälliges und wechſelndes wäre, ſondern etwas an eine beſtimmte Form gebundenes. Aber kann das jemals fehlen? Niemals, denn die ungleiche Continuität im Raume begründet beſtimmten Zuſammenhang und beſtimmte Grenzen im Zuſammenwirken, wie die Differenz der Sprache in der Mittheilung. Folglich iſt bei dieſen natürlichen Begrenzungen der Gemeinſchaft dem Grade nach, welche ſich aber auch in beſtimmten Formen manifeſtiren, die abſolute Gemeinſchaft und Einheit aller Chriſten unmöglich. Man ſieht, die inneren Differenzen des Chriſtenthums, wie ſie zu keiner Zeit gefehlt haben, berühren wir hier unmittelbar gar nicht. Mittelbar freilich; denn allerdings iſt mit größerer Identität der Sprache auch größere Identität des Denkens geſezt.

Doch, betrachten wir die Sache geſchichtlich. Wie manifeſtirte ſich denn zuerſt das Gemeinde ſtiftende und bildende Princip des Chriſtenthums? Vom Zuſammenſein Chriſti mit ſeinen Jüngern müſſen wir abſtrahiren; wir müſſen alſo ſagen, Die erſte Manifeſtation dieſes Princips war die am Tage der Pfingſten gegründete Gemeinde. War dieſe aber eine reine Localverbindung, hervorgegangen aus demſelben Gemeinſchaft bildenden Triebe, aber durch äußere Umſtände beſtimmt, durch den auch anderswo ähnliche Localverbindungen entſtanden: ſo fragt ſich, welcher Regel man denn gefolgt iſt in Beziehung auf das Verhältniß dieſer verſchiedenen Localverbindungen, und wiefern ſich das gleich als eine nothwendige Tendenz manifeſtirt hat, ſie in Eins zu ziehen und ihre Verbindung unter einander ſo weit zu bringen, als ſie nur gehen kann ohne eine beſtimmte weitere Schranke. Aber da finden wir nicht, daß das mit einem Bewußtſein von Nothwendigkeit und nach einer beſtimmten Regel betrieben ſei, ſondern nur die äußeren Veranlaſſungen, denen man dabei folgte, treten hervor, und das hat allerdings über die Sittlichkeit der größeren Gemeinſchaftsſtiftung im Chriſtenthume verſchiedene Anſichten hervorgebracht, auf die wir alſo noch werden Rückſicht zu nehmen haben. Daß wir die Principien hier nicht vollſtändig aufſtellen können, weil der Gegenſtand größtentheils dem darſtellenden Handeln angehört, iſt ſchon bemerkt. Aber wenn wir auch nur bei dem ſtehen bleiben, was allerdings hieher gehört, nämlich daß der einzelne im verbreitenden Handeln immer nur Organ der Gemeinſchaft iſt, ſein Handeln alſo Gemeinſchaft vorausſezt: ſo ergiebt ſich daraus ſofort als Grundſaz dieſes, daß kein Chriſt außerhalb jedes Gemeindeverbandes kann ſtehen wollen. Hat es alſo immer ſeparatiſtiſche Anſichten in der Kirche gegeben: ſo werden wir ſagen können, Damit, das verbreitende Handeln rein für ſich allein betreiben zu wollen, alſo mit dem vollſtändigen Separatismus iſt unſer Grundſaz unverträglich. Aber läßt ſich nun beſtimmen, wie weit der Gemeindeverband gehen könne, auf den jeder fußen muß? In der apoſtoliſchen Zeit treten uns gleich zwei Principe entgegen, ein erweiterndes, nach einer zuſammengeſezten Organiſation ſtrebendes, und ein verengendes, auf unmittelbare perſönliche Theilnahme der Mitglieder an einem gemeinſchaftlichen Handeln gerichtetes und darum in gewiſſe Grenzen zuſammenziehendes, je nachdem die größere Einheit mehr hervortrat, und dann die einzelnen kleinen Verbindungen mehr zufällig waren, und umgekehrt, und beide Principien, die ſich gegenſeitig begrenzen müſſen, ſind gültig für jede Zeit. Aber läßt ſich ein Princip aufſtellen für dieſe Begrenzung, oder bleibt ſie dem Zufalle Preis gegeben? Das ergiebt ſich als Seitenſtükk zu dem eben aufgeſtellten Grundſaze ſofort von ſelbſt, daß niemals eine organiſche chriſtliche Einheit mit einer anderen in gar keiner Verbindung kann ſtehen wollen. Denn erkennt die eine in der anderen die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes an: ſo kann es nicht Impuls deſſelben Geiſtes ſein, wenn ſie keinerlei Gemeinſchaft mit ihr eingehen oder behalten will. Folglich muß dieſes für durchaus unchriſtlich gehalten werden. Aber wenn nun die eine die andere nicht für eine chriſtliche anerkennt? Dann freilich kann keine Verbindung zwiſchen beiden ſein. Aber wann hat die eine das Recht, die andere für eine unchriſtliche zu halten? Niemals, ſo lange dieſe ſich ſelbſt als eine chriſtliche ſezt. Denn niemand kann Jeſum den Herrn nennen ohne durch den heiligen Geiſt*). Sagt man aber, Ja andere verſtehen das Jeſum den Herrn nennen anders als wir: ſo kann doch die Differenz nur entweder eine qualitative oder eine quantitative ſein. Im erſten Falle wird es auch bei den verſchiedenſten Faſſungen der Sache immer noch gemeinſchaftliche Elemente geben, und ſo viele deren vorhanden ſind, ſo viel Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes wird gegenſeitig anzuerkennen ſein. Im lezten Falle werden diejenigen, die Jeſum weniger als Herrn erkennen, niemals etwas in Beziehung auf ihn glauben, was die andern nicht glauben; ſie werden auch niemals die Gemeinſchaft mit den anderen gar nicht eingehen oder aufheben wollen. Die anderen dürfen es alſo auch nicht wollen, ſchon darum nicht, damit ſie nicht die Möglichkeit verlieren, die ſchwächeren im Glauben zu ſtärken. Wo alſo eine Gemeinſchaft durch das Bekenntniß Chriſti ſich als eine chriſtliche bekennt: da iſt jeder anderen chriſtlichen Gemeinſchaft aufgegeben, mit ihr in irgend einer Verbindung ſtehen zu wollen, denn wirklich mit ihr in Verbindung zu ſein, hängt oft nicht von ihr ab. Dieſe Aufgabe kann größer ſein oder geringer, aber Null werden darf ſie nie und ihr Minimum wird ſein, wenn die eine Gemeinſchaft mit der anderen kämpft auf dem Grunde der gegenſeitigen Anerkennung. Iſt nun aber die Ungleichheit der Gemeinſchaften im Chriſtenthume etwas urſprüngliches und kanoniſches: ſo werden wir ſagen müſſen, In je mehr Verbindung mit chriſtlichen Gemeinſchaften ein einzelner ſteht, deſto mehr Abſtufungen und Ungleichheiten in der Gemeinſchaft wird es für ihn geben, ſo daß hierin einerſeits der vollſtändigſte Univerſalismus des Chriſtenthums in Beziehung auf die Gemeinſchaft, und eben ſo andererſeits die unbegrenzte Neigung ſich zu ſpecialiſiren feſtgeſtellt iſt. Aber indem eine unendliche Verſchiedenheit des Maaßes gegeben iſt: ſo iſt an jedem Punkte immer zuzuſehen, wie weit noch etwas näheres feſtzuſtellen iſt, wie weit nicht; und iſt nichts näheres feſtzuſtellen: ſo iſt dann das allgemeine Complement dieſes, daß jeder in allem, was er in dieſer Beziehung unternimmt, ſich auf ſein vollkommen gutes Gewiſſen muß berufen können.

---

*) 1. Cor. 12, 3.

Doch, gehen wir weiter, und ſehen wir, ob wir nicht zu unſeren negativen, alle willkührliche Aufhebung oder Hemmung der Gemeinſchaft abwehrenden Principien ein poſitives finden.

Gehen wir in die erſten Zeiten zurück, deren Handlungsweiſe kanoniſch iſt: ſo finden wir offenbar zwei entgegengeſezte Maximen in dem verbreitenden Verfahren der Apoſtel. Die eine iſt die eines feſten Sizes und allmähliger Verbreitung von dieſem aus, die andere iſt die eines Sichzerſtreuens und eines wechſelnden Anfangens von dem einen oder dem anderen Punkte aus. Wir müſſen vorausſezen, daß die Apoſtel und die mit ihnen die erſten Verkündiger des Chriſtenthums waren der einen und der anderen Maxime folgend mit vollkommen gutem Gewiſſen zu Werke gegangen ſind, und es wird nur darauf ankommen, ob wir, wenn wir dieſer kanoniſchen Duplicität nachgehen, eine allgemeine Formel finden werden für das verſchiedene Gebiet dieſer Maximen. Unſere geſchichtlichen Kenntniſſe nun vom Handeln der Apoſtel ſind freilich ſehr mangelhaft, aber das ſteht doch feſt, daß ſie auf Chriſti Befehl in Jeruſalem die Kraft aus der Höhe erwartet, und dann, nachdem ihnen dieſelbe zu Theil geworden war, lange daſelbſt geweilt und das feſte Centrum ihres verbreitenden Handelns gegründet haben. Und eben ſo iſt geſchichtlich begründet, daß auf Veranlaſſung der erſten bedeutenden Verfolgung eine Zerſtreuung erfolgte, durch welche das Chriſtenthum auch in andere Gegenden gebracht wurde. Zu dieſen beiden Grundfactis geſellt ſich aber ein drittes, daß der Apoſtel Paulus nach ſeiner Bekehrung auch von Jeruſalem aus ſeine Verkündigung dirigiren wollte, aber auf außerordentliche Weiſe den Befehl bekam, von dort wegzugehen, weil man ſein Zeugniß da nicht annehmen werde*); ein Factum, das eben ſo kanoniſch beglaubigt iſt, als jene beiden, während alles andere meiſt nur ungewiſſe Folgerung iſt. Es fragt ſich nun nur, welche Bedeutung und Anwendbarkeit für das ſpätere Leben wir dieſen drei Grundfactis geben können, in denen weſentliches und zufälliges zu ſcheiden eine ſchwere Aufgabe iſt, der man eine allgemein befriedigende Löſung kaum verſprechen kann.

Die Verbreitung des Chriſtenthums nach Chriſti Hingange von der Erde kann und konnte nur als eine gemeinſchaftliche zu Stande kommen, erfordert alſo Zuſammenſein und Zuſammenwirken. Daß Chriſtus Jeruſalem als den Ort dafür beſtimmte, davon iſt der Grund leicht zu finden; aber das weſentliche in ſeinem Befehle iſt es nicht, das iſt nur das Zuſammenſein und Zuſammenwirken, der Gemeindeverband, die organiſche Verbindung in einer anderweitig als Einheit beſtimmten Localität. Und ſo war es denn die Verpflichtung der erſten Chriſten, von dieſem Punkte aus ihr verbreitendes Handeln auf primitive Weiſe zu vollziehen, und eine andere Form konnte ihnen nur entſtehen durch ganz beſondere Motive, wie z. B. die Verfolgung ein ſolches war. Daraus werden wir alſo das Princip feſtſtellen können, daß für jeden Chriſten der natürliche Ort zum verbreitenden Handeln der locale Gemeindeverband iſt, in welchem ihm ſeine Stelle auf eine beſtimmte Weiſe angewieſen iſt. Wobei nur zweierlei unbeſtimmt iſt. Zuerſt nämlich der Ausdruck Der natürliche Ort. Aber wir verſtehen darunter denjenigen, auf dem wir das verbreitende Handeln üben müſſen, wenn uns nicht ein beſonderer Grund ſittlich nöthigt, ihn aufzugeben. Dann der Ausdruck In welchem dem einzelnen ſeine Stelle beſtimmt angewieſen iſt. Dies iſt ſchwieriger zu beſtimmen. Denn wodurch wird einem der Ort angewieſen? Den Apoſteln Jeruſalem durch einen ſpeciellen Befehl Chriſti. Aber wodurch uns? Hier wird jeder wieder auf ſein gutes Gewiſſen verwieſen werden müſſen. Nämlich die uns als Einheit beſtimmte Localität iſt es nicht urſprünglich vom kirchlichen ſondern vom bürgerlichen Standpunkte aus, und wir müſſen alſo ſagen, Jeder ſoll ſeinen Ort in einer ſolchen beſtimmten Localität nur durch die Totalität ſeiner Lebensverhältniſſe finden; nicht ſoll Willkühr herrſchen, ſo daß ſich jeder eine beſondere Localität zum Behuf ſeines verbreitenden Handelns in der Kirche aufſucht, ſondern dieſe Angelegenheit ſoll betrieben werden in Verbindung mit allen übrigen Aufgaben unſeres Lebens. Dem ſcheint freilich die Stellung gerade derer entgegen zu ſein, die das Lehramt in der chriſtlichen Kirche verwalten, denen alſo das verbreitende Handeln ganz beſonders obliegt. Aber das liegt doch nur darin, weil dieſe Thätigkeit jezt bei uns ein eigener Beruf iſt. Wäre dieſes nicht; triebe auch jeder Lehrer ſein bürgerliches Geſchäft: ſo würde auch ſein Lehramt ihn nicht ſeiner principalen bürgerlichen Gemeinſchaft entziehen können. Die Unterſuchung darüber, ob die beſtehende Einrichtung zu rechtfertigen ſei, kann nicht dieſes Ortes ſein; ſie würde zu ſehr ins ſpecielle führen.

---

*) Apoſt. Geſch. 22, 17. flg.

Das alſo iſt es, was ſich aus dem erſten Grundfactum ergiebt. Sehen wir nun auf die normale Dignität des zweiten. Die Zerſtreuung der Gemeinde Jeruſalems nach der Hinrichtung des Stephanus war kein Product der Todesfurcht; auch iſt nicht anzunehmen, daß ſie in abenteuerlicher Willkühr ſei zu Stande gekommen. Sondern wenn die meiſten, die Jeruſalem verließen, Helleniſten waren, die, wenn ſelbſt in Jeruſalem geboren, doch nicht da ihre eigentliche Heimath hatten: ſo läßt ſich denken, daß jeder gerade dahin werde gegangen ſein, wohin ſeine heimathlichen oder anderen Verhältniſſe ihn riefen. Sodann iſt nicht zu überſehen, daß die Verfolgung eine Hemmung des verbreitenden Handelns in ſich ſchloß, das eigentliche Motiv alſo, Jeruſalem zu verlaſſen, die Ueberzeugung war, hier ſei für den Augenblick keine Wirkſamkeit möglich. Nur die ſo motivirte Zerſtreuung kann normale Dignität haben. *Es folgt alſo der dem vorigen analoge Kanon, daß, wenn die Wirkſamkeit an dem urſprünglich gegebenen Orte gewaltſam geſtört wird, jeder ſeinen chriſtlichen Wirkungskreis da ſuchen ſoll, wohin ihn anderweitig ſeine natürlichen Verhältniſſe führen, alſo mit Ausſchluß aller Willkühr.*

Das dritte Grundfactum endlich hat große Schwierigkeiten, aber doch nicht ſolche, daß alle Anwendbarkeit dadurch vernichtet würde. Von der einen Seite hat es die größte Aehnlichkeit mit dem vorigen. Denn Paulus war nach Jeruſalem gekommen, um ſich daſelbſt zum Lehrer auszubilden und dann auch eben da ſeine Wirkſamkeit zu beginnen: alſo durch ſeine natürlichen Verhältniſſe. Chriſt geworden, wollte er nun natürlich eben hier auch ſeine chriſtliche Ueberzeugung geltend machen. Auch ein Hinderniß wurde ihm in den Weg gelegt, aber — und hier beginnt die Differenz — ein Hinderniß ganz anderer Art. Und wenn er nun auch nach Cilicien zurükging: ſo blieb er doch nicht da, ſondern ſein ganzes verbreitendes Handeln nahm den Charakter des wechſelnden an. Was war es denn nun, was ihn in ſeinem Wirken bald feſthielt an einem Orte bald veranlaßte, einen anderen zu ſuchen? Eine Stimme hinderte den Apoſtel, in Jeruſalem zu bleiben. Sei es nun, daß ſie eine innere war, oder eine äußere: ſo war es doch nur ſein Glaube, der ihr die Geltung gab. Immer alſo war es eine Ueberzeugung, er könne in Jeruſalem nicht wirken, was ihn trieb, einen anderen Wirkungskreis zu ſuchen. *Was iſt das normale hierin?* Iſt es das, daß die Ueberzeugung eine Wirkung der Stimme war? Dann iſt allem fantaſtiſchen und viſionären Thür und Thor geöffnet. Sagen wir aber, Die Stimme Chriſti, die zu Paulus ſprach, war ein Wunder; Wunder aber gab es in der chriſtlichen Kirche nur in einem gewiſſen Zeitraume, und jezt geſchieht nichts mehr ihnen analoges: ſo iſt die Anwendung des Factum für uns völlig verloren. Dem nun treten wir bei, daß Wunder aufgehört haben, ſeitdem das Chriſtenthum eine geſchichtliche Naturerſcheinung geworden iſt, nicht aber dem, daß es jezt auch keine Analogien mehr dafür gebe. Es fragt ſich nur, welche Fälle mit Recht darunter zu ſubſumiren ſind. Die miſſionariſche Thätigkeit des Apoſtels entſtand aus dem, was er als die Stimme Chriſti erkannte. Daran nun hielt er ſein ganzes Leben hindurch unerſchütterlich feſt; denn ſobald er irgendwo eine Gemeinde geſtiftet hatte, eilte er wieder nach anderen Orten, obgleich ihm kein neuer Impuls, wie der zu Jeruſalem, gekommen war, und die Wirkſamkeit am erſten Orte nichts weniger war, als vollendet. In Paulus alſo war die genaueſte Uebereinſtimmung zwiſchen demjenigen, worauf er ſeinen Entſchluß zurükkführte, und der Stärke dieſes Entſchluſſes ſelbſt. Wir werden alſo ſagen müſſen, Nur der hat ein Recht, den Entſchluß, das Chriſtenthum wie Paulus zu verkündigen, wie er ihm auch entſtanden ſei, auf einen göttlichen Ruf zurükkzuführen, der ihn durch ſeine Beharrlichkeit bewährt. Freilich bleibt immer noch jedem unbenommen zu ſagen, es ſei ein Irrthum, den Entſchluß auf einen göttlichen Impuls zurükkführen; denn das hängt ab von der verſchiedenen Beſtimmung der Grenze, die man zwiſchen dem natürlichen und übernatürlichen auf der einen und dem aus der Combination der menſchlichen Verhältniſſe und aus der urſprünglichen Lebendigkeit des Geiſtes hervorgehenden auf der anderen Seite zieht. Aber das allgemeine Urtheil aller Zeiten verfährt nach demſelben Principe, es ſchließt aus großer Beharrlichkeit auf große Stärke des Entſchluſſes und aus dieſer auf die Gewalt des Impulſes. So daß auch hier wieder nur das gute Gewiſſen entſcheiden kann. Wer ſich göttlich berufen fühlt zum verbreitenden Handeln in die Ferne, hat keine Verpflichtung mehr, an ſeinem natürlichen Orte zu bleiben. Seine Beharrlichkeit rechtfertigt ſein Gefühl, nicht der Erfolg, von dem es ganz unabhängig iſt, ja ſelbſt von der größeren oder geringeren Wahrſcheinlichkeit des Erfolges. Denn wo jemand nach dieſer handelt: da handelt er nur nach der natürlichen Fortſchreitungsweiſe, die wir vorher betrachtet haben; wo er handelt nach der Weiſe, die wir hier im Auge haben: da leitet ihn zwar immer auch der Glaube an die Zuſammengehörigkeit der menſchlichen Natur und der chriſtlichen Offenbarung, aber die Wahrſcheinlichkeit des Erfolges kommt ihm dabei nicht in Anſchlag. Aus wie vielen geſegneten Miſſionen wäre gar nichts geworden, wenn man dabei über dieſe Wahrſcheinlichkeit calculirt hätte! Welche Betrachtung uns darauf führt, daß, wie jene drei Grundfacta weſentlich zur erſten Geſtaltung der Kirche zuſammen gehörten, ſo auch in dem, was jezt Fortſezung derſelben iſt, eine ſolche Zuſammengehörigkeit Statt findet, daß ſie alſo gar nicht in dem Maaße entgegengeſezt ſind, als ſie es ſcheinen. Die Apoſtel fingen am Pfingſtage ihre Verkündigung an in Jeruſalem und beſchloſſen, ſie hier auch fortzuſezen. Sie kamen gleich in Berührung mit Menſchen aus fernen Gegenden, und wenn ihnen in dieſer Anknüpfung der Impuls wurde, in dieſen Gegenden ſelbſt diejenigen aufzuſuchen, die etwa Empfänglichkeit hätten für das Evangelium; ſo konnte ihnen darin nichts ihrem urſprünglichen Impulſe widerſprechendes liegen. So noch viel mehr jezt. Je mehr jezt die Gemeinſchaft zwiſchen den Menſchen aus verſchiedenen Regionen zugenommen hat und zunimmt: deſto mehr iſt verſchwunden und verſchwindet der Gegenſaz zwiſchen den Formeln, die ſich am meiſten zu widerſprechen ſcheinen, der Formel nämlich, den Verbreitungsprozeß zu betreiben von den natürlichen Lebensverhältniſſen aus, und der, dabei einem beſonderen Impulſe zu folgen und den natürlichen Standpunkt zu verlaſſen, was offenbar mit zu der Form gehört, in der man die ganze weitere Entwikkelung der Kirche mit ihrem Urſprunge in Verbindung bringen kann. Der erſte Urſprung, müſſen wir ſagen, iſt übernatürlich. Aber die ganze weitere Entwikkelung iſt nichts, als das Immer mehr Natur werden des urſprünglich übernatürlichen, was ſich eben ſo realiſirt, daß immer mehr die übernatürlichen Impulſe mit den natürlichen zuſammenfallen, und je mehr wir das fördern, deſto mehr fördern wir den von der Vorſehung geordneten Gang. Aber wenn nun jemand ſagte, Es wird alſo eine Zeit kommen, wo es keine außerordentlichen Impulſe mehr geben wird, und weil ſie kommen wird: ſo iſt auch ſchon jezt nichts mehr auf ſolche Impulſe zu geben: ſo ſagt er mehr, als er verantworten kann. Denn das Weltverkehr iſt bei weitem noch nicht dahin gediehen und das Intereſſe für das Chriſtenthum iſt bei weitem noch nicht in dem Maaße in alle menſchlichen Angelegenheiten verwebt, daß der Verbreitungprozeß ganz den natürlichen Gang gehen könnte. Wenn wir dennoch dieſe Punkte einander nahe bringen müſſen: ſo zeigt das einerſeits nur die Relativität des Gegenſazes, ohne welche ja auch kein Uebergang vom einen zum anderen ſtatt finden könnte, andererſeits aber, daß der eine nicht weniger als der andere als mit dem urſprünglichen Agens in der chriſtlichen Kirche zuſammenhangend anzuſehen iſt. Gutes Gewiſſen iſt nicht anders denkbar, als in dieſer richtigen Schäzung der Verhältniſſe; wer ſeinen Impuls an ſich für eine höhere Manifeſtation des göttlichen Geiſtes hält, als den gegenüberſtehenden des anderen, der hat geiſtlichen Hochmuth, mit welchem gutes Gewiſſen unverträglich iſt*).

So haben wir denn die am meiſten verſchiedenen aber doch weſentlich gleichen Formen aufgeſtellt, unter denen mit gutem Gewiſſen das verbreitende Handeln geübt werden kann. Aber unſere eigentliche Aufgabe iſt keineswegs gelöſt. Wir ſind von localen organiſchen Verbindungen ausgegangen, und haben gezeigt, wie man ſittlich an denſelben feſthalten und ſittlich von ihnen ſich losreißen könne, um eben ſolche Verbindungen zu gründen. Aber das poſitive im Verhältniſſe dieſer Verbindungen und die Regel für die mannigfachen in der Erfahrung gegebenen Abſtufungen der Gemeinſchaft bleibt immer noch zu finden. Die folgende Betrachtung nun wird uns zum Ziele führen.

---

*) Siehe Beil. A. §. 211.

Denken wir uns eine organiſche Verbindung der Chriſten, aber iſolirt und umgeben von Nichtchriſten, wie die erſte chriſtliche Gemeinde: ſo wird ſie wachſen einestheils, wenn Familien vom Chriſtenthume durchdrungen ſind, durch Erzeugung und Erziehung, anderentheils durch den unmittelbar mit ihrer Exiſtenz gegebenen Verbreitungsprozeß, durch welchen ſie die ſie umgebenden Nichtchriſten zu ſich zieht. Wird ſie nun ſo im Wachſen bleibend zugleich Eine bleiben können? Nein; denn es giebt hier ein gewiſſes Maaß, beſtimmt und begrenzt, wie wir anticipirend ſagen müſſen, durch die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines identiſchen darſtellenden Handelns. Aber indem ſie ſich ſo theilt; ſo wird ſie doch ihre Einheit nicht ganz verlieren, nur ſehr verſchiedene Erſcheinungen werden hervortreten. Denn es kann bald die Einheit das vorherrſchende ſein und das Getrenntſein untergeordnet, bald umgekehrt; bald kann vorherrſchend das Princip der Ausdehnung wirkſam ſein, bald das der Zuſammenziehung, ſo daß was Eins geworden iſt durch das eine, immer wieder eine Mehrheit wird durch das andere, und umgekehrt.

Denken wir dagegen verſchiedene von einander iſolirt entſtehende Gemeinſchaften: wie verhalten ſie ſich zu einander? Die Geſchichte auch des kanoniſchen Zeitraumes zeigt ein Beſtreben, ſie mit einander in Verbindung zu bringen, theils aus dem Intereſſe des verbreitenden, theils aus dem des darſtellenden Handelns. Der erſten Art ſind der Verſuch der Apoſtel, ſich über die Form des verbreitenden Handelns in Jeruſalem zu verſtändigen, weil einige die pauliniſche Praxis nicht wollten gelten laſſen, und die Steuer, die Paulus für die Gemeinde in Jeruſalem veranlaßte, um das Maaß der äußeren Kräfte der verſchiedenen Gemeinden gegen einander auszugleichen und ſo die verarmte Gemeinde zu ihrer vollen geiſtigen Thätigkeit in extenſiver und intenſiver Richtung zurükkzuführen. Der anderen Art ſind die Beſuche, die paläſtinenſiſche Chriſten der Gemeinde in Antiochia machten. Denn mag es dazu auch mancherlei äußere Veranlaſſungen gegeben haben: das rein religiöſe Motiv war gewiß kein anderes, als die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der Gemeinde zu Antiochia anzuſchauen, ſo wie die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes unter den paläſtinenſiſchen Gemeinden der zu Antiochia zur Anſchauung zu bringen. Was nun mit dem darſtellenden Intereſſe zuſammenhängt, haben wir hier nicht zu berükkſichtigen; aber auch in Beziehung auf das andere müſſen wir ſagen, daß *wir nicht bloß ſtehen bleiben dürfen bei jenem negativen, keine chriſtliche Gemeinſchaft dürfe ſich der Gemeinſchaft mit einer anderen entziehen wollen, ſondern daß die verſchiede-*

nen organiſchen Gemeinſchaften zu verbinden eine beſtimmte Aufgabe iſt, nicht nur weil jede einzelne als ſolche, geſezt auch alle könnten nur auf dieſelbe Weiſe verfahren, unzulänglich iſt zu der Totalität der Aufgabe des verbreitenden Prozeſſes, ſondern auch weil jede für ſich nothwendig ein von dem der anderen verſchiedenes Verfahren annimmt, ſo daß ohne ausgleichende Gemeinſchaft unter allen das Ziel nie kann erreicht werden. Nur freilich, man wird nie ſagen können, ehe nicht die Ausgleichung erfolgt ſei, ehe nicht alle Gemeinſchaften vereinigt ſeien, könne auch kein verbreitendes Handeln geübt werden. Denn mit demſelben Rechte könnte man ſagen, ehe nicht das ganze Menſchengeſchlecht chriſtianiſirt wäre, was doch die Hauptſache ſei, könnte auch nicht an Ausgleichung und Einigung gedacht werden. Beides muß immer zugleich anfangen und keins darf jemals wegen des anderen vernachläſſigt werden.

Aber die Aufgabe iſt nicht dieſe allein, die verſchiedenen organiſchen Verbindungen in Eine größere Organiſation zu vereinigen, ſondern auch die, das Princip der Contraction wirken zu laſſen, nach welchem die Einheit wieder eine Mehrheit wird, nur auf andere Art, als vor der Vereinigung. Hier giebt es eine quantitative und eine qualitative Differenz. Die erſten chriſtlichen Gemeinden waren quantitativ geſonderte Einheiten, jede von der anderen getrennt. Indem ſie in Gemeinſchaft traten, um ſich über die Form des verbreitenden Handelns zu verſtändigen, wurden ſie qualitativ Eins, und ich meine, Eine größere Organiſation in der chriſtlichen Kirche läßt ſich gar nicht denken ohne qualitative Sonderungen, weil einige ihrer organiſchen Elemente mit einigen in genauerer Communication ſind, als mit anderen. Dieſe qualitativen Sonderungen nun ſind, wie die Geſchichte lehrt, immer ſo geweſen, daß jeder Theil das abweichende in dem anderen entweder als Irrthum bezeichnet hat, oder als Unvollkommenheit in praktiſcher Hinſicht. Können ſie aber nicht fortbeſtehen, wenn ſie nicht, wie die intellectuelle Gemeinſchaft überhaupt, immer von neuem geſtiftet werden, alſo wenn nicht jedes ihrer Glieder an dem ſie immer gleichmäßig erneuernden Handeln Theil nimmt: ſo fragt ſich, wie ſich das mit gutem Gewiſſen denken laſſe. Hier iſt immer dieſes beides feſtzuhalten, einmal die Differenz an und für ſich, und dann die Anſicht des anderen, die ſie als Irrthum oder praktiſche Unvollkommenheit bezeichnet, und wir müſſen ſagen, Jeder einzelne kann mit gutem Gewiſſen in einer ſolchen Sonderung ſtehen oder ſie ſtiften, denn beides iſt hier einerlei nur unter dieſen beiden Bedingungen, zuvörderſt daß er ſich bewußt ſei, es würde ihm an einer Gemeinſchaft fehlen, wie er derſelben bedarf, wenn er ſich nicht in dieſer engeren Verbindung befände, dann daß er ſich bewußt ſei, er beharre in lebendiger Gemeinſchaft mit den anderen Sonderungen, um jede Unvollkommenheit, die eigene und die fremde, zur Anſchauung zu bringen und aufzuheben.

Wir haben hier, auf den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche geſehen, eine ſehr complicirte Aufgabe zu löſen. Es beſtehen nämlich geſonderte Kirchengemeinſchaften und die Sonderung beruht freilich auch auf äußeren Gründen aber nie auf dieſen allein. So ſcheidet uns von der griechiſchen Kirche die Differenz der Sprache, aber geſezt auch, der ganze öffentliche Gottesdienſt und alles gegenſeitige Auf einander wirken hätte ſtatt in derſelben Sprache: uns würde doch das ihrige, ihr das unſrige fremd bleiben, ganz anders, wie bei einer auch evangeliſchen immerhin ſelbſt in einer uns fremden Sprache redenden Kirchengemeinſchaft. Die Differenz ruht alſo keinesweges nur auf etwas äußerem, ſie iſt eine innere. Wir evangeliſche nun ſehen ſolche auf inneren Differenzen ruhenden Sonderungen als nothwendige geſchichtliche Reſultate an und danken Gott, daß ſie ſich geſtaltet haben. Dagegen läßt es die öffentliche Meinung bei uns nicht gelten, wenn ſich wieder innerhalb jeder Kirchengemeinſchaft ſelbſt ein ähnliches contractives Princip will geltend machen. Wie verhält es ſich damit? Es kommt hier ſehr in Betrachtung, daß ſich das contractive Princip von zwei entgegengeſezten Seiten anſehen läßt. Man kann ſagen, Ich trete mit einigen in eine nähere Verbindung, entweder um mich einer ſtärkeren Gemeinſchaft zu erfreuen, als die weitere Verbindung zuläßt, oder weil ich mit den anderen nicht mehr in Verbindung bleiben kann. Man ſieht, beides bedingt ſich nicht gegenſeitig, und jedes kann an ſeiner Stelle untadelig ſein. Denn wird die größere Gemeinſchaft nicht aufgelöſt: ſo kann eine engere Gemeinſchaft offenbar wohl begründet ſein; und eben ſo kann es ganz wohl motivirt ſein, wenn einige eine neue Kirchengemeinſchaft ſtiften. Nur das wäre die größte Inconſequenz, wenn jemand ſagen wollte, Ich trete in ein engeres Verhältniß mit einigen aus meiner Kirchengemeinſchaft und vernachläſſige dieſe darüber und nur gegen ſolche Specialverbindungen, die die größere Gemeinſchaft, innerhalb welcher ſie ſtehen, verſäumen, iſt das öffentliche Urtheil in unſerer Kirche gerichtet, nicht gegen ſolche, die nur in der Kirche und für dieſelbe etwas leiſten, was ſonſt gar nicht geleiſtet werden könnte. Solchen entgegenzutreten wäre auch nichts anderes, als das intenſive wirkſame Handeln hemmen. Nur freilich, die Bedingung muß man ihnen machen, aber auch nur die, daß ſie nicht wider den Willen des ganzen die weſentliche Ordnung deſſelben ändern. Können ſie dieſe Bedingung nicht erfüllen: ſo bleibt ihnen ſittlicher Weiſe nichts übrig, als das zweite, nämlich eine neue Kirchengemeinſchaft zu gründen, und dagegen wäre dann gar nichts einzuwenden. Dagegen aber erklärt ſich das öffentliche Urtheil in der Kirche mit Recht, wenn ſie ſich von ihr nicht losſagen, demohnerachtet *aber von den geiſtlichen derſelben weder Predigt wollen noch Sacrament.*

Dürfen nun aber, was die contractive Seite betrifft, andere Grenzen nicht geſteckt werden und müſſen wir ſagen, daß die engſten Verbindungen intenſiv die kräftigſte Wirkſamkeit geſtatten: ſo iſt doch von der *anderen Seite* auch wieder hervorzuheben, daß *ins große gehende Wirkungen nur durch das Zuſammenwirken vieler möglich ſind.* Es fragt ſich alſo, *Wenn doch beſondere Verbindungen zu verbreitendem Handeln innerhalb der evangeliſchen Kirche ſittlich ganz zuläſſig ſind; können ſie nicht auch geſtiftet werden mit Gliedern anderer Kirchen?* Es giebt Anſtalten für Miſſionen, zur Verbreitung der heiligen Schrift und zur Erweckung des chriſtlichen Geiſtes durch andere Schriften, woran Glieder aller Confeſſionen theilnehmen: wie iſt das zu beurtheilen? Wir können nicht leugnen, daß es Geſichtspunkte giebt, von denen aus ſolche Verbindungen ſehr mißlich erſcheinen, auch läßt ſich vorherſehen, daß bald Uneinigkeiten entſtehen werden und durch dieſe andere Schranken, ſo daß ihnen kein langes Beſtehen zu verſprechen iſt. Demohnerachtet werden wir ſie nicht abſolut verwerfen können; wir werden vielmehr, und das iſt nun das poſitive zu jenem negativen, ſagen müſſen, *Jeder ſoll mit allen in ſo große Gemeinſchaft des verbreitenden Handelns treten, als es der Grad ſeiner Zuſtimmung mit ihnen zuläßt, und ſo, daß ſein Verhältniß zu ſeiner Kirchengemeinſchaft nicht leidet.* In dieſer Formel liegt die Richtung auf die Univerſalität, und das begrenzende derſelben iſt von der Art, daß die Anwendung dem guten Gewiſſen eines jeden überlaſſen bleibt. Die Sache iſt dieſe. Die vorhandene Trennung der Gemeinſchaft iſt einerſeits nur vom Principe der Kirchenverbeſſerung aus entſtanden, und andererſeits fehlt viel, daß ſchon alle Theile der chriſtlichen Kirche ſollten in lebendige Berührung gekommen ſein; das Getrenntſein beruht alſo gar nicht auf Differenzen in der Totalität aller Punkte, die das chriſtliche Leben bilden. Darum iſt aber auch *nichts der Sache angemeſſener, nichts chriſtlicher, als die Tendenz, mit allen Chriſten in Gemeinſchaft zu treten.* Natürlich kann dieſe Tendenz nur zum Vorſcheine kommen in dem Maaße, als das allgemeine Verkehr aller Völker zunimmt, und nicht anders, als ſo, daß oft aus falſcher Beurtheilung der gegebenen Verhältniſſe die Bedingungen überſchritten und dann Verbindungen hervorgebracht werden, die keinen Beſtand haben können. Aber das thut der Sittlichkeit der Tendenz im allgemeinen keinen Eintrag. Uebrigens iſt *klar, daß Verbindungen, die auf dieſer Tendenz ruhen, nur von einzelnen ausgehen.* Das Verhältniß zu ihrer beſonderen chriſtlichen Gemeinſchaft haben ſie vorgefunden; ſie wollen es und produciren es darum immer von neuem. Das darüber hinausgehende Verhältniß aber zu Chriſten aus anderen Gemeinſchaften finden ſie nicht vor; es iſt alſo nur aus Wahlanziehung zu verſtehen. Nun bewegt ſich das verbreitende Handeln in zwei relativ entgegengeſetzten Formen, indem es entweder von dem einem jeden gegebenen natürlichen Punkte aus fortſchreitet, oder unmittelbar in die Ferne wirkt, nirgend aber kann es anders eintreten als ausgehend zugleich von einem empfangenen Eindrukke der Empfänglichkeit. Wir werden alſo ſagen müſſen, Das urſprüngliche verbreitende Handeln eines jeden iſt das, wobei er als Organ der Kirchengemeinſchaft wirkt, der er angehört. Aber auch die andere Form des Handelns ſoll ſich ſittlich geſtalten, und der einzelne kann ſittlicher Weiſe dazu in Verbindung treten mit einzelnen aus anderen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften, was aber nur beruhen kann auf einem ihnen gleichzeitig gewordenen Eindrukke von Empfänglichkeit, alſo auch nur zu verſtehen iſt als eine mehreren aus verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften gleichzeitig gewordene Aufgabe, welche dann ihre beſondere Verbindung begründet und auch begrenzt. Sie handeln in dieſem Falle nicht als Organe ihrer Kirchengemeinſchaften, ſondern als einzelne. Die Bedingung bleibt aber, daß ihr Verhältniß zu denſelben nicht geſtört werde, ſondern daß jeder ſagen könne, Was ich hier thue, wird, wenn es auch nicht vom Gemeindeverbande ausgegangen iſt, doch von ihm angeſehen werden als die allgemeine Aufgabe fördernd. Wozu dann freilich gehört, daß die Kirchengemeinſchaften ſich anſehen als Organiſationen, die nicht das ganze verbreitende Handeln aller einzelnen auf gleiche Weiſe umfaſſen, und dem gemäß ihren Gliedern Freiheit gewähren zu allem, was, wenn es auch nicht nothwendig in dem Verhältniſſe begründet iſt, in welchem ſie zu ihrem ganzen ſtehen, doch demſelben nicht widerſpricht. Vieles treffliche iſt aus ſolchem Handeln der einzelnen, in welchem ſie nicht geradezu als Organe ihrer Kirchengemeinſchaft ſich bewegten, hervorgegangen. Aber hier iſt wieder eine wenn auch nicht beſtimmt ausgeſprochene doch der That nach vorhandene Differenz zwiſchen der katholiſchen Kirche und der unſrigen. Die katholiſche Kirche ſieht ſich an als die einzige in dem Umfange des ganzen Menſchengeſchlechts von einem einzigen Punkte, d. i. von Rom aus, entſtandene chriſtliche Kirche, und ſie weiß von keinen einzelnen Organiſationen, ſondern nur von Theilen der Kirche, die bedingt allein durch das allmählige Wachſen der Kirche im Raume, alle in einem und demſelben Verhältniſſe ſtehen zum ganzen und in gleichmäßiger Verbindung unter einander. Allerdings iſt Rom nicht der Punkt, von welchem die Verbreitung des Chriſtenthums angefangen hat, demohnerachtet aber will es die katholiſche Kirche ſo angeſehen wiſſen, gleichſam als hätte es die Erbſchaft der früheren Patriarchate an ſich gebracht. Will ſie alſo conſequent ſein: ſo kann ſie jene Freiheit nicht geſtatten; die proteſtantiſche Kirche aber muß es, nur wenn ſie ſich recht begreift, immer mit Aufrechthaltung der Cautel, daß keines ihrer Glieder ſein Verhält-

niß zu ihr verſetze. Und ſo werden wir ſagen müſſen, Das Verhältniß, in welchem ein einzelner als Organ ſeiner Gemeinſchaft und auch in freier Verbindung mit anderen aus anderen Gemeinſchaften verbreitend handeln kann, beruht auf der Anſicht ſeiner Kirche von dem Verhältniſſe des einzelnen zum ganzen*).

Es wird niemandem entgehen, daß auf dieſe Weiſe alle Gemeinſchaft des verbreitenden Handelns, das von dem unmittelbaren Kirchenverbande gelöſt iſt, eine Analogie hat mit den gemiſchten Ehen. Ja, dieſe gehören eigentlich hieher; ſie haben hier als einzelner Fall ihren allgemeinen Ort, und die für ſie eben aufgeſtellte Formel entſpricht demnach ganz den hier aufgeſtellten allgemeinen. Wir haben ſie dort für ſich betrachtet, weil wir überhaupt das eheliche Verhältniß für ſich betrachten mußten.

Sind wir ſo von dem, was ſich auf das allgemeinſte Verhältniß des einzelnen zur Totalaufgabe der ganzen Chriſtenheit bezieht, auf die engſte Verbindung zur Verbreitung des Chriſtenthums zurükkgekommen: ſo ſehen wir auch daraus, daß wir das formelle des verbreitenden Handelns vollſtändig abgeleitet haben, und können alſo nun übergehen *zur näheren Betrachtung des materiellen.*

2) a. Was nun dieſes materielle betrifft: ſo haben wir ſchon den Grundſaz aufgeſtellt, daß das verbreitende Handeln weſentlich darin beſtehe, die menſchliche Natur in ſolche Verbindung zu bringen mit dem göttlichen Geiſte, daß dieſer das alle ihre Lebensbewegungen leitende Agens wird, was wir aber hier zunächſt nur in Beziehung auf die Bildung der Geſinnung ins Auge faſſen. Die erſte Frage iſt alſo, *Welche ſind denn die Thätigkeiten der menſchlichen Natur, auf welche ſich das die Geſinnung bildende verbreitende Handeln zu richten hat?* Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir von dieſen Thätigkeiten hier nicht anders reden können, als auf allgemein verſtändliche Weiſe und unabhängig vom beſonderen Sprachgebrauche einer Schule. Geſinnung hat der, in welchem die ganze ungetheilte Einheit ſeines geiſtigen Lebens in organiſche Verbindung gebracht iſt mit dem göttlichen Geiſte, die Erfahrung aber lehrt, daß dieſe Einheit ſich dreifach äußert, als *Denkungsart*, als *Handlungsweiſe* und als *Empfindungsweiſe*. Natürlich können wir hier auch nicht den wiſſenſchaftlichen Beweis führen, daß wirklich alle verſchiedenen Lebensäußerungen in dieſen dreien befaßt ſind, ſondern wir können nur ſagen, es

---

*) Vergl. Beil. A. 215. — 225.; und beſonders auch Beil. D. 64. 65. wo der kirchliche Geſichtspunkt am ſchärfſten hervorgehoben iſt. Daß aber alles dieſes zuſammen genommen die Principien enthält, nach denen Schleiermacher den preußiſchen Antheil an der Gründung des Bisthums von Jeruſalem würde beurtheilt haben, ſieht jeder ohne weiteres.

iſt unſere Hypotheſe, an der wir feſthalten werden, bis uns jemand etwas aufzeigt, was nicht unter ſie zu ſubſumiren iſt und doch zur geiſtigen Lebenseinheit des Menſchen gehört.

b. Nun ſollen aber dieſe verſchiedenen Aeußerungen der Lebenseinheit in organiſche Verbindung gebracht werden mit dem göttlichen Geiſte. Es fragt ſich alſo, da der Prozeß bei jeder einzelnen von ihnen beginnen könnte, ob man ſagen kann, Soweit die Verbindung des göttlichen Geiſtes mit einer dieſer Functionen gediehen iſt, ſoweit iſt ſie es auch mit den beiden anderen. Die Frage iſt zu verneinen; das lehrt die unmittelbare Thatſache des chriſtlichen Gewiſſens. Denn wir können mißbilligen, was wir gethan oder gedacht haben, was nicht denkbar wäre, wenn nicht unſere Empfindungsweiſe in einem innigeren Zuſammenhange ſein könnte mit dem göttlichen Geiſte, als unſere Denkungsart und Handlungsweiſe; denn woher ſollte ſonſt die Mißbilligung entſtehen? Und eben ſo können wir nachweiſen, daß die Denkungsart und die Handlungsweiſe in genauerer Verbindung mit dem göttlichen Geiſte ſtehen können. Die Verbindung des göttlichen Geiſtes mit der Lebenseinheit wird alſo in dem einen durch Anknüpfung an dieſe, in einem anderen durch Anknüpfung an eine der anderen Aeußerungen vor ſich gehen müſſen.

c. Daraus folgt für das verbreitende Handeln, ſei es nun extenſiv oder intenſiv und bewege es ſich nach dem Geſetze der Continuität oder nach dem der Wahlanziehung, einerſeits daß es jedesmal der Beſchaffenheit eines jeden gemäß eingerichtet ſein und jeden bei der Seite faſſen muß, von welcher er der Verbindung mit dem göttlichen Geiſte am zugänglichſten iſt, wobei alſo alles beruht auf dem Eindrukke, den wir in dem gemeinſamen Leben mit ihm von ſeiner Empfänglichkeit gehabt haben. Andererſeits dieſes, Die Richtung auf dieſes Handeln iſt doch ein innerer Trieb. Sie kann freilich nicht eher beſtimmt werden im einzelnen, als bis er den Eindrukk der Empfänglichkeit eines anderen hat, aber fehlen darf ſie nie. In dem einzelnen muß alſo immer das Beſtreben ſein, ein ſolches Verhältniß anzuknüpfen, ſoweit der Kreis ſeines Berufes geht; er muß immer Eindrukk machen auf andere, damit ſie ſich ihm aufſchließen und hingeben. Das iſt die Verzweigung der allgemeinen Liebe, die wir Freundlichkeit nennen, die natürlich die Richtung haben muß auf den inneren Menſchen, wenn ſie das ſein ſoll, wovon hier die Rede iſt; ſie muß ſein und ausſprechen das Intereſſe am geiſtigen Leben und Wohle der Menſchen, denn nur ſo kann ſie dieſelben geneigt machen ſich aufzuſchließen. Aber hebt nun nicht dieſe zweite Regel die erſte auf? Geſezt, es ſei jemand nur von der Seite des Gefühls zu ergreifen: kann ich dann nicht ſagen, Es thut mir leid, daß er ſich mir ſo giebt, denn gerade auf dieſer Seite habe ich nun einmal kein Geſchikk? Allerdings kann ich das ſagen, und jeder muß es gelten laſſen, der mit uns davon ausgeht, daß die Gleichmäßigkeit der Gaben in keinem einzelnen, ſondern nur in der Totalität iſt. Aber das hebt jene Regel nicht auf, es beſchränkt ſie nur, ſo daß wir ſie nun ſo werden ſtellen müſſen, Jeder behandle den anderen, wie ſich derſelbe ihm giebt, mit der ganzen Kraft, die er nach dieſer Seite hin durch ſeinen beſten Willen in Bewegung ſezen kann. Iſt dieſe Kraft nur ein Minimum: ſo wird er freilich auch nur ein Minimum leiſten. Aber wenn ihn das nicht befriedigt: ſo wird er doch immer mittelbar wirken können, ſo nämlich, daß er den anderen hinweiſet auf andere, die gerade von der Seite am kräftigſten auf ihn wirken können, von welcher er am zugänglichſten iſt. So daß alſo das Wirken auch von dieſer Seite angeſehen ein gemeinſchaftliches iſt.

d. Die erſte Seite des Kanons begründet ein von den einzelnen nach allen Seiten hin ausgehendes aber eben deßwegen unbeſtimmtes und unorganiſches Handeln, die zweite ein nach den verſchiedenen Beziehungen ſich organiſirendes Verfahren, in ſofern die Fähigkeit in einem beſtimmten Gebiete auf beſtimmte Weiſe hervortritt und auch von den übrigen anerkannt wird, einen eigenthümlichen Berufskreis nach Maaßgabe der Richtung, die jedes genommen hat; die erſte alſo ein ſolches allgemein verbreitendes Handeln in der Kirche, welches ſich auf unbeſtimmte Weiſe an das freie geſellige Verhältniß anknüpft, die andere ein ſolches, welches nach Maaßgabe des hervortretenden Bedürfniſſes auch die verſchiedenen Gaben in Thätigkeit ſezt. Was das leztere betrifft: ſo finden wir im neuen Teſtamente Spuren einer weit reicheren Organiſation, als wir ſie jezt antreffen. Denn wo Paulus von den verſchiedenen Gaben ſpricht*), da nennt er auch ſolche, die ſich auf die Empfindung und den Willen beziehen; und wenn er ſie Aemter nennt: ſo deutet doch das auf beſtimmte Organiſationen, darauf, daß verſchiedene Mitglieder der Gemeinde den verſchiedenen Bedürfniſſen in allen dieſen verſchiedenen Beziehungen abhalfen. Gegenwärtig aber finden wir in der Kirche nur Eine beſtimmte Organiſation dieſer Art, nämlich nur die an die Form des Gedankens urſprünglich anknüpfende, die Organiſation des Lehramtes, die, ſoweit ſie hieher gehört, Erwekkung bezwekkt und Erbauung, d. h. Einwirkung auf Gefühl und Willen durch das Medium des Gedankens, und lediglich darauf beruht, daß die unvollkommenen und zufälligen geſelligen Einwirkungen aller einer Ergänzung bedürfen durch ſolche, in denen eine beſondere Fertigkeit in der Gedankenentwikkelung vorausgeſezt und anerkannt wird.

Die Anſicht vom chriſtlichen Lehramte, daß es nur die organiſirte Steigerung iſt von der allgemeinen verbreitenden Thätigkeit in der Kirche, nicht etwas davon ſpecifiſch verſchiedenes, iſt eine rein evangeliſche. In der katholiſchen Kirche wird der geiſtliche Stand und ſeine Wirkſamkeit auf die entgegengeſezte Weiſe gefaßt, und zwar ächt katholiſch ſo, daß ein äußeres, nämlich die Prieſterweihe, angeſehen wird als ein innerliches, nämlich eine höhere göttliche Kraft, hervorbringend.

---

*) 1 Cor. 12, 4 fg.

Vergleichen wir nun die gegenwärtige Organiſation mit derjenigen, von welcher wir Spuren finden in den neuteſtamentiſchen Schriften: ſo erſcheint die unſrige als dürftiger und als ein Rükkſchritt. Aber das iſt ſie nicht. Denn beſondere Organiſationen für die beſonderen Gaben auch zur Wirkung auf das Gefühl und zur Verſtärkung des chriſtlichen darin, und wieder andere für die beſonderen Gaben auch zur Wirkung auf den Willen würden eine Ungleichheit unter den Chriſten vorausſezen, wie ſie in der erſten Zeit allerdings vorhanden war, jezt aber nicht mehr iſt. Urſprünglich war die ganze Kraft des neuen Lebens in Chriſto allein und alles übrige verhielt ſich dazu nur wie Receptivität zu Spontaneität. Das war das Maximum der Ungleichheit, das noch keine Organiſation zuließ. Mit dem erſten Entſtandenſein der chriſtlichen Gemeinſchaft aber war auch noch wieder eine Ungleichheit geſezt, ſo groß, wie ſie ſpäter gar nicht mehr möglich war, nämlich der Gegenſaz zwiſchen denen, die mit Chriſto geweſen, und denen, die erſt durch ſie zu Chriſto bekehrt waren. Da alſo konnten ſolche Organiſationen ſein, gegründet auf die Virtuoſität einzelner in den verſchiedenen einzelnen Zweigen. Je mehr aber ſeitdem die Ungleichheit der Glieder verſchwunden iſt und verſchwindet: deſto mehr mußten und müſſen auch die darauf beruhenden Organiſationen zurükk und die unbeſtimmten Einwirkungen der einzelnen auf die einzelnen hervortreten. Aber eben dieſe ganze Auffaſſung der chriſtlichen Kirche als einer ſolchen, daß die Ungleichheit der Glieder immer mehr aufgehoben wird, iſt wieder nur die evangeliſche; denn die katholiſche ſezt einen unvertilgbaren Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien voraus. Und ſo wie wir den evangeliſchen Geſichtspunkt der überwiegenden Gleichheit feſthalten: ſo ſchließt ſich überhaupt die organiſche Thätigkeit in der Gemeinſchaft mehr an das darſtellende Handeln an, als an das verbreitende, und die eigentlich amtliche verbreitende Thätigkeit wird mehr eine untergeordnete und tritt am meiſten nur hervor in der Einwirkung auf die unmündigen*).

Gegenſaz der extenſiven und intenſiven Richtung.

c. Die extenſive Richtung iſt eine zwiefache, ſofern ſie mehr von den natürlichen Verhältniſſen ausgeht und ſich an die locale Einheit anſchließt, wie bei uns vornämlich die Wirkung auf die Jugend, oder mehr in die Ferne geht und beſondere Impulſe vorausſezt, alſo das iſt, was wir Miſſion nennen. Früher, d. h. bis zur vollendeten Chriſtianiſirung der germaniſchen Völker, bedurfte der Trieb in die Ferne zu wirken keiner beſonderen Rechtfertigung; alles, was in die Kategorie des Vater und Mutter Verlaſſens um Chriſti wiſſen gehört, das Herausgehen aus dem Gang der natürlichen Verhältniſſe mußte in dem Maaße an der Tagesordnung ſein, in welchem das übrige Leben der chriſtlichen Gemeinſchaft noch nicht untergeordnet war. Jezt iſt es anders; jezt iſt der Verbreitungstrieb eines jeden zunächſt an die Generation gewieſen, die unter uns aufwächſt, und die Fälle, in welchen es wirklich eines Hinausgehens über die natürlichen Lebensverhältniſſe bedarf, müſſen immer ſeltener werden in dem Maaße, als das Chriſtenthum ſich weiter verbreitet und die nichtchriſtlichen Völker an chriſtliche grenzen, denen es dann als den natürlichen Organen der Kirche aufgegeben iſt, jenen gegenüber das Intereſſe der chriſtlichen Kirche zu vertreten. *Miſſion iſt nur in dem Maaße noch zu motiviren, als es noch Regionen giebt, die nicht an chriſtliche Völker grenzen, oder in denen zwar ſchon Chriſten ſind, aber ohne hinreichendes Intereſſe für das Chriſtenthum.* Wären z. B. die europäiſchen Chriſten in Oſtindien, wie ſie ſein ſollten: ſo wäre gar kein Bedürfniß, Miſſionare dorthin zu ſchikken. Die Form der Miſſion iſt alſo nothwendig in allmähligem Abnehmen, die andere wird nothwendig immer mehr die alleinherrſchende, aber doch ſo, daß ſie ſich zwiefach geſtaltet, ſo lange unter den Chriſten noch Menſchen leben, die einer anderen Religion angehören. Denn wie es die Pflicht der Chriſten iſt, die Kinder, die ihnen geboren werden, mit dem chriſtlichen Geiſte zu durchdringen: ſo müſſen ſie immer auch in den Nichtchriſten, die unter ihnen oder unter denen ſie leben, die chriſtliche Geſinnung erwekken, nur, wie ſich von ſelbſt verſteht, immer dem Fundamentalkanon gemäß, nämlich auf den Grund einer wahrgenommenen Empfänglichkeit. Nichts thun, die Empfänglichkeit hervorzulokken, die natürlichen Verhältniſſe nicht benuzen, die Empfänglichkeit wahrzunehmen, wäre Gleichgültigkeit gegen das Chriſtenthum oder Liebloſigkeit gegen die Menſchen, alſo Mangel an chriſtlicher Geſinnung. Aber nicht bloß Mangel an Eifer, auch leerer, fruchtloſer Eifer iſt unſittlich. Er ſezt einen conſtanten Fehler voraus, der nicht wird entdekkt und vermieden werden, wenn man nicht immer auf unſere Fundamentalvorausſezung zurükkgeht*).

---

*) Vergl. Beil. A. §. 208. 209.

Die Wirkſamkeit des evangeliſchen Lehrſtandes auf die Jugend kann, weil ſie auf die Mittheilung durch die Rede beſchränkt iſt, keinen anderen Weg gehen, als den vermittelſt des Gedankens. Doch laſſen ſich auch hier verſchiedene Verhältniſſe denken, ſo daß die Wirkſamkeit entweder mehr auf dem Gebiete des Gedankens bleibt, oder auch mehr in das des Gefühls und des Willens übergeht, wobei nur die eigenthümliche Weiſe eines jeden das Geſez ſein kann, deſſen Befolgung dem Lehrer ein gutes Gewiſſen erhält. Das aber iſt jedenfalls gewiß, daß dieſe Aufgabe nur in dem Maaße genügend gelöſt werden kann, als eine Uebereinſtimmung vorhanden iſt zwiſchen demjenigen, was vom Hausweſen, und dem, was von der organiſirten

---

*) Ueber die Unnützlichkeit der Miſſionen für die Juden mitten unter den Chriſten ſ. Beil. D. 65. (Beilagen S. 182. Z. 1. v. o., wo aber ſtatt Unmöglichkeit zu leſen iſt *Unnützlichkeit*.)

chriſtlichen Gemeinſchaft ausgeht. Die Einwirkung der lezteren darf der evangeliſchen Freiheit, die des erſteren der kräftigen Wirkſamkeit der Kirchenorganiſation keinen Eintrag thun. Colliſionen aber werden nicht anders vermieden und das Gewiſſen wird nicht anders rein erhalten werden, als wenn beide Theile ſich aller Polemik gegen einander vor der Jugend entſchlagen und jeder ſeine perſönliche Wirkſamkeit unterordnend alles Vertrauen nur ſezt auf die Kraft des göttlichen Wortes.

f. Was nun die intenſive Richtung dieſes Verfahrens betrifft: ſo ſteht gleich feſt, daß jeder hier nur wirkſam ſein kann als Organ der Kirche, und, da jeder auf den gewirkt wird nicht erſt in die Kirche kommen ſoll, ſondern bereits ein Glied derſelben iſt, daß alle Wirkſamkeit hier nur gefaßt werden kann unter der Form eines Handelns, das die Kirche auf ſich ſelbſt übt, alſo nur als ein reiner Lebensact des ganzen, als eine Circulation innerhalb deſſelben, die, von einem einzelnen, ſofern er ein Glied der Kirche iſt ausgehend, in einem anderen einzelnen, auch ſofern er ein Glied der Gemeinſchaft iſt, ein Reſultat hervorbringt, ſo daß alſo das thätige Subject die Totalität iſt und zugleich die Wirkung innerhalb derſelben Totalität verbleibt. Jeder wirkt als Organ des ganzen in allen übrigen was in ihm ſelbſt geſezt iſt, und das freie Walten des göttlichen Geiſtes, der die urſprünglich wirkende Kraft in der chriſtlichen Kirche iſt, wirkt in einzelnen ſo, daß durch ſie eine Steigerung des ganzen entſtehen kann. Damit haben wir zugleich wieder die Möglichkeit der ſubjectiven Täuſchung, alſo auch die Aufgabe, die Regel des guten Gewiſſens zu finden ſowol für den, der leitend, als für den, der geleitet auftritt. Die katholiſche Kirche ſchreibt dem Klerus allein die Fähigkeit und das Recht zu, darüber zu entſcheiden, was Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes iſt und was nicht; ehe alſo der Klerus nicht entſchieden hat, darf in ihr niemand leiten und niemand ſich leiten laſſen. Dieſe Regel des guten Gewiſſens kann nicht die unſrige ſein. Die evangeliſche Kirche lehrt, daß alle Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der Kirche bedingt iſt durch das göttliche Wort, das auf urſprüngliche Weiſe in Chriſto war, daß wir alſo jede neue Entwikkelung nur in ſofern der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes zuſchreiben dürfen, als wir finden, daß ſie mit dem göttlichen Worte übereinſtimmt. So wird freilich jeder auf ſeine eigene Auffaſſung des göttlichen Wortes gewieſen, aber indem zugleich abſolute Oeffentlichkeit gefordert wird und gegenſeitige Mittheilung alles deſſen, was irgendwo Auffaſſung des göttlichen Wortes iſt, iſt auch aufgegeben, daß die Wahrheit des göttlichen Wortes in Gemeinſchaft geſucht werde, und darin liegt die fortſchreitende Sicherung vor falſchem Auffaſſen. Das iſt der theoretiſche Saz unſerer Kirche. Um nun in Beziehung auf ihn den ſittlichen Kanon vollſtändig zu entwikkeln, müſſen wir die Sache erſt in ihrem ganzen Umfange factiſch darſtellen.

Wir ſezen drei verſchiedene Regionen. Die eine iſt der Durchſchnitt des geiſtigen Lebens in der chriſtlichen Kirche oder in einem Theile derſelben. Die andere bilden diejenigen, die unter dieſem Durchſchnitte ſtehen, denen alſo dieſer Grad der geiſtigen Lebenskraft erſt ſoll mitgetheilt werden. Die dritte diejenigen, in denen ſich eine höhere Entwikkelung regt, als im Durchſchnitte gegeben iſt. Das iſt die Vorausſezung. Der Kanon aber für das Handeln in dieſen verſchiedenen Regionen iſt dieſer. Wenn ein einzelner einem anderen folgt, alſo Lehre und Beiſpiel von ihm annimmt, er wird aber aus einem anderen Grunde dazu getrieben, als weil er ſelbſt will immer mehr zunehmen in der Aehnlichkeit mit Chriſto: ſo iſt ſein Nachfolgen ein ſolches, bei dem kein gutes Gewiſſen möglich iſt. Eben ſo, wer in einem anderen etwas anderes fördern will, als das Zunehmen in der Aehnlichkeit mit Chriſto: deſſen Handlungsweiſe iſt unchriſtlich. Und da nichts ſittlich wirken kann, was nicht ſelbſt ſittlich geworden iſt: ſo muß, wer mit gutem Gewiſſen das ganze ſteigern will, was er als Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes mittheilt objectiv geſchöpft haben aus der allen gemeinſamen Quelle des Lebens, aus dem göttlichen Worte, und ſubjectiv muß er ſich bewußt ſein, daß es ihm nur geworden iſt im Zuſammenhange mit dem lebendigen und conſtanten Triebe, in der Aehnlichkeit mit Chriſto zuzunehmen. Was ſo in irgend einer Zeit entſteht, iſt freilich immer noch ein unvollkommenes. Dennoch iſt es das Recht und die Pflicht eines jeden, es in ſich aufzunehmen und in der Kirche zu verbreiten, ſobald er es für etwas beſſeres erkannt hat. So daß alſo für alle Theile die gleiche Regel des ſittlichen Handelns beſteht, aus deren beſtändiger Anwendung unter der Vorausſezung der freien Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes durch das Wort die beſtändige Entwikkelung höherer Vollkommenheit hervorgehen muß.

Dieſe Regel, und der Saz, daß ſie für alle dieſelbe iſt, ſind der evangeliſchen Kirche eigenthümlich, und es iſt und bleibt nur in der evangeliſchen Kirche, wer ſein ganzes Leben nach ihnen ordnet. Wo ſich uns alſo etwas geben will als eine Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, es iſt aber nicht bedingt durch das göttliche Wort: da können wir es mit gutem Gewiſſen nicht aufnehmen. Das grenzt uns ab und ſichert uns gegen alles eigentlich fanatiſche. Wer anders verfährt, der mag ſeines Ortes mit gutem Gewiſſen handeln, aber als Glied der evangeliſchen Kirche kann er ſich nicht anſehen. Gegen die katholiſche Kirche grenzt uns ab, einerſeits daß wir leugnen, die Tradition dürfe der Schrift gleichgeſtellt werden, andererſeits daß wir behaupten, jedem Gliede der Kirche ſtehe ein freies Urtheil darüber zu, keinesweges dem Klerus allein, ob etwas was ſich für eine ſteigernde Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes giebt, auch ſchriftgemäß, alſo auch wirklich eine ſolche Wirkſamkeit ſei. Wir wiſſen ſehr wohl, daß das göttliche Wort in der heiligen Schrift nicht allen gleich zugänglich iſt, daß alſo nicht alle in demſelben Maaße ein ſelbſtändiges Urtheil darüber haben können, was mit dem göttlichen Worte übereinſtimmt und was nicht. Aber wir leugnen, daß irgend eine Auffaſſung des göttlichen Wortes als bindende Auctorität dürfe dargeboten oder angenommen werden. Und das iſt der Geiſt, in welchem wir die Kirchenverbeſſerung fortſezen. Wenn wir nun oben zugaben, es könne eine Gemeinſchaft des verbreitenden Handelns zwiſchen evangeliſchen und römiſchen Chriſten ſtatt finden: in Beziehung auf das das ganze ſteigernde Handeln werden wir ſie nicht conſtruiren können, weil in dieſem Punkte das evangeliſche und das römiſche Princip ſich ſchlechthin einander ausſchließen. Hier giebt es kein ruhiges Nebeneinanderbeſtehen und Zuſammenwirken beider Kirchen; es giebt nur das Beſtreben, das Princip mitzutheilen, und dieſes Beſtreben iſt durchaus ſittlich, vorausgeſezt daß nichts bezwekkt wird, als Mittheilung der lebendigen Ueberzeugung, und auch kein anderes Mittel in Bewegung geſezt wird. Die Katholiken ſagen, unſer Princip laſſe zu keiner Sicherheit kommen, und viele, die von uns zu ihnen übergegangen ſind, ſuchen eben dadurch ihren Schritt zu rechtfertigen. Hat ſie wirklich nur dieſer Grund geleitet: ſo war die Apoſtaſie längſt vorbereitet, die überall eingeleitet iſt, wo der Glaube fehlt. daß wo nur irgend ein Beſtreben iſt, Chriſto immer ähnlicher zu werden, in der freien Mittheilung allein die Sicherheit gegeben iſt, der Vollkommenheit näher und näher zu kommen, ſo daß dieſer Glaube von dieſer Seite der Grundpfeiler der evangeliſchen Kirche iſt, den wankend zu machen nichts geeigneter iſt, als Verordnungen der leitenden, die dem Wahne Raum geben, es bedürfe einer Auctorität in der Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift. Denn ſolche Verordnungen ſanctioniren die Beſorgniß, ſind aber auch der directeſte Widerſpruch gegen die urſprünglichen Principien unſerer Kirche und der gröbſte Mißverſtand über das, was die ſymboliſchen Bücher, an die ſich doch ein ſolches Beſtreben immer anlehnt, eigentlich ſein ſollen. Dieſe zu einer Auctorität ſtempeln für die Schriftauslegung und alſo auch für die Beſtimmung des Lehrbegriffes ähnlich der Tradition und anderen Auctoritäten in der katholiſchen Kirche hieße gar nichts anderes, als die evangeliſche Kirche in eine andere Form der katholiſchen umſchmelzen, und ein gutes evangeliſches Gewiſſen kann dabei nicht beſtehen. Ja, es iſt klar, daß der Geiſt auf gewiſſe Weiſe immer ſchon getödtet iſt, wenn man den Buchſtaben glaubt zu ſeinem Hüter ſtellen zu müſſen.

Das intenſiv verbreitende Handeln iſt alſo eine Aufgabe, die jeder zu löſen hat in doppelter Beziehung, einerſeits nämlich ſich ſelbſt empfänglich zu halten für jede Einwirkung chriſtlicher Klarheit und Vollkommenheit, die größer iſt als die eigne, andererſeits ſtärkend zu wirken auf alle, die auf einer niederen Stufe ſtehen. Für die Receptivität giebt es keinen anderen Grundſaz, als den, Prüfet alles und eignet euch das gute an*), der darauf beruht, daß jeder Chriſt anzuſehen iſt als ein Ort, in welchem der göttliche Geiſt wirkt, ohne daß beſtimmt werden könnte wie ſtark, daß alſo bei jedem die Möglichkeit vorausgeſezt wird, er könne etwas beſſeres bieten, als man ſelbſt ſchon hat. Das iſt die Verleugnung des geiſtlichen Hochmuthes, in welchem ſich jeder a priori hinſtellt als einen ſolchen, von dem andere nur empfangen können. Was aber die Spontaneität im intenſiv verbreitenden Handeln betrifft: ſo giebt es dafür eine zwiefache Form, je nachdem es als ein extenſives, oder als ein correctives betrachtet wird. Als ein extenſives nämlich kann es angeſehen werden, ſofern es auf der Wahrnehmung einer Empfänglichkeit beruht, mit welcher ein poſitiver Anknüpfungspunkt gegeben iſt; als ein correctives, ſofern es auf einem negativen Eindrukke beruht, auf dem Eindrukke von etwas, dem entgegengewirkt werden muß. Die aus dem erſten Eindrukke ſich entwikkelnde Form möchte ich die accommodative, die aus dem zweiten die polemiſche nennen. Die einſeitig das polemiſche Verfahren üben, pflegen die auf der anderen Seite der Schmeichelei und des Mangels an Freimüthigkeit zu beſchuldigen. Die dagegen einſeitig die accommodative Methode handhaben, pflegen denen auf der anderen Seite Liebloſigkeit und Härte vorzuwerfen. Offenbar aber ſind in jedem Momente beide Formen möglich. Denn wo eine größere chriſtliche Vollkommenheit gewirkt werden ſoll, da muß eine geringere immer doch ſchon ſein, und wo die größere noch nicht iſt, da muß doch immer etwas ſein, was ſie aufhält und dem entgegengewirkt werden muß. Nur wird in jedem beſtimmten Falle die eine als das primitive und die andere nur als das hinzukommende auftreten müſſen. Wo die polemiſche das primitive iſt, befindet man ſich auf dem Gebiete des reinigenden Handelns; hier kann alſo nur von den Fällen die Rede ſein, in welchen die accommodative das primitive iſt. Welche von beiden aber in einem gegebenen Momente die richtige iſt, das zu entſcheiden iſt Sache des guten Gewiſſens und hängt ab von der Art, wie man ſich mit anderen zuſammenfindet, nicht weniger aber auch von der Kenntniß der eigenen perſönlichen Eigenthümlichkeit; denn einer wird von Hauſe aus mehr unmittelbar immer ein Helfer, ein anderer mehr ein Cenſor ſein, und ſo wird jeder immer ſeine beſondere Art haben, zu dem allen gemeinſchaftlichen Ziele zu gelangen. Die Sache im ganzen betrachtet werden wir ſagen müſſen, In dem Maaße als eine Kirchengemeinſchaft in der ruhigen Entwikkelung begriffen iſt, in demſelben

---

*) 1 Theſſal. 5, 21.

Maaße wird die accommodative Methode vorherrſchen müſſen: je mehr ſie aber darin begriffen iſt, einer Kirchenverbeſſerung vorzuarbeiten oder es mit den Nachwirkungen derſelben zu thun hat, deſto mehr wird das Vorherrſchen der polemiſchen Methode am rechten Orte ſein. Und wenn, wiewol der Geſammtzuſtand der der ruhigen Entwikkelung iſt, dennoch die polemiſche Methode vorherrſcht: ſo iſt das nur zu erklären aus der Eigenliebe, und dann iſt der Vorwurf der Liebloſigkeit gerecht; und umgekehrt, wenn der Geſammtzuſtand auf eine Umwandlung deutet, demohnerachtet aber das polemiſche gar nicht hervortritt im gegenſeitigen Wirken: ſo kann das allerdings ſeinen Grund haben in Mangel an Freimüthigkeit und an Tapferkeit der einzelnen*).

Alles verbreitende Handeln ſchließt ſich an an das darſtellende, das die Indicationen zu dem verbreitenden hervorruft.

Wer alſo die chriſtliche Geſinnung als Denkweiſe verbreiten will, muß vor allem in der Darſtellung der chriſtlichen Gedanken begriffen ſein, und es wird daraus ein verbreitendes Handeln, wenn ein anderer anerkennt, er empfange das, was dargeſtellt wird, woran ſich dann wie einerſeits Aufforderung zu reichlicherer Mittheilung, ſo andererſeits fortgeſezte Wirkſamkeit anſchließt. So bekommt die ganze Circulation der chriſtlichen Gedanken in der Kirche den Charakter der Schule und ſie muß eben ſowol ein beſtimmt organiſirtes ſein, als ein ſich daran anſchließendes frei geſelliges. Keine in dieſen Verhältniſſen ſich bildende Auctorität darf auf etwas anderem beruhen, als auf freier Anerkennung, keine darf als eine abſolute angeſehen werden oder als Grenze für alle folgenden Einwirkungen des göttlichen Geiſtes, und alles Gedeihen der Kirche hängt davon ab, daß jeder in dieſer Beziehung die ihm gebührende Stelle finde und niemand ſich eine andere anmaße, als die die Gemeinſchaft ihm zugeſtehen kann. Jeder Mangel an Zuſammenſtimmung muß ein reinigendes Verfahren hervorrufen, das recht gehandhabt immer ausreichend ſein wird, das geſtörte Gleichgewicht wieder herzuſtellen.

Eben ſo in Beziehung auf die Geſinnung als chriſtliche Handlungsweiſe. Das gemeinſame iſt die frei anerkannte Sitte, niemals ein Geſez. Die ſich hier bildende und der zwiſchen Lehren und Lernen analoge Duplicität hat weſentlich denſelben Charakter, wie das Verhältniß der Aeltern und der Kinder. Keine abſolute Auctorität weder der einzelnen, die als Organe des ganzen wirken, noch des ganzen, wie es in einem gegebenen Momente erſcheint; die Auctorität jeder erſcheinenden Sitte iſt auch nur Durchgangspunkt für die einer noch reineren. Wer anders denkt, kommt mit Nothwendigkeit auf die katholiſche Vorſtellung von der praktiſchen Unfehlbarkeit der erſcheinenden Kirche. Das eigentlich gebietende iſt freilich immer nur der immer ſich ſelbſt gleiche heilige Geiſt; aber ſeine Impulſe können in der Erſcheinung nicht hervortreten, außer an den pſychiſchen Organen, ſind alle an deren Bildung gebunden. Demnach beruht auch auf dem Gebiete der Sitte die fortſchreitende Bildung der Kirche in jedem abgeſchloſſenen Theile derſelben auf dem richtigen Bewußtſein der einzelnen von der ihnen zukommenden Stelle, und in dem Gegenſaze der gebietenden und gehorchenden beſteht die evangeliſche Freiheit darin, daß die ſich als gehorchende fühlen doch zugleich das Bewußtſein in ſich tragen, daß auch ſie Oerter ſind für die immer höher ſteigende Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes, und die chriſtliche Demuth der gebietenden darin, daß ſie wiſſen, auch ſie bedürfen immer noch der Verbeſſerung und ihr Verhältniß zu den gehorchenden ſei immer nur ein vorübergehendes, wie denn auch nur ſo und nicht anders Aeltern und Kinder ihr Verhältniß zu einander ſittlich auffaſſen können. Und ſehen wir nun auf das ganze dieſes Lebensumlaufes: ſo werden wir auch hier unterſcheiden müſſen ein organiſirtes, das den innerſten Kern bildet, und ein zerſtreutes freigeſelliges, das ſich daran anſchließt. Nämlich überall, wo es einen chriſtlichen Gemeindeverband giebt, ſoll es auch geben eine gemeinſame Anordnung und Regelung des Wirkens der Geſammtheit auf ſich ſelbſt und nach außen hin, und dieſe geſtaltet ſich als das eigentliche organiſirte kirchliche Leben, das freilich zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Localitäten ein ſehr verſchiedenes iſt, aber doch nirgend und niemals ganz fehlen kann. Und daran knüpft ſich dann, daß auch die einzelnen, mit bloß perſönlicher Auctorität über die Sitte wachend und ſie ordnend, im freien geſelligen Umgange zur Willensleitung wirkſam ſind, ſoweit ſie ſich freie ſittliche Anerkennung ſittlich zu verſchaffen im Stande ſind.

---

*) S. Beil. A. Randbem. zu §. 205.

Was zulezt die Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung als Empfindungsweiſe betrifft: ſo führt dieſe am beſtimmteſten auf das Gebiet des darſtellenden Handelns zurükk auf die organiſirte Belebung des Gefühls durch die Darſtellung in den chriſtlichen Verſammlungen und auf die freie durch die Darſtellung im geſelligen Leben, während übrigens die Vorausſezungen dieſelben ſind und der Gang der Thätigkeit derſelbe.

Jedes Handeln nun des einzelnen, das dem Geſammtzuſtande gemäß iſt und denſelben darſtellt, um ihn zu verbreiten, iſt die Wirkſamkeit durch das gute Beiſpiel. Geſezt aber, es entwikkelt ſich in dem einzelnen die Ueberzeugung, daß dies oder das unvollkommen iſt im Geſammtzuſtande, und mit dieſer Ueberzeugung zugleich in ihm ſelbſt die vollkommenere Praxis: hat er dennoch die Verpflichtung, um anderer willen, die noch unterhalb des Geſammtzuſtandes ſtehen, derſelben Sitte zu folgen, die er ſelbſt nicht mehr für die rechte hält? Das iſt die Frage über den Umfang der ſogenannten Pflicht des guten Beiſpiels. Im bürgerlichen Leben kann es vorkommen, daß ich ſittlicher Weiſe etwas thue, was mir befohlen wird, wiewol ich es nicht für Recht halte, vorausgeſezt, daß ich mir die Freiheit bewahre, meine beſſere Einſicht auszuſprechen und ſo viel an mir liegt geltend zu machen. Könnten

II. Das verbreitende Handeln im Staate.

Dieſer ſittliche Verbreitungsprozeß, bei welchem die Bildung des Talents das urſprüngliche iſt, das eigentliche Hauptmoment aber ſo, daß die Beziehung auf die Geſinnung immer vorausgeſezt wird, iſt, wie wir geſehen haben, ſchon vor der

---

wir hier dieſelbe Regel aufſtellen: ſo wäre die Frage gelöſt. Aber wir können das nicht, weil wir in der Kirche kein ſolches Verhältniß des Befehlens und des Gehorchens, überhaupt kein Geſez anerkennen. Was ſollen wir alſo ſagen? wird nicht die Kraft, die wir der Sitte, gerade dem innerſten Kerne des Geſammtlebens, zugeſchrieben haben, zerſtört, wenn ſie ſofort als aufgehoben betrachtet wird für jeden, deſſen momentane, vielleicht falſche Ueberzeugung nicht mehr mit ihr übereinſtimmt? So ſcheint es. Wollen wir aber die Zügel enger anziehen: ſo kommen wir in Gefahr, der Kirche eine Autorität beizulegen, wie die katholiſchen; wollen wir es nicht: ſo laufen wir Gefahr, daß alles vereinzelt wird und zerriſſen. Hier müſſen wir nun, wenn wir auf etwas beſtimmtes kommen wollen, den Unterſchied recht feſthalten zwiſchen dem organiſirten in der Kirche und dem freien. Das organiſirte kann nur beſtehen durch ein gleichmäßiges Handeln, und da iſt alſo die Analogie mit dem bürgerlichen eine größere. Wenn in einer chriſtlichen Gemeinſchaft irgend etwas geſchieht nach einer beſtimmten Ordnung und der einzelne iſt in dieſe mit verflochten, hält ſie aber nicht mehr für die beſte: ſo kann er ihr entweder genügen, um ſeine Ueberzeugung geltend machen zu können, oder austreten. Auf dem Gebiete der Lehre z. B., wo es für die öffentliche Mittheilung beſtimmte Formen oder beſtimmte Begrenzungen geben muß, kann der einzelne leicht in den Fall kommen, daß er ſagen muß, Ich kann nicht mehr ganz als Glied der Organiſation reden, ich trete alſo aus, oder in den anderen, daß er ſagen muß, Ich bleibe und wirke fort als Glied der Organiſation, bediene mich aber meines Rechtes, das mangelhafte darin zur Anſchauung zu bringen und das beſſere geltend zu machen, und es kommt nur darauf an, richtig zu beurtheilen, wann das eine und wann das andere aufgegeben iſt. Anders dagegen iſt es auf dem Gebiete des freien; da kann man ſich niemals durch ſein Gewiſſen gehalten fühlen, etwas zu thun, was der beſſeren Ueberzeugung entgegen iſt, und thut man es: ſo iſt man ein Heuchler. Das aber darf doch auch nicht überſehen werden, daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen thun und unterlaſſen. Denn wir müſſen ſittlicher Weiſe vieles unterlaſſen um der Brüder willen, wozu wir ſonſt wohl befugt wären, alles nach der Regel des Apoſtels *Πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει· πάντα ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*[*]).

---

[*]) 1. Cor. 10, 23.

Erſcheinung des chriſtlichen Princips gegeben. Die Frage wird alſo eigentlich nicht die ſein, Wie conſtruirt ſich der ganze Prozeß vom chriſtlichen Principe aus? ſondern dieſe, Wie bildet er ſich um durch das chriſtliche Princip?*).

---

*) S. unten im Texte, ferner Beil. A. § 238, unten Vorleſ. 1833. 2. und Beil. D. 72. Die letztere fordert nicht Umbildung des Prozeſſes durch das chriſtliche Princip, ſondern nur Aneignung. Die Vorleſ. 1831. erklären ſich näher ſo darüber.

Das chriſtliche Princip ergreift urſprünglich unmittelbar nur das im Menſchen, was wir den Geiſt nennen im allgemein menſchlichen Sinne, und wirkt ſo ein neues, die Geſinnung. Alles übrige, den geſammten geiſtigen Organismus, den ſinnlichen Organismus, und die geſammte äußere Natur als ſtätige Fortſetzung des ſinnlichen Organismus, nur mittelbar, nämlich nur vermittelſt des Geiſtes im allgemein menſchlichen Sinne. Es producirt alſo nicht neue Talente, nicht neue ſittliche Organe und nicht neue Naturkräfte, ſondern nur eigenthümliche Werke vermittelſt einer anderen Gebrauchsweiſe der unabhängig von ihm vorhandenen Kräfte. Auch bildet es dieſe an ſich nicht um, ſondern es eignet ſie ſich nur an in ihrem ganzen Umfange und mit allen ihren untergeordneten natürlichen Differenzen, d. h. es ändert an ihnen ſelbſt nichts, ſondern es bewirkt nur, daß ſie wie ſie in ſich ſind, nicht anders gebraucht werden, als auf Impuls des göttlichen Geiſtes und im Dienſte der von ihm ausgehenden Geſinnung. Daß die Vernunft immer mehr Organ werde für den göttlichen Geiſt iſt die Aufgabe für den Prozeß der Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung; daß aber die geſammte Natur immer mehr Organ werde für die vom göttlichen Geiſte ergriffene Vernunft, iſt die Aufgabe für den Talent- und Naturbildungsprozeß. Die Vernunft iſt um ſo vollkommener ausgebildet, je mehr ſie über die geſammte Natur ſchon herrſchend geworden iſt, und je vollkommener ſie ausgebildet iſt, ein deſto vollkommeneres Organ des göttlichen Geiſtes kann ſie ſein. Das Chriſtenthum muß alſo fordern, daß der Geſinnungsbildung die Bildung des geſammten pſychiſchen und phyſiſchen Organismus zur Seite gehe. Aber in Beziehung auf den letzteren kann es nichts fordern und anordnen, als was die Vernunft fordern und anordnen müßte, ſo daß ſie alſo hier nur zu bejahen hätte, wenn eine vollkommene und unbeſtrittene rationelle Sittenlehre gegeben wäre.

Welches alles im weſentlichen ſchwerlich etwas anderes iſt, als was Schl. überall lehrt. Gegen den Ausdruck Umbildung, deſſen er ſich früher bedient hatte, glaubte er aber wol deßhalb proteſtiren zu müſſen, weil derſelbe allerdings großer Mißdeutung fähig iſt. Immer aber hat er feſtgehalten, daß in dem Chriſten nicht zwei verſchiedene Motive dürfen angenommen werden, für einige Gebiete der göttliche Geiſt, für andere der natürliche Trieb, und

Auch darüber ſind wir ſchon einig*), daß wir unter Talentbildung verſtehen die Ausbildung des Organismus für den Geiſt. Das ἅγιον πνεῦμα bemächtigt ſich zuerſt des νοῦς, des κοινὸς λόγος, der uns nur in der doppelten Form des Vorſtellungsvermögens und des Begehrungsvermögens gegeben iſt. Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen aber manifeſtiren ſich und werden durchdrungen durch die ganze übrige Organiſation des Menſchen, durch die pſychiſche und die phyſiſche, und dies iſt alſo der Kreis, in den wir jezt hineingehen. Aber wir müſſen noch weiter gehen und ſagen, Das Verhältniß der menſchlichen Natur zur Natur im allgemeinen, von welcher ſie ein Theil iſt, iſt dieſes; daß die Intelligenz im Menſchen der Punkt iſt, deſſen Gewalt ſich nicht beſchränken ſoll auf den einzelnen Menſchen, ſondern übergehen auf die äußere Natur. Wir werden alſo beide, Talentbildung und Bildung der Natur für die Erhaltung und Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts auf der ganzen Erde, zu verbinden und als einen und denſelben Prozeß zu betrachten haben, was ſich von zwei Punkten aus deutlich machen läßt. Zuerſt nämlich müſſen wir davon ausgehen, daß alles in der Natur auf die Idee des Lebens zurükkzuführen iſt, und daß es damit unter relativen Gegenſaz fällt zwiſchen dem einzelnen Leben und dem allgemeinen Leben. Dann aber iſt jedes Talent eine beſondere Function des einzelnen Lebens, welche ſich auf eine beſondere Seite des allgemeinen Lebens bezieht, über welche es nur Gewalt gewinnen kann durch die Ausübung, ſo daß wir beides ſezen müſſen, eine fortwährende Thätigkeit der beſtimmten menſch-

---

weil nur um das recht ſcharf auszudrükken, hat er ſich des Ausdrukkes Umbildung bedient, dem alſo auch, wo er in dieſer Beziehung vorkommt, keine andere Bedeutung darf beigelegt werden.

*) S. oben Seite 304. folg.

lichen Vermögen und ein ihr entſprechendes fortwährendes Leiden der äußeren Natur. Indem aber dieſes immer die Bildung der Natur für den Menſchen zum Zwekke hat: ſo muß es ſich auch immer in beſonderen Geſtaltungen derſelben offenbaren. Dieſe Formel wird ſich leicht auf alles anwenden laſſen, was in irgend einer Beziehung praktiſch genannt werden kann, und ſchwierig ſcheint es nur, wiefern wir auch das Erkennen als eine Sache des Talentes anſehen. Aber auch dieſes hat doch immer die Welt oder die Natur zu ſeinem Gegenſtande, und da iſt alſo wieder einerlei die Uebung und das Wachſen des Talentes einerſeits und die Fortbildung der Natur zur gänzlichen Erkennbarkeit für den menſchlichen Geiſt andererſeits. Iſt aber beides immer durch einander bedingt und nie von einander zu trennen: ſo iſt auch Talentbildung und Naturbildung nur ein und derſelbe Prozeß. Was uns veranlaſſen könnte, beide zu trennen, iſt nur dieſes, daß wir die Bildung des Talentes und die Fortbildung der Natur durch das Talent nicht immer auf denſelben Punkt beziehen können. Aber das intereſſirt uns hier gar nicht, wo wir das ſittliche nur ganz im allgemeinen betrachten. Der andere Standpunkt iſt der der Intelligenz. Dieſe ſtellt ſich die ganze Natur gegenüber und will eins mit ihr werden. Jede Wirkſamkeit der Intelligenz will alſo auch abſolut die ganze Natur durchdringen und muß ſich daher von jedem primitiven Punkte aus nach dem Geſeze der Continuität nach allen Seiten hin fortpflanzen. Und hier haben wir nun auch gar keine Urſache, wenn wir auf das Ziel des Prozeſſes ſehen, eine Unterſcheidung zu machen. In jeder Thätigkeit des Geiſtes iſt immer ſchon der unmittelbare Organismus des Menſchen mit etwas der äußeren Natur angehörigem identiſch geworden, wie das alle Sinnesoperationen beweiſen. Denn wir können z. B. nicht ſehen, als bis Licht und Auge zuſammengetroffen ſind, und ſind ſie zuſammengetroffen: ſo können wir nicht mehr ſagen, daß das Organ ausſchließend zum thätigen Subjecte gehöre. Daher iſt die Bildung des Menſchen, d. h. die Bildung der Totalität ſeiner Talente, und die Bildung der Natur für den Menſchen ethiſch angeſehen ein und derſelbe Prozeß.

Daſſelbe können wir auch apagogiſch ſo klar machen. Wenn wir beides trennen und die Totalität der Talente als etwas rein für ſich ſeiendes betrachten wollten: ſo wäre, da die Talente immer nur in Einzelweſen ſind, die Perſönlichkeit und die Conſtitution derſelben der eigentliche Mittelpunkt und Zwekk des ethiſchen Prozeſſes. Das aber kann nicht ſein, weil die Intelligenz in allen Einzelweſen eine und dieſelbe iſt. Wir müſſen alſo ſagen, Die Ausbildung aller Perſönlichkeiten insgeſammt, als Eins angeſehen, iſt der Zwekk, nicht die der einzelnen. Iſt aber das: ſo iſt wieder die Bildung der äußeren Natur nicht davon zu trennen, weil es die Natur iſt, welche die Perſönlichkeiten vermittelt und verbindet, ſo daß wir alſo doch immer auf die Einheit von Talentbildung und Naturbildung zurükkgeführt werden, wenn wir nicht bei einer unſittlichen Anſicht ſtehen bleiben wollen*).

In dieſem einen Saze aber, daß wir von unſerem Standpunkte aus die Ausbildung der menſchlichen Talente ſelbſt und die Bildung der Natur für den Menſchen durch das Talent als einen und denſelben Prozeß anſehen müſſen, iſt zugleich die Frage nach dem Umfange unſerer Aufgabe vollſtändig beantwortet. Sie iſt in jedem Punkte eine unendliche**).

Betrachten wir unſeren Verbreitungsprozeß unter der allgemeinen Formel alles verbreitenden Handelns***): ſo geht er aus von dem ſittlichen Bewußtſein motivirt durch Luſt, d. h. von dem Bewußtſein des ſittlichen Lebens als einer Kraft, der ihr Gegenſtand nicht anders gegeben iſt als zugleich mit ſeiner Empfänglichkeit für ihre Einwirkung. Denn nur ſo entſteht Luſt, weil Kraft ohne Gegenſtand wie kein Bewußtſein der Thätigkeit, ſo auch kein Bewußtſein der Luſt oder Unluſt, ſondern nur Gleichgültigkeit erzeugen könnte, und Kraft, der zwar ihr Gegenſtand gegeben iſt, aber ohne Empfänglichkeit für ſie, kein Bewußtſein hervorrufen kann, als das der Unluſt. Aber die Luſt iſt nun keine ſinnliche, ſondern die eigentlich ſittliche, die zum höheren Gefühle gehört und auf dem Bewußtſein beruht von der urſprünglichen Identität des Geiſtes und der Natur, welche ſich eben darin manifeſtiren ſoll, daß der Geiſt Beſiz ergreift von der Natur. Dabei iſt die Intelligenz durchaus das treibende und bewegende, folglich die Luſt keine andere, als die ſich auf die Intelligenz beziehende. Freilich hat man oft die rein entgegengeſezte Anſicht aufgeſtellt, der ganze Prozeß der Talent- und Naturbildung habe ſeinen Urſprung in ſinnlicher Unluſt, nämlich in den ſinnlichen und quälenden Gefühlen der Noth und der Langweil; aber dieſe Ableitung ruht auf keinem anderen als dem materialiſtiſchen Principe, iſt alſo durchaus unſittlich*).

---

*) S. Beil. A. §. 228. 230. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 40.

**) S. unten Vorleſ. 1822. a, 2. 3. 4. 5. u. Vorleſ. 1831. 1.

***) S. oben allgem. Einl. S. 45.

Daß es nun auch unſittlich wäre, wenn wir die Conſtitution der Perſönlichkeit als das Ziel unſeres Verbreitungsprozeſſes anſehen wollten, haben wir ſchon bemerkt. Indem wir aber ſagen, er habe ſeine Geneſis im Gefühle der Luſt, das doch immer nur in dem Einzelweſen, in der Perſönlichkeit ſeinen Siz hat: ſo ſcheint es, daß wir ſagen müſſen, die Perſönlichkeit ſei der Anfangspunkt, das Princip des Prozeſſes. Aber auch das müſſen wir leugnen. Denn da das Einzelweſen Reſultat des Prozeſſes iſt: ſo kann es nicht der Anfangspunkt deſſelben ſein. Der einzelne iſt immer ein Product der Geſchlechtsgemeinſchaft, und der Erzeugungprozeß iſt ſelbſt nur die phyſiſche Seite des Verbreitungsprozeſſes. Aber wenn wir davon hier auch abſehen wollten,

---

*) S. Beil. A. §. 227. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 41. Unten Vorleſ. 1ſſ. 3.

ten: das dürfen wir doch nicht aus dem Auge laſſen daß der einzelne Menſch nicht eher an dieſem Verbreitungsprozeſſe Theil nimmt, als bis er eine gewiſſe Stufe der Entwikkelung erreicht hat. Kann er nun auf dieſe nur kommen, wenn er zuvor Gegenſtand des Prozeſſes geweſen iſt: ſo kann er nicht der Anfangspunkt deſſelben ſein, es ſei denn wir redeten vom erſten Menſchen. Aber der iſt und bleibt für die wiſſenſchaftliche Darſtellung tranſcendent. Iſt nun aber das Einzelweſen eben ſo wenig leztes Ziel als erſter Anfang des Prozeſſes, ſo kann es nur Durchgangspunkt für denſelben ſein, in dem Sinne nämlich, daß die weitere Fortpflanzung des Prozeſſes von jedem Einzelweſen aus in jedem Momente die ſittliche Selbſtthätigkeit deſſelben iſt. Wenn wir alſo der Materie nach den Umfang des ganzen ſo beſtimmt haben, daß dieſe Seite des Prozeſſes nicht eher vollendet iſt, als bis die Totalität der Talente zur vollkommenen Ausbildung gelangt und die Natur vollkommen gebildet iſt für die Intelligenz: ſo werden wir ihn nun formell ſo zu beſtimmen haben, Bildung aller Talente und Bildung der Natur für den Geiſt, beides als Eins geſezt, iſt weſentlich ein gemeinſchaftlicher Act aller der menſchlichen Gattung angehörigen Einzelweſen. Dieſes beruht zunächſt darauf, daß jeder, der in dem Prozeſſe mitwirkt, zugleich Reſultat deſſelben iſt, daß alſo eine die Talente und die Natur bildende Thätigkeit anderer auf ihn geſezt ſein mußte, damit der Prozeß in ihm entſtehen konnte. Oder mit anderen Worten Darauf, daß die Selbſtthätigkeit eines jeden bedingt iſt durch die der anderen, alſo ein gemeinſchaftliches Reſultat iſt der eigenen Selbſtthätigkeit und der Selbſtthätigkeit aller derer, durch welche die ſeinige bedingt war. Das bezieht ſich aber nur auf die Abhängigkeit der Einzelweſen in der Succeſſion und iſt nur die eine Seite der Sache. Allein es giebt eben ſo beſtimmt auch eine Gemeinſchaftlichkeit der Coexiſtenz nach. Denn dasjenige, wodurch der Geiſt, der die ganze Natur ſich gegenüberſtellt, ſeine Thätigkeit ausübt, iſt der perſönliche Organismus. Nun aber können wir nicht ſagen, daß a priori die Natur als abſoluter Gegenſtand in dieſer Beziehung getheilt und nur in allen einzelnen zuſammengenommen dem Geiſte gegenübergeſtellt ſei, der Intelligenz aber in jedem einzelnen immer nur ein beſtimmter Theil der Natur gegenüberſtehe; ſondern der Geiſt ſtellt ſich von jedem ſolchen lebendigen Punkte aus die ganze Natur gegenüber. Wer das bezweifeln wollte, könnte ſagen, Nach dem was ihr behauptet müßte die Richtung des Geiſtes auf die Thätigkeit, von der wir reden, der Bildungstrieb in jedem Menſchen unendlich ſein. Nun aber ſehen wir doch, daß er bei jedem urſprünglich auf das allernächſte beſchränkt iſt und ſich erſt allmählig erweitert; für jeden einzelnen giebt es zuerſt immer einen ſehr großen Theil der Natur, der ihm gleichgültig iſt, und eben ſo beſchränkt er ſich auf die Ausbildung gewiſſer Talente und entſagt der der übrigen. Aber das wäre eigentlich kein Zweifel, ſondern nur eben daſſelbe, was wir auch ſchon geſagt haben, daß nämlich Talentbildung und Naturbildung durch einander bedingt ſind. Die Naturbildung im Menſchen iſt beſchränkt durch die Talentbildung, und dieſe durch die Art, wie ſich ſein Ort in der für ihn ſchon geſtalteten Natur gebildet hat. Das giebt den Schein, als ob jeder Menſch ſich eine beſchränkte Aufgabe ſtellte. Aber wird nur nicht geleugnet, daß die Talentbildung ſich erweitert: ſo wird auch zugegeben, was wir verlangen, daß der Bildungstrieb unendlich iſt. Und wie ſteht es nun um die Behauptung, daß jeder Menſch auf gewiſſe Talente Verzicht leiſte, um andere in ſich auszubilden? Ein abſolutes Verzichtleiſten findet niemals ſtatt, ſondern der Menſch bildet nur einige Talente mehr als andere weniger, und keins iſt in ihm der Art, daß es ſich gar nicht fortentwickelte, wenngleich manches nur unter einem ſehr kleinen Exponenten fortſchreitet. Und wie um die andere, daß ein großer Theil der Natur dem Menſchen gleichgültig bleibe? Wenn wir auf die Geſchichte zurückgehen: ſo müſſen wir allerdings zugeben, daß ſich der Menſch anfangs nur für das intereſſirte, was ihn zunächſt umgab. Aber jezt iſt doch ſchon klar geworden, daß dem Menſchen, wo er auf einer höheren Bildungsſtufe ſteht, kein Theil der Natur mehr abſolut gleichgültig iſt, und das wird immer deutlicher hervortreten in demſelben Maaße, als alle Communicationen mehr werden realiſirt werden, alſo als der Naturbildungsprozeß ſich ſteigern wird. Je mehr man ſich daher den Zweifel klar macht, deſto mehr muß man immer wieder darauf zurükkommen, daß die Aufgabe in jedem Punkte die ganze iſt und eine unendliche. Und daraus folgt denn von ſelbſt die abſolute Gemeinſchaftlichkeit der Coexiſtenz nach, alſo daß niemand ſich in dieſem Prozeſſe mit ſeiner Thätigkeit iſoliren kann, denn er hat mit allen einen und denſelben Gegenſtand, und daß was in einem Theile der Natur geſchieht, nie ein perſönliches, ſondern immer ein gemeinſchaftliches Werk iſt. Aber wiewol der Act auch in Beziehung auf die Coexiſtenz ein durchaus gemeinſchaftlicher iſt, geht doch der Prozeß nur fort unter der Bedingung der Erſcheinung des menſchlichen Lebens und der Wirkſamkeit des Geiſtes in der Form der Perſönlichkeit, und auf keinem Punkte iſt er anders, als unter dieſer Form der Gemeinſchaftlichkeit in der Form der Perſönlichkeit, richtig zu verſtehen, was eben damit zuſammenhängt, daß die Perſönlichkeit nicht Anfangspunkt und nicht Endpunkt ſondern Durchgangspunkt iſt. Daß aber niemand ſich iſoliren kann mit ſeinem Naturbildungsprozeſſe, dazu gehört, daß eben deßwegen auch niemand irgend ein Reſultat des Prozeſſes, ſei es nun in der Talentbildung oder ſei es in der Naturbildung, in ſeiner Perſönlichkeit abſolut fixiren kann; denn weil alle Reſultate zugleich Gegenſtände ſind: ſo muß auch die Idee der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit eben ſo gut in den Reſultaten liegen, als in der Thätigkeit ſelbſt *).

---

*) S. Beil. A. §. 229. 230. 232. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 42. 43. — Unten Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. o, 7—10. und Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. 4. 5. — Beil. D. 73.

Dies ſind die allgemeinen Principien, die wir hier gleichſam lehnsweiſe aufſtellen mußten, denn wir können nicht ſagen, daß ſie vom religiöſen Standpunkte abhängig wären. Wir mußten ſie uns aufſtellen, um uns den Gegenſtand in ſeiner eigenthümlichen Natur recht zu vergegenwärtigen. Wie er wird, wenn das chriſtliche Princip eintritt und ſich der Formen deſſelben bemächtigt, das iſt nun erſt zu betrachten.

Mit dem, was wir bis jezt auseinandergeſezt haben, ſind unmittelbar gegeben die Principien des Eigenthums und des Verkehrs. Denn iſt der Bildungsprozeß ein abſolut gemeinſchaftlicher: ſo iſt zwar alles, was der einzelne als Organ aller gebraucht, aller Organ, aber doch ſo, daß er in dem Gebrauche deſſelben nicht geſtört werden darf, und darauf beruht das Eigenthum; und was jeder als Reſultat hervorgebracht hat, iſt nothwendig ein für alle gebildetes, und darauf beruht das Verkehr. Und unter dieſen beiden Formen iſt die abſolute Gemeinſchaftlichkeit des ganzen Bildungsprozeſſes von dieſer Seite angeſehen realiſirt*).

Betrachten wir nun das ganze aus dem Geſichtspunkte der wirklich beſtehenden Gemeinſchaft: ſo ſind uns in dieſer Beziehung dieſe beiden Grenzen geſtellt, einerſeits daß kein einzelner kann iſolirt ſein auch in Beziehung auf dieſen Theil der ſittlichen Aufgabe, andererſeits daß die abſolute Gemeinſchaftlichkeit aller mit allen in keinem Momente vollkommen kann realiſirt ſein. Es entſteht alſo die Frage, ob zwiſchen dieſen beiden Endpunkten nur ein unbeſtimmtes d. h. auf der einen Seite fragmentariſches, auf der anderen chaotiſches Wachſen des Bildungsprozeſſes zu ſezen ſei, oder ob es zwiſchen beiden eine Beſtimmtheit der Gemeinſchaft giebt. Geſchichte und Erfahrung geben uns das leztere an die Hand; denn wir ſehen nicht bloß von den einzelnen Familien aus die Gemeinſchaft des Bildungsprozeſſes zunehmen, ſondern es zeigen ſich uns dabei auch die Menſchen als Völker theils relativ mit einander vereinigt, theils auch wieder relativ von einander geſondert. Demohnerachtet haben viele geglaubt das erſtere vorziehen zu müſſen, und zwar gerade vom religiöſen Standpunkte aus; ſie haben behauptet, die politiſche Vereinigung ſei nur ein nothwendiges Uebel und das eigentliche Ziel eine ſolche abſolute Gemeinſchaftlichkeit, bei welcher alle partiellen Vereinigungen untergegangen ſeien. Hier iſt ein bedeutender Unterſchied nicht zu überſehen, der nämlich zwiſchen Verbindung der Menſchen zu Völkern und Verbindung der Menſchen zu Staaten. Denn in Beziehung auf das lezte hat auch die philoſophiſche Moral behauptet, der Staat als ſolcher ſei ein nothwendiges Uebel und das Ziel jeder Staatsverbindung ſei, ſich ſelbſt überflüſſig zu machen, die Verbindung der Menſchen zu Völkern aber hat ſie niemals angefochten, wogegen man vom religiöſen Standpunkte aus auch dieſe hat vernichten wollen. Was iſt denn nun dem Geiſte des Chriſtenthums gemäß? Unter allen religiöſen Sittenlehren iſt es allein die chriſtliche, welche den Saz von der Vernichtung der nationalen Differenz aufgeſtellt hat, weniger freilich in der eigentlich wiſſenſchaftlichen Theorie, als in der populären Darſtellung, aber dieſen Unterſchied müſſen wir doch vorläufig ganz ignoriren. Und worauf beruhte das? Offenbar darauf, daß in der inneren Sphäre, die wir behandelt haben, die abſolute Gemeinſchaft wirklich poſtulirt wird, und daß wir das Reich Gottes auf Erden nicht eher können als vollendet anſehen, als bis es als Eins über das ganze Menſchengeſchlecht verbreitet iſt. Wie nun aber das Talent aus dieſem höheren Geſichtspunkte der Geſinnung untergeordnet iſt, die nationale Differenz aber nur angeſehen werden kann als ihren Siz habend in dem Gebiete des Talents: ſo müſſen, wie die Talentbildung überhaupt, ſo auch die Differenzen derſelben als der Bildung der Geſinnung untergeordnet betrachtet werden. Das iſt ein ächt chriſtlicher Saz und die Einheit des Reiches Gottes iſt ohne ihn gar nicht zu conſtruiren. Auch wird er in dem Gebiete der Kirche überall realiſirt; denn ſowol die morgenländiſche als die abendländiſche Kirche verbreiten ſich über eine Mehrheit von Völkern, ohne daß die nationale Differenz die Kircheneinheit hinderte. Fragen wir aber, ob es richtig war zu ſagen, Auch im Talent- und Naturbildungsprozeſſe müſſen die nationalen Differenzen ganz verſchwinden, ſo daß auch hier nichts hervortritt, als die abſolute Gemeinſchaftlichkeit in der Form: ſo müſſen wir dieſes, und zwar gerade vom chriſtlichen Standpunkte aus, verneinen, weil ja für den Dienſt der Kirche ſelbſt und für den geſammten Verbreitungsprozeß in derſelben die verſchiedenen Typen der Nationalbildung mit eingreifen in die Organiſation. Wenn man, weil die Kirche Eins iſt in den verſchiedenen Nationen, darum Urſach hätte auf Identität der Sitte, der Sprache und alles deſſen, was ſonſt hieher gehört, zu dringen: ſo würde dieſes Poſtulat auch irgendwie vorbereitet und ein Uebergang dazu vorhanden ſein. Aber das iſt gar nicht der Fall. Die katholiſche Kirche hat freilich für den Cultus eine und dieſelbe Sprache durchzuſezen verſucht, aber ſie hat doch nicht umhin gekonnt, den verſchiedenen Landesſprachen immer mehr ihr Recht einzuräumen, und was die Identität der Sitte betrifft: ſo hat ſie dieſelbe, weit entfernt ſie zu realiſiren, nicht einmal hervorzubringen verſucht. Da die Kirche alſo ſogar auf ihrem eigenen Gebiete das Feſtſtehen der nationalen Differenz anerkennt: ſo muß ſie es noch vielmehr da anerkennen, wo der Talent- und Naturbildungsprozeß, auf dem doch die Differenz beruht, Hauptſache iſt.

---

*) S. Beil. A. §. 233—239. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 44.

Aber worauf beruht nun dieſes geſchichtlich gegebene? und wie ſteht es dabei um die Forderung der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit?

Was die lezte Frage betrifft: ſo iſt ſie leicht zu beantworten. Die Forderung beruht nämlich auf den Principien des Eigenthums und des Verkehrs. Die Intelligenz erkennt im Namen des menſchlichen Geſchlechtes an, daß der Talent- und Naturbildungsprozeß jedes einzelnen Volkes für ſich ein Gut iſt für das ganze, und jedes Volk erkennt an, daß es mit ſeinem Talent- und Naturbildungsprozeſſe ſich nicht iſoliren kann, ſondern Verkehr eingehen muß mit anderen, wie andere mit ihm. So iſt die abſolute Gemeinſchaftlichkeit realiſirt.

Was aber die erſte anlangt: ſo haben wir ſchon zum Grunde gelegt, daß die ganze Idee von der Einheit und Zuſammengehörigkeit des Talent- und Naturbildungsprozeſſes beruht auf der Einheit und Zuſammengehörigkeit der Intelligenz und der Natur überhaupt. Dieſe Vorausſezung ſcheint freilich nur die abſolute Gemeinſchaftlichkeit zuzulaſſen. Allein ſehen wir auf die beiden Endpunkte, die einzelne Perſönlichkeit und die abſolute Gemeinſchaft: ſo müſſen wir doch ſagen, daß die einzelne Perſönlichkeit als Punkt in der Aufgabe beſteht, und daß dieſes nur darauf beruhen kann, daß jeder einzelne die Idee der Menſchheit, d. h. die Vereinigung der Intelligenz mit der Natur, auf eine eigenthümliche Weiſe darſtellt, alſo daß die Beziehung der Intelligenz auf die Natur in jedem einzelnen eine andere iſt. Das führt aber ſchon von ſelbſt darauf, daß es auch größere Abtheilungen dieſer Art geben muß, welche den Raum zwiſchen der einzelnen Perſönlichkeit und der abſoluten Gemeinſchaft auf eine conſtruible und ſyſtematiſche Weiſe ausfüllen und welche darzuſtellen die eigentliche Aufgabe der Ethnographie iſt. Was die Natur uns ſelbſt darbietet, die Uebereinſtimmung einer großen Maſſe von Menſchen in der Eigenthümlichkeit der Conſtitution, Sitte und Sprache, die man auch immer hat auf eine Identität der Abſtammung zurükkführen wollen, und alſo als Analogon der Familie angeſehen, das können wir begreifen und müſſen es poſtuliren, wenn die Begründung der einzelnen Perſönlichkeit in einer einzelnen Eigenthümlichkeit, alſo das individuelle Realität haben ſoll. Wäre dieſe Verſchiedenheit in der Conſtitution nicht: dann gäbe es freilich keine ſolche beſtimmte Abtheilung in dem ganzen Gebiete der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit; aber dann würde auch der Menſch in Beziehung auf die Erde, die er bewohnt, in einem ganz anderen Verhältniſſe ſtehen, und es wäre in der Entwikkelung des organiſchen ein Sprung, welcher unſre Erkenntniß mehr hemmen würde als fördern. Nämlich wir finden überall auf der Erde in den verſchiedenen Klimaten verſchiedene lebendige Formen, und eben dieſes gehört zur Conſtruction der Erde in ihrem Verhältniſſe zu dem ganzen Weltſyſteme, dem ſie angehört. Wir können uns freilich einen Weltkörper denken ohne dieſe Differenzen, aber er müßte dann auch eine ganz andere Conſtruction haben. Nun iſt es ſchon ein Vorzug der menſchlichen Gattung, daß ſie über die ganze Erde verbreitet iſt; aber ſollte ſie von der Conſtruction der Erde gar nichts mehr an ſich tragen: dann müßte auch das Verhältniß des Menſchen zur Erde ein ganz anderes ſein. Es ruhen alſo die Verſchiedenheiten, von denen wir reden, zum Theil in dem Verhältniſſe des Menſchen zu dem Weltkörper, den er bewohnt, wie er wirklich gegeben iſt, und wir müſſen ſie zugleich als etwas in dem Begriffe des Menſchen gegebenes anſehen, ſo daß gar nicht mehr darüber geſtritten werden kann, ob ſie gut ſind oder nicht. Allerdings, da uns durch die ſittliche Idee die abſolute Gemeinſchaftlichkeit aufgegeben iſt: ſo darf dieſelbe durch die nationelle Differenz nicht gehindert werden, und wir müſſen ſagen, Widerſpräche die nationelle Differenz der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit: ſo müßten wir auf alle Weiſe verſuchen, ob ſie ſich nicht auch phyſiſch überwinden ließe. Und das wäre gar nicht ſchlechthin unmöglich; denn da ſich die verſchiedenen Racen auf eine fruchtbare Weiſe mit einander vermiſchen: ſo könnten ſie durch fortgeſezte Vermiſchung nach und nach alle in ihrer Verſchiedenheit aufgehoben werden. Aber abſolute Gemeinſchaftlichkeit und nationelle Differenz widerſprechen ſich durchaus nicht; folglich kann es auch nie ſittlich aufgegeben ſein, die leztere zu vernichten. Man kann höchſtens ſagen, es exiſtire die Freiheit, im einzelnen über den nationellen Typus hinaus zu gehen.

Doch wenn die Sache ſo ſteht: woher iſt es denn gekommen, daß ſo viele die Verwiſchung der nationellen Beſtimmtheit und die abſolute Identität aller auch in Beziehung auf den Talent- und Naturbildungsprozeß als die höchſte Vollkommenheit des Reiches Gottes auf Erden angeſehen haben? Offenbar weil ihnen ſchien, als ob die nationelle Differenziirung die abſolute Gemeinſchaftlichkeit wirklich aufhöbe. Und dieſer Schein liegt freilich in dem feindſeligen Verhältniſſe der Völker zu einander. Aber die Kriege gehören gar nicht mit in die ſittliche Aufgabe, wie aus dem vorigen klar iſt. Denn wenn die abſolute Gemeinſchaftlichkeit abſolute Aufgabe iſt: ſo folgt, daß jeder feindſelige Zuſtand ein Rükkſchritt iſt. Darum kann die chriſtliche Moral auch nie dahin kommen, und die philoſophiſche auch nicht, den Krieg zu rechtfertigen. Wir haben freilich eben den Vertheidigungskrieg für erlaubt erklärt, aber doch nur ſofern er die ſittliche Reaction iſt gegen den Angriffskrieg, der als Anfang der Feindſeligkeit ſchlechthin unſittlich iſt. Nur alſo wenn man ſagen könnte, Die Differenz der Völker erzeugt nothwendig Feindſeligkeit, hätte man Recht die Differenz aufzuheben. Aber das zu ſagen wäre grundfalſch. Denn es läßt ſich ein rechtliches Verhältniß und ein friedlicher Zuſtand unter allen Völkern ſehr wohl denken, und die Feindſeligkeit unter den Völkern ruht eben ſo wenig auf ihrer Verſchiedenheit, als die unter den einzelnen, ſondern ſie ſezt immer voraus entweder einen Mangel an Erkenntniß oder einen pathematiſchen Zuſtand, und die ſittliche Aufgabe iſt immer, den einen zu überwinden und den anderen*).

---

*) S. Randbem. zu §. 232. der Beil. A., ſo wie §. 240. u. §. 245—250. — Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 45. — Unten Vorleſ. 18[illegible]. e, 9. und Vorleſ. 18[illegible]. 6.

Was nun aber den anderen Punkt betrifft, den Unterſchied zwiſchen der Conſtitution der Völker und der der Staaten: ſo müſſen wir ſagen, daß die chriſtliche Sittenlehre ſich nie der Anſicht anſchließen kann, der Staat ſei nur ein nothwendiges Uebel, und daß, wenn philoſophiſche Moralſyſteme zu dieſem Reſultate gekommen ſind, dieſes nicht auf der Natur der Sache, ſondern nur auf einem Fehler in der philoſophiſchen Conſtruction beruht. In den erſten Principien des Chriſtenthums und in den erſten Ausſprüchen des chriſtlichen Geiſtes findet ſich die ausdrückliche Anerkennung des bürgerlichen Zuſtandes, alſo des Staates als der Form des Volkes. Denn materiell iſt Staat und Volk daſſelbe, und Staat nur die Form, welche ſich das Volk giebt, um das gemeinſame Bewußtſein zur Erſcheinung zu bringen. Wenn es anders iſt, wenn ein Volk in mehrere Staaten zertheilt iſt, oder ein Staat mehrere Völker umfaßt: ſo iſt das das minder natürliche, das man nur als ein nothwendiges Uebel anzuſehen verſucht ſein könnte. Dennoch ſagt der Apoſtel, jede Obrigkeit ſei von Gott eingeſezt, jede ſei eine göttliche Inſtitution; er lehrt alſo, da Staat und Obrigkeit durchaus daſſelbe ſind, nicht daß der Staat ein nothwendiges Uebel, ſondern daß er immer etwas ſei, deſſen Aufhebung nie das Ziel eines chriſtlichen Handelns ſein dürfe.

Wir ſezen alſo zuerſt zwiſchen der einzelnen Perſönlichkeit und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit die nationelle Beſtimmtheit als etwas nothwendiges. Und auch dafür haben wir eine bibliſche Baſis. Denn Paulus betrachtet in ſeiner zu Athen gehaltenen Rede*) das Vertheiltſein der menſchlichen Geſchlechter in verſchiedene Räume als eine göttliche Inſtitution, unbeſchadet aber des allgemeinen Zuſammenhanges aller Menſchen, den er darauf gründet, daß alle ſollen deſſelben Geiſtes theilhaftig werden, ſo daß er alſo ganz daſſelbe giebt, was wir auf einem anderen Wege gefunden haben, nämlich die Beziehung des Naturerzeugniſſes, daß die Menſchen als Völker beſtimmt ſind, und der Idee der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit aller auf einander. Ferner ſezen wir als nothwendig das eigentlich politiſche, die Form der Völker zu exiſtiren, wofür die bibliſche Hauptſtelle ſich Röm. 13. findet. Denn hier betrachtet Paulus ſelbſt ſeinen Staat als eine göttliche Inſtitution, den römiſchen, der doch unnatürlich übergreifend die verſchiedenſten Völker in eine große Einheit zuſammenfaßte und in welchem kein eigentliches Geſez beſtand für das Uebergehen der höchſten Gewalt aus einer Hand in die andere*). Was aber die Principien des Eigenthums und des Verkehrs betrifft, die wir in der Idee der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit unſeres Prozeſſes gefunden haben: ſo beſchränken ſich beide gegenſeitig. Denn es kommt etwas nur in das Verkehr, indem es aufhört, Eigenthum des einzelnen zu ſein, und es wird etwas nur Eigenthum, ſofern es aus dem allgemeinen Verkehre heraustritt. Die gegenſeitige Beſchränkung läßt ſich aber ſehr vielfach denken, wie denn auch die Formen des Eigenthums und des Verkehrs zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Völkern ſehr verſchieden ſind. Offenbar muß eine Ausgleichung ſtatt finden zwiſchen denen, die einander am nächſten ſtehen in Beziehung auf den Talent- und Naturbildungsprozeß; ſie müſſen eine und dieſelbe Anſicht und Handlungsweiſe haben, eine Uebereinſtimmung, die auf eine inſtinctartige Weiſe entſteht und überall auch ſchon vor dem eigentlichen Entſtehen der bürgerlichen Vereine als Gebrauch, als Sitte vorhanden iſt. Aber ohne die Form des Geſezes zu haben, tragen Gebrauch und Sitte, wie alles formloſe, große Unſicherheit an ſich, die nicht anders gehoben werden kann, als daß ſie Geſez werden, allgemein anerkannter Wille des ganzen, in welchem der Wille des einzelnen aufgehen muß, alſo nicht anders, als daß der bürgerliche Verein entſteht, ohne welchen kein Geſez denkbar iſt. Natürlich iſt hier nicht davon die Rede, daß im bürgerlichen Vereine auf den Widerſpruch gegen das allgemein geltende Strafe geſezt iſt, ſondern nur das kommt in Erwägung, daß eine Sicherheit der Entſcheidung für alle einzelnen Fälle geſezt iſt, gegen welche der einzelne gar keinen Einſpruch mehr machen kann, geſezt auch die Regel, die in Anwendung kommt, gereichte ihm zum größten Nachtheile, weil er immer anerkennen muß, daß dieſer nie ſo groß ſein kann, als die Unſicherheit ſein würde, wenn kein Geſez wäre.

---

*) A. G. 17, 26.

---

*) S. Beil. B. Das verbreit. Handeln. §. 46.

Wenden wir nun die bibliſche Baſis an auf das bisher betrachtete: ſo ſehen wir darin ganz beſtimmt die Verpflichtung des Chriſten zu der ſogenannten justitia civilis. Unſere Kirche lehrt, daß der Menſch durch das Verderben ſeiner Natur unfähig iſt, für ſich allein das wahrhaft gute zu thun, und daß nur die göttliche Gnade ihn dazu tüchtig macht. Ausgenommen aber hat man davon, was in dem Begriffe der justitia civilis enthalten iſt, und geſagt, dieſes könne der Menſch auch ausführen ohne den Gnadenbeiſtand des göttlichen Geiſtes. Welches anzuerkennen allerdings ſehr nothwendig war, denn ſonſt hätte man die bürgerliche Tugend als nur im Chriſtenthume beſtehend anſehen müſſen. Und die justitia civilis beſteht nicht etwa bloß in äußerlichen Handlungen, ſondern wiewol ſie der chriſtlichen Tugend untergeordnet iſt: ſo iſt doch auch immer die Geſinnung mit darin niedergelegt. Etwas, das wir auch in unſerer bisherigen Betrachtung, ſofern ſie nicht vom chriſtlichen Standpunkte ausgegangen iſt, wiederfinden werden. Denn wenn wir z. B. gefunden haben, es gehöre zur Natur der Aufgabe, daß die einzelne Perſönlichkeit nur Durchgangspunkt ſei: ſo liegt doch darin dieſes, daß kein einzelner es als Zwekk anſehen könne, irgend einen Theil ſeiner Talente und der Natur für ſich ſelbſt auszubilden. Und das iſt das Princip der Uneigennüzigkeit, alſo eine wahre Geſinnung, welche ſich darin darſtellt, daß in dem ganzen Prozeſſe immer die Beziehung auf den einzelnen ſelbſt ſeinem Verhältniſſe zum ganzen untergeordnet wird, und derſelbe Gegenſtand immer angeſehen wird als ein größeres Reſultat gewährend für das ganze, wenn er auch in die Bildung eines anderen verflochten wird, als wenn er in dem Bezirke des einzelnen bleibt. Daſſelbe aber läßt ſich dann auch leicht anwenden auf das, was in dem Bezirke des einen Ueberfluß iſt in Vergleich mit dem, was in dem Bezirke eines anderen Mangel. Das eine ſoll gegen das andere ausgeglichen werden, und das iſt das Princip der Wohlthätigkeit, die ebenfalls eine Geſinnung iſt, ohne daß dabei etwas religiöſes vorausgeſezt wäre. Und beide, die Uneigennüzigkeit und die Wohlthätigkeit, ſind nur einzelne Zweige von der Gemeinnüzigkeit, der reinen Beziehung des ganzen Talent- und Naturbildungsprozeſſes auf das ganze. Das alles alſo iſt Geſinnung, welche ohne religiöſe Grundlage beſtehen kann. Und fragen wir nun, Unter welchen Umſtänden können wir es uns denn wol ſtärker denken, wenn zwiſchen der einzelnen Perſönlichkeit und der abſoluten Gemeinſchaftlichkeit ein bloß chaotiſches Zunehmen iſt ohne beſtimmte Gemeinſchaft, oder wenn dazwiſchen die Menſchen in Maſſen, wie die Volksverbände ſind, vereinigt ſind?: ſo müſſen wir ſagen, Offenbar in dem lezten Falle. Denn die bloß abſolute Gemeinſchaftlichkeit iſt uns nie gegeben, was aber immer gegeben iſt, iſt die einzelne Perſönlichkeit im Familienleben, ſo daß ſich zwiſchen beiden kein Verhältniß aufſtellen läßt. Iſt alſo nichts beſtimmtes zwiſchen ihnen: ſo wird natürlich die leztere überall einen weit ſtärkeren Eindrukk machen, als die Idee der erſteren, und jeder einzelne wird die Beziehung auf ſeine Perſönlichkeit zu groß ſezen. Und geſezt nun auch, es kämen andere Motive hinzu, die nach der anderen Seite hinziehen: der Prozeß würde doch nie recht zu Stande kommen. Da kommt uns alſo die maſſenweiſe Vereinigung der Menſchen zu Hülfe, bei welcher in jedem einzelnen beides in einander iſt, das perſönliche Gefühl und das Gemeingefühl für die Volksgemeinſchaft, und die Luſt, welche Motiv des ganzen Verbreitungsprozeſſes iſt, immer auch zugleich die Luſt iſt an der

Receptivität der Natur für den Typus der Nationalbildung, ſo daß ſie einen viel ſtärkeren und beſtimmteren Charakter an ſich hat, als wenn nichts iſt als Luſt an der Empfänglichkeit der Natur überhaupt für die Herrſchaft des menſchlichen Geiſtes. Hier iſt uns das ganze, auf welches ſich das Princip der Gemeinnüzigkeit bezieht, in viel höherem Grade gegeben, in dem Grade nämlich, in welchem Bildung vorhanden iſt, denn von den Menſchen der ungebildeten Claſſe können wir freilich keine ſelbſtändige Gemeinnüzigkeit fordern, wohl aber von denen, die ſich das ganze zu vergegenwärtigen im Stande ſind. Aber wie nun beides in jedem iſt, das perſönliche und das Gemeingefühl: ſo iſt es auch in jedem auf allgemein menſchliche Weiſe, ohne daß erſt das religiöſe auf beſondere Weiſe hinzukommen müßte.

Hier aber entſteht uns nun die Frage, Hat denn die religiöſe Sittenlehre in dieſer Beziehung nichts zu thun, als zu ſanctioniren, was in der natürlichen ſchon aufgezeigt werden kann, oder hat ſie es auch umzubilden? Im lezten Falle würden wir ſagen müſſen, Die bürgerliche Tugend können zwar alle haben ohne den göttlichen Geiſt, aber unter dem Einfluſſe des göttlichen Geiſtes wird ſie eine andere ſein. Im erſten Falle, Das Chriſtenthum ändert an der ganzen Idee der bürgerlichen Tugend nichts. Die Frage führt uns aber gleich auf eine andere, die ſich uns ſchon in der allgemeinen Einleitung dargeboten hat*), auf die nämlich, Kann denn die religiöſe Sittenlehre etwas anderes enthalten, als die natürliche? und worin kann denn dieſes andere beſtehen? Wir werden wieder ſagen müſſen, Streng genommen läßt ſich nicht behaupten, die chriſtliche Sittenlehre könne andere Vorſchriften geben, als die natürliche; aber eben ſo wenig, die Sittlichkeit, die aus dem religiöſen Principe entſtanden iſt, ſei keine andere, als die auf einem anderen Principe beruhende. Denn das erſte würde einen Widerſpruch begründen zwiſchen den Forderungen des Chriſtenthums und denen der allgemein menſchlichen Vernunft, das zweite aber das Gebiet der Frömmigkeit gänzlich trennen von dem der Sittlichkeit. Nehmen wir alſo an, daß die bürgerliche Tugend des Chriſten keine andere iſt, als die jedes anderen: ſo trennen wir die Frömmigkeit ganz von der bürgerlichen Tugend; ſezen wir aber eine Differenz: ſo ſezen wir auch einen Widerſpruch. Wie ſollen wir uns aus dieſem Dilemma herausfinden? Vielleicht finden wir den Schlüſſel dazu in der bibliſchen Stelle, wo der Apoſtel ſagt, es ſei nothwendig ſich der Obrigkeit zu unterwerfen, nicht nur um der Strafe willen, ſondern auch um des Gewiſſens willen*). Auf den erſten Anblikk ſcheint es freilich, als fänden wir hier nicht den Unterſchied, den wir im Auge haben, denn auch die Vernunft wird ſagen, Ein Unterthanſein, alſo die Uebung der geſammten bürgerlichen Tugend, bloß aus Furcht vor der Strafe iſt gar keine Tugend und der bürgerliche Verein iſt deſto unvollkommener, je mehr ihm Strafgeſeze nothwendig ſind. Aber das Um des Gewiſſens willen, iſt das nicht ein anderes für den Chriſten, oder überhaupt auf das religiöſe Princip bezogen, und ein anderes nur auf das bürgerliche bezogen? Gewiß. Nämlich das rein bürgerliche Gewiſſen iſt bloß die Zuſammenſtimmung der Willensrichtung des einzelnen mit der des ganzen und die Gewiſſenhaftigkeit beſteht darin, daß keine Willensdirection realiſirt wird ohne dieſe Zuſammenſtimmung. Hierin liegt nun keine Rükſicht auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit, ſondern das Gewiſſen des einzelnen iſt ganz auf das Selbſtbewußtſein des ganzen, dem er angehört, bezogen, alſo auf die größere Perſönlichkeit, die das Volk bildet. Daher wir auch ſo häufig finden, daß auf dem außerchriſtlichen Gebiete, und überhaupt da, wo die Sittlichkeit mit dem religiöſen weniger zuſammenhängt, wozu wir das ganze claſſiſche Alterthum als Beiſpiel nehmen können, die bürgerliche Tugend, ſobald man ſie auf die abſolute Gemeinſchaftlichkeit bezieht, eine Ungerechtigkeit iſt. Das nun wird nie das religiöſe Gewiſſen ſein können; denn dieſes kann niemals umhin, das Beſtehen des einzelnen Volkes auf das allgemeine Verhältniß aller Menſchen zu beziehen, weil es weſentlich das Bewußtſein iſt der Uebereinſtimmung des eigenen Willens mit dem göttlichen, und alſo nothwendig alles auf den göttlichen Willen beziehen muß. Darum iſt es auch, auf die bürgerliche Tugend bezogen, zwar immer das Bewußtſein von der Art, wie ich meinen eigenen Willen nach dem gemeinſamen dirigire, aber doch nie, ohne auch Bewußtſein davon zu ſein, daß er auch als ein göttlicher Wille erſcheinen kann. So daß alſo klar iſt, daß dabei eine bürgerliche Tugend, die kosmopolitiſch betrachtet eine Ungerechtigkeit wäre, nicht beſtehen kann; denn die göttliche Vorherverſehung kann nie auf das Beſtehen nur eines Volkes gerichtet ſein, ſondern bezieht ſich weſentlich immer auf das Zuſammenbeſtehen aller. Statuirt aber der religiöſe Standpunkt, vom chriſtlichen gar nicht einmal zu reden, keinen Patriotismus, der das Vaterland zu einer eigennüzigen moraliſchen Perſon macht, und ſichert der bloß politiſche Standpunkt nicht gegen einen ſolchen Patriotismus: ſo iſt auch eine Differenz im Gewiſſen nicht zu verkennen. Bringt nun das chriſtliche Princip hiezu etwas neues? *Der Chriſt kann dieſe ganze Sphäre des Talent- und Naturbildungsprozeſſes nur beziehen auf die Verbreitung des Reiches Gottes nach der chriſtlichen Idee.* Die Kirche aber, wie ſie in irgend einem Momente beſteht, iſt auch immer nur ein beſchränktes ganze, denn ein großer Theil des menſchlichen Geſchlechtes iſt noch außerhalb derſelben. Wie verhält ſich alſo hier das Gewiſſen als Beziehung auf das ganze des Chriſtenthums zum Gewiſſen als Beziehung auf das ganze des menſchlichen Geſchlechts? Das eine ſoll ins andere übergehen; darauf iſt der ganze Verbreitungsprozeß gerichtet. Es kann alſo auch keine andere Handlungsweiſe geben in Beziehung auf diejenigen, in welchen die Güter der Erlöſung noch nicht geſezt ſind, als eine ſolche, die damit beſtehen kann, daß auch ſie dieſer Güter theilhaftig werden. Und wenn wir nun ſagen, Dem Chriſten iſt die Geſinnungbildung der Hauptpunkt, die Talentbildung nur der untergeordnete: ſo folgt auch, daß der Chriſt die ganze bürgerliche Tugend nur auf dieſe Verbreitung des Reiches Gottes bezieht und ſich von ſeinem Verhältniſſe zum Staate nichts gebieten läßt, wodurch die Verbreitung des Reiches Gottes gehindert werden könnte. Er ſagt, Es kann keine bürgerliche Tugend geben, welche eine Feindſchaft ſezte zwiſchen einem Theile des menſchlichen Geſchlechts und einem anderen. Nun aber gilt das nicht nur von dem, was chriſtliche Kirche iſt in Vergleich mit dem, was es noch nicht iſt, ſondern auch von der intenſiven Steigerung, die überall Aufgabe iſt in der chriſtlichen Kirche. Das Gewiſſen kann alſo auch nie befriedigt ſein durch eine bürgerliche Tugend, welche nicht zugleich alle Talent- und Naturbildung auf die Steigerung der chriſtlichen Geſinnung bezieht. So daß wir alſo deutlich ſehen, daß die bürgerliche Tugend des Chriſten nicht der Materie, aber der Form nach eine andere iſt, als die jedes anderen, weil ſie beides immer zuſammenfaßt, Verbreitung der Talente und Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung*).

---

*) S. oben S. 21. folg

---

*) Röm. 13, 5.

Wir düſen aber auch für unſeren Prozeß der Talent- und Naturbildung den Unterſchied nicht vernachläſſigen zwiſchen dem mehr extenſiven und dem mehr intenſiven. Der Charakter der Gemeinſchaftlichkeit und alles, was daraus folgt, iſt eben ſo gut anwendbar auf das eine, als auf das andere. Wir wollen aber nur das folgende herausheben.

Die Lebenserhaltung des Menſchen gehört offenbar mit zum extenſiven Verbreitungsprozeſſe, weil dieſer ohne ſie an jedem Punkte aufhören muß. Man hat ſie häufig der Erhaltung des Gemeinweſens gegenübergeſtellt und ſich dadurch in große Schwierigkeiten verwikkelt. Nach unſerem Geſichtspunkte iſt aber dieſe Stellung der einen zur anderen ganz unzuläſſig, denn uns iſt die *Selbſterhaltung des einzelnen auch ein Intereſſe der Geſammtheit, und ſorgt jeder für ſich ſelbſt nur im Auftrage der ganzen Gemeinſchaft*, und ſo verſchwinden uns die Schwierigkeiten. Wer die Pflicht der Selbſterhaltung nur übt als Organ des ganzen, dem kann kein Streit entſtehen zwiſchen ihr und der Pflicht, das gemeine Weſen zu erhalten; der kann auch nie darauf kommen, um der Selbſterhaltung willen etwas unſittliches zu thun, weil er damit aufhören würde, ein Organ des ganzen im ſittlichen Prozeſſe zu ſein und mit der Selbſterhaltung dem ganzen zu dienen. Die Schwierigkeiten können nur entſtehen, wenn man die Selbſterhaltung als ſinnlichen Trieb des einzelnen faßt und dieſen Trieb als unwiderſtehlich anſieht. Uebrigens wird die Selbſterhaltung und ihr Verhältniß zu den übrigen Theilen der Aufgabe immer beſtimmt geregelt ſein, wenn doch der ganze Talent- und Naturbildungsprozeß in den bürgerlichen Verein eingeſchloſſen und auch dasjenige durch Sitte und Gebrauch geordnet iſt, was über den Umfang eines Staates hinausgeht*).

---

*) S. unten Vorleſ. 18[illegible]. d. u. Vorleſ. 18[illegible]. G. — Beil. D. 73. 74.

Die weitere Ausbildung der einzelnen als ſolcher gehört auch dem Verbreitungsprozeſſe des ganzen an, aber dem intenſiven, muß alſo auch auf den gemeinſamen Willen zurükgeführt werden können. Darin liegt, daß auch für dieſen Prozeß der fortſchreitenden Entwikkelung der einzelnen keine unbedingte Willkühr ſtattfinden kann, ſondern jeder einzelne auch hier dem Geſeze und der Sitte unterworfen iſt. Die Thätigkeit des ganzen, die der einzelne zu repräſentiren hat, wird hier nur repräſentirt, wenn er ſich frei dem ganzen unterordnet, d. h. der einzelne muß ſeine Freiheit in Rükkſicht der eigenen Ausbildung und künftigen Beſtimmung und Wirkſamkeit vom ganzen empfangen; er muß in allem, was er hierin thut, sich als Organ des ganzen ansehen können, wenn seine ganze Entwikkelung wahrhaft frei und sittlich sein soll. Betrachten wir die verschiedenen Gestaltungen, welche dieser Prozeß bei verschiedenen Völkern annimmt: so finden wir ein sehr verschiedenes Maaß, wie die Freiheit des einzelnen hervortritt. Wo das Kastenwesen herrscht, ist sie Null. An und für sich betrachtet erscheint dieses freilich als eine schlechte Art des ganzen seinen Vortheil zu berechnen; denn die Natur hält sich nicht so bestimmt an die Geburt und vertheilt oft die höchsten Gaben gerade an solche, deren Vorfahren sich seit längerer Zeit mit den untergeordnetsten Dingen beschäftigt haben, und gewiß können wir nicht umhin, es als einen höchst unvollkommenen Zustand anzusehen. Demohnerachtet aber ist der einzelne daran gebunden, wo es statt findet. Auch ist nicht zu leugnen, daß es hier eine Differenz giebt in dem Verfahren der lebendigen Natur an sich. Sie erzeugt Leben, wo das individuelle überhaupt sehr hervortritt, und anderes, wo es überhaupt sehr zurükktritt, und wo eine Einrichtung statt findet, wie das Kastenwesen, da hat sie sich nur bilden können, weil das individuelle der Persönlichkeit in hohem Maaße zurükktrat, und eine solche Fixirung kann auch nur wieder verschwinden in dem Maaße, als das individuelle sich lebendiger herausbildet*).

---

*) S. Beil. A. §. 238. nebſt Randbem. und unten Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. 11. und 12. E.

Das lezte, was zu betrachten ist, ist der verschiedene Gehalt der einzelnen Elemente des ganzen Prozesses**). Wir sind davon ausgegangen, daß man die Ausbildung der menschlichen Natur und die Bildung der äußeren Natur für den Menschen als einen und denselben Prozeß ansehen müsse. Und das ist auch vollkommen richtig, so lange wir nichts anderes im Auge haben, als das Verhältniß des Geistes zur Natur. Allein es entstehen nun doch hier bedeutende Diffegrenzen, welche nicht zu überſehen ſind. Nämlich es läßt ſich eine Thätigkeit denken, bei welcher die Naturbildung durchaus das überwiegende, die Talentbildung das zurücktretende iſt, und das iſt die, die wir κατ' ἐξοχήν die mechaniſche nennen, das Gebiet des Mechanismus im weiteren Sinne des Worts. Und eine entgegengeſezte, bei welcher die Talentbildung das überwiegende und die Naturbildung das zurücktretende iſt, und das iſt die wiſſenſchaftliche Thätigkeit, die ſpeculative im weiteren Sinne des Worts. Wir wollen nun zuerſt dieſe beiden Extreme betrachten. Wenn in der mechaniſchen Thätigkeit die Talentbildung völlig Null wird: ſo iſt ſie ſelbſt keine ſittliche mehr, denn es iſt dann der Zuſammenhang mit der Geſinnung völlig abgebrochen. In einer ſolchen Thätigkeit ſoll kein Menſch begriffen ſein. Denken wir uns nämlich irgend einen ganz mechaniſchen Naturbildungsprozeß, es iſt aber noch etwas von Theorie darin: ſo iſt auch die Talentbildung dabei nicht gänzlich auf Null gebracht, denn das Talent hat dabei noch ſeinen Spielraum in der Ueberlegung und in der Auswahl des beſſeren. Iſt aber auch das gar nicht mehr da: ſo iſt der einzelne Menſch ganz nur der Stellvertreter einer Maſchine; und das iſt etwas ſchlechthin unfreies, wobei die geiſtige Thätigkeit abſolut Null iſt, und je mehr ſich der mechaniſche Prozeß auf dieſe Stufe ſtellt, was beſonders durch die Vertheilung der Geſchäfte ſehr befördert wird, deſto nothwendiger iſt es, daß dann die wirklichen Maſchinen an die Stelle der menſchlichen Thätigkeit treten. Es iſt auch offenbar, daß in einem ſolchen Zuſtande eine intenſive Fortſchreitung des Menſchen gar nicht mehr möglich iſt, je mehr nämlich die Thätigkeit ſeine ganze Zeit ausfüllt, ſondern daß ſein Bildungsprozeß abſolut beendigt iſt, ſobald er in dieſes Verhältniß eingetreten iſt. Die Regeln für die Fortſchreitung des Prozeſſes, die ſich hieraus entwikkeln laſſen, ſind auf der einen Seite nicht allgemein, auf der anderen ſehr complicirt. Wir können ſie aber ſo zuſammenfaſſen, daß wir ſagen, Es muß in der Geſellſchaft beides in gleichem Verhältniſſe ſtehen und immer Schritt halten, einerſeits die Theilung der Geſchäfte, und andererſeits das Eintreten der Maſchinen, der blos mechaniſchen Kräfte, in die Stelle der lebendigen, wenn nicht der Prozeß unſittlich werden ſoll. Und hier iſt nun einer von den Punkten, wo die religiöſe Sittenlehre etwas beſtimmteres aufſtellen kann, als die philoſophiſche wenigſtens vor dem Chriſtenthume immer aufgeſtellt hat, wenn man auch nicht geradezu ſagen darf, überhaupt aufſtellen kann. Nämlich ſehen wir auf den Unterſchied zwiſchen freien und Sclaven: ſo iſt er nur dadurch real begründet, wenn der Sclave rein die Stelle einer Maſchine vertritt, wie denn Ariſtoteles den Sclaven ganz richtig erklärt als ein ἔμψυχον ὄργανον. Wenn nun die Menſchen auch de jure nicht Sclaven ſind: ſo werden ſie es doch de facto, je mehr ſie in den Mechanismus eingetaucht werden, denn damit verliert ſich immer mehr die Fähigkeit zu einem freien geiſtigen Leben. Daß nun eine ſolche Differenz nicht ſein ſolle, das hat die philoſophiſche Sittenlehre des Alterthums nicht gelehrt, vielmehr hat ſie ſie immer ſehr gut und vortheilhaft gefunden. Vom chriſtlichen Standpunkte aus aber hat man ſie niemals können gelten laſſen und immer auf ihre Aufhebung dringen müſſen; denn wer der Gemeinſchaft mit Chriſto fähig iſt, und das ſind nach chriſtlicher Anſchauung alle, muß ein freies Weſen ſein und geiſtigen Lebens theilhaftig, keine lebendige Maſchine. Sclaverei iſt gegen den Verbreitungsprozeß, weil ſie die einzelnen in Beziehung auf denſelben Null macht*).

---

*) S. Beil. A. §. 239. nebst Randbem. und unten Vorles. 18[illegible]. 12, C. D. und Vorles. 18[illegible]. c.

**) S. Beil. A. §. 241. 242. 243. 244.

Sehen wir nun auf das andere Extrem, auf die überwiegende Talentbildung mit zurücktretender Naturbildung: ſo ſcheint der rein wiſſenſchaftliche Prozeß eigentlich gar keine Naturbildung hervorzubringen und nur in dem inneren der pſychiſchen Organiſation zu bleiben. Aber er iſt es doch allein, der alles entwikkelt, woraus die Geſeze für jeden Naturbildungsprozeß hergenommen werden müſſen. Denken wir uns alſo das Extrem als Maximum: ſo wird es ſolche geben, welche ſich nur damit beſchäftigen, dem Naturbildungsprozeſſe die Geſeze zu geben, ſonſt aber gar nicht an ihm Theil nehmen. Das iſt aber eine eben ſo unſtatthafte Einſeitigkeit, ſchon darum, weil dieſes Extrem ſeiner Natur nach das vorige poſtulirt, indem ſonſt kein Gleichgewicht herauskäme. Nun iſt freilich ſchon durch die Natur dafür geſorgt, daß ein ſolches Maximum nicht möglich iſt. Denn es mag ſich einer noch ſo ſehr der Einwirkung auf die Natur enthalten: in der Erhaltung ſeiner ſelbſt iſt er mindeſtens begriffen und die iſt auch ſchon ein Theil des Naturbildungsprozeſſes. Allein die Sache hat noch eine andere Seite. Denken wir uns nämlich das Talent in ſeiner Entwikkelung: ſo iſt dieſer ganz unentbehrlich die Ausübung. Jede Ausübung aber iſt ein äußeres und greift immer ein in den Naturbildungsprozeß. Denken wir uns das Talent abſolut getrennt von der Ausübung: ſo iſt es eigentlich nichts, als die intellectuelle Function ſelbſt, als das bloße Vermögen, woraus nichts entſtehen kann als ein lebloſes inneres Brüten, ſo daß alſo der ganze Prozeß in dieſem Extrem ein todtes Spiel wird. Fragen wir nun nach der natürlichen Correction dieſer Einſeitigkeit: ſo werden wir ſagen müſſen, Dieſes, daß jeder ſchon durch die Erhaltung ſeiner ſelbſt am Naturbildungsprozeſſe Antheil nimmt, iſt noch nicht die eigentliche Ergänzung, ſondern dieſes, daß es in jedem einzelnen Leben Momente giebt, wo der entgegengeſezte Charakter auch beſtimmt heraustritt. Es kann das Leben und der ſittliche Charakter des Talentbildungsprozeſſes nur erhalten werden, wenn die eigene perſönliche Talentbildung zugleich Naturbildung wird, ſelbſt den Charakter derſelben annimmt. Und das iſt auf zweierlei Weiſe zu erreichen, entweder dadurch, daß jeder inneren Talentbildung doch immer die Ausübung zur Seite geht, oder dadurch, daß ſie aus ſich ſelbſt heraustritt und zugleich Bildung wird des

---

*) Siehe Beil. D. 74. 75.

Talentes in anderen. D. h. alles wiſſenſchaftliche muß entweder zugleich ausübend oder lehrend ſein, denn durch beides entſteht in der talentbildenden Thätigkeit ſelbſt zugleich eine naturbildende.

Außer dieſen beiden Extremen aber, die wir auf beſtimmte Weiſe begrenzen müſſen, giebt es nun auch eine Thätigkeitsform, welche das Gleichgewicht zwiſchen den beiden Elementen des Prozeſſes in ſich trägt, diejenige nämlich, welche wir Kunſt nennen im weiteren Sinne. Wir wollen nicht behaupten, der Begriff Kunſt überhaupt ſei definirt, wenn wir ſagen, Sie iſt in gleichem Maaße Talentbildung und Naturbildung, aber er iſt damit definirt in der Beziehung, in welcher wir jezt verſiren. Keine Thätigkeit, welcher wir dieſen Namen geben, weder die ſchöne Kunſt im engeren Sinne, noch auch alle nüzliche oder ſogenannte mechaniſche Kunſt, keine naturbildende Thätigkeit, ſo lange nur Kunſt darin iſt, kann in den bloßen Mechanismus übergehen; alſo iſt mit der Kunſt in jeder Thätigkeit ein unzerſtörbares Gleichgewicht der beiden Elemente mitgeſezt. Denn daß Kunſt zugleich immer auch Talentbildung iſt, geht ſchon daraus hervor, daß wir jede Kunſt als etwas ins unendliche perfectibles anſehen. Und wo ſie überwiegend von der wiſſenſchaftlichen Seite ausgeht, wie unter den ſchönen Künſten diejenige, welche am meiſten auf die Sprache baſirt iſt: da iſt ſie ihrer Natur nach talentbildend, aber durch die Ausübung, von der ſie nie getrennt werden kann, immer auch naturbildend, ſo daß alle Künſte immer das Gleichgewicht in ſich tragen, nur in entgegengeſezten Formen. Kunſt iſt alſo die einzige Form, unter welcher der ganze Prozeß zuſammengefaßt werden kann, und wo er als Kunſt geübt wird, da ſtellt er ein doppeltes Gleichgewicht dar zwiſchen Talentbildung und Naturbildung. Aber eben weil es ſo iſt: ſo ſollen nun auch überall die beiden zum Extrem ſich hinneigenden Thätigkeiten Kunſt werden, und jede von ihnen iſt nur ſittlich, ſofern ſie es wird. Die Wiſſenſchaft wird Kunſt in jeder darſtellenden Production; der Mechanismus wird Kunſt in ſeinem Zuſammenhange mit der Totalität des Lebens. Je mehr alſo in jedem einzelnen eben ſo die Beziehung auf die Kunſt ſelbſt geſezt iſt, deſto mehr iſt in ſeinem Prozeſſe die ganze Sittlichkeit geſezt*).

Wollten wir nun die Elemente des bürgerlichen Lebens, die wir nur angedeutet haben, weiter ins einzelne ausführen: ſo könnten wir nur aufſtellen, was auch ſolche Sittenlehren haben, die nicht, wie wir hier, alles auf das eigenthümliche des chriſtlichen Princips und der chriſtlichen Gemeinſchaft zurükkführen, alſo was wir jezt wol überall vorausſezen dürfen. Freilich fehlt es nicht an Schriftſtellen, womit die Säze dieſer Art könnten belegt werden; denn die katholiſchen Briefe, die gnomiſchen Zuſäze zu den pauliniſchen, ja auch die Reden Chriſti behandeln alle dahin gehörigen Gegenſtände oft und vielſeitig. Aber auch das iſt nicht nothwendig, daß eine chriſtliche Sittenlehre alles enthalte, was moraliſchen Inhalts in der heiligen Schrift vorkommt; denn dieſe redet ja theils auch zu ſolchen, die noch nicht Chriſten waren, theils auch zu ſolchen, die eben erſt Chriſten geworden waren und zwar gerade aus den Claſſen der Geſellſchaft, in welche auch die Lehren der heidniſchen Moral noch gar nicht eingedrungen waren. Da muß uns alſo für eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Sittenlehre vieles als überflüſſig erſcheinen, wenigſtens als etwas, das der Hervorhebung des am meiſten eigenthümlichen überall weichen muß**).

---

*) S. Beil. D. 76. 77. und unten Vorleſ. 1822/23. 12, G.

**) Vorleſ. 1831/32 †). a. Das Chriſtenthum fand Talent- und Naturbildung überall vor, ja ſchon im Staate: wie hat es ſich alſo dazu geſtellt? Es bedurfte offenbar neben der allgemei-

†) 1831/32 ſcheint Schleierm. dieſen Abſchnitt mit beſonderer Liebe behandelt zu haben. Das mir vorliegende Heft iſt aber hier theils lükkenhaft, theils unleſerlich, ſo daß ſich leider wenig mehr davon mittheilen läßt, als der Gedankengang und die Hauptreſultate der Unterſuchung.

nen Talentbildung, die es vorfand, einer ſpecifiſch chriſtlichen. Wie verhalten ſich beide innerhalb des Chriſtenthums? Geſezt das Chriſtenthum begönne irgendwo, mit dem Anfange der menſchlichen Entwikkelung in Einem Punkte zuſammentreffend: würde da nicht die ſpecifiſch chriſtliche Talentbildung das erſte ſein und die allgemein menſchliche das zweite? Oder geſezt das Chriſtenthum fände irgendwo die allgemein menſchliche Talentbildung nicht nur im Gange, ſondern ſchon vollendet: würde nicht die ſpecifiſch chriſtliche in der allgemeinen aufgehen?

Was das erſte betrifft: ſo würde das Chriſtenthum allerdings den allgemein menſchlichen Bildungsprozeß hervorrufen zum Behuf ihres ſpecifiſchen, aber nach proteſtantiſchen Principien, die kirchliches und politiſches grundſäzlich auseinander halten, würde ſie nie, wie etwa die Jeſuiten in Paraguai, beide Prozeſſe können zuſammenfallen laſſen; ſondern nach dem Ausſpruche Chriſti, Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt, würde ſie beide, als auf verſchiedenen Principien ruhend, immer unterſcheiden und den Saz feſthalten, daß die Kirche als ſolche den bürgerlichen Zuſtand nicht zu ordnen hat*).

Was die zweite Suppoſition betrifft: ſo haben wir geſehen, daß in Beziehung auf alles, was ſich im chriſtlichen Verbreitungsprozeſſe als beſonderer Beruf geſtaltet, die Kirche ſich als Schule organiſirt. Aber bedarf ſie deſſen? Um ſich ſelbſt zu verſtehen in ihrer ununterbrochenen Entwikkelung bedarf ſie der Kenntniß derjenigen Sprachen, in welchen das Chriſtenthum urſprünglich verbreitet wurde, ſo wie aller übrigen, in welchen ſie ſelbſt ſich auf ausgedehntere Weiſe entfaltet hat; und um ſich über den ganzen Erdkreis zu verbreiten, muß ſie die Sprachen kennen, in denen bisher das Chriſtenthum noch nicht iſt verkündet worden. Aber wenn die Mittheilung aller dieſer Sprachen ein Zweig der allgemeinen Bildung wäre: ſo bedürfte offenbar die Kirche dafür keiner beſonderen Veranſtaltungen. Doch iſt dies alles? Keinesweges; denn mit der Kenntniß aller Sprachen hat man nicht das Verſtändniß der Continuität der chriſtlichen Geſchichte, welches überhaupt niemals ganz dem allgemeinen Bildungsprozeſſe anheimfallen kann, ſo daß alſo auch der ſpecifiſche niemals ganz kann auf Null gebracht werden.

Immer aber wird das Verhältniß der Kirche und des Staates zur Schule ein ſehr ſchwankendes ſein, je nachdem der eine oder der andere jener Geſichtspunkte vorherrſcht. Aber wie wunderbar hat es ſich gegenwärtig bei uns geſtaltet! Was die Kirche niemals aufgeben und dem Staate überlaſſen kann, iſt alles was zur Tradition der chriſtlichen Kirche gehört. Dennoch ruht dieſes jezt in den theologiſchen Facultäten, die aber organiſche Theile eines ganzen ſind, das dem bürgerlichen Regimente unterworfen iſt, ohne daß das Kirchenregiment auch nur den geringſten Antheil daran hätte. Die Elementarſchulen dagegen, die ganz allgemein ſind, ſtehen in der genaueſten Verbindung mit der Kirche. Das letztere iſt wenigſtens begreiflich. Denn da ſich in der evangeliſchen Kirche jeder an das Wort halten ſoll: ſo muß er die allgemeine Bildung haben, die erforderlich iſt, um es aufnehmen zu können, und wenn es dazu keine Anſtalten giebt: ſo muß die Kirche ſie ſtiften. Aber daß die theologiſchen Facultäten ganz abgekommen ſind von der Kirche, iſt gar nicht zu begreifen. Es iſt das Zeichen eines gar nicht zu rechtfertigenden Vertrauens von Seiten der Kirche auf das bürgerliche Regiment, ein rechtes Zeichen der mangelhaften Organiſation des Kirchenregimentes bei uns.

---

*) S. Beil. D. 73.

b. Für unſern Standpunkt ſind Ausbildung des Talentes und Bildung der Natur ein und daſſelbe Verfahren.

c. Der Prozeß motivirt durch das Gefühl der Luſt.

d. Geſetzt, das Chriſtenthum findet irgendwo den Bildungsprozeß im Gange einer beſtimmten Form: darf es ihn ſo gelten laſſen oder nicht? Die Reſultate des Prozeſſes, die es vorfindet, wird es gewiß nicht vernichten dürfen; denn ſie ſind ein Communicationsmittel zwiſchen denen, die Chriſten ſind an dieſem Orte, und denen, die es noch nicht ſind. Die Form aber des Prozeſſes ſelbſt wird eine andere werden müſſen. Doch kann die Aenderung für den chriſtlichen Theil der Geſellſchaft immer nur Werth haben, ſofern ſie aus der Geſinnung hervorgeht. Alſo wird die Bildung der Geſinnung das erſte ſein müſſen. Die dann Chriſten werden, werden mit der chriſtlichen Geſinnung denſelben Geſichtspunkt gewinnen für den Talent- und Naturbildungsprozeß, den diejenigen haben, die ſchon Chriſten ſind und ſo wird die Aenderung ſich allmählig von ſelbſt machen, ohne daß etwas beſonderes hinzukommt. Das wird für alle Fälle gelten, ſelbſt für diejenigen, wo eine Form des äußeren Bildungsprozeſſes der chriſtlichen Geſinnung geradezu widerſpricht.

Aber wenn ein Bildungsprozeß im Gange iſt: ſo iſt er es doch nie ohne Vereinigung der Kräfte. Dieſe aber muß eine Form haben. Alſo iſt überall mit dem Bildungsprozeſſe auch ſchon der bürgerliche Zuſtand gegeben, wenigſtens ſchon ein Analogon davon. Soll nun das Chriſtenthum jede Form des bürgerlichen Zuſtandes gelten laſſen? Das iſt klar, daß dem Chriſtenthume nichts gleichgültig ſein kann, was aus menſchlichen Handlungen hervorgeht, daß alſo nicht geſagt werden kann, dem Chriſtenthume ſeien alle politiſchen Formen ohne Unterſchied gleich gut. Demnach wird es einige als vollkommenere, andere als unvollkommenere erkennen. Wie ſoll es ſich nun zu den unvollkommeneren ſtellen? Das iſt außer allem Streite, daß jede Form der menſchlichen Geſellſchaft, welche es auch ſei, beſſer iſt, als abſolute Formloſigkeit. Das

Chriſtenthum kann alſo nie zugeben, daß eine Aenderung einer Form ſo unternommen wird, daß man durch die Formloſigkeit hindurchgeht. Aber das Chriſtenthum darf auch niemals unterlaſſen, auf Beſſerung des Unvollkommenen zu dringen. Ein bürgerlicher Verein aber, wie er nur aus freien menſchlichen Handlungen beſteht, kann auch nur durch freie menſchliche Handlungen verbeſſert werden, und freie menſchliche Handlungen haben nur Werth, ſofern ſie aus der lebendigen Ueberzeugung hervorgehen. Für das Chriſtenthum kann alſo niemals etwas anderes indicirt ſein, als die beſſere Ueberzeugung zu verbreiten, aus der dann alles übrige von ſelbſt auf ſittliche Weiſe ſich bildet. Aber giebt es nicht politiſche Formen, die dem Chriſtenthume abſolut widerſprechen? Das Chriſtenthum will den bürgerlichen Verein um des Talent- und Naturbildungsprozeſſes willen, und dieſen um der Verbreitung willen der chriſtlichen Geſinnung. Es muß alſo alle politiſchen Formen verwerfen, unter denen die chriſtliche Geſinnung zu verbreiten eine Unmöglichkeit wäre, und wo es ſolche fände, müßte es, nicht ſie umſtoßen, ſondern ſich davon zurükziehen. Aber ſolche Formen giebt es nicht. Denn weder die abſolute Demokratie, noch die abſolute Monarchie muß ſich nothwendig dem chriſtlichen Verbreitungsproceſſe entgegenſtellen; folglich auch keine der dazwiſchen liegenden Formen. Gefährdet werden aber kann das Chriſtenthum durch jede, wenn diejenigen, welche die Gewalt in Händen haben, nicht Chriſten ſind. Darum darf der chriſtliche Verbreitungstrieb ſich a priori von keiner Staatsverfaſſung zurükziehen, ſondern wo immer ihm eine Thür offen ſteht, muß er durch dieſelbe ohne allen Calculus einzudringen ſuchen und immer erſt abwarten, ob ſich ihm unüberſteigliche Hinderniſſe werden darbieten. Daſſelbe wird gelten in Beziehung auf die Gegenſäze innerhalb des Chriſtenthums; eine evangeliſche Familie, in welcher wahrhaft der Geiſt ihrer Kirche lebt, wird ſich auch da überall anſiedeln können, wo der evangeliſchen Kirche mancherlei Hinderniſſe in den Weg gelegt werden, und nur da nicht, wo man den evangeliſchen Chriſten bloß duldet als ſchlechthin einzelnen. Denn es kann nie chriſtlich ſittlich ſein, außerhalb der Gemeinde leben wollen. Sind evangeliſche aber einmal in einem Gebiete, wo eine andere Confeſſion herrſcht; findet hier keine Trennung des kirchlichen und bürgerlichen ſtatt, wie ſie bei uns Grundſaz iſt, ſondern iſt der Regent des Landes auch pontifex maximus, wie der römiſche Kaiſer zur Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums es war, und hört dann die Duldung einmal auf, unter deren Schuze eine evangeliſche Gemeinde ſich bilden konnte: nun ſo gilt dann, was in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Kirche im römiſchen Reiche galt und unter ähnlichen Umſtänden überall gegolten hat und gelten muß, nämlich Gott mehr zu gehorchen als den Menſchen, und zu leiden was daraus folgt.

e. Wie geſtaltet ſich nun der Talent- und Naturbildungsprozeß im Dienſte der chriſtlichen Geſinnung?

1) Das Chriſtenthum bildet Talent und Natur nie an und für ſich, ſondern immer nur für den Geiſt.

2*) **Das Chriſtenthum ſezt den Naturbildungsprozeß als einen unbegrenzten.** In dem Maße, in welchem die Kräfte der Natur für den Menſchen noch nicht überwunden ſind, in dem Maße iſt auch der geiſtige Verband unter den Menſchen noch unſicher, und jede Erweiterung der Herrſchaft über die Natur iſt eine Erweiterung der Verbindung unter den Menſchen ſelbſt, alſo nothwendige Bedingung für die Verbreitung des chriſtlichen Geiſtes. Entgegengeſezte Maximen ſind zwar oft als vom religiöſen Standpunkte hergenommen aufgeſtellt, aber ſie ſind ſämmtlich unchriſtlich, und größtentheils auch nur in Form eines populären Aberglaubens vorgetragen, als Eingriffe in die göttliche Allmacht.

3) **Eben ſo ſezt das Chriſtenthum keine Grenzen für die Naturwahrnehmung;** es heiligt alles, was ſich auf die Erweiterung unſerer Kenntniß von der Natur bezieht. Kenntniß der Natur führt zur Beherrſchung der Natur und zur Erkenntniß Gottes, kann alſo vom chriſtlichen Standpunkte aus niemals als leerer Vorwiz angeſehen werden.

4) **Es duldet nicht, daß der Ausbildung des Erkenntnißvermögens Schranken geſezt werden.** Das Denkvermögen ſoll ganz und vollſtändig Organ des göttlichen Geiſtes werden. Das geſammte Wirken des Geiſtes zur Ausbildung des Vermögens muß alſo ein unendliches ſein. Eben ſo auch das reinigende; denn in die Sünde verſtrikkt, ſo daß die Gedanken, wie die Schrift ſagt, gegeneinander ſtreiten, kann die Vernunft nicht Organ des Geiſtes werden, wenn die Verwirrung nicht aufgehoben wird. So iſt beſtändiges Fortſchreiten und fortwährende Berichtigung der geſammten Begriffs- und Urtheilsbildung aufgegeben.

Wie ſteht es aber mit der Speculation, die das Wiſſen ſucht rein um des Wiſſens willen? In der vorchriſtlichen Zeit trat die natürliche Richtung der Vernunft auf das Bewußtſein Gottes in der Speculation hervor, wie denn auch aller Skepticismus und Materialismus immer nur die leere Form, niemals das Weſen der Speculation iſt, und ganz mit Recht hat man geſagt, daß unter den Griechen die Philoſophie wie unter den Juden das Geſez eine Vorbereitung auf das Chriſtenthum war. Aber ſoll nun nicht wie das Geſez ſo auch die Speculation aufhören, wo der Glaube iſt lebendig geworden? Die Schrift giebt darüber keine beſtimmte Auskunft, denn wenn Paulus vor betrüglicher Philoſophie warnt**): ſo warnt er nicht vor Philoſophie überhaupt und der Speculation. Wir müſſen von unſerem Standpunkte aus ſagen, Die Speculation, wie das Chriſtenthum ſie fand, nicht wie es ſie hervorbrachte, war, wenngleich ſie wie jede Thätigkeit der menſchlichen Vernunft vom ſündlichen Verderben ergriffen war, doch dasjenige, worin die Wahrheit noch am meiſten hervortrat. Niemals aber hätte ſie können ein

---

*) Von hier an nimmt der Vortrag den Gang, der in den Randbemerkungen zu 230. 238. 239. der Beil. A. angegeben iſt.

**) Col. 2, 8.

Erſaz werden für die Offenbarung Gottes in Chriſto. Aber deßhalb ſoll ſie nicht aufhören, wenn der Glaube gekommen iſt, wie das Geſez, das ein reines Correlatum der Sünde iſt. Das Geſez war nur der Sünde wegen da, die Speculation aber iſt um der Wahrheit willen. Beide, das Geſez und die Speculation, haben dem Chriſtenthume vorgearbeitet; aber das Geſez verſchwindet vor dem Evangelium, die Speculation wird durch daſſelbe wieder hervorgehoben, nicht als wäre ſie etwas für jeden einzelnen Chriſten nothwendiges, aber als etwas nothwendiges für das allgemeine der chriſtlichen Kirche, weil ihr Weſen in allem menſchlichen Denken iſt, weil ſie die Principien enthält für alles Wiſſen. So wenig ſie alſo jemals das Chriſtenthum hätte entbehrlich machen können, ſo wenig kann jemals das Chriſtenthum ſie entbehrlich machen. Der göttliche Geiſt bedient ſich ihrer, um alle erkennende Thätigkeit durch ſie zu reguliren, ſo wie er auch ſelbſt den Impuls zu ihr giebt in allen denen, welche von ihm regiert das beſondere Talent zu ſpeculiren in ſich tragen. Wir leugnen alſo beides, daß das Chriſtenthum die Speculation verwerfe, und daß das Chriſtenthum ſelbſt die höchſte Spize der Speculation ſei.

Das Verhältniß des Chriſtenthums zur Kunſt iſt ganz analog ſeinem Verhältniſſe zur Speculation. (S. Beil. D. 76. 77.)

5) Wie kein Grund iſt, das Erkenntnißvermögen zu beſchränken: ſo iſt auch kein Grund das Begehrungsvermögen zu beſchränken. Als Facultät zu begehren hat dieſes kein Maaß, als das Erkennen. Je mehr ſich alſo das Erkennen erweitert: deſto mehr muß das Begehren zunehmen. Als praktiſche Facultät, als Facultät die Forderungen des Geiſtes zu realiſiren, ſoll es abſolut ohne Grenzen, ſoll es ſchlechthin Maximum ſein.

6) Hier ſind Luſt und Unluſt, die auch immer einer Erweiterung fähig ſind, von großer Bedeutung. Beide nämlich ſind natürliche Zeichen, die Unluſt das Zeichen eines Bedürfniſſes, dem abgeholfen werden muß, die Luſt das Zeichen, daß, das Leben als Totalzuſtand angeſehen, nichts mehr zu geſchehen braucht. Wären Luſt und Unluſt nicht: ſo gäbe es auch keine Sonderung der Momente; ſie ſind Anzeiger des Ueberganges von einem Momente zum anderen. Aber dabei kommt es niemals an auf das Maaß der Stärke oder Schwäche der Empfindung, ſondern immer nur auf das Maaß der Klarheit, in welchem ſie erkannt wird. Das Chriſtenthum nun lehrt, daß Luſt und Unluſt an und für ſich niemals Gegenſtände des ſittlichen Handelns ſein dürfen, daß es alſo auch niemals eine ſittliche Aufgabe, niemals eigentlicher Zweck ſein könne, die Summe angenehmer und unangenehmer Empfindungen zu vergrößern oder zu verringern.

Und das gilt nicht nur von Luſt und Unluſt auf dem Gebiete des am meiſten ſinnlichen Lebens, ſondern auch für das geſellige, und auch für das rein intelligente natürliche Leben, wir meinen von Luſt und Unluſt, wie ſie das Gelingen und Mißlingen und die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit unſerer geiſtigen Productionen ausdrükken. Fehlt irgendwo das begleitende natürliche Gefühl: ſo iſt das ein unvollkommener Zuſtand; denn es fehlt dann an dem Indicator deſſen was zu thun iſt. Aber das Gefühl an und für ſich hervorzubringen, oder an und für ſich zu ſteigern oder zu ſchwächen, kann nie die Aufgabe ſein. Ja es gilt ſelbſt vom Analogon der Seeligkeit des Chriſten (in der abſoluten Seeligkeit iſt der Gegenſaz von Luſt und Unluſt ganz aufgehoben), welches als Genuß zu ſuchen auch keine ſittliche Aufgabe iſt. Es muß ſich von ſelbſt erzeugen an der Wirkſamkeit im heiligen Geiſte, um den Werth des jedesmaligen chriſtlichen Zuſtandes anzuzeigen für das, was zu thun iſt, aber die Thätigkeit ſelbſt darf nicht darauf bezogen werden.

7) Luſt und Unluſt haben ihre Beziehung immer auf die Perſon, die phyſiſche oder die moraliſche. Wie verhält ſich alſo der Talent- und Naturbildungsprozeß zur Perſon, ſofern dieſe das handelnde Subject iſt? Sie iſt uns nie als der Anfangspunkt des Prozeſſes gegeben und kann auch nie ſein eigentliches Ziel ſein. Eben ſo wenig aber darf ſie jemals bloß als Mittel angeſehen werden, denn ſie iſt nie anders Durchgangspunkt in dem Prozeſſe, als ſo, daß ſie ſelbſt kräftig an ihm hat theilgenommen. Auch darin liegt, daß die Beziehung des Prozeſſes auf das, was wir Glükſeligkeit nennen im engeren Sinne, unſittlich iſt. Aber nicht nur dieſe Beziehung iſt von der ſittlichen Aufgabe ausgeſchloſſen; ſondern in dem eben geſagten liegt auch das, daß die Bildung der Perſönlichkeit auf nichts darf bezogen werden, was Eigennuz heißt. Freilich hat man oft geſagt, es gebe doch keine andere Triebfeder für das menſchliche Handeln, als den Eigennuz, man müſſe ihn nur recht verſtehen als wahre Selbſtliebe. Aber das Chriſtenthum kann auf dieſe Anſchauungsweiſe nicht eingehen. Ihm iſt nichts Zwekk als der Geiſt, der nichts perſönliches iſt, ſondern ein ſchlechthin gemeinſames. Nur das wirkliche Sein der chriſtlichen Kirche zuſammen genommen mit ihrem Nochnichtſein, d. h. nur das ganze menſchliche Geſchlecht iſt der Gegenſtand der Erlöſung und ſo auch nur das Subject der Einwohnung des göttlichen Geiſtes; denn ohne das müßte ein Gegenſaz möglich ſein zwiſchen dem ſittlichen Handeln in der chriſtlichen Kirche und außerhalb derſelben, den wir nie anerkennen, da wir ſtets die Tendenz behalten, alles der chriſtlichen Kirche einzuverleiben, was noch nicht in ihr iſt, damit es wahrhaft ſittlich werde.

8) Daraus folgt, daß der ganze Bildungsprozeß in Beziehung auf den Geiſt weſentlich ein gemeinſchaftlicher iſt. Die Thätigkeit iſt gemeinſchaftlich, und das gebildete, der Beſiz, iſt gemeinſchaftlich; wenn anders: ſo iſt der Prozeß unchriſtlich betrieben. Differenz der chriſtlichen und der helleniſchen Sittenlehre, die unter allen vorchriſtlichen die reinſte iſt. Die ſtoiſche bezog den ganzen Prozeß nur auf die einzelne Perſönlichkeit, die platoniſche bezog ihn nur auf die Gemeinperſönlichkeit des Staats.

9) Die Gemeinſchaft, die das Chriſtenthum überall vorfindet, iſt die Familie, und die abſolute Gemeinſchaft des ganzen menſchlichen Geſchlechts ſucht es noch immer. Was liegt da-

zwiſchen? Die Volksgemeinſchaften. Dieſe ſind Naturthatſachen, wie die einzelnen Perſonen, und verhalten ſich auch ganz eben ſo. Wo alſo die Volkseinheit der lezte Beziehungspunkt iſt, da iſt auch nichts als Eigenliebe, alſo keine Sittlichkeit. Das muß die rationale Sittenlehre jezt auch aufſtellen. Ob ſie aber ohne das Chriſtenthum dahin gekommen wäre: das wiſſen wir nicht, denn es iſt uns nicht gegeben. Keine Differenz zwiſchen den Forderungen der Politik und denen der Moral.

10) Wenn aber die Perſon auch niemals Zwekk ſein darf: ſo iſt ihr Daſein doch immer die conditio sine qua non des Prozeſſes. Alſo kein Entſagen auf den Selbſterhaltungsprozeß, keine freiwillige Zerſtörung der Perſon.

11) Aus 9 und 10 folgt, daß beides identiſch iſt, Selbſterhaltung und Erhaltung anderer oder Wohlthätigkeit, indem beides nur ſittlich iſt, ſofern es unmittelbar von dem Impulſe des Geiſtes ausgeht. Nur da kann Selbſterhaltung als etwas untergeordnetes und Wohlthätigkeit für höhere Verdienſtlichkeit gehalten werden, wo die Selbſterhaltung nur von dem animaliſchen Triebe der ſinnlichen Luſt ausgeht, wo dann alſo ſich ſelbſt etwas entziehen muß, wer anderen wohlthun will. Aber von unſerem Standpunkte aus, auf welchem nur bezogen wird auf den Geiſt, kann ſich ſelbſt nie beeinträchtigen, wer anderen giebt, und anderen nie entziehen, wer ſich ſelbſt erhält.

12) Form der Gemeinſchaftlichkeit in der Talent- und Naturbildung.

A. Nicht die der Gütergemeinſchaft. Sie beſtand zwar in der erſten chriſtlichen Kirche, aber als etwas durchaus temporelles. Die Verbreitung der Geſinnung war Maximum, ſo daß alles übrige faſt gänzlich zurücktrat. Mit dem Wiedereintreten eines vielfach verzweigten Naturbildungsprozeſſes verſchwand ſogleich die Gütergemeinſchaft. Quantitative Gleichheit der Vertheilung iſt unmöglich wegen nothwendiger Ungleichheit der Naturanlagen und daraus folgender Ungleichheit der Mittel zum Erwerbe und wegen nothwendiger Ungleichheit des Verbrauchs bei primitiver Ungleichheit der Familien. Soll aber verhältnißmäßig vertheilt werden: wer ſoll dazu das Maaß geben? Der ſachkundige. Aber dieſer iſt nur jeder ſelbſt, und damit iſt die ganze Sache wieder aufgehoben.

B. Die Form kann auch niemals die ſein, daß ein Theil des Bildungsprozeſſes aufgehoben wird durch einen anderen. Nur freilich, Umwandlung zu einem höheren iſt nicht Zerſtörung. So bei wiſſenſchaftlichen Productionen. Polemik, die in einer gegebenen Theorie nichts zu ſehen weiß als Irrthum, iſt unſittlich. Der Irrthum iſt immer nur an der Wahrheit, und dieſe muß zuerſt aufgeſucht und anerkannt werden. Wird dann der Irrthum erkannt an der Wahrheit: ſo wird jener zerſtört und dieſe bleibt, und das iſt dann ein wahrer Fortſchritt.

C. Der Typus des Bildungsprozeſſes muß an allen Punkten derſelbe ſein, ohne daß die Eigenthümlichkeit des bildenden und des gebildeten dabei leidet, und umgekehrt. Wie es nur Einen Typus der menſchlichen Geſtalt giebt, dieſe aber doch in der unendlichen Mannigfaltigkeit der individuellen Kreiſe eine individuelle iſt, und wie die Geſtalt eines jeden eine individuelle iſt, immer aber den allgemein menſchlichen Typus darſtellt: ſo ſoll es auch ſein mit dem, was jeder bildet. Es giebt aber ſo nicht nur im Raume ein mannigfaltiges, ſondern auch in der Zeit. Ueberall iſt alles nur im Werden, und darum iſt ein beſtändiger Wechſel der Methoden wie in der Bildung des Talentes, ſo auch in der der Natur. Altes und neues iſt überall neben einander und der einzelne dazwiſchen geſtellt. Unbedingtes Feſthalten am alten und unbedingte Neuerungsſucht ſind gleich verwerfliche Extreme. Das ſittliche iſt, nicht träge ſein, und nicht Luſt haben am neuen als neuem, ſondern rein nach ſeinem Gewiſſen zu entſcheiden, in welchem Maaße beim alten zu bleiben iſt oder das neue zu ergreifen, ohne daß jemals die Unparteilichkeit des Urtheils über das, was auf der entgegengeſetzten Seite liegt, geſchwächt wird.

D. Das Herausnehmen des beſonderen Berufes aus dem allgemeinen muß auch gemeinſame That ſein und That der Perſon. Familie, Kirche, Staat und der einzelne müſſen zuſammen wirken. Dem einzelnen nicht helfen von allen Seiten in der Wahl ſeines Berufes iſt eben ſo unſittlich, als ihn zur Ergreifung eines Berufes gegen ſeine Anlage und Neigung zu zwingen. Von äußeren Motiven darf weder auf der einen noch auf der anderen Seite ausgegangen werden.

E. Auch Selbſterhaltung und Wohlthätigkeit ſind nur unter dieſer Form der Gemeinſchaftlichkeit zu üben. Die Factoren ſind wieder freie Thätigkeit des einzelnen und Thätigkeit der Gemeinſchaft, und keiner derſelben darf Null werden. Aber beide Factoren werden, was die Wohlthätigkeit betrifft, in umgekehrtem Verhältniſſe ſtehen auf dem Gebiete des bürgerlichen und auf dem des kirchlichen Lebens. Auf dem bürgerlichen Gebiete wird die Thätigkeit der Gemeinſchaft vorherrſchen, der einzelne wird überwiegend nur wirken durch die Thätigkeit der Gemeinſchaft, weil es hier mehr auf diejenige Wohlthätigkeit ankommt, die ſich überwiegend auf das äußere Bedürfniß bezieht. Denn über dieſes kann niemand eine beſſere Ueberſicht haben, als die bürgerliche Gemeinſchaft, der zuſtehen muß, die einzelnen in Anſpruch zu nehmen, wie die einzelnen verpflichtet ſind, ſie mit den nöthigen Mitteln zu verſehen. Auf dem kirchlichen Gebiete aber wird es umgekehrt ſein, weil hier überwiegend auch auf das Gemüth gewirkt werden muß, was nur ſo geſchehen kann, daß der einzelne, freilich immer nur als Organ des ganzen, dem einzelnen unmittelbar entgegentritt, die Mitthätigkeit der Gemeinſchaft aber nur negativ bleibt. Das Verhältniß beider Gemeinſchaften aber iſt dieſes, daß der Staat muß die kirchlichen Gemeinden in ſeinem Bereiche in Anſpruch nehmen können wie jeden einzelnen ihm angehörigen.

F. Jeder einzelne hat den Auftrag fortzuſchreiten, alſo ſeinen Beſiz zu erweitern. Ihn darin hindern, hieße ſein ſittliches Sein vermindern. Die allgemeine Aufgabe dagegen fordert mit der Gemeinſchaftlichkeit des Prozeſſes Vertheilung der Arbeit, alſo daß jeder Gegenſtand, ehe er fertig wird, durch mehrere Hände geht, folglich daß der einzelne die Gegenſtände aus ſeinem Bildungskreiſe entlaſſe. In welcher Form ſoll ſich denn hier die Gemeinſchaftlichkeit des Prozeſſes darſtellen? Soll das eine mit dem anderen beſtehen: ſo muß jeder für das, was er hingiebt, einen Erſaz empfangen, d. h. es muß ein Syſtem des Tauſches entſtehen. Mit dieſem aber iſt die Aufgabe geſtellt, eine gemeinſame Ueberzeugung vom Werthe der Dinge hervorzubringen, damit jeder ſicher ſein könne, daß er beim Tauſche weder den ſittlichen Zuſtand des anderen verringere, noch ſeinen eigenen verringern laſſe. Auch was hier jeder thut, ſoll er nur thun als Organ des ganzen. In dem Maaße aber, als ein gemeinſames Urtheil über alle Gegenſtände des Tauſches noch nicht fixirt iſt, muß ein Complement dafür geſucht werden, und das kann zunächſt kein anderes ſein, als daß ein dritter herzugerufen wird, wo zwei nicht einig werden können über einen ihnen beiden aufgegebenen Tauſch. Je mehr ſolches Herzurufen organiſirt iſt, deſto größer iſt die Sicherheit in jedem einzelnen Falle. Freilich ſtellt man es oft als beſonders chriſtlich dar, ſogleich zu Gunſten des anderen den eigenen Vortheil aufzugeben, wenn die Vereinigung nicht unmittelbar gegeben ſei. Aber wir müſſen dem widerſprechen. Denn wenn jeder dem gemäß handelte: ſo entſtände zwar nie ein Streit des Eigennuzes aber auch immer ein Streit der Großmuth. Beſtimmte Entſcheidung muß alſo doch geſucht werden Ueberhaupt aber kann es nur für chriſtlich gehalten werden, zu ſeinem eigenen Schaden zu handeln, wenn kein anderes Mittel da iſt, zu einer Entſcheidung zu kommen, weil jeder ſittliche nicht weniger Repräſentant des ganzen iſt, wenn er ſeines eigenen auf die rechte Weiſe wahrnimmt, als wenn er bemüht iſt, jedem anderen zu dem zu verhelfen, was demſelben zukommt, oder weil die Geſundheit des ganzen nicht weniger leidet wenn ich zu Schaden komme, als wenn ein anderer. Dem ganzen kann alſo nur damit gedient ſein, daß über Beſiz und Verkehr möglichſt ſchnell und ſicher entſchieden werde. Es bedarf für den Prozeß des Geldes, der Garantie des Beſizes, der Civilgerichtsbarkeit. Für geringfügige Sachen wird freilich die Privatausgleichung durch ſelbſtgewählte Schiedsrichter vorzuziehen ſein, weil die öffentliche Ausgleichung mit Formen verknüpft iſt, deren Läſtigkeit mit den Sachen in keinem Verhältniſſe ſteht. Sind aber die Sachen von Belang und iſt die Entſcheidung ſehr ſchwierig: ſo iſt es jedesmal ein Verluſt für die Zukunft und für das ganze, wenn die Fälle den Gerichten entzogen werden. Iſt es für den Chriſten weder ein Unrecht noch eine Unehre, im Staate zu ſein: ſo kann es auch an und für ſich keins von beiden ſein, ſich den Inſtituten des Staates zu ſtellen. Die Stelle 1 Cor. 6, 1. ꝛc. berührt uns nicht, weil wir eine chriſtliche Obrigkeit haben*).

6. Die Vertheilung der Arbeit beruht nicht allein auf der Ungleichheit der äußeren Relationen, ſondern vornämlich auf der Ungleichheit der Anlagen. Hier iſt nun eine Differenz des höheren und des niederen, denn offenbar ſtehen Wiſſenſchaft und Kunſt höher, als die mechaniſche Thätigkeit. Die Aufgabe, die das Chriſtenthum ſtellt, iſt aber die, daß das rein mechaniſche immer mehr verſchwinde und daß alles mechaniſche immer mehr zu Kunſt und Wiſſenſchaft erhoben werde. Es ſtellt alſo die Differenz nur als ein Mehr und Minder, nicht als eine ſpecifiſche, und fordert, daß dem ganzen gemeinſchaftlichen Bildungsprozeſſe die Richtung gegeben werde, daß jeder Antheil hat am höheren und eben ſo jeder auch Antheil am niederen.

Wie ſoll denn nun jeder innerhalb dieſer ſo beſtimmten Differenz auf ſittliche Weiſe ſeinen Ort finden? Wieder nur ſo, daß der einzelne und die Gemeinſchaft zuſammen wirken. Jeder muß ſich ſelbſt und jeden muß die Gemeinſchaft richtig ſchätzen, und alle müſſen eben ſo die chriſtliche Anſchauung von den verſchiedenen Gebieten der Thätigkeit lebendig in ſich tragen und ihr gemäß verfahren; alle müſſen immer davon ausgehen, daß die Kirche aller Thätigkeiten bedarf, alſo auch aller Gaben, auf denen die verſchiedenen Thätigkeiten ruhen, und daß der wahre Werth eines jeden nicht zu meſſen iſt nach dem Gebiete, auf welchem er thätig iſt, ſondern nach der Treue, mit der er auf dem ihm von Gott geordneten Gebiete wirkt. Treue nun iſt freilich nicht denkbar ohne raſtloſes Streben nach Vervollkommnung. Aber dabei ſoll ſich der einzelne niemals meſſen mit dem einzelnen, ſondern er ſoll ſich immer nur vergleichen mit der Idee; alle, die daſſelbe Geſchäft treiben, ſollen ſich als Eins anſehen, und das vollkommenſte ſoll erſtrebt werden ohne Wetteifer und Neid. Und eben ſo ſollen die verſchiedenen Geſchäftsgemeinſchaften zu einander ſtehen: ſie ſollen ſich jede in ſich organiſiren und als verſchiedene Corporationen auftreten, aber ohne einem Standesgeiſte (esprit de corps) Raum zu geben. Freilich müſſen ſie, überzeugt von der Unentbehrlichkeit der ihnen angewieſenen Thätigkeit, eine Vorliebe für dieſelbe haben, aber ohne ſich feindlich gegen einander abzuſchließen, ohne jemals zu vergeſſen, daß ſie nichts ſind und nichts haben, weder Vortheil noch Ehre, wenn ſie aufhören, ſich als integrirende Beſtandtheile des ganzen zu betrachten, und wenn ſie nicht aller Wahrnehmung von Unvollkommenheiten, allem Streben nach Verbeſſerungen den freieſten Spielraum geſtatten. Und das gilt zulezt auch von den verſchiedenen Volks- und Staatsgemeinſchaften. Jede iſt relativ abgeſchloſſen ſchon in ihrem Sprachgebiete, und die beſondere Liebe, auf der ſie ruht und die ſich in ihr immer mehr entwikkelt, iſt durchaus ſittlich, wenn nur nicht die allgemeine Zuſammengehörigkeit aller vernachläſſigt wird. Wie wird aber die Gemeinſchaftlichkeit des Prozeſſes von allen dieſen einzelnen Gemeinſchaften aus zur Erſcheinung kommen? Theils durch allmählige Verbreitung, theils durch plözliches Wirken in die Ferne hinaus; alſo einerſeits durch Erweiterung des Verkehrs zwiſchen benachbarten Völkern, andererſeits durch Verſuch, den ganzen Umfang der Erde zu entdekken, durch Auswanderung und Coloniſation. Wie aber hier niemals eine abſolute Grenze geſezt werden ſoll: ſo bedarf es doch auch einer ſtreng ſittlichen Rechtfertigung für jede Thätigkeit auf dieſem Gebiete. In den Fällen der erſten Art wird dieſe Rechtfertigung leichter, in denen der zweiten Art oft ſehr ſchwer ſein, niemals aber wird ſie ſittlich anders entſtehen können, als durch Concurrenz des ganzen mit dem einzelnen. So wird jede Auswanderung gegen ein beſtehendes Verbot unſittlich ſein, und niemals wird die Erlaubniß der Freizügigkeit für ſich allein eine Auswanderung rechtfertigen, ſondern der beſondere Beruf und die Zuſtimmung der Repräſentanten der öffentlichen Stimme werden zuſammen fallen müſſen, wenn ein gutes Gewiſſen dabei beſtehen ſoll.

---

*) Vergl. o. S. 256—264.

Vorleſ. 1822. 1) Es hat ſich von jeher in der chriſtlichen Kirche eine Geſinnung gezeigt, die freilich nie hat allgemein werden können, aber doch bald mehr bald weniger hervorgetreten iſt, als ob der chriſtliche Geſichtspunkt fordere, den ganzen Talent- und Naturbildungsprozeß auf ein Minimum zu reduciren. Dies beruht offenbar darauf, daß man unſeren Saz, die Geſammtheit aller dem Prozeſſe angehörenden Thätigkeiten könne nur angeſehen werden als die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der menſchlichen Natur bedingend, ſo gefaßt hat, als ob er ſie nur als Mittel zum Zwekke darſtelle, und daß man dann weiter geſagt hat, in allen ſolchen Fällen gelte die Regel, daß man nicht durch Mehr ausrichten müſſe, was man durch Weniger erreichen könne. Allein wenn wir auch zugeben könnten, der Prozeß ſei nur Mittel zum Zwekke: ſo würden wir doch der Folgerung widerſprechen müſſen. Denn da der Zwekk kein anderer iſt, als die Verbreitung des göttlichen Geiſtes über die ganze menſchliche Natur: ſo kann auch das Mittel kein geringeres ſein, als die größte Gemeinſchaft aller Menſchen unter einander, welche den ganzen Talent- und Naturbildungsprozeß in ſich ſchließt. Dieſen müßten wir alſo doch in ſeiner größten Ausdehnung fordern. Wie viel mehr nun, da wir jene Faſſung gar nicht zugeben können. Denn Mittel iſt doch ſtreng genommen immer etwas, was bloß außerhalb des Zwekkes und ihm relativ entgegengeſezt iſt, es iſt auch Gegenſtand eines Willens, aber bloß um eines anderen Gegenſtandes wollen. So aber verhält es ſich nicht mit unſerem Prozeſſe; denn nicht bloß ein Mittel zum Zwekke, ſondern auch ein Theil des Zwekkes ſelbſt iſt es, daß alle Naturthätigkeiten ohne Ausnahme Organe des Geiſtes werden, und zwar ſo kräftige, als nur möglich. Talentbildung und Naturbildung, beides, ſofern es als eine Wirkſamkeit des im Menſchen thätigen göttlichen Geiſtes anzuſehen iſt, iſt identiſch, und ſo als Eins angeſehen haben wir vom chriſtlichen Standpunkte aus gar keinen Grund, es zu beſchränken.

2) Wohin das Chriſtenthum auch kommt, überall findet es den Prozeß ſchon im Gange. Aber deßhalb darf man die Sache nicht ſo anſehen, als ob mit dem Eintreten des Chriſtenthums alles beim alten bliebe, ſondern wir müſſen ſagen, Wo das Chriſtenthum Wurzel faßt, da adoptirt es den Prozeß der Talent- und Naturbildung, ſo daß er nun nicht mehr vom natürlichen Menſchen, ſondern vom göttlichen Geiſte ausgeht. Auch können wir nicht ſagen, einiges im Prozeſſe gehe nun vom göttlichen Geiſte aus, anderes dagegen noch wie vor vom natürlichen Triebe, ſofern es nämlich dem göttlichen Geiſte nicht widerſpreche und von demſelben nicht gehemmt werde. Denn damit würden für jeden Chriſten zwei Claſſen von Handlungen geſezt, weil zwei gleich primitive Impulſe, wobei es unmöglich wäre der Colliſion zu entgehen; beide Impulſe würden beſtändig thätig ſein, in keinem Momente alſo könnte es an Aufforderung zu Handlungen beider Art fehlen. Die Adoption muß alſo vollſtändig ſein.

3) Der ganze Prozeß geht aus, nicht vom Gefühle der Unluſt, ſondern vom Gefühle der Luſt, d. h. der Thätigkeitstrieb deſſen, in welchem der göttliche Geiſt das Agens iſt, wird durch nichts geleitet, als durch den Eindrukk von der Empfänglichkeit der Natur, auf welche gewirkt wird, für die Einwirkung des göttlichen Geiſtes.

4) Der Naturbildungsprozeß darf nicht auf die einzelne Perſönlichkeit bezogen werden. Denn dürfte er das: ſo wäre ihr Ziel offenbar entweder der Verbrauch, oder die Anhäufung*). Wenn die Anhäufung: ſo könnte der Prozeß immer fortgeſezt und immer auf die Perſon bezogen werden; wenn aber der Verbrauch: ſo bliebe die Perſon allein das Ziel und der Bildungsprozeß müßte immer erneuert werden. Aber der Menſch ſoll der Herr der Erde ſein. Das iſt ein Gebot des alten Teſtamentes, aber ein ſolches, das auch dem göttlichen Geiſte als dem Agens in der Kirche weſentlich iſt. Folglich darf niemals das Reſultat des Naturbildungsprozeſſes gänzlich erſchöpft werden durch den Verbrauch, ſondern es muß immer noch ein Ueberſchuß bleiben. Bleibt ein ſolcher nicht: ſo liegt es entweder in der Trägheit des Menſchen, oder in unmäßigem Verbrauch, immer alſo im Mangel an Herrſchaft über die Erde. Muß aber immer Ueberſchuß ſein: ſo kann der

---

*) S. Beil. B. Das verbr. Handeln. Randbmk. zu §. 42.

Verbrauch nicht letztes Ziel ſein, ja jeder Verbrauch, der über das reine Bedürfniß hinausgeht, jeder Verbrauch um des Genuſſes willen, zur Befriedigung der Sinnlichkeit, muß unverträglich ſein mit einem guten Gewiſſen. Denken wir uns aber andrerſeits, daß der Ueberſchuß ſein ſoll, und den Naturbildungsprozeß immer fortgehend: ſo wird ſich der Ueberſchuß immer vermehren. Bezieht nun dabei der einzelne bloß auf ſich: ſo entſteht eine maaßloſe Anhäufung um die Perſon her rein aus Wohlgefallen am Beſize. Aber auch das kann nicht chriſtlich ſein; denn die apoſtoliſche Regel iſt, daß die Liebe zum Beſize als ſolchem die Wurzel alles böſen iſt und dem Bewußtſein widerſpricht, daß man ſo leer an Beſiz die Welt verlaſſen muß, als man ſie betreten hat.

5) Was iſt nun zu dieſem negativen das poſitive? Die Gemeinſchaft iſt der eigentliche Beziehungspunkt des ganzen Prozeſſes und zwar die Gemeinſchaft des ganzen Menſchengeſchlechts. Die urſprüngliche Gemeinſchaft iſt die Familie. Jeder entſteht in der Familie und ſoll wieder eine Familie bilden. Aber eben darin iſt auch ſchon eines jeden einzelnen Beziehung zum ganzen menſchlichen Geſchlechte ausgeſprochen. Denn der Chriſt kann das urſprüngliche Bewußtſein der Familiengemeinſchaft und der Beziehung des Prozeſſes auf dieſelbe nicht anders in ſich tragen, als ſo, daß es zum allgemein menſchlichen Bewußtſein erneut iſt. Was wir in der Schrift beſtätigt finden, wo ſie das ganze Menſchengeſchlecht als von Einem menſchlichen Hausweſen abſtammend als Eine große Familie darſtellt*). Und wollen wir es am tiefſten ergreifen: ſo haben wir nur die Allgemeinheit der Erlöſung von Einem Punkte aus und die Verpflichtung, das Factum der Erlöſung über das ganze Menſchengeſchlecht zu verbreiten, ins Auge zu faſſen. Müſſen wir nämlich nothwendig das ganze Menſchengeſchlecht der Erlöſung durch Chriſtum theilhaftig zu machen ſuchen: ſo iſt es nur ein Schluß a majori ad minus, daß auch der geſammte Naturbildungsprozeß nur als ein Diener des ganzen Menſchengeſchlechtes darf aufgefaßt werden.

6) Hierin liegen weſentlich alle Grundſäze über Eigenthum und Verkehr. Verſchiedene Formen ſchon in der kanoniſchen Zeit. In Jeruſalem beſtimmte die Gemeinſchaft jedem, was zu ſeinem Verbrauche nöthig war, und ſie allein war der Ort des Ueberſchuſſes, den wir poſtulirt haben. In den anderen Gemeinden war es anders. Die Form in Jeruſalem galt alſo keinesweges als die dem Chriſtenthume weſentliche und hat wahrſcheinlich ſelbſt in Jeruſalem nicht lange beſtanden. Wir müſſen alſo die Verſchiedenheit und die Veränderlichkeit der Formen für Eigenthum und Verkehr zugeben und haben nun zu unterſuchen, wie ſich das Chriſtenthum dazu verhält.

Gehen wir davon aus, daß jede Familie nothwendig im geſammten

---

*) Ap. Geſch. 7, 26. — S. Beil. B. Das verbr Handeln. Randbem. zu §. 43.

Naturbildungsprozeſſe begriffen iſt, daß ſie aber dabei nicht ſich ſelbſt, ſondern nur das ganze Menſchengeſchlecht als Zielpunkt ſezen ſoll: ſo kann doch das nur Sinn haben, wenn eine Gemeinſchaft der Familien gegeben iſt. Dieſe müſſen wir alſo vorausſezen. Sie wird ſich zunächſt bilden durch die Continuität der Bewohnung, und wir werden ſagen müſſen, Wo eine chriſtliche Familie in locale Berührung kommt mit einer anderen, hat ſie die Verpflichtung, ſich im Naturbildungsprozeſſe als Organ des ganzen zu bewegen. Das iſt aber nur möglich, wo alle von denſelben Principien ausgehen. Es muß ſich alſo eine Gleichmäßigkeit der Principien bilden, ſo weit die Continuität der Bewohnung geht, und denken wir uns dieſe Continuität als abſolut: ſo muß es auch die Gleichmäßigkeit der Principien werden.

Aber das iſt nur die eine Seite der Sache. Die andere iſt dieſe, daß es auch eine Continuität des inneren giebt, das auf einer beſtimmten Individualität beruht, und da finden wir denn Begrenzungen, welche urſprünglich und größtentheils ſchon durch die Sprache gebildet werden, durch die Natur der Sache begründete abgeſchloſſene Maſſen, deren jede ſich zu einem beſonderen bürgerlichen Vereine bildet und beſtimmte Regeln über Eigenthum und Verkehr feſtſezt, die ihr eigenthümliches Recht bilden.

Wie verhält ſich nun hiezu das Chriſtenthum? Es erkennt überall den bürgerlichen Verein an, wie er beſteht als Gewährleiſtung der gemeinſchaftlichen Ordnung in Beziehung auf Eigenthum und Verkehr, und wo es ihn nicht vorfände, würde es ſein Entſtehen begünſtigen. Freilich beruht der Staat auf dem Gegenſaze zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen, und das Chriſtenthum fordert und befördert die Gleichheit aller; aber es bezieht doch dieſe Gleichheit nur auf das ihm eigenthümliche Gebiet, nicht auf unſeren Prozeß, und da in dieſem der einzelne ſeine richtige Stellung als Organ des ganzen nicht haben kann ohne jenen Gegenſaz: ſo muß es denſelben auf dieſem Gebiete anerkennen und ſichern.

Aber die Formen ſind der Veränderung unterworfen; es fragt ſich alſo, wie der Chriſt in dieſer Beziehung zu wirken hat. Wir ſollen unterthan ſein der Obrigkeit, die Gewalt über uns hat, können alſo niemals theilnehmen an Maaßregeln, die den Staat umſtürzen, um ihn in veränderter Geſtalt wieder aufzurichten. Gegen dieſen Saz kann kein Chriſt etwas einwenden, als Kanon iſt er aber doch noch nicht ausreichend. Denn ſind einmal gewaltſame Erſchütterungen eingetreten: ſo entſcheidet er nicht, wo denn die Obrigkeit iſt, die Gewalt hat, und welche Handlungen ein Unterthanſein ausdrükken und welche nicht, ſondern eben über dieſe Punkte denkt jeder anders. In Zeiten der Verwirrung reicht er alſo nicht aus. Freilich kann man ſagen, Der ruhige Zuſtand wird doch immer an einem Punkte zuerſt aufgehoben. Da alſo der Kanon ſagt, daß niemand dieſen Anfangspunkt machen ſolle: ſo reicht er aus für alles. Aber das iſt nichts; denn der Anfangspunkt iſt ſelten oder nie etwas, was als eine willkührliche und abſichtliche Handlung könne nachgewieſen werden. Der allein ausreichende Kanon iſt dieſer, Der Chriſt, in welcher Lage und Stellung er auch ſei, ſei er außerhalb des Staates oder innerhalb deſſelben, ſei er im Staate Unterthan oder Obrigkeit, der Chriſt kann zu einer Veränderung der Eigenthums- und Verkehrsverhältniſſe nicht anders mitwirken, als unter dem Geſichtspunkte der Sitte, d. h. unter der Form des freien darſtellenden Handelns, aus welchem ſich allmählig das rechte als gemeinſame Denk- und Handlungsweiſe geſtalten muß. Dabei aber kann er entweder leiten oder folgen. Das erſte, wenn er überzeugt iſt, in ihm habe ſich etwas höheres entwikkelt, das andere, wenn er dieſe Ueberzeugung nicht hat. Dieſer Kanon macht alle Colliſionen unmöglich, und wer ihm entgegenhandelt, der iſt revolutionär, er mag Unterthan ſein, oder Obrigkeit, denn auch die Obrigkeit löſt den Staat auf, wenn ſie etwas als Geſez aufſtellt, was noch nicht Sitte ſein kann, es ſei denn, daß die Unterthanen Sclaven ſind. Dann aber iſt auch eigentlich der Staat noch gar nicht da, ſondern er muß erſt geſtiftet werden, und es gilt dann auch, was bei der Stiftung der Staaten gilt, nämlich daß das fehlende erſezt und erzeugt wird durch Vorausſezung einer freiwilligen Unterwerfung der zurükkgebliebenen unter die höhere geiſtige Gewalt derer, in welchen die Idee des ganzen zuerſt lebendig geworden iſt.

Und hieraus folgt nun von ſelbſt, in welchem Sinne das Chriſtenthum die Staaten anerkennt, die es vorfindet. Es kann keinen Staat bilden helfen, der ſich abſolut gegen die abſolute Gemeinſchaft opponirte; es kann alſo auch keinen Staat der Art adoptiren ohne den beſtimmt ausgeſprochenen Vorbehalt, daß er ſich in dieſer Hinſicht reformiren werde. Niemals aber wird es ſeinen Bekennern in ſolchen Staaten etwas anderes vorſchreiben und geſtatten, als die nothwendige Veränderung auf dem Wege der freien Ueberzeugung und mit Ausſchluß aller Gewalt hervorzubringen.

Wie ſteht es aber mit dem Factum des Krieges von dem Geſichtspunkte des verbreitenden Handelns aus? Der Krieg iſt allemal eine Störung des geſammten Naturbildungsprozeſſes. Es wird alſo auch hier gelten, daß der Chriſt ihn nie anders führen darf als zur Vertheidigung, daß alle Angriffskriege ſchlechthin unſittlich ſind. Sind aber Chriſten mit gutem Gewiſſen in einem Vertheidigungskriege begriffen: ſo folgt von unſerem gegenwärtigen Standpunkte aus, daß dabei nirgend der Naturbildungsprozeß darf zerſtört werden, und daß auch die Störung deſſelben nur in dem Maaße gerechtfertigt werden kann, als ſie zur Vertheidigung unentbehrlich iſt und zur ſchnellſten und ſicherſten Wiederherſtellung des Friedens. Es läßt ſich nicht leugnen, daß das Chriſtenthum ſchon viel in dieſer Hinſicht gewirkt und daß es dem allgemeinen friedlichen Verkehre aller Völker um vieles näher geführt hat. Die Idee des ewigen Friedens iſt rein chriſtlich, und das abenteuerliche, das man darin hat finden wollen, liegt nur in der Art, wie man verſucht hat ſie zu realiſiren; denn unter der Form eines buchſtäblichen Vertrages und einer materiellen Garantie wird er freilich nie zu Stande kommen*). —

So viel über die Form. Jezt betrachten wir den geſammten Naturbildungsprozeß ſeinem materiellen Inhalte nach.

a. Der Prozeß iſt ein untheilbares ganzes, zerfällt aber doch in ein mannigfaltiges. Das am meiſten innere und ſich unmittelbar an die Geſinnung und den Siz derſelben anſchließende iſt die Ausbildung der intellectuellen Kräfte des Menſchen, ſofern ſie in dem geſammten Leben dominirend ſein ſollen. Das äußerſte dagegen iſt die Bildung der äußeren Natur in ihrer Beziehung zum Menſchen. Und beides iſt nur vermittelt durch die Ausbildung der körperlichen Kräfte des Menſchen, mit denen er am unmittelbarſten auf die äußere Natur wirken muß. Das alles aber iſt wieder in jedem Momente und an jedem Orte nur ein Quantum; die Totalität der Aufgabe iſt alſo die Ausbildung aller dieſer weſentlichen Theile zu ihrem Maximum ſowol extenſiv als intenſiv.

b. Wie verhalten ſich nun der einzelne und das ganze, die handeln ſollen, zur Totalität der Aufgabe?**) Der einzelne verhält ſich zu ihr immer nur als ein unendlich kleines, aber ſo, daß er allen Seiten derſelben zugewendet iſt, denn in jedem Menſchen iſt eine Fähigkeit, den Geiſt, die körperlichen Kräfte und die äußere Natur auszubilden.

Die chriſtliche Anſchauung iſt die, daß der ganze Talent- und Naturbildungsprozeß immer bezogen werden muß auf die Geſinnung. Wo nun chriſtliche Geſinnung iſt: da iſt der göttliche Geiſt das Agens; er muß alſo auch das Agens ſein für unſeren ganzen Prozeß. Iſt aber der einzelne immer allen Seiten der ganzen Aufgabe zugewendet: ſo iſt in ſofern ſeine Thätigkeit immer eine unbeſtimmte. Folglich kann ſie in ſeinem Verhältniſſe zu allen übrigen richtig ſein und unrichtig. Wann wird ſie die rechte ſein? Nur wenn ſie an jedem Punkte durch den göttlichen Geiſt beſtimmt iſt. Jeder iſt alſo auch nur in ſofern fähig zu einer richtigen Selbſtbeſtimmung, als dieſelbe ihm von einem Impulſe des göttlichen Geiſtes ausgehen kann. Oder negativ ausgedrükkt, Wer noch keines Impulſes des göttlichen Geiſtes fähig iſt: der iſt auch noch nicht tüchtig zu einer richtigen Selbſtbeſtimmung. Daraus folgt zunächſt, daß überall, wo das Chriſtenthum in einer für ſich beſtehenden Maſſe des menſchlichen Lebens hervortritt, auch der ganze Naturbildungsprozeß einen anderen Gang nehmen muß, weil er vorher nur von ſittlich unrichtigen Beſtimmungen ausgehen konnte. Ferner, daß in jedem, in welchem dieſer Bildungsprozeß von Anfang an ſeinen rechten Gang gehen ſoll, der Selbſtbeſtimmung ſo lange die Beſtimmung anderer vorangehen muß, bis er keine Impulſe hat als vom göttlichen Geiſte. Das erſte bezieht ſich mehr auf das allmählige Uebergehen des Chriſtenthums von einer Region des menſchlichen Geſchlechts auf die andere, das andere mehr auf die Verbreitung des Chriſtenthums von einer früheren chriſtlichen Generation auf eine ſpätere. Entwikkeln wir beide Folgerungen näher: ſo iſt in Beziehung auf die erſte dieſes zu bemerken, Keine Regel, die als eine chriſtliche anerkannt werden muß, kann einer anderen, die mit Recht als eine chriſtliche anerkannt iſt, widerſprechen. Denn jede iſt Ausfluß aus dem göttlichen Geiſte in der Kirche, der überall und immer einer iſt und derſelbe. Nun iſt eine Regel die, daß mit dem Eintreten des Chriſtenthums in eine Maſſe der Talent- und Naturbildungsprozeß eine andere Richtung bekommt, und eine andere die, daß keiner den Bildungsprozeß des anderen zerſtören darf. Beide ſind alſo gegen einander auszugleichen und zuſammenzufaſſen, ſo daß wir ſagen, die Einwirkung des Chriſtenthums auf die Geſtaltung des geſammten Prozeſſes muß überall ſtatt haben, wo es eintritt, aber ohne ſie zu zerſtören. Etwas, was ſich auch anders nachweiſen läßt. Kommt nämlich alles darauf an, daß der Menſch im Naturbildungsprozeſſe nur ausgehe vom Impulſe des göttlichen Geiſtes: ſo iſt ja jede Veränderung in der Thätigkeit immer bedingt durch eine Veränderung in der Geſinnung. Iſt alſo nur dieſe dem göttlichen Geiſte aſſimilirt: ſo zeigt eine dem gemäße Umgeſtaltung des Bildungsprozeſſes ganz von ſelbſt und ohne alle Zerſtörung. In Beziehung auf die zweite Folgerung aber iſt zu ſagen, daß der Uebergang aus dem Zuſtande des Beſtimmtwerdens durch andere in den Zuſtand der Selbſtbeſtimmung von unſerem Standpunkte aus immer nur angeſehen werden kann als ein allmähliger, wie ja auch nur allmählig in der menſchlichen Seele die Empfänglichkeit entſteht für den Impuls des göttlichen Geiſtes.

---

*) S. Beil. A. §. 232. Randbem. und vergl. oben Das reinigende Handeln Seite 273. flg.

**) Von hier an enthält die Unterſuchung, was in den Randbem. zu §. 226. der Beil. A. angedeutet iſt.

Das ſind alſo die erſten Grundzüge für die beiden verſchiedenen Fälle. Unſer ganzes ſittliches Leben liegt offenbar auf der Seite des lezteren, weil ja bei uns die chriſtliche Kirche ſchon ein beſtehendes geſchichtliches Naturganzes geworden iſt. Und wenn nun auch noch immer das Chriſtenthum in neue menſchliche Geſellſchaften eintreten muß: ſo iſt doch der Zeitraum zwiſchen dem erſten Eintreten deſſelben und dem Zeitpunkte, wo nicht mehr einzelne, ſondern Familien die Elemente der chriſtlichen Kirche ſind, ein ſolches Minimum, daß gar nicht beſonders darauf Rükſicht zu nehmen iſt, ſondern nur der Zuſtand in Anſchlag kommt, der unter dieſelbe Regel fällt, der auch wir untergeordnet ſind. Unſer ganzer geſchichtlicher Zuſtand iſt aber dieſer, Das Chriſtenthum iſt zu einer gewiſſen Zeit in die Maſſe eingetreten, der wir angehören. Als es eingetreten war, war der Punkt gegeben, wo der ganze Naturbildungsprozeß eine andere Richtung gewinnen ſollte. Dabei durfte aber nichts gewaltſam zerſtört werden, ſondern die Umgeſtaltung mußte allmählig vor ſich gehen in dem Maaße als wir des göttlichen Geiſtes theilhaftig wurden, und darum iſt ſie auch noch an keinem Punkte vollendet. So daß alſo zweierlei feſtzuſetzen iſt. Einmal dieſes, Faſſen wir die ganze Aufgabe vom einzelnen aus: ſo kommt alles darauf an, daß jede Selbſtbeſtimmung vom Impulſe des göttlichen Geiſtes ausgehe, daß alſo jeder, in dem Maaße als er deſſen nicht vollkommen ſicher iſt, auf Selbſtbeſtimmung verzichte. Dann dieſes, Faſſen wir die Aufgabe vom ganzen aus: ſo kommt alles darauf an, daß in den ganzen Typus des Bildungsprozeſſes immer mehr alles hineinkomme, was als eine vom göttlichen Geiſte herrührende Form und Aufgabe kann angeſehen werden, und alles immer mehr daraus verſchwinde, was nicht ſo kann aufgefaßt werden.

c. Wie kommen wir nun zu einem guten Gewiſſen in Beziehung auf die Richtigkeit der einzelnen Handlungen?

Von dem Zeitraume, in welchem die Selbſtbeſtimmung ein Minimum iſt in dem einzelnen, und das Beſtimmtwerden durch andere Maximum, von der Periode der Jugend, in welcher noch keine Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes hervortreten kann, abſtrahiren wir. Was aber diejenigen betrifft, die ſchon im Zuſtande der Selbſtbeſtimmung ſind: ſo haben wir ſchon geſehen, daß ſie im allgemeinen immer allen Theilen der Aufgabe zugewendet ſind, alſo in jedem Momente unbeſtimmt in Beziehung auf die Totalaufgabe. Von der anderen Seite aber geben Schrift und Erfahrung, daß nicht alle dieſelben Gaben, alſo auch nicht dieſelben Verrichtungen haben können. Die Geſinnung iſt in allen weſentlich dieſelbe, und die Differenzen, die ſich finden, ſollen immer mehr aufhören. Aber die Ungleichheit der Gaben iſt etwas der chriſtlichen Kirche weſentliches und ihre Form mitbeſtimmendes. Im göttlichen Geiſte kann ſie nicht begründet ſein, denn der iſt in allen derſelbe. Sie iſt alſo begründet in dem, was in jedem Natur iſt, und in ſeinem beſonderen Verhältniſſe zur übrigen Natur. Damit iſt nicht aufgehoben, daß jeder allen Theilen der Aufgabe zugewendet iſt; es iſt nur geſezt für jeden ein beſtimmtes eigenes Maaß in jeder Thätigkeit, keine abſolute Unfähigkeit für irgend eine. Nun iſt unſer Princip, daß der ganze Prozeß von der Geſammtheit ausgehen und für die Geſammtheit betrieben werden ſoll. Es folgt alſo, daß der einzelne von der Geſammtheit das Maximum ſeiner Talentbildung, und daß andererſeits die Geſammtheit, weil der einzelne nothwendig ihr Organ iſt, das Maximum ſeines Antheils an der Bildung der äußeren Natur für ſie fordern muß. Eins aber ſcheint dem anderen entgegen zu ſein; denn das erſte ſcheint alle Zeit für den einzelnen in Anſpruch zu nehmen zur Ausbildung ſeiner geiſtigen Kräfte, das zweite dagegen alle Zeit des einzelnen für mechaniſche Arbeiten zum gemeinen Nutzen. Und dieſer Gegenſatz geht durch alle verſchiedenen Abſtufungen des Begriffs der Perſönlichkeit. Wie die Anſprüche des einzelnen hier im Widerſpruche zu ſein ſcheinen mit den Anſprüchen jedes ganzen, innerhalb deſſen er ſteht: ſo auch die Anſprüche der Familie mit denen der Gemeinde, dieſe mit denen des Staats, dieſe mit denen der geſammten Menſchheit. Die Löſung iſt dieſe. Das Urtheil und die Willensbeſtimmung des einzelnen müſſen angeſehen werden können als das Urtheil und die Willensbeſtimmung des ganzen, und umgekehrt. Das ganze und die einzelnen müſſen die Geſammtaufgabe und alle Theile derſelben übereinſtimmend wollen. Das iſt nur möglich, wo der göttliche Geiſt das Agens iſt, ohne welchen auf allen Gebieten nichts ſein kann als der Streit der verſchiedenen Anſprüche, und wo er das Agens iſt, da wird der Streit nothwendig vermieden, weil er die Geſammtheit treibt, ſich das ſelbſt als Aufgabe zu ſtellen, was der einzelne für ſich anſprechen muß, und den einzelnen, ſich das ſelbſt als Aufgabe zu ſtellen, was dem ganzen aufgegeben iſt. Im allgemeinen iſt alſo auf dem Gebiete des Chriſtenthums kein Streit zwiſchen den Forderungen von den verſchiedenen Punkten aus. Im einzelnen aber kommt alles darauf an, daß das Maximum, was jeder Theil anzuſprechen hat, richtig erkannt werde, und daran wird es in dem Maaße nicht fehlen, als das ganze und die einzelnen vollkommene Organe des göttlichen Geiſtes geworden ſind. Dieſe negative Vollkommenheit der Selbſterkenntniß wenigſtens werden wir von jedem einzelnen immer fordern können, daß er, ſo lange er unfähig iſt, ſein ihm eigenthümliches Maximum richtig zu beſtimmen, um dieſe Unfähigkeit wiſſe, und alſo geneigt ſei, die Beſtimmung deſſen, was er zu thun hat, von der Geſammtheit zu erwarten. Und von der Geſammtheit werden wir wenigſtens dieſes immer fordern können, daß ſie dem einzelnen ſeinen Antheil an der Geſammtaufgabe und die damit zuſammenhangende beſondere Lebensweiſe immer nur in dem Maaße beſtimme, als ſie ſeine innere Beſtimmtheit, die ihm von Gott gegebenen Fähigkeiten, und das Verhältniß derſelben zu dem Zuſtande des geſammten Prozeſſes erkannt habe. In dem Maaße als beides fehlt, oder nicht zuſammentrifft, fehlt auch der Gehorſam [illegible] den göttlichen Geiſt und die Hingabe an die von ihm ausgehenden Impulſe, iſt alſo Sünde; und umgekehrt, in dem Maaße als beides zuſammentrifft, iſt das Leben ſittlich, die Colliſion unmöglich und der Erfolg nur der, daß der einzelne gerade ſo beſtimmt wird, wie er ſich ſelbſt beſtimmt, ſobald er zur Selbſtbeſtimmung fähig wird. Es iſt freilich die Regel, daß dem heranwachſenden Geſchlechte ſeine Laufbahn muß angewieſen werden, ehe im einzelnen eine klare und poſitive Selbſterkenntniß ſein kann, es iſt die Regel, daß das Bewußtſein entſteht, es ſei nun Zeit, daß die Thätigkeit des heranwachſenden einzelnen eine beſtimmte Richtung erhalte, wenn er ſelbſt ſie ſich noch nicht geben kann. Aber wie Aeltern oder die ſonſt eine Geſammtheit vertreten eine Beſtimmung treffen können über den Beruf ihrer angehörigen, ehe in dieſen ſich Neigung oder Abneigung zeigen kann, oder ohne daß auf Neigung oder Abneigung Rükſicht genommen wird; wie in der chriſtlichen Kirche z. B. oft ſchon vor oder bei der Geburt eines Kindes deſſen Lebensweiſe durch ein Gelübde hat beſtimmt werden können: das iſt nur zu erklären aus einem gänzlichen Verkennen des chriſtlichen Princips und aus einer völligen Verſtokktheit des Gewiſſens.

Hieraus noch einige Folgerungen.

α. Es kann nie das richtige Verfahren der Geſammtheit ſein, den Antheil des einzelnen an der Bearbeitung der äußeren Natur ſo zu beſtimmen, daß die Talentbildung deſſelben unmöglich gemacht wird. Nun aber liegt es in der Natur der Sache, daß die große Menge ſo verflochten iſt in den Mechanismus der Naturbearbeitung, daß ſie ihren Beruf darin findet, und daß dieſes von der Geſammtheit ausgeht. Aber dieſe muß dann auch dafür ſorgen, daß demohnerachtet die innere geiſtige Ausbildung nicht vernachläſſigt werde. Wenn alſo noch erſt gefragt wird, ob man die Talentbildung des Volkes befördern ſolle, oder nicht, wenn ſogar in geſezgebenden Verſammlungen darauf gedrungen wird, nicht mehrere zu einer höheren geiſtigen Entwikkelung zuzulaſſen, als die Geſchäfte erfordern, zu denen eine ſolche Ausbildung durchaus nothwendig iſt: ſo iſt das völlig unchriſtlich.

β. Eben ſo, wenn jemals eine Geſammtheit irgend eine Claſſe von einzelnen ſo ganz aus ihrer Obhut herausläßt, daß ſie der Willkühr anderer preisgegeben ſind: ſo iſt das ein abſoluter Widerſpruch gegen die chriſtliche Geſinnung, die unter keinerlei Umſtänden einen Zuſtand der Sclaverei begründen kann.

γ. Wenn ein einzelner in der Lage iſt, ein Urtheil der Geſammtheit über ſich ſelbſt in Beziehung auf ſeinen Antheil am Bildungsprozeſſe zu vernehmen, er ſezt ſich aber mit dieſem Urtheil in Widerſpruch: ſo gehört ein hoher Grad von Sicherheit dazu, wenn das mit gutem Gewiſſen geſchehen ſoll. Denn es liegt darin immer die Behauptung, daß das Urtheil der Geſammtheit falſch ſei, eine Behauptung alſo, die mit gutem Gewiſſen zu machen faſt eine unendliche Kraft des Glaubens vorausſezt. Wer hier nicht mit völliger Klarheit über ſich ſelbſt und mit durchaus ſittlicher Unterordnung ſeiner ganzen Perſönlichkeit unter die Gemeinſchaft ſagen kann, Ich würde mich gerade an der Geſammtheit verſündigen, wenn ich mich dem öffentlichen Urtheile unterwürfe: der kann nicht mit gutem Gewiſſen zu Werke gehen, ſondern nur aus Eitelkeit und Hochmuth ſeinen eigenen Weg verfolgen.

δ. Die verſchiedenen Gemeinſchaften müſſen zuſammenwirken.

Die kleinſte Gemeinſchaft dem einzelnen gegenüber iſt die Familie. In ihr kommt die erſte Beſtimmung über die Laufbahn und die Lebensweiſe des einzelnen zu Stande. Die Aeltern ſollen in dieſer Beziehung als Organe der abſoluten Geſammtheit handeln, aber doch auch in dem Bewußtſein, daß ſie und ihre Kinder einem und demſelben beſonderen Naturganzen angehören, innerhalb deſſen jedes Hausweſen eine Perſon iſt und ſeine ihm angewieſene Stelle hat. Dieſe Stellung ſollen die Aeltern in freier ſittlicher Zuſtimmung anerkennen, und das größere ganze immer mitbeſtimmen laſſen, wiſſend, daß ſie für ſich allein keine vollkommene Kenntniß von dem Bedürfniſſe des ganzen haben können. Das größere ganze dagegen ſoll immer das Urtheil der Hausweſen in ſeine Beſtimmungsgründe mit aufnehmen. Es kommt alſo alles darauf an, daß die Mittheilung zwiſchen beiden vollſtändig organiſirt ſei, und die Form, in der das Zuſammenwirken geordnet iſt, iſt die Organiſation deſſen, was man bürgerliche Freiheit nennt. Sie muß geändert werden, wenn der eine oder der andere Theil ſein gutes Gewiſſen nicht mehr bei ihr bewahren kann, wie denn die Fortſchreitung immer mit aufgegeben iſt.

Ueber die verſchiedenen Abſtufungen des bürgerlichen Vereins und ihr Verhältniß zu demſelben wird weſentlich eben ſo zu beſtimmen ſein; wir können alſo gleich übergehen auf das Gebiet, wo die Formen nicht ſo beſtimmt ſein können. Denn unmöglich kann mit den einzelnen Staaten die ganze Menſchheit in eben ſo beſtimmten Formen mitwirken, als die Staaten mit ihren verſchiedenen Körperſchaften, Familien und einzelnen. Es war lange und iſt vielleicht noch jezt die herrſchende Anſicht, daß keine Unterordnung des Staats unter die Geſammtheit des Menſchengeſchlechts gefordert werden könne, ſondern des Staates Sittlichkeit ſei, ſeinen eigenen Vortheil zu ſuchen und als lezten Zielpunkt des von ihm ausgehenden Bildungsprozeſſes ſich ſelbſt in ſeiner beſonderen Perſönlichkeit aufzuſtellen. Das wäre aber gänzliche Trennung der Politik von der Moral, alſo ein Widerſpruch gegen das Chriſtenthum. Denn iſt der geſammte Naturbildungsprozeß immer auf die Geſinnung zu beziehen, und läßt die Geſinnung nicht zu, daß der Chriſt oder irgend eine chriſtliche Geſammtheit ſich nicht der Geſammtheit des menſchlichen Geſchlechts verpflichtet halte: ſo folgt auch, daß kein chriſtlicher Staat umhin kann, nicht ſich ſelbſt ſondern die Menſchheit als das Ziel ſeines Naturbildungsprozeſſes zu betrachten und ſich ſelbſt nur als Organ derſelben. Jeder Chriſt und jede chriſtliche Geſammtheit müſſen die Pflicht, die chriſtliche Geſinnung zu verbreiten und zu erhöhen, als eine Pflicht gegen die ganze Menſchheit anſehen. Freilich hat der Staat als ſolcher es nicht unmittelbar zu thun mit der Verbreitung der chriſtlichen Geſinnung, ſondern ſeine Thätigkeit iſt in dem Gebiete des Talent- und Naturbildungsprozeſſes relativ abgeſchloſſen. Aber dieſes Abgeſchloſſenſein iſt doch nur zu conſtruiren, ſofern dadurch das allgemeine Streben des göttlichen Geiſtes, ſich über das ganze Menſchengeſchlecht zu verbreiten, nicht gehemmt wird. Folglich muß der Staat ſeinen Unterthanen volle Freiheit geſtatten, ihren Verpflichtungen in dieſer Beziehung nachzukommen, und da das nur möglich iſt ohne Beſchränkung der Sittlichkeit und mit Bewahrung eines guten Gewiſſens bei ganz allgemeinem und bei friedlichem Verkehr aller Völker: ſo darf er ſeinen Naturbildungsprozeß nur erkennen und betreiben als lebendiges Organ der abſoluten Geſammtheit und für dieſelbe. Das allgemeine Geſez iſt alſo auch hier gültig, nur freilich, jeder Staat muß es rein in ſich ſelbſt tragen und kann nicht erwarten, in einer beſtimmten Form durch die abſolute Geſammtheit beſtimmt zu werden, weil dieſe überhaupt nicht in beſtimmten Formen zu handeln vermag. Natürlich aber entſteht hier das Beſtreben, ein Mittelglied zu ſuchen, und ſo findet ſich auch als Reſultat der wachſenden Herrſchaft des wirklich chriſtlichen Bewußtſeins, daß die Staaten ein friedliches Verkehr unter einander zu ſtiften und zu ſichern ſuchen, und zwar nicht mehr aus einem eigennützigen Geſichtspunkte, denn aus dieſem hat es immer ſchon das freie Verkehr begünſtigende Verträge gegeben, ſondern rein aus Liebe zur abſoluten Geſammtheit. Und dieſes Reſultat iſt, wo es iſt, die höchſte Höhe der Politik und der herrlichſte Triumph des chriſtlichen Geiſtes, denn nichts mächtigeres kann jemals ſich dem Chriſtenthume entgegenſtellen, als der Eigennuz der Staaten.

Ein Volk kann alſo nur mit gutem Gewiſſen handeln, wenn es ſeinen Bildungsprozeß als Organ des ganzen Menſchengeſchlechtes betreibt. Es kann das Urtheil der abſoluten Geſammtheit nie beſtimmt vernehmen, aber es kann dennoch rein im Intereſſe derſelben handeln. Aber kann es denn nun nicht eben ſo ſein innerhalb eines Volkes? können nicht die verſchiedenen größeren Abſtufungen in demſelben, können nicht die Familien und ſelbſt auch die einzelnen auch rein im Intereſſe des Volkes handeln und ihren ganzen Bildungsprozeß auf das Volk beziehen ohne das Urtheil dieſes ganzen beſtimmt zu vernehmen? Innerhalb eines Volkes wird das gemeinſame Bedürfniß und der Gemeinwille kund gegeben durch Geſeze: wodurch aber wird ein Volk beſtimmt in ſeinem Verhältniſſe zur Menſchheit, und wodurch erfährt ein Volk das Bedürfniß der ganzen Menſchheit? Es erfährt das allgemeine Bedürfniß nur durch das freie Verkehr der Völker unter einander, und beſtimmt wird es nur durch den ihm inwohnenden lebendigen Trieb, den göttlichen Geiſt über die ganze Menſchheit zu verbreiten und dazu auch den Bildungsprozeß auf ſein Maximum zu bringen: kann es denn nicht eben ſo ſein innerhalb eines Volkes? könnte da nicht auch die Form der Geſeze wegfallen? In der Familie iſt der große Unterſchied zwiſchen mündigen und unmündigen. Die lezteren werden freilich der Leitung bedürfen; aber ſollen nicht die erſteren ſolche ſein, von welchen die Aeltern ſicher vorausſezen können, daß ſie das Intereſſe des ganzen richtig auffaſſen und auch rein von demſelben bewegt werden? Gewiß, und wir werden auch nicht leugnen können, daß der Staat kein anderes Ziel haben kann, als daß ſeine Bürger mündig werden, alſo ſolche, die durch freies Verkehr unter einander das gemeinſame Bedürfniß richtig erkennen und durch den göttlichen Geiſt, in welchem Vaterlandsliebe und allgemein menſchliches Intereſſe zuſammenfallen, alle Antriebe haben, die der Staat vorausſezen muß, wenn er ihnen vertrauen ſoll. Aber demohnerachtet werden wir nicht ſagen können, daß er jemals könne überflüſſig werden oder daß er auch nur die Tendenz haben müſſe ſich überflüſſig zu machen. Der Drohungen und Lokkungen des Geſezes wird es freilich nicht mehr bedürfen, wo der göttliche Geiſt das Agens iſt, aber eine Regierung, die von dem Standpunkt, von welchem aus das ganze allein vollſtändig überſehen werden kann, ſolche Geſeze giebt, die bekannt machen, was zu thun iſt und wie zu vertheilen, wird es immer geben müſſen. Denn ſo wenig eine gute Regierung je aufhören kann, das freie Verkehr aller unter einander zur Ergründung des gemeinſamen Bedürfniſſes allen zu geſtatten, ja allen zur Pflicht zu machen, und ſo wenig ſie je glauben kann, ohne Vaterlandsliebe der Bürger und ohne daß dieſelben eine lebendige und ſichere Erkenntniß deſſen haben, was zu thun iſt, etwas rechtes ausrichten zu können: eben ſo gewiß iſt es, daß gerade das lebendige ſittliche Verkehr der Bürger immer in nichts anderem beſteht, als immer aufs neue die Regierung zu bilden, d. h. ſie wahrhaft zu befeſtigen.

d. Der Prozeß muß immer einen Ueberſchuß geben über den Verbrauch. Ohne das würde er immer wieder untergehen im Verbrauche für die Perſönlichkeit, dieſe alſo doch eigentlich ſein lezter Zielpunkt ſein*). Und das gilt nicht etwa nur von der Bildung der äußeren Natur, ſondern auch von der Talentbildung. Denn ſoll auch hier die Perſönlichkeit nicht der lezte Beziehungspunkt ſein: ſo bedarf es ebenfalls eines Ueberſchuſſes. Wie nun der Ueberſchuß auf dem einen und auf dem andern Gebiete ein ſittlich gewordener ſein ſoll: ſo muß er auch im Kreiſe des ſittlichen Lebens bleiben. Aber was ſoll er darin? Es giebt außer dem wirkſamen Handeln nur das darſtellende. Giebt alſo das erſte einen Ueberſchuß: ſo kann er nur verwandt werden für das lezte. Wer die Richtigkeit unſerer Conſtruction alles ſittlichen Handelns zugiebt, muß auch dieſe Antwort im allgemeinen gelten laſſen. Aber im einzelnen entſtehen nun gerade hier die ſchwierigſten moraliſchen Fragen.

α. Wohin gehört die Thätigkeit, welche auf die Abfaſſung von Geiſteswerken verwandt wird? Die Fähigkeit dazu iſt offenbar Reſultat unſeres Prozeſſes, denn ſie iſt nur, wo höchſt entwikkelte Talente ſind. Die Werke ſelbſt aber ſind zwiefacher Art, belehrende, und eigentliche Kunſtwerke. Die erſteren werden ſelbſt wieder im Bildungsprozeſſe verbraucht, die anderen ſind Ueberſchuß. Dieſer alſo wäre nun natürlich im darſtellenden Handeln zu verwenden, ja ſolche Werke ſind, wie ſie auch im Alterthume ſchon ſo betrachtet worden, gar nichts anderes, als Exhibitionen des inneren ohne irgend einen anderen beſonderen Zwekk. Es iſt oft die Behauptung aufgeſtellt, daß die eigentliche Kunſt vom chriſtlichen Standpunkte aus ganz zu verwerfen ſei. Das nun müſſen wir ſofort zurükkweiſen, denn wir ſind darüber einig, daß die Reſultate des Bildungsprozeſſes nicht bloß für den Verbrauch ſein können. Andere aber wollen vom chriſtlichen Standpunkte aus keine Kunſtwerke gelten laſſen, als die einen chriſtlich religiöſen Gehalt haben, was auf dieſe Formel gebracht werden könnte, Dieſer Ueberſchuß ſoll zu nichts anderem verwandt werden, als zur Darſtellung der chriſtlichen Geſinnung.

---

*) S. oben 4. S. 481.

β. Analog iſt es in Beziehung auf die äußere Seite des Prozeſſes. Was macht man mit dem hier entſtandenen Ueberſchuſſe? Er wird zu dem verwandt, was wir Schmukk nennen im weiteſten Sinne des Wortes, und iſt ſelbſt auch nichts anderes, als Darſtellung der bildenden Thätigkeit, die an der Materie auch Form hervorbringen will, alſo ein freies Schalten mit den Gegenſtänden in Beziehung auf die Form. Auch in dieſer Beziehung finden wir vor dem Chriſtenthume und im Chriſtenthume theils die Anſicht, alles der Art ſei abſolut aus dem Leben zu verbannen, theils die, es ſei nur zu verwenden für heilige Handlungen oder heilige Oerter.

Wie ſtehen nun dieſe excluſiven Anſichten zu unſeren Principien?

γ. Ferner. Es iſt ganz offenbar, daß durch die Erfindung des Geldes ein ganz anderer Maaßſtab entſteht für alles, was zur äußeren Seite des Naturbildungsprozeſſes gehört. Das Chriſtenthum hat es überall theils vorgefunden, theils mitgebracht. Wir haben es bisher nicht berükkſichtigt, offenbar aber iſt es nicht nur ein weſentliches Mittel, die Form der Gemeinſchaft zu erhalten, ſondern es ſteht auch in einem eigenthümlichen Verhältniſſe zum Begriffe des Ueberſchuſſes als Mittel theils ihn zu beſtimmen, theils über ihn zu disponiren. Aber es entſtehen damit auch moraliſche Differenzen, die vorher nicht ſo da waren. Ohne Geld nämlich iſt eine ſolche Nöthigung zum ſchnellen Verbrauche, daß von Anhäufung, die Geiz wird, nicht wohl die Rede ſein kann, eben ſo aber auch eigentlich nicht von Verſchwendung. Mit dem Gelde aber entſteht ſogleich die Neigung zu beidem. Es fragt ſich alſo, was denn hier das rechte ſei, und darüber wird aus keinem anderen Geſichtspunkte zu entſcheiden ſein, als aus dem des Ueberſchuſſes.

δ. Und nun noch eine Schwierigkeit. Daß der Ueberſchuß ſeine Anwendung finden ſoll im darſtellenden Handeln, ſcheint ganz einfach zu ſein: aber es iſt es doch nur, wenn wir die Totalität des Naturbildungsprozeſſes im ganzen Menſchengeſchlechte betrachten und da den Ueberſchuß als Eins anſehen. Denn dann iſt klar, daß es ein Mangel iſt, wenn im ganzen nicht ſo viel Thätigkeit darſtellender Art vorkommt, als der Ueberſchuß nöthig macht, und ein Mangel, wenn die Thätigkeit darſtellender Art ſich nicht mit dem vorhandenen Ueberſchuſſe begnügt. Die Sache wird jedoch gleich ganz anderes, wenn wir auf den einzelnen ſehen oder auf irgend eine Gemeinſchaft, welche nicht die abſolute iſt, weil es dieſen, da das abſolute ganze nicht beſtimmt gegeben iſt, am beſtimmten Maaßſtabe fehlt, wie viel vom Ueberſchuſſe in die Darſtellung und wie viel zur Erweiterung des menſchlichen Verkehrs zu verwenden iſt.

Verſuchen wir jezt dieſe Schwierigkeiten zu löſen.

Zu α. *Was zuerſt die innere Seite des Prozeſſes* betrifft: ſo müſſen wir ſagen, Wenn wir Talente im Menſchen entwikkeln: ſo entwikkeln wir Thätigkeiten und das ganze exiſtirt nur, ſofern die Thätigkeiten exiſtiren, und auf das ganze ſich beziehen. Wir können alſo gar nicht ſagen, daß es an und für ſich eine Schranke geben müſſe für die Thätigkeiten der entwikkelten Talente, oder auch daß ein Ruhen eines Talents an und für ſich beſſer ſei als eine Ausübung deſſelben. Iſt bei der Ausübung eines Talents etwas unſittliches: ſo wäre nicht beſſer geweſen, es gar nicht auszubilden, ſondern es hätte nur müſſen auf eine andere Art ausgebildet werden. *Giebt es alſo einen Ueberſchuß in der Talentbildung, d. h. giebt es Talentbildung, die nicht rein in der Tradition, in der Belehrung, in dem geſammten Naturbildungsprozeſſe ſelbſt zu verwenden iſt: ſo kann ſie nur verwandt werden rein in denjenigen Aeußerungen des Talents, die nichts wollen, als das Leben deſſelben manifeſtiren, alſo im darſtellenden Handeln.* Und das darſtellende Handeln muß als ſittlich zugeben, wer nicht ſagen will, der Menſch ſei Null geworden, wo er nicht im wirkſamen Handeln begriffen ſein kann, und das kann wieder nicht ſagen, wer nicht die Idee der ſittlichen Vollkommenheit und der Vollendung des Reiches Gottes leugnet. *Ja aus dem Geſichtspunkte des darſtellenden Handelns ſelbſt müſſen vielleicht noch auf größeres Anſprüche gemacht werden, als nur auf den Ueberſchuß der ſich beim Naturbildungsprozeſſe ergiebt, aber die Verwendung dieſes Ueberſchuſſes, auf die es uns hier nur ankommt, kann deßhalb doch keine andere ſein. Wir werden alſo ſagen müſſen, daß wir eine excluſive Theorie auf keine Weiſe können gelten laſſen.* Sagt aber jemand, Es giebt ja aber doch Formen des darſtellenden Handelns, die unſittlich ſind: ſo wollen wir das a priori zugeben, denn die Entwikkelung davon gehört nicht hieher, ſondern in die Betrachtung des darſtellenden Handelns; hier aber können wir kein anderes vorausſezen, als ein ſittliches.

Zu β. *Daſſelbe ergiebt ſich, wenn wir zweitens auf die analoge Schwierigkeit ſehen in Beziehung auf die äußere Seite des Prozeſſes.* Die Parallele iſt aber ſo ſchlagend, daß ſie gar nicht braucht durchgeführt zu werden.

Zu δ. *Wäre irgend eine Gemeinſchaft ganz abgeſchloſſen:* ſo müßte, wie wir geſehen haben, *aller Ueberſchuß im darſtellenden*

Handeln verwandt werden und es müßte gerade ſo viel darſtellendes Handeln ſein, als nöthig wäre, den Ueberſchuß zu verwenden. Wenn nun aber die Gemeinſchaft ſich plözlich erweitert: ſo ändert ſich für das ganze der Begriff des Ueberſchuſſes; denn indem ſich die Aufgabe für den ganzen Bildungsprozeß ändert: ſo kann dann nur das als Ueberſchuß angeſehen werden, was noch ſo erſcheint, nachdem der erweiterten und der Erweiterung entſprechend veränderten Aufgabe ihr Recht geſchehen iſt. Sagten wir nun auch, Hier wird immer nur Ein Maaß das rechte ſein können: ſo würde doch keinesweges folgen, daß es für alle einzelnen daſſelbe ſein müßte. Es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß hier ganz verſchiedene Handlungsweiſen entſtehen mit gleich gutem Gewiſſen, und nur für dieſe die allgemeine Regel zu ſuchen kann die Aufgabe ſein, die wir uns zu ſtellen haben.

Zunächſt nun iſt deutlich, daß, da die Theilnahme an der veränderten Aufgabe nach der verſchiedenen Lage und Eigenthümlichkeit eines jeden eine verſchiedene ſein muß, alles darauf ankommt, daß jeder ſeinen Antheil richtig auffaſſe und dann der richtigen Auffaſſung gemäß richtig handle.

Sodann iſt klar, daß hier zwei Fälle möglich ſind. Denn entweder wird die neue Thätigkeit gleich wieder organiſirt, oder ſie wird unorganiſch unter die einzelnen zerſtükkelt. Im lezten Falle wird es ſehr ſchwer ſein, mit gutem Gewiſſen zu handeln, weil es ſehr ſchwer wird, die Anſprüche des einzelnen und die Forderung der Geſammtheit in Uebereinſtimmung zu bringen. Wir werden alſo die Regel aufſtellen müſſen, daß alle dahin zu trachten haben, daß die neu entſtehende Thätigkeit in die organiſche Form gebracht werde, d. h. daß das ganze ſo organiſirt werde, daß es alle verſchiedenen ſittlichen Handlungsweiſen anzuerkennen und in Zuſammenhang zu bringen vermöge.

Ferner, Man darf nicht ſagen, daß wenn eine Erweiterung des geſammten Prozeſſes entſteht und alſo der Begriff des Ueberſchuſſes ſich ändert, das darſtellende Handeln ſo lange müſſe verringert oder gar ganz eingeſtellt werden, bis ſich der Ueberſchuß von neuem feſtgeſtellt habe. Denn das darſtellende Handeln iſt ein primitives Element des ſittlichen Lebens und eben ſo weſentlich als das wirkſame, darf alſo in keinem Momente Null werden. Auch darum nicht, weil auf ihm das wirkſame beruht. Man kann alſo nur ſagen, daß bei einer Erweiterung des wirkſamen Handelns ſich nur das Verhältniß ändert zwiſchen ihm und dem darſtellenden in der allgemeinen Circulation alles geiſtigen Lebens, in welcher immer das wirkſame Handeln entſtehen muß aus dem darſtellenden und der Ueberſchuß des wirkſamen wieder verwandt werden zum darſtellenden. Wenn nun hier jeder vermöge ſeiner Stellung und Eigenthümlichkeit ſein beſonderes Verhältniß hat zu den einzelnen Theilen der Aufgabe: ſo folgt, daß ſeine Sittlichkeit auf nichts anderem beruhen kann, als auf der Ueberzeugung, daß er nicht auf ſeine Perſönlichkeit beziehe, ſondern als Organ des ganzen handle. Irrt er auch in der Beſtimmung ſeines Antheils: ſo hat er doch ein gutes Gewiſſen, wie die Circulation des geiſtigen Lebens den Irrthum auch bald ans Licht bringen muß.

Zulezt iſt klar, daß hier ganz beſonders das Gebiet iſt, wo die chriſtliche Regel gilt Richtet nicht*). Denn nur wo der ganze ſittliche Lebensprozeß lange Zeit derſelbe bleibt, können ſich allmählig die differenten Anſichten ſo gegen einander ausgleichen, daß man ſich dem Punkte nähert, wo jeder den anderen eben ſo gut richten kann, als ſich ſelbſt. Wo aber plözliche Veränderungen eintreten, da iſt der eine ſittlicher Weiſe mehr an den alten Kreis gebunden, der andere mehr an die Bildung des neuen, ſo daß nichts weniger ſittlich ſein kann, als den anderen zu meſſen an dem Maaße, das man an ſich ſelbſt legen muß.

Zu γ. Das ganze Verhältniß zu den Reſultaten des Naturbildungsprozeſſes ändert ſich mit der Auffindung eines über die gewöhnliche Vergänglichkeit erhabenen Tauſchmittels, nämlich des Geldes. Denn es entſteht damit die Möglichkeit, ſich gegen die großen Wechſelfälle, die im Verhältniſſe der bildenden Thätigkeit des Menſchen zur Natur vorkommen, zu ſichern. Aber es entſtehen auch gleich zwei verſchiedene Richtungen. Wo die Vorſtellung von den Wechſelfällen recht groß iſt, die Neigung zu ſparen, wo recht gering, die entgegengeſezte Neigung.

Die Schrift ſagt, Sorget nicht für den anderen Morgen**), wir haben nichts in die Welt gebracht; wir werden auch nichts hinaus bringen. Wenn wir aber Nahrung und Kleider haben: ſo laſſet uns begnügen***). Alles Ausſprüche gegen ein Uebermaaß der erſten Neigung. Gegen das der zweiten finden ſich keine ſo beſtimmte Aeußerungen.

Sagt nun jemand, Ich nehme auf die Unſicherheit des Naturbildungsprozeſſes durchaus keine Rükſicht, ſondern ich laſſe jede Zeit für ſich ſelbſt ſorgen: ſo kann das freilich die Formel ſein für das Maximum der Genußſucht. Aber dagegen bedarf es auf dem chriſtlichen Standpunkte gar keiner beſonderen Verwahrung. Auf chriſtlichem Gebiete iſt es die Formel für das Maximum des Glaubensmuthes. Jeder ſoll ſagen, Ich trachte nach dem Reiche Gottes und kein Gut gilt mir etwas als ſolches, ſondern nur ſofern es für das Reich Gottes verwandt werden kann. Um nun in ſeinem Momente etwas zu vernachläſſigen und weil es unſicher iſt, ob ich in Zukunft wieder werde günſtige Gelegenheit haben, verwende ich jeden Ueberſchuß in jedem Augenblikke in die geiſtige Seite des Bildungsprozeſſes und zum darſtellenden Handeln. Und dabei vertraue ich der chriſtlichen Gemeinſchaft, in der ich lebe; ſie wird mir zu Hülfe kommen, wenn ein ungünſtiger Wechſel der Dinge für mich eintreten ſollte. Offenbar iſt das die Maxime für die Zeiten, in welchen, ähnlich wie beim Entſtehen des Chriſtenthums, ein neues Princip eintritt, in welchen alle, die beim alten bleiben, die alten Aufgaben mit ganz beſonderer Kraft feſthalten, während doch gerade die Aufgabe geſtellt iſt, die ganze Sphäre des Bildungsprozeſſes dem neuen Principe gemäß zu vergrößern und auf eine höhere Potenz zu erheben. Es erklärt ſich alſo auch leicht, daß die Anweiſungen in der Schrift vornämlich dieſen Charakter haben.

---

*) Matth. 7, 1.

**) Matth. 6, 34.

***) 1. Timoth 6, 7. 8.

Aber wir werden doch auch ſagen müſſen, Es iſt ein Factum, daß Unſicherheit beſteht in Beziehung auf die Reſultate des Naturbildungsprozeſſes und dieſe Unſicherheit gehört der menſchlichen Ohnmacht an Des Menſchen ſittliche Aufgabe iſt aber, Herr der Erde zu werden, und ein weſentlicher Theil dieſer Aufgabe iſt die Aufhebung jener Unſicherheit. Entſteht alſo mit dem Gelde die Möglichkeit, relativ unvergängliche Ueberſchüſſe zu gewinnen: ſo entſteht auch die ſittliche Forderung, ſie zum Theil dazu anzulegen, daß der Unſicherheit gewehrt werde, und es fragt ſich nur, welche Form dafür die richtige iſt. Zunächſt nun verſteht es ſich von ſelbſt, daß nie davon die Rede ſein kann, in der Löſung der Aufgabe die einzelne Perſon oder eine einzelne Gemeinſchaft zum lezten Zwekke zu machen, und dann iſt deutlich, daß nicht eine und dieſelbe Handlungsweiſe für alle die rechte ſein kann, weil die Unſicherheit nicht für alle dieſelbe iſt, und weil dieſelbe Unſicherheit nach der Verſchiedenheit der Lage und der Eigenthümlichkeit eines jeden verſchieden aufgefaßt ſein will. Fragen wir aber, was denn das gemeinſchaftliche ſein muß für alle verſchiedenen Handlungsweiſen: ſo kommen wir auf unſre alten Formeln zurükk. Es entſteht nämlich mit der Aufgabe, die Unſicherheit aufzuheben, ein neuer Theil des Naturbildungsprozeſſes, und da wird denn die Sittlichkeit wieder nur in dem Maaße hervortreten, als die Thätigkeit die Form der Gemeinſchaft bekommt, das ganze ſich mit dem einzelnen identificirt und der einzelne nur als Organ des ganzen handelt. Sofern aber auch immer wieder muß zurükkgegangen werden auf die Verſchiedenheiten der Auffaſſung und des Maaßes: ſo kommt alles an auf die richtige Erkenntniß, die hier ſelbſt unter der Form der Gemeinſchaft und der Vertheilung der Arbeiten hervortreten muß. Die richtige Abmeſſung der Unſicherheit in allen Theilen des Naturbildungsprozeſſes und die richtige Ausgleichung wird alſo ſachkundigen zu übertragen ſein, die ſie als ein beſonderes Geſchäft unter der

Form der Gemeinſchaft zu bewirken haben, damit darin das Gewiſſen der einzelnen zur Ruhe komme. Hierauf beruhen alle Aſſecuranzgeſellſchaften, und je allgemeiner dieſe werden, deſto weniger wird noch eine große Mannigfaltigkeit in dieſer Hinſicht zu handeln ſtatt finden, wie denn überhaupt alle Unſicherheit in der ſittlichen Beurtheilung und Praxis nur in der Zwiſchenzeit liegt zwiſchen der Entſtehung einer ſittlichen Aufgabe und ihrer Löſung unter der Form der Gemeinſchaft und in dem Maaße als dieſe Löſung gefunden wird verſchwindet, nur daß es nicht überall ſo klar hervortritt als hier, wo wir Anfangspunkt und Zielpunkt ſo beſtimmt wiſſen.

Hiezu noch einige Bemerkungen.

A. So lange dieſe Aufgabe, vermittelſt des Ueberſchuſſes ſich gegen die Unſicherheit zu dekken, nur von den einzelnen als ſolchen betrieben wird: ſo lange iſt die Rükkſicht auf die Zukunft unvermeidlich, und das ſcheint wenigſtens gegen den Buchſtaben der Schrift, wiewol es nicht nothwendig gegen den Sinn derſelben anläuft, weil bei bekannter Unſicherheit eine Sorge für die Zukunft der für die Gegenwart weſentlich iſt. Aber auch der Schein verſchwindet, ſobald das Beſtreben die Form der Gemeinſchaft angenommen hat. Denn in einer großen Gemeinſchaft iſt irgendwo immer Noth; alſo iſt es auch immer die Gegenwart, für die man ſorgt.

B. Iſt der Zuſtand in dieſer Beziehung vollkommen: ſo hört alle Nothwendigkeit auf, nach rein perſönlichen und ſubjectiven Motiven zu handeln. Das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ſollte nun alle perſönliche Freiheit und Thätigkeit in der Gemeinſchaftsform untergehen. Sondern nur da und in dem Maaße ſoll das ſtatt finden, wo und in welchem Maaße der einzelne nicht als ſachkundiger auftreten und alſo auch kein gutes Gewiſſen bei freier Selbſtthätigkeit haben kann. Die Perſönlichkeit tritt aber hier überall mehr zurükk, denn ſelbſt die ſachkundigen können hier nur handeln, ſofern ſie beſtimmt als Organe des ganzen zu handeln berufen ſind. Entgegengeſezt verhält es ſich auf dem Gebiete der Verbreitung der Geſinnung und beſonders auf dem des darſtellenden Handelns, wo überall die einzelne Perſönlichkeit mehr hervortreten und ſich geltend machen ſoll.

C. Es giebt Zeiten, wo der geſammte Talent- und Naturbildungsprozeß ein ganz allmählig zunehmender iſt, und andere, wo er ſich plözlich erweitert, alſo plözlich neue Aufgaben entſtehen. Der Gegenſaz iſt freilich nur ein relativer und findet immer nur in einzelnen Beziehungen ſtatt, aber er muß doch immer in Betracht genommen werden, wenn die richtige Formel für das ſittliche Handeln geſucht wird. Bei ruhigem und gleichmäßigem Fortgange des Bildungsprozeſſes, muß ſich alles ſo ſtellen, daß durch die Organiſation des ganzen Handelns in allen einzelnen ein vollkommenes Gleichgewicht zwiſchen den Anſprüchen des ganzen und denen der einzelnen Perſönlichkeit von ſelbſt ſtatt ſindet. Sofern aber der Bildungsprozeß anzuſehen iſt als in der Erweiterung begriffen, iſt dieſes Verhältniß nicht von ſelbſt gegeben, ſondern es muß von neuem entſtehen, und zwar gerade daraus, daß die einzelnen in das Gebiet der Erweiterung mit demjenigen Sinne eingehen, den die Schrift fordert in den oben angeführten Ausſprüchen, und daß dagegen die Geſammtheit auf alle Weiſe darauf bedacht iſt, die einzelnen in ſich aufzunehmen und ſicher zu ſtellen. Hier kann ſich alſo auf dem Gebiete des bildenden Handelns Selbſtverleugnung zeigen und Muth des einzelnen, ſo wie von Seiten des ganzen das Beſtreben, die Bemühungen aller einzelnen in eine möglichſt vollkommene Organiſation zu faſſen, was beides nur denkbar iſt bei großer Herrſchaft des chriſtlichen Geiſtes, ſo daß ein ſicherer und umfaſſender Fortſchritt des geſammten Naturbildungsprozeſſes nur bei recht lebendiger chriſtlicher Geſinnung möglich iſt.

D. Aus dem geſagten geht offenbar hervor, daß ſich in dem einzelnen eine vollkommene Sittlichkeit nicht eher denken läßt, als bis die chriſtliche Kirche zu ihrer Vollendung gekommen iſt; denn das vollkommen gute Gewiſſen des einzelnen ruht auf der Gemeinſchaft und auf der vollkommenen Uebereinſtimmung derſelben mit dem einzelnen. Auf der anderen Seite folgt aber auch, daß ſich keine vollkommene Sittlichkeit der Kirche denken läßt ohne die vollkommene Sittlichkeit der einzelnen; denn ſind die Handlungen der einzelnen unvollkommen: ſo iſt es auch das ganze, ſofern es ein Reſultat derſelben iſt. Sehen wir nun auf das Gebiet des gewöhnlichen ſittlichen Raiſonnements, das von der religiöſen Haltung nicht unterſtützt iſt; ſo iſt aus jener gegenſeitigen Abhängigkeit oft ein Verdacht entſtanden gegen die Realität der ſittlichen Aufgabe überhaupt, eine Skepſis, die völlig parallel geht mit der in Beziehung auf das höchſte Weſen als Grund aller Exiſtenz, welche, wiewol ſie die Negation iſt aller Speculation, ſich doch in ſpeculative Form gekleidet hat. Auf dem chriſtlichen Gebiete wird ein ſolcher Skepticismus gar nicht gefunden. Woher das? Man könnte ſagen, Daher, daß man hier die gegenſeitige Abhängigkeit der Vollkommenheit des ganzen und der des einzelnen ſich gar nicht klar vor Augen geſtellt hat. Uns nun wird man das nicht zur Laſt legen können, aber wir können demohnerachtet ſicher ſein, daß ſich aus unſerer Behandlung jener Skepticismus nicht entwikkeln werde, offenbar aber nur darum, weil wir das wahre ſittliche Agens als ein göttliches anerkennen, wie wir denn keine Impulſe für ſittliche halten, die nicht vom göttlichen Geiſte ausgehen. Indeß auch das genügt noch nicht ohne nähere Beſtimmung. Denn da doch der einzelne, in welchem der göttliche Geiſt wirkt, nicht gleich auf die höchſte Stufe der Vollkommenheit gebracht wird, und da ſelbſt die chriſtliche Kirche als erſcheinendes in keinem Momente abſolut vollkommen iſt: ſo iſt der göttliche Geiſt in jedem einzelnen und in jedem Momente des ganzen immer nur ein Quantum, und iſt er nichts als das: ſo ſtehen wir noch ganz auf demſelben Punkte. Wir ſagen alſo, daß die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in der Kirche an das göttliche Wort gebunden iſt und auf daſſelbe baſirt, und hier iſt nun der Begriff des Quantum gänzlich aufgehoben, denn das göttliche Wort in der Schrift iſt uns nur das geſchichtlich fixirte göttliche Wort in Chriſto, der den Geiſt hat *οὐ κατὰ μέτρον*. So iſt alſo ein unendliches in die unmittelbare Wirkſamkeit aufgenommen, und deßhalb kann der Prozeß der Annäherung in der wechſelſeitigen Bedingtheit der Factoren doch angeſehen werden als über die Unvollkommenheit erhaben, weil er in der abſoluten Unendlichkeit des göttlichen Wortes gegründet iſt, das immer durch die Totalität auf den einzelnen und umgekehrt durch dieſen auf jene wirkt. Das iſt in dieſer Beziehung der weſentliche Unterſchied. Freilich, wenn die menſchliche Vernunft irgendwo erſchiene, nicht wie ſie in den einzelnen, ſondern wie ſie abſolut an und für ſich iſt: ſo könnten wir da ganz daſſelbe ſagen, daher auch abgeſehen vom Chriſtenthume jener Skepticismus nie allgemein geworden iſt. Daß er aber nicht allgemein geworden iſt, hat ſeinen Grund bloß im Glauben an die Unendlichkeit der Vernunft an und für ſich. In der chriſtlichen Kirche aber ſind wir ſchlechthin vor ihm ſicher durch den Glauben, daß die abſolute Vollkommenheit in Chriſto gegeben und im göttlichen Worte fixirt iſt, etwas deſſen wir freilich nicht anders gewiß werden können, als eben im Glauben. Dieſe Betrachtung iſt deßwegen hier an ihrer Stelle, weil alle moraliſchen Antinomien ganz beſonders auf dieſem Gebiete des Naturbildungsprozeſſes ihren Siz haben, in dem Verhältniſſe nämlich, in welchem hier die einzelnen und das ganze zu einander ſtehen.

Uebergang zum darſtellenden Handeln.

A. Beide Aufgaben, den Ueberſchuß zu verwenden auf Vergrößerung des Exponenten im extenſiven und intenſiven Wachsthume des Naturbildungsprozeſſes, und ihn zu verwenden aufs darſtellende Handeln, müſſen, wenn auch in verſchiedenem Verhältniſſe, immer mit einander gehen. Wer alle ſeine Kräfte auf die eine legt, ſo daß er die andere negirt, handelt unſittlich und macht auch die zu einer eitlen und nichtigen, auf deren Löſung er es abgeſehen hat. Denn beide ſind weſentliche Theile der ſittlichen Geſammtaufgabe, und beide fördern ſich gegenſeitig, ſo daß wo die eine Null wird, nothwendig auch die andere auf Null kommt*).

B. Wenn geſagt iſt, der Ueberſchuß ſei auf das darſtellende Handeln zu verwenden: ſo könnte das leicht ſo verſtanden werden, als ſei das darſtellende Handeln der Zweck, der Naturbildungsprozeß das Mittel, als widerſprächen wir alſo uns ſelbſt, die wir nicht den einen Theil der Geſammtaufgabe dem anderen ſubordinirt, ſondern beide als coordinirte conſtruirt haben. Aber wir haben immer geläugnet, daß der Ueberſchuß der lezte Zweck des Naturbildungsproceſſes ſei; er iſt uns nichts anderes in Beziehung auf die ſittliche Aufgabe, als was die alten ein *ἐπιγέννημα* nannten. Das wirkſame Handeln iſt ſich ſelbſt Zweck und unmittelbar aufgegeben, der Ueberſchuß iſt nichts als diejenige Darſtellung deſſelben, wodurch ſich der Menſch wirklich als Herrn der Erde documentirt. Denn ohne Ueberſchuß erſcheint der Menſch immer als der bedürftige, nicht als der herrſchende. Eben ſo wenig iſt das darſtellende Handeln darum allein Zweck und das wirkſame allein Mittel, weil wir uns das erſte noch denken müßten, wenn auch das lezte längſt vollendet wäre. Denn die abſolute Vollendung des wirkſamen iſt nur eine Fiction, ein in die Unendlichkeit hinausgeſeztes Ziel, ſo daß es nie fehlen kann, daß auf der anderen Seite auch das wirkſame, als ein ganzes angeſehen, immer bedingt wird durch das darſtellende, etwas, das beſonders bei jeder Erweiterung des wirkſamen, mit der das Verhältniß zwiſchen beiden ſich ändert, von neuem hervortritt, indem ſie immer nur mit einem darſtellenden Handeln anfangen kann.

---

*) Die Vorleſung iſt hier beſonders ausführlich, bringt aber im weſentlichen nur daſſelbe wieder, was ſchon oben d. angegeben iſt.

Zweiter Theil.

Das darſtellende Handeln.

Einleitung.

Daß es der religiöſen Sittenlehre gezieme, das Handeln in ſeinen verſchiedenen Formen abzuleiten aus den am meiſten innerlichen Veränderungen des Selbſtbewußtſeins, haben wir in der allgemeinen Einleitung auseinandergeſezt*). Auch haben wir an demſelben Orte nachgewieſen, daß die Affectionen des Selbſtbewußtſeins, auf den Gegenſaz zwiſchen Geiſt und Fleiſch bezogen, die Formen der Luſt und Unluſt annehmen, und daß auf dieſen die beiden Abſchnitte unſerer Darſtellung beruhen, die wir eben vollendet haben**). Wir ſagten aber auch ſchon damals***), daß hiemit nicht das ganze Gebiet des Handelns erſchöpft werde, daß vielmehr in gewiſſem Sinne das reinigende und das verbreitende Handeln nur den Weg bezeichnen könnten, um zum eigentlichen Ziele, zur vollkommenen Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch zu gelangen, nicht dieſes Ziel ſelbſt, daß es alſo von dieſem Standpunkte aus noch ein höheres geben müſſe, nämlich eben den Ausdrukk der vollkommenen Herrſchaft des Geiſtes in allem, was ſich irgend als Verbindung des Geiſtes mit dem Fleiſche zu erkennen giebt. Denn es iſt unmöglich, daß dieſer Ausdrukk ſelbſt noch in den Gegenſaz von Luſt und Unluſt falle, da die lezte ganz entſchieden ein Bedürfniß und die erſte immer nur eine ſolche Kraftäußerung vorausſezt, der an einem anderen Punkte eine bloße Empfänglichkeit entſpricht, und ſo konnten wir denn auch die zum Grunde liegende Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins nicht anders bezeichnen, als durch Seeligkeit, wenngleich immer nur in relativem Sinne. Wollen wir nun das darſtellende Handeln anſehen als entſprungen aus der relativen inneren Seeligkeit des Menſchen: ſo ſcheint es freilich erſt ſeinen Anfang nehmen zu können, wenn der ganze wiederherſtellende und verbreitende Prozeß wird vollendet ſein, alſo erſt nach dem gegenwärtigen Leben. Aber wir haben doch andererſeits auch ſchon zugeben müſſen, daß jede einzelne Handlung des einen und des anderen Prozeſſes nothwendig immer ſchon eine ſolche Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins vorausſezt, wie die iſt, welche wir hier im Auge haben. Wenn etwas ſoll wiederhergeſtellt werden: ſo muß es, wie relativ aufgehoben, ſo irgendwie ſchon da geweſen ſein. Nun ſoll nichts anderes wiederhergeſtellt werden, als die Macht des Geiſtes über das Fleiſch. Eben dieſe alſo muß in irgend einem Sinne ſchon vorhanden geweſen ſein, vorhanden alſo auch das Selbſtbewußtſein, das wir hier als Seeligkeit bezeichnen, die weder Luſt iſt noch Unluſt. Und ebenſo andererſeits. Wenn ein ſittliches handelndes Weſen ſich ſoll der Kraft bewußt ſein, dasjenige, was zwar fähig iſt unter die Herrſchaft des Geiſtes gebracht zu werden, aber noch nicht unter derſelben ſteht, unter die Macht des Geiſtes zu bringen: ſo kann das immer nur geſchehen, ſofern ſchon etwas unter der Gewalt des Geiſtes ſteht, weil dieſer nur vermittelſt organiſcher Aeußerungen thätig ſein kann, nur durch die ganze pſychiſche Natur des Menſchen, ſo daß wer durch dieſe auf etwas anderes wirken will, ſeine eigene pſychiſche Natur ſchon unter der Gewalt des Geiſtes wiſſen muß. Ein ſolcher Zuſtand kann aber an und für ſich auch nicht Luſt ſein oder Unluſt, ſondern nur das Analogon der Seeligkeit, welches alſo nicht nur folgt: auf wiederherſtellendes und verbreitendes Handeln, ſondern auch beiden vorangeht*).

---

*) Seite 31. u. folg.

**) Seite 35—45.

***) Seite 45. u. folg.

Nun werden wir aber nicht ſagen können, daß die Seeligkeit, die allem bisher betrachteten Handeln vorangeht, und die andere, die erſt auf deſſen Vollendung folgt, in jeder Hinſicht eine und dieſelbe ſeien. Denn wäre die Seeligkeit, welche das reinigende und verbreitende Handeln bedingt, abſolut dieſelbe als die, welche dadurch bedingt iſt: ſo müßte das Selbſtbewußtſein entweder gar nicht den Zuſtand repräſentiren, oder alles reinigende und verbreitende Handeln Null ſein, denn das Daſein und Vollendetſein deſſelben könnte dann ja keine Wirkung hervorgebracht haben auf dasjenige, was doch dadurch ſoll bedingt ſein. Das alſo werden wir auf jeden Fall zugeben müſſen. Aber worin wird die Differenz beſtehen? Offenbar nicht darin, daß die eine weniger die Indifferenz wäre von Luſt und Unluſt, als die andere, denn ſonſt wären beide nicht mehr dem Begriffe nach daſſelbe. Sondern wenn wir ſagen, Es muß zu der einen etwas hinzukommen, damit ſie die andere werde: ſo folgt, daß das hinzukommende nichts anderes ſein kann, als eine intenſive Steigerung, und daß zwiſchen der einen und der anderen eine Reihe liegt, in der zwar jeder Punkt denſelben Charakter hat, aber doch auch jedem ein Increment zu Theil geworden iſt. Offenbar kann dieſes kein anderes ſein, als ein Increment im Bewußtſein ſelbſt; das heißt alſo, wir erhalten eine Steigerung des Bewußtſeins ſelbſt in einem und demſelben Charakter. Eine Steigerung des Bewußtſeins ſelbſt können wir uns aber nur vorſtellen, indem wir dem Bewußtſein die Bewußtloſigkeit gegenüberſezen; denn eine Steigerung des Bewußtſeins ſezt immer eine verſchwindende Bewußtloſigkeit voraus, wie ſich uns das Bewußtſein ſelbſt immer nur aus der Bewußtloſigkeit zu erheben ſcheint und wir das Maximum und die Vollendung des Bewußtſeins nur zu denken wiſſen als das abſolute Ueberwundenſein der Bewußtloſigkeit*).

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 1.

Unſere Formel iſt alſo dieſe, Zwiſchen der Seeligkeit, die dem wirkſamen Handeln vorangeht, und der, welche der Vollendung deſſelben folgt, ſchließt jeder Punkt, wenn er mit dem auf ihn folgenden verglichen wird, noch eine Bewußtloſigkeit in ſich; und um der Formel Inhalt zu geben, nehmen wir zwei ſolche auf einander folgende Punkte an, einmal ſo, daß ein reinigendes, dann ſo, daß ein verbreitendes Handeln den Fortſchritt von dem einen zum anderen bedingt. Geſezt alſo ein Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit, es tritt aber ein reinigendes Handeln ein: ſo war in dem Bewußtſein unter der Form der Seeligkeit noch eine Bewußtloſigkeit, die nämlich über den möglichen Rükkſchritt, durch welchen das reinigende Handeln nöthig wurde, alſo eine Bewußtloſigkeit über den Keim von Unluſt, der noch in der Seeligkeit lag. Iſt nun das reinigende Handeln vollzogen: ſo iſt dieſe Bewußtloſigkeit in Bewußtſein aufgelöſt; die Unluſt war eingetreten, aber ſie iſt auch ſittlich wieder aufgehoben, und die Seeligkeit, die jezt entſtanden iſt, iſt Bewußtſein der aufgehobenen Unluſt, wie die vorangehende Bewußtloſigkeit war über die Möglichkeit der Unluſt, ſo daß alſo Bewußtſein geworden iſt, was vorher Bewußtloſigkeit war. Eben ſo von der anderen Seite. Geſezt ein Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit, es tritt aber ein erweiterndes Handeln ein: ſo muß in dem Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit ein Selbſtbewußtſein, als Luſt beſtimmt, latitirt haben, denn ohne das iſt kein erweiterndes Handeln denkbar. Das Selbſtbewußtſein als Seeligkeit war alſo in ſich ruhend und bewußtlos über die Aufforderung, die Herrſchaft des Geiſtes zu verbreiten. Iſt nun aber der Prozeß des erweiternden Handelns vollzogen: ſo kann das Selbſtbewußtſein die Form der Seeligkeit nicht wieder annehmen, außer wiefern das Bewußtſein mitgeſezt iſt, daß mitaufgenommen iſt unter die Herrſchaft des Geiſtes, was vorher außerhalb derſelben war, aber ohne daß ein Bewußtſein darüber ſich gebildet hatte, alſo auch wieder ſo, daß eine Bewußtloſigkeit in Bewußtſein aufgelöſt iſt, folglich die Seeligkeit intenſiv einen Zuwachs erhalten hat. Freilich ſcheint ſie auch extenſiv erweitert, aber das gehört nicht hieher.

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln § 2.

Dieſes nun wird wichtig ſein, um den Charakter des Handelns, welches aus dem Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit hervorgeht, näher zu bezeichnen. Es folgt nämlich aus dem geſagten, daß das Increment, durch welches ſich jeder ſpätere Moment der Seeligkeit von dem ihm vorangehenden unterſcheidet, nur geworden ſein kann durch das reinigende oder verbreitende Handeln, welches dazwiſchen getreten war, und darin liegt, daß wenn das Selbſtbewußtſein als Seeligkeit Impuls wird, wenn aus ihm, ſofern es nichts iſt als Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit, ein Handeln hervorgeht, dieſes auf keine Weiſe der Grund iſt des Incrementes, das den ſpäteren Moment der Seeligkeit vor dem früheren auszeichnet.

Dieſe bloß negative Beſtimmung iſt aber ſo ſehr ausſchließend, daß uns dadurch das Handeln, welches aus dem Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit hervorgeht, eigentlich Null zu werden ſcheint. Denn ein Handeln, das alle Wirkſamkeit außer ſich hat, das weder im äußeren noch im inneren eine Veränderung hervorbringt, ein Handeln ganz ohne Erfolg, ohne Reſultat, iſt ſehr ſchwer zu conſtruiren, und zwar nicht nur wo es gilt, ſeinen Inhalt anſchaulich zu machen, ſondern ganz beſonders wo es darauf ankommt, von der Nothwendigkeit deſſelben zu überzeugen oder es als einen weſentlichen Beſtandtheil der geſammten ſittlichen Aufgabe nachzuweiſen. Das erſte iſt ſchwer, weil wir uns immer denken, jedem Handeln, ſofern es ein bewußtes ſei, liege allemal die Idee eines Reſultats zum Grunde, ſei es unter der Form des Zweckbegriffs, ſei es unter der Form des Inſtincts. Denn ſofern es ein wirklich lebendiges Handeln und nicht bloß die Fortpflanzung einer Bewegung iſt, ſcheint es nur unter einer von dieſen beiden Formen gedacht werden zu können. Das andere iſt ſchwer, weil wir gewohnt ſind, kein Handeln als in die Totalität der ſittlichen Aufgabe gehörend anzuſehen, welches ohne alles Reſultat bleibt. Denn wo ſollten wir ihm ſeine Stelle anweiſen? Es könnte überall ſtehen, aber darum, ſcheint es, auch nirgend, und wo das der Fall iſt mit einem Theile, wie ſollte da nicht die ganze ſittliche Aufgabe in dieſer Nullität aufgehen!

Beide Reſultate, die uns ſo ungünſtig erſcheinen, haben wir nun aber näher zu betrachten. Was das erſte betrifft, daß wir nämlich ſagten, wir könnten ein ſolches Handeln nicht zur Anſchauung bringen: ſo haben wir das nur geſagt, ſofern das Handeln eben ein bewußtes iſt. Nun aber können wir ſagen, daß jeder Moment des Selbſtbewußtſeins unter der Form der Seeligkeit, der einem reinigenden oder erweiternden Handeln vorangeht, ein relativ bewußtloſer iſt. Das Handeln unter dieſem Charakter alſo bezeichnet eben die Seite des Bewußtſeins, vermöge deren noch etwas anderes darauf folgen muß; es wäre folglich ſelbſt nur das Zeichen, daß das Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit nur ein vorangehendes ſei. Was aber das zweite betrifft, daß wir nämlich ſagten, ein ſolches Handeln ſcheine kein beſtimmter Theil der geſammten ſittlichen Aufgabe ſein zu können: ſo müſſen wir wieder ſagen, In wiefern wir eine ſolche Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins als nachfolgenden Moment betrachten: in ſofern ſchließt ſie das Vollendetſein des reinigenden und des verbreitenden Handelns in ſich, und jedes aus ihr hervorgehende Handeln hat überall ſeinen Plaz, ſofern jene beiden Prozeſſe als vollendet können angeſehen werden. Denken wir uns dieſelben alſo wirklich vollendet, und das liegt dem Ausdrukke Ewiges Leben zum Grunde: ſo kann dann gar kein anderes Handeln mehr gedacht werden, als was Null iſt in Beziehung auf das Reſultat, weil eben kein Reſultat mehr zu erwarten iſt, ſondern nur die Bezeichnung und der Ausdrukk der vollendeten Prozeſſe und des erreichten Reſultats. So daß nun als poſitiver Schluß dieſes hervorgeht, daß zwiſchen der Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins ſelbſt unter der Form der Seeligkeit und dem aus dieſer Beſtimmtheit hervorgehenden Handeln kein anderer Unterſchied ſein kann, als der zwiſchen dem Selbſtbewußtſein an ſich und der Manifeſtation deſſelben, weil keinerlei Wirkſamkeit darin iſt und kein Reſultat daraus hervorgehen ſoll, und es bleibt nichts übrig, als auf den Gegenſaz des inneren und des äußeren zurükkzukommen und zu ſagen, Was mit dem Handeln zur Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins unter der Form der Seeligkeit hinzukommt, iſt nichts, als das reine Aeußern derſelben. Welches allein den eigentlichen Sinn unſerer Bezeichnung ausmacht, wenn wir dieſen Theil unſrer Aufgabe ſchon im voraus das darſtellende Handeln genannt haben.

Faſſen wir alſo alles zuſammen: ſo müſſen wir ſagen, daß das darſtellende Handeln im Vergleich mit dem reinigenden und, verbreitenden in Bezug auf Wirkſamkeit als Null erſcheint, indem es weder im Subjecte noch im Objecte eine Veränderung des ſittlichen Zuſtandes erzeugt. Was wir auch ſo ausdrükken können, Es iſt eigentlich kein Herausgehen aus dem gegebenen Momente, wie das immer ſtatt findet beim wirkſamen Handeln, ſondern es iſt in dieſer Beziehung ein In ſich bleiben. Ein Aus ſich herausgehen iſt es nur in Beziehung auf die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins an ſich, denn es iſt ein Aeußerlichwerden derſelben als eines innerlichen*).

Was iſt denn nun aber der Grund, daß das Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit äußerlich wird, wenn doch eine Veränderung in einem ſittlichen Zuſtande dadurch nicht hervorgebracht werden ſoll? Darauf würde es keine Antwort geben, wenn nicht auch das darſtellende Handeln bedingt wäre durch die Idee der Gemeinſchaft. Denn wenn der einzelne Menſch nicht nur an ſich, ſondern auch in jedem ſeiner Momente rein für ſich ſelbſt wäre und iſolirt: ſo würde ſich auch kein Grund zu einem Aeußerlichwerden des inneren denken laſſen. Er iſt aber ohne Gemeinſchaft gar nicht zu denken; folglich iſt ihm immer die Communication ſeiner momentanen Zuſtände aufgegeben. Dieſe Communication iſt eine zwiefache. Sofern wir nämlich den einzelnen für ſich betrachten als ein Weſen, das unter der Form der Zeit ſteht: ſo iſt ſie die Communication eines Momentes an den anderen. Sofern wir ihn aber betrachten als ein Exemplar der Gattung, ſofern wir alſo in ſeinem Selbſtbewußtſein das perſönliche Gefühl und das Gemeingefühl identiſch denken: ſo iſt ſie die Communication von einem Einzelweſen an das andere. Und beides zuſammen genommen iſt das ganze Gebiet der Gemeinſchaft, wie es dem Menſchen gegeben iſt. Wir können alſo ſagen, Alles darſtellende Handeln, ſofern es nichts anderes iſt, als das In die Erſcheinung treten eines innerlichen Zuſtandes, geht auf Gemeinſchaft aus. Freilich geht es auch aus von der Gemeinſchaft, ſezt dieſelbe alſo immer ſchon voraus, ſo daß wir auf denſelben Kreis kommen, den wir ſchon an einem anderen Orte conſtruirt haben. Aber beides iſt auch wieder leicht zu vereinigen, darin nämlich, daß die Gemeinſchaft einerſeits und das darſtellende Handeln andererſeits gleich urſprünglich ſind. D. h. der einzelne Menſch könnte kein unter dem Typus der Zeit ſtehendes Weſen ſein, wenn es nicht ein Aeußerlichwerden des inneren für ihn gäbe. Ebenſo, der einzelne Menſch könnte kein Individuum der Gattung ſein ohne ein Aeußerlichwerden des inneren; denn nur unter dieſer Bedingung kann die menſchliche Natur an eine Totalität von Einzelweſen vertheilt ſein. Der Geiſt iſt in allen einzelnen einer und derſelbe und trägt an ſich betrachtet die Perſönlichkeit gar nicht in ſich, gleichviel, ob wir ihn als κοινὸς λόγος oder als ἅγιον πνεῦμα betrachten. Soll es alſo eine Perſönlichkeit geben: ſo muß etwas anderes das Subſtrat davon ſein. Als ſolches iſt aber nichts denkbar, als das ganze Syſtem der pſychiſchen und phyſiſchen Organiſation, welche ſich der Geiſt aneignet. Wenn daher eine

---

*) S. Beil. B. §. 3. 4. 5. — Beil. A. §. 64. —

Vorleſ. 1822. Wir ſagten, daß wir hier nur das Handeln ſuchen, das vom Selbſtbewußtſein ausgeht, in wiefern daſſelbe nicht als Luſt oder Unluſt beſtimmt iſt. Aber ſind denn nicht auch Luſt und Unluſt darſtellbar abgeſehen vom wirkſamen Handeln und ſo daß nichts geſchieht, als daß ſie äußerlich werden? Allerdings. Denn was ſind z. B. Weinen und Jauchzen anderes, als ein unſerem Begriffe vom darſtellenden Handeln entſprechendes Handeln? Die Sache iſt aber dieſe. Ein ſolches Aeußerlichwerden der Luſt und der Unluſt iſt ein rein unwillkührliches, und dann ein Aufgehen im Momente als ſolchem, ſo daß der handelnde eigentlich nichts iſt, als ein Product des Momentes, der ihn afficirt; oder wenn es ein gewolltes iſt: ſo hat es auch nicht mehr die Grundbedeutung des darſtellenden Handelns. Wir aber wollen hier ein darſtellendes Handeln, das kein rein willkührliches ſein muß, um ein darſtellendes zu bleiben, das nicht der Anhang iſt eines Empfindungsmomentes, bloß Begleitung, ſondern ein reines Handeln, alſo ein Darſtellen in dem Zuſtande reiner und voller Beſinnung, ein immer leidenſchaftloſes und gemeſſenes. Die Aeußerungen, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, beruhen nur auf dem Momente; wogegen die, welche uns hier angehen, nur aus dem geſammten Selbſtbewußtſein erklärt werden können und nicht allein auf einem Innerlich afficirt ſein beruhen, ſondern auch darauf, daß ein Moment der Beſinnung dazwiſchen getreten iſt. Freilich wird das Selbſtbewußtſein nie ganz rein ſein von Bewußtloſigkeit, aber das relativ bewußtloſe wird immer mehr in bewußtes verwandelt, und davon geht unſer Handeln hier aus.

Verbindung ſein muß zwiſchen dieſem Syſteme und dem Geiſte: ſo muß auch das ſein, ohne welches ſie nicht zu begreifen wäre, nämlich das Aeußerlichwerden des inneren. Und wenn nun der ganze Zuſammenhang zwiſchen der Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins unter dieſer Form und der Art, wie daſſelbe Impuls wird, alſo dem daraus hervorgehenden Handeln, auf dieſer unperſönlichen Identität des Geiſtes beruht: ſo ſehen wir von ſelbſt, wie auch das darſtellende Handeln in zwei verſchiedene Gebiete zerfällt, ſofern es nämlich bezogen wird auf diejenige Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, bei welcher die Intelligenz im allgemein menſchlichen Sinne das Centrum iſt, oder ſofern es bezogen wird auf diejenige Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, in welcher der Geiſt im chriſtlichen Sinne das Centrum iſt, welche beide Gebiete ſich hier nicht anders verhalten können, als in den Formen des reinigenden und des verbreitenden Handelns[*]).

---

[*]) S. Beil. A. §. 69. 70. 71. 93. 94. 95. — Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 6.

Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Bei unwillkührlichen Aeußerungen fragen wir natürlich nicht, warum ſie erfolgen; ſie entſtehen, mögen ſie vernommen werden, oder nicht, weil das Bewußtſein im Momente aufgeht und als Anzeiger einer beſtimmten Aufgabe das Daſein zu vervollſtändigen oder Gefahr von demſelben abzuwenden, als Vorläufer des wirkſamen Handelns. Aber warum wird der Beſinnung, die nur Beendigung eines Momentes iſt, und keinen Erfolg bewirken will, ein Spielraum verſtattet, in das darſtellende Handeln überzugehen? und für wen iſt dieſes darſtellende Handeln? Das Selbſtbewußtſein, das ſich vom Momente befreit hat, das innerer Ausdrukk iſt des ſich ſelbſt gleichen Seins, warum begnügt es ſich nicht mit dem Innerlichſein? Allerdings würde das Subject, je mehr es Bewußtſein der Seeligkeit hat, deſto mehr in ſich bleiben, wenn es rein für ſich und in ſich abgeſchloſſen wäre. Das iſt es aber nicht, und darum will es ſich ſelbſt kundgeben, was aber ein gleiches inneres Sein in anderen vorausſezt. So ſezt alſo unſer darſtellendes Handeln die Gemeinſchaft voraus, wie andrerſeits nur von ihm aus das Entſtehen der religiöſen Gemeinſchaft wahrhaft verſtanden werden kann. Chriſtus[†]), der abſolute Anfang der chriſtlichen Kirche, hat dieſe nur

[†]) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 7. Randbem.

Das Aeußerlichwerden der inneren Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, das darſtellende Handeln, beruht auf Gemeinſchaft

---

durch darſtellendes Handeln zu ſtiften angefangen. Er ſtellte ſich dem Johannes dar, ſo daß dieſer in ihm den geweiſſagten Meſſias erkannte. Daß ein Orakel dabei erfüllt wurde, war nicht das die Gemeinſchaft zwiſchen beiden ſtiftende, Chriſti Selbſtdarſtellung war es. Eben ſo hat er ſeine erſten Jünger zuerſt angezogen nicht durch das Zeugniß des Johannes, ſondern durch den Eindrukk, den er, urſprünglich ohne irgend ein wirkſames Handeln von ſeiner Seite, auf ſie machte. Und das iſt überall und immer die erſte Grundlage dieſer Gemeinſchaft, Jeſum erkennen als den Sohn Gottes, was urſprünglich nie etwas anderes iſt, als ein Rükkwärtsſchließen vom äußeren auf ſein inneres, alſo nicht hervorgebracht durch ein wirkſames, ſondern durch ſein darſtellendes Handeln, an welchem ſich erſt ſein wirkſames entwikkelte. Auch am Tage der Pfingſten war es ſo. Die Jünger beginnen mit dem gegenſeitigen Darſtellen deſſen was durch die Ausgießung des Geiſtes in ihnen entſtanden war, und erſt der Eindrukk, den dieſes Darſtellen macht, veranlaßt die Rede des Petrus, die wirkſames Handeln iſt. Das Princip nun, welches das eigenthümliche Leben der chriſtlichen Kirche conſtituirt, iſt der heilige Geiſt, der, von der Erſcheinung Chriſti abhängig, das göttliche Princip in ihm, ihn ſelbſt, auf die Menſchen überträgt, und alle, die deſſelben einmal theilhaftig geworden ſind, denen allen iſt er immer einer und derſelbe, wie denn die Schrift von Mannigfaltigkeit der Gaben nur weiß in der Identität des Geiſtes. Und alles darſtellende Handeln der Chriſten iſt nichts, als der Ausdrukk vom Sein und Leben deſſelben heiligen Geiſtes in ihnen. Stellten ſie aber bloß für einander dar: ſo ſtimmte das nicht mit dem darſtellenden Handeln, aus welchem die Kirche entſtanden iſt. Dennoch giebt es nur Darſtellung unter der Vorausſezung, daß andere ſind, die das dargeſtellte verſtehen können. Es muß alſo vorausgeſezt werden, daß auch die den heiligen Geiſt vernehmen können, die deſſelben noch nicht ſind theilhaftig geworden. Wer das Verderben der menſchlichen Natur ſo faßt, daß er das nicht vorausſezen kann, zerreißt allen geſchichtlichen Zuſammenhang, und kann nichts ſezen, als lauter unmittelbare Einwirkungen Gottes auf die einzelnen, bei denen dann das Anknüpfen an Chriſtum nur ein zweites bleibt und offenbar ein halb überflüſſiges. Aber wo hat denn dieſes Aufnehmenkönnen ſeinen Siz? In der menſchlichen Vernunft, ſofern ſie ſelbſt, wie auch die Schöpfungsgeſchichte wenngleich mythiſch ſie darſtellt, eine göttliche Mittheilung an die Menſchen iſt. Kann, wie der Apoſtel ſagt, die menſchliche Vernunft aus allen übrigen Werken Gottes das göttliche Weſen erkennen, ja iſt das das eigentliche Weſen der menſchlichen Vernunft: wie ſollte dieſes jemals ſo ganz vernichtet ſein, daß ſie nicht mehr vermöchte das göttliche Weſen in dem höchſten göttlichen Werke, in der Menſchwerdung des Sohnes, zu vernehmen! Es kann alſo vorausgeſezt werden, daß die menſchliche Vernunft nicht das gleiche, ſondern das gleichartige aber unendlich höhere in und bringt Gemeinſchaft hervor. Das haben wir ausgedrückt durch die Formel, Beide ſind gleich primitiv; eine Formel, die wir ſogleich in wirkliche Anſchauung verwandeln, wenn wir ſagen, Das darſtellende Handeln iſt das In die Erſcheinung treten der Gemeinſchaft ſelbſt, alſo auch dasjenige, wodurch die Gemeinſchaft erſt ein Object des Bewußtſeins werden kann. Es iſt klar, daß das gleichmäßig gilt für beide Sphären. Iſt aber das darſtellende Handeln das In die Erſcheinung treten der Ge-

---

Chriſto unter der Form eines Ahndens zu vernehmen im Stande iſt, und ohne dieſe Vorausſezung könnte es niemals ein Verbreiten des chriſtlichen gegeben haben. Kann aber überhaupt die Verwandſchaft des göttlichen Geiſtes mit der menſchlichen Vernunft nicht aufgegeben werden, dann auch nicht die des darſtellenden Handelns, welches vom göttlichen Geiſte ausgeht, mit dem, welches vom κοινὸς λόγος, ſo daß wir alſo auch hier eine innere und eine äußere Sphäre werden zu betrachten haben. Das Chriſtenthum hat gewiß überall die äußere Sphäre des darſtellenden Handelns vorgefunden, das leidet keinen Zweifel; aber geſezt, es fände ſie irgendwo nicht: würde es ſie als eine von der inneren abgeſonderte organiſiren müſſen? In gewiſſem Sinne allerdings. Denn zuvörderſt muß, wo das Chriſtenthum verbreitet werden ſoll, die Ueberzeugung gewonnen ſein, daß man vernünftige Weſen vor ſich hat, und das iſt nur möglich wo ein allgemein menſchliches darſtellendes Handeln hervortritt. Sodann bedarf es einer Gemeinſchaftlichkeit der Rede, die ebenfalls ein allgemeines darſtellendes Handeln vorausſezt. In dieſer Allgemeinheit alſo iſt die Frage allerdings unbedingt zu bejahen. Aber folgt nun daraus, daß das Chriſtenthum das allgemeine darſtellende Handeln ſo adoptirt, wie es daſſelbe vorfindet? Dies iſt hier nicht zu entſcheiden. Aber das leuchtet ſofort ein, daß niemand die Frage unbedingt kann bejahen wollen, und daß zwei Methoden denkbar ſind, den Gegenſtand zu behandeln. Wenn nämlich nur das Handeln ſeinen Ort in der chriſtlichen Sittenlehre haben kann, was vom chriſtlichen Standpunkte aus adoptirt werden muß: ſo kann man die Sache ſo behandeln, daß man fragt, Wie würde das Chriſtenthum das allgemein menſchliche darſtellende Handeln organiſiren? oder ſo, daß man fragt, So und ſo findet ſich das allgemein menſchliche darſtellende Handeln: was kann denn nach dem chriſtlichen Principe davon aufgenommen werden? Und auch das iſt deutlich, daß jede dieſer Methoden für ſich allein unausführbar iſt, daß alſo beide immer zu combiniren ſind. Für die leztere nämlich müßte alles bekannt ſein, was irgend bei den verſchiedenen Völkern vorkommen kann, und die erſtere kann immer nur zum Ziele führen, ſofern auf die Verſchiedenheit der Völker in der vorliegenden Beziehung Rückſicht genommen iſt.

meinſchaft ſelbſt: ſo kann ſein Princip in ſofern auch nichts anderes ſein, als die Liebe, nämlich die Liebe derer zu einander, welche durch die Identität des Geiſtes einander gleich ſind. Dieſe Gleichheit kann wol nicht beſſer bezeichnet werden, als durch den Ausdrukk die brüderliche, und darum heißt mit Recht die Liebe, die das Princip des darſtellenden Handelns iſt, die brüderliche Liebe. In der äußeren Sphäre nun iſt dieſe offenbar die allgemeine Menſchenliebe. Aber auf dem eigenthümlich chriſtlichen Gebiete: was iſt ſie da? Sollen wir ſagen, ihr Gegenſtand ſeien nur diejenigen, die mit uns identiſch ſind durch den göttlichen Geiſt, in wiefern er in ihnen iſt und in uns? Das hat, wie es ſcheint, die Analogie für ſich. Aber da würde dann das darſtellende Handeln nichts zu thun haben mit dem Verkehr der Kirche nach außen, und das wäre mit dem chriſtlichen Bewußtſein nicht zu vereinigen; denn dieſes wird keinesweges dadurch erſchöpft, daß wir ſagen, die chriſtliche Kirche ſtelle nur dar für ſich ſelbſt. Auch wäre es damit nicht zu vereinigen, daß alle drei Formen des Handelns in der Realität niemals abſolut zu trennen ſind. Wir werden alſo doch auch in die brüderliche Liebe der Chriſten als ſolcher alle Menſchen einſchließen müſſen, nur freilich, ohne zurükkzugehen auf den Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne, ſondern ſo, daß wir ſagen, Es kann ſich niemand des göttlichen Geiſtes bewußt ſein, ausgenommen in ſofern er ſich zugleich bewußt iſt, daß das ganze Menſchengeſchlecht dieſem Geiſte angehört; der Unterſchied zwiſchen den einzelnen iſt nur ein zeitlicher, der nämlich, daß einige das πνεῦμα ἅγιον ſchon haben, andere noch nicht, und die chriſtliche Bruderliebe iſt eine ganz allgemeine, die einen umfaſſend als ſolche, welche des göttlichen Geiſtes ſchon theilhaftig geworden ſind, die anderen als ſolche, denen er ſoll mitgetheilt werden, ſo daß das darſtellende Handeln bei den einen ſich richtet an die ſchon in ihnen geſezte Erfahrung, bei den anderen an die vorauszuſezende Empfänglichkeit.

Dieſes nun vorausgeſezt, werden wir alſo folgende Grundlage haben. So gewiß der göttliche Geiſt in einem einzelnen iſt: ſo gewiß giebt es auch eine Gemeinſchaft dieſes einzelnen mit allen Menſchen, welche aber nur allmählig in der Zeit realiſirt werden kann, ſich auf das gleiche Verhältniß der menſchlichen Natur in allen zum göttlichen Geiſte bezieht und nichts anderes ſein ſoll, als das In die Erſcheinung heraustreten desjenigen Selbſtbewußtſeins, in welchem die Herrſchaft des göttlichen Geiſtes über das Fleiſch ſchlechthin geſezt iſt. Offenbar iſt aber die Differenz nicht zu überſehen, welche darin beruht, daß in einigen der göttliche Geiſt ſchon iſt, in anderen noch nicht. Das darſtellende Handeln als ſolches iſt alſo für die einen in vollkommnerem Grade, als für die anderen; für die einen iſt es nothwendig eine Erwekkung und Erweiterung ihres Selbſtbewußtſeins unter der Form der Seeligkeit, für die anderen iſt es nichts, als eine ihnen dargebotene Anſchauung, eine ſo wahre, daß die Möglichkeit in ihr liegt, die Empfänglichkeit für den göttlichen Geiſt aufzuregen, indem derſelbe in der Erſcheinung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins dargeboten wird. Und wenn wir das eine dem anderen ſo ſcharf entgegenſezen als möglich: ſo ſehen wir, wie das eine rein die Beziehung in ſich ſchließt, eine Gemeinſchaft zu ſtiften, das andere die Beziehung, daß eine Gemeinſchaft ſchon da iſt. Das eine zeigt uns daher das Element des verbreitenden Handelns in dem darſtellenden, das andere das darſtellende rein an und für ſich, jedoch, um gleich auch das noch hinzuzufügen, nur unter der Vorausſezung, daß wegen des zeitlichen Typus, dem die chriſtliche Kirche unterworfen iſt, ein Rükkſchreiten in derſelben möglich, und in ſofern alſo auch im darſtellenden Handeln an ſich das Element des reinigenden Handelns mitgeſezt iſt*).

I. Die innere Sphäre, oder die Kirche.

In dem eben auseinandergeſezten haben wir nun die erſten Elemente zu der Conſtruction der chriſtlichen Kirche. Dieſe Conſtruction früher zu geben, war nicht möglich; denn die Nothwendigkeit einer Anſtalt, wie die Kirche iſt, läßt ſich nicht einſehen, als nur aus der Nothwendigkeit und Natürlichkeit des darſtellenden Handelns. Wenn ſich das höhere Selbſtbewußtſein ganz erſchöpfen ließe in den beiden Formen der Luſt und der Unluſt: ſo würde ſich auch kein anderes Handeln denken laſſen, als das verbreitende und das reinigende. Nun liegt freilich auch in dieſen beiden, daß jeder auf andere wirkt, aber ein ſolches Wirken iſt doch kein conſtantes, es hat als Wirken keine Continuität, ſondern entſteht immer nur, wo ſich die Gelegenheit dazu darbietet, iſt alſo aus dieſem Geſichtspunkte auch immer wieder aufgelöſt, wenn der Gelegenheit genügt iſt. Es bedarf einer äußeren Veranlaſſung, wenn reinigend oder verbreitend auf einen anderen gewirkt werden ſoll; und iſt die Wirkung hervorgebracht: ſo hört auch die Aufforderung zum Handeln auf, mithin auch die Gemeinſchaft. Das höhere Selbſtbewußtſein unter der Form der Seeligkeit dagegen, ſofern es gar nicht unter dem Gegenſaze der Luſt und der Unluſt ſteht, iſt das eigentliche Grundgefühl des Chriſten, das Gefühl, daß es eine Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch giebt; und da es von keiner äußeren Veranlaſſung abhängt, aber doch auch weſentlich Impuls werden muß: ſo iſt nun auch das darſtellende Handeln von der äußeren Veranlaſſung unabhängig und allein gegeben durch den Grundcharakter des ganzen menſchlichen Weſens, ſofern die Duplicität des Geiſtes und des Fleiſches in ihm iſt. Daß aber dieſe Beſtimmung des Selbſtbewußtſeins nicht ruht, ſondern auch in die Erſcheinung treten will und tritt, iſt wieder nur zu begreifen aus den beiden aufgeſtellten Momenten*), auf die wir ſie zurückgeführt haben, und welche eben die Gemeinſchaft als ein Continuum poſtuliren. Es iſt in unſerem urſprünglichen Selbſtbewußtſein gegeben, daß wir die einzelnen Momente des Daſeins nur zuſammenknüpfen können, indem was in dem einen Momente war, Object wird für den anderen, und das iſt nur möglich in dem Heraustreten in die Erſcheinung, daß aber auch die Identität des perſönlichen und des Gemeingefühls nur Wahrheit hat, ſofern wir in Gemeinſchaft ſtehen mit anderen und unſer Selbſtbewußtſein austauſchen können; ſo daß alles Darſtellen nichts anderes iſt, als die beſtändige Realiſation des menſchlichen Weſens ſelbſt. Darum hat nun aber auch das Begreifen der Gemeinſchaft nur hier ſeinen eigenthümlichen Ort, und es beruht alſo auf dem chriſtlichen Gebiete rein darauf, daß der göttliche Geiſt in allen und für alle einer iſt und derſelbe und daß alle einzelnen nur ſeine Werkzeuge ſind, jeder ihn alſo auch nur vollſtändig in ſich trägt, ſofern in ihm das Bewußtſein, daß alle anderen eben ſo Werkzeuge des göttlichen Geiſtes ſind, zum Selbſtbewußtſein geworden iſt. Das aber wird es nur, ſofern er das Selbſtbewußtſein der anderen in das ſeinige aufnimmt, welches wieder nur geſchehen kann, ſofern jedes Selbſtbewußtſein in die Erſcheinung tritt. Und dieſe innere Nothwendigkeit des beſtändigen Zuſammenfließens des durch die Perſönlichkeit getrennten Selbſtbewußtſeins iſt das

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 7 — Vergl. Beil. A. §. 79. 80.

---

*) Seite 509. 510.

Weſen der brüderlichen Liebe und bedingt beides, das darſtellende Handeln und die Continuität der Gemeinſchaft*).

Wie aber ſo die brüderliche Liebe die Baſis iſt der religiöſen Gemeinſchaft, der Kirche: ſo ſind auch alle Glieder dieſer Gemeinſchaft als ſolche weſentlich unter einander gleich, und zwar aus einem zwiefachen Grunde. Das ἅγιον πνεῦμα nämlich iſt weſentlich ein göttliches, d. h. niemals ein leidendes, ſondern immer ein thätiges, folglich niemals afficirt oder modificirt. Eben darum aber gehört es auch der Perſönlichkeit nicht an, ſondern iſt das in allen identiſche Agens. Folglich iſt in ihm auch die weſentliche Gleichheit aller Glieder der Kirche begründet. Wenn aber nun auch alle einzelnen gleichſam als Eigenthum des göttlichen Geiſtes einander gleich ſind: ſo müſſen ſie doch ungleich ſein als Organe deſſelben, indem der Prozeß der Aneignung in den einen weiter vorgerükkt iſt, als in den anderen. Doch auch dieſe Ungleichheit verſchwindet, und das iſt der zweite Grund, auf dem die weſentliche Gleichheit aller Glieder der Kirche ruht, durch das abſolute Erhabenſein Chriſti über alle und dadurch, daß ihr Verhältniß zu Chriſto überall das dominirende iſt**). Dies ſezt aber wieder voraus das göttliche in Chriſto; denn wer ihm nur eine andere Dignität zugeſtehen will, der kann ihn auch nicht als abſolut erhaben über alle ſezen, wie ſich ihm auch die Ungleichheit der einzelnen gleich wieder geltend machen muß. Es iſt wichtig darauf aufmerkſam zu machen, wie ſich das weſentliche dieſes Dogma, welches nicht ohne große Schwierigkeiten zu behandeln iſt, ſogleich als Grundbedingung zu erkennen giebt auch da, wo es auf die Entwikkelung der urſprünglichen Beſtimmtheit des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins in ſeiner praktiſchen Anwendung ankommt.

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 6.

**) S. Beil. A. Randbemk. zu §. 77.

Nun aber müſſen wir hier gleich wieder darauf merken, daß dieſe Conſtruction der chriſtlichen Kirche aus dem Bewußtſein der weſentlichen Gleichheit aller Chriſten, deren Formel man kurz ſo faſſen könnte, daß der Geiſt in jedem einzelnen ſich zugleich auch des Beſizes aller anderen will bewußt werden und daß er von jedem aus das Bewußtſein, dieſes einzelne Organ zu beſizen, auf alle anderen übertragen will, denn auf dieſem gegenſeitigen In ſich aufnehmen des Bewußtſeins beruht die ganze Aufgabe des darſtellenden Handelns — daß dieſe Conſtruction der chriſtlichen Kirche auch ſchon die eigenthümlich proteſtantiſche iſt. Denn die katholiſche Kirche nimmt eine urſprüngliche Ungleichheit in ihre Conſtruction auf, nämlich den Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien. Alle Prieſterkirchen ſind auf einem Principe der Ungleichheit gebaut, weil ſie weder einen ſolchen Gegenſaz kennen, wie der iſt zwiſchen dem Erlöſer und den erlöſten, noch eine Gleichheit in der göttlichen Mittheilung, wie ſie im Chriſtenthume in der Idee des heiligen Geiſtes ausgebildet iſt. Die jüdiſche Kirche war zwar auch eine Prieſterkirche, aber es hatte doch mit ihr eine etwas andere Bewandniß. Sie bildete den Uebergang von der eigentlichen Prieſterkirche zum Chriſtenthume. Die prieſterliche Dignität ruhte bei ihr auf dem moſaiſchen Geſeze und beſtand nur in der Berechtigung zu gewiſſen Functionen, war aber ganz ausgeſchloſſen von dem Anſpruche an eine beſondere göttliche Mittheilung. Dieſe exiſtirte zwar auch unter der Form des hohenprieſterlichen Orakels; allein dabei war keinerlei innere göttliche Mittheilung, ſondern nur eine äußere, nämlich, ſo viel wir davon wiſſen, nur eine auf die Form des Looſes gegründete. Die innere vom Geſeze anerkannte beſondere göttliche Mittheilung, die prophetiſche, war von der prieſterlichen Würde ganz unabhängig, und dadurch war der Uebergang möglich vom Judenthume als Prieſterkirche zum Chriſtenthume, in welchem die prieſterliche Würde als eine beſondere gar nicht exiſtirt. Die religiöſe Dignität der Geſezgebung wurde aufgehoben und die religiöſe Mittheilung wurde aus einer ſpeziellen eine allgemeine. Wie iſt nun aber doch das alte Princip wieder in die katholiſche Kirche gekommen? Wir können die Frage nur hiſteriſch beantworten, wobei wir freilich immer feſthalten müſſen, daß alle hiſteriſche Darſtellung zugleich Auslegung iſt, und in ſofern auch ſubjectiv. Aber wir unſeres Ortes können nur ſagen, das beſondere Prieſterthum in der katholiſchen Kirche ſei ein ſpäter eingeſchlichenes, der urſprünglichen Conſtitution der Kirche gänzlich fremdes. Die Apoſtel hatten keine prieſterliche Würde, ſondern ihr einziger Vorzug iſt, daß ſie wegen ihres perſönlichen Umganges mit Chriſto die Quelle der chriſtlichen Tradition ſind ſowol was die Lehre, als was die Inſtitutionen betrifft. Wo iſt uns die erſte chriſtliche Kirche aufgezeigt? In der Apoſtelgeſchichte. Aber da ſind es nie die Apoſtel allein, die ſie bilden, ſondern eine größere Menge von einzelnen iſt es, ſelbſt Frauen miteingeſchloſſen, und von allen insgeſammt wird geſagt, ſie ſeien zuſammen geweſen einmüthig im Gebet und im Lobe Gottes, alſo im darſtellenden Handeln, wo das *ὁμοθυμαδόν* deutlich zeigt, daß keinesweges die einen bloß empfangend, die anderen bloß thätig waren, ſondern daß die brüderliche Gleichheit ſowol der Materie, als der Form nach das weſentliche war*). Die katholiſche Kirche hat eine andere Hiſtorie: auf eine nicht nachzuweiſende Tradition fußend ſezt ſie voraus, der Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien ſei von Chriſto ſelbſt eingeſezt. Nun iſt Chriſtus derjenige, auf deſſen Verhältniſſe zu allen übrigen die abſolute Gleichheit derſelben unter ſich beruht. In ſofern alſo die katholiſche Kirche die Ungleichheit auf Chriſtum zurükkführt, rettet ſie zwar das chriſtliche Princip und bleibt eine chriſtliche Kirche; aber geſezt auch ihre Vorausſezung ſei wahr: ſo kann doch Chriſtus die Ungleichheit nicht ſo eingeſezt haben, daß die urſprüngliche Gleichheit dadurch wäre aufgehoben worden. Dieſe muß alſo immer aufrecht erhalten werden, ſofern ſie ſich auf das gleiche Verhältniß aller zu Chriſto gründet, und der Unterſchied unter den gläubigen kann immer nur ein relativer ſein. Um das nun recht einzuſehen, müſſen wir die Keime des Unterſchiedes auch in der proteſtantiſchen Kirche nachweiſen. Bei uns ſind nämlich ähnliche Differenzen, nur daß wir ihnen nicht gleiche Dignität zugeſtehen. In unſerer über die Conſtruction der Kirche aus dem Bewußtſein der abſoluten Gleichheit aller gläubigen Chriſto gegenüber aufgeſtellten allgemeinen Formel iſt auch eine Duplicität geſezt, ein Sich ſelbſt anderen mittheilen und ein Das chriſtliche Leben und Daſein anderer, ihr Verhältniß zum göttlichen Geiſte, in ſich aufnehmen, alſo die Duplicität von Spontaneität und Receptivität. Allein wir ſagen, daß jedem beides nothwendig ſei. Wenn die katholiſche Kirche dieſes beſtritte: ſo gäbe es gar keine Verwandſchaft zwiſchen ihr und uns. Aber ſie beſtreitet es nicht. Denn daß die Prieſter auch ihrerſeits receptiv ſeien, leugnet ſie nicht, und daß auch die Laien können an der Spontaneität Theil haben, tritt zwar in der öffentlichen Erſcheinung der Kirche gar ſehr zurükk, aber es wird doch nicht gänzlich negirt, indem ſie ja doch auch ein Familienleben, wenngleich nicht als das höchſte, in ihre Conſtruction mit aufnimmt und es nicht als etwas bloß bürgerliches anſieht*).

---

*) Apoſt. Geſch. 2, 42—47.

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 8. 9. vergl. mit Beil. A. §. 77. —

Vorleſ. 1822. Es giebt wol keine vollkommen organiſirte chriſtliche Geſellſchaft, die der katholiſchen Kirche ſtrenger entgegengeſezt wäre, als die ſogenannte evangeliſche Brüdergemeinde. In dieſer iſt das Lehren auch als eine beſtimmte Function organiſirt, aber das hindert nicht, daß der Unterſchied zwiſchen Klerikern und Laien in ihr ſelbſt in noch geringerem Maaße hervortritt, als in der großen evangeliſchen Kirche. Ein anderer großer Unterſchied aber iſt der, daß die katholiſche Kirche die Chriſtianiſirung der Völker im großen betreibt und mit politiſcher Unterſtüzung, die Brüdergemeinde dagegen, wiewol ſie recht eigentlich für die Miſſion beſtimmt iſt, den entgegengeſezten Weg einſchlägt und ſich nicht an die unbeſtimmte Volksmaſſe wendet, ſondern die Gemüther der einzelnen für das Chriſtenthum bearbeitet. Die katholiſche Kirche verfährt alſo analog wie die erſten Jünger am Tage der Ausgießung des heiligen Geiſtes, die Brüdergemeinde wie Petrus im Hauſe des Cornelius; die katholiſche Kirche wirkt auf die große Maſſe, die dann erſt allmählig zur vollen Gleichheit mit denen, von welchen die Wirkſamkeit ausgeht, herangebildet werden muß, die Brüdergemeinde auf kleine vorbereitete Zuhörerſchaften, die ſofort zur Gleichheit mit den übrigen geführt werden. In ſofern alſo ergänzen ſich beide; aber die katholiſche Kirche begeht den großen Fehler, daß ſie ſich mit der Entſtehung der Ungleichheit nicht gleich auch die Aufgabe ſezt, dieſelbe aufzuheben, vielmehr dieſelbe durch die Prieſterweihe förmlich ſancionirt und für immer befeſtigt.

Vorleſ. 18[illegible]. In der Anſicht der katholiſchen Kirche iſt gerade auch für das Gebiet des darſtellenden Handelns, ſofern das weſentliche darin Gottesdienſt iſt oder gemeinſame Kundmachung der ſich in den Chriſten offenbarenden göttlichen Gnade, eine weſentliche Ungleichheit geſezt zwiſchen Prieſtern und Laien, ſo daß alſo das Verhältniß zwiſchen beiden in der katholiſchen Kirche nicht mehr angeſehen werden kann als Ausdrukk der brüderlichen Liebe in unſerem Sinne des Wortes. Sie fordert, daß der Laie ſein Verhältniß zum Klerus ausſpreche in einer ſpecifiſchen Ehrfurcht, der Klerus ſein Verhältniß zu den Laien in einer ſich herablaſſenden von einer höheren Würde ausgehenden Mittheilung. So erſcheint alſo die katholiſche Kirche als eine Form des Chriſtenthums, die noch in der Aehnlichkeit mit den alten Prieſterreligionen befangen iſt. Aber dieſe Form iſt keine dem Chriſtenthume urſprüngliche, ſondern eine erſt ſpäter in daſſelbe hineingebildete; ſie gehört mit zu den Verunſtaltungen, die das Chriſtenthum erfuhr und welche die Reformation wieder aufheben ſollte. Dabei iſt aber nicht zu überſehen, daß es chriſtliche Parteien giebt, die auch den Unterſchied nicht ſtatuiren, den die evangeliſche Kirche durch das in ihr beſtehende ministerium verbi anerkennt, die alſo auch von uns ſagen, daß wir das Bewußtſein völliger Gleichheit nicht in uns tragen ſondern uns der Prieſterreligion nähern. Die Sache iſt aber dieſe. Wenn wir das darſtellende Handeln angeſehen haben als ein In ſich bleiben, ſofern nämlich kein Erfolg dadurch bezwekkt wird, aber auch als ein Aus ſich hinausgehen, ſofern der innere Zuſtand Erſcheinung wird: ſo muß es doch nun auch etwas ſein, wodurch eben das innere ein äußeres ein anderen wahrnehmbares wird. Wird auch kein Erfolg, das Wort im engeren Sinne genommen, angeſtrebt: ſo iſt das Darſtellen des inneren doch etwas gewolltes. Das kann es aber immer nur werden vermittelſt einer größeren oder kleineren Reihe von Thätigkeiten. Unſer evangeliſcher Standpunkt iſt nun der, daß wir ſagen, In dem Bewußtſein von der Identität des göttlichen Geiſtes, als des innerſten Impulſes in uns allen, ſind wir uns alle gleich; aber dieſe Reihe von Thätigkeiten, worauf das In die Erſcheinung treten des inneren Zuſtandes beruht, kann nur in organiſchen Bewegungen beſtehen, in pſychiſchen und auch äußeren, und in Beziehung auf dieſe ſind wir nicht alle gleich, ſondern ſchon wenn der göttliche Geiſt in ſie tritt, wenn unſere chriſtliche Exiſtenz anfängt, iſt eine Ungleichheit da. An dieſe knüpft nun die Errichtung jenes Amtes in der evangeliſchen Kirche an, aber ohne die innere Gleichheit im mindeſten aufzuheben, denn dieſe bleibt vollkommen in Kraft, wenn, und läßt darum zu, daß nur diejenigen in den organiſchen Verrichtungen beſonders hervortreten, in welchen dieſelben in der größten Vollkommenheit möglich ſind. Wird doch auch die urſprüngliche Gleichheit immer wieder hineingepflanzt in die Ungleichheit dadurch, daß nur die Geſammtheit das Urtheil darüber ausſpricht, wer ſich dazu eigne, das ministerium verbi zu verwalten, und wer nicht. Ja, da die Ungleichheit einmal da iſt: ſo iſt es Unvollkommenheit, wenn ſie nicht in die Darſtellung aufgenommen wird, und es entſteht auch eine weſentlich größere Ungleichheit in der Darſtellung ſelbſt, wenn alle auf gleiche Weiſe leitend hervortreten, während ſich doch nach dem richtigen Urtheile der Geſammtheit einige in ſehr hohem und andere in ſehr geringem Maaße dazu eignen. Eine Geſtaltung alſo des darſtellenden Handelns, wie ſie bei kleineren chriſtlichen Parteien ſtatt findet, würde nur dann richtig ſein, wenn die Ungleichheit, in welcher das chriſtliche Princip die einzelnen findet, ſchon vollſtändig aufgehoben wäre und das wirkſame Handeln in ſeiner intenſiven Richtung bereits ſein Maximum erreicht und eine zweite abſolute Gleichheit neben jener urſprünglichen hervorgebracht hätte, eine Vorausſezung, die aber nie in, ſondern nur nach allem geſchichtlichen Verlaufe mit Grunde gemacht werden kann. Nun wird es leicht ſein zu zeigen, wie wir gegen die katholiſche Kirche ſtehen. Wenn die katholiſche Kirche eben ſo behauptete, die geiſtlichen ſeien nur die von der Geſammtheit anerkannten ſachkundigen, ſo daß die Stelle, die jeder in der Geſammtheit einnimmt, auf dem irgendwie entſtandenen Urtheile der Geſammtheit beruhte, und wenn dasjenige, was die geiſtlichen ausſchließend in der Kirche ſind, nichts anderes wäre, als was ſich auf jene Sachkunde gründete: dann wäre kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen uns und den katholiſchen. Aber dieſe ſagen zuvörderſt, die Geiſtlichkeit ſei

Ich verweiſe übrigens, was dieſen Punkt betrifft von der Aufnahme der Familien in die Conſtruction der Kirche, auf das darüber in dem Abſchnitte vom wirkſamen Handeln geſagte*), reducire es hier aber kurz auf diejenigen Punkte, auf

---

eine ſich durch ſich ſelbſt erneuernde Körperſchaft, ſo daß alſo von einem Urtheile der Geſammtheit bei ihnen nicht die Rede iſt und in ſofern beruht die Differenz zwiſchen uns und ihnen darauf, daß wir es für einen Mißbrauch halten, daß das Urtheil der Geſammtheit aufgehört hat, und darum an die Zeit anknüpfen, wo die geiſtlichen ſich nur durch das Urtheil der Geſammtheit erneuten, an die Zeit alſo, wo die prieſterliche Würde nichts anderes war, als was jezt unſer ministerium verbi iſt. Ferner, die Handlungen, welche die katholiſchen Prieſter recht eigentlich als ſolche üben, ſind nicht Handlungen, die auf Sachkunde beruhen, ſondern nach der Meinung der katholiſchen Kirche auf einer höheren Würde, welche durch Tradition mitgetheilt werde; und in ſofern beruht die Differenz zwiſchen uns und den katholiſchen darin, daß wir ſagen, Wir knüpfen an die Zeit an, wo man von nichts anderem wußte, als was durch die urſprüngliche Kraft des Glaubens gewirkt wird. Offenbar alſo iſt hier ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen dem Standpunkte unſerer Kirche und dem der katholiſchen, und zwar ein ſolcher, daß wir wol Recht haben, wenn wir ſagen, die katholiſche Kirche nähere ſich der Prieſterreligion, nicht aber die kleineren chriſtlichen Parteien, wenn ſie daſſelbe von unſerer evangeliſchen Kirche behaupten. Es iſt nicht zu verkennen, daß ſchon im Judenthume, verglichen mit dem Heidenthume, ein Uebergang iſt zur reinen chriſtlichen Anſicht vom Weſen des Gottesdienſtes. Aber auch das iſt deutlich, daß die katholiſche Kirche mit ihrer beſonderen prieſterlichen Würde judaiſirt, nur daß ihre Prieſter nicht Prieſter ſind durch Geburt, ſondern durch die Kraft der Weihe als einer von der Körperſchaft der Prieſter ausgehenden Handlung. Wenn man ſagen wollte, Nur ſachkundige werden geweiht, und nur die ſachkundigen weihen; die Weihe alſo als Act der Prieſterſchaft iſt dem Geiſte nach doch nur eine Art und Weiſe, wie ſich das Urtheil der Geſammtheit durch ihre ſachkundigen ausſpricht: ſo irrte man ſehr; denn die katholiſche Kirche ſchreibt der prieſterlichen Weihe eine weſentlich andere Qualität zu. Aber den Uebergang hätte man angedeutet zur Aufhebung der Differenz zwiſchen beiden Kirchen.

*) Siehe o. S. 217 u. 336. nebſt Beil. B. S. 113 u. 133.

welche es uns jezt beſonders ankommt. Die Familie als ſolche nämlich iſt früher, als die Kirche, aber die Kirche iſt auch wieder früher, als die Familie chriſtlich iſt; denn die Conſtruction der Kirche aus Einzelweſen iſt die frühere, wenngleich auch die unvollkommenere. Wir werden alſo auch zu unterſcheiden und auseinander zu ſezen haben, welches das darſtellende Handeln in der Kirche ſei ohne beſtimmte Beziehung darauf, daß die Familie organiſches Element der Kirche iſt, und dann welches das darſtellende Handeln in der Kirche ſei, das ſich weſentlich eben hierauf gründet. Doch zunächſt iſt nöthig, den allgemeinen Charakter des darſtellenden Handelns in Beziehung auf ſeinen Inhalt, ſo weit er das Verhältniß zur Kirche betrifft, auseinander zu ſezen, damit wir erſt das allgemeine, die urſprüngliche Einheit, haben, auf welche dann die untergeordneten Entgegenſezungen bezogen werden können.

Wir haben ſchon in der allgemeinen Einleitung geſagt, daß alles darſtellende Handeln insgeſammt weſentlich dasjenige iſt, was wir Gottesdienſt nennen*). Es ſcheint freilich, als ob durch dieſe Formel ſehr wenig gegeben wäre, weil das Wort ſelbſt ein uneigentliches iſt und alſo nur auf eine im gemeinen Leben gültige unbeſtimmte Vorſtellung hinweiſt. Wie können wir Gotte einen Dienſt erweiſen? Sehen wir da auf den Inhalt: ſo wäre viel eher das verbreitende Handeln als ein Gottesdienſt anzuſehen, als das darſtellende. Allein auch in anderen Sphären des Lebens kennen und brauchen wir das Wort Dienſt nur ſo, daß es den natürlichen Ausdrukk bezeichnet von dem Verhältniſſe zwiſchen einem niederen und einem höher geſtellten, daß es alſo nicht Dienſterweiſung, ſondern Dienſtbezeugung ausdrükkt; es liegt darin nur, daß ſich der eine als das Organ des anderen darſtellt. Gottesdienſt iſt alſo der Inbegriff aller Handlungen, durch welche wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geiſtes darſtellen. Davon iſt natürlich das wirkſame Handeln ausgeſchloſſen; denn das iſt dasjenige, wodurch wir als Organe Gottes etwas hervorbringen, nicht uns nur als ſolche darſtellen. Freilich haben wir ſchon zugegeben, daß jede Form des Handelns die anderen in ſich ſchließt, und ſo ſoll auch durch die gegebene Erklärung nicht ausgeſchloſſen ſein, daß das darſtellende Handeln per accidens immer auch ein wirkſames in ſich trägt. Denn jedes reine Darſtellen erhöht zugleich die Gewöhnung, ſich aus dem Geſichtspunkte, in welchem man ſich darſtellt, zu betrachten, und eben ſo auch die Leichtigkeit, in diejenigen Forderungen ſich zu fügen, die aus dieſem Geſichtspunkte entſtehen. Aber auf dieſe Art hängt doch dem darſtellenden Handeln das wirkſame nur an, nicht aber macht es das Weſen deſſelben aus*).

---

*) Siehe d. Allgem. Einleitung S. 51. und Beil. A §. 53.

Wodurch geſchieht denn aber das, daß wir uns auf ſolche weſentliche Art als Organe Gottes darſtellen? Das können wir nicht ſagen, ohne uns zugleich in eine Reihe von Gegenſäzen zu begeben, die eben das ganze beſchreiben würden. Aber das allgemeine iſt doch aus dem bisherigen leicht zu eruiren. Das darſtellende Handeln iſt nämlich nur in Vergleich mit der abſoluten Innerlichkeit des Selbſtbewußtſeins an und für ſich ein Aus ſich herausgehen, nicht aber in Vergleich mit dem wirkſamen Handeln, weil die Idee das Erfolges nicht dabei zum Grunde liegt. Es kann ferner auch nur unter der Vorausſezung der Gemeinſchaft beſtehen. Daraus aber folgt, daß es, ohne daß irgend ein Erfolg dabei beabſichtigt wird, für den handelnden ſelbſt ſein kann, und auch für andere; für den handelnden ſelbſt, ſofern er in einem anderen Momente gedacht wird; für andere, ſofern jeder andere in jedem Momente in derſelben Gemeinſchaft ſteht. In beider Hinſicht beſteht alſo das Weſen des darſtellenden Handelns in einer ſolchen Aeußerung des innerlichen, daß dieſes als das, was es iſt, erkannt werden kann; das innerliche aber, welches dargeſtellt werden ſoll, iſt für unſer beſonderes Gebiet der Zuſtand der freien Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch, das Bewußtſein der Seeligkeit, der ungetrübte Zuſtand in der ſchwebenden Mitte zwiſchen Luſt und Unluſt.

---

*) S. Beil. A. §. 68. — Beil. B. Das darſtell. Handeln. §. 10.

Die nähere Frage aber, wie denn das innerliche ein äußeres wird, führt uns auch wieder auf etwas zurükk, was in Beziehung auf unſer eigenthümliches Gebiet uns als etwas vorangehendes natürliches erſcheint. Nämlich ganz abgeſehen vom göttlichen Geiſte iſt ſchon durch den *κοινὸς λόγος* dieſelbe Aufgabe geſtellt, und alſo ein darſtellendes Handeln vor aller chriſtlichen Kirche gefordert, deſſen Gegenſtand iſt, die Herrſchaft der Intelligenz in der ſinnlichen Natur zu offenbaren. Das chriſtliche darſtellende Handeln als ſolches hat nun gar keine anderen Darſtellungsmittel, als die, die dem vernünftigen Menſchen als ſolchem zu Gebot ſtehen, und da der Geiſt an ſich das vernünftige iſt: ſo kann er auch nur ein äußerliches werden durch das, was ſeiner Natur nach in das Gebiet der Erſcheinung gehört, alſo durch die ſinnliche Natur des Menſchen. In dieſer müſſen die Darſtellungsmittel liegen, aber nur ſo, wie wir dieſelben ſchon als für die allgemein menſchliche Intelligenz durchgebildete Organe vorausſezen müſſen. Daraus könnte man ſolgern wollen, der einzelne Menſch könne nur als ſchon moraliſch durchgebildet in die chriſtliche Kirche kommen, was aber der ganzen chriſtlichen Praxis und unſerem chriſtlichen Gefühle widerſprechen würde. Die Erlöſung will einerſeits nicht warten auf vollkommene moraliſche Durchbildung der Menſchen, ſonſt wäre ja auch die Zeit nicht erfüllt geweſen, als Chriſtus erſchien, und andererſeits giebt es keinen Zuſtand der Menſchen, in welchem ſie nicht ſchon fähig wären für das Chriſtenthum bearbeitet zu werden. Jene Vorausſezung wäre alſo offenbar falſch. Aber es iſt auch hier nicht ſowol das moraliſche gemeint, als vielmehr das allgemein intelligente. Es giebt nichts in der äußeren Erſcheinung des Menſchen, was nicht ſchon durch das menſchliche Leben ſelbſt als Organ für die Intelligenz gebildet wäre in gewiſſem Grade, ganz abgeſehen vom Gegenſaze des moraliſchen und des unmoraliſchen, denn das eine wie das andere iſt ein Ausdrukk der menſchlichen Intelligenz. Die Geſtalt des Menſchen iſt ausdrukksvoll ihrer Natur nach, und vornämlich iſt die Geſichtsbildung ein Ausdrukk der Intelligenz. Das reichſte Darſtellungsmittel der Intelligenz aber iſt die Sprache, die wir doch nicht als ethiſch im engeren Sinne des Wortes anſehen. Der Menſch bemächtigt ſich ihrer nur allmählig, und ehe er ihrer nicht bis auf einen gewiſſen Grad mächtig geworden iſt, kann er am darſtellenden Handeln nicht theilnehmen. Nur in dieſem weiteren Sinne iſt hier die Vorausſezung gemeint, und was wir ſagen wollen, iſt nur dieſes, daß die Darſtellungsmittel nicht ſelbſt ein Product ſind des göttlichen Geiſtes im engeren Sinne, ſondern daß ſie bereits in der durch die allgemein menſchliche Intelligenz in Beſiz genommenen organiſchen Totalität liegen und der göttliche Geiſt ſie ſich nur aneignen kann, wodurch der Unterſchied keinesweges aufgehoben wird zwiſchen der beſonderen inneren Sphäre der eigenthümlich chriſtlichen Darſtellung und der allgemein menſchlichen*).

Um aber dieſes noch genauer zu betrachten, wollen wir verſuchen, den ganzen Umfang der Aufgabe auf eine mehr reale Weiſe uns vorzuſtellen. In ſofern die Eintheilung richtig iſt, welche wir gemacht haben, werden wir ſagen können, Alles Handeln, welches vom göttlichen Geiſte ausgeht und kein wirkſames iſt, iſt ein darſtellendes, und zwar ein darſtellendes auf unſerem beſonderen Gebiete.

---

*) S. Beil B. Das darſt. Hand. §. 11. Vgl. o. S. 441. Vorleſ. 1831.

Das ſcheint anfangs keine fruchtbare Formel zu ſein, aber ſie verſchafft uns doch den Vortheil, daß wir das darſtellende Handeln nun noch ſo betrachten können, wie es ſich an das wirkſame anſchließt. Wir haben uns dieſes leztere eingetheilt in das eigentlich nach außen hin erweiternde und das nach innen zu ſteigernde. Vergleichen wir beides: ſo werden wir ſagen können, Alle Handlungen, welche nur erweitern nach außen, ohne nach innen zu ſteigern, ſind in Beziehung auf den beſtimmten Grad, den die Herrſchaft des Geiſtes erreicht hat, nicht wirkſam, ſondern darſtellend. Das können wir uns zunächſt am beſten verſinnlichen an dem nicht unmittelbar religiöſen Gebiete. Alle Handlungen nämlich, welche die Herrſchaft des Menſchen über die Natur nach außen verbreiten, ſind Darſtellung des Grades, in welchem ſie bereits vorhanden iſt. Alle Handlungen, welche einen gegebenen Zuſtand nur erhalten, wie er iſt, haben weniger den verbreitenden als den abwehrenden Charakter, ſind aber noch viel mehr darſtellend. In allem wirkſamen Handeln iſt alſo eine Seite, welche dem darſtellenden Gebiete untergeordnet iſt. Am meiſten tritt dieſes in den erhaltenden Functionen des extenſiven Prozeſſes heraus. Aber auch im intenſiven finden wir es; denn alle Steigerung der Herrſchaft des Geiſtes im Gebiete der menſchlichen Natur geht aus von der urſprünglichen Wirkſamkeit Chriſti. In Chriſto und in ſeinem Einfluſſe auf das menſchliche Geſchlecht iſt keine Möglichkeit der Steigerung, ſondern da iſt der ganze Prozeß nur ein extenſiver. Es iſt ſeine ewig feſtgeſtellte Herrſchaft über das menſchliche Geſchlecht, welche ſich weiter und weiter verbreitet. In dieſer Beziehung hat ſelbſt der intenſive Prozeß einen darſtellenden Charakter; denn es iſt nur die ſich immer gleichbleibende Einwirkung Chriſti, welche die Steigerung hervorbringt, und die Steigerung iſt nichts, als der Exponent der Wirkſamkeit Chriſti. Es iſt dies freilich nichts neues für uns, ſondern nur die Anwendung von dem allgemeinen Saze, daß alle verſchiedenen Formen des Handelns in der Wirklichkeit nicht von einander getrennt ſind. Wir haben es aber wiederholt und beſonders hervorgehoben, um darauf hinzuweiſen, daß das darſtellende Handeln nicht ausſchließend ein eigenes Gebiet für ſich bildet, ſondern daß es zugleich das ganze Gebiet des wirkſamen Handelns in ſich ſchließt. Wozu auch die Bibel Anleitung giebt, wenn ſie es, um es in der größten Allgemeinheit auszudrükken, ſogar auf das unbedeutendſte im Naturbildungsprozeſſe ausdehnt. Denn Paulus ſagt, Ihr eſſet nun, oder ihr trinket, oder was ihr thut, ſo thut es alles zur Ehre Gottes*). Zu Gottes Ehre handeln iſt aber nichts anderes, als ſo handeln, daß man ſich dabei als Organ Gottes darſtellt. Der Apoſtel will alſo, daß der Charakter des darſtellenden Handelns ſich ſchlechthin in allem auspräge, auch an dem ſinnlichſten Material, welches einen Gegenſtand des verbreitenden Prozeſſes ausmacht**).

Wenn wir nun vom Begriffe des Gottesdienſtes ausgehen: ſo werden wir ſagen können, *Das darſtellende Handeln theilt ſich uns in zwei verſchiedene Gebiete, die aber auch nicht abſolut ſondern nur relativ entgegengeſezt ſind.* Es giebt nämlich ein Gebiet, in welchem das beſonders heraustritt, daß das darſtellende Handeln einen eigenthümlichen Kreis bildet, und das iſt der *Gottesdienſt im engeren Sinne*, und es giebt ein anderes, welches am meiſten das zur Erſcheinung bringt, daß auch in demjenigen, das am meiſten dem wirkſamen Handeln angehört, das darſtellende mitgeſezt iſt, und das iſt der *Gottesdienſt im weiteren Sinne*, der ſich über das ganze Leben verbreitet. Der göttliche Geiſt muß Beſiz nehmen im Menſchen von dem ganzen geiſtigen Organismus in der Duplicität des Vorſtellungs- und des Begehrungsvermögens, oder wie man dieſen relativen Gegenſaz ſonſt faſſen will, denn an der Art der Bezeichnung liegt hier gar nichts. Jede Anwendung dieſer Function gehört auf gewiſſe Weiſe dem wirkſamen Handeln an; denn auch als Uebung iſt ſie immer Verbreitung in der Zeit, eine Befeſtigung und Verſtärkung des ſchon beſtehenden Verhältniſſes. Aber ſie ſpricht dieſes Verhältniß auch immer aus, und in ſofern ſie es bloß ausſpricht, gehört ſie dem darſtellenden Handeln an. Iſt das Handeln vorzugsweiſe ein verbreitendes: ſo geht es zurükk auf die Modification des Selbſtbewußtſeins als Luſt; iſt es ein reinigendes: ſo geht es zurükk auf die Modification des Selbſtbewußtſeins als Unluſt. Beide Modificationen aber erheben ſich immer erſt aus dem Bewußtſein des höheren geiſtigen Lebens überhaupt, müſſen alſo immer eine Beziehung enthalten auf das durch die Indifferenz von Luſt und Unluſt beſtimmte Selbſtbewußtſein; und je geringer die verbreitende oder reinigende Kraft im Handeln iſt, deſto mehr erſcheint es als ein darſtellendes, ohne jedoch jemals aufzuhören, zugleich verbreitend zu ſein oder reinigend *).

---

*) 1 Cor. 10, 31.

**) Siehe Beil. A. §. 64 — 67. — Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 12.

Dieſes nun erweitert uns einerſeits unſer Gebiet, andererſeits aber ſcheint es daſſelbe auch zu verwirren, und wir müſſen uns doch ſuchen ſeine feſte Begrenzung gegen die anderen Gebiete zu erhalten. Da müſſen wir alſo wieder auf den wichtigſten Punkt zurükkgehen, auf das Verhältniß zwiſchen dem darſtellenden Handeln und dem wirkſamen, wie es hervorgeht aus den dem einen und dem anderen zum Grunde liegenden Formen des Selbſtbewußtſeins. Wir haben ſchon früher geſehen, daß das Selbſtbewußtſein, welches dem darſtellenden Handeln zum Grunde liegt, auf zwiefache Art geſezt werden kann, nämlich als dem modificirten Selbſtbewußtſein, welches dem wirkſamen Handeln zum Grunde liegt, vorangehend, und als demſelben nachfolgend. Sehen wir dieſe verſchiedenen Arten, wie das Selbſtbewußtſein als Seeligkeit

---

*) S. Beil. A. §. 68. — Beil. B. Das darſtell. Handeln. § 13.

geſezt ſein kann, als reine Endpunkte an: ſo haben wir etwas, was uns in der Erfahrung nicht kann gegeben ſein, woraus alſo auch keine ſittliche Regel abzuleiten iſt; denn worauf es keine Anwendung giebt, dem iſt auch keine ſittliche Regel zu entnehmen. Wir müſſen ſie uns alſo denken als Zwiſchenpunkte und ſo, daß jener doppelte Charakter nicht verloren geht. Dann müſſen wir uns aber auch das wirkſame Handeln einerſeits denken als ein ſolches, welches relativ erſt anfangen ſoll, und andererſeits als ein ſolches, welches relativ vollendet iſt, damit das darſtellende Handeln in die Pauſen des wirkſamen eintreten könne. Dergleichen müſſen wir uns denken; wir müſſen uns die Zeit denken als ein Continuum, das Handeln in ihr aber als eine Reihe von diſcreten Größen, zwiſchen denen ein Uebergang möglich iſt. In Beziehung nun auf das wirkſame Handeln füllt das darſtellende die Pauſen deſſelben aus und macht den Uebergang von einem Momente deſſelben zum anderen, und zwar in zwiefacher Hinſicht, in Hinſicht auf das beginnende und in Hinſicht auf das vollendete. Und betrachten wir das, was wir uns vorläufig ſchon gezeichnet haben als das Gebiet des Gottesdienſtes im engeren Sinne, das darſtellende Handeln, wie es am meiſten in ſeinem Für ſich geſeztſein hervortritt: ſo iſt von ſelbſt klar, daß hier alles darauf beruht, daß im wirkſamen Handeln ſolche Pauſen gemacht werden, in welche das darſtellende eintritt; denn ſonſt könnte es gar keine Vereinigung der Menſchen zum darſtellenden Handeln geben. Aber wie iſt es mit dem Gottesdienſte im weiteren Sinne? Es iſt dasjenige darſtellende Handeln, was ſich von dem wirkſamen nicht dem Inhalte, ſondern nur der Intention nach unterſcheidet. Wenn wir irgend eine neue Einſicht erwerben in Beziehung auf dasjenige, was gethan werden ſoll: ſo geht damit ein neues Handeln an, das ein reinigendes ſein kann, oder auch ein verbreitendes. Alle Ausübung fängt an mit einem Minimum von Fertigkeit, die allmählig ſteigt. So lange dieſe im Steigen iſt, hat das Handeln den Charakter des wirkſamen, und hat ſie einen beſtimmten Grad erreicht, dann treten ſolche Ausübungen ein derſelben Handlungsweiſe, welche nicht mehr den Charakter der Uebung haben, weil ſie der Fertigkeit nichts weſentliches mehr hinzuthun. In wiefern nun der Menſch dieſe Ausübungen bezieht auf das äußere Bildungsgebiet, in ſofern ſind ſie auch noch ein wirkſames Handeln; bezieht er ſie aber auf ſeinen eigenen Zuſtand: ſo ſind ſie als reine Ausübungen auch nur Darſtellung, weil ſie keine Veränderung mehr hervorbringen wollen. Aber damit nimmt dann auch von dieſem Punkte aus das wirkſame Handeln ein Ende und das darſtellende reiht ſich ein. Und ſo zeigt ſich uns hier überall der Rükgang aus dem wirkſamen Handeln ins darſtellende, welcher darauf hinweiſt, was aber alle Erfahrung überſteigt, daß wir uns als den vollendeten Zuſtand des Menſchen den denken müſſen, in welchem das wirkſame Handeln gar nicht mehr ſtatt findet, ſondern bloß Darſtellung deſſen, was iſt und immer daſſelbe bleibt, reines Aeußerlichwerden des inneren*).

---

*) Vorleſ. 1822. Wir haben geſagt, daß das darſtellende Handeln in ſeinen verſchiedenen Momenten das wirkſame zwiſchen ſich habe und auch von demſelben eingeſchloſſen ſei, und daß das darſtellende durch das wirkſame wachſe. Denken wir uns nun das Maximum von Bewußtſein der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes: ſo iſt das die Seeligkeit. Wie verhält ſich aber zu dieſer das darſtellende Handeln? Aus jeder Annäherung an den Zuſtand der Seeligkeit geht das darſtellende Handeln hervor, die Annäherung ſelbſt aber wird durch das wirkſame Handeln hervorgebracht. Das darſtellende Handeln alſo als ſolches kann nichts zur Seeligkeit beitragen, kann kein ſeelig machendes ſein. Das iſt ein rein evangeliſches Corollarium zu dem aufgeſtellten; denn in der katholiſchen Kirche werden die rein gottesdienſtlichen Handlungen als genugthuende und verdienſtliche Werke dargeſtellt, als ſolche, die die Sünde wegnehmen und der Kirche den Schaz der guten Werke ver-

Fragen wir aber, Wie unterſcheiden ſich denn eigentlich beide Gebiete des Gottesdienſtes dem In-

mehren. Etwas anderes iſt es, wenn behauptet wird, durch das darſtellende Handeln komme im einzelnen und im ganzen die Seeligkeit zum Bewußtſein; denn dieſes werden wir eben ſo zugeben müſſen, als jenes leugnen. Aber das iſt auch gar nichts ſpeciell chriſtliches, ſondern es geht hervor aus dem rein pſychologiſch allgemeinen, was dabei zum Grunde liegt. Denn wenn das darſtellende Handeln eben ſo aus dem Bewußtſein der göttlichen Wirkſamkeit ſchlechthin ausgeht, wie das wirkſame aus demſelben Bewußtſein als Luſt oder Unluſt modificirt: ſo ſezen wir das ihm zum Grunde liegende Bewußtſein als ein einfaches. Das darſtellende Handeln iſt aber eine Reihe von Thätigkeiten, in welche dieſes einfache auseinandergelegt iſt, und die es auf verſtärkte Weiſe wieder zurükführen, ſo daß es am Ende des darſtellenden Handelns vervollſtändigt und klar geworden erſcheint. Das iſt das natürliche Ende alles darſtellenden Handelns, daß die Seele zu vollkommen klarer Ruhe kommt, und darauf beruht es dann, daß die Eindrükke aufgenommen werden, wodurch das Bewußtſein als Luſt oder Unluſt modificirt und das wirkſame Handeln hervorgebracht wird. So wie aber ein ſolches zu Ende gebracht iſt, muß auch ſogleich wieder das einfache Bewußtſein entſtehen, alſo auch gleich wieder die Aufforderung zu darſtellendem Handeln.

Wir müſſen uns nun aber den Umfang des darſtellenden Handelns noch beſtimmter vorlegen. Die Aufforderung dazu, ſehen wir, wiederholt ſich immer, und da kann denn zweierlei ſtatt finden. Entweder das darſtellende Handeln tritt ein in die Pauſen des wirkſamen, ſei es daß die Aufforderungen zum darſtellenden Handeln ſo ſtark ſind, daß ſie das wirkſame zurükdrängen und ſich ſo Bahn machen, ſei es daß ſie, lange bei Seite geſchoben im Gedränge des wirkſamen Handelns, erſt dann ihr Recht finden, wenn auf andere Weiſe Pauſen im wirkſamen Handeln entſtanden ſind. Oder die Forderungen des darſtellenden Handelns werden gleichzeitig erfüllt mit denen des wirkſamen. Demnach wird es alſo ein zwiefaches darſtellendes Handeln geben, eins das ſich iſolirt und nur darſtellendes Handeln iſt, und ein anderes, das in und mit dem wirkſamen Handeln und alſo gleichſam beides iſt, darſtellendes und wirkſames. Beim Gottesdienſte im engeren Sinne und bei den Feſtlichkeiten im geſelligen Leben denkt jeder gleich an das erſte. Das Chriſtenthum hat Pauſen im wirkſamen Handeln ſchon im Judenthume vorgefunden und dieſelben nicht nur ſanctionirt, ſondern nachher auch vom Sabbath abgelöſt. Es hat ſie alſo nicht als ein aus dem Judenthume nur beibehaltenes, was auch fehlen könnte, ſondern als ein in ihm ſelbſt begründetes. Wie iſt es aber mit dem darſtellenden Handeln der zweiten Form, dem darſtellenden Handeln in und mit dem wirkſamen? Was gehört in dieſes Gebiet? Wir ſcheinen in dem Gebiete des wirkſamen Handelns vieles gar nicht berührt zu haben.

halte nach?: ſo müſſen wir ſagen, In demjenigen Handeln, welches das Gebiet des Gottesdienſtes im engeren Sinne ausmachen ſoll, muß der Charakter des wirkſamen Handelns gleichſam abſolut zurücktreten. Das heißt alſo, es muß die Beziehiehung auf den geſammten Naturbildungsprozeß darin zurücktreten. Daraus folgt aber, daß ſowol das Talent als die äußere Natur ſchon als gleichmäßig gebildet darin vorausgeſezt werden müſſen, alſo eben das, was wir als Kunſt bezeichnet haben; ſo daß wir ſagen müſſen, *Der Gottesdienſt im engeren Sinne iſt überall das darſtellende Handeln auf dem Gebiete der Kunſt im weiteſten Sinne des Wortes**). *Der Gottesdienſt im weiteren Sinne aber iſt dasjenige Handeln, welches uns in ſeinem Geweſenſein als wirkſames und nur in ſeinem Vollendetſein als darſtellendes erſcheint. Immer alſo muß in ihm der ganze Naturbildungsprozeß anzuſchauen ſein; es iſt nur das darſtellende Handeln auf dem Gebiete des thätigen Lebens.* Das heißt alſo, *Die ganze Sittlichkeit des wirkſamen Handelns in ſeinen beiden Zweigen, in ſofern es ſeiner Form nach als vollendet anzuſehen iſt, iſt zugleich das darſtellende Handeln in dieſem Sinne.* Und dieſe Anſicht beſtätigt ſich uns vollkommen, wenn wir ſie vergleichen mit dem, was uns im Leben ſelbſt als Reſultat des ſittlichen Prozeſſes

---

Allerdings nämlich haben wir feſtgeſtellt, wie der einzelne auf rein ſittliche Weiſe zu einem Orte komme für ſeinen Antheil an der Geſammtheit des wirkſamen Handelns auf welche Weiſe aber an dieſem Orte ſittlich gehandelt werden müſſe, davon iſt nicht die Rede geweſen; ex professo haben wir immer nur die Anknüpfungspunkte für die Beſtimmtheiten des wirkſamen Handelns, nicht aber dieſe ſelbſt entwickelt. Aber dieſe ſelbſt ſind doch auch nie etwas neues, ſondern immer nur das treue Ausharren in dem einmal gefaßten Entſchluſſe, immer nur Darſtellung davon, daß man in der erſten Willensbeſtimmung, mit der ein Handeln begann, beharrt. Alſo gehören ſie weſentlich in unſer Gebiet hier. — Vergl. oben S. 314. und unten Gottesdienſt im weiteren Sinne.

*) S. Beil. A. §. 86.

entgegentritt. Denn wie hat ſich die Kirche ihren Gottesdienſt conſtruirt? Nicht anders, als daß er überall ein aus verſchiedenen Kunſtelementen zuſammengeſeztes iſt, und nie werden wir leugnen können, daß ein gebildetes Volk einen vollkommneren Gottesdienſt haben kann, als ein rohes, und daß ſich der Gottesdienſt in demſelben Maaße zu höherer Vollkommenheit entwikkeln muß, in welchem das Kunſtgebiet ſich ſteigert. Aber eben ſo entſpricht es auch dem allgemeinen Gefühle, daß der eigentliche Gottesdienſt, ſofern er in die Pauſen des wirkſamen Handelns hineintritt, etwas durchaus nichtiges iſt, wenn ihm nicht entſpricht eine gleichmäßig fortlaufende Tendenz, in dem geſammten thätigen Leben das darſtellende Handeln fortzuſezen, dem geſammten thätigen Leben dieſen Charakter aufzudrükken, daß es die Darſtellung ſei der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch; denn in dem Maaße als das fehlt, wird der eigentliche Gottesdienſt ein opus operatum, ein Reſultat der Superſtition. Sagte aber andererſeits jemand, er wolle ſich mit dem Gottesdienſte im weiteren Sinne begnügen, alſo mit demjenigen darſtellenden Handeln, welches im wirkſamen ſei, und nicht zulaſſen, daß ihm dieſes durch ſolche Pauſen, wie ſie der eigentliche Gottesdienſt erfordere, unterbrochen werde: ſo geben wir ihm zu bedenken, daß er ſich damit ſelbſt außer Stande ſezt, ſein wirkſames Handeln, auf das es ihm doch vornämlich ankommt, ſo zu ſteigern, daß es je länger je mehr ein im weiteren Sinne gottesdienſtliches wird. Denn das wirkſame Handeln kann nur aufhören Uebung zu ſein, kann nur zur reinen Ausübung geſteigert werden, wenn dem Selbſtbewußtſein Raum gegeben wird, ſich im eigentlichen darſtellenden Handeln zu entwikkeln. Wer das ganze Leben in Arbeit verwandeln will, in mühſame Anſtrengung, bei der alle freie Uebung abgeſchnitten iſt, macht wieder das geſammte wirkſame Leben in Beziehung auf den ſittlichen Gehalt zu einem opus operatum, weil es ihm nur vorhanden iſt ohne die demſelben zum Grund liegende Idee der Vollendung, weil er es nur hat in ſeinem Nichtſein, in ſeinem Werden. Dader nur beide Gebiete zuſammen und in unmittelbarer Verbindung die Idee des darſtellenden Handelns erſchöpfen; keines darf jemals von dem anderen getrennt, und beide müſſen immer als gleich primitiv anerkannt werden. So iſt es auch von Anfang an in der chriſtlichen Kirche gehalten. Sie hat ſich mit ihrem Entſtehen zugleich an die Form angeſchloſſen, die dem Gottesdienſte eine eigene Zeit, ein eigenes Daſein einräumt; aber ſie hat auch immer darauf gedrungen, das ganze thätige Leben in einen Gottesdienſt zu verwandeln, hat alſo immer Sorge getragen, daß der höchſte religiöſe Geſichtspunkt, aus welchem es betrachtet werden kann, nicht vernachläſſigt werde*).

A. Der Gottesdienſt im engeren Sinne.

Wir ſtreifen hier an das Gebiet der praktiſchen Theologie, der es obliegt, den Gottesdienſt im engeren Sinne anzuordnen. Sie ſezt die ethiſche Begründung deſſelben voraus und behandelt hauptſächlich die Technik. Wir unſeres Ortes übergehen das techniſche und faſſen nur die Aufgabe ins Auge, den Gottesdienſt ethiſch zu begründen**).

Das darſtellende Handeln im eigenthümlich chriſtlichen Gebiete kann, wie wir geſehen haben, ſeine Darſtellungsmittel nicht produciren; denn ſie ſind ihm ſchon mit der allgemein menſchlichen Darſtellung gegeben. Dieſe Darſtellungsmittel bilden das Gebiet der Kunſt, und aller Gottesdienſt im engeren Sinne iſt aus Kunſtelementen zuſammengeſezt. Wenn wir nun aber das auch als feſtgeſtellt anſehen, daß andere Darſtellungsmittel nicht vorkommen können: ſo fragt ſich doch noch, ob denn alles, was Kunſt iſt, in dieſes

---

*) S. Theil B. Das darſtellende Handeln. §. 11.

**) S. Theil B. Das darſtellende Handeln. §. 15.

Gebiet des Gottesdienſtes darf aufgenommen werden. Offenbar gehört dieſe Frage noch unſerer Diſciplin an; denn es iſt der unmittelbare Ausfluß des erſten Impulſes des chriſtlichen Geiſtes, die Darſtellungsmittel zu finden, ſo daß alſo uns obliegt zu entwikkeln, nach welchen Seiten hin er dabei greifen müſſe, oder ob ihm alles organiſche dazu von gleicher Geltung ſei. Die Geſchichte weiſt uns hier auf einen bedeutenden Unterſchied. Denn vergleichen wir chriſtlichen Gottesdienſt und nichtchriſtlichen: ſo finden wir in dem lezteren manches, was von dem erſteren ausgeſchloſſen iſt, und vergleichen wir proteſtantiſchen und katholiſchen Gottesdienſt: ſo ſtoßen wir auch hier auf große Differenzen wenigſtens in den Verhältniſſen. Sind nun alle dieſe Differenzen ſittlich begründet, oder ſind ſie nur zufällig? Es iſt in dem chriſtlichen Gottesdienſte, wie er ſich urſprünglich geſtaltet hat, alles aus dem Wege geräumt, was eine ſinnliche Pracht in ſich ſchließt, und alles, wozu eine ſinnliche Darſtellung und Thätigkeit des Menſchen ſelbſt gehört. Was den erſten Punkt betrifft, die äußere Pracht: ſo finden wir in der katholiſchen Kirche große Annäherung an das jüdiſche und an das heidniſche; das leztere aber, nämlich die ſinnliche Selbſtdarſtellung des Menſchen, wie ſie in den mimiſchen Thätigkeiten liegt, die wir im Heidenthume und im Judenthume antreffen, iſt überall vom chriſtlichen Gottesdienſte ganz ausgeſchloſſen. Woher das? Iſt dem Chriſtenthume in dieſer Hinſicht eine beſtimmte Grenze geſtellt, oder kann es dieſe Elemente etwa noch einmal aufnehmen? Es iſt weniger um dieſer einzelnen Elemente ſelbſt, als um der allgemeinen Betrachtung willen, daß wir dieſe Frage aufſtellen. Wir müſſen nämlich dabei zurükgehen darauf, daß in der chriſtlichen Anſicht auch die Intelligenz im allgemein menſchlichen Sinne in ihrem relativen Gegenſaze gegen den göttlichen Geiſt auf die Seite des Fleiſches geſtellt wird. Das tritt auch hier ein. Das ἅγιον πνεῦμα iſt das eigentliche Lebensprincip auf unſerem Gebiete; ſo lange es alſo nicht ganz eins geworden iſt mit der menſchlichen Intelligenz, bleibt nichts übrig, als dieſe der pſychiſchen Organiſation, deren der Geiſt ſich bemächtigen ſoll, zuzuzählen. Dann iſt ſie aber in ihren beiden Formen, als Vorſtellungs- und als Begehrungsvermögen, das erſte Organ für das ἅγιον πνεῦμα, und alſo auch dasjenige, worin die Grundzüge der Darſtellung liegen müſſen. Nun kann ſie ſich freilich nicht anders manifeſtiren, als durch die ſinnliche Natur; aber da auf dem chriſtlichen Gebiete das leibliche um einen Schritt weiter zurükktritt vom Impulſe, als in der äußeren Sphäre: ſo iſt offenbar, daß es auf unſerem Gebiete hier auch weit weniger in die Darſtellung eingehen kann, als auf jenem. Wir können uns das hier gar nicht als ein Element der Darſtellung an und für ſich denken, daß der geiſtige Ausdrukk im leiblichen ſoll zum Vorſchein kommen, ſondern nur accidentell können wir es annehmen, nicht als Theil der Aufgabe. Daher allerdings das Zurükktreten des leiblichen dem chriſtlichen Gottesdienſte weſentlich iſt, aber auch ſo eigenthümlich, als das Bewußtſein von dem ἅγιον πνεῦμα und von der Differenz zwiſchen dieſem und dem κοινὸς λόγος dem Chriſtenthume eigenthümlich iſt. Und hieraus ſcheint auch gleich von ſelbſt ſich abzuleiten, was wir als Hauptdifferenz zwiſchen dem proteſtantiſchen und dem katholiſchen Gottesdienſte anſehen. Nämlich was dem Geiſte am nächſten liegt in dem leiblichen ſelbſt, iſt das ganze Syſtem der Sprache, der unmittelbare Ausdrukk des geiſtigen. Das mimiſche iſt weit eher der Ausdrukk des pathematiſchen, das hier nie kann dargeſtellt werden ſollen, weil der Geiſt in ſeiner Herrſchaft über das Fleiſch immer nur als Selbſtthätigkeit auftreten kann. Es iſt alſo hier von ſelbſt ſchon indicirt ein großes Uebergewicht aller derjenigen Darſtellungsmittel, die mit der Sprache zuſammenhangen, alſo zunächſt der redenden Künſte. Inſofern aber die Sprache ſelbſt immer ſchon auf gewiſſe Weiſe Geſang iſt, was ſie in immer höherem Maaße wird, je höher die Spannung ſteigt: ſo haden wir hier mit den redenden Künſten zugleich einen Anknüpfungspunkt für die Muſik als Darſtellungsmittel im Cultus; wogegen alle bildenden Künſte, als welche es mehr mit der Geſtalt zu thun haben, in dem chriſtlichen Cultus mehr zurükktreten. Dieſes Verhältniß iſt in der proteſtantiſchen Kirche viel beſtimmter ausgeſprochen, als in der katholiſchen. Wir müſſen das ſo betrachten, daß wir es auf die Analogie zurükkführen mit demjenigen, wovon wir ausgegangen ſind. Das Chriſtenthum konnte ſich ſeine Darſtellungsmittel nicht bilden, es konnte ſie nur aus demjenigen Gebiete nehmen, worin der menſchliche Geiſt ſich ſchon lange als darſtellend bewieſen hatte. Aber es trat nicht nur in das menſchliche Leben überhaupt ein, ſondern auch ſchon in ein gegebenes religiöſes Leben, in das jüdiſche und in das heidniſche; es konnte alſo auch nur aus den allgemeinen Darſtellungsmitteln herausgreifen, ſofern dieſe zugleich ſchon der religiöſen Darſtellung angehörten. Und ſobald wir uns dieſes denken, müſſen wir auch ein Schwanken natürlich finden in dem Hervortreten des chriſtlichen Charakters im Gegenſaze gegen andere religiöſe Darſtellung, welchem gemäß die evangeliſche Kirche den chriſtlichen Cultus mehr geſtaltet hat im Gegenſaze gegen den jüdiſchen und heidniſchen, die katholiſche Kirche aber mehr in Analogie mit beiden. Das eine erſcheint ſo einſeitig, als das andere, wobei wir nur ſagen müſſen, daß die evangeliſche Kirche etwas ſtrengeres hat, aber darin auch etwas demüthigeres, die katholiſche Kirche dagegen etwas laxeres, aber darin auch anmaaßenderes. Die evangeliſche beſorgte nämlich, es könnte ſich mit den Darſtellungsmitteln des jüdiſchen und des heidniſchen wirklich die eine oder die andere Corruption in das chriſtliche einſchleichen, und dagegen ſuchte ſie ſich zu verwahren, was natürlich auch ſeine Anwendung findet auf das Verhältniß des ſinnlichen oder leiblichen dabei. Der katholiſchen Kirche aber liegt die Anmaaßung zum Grunde, als ob die Kirche über eine ſolche Gefahr hinweg ſei, und mit dieſer iſt zugleich vorhanden ein lüſternes Streben nach dem ſinnlichen Effecte der Darſtellung. Wäre es denkbar, daß das Chriſtenthum hätte entſtehen können ohne Gegenſaz gegen andere Religionsformen: ſo würde es vielleicht auf eine Conſtruction ſeiner Darſtellungsmittel gekommen ſein, welche mehr die Mitte hielte. Deßhalb iſt aber auch das Streben nach dieſer Mitte das allein richtige. In der proteſtantiſchen Kirche ſind in verſchiedenen Gegenden, und auch in der Differenz der beiden evangeliſchen Confeſſionen, jedoch ſo, daß der Confeſſionsunterſchied eigentlich nichts damit zu thun hat, Differenzen der Conſtruction des Gottesdienſtes in dieſer Hinſicht vorhanden. In der reformirten Kirche nämlich iſt der Gegenſaz gegen das katholiſche, in der lutheriſchen die Annäherung an daſſelbe am ſtärkſten. Aber wir können deßhalb nicht ſagen, in der lutheriſchen Kirche ſei das Streben nach der Mitte von Anfang an mehr geweſen, ſondern es war nur eine Mäßigung, eine gewiſſe Behutſamkeit, dem Volke nicht gleich zu viel von dem zu nehmen, woran es gewöhnt war und worin es einen Ausdrukk der Heiligkeit fand. Es ſcheint daher jezt, wo an der Aufhebung des Gegenſazes beider Theile mit ſolchem Erfolge gearbeitet wird, das Streben nach der richtigen Mitte recht beſtimmt aufgegeben zu ſein, wobei aber mit großer Behutſamkeit und zarter Prüfung wird zu entſcheiden ſein, was von geiſtigen, und was von ſinnlichen Darſtellungsmitteln darf beibehalten werden*).

Eine andere Frage betrifft nicht das Material, ſondern die Form des Gottesdienſtes. Wir ſind davon ausgegangen, daß das darſtellende Handeln, indem es gleich primitiv iſt mit der Gemeinſchaft, auf dem Principe der brüderlichen Liebe beruhe, auf dem Principe der Gleichheit aller Chriſten als zuſammengehörig wegen des ihnen identiſch inwohnenden Geiſtes, und als gleich abhängig von Chriſto. Nun ſollte ſich alſo dieſe Gleichheit im darſtellenden Handeln auch überall ausſprechen. Das finden wir aber nicht, ſondern auch der chriſtliche Gottesdienſt iſt ſo conſtruirt, daß einzelnen dabei ein Uebergewicht an Thätigkeit, anderen ein Uebergewicht an Receptivität beiwohnt. Der Grund davon iſt ſchon früher angegeben, indem wir bemerkten, jeder einzelne habe die zwiefache Aufgabe, einerſeits ſich den anderen mitzutheilen, andererſeits das Daſein der anderen in das ſeinige aufzunehmen. Denn wo eine ſolche Duplicität iſt, da kann nun nicht in einem gegebenen Momente ein abſolutes Gleichgewicht beſtehen, ſondern es kann immer nur hergeſtellt werden durch einen Wechſel von partieller Unterordnung, und darin liegt der Grund, daß der Gleichheit ſubordinirt eine Ungleichheit vorhanden iſt. Und wenn wir nun die Geſtalt des chriſtlichen Cultus betrachten: ſo finden wir eine Menge von Abſtufungen, in welchen die Ungleichheit hervortritt, von der größten Annäherung an die urſprüngliche Gleichheit an bis zur größten Analogie mit der Prieſterreligion, Abſtufungen, die wir aber doch alle wieder unter den relativen Gegenſaz des katholiſchen und des proteſtantiſchen bringen können. Wir wollen einmal von dem Principe der Gleichheit ausgehen und ſehen, wie ſich uns von da aus die Sache conſtruirt. In jedem einzelnen Momente der Darſtellung müſſen immer einige thätig, andere empfänglich ſein, und jedes ganze von Darſtellung, das in die Erſcheinung tritt, wird aus einer Reihe verſchiedener Momente beſtehen, da der Gottesdienſt im engeren Sinne, wie wir geſehen haben, ein Syſtem iſt aus verſchiedenen Kunſtelementen und Kunſtformen. Das Minimum der Ungleichheit wird alſo ſein in einer Conſtruction, wo ſchon in einem und demſelben Totalacte das Verhältniß ſelbſt ſich umkehrt, alſo jeder in einem Momente dieſes Actes thätig iſt, und in einem anderen aufnehmend, eine conſtante Ungleichheit aber gar nicht geſezt iſt. Dieſer Conſtruction am meiſten entſprechend iſt der Gottesdienſt der Quäker, denn bei dieſen ſoll jeder Verlauf des Gottesdienſtes darin beſtehen, daß abwechſelnd einige gebend ſind, und dann auch wieder empfangend, ein conſtanter Unterſchied aber gar nicht ſtatt findet. Dieſe Form liegt ſo ſehr an der Grenze, daß bisweilen der Fall eintritt, daß der Cultus gar nicht zu Stande kommt, und zwar eben daher, weil gar keine conſtante Ungleichheit organiſirt iſt, denn dabei bleibt es natürlich ganz zufällig, ob in einem Momente der Zuſammenkunft ſich gerade ein ſolcher findet, in welchem ein Uebergewicht iſt von Luſt und Fähigkeit zu ſpontaneer Darſtellung. Das entgegengeſezte Extrem aber liegt da, wo ein ganz conſtanter Unterſchied iſt, ſo daß einige durchaus nur mittheilend ſind, andere durchaus nur nehmend, wo weder in der Verſchiedenheit der Perſonen, noch in der der Momente ein Wechſel vorkommt. Dieſes Extrem iſt repräſentirt im Meßgottesdienſte, denn da iſt der Prieſter ganz allein thätig und alle anderen ſind rein empfangend und aufnehmend, und im ganzen Verlaufe des Gottesdienſtes kommt keine Umkehr dieſes Verhältniſſes vor. Das iſt eben ſo ſcharf als ein Extrem zu bezeichnen, als jenes andere, denn es kommt dabei leicht dahin, daß die zum Aufnehmen beſtimmten gar nicht mehr aufnehmen, daß alſo keine wirkliche Relation mehr zwiſchen beiden Theilen ſtatt findet. Denn wenn der Meßgottesdienſt in fremder Sprache gehalten wird, und das ſymboliſche dabei auch nicht allen bekannt iſt: ſo kann zwar wol ein gewiſſes allgemeines Verhältniß vorhanden ſein, aber die Handlung ſelbſt als ſolche, indem ſie in die Erſcheinung tritt, kann keine lebendige Wirkung hervorbringen, und an ein wirkliches gegenſeitiges Verhältniß zwiſchen den ſelbthätigen und den aufnehmenden iſt nicht zu denken. Beide Formen ſtehen alſo an der Grenze, ſo daß in ihnen, in jeder auf entgegengeſezte Weiſe, das Gebiet des Cultus verſchwindet. Daraus werden wir aber gleich folgern können, daß was zwiſchen beiden Extremen liegt, eine chriſtliche Form iſt, nur daß jeder obliegen wird, ſich von dem Extreme, dem ſie am nächſten liegt, immer mehr zu entfernen. Was nun weiter von dieſen beiden Punkten aus aufgeführt werden könnte, würde in das techniſche gehören, denn ſelbſt für die Differenz des evangeliſchen und des katholiſchen iſt die in dem geſagten liegende ſittliche Begründung erſchöpfend, ſo daß was in der Erſcheinung ſich ſonſt noch als different zu erkennen giebt und nicht darauf zurükkgeführt werden kann, nicht zu verſtehen iſt aus dem eigentlichen inneren Verhältniſſe beider Kirchen zu einander, ſondern aus der Differenz der Völker, unter denen die eine oder die andere Form des Cultus herrſchend geworden iſt*).

---

*) S. Beil. A. § 96. 97. 98. — Beil. B. Das darſtell. Hand. § 16.

Wie ſoll nun aber in der Ungleichheit jeder ſich ſelbſt ſeine Stelle beſtimmen, oder wie ſoll ſie ihm beſtimmt werden auf rein ſittliche Weiſe? Wo die beſtimmte Form herrſcht, daß diejenigen, welche beſonders thätig ſind im Gottesdienſte, einen beſonderen Stand ausmachen, könnte man die Frage auf die allgemeinere über die Wahl und Beſtimmung des Berufes zurükkführen wollen. Aber das würde doch immer nur eine ſehr unzulängliche Antwort geben. Denn die verſchiedenen Berufsarten auf dem bürgerlichen Gebiete beruhen auf der Vertheilung der Arbeiten und auf der Uebertragung des gemeinſamen auf die einzelnen. Aber dieſe Analogie iſt hier gar nicht anzuwenden. Denn Vertheilung und Uebertragung können hier niemals als etwas urſprüngliches angeſehen werden, wie ſchon der flüchtigſte Blikk auf den früheſten Zuſtand der Kirche lehrt; hier iſt vielmehr jeder fähig, in dem einen Momente der Darſtellung productiv zu ſein und in dem anderen receptiv. Auch wäre es eine Herabwürdigung dieſer ganzen Function, wenn man ſie auf die Analogie mit dem Naturbildungsprozeſſe zurükkführen wollte. *Um alſo zu einer allgemeinen Löſung dieſer Aufgabe zu gelangen, müſſen wir noch einmal die Sache ſelbſt von einer anderen Seite betrachten*[*]).

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 17.

Wir haben in unſerer Aufſtellung und Erklärung des darſtellenden Handelns, als wir Gottesdienſt im engeren Sinne und darſtellendes Handeln im Leben unterſchieden, zwei Momente mit einander verbunden, deren Verhältniß wir noch näher erörtern müſſen. Unſere allgemeine Erklärung war, das darſtellende Handeln ſei nichts, als das Aeußerlichwerden des inneren, der Ausdrukk des Gefühls in organiſchen Acten. Unſere beſondere Erklärung, mit welcher wir das engere Gebiet des Gottesdienſtes conſtruirten, war, der eigentliche Gottesdienſt ſei immer ein aus Kunſtelementen zuſammengeſeztes. Wir kommen alſo auf eine Frage, die wir hier nur lemmatiſch aus einem anderen Gebiete herübernehmen können, auf *die Frage* nämlich, *wie ſich denn das ganze Kunſtgebiet zu dem Hauptmomente in der allgemeinen Erklärung, das darſtellende Handeln ſei Ausdrukk, verhalte*. Die Pſychologie und die Aeſthetik müſſen eigentlich die Antwort geben, und wir können hier nur in der Kürze ſo viel davon herübernehmen, als unerläßlich nothwendig iſt. Alles nun, was natürlicher Ausdrukk iſt des Gefühls, einer beſtimmten inneren Erregung, das geht auch über in das Gebiet der Kunſt, und was rein elementariſch iſt im Gebiete der Kunſt im engeren Sinne, iſt auch ſeiner urſprünglichen Natur nach ein ſolcher Ausdrukk. Beides geht in einander auf. Denken wir uns nämlich den urſprünglichſten Ausdrukk jeder Erregung: ſo iſt es die Geberde und der Ton. Aber dieſe werden auch Kunſtelemente, die Geberde das Element der Mimik, der Ton das Element der Muſik. Betrachten wir die bildenden Künſte, die wir hier freilich übergehen könnten, da ſie im Cultus zurükktreten: ſo iſt es da allerdings nicht ſo anſchaulich. Aber jeder iſt ſich doch unmittelbar bewußt, daß jedes innere Conſtruiren von Bildern immer der nothwendige Reflex iſt von Eindrükken einer gewiſſen Stärke. So beruht es auf dem Eindrukke, den wir von einem Menſchen haben, daß wir nachher ſein Bild in uns nachbilden. Andere Theile dieſes Gebietes aber beruhen wol urſprünglich darauf, daß die Natur eine Symbolik des Geiſtes iſt, was zu unſerem Grundbewußtſein gehört von der Zuſammengehörigkeit und vom Parallelismus des leiblichen und des geiſtigen, und auf dieſe Weiſe können natürlich auch urſprünglich fremdartige Bilder wenn auch nur vorübergehende Ausdrükke von inneren Zuſtänden, von Gemüthserregungen ſein. Kunſt aber entſteht erſt aus der Verbindung und Befeſtigung dieſer einzelnen Elemente. Das reine Kunſtelement, als urſprünglicher Ausdrukk betrachtet, iſt immer das unwillkührliche und zum großen Theile unbewußte; aber die Zuſammenſezung, die eigentliche Kunſt, iſt allemal ein vollkommen bewußtes und kann erſt durch das vollſtändig durchgebildete Bewußtſein zu einem gewiſſen Grade von Sicherheit gelangen. Hieraus bildet ſich uns ein relativer Gegenſaz zwiſchen einer ſolchen Art des darſtellenden Handelns, welche mehr auf der Seite des unwillkührlichen und unbewußten, und einer ſolchen, die mehr auf der Seite des bewußten liegt*), und es entſteht die Aufgabe, beide in das ganze Gebiet zu vertheilen. Mit der Auflöſung dieſer Aufgabe iſt uns aber die Praxis ſelbſt ſchon zuvorgekommen, wie ſie denn überall in dieſen Dingen der Theorie vorangeht, und wir haben ſie nicht zu ignoriren, ſondern zu rechtfertigen. Sie vertheilt nämlich den Gottesdienſt im engeren Sinne ſelbſt in einen mehr öffentlichen und in einen der mehr Privatſache iſt, oder in den kirchlichen und häuslichen. Zu dem lezteren gehören aber auch alle ſtillen und einſamen Momente, wo der einzelne urſprünglich nur für ſich ſelbſt darſtellt. Wenn wir nun dieſes leztere als Extrem anſehen auf der einen Seite, und das feſtliche, das Maximum des kirchlichen Gottesdienſtes, als Extrem auf der anderen Seite: ſo vertheilen ſich uns die relativen Gegenſäze von ſelbſt in dieſe beiden Gebiete. Denn in dem lezten wird diejenige Darſtellung ihren Ort haben, die ein Kunſtganzes iſt, in dem erſten diejenige, die der unabſichtliche Ausdrukk der frommen Erregung iſt*). Je mehr die Veranlaſſung zum Gottesdienſte im Geſammtleben einzelner oder im häuslichen Leben liegt: deſto mehr iſt er ein gemeinſamer; je mehr er rein ſubjectiv iſt: deſto mehr iſt er urſprünglich ein einſamer. Daß dieſes ganz natürlich iſt, leuchtet gleich von ſelbſt ein aus der Correſpondenz, die ſich hier manifeſtirt. Aber wir müſſen die Sache doch noch genauer betrachten. Die Verſchiedenheit in der Stärke des Selbſtbewußtſeins iſt das allerurſprünglichſte unwillkührliche. Kein Menſch kann ſagen, Ich will jezt ein ſtarkes Gefühl in mir hervorbringen. Es kann jemand es verſuchen; aber er kann keine Sicherheit haben für das Gelingen, weil es dazu gar keine Methode geben kann. Sondern es wird nur gelingen, wenn dem Wollen ſelbſt ſchon eine richtige in der Seele gegebene Ahndung des Gelingens zum Grunde liegt. Eben ſo kann niemand ſagen, Ich will ein ſtarkes Gefühl in mir auslöſchen und vertilgen. Mäßigen können wir es wol; aber auch die Mäßigung iſt nur dadurch eingeleitet, daß ein anderer Lebensmoment, alſo eine andere Thätigkeit eingeleitet iſt. Demnach muß erſt etwas anderes dazwiſchen treten; der bloße

---

[*]) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 18.

---

*) S. Beil. A. § 91.

---

*) S. Beil. A §. 91. Randbemerk.

Wille reicht nicht aus. Die Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins iſt alſo das unwillkührliche, und das unwillkührliche hier das urſprüngliche; folglich auch die unwillkührliche Aeußerung. Im Einzelleben kann eigentlich nichts anderes vorkommen, als dieſes, und der Vorſaz, ſich für eine beſtimmte Zeit in eine ſtarke religiöſe Erregung hineinzuſtimmen, iſt für den einzelnen an ſich betrachtet etwas leeres. Aber freilich auch nur für den einzelnen rein an ſich betrachtet, ſo daß unſere Behauptung allerdings nicht abſolut zu nehmen iſt, weil eben kein Menſch abſolut iſolirt und ohne allen Zuſammenhang mit dem ganzen zu denken iſt. Was aber das entgegengeſezte Extrem betrifft: ſo haben wir ſchon geſagt, daß unſer darſtellendes Handeln hier in die Pauſen des wirkſamen Handelns eintritt. Es kann alſo auch einen beſtimmten Ort nur haben, ſofern ſolche Pauſen etwas natürliches ſind. Das ſind ſie aber allerdings vermöge des zeitlichen Typus, unter welchem der Menſch in dieſem Leben ſteht. Jede Thätigkeit erſchöpft ſich in einem größeren oder geringeren Zeitraume, und in dieſer Form des Daſeins, die unſere Natur mit conſtituirt, iſt es mit begründet, daß jede Thätigkeit ihre Pauſen hat. Wird dieſes nun angeſehen als rein von dem einzelnen Leben abhängig: ſo iſt es auch nur etwas beſonderes, und von dieſem Geſichtspunkte geht dann eine Menge von Declamationen aus gegen den öffentlichen Gottesdienſt, die alle darauf zurükkommen, kein Menſch habe doch das Maaß des anderen, jeder müſſe alſo ſeinem eigenen Maaße folgen, und ein gemeinſamer Gottesdienſt könne ſittlich nicht zu Stande kommen. Aber das iſt leer, weil einſeitig. Der Menſch iſt nie zu denken als rein durch ſich ſelbſt beſtimmt, ſondern immer nur in einem gemeinſchaftlichen Leben, und je mehr ſein ganzes Daſein in dieſes eingetaucht iſt, deſto mehr bildet ſich auch ein gemeinſames Maaß für alle. In wiefern darin die kosmiſche Natur, die Natur im höheren Sinne, als das einzelne Leben producirend, mit eingreift, liegt jezt noch jenſeits unſerer Erkenntniß; jedenfalls liegt es außerhalb unſeres Gebietes, die Naturſeite des Gegenſtandes zu erforſchen. Aber die Ahndung müſſen wir doch daraus herübernehmen, daß in gewiſſen Punkten die verſchiedenſten Völker und Zeiten daſſelbe gemeinſame Maaß haben, worin offenbar dieſes liegt, daß ſofern das wirkſame Handeln ein gemeinſames iſt, es auch ein gemeinſames Maaß dafür und gemeinſame Pauſen darin geben muß, welchen der einzelne ſich unterordnet. Liegt alſo auch in der Natur des Menſchen, daß das darſtellende Handeln ein gemeinſames ſei: ſo liegt es in der Natur der chriſtlichen Geſellſchaft, daß ſich gemeinſame Pauſen bilden in ihrem wirkſamen Handeln, und daß gemeinſames darſtellendes Handeln in dieſe Pauſen eintritt. Daß ſich aber der einzelne dabei dem gemeinſamen unterordnet, iſt etwas bewußtes, und oft gerade das, wodurch der auf einer niederen Stufe ſtehende erſt zu höherem Bewußtſein gebracht wird. Daher iſt auch Bewußtſein und Klarheit des Bewußtſeins der natürliche Charakter des öffentlichen Gottesdienſtes, ſo daß er nicht rechter Art ſein kann, wenn er dieſen Charakter nicht ausſpricht. Wir können das auch apagogiſch beweiſen. Sollte nämlich im öffentlichen Gottesdienſte die unwillkührliche Darſtellung herrſchen: ſo könnte er gar nicht zu Stande kommen. Denn im unwillkührlichen iſt der einzelne Menſch ganz abhängig von der momentanen Stärke des Gefühls, und alles gemeinſame bleibt dabei zufällig. Darum ruht der quäkeriſche Gottesdienſt auf einem Mißverſtande. Es ſoll etwas gemeinſames in ihm ſein, aber er ſoll demohnerachtet ein unwillkührliches ſein, und ſo wird er nothwendig nichtig, ein Verſchwinden alles gemeinſamen Gottesdienſtes. Hieraus geht aber auch wieder hervor, daß der öffentliche Gottesdienſt ein Kunſtganzes ſein muß und nur als ein ſolches exiſtiren kann. Nur darf uns alles dieſes nicht hindern, auch das feſtzuhalten, daß der öffentliche Gottesdienſt für den einzelnen nur in dem Maaße lebendig iſt, als das gemeinſame auch wieder das perſönliche und mit dieſem das unbewußte producirt; wir müſſen vielmehr ſagen, daß die abſolute Vollkommenheit des öffentlichen Gottesdienſtes nur darin liegt, daß beides Eins wird. Das objective im Gottesdienſte nämlich iſt das Kunſtganze, und indem der einzelne dieſes aufnimmt, muß die religiöſe Erregung in ihm geſteigert werden, und zwar nur durch das gemeinſame. Aber nun muß dieſe geſteigerte Erregung auch unwillkührlich ausgedrükkt werden von dem einzelnen, jedoch nur ſo, daß der Ausdrukk immer dem ganzen untergeordnet bleibt, damit an jedem Punkte ſich herausſtelle, daß der Gottesdienſt einerſeits ein gemeinſamer iſt und andererſeits ein für den einzelnen lebendiger. Denn iſt das leztere, wie im Meßgottesdienſte, durch die Conſtruction des Gottesdienſtes unmöglich gemacht: ſo iſt auch das höchſte Leben gar nicht mehr in ihm darzuſtellen. *Und vergleichen wir nun beide, den öffentlichen und den Privatgottesdienſt: ſo muß, wie in jenem ſich das darſtellende Handeln des einzelnen als ſolches immer mit reproducirt, ſo in dieſem ſich der öffentliche Gottesdienſt immer wieder mit reproduciren.* Wir werden uns z. B. nicht leicht denken können einen natürlichen Ausdrukk einer höheren chriſtlich frommen Erregung im einzelnen, ohne daß darin etwas wiederklänge, was dem öffentlichen Gottesdienſte angehört. Daher es natürlich iſt, daß der einzelne ſich dabei ausſpricht in Ausdrükken, die ihm nicht eigenthümlich, ſondern aus dem Gebiet des öffentlichen Gottesdienſtes herübergenommen ſind, aus Schriftſtellen, und aus öffentlichen Geſängen und Gebeten. *Immer aber ſind es dieſe beiden Elemente des Daſeins, das einzelne und das gemeinſame, die ſich einander durchdringen müſſen, und eben in dieſer Durchdringung beſteht die Vollkommenheit des darſtellenden Handelns.* Betrachten wir alſo die Sache ſo mit Beiſeitſezung aller beſtimmten Form des öffentlichen Gottesdienſtes: ſo werden wir ſagen müſſen, Es ſoll keinen einzigen Chriſten geben, der nicht in gewiſſen Momenten in ſich ſelbſt beſtimmt wäre zu überwiegend aufnehmender Thätigkeit, d. h. dazu, ſich denen hinzugeben, welche im darſtellenden Handeln begriffen ſind, und eben ſo keinen, der nicht in gewiſſen Momenten dazu berufen wäre, ſo im darſtellenden Handeln begriffen zu ſein, daß andere ſich beſtimmt fühlen müſſen, ſeine Darſtellung in ſich aufzunehmen. Eine Scheidung, welche das eine oder das andere abſolut aufhöbe, kann es auch gar nicht geben; denn es iſt unmöglich, daß jemandem die Momente gänzlich fehlen, in welchen er beſeelendes Princip werden kann für andere, oder die, in welchen ein höheres Leben in ihm dadurch erzeugt werden kann, daß ihn die höhere Erregung anderer bewegt und er dieſelbe in ſich aufnimmt. Und nur darin ſpricht ſich die Gleichheit aus, die wir bei der Darſtellung der ganzen Sache zum Grunde gelegt haben, daß ſich beides immer gegenſeitig durchdringt.

Hier müſſen wir aber noch etwas bemerken, um die Grenzen der gegenſeitigen Durchdringung zu fixiren. Es läßt ſich auf der einen Seite wol denken, daß der unwillkührliche Ausdrukk des einzelnen den ruhigen Fortgang des öffentlichen Gottesdienſtes hemmt. Das darf aber nicht geſchehen, da der einzelne hier durchaus dem ganzen ſubordinirt iſt. Wenn z. B., wie es in Frankreich und Italien wol geſchieht, den Predigern applaudirt wird: ſo könnte man das zwar dadurch entſchuldigen wollen, daß es doch nur unwillkührlicher und unmittelbarer Ausdrukk der Uebereinſtimmung ſei der aufnehmenden mit der Darſtellung der redenden. Aber unſer Gefühl wird es doch immer für etwas verwerfliches und unſittliches halten. Denn abgeſehen davon, daß es an theatraliſche Darſtellungen erinnert, muß es einerſeits im ruhigen Aufnehmen ſtören und andererſeits Eitelkeit erzeugen. Auf der anderen Seite, wenn der Ausdrukk des einzelnen für ſich oder im Hausgottesdienſte ein bloßes Zurükkgehen iſt auf kirchlich feſtſtehendes: ſo wird das unmittelbare, das lebendige ganz herausfallen. Und dieſes geht uns nun näher an. Es iſt freilich wahr, daß in der neuſten Zeit in einem großen Theile der proteſtantiſchen Kirche der häusliche Gottesdienſt und was ihm angehört in vielen Kreiſen der Geſellſchaft ganz abgekommen iſt. Aber das iſt doch, Gott ſei Dank, nichts allgemeines. Dagegen wo er ſich findet, beſteht er größtentheils nur darin, daß man auf in Büchern gegebenes zurükkgeht, ohne etwas eigenthümliches und auf die beſonderen Lagen des Lebens ſich beziehendes hinzuzuthun. Wenn man nun dieſes Entlehnen oft ganz verworfen hat: ſo iſt man freilich zu weit gegangen. Aber andererſeits iſt doch nicht zu leugnen, daß der Privatgottesdienſt in dem Maaße ein bloßer Mechanismus wird, als es dominirt. Der unwillkührliche Ausdrukk für ſich iſt immer nur etwas einzelnes und abgeriſſenes. Wird er aber etwas größeres und zuſammengeſeztes: ſo kann er auch nur beſtehen, wenn er auf eine beſonnene Weiſe geordnet wird. Daher iſt es natürlich, daß chriſtliche Hausväter und andere, die den Hausgottesdienſt zu leiten haben, wenn ſie ſich nicht zutrauen, ihre Gefühle auf eine genügende Weiſe auszuſprechen, den Ausdrukk dafür anderswoher entlehnen. Und für dieſen Fall iſt es gut, wenn immer ein großer Vorrath von ſolchem zu ſubſtituirenden Ausdrukke vorhanden iſt, aus dem jeder dasjenige auswählen kann, dem ſein eigener Ausdrukk am nächſten kommen würde. Für den Privatgebrauch alſo iſt die asketiſche Literatur nicht zu verwerfen; ſie iſt vielmehr ein vortreffliches Mittelglied zwiſchen dem öffentlichen Gottesdienſte und der bloß momentanen Herzenserhebung des einzelnen. Aber doch nur, wiefern eine ſolche Auswahl ſtatt finden kann, daß das fremde die Stelle des eigenen zu vertreten vermag, wobei dann das eigene ſchon in dem Acte der Auswahl hervortritt. Denkt man ſich dagegen einen täglich fortgeſezten Gebrauch einer Reihe von allgemeinen Betrachtungen, ſo daß auch der Act der Auswahl nicht einmal mehr ſtatt findet: ſo wird das ganze nothwendig bloßer

Mechanismus. Zwiſchen dieſen Extremen alſo wird das richtige eingeſchloſſen ſein*).

Nun aber werden wir auch die Frage beantworten können, wie jeder in der Ungleichheit ſeine Stelle finden ſolle. Nämlich ſehen wir auf den öffentlichen Gottesdienſt, wo die Production eines organiſchen Kunſtganzen die vorzüglichſte Thätigkeit iſt: ſo iſt hier ein gewiſſes Maaß von Talentbildung die nothwendige Bedingung, und wir müſſen ſagen, daß der im allgemeinen ganz richtige Saz, daß im darſtellenden Handeln jeder einzelne das Recht habe und die Pflicht, ſowol productiv zu ſein als receptiv, auf den öffentlichen Gottesdienſt nicht ohne Beſchränkung anzuwenden iſt, ohne die Beſchränkung nämlich, daß hier das Recht, productiv aufzutreten, an ein gewiſſes Maaß von Talentbildung gebunden iſt, ſo daß ſich ſelbſt ausſchließt von der Production in dieſem darſtellenden Handeln, wer ſich eines ſolchen Maaßes nicht bewußt iſt, vorausgeſezt, daß er die Conſtruction des ganzen anerkennt**). Dagegen gilt jener allgemeine Saz vollkommen, wo das darſtellende Handeln nicht der Art iſt, daß es an eine beſtimmte Talentbildung gebunden wäre. Demohnerachtet aber kann der einzelne irrig oder unſittlich handeln, indem er ſich in einem gegebenen Momente productiv giebt, wo er nur receptiv ſein ſollte, und umgekehrt. Wir müſſen alſo wieder unterſcheiden zwiſchen dem abſolut momentanen und dem ſchon mehr geordneten. Das abſolut momentane und unwillkührliche iſt das, was nur in dem einzelnen für ſich vorgeht und wo nun auch der Gegenſaz zwiſchen Productivität und Receptivität verſchwindet, indem beide ganz in einander gehen. Jeder kennt ſolche Momente der Andacht, wo der Ausdrukk unmittelbar entſteht mit der Erregung. Und darin iſt keine Ausnahme von dem allgemeinen Geſeze, daß alle Darſtellung ſich auf die Gemeinſchaft bezieht; denn auch hier iſt Gemeinſchaft, nämlich die nächſte, die des Menſchen mit ſich ſelbſt in Beziehung auf ſeine verſchiedenen Momente. Aber hier hört nun wegen des abſolut unwillkührlichen alle Regel auf. Gehen wir nun einen Schritt weiter und denken wir uns die Darſtellung in irgend einer Beziehung auf andere: ſo müſſen gleich zwei Momente zuſammenkommen, um eine richtige Beſtimmung hervorzubringen, eben weil hier immer eine Duplicität iſt. Einerſeits nämlich iſt in dem einzelnen an ſich ein Bedürfniß gegeben, ſei es nun das, receptiv, oder das, productiv zu ſein. Andererſeits aber iſt ihm auch eine beſtimmte Stellung gegeben gegen diejenigen, in Verbindung mit welchen die Darſtellung beſtehen ſoll, und dieſe Stellung iſt nun das, was hinzukommt. Wir können uns dieſes am beſten verſinnlichen, wenn wir zurükkgehen auf die urſprüngliche patriarchaliſche Form der religiöſen Gemeinſchaft, in der der Unterſchied zwiſchen häuslichem und öffentlichem Gottesdienſte noch nicht beſteht. Hier hat der Hausvater gegen alle übrigen eine dominirende Stellung, die auch von allen anerkannt iſt; es iſt alſo natürlich, daß er productiv iſt, die anderen receptiv, ſo natürlich, daß er auch in dem Falle der productive bleiben würde, wenn jemand hinzukäme, der eine viel größere Fähigkeit zu productiver Darſtellung hätte, als er. Sehen wir auf eine andere Form und denken wir uns kleine Geſellſchaften, welche eigends zur Privaterbauung geſtiftet ſind: ſo ſind hier entweder alle gleich und es fällt das ganz weg, daß der eine über den anderen dominirt. Aber weil dann doch der Charakter des beſtimmten hervortreten muß: ſo iſt das entſcheidende Moment, das in dem augenblikklichen Zuſtande liegt, auch wieder das zurükktretende, und es wird eine Uebereinkunft über die Ordnung, die gelten ſoll, ſtatt finden müſſen. Wie auch Paulus ſagt im Briefe an die Corinther[*]), wenn der eine productiv ſei: ſo ſollten die anderen receptiv ſein, und zwar nach dem gemeinſamen Willen. Oder iſt auch in einer ſolchen kleinen Geſellſchaft eine Miſchung von Gleichheit und Ungleichheit: ſo wird ſich die Sache von ſelbſt ſo machen, daß die minder begabten die receptiven ſind, die begabteren die productiven; denn die allgemeine Meinung wird gleich die ſein, daß die Productivität beſſer in die Hände der lezteren, als in die der erſteren gelegt ſei[**]). *Die Beſtimmung erhält hier aber ihre Sittlichkeit durch das reine Zuſammenfließen des perſönlichen und des Gemeingefühls.* Denn treten beide irgend gegen einander: ſo muß nothwendig auf der einen oder der anderen Seite Unſittlichkeit ſein. Wenn nämlich einige ausgezeichnete als ſolche die ausſchließend productiven ſein ſollen, und es denkt nun einer der übrigen, er könne eben ſo gut productiv ſein, als jene: ſo iſt entweder in ihm eine Ueberſchäzung ſeiner ſelbſt, oder im Gemeingefühl eine Parteilichkeit: in jedem Falle alſo iſt etwas unſittliches der Grund, wenn das perſönliche und das Gemeingefühl nicht im Einklange ſind. Und gehen wir nun wieder auf die Region zurükk, wo die Ungleichheit weſentlich iſt, weil zur Productivität eine beſtimmte Talentbildung erfordert wird, wie es im kirchlichen Gottesdienſte bei uns der Fall iſt: ſo werden wir ſagen müſſen, daß auch hier die Ungleichheit immer in ſolchen Schranken gehalten werden müſſe, daß das allgemeine Princip, das wir aufgeſtellt haben, nicht gänzlich zurükkgedrängt wird. Auch hier alſo muß jedem einzelnen ein Antheil bleiben an der Productivität, und je mehr der beſchränkt wird, deſto unvollkommener iſt dann der öffentliche Gottesdienſt. Dies iſt zugleich ſchon das *Princip für die Anordnung* des techniſchen im Gottesdienſte, das als ſolches freilich nicht hieher gehört, ſondern in die praktiſche Theologie. Aber wir müſſen doch vom rein ſittlichen Standpunkte aus ſagen, jeder Gottesdienſt ſei nicht auf die rechte Weiſe eingerichtet, wenn in ihm die Productivität der einen die der anderen ganz abſorbirt. Das Extrem auf dieſer Seite iſt der Meßgottesdienſt, bei welchem die Thätigkeit der Gemeinde auf die Wiederholung kurzer Formeln, in denen an und für ſich eigentlich gar nichts liegt, und übrigens auf das bloße Zuſehen beſchränkt iſt. Hier verliert offenbar die gottesdienſtliche Gemeinſchaft den ſittlichen Charakter, und es bildet ſich aus ihr auch immer mehr ein ſolches Gefühl über die Ungleichheit, wie es in der katholiſchen Kirche in Beziehung auf den Gegenſaz zwiſchen Prieſtern und Laien wirklich vorhanden iſt, ſo daß ſie an der äußerſten Grenze ſteht zwiſchen der chriſtlichen und einer Prieſterkirche. Und denken wir uns, wo es auch ſei, einen bloß liturgiſchen Gottesdienſt, in welchem die Gemeinde in dem Maaße nur das Zuſehen hat, daß nicht einmal ſie es iſt, welche mit dem Liturgen in Antiphonien und ähnlichem in Gemeinſchaft tritt, ſondern ein Chor: ſo verliert auch hier der öffentliche Gottesdienſt den ſittlichen Charakter. Darum darf es keinem Gottesdienſte an einem Elemente fehlen, in welchem ſich die Productivität Aller äußeren kann, wenn auch nur auf untergeordnete Weiſe, und dieſes Element iſt bei uns vorzüglich repräſentirt durch den Geſang der Gemeinde. Iſt ein ſolches Element vorhanden: ſo iſt der ſittliche Charakter des ganzen gerettet. Die Vollkommenheit aber beſteht darin, daß das Verhältniß das richtige ſei, und die Richtigkeit des Verhältniſſes kann ſich wieder nur offenbaren in der Zuſammenſtimmung und Befriedigung des perſönlichen und des Gemeingefühls, worüber ſich jedoch keine beſtimmte Formel aufſtellen läßt*).

---

*) Beil. B. Das darſtellende Handeln. § 19. 20. Vergl. Beil. A. §. 153—169.

**) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. § 22. a.

---

*) 1. Cor. 14, 27—33.

**) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 21.

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 23.

Dieſes führt uns nun darauf, daß wir noch zweierlei feſtzuſezen haben. So wie wir nämlich annehmen, daß der Gottesdienſt in ſeiner Vollkommenheit nur beſtehen kann in der Duplicität des Privatgottesdienſtes und des kirchlichen: ſo iſt auch die Möglichkeit vorhanden, daß der eine beeinträchtigt werde durch den anderen. Es entſteht alſo die Aufgabe, das Verhältniß beider zu einander zu beſtimmen. Das iſt das eine. Das andere aber iſt dieſes. Wenn es doch Formen des Gottesdienſtes giebt, in welchen der ſittliche Charakter faſt ganz erliſcht, und andere, in welchen er beſtimmt gefördert wird, ſo unterſcheiden wir alſo auch auf dieſem Gebiete zwiſchen einem unvollkommeneren und einem vollkommeneren. Damit entſteht aber auch ſogleich die Aufgabe, für die Fortbildung vom unvollkommeneren zum vollkommeneren Regeln zu ſuchen. Dieſes beides alſo iſt es, was wir noch zu erwägen haben.

Was das erſte betrifft: ſo behaupten wir, daß das darſtellende Handeln nicht mehr der ſittlichen Aufgabe entſpricht, wenn eine von beiden Formen des Gottesdienſtes die andere, der kirchliche den Privatgottesdienſt, oder umgekehrt der Privatgottesdienſt den öffentlichen, verſchlingt. Der Punkt iſt leicht zu finden, von welchem aus mit einigem Scheine von Wahrheit geſagt werden kann, es könne ſittlicher Weiſe gar keinen öffentlichen Gottesdienſt geben. Denn offenbar iſt das darſtellende Handeln nur in dem Maaße ſittlich, als es dem Gefühle deſſen, der darſtellt, adäquat iſt, und ſo ſagt denn die Maxime der Zerſtörung des öffentlichen Gottesdienſtes, dieſer könne eben niemals dem Gefühle des einzelnen abſolut adäquat ſein; das könne überhaupt keine Darſtellung, als die eines jeden für ſich ſelbſt. Die Maxime leugnet alſo alle Gemeinſchaft in der Darſtellung, nur nicht die jedes einzelnen mit ſich ſelbſt. Aber auch dieſe muß dann nothwendig zerfallen, und es kann nichts übrig bleiden, als das ganz unwillkührliche und unbeſtimmte des einzelnen Momentes. Denn das abſolut adäquate beſchränkt ſich lediglich auf den Moment, weil jede Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins in jedem Momente eine andere wird und in keinem ſpäteren wieder dieſelbe, die ſie in einem früheren war. Damit iſt aber auch ganz offenbar, daß die Maxime falſch iſt, weil damit ihre Grundvorausſezung als eine rein atomiſtiſche, alle Gemeinſchaft abſolut vernichtende, folglich als eine ſolche hervortritt, mit der das Chriſtenthum gar nicht beſtehen kann. Doch wie iſt es nun auf der entgegengeſezten Seite? Auch der Fall läßt ſich ſehr wol denken, daß der öffentliche Gottesdienſt den Privatgottesdienſt verſchlingt. Auf welchen Motiven kann das beruhen? Nicht auf einem lebendigen Intereſſe am darſtellenden Handeln an und für ſich; denn wo dieſes iſt, da muß es ſich auch geltend machen, ſo daß jede religiöſe Erregung zur Darſtellung kommt, nicht bloß die, welche in die dem öffentlichen Gottesdienſte beſtimmte Zeit fällt. Es pflegt auch die Argumentation, welche alle religiöſe Darſtellung auf den öffentlichen Gottesdienſt beſchränken will, von folgendem Dilemma auszugehen. Entweder, ſagt man, iſt die religiöſe Darſtellung dem einzelnen ſelbſt nothwendig, um ſein religiöſes Bewußtſein zu fixiren, und dann wird alſo vorausgeſezt, daß er nicht im Stande iſt, oder nicht geneigt, es ſelbſt unmittelbar in jedem Momente zu reproduciren. Fehlt ihm aber dazu die Kraft oder die Neigung: ſo iſt natürlich, daß ſein Gefühl muß aufgeregt werden von außen. Folglich iſt ſein darſtellendes Handeln eo ipso an die Gemeinſchaft verwieſen. Ja, es wäre ſelbſt gefährlich, dem einzelnen für ſich ein religiöſes Darſtellen zu geſtatten. Denn iſt in ihm das religiöſe Princip ſchwach: ſo kann er leicht vom darſtellenden Handeln des ganzen abirren. Oder der einzelne bedarf für ſich ſelbſt der Gemeinſchaft nicht, weil ihm ſelbſt die Luſt inwohnt und die Kraft, ſein religiöſes Bewußtſein unmittelbar in jedem Momente zu reproduciren und alſo auch zur Darſtellung zu bringen. Aber deſto mehr bedarf er ihrer dann für alle anderen; ſo daß man alſo von beiden Punkten aus auf daſſelbe Reſultat kommt, daß nämlich kein anderes Darſtellen ſtatt finden kann, als gemeinſchaftliches und öffentliches. Das iſt die gewöhnliche Argumentation, bei der alles darauf hinauskommt, daß im öffentlichen Gottesdienſte ſelbſt nicht mehr die eigentliche Darſtellung an ſich Hauptſache iſt, ſondern dasjenige, was daraus hervorgeht, daß alſo das darſtellende Handeln nur als Modification des verbreitenden aufgeſtellt wird. Und das iſt an ſich ſchon hinreichend, um zu zeigen, daß das eigentliche Weſen der religiöſen Darſtellung damit aufgehoben wird. Aber auch dieſe Betrachtung iſt dabei nicht zu vernachläſſigen, daß in der ganzen Art, wie der Gottesdienſt ſo zu Stande kommt, immer auch eine Heuchelei iſt. Das Princip der Gleichheit, ohne welches es keinen chriſtlichen öffentlichen Gottesdienſt geben kann, wird weſentlich aufgehoben. Dennoch ſtellen ſich auch diejenigen, die der öffentlichen Darſtellung für ſich nicht glauben bedürftig zu ſein, als ob auch für ſie dargeſtellt würde, damit ſie die ungebildeten durch ihr gutes Beiſpiel, wie ſie es nennen, zum darſtellenden Handeln heranbringen; das Fundament ihres Darſtellens iſt alſo eine Unwahrheit, deren ſie ſich vollkommen bewußt ſind, iſt Heuchelei. Demnach iſt offenbar, daß jede Anſicht und Ausübung der Sache, wobei eins der beiden Gebiete des Gottesdienſtes das andere aufhebt, zugleich das ganze aufhebt, und daß das wahre Weſen alles Gottesdienſtes nur da hervortritt, wo nicht nur beide zuſammen ſind, ſondern auch beide auf einander wirken. Aber haben wir damit das Verhältniß beſtimmt, welches zwiſchen beiden ſtatt finden muß? Offenbar nicht. Aber die Grenzen zwiſchen beiden haben wir beſtimmt, und weiter läßt ſich auch nichts beſtimmen. Doch können wir aus dem bisherigen eine Formel aufſtellen, welche uns die Sittlichkeit in dem Verhältniſſe darſtellt, nur daß dieſe nie etwas anderes ſein kann, als ein Zurükkgehen auf das eigene Bewußtſein. Sie liegt darin, daß beides niemals getrennt, ſondern eins dem anderen eingepflanzt ſein und jedes ſich in dem anderen darſtellen ſoll. Der Privatgottesdienſt muß immer eintreten in den öffentlichen, der öffentliche muß immer eintreten in den Privatgottesdienſt, ſo daß in jedem von beiden die lebendige Erinnerung an den anderen immer mitgeſezt iſt. Und die Vollendung, die abſolute Sittlichkeit beſteht darin, daß das eine Gebiet das andere vollkommen belebt, und daß alle Glieder der Gemeinſchaft eben davon den lebendigen Eindrukk haben*).

Aber die Wirklichkeit entſpricht dieſer Formel noch nicht; es fragt ſich alſo zweitens, wie denn das ganze Gebiet immer mehr der Vollkommenheit könne angenähert werden. Offenbar kann das ganze Gebiet und das Verhältniß ſeiner beiden Zweige zu einander ſowol vom öffentlichen Gottesdienſte, als vom Privatgottesdienſte aus verbeſſert werden. Soll es vom öffentlichen Gottesdienſte aus geſchehen: ſo iſt das nur möglich durch ein ſolches Handeln des einzelnen, in welchem er den gegebenen Zuſtand des ganzen repräſentirt und mit der Darſtellung deſſelben auf die Darſtellung der einzelnen einwirkt. Auf dieſe Weiſe wird dafür geſorgt, daß das einzelne Darſtellen ſich nie vom kirchlichen losreißt. Soll es aber vom einzelnen aus geſchehen: ſo iſt das nur möglich durch ein ſolches Handeln, in welchem der einzelne über den Zuſtand des ganzen hinausgeht und ſich daſſelbe aſſimilirt, und auf dieſe Weiſe wird dafür geſorgt, daß der kirchliche Gottesdienſt immer gehörig durchdrungen bleibt von der unmittelbaren Thätigkeit der einzelnen, und alſo niemals zu etwas bloß mechaniſchem wird. Betrachten wir den Inhalt dieſer Formel genauer:

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 24. 25.

ſo erſcheint das erſte als ſehr leicht begreiflich. Der einzelne iſt immer in Gefahr, wenn das Gemeingefühl in ihm ſchwach iſt, ſich von der Uebereinſtimmung mit dem ganzen zu entfernen. Das ganze muß alſo immer dahin ſtreben, ihn zu durchdringen und ſo das Gemeingefühl in ihm zu kräftigen. Nun iſt freilich offenbar, daß in der einzelnen religiöſen Darſtellung der urſprüngliche Ausdrukk immer nur der unwillkührliche iſt, alſo der in die engen Grenzen des unmittelbarſten Materials eingeſchloſſene. Aber es hat doch nicht jeder die Fähigkeit zu einem beſonderen darſtellenden Handeln, und deßhalb muß es dem einzelnen möglich ſein, ſich auch die Darſtellungen anderer anzueignen, ohne ſelbſt zu produciren. Das iſt der Fall bei aller Erbauung des einzelyen für ſich oder einer häuslichen Gemeinſchaft aus Erbauungsſchriften. Soll nun dabei der Zuſammenhang zwiſchen beiden Gebieten erhalten werden: ſo müſſen dieſe Productionen anderer auch rein den Charakter der Kirchengeſellſchaft ausdrükken; wiewol Productionen einzelner, müſſen ſie rein den repräſentativen Charakter haben; die Verfaſſer müſſen von ihrer Perſönlichkeit abſtrahirt und nur den kirchlichen Charakter dargeſtellt haben. Aber wie iſt es im anderen Falle? Da müſſen wir uns den öffentlichen Gottesdienſt erſt noch von einer anderen Seite vergegenwärtigen. Er muß zuſammengeſezt ſein aus ſolchen Elementen, in welchen das einzelne Leben, die Perſönlichkeit derer hervortritt, die vorzugsweiſe ſelbſtthätig ſind in ihm, dann aber auch aus ſolchen, welche die ſich ſelbſt gleichbleibende Einheit des ganzen repräſentiren. Die Predigt liegt überwiegend auf jener Seite, das liturgiſche auf dieſer. Wie nun in die unmittelbare Darſtellung der einzelnen leicht etwas hineinkommen kann, was ſich von dem Charakter des ganzen entfernt: eben ſo leicht können ſich auch in jene erſten Elemente des öffentlichen Gottesdienſtes die Aberrationen derer, welche die productiden ſind, einſchleichen, und wo das vorkommt: da iſt dann eine Unvollkommenheit, die weggeſchafft werden muß. Andererſeits aber können auch die anderen Elemente ihre Wirkſamkeit verlieren, wenn ſie aus einer Zeit ſtammen, mit welcher die, in welcher ſie gebraucht werden, in keinem Zuſammenhange ſteht; denn dann werden ſie nothwendig gehaltlos, und wo das eingetreten iſt, da iſt ebenfalls eine Unvollkommenheit, die weggeſchafft werden muß. In beiden Fällen bedarf es aber einer ſolchen Thätigkeit der einzelnen, in welcher ſie über den gegebenen Zuſtand des öffentlichen Gottesdienſtes hinausgehen; es bedarf der Mißbilligung deſſen, was Aberration iſt von dem Zuſtande des ganzen in derjenigen Darſtellung der productiven, in welcher ſie das ganze repräſentiren ſollen, und der Mißbilligung deſſen, was antiquirt iſt im liturgiſchen. Wo nun die verſchiedenen Functionen im Gottesdienſte weniger geſchieden ſind, werden die Unvollkommenheiten leicht beſeitigt, ſchwer aber, wo es einen eigenen geiſtlichen Stand giebt. Denken wir uns z. B. eine religiöſe Verbindung ohne ſehr beſtimmte Formen, d. h. eine ſolche, wo jeder im darſtellenden Handeln hervortreten kann: ſo wird es ſich ganz von ſelbſt machen, daß der nicht mehr darſtellend hervortritt, gegen deſſen Darſtellung ſich die gemeinſchaftliche Mißbilligung ausgeſprochen hat. Denken wir uns aber den Fall, daß die in der öffentlichen Darſtellung hervortretenden unter ſich eine geſchloſſene Corporation bilden, die ſich ſelbſt ergänzt, wie ſich dieſes am entſchiedenſten geſtaltet hat im katholiſchen Klerus: ſo kann ſich die allgemeinſte Mißbilligung ausſprechen, ohne daß es irgend einen Erfolg hat. Denn in der katholiſchen Kirche iſt es eigentlich Maxime, daß den Laien kein urtheilendes Gefühl zuſteht über das, was im öffentlichen Gottesdienſte vor ſich geht, und daß alle Veränderungen im Cultus nur vom Klerus ausgehen, weßhalb denn auch immer alles beim alten bleibt. Jenes alſo, daß nichts beſtehen kann, wogegen ſich die allgemeine Mißbilligung ausſpricht, iſt ein Vortheil, den nur die unmittelbare Form darbietet; allein dieſe iſt wieder ſelbſt kein Vortheil. Darum iſt die Aufgabe, beides zu vereinigen, und wir müſſen ſagen, Die ſtrenge Form, der ſich auch die evangeliſche Kirche nähert, bleibt nur in dem Maaße ſittlich, als der Klerus in allem, was ſich auf den öffentlichen Gottesdienſt bezieht, die öffentliche Stimme auf das gewiſſenhafteſte beachtet und niemals die Veränderung des beſtehenden ſich allein vorbehält. Ueberhaupt aber beſteht die ſittliche Vollkommenheit des ganzen darin, daß in beiden aus einander tretenden Beſtandtheilen deſſelben Perſönlichkeit und Gemeingefühl auf gleichmäßige Weiſe in einander aufgehen*).

Von hieraus müſſen wir noch wieder auf die Frage zurükkgehen, wie dem einzelnen ſein Ort im gottesdienſtlichen Handeln im engeren Sinne zu beſtimmen ſei. Wir theilten ſie früher und ſtellten eine eigene Formel auf für den Privatgottesdienſt und eine eigene für den öffentlichen Gottesdienſt. Auch der lezteren können wir jezt hinzufügen, daß der Anſpruch, den der einzelne macht, mit ſeiner Talentbildung aufzutreten, zuſammentreffen muß mit der Anerkennung von Seiten des ganzen**). Im allgemeinen nun iſt dieſe Formel gewiß zureichend, aber für den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche ſcheint ſie es nicht zu ſein. Denn die beiden Momente, die zuſammentreffen müſſen, ſind nicht gleichzeitig, und das iſt eine Schwierigkeit, die es unmöglich zu machen ſcheint, die Sache unter eine allgemeine Formel zu bringen. Nämlich bei unſerer gegenwärtigen Verfaſſung, wo der Klerus einen eigenen Stand bildet, kann die Anerkennung von Seiten des ganzen nicht eher eintreten, als bis der einzelne ſeine Vorbildung vollendet hat; der Anſpruch des einzelnen aber tritt ſchon ein mit dem Anfange der Vorbildung. Wir ſind alſo genöthigt, den Entſchluß ſich zum Kleriker auszubilden als ein eigenes ſittliches Moment aufzufaſſen, womit das der öffentlichen Anerkennung nicht in Verbindung zu bringen iſt. Aber unter dieſen Umſtänden iſt die Frage auch eine ſolche, daß ſie nicht rein gelöſt werden kann, und das deutet auf eine ſittliche Unvollkommenheit der Momente, die in dem ganzen geſezt ſind und auf denen die ſittliche Entſcheidung beruht. Welche iſt dieſe Unvollkommenheit? Denken wir uns in der chriſtlichen Gemeinſchaft den chriſtlichen Geiſt herrſchend in jedem: ſo müßte jeder, der auf der Stufe der Bildung ſteht, daß er ſich die dazu nöthige Einſicht und Fertigkeit erwerben kann, im öffentlichen Gottesdienſte zu fungiren im Stande ſein, und wenn er demohnerachtet nicht darin fungirt: ſo müßte das nur daraus erklärt werden, daß der fungirenden nur eine beſtimmte Anzahl ſein kann und daß er hinreichende ſittliche Gründe gehabt hat, ſich für einen anderen Beruf zu beſtimmen; aber das könnte niemals vorkommen, daß jemand ſich zum geiſtlichen Stande beſtimmte und ihm doch der dazu nöthige Sinn fehlte. Wo alſo dieſes vorkommt, da fehlt eben die gleichmäßige Ausbildung des religiöſen Elementes. Deſto wichtiger aber iſt es, daß zu den kirchlichen Functionen nur ſolche zugelaſſen werden, von denen die höhere und gleichmäßigere Entwikkelung des religiöſen Princips ausgehen kann. Offenbar nun muß die Hülfe von beiden Seiten kommen, von der zuſammenſtimmenden freien Thätigkeit aller, die vom chriſtlichen Geiſte durchdrungen ſind, mögen ſie eine beſondere Stellung in der Kirche haben oder nicht, zur allgemeinen und gleichmäßigen Verbreitung des religiöſen Elementes, und von dem Wirken der Kirchenorganiſation in organiſchen Formen, wodurch verhindert wird, daß jemand, dem es am chriſtlichen Sinne fehlt, wäre ſeine Talentbildung auch die ausgezeichnetſte, in diejenigen Kirchenfunctionen eintrete, die die größte Productivität erfordern. Und dieſe Abhülfe würde keine Schwierigkeiten haben, wenn nicht der Beruf des geiſtlichen zugleich eine Subſiſtenz gewährte, und darin liegt die eigentliche Schwierigkeit. Sie beruht aber auch nur darauf, daß es zu der Zeit, wo die Vorbildung zum geiſtlichen Stande geſchloſſen wird, nicht mehr leicht iſt, ſich noch die Vorbildung zu einem anderen Berufe zu erwerben, und es dann Gewiſſensſache wird, das Wohl der Kirche mit dem des einzelnen ſo auszugleichen, daß auch dieſer nicht zu kurz kommt. Um dieſe Schwierigkeit zu heben, müßte alſo noch eine ſupplementariſche Hülfe eintreten. So iſt es im ganzen ſchon geſtellt, daß eine geraume Zeit hindurch die Vorbildung zum geiſtlichen Stande und die zu anderen Berufsarten weſentlich dieſelbe iſt. Es giebt alſo einen Zeitpunkt, wo die Aenderung des Entſchluſſes noch mit Sicherheit und mit Leichtigkeit erfolgen kann. Aber es fehlt eine Anſtalt, welche beſtimmt nöthigte, gerade auf dieſem Punkte noch eine Ueberlegung anzuſtellen, und dabei nicht nur die Stimme der einzelnen, ſondern auch das Urtheil, welches die Gemeinſchaft über ſie hat, zu vernehmen. So lange das nicht iſt, kann es nur ſupplirt werden durch das, was aus dem Familienverhältniſſe hervorgeht. Das wird aber immer nur ein ſehr unvollkommener Erſaz ſein, und wir müſſen ſagen, es ſollte gerade in dem Zeitpunkte, wo der einzelne und die ihn kennen am ſicherſten zu entſcheiden vermögen, ob ein überwiegend religiöſes Intereſſe in ihm iſt, eine kirchliche Mitwirkung eintreten, ohne welche kein Entſchluß gefaßt werden dürfte, und würde dabei der Familie die bedeutende Stimme, die ihr zukommt, eingeräumt: ſo möchte nicht leicht eine Irrung ſtatt finden*).

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 26. — Vergl. Beil. A. §. 90 — 119.

**) S. Beil. B. Das darſt. Hand. §. 21. 22, a. u. §. 22, b.

Was nun noch den Umfang der Gemeinſchaft des darſtellenden Handelns betrifft: ſo kann, die Sache im allgemeinen angeſehen, kein Grund ſein, hier andere Grenzen anzunehmen, als welche das Chriſtenthum überhaupt hat. Die in der menſchlichen Natur gegebenen Darſtellungsmittel ſind dieſelben; mittelſt ihrer können ſich alſo alle in den Aeußerungen ihres chriſtlichen Bewußtſeins verſtehen, wie ſie zur Gemeinſchaftlichkeit der Darſtellung alle berufen ſind. Dagegen giebt es aber eine andere Rükkſicht. Wenngleich nämlich alle Chriſten zur Gemeinſchaft des Darſtellens berufen ſind: ſo können doch nicht alle wirklich zuſammentreten zum Gottesdienſte, ſo daß ſie darin das abſolute ganze bilden, ſondern jedes zuſammentretende ganze muß beſchränkt ſein. Ein ſolches ganze nun iſt eine chriſtliche Gemeinde im engeren Sinne, beſtehend aus denen, die habituell zur religiöſen Darſtellung zuſammenkommen**). Die nächſte Frage iſt alſo die, Welches iſt das richtige Verhältniß einer ſolchen chriſtlichen Gemeinde einerſeits zu der abſoluten Gemeinſchaft aller Chriſten, und andererſeits zum Privatgottesdienſte? Es iſt leicht zu ſehen, daß ſie zu groß ſein kann und auch zu klein; denn ſie iſt offenbar zu groß, wenn das lebendige in der Zuſammengehörigkeit der einzelnen nicht mehr hervortreten kann und ſo das die einzelnen Gemeindeglieder umfaſſende Band immer loſer werden muß, und offenbar zu klein, wenn leicht die Neigung entſtehen kann zu der loſen Form des Privatgottesdienſtes. Auch iſt nicht ſchwer zu ſehen, wie leicht ſie das eine werden kann

---

*) S. Beil. B. Das darſt. Hand. §. 27. u. o. S. 401. Vorleſ. 18[illegible].
**) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 28.

und das andere. Denn je mehr man von dem Geſichtspunkte ausgeht, daß ſie dem Privatgottesdienſte entgegengeſezt ſein müſſe, deſto mehr iſt man geneigt, ſie recht groß zu machen; und je mehr man darauf bedacht iſt, den Antheil des einzelnen recht lebendig hervortreten zu laſſen, deſto eifriger iſt man bemüht, ſie recht klein anzunehmen. Freilich liegt die Aufgabe, die in dieſer Beziehung zu löſen iſt, an der äußerſten Grenze des ethiſchen und iſt mehr techniſch. Aber ſie hat doch in ſofern großes Intereſſe auch für uns, als die Sittlichkeit des ganzen von der Richtigkeit des Maaßes abhängt. Das rein natürliche wäre, daß, weil der bürgerliche Zuſtand der vorangehende iſt, die locale Abgrenzung der kirchlichen Gemeinheiten mit der der bürgerlichen zuſammenfiele. Aber das iſt nicht überall durchzuführen. Wir können alſo auch nur ſagen, die Kirche müſſe es ſich immer als Ziel ſezen, das natürliche Verhältniß ſo viel als möglich zu erhalten oder wieder herzuſtellen*). Aber zwiſchen beide Punkte, die abſolute Gemeinſchaft aller Chriſten und die einzelnen Localgemeinden, treten nun mancherlei Grenzen und Sonderungen, aus zwei Gründen, einem mehr äußerlichen und einem mehr inneren. Offenbar nämlich kann eine wirkliche Verbindung zu religiöſer Darſtellung nur ſtatt finden zwiſchen ſolchen, für welche die Darſtellungsmittel denſelben Gehalt haben, und dann ferner zwiſchen ſolchen, in welchen das religiöſe Bewußtſein ſelbſt auf eine identiſche Weiſe ausgebildet iſt. Was nun das erſte betrifft: ſo iſt von ſelbſt deutlich, daß in keiner wirklichen Gemeinſchaft des Gottesdienſtes ſein können, die ſich nicht derſelben Sprache bedienen, und auch diejenigen nicht, unter denen die übrigen Kunſtelemente, die zur gottesdienſtlichen Darſtellung gehören, auf gar zu verſchiedene Weiſe ausgebildet ſind. Wie weit dieſe beiden Punkte zuſammentreffen, iſt für uns zufällig. Es können in einem und demſelben Sprachgebiete ſehr große Differenzen in allen übrigen Kunſtelementen ſein, und die Geſchichte zeigt wirklich, daß mit Einheit in dem einen Punkte nicht immer auch Einheit in dem anderen gegeben iſt. Das iſt alſo eine äußere Begrenzung, die wir in ihrem Einfluſſe auf die verſchiedenen ſchon gefundenen Sphären betrachten müſſen. Einer einzelnen Kirchgemeinde nun wird keine Nothwendigkeit entſtehen, ſich wegen der Differenz der Sprache oder der übrigen Bildung zu ſpalten. Denn ſprechen auch einige ihrer Glieder dieſen, andere einen anderen Dialekt: ſo wird doch dadurch das allgemeine Verſtändniß nicht gehindert. Man iſt freilich zuweilen ſo weit gegangen, die ſogenannte Verſchiedenheit der Stände zu einem Trennungsgrunde zu machen und einen beſonderen Gottesdienſt zu fordern für das Volk, einen beſonderen für die vornehmen. Aber das religiöſe liegt nicht auf dem Gebiete, wo ein ſolcher Unterſchied ſeine Stelle finden kann; es wäre alſo gegen den chriſtlichen Geiſt, es wäre Unſinn, wenn man der Forderung wollte Raum geben*). Und doch haben wir in vielen Ländern noch etwas völlig eben ſo verkehrtes, was ſich forterhält, weil es einmal hergebracht iſt, nämlich daß die Bürger, ſofern ſie dazu berufen ſind das Vaterland zu vertheidigen, und ſofern ſie dazu berufen ſind die Gewerbe des Friedens zu betreiben, verſchiedene Kirchgemeinden bilden. Hiezu giebt es gar keinen haltbaren Grund; es iſt nichts als eine leere Vergegenwärtigung des Krieges im Frieden, da nicht einzuſehen iſt, was anderes in einem Militärgottesdienſte vorkommen könnte, als in jedem anderen, und ſo wäre es eine weſentliche Verbeſſerung, wenn dieſe Trennung weggeſchafft würde. Alſo für die einzelnen Localgemeinden als ſolche kann der äußerliche Grund keine Sonderungen hervorbringen. Aber ganz anders verhält es ſich mit den Verbindungen dieſer Gemeinden unter einander, ohne welche doch die Kirche gar nicht zu denken iſt; denn hier wird dieſer äußere Punkt ein Theilungsgrund, weil es nicht leicht möglich iſt, daß kirchliche Gemeinden, die nicht dieſelbe Sprache reden, auf gleiche Weiſe verbunden ſeien, als die, welche ſich derſelben Sprache bedienen. Die katholiſche Kirche freilich nimmt dieſes Sonderungsprincip nicht an; aber iſt dieſes das ſittlich beſſere? Die evangeliſche Kirche hat den Grundſaz — er iſt zwar nicht ſymboliſch aufgeſtellt, gilt aber doch in der Praxis ganz allgemein, und das hat eigentlich denſelben Werth — daß jede Landeskirche und jede Volkskirche ein ganzes für ſich bilden. In der katholiſchen Kirche wird das nicht anerkannt, ſie läßt vielmehr dieſe Differenzen in der Einheit der Kirche verſchwinden. Daß jede Landeskirche ein ganzes für ſich bildet, beweiſt freilich, eben weil es ſich nicht rein an die natürliche Grenze hält, ſondern an die politiſche, eine gewiſſe Unterordnung der kirchlichen Gemeinſchaft unter die bürgerliche; denn die politiſchen Grenzen ſind an ſich der Kirche gleichgültig. So liegt es alſo in der Natur der Sache, daß die deutſchen Kirchgemeinden in näherer Verbindung ſtehen unter ſich, als mit fremden; aber daß auch die preußiſchen eine eigene Kirche bilden, und eben ſo die jedes anderen deutſchen Staates, das iſt nur ein Sichfügen in das politiſche. Aber auch das hat eine Realität, die darauf beruht, daß die Kirche auch eine äußere Exiſtenz hat und vermöge dieſer von der bürgerlichen Geſezgebung abhängt, ſo daß ſie alles, was ihre äußere Exiſtenz betrifft, nur nach den Geſezen des Staates, innerhalb deſſen ſie ſich bewegt, einrichten kann. Wird alſo die Geſezgebung eine andere: ſo müſſen auch die kirchlichen Einrichtungen andere ſein. Aber wodurch iſt es nun möglich, daß die katholiſche Kirche ſelbſt die Naturgrenzen der Sprache nicht anerkennt? Es iſt nur möglich unter der

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 29.

---

*) Vergl. o. S. 398. 399.

Vorausſezung der Identität der gottesdienſtlichen Sprache und der Identität der ganzen kirchlichen Symbolik. Aber beides iſt nur in der ganzen Kirche identiſch auf Koſten der Verſtändlichkeit und alſo der wahren lebendigen Theilnahme der einzelnen am Gottesdienſte. Die größere äußere Einheit iſt erkauft mit einer größeren inneren Spaltung. Denn es iſt nun nothwendig für die katholiſche Kirche, daß ſie dasjenige im Gottesdienſte, wobei die Landesſprache gebraucht wird, nur für Nebenſache erklärt, den Meßgottesdienſt aber und alles, was in der gottesdienſtlichen Sprache ausgedrükkt wird, für Hauptſache. In der proteſtantiſchen Behandlung dieſes äußeren Trennungsgrundes wird ein wahres Verhältniß dargeſtellt. In der katholiſchen Kirche dagegen iſt eine weſentliche Unvollkommenheit das beſtimmende Princip und die größere äußere Einheit nur durch dieſe Unvollkommenheit möglich. Was aber das zweite betrifft, den inneren Grund, daß wir nämlich ſagten, Ein wirkliches Zuſammentreten zu religiöſer Darſtellung iſt nur möglich unter denen, deren religiöſes Bewußtſein identiſch ausgebildet iſt: ſo iſt dieſer Saz an ſich gewiß keinem Zweifel unterworfen. Aber iſt denn nicht das religiöſe Bewußtſein in allen Chriſten identiſch ausgebildet? Allerdings; denn darauf beruht die Einheit der chriſtlichen Kirche, die ein weſentlicher Glaubensartikel aller Chriſten iſt. Beruht die chriſtliche Kirche auf dem darſtellenden Handeln und kann ſie nur aus dieſem conſtruirt werden: ſo kann es auch nur eine wirkliche Einheit der Kirche geben unter der Vorausſezung, daß das religiöſe Bewußtſein in allen daſſelbe iſt. Aber es iſt doch nur in gewiſſem Grade in allen daſſelbe, und wenn man die Maſſe als Aggregat von einzelnen betrachtet: ſo iſt eine ſo große Differenz von Aehnlichkeit und Verſchiedenheit unter ihnen, daß man ſie doch nicht als ein gleichmäßiges ganzes anſehen kann, ſondern einiges in ihnen iſt ſich näher verwandt, anderes ferner, ſo daß ſich einige mehr von einander angezogen fühlen, andere weniger. Allein wenn daraus wirklich verſchiedene Vereinigungen entſtehen ſollen: ſo muß ſich dieſer fließende Unterſchied in einen feſten verwandeln; es muß eine Mehrheit wirklicher Organiſmen entſtehen. Soll das ſein, oder nicht? Die Geſchichte zeigt uns beides, Zeiten, wo in Rükkſicht dieſes inneren Beſtimmungsgrundes die ganze Kirche Eins war, und Zeiten, wo gerade aus dieſem inneren Beſtimmungsgrunde eine Differenz geſezt war, die mit dem äußeren nichts zu ſchaffen hatte. Das iſt nie ſo klar hervorgetreten, als ſeit der Reformation, denn mit dieſer entſtanden in denſelben Staaten eine Menge relativ von einander geſonderter Kirchengemeinſchaften. Es entſteht alſo die Frage, zumal eben dieſes von der katholiſchen Kirche ganz entgegengeſezt angeſehen wird, ob dieſer Zuſtand der relativen Trennung auch ein ſittlicher ſei, oder, wie die katholiſche Kirche ſagt, ein ſündlicher, ein muthwilliges Losreißen einzelner von der allgemeinen Einheit der Kirche.

Wir haben im erſten Haupttheile unſerer Darſtellung davon geredet, daß aus Verſuchen, die Kirche von Mißbräuchen zu reinigen, oft ſolche Spaltungen hervorgegangen ſind, die auf entgegengeſezten Anſichten beruhten und ſich deſto länger erhielten, je durchgreifender die Differenz war. Wir haben aber auch bemerkt, daß aus dem reinigenden Handeln neue Organiſationen nur in ſofern ſittlich abzuleiten ſind, als ſich zugleich ein individualiſirendes Princip mit entwikkelt*). Der Grund davon liegt klar in der Natur des reinigenden Handelns ſelbſt. Darum konnten wir aber auch dort nicht daran denken, eine Mannigfaltigkeit der religiöſen Gemeinſchaft zu conſtruiren; ſondern ſofern das überhaupt möglich iſt, iſt auch nur hier bei der Betrachtung des darſtellenden Handelns der Ort dazu, weil ſich die religiöſe Gemeinſchaft ſelbſt nur conſtruiren läßt aus der Richtung auf das darſtellende Handeln. Aber läßt ſich denn nun eine Mannigfaltigkeit der religiöſen Gemeinſchaft conſtruiren? Wir ſind urſprünglich nur darauf gekommen, dieſes beides als feſte Punkte der Conſtruction anzuſehen, die abſolute Gemeinſchaft aller Chriſten, die aber in der Wirklichkeit nicht beſtehen kann, und die einzelne local abgegrenzte Kirchgemeinde. Wenn uns nun die Geſchichte keine individuellen Organiſationen vorlegte: würden wir wol einen Grund haben, für die Zukunft ein Erlaubnißgeſez dafür anzulegen, daß ſich innerhalb der chriſtlichen Kirche andere Vereinigungen bildeten, als nur durch jene äußeren Verhältniſſe geſonderte? Das iſt die ſtringenteſte Art, wie wir die Sache können zur Sprache bringen. Das individuelle kann nie vollſtändig in Begriffe aufgelöſt werden; man kann es nur in der Anſchauung vernehmen. Darum kann es aber auch nie a priori conſtruirt werden: ſondern es wird immer nur anerkannt. Das gilt ganz allgemein, auf dem Gebiet der Natur, wie auf dem des Geiſtes. Noch hat niemand die einzelnen Arten der Pflanzen oder Thiere conſtruirt, noch iſt niemand im Stande geweſen, den Gegenſaz des katholiſchen und des evangeliſchen in einer beſtimmten Formel auszudrükken. Wenn wir nun zugeſtehen, daß es mit zu dem höheren Charakter des Menſchen auch als Naturweſen gehört, daß der einzelne nicht nur ein örtlich und zeitlich verſchiedenes Exemplar der Gattung iſt, ſondern auch ein eigenthümlicher: ſo liegt die Vorausſezung ſehr nahe, daß es auch gemeinſchaftliche Individualitäten gebe, ja, phyſiologiſch wenigſtens ſind ſie unleugbar vorhanden in den Differenzen des nationellen. Hievon noch ganz verſchieden aber iſt die Frage, ob es auch in der Entwikkelung des chriſtlichen Princips ſolche gemeinſchaftliche Eigenthümlichkeiten gebe, und darüber ſind die Anſichten ſehr verſchieden. Die katholiſche Kirche nämlich leugnet es, weniger zwar in der beſtimmten Theorie, aber ganz entſchieden in der Praxis, indem ſie überall alles abweichende, was ſich organiſch bilden will, für häretiſch erklärt. Oder wenn ſie es auch nur als etwas ſchismatiſches bezeichnet: ſo iſt das für unſere Beziehung hier ganz daſſelbe, denn es liegt immer das darin, daß es als etwas beſonderes nicht beſtehen ſoll. In der evangeliſchen Kirche dagegen iſt die entgegengeſezte Anſicht herrſchend. Nicht als ob in ihr nicht auch oft wäre behauptet worden in der Hize des Streites, in der katholiſchen Kirche ſei nichts mehr von der wahren Kirche; aber daraus iſt es doch mit Sicherheit zu ſchließen, daß ihre beiden bis vor kurzem ganz getrennten Hauptzweige ſich einander nicht für ſchismatiſch, ſondern überwiegend nur für individuell verſchieden gehalten haben. Dieſe ihre Meinung von einander mag die rechte geweſen ſein, oder nicht: das thut hier nichts zur Sache. Sei ſie aber auch gegründet geweſen: ſo kann das kein Grund ſein, die Trennung nicht aufzuheben. Denn das individuelle iſt nicht ewig, ſondern es kann vergehen, wie es entſteht. Aber wiefern kann man denn nun, vorausgeſezt daß es ſolche individuelle Verſchiedenheiten giebt, in welche ſich das chriſtliche Princip theilt, und die ſich rein auf daſſelbe beziehen, ohne etwas zu thun zu haben mit den phyſiologiſchen Differenzen unter den Menſchen, wiefern kann man ihnen ein Recht einräumen in Beziehung auf die religiöſe Gemeinſchaft? Unſtreitig müſſen wir ſagen, Nur in ſofern, als dadurch die beiden feſten Punkte, die wir angenommen haben, nicht verrükkt werden; denn dieſe lezteren beruhen auf der reinen Erkenntniß der Sache ſelbſt, während das andere immer nur hypothetiſche Annahme iſt. Darin liegt alſo zuerſt dieſes, daß nichts, was ſich für ein individuelles Princip ausgeben will, einen Einfluß gewinnen darf auf die Bildung der religiöſen Gemeinſchaft, wenn es der Art iſt, daß es die Einheit der Kirchgemeinde in der Darſtellung vernichten will. Oder mit anderen Worten, daß etwas bloß ſeparatiſtiſches niemals für eine individuelle Bildung des chriſtlichen Princips, ſondern immer nur als eine Corruption kann angeſehen werden, weil es das chriſtliche Princip unmittelbar aufhebt. Wollte alſo jemand ſagen, In mir und einigen guten Freunden hat ſich das chriſtliche Princip ſo individuell ausgebildet, daß wir die religiöſe Darſtellung anderer durchaus nicht theilen können: ſo würden wir dieſes immer für falſch und die Separation für eine Zerſtörung des chriſtlich ſittlichen Lebens anzuſehen haben, wie es denn auch immer begründet iſt in geiſtlichem Hochmuthe, in dieſem Ueberſchäzen des individuellen in der eigenen Perſönlichkeit. Das zweite, was darin liegt, iſt dieſes, daß wir keinem individuellen Principe ein Recht einräumen können, welches vermöge der beſonderen Gemeinſchaft der Darſtellung, die aus ihm entſteht, die abſolute Gemeinſchaft aller Chriſten aufheben will. Denn dieſe dürfen wir niemals antaſten laſſen; ſie iſt unmittelbar in den beiden Grundlehren des Chriſtenthums ausgeſprochen, in der Lehre von der Allgemeinheit der Erlöſung durch Chriſtum und in der Lehre von der Identität des göttlichen Geiſtes in allen gläubigen. Auf dieſen beiden Lehren beruht die Fähigkeit aller Chriſten zur Gemeinſchaft unter einander, und die abſolute Gemeinſchaft aller Chriſten zugeben iſt nichts anderes, als die ethiſche Seite des Dogma von der Einheit der Kirche. Darum hat die Kirche auch ſtets, ſelbſt unter den Kämpfen, die mit der größten Erbitterung geführt wurden, mit großer Beſonnenheit dieſes anerkannt, daß das ſelbſt kezeriſch ſei, die Kezer ſo auszuſchließen, daß die Einheit aller derer, die alles auf Chriſtum beziehen, der eine Theil, wie der andere, abſolut aufgehoben würde; ſie hat ſtets die Kezertaufe als eine gültige Taufe anerkannt, die Gemeinſchaft mit den Kezern alſo nur zurükkgedrängt, nicht abſolut geleugnet. Doch das ſind nur die Grenzpunkte, es ſagt nur aus, daß die Gewalt eines individuellen Princips in der Chriſtenheit niemals ſo weit gehen dürfe; aber ob es eine organiſirende Macht ausüben dürfe, darüber haben wir noch keine Beſtimmung. Es läßt ſich aber auch keine darüber geben; ſondern das ſchwankende, was in der Sache ſelbſt liegt, ſpricht ſich in der ganzen Praxis der Kirche aus, und das müſſen wir anerkennen. Indeß werden wir es doch auf etwas einigermaaßen beſtimmtes bringen, wenn wir es ſo ſtellen. Es kann für möglich angenommen werden, daß Verſchiedenheiten in der Anſicht des Chriſtenthums ſo groß werden, daß die auf der einen Seite ſtehenden in der religiöſen Darſtellung derer, die die andere Seite einnehmen, keine Befriedigung finden können. Dann werden die einen ſich unter einander verbinden, und die anderen auch. Ob das aber auf ſittliche Weiſe geſchehe oder nicht, kann nur daraus beſtimmt werden, ob jeder Theil ein gutes Gewiſſen dabei hat. Das Kennzeichen des guten Gewiſſens iſt jedoch nur negativ anzugeben; wir können ſagen, ein gutes Gewiſſen hat nur der, der nichts leidenſchaftliches in ſein Verfahren hineingelegt hat. Aber vielleicht iſt etwas poſitives an die beiden vorher aufgeſtellten negativen Punkte anzuknüpfen. Wir ſagen alſo, Iſt ein ſolches organiſirendes eigenthümliches Princip wirklich etwas reines: ſo wird es weder bloß ſeparatiſtiſch ſein, noch die Einheit der Kirche ganz aufheben; und daraus läßt ſich allerdings etwas poſitives entwikkeln, das wir am beſten ſo bezeichnen werden, Wenn eine Trennung entſteht aus dem Bedürfniſſe des religiöſen Darſtellens: ſo muß ſie ſich auch auf dieſem Gebiete halten und auf die anderen Formen des Handelns keinen Einfluß haben, ausgenommen in wiefern jede die anderen als Minimum in ſich ſchließt, d. h. es können diejenigen, die in Beziehung auf die Gemeinſchaft des religiöſen Darſtellens getrennt ſind, doch wieder ihre Identität beweiſen in der Vereinigung ihres reinigenden und verbreitenden Handelns, darin alſo, daß ſie unter allen Umſtänden die Gemeinſchaft des Wahrheitſuchens in Liebe feſthalten. Und wo die ſich trennenden Organiſationen ſich ſo geſtalten: da kann jeder mit gutem Gewiſſen an der ihm eignenden Theil nehmen. Aber es liegt darin immer auch dieſes, daß wir keine beſondere Organiſation für gleich unvergänglich halten können mit der chriſtlichen Kirche ſelbſt; denn wenn das individuelle ſo wenig kann in den reinen Begriff aufgelöſt werden, daß es z. B. noch niemandem gelungen iſt, eine genügende Formel über Einheit und Differenz des katholiſchen und des proteſtantiſchen aufzuſtellen: ſo iſt auch immer möglich, daß das, was man für ein individuelles hält, als ſolches ein bloßer Schein iſt, alſo verſchwinden kann, ſobald man gemeinſchaftlich die Wahrheit ſucht in Liebe. Unter dieſer Vorausſezung können Theilungen in der chriſtlichen Kirche beſtehen, aber ſie können auch nur entſtehen, niemals willkührlich gemacht werden, wie ſich das auch in der chriſtlichen Kirche vollkommen bewährt. Denn auch die gegenwärtige Trennung in der abendländiſchen Kirche hat niemand gewollt, niemand willkührlich gemacht, ſelbſt die katholiſche Kirche nicht, ſofern die Excommunication, die ſie ausſprach, auch keine andere Abſicht hatte, als diejenigen auf den vermeintlich rechten Weg zurükkzuführen, die für irrende gehalten wurden, und am wenigſten die unſrigen, die ihrerſeits die Trennung nur zuließen, weil ſie ſie nicht hindern konnten, wenn ſie der Ueberzeugung treu bleiben wollten, daß in der katholiſchen Kirche, wie ſie damals war und bleiben wollte, das in ſeiner urſprünglichen Reinheit wiedererwachte chriſtliche Gefühl keine Befriedigung finden könne. Wollte aber jemand ſagen, Wohl; es läßt ſich aber doch nicht leugnen, daß leidenſchaftliches hervortrat auf beiden Seiten, folglich kann kein Theil ein gutes Gewiſſen haben: ſo werden wir entgegnen müſſen, Allerdings iſt keine menſchliche Handlung abſolut vollkommen, alſo auch dieſe nicht: aber dennoch beruht die

---

*) Siehe oben Das reinigende Handeln in der chriſtlichen Gemeinde S. 133. flg.

Organiſation der evangeliſchen Kirche nicht auf etwas leidenſchaftlichem. Denn ſie beſteht fort, nachdem doch das leidenſchaftliche längſt zurükkgetreten iſt, und nur da ſich noch zeigt, wo es beſonders gereizt wird. Nun könnte man ſagen, Iſt die Trennung ſo natürlich entſtanden: ſo ſieht man, wie ſie ſittlich fortbeſteht; aber das wichtigſte *wäre doch, ſittliche Formeln aufzuſtellen für das Verfahren der einzelnen, während die Trennung gerade im Entſtehen iſt, Formeln, nach welchen jeder beſtimmen kann, ob er mitzuarbeiten hat an der Trennung, oder ob er verſuchen muß, ſie zu hindern.* Wir müſſen *alſo fragen, ob ſolche Formeln möglich ſind.* Sezen wir uns zurükk in die Zeit der Entſtehung der Trennung: ſo finden wir ausgezeichnete Menſchen auf beiden Seiten, die entgegengeſezten Maximen gefolgt ſind; die einen haben die Trennung zu hindern geſucht, die anderen ſind den Impulſen der geſchichtlichen Entwikkelung gefolgt, aus welchen die Trennung entſtand. So können wir z. B. Luther und Erasmus gegenüberſtellen. Wollen wir nun ſagen, der eine oder der andere habe unſittlich gehandelt? Das könnten wir nur, wenn der eine die Trennung willkührlich gemacht, oder wenn der andere ſie dadurch zu hemmen geſucht hätte, daß er das unvollkommene als ſolches beſchüzte. Aber die Maxime des einen werden wir ſo wenig tadeln können, als die des anderen. Wir werden alſo ſagen müſſen, *Allgemeine Regeln, wie jeder in ſolchem Falle handeln müſſe, laſſen ſich gar nicht feſtſtellen, ſondern jeder iſt nur an ſich ſelbſt gewieſen: jeder muß ſuchen, ſein gutes Gewiſſen zu bewahren, und dieſe Aufgabe können verſchiedene auf ganz verſchiedene Weiſe löſen.* Luther hätte nie können ein gutes Gewiſſen haben bei der Maxime des Erasmus, Erasmus nie bei der Luthers; denn in Luther war das Bedürfniß der religiöſen Darſtellung ein ſehr ſtarkes, in Erasmus ein ſchwächeres, und zwar ſo, daß das nicht auf größerer oder geringerer Sittlichkeit beruhte, ſondern auf differenter Individualität. Und daſſelbe werden wir im weſentlichen müſſen gelten laſſen, wo wir eine Trennung als ſchon beſtehend annehmen. Der eine wird da ſagen können, Ich würde nie zur Trennung mitgewirkt haben, wenn ſie nicht ſchon da geweſen wäre; der andere, Wenn ich zu der Zeit gelebt hätte, als die Trennung entſtand: ſo würde ich nach Kräften geſucht haben, ſie zu hindern. Unbeſchadet alſo der chriſtlichen Sittlichkeit wird der Eifer für die individuelle Organiſation ein ſehr verſchiedener ſein können, in dem einen ein ſehr mächtiger, in dem anderen ein ſehr zurücktretender, ohne daß man Urſach hätte, den einen ohne weiteres zu verdammen, oder den anderen ohne weiteres zu loben. Einer wird daher auch ſagen können, Wenn einmal eine Zeit käme, wo die individuellen Organiſationen ſich wieder unter einander miſchen wollten: ſo würde ich das begünſtigen; ein anderer, Käme eine ſolche Zeit, ich würde darauf bedacht ſein müſſen, das Zuſammenfließen zu hindern und die gegenwärtige Trennung zu erhalten. Aber die lezte Anſicht darf ſich nicht bis zu einer abſoluten Behauptung erheben; denn das eigenthümliche, das innerhalb eines größeren ganzen entſtanden iſt, kann auch wieder vergehen. Und die andere auch nicht; ſie darf nicht ſo dargeſtellt werden, Ich bin jezt ſchon meiner Geſinnung nach darin begriffen, die Wiedervereinigung zu bewirken, ich bin nur äußerlich daran gehindert. Denn ſo wie die individuelle Organiſation ein Recht hat zu entſtehen: ſo hat ſie auch ein Recht, ihre Zeit auszuleben, und das darf ihr nicht verkürzt werden. Beide Anſichten ſind nothwendig. Die eine repräſentirt auf eine ſtärkere Weiſe das individuelle Princip, die andere das ſich ſelbſt gleich bleibende Leben des ganzen. Wir können uns dieſes an vorliegenden Fällen deutlich machen, am Gegenſaze zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche, und innerhalb der evangeliſchen Kirche ſelbſt am Gegenſaze zwiſchen der reformirten und der lutheriſchen. Der leztere iſt zu einer gewiſſen Zeit eben ſo ſtark geweſen, als der erſtere, dennoch iſt er jezt offenbar im Verſchwinden begriffen. Soll er aber wirklich verſchwinden: ſo müſſen lange zuvor ſolche ſein, die ihn von Anfang an würden verhindert haben. Von der anderen Seite müſſen wir ſagen, daß der Gegenſaz zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche noch keinesweges im Verſchwinden begriffen iſt. Aber wir müſſen ihn doch anſehen als einen ſolchen, der auch wieder vergehen kann, ohne daß die chriſtliche Kirche ſelbſt vergienge. Der große Unterſchied aber iſt der, daß dieſer Gegenſaz ſich zugleich entwikkelt hat aus einem reinigenden Verfahren, der andere dagegen rein unmittelbar in der evangeliſchen Kirche. Darum kann der Gegenſaz zwiſchen der evangeliſchen Kirche und der katholiſchen nicht auf dieſelbe Weiſe aufgehoben werden, wie der zwiſchen den beiden proteſtantiſchen Confeſſionen, und ein evangeliſcher, der jezt, wo in der katholiſchen Kirche noch daſſelbe fortbeſteht, was bei der Trennung beſtand, beide Kirchen, wie ſie eben ſind, vereinigen wollte, würde durchaus denen gleichen, die, als die Trennung entſtand, dieſelbe ſo zu hindern ſuchten, daß ſie das unvollkommene als ſolches in Schuz nahmen. Erſt wenn die katholiſche Kirche ſo bedeutende Reformen machte, daß alle Mißbräuche weggeſchafft würden, die zur Zeit der Reformation gerügt wurden: erſt dann könnten beide Kirchen neben einander fortbeſtehen rein als beſondere Individualiſationen deſſelben Princips, aber dann müßte es auch gleich für ſittlich gehalten werden, von beiden Seiten die Wiedervereinigung mit Unterordnung des individuellen Princips unter die Einheit zu poſtuliren, alſo den Gegenſaz auf dieſelbe Weiſe zu behandeln, wie den zwiſchen den beiden evangeliſchen Kirchen. Aus dieſen Differenzen, die man zugeben muß, folgt, daß in jeder Partialkirche der Eifer für dieſelbe als ſolche in den einzelnen ſehr verſchieden ſein kann, ohne daß ihnen deßhalb ein Vorwurf zu machen wäre. Wir müſſen hier eine ganz beſtimmte Scheidung machen und ſagen, Es giebt einen Standpunkt, von welchem aus man das Chriſtenthum ſelbſt als eine individuelle Form der Religion überhaupt faſſen kann, von welchem aus man alſo mit Recht alle Religionen als ſolche anſehen kann, die einander coordinirt ſind, in wiefern nämlich allen ein wahres Element der Religion überhaupt zum Grunde liegt. Das aber iſt auf keine Weiſe zu ſtatuiren, daß ſich ein Mitglied einer chriſtlichen Partialkirche als ſolches indifferent verhalte gegen das Chriſtenthum als individuelles; denn dieſer Indifferentismus gegen das Chriſtenthum überhaupt wäre zugleich Indifferentismus gegen alle religiöſe Gemeinſchaft und gegen das religiöſe Princip ſelbſt. Ganz anders indeß verhält es ſich, wenn jemand ſagt, Sobald die katholiſche Kirche alle Mißbräuche aufgehoben haben wird, an deren Bekämpfung die Trennung urſprünglich entſtand, wird mir der Zuſtand der Einheit lieber ſein, als der der Trennung; denn das iſt nicht Indifferenz gegen das Chriſtenthum überhaupt und damit gegen alle beſtimmte religiöſe Gemeinſchaft; es bleibt vielmehr die religiöſe Gemeinſchaft in beſtimmter Form, nämlich als eigenthümlich chriſtliche, beſtimmt gewollt; und es iſt auch nicht Indifferenz gegen die eigene Partialkirche, vielmehr bleibt man mit derſelben in vollkommener Uebereinſtimmung, nur daß man ſich der Zeitlichkeit derſelben bewußt iſt. Je ſpecieller daher das individualiſirte iſt und alſo auch je kurzlebiger: deſto mehr liegt das wahre auf dieſer Seite und deſto mehr nähert ſich das Haften an kleinen Organiſationen einer gewiſſen Beſchränktheit. Müſſen wir alſo ſagen, Die Vollkommenheit eines jeden Mitgliedes einer Gemeinſchaft der religiöſen Darſtellung iſt der Religionseifer: ſo iſt das nur in einer gewiſſen Beſchränkung zu verſtehen und vorzutragen, in der nämlich, daß der Religionseifer nur in ſofern rein iſt, als er das wirkliche Verhältniß einer beſtimmten kleinen Organiſation zu ihrem ganzen ausdrückt. Aber das bleibt ausgemacht, daß es verſchiedene Gradationen deſſelben geben kann. Er erſcheint größer, wenn er ſich mehr auf das Intereſſe an der Partialkirche bezieht, muß aber auch immer auf das Intereſſe an der Einheit der ganzen Kirche bezogen werden, und beide Beziehungen müſſen ſich gegenſeitig in den richtigen Schranken erhalten. Und von hier aus können wir nun noch einen äußerſten Punkt ins Auge faſſen. Man hört oft die Behauptung, Der einzelne gehört ſeiner beſtimmten Religionsgeſellſchaft an durch die Geburt, und es iſt Unrecht, wenn er ſie verläßt. Wäre er alſo in einer anderen geboren: ſo dürfte er ſie eben ſo wenig verlaſſen. Hier ſehen wir eine Miſchung von Indifferentismus und Religionseifer, und beide ſcheinen, von der einen Seite angeſehen, falſch zu ſein, der Religionseifer nämlich, weil er nur auf einem äußeren Grunde beruht, der Indifferentismus, weil er gar nicht beruht auf dem Verhältniſſe der untergeordneten Organiſation zur ganzen Kirche. Nur in ſofern iſt dieſe Maxime allerdings zu tadeln. Aber man muß dann auch beide Glieder gleichmäßig tadeln und ſagen, Wenn einer, der proteſtantiſch geboren iſt, ſagt, Wäre ich katholiſch geboren: ſo wäre ich mit demſelben Eifer katholiſch, als ich jezt proteſtantiſch bin: ſo iſt ſein Eifer ſo verwerflich, als ſein Indifferentismus; er iſt eigentlich gar kein Proteſtant. Von der anderen Seite angeſehen ſcheint ſich die Sache anders zu ſtellen. Nicht alle nämlich können gleichmäßig thätig ſein in dem Momente, in welchem eine individuelle Organiſation entſteht; alſo können auch nicht alle gleichmäßig theilnehmen an der theilenden Bildung. Folglich müſſen wir auch zugeben, daß in einer Religionsgeſellſchaft der Eifer in verſchiedenen Gliedern ſehr verſchieden ſein kann, ohne daß der getadelt werden könnte, in welchem er nur gering iſt, vorausgeſezt, daß dieſes ſittlich motivirt iſt, d. h. alſo, wenn das individuelle ſeiner Kirche ſeiner ganzen Stellung gemäß ſchwächer in ihm ausgebildet iſt. Je mehr die Ueberzeugung ſchwach iſt und doch eine Entſcheidung gefaßt werden muß, deſto mehr müſſen äußere Gründe zu Hülfe genommen werden. Sagt alſo jemand, Ich bleibe proteſtantiſch, weil ich innerhalb der proteſtantiſchen Kirche geboren bin; wäre ich aber innerhalb der katholiſchen Kirche geboren: ſo würde ich katholiſch bleiben, wie ich jezt proteſtantiſch bleibe: ſo giebt er zu erkennen, daß er gar keine Entſcheidungsgründe in ſich habe, ſondern ſich lediglich durch äußere beſtimmen laſſe, weil einmal eine Beſtimmung nöthig ſei. Und je mehr klar iſt, daß eine ſtarke Ueberzeugung zugleich eine größere Kenntniß von der Eigenthümlichkeit beider Kirchen erfordert und dieſe wieder nicht denkbar iſt ohne die Kenntniß des geſchichtlichen Lebens derſelben: deſto begreiflicher iſt auch, daß in jeder Kirche immer viele in dem Falle ſein werden von äußeren Gründen beſtimmt zu ſein, wenngleich nur wenige ſich deſſen bewußt und geneigt ſein werden es zuzugeben. Wenn nun dieſe Eifer zeigen: ſo iſt derſelbe freilich jedenfalls ein falſcher, weil er nicht ſittlich motivirt iſt; aber auch das iſt deutlich, daß es Lagen im menſchlichen Leben geben kann, wo der Indifferentismus gegen die individuelle Organiſation, der in dem beſchriebenen Zuſtande zu Tage liegt, ein ganz natürlicher iſt und in dem Maaße keinen Tadel verdient, als er nicht von einem Indifferentismus gegen das Chriſtenthum überhaupt tingirt iſt. Worauf kommt es denn hiebei eigentlich an? Wo Mitglieder beider Kirchen in demſelben Raume neben einander ſind, da kann jeder von dem eigenthümlichen Sein und Leben derſelben eine Anſchauung gewinnen und ſich ein Urtheil darüber bilden, in welchem Grade er von jeder angezogen wird oder abgeſtoßen. Iſt das aber nicht der Fall: ſo hat auch der einzelne, der von der geſchichtlichen Kenntniß ausgeſchloſſen iſt, keine Gelegenheit, zu einer anſchaulichen Kenntniß vom Weſen und der Art zu ſein der anderen Kirche zu gelangen. Er muß alſo fühlen, daß ſein Bleiben in der einen nur in der Unkenntniß von der anderen beruht; er kann folglich auch ſagen, Wäre ich in der anderen mit derſelben Unkenntniß von meiner jezigen: ſo würde ich in jener auf dieſelbe Weiſe bleiben, wie jezt in dieſer. Wer aber in jenem anderen Falle iſt, daß er das Weſen und die Art zu ſein der anderen Kirche anſchauen kann, der iſt ſittlich verpflichtet, ſich hinlängliche Kenntniß von derſelben zu erwerben, um eine Ueberzeugung darüber zu gewinnen, in welchem Grade das individuelle Princip ſeiner Kirche mächtig in ihm iſt, und ob und in welchem Maaße er ſich der anderen Form nähert. Hieraus wird zugleich deutlich, daß und unter welchen Umſtänden der Uebertritt aus einer individuellen Organiſation in eine andere ſittlich möglich iſt. Denn iſt jemand, der ſeiner eigenthümlichen Natur nach einer beſtimmten Form angehört, in einer anderen erzogen und in dieſe aufgenommen, ehe er von jener eine anſchauliche Kenntniß hatte: ſo iſt es ihm nicht zu verargen, wenn er übertritt, ſobald er zu klarem Bewußtſein und zu ſicherer Ueberzeugung darüber gelangt iſt. Anders aber iſt es, wenn einer zu einer anderen Kirchengemeinſchaft übertritt, nachdem er ſie längſt gekannt und demohnerachtet in der ihm urſprünglichen auf beſonnene Weiſe gelebt hat; denn dann iſt offenbar eins von beiden unſittlich, entweder das, daß er ſo lange in der einen geblieben iſt, oder das, daß er zur anderen übertritt. Auf eine allgemeine Weiſe iſt alſo über die Sittlichkeit der Fälle dieſer Art nicht zu entſcheiden, ſondern nur über jeden Fall beſonders und nur aus der genaueſten perſönlichen Bekanntſchaft mit dem, deſſen Verfahren beurtheilt werden ſoll. Wo das aus dem Auge gelaſſen wird, wird oft getadelt, was gelobt werden ſollte, und umgekehrt; oder Billigung und Tadel werden doch nicht auf das bezogen, worauf ſie zu beziehen ſind. So wird z. B. ſo mancher des Uebertritts wegen getadelt, der nur getadelt werden ſollte, weil er nicht längſt übergetreten iſt.

Wie nun die Vollkommenheit des einzelnen als Mitgliedes einer beſtimmten Kirchengemeinſchaft der Religionsfeier iſt: ſo iſt die Vollkommenheit des einzelnen im Acte der religiöſen Darſtellung ſelbſt die Andacht. Iſt es nun auch mit dieſer ſo, daß ſie einen Spielraum des Mehr oder Weniger zuläßt? In einer Hinſicht iſt die Frage gleich entſchieden; denn in dem Verhältniſſe der Receptivität und der Productivität in einem jeden liegt ſchon eine Differenz. Aber das iſt doch nur eine Differenz in der Erſcheinung, weil nur die productive Andacht erſcheint, die receptive nicht; es iſt nur eine Differenz zwiſchen erſcheinender und nicht erſcheinender Andacht, während die Andacht ſelbſt in jedem weſentlich dieſelbe bleibt. Sehen wir aber auf das ganze der religiöſen Geſellſchaft und auf den Zuſammenhang der religiöſen Darſtellung in demſelben mit der in der kleineren Organiſation: ſo werden wir ſagen müſſen, Innerhalb einer individuellen Organiſation differirt die Andacht in den einzelnen, je nachdem ſich der Religionsgeiſt ſtärker oder ſchwächer in ihnen ausſpricht. Die Andacht in der religiöſen Darſtellung wird darum am meiſten haften an denjenigen Elementen des Gottesdienſtes, in welchen alle productiv ſind, weßhalb aber auch zu wünſchen iſt, daß unter dieſen Elementen zugleich die ſeien, in denen ſich das individuelle Princip am wenigſten, die Einheit mit der ganzen Kirche am meiſten ausſpricht, damit auch diejenigen, die von dem Principe der Partialkirche nicht ſo ſtark ergriffen ſind, Gelegenheit haben, in der Darſtellung productiv zu ſein. Nur wiefern es an ſolchen Elementen im Gottesdienſte nicht fehlt, kann jeder in ihm ſeine volle Befriedigung finden*).

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 29 — 36. und vergl. Beil. A. §. 79 — 85. 120 — 125.

Vorleſ. $18\frac{22}{23}$. Kann das chriſtliche Princip andere Darſtellungsmittel haben, als der natürliche Menſch in ſeinen natürlichen Zuſtänden? Keine, das Aeußerlichwerden des inneren ſei ein mehr unwillkührliches, oder ein mehr gewolltes. Denn der göttliche Geiſt iſt ein rein inneres, er iſt nichts als Kraft und bringt nicht zugleich ein beſonderes äußeres mit; folglich giebt er dem Menſchen keine neuen Organe und hat nur daſſelbe Medium des Aeußerlichwerdens, wie der κοινὸς λόγος in uns. Dieſe Identität thut dem Unterſchiede der beiden Sphären keinen Eintrag, noch weniger alſo der Differenz der verſchiedenen Religionsformen. Aber der Unterſchied beſteht immer nur in der vom inneren Impulſe beſtimmten Intention. S. Seite 441. 527. 528.

Die chriſtliche Kirche an ſich betrachtet hat ihre Baſis an dem darſtellenden Handeln an ſich. Nun gehört mit zu ihrem Weſen die Tendenz, das ganze Menſchengeſchlecht zu umfaſſen. Es fragt ſich alſo, ob die Darſtellungsmittel ſo allgemein ſind, als dieſe Tendenz. Kundgebung und Empfangen ſind weſentlich im Darſtellen verbunden. Alſo giebt es keine Darſtellung ohne den gemeinſamen Beſitz der Darſtellungsmittel. Auch nicht ohne lebendiges Zuſammenwirken der kundgebenden und der empfangenden, denn dieſes iſt erſt die volle Gemeinſchaftlichkeit in der Darſtellung; alſo nicht ohne Identität des inneren Gemüthszuſtandes, der ſich eben äußern will. Aber wo iſt dieſe Identität? Abſolut gefaßt, nirgend. Aber der Gegenſaz zwiſchen dem perſönlichen Selbſtbewußtſein und dem Gemeinbewußtſein iſt doch nur ein relativer, und ſo werden wir ſagen können, daß das Bewußtſein der menſchlichen Natur als des ſich ſelbſt gleichen in allen Menſchen, das ſchon an der menſchlichen Geſtalt an ſich haftet, der erſte Anknüpfungspunkt iſt für alle Kundgebung. Dieſem kann man eine abſolute Allgemeinheit und Sicherheit zuſchreiben, aber dann auch nur ein Minimum von Gehalt, wobei das darſtellende Handeln freilich nicht kann ſtehen bleiben. Aber wenn es nun hiebei nicht kann ſtehen bleiben, welch eine Differenz gleich in der Perſönlichkeit in ihrer unendlichen Modificabilität! und welch eine Differenz in den Darſtellungsmitteln! ſo daß gleich ein Sprung ſcheint gegeben zu ſein von der vollkommenſten Identität in die vollkommenſte Geſchiedenheit; denn jeder ſcheint vom anderen abſolut getrennt, jeder dem anderen abſolut unbekannt. Doch dem treten wieder die organiſchen Maſſen entgegen, die die Menſchen zuſammenfaſſen und ſcheiden; denn die zu demſelben Volke gehören haben eine viel größere und beſtimmtere Identität des inneren und der Darſtellungsmittel, als wo keine andere Anknüpfung gegeben iſt, als die an die gemeinſame menſchliche Geſtalt, und je enger wir wieder in der Volksgemeinſchaft ſelbſt die Kreiſe ziehen, deſto größer wird die Identität des inneren und der Darſtellungsmittel werden. Aber welchen Einfluß hat dieſes auf dem Gebiete der religiöſen Darſtellung? Geht die Eigenthümlichkeit des religiöſen parallel mit der Eigenthümlichkeit des volksthümlichen: ſo kann die religiöſe Gemeinſchaft an dem Faden der Volksthümlichkeit fortgehen, und das iſt offenbar ein Vortheil, offenbar aber auch eine Beſchränkung, die das Chriſtenthum, als nicht an ein beſtimmtes Volk gewieſen, durchaus abgelehnt hat. Es ſcheint alſo, daß wir einen anderen Weg einſchlagen müſſen. Sezen wir nun, um vom entgegengeſezten Punkte auszugehen, eine chriſtliche Familie: ſo iſt hier der primitive Ort, wie für das wirkſame, ſo auch für das darſtellende Handeln, für das darſtellende Handeln das am wirkſamen iſt, und auch für das, welches für ſich heraustritt; denn ſie iſt der primitive Ort des möglichſt genauen gegenſeitigen Verſtändniſſes und gemeinſamen Zuſammenwirkens. Gehen wir aber weiter und nehmen wir ein Zuſammenleben mehrerer chriſtlichen Familien an: ſo conſtituiren ſie eine chriſtliche Gemeinde, und aus dem Zuſammenleben mehrerer Gemeinden entſteht eine organiſche Einheit derſelben, eine chriſtliche Kirche. Aber conſtituiren eben dieſe Elemente ein Volk und einen Staat: ſo ſind wir um nichts weiter, weil wir dann auch wieder nur Nationalkirchen haben, alſo diejenige Beſchränkung, welche das Chriſtenthum ablehnt. Die Frage bleibt alſo, Wie erweitert ſich die gemeinſchaftliche chriſtliche Darſtellung über die Volkseigenthümlichkeiten hinaus? Die Praxis hat es längſt realiſirt; es kommt alſo nur darauf an, den Hergang als einen ſittlichen zur Anſchauung zu bringen. Was haben denn Menſchen verſchiedener Völker gemein? Den κοινὸς λόγος und die Aufgabe des Naturbildungsprozeſſes. An den lezteren kann ſich eine Gemeinſchaft allgemein menſchlicher Darſtellung anknüpfen, auf welcher es möglich ſein wird eine chriſtliche Darſtellung zu errichten, und darum poſtulirt das Chriſtenthum das gemeinſame Verkehr aller Völker als Baſis der Darſtellung. Der κοινὸς λόγος aber äußert ſich vornämlich immer in der Sprache. Aber nun die Differenz der Sprachen? Vor dem Chriſtenthume kein Intereſſe an einer fremden Sprache, außer wenn ein Volk von dem anderen deſſen Bildung annahm und erhielt. Mit dem Eintreten des Chriſtenthums aber entſtand und entſteht ſofort das Intereſſe, die Verſchiedenheit der Sprachen als Schranke aufzuheben und eine Communication derſelben hervorzubringen, und der beſtimmte Impuls, mit der gebildeten Sprache auf die ungebildete einzuwirken. Ferner, Wir finden in vielen Theilen der chriſtlichen Kirche gewiſſe ſymboliſche Handlungen und Gebräuche, die in den Umfang der Darſtellung gehören, uns aber von einer anderen Seite betrachtet völlig leer zu ſein ſcheinen. So unter den ſlaviſchen Völkern der Gruß Gelobt ſei Jeſus Chriſtus, und die Antwort In Ewigkeit Amen. So auch das Bezeichnen mit dem Kreuze. Wie hat das entſtehen können? Wenn doch die menſchliche Geſtalt an und für ſich die urſprüngliche Darſtellung der menſchlichen Vernunft iſt: ſo ſollten wir an ihr ſchon uns unter einander auch als Chriſten erkennen. Wäre das geleiſtet, wäre der Charakter, den der in allen Chriſten einwohnende göttliche Geiſt auch der Geſtalt giebt, hinlänglich ausgeprägt und erſichtlich: ſo wäre Darſtellung des chriſtlichen, wenn ſie nur an die Perſon anknüpfte, unter allen Völkern möglich; es gäbe dann eine Gemeinſchaft der chriſtlichen Darſtellung durch ſtumme Geberde. Aber das iſt nicht gegeben. Dennoch iſt die Tendenz auf eine ſolche allgemeine menſchliche Baſis für die chriſtliche Darſtellung das nothwendige Supplement für jede andere Verſtändigung, und dieſe Tendenz iſt es, die ſich in ſolchen ſymboliſchen Handlungen und in jenen Ausdrükken, die nur ein Minimum von Kenntniß der Sprachen vorausſezen, zu erkennen giebt. Sind ſie etwas ganz gedankenloſes geworden: ſo ſind ſie eo ipso auch etwas unſittliches geworden. Aber urſprünglich waren ſie wirklich lebendige Erkennungszeichen der Chriſten auf Grenzgebieten, wo die Gemeinſchaft der Sprachen noch nicht hinlänglich vermittelt war. Und ſo ſehen wir nun, wie eine gemeinſame Darſtellung des chriſtlichen möglich iſt über die Grenze der Sprache und der Volksthümlichkeit hinaus. Aber immer wird ein bedeutender Unterſchied hinſichtlich des Grades der Gemeinſchaft ſtatt finden, ſo daß ſie eine weit größere ſein wird, wo die Sprache gemeinſam iſt, und eine bei weitem geringere, wo nicht; Differenz der Sprache wird alſo immer relative Sonderung auch auf dem Gebiete der Kirche bewirken. Dennoch finden wir, daß die verſchiedenen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften dadurch nur relativ geſondert werden jede in ſich betrachtet, nicht jede in ihrem Verhältniſſe zu den übrigen, und das müßte uns wunderlich erſcheinen, ja unſittlich, wenn nicht noch ein anderes Princip der Sonderung wäre. Das bisher betrachtete bezieht ſich nämlich nur auf das Mittel, deſſen ſich die darſtellende Perſon bedient, es iſt aber auch das ins Auge zu faſſen, was dargeſtellt wird, und liegt in dieſem ein Princip der Theilung: ſo hat es mit Recht die Oberhand über jedes andere. Nun iſt das chriſtliche Bewußtſein ein allgemeines; folglich läßt es auch eine Sonderung zu, und das Leben des allgemeinen kann nur beſtehen in dieſer Sonderung; es iſt die Natur des chriſtlichen Princips, daß es ſich in ſich verſchieden modificirt, denn ohne das würde es aus aller Analogie mit dem menſchlichen hinausgehen, da die menſchliche Vernunft ein ſolches allgemeines iſt, welches in jedem einzelnen ein beſonderes wird, ſo daß das Leben des einen niemals adäquat aufgeht in dem des anderen. Die Frage iſt nur, ob die im dem chriſtlichen Principe gegebene Mannigfaltigkeit dieſelbe iſt, als die, welche in der menſchlichen Vernunft gegeben iſt, oder eine andere. Offenbar aber iſt ſie eine andere. Denn wäre ſie dieſelbe: ſo wäre der Grund dazu nicht im chriſtlichen Princip, ſondern in der Vernunft, und die Differenzen im Chriſtenthume wären nichts als das Hindurchſcheinen des ſchlechthin einen und gemeinſam chriſtlichen Princips durch die verſchieden modificirte menſchliche Vernunft; und wäre das: ſo könnte auch im chriſtlichen Principe keine Tendenz ſein, die Schranken der in der menſchlichen Vernunft gegebenen Modificationen zu brechen. Dieſe Tendenz finden wir aber überall, wo das Chriſtenthum iſt; alſo muß ſie auch im chriſtlichen Principe liegen, und iſt das, iſt ſie dem chriſtlichen Principe weſentlich: ſo iſt ſie weſentlich auch das Bedürfniß des Chriſtenthums, ſich durch alle verſchiedene Modificationen der menſchlichen Vernunft hindurch wiederzuerkennen und ſich von denſelben als nicht nothwendig an ſie gebunden loszumachen. Nur freilich, weil das chriſtliche Princip nirgend ein angebornes iſt, denn nur Chriſto iſt es urſprünglich: ſo können auch die in ihm begründeten Differenzen keine angebornen ſein, folglich auch in der Fortpflanzung in der Zeit nicht die Haltung haben, wie durch Anerben, und auch nicht die Beſchränkung, die durch Anerben gegeben iſt; ſie werden alſo weder ſo conſtant ſein, als die angebornen, noch ſo an die Regionen gebunden, wie die angeerbten. Und ſo ſehen wir denn, daß die Geſetze der Begrenzung auf den beiden verſchiedenen Gebieten ganz verſchieden ſind. Aber zu conſtruiren ſind ſie auf dem einen ſo wenig, als auf dem anderen. Demohnerachtet haben wir uns nicht rein an das gegebene zu halten, ſondern wir müſſen Regeln ſuchen, nach welchen auch hier das ſittliche von dem unſittlichen kann unterſchieden werden.

Daß dem chriſtlichen überall das allgemein religiöſe zum Grunde liegt, iſt unbeſtritten. Dennoch iſt eine chriſtliche Darſtellung für Nichtchriſten nur denkbar mit der Tendenz, alles nichtchriſtliche zu chriſtianiſiren, und nur wo Chriſten für einander darſtellen, befinden ſich alle in demjenigen, worin ſie beruhen wollen. Das erſte nun, was wir hier poſtuliren iſt die Einheit und Allgemeinheit der chriſtlichen Kirche in allen Gegenden, und daß jeder nur in ſofern vom chriſtlichen Principe abſtrahire und eine Darſtellung des allgemein religiöſen Princips ſuche, als es zur Anknüpfung für die Verbreitung des Chriſtenthums nothwendig iſt. Eine Abſtraction vom chriſtlichen in der Darſtellung zu Gunſten einer allgemein religiöſen Darſtellung aus Gleichgültigkeit gegen das chriſtliche Princip iſt unſittlich*). Die Einheit und Allgemeinheit der chriſtlichen Darſtellung beruht aber auf der Beziehung aller chriſtlichen Darſtellung auf Chriſtum und auf der Continuität der von Chriſto geſtifteten Gemeinſchaft; und ſo giebt es auch überall und immer, auch zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche, eine Gemeinſchaftlichkeit der Darſtellung, nur daß dieſelbe nicht organiſirt iſt und bloß in einzelnen Elementen, z. B. in der gemeinſamen Anerkennung, daß die Taufe die Aufnahme iſt in die allgemein chriſtliche Kirche und daß alles chriſtliche auf der Auctorität der Schrift beruht, hervortritt. Von der anderen Seite poſtuliren wir, daß innerhalb der Einheit der chriſtlichen Kirche jeder auf einer beſonderen Individualiſation des chriſtlichen Princips beruhenden Gemeinſchaftlichkeit des Darſtellens ihr Recht werde**), und hier iſt es nun von der größten Wichtigkeit, eine Formel zu haben, die uns das proteſtantiſche von dem katholiſchen ſondert und uns davor ſichert, daß nicht innerhalb des Proteſtantismus fort und fort geſpalten werde bis zum abſoluten Separatismus, beſonders jezt, wo der Leichtſinn nach beiden Seiten hin groß iſt, der Leichtſinn aus einer chriſtlichen Kirchengemeinſchaft in die andere ohne ſittliche Motive überzugehen, und der andere, auf dieſelbe Weiſe immer neue Spaltungen hervorzubringen. — — —

Hier iſt nun leider eine große Lükke im Hefte, ſo daß faſt alles fehlt, was auf die Entwikkelung der Formel Bezug hatte. Aber ſchwerlich iſt dieſe im weſentlichen eine andere geweſen, als die eben im Texte S. 573–583. gegebene. Schleiermacher hat immer den Gegenſaz des univerſellen und des individuellen als conſtituirend aufgefaßt und durchgeführt, aber er hat ihn nicht immer zu begründen verſucht, ſondern oft nur als einen gegebenen angenommen und behandelt, und auch wenn er ihn zu begründen unternommen hat, iſt er im Schwanken darüber geblieben, ob das individuelle mehr nur in der menſchlichen Natur zu ſuchen ſei, ſo daß der chriſtliche Geiſt, als überall und immer derſelbige, es nur zu heiligen habe und zu durchdringen, oder mehr in dem chriſtlichen Geiſte ſelbſt, ſo daß es auch dieſem weſentlich ſei, ſich abgeſehen von allen natürlichen Differenzen in verſchiedenen individuellen Formationen darzuſtellen. Am meiſten entgegengeſezt ſind ſich in dieſer Beziehung die Vorleſungen 18$\frac{22}{23}$ und 18$\frac{30}{31}$ (ſiehe oben Allgem. Einleit. S. 55–68.); es wird aber nicht nöthig ſein, tiefer darauf einzugehen, da für die Praxis nicht viel darauf ankommt, ob die Frage ſo entſchieden wird oder ſo, denn bei jeder der beiden Vorausſezungen iſt es nicht nur möglich ſondern auch nothwendig, einerſeits die Einheit und Allgemeinheit der chriſtlichen Kirche in allen Gegenden und Zeiten allen Differenzen überzuordnen, und andererſeits der Einheit nicht zu wehren, ſich immer in zwar nur relativen und wechſelnden, aber nichts deſto weniger wahren Gegenſäzen qualitativ verſchieden auszuprägen, nur daß bei der einen Vorausſezung unmittelbar mehr das eine, bei der anderen unmittelbar mehr das andere Poſtulat geſichert zu ſein ſcheint. S. Beil. A. § 222, 2. u. 223. —

---

*) S. Beil. A. §. 81.

**) S. Beil. A. §. 82.

Den Schluß dieſes Abſchnittes geben die Vorleſ. 18$\frac{30}{31}$ ſo.

Es giebt eine Verſchiedenheit der Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienſte, die nicht als ſittlich oder unſittlich kann beurtheilt werden, weil ſie auf der Verſchiedenheit der Confeſſionen beruht. Das Bewußtſein des Gegenſazes kann nicht überall gleich ſtark ſein, die Aufgabe aber iſt, daß er überall in der Darſtellung in dem Maaße hervorgehoben werde, in welchem Chriſten verſchiedener Confeſſion in derſelben bürgerlichen Gemeinſchaft unter einander gemiſcht leben. Daß die Elemente der Darſtellung, welche den verſchiedenen Partialkirchen gemein ſind, immer auf ſolche Weiſe behandelt werden, daß das Bewußtſein der beſtehenden Gegenſäze nicht verſchwinde, iſt Sache der praktiſchen Theologie. Auf unſerem Gebiete iſt nur feſtzuhalten, daß die Darſtellung in dem Maaße unſittlich werden und ihres Zwekkes verfehlen muß, in welchem die Zuſammenſtimmung zwiſchen perſönlichem und Gemeingefühl verloren geht.

Das individuelle darſtellende Handeln hat vornämlich ſeinen Ort im religiöſen Privatverkehre. Darf es aber hier als ein organiſirtes auftreten? Die Kirche als ein organiſirtes ganzes iſt um ſo lebendiger in ihrem Darſtellen, je reger und entwikkelter das chriſtliche Leben in den einzelnen iſt. Von der anderen Seite aber iſt klar, daß organiſirte kleinere Societäten in der Kirche ſich leicht von einander und vom ganzen entfremden, ſo daß Zwieſpalt entſteht und Zerſtreuung der großen gemeinſamen Darſtellung. Jede große kirchliche Organiſation hat alſo Recht, ſeparatiſtiſchen Organiſationen zu widerſtreben; aber großes Unrecht würde es ſein, individuellen Darſtellungen zu wehren, wenn ſie momentan bleiben und ohne Organiſation, denn ſo gehören ſie weſentlich zur Vollkommenheit des ganzen.

Was zulezt die religiöſe Darſtellung in der Familie betrifft: ſo iſt die große Differenz in den verſchiedenen Zeiten nicht zu verkennen. Es giebt Zeiten, wo in der Majorität der chriſtlichen Familien der häusliche Gottesdienſt faſt ganz untergeht in dem öffentlichen, und andere, wo das umgekehrte ſtatt findet. Keines von beiden iſt abſolut verwerflich. Das leztere nicht, wenn die Verhältniſſe der Art ſind, daß nur ein Minimum von öffentlichem Gottesdienſte geduldet wird; das erſtere nicht, wenn der öffentliche Gottesdienſt ſo organiſirt iſt, daß er täglich und in den verſchiedenſten Formen ſtatt findet. Wo aber der öffentliche Gottesdienſt nur an Sonn- und Feſttage gebunden iſt, da iſt Raum für den häuslichen Gottesdienſt. Doch iſt auch hier ein ſehr verſchiedenes Maaß. Je mehr in einer chriſtlichen Familie das wirkſame Handeln auch darſtellend iſt und je inniger ihre Gemeinſchaft in Chriſto iſt, deſto geſchikkter wird ſie einerſeits ſein zu einem organiſirten Hausgottesdienſte, und deſto eher wird ſie andererſeits deſſelben entbehren können. Hier iſt alſo nichts ſittlich, als abſolute Freiheit zu conſtituiren.

Ueber das quantitative des Gottesdienſtes im engeren Sinne ſind hier beſonders ausführlich die

Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. Es kann ein ſo überwiegendes Intereſſe für das wirkſame Handeln geben, daß das darſtellende ganz zurükkgedrängt und für unnüz erklärt wird, und umgekehrt. Und zwar können wir uns das denken, ohne eine dem Chriſtenthume entgegengeſezte Richtung dabei vorausſezen zu müſſen.

Es kann nämlich jemand ſagen, Das wirkſame Handeln folgt aus dem göttlichen Befehle, die Erde zu beherrſchen; ich leugne alſo, daß man Recht habe, ſich zu irgend einer Zeit dieſem göttlichen Befehle zu entziehen, außer wo die Natur ſelbſt eine Fortſezung des wirkſamen Handelns unmöglich macht. Ich will damit das weſentliche des darſtellenden Handelns keinesweges aufheben, aber das will ich, daß es nicht anders hervortrete, als in dem wirkſamen. In dieſem allein ſoll und kann der Geiſt Gottes ſich zu erkennen geben, in dieſem allein giebt er ſich zu erkennen, und zwar auch unter der Form der Gemeinſchaft. Hiemit würde aller Gottesdienſt im engeren Sinne des Wortes Null werden. Sagte man dem gemäß, der wahre Gottesdienſt ſei nichts als die mit der Wirkſamkeit ſelbſt verbundene Betrachtung der gottgefälligen Thätigkeit: ſo hätte man freilich wieder einen Uebergang zu einem Minimum eines für ſich beſtehenden darſtellenden Handelns, denn man müßte dann alle Zeit, in welcher die Natur das wirkſame Handeln anders unmöglich macht, als durch das Bedürfniß des Schlafes, auf das darſtellende verwenden; aber dann beruhte dieſes leztere doch nicht auf einer ſittlichen Forderung.

Von der anderen Seite kann man ſagen, Das darſtellende Handeln iſt doch immer noch zu denken, geſezt auch die Aufgabe des wirkſamen wäre ſchon völlig gelöſt, alſo keine Beſtimmtheit des ſittlichen Bewußtſeins als Luſt oder Unluſt mehr möglich. Iſt nun der Zuſtand doch eigentlich der würdigſte, in welchem der Menſch mit keinem Bedürfniſſe mehr behaftet iſt: ſo ſollen diejenigen, die dieſe Stufe in einem gewiſſen Grade erreicht haben, und in denen der intenſive Prozeß als relativ vollendet angeſehen werden kann, nur in der darſtellenden Thätigkeit begriffen ſein, nicht mehr in der wirkſamen, die nur denen zu überlaſſen iſt, welchen ſie noch zur Uebung und Verſtärkung der Geſinnung dienen kann. Freilich wäre damit das reine Null des wirkſamen Handelns von ſelbſt in ein Minimum verwandelt; denn jene vollkommenen würden ſich doch nie deſſen entſchlagen können, die Geſinnung auch den unvollkommeneren einzupflanzen, alſo wirkſam thätig zu ſein; aber es wäre doch nur das darſtellende Handeln, welches ſich über das ganze Leben ausdehnte, und bis es zu ſeiner lezten Vollendung gekommen wäre, müßte man nur unterſcheiden das rein an und für ſich die chriſtliche Geſinnung darſtellende Handeln und ein ſolches, das mit dem Bewußtſein verbunden iſt, dadurch zugleich auf die Geſinnung anderer eine Wirkſamkeit auszuüben.

Denken wir uns nun beide Punkte ſich einander annähernd, indem wir jeden für ſich als eine Einſeitigkeit anſehen: ſo fragt ſich, wenn doch beide, das darſtellende und das wirkſame Handeln, als nothwendig vorausgeſezt werden müſſen, woher das Maaß genommen werden und wie Willkühr vermieden werden ſolle.

Man könnte ſagen, Die Sache liegt ſo. Wo das Chriſtenthum eintritt, findet es überall eine Sonderung beider und ein darſtellendes Handeln, welches eine beſtimmte Zeit einnimmt, und zwar ſo, daß das religiöſe und das allgemein geſellige entweder unter einander gemiſcht ſind oder von einander getrennt. Dann findet alſo das Chriſtenthum das Maaß des darſtellenden Handelns in ſeinem Verhältniſſe zum wirkſamen ſchon beſtimmt, und man kann das Maaß anſehen als durch die Erfahrung gegeben, wobei das gute Gewiſſen beſtehen kann; denn ſo lange etwas als Sitte herrſcht, ſo lange beſteht dabei auch das gute Gewiſſen. Faßt man die Sache ſo: ſo hätte das Chriſtenthum zweierlei zu thun. In den Fällen nämlich, wo das religiöſe und das allgemein geſellige Handeln vermiſcht ſind, hätte es beide zu ſondern; wo aber beide ſchon geſchieden ſind, hätte es das religiöſe in das chriſtliche zu verwandeln. Da könnte es aber leicht geſchehen, daß das Verhältniß zwiſchen beiden Sphären des darſtellenden Handelns ein wandelbares würde; denn das chriſtliche Gefühl könnte die äußere Sphäre zu groß finden.

Oder es wäre auch möglich, daß das eintretende Chriſtenthum das Verhältniß zwiſchen dem darſtellenden und dem wirkſamen Handeln ebenfalls wandelbar machte. Und ſpräche ſich dann das ſittliche Gefühl in der Maſſe auf differente Weiſe aus: ſo wäre doch noch nichts gegeben, die Aufgabe zu löſen.

Das Chriſtenthum entſtand unter den Juden, bei welchen ſich ein conſtantes Verhältniß zwiſchen dem wirkſamen und dem darſtellenden Handeln gebildet hatte, und zwar dem darſtellenden Handeln beider Sphären; denn das Verhältniß war im Sabbat fixirt, der beiden Sphären diente. Außerdem hatte die Geſchichte, in welcher das bürgerliche und das religiöſe bei dem theokratiſchen Charakter der Verfaſſung zuſammenfiel, eine Reihe von Feſten herbeigeführt, die große Unterbrechungen des wirkſamen Handelns mit ſich brachten. Das Chriſtenthum iſt dieſem Typus gefolgt, obgleich es den jüdiſchen Sabbatstag verließ; denn indem es ſich einen eigenen Sabbatstag conſtituirte, hat es daſſelbe Verhältniß beibehalten, und erſt ſpäterhin ſind im Chriſtenthume die jüdiſchen theokratiſchen Feſte verſchwunden, und das auch nur, indem die chriſtlichen Erinnerungsfeſte in die Stelle derſelben traten. Quantitativ alſo hat das Chriſtenthum anfangs nicht gerükkt an dem Verhältniſſe, welches es im Judenthume vorfand, und auch dann hat es denſelben Typus bewahrt, als es ſich ſolchen Völkern einpflanzte, die urſprünglich nichts von einer ſolchen Eintheilung wußten.

Verlaſſen wir den geſchichtlichen Gang und ſuchen wir eine feſte Regel für die Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen der Zeit, die in einer Geſellſchaft das wirkſame, und der, die das darſtellende Handeln einnimmt: ſo können wir nicht annehmen, daß es überall daſſelbe ſein werde. Denn je leichter es die Natur dem Menſchen macht ſeinen Unterhalt zu gewinnen: deſto leichter wird der Ueberſchuß erlangt, den das darſtellende Handeln fordert; ein deſto größeres Hervortreten des darſtellenden Handelns iſt alſo auch indicirt. Wo dagegen größere Zeit und Anſtrengung auf die Beherrſchung der Natur verwandt werden muß, da wird natürlich das darſtellende Handeln zurükkgedrängt werden. Das liegt ſo ſehr in der Natur der Sache, daß es uns in Verwunderung ſezen muß, die chriſtliche Beſtimmung des Verhältniſſes ſo allgemein verbreitet zu finden. Doch in den von der Natur mehr begünſtigten Gegenden hat ſich auch im Chriſtenthume neben dem Typus der Feier des ſiebenten Tages immer eine größere Menge von außerordentlichen Unterbrechungen des wirkſamen Handelns durch das darſtellende feſtgeſezt, und wo ſich dieſe anfangs in weniger begünſtigte Gegenden fortgepflanzt hatten, da hat man ſie ſpäter wieder beſchränkt, oder es iſt ein falſches Verhältniß entſtanden zwiſchen Kirche und Staat. Die richtige Maaßbeſtimmung wird alſo immer nur ſo zu finden ſein, daß Kirche und Staat darin übereinſtimmen.

Die chriſtliche Kirche feierte den Sonntag urſprünglich als ein Feſt der Erinnerung an die Auferſtehung Chriſti. Später jedoch trat dieſes Factum nicht mehr beſonders hervor in der Feier; es iſt alſo nur der Grund geweſen, den Tag zum Sabbatstage zu beſtimmen. Die hohen Feſte aber alle knüpfen an die weſentlichſten geſchichtlichen Punkte an aus dem Grundfactum der Erlöſung durch Chriſtum, und der Inhalt ihrer Feier kann kein anderer ſein, als dieſe Geſchichtspunkte. Wenn nun außerdem noch Gedächtnißtage der Apoſtel gefeiert wurden: ſo trat da ſchon mehr die Willkühr hervor und das geſchichtliche zurükk; denn die Feier eines ganzen geſchichtlichen Lebens, wie das der Apoſtel iſt, kann nur willkührlich an einen beſtimmten Tag angeknüpft werden. Und wurden zulezt gar noch Märtyrer- und Heiligentage gefeiert: ſo zog ſich das wahre und begründete, das geſchichtlich bedeutende, was noch eine Analogie hat mit der Grundthatſache der Erlöſung, immer mehr zurükk. Wo aber auf dieſe Weiſe der geſchichtliche Zuſammenhang ſchwindet und Erdichtungen ſich einmiſchen, da wird der innere Impuls = Null oder gar negativ. Daher hat ohne alle Rükkſicht auf die Nothwendigkeit einer Veränderung des Verhältniſſes zwiſchen dem gottesdienſtlichen Handeln und dem bürgerlichen die Reformation dieſe Feſte aufgehoben, weil das Motiv zu ihrer Feier Null war, wogegen was die Apoſteltage betrifft in der evangeliſchen Kirche eine Verſchiedenheit der Praxis eintrat, die ſich aber allmählig ausgeglichen hat. Hier iſt alſo eine Verringerung der Feſte eingetreten, aber ohne alle Beziehung auf jenes quantitative Verhältniß; denn da die Reformation neben der ſonntäglichen Feier noch einen alltäglichen Gottesdienſt beibehielt: ſo iſt klar, daß ſie das gottesdienſtliche Handeln ſelbſt nicht verringern wollte. Das Bewußtſein der Nothwendigkeit, dem Naturbildungsprozeſſe größeren Raum zu geben, kann auch nur von dem bürgerlichen Vereine ausgehen, und wirklich kommt es auch oft genug vor, daß die Obrigkeit Feiertage abſchafft, nicht bloß die evangeliſche, von welcher zweifelhaft wäre, ob ſie als Kirchen- oder als Staatsoberhaupt handelt, ſondern auch die katholiſche, die nie als Staatsoberhaupt auftreten kann. Aber ſittlich geſchieht das nur, wenn der Staat dabei nicht ohne Zuſtimmung der Kirche zu Werke geht, oder wenn er wenigſtens nichts anderes beſtimmt, als daß es jedem ſeiner Unterthanen frei ſtehen ſolle, an den Nebenfeſten, die die Kirche feiere, ſeiner bürgerlichen Thätigkeit nachzugehen.

Doch wenn nun ein Fürſt zur Kirche ſagte, Ich habe nichts gegen deine Sonntagsfeier; aber weil es viele giebt, die die Zeit dazu nicht gewinnen können: ſo will ich es jedem ausdrükklich freiſtellen, an den Sonntagen ſeine Berufsarbeiten einzuſtellen oder nicht — wie dann? Geſchähe das: ſo könnten wir ſtreng genommen nichts dagegen einwenden, aber wundern müßten wir uns, wie eine chriſtliche Obrigkeit dazu käme, vorauszuſezen, ihre chriſtlichen Unterthanen würden ſich einer ſolchen Freiheit bedienen, ſie alſo gewiſſermaaßen dazu aufzufordern. Und machten viele von dieſer Freiheit Gebrauch und würden ſo unſere kirchlichen Verſammlungen rein eine Privatſache der verſammelten: ſo würden wir das als einen ſchlechten Zuſtand beſeufzen, denn es wäre damit eine Annäherung zu einem gänzlichen Zurücktreten des darſtellenden Handelns gegeben.

Es iſt ein merkwürdiges Phänomen, daß in der Chriſtenheit dieſer Typus überall iſt durchgeſezt werden auch bei den verſchiedenſten Verhältniſſen, obgleich wir ſagen müſſen, daß in dem chriſtlichen Bewußtſein der Sonntagsfeier nicht das göttliche Gebot zum Grunde liegt, auf welchem die jüdiſche Sabbatsfeier ruht; denn wenn das wäre: ſo hätte der Tag nicht können geändert werden, was überdies nicht durch einen Beſchluß, durch eine förmliche Verſezung, ſondern ganz allmählig geſchah. Niemand nun wird behaupten, daß in der Zahl Sieben eine eigenthümliche geheime Kraft liege; aber es muß darin ein allgemein anzuerkennendes Durchſchnittsverhältniß enthalten ſein, von dem einem jeden ſein Bewußtſein ſagen muß, daß dabei auf der einen Seite dem wirkſamen, auf der anderen dem darſtellenden Handeln ſein volles Recht widerfährt. (S. o. S. 532. 548. 549.)

Doch um die Sache vollſtändig zu beſtimmen, müſſen wir nun auch wieder das Verhältniß der religiöſen Darſtellung zur allgemein geſelligen ins Auge faſſen.

Denken wir uns beide Arten der Darſtellung als getrennt: ſo ſind wir Chriſten verbunden als Chriſten, und aus dem Bewußtſein unſerer Zuſammengehörigkeit in Chriſto entſteht uns das Bedürfniß eines derſelben entſprechenden darſtellenden Handelns. Dann aber ſind wir auch verbunden als Mitglieder eines und deſſelben bürgerlichen Vereines, und auch aus dem Bewußtſein dieſer Vereinigung entſteht uns das Bedürfniß eines beſonderen darſtellenden Handelns. Macht nun das eine einen eben ſo großen Anſpruch, als das andere: ſo entſteht natürlich für die wirkſame Seite des Handelns, für den Naturbildungsprozeß, eine neue Beſchränkung. Es fragt ſich alſo, Wie iſt alles dieſes gegen einander ſo auszugleichen, daß das gute Gewiſſen bewahrt bleibt?

In der evangeliſchen Kirche findet eine doppelte Praxis ſtatt. Bei uns nämlich hat ſich beiderlei Darſtellung zuſammengezogen: der Sonntag iſt für beide, zum Theil für die gottesdienſtliche, zum Theil für die bürgerliche. In anderen Gegenden aber, beſonders in England, hat es ſich ſo geſtellt, daß der Sonntag nur für die religiöſe Darſtellung iſt, daß alſo die geſellige Darſtellung an dieſem Tage nicht weniger ſtreng verboten iſt, als die Arbeit im bürgerlichen Berufe. Sodann iſt das Verbot dieſer Arbeit unter uns bei weitem nicht ſo ſtreng, als in England, wo ſogar unſere mildere Praxis für unchriſtlich gehalten wird. Eine Entſcheidung über die Sittlichkeit dieſer Verhältniſſe läßt ſich nun im einzelnen freilich nicht treffen, wenn man nicht Rükkſicht nimmt auf die Verſchiedenheit der Umſtände, unter denen die verſchiedenen Zweige der evangeliſchen Kirche ſich befinden. Wo, wie in England, zur Unterſtüzung der armen beſtimmte Abgaben entrichtet werden: da brauchen die armen Sonntags nicht zu arbeiten und man kann alſo auch von ihnen fordern, daß ſie nicht arbeiten. Wo dagegen, wie bei uns eine ſolche Unterſtüzung nicht nur für unausführbar, ſondern auch für ganz unzwekkmäßig gehalten wird: da muß eine andere Praxis entſtehen. Wir fühlen es allerdings als eine Unvollkommenheit, wenn die dürftigen am Sonntage arbeiten; aber wir fühlen uns nicht berechtigt, es entweder durch äußere Zwangsmaaßregeln zu hindern, oder eine ſittliche Makel darauf zu legen. Aber im allgemeinen werden wir doch ſagen müſſen, daß auch hier kein anderes Princip gelten darf, als das der Freiheit, daß in Beziehung auf das kirchliche Leben kein Geſez im ſtrengen Sinne des Wortes darf aufgeſtellt werden, ſondern daß nur dahin gewirkt werden muß, daß ſich das rechte als Sitte geſtaltet, und ſomit abhängig wird von der Klarheit des Gemeinbewußtſeins und von der Leichtigkeit, mit der ſich jeder in die Stelle des anderen verſezt. Wir werden es alſo im allgemeinen nicht rechtfertigen, wenn Sonntags ein bürgerliches Geſchäft zum Vorſcheine kommt, das ſich äußerlich bemerklich macht; aber wenn dürftige Leute in den Stunden am Sonntage arbeiten, die nicht dem Gottesdienſte beſtimmt ſind, und zwar ſo, daß ſie damit nicht beſonders hervortreten: ſo erſcheint uns das nicht als etwas dem chriſtlichen Leben nothwendig widerſprechendes. Ja wir denken Fälle, wenngleich ſie nur ſehr ſelten eintreten können, in welchen wir Sonntags auch während des Gottesdienſtes und ſtatt an demſelben theilzunehmen theils ſelbſt mit gutem Gewiſſen arbeiten, theils andere zu arbeiten veranlaſſen; wir können alſo gewiß nicht fordern, daß es abſolut verboten werde. Und eben ſo ſteht es in Beziehung auf das Verhältniß des religiöſen und des allgemein geſelligen Darſtellens. Wo im Naturbildungsprozeſſe die Cirkulation ſo ſtark iſt, daß ein großer Ueberſchuß entſteht, und wo durch den allgemeinen Willen geordnet wird, daß die Anſprüche der allgemein geſelligen Darſtellung an außergottesdienſtlichen Tagen befriedigt werden können, wie in England: da iſt es möglich, den Sonntag bloß dem gottesdienſtlichen Darſtellen zu widmen. Aber niemand wird ſagen können, daß bei uns die Totalität im Stande iſt, die der allgemein geſelligen Darſtellung nothwendige Zeit von den Arbeitstagen abzumüßigen. Es iſt aber auch gar kein Grund vorhanden, beide Arten des darſtellenden Handelns ſo weit auseinander zu halten, wie die Engländer es fordern. Was wollen dieſe? Daß das gottesdienſtliche Darſtellen ſeine Grenze hat, geben ſie zu. Aber ſie wollen, es ſolle ihm der ganze Sonntag gewidmet ſein und am folgenden Tage ſoll es übergehen in das wirkſame Handeln. Sie wollen alſo, daß das allgemein geſellige Darſtellen nach dem gottesdienſtlichen erſt eintrete, nachdem wirkſames Handeln dazwiſchen getreten ſei. Aber das iſt nichts. Der göttliche Geiſt iſt das agens continuum im Chriſten, und in dem göttlichen Geiſte thut der Chriſt alles zur Ehre Gottes. Wie er aber ſo vom gottesdienſtlichen Darſtellen übergehen kann zum wirkſamen Handeln, ſo auch zum allgemein geſelligen Darſtellen. Daß aber der Sonntag nicht ganz von gottesdienſtlichem Darſtellen ausgefüllt werden könne, das zeigen gerade diejenigen am beſten, die am meiſten darauf dringen, die Engländer. Denn ſie vermögen es nicht, wie es denn auch in der Natur des darſtellenden Handelns liegt, daß es nicht die Continuität des wirkſamen hat. Freilich ſagt man, es ſei auch gar nicht die Meinung, daß der einzelne den ganzen Sonntag gottesdienſtlich darſtelle, aber das öffentliche Leben der Chriſten ſolle den ganzen Sonntag gottesdienſtliches Handeln darbieten. Aber daraus folgt nur, daß, wie ſich die Arbeit nicht laut machen darf während der gottesdienſtlichen Feier, ſo auch das allgemein geſellige Darſtellen nicht, keinesweges daß der einzelne ſittlicher Weiſe dem allgemein geſelligen Darſtellen am Sonntage durchaus entſagen müſſe. Denn was kann der einzelne thun, wenn einmal ſeine Capacität für die gottesdienſtlichen Handlungen nicht ausreicht? Es bleibt ihm ſchlechthin nichts übrig, als entweder wirkſames Handeln, oder allgemein geſelliges Darſtellen, wenn doch Müßiggang verboten iſt. Unſere Formel kann alſo keine andere ſein, als dieſe, Der Zeitraum, der wirklich ohne Ueberfluß dem vorhandenen Bedürfniſſe gemäß, das aber an verſchiedenen Orten und zu verſchiedenen Zeiten ein ſehr verſchiedenes ſein kann, mit öffentlichem gottesdienſtlichen Handeln erfüllt iſt, ſoll nicht in derſelben Gemeinde mit öffentlicher allgemein geſelliger Darſtellung erfüllt ſein. So wenig wir alſo einen Anſtoß darin finden dürfen, daß kleine häusliche Geſchäfte vollbracht werden während des öffentlichen Gottesdienſtes, eben ſo wenig darin, daß das geſellige Leben ſchon eintritt, während noch irgendwo in der Gemeinde gottesdienſtliche Handlungen ſtatt finden, wenn es nur nicht öffentlich zum Vorſcheine kommt.

Die Feier der Sonntage und der großen wiederkehrenden Feſte bildet nun noch nicht das ganze gottesdienſtliche Leben unſerer Kirche; denn noch jezt haben wir Wochenpredigten, die freilich früher viel häufiger, zu Luthers Zeit ſogar täglich ſtatt hatten. Die Arbeiten ſind aber dabei nicht verboten, und waren es nie. Hat nun der werktägliche Gottesdienſt unter uns abgenommen, während er in der katholiſchen Kirche noch überall herrſcht: iſt das in dem verſchiedenen Geiſte beider Kirchen begründet? oder deutet es auf eine Abnahme des kirchlichen Sinnes unter uns? Sofern Kirchlichkeit die Neigung iſt das Bedürfniß zu öffentlichem Hervortreten des chriſtlichen Bewußtſeins, ſofern kann man einen Unterſchied zwiſchen Sittlichkeit und Kirchlichkeit gelten laſſen und ſagen, daß die leztere Grenzen hat, die zu verſchiedenen Zeiten verſchieden ſind. Es kommt alſo darauf an, zu beurtheilen, ob das Abnehmen des Wochengottesdienſtes unter uns einen ſittlichen Grund hat oder nicht. Der ſittliche Grund könnte ein zwiefacher ſein, nämlich täglicher Gottesdienſt könnte überhaupt ein Zuviel ſein, oder es könnten Umſtände eingetreten ſein, die ſeine Verringerung ohne Trübung des ſittlichen Bewußtſeins und Handelns herbeigeführt haben. Bei den Juden waren täglich Tempelhandlungen, und analoges auch bei den Heiden, und die Apoſtel verwarfen das ſo wenig, daß, wie die Apoſtelgeſchichte berichtet, ſie ſelbſt tägliches gottesdienſtliches Zuſammenſein der erſten Chriſten anordneten und guthießen. Damit iſt aber die Frage nicht ohne weiteres entſchieden. Denn zuvörderſt darf man nie aus dem Auge laſſen, daß das zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Verhältniß des öffentlichen und des privaten Lebens nothwendig einen großen Einfluß hat auf die Quantität des öffentlichen Gottesdienſtes. Tritt das öffentliche Leben überhaupt mehr zurükk, und die häusliche Exiſtenz mehr hervor (Differenz der modernen und der alten Zeit): ſo muß auch das öffentliche gottesdienſtliche Handeln zurükktreten. Sodann iſt deutlich, daß, je mehr das chriſtliche Bewußtſein das ganze Leben jedes Gemeindegliedes erfüllt, deſto weniger ein Bedürfniß entſtehen kann, das darſtellende Handeln beſonders hervortreten zu laſſen. Nicht als ob daſſelbe jemals Null werden könnte, aber es kann quantitativ dadurch afficirt werden. Wir müſſen alſo ſagen, *Hat die Verringerung des öffentlichen Hervortretens des gottesdienſtlichen Handelns ihren Grund in einer Veränderung des Verhältniſſes zwiſchen dem öffentlichen Leben und dem häuslichen, oder in einem Zunehmen der Continuität des chriſtlichen Bewußtſeins: ſo iſt ſie keinesweges als eine verringerte Sittlichkeit anzuſehen. Daß aber täglicher Gottesdienſt überhaupt ein Zuviel ſei, kann nicht behauptet werden; es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß das Bewußtſein der Gemeinſamkeit unſeres Lebens in Chriſto am Anfange und am Ende eines jeden Tages hervortrete. Und darum gehört es auch zur Vollkommenheit einer chriſtlichen Gemeinſchaft, daß ſie in dem Maaße, als ſie nicht vorausſezen kann, daß eine gemeinſame Sammlung und Kundmachung des chriſtlichen Bewußtſeins täglich ſtatt findet in den Häuſern, die Gelegenheit dazu öffentlich darbiete. Freilich iſt kein Geſez daraus zu machen; ſchon darum nicht, weil häufig die Mittel dazu fehlen. Aber auch das iſt wieder wahr, daß es, je mehr dieſe fehlen, zur Vollkommenheit gehört, daß täglich Gottesdienſt ſei in den Häuſern. Beide müſſen ſich alſo ergänzen, der öffentliche und der Hausgottesdienſt, und eine Verringerung beider iſt nur da am Orte, wo eine größere Durchdringung der einzelnen Gemüther vom chriſtlichen Geiſte angenommen werden kann und das darſtellende Handeln als ein auch wirkſames weniger nöthig iſt.* (S. o. S. 589. 590.)

Vergleichen wir uns, was den täglichen Gottesdienſt betrifft, mit der katholiſchen Kirche: ſo werden wir mit gutem Gewiſſen ſagen können, In der katholiſchen Kirche iſt der Gottesdienſt ſeiner ganzen Geſtalt nach und beſonders in ſeinem Mittelpunkte, in der Meſſe, mehr ein opus operatum, als das lebendige Hervortreten des chriſtlichen Bewußtſeins in den einzelnen zu einem gemeinſamen Leben. Darum ſind auch die einzelnen im katholiſchen Gottesdienſte relativ unthätig. Das opus operatum iſt bei uns verbannt und der Geiſt unſerer Kirche widerſtrebt jedem Verſuche, dieſes todte wieder in unſeren Gottesdienſt einzuführen; haben wir alſo auch weniger Gottesdienſt der Ausdehnung nach in der Zeit: ſo haben wir doch nicht weniger öffentliches chriſtliches Leben, weil daſſelbe bei uns in jedem Acte des Gottesdienſtes viel kräftiger und inniger hervortritt. In der katholiſchen Kirche iſt der tägliche Gottesdienſt mehr nur eine Function des Prieſters.

In der evangeliſchen Kirche ſelbſt aber muß nun natürlich ein ſehr verſchiedenes Maaß ſein, ſchon wegen der großen Ungleichheit der äußeren Mittel. Denn je häufiger irgendwo der Gottesdienſt öffentlich hervortreten ſoll, deſto größer muß das Perſonal der dabei fungirenden ſein, weil ſonſt nichts ſein könnte, als todter Mechanismus. Es iſt alſo ein ganz richtiges Gefühl, ſich lieber mit wenigerem, aber lebendigem Gottesdienſte zu begnügen, als ihn auszudehnen, ohne doch die Mittel zu haben, ihn auch lebendig zu erhalten. Trifft es ſich dann aber, daß das vorhandene einer großen Menge in der Gemeinde nicht genügt: ſo pflegt ſich ein erweiterter Hausgottesdienſt zu bilden zur Ergänzung des öffentlichen; es entſtehen Conventikel, die die Mitte halten zwiſchen dem Familiengottesdienſte und dem öffentlichen. Dieſe ſind auch gar nicht unſtatthaft, vorausgeſezt, daß ſie keine Oppoſition bilden gegen den öffentlichen Gottesdienſt. Sie können aber auch entſtehen, wo an gottesdienſtlichen Tagen aus Mangel an Mitteln zu viel Raum geblieben iſt für die allgemein geſellige Darſtellung. Und auch da iſt nichts gegen ſie einzuwenden; denn ſie erhalten das rechte Gleichgewicht zwiſchen dem religiöſen und dem allgemein geſelligen Darſtellen, indem ſie die Zeit, die dem lezteren überflüſſig iſt, dem erſteren ſo zuwenden, daß ſie mit religiöſer Darſtellung das geſellige Zuſammenſein durchdringen, oder die allgemeine Geſelligkeit in die religiöſe Darſtellung hereinziehen. Wenn ſie alſo nicht ausgeartet ſind, und die geiſtlichen dennoch ſie bekämpfen: ſo muß uns dabei nothwendig ſo etwas von hierarchiſchem Geiſte anwehen.

Wie hat ſich uns nun die ganze Sache geſtellt? Freilich als ein relatives und mannigfaltiges in jeder Hinſicht, qualitativ und quantitativ. Aber nichts anderes als das entſpricht der Regel Chriſti und den Grundſäzen der evangeliſchen Kirche

B. Der Gottesdienſt im weiteren Sinne.

Er beſteht in der Darſtellung der Herrſchaft des Geiſtes im chriſtlichen Sinne über das Fleiſch, in dem, was wir die chriſtliche Tugend genannt haben, ſofern ſie nicht Uebung, ſondern reine Ausübung iſt. Wir müſſen uns aber auch hier daran erinnern, daß die verſchiedenen Formen des Handelns in der Wirklichkeit immer in einander ſind, daß alſo auch kein verbreitendes und kein reinigendes Handeln ſein kann, ohne daß dieſes darſtellende mit darin vorkommt. Es tritt nämlich dabei hervor, ganz abgeſehen von dem eigentlichen Zwekke der Handlung, in der Leichtigkeit der Ausübung, als Darſtellung von dem Grade der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch. Sonach ſcheint die Hauptbeſtimmung, von der wir ausgehen, nur negativ zu ſein, daß es nämlich alles Handeln iſt, ſofern daſſelbe die Verbreitung und die Reinigung als eigentlichen Zwekk ausſchließt. Wir müſſen uns aber dieſe Beſtimmung in eine poſitive zu verwandeln ſuchen, weil wir ſonſt zu keiner Conſtruction gelangen können. Wenn wir darauf zurükkgehen, wie wir die Impulſe des Handelns unterſchieden haben: ſo erſcheinen die beiden, aus denen das verbreitende und das reinigende entſteht, ausſchließend als rein für ſich verſtändlich und rein ſelbſtthätig. Zu dem verbreitenden Handeln wird Impuls das Gefühl unter der Form der

---

in ihrem Gegenſaze gegen das opus operatum des katholiſchen Gottesdienſtes. Chriſtus ſpricht, Des Menſchen Sohn iſt ein Herr auch über den Sabbat[*]; alſo muß auch der göttliche Geiſt in der Gemeinde, der allein Chriſti Stelle vertritt, ein Herr ſein auch über den Sabbat: alſo darf auch, und das iſt die proteſtantiſche Regel, aus nichts beſtehendem in dem Gottesdienſte ein nöthigendes Geſez gemacht werden und alles beſtehende muß immer der chriſtlichen Freiheit der Gemeinde untergeordnet bleiben, damit jedem Mißverhältniſſe zwiſchen dem Typus des Gottesdienſtes und dem Geſammtzuſtande der Geſellſchaft könne vorgebeugt werden.

[*] Matth. 12, 8.

Luſt, indem das Bewußtſein der überſchießenden Kraft ſich verbindet mit dem Bewußtſein eines für ihre Einwirkung empfänglichen Gegenſtandes. In dem reinigenden Handeln wird das Gefühl der Unluſt Impuls, indem ſich die Erinnerung an einen früheren vollkommneren Zuſtand verbindet mit dem Gefühle des Bedürfniſſes. Haben wir es nun hier zu thun mit dem Selbſtbewußtſein, ſofern weder die Luſt noch die Unluſt darin überwiegt, aber auch wie es ſich auf die einzelnen bezieht, nicht nur ſofern ſie Mitglieder der einzelnen religiöſen Gemeinſchaften ſind, ſondern ſofern ſie eben in der Totalität des Lebens ſtehen: ſo müſſen wir auch etwas ſuchen, wodurch dieſes Gefühl, welches ſo ganz in ſich ſelbſt zu ruhen ſcheint, zu einem Impulſe geſteigert wird. Wir müſſen hier bei dem Gegenſaze von Geiſt und Fleiſch ſtehen bleiben. Die Darſtellung ſelbſt kann nichts anderes ſein, als eine Thätigkeit, worin ſich das Verhältniß zwiſchen beiden offenbart, welches der Grund iſt zu dem darzuſtellenden Selbſtbewußtſein an ſich. Es bedarf alſo dieſes Handeln ebenfalls, außer dem zum Grunde liegenden Bewußtſein, einer Veranlaſſung daſſelbe darzuſtellen, und es erſcheint demnach zu der Veranlaſſung als eine Reaction. Halten wir das feſt: ſo geht daraus hervor, daß das Handeln, ſofern es überwiegend darſtellend iſt, ſich als eine Reaction verhält zu demjenigen, was wir durch den Ausdrukk Affect bezeichnen, zu demjenigen alſo, was das In Bewegung ſezen des Selbſtbewußtſeins iſt; es muß ein im weiteren Sinne des Worts pathematiſcher Zuſtand vorangehen, zu welchem das darſtellende Handeln die Reaction ausdrükkt. Das können wir uns am beſtimmteſten verdeutlichen, wenn wir auf die ſymboliſche Idee des ewigen Lebens zurükkgehen, in welcher alles verbreitende und alles reinigende Handeln als vollkommen abgeſchloſſen geſezt wird, ſo daß nur das darſtellende Handeln übrig bleibt. Aber wenn wir fragen, Welcher Art iſt denn das darſtellende Handeln, welches als das das ewige Leben ausſüllende gedacht und beſchrieben wird?: ſo finden wir, daß es ſich uns immer nur darbietet als Gottesdienſt im engeren Sinne, als das Begriffenſein der Gemeinde der heiligen in der Anbetung Gottes; denn auch das darſtellende Handeln im weiteren Sinne kann keinen Raum mehr darin finden, weil eine völlige Scheidung geſezt wird zwiſchen den ſeeligen und denen, die es noch nicht ſind, alſo auch nichts mehr gedacht wird, was einen pathematiſchen Zuſtand in den ſeeligen hervorbringen könnte. Und ſo zeigt ſich alſo, daß die Tugend, auf die es uns ankommt, auf der Vorausſezung eines ſolchen pathematiſchen Zuſtandes beruht, darauf, daß das Selbſtbewußtſein auf eine beſtimmte Weiſe gereizt wird, und daß nur hier der Ort iſt, ſie ſchärſer ins Auge zu faſſen.

Wir wollen dieſes erſt an einzelnen Beiſpielen betrachten, damit wir die Idee recht feſthalten und ſie dann um ſo leichter zu vollſtändiger Conſtruction bringen. Dabei wird aber auf eine urſprünglich philoſophiſche Terminologie zurükkzugehen das beſte ſein. Die griechiſche Philoſophie, beſonders von Ariſtoteles an, unterſchied weſentlich die σωφροσύνη von der ἐγκράτεια. Die lezte dieſer Tugenden ſezt Begierden, pathematiſche Zuſtände voraus; die erſte dagegen ſoll eigentlich die Unfähigkeit dazu darſtellen. Wenn der Menſch noch ſinnliche Neigungen fühlt, ſie aber den ſittlichen unterordnet: ſo iſt das ἐγκράτεια. Das geht auf jede Art von Luſt und auf jede Art von Unluſt. Der σώφρων aber iſt derjenige, in welchem ſich nichts zeigt, was unmittelbar ſtörend, oder nicht unmittelbar höheren Urſprungs wäre, was nicht unmittelbar ſeinen Grund hätte im νοῦς. Wie kann aber die σωφροσύνη erkannt werden? Nur durch Vergleichung. Bei dem einen zeigen ſich ſolche Zuſtände des erregten Selbſtbewußtſeins, in welchen ſich die ἐγκράτεια manifeſtirt, bei dem σώφρων aber zeigen ſie ſich nicht, ſondern die Unterordnung des Fleiſches unter den Geiſt ſteht a priori feſt. Wenn jemand ſichtlich zu Unwillen aufgeregt wird, ſich aber beherrſcht: ſo iſt er ἐγκρατὴς θυμοῦ. Wer aber in der reinen Betrachtung bleibt, ohne zum Affect aufgeregt zu werden: der iſt σώφρων. Das ſezt aber voraus, zuvörderſt daß man die Vergleichung anſtellen, und dann, daß ſolche da ſind, von welchen die Aufregung ausgehen kann, alſo den Zuſtand, in welchem vollkommene und unvollkommene unter einander ſind. In unſerer Vorſtellung vom ewigen Leben iſt keine ſolche Miſchung; da würde alſo unſere σωφροσύνη in allen ſein, weil wir alle als vollendet denken, aber ſie würde in niemandem zum Vorſchein kommen, ſondern rein innerlich bleiben in allen, weil keine Vergleichung angeſtellt werden könnte, da alle gleich vollkommen ſind. Sezen wir nun aber einen, der bei einer Veranlaſſung, die andere in einen pathematiſchen Zuſtand bringt, durchaus ohne Affect bleibt, ſo daß auch nicht der leiſeſte Anfang ſichtbar wird von einem Ausgehen der Bewegung aus der Sinnlichkeit, auch nicht der leiſeſte Anfang eines Gegenſazes zwiſchen Sinnlichkeit und Geiſt: ſo ſind noch zwei Fälle möglich. Entweder ſeine Sinnlichkeit hat eine natürliche Unerregbarkeit, er iſt ἀπαθής von Natur; oder ſeine Sinnlichkeit iſt ganz dem Geiſte unterworfen, ſeine ἀπάθεια alſo keine natürliche, ſondern die Folge von ſo vollkommener Herrſchaft des Geiſtes in ihm, daß keine unabhängige Bewegung der Sinnlichkeit möglich iſt. Beides zu unterſcheiden, ſezt eine Vergleichung verſchiedener Zuſtände in demſelben Menſchen voraus. Wenn ich denſelben Menſchen früher gekannt habe, in Zuſtänden, in denen er nicht als σώφρων, ſondern als ἐγκρατής hervortrat, nun aber ſehe ich ihn ohne Affect, ohnerachtet die Veranlaſſung dazu gegeben iſt: ſo muß ich annehmen, daß die Herrſchaft des Geiſtes in ihm zugenommen hat. Habe ich ihn aber auf gleiche Weiſe unerregt gefunden, wo auch der Geiſt noch gar keine Herrſchaft in ihm gewonnen hatte: ſo muß ich annehmen, ſeine ἀπάθεια ſei eine natürliche, und dann wäre ſie eine natürliche Unvollkommenheit. Alſo das darſtellende Handeln, mit dem wir es jezt zu thun haben, iſt einerſeits nur auf dem Gebiete der fortſchreitenden zeitlichen Entwikkelung des Menſchen, und andererſeits nur, wo ſittlich vollkommnere und unvollkommnere gemiſcht ſind, wo alſo jeder in einer ſolchen Umgebung iſt, daß ihm immer Veranlaſſungen zu ſinnlicher Aufregung entſtehen können. Und faſſen wir nun dieſes zuſammen mit dem früher geſagten: ſo müſſen wir geſtehen, Außerhalb des Gebietes des eigentlichen Darſtellens, des Gottesdienſtes im engeren Sinne, kann es keine überwiegend darſtellende Thätigkeit geben, als nur in wiefern ſie bezogen wird auf das Gebiet eines Eindrukks und der Gegenwirkung gegen denſelben, doch ohne alle Beziehung auf einen äußeren Erfolg; denn mit dieſer Beziehung ſiele das Handeln ſogleich dem reinigenden oder verbreitenden anheim. Nach dem Principe, daß die verſchiedenen Formen des Handelns in der Wirklichkeit nicht zu trennen ſind, müſſen wir freilich ſagen, Das darſtellende Handeln im weiteren Sinne, die chriſtliche Tugend als bloße Ausübung, muß immer einen Erfolg haben; aber er liegt dabei nicht in der Abſicht, ſondern iſt rein ein συμβεβηκός, entſteht per accidens, und die Idee der Handlung iſt immer nur die reine Darſtellung.

Können wir nun wol die chriſtliche Tugend in dieſem Sinne unter eine allgemeine Formel bringen, ſie als beſtimmte Einheit faſſen, die wir nachher wieder zu theilen im Stande ſind? Wir werden die Sache ſo anſehen müſſen, Es wird, damit ein ſolches Handeln zu Stande komme, vorausgeſezt innerlich ein gewiſſer Grad von Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch, ein Grad nämlich, der für den vorliegenden Fall hinreichend iſt, denn ſonſt könnte nur ein reinigendes oder ein verbreitendes Handeln entſtehen, was doch nicht in der Idee dieſer Darſtellung liegt. Außerdem aber wird vorausgeſezt eine äußere Veranlaſſung, welche, wenn jenes innerliche, jener Grad von Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch nicht da wäre, auch etwas hervorrufen würde, was den Mangel deſſelben an den Tag brächte. Daraus folgt aber unmittelbar, daß ein Handeln um ſo weniger ein darſtellendes iſt in unſerem Sinne, je mehr ſich darin die Herrſchaft des Geiſtes als Anſtrengung manifeſtirt; denn es zeigt ſich in demſelben Maaße, daß die Herrſchaft des

Geiſtes noch einer Vergrößerung bedarf. Die Herrſchaft des Geiſtes muß alſo den Charakter der Leichtigkeit an ſich tragen, und unſere Formel wird nun die ſein, Das Handeln, von dem wir reden, iſt die Darſtellung der Herrſchaft des Geiſtes ohne Anſtrengung. Das iſt aber dasjenige, was wir anderweitig in ſittlicher Hinſicht das ſchöne oder das anmuthige zu nennen gewohnt ſind, und eben dieſes, das ſittlich ſchöne oder anmuthige in der eigenthümlich chriſtlichen Form iſt der weſentliche Charakter dieſes darſtellenden Handelns*).

Betrachten wir die Sache noch von einer anderen Seite. Die Ausdrükke, deren wir uns bisher bedient haben, ſind nicht die der chriſtlichen Sprache; ſie ſind in der Schrift nicht einheimiſch, das eigenthümlich chriſtliche ragt alſo auch nicht darin hervor. Denken wir uns aber einen Menſchen in einem ſolchen Verhältniſſe, daß ein pathematiſcher Zuſtand in ihm entſtehen würde, wenn ſeine ſinnliche Natur nicht ſchon in einem gewiſſen Grade dem göttlichen Geiſte untergeordnet wäre: wie wird es denn in der chriſtlichen Sprache, in der Schrift bezeichnet? Als Verſuchung, werden wir ſagen müſſen; denn das iſt weſentlich der Begriff derſelben, eine Reizung des Menſchen von außen, wodurch etwas in ihm entwikkelt werden kann, was einen Mangel an Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch manifeſtirt und wodurch die Herrſchaft des Fleiſches nachher verſtärkt wird. Wo alſo der Menſch Verſuchungen zu beſtehen hat, da iſt ſchon nicht mehr das darſtellende Handeln, von dem wir jezt reden, ſondern da muß ſein Handeln zugleich einen reinigenden Zwekk haben und darum auch in das reinigende Handeln ſelbſt übergehen. Und eben ſo muß es von der anderen Seite auch ein verbreitendes ſein, nämlich eine Wirkung auf dasjenige, wovon die Verſuchung ausgeht. Das Beſtehen einer Verſuchung iſt auch immer Anſtrengung, und ſo iſt von allen Seiten deutlich, daß unſer darſtellendes Handeln nur in dem Maaße denkbar iſt, als keine Verſuchung mehr zu beſtehen und die Leichtigkeit der Ausübung der Tugend gegeben iſt. Dieſes führt uns aber noch auf eine andere Betrachtung. Es ſcheint nämlich dem chriſtlichen Charakter angemeſſen und läßt ſich auch beſtimmt aus demſelben entwikkeln, daß der Menſch ſich nie ſoll über alle Verſuchung erhaben glauben; denn dieſe ſittliche Vollendung kommt Chriſto allein zu. Chriſtus iſt der einzige, der verſucht worden iſt in allen Stükken, aber ohne Sünde, d. h. für welchen alles, was für uns Verſuchung wird, niemals in irgend einem Grade Verſuchung geworden iſt. Denn ſo wenig wir uns vorſtellen können, daß er der Verſuchung unterlegen ſei: eben ſo wenig können wir uns vorſtellen, daß er ſie noch erſt habe überwinden müſſen, weil das immer noch eine Unvollkommenheit, noch Sündhaftigkeit in ihm vorausgeſezt hätte. Aber eben weil dieſes auf dem eigenthümlichen Charakter Chriſti beruht, in dem das gute nicht ein gewordenes war, ſondern ein urſprüngliches: ſo müſſen wir uns hier immer Chriſto entgegenſezen, und da ſcheint es alſo, als ob wir ſagen müßten, Nur Chriſtus war unſeres darſtellenden Handelns fähig, weil nur er mit ſeiner abſoluten Vollendung unter diejenigen Bedingungen geſtellt war, die wir dazu als nothwendig vorausgeſezt haben. Wir hingegen ſind niemals abſolut vollendet, ſind alſo immer noch der Verſuchung unterworfen, ſo daß wir ſie beſtehen müſſen, folglich der reinen Ausübung der Tugend nicht fähig. Demohnerachtet aber können wir die Rubrik hier nicht leer laſſen, vielmehr wird jedem ſein Gefühl ſagen, daß wir immer auch in uns einen Unterſchied machen müſſen zwiſchen einem Handeln, welches überwiegend vervollkommnend iſt, und einem Handeln, welches überwiegend der Ausdrukk iſt der ſchon erworbenen Vollkommenheit. Die abſolute Erfüllung der Idee des darſtellenden Handelns auch auf dieſem Gebiete iſt freilich nur in dem Leben Chriſti; ſo daß in ihm alles rein darſtellend war.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 139. 140.

Aber relativ müſſen wir dieſes Handeln auch jedem Chriſten zuſchreiben als ein allmählig ſich erweiterndes und vervollkommnendes, wenngleich Chriſtum nie erreichendes, und je vollkommener der Chriſt ſchon geworden iſt, deſto größer wird auch das Gebiet, wo er die erworbene Vollkommenheit darſtellen und ausdrükken kann. Daß er alſo die abſolute Leichtigkeit der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch niemals erreicht hat und immer noch wenigſtens einem Minimum von Verſuchung unterworfen iſt, davon abſtrahiren wir hier bei unſerem Geſichtspunkte, das darſtellende Handeln zu betrachten, eben ſo wie wir hier von der Rükkſicht auf den Erfolg abſtrahiren, den wir beſtimmt ins Auge faßten, als wir von der chriſtlichen Tugend im verbreitenden Handeln ſprachen*).

---

*) Beil. B. Das darſt. Hand. §. 37. 38. 39. Vergl. Beil. A. §. 67. Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$. (Vergl. Beil. A. §. 65. Beil. C. XIX., eben S. 354. 534. Vorleſ. 18$\frac{26}{27}$. und Seite 528. folg.) Die Schrift fordert, daß alles Handeln des Chriſten zur Ehre Gottes ſei, und darauf beruht es, daß wir jedes Handeln, ſofern es eine Verherrlichung Gottes iſt, Gottesdienſt nennen' nicht bloß das bisher behandelte rein darſtellende. Aber wie unterſcheidet ſich das wirkſame Handeln an ſich von dieſem wirkſam darſtellenden? und wie das darſtellende am wirkſamen vom darſtellenden an ſich?

Das wirkſame Handeln konnten wir nur maſſenweiſe betrachten. Jede Maſſe aber bildet eine Reihe, und dieſe muß doch ihren Anfang haben. Wie verhält ſich nun der Exponent der Fortſchreitung zum Anfange? Wir werden nicht leugnen, daß beide ſehr verſchieden ſind Geſezt z. B., es wählt ſich jemand einen Beruf: ſo iſt jede ſeiner Berufshandlungen die Fortſezung der aus der Berufswahl entſtandenen Reihe von Handlungen. Die ganze Reihe wäre nicht, wenn jener erſte Moment, die Berufswahl, nicht wäre. Alles Handeln im Berufe iſt alſo kein neuer Entſchluß, wie die Beſtimmung zum Berufe war, ſondern nur die Fortſezung von dieſer. Oder mit anderen Worten, Nur die Berufswahl iſt ein eigentlich wirkſames Handeln, alle daraus folgenden Handlungen aber ſind nur Darſtellung des urſprünglichen Entſchluſſes. Nach außen bezogen ſind ſie wirkſame Handlungen, nach innen bezogen, gehören ſie zum darſtellenden Handeln. Nun aber findet ſich ein beſtimmter Beruf wieder nur in einer bürgerlichen Geſellſchaft; folglich kann niemand einen Beruf wählen ohne zuvor im Staate zu ſein. Der Act alſo, Wie werden wir uns nun aber dieſes unſer Gebiet des Handelns eintheilen? Wir haben geſehen, daß zwei Charaktere zuſammentreffen müſſen, um unſer darſtellendes Handeln zu bilden, zuvörderſt die Leichtigkeit in dem Ausdrukke der Herrſchaft des Geiſtes, ſodann die Abhängigkeit von einer äußeren Veranlaſſung. Fehlte der erſte Charakter: ſo kämen wir unmitttelbar in das Gebiet des reinigenden oder des verbreitenden Handelns; fehlte der zweite: ſo fiele die Darſtellung in den Gottesdienſt im engeren Sinne*). Wenn nun, wie wir geſehen haben, die

mit welchem jemand bewußt und frei in die bürgerliche Geſellſchaft eintritt, iſt der Anfang derjenigen Reihe von Handlungen, welcher die Wahl des Berufes angehört, und dieſe ſelbſt iſt in ſofern wieder nur Fortſezung von jenem Acte, ſolglich nach innen bezogen nichts als Darſtellung des urſprünglichen Entſchluſſes im Staate zu ſein. Ja, um gleich auf das höchſte zu kommen, wir werden ſagen müſſen, Kein wirkſames Handeln iſt nichts, als der Wille einer ſittlichen Exiſtenz überhaupt, alles übrige iſt nur Darſtellung an dieſem wirkſamen, nicht nur alles verbreitende, ſondern auch alles reinigende, denn der Wille ein chriſtliches Leben zu führen iſt zugleich der, daß der alte Menſch nirgend mehr ſei. Etwas aber wird doch in jedem Handeln wieder das überwiegend wirkſame, etwas das überwiegend darſtellende ſein. Früher konnten wir dieſen Unterſchied nicht aufſuchen, weil wir das darſtellende Handeln noch nicht hatten. Jezt aber wird die Frage nicht abzuweiſen ſein, Wie unterſcheiden wir beides?

(Nach dieſer Einleitung wird dann der Charakter des darſtellenden Handelns am wirkſamen beſtimmt nach Beil. B. Darſt. Hand. § 37. 38. 39. und im weſentlichen wie oben im Texte. Was aber die Eintheilung betrifft: ſo ſind ihre vier Tugenden dieſe, 1. Keuſchheit = Negation aller Mitwirkung der ſinnlichen Luſt in der Geſtaltung des ſittlichen Lebens; 2. Geduld = Negation aller Mitwirkung der ſinnlichen Unluſt; 3. Freudigkeit des Gemüths, das Reſultat des Bewußtſeins von der Nothwendigkeit des verbreitenden Handelns neben dem reinigenden = Bewußtſein beſtändiger Lebensförderung, bezogen auf das Gefühl der ſittlichen Unluſt; 4. Demuth, das Reſultat des Bewußtſeins von der Nothwendigkeit des reinigenden Handelns neben dem verbreitenden = Negation alles Wohlgefallens an ſich ſelbſt, bezogen auf das Gefühl der ſittlichen Luſt. — Die Vorleſungen 18[illegible] — ſiehe unten am Ende dieſes Abſchnittes — verlaſſen den 18[illegible] genommenen Gang gänzlich.)

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. § 37, a. b.

äußeren Veranlaſſungen ſolche ſein müſſen, daß ſie ein ſinnliches Handeln hervorbringen, wenn die Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch noch nicht bis auf einen gewiſſen Punkt gediehen iſt: ſo werden wir die Eintheilung des ganzen von ihnen hernehmen können. Denn können ſie nur Eindrükke ſein, welche unmittelbar den phyſiſchen Organismus, die ſinnliche Natur des Menſchen betreffen, ſolche alſo, aus denen auch Handlungen entſtehen können, die ein Für ſich ſein wollen des ſinnlichen im Menſchen in Beziehung auf die gegebenen Veranlaſſungen documentiren: ſo ſind ſie nothwendig immer ſolche, die eine Beſtimmtheit des ſinnlichen Selbſtbewußtſeins hervorbringen; ſie werden alſo immer nur eins von beiden erregen, entweder Luſt oder Unluſt. Und nehmen wir nun dazu, daß auch hier der einzelne nur erſcheinen kann entweder überwiegend als einzelner, alſo mit überwiegend perſönlichem Selbſtbewußtſein, oder überwiegend als Glied der Gemeinſchaft, alſo mit überwiegendem Gemeingefühle: ſo iſt eine Ueberſicht gewonnen über das ganze Gebiet*).

Betrachten wir zuerſt den Eindrukk unter der Form der Luſt und zwar in Beziehung auf den einzelnen an und für ſich: ſo iſt die hieher gehörige Tugend die der Keuſchheit, ἁγνεία, im weiteren Sinne, in Beziehung nämlich auf jede ſinnliche Luſt. Iſt in jemandem die Herrſchaft des Geiſtes noch nicht gehörig ausgebildet: ſo geht hier das pathematiſche des Eindrukks in die Begierde über, in die ἐπιθυμία. Tritt dieſe in die Erſcheinung: ſo iſt auch die Herrſchaft des Geiſtes negirt, und die Keuſchheit hat in dieſer Beziehung den negativen Charakter, daß die Begierde als ſolche nicht hervortritt. Wenn wir nun den Umfang des Ausdrukks Keuſchheit ſo beſtimmen, daß wir ihn auf jede ſinnliche Luſt anwenden: ſo muß zu dem negativen das poſitive hinzukommen, daß ſich die organiſche Function, indem ſie als Begierde nicht heraustritt, doch überall als Organ des Geiſtes manifeſtirt. Immer aber wird dieſes dabei vorausgeſezt, daß der Eindrukk, der pathematiſche Zuſtand, ſtatt findet. Dieſe Tugend alſo, wie wir ſie aufgefaßt haben, unterſcheidet ſich von allem, was man ſonſt unter Mäßigkeit oder Selbſtbeherrſchung verſteht; denn ſie iſt ein Zuſtand, in welchem die Selbſtbeherrſchung nicht mehr nöthig iſt, und gerade darum haben wir den Ausdrukk Keuſchheit in dieſem allgemeinen Sinne gewählt, in welchem das ſchon mit ausgeſprochen iſt. Denken wir uns nämlich, daß eine Begierde ſchon erregt iſt: ſo loben wir es zwar, wenn ſie überwältigt wird, aber Keuſchheit nennen wir das nie, weil es nicht der Ausdrukk iſt einer ſchon beſtehenden Herrſchaft des Geiſtes, ſondern nur einer werdenden. Denken wir uns dagegen, daß auf jemanden etwas gar keinen Eindrukk macht, was in denen, die noch auf einer niederen Stufe der Sittlichkeit ſtehen, die Begierde hervorruft: ſo wäre dieſes die natürliche ἀπάθεια, die gar nichts ſittliches iſt. Die Keuſchheit iſt alſo ſo wenig dieſe natürliche Unerregbarkeit, als jene Ueberwältigung der ſchon erregten Begierde. So wenn Chriſtus ſagt, Du ſollſt ein Weib nicht anſehen, ihrer zu begehren, ſonſt haſt du die Ehe ſchon gebrochen: ſo heißt das, daß mit der Entſtehung der Begierde auch ſchon die Unſittlichkeit geſezt iſt. Aber keinesweges meint er, Deines Nächſten Weib ſoll dir gar nicht wohlgefallen; denn das wäre eine natürliche ἀπάθεια, auf welche die Keuſchheit zurükkzuführen er weit entfernt iſt. Der Eindrukk ſoll vielmehr entſtehen, und Chriſtus ſezt ihn in ſeiner Darſtellung voraus; aber das Wohlgefallen ſoll rein gehalten werden, ſo daß die Begierde nicht mit entſteht. Wir haben aber die Sache ſchon von einem anderen Punkte aus behandelt, als wir die Ehe ſezten als nothwendige Form des verbreitenden

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln § 60.

Handelns zur Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts und zugleich beſtimmten, daß der Trieb innerhalb dieſer Grenzen müſſe eingeſchloſſen ſein. Daraus läßt ſich freilich daſſelbe conſtruiren, aber es wird doch erſt recht vollendet, wenn wir dieſes hier dazu nehmen und ſagen, Da, wo ſich auf dieſem Gebiete die Reinheit der Empfindung und damit die gänzliche Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Herrſchaft des Geiſtes ſo manifeſtirt, daß gar keine ἐπιθυμία mit entſteht, da iſt das hieher gehörige darſtellende Handeln. Eben ſo haben wir auch ſchon von dem Prozeſſe der Selbſterhaltung geredet, ganz analog mit dem Prozeſſe der Erhaltung des menſchlichen Geſchlechts, und geſehen, die Thätigkeit des Menſchen in der Selbſterhaltung ſolle niemals das Werk der Begierde ſein, ſondern er ſolle ſich erhalten rein als Organ des Geiſtes. Nur hier ſagen wir ganz daſſelbe, aber wir faſſen die Sache von einer anderen Seite. Dort nämlich gingen wir aus von der Art, wie die Selbſterhaltung ſoll realiſirt werden; hier aber gehen wir davon aus, daß mit der Selbſterhaltung verbunden iſt ein Reiz, ein pathematiſcher Eindruck, der nämlich des ſinnlichen Wohlgefallens. Wenn wir hier die Regel aufſtellen, derſelbe ſolle keine Begierde erzeugen: ſo behaupten wir ganz daſſelbe, was ſich auch von jenem Punkte aus conſtruiren läßt; aber wir haben hier einen ganz anderen Geſichtspunkt, den nämlich, von welchem aus wir ſagen, Der Reiz kann überall entſtehen, da wo eine Forderung des Selbſterhaltungstriebes iſt, und da wo keine iſt; der Reiz als ſolcher iſt eine Aeußerung der Sinnlichkeit. Wie wir dort aber ſagten, die Thätigkeit ſelbſt ſolle unter dem Gebote des Bedürfniſſes ſtehen, dieſes nämlich von der geiſtigen Seite aufgefaßt: ſo ſagen wir hier, Die Begierde ſoll nicht entſtehen aus dem Reize, ſondern rein das Zeichen des Bedürfniſſes ſein; die Empfindung des Wohlgefallens ſoll keine Begierde erzeugen. Was man alſo im gemeinen Leben Mäßigkeit nennt in dieſer Beziehung, iſt etwas viel untergeordneteres, denn es ſezt eine aus dem Reize entſtandene Begierde und eine Befriedigung derſelben ſchon voraus, und bewirkt nur, daß dieſe in Schranken gehalten wird, daß Begierde und Bedürfniß im Gleichgewichte erhalten werden. Aber der ganze Selbſterhaltungsproceß ſoll auf geiſtige Weiſe bewirkt werden. Das ſinnliche Wohlgefallen ſoll nicht fehlen, aber es ſoll niemals die Impulſe geben; denn im Geiſte liegt kein Motiv, es zum Impulſe zu machen; es ſoll an und für ſich nichts ſein als Receptivität, und darf erſt dann Spontaneität werden, wenn es durch den Geiſt hindurchgegangen iſt, und das iſt eben die Keuſchheit im ſinnlichen Genuſſe dieſer Art*).

Betrachten wir ferner das pathematiſche der Unluſt, bezogen auf das überwiegend perſönliche Selbſtbewußtſein des einzelnen: ſo iſt die Tugend, die hieher gehört, die Geduld, unter der wir hier verſtehen das Aushalten des unangenehmen Eindrukks, ohne daß daraus eine rein ſinnliche Thätigkeit als Rükkwirkung entſteht. Die Schrift und auch die kirchliche Sprache nimmt zwar den Ausdrukk Geduld oft auch im weiteren Sinne; wir aber nehmen ihn hier im engeren Sinne, um den Gegenſtand rein zu erhalten, wie wir vorher den Ausdrukk Keuſchheit im weiteren Sinne nahmen, um den Gegenſtand zu erſchöpfen. Geduld im weiteren Sinne iſt nämlich weſentlich die Beharrlichkeit, vermöge deren man ſich in einer aufgegebenen ſittlichen Thätigkeit durch unangenehme ſinnliche Eindrükke nicht hindern läßt. Auch das gehört freilich hieher, aber nur auf ſehr untergeordnete Weiſe. Denn die eigentliche Tendenz bei der Beharrlichkeit iſt das wirkſame Handeln; wir aber faſſen die Geduld hier nur als Darſtellung, ſofern ſie nämlich eine Tüchtigkeit der Herrſchaft des Geiſtes ausdrükkt, und darum ſagen wir, ſie ſei die Tugend, vermöge deren der unangenehme ſinnliche Eindruck keine ſinnliche Selbſtthätigkeit hervorbringen kann. Daß ſich in ihr aber die Leichtigkeit der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch offenbart, iſt klar. Denn daß auch hier der Uebergang aus der Receptivität, aus dem pathematiſchen des Eindrucks in die Spontaneität an das unwillkührliche grenzt, zeigt ſich auf das beſtimmteſte, und je mehr die Herrſchaft des Geiſtes ſelbſt das ſcheinbar unwillkührliche unter ſich bringt, deſto größer muß ſie ſein. Iſt alſo ein Menſch im chriſtlichen Leben begriffen: ſo muß der Grundton ſeines Selbſtbewußtſeins durchaus die Heiterkeit ſein, die der irdiſche Abglanz der Seligkeit iſt und die conſtante Anzeige wie von dem Leben ſo auch immer von der Herrſchaft des Geiſtes. Wenn der ſinnliche unangenehme Eindruck eine ſinnliche Selbſtthätigkeit hervorbringt: ſo manifeſtirt ſich darin die Störung des geiſtigen Lebens. Er ſoll aber das geiſtige Leben nie ſtören; folglich muß die innere Stimmung, die auf der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch ruht, immer dieſelbe ſein, ſo wie ſie auch mit zur Darſtellung kommen muß in jedem Momente, in welchem der Menſch überhaupt darſtellen kann. Daher auch die wahre Geduld, von dieſer leidentlichen Seite betrachtet, wie hier, nicht nur beſteht in dem Nie aufkommen laſſen der ſinnlichen Reaction gegen den unangenehmen ſinnlichen Eindruck, ſondern vornämlich auch darin, daß die Leichtigkeit der Herrſchaft des Geiſtes zur Anſchauung kommt, die innere Heiterkeit, die hier recht eigentlich die ſittliche Anmuth repräſentirt und vor der ſich das pathematiſche des Eindrucks ganz verliert. Das iſt das poſitive in der chriſtlichen Geduld und das wahrhaft rührende. Daß ſie aber mit der natürlichen ἀπάθεια, mit Stumpfheit gegen den Schmerz oder gegen die geſelligen Lebensſtörungen, die eine Unvollkommenheit iſt, weil in ihr die Receptivität der Sinnlichkeit auf Null gebracht iſt, nichts gemein hat, bedarf keiner Ausführung, da ſie ſich nur in dem Maaße manifeſtiren kann, als die natürliche ἀπάθεια nicht vorhanden iſt*).

---

*) ſ. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 41. Vergl. S. 341. folg. und 462. 463. 474—477.

Gehen wir nun aber zu der anderen Seite, wo im einzelnen ſein Verhältniß zur Gemeinſchaft und alſo das Gemeingefühl vorherrſchend iſt: ſo wird es uns hier nicht ſo leicht, das ganze Gebiet in ſo wenigen Ausdrücken zu umfaſſen. Das kommt aber theils daher, daß ſich die Sprache hier mehr aufs Spalten eingelaſſen hat und alſo nicht dieſelbe Leichtigkeit des Zuſammenfaſſens giebt, theils daher, daß es Regionen giebt, in welchen es nicht leicht iſt zu beſtimmen, ob ein Gemüthszuſtand auf dieſe Seite gehört, oder auf jene andere. Wir haben z. B. von der Geduld geſprochen. Aber was iſt denn nun das, was die Schrift μακροθυμία und πραΰτης nennt? Offenbar etwas was mit zur Geduld gehört. Es iſt dabei auch ein unangenehmer ſinnlicher Eindruck vorausgeſetzt, ſo wie auch darin ausgeſprochen iſt, daß dieſer Eindruck nicht in ſinnliche Selbſtthätigkeit übergeht. So iſt offenbar geduldig, wer, obgleich zum Zorne gereizt, doch den Zorn nicht in ſich aufkommen läßt. Aber es wird dabei nicht rein ſeine Perſönlichkeit gereizt, ſondern in dem Maaße, als er ſich als Organ des ganzen anſieht, wird er auch als ſolches ſich verletzt fühlen. Daher ſcheint es zweifelhaft, ob der Fall hieher gehöre, oder dorthin. Die griechiſche Sprache nun unterſcheidet beide Fälle; denn die Aufreizung der bloßen Perſönlichkeit nennt ſie ὀργή, das afficirte Gemeingefühl aber θυμός. Unſere Sprache aber macht dieſen Unterſchied nicht. Sie hat zwar auch eine Mannigfaltigkeit von Ausdrücken gerade in dieſer Beziehung, aber ſie haben kein ſo beſtimmtes Gepräge. So könnten wir θυμός durch Unwillen wiedergeben, aber der Sprachgebrauch bezeichnet damit oft auch nur einen geringeren Grad des Zorns. Dennoch unterſcheiden wir in der Sache beides um nichts weniger, und wir werden ſagen müſſen, Die Negation der ὀργή, des Zornes, gehört mit unter die Geduld, und die πραότης, die Sanftmuth, ſcheint in dieſes Gebiet zu gehören und Gewalt zu ſein nicht gegen phyſiſche ſondern gegen moraliſche perſönliche Aufregungen. Dagegen was wir Langmuth nennen, μακροθυμία, das ſcheint auf die Aufregung des Gemeingefühls als ſolchen zu gehen und die Negation des θυμός zu ſein. Und ſo bezeichnen wir ſie denn als die ſittliche Schönheit bei Unluſt im Gemeingefühle. Das verlezende, das hier vorausgeſezt wird, iſt die moraliſche Unvollkommenheit eines anderen, und das aufgeregte, das vorausgeſezt wird, iſt das Gemeingefühl, gleichviel, ob ich ſelbſt bin verlezt worden, oder ein anderer. Denn wenn das einen Unterſchied machte: ſo wäre die Apathie, die darin zum Vorſchein käme, von um ſo ärgerer Art, weil ſie hier ganz auf der moraliſchen Seite läge. Es ſoll aber keine ſelbſtthätige ſinnliche Rükkwirkung von der verlezten Empfindung ausgehen, ſondern die Rükkwirkung ſoll rein vom Geiſte ausgehen, und das reine darſtellende Handeln iſt hier nur dieſes, daß der Menſch gleich offen bleibt für die Totalität der chriſtlich ſittlichen Aufgabe. Das Gemeingefühl in ſeiner Aeußerung gegen die einzelnen iſt die brüderliche Liebe, das zuſammenhaltende Princip der Gemeinſchaft, und ſeine Einwirkung iſt um ſo nothwendiger, je mehr noch Unvollkommenheiten da ſind. Aber auch das Gemeingefühl kann in einen leidenſchaftlichen Zuſtand kommen, und dieſer eben iſt es, den wir negiren und deſſen Negation wir durch Langmuth bezeichnen. Sie gilt uns als die ungeſtörte Fortdauer der Liebe, ohnerachtet der moraliſchen Unvollkommenheit des Gegenſtandes. Aber auch hier darf keine natürliche ἀπάθεια ſtatt finden, wenn das Gemeingefühl irgend geſund ſein ſoll; es ſoll nur alle Thätigkeit rein von der ſittlichen Aufgabe ausgehen, und was eben dieſes in aller die Unvollkommenheiten bekämpfenden Thätigkeit darſtellt, das iſt die Tugend der *πραϋπάθεια*, an der wir alſo ein Princip haben, welches uns alle Gemüthszuſtände, die an Rachſucht grenzen, oder eine Reizbarkeit zeigen für Gekränktſein, oder eine Anmaßung im Bewußtſein eigner höherer Vollkommenheit, als einen hohen Grad von Unvollkommenheit auf dem chriſtlichen Gebiete bezeichnen; denn das alles iſt überall da nicht möglich, wo eine Leichtigkeit der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch gegeben iſt*).

---

*) S. Beil. B. Das verbreitende Handeln. § 62

Das vierte Glied, das nun noch übrig iſt, bezieht ſich auf die Erregung des Gemeingefühls in dem einzelnen als Luſt. Alle ſittliche Luſt beruht auf einem Ueberſchuſſe von Kraft, welcher zum Bewußtſein kommt, aber nur ſofern zugleich zum Bewußtſein kommt, daß ein für die Einwirkungen der Kraft empfänglicher Gegenſtand da iſt. Wenn nun ein pathematiſcher in etwas ſinnliches ausgehender Zuſtand, gegen den das, was wir hier conſtruiren ſollen, die Offenbarung von der Herrſchaft des Geiſtes iſt, möglich ſein ſoll: ſo müſſen wir uns das Gemeingefühl wieder denken in das perſönliche aufgenommen. Wenn ſich die Empfänglichkeit anderer einem einzelnen als Organe des ganzen zuwendet: ſo kann dadurch das Bewußtſein von einem überwiegenden Verhältniſſe, in welchem er gegen ſie ſtehe, in ihm erweckt werden. Wird es wirklich erweckt: ſo iſt es etwas ſinnliches, wenngleich auf geiſtigem Grunde ruhend; es iſt Hochmuth, Eitelkeit. Beide ſollen nie erregt werden, und die ſittliche Schönheit beſteht eben darin, daß alle Verſuchung dazu gar nicht *als* Verſuchung erſcheint. Chriſtliche Demuth iſt der natürliche Name dieſer Richtung der ſittlichen Schönheit, dieſes Gegenſatzes gegen alle intellectuelle Eitelkeit, gegen allen geiſtlichen Hochmuth. Wir werden uns ihr Weſen am beſten erklären, wenn wir ganz bei der bisherigen Form der Behandlung ſtehen bleiben. Wir ſetzen voraus, daß ein Einfall ins Selbſtbewußtſein aufgenommen wird. Eine Gleichgültigkeit dagegen, wenn ein einzelner von der Empfänglichkeit anderer aufgeſucht wird, könnte nicht das richtige ſein, denn ſie wäre eine Stumpfheit des Gemeingefühls, eine Gleichgültigkeit gegen das Bedürfniß in der chriſtlichen Gemeinſchaft und deſſen Befriedigung. Der Eindrukk alſo muß entſtehen und die natürliche Vorausſezung muß gemacht werden, daß ſich die Empfänglichkeit anderer nicht an ihn wenden würde, wenn ſie nicht in ihm einen Ueberſchuß von Kraft erkannt hätte. Die chriſtliche Demuth aber läßt zuvörderſt niemals zu, daß dieſer Eindrukk als das richtige Maaß der Selbſtſchäzung angeſehen werde. Denn das Urtheil, das wir über uns ſelbſt fällen, iſt allemal eine Selbſtthätigkeit, und die ſoll nicht von dem ſinnlichen Eindrukke des perſönlichen Vorzuges beſtimmt ſein. Sie läßt zweitens eben ſo wenig zu, daß die ſittliche Aufgabe allein dadurch beſtimmt werde, daß die Empfänglichkeit anderer ſich uns zuwendet. Sondern dieſe Aufgabe darf immer nur beſtimmt werden aus der gehörigen Unterordnung des Momentes, in welchem die Aufforderung liegt, unter die Totalität der ganzen Aufgabe und aus der natürlichen Ordnung, in welche der einzelne in Beziehung auf dieſelbe geſtellt iſt, und chriſtliche Demuth hat nur, wer dieſe Ordnung immer im Auge hat, wer ſich an den Ort hält, der ihm dem ganzen angewieſen wird, und nicht aus demſelben heraustritt um eines nur zwiſchen einzelnen beſtehenden Verhältniſſes willen. Wir können daher dasjenige, dem die chriſtliche Demuth entgegengeſezt iſt, in den Einen Ausdrukk Anmaaßung zuſammenfaſſen; denn Hochmuth und Eitelkeit ſind nur verſchiedene Formen davon*).

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. § 43.

Es wird nun keiner großen Erörterung bedürfen, daß wenn wir dieſe vier Begriffe in ihrem gehörigen Umfange faſſen, wir alles beiſammen haben, was zum Gottesdienſte im weiteren Sinne gehört. Nämlich es iſt hier nur die Rede von dieſem Gottesdienſte in der eigenthümlich chriſtlichen Sphäre, und der Menſch, auf den wir ſie beziehen, iſt kein anderer, als der in der chriſtlichen Gemeinſchaft. Wenn wir nun da die Keuſchheit und die Geduld einerſeits, und die Demuth und die Langmuth andererſeits in ihrem ganzen Umfange faſſen: ſo wird einleuchten, daß der allgemeine Charakter der ſittlichen Schönheit und Anmuth, und der Tugend, ſofern ſie reine Ausübung iſt, damit vollſtändig zuſammengefaßt iſt, oder daß jede unregelmäßige dem chriſtlichen Geiſte nicht angemeſſene Bewegung des Gemüthes, die auf irgend einen äußeren Anlaß zum Vorſchein kommen könnte, ſich immer im Gegenſatze gegen einen dieſer Punkte befinden wird, vorausgeſetzt, daß ſie nicht im Gebiete der äußeren Sphäre liegt. Nur ſelbſt dieſe Einſchränkung iſt ganz unnöthig. Denn auch im geſelligen Leben, in wiefern es darin ein rein darſtellendes Handeln giebt, müſſen ſich dieſe Tugenden zeigen als die Baſis, worauf das ganze geſellige Verhalten der Chriſten ruht, ja, wenn wir auf unſere Grundanſicht zurückgehen, daß ſich das darſtellende Handeln immer auch im verbreitenden und reinigenden finden muß: ſo werden wir den ſittlichen Werth jedes verbreitenden und reinigenden Handelns nach dem Maaße meſſen können, in welchem es dieſe Tugenden vollſtändig in ſich hat. Denn fehlt dabei eine derſelben: ſo fehlt auch etwas an der ſicheren und leichten Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch, und ein von ſolchen Zuſtänden ausgehendes reinigendes oder verbreitendes Handeln kann nur unvollkommen ſein. Darum wo die wirkſame Tugend in dem einen oder dem anderen ihrer Zweige unvollkommen iſt, da liegt der innere Grund davon immer auch in dem Mangel einer oder der anderen derjenigen Tugenden, die reine Ausübung ſind. Und umgekehrt, wo dieſe in einem einzelnen jede in ihrer Vollkommenheit beiſammen ſind: da möge ihm zur Aufgabe des wirkſamen Handelns geſtellt ſein, welche es ſei, er wird ſie immer vollkommen löſen, ſofern nur die übrigen außerhalb der ſittlichen Beſchaffenheit liegenden nöthigen Bedingungen gegeben ſind, und ſind dieſe nicht gegeben: ſo wird er ſich die Aufgabe nicht ſtellen laſſen. Der demüthige z. B. wird es nie auf ſich nehmen, eine Aufgabe zu löſen, ſo lange es ihm noch an der dazu nöthigen richtigen Einſicht fehlt*).

---

*) Vorleſ. 1831. Demuth iſt das beſtändige Bewußtſein vom Unterſchiede zwiſchen uns und Chriſto, ſo daß der ſittliche Werth eines jeden einzelnen im Vergleiche mit dem der anderen einzelnen gar nicht in Anſchlag kommt. (S. oben S. 479. ff.)

---

*) S. Beil. B. Das darſtell. Handeln. §. 44.

Vorleſ. $18\frac{22}{23}$. Gottesdienſt im weiteren Sinne, oder Werkthätiger Gottesdienſt. Wir verſtehen darunter das darſtellende Handeln, das nicht rein für ſich hervortritt, ſondern im wirkſamen enthalten iſt, und haben uns ſchon früher†) darauf aufmerkſam gemacht, daß das von uns über das wirkſame Handeln aufgeſtellte nicht genügen würde, wenn es dieſen Ort nicht gäbe. Wir haben z. B. beim wirkſamen Handeln ausführlich darüber gehandelt, wie jemandem ſein Beruf in der Geſellſchaft geſtellt werden müſſe, aber davon iſt faſt gar nicht die Rede geweſen, was jeder in ſeinem Berufe und wie er es zu verrichten habe. Und eben daſſelbe iſt auf alle Punkte anzuwenden. Wir haben dort nur die Sittlichkeit der Anknüpfungspunkte eines Verhältniſſes beſchrieben, die Sittlichkeit in dem Verhältniſſe ſelbſt aber nicht. Warum? Weil jene anknüpfenden Willensbeſtimmungen ſo entſcheidend ſind, daß eigentlich alle folgenden in ihnen mitgeſezt ſind. Die lezteren ſind nur Darſtellungen der erſteren für den Moment und des Verhältniſſes derſelben zur Totalität der ſittlichen Aufgabe. Wählt jemand z. B. ſeinen Beruf im Gebiete des Naturbildungsproceſſes: ſo anticipirt er die ganze Maſſe gleichartiger Handlungen, die ſich auf den von ihm gewählten Zweig des Proceſſes beziehe. Nicht als ob er nun allen übrigen Thätigkeiten entſagte; aber alles ſich conſtant wiederholende iſt in der Berufswahl vorherbeſtimmt, und alles übrige bildet in relativem Gegenſaz dazu und derſelben untergeordnet nur ſeine fragmentariſch zerſtreuten ſittlichen Thätigkeiten. So ſind alſo alle einzelnen ſittlichen Handlungen nur Darſtellung der geſammten Sittlichkeit unter der Potenz einer beſtimmten allgemeinen ſittlichen Handlung. Nur freilich, ſie ſind das nur, ſofern das Verhältniß noch daſſelbe iſt, was es bei der urſprünglichen Willensbeſtimmung war; ſie hören alſo auf bloße Darſtellung zu ſein, ſofern eine neue wenngleich der urſprünglichen allgemeinen untergeordnete Willensbeſtimmung eintritt, und ſolche Punkte haben dann, ſoweit ſie überhaupt in eine allgemeine Darſtellung gehören, allerdings ihre Rubrik im wirkſamen Handeln, wie wir denn auch die Principien, nach denen man dabei zu handeln hat, an ihrem Orte entwickelt haben.

---

†) S. 364. Vorleſ. $18\frac{22}{23}$ u. S. 524. Vorleſ. $18\frac{24}{25}$ ferner S. 528. flg. und S. 606. Vorleſ. $18\frac{22}{23}$.

Allgemeine Formel für die Sittlichkeit des Handelns, wie es hier vorliegt, für die Sittlichkeit des Handelns, wie es Darſtellung iſt einer früheren allgemeinen Willensbeſtimmung. Auch hier iſt die Darſtellung eigentlich immer nur in der Gemeinſchaft; der einzelne iſt nur organiſcher Theil der Gemeinſchaft, und ſein Handeln iſt nur ſittlich, ſofern es ſich auf die Gemeinſchaft bezieht. Das Princip für den Chriſten kann alſo auch hier kein anderes ſein, als das urſprüngliche chriſtliche Princip alles Handelns, die brüderliche Liebe, und die Formel, die wir ſuchen, iſt dieſe, **Die Sittlichkeit alles wirkſamen Handelns, ſofern es als Darſtellung einer früheren Willensbeſtimmung angeſehen wird, beſteht darin, daß der einzelne als organiſcher Theil des ganzen in jeder einzelnen Handlung das Daſein und ſittliche Weſen des ganzen eben ſo in ſich aufnimmt und darſtellt, als es in der urſprünglichen Willensbeſtimmung poſtulirt war. Sofern der urſprünglichen Willensbeſtimmung Unvollkommenheiten inhärirt haben, ſind dieſelben in dem Maaße als ſie erkannt werden aus der Darſtellung zu entfernen, und ſofern die urſprüngliche Willensbeſtimmung eines höheren Grades von Vollkommenheit fähig war, iſt dieſelbe, auch in dem Maaße als ſich darüber das Bewußtſein entwickelt hat, durch ſteigernde Thätigkeit in der Darſtellung hervorzubringen: reformatoriſches und ſteigerndes Handeln muß wenigſtens als Minimum immer mitgeſezt ſein.**

Erläuterung der Formel an Beiſpielen durch alle Richtungen des Handelns (Geſinnungsbildung, Talentbildung) und alle Gemeinſchaften (Familie, Kirche, Staat) hindurch.

Schluß. Betrachten wir **die Sprache auf dem ethiſchen Gebiete: ſo** finden wir **eine große Menge ſowol tadelnder als lobender Ausdrükke, die höchſt ſchwankend ſind.** Es finden ſich 1) Ausdrükke, die da loben, ſofern ſich in einem einzelnen eine Fertigkeit findet, ſeinen eigenen Vortheil mit dem der anderen zu verbinden, und die da tadeln, ſofern in dieſer Beziehung ſich eine Ungewandtheit zeigt. Und dann 2) Ausdrükke, lobende und tadelnde, in Beziehung auf die Leichtigkeit oder Schwierigkeit, mit der der einzelne ſeine Privatverhältniſſe gegen die Forderungen des ganzen ausgleicht. **Es bedarf keines Beweiſes, daß keiner dieſer Ausdrükke einen rein moraliſchen Begriff bezeichnet; ſind ſie alſo aus dem gemeinen Leben in die Wiſſenſchaft herübergenommen: ſo ſcheint es zwekkmäßig, ſich ſoviel als möglich von ihnen loszumachen.** Sie eignen ſich für die chriſtliche Sittenlehre nur in dem Maaße, als ſie die allgemeinſten ſind. Indem wir dem gemäß verfahren, verſchwindet uns freilich eine Menge von Tugenden, die andere Darſtellungen der chriſtlichen Sittenlehre aufzählen; aber zum großen Gewinne für die Sache, denn was wir dabei aufgeben iſt nichts als die Menge der Ausdrükke, denen der unreine Urſprung in dem Maaße anhaftet, daß ſie in einer wiſſenſchaftlichen Darſtellung nur ſtörend ſein können.

II. Die äußere oder die allgemein geſellige Sphäre*).

Es iſt uns nun noch das lezte übrig, nämlich die Betrachtung des darſtellenden Handelns in dem Zuſammenſein der Menſchen, ſofern daſſelbe der chriſtlichen Gemeinſchaft ſchon vorangeht, und alſo auch älter iſt, als ſie, und relativ von ihr unabhängig. Denn wie wir im verbreitenden Handeln Geſinnungbildung und Talentbildung, oder kirchliche Gemeinſchaft und bürgerliche geſchieden haben: ſo müſſen wir auch hier eine analoge Theilung machen. Die bürgerliche Gemeinſchaft, rein als ſolche, hat aber ihren Ort ganz im verbreitenden Handeln; das darſtellende Handeln dagegen als ſolches hat ſeinen Ort rein im geſelligen Leben der Menſchen, ſofern daſſelbe eben nicht das eigentlich geſchäftige, ſondern überwiegend das beſchauliche und genießende iſt. Wir müſſen alſo hier zurükkgehen auf das geiſtige im Menſchen, wie es iſt abgeſehen von dem eigenthümlich chriſtlichen Principe, auf den Geiſt im allgemein menſchlichen Sinne. Und wenn wir nun da ein Analogon auffaſſen wollen von dem, was auf dem chriſtlichen Gebiete das zwiſchen Luſt und Unluſt ſchwebende

---

Zuſatz. Je mechaniſcher eine Thätigkeit iſt, deſto weniger kann ſie an und für ſich die volle Darſtellung der urſprünglichen Willensbeſtimmung ſein; je geiſtiger, deſto mehr. Unſere Formel ſcheint alſo nicht überall volle Anwendung zu finden. Aber, Je geiſtiger eine Thätigkeit iſt, deſto mehr erfüllt ſie auch den einzelnen Moment ganz, deſto mehr kann der Menſch ganz in ihr aufgehen; je mechaniſcher ſie dagegen iſt, deſto mehr läßt ſie für den göttlichen Geiſt ein Vacuum, das ausgefüllt werden muß. Das kann geſchehen theils durch darſtellendes Handeln, z. B. Singen bei der Arbeit; theils durch andere im ganzen Zuſammenhange des Lebens ſchon angeknüpfte geiſtige Thätigkeiten, z. B. Fortſezung einer angefangenen Meditation beim Mechanismus einer einmal zu großer Fertigkeit gediehenen Berufsarbeit. Bei der Ausfüllung des Vacuum tritt alſo die Anwendbarkeit der Formel in ihrem ganzen Umfange wieder hervor.

*) Vergl. Beil. A. 93 — 98; 126 – 152; 170 — 176.

höhere Selbſtbewußtſein war: ſo bietet es ſich uns ganz von ſelbſt dar, wenn wir ſehen, wie das geſellige Leben in der gemeinſchaftlichen Bildung des Menſchen und der Natur einerſeits ein Gefühl von Luſt, andererſeits ein Gefühl von Unluſt im Selbſtbewußtſein hervorbringt, je nachdem die Zulänglichkeit oder die Unzulänglichkeit in einem einzelnen Momente indicirt iſt. Denn beidem muß zum Grunde liegen das Selbſtbewußtſein des Menſchen von ſeiner höheren Natur, das weſentlich auch in ein darſtellendes Handeln ausgehen muß*), wie ſich das in allen geſelligen Verhältniſſen auf das beſtimmteſte zeigt. Wir ſind nun ſchon, als wir vom Gottesdienſte im engeren Sinne redeten, darauf gekommen, daß eben dieſer Ort, in der allgemein menſchlichen Entwikkelung betrachtet, der iſt, auf dem ſich die Kunſt im engeren Sinne erzeugt, und wir haben geſehen, daß dieſe die Darſtellungsmittel hergeben muß auch für die religiöſe Darſtellung**). Jeder nimmt auf irgend eine Weiſe, nur mit einem verſchiedenen Maaße von Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit, Theil an demjenigen, was in dem Gebiete einer beſtimmten menſchlichen Geſellſchaft das Kunſtleben iſt. Fehlt aber dieſes Kunſtleben gänzlich: ſo iſt der Zuſtand vorhanden, den wir Rohheit nennen, der jedoch nirgend ein bleibender ſein kann, und in dem Maaße als die Geſellſchaft gebildet und mündig wird, entwikkelt ſich auch in ihr ein gemeinſames Kunſtgebiet. Dieſes nun ſteht jenem, dem Gebiete des Gottesdienſtes im engeren Sinne, gegenüber, identiſch mit demſelben durch die Identität der Darſtellungsmittel, verſchieden davon durch die Verſchiedenheit des dargeſtellten. In dem einen iſt es das eigenthümlich chriſtliche Leben, welches ſich darſtellt, in dem anderen das allgemein menſchliche, durch den eigenthümlichen Charakter der zuſammengehörigen Gemeinſchaft modificirt. Die allgemeinen Principien, daß alle Darſtellung Gemeinſchaft vorausſezt und Gemeinſchaft ſtiftet und erhält, brauchen hier nicht wiederholt zu werden; auch das nicht, daß wir auch hier Grenzpunkte der Gemeinſchaft annehmen müſſen. Als den einen nämlich die abſolute Gemeinſchaft aller mit allen, die freilich in keinem Momente realiſirt, mit der aber doch immer das gegeben iſt, daß kein einzelner a priori von der Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, ſondern jeder ſogleich in dieſelbe aufgenommen wird, wenn die äußere Möglichkeit dazu vorhanden und er ſo weit gefördert iſt, daß er die Darſtellung verſtehen kann, und dann als den anderen die primitive, die Naturgemeinſchaft, über welche wir aber die Menſchen immer ſchon hinaus finden, weil es keinen Zuſtand giebt, in welchem uns die Familie ganz abgeſchloſſen in ihrer Einzelheit vorkäme, und zwiſchen dieſen beiden andere Gemeinſchaften, die durch örtliche Verhältniſſe beſtimmt und vornämlich durch die Sprache abgegrenzt werden*). Das alles kann aus dem vorigen, in welchem wir es ſchon anticipirt haben, vorausgeſezt werden. Aber können nun auch hier Theilungen gemacht werden, denen analog, die wir auf dem eigentlich religiöſen Gebiete gefunden haben? Allerdings. Aber die Grenze läßt ſich hier nicht ſo beſtimmt ziehen, als auf jenem Gebiete, ſo daß wir alles mehr nach demſelben Typus meſſen können und weniger Urſache haben, Trennungen zu machen. Und das kann nicht anders ſein. Denn auf dem religiöſen Gebiete dominirt das Verhältniß des einzelnen zum ganzen, im allgemein geſelligen Leben dagegen tritt dieſes Verhältniß zurükk und das der einzelnen zu einzelnen dominirt. Darum muß ſich alles mehr unter einander vermiſchen, die allgemein menſchliche Darſtellung im engeren, und die im weiteren Sinne, die mehr bewußt und geordnet, alſo mehr im Charakter des feſtlichen, und die mehr unwillkührlich und unmittelbar, alſo mehr in der freieren Form hervortretende. Und dazu kommt noch dieſes. Wir können nämlich gar wohl unterſcheiden den chriſtlichen Gottesdienſt als die religiöſe Kunſtdarſtellung im großen und die Manifeſtation der Kunſt im geſelligen Leben; aber in der Darſtellung der inneren Eigenthümlichkeit des einzelnen und der ſittlichen Stufe, auf welcher er ſteht, im Verhältniſſe des einzelnen zum einzelnen auch den Gottesdienſt im weiteren Sinne und das allgemein menſchliche Darſtellen zu ſondern, dazu giebt es eigentlich gar kein Mittel; denn die genannten chriſtlichen Tugenden müſſen auch das ganze Verhältniß des einzelnen zum einzelnen beherrſchen*). Wir werden alſo außer jenem beſtimmten Gebiete nur noch zu betrachten haben, wie eben die Tugenden, die wir aufgezeigt haben, als Manifeſtationen des chriſtlichen auch außerhalb des eigenthümlich chriſtlichen in dem allgemein geſelligen Verhältniſſe der Menſchen ſich modificiren und den Charakter deſſelben in ſich aufnehmen. Denn nur darum kann es ſich handeln, weil es unleugbar iſt, daß es ſittlicher Weiſe eine andere Selbſtdarſtellung geben könnte auf dem einen Gebiete und eine andere auf dem anderen. Oft genug freilich entſteht Streit zwiſchen den Forderungen der chriſtlichen Sittenlehre und dem, was die allgemeine Sitte im geſelligen Leben geſtattet. Aber könnte ein ſolcher Streit als ein unauflöslicher gedacht werden: ſo müßte ein doppeltes Gewiſſen vorausgeſezt werden. Wo er alſo entſteht, entſteht auch die Aufgabe ihn zu ſchlichten, und wir müſſen die Principien dazu ſuchen*).

---

*) S. Beil. A. §. 126.

**) Siehe o. S. 441. 527. 528. 561 Vorleſ. 1831.

---

*) S. Beil. A. §. 128—130.

---

*) Siehe o. S. 616. 617. 618.

Das Daſein des Streites zu beweiſen, zuvörderſt in Beziehung auf die geſelligen Verhältniſſe der einzelnen, wird nicht nöthig ſein, da es ſich überall von jedem der dargeſtellten Punkte aus zu erkennen giebt. So finden wir, wenn wir die Idee der Keuſchheit betrachten, im Leben einen ganz anderen Maaßſtab der Beurtheilung angelegt, als wir aufgeſtellt haben. Und eben ſo verhält es ſich in Beziehung auf die Geduld und die Demuth; denn die geſellige Sitte fordert nicht ſelten ein Hervortreten, das von der chriſtlichen Demuth als Anmaaßung verworfen wird; ſie fordert nicht ſelten, Beleidigungen nicht zu ertragen, denen gegenüber der Chriſt in ſeiner Geduld ein ganz anderes Verfahren zu beobachten hat. Vorhanden alſo iſt der Streit, aber wie ſoll er entſchieden werden? Wir müſſen auf das zurükkgehen, worauf die ganze Scheidung der beiden Gebiete des Darſtellens beruht, des Gebietes, auf welchem das chriſtliche Princip im engeren Sinne, und des Gebietes, auf welchem die allgemein menſchliche Intelligenz das darſtellende iſt, darauf nämlich daß das Chriſtenthum das allgemein geſellige Zuſammenſein der Menſchen überall ſchon vorgefunden hat. Wie hat es ſich aber zu dieſem, das früher war, als es ſelbſt, zu verhalten? Sehen wir auf die Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums: ſo iſt gleich da der Streit hervorgetreten. Das geſellige Leben, welches es vorfand, war auf heidniſchen Principien erbaut, und dieſe galten nicht nur als religiöſe, ſondern ſie conſtituirten auch auf das beſtimmteſte die geſellſchaftliche Sitte, wie z. B. die Unkeuſchheit in beiderlei Beziehung ordentlich ſanctionirt war. Hier gerieth alſo der einzelne, indem er Chriſt wurde, in

---

*) S. Beil. A. § 19. 96.

Streit, und es blieb ihm oft nichts übrig, als entweder von der Strenge des chriſtlichen Princips nachzulaſſen, oder ſich von der Geſellſchaft ganz auszuſchließen. Keins von beiden aber kann dem chriſtlichen Principe aus gut geheißen werden; denn das Chriſtenthum fordert immer beides, daß der einzelne ihm überall treu bleibe, und daß er es in die öffentliche Sitte einzuführen ſuche. Allein dies erſchöpft die Sache noch nicht. Denn fragen wir, Iſt denn das ein und derſelbe Act, daß der einzelne, der das Chriſtenthum angenommen hat, das Princip deſſelben in ſich aufnimmt und daß er nun auch alle Fälle im Leben nach ihm beurtheilt und richtig unter daſſelbe ſubſumirt?: ſo müſſen wir das verneinen, da die richtige Subſumtion eine Sache der Uebung iſt, eine Fertigkeit, die nur allmählig erworben wird. Die Chriſten in der erſten Zeit thaten alſo gewiß manches, das ſie erſt ſpäter als dem chriſtlichen Principe widerſtreitend erkannten. Und was wir ſo im einzelnen zugeben müſſen, das finden wir im Gemeingefühle eben ſo tief eingewurzelt und alſo oft auch ſich über eine ganze Reihe von Generationen erſtreckend. Es wird nicht ſchwer, das an einem beſtimmten Falle nachzuweiſen. Niemand nämlich wird behaupten, daß ſich der Zweikampf auf chriſtliche Weiſe rechtfertigen laſſe. Er iſt ein in keine Grenzen eingeſchloſſener und ſeinen Folgen nach gar nicht zu berechnender Ausbruch der gereizten Perſönlichkeit, der Zuſtand alſo, von dem er ausgeht, das reine Gegentheil der chriſtlichen Geduld und Sanftmuth. Demohnerachtet finden wir ihn immer noch ſelbſt in der Chriſtenheit, und nicht nur das, wir finden, daß Chriſten ihn rechtfertigen, d. h. alſo, wir finden eine falſche Subſumtion, die doch immer darauf zurückkommt, das chriſtliche Princip müſſe hier in der Anwendung von ſeiner Strenge etwas nachlaſſen wegen des Einfluſſes eines in der Geſellſchaft herrſchenden Gemeingefühls. Dabei iſt aber immer ein innerer Widerſpruch geſezt, in welchem niemand kann bleiben wollen, und wir haben hier denſelben Fall, der ſich in den erſten Zeiten des Chriſtenthums ſo oft ereignete, daß dem einzelnen nichts übrig bleibt, als ſich für eins von beiden zu entſcheiden, entweder von der Strenge des chriſtlichen Princips nachzulaſſen, oder ſich von ſeiner Gemeinſchaft auszuſchließen. Aber iſt das ein Zuſtand, den wir loben können nur als bleibend anſehen müſſen? Gewiß nicht; denn es gehört zur ſittlichen Aufgabe, alle ſolche ſcheinbaren ſittlichen Widerſprüche aufzuheben. Worin iſt der Zuſtand gegründet? Darin, daß das Gemeingefühl, in welchem das Chriſtenthum die Geſellſchaft gefunden hat, noch nicht recht vom chriſtlichen Principe durchdrungen iſt. Aber was ſoll denn der einzelne thun, wenn er in den Fall kommt, zwiſchen den Gliedern dieſes Dilemma wählen zu müſſen? Die chriſtliche Sittenlehre entſcheidet, Er ſoll dem chriſtlichen Principe treu bleiben, müßte er ſich auch aus der Gemeinſchaft ausſchließen laſſen, in der das unchriſtliche noch beſteht; er ſoll die Strenge des chriſtlichen Princips bewahren und von der Ueberzeugung ausgehen, daß er dadurch die Genoſſenſchaft früher oder ſpäter auf ſeine Seite ziehen und das Gemeingefühl reinigen werde. Wer das Gegentheil thut, erklärt dadurch, daß das chriſtliche Gefühl in ihm zu ſchwach ſei gegen das andere, und daß er nicht im Stande ſei, in allen Fällen als Chriſt zu handeln; er legt vor der Geſammtheit das Bekenntniß ab, daß es eines reinigenden Handelns auf ihn bedarf, damit das chriſtliche Gefühl zu der Stärke, die er ſchon anerkennt, die er aber noch nicht hat, gelange. Wir können alſo kein anderes, als dieſes Princip der Strenge anerkennen. Aber es muß auch gehörig begrenzt werden, nicht als ob es einer Beſchränkung bedürfte, ſondern daß es nur richtig verſtanden werde; denn es iſt nicht zu leugnen, daß viel Mißverſtändniß dabei obwaltet. Wie oft nämlich wird ganz aus dem Auge geſezt, daß die darſtellende Tugend niemals auf einer natürlichen Apathie beruhen dürfe! Und dazu kommt dann gleich ein anderes als Gegenſtück. Es iſt nämlich einerlei, ob in mir ſelbſt ein Mangel an Empfänglichkeit iſt, oder ob mir keine Gelegenheit gegeben wird, den Zuſtand hervorzubringen, in Beziehung auf den ſich die darſtellende Tugend äußern kann. Sagt man alſo, Um dieſe ſicher zu erreichen, muß man alle Gelegenheit von ſich zu entfernen ſuchen, durch welche der fragliche Zuſtand erregt werden könnte: ſo wird dadurch die darſtellende Tugend nicht gewonnen, ſondern vernichtet, denn es geſchieht damit weſentlich daſſelbe, was die natürliche Apathie hervorbringt. Wenn wir z. B. die Keuſchheit in Beziehung auf die Geſchlechtsluſt betrachten: ſo ſoll ſie alſo nicht auf der natürlichen Apathie beruhen; das Wohlgefallen an körperlicher Schönheit ſoll nicht Null ſein, ſondern es ſoll aufgenommen werden, nur ſoll keine Begierde daraus entſtehen. Sagt man nun, man müſſe, damit die Begierde nicht entſtehe, die Geſchlechter bis zur Ehe ganz geſondert halten: ſo heißt das für dieſen Zeitraum die Tugend der Keuſchheit ganz aufheben. Wenn alſo unter dem Vorwande, das chriſtliche Princip geltend zu machen, eine ſolche Geſtaltung der geſelligen Verhältniſſe poſtulirt wird, welche dieſelbe Wirkung hervorbringt wie die natürliche Apathie: ſo iſt das ein Mißverſtändniß des chriſtlichen Princips. Auf dieſem Mißverſtändniſſe ruht z. B. die herrnhuthiſche Disciplin, nach welcher beide Geſchlechter ſo viel als möglich getrennt werden, und bei der die Tugend der Keuſchheit nicht entſtehen, ſondern nur gehindert werden kann, weil es ihr unmöglich gemacht wird, in die Erſcheinung zu treten. Daſſelbe ergiebt ſich, wenn wir auf die Keuſchheit ſehen in Beziehung auf jede andere ſinnliche Luſt. Denn wenn man ſagt, man müſſe ſich alles deſſen enthalten, was den Sinnesgenuß reizt: ſo kann ſich die Keuſchheit gar nicht zeigen, ja der Sinn wird abgeſtumpft und die natürliche Apathie hervorgebracht. Und ſo entſteht ein großer Theil des Streites auf dieſem Gebiete daraus, daß man im Namen des chriſtlichen Princips falſche Forderungen gemacht hat, wie denn die ganze alte Aſketik nichts anderes iſt, als ein Ausgehen darauf, eine Apathie hervorzubringen. Auf ihr beruht die in ſich ſelbſt abſolut verwerfliche zwiefache Moral, eine beſondere für diejenigen, welche die aſketiſche Lebensart wählten und eine andere für alle übrigen. Oder betrachten wir die Sache in Beziehung auf die Geduld: ſo ſagt die chriſtliche Sittenlehre offenbar, Wer ſeinen Nächſten beleidigt, iſt ein Gegenſtand der wahrhaft chriſtlichen Erbarmung, und man muß ein reinigendes Handeln auf ihn richten. Aber eben deßhalb darf das Gefühl der Beleidigung gar keine Reaction hervorbringen, ſondern nur Kenntniß von dem Zuſtande, in welchem der Beleidiger ſich befindet. Und wo es ſo iſt, da iſt chriſtliche Sanftmuth. Der beleidigte Chriſt kann alſo nichts anderes thun, als ſeinen Beleidiger zur rechten Erkenntniß ſeines unſittlichen Zuſtandes bringen, oder vermag er das der Verhältniſſe wegen nicht: ſo muß er es anderen überlaſſen, und für ihn wird die Sache rein Null. Wäre in dem entgegengeſezten Gefühle irgend etwas begründetes: ſo müßte es ſich gerade auch in der Form ausſprechen, in der es gegeben wird, d. h. als Gemeingefühl. Wenn die Gemeinſchaft den tadelt, der wie ein Chriſt gegen den Beleidiger handelt: ſo thut ſie es vermöge des Gemeingeiſtes. Sie müßte alſo auch das entgegengeſezte Handeln als Gemeingefühl wollen, und ſie will es von der einen Seite auch wirklich, indem ſie ſagt, Wir können nicht beurtheilen, was der einzelne für Recht hält; aber als Glieder unſerer Gemeinſchaft ſoll er nicht ſo handeln. Allein was würde daraus folgen? Dieſes, daß wenn das ein Gemeingefühl ſein ſollte, auch die Reaction unter der Form einer gemeinſamen, nicht als die That des einzelnen hervortreten dürfte. Das Gefühl aber fordert ſie gerade als die That des einzelnen; es iſt alſo mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Soll das Gemeingefühl als ſolches reagiren und dabei auf ſittliche Weiſe beſtehen: ſo kann es nur reagiren in beſtimmten Formen. Das geſchieht nun in der bürgerlichen Gemeinſchaft, wo die Geſellſchaft ſich des einzelnen beleidigten annimmt und dafür ſorgt, daß keine Beleidigung ohne einen Ausdrukk des öffentlichen Unwillens bleibe. Dazu gehört aber, daß die Beleidigung auf eine beſtimmte Weiſe unter die bürgerlichen Verhältniſſe ſubſumirt werden könne. Aber, ſagt man, es giebt Beleidigungen, die dieſe Subſumtion nicht zulaſſen. Allerdings giebt es ſolche, und die kann dann der Staat auch nicht ſtrafen. Aber ſie werden doch zu ſubſumiren ſein unter die Verhältniſſe der Geſellſchaft überhaupt, oder unter die irgend einer anderen, als die bürgerliche iſt, ſei ſie ſo groß oder ſo klein als ſie wolle. Erkennt nun eine ſolche Geſellſchaft etwas für ſtrafbar: wohl, ſo mag die Reaction von ihr ausgehen, und ſie mag für Formen ſorgen, in denen ſie den öffentlichen Unwillen gegen Beleidigungen ausſprechen kann. Fordert ſie aber, daß der einzelne die ihm widerfahrenen Beleidigungen ſelbſt räche: ſo iſt das durch und durch verkehrt. Der Streit iſt alſo hier leicht und zwar ſo zu ſchlichten. Wer chriſtlich handeln will, muß, indem er das eine unterläßt, das andere hervorzubringen ſuchen. Denn es iſt allerdings nothwendig, daß in Beziehung auf diejenigen etwas geſchieht, welche in der Gewohnheit ſind, andere zu beleidigen; es bedarf gegen das Unrecht einer Darſtellung des allgemeinen Unwillens, und dieſe muß die Baſis werden des reinigenden Handelns. Aber ſie muß auch vom Gemeingefühle ausgehen und etwas gemeinſames ſein, und das wird gerade verhindert durch die Fortſezung des Syſtems der perſönlichen Rache. Werden indeß auch hier, wie auf jenem anderen Gebiete, übertriebene Forderungen aufgeſtellt, z. B. die, daß man jeder Möglichkeit ſich in Streitigkeiten zu verwikkeln vorbeugen müſſe: ſo iſt das auch wieder falſch, weil daraus eine Hemmung der natürlichen menſchlichen Verhältniſſe entſteht, die dem chriſtlichen Principe, das eben alle menſchlichen Verhältniſſe durchdringen will, entgegengeſezt iſt. Die allgemeine Formel für dieſes alles wird alſo dieſe ſein. Der Chriſt als einzelner muß in allen ſeinen geſelligen Verhältniſſen gegen alle einzelnen die darſtellenden chriſtlichen Tugenden anſtreben, ſie überall manifeſtiren, aber zugleich auch immer dahin wirken, daß das Gemeingefühl in jeder Geſammtheit, der er angehört, immer mehr in Uebereinſtimmung gebracht werde mit den Forderungen des chriſtlichen Princips. Das Gemeingefühl in jeder Geſammtheit der er angehört. Denn das iſt offenbar, daß, ſo wie die geſelligen Verhältniſſe bis auf einen gewiſſen Grad ausgebildet ſind, jeder in eine Manigfaltigkeit von Gemeinſchaften hineingehört*). Das geht ſchon aus dem hervor, was wir in dem Abſchnitte vom verbreitenden Handeln in Beziehung auf die bürgerliche Gemeinſchaft geſagt haben. Denn iſt es die nothwendige Aufgabe, den allgemeinen Beruf der Bildung der Natur für den Menſchen zu theilen, ſo daß eine Menge beſonderer Berufsarten entſtehen, und kann ſich die Gemeinſchaft der Menſchen in dieſer Beziehung erſt recht ausbilden, wenn der Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan hervorgetreten iſt und wenn verſchiedene kleinere Gemeinſchaften in eine größere zuſammengefloſſen ſind: ſo haben wir ja für jeden einzelnen eine Verſchiedenheit von Gemeinſchaften; jeder gehört einer Gemeinſchaft an vermöge ſeines Berufes, einer anderen vermöge des beſonderen Ortes, den er in dem Gegenſaze von Obrigkeit und Unterthan einnimmt, und einer anderen, die er mit allen denen bildet, die mit ihm denſelben Ort bewohnen, alſo als Glied einer Localgemeinde, die einen organiſchen Beſtandtheil eines größeren ganzen ausmacht. Jede dieſer verſchiedenen Gemeinſchaften hat ihre beſonderen Principien, jede hat ihr beſonderes Gemeingefühl, und in jeder wird ſich etwas finden, was dem chriſtlichen Principe noch widerſtreitet. Darum bleibt die Ausgleichung aller dieſer Differenzen eine beſtändige Aufgabe, und der einzelne muß ſie nach der Formel zu bewirken ſuchen, die wir aufgeſtellt haben; ſein Gewiſſen muß alſo einerſeits immer die Unvollkommenheiten jeder Gemeinſchaft ausſagen, andererſeits das chriſtliche Princip in ſich tragen, um demſelben immer mehr alles zu aſſimiliren*).

---

*) S. Beil. A. §. 186. und unten Vorleſ. 1831.

Was ferner das allgemein geſellige Darſtellen betrifft, wie es dem Gottesdienſte im engeren Sinne gegenüberſteht: ſo ſind auch hier die Anſichten in der chriſtlichen Kirche ſehr verſchieden. Wollen wir aber zur Auflöſung des Streites beitragen: ſo werden wir den Gegenſtand, um ihn in ſeinem ganzen Umfange zu erfaſſen, in quantitativer und qualitativer Hinſicht beſtimmen müſſen.

Wenn überhaupt ein beſonders darſtellendes Handeln, welches ſich auf den allgemein menſchlichen Beruf bezieht, ſtatt haben ſoll: ſo muß es auch in ſofern die allgemeine Natur des darſtellenden Handelns an ſich tragen, daß es in die Pauſen des wirkſamen hineinfällt. In eben dieſe haben wir aber auch den Gottesdienſt im engeren Sinne gelegt: es entſtehen alſo über das quantitative Verhältniß gleich zwei Fragen, die eine, wie das Handeln, von dem jezt die Rede iſt, ſich verhält zum Gottesdienſte im engeren Sinne, die andere, wie es ſich verhält zum wirkſamen Handeln. Wir kommen hier in den Fall, das ſittliche aufſuchen zu müſſen in der Mitte zwiſchen zwei Extremen; denn unſer darſtellendes Handeln kann zu groß werden und zu klein nach beiden Seiten hin, und dazwiſchen muß das richtige liegen. Die Mitte zu finden iſt aber eine ſehr ſchwierige Sache. Denn da die Extreme ſich eigentlich immer ins unendliche verlieren: ſo kann man ſie nicht anders auffaſſen, als daß man das eine der beiden Glieder Null werden läßt. Aber daraus iſt unmöglich die Mitte zu finden; ein Fehler, der allen Unterſuchungen nach dieſer ariſtoteliſchen Formel anhaftet. Indeſſen es iſt dieſes doch noch das einzige was uns für jezt gegeben iſt; wir müſſen es alſo entwikkeln und ſehen, wie weit wir auf dieſem Wege kommen, und ob ſich uns dabei etwas genügenderes darbieten wird. Betrachten wir zuerſt die Extreme nach beiden Seiten hin.

---

*) S. Beil. B. Das darſtellende Handeln. §. 65.

Es läßt ſich die Maxime denken, der Menſch ſolle zu dem bloß darſtellenden Handeln im Gebiete des geſelligen Lebens gar keine Zeit haben, ſondern immer im wirkſamen und im religiös darſtellenden begriffen ſein, alſo die Maxime, durch welche unſer darſtellendes Handeln auf Null geſezt würde. Aber kann das eine richtige ſittliche Beſtimmung ſein? Wir könnten uns hier gleich auf das allgemeine Gefühl berufen, wenn das nur etwas wäre, wobei man in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſtehen bleiben dürfte. Denn überall wo es eine menſchliche Geſellſchaft giebt, wie unvollkommen ſie auch ſei, giebt es neben der Arbeit auch das Spiel und den geſelligen Lebensgenuß im ganzen Sinne des Wortes, und dieſe Allgemeinheit läßt auf ein natürlich zum Grunde liegendes ſchließen. Aber abſolute Allgemeinheit hat dieſes Gefühl doch nicht, denn in der chriſtlichen Kirche hat es immer kleine Societäten und einzelne gegeben, welche überaus ſtrenge waren und geſagt haben, der Chriſt müſſe ſich von allem, was auf dieſem Gebiete liege, fern halten. Woher iſt dieſe Abweichung vom allgemeinen Gefühle entſtanden? Am nächſten liegt es wol zu ſagen, ſie habe ihren Grund in der Differenz, die in der Zeit ſtatt findet, zwiſchen der chriſtlichen Kirche und den geſelligen Verbindungen der Menſchen. Die lezteren waren das frühere; nicht als ob die vorchriſtliche Zeit ohne Religion geweſen wäre, aber das religiöſe Gebiet und das geſellige waren in ihr mehr oder weniger in völliger Ungeſchiedenheit. Das findet ſich in den beiden Hauptformen, die der chriſtlichen Kirche vorangingen, im Judenthume und im Heidenthume, nur auf verſchiedene Weiſe. *Bei den Juden* war die Arbeitsloſigkeit für den Sabbat abſolut vorgeſchrieben, alſo eine Pauſe für alles wirkſame Handeln. Einerſeits aber wurde der Sabbat nicht ganz ausgefüllt mit den gottesdienſtlichen Handlungen, andererſeits war für die Feier des Sabbats ein gewiſſes geſelliges Wohlleben und in demſelben eine Darſtellung des Wohlſtandes vorgeſchrieben, ſo daß wir alſo *geſellige und religiöſe Darſtellung genau vereinigt und gleichſam aus einem Keime* hervorgehen ſehen. Man ſagte nämlich, das geſellige Wohlleben an feſtlichen Tagen gehöre mit zur Verehrung Gottes. Das läßt ſich auch leicht erklären. Denn aus dem ſtreng jüdiſchen Standpunkte die Sache betrachtet war Jehovah der Schuzgott des Volkes, und alles gute, deſſen es ſich erfreute, eine göttliche Wohlthat. Dahin gehörte, zumal ſein Landbeſiz auf einer beſonderen göttlichen Veranſtaltung beruhte, der Grad der Naturbeherrſchung, auf den es ſich erhoben hatte, denn in allen Vergnügungen, in aller bürgerlichen Geſelligkeit, iſt es etwas weſentliches, daß der Punkt, auf welchem die Naturbeherrſchung ſteht, dargeſtellt wird. Dieſes alſo zum Bewußtſein zu bringen und zu allgemeiner Anerkennung gehörte zu der realen Verehrung Gottes und ſchloß ſich an den Gottesdienſt an. *Bei den*

Heiden gingen alle geſelligen Feſtlichkeiten von dem religiöſen aus; ſelbſt alles politiſche ging, nur auf andere Weiſe, in das religiöſe zurükk; denn alle Siegesfeſte und überhaupt alle Feſte in Beziehung auf Begebenheiten, die das Glükk der Geſellſchaft begründet hatten, fingen mit gottesdienſtlichen Gebräuchen an, und an dieſe ſchloß ſich dann das geſellige Vergnügen, ſo daß es in dem Maaße ganz in dieſer Region verſirte, als das öffentliche Leben die Oberhand hatte über das Privatleben. Aber bekanntlich ging das religiöſe auch in das Privatleben ein, und ſo verband ſich auch hier das Vergnügen unmittelbar mit dem religiöſen. Nun kam das Chriſtenthum. Wenn das nur wäre innerhalb des Judenthums geblieben: ſo wäre wahrſcheinlich der ganze Charakter des Judenthums in dieſer Hinſicht in das Chriſtenthum übergegangen. Das Chriſtenthum hatte auch einen Punkt, in welchem ſich die religiöſe Feier und das geſellige Leben aneinander ſchließen, die Agapen, und indem der Auferſtehungstag Chriſti der der gottesdienſtlichen Feier wurde: ſo war der freudige Charakter der religiöſen Feſttage feſtgeſtellt. Allein nun kam das Chriſtenthum auch in das Heidenthum hinein. Je mehr es alſo aus dem Judenthum hervorkam, deſto mehr nahm es die jüdiſche Anſicht in ſich auf, der alles heidniſch gottesdienſtliche ein Gräuel war, und ſo entſtand eine Neigung der erſten Chriſten, ſich von allem geſelligen Vergnügen der übrigen zurükkzuziehen, weil noch ein Antheil an den heidniſchen Religionsübungen darin zu finden war. Es iſt aber auch bekannt, daß die liberalere Anſicht des Chriſtenthums von Anfang an dagegen geſtritten hat. Paulus bemüht ſich hier eine zarte Grenzlinie zu ziehen, indem er einerſeits das allgemeine Gefühl darauf feſtzuſtellen ſucht, daß der ganze Gözendienſt nichtig ſei, in dem nichtigen aber eigentlich nichts gräuelhaftes liegen könne, andererſeits dagegen das Mitgefühl für ſchwache und leicht irre zu leitende Gemüther erwekkt, indem er ſagt, auch was man ſelbſt nicht mißbillige, das müſſe man doch unterlaſſen, ſofern es anderen einen Anſtoß gebe*). Wenn wir nun hiemit den Zuſtand der Dinge vergleichen *mitten im Leben der chriſtlichen Kirche zu unſerer Zeit*, wo ſie in ſich ſelbſt gegründet iſt, und wir finden auch jezt bei vielen dieſelbe Tendenz, ſich von allem geſelligen Vergnügen zurükkzuziehen, weil daſſelbe etwas ſündliches ſei: wie verhält ſich denn dieſes zu jenem? Offenbar kann jezt das ſündliche, das im geſelligen vorausgeſezt wird, nicht mehr geſucht werden in dem heidniſchen, ſondern nun kann man nur darauf zurükkkommen, daß es in der Thätigkeit ſei, in welcher die ſinnliche Natur des Menſchen geſezt wird. Und allerdings müſſen wir zugeſtehen, daß jede ſelbſtthätige Activität der Sinnlichkeit, jede Activität, zu der der Impuls nicht vom Geiſte ausgeht, etwas ſündliches iſt, weil alle Selbſtthätigkeit im Menſchen vom Geiſte ausgehen ſoll. Aber läßt ſich das nun theoretiſch entſcheiden, in wiefern dabei etwas ſündliches iſt, und in wiefern nicht? Aus der äußeren Erſcheinung läßt es ſich niemals abnehmen, denn in der iſt der innere Anfang, der eigentliche Werth der Thätigkeit, nicht mehr mit dargeſtellt. Man kann daher ſagen, Es giebt ſolche Thätigkeiten der ſinnlichen Natur, von welchen man an und für ſich weder behaupten kann, ſie ſeien rein ſinnliche Selbſtthätigkeit, gar nicht ausgegangen vom Impulſe des Geiſtes, noch auch das Gegentheil, ſondern es kommt dabei alles auf das Motiv an. Da alſo ein darſtellendes Handeln nur möglich iſt in der Gemeinſchaft: ſo kann *ein und daſſelbe in dem einen rein und unſchuldig, in dem anderen ſündlich* ſein. Wie wird es nun da möglich ſein, zu einer übereinſtimmenden gleichmäßigen *Entſcheidung* zu kommen? Nicht anders, als indem wir *auf das Gewiſſen jedes einzelnen* zurükkgehen. *Was jedem in ſeinem Gewiſſen Sünde iſt*, d. h. *wovon er ſich bewußt iſt*, daß der Geiſt ihm nicht den

---

*) 1 Cor. 8. — Röm. 14.

Impuls dazu gegeben hat: das muß er unterlaſſen, während ein anderer, der das entgegengeſezte Bewußtſein in ſich trägt, es ſicher thun kann. Aber wir können nicht ſagen, daß hier eben ſo wie in dem vorher bezeichneten Falle einer dem anderen die Regel geben könne. Denn zur Zeit des Paulus konnte einer dem anderen den Zuſammenhang mit etwas antichriſtlichem, nämlich die Theilnahme an dem Gözendienſte, geradezu nachweiſen, ſo daß, wenn auch einer für ſich ſagen konnte, Für mich exiſtirt das geſellige nicht mehr als etwas antichriſtliches, weil mir der Gözendienſt darin etwas abſolut nichtiges iſt, ich halte mich bloß an die politiſche Bedeutung, der Zuſammenhang mit dem antichriſtlichen, dem Gözendienſte, doch ſo unmittelbar vor Augen geſtellt war, daß der Apoſtel ſagen mußte, Wenn dein Bruder, für den der Gözendienſt nicht auf gleiche Weiſe etwas nichtiges iſt, Anſtoß nimmt an der Theilnahme am heidniſch geſelligen: ſo enthalte dich derſelben. Anders aber iſt es unter unſeren Verhältniſſen. Hat jemand unter uns im geſelligen Vergnügen eine rein ſinnliche Tendenz, fehlt ihm jeder höhere Impuls: ſo iſt das zwar auch antichriſtlich, aber das antichriſtliche kann nicht für ſich in die Erſcheinung treten, iſt alſo auch nicht nachzuweiſen, und darum bleibt die ganze Sache rein dem Gewiſſen eines jeden überlaſſen. Iſt aber das; müſſen wir ſagen, daß es unmöglich eine und dieſelbe Anwendung der Regel für alle geben kann: ſo muß jeder aus chriſtlicher Liebe vorausſezen, der andere werde die Regel ſo anwenden, wie es ſeiner beſten Ueberzeugung gemäß ſei. Und ſo kann es ein verſchiedenes Verhalten geben, ohne daß einer an dem anderen Anſtoß nimmt. Aber es entſteht auch immer gleich die Aufgabe, die Differenz ſo zu behandeln, daß darüber keine Trennung unter den Chriſten entſteht; denn wo irgend eine ſolche zum Vorſcheine kommt, da muß nothwendig auf der einen oder auf der anderen Seite etwas unchriſtliches, etwas ſündliches ſein, entweder auf der Seite des freien, oder auf der Seite des ſtrengen Gewiſſens. Wir haben geſehen, daß keine ſinnliche Selbſtthätigkeit an ſich ſündlich iſt oder das Gegentheil. Wenn man z. B. den Tanz als eine geregelte gemeinſchaftliche Leibesbewegung anſieht, welche eine fröhliche Stimmung darſtellen ſoll: ſo iſt er nichts ſündliches. Kommt aber bei der Berührung der Geſchlechter in demſelben die Wolluſt hinzu: ſo iſt er ſündlich. Das kann ſich aber nicht abſolut äußerlich zeigen, es ſei denn, daß Tänze aufgeführt werden, die ihrer ganzen Conſtruction nach wollüſtig und alſo durchaus ſündlich ſind. Wie wir nun hier in derſelben Handlung das ſittliche und das unſittliche dicht bei einander haben: *ſo ſehen wir, wie das ſündliche auf der Seite des freien Gewiſſens liegen kann, wenn nämlich der Unterſchied auf leichtſinnige Weiſe verkannt wird, der zwiſchen dem ſinnlichen, welches dem Geiſte widerſtrebt, und dem, was aus dem Geiſte hervorgegangen ſein kann, ſtatt findet. Wenn man aber andererſeits die Selbſtändigkeit des einzelnen in der Anwendung der Regel nach ſeiner Ueberzeugung gefährdet: ſo iſt das unchriſtliche auf der Seite des engen und ſtrengen Gewiſſens. Die Hauptſache alſo zur Ausgleichung in dieſer Hinſicht beſteht eben darin, daß das unchriſtliche, wo es iſt, zur Erkenntniß gebracht werde, aber daß auch, wo kein unchriſtliches zur Anerkennung gebracht werden kann, über die verſchiedene Anwendung der ſittlichen Regel keine Störung der chriſtlichen Liebe eintrete*, und zu einer ſolchen Ausgleichung finden wir den Grund in der pauliniſchen Regel, ſo daß wir alſo auf ganz ſchriftmäßigem Boden ſind, nur daß die Regel der Schonung in der Anwendung eine andere Geſtalt gewinnt, ſofern jezt der Chriſt vom Mitchriſten fordern kann, daß immer vorausgeſezt werde, er handle bona fide, wo ihm kein Zuſammenhang ſeiner geſelligen Darſtellung mit dem unchriſtlichen nachgewieſen werden kann. Das aber kann nie erreicht werden, wenn nicht, ſo lange die Differenzen in der Anſicht beſtehen, dieſe unausgeſezt ein Gegenſtand der Verſtändigung ſind und bleiben. Denn nur ſo kann die Gleichmäßigkeit in der Anwendung der Regel erzielt werden und immer mehr zum Bewußtſein kommen, auf welchen Verſchiedenheiten in der menſchlichen Natur die verſchiedene Anwendung der Regel beruht. Um indeß die Sache beſtimmter und poſitiv zu entſcheiden, müſſen wir darauf zurükkgehen, daß auf dem Gebiete der geſelligen Darſtellung die ausübenden chriſtlichen Tugenden überall mit zur Darſtellung kommen müſſen, und daß jeder von ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt nur in ſofern ſagen kann, das Gebiet der geſelligen Darſtellung ſtehe in Uebereinſtimmung mit dem religiöſen Principe, in wiefern er in der religiöſen Darſtellung ſelbſt ſich in der Ausübung dieſer Tugenden befindet. Und dabei iſt der andere Punkt, von dem wir ausgehen müſſen dieſer. Alles darſtellende Handeln auf dem geſelligen Gebiete iſt nur in der Gemeinſchaft möglich, und das Sich hineinbegeben des einzelnen in das Zuſammentreten mehrerer zum Behufe der Darſtellung iſt immer der erſte Act in einem Falle ſolcher Art und dasjenige was am unmittelbarſten aus dem geiſtigen Impulſe hervorgehen kann. Darauf haben wir alſo auch vorzüglich zu ſehen, daß dieſer erſte Act auf einem geiſtigen Impulſe beruhe. Aber wir dürfen nicht verlangen, daß jeder einzelne Theil der Handlung als etwas durchaus ſelbſtändiges könne betrachtet und auf einen beſonderen geiſtigen Impuls zurükkgeführt werden. Ueberſieht man dieſes und will man die einzelnen Momente nicht angeſehen wiſſen als organiſche Theile des ganzen: ſo kommt man dahin, ſo übertriebene Forderungen zu machen, daß alle geſellige Darſtellung unmöglich wird. Daß es aber dahin niemals kommen dürfe, geht ſchon aus unſerer ganzen Conſtruction hervor. Dann aber läßt es ſich unmittelbarer auch daraus zeigen, daß mit der geſelligen Darſtellung alle anderen ſittlichen Gebiete ebenfalls würden aufgehoben werden. Alles wirkſame Handeln nämlich, da es durch Luſt und Unluſt bedingt iſt, ſezt immer ſchon diejenige

Beſtimmtheit des Bewußtſeins voraus, aus welcher das darſtellende Handeln von ſelbſt hervorgeht; denn Luſt und Unluſt ruhen immer auf dem Bewußtſein des ſittlichen Zuſtandes überhaupt, auf dem Bewußtſein des höheren Lebens in ſeinem Verhältniſſe zu dem bloß ſinnlichen. Wenden wir nun das auf das Gebiet an, welches für uns hier das urſprüngliche iſt, auf das Gebiet des Naturbildungsprozeſſes: ſo müſſen wir ſagen, Auch das verbreitende und das reinigende Handeln auf dieſem Gebiete des Naturbildungsprozeſſes ſezen vor allem voraus das allgemeine Bewußtſein des Menſchen von ſeiner Beſtimmung zur Beherrſchung der Natur. Nun aber iſt es allein der Geiſt, die Intelligenz im Menſchen, was die Natur beherrſcht; denn alles übrige in ihm iſt ſelbſt wieder Natur. Folglich wird überall zum wirkſamen Handeln als Grundbewußtſein des Menſchen vorausgeſezt das Bewußtſein davon, daß ſeine Intelligenz tüchtig iſt zur Beherrſchung der Natur, und das iſt eben das Bewußtſein, aus welchem unſer darſtellendes Handeln unmittelbar hervorgeht. So ſezt alſo alles wirkſame Handeln das darſtellende voraus, es ſei denn, daß jemand ſagen wollte, das Bewußtſein könne da ſein ohne Impuls zu werden. Aber das kann eben niemand ſagen, weil es ja auf gleiche Weiſe auch gelten müßte von Luſt und Unluſt, ſo daß auch dieſe müßten gedacht werden können als nicht Impuls werdend, womit dann alles wirkſame Handeln ſogleich aufgehoben würde. Auch lehrt die Erfahrung, daß *das darſtellende geſellige Handeln gleichſam der Maaßſtab iſt für die Wirkſamkeit einer Geſellſchaft im Naturbildungsprozeſſe.* Denn je weniger wir dieſes darſtellende Handeln ausgebildet finden, deſto weniger ſehen wir auch den Naturbildungsprozeß vorgeſchritten, und niemand denkt eine gänzliche Zerſtörung des Gebietes der geſelligen Darſtellung ohne zugleich die gänzliche Zerſtörung des geſammten Naturbildungsprozeſſes mit zu denken. Und auch dieſes empiriſche läßt ſich in ſeiner Nothwendigkeit verſtehen. Denn jede Fortſchreitung des ganzen iſt bedingt durch die richtige Erkenntniß des gegebenen Zuſtandes, und dieſe geht immer nur aus dem darſtellenden Handeln als ſolchem hervor. Die ganze Geſellſchaft lernt den Grad, in welchem die Naturbildung bei ihr fortgeſchritten iſt, nur kennen im Zuſtande ihrer geſelligen Darſtellung; denn in dem Zuſtande der naturbildenden Thätigkeit ſelbſt iſt ſie eben in der Bewegung, nicht in der Betrachtung ihres gegebenen Fortſchrittes. In ihrer Darſtellung allein alſo kann ſie ſich beſinnen über ſich ſelbſt und jeden ihrer Momente mit allen anderen verbinden. Wenn wir, was hieher nicht gehört, ſondern in ein techniſches Gebiet, die verſchiedenen Elemente in dem ganzen Gebiete der geſelligen Darſtellung conſtruiren wollten: ſo würden wir auf alle verſchiedenen Zweige des Naturbildungsprozeſſes ſehen müſſen, in welche wir uns denſelben getheilt haben; es müßten alle Talente verkommen in der geſelligen Darſtellung und auch alle gebildeten Gegenſtände; und ſchon dieſe natürliche Conſtruction zeigt, daß in dieſem Gebiete zugleich die eigentliche Beſchauung des gegebenen Zuſtandes liegt, der aber ſeinen Werth nur hat durch das, was er in dem inneren des Menſchen ſelbſt hervorbringt, und alſo nur wenn er beſchaut wird in Verbindung mit dem Selbſtbewußtſein der Geſellſchaft. Das hat auch im ganzen noch niemand geleugnet, ja wo wir die größeſte Strenge in dem Gebiete der geſelligen Darſtellung ſehen, da finden wir ſie meiſtens unter Menſchen, die gerade für den Luxus arbeiten, unter den Verfertigern ſeiner Webereien und anderer Gegenſtände dieſer Art, alſo unter ſolchen, die, wenn ſie conſequent wären, eher jedes andere Geſchäft betreiben ſollten, als das, dem ſie ſich gerade gewidmet haben. Es giebt aber eigentlich auf dem ganzen Gebiete der Geſellſchaft kein einziges Geſchäft, das nicht wieder in der geſelligen Darſtellung ſeinen Halt hätte. Doch auch abgeſehen davon iſt in dieſer und in jeder Zurükkziehung immer etwas unſittliches, wenn man nämlich davon ausgeht, es gehöre zur höheren Moralität an der geſelligen Darſtellung keinen Theil zu nehmen. Denn dieſes Gebiet iſt früher da als das Chriſtenthum, folglich auch durch den geſchichtlichen

Verlauf beſtändig in Zuſammenhang mit dem verchriſtlichen, und darum immer nur darin begriffen chriſtianiſirt zu werden; und von dieſer Aufgabe, es mit dem chriſtlichen Geiſte zu durchdringen, ſoll ſich niemand ausſchließen, am wenigſten der, welcher ſich einen höheren Grad von chriſtlicher Reinheit zuſchreibt. Denn eben wer da glaubt, das chriſtliche Princip in höherer Reinheit in ſich zu tragen, iſt darauf angewieſen, durch ſein Beiſpiel zu zeigen, daß überall im geſelligen Leben die Keuſchheit im weiteſten Sinne des Worts, auf die es hier gerade ankommt, bewahrt und bewieſen werden kann. Verhält es ſich nun ſo, daß einerſeits die Zerſtörung dieſes Gebietes die Zerſtörung auch des wirkſamen Handelns nach ſich zieht, und daß ſich andererſeits einem weſentlichen Theile der ſittlichen Aufgabe entzieht, wer ſich zurükkzieht von der geſelligen Darſtellung: ſo iſt klar, daß dieſe leztere niemals auf Null dürfe gebracht werden[*]. Und das iſt nicht nur das Reſultat unſerer Folgerungen, ſondern wir können es auch unmittelbar auf die Lehre der Bibel zurükkführen. Freilich haben auch diejenigen, die ſich dem von uns aufgeſtellten widerſezen, ein Bibelwort zu ihrem Wahlſpruche gemacht. Stellet euch nicht dieſer Welt gleich[**], ſagen ſie. Aber was iſt denn die Welt, der wir uns nicht gleichſtellen ſollen? Man ſcheint ganz vergeſſen zu haben, daß der Apoſtel an einer anderen Stelle ſagt, wenn man ſich von den ungläubigen zurükkziehen wollte: ſo müßte man dieſe Welt räumen[***]; man ſcheint die Welt, welche wir vermeiden ſollen, zu verwechſeln mit der Welt, in der wir handeln müſſen. Doch das ſind alles nur unbeſtimmte Ausdrükke, und die Schrift hat anderes viel beſtimmteres über die Sache. Zuvörderſt nämlich lehrt ſie, daß Chriſtus ſelbſt an ſolchen Feſtlichkeiten theilgenommen hat, die ganz beſtimmt in unſer Gebiet gehören, an Hochzeiten und Gaſtmählern. Dann iſt deutlich, daß Paulus nicht daran kann gedacht haben, die Theilnahme an heidniſchen Gaſtmählern zu verbieten. Denn hätte er das im Sinne gehabt: ſo hätte er nicht Regeln geben können über das Verhalten der Chriſten bei denſelben*). Auch deutet er nicht im entfernteſten an, daß er die Theilnahme an ſolchen Feſtlichkeiten für eine nur damals nicht zu umgehende Nothwendigkeit angeſehen, oder daß er ſie nur der Schwachheit derer zu gut gehalten, an welche er ſchrieb, ſondern er ſezt ſie ganz ſchlicht als etwas voraus, das der Chriſt nicht zu fliehen habe. Und ſo iſt ganz der Schrift gemäß, was wir aufgeſtellt haben, daß die geſellige Darſtellung, ohnerachtet ſie vor dem Chriſtenthume da geweſen iſt, doch nicht gemieden, ſondern vielmehr aufrecht erhalten, aber auch immer mehr chriſtianiſirt werden ſoll**).

---

[*] Beil. A. § 142.

[**] Röm. 12, 2.

[***] 1. Cor. 5, 10.

Nun aber wollen wir mit einigen Worten auch das entgegengeſezte hinſtellen, daß nämlich die geſellige Darſtellung, wie ſie niemals Null werden darf, auch niemals alles ſein, niemals das wirkſame Handeln und die religiöſe Darſtellung auf Null bringen ſoll. Nur der Symmetrie wegen ſtellen wir dieſes hier auf, und ohne es weiter auszuführen; denn ſchwerlich iſt es jemals einem Menſchen eingefallen, es zu beſtreiten. Aber wir können zugleich eine Folgerung daraus ziehen, die uns bedeutend weiter bringt. In dem Saze liegt nämlich auch die Verneinung alles deſſen, was in der geſelligen Darſtellung irgend die Richtung darauf hat, die anderen Gebiete des Handelns auf Null zu bringen, alſo die Verneinung alles deſſen in der geſelligen Darſtellung, was den einzelnen zum wirkſamen Handeln oder zur religiöſen Darſtellung ungeſchikkt macht. Die erſte Poſition, daß das geſellige darſtellende Handeln niemals ſo eingerichtet ſein darf, daß es zum wirkſamen unfähig macht, iſt für ſich klar und wird keinen Widerſpruch erregen. Denn wenn der Luxus in der geſelligen Darſtellung die äußeren Kräfte verringert, welche auf das wirkſame Handeln im Naturbildungsprozeſſe gerichtet ſein ſollen: ſo iſt das offenbar eine Thorheit, die den Wohlſtand zerrüttet und mit den Mitteln zum Naturbildungsprozeſſe dieſen ſelbſt aufhebt. Und wenn die Theilnahme an der geſelligen Darſtellung eine Anſtrengung wird und die Munterkeit und Friſche des Geiſtes und der körperlichen Kräfte aufhebt: ſo iſt das offenbar ein ſündliches Uebermaaß mit derſelben den Naturbildungsprozeß zerſtörenden Wirkung. Aber die andere Poſition, daß das geſellige darſtellende Handeln auch nicht unfähig machen ſoll zum religiöſen Darſtellen, erregt gewiß Bedenken. Denn viele meinen, die geſellige Darſtellung und die religiöſe ſeien viel beſtimmter entgegengeſezt, als die geſellige Darſtellung und das wirkſame Handeln, ſo daß die Theilnahme an der geſelligen Darſtellung immer und nothwendig für die religiöſe ungeſchikkt mache, und da unſere Poſition das leugnet: ſo ſind ſie ihr entgegen. Aber wenn ſie Recht hätten: ſo ſtände es ſehr übel für uns; denn dann müßte in der ganzen Anſicht des menſchlichen Lebens, die wir aufgeſtellt haben, etwas unrichtiges ſein. Andererſeits aber ſtellt man uns die Erfahrung entgegen als etwas, was laut wider uns zeuge. Die Sache iſt dieſe. Alles darſtellende Handeln fällt in die Pauſen des wirkſamen, und es iſt der natürliche Tact des Lebens, welcher den Wechſel zwiſchen dem einen und dem anderen hervorbringt. Die Pauſen aber, in welche die geſellige, und die, in welche die religiöſe Darſtellung fällt, ſind entweder dieſelben, oder verſchiedene. Wäre das lezte: ſo ließe ſich offenbar gar nicht mehr behaupten, die Unfähigkeit zur Theilnahme an der religiöſen Darſtellung rühre aus der Theilnahme der an der geſelligen. Sind die Pauſen aber auch dieſelben, wie dieſes allerdings im ganzen genommen bei uns der Fall iſt; denn bei uns iſt, anders wie in England, der Sonntag der Tag der religiöſen und der geſelligen Darſtellung: ſo liegt doch ſchon in dem natürlichen Tacte dieſes, daß die Zeiten für die eine und für die andere geſondert ſind. Es fragt ſich alſo nur, ob die *Theilnahme an der geſelligen Darſtellung den Uebergang erſchwere in die religiöſe, und ob die Theilnahme an der religiöſen Darſtellung den Uebergang erſchwere in die geſellige.* Nun liegt in unſerer ganzen Lebensordnung, daß die religiöſe Darſtellung *den erſten Ort einnimmt, wie wir es denn für ſündhaft halten, wenn ſchon am frühen Morgen vor aller religiöſen Darſtellung die geſelligen Vergnügungen beginnen.* Wenn alſo auch die geſellige Darſtellung den unmittelbaren Uebergang in die religiöſe erſchwerte: ſo würde doch für die religiöſe kein Nachtheil daraus entſtehen können. Aber wir wollen uns gar nicht damit begnügen zu ſagen, damit ſei eigentlich jeder Widerſpruch vom Intereſſe der religiöſen Darſtellung aus ſchon beſeitigt; ſondern wir wollen unmittelbar beides in ſeinem Verhältniſſe zu einander betrachten. *Daß nun die lebendige Theilnahme an der reinen religiöſen Darſtellung niemanden unfähig machen kann zur Theilnahme* an der geſelligen, folgt aus dem obigen von ſelbſt. Aber auch wenn wir uns das Gebiet der geſelligen Darſtellung ſo denken, wie wir es uns bereits in einzelnen Zügen geſtaltet haben: ſo iſt freilich gewiß, daß wir nicht in der religiöſen Darſtellung begriffen ſein können, ſo lange wir in der geſelligen begriffen ſind, weil beide Gebiete geſchiedene ſind und ſein müſſen. Wenn wir aber fragen, Iſt es denn unmöglich, daß wir in der Theilnahme an der geſelligen Darſtellung diejenige Erregung in uns haben, die in religiöſe Darſtellung ausgehen würde, wenn wir nicht eben in der geſelligen begriffen wären?: ſo müſſen wir das leugnen; ja wir müſſen geſtehen, daß jede rein geſellige Darſtellung, weit entfernt religiöſe Erregung und Darſtellung zu hindern, ſie vielmehr mannigfach hervorruft. Wer könnte eine größere oder geringere Anzahl fröhlicher Menſchen, in deren Freudigkeit ſich die leichte Ausübung der Herrſchaft des Geiſtes über das Fleiſch darſtellt, auch nur ſehen, ohne religiös erregt zu werden? Spiegelt ſich nicht in der geſelligen Darſtellung der ganze Entwikkelungsgang der Geſellſchaft? vergegenwärtigt ſie alſo nicht den ganzen Complexus der göttlichen Wohlthaten, den ganzen Gang der göttlichen Vorſehung? Gewiß, wenn anders entwikkelte Talentbildung und Aufhebung mannigfacher Trennungen auch Vollkommenheiten ſind, die der göttliche Geiſt wirkt. Alſo hat dieſes Gebiet durchaus nichts in ſich, was die Fähigkeit, religiös erregt zu werden, ſchwächte, und es iſt eben ſo gut ein Mittel für die religiöſe Erregung, als jedes andere ſittliche Verhältniß. Und nun können wir aus allem zuſammengenommen dieſen Kanon aufſtellen, aber freilich nur als einen ſubjectiven. Jeder muß für ſich ſelbſt beurtheilen, ob etwas in der geſelligen Darſtellung vorkommendes ihm das Zurükkgehen auf die religiöſe Darſtellung unmöglich macht. Was er der Art findet, muß er freilich negiren, aber auch nur dieſes, nicht das ganze Gebiet, und nur für ſich, nicht für andere; denn das ſind Idioſynkraſien, die keinem anderen zur Regel gemacht werden dürfen. Und je gewiſſenhafter jeder dabei für ſich iſt, deſto mehr wird das ganze Gebiet der geſelligen Darſtellung chriſtianiſirt werden. Daſſelbe gilt für die ſpezielle Frage über die Nähe beider Gebiete der Darſtellung. An ſich betrachtet kann keins derſelben dem anderen durch ſeine Nähe ſchaden, weil eins das andere in ſich ſchließt, ſofern beide rein gehalten werden. Dennoch iſt in der evangeliſchen Kirche hie und da die Maaßregel getroffen, alle geſelligen Vergnügungen vom Sonntage entfernt zu halten, indem man von der Anſicht ausgeht, die zu kurz vorangegangene und die zu nahe bevorſtehende geſellige Darſtellung werde der religiöſen Gedankenentwikkelung Eintrag thun oder die Andacht hemmen. Aber wenn die geſellige Darſtellung rein ſittlich iſt: ſo wird eine ſolche Beeinträchtigung nur dann möglich ſein, wenn die religiöſe Darſtellung mangelhaft iſt oder das Verhältniß des einzelnen darin nicht ſo geordnet, wie es ſein ſollte, und iſt das: ſo kann dem Uebel nicht dadurch abgeholfen werden, daß beide Gebiete der Darſtellung weiter auseinander gerükkt werden, ſondern nur dadurch, daß auf die religiöſe ein reinigendes Handeln gerichtet wird. Das können wir uns am beſten deutlich machen an dem gegenwärtigen Zuſtande in England, wo alle geſelligen Vergnügungen am Sonntage durch das bürgerliche Geſez ſtreng unterſagt ſind. Da iſt aber die gottesdienſtliche Darſtellung ſehr wenig lebendig und erregend, ſondern ſie beſteht meiſtentheils in todtem Formelweſen und in todter Rhetorik. Wird nun die Zerſtreuung gehemmt und die Andacht gehoben durch Hemmung der geſelligen Darſtellung? Keinesweges, die Verbeſſerung der religiöſen Darſtellung wird vielmehr in dem Maaße gehindert, als man verſucht wird, ſich mit dem äußerlichen Scheine zu begnügen. Darum können wir die ſtrenge Sonderung beider Gebiete in England als eine allgemeine Forderung niemals gut heißen. Aber freilich, die Bedürfniſſe der einzelnen und das Verfahren verſchiedener Gemeinſchaften kann immer noch ſehr verſchieden ſein, wenngleich im allgemeinen anerkannt wird, daß ſeiner Natur nach kein Gebiet das andere aufhebt. So kann alſo ein im ganzen genommen reiches Volk ſeine geſellige Darſtellung von der religiöſen mehr fern halten, und die Geſellſchaft wird ſich dabei um nichts ſchlechter befinden. Aber ein armes Volk, dem eine ſtrengere Arbeitſamkeit nöthig iſt, wird nur beſtehen können, wenn es alle Pauſen im wirkſamen Handeln ſo viel als möglich abkürzt; es wird ihm alſo auch nicht möglich ſein, beide Gebiete der Darſtellung weit auseinander zu halten, ohne das eine oder das andere und ſomit beide zu gefährden*).

---

*) 1. Cor. 10, 27—30.

**) S. Beil. B. D. darſt. Hand. §. 46. Beil. A. §. 149—151. Und Beil 1824.

Gehen wir nun über zur Betrachtung des qualitativen, der inneren Beſchaffenheit der geſelligen Darſtellung, was das ſittliche Princip dabei betrifft. Das erſte, worauf es hier ankommt, iſt das ſchon oben aufgeſtellte, daß alles, was in das Gebiet der geſelligen Darſtellung gehört, nur in ſofern zuläſſig iſt, als der Impuls dazu nicht von der Sinnlichkeit ſondern vom Geiſte ausgegangen iſt. Dieſer Kanon iſt einerſeits ein ganz allgemeiner; alles menſchliche Handeln iſt nur ſittlich, ſofern der Impuls dazu vom Geiſte im allgemein menſchlichen Sinne ausgeht. Soll er andererſeits dennoch ein Kanon der chriſtlichen Sittenlehre werden: ſo kann dieſes auf zweierlei Weiſe geſchehen. Einmal ſo, daß wir uns begnügen zu ſagen, Weil das Gebiet der geſelligen Darſtellung früher iſt, als das chriſtliche: ſo haben wir es im allgemeinen anzuerkennen, und es kann uns nur obliegen, im beſonderen begrenzende Vorſchriften darüber aufzuſuchen. Dann aber auch ſo, daß wir das was, als allgemein ethiſcher Kanon betrachtet, die Herrſchaft der Intelligenz im allgemein menſchlichen Sinne vorausſezt, unmittelbar auf den Geiſt im chriſtlichen Sinne reduciren und behaupten, daß der Impuls zur geſelligen Darſtellung auch vom *πνεῦμα ἅγιον* ausgehen müſſe. Es fragt ſich, welches von beiden das richtige ſei. Hier müſſen wir auf die Analogie mit dem wirkſamen Handeln zurükkgehen, das immer ſchon vor dem Eintreten des Chriſtenthums als nothwendige Aufgabe beſteht. Da konnten wir einerſeits auch ſagen, Der ganze Naturbildungsprozeß iſt eine allgemeine ſittliche Aufgabe aller Menſchen, unabhängig von jeder beſonderen religiöſen Form, alſo auch von der chriſtlichen, und das erkennen wir mit unſerer chriſtlichen Geſinnung an. Während wir aber ſo allerdings behaupten, daß ſich für den Chriſten keine beſondere Vorſchriften darüber ergeben: ſo leugnen wir doch damit nicht, daß das ganze Handeln auf dieſem Gebiete durch den chriſtlichen Geiſt auf beſtimmte Weiſe modificirt werde. Andererſeits aber konnten wir auch ſagen, Der chriſtliche Geiſt ſelbſt poſtulirt dieſes Gebiet; denn indem der Geiſt Gottes ſich die menſchliche Natur zum Tempel und zum Werkzeuge bereiten ſoll: ſo muß, weil die menſchliche Natur in nothwendigem Zuſammenhange ſteht mit der irdiſchen Geſammtnatur, ſein bildender Einfluß ſich auch auf dieſe erſtrekken. Daß ſich aber daraus keine beſonderen Vorſchriften für den Chriſten ergeben werden, iſt klar; aber auch das iſt klar, daß ſich dem Chriſten alles aus einem anderen Geſichtspunkte darſtellen wird. Auf dieſelbe Weiſe nun werden wir auch hier verfahren können. Das Chriſtenthum hat die geſellige Darſtellung überall ſchon vorgefunden und das ganze Gebiet derſelben als ein natürliches anerkannt. Dabei iſt aber die weitere Fortbildung dieſes Gebietes immer ihren Gang gegangen, ohne überwiegend durch das Chriſtenthum beſtimmt zu werden; denn nur das hat können anerkannt werden in dem Fortbildungsprozeſſe dieſes Gebietes, was auch die allgemein ſittlichen Vorſchriften ergaben. Nun müßten wir eine völlige Revolutionirung dieſes Gebietes annehmen, wenn an irgend einem Punkte dieſes aufhören ſollte, und dazu haben wir gar keine Veranlaſſung. Aber wenn auch das Chriſtenthum beſondere Vorſchriften nicht aufſtellen kann: ſo iſt doch noch ein Mittelweg zwiſchen der bloßen Anerkennung und der beſtimmten materiellen Modification, der nämlich, daß der Geſichtspunkt, aus welchem gehandelt wird, ein anderer wird, ſofern ſich im Chriſtenthume das ἅγιον πνεῦμα den κοινὸς λόγος aneignet. In wiefern nun aber dieſer Geſichtspunkt doch ſchon eingeht in den Zwekkbegriff aller Handlungen, welche in dieſes Gebiet gehören: ſo kann man auch immer ſagen, daß der Impuls auch zu dieſem Handeln vom chriſtlichen Geiſte ausgehen müſſe*). Hat alſo nach dem allgemeinen apoſtoliſchen Kanon nichts Kraft, als der Glaube, der durch die Liebe thätig iſt, und iſt damit die allgemeine Formel für jeden vom chriſtlichen Geiſte ausgehenden Impuls ausgeſprochen: ſo kann der Chriſt auch nur eine ſolche geſellige Darſtellung anerkennen, die dieſem Kanon entſpricht.

---

*) S. Beil. A. §. 131. Randbem., oben S. 590–599. und unten Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$ und 18$\frac{24}{25}$.

Um nun zu ſehen, was ſich hieraus weiter entwikkelt, müſſen wir fragen, Was wird denn auf dieſem Gebiete des Handelns, wenn der chriſtliche Geiſt den Impuls zu demſelben giebt, ausgeſchloſſen? Der chriſtliche Geiſt fordert die geſellige Darſtellung, denn ſie iſt nothwendig für die religiöſe Darſtellung und für das wirkſame Handeln. Alle Darſtellung aber geht aus von einer Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, die zwiſchen Luſt und Unluſt ſchwebt, aber eben deßhalb auch den Uebergang in beide freiläßt. Ein anderes jedoch iſt es, den Uebergang in beide freilaſſen, und die eine oder die andere abſichtlich hervorrufen. So wie alſo die geſellige Darſtellung auf die Erwekkung der Luſt ausgeht: ſo überſchreitet ſie ſchon ihre Grenze. Nämlich die Luſt wird Impuls zu einem wirkſamen Handeln. Da nun hier in dieſem Gebiete der geſelligen Darſtellung die Intelligenz in ihrer Einheit mit der ſinnlichen Natur des Menſchen ſich manifeſtiren ſoll: ſo wird auch die Luſt nicht auf den relativen Gegenſaz zwiſchen beiden geben, ſondern eben ſowohl ſinnlich ſein können, als geiſtig. So wie aber das ſinnliche Impuls wird, entſteht die Begierde, die den Charakter des darſtellenden Handelns auslöſcht. Folglich müſſen wir ſagen, daß die *Uebereinſtimmung der geſelligen Darſtellung mit dem Standpunkte des Chriſten dadurch begrenzt iſt, daß in der geſelligen Darſtellung nichts vorkommen darf, woraus ſich die Begierde entwikkeln müßte.* Es iſt z. B. unter allen Völkern Sitte, daß das Eſſen und Trinken mit aufgenommen iſt in das Gebiet der geſelligen Darſtellung, und es gehört auch weſentlich dahin, ſofern es ein Naturbedürfniß iſt, das der Menſch nur befriedigen kann, indem er die Natur beherrſcht, und ſich alſo die Stufe darin zu erkennen giebt, bis zu welcher die Naturbeherrſchung gediehen iſt. Wenn wir nun bei einem Mahle Gegenſtände aus verſchiedenen Welttheilen zuſammenhäufen: ſo gehört auch das in die geſellige Darſtellung, ſofern ſich darin der Punkt zu erkennen giebt, auf dem die Naturbildung ſteht. Und auch das iſt nicht abzuwenden, ſondern ein nothwendiges Element, daß nur wohlſchmekkendes dargereicht wird; denn übelſchmekkendes könnte das Bedürfniß gar nicht befriedigen. So wie ſich aber aus der nicht abzuwendenden Empfindung des Wohlgeſchmakks die ſinnliche Begierde entwikkelt: ſo geht der ſittliche Charakter der Darſtellung verloren; denn das liegt nicht in der Sache, daß die Begierde entſteht, ſondern in dem unſittlichen Zuſtande des einzelnen, darin, daß die Herrſchaft des Geiſtes noch nicht groß genug in ihm iſt. Jede ſinnliche Empfindung hat nämlich immer auch eine objective Seite, in ſofern etwas daraus erkannt wird, und das Erkennen kann nie etwas unſittliches ſein. Das gilt auch von den Geſchmakksempfindungen. Auch ſie haben ihre objective Seite, die das geiſtige Element des Erkennens in ſich ſchließt und in ſofern das ſittliche in ihnen iſt, und je mehr ſie ſich auf die Seite der Kennerſchaft neigen, deſto mehr müſſen ſie von aller Begierde rein erhalten werden. Denn gerade das rein objective vertilgt die Begierde, und nur ein Mangel an Herrſchaft des Geiſtes überhaupt und an Objectivirung der ſinnlichen Empfindungen kann bewirken, daß ſich aus dem nothwendigen Elemente des ſinnlichen Wohlgefallens die Begierde entwikkelt. Hier haben wir alſo wieder ein Gebiet, wo aus einer an ſich reinen Geſtaltung ein unſittliches hervorgehen kann. Aber das iſt immer nur ſubjectiv für den einzelnen und jeder hat darin ſein eigenthümliches Maaß.

---

*) S. oben S. 441. u. 559. folg. 527. 528. 584., Vorleſ. 1831.

Wie die geſellige Darſtellung aber niemals ausgehen darf auf die Erwekkung der Luſt: ſo darf ſie auch die Unluſt nicht hervorbringen. Der leztere Kanon ſcheint freilich der Form nach dem erſteren gegenüber zu ſtehen, dem Inhalte nach aber leer zu ſein, eben weil die geſellige Darſtellung die Unluſt niemals beabſichtigt, ſondern ſich eher immer auf die entgegengeſezte Seite neigt. Aber es iſt hier nicht allein von der Abſicht die Rede, ſondern auch vom natürlichen Erfolge, und da müſſen wir ſagen, Es giebt einen Mißbrauch aller Elemente der geſelligen Darſtellung, der die Unluſt hervorruft, und ſich eben darum, weil er dieſen Erfolg hat, als Mißbrauch, alſo als etwas unſittliches, zu erkennen giebt. Es ſoll ſich in der geſelligen Darſtellung die Leichtigkeit des Lebens überhaupt offenbaren. Aber in dieſer Offenbarung ſelbſt iſt eine Thätigkeit, die ihr natürliches Maaß hat, und überſchreitet ſie dieſes: ſo wird ſie Anſtrengung und ruft die Unluſt hervor. Im wirkſamen Handeln ſoll Anſtrengung ſein und die daraus hervorgehende Unluſt überwunden werden; aber nicht ſo in der geſelligen Darſtellung, in welcher alle Anſtrengung nur ein Zeichen davon ſein kann, daß ſie verunreinigt iſt. Damit ſind wir freilich wieder in das quantitative zurükkgekommen; aber beides, das qualitative und das quantitative, bildet auch immer nur einen relativen Gegenſaz. Iſt wirklich immer das qualitative, wie wir es beſtimmt haben, iſt immer nur die Liebe thätig in der geſelligen Darſtellung: ſo wird keine der beſchriebenen Ausartungen erfolgen;

denn wer nur von der Liebe geleitet wird, kann weder Begierden erwekken, noch auch zu Anſtrengungen in der geſelligen Darſtellung verleiten, weil beides der Liebe entgegen iſt. Und dadurch, daß jeder für alle ſorgt, iſt auch für jeden ſelbſt geſorgt. Iſt alſo nur die Liebe das gemeinſchaftliche Princip, von dem alle ausgehen: ſo iſt die geſellige Darſtellung vor jeder Verunreinigung geſichert*).

Zuſaz. Beiden Ausartungen der geſelligen Darſtellung, der in Begierden erzeugende Luſt und der in analoge Unluſt, ſteht gleichmäßig eine andere gegenüber, die nämlich, daß die Darſtellung nicht dazu geeignet iſt, dieſelbe Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins mitzutheilen, aus welcher ſie ſelbſt hervorgegangen ſein ſoll. Denn wie die Darſtellung immer Gemeinſchaft vorausſezt: ſo muß ſie immer auch Gemeinſchaft ſtiften; ſie muß als Darſtellung zugleich immer der Mittheilungsprozeß deſſelben Impulſes ſein, aus dem ſie hervorgegangen iſt. Iſt ſie das alſo nicht: ſo iſt ſie krankhaft. So finden wir ſie aber überall in dem, was Sitte iſt, wenn ihr todte Formeln anhangen, beſonders alſo in den höheren Kreiſen der Geſellſchaft. Auf welchem Wege entſteht dieſe Ausartung vorzüglich? Man kann ſie niemals als etwas urſprüngliches anſehen; uns wenigſtens erſcheint dieſe Anſicht ganz unnatürlich, wenngleich es Völker giebt, wie die Chineſen, bei welchen die todten Formeln im geſelligen Leben ſo eingewurzelt ſind, daß man faſt beſorgen könnte, ſie ſeien etwas urſprüngliches. Wir können uns alſo die Sache nur ſo denken, daß einmal lebendig geweſen iſt, was jezt als völlig todt erſcheint. Sehen wir, um das deutlich zu machen, auf den Gebrauch der Sprache in dieſer Hinſicht. Da finden wir eine Menge von Redensarten in der geſelligen Darſtellung, Ausdrükke beſtimmter Grade von Zuneigung oder Unterwürdigkeit und was deſſen mehr iſt, die gegenwärtig nichts ſind, als leere Ausfüllung von Pauſen. Aber wir können zurükgehen auf eine Zeit, in der ſie einen wirklichen Gehalt hatten. Sind ſie alſo erſt allmählig leer geworden durch ausgedehnteren Gebrauch: ſo finden wir den Grund davon in einer urſprünglichen Unwahrheit, deren Verwerflichkeit erſt recht klar wird, wenn wir eine große Maſſe von Folgen überſehen. Es hängt nämlich das Gelingen eines Momentes der Darſtellung nicht allein ab von der darſtellenden Thätigkeit ſelbſt, ſondern auch von der Empfänglichkeit deſſen, für den dargeſtellt wird. Je größer dieſe vorausgeſezt wird, deſto mehr kann in der Stärke der Darſtellung nachgelaſſen werden; je geringer, deſto mehr muß die Darſtellung geſteigert werden. Aus dem Beſtreben nun, die Darſtellung zu verſtärken, entſtehen Ausdrükke, welche inadäquat ſind, und alſo im Gebrauche ſehr bald ihren Werth verlieren. Es iſt damit, wie mit Arzneimitteln, die reizen und gegen welche der Sinn allmählich abgeſtumpft wird. Denn auch dieſe inadäquaten Ausdrükke machen je länger deſto geringeren Eindrukk, und je mehr man ſie häuft, um den Eindrukk hervorzubringen, deſto mehr nimmt die Maſſe des todten in der Darſtellung zu. Dagegen, wo man ſich ihrer enthält, da wird doch ein Mangel in der geſelligen Darſtellung empfunden. Wenn wir es aber genauer betrachten, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß das πρῶτον ψεῦδος dabei immer ein Fehler iſt gegen die Keuſchheit im weiteſten Sinne, wie wir dieſen Ausdrukk ja auch unmittelbar auf die Sprache anzuwenden gewohnt ſind. Man will etwas hervorbringen durch die geſellige Darſtellung; aber ein ſolches Beſtreben ſoll ihr fern ſein, ſie ſoll nie wie ein wirkſames Handeln conſtruirt werden. Wird das aus dem Auge verloren, will man ein beſtimmtes perſönliches Verhältniß durch ſie hervorrufen: ſo iſt das Eigennuz auf dieſem Gebiete, und die Häufung unkeuſcher, weil ſchmeichleriſcher, Ausdrükke iſt unvermeidlich, damit aber auch die Verwandlung der geſelligen Darſtellung in eine Maſſe todter Formeln. Und dieſe Corruption in der Sprache und in der Sitte finden wir überall in dem Maaße und Verhältniſſe, in welchem der Unterſchied der Stände ſtärker oder ſchwächer hervortritt, was wir am beſtimmteſten am Alterthume nachweiſen können. Im claſſiſchen helleniſchen Leben finden wir gar nichts davon. Im römiſchen auch nicht, ſo lange noch ein gewiſſes Gleichgewicht beſtand zwiſchen Patriciern und Plebejern. Aber ſchon in der Zeit der makedoniſchen Monarchie, dann in der Zeit des römiſchen Principats und beſonders im byzantiniſchen Zeitalter ſteigt das todte Formelweſen zu einer unermeßlichen Höhe in demſelben Maaße, als wir das Princip der Gleichheit aus dem geſelligen Leben verſchwinden ſehen. Wo aber dieſe Corruption als urſprünglich erſcheint, wie bei den Chineſen, da erſcheint auch die Claſſification der verſchiedenen Stände der Geſellſchaft nach dem Kaſtengeiſte eben ſo urſprünglich. Nun haben wir ſchon an einem anderen Orte bemerkt, daß das Chriſtenthum das Princip hat, die allzugroßen Abſtufungen aufzuheben und zwar von innen heraus durch die Mittheilung des höchſten geiſtigen Princips an alle, wodurch nothwendig die niederen zu den höheren emporgehoben werden. Das Chriſtenthum muß alſo fordern, daß ſolche todte Formeln aus der geſelligen Darſtellung verbannt werden; aber man darf dabei auch nicht ſo gewaltſam verfahren wie die Quäker, die auf das größere ganze einzuwirken unfähig geweſen ſind, weil ſie es verſchmäht haben, zuvörderſt das rein chriſtliche Princip der urſprünglichen Gleichheit zum Bewußtſein zu bringen, und dann was daraus folgt allmählig und ohne Sprung zu geſtalten. Es iſt gewiß, daß nur auf chriſtlichem Boden die Frage entſtehen konnte, ob man lüge, wenn man ſich einer Höflichkeitsformel bediene, es iſt auch klar, daß ſie auf chriſtlichem Boden nothwendig entſtehen mußte. Aber man muß auch feſthalten, daß im ſtrengen Sinne des Wortes nicht lügt, wer ſich ſolcher Ausdrükke bedient, von denen er mit Sicherheit vorausſezen kann, daß andere ihnen keinen anderen Werth beilegen werden, als den er ſelbſt ihnen giebt*).

---

*) S. Beil. A. §. 152. und oben S. 599 folg.

Dies führt uns nun auf die Differenz der geſelligen Darſtellung in den verſchiedenen Kreiſen der Geſellſchaft.

Wenn wir einerſeits wieder von der Vorausſezung eines allgemeinen Zuſammenhanges aller Menſchen, andererſeits aber auch davon ausgehen, daß alle Darſtellung in Beziehung auf die Gemeinſchaft als Erweiterung deſſen erſcheint, was urſprünglich das häusliche Leben iſt: ſo müſſen wir auch hier ſagen, Eine urſprüngliche und natürliche Zuſammenfaſſung auf der einen und Sonderung auf der anderen Seite iſt diejenige, die auf der Nationalität beruht, und jedes Volk, welches dieſelbe Sprache hat und unter ſich verwandt iſt, iſt eine von Natur abgeſchloſſene Maſſe der geſelligen Darſtellung. Wenn wir aber darauf ſehen, wie in das Volk die bürgerlichen Inſtitutionen hineintreten: ſo entſtehen da wieder Sonderungen, und je größer dieſe ſind, deſto mehr bildet jede für ſich ein relativ abgeſchloſſenes Gebiet der Darſtellung. Welches iſt nun hier das richtige Verhältniß? Einmal müſſen wir über das Gebiet des nationellen hinausſehen. Indem ein Volk eine in ſich abgeſchloſſene Maſſe der geſelligen Darſtellung und eine Einheit in ſich iſt, nothwendig aber dabei auf

---

*) Vergl. o. S. 163. 461. 586. und Beil. A. §. 134. 135.

Gemeinſchaft ausgehen muß: ſo will es ſich der geſammten Menſchheit darſtellen, und das giebt alſo ein Verhältniß der Völker gegen einander. Wenn ſich dann aber das Darſtellungsſyſtem eines Volkes ſo ſpaltet, daß die verſchiedenen Claſſen des Volkes ganz von einander geſondert ſind: ſo hört die Einheit der Darſtellung dieſes Volkes für alle, die außerhalb deſſelben ſtehen, gänzlich auf; es kann dann in ſeiner Darſtellung gar nicht mehr den Eindruck machen, daß es eine Einheit iſt. Hier iſt alſo eine Grenze gegeben, und wir müſſen ſagen, *Die innere Spaltung eines Volkes darf nie ſo groß ſein, daß die Einheit der Darſtellung für den, der außerhalb deſſelben ſteht, aufhörte.* Wenn anders: ſo ſcheint es anderen Völkern als ein leicht zu vernichtendes und reizt ſie zu einem feindſeligen Verhältniſſe. Darum gehört es zu der Würde in dem Darſtellungsſyſtem eines Volkes, daß die Differenzen in der Sitte der verſchiedenen Stände bis auf einen gewiſſen Grad gemäßigt werden, und denen, die draußen ſind, die verſchiedenen Stände nicht erſcheinen als ohne Zuſammenhang unter ſich. Allerdings iſt es nicht möglich, dieſes auf ein genaues Maaß und auf eine beſtimmte Formel zu bringen. Aber das iſt auch nicht nöthig; denn vergleicht man nur das eigene Gefühl mit dem fremden: ſo wird man die Zuſtände leicht erkennen, durch welche die Würde, die Einheit eines Volkes in den Augen der anderen getrübt wird. Dieſen Kanon müſſen wir vom chriſtlichen Standpunkte aus um ſo beſtimmter anerkennen, als das Chriſtenthum die abſolute Gemeinſchaft aller Menſchen fordert und in ſich ſelbſt den Unterſchied der Claſſen abzuſtumpfen und ihre Einheit zu ſtärken die Tendenz hat. Wir ſehen aber auch, wie hier das Gebiet der geſelligen Darſtellung ganz dem folgt, was ſeinen urſprünglichen Siz im wirkſamen Handeln hat, und wie es von dieſem abhängig iſt. Aber dieſe Abhängigkeit iſt auch eine gegenſeitige; es iſt ein natürlicher Zuſammenhang zwiſchen der Beſchaffenheit der bürgerlichen Einrichtungen und der der geſelligen Sitten in dieſer Beziehung, ſo daß man die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der einen immer nach der anderen meſſen kann. Leichter iſt es, was für den einzelnen das richtige iſt auf eine beſtimmte Formel zu bringen. Wenn nämlich die verſchiedenen Stände im Darſtellungsſyſteme ſcharf getrennt ſind, dann gehört der einzelne nur zu einem beſtimmten Kreiſe, und hat außerhalb deſſelben keinen Darſtellungswerth und keine Darſtellungsempfänglichkeit. Offenbar ſoll ſich niemand in dieſem Zuſtande befinden, und es ergeht an jeden einzelnen die beſtimmte ſittliche Forderung, daß er einem beſtimmten Darſtellungskreiſe nur a parte potiori angehöre, übrigens aber Antheil habe an den Kreiſen über ihm und unter ihm. In den höheren Ständen der Geſellſchaft ſoll das Gemeingefühl ein bewußtes ſein, was in den niederen Ständen nicht in demſelben Maaße gefordert werden kann, weil ſie die ganze Conſtruction der geſelligen Inſtitutionen nicht ſo überſehen. Alſo ſoll auch in den höheren Claſſen die volksmäßige Darſtellung am vollkommenſten hervortreten, was freilich ſehr erſchwert wird durch etwas, wovon gleich die Rede ſein ſoll. Aber weil das Bewußtſein des volksmäßigen in ihnen am lebendigſten ſein kann: ſo ſollen ſie ſich niemals ſtreng abſondern, ſondern in ſo engem Zuſammenhange ſtehen mit den Kreiſen, die ihnen die nächſten ſind, daß ihre Darſtellung geſezgebend auf dieſelben wirkt, und ſo ſoll es fortgehen bis in die Kreiſe hin, in welchen die Maſſe dominirt. Jeder aber in einem mittleren Stande wird zwar rein repräſentativ ſein in dem Kreiſe, welchem er eigentlich angehört, d. h. er wird den Geiſt und den Standpunkt deſſelben ausdrükkend die Darſtellung in ihm bewirken helfen. Er muß aber zugleich auch Antheil haben an einem höheren, in welchem er überwiegend receptiv iſt, und aus dieſem, was er in ihm empfangen hat, in ſeinen Kreis übertragen. Und eben ſo ſoll er auch Antheil haben an einem Kreiſe unter ihm, in welchem er productiv wirken und geſezgebend ſein muß. Auf dieſe Weiſe muß ſich durch alle verſchiedenen Kreiſe ein lebendiger

Zuſammenhang hindurchziehen. So iſt freilich nothwendig, daß Abſtufungen exiſtiren; aber es wird auch immer noch eine Lücke ſein, wenn nicht außerdem ein unmittelbarer Zuſammenhang iſt zwiſchen der Darſtellung der höchſten Stände und der der Maſſe ſelbſt, nicht bloß ſo, daß von den höchſten Ständen unmittelbar auf die Darſtellungsweiſe der Maſſe gewirkt wird, was ſich immer nur in geringerem Grade wird bewerkſtelligen laſſen, ſondern ganz vornämlich ſo, daß die höheren Kreiſe empfänglich ſind für die Darſtellungsweiſe der niederen. Vernachläſſigen die höheren Stände dieſen Zuſammenhang: ſo machen ſie ſich ihres Standpunktes unwürdig; denn dieſer legt ihnen die Pflicht auf, das Volksleben am beſtimmteſten und am reinſten darzuſtellen. Das alſo iſt das Ziel, dem jeder in ſeiner geſelligen Darſtellung nachſtreben muß, und weil gerade das Chriſtenthum im kirchlichen Leben alle verſchiedenen Abſtufungen zuſammenbringt und da eine unmittelbare Verbindung ſtiftet zwiſchen den bürgerlich höchſten und niedrigſten: ſo iſt damit auch die Möglichkeit gegeben für eben daſſelbe auf dem Gebiete der geſelligen Darſtellung, ſo daß wir eben unter der Vorausſezung der Chriſtlichkeit der Geſellſchaft dieſe Forderung mit Recht ſtellen können. *Aber indem wir die Darſtellung eines Volkes als eine Einheit anſehen müſſen und als für andere Völker beſtimmt: ſo wird damit poſtulirt, daß auch andere Völker ſich darſtellen für dieſes, ſo daß ein allgemeiner Zuſammenhang aller Völker aufgegeben iſt, der nur realiſirt werden kann, wenn jedes Volk theilnimmt an der Darſtellung aller übrigen.* Darin liegt freilich, daß die Grenzen, die durch die Differenz der Sprachen und der Sitte geſtellt werden, wieder müſſen vernichtet werden; aber das darf doch nur partiell geſchehen. Es muß eine Gemeinſchaft der Sprachen geben und auch der Sitte, denn ohne das iſt der allgemeine Zuſammenhang der Völker nicht zu realiſiren, ſondern jedes bleibt abſolut für ſich abgeſchloſſen, wie das die alten Völker beweiſen, die die übrigen als βαρβάρους betrachteten, d. h.

als ſolche, mit welchen ſie nicht in der Gemeinſchaft der Darſtellung ſein könnten. Aber aus ſolcher Gemeinſchaft entſteht auch ſehr leicht eine Schwächung des nationellen Charakters der Darſtellung, und die höheren Stände werden dieſem Uebel am meiſten ausgeſezt ſein, weil nur die gebildeten an der Gemeinſchaft der Völker theilzunehmen im Stande ſind. Es iſt alſo die Aufgabe, den Zuſammenhang der verſchiedenen Völker ſo einzurichten, daß die Volksmäßigkeit der Darſtellung nicht dadurch geſtört wird. Wenn man nun ſtatt der Gemeinſchaft der Sprachen eine allgemeine Converſationsſprache eintreten läßt: ſo iſt das ein falſches Hülfsmittel. Denn ſo gewiß es iſt, daß die Kraft des nationalen nicht geſchwächt wird durch die Theilnahme an verſchiedenen Sprachen: ſo gewiß iſt es, daß ſie leidet, wenn die Mutterſprache einer anderen nachgeſezt wird, wie wir deutſche das ſattſam erfahren haben durch die Herrſchaft, die der franzöſiſchen Sprache eingeräumt war. Sich aber in der eigenen Sprache abzuſchließen und gar keine andere lernen zu wollen, iſt das entgegengeſezte Extrem, das des Hochmuthes, das um nichts beſſer iſt, als jenes, welches die Nationalität vernichtet. Zwiſchen beiden liegt allein die lebendige Gemeinſchaft der Sprachen, und darum iſt dieſe auch das allein ſittlich geforderte. Und eben ſo verhält es ſich in Beziehung auf die Sitte. Bildet ſich in den höheren Geſellſchaftskreiſen der verſchiedenſten Völker eine und dieſelbe Sitte; ſo wird das nationale geſchwächt, was in dem Maaße gefährlicher wird, als der Zuſammenhang zwiſchen den höheren und den niederen Ständen ſchon geſchwächt iſt, wie z. B. England bei weitem weniger zu befürchten hätte von einer allgemeinen europäiſchen Sitte, als Deutſchland. Darum muß das volksthümliche überall ein Gegengewicht geben gegen das Streben nach einer allgemeinen den Charakter des Volkes leicht gefährdenden Sitte; aber die Annäherung der verſchiedenen Volksſitten iſt immer auch ſo weit aufgegeben, als ſie zur Realiſirung eines lebendigen Zuſammenhanges unter den verſchiedenen Völkern unentbehrlich iſt*).

Aber wie es Verſchiedenheiten giebt gleichſam im Raume der Geſellſchaft, die durch das Princip der brüderlichen Liebe ausgeglichen werden müſſen: ſo giebt es auch Verſchiedenheiten in der Zeit, in der allmähligen Entwikkelung dieſes ganzen Gebietes. Dabei kommt nun beſonders dieſes in Betracht, daß die geſellige Darſtellung immer ſchon vorhanden iſt, ehe ſich die Geſellſchaft in eine chriſtliche umwandelt. Daraus muß eine Verſchiedenheit der Anſichten entſtehen darüber, in wiefern gewiſſe Elemente der Darſtellung im Gegenſaze gegen das Chriſtenthum ſtehen, oder nicht. Gehen wir auf die vorchriſtliche Zeit zurükk: ſo iſt da überall das Gebiet der religiöſen und der geſelligen Darſtellung weniger geſondert, alſo auch die religiöſe ſich hineinverbreitend in die geſellige. In allen Künſten finden wir bei den alten überall Gebrauch gemacht im Gebiete des geſelligen Lebens von demjenigen, was urſprünglich der religiöſen Darſtellung angehört, alſo ein Verfahren, welches nach unſerer Anſicht den Charakter der Frivolität an ſich trägt. Bei den alten nahmen aber auch die frommſten keinen Anſtoß daran, die Philoſophen etwa ausgenommen, wenn auch in der epiſchen und in dem ganzen Umfange der dramatiſchen Poeſie von den Göttern die Rede war; und der Gebrauch der Götterbilder auch im häuslichen Leben war etwas durchaus gewöhnliches. Nun fragt ſich, in wiefern dieſes deßwegen, weil der religiöſe Gehalt dabei ſchon verloren war, in die chriſtliche Darſtellung übergehen konnte. Wir haben hier keine andere Regel, um darüber zu entſcheiden, als die, welche Paulus aufſtellt in Beziehung auf das Gözenopfer, wenn er ſagt, Ich für mein Theil weiß, daß ein Göze nichts iſt; aber in wiefern doch bei den Heiden ſelbſt ein Glaube mit dem Gözenopfer verbunden iſt, und ein Chriſt auch an meiner ſcheinbaren Theilnahme am heidniſchen Glauben Anſtoß nehmen könnte, enthalte ich mich der Sache. Nun beruht die geſellige Darſtellung immer auf einer ſehr verſchiedenen zuſammengeſezten Gemeinſchaft; *es kommt alſo alles darauf an, welches das herrſchende Gefühl in der Geſellſchaft iſt, der man angehört, und wie ſie ſolche Dinge beurtheilt.* Man hat z. B. gefragt, ob es chriſtlichen Dichtern erlaubt ſein könne, mythologiſche Vorſtellungen ihren Gedichten einzuweben. Die Praxis iſt es in unſerer Literatur fortwährend, und wir können nicht ſagen, daß das Publicum, das Volk überhaupt, ſofern es empfänglich iſt für ein Kunſtgebiet, Anſtoß daran genommen habe. Der Glaube, daß es bloß Dichtung iſt, iſt auch viel zu tief eingewurzelt, als daß noch irgend ein religiöſer Schein darauf ruhen könnte. An ſich iſt alſo nicht abzuſehen, wie etwas gegen den Gebrauch des mythologiſchen bei uns könnte einzuwenden ſein, wenn es als bloßes Darſtellungsmittel angeſehen wird. Allein es kann doch wol einzelne Geſellſchaften geben, die Anſtoß daran nehmen, wenngleich nur weil ſie irren, und *iſt irgendwo ein ſolches irriges Gefühl allgemein verbreitet: ſo iſt man verpflichtet, es zu berükkſichtigen, weil ſonſt die Darſtellung ihres Zwekkes verfehlen würde, aber auch nicht länger hat man es zu berükkſichtigen, als bis die irrige Vorſtellung berichtigt iſt.* In der älteren Kirche finden wir noch einen anderen Fall als ſchwierig aufgeſtellt. Es war nämlich die bildende Kunſt ein ſehr weit verbreiteter Gewerbszweig und auch unter den Chriſten gab es ſolche, welche ſich auf die Verfertigung heidniſcher Gözenbilder legten. Das wurde ſtatuirt und nachgeſehen im allgemeinen, aber von einzelnen Lehrern auch ſtreng verworfen. Natürlich war ein ſolches Geſchäft, im großen betrieben, immer von der Art, daß die Gözenbilder nur Formen waren von Gefäßen oder mehr Verzierungen, und da kann man offenbar nicht ſagen, ihre Verfertiger hätten auch nur mittelbar am Götzendienſte Theil genommen. Es war alſo auch kein Grund, es zu tadeln, und am wenigſten, wenn der Chriſt es ſich nicht als Chriſt gewählt, ſondern längſt ausgeübt hatte, ehe er Chriſt war. Was aber uns betrifft: ſo iſt nun dieſer ganze Stoff in die chriſtliche Kunſt übergegangen, ſo wie wir überhaupt in unſerer ganzen geſelligen Bildung mit jener vorchriſtlichen Zeit zuſammenhangen und unſere Cultur darauf gegründet iſt. Und das ſollte niemand tadeln. Denn waren auch nach unſerer Anſicht die alten frivol, indem ſie das, was ihnen das göttliche war, in den Kreis ihrer geſelligen Darſtellung hineinzogen: ſo iſt doch für uns das alles nicht mehr das göttliche, ſondern nur etwas, was einerſeits die alte Zeit uns vergegenwärtigt und alſo geſchichtlichen Werth hat, andererſeits den, daß wir es als eine Symbolik der Natur und der menſchlichen Leidenſchaften gebrauchen können, alſo ein Gebiet von Darſtellungsmitteln, deſſen wir uns nicht leicht entäußern können. Daher wenn nur ſonſt kein moraliſcher Mißbrauch davon gemacht wird, kann man an ſich nichts unrechtes darin finden, wenn auch das ganze Gebiet der mythologiſchen Religionen des Alterthums in den Kreis unſerer geſelligen Darſtellung mit hineingezogen wird. Wir können uns auch nicht denken, daß hierin eine allgemeine Aenderung eintreten wird, ausgenommen wenn unſere ganze Bildung ſich immer mehr von dem Zuſammenhange mit dem Alterthume losmacht; denn dann würde freilich dieſe Zeit ſelbſt uns ferner treten und fremder werden, und die Elemente derſelben würden immer weniger ſich dazu eignen, in unſere Darſtellung aufgenommen zu werden. Und in dieſer Beziehung findet ſich allerdings in der Geſchichte unſerer Bilrung ein Schwanken, oft eine Rükkehr zu einem genaueren Verkehre mit dem Alterthume, und dann wieder ein Beſtreben, uns von demſelben zu entfernen und unſere Bildung rein zu nationaliſiren. Beide Beſtrebungen müſſen neben einander beſtehen, aber es iſt auch nicht einzuſehen, daß jemals aus ihrem relativen Gegenſaze ein anderes Reſultat hervorgehen ſollte, als jenes Schwanken. Der Grund davon iſt auch eigentlich nicht ein religiöſer, ſondern der nationale; ein religiöſer nur per accidens. Denn je mehr wir jene Zeiten in unſer Darſtellungsgebiet aufnehmen, deſto weniger iſt dieſes rein national, und mit den Gegenſtänden des Alterthums drängen ſich auch die Formen deſſelben auf. Und umgekehrt, in demſelben Maaße als man ſich auf dieſem Gebiete vom claſſiſchen Alterthum entfernt, kehrt man zur heidniſchen Zeit unſeres eigenen Volkes zurükk. Darum kommt alles darauf an, daß man ſich die Sache richtig vorſtellt, um nicht von Vorurtheilen eingenommen zu werden, die ganz unnüze Beſchränkungen hervorbringen*).

---

*) Siehe o. S. 630. 631.; Beil. A. §. 129. Randbemerk.; §. 130; §. 131. Randbemerk. und §. 146 – 148.

Aber auch darüber ſind die Anſichten unter uns verſchieden, ob das religiöſe und das geſellige Gebiet mehr zu ſondern ſind, oder mehr zu vereinigen. Die katholiſche Anſicht nähert ſich auffallend der heidniſchen Praxis; denn offenbar geben der religiöſe Pomp im katholiſchen Gottesdienſte und die gehäuften Pauſen, die in das wirkſame Leben hineingebracht werden, eine Veranlaſſung, daß ſich beide, die religiöſe und die geſellige Darſtellung, miſchen. Es tritt jedesmal ganz beſtimmt ins Bewußtſein, daß die Feiertage zwar einer beſtimmten religiöſen Veranlaſſung ihren Urſprung verdanken, aber doch auch angeſehen werden als die Quelle einer Erweiterung des geſelligen Vergnügens, und ſo ſchiebt ſich immer das geſellige und das religiöſe in einander. Bei uns dagegen hat der Gottesdienſt überhaupt eine ſtrengere Form. Er nimmt den Geiſt auf eine Weiſe in Anſpruch, daß er ſich der Anſtrengung nähert, und entfernt ſich dadurch von dem Gebiete der geſelligen Darſtellung, eben weil in dieſer das Motiv iſt, daß die Anſtrengung ruhen ſoll. Daher iſt bei uns eine ſolche Vermiſchung nicht zu beſorgen, wie ſie uns auch bei weitem mehr zuwider iſt, als den katholiſchen. Es iſt aber auch noch auf die große ſinnliche Mannigfaltigkeit in den Gegenſtänden der religiöſen Verehrung zu achten. Denn wenn auch die katholiſche Kirche buchſtäblich in ihrem Dogma die Verehrung der heiligen nicht zugiebt: ſo werden ihr dieſe Perſonen doch wirklich religiöſe Gegenſtände, und das giebt eine ſcheinbare Annäherung an den Polytheismus. Bedenkt man dazu, wie nahe das Gebiet der Legende an das mythologiſche grenzt: ſo muß man es ganz natürlich finden, daß davon nicht bloß der heilige Gebrauch für die religiöſe Darſtellung gemacht wird, ſondern auch eine Annäherung ſtatt findet an den frivolen Gebrauch, der von den Göttern im Alterthume gemacht wird, und alſo ein Uebergang zum geſelligen Spiele, ja zum Scherze. In den eigentlich katholiſchen Ländern, beſonders in den romaniſchen, findet man das ſo ganz in der Ordnung, daß es uns völlig ſo gemahnt, wie das mythologiſche im Alterthume, das ganz in das geſellige Leben hineingezogen wurde. Wenn nun keine innere Stimme ſich dagegen erhebt: ſo iſt es in dem Maaße etwas unſchuldiges, in welchem dem religiöſen Gebiete der Darſtellung kein Eintrag dadurch geſchieht. Uns freilich liegt dieſes ſo fern, daß wir uns nicht gut hineinverſezen können; aber der Eindrukk, den wir davon haben, wird immer ein ſolches mildes Urtheil begründen. Wir ſagen, Es liegt uns fern; denn das wenige ähnlicher Art, was bei uns vorkommt, nimmt gleich einen ganz anderen Charakter an, den nämlich, daß es in todte Formen übergeht. Wir können uns das verdeutlichen an dem gegenwärtigen Zuſtande. Jezt ſind z. B. die Crucifixe und Kreuze ein Gegenſtand der Mode geworden. Im erſten Urſprunge wird uns das immer als ein Mißbrauch des Gegenſtandes erſcheinen, denn dieſer verliert dadurch ſeine religiöſe Bedeutung; aber das geſchieht auch ſo ſchnell, daß wir kaum Zeit haben, den ſtörenden Eindrukk aufzufaſſen, und ſo lange nun niemand ſich etwas dabei denkt, ſo lange niemand ein Crucifix im Schmukke hat, um auch die heitere Geſellſchaft dadurch zu religiöſer Stimmung aufzufordern; ſo lange können wir es entſchuldigen; ſo wie dagegen eine Abſicht darin hervortritt: ſo wird es verlezend. Dabei iſt aber wohl zu beherzigen, daß bei uns das Crucifix kein weſentlicher Gegenſtand der kirchlichen Architektur iſt, daß alſo auch bei uns daran keine unmittelbare Beziehung haftet auf das Gebiet der religiöſen Darſtellung; und nur unter dieſen Verhältniſſen können wir ſagen, daß es ſich auch im kleinen wiederholend keine Anſprüche daran macht, religiös zu erregen. Fragen wir aber, wie konnte man denn darauf kommen, in der proteſtantiſchen Geſellſchaft das Crucifix zu einer Schmukkſache zu machen?: ſo iſt es nur aus dem Verkehre mit den katholiſchen zu erklären, und in ſofern ſchon könnte man, wiewol nicht ohne Uebertreibung, Anſtoß daran nehmen als an einer Annäherung an den Katholicismus. Ganz und gar ändert ſich das Verhältniß, wenn man gerade jezt auch anfängt, das Crucifix häufiger in unſerer proteſtantiſchen Architektur anzuwenden und als weſentlichen Beſtandtheil des Altares anzuſehen; denn nun ſoll ihm eine beſtimmte religiöſe Bedeutung beigelegt werden, und dadurch wird der Gebrauch deſſelben in der Geſellſchaft ein wirklicher Mißbrauch. Für ſich betrachtet iſt freilich keins von beiden ſchlechthin zu verwerfen, aber beides zuſammen kann unmöglich beſtehen, ohne den reinen evangeliſchen Sinn zu gefährden. Es muß alſo eins von beiden aufgegeben werden, das Crucifix als Schmukk, oder das Crucifix als weſentlicher Beſtandtheil der kirchlichen Architektur, wenn unſer Gefühl nicht in Verwirrung befangen ſein ſoll.

---

*) Beil A. § 169. 175 Unten Vorleſ. 18$\frac{32}{33}$. Kunſt.

Dies führt uns nun auf den lezten Punkt, von dem auch ſchon im allgemeinen die Rede geweſen iſt, daß nämlich auch in dem Gebiete der geſelligen Darſtellung, ſowol was ihren Inhalt, als was ihr richtiges Verhältniß betrifft zur religiöſen Darſtellung und zum wirkſamen Handeln, eine beſtändig fortgehende Verſtändigung nothwendig iſt, die bald mit dem Charakter des reinigenden, bald mit dem des intenſiv erweiternden Handelns auftritt. Wir haben geſehen, wie dieſes Gebiet der geſelligen Darſtellung ſeinen nothwendigen Ort hat in der allgemeinen ſittlichen Aufgabe, aber auch welche beſonderen Schwierigkeiten es hat, es ganz rein zu halten. Da muß alſo der Ausübung ſelbſt eine beſtändige Prüfung zur Seite gehen. Es iſt aber etwas falſches indicirt überall wo entweder die geſellige Darſtellung in das ſündliche ausgeht, oder ein Streit entſteht zwiſchen ihr und der religiöſen Darſtellung einerſeits, und zwiſchen ihr und dem wirkſamen Handeln andererſeits, und ſo iſt es eine eigenthümliche Gewiſſensſache für jeden, der irgend Einfluß hat in der Geſellſchaft, und den hat in einem gewiſſen Maaße jeder, an der Prüfung Theil zu nehmen. Doch eben weil hier alles auf der Beſtimmtheit des Gefühls beruht: ſo kann die Verſtändigung nicht vor ſich gehen ohne die größte Duldung und die beſtimmteſte Achtung für die Modification des Gefühls, wie ſie in anderen iſt, und niemand kann Einfluß gewinnen auf Reinigung und Vervollkommnung dieſes Gebietes, als wer ſich ganz unbefangen in die Gefühlsweiſe anderer hineinzudenken vermag. So wie hier ganz beſonders das Wort gilt, Dem reinen iſt alles rein: ſo gilt das auch von der Verſchiedenheit der Anſicht. Wer ſelbſt rein iſt, der wird leicht das reine in den verſchiedenen Vorſtellungen anderer aufzufinden wiſſen, ſei es daß ſie der ſtrengeren, ſei es daß ſie der laxeren Richtung folgen, und ſo gilt auch hier, und hier ganz beſonders, die Regel des Wahrheitſuchens in Liebe*).

---

*) Vergl. Beil. A §. 131—138.

Vorleſ. 1822. Das geſellige darſtellende Handeln. Daß es ein ſolches geben muß neben dem chriſtlich religiöſen, darüber haben wir uns ſchon verſtändigt und beide zuſammen conſtruirt, dieſes als ein vom Chriſtenthume erzeugtes, jenes als ein von ihm vorgefundenes.

Es iſt, wie wir bei der Betrachtung des wirkſamen Handelns geſehen haben†), ganz in der Ordnung, daß der Ueberſchuß, der durch die Thätigkeit eines Volkes entſteht, ins darſtellende Handeln verwandt wird. Tritt das ſtark hervor: ſo entſteht das was wir Luxus nennen, über welchen oft und viel geſtritten iſt††). Wenn wir aber unſer Princip nicht aus dem Auge verlieren, daß der einzelne nur als Organ des ganzen handeln darf und ſein Handeln immer auf das ganze beziehen muß: ſo kann es niemals ſchwer ſein, die rechte Beſtimmung zu treffen. Z. B. In dem Hausweſen eines reichen Mannes concentrirt ſich ein bedeutendes Maaß jenes Ueberſchuſſes. Das iſt aber nicht das Reſultat ſeiner Thätigkeit allein, ſondern das Reſultat des allgemeinen Handelns und es liegt durchaus in der Natur der Sache, daß einer reicher iſt und ein anderer ärmer, welches im allgemeinen aufheben zu wollen theils willkührlich wäre theils fruchtlos. Iſt alſo der reiche ſittlich: ſo ſieht er ſeinen Ueberſchuß durchaus nur an als ein Product der gemeinſamen Thätigkeit aller. Aber auch bei der Verwendung des Ueberſchuſſes ſoll er nur als Organ des ganzen handeln, wofür ſich jedoch keine andere allgemeine Formel aufſtellen läßt, als die, daß dabei alles auf ſein Gewiſſen ankommt. Treibt ein reicher Mann gar keinen Luxus: ſo tadeln wir das nicht weniger, als wenn er ſich durch Luxus zu Grunde richtet; aber was zwiſchen dieſen beiden Extremen liegt, hat kein anderer zu richten, denn es iſt durchaus der Spielraum der perſönlichen

†) Siehe o. S. 481. und 492. flg.

††) Vergl. Beil. A. §. 139. und o. S. 643.

Eigenthümlichkeit. Wer bei weitem den größten Theil ſeines Ueberſchuſſes auf gemeinſame Zwekke und nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil zu darſtellendem Handeln verwendet: der handelt ganz ſittlich, wenn ſein Verfahren der reine Ausdrukk iſt von ſeiner Anſchauung des Geſammtzuſtandes. Aber eben ſo ſittlich kann das Verfahren deſſen ſein, der verhältnißmäßig viel mehr auf das darſtellende Handeln verwendet, iſt nur die urſprüngliche Willensbeſtimmung eben ſo rein. Auf dieſe alſo kommt es an. Aber dieſe muß auch immer als verbeſſerlich und überhaupt als veränderlich aufgefaßt werden. Verbeſſert muß ſie werden, ſo oft der einzelne eine Steigerung ſeines ſittlichen Zuſtandes überhaupt erfährt, alſo einer reineren Anſchauung vom Geſammtzuſtande fähig wird; verändert muß ſie werden, wenn der Geſammtzuſtand ſelbſt ein anderer wird. So wird, wer ſich nur als Organ des ganzen anſieht, plözlich allen Luxus einſtellen, wenn in der Geſammtheit plözlich Mangel entſteht; denn er weiß von keinem Ueberſchuſſe für ſich, wenn die Totalität darbt. Iſt aber dem Mangel in der Geſammtheit abgeholfen: ſo wird auch der Ueberſchuß des einzelnen ſogleich wieder frei für das darſtellende Handeln. Im allgemeinen werden wir alſo nur ſagen können, daß das darſtellende Handeln gleich berechtigt iſt mit dem wirkſamen und daß es eben ſo verkehrt iſt, das eine auf Null kommen zu laſſen, als das andere, daß aber das quantitative Verhältniß zwiſchen beiden immer ein wandelbares iſt*).

Was aber das quantitative Verhältniß des geſelligen darſtellenden Handelns zum religiöſen betrifft: ſo dürfen wir zuvörderſt den Unterſchied nicht verkennen zwiſchen dem Zuſtande ſeit dem Chriſtenthume und dem vor demſelben. Wie nämlich vor dem Chriſtenthume Staat und Kirche nicht geſondert waren: ſo waren auch das geſellige und das religiöſe darſtellende Handeln ſo vermiſcht, daß von einem quantitativen Verhältniſſe beider gar nicht die Rede ſein konnte. Als aber das Chriſtenthum eintrat, vernichtete es allmählig das religiöſe in der geſelligen Darſtellung. Paulus fordert, daß wenn die Chriſten theilnehmen müßten an geſelligen Feſten der Heiden, das religiöſe dabei völlig negirt würde. Und auch die Agapen, dieſe Vermiſchung geſelliger und religiöſer Darſtellung der Chriſten unter einander, konnten keinen Beſtand haben. Denn iſt die theokratiſche Verfaſſung dem Weſen des Chriſtenthumes entgegen, trennt es ſeiner innerſten Natur gemäß das weltliche Reich und das geiſtliche: ſo muß es auch das religiöſe und das allgemein geſellige darſtellende Handeln ſondern. Aber wie werden wir nun das quantitative Verhältniß zwiſchen beiden zu beſtimmen haben? Es giebt hier zwei Extreme. Eins, das ſich oft wiederholt, aber immer nur als Reaction des chriſtlichen Bewußtſeins, indem nämlich gefordert wird, jene Sonderung müſſe wieder aufgehoben werden, und es ſei keine geſellige Darſtellung zu geſtatten, außer wiefern ſie zugleich eine eigentlich chriſtliche ſei.

---

*) Siehe o. S. 640. A.

Das andere iſt das entgegengeſezte, daß ein Ueberhandnehmen der geſelligen Darſtellung und zwar unter einem ſolchen Charakter begünſtigt, daß das chriſtliche Bewußtſein nicht damit zu vereinigen iſt. Daß das leztere unſittlich iſt, bedarf keines Beweiſes, denn es endet nothwendig in eine gänzliche Zerſtreuung des Gemüthes. Aber auch das erſtere iſt unſittlich; denn es ſchwächt nothwendig den Gemeingeiſt und verkürzt die Totalität des ſittlichen Lebens, indem es das bürgerliche Intereſſe, das Verhältniß des Menſchen zum Naturbildungsprozeſſe zurükkdrängt. Beide Extreme alſo ſind zu verwerfen. Das nun aber vorausgeſezt: welches wäre denn das Uebermaaß der religiöſen Darſtellung? Offenbar wenn ſie jemand fortſezte, während ſeine Kraft dazu ſchon erlahmt wäre; denn dann wäre der Geiſt nicht mehr beſchäftigt, alſo auch keine Wahrheit mehr in der Darſtellung. Folglich iſt die Grenze dieſes Wahrſeins in der religiöſen Darſtellung auch die Grenze der religiöſen Darſtellung ſelbſt, eine Grenze, die freilich für jeden eine andere iſt. Aber eine andere als dieſe können wir auch, die religiöſe Darſtellung rein an und für ſich betrachtet, nicht annehmen. Soll die religiöſe Darſtellung alſo auch durch die geſellige begrenzt werden, ſo iſt das nur in ſofern ſittlich möglich, als die geſellige eine ſittlich nothwendige iſt. Und wie weit geht nun das Recht der geſelligen Darſtellung, das ihr ſelbſt das Intereſſe für die religiöſe Darſtellung einräumen muß? Die allgemein geſellige Darſtellung wurzelt in dem Bewußtſein von der Zuſammengehörigkeit der Menſchen im Volksdaſein und im bürgerlichen Vereine, und wie ihre Reinheit auf der Lebendigkeit dieſes Bewußtſeins beruht, ſo iſt ſie ſelbſt die nothwendige Bedingung dafür. Ihr Recht alſo wird ihr verkürzt, wenn ſie in dem Maaße beſchränkt wird, daß die Friſche und Geſundheit des Volksdaſeins und des bürgerlichen Vereines leidet. Wo man es ſo weit kommen läßt, da ſind die traurigſten Folgen unvermeidlich; denn es kann nicht ausbleiben, daß der einzelne ſich dann nicht mehr als Organ des ganzen fühlt im Naturbildungsprozeſſe und daß er denſelben dann eigennüzig betreibt, wie es denn eine allgemeine Erfahrung iſt, daß die Leute die keine Darſtellung zulaſſen, als die religiöſe, oder, wie es ſpöttiſch pflegt ausgedrükkt zu werden, die ſich beſonders mit der Frömmigkeit beſchäftigen, unter allen die eigennüzigſten ſind*). Aber die Frömmigkeit hat damit nichts zu ſchaffen, ſondern es liegt lediglich darin, daß die Geſelligkeit fehlt, ohne welche die ganze bürgerliche Geſchäftigkeit nothwendig eigennüzig werden und ihren ſittlichen Charakter ganz verlieren muß. Darum muß der geſelligen Darſtellung ihr Recht geſichert werden, und ob es ihr geſichert iſt oder nicht, ſieht man daraus, ob das gemeinſame Intereſſe im Naturbildungsprozeſſe immer mehr herrſchend wird, oder immer mehr verſchwindet. Es iſt ſchwer in dieſer Hinſicht ein gutes Gewiſſen zu behaupten, weil es nur in dem Maaße möglich iſt, als man immer das ganze überſchaut, was offenbar nicht jedermanns Sache iſt. Deſto wichtiger aber iſt es, daß diejenigen, die den Ton angeben, auf einem ſolchen Standpunkte ſtehen, daß ſie kein Mißverhältniß begünſtigen. Freilich, widerſtrebt das geſellige Zuſammenſein und die Darſtellung in demſelben dem chriſtlichen Bewußtſein: ſo ſcheint nicht wenig genug davon vorhanden ſein zu können; aber es giebt nichts verkehrteres, als ſtatt auf qualitative Verbeſſerung, auf quantitative Beſchränkung zu bringen. Hat ſich alſo Unſittlichkeit in die geſellige Darſtellung eingeſchlichen: ſo iſt ein correctives Handeln darauf zu richten, was aber von niemandem ausgehen kann, der ſich von der geſelligen Darſtellung zurükkzieht, ſo daß alle Arten von Gegenwirkung, die die Theilnahme an der geſelligen Darſtellung ganz aufheben, durchaus leer ſind. Z. B. Das Kartenſpiel*) iſt ſchwerlich ſittlich zu begründen. Wer alſo von dieſer Ueberzeugung ausgeht, der iſt nicht zu tadeln, wenn er ſagt, Wo ich ein geſelliges Darſtellen conſtituire, da darf Kartenſpiel nicht vorkommen. Auch der nicht, der wo Kartenſpiel ſtatt findet in einer Geſellſchaft, an demſelben nicht theilnimmt, ſondern eine andere Beſchäftigung ſucht. Aber wer darum die Geſellſchaft abſolut meidet, weil noch Kartenſpiel in ihr vorkommt, der macht es ſich geradezu unmöglich, verbeſſernd auf dieſes Lebensgebiet einzuwirken.

---

*) Vergl. o. S. 640.

Was nun das Material der geſelligen Darſtellung betrifft: ſo iſt zwar viel darüber geſtritten worden, was im allgemeinen vom chriſtlichen Standpunkte aus gut ſei und was verwerflich, was erlaubt und was unzuläſſig: aber dieſer Streit iſt ganz leer. Denn hier iſt offenbar alles gut, ſofern es dem innerſten Grunde des geſelligen Zuſammenſeins entſpricht und kein anderes Motiv hat, als die Zuſammengehörigkeit alles im Gebiete des Talent- und Naturbildungsprozeſſes zum Bewußtſein zu bringen. Das Chriſtenthum wird alſo auch jede Handlung auf dieſem Gebiete ſanctioniren, die ihrer reinen Idee entſpricht und deren Geneſis dieſer Idee angemeſſen iſt, ſo daß hier mit allgemeinen Bezeichnungen gar nichts anzufangen iſt. Offenbar gehört alles was Kunſt heißt in dieſes Gebiet. Alle Productionen derſelben werden alſo anzuerkennen ſein, ſofern ſie eine ſittliche Manifeſtation des Geſammtzuſtandes enthalten. Sofern ſie dieſe nicht enthalten, in ſofern ſind ſie unſittlich. Darum iſt hier keine unbefangene Anſicht, kein rein ſittliches Urtheil zu gewinnen, wenn man nicht das einzelne betrachtet. So wäre es z. B. nicht zu rechtfertigen, wenn jemand ſagen wollte, das Schauſpiel ſei etwas, was durch das Chriſtenthum müſſe vernichtet werden. Denn es iſt offenbar unverwerflich, ſofern es etwas wahrhaft volksthümliches iſt. Aber freilich, es giebt Productionen auf dieſem Gebiete, und eben ſo Productionen auf allen übrigen Kunſtgebieten, die dieſen Charakter nicht an ſich tragen; aber daraus folgt nicht, daß die Kunſtgebiete ſelbſt, ſondern nur daß die unſittlichen Productionen auf denſelben zu verwerfen ſind*). — —

---

*) Vergl. Beil. A. §. 171. und unten Vorleſ. 18$\frac{22}{23}$

Iſt das darſtellende Handeln überhaupt und beſonders das allgemein geſellige in den Vorleſungen 18[illegible] ſehr zu kurz gekommen, weil ſie ſich zu lange beim wirkſamen Handeln aufgehalten und darin auch ſchon zu vieles vom darſtellenden vorweggenommen hatten: ſo ſind um ſo mehr die

Vorleſ. 18[illegible] zu beachten, die ſich Raum erhalten haben, den Gegenſtand in ſeinem ganzen Umfange und nach dem im Syſteme angelegten Schematismus vollſtändig zu behandeln. Sie ſagen,

Ueberall, wo die Ordnung des chriſtlichen Lebens ſich von allen Verhältniſſen in der Welt zurückzuziehen bemüht geweſen iſt, iſt auch die religiöſe Darſtellung ſelbſt ſehr bald etwas mechaniſches geworden, ein in der Dürftigkeit der Elemente verarmtes. Das Chriſtenthum müßte alſo, wie es den Naturbildungsprozeß organiſiren würde, wenn es ihn nicht vorfände, ſo auch die allgemein geſellige Darſtellung organiſiren, wenn es dieſelbe nicht ſchon vorfände. Nun iſt ihm dieſelbe überall ſchon gegeben, wo immer es eintritt; die Frage kann alſo nur ſein, wie es ſie aufzunehmen hat. Aber damit kommen wir auch ſogleich in ein immer ſtreitig geweſenes Gebiet, und es iſt gar nicht vorauszuſetzen, daß wir einen für alle Zeiten und Räume gültigen Kanon werden aufſtellen können. Nur die Extreme, die niemals erreicht werden dürfen, können wir allgemein aufſtellen. Das eine aber iſt die Laxität, die alles vorgefundene vertheidigt, auch ſofern es in Widerſpruch ſteht mit dem chriſtlichen Geiſte; das andere iſt die engherzige Strenge, die alles verwirft, was nicht unmittelbar aus dem chriſtlichen Geiſte hervorgegangen iſt.

Schematismus. 1) Das allgemein geſellige Darſtellen am würkſamen Handeln. 2) Das allgemein geſellige Darſtellen im engeren Sinne; a ſtrengere Form = Kunſt; freiere Form = Spiel**).

---

*) S. unten Vorleſ. 18[illegible].

**) Vorleſ. 1831. Wir müſſen uns dieſes Gebiet eben ſo theilen, wie das andere darſtellende Handeln; alſo 1) in ein ſolches, welches rein für ſich darſtellendes Handeln iſt gleich dem Gottesdienſte im engeren Sinne und durchaus keinen

1. Das allgemein geſellige darſtellende Handeln am wirkſamen.

Im allgemein geſelligen Zuſammenſein finden wir zuvörderſt Geſpräch, Gedankenaustauſch. Hier iſt nichts was durch das Chriſtenthum eine Beſchränkung erhielte, wenn nur im einzelnen nichts dabei vorkommt, was den Grundſäzen des Chriſtenthums widerſpricht. Warnung gegen alle *αἰσχρολογία**) und *μωρολογία***).

Sodann finden wir, daß ſich das geſellige Zuſammenſein bei allen Völkern mehr oder weniger verbindet mit dem ſinnlichen Genuſſe des Eſſens und Trinkens. Die Befriedigung der animaliſchen Bedürfniſſe ſoll vergeiſtigt werden durch die Geſelligkeit, muß alſo an beſtimmte Zeitpunkte gebunden ſein, damit Ordnung darin möglich ſei.

Was nun das lezte betrifft: ſo haben wir ſchon geſehen, daß das wirkſame Handeln Pauſen machen muß theils um ſeiner ſelbſt willen, theils damit Raum ſei für die religiöſe Darſtellung. In dieſe Pauſen wird auch die Befriedigung der animaliſchen Bedürfniſſe fallen, die dem Chriſten weder ſeine Arbeit noch ſeine religiöſe Darſtellung ſtören wird, ſofern er überhaupt nur vom chriſtlichen Geiſte beſeelt iſt und dieſer alles, was dabei vorkommt, leitet und begleitet***).

Was aber das erſte betrifft, den Gedankenaustauſch: ſo kommt darin das ganze Leben wieder; alles, was auf irgend einem Lebensgebiete von Bedeutung iſt, wiederholt ſich darin und kommt dem zum Bewußtſein, den es afficirt. Es wird alſo auch alles religiöſe darin wiederkommen. Iſt nun dieſes das höchſte; warum ſoll es nicht ausſchließlich dominiren? Wirklich fordern das viele und ſtreben auch danach. Andere dagegen fordern, daß es aus der allgemeinen Geſelligkeit durch-

---

Zwekk außer ſich hat, keinen Zwekk, als die Darſtellung ſelbſt, die Selbſtmittheilung durch die Offenbarung; 2) in das darſtellende Handeln, ſofern es am wirkſamen iſt. Und das erſte zerfällt auch wieder in zwei Gebiete, nämlich a. in ein vereinzeltes aber auch niemals ſyſtematiſch zuſammen zu ſtellendes darſtellendes Handeln, wie es aus den momentanen geſelligen Verhältniſſen entſteht, welches flüchtig vorübergehende geſellige Gebiet wir durch den Ausdrukk Spiel, das Wort in ſeiner größten Allgemeinheit genommen, bezeichnen wollen; b. in das Gebiet, welches wir das der Kunſt nennen, denn alle Kunſt iſt Darſtellung.

*) Col. 3, 8.

**) Epheſ. 5, 4.

***) Vergl. oben S. 650. 651.

ans ausgeſchloſſen ſei, weil es bereits ſein beſonderes Darſtellungsgebiet habe im Cultus und im häuslichen Gottesdienſte. Daß nun das erſte eine nicht zu duldende Einſeitigkeit iſt, iſt klar; denn das Gebiet der freien geſelligen Darſtellung iſt gar nicht denkbar, wenn nicht alle übrigen Lebensmomente eben ſowohl zur Darſtellung kommen, als die religiöſen. Was kann auch anderes daraus hervorgehen, als immer zunehmende Dürftigkeit der Mittheilung, als immer mehr Ueberhand nehmende Tendenz zu mikrologiſcher Selbſtbetrachtung, zu mikrologiſcher Zerlegung einzelner Empfindungsmomente, wodurch der Menſch immer unfähiger wird geiſtig die ganze Welt in ſich aufzunehmen, weil er dabei immer ſo in der Schwebe bleibt zwiſchen dem unendlich kleinen, ſich ſelbſt, und dem unendlich großen, Gott, daß er die unendliche Vielheit, die Welt, ganz überſieht. Aber auch das andere iſt offenbar zu verwerfen, wiewol es gewöhnlich erſt eine Folge iſt jener erſten Einſeitigkeit, nämlich die Reaction dagegen. Denn iſt es unleugbar die Tendenz des Chriſtenthums, die Gleichheit und Gemeinſchaft aller Menſchen zu realiſiren: ſo bedarf es dazu nothwendig des allgemein geſelligen Verkehrs, ohne welches keine Anknüpfung gegeben wäre für die Verbreitung des Chriſtenthums*). Es muß alſo durchaus unbeſchränkte Freiheit für unſer Gebiet gefordert werden, ſo daß weder das religiöſe noch ſonſt ein ſittliches Lebensmoment ausgeſchloſſen wird. Uebrigens aber läßt ſich nichts beſtimmteres unter der Form objectiver Vorſchriften aufſtellen, nur für die Beurtheilung des Gewiſſens des einzelnen als ſolchen wird es eine Formel geben müſſen. Zweierlei iſt hier zu beachten, 1. die Vollkommenheit des darſtellenden Handelns an und für ſich, in ſofern dieſes weſentlich ein gemeinſames iſt; 2. die Verbindung zwiſchen dem darſtellenden [illegible]eln und dem wirkſamen. In jener Beziehung, wo uns [illegible]ls der relative Gegenſaz zwiſchen aufnehmenden und darſtellenden gegeben iſt, iſt die Tugend einerſeits die vielſeitigſte Empfänglichkeit, andererſeits die Wahrheit. Jeder ſoll aufrichtig den Willen haben, jeden ſo aufzunehmen, wie er ſich giebt, und jeder ſoll ſich geben, wie er iſt, mit allen ſeinen Unvollkommenheiten, aber auch mit der Erkenntniß derſelben. In der zweiten Beziehung beſteht die Vollkommenheit darin, daß das darſtellende Handeln immer der Art iſt, daß ſich die Vervollkommnung des chriſtlichen Lebens insbeſondere, und die Steigerung des Gemeinwohls überhaupt daraus entwikkeln kann, ſo daß alſo die Formel für das gute Gewiſſen keine andere ſein kann, als dieſe, *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ***).

---

*) Vergl. oben S. 638. folg. 668. folg.

**) 1. Cor. 10, 31.

Vorleſ. 1831. Dieſes Gebiet conſtituirt alles das, was wir in unſerer theologiſchen Sprache die justitia civilis, die

II. Das allgemein geſellige Darſtellen im engeren Sinne.

Dieſes erſcheint bald mehr als Kunſt, bald mehr als Spiel. Einige begreifen unter Spiel auch alle Kunſt mit, ſofern ſie nämlich Spiel als allgemeinen Ausdrukk aller Thätigkeit faſſen, die der Arbeit entgegengeſezt iſt; andere dagegen ſubſumiren alles Spiel unter die Kunſt, ſofern ihnen nämlich Kunſt der Ausdrukk iſt für alle Vollkommenheit auf dieſem Gebiete. Demohnerachtet erkennen wir doch ſogleich den relativen Gegenſaz in ſeiner wahren Natur. Der Kunſt als Ausübung ſteht überall die Theorie zur Seite, ſo daß alles in das Gebiet der Kunſt gehört, ſofern es einer Theorie fähig iſt. Dagegen iſt das Spiel die freie, durch den Moment beſtimmbare, der Arbeit entgegengeſezte bewegliche Thätigkeit. Worin auch dieſer charakteriſtiſche Unterſchied ſchon mitgeſezt iſt, daß was Kunſt heißt im engeren Sinne des Wortes, geſchichtlich angeſehen, im allgemeinen etwas iſt, was zum beſonderen Berufsgeſchäfte gemacht werden kann, was aber als Spiel auftritt im geſelligen Leben eo ipso als unſittlich gilt, wenn es auch nur im weiteren Sinne als Geſchäft betrieben wird*).

---

bürgerliche Rechtſchaffenheit nennen, von der überall geſagt wird, daß auch der nichtwiedergeborene ſie zu üben im Stande ſei, und daß auch der Chriſt ſie zu üben die Verpflichtung habe. (Vergl. oben Seite 457 folg.) Hier können wir uns alles weiteren Eingehens in das einzelne enthalten, indem die chriſtliche Sittenlehre ſich simpliciter aneignen muß, was die rationelle aufſtellt. Freilich, ſofern dieſe unvollkommen iſt, muß das chriſtliche Princip eine berichti[illegible]e Kraft beweiſen; denn der göttliche Geiſt eignet ſich alles nur an, ſofern es in ſeiner größten Reinheit aufgefaßt wird. Aber das würde nicht hieher gehören, ſondern ins wirkſame Handeln.

(Das freie Geſpräch ſubſumiren dieſe Vorleſungen unter ihren Begriff des Spiels — mit Recht, ſofern es ohne unmittelbare Beziehung gedacht wird auf Arbeit und Geſchäft, alſo rein gefaßt wird als Darſtellung der momentanen Bewegung, wie ſie aus dem inneren Zuſtande der Denkthätigkeit hervorgeht.)

*) Vorleſ. 1831. Die zweite Seite, das allgemein geſellige darſtellende Handeln im engeren Sinne, iſt ſchwieriger zu behandeln, aber die Sache liegt auch ſo, daß es gegenwärtig nicht einmal rathſam erſcheint, etwas beſtimmtes darüber in der chriſtlichen Sittenlehre aufzuſtellen. Denn wir finden jezt im Gebiete der chriſtlichen Kirche die entgegengeſezteſten Anſichten. Auf der einen Seite nämlich will man alles was Kunſt heißt und Spiel vollſtändig vernichten, was, bis zur äußerſten Conſequenz durchgeführt, dahin führen

A. Die Kunſt im engeren Sinne*)

Was wir Kunſt nennen im Gegenſatze gegen das freie Spiel iſt zugleich immer Beſtandtheil des Naturbildungsprozeſſes, eine Thätigkeit beſtimmter

müßte, die Kunſt auch aus dem Cultus gänzlich zu verbannen. Und das ſehen wir in den mannigfachſten Abſtufungen ſich verwirklichen; es verſchwindet die Inſtrumentalmuſik, bald auch der Geſang, bald auch die mimiſche Begleitung der Rede bis zuletzt auch das Wort ſelbſt als zufällig angeſehen wird, wie bei den Quäkern. Auf der anderen Seite will man alle Kunſt und alles Spiel aufgenommen ſehen in dem Grade, daß aller Unterſchied der Sittlichkeit auf dieſem Gebiete ganz geleugnet wird, wie wenn z. B. der laſciveſten Poeſie oder dem laſciveſten Tanze für die Kunſt dieſelbe Bedeutung beigelegt wird, als den Productionen von ganz entgegengeſeztem Charakter. In einer Zeit, wo die Maximen ſich ſo ſchroff gegenüberſtehen, kann nur die Tendenz ſein, einerſeits zu verhindern, daß Schranken aufgeſtellt werden, die doch nothwendig wieder umgeſtürzt werden müßten, andererſeits hervorzubringen, daß die ſtreitenden einander angenähert werden. Aber eine beſtimmte Theorie aufzuſtellen, dazu iſt eine ſolche Zeit nicht geeignet. Eine ſolche Zeit iſt eine Epoche, keine Periode. Iſt nun die chriſtliche Sittenlehre nur die zuſammenhangende Darſtellung des in der chriſtlichen Kirche wirklich geltenden, und kann man eben nicht ſagen, daß in einer Epoche ſchon etwas gelte: ſo muß die Theorie für die Zeit aufbehalten werden, in welcher die Epoche in die Periode, in den Zuſtand ruhiger Entwikkelung wird übergegangen ſein. Wie es aber auf der einen Seite darauf ankommt, die entgegengeſezten Maximen in ihrer Einſeitigkeit zu beſchränken: ſo müſſen wir auf der anderen Seite den Streit anerkennen, d. h. wir müſſen ſagen, Es iſt eine Sache des Gewiſſens, daß ſich der eine ſo, der andere anders entſcheidet, und richtig entſcheiden wird ſich jeder, der alles das für ſeine Perſon ausſchließt, wovon er ſei es aus Erfahrung ſei es aus innerer Ahndung weiß, daß es ihm hemmend ſein würde für die Entwikkelung der Kraft des chriſtlichen Princips in ihm. Hier giebt es alſo, wie wir ſehen, eine beſtimmte Berechtigung für die ſtrenge Maxime. Aber auch für die freie. Denn ſelbſt die ſtrenge wird zugeben müſſen, daß ein Chriſt mit Recht ſagen kann, Mit derſelben Gewißheit, mit welcher andere Chriſten dieſes oder jenes als gefahrbringend für ſich erkennen, mit derſelben Gewißheit weiß ich, daß es für mich nicht gefährlich iſt; und mit demſelben Rechte, mit welchem jene dieſes aus ihrem Leben ausſchließen, mit demſelben Rechte eigne ich es mir an, denn ich kann nachweiſen, daß es, weit entfernt an und für ſich verwerflich zu ſein, in dieſer oder dieſer beſtimmten Beziehung zur Vollkommenheit des menſchlichen Lebens gehört und auch auf dem chriſtlichen Gebiete gebraucht werden kann. Die unermenſchlicher Anlagen, die nur in und mit der Kunſt zur Vollkommenheit gebracht werden können. So ſind z. B. die redenden Künſte zugleich der Ausbildungsprozeß des Sprachvermögens, und zwar überwiegend nach der muſikaliſchen Seite hin, d. h. nach derjenigen Seite hin, wo die Sprache am meiſten unmittelbare Darſtellung iſt. Sollen alſo alle menſchlichen Anlagen zur höchſten Ausbildung kommen: ſo iſt auch die Kunſt gefordert, ohne welche ſie ſich nur auf das äußere ſinnliche Bedürfniß, nicht auf ein ſittliches beziehen könnten, ohne welche der ganze Naturbildungsprozeß nicht ethiſirt, ſondern nur animaliſirt werden könnte. Aber wiewol alle menſchlichen Anlagen zu ihrer höchſten Ausbildung kommen ſollen: ſo eignen ſich doch nicht alle auf gleiche Weiſe dazu, daß auf ſie der beſondere Lebensberuf gegründet werde*). Daß z. B. jemand ein Maler ſei oder ein Bildhauer, kann niemand für unſittlich halten. Aber ein äquilibriſtiſcher Künſtler? Offenbar iſt der menſchliche Leib ein Theil der Natur, der nicht weniger ausgebildet werden ſoll und muß, als irgend ein anderer, aber ſeine Ausbildung zum beſonderen Berufe machen iſt unſittlich. Wer die allgemein menſchliche Aufgabe klar ins Auge gefaßt und einen Beruf ergriffen hat, der an jedem Punkte zur Löſung derſelben beizutragen geeignet iſt, mag uns alle Künſte des Aequilibriſten zeigen, und nie wird er unſer ſittliches Gefühl verletzen; aber wer keinen anderen Beruf hat, als den eines Aequilibriſten, hat und gewährt nicht die geringſte Garantie für die Erfüllung des allgemein menſchlichen Berufes. Das Maaß der Sittlichkeit des beſonderen Berufes hängt alſo ab von dem Maaße, in welchem er mit dem allgemein menſchlichen Berufe zuſammenſtimmt.

---

*) Vergl. Schl's. Vorleſ. über die Aeſthetik, und Beil. A. §. 174. 175.

Doch was auf dieſe Weiſe ausgeſchloſſen wird, wird ſchon durch die rationale Sittenlehre ausgeſchloſſen; gewiß alſo auch durch das Weſen des Chriſtenthums. Aber wird nun die chriſtliche Sittenlehre alles übrige ſanctioniren müſſen? An und für ſich betrachtet muß alles dasjenige ein Element ſein können auch der geſelligen Darſtellung, was wir oben in das Gebiet der eigentlich chriſtlichen Darſtellung aufgenommen haben. Da nun haben wir zwar den verſchiedenen Künſten eine ſehr verſchiedene Stelle angewieſen, aber doch keine abſolut ausgeſchloſſen**). Wir haben z. B. die Mimik aufgenommen als eine die gottesdienſtliche Rede natürlicher Weiſe begleitende Darſtellung durch Bewegung. Aber folgt

---

läßliche Bedingung auf beiden Seiten bleibt aber die, daß das Bewußtſein der Einigkeit in demſelben Geiſte und die Liebe, die Kraft des chriſtlichen Princips nicht geſchwächt werde. (Vergl. S. 637. 666. 667.)

*) Vergl. Beil. D. 77.

**) S. Seite 537. folg.

denn nun, daß ſie auch eine beſondere und eigenthümliche Stelle einnehmen müſſe in dem Gebiete der geſelligen Darſtellung? Wenn allerdings die religiöſe Rede, wie jede andere, der mimiſchen Begleitung bedarf, folgt daraus, daß auch die Pantomime, die rein für ſich heraustretende Mimik, welche die Rede ganz erſezen ſoll, mitgegeben ſei? Das wäre offenbar zu viel geſchloſſen. Aber eben ſo wenig dürfen wir ſagen, daß ſie an und für ſich auszuſchließen ſei. Daß jemand ſie ſich zum eigentlichen Berufe mache, wird uns freilich als zweideutig erſcheinen, denn ſie iſt nur eine Beſchäftigung mit dem Leibe; ſie kann nur durch eine große Maſſe von einzelnen Beobachtungen und Uebungen, die alle nur die äußere Geſtalt angehen, zur Vollkommenheit gebracht werden. Aber deßhalb können wir noch nicht ganz allgemein behaupten, ein Chriſt könne kein Tänzer ſein. Wir ſehen alſo, daß wir noch eines anderen Princips bedürfen, um zur Entſcheidung zu gelangen. Das Chriſtenthum iſt in die Geſellſchaft eingetreten, als ſie ſchon bis dahin ausgebildet war, daß alle verſchiedenen auch die ſich als zweideutig darſtellenden Kunſtgebiete ſchon hervorgetreten waren. Auf welchem Wege hatten ſich dieſe Kunſtgebiete gebildet? Offenbar auf dem Wege der nationalen Entwikkelung, aber auch ſo, daß dieſe überall das nichtchriſtlich religiöſe Gepräge trug. Das nationale nun iſt immer das an und für ſich unverwerfliche. Was aber das nichtchriſtliche betrifft: ſo kann offenbar kein anderer Kanon gelten, als den der Apoſtel giebt, Ich weiß, daß der Göze nichts iſt: ſo iſt auch das Gözenopfer nichts. Nämlich was der Apoſtel hier ſagt von der Art, wie das heidniſch religiöſe das Mahl afficire, das gilt von jedem Kunſtwerke. Wenn ein Chriſt zur Zeit des Apoſtels bei einem Familienfeſte war, wo, weil die Mehrzahl der Theilnehmer aus Heiden beſtand, noch alles nach alter Weiſe herging, und es wurden nun etwa Dichtungen vorgetragen, in welchen der heidniſchen Götter Erwähnung geſchah: ſo ſollte der Chriſt ſich nicht entfernen, ſondern alles als reine Dichtung nehmen. Daſſelbe werden wir auf unſere Zuſtände anwenden können. Unſere ganze moderne Bildung nämlich iſt von einer Seite angeſehen auf die alten gepfropft; unſer eigenes nationales Alterthum iſt dabei eine Zeit lang zu Grunde gegangen und erſt ſpäter wieder in den Darſtellungskreis aufgenommen. Wenn alſo da auf mancherlei Weiſe Gebrauch gemacht wurde von der griechiſchen Mythologie: war das ſchlechthin unchriſtlich? Offenbar um ſo weniger, je mehr die Darſtellung von dem eigentlich religiöſen Gebiete entfernt war. Je mehr aber ſolche Poeſien hätten unmittelbarer Ausdrukk der Geſinnung ſein ſollen, deſto mehr hätte dabei eine Gleichgültigkeit gegen das Chriſtenthum vorausgeſezt werden müſſen; denn der Cyklus von heidniſchen Vorſtellungen iſt nicht geeignet, chriſtliche Geſinnung auszuſprechen. Wenn alſo ein Dichter glauben kann, ſeine eigene Geſinnung in Beziehung auf das höhere Leben am beſten durch das Medium heidniſcher Vorſtellungen auszudrükken: ſo liegt darin das, daß ihm der Kreis chriſtlicher Darſtellungsmittel fremder iſt, und das muß eine Makel auf die Sache werfen. Betrachten wir daſſelbe auf einem anderen Gebiete. Soll oder darf ein Maler noch jetzt mythologiſche Geſtalten reproduciren? Wer unbedingt Nein ſagen, wer von jedem Maler, der unter uns mythologiſche Geſtalten reproducirt, ſagen wollte, es könne kein wahres chriſtliches Leben in ihm ſein, würde ſich verſündigen. Freilich, wo Reinheit und Keuſchheit fehlt, die allgemeine Tugend in aller Darſtellung: da iſt die Darſtellung nicht zu dulden; wenn aber ſelbſt heidniſche Gegenſtände auf reine und keuſche Weiſe dargeſtellt werden: ſo kann das mit vollkommen chriſtlichem Sinne geſchehen, denn die Darſtellungsmittel haben dann keinen anderen Werth, als einen ſymboliſchen, und nur wenn ſie dieſen Charakter nicht haben, werden wir darauf zurükkommen müſſen, daß der Künſtler ſich chriſtlicher Darſtellungsmittel bedient haben würde, wenn er mehr chriſtlichen Sinn gehabt hätte. Sofern nun aber unſere Bildung nicht gepfropft iſt auf die antike, wie denn unſere eigentliche Volksmaſſe niemals davon iſt durchdrungen worden: in ſofern müſſen wir ſagen, Auf dem Gebiete der rein volksmäßigen Darſtellung wäre es zwar nicht unchriſtlich, aber ungeſchikkt und unzwekkmäßig, heidniſche Elemente zu verarbeiten, die doch nur den gebildeten verſtändlich ſind. Von der Dichtkunſt indeſſen gilt es auf beſondere Weiſe, daß ſie bei uns auf das claſſiſche Alterthum gegründet iſt, ſo daß wir durchweg geſchichtlich beides nebeneinander finden, eine Dichtkunſt, welche auf dem volksmäßigen ruht, und eine andere, welche auf der Nachahmung der alten. Je mehr ſich nun in einer Periode beide gegenſeitig aufnehmen, deſto mehr iſt Einheit in ihr und deſto vollkommener ſind ihre Productionen*). Nun war die vollkommenſte Kunſtform bei den alten das Drama; iſt das an und für ſich eine dem Alterthume eigenthümliche Form? Gewiß nicht; ſie iſt vielmehr in dem Weſen der menſchlichen Natur ſelbſt gegründet als die unmittelbarſte Vergegenwärtigung alles desjenigen, was Menſchen gethan haben und thun, und überall, wo es eine geſchichtliche Poeſie giebt, ſind alle Elemente dazu vorhanden. Freilich, als das Chriſtenthum eintrat, war die dramatiſche Kunſt ſchon im Verfalle, und darum hatten Chryſoſtomus und andere ganz Recht, gegen das Beſuchen der Schauſpiele zu eifern, überhaupt aber doch nur inſofern, als den Chriſten damals ſelbſt noch das heidniſche ein innerlich ſo ſehr nahes war, daß es ihnen vor ihren Augen dargeſtellt leicht eine unmittelbare Verſuchung wurde. Viel zu viel alſo ſagen diejenigen, die ſo ſchließen, Weil die alten Kirchenlehrer gegen das Theater geeifert haben: ſo verſagt das Chriſtenthum der dramatiſchen Poeſie und der Darſtellung derſelben ſeine Sanction. Denn zuvörderſt erklärt ſich eo ipso noch gar nicht gegen die dramatiſche Poeſie, wer ſich gegen das Theater erklärt, und dann hat es auch von Anfang an eine dramatiſche Behandlung chriſtlicher Gegenſtände in der Kirche gegeben, wie denn die ganze Legende zum Theil auf dramatiſchen von der Kirche dramatiſirten Darſtellungen beruht. Aber wenn nun jemand die dramatiſche Darſtellung zu ſeinem beſonderen Berufe macht: wie iſt das zu beurtheilen? Wir haben geſagt, es ſei zweideutig, ein äquilibriſtiſcher Künſtler zu ſein oder ein Tänzer von Profeſſion: gilt daſſelbe vom dramatiſchen Künſtler? Aus demſelben Grunde wenigſtens nicht; denn der dramatiſche Künſtler hat es mit geiſtigen Gegenſtänden zu thun, wie er denn ſeine Kunſt nur zur Vollkommenheit bringen kann in der feinſten und genaueſten Menſchenbeobachtung und in dem beſtändigen Studium einer Poeſie, die einen vortrefflichen geiſtigen Gehalt hat. Aber, ſagt man, was iſt der Schauſpieler? iſt er etwas anderes, als was die alten vom Sclaven ſagten? iſt er nicht das ὄργανον nur des Dichters? und nun nicht Eines Dichters nur, ſondern verſchiedener; muß er alſo nicht allen eigenen Charakter aufgeben? Aber das iſt ganz leer. Denn daſſelbe was der Schauſpieler thut muß jeder thun beim Studium der Geſchichte; ja es giebt überhaupt kein beſſeres Mittel der Selbſterkenntniß, als ſich aufs genaueſte in die Entwikkelung eines fremden Lebens zu verſezen, weil wir alle in uns ſelbſt alle Keime zu allem leidenſchaftlichen vorfinden. Hat alſo der Schauſpieler nur wahrhaft Charakter: durch ſein Studium und ſeine Darſtellungen wird er ihn gewiß nicht verlieren, wenn er ſonſt nur den rechten Grund dazu mitbringt. Die Sache aber iſt dieſe. Der Schauſpieler ſteht in einem zwiefachen Verhältniſſe, zum Dichter und zum Publicum. Wenn der Dichter will, der Schauſpieler ſolle eben das und gerade ſo äußerlich darſtellen, was ihm, dem Dichter, und wie es ihm ein innerliches iſt: ſo iſt das nicht möglich. Denn da der Dichter die Perſonen immer nur in Beziehung auf die Handlung producirt: ſo ſind ſie bei ihm immer nur unbeſtimmt. So wie aber der wirkliche Menſch heraustritt: ſo giebt jeder dem ein beſtimmtes Leben, wovon die Handlung immer nur ein Theil iſt. Wer ein Drama dichtet oder auch nur lieſt, dem müſſen nothwendig die Perſonen zu Bildern werden; aber dieſe ſind weſentlich ſo unbeſtimmt, daß ſie unmöglich von allen auf eine und dieſelbe Weiſe beſtimmt werden können, wie denn dieſelben Rollen von verſchiedenen Schauſpielern immer ganz verſchieden werden aufgefaßt werden. Wird alſo die Aufgabe dem nicht gemäß gefaßt: ſo kann nichts herauskommen, als daß der Schauſpieler nur mikrologiſch beobachtet, was ſich auf die äußere Darſtellung bezieht, und dann muß ſein Beruf allerdings ſehr zweideutig erſcheinen. Aber das hängt nur an unſerer gegenwärtigen Form des Schauſpiels. Betrachten wir das antike: ſo exiſtirte dieſes Verhältniß gar nicht. Der Dichter lehrte die Schauſpieler ſelbſt ein, alles äußere war nur Vergegenwärtigung einer vergangenen Zeit, die ſich meiſtens auf das Publicum ſelbſt bezog, und ſo war weder etwas unmögliches in der Aufgabe, noch das mikrologiſche Spiel mit Geſtalt, Mienenſpiel u. dgl., wovon ſchon wegen der Masken gar nicht die Rede ſein konnte. So hat auch im modernen komiſchen Theater, beſonders bei den Italienern, ein ſchönes Verhältniß ſtatt gefunden, indem das

---

*) Vergl. oben S. 660. — 663.

Luſtſpiel nur die Hauptideen gab, der Schauſpieler alſo ein den Dichter fortſezender Improviſator, mithin ein Künſtler in ganz beſonderem Sinne war. Bei uns aber iſt das ganze Verhältniß das ungünſtigſte das ſich denken läßt. Die alten Tragiker waren keinesweges bloß Schauſpieler, ihre Kunſt brauchte kein beſonderer Beruf zu ſein; die unſrigen dagegen ſind Schauſpieler von Profeſſion, aber ihre Kunſt ruht auf dem Vorhereinüben vor dem Spiegel. Jene Komiker der Italiener machten mit Recht ihre Kunſt zu einem beſonderen Berufe, denn es war der Mühe werth; die unſrigen müſſen nothwendig ihre Thätigkeit zu einem eigenen Berufe machen, und doch iſt es nicht der Mühe werth. Und was nun das Verhältniß des Schauſpielers zum Publicum betrifft: ſo hat bei uns der erſtere gar keinen Einfluß darauf, den Geſchmakk des lezteren zu bilden; denn er ſpielt eine dem Dichter ſo untergeordnete Rolle, daß ihm abſolut gar kein correctives Handeln mehr möglich iſt. In einem ſolchen Verhältniſſe ſoll aber niemand ſtehen, daß er zwar etwas hervorbringen hilft, aber keinen Einfluß darauf haben kann, daß es beſſer wird. Wie alſo bei uns die Sache ſteht: ſo erſcheint es von allen Seiten für beide Geſchlechter als etwas höchſt mißliches, dieſe ſogenannte Kunſt zu einem beſonderen Berufe zu machen. An und für ſich aber darüber abzuſprechen, möchte ich wenigſtens nicht wagen. Gegenwärtig freilich hat das Theater nicht mehr den Werth, den es ehedem hatte, und es iſt Mangel an Umſicht ſich darüber zu täuſchen. Zu der Zeit aber, als die Geſchichte noch nicht durch Bücher fortgepflanzt wurde, war es ein Mittel, dem Volke ſeine Geſchichte lebendig zu erhalten. Auch war es immer gebunden an beſtimmte bürgerliche Feſte und ſollte nichts, als den Charakter derſelben ausdrükken. Ferner gab es bei den alten keine dramatiſchen Gedichte, als nur in Beziehung auf die unmittelbare Ausführung. Jezt iſt es anders; unſer Theater hat keinen Zuſammenhang mehr mit unſerem Volksleben, und auch unſere Dichter bedürfen ſeiner nicht, denn unſere dramatiſchen Dichtungen ſind von der Darſtellung unabhängig. Fragen wir aber, wie ſich das Chriſtenthum zum Theater ſtellt: ſo hat die erſte Kirche es verworfen, aber nur das heidniſche; die ſpätere Kirche hat das Theater ſelbſt wieder geſchaffen. Heidniſche Theater haben wir nicht mehr; der Tadel gegen ſie iſt alſo nicht mehr anwendbar. Aber auch dazu iſt die Zeit vorüber, daß die Kirche, wie im Mittelalter, theatraliſche Vorſtellungen hervorrufe; ſie bezogen ſich damals auf den Mangel an Mitteln die chriſtliche Geſchichte fortzupflanzen und hafteten auch an chriſtlichen Feſten. Hatte aber die Kirche zu einer Zeit Recht ſie zu verwerfen, und zu einer anderen Zeit Recht ſie hervorzurufen: ſo verhält ſie ſich zu der Sache ſelbſt indifferent. Wohl aber kann ſie darüber urtheilen nach Maaßgabe der jedesmal gegebenen Verhältniſſe. Wir finden ſpäter die Schaubühne wieder unabhängig von der Kirche unter einer zwiefachen Form; der nationalen, und das war die Komödie, und der der Nachahmung der antiken, und das war die Tragödie und das höhere Schauſpiel. Das Schauſpiel unter der zuerſt genannten Form rechnen wir zu den unſchuldigen Volksbeluſtigungen; die Bühne war da der Ort, wo die einzelne Perſon unter angenommenem Charakter in einem geſelligen Verkehre durch die Rede war; die anderen waren dabei Zuhörer und Zuſchauer. Alſo war nur zu verhüten, daß die Sache nicht in Thorheit oder Frevel ausartete. Von der zweiten Form aber ſtammt nun beſonders unſer gegenwärtiges Theater ab. Wie hat ſich nun dazu die Kirche vor der Reformation und die katholiſche nach der Reformation geſtellt? Sie betrachtet die Schauſpieler von Profeſſion als außerhalb der Kirche, wiewol kein kirchlicher Tadel darauf gelegt wird, das Theater zu beſuchen. Und die proteſtantiſche Kirche? Bis in das zweite Drittheil des vorigen Jahrhunderts urtheilte ſie eben ſo ſtreng, nur daß ſie ihr Urtheil nicht auf dieſelbe Weiſe ausſprechen konnte. Da wurde alſo ein Unterſchied gemacht zwiſchen der Sache ſelbſt und dem Sie ſich zum beſonderen Berufe machen. In der neueſten Zeit nun hat man dieſe Strenge aufgegeben, und allerdings iſt es wohl nicht zu rechtfertigen, den Schauſpieler als ſolchen, wenn ſein Stand einmal als ſolcher in der bürgerlichen Geſellſchaft beſteht, von der Kirche auszuſchließen. Aber eine andere Frage iſt nun, Soll es ſolchen Stand geben? Ich würde es als geiſtlicher zwar nicht über mein Gewiſſen bringen können, einem Schauſpieler, geſezt auch ich hätte die Macht dazu, irgend ein kirchliches Gut zu verſagen; denn der Stand iſt einmal da, und der einzelne, der dazu gehört, verdient Entſchuldigung, weil es im allgemeinen eine Unvollkommenheit unſerer Zeit iſt, daß Entſchluß und Wahl in Beziehung auf den Beruf zu früh getroffen werden müſſen. Aber den Schauſpielerberuf als beſonderen Beruf zu fördern, das würde ich eben ſo wenig vermögen, und ich glaube auch, daß das niemals die Sanction der Kirche würde erhalten können. Jeder beſondere Beruf nämlich hat eine zwiefache Wurzel. Die eine iſt eine eigenthümliche Anlage, die andere iſt ein eigenthümliches Glied des Naturganzen, auf welches gewirkt werden ſoll, und bald ragt mehr die eine, bald mehr die andere hervor. Worauf ſollte nun der Beruf des Schauſpielers beruhen? Allerdings giebt es hier ein eigenthümliches Talent, das mimiſche; aber das findet ſchon ſeine volle Anwendung im Kreiſe der freien geſelligen Darſtellung, wie man denn Beiſpiele anführen kann von Perſonen aus allen Ständen der Geſellſchaft, die große Virtuoſität in allem mimiſchen haben. Dieſer Punkt alſo müßte durchaus zurücktreten. Und die zweite Wurzel? Das wäre die dramatiſche Dichtkunſt, und man könnte ſagen, daß der Schauſpielerberuf darauf gegründet wäre, dieſe zu ihrer vollen Exiſtenz zu bringen. Aber das iſt nun eben etwas, was ich nach dem ſchon oben bemerkten beſtimmt verneinen muß. Von beiden Punkten aus alſo fehlt es an einem zureichenden Grunde für einen beſonderen Schauſpielerberuf, und daß er ſich unter *uns gebildet hat, muß als eine falſche Richtung angeſehen werden.*

Iſt das nun hinreichend, eine allgemeine Formel darüber aufzuſtellen, was die Kirche aus dem ganzen Gebiete der Kunſt ſanctioniren könne und was nicht? Das iſt es nicht. Was wir aber gefunden haben, das ſind die Grenzen, die nicht überſchritten werden dürfen. Das Chriſtenthum geſtattet nichts auf dem Gebiete der Kunſt, was nicht mit der Tugend der Keuſchheit vereinbar iſt, und wenn es gilt, darüber zu entſcheiden, ob irgend ein Zweig der Kunſt zum beſonderen Berufe gemacht werden dürfe: ſo ſtellt es zwar eine Stufenleiter des zuläſſigen und des unzuläſſigen auf, aber es geſtattet nicht, in dieſer Beziehung allgemein abzuurtheilen, ſondern es fordert die jedesmalige Berükkſichtigung aller beſonderen Verhältniſſe und des geſelligen Geſammtzuſtandes.

Unſere bisherige Unterſuchung begann von unten, vom äußerſten; kehren wir es jezt einmal um. Es iſt eine Reihe von Jahren her, daß wir hier eine Pantomime ſahen, in welcher Chriſtus und Maria dargeſtellt wurden, und zwar von Perſonen, die höchſt zweideutigen Rufes waren. Iſt das zu ſtatuiren? Damals ſprach ſich der öffentliche Unwille ſo beſtimmt dagegen aus, daß die Darſtellung nicht wiederholt werden durfte. Und mit vollem Rechte, denn daß ein ſündiger Menſch Chriſtum perſönlich darſtelle, davor ſchaudert jeder zurükk, der irgend chriſtliches Gefühl hat. Worin liegt das eigentlich? *Daß Chriſtus gemalt werde, werden wir nicht verbieten,* und doch malt ihn auch immer nur der ſündige Menſch. Näher noch der lebendigen Darſtellung iſt die Statue. *Sollen wir nun Statuen von Chriſto erlauben? Hier wird man ſchon bedenklicher,* und das hat ſeinen Grund nicht bloß darin, daß wir der Statuen von Chriſto nicht ſo gewohnt ſind als der Bilder, ſondern etwas davon liegt darin, daß die Statue der Realität des Lebens näher kommt. *Denken wir uns ferner die Statue von Chriſto beweglich gemacht, ein Automat: ſo wird ſich das Bedenken ſteigern, und ſo wie endlich ein lebendiger Leib Chriſtum darſtellen will: ſo müſſen wir das abſolute Nein ausſprechen.* Die Gradation erſcheint ſo unmerklich, daß ſchwer zu ſagen iſt, wo das wirklich unzuläſſige anfängt. Ich glaube aber, wir werden das ſicherſte des chriſtlichen Gefühls ausſprechen, wenn wir das Gemälde und die Statue auf die eine Seite ſtellen, das Automat und die Pantomime auf die andere. Jenes beides iſt doch immer nur das, was jeder ſelbſt daraus macht; es nimmt mehr die Selbſtthätigkeit des Beſchauers in Anſpruch. Die Statue kann keinen beſtimmten Moment darſtellen, ſie iſt etwas abſtractes, und in ſofern iſt ſie nichts an und für ſich, ſondern wird erſt etwas durch die Beziehungen, die der Beſchauer hineinlegt. Das Bild kann freilich einen beſtimmten Moment darſtellen, und in ſofern iſt es der Realität des Lebens näher. Aber dafür liegt es in anderer Beziehung wieder weiter davon ab. Es wird in der Zuſammenſtellung mehr nur eine geſchichtliche Erinnerung; es vergegenwärtigt den Moment und dann auch in der Zuſammenſezung den ganzen Moment, iſt aber immer nicht ſo ausſchließend eine Darſtellung Chriſti ſelbſt. Das gilt von dem hiſtoriſchen Bilde; nehmen wir alſo Portraits: ſo ſind dieſe wieder mehr der Statue gleich, aber nur deſto entfernter von der Realität des Lebens. Dagegen das lebendige Bild, ſei es nun wirklich lebendig oder mechaniſch, ſei es pantomimiſche Darſtellung oder Automat, das will die Succeſſion der Bewegungen darſtellen, alſo die innerſte und unmittelbarſte Lebenserſcheinung ſelbſt, und hier drückt ſich nun unmittelbar der Contraſt aus zwiſchen dem abſolut reinen und dem ſündlichen, und es dringt ſich uns eine Unmöglichkeit auf, daß in einer ſolchen Darſtellung das ſündliche nicht mit ausgedrückt ſei, weil dieſes uns immer zu Stande kommt in der Anknüpfung eines Momentes an den anderen, in der Succeſſion der Momente. Wie weit aber müſſen wir nun überhaupt vom Standpunkte des Chriſtenthums aus die Kunſt auf unſerem Gebiete beſchränken in Beziehung auf die Darſtellung heiliger Gegenſtände? Das iſt eine ſehr ſchwierige Frage, weil ſie unmittelbar eine Gewiſſensfrage iſt und zwar eine höchſt individuelle. Fangen wir einmal bei den ſprechenden Künſten an und zwar da, wo Wiſſenſchaft und Kunſt am meiſten in einander laufen, z. B. bei der hiſtoriſchen Kunſt. Ein geſchichtliches Werk kann in Beziehung auf Sprache und Darſtellung ein vollkommenes Kunſtwerk ſein. Wie nun, wenn jemand ſagen wollte, ein hiſtoriſches Kunſtwerk rein als ſolches ſolle ſich der Behandlung religiöſer Gegenſtände enthalten? Das würde ich für eine unverantwortliche Beſchränkung halten, für eine ſolche, die gerade die größte Aufgabe für die hiſtoriſche Kunſt unmöglich machte, nämlich die Darſtellung der Weltgeſchichte, von der das Chriſtenthum das weſentlichſte Element iſt. Aber gehen wir nun einen Schritt weiter. Die hiſtoriſche Kunſt und die dramatiſche ſtehen in auffallender Verwandſchaft mit einander; der Gegenſtand der Tragödie ſoll überwiegend ein hiſtoriſcher ſein, die Fiction darin nur das untergeordnete. Soll es nun unerlaubt ſein, Geſchichten, worin die chriſtliche Kirche die Hauptrolle ſpielt, zum Gegenſtande der Tragödie zu machen? An und für ſich die Sache betrachtet, wird jeder antworten, Nein. Aber wenn nun der dramatiſche Dichter recht das innerlichſte und weſentlichſte zur Anſchauung bringen will: ſo wird er weder umhin können den einzelnen Chriſten darzuſtellen für ſich, noch die Verſammlung der Chriſten als ſolcher, denn Monolog und Dialog ſind unentbehrliche Elemente im Drama. Der Monolog des Chriſten als ſolchen kann aber in den höchſten Momenten nichts anderes ſein als Gebet, und der Gegenſtand des Dialogs und des Chores in denſelben Momenten kein anderer, als ein chriſtlich religiöſer. Soll dieſes nun in der dramatiſchen Form weniger zuläſſig ſein, als in der hiſtoriſchen, bloß weil die Darſtellung darin noch lebendiger iſt und ergreifender? Dazu ſcheint kein Grund zu ſein. Aber die Entſcheidung wird ſogleich eine andere, wenn nun das Drama auf die Bühne kommt, wenn auf der Bühne gebetet wird und gebeichtet, wenn die chriſtlichen Myſterien auf ihr dargeſtellt werden. Worin liegt das? Viele ſagen, Am Orte. Aber was iſt der Ort? Nichts iſt er. Wir haben hier jährlich die muſikaliſche Aufführung des Todes Jeſu, und wir hatten früher keinen Raum dafür, als das Theater. Da wollten nun viele nicht mitwirken, viele auch nicht zuhören, ich aber habe mich ihnen mit aller Kraft entgegengeſezt. Was geht euch der Ort an? habe ich ihnen geſagt. Als mir aber einer entgegnete, Das wäre ſchon ganz gut, was du ſagſt, wenn ich nur ſonſt nicht ins Theater ginge. Nun aber bin ich erſt vor wenigen Tagen bei der Aufführung eines Stükkes gegenwärtig geweſen, in welchem allerlei leichtfertige Späße vorkamen, und die Geiſter dieſer Darſtellung haften mir noch am Orte und ſtören mich: da habe ich nur ſagen können, Ja freilich, wenn du darüber nicht Herr werden kannſt: ſo bleibe lieber zurükk. Alſo wenn nun das heilige in eine Verbindung tritt, in der es nicht mehr den reinen Eindrukk machen kann: dann haben wir einen Entſcheidungsgrund gegen die Darſtellung deſſelben, denn dieſe erſcheint dann als eine Profanation. Aber wo das anfängt, darüber läßt ſich im allgemeinen nichts beſtimmen; es iſt theils ein rein individuelles, theils giebt es dabei gemeinſames und Extreme, worin ſich die einzelnen befinden, und das gemeinſame iſt auch wieder zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Im hiſtoriſchen, und auch im dramatiſchen, ſofern dieſes bloß Gedicht bleibt, wird der Eindrukk der Profanation immer rein Null ſein, wenn nicht die Darſtellung für ſich Elemente enthält, mit denen wir uns das heilige nicht zuſammen denken können. Kommt z. B. in einer Komödie ein geiſtlicher vor oder eine geiſtliche Handlung: ſo wird das Anſtoß erregen und ganz unzuläſſig ſein. Und zwar nicht um des Standes willen, ſondern weil der geiſtliche, wo er als ſolcher erſcheint, immer der Repräſentant ſeiner Kirche iſt, ſo daß ſich mit ihm zugleich immer das heilige des Chriſtenthums darſtellen muß, der Scherz aber dieſen Eindrukk des heiligen aufhebt, oder umgekehrt der Eindrukk des heiligen den Scherz. Hebt das heilige den Scherz auf: ſo iſt die Komödie ſchlecht; hebt der Scherz das heilige auf: ſo iſt das heilige profanirt. Freilich muß der Chriſt ſcherzen können, ohne daß das fromme Bewußtſein in ihm aufhört das begleitende zu ſein; das iſt ein nothwendiges Poſtulat. Aber ganz etwas anderes iſt es, wenn ich ſage, in einer und derſelben Darſtellung ſolle beides zuſammen ſein, der Scherz und die Darſtellung des heiligen. Suchen wir doch beides ſchon im Leben aus einander zu halten: wie vielmehr müſſen wir es in der Kunſt, die die Darſtellung des Lebens iſt. Darum in der Komödie z. B. erſcheint mir jede Einmiſchung des heiligen als Profanation, wenn ich ſie auch bloß als Gedicht betrachte und von der Darſtellung ganz abſehe. Nicht ſo in der Tragödie, denn dieſe verſirt in dem Ernſte des Lebens. Aber ſo wie auch dieſe auf der Bühne dargeſtellt wird: ſo tritt damit das heilige in ihr in einen ganz anderen Kreis und das Urtheil wird ein anderes. Nicht hängt das an dem Orte, ſondern an der Analogie mit dem, was ſonſt noch auf dieſelbe Weiſe dargeſtellt zu werden pflegt. Die mimiſche Kunſt der Bühne iſt einmal für uns ein ganzes, und eben weil ſie das iſt und weil der ſcherzhafte Theil derſelben gerade der am meiſten ins Leben tretende iſt: ſo verträgt ſie nicht die Einmiſchung des heiligen. Aber müſſen wir nicht eben ſo ſagen, Auch die dramatiſche Dichtkunſt iſt uns ein ganzes? muß alſo nicht von ihren Productionen gelten, was von den Darſtellungen derſelben gilt? Keinesweges. Wenn wir Schillers Tragödien leſen: ſo fällt uns Ariſtophanes nicht ein; die Gewalt des einzelnen Kunſtwerkes iſt hier viel größer und iſolirter. Die Beziehung iſt alſo nicht dieſelbe, und daher kann auch jene Störung nicht entſtehen. Wir ſehen aber, wie ſchwer es iſt, hier auf ganz allgemeine Säze zu kommen, und wir müſſen zufrieden ſein, wenn wir nur die Punkte richtig auffaſſen, auf welchen die Entſcheidung des Gefühles nach den entgegengeſezten Seiten hin beruht. Dabei können wir nur auf das einzelne Gewiſſen zurükkommen, und ſagt der einzelne dieſem gemäß, Für mich iſt das keine Profanation: ſo hat er Recht. Aber auch eine öffentliche Ordnung muß ſein, und ſoll nun die chriſtliche Kirche mitbeſtimmen, was in das Gebiet der öffentlichen Kunſtausſtellung hineingehört und was nicht: ſo muß ſie den jedesmaligen Durchſchnitt des Gemeingefühles repräſentiren. Und die Aufgabe iſt, daß beides mit einander beſtehe und ſich immer gegen einander ausgleiche.

Zum Uebergange nun auf das Gebiet, welches wir als Spiel dem Gebiete der Kunſt entgegengeſezt haben, noch dieſes. Alles was Kunſt iſt in ſeiner Oeffentlichkeit betrachtet hing bei den alten durchaus am öffentlichen Leben, und zwar wie in demſelben bürgerliches und religiöſes durchaus ungeſchieden in einander war. Bei uns iſt beides geſchieden, wie es denn zum Weſen des Chriſtenthums gehört beides zu ſcheiden, aber ſo, daß es als geſchieden wieder zuſammengefaßt wird und eins das andere bedingt. Aber indem nun, bürgerlich angeſehen, bei weitem die meiſten neuen Völker kein öffentliches Leben haben, was weniger an der Differenz der politiſchen Formen hängt, als an der ganzen Geſtaltung des Lebens und namentlich an dem ſtärkeren Hervortreten der Familien als ſolcher — das öffentliche Leben der alten war immer ein Heraustreten der Männer aus der Familie und ihre Kunſt hing durchaus an ihren öffentlichen Feſten, was bei uns nicht der Fall iſt —: wie kommt denn nun bei uns die Kunſt zur Oeffentlichkeit? Offenbar nur durch die Erweiterung der Privatgeſelligkeit zur öffentlichen; die Oeffentlichkeit entſteht, ſobald der Kreis zu groß wird, um von der Familie als Centrum zuſammengehalten zu werden, behält aber immer noch den Charakter des Familienlebens. Das können wir auf alle Zweige der Kunſt anwenden, ausgenommen ſofern ſie an Schrift und Drukkerei hängt, in welchen wir das allgemeinſte Verkehr haben, das am weiteſten verbreitete und, ſofern es eben doch nicht erſcheint, zugleich auch geheimſte Zuſammenleben. Darum iſt auch dieſes das eigentliche Maaß, was bei uns für die Kunſt angelegt werden muß, ob ſie ſo iſt, wie ſie ſich erklären und begreifen läßt als ausgegangen von der Privatgeſelligkeit. Durch dieſe muß ſie bei uns immer aufs neue geſchaffen werden, wie ſie bei den alten immer aus der Oeffentlichkeit hervorging. Daraus wird uns nun der nur relative Gegenſaz zwiſchen Kunſt und Spiel klar. Denn die Kunſt iſt nur Spiel, ſo lange ſie im Privatzirkel bleibt, und ſie wird erſt Kunſt in dem Maaße, als ſie in die Oeffentlichkeit hineintritt und ſich objectivirt.

Faſſen wir nun unſeren Gegenſtand noch einmal ganz ins Auge aus dem eben gewonnenen Geſichtspunkte. Was zuvörderſt in der Malerei und Bildhauerei nicht religiös iſt, iſt bei uns urſprünglich aus dem Luxus entſtanden, als Verzierung der Paläſte und Schlöſſer, aus denen es dann auch in das reiche Privatleben übergegangen iſt. Man hat das hernach erweitert zu Galerien und Sammlungen, womit die Kunſtausſtellung einen kritiſchen Charakter erhalten hat und ſich auf die Erhaltung der Kunſt bezieht. Was ſich auf die eigentliche Oeffentlichkeit bezieht, deſſen iſt ſehr wenig; denn kaum iſt etwas anderes der Art übrig geblieben, als die wenigen hiſtoriſchen Denkmäler auf den öffentlichen Pläzen, und auch von dieſen läßt ſich nicht ſagen, daß ſie weſentlich einen anderen Charakter haben. Regenten, die ihre Reſidenz verſchönern wollten, haben ſie hervorgerufen; denn hätten ſie ihren Grund in dem Beſtreben, Begebenheiten und Männer im Munde des Volkes lebendig zu erhalten: ſo würde es wohl anders hergegangen ſein bei ihrer feſtlichen Aufſtellung und eine wiederkehrende feſtliche Erinnerung wäre gewiß damit verbunden worden. Und gehen wir von hier weiter zu allem, was die mimiſche Kunſt bei uns betrifft: ſo hat dieſe freilich eine größere Oeffentlichkeit, aber ſie iſt auch nicht ohne jenen Charakter des kritiſchen und kann nicht beſtehen, ohne daß es Perſonen giebt, die ſie zu ihrem beſonderen Berufe machen; und ſehen wir darauf, wie das ganze entſtanden iſt: ſo finden wir etwas ähnliches, wie bei der Malerei und Bildhauerei. Dreierlei nämlich iſt zu unterſcheiden. Zuerſt das Volksgebiet, dann das der gebildeten Geſellſchaft, zulezt das in den monarchiſchen Staaten vom Hofe ausgehende. Unſere Opern z. B. ſind eigentlich überall urſprünglich nur Feſte geweſen, die die Regenten dem Hofe gaben, und das Volk hat nur untergeordneten Antheil daran genommen, was die fremde Sprache auf der Bühne hinreichend bekundet. Was da alſo aufgeſtellt wird, iſt weniger die mimiſche Kunſt, als die Muſik und die Decoration. In ſofern kann alſo auch kein Tadel darauf geworfen werden; denn die Muſik ſezt, wo ſie bis zu einem gewiſſen Grade ausgebildet werden ſoll, ein beſonderes Talent voraus und fordert auch, daß ſie als beſonderer Beruf betrieben werde. Der Tanz wäre das einzige Element bei Darſtellungen dieſer Art, welches zweideutigen Charakters zu ſein ſcheinen könnte, ſofern er nämlich zu einem beſonderen Berufe gemacht werden ſoll, was aber, ſoweit er einem ſolchen Schauſpiele angehört, gar nicht nöthig wäre. Fangen wir vom entgegengeſezten Ende an: ſo ſehen wir bei den eigentlichen Volksclaſſen eine große Neigung, das geſellige Verkehr, um ihm etwas weiteren Spielraum zu gewähren, an öffentliche Oerter zu verlegen. Das iſt nun auch der erſte Urſprung des Volkstheaters. Da tritt Einer auf und ſtellt ſeine Künſte dar, und dazu gehört gar nicht, daß er einen beſonderen Beruf daraus mache. So lange alſo die Sache in dieſen Grenzen bleibt, im Gebiete der natürlichen Entſtehung, und ſich der allgemeinen Bedingung unterwirft, daß keinerlei *αισχρολογία* hineinkommt, iſt auch nichts daran auszuſezen. Sie iſt dann ein natürliches Element der Geſelligkeit, füllt die Pauſen des Geſprächs aus und regt, ſofern der Scherz die Hauptſache dabei iſt, den Wiz auf und die Laune. Das höhere Drama aber kann eigentlich nur im gebildeten Leben entſtehen und kann nie etwas anderes ſein wollen, als der Spiegel deſſelben. Wenn nun junge Leute aus gebildeten Familien, um ſich im richtigen Vortrage zu üben, ein Drama aufführen vor ihren angehörigen: ſo iſt, ſofern auch dieſes in ſeinen natürlichen Grenzen bleibt, nichts dagegen einzuwenden. Nur das ſcheint immer etwas unreines zu verrathen und in einem beſonderen Kizel ſeinen Grund zu haben, wenn ſie nun mit dem, was an ſeiner urſprünglichen Stelle etwas ganz ſchuldloſes iſt, ganz öffentlich und ſo, daß ſie die Sache zu einem beſonderen Berufe machen, auftreten wollen, und auch der Erfolg beweiſt, wie wenig dieſes der Idee entſpricht. Denn das iſt überall die Erfahrung, daß der größere Theil der eigentlichen Schauſpieler ſeiner urſprünglichen Erziehung nach keinesweges auf der Stufe ſteht, die er vertreten will, und daß er in der Darſtellung der guten Geſellſchaft eine ſchlechte bildet, ſo daß man die einzelnen bedauert, die aus einer beſſeren Geſellſchaft ihr incorporirt ſind. Die dramatiſche Dichtkunſt an ſich kann aber gar kein Tadel treffen, der nicht jede Poeſie träfe; nur darf ihre Verſinnlichung nicht anderes ſein wollen, als ſie ſelbſt iſt. Bildet ſich dieſe Verſinnlichung einen anderen beſonderen Kreis: ſo geht die moraliche Verirrung an. Das antike Theater hat alle unſere Inconvenienzen nicht, weil das eigentlich mimiſche, alles was Anſpruch macht auf Kunſt der Bewegung, wenig dabei hervortrat, und kein anderes Studium dazu gehörte, als das des richtigen Vortrages der Poeſie. Dieſes aber und was dabei unentbehrlich iſt, die negative Virtuoſität in Darſtellung der Perſon, das alles lag ſo ſehr im natürlichen Bereiche des öffentlichen Lebens, daß ein beſonderer Beruf des Schauſpielers ſo gut wie gar nicht exiſtirte. Betrachten wir eben ſo die anderen Künſte: ſo haben wir in Beziehung auf die Muſik ſchon bemerkt, daß niemand es bedenklich finden kann, ſie zum Gegenſtande eines beſonderen Berufes zu machen. Machte man ſie nicht dazu: ſo könnte weder die muſikaliſche Compoſition, noch die Ausführung zur Vollkommenheit gedeihen, und es läßt ſich nichts entdekken, was dieſen Beruf könnte zweideutig machen; denn auch von Seiten des Virtuoſen bietet er nichts dar, was nicht jeder andere auch darböte, der zwiſchen Mechanismus und Kunſt in der Mitte ſteht. Und auch das leuchtet ein, daß, wenn wir abſehen von der Verbindung der Muſik mit dem Theater, die öffentliche Art ihres Auftretens in nichts anderem ihren Grund hat, als in der Verlegung der Privatgeſelligkeit an einen öffentlichen Ort zum Behufe eines größeren Genuſſes. Hievon hängt die Beurtheilung des richtigen Maaßes ab und wir werden hier dieſelbe Gradation aufſtellen können, wie in Hinſicht auf die bildenden Künſte. Was aber zulezt die Poeſie betrifft: ſo liegt in ihr ſelbſt der Grund mit, warum diejenigen Künſte, die es mit der Darſtellung derſelben zu thun haben, jezt in einem anderen Verhältniſſe ſtehen, als ſonſt. Die Poeſie iſt ſo ſehr in die religiöſe Darſtellung verwebt, daß über ihre Zuläſſigkeit an ſich gar nicht mehr die Frage ſein kann; auch beruht alles, was, z. B. von Platon aus dem Standpunkte der Moral, gegen manche Gattung der Poeſie geſagt iſt, offenbar auf Mißverſtand. Poeſie alſo ſoll ſein, und zwar Poeſie aller Art, vorausgeſezt, daß ſie ſich der allgemeinen Bedingung fügt, nämlich keuſch bleibt. Aber ſoll nun jemand ein Dichter ſein und weiter nichts? Die Erfahrung zeigt, daß viele junge Gemüther in dem Beſtreben untergehen, die Poeſie zu ihrem beſonderen Berufe zu machen. Aber daraus eine allgemeine Regel zu machen, ſcheint doch zu gewagt; denn ſehen wir auf diejenigen, die ſich am meiſten in dieſer Kunſt ausgezeichnet haben: ſo wird ſchwerlich zu verkennen ſein, daß ſie dieſe Stufe wol nimmer erreicht hätten, wenn ſie noch einem anderen Berufe hätten leben wollen. Die Sache iſt aber dieſe. Es iſt offenbar, daß alles, was im höheren Sinne auf Seiten der Kunſt liegt, das rein intellectuelle darin, gar nicht in demſelben Maaße wie anderes dazu geeignet iſt, zu beſtimmten Zeiten verrichtet zu werden; es ſteht weniger in der Willkühr. Ein mechaniſches Geſchäft können wir von jedem zu jeder Zeit verlangen, ein intellectuelles nicht ſo. Wer es auf ſich nehmen wollte, zu jeder beliebigen Zeit ein Gedicht zu machen, von dem würden wir ſagen, Er macht eigentlich keins, oder er macht es eben nicht jezt. Aber die Improviſatoren? Auch dieſe bringen entweder nur Gedichte hervor, die ſchon in ihnen präparirt ſind, oder ſie produciren auch nur dann, wenn ſie gerade innerlich dazu aufgelegt ſind. Ein ſolches Talent nun kann nicht eingezwängt werden in die Lükken, die ein anderer beſtimmter Beruf läßt; der Dichter muß in jedem Momente, in welchem ſein Genius ſich regt, demſelben folgen können. Aber folgt nun daraus, daß er, ſo oft er auf die Regungen des Genius wartet, nichts thue? Schwerlich. Alſo iſt auch keine Nothwendigkeit da, daß die Ausübung dieſes Talentes ganz die Stelle des beſtimmten Berufes einnehme, ſondern man muß ſagen, Der Dichter bedarf eines anderweitigen Berufes, aber dieſer muß der Art ſein, daß die Geſchäftsführung, die er fordert, nicht ſtreng an beſtimmte Stunden gebunden iſt. So daß auch hier manches dagegen zu erinnern iſt, daß die Kunſt den ausſchließlichen Beruf ausmache, und wo es demohnerachtet vorkommt, bedarf es in jedem einzelnen Falle gleichſam als eine Ausnahme einer beſonderen Rechtfertigung. Hat nun aber auch die Poeſie ihren Urſprung nur im Privatleben und iſt ihre Oeffentlichkeit nur etwas ſpäter hinzugekommenes? Sehen wir auf die Zeit der neueren Geſchichte, welche der Erfindung der Buchdrukkerei voranging: ſo finden wir auch hier die erſten Elemente in der ſich erweiternden Privatgeſelligkeit, in den Geſang- und Reimvereinen der gebildeten Bürger in den größeren Städten, und eben ſo iſt die Poeſie der Minneſänger in der ritterlichen Geſellſchaft entſtanden für den Gebrauch der geſelligen Kreiſe. Die Poeſie, die dieſem Urſprunge am nächſten liegt, die lyriſche nämlich, iſt der Mittelpunkt, an welchen ſich alles andere bei uns angehängt hat. Der Uebergang aus dem lyriſchen ins dramatiſche, dieſe Erweiterung des Umfanges, die mit einer erweiterten Form verbunden iſt, fand ſich in jedem größeren Kreiſe von ſelbſt. Nun iſt wahr, daß ſich hernach die epiſche und die dramatiſche Dichtkunſt von dieſen Schranken frei gemacht haben, und auch die lyriſche; aber damit iſt dann auch gleich eingetreten die Regelloſigkeit in der Production, die ſtreitende Mannigfaltigkeit von verſchiedenen Geſchmakksweiſen, die Willkühr in der Erfindung und Behandlung, wovon die alte Poeſie, weil ſie im öffentlichen Leben wurzelte, viel weniger wußte, und die Erſcheinung von ſolchen, die poetiſches zu produciren als ihre Hauptbeſchäftigung anſahen. Betrachten wir die Wirkſamkeit ſolcher Dichter, welche ſich auf dieſem lokkeren Boden in dieſer Regelloſigkeit und Willkühr bewegen, und es hat ihrer viele bei uns gegeben: ſo kann man ſich der Empfindung nicht erwehren, daß auch in dieſer ſo losgeriſſenen Kunſt vieles liegt, was ſich moraliſch nicht rechtfertigen läßt, und man kann ſich nicht wundern, daß viele dieſer Dichter moraliſch untergegangen ſind; denn das iſt faſt immer das unvermeidliche Reſultat, wenn ſich der einzelne einem Gegenſtande hingiebt, der nicht ſein Maaß und ſeine Regel im öffentlichen Leben hat. Aus der großen Menge derer, die ihr ganzes Leben der Dichtkunſt gewidmet haben, ragen nur wenige hervor, von welchen man das nicht ſagen kann, und nur diejenigen werden es ſein, bei denen die Dichtkunſt entweder überhaupt vom religiöſen ausgegangen iſt, oder die doch dem religiöſen Inhalte einen großen Theil ihres Talentes gewidmet haben.

Wir haben als Grundſaz aufgeſtellt, daß alles chriſtliche Handeln ſich an das Vorbild Chriſti anſchließen muß, und wir haben auch überall im früheren darauf zurükkgehen können, bald mehr im allgemeinen, bald mehr im einzelnen. Auf dem zulezt beſprochenen Gebiete iſt aber noch nicht davon die Rede geweſen. Wie ſteht es damit? Das jüdiſche Volk war ein ganz überwiegend kunſtloſes. Was es jemals von Kunſt gehabt hatte, das hatte ſich auf dem Gebiete des heiligen erſchöpft; es gab alſo unter demſelben keine eigentliche Kunſt mehr, ſeitdem die Production auf dem religiöſen Gebiete aufgehört hatte. Unter der römiſchen Herrſchaft verſuchten die Herodianer, griechiſche Kunſt nach Paläſtina zu verpflanzen, aber das hatte keine Folge, ſondern blieb nur innerhalb der Grenzen des Hofes. Nun iſt Chriſtus hier im nationellen eingeſchloſſen geblieben: wir können alſo auch von ihm nur dieſe Zuſammenſtimmung mit dem nationalen Leben in Anwendung bringen und müſſen uns deßhalb mehr als anderswo ohne ſpecielle Beziehung auf ihn behelfen. Damit hängt natürlich auch zuſammen, daß wir hier nicht eben ſo wie auf anderen Gebieten den Kanon des chriſtlichen Lebens zu einer gewiſſen Beſtimmtheit zu bringen vermochten. Zwar kann es überall keine anderen Vorſchriften geben, als ſolche, welche doch immer bei der Anwendung im einzelnen auf das Gewiſſen zurükkgehen; aber der Abſtand zwiſchen dem, was als das gemeinſame Bewußtſein der chriſtlichen Kirche ausgeſprochen werden kann, und dem, was als das Bewußtſein des einzelnen, iſt verſchieden auf den verſchiedenen Gebieten, und auf unſerem Gebiete am größeſten; das, was als allgemein geltend ausgeſprochen werden kann, hält ſich hier in der größeſten Allgemeinheit und es iſt nichts zwiſchen ihm und dem, was auf das individuelle Gewiſſen zurükkgeführt werden muß. Deſto nothwendiger iſt es nun, das Zurükkgehen auf das individuelle Gewiſſen ſelbſt auf einen Kanon zu bringen. Indeſſen da dieſer kein anderer ſein kann für die Kunſt, als für das Spiel: ſo wollen wir ihn auch für beide Zweige der allgemein geſelligen Darſtellung bei der Betrachtung deſſen, was uns nun noch übrig iſt, aufſtellen.

B. Das Spiel, wie es der Kunſt relativ gegenüberſteht*).

Es iſt eine Zeit lang vorherrſchende Terminologie geweſen, auch den Begriff Kunſt unter Spiel zu ſubſumiren, um ſo Kunſt dem wirkſamen Handeln entgegenzuſezen, welches unter dem Begriffe Ernſt befaßt wurde. Aber alles Spiel, wenn es in ſeiner Vollkommenheit gedacht wird, muß doch auch ſubſumirt werden unter den Begriff Kunſt. Wie unterſcheiden ſich alſo beide? Die Differenz liegt immer darin, daß in dem Gebiete der Kunſt zu unterſcheiden iſt die Thätigkeit und das eigentliche Kunſtwerk, wenngleich nicht auf allen Kunſtgebieten auf gleiche Weiſe. Im Spiel dagegen iſt die Thätigkeit das Werk ſelbſt, und zwiſchen dem objectiven, bis es das Kunſtwerk iſt, und dem ſubjectiven, der Thätigkeit, iſt da nichts.

---

*) Vergl. Beil. A. §. 171. 172. 173. 176

Auch hier iſt ein zwiefacher Urſprung zu unterſcheiden, der aus dem öffentlichen und der aus dem Privatleben. Im Alterthume finden wir das Spiel in dem öffentlichen Leben als das durchaus vorherrſchende; die agoniſtiſchen Spiele waren ein conſtitutives Element des öffentlichen Volkslebens, und ſelbſt die Schulen derſelben waren gerade diejenigen, in welchen die Jugend auch ſchon am meiſten am öffentlichen Leben theilnahm. Bei uns, wo das öffentliche Volksleben durchaus zurükktritt, iſt von dieſen Spielen das Minimum, wogegen was wir Spiel nennen gegenwärtig nur ſeinen Ort hat in der Privatgeſelligkeit, die ſich an das häusliche Leben anſchließt. Ruht das vielleicht in der Differenz des chriſtlichen Charakters und des unchriſtlichen? iſt vielleicht das Spiel in der Form des öffentlichen Volkslebens gar nichts chriſtliches mehr? Geſchichtlich ließe ſich manches dafür ſagen; denn das Chriſtenthum hat ſich ſehr zeitig, und zwar gerade ſeitdem es angefangen hat aufs neue das Leben zu geſtalten, überwiegend zu ſolchen Völkern gewendet, deren Klima ein öffentliches Volksleben weniger zuläßt, und nicht nur das, ſondern wir finden, daß ein ſolches Volksleben ſelbſt unter günſtigen Naturbedingungen, ja auch in denſelben Ländern, wo es ehedem am mächtigſten hervortrat, in der chriſtlichen Zeit am ſtärkſten zurükkgedrängt iſt. Aber ich glaube doch nicht, daß daraus in der vorliegenden Beziehung etwas zu beweiſen iſt. Wir haben geſagt, daß das Chriſtenthum zwar überall den Staat hervorrufen würde, wo es ihn nicht fände, daß es aber keine beſondere Staatsform begünſtige*). Jezt beginnt freilich eine dem widerſtreitende Art zu raiſonniren aufzukommen; aber ſie ruht nur auf einem Vorurtheile, und wir evangeliſche dürfen nicht unterlaſſen, ihr gleich in ihren erſten Elementen zu widerſprechen. Denn ihre Meinung geht eigentlich dahin, das Chriſtenthum hätte ſeiner Natur nach eine Neigung zur Monarchie, der Proteſtantismus aber ſei republicaniſch, wenigſtens antimonarchiſch, folglich unchriſtlich. Wer ſieht in dieſem Raiſonnement nicht den politiſchen Einfluß des öffentlichen und geheimen Katholicismus! Wir entgegnen aber, daß auch wir gute Unterthanen ſind, aber daß wir demohnerachtet als Chriſten uns verpflichtet fühlen zu behaupten, daß auch Republicaner im ſtrengſten Sinne des Wortes eben ſo gute Chriſten ſein können, als die beſten Monarchianer. Hängt nun auch die Verſchiedenheit im öffentlichen Volksleden nicht unmittelbar und ausſchließend von der Verſchiedenheit der Staatsformen ab: ſo iſt doch keinesweges aller Zuſammenhang zwiſchen beiden zu leugnen, wenn nämlich die verſchiedenen Formen des Staates in ihrer Individualität betrachtet werden, und ſofern das iſt, ſofern dürfen wir die Hinneigung zu einem öffentlichen Leben, in welchem das Spiel ſeinen Siz hat, nicht als einen Ueberreſt oder als eine Vorandeutung des unchriſtlichen anſehen, und wir müſſen ſagen, daß die Fortſezung der Spiele des Alterthums immer nur in ſofern als Ueberreſt des heidniſchen angeſehen werden konnte, ſofern ſie noch mit dem religiöſen zuſammenhingen. Offenbar aber iſt, daß ſich das Spiel ganz anders geſtalten und auch ganz anders beurtheilt werden muß, je nachdem es dem öffentlichen Volksleben angehört, oder der Privatgeſelligkeit. Nämlich in der lezteren iſt das erſte und urſprüngliche Element das geſellige Verkehr mit der Rede. Aber in einem öffentlichen Volksleben, wo eine große Maſſe von Menſchen zuſammen iſt, kann dieſes nicht das Grundelement ſein, denn es würde dadurch das ganze ſogleich in eine Menge kleiner Kreiſe aufgelöſt werden. Darum bleibt hier nichts übrig, als die Kunſt und das Spiel, und ſo hat ſich auch von Anfang an die Sache conſtituirt. Offenbar aber iſt nun die ganze Maſſe nur in einem Zuſtande von Receptivität, wenn von eigentlicher Kunſt die Rede iſt. Denn ſei es, daß die bildende Kunſt ausgeſtellt, oder daß ein Drama aufgeführt, oder ſonſt Poeſie öffentlich vorgetragen werde: die Maſſe kann dabei immer nur aufnehmen und die Oeffentlichkeit dabei iſt nichts anderes, als das Zugleichgeſeztſein deſſelben Zuſtandes in allen. Nur die Muſik, ſo wie ſie in der religiöſen Darſtellung das iſt, wobei die ganze Gemeinde productiv ſein kann, iſt auch in der allgemeinen Geſelligkeit diejenige Kunſtform, durch welche eine allgemeine Thätigkeit hervorgebracht werden kann, an die ſich aber ganz natürlich eine ihr rein folgende mimiſche Darſtellung im öffentlichen Leben anſchließt, ſo daß immer noch eine andere Kunſt gleichſam herausgefordert wird, nämlich das mimiſche des Tanzes, das dann den Uebergang bildet zum Spiele, ſofern dieſes Darſtellung einer körperlichen Fertigkeit iſt, und mit welchem ſich das ganze Gebiet der agoniſtiſchen Gymnaſtik für das öffentliche Volksleben eröffnet. Die verſchiedenen Formen hangen von dem Volkscharakter und dem Klima ab, ſo daß wir gleich werden ſagen müſſen, Alles was in dieſes Gebiet gehört iſt unter Vorausſezung der ſittlichen Reinheit und der Keuſchheit ſchon gerechtfertigt, wo es irgend ein öffentliches Volksleben giebt. Nicht leicht aber werden wir etwas anderes finden können, was nicht, wenn es die Stelle dieſer Spiele einnehmen wollte, die Oeffentlichkeit, die Einheit der großen Volksmaſſe in der geſelligen Darſtellung ſogleich auflöſte und ſie in ein bloßes Aggregat von Privatgeſelligkeit verwandelte Freilich ſcheint das überall, wo die Sache nicht ſo vollkommen organiſirt iſt, wie ſie es im Alterthume war, auch schon bei den gymnastischen Spielen der Fall zu sein; aber obgleich die Masse sich auch hier theilt: so ist es doch nicht nothwendig, daß die Einheit dabei aufhöre, sondern man kann sich die Theilung und den Wechsel zwischen Receptivität und Spontaneität als in beständigem Flusse denken. Denken wir uns dagegen eine große Masse z. B. in Kartenspielgesellschaften aufgelöst; so ist die Einheit und Gemeinsamkeit gänzlich verloren.

---

*) S. o. S. 241. Vorl. 18$\frac{24}{25}$; S. 212 Vorl. 18$\frac{26}{27}$; S. 472. 483. flg.

Nun aber, um gleich die Aufgabe um die es sich handelt vollständig zu haben, wollen wir bei dem Beispiele der gymnastischen Spiele stehen bleiben, um an ihnen noch etwas anderes zu erwägen. Sie sind nämlich nicht zu trennen von Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, worin der eine den anderen übertrifft und wobei die Darstellung selbst die Herausforderung des Urtheils ist. Daher zeigt auch die Geschichte, daß Preise für die Sieger überall zum Wesen der öffentlichen Spiele gehören. Diese Preise sind nun entweder anzusehen als Ehrenzeichen, oder sie haben ein Interesse auf dem Gebiete des Eigenthums und sind im eigentlichen Sinne des Wortes Gewinnste. Es fragt sich also, Können wir nicht das Spiel ganz und gar trennen von dieser Art das Urtheil kund zu geben? und dann, Ist nicht ein großer sittlicher Unterschied, ob diese Preise mehr Ehrenpreise sind, oder mehr Gewinnste? Wenn wir die Sache recht ernsthaft nehmen: so müssen wir sagen, Es ist in allem, was eigentlich Wettkampf ist als solcher, im tiefsten Grunde etwas unchristliches*), weil darin ein absichtliches Hervorheben einer Ungleichheit ist, wobei die einzelne Person in Gegensaz tritt gegen eine andere; es ist wenigstens vom christlichen Standpunkte aus angesehen immer eine Versuchung darin, weil die Eigenliebe dabei aufgeregt wird und etwas hervorgerufen, auf welches das christliche Princip, die brüderliche Liebe, nicht eingehen kann, und Versuchungen soll man nicht willkührlich hervorrufen. In dem Maaße also, als diese Versuchung von den öffentlichen Spielen nicht zu trennen wäre, wären sie etwas was wir nicht dulden könnten. Das ist wie gesagt das Resultat wenn wir die Sache in ihrem größten Ernste nehmen. Aber wir werden doch einen großen Unterschied hier nicht übersehen dürfen. Die alten nämlich schieden schon zwischen musischen Spielen und gymnastischen. Die ersten haben einen intellectuellen, die anderen nur einen materiellen Gehalt. Nun ist offenbar, daß das intellectuelle dem Mittelpunkte des Lebens viel näher liegt, das materielle hingegen davon getrennt werden kann. Ich kann meinen Leib eher als etwas außer mir ansehen, als eine Sache; meinen Verstand nicht. Hier also müssen wir sagen, Das rein gymnastische kann auch unter der Form des Wettkampfes als etwas gleichgültiges getrieben werden, als etwas was keine Leidenschaft aufregt; je mehr aber das intellectuelle mit ins Spiel kommt: desto mehr bekommt das ganze die Geſtalt der Verſuchung. Das werden wir auf alles anwenden können und überall werden wir die Frage zu löſen haben; das Beiſpiel hat uns alſo auf eine ganz allgemeine Betrachtung geführt. Aber freilich, es wird doch alles immer darauf ankommen, in wieſern die Talente, die ſich entwikkeln ſollen, etwas bedeutendes ſind, und dann in wieſern die Form des Wettkampfes mehr oder weniger hervortretend iſt. Bei allen Wettkämpfen z. B., die ſich an die Rede anſchließen, iſt die größere Verwandſchaft mit dem freien geſelligen Verkehre dasjenige, was alles Bedenken entfernt: eben ſo kann kein Bedenken ſein bei denen, die nur auf ſehr geringfügigen geiſtigen Fertigkeiten beruhen. Das natürliche Gebiet des Spieles aber, wenn es intellectuellen Gehalt haben ſoll, iſt doch immer die Entwikkelung geiſtiger Fertigkeiten. Um alſo noch eine Beimiſchung zu geben, welche da, wo eine beſtimmte Form ſtatt findet, die Entſcheidung weniger läſtig macht, wird der Zufall eingemiſcht. Das iſt der Charakter der meiſten geſelligen Spiele in der modernen Welt. Es giebt aber auch Spiele, in denen der Zufall allein entſcheidet. Dieſe lezteren nun ſcheinen gar keinen inneren Werth zu haben; ſie ſind nichts, als eine geſezmäßige Repräſentation des Zufalles, wobei freilich viel darauf ankommt, ob der Gegenſtand, über den man den Zufall entſcheiden läßt, bedeutend iſt oder nicht. Was kann aber eigentlich erreicht werden durch ſolche Thätigkeit? was iſt ſie für eine Ausfüllung der Zeit? Alle Spiele dieſer Art ſind in demſelben Maaße, als ſie eine Entſcheidung nothwendig machen, auch mit einem Preiſe verbunden. Je mehr nun dieſer Gewinnſt iſt, deſto bedeutender kann der Gegenſtand ſein, der dem Zufalle überlaſſen wird. Was läßt ſich alſo in einem ſolchen Spiele eigentlich entwikkeln? Der Zufall führt darin das Eigenthum aus einer Hand in die andere, und das geiſtige, was dabei übrig bleibt, kann nichts anderes ſein, als die Art und Weiſe, wie ſich der einzelne bei dem Spiele des Zufalls verhält, alſo nur eine Darlegung der verſchiedenen Grade von Gemüthsruhe, wenn jemand ſich freiwillig in die Hände des Zufalls giebt. Handelt es ſich nun dabei um einen bedeutenden Theil des Eigenthums: ſo iſt das ſchon entſchieden unſittlich. Oder kann etwa dieſes unmoraliſche durch jenes geiſtige, was ſich dabei zeigen kann, aufgehoben werden?. Gewiß wird niemals jemand das geringſte Gefühl von Achtung haben können gegen die wahre oder erdichtete Gemüthsruhe, mit der einer einen Theil ſeines Vermögens im Spiele verliert. Zwar iſt die Gemüthsruhe in Beziehung auf den Zufall etwas ſehr großes: aber wo der Zufall willkührlich herbeigerufen iſt, leiſtet ſie durchaus keine Gewähr, daß ſie auch ſtichhalten werde wo der Zufall nicht willkührlich herbeigerufen iſt. Aber das verwerfliche verliert ſich natürlich in dem Maaße als der Preis des Spieles etwas unbedeutendes iſt in Beziehung auf die ganze Subſiſtenzbaſis, indem er alsdann immer mehr nur die Bedeutung gewinnt auf reale Weiſe die Zahl zu repräſentiren und den Effect des

---

*) Vergl. o. S. 479 u. 616. Vorles. 18$\frac{22}{23}$.

Zufalles. Iſt das gleich eine bloße Negativität: ſo erklärt es doch, wie dieſes Spiel in die Geſelligkeit hat hereingezogen werden können; wenn es einmal gegeben iſt: ſo kann es eine ſchuldloſe Art geben, daran theilzunehmen Das aber bleibt ausgemacht, Je größer Gewinn oder Verluſt werden im Verhältniſſe zur ganzen Subſiſtenzbaſis, deſto unſittlicher wird das Spiel. Denn iſt es ein großer Vorzug der weiteren Entwikkelung der Geſellſchaft, wenn eine gegenſeitige Garantie entſteht gegen das zu große Gewicht des Zufalls — Aſſecuranzen*) —: ſo iſt es ja eine muthwillige Zerſtörung dieſes Vorzuges, wenn der Zufall willkührlich ſo hervorgerufen wird, daß er einen Einfluß auf die Subſiſtenzbaſis bekommt, und wollte man ſagen, es müſſe eben auch Aſſecuranzen gegen den Zufall im Spiele geben: ſo iſt das offenbar lächerlich. Sodann iſt deutlich, daß das Spiel, ſo betrieben, Ernſt wird, Geſchäft, alſo ſeinen eigentlichen Charakter verliert, und das iſt auch ſchon in der öffentlichen Meinung überall als etwas verächtliches gebrandmarkt; wer im Spiele gewinnen will und dadurch ſubſiſtiren, kann nicht mehr Anſpruch machen auf öffentliche Achtung. Aber wenn nun das Intereſſe auf ein ſolches Minimum zurükkgeführt iſt, daß es Null wird: ſind dann dieſe Spiele, bei welchen der Zufall dominirt, in der Geſellſchaft zu dulden, oder nicht? Alsdann bleibt eigentlich nichts darin übrig, als ein Sich unter einer gewiſſen Form dem Zufalle hingeben, nichts als die Ergözung, die der Wechſel deſſelben gewährt, indem Gewinn und Verluſt bald auf dieſe Seite fallen, bald auf jene, und der Zufall bald die Wahrſcheinlichkeit zerſtört, bald ihr folgt. Das iſt aber doch eine völlig nichtige Ausfüllung der Zeit, zumal der Zufall im Leben ſelbſt immer noch Spielraum genug hat, daß wir einerſeits bei ſeinem Wechſel Gleichmüthigkeit beweiſen und andererſeits der Beobachtung deſſelben uns hingeben können. Hier pflegt man nun zu ſagen, es ſei bei der dermaligen Conſtitution der Geſelligkeit das Spiel in vielen Fällen ein unentbehrliches Hülfsmittel. Aber das kann ich nicht ſtatuiren; denn iſt die Geſellſchaft wirklich ſo, daß ſie eines ſolchen Hülfsmittels bedarf: ſo iſt die Aufgabe nicht die, ihr daſſelbe zu gewähren, ſondern ſie ſelbſt ſo zu verbeſſern, daß ſie deſſelben nicht mehr bedarf. Das Spiel alſo, das alles rein dem Zufalle überläßt, verwerfen wir. Anders aber iſt es in dem Maaße, als eine intellectuelle Thätigkeit dabei zum Grunde liegt und der Zufall nur einigen Antheil hat am Reſultate; denn ſo iſt das Spiel allerdings ein natürliches Element der Privatgeſelligkeit. Wir können alſo nur zwei Formen des Spieles zulaſſen, die möglichſt anſpruchsloſe Ausſtellung der körperlichen Geſchikklichkeit und das Spiel mit der intellectuellen Thätigkeit. Wenn ich nun hier eine einfache Einmiſchung des Zufalles poſtulire: ſo iſt es nur deßwegen,

---

*) Siehe o. S. 497. 498

damit nicht beim Spiele ein beſtimmtes vergleichendes Urtheil über die intellectuellen Vorzüge des einen vor dem anderen gefällt werden könne. Offenbar aber iſt hier der Gegenſaz zwiſchen der freien intellectuellen Thätigkeit und dem Zufalle etwas ganz relatives. Nehmen wir z. B. das *Schachſpiel*: ſo iſt im ſtrengen Sinne des Wortes gar kein Zufall dabei. Dennoch kann man niemals Gewinn oder Verluſt geradezu anſehen als Maaßſtab für die Geſchikklichkeit, die zu dieſem Spiele gehört, da immer etwas zufälliges iſt in der Art, wie jemand im Momente ſeine Fertigkeit ins Spiel ſezt; der größere oder geringere Grad der Aufmerkſamkeit im Momente iſt mehr oder weniger zufällig. Von dieſem Minimum an alſo, müſſen wir ſagen, iſt ſchon die Einmiſchung des Zufalles in jede intellectuelle Thätigkeit beim Spiele von ſelbſt gegeben. Wird aber bei vielen Spielen der Zufall noch ausdrükklich eingemiſcht, und hat das nur den Zwekk, daß der Ausgang keine Leidenſchaftlichkeit hervorbringen könne: ſo ſind ſie zuläſſig, ſofern geiſtige Thätigkeit in ihnen auftritt und nun in der Miſchung des Zufalls auf der einen und der Geſezmäßigkeit auf der anderen Seite ein Princip der Darſtellung liegt, um ſo zuläſſiger, je mehr die intellectuelle, die freie und geſellige Thätigkeit dominirt, um ſo weniger zuläſſig, je untergeordneter dieſe iſt. Wenn wir nun dasjenige betrachten, was gegenwärtig von dieſer Art am meiſten in Umlauf iſt in der Geſelligkeit: ſo müſſen wir ſagen: Wenngleich das *Kartenſpiel* zum Theil unter die von uns aufgeſtellten Bedingungen der Zuläſſigkeit fällt: ſo iſt doch die freie geiſtige Thätigkeit dabei eine ſo untergeordnete, daß man nicht ſagen kann, es ſei eine unſchuldige Art die Zeit auszufüllen. Es muß jeder das Gefühl der Leerheit dabei haben, und es iſt eigentlich nur angemeſſen für einen höchſt geringen Grad der intellectuellen Ausbildung. Denke ich mir alſo ein Verhältniß, wo das gymnaſtiſche nicht mehr ſtatt finden kann: ſo mag bei großem Mangel an geiſtiger Bildung das Kartenſpiel ganz ſchuldlos ſein und gute Dienſte leiſten. Aber wo irgend Menſchen eine gute Geſellſchaft bilden können: da müſſen ſie auch immer etwas beſſeres intellectuelles unter ſich auszuſtellen haben, als dieſe geringfügige Geſchikklichkeit der Berechnung. Dieſe iſt allerdings eine intellectuelle Thätigkeit, aber die Erfahrung hat es doch hinreichend beſtätigt, daß jemand ein ſehr geſchikkter Spieler ſein kann, ohne im Leben eben großen Verſtand zu zeigen. Es entſteht alſo noch der beſondere Uebelſtand dabei, daß wenn nun der Zufall auf ſolche Weiſe untergeordnet iſt, daß man den Ausgang auf die freie geiſtige Thätigkeit zurükkführen kann, ſich leicht ein falſcher Ruhm bildet und eine Gewöhnung entſteht, in ganz untergeordneten Thätigkeiten etwas zu ſezen und die höheren darüber zur Ruhe zu legen. Etwas anderes wäre es, wenn man eine ſolche Form des Spiels annehmen könnte, bei der auf der einen Seite die Bedingungen der Zuläſſigkeit erfüllt, auf der anderen Seite nur eine irgendwie entſtehende und vorübergehende Leere in der Geſellſchaft ausgefüllt würde. Aber das findet ſich nicht, ſondern wenn ſich Menſchen an den Spieltiſch ſezen: ſo iſt die Forderung, daß ihre Aufmerkſamkeit nur auf das Spiel gerichtet ſei, und ſo wird der Einfluß der übrigen Geſellſchaft auf ſie rein aufgehoben. Wenn ich alſo auch nicht ſagen müßte, alles Kartenſpiel und was ihm ähnlich iſt ſei unter allen Formen und Umſtänden unbedingt unmoraliſch: ſo muß ich doch ſagen, Es iſt immer der Maaßſtab für einen ſchlechteren Zuſtand der Geſellſchaft als billig, und der einzelne bringt dieſem Zuſtande ein Opfer, wenn er ſpielt; er ſoll aber vielmehr ſuchen ſich davon frei zu machen und ſeine Thätigkeit darauf richten den Zuſtand der Geſellſchaft zu verbeſſern. Allein auch hier, weil wir doch Bedenken tragen müſſen, das allgemeine auf ſcharfe Weiſe auszuſprechen, müſſen wir auf das Gewiſſen jedes einzelnen verweiſen. Ich z. B. halte vom Kartenſpiele, wie ich eben ausgeſprochen habe; ich kann mir im einzelnen geſtatten daran theilzunehmen, wenn etwa gerade einer fehlt in einer Geſellſchaft, ein Spiel zu Stande zu bringen, aber das gute Gewiſſen habe ich nur, wenn ich zugleich alles thue, den allgemeinen Zuſtand der Geſelligkeit zu veredeln.

Darauf kommen wir alſo auch hier überall zurück, wie früher bei Betrachtung der Kunſt, daß was allgemein aufgeſtellt werden kann immer etwas unbeſtimmtes iſt, alſo bei weitem das meiſte auf dem individuellen Gewiſſen ruht. Und ſo entſteht uns denn nun die Aufgabe, etwas allgemeines aufzuſtellen als Kanon für das individuelle Gewiſſen, der, wie wir ſchon bemerkt haben*), derſelbe ſein wird für beide Zweige der geſelligen Darſtellung, für die Kunſt und das Spiel, eine Formel, die zwar allgemein kann angewendet werden, aber doch von jedem einzelnen nur auf ſeine Weiſe, ſo daß alſo die richtige Anwendung immer beruht auf der richtigen Selbſtbeobachtung des einzelnen.

4

Wir können hier an zwei Punkte anknüpfen. Alles nämlich was Kunſt heißt oder Spiel muß der Bedingung der moraliſchen Reinheit, der Keuſchheit, unterworfen ſein, und das kann nun zwiefach gefaßt werden, als objectiver Kanon und als ſubjectiver. Objectiv iſt es zu faſſen vom Gemüthszuſtande des producirenden aus, des darſtellenden; ſubjectiv aufgefaßt bezieht es ſich auf den aufnehmenden. Zwiſchen dieſen beiden Punkten iſt ſchon eine Differenz. Es kann etwas in dem, der auf dem Gebiete der Kunſt oder des Spiels producirt, völlig unſchuldig ſein, und doch in dem, der es aufnimmt, die Sinnlichkeit aufreizen. Oder, da der Begriff der ſittlichen Gemeinſchaft nicht nur ein Verhältniß ausdrückt zwiſchen verſchiedenen Perſonen, ſondern auch ein Verhältniß zwiſchen verſchiedenen Momenten des Lebens in derſelben Perſon**): ſo kann ſich der producirende im erſten Augenblikke der Production, alſo in dem Momente, in welchem ſich die Tendenz zu der ſittlichen Handlung ausbildet, durchaus frei wiſſen von jeder Störung der ſittlichen Reinheit, aber in der weiteren Ausführung, wo ſchon Productivität und Receptivität zuſammenfällt, kann dennoch das alſo ſittliche auch wieder ein Aufregungsmittel der Sinnlichkeit werden. Wir werden alſo ſagen müſſen, Das muß die Grenze ſein für einen jeden in dem Gebiete der Kunſt und des Spiels, was ihn darin auf eine ſinnliche Weiſe afficirt, d. h. auf eine bloß ſinnliche Weiſe, ſo daß die Sittlichkeit Null wird. Es iſt aber leicht zu ſehen, daß die gleichmäßige Anwendung dieſes Maaßes ſehr verſchiedene Reſultate geben wird, und daß niemand aus dem Reſultate, was er gewinnt, den anderen beurtheilen kann*); denn was dem einen zur beſtimmten Verſuchung gereicht, das bewegt den anderen von dieſer Seite vielleicht gar nicht. Allein es kann auch niemandem entgehen, daß keiner hierüber anders als durch die Erfahrung zu einer beſtimmten Art und Weiſe der Anwendung gelangen kann. Denn vorausgeſezt, daß etwas erſt in das Bewußtſein kommt unter dem Charakter vollkommener Unſchuld: was anderes als die Erfahrung kann lehren, ob es dieſen Charakter im Verlaufe der Handlung ändere? Hier ſcheinen wir alſo erſt durch das unſittliche zum ſittlichen gelangen zu können, und eben dieſes hat Veranlaſſung gegeben zu einer anderen Behandlungsweiſe des Gegenſtandes, indem man geſagt hat, Eben weil wir nicht wiſſen können, wie Darſtellungen der vorliegenden Art uns ſpäter erregen werden, und weil wir doch die Formel nicht aufſtellen können, daß man durch unſittliches ſolle zum ſittlichen kommen: ſo müſſen wir alles für unſittlich erklären, was der Art iſt, daß es ſich möglicher Weiſe in der Folge als unſittlich zeigen kann. Nun müſſen wir unſerem erſten Reſultate eine ſolche Geſtalt zu geben ſuchen, daß es dieſer Maxime der Strenge als eine Maxime der Laxität gegenübergeſtellt werden kann, um ein mittleres zu finden. Wenn wir aber unſere Formel ſo ſtellen, Jeder wage unbedenklich alles, was ihm im erſten Augenblikke als unſchuldig erſcheint, und ſo lange, bis ihn die Erfahrung belehrt, daß es ihm zu etwas unſittlichem ausſchlägt: ſo ſtellt ſie ſich der anderen gerade entgegen und wir müſſen ſagen, daß das unſittliche darin nicht zu verkennen iſt. Worauf beruht der Gegenſaz zwiſchen beiden Arten die Sache zu faſſen? Das unrichtige in der lezten Formel liegt darin, daß dabei die Erfahrung in dem Augenblikke, wo die Maxime aufgeſtellt wird, als abſolut Null geſezt wird. Aber die ſtrenge Maxime hat denſelben Fehler. Denn wenn geſagt wird, Wo ich im Voraus nicht wiſſen kann, welcher der Ausgang ſein wird, da muß ich von der Möglichkeit eines unſittlichen Ausganges auch bei dem unſchuldigſten Anfange ausgehen:

---

*) Siehe o. S. 690.

**) Siehe o. S. 510.

---

*) Siehe o. S. 635. 636.

ſo iſt auch hier die Hypotheſis keine andere, als das Null der Erfahrung. Dieſer gemeinſame Fehler iſt der Grund, auf dem der Gegenſaz beider Maximen beruht, und vermeiden wir ihn, ſo kann der Gegenſaz gar nicht entſtehen, d. h. wir ſind dann eo ipso in der Mitte zwiſchen beiden Extremen. Nun iſt offenbar, daß dieſe Vorausſezung der Erfahrungsloſigkeit wiederum beruht auf der reinen Vereinzelung; denn für den einzelnen für ſich betrachtet kann allerdings in jedem Momente eine Erfahrungsloſigkeit eintreten. Aber dieſe Vereinzelung exiſtirt nicht, und wir müſſen uns hier nur auf den Punkt ſtellen, wo das perſönliche Bewußtſein und das gemeinſame zuſammenfallen, und ſie in ihrer gegenſeitigen Wirkung auf einander betrachten. Das gemeinſame Bewußtſein iſt das Reſultat der Erfahrung aller einzelnen und in jedem ſoll es in jedem Momente zuſammenſein mit ſeinem perſönlichen Bewußtſein. Dann iſt aber auch die Erfahrungsloſigkeit aufgehoben, und wir müſſen ſagen, In ſofern es über die Gegenſtände auf unſerem Gebiete ein gemeinſames Bewußtſein giebt: in ſofern muß der einzelne daſſelbe als Ergänzung ſeiner Erfahrungsloſigkeit zum Grunde legen in jedem Augenblikke, in welchem er ſich die Formel ſtellen ſoll. Aber freilich, damit ſind wir noch weit entfernt von einer völligen Löſung des aufgeſtellten Gegenſazes, weil nämlich in der chriſtlichen Geſellſchaft das gemeinſame Bewußtſein oder das öffentliche Gewiſſen ſo wenig eins iſt und ſo ſehr ein verſchiedenes, daß wir es ſelbſt überall in dem Gegenſaze der laxen und der ſtrengen Maxime befangen finden; unſere Formel ſcheint alſo immer noch einer Ergänzung zu bedürfen. Indeſſen gewiſſe Regionen giebt es doch immer, in Beziehung auf welche das öffentliche Gewiſſen eins iſt, und nur in einem engeren Kreiſe offenbart ſich die Differenz. Alſo wird auch nur in dieſem die Nothwendigkeit der Ergänzung ſtatt finden, und wenn wir nun fragen, Was thut denn in dieſer Beziehung der chriſtlichen Gemeinſchaft noth, damit jeder in jedem Momente rein ſittlich verfahren könne?: ſo iſt die Antwort, Dieſes, daß das Gebiet der Differenzen immer enger begrenzt werde. Das führt uns, ſehen wir, aus unſerem eigentlichen Gebiete heraus, denn hier iſt es offenbar zu thun um ein correctives, alſo wirkſames Handeln. Wäre dieſes ſchon vollendet: dann könnte nicht mehr die Rede ſein von zweifelhaft ſittlichem im Gebiete des darſtellenden Handelns. Nun kann beides nur mit einander vollendet werden, alſo müſſen wir ſagen, Ein jeder muß ſich ſo einrichten, daß alles was er in der vorliegenden Beziehung thut ein Beitrag werde zu jenem correctiven Handeln, durch welches das zweifelhafte Gebiet immer enger begrenzt werden muß. Auf welchem Wege iſt das zu beſchaffen? Auf keinem anderen, als auf dem der freiſten geſelligen Mittheilung und der größten Offenkundigkeit in Beziehung auf das, was an und für ſich das innerlichſte iſt. Und damit ſind wir wieder auf dem Gebiete des darſtellenden Handelns. Wir ſagten, Das öffentliche Gewiſſen, welches allein die Erfahrungsloſigkeit des einzelnen ergänzen kann, iſt nur über gewiſſe Punkte einig, über andere nicht. Wo es nun nicht einig iſt, da fehlt alſo die vollſtändige Ergänzung, und da muß der einzelne verfahren nach einer von jenen beiden Maximen. Entweder muß er ſagen, Was du mit gutem Gewiſſen beginnen kannſt, das magſt du auch verfolgen, bis es dir etwa zum unſittlichen ausſchlägt, oder Weil dir die Gewißheit fehlt, daß dir dies oder das nicht zum unſittlichen ausſchlagen werde: ſo mußt du auch den reinen Impuls dazu als möglicher Weiſe gefahrbringend umgehen. Können wir nun beſtimmen, welcher von beiden Maximen jemand folgen ſoll auf einem Gebiete, auf welchem eben beide noch nothwendig ſind weil natürlich? Nein. Dieſe Maximen ſind jede für eine andere Gemüthsart, die eine für die der ängſtlichen, die andere für die der kühnen. Beide Gemüthsarten hat Gott neben einander gemacht, und auch in der chriſtlichen Kirche finden wir ſie immer noch neben einander; alſo muß auch jeder das Recht haben nach derjenigen Maxime zu handeln die ſeiner Gemüthsart gemäß iſt, jedoch, da das Gebiet, auf welchem noch beide Maximen natürlich ſind, allmählig immmer mehr eingeſchränkt werden ſoll, nur unter der Bedingung, daß er das Reſultat, welches aus der Befolgung ſeiner Maxime hervorgeht, in die gemeinſame Erfahrung hineintrage, und daß eben dieſes Hineintragen mit aufgenommen werde in die Maxime. Wenn alſo jeder diejenige wählt, die ſeiner Gemüthsart angemeſſen iſt, und ſich die Regel ſtellt, Was dabei herauskommen wird, dadurch will ich zugleich anderen lehrreich werden, indem ich jeden meiner Fehltritte als Warnungszeichen hinſtelle: ſo wird er ſittlich handeln, er folge nun der einen Maxime, oder der anderen. Darauf können wir die Probe auf das beſtimmteſte machen, wenn wir fragen, Wie wird denn unter dieſer Vorausſezung jeder beurtheilt werden müſſen vom Standpunkte der entgegengeſezten Maxime aus? Da ſcheint mir die Sache nun ſo zu liegen. Der bedenkliche wird immer vorausſezen, daß der der freieren und kühneren Maxime folgende übel anlaufen werde, aber auch dieſes, daß ſich derſelbe durch die That ſelbſt widerlegen und von ſeiner gefährlichen Maxime zurückkommen werde. Und das iſt ja alles, was der bedenkliche verlangen kann. Der dagegen der freieren Maxime folgt, ſezt von jenem voraus, daß er ſich unnützer Weiſe abquäle und ſich das Leben trokken mache, und das wird in ſofern immer leichter zu tragen ſein, ſofern das einzelne Handeln auf dieſem Gebiete keine ſolche ſittliche Nothwendigkeit hat, als auf anderen Gebieten. Aber wie ſteht es nun mit dem Lehrreichwerden durch die Mittheilung der Reſultate? Der der freieren Maxime folgt, hat auf jeden Fall ein Reſultat zu geben. Nämlich führt er das ſittlich angefangene ſittlich durch: ſo kommt das Reſultat heraus, daß für Menſchen ſeiner ſittlichen Stufe eine gewiſſe Darſtellung etwas durchaus unſchuldiges iſt. Nimmt dagegen das ſittlich begonnene einen unſittlichen Ausgang: ſo wird das Urtheil befeſtigt, daß die Reinheit der Darſtellung bei ihrem erſten Anfange keine Gewähr leiſtet für ihren ſittlichen Ausgang. Bei dem anderen aber ſcheint eigentlich gar kein Reſultat herauszukommen. Denn wenn er bei der erſten Bedenklichkeit ſogleich ſeinen Impuls fallen läßt: ſo kann niemand daraus abnehmen, was das Reſultat geweſen wäre, wenn er ſeine Bedenklichkeit überwunden hätte. Da ſcheint es alſo, als ob hieraus gar nichts lehrreiches entſtehen könnte, und daß der freieren Maxime der Vorzug zu geben ſei, weil ſie, mit eingeſchloſſen die Mittheilung der Erfahrung, in jedem Falle die Sittlichkeit fördern müſſe. Allein auch die Maxime der Bedächtigkeit giebt ein Reſultat. Nämlich nicht überall, wo etwas auf dieſem Gebiete begonnen wird, fällt jedem auch ein, daß es auch einen unſittlichen Ausgang nehmen könnte, ſondern oft wird fortgefahren, ohne daß die mindeſte Bedenklichkeit entſteht. Aber demohnerachtet kann der Fall eintreten, daß das begonnene einen unſittlichen Ausgang nimmt, und das iſt dann eine poſitive Erfahrung. Und was iſt von dieſer das Reſultat? Offenbar dieſes, daß die bedächtige Maxime an ſich keine vollkommene Sicherheit geben kann, weil ob ſie angewendet wird doch nur darauf beruht, ob einem auch im Momente die Bedenklichkeit einfällt. Alſo der ſittliche Ausgang in ſolchen zweifelhaften Fällen wird durch dieſe Maxime eben ſo wenig geſichert. Auf dieſe Weiſe kann alſo der Mangel, der auf dieſem Gebiete an allgemeinen Formeln ſtatt findet, allmählig gehoben werden. Von der einen Seite ergiebt ſich dabei auf unmittelbare Weiſe, ſowol was wirklich unſchuldig iſt, ohnerachtet es von vielen für ſehr bedenklich gehalten wird, als was wirklich bedenklich iſt, ohnerachtet viele es anfänglich ſehr leicht nehmen. Von der anderen Seite ergiebt ſich, wie der einzelne doch immer unſicher bleibt, ſo lange er nur auf dem perſönlichen Bewußtſein und Gewiſſen ruht, und wie die wahre Sicherheit nur ruht auf dem innerſten Zuſammenhange des öffentlichen Gewiſſens und des einzelnen perſönlichen. Offenbar nun iſt die ängſtliche Maxime und die dabei zum Grunde liegende Gemüthsart daſſelbe, was Paulus das ſchwache Gewiſſen nennt, und wenn er ſagt, *daß die ſchwachen am Gewiſſen ſollen getragen werden und daß man ihnen keinen Anſtoß geben ſolle*: ſo geht das bisher von uns geſagte ganz und gar in dieſer Forderung auf. Denn *Anſtoß geben iſt hier nichts anderes, als jemanden verleiten nach einer Maxime zu handeln, die ſeiner Gemüthsart entgegen iſt*. Freilich kann hier auf beiden Seiten gefehlt werden; aber die Gefahr Anſtoß zu geben liegt doch nur auf der einen. Wenn nämlich derjenige, der der freieren Maxime folgt, in einem gegebenen Falle den anderen verleiten will, ſeine Bedenklichkeit fahren zu laſſen: ſo fordert er ihn auf gewiſſenlos zu handeln, und wenn er ihm auch nur eine beſtimmte Reizung dazu giebt: ſo regt er ihm doch die ſinnliche Oppoſition gegen das Gewiſſen auf. Das kann nur vermieden werden, wenn der freiere ſeine Maxime immer nur als eine ſubjective hinſtellt und wenn er ſein Handeln niemals ſo einrichtet, daß es dem anderen zum Reize werden kann. Wenn er aber zu erkennen giebt, daß er das Reſultat ſeines Handelns in die allgemeine Erfahrung hineinlegen will: ſo liegt darin ſchon, daß er die Möglichkeit eines unſittlichen Ausganges zugiebt, und dann kann er ſchon dem anderen nicht mehr zum Anſtoße gereichen. Wenn dagegen der bedenkliche dem freieren ſeine Bedenklichkeit mitzutheilen ſucht: ſo fordert er doch zu keiner Gewiſſenloſigkeit auf, eben weil keine ſittliche Nothwendigkeit iſt in dem einzelnen Handeln auf dieſem Gebiete. Anſtoß alſo kann er nicht geben. Er ſollte aber auch immer zufrieden ſein, ſo oft der andere glaubt, ſich auf ſeinem Wege nicht aufhalten laſſen zu dürfen *).

Quantität. Das Intereſſe des Chriſtenthums leidet nicht, daß die freie geſellige Darſtellung auf Null gebracht werde, weil aus dieſer die Elemente müſſen genommen werden für die religiöſe Darſtellung. Ein Zuwenig der geſelligen Darſtellung wäre vorhanden, wenn Elemente fehlten, aus denen die religiöſe Darſtellung ſich nähren muß, alſo wenn eine Dürftigkeit der religiöſen Darſtellung unvermeidlich wäre. Sofern aber Elemente ſind in der geſelligen Darſtellung, aus welchen ſich die religiöſe nicht nähren kann: in ſofern ſcheint ein Zuviel der geſelligen Darſtellung vorhanden zu ſein. Man könnte folgern, Es müſſe alſo alles ſcherzhafte wegfallen, denn das könne nicht in die religiöſe Darſtellung eingehen. Aber das iſt nicht gemeint. Es kommt nur darauf an, den Habitus der geſelligen Darſtellung überhaupt in Beziehung auf die religiöſe Darſtellung zu begründen. Iſt alſo das ſcherzhafte ein weſentliches Element der natürlichen geſelligen Darſtellung: ſo darf es nicht fehlen, damit das ganze da ſei, aus welchem ſich die religiöſe Darſtellung nährt. Wir müſſen alſo unſerer Formel hinzufügen, Ein Zuwenig der geſelligen Darſtellung iſt auch dann, wenn ſie ſo beſchränkt iſt, daß kein Habitus des geſelligen Darſtellens überhaupt daraus entſtehen kann; denn alsdann leidet die religiöſe Darſtellung auch, geſezt auch es fehlte keines von den Elementen, die die religiöſe Darſtellung in ſich aufnehmen kann. Man muß es als das Reſultat des geſelligen Gebietes der Darſtellung anſehen, daß ſich hierüber jeder mit allen leicht verſtändigt. Aber nun müſſen wir ſagen, Eine Differenz iſt einmal geſezt zwiſchen der religiöſen Darſtellung und der geſelligen. Iſt alſo die geſellige Darſtellung der Art, daß der Habitus, der daraus entſteht, ſich bloß auf die Differenz bezieht: ſo muß alsdann der Einfluß auf die religiöſe Darſtellung Null ſein. Und ſo wie wir einerſeits das nicht ausſchließen, was in die religiöſe Darſtellung nicht eingehen kann: ſo müſſen wir andererſeits darauf beſtehen, daß der allgemeine Charakter der geſelligen Darſtellung ein ſolcher ſein muß, daß die Beziehung auf die religiöſe Dar-

---

*) Vergl. o. S. 634—638. 645. 661 673.

ſtellung immer darin mitgeſezt iſt. Hieraus nun geht uns ein Richtmaaß hervor für das einzelne Gewiſſen. So wie nämlich dem einzelnen von einem Punkte der geſelligen Darſtellung der Uebergang nicht mehr möglich iſt in die religiöſe Darſtellung: ſo iſt zwiſchen beiden Gebieten eine Oppoſition geſezt, von welcher gerade das Gegentheil ſein ſoll. Wir werden alſo ſagen müſſen, Wenn nur das Gebiet der geſelligen Darſtellung ein für allemal in den Schranken der ſittlichen Reinheit und Keuſchheit gehalten wird: ſo wird, was das qualitative betrifft, jede Oppoſition gegen das religiöſe unmöglich ſein. Ein ſchuldloſer Scherz z. B. wird ein frommes Gemüth nie hindern, das fromme Bewußtſein hervorzurufen. Aber ein allzulanges Beharren in dem Gebiete der geſelligen Darſtellung wird die Hervorrufung des religiöſen erſchweren, weil es eine dem religiöſen hinderliche Gewöhnung in dem beſonderen Gebiete der Geſelligkeit erzeugt und vermehrt. Und das werden wir auch ſogleich auf das Verhältniß zum wirkſamen Handeln anwenden können. Indem nämlich auf dem Gebiete der Darſtellung Luſt und Unluſt, als Impuls angeſehen, zur Indifferenz gebracht werden: ſo entſteht daraus eine Friſche des Gemüthes von jedem Eindrukke afficirt zu werden, der dann den Impuls zu einem wirkſamen Handeln mit ſich bringt. Das iſt das, was wir als einen natürlichen Erfolg der geſelligen Darſtellung erwarten. Dieſe hat alſo auch ihr natürliches Maaß darin, daß ſie uns wirklich erfriſche für das wirkſame Handeln. Erreicht ſie das nicht: ſo iſt ſie zu klein; überſättigt ſie: ſo iſt ſie zu groß und bringt dann auch keine Erfriſchung hervor, ſondern erzeugt vielmehr von neuem die Nothwendigkeit erfriſcht zu werden. Unſere Formel wird alſo dieſe ſein, Ein Zuviel in der geſelligen Darſtellung iſt überall, wo ſie auf der einen Seite den Uebergang erſchwert in die religiöſe Darſtellung, auf der anderen Seite aber für das wirkſame Handeln nicht erfriſcht, ſondern ermüdet und lähmt*).

Offenbar aber ſind dieſe Kanones nur für das individuelle perſönliche Gewiſſen, denn das Maaß, das ſie beſtimmen, kann für jeden ein anderes ſein. Nun aber exiſtirt doch das ganze Gebiet der geſelligen Darſtellung nur durch Gemeinſchaftlichkeit; es kann alſo auch nur als ein ſittliches exiſtiren, ſofern mehrere ein und daſſelbe Maaß haben. Demnach poſtuliren wir ein gemeinſames und ſagen, Es müſſen ſich diejenigen zuſammenfinden, die ein gemeinſames Maaß haben, weil ſonſt keine Darſtellung zu Stande kommen könnte. Aber wie ſollen ſich nun dieſe zuſammenfinden? Das Verhältniß zum wirkſamen Handeln hängt ab von der Capacität der Natur und von der Art und Weiſe des Geſchäftes, das Verhältniß zur religiöſen Darſtellung hängt ab von der Capacität der Natur und von der Idee der beſonderen kirchlichen Gemeinſchaft; denn die verſchiedenen kirchlichen Gemeinſchaften differiren ſelbſt in Beziehung auf das Quantum der religiöſen

---

*) Vergl. o. S. 631. flg.

Darſtellung, das ſie fordern oder zulaſſen. *Alſo bleibt nur übrig, daß jeder in mehreren Kreiſen der geſelligen Darſtellung verſire, um in allen zuſammengenommen ſein richtiges Maaß zu erfüllen. Jeder muß darſtellen in einer Gemeinſchaft, die am meiſten von der Berufsgleichheit ausgeht, in einer anderen, welche ſich am meiſten an die kirchliche Gleichheit anſchließt, und endlich in einer ſolchen, welche auf die Capacität der Natur zurückgeht, und alſo auf der Gleichheit der Stimmung beruht.*

So ſtellt ſich die Sache, wenn wir vom Anfangspunkte ausgehen: wie *aber, wenn wir nun auf den Endpunkt ſehen? Dieſer iſt, daß auch alle jene Differenzen immer in einander aufgelöſt werden, und die Approximation dazu kann wieder auf nichts anderem beruhen, als auf der treuen Befolgung unſerer Kanones, beſonders auch ſofern ſie fordern, die ſchwachen zu tragen und zu unterſtützen.* Die Abſicht dieſer ſchwachen im Gewiſſen iſt keine andere, als das Gebiet des chriſtlichen Lebens rein zu erhalten, und eben darin ſollen ſie unterſtützt werden. Das werden ſie aber, wenn auf der einen Seite ihre Erkenntniß vermehrt wird und berichtigt, wozu es alſo der gegenſeitigen Mittheilung aller Erfahrungen bedarf; und wenn ihnen auf der anderen Seite eine immer größere Baſis dargeboten wird für ihren eigenen perſönlichen Zuſtand, was nur ſo geſchehen kann, daß mit Berückſichtigung des aufgeſtellten Maaßes die verſchiedenen Kreiſe der geſelligen Darſtellung richtig organiſirt werden. Denn geſchieht das nicht: ſo kann auch kein Gemeingefühl entſtehen und keine gemeinſame Praxis, innerhalb welcher allein an jedem Punkte das richtige Verhältniß der geſelligen Darſtellung zur religiöſen und zum wirkſamen Handeln ſich auszuſprechen vermag*).

Wir haben es ſchon bedauert, daß wir auf dieſem Gebiete weniger als auf anderen zurückgehen können auf das *Vorbild Chriſti*. Wenigſtens wenn wir die Sache im einzelnen nehmen, können wir es nicht, da in dem Volke, unter welchem Chriſtus lebte, dieſes Gebiet nur ſehr wenig angebaut und ausgebildet war. Wenn wir aber auf die Regel zurückgehen, die wir nur für die Subjectivität haben aufſtellen können: ſo kommen wir doch auch auf das Vorbild Chriſti zurück. *Denn wir haben in ſeinem Leben die ſichere Gewähr, daß er nichts wird ausgeſchloſſen haben aus dem Gebiete der geſelligen Darſtellung, wovon ein Uebergang in das religiöſe Gebiet möglich war, und daß er nichts wird aufgenommen oder ſoweit ausgedehnt haben, daß dadurch das religiöſe Bewußtſein hätte müſſen zurückgedrängt werden.* Denn das religiöſe Bewußtſein war in ihm abſolut, und die andere Seite davon iſt nothwendig die, daß es ihm abſolut unmöglich war, etwas in ſein allgemein menſchliches Bewußtſein aufzunehmen, was von jenem wäre ausgeſtoßen worden. Eben ſo klar iſt, daß die ganze Tendenz ſeines geſelligen Lebens darauf gegangen iſt, alle Differenzen aufzuheben, ſofern ſie das Zuſammenfließen aller in einem und demſelben Gebiete des geſelligen Lebens hätten verhindern oder auch nur erſchweren müſſen. Denn wir ſehen ihn unter den verſchiedenſten Claſſen von Menſchen verſiren, unter Menſchen der verſchiedenſten Stände und Bildung, und ſie dadurch in mittelbare Berührung bringen. Das Anſchließen an das, was auf dieſem Gebiete das ähnliche iſt, iſt ihm immer nur Durchgangspunkt; ſein Ziel iſt nie ein anderes, als die innigſte Vereinigung aller. Und ſo hat er auch innerhalb des Volkes, in welchem er lebte, ſelbſt die religiöſen Differenzen vernichtet in Beziehung auf das Gebiet des geſelligen Lebens. Er iſt bei den Samaritern geweſen, bei den Phariſäern, und ſelbſt auch bei den Sadducäern, denn die ἄρχοντες waren meiſt ſolche: alſo waren ihm offenbar alle religiöſen Differenzen für das Gebiet der geſelligen Darſtellung aufgehoben. Iſt es uns alſo auch nothwendig, daß wir uns in der geſelligen Darſtellung zunächſt an die halten, die uns auf dem religiöſen Gebiete am nächſten ſtehen: ſo ſollen wir das doch auch nur anſehen als einen Durchgangspunkt und dabei immer die Vereinigung aller im Auge haben*).

---

*) Vergl. Beil. A. §. 145 – 152 und oben Seite 630. 631. 655. folg.

Es würde mir ſehr wider meine Natur geweſen ſein, unſerer ganzen Darſtellung die Form zu geben, daß wir bei dieſem Gebiete ſchließen mußten, wenn nicht die Kritik deſſelben aus dem Standpunkte des Chriſtenthums uns nothwendig immer wieder von ſelbſt auf das innerſte zurückführte. Denn wenn wir nun die Regeln betrachten, die ich aufgeſtellt habe, und die Schwierigkeit, die eine feſte Handlungsweiſe in unſerem Gebiete hat: ſo ſieht man, daß die richtige Anwendung aller Regeln nur davon abhängt, zuerſt daß der ſinnliche Lebensgehalt niemals für uns das beſtimmende werde, dann daß wir niemals von dem chriſtlichen Grundprincipe, dem nämlich der weſentlichen Gleichheit aller Chriſten, abgehen. Und je feſter in jedem beide Punkte begründet ſind: um deſto mehr wird er beitragen können, die zu ſchroffen Gegenſäze zu mäßigen, ſo daß wir alſo auch auf dieſem alleräußerſten Gebiete die ganze Wirkſamkeit des Chriſtenthums auf dieſelbe Weiſe ſehen, wie ſie auf den anderen Gebieten ſich uns dargeſtellt hat.

Vorleſ. 18$\frac{32}{33}$. Schlußbetrachtung. Würde das ganze Leben von von vorne an in jeder Beziehung den von uns aufgeſtellten Regeln gemäß aufgebaut: ſo würde es vollkommen ſein. In dieſer Hinſicht alſo wird unſere Darſtellung gewiß genügen. Nun aber hat unſer Leben nirgend den rein ſittlichen Urſprung und Verlauf, und daraus entſtehen denn nothwendig mancherlei Colliſionen und caſuiſtiſche Fragen. Es fragt ſich alſo, wiefern unſere Darſtellung auch in dieſer Beziehung als ausreichend kann angeſehen werden. Daß wir nicht alle ſchwierigen Fälle der bezeichneten Art berückſichtigt haben, kann uns nicht zum Vorwurfe gereichen, denn als individuelle ſind ſie eben gar nicht zu erſchöpfen. Aber iſt aus unſerer Darſtellung immer ſicher zu entnehmen, wie ſie zu löſen ſind? Es iſt z. B. die Frage aufgeworfen, ob es nicht in gewiſſen Fällen erlaubt ſei eine Unwahrheit zu ſagen. Wir verneinen ſie, und jeder wird ſie mit uns verneinen, ſofern es darauf ankommt, von vorne herein ein ſittliches Leben zu conſtruiren. Jeder ſoll alle ſeine Verhältniſſe ſo ordnen, daß ihm die Nothwendigkeit eine Unwahrheit zu ſagen, gar nicht entſtehen kann, ſo alſo, daß niemand wagen wird, ihm eine ungehörige Frage vorzulegen, oder wagt man es doch, daß ſie auch ohne Nothlüge zu beſeitigen iſt. Aber wenn nun einmal eine ſolche reine Conſtruction aller Lebensgebiete verſäumt iſt, wenn man einmal mit ſolchen lebt, die die verſchiedenen Lebensgebiete mit einander vermiſchen und darum auch in ſolchen Beziehungen fragen, in welchen ſie wiſſen ſollten, daß ihnen nichts geſagt werden darf, und wenn man einmal eine ſolche Stellung zu ihnen eingenommen hat, daß eine einfache Abweiſung der Frage gerade die Antwort wäre, die man nicht geben darf: wie dann? Dann iſt es ſchwerlich immer möglich, der Unwahrheit ganz zu entgehen, und die Erniedrigung, die in jeder Lüge liegt, widerfährt dann nicht dem antwortenden, ſondern dem unſittlich fragenden. Demohnerachtet kann die Sittenlehre ſich nicht anders conſtruiren, als es in unſerer Darſtellung derſelben hervorgetreten iſt, und dieſe Darſtellung muß durchaus als ausreichend erſcheinen. Denn einerſeits bleibt ausgemacht, daß nichts den Colliſionen vorbeugen kann als die Weisheit, die das höchſte Product der Beſonnenheit iſt und die jeden von Anfang an die rechte Stellung nehmen läßt; es bleibt alſo dabei, daß vor allem die Weisheit angeſtrebt werden muß, obgleich ſie ein unendliches iſt. Andrerſeits aber iſt deutlich, daß auch in jedem einzelnen Momente, auch in jeder gegebenen Colliſion keine andere Regel gelten kann, als eben dieſe, aus der vollkommenen Beſonnenheit heraus zu handeln, die immer die Totalität aller Verhältniſſe im Auge hat und behält. Die Beſonnenheit iſt aber nicht, wo nicht der Geiſt Gottes iſt, der chriſtliche Geiſt, der immer ein Geiſt der Wahrheit iſt und der Liebe, und der allein im Stande iſt, auch in den Fällen, wo der einzelne durch die Verworrenheit der Geſammtheit leidet — und jeder wird dadurch leiden, jeder wird noch in ſchwierige Gewiſſenszuſtände kommen, ſo lange nicht der ſittliche Zuſtand überhaupt zu ſeiner Vollendung gelangt iſt —, die allein der Wahrheit, der Sittlichkeit angemeſſene Entſcheidung treffen zu laſſen. Darum gilt immer nur das Eine, dieſem Geiſte in abſoluter Einfalt, die die höchſte Sittlichkeit iſt, zu folgen, und wo man anfängt, ſich künſtlich durchzuhelfen, da fühle man, daß man nicht mehr vom rechten Geiſte geleitet wird. Der Theorie aber kann nur obliegen, dieſen Geiſt und in ihm die vollſtändige Beſinnung über den Zuſammenhang aller Lebensverhältniſſe zur Anſchauung zu bringen.

---

*) Vergl. oben S. 641. 642. 690.

Beilagen.

Beilage A.

Die chriſtliche Sittenlehre.

1809.

Einleitung.

§. 1.

Die chriſtliche Sittenlehre iſt über 200 Jahre eigne Diſciplin.

Lambertus Danaeus. Georgius Calixtus. Vorher nur mit Dogmatik zuſammen.

§. 2.

Seit ihrer Trennung von der Dogmatik hat man die lezte geſucht vom wiſſenſchaftlichen zurükkzubringen, die erſte dazu hinauf.

Dogmatiſche Bearbeitungen. Kantiſche. Das chriſtliche als angewandte Moral, das philoſophiſche als reine davor. Andere (Ammon) aus Verzweiflung an der philoſophiſchen Moral.

§. 3.

Durch die Vermiſchung verlieren beide ihr eigenthümliches, die wiſſenſchaftliche das ſtrenge, die theologiſche das rein religiöſe.

Wie es ſich ausnimmt, zu einem philoſophiſchen Saze Schriftſtellen angeführt zu ſehen. — Beſtändiger Gegenſaz philoſophiſcher Moralſyſteme. Skandal gegenſeitiger Beſchuldigungen von Unſittlichkeit und Irreligion. Das Chriſtenthum unter Parteien und Secten geworfen, da es ſich doch geſchichtlich immer über ſie erhaben zeigt. Das Verhältniß beider muß beſtimmt werden, um ſie recht aus einander zu halten.

§. 4.

Der Gegenſtand beider iſt ganz derſelbe.

Muß es auch dem Umfange nach ſein. Wenn die Offenbarung mehr enthält: ſo iſt entweder die Nothwendigkeit der Offenbarung durch die Vernunft nachgewieſen, und dann enthält doch dieſe alles implicite; oder nicht, und dann iſt die Offenbarung unbegründet. Wenn die Vernunft mehr enthält, iſt das Offenbarungsprincip unzulänglich.

§. 5.

Die Erkenntnißart iſt verſchieden.

§. 6.

Lehrſaz. Zwei Formen des Erkennens, Anſchauung und Gefühl.

Erläuterung. Hervortreten des Objects und Hervortreten des Subjects.

§. 7.

Die philoſophiſche Sittenlehre iſt eine ſich ſelbſt analyſirende Anſchauung.

Erläuterung. Prozeß des Vernunftlebens.

§. 8.

Die chriſtliche Sittenlehre kann das nicht ſein.

Die Glaubenslehre, mit der ſie gleiche Geltung hat, müßte ſonſt philosophia prima ſein.

§. 9.

Lehrſaz. Jede Anſchauung begleitet ein Gefühl, welches darauf bezogen und als gleichzeitig geſezt wird, und ſo auch jedes Gefühl eine Anſchauung.

Beiſpiele. Wie wir uns ſelbſt Object werden. Wiſſen des Wiſſens giebt es nicht, auch nicht Gefühl des Gefühls.

§. 10.

Die Beſchauung des Gefühls iſt Reflexion. Jeder religiöſe Lehrſaz iſt eine Reflexion.

δόγματα, ἃ δέδοκται τῇ ἐκκλησίᾳ Gegenſaz von ἐπιστήμη und δόξα.

§. 11.

Die chriſtliche Sittenlehre iſt alſo Sammlung der Ausſprüche des chriſtlichen Gefühls über das rechte und gute.

Beurkundung durch die Art und Weiſe, wie ſich das einzelne legitimirt*).

§. 12.

Sie hat nur in dem Maaße Werth, als ſie als das Werk der Kirche kann angeſehen werden.

Der einzelne iſt nicht ſicherer Repräſentant. Er kann auch nicht alle Affectionen des Gefühls unmittelbar haben.

§. 13.

Die meiſten Bearbeitungen haben wenigſtens das Fachwerk von der philoſophiſchen Sittenlehre entlehnt.

Nicht von den drei Pflichtgebieten gilt dieſes. Dieſe ſind vielmehr aus der höchſten chriſtlichen Formel, Du ſollſt Gott lieben u. ſ. w. entlehnt. Aber faſt von allen anderen.

§. 14.

Ohnerachtet des anſcheinenden Vortheils iſt auch dieſes zu widerrathen.

Vortheilhaft nämlich ſcheint es, weil ſo die Vollſtändigkeit zu ſichern wäre. Zu widerrathen iſt es**) 1. wegen des beſtändigen Gegenſazes auf dem Gebiete der Vernunftſittenlehre (Stoiker, Epik., Platon., Ariſtotel., Eudaimoniſten, Rationaliſten) und zwar ſo, daß die Parteien ſich gegenſeitig der Unſittlichkeit und Irreligioſität beſchuldigen. Einzelne können wol als Philoſophen zu einer gehören, die Kirche aber darf nicht das Anſehen bekommen in dieſe Parteien verwikkelt zu ſein, wie auch die Geſchichte im großen immer beweiſet, daß ſie es nicht iſt; 2. weil der Eintheilungsgrund immer mit dem Principe zuſammenhängt, und alſo der von der Anſchauung ausgehende niemals paſſen kann.

---

*) Randbem. Schleiermacher's. Am Ende muß ſie ſich mit der philoſophiſchen ausgleichen. Im Werden iſt die philoſophiſche weit unvollkommener, daher auch die Annäherung von ihrer Seite.

**) Randbem. Schl's. Eine lutheriſche eudaimoniſtiſche Sittenlehre wird einer eben ſolchen katholiſchen ähnlicher ſehen, als einer lutheriſchen rationaliſtiſchen. Alſo wird das theologiſche nothwendig verwiſcht.

§. 15.

Eben ſo wenig darf ſie die Art der Deduction oder des Beweiſes mit der philoſophiſchen Sittenlehre gemein haben.

Dies verwikkelt die Kirche noch tiefer in die philoſophiſchen Parteien. Zu vermeiden iſt dieſe Verwikkelung nie ganz, theils weil die Darſtellung doch unter dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſteht (ſo daß ich ſelbſt nicht dafür ſtehen kann die Terminologie zu vermeiden), theils weil ſie auch polemiſch gegen das gleichzeitig außer der Kirche geltende verfahren muß. Aber ſie darf doch nicht angekündigt, ſanctionirt oder geſucht werden.

§. 16.

Die Kirche wird nicht durch die Anſchauung geleitet, ſondern durch das Gefühl †. Die chriſtliche Sittenlehre enthält alſo die Ausſagen des Gefühls.

† Ihre ganze Exiſtenz beweiſet dies, und daß die Leiter der Kirche zugleich wiſſenſchaftliche Männer ſind, beweiſet nichts dagegen.

§. 17.

Sie muß alſo als wiſſenſchaftliche Darſtellung in der Anſchauung des Gefühls die Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und das Princip der Deduction finden.

1. Das Gefühl der Kirche umfaßt offenbar das ganze Leben. Aus der Anſchauung deſſelben müſſen ſich auch ſeine weſentlichen Richtungen ergeben.

2. Jedes einzelne darf nur nachgewieſen werden als beſondere Beſtimmtheit des Grundgefühls.

§. 18.

Lehrſaz. **Das Gefühl iſt ein höheres und niederes.**

Das gemeinſame iſt die Unmittelbarkeit des als Zuſtand beſtimmten Bewußtſeins, welches außer ſeiner Beſtimmtheit zugleich als Förderung oder Minderung des Lebens in Luſt und Unluſt erſcheint. Der Gegenſaz beruht auf der Beziehung des einen auf das ſinnliche, des anderen auf das intellectuelle Daſein.

§. 19.

Das höhere Gefühl iſt nur Eins. Das ſittliche und religiöſe ſind nur zwei verſchiedene Anſichten eines und deſſelbigen.

Entweder religiös iſt die Beziehung auf Gott, und ſittlich die Beziehung auf die Welt, oder ſittlich iſt das Sein der Vernunft in der Sinnlichkeit, religiös das Sein des göttlichen Geiſtes.

ad 1. Die Welt läßt ſich nicht vollkommen denken (als Totalität und Einheit) außer in und mit Gott, und von Gott giebt es keine andere Offenbarung als die Welt.

ad 2. Wenn man die Vernunft ganz anerkennt, als das abſolute in uns: ſo muß ſie auch als göttlicher Geiſt erſcheinen.

§. 20.

Aller Widerſtreit zwiſchen beiden iſt nur ſcheinbar.

Theils findet er ſtatt, wenn eine von beiden Anſichten unvollkommen ausgebildet iſt. So kann ſittliches Gefühl irreligiös erſcheinen, und religiöſes unſittlich. Theils iſt er gegen einzelne individuelle Formen gerichtet.

§. 21.

Das Gefühl in ſeiner Allgemeinheit allein kann nicht Princip irgend einer reflectiven Sittenlehre ſein.

1. Denn die Anſchauung kann des Gefühls nur habhaft werden an einzelnen Menſchen, und in denen hat es immer eine individualiſirte Form.

2. Es hat bewußte und unbewußte Beſtrebungen gegeben, eine Moral auf das Gefühl in ſeiner Allgemeinheit zu bauen. Bewußte von Seiten der Theologen, welche gern alles an der Offenbarung hangende aus der Moral bannen wollten (Parallele mit der natürlichen Religion); unbewußte die der Philoſophen, denn die meiſten neueren Vernunftmoralen ſind von der Art, daß das lezte, worauf ſie ſich berufen, Gefühl iſt. Sympathie, Achtung fürs Geſez (iſt bei Kant einziges Princip der realen Moral).

§. 22.

Das religiöſe Gefühl, wie es im Chriſtenthume modificirt iſt, iſt die Baſis der chriſtlichen Sittenlehre.

Das religiöſe muß man es nennen, weil die Beziehung auf Gott die unmittelbare, die auf die Welt nur die mittelbare iſt.

§. 23.

Das modificirende des Chriſtenthums iſt die Idee der Erlöſung als Centrum.

Alles, auch das allgemeinſte, geht durch ſie hindurch, wie z. B. Wiſſen um Gott. Niemand kommt zum Vater als durch den Sohn.

§. 24.

Die Idee der Erlöſung beruht auf dem Bewußtſein, daß die werdende Einheit der Vernunft mit der Organiſation vermittelt wird durch die abſolute Identität des göttlichen Weſens mit der menſchlichen Natur*).

Werdende Einheit iſt zunehmende Macht der Vernunft und abnehmende der Sinnlichkeit, alſo Befreiung des Weſens von der lezten. Daher Erlöſung.

§. 25.

Dies Bewußtſein tritt auf als unmittelbare Erfahrung, alſo geſchichtlich angeknüpft an eine Perſon.

---

*) Randbem. Schl's. Justin. Apol. I. (Paris. 1636) p. 51. *ἕκαστος γάρ τις, ἀπὸ μέρους. .....τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον.......ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα.......*

Das Chriſtenthum iſt weſentliche Identität des ſymboliſchen und hiſtoriſchen.

§. 26.

Daſſelbe iſt der Mittelpunkt der Glaubenslehre.

Dies iſt auf der einen Seite Beweis der Richtigkeit, auf der andern veranlaßt es die Frage, ob demnach die Trennung der Sittenlehre von der Glaubenslehre zu rechtfertigen iſt.

§. 27.

Ohnerachtet der Identität des Princips ſind doch beide Diſciplinen zu trennen.

Die Frage ſcheint nur techniſch zu ſein, führt aber weiter. Erſte Veranlaſſung war nur auffallende Ungleichheit des theoretiſchen und praktiſchen, zumal bei Ueberladung der Dogmatik mit Subtilitäten.

§. 28.

Lehnſaz. Das Leben iſt nur wechſelndes Sich verlieren und ſich herſtellen aus dem ganzen. In jedem Acte iſt Beſtimmtſein des einzelnen durch das ganze, und Beſtimmtſein des ganzen durch das einzelne. Jenes Leiden, dieſes Handeln.

§. 29.

Jedes Gefühl iſt das unmittelbare Zuſammenſein des einzelnen und ganzen. Es ſezt alſo auf der einen Seite eine Beſtimmtheit des ganzen voraus und endigt auf der anderen in eine Handlung des einzelnen, weil keine Einwirkung ohne Rükwirkung iſt.

Das Centrum des Gefühls iſt das unausſprechliche; die beiden Enden allein ſind das für die Anſchauung wahrnehmbare.

Man trennt gewöhnlich auch ſchon den erſten Anfang des Handelns, den Trieb, vom Gefühle, und ſieht ſogar die Differenz beider als Zeichen der Freiheit an. Dies beruht auf Verwechſelung des partiellen Gefühls mit dem totalen. Nicht die momentane Aufregung der Sinnlichkeit allein, ſondern die dazukommende Beſtimmtheit des ſittlichen Gefühls ſoll die Handlung beſtimmen.

Man könnte ſagen, unſere Verknüpfung des Gefühls mit dem Handeln ſei noch erſchlichen, weil in Gefühl ſelbſt ſchon Selbſtthätigkeit, alſo Identität von Action und Reaction iſt. Man könnte ſagen, unſre Sittenlehre müſſe unvollſtändig ſein, weil ſie das beſonnene reinvernünftige Handeln nicht enthalten könne, und Vorſchriften zum Handeln und Ausſprüche des Gefühls können nur in ſofern identiſch ſein, als ein gegebenes Handeln dem Gewiſſen als Object vorſchwebe.

Dagegen 1. Auch die Actionen des Gewiſſens ſind ein beginnendes Handeln, und ſo jeder Affect; alſo unſre Verknüpfung nicht erſchlichen, ſondern die Trennung leer. 2. Es giebt kein Handeln ohne Gefühl, ſondern dies iſt nur Schein, theils wenn das Gefühl nicht unmittelbar durch den Gegenſtand, auf den die Handlung geht, erregt iſt, theils weil das höhere Gefühl einen durchaus milden leidenſchaftloſen Charakter hat. 3. Freiheit iſt nur die überall heraustretende oder anzuerkennende Identität der höheren und niederen Natur in dem Menſchen.

§. 30.

Die Dogmatik ergreift das Gefühl bei dem erſten Ende, die chriſtliche Sittenlehre bei dem lezten.

Die Artikel, wo das materielle der Sittenlehre in der Glaubenslehre könnte eingeſchaltet ſein, ſind vorzüglich Kirche und Heiligung. Die Glaubenslehre behandelt die Kirche ſchon als ſeiend und ſieht bei der Heiligung mehr auf die Art und Weiſe, alſo auf die Elemente.

§. 31.

Die Kirche in ihrer förmlichen Repräſentation hat wenig über die praktiſche Seite des Gefühls beſtimmt.

Schon in den apoſtoliſchen Schriften gewiſſermaaßen ein Uebergewicht des theoretiſchen über das praktiſche (denn Darſtellungen der Geſinnung ſind Identität von beiden). Immer weniger moraliſche Kanones, immer mehr dogmatiſche.

§. 32.

Die Hauptquelle für die chriſtliche Sittenlehre iſt die lebendige Sitte da.

Das religiöſe Gefühl iſt immer praktiſch thätig geweſen. Die Reflexion darf nur gemacht werden und die Kritik angewendet, um zu unterſcheiden, was wirkliche Praxis der ganzen Kirche iſt, oder nur einzelnes oder Mißbrauch.

§. 33.

Es giebt keine Sittenlehre der ganzen Kirche der Zeit nach.

Die Fortentwikkelung trifft auch dieſe Seite des Gefühls. Theils erſcheint manches in ſpäterer Zeit, was in früherer gar nicht da war, theils manches anders, und es giebt keine Verſchiedenheit ohne Entgegenſezung.

§. 34.

Es giebt keine Sittenlehre der ganzen Kirche dem Raume nach.

Die Kirche iſt beſtändig in Gegenſäze zerfallen, und wenn ihr Princip auch dogmatiſch wäre: ſo werden ſie doch nur geſchichtlich, in wiefern ſie auch ein eignes Leben geſtalten. Offenbare Verſchiedenheit der Lebensweiſe im Katholicismus und Proteſtantismus.

In der Verzweiflung hat man theils die geſchichtliche Beziehung ganz fahren laſſen, theils zur bibliſchen Moral gegriffen, die aber nur Moral der erſten Periode ſein kann*).

§. 35.

Die jezt darzuſtellende muß proteſtantiſche Sittenlehre ſein.

1. Wenn man außerhalb des Gegenſazes bleiben wollte, müßte man nur darſtellen was beiden gemein iſt. Man erhebt ſich aber nur über den Gegenſaz recht, wenn man die andere Seite auch für chriſtlich anerkennt. Das eigenthümliche muß ja auch documentirt werden, und das würde ſo ausgelaſſen.

---

*) Vergl. §. 36, 3. und §. 38, 3.

2. Wir wiſſen aber nicht einmal, wie weit die Wirkung des Gegenſazes geht. Je durchgreifender ſein Princip iſt, deſto allgegenwärtiger muß es auch ſein. Man kann alſo jenes auch nicht eher wollen, bis man den Gegenſaz völlig angeſchaut hat, was bis jezt noch nicht geſchehen iſt.

§. 36.

Die Praxis der proteſtantiſchen Kirche iſt nur durch Beziehung auf ihre Symbole zu finden und auf die Bibel.

1. Zu allen Zeiten drei Momente in der Kirche. a. Das ruhende, die Unveränderlichkeit darſtellende. b. Das neuernde, die Entwikkelung darſtellende. c. Das altgläubige, welches nichts von einzelnen ausgehende für kirchlich annehmen will.

2. Dieſen ſtehen immer drei nur ſcheinbar zur Kirche gehörende gegenüber, die aber von jenen nicht leicht zu unterſcheiden ſind. a. Die Gleichgültigkeit. b. Die unchriſtliche oder irreligiöſe Neuerungsſucht. c. Das ſuperſtitiöſe Halten an abgeſtorbenen Formen.

3. Die Symbole allein reichen nicht hin, weil die Kirche ſich auch nach einer ſie (oder wenigſtens ihre empiriſche Grenze) überſchreitenden Richtung fortbewegt. Die Bibel aber muß überall und immer hinreichen.

§. 37.

Dieſe zwiefache Beziehung auf die Praxis und auf die Norm erzeugt auch zwei Formen für die Säze der Sittenlehre, Gebot und bloß factiſche Ausſage.

1. Schon in dem N. T. findet man beide. Gebot am Ende der Briefe, Ausſage in der Schilderung der Liebe ꝛc.

2. Allgemeine Herrſchaft der Gebotsformel.

§. 38.

Die bloß aſſertoriſche Ausſage iſt vorzuziehen.

1. Das Handeln iſt nur chriſtlich, in wiefern es ein Wollen iſt, denn als äußere Nachzeichnung hat es keinen Werth. Für die aber, die den chriſtlichen Sinn nicht in ſich haben, iſt die

Darſtellung nicht gemacht; und wenn ſie als Gebot an ſie kommt, verdrehen ſie ſie nur. Beiſpiel von der Nächſtenliebe, von der Sorge für die Zukunft. Der Chriſt braucht zwar auch reine Darſtellung, weil er ſich ſelbſt nicht rein findet, aber dieſe giebt auch die aſſertoriſche Ausſage. Denn ſie zeichnet nicht was iſt im Gegenſaze deſſen, was ſein ſoll, weil ſie die rein productive Kraft der Idee darſtellt und auf das einzelne nicht kommt.

2. Man ſagt, für die Idee der Offenbarung ſchikke ſich nur die Darſtellung als Gebot, weil alles einzelne einen göttlichen Willen ausſagt. Aber der göttliche Wille offenbart ſich ja im Handeln des heiligen Geiſtes weit mehr als im Reden, und alſo darf man ja nur das Handeln darſtellen.

Die Form des Gebotes iſt wenigſtens mehr katholiſch, als proteſtantiſch. Denn als techniſchen Imperativ kann man das chriſtliche gar nicht anſehen. Nun aber kann das Nichtbefolgen des Chriſtenthums keine andre Folge haben, als das Nichtgehören zum Chriſtenthume, und dies liegt in der aſſertoriſchen Form auch. Soll alſo die Gebotsformel einen beſonderen Grund haben: ſo muß ein Verhältniß von Belohnung und Beſtrafung da ſein, welches mit den Kirchenſtrafen der katholiſchen Kirche übereinſtimmt. Dagegen kann nach der Idee der Fortentwikkelung der Kirche kein Moment in ſeiner Totalität geſezgebend ſein, weil er immer auch ein temporäres Moment hat. Dies gilt ſelbſt von der Schriftperiode. Daher es ein ächtes wiewol mißbrauchtes Beſtreben iſt, das temporäre auszuſcheiden.

§. 39.

Die Sittenlehre muß für jezt zum Theil die Disciplin vertreten, welche der Dogmengeſchichte gegenüberſteht.

In der Kirchengeſchichte verſtekkt erſcheinen die Fortſchreitungen und verſchiedenen Geſtalten des ſittlichen mehr nur zufällig. Beſſer doch, bis zur eignen Darſtellung, wenn man ſie im Zuſammenhange des ganzen überſieht. Daher muß auf das frühere mit Rükſicht genommen werden.

§. 40.

Im Vergleiche mit der darzuſtellenden Periode muß manches frühere als irrig erſcheinen.

Nämlich nicht etwa was mehr Analogie mit dem Katholicismus hat; ſondern was uns in beiden auch jezt als irrig erſcheint, aber nur einzeln vorkommt, das zeigt ſich in anderen Perioden als Praxis der Kirche in größerer Ausdehnung.

§. 41.

Die Darſtellung muß zugleich das Princip des Irrthums enthalten und ihn dadurch verſtändlich machen und auflöſen.

Theils iſt was irrig erſcheint als wahres Handeln der Kirche rein von innen herausgegangen und nur in der Anwendung im Widerſtande gegen irgend eine Naturpotenz abgewichen.

Theils auch kann es urſprünglich afficirt ſein von irgend einem fremdartigen Principe, das ſich durch Aehnlichkeit mit dem chriſtlichen eingeſchlichen. In ſofern wird es aber gewiß von der Kirche ſpäterhin verworfen, ausdrücklich oder ſtillſchweigend.

Einzelnes von beiden kann zu gewiſſen Zeiten die Form eines weit verbreiteten Contagiums annehmen.

Auch in dieſer Hinſicht geht das praktiſche parallel mit dem theoretiſchen.

§. 42.

Das Gerüſt der Darſtellung muß ausgehen von dem mannigfaltigen, welches ſich in der Anſchauung des chriſtlichen Gefühls als Princip der Handlungen nachweiſen läßt.

Das chriſtliche als ein beſonderes zu ſubſumiren unter das höhere überhaupt, dieſes unter das Gefühl überhaupt, und dieſes abzuleiten aus der Natur des Lebens, deſſen unmittelbares Bewußtſein es iſt.

§. 43.

Das eigenthümliche in dem Leben des frommen, ſein Grundzuſtand, iſt Gemeinſchaft mit Gott.

Das Leben liegt in dem untergeordneten Gebiete des endlichen Seins. Weder das einzelne als ſolches, noch die Totalität, der es entgegentritt, als ſolche iſt mehr das abſolute. Das lebendige an ſich hat nur Gemeinſchaft unter ſich und mit dem allgemeinen Leben oder dem einzeln todten, nicht Gemeinſchaft mit Gott. Dieſe findet nur ſtatt auf der höheren Potenz des Lebens, wo das abſolute auf eine beſondere Weiſe in die Selbſtthätigkeit des einzelnen aufgenommen iſt.

§. 44.

Das eigenthümliche in dem Leben des Chriſten, ſein Grundzuſtand, iſt Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum.

Der Chriſt iſt ſich dominirend bewußt, daß das Aufgenommenſein des göttlichen Princips in ſeine Natur nur ein relatives iſt, welches nur Wahrheit bekommen kann durch die ſymboliſche und hiſtoriſche Beziehung auf eine abſolute Einheit beider, welche in Chriſto iſt.

§. 45

Das Bewußtſein dieſes Grundzuſtandes als Gefühl iſt Seeligkeit.

Seeligkeit nämlich iſt das abſolute Sein als Bewußtſein gedacht, alſo auch das Sein des göttlichen Princips in dem Menſchen. Der Chriſt iſt ſeelig in dem Herrn.

§. 46.

Die reine Seeligkeit kann nicht als Luſt geſezt werden.

Denn Luſt nimmt das Mehr und Weniger auf; das höhere Leben an ſich aber iſt nicht Quantität ſondern Potenz ſchlechthin. Die vollendete Seeligkeit wird auch mythiſch dargeſtellt als Negation aller Unluſt, alſo auch eigentlich der Luſt*).

---

*) Randbem. Schl's. Nämlich Chriſtus hat Luſt und Unluſt nur ſympathetiſch in ſich; wir haben die Seeligkeit nur ſympathetiſch in uns.

§. 47.

In Vergleich mit dem Bewußtſein der niederen Lebenspotenz für ſich iſt die Seeligkeit Freude, die des Chriſten Freude am Herrn.

So muß ſie dem zeitlichen Leben des frommen in der Wirklichkeit zum Grunde liegen, weil nämlich die Einheit nur eine relative iſt, das Weſen des Bewußtſeins alſo ſchon den Vergleich ſezt.

§. 48.

Das wirkliche Leben des frommen iſt fortſchreitende Einigung im Schwanken; alſo ſpaltet ſich die Seeligkeit in Luſt und Unluſt.

Wo nämlich die Einigung der Natur mit dem göttlichen Principe als werdend ins Bewußtſein tritt, muß Luſt ſein; wo als nichtwerdend, alſo im Fortſchritte gehemmt, partiell verneint, da Unluſt.

§. 49.

Luſt und Unluſt der höheren Potenz ſind entweder Gemeingefühl oder perſönliches.

Der Gegenſaz des einzelnen gegen die Totalität iſt nur relativ. Es gehört eben ſo weſentlich zum Leben, daß er ſich in das ganze hineinſezt, als daß er ſich demſelben gegenüberſtellt.

Im erſten Falle iſt ſein Gemeingefühl afficirt, im zweiten ſein perſönliches.

§. 50.

Der Beſtimmungsgrund des perſönlichen Gefühls iſt nur die Fortſchreitung des einzelnen nach dem in dem jedesmaligen Zuſtande der Totalität gegebenen Maaßſtabe.

Denn wenn er ſich in ſeinem abſoluten Fortſchreiten betrachtet, ſtellt er ſich nicht dem ganzen gegenüber, ſondern ſezt ſich weſentlich als einen Theil deſſelben; alſo iſt ſein Gemeingefühl afficirt. (S. unten Demuth.)

Wenn aber eine Verſchiedenheit von jenem Maaßſtabe ins Bewußtſein kommt, ſtellt er ſich eben dadurch gegenüber.

[Daher die Relativität des Gewiſſens.]*)

§. 51.

Der fromme iſt auf der einen Seite Exemplar, auf der andern Individuum.

Das erſte als einzelner überhaupt auch der niederen Potenz, das andere als auf der höheren ſtehend. Allgemeine Forderung, die Idee auf eine beſondere Art beſtimmt in ſich zu tragen. Die beiden Factoren des Lebens Univerſalität und Individualität.

§. 52.

Luſt und Unluſt können ſich auf beide Factoren beziehen.

Auf den univerſellen verſteht ſich von ſelbſt. Die Individualiſation iſt aber ein Proceß für ſich und kann alſo als werdend oder gehemmt erſcheinen.

Dies gilt nicht nur vom rein perſönlichen Gefühle, ſondern auch vom Gemeingefühl.

§. 53.

Der Freude am Herrn an ſich, abgeſehen von aller Differenz als Luſt oder Unluſt, entſpricht das rein darſtellende Handeln, deſſen allgemeiner Typus der Gottesdienſt iſt.

Man könnte ſagen, da in der Wirklichkeit das religiöſe Gefühl immer als Luſt oder Unluſt vorkommt und nicht anders erſcheinen kann: ſo könnte auch nur von Luſt und Unluſt ein Handeln ausgehen.

Allein wir finden auch anderwärts ein Handeln, welches nicht von Luſt und Unluſt ausgeht. Das ganze Kunſtgebiet, wo wir, was von einer beſtimmten Empfindung ausgeht, als gelegentliches in einen niederen Rang ſtellen.

---

*) Die Klammern ſind auch im Manuſcripte. Der Verf. pflegte durch ſie einzuſchließen, was ihm noch nicht genügend ausgemittelt zu ſein, oder noch nicht ſeine rechte Stellung gefunden zu haben ſchien.

Diejenigen, welche dieſes leugnen, leugnen auch, wenn ſie conſequent ſein wollen, das von der Luſt ausgehende Handeln, weil die Luſt etwas in ſich beſchloſſenes iſt und nichts mehr fordert. Alles Handeln geht ihnen vom Bedürfniſſe aus. Zwei Maximen, a. Die Noth hat alles erfunden; b. Es giebt Dinge, zu denen man keine Zeit haben muß, ſchließen jedes andre Handeln aus; denn auch die lezte läßt alles andere Handeln von einer beſtimmten Aufgabe, alſo einem Bedürfniſſe ausgehen.

Der Menſch hat offenbar die Fähigkeit, auch im unmittelbaren Bewußtſein, im Gefühle, von der zeitlichen Beſtimmtheit ſeines Daſeins zu abſtrahiren und ſich deſſelben in ſeiner ewigen Natur, der Potenz nach, bewußt zu werden. Ohne dies könnte nie ein Gemeingefühl zu Stande kommen. Denn wenn jemand nur ſeine perſönliche Luſt oder Unluſt empfindet, ſezt er ſich auch jedem größeren ganzen entgegen.

Das Handeln aber, in welches dieſes Gefühl ausgeht, kann nicht ein ſolches ſein, wodurch etwas in der Welt eigentlich verändert wird, denn zu einer ſolchen Veränderung muß der Menſch durch Luſt oder Unluſt die Indication bekommen haben. Alſo iſt es ein rein darſtellendes, und zwar eben das Eintauchen der Perſönlichkeit in das Gemeingefühl darſtellendes*).

Dieſes iſt nun unleugbar der Charakter des Gottesdienſtes.

§. 54.

Das als Unluſt beſtimmte religiöſe Gefühl geht aus in ein reinigendes Handeln.

Das Subject des Gefühls iſt die Seele, die innere Einheit des Menſchen, das Ineinanderſein der höheren und niederen Potenz. Das religiöſe Gefühl kann nur als Unluſt beſtimmt ſein, in wiefern dieſes Ineinanderſein als gehemmt erſcheint.

---

*) Randbem. Schl's. N. B. Es muß Momente geben, welche vollendete Einigung darſtellen partiell; ſonſt könnte verbreitendes Handeln nie endigen, und wiederherſtellendes nie anfangen. Dieſe Momente können keine abſolute Ruhe ſein, weil aus dieſer kein Uebergang in Thätigkeit iſt. Aber die Thätigkeit kann keine ſolche ſein, welche etwas im Verhältniſſe ändern wollte.

Die Urſache dieſer Hemmung kann nie in die höhere Natur geſezt werden, daß dieſe etwa zu ſchwach erſchiene, um die niedere in ſich aufgelöſt zu halten, denn ſie iſt die einigende abſolute göttliche Kraft ſelbſt. Das Gefühl der Hemmung wirft ſich alſo auf die niedere Natur zurükk, und dieſe erſcheint als reſiſtirend.

Das Gefühl endet alſo in die Tendenz, dieſe Reſiſtenz aufzuheben, im Triebe Eifer, Unwille, im Handeln ſelbſt Streit.

Nur darf die Natur nicht als ein eignes Princip, als etwas für ſich beſtehendes geſezt werden, ſondern mit Eintritt der Vernunft in dieſelbe iſt auch ihre Einheit weſentlich geſezt und nur zeitlicher Weiſe iſt ſie ein ſich genauer beſtimmendes. Darum reinigend der beſte Name.

§. 55.

Das als Luſt beſtimmte religiöſe Gefühl geht aus in ein verbreitendes Handeln.

Im Gegenſaze gegen das vorige iſt das religiöſe Gefühl als Luſt beſtimmt, wenn die Natur, gleichviel ob in Gegenwart Vergangenheit oder Zukunft, in ihrer Receptivität für die höhere Kraft als ſich zu ihr hinneigend vorgeſtellt wird.

Das Gefühl geht alſo in ein Handeln aus, deſſen Tendenz iſt, dieſe mögliche Verbindung in eine wirkliche zu verwandeln, im Triebe Sehnſucht, Verlangen, im wirklichen Handeln Vereinigung des vorher getrennten. Und eben deßhalb iſt dies Handeln eine Verbreitung der Einigung.

§. 56.

Alles dieſes, wie das folgende, iſt unter der beſonderen Beſtimmtheit des Chriſtenthums und alſo unter der Form der Kirche zu verſtehen.

1. Das darzuſtellende iſt eben das Sein in der Kirche und die Darſtellung iſt nur für die Kirche. 2. Das Reinigen hat zu ſeinem nächſten Gegenſtande das, was ſchon in irgend

einer Relation mit der Kirche ſteht. 3. Das Verbreiten iſt das Mittelbar oder unmittelbar mit der Kirche in Relation ſezen.

§. 57.

Das Gemeingefühl geht aus in ein Handeln, worin der einzelne ſich ganz als Repräſentant der Kirche, wie ſie iſt, verhält.

1. Der Gegenſaz ſezt ſchon voraus, daß ein ganzes da iſt, welches ſich auf eine beſtimmte Weiſe ausſpricht und alſo als eine fixirte Erſcheinung daſteht. Von der Idee der reinen Menſchheit aus giebt es keinen Gegenſaz zwiſchen religiöſem Gemeingefühle und religiöſem perſönlichen Gefühl.

2. Wenn nun das Gemeingefühl ohne Differenz in einem einzelnen urſprünglich aufgeht: ſo muß auch das Handeln ohne Differenz als ein Handeln des ganzen erſcheinen.

3. Das ganze handelt alſo durch den einzelnen.

§. 58.

Das perſönliche Gefühl geht aus in ein Handeln, wodurch der einzelne das ganze nach ſich zu ziehen ſucht.

1. Vorausgeſezt wird, daß die Differenz ins Bewußtſein kommt mit dem Bewußtſein der Richtigkeit des perſönlichen Gefühls. Denn ſonſt iſt ja das Gemeingefühl unter der Form des Gewiſſens doch das ſiegende und das perſönliche wird angeſehen als eine Aeußerung der niederen Natur, alſo nicht als religiös.

2. Hieraus nun folgt, daß das Gemeingefühl, wie es ſich ausgeſprochen hat, als ein irriges geſezt wird, und daß alſo darauf gehandelt werden muß, dieſen Irrthum wegzuſchaffen.

Anm. Beides entgegengeſezte Handeln läßt ſich nachweiſen in jedem Geſammtgebiete, in Familie, Staat, Kirche ꝛc. Das Beſtehen eines jeden Geſammtgebietes beruht auf dem repräſentativen, das Fortſchreiten auf dem correctiven.

§. 59.

Das univerſelle Gefühl geht aus in ein unter allgemeinen Formeln befaßbares Handeln.

Die allgemeine Formel des Gefühls iſt, Jeder würde an meiner Stelle eben ſo fühlen. Es wird alſo keine qualitative innere Differenz geſezt. Das Handeln kann alſo auch nicht durch dieſe charakteriſirt ſein, ſondern muß unter derſelben Maxime ſtehen.

§. 60.

Das individuelle Gefühl geht aus in ein beſonderes in der Eigenthümlichkeit des einzelnen gegründetes Handeln.

Die Formel dieſes Gefühls iſt. Keiner kann dieſes gerade ſo fühlen wie ich. Die Differenz wird alſo hier nicht in den äußeren Umſtänden geſucht, ſondern als eine rein innerliche geſezt. Entſpricht alſo ein Handeln dieſem Gefühle: ſo muß es auch die Form deſſelben an ſich tragen. Und zwar eben ſo gut, wenn das Gemeingefühl ſo afficirt worden iſt, als [wenn]*) das perſönliche.

§. 61.

Kein wirkliches Handeln enthält Ein Glied eines dieſer Gegenſäze ausſchließend.

Das Trennen iſt nur Abſtraction; das Leben iſt [ein]**) Ineinanderſein der Glieder des Gegenſazes, [aber eins überwiegend]***); und ſo auch die wahre Anſchauung. Jedes darſtellende Handeln muß zugleich ein wirkſames Element haben als Minimum und umgekehrt. Auch im Gemeingefühl ein Minimum von perſönlichem, und eben ſo im Handeln von da aus. Das Individualiſiren iſt etwas nirgend ganz fehlendes und nirgend ganz vollendetes.

Die aufgeſtellten Gegenſäze können alſo nur zum Gerüſte der Darſtellung dienen, indem man ſie auf den dominirenden Charakter in jedem Handeln bezieht.

§. 62.

Sie ſind einander ſo unterzuordnen, wie ſie hier auf einander gefolgt ſind.

---

*) Das eingeklammerte Wort fehlt im Manuſcripte.

**) Kann auch „im" geleſen werden.

***) Im Manuſcripte ſteht ich weiß nicht ob „im überwiegenden" oder ob „ein überwiegender".

Denn der zwiſchen dem darſtellenden und wirkſamen Handeln iſt auf das Weſen des Gefühls als das unmittelbar gegebene gegründet und mit Recht der höchſte. Der zwiſchen dem Gemeingefühl und perſönlichem afficirt das Verhältniß des einzelnen zur Kirche, welche doch der Mittelpunkt alles Handelns iſt. Der zwiſchen dem perſönlichen und individuellen geht nur auf das Verhältniß eines einzelnen zu den übrigen und iſt alſo hier mit Recht der niedrigſte.

§. 63.

Die ganze Darſtellung zerfällt uns alſo in drei Hauptſtükke, Das darſtellende Handeln, das reinigende und verbreitende. Jedes von dieſen iſt theils erhaltend theils fortbewegend, und jedes von dieſen theils unter der Form gebunden, theils frei.

Der chriſtlichen Sittenlehre erſter Theil.

Das darſtellende Handeln.

§. 64.*)

Das Gebiet deſſelben iſt von der inneren Seite alles unmittelbare Bewußtſein der höheren Lebenspotenz, abgeſehen von ihrer beſonderen Beſtimmtheit; von der äußeren alles Handeln, worin ſich dieſes Bewußtſein ausſpricht. (Einl. §. 45—47. 53.)

Gewiſſermaaßen könnte man alles Handeln hieherziehen, weil auch in der Wirkſamkeit aus Luſt eben dieſe Luſt ſich ausſpricht, und ſo auch die Unluſt; darum wird das wirkſame ausgeſchieden. [Giebt es aber nicht auch ein reines unwirkſames Ausſprechen der Luſt als Luſt?]

---

*) Das Manuſcript zählt hier und eben ſo auch unten beim Beginn des zweiten Theils wieder von 1. an. —

§. 65.

Nach Einl. §. 61. giebt es kein Handeln, worin nicht ein darſtellendes Element iſt. Alſo iſt nur zu ſehen auf das Maximum und Minimum.

Aus eben der Urſache iſt auch das Maximum nicht rein, ſondern hat verbreitende und reinigende Elemente in ſich[*]).

§. 66.

Ueberall, wo reine Beſinnung iſt, tritt auch das Grundgefühl an ſich ins Bewußtſein, alſo auch ein darſtellendes Handeln hervor.

Dies ſind die einzelnen aus dem praktiſchen Leben zurükkziehenden Momente.

§. 67.

Alles wirkſame Handeln auf der höheren Potenz verliert die Form der Begierde oder Leidenſchaft und zeigt uns reine Thätigkeit oder Ruhe in der Thätigkeit. Dieſe leidenſchaftsloſe Form iſt das darſtellende Element, und ſezt alſo Grundgefühl im Bewußtſein voraus.

Dies ſind die ins praktiſche Leben eingreifenden Momente. Im Uebergange zum Handeln läutert ſich das Gefühl zur reinen Beſinnung.

§. 68.

Alles darſtellende Handeln iſt insgeſammt Gottesdienſt. Alſo auch §. 66. und 67.

In dem Maximum iſt offenbar das wirkſame nur Nebenſache, und in dem wirkſamen gehört jene Form nicht zur Wirkſamkeit.

Der Ausdrukk Gottesdienſt kann vernünftigerweiſe gar keinen anderen Sinn haben, denn eben dadurch kommt das göttliche als ſeiend zur Offenbarung.

---

[*]) Randbem. Schl's. 1825. N. B. Das im wirkſamen enthaltene darſtellende iſt aber hier mit aufzuſtellen, weil es beim wirkſamen nicht berükkſichtigt werden.

Umfang des darſtellenden Handelns als Continuum vom Minimum zum Maximum und rükkwärts durch Oſcillation.

[Gottesdienſt im engeren Sinne, in wiefern im höheren Gefühle das religiöſe dominirt; im weiteren, in wiefern das geſellige dominirt*).]

§. 69.

Alles reine Darſtellen als Selbſtoffenbarung geht auf Gemeinſchaft aus.

Denn es iſt ein Beſtreben der Vernunft, aus der Perſönlichkeit herauszugehen, und zwar nicht in die heterogene Natur, ſonſt wäre es ein wirkſames, ſondern in die homogene.

§. 70.

Die religiöſe Gemeinſchaft wird erſt durch das darſtellende Handeln gebildet.

Denn ſie iſt nichts anderes, als ein gemeinſames darſtellendes Handeln, worin jeder Organ iſt.

§. 71.

Die religiöſe Gemeinſchaft und das darſtellende Handeln ſind alſo gleich primitiv.

Denn dies iſt die einzige Auslegung einer ſolchen cycliſchen Vorausſezung.

§. 72.

Die Familie iſt die urſprüngliche Kirche**).

Sie iſt die einzige abſolut primitive Gemeinſchaft; alſo muß ſie auch dieſe in ſich faſſen.

---

*) Vergl. Beil. B. Darſtell. Hand. §. 13.

**) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Mit der Familie zugleich iſt aber auch die Richtung auf eine unbegrenzte Gemeinſchaft aufgegeben, weil die Familie ſelbſt wieder ein Einzelweſen wird, und zwiſchen beiden bedarf es einer beſtimmten Vielheit der charakteriſirten Kirchen.

Wie dieſe Aufgabe ſich gegen den Saz Extra ecclesiam nulla salus verhält.

§. 73.

Jeder iſt alſo von Natur in der Kirche*).

Man kann alſo die Frage gar nicht ſittlicherweiſe aufwerfen, ob man verpflichtet wäre, in die Kirche zu treten, wenn man nicht darin wäre.

Da kein Menſch oder Mehrheit von Menſchen ganz ohne höhere Lebenspotenz ſein kann: ſo kann es auch keine Familie geben, in der nicht etwas Kirche wäre.

§. 74.**)

Das höhere Gefühl unter der chriſtlichen Form beſteht weſentlich aus zwei Elementen, Bewußtſein der noch nicht gewordenen Einigung = Demüthigung vor Gott, niederſchlagendes Element, und Bewußtſein der gewordenen, Antheil an Gott, erhebendes Element.

Hierunter alle Empfindungen gegen Gott begriffen.

§. 75.

Keines fehlet je, wenn auch das andre noch ſo ſehr überwiegt.

Charakter des gemeinſamen Cultus und auch Charakter der einzelnen Beſinnung beruht darauf.

§. 76.

Alle Menſchen werden im Gefühle als gleich geſetzt, weil beide Elemente in allen ſind.

Die menſchliche Natur iſt nirgend ganz entblößt von der Gnade.

§. 77.

Die Kirche ſtrebt daher nach allgemeiner Verbreitung und hat eine demokratiſche Tendenz***).

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Und zwar auf beiderlei Art, in primitiver Geſellſchaft und mit der Richtung auf abſolute.

**) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) N. B. 11—15 (v. §. 74—78) habe ich hier übergangen und nach §. 22 (v. §. 86) geſetzt.

***) Randbem. Schl's. Dieſe Gleichheit iſt eigenthümlich chriſtlich und beruht auf dem Erhabenſein Chriſti über alle, wobei alle andre Ungleichheit

Doppelt verhaßt denen von entgegengeſezter Denkungsart, als traurig wegen der Demüthigung, als frevelhaft anmaaßend wegen der Erhebung. — Eben dadurch bleibt ſie immer eine beſtimmte Erſcheinungseinheit.

§. 78.

Dieſer Grundcharakter iſt ſo in unſre ganze Bildung verwebt, daß wir alle weſentlich in die chriſtliche Kirche gehören.

Jeder findet ſich darin. Niemand kann willkührlich eine eigene Kirche machen.

Wer ſich bis zum Heidenthume in die alten einſtudirt, der hat doch ein verbildetes Gefühl.

§. 79.

Das darſtellende Handeln iſt nur für diejenigen da, die unter ſich in der Identität des Gefühls ſind*).

Denn ohne dieſe Bedingung kann es gar nicht verſtanden werden, iſt alſo auch keine Offenbarung.

§. 80.

Die Chriſten als in der Identität Einer Form des Gefühls ſind auf beſondere Weiſe unter ſich verbunden durch die brüderliche Liebe.

---

verſchwindet und nur ſecundär wieder aus der Gleichheit entſtehen kann. — Prieſterkirchen ſind auf dem Principe der Ungleichheit gebaut, weil ſie jenen Gegenſaz nicht kennen. — Die katholiſche Kirche iſt aber nur ſcheinbar und untergeordnet eine Prieſterkirche, indem die Ungleichheit als von Chriſto eingeſezt angeſehen wird.

*) Randbem. Schl's. Vom engſten Verhältniſſe anfangend kommt man leicht durch die Familie bis zur Volksgemeinſchaft. Aber bei dieſer darf die chriſtliche Darſtellung nicht ſtehen bleiben.

Randbem. Schl's. (wahrſcheinlich 1820) Zwiſchen die primitive Geſellſchaft, die unvollſtändig iſt, weil nicht alle Differenzen darin heraustreten, und die abſolute, die nicht darſtellbar iſt, treten alſo nothwendig größere aber doch beſtimmt abgeſchloſſene Gemeinſchaften, welche, wenn ſie nicht zufällig ſein ſollen, auf einer gemeinſchaftlichen Eigenthümlichkeit beruhen müſſen.

1. Dieſe iſt alſo kein beſchränkendes Princip, ſondern nur die Unfähigkeit oder Unluſt anderer beſchränkt ihre Ausübung. 2. Sie nimmt ſich auch kein eigenes Feld von Handlungen zum Nachtheil der allgemeinen Liebe, weil überall nur das Darſtellen ihr Gegenſtand iſt. 3. Sie verbreitet ſich aus dem engſten Gebiet der Kirche in das Leben, nur um ſich auch da gegenſeitig zur reinen Darſtellung zu verhelfen.

§. 81.

Je mehr im Gefühle der allgemeine religiöſe Charakter dominirt und die chriſtliche Form zurücktritt, um deſto mehr bezieht ſich das darſtellende Handeln auf die äußerlich nicht darzuſtellende allgemeine religiöſe Gemeinſchaft.

Wenn ſich zwiſchen beiden ſo verhalten wird, daß um dieſer nicht darſtellbaren willen die Einheit des Chriſtenthums zurückgeſezt wird: ſo geht die brüderliche Liebe in Gleichgültigkeit auf*).

§. 82.

Jede kirchliche Einheit ſpaltet ſich wieder in ſich, und daraus entſtehen Abſtufungen in der brüderlichen Liebe.

1. Wenn das Hervorheben dieſes relativen Gegenſazes die größere Einheit aufhebt: ſo artet die brüderliche Liebe aus in falſchen Religionseifer.

2. Daſſelbe gilt von der größern Einheit in Bezug auf die abſolute Gemeinſchaft.

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Je mehr auf der anderen Seite die religiöſe Erregung auf perſönlichen Affectionen beruht, welche nur den Hausgenoſſen gemein ſind, um deſto mehr bezieht ſich auch die Offenbarung nur auf dieſe.

Die ſpecifiſche Gemeinſchaft erhält alſo, indem ſie ſich ſelbſt reproducirt, zugleich die Richtung auf die abſolute, und reproducirt auch den religiöſen Charakter der primitiven.

3. Alle Abſtufungen können neben einander beſtehen, wenn nur jede auf ihren rechten Gegenſtand bezogen wird*).

§. 83.

Von der brüderlichen Liebe geht alles aus, was zur Erhaltung der Kirche gehört.

Alle beſonderen Kirchenpflichten, die nicht die unmittelbare Theilnahme am Cultus ſelbſt ſind.

§. 84.

Die andere Seite der brüderlichen Liebe iſt die Anhänglichkeit an die Kirche ſelbſt.

Nämlich jene umfaßt die Totalität der einzelnen als einzelne, dieſe als Einheit.

§. 85.

Sie iſt das Beſtreben, nach außen der Kirche Ehre zu machen, nach innen gutes Beiſpiel zu geben.

In wiefern nach außen, ſezt ſie doch die abſolute Gemeinſchaft voraus, nämlich in allen, die nicht zu einer beſtimmten Einheit gehören, doch einen Grad von Fähigkeit, das Handeln derſelben zu verſtehen. Vermittelnd iſt das ſittliche.

Beide ſezen ein Rükkſichtnehmen auf andere und auf ihre Meinung voraus. Dieſes wäre zu tadeln, wenn von einem beſondern Handeln die Rede wäre; es iſt aber wieder nur das reine Heraustreten der Form in allem Handeln. Sie enthalten nur die Aufgabe, die Unangemeſſenheit des Ausdrukks zu dem auszudrükkenden zu verhüten.

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Mit dem Heraustreten eines ſpecifiſchen Charakters iſt auch die Möglichkeit geſezt, daß dieſer ſich wieder ſpalten kann. Aber mit der Möglichkeit des Zurükktretens des chriſtlichen Charakters überhaupt iſt auch die Möglichkeit geſezt, daß deſſen ſpaltendes Princip zurükktreten kann, ſo daß die Theilung nicht nothwendig iſt. — Das ganze Daſein iſt nur in dem Wechſel dieſer Zuſtände.

Wenn eine Richtung feindſelig gegen die andre auftritt: ſo hat ſie ſelbſt das rechte Princip verloren. Die Häuslichkeit wird dann ſeparatiſtiſch, die Kirchlichkeit erſtarrend, die abſolute Gemeinſchaftlichkeit auflöſend.

§. 86.

Alles darſtellende Handeln iſt ein zuſammengeſeztes von Kunſtelementen.

Alle Kunſt im höheren Sinne iſt Darſtellung und geht unmittelbar von einem Gefühle aus, welches nicht als Luſt oder Unluſt geſezt wird. Alle Kunſt im großen angeſehen iſt immer mit der Religion in Verbindung. Aller Cultus ſucht ſich zur Kunſt auszubilden. Das Chriſtenthum nahm von Anfang an das wenige künſtleriſche, was gegeben war, in ſich auf. Auch alles darſtellende Handeln des einzelnen wird künſtleriſch, wenn auch nur mimiſch.

§. 87.

Im Chriſtenthume zeigt ſich ein Uebergewicht der tönenden Künſte über die bildenden.

In dem Maaße als die lezten die Oberhand gewinnen wollen, hat ſich immer die Kirche zur Aufnahme von etwas heidniſchem geneigt.

§. 88.

Den Cultus aus den verſchiedenen Kunſtelementen zu einem ganzen zuſammenzuſezen, iſt die Aufgabe der praktiſchen Theologie.

Nämlich wenn man dieſe recht im großen anſieht. Sie muß natürlich auch von der Sittenlehre ausgehen. Mehr unten bei den Gegenſäzen.

§. 89.

Da die reine Identität des demüthigenden und erhebenden nicht darſtellbar iſt: ſo conſtituirt er ſich als ein organiſches ganze aus ſolchen Formen, welche theils das eine, theils das andere im Uebergewichte enthalten.

Alles, was ſich in dieſer großen Einheit als eine kleinere lebendige verhält, muß ebenfalls beides in ſich vereinigen. Was nur auf Einer Seite ſteht, iſt auch nur Element.

§. 90.

Die organiſchen Theile des Cultus differenziiren ſich auch ſo, daß in einigen das individuell chriſtliche das dominirende iſt, in anderen das zurüktretende.

1. Nirgend darf es ganz fehlen, überall aber muß auch die Identität des beſonderen und allgemeinen zu merken ſein. 2. Nach jener Seite hin die Myſterien, nach dieſer alles, was allgemein religiöſe Empfindungen darſtellt, und namentlich was ſich auf die Natur bezieht. 3. Ohne dieſe natürliche Differenziirung hätte ſich gar nicht in das Chriſtenthum eingeſchlichen die Tendenz gegen das individuelle. Man ſieht, wie auch hier der Geiſt einzelner verſchieden ſein kann. 4. Die Myſterien ſind das Band der Kirche in ſich; der Gegenſaz iſt das, was auf die allgemeine religiöſe Gemeinſchaft ausgeht, alſo eben ſo nothwendig*).

§. 91.

Die Elemente differenziiren ſich der Form nach auch ſo, daß einige kunſtloſer unmittelbar aus dem Gefühle ſelbſt hervorgehen, andere durch einen zuſammengeſezteren inneren Prozeß durchgegangen mehr Kunſtgehalt haben**).

Am beſten erklärlich durch Schemata. Erſteres Gebet, lezteres religiöſes Monument. Das Gefühl hat ſich erſt in ein Bild

---

*) **Randbem. Schl's.** (wahrſcheinl. 1820.) Daher entgegengeſezte Anſichten, welche neben einander ſein müſſen, ſobald ſie ſich aber ausſchließen, die Einheit der Kirche gefährden. Die überall das chriſtliche haben wollen und jede Darſtellung, worin dieſes zurüktritt, verwerfen, werden am Ende ſeparatiſtiſch. Die das univerſelle vertheidigen, aber das eigenthümliche ſymboliſche und hiſtoriſche zurükdrängen wollen, werden indifferentiſtiſch und löſen dadurch die Kirche auf.

) **Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Die einen conſtituiren den Körper des öffentlichen Gottesdienſtes, die anderen die Privatergießungen. Beide aber müſſen durch einander bedingt ſein. Katholiſch Uebergewicht des erſten bis zur Vernichtung des lezten. Alle Elemente ſollen erſt von der Kirche gebilligt ſein. Fanatiſches Uebergewicht des lezten, wodurch auch im öffentlichen Gottesdienſte aller wahre Typus verloren geht.

verwandelt, welches dargeſtellt wird (nicht nur plaſtiſch und maleriſch, ſondern auch poetiſch, rhetoriſch und vielleicht muſikaliſch), und ſo das Gefühl wieder erregt. Die erſtere Art iſt daher auch als gemeinſamer Act mehr perſönlich, die leztere mehr allgemein gültig.

§. 92.

Dem Cultus iſt in der Realität auch verbreitendes und reinigendes Handeln beigemiſcht*). (S. Einl. §. 61.)

1. Für den einzelnen iſt jede Selbſtbeſinnung reinigend und oft iſt gerade das unreine die Veranlaſſung dazu. Im gemeinſamen tritt überall mit dem Uebergewichte des demüthigenden Elementes auch der reinigende Charakter hervor. — Verbreitendes iſt ſchon nothwendig, weil der Cultus auch den Aſſimilationsproceß befördern muß und die Jugend zuziehen.

2. Nicht damit zu verwechſeln iſt es, wenn das rein darſtellende Handeln die äußere Form der Vorſchrift annimmt, welches mehr zur Demuth gehört.

3. Im Proteſtantismus iſt Gefahr, daß die Beimiſchung überhand nehme unter dem Vorwande, um die Menſchen erſt zu ſolchen zu machen, die an der Darſtellung theilnehmen können; aber die Kirche geht unterdeß auseinander.

Im Katholicismus entfernt man die Beimiſchung und hält die Kirche; aber es werden allmählig keine Menſchen da ſein, die ſie im Geiſte bilden können, und ſo wird alles darſtellende todte Form.

§. 93.

Das unmittelbare Bewußtſein des höheren Lebens

---

*) **Randbem. Schl's.** (wahrſch. 1820.) Der natürliche Erfolg iſt verbreitend wegen der ſich ausgleichenden Ungleichheit der Erregung; reinigend wegen der Aufhebung aller pathematiſchen Zuſtände durch das Gleichgewicht. Eben deßhalb aber darf beides nicht als Abſicht untergelegt und der Cultus darauf eingerichtet werden; Auswuchs in trockne Belehrung und rauhes Schelten, welche beide ihn zerſtören.

Die Zweckloſigkeit iſt feſtzuhalten, ohne die Vorſtellung eines opus operatum aufzunehmen.

unter der bloß geſelligen Form (ſ. Einl. §. 19. 20.) bringt auch ein darſtellendes Handeln hervor.

Alle freie Geſelligkeit gehört hierher. Identität des Charakters, Zwekkloſigkeit und Kunſt.

§. 94.

Jeder Streit zwiſchen beiden iſt eben ſo ſcheinbar, wie der zwiſchen den beiden Formen des höheren Gefühls ſelbſt*).

Was wahrhaft unter die Form des Vergnügens gehört, hat ſeinen Urſprung immer in dem höheren der menſchlichen Natur. Die Veredlung des ſinnlichen Bedürfniſſes, indem man es unter dieſe Form aufnimmt, gehört auch dahin.

§. 95.

Die geſellige Darſtellung muß ſich an die religiöſe anlegen, wie eine äußere Sphäre an eine innere.

1. Wo das religiöſe Gefühl noch nicht recht rein herausgetreten iſt, ſind beide noch ungeſchieden. Identität von Gottesdienſt und Schmaus bei den alten. Bei den wilden eben ſo.

2. Wo es recht klar geworden iſt, muß die Polemik, die zwiſchen beide tritt, wieder aufhören. Dies iſt die wahre chriſtliche Freiheit. Die äußere Identification, daß alles Vergnügen unter gottesdienſtlichen Formen ſteht, wird dann überflüſſig**).

---

*) Randbem. Schl's. Die ängſtliche Maxime, ſich vom geſelligen Leben zurükkzuziehen, beruht darauf, daß es von einzelnen durch irreligiöſes verunreinigt iſt, und auf der Möglichkeit, in dieſes hineinzugerathen, indem man ſich die richtige Scheidung nicht zutraut.

Die liberale will ſich, um auf die Reinigung des geſelligen Gebietes zu wirken, demſelben nicht entziehen, auch auf die Gefahr einzelnen Irrens, jedoch mit dem Vertrauen, daß die Scheidung immer werde richtiger werden.

**) Randbem. Schl's. Auch wenn der ſcheinbare Streit völlig ausgeglichen iſt, muß doch die Differenz ſo bleiben, daß man nicht in die antike Verwirrung zurükkfällt, d. h. die religiöſe Darſtellung muß ſich im reinen Kirchenſtile halten, und die weltliche darf keine entſchieden religiöſen Elemente aufnehmen. — Die geiſtliche Komödie war noch ein Reſt der antiken Verwirrung

§. 96.

Die Familie iſt das Element von beiden; in ihr muß ſich alſo auch die Annäherung bilden.

Alle Geſelligkeit iſt Zuſammenſein von Familien. Hier muß dafür geſorgt werden, jene beiden Charaktere (§. 93. Anm.) recht heraus zu arbeiten.

In der Familie fängt nun auch an die Beſtimmung zum Vergnügen ſich anzulehnen an die gottesdienſtliche Beſtimmung des Sonntages und die Kirche billigt dieſe Sitte ſtillſchweigend.

§. 97.

Dem geſelligen Vergnügen wohnt auch eine Beimiſchung des verbreitenden und reinigenden in.

Indem es als Kunſtſinn in der Einrichtung des ganzen Lebens hervortritt, iſt es ein erregendes Princip für alles höhere Gefühl.

Alles bloß animaliſche, die Nahrung, wird in das geſellige Vergnügen aufgenommen, um die thieriſche Begierde zu reinigen (1. Corinth. 10, 31.). Bei der Polemik gegen das Vergnügen wird die Nahrung als unentbehrlich unmittelbar durch Cultus geheiligt. Tiſchgebet, in der Einigkeit beider Sphären ſchwerlich länger zu erhalten.

§. 98.

Beſtimmte Vorſchriften über Theilnahme am Cultus und Vergnügen können aus dieſer Betrachtungsart nicht gezogen werden.

Erlaubtes und unerlaubtes ließe ſich in allgemeinen Formeln ſondern, für die es aber doch ein Princip der richtigen Anwendung geben müßte. Daß man ſich da mit erſterem allein gewöhnlich begnügt, zeigt, daß man nicht tief genug eindringt.

Das darſtellende Handeln als repräſentatives und correctives.

Anm. Anknüpfung an Einl. §. 57. 58.

§. 99.

Dieſer Gegenſaz wird conſtituirt durch die mit dem Uebergange des Gefühles in Handeln geſezte Beziehung auf eine Gemeinſchaft.

Denn weil beide gleich primitiv ſind, das Handeln des einzelnen und die Gemeinſchaft (ſ. §. 69—71.): ſo muß die Beziehung eine doppelte ſein, indem abwechſelnd jedes das urſprüngliche iſt. Dies fällt auch zuſammen mit der einzigen Art, wie die Gemeinſchaft werden kann.

§. 100.

Derſelbe Gegenſaz muß ſich auch ſchon in dem Grundgefühle ſelbſt finden[*].

Dem repräſentativen Handeln muß zum Grunde liegen ein Gefühl, worin das perſönliche Bewußtſein in dem gemeinſamen aufgeht und ihm untergeordnet erſcheint, dem correctiven ein Gefühl, worin das perſönliche Gefühl nicht aufgeht in dem gemeinſamen und dieſes untergeordnet erſcheint.

§. 101.

Beide Arten des Handelns gehen auf die Einheit des perſönlichen und gemeinſamen Bewußtſeins im Gefühle.

Das repräſentative, indem es die Unterordnung ausdrükkt und fortpflanzt; das corrective, indem es das Bewußtſein des ganzen zum perſönlichen heranzuziehen ſucht.

§. 102.

Beide finden alſo nur ſtatt, in wiefern in dem einzelnen die Idee des ganzen lebendig wirkt.

Im repräſentativen iſt er durch dieſelbe beſtimmt. Im correctiven beſtimmt er nur einen neuen geſchichtlichen Moment durch die lebendige Idee des ganzen ſelbſt.

---

[*] Randbem. Schl's Das corrective Handeln iſt nicht zu verwechſeln mit dem beigemiſchten wirkſamen.

§. 103.

Das reale Sein der Gemeinſchaft iſt bedingt durch das Zuſammenſein des repräſentativen und correctiven Handelns des einzelnen.

Es gäbe keine ſeiende Gemeinſchaft ohne repräſentatives und keine werdende ohne correctives.

§. 104.

Das Sein des einzelnen in der Gemeinſchaft iſt bedingt durch das Zuſammenſein beides Handelns in ihm.

Ohne correctives wäre er zwar Product der Gemeinſchaft, aber nur anorganiſcher Abſaz; ohne repräſentatives wäre er producirend, aber er wäre nie in der Gemeinſchaft ſelbſt.

§. 105.

Wenn in allen einzelnen ein Gleichgewicht beider Handlungsweiſen ſtattfindet, iſt der Gegenſaz heterogener Elemente im ganzen nur momentan.

Denn nur dadurch, daß in gleichen Augenblikken in denſelben Mitgliedern verſchiedenes Handeln iſt, können ſie unterſchieden werden. — Dies iſt die Vorausſezung, auf welcher die quäkeriſche Form der Kirche ruht.

§. 106.

Je mehr ſich in einzelnen das Uebergewicht des einen Handelns einem Verſchwinden des anderen nähert, um deſto mehr nähert ſich der Gegenſaz der Elemente dem ganz perſönlich beſtimmt zu ſein.

Dies iſt die Vorausſezung der katholiſchen Kirche, welche im gemeinſamen Cultus das corrective Handeln der Laien ganz leugnet und es nur auf den häuslichen einſchränkt. — Zwiſchen beiden liegen die verſchiedenen Formen der proteſtantiſchen Kirchen*).

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Jeder kann ſich auch des

§. 107.

Das gemeinſame darſtellende Handeln iſt nothwendig durch Formen und Normen beſtimmt.

Denn es könnte ſonſt nicht als ein gemeinſames entſtehen, ſo daß die einzelnen übereinſtimmende und doch lebendige Organe wären, weil nämlich neben der inneren Einheit auch ein veränderliches nothwendig mitgeſezt wird.

Sie bilden zuſammen die Symbole und das Rituale der Kirche*).

§. 108.

Das repräſentative Handeln des einzelnen iſt das in dieſen Formen befaßte.

Nicht nur im gemeinſamen Gebete und gemeinſamen Aufführen religiöſer Monumente, ſondern auch im häuslichen und im ganz einſamen.

§. 109.

Jeder einzelne muß alſo dieſe Formen anerkennen.

Denn nur durch das repräſentative Handeln kann er ſich bewußt werden, daß ſein perſönliches religiöſes Gefühl [in dem]**) des ganzen aufgeht, weil nämlich beides in jenen Formen aufgeht, und ohne jenes Bewußtſein giebt es kein Feſthalten des einzelnen am ganzen***).

Uebergewichts an correctivem Handeln bewußt ſein, ohne daß die wahre Demuth verlezt wird; denn er ſezt es doch als eine Wirkung des göttlichen Geiſtes. Eben ſo des Uebergewichts an repräſentativem Handeln, ohne daß das billige Selbſtgefühl verlezt wird.

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Es gehört aber hierher als Vorrath für alles repäſentative Darſtellen die allgemeine kirchlich religiöſe Sprache mit allem mimiſch daran hangenden. Ja auch die Vervollkommnung der religiöſen Vorſtellungen, in ſofern dieſe ſelbſt nur Ausdrukk ſind der unmittelbaren religiöſen Erregung.

**) Das eingeklammerte ſteht nicht im Manuſcripte.

***) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820) Die Anerkennung des gemeingeltenden Gebietes iſt zugleich die Bedingung der Fortſchreitung

110.

Jede Kirche iſt veränderlich in Abſicht auf die Reinheit des Gefühles und in Abſicht auf die Angemeſſenheit der Darſtellung.

1. Als beſondere Einheit gelangt ſie in der Erſcheinung erſt allmählig zum vollen Bewußtſein ihres Charakters. Die gewöhnlichſte Form iſt das Entwikkeln einer ſpäteren Einheit aus einer früheren, wie Chriſtenthum aus Judenthum. Dann iſt anfangs noch die ſpätere in einzelnen Einheiten mit der früheren vermiſcht. Eben ſo überträgt ſie auch Darſtellungsmittel und eignet ſich erſt allmählig alle rechten an.

2. Als organiſches Glied der abſoluten Gemeinſchaft hat ſie Theil an dem allgemeinen Schikkſale dieſer, daß ſich Gefühl Darſtellung und Gemeinſchaftlichkeit der höheren Potenz erſt allmählig aus denen der niederen entwikkelt. Allgemeines Schema iſt anthropopathiſches in den Vorſtellungen von der Gottheit und in dem Verkehre mit der Gottheit.

§. 111.

Wenn der innere Gehalt eines Momentes mit in die Norm übergeht: ſo entſteht ein Widerſtreit zwiſchen dem repräſentativen und correctiven Handeln.

Denn diejenigen, welche einen richtigeren Moment herbeiführen ſollen, ſollen ſich dann zu eben dem bekennen, was ſie verbeſſern wollen*).

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1820.) Der corrective kann theilnehmen an einer repräſentativen Darſtellung, wenn er das geſchichtliche Bewußtſein hat, daß ſein beſſeres ſich aus dem beſtehenden entwikkelt hat. Der überwiegend repräſentative kann theilnehmen an einem correctiven Handeln, wenn er nur nicht — was auch nur aus einer falſchen Einſeitigkeit hervorgehen kann — gegen das beſtehende polemiſirt, indem er die perſönlichen Differenzen doch zulaſſen kann.

Alle Störung der Einigkeit bei der Fortſchreitung ſezt alſo etwas unſittliches voraus.

§. 112.

Jede Norm muß von einer unbeſtimmten Auslegung ſein, um dieſen Widerſtreit auflöslich zu machen.

Nämlich nur in Bezug auf den Antheil des momentanen, den ſich der eine dann größer denkt und das weſentliche ganz im momentanen auflöſt, der andere dann kleiner und alles momentane nur als zufällige Form.

Ohne den Gebrauch dieſer Freiheit kann keine werdende Kirche ſtattfinden, weil ihr Beſtehen auf der Compoſſibilität dieſes Gegenſatzes beruht.

§. 113.

Ein kleiner Antheil von correctivem Handeln muß überall da ſein, wo auf die Erregung des religiöſen Gefühles gewirkt wird, alſo primitiv in der Familie.

Die Erregung beruht nur auf der Darſtellung. Ungeſchieden von dem Bewußtſein der niederen Potenz iſt das der höheren ſchon in einem jeden vorhanden. Veranlaßt ſoll alſo nur werden das beſtimmte Heraustreten der lezteren. Dies kann nur erreicht werden in dem Maaße als in der Darſtellung ſelbſt das höhere Gefühl rein heraustritt.

Die erregenden Wirkungen geben den ſicherſten Maaßſtab und die beſtimmteſte Indication auf das der Darſtellung fehlende und veranlaſſen daher die Abweichung von der Normalform.

Daſſelbe gilt nicht nur vom religiöſen Gefühle im allgemeinen entgegengeſezt dem ſinnlichen, ſondern auch von der beſonderen Beſtimmtheit deſſelben in einzelnen Kirchen. Hier müſſen ſich die Folgen jeder Vermiſchung ſowol als Unvollſtändigkeit deutlich zeigen.

Anm. Hierin findet man ſehr natürlich die Verirrungen begründet, die man dadurch begangen hat, daß man aus dem Jugendunterrichte das eigenthümlich chriſtliche zu verwiſchen ſuchte.

§. 114.

In der Familie organiſirt ſich zugleich der Einfluß der allgemeinen Bildung. Alſo geht von ihr alles corrective Handeln aus, welches die Ausbeute von dieſer in Abſicht auf Reinigung des Gefühls und Veredlung der Darſtellung in die Kirche bringt.

Der Klerus wirkt in der Regel dazu nur in dem Maaße mit, als er analoge Familienbildung hat. Die Familie wirkt alſo zugleich als Element der freien Geſelligkeit bildend und [als Element]*) der Wiſſenſchaft im weiteren Sinne pädagogiſch aufklärend.

§. 115.

Dieſes corrective Handeln artet nicht in Trennung vom repräſentativen aus.

Der Hausgottesdienſt geht voran in dieſer Art der Verbeſſerung, ſucht ſie zur allgemeinen Meinung und Praxis zu erheben und benuzt indeß nöthigenfalls die Freiheit der Auslegung. Dieſe Wirkſamkeit müßte er aufgeben, wenn er ſich voreilig trennen wollte. — Hier geht nun, wenn der Wille da iſt beides zu combiniren, das Gebiet der Klugheit an.

§. 116.

Wenn es allgemeine Meinung geworden iſt, kann ſich ihm der Klerus nicht ohne Schaden der religiöſen Gemeinſchaft widerſezen.

Wenn auch der Cultus nicht äußerlich verödet: ſo iſt doch die lebendige Wechſelwirkung gehemmt; das repräſentative Handeln wird ein leeres.

§. 117.

Correctives Handeln muß auch überall von denen ausgehen, welche in der Geſchichte und Anſchauung leben.

Dieſe bilden innerlich angeſehen den Klerus im Gegenſaze gegen die nur in der Gegenwart lebenden. — Dieſes Moment bezieht ſich unmittelbar auf die Symbolik und nur mittelbar auf das rituelle, ſo wie jenes umgekehrt.

---

*) Das eingeklammerte ſteht nicht im Manuſcripte.

§. 118.

Dieſem können ſich die Laien nicht widerſezen ohne Schaden der religiöſen Gemeinſchaft.

Denn wenn auch der Cultus nicht, wie doch überwiegend wahrſcheinlich bleibt, verödet: ſo hört durch das Widerſtreben ſelbſt die lebendige Wechſelwirkung auf. — Es ſo einzuleiten, daß dieſe Widerſezlichkeit nicht entſteht, iſt Klugheitslehre des Klerus (theologiſche Disciplin).

Anm. Der Zwieſpalt pflegt größer zu ſein von dieſem Momente aus, als von jenem. Auch iſt es den Laien eher zu verzeihen, wenn ſie ſich Neuerungen widerſezen, weil ſie das weſentliche nicht vom vorübergehenden zu ſcheiden wiſſen.

§. 119.

Das Gleichgewicht beider Glieder des Gegenſazes iſt das die Kirche fortbildende.

Es iſt für die Fortſezung ganz daſſelbe, was für die erſte Bildung der Zuſtand des Gefühles und Darſtellens, worin der Gegenſaz noch ungeſchieden neben einander liegt. Dagegen jede Aufhebung des Gleichgewichtes deſtruirend auf die Gemeinſchaft wirkt nach dem obigen. Die Gefahr droht mehr von Seiten des Momentes, welches vom Klerus ausgeht; indeſſen hängt dies ſehr ab von der jedesmaligen Conſtitution und von der Bildungsweiſe des Klerus.

§. 120.

Bleibende Spaltungen entſtehen durch das corrective Handeln nur als nothwendige Naturerſcheinungen*).

Geſchichtliche Beiſpiele von dem härteſten Streite, der doch keine Spaltung wurde. — Zwar gehen ſie von Reformationsverſuchen aus, aber ſie beſtehen nur, indem ſich neben einander zwei individuelle Sphären entwikkeln. Die Schuld des einzelnen iſt dabei Null; die Sache iſt ſchon gemacht, ehe ſie ausgeſprochen iſt. Wenn der Entwikkelungspunkt ſich dringend nähert, genügt jede Veranlaſſung.

---

*) Randbem. Schl's. Von beiden Seiten nur gerechtfertigt, wenn ſich neue Individualitäten entwikkeln.

§. 121.

Die größere Einheit hat dann auch ſchon vorher nach beiden Seiten hin oſcillirt.

Theils nach localem, theils nach temporellem Gegenſaze. Dies iſt das Kennzeichen und die Rechtfertigung wahrer Spaltungen.

§. 122.

Bei einer ſolchen neuen Bildung kann kein Theil dem anderen vorwerfen, abgefallen zu ſein.

Denn das Vonſichweiſen einer Correction iſt keine größere Identität, weil man ſonſt nirgend bei wahrer Fortſchreitung Identität annehmen dürfte. Daſſelbe gilt von dem damit zuſammenhangenden Feſthalten ſymboliſcher und ritueller Einzelheiten. Der Gegenpart kann auch immer ein noch früheres ihm analoges aufzeigen. Mit Recht (wenn auch nicht immer im einzelnen) beriefen ſich bei der Reformation Proteſtanten und Katholiken auf die alte Kirche. Eben ſo vindicirt Paulus (Gal.) die Identität mit dem alten Judenthume. Das ſpätere Judenthum war eben ſo gut neu, als das Chriſtenthum, und der tridentiniſche Katholicismus eben ſo gut, als der Proteſtantismus.

Nur factiſch und unabſichtlich conſtituirt ſich das repräſentative Handeln mit einem charakteriſtiſchen Ausdrukke des Gegenſazes.

§. 123.

Niemand darf ſein correctives Handeln aus Furcht vor einer Spaltung zurükkhalten.

Ohne dieſe ganz allgemeine Maxime könnte es mit ſittlichem Rechte keine revolutionäre Reformation geben. Die beſtändige Befolgung derſelben bereitet einer jeden künftigen Reformation vor und macht ſie möglich.

Nur muß es rein ſein und nicht irgend eine Nebenabſicht haben; das iſt immer Verderben.

§. 124.

Kein correctives Handeln kann zur Apoſtaſie, d. h. aus einer Sphäre herausführen; der man ſchon ganz angehört hat.

Denn das Zuſammengehören einer beſonderen Natur mit einer gewiſſen Beſtimmtheit des religiöſen Gefühles kann ſich nur ändern, indem jene ſich ändert, was unmöglich iſt. Entweder alſo hat ſich der Apoſtat auf dieſes Zuſammengehören nicht geprüft, oder er hat ſich in einem von beiden Fällen ohne ſeine Ueberzeugung hingegeben. Von dem erſten kann kein correctives Handeln ausgehen und zum zweiten kann keines hinführen.

§. 125.

Wenn aber ein einzelner nur während der Entwikkelung ſeines religiöſen Gefühles im allgemeinen einer beſtimmten Sphäre angehört hat: ſo muß er das Recht haben durch die beſtimmtere Entwikkelung deſſelben in eine andere Sphäre geführt zu werden.

Denn es geht in ihm ſelbſt nur der nämliche Prozeß vor, der mit allen vorging, welche aus dem ungeſchiedenen Zuſtande des ganzen bei Entwikkelung zweier entgegengeſezter Sphären ſich für die eine erklärten.

§. 126.

Das höhere Gefühl als geſelliges iſt das Bewußtſein der höheren Lebenspotenz aus der Gemeinſchaft mit der Welt entwikkelt.

S. Einl. §. 19.

§. 127.

Die Darſtellung iſt alſo auch Offenbarung dieſes Bewußtſeins in aller Gemeinſchaft mit der Welt.

Wo wir das darſtellende Handeln von religiöſer Seite nur als ein Minimum finden, da iſt das eigentliche Gebiet der geſelligen Darſtellung.

§. 128.

Die abſolute Gemeinſchaft bietet ſich hier zuerſt dar; die untergeordneten ſind nicht ſtreng zu fixiren.

Zuerſt weil nämlich die bloße Identität der Vernunft in allen der Grund der Offenbarung iſt als Heraustreten aus der Perſönlichkeit. — Die umgekehrte Unterordnung hängt damit zuſammen, daß die Gemeinſchaft hier nicht in beſtimmter Form feſtzuhalten iſt, ſondern ſich dieſer Theil des Lebens als der freiere im Gegenſaze gegen den gebundeneren darſtellt. — Eine urſprünglich fixirte kleinere Einheit iſt indeß auch hier die Familie, wiewol auch in ihr wahre Gemeinſchaft in dieſer Beziehung nur ſtattfindet, in wiefern jedes Glied auch ſchon die Familie verlaſſen könnte*).

§. 129.

Die Grundbedingung jeder reellen Gemeinſchaft iſt Identität der Sitte, d. h. der Beſtimmtheit des äußeren durch das innere**).

Erläuterung. Alle Anwendungen des Wortes Sitte gehen in dieſer Erklärung auf. Was bloß ein äußeres iſt, heißt fälſchlich Sitte, oder nur, in wiefern man es ſich als durch ein inneres beſtimmt vorſtellt. Auf den Charakter ſelbſt beziehen wir das Wort nur, in wiefern er ſich durch ein äußeres auf gleichförmige Weiſe offenbart.

§. 130.

Jeder einzelne iſt alſo in einer Menge von Gemeinſchaften der Darſtellung begriffen.

---

*) *Randbem. Schl's.* Zwei Grenzbezeichnungen. Ehe iſt nothwendig in der Identität der religiöſen Gemeinſchaft. Aeußeres Verkehr kann außerhalb derſelben ſein, ja iſt ſelbſt erſt Bedingung der äußeren freien die abſolute darſtellenden religiöſen Gemeinſchaft.

**) *Randbem. Schl's.* Alles geſellige darſtellende Handeln, für welches eine religiöſe Erlaubniß gefordert werden kann, iſt entweder *volksmäßig*, wohin das häusliche mit gehört, oder *hofmäßig*. Beides an ſich untadelhaft.

Von denjenigen an, die das innerſte ſeiner Sitte verſtehen können, bis zu denen, welche ihm durch die allgemeine menſchliche, welche auf den unfreiwilligſten Aeußerungen der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Leib beruht, verbunden ſind. Die verſchiedenen Verhältniſſe gleichen einer Menge concentriſcher Kreiſe. Je größer, deſto weiter auch vom Mittelpunkte.

§. 131.

Die Grundbedingung aller Verbeſſerung auf dieſem Gebiete iſt die Veränderlichkeit der Sitte, ſo wie ihre wirkliche Veränderung das Reſultat derſelben iſt*).

---

*) Randbem. Schl's. Ein correctives Handeln iſt nothwendig in Beziehung der Qualität, 1. in wiefern das geſellige Darſtellen auf Hervorbringung von Luſt ausgeht, d. h. Vergnügen iſt, oder auf Abwehrung von Unluſt, Vergeſſen der Sorge u. ſ. w., d. h. Zerſtreuung iſt. Es muß alſo, um richtig zu ſein, a. das Mitgefühl für die Unluſt zulaſſen, b. das beſonnene Bewußtſein des Geſammtzuſtandes; 2. in wiefern es dem wirkſamen Handeln Eintrag thut. Es muß, als Wechſel, erregend auf daſſelbe wirken. Wirkt es lähmend: ſo iſt es kein Wechſel, es iſt alſo ſelbſt Geſchäft geweſen. Dies geſchieht a. wenn es eigennützig iſt, b. wenn es in todten Formeln beſteht. Das rechte muß, weil es auf Gemeinſchaft ausgeht, auch auf Liebe gegründet ſein und dieſe in ſich tragen. Dies fehlt nothwendig in allen vier aufgezählten Fällen. 3. Seiner natürlichen Entwicklung nach vom urſprünglichen Zuſtande der Einfachheit und Rohheit geht es über zur kunſtmäßigen Schönheit, was das innere betrifft; zur wohlbehaglichen Fülle der Mittel, was das äußere betrifft. Von der Schönheit, da ſie im weichen Stile iſt im Gegenſatze gegen den ſtrengen religiöſen, giebt es eine Ausartung in die Frivolität; von der Fülle, wenn die äußeren Mittel ſelbſt Darſtellung ſein ſollen, da ſie nur das zufällige des Zuſtandes, den Reichthum, nicht die eigentliche Kraft darſtellen können, giebt es eine Ausweichung in die Pracht. ad 1. und 2. Stellet euch nicht der Welt gleich. ad 3. Laſſet euch herunter zu den niedrigen; kirchliche Abmahnung und Geſetze gegen den Luxus u. ſ. w

In Beziehung der Quantität kann die geſellige Darſtellung zu klein und zu groß ſein gegen das wirkſame Handeln. Das Zugroß ſchwer zu beſtimmen, weil verſchiedene Maximen ſtatt finden können, die der Arbeitſamkeit und die der Muße. Nur im zunehmenden Uebergewicht, das zerſtörend auf das andere wirkt, iſt das Unrecht.

Die geſellige Darſtellung kann zu klein ſein gegen die religiöſe. Dann iſt die religiöſe zu groß, alſo falſch, und das corrective Handeln geht auf dieſes zurück. Sie kann zu groß ſein gegen die religiöſe. Auch ſchwer zu

Denn wenn ſich das höhere Gefühl mehr von dem niederen ſcheidet und reiniget, kann ihm auch nicht mehr dieſelbe Offenbarung entſprechen, und wenn es ſich ſeines Darſtellungsmittels vollſtändiger bemächtiget, muß auch daſſelbe innere durch ein anderes äußeres dargeſtellt werden. Iſt alſo das gemeinſame in der Darſtellung unveränderlich: ſo kann das fortſchreitende im Gefühle ſich nicht offenbaren und ſich alſo auch nicht verbreiten.

§. 132.

Veränderung der Sitte, von der Identität derſelben losgeriſſen, kann in der darſtellenden Gemeinſchaft nicht ſtatt finden.

Denn da die Veränderung immer nur von einzelnen ausgehen kann, die aus der Maſſe heraustreten: ſo iſt ihnen, wenn ſie ſich von der Identität trennen, die Communication mit der Maſſe abgeſchnitten, und ſie können alſo in die Maſſe nicht einwirken.

§. 133.

Feſthalten der Maſſe an der Identität der Sitte ohne Empfänglichkeit für Verbeſſerung iſt der Tod der darſtellenden Gemeinſchaft.

Denn wenn das Gefühl und die Darſtellbarkeit fortgeſchritten ſind, kann das alte nicht mehr Offenbarung ſein; bleibt es alſo: ſo bleibt es als todte Form, durch welche keine wahre Gemeinſchaft geſtiftet wird.

---

beſtimmen. Die religiöſe kann bei manchem ſehr intenſiv ſein und alſo wenig Zeit brauchen, und umgekehrt. Auch hier nur aus dem zerſtörenden [illegible].

Die geſellige Darſtellung kann nachtheilig auf die religiöſe wirken durch die Nähe. Als Ahndung oder Erinnerung ſtört ſie die Andacht. Dies iſt unverſchuldet, weil die Laien im Gottesdienſte nicht ſo productiv ſind, als in der geſelligen Darſtellung. Daher in der Kirche richtige Tendenz, die öffentliche Vergnügung vom Sonntage zu entfernen. Das bürgerliche Intereſſe wirkt oft dagegen, weil es ſucht, die Pauſen zuſammenzudrängen. Die katholiſche Praxis nähert ſich hier mehr dem heidniſchen durch Aſſimilation und Annäherung beider Glieder.

§. 134.

Die Sitte in jedem gegebenen Augenblikke repräſentirt theils den bleibenden Charakter der Gemeinſchaft, theils die an ſich vorübergehende Bildungsſtufe des Augenblikkes.

Denn ſie iſt Ausdrukk des Gefühles für eine beſtimmte Beziehung, welche bleibt, aber ſie iſt nur der, den es ſich zu einer gewiſſen Zeit machen konnte.

§. 135.

Die beides nicht zu trennen wiſſen, ſind die Urheber der todten Formeln. Die die Verbindung von beidem nicht einſehen, ſind die Urheber der leeren reformatoriſchen Tendenzen.

1. Denn ſie wollen das momentane nicht fahren laſſen, aus Furcht das weſentliche zu verlieren.

2. Denn ſie wollen deßhalb nicht an das gegebene anknüpfen, ſondern immer von neuem erzeugen.

§. 136.

Das Geſez des correctiven Handelns muß ſein, jede Verbeſſerung ſo anzuſchließen an das beſtehende der Sitte, daß dadurch das weſentliche des feſteren hervortreten und ſie damit identiſch erſcheine.

Aehnlich dem normalen im Cultus, nur daß die beſtehende Sitte der Natur der Gemeinſchaft nach nur ein νόμος ἄγραφος ſein kann.

§. 137.

Das Geſez des repräſentativen muß ſein, in der beſtehenden Sitte die Idee aufzuſuchen und in der Darſtellung zu haben.

Dadurch wird die Receptivität für Verbeſſerung erhalten. Das ideenloſe repräſentative beſteht aus zwei Factoren, 1. Feſthalten an dem beſtehenden ohne Rükſicht auf ſeine Lebendigkeit; 2. unbewußtes Nachgeben gegen das verändernde Princip in der

Zeit. Denn es muß ſich neues doch unvermerkt einſchleichen. Jener hervortretend giebt die deutſche Steifheit, dieſer hervortretend die franzöſiſche Beweglichkeit. Abſtufungen zwiſchen beiden ohne allen Ideengehalt.

§. 138.

Da jeder in beidem Handeln begriffen ſein muß, muß ſich auch jeder beide Maximen aneignen.

Perſönlicher Unterſchied iſt hier nicht einmal ſo fixirt, als in jenen Sphären. Da jeder ſich in ſo vielen Sphären findet, muß jeder auch irgendwo auf jeder Seite überwiegen. Jeder iſt in der Sphäre beſtimmend, welche ſich auf diejenige ſittliche Thätigkeit bezieht, die er am lebendigſten betreibt.

§. 139.

Zwei weſentlich verſchiedene Stufen der Darſtellung ſind die Expoſition der extenſiveren Aneignung, Pracht, und die Expoſition der intenſiveren, Schönheit.

Der ganze Bildungsprozeß beſteht aus dieſen beiden Factoren, die beide gleich weſentlich ſind. Nur iſt der erſte der niedere, weil die Vernunſt da nur als Gewalt erſcheint mechaniſch zu berechnen; der lezte der höhere. Auf der niedrigſten Stufe der Cultur iſt ſchon ein Object für den lezteren gegeben, der Leib.

Wo die Pracht dominirt, muß man die Schönheit aus derſelben zu entwikkeln ſuchen. Aber auch auf der anderen Seite, ein Volk oder Stand, welches geſchichtlich eingreift, darf keine idylliſchen Sitten haben, ſondern hier muß man auch die Extenſion hervortreten laſſen*).

In dem Uebergange von der einen Stufe zur anderen löſt ſich das widerſprechende zwiſchen correctivem und repräſentativem am leichteſten.

Die Vorſchriften, ſich nicht der Welt gleich zu ſtellen, und ſich zu den niedrigen herunterzuhalten, ſcheinen hierauf zu gehen.

---

*) Randbem. Schl's. Die Pracht darf in die religiöſe Darſtellung ſelbſt nicht eindringen.

§. 140.

Die Einwirkung der religiöſen Sphäre auf die geſellige, noch mehr aber der chriſtlichen, führt ſchon auf die Entwikkelung der Schönheit.

Im allgemeinen erfordert jede Kirche eine Symbolik und jede Symbolik Kunſt und Kunſtformen, woraus ſich Schönheit entwikkeln muß, wie denn auch jede nationelle Kunſt religiöſen Urſprunges iſt.

Pracht kann nur beſtehen bei einer großen Differenz der Stände, entweder Deſpotismus und Herabwürdigung der Unterthanen, oder Gleichheit der höheren genießenden Claſſe und Sclaverei der arbeitenden. Das Chriſtenthum iſt ein ausgleichendes Princip und hebt noch aus dieſem Grunde beſonders den Schönheitsſinn, weil an der Schönheit alle Antheil nehmen können.

§. 141.

Uebrigens iſt das corrective Handeln ein Fortſchreiten vom ſinnlicheren zum geiſtigeren.

Nämlich ſo, daß mit dem ſtärkeren Heraustreten des Gegenſazes auch ein ſtärkeres Aneignen verbunden iſt. Anfangs iſt das geiſtige latent im ſinnlichen und zulezt wird das ſinnliche latent im geiſtigen, weil es ganz in das Syſtem deſſelben aufgenommen iſt.

Jeder Zuſtand einer geſelligen Gemeinſchaft iſt ein ſolches Fortſchreiten der Möglichkeit nach. Denn es giebt nirgend einen reinen Gegenſaz zwiſchen geiſtigem und ſinnlichem; alſo iſt auch überall die Steigerung möglich.

§. 142.

Keine gänzliche Zurükkziehung von der geſelligen Darſtellung kann chriſtlich ſein.

S. §. 141, weil keine unverbeſſerlich iſt. Kein ſündliches als ſolches iſt nie Sitte. Alle ſinnlichen Darſtellungsmittel ſind der Veredlung fähig, weil das geiſtige darin latitirt. ....*) und Tanz.

---

*) Das hier fehlende Wort iſt nicht mit Sicherheit zu entziffern. Schleiermacher ſcheint Trunk geſchrieben zu haben, aber dieſer Ausdruck wäre hier ſchwerlich an ſeiner Stelle.

Die einſiedleriſche Praxis rührt aus dem Manichäismus her. Zwei Principe. Geiſt kann nur leben durch Ertödtung des Fleiſches. Erlöſung iſt Vereinigung beider.

Dieſe Praxis müßte, da keine Darſtellung vollkommen ſittlich iſt, niemals aufhören. Es könnte alſo keine Gemeinſchaft beſtehen oder zu Stande kommen.

§. 143.

Nicht jede Art der Darſtellung iſt jedem gleich anſtändig. Aeußere Formel dafür nicht zu beſtimmen.

Jeder muß aber jede zu verſchönern wiſſen, die ihm nach ſeiner Berufsthätigkeit (§. 138.) und ſeinen allgemeinen Lebensverhältniſſen zukommt. Wenn auf der Theilnahme eines Menſchen an einem Vergnügen eine Lächerlichkeit mit Recht ruht, iſt der Grund nur der, daß ſie aus dieſem Grunde außer ſeiner Sphäre liegt.

§. 144.

Daß jeder in einer gewiſſen Sphäre dominirend correctiv, in einer anderen umgekehrt zu handeln hat, muß ihm den Sinn für beides rein erhalten.

Denn er kann ſich immer von einer anderen Sphäre her an die Stelle derer ſezen, die in dem umgekehrten Handeln verſiren.

§. 145.

Es giebt auch in dieſer Sphäre zwei Arten der Verbeſſerung, von den einzelnen kleinen Sphären aus und von der großen glänzenden.

Vom häuslichen Leben aus, wo die unmittelbare größere oder geringere Befriedigung leitet, wird ſie allmählig zur öffentlichen Sitte. Dagegen in der größeren Sphäre, wo die freie Geſelligkeit ſich in die politiſchen Verhältniſſe verliert, geht ſie von denen aus, die die meiſte politiſche Bedeutung haben und deßhalb Tonangeber werden für die Geſelligkeit. Dieſe Verbeſſerungen verbreiten wiederum erſt ſpäter ihren Einfluß in die kleineren Kreiſe der Geſelligkeit.

§. 146.

Jeder einzelne iſt mit ſeinem Handeln beiderlei Art in verſchiedenen geſelligen Kreiſen, und hat alſo mit Recht mehrerlei Sitte*).

Fälſchlich wird dies häufig für eine Art von Falſchheit gehalten, vielmehr kann die Einheit des Charakters ſehr gut durch alles dieſes durchſehen.

§. 147.

Die Sitte eines ſolchen Kreiſes auf einen anderen übertragen wollen, iſt falſche Richtung des correctiven Handelns.

Entſteht ſehr leicht, weil die verſchiedenen Kreiſe nicht ſtreng geſchieden ſind und ſich ein doppelter Maaßſtab der Unterordnung findet, einmal indem der als der höchſte erſcheint, deſſen Sitte am meiſten nach der Seite des Gemüthes zu liegt, dann auch jener, der ſich an den höchſten bürgerlichen Kreis anſchließt. Steigerungen der Sitte nach beiden Seiten hin ſind immer verderblich. Nur durch ſehr häufige Berührungen, oder durch Veränderungen der Cultur und politiſche Verhältniſſe können mehrere Kreiſe von ſelbſt in einen verſchmelzen. — Wenn aber ein äußeres Zeichen angenommen wird in einem Kreiſe, wo es nicht durch ein Inneres ſo beſtimmt iſt: ſo iſt keine Sitte da, ſondern nur eine Ziererei.

§. 148.

Der am feſteſten beſtimmte Kreis iſt der durch die Nationalität gezeichnete, und dieſen zu verwiſchen iſt am gefährlichſten.

1. Was unter ihm befaßt iſt, verliert ſich durch allmählige Uebergänge in einander; was über ihn hinausliegt, ebenfalls. Sprache und Nationalorganiſation ſind hier äußerlich beſtimmte Bindungsmittel.

---

*) Randbem. Schl's. Der religiöſe Standpunkt verhindert dabei die Trennung, oder erleichtert die Communication der verſchiedenen Sphären.

2. Die abſolute Gemeinſchaft, welche durch dieſe Vermiſchung gehoben werden ſoll, iſt auf die einfachſten Mittel der Darſtellung [Anm. denn die Kunſt verliert auch als Darſtellungsmittel an Intenſität, in ſofern ſie vom nationalen entkleidet wird], alſo auch auf das oberflächlichſte des darſtellbaren beſchränkt. In dem Maaße alſo, als der nationale Kreis geſchwächt wird, verlieren alle an Haltung.

3. Das Chriſtenthum hat zwar das allgemeine Verkehr befördert und eine Tendenz zur abſoluten Gemeinſchaft liegt darin, es arbeitet aber ſelbſt entgegen, indem ſich doch überall Landeskirchen mit einem eignen beſtimmten Typus feſtſezen.

§. 149.

Wenn das darſtellende Handeln zu viel einnimmt im Verhältniſſe zum wirkſamen, iſt dies Luxus.

Sittlich muß man dieſes Zuviel nicht nur von dem Golde verſtehen, welches aus dem Gebiete der Circulation geſezt wird, ſondern auch von der Zeit. In wiefern das Wort Luxus etwas unſittliches darſtellen ſoll, kann es nichts anderes ſein, als dieſes Zuviel.

§. 150.

Das corrective Handeln muß nach Umſtänden ſeine Richtung gegen das Zuwenig oder das Zuviel nehmen.

Der erſte Fall iſt indeß der ſeltenere. Der einzelne aus demſelben Kreiſe kann nur vorangehen, wenn die Hauptbedingungen für die Nachfolge der übrigen ſchon da ſind. Die eigentliche Befreiung des Triebes von ſeinen Beſchränkungen muß von anderwärts her ausgehen.

Der zweite iſt der häufigere.

§. 151.

Das Zuviel läßt ſich durch allgemeine Formeln nicht beſtimmen.

Es iſt jedesmal ein anderes unter anderen politiſchen Verhältniſſen, welche das wirkſame Handeln modificiren. Je weniger Zeit dieſes bedarf, um deſto freier iſt das Leben, und um deſto mehr tritt das darſtellende Handeln heraus.

§. 152.

Es hat aber ſein Maaß in ſich ſelbſt. Denn die Unſittlichkeit iſt nur da, wo es ſich mit Luſt und Unluſt umgiebt, und alſo dem Handeln nicht mehr das reine Gefühl an ſich zum Grunde liegt.

Nämlich wenn das Vergnügen zum Bedürfniſſe geworden iſt, und alſo eine Unluſt vertreiben ſoll, und wenn es hintennach Unluſt [wird]*) entweder durch das wahrgenommene Mißverhältniß zu dem wirkſamen Handeln, oder durch den Mangel an Uebereinſtimmung des äußeren mit dem inneren.

Das darſtellende Handeln als univerſelles und individuelles.

Anm. Angeknüpft an §. 51. 59—61. Einleitung.

§. 153.

Dieſer Gegenſaz liegt auch auf dem religiöſen Gebiete außer dem vorigen; ſowohl repräſentatives als correctives Handeln können beides univerſell und individuell ſein.

Auch correctives univerſell, weil man die beſſere Einſicht ſezen kann als natürlich aus den Umſtänden hervorgehend, alſo unter die Formel des univerſellen.

Auch repräſentatives individuell, weil auch ein vollkommen ausgebildetes Gefühl und Darſtellung rein kann in den Grenzen des gegenwärtigen Augenblikkes ſtehen bleiben, alſo unter die Formel des repräſentativen. Es gäbe auch ſonſt kein Beſtehen eines Augenblikkes für das ganze, wenn alles individuelle immer müßte correctiv ſein.

Die beiden anderen Fälle leuchten von ſelbſt ein.

---

*) Das eingeklammerte Wort ſteht nicht im Manuſcripte.

§. 154.

Auch in der religiöſen Sphäre verhält ſich univerſell und individuell wie ein wahrer relativer Gegenſaz und nicht wie mehr und weniger.

Das lezte hat einen Schein für ſich, weil wir das eigenthümlich ausgebildete überall höher ſtellen, als das bloß univerſelle. Aber es giebt Fälle, wo mit Recht das Bewußtſein des allgemeinen Ergriffenſeins die Beſonderheit des einzelnen ganz zurükkdrängt.

§. 155.

Auch dieſer Gegenſaz iſt ſchon gegründet in der natürlichen Richtung des Gefühls auf Darſtellung.

Denn ohne Univerſalität wäre keine Möglichkeit der Offenbarung, weil kein Verſtändniß ſtatt finden kann als in der Identität. Und ohne Individualität wäre kein rechter Zwekk der Mittheilung, weil ſich die Identität von ſelbſt verſtände. Es wird alſo beides vorausgeſezt.

§. 156.

Jedes Glied des Gegenſazes von dem anderen iſolirt, verliert den Charakter des höheren Lebens.

Denn das auszeichnende der menſchlichen Gattung beſteht mit darin, daß jeder eigenthümlich beſtimmt iſt. In einem bloßen Exemplare kann alſo dieſe Kraft nicht lebendig ſein. Virtuoſität ohne Individualität wird Mechanismus.

Aber das individuelle kann ſich nur aus der gemeinſamen ſittlichen Baſis der Univerſalität herausheben und nie davon abſondern. Individuelles, dem nicht der gemeinſame Charakter der Gattung aufgeprägt iſt, ſinkt zur Perſönlichkeit zurükk und wird Egoismus.

§. 157.

Gefühl der Darſtellung kann von einem Gliede des Gegenſazes nur benannt werden nach dem, was das überwiegende darin iſt.

Daher iſt es überall aufgegeben, wo ſich das eine hervordrängt das andere darin als Minimum aufzuſuchen.

§. 158.

Das ganze Weſen eines Menſchen wird nur allmählig individuell durchgebildet, und das Gefühl iſt alſo nur individuell in dem Maaße als es die durchgebildete Seite afficirt.

Eben weil das individuelle in dem quantitativen Verhältniſſe der Funktionen beſteht, kann es nur eintreten entweder wo das ganze gleichmäßig afficirt wird, oder wo das hervortretende ſich in ſeinem Verhältniſſe zu dem übrigen zeigen kann.

§. 159.

Je mehr die Affection von dem ausgeht, wodurch der Menſch einem größeren ganzen eingewurzelt iſt, um deſto univerſeller iſt es.

Weil dann eben ſeine Identität mit den übrigen heraustreten muß.

§. 160.

In der religiöſen Sphäre entſpricht die unmittelbare Darſtellung (ſ. §. 91.) dem univerſellen Gefühle, die kunſtmäßige dem individuellen.

Die Unmittelbarkeit deutet ſchon darauf, daß das ganze durch den Prozeß der Individualiſation nicht durchgegangen iſt. Dagegen das Uebergehen des Gefühls in die Anſchauung, welche der Typus des Kunſtwerkes iſt, nicht nur ein Durchgegangenſein durch das Centrum beweiſt, ſondern auch ein Zuſammenfaſſen aller Seiten und ein Ausſtrömen nach der durchgebildetſten, denn dieſe iſt eines jeden Menſchen Kunſtſeite.

§. 161.

Das Gefühl iſt deſto univerſeller, je mehr es eine gegebene gemeinſame Darſtellung ſich ganz aneignet und ſelbſt keine hervorbringen will, und deſto individueller, je mehr ihm jede gegebene nur Anregung iſt.

Am nächſten an der Grenze der gänzlichen Trennung ſtehen die, welche ſich für alle religiöſen Gefühle allgemeine Formeln aneignen können, an der Grenze der Superſtition, aber es kann doch noch ächt ſein. Unſer Vater Muſter ſolcher Formeln, für alle brauchbar, weil es nur die univerſellſten Beziehungen enthält. Dieſe Formeln ſind zugleich auf verbreitende und reinigende Effecte berechnet, um ſo die Individualität hervorzulokken. Zunächſt diejenigen, die aus gegebenen Elementen ſich ein ganzes zuſammenſezen. Dann diejenigen, die ein religiöſes Kunſtwerk, wie Geſang, rein aneignend ohne individuelle Thätigkeit produciren helfen. In dieſer Stufenleiter zeichnet ſich das Verhältniß deutlich.

§. 162.

In der proteſtantiſchen Kirche fixirt ſich der Unterſchied zwiſchen Klerus und Laien mehr an dieſem Gegenſaze, wie in der katholiſchen Kirche mehr an dem vorigen.

Denn der Klerus iſt mehr ſammelnd und ordnend in der katholiſchen, weniger in der Rede productiv; die Kunſtwerke rühren von Laien her. Im Proteſtantismus werden die Kunſtwerke zurükkgedrängt, welche nicht von Prieſtern herrühren und kommen erſt durch die Cenſur der Prieſter in den Cultus; dagegen erſcheint der Klerus rein productiv in der religiöſen Rede, die ſo ſehr dominirt.

§. 163.

Eine der Erſcheinung nach bloße Aneignung einer gegebenen Darſtellung iſt nur dann religiös, wenn ſie ein verborgenes individuelles Element in die Darſtellung hineinbringt; ſonſt iſt ſie Superſtition*).

Superſtition nämlich, opus operatum, leerer Schein von Handlungen, wenn gar kein Gefühl zum Grunde liegt. Liegt ein

---

*) Gleichzeitige Randbem. Schl's. NB. mit 92. (d. h. mit §. 156) zu verbinden.

Gefühl zum Grunde: ſo geht auch der Uebergang zur Aneignung durch das innere des Gemüthes, und die Individualität muß ſich mit ausdrükken.

§. 164.

Eine der Erſcheinung nach bloß individuelle Darſtellung iſt nur dann religiös, wenn das univerſelle in ihr enthalten iſt, ſonſt fantaſtiſch.

Erhellt ſchon als Gegenſaz. Wenn die Identität mit dem höchſten univerſellen verſchwindet, iſt es partieller Wahnſinn; wenn die mit einem beſtimmten Kreiſe, dem der einzelne doch natürlich angehört, dann excentriſch, ſchwärmeriſch. Bei allem Tadel, der ſo ausgeſprochen wird, iſt immer dieſes gemeint.

§. 165.

Das Geſez der univerſellen Darſtellungen iſt alſo, Sie müſſen das Anſchließen jedes individuellen Keims möglich machen und dazu auffordern.

Die Aufforderung geſchieht durch die Unbeſtimmbarkeit, Ergänzbarkeit der Darſtellung ſelbſt.

Anm. Dies iſt das richtige Princip, woraus das entſteht, was man dem proteſtantiſchen Cultus als Leere und Kälte verwirft. Mit Recht trifft der Vorwurf nur das einſeitige Ueberwiegen des univerſellen, oder den Mißverſtand der Maxime.

§. 166.

Jede univerſelle Darſtellung ſchließt zugleich als Minimum ein reinigendes Handeln in ſich.

Weil ſie nämlich auf diejenigen mit berechnet iſt, in deren ganzem Leben das bloß univerſelle überwiegt. Es iſt vorauszuſezen, daß wo das höhere Gefühl ſich noch nicht individualiſirt, es auch noch nicht gehörig von der Beimiſchung des ſinnlichen geſchieden iſt.

§. 167.

Das Geſez der individuellen Darſtellungen iſt, daß ſie nur das verarbeiten, was auch in den univerſellen enthalten iſt.

Denn eben dadurch offenbaren ſie ihre Identität mit jenem Gliede und ſichern ſich ihre natürliche Wirkſamkeit als Erregungsmittel, welche nicht von einem rein beſonderen, als für ſich unverſtändlich, ausgehen kann.

Anm. Dies iſt das richtige Princip des katholiſchen Cultus. Der Vorwurf des ſinnlichen und beſonderen Ueberfülltſeins trifft mit Recht, wenn dieſe Darſtellungen die univerſellen ganz ausſchließen, oder wenn auch die, welche ihrem Weſen nach univerſell ſein müſſen, dieſen Charakter annehmen [daraus erzeugt ſich dann die Superſtition], und eben dadurch die Entwikkelung der Individualität hindern. Das Idoliſiren der Kirche findet ſich auch hier.

§. 168.

Jede individuelle Darſtellung enthält auch als Minimum ein verbreitendes Handeln.

Denn es iſt vorauszuſezen, daß wo das Gefühl individualiſirt, es ſich auch ſchon mehr mit der ſinnlichen Natur beherrſchend geeinigt hat und auf dieſe Einigung als Aufgabe hinweiſt.

§. 169.

Die Einheit beider Darſtellungen beſteht geſchichtlich dadurch, daß ſie ſich auf einen mit der Eigenthümlichkeit der Gemeinſchaft in Verbindung ſtehenden Cyklus beziehen.

So in jeder gegebenen Religion Mythologie, heilige Geſchichte Thema aller religiöſen Kunſtwerke, ſo wie das elementariſche, als Lehre aufgeſtellt, Thema aller univerſellen Darſtellungen. Wenn eine Darſtellung religiös ſein will und dieſem Cyklus aus dem Wege geht, oder fremdes hineinmiſcht, erſcheint ſie frevelhaft. Dies allgemeine Gefühl iſt ſehr richtig, nur verirrt es ſich oft in der Anwendung. Es war z. B. unrecht, den Gebrauch der Mythologie bei chriſtlichen Dichtern zu verwerfen, wenn ihre Dichtung keinen Anſpruch darauf machte, in die religiöſe Sphäre zu gehören. Auch unrecht, in jeder Darſtellung den chriſtlichen Cyklus zu fordern, die ſich auf die abſolute Gemeinſchaft beziehen will.

§. 170.

Was vom Verhalten der Glieder dieſes Gegenſazes allgemein geſagt iſt, bezieht ſich auch auf die Sphäre des geſelligen Gefühles.

S. §. 153 — 159. Das univerſelle Gefühl bezieht ſich auf die allgemeinen Functionen der Vernunft in der Sinnlichkeit, das individuelle auf die beſondere Beſtimmtheit ihrer Verhältniſſe. In keinem einzelnen iſt eines ganz ohne das andere. Die univerſelle Erregtheit iſt als gemeinſame Stimmung die Baſis aller geſelligen Gemeinſchaft der Darſtellung. Von aller Spur des individuellen getrennt gedacht muß die univerſelle Erregtheit einen Charakter des rohen animaliſchen bekommen, denn das höhere Leben muß noch ſehr in Sinnlichkeit eingehüllt ſein. Eben ſo wenn in einem Menſchen das individuelle Gefühl dominirt und er keiner allgemeinen Erregtheit fähig iſt. Der iſt aus dem ganzen geſchieden und ſteht als Auswuchs, als Sonderling, und alles gewinnt den Sittlichkeit zerſtörenden Charakter der bloßen Perſönlichkeit*).

§. 171.

Das darſtellende Handeln, worauf die univerſelle Erregtheit ausgeht, iſt Spiel.

Alles, was dieſen Namen mit Recht führt, muß ſich ſo erklären laſſen. Das weſentliche alles Spieles iſt, daß es eine objective Form der Darſtellung darbietet, die ſich ein jeder aneignen kann und in der ſich jeder mit mehr oder minder Freiheit bewegt. Die Wettſpiele behandeln alle Kräfte als ein Quantum, alſo offenbar wird die qualitative Differenz als zurükkgetreten angeſehen. Die organiſchen Spiele, in denen jeder eine beſondere Function hat, vereinigen die Individuen zu einem ganzen unter einer gemeinſamen Seele, alſo auch mit Zurükktretung der eigenen. Die gymniſchen Spiele beruhen auf der Einigung der Vernunft mit den Körperkräften, die muſiſchen auf der mit den Geiſteskräften*). — Die modernen Spiele, Karten beſonders, ſind in vieler Hinſicht nur als eine epidemiſche Krankheit anzuſehen. Die Idee iſt die Einigung der Vernunft mit dem allgemeinen Leben unter der Form des Zufalls.

---

*) Randbem. Schl's. Das Uebergewicht des gemeinſamen iſt im öffentlichen Leben, das Uebergewicht des individuellen im Privatleben.

§. 172.

Jedes Spiel hat das Maaß ſeiner Sittlichkeit darin, wiefern es auch die untergeordnete Individualität zuläßt.

Je weniger dies der Fall iſt, um deſto mehr nähert es ſich dem mechaniſchen. Barbariſche Seite der modernen Spiele. Jeder Mitſpieler muß, wiewol untergeordnet, ſich als eine Kunſtdarſtellung geben können.

§. 173.

Jede Sphäre der darſtellenden Geſelligkeit charakteriſirt ſich durch ihre Spiele.

Die Mehrheit dieſer Sphären beſtimmt ſich ſchon durch das, was als objective Form gemeinſam ſein kann. Familienſpiele und Nationalſpiele, und was zwiſchen ihnen liegt.

§. 174.

Das darſtellende Handeln, worauf die individuelle Erregtheit ausgeht, iſt Kunſt.

Nämlich der Tendenz nach, aber nicht immer der äußeren Erſcheinung nach; denn dazwiſchen liegt noch das Darſtellungsvermögen. Das Verhältniß liegt ſo. Das individuelle Gefühl beruht auf dem beſonderen Verhältniſſe der verſchiedenen Functionen der Receptivität oder des Sinnes, und iſt alſo überall vorhanden

---

*) Randbem. Schl's. Es kreuzen ſich hier zwei Eintheilungsgründe,
1. Organiſche = unter einander; agoniſtiſche = gegen einander.
2. Gymniſche = leibliche, und muſiſche = geiſtige.

Der nationale Cyklus iſt die nationale Geſchichte im nationalen Kunſtgebiete.

NB. Ueber die Selbſtbeſtimmung zu dem einen oder dem anderen Gliede in dem Maaße der Theilnahme des dominirenden Sinnes. Aber die receptive Seite und die productive Seite des Sinnes ſind ſich nicht immer gleich. Darum kann ein individuelles Gefühl aus Mangel des Darſtellungsvermögens doch genöthigt ſein, ſich in eine univerſelle Darſtellung zu flüchten, aber es wird dieſe allemal wenngleich auf eine unſichtbare Art individualiſiren. Eben ſo kann eine univerſelle Erregtheit dennoch ein individuell ausgebildetes Darſtellungsvermögen finden und in etwas ausgehen, was den äußeren Charakter eines Kunſtwerkes hat. Aber der wahre Geiſt wird ihm doch fehlen. Subalterne Kunſtwerke, die eigentlich mehr oder weniger Nachahmungen ſind. Die wahre Kunſt iſt nur ein Zuſammentreffen individueller Receptivität und Productivität.

Da darin ein Sinn gleichſam Mittelpunkt des Lebens wird: ſo muß ſich das ganze Gebiet der Kunſt conſtruiren laſſen, wenn man betrachtet, welche Sinne einer individuellen Receptivität und Productivität fähig ſind, denn jeder Sinn iſt zugleich productiv in ſeinem Medio.

Die Kunſt bildet ſich nach ihren verſchiedenen Zweigen verſchiedene Sphären, welche ſich beſtimmen nach Maaßgabe der allgemeinen höheren Ausbildung eines Sinnes.

§. 175.

Die Kunſt hat das Maaß ihrer Sittlichkeit in ihrer Einheit mit der univerſellen Baſis.

In Bezug darauf, daß ihre Productionen ſollen Erregungsmittel ſein. Es geſtalten ſich daher hier auch verſchiedene Sphären. Es giebt eine Privatkunſt und eine öffentliche. Nationaler Cyklus, correſpondirend dem mythologiſchen. Einmiſchung des fremden iſt nur zu rechtfertigen, in wiefern die Cultur eines Volkes der eines anderen eingepfropft hat. Das Streben nach einer allgemeinen Gemeinſchaft iſt ſchon vollkommen gelöſt durch eine größere Allgemeinheit der Spiele.

§. 176.

Das Centrum der geſelligen Darſtellung iſt die Verbindung des Spiels mit der Kunſt.

Theils indem ſich im Spiele die einzelnen ſo zu Künſtlern hinauſarbeiten, daß das Spiel nur noch als zuſammenhaltende Form erſcheint, theils indem eine Mannigfaltigkeit von urſprünglich künſtleriſchen Productionen zum Spiele vereinigt wird.

Der chriſtlichen Sittenlehre zweiter Theil.

Das verbreitende Handeln.

Anm. Angeknüpft an Einl. §. 56. 61.

§. 177.

Der Gegenſaz zwiſchen dem darſtellenden und wirkſamen Handeln überhaupt iſt anſchaulicher im Handeln als im Gefühle.

Denn die Tendenz des Handelns läßt ſich in jedem Falle beſtimmt unterſcheiden, dagegen das Gefühl zwar als rein angenommen wird, aber doch in der That ſich entweder nach Luſt oder Unluſt hinneigt.

§. 178.

Der Gegenſaz zwiſchen dem verbreitenden und reinigenden Handeln iſt anſchaulicher im Gefühle als in der Offenbarung.

Denn Luſt und Unluſt ſtehen einander beſtimmt entgegen, aber verbreiten und reinigen läßt ſich als in einander übergehend anſehen.

In ſofern z. B. jeder einzelne angeſehen wird als der Vernunft noch fremd, kann er nur als Luſt afficiren, weil er Gegenſtand des Verlangens iſt, und das auf ihn gerichtete Handeln iſt ein verbreitendes. In wiefern er angeſehen wird als der Vernunft urſprünglich angehörig, erſcheint ſein Beſtimmtſein durch die ſinnliche Natur als Sünde, er afficirt mit Unluſt, und das auf ihn gerichtete Handeln iſt ein reinigendes.

Eben ſo einzelnes im einzelnen. Wenn man eine einzelne Lebensfunction, die noch ſinnlich beſtimmt wird, anſieht als etwas der Vernunft noch fremdes, kann ſie nur mit Luſt afficiren als mögliches Organ, und das Handeln auf ſie iſt ein verbreitendes. Wenn man ſie anſieht als in die Einheit eines der Vernunft ſchon angehörigen Lebens gehörig: ſo muß ſie mit Unluſt afficiren und das Handeln iſt ein reinigendes.

Anm. Auf dieſen verſchiedenen Anſichten beruhen denn auch die von der urſprünglichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur und von der Erbſünde.

§. 179.

Dieſer Gegenſaz kann alſo auch nur angewendet werden in einer vom Gefühle ausgehenden Darſtellung.

In der objectiven wiſſenſchaftlichen kommt er gar nicht in Anſchlag. Daher wird das, was in dieſer vereinigt iſt, in der unſrigen getrennt und Elemente von allem unter dem verbreitenden ſowol als reinigenden vorkommen.

In unſerer Darſtellung aber iſt der Unterſchied wichtig, denn dem Handeln des einzelnen als ſolchen wohnt ein ganz anderer Charakter in, wenn es die Wirkung der Luſt als der Unluſt iſt; jenes iſt freundliche Bearbeitung, dieſes iſt Kampf.

§. 180.

Die in der Luſt ins Bewußtſein kommende Uebereinſtimmung der Natur mit dem höheren Lebensprincipe iſt nur werdend oder als Möglichkeit geſezt.

Denn gewordenes repräſentirt das Sein, iſt als ſolches in Ruhe, das Gefühl alſo Freude und das Handeln von da aus nur ein darſtellendes. Luſt iſt immer im Werden, ſo auch hier.

§. 181.

Der allgemeine Typus des verbreitenden Handelns iſt daher Bildung.

Denn das Beſtreben muß nun darauf gerichtet ſein die Möglichkeit zu realiſiren, zumal ſie immer ſchon eine beginnende Wirklichkeit iſt. Dieſe Action fällt hernach unter die allgemeine Form des Selbſterhaltungstriebes. Die angefangene Thätigkeit wieder aufzuheben wäre eine partielle Selbſtvernichtung. Nun iſt aber die Möglichkeit der Vereinigung eben die Receptivität der Natur, die Bildſamkeit, und die Natur ſoll durch ſie ein gebildetes werden.

§. 182.

Das Reſultat des verbreitenden Handelns verhält ſich zu dem des darſtellenden wie Organ zu Symbol.

Das darſtellende Handeln iſt mehr ein Wirken vermittelſt der Natur, als auf die Natur; es werden nicht Organe gebildet, ſondern gebildete gebraucht; Offenbarung findet nur ſtatt unter Vorausſezung einer geſchehenen Einigung. Was bildendes darin iſt, iſt nur das als Minimum darin nothwendig enthaltene verbreitende, die Uebung.

§. 183.

In jedem verbreitenden Handeln iſt auch darſtellendes und reinigendes Element.

1. Es iſt nothwendiger Weiſe zugleich Ausübung, alſo Offenbarung. Der Geiſt wirkt nur vermittelſt gebildeter Organe, und dieſe Wirkung iſt dann nothwendig Offenbarung. (S. oben*)).

2. Kein gebildetes Organ iſt jemals ganz durchgebildet, und hat in ſofern eine Tendenz, ſich nach den Geſezen der Sinnlichkeit zu bewegen. Durch die Thätigkeit ſelbſt aber wird es weiter gebildet, alſo jene Tendenz überwunden, welches das reinigende Element iſt und ſich überall durch die Anſtrengung zu erkennen giebt.

---

*) §. 182. 64 — 68.

3. Wenn das verbreitende Handeln nicht als ſchöne Darſtellung auf der einen Seite erſcheint und auf der anderen als Anſtrengung: ſo iſt es unvollkommen; es zeigt ſich darin entweder ein noch unfertiges Organ, welches nicht rein ſittlich wirken kann, oder Trägheit, welche das Organ nicht bis an die Grenze ſeiner Kraft gebraucht.

§. 184.

Das verbreitende Handeln geht ſeiner Natur nach auf Gemeinſchaft aus.

Das Object deſſelben iſt die ganze Natur, auch die phyſiſche und pſychiſche des Menſchen, ſeine Perſönlichkeit; alſo iſt dieſe nicht urſprünglich das Subject des Handelns, ſondern dieſes iſt nur die Vernunft als Princip, d. h. im Gegenſaze gegen die Perſönlichkeit, alſo ſo wie ſie als Geiſt Gottes dieſelbige iſt in allen. Woraus folgt, daß das verbreitende Handeln des einen zugleich das des andern und die Perſönlichkeit nur ein nothwendiger gemeinſchaftlicher Durchgangspunkt iſt. Daher auch das Gefühl von der Receptivität der Natur für die Vereinigung mit der Perſönlichkeit als ſolcher kein ſittliches iſt, und von dieſer Seite angeſehen die Uneigennüzigkeit Charakter der Sittlichkeit iſt. Jeder ſieht ſich ſelbſt, d. h. ſeine ſchon gebildete Perſönlichkeit nur als ein Werkzeug des Geiſtes Gottes an, und alles den anderen gethane als von demſelben Geiſte Gottes gethan.

§. 185.

Alles verbreitende Handeln ſezt Gemeinſchaft voraus.

Jeder, der ſich im verbreitenden Handeln findet, iſt wie er ſich findet auch ſchon ein Reſultat deſſelben, denn es ſind dem Geiſte Gottes ſchon Organe angebildet. Geht man alſo zurükk auf ein angenommenes erſtes ſolches Handeln des einzelnen: ſo iſt er darin Reſultat eines Handelns, welches nicht das ſeinige ſein kann; alſo ſeine Perſönlichkeit für die Vernunft bearbeitet von anderen.

Sezt man eine Pluralität von Menſchen: ſo könnte es auch kein verbreitendes Handeln geben ohne gegenſeitiges Anerkennen deſſelben, ohne Garantie, und dieſe iſt ſchon an und für ſich eine negative Gemeinſchaft.

§. 186.

Die Gemeinſchaft des verbreitenden Handelns iſt alſo mit ihm zugleich geſezt, folglich primitiv.

Das höhere Leben getrennt von allem verbreitenden Handeln iſt bloß als Princip anzuſchauen; ſo kann es aber in der Wirklichkeit nicht vorkommen. Alles reelle darin iſt ſchon Reſultat dieſer Thätigkeit, welche gemeinſchaftlich iſt. Nun iſt aber kein Menſch ohne reelles höheres Leben; alſo auch jeder in dieſer Thätigkeit und Gemeinſchaft.

Daher iſt ſchon jeder durch ſein empiriſches Daſein in dieſer Gemeinſchaft unter der Form der Familie, und das empiriſche Daſein muß ſelbſt weſentlich ein Product dieſer Gemeinſchaft ſein. Nämlich ſein Daſein als Menſch. Denn wenn man ſich das höhere Princip als latitirend denkt: ſo kann aus dem ruhenden Gegenſaze zwiſchen ihm und der ſinnlichen Natur das lebendige Verhältniß der Wechſelwirkung nicht anders entſtehen, als wenn der Prozeß durch einen äußeren Anſtoß eingeleitet wird. Dieſer iſt ſchon geſchehen, wenn wir den Menſchen finden, eben weil ſein Daſein in der Gemeinſchaft und durch ſie entſtanden iſt.

§. 187.

Die Einigung des höheren Princips mit der ſinnlichen Natur, welche in jedem verbreitenden Handeln geſezt iſt, iſt von ihrer inneren Seite angeſehen Geſinnung, von ihrer äußeren Seite Talent*).

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſcheinlich 1822.) Bei der Frage, ob es nicht noch etwas außer beiden im chriſtlichen Leben gebe, wurde den Ausſprüchen unſerer Kirche gemäß erklärt, daß alles, was nicht conſtant werde, nicht könne unter dem höheren Titel von Eingebung als eine Wirkſamkeit des Geiſtes angeſehen werden, ſondern dies ſei Selbſttäuſchung und fanatiſcher Wahn.

Nämlich die innere geht auf die Einheit des Lebens, die äußere auf die Mannigfaltigkeit der Functionen. Die innere iſt da, in wiefern das Gefühl (in welchem alles einzelne und mannigfaltige der Erregung erſt in die Einheit des Bewußtſeins aufgenommen wird) und ſeine Reaction, der innere Typus des Handelns, Wille Entſchluß, von dem höheren Lebensprincipe beſeelt iſt, alſo die Luſt und ihre Reaction ſich nicht auf die bloße Perſönlichkeit bezieht. (Anm. Geſinnung iſt das Gefühl in ſeiner Identität mit dem reagirenden Handeln gedacht, und umgekehrt. Daher der Streit derer, welche die Frömmigkeit nicht im bloßen Gefühl ſezen wollen.) Die äußere iſt da, wiefern die Functionen der ſinnlichen Natur in ihren Verrichtungen vom höheren Principe beſeelt ſind, alſo wenn die Ausführung dem Typus des inneren Handelns entſpricht.

§. 188.

Beide Seiten ſind zwar weſentlich mit einander verbunden, aber im Werden verſchieden, weil jede ihren beſonderen Exponenten des Fortſchreitens für ſich hat.

Denn 1. die Geſinnung muß in ihrer Fortwährung nothwendig die Functionen der Natur zu Talenten entwikkeln, weil ſie immer einen Anfang des Handelns ſezt, der eben durch die Dauer der Geſinnung auch muß zu Ende geführt werden, alſo zur Uebung gedeihen. Keine wahrhafte Geſinnung daher ohne Talententwikkelung. Eben ſo auch dem wahren Sinne nach kein Talent ohne Geſinnung. Denn die bloße Tauglichkeit einer Function zu allerlei Zwekken verdient nicht Talent genannt zu werden, ſondern nur die durch eine Idee gebundene. Jede Bildung einer Function iſt freilich dem Weſen nach ſittlich, weil keine gänzliche Trennung ſtattfindet und ſie nie bloß animaliſch ſein kann; nur hat ſie dann in ſofern ihr beſeelendes Princip außer der Perſönlichkeit, in dieſer betrachtet aber gehört ſie bloß dem niederen Leben an und wird auch bloß auf dieſes bezogen.

2. Geſinnung und Talent wachſen ungleich, das zeigt ſchon die Erfahrung. Es erhellt auch daraus, daß die Geſinnung in ſich

reine Einheit iſt, die Talente aber Vielheit, alſo weil unter ſich verſchieden, auch im einzelnen wenigſtens von jener. Aus einer eben erſt beginnenden Geſinnung kann ſich einſeitig ein großes Talent entwikkeln, und eben ſo kann die Geſinnung ſchon lange thätig ſein, ehe ſie die Totalität durchbildet, nur am Ende wie am Anfange trifft beides zuſammen. Daher loben wir oft die Geſinnung und tadeln die Ausführung, und umgekehrt.

§. 189.

Beide Seiten haben auch einen verſchiedenen Charakter in Bezug auf die Gemeinſchaft.

Nämlich bei der Geſinnung iſt die Gemeinſchaft mehr die des Producirens, die Gemeinſchaft bildet den einzelnen die Geſinnung an, verwandelt ſie aus der bloßen Anlage in Realität. Aber je mehr ſie gebildet iſt, um deſto mehr hat ſie ſich auch mit der Beſonderheit der Perſon vereinigt und iſt individuell geworden. Die Gemeinſchaft iſt hernach nur von außen durch die Darſtellung im Talent und in ſeinen Werken vermittelt, die Geſinnung ſelbſt kann nichts für einen anderen ſein.

Dagegen das Talent iſt relativ mehr ein Product des einzelnen ſelbſt, weil die Geſinnung ja zuerſt ſelbſt muß gebildet ſein und hernach gleich mitbildet. Aber das Talent kann hernach in der Ausübung etwas für andre ſein, Organ, ſo daß die Weiterbildung der Welt durch ſie ein gemeinſchaftliches Werk ſein kann.

§. 190.

Die Gemeinſchaft der Bildung der Geſinnung iſt die innere religiöſe Sphäre des verbreitenden Handelns; die Gemeinſchaft der Bildung des Talentes (und der Weiterbildung der Natur durch daſſelbe) iſt die äußere geſellige Sphäre.

Denn die leztere hat ihre Beziehung auf die Totalität des mannigfaltigen und vielen, alſo der Welt, dagegen die erſtere auf die abſolute Einheit des mannigfaltigen, d. h. auf die Gottheit.

§. 191.

Beide Sphären des verbreitenden Handelns haben ihre Wurzel in der Geſchlechtsgemeinſchaft.

Weil nämlich jeder einzelne als ſeiende Perſönlichkeit ſchon Geſinnung und Talent als Minimum hat: ſo iſt der Keim von beiden im Werden des empiriſchen Seins, worin ſich der Anfang der Geſinnung ſowol als des Talents verbirgt.

Die Erfahrung beſtätigt es noch anders. Denn mit der Entwikkelung des Geſchlechtstriebes, welche doch der erſte innere Anfang der Gemeinſchaft iſt, fängt erſt alles ſelbſtändige verbreitende Handeln an, ſo wie es nach Erlöſchung deſſelben allmählig aufhört. Vorher abhängige Kindheit, nachher abhängiges Alter.

Auch muß die primitive Gemeinſchaft die ſein, welche ſich ſelbſt immer reproducirt, ſonſt könnte ſie nicht fortwährend für jeden primitiv ſein. Anm. Wir haben die Familie auch als den Keim der Kirche gefunden. Aehnlicher Zuſammenhang. Männlich und weiblich ſind zwei irdiſch nothwendige Elemente aller Darſtellung, ohne deren inniges Zuſammenſein keine vollſtändig ſein kann. Eben ſo werden wir ſie als Keim des reinigenden Handelns finden. Aber hier iſt der Hauptpunkt*).

§. 192.

Die menſchliche Geſchlechtsluſt iſt das Bewußtſein der reproductiven Kraft der ſinnlichen Natur als receptiv für das höhere Leben.

Sie muß nothwendig eine ſittliche Seite haben (weil nirgend gänzliche Trennung ſtattfindet), und dieſe muß mit der phyſiologiſchen weſentlich zuſammenfallen. Daß nun die Reproductionskraft durch das Princip des höheren Lebens beſtimmbar iſt, macht ſie eben zur Liebe. Alſo keine Geſchlechtsluſt ohne Liebe. Beides entſteht und wächſt mit einander. Das vorausgeſehene gemeinſame Bilden wird der Beſtimmungsgrund der Wahl.

---

*) Randbem. Schl's. NB. Dies iſt nirgend ausgeführt worden.

§. 193.

Die Geſchlechtsgemeinſchaft als verbreitendes Handeln angeſehen geht auf die Erzeugung vernunftfähiger Individuen.

Deßhalb iſt ſie eben Baſis alles verbreitenden Handelns. Denn ohne Sicherung der Pluralität wäre die Aufgabe der Naturbildung [eine unendliche]*).

Seid fruchtbar und mehret euch als Baſis zu dem Beherrſchen der Erde voran.

§. 194.

Die Geſchlechtsgemeinſchaft als ſolche iſt deßhalb einfach und unauflöslich, d. h. Ehe.

Polygamie iſt zuſammenhangend mit der Vorſtellung von Unterordnung des weiblichen Geſchlechts. Der Mann als Eine Seele kann viele Organe beherrſchen. Dieſe Vorſtellung war im Abnehmen und verſchwand mit dem Chriſtenthume vermöge ſeines Gleichheitsprincips. Daher die Ehe in ihrer Heiligkeit als ein Product des Chriſtenthums angeſehen werden kann.

Erzeugung und Erziehung werden als eins und daſſelbe angeſtrebt und müſſen alſo auch von denſelben geführt werden. So weit reicht die Unauflöslichkeit von dieſer Anſicht aus.

Die katholiſche Kirche hält äußerlich die Ehe heiliger, weil ſie ſie unauflöslich erklärt; innerlich weniger heilig, weil die öffentliche Meinung weit mehr dem Concubinate nachſieht. Die proteſtantiſche innerlich mehr in lezter Beziehung; äußerlich weniger wegen zugegebener Trennung. Iſt die ganze Kirche im Werden: ſo iſt auch die Ehe im Werden; alſo kein Exemplar vollkommen. Wird nun das Gefühl dieſer Unvollkommenheit das herrſchende: ſo wird die Trennung zugegeben. Aber die Unvollkommenheit muß äußerlich hinreichend erſcheinen, rechtlicher Grund, und die Parteien müſſen ſich über ihr Gefühl mit der Kirche verſtändigt haben, Sühneverſuch.

---

*) Iſt das eingeklammerte richtig geleſen: ſo ſcheint ſich Schleiermacher verſchrieben zu haben.

Anm. 1. Die Kirche Ehe mit Chriſto. Nämlich reproductive Gemeinſchaft des höheren Lebens. Die Gemeinde weibliche Receptivität, Chriſtus männliche Spontaneität. Einheit und Ewigkeit der Kirche. Weiter iſt die ſymboliſche Bedeutſamkeit wol ohne Spielerei nicht zu treiben.

Anm. 2. Einzelne caſuiſtiſche Fragen ſind zu übergehen. Theils ergiebt ſich die Entſcheidung, wenn man die Ehe auch aus den anderen beiden Geſichtspunkten anſieht, theils qualificiren ſie ſich nicht zu allgemeiner Entſcheidung.

§. 196.

Das Gefühl der religiöſen Luſt zerfällt in zwei Factoren, Gefühl von der wirkſamen Kraft der Gnade und Gefühl von der Empfänglichkeit der Natur*).

Von der lezten Seite angeſehen iſt es die Sehnſucht der Natur nach der höheren Beſeelung. Von der erſten angeſehen das Streben der Gnade, ſich mit der Natur zu verbinden.

Wenn in einer Perſon einer von beiden im Uebergewichte iſt, ſucht ſie das Gleichgewicht des anderen außer ſich. Der eine die Gnade außer ſich, der andere die Natur außer ſich**).

---

*) **Randbem. Schl's.** 1820. Der, auf den ſich ein Handeln richtet, muß mir als Subject der Sehnſucht erſcheinen, und dies iſt die Art, wie der unbeſtimmte Trieb ein beſtimmtes Handeln wird. Darin darf alſo, wenn man es nur recht auffaßt, nichts gemachtes ſein. — 1. Das urſprüngliche iſt darin gewöhnlich die Berufswahl. 2. Erziehung iſt alſo auch Typus. Kinder ſind conſtanter Gegenſtand, weil ſie ganz durch das Gattungsgefühl geſondert ſind.

) **Randbem. Schl's. 1820. Aus dem auf das ganze gerichteten Triebe wird ein beſtimmtes Handeln nur durch die Aufforderung, wenn dieſe auch Minimum iſt. Es kann keinem fehlen an Wirkſamkeit, wenn er nur beharrlich will (die wartenden auf der Brükke). Ueber Ueberfluß an Aufforderungen kann ſich niemand beſchweren. Denn allen ohne Unterſchied iſt man nur das Minimum ſchuldig, was aus jedem Handeln als Darſtellung hervorgeht. Jede ſpecielle Anforderung kann ſich auch nur auf ein ſpecielles Verhältniß gründen. Alſo jeder iſt von dieſer Seite gerechtfertigt, der 1. die Anſchauung ſeines Lebens keinem entzieht; [**Anm.** Das Supplement der Verſtändlichkeit giebt die Offenherzigkeit. Petrus ſtellt ſie dar als allgemeine Pflicht. Sie iſt nur begrenzt durch die Rükſicht, die man anderen ſchuldig iſt, und durch den in dem anderen begründeten poſitiven Mißverſtand, begrenzt alſo ſich ſelbſt.] 2. ſich bewußt iſt, daß ſein ganzes Leben durch beſtimmte ſittliche Verhältniſſe gehörig ausgefüllt iſt.

§. 196.

Wenn die Einigung zwiſchen Natur und Gnade eine werdende ſein ſoll: ſo muß in der Natur ein hemmendes Princip liegen.

Denn das höhere Lebensprincip als ſolches kann gar nicht unter der Zeitform gedacht werden. Es würde ſich alſo der Natur ganz und auf einmal bemächtigen. Daher denn das das Gegentheil hervorbringende in der Natur zu ſezen iſt.

§. 197.

Im Chriſtenthume wird der Natur in der Wirklichkeit, in wiefern ſie noch nicht ganz in der Receptivität aufgeht, ein Für ſich ſein wollen zugeſchrieben.

Die Idee der Erlöſung iſt einerlei mit der, daß die Einigung eine werdende iſt. Sie ſezt alſo ein hemmendes Princip, in welchem aber nichts weiter als dieſe Form zu ſezen iſt, die Fiction von einem menſchlichen auf der niederen Potenz iſolirten Leben. Die Erlöſung iſt die Befreiung von dieſem Für ſich ſein wollen.

§. 198.

Alle religiöſe Luſt hat alſo ihren Grund nur in der primitiven Einheit der Natur und der Gnade.

Der Gegenſaz zwiſchen Natur und Gnade iſt nicht abſolut. Durch die Art, wie jeder durch die Gemeinſchaft entſteht, iſt er in jedem abſoluterweiſe aufgelöſt. Aber die religiöſe Luſt iſt in jedem bedingt durch die Receptivität der Natur, d. h. ihre Identität mit der Gnade, welche ſymboliſch und hiſtoriſch dargeſtellt iſt im Erlöſer. Und umgekehrt, jeder, ſofern er in Gemeinſchaft mit dem Erlöſer und der Kirche ſteht, muß auch religiöſe Luſt

---

Der Inhalt dieſes Minimums iſt das gute Beiſpiel, d. h. die das Nachbilden erregende und berichtigende Kraft der Anſchauung Dieſes alſo muß ſein völlig unabſichtlich. Man kann keins geben wollen. Auch der negative Ausdrukk, Gieb kein ſchlechtes, kann nicht auf den Inhalt gehen, ſondern nur a. Befördere kein Mißverſtändniß, alſo Erklärung; b. Sei bereit das unvollkommene in deinem Handeln als unvollkommen anzuerkennen.

haben, weil es kein Bewußtſein der Receptivität giebt ohne Bewußtſein der Spontaneität.

Daß es keine abſolute Trennung des höheren und niederen Lebens im Menſchen giebt, das nachzuweiſen iſt das Geſchäft der Dialektik, indem ſie zeigt, daß es keine Conſiſtenz der Begriffe giebt, als in Bezug auf die Ideen, und daß es keine Conſiſtenz der Maximen geben kann, wenn ſie ſich nur auf die Erhaltung der ſinnlichen Natur beziehen ſollen, ſondern dann immer eine der anderen widerſpricht. — Das Bewußtſein der Identität beider iſt nun die ſymboliſche Seite in dem Glauben an den Erlöſer, ſo wie das Bewußtſein der Gemeinſchaft die hiſtoriſche iſt. Der Gegenſaz zwiſchen Natur und Gnade iſt alſo nur geſezt, in ſofern dieſes Bewußtſein nicht geſezt iſt.

§. 199.

Alles Verbreiten der Geſinnung iſt Handeln, Selbſtthätigkeit, und es iſt keine reine Paſſivität dabei.

Praktiſche Anſicht des Dogma vom Anfange des neuen Lebens. Das Gefühl von der Receptivität der Natur iſt erſte Bedingung und zugleich erſter Anfang. Denn es iſt darin, wenngleich als Minimum, auch das Gefühl der Spontaneität geſezt; Sehnſucht und Streben iſt Selbſtthätigkeit.

§. 200.

Alles Verbreitetwerden der Geſinnung in einer Perſönlichkeit fängt an mit Einwirkung der Gnade durch andere.

Andere Hälfte dieſes Dogma. Nämlich weil das Minimum der Spontaneität ſich nicht aus ſich ſelbſt zur Selbſtgenügſamkeit ſteigern kann; und weil ſich in der ſchon beſtehenden Gemeinſchaft die überwiegende Spontaneität gleich der receptiven Natur bemächtigt.

Jede Trennung beider Hälften giebt eine einſeitige und unrichtige Anſicht und zerſtört zugleich die Idee der Kirche.

§. 201.

Die Verbreitung der Geſinnung beſteht darin, daß Vorſtellungsvermögen und Begehrungsvermögen unter die Botmäßigkeit der Idee gebracht werden.

Denn je weniger beide nur in Beziehung auf die ſinnliche Exiſtenz ſtehen, um deſto weniger kann die Natur etwas für ſich ſein wollen. Alles in ihr wird dann nur als Organ des höheren Princips vorgeſtellt und behandelt, und die Erlöſung iſt dann von der inneren Seite vollbracht.

§. 202.

Die Kirche als Gemeinſchaft des verbreitenden Handelns iſt Schule*).

Nur muß man aus dem Begriffe alles, was ſich auf das Talent bezieht, entfernen. Es liegt Uebung darin und Unterricht. Uebung des Gefühls, Bildung der Begriffe, dies iſt die Sache der Kirche.

Weil ſich nun die verſchiedenen Functionen der Kirche nicht trennen laſſen: ſo iſt daher nicht nur in der Familie das Bildungsgeſchäft mit dem Darſtellungsgeſchäfte verbunden, ſondern es ſind auch im Cultus ſelbſt Momente der Schule. Die hauptſächlichſte Bedeutung der religiöſen Rede liegt hier.

---

*) Randbem. Schl's. 1820. (a) Schule als Unterrichtsanſtalt und Uebungsanſtalt. — Die einzelnen Verhältniſſe aus der Organiſation gebunden, doch ſo, daß auch die Wahlverwandſchaft Raum behält. — Für alle Unvollkommenheiten und Unrichtigkeiten des Prozeſſes ſind nun die thätigen verantwortlich, nicht die beſchäftigten.

(b) Der Prozeß würde bei der erſten durchgängigen Gleichheit ſtillſtehen, wenn nicht die unerforſchliche freie Thätigkeit des göttlichen Geiſtes wäre, wodurch er einzelne über den Standpunkt des ganzen hinaushebt.

(c) In jedem Zeitpunkte iſt freilich Ein vollkommenſter zu denken, der noch zulezt als wirkſam übrig bleibt. Aber theils iſt er nicht darzuſtellen, theils auch könnten es wegen der Mannigfaltigkeit der Functionen mehrere ſein. Daher die proteſtantiſche Kirche keinen erſcheinenden primus omnium zuläßt.

Da die Geſinnung, als Einheit der inneren Seite der Natur mit dem höheren Princip, ſelbſt ein werdendes iſt, alſo ein nie vollendetes: ſo hört auch dieſes Geſchäft der Kirche niemals auf.

§. 203.

Alles verbreitende Handeln iſt Handeln der Kirche.

Weil nämlich keines anders als gemeinſchaftlich denkbar iſt. Wenn alſo ein einzelner auf den andern bildend wirkt, thut er es immer als Organ der Kirche, es ſei nun unmittelbar, oder in der Familie, oder in einem frei gebildeten Kreiſe.

Daſſelbe gilt auch von dem, was wir als das bildende Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt denken. Denn das wirkſame in jedem wirklichen Handeln iſt nicht das höhere Princip als ſolches allein, ſondern ſchon als Eins geworden mit der Natur, indem es nur durch Organe wirken kann. Alles ſo gewordene iſt aber gemeinſchaftlich geworden und gehört der Kirche an. Der Menſch wirkt als in der Kirche ſeiend und als Organ derſelben auf ſich ſelbſt als außer der Kirche ſeiend.

Denkt man ſich alſo jemals die Bildung der Geſinnung vollendet: ſo iſt auch alles als Geſinnung gebildete Kirche.

§. 204.

Der Bildungsprozeß iſt theils ein extenſiver, verbreitender im engeren Sinne, theils ein intenſiver, ſteigernder.

Denn es giebt immer noch Menſchen, Maſſe, welche nicht durchdrungen ſind, und jeder durchdrungene iſt noch eines höheren Grades fähig.

§. 205.

Der extenſive Prozeß iſt das repräſentative Handeln, der intenſive iſt das corrective*).

---

*) Randbem. Schl's. 1820. Da jede Belehrung und Uebung von dem vorhandenen anfangen muß: ſo giebt es zwei Methoden, deren jede für ſich einſeitig alſo unſittlich iſt, und welche nur ſittlich ſind in gegenſeitiger Ergänzung, nämlich die accommodative und die polemiſche. Sie ſind aber an

Denn was man verbreitet, iſt immer ein beſtimmter Grad der Geſinnung. Da nun alles Handeln ein gemeinſchaftliches iſt: ſo iſt dieſes der in der Gemeinſchaft herrſchende Grad, und jeder einzelne in dieſem Handeln begriffene drückt den Geſammtcharakter der Kirche aus.

Eben ſo kann das Steigern ſich nur auf die Geſellſchaft beziehen; denn jeder, auf den noch unter dem Geſammtcharakter ſteigernd gewirkt wird, iſt ein erſt in die Gemeinſchaft aufgenommen werdender; der Hauptcharakter der Wirkſamkeit alſo der verbreitende. Das eigentliche Object iſt alſo hier die Maſſe, welche zu dem Grade der Reinheit, welcher ſich in einzelnen bildet, erhoben werden ſoll.

Beides entſpricht alſo dem allgemeinen Charakter dieſes Gegenſazes.

§. 206.

Der extenſive Prozeß wird durch die Kraft des Gefühls bewirkt, der intenſive ſteht unter der Potenz der Anſchauung*).

Das religiöſe Gefühl — wie jedes gemeinſchaftliche unter der Form der Ehre — wird an jedem einzelnen in jedem Falle geltend gemacht und die Aufnahme derſelben iſt die Verbreitung

---

verſchiedene Talente gebunden. Jeder kann die ihm angemeſſene befolgen, wenn er ſich bewußt iſt, a. daß er, wenn ſich für ſeinen Wirkungskreis die Ergänzung nicht äußerlich findet, auch auf die entgegengeſezte Seite treten kann; b. daß er, wenn im ganzen Einſeitigkeit, auf die Hervorrufung der entgegengeſezten wirken wird. — An ſich iſt die polemiſche, weil ſie nur negativ iſt, und die Verbeſſerung alſo von dem, auf den gewirkt wird, ſelbſt erwartet, am gültigſten gegen einzelne Gebrechen und Irrthümer, die accommodative mehr in der Bildung von unten auf. — Anm. 1. Chriſtus in der Indifferenz beider nach der angegebenen Regel. 2. Die allgemeine Vorſchrift von der Wahrhaftigkeit auf die beſonderen Verhältniſſe anzuwenden. 3. Jeder muß lebhaft und erweklich ſein in ſeinem Kreiſe; alles Zurükhalten iſt unchriſtlich. — Betrachtung von Seiten der bedürftigen. Maaß der Sittlichkeit für dieſelben.

*) Randbem. Schl's. 1820. Dies behaupte ich nicht mehr. Denn Klerus im weiteſten Sinne iſt auch im extenſiven, und der intenſive kann auch angeregt werden von ſolchen, die nicht im Klerus ſind.

der Geſinnung. Das Gefühl geht aber über den gegebenen Zuſtand nicht hinaus. Das Hinausgehen muß von der Anſchauung ausgehen, von der Reinheit und abſoluten Einheit des göttlichen Princips und der menſchlichen Natur, wie ſie in der Idee des Erlöſers aufgeſtellt iſt; Anwendung derſelben auf beſondere Fälle und Vergleichung mit dem gegebenen iſt Sache der Erkenntniß.

§. 207.

Der extenſive Prozeß iſt die allgemeine Wechſelwirkung aller in der Kirche.

Nämlich kein einzelner läßt ſich annehmen als gleichförmig in ſeiner ganzen Natur durchdrungen. Jeder wird irgend eine Seite haben, wo er noch nicht nach dem allgemeinen Maaßſtabe rein ſittlich iſt. So iſt es wenigſtens, wenn auch der intenſive Prozeß raſch und rein vor ſich geht, und alſo jeder immer nachzuholen hat. Eben ſo iſt aber auch jeder, in dem das höhere Leben irgend ſichtbar entwickelt iſt, activ in dieſem Prozeſſe*).

§. 208.

Der intenſive Prozeß iſt die Wirkung der erkennenden auf die nicht erkennenden.

Denn wenn ſich in einem einzelnen ſelbſt Vergleichung des gegebenen mit der Idee entwickelt, wird das Bewußtſein des Mangels auch gleich Gefühl, mit welchem er activ wird, und die paſſiven können nur die ſein, in denen ſich dieſe Vergleichung nicht entwickelt, d. h. die nicht erkennen.

Kein erwachſener Menſch iſt ganz ohne Erkenntniß. Denn wenn auch die organiſch ausgebildete, die Wiſſenſchaft, nur das Eigenthum einiger iſt: ſo entwickelt ſich doch durch ſie auch in anderen die fragmentariſche, die Einſicht. Die unmündigen ſind alſo die abſolut paſſiven, die unwiſſenſchaftlichen die relativ paſſiven.

---

*) (Gleichzeitige) Randbem. Schl's. Das Befeſtigen und Verbreiten (innerliche) der Geſinnung, abgeſehen von einer Erhöhung ihrer Reinheit iſt Erbauen? Jeder muß ſich erbauen laſſen.

§. 209.

Klerus und Laien verhalten ſich wie die im intenſiven und die nur im extenſiven Prozeſſe thätigen.

Der Unterſchied iſt nur ein functioneller, nicht ein perſönlicher. In der Familie iſt der Hausvater Klerikus wegen ſeines Erkenntnißverhältniſſes zu den Kindern und zum weiblichen Geſchlechte, im großen der Kirche iſt derſelbe nur Laie wegen ſeines Erkenntnißverhältniſſes zu den wiſſenſchaftlichen. Eben ſo iſt auch der Klerikus in allen freien geſelligen Verhältniſſen nur als Laie thätig.

Das Weſen des klerikaliſchen Handelns iſt daher, eben weil das Object die nichterkennenden ſind, das Verwandeln der Erkenntniß in Gefühl und das Mittheilen dieſes Gefühles.

§. 210.

Beide Prozeſſe ſind in der Kirche ſanctionirt durch das Schema Lehren und Taufen*).

Nämlich Taufen iſt die Aufnahme in die Gemeinſchaft des extenſiven Prozeſſes, Lehren das in die des intenſiven. Jede Wirkſamkeit auf Bildung der Geſinnung abſolut nach außen von der Kirche fängt mit Lehren an, Steigerung von Null des höheren Lebens auf ein Minimum. Zur Aufnahme in die Kirche gehört, daß ſchon eine gewordene Einheit geſezt wird. Daher beim Wachſen von außen Taufen nach dem Lehren. Dagegen bei den in der Kirche geborenen iſt ſchon eine Einigung geſezt (ſ. §.) und alſo mit Recht Taufen nach dem Lehren*).

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſch. 1831) In extenſiv und intenſiv iſt etwas allgemeiner Beruf und etwas beſonderer.

1. Allgemeiner. a. Extenſiv. Kanon, Jeder ſoll ſich im Zuſammenleben mit den Kindern bewußt ſein, auch um ihretwillen nach der Vollkommenheit zu ſtreben. b. Intenſiv. Der elementariſche Prozeß. Kanon, Jeder ſoll, wenn ihm das unvollkommene entgegentritt, das vollkommene ausſprechen.

2. Beſonderer. a. Extenſiv. Miſſion. Kanon, Miſſion als beſonderer Beruf muß organiſirt ſein.

(Miſſion innerhalb der Kirche iſt arrogant, weil es Nullität vorausſezt.)

Anm. Ein Null des höheren Lebens überhaupt iſt nirgend ſtreng anzunehmen, ſondern nur ein Null dieſer beſtimmten Form deſſelben; dies iſt aber hier die überwiegende Betrachtung.

§. 211.

Die Methode des repräſentativen verbreitenden Handelns iſt theils das Geſez der Continuität, Adoption, theils der Wahlanziehung, Miſſion.

Das erſte, wo ſich jeder an dasjenige Element der Natur wendet, welches ihm in der Totalität ſeiner Verhältniſſe am nächſten ſteht, ſo daß ſich das Princip von jedem Punkte nach allen Seiten gleichförmig verbreitet. Das andere, wenn er ſich aus der Totalität ſeiner Verhältniſſe heraustretend beſtimmte Elemente der Natur, wo ſie zu finden ſind, aufſucht, um ſie zu aſſimiliren.

Beide ſind einander entgegengeſezt. Theils in Abſicht des Raumes. In ſofern das ganze der aſſimilirten Natur als ein geſchloſſenes erſcheint, nur an ſeinen Grenzen von anderen umgeben, iſt das erſte herrſchend; jeder weiß, daß ſo das Geſchäft gefördert wird und das ganze ſich auf natürliche Weiſe erweitert. Wenn aber große Maſſen der Natur außer aller Berührung mit der religiöſen Gemeinſchaft ins Bewußtſein kommen, dann müſſen ja einzelne Theile des ganzen unter jene ſich verſezen, um erſt eine Berührung zu ſtiften. Dies iſt alſo in Zeiten der Fall, wo neue Entdekkungen auf der Erde gemacht werden, und an ſolche reihen ſich allemal die eigentlichen Miſſionen. Man kann alſo das Abnehmen der Miſſionen nicht als ein Abnehmen der Religioſität überhaupt anſehen. Auch nicht die Selbſtbeſtimmung dazu als einen höheren Grad des religiöſen Eifers. Denn ſie iſt immer verſchwiſtert mit den anderweitigen Neigungen, die aus ſolchen Zeitverhältniſſen entſtehen.

---

*) Soll offenbar heißen Lehren nach dem Taufen.

Theils ſind ſie entgegengeſezt in Abſicht der Beſtimmtheit des Objects. Der einen Verfahrungsart iſt jedes nächſte das rechte, die andere ſucht ſich aus entweder gewiſſe auf eigene Art gemeinſchaftlich beſtimmte Perſönlichkeiten, als Stände, Temperamente, Alter u. ſ. w., oder auch gewiſſe einzelne Functionen des Lebens. In ſofern iſt jene die allgemeine, dieſe die beſondere Thätigkeit, welche eben den beſtimmten Beruf des Menſchen von dieſer Seite in ſich faßt, beruhend auf einem beſtimmten Gefühle, worin ihm die Receptivität einer gewiſſen Seite der Natur beſonders entgegentritt.

Dies iſt die allgemeine Anſicht des ganzen Gegenſazes, von welcher aus ſich auch verſtehen läßt, daß niemand ganz ohne die Thätigkeit ſein darf, welche unter den Begriff der Miſſion fällt. Sie iſt das, in welcher das, was in der Bildung der Geſinnung ſelbſt wieder Talent iſt, am ſtärkſten hervortritt.

§. 212.

Die Aeußerungen des intenſiven Prozeſſes erſcheinen zum Theil als den Charakter der Kirche aufhebend und finden deßhalb Oppoſition.

Im Gemeingefühle wird nur der Zuſtand der Kirche als beſtehend, gehemmt, d. h. ein beſtimmter Grad der Reinheit der Geſinnung repräſentirt. Die Geſinnung erſcheint auf der einen Seite als Polemik gegen die Sinnlichkeit, auf der anderen als übereinſtimmend mit derſelben. Je unreiner das Gefühl iſt, um deſto ſchwächer tritt der Gegenſaz heraus und deſto weniger innig iſt auch die Uebereinſtimmung. Die Steigerung beſteht alſo aus zwei Elementen. Den Gegenſaz herauszuheben; dann erſcheint ſie denen, welche noch auf der tiefſten Stufe des gegebenen Gemeingefühles ſtehen, als Erregung einer Polemik, wo ſchon Einigung war, d. h. als übertriebene Strenge. Die Einigung zu verſtärken; dann erſcheint ſie denen, die auf der höheren ſtehen, leicht als ein Product der niederen, als Ableugnung des Gegenſazes, d. h. als Laxität. Dies gilt ſowol von der praktiſchen als theoretiſchen Seite der Geſinnung.

Die Oppoſition wird natürlich um deſto ſtärker ſein, je größer die Verſchiedenheit iſt der paſſiven Mitglieder unter ſich, und der paſſiven als Einheit angeſehen von den activen, ſo wie, wenn die Steigerung vollbracht iſt, dieſe Verſchiedenheit muß aufgehoben ſein.

§. 213.

Die Realität des intenſiven Prozeſſes beruht auf der Verwandlung der vergleichenden Anſchauung in Gefühl und auf der Mittheilung dieſes Gefühls*).

Denn der Anſchauung ſelbſt ſind die, auf welche gewirkt werden ſoll, nicht empfänglich, nach §. 208, ſondern nur des Gefühls. Die Steigerung entſpringt aus der vergleichenden Anſchauung, in dem anſchauenden ſelbſt aber wird dadurch ein Gefühl bewirkt, und nur durch dieſes kann er auf das ganze wirken.

---

*) Randbem. Schl's. Die äußeren Formen des verbreitenden Handelns, welche zugleich dem repräſentativen und correctiven dienen, ſind Gutes Beiſpiel (im rechten Sinne), Freies Urtheil (in der rechten Begrenzung zuſammengeſezt aus Richtet nicht und Seid bereit zur Verantwortung), Erziehung urſprünglich Aeltern auf Kinder, dann aber auch ſtarke auf ſchwache.

Die Erziehung als Bildung der Geſinnung beruht darauf, daß dieſe aus dem allgemeinen Leben aus Gnade in den einzelnen übergehe. Schon die Sehnſucht der Natur iſt Folge dieſes allgemeinen Lebens. Aus dem darſtellenden Leben entſtehen nun von ſelbſt die erſten Bewegungen des höheren Lebens. Dies iſt die Löſung des Streits zwiſchen den zwei Maximen a. die Religioſität müſſe ſo zeitig als möglich übertragen werden, wenn auch nur mechaniſch; b. man müſſe mit der Mittheilung warten, bis ſie völlig verſtändlich ſei. Jede hat Recht gegen die andere, keine an ſich ſelbſt. Der Streit wäre aber unauflöslich, wenn die erſte Aufregung müßte gewollt und durch Gedankenmittheilung bewirkt ſein. Iſt ſie aber von ſelbſt durch die Anſchauung bewirkt, dann knüpft ſich an die Wahrnehmung der erſten Erregungen das zweite Moment, aus den beiden elementariſchen Formen beſtehend, der Erbauung, um die von ſelbſt entſtehenden Momente zu fixiren und einen permanenten Zuſtand zu bilden, und der allgemeinen Belehrung, um dieſen Zuſtand mit den übrigen zu verknüpfen. Das dritte Moment, die eigentliche Belehrung, der Unterricht iſt in jeder Kirche weſentlich an den Klerus übertragen. Nur ſolchen, die ſelbſt Klerus ſein könnten, darf er überlaſſen werden, jedoch muß er durch Prüfung des Klerus ergänzt werden. Hiebei liegt das Geſez zum Grunde, daß an jedem einzelnen muß verſucht werden, ob man ihn könne auf den höheren Standpunkt erheben.

Wenn unter Darſtellung und Mittheilung des Gefühls ein Unterſchied zu machen iſt, kann das Reſultat des Prozeſſes nur durch leztere bewirkt werden. Der wirkende will, daß die anderen ſich das Gefühl als ſolches aneignen, nicht die Darſtellung bloß als Erregungsmittel brauchen ſollen.

Das angegebene iſt alſo das weſentliche der religiöſen Rede, in wiefern ſie den intenſiven Prozeß bezwekkt.

Unmittelbar durch die Wiſſenſchaft als ſolche wird in der Sphäre der Geſinnung nichts ſteigernd bewirkt.

§. 214.

Die proteſtantiſche und katholiſche Kirche ſind einander entgegengeſezt in Beziehung auf dieſe Oppoſition.

Der Katholicismus ſieht jede Oppoſition ohne Ausnahme als häretiſch an; die Laien haben nur anzunehmen. Weil nämlich hier auch die erſcheinende Kirche als ſeiend gleich der Idee geſezt wird, muß ſie auch in ſich ſelbſt Eins ſein, und wenn das außer der Anſchauung geſezte Gefühl mit dem mit der Anſchauung combinirten nicht übereinſtimmen will, wird es gleich als außer der Kirche geſezt.

Der Proteſtantismus ſezt die erſcheinende Kirche als werdend, weder in irgend einem Momente der Idee gleich, noch ganz in ſich ſelbſt Eins. Wenn die Kirche in Parteien zerfällt im intenſiven Prozeſſe, kann das Unrecht ſein auf der Seite der Laien, wenn ihnen ein geringer Grad der Einigung volle Genüge giebt und alſo jede Hervorhebung des Gegenſazes ſie mit Unluſt erfüllt, welche ſie zu einem einigenden Handeln auffordert, oder wenn ſie Genüge im Gegenſaze als ſolchem finden. Es kann aber auch ſein auf Seiten der Kleriker, wenn ſie den Prozeß von zu entfernten Punkten einleiten. Da aber auch hierin nichts der Idee der Kirche an ſich widerſprechendes iſt: ſo fordert die Kirche nur, daß beide Parteien im Sich verſtändigen und einigen begriffen bleiben und ſich nicht gegenſeitig als Häreſis conſtituiren*).

§. 215.

In dem Verbreitungsprozeſſe der Geſinnung iſt zu unterſcheiden als relativer Gegenſaz das Werden des allgemeinen und das Werden des beſonderen der Geſinnung**).

Die ſittliche Luſt ſteht auch unter den beiden Formeln, Einl. §. 59. 60., und es muß ein anderes Handeln entſtehen, je nachdem es unter die eine oder die andere ſubſumirt war. — Die

---

*) **Randbem. Schl's.** Das Mittel zur gegenſeitigen Verſtändigung im allgemeinen iſt gleiches Verſtändniß der Baſis und gleiche Maxime über die Auslegung derſelben. Daher der eminente Werth, den die proteſtantiſche Kirche auf die Auslegung legt. — Das Mittel zur gegenſeitigen Verſtändigung im einzelnen, d. h. daß jeder die Sittlichkeit des anderen richtig beurtheile, iſt die Oeffentlichkeit des Lebens. Daher der große Werth, den die proteſtantiſche Kirche auf die Denkfreiheit legt.

) **Randbem. Schl's. Es entſtehen aus der Betrachtung des Gegenſazes zwei Kanones. 1. Jedes Handeln, welches eine zuſammengeſezte Perſönlichkeit ſtiftet oder erhält, muß ein individuelles Gepräge haben; ſonſt kann die Perſönlichkeit auch keines haben, und hat alſo kein Recht zu exiſtiren. Dies gilt von Stiftung der Ehe, des Staates, der Kirche. 2. Jedes Verbreiten über eine gegebene Perſönlichkeit hinaus darf nicht das eigenthümliche dieſer Perſönlichkeit verbreiten wollen. Es zerſtört ſonſt eine andere. Dies gilt freilich nur, wenn individueller Charakter gegenſeitig anerkannt iſt.

Anm. a. Als darſtellend geht wol das eigenthümliche Handeln über die Perſönlichkeit hinaus. Aber das wirkſame darin iſt nicht individuell, ſondern allgemein.

b. Die Entwikkelung der einzelnen Perſon als ihre eigene That betrachtet iſt auch individuell, d. h. individuell gegenwirkend bei allgemeinen oder fremdartigen Einwirkungen. Alſo tritt die Eigenthümlichkeit doch mehr als Receptivität auf und der einzelne Menſch wirkt auf ſich ſelbſt nur mit ſeinem Gemeingefühle. Nur im mehr unwillkürlichen Darſtellen iſt die Eigenthümlichkeit ſpontan.

c. Die menſchliche Gattung kann uns in einer eigenthümlichen verbreitenden Wirkung nicht erſcheinen, weil uns keine andere Gattung vernünftiger Weſen gegeben iſt. Ihre Entwikkelung als eigene That betrachtet, muß alſo auf b. reducirt werden. Das Gemeingefühl erſcheint daher hier mit Recht als die Thätigkeit Gottes in der menſchlichen Natur, d. h. als Offenbarung, und die menſchliche Natur als mit ihrer Eigenthümlichkeit receptiv

Geſinnung in ihrer Vollendung iſt eine Identität des allgemeinen und beſonderen. In ihrem Anfange tritt ſie univerſell auf. Das Princip des höheren Lebens als ſolches kann auch nur Einheit ſein, der Grund des beſonderen alſo, welches als mannigfaltiges auftritt, muß liegen im Naturaliſiren. Das univerſelle Werden iſt alſo anzuſehen als das Durchdrungenwerden der Natur vom Principe, dagegen das individuelle als das Durchdrungenwerden des Princips von der Natur, gewiſſermaaßen alſo als Wirkung der Natur, aber natürlich nur als der vom Principe ſchon durchdrungenen. Denn ſonſt iſt ſie nur als receptiv, nicht als activ im Vereinigungsprozeſſe zu ſezen. Univerſelles iſt alſo Action des Princips, abſtrahirt von ſeiner Verbindung mit der Perſönlichkeit; beſonderes iſt Action des Princips in dieſer Verbindung und unter ihrer Potenz. Das univerſelle iſt auch hier die breite Baſis, aus welcher ſich das beſondere hervorhebt. Das beſondere iſt überwiegend in dem, wo die Perſönlichkeit als ſolche handelt; das univerſelle, wo der Menſch überhaupt als Vernunftweſen handelt.

Ganz getrennt kann aber in der Realität beides niemals ſein. Denn wenn auch die Formel des Handelns den Menſchen nur als Vernunftweſen aufſtellt, wird doch in der Art und Weiſe beſonderes ſein in dem Maaße als das Princip ſchon mit ſeiner Natur vereinigt iſt. So wie, in ſofern in dem beſonderen ſittliches iſt, es ſich auch muß univerſell anſchauen laſſen.

§. 216.

Jedes verbreitende Handeln, welches ſein Object außer der Perſönlichkeit hat, von der es ausgeht, iſt ein allgemeines; ein individuelles kann nur das immanente ſein.

Das von der Perſönlichkeit ausgehende wird zwar den Charakter dieſer Perſönlichkeit um deſto mehr an ſich tragen, je vollkommener dieſe iſt; aber es kann doch in einem anderen nicht die beſondere Sittlichkeit begründen, ſondern nur die allgemeine, da die beſondere, dem obigen zufolge, nur aus der eigenen Natur des lezten ſelbſt und von dem Principe, als ihm ſelbſt ſchon inwohnend, ausgehen muß. Das beſondere ſittliche des Handelns verliert ſich gleichſam auf dem Wege zu ſeinem Ziele und bleibt an der Grenze ſtehen als darſtellend, ſo daß die Wirkſamkeit nur den univerſellen Charakter an ſich trägt.

§. 217.

Jede Sphäre eines gemeinſchaftlichen Handelns iſt in dieſem Sinne als eine Perſönlichkeit anzuſehen.

Denn ſie iſt eine Einheit, und eine Einheit, zu welcher mannigfaltiges aus der Natur gebunden und durch das höhere Princip beſeelt iſt. Da nun dieſes an die Einzelheit des Bewußtſeins nicht gebunden, ſondern dieſe für daſſelbe nur ein Durchgangspunkt iſt: ſo iſt eine ſolche Sphäre eben ſo gut eine Perſon. Woher auch der Name Moraliſche Perſon.

Auch gilt von einer jeden ſolchen, daß ihre Sittlichkeit je vollendeter deſto mehr auch eine beſondere wird; ſie bekommt Charakter.

§. 218.

Alles individuelle Handeln iſt Perſönlichkeit ſtiftend, oder erhaltend.

Das in dem einzelnen immanente iſt das, welches ſeine ſittliche Perſönlichkeit, die urſprünglich als ein Minimum ſchon gegeben iſt, erhält. Alles Wirken auf andere mit individueller Tendenz ſoll ſie entweder in eine Gemeinſchaft der Geſinnung hineinziehen, zu der man ſie prädeterminirt hält, oder ſie ſind ſchon actu darin, und es iſt ein immanentes Handeln einer moraliſchen Perſon durch Ein Organ auf das andere.

§. 219.

Alle zu ſtiftenden Perſönlichkeiten im Gebiete der Geſinnung liegen mitten inne zwiſchen der urſprünglich gegebenen einzelnen Perſönlichkeit und der nicht reell darzuſtellenden abſoluten Gemeinſchaft aller.

Die perſönliche Individualität kann nicht unmittelbar Princip einer erweiterten Gemeinſchaft ſein, weil ſie an die einzelne Natur gebunden iſt, die nur ein Exemplar, univerſell, wäre, wenn ſie ihres gleichen hätte. Die abſolute Individualität iſt freilich geſezt unter der Idee der Menſchheit als beſonderer Form der Vernunft, aber ſie iſt als reelle Gemeinſchaft nicht zu produciren anders als in jedem Verhältniſſe des einzelnen zum einzelnen, welches keinen Bezug auf eine andere ſittliche Perſönlichkeit hat, alſo auf eine univerſelle Weiſe.

§. 220.

Die Gemeinſchaft der Geſinnung zunächſt an der einzelnen Perſönlichkeit iſt die Familie, die zunächſt an der abſoluten iſt die Kirche.

1. Nämlich wegen der Duplicität der Geſchlechtsform iſt in der Geſchlechtsverbindung ein wahres Stiften einer aus einem höheren Geſichtspunkte einzelnen ſittlichen Perſon. Die ſittliche Geſchlechtsliebe iſt die individuelle dieſe Perſönlichkeit ſtiftende und erhaltende Action. — (Jeder muß alſo in dieſer Action begriffen ſein; ein ordentlicher Entſchluß, keine Familie ſtiften zu wollen, bedarf einer beſonderen Begründung. So und nicht anders wird die Sache auch in der Schrift vorgeſtellt. Natürlich findet dieſe Begründung eher ſtatt in dem Maaße als die Form der Miſſion die herrſchende Verbreitungsregel ſein kann, weil die Formel eigentlich das Princip der Adoption iſt.)

2. Die Kirche iſt die größte reelle ſittliche Perſon, welche dargeſtellt werden kann, denn ſie hat in ſich ſelbſt ein Streben, ſich ins unbeſtimmte zu erweitern (wohingegen die Ehe die abſoluteſte Contraction auf die urſprüngliche Duplicität iſt), welches im Chriſtenthume in der Auslegung von Ein Hirt und Eine Heerde am beſtimmteſten herausgetreten iſt. Es findet dieſes zwar ſeine beſtimmte Grenze in der von der Natur ſelbſt aufgegebenen Pluralität der Kirchen vermittelſt der nach Maaßgabe der Entfernung ſich vermehrenden Schwierigkeit, die individuelle Form aufzufaſſen und in reeller Communication zu ſtehen überhaupt;

allein dieſe Grenzen dürfen nirgend als gefunden angeſehen werden.

§. 221.

Jedes Verbreiten der Geſinnung dahin, wo ſie noch gar nicht ſupponirt wird, iſt zugleich ein Aufnehmenwollen in die Kirche.

Denn in dem Falle, daß der zu bekehrende ſchon durch Geburt in die Grenzen der Kirche des bekehrenden gehört, iſt es ein immanentes individuelles Handeln. Gehört er in die einer anderen: ſo wird auch ſchon Geſinnung, wenngleich als Minimum bei ihm ſupponirt. Gehört er unter keine: ſo wird das Bekehren nothwendig ein Gemeinſchaft ſtiftendes Handeln, weil die Geſinnung doch nur unter einer beſtimmten Form hervortreten kann und keiner eine andere kann geſtalten wollen, als ſeine eigene.

§. 222.

Die Mittelglieder ſind Freundſchaft von Seiten der Familie, Confeſſionen von Seiten der Kirche.

1. Verbindungen mehrerer Familien, wenn ſie ins große gehen, bilden immer etwas dem Staate analoges und beziehen ſich mehr auf das Talent als auf die Geſinnung: im lezten Falle bilden ſie eine Gemeinde, oder etwas ihr analoges. Das Gemeinſchaftſtiften der einzelnen unter einander ohne Rükſicht auf das Familienband bezieht ſich auf eine gemeinſame Richtung der Geſinnung und hat einen bloß inneren Haltungspunkt ohne äußere Form.

2. Zwiſchen der Individualität der perſönlichen Geſinnung und der Einheit der Kirche liegen immer noch Bindepunkte, welche durch Gegenſäze, die ſich aus jener Einheit entwikkeln, conſtituirt werden. Sie organiſiren ſich und beſtehen nach Maaßgabe daß der Gegenſaz lebendig bleibt, und die Kirche hat ſich immer nur ſo dargeſtellt. Anm. Dies iſt eine rein proteſtantiſche Anſicht, denn die katholiſche ſieht ſtreng genommen alles abweichende als Häreſis an.

§. 223.

Die Anhänglichkeit an die Confeſſion iſt nur Sectengeiſt, wenn das Bewußtſein der Einheit der Kirche dabei verloren geht. Das Leben in der Einheit der Kirche iſt nur Indifferentismus, wenn die Anerkennung der Confeſſionen in ihrem Gegenſaze dadurch ausgeſchloſſen wird.

Wenn in der Kirche ein Gegenſaz ſich allmählig auflöſt, iſt das Leben ſelbſt geſchwächt und wir ſehen dies nur als einen Uebergang an zur Entwikkelung eines neuen. So gehört es auch zum religiöſen Leben des einzelnen, den Gegenſaz lebendig in ſich zu tragen, weil er ſonſt nur im ſchwächeren Leben der Kirche lebt, zugleich aber auch über demſelben zu ſtehen, indem er das correſpondirende beider Glieder und ihre gemeinſame Unterordnung anerkennt.

§. 224.

Das Beſtreben, andere aus einer anderen in ſeine engere Gemeinſchaft hinüberzuziehen, iſt natürlich begründet und begrenzt durch die verſchiedene Formel des Werdens einer jeden und durch die äußere Unbeſtimmtheit ihres Gebietes.

Jedem erſcheinen in der entgegengeſezten Gemeinſchaft Mängel, die in der ſeinigen [nicht]*) ſind. Iſt nun dies Gefühl ſtärker, als das des poſitiven individuellen Charakters: ſo wird das Beſtreben herüberzuziehen mit gutem Gewiſſen getrieben.

Jedem kann auch, zumal wo beide Sphären ſich äußerlich nahe berühren, Zweifel entſtehen, ob der andere nicht etwa nur ohne perſönliche innere Determination der äußeren Verhältniſſe wegen zu ſeiner Gemeinſchaft gehöre, und auch ſo wird als Verſuch das Geſchäft mit Recht getrieben. Aber ohne Grund zu ſolchem Verdachte den anderen irre machen wollen in ſeinem Glauden, oder aus anderen Gründen als wegen der größeren Reinheit der Geſinnung herüberziehen wollen, iſt verkehrt. — Ganz frei davon macht nur die Anſchauung, welche den poſitiven individuellen Charakter auch der entgegengeſezten Partei lebendig ins Bewußtſein bringt.

---

*) Das eingeklammerte ſteht nicht im Manuſcripte.

§. 225.

Ein Mittelglied zwiſchen Freundſchaft und Confeſſion bilden die religiöſen Geſellſchaften, als Ordenscorporationen im Katholicismus, als Conventicul im Proteſtantismus geſtaltet.

Nämlich eine noch engere Uebereinſtimmung der Geſinnung iſt das Bindungsmittel, im Proteſtantismus gewöhnlich der Werth, der auf eine gewiſſe dogmatiſche Anſicht gelegt wird, im Katholicismus praktiſcher eine beſondere Ausübung. Daher jeder Orden ſeine Regel, ſie ſei nun aſketiſch oder wirklich praktiſch.

§. 226.

(S. §. 187—190.) Wo Talent iſt, weiſt es immer zurükk auf Geſinnung*).

---

*) Randbem. Schl's. 1827. Inhalt des Prozeſſes. Jeder iſt dem ganzen Prozeſſe zugewendet als ein unendlich kleiner Theil.

Des einzelnen Urtheil und Wille über das, was er zu thun hat, muß mit dem des ganzen zuſammenſtimmen.

Der einzelne fordert, weil Gemeinſchaft nothwendige Form iſt, von der Geſammtheit das Maximum ſeiner Talentbildung.

Die Geſammtheit fordert von dem einzelnen, weil die Perſönlichkeit weſentliches Organ iſt, das Maximum ſeines Antheils am äußeren Naturbildungsprozeſſe.

Der Gegenſaz geht durch alle einfachen und zuſammengeſezten Perſönlichkeiten, Familie Gemeinde Staat Menſchheit, durch.

Wenn die Aufgabe der ganzen Menſchheit richtig gefunden iſt, kommt es nur auf jene Uebereinſtimmung des Urtheils an.

Die Aufgabe der ganzen Menſchheit iſt in dem erſten göttlichen Gebote enthalten, vom Chriſtenthume anerkannt.

Dieſes iſt dem Menſchen als Ebenbilde Gottes gegeben; alſo geht ſie auf den göttlichen Geiſt als Agens zurükk und die Beziehung des Naturbildungsprozeſſes auf Geſinnung iſt darin ſchon gegeben.

Denn es kann ſich nicht bilden, ohne auch außer dem Gebiete der einzelnen Perſönlichkeit thätig zu ſein. Wird nun dies

Alſo kann die Geſammtaufgabe nur richtig erkannt werden im Chriſtenthume. Außer dem überall Streit.

In der chriſtlichen Kirche iſt der Streit ein Zeichen der Unvollkommenheit.

Die Geſammtheit hat daſſelbe Intereſſe, wie der einzelne; und umgekehrt.

Zur richtigen Erkenntniß der Geſammtaufgabe gehört auch die Anwendung des Ueberſchuſſes.

Kanon für den einzelnen, Geneigtheit ſich beſtimmen, oder mitbeſtimmen zu laſſen wegen theils mangelnder Selbſterkenntniß theils mangelnder Ueberſicht.

Kanon für die Geſammtheit, Nicht eher anzuweiſen, bis eine innere Beſtimmtheit ſei.

Deſto ſittlicher und colliſionsfreier, je mehr beides zuſammentrifft.

Völker als einzelne in Bezug auf Menſchheit. Frage über Politik und Moral.

Der Ueberſchuß geht auf ins darſtellende Handeln. Schwierigkeiten daraus im einzelnen.

Werthunterſchiede innerhalb des darſtellenden Handelns.

Verſchiedenheiten während der ſteigenden Communication.

Durch Geld entſteht erſt der Gegenſaz zwiſchen Geiz und Verſchwendung.

Allgemeines Princip. Die Verwendung in das darſtellende Handeln kann an ſich nicht ausgeſchloſſen werden. Aber was chriſtliches darſtellendes Handeln ſei, iſt hier nicht zu beſtimmen.

Ein neues Verhältniß entſteht bei angenommener plözlicher Erweiterung. Aber die Ungleichheit vertheilt ſich ungleich nach Lage und Eigenthümlichkeit.

Die Beſtimmung deſto ſicherer, je mehr a. das neue ſich gleich organiſirt; b. Anſprüche des einzelnen und Forderung der Geſammtheit ſich identificiren und der einzelne für ſich nur als Organ handelt.

Verhältniß der Verwendung zur Auſſparung, wie es erſt durch Geld als Gegenſaz in Verſchwendung und Geiz erſcheint.

Bibliſche Entſcheidung. Nicht ſorgen. Nichts hinübernehmen.

Die Sicherſtellung gehört mit zur Herrſchaft; ſie muß auch organiſirt werden. Aus der Abſchäzung wird dann eine Sachverſtändigkeit.

Uebergang zu darſtellendem.

1. Differenz in der Geneigtheit. Gleichgewicht beider Glieder = Kunſt. Je mehr dieſes, deſto größer. Minimum überall.

2. Ob Verhältniß wie Mittel und Zwekk. Nein. Nur ergreifend den Ueberſchuß, weil unmittelbar aufgegeben. Differenz. Extreme, die beide unmoraliſch werden können.

Jede Erweiterung geht nur aus der Identität von beiden hervor.

Sie fängt auch wieder mit Darſtellung an.

ganz uneigennützig betrieben: ſo iſt ſchon daraus ein höheres Motiv. Concurrirt die Werthſchäzung anderer: ſo iſt das Motiv in dieſen und ſezt bei ihnen Geſinnung voraus.

§. 227.

In ſeiner natürlichen Verbindung mit der Geſinnung hat alſo der ganze äußere Bildungsprozeß (Talent und Natur) ſeinen Urſprung ebenfalls in dem höheren Gefühle als Luſt modificirt.

Das Bewußtſein der urſprünglichen Identität zwiſchen dem ideellen und reellen, welches eigentlich das höhere Princip bildet, iſt das treibende. Bewußtſein der Receptivität der Natur, welches durch die in der Erſcheinung ſchon urſprünglich gegebene Identität des ideellen und reellen gewekkt wird, iſt das auffordernde.

Die entgegengeſezte Anſicht vom Urſprunge aus Noth und Langerweile, d. h. aus den beiden Urſachen der Unluſt, ſcheitert ſchon an der Erklärung des urſprünglichſten Werkes, nämlich der Erziehung. Ferner an allem der Kunſt analogen in allem Bildungsprozeſſe. Auch an der Anſchauung des Prozeſſes ſelbſt in den Kindern, indem jedes Talent und jedes Werk um ſo mehr gedeiht, als ſie es als freie Kraftäußerung anſehen, dagegen immer zurükkgedrängt erſcheint unter dem Einfluſſe der Noth. Auch daran, daß offenbar der Bildungsprozeß einmal eingeleitet die Noth vermehrt. — Sie iſt offenbar unſittlich, indem ſie das Talent nicht als den Ausfluß der Geſinnung anſieht, ſondern als das Supplement des Inſtincts. Denn es bleibt dann keine Realität der Geſinnung übrig, weil dieſe an die Identität derſelben mit dem Talente gebunden iſt.

§. 228.

Bildung des Talentes und Bildung der Natur durch das Talent iſt eine und dieſelbe Function.

Man kann es anſehen aus dem Geſichtspunkte des Gegenſazes zwiſchen dem einzelnen und allgemeinen Leben. Denn iſt jedes Talent eine beſondere Function des erſten gegen eine beſtimmte Seite des lezten hin, und da es Vermögen als Quantum iſt: ſo wird es nicht anders, als durch die Ausübung. Alſo iſt ein Leiden in der Natur geſezt, welches ſich immer als eine beſondere Geſtaltung offenbaren wird. Am allerweiteſten erſcheinen davon entfernt die bloß erkennenden Talente, aber ſie werden doch ſelbſt nur, indem die Natur allmählig zur Erkennbarkeit, zur Durchſichtigkeit gebildet wird, welche ihr auf eine poſitive Weiſe von ſelbſt nicht inwohnt, und welche, um hervorgebracht zu werden, ein großes Syſtem von Organen vorausſezt.

Man kann es betrachten aus dem Geſichtspunkte des höheren Princips. Dieſes will eins werden mit der Natur ſchlechthin, und ſezt ſich die ganze Natur entgegen. Jede Wirkſamkeit deſſelben will alſo abſolut durchdringend ſein, und muß ſich alſo von dem primitiven Punkte an nach dem Geſeze der Continuität nach allen Seiten hin immer weiter fortpflanzen. Die nächſte Wirkung alſo im Talente iſt ihm nichts vollendetes für ſich, und überhaupt jedes einzelne Reſultat, alſo auch das nächſte, immer nur Durchgangspunkt. Das Talent als etwas für ſich bearbeiten, wäre ein Conſtituiren der Perſönlichkeit als Mittelpunkt und Zwekk, welches in demſelben gar nicht ſtattfindet.

§. 229.

Die Perſon iſt alſo auf keine Weiſe Princip des Bildungsprozeſſes, ſondern nur Reſultat.

Nämlich die ſinnliche Perſon iſt immer nur theils Object, theils Leiter des Prozeſſes, und in ihrem Daſein ſelbſt als Keim der ſittlichen Perſon Reſultat deſſelben, nach §. 192. 193.

Auch die ſittliche Perſon iſt zuerſt Reſultat, indem der Einigungsprozeß des Princips mit der Natur auf jeder Stufe von anderen eingeleitet wird. Und wenn das Verhältniß der Gemeinſchaftlichkeit ſich gewendet hat und der Punkt der Selbſtändigkeit eingetreten iſt, tritt auch das Bewußtſein ein, daß der Prozeß nur für die Vernunft an ſich betrieben wird und die Bildung der Perſon ſelbſt nur das überall erſte Reſultat iſt.

§. 230.

Die Bildung der Natur iſt Bildung für den Geiſt, und iſt weſentlich ein gemeinſchaftlicher Act, und das Object deſſelben iſt die ganze Natur*).

1. Die ſittliche Perſon iſt das bildende mittelbarer Weiſe als Durchgangspunkt für die Kraft, alſo nicht die reine Kraft ſelbſt im Gegenſaze gegen den Stoff. Sie iſt in anderer Hinſicht Reſultat, alſo nicht das, worauf bezogen wird. Dies iſt alſo nur das höhere Princip ſelbſt. Dieſes als ſolches iſt in allen identiſch. Jeder bezieht alſo im Bildungsprozeſſe eben ſo gut auf alle anderen als auf ſich, und iſt eben ſo gut ein Durchgangspunkt für die Thätigkeit, die von anderen ausgeht.

2. Dem höheren Principe ſelbſt aber kann nichts anderes gegenüberſtehen, als die Totalität der Natur als Einheit. Es ſtrebt nach der Einigung mit der Natur an ſich, alſo mit der ganzen Natur.

§. 231.

Die Gemeinſchaftlichkeit des Bildungsprozeſſes wird primitiv ausgeſprochen in der Familie.

Wechſelwirkung von Talentbildung der beiden Geſchlechter auf einander. Wirkſamkeit der Aeltern auf die Kinder, Selbſtändigwerden der Kinder als Reproductionskraft. Urſprüngliche Identität von Talentbildung und Naturbildung; abzuleiten, weil nur in und durch die Naturbildung das ganze beſtehen kann.

§. 232.

Die Gemeinſchaftlichkeit wird abſolut geſezt in dem Gefühle der allgemeinen Menſchenliebe**).

---

*) Randbem. Schl's. 1. Naturbildung und Naturwahrnehmung — ohne Grenzen. 2. Erkenntnißbildung und Bildung des Begehrungsvermögens. — Ob Luſt und Unluſt auszubilden ſind.

Ueber die Zuläſſigkeit der Speculation.

**) Randbem. Schl's. Die vollkommene Sittlichkeit der Staaten iſt alſo auch bedingt durch ihr Beſtehen mit der allgemeinen Menſchenliebe, d. h.

Jeder ſittliche ſieht in dem anderen einen Theilhaber an demſelben Geſchäfte, und ſo wie in der Familie die Dinge den Gliedern gemein ſind: ſo iſt auch in jenem Gefühl ein gemeinſames Verkehr und gegenſeitige Unterſtüzung geſezt. Kraft und Werk ſind Gemeingut.

Aber eben weil dieſes Gefühl auf die abſolute Einheit geht und dieſe nicht unter dem Charakter des beſonderen ſich offenbaren kann, giebt es auch keine beſtimmte Form für dieſelbe, ſondern ſie zeigt ſich nur elementariſch im Verkehre der einzelnen, wo von aller beſtimmten Gemeinſchaft abgeſehen wird, und in der formloſen Geltung des ſittlichen; Liebe und Wahrheit, Treue und Glauben.

§. 233.

Da die Bildſamkeit der Natur eine unendliche iſt und überall im Gefühle erſcheint: ſo iſt auch die Aufforderung zum bildenden Handeln unendlich. Ein jeder ſtrebt, ſeinen Wirkungskreis ins unbeſtimmte zu erweitern.

Die Maſſe, die jeder in ſeinen Bildungsprozeß hineinzieht, iſt ſein Beſiz. Das Streben nach Beſiz iſt alſo unter Bedingung der Lebendigkeit des Bildungsprozeſſes an ſich ohne Grenzen. Als Qualität oder Tugend geſezt Arbeitſamkeit.

§. 234.

Das Gefühl der Gemeinſchaftlichkeit des Bildungsgeſchäftes geht aus in die Bereitwilligkeit eines jeden, ſeinen Beſiz nur als Durchgangspunkt für die Dinge anzuſehen.

Allgemeines Verkehr beruhend auf der Ueberzeugung, daß jeder jedes nur bis zu einem gewiſſen Maaße bilden kann. Dies gilt

---

mit dem allgemeinen Frieden. Alſo Krieg, weil zerſtörend, iſt unſittlich. Daraus folgt aber weder, daß der Chriſt nicht dürfe am Kriege theilnehmen. Denn den Staat auf dieſe Stufe heben zu wollen, wäre correctiver Prozeß, und muß mit dem Gehorſam gegen die Obrigkeit als dem repräſentativen übereinſtimmen. Noch auch daß eine chriſtliche Obrigkeit nicht Krieg führen dürfe, ſondern ſie darf es, wenn ſie überzeugt iſt, daß ſie nur vertheidigend verfährt.

auch von der Talentbildung. Keiner muß ein Monopol ausüben auf die, die er bildet. Verächtliches in der abſoluten Schülerſchaft.

§. 235.

Das Zuſammenbeſtehen von beidem (§. 234. 233.) beruht darauf, daß nichts aus dem Beſize des einzelnen herausgeht, als indem durch Wechſelwirkung etwas anderes hineinkommt.

Alles Verkehr muß Tauſch ſein irgend einer Art, entweder zwiſchen einzelnen, oder indem eine Bildungsſphäre ſich überhaupt ihren Stoff immer wieder reproducirt. Das Verächtliche in der gemeinen Wohlthätigkeit.

§. 236.

Niemand zieht einſeitig etwas in ſeinen Wirkungskreis, was ſchon in dem eines anderen begriffen iſt.

Das Grundgefühl kann hiezu nicht auffordern, denn das Schöngebildetwerden der Natur kommt nicht mehr als Luſt vor, ſondern als Seeligkeit, die nicht mehr zum Handeln auffordert.

Aus dem ſittlichen Selbſterhaltungstriebe entſteht daher, um keine Verwirrung in ſich ſelbſt zu ſezen, ein Beſtreben das in der Bildung ſchon begriffene von dem rohen richtig zu unterſcheiden, und eine Scheu vor dem erſten, um es nicht als leztes zu behandeln.

§. 237.

Die Möglichkeit des Irrthums, der auch bald empiriſch ausbrechen muß, erzeugt das Verlangen nach einer gemeinſamen Notification des Beſizes.

Dies und das folgende ſind die erſten Motive, welche den bürgerlichen Verein erzeugen und ſich ſchon in ſeinen erſten Rudimenten thätig beweiſen. Er entſteht hiedurch als eine quantitativ beſtimmte Gemeinſchaft; denn es gehört dazu urſprünglich eine gegenſeitige Anerkennung der einzelnen unter ſich (die erſt ſpäterhin auf die Obrigkeit übertragen und von den einzelnen verausgeſezt wird) und ein gemeinſam beſtimmtes Medium und Form der Communication.

§. 238.

Die Selbſterhaltung der ſinnlichen Perſon muß auch als ein Gemeingeſchäft betrieben werden, und ſich als ein Auftrag des ganzen einer Gemeinſchaft darſtellen*).

Sie iſt im ſinnlichen Triebe aufgegeben und auch ſo ohne Naturbildung nicht ausführbar. Nun aber ſoll dieſer ganze Prozeß ſittlich ſein; alſo muß auch dieſe Selbſterhaltung in den ſittlichen Prozeß aufgenommen, alſo auch ein gemeinſchaftlicher Act ſein. Der einzelne ſieht ſich an als bei der Selbſterhaltung in einem Auftrage des ganzen begriffen. So in der Familie die untergeordneten in Beziehung auf den Hausvater und dieſer in Beziehung auf ſie. Außer der Familie aber bedarf dieſe Anſicht einer beſtimmten Sanction zumal wegen des möglichen Streites der ſittlichen mit denen, welche die Selbſterhaltung nur ſinnlich treiben. Der einzelne nimmt ſeine Perſon von der Gemeinde zu Lehn.

§. 239.

Das Geſez der Fortſchreitung des einzelnen im Bildungsprozeſſe muß auch als ein gemeinſamer Wille erſcheinen.

---

*) Randbem. Schl's. 1825. Die Identität von Selbſterhaltung und Wohlthätigkeit gehört zur allgemeinen Menſchenliebe.

a. Die Gemeinſchaftlichkeit hängt nicht ab von der Form der Gütergemeinſchaft.

b. Es liegt darin, daß kein Theil des Prozeſſes durch einen anderen ſoll aufgehoben werden.

NB. Anwendbarkeit dieſes Sazes auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft.

c. Einheit des Typus — Neuerungsſucht und Alterthümlichkeit. Pietät und Auctorität.

d. Auch die beiden Formen müſſen gemeinſchaftlich ſein Selbſterhaltung und Wohlthätigkeit.

e. Der Wechſel des Beſizes und die Erweiterung deſſelben identiſch.

Es iſt an und für ſich betrachtet beſtimmt durch die urſprüngliche Natur eines jeden, in welcher ein beſtimmtes Verhältniß der Functionen geſezt iſt. Da aber dieſes in der Perſon liegt: ſo erſcheint es als Willkühr in Bezug darauf, daß die Bildung für das höhere Princip an ſich betrieben wird. Eben wegen dieſes Verhältniſſes iſt der Prozeß jedes einzelnen einſeitig und erſcheint alſo nur als das Geſchäft wirklich repräſentirend durch ſeine Unterordnung unter ein ganzes, d. h. der einzelne muß auch ſeine *Freiheit* und ſeinen *Beruf* vom ganzen empfangen*).

§. 240.

Dieſe Bedingungen ſind in der Familie allein nicht zu erreichen, und poſtuliren alſo eine größere Bildungsgemeinſchaft.

Nämlich im untergeordneten Verhältniſſe gegen ein ganzes iſt der Menſch in der Familie nur bis zur Mündigkeit; der Hausvater alſo iſt es nie. — Man ſieht aber, wie aufſteigend von der Familie unmittelbar aus dieſen Forderungen noch nicht der Staat entſteht, ſondern nur die Horde, die einfachſte noch nicht einmal ſtrenge Rechtsgemeinſchaft.

§. 241.

Die bildende Thätigkeit, in welcher Naturbildung und Talentbildung im Gleichgewichte ſteht, iſt Kunſt.

---

*) *Randbem.* Schl's. Das Herausnehmen des beſonderen aus dem gemeinſamen iſt ebenfalls gemeinſame That; ſonſt nicht ſichere Beſtimmung. Daher das ganze und die Theilnahme organiſirt.

Das Herausnehmen muß aber auch von der Perſon ausgehen als ihre That. Daher zwei Extreme. a. Das der abſoluten perſönlichen Willkühr, wo der allgemeine Wille nur ausſpricht, Jeder einzelne kann ſich unbeſchränkt ſeinen Beruf wählen. Bei dieſem hat der einzelne für ſeine That keinen zureichenden Beſtimmungsgrund, alſo keine ſittliche Beruhigung. b. Das des abſoluten Zwanges, wo die Obrigkeit jedem ſeinen Beruf giebt. Dabei hat dieſe keine ſittliche Beruhigung, weil ſie kein beſtimmtes comparatives Bewußtſein von der Qualification aller einzelnen hat.

Das ſittliche liegt alſo als ein unbeſtimmtes in der Mitte zwiſchen beiden.

Sie iſt die ſelbſtgenugſame, die ganze Idee des Prozeſſes an und für ſich darſtellende. In aller Kunſt zeigt ſich das Gleichgewicht nicht nur als ein ruhendes, ſondern als ein actives, indem ſie auch die Identität von Talent und Natur ſteigert, ſie gegenſeitig für einander mehr aufſchließt. Talent wird in jeder Kunſtausführung gebildet, weil jede als individuell eine andere iſt, und weil auch das Urbild einer jeden ein fortgeſeztes Selbſtbeſtimmen und Selbſterkennen des Talentes iſt.

Daraus folgt auch umgekehrt, daß jede Thätigkeit, die als Einheit eines geſchloſſenen ganzen anzuſehen iſt, als Kunſt muß betrachtet werden, denn von dieſer gilt in jeder Hinſicht daſſelbe.

§. 242.

Die bildende Thätigkeit mit zunehmendem Uebergewichte der Naturbildung iſt Mechanismus.

Je weniger nämlich Talentbildung dabei mit im Spiele iſt, um deſto mehr muß alles nach einer beſtimmten Regel erfolgen. Je weniger nun in der Identität der Perſönlichkeit die Idee des Prozeſſes mit lebendig iſt, um deſto mehr nähert ſich das mechaniſche dem unſittlichen. Das unſittliche in dieſer Hinſicht hat den Charakter des unfreien. Alle Wiederholung einer und derſelben Thätigkeit mit einem ſchon erworbenen Grade des Talentes iſt mechaniſch*).

§. 243.

Die bildende Thätigkeit mit zunehmendem Uebergewichte der Talentbildung iſt ſpeculativ.

Je mehr das Talent von der Uebung nach außen getrennt wird, um deſto mehr erſcheint es als die bloße intellectuelle Function. Iſt es aber ganz getrennt: ſo iſt nothwendig auch dieſe ganz ohne Leben und das Erkennen wird ein todtes Spiel.

---

*) Randbem. Schl's. Ueber die Zuläſſigkeit der Speculation (und der Kunſt?).

Ueber die Gemeinſchaft des einzelnen und ganzen in der Beſtimmung. Ueber das doppelte Mißverhältniß zwiſchen religiöſem Intereſſe und Arbeit[illegible].

Es muß wenigſtens indirect auch den anderen Factor in ſich tragen, indem es lebendig auf diejenige Talentbildung einfließt, welche im Gleichgewichte ſteht, oder indem es unmittelbar dem mechaniſchen die Regel giebt. Je höher das Wiſſen, um deſto mehr muß es lehrend ſein.

§. 244.

Kein wiſſender und Künſtler darf ſich der mechaniſchen Thätigkeit ganz entſagen, und jeder mechaniſche ſoll Kunſt oder Wiſſenſchaft anſtreben.

Dies iſt in dieſer Beziehung die natürliche Anwendung von dem Principe der Gleichheit im Chriſtenthume. Wer alſo Kunſt und Einſicht nicht hat in irgend einem beſtimmten Fache, muß ſie haben im Leben überhaupt, in der Familie. Und wer nicht mechaniſch iſt im ganzen ſeines Berufes, muß in irgend einem einzelnen Zweige als Liebhaberei theilnehmen an dem allgemeinen mechaniſchen Geſchäfte.

§. 245.

Die verſchiedenen Functionen des Lebens ſind in jedem einzelnen in beſtimmtem Verhältniſſe, welches ſich alſo in der Talentbildung und Naturbildung ausdrückt, und den individuellen Charakter des bildenden Handelns hervorbringt.

Jedes reelle Handeln iſt eine Einheit mehrerer und ſtreng genommen aller Functionen, alſo iſt auch dieſer Charakter nicht nur in dem quantitativen Verhältniſſe der verſchiedenen Actionen im ganzen eines Lebens, ſondern auch in jeder einzelnen Action ſelbſt. Jede lebendige Beziehung eines einzelnen auf die Natur iſt eine Fortpflanzung ſeiner dem Talente inwohnenden Eigenthümlichkeit.

§. 246.

Die perſönliche Eigenthümlichkeit des Bildungsproceſſes iſt allemal untergeordnet einer größeren, der nationalen.

Die Geſtaltung des einzelnen Lebens als das Reſultat ſeiner Wechſelbeziehung mit dem allgemeinen iſt alſo auch danach beſtimmt, wie dieſes ihm zugekehrt iſt; ſie ſteht unter topiſchen phyſiſchen Bedingungen, und der Saturationspunkt, wo dieſe im großen zu einer beſonderen Beſtimmtheit zuſammenwirken, iſt die Nationalität. Dieſe modificirt nothwendig das Talent und die Naturbildung ſowol durch die gemeinſame Beſchaffenheit der einzelnen ſelbſt, als auch der Hauptmittel der Communication zwiſchen ihnen.

§. 247.

Die nationale Eigenthümlichkeit ſpricht ſich im Gefühle aus als eine Luſt an der Receptivität der Natur im großen für eine beſtimmte Form der Bildung.

Dieſes Gefühl beruht darauf, daß das unter dieſer beſtimmten Form bildende Princip ſich als einer großen Menge von einzelnen inwohnend auch ohnerachtet der verſchiedenen Richtungen, die in ihnen geſezt ſind, anerkennt.

Aber eben dieſes Gefühl iſt zugleich ſogar bedingt durch das Bewußtſein der Coexiſtenz jener verſchiedenen Richtungen unter derſelben Form. Denn die Natur kann nur allſeitig gebildet werden, allſeitige Bildung von jedem einzelnen ausgehend würde aber nie eine große Einheit geben, ſondern nur ein Aggregat von kleineren. Daher kann die Thätigkeit des einzelnen in dieſem Bildungsprozeſſe nur einſeitig ſein, und er iſt alſo bedingt durch das Zuſammenſein und Ineinandergreifen vieler ſolcher einſeitigen Richtungen.

§. 248.

Beides kann alſo im Gefühle nur in und mit einander werden und bildet ſo den individuellen Factor des Princips des verbreitenden Handelns.

Durch den univerſellen Factor wird eine größere Gemeinſchaft poſtulirt (240), in dieſer aber iſt an und für ſich nicht die perſönliche Relativität als bewußt geſezt, alſo entwikkelt ſich in ihr auch nicht die perſönliche Eigenthümlichkeit als bewußt. Aber eben ſo wenig die nationale; ſondern jene Gemeinſchaft iſt nur die Form des Bildungsprozeſſes überhaupt von ſeiner univerſellen Seite angeſehen. Von dort iſt alſo beides rein ausgeſchieden und bildet dazu den Gegenſaz. Bedingt zeigt ſich beides durch einander nach §. 246. 247. Alſo kann der Gegenſaz gegen den univerſellen Factor auch nicht von einem von beiden allein anfangen.

§. 249.

Beide Glieder dieſes Gegenſazes ſind einander an Würde ganz gleich.

Der univerſelle erſcheint unter dem individuellen, weil ſich dieſer aus ihm heraushebt und einen höheren Grad des Bewußtſeins vorausſezt. Dagegen erſcheint er auch über ihm, weil der individuelle auf dem vergänglichen der Perſönlichkeit (es ſei nun der einzelnen oder der zuſammengeſezten) beruht, und weil der univerſelle unmittelbar ſich auf die abſolute Gemeinſchaft bezieht, von welcher aus angeſehen jeder individuelle nur als Beſchränkung erſcheint.

§. 250.

In der Realität iſt nie einer ohne den andern.

Weil nämlich nichts menſchliches rein ohne Individualität iſt, nichts ohne ſie real auftreten kann. Unbewußt alſo iſt das individuelle immer mitwirkend auch da, wo das Uebergewicht des univerſellen ganz entſchieden iſt. Das individuelle aber kann nicht ſein ohne univerſelles, weil ſonſt der Charakter des ſittlichen ganz darin verloren ginge.

Man kann ſagen, daß in jedem reellen verbreitenden Handeln das univerſelle Moment mehr das abſolute repräſentirt und das individuelle mehr das reale, und daß die Sittlichkeit des einzelnen Handelns deſto größer iſt, je gleicher beide Momente heraustreten.

§. 251.

Der individuelle Factor des Gefühls iſt das eigentlich ſtaatbildende Princip.

Der univerſelle ſucht zwar ſchon Rechtsverhältniß, aber nur ganz allgemein, und da es doch, um reell zu ſein, in einer beſtimmten Form auftreten muß, nur quantitativ oder willkührlich beſtimmbar. Quelle der gewöhnlichen Anſicht. Der individuelle aber weiſet in dem Bewußtſein ſelbſt das qualitative Moment nach.

Als Minimum iſt es (wegen §. 250.) überall, und alſo jede Gemeinſchaft, auch die in §. 240., auf den Staat ausgehend.

§. 252.

Die von dem individuellen Gefühle ausgehende Thätigkeit iſt auch hier Perſönlichkeit ſtiftend*).

---

*) Hier endigt das Manuſcript, und zwar auf der Mitte des Blattes, ſo daß auf keine Weiſe angenommen werden kann, es ſei je mehr davon vorhanden geweſen.

Beilage B*).

Nun**) anno 1822 Reinigendes Handeln.

Einleitung.

A.†) 1. Ob es nicht überflüſſig werde durch wirkſames als Uebung und darſtellendes. 2. Oder ob die Nothwendigkeit deſſelben vom darſtellenden ausſchließe.

B. ad 1. Würde richtig ſein, wenn jedes einzelnen Beruf allſeitig wäre. Da dies nicht iſt††): ſo iſt es zuläſſig als Supplement.

C. Secundäre Frage, ob es vom ganzen ausgehe, oder vom einzelnen. a. Als individuell ſcheint es nur vom einzelnen ausgehen zu können, weil das ganze incompetent iſt. Dies erſcheint aber nur in ſofern als möglich, als es eine Wirkung auf ſich ſelbſt giebt. Hierüber nichts feſtſtehendes. Alſo nur bedingtes Reſultat. Wer an Wirkung auf ſich ſelbſt glaubt, kann auch reinigendes Handeln verſuchen; wer nicht daran glaubt, muß ſich dem Geſammtleben hingeben.

---

*) Was hier als Beilage B. folgt, hat das Manuſcript bis zum verbreitenden Handeln auf beſonderen Blättern, von da an aber am Rande des unter A. gegebenen.

**) d. h. unmittelbar nach der allgemeinen Einleitung. Denn vor 1822 ſtellte Schl. immer das darſtellende Handeln voran.

†) Die Buchſtaben am Rande rühren natürlich nicht vom Verfaſſer her. Ich habe ſie gemacht, um kürzer citiren zu können.

††) Siehe Beilage A. § 247.

Untergeordnete Frage, Kann in der Gemeinde eine D.
Neigung ſein, ſich dieſem hinzugeben?

1. Reinigendes Handeln des einzelnen aufs ganze findet E.
ſtreng genommen nur ſtatt, wenn das leztere noch keine Organiſation
hat, welche ſeine Activität auf den einzelnen ausſpricht*).
2. Bis dahin iſt nur richtig ein reinigendes Handeln des ganzen**),
welches zugleich Beſtreben iſt, jene Organiſation hervorzubringen,
alſo als jenes ſich ſelbſt aufheben will. Das leztere Beſtreben F.
iſt alſo darin die Hauptſache und das bleibende. Und auch das G.
reinigende darin geſchieht unter dieſer Form nur im Namen des
ganzen, nämlich ſo wie die Organiſation, wenn ſie da wäre, es
vollbringen würde. Es kann alſo nie zerſtörend ſein. NB. In H. I.
der bürgerlichen Geſellſchaft giebt es keine ſolche Zwiſchenzeit.
Daher dort ganz anders.

Frage, Sind alſo alle Spaltungen, welche vom Beſtreben das K.
ganze zu reinigen ausgegangen ſind, immer mala fide geweſen?

Antwort, Spaltungen ſind nur recht, wenn ſie einen individuellen Grund haben; reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze darf nicht individuell ſein. Alſo darf ein reinigendes Handeln keine Spaltung begründen. Allein entweder war die Spaltung nicht total, oder ſie war ihrer Ueberzeugung nach keine, weil ſich beide Theile völlig ausſchloſſen. Montanismus und Arianismus hätten keine Spaltungen werden ſollen. Durch alle ſolche falſchen Theilungen wurde nur die natürliche Individualiſirung gehindert. Dieſe tritt am Anfange nicht hervor; daher im apoſtoliſchen Zeitalter keine Trennung zwiſchen aramäiſchen und helleniſchen Chriſten zuläſſig war, und ſo iſt es in jedem Zeitpunkte, wo das verbreitende überwiegt. Daher auch natürlich, daß die deutſchen Kirchen anfänglich römiſch wurden; aber es hätte nicht bleiben ſollen.

---

*) Randbem. Schl's. Gemeinde und einzelne müſſen einander gegenüber geſtellt werden. Die beiden Hauptformen. Die ganze Gemeinde erſcheint als gleich ſehr hinter dem einzelnen zurükkbleibend. (Verhältniß Chriſti zu allen Menſchen.) Wenn die Gemeinde in dieſem Falle ſich ſelbſt helfen könnte, ſobald ſie nur die größere Vollkommenheit angeſchaut: ſo brauchten wir auch Chriſtum nicht. Es entſteht alſo ein Handeln des einzelnen auf die Gemeinde.

**) Muß offenbar heißen Ein reinigendes Handeln des einzelnen auf das ganze.

L. Für die Reformation nun iſt die vollſtändige ſittliche Rechtfertigung dieſe, daß in ihr zwei Elemente zuſammenfallen. Die Wiederherſtellung ging vorzüglich auf Rechtfertigung, Abendmahl und Prieſterſtand; alles wie es früher geweſen war, und wollte keine Spaltung werden, ſondern dieſe wurde aufgedrungen. Eben dadurch aber wurde das individualiſirende Element frei, welches ſchon lange hätte thätig ſein ſollen. Wie beſonders ſtark dieſes in Luther war, ſo daß der Prozeß von ihm ausgehen konnte, ſieht man aus Ueberſezung und Liedern.

M. So viel als Einleitung. Es geht hervor, daß der ganze Abſchnitt zu behandeln iſt unter zwei Titeln, *Kirchenzucht*, deren Gegenſtand der einzelne, und *Kirchenverbeſſerung*, nicht in dem Sinne von Melioration ſondern von Correction. Leztere iſt, da wir rükkgängige Oſcillationen in der erſcheinenden Kirche auf Erden nothwendig annehmen müſſen, ein weſentliches und conſtantes Element. Jenes aber doch das umfaſſendere, mit dem zu beginnen.

Von der Kirchenzucht.

N. Aus dem Kanon über das Verhältniß des wiederherſtellenden Handelns zum erweiternden, daß das erſtere nur ſtatthaft iſt als Ergänzung zur Unvollſtändigkeit und Einſeitigkeit des lezteren, geht hervor, daß jedes wiederherſtellende Handeln etwas enthalten muß, was bei anderen durch den Beruf hervorgebracht wird, oder nach einem allgemeineren Saze, Jedes muß das verbreitende in ſich ſchließen. Dieſes Geſez kann zunächſt in ſeiner Unbeſtimmtheit nicht heuriſtiſch ſein, ſondern nur kritiſch.*) Ausgeſchloſſen werden dadurch,

---

*) Randbem. Schl's. Das von der Unluſt ausgehende Handeln des ganzen kann nie darauf gehen, die Unluſt ſelbſt aufzuheben durch Entfernung des Gegenſtandes. Dieſe Formel widerſpräche ſowol der allgemeinen, das Reich Gottes zu conſtituiren, als der des verbreitenden Handelns, weil der Umfang verringert und auch die Intenſion geſchwächt wird durch das Bewußtſein leichter Trennung. Es wäre auch nicht zugleich darſtellend.

1. Alle Geiſſelungen und was denſelben Typus trägt. Denn darin liegt nichts erweiterndes, weil es zwar nöthig iſt, die Uebel ertragen zu können, wenn ſie kommen, aber nicht ſelbſt herbeigeholte. Auch liegt darin eine Verminderung der Kräfte. Der bibliſche Kanon iſt, Pflege des Leibes, d. h. erhalte alle Kräfte, nur ſo, daß er nicht verweichliche.**) Dagegen iſt aber jede Anſtrengung ſchon Verwahrungsmittel, und Anſtrengung findet jeder in ſeinem Berufe. — Ausnahmsweiſe ſind alſo geſtattet, wenn es Verhältniſſe giebt, worin Anſtrengungen nicht vorkommen, asketiſche Anſtrengungen; aber ſie müſſen etwas bewirken, was in anderen durch den Beruf bewirkt wird. Ausgehen dürfen ſolche Uebungen nicht vom ganzen; denn ſie ſind nicht in Ordnungen und Vorſchriften zu faſſen (wie alle Ausnahmen). Alſo nur vom einzelnen und nach Maaßgabe ſeines Gewiſſens. Zieht er dabei andere und ſo auch die Repräſentanten des ganzen zu Rathe: ſo bleibt dies immer ein unverbindliches Privatverhältniß.

2. Zunächſt hieher gehört das Faſten, von Anfang an ſehr häufig in der chriſtlichen Kirche. Da aber eigentlich Faſten nur iſt ein Unterlaſſen der periodiſchen Ernährung, und dieſe ſelbſt nur ſittlich eingerichtet iſt, wenn ſie dem Bedürfniſſe entſpricht: ſo wäre jedes eigentliche Faſten eine Verringerung der

Die einzige Formel iſt alſo Aufhebung der Urſache der Unluſt. — In Abſicht auf den Gegenſaz zu Katholicismus müſſen wir das Princip zur Verringerung dieſes Handelns gegen das ehemalige mit in der beſtimmenden Formel haben.

Zwei Methoden ſind an ſich möglich. Die Einwirkung auf das Fleiſch darf niemals in einer Verringerung der natürlichen Kräfte beſtehen.

*) Randbem. Schl's. Kritiſcher Theil.

**) Randbem. Schl's. Röm. 13, 14.

körperlichen Kräfte, alſo unerlaubt. Hat aber die Ernährung ihr natürliches Verhältniß verloren: ſo iſt die natürliche Wiederherſtellung nur Reduction und vor allen Dingen, daß man den Einfluß der Luſt vermindere, welches durch einfache nicht gaumenreizende Speiſen erreicht wird*). Woher alſo die Einführung? Die Apoſtel mit Chriſto haben nicht gefaſtet; ſonſt hätte er Matth. 9, 15. nicht ſo antworten können. Das an dieſer Stelle für künftig zugelaſſene Faſten iſt kein reinigendes, ſondern nur ein darſtellendes**). Bei dieſem iſt nur die nicht hieher gehörige Frage zu erörtern, in wiefern es ſittlich iſt, den urſprünglichen Ausdruck auch poſitiv zur Sitte zu machen. Das mit dem Gebete verbundene Faſten der Apoſtel, ſo auch das bei der Feier des Leidens Chriſti, ſind beide der Art. (NB. 2. Cor. 6, 5. und 11, 27. iſt nicht von Faſten, ſondern von Hungerleiden die Rede.) — Aber Chriſtus befiehlt auch Matth. 6, 17., wenn man faſte, ſolle man es im verborgenen thun und äußerlich mit geſalbtem Haupte erſcheinen; und ein ſolches Faſten wäre dann kein darſtellendes. Hier aber redet Chriſtus vor den Juden, welche mit dem aſketiſchen Faſten prahlten, und will wol nichts anderes ſagen, als wenn ſie im Stande wären, es im verborgenen zu thun, dann könne wenigſtens ein ſittliches Beſtreben zum Grunde liegen. Daß er aber auch dieſes noch für irrig gehalten, geht aus ſeiner eigenen Praxis hervor. Wenn nun die Apoſtel hernach ein anderes nicht darſtellendes Faſten gehabt: ſo iſt das dem noch nicht aufgehobenen Judenthume zuzuſchreiben. Wenn Luther ſagt, das Faſten ſei heilſam, nur müſſe es frei ſein: ſo liegt dabei eine noch nicht ganz reiſe Einſicht zum Grunde und die Meinung, es ſolle ein Gegengewicht geben den nachtheiligen Wirkungen der damaligen Völlerei.

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſcheinl. 18$\frac{22}{23}$.) Chriſtus in der Wüſte nicht buchſtäblich. Matth 6. iſt kein Faſten vorgeſchrieben. 2. Cor. 11, 27. iſt von Hunger die Rede; eben ſo 2. Cor. 6, 5. Nüchtern zum Gebet 1. Petr. 4, 8. iſt kein Faſten. Act. 13, 2. 3. Da ſie aber dem Herrn dienten und faſteten. — Da faſteten ſie und beteten. — Dies iſt nicht reinigend, ſondern ein Ueberſehen der leiblichen Bedürfniſſe über dem geiſtigen. Alſo auch darſtellend. So auch Act. 14, 23.

**) Randbem. Schl's. (wahrſch. 18$\frac{22}{23}$.) Daß das Faſten Darſtellung iſt, beruhte aber mit darauf, daß das leibliche Wohlleben mit zur Feſtfreude gerechnet wurde.

3. Wie nun das Faſten in das reinigende Handeln gezogen iſt, ſo auch das Beten, welches zunächſt darſtellend und, als erhörlich, erweiternd iſt. Schon in Formeln gefaßtes Gebet, wenn man nicht eine unendliche Menge von Formeln hat, paßt nicht zum reinigenden Handeln, weil der Grund immer individuell iſt; die Wiederholung eines ſolchen aber in Beziehung auf denſelben Fall hebt den Glauben an die Wirkſamkeit auf. Daher die evangeliſche Kirche vorgeſchriebene Gebete als reinigende Uebungen mit Recht abgeſchafft hat.

Allein dies giebt uns den Uebergang zur poſitiven Ausfüllung unſerer Formel, weil doch im allgemeinen reinigende Kraft des Gebetes ſowol als der Anſtrengungen und Entbehrungen nicht kann geleugnet werden.

*) Wenn ein reinigendes Handeln poſtulirt iſt: ſo kann der Zwekk erreicht werden entweder durch eine Wirkung auf das Fleiſch, oder durch eine Wirkung auf den Geiſt, um deſſen Kraft zur Regierung des Fleiſches zu vermehren. Jede von dieſen Methoden vollſtändig gedacht macht die andere überflüſſig; eben deßwegen aber kann jede, wenn unvollſtändig, von der anderen ergänzt werden, worüber aber die nähere Beſtimmung nur nach den jedesmaligen Umſtänden kann gemacht werden. Beide Methoden ſezen aber eine Thätigkeit des Gemeinweſens voraus. Denn wenn der Geiſt im einzelnen vermöchte das Fleiſch ſo wieder zu bändigen: ſo könnte es ſich vorher nicht emancipirt haben. Auf den Geiſt aber kann der einzelne ſelbſt gar nicht einwirken, weil der Geiſt in ihm ſein höchſtes Agens iſt; alſo nur der Geiſt in der Gemeinde kann auf den Geiſt im einzelnen wirken. Daher ſich auch hier gleich die Frage wiederholt, Von welcher Seite ſollen beide ausgehen? Der einzelne muß immer die Hülfe der Geſammtheit nachſuchen, ſelbſt wenn ſie erſt das Bewußtſein des

---

*) Randbem. Schl's. Heuriſtiſcher Theil. Zwei Methoden.

Rükkſchrittes in ihm hat erregen müſſen; denn ſein Aufnehmen der Hülfe muß Selbſtthätigkeit ſein*).

a. Erſte Methode. Wirkung auf das Fleiſch. Im ganzen muß eine, ſelbſt aber etwas bewirkende, Ergänzung der Einſeitigkeit des Berufes ſein, und hier jeder die Stelle einnehmen können, die in ſeinem eigentlichen Berufe unbeſezt iſt. Z. B. bei Verweichlichung aus Mangel an Anſtrengung beſchwerliche Dienſte in der Armenpflege. Im Mittelalter ſchöne Inſtitutionen der Art; in unſerer Kirche zurükkgedrängt, weil ſich auch Superſtition dazu geſellt hatte und man übertreibend als gutes Werk that, was nur aus dem inneren Reinigungsbedürfniſſe hervorgegangen Werth hatte. Wenn aber die Sorge für kranke, unvermögende und nothleidende auch mit in die Theilung der Arbeiten hineingeht, ſo daß die wohlhabenden nur ihr Geld dazu hergeben und nur die armen ihre Zeit und ihre Kräfte: ſo geht der reinigende Nuzen verloren, aber auch der kirchliche Charakter. Dann entſteht natürlich eine Neigung, die leicht gefährlich werden kann, von der ausgleichenden Wirkung des Chriſtenthums allein zu erwarten, daß die Nothwendigkeit des reinigenden Handelns aufgehoben werde. — Beides muß aber gleichmäßig gehen, und zwiſchen beidem liegt noch ein drittes vermittelndes Princip. Nämlich weil alle Verweichlichung z. B. nur reinigendes Handeln bedarf, ſofern eine Leichtigkeit der Anſtrengung und der Entbehrung ſchon da war; ſo iſt es überhaupt bedingt durch vorangegangene gymnaſtiſche Erziehung. Man kann alſo ſagen, Nach Maaßgabe der Einſeitigkeit des Berufes muß es auch nach der Erziehung noch eine erziehende Gymnaſtik geben, und jeder Rükkſchritt muß gleichſam ein Signal zu deren Anwendung ſein. Das eremitiſche Leben in der patriſtiſchen Zeit vor dem Eintritte in das öffentliche Leben der Kirche war eine ſolche Gymnaſtik, aber zu willkührlich, als daß ſie nicht hätte ausarten ſollen. Sie müßte gereinigt und innerhalb des öffentlichen Lebens wiederhergeſtellt werden.

---

*) (Gleichzeitige) Randbem. Schl's. Anm. Es wird hier überall der vollkommen organiſirte Zuſtand der Gemeinheit vorausgeſezt.

S. **Zweite Methode.** Der Geiſt im Einzelleben muß ſoweit, daß er auch jeden partiellen größeren Widerſtand überwinden kann, geſtärkt werden durch Mittheilung aus dem Geiſte des ganzen. Dieſe iſt weſentlich im Cultus, d. h. dem hauptſächlich darſtellenden Handeln, welches aber nebenbei belehrend (d. h. verbreitend) und erwekkend (d. h. reinigend) iſt. Dilemma, ob das darſtellende Handeln die bedürftigen reinigen ſoll, oder ſie ausſchließen, um ſich ſelbſt [nicht]*) zu vervollkommnen. Streng genommen würde es durch das lezte ganz vernichtet werden. Alſo es ſoll ſie aufnehmen, aber ſo, daß es möglichſt wenig durch ſie geſtört wird**).

Dieſe Schwierigkeit wird gelöſt entweder durch den Saz, daß jedes auf Darſtellung gegründete reinigende Handeln auch Verbeſſerung der Darſtellung ſelbſt in ſich ſchließen muß. Oder durch den Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien und zwiſchen den verſchiedenen Momenten des Cultus. Nämlich in den Laien iſt im ganzen die Empfänglichkeit perſonificirt, und in dem Klerus die Selbſtthätigkeit. Wenn nun die lehrenden nicht unlauter ſind: ſo wird die Darſtellung nicht verunreinigt und in der Lehre kann die Reinigung mitgetheilt werden. Eben ſo kann ſich in Theilnahme an Geſang und liturgiſchen Gebeten der Geiſt im einzelnen durch den im ganzen reſtauriren, ohne daß das ganze verunreinigt werde, da die Thätigkeit der einzelnen an die Form gebunden iſt. Auch Lehrer, welche im Bedürfniſſe der Reinigung ſind, dürfen nur in ſofern von ihren Verrichtungen ausgeſchloſſen werden, als vorauszuſezen iſt, daß auch ihre Einſicht verunreinigt ſei, oder daß die Erinnerung die Gemeinde ſtöre, welches aber nur von öffentlich gewordenem Aergerniſſe gilt. Daß dies eine Schwachheit iſt, liegt in dem ſymboliſchen Saze, daß die Unwürdigkeit der lehrenden die Kraft des Wortes und des Sacramentes nicht hemme. Dem iſt die Praxis der alten Kirche und auch der jezigen beiden gemäß. Streitig aber iſt die Zulaſ- T.

---

*) Offenbar iſt das eingeklammerte Wort zu ſtreichen, oder ſtatt vervollkommnen verunreinigen zu ſezen, oder ein ähnlicher Ausdruck.

**) Vergl. Beil. A. §. 92.

ſung zu den Myſterien, welche chriſtliche Eigenthümlichkeit und den Grad chriſtlicher Frömmigkeit repräſentiren ſollen.

Das Ausſchließen der eingeſtanden unbußfertigen iſt darin begründet, daß das Abendmahl eine gemeinſchaftliche Handlung iſt, und man ſich alſo einer Entweihung theilhaft macht. Auch iſt ſie in der Kiche allgemein ausgeſprochen durch die vor dem Abendmahle hergehende Beichte. Wogegen auch bei anerkannter Bußfertigkeit zur Ausſchließung kein Grund iſt. Reinigend kann aber jene nur werden, indem ſie dem einzelnen einen ſtarken Eindruck vom Gemeingefühle giebt. Ausſchließung als eigentliche Strafe iſt Unſinn.

U Die andere Art, den nachtheiligen Einfluß der Theilnahme an Darſtellung auf die Darſtellung ſelbſt gut zu machen, indem das reinigende Handeln ſelbſt Vervollkommnung der Darſtellung in ſich ſchließt, iſt häufig falſch angewendet worden, indem Kirchenbau und Verſchönerung u. dgl. als Büßung aufgelegt wurde. In Wahrheit aber liegt ſie in dem idealen Gehalte aller chriſtlichen Darſtellung, wo auch das Zurückgedrücktwerden wieder aufgehoben wird.

V.

Zuſammenfaſſung.

1. Die chriſtliche Gemeinſchaft muß in Bezug auf das reinigende Handeln gewähren.

a. Ermahnung. Dieſe muß organiſirt ſein im Presbyterio, aber auch jeder einzelne muß im Kreiſe ſeiner näheren Verhältniſſe im Namen des ganzen darauf wirken, die reinigungsbedürftigen zur Selbſterkenntniß zu bringen; ſonſt wird die Organiſation auch bald eine todte Form ſein. Dieſes Element iſt ein ſehr richtiges Maaß für die chriſtliche Gemeinſchaft überhaupt.

b. Eine productive Gymnaſtik, an welcher nach Maaßgabe der Reinigungsbedürftigkeit jeder theilnehmen kann. Aber dieſe Theilnahme muß eine ganz freie ſein.

c. Freiheit im Gebrauche der paſſiven Darſtellung, verbunden mit der gehörigen Wachſamkeit über die Reinheit der ſelbſtthätigen.

2. Für den einzelnen iſt faſt nur zu machen die Anwendung W. von dem allgemeinen Principe, daß er ſich muß im Einklange mit dem ganzen zu erhalten ſuchen. Alſo

ad a. offenſein und die Ermahnung annehmen. Die Oppoſition gegen die Ohrenbeichte hat in der evangeliſchen Kirche faſt den Schein hervorgebracht, als wolle ſie dieſes Verhältniß ganz zerſtören und das Bekenntniß bloß als ein Verhältniß des einzelnen zu Gott darſtellen. Allein der Mißbrauch, daß die Beichte nur auf äußere Handlungen gerichtet wurde und daß eine bürgerliche Herrſchaft daraus entſprang, machte die Oppoſition nöthig. Privatbeichte, Aufforderung zur einzelnen Beſprechung, Hausbeſuch vindiciren hinreichend das Verhältniß; und daß die evangeliſche Kirche religiöſe freundſchaftliche Kreiſe hervorbringt nur beſchützt, bis ſie ſich, was immer aus Mißverſtand geſchieht, von der Kirche trennen, das zeigt die Erfahrung.

ad b. liegt ihm ob, die dargebotene Gelegenheit nicht aus falſcher Schaam zu verſäumen.

Von der Kirchenverbeſſerung.

[NB. In dem Sinne von Correction oder Reformation, nicht von Fortſchreitung Melioration.]

1. Es giebt ein allgemeines Handeln des einzelnen auf das ganze. Schon die judaiſirenden Lehrer der erſten Kirche glaubten das verloren gegangene richtige Verhältniß des Chriſtenthums zum Judenthume wiederherzuſtellen. Man kann feſtſtellen,

a. Immer, außer in Zeiten einer allgemeinen friſchen Begeiſterung oder in Zeiten einer allgemeinen Stagnation, iſt ein Streit, in welchem jeder Theil den andern einer Verunreinigung beſchuldigt, ſofern jeder ſich auf die Schrift beruft.

b. Auch wenn einer in dieſem Streit etwas feſtzuſtellen ſucht nur bei wenigen, oder gar nur bei ſich ſelbſt, iſt es doch ein auf das ganze gerichtetes Handeln, weil er doch vorausſezt, daß jene auch wieder auf wenige weiter wirken werden, und weil er auch ſich ſelbſt doch als Theil eines organiſchen ganzen behandelt, in welchem ein allgemeiner Zuſammenhang iſt*).

2. Jedes reinigende Handeln des einzelnen auf das ganze muß aufhören wollen, wenn es Handeln des ganzen auf den einzelnen geworden iſt. Nämlich

a. jeder will, die Wiederherſtellung ſoll in allen einzelnen vor ſich gehen.

b. Wenn ſie aber ſchon in denen zu Stande gekommen iſt, welche mit repräſentativer Kraft wirken können: ſo iſt ein Handeln des ganzen zu dieſem Zwekke auf die noch übrigen einzelnen geſezt, und dann iſt das Handeln des einzelnen überflüſſig, weil es in Vergleich mit jenem nur anorganiſch iſt.

Dies hängt genau damit zuſammen, daß der unorganiſche Zuſtand unvollkommener iſt als der organiſche, und daß jedes Handeln, welches einem Mangel des erſten abhelfen will, zugleich**)

---

*) Randbem. Schl's (wahrſcheinlich 1821.) Wenn alſo die Kirche bleibt, aber nicht verſteinert; ſo iſt doch eigentlich nur reformatoriſch, was gegen ihre Ausſprüche geht, oder gegen ein allgemeines neues, oder gegen allgemein gewordene Abweichung von den Ausſprüchen.

Beide Formen, wenn officielles corrigirt werden, und wenn auf officielles zurükgeführt werden ſoll, haben gleiche Geſeze.

Sie †) wollten die Organiſation ſelbſt umformen, aber ohne falſche Mittel. Daher erſt das Dringen auf ein Concilium vor der Spaltung.

Da aber die Verbeſſerung nicht zu allen einzelnen gedrungen iſt, geht ſie fort, aber auf dem Wege der Oeffentlichkeit. Das katholiſche Proſelytenmachen gehört nicht zur Kirchenverbeſſerung.

Kein Reformator iſt etwas in der Kirche geworden. Stellung der Doctoren. Dictatur der erſten Kirchenviſitation.

Von der Union a. Von einzelnen ausgehend. b. Ergänzung eines abgebrochenen Actes. — Gegenſaz in England, wo man den Act zu früh abſchließen wollte auf einem niedrigen Punkte.

Die Verſuche gehen gleich auf die Organiſation, auf Hervorrufen einer neuen.

Die erſte Trennung auf Bewußtſein verſchiedener Individualität. Jezt ſoll ſie nur auf eine untergeordnete Stelle geſezt werden.

**) ergänze auf Hervorbringung des lezten ausgehen muß.

---

†) Offenbar Die Reformatoren.

3. Dieſe drei Stufen müſſen auf einander folgen; aber es iſt Unrecht, bei einer geringeren ſtehen zu bleiben. Wer nur ſich ſelbſt im Gegenſaze feſtſtellt, iſolirt ſich ſelbſt, gegen den Grundſaz, daß das Einzelleben nur im Geſammtleben ſein ſoll. Wer nur auf wenige wirken will, iſolirt entweder nur mehr einzelne, oder ſtiftet ein Geſammtleben, welches doch im Vergleiche mit dem ganzen nur ein einzelnes iſt.

4. Jedes ſolche Handeln muß daher die größtmögliche Oeffentlichkeit haben, wozu aber auch gehört, daß in der Kirche die Anſtalten dazu vorhanden ſind. Von Anfang an war das Katholiſiren der Kirche nichts anderes, als das Beſtreben, daß alles, wie es an jedem Orte war, in die Oeffentlichkeit hinaus ſollte. Nur in der römiſchen Kirche hat es ſich umgekehrt, daß man die Aſſimilation für das erſte hielt, und die gegenſeitige Kundmachung nur für das zweite, ſo daß, nachdem man die erſte vollſtändig erreicht zu haben glaubte, die lezte aufhörte.

Das reinigende Handeln, welches nicht unmittelbar von der chriſtlichen Gemeinſchaft ausgeht.

Anm. 1. Dieſes iſt Hauszucht und Staatszucht. Familie und Staat ward von der Kirche urſprünglich vorgefunden, und die Frage, ob ſie beides auch ſelbſt würde geſtiftet haben, iſt hier im allgemeinen nicht zu entſcheiden*). 2. Die Praxis entſcheidet, daß die Kirche das Hausweſen ſtiftet, weil ſie es einweiht und ſanctionirt; denn religiöſe Staatsgebräuche haben nicht ſo viel Bedeutung. 3. Hauszucht alſo liegt ſchon deßhalb näher, weil die Aeltern im Handeln auf die Kinder Repräſentanten der Gemeinde ſind. Geht alſo auch voran.

---

*) Randbem. Schl's. Die Frage wäre gleich entſchieden, wenn nachgewieſen werden könnte, 1. daß ohne die Zucht weder Hausweſen noch Staat beſtehen könnte, 2. daß die Kirche Hausweſen und Staat ſtiften würde, wenn ſie ſie nicht fände.

Von der häuslichen Zucht.

§. 1.

Sofern diese ein Theil der Pädagogik iſt, kann ſie hier nicht ausgeführt werden.

Allein a. Pädagogik iſt Technik und hat in der Sittenlehre ihre Principien, die alſo für dieſen Theil hier ausgeſprochen werden.

b. Pädagogik wird auf philoſophiſche Sittenlehre bezogen, und hier wird ſich uns alſo ergeben, wie dieſe Principien ſich chriſtlich beſonders geſtalten.

§. 2.

Von chriſtlicher Hauszucht kann nur die Rede ſein, ſofern die Kinder ſchon unvollkommene Glieder der Gemeinde ſind.

a. Denn ſind ſie es noch gar nicht: ſo findet nur verbreitendes Handeln ſtatt.

b. Sind ſie es vollkommen: ſo iſt ſie nichts beſonderes mehr, ſondern fällt in die Kirchenzucht.

§. 3.

Wo ſie eintreten ſoll, muß ſchon eine Herrſchaft des in der Chriſtianiſirung begriffenen Geiſtes über das Fleiſch vorausgeſezt werden.

a. Herrſchaft, weil ſonſt keine Wiederherſtellung ſein könnte.

b. Der Geiſt erſt in der Chriſtianiſirung begriffen, weil ſie ſonſt ſchon vollkommene Glieder wären. Denn unmündig ſind ſie, ſo lange ihnen α. das Chriſtenthum erſt noch geſchichtlich gegeben werden muß; β. ſo lange ſie noch nicht zum Gefühl der Sündlichkeit und Erlöſungsbedürftigkeit gewekkt ſind.

§. 4.

Die Hauszucht iſt in der Analogie der Gemeinzucht.

a. Nur von der einen Seite, weil Handeln der Kinder auf das ganze nicht möglich iſt.

Aber b. ſofern beide Methoden anzuwenden ſind.

§. 5.

Der Anfangspunkt iſt überall das Erwachtſein des Gewiſſens.

a. Vorher nur Leitung durch Furcht und Hoffnung, die aber auch als Zucht nicht darf angeſehen werden. Anm. Es giebt zwar eine ſcheinbare Gewalt des Geiſtes über das Fleiſch ohne Gewiſſen. Das iſt das gute Herz, die natürliche Gutartigkeit. Aber in dieſem Zuſtande iſt Geiſt und Fleiſch noch nicht aus einander getreten; alſo auch keine eigentliche Gewalt.

b. Die Anerkennung des allgemeinen, welche bei Subſumtion des einzelnen als Gewiſſen erſcheint, kann ſcheinen auch noch keine wirkliche Gewalt vorauszuſezen. Allein mit der lebendigen Anerkennung iſt der Entſchluß als genereller Wille geſezt, und mit dem generellen die Subſumtion, und dieſe iſt im einzelnen zurükgenommen.

§. 6.

In der Hauszucht ſind beide Methoden der eigentlichen Gemeinzucht zu vereinigen*).

Denn a. die darſtellende Seite, (Wirkung auf Geiſt) ſchließt ſich an die Erwekkung des Gewiſſens an, welche ebenfalls Wirkung des Geiſtes auf den Geiſt iſt.

b. Weil aber dieſe Wirkung von dem beſonderen in dem Widerſtande des Fleiſches abſtrahirt: ſo kann ſie, zumal ſie als Darſtellung nur periodiſch wiederkehren kann, nicht genug ſein für die am meiſten widerſtrebenden Richtungen der Sinnlichkeit und dieſer Widerſtand würde durch die Macht der Gewohnheit eher zunehmen, als ab.

§. 7.

Keine Hauszucht ohne häuslichen Gottesdienſt.

a. Nur nicht ohne, weil auch noch eine andere nothwendig iſt.

b. Jede bloß materielle Zucht würde immer mißverſtanden werden, wenn nicht die geiſtige Tendenz hiedurch anſchaulich bliebe.

---

*) Randbem. Schl's. Die Identität beider Methoden iſt Liebe. Col. 3, 21. *μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.* Ephes. 6, 4. *μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλ' ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.*

§. 8.

Keine Hauszucht ohne Gymnaſtik für die Selbſtbeherrſchung*).

a. Auch auf dieſe ſchon in der Gemeinzucht berufen.

b. Sie ſchließt ſich auch an die Erregung des Gewiſſens an. Denn der Schmerz will aufgehoben ſein und bis zur nächſten Pflichtaufgabe ſoll etwas gethan werden, um die Herrſchaft des Geiſtes zu ſichern. Alſo ohne beſtimmte Pflicht, alſo als Spiel, aber auf die Selbſtbeherrſchung, wie ſie jedesmal poſtulirt iſt, gerichtet.—

In beiden zuſammen muß alles liegen.

§. 9.

Die Erwekkung des Gewiſſens, woran beide ſich ſchließen, hat nur den Gehorſam zum Gegenſtande.

a. Die Entwikkelung von Gründen iſt zwar auch nöthig, aber ſie gehört ins verbreitende Handeln und darf nicht mit dem wiederherſtellenden vermiſcht werden.

b. Die religiöſe Unmündigkeit ſchließt auch in ſich, daß der Geiſt noch nicht ſelbſtändig perſonificirt iſt, und dies iſt das Princip des Gehorſams. Epheſ. 6, 2. τίμα τὸν πατέρα σου.

§. 10.

Die wiederherſtellende Geiſtesbelebung als Hausgottesdienſt muß ſich an die werdende Kenntniß des Chriſtenthums anſchließen.

a. Der Hausgottesdienſt als organiſcher Theil des chriſtlichen Lebens iſt nothwendig zugleich erweiternd. Aus dieſem Geſichtspunkte aber iſt man ſtreitig über den rechten Anfang, ob ſo zeitig als möglich, um die Belebung nicht zu verſpäten, oder ſo ſpät als möglich, um die Auffaſſung nicht zu verunreinigen. Hier ergiebt ſich ein vermittelndes Reſultat, nämlich zeitig genug, um das wiederherſtellende Handeln darauf zu baſiren. Doch wird hiezu keine abſichtliche Mittheilung erfordert, ſondern es genügt die, welche von ſelbſt entſteht.

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſcheinlich 1811). Die Richtung, welcher entgegenzuwirken iſt, entweder aſtheniſch Lüſternheit, oder ſtheniſch Eigenſinn. Schwächungen ſind auch hier ausgeſchloſſen. — Die Verbindung der Methoden beruht darauf, daß die gymnaſtiſche Thätigkeit zugleich werde eine Freude am Gehorſam.

b. Da Hausgottesdienſt nicht ſein konnte, ehe es ganz chriſtliche Familien gab, und da anfänglich auch der Gegenſaz zwiſchen häuslichem und öffentlichem nicht recht heraustrat: ſo iſt natürlich, daß in der Schrift ſich keine Anweiſung dazu findet. Die ganze kirchliche Praxis aber vertritt die Stelle.

§. 11.

Die Uebungen in der Selbſtbeherrſchung müſſen ſo mannigfaltig ſein, als die Arten der Uebertretung.

a. Das ganze Element ſchließt ſich an die Beſonderheit an und muß alſo auch durch die Erfahrung beſtimmt ſein. Willkührlich erſonnenes könnte nicht wiederherſtellend ſein.

b. Da die Uebertretungsfälle im Leben vorkommen: ſo müſſen auch die Bedingungen zur Uebung darin vorkommen.

c. Die Aufgabe iſt eigentlich, daß durch dieſe Uebungen die Selbſtbeherrſchung ſo muß begründet ſein, daß die Fortſezung derſelben nach vollendeter Entwikkelung nicht nöthig iſt.

§. 12.

Das Motiv muß allein die Erforſchung und Stärkung der Willenskraft ſein, ohne Furcht und Hoffnung einzumiſchen.

a. Durch dieſe wird nur das Verhältniß verſchiedener ſinnlicher Richtungen gegen einander gemeſſen, nicht die Kraft des Willens.

b. Geſtärkt aber kann dieſe noch weniger werden, ſondern nur der Einfluß von Furcht und Hoffnung wird geſtärkt, welche eben ſo oft dem Geiſte widerſtreben können, als ſie demſelben beiſtehen.

c. Das einzige, was dadurch deutlich gemacht wird, iſt, daß das für unwiderſtehlich gehaltene nicht unwiderſtehlich iſt. Nur aus dieſem Geſichtspunkte alſo könnten ſie hieher gehören.

§. 13.

Es giebt alſo in der chriſtlichen Hauszucht keine eigentlichen Strafen*).

a. Strafen finden ſtatt, aber nur aus dem politiſchen Geſichtspunkte der Familie, ſofern die häusliche Auctorität verpflichtet iſt, jeden in ſeinen häuslichen Verhältniſſen zu ſchüzen. Wenn ſie alſo auch den 12, c. angeführten ethiſchen Nuzen haben: ſo entſteht dieſer, in ſofern ſie als Ereigniß hintennach betrachtet werden; aber nicht würden dieſes Nuzens halber Strafen als ſolche zu verfügen ſein.

b. Dies iſt auch ſchriftmäßig wegen der Vorſchrift, die Kinder nicht zu reizen, oder zu erbittern. Denn nicht nur leidenſchaftliche unangedrohte Strafe, die eigentlich immer Rache iſt, ſondern auch die eigentliche erbittert, ſobald ſie als ethiſches Motiv auftritt, weil die Kinder den Widerſpruch darin ſehen. [Die Aeltern ſehen ihn nicht, weil ſie zur Strafe doch berechtigt ſind, und nur die Beziehung falſch auffaſſen oder ausſprechen.]

c. Ihr Maaß alſo und alles ethiſche darin iſt nur vorzutragen bei der Staatszucht, wozu ſie den Uebergang bildet.

§. 14.

Die religiöſe Hauszucht hört auf mit der religiöſen Mündigkeit. Allein dies Aufhören fängt ſchon früher an und vollendet ſich erſt ſpäter.

a. Bei der völligen Aufnahme in die Gemeinde muß das Chriſtenthum völlig aufgefaßt und das Erlöſungsbedürfniß entwickelt, beides auch im wirklichen Bekenntniſſe zum Erlöſer vollendet ſein. Dann hört alſo der bloße Gehorſam auf dem ſittlichen Gebiete auf und mit demſelben die Zucht.

b. Da aber vorher ſchon der ſittliche Verſtand geſchärft wird durch verbreitendes Handeln, und, wo er klar iſt, kein eigentlicher

---

*) Randbem. Schl's. (wahrſcheinlich 1833) Ob Gal 4, 1. eine Einwendung bildet.

Gehorſam mehr ſtatt findet: ſo wird das Gebiet der Zucht ſchon früher beſchränkt.

c. Da aber die Kinder auch nach der Aufnahme in die Gemeinde unter der väterlichen Auctorität bleiben, und alſo der politiſche Gehorſam noch fortdauert, auch in dieſer Hinſicht der ſittliche Verſtand ſich ſpäter entwickelt, und auf der anderen Seite wenn wir die aufgenommenen als vollkommene Gemeindeglieder betrachten, für welche nun die Gemeinzucht beginnt: ſo bleiben immer noch die Aeltern die natürlichen Repräſentanten des ganzen, von denen dieſe ausgehen kann, und die Gemeinpflicht, die ſie ſo ausüben, ſchließt ſich an ihr Aelternrecht an.

d. Daß wir ſo für das Ende einen allmähligen Uebergang erhalten, der ſich aber auf einen feſten Punkt bezieht, ſpricht für die Richtigkeit der Methode. Denn da in der Wirklichkeit alles differenziirte in einander iſt: ſo kann es nur allmählige Uebergänge geben. Die Theorie aber, welche Differenzen angiebt, muß auch feſte Punkte ausmitteln.

Von der Zucht im Staate.

§. 1.

Die chriſtliche Sittenlehre iſt hier nicht conſtitutiv, ſondern muß das Handeln als gegeben betrachten.

a. Das Chriſtenthum hat überall den Staat gefunden, und auch neue Staaten ſind doch nicht durch das Chriſtenthum entſtanden. Auch hat es ihn ſich nicht ſo angeeignet, um ihn neu einzurichten.

b. Es zeigt ſich auch auf dieſem Gebiete kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen chriſtlichen und nichtchriſtlichen Staaten.

§. 2.

Modificirt kann aber werden der Antheil des Chriſten als Obrigkeit und der als Unterthan.

a. Weil hier nur gefragt werden kann, was in Bezug auf die Praxis des Staates dem einzelnen ſein Gewiſſen geſtattet und jeder einzelne entweder als Obrigkeit oder als Unterthan in das politiſche wiederherſtellende Handeln kann verflochten werden.

b. Dieſer Gegenſaz erſchöpft aber auch das ganze Verhältniß. Denn er erſchöpft die politiſche Organiſation. Und wenn ein einzelner beides zugleich iſt: ſo müſſen die Beziehungen geſondert werden.

§. 3.

Es giebt ein inneres wiederherſtellendes Handeln und ein äußeres.

a. Das innere iſt ein doppeltes nach Analogie der Kirchenzucht und Kirchenverbeſſerung. Denn wenn der Gehorſam im einzelnen aufgehoben iſt: ſo muß die Wiederherſtellung vom ganzen ausgehen. Iſt aber der Staat rükkläufig: ſo muß die Verbeſſerung vom einzelnen ausgehen nach Analogie der Kirchenverbeſſerung.

b. Das äußere*) iſt auch ein doppeltes. Wenn Rechtsverhältniß zwiſchen Staaten aufgehoben iſt (Anm. Eigentliches Recht giebt es zwar nicht: aber ſobald die Berührungen der Staaten ethiſch beurtheilt werden, muß man die Vorausſezung eines Völkerrechts machen), muß es wiederhergeſtellt werden. Eben ſo fragt ſich, was zu thun iſt, wenn einzelre, die noch ohne bürgerlichen Verein ſind, das Rechtsverhältniß gegen einzelne aufheben.

c. Die Hauptfragen ſind alſo Strafgerichtsbarkeit, Reform oder Revolution, Krieg und Selbſthülfe des Staates gegen einzelne außerhalb.

Von der Strafgerichtsbarkeit, dem Handeln des ganzen auf die einzelnen.

§. 4.

Von den beiden Methoden, der Wirkung auf den Geiſt und der auf das Fleiſch, gehört nur die leztere hieher.

a. Wer den Gehorſam aufgiebt, iſt nicht von der politiſchen Idee belebt. Da dieſe aber in ihm ſein muß, weil er im Staate iſt: ſo müſſen eigennüzige Motive da ſein, welche jene hemmen.

---

*) Das Manuſcript hat Das innere.

b. Da kein Staat ganz und gleichförmig von der politiſchen Idee durchdrungen iſt: ſo müſſen in jedem Staate Anſtalten ſein, um ſie mehr zu beleben. Dieſe aber gehören zum verbreitenden Handeln. Alſo dorthin zu verweiſen.

§. 5. *)

Die Schrift erklärt die obrigkeitlichen Strafen für eine göttliche Inſtitution, alſo kann auch kein Chriſt Bedenken tragen, ſie als Obrigkeit zu vollziehen.

a. Röm. 13, 4. Wenn man hiegegen einwenden will, daß das böſe nur ſoll mit gutem überwunden werden: ſo iſt hier nicht vom Ueberwinden des böſen die Rede, welches mit den politiſchen Bildungsanſtalten und der kirchlichen Zucht zuſammenfällt, welche beide gutes ſind. Man könnte auch mit Platon beweiſen, daß die Strafe ſelbſt etwas gutes ſei.

b. Wenn man dagegen anführen will, daß wir niemandem ſollen übles zufügen: ſo iſt die Antwort, daß, da die Strafgeſezgebung bekannt iſt, jeder, der demohnerachtet die Handlung begeht, ſich die Strafe ſelbſt zufügt; und da jeder ſich auch aus anderen Urſachen, z. B. zur Uebung, übles zufügen kann von derſelben Art wie die Strafübel: ſo hilft die Obrigkeit ihm nur in einer erlaubten Handlung, indem ſie die Strafe vollzieht.

c. Dies findet nur eine Ausnahme in der Todesſtrafe, indem niemand das Recht hat, ſich das Leben zu nehmen. Die Rechtfertigung aus dem Geſichtspunkte, daß dem Verbrecher das Leben müſſe unerträglich ſein, iſt unchriſtlich, weil in der göttlichen Gnade Verſöhnung für alles iſt. Daher bleibt die Todesſtrafe nur ein Reſt barbariſcher Zeiten und ein Beweis des politiſchen Unvermögens. Auch kann man ſich in chriſtlichen Staaten kaum Todesſtrafe denken ohne Begnadigungsrecht, und der Fürſt müßte eigentlich immer begnadigen. So lange aber das Gefühl, welches die Abſchaffung der Todesſtrafe fordert, noch nicht laut ge-

---

*) Hier hat das Manuſcript noch einmal die Ueberſchrift Von der Strafgerichtsbarkeit.

ung iſt, alſo die Beruhigung dabei dominirt: ſo wird von dieſer auch der Fürſt bisweilen ergriffen und dann glauben, er müſſe auch einmal die Auctorität des Geſezes aufrecht halten. Das Abſchaffenwollen muß aber permanent ſein und endlich durchgreifen.

§. 6.

Der Chriſt als Unterthan muß ſich allen Strafen unterwerfen.

a. Jedes Sich der Strafe entziehen iſt ein Aufheben der Obrigkeit.

b. Man darf auch hier keinen Unterſchied unter den Geſezen machen, wenn man auch annehmen kann, daß die Obrigkeit bei manchen nachſehe, oder Contraventionen verhältnißmäßig voraus ſeze.

c. Dagegen findet keine Pflicht ſtatt, ſich ſelbſt anzugeben. Denn die innere Wiederherſtellung des Gehorſams iſt ein Factum, welches äußerlich nicht beurtheilt werden kann. Darum muß ſich der Chriſt der Strafe unterziehen, wenn er ſich auch der Beſſerung bewußt iſt. Wird aber die Uebertretung nicht bekannt, und er iſt ſich der Beſſerung bewußt: ſo hat er keinen Grund, die Strafgerechtigkeit aufzurufen, weil durch das Unterbleiben der Strafe die Obrigkeit nicht leidet.

§. 7.

Der Chriſt hat als Unterthan das Recht, die Strafgerechtigkeit aufzurufen gegen crimina publica.

a. Recht, nicht aber Pflicht, weil, wenn er von der Beſſerung des Verbrechers überzeugt iſt, er keinen Bewegungsgrund haben kann die Strafe zu verhängen, das Anzeigen müßte denn im Geſez anbefohlen ſein.

b. Jedes unbekannt bleibende Verbrechen beweiſt eine unzulängliche Einrichtung der Aufſicht führenden Obrigkeit, und dann muß der Unterthan ihr zu Hülfe kommen.

§. 8.

Er hat eben ſo das Recht, ſie aufzufordern gegen diejenigen, die ihn ſelbſt beleidigt haben.

a. Die Ausſprüche Matth. 5, 39—41. ſind hiegegen eingewendet und behauptet worden, der Chriſt dürfe ſein Privatrecht nicht ſuchen. Man kann noch dazu nehmen, das Zahn um Zahn ſei das alte Privatwiedervergeltungsrecht, ehe der Staat die Privatvergehen übernahm. Zu dieſem alſo habe der Chriſt beſtimmt kein Recht gehabt, alſo habe er auch dem Staate keins abtreten können. Allein hieraus würde nur folgen, daß wenngleich in chriſtlichen Staaten die Anzahl derer, welche Unrecht zu thun geneigt ſind, immer abnehmen müſſe, doch bis ſie gänzlich verſchwunden wäre, alle Macht und aller Beſiz in die Hände der böſen kommen würde, ja hiedurch der Reiz ſo ſehr vergrößert werden, daß auch das Abnehmen gehemmt würde. Ein ſolcher Zuſtand aber wäre die Auflöſung des bürgerlichen Vereins ſelbſt, und da dieſe verboten iſt, kann auch jenes nicht geboten werden. Es würde alſo nur übrig bleiben, daß der Widerſtand jedesmal von einem nicht verlezten einzelnen ausginge, und dies wäre nur unnüze Weitläuftigkeit.

b. Man muß alſo zwar gelten laſſen, daß in einem präſumirten Naturzuſtande der Chriſt zwar das Recht die Gewalt abzuwehren haben würde, nicht aber ein ſchon vollzogenes Unrecht durch ein anderes zu erwiedern. Allein man kann nicht ſagen, daß der Fall derſelbe bleibt, wenn der Staat die Vergeltung übernimmt. Sondern alsdann hat der zu ſtarke und nur in einem unvollkommenen politiſchen Zuſtande ſo ſtark mögliche Unterſchied zwiſchen Privatvergehen und öffentlichen Vergehen ſich aufgelöſt; alle ſind öffentliche geworden, und ſo wie jeder, der die erſte Kunde bekommt, verpflichtet iſt, ein öffentliches Vergehen anzuzeigen, ſo auch der beleidigte, weil er immer die erſte Kunde hat.

c. Offenbar iſt das Verfahren um deſto vollkommener, je weniger es von der verbotenen Privatrache an ſich hat, und je mehr es ſich in der Analogie mit dem Verfahren bei öffentlichen Vergehen hält.

Von der Staatsverbeſſerung.

§. 9.

Ohne Unterſchied, ob der einzelne zur activen Organiſation gehört, oder nicht, darf jeder einzelne auf das ganze nur wirken nach der Form ſeiner politiſchen Stellung.

a. Jeder obrigkeitliche wirkt außer ſeinen Berichten nach oben auch durch die Mittheilung ſeiner Anſichten, und ſo wirkt er als bloßer einzelner. Jeder einzelne, wenn er nur einer Commune angehört, wirkt zugleich durch ſeinen Antheil an der Beſezung der Organiſation, und dies iſt ſein Wirken als Obrigkeit.

b. Jede auch die leiſeſte Ueberſchreitung der bürgerlichen Ordnung wäre eine Auflöſung der Obrigkeit, welches verboten iſt, und folglich ein Ueberwinden des böſen mit böſem.

c. Alle Handlungen dieſer Art, Tyrannenmord u. ſ. w., welche im Alterthum geprieſen werden, kann die chriſtliche Sittenlehre nicht anerkennen. Die Bewährung dafür liegt in der Vorſchrift, die Obrigkeit als eine göttliche Inſtitution heilig zu halten, auch ſchon; wenn aber doch ſolche Handlungen in chriſtlichen Staaten auch vorgekommen ſind und ſelbſt die Theorie oft dafür geſprochen: ſo können wir dies nur für Reſte einer heidniſchen Anſicht erklären, da auch die chriſtliche am ſpäteſten in das politiſche Verhältniß hineindringen konnte, da Lehre und Leben ſchon abgeſchloſſen war, ehe hieran gedacht wurde. Nur ein Fall iſt, der eine ſcheinbare Ausnahme begründet. Wo das ganze Staatsverhältniß auf einem Vertrage beruht und doch noch kein Gegenſaz zwiſchen dem unverlezlichen Oberhaupte und den verlezlichen Organen gemacht iſt, da iſt, wenn die Obrigkeit den Vertrag verlezt, der bürgerliche Verein wirklich aufgelöſt, und die Obrigkeit hat alſo ſich ſelbſt aufgehoben. Aber auch hiedurch wäre keine Gewaltthätigkeit gerechtfertigt, denn dieſe wäre doch verbotene Wiedervergeltung; ſondern nur eine möglichſt beſonnene und friedliche Wiedererrichtung des bürgerlichen Vereines. Und auch dieſe Ausnahme wird noch begränzt dadurch, daß einer nicht eher in den Fall kommt beurtheilen zu müſſen, daß der Vertrag verlezt ſei, bis er dadurch in ſeiner Pflichterfüllung gehemmt wird. Die Principien ſind hier alle, da zuerſt mit der Reformation eine rein chriſtliche Behandlung dieſer Theorie anfing, aus den Aeußerungen der Reformatoren über den Bauernkrieg ꝛc. zu nehmen.

Vom reinigenden Handeln eines Staates auf den anderen.

§. 10.

Es muß, wo ein näherer Zuſammenhang ſtatt findet, rein geiſtige Einwirkungen dieſer Art geben, und der Mangel derſelben wäre eine unchriſtliche Gleichgültigkeit.

a. Dies iſt ganz in der Analogie mit dem Verhalten eines einzelnen zum andern; allein dies ſind mehr Wirkungen des Volkes als des Staates, denn ſie gehen nicht von den Regierungsorganen als ſolchen aus.

b. In der chriſtlichen Idee liegt aber, daß ein ſolcher geiſtiger Zuſammenhang unter allen chriſtlichen Völkern allgemein ſein ſoll. Darum iſt auch freies geiſtiges Verkehr und gegenſeitige Sprachkenntniß ein chriſtliches Poſtulat.

§. 11.

Unbezweifelt erlaubt und pflichtmäßig ſind auch förmliche Einwirkungen, ſofern ſie rein intellectuell ſind, als guter Rath.

a. Erlaubt und rechtmäßig ſind ſie an und für ſich; aber die Anwendung muß geleitet werden durch ein richtiges Gefühl über den wahrſcheinlichen Erfolg. Pflichtmäßig werden ſie nur, ſofern nachtheilige Einflüſſe der rükkgängigen Bewegung auf den eigenen Staat zu beſorgen ſind.

b. In der eigentlichen Kirchenzucht iſt bei einem ſolchen Handeln der handelnde einzelne immer ein Repräſentant des ganzen, und dieſes ganze ſcheint hier zu fehlen. Zur Ergänzung dafür iſt die Idee eines Völkerrechtes geſchaffen, welche die Vorausſezung eines allgemeinen Rechtszuſtandes unter den Völkern enthält, die ſich auf dieſe Art allmählig auch realiſirt. Dieſe Idee iſt rein chriſtlich ihrem Urſprunge und Inhalte nach.

§. 12.

Unter Vorausſezung der völkerrechtlichen Idee ſind alle Vertheidigungskriege erlaubt; ohne dieſe Vorausſezung iſt der Gegenſaz von Vertheidigung und Angriff gar nicht auseinander zu halten.

a. Das lezte iſt von ſelbſt klar; denn theils läßt ſich jede Beleidigung auf eine frühere von der anderen Seite zurükkführen, und theils laſſen ſich bloße Vorſichtsmaaßregeln als Angriff darſtellen.

b. Im völkerrechtlichen Verhältniſſe treten zwiſchen eine Beleidigung, welche eine Verlezung des Rechtszuſtandes, alſo Rükkſchritt enthält und wiederherſtellendes Handeln fordert, und zwiſchen die bewaffnete Selbſthülfe eine Menge von Zwiſchenmomenten ein; nicht nur die eigentliche gütliche Unterhandlung (die auch ſchon kriegeriſche Demonſtration ſein könnte), ſondern die geiſtigen Einflüſſe anderer Staaten (wie §. 11. beſchrieben), und, wovon ſchon viele Fälle vorliegen, die ſchiedsrichterliche Intervention der anderen Staaten. Wer keine von dieſen Stufen überſpringt, beweiſt dadurch, daß er im völkerrechtlichen Sinne handelt und ſich als Organ des ganzen anſieht, und ſo iſt auch hernach der Krieg als im Auftrage des ganzen von ihm geführt anzuſehen, gerade wie der einzelne auch als Organ des ganzen die öffentliche Gewalt aufruft gegen den Beleidiger.

c. Auf dieſer Analogie beruht nun die Erlaubtheit. Im einzelnen Falle zunächſt nur durch das Gewiſſen zu entſcheiden, ob

Selbſtſucht und Leidenſchaft verwalte, oder nicht, dann aber auch durch das vorhergehende und nachfolgende. Denn ein wahrer Vertheidigungskrieg will auch bloß den Zwekk der Vertheidigung erreichen, alſo Schadenerſaz und Sicherheit durch das wiederhergeſtellte völkerrechtliche Verhältniß.

§. 13.

Dieſe Entſcheidung ruht nur auf der höchſten Obrigkeit, und der Chriſt als Unterthan hat keinen Vorwand, ſich der Theilnahme am Kriege zu entziehen.

a. Gewöhnlich wird dies begründet (Quäker, Mennoniten) auf das Verbot, Menſchenblut zu vergießen, und auf das, Unrecht abzuwehren. Und dann iſt die Entziehung allgemein. Allein Blutvergießen iſt im Kriege nur zufällig, und ein beſtimmter Befehl, einen einzelnen Feind zu tödten, wie er zwekklos wäre, könnte auch immer umgangen werden. Freilich aber wird der Krieg nur dadurch chriſtianiſirt, daß das Fechten einzelner gegen einzelne ganz aufhört. Viel iſt darin ſchon geſchehen und hat darin die neue Art Krieg zu führen viel vor der alten voraus.

b. Wenn aber ein Unterthan ſich weigert, weil er den Krieg für unrecht hält: ſo iſt dies eine eben ſo vollkommene Auflöſung des Staates, wie irgend ein Ungehorſam.

Vom reinigenden Handeln des Staates auf einzelne außerhalb des Staatsverbandes überhaupt.

§. 14.

Der Ort ſcheint nicht allgemein; allein er betrifft die zu verneinende Frage, ob es in irgend einem Falle erlaubt ſei, Menſchen in einen Staatsverband hineinzuzwingen*).

*) Hier bricht das Manuſcript ab, auf der Mitte des Blattes. Was folgt ſteht am Rande des in der Beilage A. mitgetheilten Manuſcripts von 1809 unter der Ueberſchrift „1823."

Das verbreitende Handeln*).

§. 1.

Alles Handeln Chriſti läßt ſich anſehen als verbreitendes Handeln, und iſt der Typus des unſrigen.

§. 2.

Es war ein in ſich vollendetes und als ſolches aus ſich herausgehendes. So auch das unſrige.

Anm. Auch das unſrige kann nur verbreitend ſein, ſofern es in ſich vollendet iſt. Iſt im ποιοῦν das Fleiſch noch nicht ganz mit Geiſt geeinigt: ſo wird auch im πάσχον Selbſtthätigkeit des Fleiſches mitgeſezt, und dieſer Theil des Handelns iſt nicht verbreitend geweſen. Daſſelbe gilt von dem Handeln eines jeden auf ſich ſelbſt.

§. 3.

Das Handeln Chriſti war in ſeinem Ausgangspunkte betrachtet ein individuelles, in ſeinem Ankunftspunkte betrachtet ein univerſelles. So auch das unſrige.

Anm. 1. Denn ſofern durch verbreitendes Handeln neue geiſtige Individuen entſtehen ſollen, können nicht durch ein und daſſelbe individuelle Handeln verſchiedene Individuen entſtehen, ſondern nur durch ein und daſſelbe univerſelle, wenn eine individuelle Verſchiedenheit in den auffaſſenden iſt.

Anm. 2. Dieſer Gegenſaz fällt alſo mit dem erſten zuſammen. Denn im Ausgangspunkte betrachtet iſt nur das Handeln**) ein vollendetes; im Ankunftspunkte betrachtet iſt auch das Handeln Chriſti nur ein bedingtes***).

---

*) Dieſe Ueberſchrift fehlt im Manuſcripte.

**) Offenbar iſt zu leſen Das Handeln Chriſti.

***) Bem. Schl's. Allgemeiner Ausgangspunkt iſt die Richtung auf die Totalität. Aus einem geringen allgemeinen Wollen kann nichts Sittliches

§. 4.

Es iſt Gemeinſchaft ſtiftend und Gemeinſchaft vorausſezend.

Anm. a. Das erſte bedarf keiner Erläuterung, ſo wenig bei Chriſto, als bei einem von uns.

Anm. b. Auch vor dem Handeln Chriſti muß vorausgehen 1. in ihm das Bewußtſein von dem Verlangen des anderen; 2. in dieſem die Empfänglichkeit für ſeine Kraft. Und dies zuſammen iſt ſchon eine Gemeinſchaft.

Anm. c. Bei uns offenbar. Denn der Geiſt kann aus uns nicht anders wirken, als durch Organe, und die ſind ihm in der Gemeinſchaft angebildet.

§. 5.

Die Löſung liegt darin, daß die Gemeinſchaft primitiv, d. h. überall, wo ein verbreitendes Handeln gefordert werden kann, ſchon vorhanden iſt.

Anm. 1. In Bezug auf Chriſtum iſt dies geſezt in dem Ausdrukke, daß die Zeit erfüllt war, d. h. das Verlangen ſo hoch geſtiegen, daß es beim Erſcheinen des göttlichen mit demſelben zuſammentreffen mußte. (Wirkung der meſſianiſchen Weiſſagung.)

Anm. 2. Sobald die chriſtliche Kirche beſtand, verſteht ſich die Sache von ſelbſt.

§. 6.

Um eine Eintheilung zu gewinnen, müſſen wir das ganze Feld überſehen.

Anm. 1. Sie kann nicht vom Geiſte genommen werden, denn der iſt einfach; auch nicht vom Fleiſche, denn dann wäre ſie keine ſittliche.

Anm. 2. Es bleibt alſo nur übrig die Art Eins zu ſein beider.

---

ausgehen. Jeder einzelne Zweckbegriff iſt ſchon ein Aufnehmen, ein Sicherregenlaſſen des allgemeinen. In dem einzelnen Zweckbegriffe darf aber nichts enthalten ſein, was nicht durch das ſchon gewordene möglich iſt.

§. 7.

Eintheilung in Geſinnungsbildung und Talentbildung.

Anm. a. Geſinnung iſt Einigung des πνεῦμα mit dem νοῦς, in ſofern dieſer auch urſprünglich nur πάσχον iſt.

Anm. b. Talent iſt Einigung des πνεῦμα mit der ψυχή durch den νοῦς.

Nun weiter nach §. 11. (d. h. nach §. 187. der Beil. A.)

Ad 11. (§. 187. der Beil. A.) Man könnte denken, beides erſchöpfe nicht das ſittliche Gebiet, weil a. Talent zum Theil über das ſittliche hinausginge, wie z. B. Künſte. Allein dies iſt nur Schein, denn im ganzen iſt doch jede Geſellſchaft von Menſchen vollſtändiger, in welcher die Künſte ſind, als in welcher ſie nicht ſind; b. weil Tugend zwiſchen beidem liege. Allein Tugend iſt kein recht chriſtliches Wort, ſondern χάρισμα, und dies drückt die Mannigfaltigkeit der Gaben aus. Tugend aber ſteht offenbar auf der Seite des Talentes, weil bei gleich ſtarker Geſinnung die Tugend als Fertigkeit ſtark und ſchwach ſein kann.

Nachträglich zu der Primitivität der Gemeinſchaft eine Betrachtung über den Gegenſaz des rationaliſtiſchen und ſuprarationaliſtiſchen in dieſer Hinſicht. Nämlich dieſe Primitivität erſcheint rationaliſtiſch, weil ſie Identität zwiſchen πνεῦμα und νοῦς ſezt (vergl. §. 19 — 22.) (d. h. §. 195 — 198 der Beil. A.); allein ſie iſt zugleich ſupranaturaliſtiſch, weil ſie behauptet, daß der νοῦς ſich nie würde von ſelbſt zum πνεῦμα geſteigert haben, indem ſie Chriſtum nicht als Reſultat der Geſammtbildung betrachtet. Sie iſt naturaliſtiſch, ſofern ſie den göttlichen Rathſchluß der Schöpfung und der Erlöſung für zuſammenhangend erklärt, aber zugleich ſupraratianaliſtiſch, weil ſie den νοῦς im Vergleich mit dem πνεῦμα zur σάρξ rechnet.

§. 8.

Nach dieſer Auseinanderſezung iſt auf §. 12. (= §. 188. der Beil. A.) gefolgt §. 28. (= §. 204. d. Beil. A.) Dazu

a. Intenſives kann nur vollendet ſein mit extenſivem. Denn ſo lange die Geſchlechte ſich erneuern, iſt auch in Totalität jeden Augenblikk Steigerung aufgegeben.

b. Extenſives nur mit intenſivem. Denn das Chriſtenthum würde ſchon viel weiter verbreitet ſein, wenn der Eifer ſtärker wäre.

c. In der Vollendung beider giebt es keine Sittenlehre mehr, weil ſie von Naturbeſchreibung nicht mehr zu unterſcheiden iſt. So lange alſo Sittenlehre, ſo lange die Duplicität.

d. In Chriſto für ſich betrachtet war beides vollendet, darum es auch für ihn keine Sittenlehre giebt. Betrachtet man ihn in der Gemeinſchaft: ſo ſtellt Er die Intenſität zeitlos vollendet dar, die Gemeinſchaft die Extenſität zeitlich beginnend, aber doch ſo, daß nur die Zeit in ihr fehlt, nicht die Kraft.

§. 9.

Sieht man darauf, daß extenſives und intenſives gleich und jedes unendlich iſt: ſo ſcheint, wenn man das eine angefangen hat, könne man nicht zum anderen kommen. Dies iſt Princip von Colliſionen.

§. 10.

Sieht man darauf, daß Gemeinſchaft vorausgeſezt wird und angeſtrebt: ſo ſcheint, man könne zu keinem kommen. Dies iſt Princip der Nullität.

§. 11.

Die Auflöſung liegt darin, daß die Gemeinſchaft nichts iſt als Thätigkeit und durch daſſelbe erhalten wird, wodurch geſtiftet. Alſo ſie muß jeden Augenblikk wieder geſtiftet werden, damit man ſie immer vorausſezen könne. Auf dieſe Art iſt die Nullität gehoben.

§. 12.

Iſt die vorausgeſezte Gemeinſchaft nur Thätigkeit und muß immer geſtiftet werden: ſo iſt auch eigentlich alle Thätigkeit nur Thätigkeit der Gemeinſchaft und der einzelne nur ihr Organ. Die Colliſion iſt nur recht aufzulöſen, wenn die Gemeinſchaft jedem ſeine Thätigkeit beſtimmt.

NB. Auf dem Gebiete der philoſophiſchen Ethik hat dies Fichte verſucht, aber auf eine buchſtäbliche und darum lächerliche Weiſe.

§. 13.

Hierauf iſt gefolgt §. 14. (= §. 190. Beil. A.)
Dazu

a. Die religiöſe Gemeinſchaft wäre für ſich nur Geſinnungsbildung, und Talentbildung nur durch jene, ſofern nämlich die Geſinnung ſich am Ende ſelbſt Talent anbildet. — Die politiſche Gemeinſchaft wäre, weil ſie auf Beherrſchung der Erde ausgeht, nur Talentbildung, und würde die Geſinnung zunächſt nur zu erſezen ſuchen durch Strafe und Belohnung, bis aus dem Talente ſelbſt die Geſinnung, nämlich die patriotiſche, hervorginge, und ſie alſo auch geſinnungbildend wäre durch die Talentbildung.

b. Wenn ſie aber einander finden: ſo überläßt die Kirche dem Staate die Talentbildung und zieht ihn alſo an um der Geſinnung willen. Sofern iſt dann die Kirche ſelbſt auch talentbildend, aber nur um der Geſinnung willen. — Eben ſo zieht der Staat die Kirche an und wird dadurch geſinnungbildend, aber nur um des Talentes willen.

§. 14.

Der Analogie wegen wird die Eintheilung in die beiden Sphären die Haupteintheilung und die in extenſiven und intenſiven Prozeß die Untereintheilung.
Hierauf alſo

I. Von dem verbreitenden Handeln, wie es von der chriſtlichen Kirche ſelbſt ausgeht, oder von der inneren Sphäre.

A. Von der Gemeinſchaft in Bezug auf die Verbreitung.

§. 15.

(Vergl. §. 43.) (d. h. §. 219. Beil. A.) **Alle religiöſe Gemeinſchaft geht aus von Chriſto, alſo der einzelnen Perſönlichkeit, und endet in der Totalität des menſchlichen Geſchlechts.**

a. Jenes iſt die vor aller unſrer Ausübung vorhergehende Vorausſezung; leztes der abſolute in unſrer Ausübung nie erreichte Zielpunkt.

b. Die Ausübung geht aber auch bei uns in jedem einzelnen Falle aus von der Perſon, und arbeitet auf den Zielpunkt [hin]. Nur daß die Perſon bei uns nicht reines Organ des Geiſtes iſt.

§. 16.

(Vergl. §. 44.) (— §. 220. der Beil. A.) **Zwiſchen beiden Endpunkten giebt es zwei beſtimmte Gemeinſchaften, die Geſchlechtsgemeinſchaft und die Kirche.**

a. Die Perſönlichkeit iſt uns nur gegeben in der Fortpflanzung, welche in jenem Naturprozeſſe gegründet iſt. Dieſe iſt alſo Bedingung und muß daher auch in der Chriſtenheit beſtehen. — Die Fortpflanzung iſt Verbreitung auch des Geiſtes.

b. Diejenigen, in welchen die Geſinnung ſchon iſt, müſſen zur Verbreitung derſelben organiſch verbunden ſein, ſonſt wäre das Handeln kein gemeinſchaftliches, und dieſe Verbindung iſt Kirche.

Aa. Von der Geſchlechtsgemeinſchaft.

§. 17.

Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt vor der Kirche; aber die Kirche iſt nur unvollkommen, wenn ſie nicht die Geſchlechtsgemeinſchaft in ſich aufgenommen und durchdrungen hat.

a. Die Kirche nämlich von Chriſto an gerechnet. Die Frage, ob Chriſtus als Anfang der Kirche ganz oder nur partiell aus dem Geſchlechtsprozeſſe hervorgegangen, gehört gar nicht hieher und iſt rein dogmatiſch.

b. Es iſt natürlich, daß anfangs nur einzelne aus Familien chriſtlich wurden. Eben ſo nothwendig aber, daß die Verbreitung ſich auch in der Familie bewähren muß. Wenn nicht alles, was zum Entſtehen und Fortbeſtehen der ſinnlichen Perſon beiträgt, auch zum Entſtehen und Fortbeſtehen der geiſtigen wirkt, iſt der lezte Prozeß noch nicht vollkommen.

§. 18.

Erſter Kanon. Das Hineintreten des Geiſtes in ein Glied einer Familie darf die Familie ſelbſt nicht trennen.

a. 1. Cor. 7, 12—14. Die Familie bezieht ſich, eben weil vor der Kirche, eben ſo ſehr auf die überwiegende Naturbildung, und da dieſer Prozeß aufgenommen iſt, darf er nicht geſtört werden.

b. Auch kann das Ungläubigbleiben des anderen nicht als Gegenſaz angeſehen werden, ſondern nur als Differenz von früher und ſpäter. Dies Princip iſt die Hoffnung.

c. Der Zuſaz Pauli v. 15. 16. iſt nur ſo weit zu verſtehen, als der Staat dem einen oder anderen Theile die Freiheit giebt, und gilt nur, wenn der, der die ἐξουσία hat, auch die Luſt zur Trennung hat.

§. 19.

Zuſaz. Dem gemäß iſt die von Chriſto ſelbſt ausgehende Familie unauflöslich.

Anm. Das läßt ſich ſogar vor dem eigentlichen Begriffe der Ehe aufſtellen.

a. Wenn der gänzliche Mangel der chriſtlichen Geſinnung nicht berechtigt, dann noch viel weniger die Unvollkommenheit derſelben.

b. Die Vorſchrift Pauli 1. Cor. 7, 10—12. und die eignen Worte Chriſti beſagen dies deutlich. Aber Chriſtus nimmt den Ehebruch aus. Dieſer ſoll in einer chriſtlichen Ehe gar nicht vorkommen; er iſt aber eine factiſche Auflöſung, die der andere Theil nur anerkennt.

§. 20.

Zweiter Kanon. Im Verhältniſſe zur chriſtlichen Kirche iſt Erziehung nicht von Erzeugung zu trennen, und deßhalb die chriſtliche Geſchlechtsgemeinſchaft (vergl. §. 18.) (= §. 194. Beil. A.) weſentlich Ehe.

a. Die Erziehung kann nicht dieſelbige ſein mit mehreren Frauen, und zu verſchiedenen Weiſen die Zuſtimmung des Mannes nicht gleich. Dadurch hebt ſich das eine Verhältniß vor den übrigen heraus als das allein wahre. Alſo aus Polygamie ſelbſt entſteht nach dieſem Princip Ehe.

b. Man kann nicht ſagen, daß Monogamie nur durch das Chriſtenthum entſtanden iſt; aber ſie iſt in demſelben allein ſittlich begründet. Bei den Türken iſt Monogamie nur Folge von Armuth; bei den Juden war Polygamie Vorrecht des Reichthums. Die vorchriſtliche germaniſche Monogamie war nur in Klima und Conſtitution begründet.

c. Directe Vorſchriften des N. T. fehlen, weil da, wo das Chriſtenthum entſtand, ohnedies ſchon Monogamie herrſchte. Indirecte ſind zwei, 1. das Zurükkgehen auf Adam und Eva; 2. die Vergleichung mit Chriſto und Gemeinde, da offenbar die Kirche nur Eine iſt.

§. 21.

Der eheloſe Stand iſt nicht heiliger als die Ehe.

a. Nach der Auferſtehung darf keine Ehe ſein, weil ſonſt neuer Verbreitungsſtoff entſtände. Daraus kann aber nicht folgen, daß man hier nicht an dieſer Verbreitung eben ſo gut theilnehmen ſoll, als an der im Raume.

b. Daß Paulus wünſcht, alle wären ehelos, kommt daher, weil damals die Richtung auf die Verbreitung im Raume nothwendig dominiren mußte. Aber eben ſo nothwendig mußte hernach das Gegentheil erfolgen. Daß er alſo ſagt, nur um der Unkeuſchheit willen ſei die Ehe gut, gilt alſo auch nur von damaliger Zeit. Eine chriſtlich eingegangene Ehe iſt an ſich gut.

§. 22.

Die katholiſche Kirche hält nur ſcheinbar die Ehe heiliger, als wir.

a. Statt der Scheidung haben ſie die Nullitätserklärung des Pabſtes. Daß dieſe nur zu Gunſten der vornehmen angewendet wird, iſt nur ein neuer Mißbrauch.

b. Bei uns verhält ſich die Kirche nur paſſiv und erkennt an, was der Staat aus dem bürgerlichen Geſichtspunkte gethan hat; dort aber handelt die Kirche ſelbſt.

§. 23.

Wenn die chriſtliche Ehe zur Vollkommenheit gelangt iſt, giebt es weder Eheſcheidung noch Deuterogamie.

a. Beides gehört zuſammen. Denn wenn eine treue Ehe auch durch den Tod getrennt iſt, wird doch der übrigbleibende nicht die Möglichkeit einer zweiten anerkennen. So lange aber die Ehen noch unvollkommen ſind, würden ohne Scheidung doch manche nur äußerlich, nicht dem Geiſte nach beſtehen, und am leeren Scheine kann uns nichts gelegen ſein, ſondern nur den die Erſcheinung iſoliſirenden Katholiken.

b. So lange die Ehen unvollkommen ſind, kann man eine zweite eingehen, die andere Vollkommenheiten hat, als die erſte. Iſt aber die Geſellſchaft ſo vollkommen, daß ein zurückbleibender das Bedürfniß nicht fühlen kann, weil er alle Hauptrichtung findet: ſo wird ſie auch ſo vollkommen ſein, daß ſchlechte Ehen nicht zu Stande kommen.

c. Das Recht, die Ehen auch für unauflöslich zu erklären, könnten wir jezt nur annehmen, wenn die Kirche auf Schließung der Ehen einen größeren Einfluß hätte.

§. 24.

Unverehelicht bleiben wollen iſt unſittlich, und Eheloſigkeit kann nur als ein nicht zu Stande gekommener Wille angeſehen werden.

a. Fortpflanzung und Erziehung iſt ein Theil der allgemeinen ſittlichen Aufgabe, der nicht auf beſonderen Talenten beruht, wovon alſo niemand ſeinen Theil abtreten kann.

b. Dagegen läßt ſich denken, daß einer nie zu der Ueberzeugung kommt, mit irgend einer beſtimmten Perſon eine Ehe zu ſchließen, welche ihm genügte*).

Ab. Von der Kirche.

§. 25.

Alle gläubigen müſſen den Verbreitungsprozeß in Gemeinſchaft betreiben)**.

a. Denn jeder braucht alles und jeder hat nur einiges; alſo müſſen ſich alle Einflüſſe auf jeden vereinigen.

b. Wäre dies ein zufälliges Zuſammentreffen: ſo wäre dieſes ſelbſt ein ſittlich unvollkommener Zuſtand; alſo bewußt organiſche Verbindung.

Anm. Dieſes iſt nun die Kirche, aber ihre Geneſis zu entwickeln gehört in das darſtellende Handeln, welches in ihr das erſte iſt. In I. wurde Ehe und Kirche vorausgeſezt; in II. Ehe deducirt und Kirche vorausgeſezt; erſt in III. wird auch Kirche deducirt.

---

*) Randbem. Schl's. Hier noch eingeſchaltet vom Cölibate der Geiſtlichen, von Ehen mit Nichtchriſten, von gemiſchten Ehen, von der väterlichen Gewalt in der Ehe. (wahrſcheinlich 1824.)

**) Randbem. Schl's. Hiebei noch gegen eremitiſches und klöſterliches. (wahrſch. 1824.)

§. 26.

Siehe §. 27. (= §. 203. Beil. A.).

a. Daher iſt auch von der Familie nicht weiter beſonders die Rede; (das beſondere wäre das techniſche der Pädagogik). Sie handelt als Organ der Kirche nach den Principien dieſer.

b. Das Handeln von der Familie aus iſt das der vollkommenen Organiſation. Das Handeln der einzelnen iſt das auch bei der unvollkommenen ſtattfindende.

§. 27.

Siehe §. 24. (= §. 200. Beil. A.)*).

a. Hieraus entſteht ein ſcheinbarer Cirkel. Denn die Luſt kann nur eine beſtimmte Thätigkeit hervorbringen, wo die Empfänglichkeit ihr erſchienen iſt, dieſe aber nur erſcheinen, wenn auf ſie gewirkt worden iſt.

b. Die Auflöſung aber iſt, daß die erſte Wirkung vom darſtellenden Handeln ausgeht, aus welchem ſich das verbreitende entwickelt.

§. 28.

Nach §. 25. (= §. 201. Beil. A.)

Die reine Einheit iſt die Wirkung im Gefühl, dann giebt die Geſinnung aber nur in der Duplicität.

§. 29.

Doppelte Richtung der Kirche im Verbreitungsproceſſe (nach §. 28.) (= §. 204. Beil. A.).

a. Die erſte hat ihr Ende in der Totalität des Geſchlechtes und iſt nur unendlich, ſofern dieſes ſich in der Zeit unendlich erneuert.

---

*) Randbem. Schl's. Urſprünglich mit Einwirkung Chriſti Ausgießung des Geiſtes auch durch ihn. Pfingſten war nicht Anfang. — Unſere Kirche iſt traditionell; gegen alles emphatiſche†). (wahrſcheinl. 1826).

---

†) Offenbar ein Schreibfehler für Gegen alles fanatiſche.

b. Die zweite iſt an ſich unendlich, weil jeder noch einer Steigerung fähig iſt und Chriſtus als urſprünglicher Anfangspunkt nie erreicht wird*).

§. 30.

Der intenſive Prozeß iſt nur zu faſſen als ein Handeln der Kirche auf ſich ſelbſt.

a. Man könnte zwar auch ſagen, es ſei das Handeln derer, welche vollkommen in der Kirche ſind, auf die, welche nur unvollkommen darin ſind. Allein da jeder noch ſteigerungsfähig iſt: ſo ſind alle Object. Und da man nicht beſtimmen kann, wie weit einer ſchon gekommen ſein müßte, um ſelbſtthätig theilzunehmen, ſondern jeder noch unvollkommnere findet: ſo ſind alle Subject.

b. Alſo verhält ſich extenſiv nur wie Anknüpfung, intenſiv wie Fortſezung. Wie ſich die Anknüpfung in die beiden Momente Taufe und Confirmation theilt, und erſt nach dieſer die eigentliche Fortſezung angeht, iſt unten zu zeigen.

§. 31.

Folgerung hieraus iſt, Der intenſive Prozeß kann nur dauernd ſein durch das urſprüngliche freie Walten des Geiſtes.

a. In der Perſon Chriſti war er als unendlich angelegt, und aus der Einſicht, daß es nach ihm keinen anderen ſo wirkenden geben konnte, iſt die Meinung entſtanden, die apoſtoliſche Kirche ſei die vollkommenſte geweſen**).

---

*) Randbem. Schl's. NB. §. 25. des Textes (d. h. Beil. A. §. 20.) iſt nach §. 30. der Marginal (d. h. nach dem gleich folgenden §. 31. dieſer Beilage) noch einmal aufzunehmen in der Frage, wovon der intenſive Prozeß anfangen müſſe. (wahrſcheinlich 1831.)

**) Randbem. Schl's. 1824. 1. Dieſe Meinung hat Vorſchub darin, daß von ihm †) die Kenntniß Chriſti herrühret, in der wir zunehmen ſollen. Es iſt alſo wahr in gewiſſem Sinne von den Apoſteln. Alle durch ſie bekehrten aber waren ganz in demſelben Falle, wie wir, und auch jezt kann

†) Schleiermacher meint Von der apoſtoliſchen Kirche.

b. Dies aber kann nicht das richtige ſein, weil es dann jezt nur Oſcillation geben könnte, in der das rükläufige dominirte. In jeder Periode aber, die man ſchließen wollte, würde das höchſte immer nur ſein, daß alle eben ſo würden, wie die beſten, und hernach wäre alle Steigerung unmöglich.

c. Die einzige Löſung iſt die aufgeſtellte. Dazu iſt Grundbedingung, daß πνεῦμα als Einheit des gemeinſamen Lebens in der Kirche ſei und auf nicht zu berechnende Weiſe einzelne in einem höheren Grade begabe, wie der Durchſchnitt der früheren Zeit, wodurch dem intenſiven Prozeſſe ein neuer Impuls gegeben wird.

d. Dies iſt nicht unbegreiflicher, als das Genie auf dem Gebiete der Vernunft und als der Unterſchied höherer und geringerer Momente in derſelben Perſon*).

§. 32.

Doppelte Regel des extenſiven nach §. 35. = (§. 211. Beil. A.).

a. Beide können in dem verſchiedenſten Verhältniſſe ſtattfinden. Wie Paulus die Ehe nur zuläſſig fand, können wir jezt die Miſſion nur zuläſſig finden.

b. Chriſti eigener Anfang war Miſſion; auch hat er ſelbſt nur Miſſion befohlen, wiewol nur weil das andere ſich von ſelbſt verſtand.

c. Jezt könnten wir ohne Miſſion auskommen, wenn die Grenzchriſten recht religiöſes Intereſſe hätten.

---

man es durch Zuſammenſtellen des aus verſchiedenen Quellen geſchöpften ſo weit bringen, wie jeder einzelne von ihnen. 2. Eine Tradition anzunehmen neben der Schrift konnte nur gerathen ſein aus dieſem Grunde.

*) Randbem. Schl's. 3. Hier als Kanon, Alle Wirkung des Geiſtes auf der intenſiven Seite iſt Folge von dem Willen, in der Erkenntniß Chriſti zuzunehmen. Sonſt a. wäre ſie nur Entwikkelung und könnte nicht in der Sittenlehre gezeigt ſein, wenn ſie nicht auf einem Willen beruhte; b. könnte ſie auf fanatiſche Weiſe dem ſchon chriſtlich erkannten entgegenſtehen. Oder c. wenn ſie über Chriſtum hinausginge wäre eine Perfectibilität des Chriſtenthums auch incluſive Chriſti geſezt. 1824.

§. 33.

(Zuſaz zu §. 31.) In Bezug auf dieſe freie Thätigkeit giebt es keine Regel, als daß eine freie Mittheilung über alles, was ſich für Steigerung giebt, ſtatt finden müſſe, deren Princip iſt *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*.

a. Der Saz iſt gegenwärtig rein evangeliſch. Katholiſch iſt die Anſicht, daß alles neue nur Abweichung iſt, wenn es nicht im ſchon beſtehenden aufgeht. Wollen wir es ähnlich machen: ſo gehen wir zurück.

b. Die Liebe iſt die Vorausſezung, daß jeder ſeine Behauptung aufgeben werde, wenn er ſich überzeugt hat, daß ſie Abweichung ſei.

c. In der Mittheilung ſelbſt muß jeder nach ſeinem beſten Gewiſſen handeln, wozu aber auch gehört, daß er ſchon auf dem Punkte ſtehe, wo er mitſprechen kann*).

§. 34.

Zwiſchen dieſem und dem extenſiven ſteht dasjenige Verfahren, welches die einzelnen vom Anknüpfungspunkte aus auf das Niveau des ganzen bringen will.

a. Man kann dieſes als intenſiv anſehen und als extenſiv.

b. Hieraus entſtehen drei Räume. Die unmündigen, die auch in Bezug auf dieſen Prozeß nur receptiv ſind. Die mündigen, die hier Spontaneität haben, aber für den höheren nur receptiv ſind. Die *προηγούμενοι*, die auch im höheren können Spontaneität haben.

---

*) Randbem. Schl's. Wir können uns auch nicht gefallen laſſen, daß dieſe Mittheilung bloß unter dem Klerus bleiben ſoll, weil dieſer ſelbſt unvollkommen iſt. Auch nicht, daß ſie bloß zwiſchen Klerus und Laien ſei, ſondern auch Laien können als erkennende wirken. Die lebendige Erkenntniß muß jeder haben, und die wiſſenſchaftliche muß ſogleich zum gemeinen Nuzen an dieſe abgeliefert werden.

§. 35.

Die Kirche im intenſiven Prozeſſe vom erſten Anknüpfen an iſt Schule. (Vergl. §. 26.) (= §. 202. Beil. A.).

a. Vom Talent iſt eigentlich nicht die Rede, aber die Geſinnung in der Duplicität iſt ſchon Uebergang zum Talentwerden.

b. Die Steigerung der Willensthätigkeit kann nur erfolgen durch Erregung im Objecte ſelbſt und dieſe nur mittelſt des Gegenſazes zwiſchen perſönlichem und Gemeingefühl. Das lezte iſt vom ganzen her, und je mehr es geſtärkt wird, deſto mehr geht es in das perſönliche über. Das ganze alſo, als Erhaltung einer gleichen als Gemeinwille in jedem einzelnen wirkſamen Thätigkeitsform, oder als Sitte, iſt Schule nach dieſer Seite. Die Sitte wird durch die Darſtellung, und nur dort iſt ſie materiell zu deduciren; ſie wird aber permanente Inſtitution, d. h. Schule, um der Verbreitung willen.

c. Eben ſo muß Denkweiſe vom erſten Anfange der Erneuerung an ſich ausbilden und wirkſam werden durch — nicht Erlernung ſondern — lebendige Aneignung der eigenthümlich chriſtlichen Sprache, und das ganze als Inſtitution zu dieſem Zwekke iſt Schule im theoretiſchen Sinne.

§. 36.

Die Wirkſamkeit des ganzen iſt Erbauung. Die Thätigkeit der einzelnen iſt gutes Beiſpiel und Belehrung. (Vergl. zu §. 37.) (= §. 213. Beil. A.).

a. Materialiter iſt Beiſpiel nichts. Man ſoll nichts thun um Beiſpiels willen, was man ſonſt nicht thun würde, aber ſich bei dem, was man thut, des Einfluſſes auf den Verbreitungsprozeß bewußt ſein.

b. Belehrung bildet verſchiedene Syſteme wegen der verſchiedenen Art die Sprache zu behandeln, populär und wiſſenſchaftlich.

§. 37.

Die Kirche verknüpft die Thätigkeit der Familien und der einzelnen.

a. Theils in der religiöſen freien Geſelligkeit, indem die einzelnen ſich den Familien anſchließen, und dieſe ſie zur Gemeinſchaft aufnehmen; theils auch in den organiſchen Formen der Belehrungsſyſteme.

b. Eine beſondere Verbindung der einzelnen nach Geſchlechtern läßt die evangeliſche Kirche nicht zu, weil dadurch eine zwiefache Sittlichkeit geſezt wird ſowol auf der Seite des Beiſpiels, als der Belehrung.

§. 38.

Die Talentbildung um der Geſinnungsbildung willen iſt hier vorzüglich die Fundation der Theologie.

a. Auf Seiten der Sitte können wir nicht eine ſolche Duplicität aufnehmen wie gebildete und ungebildete; dieſe iſt zu äußerlich und gehört nur in die engere Talentſphäre.

b. Auf der Sprachſeite aber iſt ſie vorzüglich deßhalb nöthig, weil das Chriſtenthum durch viele Sprachgebiete durchgeht, die nur wiſſenſchaftlich können ausgeglichen werden.

c. Darum muß auch die populäre Seite der Schule, die Katecheſe, nicht der Familie allein anvertraut ſein, ſondern von den wiſſenſchaftlichen Organen geleitet werden.

§. 39.

Iſt die Kirche getheilt: ſo iſt die Erweiterung einer Partialkirche auf Unkoſten der andern verſchieden zu beurtheilen, je nachdem das Verhältniß der Theile betrachtet wird, und je nachdem die Verbreitung fragmentariſch von einzelnen geſchieht, oder organiſch vom ganzen ausgeht. (Vergl. §. 48.) (= §. 224. Beil. A.).

a. Wenn der Unterſchied nur quantitativ iſt: ſo iſt das Hinüberziehen zum vollkommneren der intenſive Prozeß ſelbſt. Wenn aber qualitativ: muß eine andere Regel geſucht werden.

b. Von einzelnen aus iſt es bei großem perſönlichen Intereſſe unvermeidlich, und alſo auch untadelhaft. Vom ganzen nach evangeliſchen Grundſätzen unmotivirt.

II. Die äußere Sphäre.

§. 40*).

Umfang iſt Identität von Talent und Natur (§. 52. 54.) (§. 228. 230. Beil. A.).

§. 41.

Motivirt durch Luſt. §. 51. (= 227. Beil. A.).

§. 42.

Perſon eben ſo wenig Anfangspunkt als Ziel**).

a. Der Succeſſion nach iſt die Perſon nur Durchgangspunkt, weil ſie Reſultat iſt und ſelbſtthätiges Glied. §. 53. (= §. 229. Beil. A.).

b. Der Coexiſtenz nach iſt ſie nur Theil, da der Prozeß von jeder Perſon aus ganz angelegt iſt. Denn in jeder entwikkelt ſich eine immer größere Theilnahme an allen Theilen der Natur und eine größere Sympathie für alle Talente.

§. 43.

Der Prozeß daher ein abſolut gemeinſchaftlicher. So daß a. keiner ſich mit ſeiner Thätigkeit iſoliren, b. keiner die Reſultate in ſeiner Perſon ſixiren ſoll***).

---

*) Das Manuſcr. zählt wieder von 1. an.

**) Randbem. Schl's. Wenn Ziel: ſo iſt [illegible] oder Genuß Ende

***) Randbem. Schl's. Politiſch zurückgeführt auf Menſchheit als große Familie.

§. 44.

Hierin liegen die Grundſäze des Eigenthums und des Verkehrs.

a. Wenn was einer bildet, er für alle bildet: ſo darf ſein Bildungsprozeß von keinem geſtört werden = Eigenthum.

b. Wenn die Perſon nur Durchgangspunkt iſt: ſo darf keiner das gebildete bei ſich unwiderruflich fixiren = Verkehr.

§. 45.

Zwiſchen der perſönlichen Vereinzelung und der abſoluten Gemeinſchaft kann die nationelle Beſtimmtheit eben ſo gut beſtehen, als ein chaotiſches Wachſen.

a. Die nationelle Beſtimmtheit iſt gegeben durch das Verhältniß des Menſchen zur Erde. In den verſchiedenen Racen und Volksthümlichkeiten trägt er noch das Minimum an ſich von der klimatiſchen Vertheiltheit des Lebens; wenn alſo dies nicht wäre, müßte ſein Verhältniß zur Erde ein anderes ſein. Alſo wird nur die Art und Weiſe des Bildungsprozeſſes dadurch modificirt, ſein Umfang aber nicht verringert.

b. Dieſe Differenz iſt auch nicht gegen die abſolute Gemeinſchaft, wenn nur die Völker als Einzelweſen die Principien des Eigenthums und des Verkehrs anerkennen, welches eben ſo gut unter ihnen möglich iſt, als unter den einzelnen.

c. Es iſt daher nur ein aus dem Nichtunterſcheiden beider Sphären entſtehendes Vorurtheil, daß eine homogene Vermiſchung beſſer wäre.

§. 46.

Das Chriſtenthum erkennt nicht nur die volksthümliche Differenz (Act. 17.), ſondern auch die politiſche Form (Röm. 13.) [an].

a. Und zwar nicht nur, wo beide zuſammenfallen, ſondern auch wo der Staat unnatürlich übergreift, wie der römiſche ein ſolcher war.

b. Indem [es]*) ſie als göttliche Inſtitution anerkennt: ſo darf alſo niemals die Auflöſung derſelben eine Willenshandlung ſein.

Das darſtellende Handeln**).

§. 1.

Das Gefühl unter der Form der Seeligkeit geht der Luſt und Unluſt voran und folgt auf ſie.

Denn die überſchießende Kraft ſezt ſicheren Beſiz voraus, und die Abweichung eine frühere Angemeſſenheit.

§. 2.

Der ſpätere Moment ſolches Gefühls kann alſo von dem früheren nur unterſchieden ſein durch ein Increment, welches als Selbſtbewußtſein immer nur intenſiv ſein kann.

a. Wenn gar nicht unterſchieden, müßte entweder das Selbſtbewußtſein nicht den Zuſtand repräſentiren, oder dieſer müßte durch verbreitendes und reinigendes Handeln nicht geändert werden, alſo beides Null ſein.

b. Das Selbſtbewußtſein iſt zu untheilbar, als daß man ihm einen äußern Zuwachs zugeſtehen könnte, der ſich gar nicht conſtruiren ließe. Der innere aber läßt ſich conſtruiren als abnehmende relative Bewußtloſigkeit, welches auch mit der Entſtehung des Bewußtſeins aus dieſer zuſammenſtimmt.

§. 3.

Das Increment ſelbſt iſt alſo auch im verbreitenden und reinigenden Handeln begründet, alſo in dem von dem Seeligkeitsgefühl ſelbſt ausgehenden Handeln nichts.

a. Das erſtere iſt für ſich klar, denn das Increment iſt nur im Gefühle, ſofern es ein nachfolgendes iſt.

---

*) Im Manuſcripte ſteht ſie.

**) Das Manuſcript hat dieſe Ueberſchrift nicht

b. Das andere folgt daraus, daß alles irgend bewirkte doch ins Bewußtſein übergehen muß, wenn dieſes repräſentirend bleiben ſoll, und dann muß es als Increment erſcheinen.

§. 4.

Das Handeln vom Gefühle der Seeligkeit aus erſcheint alſo als Null in Bezug auf Wirkſamkeit.

a. Es iſt erfolglos vom nachfolgenden Moment aus, weil dann ſchon alles Wirken vollendet iſt.

b. Eben ſo vom vorangehenden aus, weil erſt aus dem Uebergange von Luſt und Unluſt die Wirkſamkeit erfolgt.

§. 5.

Es iſt alſo im Vergleich mit dem wirkſamen ein In ſich bleiben, und nur im Vergleich mit dem Gefühle ein Aus ſich herausgehen.

Weil nämlich kein ſittlicher oder natürlicher Zuſtand dadurch geändert wird, ſondern nur das ſchon ſeiende heraustritt.

§. 6.

Das darſtellende Handeln iſt die eigentliche Baſis der religiöſen Gemeinſchaft (Nach §. 6. 7. 8.) (= §. 69. 70. 71. Beil. A.).

a. Das Gefühl würde nie heraustreten, ſondern je mehr es Seeligkeit iſt deſto mehr auch in Ruhe bleiben, wenn nicht der Menſch als ein zeitliches Weſen die Gemeinſchaft der Momente knüpfen, und als ein Exemplar der Gattung Perſönlichkeit und Gemeingefühl gegenſeitig verknüpfen müßte.

b. Da dieſes eben ſo gut vom κοινὸς λόγος gilt, als vom ἅγιον πνεῦμα: ſo haben wir auch die doppelte Sphäre.

§. 7.

Das Princip der Gemeinſchaftlichkeit des darſtellenden Handelns iſt die brüderliche Liebe.

a. Geiſt, in beidem Sinne in allen identiſch, ſucht ſich ſelbſt zu erkennen und in jedem, die Schranken der Perſönlichkeit durchbrechend, alle anderen zu beſizen gleich ſehr, wie aus jedem ſich allen mitzutheilen.

b. Es ſcheint, als ob die äußere Sphäre größer wäre, als die innere, weil das *ἅγιον πνεῦμα* nicht alle haben. Allein da in dem darſtellenden Handeln auch die Elemente des verbreitenden ſein müſſen: ſo muß auch dargeſtellt werden für die noch außer der Kirche, und die brüderliche Liebe iſt weſentlich dieſelbe für die, welche den Geiſt ſchon haben, und für die, auf welche er ſoll übertragen werden.

c. Die Liebe heißt beſonders auf dieſem Gebiete die brüderliche, weil ſie auf der abſoluten Gleichheit beruht; denn jede quantitative Ungleichheit lokkt Luſt und Unluſt, alſo wirkſames Handeln hervor[*].

I. Die innere Sphäre, oder die Kirche.

§. 8.

Auf der brüderlichen Liebe ruhend iſt in der Kirche weſentliche Gleichheit aller.

Dies ſcheint beſtimmt proteſtantiſch (ſiehe §. 14. marg.[**]), da Katholicismus ſich der Prieſterreligion nähert; allein dies iſt doch mehr ſcheinbar, da ſchon das Judenthum den Uebergang von den eigentlichen Prieſterreligionen zum Chriſtenthume bildete.

§. 9.

Dieſe Gleichheit erſcheint aber in jedem Augenblikk nur als ſich aufhebende Ungleichheit.

a. Denn in 7. a. iſt ſchon eine Duplicität geſezt, und nicht jeder kann in jedem Augenblikke gleich ſehr hingebend und aufnehmend ſein.

---

[*] Randbem. Schl.'s. 1. In wiefern auch hier zurükkzugehen iſt auf Handeln Chriſti. 2. In wiefern beiderlei Liebe Princip iſt ſowol des ſelbſtändigen darſtellenden Handelns, als des am wirkſamen gelegten. (Wahrſcheinlich 1821.)

[**] d. h. §. 77. Anm. Beil. A.

b. Beides aber ſaturirt ſich im Zuſammenſein und in der Succeſſion.

§. 10.

Der Gehalt der Darſtellung iſt Gottesdienſt. (Nach §. 5.*)

a. Der Ausdruck iſt uneigentlich, aber Gottesverehrung iſt nicht beſſer.

b. Man könnte auch das wirkſame Handeln Gottesdienſt nennen. Allein es iſt nicht Dienſterweiſung gemeint, ſondern Dienſtbezeugung. Gegenſeitige Darſtellung als Organe Gottes.

§. 11.

Alle Darſtellungsmittel ſind zu nehmen aus der geſelligen Sphäre.

a. Die Darſtellung des κοινὸς λόγος geht dem Chriſtenthume voran.

b. Die religiöſe kann nicht nur aus ihr nehmen, ſondern muß auch alles aus ihr nehmen.

c. Dies thut dem Unterſchiede zwiſchen religiöſer und geſelliger Sphäre keinen Eintrag. Denn es kommt nicht auf die Mittel an, ſondern auf die durch den Impuls beſtimmte Intention.

§. 12.

Da in ſofern alles Handeln darſtellend iſt: ſo iſt alles Handeln darſtellend im eigentlichen Sinne, ſofern es nicht überwiegend wirkſam iſt.

a. Da der Geiſt ſich die ganze Organiſation aneignen ſoll, und das darzuſtellende eben ſeine Gewalt iſt: ſo iſt auch der ganze Organismus Darſtellungsmittel. Da aber alles Handeln durch dieſen erfolgt: ſo bringt auch alles Handeln dieſe Aneignung zur Erſcheinung.

b. Sofern das wirkſame zurücktritt, muß alſo das darſtellende hervortreten, und alles, was am wirkſamen Handeln nicht Wirkſamkeit iſt, iſt nothwendig Darſtellung. Dahin gehört aber alles, was nicht mehr Uebung iſt, ſondern Ausübung, ja auch das ſteigernde ſelbſt, ſofern die Steigerung nur Zeichen iſt von der ſich ſelbſt gleichen aber ſich immer erneuernden Wirkſamkeit Chriſti.

---

*) d. h. §. 68. Beil. A.

§. 13.

Das darſtellende Handeln theilt ſich alſo in zwei Gebiete, Gottesdienſt im engeren und Gottesdienſt im weiteren Sinne.

a. In dem erſten überwiegt das Für ſich ſein wollen des darſtellenden Handelns, ſofern ihm das wirkſame nur anhängt, und es alſo auch materiell unterſchieden werden kann.

b. Im anderen überwiegt der Zuſammenhang beider, und ſie können nur der Intention nach geſchieden werden.

§. 14.

Jedes von dieſen vom anderen getrennt verliert ſeinen Charakter.

a. Der Gottesdienſt wird opus operatum ohne die Darſtellung im Leben; denn er kann keine innere Wahrheit haben.

b. Die Darſtellung im Leben ohne Gottesdienſt eben ſo wird Lebensmechanismus oder Eigengerechtigkeit.

§. 15.

Alles, was zur Technik des Gottesdienſtes gehört, wird hier übergangen.

a. Dies iſt die Aufgabe für die praktiſche Theologie.

b. Hier aber iſt zu verſuchen, wie weit die ethiſche Begründung fortgeſezt werden kann.

§. 16.

Die am meiſten leiblichen Darſtellungsmittel müſſen am meiſten zurükktreten.

a. In der äußeren Sphäre ſtehen ſie dem Impulſe einen Schritt näher, weil nämlich in der chriſtlichen eine Differenz iſt zwiſchen ἅγιον πνεῦμα und νοῦς und lezterer ſchon als Organ betrachtet wird.

b. Auch in den anderen Religionsformen haben ſie größeres Recht, ſofern dieſe Naturreligion ſind.

c. Der äußerſte Proteſtantismus zeigt hier eine demüthige Strenge, die Furcht das chriſtliche Princip zu verunreinigen durch Annäherung an das heidniſche. Der äußerſte Katholicimus eine anmaaßende Laxität. Hätte das Chriſtenthum ohne Gegenſaz entſtehen können: ſo würde ſich eine mittlere Conſtruction gebildet haben, und nach dieſer muß man alſo ſtreben.

§. 17.

Die der Gleichheit untergeordnete Ungleichheit kann als Minimum nur momentan ſein im ſtrengſten Sinne, als Maximum ſo hervortreten, daß die Gleichheit nur momentan erſcheint, woraus Annäherung an die Prieſterreligion entſtand.

a. Unter dem gegebenen repräſentirt das eine Extrem die Quäkerreligion, das andere der Meßgottesdienſt.

b. Zwiſchen beiden alſo alle Formen an ſich zuläſſig.

§. 18.

Jeder muß nach einer ſittlichen Regel ſich ſeinen Plaz beſtimmen.

a. Man kann nicht die ganze Sache nach der Analogie der Berufsarbeiten behandeln, weil keine Vertheilung der Arbeit und kein Uebertragen ſtattfindet.

b. Es muß auch jeder eben ſo gut receptiv ſein als productiv, und alſo die Kreiſe erſt näher beſtimmt werden.

§. 19.

Der Ausdrukk iſt theils unwillkührlich, theils beſonnen; der erſte im kleinen, der zweite im großen herrſchend.

a. Wie Ton und Geberde unwillkührlich ſind und doch Kunſtelemente, und dagegen Gedankenreihen und Geſtalten nur in Beſonnenheit zu Stande kommen, aber doch auch Ausdrukk ſind.

b. Da der kirchliche Gottesdienſt gemeinſam iſt und in beſtimmte Zeiten fällt: ſo herrſcht weniger der Augenblikk und der Ausdrukk muß alſo beſonnen ſein. — Schon im häuslichen, noch mehr bei jedem einzelnen für ſich, darf der Augenblikk dominiren und das unwillkührliche vortreten.

§. 20.

Beides muß aber einander durchdringen.

a. Im kirchlichen tritt das mimiſche des einzelnen mit ein und vollendet erſt den Totaleindrukk.

b. Im häuslichen bewirkt das Zurükkgehen auf Bibel und Geſänge den Zuſammenhang mit dem kirchlichen.

Anm. Jenes darf z. B. nie in Applaus ausarten. Dieſes nicht in feſtſtehenden Gebrauch immer gleicher Formulare, wo nicht einmal die Auswahl eigne Handlung iſt.

§. 21.

Im Privatgottesdienſte wird jedem ſeine Stelle beſtimmt durch das Bedürfniß und durch ſeine Stellung zu den Genoſſen.

a. Die momentane Erhebung des einzelnen, welche unwillkührlich in Darſtellung übergeht, ſteht als unwillkührliche unter keinem Geſeze.

b. In jeder Gemeinſchaft iſt das geſellſchaftliche Moment überwiegend, z. B. in der patriarchaliſchen Form der Hausvater allein productiv. Wenn daher die Gemeinſchaft unter gleichen iſt: ſo muß eine Regel und Ordnung ſtattfinden, deren Aufgabe iſt, die Uebereinſtimmung mit dem Bedürfniſſe des einzelnen aufzufinden. Dahin 1. Cor.*).

§. 22.

Im öffentlichen iſt Talentbildung nothwendige Bedingung der Productivität.

a. Wer dieſe nicht hat, der ſchließt ſich ſelbſt aus, weil er auch ſchon ſich ſelbſt in dieſer Function nicht genügen kann.

---

*) 1. Cor. 14, 27 – 33.

b. Wer ſie aber auch hat, kann doch ſich ſelbſt nicht ſezen, ſondern er muß erſt anerkannt ſein.

§. 23.

Die Sittlichkeit hierin iſt vollſtändig, wenn in der Beſtimmung perſönliches Gefühl und Gemeingefühl völlig zuſammentreffen.

a. Entweder der einzelne überhebt ſich, wenn er glaubt, beſſer produciren zu können, als die anerkannten,

b. Oder in das Gemeingefühl hat ſich eine Parteilichkeit eingeſchlichen.

§. 24.

Wenn eines von beiden Gebieten das andere ganz verſchlingen will, hört auch jenes auf zu ſein, was es iſt.

a. Man polemiſirt gegen den öffentlichen, weil er nie völlig adäquat ſein könne. Allein dann rottet man den Privat auch aus, wenigſtens als Gemeinſchaft, weil auch ein Moment dem andern nicht adäquat iſt.

b. Man polemiſirt gegen den Privatgottesdienſt, weil die gebildeten ihn nicht brauchen und die ungebildeten ſich ihn nicht geben können. Allein dann iſt auch die Theilnahme der gebildeten am öffentlichen Gottesdienſte nur Heuchelei.

§. 25.

Die Sittlichkeit iſt vollſtändig, wenn beide ſich gegenſeitig ſteigernd beleben.

a. Nur durch das Gefühl eines jeden auszumachen, alſo dem Anſcheine nach ganz ſubjectiv. Aber die Vollkommenheit beſteht eben in der Uebereinſtimmung des Gefühls derer, die ſich für die entgegengeſezten Gebiete intereſſiren.

b. So lange noch eine Unvollkommenheit iſt, wird auch eine Gegeneinanderwirkung beider ſein.

§. 26.

Die Fortbildung beider in ihrer Zuſammenſtimmung geſchieht von der Geſammtheit aus durch repräſentatives Handeln, vom einzelnen aus durch correctives

a. Die Kirche, oder einzelne als ihre Organe, wirkt hauptſächlich auf den Privatgottesdienſt 1. durch aſketiſche Literatur, 2. durch ſolche in den Cultus eingeflochtene Elemente, welche ſich leicht einprägen.

b. Die einzelnen wirken am meiſten fortbildend auf den öffentlichen Gottesdienſt durch Urtheile über das, was Aberration iſt in der perſönlichen Darſtellung, oder antiquirt in der liturgiſchen.

c. Die lezte Wirkung geht ohne alle Hinderniſſe vor ſich, wenn die darſtellende Function nicht an beſtimmten Perſonen haftet; ſchwer, wo es einen eignen geiſtlichen Stand giebt.

§. 27.

(Zuſaz zu §. 23.) Wo ein geiſtlicher Stand iſt, wird auch die ſittliche Wahl deſſelben erſchwert, weil die Vorbildung geſchehen muß, ehe die Sicherheit der Geſinnung da iſt.

a. Es geſchieht dann ſehr leicht, daß die einmal getroffene Wahl nicht mehr rükgängig gemacht wird, wenn ſich auch das Hauptrequiſit nicht mehr einſtellt.

b. Es müßte noch, ehe die ſpecielle Vorbildung angeht, ein gemeinſamer Beſchluß zwiſchen den einzelnen und dem ganzen gefaßt werden.

§. 28.

Die Gemeinſchaftlichkeit der Darſtellung hat zwei fixe Punkte, den abſoluten und den durch die Möglichkeit eines gleichzeitigen localen Zuſammenwirkens gedrängten.

a. Alle Chriſten haben gleiches Gefühl und müſſen ſich durch natürliche Zeichen verſtehen. Alſo keiner iſt von der Gemeinſchaft mit allen ausgeſchloſſen.

b. Wirklich zuſammentreten können nur Maſſen im beſchränkten Raume von Kirchgemeinden.

§. 29.

Der natürliche aber nicht überall darzuſtellende Zuſtand iſt, daß die Kirchgemeinde mit der bürgerlichen Commune zuſammenfalle.

a. Natürlich, weil der Sache nach die bürgerliche Commune früher iſt, und kein beſtimmter Grund vorhanden, um einige abzuſondern.

b. Nicht darzuſtellen, weil bisweilen die Commune zu arm iſt, um die Koſten des Gottesdienſtes zu beſtreiten, bisweilen die Commune zu groß, um ſich in Einem Gebäude zu verſammeln.

c. Die Ausnahme von beiden Seiten bringt aber Unvollkommenheit und Verſuchung zum unſittlichen hervor.

§. 30.

Mittelglieder entſtehen theils aus Individualiſirung der Darſtellungsmittel, mehr äußerlich; theils aus Individualiſirung des Gefühls ſelbſt, mehr innerlich

a. Das äußere iſt die Trennung durch Sprache und durch Kunſtgeſchmack. Das innere die Trennung durch Verſchiedenheit der chriſtlichen Anſicht ſelbſt.

b. Die evangeliſche Kirche erkennt nicht nur Volkskirchen an, ſondern auch Staatskirchen, weil die Kirche doch im äußeren unter der Staatsgeſezgebung ſteht. Die katholiſche vernichtet den Unterſchied auf Koſten der Darſtellung durch die lateiniſche Sprache.

c. Das Entſtehen weder, noch die Charaktere von individuellen Organiſationen laſſen ſich deduciren, ſondern nur weil ſie geſchichtlich vor uns liegen, können wir darauf kommen etwas darüber feſtzuſezen.

§. 31.

Individualiſirte Partialorganiſationen ſind unſittlich, wenn ſie bloß ſeparatiſtiſch ſind, oder wenn ſie die Einheit der Kirche ganz aufheben.

§. 32.

Im Entſtehen kann derjenige ein gutes Gewiſſen haben, der die Trennung befördert (Luther), nur muß er ſie nicht willkührlich gemacht haben; und derjenige, der ſie zu hemmen ſucht (Erasmus), nur muß er nicht das unvollkommene als ſolches beſchüzen.

§. 33.

Dieſe Duplicität zieht ſich auch in das Fortbeſtehen hin und ihr Maximum iſt, wenn einer in einer Partialkirche nur bleibt, weil er darin geboren und erzogen iſt. Auch dies iſt ſtatthaft, wenn a. keine Indifferenz gegen Chriſtenthum überhaupt darin iſt, und b. wenn ihm die Kenntniß des Unterſchiedes nicht lebendig inwohnt.

§. 34.

Daher iſt auch Uebertritt ſittlich möglich, wenn einer erſt nach der Aufnahme die andere Kirche kennen lernt und von ihr ergriffen wird. — Wer aber nach einem beſonnenen Leben in Einer Kirche erſt zur andern übergeht, hat einmal unſittlich gehandelt.

§. 35.

Vollkommenheit des einzelnen in Bezug auf ſeine Gemeinſchaft iſt religiöſer Eifer, und läßt verſchiedene Grade zu.

§. 36.

Vollkommenheit des einzelnen im Acte der Darſtellung iſt Andacht und läßt nur verſchiedene Miſchung in Receptivität und Spontaneität zu.

Der Gottesdienſt im weiteren Sinne.

§. 37.

Die Tugend als Ausübung iſt die leichte Aeußerung der Herrſchaft des Geiſtes, durch eine äußere Veranlaſſung hervorgerufen.

a. Die nicht leichte iſt Anſtrengung und gehört dem verbreitenden oder reinigenden.

b. Eine ohne Veranlaſſung conſtruirte würde Kunſt werden müſſen und alſo dem eigentlichen Gottesdienſte anheimfallen. Und im ewigen Leben iſt eben deßhalb keine, weil dort keine Veranlaſſung gegeben wird.

§. 38.

Chriſti Handeln gehört ganz hieher; unſeres nimmt nur allmählig zu.

b. Es iſt nur vollkommen, wenn die äußere Veranlaſſung kein pathematiſcher Zuſtand wird. Dann aber kann es nur erkannt werden durch Vergleichung. Darum war es bei Chriſto auf der Erde möglich.

b. Je mehr Herrſchaft gewonnen iſt, deſto mehr leichte Aeußerungen kann es geben.

§. 39.

Der allgemeine Charakter iſt die ſittliche Schönheit und Anmuth.

§. 40.

Die Eintheilung iſt zu machen nach den Wirkungen auf die Sinnlichkeit als Luſt oder Unluſt erregend, und nach dem Uebergewichte des perſönlichen oder Gemeingefühls.

§. 41.

Die ſittliche Schönheit in den Verſuchungen der perſönlichen Luſt iſt Keuſchheit.

a. Im weiteren Sinne, nicht nur von der Luſt, welche mit Erhaltung des Geſchlechtes, ſondern auch von der, welche mit Erhaltung der Perſon verbunden iſt.

b. Keine Apathie, ſondern Wohlgefallen wird vorausgeſezt, aber Begehren ſoll nicht daraus entſtehen, ſondern nur vom Geiſte aus, wenn ſittliche Aufgabe erkannt iſt.

§. 42.

Sittliche Schönheit in den Verſuchungen der perſönlichen Unluſt iſt Geduld.

a. Nicht mit Einſchluß der Beharrlichkeit, welche dem verbreitenden und reinigenden angehört. Aber ſo, daß die unangenehme Empfindung zwar aufgefaßt wird, aber die innere Heiterkeit ſich dabei doch ausdrückt.

b. Gegen phyſiſche Unluſt Geduld im eigenen Sinne. Es gehört aber auch dahin die Sanftmuth als dem Zorne entgegengeſezt.

§. 43.

Sittliche Schönheit bei Unluſt im Gemeingefühl iſt Langmuth als dem θυμός entgegengeſezt.

§. 44.

Bei Luſt iſt der Anmaaßung die Demuth entgegengeſezt.

In dieſer Quadruplicität iſt die darſtellende Tugend eingeſchloſſen.

Anm. In dieſer Quadruplicität iſt die ganze darſtellende Tugend umfaßt. In dem Maaße als eine fehlt, wird auch verbreitendes und reinigendes Handeln unvollkommen ſein, und ungeſichert gelingen.

II. Das darſtellende Handeln in der geſelligen Sphäre.

§. 45.

Die weltliche Kunſtmaſſe und Ausübung ſteht dem engeren Gottesdienſte gegenüber. Aber die geſelligen Verhältniſſe der einzelnen ſind vom Gottesdienſt im weiteren Sinne ſchwer oder gar nicht zu trennen.

Die lezten vier Tugenden müſſen überall im geſelligen Leben ſein. Wo in dieſem andere Anforderungen gemacht werden, iſt die Sitte noch nicht chriſtianiſirt, und der einzelne muß den künftigen beſſeren Zuſtand anticipiren und eben dadurch auch herbeiführen.

Allein in jenen Tugenden wird keine Einrichtung des Lebens vorausgeſezt, welche die Stelle der natürlichen Antipathie*) vertritt durch Vermeidung alles Reizes. Daher keine Trennung der Geſchlechter wie bei den Herrnhutern; kein aſketiſches Leben; eben ſo wenig ein anachoretiſches, um den Streit zu vermeiden.

§. 46.

Das darſtellende Handeln kann zu viel ſein und zu wenig ſowol gegen das religiöſe darſtellende, als gegen das wirkſame. Erſter Kanon, Man darf es nicht auf Null kommen laſſen.

---

*) Soll heißen Apathie.

Beilage C*).

1828.

I.**)

Als rein theologiſche Disciplin, alſo nur für die chriſtliche Kirche, und nichts ſpeculatives und nichts allgemein gültiges.

Bei der Trennung von der Dogmatik hat man nicht gewollt, daß eine von beiden etwas anderes werden ſollte, als die andere, oder als ſie ſelbſt vorher war.

Man findet zwar beides, Speculativirung der Dogmatik, ohne daſſelbe in der Moral zu verlangen, und Speculativirung der Moral, ohne daſſelbe für die Dogmatik zu fordern; beides iſt aber nicht der herrſchende Sinn in der Kirche.

Sittenlehre (auch was mit ἦθος geht auf daſſelbe hinaus) iſt nur Darſtellung deſſen, was in der Regel in einem beſtimmten Umfange geſchieht oder zu geſchehen pflegt und zwar deßhalb, weil Unterlaſſung oder entgegengeſezte Handlungsweiſe Mißbilligung erfährt.

Es iſt nicht zufällig, daß dieſer Name gültig geworden, wegen des Gegenſazes zwiſchen Sitte und Geſez. (Allgemeine Sittenlehre verdient den Namen nur, ſofern man ſich das menſchliche Geſchlecht als beſtimmte Gemeinſchaft denkt.) Das Soll ſezt immer das Nichtgeſchehen voraus. Denken wir uns den göttlichen Geiſt als wirkſam: ſo können wir uns keinen Unterſchied denken zwiſchen Sollen und Thun. Auch überall drükkt dieſer Unterſchied nur einen unvollkommenen Zuſtand aus. Auch Staat deſto vollkommner, je mehr Sitte und je weniger Geſez.

---

*) Steht im Manuſcripte am Rande des als Beil. A. gegebenen.

**) = Erſte Stunde.

In unſerer Kirche beſonders wichtig, daß das Geſez nur als ſuppletoriſch auftreten darf.

II.

Wo Ungleichheit in einem Gemeinweſen iſt, da muß auch die Sitte als Wort auftreten, um übereiltes Handeln zu verhüten, als Mahnung. Dieſe Form überall im N. T., alſo darf ſie auch in der Sittenlehre ſein. Wenn aber dem Gemeingeiſte wiſſentlich zuwider gehandelt wird: ſo müſſen die entgegenſtehenden Principien ſelbſtſüchtig ſein und überwunden werden. Wo nun im Nothfalle auch genügt, daß etwas geſchehe oder nicht geſchehe, da geſchieht dies durch Furcht und Hoffnung, und das in dieſer Beziehung und zu dieſem Zwekke auftretende Wort der Mahnung iſt Geſez im engeren Sinne. Dies gehört nun nach evangeliſcher Anſicht gar nicht für eine religiöſe Gemeinſchaft, weil durch das, was äußerlich geſchieht, der Geiſt nicht geſtärkt wird. Auch das Wort der Mahnung darf nie ſo ausgedrükkt werden, daß Handlungen empfohlen werden abgeſehen von den Motiven.

Die katholiſche Kirche verwirft nicht ganz das Geſez und empfiehlt äußere Handlungen an ſich, theils weil ſie immer noch eine Tendenz hat zugleich auch eine bürgerliche zu ſein, theils auch weil ſie den Geiſt eigentlich nur dem Klerus beilegt, und die Laien an den Segnungen der Kirche nur durch Gehorſam theilnehmen können.

Dieſes beſeitigt, müſſen wir uns nun verſtändigen über das Verhältniß unſerer Diſciplin zur Dogmatik und zur philoſophiſchen Sittenlehre. Die ethiſchen Säze ſind durch die Abſonderung nichts anderes geworden; ſie bilden aber auch jezt zuſammen nicht etwa einen den übrigen Abſchnitten der Dogmatik analogen Abſchnitt. Alſo handelt es ſich vom gemeinſchaftlichen Charakter chriſtlicher Lehrſäze, aber dann auch vom ſpecifiſchen Unterſchiede zwiſchen dogmatiſchen und moraliſchen. — Eben ſo giebt es nun die philoſophiſche Sittenlehre mit Anſpruch auf Allgemeingültigkeit. Alſo ſcheint es, als ob wir müßten entweder einem von beiden abſagen, oder zweien Herren dienen. Hieraus entſtand nun zweierlei. Erſtlich ein Beſtreben die chriſtliche Sittenlehre ſelbſt ganz zu verallgemeinern und zu rationaliſiren, dann auch auf der andern Seite ein Haß gegen alles, was Philoſophie iſt.

III.

Zuerſt das innerlichſte und nächſte Verhältniß zwiſchen Dogmatik und Sittenlehre. Geſtaltet ſich freilich ganz anders, je nachdem man das andre ſtellt. Rationaliſirt man die Dogmatik: nun ſo thut man daſſelbe auch mit der chriſtlichen Sittenlehre Jene iſt dann der theoretiſche Theil der Philoſophie, dieſe der praktiſche. Da aber ſo das eigenthümliche und von Gott gegebene in ein demonſtrirbares und allgemeines verwandelt würde, und ich dies nicht annehmen kann: ſo bleibt mir nur übrig, die Verſchiedenheit beider von der Philoſophie zum Grunde zu legen.

Um nun das Verhältniß von Dogmatik zu Moral zu beſtimmen, muß man die Zeit, wo beide noch eins waren, mit der jetzigen Getrenntheit vergleichen. Damals unterſchieden ſich beide nicht ſpecifiſch, die moraliſchen Säze ſind jezt auch nicht anders geworden, als ſie damals waren. Das gemeinſchaftliche von beiden muß alſo auch jezt noch in den moraliſchen ſein. Wir können hier nur bei dem chriſtlich frommen ſtehen bleiben, weil ja dies nur der Grund ſein kann, warum ſie nur für die Chriſten gilt. — Was aber den Unterſchied betrifft: ſo ſcheint es, da Sitte Lebensweiſe iſt, daß alle chriſtliche Lebensweiſe müſſe aus zwei Dogmen zu entwikkeln ſein, dem von der Heiligung und dem von der Kirche, und die Moral wäre alſo nur weitere Entwikkelung dieſer beiden Lehren. Dann möchte aber beinahe folgen, daß dieſe auch aus der Dogmatik müßten verwieſen werden, wenn nicht ein Unterſchied nachgewieſen werden kann zwiſchen der dogmatiſchen und der ethiſchen Behandlung des Gegenſtandes. Um dies beſſer auszumitteln, können wir fragen, ob es nicht noch andere dogmatiſche Punkte giebt, von denen man in die Ethik übergehen kann. So haben die meiſten Glaubenslehren einen Abſchnitt von göttlichen Eigenſchaften, und die Sittenlehren von Pflichten gegen Gott. Was für ein Zuſammenhang zwiſchen beiden? Offenbar könnten die Pflichten nicht dieſelben ſein, wenn die Eigenſchaften andere wären; aber auch offenbar, daß nur aus der Verbindung mehrerer Eigenſchaften eine Pflicht folgt. Vertrauen nur aus der Combination von Allmacht und Güte. Daſſelbe gälte auch von Anthropologie. Alſo das Verhältniß ſehr verſchieden. Daher müſſen auch jene Cardinalſäze in der Dogmatik bleiben, und man muß ſagen, daß nur eine eigne Form die Ausſcheidung der weiteren Entwikkelung und das Ausbilden zu eigner Diſciplin rechtfertigen kann. Auch weiter entwikkelt würde in dogmatiſcher Form nur der erſcheinende Zuſtand geſchildert werden. In ethiſcher wird das Werden dargeſtellt [alſo das innere Motiv im Verhältniſſe zu den äußeren Aeußerungen]*).

IV.

Hieraus muß ſich in der Folge der Schematismus für die Diſciplin ergeben. Vom Verhältniſſe der chriſtlichen Sittenlehre zur philoſophiſchen. Es giebt mancherlei Geſtaltungen der chriſtlichen Sittenlehre, aber alle nur für die chriſtliche Kirche, dagegen die mancherlei Geſtaltungen der philoſophiſchen Sittenlehre alle allgemeingültig ſein wollen. Ja ſelbſt diejenigen, welche geſchichtlich die Philoſophie theilen in chriſtliche und vorchriſtliche, unterſcheiden dieſe Geſtaltungen nicht ſo, daß ſie die unchriſtliche auf andere Religionsformen bezögen. Vermöge der Allgemeingültigkeit wenden ſie ſich alle an die in allen gleiche menſchliche Vernunft, wogegen die chriſtliche Sittenlehre nur den in Anſpruch nimmt, der ſchon ein Chriſt iſt. Hiemit könnten wir die Sache abbrechen, wenn wir nicht, indem wir die chriſtliche Sittenlehre conſtruiren, zugleich diejenigen wären, an welche ſie ſich wendet. Nun aber wendet ſich die philoſophiſche Sittenlehre auch an uns als vernünftige Menſchen, und wenn alſo ein Widerſpruch zwiſchen beiden iſt: ſo müßten wir eine von beiden aufgeben. Wir können das Chriſtenthum nicht aufgeben, weil wir an daſſelbe als ein in ſich vollendetes glauben; auch die Vernunft nicht, weil wir uns ihrer nothwendig zur Conſtruction der chriſtlichen Sittenlehre bedienen müſſen. Es giebt alſo für uns nur die Vorausſezung, daß es keinen Widerſpruch zwiſchen beiden geben kann.

---

*) Die Klammern ſind auch im Manuſcripte.

V.

Hieraus folgt keinesweges, daß man durch die Vernunft kann zum Chriſtenthume kommen, ſondern nur daß daſſelbe auch für die Vernunft in ihrem ſpeculativen Geſchäft ein neuer Entwikkelungspunkt werde. Die Vernunft muß Anerkennung Chriſti billigen, ſonſt wäre jede ſolche urſprünglich unſittlich. Die nähere Erklärung beruht auf folgendem. 1. Die philoſophiſche Sittenlehre kann nicht Vorſchriften geben über Gegenſtände, worüber die chriſtliche Sittenlehre [keine]*) giebt; denn ſonſt müßte dieſe in gewiſſe Regionen noch nicht eingedrungen ſein. 2. Sie kann auch nicht dem Inhalte nach andere Vorſchriften über dieſelben Gegenſtände geben; ſonſt wäre der Zwieſpalt geſezt. 3. Wohl aber können die Vorſchriften verſchieden ſein in der Form, weil nämlich die eine auf Vernunft zurükgeht, die andere auf chriſtliches Lebensprincip.

Aus dem lezten aber erzeugt ſich der Widerſpruch wieder, weil nämlich die Form auch die Motive in ſich ſchließt und man nicht kann zugleich aus dem Geiſte handeln und aus der Vernunft. Dieſe Schwierigkeit iſt nicht eher ganz zu beſeitigen, bis theoretiſch das Verhältniß zwiſchen Geiſt Gottes und Vernunft feſtgeſtellt iſt. Wir für uns können nur ſagen, wir laſſen die philoſophiſche Sittenlehre ſtehen als ſpeculative Wiſſenſchaft, ſofern ſie das Reſultat des geſammten Handelns aus dem Geiſte Gottes nach ihrer Weiſe beſchreibt. Aber Anſprüche, daß wir aus den von ihr beſchriebenen Motiven handeln ſollten, können wir ihr nicht zugeſtehen.

---

*) Das in Klammern eingeſchloſſene Wort ſteht nicht im Manuſcripte.

VI.

[Parenthetiſch. Gegen die Congruenz der Gegenſtände könnte man die Inſtanz machen, daß doch philoſophiſche Ethik keine Vorſchriften über das Betragen in der chriſtlichen Kirche enthalten könne. Allein wenn man gleich nicht durch die Vernunft das Chriſtenthum conſtruiren kann: ſo kann doch auch die Vernunft an und für ſich die Frömmigkeit als eine weſentliche Aeußerung unſerer geiſtigen Natur anerkennen und ſie auch als Baſis einer Gemeinſchaft aufſtellen. Wenn alſo nur angenommen wird, daß dieſe ſich verſchieden geſtalten kann: ſo hat auch die chriſtliche ihren Ort darin. Noch mehr aber, wenn die Vernunft das chriſtliche Entwikkelungsprincip anerkennt, muß ſie auch was daraus nothwendig folgt mit anerkennen.]

Die Hauptſache betreffend können wir aber doch auf dem geſtrigen Punkte*) nicht ſtehen bleiben. In Bezug auf alle ſittlichen Verhältniſſe, die ſchon vor dem Chriſtenthume beſtanden, gab es ein vernünftiges und unvernünftiges Handeln. Soll man das vernünftige aufgeben und als ein *πν. φερ.***) handeln? Ueber Staat z. B. giebt es als Unterthan in der Schrift die Vorſchrift des Gehorſams. Sie iſt zugleich die Vorſchrift ſo zu handeln, daß der Staat fortbeſtehe. Wenn es aber dieſe nicht gäbe: ſo könnte ſelbſt ein chriſtlicher Staatsverwalter nicht gelten laſſen, daß ein Unterthan wollte handeln, wie es ihm der Geiſt eingebe. Für die Obrigkeit giebt es chriſtliche Vorſchriften nicht, aber das allgemeine folgt aus jener. Der Ordner und Geſezgeber aber kann nur durch Vernunftthätigkeit zur Einſicht in das Wohl des Staates gelangen. Iſt das Chriſtenthum neue Entwikkelung: ſo wird es auch einen höheren Geſichtspunkt für Staat aufſtellen, aber ſich doch zur Ausführung der Vernunft als nächſten Organs des Geiſtes bedienen müſſen. Es werden alſo am Ende beide Geſichtspunkte zuſammentreffen. Und die lezte Aufgabe iſt die gänzliche Einigung von Geiſt und Vernunft.

---

*) S. oben V.

**) *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι* 2. Petri 1, 21.

Wenn aber auch dieſe gelöſt iſt, alſo dem Weſen nach beide Diſciplinen dieſelben ſind: ſo werden ſie doch nie zuſammenfallen, ſondern der Form nach immer verſchieden bleiben. Die philoſophiſche Ethik hat eine rein ſpeculative Tendenz, den Geiſt als Princip der menſchlichen Thätigkeit anzuſchauen. Die chriſtliche Sittenlehre hat eine ganz praktiſche Tendenz, nämlich zum Behuf der erregenden Mittheilung in der chriſtlichen Kirche das chriſtliche Bewußtſein als thätiges Princip zur Klarheit zu bringen. Ihre Form iſt alſo als Analyſe des Selbſtbewußtſeins reflectiv und wegen des Rükganges auf Bibel und auf Thatſachen in der Kirche hiſtoriſch. Daher noch zwei Vorarbeiten. Erſtens, die Beziehung der chriſtlichen Sittenlehre auf Schrift und auf kirchliche Thatſachen.

VII.

Nothwendigkeit, die Darſtellung des einzelnen durch etwas zu bewähren, damit ſie nicht ſcheine von der Modification des chriſtlichen Bewußtſeins durch die Perſönlichkeit ausgegangen zu ſein. Alſo zunächſt die öffentliche Stimme in der Sitte. Indeß auch in dieſe kann ſich ſündliches und irrthümliches einſchleichen. Deßhalb Recurs an die Schrift. Von der Nothwendigkeit, locales und temporäres vom allgemeingeltenden zu ſondern. — Das Princip einer ſolchen Anwendung liegt nicht mehr im Gebiete der Auslegungskunſt. — Alle localen und temporären Vorſchriften aber ſind nicht nur vom chriſtlichen Principe ausgegangen, ſondern zwiſchen dieſem und ihnen muß immer einzelnes allgemeingeltendes liegen, worauf die beſondere Anwendung beruht. — Vom Unterſchiede des N. T. vom A. Lezteres in dieſer Beziehung ganz überflüſſig. Wenn die unbeſtimmte Ahndung Chriſti hinreichte, hätte Chriſtus nicht zu erſcheinen brauchen. Alſo kann man eigentlich chriſtliches nicht daraus entwikkeln. Aber auch das nicht, was aus dem Gottesbewußtſein ſchlechthin folgt, theils weil mit dem religiöſen das politiſche unzertrennlich verknüpft iſt, theils weil das anthropopathiſche ſo ſtark vorherrſcht, daß kaum eine didaktiſche Anwendung übrig bleibt.

VIII.

Dieſe Unterſcheidung iſt noch keinesweges allgemein anerkannt. Ihre Vernachläſſigung aber für die chriſtliche Sittenlehre noch gefährlicher, als für die Glaubenslehre, weil wir mit dem Dekalogus den ganzen geſezlichen Geiſt in die chriſtliche Sittenlehre einführen.

Im N. T. ſelbſt iſt ein Unterſchied zwiſchen Vorſchriften Chriſti und der Apoſtel nicht anzunehmen; alles im Zuſammenhange mit dem ſeinigen. Anders mit dem Unterſchiede zwiſchen protokanoniſchen und deuterokanoniſchen Schriften. Zum Glükke fällt es ziemlich zuſammen, daß alle dieſe nichts eigenthümliches enthalten, als nur was local und temporär iſt.

Zurükkgehen auf die Sitte. Dieſe iſt zu jeder Zeit mannigfaltig und es kann ſich auch zufälliges und falſches, das die Zukunft erſt berichtigen muß, darein einſchleichen. Daher Bedürfniß auch hier das allgemeingültige zu unterſcheiden. Parallel der Glaubenslehre ſind die Concilien-Kanones*). Verſchiedene Anſicht über die Auctorität in der proteſtantiſchen Kirche.

IX.

Die Kanones ſind nicht ſo aus der Polemik entſtanden und doch weniger aufgenommen, weil nämlich hier ſchon zeitig Corruption eingedrungen war. Daß wir keine nachapoſtoliſche Auctorität anzuerkennen haben, ſcheint auch daraus hervorzugehen, daß auch hier wie auf dem allgemein menſchlichen Gebiete die Sittenlehre das Maaß der Geſchichte ſein ſoll und nicht umgekehrt.

Es iſt aber noch Eines übrig zur Bewährung außer den beſtimmten Vorſchriften in der Schrift, nämlich das Bild Chriſti, denn alle ſeine Handlungen ſind recht verſtanden Urbilder.

---

*) Vorleſ. 1831. Als Dogmatik und Sittenlehre noch nicht getrennt wurden, mußte die Art und Weiſe, die Säze der einen und der anderen zu bewähren, eine und dieſelbe geweſen ſein. Für das dogmatiſche nun ging man neben der Schrift auch auf die Ausſprüche der Kirchenverſammlungen als etwas normales zurükk, alſo auf das ſymboliſche. Eben ſo aber auch für das ethiſche auf das, was wir canones ecclesiae nennen, auf die praktiſchen Säze, die eben dieſelbe Sanction hatten durch die Kirche.

Aus dem Reſultate der Frage nach hiſtoriſcher Auctorität geht hervor, daß ſich unſere Sittenlehre nur erſtrecken kann über die evangeliſche Kirche, da die katholiſche alle Gebote der verſammelten Kirche für allgemeingültig für alle anerkennt. — Auch in dem Gebiete der akatholiſchen abendländiſchen Kirchen iſt große unvereinbare Mannigfaltigkeit von Maximen, und wir können nur auf Anerkennung rechnen im Gebiete der deutſchen Kirche, ohne den ethiſch noch weniger als dogmatiſch bedeutenden Unterſchied zwiſchen reformirt und lutheriſch aufſtellen zu wollen.

Zweite Vorarbeit, in Bezug auf die reflective Form. Wie können wir ſicher ſein, das ganze zu umfaſſen?

X.

[a]. Wenn wir die Erlöſung als das Princip annehmen: ſo führt uns dies auf die Idee Reich Gottes, und wir können die Formel ſtellen, Alles Handeln, das ſich auf das Reich Gottes bezieht, darzuſtellen. — Aber wir müſſen auch das Princip ſeiner Art zu ſein noch betrachten, wie es zuerſt in Chriſto war und hernach in den einzelnen iſt. Alſo auch alles Handeln beſchreiben, welches in dem gläubigen von dem Geiſte Gottes ausgeht.

[b]. Beides muß verbunden werden, weil ſonſt immer etwas an der Anſchaulichkeit fehlt. Der Darſtellung des Reiches Gottes fehlt die Anſchauung, daß ſolche Lebensbeſtimmung unmöglich anderes als das Werk des göttlichen Geiſtes ſein kann. Der lezten Formel fehlt die Anſchaulichkeit der Probe, daß auch der Zweck, nämlich das Reich Gottes, realiſirt werde. Darum beide zu verbinden.

Wollen wir dies durch Nebeneinanderſtellen bewirken: ſo iſt eine Vergleichung mit der philoſophiſchen Sittenlehre nicht zu vermeiden. Dieſe ſtellt auch drei Formen, von denen höchſtes Gut mit Reich Gottes aufgeht. Thätigkeiten des Geiſtes aber beziehen ſich ſowol auf Pflichtenlehre als auf Tugendlehre.

Die beiden Hauptformen aufzuſtellen, und dieſe beiden untergeordneten auch. Tugendlehre ſchwer, wegen des unbeſtimmten Sprachgebrauchs in der Schrift. Bleiben höchſtes Gut und Pflichtenlehre.

XI.

Darſtellung des Reiches Gottes iſt aber an und für ſich ohne Anwendbarkeit, weil es hier erſt kommt. Alſo bleibt nur Analogie mit Pflichtenlehre übrig.

XII.

Vereinigt können beide werden, wenn in allen Säzen auf beide Bezug genommen wird.

Beim Anfang der Conſtruction entſteht die Frage, ob man bei Beſchreibung der Willensbeſtimmungen auf etwas vor ihnen hergehendes zurükkgehen müſſe; die herrſchende Theorie iſt, daß Vorſtellung vorangehe, nämlich die von der ſittlichen Nothwendigkeit einer beſtimmten Handlung. Allein da ſie auch bisweilen nicht wirkt, und der Ausdrukk Sie ſei dann zu ſchwach auf Vorſtellung nicht paßt, die entgegengeſezte Handlung aber offenbar auf ein ſinnliches Gefühl zurükkzuführen iſt, woraus ſich Verlangen entwikkelt hat: ſo werden wir Recht haben zu ſagen, daß auch den ſittlichen Willensbeſtimmungen ein Gefühl zum Grunde liege.

Die Frage nach demjenigen, welches allen Willensbeſtimmungen, welche als Aeußerungen des göttlichen Geiſtes angeſehen werden können, zum Grunde liegt, iſt vom chriſtlichen Principe aus zu beantworten aus §. 44. 45.*)

XIII.

Die Seeligkeit als ſolche würde, wenn man beim einzelnen ſtehen bleibt, gar kein Handeln beſtimmen. Aber im Verhältniß zu anderen gedacht, das darſtellende. Da aber die Seeligkeit nicht abſolut iſt: ſo muß noch etwas neben ihr ſein, und dieſes kann nur ſein Selbſtbewußtſein als Luſt und Unluſt beſtimmt.

XIV.

Nämlich die Seeligkeit als werdend ſezt nothwendig gewordenes voraus und nichtgewordenes. Das gewordene für ſich allein iſt aber der Grund des darſtellenden Handelns. Mit dem anderen verglichen aber regt das nichtgewordene Luſt auf als werdend, aber der gegenwärtige Zuſtand als Urſache des Nochnichtſeins (indem dieſes nicht auf die Erlöſung gerechnet werden kann) regt Unluſt auf, weil das Werden der Seeligkeit gehemmt erſcheint. Hier alſo wirkſames Handeln in zwiefacher Geſtalt.

---

*) Der Beilage A.

Dieſes iſt nicht pelagianiſch zu verſtehen, als ob der Menſch an und für ſich die Seeligkeit fördern oder die Unſeeligkeit aufheben könne. Denn erſtlich iſt der Menſch hier immer gedacht mit der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in ihm. Dann aber bezieht ſich das geſagte nicht minder auf das Gemeingefühl als auf das perſönliche und läßt alſo eben ſo ſehr dieſe Wirkſamkeit zu, deren Gegenſtände andere ſind.

Eben ſo nun iſt Eintheilung zu ſuchen aus der Beziehung auf das Reich Gottes, um beides zu verbinden.

XVII.*)

Daß das beſtehende äußere Gebiet als beſtehend aufgefaßt werden muß. Beſonders politiſch.

XVIII.

Anfang den Inhalt der Haupttheile anſchaulich zu machen. Darſtellendes Handeln am Gottesdienſte nachgewieſen. Allein erregt ſein. Entgegengeſezt erregt ſein. Ungleich erregt ſein. Aber wenn auch gleich, doch individuell verſchieden.

Ferner, daß alle Pflichtausübungen als ſolche, ſofern neues darin nur per accidens iſt, nichts anderes iſt, als Darſtellung der Geſinnung. Der Einwand, daß die Darſtellung darin nur per accidens wäre, aufgehoben.

XIX.

Die Pflichtausübung wird auf dieſe Weiſe von den Handlungen getrennt, wodurch die Pflichten beſtimmt werden. Dieſe ſelbſt aber laſſen ſich auch anſehen als Declaration der Geſinnung; nur daß dann alles unter das darſtellende Handeln käme, ſo daß für dieſen Punkt die Grenzen unbeſtimmt bleiben.

---

*) XV. und XVI. fehlen. Nach dem mir vorliegenden Collegienhefte giebt die XV. Vorleſung die Eintheilung aus der Beziehung auf das Reich Gottes, die XVI. eine Betrachtung über das Verhältniß des Chriſtenthums zu den ſittlichen Zuſtänden und Thätigkeiten, die es nicht producirt, ſondern vorfindet.

Nun aber entſteht noch ein Gebiet der Aneignung, indem es darſtellendes Handeln giebt in der Kunſt vor dem Chriſtenthume, und es iſt zu beſtimmen, wodurch dieſe Aneignung bedingt iſt und was ſie bewirkt.

*) Zweiter Haupttheil. Daß in den beiden Unterabtheilungen deſſelben alle Wirkſamkeit befaßt iſt, wird hier ſchon vorausgeſezt; es kommt nur auf die Theilung an.

Unluſt ſezt einen Unterſchied zwiſchen perſönlichem Gefühl und Gemeingefühl voraus. Auch wenn einer ſeine That frei bereut: ſo repräſentirt er im lezten Moment das Gemeingefühl. Und von hieraus entſteht auch alles Handeln gegen die Sünde. — Dieſelbe Differenz aber giebt es in jeder Geſammtheit, und alſo auch im Gebiete der Aneignung.

---

*) Nach dem Collegienhefte beginnt hier die XX. Vorleſung, die die allgemeine Einleitung mit der Auseinanderſezung beſchließt, daß mit der Entwikkelung des wirkſamen Handelns anzufangen ſey. In der XXI. Vorleſung wird, nachdem es gehörig motivirt iſt, mit dem reinigenden Handeln begonnen.

Beilage D*).

Ethik 58**).

Zu §. 19, b. (= Beil. B. das verbreit. Hand. §. 20.) Vom chriſtlichen Standpunkte aus könne keine Neigung entſtehen zu einer unchriſtlichen Hälfte. Die Kirche ſprach doch keinen Kanon dagegen aus. Ob daſſelbe gelte vom Standpunkte der evangeliſchen Kirchengemeinſchaft aus gegen andere, oder von gemiſchten Ehen. Die Kirche ſpricht auch keinen Kanon dagegen aus. Das Vorkommen iſt Maaß der Gleichgültigkeit nur in dem Verhältniß, als der Gegenſaz noch ſtark geſpannt iſt.

59.

Wenn nun dieſe Neigung eines einzelnen alſo eigentlich nicht unmittelbar von dem religiöſen Intereſſe ausgehen kann, jedes ſinnliche und ſelbſtſüchtige aber ſchon ausgeſchloſſen iſt: ſo bleibt nur übrig die Ueberzeugung von individueller Zuſammengehörigkeit. Soll aber dieſe auf eine tadelloſe Weiſe zu einer gemiſchten Ehe führen: ſo muß der evangeliſche Theil ſich bewußt ſein, dabei auch als Organ ſeiner Kirchengemeinſchaft gehandelt zu haben; d. h. dies ſezt allemal einen Zuſtand voraus, in welchem die Kirche glauben kann, ihre allgemeine reformatoriſche Tendenz zu fördern durch eine ſolche Art ſich mit ihren Früchten zur Anſchauung hinzuſtellen.

---

*) Von Schleiermacher auf kleine Papierſtreifen geſchrieben, und zwar, wie ſich aus der Vergleichung mit den mir vorliegenden Collegienheften ergiebt, im Jahre 1831.

**) = Acht und funfzigſte Stunde.

Soll nun nicht die Grundformel (19.) (= Beil. B. verbreit. Handeln §. 20.) aufgegeben werden: ſo muß mit der Ehe auch Vereinigung geſchloſſen werden über religiöſe Erziehung, und die natürliche iſt immer nur, mit dem gemeinſchaftlichen anzufangen und die eigene Entſchließung ſich im gemeinſamen Leben entwikkeln zu laſſen. Von Entſcheidungen des bürgerlichen Geſezes ſoll hier kein Gebrauch gemacht werden, nach 1. Cor. 6,5.6., und jede Regierung übt Gewiſſensdrukk, wenn ſie ſolche Geſeze anders giebt, als nur für den Fall, daß beide Theile ſich nicht verſtändigen können.

60.

Das Verhältniß zur Trennung der Ehe iſt nur deßhalb in der evangeliſchen Kirche anders, als in der römiſchen, weil die unſere keine Ausſchließung und keine Herrſchaft über die Gewiſſen weder der Obrigkeit noch der Unterthanen ausübt. Bei einem vollkommen chriſtlichen Zuſtande kann kein Wunſch eine Ehe aufzulöſen entſtehen. Daher muß auch nach Maaßgabe der ſittlichen Verbeſſerung die Erlaubniß zurükkgenommen werden und die Kirche muß gegen das Fordern und Geben der Erlaubniß immer proteſtiren. Die katholiſche Trennung iſt als ſolche eben ſo vollſtändig, als die evangeliſche. Da der Staat aber die Trennung vollzieht: ſo muß auch von ſeiner Erlaubniß der zweiten Ehe Gebrauch gemacht werden können. — Der Ehebruch iſt ein beſonders dringender Scheidungsgrund nur ſofern er fortgeſezt werden will, und alſo ſchon an ſich eine factiſche Aufhebung der Ehe iſt.

61.

Iſt in den Begriff der Ehe auch die Gemeinſchaft zur Erziehung aufgenommen: ſo muß alſo auch dieſe, ſo wie ſie von der Kirche ausgehen kann, hier ihren Ort finden. Aber das extenſive verbreitende Handeln fällt hier unter die allgemeine Form der Einwirkung der entwikkelten Generation auf die heranwachſende, und die Aeltern verhalten ſich hiebei nur als die nächſten und am meiſten beauftragten Organe der Gemeinſchaft. Indeß ſezt dies ſchon die Empfänglichkeit voraus, die ſich aber erſt nach anderem entwikkelt. Unmittelbar alſo gehört nur hieher die Wirkſamkeit auf dieſe Entwikkelung. Entgegengeſezt beantwortet wird die Frage, ob man zeitig anfangen ſolle mit religiöſer Mittheilung, oder ſpäter. Später, als ſie möglich geweſen wäre, iſt ſchon immer zu ſpät, weil die Heiligung dadurch aufgehalten wird. Von früherer fragt ſich, ob ein anderer Nachtheil daraus entſtehen kann, als die verlorene Zeit. Hier finden wir das Maaß darin, daß auch das darſtellende Handeln in dem Hausweſen ſeinen Ort hat und abſichtliche Mittheilung eher vergeblich ſein würde, als dieſe die Empfänglichkeit erwekkt.

62.

Es fragt ſich nur, ob nicht wegen des zu beſorgenden Nachtheils die Kinder von dem Antheil an der religiöſen Darſtellung auszuſchließen ſind. Dies nun iſt zu verneinen, a. weil es unmöglich iſt, indem darſtellendes Handeln überall vorkommt; b. der Nachtheil könnte nur der ſein, daß nichtverſtandenes aufnehmen entweder an Leerheit der Rede gewöhnt, oder Irrthum erzeugt. Allein in der religiöſen Mittheilung iſt das Selbſtbewußtſein die Hauptſache, und dies kann aufgefaßt werden, wenn auch die Rede nicht beſtimmt verſtanden wird. Sie bleibt aber ohnedies immer inadäquat.

Von der Kirchengemeinſchaft

als dem zweiten feſten Punkte in der fließenden allgemeinen.

Sie iſt in ihrer Erſcheinung ein gewordenes und noch werdendes, und wir fragen alſo *zuerſt* nach der Art, wie ſie wird*). Zwiefache Möglichkeit, einer *ſtätigen Verbreitung* und einer *ſprungweiſen*. Geſchichtlich iſt die lezte aus der apoſtoliſchen Zeit nicht nachzuweiſen, da die Nachrichten von Verbreitung in Indien ꝛc. unſicher ſind, und man als urſprüngliche Localität nicht Paläſtina, ſondern die geſammten Wohnſize des jüdiſchen Volkes anſehen muß. Die neuteſtamentiſche Geſchichte bietet daher nur die ſtätige Methode dar. Anderes geſchichtliches kann aber keine Norm ſein, und wir müſſen alſo im allgemeinen betrachten, wie ſich Verbreitung von der Grenze aus und von der Mitte aus zu einander und zur Geſammtaufgabe verhalten.

---

*) Anm. Schl's. Dies iſt eine Abweichung von der bisherigen Ordnung, und muß daher nachgeholt werden das dazwiſchen liegende.

63.

Die ſtätige erfolgt von ſelbſt vermittelſt des darſtellenden Handelns nach Analogie der Einwirkung auf die Jugend, wogegen allerdings der Antheil hiebei ungleich vertheilt iſt, und die in der Mitte in den Fall kommen könnten, ihrem Verbreitungstriebe nicht genügen zu können. Wogegen zu der ſprungweiſen Verbreitung jeder beitragen kann, der ſich beweglich zu machen weiß. Aber wie ſoll man ſittlich dazu kommen, die beſtehenden Lebensverhältniſſe abzubrechen, und woher ſoll der allgemeine Trieb nach einer beſtimmten Localität gelenkt werden? Es giebt auch zum Behufe der allgemein menſchlichen Aufgabe allgemeiner Befreundung eine Richtung auf die Ferne, beſonders hervorragend zu gewiſſen Zeiten (Entdekkungsperioden). An dieſe muß ſich der Miſſionstrieb anſchließen. Jeder muß außerdem eine beſtimmende Kunde haben, auch für jenes allgemein menſchliche Element (für Wiſſenſchaft oder Cultur) etwas da leiſten zu können, und auch eine, die eine günſtige Ausſicht rechtfertigt. Endlich muß jeder in ſeinem Gewiſſen gegen die bürgerliche Geſellſchaft, die ihn erzogen hat, ſich rechtfertigen können.

64.

Dieſe Rechtfertigung läßt ſich zwar baſiren auf die bloße Auswanderungserlaubniß, aber doch nur im Gewiſſen hinreichend, wenn der Miſſionar auch dort von allen ſeinen geiſtigen Kräften Gebrauch machen kann. — Die fehlende Sicherheit kann hier nur entſtehen durch die Mitbeſtimmung der Kirche, bedingt dadurch, daß ſie die Miſſionsthätigkeit organiſirt, ausgehend alſo von der beſtimmten Kirchengemeinſchaft. Kein evangeliſcher Chriſt kann für eine andere, als ſeine eigne Kirchengemeinſchaft miſſioniren, ſonſt muß er entweder übertreten, oder neue Gemeinſchaft ſtiften. Keine evangeliſche Kirchengemeinſchaft kann anders als für ſich, und zugleich auch für den Staat, in welchem ſie als Eine beſteht, miſſioniren.

65.

Ueber den gegenwärtigen Thatbeſtand der Miſſionen. Wie die mittelländiſchen Kirchen ſich nicht dazu eignen. Vorzüglichkeit der herrnhutiſchen Miſſionen*). —

---

*) Vorleſ. 1831. Der Verbreitungsprozeß der Kirche muß von allen gläubigen gemeinſchaftlich betrieben werden. Sei es nun daß wir uns die Kirche denken als ein im Raume ſtätig zuſammenhangendes, oder als ein räumlich unterbrochenes, in mehrere Stükke geſondertes, gleichſam inſulariſch vertheiltes ganze: immer wird es Theile der Kirche geben, die in unmittelbarer Berührung ſind mit dem, was noch Welt iſt, und andere, die gleichſam die Mitte bilden. Es fragt ſich alſo, Haben denſelben Antheil am Verbreitungsprozeſſe die die Mitte der Kirche conſtituiren und die an den Grenzpunkten derſelben wohnen? Die Chriſten an der Grenze ſind unmittelbar im allgemein menſchlichen Verkehre mit der Welt, haben alſo auch unmittelbar die Aufforderung, die Kirche unter den Völkern zu verbreiten, mit welchen ſie leben. Die Chriſten in der Mitte aber ſcheinen nur mittelbar daran Antheil nehmen zu können. Was ſagt die normale Geſchichte? Das Chriſtenthum entſtand im jüdiſchen Lande, wo Chriſtus bald hier bald da gewirkt hat, ſo daß wir Paläſtina als die erſte räumliche Einheit betrachten könnten. Nun iſt es leicht zu ſagen, Das Chriſtenthum hat ſich nicht nur allmählig von dieſer Einheit aus verbreitet, ſondern auch ſprungweiſe, und man könnte alſo den Schluß machen, Iſt die erſte Verbreitung ſo geſchehen: ſo muß es auch jede folgende. Aber das iſt nur eine ſcheinbare, keine wahre Antwort. Denn das Chriſtenthum entſtand zwar im jüdiſchen Volke, aber dieſes war ſelbſt inſulariſch verbreitet, und ſo waren die erſten Miſſionen, von denen die Schrift weiß, alle geleitet durch die jüdiſchen Colonien, ſo daß erſt von dieſen aus das Chriſtenthum auch unter die Heiden kam. Traditionen giebt es allerdings von einer rein ſprungweiſen Verbreitung — der Apoſtel Thomas ſoll in Indien chriſtliche Gemeinden gegründet haben —, aber auch nur Traditionen, denen jeder hiſtoriſche Charakter fehlt. Aus der normalen Geſchichte iſt alſo die Antwort auf unſere Frage nicht zu entnehmen, und wir ſind rein an die Natur der Sache gewieſen. Immer nun bleibt neben der ſtätigen, die gar keiner beſonderen Veranſtaltung bedarf, an der aber die mittelländiſchen Chriſten nur mittelbaren Antheil nehmen können, die ſprungweiſe Verbreitung des Chriſtenthums möglich, die eigentliche Miſſion, an der

denn auch aus der Mitte der chriſtlichen Völker jeder Antheil nehmen kann, der ſich an den rechten Ort zu verpflanzen weiß. Aber auch das iſt klar, daß die erſte Form die eigentlich naturgemäße iſt, die letzte aber als ſittliche Aufgabe in jeder Beziehung großen Schwierigkeiten unterworfen iſt. Denn wie ſoll der einzelne ſittlich dazu kommen, die Lebensverhältniſſe, in denen er ſich findet, abzubrechen? und wenn er doch nur wirken kann, wo er weiß daß Empfänglichkeit iſt, woher ſoll ihm die Kunde kommen, wohin er ſich zu wenden habe? Doch was das erſte betrifft: ſo iſt die Verbreitung des Chriſtenthums ein allgemeiner Beruf aller Chriſten, für den freilich jeder an jeder Stelle Raum hat, auch in der Mitte der chriſtlichen Kirche, ſo lange einerſeits Erziehung der Jugend und andererſeits Erhöhung der Kraft des chriſtlichen Princips in den mündigen Chriſten aufgegeben iſt. Aber der eine hat ihn ſo, der andere anders, in dem einen regt er ſich ſtärker, in dem anderen ſchwächer. Wer alſo aus dem ihm urſprünglich angewieſenen Lebenskreiſe ſich ſittlich losmachen will, der muß ſich bewußt ſein, daß ſein Trieb zur Verbreitung des Chriſtenthums der Art iſt und ſo ſtark, daß er ihm unter den ihm gegebenen Verhältniſſen unmöglich genügen könnte. Was aber das andere betrifft: ſo müſſen wir freilich immer vorausſetzen, daß das Chriſtenthum die Beſtimmung hat, ſich über das ganze menſchliche Geſchlecht zu verbreiten, daß ſich alſo auch überall die Empfänglichkeit dafür entwikkeln wird, wo das chriſtliche Princip zur Anſchauung kommt. Aber darin liegt noch kein Grund, einen beſtimmten Ort vor allen übrigen auszuwählen. Doch auch dieſer Grund kann ſich ſittlich ergeben. Immer nämlich, wenngleich in verſchiedenen Zeiten Völkern und Individuen ſehr verſchieden, iſt ein Trieb auf alles noch unbekannte menſchliche, und die Reſultate dieſes Triebes geben immer Kunde genug aus der Ferne, daß ſich an Menſchen aus einer gewiſſen Region ein beſonderes Intereſſe und die Ahndung bilden kann, ſie würden Chriſtum aufnehmen, wenn er ihnen gepredigt würde. Sehr wohl alſo iſt die Miſſion als eine ſittliche Aufgabe zu conſtruiren. Aber der einzelne kann ſich leicht täuſchen über ſeinen Beruf dazu und über den Ort, wo er wirken ſollte, wie das hinreichend bewieſen iſt durch das Mißlingen, das uns auf dieſem Gebiete häufiger und in größerem Maaße entgegentritt, als auf irgend einem andern. Es folgt alſo, daß der einzelne nie ſeiner Entſcheidung allein vertrauen darf, ſondern daß dieſe immer einer Ergänzung durch die Mitbeſtimmung der Kirche benöthigt iſt. Doch wie ſoll die Kirche mitbeſtimmen? Das iſt nur möglich, wenn ſie ſich ſelbſt zum Behuf der Miſſion organiſirt. Niemals aber kann ſie rein ſelbſtändig darin zu Werke gehen, ſondern ſie muß ihre Thätigkeit immer an die allgemein menſchlichen Beſtrebungen, allgemein menſchliche Verbindungen unter allen Menſchen in allen Gegenden der Erde zu knüpfen, ausſchließen. So daß die Sache eigentlich dieſe iſt. Es giebt eine zwiefache Verbreitung der chriſtlichen Kirche, eine Verbreitung nach dem Geſeze der Stätigkeit und eine Verbreitung nach dem Geſeze der Wahlanziehung. Die leztere organiſirt ſich nur in Zeiten, wo die Richtung in die Ferne überhaupt ſich geltend macht, d. h. an den großen Fortſchreitungen im allgemeinen Verkehre, die den Impuls geben und die Direction, und bezieht ſich immer nur auf die erſten Anfänge. Denn beſteht einmal eine Miſſionsthätigkeit nach einer beſtimmten Localität hin vermöge eines organiſchen Verhältniſſes in einer chriſtlichen Kirchengemeinſchaft: ſo gehört auch jene Localität ſchon zu dieſer Kirchengemeinſchaft, und dann hat alſo auch ſchon der Gegenſaz der Verbreitung nach der Continuität und der Verbreitung nach der Wahlanziehung aufgehört. Die Verbreitung nach der Wahlanziehung entſteht alſo immer nur unter gewiſſen Umſtänden, und iſt ſie entſtanden: ſo geht ſie ſogleich in die Verbreitung nach der Continuität über und wird unter dieſelbe ſubſumirt. Wogegen die leztere auch wieder nur Segen bringen kann, wenn die erſtere in ihren Motiven rein geweſen iſt und die Anfänge richtig angeknüpft hat.

Das führt uns nun aber auf die wichtige Frage über die Einheit der Kirchengemeinſchaft ſelbſt. Bisher nämlich haben wir nur die allgemeine chriſtliche Gemeinſchaft zum Grunde gelegt. Aber einerſeits exiſtirt dieſe jezt nicht als Eine, ſondern als eine Vielheit, andererſeits haben wir uns von Anfang an darüber verſtändigt, daß wir keine allgemeine chriſtliche Sittenlehre, ſondern nur eine evangeliſch chriſtliche conſtruiren könnten. Die evangeliſche Kirche iſt nun eine ſolche für ſich abgeſchloſſene Einheit, die andere Einheiten neben ſich hat, und nicht nur das, ſondern ſie iſt auch getheilt in ſich ſelbſt. Als für ſich abgeſchloſſene Gemeinſchaft anderen chriſtlichen Gemeinſchaften gegenüber ſehen wir ſie an als eine thatſächlich gegebene beſondere Individualiſation des chriſtlichen Princips, als ein qualitativ von anderen chriſtlichen Gemeinſchaften verſchiedenes, und in dieſer Hinſicht iſt ſie Eine in allen ihren Localitäten zuſammengenommen. Aber als organiſirte Gemeinſchaft iſt ſie nicht Eine, ſondern eine Vielheit, denn ſie iſt in jedem Staate eine andere. Darum entſtehen uns hier noch Fragen, auf welche die katholiſche Kirche nie kommen kann, weil ſie in ihrer ganzen Organiſation und Localität nur Eine iſt und weil ſie keine andere Kirchengemeinſchaft als beſondere Individualiſation des chriſtlichen Princips neben ſich anerkennt, die Frage nämlich, Wenn die evangeliſche Kirche eines Landes — denn die evangeliſche Kirche als Eine iſt nicht organiſirt und kann alſo auch nichts organiſiren — eine Miſſionsanſtalt organiſirt: iſt dabei die Abſicht, Menſchen zu Chriſten zu machen überhaupt, oder zu evangeliſchen Chriſten? und die andere. Wenn die evangeliſche Kirche eines Landes eine Miſſionsanſtalt organiſirt und dabei nicht die Abſicht hat, nur Chriſten überhaupt, ſondern evangeliſche zu machen: organiſirt ſie dann diejenigen, welche ſie bekehrt hat, für die evangeliſche Kirche überhaupt, oder ſo, daß ſie einen integrirenden Beſtandtheil bilden von ihr ſelbſt, durch welche ſie doch evangeliſche Chriſten geworden ſind? Was die erſte Frage betrifft: ſo wird niemand Bedenken tragen, ſich für das lezte Glied der Alternative zu entſcheiden. Wenn ein Miſſionar ſagt, Ich erkenne manches mangelhafte in der evangeliſchen Kirche, es iſt mir alſo keinesweges darum zu thun, daß die durch mich Chriſten werden, evangeliſche Chriſten werden: was wird er thun? Offenbar wird er das Chriſtenthum verbreiten, aber zugleich auch eine beſondere chriſtliche Kirche ſtiften. Er handelt dann alſo in zwei Qualitäten, als chriſtlicher Miſſionar, und als Gründer einer neuen Confeſſion. Wenn wir aber die Sache als eine einfache Thätigkeit anſehen: ſo kann er nur als Mitglied einer beſonderen und nur für dieſe beſondere Kirchengemeinſchaft miſſioniren. Kein evangeliſcher Chriſt kann alſo für eine andere Kirche Miſſionar ſein, als für die evangeliſche. Nicht ſo leicht iſt aber die andere Frage zu beantworten, weil die Verhältniſſe ſelbſt ſo ſehr unklar ſind. Tritt z. B. ein deutſch evangeliſcher Chriſt in Verbindung mit einer von der biſchöflichen Kirche Englands ausgehenden Miſſionsthätigkeit: ſo geſtehe ich, daß mir das als ein ſo confuſes Verhältniß erſcheint, daß ich gar keinen rechten Erfolg davon zu erwarten weiß. Denn frage ich ihn, Biſt du nun ein biſchöflicher geworden?: ſo antwortet er, Nein, Gott bewahre mich; ich wirke nur mit den biſchöflichen, weil meine Kirche keine Miſſionsanſtalt organiſirt hat, und würde nirgend anders wirken als in den Miſſionsanſtalten meiner Kirche, wenn es deren gäbe. Wie groß muß aber die Verwirrung in ſeinen Motiven ſein, wenn er ſich zu Thätigkeiten aufgefordert fühlt, die ſeine Kirche nicht verlangt und nicht ſanctionirt! Sollte alſo keine Disharmonie entſtehen: ſo müſſen wir als Regel aufſtellen, Ein deutſch evangeliſcher Chriſt kann ſich nur zur Miſſionsthätigkeit aufgefordert fühlen, wenn die deutſch evangeliſche Kirche eine ſolche organiſirt. Aber kann ſie das? Auch die deutſch evangeliſche Kirche iſt nur eine organiſirte in verſchiedenen Staaten, keiner dieſer Staaten hat Colonialverhältniſſe; keine der deutſch evangeliſchen Kirchen kann alſo über ihre Landesgrenzen hinausgehen, weil ſie politiſch dazu gar keine Einrichtungen treffen kann; folglich iſt eine deutſch evangeliſche Landeskirche ganz außer Stande eine Miſſionsthätigkeit zu organiſiren, und vernünftiger Weiſe kann ſie an einer ſolchen keinen Theil nehmen, außer ſofern ſie ihren Mitgliedern erlauben wollte, ſich einer auswärts organiſirten Miſſion anzuſchließen. Aber wenn ſie das erlaubt: ſo wird wieder das Verhältniß derer, die von der Erlaubniß Gebrauch machen, ein ganz irrationales zu den Gemeinſchaften, denen ſie ſich anſchließen. Das iſt die Verwirrung, die in der evangeliſchen, und beſonders in der deutſch evangeliſchen Kirche in dieſer Hinſicht ſtatt findet, und wir werden ſagen müſſen, daß ſie nur aufzuheben und die Aufgabe nur [illegible] zu lösen ist, wenn in der evangelischen Kirche die Differenz zwischen ihrer Einheit als Lehrsystem und ihrer Vielheit als Organisation aufgehoben ist, und daß bis dahin gelten muß, daß kein evangelischer Christ missioniren darf, außer als Organ seiner besonderen Kirchengemeinschaft und mit dem Staate, mit welchem seine besondere Kirche räumlich Eins ist. Die Sehnsucht aber das Christenthum auszubreiten, die jezt wieder erwacht ist und an den verschiedensten Punkten Missionsbemühungen erzeugt, wird die Ausgleichung jener Differenz, die Vereinigung der verschiedenen getrennten evangelischen Landeskirchen, ja selbst die Verbindung der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften überhaupt vorbereiten; sie wird den verschiedenen Kirchengemeinschaften helfen, sich so zu einander zu stellen, daß ein Zusammenwirken sittlicher Weise möglich wird.

Fassen wir nun aber den gegenwärtigen Thatbestand in Beziehung auf die Mission im eigentlichen Sinne des Wortes und auf ihr Verhältniß zur Verbreitung des Christenthums nach dem Geseze der Continuität noch einmal ins Auge. Die Missionsthätigkeit kann, wie wir gesehen haben, der Natur der Sache nach nur den Wegen nachgehen, welche das allgemein menschliche Verkehr eröffnet. Oder weiß jemand einen Fall, daß eine Entdekkungsreise wäre gemacht worden ursprünglich zum Behuf der Missionsthätigkeit? Schwerlich; sondern erst wird ein Land entdekkt, und dann wird eine Missionsthätigkeit darauf gerichtet. Nun haben wir im menschlichen Verkehre den Gegensaz zwischen Verkehr zu Lande und Verkehr zur See, und betrachten wir beide ihrer Differenz nach: so liegt es in der Natur der Sache, daß in dem lezteren die Richtung in die Ferne, abweichend vom Geseze der Continuität, im ersteren aber die Stätigkeit des Raumes das überwiegende ist. Offenbar also sind nur die Kirchengemeinschaften in den Seestaaten, nicht die mittelländischen, zur Organisation großer Missionsanstalten geeignet, und wir unseres Ortes müssen uns bei der Stellung, die jezt noch die verschiedenen Kirchengemeinschaften gegen einander einnehmen, an der Ausbreitung des Christenthums nach dem Geseze der Continuität genügen lassen. Ueberhaupt aber ist die Verbreitung durch die Wahlanziehung in die Ferne nur als die untergeordnete, nur als eine Anknüpfungsweise zu betrachten, also nur als die Form, die immer sogleich unter die andere, unter die Verbreitung nach dem Geseze der Continuität zu subsumiren ist, und wir werden sagen können, Wenn die Grenzkirchen ihre Schuldigkeit thun, wenn die Kirchen in Staaten, welche Colonien haben, diese Colonien als zu ihrer Localität gehörig ansehen und das Wirken auf sie eben so für ihren ursprünglichen Beruf achten, wie die apostolische Kirche die Verbreitung des Christenthums in den jüdischen Colonien für ihre nächste Aufgabe achtete: so wird sich das Christenthum immer weiter ausbreiten selbst ganz ohne die eigentliche Mission. Wie dem aber sei, das ist klar, Verbreitung nach der Continuität. a. Unter der Jugend, abgemacht, ſo weit ſie in die Erziehung gehört. Das übrige fällt in die praktiſche Theologie. b. Unter den Unchriſten,

wenn Engländer Anſtalten haben zur Verbreitung des Chriſtenthums im Südmeer, in Indien, oder welcher Gegenden ſie ſich ſonſt bemächtigt haben: ſo wirken ſie nicht auf dem Wege der eigentlichen Miſſion, ſondern ſie thun nur ihre Schuldigkeit für ihre eigne Localität. Wenn wir aber in denſelben Gegenden Miſſionen errichten: ſo verbergen wir, wie die Sachen jezt ſtehen, unſere geiſtigen Kräfte auf eine Weiſe, die weder zu loben iſt, noch Frucht bringen kann. Denn der Siz der Thätigkeit iſt in England, und wir geben die Leute dazu ohne alles Intereſſe für unſere Kirche und ſo, daß die unſrigen in ein Abhängigkeitsverhältniß von einer fremden Organiſation kommen, wobei ſie das Gewiſſen nicht ganz rein erhalten und darum auch unmöglich große Reſultate hervorbringen können. Und dazu kommt noch dieſes. Wenn Männer, welche unſeren wiſſenſchaftlichen Bildungskreis durchgemacht haben, ſich zu ſolcher Miſſionsthätigkeit beſtimmen: ſo vergraben ſie dieſes ihr Pfund, weil ſie ſich in eine Lage ſezen, in welcher ſie keinen Gebrauch davon machen können. Wenn dagegen andere ſich der Miſſion zugeſellen, denen es an aller dazu nothwendigen Bildung fehlt, die auch nicht einmal gelernt haben, ſich durch die Rede mitzutheilen: ſo iſt auch das ein verwerfliches Extrem, weil gar keine Sicherheit da iſt, daß ſie ſich in der Miſſionsthätigkeit ſelbſt noch das fehlende werden erwerben können. Wer alſo aus unſerer Mitte Miſſionar werden wollte, deſſen Bildung müßte die Mitte halten zwiſchen jenen Extremen, und ſeine Umſtände müßten dennoch der Art ſein, daß er ſich mit gutem Gewiſſen aus ſeinen bisherigen Lebensverhältniſſen herausreißen könnte. Aber das kann nur ſelten zuſammentreffen, und darum ſcheint mir klar, daß keine Miſſion für ſo ſittlich rein und ſo zwekkmäßig gehalten werden kann, als die der herrnhutiſchen Gemeinden. Die herrnhutiſchen ſind die eigentlichen Miſſionen für unſre Zeit. Denn einmal ſind ſie an keine Landeskirche gebunden, ſondern zerſtreut, ſo daß ſie die Sache von jedem Punkte aus auf geeignete Weiſe betreiben können. Zweitens bedürfen ſie keiner beſonderen Bildungsanſtalt für die Miſſionare, weil ihre ganze Gemeinde eine ſolche iſt, und das iſt das wahre Fundament zu geſegneten Miſſionen. Wo das fehlt, da iſt krankhaftes und unnatürliches ſchwer zu vermeiden, wie faſt alle Miſſionsanſtalten, die neuerlich in den Continentalkirchen entſtanden ſind, beweiſen.

α. den gebornen, nämlich Juden. Unnüzlichkeit der Miſſionen für ſie mitten unter den Chriſten*). β. ſolchen, die ſich ſelbſt ausgeſchloſſen haben (denn andere darf man nicht für Unchriſten halten). Auch für dieſe muß ſich alles an das darſtellende Handeln anſchließen. Alles beſtimmte Zuſammentreten zu Miſſionen innerhalb der Kirche ſelbſt iſt krankhaft und leidet an geiſtlichem

---

*) Vorleſ. 1831. Beſondere Anſtalten zur Bekehrung der Juden mitten unter den Chriſten ſcheinen mir etwas völlig verkehrtes. Die Juden nämlich, die unter den Chriſten zerſtreut leben, ſind überall mit dieſen in geſelligem Verkehr. Es kann ihnen alſo niemals an der Anſchauung des geſammten chriſtlichen Lebens fehlen. Und entwikkelt ſich aus dieſer Anſchauung eine Empfänglichkeit für das Chriſtenthum: ſo ſtehen ihnen die chriſtlichen Kirchen offen, ſich darüber zu unterrichten, und glauben ſie beſonderer Belehrung zu bedürfen: ſo wiſſen ſie auch, an wen ſie ſich zu wenden haben. Von der anderen Seite hat jeder Chriſt, der mit ihnen in Verkehr ſteht, die Aufgabe, ihnen die chriſtliche Geſinnung zu Tage zu legen und ſie zu derſelben zu bekehren. Was alſo beſondere Anſtalten dazu ſollen, ſehe ich nicht ein. Vernünftiger Weiſe könnten ſie nur einen einzigen Zwekk haben, den nämlich, die Vorurtheile der Juden gegen das Chriſtenthum zu bekämpfen, um dem reinen Eindrukke des chriſtlichen Lebens freie Bahn zu machen. Aber man weiß ja, was dabei herauskommt, wenn man jemandem ankündigt, Ich will dir Vorurtheile ausreißen, komm her. Dieſe Sache alſo ſollte man getroſt ſich ſelbſt überlaſſen, ſie würde dann ganz gewiß beſſer gedeihen. Nur dafür ſollte man ſorgen, daß die Juden keine ſchlechten Motive haben können, Chriſten zu werden; man ſollte ſie mit chriſtlicher Liebe behandeln und ſie in bürgerlicher Hinſicht nicht unter dem Drukke leben laſſen. Dann würden ſie rechte Chriſten werden, und zwar um ſo eher, je weniger man beſondere Anſtalten für ihre Bekehrung gründete und ihnen beſondere Lehrer dazu ſezte. Wogegen jezt bei dem politiſchen Drukke, unter dem ſie ſtehen, die für ſie eingerichteten Miſſionen poſitiv ſchaden. Denn da dieſe nicht denkbar ſind ohne äußere Unterſtüzungen für diejenigen, welche ſich heranziehen laſſen: ſo werden ſie gerade ein Haltungspunkt für alle, die ſchlecht genug ſind, um irdiſcher Vortheile willen ſich die Aufnahme in die chriſtliche Kirche zu erheucheln.

Hochmuthe. Mithin geht für die in der Kirche gebornen der extenſive Prozeß mit der Einſegnung zu Ende, und es bleibt nur der intenſive übrig. —

2. Vom intenſiven Prozeſſe. Voran zu entſcheiden in Bezug auf die einzelnen und die Gemeinſchaft die Frage über die Wirkung auf ſich ſelbſt.

66.

Wenn man den einzelnen für ſich genommen mit dem πνεῦμα zuſammen als Eins faßt: ſo kann man ihm keine Aufgabe ſich zu ſtärken zumuthen, ſondern nur die Stärkung von dem Geiſte erwarten. Wenn man ihn vom Geiſte geſondert denkt, kann man vom Menſchen nichts fordern, als ſein Bedürfniß zu fühlen. Denkt man ſich aber die Chriſten in der Ungleichheit zuſammen: ſo entſteht im ſtärkeren die Luſt an der Empfänglichkeit des ſchwächeren, und aus dieſem unſer Prozeß, deſſen Ende alſo wäre die Gleichheit mit dem ſtärkſten. Darüber hinaus aber gäbe es in der Gemeinſchaft keine Verſtärkung.

Die Kirchengemeinſchaften aber kann man ſich nicht in der Ungleichheit zuſammen denken, weil jede für ſich abgeſchloſſen iſt. Durch die Wirkſamkeit Chriſti war ein beſtändiges Zunehmen möglich. Dieſes nun iſt noch möglich durch das bibliſche Wort als Repräſentanten ſeines Daſeins. Aber wir können hierüber keinen anderen Kanon aufſtellen, als daß jeder verpflichtet iſt, ſich mit dem bibliſchen Worte zu beſchäftigen, und mit dem, was ihm der Geiſt davon verklärt, in der Kirche wirkſam zu ſein.

67.

(Habe ich zu lange anſtehen laſſen. Iſt wahrſcheinlich nur Recapitulation oder allgemeine Feſtſtellung des evangeliſchen Standpunktes geweſen)*).

---

*) Die mir vorliegende Nachſchrift der Vorleſ. zeigt, daß Schl. hier im Irrthum war. Er iſt von 66 unmittelbar auf 68 übergegangen, aber er hat an 68 zwei Stunden geleſen

68.

Wie iſt das reformatoriſche von dem ausgleichenden zu unterſcheiden? Nur ſofern es gegen die Organiſation angeht. Es iſt keine Anarchie, weil in der Lehre von der Wirkſamkeit des Geiſtes durch das Wort das Zurükkgehen auf die Normalzeit das eigentlich organiſirte iſt. Symboliſche Feſtſtellungen ſind dem widerſprechend und katholiſiren*). Sie können bei uns nur aus einem anderen als des verbreitenden Handelns Intereſſe entſtehen, und wir ſezen als Kanon feſt, daß, wenn ſie aus einem anderen Intereſſe entſtanden ſind, ſie des unſrigen wegen müſſen revocabel gemacht werden. In je kürzeren Zeiträumen ſie das ſind, um deſto ruhiger kann der intenſive Prozeß vor ſich gehen.

69.

Für die Willenserhöhung iſt nothwendig Gemeinſchaft der Exiſtenz. Dieſe iſt organiſirt im häuslichen Leben

---

*) Vorleſ. 1831. Sofern ſie nämlich angeſehen ſein wollen als die abſolute Vollendung der ſittlichen Erkenntniß in der Kirche. Was weſentlich in der evangeliſchen Kirche organiſirt iſt, iſt die freie Wirkſamkeit des *πνεύμα* durch das Wort, deſſen Fülle niemals von uns erſchöpft iſt und das wir an jedem Punkte immer noch reiner auffaſſen müſſen. Was alſo außer jener Wirkſamkeit in der Kirche organiſirt wird, dafür muß immer die Rectification vorbehalten bleiben. D. h. außer der freien Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes durch die Schrift darf nichts als abſolut feſtſtehend, ſondern alles nur als proviſoriſche Annahme und ſo angeſehen werden, daß es einer beſtändigen Reviſion unterworfen bleibt. Darum ſind alle Feſtſtellungen in der evangeliſchen Kirche, die nicht die Methode ihrer Verbeſſerung von Anfang an in ſich tragen, unevangeliſch. Jede bedarf der Rectification und Weiterbildung, und keine darf ſo geſtellt ſein, daß diejenigen, die an der Verbeſſerung derſelben auf ſittliche Weiſe arbeiten, in den Verdacht kommen, als gingen ſie aus auf Aufhebung der Kirchenorganiſation ſelbſt. Alſo iſt auch jede nur in dem Maaße ſittlich, in welchem ſie ſich nicht nur nicht als eine abſolute hinſtellt, ſondern auch immer ihre Verbeſſerung erleichtert.

und deſſen natürlichen Erweiterungen. Sie muß aber auch überall zwiſchen ſtärkeren und ſchwächeren organiſirbar ſein mehr oder weniger vorübergehend. — Mit der Einſichtserhöhung wäre es eben ſo, wenn nicht außerdem a. zum Behuf der freien Wirkſamkeit des Geiſtes als an die Schrift gebunden beſtehen müßte eine Organiſation zur Schrifterklärung, welche nothwendig nach ſich zieht die für das geſchichtliche Bewußtſein. Dies iſt zuſammen die Organiſation der Theologie, wie ſie ſich auf unſerem Standpunkte darſtellt. b. Wegen der großen Ungleichheit der einzelnen iſt die intenſive Wirkſamkeit im großen beſchränkt auf leichte Handhabung der Sprache; und dies iſt die Organiſation des Lehramtes.

70.

Es bedarf alſo nur zweierlei, daß jeder zur Erhaltung dieſer Organiſation mitwirke*), und daß ſich jeder darin ſeine gebührende Stelle anweiſe. Beides aber iſt daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten. Nun läßt ſich eigentlich nicht abſehen, da jeder in die chriſtliche Gemeinde kommt ohne ſeinen Fehler, indem er mit ſeinem Willen nur durch das Urtheil der Gemeinde zur Aufnahme kommt, [wie]*) nun ein umgekehrtes Verhältniß, nämlich Diſſenſus ſeines Willens von der öffentlichen Meinung, entſtehen ſollte. Daher könnten nur Cautelen aufgeſtellt werden, wenn ſolche Störungen bekannt geworden wären, und dieſe gehören nicht mehr für uns. Dies erhellt, wenn wir die drei Hauptpunkte aufnehmen, Gemeinaufnahme, Hausweſensbegründung, Beamtung in der Gemeinde.

---

*) Vorleſ. 1831. Das iſt für ſich klar, denn alles gemeinſame Leben kann nur fortbeſtehen durch dieſelbe Thätigkeit, durch welche es entſtanden iſt, alſo nur dadurch, daß die einzelnen dabei bleiben es zu wollen. Demnach muß von jedem vorausgeſezt werden, daß er das Fortbeſtehen der Organiſation wolle. Beſondere Regeln ſind hier aber nur zu conſtruiren, ſofern angenommen wird, das Beſtehen der Organiſation ſei gefährdet. Wird es nun gefährdet durch unrichtige Thätigkeit innerhalb der Gemeinſchaft ſelbſt: ſo gehören die Regeln in das Gebiet des reinigenden Handelns. Wird es gefährdet durch Gewalt von außen: ſo iſt die Aufgabe es zu vertheidigen. Sofern aber wieder die die bürgerliche Gewalt in Händen haben ſelbſt Glieder der Gemeinſchaft ſind: ſofern iſt auch auf ſie das reinigende Handeln zu richten. Gehören ſie dagegen einer anderen Kirchengemeinſchaft an: ſo iſt die vertheidigende Thätigkeit an ihrer Stelle. Dieſe wird aber auf nichts anderes zu richten ſein, als auf Begründung und Erhaltung der Unabhängigkeit der kirchlichen Gemeinſchaft in ihrer inneren Organiſation von der bürgerlichen Gewalt überhaupt, ſo daß wir hier alſo den Ort haben, wo ſich das Streben nach dieſer Unabhängigkeit; als eine unumgänglich

71.

Allgemein geht die Aufgabe auf die Frage zurükk, Wie kommt der einzelne zu einem beſonderen Beruf aus dem allgemeinen? Antwort. In allem, was beſtimmte Organiſation iſt, durch die Zuſammenſtimmung ſeines Entſchluſſes mit der Thätigkeit der die Organiſation vertretenden. Die Richtigkeit des Verfahrens von dieſen muß in ihrer beſonderen Technik ſo viel möglich angegeben ſein. Iſt nun ſein Entſchluß auf Irrthum beruhend: ſo müſſen jene nicht dazu ſtimmen, und er bleibt ohne Erfolg. In der unbeſtimmten wird doch nur etwas durch Zuſammentreffen der Spontaneität mit der Receptivität, Erbieten und Annehmen. Einem irrthümlichen Erbieten, welches irrthümlich auch angenommen wird, ſollen andere ein reinigendes Handeln entgegenſtellen. Die unbeſtimmte iſt alſo (zumal alles re-

---

nothwendige Aufgabe herausſtellt und zwar für alle ohne Unterſchied, mögen ſie nun zur kirchlichen Organiſation gehören, oder nicht. Wobei aber nie aus dem Auge zu verlieren iſt, daß kein Chriſt die Unabhängigkeit ſeiner Kirche jemals ſo kann erreichen wollen, daß er die bürgerliche Gewalt ſelbſt gefährdet, daß alſo kein Verfahren ſittlich iſt, als das durch Ueberzeugung.

*) Das eingeklammerte Wort ſteht nicht in der ſchleiermacherſchen Handſchrift, die hier auch, wie ſonſt öfter, gar keine Interpunction hat.

formatoriſche Handeln auch nur in dieſer ſtattfindet) die allgemeine Compenſation zu der anderen, und muß daher in der evangeliſchen Kirche außer aller Beſchränkung ſein von dem unbeſtimmten Sich an das ganze wenden des einzelnen durch die Publicität bis zu den vertrauten Verbindungen der einzelnen. — Scheinbare Colliſionen zwiſchen der unbeſtimmten und der beſtimmten können entſtehen (z. B. über Pfarrzwang auf die gewöhnliche Erbauung angewendet).

Uebergang zur äußeren Sphäre.

72.

Ehe und Straſgerichtsbarkeit ſchon weggenommen. Leztere, ehe der Staat conſtruirt war; erſtere, weil die chriſtliche Kirche eine beſtimmte Form fordert, die alſo von ihrer Idee ausging. Hier alles zuſammenzufaſſen, was die chriſtliche Kirche von wirkſamem Handeln, um dem Geiſte Organismus zu geben, ſchon findet, und ſich ſo wie ſie es findet aneignen kann. Dies der ganze Umfang von Talentbildung und Naturbildung als Eins betrachtet. Die Allgemeinheit des Kanons, daß die Kirche ſich alles aneignen kann, was ſie als Talentbildung und Naturbildung vorfindet, iſt bezweifelt worden. Eremitiſche Tendenz geht gegen den Naturbildungsprozeß, hebt ſich aber auch, wenn ſie vom chriſtlichen Princip ausgehen ſoll, ſelbſt auf. Kunſthaß geht gegen die Talentbildung, läßt ſich aber auch auf keine Maxime zurükkbringen, welche ſich nicht ſelbſt aufhöbe. Das Mißverſtändniß liegt in der Beziehung des Prozeſſes auf die Luſt, die aber nicht zu ſeinem Weſen gehört.

73.

Da nun in der chriſtlichen Kirche alles zugleich Gemeinſchaft iſt, die ſinnliche Luſt aber ſchlechthin einzeln: ſo iſt leztere von ſelbſt ausgeſchloſſen. Kanon, Talentbildung und Naturbildung wird in der chriſtlichen Kirche betrieben von dem einzelnen für das ganze. Aber weder vermögen die einzelnen iſolirt das Bedürfniß des ganzen zu erreichen, noch können ſie in gleichmäßiger Verbindung ſtehen. Kanon, die chriſtliche Kirche eignet ſich die bürgerlichen Vereine, welche ſie ſchon findet, als einzelne zum Behuf dieſer Aufgabe an, ohne eine beſtimmte Form ausſchließend zu poſtuliren. Auch wo ſie keinen fände und ihn ſelbſt hervorrufen müßte, würde ſie doch das als Aufgabe einer beſonderen Kunſt anſehen, deren ſie ſelbſt als Kirche nicht mächtig iſt. Hiegegen ſpricht allerdings jede theokratiſche Theorie. Allein der geſinnungskräftigſte iſt deßhalb nicht zugleich der politiſch reifſte. Und da die Kirche mannigfaltige Fomen findet, in jeder aber die Obrigkeit als von Gott geſezt erkennen muß: ſo kann ſie auch kein Intereſſe an der Umbildung haben. — Frage, Kann auch ein Chriſt in demſelben bürgerlichen Vereine ſein mit Unchriſten? und wenn nicht, Kann der evangeliſche Chriſt zuſammen ſein mit Chriſten von anderem Bekenntniſſe? Die Praxis der erſten Kirche bejaht die Frage.

74.

Von der chriſtlichen Kirche kann ſelbſt ausgehen bürgerlicher Verein, der Nichtchriſten umfaßt.*) [Coroll. Alſo kein Intereſſe gegen die bürgerliche Verfaſſung der Juden.] Kanon. Die Kirche eignet ſich an jede Art, wie Eigenthum und Verkehr beſtimmt iſt. Beides liegt nämlich in der Unperſönlichkeit der Tendenz. Kanon. Jeder materielle Theil der Naturbildung iſt ehrbar, der eine Meiſterſchaft zuläßt und eine Mannigfaltigkeit von Gebrauchsweiſen. Coroll. Nur was lediglich eine unſittliche Beſtimmung haben kann, iſt unehrbar, aber auch ſchon nach rationeller Ethik. — Widerlegung des Scheines, daß man nicht ſolle für die Eitelkeit ꝛc. arbeiten*).

---

*) Vorleſ. 1831. Denken wir uns eine chriſtliche Miſſion unter Menſchen, die noch keinen Staat bilden: ſo werden mit der Mittheilung des chriſtlichen Princips auch Culturelemente mitgetheilt werden, und wir können ſchwerlich annehmen, daß ſich alle zu beiden Mittheilungen gleich verhalten werden; ſondern viele werden die Culturelemente aufnehmen und das chriſtliche Princip noch nicht. Geſezt nun die Miſſionare erwerben ſich eine allgemeine Auctorität in Beziehung auf die bürgerliche Cultur, die ſie mitgebracht haben und darſtellen: ſo werden ſie Gründer werden eines bürgerlichen Vereins, und ſind ſie evangeliche Chriſten: ſo werden ſie kein Bedenken tragen, auch diejenigen Glieder des Volkes in die bürgerliche Gemeinſchaft aufzunehmen, welche ſich der chriſtlichen noch nicht geneigt zeigen. Ueberhaupt aber werden die Chri-

75.

Das materielle betreffend iſt nicht nur die mit der Theilung gleichen Schritt haltende Coordination, ſondern auch die Subordination, der Gegenſaz zwiſchen bloß mechaniſchem und überwiegend geiſtigem Eingreifen. Kanon nach 1. Cor. 7**). Dieſer iſt anwendbar auf alle mechaniſchen Dienſte, die einen ehrlichen Zuſtand mit ſich bringen und auch auf die Abſtufungen der bürgerlichen Freiheit. Es liegt aber darin auch zugleich, daß die chriſtliche

---

ſten die Nichtchriſten als ſolche nicht vom bürgerlichen Vereine ausſchließen oder ihnen eine untergeordnete Stelle darin anweiſen können; weil ſie dadurch den extenſiven Prozeß der Verbreitung des Chriſtenthums ſtören würden, denn viele Nichtchriſten würden dann aus äußerlichen Rükſichten ſich der chriſtlichen Kirche anſchließen.

*) Vorleſ. 1831. Es giebt Berufsweiſen, welche nur entſtehen aus dem überwiegend hohen Maaße eines einzelnen Talents und darum gleich Gegenſtand der größten öffentlichen Aufmerkſamkeit werden. Da ſagt man nun, die Rükſicht auf die eigne perſönliche Sittlichkeit ſollte jeden hindern, in eine Lebensweiſe einzugehen, die ihn leicht zur Eitelkeit verleiten könnte. Aber wer ein ausgezeichnetes Talent hat, hat kein Recht, es der Gemeinſchaft zu entziehen und nur die Pflicht, keine Eitelkeit in ſich aufkommen zu laſſen.

**) 1. Cor. 7, 20. 21.

Gemeinſchaft Veranſtaltungen zur geſezlichen Aufhebung ſolcher Ungleichheiten zu machen hat. Dahin gehört die Maſchinentendenz und die Conſtitutionstendenz*).

76.

Auf dem Gipfel der Talentbildung finden wir Wiſſenſchaft und Kunſt. Es fragt ſich, ob die chriſtliche Sittenlehre hier irgend etwas zu verwerfen hat, was die rationale deducirt. Alle Talente ſollen Organ werden. Gegen die *Wiſſenſchaft* aber ſagt man, daß ſie ſich ſtatt deſſen zum Richter mache. Beiſpiel am Offenbarungsbegriffe. Die innere Thatſache kann einer, der ſelbſt ein Chriſt iſt, nicht anfechten, ſondern nur anders erklären. Um hierüber zu entſcheiden müſſen aber die Chriſten die Wiſſenſchaft treiben, und dieſe polemiſche Aufgabe mit der philologiſchen zuſammen ſtellt die Nothwendigkeit der Wiſſenſchaft in der Kirche feſt. Bei *Kunſt* kommt alles darauf an, von den ethiſch nachweislichen Zweigen die einzelnen Formen zu unterſcheiden. Z. B. mit dem Theater ginge noch nicht die Mimik unter**).

77.

Die Frage iſt hier nur in Bezug auf Talentbildung zu beantworten; aber in zwiefacher Hinſicht, Ob jedes Talent ſoll gebildet werden, und Ob jedes ſoll zum beſonderen Berufe gemacht werden. Das erſte iſt allgemein zu bejahen; denn von jedem Talente ſoll Gebrauch gemacht werden. Das zweite hängt davon ab, von welcher Wirkſamkeit daſſelbe auf das ganze iſt, z. B. bloße Epideixis gymnaſtiſcher Virtuoſität iſt kein würdiger

---

*) Vorleſ. 1831. D. h. die Tendenz, alles mechaniſche immer mehr durch Maſchinen vollbringen, und die Tendenz, immer mehrere poſitiven Antheil nehmen zu laſſen an den gemeinſamen Angelegenheiten, ſo daß der Gegenſaz des Gebietens und des Gehorchens immer mehr nur ein functioneller wird und immer mehr aufhört ein perſönlicher zu ſein.

**) Wovon es nur eine Anwendung iſt. Vorleſ. 1831.

Beruf. Das öffentliche Urtheil kann hierüber zu verſchiedenen Zeiten verſchieden ſein. Der einzelne, wenn er nicht die Kraft hat es umzuwenden, muß ſich durch daſſelbe ſicher ſtellen. Vergleichung des antiken und modernen Schauſpiels in dieſer Hinſicht*).

---

*) Vorleſ. 1831. Alles Unterbrechen der wiſſenſchaftlichen Entwikkelung und alſo der Talentbildung nach der Seite der Speculation, wenn es im Namen des chriſtlichen Princips geſchieht, muß immer auf einem Mißverſtande beruhen, und jeder, der ſeine Auctorität im kirchlichen Gebiete dazu anwenden wollte, die wiſſenſchaftliche Entwikkelung zu unterdrükken, würde der chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt den ſchlechteſten Dienſt leiſten. Der wiſſenſchaftliche Streit kann die innere Thatſache der Offenbarung niemandem rauben, der ſie hat; er kann höchſtens die Vorſtellung, die jemand davon hat, gefährden. Soll dieſe aber Begriff werden, ein vollkommener geiſtiger Beſizſtand, eine wiſſenſchaftliche Ueberzeugung: ſo giebt es dazu keinen Weg, als den wiſſenſchaftlichen Streit, der alſo ſittlicher Weiſe niemals darf gehemmt werden. Freilich giebt es auf dem Gebiete der Speculation, wie auf allen menſchlichen Gebieten, einen Zuſtand der Corruption — wir pflegen ihn für die ſpeculative Thätigkeit mit dem Namen der Sophiſtik zu bezeichnen; aber den negirt die rationelle Sittenlehre nicht weniger, als die chriſtliche, ſo daß die chriſtliche in dem ſpeculativen Prozeſſe nichts zu verwerfen hat, was dieſer nicht in ſeinem reinen Verlaufe ſelbſt ausſcheiden müßte.

Eben ſo verhält es ſich auf dem Gebiete der Kunſt. Es ſind in jedem ethiſch nachweislichen Zweige derſelben Productionen möglich, die auf einem Corruptionszuſtande beruhen, und dieſe wird die chriſtliche Sittenlehre ausſchließen, aber darum nicht jene Kunſtzweige ſelbſt, zumal dieſe ſelbſt ſchon gegen ſolche Productionen proteſtiren. Sie darf keinen derſelben ausſchließen, weil ſie dem Saze nicht untreu werden darf, daß jede der menſchlichen Natur weſentliche Form, jede Form, die ſich ethiſch begreifen läßt, Organ des göttlichen Geiſtes werden muß, damit die ganze menſchliche Natur, wie ſie als ein Werk Gottes anzuſehen iſt, unverſtümmelt ſein Organ werde. Nur freilich, in ſofern verläßt uns die Parallele zwiſchen dem Gebiete der Wiſſenſchaft und dem der

Kunſt, als auf dem erſten unbedingt jeder Zweig zu einem beſonderen Berufe gemacht werden kann, auf dem zweiten aber nicht. Aber auch hier kann die chriſtliche Sittenlehre nichts ausſchließen, was nicht auch die rationelle ausſchlöſſe; auch hier kann das chriſtliche Princip nichts beſonderes und eigenthümliches feſtſezen, ſondern ſeine Aufgabe kann nur ſein und ſeine Macht kann es nur darin beweiſen, das es das ſittliche Gefühl im allgemeinen ſchärft.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Zur Theologie.

Dreizehnter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1850.

Friedrich Schleiermacher's

literariſcher Nachlaß.

Zur Theologie.

Achter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1850.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

3/

Die
praktiſche Theologie
nach
den Grundſäzen
der
# evangeliſchen Kirche
im Zuſammenhange dargeſtellt
von
Dr. Friedrich Schleiermacher.

Aus Schleiermachers handſchriftlichem Nachlaſſe
und nachgeſchriebenen Vorleſungen
herausgegeben
von
Jacob Frerichs,
pastor primarius der reformirten Gemeinde in Neuſtadt Gödens und Dykhauſen
in Oſtfriesland.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1850.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorrede.

Dieſe Vorrede ſoll Nachricht geben: 1) von den Quellen des vorliegenden Werks, 2) wie die Herausgabe in meine Hände gekommen, 3) von der Methode des Verfahrens dabei.

I. Schleiermacher hat ſeit $18^{11}/_{12}$ ſechsmal über die praktiſche Theologie geleſen. Handſchriftlich fand ſich in ſeiner Mappe vor:

1) 10 Bogen in Quart geheftet ohne Jahreszahl, ſtark gebraucht, mit Randſchrift von 1828, die Grundzüge der allgemeinen Einleitung und des Kirchendienſtes ganz enthaltend, zum Behuf der Vorleſungen vor denſelben niedergeſchrieben, wie der Anfang zeigt, wo Schleiermacher manchmal überlegend verfährt, ob er ſo oder anders dieſe Wiſſenſchaft ordnen wolle; ſpäter aber nach Haltung der Vorleſungen niedergeſchrieben. Siehe Randſchrift 29. Dieſe Bogen ſind ganz abgedruckt Beilage A. und B.

2) 1½ Bogen Anfang einer anderen Darſtellung, welche in der Randſchrift des alten Heftes fortgeſetzt wird und mit dieſer ſich auch ganz über die allgemeine Einleitung und den Kirchendienſt verbreitend. Siehe Beilage B.

3) 36 Zettel als Vorbereitung ſeiner letzten Vorleſungen von 1833 Nr. 5—41. ſich auch nur auf die allgemeine Einleitung und den Kirchendienſt beziehend. Siehe Beilage C.

4) Ein Quartblatt halb beſchrieben, kurzer Ueberblick der Theorie des Kirchendienſtes enthaltend, wahrſcheinlich von 1830. S. Beilage D.

5) Ein Bogen Grundriß der Liturgie von 1815. S. Beilage E.

Alles handſchriftlich von Schleiermacher vorgefundene enthalten die Beilagen.

Hiezu kamen 11 mir zugeſchickte Nachſchriften des geſprochenen Wortes und zwar: 2 von $18^{21}/_{22}$ von Klamroth und Saunier, 2 von 1824 von Palmié und Hegewald, 3 von 1826 von Schubring, Bötticher, Bindemann, 2 von $18^{30}/_{31}$ von Erbkam und George, 2 von 1833 von Teller und einem Ungenannten. Wozu noch eins von 1828 von meinem Freunde Cand. Pralle, Lehrer im Bremerhaven, kam.

Das ſind die Quellen, die zum Gebrauche vorlagen. Schleiermacher ſchreibt ſelbſt 1831: „ſeitdem ich als Univerſitätslehrer Vorträge halte über praktiſche Theologie, und das wird ziemlich ein Vierteljahrhundert ſein.“ Werke zur Theologie 5ter Band S. 714. Alſo konnten nur Nachſchriften ſeiner ſpäteren Vorträge benutzt werden, obgleich das erſte, was Schleiermacher zum Behuf ſeiner Vorleſungen niedergeſchrieben, vielleicht in dem mitgetheilten alten Hefte enthalten iſt.

II. Weil Herr Profeſſor Nitzſch die Herausgabe der praktiſchen Theologie Schleiermachers übernommen hatte, erlaubte ich mir an meinen verehrten Lehrer 1843 zu ſchreiben, ob wir bald dieſe zu erwarten hätten. Ich erhielt die Antwort, daß der verhältnißmäßig geringe ſchriftliche Nachlaß Schleiermachers über dieſe Wiſſenſchaft nebſt Mangel an Zeit die Verzögerung dieſer Arbeit veranlaßt hätte. Die Neigung, welche ſich in dieſem Briefe ausſprach, die Arbeit einem andern zu übertragen, beſtimmte mich, einen zweiten Brief zu ſchreiben, worin ich mich dazu erbot. Im Mai 1844 erhielt ich wieder eine Antwort, welche ſeine Bereitwilligkeit ausſprach, mir dieſelbe zukommen zu laſſen, wenn die Herren in Berlin, welche die Hauptaufſicht über die Herausgabe der Werke Schleiermachers führten, damit übereinſtimmten. Die Genehmigung dieſer Herren ward mir, und im Juni deſſelben Jahres hatte ich die Freude, daß die Manuſcripte mir zugeſandt wurden. Ich machte mich gleich an die Arbeit. Zwei Jahre habe ich täglich unausgeſetzt fünf, auch wol acht Stunden mit Luſt und Liebe daran gearbeitet, bis ſpäter verdoppelte Amtsgeſchäfte eine Unterbrechung herbeiführten, die es mir erſt möglich machten, da ich nichts übereilen wollte, die Arbeit jetzt zu vollenden.

Herrn Profeſſor Nitzſch, wie Herrn Prediger Jonas, welche mir vertrauensvoll dieſe Herausgabe überließen, ſage ich hier öffentlich meinen Dank, in der Hoffnung, daß mein vielverehrter Lehrer und der Mann, deſſen unermüdliche Arbeit für die Werke Schleiermachers ſo große Verdienſte erworben, keinem unfähigen dieſes Vertrauen geſchenkt haben mögen, der es wenigſtens nicht an Treue, Fleiß und Ausdauer fehlen ließ.

III. Was die Methode meines Verfahrens betrifft, ſo lag handſchriftlich von Schleiermacher zu wenig vor, um dies anders als zur Beilage benutzen zu können, und über eine praktiſche Wiſſenſchaft war es vorzugsweiſe auch wol zu wünſchen, Schleiermachers geſprochenes Wort darüber mitzutheilen. Gern hätte ich unter den Nachſchriften eine ausgewählt, um ſie zum Grunde zu legen, und ſehr empfahl ſich dazu die von Palmié von 1824, weil ſie privatim niedergeſchrieben und die meiſte Uebereinſtimmung mit dem erſten urſprünglichen Hefte Schleiermachers ſelbſt hatte. Ich würde mich alſo dazu unbedenklich entſchloſſen haben und was die anderen Vorleſungen reicheres böten, in Anmerkungen daran gefügt haben, in ähnlicher Weiſe wie Herr Prediger Jonas die treffliche Ausgabe der chriſtlichen Sitte bearbeitete, und würde damit auch ein äußerliches Zeichen der Treue gegeben haben; aber ausnahmsweiſe ſtellte grade dieſe Vorleſung von 1824 ganz im Widerſpruch mit Schleiermachers eigenhändigen Aeußerungen darüber wie mit ſeiner frühern und ſpätern Anordnung in allen andern Jahren, das Kirchenregiment dem Kirchendienſt voran, wie es auch in der erſten Auflage ſeiner „Kurzen Darſtellung des theologiſchen Studiums 1811" geſchah, ſpäter aber geändert wurde. Schleiermacher ſcheint alſo dieſe Stellung nur einmal verſucht, ſie ihm aber nicht gefallen zu haben. Da ſich von den andern Nachſchriften keine dazu eignete, daß ſie zum Grunde gelegt werden konnte, entweder, weil ſie faſt ſtenographiſch geſchrieben war, wie die von

Erblam, alſo zu ſchwer ſie zu entziffern oder doch nicht zuverläſſig genug war, um ohne Vergleichung mit den anderen als Grundlage benutzt werden zu dürfen. Es blieb mir alſo nichts übrig als eine Verſchmelzung der verſchiedenen Collegienhefte, wozu ich um ſo lieber ſchritt, da der Charakter der Mittheilung ſelbſt ein verſchiedener war und ich möglichſt den ganzen Schleiermacher über dieſe Wiſſenſchaft ſich ausſprechen laſſen möchte. Die Vorleſungen von 1824 characteriſiren ſich als die der Form nach vollendetſten in dialektiſcher kunſtfertiger Entwicklung von Satz und Gegenſatz und ihrer Vermittlung; 1826 iſt vorzugsweiſe ein begeiſterter Vortrag, hingeriſſen vom Gegenſtande, um erregend auf die Jünglinge zu wirken, aber bei weitem nicht ſo ordnungsmäßig als 1824; 1830 zeichnet eine hervortretende Behaglichkeit in der Mittheilung der Gedanken aus, die bei der meiſterhaften Beherrſchung der Sprache den wohlgefälligſten Eindruck der Leichtigkeit macht, aber manchen einzelnen Gegenſtand nur leiſe berührt, während bei anderen dieſe Vorleſungen ſich länger verweilen; 1833 hat vorzugsweiſe den Charakter der Einfachheit. Durch dieſe verſchiedene Seelenſtimmung der Vorträge, ein intereſſantes Zeugniß der Macht ſeines Willens, den Schleiermacher auch über ſein Gemüth hatte, war es mir möglich oft über denſelben Gegenſtand aneinander zu reihen, was er einmal dialektiſch, dann begeiſtert, dann behaglich, dann einfach ausſprach, ohne bedeutende Wiederholungen anzuführen, da bald aus dieſem Geſichtspunkt, bald aus jenem derſelbe Gegenſtand betrachtet wurde, und dadurch eine Breite zu gewähren, die jedem Schüler Schleiermachers, wie denen, welche ihn erſt in ſeinem Reichthum kennen lernen wollen, nur erwünſcht ſein kann.

Ungleichmäßigkeiten ſind ſchwerlich bei dieſer Zuſammenſtellung zu vermeiden und eben ſo wenig theilweiſe ‚Wiederholungen. Entwicklungen nemlich, die ſo eng verflochten mit dem ſchon geſagten oder noch zu ſagenden ſtehen, daß ſie ſich nicht davon losreißen ließen, mußten entweder gänzlich weggelaſſen oder in dieſer Verbindung aufgenommen werden. Für letzteres entſchied ich dann, wenn derſelbe Gegenſtand von einer andern Seite geſchildert war; für erſteres, wenn des neuen zu wenig war, um es mit dem ſonſt behandelten zwiefach aufzuführen. Zuweilen traf es ſich, daß, was in frühern Jahren nur angedeutet war, ſpäter ausführlicher behandelt wurde. So war, um ein Beiſpiel anzuführen, was die Meditation der Predigt anbetrifft, 1824 gar nicht darauf eingegangen, 1826 ſchon etwas, ausführlich aber erſt 1830. Wie belehrend, daß ein Geiſt von Schleiermachers Reichthum und Tiefe ſich in den Prozeß der Gedankenentwicklung hinein wagt. Vielleicht iſt hier freilich nur das geſagt, was ſeine Pſychologie, deren Herausgabe von Herrn Prediger Jonas zunächſt erwartet wird, noch ausführlicher liefern möchte.

Dieſe Verſchmelzung der Vorträge von ſechs verſchiedenen Jahren, die dadurch jedenfalls einen Vorzug hat, daß nicht in Anmerkungen verwieſen wird, was eben ſo zur Sache gehört als was im Text ſteht und dem Auge des Leſers wohlgefälliger als ein vielfältiges Ablenken auf das was im kleineren Druck noch unten angefügt iſt, ließ meiner Freiheit freilich einen gefährlichen Spielraum, den ich aber nicht mißbrauchte. So war, um ein Beiſpiel anzuführen, in der Darſtellung des Liturgiſchen $18^{21}/_{22}$ das Princip der Einheit der Kirche beſonders hervorgehoben, $18^{30}/_{31}$ aber das der Freiheit; obgleich nun letzteres mehr meiner Anſicht entſprach, ſtellte ich doch beides zuſammen, ſelbſt auf Gefahr eines ſcheinbaren Widerſpruchs, um die Vielſeitigkeit Schleiermachers auf keine Weiſe zu unterdrücken. Regel war mir immer nur mitzutheilen, was mir gegeben war, und darin verfuhr ich lieber zu viel als zu wenig ängſtlich, daß ich auch kein Wort zu ändern oder hinzuzuſetzen wagte. Hier oder da dem Styl oder der Verbindung mehr Glätte und Ebenmäßigkeit mitzutheilen, wäre ein leichtes geweſen; ich wollte aber lieber unbehülflich erſcheinen, als der Treue auch im geringſten Abbruch zu thun; da ich im verborgenen arbeitete, wo mir keiner nachconſtruiren kann, weil die Quellen nicht öffentlich vorliegen, hielt ich mich als Herausgeber zu der möglichſten

Wörtlichkeit des nachgeſchriebenen Wortes verpflichtet, und Aenderungen die dem Prediger Jonas erlaubt ſein durften, da er das unbedingte Vertrauen von Schleiermacher ſelbſt genoß, waren mir dem Fernerſtehenden nicht vergönnt.

Ein ſchönes organiſches Ganzes tritt dem Leſer hier vor Augen ungeachtet der Ungleichheit der Behandlung einzelner Materien, welche, ob ſie mehr herrührt von den Quellen oder von meiner Unfähigkeit immer das gehörige auszuwählen, ich nicht zu beurtheilen wage. So viel darf ich bekennen, daß ich mit gleichmäßiger Luſt und Liebe daran gearbeitet habe, und mir keine Mühe verdrießen ließ, die oft faſt ſtenographiſch überlieferten Nachſchriften zuweilen mit geringen Reſultaten zu entziffern.

Was Schleiermachers Methode ſelbſt in ſeiner Darſtellung anbetrifft, war ſie in den verſchiedenen Jahrgängen verſchieden: 1833 die Gliederung des Cultus nach Maaß, Stellung und Inhalt; 1831 ein elementariſcher und formeller Theil. Bei der allgemeinen Einleitung und dem Kirchendienſt war mir Schleiermachers Handſchrift Leitfaden, welches ich durch Nachweiſungen zur Vergleichung mit den Beilagen bemerklich gemacht habe; bei dem Kirchenregiment fehlte mir dieſer, und da ſchien es mir am natürlichſten in der Anordnung der Gegenſtände vorzugsweiſe den Vorleſungen von $18^{30}/_{31}$ zu folgen, worin das Kirchenregiment ſehr ausführlich behandelt iſt, welche ſich auch am meiſten der damals bereichert von Schleiermacher herausgegebenen „Darſtellung des theologiſchen Studiums“ anſchloß, weshalb ich auch die Paragraphen, welche hier ihre ausführliche Erklärung finden, im Werke zur Vergleichung notirte.

So ſehr erfreulich es iſt, daß durch die Herausgabe des 5ten Bandes der Werke Schleiermachers zur Theologie 1846 die kleineren Abhandlungen über einzelne Gegenſtände der praktiſchen Theologie zuſammen gedruckt ſind, wird die Vergleichung mit dem hier mitgetheilten doch nachweiſen, daß die Herausgabe der ganzen praktiſchen Theologie keineswegs überflüſſig iſt, und zur Vergleichung einladet, was Schleiermacher in ſeinen einzelnen Abhandlungen vom Verhältniß des Staats und der ſymboliſchen Bücher zur Kirche wie vom Liturgiſchen ſagt und was er davon in ſeinen Vorleſungen gegeben hat. Die andern Gegenſtände der praktiſchen Theologie erhalten hier aber erſt, wenn ſie auch in ſeiner „chriſtlichen Sitte“ ſchon angedeutet ſind, ihre ausführliche Behandlung.

Eben vor dem Ausbruch der Revolution im Febr. 1848 überſandte ich dem Herrn Verleger mein Manuſcript. Die bewegte Zeit erlaubte nur einen langſam vorſchreitenden Druck, ſo daß faſt zwei Jahre auf Vollendung deſſelben verliefen. Bei den ſich noch immer reibenden Verhältniſſen der Kirche zum Staat, möchte es jetzt recht an der Zeit ſein, daß das umſichtige Wort Schleiermachers darüber gehört würde, welches er in dieſen Vorleſungen ausgeſprochen hat. Die geiſtloſen Autoritäten ſind jetzt in ihrer Nichtigkeit bloßgeſtellt; das Geiſtvolle, harmoniſch gegründete wird aber immer Autorität bleiben, nicht eine hemmende, ſondern eine fördernde Kraft erweiſen auf die Entwicklung unſerer Zeit, wie ſpäterer Jahrhunderte. Schleiermacher iſt eine ſolche Autorität. Iſt der Boden der ſelbſtbewußten Freiheit nur erſt mal da, dann wird das prüfende Auge des Kundigen in den Pflanzen, die darauf in fröhlichem Wachsthum gedeihen, leicht nachweiſen können, wie manchen Nahrungsſtoff ſie der Wirkung dieſes Genius verdanken.

Von Schleiermacher kann freilich nicht das Heil kommen, welches der Kirche nöthig iſt, eben ſo wenig von einem Buchſtaben oder von der Kritik, ſondern nur von dem belebenden Geiſte, wodurch die ewige Wahrheit des heiligen Evangeliums thatſächlich wieder befruchtet wird. Die Zeit wird aber nicht ausbleiben, wo ſich auch dieſer Geiſt wieder erweiſet, und ſelbſt dann wird Schleiermachers Wort noch heilſam ſein, um bei der Begeiſterung nicht die Beſonnenheit zu entbehren; denn um ſich Rechenſchaft zu geben, wie ein Geiſtlicher ſein Amt zu führen habe, iſt immer eine praktiſche Theologie nöthig, wie Schleiermacher in ſeiner allgemeinen Einleitung bewieſen hat, und ſchwerlich wird die ſeinige jemals überflüſſig werden. Ehe aber dieſe Zeit als ein neues Morgenroth der Kirche heranbricht, iſt nicht bloß für den Jüngling, der in das Pfarramt tritt, ſondern auch für den Mann, der ſchon Jahre lang darin wirkſam iſt, kein umſichtigerer Führer als Schleiermacher, weil er erhaben über alle Einſeitigkeiten wahrhaft begeiſtert die verſchiedenen Wege mit Beſonnenheit zeigt, welche zu dem Ziele führen, wodurch das größte und allein befriedigende geleiſtet wird: Wahrheit in der Liebe.

Euch zumal, jüngere Theologen, wird in dieſem Werke beſonnene Begeiſterung geboten, die Ihr bei der Reibung der Parteien nicht ein und aus wiſſet, die Ihr zurückſchreckt den heiligſten Beruf zu betreten, weil hier ein ſtarrer Buchſtabe, dort die geiſtreiche Läſterung, die höchſte Kraft des Menſchen, die Religion ſei Schwäche, Euer freies Streben knechten oder vernichtigen will. Es wird ſich nicht bloß jetzt, ſondern noch nach Jahrhunderten von dem Kirchenfürſten Schleiermacher das Wort bewähren ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.

Neuſtadt Gödens, Febr. 1850.

Jacob Frerichs.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung.

Seite
Praktiſche Theologie iſt des Gewiſſens wegen nöthig 5
Das Verhältniß der Theologie zur Kirche 7
Analogie der anderen Facultäten 7
Das Verhältniß der Ungleichheit zur Leitung 12
Definition der praktiſchen Theologie 25
Das Verhältniß des göttlichen Geiſtes zur Kunſt 29
Theilung in Kirchendienſt und Kirchenregiment 32
Was für eine Art von Kunſt gemeint ſei in der praktiſchen Theologie 35
Ob etwas in der praktiſchen Theologie Mittel zum Zweck ſein könne? 38
Kirchenleitung iſt Seelenleitung 40
Verhältniß des Talentes zur Kirchenleitung 44
Ob dieſelbe praktiſche Theologie für kathol. und evangeliſche Theologen? 51
Ob mit dem Kirchenregiment oder dem Kirchendienſt anzufangen? . . 52
Der Begriff der chriſtlichen Kirche 57

Erſter Theil.

Der Kirchendienſt.

Einleitung 64
Zweck der religiöſen Gemeinſchaft und Eintheilung der Diſciplin . . 65

Erſter Abſchnitt.

Der Cultus.

Einleitung.

Vom Weſen des öffentlichen Gottesdienſtes.

Verhältniß der Frömmigkeit zum öffentlichen Gottesdienſt 66
Begriff des Feſtes 70

Seite
Begriff der Popularität 74
Zweck des Cultus 75
Beſtandtheile des Cultus 75
Verhältniß der Kunſt zur Religion 76

1. Die Elemente des Cultus.

Die Sprache im Cultus 83
Religiöſer Styl in der Kunſt 86
Simplicität und Keuſchheit 92
Poſitive Charaktere im Cultus 94
Soll alles chriſtliche im Cultus dargeſtellt werden? 96
Soll nichts dargeſtellt werden als chriſtliches? 97
Elemente der Darſtellung ſind die religiöſen Gemüthszuſtände . . 103
Individuell chriſtliche und allgemein menſchliche Elemente . . . 106
Das Verhältniß der Künſte zum Cultus 108
    1) Mimik 109
    2) Muſik 112
    3) bildende Künſte: Malerei, Sculptur, Architectur . . 113
    4) Poeſie und Proſa 116
Sprachelemente im Cultus 120
Ausgeſchloſſen das plebeje und gelehrte 123
Verhältniß der Formen der religiöſen Mittheilung 124
Einfacher Saz und Periode 125

2. Organismus des Cultus.

Verhältniß des Ganzen zum Theil 126
Der jährliche Cyclus 127
Bedingte und unbedingte Darſtellung 128
Der Sonntag 130
Vollſtändiger und unvollſtändiger Cultus 133
Vorleſung aus der Schrift 136
Anordnung der Elemente des Cultus 139
Die Sacramente 140
Nähere Erörterung des chriſtlichen Jahrescyclus 143
Vorgeſchriebene Texte 146
Verhältniß der bedingten zur unbedingten Darſtellung 148
Reformationsfeſt 150
Marientage, Apoſteltage 151
Der gewöhnliche Gottesdienſt ſoll caſuell ſein 153
Neujahrstage, Erndtefeſt 153
Buß- und Bettage 154
Friedensfeſte, Siegesfeſte 155

Seite
Der Cultus ſoll immer eine Darſtellung des chriſtlichen Lebens ſein, wie es wirklich iſt 156
Theilung 156

I.

Theorie der Liturgie im Cultus.

Erklärung des Wortes Liturgie 157
Eintheilung: Confeſſionen, Formulare, Gebete 158
  1) Das rein ſymboliſche 161
  2) Erklärungen 161
  3) Gebete 162
  4) Der Segen 163
Was für Gegenſtände aus dem didaktiſchen dürfen in's liturgiſche kommen? 163
Bildliche Vorſtellungen antiquiren 165
Der größte Fehler in der Liturgie, wenn ſie modern iſt 166
Der Vortrag der Liturgie 167

II.

Theorie des Geſanges im Cultus.

Choralgeſang, Wechſelgeſang 168
Entſtehung des Chors 169
Verhältniß der Muſik zum Geſang 170
Melodie und Harmonie 171
Recitativer und figurirter Geſang 173
Oratorium 173
Das Maaß des Geſanges 174
Stellung des Geſanges 175
Geſangbuch 177
Differenz der Anſichten und des Geſchmackes 178
Wie wird ein Lied ein Kirchenlied? 179
Drei Epochen der religiöſen Lieder 179
Aenderung der Lieder zum kirchlichen Gebrauch 182
Verhältniß der ſymboliſchen und individuellen Geſänge 183
Mittel den Geſang im Cultus zu heben 184
Unbekanntſchaft der kirchlichen Poeſie 185

III.

Theorie des Gebetes im Cultus.

Die Stellung und die Form deſſelben 187
Gegenſtand des Gebetes 187
Tadel der erzählenden Gebete 189

Seite
Dankſagung und Bitte 190
Anfangsgebete 193
Periodiſcher Rhythmus des Gebetes 194
Schlußgebet. Fürbitten 195
Der Gebrauch des Unſer Vaters 200
Litanei 201

IV.

Theorie der religiöſen Rede.

Einleitung.

Was die Theorie darin leiſten kann? 201
Ob ein Talent zur religiöſen Rede gehöre? 202
Inhalt der religiöſen Rede 203
Wie weit darf der Geiſtliche auf der Kanzel polemiſiren? 207
Controverspredigten 207
Anwendung der Politik auf der Kanzel 209
Die Verbindung des chriſtlichen mit dem momentanen 212
Zeitmaaß der Predigt 213
Begriff und Zweck der religiöſen Rede 216
Gegenſtände der Theorie der religiöſen Rede 217

1. Von der Einheit der religiöſen Rede.

Was unter Einheit einer religiöſen Rede zu verſtehen 222
Vertheidigung der homiletiſchen Form als nothwendiger Ergänzung das Verſtändniß der Bibel in der Gemeine zu fördern . . . 228
Objective Seite der Theorie 229
Die ausgeſprochene Einheit kann ſich nur auf den Gegenſtand der Behandlung beziehen 229
Großer oder kleiner Gegenſtand 230
Text und Thema 232
Freier Gebrauch der Schrift. Text vorzugsweiſe nur aus dem N. T. zu wählen 235
Subjective Seite der Theorie 239
Die Entſtehung der religiöſen Rede:
    1) aus dem Leben mit der Gemeine 240
    2) aus dem Verkehr mit der h. Schrift 241
Kritik der Claſſificationen unterrichtender, überzeugender, bewegender, dogmatiſcher, moraliſcher Reden nach hiſtoriſchen und didaktiſchen Texten 245
Predigt und Homilie in Beziehung von Texten eines größeren oder kleineren Umfanges 247

Seite
Die religiöſe Rede ein Dialog mit dem Text und der Gemeine . . 248
Ob die Diſpoſition oder die Erfindung zuerſt zu behandeln? . . 249

2. Theorie der Diſpoſition.

Ob das Ausſprechen der Diſpoſition nöthig? 251
Die logiſche Richtigkeit der Diſpoſition 253
Die logiſche Diſpoſition iſt nur eine negative Vollkommenheit . . 253
Kritik der Regeln einer logiſchen Diſpoſition:
    1) Die einzelnen Theile müſſen ſich ausſchließen . . . 253
    2) Jeder Theil muß im Thema enthalten ſein 253
Die Diſpoſition in Beziehung auf den Zuhörer und auf den Redner 254
Die Theile müſſen ſich gleichartig verhalten 257
Keine Trennung von dogmatiſchen und moraliſchen Reden . . . 257
Definition der Diſpoſition 257
Wenn die logiſche Definition dominirt, entſteht die Monotonie . . 258
Soll jede religiöſe Rede ein Ausdrukk der geſammten chriſtlichen Frömmigkeit ſein? 258
Die Unterabtheilungen dürfen nicht namhaft gemacht werden. . . 259
Rhetoriſche Diſpoſition 260
Ob Digreſſionen erlaubt? 261
Einleitung und Schluß der Rede 263

3. Von der Erfindung oder der Production der einzelnen Gedanken, die zuſammen die Rede bilden.

Unwillkürliche und willkürliche Gedankenentwikklung 265
Relativer Gegenſaz des religiöſen Lebens und der Conception der Rede 267
Die Meditation 268
Zwiefacher Fehler bei der Meditation 273
Das Verhältniß der Entfernung des Haltens der Rede zur Kraft des Redners 274
Reichthum und Armuth der Gedankenproduction 274
Gebrauch der Schriftſtellen und der Exemplificationen in der Predigt 280
Proviſoriſcher und definitiver Ausdrukk der einzelnen Gedanken . . 283

4. Theorie des Ausdrukkes.

Die Beſchaffenheit des Ausdrukkes:
    1) Reine Proſa 286
    2) Populär 287
Das ſprichwörtliche in der religiöſen Rede 289
Umgangsſprache 290

Seite
Durch die Katecheſe iſt das Verſtändniß der Sprache bei der Gemeine heranzuziehen . . . 292
Die öffentliche Katecheſe . . . 293
Was von einem index verborum prohibitorum zu halten? . . . 293
Wie viel eigentliche Kunſt der Ausdrukk in der religiöſen Rede erfordert oder verträgt? . . . 293
Das fade und das zu ſtarke . . . 294
Ob die religiöſe Rede ein Kunſtwerk in dem Sinne ſei, daß ſie Wohlgefallen erregen wolle? . . . 295
Das muſikaliſche Element der Rede . . . 296
Das pathematiſche gehört nicht in die religiöſe Rede . . . 299
Wie weit ſoll die Rede vor der Darſtellung fertig ſein? . . . 300
Vorzug des unmittelbar producirten . . . 307
Gebrauch der Feder und vom Memoriren . . . 307
In welchem Fall iſt es erlaubt, den Ausdrukk nicht vorher fertig zu haben? . . . 308
Die Mimik . . . 309
  1) Mimik der Stimme . . . 309
Organiſcher Gebrauch derſelben . . . 309
Soll die Rede abgeleſen oder memorirt werden? . . . 310
Vollkommenheit in der Mimik der Stimme:
    a) Natürlichkeit . . . 311
    b) Deutlichkeit . . . 312
    c) Die richtige Modulation. — Der Kanzelton . . . 312
  2) Mimik der Geberden . . . 315
Hat der Geiſtliche vom Schauſpieler zu lernen? . . . 316
Bewegung als Zeichenſprache und als Ausdrukk des Gefühls . . . 317
Nationalität und Temperament der Bewegungen . . . 318
Ob die Maxime richtig: ſich aller Bewegung zu enthalten? . . . 320

Uebergang zum zweiten Abſchnitt.

Von Caſualreden . . . 321
Zwei Hauptpunkte, von denen ſie ausgehen: vom Sacrament, von der Seelſorge . . . 321
Wie weit ſich der Geiſtliche dem jedesmaligen Kreiſe zu aſſimiliren habe? . . . 324
Ob in den Caſualreden ein Text zum Grunde zu legen? . . . 325
Beichtreden . . . 326
Parallele geiſtlicher Amtsthätigkeit mit der Lyrik . . . 326

Zweiter Abſchnitt.

Von den Geſchäften des Geiſtlichen außerhalb des Cultus.

Einleitung.

Seite
Ueberſicht des Inhaltes 327

A. Die ordnende Thätigkeit, welche die einzelnen in der Gemeine zum Gegenſtand hat.

1. Vom Religionsunterricht der Jugend 347
Ob er immer als Geſchäft des Geiſtlichen beſtanden hat und beſtehen wird 347
Unterſchied des Unterrichtes im Katholicismus und Proteſtantismus 348
Ueber den Anfangspunkt und Endpunkt des Unterrichtes 349
1) Endpunkt 350
2) Anfangspunkt 355
Didaktiſches und paränetiſches Element 357
Innere und äußere Schwierigkeit dabei 358
Die Schwierigkeit in der Theorie ſelbſt 359
Ungleichheit der Jugend 360
Das Verhältniß des didaktiſchen zum paränetiſchen Element . . 362
Methode des Religionsunterrichtes. Dialogiſche und akroamatiſche 363
Leitfaden 372
Schriftliche Mittheilung 381
Theilung der Schüler 382
Reſultat im Religionsunterricht 383
Theilnahme der Kinder am Gottesdienſt 385
Das Material des Religionsunterrichtes. Ueberſicht. . 387
1) Bibelkunde 390
2) Complex der religiöſen Vorſtellungen 394
Vereinigung des bibliſchen mit dem didaktiſchen 396
Glaubensbekenntniß 400
Apoſtoliſches Glaubensbekenntniß 401
Das individuell chriſtliche und univerſell religiöſe im Unterricht . . 402
Ueberhebung der Kinder über ihre Eltern 404
3) Religiöſe Poeſie 405
4) Kirchengeſchichte 406
In wie fern hat der Katechet ſeine Ueberzeugung der Jugend einzubilden? und in wie fern iſt der Katechet verpflichtet, der Jugend den Geſammtzuſtand der Kirche aufzuſchließen? 407
Was ſoll der Katechet leiſten? 410

Seite
Wie kann jemand ein guter Katechet werden? 413
Confirmation, deren religiöſe und bürgerliche Bedeutung . . 415
2. Behandlung der Convertenden 418
3. Theorie des Miſſionsweſens 422
4. Die Seelſorge 428
Rechtfertigung dieſes Verhältniſſes 428
Soll das Anknüpfen vom Geiſtlichen oder von den Gemeinegliedern ausgehen? Vom gegenſeitigen Recht und der Pflicht dabei 429
Das Verfahren des Geiſtlichen, wenn ein ſolches Verhältniß eingeleitet iſt 436
Die verſchiedene Situation des Geiſtlichen 439
Zwiefacher Endpunkt des Verfahrens gegen einzelne 442
Gegenſtände der Seelſorge. Zwei Anknüpfungspunkte: der öffentliche Gottesdienſt und das geſellige Leben 443
Was hat der Geiſtliche zu thun, um ein beunruhigtes religiöſes Gefühl zu ſtillen? 447
Ob der Geiſtliche nach eigenem oder des Fragenden Gefühl antworten ſoll? 452
Streit der Parteien 453
Sühneverſuch bei Eheleuten 454
Admonitionen beim Eide 456
Darf der Geiſtliche ſeinen Rath ertheilen in Angelegenheiten, die nicht das religiöſe Verhältniß betreffen? 459
Bei Kranken und Sterbenden 459
Der Geiſtliche bei Begräbniſſen 463
Verkehr des Geiſtlichen mit Verbrechern 464

B. Die ordnende Thätigkeit, welche die ganze Gemeine zum Gegenſtand hat.

Geſchichtlicher Anfang der Organiſation der Gemeine. Diakonen und Aelteſte 466

Anordnungen:

1) Negative Seite 470
Organiſation der öffentlichen Meinung 471
Das Verhalten des Geiſtlichen bei Parteien in der Gemeine . . 474
Bei Separatiſten und Conventikeln 475
2) Poſitive Seite 481
Vereinigung der Kräfte zu gemeinſchaftlichen Werken 481
Mehrere Prediger an einer Gemeine 483

Anhang.

Paſtoralklugheit.

Seite
Ausgleichung der entgegengeſezten Anſichten darüber 488
Theilung des Gegenſtandes 491
Perſönliche Würde des Geiſtlichen 491
1) Der Geiſtliche in wiſſenſchaftlicher Beziehung . . 495
Uebungen in Künſten 497
2) Der Geiſtliche in bürgerlicher Beziehung 499
Landesvertheidigung, Rechtsſtreitigkeiten 500
Injurienprozeſſe, obrigkeitlicher Beruf, Landwirthſchaft 501
3) Der Geiſtliche in geſelliger Beziehung 506
Das Verhältniß des Geiſtlichen zur Sitte 506
Der Geiſtliche darf ſich der Geſelligkeit nicht entziehen 509
Die Colliſion des Amtes und des eigenen Pflichtgefühls 511
Vereinigung der beiden entgegengeſezten Maximen: von ſeinem Amte in ſeinen außeramtlichen Verhältniſſen Notiz zu nehmen, und auch nicht 513
Der Geiſtliche in Beziehung der verſchiedenen moraliſchen Anſichten 514

Zweiter Theil.

Das Kirchenregiment.

Einleitung.

Ob ein Kirchenregiment nöthig ſei? 521
Wie kann das Ganze auf das Ganze wirken? 522
Wie kann es ein Befehlen und Gehorchen in der Kirche geben? . . 525
Geſchichtliche Nachweiſung des Kirchenregimentes 526
Theorie der Independenten 527
Geneſis des Kirchenregimentes 527
Theilung 532

Erſter Abſchnitt.

Die organiſirte Thätigkeit des Kirchenregimentes.

1. Verfaſſung des Kirchenregimentes.

Woher ſie entſprang? 534
Ob rein a priori zu conſtruiren? 535

Seite

Geſchichtliche Entſtehung 536

Ob die evangeliſche Kirche eine ſei? 538

Die Bildung des Kirchenregimentes von oben herab oder von unten herauf 538

  a) Das Conſiſtorialſyſtem 541

  b) Das Presbyterialſyſtem 543

Iſt das Kirchenregiment im Presbyterialſyſtem etwas permanentes? 544

  c) Das Episcopalſyſtem 545

Wodurch unterſcheiden ſich dieſe Verfaſſungen in der Ausübung? 547

  a) Das Conſiſtorialſyſtem 547

  b) Das Episcopalſyſtem 550

  c) Das Presbyterialſyſtem 553

Welche Verfaſſung iſt die beſte? 555

2. Gegenſtände des Kirchenregimentes.

Einleitung. Theilung 565

I. Innere Verhältniſſe der Kirche.

1. Einfluß und Antheil des Kirchenregimentes an der Geſtaltung und Aufrechterhaltung des Gegenſazes zwiſchen Klerus und Laien 569

Die prieſterliche Würde iſt allgemein chriſtlich 569

Auf welche Weiſe hat das Kirchenregiment dafür zu ſorgen, daß der Kirchendienſt gut verwaltet werde? 571

  a) Wer ſoll beſtimmen, was für Subjecte im Kirchendienſt zuzulaſſen ſind? 571

Kirchenpatrone 573

  b) Was ſind die Forderungen, die an einen Kirchenlehrer geſtellt werden können und müſſen? 577

Höhere und niedere Geiſtlichkeit 583

Beharrlichkeit im Verhältniß des Geiſtlichen zur Gemeine . . . 586

2. Einfluß des Kirchenregimentes auf die Organiſation der Gemeine 587

Zwieſpalt des Geiſtlichen mit der Gemeine 587

Zwieſpalt in der Gemeine ſelbſt 590

Kirchenzucht und Kirchenbann 591

Krankhafte Zuſtände der Kirche 602

3. Einfluß des Kirchenregimentes auf den öffentlichen Gottesdienſt 605

Revolutionair und am alten feſthaltend 605

Seite
Iſt eine geſetzgebende Thätigkeit bei dem Cultus nöthig? . . . 609
Ungleichförmigkeit im Cultus 610
Das materielle des Cultus 615
Wodurch iſt etwas erbaulich? 616
Freiheit und Beweglichkeit des Cultus 620
4. Einfluß des Kirchenregimentes auf die Feſtſtellung des Lehrbegriffes 622
Geſchichtliche Rückblicke 623
Ob eine gemeinſame Lehre nothwendig ſei für das religiöſe Bewußtſein? 627
Ob der Gegenſatz der evangeliſchen Kirche gegen die katholiſche feſtſtehe? 630
Darf im Kirchendienſt in allen Formeln der Lehre von jedem Gebrauch gemacht werden? 630
Es gehört zum Weſen der evangeliſchen Kirche, daß ſtreitig gemacht wird, was früher ſchon feſtſtand 632
Die Kirche iſt auf den Standpunkt zu erheben, daß ſie feſtſtehender Vorſchriften für die Lehre nicht bedarf 635
Das apoſtoliſche Symbolum 637
Ob bei der Beweglichkeit des Dogma keine Kirche beſtehen könne? 639
Werth der Symbole 645
Werth der Concilien 649
Principien für die Geſetzgebung in Beziehung auf den Lehrbegriff 651
Die akademiſche Lehrfreiheit 653
Was hat das Kirchenregiment zu thun in Beziehung auf abweichende Meinungen? 655

II. Aeußere Verhältniſſe der Kirche.

Theilung 662
1. Verhältniß der Kirche zum Staat 664
2. Verhältniß der Kirche zur Wiſſenſchaft 678
3. Verhältniß der Kirche zum geſelligen Leben . . 688
4. Verhältniß der einzelnen Landeskirchen unter einander 699

Zweiter Abſchnitt.

Das ungebundene Element des Kirchenregimentes oder die freie Geiſtesmacht, die der einzelne auf das Ganze der Kirche ausübt.

Einleitung 704

Seite
1. Die Thätigkeit des akademiſchen Lehrers 709
2. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit 720
Schlußbemerkungen 725

Beilagen.

A. Manuſcript 731
B. Manuſcript. 1828. 796
C. Manuſcript. 1833. 823
D. Manuſcript. 1830. (?) 837
E. Manuſcript. 1815. 838

Praktiſche Theologie

von

Schleiermacher.

Aus nachgeſchriebenen Vorleſungen.

Einleitung.

Man zieht für die praktiſche Theologie gewöhnlich die engen Grenzen, daß ſie die Anweiſung ſei für die zweckmäßigſte Art, das Geſchäft der Belehrung aus dem göttlichen Wort und der Verwaltung der Sacramente in ſeinen verſchiedenen Formen auszuführen. Man behauptet, daß die Handhabung der äußern Ordnung in den chriſtlichen Gemeinen, ihres Verbandes unter einander und ihres Verhältniſſes zur bürgerlichen Geſellſchaft von jenem Geſchäft ſich ausſchließen ließe. Nach der Anſicht daß das leztere keine Theorie geben könne, ſchließt man es eben von dem Gebiet der praktiſchen Theologie aus. Dieſer Anſicht kann ich nicht folgen, und habe mir die Grenzen weiter geſezt. Das Ganze theilen wir in *Kirchendienſt* und *Kirchenregiment*, ſo daß nun das was man häufig ganz und gar unter praktiſche Theologie verſteht, hier nur die Abtheilung Kirchendienſt ausmacht; die andere enthält vieles was man gewöhnlich nicht zur praktiſchen Theologie rechnet. Ueber dieſe erweiterte Begrenzung muß ich mich zuerſt erklären. Wir mögen uns nun auf den allgemeinen Standpunkt der chriſtlichen Kirche ohne die jezige Trennung ſtellen: ſo iſt doch ſeitdem dieſelbe in einem größern Umfange beſtanden hat, immer es ſchwierig geweſen ſowol ihr Verhältniß zum Staate zu beſtimmen als auch die rechte Handhabung der Ordnung der chriſtlichen Gemeine auf richtige Principien zu bringen oder ſo zu verfahren als wenn es Principien darüber gäbe. Der Streitfragen ſind zwei: Qualiſiciren ſich dieſe Vorſtellungen ihrem ganzen Gehalte nach dazu in der Form einer beſtimmten Theorie vorgebracht zu werden, und Iſt ein Zuſammenhang zwiſchen dieſer Theorie und jener welche den Begriff der praktiſchen Theologie im gewöhnlichen engen Sinne bildet? Wer es läugnen will daß es über dieſe Gegenſtände eine Theorie geben müſſe und daß auch dieſe entwikkelt werden könne, der mag auch behaupten daß eine Theorie über den Kirchendienſt überflüſſig ſei. In den erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche finden wir ſie nicht, auch waren die Lehrer nicht aus andern analogen Geſchäftskreiſen hinzugekommen. Ebenſo als die Kirche ſich ausbreitete und es nothwendig ward aus dem zufälligen ein zuſammenhängendes zu machen, iſt es auch ohne Theorie geſchehen, und doch iſt die Sache ihrem Weſen nach zu Stande gekommen. Je weniger es nun der Kirche an Männern von Bildung fehlt welche die Sprache und die Sprache der heiligen Schrift insbeſondere in ihrer Gewalt haben, und je mehr die große Maſſe einer chriſtlichen Gemeine, an die ſich die Belehrung wendet, eine ſolche iſt welcher ein Kunſturtheil nicht zuſteht und von welcher man es nicht erwartet: um ſo mehr gehört zur Verwaltung nicht mehr als was man von einem jeden wiſſenſchaftlich gebildeten Menſchen verlangt. Bringt er nun die Kenntniß der heiligen Schriften, des chriſtlichen Lehrbegriffs und der jezigen chriſtlichen Kirche mit, und hat dabei die allgemeine Bildung welche wir als die Grundlage der wiſſenſchaftlichen vorausſezen: ſo braucht er nicht nach einer beſonderen Theorie zu predigen; daſſelbe gilt auch vom Unterricht der Jugend; und hat man dies beides beſeitigt: ſo wird eine Theorie über das übrige noch überflüſſiger ſein. Und von der Lehre vom Kirchenregiment kann man ſagen, Sich unter ſchwierigen Umſtänden geſchikkt zu nehmen, in das Auge zu faſſen was zu thun iſt und was nicht, das alles iſt zwar ſehr ſchwer: aber es hängt ſo ſehr von den Umſtänden ab und iſt ſo individuell daß eine Theorie darüber gar nicht aufgeſtellt werden kann. So ſcheint es als brauchten wir gar nicht anzufangen. Laſſen Sie uns die Sache von der Seite des Gewiſſens anſehn. Es iſt eine Gewiſſensſache daß wir uns über dies wichtige Geſchäft eine Theorie aufſtellen, und es ſei nicht die Frage, wieviel damit gewonnen wird, ſondern wiefern ſich jemand über die Art ſeiner Geſchäftsführung zufrieden ſtellen kann. Man kann zwar ſagen, es giebt überall eine gewiſſe innere Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes, von der wir zu ſagen pflegen, Jeder kann ſich ganz auf ſich ſelbſt verlaſſen und braucht für nichts eine Vorſichtsmaaßregel: das iſt Genie; nämlich wenn einer ſo geartet iſt daß er weder beſtimmter Vorübungen noch allgemeiner Regeln bedarf um etwas zu vollbringen, und es doch auf vollkommene Weiſe vollbringt. Daraus würde folgen, wenn auf irgend einem Gebiete alle die es bearbeiten dieſe Beſchaffenheit hätten: ſo würde es keiner Theorie bedürfen; das Genie verſchmäht die Regel. Doch dieſer Saz iſt nur ein negativer und dazu muß es einen poſitiven geben, und der wäre, Durch Vortrefflichmachung giebt das Genie die Regel. So kommen wir doch um die Regel nicht herum. Mag auch in gewiſſen Gebieten dieſes Selbſtgefühl zu Zeiten da ſein müſſen, ſo iſt doch unſer Gebiet davon ausgeſchloſſen. Das Genie haftet am Moment und iſt nichts conſtantes. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei jeder nicht momentanen Thätigkeit eine gewiſſe Vergleichung deſſen was man thun will mit der Regel etwas ganz nothwendiges iſt um ſich ſelbſt zufrieden zu ſtellen. Der Glaube an die Eingebung des Momentes iſt eine Aufgeblaſenheit. Wenn man ſagt, es würde ſich niemand einbilden daß er die Sache beſſer machen würde als die Apoſtel: ſo will ich mich nicht damit ſchüzen, daß die Apoſtel den heiligen Geiſt hatten und wir nicht; auch möchte ich das lezte nicht behaupten, denn der göttliche Geiſt iſt etwas permanentes, ſonſt hülfe uns der Geiſt der Apoſtel nichts. Doch es bildete ſich unter den Apoſteln erſt der Gegenſtand für die Theorie. Im patriſtiſchen Zeitalter kann man ſagen war der Gegenſtand ſchon da, und doch keine Theorie der Homiletik: aber ſie exiſtirte im allgemeinen als Rhetorik, zwar noch nicht in Anwendung auf den kirchlichen Vortrag, denn damals war noch das alte Leben in dem ununterbrochenen geſchichtlichen Zuſammenhange, aus welchem große Werke der Beredſamkeit hervorgegangen waren. Darüber gab es die Theorie und die Tradition der Schule. Der Geſchmakk hatte ſich verändert und nicht verbeſſert, aber die Anwendung der Theorie war dieſelbe geblieben, und wir dürfen ſie nicht untergehen laſſen.

Wenn man anfängt eine Diſciplin zu behandeln, beſonders aus einem Gebiet der poſitiven Wiſſenſchaft: ſo muß man ſich zuerſt orientiren über den Ort die Bedingungen und den Zuſammenhang derſelben mit den andern. Die Anſichten hierüber ſind auf dem Gebiet der Theologie ſehr verſchieden. Man findet ſie gewöhnlich in der Encyklopädie oder Einleitung niedergelegt; überall kommt die praktiſche Theologie ganz beſonders zu kurz, und ſowie man den Geſichtspunkt ſo eng nimmt wie gewöhnlich, iſt das auch nicht unrecht. Es kommt aber freilich hier nicht auf die Anſicht über die praktiſche Theologie allein an, ſondern die theologiſche Wiſſenſchaft überhaupt. Es giebt eine Anſicht, die ſchon früher ſehr weit verbreitet war, hierauf im Hintergrunde ſtand, jezt (1831) aber wieder auftritt, daß die Dogmatik die eigentliche Theologie ſei, alles andere nur Hülfswiſſenſchaft. Das lezte läßt ſich von der praktiſchen Theologie am wenigſten ſagen; daher ſagt man, ſie ſei die angewandte Theologie. Wenn aber die ganze Theologie ſo geſtellt wird daß die Dogmatik die eigentliche Theologie ſein ſoll und praktiſche Theologie nur Anwendung der Dogmatik, und wir überlegen, wieviel in der Dogmatik iſt, ja alles in ſo fern ſie eigentliche Dogmatik iſt, wovon im Gebiet der praktiſchen Theologie gar keine Anwendung gemacht wird: ſo erſcheint mir dieſe Anſicht ſehr ſchief und der eigentlichen Lage der Sache nicht angemeſſen.

Wenn wir uns fragen, Wie kommen wir dazu überhaupt einen gewiſſen Complex von Diſciplinen zu conſtituiren die wir

Theologie nennen, wie iſt dieſe entſtanden? ſo müſſen wir doch einen beſtimmten Punkt ſuchen von dem wir ausgehn können. Es kann unmöglich jemand ſagen, Wir können die theologiſche Wiſſenſchaft als poſitive finden von der Idee der Wiſſenſchaft aus; denn wenn dieſes wäre, müßte entweder die Beziehung der theologiſchen Wiſſenſchaft auf die chriſtliche Kirche aufhören, oder man müßte die chriſtliche Kirche conſtruiren können aus der Idee des Wiſſens. Eins von beiden müßte nothwendig ſein. Nun iſt weder eins noch das andere. Die chriſtliche Kirche iſt eine Thatſache, und kann keiner eine Thatſache conſtruiren; aber es kann auch keiner behaupten daß die theologiſche Wiſſenſchaft nicht in Beziehung auf die chriſtliche Kirche ſtehe. So werden wir alſo doch gelten laſſen müſſen, Die theologiſchen Wiſſenſchaften ſind nur ſolche in Beziehung auf die Kirche und können nur aus dieſer verſtanden werden. Beantworten wir alſo die Frage, In welchem Verhältniß ſteht die theologiſche Wiſſenſchaft insgeſammt zu der Kirche: dann erſt haben wir eine Organiſation die keine einſeitige iſt, und was wir dann finden als die Art und den Umfang der praktiſchen Theologie, das werden wir um ſo ſicherer als ihre Erklärung gelten laſſen können.

Es iſt natürlich die geſchichtliche Bemerkung voranzuſchikken, daß dies ein Verfahren iſt das ziemlich ſpät einzutreffen pflegt. Es iſt das mit der poſitiven Wiſſenſchaft etwas anderes als der rein wiſſenſchaftlichen. Bei dieſer finden wir, daß ſie wiſſenſchaftlich noch nicht ſehr ausgearbeitet war als man einſah daß man den Zuſammenhang feſthalten müſſe um ſie abzugrenzen. Ganz anders iſt es mit der poſitiven Wiſſenſchaft, wo man erſt fragen muß, was dieſe ſei. Wenn wir den gegenwärtigen Zuſtand der Wiſſenſchaften betrachten und die Art wie ſie übertragen werden und fortgepflanzt: ſo giebt uns die Univerſität ein Mittel dazu. Wir wollen die theologiſche Facultät mal zulezt laſſen. Wenn wir die Jurisprudenz betrachten: ſo finden wir, daß da eine Menge von Kenntniſſen ſind die rein factiſch ſind, doch zu wiſſenſchaftlichen werden von factiſchen ausgehend durch die Art der Behandlung. Nämlich die römiſche Geſezgebung iſt eine reine Thatſache, es iſt die Geſezgebung wie ſie ſich allmählig gemacht hat. Wenn wir fragen, Iſt denn damit die juriſtiſche Facultät bloß um die Geſezgebung des römiſchen Volkes kennen zu lernen in Beziehung auf das römiſche Volk ſelbſt? ſo werden wir ſagen, das iſt nicht die Idee davon, ſondern die Anwendung dieſer Geſezgebung auf den Normal- auf den geſezlichen Zuſtand wie er behandelt werden ſoll. Jenes wäre ein rein geſchichtliches Studium. Aber wenn wir die weitere Organiſation betrachten: ſo finden wir, es iſt alles in das Gebiet der Wiſſenſchaft hineingezogen was ſich auf die Handhabung des Rechtes bei uns bezieht; man ſieht es iſt alles auf die Anwendung berechnet. Allein indem man dieſe Kenntniſſe ſo behandelt, daß man nicht allein den Buchſtaben der Geſeze als gegeben betrachtet, ſondern weil ſie angewendet werden ſollen und man wiſſen muß über welches Gebiet von verſchiedenen Fällen ſich das Geſez erſtrekkt: ſo muß man auf den Zuſammenhang zurükkgehn, und das giebt einen wiſſenſchaftlichen Charakter. Dennoch aber bleibt das Studium ein poſitives. Wir ſehen alſo ganz deutlich, das iſt der Charakter des poſitiven, daß wiſſenſchaftliche Elemente, die in der Behandlung nicht zuſammengehören, zuſammengeſtellt werden in Beziehung auf eine gewiſſe Praxis. Laſſen Sie uns die mediciniſche Facultät betrachten. Da handelt ſich alles um das Verhältniß der menſchlichen Organiſation in ihrem geſunden und kranken Zuſtande zu den anderen Kräften die in Verbindung mit der menſchlichen Natur treten oder geſezt werden, um zu wiſſen wodurch dem krankhaften Zuſtand in ihm entgegen zu wirken. Hier haben wir es mit Kenntniſſen der Natur wiſſenſchaftlich zu thun, aber nicht in dem Zuſammenhang in welchem ſie vom Standpunkt der Wiſſenſchaft betrachtet werden müßten. Alle Betrachtungen über die Art wie andere Körper wirken, könnten in der allgemeinen Naturlehre gar nicht als etwas beſonderes betrachtet werden, ſondern ganz im allgemeinen wie die Kräfte überhaupt wirkſam ſind. Das wird im mediciniſchen überſehen und nur das zuſammengefaßt was ſich auf geſunde und kranke Zuſtände bezieht. Hier iſt es natürlich daß Dinge von wenig wiſſenſchaftlichem Werth ebenſo betrachtet werden wie andere, alles geht darauf hinaus die Praxis ſo gut als möglich zu machen. Da haben wir denſelben Charakter. Wenn wir nun auch wollen die ſtaatswiſſenſchaftliche Facultät eben ſo anſehen: ſo werden wir finden daß da auch Elemente aus verſchiedenen Wiſſenſchaften zuſammen ſein müſſen, die Politik als philoſophiſche Diſciplin, aber auch die Kenntniß der Staaten in ihrem jezigen Zuſtande. Die Tendenz iſt zuſammen zu bringen was die welche die Regierung des Staates leiten ſollen, nothwendig haben um es auf künſtleriſche Weiſe zu thun. Wie ſteht es nun mit der theologiſchen Facultät? Da iſt offenbar daß die Anſicht die die Dogmatik als die eigentliche Theologie anſieht, daß die dieſe Analogie ganz verläßt und ſich ihr rein gegenüberſtellt. Denn ſowie ich die Dogmatik als das lezte aufſtelle, ſo iſt ſie ein Wiſſen ohne weiteres, aber freilich nicht ein Theil der reinen Wiſſenſchaft. Da aber die Dogmatik doch ausſchließlich auf das chriſtliche geht, ſo liegt die Behauptung darin, daß alles geſchichtliche für das Chriſtenthum gleichgültig iſt; denn wenn die Dogmatik die Hauptſache iſt, ſo braucht ſie das geſchichtliche nicht, und man müßte ſich anheiſchig machen alle Begriffe in der Dogmatik a priori den Menſchen zur Ueberzeugung zu bringen. Wenn wir hievon abſehen, bleibt nur eine Anſicht übrig die ganz in die Analogie hineinfällt; denn wenn alle die Begriffe die man glaubt rein wiſſenſchaftlich zu produciren, auf gewiſſe Thatſachen bezogen ſind: ſo ſieht man daß man ebenfalls auf thatſächliches zurükgeführt wird. Nun aber fragen wir, Iſt denn die Dogmatik wirklich ſo ſehr das Weſen des theologiſchen Studiums, daß man ſagt, mit der Dogmatik iſt es zu Ende? Ich möchte fragen, Wenn einer die Dogmatik hat, was macht er damit? Wenn ich von einer reinen Wiſſenſchaft rede, ſo werfe ich die Frage gar nicht auf; denn dieſe hat ihren Zwekk in ſich ſelbſt. Man würde da ſagen, Ich weiß und in dem Wiſſen ruhe ich! Aber wenn wir nun ſagen, In der Dogmatik iſt das Wiſſen ſo genau mit der Thatſache des Chriſtenthums verbunden, ſo daß alle Begriffe nun im Gebiet der Thatſache ihre dogmatiſche Realität haben: ſo iſt die Dogmatik nur möglich im Chriſtenthum. Frage ich nun, Was iſt ſie da? ſo werde ich wieder ſagen, ſie kann nur für einige im Chriſtenthum ſein. Es iſt etwas dieſen und allen anderen im Chriſtenthum gemeinſam, was wir durch Glauben bezeichnen, und wir werden zunächſt nur antworten, daß die Dogmatik von dieſem allen gemeinſamen die höchſte und vollkommenſte Entwikklung ſei, das höchſte Bewußtſein davon; aber es hat nur ſeinen Ort im Chriſtenthum, und wenn wir das Wiſſen in ſeiner Ruhe betrachten, ſo geht daraus hervor daß im Chriſtenthum auch das Bewußtſein des Wiſſens vom Chriſtenthum ſein ſoll. So werden wir darauf zurükkommen, auch in dieſer Ruhe betrachtet iſt die Dogmatik die Vollkommenheit der Kirche; und wenn ich ſie mir denke als moraliſche Perſon: ſo iſt es die Vollkommenheit ihres Selbſtbewußtſeins von der ihr eigenthümlichen Vorſtellung. Die Dogmatik wollen, das heißt die Vollkommenheit der chriſtlichen Kirche wollen; ſo behält ſie immer die Beziehung auf die chriſtliche Kirche. Nun kann niemand behaupten daß ihre Vollkommenheit darin beſtehe, daß einige die Vollkommenheit für ſich haben, die anderen die Unvollkommenheit; ſondern man kann das nicht wollen ohne die vollkommene Berührung mit allen Gliedern, ohne eine Circulation in der Kirche ſelbſt. Daraus folgt, es iſt nicht eigentlich daß man die Vollkommenheit der Kirche wolle allein um des vollkommenen Wiſſens der Vorſtellung willen, ſondern wir müſſen das reine wiſſenſchaftliche Gebiet verlaſſen; es kann niemand nur einen Zweig wollen, und die Dogmatik verhält ſich nur wie ein Theil zu den anderen. Alle ſind vereinigt in Beziehung auf die chriſtliche Kirche.

Dieſer Charakter der poſitiven Wiſſenſchaft iſt alſo für alle auf gleiche Weiſe anwendbar; denn nun wird jeder zugeben, daß alles was ſich geſchichtlich auf die chriſtliche Kirche bezieht eben ſo nothwendig iſt als die Vollkommenheit in der Ausbildung der religiöſen Vorſtellung, denn man kann die Vollkommenheit der Kirche nur wollen in ſo fern ſie eine geſchichtliche Erſcheinung iſt.

Wenn wir nun fragen, Wie verhält ſich dazu die praktiſche Theologie? ſo werden wir allerdings die ganze Organiſation der Theologie dabei vorausſezen müſſen. Der Ausdrukk praktiſche Theologie zeigt ſchon durch ſich ſelbſt daß dieſer Diſciplin die Praxis, um derentwillen dieſe Elemente verbunden ſind, am nächſten liegt. Hier ſind wir nun an einem Punkt wo wir die Analogie mit den anderen durchführen können. Wenn wir mit der Medicin anfangen: ſo wird ein jeder Menſch in gewiſſem Grade für ſein Leben ſorgen durch das was er zur Ernährung thut, eine Verbindung ſezen anderer Naturkräfte mit den menſchlichen, und ſo hat jeder ſeine eigenen Erfahrungen. Das iſt aber auch die mediciniſche Praxis, die iſt etwas allgemeines. Gehen wir zurükk auf die Natur, ſo finden wir die immer in der Production des menſchlichen Lebens begriffen, und jedes was entwikkelt iſt, iſt ſeiner Sorge hingegeben. Aber nun findet hier allerdings eine große Verſchiedenheit in der Einſicht und Richtigkeit und Vollkommenheit der Einſicht ſtatt, und einer kann dem andern dienlich und nüzlich ſein. Wenn wir denken daß alles nur auf dem Wege der Empirie ſei: ſo würde eine Menge von Kenntniſſen des einzelnen unbenuzt bleiben. Die Aerzte ſind aber die welche die Leitung der menſchlichen Geſellſchaft übernehmen in Beziehung auf den organiſchen Proceß. Wenn jede von dieſen Beziehungen ſo auf ſich ſelbſt redigirt wäre und die ganze Geſellſchaft in ſolch elementariſchem Zuſtande daß jeder für ſich ſelbſt zu ſorgen hätte: ſo gäbe es keine ſolche Leitung und es gäbe keine mediciniſche Wiſſenſchaft. Daſſelbe iſt nun wenn wir die juriſtiſche und ſtaatswiſſenſchaftliche Facultät betrachten. Wenn die Geſellſchaften worin das menſchliche Geſchlecht zertheilt iſt, jede für ſich iſolirt wäre und ſich in ſolch elementariſchem Zuſtande fortbewegen könnte: ſo würde von keiner juridiſchen oder ſtaatswiſſenſchaftlichen Facultät die Rede ſein können. In dieſem Zuſtande könnten ſie nicht lange bleiben, und ſowie die bürgerlichen Elemente eine Weile beſtanden hatten, kommt auch die Theorie nach, und das was urſprünglich durch einen von Gewalt unterſtüzten Inſtinct beſtanden hat, ward durch das rechtliche feſtgeſezt im bürgerlichen Geſez, und nun entſteht eine Forſchung des Zuſammenhanges der Geſeze. Aber es wäre die lächerlichſte Sache von der Welt, wenn ſolch Wiſſen zu Stande käme damit einer hinter dem Schreibtiſche ſäße und ſagte, Ich weiß nun; ſondern es iſt immer um die Leitung und der Leitung wegen zu thun. Auf dieſelbe Weiſe iſt es mit der theologiſchen Facultät, und ſie hat ihre Beziehung auf die Leitung der chriſtlichen Kirche als einer Geſellſchaft, wie dieſe auf die bürgerliche Geſellſchaft und Leitung des organiſchen Lebens.

Wenn wir nun bei der Theologie überhaupt von dieſer ganzen Analogie der Idee einer leitenden Thätigkeit ausgehn müſſen: ſo hat es hier auch keine große Schwierigkeit das Verhältniß der praktiſchen Theologie zu den übrigen Diſciplinen zu beſtimmen. Der Ausdrukk praktiſch iſt allerdings genau nicht ganz richtig, denn praktiſche Theologie iſt nicht die Praxis, ſondern die Theorie der Praxis. Alſo kann man das Wort nur im uneigentlichen Sinn nehmen. Es ſcheint als ob ſich hier das Verhältniß ganz umkehrt; denn wenn die Ausübung der Thätigkeit der eigentliche Zwekk, ſo könnte man ſagen, die praktiſche Theologie wäre die eigentliche Diſciplin und alle andere Hülfswiſſenſchaften. Aber das macht uns nicht beſorgt, und es wird ſich zeigen daß das Verhältniß ganz anders iſt, daß eine ſolche Unterordnung nicht ſtattfindet, ſondern mehr eine Gleichſtellung. Nämlich wenn wir ſagen daß eine ſolche leitende Thätigkeit ausgeübt werden ſoll: ſo ſezen wir eine ſolche Ungleichheit feſt, wie ich ausgeführt habe daß die juridiſche ein bürgerliches Leben vorausſezt und daß ebenſo auch die mediciniſche Facultät ſolche Ungleichheit vorausſezt in Beziehung auf den Grundſaz der Organiſation; ſo daß einige eine leitende Thätigkeit über alle ausüben. Wenn wir die chriſtliche Kirche denken könnten, ſie iſt es aber von Anfang an nicht geweſen, urſprünglich als eine Gemeinſchaft ſolcher die in Beziehung auf das Chriſtenthum einander völlig gleich wären: dann würde es keine leitende Thätigkeit in der Kirche geben. Es könnte zwar auch da ſtattfinden daß man übereinkäme in der Geſchäftsvertheilung, aber man könnte es ſchwerlich eine leitende Thätigkeit nennen. Nun müſſen wir fragen, Wodurch entſteht die Ungleichheit die wir hiebei vorausſezen und auf welche die ganze Möglichkeit einer leitenden Thätigkeit beruht? Ich habe zwar eben geſagt, die Ungleichheit wäre etwas urſprüngliches, und iſt ſie das, ſo könnte nicht geſagt werden wie ſie entſtanden, ſie ſchiene dem Chriſtenthum weſentlich zu inhäriren. Aber dennoch bleibt die Frage dieſelbe wenn auch der Grund im Chriſtenthum liegt. Das läßt ſich aufs ſtrengſte nachweiſen, aber dieſer Nachweis führt auf eine Folgerung die dem Reſultat entgegengeſezt iſt. Das Chriſtenthum iſt von Chriſto ausgegangen und war in ihm. Alle anderen verhalten ſich wie Null dazu. Da war eine abſolute Ungleichheit, die ganze Schöpfung ging von da aus. Die leitende Thätigkeit wurde; ſobald es gläubige gab ſehen wir eine leitende Thätigkeit. In ſofern iſt dieſe Ungleichheit und leitende Thätigkeit dem Chriſtenthum urſprünglich und in ſeinem Weſen gegründet. Wenn das Chriſtenthum ſeinem geiſtigen Gehalt nach eben ſo gut in mehreren oder allen hätte entſtehen können: ſo wäre es nicht das Chriſtenthum, es wäre nicht die Beziehung auf einen Einzigen, und die Erlöſung hätte keinen eigentlichen Gegenſtand. Wenn wir aber von dieſem Punkt ausgehen, müſſen wir freilich ſagen, die Ungleichheit hat ſich fortgeſezt vermöge der Ungleichheit des Zuſammenhangs in dem die einzelnen mit Chriſto ſtanden. Die Apoſtel waren ihm die nächſten, und nachdem er nicht mehr da war, übten dieſe die leitende Thätigkeit aus die die productive in ſich ſchloß. Unſere ganze Betrachtungsweiſe des Chriſtenthums ſchließt aber auch dieſes in ſich, daß wir eine ſolche Ungleichheit hernach nicht weiter annehmen. Wie ſchon die Ungleichheit der Apoſtel und der übrigen Chriſten ganz ſpeciſiſch verſchieden von dem Unterſchied Chriſti und der übrigen Menſchen, das haben die Apoſtel ſelbſt auf das deutlichſte ausgeſprochen theils in allen Sentenzen worin ſie das Verhältniß von ſich zu den übrigen Chriſten ausſprachen, theils durch die That: denn indem ſie durch das Loos ſich einen zuordneten, ſo zeigte ſich das genugſam. (Apoſtelgeſch. 1, 26.) Wenn wir in unſerer Betrachtungsweiſe fortgehen, ſo führt uns das dahin, daß die Ungleichheit abnimmt, und wir müßten die leitende Thätigkeit nur als Durchgangszuſtand annehmen. Geſezt aber auch dieſe innere Ungleichheit hörte ganz auf und in Beziehung hierauf wären ſie alle gleich, müſſen wir doch wieder bei dem Umfang der Kirche eine ſolche leitende Thätigkeit für nothwendig halten und auf eine andere Quelle zurükkgehn die dieſelbe nothwendig macht. Daß dieſe innere Ungleichheit in Beziehung auf die innere Kraft des Chriſtenthums aufhören ſolle, liegt ſchon in dem Ausſpruche Chriſti auf das deutlichſte, wenn er das Weſen des neuen Teſtaments darin ſezt „daß alle von Gott gelehret ſeien und keiner vom andern gelehrt zu werden brauche“ (Ev. Joh. 16, 13. 1 Joh. 2, 27). Nun fragt ſich, Giebt es eine andere Ungleichheit, die dabei doch immer fortdauern wird und um derentwegen eine Organiſation der Kirche nothwendig bleibt? Hier kommen wir auf einen Punkt von wo aus beide zu gleicher Zeit die Idee einer eigentlichen Theologie und die Ueberzeugung der Nothwendigkeit einer leitenden Thätigkeit in der Kirche entſteht.

Wenn wir vorausſezen jene innere Gleichheit und zu gleicher Zeit, daß die Richtung auf die Gemeinſchaft ein gemeinſames Leben bildet für eine Mittheilung in Beziehung auf das Chriſtenthum, und dabei dieſe Gemeinſchaft als das ganze Gebiet des Chriſtenthums umfaſſend anſehen: ſo wird hier poſtulirt die Möglichkeit einer Mittheilung aller an alle, denn das iſt die urſprüngliche Form und das gemeinſame Leben bei einer Gleichheit. Wenn wir alle gleich denken in Beziehung auf den Beſiz und Gebrauch der Hülfsmittel der es zu ſolcher Mittheilung bedarf, und alle in gleicher Lage: ſo wird die Gleichheit vollkommen bleiben, und es wäre von einer leitenden Thätigkeit nicht die Rede. Da aber die Mittheilung über religiöſe Gegenſtände immer überwiegend durch die Sprache bedingt und bei dem Chriſtenthum ganz vorzüglich, weil es weniger in ſymboliſchen Handlungen ſich ausdrükkt als in Vorſtellungen und in Gedanken: ſo würde ſolche Gleichheit nur möglich ſein wenn wir alle gleich denken könnten in Beziehung auf den Beſiz und Gebrauch der Sprache. Das würde nur möglich ſein wenn das Chriſtenthum entweder auf den Gebrauch einer einzigen Sprache beſchränkt wäre, oder es fände zwiſchen allen Sprachen eine Gemeinſchaft der Sprache ſtatt. Dieſe Vorausſezung iſt ganz ungeſchichtlich, und man kann überſehen daß ſie niemals kann gemacht werden; ſondern vielmehr wenn wir geſagt, die Ungleichheit von welcher wir ausgingen müſſe abnehmen: ſo müſſen wir ſagen, *dieſe* Ungleichheit muß zunehmen. Wenn wir uns auf das Gebiet einer Sprache beſchränken: ſo iſt eine Ungleichheit auch im Beſiz einer Sprachgeſammtheit, und dieſe hängt zuſammen mit der *Ungleichheit der Bildung*. Nun müſſen wir aber das Chriſtenthum denken nicht nur ſich gleichzeitig verbreitend, ſondern ein jedes geſchichtliche Ereigniß erfordert einen Zuſammenhang mit dem früheren. Die Sprache aber in der das Chriſtenthum entſtanden iſt, iſt nicht mehr vorhanden als lebende Sprache; alſo iſt jeder Moment bedingt durch den Gebrauch und Beſiz jener Sprache. Da iſt eine urſprüngliche Ungleichheit. Wenn wir danach einen anderen Ausgangspunkt conſtruiren: ſo müſſen wir vorausſezen bei der Identität des Glaubens eine Richtung auf die Gemeinſchaft. Dieſe Richtung auf die Gemeinſchaft, in welcher Beziehung es auch ſei, pflegen wir durch *Gemeingeiſt* zu bezeichnen, und ſagen daß überall eine Gemeinſchaft nur möglich iſt unter der Bedingung eines ſolchen Gemeingeiſtes. Eine Gleichheit des Gemeingeiſtes können wir aber nicht überall vorausſezen, ſondern da müſſen wir auch von einer

Ungleichheit ausgehen. Dieſe iſt eine allgemeine Erfahrung die wir in allen Gebieten machen von welcher Art eine Gemeinſchaft ſei, und es iſt nicht einmal nöthig daß ſie eine weit verbreitete ſei, um zu ſehen daß der Gemeingeiſt ungleich vertheilt ſei. Dieſe Ungleichheit findet in der Form ſtatt, daß der Gemeingeiſt in einigen productiv iſt, in den anderen beſteht er mehr in einer lebendigen Empfänglichkeit. Dieſe beiden Punkte zuſammen ſind der Angelpunkt, der den Grund enthält daß wir die chriſtliche Kirche nicht anders als nur unter der Form einer ſich immer wieder erzeugenden Ungleichheit und einer Nothwendigkeit der leitenden Thätigkeit conſtruiren können. Ich glaube, es kann keine große Schwierigkeit machen auch dieſe zweite Ungleichheit zu unterſcheiden von der erſten, die immer abnehmen muß. Es wird ein jeder den Unterſchied wol unmittelbar in ſeinem Selbſtbewußtſein haben, daß es ein anderes iſt den Geiſt des Chriſtenthums in ſich zu tragen und ein anderes im Gemeingeiſt nach außen wirkſam zu ſein. Allerdings kann die Theilnahme an dem Geiſt des Chriſtenthums niemals unthätig ſein, ſie wäre ſonſt nur ein todter Glaube: aber wir können uns denken eine beſtändige Wirkſamkeit des Glaubens, die etwas anderes iſt als die Wirkung des Gemeingeiſtes auf die Geſellſchaft. So wenn wir dieſe als Organiſation denken, ſo erſcheint der Gemeingeiſt als eigentlich wirkſam, und die Richtung auf die Gemeinſchaft iſt etwas anderes als das innere Einsgewordenſein mit dem Princip worauf die Gemeinſchaft ſelbſt beruht. Wir finden dieſe Verſchiedenheit auf eine urſprüngliche Weiſe ausgedrükkt im Anfange des Chriſtenthums. Wir haben keine Urſach unter den Apoſteln ſelbſt einen bedeutenden Unterſchied des Glaubens anzunehmen; ſie mußten um das zu ſein was ſie ſein ſollten ſchon auf dieſer ſpecifiſch verſchiedenen Stufe des Glaubens ohne Ausnahme ſtehen, daß ſie Jeſum nicht nur für den Propheten hielten, ſondern für den einen der kommen ſollte, und hier verſchwindet ſchon die Wahrſcheinlichkeit eines bedeutenden Unterſchiedes. Aber wir können nicht läugnen daß ein bedeutender Unterſchied für die Kraft des Gemeingeiſtes vor Augen liegt. Es treten einige vor anderen zurükk, und die Wirkſamkeit einiger iſt geſchichtlich untergegangen. Nun ſind wir auf dem Punkt wo wir ſagen können, Hier iſt uns gegeben in der chriſtlichen Kirche ein doppeltes Princip der Ungleichheit das immer bleiben wird, das Princip der Ungleichheit in Beziehung auf alle Mittel durch die die Gemeinſchaft unterhalten werden kann, und das Princip der Ungleichheit in Beziehung auf die Wirkſamkeit der Idee der Gemeinſchaft ſelbſt in den einzelnen. Hieraus haben wir zu conſtruiren was wir theologiſche Wiſſenſchaft oder Studium im Gebiet der chriſtlichen Kirche nennen. Nämlich es iſt nun alles das zuſammengenommen woraus die überwiegende Seite dieſer Ungleichheit entſteht und ihre Wirkſamkeit ausübt. In Beziehung auf die beiden Punkte wonach wir die Ungleichheit conſtruirt haben, werden wir ſagen, daß die theologiſche Wiſſenſchaft alle die Kenntniſſe in ſich enthält und alle die Kunſtregeln welche auf die leitende Thätigkeit in der Kirche abzwekken. Wie ich vorher geſagt, es käme nicht das Verhältniß ſo zu ſtehen als wenn alle anderen Wiſſenſchaften nur Hülfswiſſenſchaften für die praktiſche Theologie wären, ſo ſtellt ſich die Sache ſo: Der praktiſchen Theologie werden alle die Kunſtregeln angehören die ſich auf die leitende Thätigkeit beziehen, und der übrigen theologiſchen Wiſſenſchaft die Kenntniſſe. Dieſe ſind aber nicht nur Mittel zum Zwekk, ſondern das wodurch einer erſt ein ſolcher wird der hernach, indem er die Kunſtregeln ſich eigen macht, eine zwekkmäßig leitende Thätigkeit ausüben kann. Sie ſind alſo das wodurch ſich die Ungleichheit wieder erzeugt, und man kann eben ſo gut ſagen, die leitende Thätigkeit iſt da weil die Ungleichheit ſich producirt, als, deshalb producire ſich auch die theologiſche Wiſſenſchaft; ſie ſind die Reproduction der Ungleichheit. Daraus geht hervor daß wir die Hauptzweige als gleich neben einander ſtellen müſſen, die Kenntniſſe und die Kunſtregeln. Von unſerem gegenwärtigen Standpunkt aus, zunächſt wegen der Anwendung die in der praktiſchen Theologie von jenen

Kenntniſſen gemacht wird, müſſen wir dieſe auseinanderlegen. Ich kann hier nur lediglich von der bei dieſer zum Grunde liegenden Idee einer leitenden Thätigkeit ausgehen. Das ſezt voraus einen gegebenen Zuſtand; aber auf dieſen wirken und aus dieſem etwas beſtimmtes hervorbringen wollen, ſezt voraus eine Vorſtellung von dem was aus dem gegebenen werden ſoll. Offenbar läßt ſich eine leitende Thätigkeit nur denken aus der Vorausſezung und zuſammen mit dem Beſtreben der Fortſchreitung; denn wenn nichts werden ſoll, bedarf es keiner leitenden Thätigkeit. Dieſe Fortſchreitung ſezt voraus daß ein vollkommnerer Zuſtand als der gegebene gedacht wird, und nun fragt ſich, Worauf beruht dies denkbare und vollkommnere? Wenn wir aber bei dem ſtehen bleiben was da iſt: ſo müſſen die Kenntniſſe von dem was gegeben iſt vollkommen und wohlgeordnet ſein. Dieſes lezte fällt offenbar in das Gebiet der geſchichtlichen Kenntniſſe, und alſo alle theologiſchen Kenntniſſe die auf irgend eine Weiſe zu den Kenntniſſen des Zuſtandes der Kirche gehören, ſind hiſtoriſch. Aber woher iſt nun zu nehmen die Idee von dem vollkommenen, was gedacht wird als Zielpunkt worauf die leitende Thätigkeit gerichtet wird? Das kann in verſchiedenen Graden der Beſtimmtheit ſein, aber irgendwie muß ſie ſein. Hier kommt es darauf an, das Verhältniß des gegebenen der geſchichtlichen Erſcheinung zu einem anderen womit es verglichen werden kann aufzuſtellen. Wenn wir nun ſagen, die leitende Thätigkeit hat den Zwekk aus dem gegenwärtigen etwas zu machen: ſo wird das als etwas künftiges gedacht. Aber wenn wir die Sache genauer betrachten, ſo werden wir ſagen, In irgend einer Beziehung muß es als das leztkünftige gedacht werden, alles andere ſind Durchgangspunkte. Ob der Durchgangspunkt nun richtig geſezt wird, würde abhängen vom lezten, und je gerader er in der Linie läge nach dem Zielpunkt, deſto beſſer würde er geſezt. Das iſt das was man bisweilen durch den Ausdrukk des Ideals zu bezeichnen pflegt, einen Zuſtand von dem ausgeſagt wird daß er erreicht werden ſoll durch die von dem gegenwärtigen ausgehende Thätigkeit, von dem man aber nicht ſagen kann daß er zu irgend einer Zeit erreicht ſei. Fragen wir nun, Wo kommt die Richtigkeit ſolches Gedankens her? Wenn wir zugeben, wo eine leitende Thätigkeit ſei, muß ein ſolcher ſein: ſo werden wir ſagen müſſen, daß zu dem Begriff einer geſchichtlichen Erſcheinung, wo man ſich eine Reihe wechſelnder Zuſtände denkt, wenn man dieſe vergleicht, noch gehört daß man die Differenz zwiſchen zwei gegebenen Zuſtänden auffaſſe; alſo wenn man mehrere vergleicht in Beziehung auf ſolchen Zielpunkt: ſo kommt es darauf an zu wiſſen, ob ſie in derſelben Richtung liegen oder in einer abweichenden und zum Theil aufhebenden. Hier müſſen wir nothwendig einen Gegenſaz aufſtellen, ein verſchiedenes Verhältniß der Dinge als möglich in Beziehung auf den Zielpunkt. Die zwei Differenzen werden ausſagen die eine ein Fortſchreiten der Bewegung, die andere eine abweichende die in gewiſſem Sinn eine retrograde iſt: denn es iſt gewiß daß ſie nicht ſo weit dem Zielpunkt näher kommt als wenn ſie in gerader Richtung fortgegangen wäre. Worauf beruht dieſer Gegenſaz? Wir könnten ihn auf etwas ganz allgemeines zurükkführen, wenn wir bloß ſagten, Die eine Bewegung iſt ſolche die man tadelt, die andere eine ſolche die man billigt; aber dabei kommt man nicht weiter, es iſt nur mit anderen Worten ausgedrükkt. Wir müſſen alſo die Frage noch mehr auf den Begriff eines geſchichtlichen Ganzen zurükkführen. Wo finden wir ein ſolches, und wovon geht es aus? Es ſind allemal Thätigkeiten die ineinandergreifen, und ſo werden wir Beſonnenheit vorausſezen, ſo auch einen gleichen Antrieb der von gleicher Vorſtellung ausgeht. Wenn wir nun ſagen, in dieſem giebt es einen Wechſel von Zuſtänden die gewollt und nicht gewollt werden: ſo ſehen wir liegt ein beſtändiger Vergleich zum Grunde deſſen was iſt mit einem andern. Dieſes andere können wir nicht anders bezeichnen als im Gegenſaz von dem was iſt, das was ſein ſoll oder werden ſoll. Das kann nichts anderes ſein als jene gemeinſame Beſtrebung, jener gemeinſame Impuls, der auf zwei verſchiedene Arten betrachtet wird. Dieſe Differenz nun können wir nicht anders als ſo im allgemeinen bezeichnen. Wenn wir uns denken einen ſolchen gemeinſamen Impuls, der Gegenſtand ſei welcher er wolle, in allen die zu einem ſolchen Ganzen gehören, und in allen ausſchließend wirkſam in Beziehung auf alles was in das Gebiet des Ganzen gehört: ſo werden wir einen ſolchen Fortſchritt gar nicht finden, ſondern der gleiche Impuls wird ſich erneuern, aber es wird nichts gewonnen, es wird kein Urtheil über das Reſultat möglich ſein; außer wenn wir denken daß die Impulſe anders werden, wenn man in der ſpäteren Zeit klarer denkt als in der früheren: dann entſteht ein Urtheil; oder wenn wir uns denken, es iſt nicht der Impuls allein wirkſam, ſondern es wirken noch andere Kräfte, und das Reſultat iſt nicht die Wirkung von dem Impulſe allein, ſondern ein zuſammengeſeztes: dann ſehen wir natürlich einen Fortſchritt und das Urtheil entſtehen, ſowie ſich etwas fremdes eingemiſcht hat, daß es fortgebracht werden muß. Hier ſehen wir alſo daß die Differenz zwiſchen dem was ſchon da iſt und dem was wir durch unſere Thätigkeit hervorbringen wollen, auf dieſen beiden Punkten beruht: 1) daß die Idee des Impulſes unter der Form eines Gedankens und einer Entwikklung begriffen iſt; und 2) daß der Impuls ſelbſt im Streit iſt mit andern auf demſelben Gebiet wirkſamen Kräften, die beſeitigt oder in Uebereinſtimmung gebracht werden müſſen. Wenn wir vom erſten ausgehen, ſo bezeichnen wir den Zuſtand den wir beurtheilen ſo: Es hat dieſer Moment noch eine unvollkommene Vorſtellung von dem was man zum Grunde legen will, was nur gefunden werden kann wenn die Vorſtellung vollſtändig entwikkelt iſt; oder es iſt das Reſultat nicht die reine Wirkung des Impulſes geweſen, ſondern es iſt anderes wirkſam geweſen. In beiden Fällen werden wir ſagen daß der geſchichtliche Zuſtand der Idee nicht entſpreche: denn die unvollkommene Vorſtellung iſt nicht die Idee ſondern die in der Entwikklung begriffene Erſcheinung der Idee; und auf der anderen Seite deswegen, weil er nicht aus den Elementen allein beſteht die von dem Impuls ausgegangen ſind, ſondern anderes ſich eingemiſcht. Es muß das Bewußtſein von dem eigentlichen Weſen des geſchichtlichen Ganzen ein möglichſt vollkommenes ſein.

Was wir der praktiſchen Theologie vorausſchikken müſſen, zerfällt alſo in zwei verſchiedene Elemente. Es wird erſtens nicht möglich ſein ein richtiges Urtheil zu haben über einen Zuſtand der Kirche, und zweitens eben ſo wenig von einem gegebenen Zuſtand einen richtigen Weg einzuſchlagen, wenn nicht eine eigentliche Kenntniß von dem Weſen der chriſtlichen Kirche in Beziehung auf die geſchichtlichen Elemente klar und vollſtändig aufgefaßt iſt. Wir müſſen uns aber allerdings beſcheiden, daß wenn gleich dieſe Elemente an und für ſich betrachtet keine hiſtoriſchen ſind, ſie doch auf dem hiſtoriſchen Gebiet liegen, d. h. es kann einer ſagen, Ich bin im Beſiz des reinen Begriffes vom Chriſtenthum; und ein anderer ſagt, Das bezweifle ich: die Vorſtellung die du haſt iſt nur ein Reſultat von dem was ſich bis jezt entwikkelt hat, auf dieſem Wege haſt du dahin nur kommen können, es kann aber zukünftig eine neuere Anſicht geben. Hiegegen wird niemand etwas einwenden. Die Ueberzeugung iſt nur eine ſubjective. Darin liegt aber gar nicht daß der Zuſtand der Ueberzeugung aufhöre und ein Skepticismus in dieſer Hinſicht gefordert wäre, ſondern nur daß man ſich deſſen bewußt und augenblikklich bereit ſei eine neue Unterſuchung zu beginnen, um andere Elemente die ein anderer gefunden hat, als eine Bereicherung anzuſehen. Das führt uns auf etwas anderes das ich beiläufig ſchon geſagt habe. Die leitende Thätigkeit ſezt die Ungleichheit voraus. Dieſe habe ich im allgemeinen ſo charakteriſirt, daß in einigen der gemeinſame Impuls ſtärker und vollkommener iſt als in anderen, daß die einen überwiegend productiv ſind, die anderen mehr entwikkelnd. Wenn wir aber hiemit vergleichen was ich zulezt geſagt habe: ſo geht daraus hervor daß wir dieſen Gegenſaz zwiſchen den durch ihre Productivität hervorragenden und empfänglichen nur als relativen Gegenſaz anzuſehen haben. Denn was will das ſagen, daß auch dieſe ſich ſollen empfänglich halten für das was von anderwärts ihnen über ihre Vorſtellung könnte gegeben werden? Ich glaube das iſt eigentlich von der einen Seite angeſehen der weſentliche Unterſchied des proteſtantiſchen und katholiſchen Charakters. Die Maxime, auch die welche die leitenden ſind in der Kirche, ſollen ſich empfänglich erhalten dafür daß es eine vollkommnere Anſicht geben kann als welche ſie beſizen, das iſt grade das Läugnen der Unfehlbarkeit auf dem Gebiet der Geſchichte ſelbſt, und das iſt eigentlich proteſtantiſch; wogegen die Behauptung der Unfehlbarkeit das katholiſche Princip iſt.

Um nun zu dem eigentlichen Hauptpunkte zurükk zu kommen, müſſen wir ſagen, daß aus dieſem Geſichtspunkt die leitende Thätigkeit betrachtet ſich die theologiſchen Kenntniſſe oder Regeln die der Thätigkeit vorangehn müſſen, in zwei Hälften ſondern, nämlich die eigentlich geſchichtlichen, und die die Principien für das geſchichtliche enthalten. Alles was dazu gehört den Begriff der chriſtlichen Kirche auf ſolche Weiſe feſtzuſtellen daß die geſchichtlichen Momente können geſchäzt und beurtheilt werden, und die Frage, was das beſſere ſei, beantwortet, bildet die erſte Klaſſe, die Kenntniſſe welche die Principien enthalten. Deswegen nun weil ſie dieſe enthalten und den eigentlich hiſtoriſchen in Beziehung auf Form und Inhalt entgegengeſezt ſind, und alles was Princip ſein ſoll in das Gebiet der Philoſophie gehört, habe ich dieſe in der Encyklopädie mit dem Namen der philoſophiſchen Theologie belegt, wobei ich erinnere, daß nur die Rede iſt von dem was Princip iſt für die chriſtliche Kirche und dabei ſelbſt der Kirche angehört, und auf ſolche Weiſe vorausgeſezt wird daß es in allen Elementen die dahin gehören muß eingeſchloſſen ſein. Hier kann nicht die Rede ſein von Principien im ſpeculativen Sinn des Wortes, wobei man auf das Weſen des Geiſtes zurükkgeht, denn das iſt ganz etwas anderes als das Weſen der Kirche, und daraus könnten wir nicht Reſultate bekommen die chriſtliches enthalten. Wenn das chriſtliche aus dem Geiſte könnte unmittelbar ernirt werden, ſo müßte es andemonſtrirt werden können, und man müßte abſtrahiren vom geſchichtlichen. Es muß aber die Geſchichte verausgeſezt werden. Was alſo allen Chriſten gemein ſein muß, der chriſtliche Glaube, ſoll nicht von dieſen Principien demonſtrirt werden, ſondern ſo dargeſtellt daß nicht ein Moment mit dargeſtellt werde ſondern die reine Idee des chriſtlichen Glaubens ſelbſt in ihrer Vollkommenheit gedacht. Alle anderen Kenntniſſe die in das Gebiet hineingehören ſind hiſtoriſch; ſie ſind aber ſelbſt auf verſchiedene Weiſe von jenen abhängig. Ich habe erſt eine geſchichtliche Anſchauung von einem Zuſtande, ſo wie ich erſt eine wirkliche Naturanſchauung habe von einem natürlichen Ganzen, wenn ich im Beſiz des reinen Begriffes bin und beſtimmen kann wie ſich der Zuſtand zu dieſem verhält; ohne Begriff habe ich keine Anſchauung von dem Ereigniß, ſondern nur die empiriſchen Elemente; was aber das Bewußtſein zu einem geſchichtlichen macht, iſt daß ich das geſchehene als einen beſtimmten Ausdrukk des Begriffs erkenne, daß ich es zerlege in eine Mannigfaltigkeit von Factoren, von denen einige beſonders hervortreten, wozu die anderen nur Coefficienten ſind. Wie wir nun geſehen haben, daß nicht die anderen Disciplinen nur als Hülfswiſſenſchaften anzuſehen ſind für die praktiſche Theologie, ſondern daß beides zugleich aus einem innern Antrieb hervorgeht: ſo iſt es auch in Beziehung auf die beiden Zweige der Kenntniſſe. Wir ſind überall gewohnt die Principien als das erſte anzuſehn, und das iſt auch richtig wo es darauf ankommt Kenntniſſe zu verbreiten; aber hier kann man nicht einmal dieſe Priorität finden. Die Principien ſind allerdings die zuerſt wirkſamen, aber deswegen keineswegs das zuerſt erkannte, und jeder und vorzüglich der jezige Zuſtand der Kirche zeigt deutlich wie es ſich damit verhält. Wenn das Princip vorher zu einem klaren Bewußtſein gebracht wäre; wenn das die erſte Handlung ſein müßte ehe von einer leitenden Thätigkeit die Rede ſein könnte: ſo wäre es nicht möglich daß ſo verſchiedene Vorſtellungen von dem Umfange und Weſen des Chriſtenthums beſtehen könnten. Aber es iſt eben ſo wahr, daß die Veränderungen der Kirche Einfluß haben auf die Modificationen der zum Grunde liegenden Vorſtellungen.

Wenn alſo die theoretiſche und die praktiſche Theologie nur zugleich werden kann, ſo auch in der theoretiſchen der Theil welcher es mit dem Princip und der es mit dem hiſtoriſchen zu thun hat.

Wenn wir uns auf den Punkt ſtellen wo wir die Aufgabe der praktiſchen Theologie fixiren können: ſo iſt wahr daß wir die beiden anderen Zweige vorausſezen müſſen, aber eben ſo wahr daß wir es nur in gewiſſem Sinne können. Wir müſſen ſie vorausſezen, denn es wäre Thorheit wenn ſich einer anmaßen wollte eine leitende Thätigkeit ohne einen Begriff zu haben vom Gegenſtande derſelben, und eine noch größere, wenn er das wollte ohne zum klaren Bewußtſein was das Chriſtenthum ſei bei ſich entwikkelt zu haben und ſich bewußt zu ſein; aber auf der anderen Seite muß dieſes alles verbunden ſein, und hier iſt der Ort wo wir unſer dem katholiſchen entgegengeſeztes Princip feſtſtellen müſſen, daß wir auch in Beziehung des erſten Grundſazes müſſen bereit ſein in Erörterung einzugehen ſobald es ſich von einer Differenz handelt zwiſchen uns und andern, und daß es niemand gebe weder einige noch einen Complex, ja auch nicht die Geſammtorganiſation der leitenden, der das Recht hätte auszuſprechen wenn ſich etwas hervorthut, daß es falſch ſei. Wir müſſen hier alſo zwei Richtungen, die allerdings beide ethiſch ſind, als genau verbunden vorausſezen; dieſe ſind es die wir beide gleich poſtuliren müſſen für einen jeden der ſich in die praktiſche Theologie hineinbegeben will, der an der leitenden Thätigkeit Antheil haben will. Das eine iſt dieſes ſelbſt, daß jeder realiſiren will nach ſeinem Theil ſeiner Hülfsmittel und ſeiner Stellung in der Kirche, was er für ihren Fortſchritt erkennt. Das zweite iſt dieſes, daß jeder, weil die hiſtoriſche Betrachtung immer im Verſtehen des gegenwärtigen aus dem vergangenen muß begriffen bleiben, alſo das Urtheil über die Gegenwart nicht als abſolut abgeſchloſſen vorausgeſezt werden kann, in der Forſchung welches die Grenzen des Chriſtenthums ſind und wie mannigfach daſſelbe ſich geſtalten kann, verharren muß.

*) Wenn wir das bisher geſagte nur als Vorerinnerung gelten laſſen: ſo wird es nun darauf ankommen, daß wir die Aufgabe ganz überſehen, um eine richtige Art und Weiſe zu finden ſie uns nach dem Umfange zu ordnen und in die natürlichen Theile zu zerlegen. Ich möchte mich nun gern auf denjenigen Theil meiner kleinen theologiſchen Encyklopädie beziehen welcher von der praktiſchen Theologie handelt. Daſelbſt wird in der allgemeinen Einleitung die praktiſche Theologie erklärt als die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche. (1. Auflage §. 28 — 30.) Dieſer Erklärung können wir abhäriren; es kommt nur darauf an ſie gehörig zu entwikkeln. Unter Technik verſteht man eine Anweiſung wie etwas zu Stande gebracht werden ſoll, um ſo mehr als es nicht auf eine mechaniſche Weiſe zuſammengebracht werden kann und dabei keine abſolute Willkühr ſtattfindet, welches beides außerhalb der Technik liegt. Dies, daß durch alles was wir unter geiſtliche Amtsführung verſtehen die chriſtliche Kirche ſoll erhalten und vervollkommnet werden, dies iſt allgemein, und ſo führt uns ſchon die Erklärung in dies Gebiet und ſoll ſie uns zeigen wie dieſe Verrichtungen müſſen zu Stande gebracht werden um den Zwekk zu erreichen. Die Erklärung ſelbſt weiß nichts von dem was wir geiſtliche Amtsführung nennen, ſie ſoll erſt conſtruirt werden. Es ſcheint jedoch darunter noch mehr begriffen zu ſein. Sobald die chriſtliche Kirche auf einen gewiſſen Punkt der Entwikklung gekommen war, mußte die Dogmatik entſtehen, die in beſtändigem Verkehr iſt mit der Kirche. Je mehr die Dogmatik ſich vervollkommnet und reinigt, deſto mehr wird die Kirche vervollkommnet, und ſie müßte alſo auch in die praktiſche Theologie gehören. Noch mehr könnte man die chriſtliche Sittenlehre hineinziehn, die den einzelnen in ſeinem Leben leiten ſoll. Das thun wir aber nicht. Es ließe ſich daſſelbe auch von dem geſchichtlichen Theil der Theologie ſagen. Es iſt offenbar daß

---

*) S. Beilagen A. 1. 2.

ein jeder Augenblikk nur recht verſtanden wird in ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang und daß aus Mangel an geſchichtlicher oder aus falſcher geſchichtlicher Anſicht Verwirrungen in der Kirche entſtehen müſſen; alſo die Verbreitung der geſchichtlichen Kunde der chriſtlichen Kirche gehört ebenfalls zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche. So würde die ganze ſcientifiſche Theologie in der praktiſchen zuſammengehn, und es fragt ſich nun, Wie bringen wir die Grenzen zu Stande in denen wir uns zu bewegen haben, auf eine Weiſe die in der Sache ſelbſt liegt? Die praktiſche Theologie iſt die Krone des theologiſchen Studiums, weil ſie alles andere vorausſezt und deswegen zugleich für das Studium das lezte iſt weil ſie die unmittelbare Ausübung vorbereitet. So wird die ſyſtematiſche und hiſtoriſche Theologie bei der praktiſchen vorausgeſezt und von ihr dadurch ausgeſchieden; aber es fragt ſich, mit welchem Recht geſchieht dies, und können wir dadurch gewiſſe Grenzen gewinnen? Das Ausſchließen jener anderen Theile der wiſſenſchaftlichen Theologie aus der praktiſchen iſt nicht ein abſolutes ſondern ein relatives. Denkt man ſich die Dogmatik auf einem gewiſſen Punkt ihrer Entwikklung: ſo können wir vorausſezen, jede Verbeſſerung derſelben wird eine Verbeſſerung der Kirche ſein. Nun aber geht die Entwikklung der Dogmatik ihren Gang für ſich. Jeder ſucht ſich ſelbſt den Zuſammenhang der chriſtlichen Lehre zu entwikkeln ſo klar er kann. Eine ſolche Verbeſſerung der Dogmatik rein aus ſich ſelbſt hätte mit der praktiſchen Theologie nichts zu thun. Betrachten wir aber die Sache in ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Kirche: ſo iſt dieſe Entwikklung der Dogmatik für den Zuſammenhang in welchem die Lage dieſer Wiſſenſchaft mit der Kirche ſteht nicht gleichgültig, obwol für die Wiſſenſchaft an und für ſich ſelbſt, und da greift die praktiſche Theologie in jenes Gebiet hinein. Wie kommen wir alſo zu einer Sonderung? Jede Disciplin für ſich gehört nicht in die praktiſche Theologie, weil ſie zwar im allgemeinen um der chriſtlichen Kirche willen da iſt, aber doch für ſich mehr als Wiſſenſchaft da iſt, nicht als Praxis in der beſonderen Kirche für welche es eine Technik geben müßte. Wir brauchen alſo nicht den Umfang der praktiſchen Theologie zu beſchränken auf das was in der eigentlichen Amtsführung des Geiſtlichen liegt; es wird alles hineingehören was ein Handeln in der Kirche und für die Kirche iſt, ein ſolches wofür ſich Regeln darſtellen laſſen.

In dem ſpeciellen Theil des oben erwähnten Werkes wird die praktiſche Theologie ſo erklärt: Das Geſchäft der praktiſchen Theologie iſt, die aus den Ereigniſſen der Kirche entſtandenen Gemüthsbewegungen in die Ordnung einer beſonnenen Thätigkeit zu bringen. (3. Thl. Einleit. §. 1.) Wir wollen ſehn ob dieſe Erklärung mit der zuerſt gegebenen übereinſtimmt. Der Ausdrukk Technik ſezt voraus daß etwas gethan werden ſoll, und ſchließt die rechte Art und Weiſe wie es zu Stande gebracht werden kann ein. Ein Handelnwollen in Beziehung auf die chriſtliche Kirche wird dabei ſchon vorausgeſezt. Dieſes aber ſezt ein Intereſſe voraus, und ſo exiſtirt die praktiſche Theologie nur für die die ein Intereſſe haben etwas in der chriſtlichen Kirche zu Stande zu bringen. Ein ſolches Intereſſe iſt nicht ohne Gemüthsbewegung: denn günſtige Ereigniſſe will man fördern, ungünſtigen in den Weg treten. Wo günſtige und ungünſtige Ereigniſſe hervortreten, werden Gemüthsbewegungen entſtehn aus denen ein Handeln hervorgeht. Hier iſt nun die Vorausſezung gemacht, jede Thätigkeit, wenn wir auf einen wirklichen Anfang zurükkgehen, ſezt eine Bewegung des Gemüths voraus, und dieſe muß vorher bekannt und gehörig beſtimmt ſein. Wenn wir in Beziehung auf einen Gegenſtand entweder gleichgültig ſind, oder doch unſer Empfindungszuſtand darüber ein ſolcher iſt daß keine Verbindung zwiſchen dieſem und unſerem Willen ſtattfindet: ſo kommt keine Thätigkeit zu Stande. Von einem dem der ganze Zuſtand der Kirche gleichgültig wäre, könnte keine Thätigkeit ausgehn; aber von ſolchem z. B. der in einem gewiſſen Grade der Verzweiflung wäre, könnte auch keine Thätigkeit ausgehn. Ebenſo kann man auf der anderen Seite zufrieden ſein mit dem Zuſtande der Kirche; ſo wenn einer denkt, Es iſt gut daß dieſes ſo iſt und es wird ſo bleiben: dann hat ebenfalls der Zuſammenhang mit dem Willen aufgehört, indem man ſagt, es iſt nicht nöthig eine Thätigkeit zu üben. Die Gemüthsbewegung iſt die nothwendige Vorausſezung, und wo dieſe gegeben iſt, wird eine Thätigkeit entſtehn. Die praktiſche Theologie ſoll nun dieſe Thätigkeit durch ihre Vorſchriften in einen gehörigen Zuſammenhang bringen, und ſoll verhüten daß nichts unklar und verworren ſein könne, ſondern die Thätigkeit zugleich auf eine richtige Vorſtellung bezogen werde; dadurch wird die Thätigkeit eine beſonnene und zuſammenhängende. Der Zwekk der praktiſchen Theologie iſt alſo kein anderer als alle Thätigkeit in Zuſammenhang zu bringen und zur Klarheit und Beſonnenheit zu erheben. Daß Technik nun das iſt wodurch die Gemüthsbewegung in die Ordnung einer beſonnenen Thätigkeit gebracht wird, iſt klar. Eine jede techniſche Anweiſung iſt die Art und Weiſe des Verfahrens durch den Zwekk ſelbſt beſtimmt, in jedem Augenblikk beides zuſammen zu halten. In ſofern geben beide Erklärungen auf eins und daſſelbe. Jedoch die ſpätere ſcheint Ereigniſſe in der Kirche vorauszuſezen; aber wenn man von einer Technik redet, ſezt die nur voraus daß man ſelbſt Ereigniſſe hervorbringen will, und ſo ſcheint die ſpätere Erklärung enger zu ſein. Indeß wenn ich einen Willen im allgemeinen habe auf einem gewiſſen Gebiet wirkſam zu ſein, ſo entſteht dort nicht gleich eine Thätigkeit; der Wille muß erſt durch etwas beſtimmt ſein, und das kann etwas ſein das im Gegenſtand iſt oder im handelnden. Aber wir werden uns überzeugen daß das beides nicht getrennt ſein kann. Im handelnden kann jener Wille auf einem Gebiet wirkſam zu ſein genauer beſtimmt ſein, einen gewiſſen Theil des Ganzen ins Auge zu faſſen oder eine Art der Wirkſamkeit des Ganzen ſelbſt; aber eine gewiſſe Art der Thätigkeit geht daraus auch noch nicht hervor, dieſe bedarf eines äußeren Momentes, ſonſt kann ſie nicht zur Erſcheinung kommen. Ein ſolcher Moment iſt nun etwas im Gegenſtande ſelbſt, und wo der Gegenſtand ſo etwas geſchichtliches iſt wie hier, iſt dieſer Moment ein Ereigniß. So können wir alſo ſagen, daß die Anweiſung der Technik nur unter der Bedingung in Anregung kommt daß etwas geſchieht wodurch das Intereſſe des einzelnen zum Handeln gebracht wird, und da tritt alſo die zweite Erklärung ein. Nicht alle Gemüthsbewegungen ſind unordentlich. Die ſpätere Erklärung jedoch ſcheint vorauszuſezen daß an ſich die Gemüthsbewegungen derer die in der Kirche wirkſam ſein wollen etwas unordentliches wären. Nun können wir dies zugeben für gewiſſe Zeiten und Umſtände der chriſtlichen Kirche, nicht im allgemeinen. Jener Ausdrukk aber iſt unvollkommen, denn die Gemüthsbewegungen ſollen ja nicht ſelbſt in Ordnung gebracht werden, ſondern nur die Action die aus ihnen entſteht, und da werden wir ſagen, daß wo auch die Gemüthsbewegung nichts leidenſchaftliches hat, doch ohne techniſche Anweiſung die Action ſelbſt die daraus hervorgeht in die Ordnung einer beſonnenen Thätigkeit nicht gebracht werden kann. Denn um ein jedes Verfahren das man einſchlägt aus dem Zwekke zu begreifen, dazu iſt es an der Gemüthsruhe nicht genug, dazu gehört noch die klare Anſchauung des Gegenſtandes, die Conſtruction der Aufgabe und des Verfahrens zur Löſung derſelben: und das iſt es was durch Technik ausgedrükkt werden ſoll. Es ſtimmen alſo beide Erklärungen zuſammen.

Ehe wir weiter gehen, müſſen wir hier noch eine Einwendung näher beleuchten. Man ſagt nämlich, die praktiſche Theologie habe zum Zwekk die Richtigkeit deſſen was der einzelne in Beziehung auf die Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche thun kann. Da ſagt man nun, dies ſei eine unmittelbar göttliche Angelegenheit und könne auch nur durch den göttlichen Geiſt das richtige hervorgebracht werden, und es ſei wegen der eigenthümlichen Beſchaffenheit und Heiligkeit des Gegenſtandes kein Ort darin für menſchliche Kunſt und Vorſchriften die auf der Vorſtellung von einer Anwendung menſchlicher Kunſt beruhen. Dieſe Einwendung muß durch die Erfahrung zurükkgewieſen werden, indem unſer Handeln in der Kirche, wenn es von allen Regeln losgemacht wird, nur zu ſolchen Reſultaten führt, daß theils bisweilen das Gegentheil von dem hervorgeht was bewirkt werden ſoll, theils die ganze Handlungsweiſe in das bewußtlos verworrene übergeht. Dies zeigt ſchon wie es um dieſe Einwendung ſteht. Das iſt richtig, daß der göttliche Geiſt nur das richtige hervorbringen kann; aber wir wiſſen daß keiner ſich rühmen kann daß der göttliche Geiſt ausſchließend in ihm wirkſam ſei, und folglich das ausgeſchloſſen werden muß in jedem Lebensmoment was nicht vom göttlichen Geiſt ausgeht. Sodann iſt nicht zu läugnen, daß wenn der göttliche Geiſt in den Menſchen wohnt, er dann auch menſchlich, auf eine der menſchlichen Natur gemäße Weiſe wirkt, und ſo müſſen ſeine Wirkungen auch als das menſchlich richtige dargeſtellt werden, und das iſt es was wir unter Kunſt verſtehen. Alſo können ſich Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes und Kunſt nicht widerſprechen. Geht man darauf zurükk, daß Chriſtus zu ſeinen Apoſteln geſagt hat „ſie ſollten nicht ſorgen was ſie reden ſollten, der göttliche Geiſt würde es ihnen zur Stunde eingeben“ (Matth. 10, 19. 20), und will man es zur Norm machen daß alles Handeln der Kirche müſſe improviſirt ſein: ſo bedenkt man nicht daß Chriſtus nur von einem beſonderen Fall redet, nämlich von dem wo die Apoſtel vor den Tribunälen der Heiden ſtehen würden, wo es dann freilich keine andere Art gab, und er ſie alſo nur aufmuntern will. Das worauf uns jene Einwendung natürlicher Weiſe führt, iſt daß wir uns eine richtige und beſtimmte Vorſtellung machen müſſen von dem was durch die Regeln der Kunſt bewirkt werden kann, und das wird auf dieſem Gebiet daſſelbe ſein wie auf den anderen. Gehen wir auf jene angeführte zweite Erklärung zurükk: ſo ſehen wir daß hier etwas, nämlich die Bewegung des Gemüths vorausgeſezt wird; ohne das findet die Technik ihre Anwendung nicht, weil kein Impuls zum Handeln da iſt. Aber dies iſt kein bloßer unbeſtimmter Impuls. Sowie wir davon ausgehen, daß in allen auf dem Gebiet der Theologie wirkſamen das religiöſe und chriſtliche Intereſſe den weſentlichen Moment bildet, ſo iſt dies das was jener Gemüthsbewegung im allgemeinen die Richtung giebt und in einem jeden ſchon den Vorſaz erzeugt und zum Bewußtſein bringt was geſchehen ſoll; daher die Technik nur beſtimmt wie dies geſchehen ſoll. Daraus folgt unmittelbar, daß alle Regeln welche in der praktiſchen Theologie aufgeſtellt werden können durchaus nicht productiv ſind, d. h. daß ſie einen nicht zum handelnden machen, die Handlung nicht hervorrufen, ſondern wenn er ſich dazu beſtimmt findet die Vollbringung derſelben im einzelnen auf die richtige Weiſe leiten. Das gilt auf jedem Gebiet. So macht die genaue Kenntniß der muſikaliſchen Compoſition keinen zum Componiſten. Die Regel kann nicht die Erfindung hervorbringen; nur wenn dieſe entſtanden iſt in der Seele, ſind es die Regeln welche die Ausführung leiten. Man ſieht alſo wie das Anerkennen der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in allem was ſich auf die Kirche bezieht mit der Kunſt gar nicht ſtreitet, denn den Impuls zu einem richtigen Handeln und die urſprüngliche Beſtimmung können wir nur vom göttlichen Geiſt erwarten; das äußere Hervortreten aber wird um ſo vollkommener ſein als es menſchlich iſt und den Regeln der menſchlichen Kunſt gemäß. Dem göttlichen Geiſt gehört alſo der Impuls und was die Sache des Genies iſt an, der Technik gehört die Ausführung an, die in jedem Moment in dem Dienſt jenes Impulſes und jener inneren Beſtimmtheit iſt. Es iſt nirgends in der Schrift geſagt, und alle Erfahrung, wenn man auf die Reſultate ſieht, ſelbſt die Praxis der Kirche läugnet es, daß die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes der wiſſenſchaftlichen Beſtrebung und der Kunſt entbehren könne. Das göttliche Princip in der chriſtlichen Gemeinde iſt ein Geiſt der Ordnung, die Barbarei aber kann nie Ordnung ſein; die Aufhebung dieſes leitenden Princips ſteht im Widerſpruch mit der wahren Wirklichkeit des göttlichen Geiſtes.

Indem wir nun hiedurch zugleich den Werth der praktiſchen Theologie als Technik näher beſtimmt haben, ſo können wir auch noch etwas hinzufügen was diejenigen welche geneigt ſein möchten jener Einwendung Gehör zu geben wieder ſicher ſtellen muß. Wenn alles was Technik iſt in dieſem Verhältniß ſteht, daß es die richtige Ausführung eines ſchon aufgegebenen ſicher ſtellen ſoll: ſo darf nichts aufgeſtellt werden als Regel was jenes Beſtehen und Vervollkommnen der chriſtlichen Kirche auf irgend eine Weiſe gefährden kann und ſich dagegen in Widerſpruch ſezen. So beugen wir dem Mißbrauch vor. Unſere Erklärungen gehen überall auf die Idee der Kunſt zurükk. Nun giebt es immer in der menſchlichen Kunſt eine Ausartung; es giebt Roheit, Unvollkommenheit ehe ſich die Kunſt bis zu einem gewiſſen Punkt entwikkelt, aber jenſeit ihrer Vollendung giebt es wiederum Ausartungen. Gegen dieſe ſtellt uns jenes ſicher und hütet uns dagegen. Jede Ausartung der Kunſt in das frivole eitle würde etwas ſein was mit der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in Widerſpruch wäre: aber weil es die Ausartung iſt, thut es der Sache keinen Eintrag, ſtellt uns vielmehr eine Cautel auf innerhalb welcher wir die Regeln zu ſuchen haben. Daher müſſen wir nun ſuchen uns das ganze Gebiet der praktiſchen Theologie zu organiſiren.

*) Dies können wir nur mittelſt der Theilung, und fragt es ſich, Was haben wir dazu für ein Princip? Wir können dabei zunächſt auf unſere Erklärung zurükkgehn und müſſen von dieſer auf den Gegenſtand der praktiſchen Theologie hinſehn. Es iſt die Rede davon, daß die beſtimmten Handlungen in der chriſtlichen Kirche, die ſich auf Zuſtände und Ereigniſſe derſelben beziehen, durch die Technik ſollen geordnet und geleitet werden. Da können wir zunächſt nun fragen, Giebt es ein mannigfaltiges was wir ſondern können in den Handlungen auf die chriſtliche Kirche? Die chriſtliche Kirche iſt ein organiſches Ganzes, wie das eine jede geordnete menſchliche Verbindung iſt. Indem wir ſie ſo anſehen, zeigt ſich eine zwiefache Thätigkeit.

---

*) S. Beilagen A. 4. B. 3.

In einem jeden organiſchen Ganzen iſt eine Einheit des Lebens. Wenn man auf dieſe wirkt, wirkt man auf das Ganze. Es iſt aber in jedem organiſchen Ganzen auch ein Complexus einzelner Theile: indem man auf dieſe wirkt, wirkt man auf das Ganze nur mittelbar in wie fern der Theil dem Ganzen angehört. Da iſt eine zwiefache Einwirkung, die wir unterſcheiden können als eine allgemeine und als eine locale. Indeß iſt dieſer Gegenſaz immer auch nur ein relativer *). Wir wollen zuerſt ausgehn von dem Begriff des localen. Der einzelne der auf einen einzelnen organiſchen Theil der chriſtlichen Kirche ſeine Einwirkung richtet (der kleinſte organiſche Theil derſelben iſt eine Gemeine, die auch ein Ganzes wieder für ſich iſt), übt eine locale Einwirkung aus. Was die Gemeine zu einer chriſtlichen macht, was ihre Lebenseinheit bildet, iſt daſſelbe was die Lebenseinheit des Ganzen bildet, und es hat daher dieſe Wirkſamkeit immer den Charakter des allgemeinen; denn man kann nur wirken auf eine Gemeine indem man die Kraft des Geiſtes in ihr zu ſtärken ſucht. Der unmittelbare Zwekk aber iſt der einzelne Theil, und in ſofern können wir es unterſcheiden. Wer von dem anderen Geſichtspunkt aus auf die öffentlichſte Weiſe ohne beſtimmte Grenzen im Sinn zu haben, was bei uns durch Schriften geſchieht, zur Berichtigung der chriſtlichen Erkenntniß und Stärkung des chriſtlichen Sinnes wirkt, deſſen Wirkſamkeit hat keinen localen Charakter, ſie iſt die ſchlechthin allgemeine und geht unmittelbar auf das Ganze. Indeß trägt ſie doch immer an ſich daß ſie einen Theil unmittelbar betrifft. Iſt die Wirkſamkeit z. B. an die Sprache gebunden, ſo wird ſie ſtärker ſein da wo die Urſprache einer Schrift das unmittelbare Lebenselement iſt, als in einer Ueberſezung; und ſelbſt nehmen wir die allgemeinſte Sprache, die wiſſenſchaftliche: ſo iſt dieſe doch nur im Beſiz eines zerſtreuten Theils der Kirche, und die Wirkſamkeit wird da auch nicht allgemein ſein; der Charakter des localen iſt hier alſo auch, obgleich auf

---

*) S. Beilage B. 2

eine untergeordnete Weiſe. Wir können dennoch beides unterſcheiden, obgleich es immer ein relativer Gegenſaz bleibt; hierauf kann nur die Eintheilung der praktiſchen Theologie beruhen. Dies hat man auch immer gethan, nur daß dem einen Theil in der Bearbeitung mehr Fleiß iſt gewidmet worden als dem andern. Für die locale Wirkung nehmen wir, um den Gegenſaz ſo ſtark als möglich zu faſſen, den kleinſten Theil als organiſche Norm und ſagen, Sie iſt die Wirkſamkeit auf eine chriſtliche Gemeine, oder das was wir Kirchendienſt nennen. Die allgemeine Wirkſamkeit die das Ganze zu ihrem Gegenſtande hat, iſt uns ſchwieriger zu beſtimmen und feſtzuhalten. Je mehr ſie wirklich das Ganze ſich zum Gegenſtande macht, deſto fragmentariſcher iſt ſie, weil das Ganze nicht beſtimmt gegeben iſt ſondern ins einzelne zurükkgeht. Die ganze chriſtliche Kirche als Einheit iſt nirgends gegeben; das größte was als ein ganzes gegeben iſt bleibt immer eine einzelne Kirchengemeinſchaft. Die Wirkſamkeit z. B. in der katholiſchen Kirche, die eine beſtimmte Einheit iſt, kann in ſofern allgemein ſein. Für die evangeliſche Kirche iſt dies ſchwieriger: die hat keine äußere Einheit, ihre Einheit hängt an einem bloß innerlichen, an der Einheit der Lehre im Symbol. Wir haben nichts was als Organ der Kirche in Bezug auf die Lehre angeſehen werden kann. Eine Einheit iſt nur die Kirche eines einzelnen Staates; auf die kann einer wirken mit allgemeinem Charakter indem er auf ihre Organe wirkt. Dieſe Organe leiten das Ganze, und eine Wirkſamkeit auf dieſe iſt ein Antheil an der Leitung des Ganzen. So nennen wir denn die Leitung des Ganzen das Kirchenregiment, und ſofern die Eintheilung der praktiſchen Theologie auf dem Gegenſaz einer allgemeinen und beſtimmten Wirkſamkeit beruht, können wir ſie zuſammenfaſſen in dieſen beiden Theilen. Aber auch dies, daß der Gegenſaz nur ein relativer iſt, müſſen wir uns deutlich machen. Wenn wir auf die Seite des Kirchenregiments ſehen: ſo lag uns jenſeit derſelben noch eine allgemeinere aber unbeſtimmtere Wirkſamkeit, wie die des theologiſch wiſſenſchaftlichen Schriftſtellers eine ſolche iſt. Die können wir nur zum Kirchenregiment rechnen, wiewol ſie im engeren Sinn von dieſem ganz verſchieden iſt. Aber es wird doch dabei bezwekkt die Wirkung auf das Ganze, und gelingt die Thätigkeit, ſo wird auch eine Wirkung auf das Ganze hervorgebracht. Fragen wir, Wie ſteht es mit der Wirkſamkeit des aſketiſchen Schriftſtellers: ſo iſt ſie der äußeren Form nach dieſelbe, aber ſie gehört nicht zum Kirchenregiment, denn es wird dadurch nur eine Wirkung im einzelnen hervorgebracht; und da ſehen wir wie das eine Gebiet ſo zerfallen kann und wie hier Uebergänge ſtattfinden. Dennoch behält die Eintheilung ihre Gültigkeit, und wir können hinzufügen, Je beſtimmter der Gegenſaz aufgefaßt iſt, deſto beſtimmter können auch die Regeln ſein.

Zu dem vorhergehenden ſind noch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Schon die erſte Erklärung die wir gegeben haben hat uns auf den Begriff der Kunſt gebracht; wir haben aber noch nicht geſagt, was für eine Art von Kunſt gemeint ſei, und die Eintheilung zu der wir gebracht worden ſind, ſcheint die Beantwortung dieſer Frage noch ſchwieriger zu machen. Was wir als Kirchendienſt und als Kirchenregiment getrennt haben, iſt ſehr eins in Beziehung auf die Kirche: wie es eins ſein kann in Beziehung auf die Kunſt, will nicht gleich einleuchten. Im Kirchendienſt kommen die verſchiedenen Zweige deſſen was wir im engeren Sinn Kunſt nennen in verſchiedenen Verhältniſſen vor: Redekunſt, Poeſie, Malerei, Architektur; und da können wir uns auch leicht denken wie es für die beſondere Anwendung dieſer Künſte auf dieſen Gegenſtand auch beſondere Regeln geben kann. Wie iſt es nun aber mit dem Kirchenregiment? Das haben wir im allgemeinen bezeichnet durch die allgemeine Einwirkung auf das Ganze, die aber wieder etwas begrenztes iſt. Was da als der unmittelbare Gegenſtand zuerſt aufſtößt, iſt die Anordnung der Geſellſchaft als ſolche; und gehen wir da auf unſere andere Erklärung zurükk, daß die Anwendung der praktiſchen Theologie Impulſe zur Thätigkeit vorausſeze, die durch Ereigniſſe in der Kirche angeregt werden: ſo werden wir die Anwendung auf das Kirchenregiment machen können. So pflegte man in der Kirchengeſchichte zu ſondern fala secunda und adversa der Kirche, welches eine ſehr unvollkommene Behandlung der Kirchengeſchichte iſt, aber hier können wir es aufnehmen. Die Regeln wie alles hier am beſten zu Stande gebracht werde, werden hervorgerufen durch günſtige und ungünſtige Ereigniſſe der Kirche. Dieſe Ereigniſſe werden eine Thätigkeit erfordern welche unſere Diſciplin auf die rechte Weiſe vollbringen lehren ſoll: aber auf was für eine Kunſt geht das zurükk? Die Analogie liegt nicht weit. Mit demſelben Recht wie man von einer Staatskunſt redet, werden wir auch von einer Kunſt im Kirchenregiment reden können; aber es ſcheint etwas weitſchichtiges zu ſein, wodurch in dieſer Beziehung die beiden Haupttheile identiſch ſind: denn wir nennen die Staatskunſt Kunſt wie auch die Erziehungskunſt, aber das iſt doch etwas anderes wie im Gebiete der eigentlichen Künſte. Hier müſſen wir noch eine kleine Abſchweifung machen um die Einheit in den Diſciplinen nicht geringer anzuſchlagen als ſie iſt.

Fragen wir, Was verſtehen wir unter Kunſt: ſo iſt es keine leichte Aufgabe eine Erklärung zu geben die aller Anwendung gerecht wäre, aber das iſt das Schikkſal aller termini von einem gewiſſen Umfang. Sehen wir auf das uns als ein beſonderes erſcheinende Gebiet der ſchönen Künſte: ſo ſtößt dies überall an etwas was wir mechaniſch nennen und von jenem unterſcheiden, doch brauchen wir den Ausdrukk Kunſt auch dafür. Wir ſuchen eine Technik, Regeln etwas auf die richtige Weiſe zu Stande zu bringen was als Aufgabe ſchon bekannt iſt. Wie verhält es ſich nun mit den Regeln in dem Gebiet der ſchönen Künſte und der mechaniſchen? In dem lezteren iſt mit den Regeln immer die Anwendung derſelben zugleich ſchon gegeben; das iſt im Gebiet der ſchönen Künſte nicht der Fall. Wenn wir von der Erfindung ganz abſtrahiren: ſo werden wir doch ſagen müſſen, Nicht nur die Regeln ſezen nicht in den Stand zu erfinden: ſondern wenn auch ſchon erfunden iſt, ſo iſt doch mit den Regeln ſelbſt die Anwendung der Erfindung nicht gegeben; die bleibt noch die Sache eines beſonderen Talents. Bei allem rein mechaniſchen iſt die Anwendung in der Regel ſelbſt gegeben und gehört nur dazu die Genauigkeit und Sicherheit in der Ausführung. Alles mechaniſche geht auf das Rechnen zurükk; da ſind Regeln und Anwendung zugleich gegeben. So bekommen wir für alles was Kunſt iſt ein gewiſſes Verhältniß der Regeln zu Aufgabe heraus. Vergleichen wir nun die beiden Gebiete die ſo auseinander zu liegen ſcheinen: ſo haben die Künſte die auf der Seite der Staatskunſt Erziehungskunſt und alſo des Kirchenregiments liegen, dieſen Charakter mit den ſchönen Künſten gemein. Man wird in der Politik eine große Menge Regeln aufſtellen können in Beziehung auf die inneren und äußeren Verhältniſſe des Staates, aber dieſe Regeln bringen noch nicht die Richtigkeit der Anwendung mit ſich: deswegen nennen wir den Staatsmann zugleich einen Künſtler. Sowie wir die Kunſt im Kirchenregiment ganz auf dieſe Analogie beziehen, findet hier daſſelbe ſtatt; da iſt ein gemeinſchaftliches Merkmal für beide Theile. Betrachten wir das Gebiet der ſchönen Künſte an ſich: ſo ſoll in dieſem ein jedes Werk eigentlich in ſofern ein reines Werk ſein daß es keinen Zwekk hat, es ſoll nichts ſein als Darſtellung. Iſt das auf unſerem Gebiet auch der Fall? Wenn ein Kirchenlied eine tadelloſe Darſtellung in ſich ſchließt, ſo hat es ſeinen Zwekk erreicht; wenn eine religiöſe Rede allen Regeln der Kunſt genügt, ſo hat ſie dadurch noch nicht ihren Zwekk erreicht: wir verlangen hier daß eine gewiſſe Wirkung hervorgebracht werden ſoll. Dieſe iſt auf dem Gebiet der eigentlichen Kunſt Nebenſache, da iſt die Wirkung nur Wohlgefallen an der Darſtellung. Wenn in einer religiöſen Rede nur Wohlgefallen an der Darſtellung bewirkt wird, ſo iſt der Zwekk verfehlt: wir verlangen eine Wirkung auf das Gemüth, unterſchieden von dem Wohlgefallen an der Darſtellung; wir verlangen eine Wirkung die etwas actives iſt und den Impuls der im darſtellenden iſt fortpflanzt auf die für die er darſtellt.

Nun fragt ſich, Wie verhalten ſich die Regeln die aufgeſtellt werden ſollen und die das Reſultat der praktiſchen Theologie ſind, zu dem was erreicht werden ſoll? oder wie verhält ſich die Thätigkeit zu den Erfolgen die hervorgebracht werden ſollen? Wir ſind ſehr geneigt das zu ſubſumiren unter den Gegenſaz von Mittel und Zwekk: der Erfolg iſt Zwekk, die Regeln ſind Mittel. Dieſe Anſicht liegt ſo nahe, ſie iſt im ganzen praktiſchen Leben ſo einheimiſch und die kirchliche Praxis liegt ſo ſehr in der Analogie des praktiſchen Lebens, daß man das nicht übergehen kann. Ich ſage das weil die Auseinanderſezung zeigen wird daß ich ſie auf unſerem Gebiet gar nicht als richtig anerkennen kann. Es iſt dies eine Quelle vieler Irrthümer; was wir z. B. im großen an der katholiſchen Hierarchie tadeln, hat bloß darin ſeinen Grund, daß ſie ihre Methode als Mittel anſehen um einen Zwekk zu erreichen. Nun wollen wir aber ſehen was wir auf unſerem Gebiet gleich für eine Einſchränkung machen müſſen, wenn wir von dieſer Anſicht ausgehen wollen: nämlich das Mittel muß dann auch nichts anderes ſein als Mittel zum Zwekk, d. h. es muß nichts in dem Mittel vorhanden ſein was auch nur auf indirecte Weiſe im Widerſpruch mit dem Zwekk ſteht. Der eigentliche Zwekk iſt die geſammte Kirchenleitung, daher ſich etwas ſehr leicht zu der eigentlichen Aufgabe verhält wie zum Zwekk ein Mittel: aber manches könnte ein Mittel ſein für die momentane Aufgabe was ſeiner Natur nach entweder die Kraft des chriſtlichen Princips ſchwächen oder die kirchliche Gemeinſchaft auflöſen könnte. So z. B. kann es im einzelnen vorkommen daß man denkt, es giebt kein beſſeres Mittel den kirchlichen Frieden zu erhalten als die Unterſuchung über gewiſſe Gegenſtände zu ſuspendiren, weil man vorausſieht, die Gemüther ſind in ſolcher Spannung daß die Fortſezung Zwietracht hervorbringt; aber alles Suspendiren einer Forſchung iſt eine Unterdrükkung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes und muß auf das Ganze nachtheilig wirken. Daſſelbe läßt ſich von der anderen Seite ſagen, daß ſehr leicht etwas für einzelne

Fälle nüzlich ſein kann was im Ganzen den chriſtlichen Geiſt aufheben muß. Daraus entſteht die Cautel, daß nicht ein Mittel angewendet werden darf das dem Zwekk in ſeiner Totalität widerſpräche, und keine Methode in Anwendung kommen darf die im allgemeinen betrachtet in Widerſpruch ſteht mit den beiden Elementen der theologiſchen Geſinnung: denn was in Widerſpruch ſteht muß hemmen und der Wirkung in der Folge Abbruch thun. Wenn wir die praktiſche Theologie betrachten auf eine kritiſche Weiſe, ſo daß ſie auch zum Maaßſtab dienen muß um eine Methode die befolgt wird zu würdigen: ſo iſt es ſehr wichtig daß wir dieſen kritiſchen Kanon gewonnen haben, *Keine Methode darf von der Art ſein daß ſie mit dem wiſſenſchaftlichen und kirchlichen Gemeingeiſt in Widerſpruch ſteht; nicht von der Art daß ſie das chriſtliche Princip ſchwächt oder den kirchlichen Gemeingeiſt aufhebt.* Wenn wir in dem Gange unſerer Unterſuchung bleiben und von dieſem Punkt zu demſelben zurükkehren: ſo werden wir finden daß es gar nicht nöthig iſt die Regeln als Mittel zu betrachten. Nämlich wenn man ſolchen Gegenſaz denkt von Zwekk und Mittel: ſo folgt darum ſchon daß das Mittel ganz außerhalb des Zwekkes liegen muß. Darin lag die Möglichkeit, daß etwas darin ſei das dem Zwekk widerſtreitet. Wenn wir fragen, In welches Gebiet gehört die allgemeine Aufgabe der praktiſchen Theologie, und in welches Gebiet gehören möglicher Weiſe die Mittel: ſo werden wir kein anderes Reſultat finden, als daß die Mittel in demſelben Gebiet liegen. Die einzelnen Aufgaben ſind nur kleine Theile des Geſammtzwekkes; unter Mittel verſtehen wir immer etwas was nicht an und für ſich, ſondern um des Zwekkes willen gewollt wird. Dabei werden wir vorausſezen daß man einen Zwekk iſoliren kann und daß es menſchliche Thätigkeiten giebt die außer dem Zwekke ſind. Nun wiſſen wir daß das nur etwas relatives iſt, einen Zwekk iſoliren; wir nehmen eine Verbindung aller Zwekke an, und das iſt die Sittlichkeit: ſo machen wir gleich den Schluß, daß zu keinem Zwekk Mittel angewendet werden dürfen die der ſittlichen Idee zuwider wären. Die ſittliche Idee iſt der allgemeine Zwekk, zu dem ſich alle Zwekke nur als Theile verhalten. Nun aber werden wir doch ſagen müſſen, Relativ gilt immer eine ſolche Möglichkeit ein Gebiet von Zwekken zu iſoliren, und dann müſſen Mittel angewendet werden die außerhalb des Zwekkes liegen. Daß das nicht mit allem auf dieſelbe Weiſe geht, wird ſich jeder von ſelbſt ſagen; es giebt Zwekke die ſich leicht iſoliren laſſen, während dies bei anderen weniger der Fall iſt. Je näher der Zuſammenhang mit jenem Totalzwekk, deſto weniger wird er ſich iſoliren laſſen. Wir müſſen alſo fragen auch ſchon von dieſem Geſichtspunkt aus, Von welcher Art iſt denn der Zwekk der praktiſchen Theologie? Dieſe Hauptfrage ſollte freilich nicht eigentlich eingeleitet ſein durch ſolche Betrachtung, von der wir ſchon im voraus geſagt haben, ſie ſei eine Nebenſache. Aber das iſt auch eigentlich nicht der Fall; wir wollen das ganze Correlat von Zwekk und Mittel fahren laſſen und an unſerer Hauptaufgabe halten, daß wir die einzelnen Aufgaben zuſammenfaſſen ſollen.

Ich ſtelle nun den Saz auf, Alle einzelnen Aufgaben die in dem Gebiet der Kirchenleitung vorkommen können, gehören zu demjenigen was die Griechen ψυχαγωγία nannten. Ich gehe gleich auf den griechiſchen Ausdrukk zurükk, weil er dort einheimiſch iſt; er iſt leicht zu übertragen in Seelenleitung, er iſt aber in der griechiſchen Sprache einheimiſcher als bei uns. Daß er bei uns nicht ſo einheimiſch iſt, hat ſeinen Grund in der mit der Ausbildung unſerer Sprache faſt gleichzeitigen Trennung des öffentlichen und Privat-Lebens, vermöge welcher alle Thätigkeit die ſich im Privatleben zeigte im Geſammtleben ſo disparat war daß kein Bedürfniß ſtattfand ſie unter einen Begriff zu bringen. Z. B. die Kindererziehung iſt offenbar Seelenleitung, ihre Tendenz geht dahin die Seele zu entwikkeln; die Politik iſt auch nichts anderes als Seelenleitung, denn man mag die Sache nehmen wie man will, und den Zwekk ſezen wie man will: ſo ſind ſie immer von der Art daß ſie nur durch freie Handlungen erreicht und in Bewegung geſezt werden können, und das kann nur durch einen Einfluß auf die Seele geſchehen. Nun aber müſſen wir uns geſtehen daß es in unſerer Lebensgeſtaltung wenig Anlaß giebt Staat und Kirche unter einen Begriff zu bringen. Der Staat kann zwar auch Geſeze geben über die Kindererziehung, und die Eltern ſollen Rükſicht nehmen auf die Verhältniſſe in welche ſie treten können; da iſt zwar eine Beziehung auf einander: aber die Gemeinſchaft kommt nicht heraus. Wenn wir zugeben müſſen, daß die Kirche ein vermittelndes Glied geweſen iſt das Privatgebiet und das öffentliche näher zu bringen: dann müſſen wir geſtehen daß im Gebiet der chriſtlichen Kirche der Begriff der Seelenleitung immer geltend geweſen iſt, wenn auch nicht zum klaren Bewußtſein geworden. Das iſt was man in neuer Zeit mit angeführt hat als Vertheidigung deſſen worüber man gewöhnlich klagt, das Ueberragen der Hierarchie über die Politik. Man ſagt, es ſei nothwendig geweſen daß der Hierarchie das ganz zerfallene Gebiet der Politik untergeordnet werden mußte. Ich führe das nur als Anerkennung unſerer Vorausſezung an, nicht um es zu billigen. Was erreicht werden ſoll, iſt das was wir Erbauung nennen, und die Aufgabe iſt dieſen pſychiſchen Zuſtand hervorzurufen: und das iſt Seelenleitung. Stellen wir uns auf einen höheren Punkt und ſehen die Kirche als eine große Maſſe an: ſo müſſen wir ſagen, Selbſt wenn wir auf das alleräußerſte ſehen, das Verhältniß der religiöſen Gemeinſchaft zum Staat, und wir denken, es giebt da etwas zu ändern: ſo iſt doch dieſes an und für ſich ſelbſt nichts anderes als das Anerkennen eines beſtimmten Verhältniſſes zwiſchen beiden, und die Richtung des Willens dieſem anerkannten gemäß zu handeln; immer beruht alles darauf, daß eine gemeinſchaftliche Einſicht ſei und ein gegründeter gemeinſchaftlicher Entſchluß. Soll ein neues Verhältniß entſtehen: ſo muß dieſes hervorgerufen werden, und das iſt eine Seelenleitung. Nun iſt die Aufgabe der praktiſchen Theologie die Regel aufzuſtellen wie das geſchehen kann, und es gilt ganz allgemein, daß die Regeln nicht außerhalb des Gebietes der Seelenleitung liegen dürfen. Alſo auch alle Kunſt auf dieſem Gebiete ſoll Seelenleitung ſein, eine Bewegung, ein Impuls geſtärkt, geſchwächt, erweckt, oder aufgehoben werden. Dadurch nähert ſich Kirchenregiment und Kirchendienſt, und wir ſehen deutlich ein, wie es ſich mit ihnen ſo verhalten kann daß ſie in einander übergehen. Wir wollen anfangen beim Kirchenregiment, von welchem Bedürfniß da die Seelenleitung ausgeht. Wenn die Kirche verfolgt wird, ſo wollen wir machen daß die Verfolgung aufhöre; bei dem Streit mit Kezern, daß die Wahrheit erkannt werde; wenn der Unglaube die Kirche bedrängt, wollen wir daß der Unglaube ſelbſt aufhöre: — was heißt dies alles? Nichts anderes als, wir wollen daß alle Menſchen recht gute und vollkommene Chriſten werden; würde das erreicht, dann wäre dieſer Zweig der Seelenleitung nicht mehr nöthig. Auch wenn wir auf die Ordnung der Geſellſchaft in ſich ſelbſt ſehen, kommt es darauf hinaus daß ein jeder das ſeinige thue, nichts anderes thun wolle. So lange es den einzelnen an Selbſterkenntniß und reinem Willen fehlt, iſt die Seelenleitung nöthig welche das Kirchenregiment bildet. Wir können alle andere Kunſt fahren und das Kirchenregiment liegen laſſen und ſagen, Wir wollen jeder darauf wirken daß alle anderen um uns herum das Chriſtenthum in ſich aufnehmen: da wird kein Kirchenregiment nöthig ſein. Das hieße an die Stelle deſſen was wir behandeln wollen eine Auflöſung der Geſellſchaft bringen und aufheben wollen eine jede Thätigkeit die ſich auf beſondere Veranlaſſungen bezieht. Beide Maximen haben ſich in der Kirche gefunden, und da giebt es keine praktiſche Theologie. Die erſte conſtruirt den Separatismus, der die äußere Form der Geſellſchaft auflöſen will; die zweite iſt der Quietismus, der nichts aus einer beſonderen Veranlaſſung und in Beziehung auf ein anderes thut. Beides hat die allgemeine Stimme in der chriſtlichen Kirche immer verworfen. Wir haben hier beides in ſeiner guten Wurzel ergriffen, aber werden geſtehen müſſen daß ſo wie es ſich in der Geſchichte zeigt dieſe Anſichten immer nur im kleinen und einzelnen ſtattfinden können, im ganzen aber nicht. Ueberall wo menſchliche Beſtrebungen ins große gehen, müſſen ſie von allen Seiten zugleich angefangen werden. Das verſtändige geregelte beſonnene Verfahren in Beziehung auf die einzelne Veranlaſſung, wenn ſie den Zuſtand der ganzen Kirche betrifft, iſt immer unentbehrlich ſo lange der lezte Punkt des vollkommenen Chriſtenthums nicht erreicht iſt.

Was den *Kirchendienſt* betrifft: ſo iſt da auch eine *Seelenleitung* das was bezwekkt wird. Man kann ſagen, auf einem jeden anderen Gebiet kann es heilſam ſein einzelne Wirkungen hervorzubringen durch beſtimmte Mittel. Kommt es darauf an, daß in einem einzelnen Augenblikk etwas geſchehen ſoll was nur durch menſchliche Kräfte zuſammengebracht wird: ſo muß ich alle Beredſamkeit anwenden meine Ueberzeugung geltend zu machen. Kann es ſo auch in der Religion ſein? Kann da durch Anwendung gewiſſer Regeln etwas geſchafft werden das wahr ſei und nicht bloß Schein? Sobald wir annehmen, der Glaube ſoll durch die Predigt kommen: ſo kann er durch daſſelbige wodurch er gekommen iſt auch geſtärkt werden. Die Predigt ſoll Sache des Geiſtes ſein, und in ſofern hat keiner für etwas anderes zu ſorgen als daß der Geiſt recht lebendig ſei. Nun iſt etwas zwiſchen dem Prediger und dem in welchem der Glaube gewekkt werden ſoll, das iſt *die Reinheit des Mediums*; es ſoll lezterer den erſteren richtig verſtehen, und das ſoll durch dieſen Theil der praktiſchen Theologie bewirkt werden: denn die Wirkſamkeit des erſteren hängt ab von der Reinheit der Darſtellung. Alſo werden wir die Anwendung von Regeln nicht verſchmähen dürfen. Daſſelbe gilt von allem was in dies Gebiet hineingehört. Alles was die Seelenleitung nothwendig macht iſt das was des Irrens fähig macht, und es bleiben da immer Regeln des Verfahrens nöthig.

So wie wir früher geſehen haben wieviel vom Gebrauch der praktiſchen Theologie zu erwarten iſt, haben wir jezt noch etwas dazu gewonnen, die Einſicht nämlich daß die Regeln und die Technik mit der wir es zu thun haben unentbehrlich ſind; aber nicht nur daß ſie nicht im Stande ſind die Thätigkeit ſelbſt zu bilden, ſondern daß ſie auch immer etwas unbeſtimmtes an ſich tragen werden wodurch ſie Kunſtregeln ſind, ſo daß noch etwas anderes in dem der die Regeln anwendet ſein muß was die Anwendung ſichert. Was iſt nun das was hinzu kommen muß um den Zwekk dieſer Regeln zu erreichen? Bei einer jeden eigentlichen Kunſt liegt ein beſonderes Talent zum Grunde, und es fragt ſich daher ob dies hier auch der Fall iſt. Auf anderen Gebieten iſt es das Talent was den Künſtler macht, die Regeln können nur dem nüzen der das Talent mitbringt, ſonſt entſteht nur der Schein der Kunſt. Sowie man auf irgend ein Gebiet der Kunſt geht, ſo liegt etwas darin was ſich durch die ganze Erſcheinung des Verfahrens durchzieht, aber in den Regeln nicht liegen kann. Alle techniſchen Vorſchriften ſind nicht fähig einen zum Künſtler zu machen; er kann ſie alle richtig anwenden: aber wenn die Sache fertig iſt, ſo erfüllt ſie nicht die Idee des Kunſtwerkes. Allerdings giebt es auch ſolche Fehler die gegen die Regeln ſind, wo man ſagen kann, Das hätte er ſo machen müſſen nach den Regeln; aber auch ſolche wo man ſagen muß, Er iſt nicht zum Künſtler geſchaffen, weil er es ſo gemacht hat. Haben wir hier auch ein ſolches Talent vorauszuſezen? Die Frage iſt ſchwierig für beide Theile auf einmal zu beantworten; denn ſehen wir auf den Kirchendienſt: ſo ſind wir gewohnt mehr als billig iſt den Geiſtlichen als Redner anzuſehen, und es würde darauf hinauskommen, ob der Redner oder der Geiſtliche überhaupt eines eigenthümlichen Talentes bedürfe? Geſezt es wäre dies der Fall: ſo würde es noch nicht den vollkommenen Geiſtlichen machen, für dies Geſchäft würde mehr vorausgeſezt werden müſſen. Wir haben alle Kunſt in dieſem Gebiet unter den allgemeinen Ausdrukk Seelenleitung gefaßt. Nun können wir annehmen, daß in dem Gebiet des Kirchendienſtes aus der richtigen Anwendung des eigenthümlichen Talentes des Redners die Seelenleitung hervorgehen müſſe. Wenn wir für das Kirchenregiment eine Aehnlichkeit zwiſchen der dort anzuwendenden

Kunſt und der Staatskunſt finden: ſo iſt das auch Seelenleitung; denn es kommt darauf an, Handlungen anderer hervorzubringen oder abzuwehren; aber eine andere als die redneriſche wird es ſein müſſen, und ſo kämen wir hier auf ganz verſchiedene Punkte. Wir müſſen hier die Einheit aufſuchen. Soviel iſt gewiß, denken wir uns im Kirchendienſt das größte Talent des Redners als beſonderes und fragen wir, Wird einer dadurch daß er das Talent in hohem Maaße hat, wenn die Regeln hinzukommen, ein vortrefflicher Kanzelredner werden: ſo werden wir dies verneinen müſſen; denn jeder wird überlegen daß wenn nicht mit dieſem Talente eine lebendige Ueberzeugung verbunden iſt von dem was der chriſtlichen Gemeine geſagt werden ſoll, und ein Intereſſe dafür: ſo könnte das größte Talent keinen vorzüglichen Kanzelredner hervorbringen. Man könnte einwenden, Es iſt eben die Kunſt des Redners andere etwas glauben zu machen was er nicht ſelber glaubt, und ſo kann einer doch den Glauben hervorbringen den er nicht ſelber hat, und es käme auf das Innehaben dieſer Kunſt und auf Aſſiduität in der Anwendung an. Das hat aber nur einen Schein von Wahrheit. Denkt man ſich einen politiſchen Redner: ſo kann es ſein daß dieſer kein ächter wahrer Freund ſeines Vaterlandes iſt, er kann aber große Gewalt haben die Verſammlung dazu zu bewegen wozu er will, indem er es als heilſam darſtellt. Aber wird wol ein ſolcher im Stande ſein die wahre Vaterlandsliebe beizubringen, die er ſelbſt nicht hat? Dies werden wir verneinen müſſen; denn hier iſt die Aufgabe, eine lebendige Kraft die in allen Erweiſungen dieſelbe iſt zu beleben; dort war nur die Aufgabe eine momentane Anregung hervorzubringen. Zu dem erſten iſt alſo die Wahrheit nothwendig. So auch im Kirchendienſt kommt es nicht darauf an, momentane Wirkungen hervorzubringen, ſondern die chriſtliche Geſinnung zu nähren: und es wäre ſehr übel, glaubte man daß dieſe könnte belebt werden mit allen Künſten von dem der ſie nicht ſelber hat. Es wird zwar geſagt, daß der Teufel ſich verſtellen kann in einen Engel des Lichts; aber wollte man ſagen, es könnte dieſer Wirkungen hervorbringen wie der Engel des Lichts: ſo iſt das falſch. Wo von Mittheilung eines geiſtigen Princips die Rede iſt, kann nur mittheilen wer es hat. So fängt das eigentliche Talent des Redners ſchon an zurükkzutreten. Fragen wir nun, Sollte es nicht möglich ſein, wenn wir dies urſprüngliche annehmen, daß eine Kraft und Fülle der chriſtlichen Geſinnung ſich mittheilen ließe ohne alle Kunſt? Ja das iſt möglich, aber die Sicherheit und Reinheit der Wirkung wird immer erfordern daß die Kunſt zu Hülfe genommen werde.

Betrachten wir nun das Kirchenregiment, und ſehen wir hier auf das analoge Gebiet der bürgerlichen Geſellſchaft: ſo finden wir da etwas was oft Staatskunſt auch Staatsklugheit genannt wird, nämlich das Talent die einzelnen Momente der Begebenheiten in ihrem richtigen Verhältniß zu überſehen und das anzuwenden was geeignet iſt aus dieſem Zuſtande das gewünſchte Reſultat hervorzubringen. Wollen wir das auch als Talent anſehen und ſagen, es gebe eine kirchliche Klugheit, die wäre das Talent bei dem Kirchenregiment: ſo würde bei der größten Virtuoſität dieſe Klugheit ohne Reichthum der chriſtlichen Geſinnung doch nicht dauerhafte Reſultate hervorbringen können, ſondern nur in dem liegen was Sache des einzelnen Momentes iſt, und würde auch hier der rechte lebendige Eifer beſſer wirken als die Klugheit.

Hier haben wir zwei eigentliche Kunſtgebiete gefunden, die aber nichts vermögen wenn nicht beiden das gemeinſchaftliche vorher ſchon zum Grunde liegt. Nun machen die Regeln allein den Künſtler nicht. Was außer den Regeln vorhanden ſein muß damit der Künſtler entſtehe, iſt die Wahrheit und Reinheit der chriſtlichen Geſinnung. Darin können wir aber keine beſtimmten Abſtufungen anerkennen, ſondern nur ein mehr oder weniger, und werden ſagen müſſen, Keiner iſt ganz auszuſchließen aus dieſem Gebiet, Wirkungen in der Kirche hervorzubringen. Der einzelne der ausgeſchloſſen werden könnte, wäre der in dem die chriſtliche Geſinnung die ſchwächſte wäre. Dieſer äußerſte Punkt zeigt wie die größere Kraft auch die

Spontaneität begründen kann und die geringere ſich auf die Receptivität beſchränke.

Wenn wir aber der Sache näher gehen wollen auf ſolche Weiſe, daß wir die Principien finden den Zwekk zu theilen in ſeine natürlichen Glieder und die Verfahrungsweiſe aufzuſtellen: ſo müſſen wir in Betrachtung ziehen das Verhältniß derer von denen eine Wirkung ausgehen ſoll, und derer auf die eine Wirkung hervorgebracht werden ſoll. Hier haben wir nun allerdings eine Unendlichkeit von verſchiedenen Verhältniſſen vor uns und müſſen alſo auf gewiſſe Grenzen zurükkommen. Soviel iſt offenbar auf der einen Seite, daß ſolche leitende Thätigkeit nicht vorhanden ſein kann wenn alle die eine Gemeinſchaft bilden in ihrem Verhältniß zum Ganzen vollkommen gleich ſind: denn dann findet nichts ſtatt als ein reines Zuſammenwirken, und alles Auseinanderwirken iſt nur ein zufälliges und ein Minimum, über welches deswegen keine Regel gegeben werden kann. Die Ungleichheit ſtellt ſich alſo wieder als etwas nothwendiges dar. Aber es giebt auch eine Ungleichheit die zu groß iſt, wo wieder keine Leitung möglich iſt: wenn nämlich der ganze Geiſt in dem einen Theil iſt, die andern ſind aber Null, ſo iſt gar keine Leitung möglich die unter Regeln gebracht würde, ſondern da muß die Null erſt aufgehoben werden; aber da giebt es keine Methode, das kann nur Reſultat eines freien Auseinanderwirkens ſein. Wenn wir von der Ungleichheit ausgehen: ſo werden wir ſagen, Eine zuſammenhängende leitende Thätigkeit iſt nicht möglich als bis dieſe die Geſtalt eines Gegenſazes angenommen hat, bis zwei verſchiedene Klaſſen in der Gemeinſchaft auf irgend eine Weiſe organiſirt ſind, die eine die productive, die andere die receptive. Dieſe finden wir im kleinſten Umfange in der chriſtlichen Kirche von Anfang an. Wo eine chriſtliche Geſellſchaft ſich bildete, da bildete ſich auch ſolcher Gegenſaz, der ſich in gewiſſen gemeinſamen Lebenselementen in der Verſammlung conſtituirte. Hier finden wir alſo allerdings ſchon die leitende Thätigkeit, aber ſie war noch nicht eine ſolche daß ſie eine praktiſche Theologie heraufgefördert hätte; ſondern in dem engen Umfange ſolches Geſammtlebens, wo alle im weſentlichen denſelben Eindrukk unterworfen ſind, da geht auch alle Thätigkeit mehr von dem unmittelbar momentanen aus, da iſt alſo an eine Theorie nicht zu denken. Nun iſt ſchon im allgemeinen für alle poſitiven Diſciplinen feſtgeſtellt, daß ſie nicht eher erſcheinen konnten als bis ſich das Chriſtenthum über eine größere Maſſe erſtrekkte. Wenn wir denken, es wären Gemeinen entſtanden, aber jede wäre ein iſolirtes Ganze für ſich geblieben: ſo wäre doch eine Bedingung nicht da geweſen die die praktiſche Theologie motivirt. Es iſt alſo nicht der Umfang allein, ſondern auch die Verbindung des großen Zuſammenhanges, der poſtulirt wird. Man könnte nun ſagen, dieſe Bedingung ſei im allgemeinen für die Theologie richtig aufgeſtellt, die praktiſche Theologie aber ſcheine eine Ausnahme zu machen. Dächte man ſich eine Maſſe einzelner Gemeinen: ſo könnte die leitende Thätigkeit über das Ganze nicht zugleich ſein, doch im einzelnen ſo, daß eine Theorie könnte aufgeſtellt werden. Das iſt nicht zu längnen; aber wir werden geſtehen müſſen, es kann nur in dem Maaß eintreten als zugleich auch das andere eingetreten iſt; denn wenn wir fragen, Wodurch ſoll das Motiv kommen in einer Gemeine die Ungleichheit unter die Form des Gegenſazes zu faſſen: ſo wird es nur geſchehen wenn eine ſolche Ungleichheit da iſt die durch einen großen Umfang motivirt iſt. Wir haben eine Geſellſchaft die dieſes anſchaulich macht, die Societät der Quäker oder der Freunde; ſie iſt ſehr verbreitet, exiſtirt aber nur unter der Form vereinzelter Gemeinen und ſie beſteht auch überall nur aus Menſchen derſelben Klaſſe. Es iſt eine Art von Princip bei ihnen, unter ſich die geſellſchaftlichen Unterſchiede in Vergeſſenheit zu bringen; dadurch folgt von ſelbſt daß alle die ſich auf dem Extrem der geſellſchaftlichen Unterſchiede finden, nicht zu dieſer Geſellſchaft gehören. Man findet keinen Pöbel und wenige von der privilegirten Klaſſe. Der Raum iſt groß, aber die Geſellſchaft hat den Charakter, daß die Ungleichheit als Minimum da iſt. Da iſt alſo an ſolche Theorie nicht zu denken; dieſe iſt nur in Geſellſchaften von großem geſchichtlichen Zuſammenhang, die einen beſtimmten Grad von Ungleichheit in ſich ſchließen; und die Form des Gegenſazes die da entſteht iſt die, daß die einen zuſammentreten den Gemeingeiſt in der Form der Productivität darzuſtellen, die anderen in der Form der überwiegenden Empfänglichkeit. Iſt die Ungleichheit in der Geſellſchaft nur noch als eine verworrene: ſo giebt es auch kein anderes Verhältniß als von einzelnen zu einzelnen, und da iſt keine Theorie aufzuſtellen. Wir müſſen alſo dieſen Gegenſaz, den wir in allen organiſchen Gemeinſchaften finden, haben, wie in der bürgerlichen Geſellſchaft auch derſelbige iſt. Wenn wir dieſen haben, ſo iſt die Bedingung da. Nun haben wir hier aber den Charakter der religiöſen Gemeinſchaft noch beſonders zu geſtalten und zu fragen, worin die überwiegende Productivität auf der einen Seite, die Empfänglichkeit auf der anderen beſteht. Wenn wir ſagen, der Gegenſaz beruht auf einer wirklichen Ungleichheit: ſo muß dieſe in Beziehung auf die Angelegenheit ſelbſt ſein; da dieſe keine andere iſt als die Frömmigkeit und das religiöſe Bewußtſein, und die Gemeinſchaft nicht anders beſtehen kann als im gegenſeitigen Austauſch: ſo kann die Ungleichheit in nichts anderem beſtehn als daß die einen mehr zu geben haben und den anderen mehr geben können durch Mittheilung. In ſo fern die einen mehr haben, ſo iſt das der Gegenſaz der aufgehoben werden ſoll. Die Geſtaltung der Ungleichheit zu ſolchem Gegenſaz wodurch eine beſtimmte Wirkung derer in denen eine beſtimmte Productivität iſt, möglich iſt, hat alſo keinen anderen Zweck als dieſe Ungleichheit aufzuheben und durch die Circulation der Mittheilung einen gleichen Beſiz hervorzubringen. Indem wir das andere Glied als Empfänglichkeit bezeichnet haben, haben wir es nicht als Paſſivität bezeichnet, ſondern meinen daß auch dieſem eine Thätigkeit zukommen muß; dieſe Thätigkeit muß ſich allerdings zuerſt in der Auffaſſung bewähren, in der lebendigen Verarbeitung. Wenn wir aber weiter gehen und fragen, Wodurch ſoll die allgemeine Tendenz durch die Mittheilung zu wirken beſtimmt werden: ſo müſſen wir ſagen, Durch den Zuſtand der anderen Seite; und wenn wir fragen, Wie entſteht in der Production der Kenntniſſe der Zuſtand der anderen Seite: ſo werden wir ſagen, daß auch hier etwas ſelbſtthätiges in der anderen Seite geſezt werden muß, das iſt die Manifeſtation der Bedürfniſſe; je beſtimmter dieſe iſt, deſto mehr enthält ſie Motive nach welchen die Thätigkeit zu beſtimmen iſt. So werden wir es ſo ſtellen, daß die eine Seite mittheilt, die andere aber nicht bloß empfängt, ſondern durch die Manifeſtation auf die andere wirkt, ſie zur Thätigkeit auffordert. Dies giebt den Begriff einer lebendigen Circulation. Wenn wir nun hiebei ſtehen bleiben wollen: ſo entſteht uns eine Betrachtung ganz eigener Art. Wenn wir nämlich dieſen Umlauf, wozu die praktiſche Theologie die Theorie aufſtellen ſoll, in der größten Vollkommenheit denken: ſo muß immer die Ausgleichung auch möglichſt ſchnell erfolgen; je größer wir die Vollkommenheit ſezen, deſto mehr müſſen wir die Zeit des Austauſches als Minimum ſezen; wenn wir es aber vollendet denken: ſo hört die leitende Thätigkeit auf. Wir können ſie nur als fortdauernd denken in ſo fern die Mannigfaltigkeit ſich wieder erzeugt; dieſe iſt gegeben in dem Wechſel der Generationen.

Alſo alle wirken und laſſen auf ſich wirken; die praktiſche Theologie wäre alſo eine Kunſt für alle. Hier müſſen wir etwas beſtimmendes aufnehmen. Wo Kunſt angewendet werden ſoll, da muß es auch beſtimmte Formen geben; das formloſe wird auch das kunſtloſe ſein. Hier berühren die Extreme einander. Im Kirchendienſt finden wir am meiſten die beſtimmten Formen und da iſt die Kunſt am meiſten zu Hauſe, im Kirchenregiment weniger. Da es aber auch eine kirchliche Geſellſchaft muß zum Gegenſtand haben: ſo wird es auch hier Formen geben. Es giebt auch Wirkſamkeiten auf das Ganze die ihrer Natur nach unbeſchränkt ſind, und für dieſe wird nicht mehr die beſtimmte Kunſt angegeben werden können; und das wird von allem gelten wovon jemand ſagen kann, Ich lege es an auf eine ganz unbegrenzte Wirkung in der Kirche. Da verſchwindet die beſtimmte Form und die Kunſtregel. Das kleinſte noch organiſirte Ganze worauf eine Wirkung hervorgebracht werden kann, iſt eine Gemeine die aus Familien beſteht. In Hinſicht der Familien giebt es verſchiedene Verhältniſſe. Da iſt die Thätigkeit in dieſem kleinſten Gebiet auch eine formloſe und kann die Form nicht gefaßt werden. Die Region des beſtimmten liegt in der Mitte zwiſchen beiden. Hier kommen wir auf den Punkt zurükk, daß beſtimmte Wirkungen nur hervorgebracht werden auf ein beſtimmtes Ganzes. Da finden wir mehr äußerlich beſtimmte Ganze und mehr innerlich qualitativ beſtimmte. Das lezte ſind die kirchlichen Parteien in der Chriſtenheit, die als eigenthümliche mehr oder minder vollkommene Modificationen des Chriſtenthums müſſen angeſehen werden. In ſolcher Differenz ſind wir auch begriffen ſo lange der Gegenſaz zwiſchen evangeliſcher und katholiſcher Kirche beſteht. Unbeſtimmte Wirkungen kann einer hervorbringen von einer Kirche auf die andere im einzelnen und allgemeinen: aber Wirkungen die eigentlich in die praktiſche Theologie gehören, können nur innerhalb einer und derſelben Kirche hervorgebracht werden. Werden nun dieſe Wirkungen in beiden Kirchen nach denſelben Regeln vollbracht oder nach anderen, oder kann es dieſelbe praktiſche Theologie geben für evangeliſche Theologen und katholiſche? Dieſe Frage kann verſchieden beantwortet werden; es kann ſogar eine Antwort geben die indifferentiſtiſch iſt, und eine andere die rein polemiſch iſt; dieſe werden entgegengeſezt ſein: die lezte wird die Identität der Regeln verneinen, die erſte im weiteſten Sinn behaupten. Die eine iſt ſo unwahr wie die andere, weil die Principien falſch ſind; die Wahrheit liegt zwiſchen beiden, iſt aber ſchwierig auszudrükken. Es giebt gewiſſe Regeln die identiſch ſind für beide Kirchen; geht man aber ins einzelne: ſo wird ſich die Differenz der Principien auch darin zeigen, aber es wird ſich nicht angeben laſſen wo die Differenz und die Identität aufhören und angehen. In thesi iſt die Formel richtig; aber in praxi, weil wir die näheren Beſtimmungen nicht geben können, wird unſere praktiſche Theologie nur Gültigkeit haben für die evangeliſche Kirche. Wir werden allerdings ſehen, wie wir in beiden Gebieten keinen Punkt aufweiſen können wo die wirkliche Handlung nicht müßte die Differenz zwiſchen beiden Kirchen an ſich tragen. In dem Kirchenregiment ſind ganz andere Grundſäze über das Verhältniß der Kirche zum Staat, ſelbſt andere über das Verhältniß beider Kirchen zu einander, und da werden ſchon die erſten Principien different ſein müſſen. Für den Kirchendienſt iſt in unſerer Kirche das Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien anders geſtellt als in der katholiſchen, und hat der evangeliſche Geiſtliche ganz andere Subſidien, weil er auf größere Bekanntſchaft mit der Schrift rechnen kann und das Gebiet der Tradition für ihn einen ganz anderen Werth hat. Hier ſind die Elemente ſo verſchieden daß die Regeln über den Gebrauch derſelben anders ausfallen müſſen. Alſo wäre es vergeblich uns auf eine allgemeine praktiſche Theologie und eine beſondere einzulaſſen; ſondern es iſt zweckmäßiger daß wir uns gleich auf den Umfang der evangeliſchen Kirche beſchränken.

*) Wir haben das ganze geſondert in Theorie des Kirchenregiments und Kirchendienſtes: bei welchem Theil ſollen wir anfangen? Die große Differenz zwiſchen beiden macht wahrſcheinlich daß wir mit einem anfangen müſſen und fragen, ob in dem einen Theil Bedingungen liegen für den anderen, während das Verhältniß nicht umgekehrt ſtattfindet. Iſt die Kirche ein organiſches Ganzes: dann iſt die Antwort uns gegeben und wir können ſie nur zur Anſchauung bringen, denn in einem organiſchen bedingen ſich alle Theile gegenſeitig. Wir haben natürlich zu erwarten daß jeder Theil durch den anderen bedingt ſei, und ſo kann man nicht ſagen daß eine beſtimmte Ordnung nothwendig gegeben ſei. Wollen wir mit der Theorie des Kirchenregiments anfangen: ſo ſezen wir das voraus was nur durch den Kirchendienſt vorhanden ſein kann;

---

*) S. Beilagen A. 3. B. 2.

es giebt ein Kirchenregiment nur wiefern es eine Einheit der Kirche giebt in einer Verbindung einer groſſen Anzahl chriſtlicher Gemeinen. Die Einheit der Kirche ſezt die einzelnen Gemeinen voraus, dieſe beſtehen immer durch den Kirchendienſt fort und können nur durch Abwechſelung der Geſchlechter ſich erneuern; die dazu gehörende Bildung iſt vom Kirchendienſt abhängig. Fangen wir beim Kirchendienſt an: ſo kann in dieſem keine vollkommene Unabhängigkeit und Freiheit ſein, ſonſt wäre eine abſolute Selbſtändigkeit der einzelnen Gemeinen gegeben die der Gegenſtand des Kirchendienſtes ſind. Beides zuſammen Kirchendienſt und Kirchenregiment kann es nur geben wiefern im Kirchendienſt manches durch das Kirchenregiment bedingt iſt, und wollen wir mit dem Kirchendienſt anfangen, ſo müſſen wir dieſe Bedingungen vorausſezen. Alſo ſind wir in beiden Fällen in gleicher Verlegenheit. Wir müſſen hier auf die erſten Anfänge der chriſtlichen Kirche zurükkgehen. Wie hat denn eins von jenen beiden zuerſt zu Stande kommen können, wenn es das andere vorausſezt? In den Apoſteln war beides vereint, Kirchendienſt und Kirchenregiment. Allerdings war ihre erſte Wirkſamkeit die im Kirchendienſt. Kirche und Gemeine hat eigentlich erſt durch den Dienſt der Apoſtel begonnen, nicht bei Chriſtus. Die Apoſtel fanden Jünger Chriſti neben ſich, und dieſe waren ſchon verbunden und äußerlich obgleich unvollkommen zuſammengetreten; ſie bildeten eine Gemeine, und die Apoſtel ließen ſie ſich ſelbſt conſtituiren in Jeruſalem, verrichteten nur den Kirchendienſt. Sofern die Tendenz auf Ausbreitung des Chriſtenthums in ihnen lebendig wurde und ſie Gemeinen ſtifteten und mit den beſtehenden in Verbindung ſezten und leztere danach modificirten, übten ſie das Kirchenregiment aus. Auf dieſe Weiſe durch die Vereinigung beider in demſelben Punkt können wir nur das Entſtehen von beidem erklären. Nun aber wie die Sachen jezt liegen und beides getrennt iſt, iſt es ganz gleich bei welchem wir anfangen. Wir können hier nur aus ſubjectiven äußeren Gründen entſcheiden, etwas beſtimmt gegebenes kann darin nicht ſein.

Der Zuſammenhang zwiſchen Kirchendienſt und Kirchenregiment iſt ein zwiefacher. Einmal haben beide denſelben Gegenſtand, die Kirche, man mag die Sache anſehen wie man will, ſo daß man mehr von der Idee der großen Gemeinſchaft ausgeht oder von der Befriedigung des religiöſen Bedürfniſſes des einzelnen, welches unmittelbar in den einzelnen Gemeinen befriediget wird. Da nun auf dem religiöſen Gebiete ein reger Verkehr ſtattfindet, ſo muß beides in Uebereinſtimmung gebracht werden, und dieſes geſchieht nur durch den allgemeinen Verkehr der Kirche. Auch beſteht das Wohl des Ganzen nur im Wohl des einzelnen Organs. Zweitens ſind für diejenigen welche an der Leitung im ganzen Theil haben ſollen, eben ſo wohl als für die im Kirchendienſt thätigen nothwendig das religiöſe Intereſſe und der wiſſenſchaftliche Geiſt. Kommt es nun an auf das Verhältniß der Kirche zum Staat, und auf der anderen Seite auf die Organiſation derſelben in ſich: ſo läßt ſich hier vieles thun mit einem praktiſchen Blikk und geſundem Verſtand für das Leben, doch iſt das mehr oder weniger aufs Gerathewohl ohne Theorie. Um aber eine Theorie aufzufaſſen und ſie in der wirklichen Thätigkeit wirkſam ſein zu laſſen, dazu bedarf es des wiſſenſchaftlichen Geiſtes, und lediglich davon hängt der glükkliche Fortgang ab. Anſtatt einer Rechtfertigung zu bedürfen, warum wir dieſes als einen Haupttheil der praktiſchen Theologie aufſtellen, müſſen wir fragen, Wie iſt es zugegangen daß dieſer Theil nicht aufgeſtellt iſt? In der katholiſchen Kirche finden wir die Ausübung des kirchlichen Amtes und die Leitung der Kirche in denſelben Händen des Klerus; der Zuſammenhang iſt dort der Sache nach realiſirt; aber wie dort immer weniger die Wiſſenſchaft hervortritt wie bei uns, ſo auch bei den Theilen der praktiſchen Theologie. Bei der Ausübung des Amtes kommt es bei den Katholiken nicht ſo ſehr an auf die Rede als vielmehr auf Ausübung der Symbole. Ebenſo iſt es mit der Seelſorge, weil alles nach der Tradition geſchieht und auch hier die Wiſſenſchaft zurükktritt. Es ſind viele empiriſche Uebungsanſtalten in welchen ihre Geiſtlichen vorgebildet werden. Was die höhere Leitung der Kirche betrifft: ſo waltet auch da eine Tradition, eine Art von Geheimlehre in der römiſchen Curie, weil dieſe Autorität in ſteter Oppoſition iſt gegen die politiſche. Daß nun aber der Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Theilen ſehr groß erſcheint in der katholiſchen Kirche liegt darin, daß ſo wie der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien ſcharf iſt, ſo auch der Gegenſaz zwiſchen höherer und niederer Geiſtlichkeit. Die Ausübung des Kirchenregiments iſt in den Händen der höheren Geiſtlichkeit, die des Kirchendienſtes in denen der niederen. In der evangeliſchen Kirche iſt es umgekehrt, kein ſchroffer Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien und Klerus unter ſich; wol wo das Epiſkopalſyſtem ſtattfindet: doch wo dieſes Syſtem wirklich erhalten iſt, iſt die evangeliſche Reinheit nicht da. In der Ausübung iſt eine große Trennung zwiſchen beiden Theilen, weil die Leitung der Kirche im großen weniger in den Händen der Geiſtlichen iſt als in denen der Weltlichen. Deshalb ſagt man, eine Theorie über das Kirchenregiment ſei nicht theologiſch weil nicht die Theologen ſondern die Politiker zur Ausübung kommen. Niemand kann aber behaupten daß das im Weſen der evangeliſchen Kirche liege; das Entgegenwirken gegen hierarchiſche Verfaſſung liegt freilich darin: doch ſtellt ſich die Sache ſo, daß es einige giebt deren Antheil an der kirchlichen Leitung mehr nach der wiſſenſchaftlichen Seite hin liegt, andere deren Antheil mehr nach der politiſchen. Wir ſollen hinſichtlich der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten die Geiſtlichen den Weltlichen gleichſtellen, ſonſt würden jene in einer weſentlichen Unterordnung ſtehen. Die Theorie welche auf das Kirchenregiment Anwendung findet, hat alſo theils eine mehr theologiſche Seite vom Begriff der Kirche aus, theils eine politiſche vom Begriff des Staates aus. Wir müſſen allerdings ſagen, daß die kirchenleitende Thätigkeit in dieſer großen Beziehung das iſt wovon das Fortbeſtehen der ganzen Theologie überhaupt abhängt. Denn gäbe es keine größere Verbindung, ſo gäbe es auch nach unſerer Vorausſezung keine Theologie. Es folgt aber daraus auch, Wird die große Kirchenleitung ſchlecht geführt, ſo muß es einen nachtheiligen Einfluß auf die Theologie haben; und dies gilt auch vom Kirchendienſt, der durch die Theologie vermittelt iſt.

Wie ſchon geſagt gehen die Haupttheile der Diſciplin oft in einander über. Zum Kirchendienſt rechnen wir alles was die Ausübung des geiſtlichen Amtes im allgemeinen betrifft; darüber aber ſcheinen eben die Principien in der Theorie des Kirchenregimentes vorgetragen werden zu müſſen, damit die Geſezgebung darüber das richtige anordne. Die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten im großen hat es zu thun mit dem Verhältniß der Kirche zum Staat, auf der anderen Seite mit dem Verhältniß der Kirchen unter einander. Nun kommt alles darauf an, daß die Geſezgebung ihre Stüze finde in der öffentlichen Meinung, ſonſt iſt ſie ſchwach, beſonders in dieſem geiſtigen Sinne. Nun ſoll durch die Ausübung des Kirchenamtes die öffentliche Meinung gebildet werden; alſo ſcheint es als ob die Theorie des Kirchenregiments vorgetragen werden müßte damit von den Geiſtlichen die Leitung der öffentlichen Meinung richtig verſtanden würde. Eine richtige Anſicht über das Kirchenregiment iſt alſo jedem Geiſtlichen in Beziehung auf ſeinen Dienſt in der Gemeine nothwendig. Wollten bloß Weltliche die Formen des öffentlichen Gottesdienſtes und der Verhältniſſe der einzelnen Theile deſſelben beſtimmen: ſo könnte es unmöglich etwas zweckmäßiges werden. Daraus ergiebt ſich der weſentlich organiſche Zuſammenhang beider; die Theorie des einen muß ſich auf die Theorie des anderen beziehen. Welche ſoll vorangehn?

Es giebt zweierlei was ein gewiſſes Prioritätsverhältniß der einen vor der anderen feſtſezt: 1) überall für einen jeden iſt die Verwaltung der Gemeine das erſte, und der Antheil an der Kirchenleitung das ſpätere; 2) ſcheint es dem Geiſte der evangeliſchen Kirche ganz weſentlich angemeſſen zu ſein, daß die größere Einheit relativ zurücktritt. Die einzelnen Gemeinen in der evangeliſchen Kirche ſind das zuerſt gewordene, und die Einheit der ganzen Kirche als eine äußere iſt überall noch nicht geworden, ſondern nur eine innere Einheit geht durch die ganze evangeliſche Kirche. Wir müſſen demjenigen den Vorrang laſſen was in unſerer Kirche das am meiſten hervortretende iſt.

Ehe wir zu einem der beiden einzelnen Theile ſchreiten, iſt noch eins zu erörtern. Beiden gemeinſchaftlich iſt *der Begriff der Kirche*, der alſo auf eine gemeinſchaftliche Weiſe feſtgeſtellt werden muß. Das äußere dabei iſt ſehr leicht abgemacht; die chriſtliche Kirche hat ihr ganz allgemeines Unterſcheidungszeichen, es iſt die Taufe, wodurch etwas als ein Element der chriſtlichen Kirche beſtimmt wird, und darin liegt die Beziehung auf Chriſtum. Gehen wir aus von der Bedeutung der Taufe und der Beziehung auf Chriſtum in derſelben: ſo iſt damit zugleich gegeben eine gewiſſe Richtung des menſchlichen Geiſtes in der Totalität ſeiner Beſtrebungen. Ein Urbild iſt in Chriſto gegeben, dem er angenähert werden ſoll, und in Chriſti Worten ſind Grundzüge aufgeſtellt für das menſchliche Denken und Handeln. Vorausgeſezt man ſei über das Fundament (Chriſtum) einig: ſo wäre *die chriſtliche Kirche die Geſammtheit derer welche in ihrem gemeinſamen Leben dieſem ſich annähern wollen*; und alſo die Regel, wie das was in der chriſtlichen Kirche geſchieht auf eine richtige Weiſe geſchehe, folgende: Das richtige iſt das was eine ſolche Annäherung in ſich ſchließt, und das falſche das wodurch ſie verhindert wird. Der Gehalt dieſer Formel bleibt freilich noch problematiſch. Sehen wir auf die Haupttheile der praktiſchen Theologie: ſo entſteht die Frage, Wie und auf welche Weiſe wirkt das geiſtliche Amt zu dieſer Annäherung? und ebenſo, Wie kann die Kirchenleitung im großen dieſe Annäherung befördern oder hemmen? Wir befinden uns in dem Gegenſaz des Proteſtantismus gegen den Katholicismus, und der ſchließt auch ſchon in ſich eine verſchiedene Vorſtellung von dieſer Frage. In der katholiſchen Kirche wird die Hauptwirkſamkeit des geiſtlichen Amtes offenbar in die Sacramente geſezt, auch in Beziehung auf den Einfluß den das geiſtliche Amt auf das einzelne Leben ausübt. Im Zuſammenhang mit dieſem Centralpunkt ſteht auch die Menge von ſymboliſchen Handlungen welche im Cultus derſelben vorkommen. Dadurch gewinnt dieſer ganz und gar einen beſtimmten Charakter. In der evangeliſchen Kirche tritt ſtatt deſſen in dem Cultus die Predigt entſchieden hervor, die Erklärung des göttlichen Wortes, und hievon ausgehend kann nicht darüber geſtritten werden, daß in unſerer Kirche die Seelenleitung vorzüglich auf dem Wege der Rede bewirkt werden ſoll. Hieraus iſt die Anſicht entſtanden, daß die chriſtliche Kirche eigentlich eine Lehranſtalt ſei. *) Ich muß geſtehen, daß dies eine Anſicht iſt welche einſeitig zu ſein ſcheint, weil ſie ſich nur an die Oppoſition gegen die katholiſche Kirche anknüpft und alſo das gemeinſchaftliche, wodurch ſich das Weſen der chriſtlichen Kirche ausſpricht, zu vernachläſſigen ſcheint. Wo wird durch Vermittelung des geiſtlichen Amtes gelehrt? Das erſte Lehren iſt überall der Religionsunterricht den der Geiſtliche der Jugend ertheilt, die Katecheſe; aber die dort gelehrt werden ſind ja noch nicht vollkommen in der chriſtlichen Kirche. Das Lehren ſcheint mehr ein Vorbereiten und nicht das Weſen des geiſtlichen Amtes ſelbſt zu ſein; die öffentliche Katecheſe iſt auch ganz etwas anderes als die Predigt: die Predigt ſoll kein Lehren ſein. Danach haben wir alſo kein Recht zu ſagen, die Kirche ſei eine Lehranſtalt. Was wird für eine Theorie für das Kirchenregiment entſtehen, wenn man von dem Geſichtspunkt ausgeht, daß die Kirche eine Lehranſtalt ſei? Daß die Menſchen nicht unwiſſend ſeien in allgemein menſchlichen Dingen, iſt nicht eigenthümlich der Kirche ſondern ein allgemeines Intereſſe, auch das Intereſſe der bürgerlichen Geſellſchaft. Es entſteht die Neigung beides in einander zu ſchmelzen, und weil der Staat wollen muß daß die Menſchen in allem guten nicht unwiſſend ſeien,

---

*) S. Beilagen A. 3. 4. B. 3. C. 12.

ſo iſt es natürlich zu ſagen, wenn innerhalb des Staates Lehranſtalten ſind, daß dieſe von ihm ausgingen und er ſie ſich angeeignet hat. Darum herrſcht je mehr die Anſicht iſt daß die Kirche eine Lehranſtalt ſei, deſto mehr die Anſicht daß die Kirche eine politiſche Anſtalt ſei und der Geiſtliche ein Volkslehrer. Die Beziehung dieſes Inſtituts auf den urſprünglichen Begriff verſchwindet total. Die Predigt tritt freilich entſchieden in der evangeliſchen Kirche hervor; iſt denn aber das Ausſprechen und Mittheilen von Gedanken immer Lehre? Wo Lehre ſein ſoll, da iſt es auf eine gewiſſe Vollſtändigkeit abgeſehen, d. h. auf den Typus und Abriß, ſonſt giebt es keine Lehre; das finden wir aber in unſerer Kirche nicht. Wird wirklich das Predigen in der Kirche ſo behandelt daß es dabei auf eine Vollſtändigkeit in der Lehre angelegt iſt: ſo entſteht dieſe Vollſtändigkeit bloß zufällig durch dasjenige was ſich in dem Leben der Menſchen ergiebt. Nicht daß die chriſtliche Gemeine gelehret werde, iſt die Wirkung des geiſtlichen Amtes, ſondern daß ſie erbaut werde *), d. h. eine Wirkung auf die Gemeine, welche von dem Gefühl auf den Willen geht. Wir müſſen daher ſagen, daß es eine einſeitige Anſicht iſt, welche wir als die Quelle aller Irrungen anzuſehen haben, daß die chriſtliche Kirche eine Lehranſtalt ſei. Hierin liegt die Tendenz die Kirche dem Staate zu unterwerfen. Denken wir an die religiöſe Muſik und Poeſie als Anſtalten für die Kirche: ſo verſchwindet das Lehren in derſelben gänzlich. Gehen wir von einem rein geſchichtlichen Punkte aus: ſo kommen wir darauf, die chriſtliche Kirche iſt ausgegangen von den Wirkungen und Thätigkeiten Chriſti. Was hat Chriſtus gewollt? Schön wäre es, könnten wir von dieſem Punkte fortſchreiten. Man ſagt, Chriſtus iſt ein Lehrer geweſen und hat nichts gewollt als lehren; ſo auch ſeine Jünger, und ſei die Fortpflanzung ſeiner Anſtalt eine Lehranſtalt. Andere ſagen, Wie ſollte Chriſtus von einem Reiche reden wenn er bloß eine Lehranſtalt beabſichtigte? im Reiche

---

*) S. Beilage C. 22.

liegt die Idee eines Gemeinweſens. Daß die beiden Extreme, die Kirche iſt eine Lehranſtalt, die Kirche iſt ein Gemeinweſen, rein für ſich etwas gefährliches darbieten in der Hinſicht, daß wenn wir dem einen oder dem anderen folgten, uns der Gegenſtand unter den Händen ſchwindet, liegt darin was wir anfangs behaupteten: nachdem die Menſchen verſchieden gelehrt werden, nach dem ſind ſie verſchieden; wir müßten ſo nur ausführen was die Politik uns gäbe. Gehen wir von dem andern Extrem aus und wir ſagten, Wir wollen eine Kirche bauen welche ein vollſtändiges Gemeinweſen ſei, ſo daß ſie nichts ausſchließe was zum gemeinſchaftlichem Leben gehört: ſo würden wir eine Oppoſition gegen den Staat hervorrufen. So verſchwände uns der Gegenſtand für den wir eine Theorie aufſtellten.

Fragen wir, Wie iſt die Kirche wirklich, in die wir mit unſerer Theorie hineintreten wollen: ſo werden wir ſagen müſſen, ſie iſt noch etwas mehr als eine Lehranſtalt, ſie iſt wirklich ein wenngleich unvollkommenes Gemeinweſen. Es liegt uns alſo ob dafür zu ſorgen auf der einen Seite, daß ſie nicht zur bloßen Lehranſtalt herabſinke; auf der anderen, daß ſie nicht ein ſolches Gemeinweſen werde daß der Staat in Oppoſition auftreten muß. Was wir als das gemeinſchaftliche für beide Zweige zum Grunde legen müſſen, müſſen wir uns wenn auch nur in unbeſtimmter Allgemeinheit voranſtellen. Was ſollen wir anſehen als das höchſte Princip aller leitenden Thätigkeit in der chriſtlichen Kirche? Wir müſſen Rükſicht nehmen auf die gegenwärtige Theilung derſelben. Wäre die chriſtliche Kirche Lehranſtalt: würde dann die Theorie der leitenden Thätigkeit mehr oder weniger für beide Theile (katholiſche und evangeliſche) dieſelbe ſein können? Verneinen würden wir das, weil in der katholiſchen Kirche die Leitung der Lehre ganz ein Eigenthum des Klerus iſt, d. h. eines beſtimmten Ausſchuſſes der ganzen Geſellſchaft, welcher deshalb in der katholiſchen Kirche die Kirche im engeren Sinn bildet und gewöhnlich Kirche heißt. Die Laien ſind ein Mittelding zwiſchen zur Kirche gehören und außer derſelben ſein; in Beziehung auf die Selbſtthätigkeit ſind ſie außer der Kirche, in Beziehung auf Denken und Handeln ſind ſie paſſiv; ſie ſind in der Kirche ſofern ſie ſich von ihr leiten laſſen und in derſelben die Beſtimmungsgründe liegen für dieſen paſſiven Gehorſam. In der evangeliſchen Kirche ſehen wir die Lehre als ein Gemeingut an und legen nicht den Laien einen paſſiven Gehorſam bei, ſondern dieſer ſoll von der Ueberzeugung ausgehen. Kann die Theorie dieſelbe ſein vom Standpunkt daß die Kirche ein Gemeinweſen ſei? Nein! Die katholiſche Kirche bildet wirklich ein Gemeinweſen welches durch eine Menge von bürgerlichen Gemeinweſen hindurch geht, und iſt eine außerhalb alles bürgerlichen Gemeinweſens geſtellte und alles umfaſſende Einheit. In der evangeliſchen Kirche giebt es keine leitende Thätigkeit welche ſich über das ganze der evangeliſchen Kirche erſtrekkt; alles was Form iſt und hat als leitende Thätigkeit, iſt in der evangeliſchen Kirche in den Grenzen des einzelnen Gemeinweſens beſchränkt. Pflicht iſt es alſo zu beſtimmen, Wie iſt der Standpunkt in der evangeliſchen Kirche in Beziehung auf jene beiden Anſichten, und wie ſoll ſich das gemeinſchaftliche Princip für die ganze praktiſche Theologie daraus geſtalten? Um für den ganzen Umfang der evangeliſchen Kirche genügend zu ſein, müßte in der Formel nichts fehlen was in der evangeliſchen Kirche weſentlich iſt, aber auch nichts aufgenommen werden was eben ſo gut für eine andere gelten könnte. Von einer anderen Kirche die wir der evangeliſchen gegenüber ſtellen könnten, als der römiſch katholiſchen, kann nicht die Rede ſein. Wenn wir könnten die Differenz zwiſchen beiden Kirchen auf eine allgemeine Formel bringen: ſo hätten wir zugleich einen Ausdrukk für den eigenthümlichen Typus der evangeliſchen Kirche. Die Lehre iſt nur etwas einzelnes, ſowol die theoretiſche als die moraliſche; wir müſſen von der Idee der Gemeinſchaft ausgehen. Dieſe muß nothwendig eine gewiſſe Ordnung haben, das was wir die Verfaſſung derſelben nennen, worin ſich der ganze Charakter derſelben am beſtimmteſten ausſpricht. Nun iſt der Gegenſaz der für die

Differenz der Verfaſſung in der chriſtlichen Kirche ſich geſtaltet hat, eben das verſchiedene Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien; das iſt auch geſchichtlich ſehr bald herausgetreten, und ein Entſagen des Klerus der evangeliſchen Kirche auf das was dem katholiſchen Klerus zukommt, iſt anzuſehn als einer der primitivſten Acte wodurch ſich die evangeliſche Kirche geſtaltet hat. In der evangeliſchen Kirche iſt eine Gleichheit geſezt, hier ſehen wir einen jeden an als für ſich verantwortlich; in der katholiſchen iſt der einzelne nur verantwortlich für ſeinen Gehorſam, und auch das nicht einmal: es fällt dem Klerus anheim, wenn er den Ungehorſam einreißen läßt. In der evangeliſchen Kirche hingegen ſehen wir den Klerus an als ein aus der Geſammtheit gebildetes Inſtitut, das alſo auch keine andere Autorität hat als die ihm von der Geſellſchaft übertragene; das ministerium verbi nicht gerade einen beſonderen Stand bildend, ſondern als eine beſondere Function in der Kirche, welche gewiſſen Perſonen übertragen iſt; ein weſentlicher Punkt in der evangeliſchen Kirche. Wir ſagen nun, *Die evangeliſche Kirche iſt eine Gemeinſchaft des chriſtlichen Lebens zur ſelbſtändigen Ausübung des Chriſtenthums.* Das unterſcheidet die evangeliſche Kirche von der katholiſchen auf das beſtimmteſte. Daß unter Gemeinſchaft durchaus gar nichts von einem weltlichen Anſpruche mitgeſezt iſt, ſezen wir voraus. In der evangeliſchen Kirche iſt das Inſtitut eines öffentlichen Amtes begründet, an welches das oſtenſibele des gemeinſchaftlichen Lebens gebunden iſt, unbeſchadet der Selbſtändigkeit des einzelnen.

Soll nun die praktiſche Theologie die Theorie ſein über das Fortbeſtehen der evangeliſchen Kirche als einer ſolchen, ſofern dieſes von abſichtlichen freien Handlungen ausgeht: ſo fragt ſich, Wie findet ſich die eigenthümliche Form für die beiden Haupttheile? Was nicht allein erhalten ſondern auch vervollkommnet werden ſoll, iſt jene Selbſtändigkeit des chriſtlichen Lebens im einzelnen, und das iſt die Aufgabe des *Kirchendienſtes*, welcher es unmittelbar mit den einzelnen zu thun hat. Die weſentliche Function des Kirchenregiments hat es nur auf eine untergeordnete Weiſe mit den einzelnen zu thun, ſo nur daß dem einzelnen ſeine Function angewieſen werde. Die Hauptſache iſt die, daß die Geſtaltung des gemeinſchaftlichen Lebens eine ſolche ſei wodurch die Erhaltung des chriſtlichen Lebens geſichert werde. Die Theorie des Kirchendienſtes iſt die Beantwortung der Frage, Wie wird durch alle Handlungen der Kirche welche den einzelnen zum Gegenſtande haben, die ſelbſtthätige Ausübung des Chriſtenthums erhalten und geſtärkt? für die Theorie des Kirchenregiments, Wie durch diejenigen Handlungen der Kirche, welche die Formen der Gemeinſchaft ſelbſt zum Gegenſtand haben? Dahin gehört die Art und Weiſe der Mittheilung in der Kirche ſelbſt, zugleich aber auch die äußeren Verhältniſſe der Kirche, und alſo ganz vorzüglich die Verhältniſſe der Kirche gegen die bürgerliche Geſellſchaft.

Wir haben vorläufig feſtgeſezt, daß alles was hier vorgetragen werden ſoll nur Gültigkeit hat für die evangeliſche Kirche. Daraus folgt aber nicht daß dieſes ausſchließende auf jedem Punkt gleich groß ſein werde; das iſt auch etwas was wir ſchon im voraus feſtſtellen können, denn es iſt überall ſo. Das eigenthümliche in einem jeden beſonderen in dem geſchichtlichen Ganzen iſt niemals auf allen Punkten gleich ſtark ausgedrükkt und hat nicht auf alle Actionen gleichen Einfluß. Wenn wir uns darauf einlaſſen könnten in allem das Verhältniß unſerer Kirche zur katholiſchen im Auge zu behalten: ſo würden wir damit anfangen müſſen daß wir uns die Frage überall beantworteten, Wiefern hat das geſagte ſeine Gültigkeit für die römiſche Kirche oder nicht, wiefern ruht es auf der Eigenthümlichkeit unſerer Kirche oder auf dem gemeinſam chriſtlichen? Wir ſtellen daher dies nur im allgemeinen hin und überlaſſen es dem eigenen Nachdenken.

Erſter Theil.

Der Kirchendienſt.

Einleitung.

Wir haben den Kirchendienſt in ſeinem relativen Gegenſaz gegen das Kirchenregiment erklärt als die leitende Thätigkeit in der Kirche, welche das kleinſte Organ des religiöſen Lebens, die einzelne Gemeine zum Gegenſtand habe. Wir ſezen nämlich die leitende Thätigkeit in den Klerus, und die Empfänglichkeit in die Laien. Nun iſt die Gemeine der Gegenſtand dieſer leitenden Thätigkeit. Sie beſteht aus Familien und dem was ſich daran anſchließt, iſt alſo wieder in ſich ein getheiltes. Da findet alſo ein doppeltes Verhältniß ſtatt zwiſchen der Thätigkeit im Kirchendienſt und ihrem Gegenſtande, nämlich ſofern die Gemeine als ein ganzes betrachtet wird, und ſofern auf den einzelnen geſehen wird. Hier haben wir alſo einen vollkommenen Theilungsgrund: der *Cultus* nämlich begreift die Thätigkeit auf die Geſammtheit der Gemeine, und der andere Theil die Thätigkeit auf die einzelnen Glieder der Gemeine. Die Kirchengemeine beſteht nur in Beziehung auf ein religiöſes Zuſammenleben; der Geiſtliche iſt ein Glied der Gemeine, hier hat er alſo als einzelnes Glied auf die einzelnen Glieder zu wirken; aber er iſt zugleich der leitende für die ganze Gemeine und hat in ſofern auf die ganze Gemeine zu wirken. Wie verhalten ſich nun dieſe beiden Thätigkeiten zu einander? Wir wollen hier eine Kunſtlehre aufſtellen; wir müſſen alſo zuerſt fragen, Verhalten ſich dieſe beiden Theile zum Begriff einer Kunſtlehre gleich oder nicht? Offenbar läßt die Thätigkeit des Geiſtlichen im öffentlichen Gottesdienſt beſtimmtere Formen zu; es wird alſo für dieſen Theil in weit vollkommenerem Grade eine Kunſtlehre aufgeſtellt werden können. Wie verhalten ſich nun die beiden Theile gegen einander in Beziehung auf das Ganze? Dieſe Frage iſt ſehr verſchieden beantwortet worden. Man hat die Sache gewöhnlich ſo dargeſtellt, daß der eine Theil ſich zum anderen verhalte wie Mittel zum Zwekk. In den amtlichen Handlungen des Geiſtlichen außer dem öffentlichen Gottesdienſt liefe offenbar alles auf die Tendenz hinaus den einzelnen zu belehren und zu beſſern; das wäre der eigentliche Zwekk der ganzen religiöſen Gemeinſchaft. Der öffentliche Gottesdienſt wäre nur Mittel dazu; und könnte der Geiſtliche ſich immer in ein beſtimmtes Verhältniß zu jedem einzelnen ſtellen, ſo wäre der öffentliche Gottesdienſt ganz überflüſſig. Dieſe Anſicht geht natürlich von der andern aus, die Kirche ſei nur ein Inſtitut zur Beſſerung der Menſchen. Daraus würde auch folgen müſſen, daß es der Hauptzwekk des Geiſtlichen ſei auf beſondere Weiſe mit dem einzelnen ſich zu organiſiren. Das iſt aber keine evangeliſche Anſicht, weil ſie nur aus der höchſten Spannung des Gegenſazes zwiſchen Klerus und Laien zu entſchuldigen iſt. Nehmen wir aber den Gegenſaz nicht in dieſer Strenge: ſo müſſen wir ſagen, daß die Geiſtlichen nicht allein auf die Laien wirken, ſondern daß auch die Laien auf einander wirken und in der religiöſen Gemeinſchaft thätige Glieder ſind. *Der eigentliche Zwekk der religiöſen Gemeinſchaft iſt alſo die Circulation des religiöſen Intereſſes, und der Geiſtliche iſt darin nur ein Organ im Zuſammenleben.* Es kann alſo hier von ſo einem einzelnen Zwekke gar nicht die Rede ſein, denn die religiöſe Gemeinſchaft ſelbſt iſt Zwekk. Alles was einzelnes hervortritt in der kirchlichen Gemeinſchaft, den einzelnen beſſern und belehren, das ſind die Mittel, wiewol nur immer in gewiſſer Beziehung. Wir können alſo auf keinen Fall die beiden Theile einander als Zwekk und Mittel entgegenſtellen; wol aber wird der Gegenſaz der ſein zwiſchen der Hauptſache dem Cultus, und dem Accidens der Thätigkeit in Beziehung auf den einzelnen.

Was die Priorität der Behandlung beider Theile betrifft: ſo ſcheint es als wäre dieſe indifferent; denn auf der einen Seite kann man ſagen, Erſt muß man das religiöſe Geſammtleben kennen und dann erſt die ſtörenden Punkte aufheben, und ebenſo umgekehrt, Erſt muß man das ſtörende aufheben und dann das Geſammtleben conſtruiren. Es iſt alſo ganz gleichgültig womit wir beginnen. Wir wollen uns indeſſen entſchließen mit dem erſteren anzufangen.

Zum öffentlichen Gottesdienſt gehören zwei Punkte, welche Veranlaſſung geben eine beſondere Theorie aufzuſtellen: 1) die Predigt in ihren verſchiedenen Modificationen; in wie fern man ſie als ein Kunſtwerk anzuſehen hat oder nicht, ſo ſteht ſie doch immer in einer beſtimmten Analogie mit der Kunſt, oder man könnte vorausſezen daß eine Theorie zu geben ſei über den Gebrauch der Sprache; 2) dasjenige in den übrigen Theilen des Gottesdienſtes was der Selbſtthätigkeit des Geiſtlichen überlaſſen iſt. Dies iſt verſchieden, und wir müſſen uns die verſchiedenen Elemente analyſiren und die verſchiedenen Verhältniſſe vorhalten in welchen der Geiſtliche ſteht. Die Verwaltung der Sacramente bietet am wenigſten Stoff zur Theorie dar, weil dabei beſtimmte Vorſchriften herrſchen. Außerhalb des öffentlichen Gottesdienſtes giebt es eine Theorie des Unterrichtes der Jugend, welcher einer Aufnahme derſelben in die Gemeine vorangeht. Dann die Seelſorge; dieſe iſt ein wichtiges Geſchäft, aber die Verſchiedenheit ſo ſehr groß und das Verhältniß der Gemeine zu dem Geiſtlichen bald ſehr enge bald zurükktretend. Darüber eine Theorie aufzuſtellen iſt eben ſo ſchwierig als über das Betragen des Geiſtlichen in der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt. So gehen hier die beiden Seiten welche wir in Einer Theorie verbinden müſſen, das allgemeine und beſondere, mehr auseinander und das beſondere nimmt den Charakter des empiriſchen an.

Das gewöhnliche iſt daß man gleich die einzelnen Theorien vorträgt; ſo wäre die Homiletik das erſte, dann der übrige Theil des Gottesdienſtes die Liturgik, die beiden Hauptbeſtandtheile der Theorie des Cultus. Das ſcheint mir nicht recht zweckmäßig zu ſein: erſtlich giebt es eine Menge Regeln und Elemente für *beides*; zweitens ſcheint es daß ein ſolcher Anfang der Theorie das Fundament übergeht: man fängt mit der Theorie der Theile an und gelangt nicht zu der Stellung des Ganzen. Dadurch wird das ganze lebendige Bild zerſtört, das eine ſcheint für das andere ſchlechthin zufällig; deßhalb glaube ich daß man hier eine andere Unterordnung machen muß um mit gehöriger Sicherheit zu verfahren. Wenn man aus allem organiſchen Zuſammenhang herausgeriſſen iſt: ſo iſt man auch dem Zufall preisgegeben, und darum iſt die ſpecielle Theorie ſo ſehr unbefriedigend; man hält ſich an die gegenwärtige zufällige Form, es kann keine richtige Anſchauung des Verhältniſſes der verſchiedenen Theile entſtehen. Was iſt die gemeinſame Idee welche dem ganzen Gottesdienſt zum Grunde liegt? Die Beantwortung dieſer Frage giebt eine klare Einſicht in die Geneſis der verſchiedenen Theile und eine Einſicht in ihren Charakter. Es giebt hier eine Menge von elementariſchen Principien die auf die allgemeine Theorie der Darſtellung zurükkgehen. Dieſes ganze Verhältniß kann nicht gehörig heraustreten, wenn wir nicht damit anfangen einen allgemeinen Begriff des Cultus aufzuſtellen.

Wir fangen damit an über das *Weſen des öffentlichen Gottesdienſtes* in der chriſtlichen Kirche und in der evangeliſchen beſonders ihrem eigenthümlichen Weſen gemäß zu handeln; dann die allgemeinen *elementariſchen Principien* die ſich daraus ergeben zu entwikkeln, und dann zur *Theorie der einzelnen Theile* des Gottesdienſtes fortzuſchreiten.

Erſter Abſchnitt.

Der Cultus.

Einleitung.

Vom Weſen des öffentlichen Gottesdienſtes. *)

Sollen wir uns bloß an die Praxis halten und ſagen, Der öffentliche Gottesdienſt beſteht in dieſen und dieſen Elementen, und muß auf dieſe Weiſe behandelt werden? Allein auf dieſe Weiſe würden wir nur empiriſch zu Werke gehn, und ſofern ſich der äußere Gottesdienſt ändert, würde auch unſere Theorie zu Grunde gehn. Damit aber dies nicht geſchehe, müſſen wir auf allgemeine Principien ausgehn.

Der öffentliche Gottesdienſt, was iſt er? geht er aus der chriſtlichen *Frömmigkeit* nothwendig hervor? Man ſagt, die Frömmigkeit ſei eine reine Gemüthsſache und ſei das innerlichſte des Menſchen, es ſei das was jeder nur für ſich allein hat. Allein der Menſch wie er erſcheint, entwikkelt ſein inneres an anderen Menſchen. Beſchränkt ſich dies auf die kleinſte Gemeinſchaft: ſo iſt die Frömmigkeit eine Familienſache. Nun gehört zum Leben der Familie die Gaſtfreiheit; läßt man nun dieſe an dem inneren religiöſen Leben theilnehmen, ſo würde dies den Kreis nicht ſtören. Man ſagt dann, Weiter ſoll die Frömmigkeit nicht gehen. Dieſe Theorie hat man in neuerer Zeit in der Kirche aufgeſtellt. Sie will alſo die religiöſe Thätigkeit nicht in größere Kreiſe gebracht wiſſen. In Chriſti Anweiſung iſt nichts beſtimmt was auf eine größere religiöſe Gemeinſchaft ſich bezöge, wenigſtens ſind die Ausſprüche einer abweichenden Auslegung unterworfen. Jene Theorie meint, das Leben der Apoſtel ſei nur ein kleines Familienverhältniß geweſen; als aber nun der Pfingſtag gekommen war, hätte Petrus ſagen ſollen, Nun da ſie die Lehre empfangen hätten, ſollten ſie auch hübſch danach leben; daß aber Petrus ſie zuſammenhielt zu einem Kirchenverein, das wäre ſchon eine Corruption geworden. Nun kommt zwar der Ausdrukk ἐκκλησία vor; allein dieſer wurde nicht auf die Synagogenform zurükkgeführt, ſondern bezog ſich nur auf eine allgemeine Zuſammenkunſt von gläubigen. Dies kann alſo gegen jene Theorie nicht ſtreng angewendet werden. Da müſſen wir nun ſehen, ob weil keine beſonderen Ausſprüche Chriſti da ſind, die Apoſtel im Geiſte Chriſti gehandelt haben.

---

*) S. Beilagen A. 5. B. 4. K.

Es fragt ſich zunächſt, Giebt es in der Ausübung der Frömmigkeit etwas was nothwendig wäre, oder haben wir es mit bloßen Formen zu thun? Denken wir uns einen Complex von Familien, der in Bezug auf ihr religiöſes Leben als zuſammengehörig gedacht wird: ſo wird hier eine Gemeinſchaft, eine Circulation der religiöſen Momente entſtehen, wodurch immer eine Erhöhung, eine Steigerung hervorgebracht wird; denn jede Function des geiſtigen tritt bald mehr hervor bald wieder zurükk, ſo auch das religiös afficirt ſein. In ſolchem gemeinſchaftlichen Zuſammenſein wird nun das religiöſe Intereſſe erhöht werden müſſen. Jene Theorie wird nun ſagen, In Familienvereinen wird dies eher erreicht werden als in großen Zuſammenkünften zu feſtgeſezten Zeiten. Das iſt wol wahr; aber betrachten wir das fortgehende Bewußtſein in den hörenden und die Fertigkeit in den mittheilenden: ſo iſt dies der Punkt von dem wir werden ausgehen müſſen; denn weil die Aeußerung der Frömmigkeit in den Familien nur von Momenten abhängt, ſo werden alle auch eine Ordnung ihre religiöſen Gefühle zu erhöhen ſuchen.

Was bedeutet nun *der öffentliche Gottesdienſt*? und wie kommt es daß er ſo geſtaltet iſt? Er iſt ein Verein der einzelnen, welcher eine chriſtliche Gemeine bildet und der einen beſtimmten Ort einnimmt. Dieſer hat alſo keinen anderen als einen religiöſen Zwekk und Gehalt. *Was iſt unſer öffentlicher Gottesdienſt im Verhältniß zum geſammten Leben*? und was im Verhältniß des einzelnen zum Chriſtenthum? Dieſe Vereinigungen zu einem rein religiöſen Zweck, die zu beſtimmten Zeiten wiederkehren, ſind Unterbrechungen des übrigen Lebens und ſtehen damit in relativem Gegenſaz. Die bürgerliche und Geſchäfts-Thätigkeit iſt für dieſe Zeit gehemmt. Dergleichen Hemmungen finden wir mehr; wir finden den Menſchen abgeſpannt vom Geſchäftsleben auch in anderen Vereinigungen als im öffentlichen Gottesdienſte. Das iſt eine negative Anſicht, aber der Grund zu dem negativen iſt ein verſtecktes poſitive. Im öffentlichen Gottesdienſt verſammeln ſich die Menſchen in größeren Maſſen; alſo werden wir auch die Frage nach jener Aehnlichkeit zu beantworten haben in Beziehung auf die anderen Vereine von Menſchen in größeren Maſſen, welche das Arbeits- und Geſchäfts-Leben unterbrechen. Wenn die Menſchen ſich indem ſie die Arbeit und das Geſchäft ſiſtiren in größeren Maſſen zu einer gemeinſchaftlichen Thätigkeit vereinen, ſo iſt das ein *Feſt*. *) Ein Feſt behält nur ſeinen eigentlichen Charakter wenn es aus dem Gemeingeiſt und der geſchichtlichen Urſache ein natürliches Erzeugniß iſt, ohne Nebenabſicht und ohne eine beſondere Wirkung zu bezwecken. Daher ſind *Volksfeſte nur da wirklich und lebendig wo ſie von ſelbſt aus dem Volke ausgehen; wo aber Regierungen ſolche einſezen zu beſtimmtem erziehendem Zweck, da verliert ſich das lebendige.* Daſſelbe gilt für den chriſtlichen Gottesdienſt. Der Glaube iſt das Princip des gemeinſchaftlichen; wo dies noch nicht iſt, ſondern erſt hervorgebracht werden ſoll, da iſt kein Gottesdienſt. Die eigentlich productive Thätigkeit iſt im Feſt ſiſtirt, eine andere erſezt ſie. Diejenigen welche die Kirche für eine Lehranſtalt anſehen, antworten uns, Die Thätigkeit des Gottesdienſtes iſt das Lehren. Darin würde liegen daß die Analogie mit dem Feſte etwas zu geringes wäre; uns bieten ſich aber der Analogien bei dieſer Vergleichung ſo viele dar daß wir uns wol dabei aufhalten dürfen. Es iſt ein Hauptpunkt daß die Thätigkeiten in ſolchen

---

*) S. Beilagen A. 5. E.

Vereinigungen mehr oder weniger aus *Kunſtelementen* zuſammengeſezt ſind; es iſt die Rede, der Geſang, und ähnliche Elemente. Daſſelbe findet in dem chriſtlichen Gottesdienſt ſtatt; Rede und Geſang ſind von Anfang an weſentliche Beſtandtheile deſſelben geweſen. Je mehr ſich die chriſtliche Kirche entwikkelt hat, deſto mehr haben ſich dieſe Elemente aus der Kunſt herausgearbeitet; immer mehr ſind auch die Verſammlungsörter durch Kunſt verziert worden. Selbſt wenn wir auf die Rede zurükkgehen und ſagen, es ſei ein Unterſchied zwiſchen chriſtlicher Rede und Schönrednerei: ſo wird doch bei der Theorie der chriſtlichen Rede auf die Kunſt Rükkſicht genommen. Dies ſei die erſte poſitive Aehnlichkeit. Der zweite Hauptpunkt ergiebt ſich wenn wir fragen, *Was ſoll durch ſolche Vereinigung erreicht werden?* Wir können die Frage rein empiriſch aufſtellen, Wann erſcheint ſie als gelungen und wann mißlungen? Wenn die Menſchen dadurch ein erhöhetes Bewußtſein gewonnen haben in der Beziehung die bei dem Ganzen vorherrſchend iſt: dann erſcheint ihnen die Sache als recht gelungen; iſt aber nur eine Langeweile, verringertes Bewußtſein, oder Erſchöpfung die Folge: dann erſcheint ſie als mißlungen. Die Geſchäftsthätigkeit geht allemal auf einen Effect aus der außer der Thätigkeit ſelbſt liegt. Das erhöhete Bewußtſein iſt nichts anderes als die Thätigkeit ſelbſt. Wo dieſe fehlt, iſt die Wirkung nicht zu Stande gekommen; es iſt nur der äußere Apparat dageweſen. Unterſcheiden wir diejenigen Thätigkeiten welche auf einen ſolchen Effect ausgehen und nennen ſie *wirkſame*, und die anderen *darſtellende*, welche in ſich ſelbſt ruhend doch gemeinſame ſind, aber in die Erſcheinung hinaustretend nichts gemeinſames haben als das äußere Erſcheinen: ſo liegt in dieſem ſich mittheilenden Heraustreten und Erſcheinen der Thätigkeit das erhöhete Bewußtſein. Hier haben wir alſo zwei Punkte gewonnen welche ſich gegenſeitig auf einander beziehen und durch einander bedingt ſind. Alle Kunſt hat in der Darſtellung ihr Weſen, und alles was nichts anderes ſein will als Darſtellung iſt Kunſt. Beides läßt ſich auf den chriſtlichen Cultus anwenden. Wenn ein erhöhetes Bewußtſein entſtanden iſt in Beziehung auf das Gebiet dieſer Vereinigung, alſo ein erhöhetes religiöſes Bewußtſein: ſo nennen wir den Cultus vollendet; im Gegentheil unvollendet. Der Zwekk wird erreicht durch dieſe darſtellenden Kunſtthätigkeiten, die ihrem Inhalte nach religiöſe ſind. Hat jemand eine Zeit lang im Geſchäftsleben verſirt: ſo iſt er in dem Bewußtſein bloß menſchlicher Verhältniſſe aufgegangen und das religiöſe Bewußtſein iſt zurükkgedrängt. Durch einzelne Momente, z. B. Gebete, ſammelt ſich der Menſch zum religiöſen Bewußtſein; doch iſt das nur ein kleines und er fühlt das Bedürfniß der Belebung und Erhöhung des Bewußtſeins, und die giebt der öffentliche Cultus. Durch das Sichlosmachen von der Geſchäftsthätigkeit in einer gewiſſen Zeit wird das Bedürfniß befriedigt. Dieſer Zeitraum wird nur religiös erfüllt durch die Darſtellung des herrſchenden religiöſen Bewußtſeins. Die ganze Anſicht finden wir beſtätigt, wenn wir die Differenz betrachten zwiſchen dem öffentlichen Gottesdienſt und anderen feſtlichen Vereinen. Die Differenz liegt im religiöſen Charakter, die Entſtehung iſt dieſelbe. In der Geſchäftsthätigkeit iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen zurükkgedrängt. Der Menſch will immer ſich ſelbſt bewußt ſein, aber in der äußeren Thätigkeit kann er es nicht. Die Thätigkeit wird unterbrochen und das Selbſtbewußtſein frei gelaſſen, das innerliche will auch äußerlich in die Erſcheinung heraustreten. Für die religiöſe Potenz ſind die religiöſen Vereine, für die ſinnliche die übrigen geſelligen Vereinigungen. Beides darf ſich nicht aus dem Kreiſe der Kunſt entfernen. Wenn ganz uncultivirte Menſchen mit der Zeit der Unterbrechung nichts anderes zu machen wiſſen als daß ſie ſich in Ruhe verſezen, oder wenn das Eſſen und Trinken darin dominirt: ſo erſcheint das als Mangel an Lebendigkeit. In dem Kreiſe des religiöſen Bewußtſeins iſt dieſer Mangel eine Neigung dem Hinbrüten über religiöſe Gegenſtände ſich hinzugeben; auch darin manifeſtirt ſich eine Schlaffheit. Das geſunde iſt immer daß das innere ein äußeres werden will. Die ganze belebende Kraft beruht darauf, daß das belebende Princip als vorhanden vorausgeſezt wird. Der öffentliche Gottesdienſt iſt eigentlich nur für die Menſchen die religiös ſind; ebenſo wie die geſelligen Vereinigungen nur für Menſchen die ſchon fröhlich ſind. So wie ein Menſch der nicht fröhlich iſt auch nicht gern in ſolche Vereinigungen geht: ſo wollen Menſchen die nicht religiös ſind auch nicht in den öffentlichen Gottesdienſt gehen. Das Heraustreten des feſtlichen kann nur geſchehen durch Kunſt; wo etwas gemeinſchaftliches ſein ſoll, muß ein Maaß und eine Ordnung ſein, und das gehört der Kunſt an. Unmittelbar kann das was dargeſtellt ſein ſoll nur von dem einzelnen ausgehen; jeder kann nur das darſtellen was in ihm iſt. Jeder iſt ein anderer als der andere, und vermöge dieſer Verſchiedenheit möchte man ſagen, ſei die Darſtellung des einen für den anderen nur eine Notiz die er bekommen; ſo ſei nicht abzuſehen wie aus dieſer Notiz eine Erhöhung des Bewußtſeins als Selbſtbewußtſeins entſtehen könne: vielmehr ſei ſie nur ein nothwendiges Element des Bewußtſeins als objectiven. Die Schwierigkeit hebt ſich durch die Vorausſezung daß überall das eigenthümliche und gemeinſchaftliche in einander ſei und nirgend eine abſolute Trennung ſtattfinde. Dieſe beſtimmte Gemeinſchaftlichkeit iſt nicht bloß an pſychiſche Identität (z. B. der Sprache) gebunden, ſondern in ſo fern wir Religion in jedem Menſchen annehmen und Chriſtenthum eine beſtimmte Form iſt, ſtehen die Chriſten zu einander in einer relativ abgeſchloſſenen Gemeinſchaft; in einer eben ſolchen in engerer Beſchränkung auch die evangeliſchen Chriſten.

Ohnerachtet wir nun ſolche beſtimmte Differenzen der Gemeinſchaftlichkeit aufgeſtellt haben und unſere Theorie von dieſen ausgehen muß: ſo müſſen wir noch zugeſtehen daß die Wirkſamkeit des Cultus für verſchiedene einzelne verſchieden ſein muß, weil die Darſtellung nicht in allen dieſelbe iſt. Daraus entſteht ein allgemeiner Kanon für die Einrichtung des Cultus ganz im allgemeinen: nämlich in ſo fern dieſe verſchiedene Empfänglichkeit etwas ganz einzelnes iſt, kann ſie nicht weiter beachtet werden, ſondern man muß die Ausgleichung dem einzelnen ſelbſt überlaſſen; aber in ſo fern dieſe mehr oder weniger etwas weitergreifendes iſt und auf allgemeinen Verhältniſſen beruht welche nicht mehr innerhalb des religiöſen Gebietes liegen, ſo entſteht die Aufgabe dieſes bei der Einrichtung des Cultus zu berükkſichtigen. Dieſes iſt der eigentliche Begriff des Ausdrukkes Popularität; was keineswegs eine Eigenſchaft der Predigt allein iſt, ſondern des Cultus im allgemeinen. Was iſt damit gemeint? Eine jede Gemeine, und darunter verſtehen wir hier diejenigen die zu demſelben Cultus in der Ausübung vereinigt ſind, wird eine in dieſer Beziehung ungleichartige Maſſe bilden, einige von größerer Empfänglichkeit, andere von geringerer. Und zwar müſſen wir dieſe in einem zwiefachen Sinne nehmen, erſtlich als religiöſe Empfänglichkeit, dann als Empfänglichkeit für die Darſtellung ſoweit ſie unter die Regel der Kunſt fällt. Der Cultus muß eingerichtet ſein für die Mehrzahl, und dies iſt das erſte Element im Begriff der Popularität. Nehmen wir nun eine geringere Empfänglichkeit an für das religiöſe Princip: ſo ſezen wir einen unvollkommenen Zuſtand der Gemeine voraus; dazu haben wir a priori kein Recht; aber geſezt auch wir wollten die ungünſtige Vorausſezung machen: ſo muß dieſe geheilt werden außerhalb des Cultus, und das fällt in die Theorie der religiöſen Vorbildung, Katechetik. Doch was die Empfänglichkeit für die Darſtellung betrifft: ſo müſſen wir ſagen, Dieſe liegt an ſich betrachtet auf einem anderen Gebiet, und mit einer höheren Bildung hängt auch eine größere Empfänglichkeit zuſammen; wir haben alſo in dieſer Beziehung einen hohen Grad von Empfänglichkeit nicht anzunehmen. Die Popularität der Darſtellung beſteht alſo darin, daß ſie auf einen niederen Grad der Empfänglichkeit berechnet iſt. So könnte man aber ſagen, man bedürfe gar keiner Theorie für den Cultus, mit der Popularität ſei auch die Kunſtloſigkeit ſanctionirt. Aber wenn auch in der Maſſe eine noch ſo geringe Empfänglichkeit für die Kunſt iſt, ſo bleibt noch übrig 1) daß es eine unbewußte Wirkung giebt, welche die darſtellende Mittheilung ausübt dadurch daß ſie Kunſt iſt, worin ſchon liegt daß ihr Weſen in der Ordnung beſteht; 2) daß der geringe Grad von Empfänglichkeit für das kunſtgemäße doch als etwas verſchwindendes muß angeſehen werden; es liegt in der ganzen Geſchichte zu Tage, welche Wirkung das Chriſtenthum ausgeübt hat auch in die Maſſe das Princip der Fortſchreitung in geiſtiger Bildung hineinzubringen. Alſo die Theorie iſt nothwendig.

Der Zwekk des Cultus iſt die darſtellende Mittheilung des ſtärker erregten religiöſen Bewußtſeins. Was hat nun der Geiſtliche hier zu thun? Im weſentlichen hat er es mit der Sprache zu thun. Aber wir fragen hier nicht nach dem wodurch er zu einem beſtimmten Zwekk eine beſondere Wirkung hervorzubringen im Stande iſt, ſondern nach dem allgemeinen daß ſeine religiöſe Thätigkeit das Mittel ſein ſoll die religiöſe Thätigkeit aller anderen zu erhöhen. Dies fällt in den Begriff der Kunſt: denn dieſe im engeren Sinn iſt auch ohne eigentlichen Zwekk; ſie iſt mittheilende Darſtellung und darſtellende Mittheilung. Wir kommen hier alſo auch in das Gebiet der Kunſt, und können es hier alſo auch mit einer Kunſtlehre zu thun haben.

Fragen wir nun, Was ſind denn die weſentlichen Beſtandtheile des Cultus: ſo können wir uns die Frage nur factiſch beantworten, religiöſe Rede Geſang und Gebet. Daß noch anderes im Cultus vorkommt, wiſſen wir. Wenn z. B. unſere Kirchen mit Bildwerken angefüllt ſind: ſo hat unſer Cultus doch daran Theil; aber niemand wird ſie weſentlich nennen wollen. Ebenſo werden wir von der vom Geſang unterſchiedenen Muſik ſagen müſſen daß ſie eben ſo gut fehlen als da ſein kann. Da kommen wir nun gleich ſchon an den Ort wo die Anſichten ſich ſpalten. Nämlich einige ſagen, Der Cultus ſoll nur das weſentliche haben; andere hingegen, Was einmal beſteht, kann wenn es nur als das unweſentliche erkannt und in die rechten Grenzen zurükkgewieſen wird, beibehalten werden. Wenn wir das factiſche eigentlich deduciren wollten, ſo würden wir wol den chriſtlichen Cultus mit anderen vergleichen und bemerken können, daß im antiken Heidenthum und einigermaßen im Judenthum der ganze Cultus in ſymboliſchen Handlungen beſonders in Opfern beſtand. Dies Element fehlt nun dem chriſtlichen ganz und ſoll ihm fehlen, wie die Dogmatik uns zeigt. Das Gebet hingegen haben wir mit jenen Religionen gemein. Daß aber außerdem die Rede ein Theil des chriſtlichen Cultus iſt, gründet ſich eben auf die Dogmatik, daß nämlich das Symbol der Opfer ergänzt worden iſt durch das Wort. Das Gebet iſt alſo das allergemeinſamſte Element, die religiöſe Rede aber das eigentlich chriſtliche, d. h. nur in Beziehung auf die evangeliſche Kirche, denn in der katholiſchen iſt wieder eine Annäherung an die Idee des Opfers, und die religiöſe Rede tritt ganz in den Hintergrund. Der Geſang nun läßt ſich nicht ſo unmittelbar als weſentlich begründet im Chriſtenthum denken; wir müſſen ihn oder vielmehr die ihm untergelegten Worte als den poetiſchen Theil des durch die Sprache dargeſtellten Wortes anſehen. Indem wir nun hiebei beharren, ſehen wir alſo daß der Cultus aus lauter Kunſtelementen zuſammengeſezt iſt. Hieraus können wir nun das allgemeinſte in dem Princip entwikkeln, daß der *Cultus nämlich ſeinem Weſen nach das gemeinſame religiöſe Leben* iſt. Es ſind alſo ſeine beiden Hauptbegriffe die *Kunſt* und die *Religion*.*) Wir müſſen alſo ſagen, Es giebt einen Cultus nur ſofern in der Mittheilung des religiöſen Lebens etwas vorkommen kann was ſeiner Natur nach Kunſt iſt, und wieder nur in ſo fern es im Gebiet der Kunſt einen religiöſen Stil giebt. Der Cultus iſt alſo eine eigenthümliche Organiſation ſofern er aus Kunſtelementen beſteht. Dies werden wir finden wenn wir die zwei Fragen beantworten 1) Wie kann das religiöſe Gefühl an die Kunſt ſich anknüpfen? und 2) In welchem Maaß verträgt was Kunſt iſt, das was ihr einen religiöſen Stil giebt?

---

*) S. Beilagen A. S. 7. B. 4—8. E.

Es iſt offenbar daß hier das religiöſe gleichſam der Stoff und das künſtleriſche die Form iſt. Von den beſtimmten Formen wie ſie in den einzelnen Theilen des Cultus vorkommen, iſt hier noch nicht die Rede. Dieſe hängen übrigens auch gar ſehr von Zufälligkeiten ab. In der religiöſen Rede iſt offenbar nur der Stoff das religiöſe; das iſt aber noch weit entfernt von der beſtimmten Form der Predigt, denn dieſe iſt ſehr ſchwer zu erklären und etwas ſehr zufälliges, wie man ſchon daraus ſieht wenn man die Begriffe Homilie und Predigt auf einander reduciren oder von einander ſcheiden will.

Was nun den Begriff der Kunſt betrifft: ſo iſt der eigentlich der Grundbegriff einer allgemeinen Wiſſenſchaft, der Aeſthetik. Offenbar iſt daß wir uns hier nicht eine ganze Aeſthetik aufbauen können, ſondern es wäre erklärlich daß wir ſie vorausſezten. Allein dieſe Diſciplin iſt noch ein in ſich zerfallenes nicht ordentlich entwikkeltes Gebiet, und deshalb müſſen wir uns entweder für die Aeſthetik dieſer oder jener philoſophiſchen Schule erklären und ſie vorausſezen, oder ſuchen uns aus dem Streit herauszuhalten; denn etwas gemeinſames muß es doch geben, und wenn wir uns nur klar machen welchen Einfluß die Differenzen in der Aeſthetik auf das beſondere Gebiet des Cultus haben können, ſo werden wir die Sache leicht aus dem richtigen Geſichtspunkt anſehen können. Die Streitigkeiten auf dem Gebiet der Aeſthetik ſind weſentlich von zweierlei Art. Entweder nämlich gehören ſie auf das empiriſche Gebiet und ſind Streitigkeiten über die einzelnen Kunſtformen, oder ſie ſind tranſcendental, Streitigkeiten über den Kunſtgrund, über den Ort den die Kunſt einnehmen ſoll auf dem Gebiet des menſchlichen Wiſſens. Mit der erſten Art von Streit haben wir es nun nicht zu thun, weil uns ein großer Theil der einzelnen Kunſtformen gar nichts angeht. Aber die andere Art können wir nicht umgehen. Es kommt alſo darauf an, wie ſchwer oder leicht es uns hier ſein wird uns an etwas gegebenes zu halten und die Differenzen, die doch ins philoſophiſche Gebiet gehören, liegen zu laſſen.

Das erſte was uns hier vorkommt iſt die Frage, In wie fern überhaupt im Cultus Kunſt ſein ſoll oder nicht? Auf der einen Seite iſt offenbar daß das kunſtloſe immer das ungebildete iſt; denn die Kunſt beruht auf dem Maaß, und es iſt die erſte Forderung der Wiſſenſchaft, daß alles um vernünftig zu ſein nicht chaotiſch verworren ſein darf. Auf der anderen Seite hat man wiederum geſagt, Im Gebiet der religiöſen Darſtellung ſoll alles Natur ſein; daß künſtleriſche ſezt eine Vorbereitung voraus, wodurch das unmittelbar bewirkte verloren geht; es iſt eine Sache der Berechnung, nicht mehr der Ausſtrömung des wahren natürlichen. Der Schmerz z. B. iſt jedem Menſchen etwas heiliges, am meiſten in ſeinem unmittelbaren Ausbruch. Es giebt etwas rohes das die Heiligkeit zerſtört, es iſt das aber nicht das rohe das der Kunſt ſondern das dem ſittlichen entgegengeſezt iſt. Wenn nun da die Kunſt hinzutritt und einer in ſeinem Schmerz eine Elegie dichtet: nun da iſt es mit der Heiligkeit des Schmerzes nichts mehr. Ebenſo iſt es mit der religiöſen Erregtheit. Soll die Kunſt ſich hereinmiſchen: ſo iſt leicht zu befürchten daß ſie nicht bloße Form bleibt, ſondern zum Stoffe ſelber wird. Das iſt von jeher der Streit geweſen zwiſchen dem großen Ganzen der Kirche und den einzelnen Parteien. Die große Kirche hat die Kunſt immer zugelaſſen, die kleinen Parteien haben ſich von ihr getrennt meiſt weil ſie die Kunſt eben nicht wollten. Wir werden beide Dinge nicht trennen können, ſondern ſagen müſſen, Wollen wir keine Kunſt im Cultus: ſo wollen wir auch keine große Kirche; und wollen wir eine große Kirche: ſo müſſen wir auch die Kunſt im Cultus wollen. Die große Kirche nämlich kann nicht beſtehn ohne eine allgemeine Aeußerung der religiöſen Erregtheit. Dieſe allgemeine Aeußerung aber hebt ſchon die Unmittelbarkeit der religiöſen Erregtheit alſo auch das gänzlich kunſtloſe auf. Das Ganze muß ſich aber auf die Sicherheit gründen, daß religiöſes Leben da ſei in ſolchem Grade daß es eben ein Ausſtrömen aus dem erfüllten in das weniger erfüllte geben kann. Dieſes aber kann nichts momentanes ſein und alſo muß auch die Ueberlegung ſchon dazwiſchen treten; daher muß es auch etwas künſtleriſches darin geben. Anders die Sache angeſehen gelangen wir zu dem äußerſt fanatiſchen. Will man nämlich die Reflexion (denn das iſt die Kunſt in der Rede) ausſchließen: ſo dürfte die Rede ſelbſt nicht mehr zum Cultus gehören, und dieſer ſich nur auf unarticulirte Laute und Bewegungen beſchränken. Das ſchließt aber die Schrift ſchon aus indem ſie eine vernünftige Mittheilung durch die Sprache verlangt und ſomit ſelbſt das künſtleriſche ſezt. Die Sache hat noch eine andere Seite. Betrachten wir nämlich die katholiſche Kirche: ſo finden wir den weſentlichſten Theil des Cultus allerdings durch die Sprache bedingt, die Sprache iſt aber eine fremde. Es könnte nun zwar ein deutſcher Katholik die Meſſe in einer deutſchen Ueberſezung vor ſich haben während der Meſſe oder zu Hauſe. Aber da iſt es doch nicht die Sprache, die die Gemeinſchaft des Cultus bildet, eben weil ſie nicht unmittelbar aufgenommen wird. Das iſt es nun eben was wir perhorreſciren; wir können alſo die Sprache und mit ihr die künſtleriſche Form um ſo weniger ausſchließen. Dagegen iſt freilich das richtig, daß *die Kunſt hier niemals muß für ſich ſelber wirken wollen*, ſondern ſie ſoll nur die Form ſein unter welcher die religiöſe Erregtheit ſich darſtellt. Dies führt uns nun auf die Frage, In wie fern bildet die *religiöſe* Kunſt ein beſonderes Gebiet, unterſchieden von dem Gebiet der *weltlichen* Kunſt? Die Kunſt muß nämlich nur dienen wollen, aber nie ein inneres Gebiet haben ſollen; und das iſt auch die Seite der Wahrheit an jener Oppoſition gegen das künſtleriſche im Cultus. Gehen wir auf das zurükk wovon wir ſahen daß wir es denen zugeben müſſen die eigentlich alle Kunſt aus dem Cultus verbannen wollen, nämlich daß die Kunſt nicht dürfe um ihrer ſelbſt willen daſein wollen: ſo iſt das etwas wozu wir eine paſſende Bezeichnung bei den Alten finden; die nannten dies das *epideiktiſche*; es war bei ihnen ein eigenes beſtehendes. Der eigenthümliche Charakter davon iſt daß die Meiſterſchaft in der Behandlung der Elemente dabei die Hauptſache iſt. Dieſe Gattung nun iſt ausgeſchloſſen aus dem religiöſen Kunſtgebiet oder dem religiöſen Stil. *) Damit iſt aber nur Eine Grenze gezogen; könnten wir noch eine entgegengeſezte ziehen, ſo würden wir etwas näheres beſtimmt haben. Diejenigen Künſte auf die es im Cultus weſentlich ankommt, ſind nur die redenden Künſte und die Muſik. Dieſe haben wir ſchon als weſentliche bezeichnet, alle anderen als begleitende angeſehen. Es fragt ſich, ob wir es hier nicht verſuchen können dies im Begriff aufzufaſſen. Geſchichtlich nachweiſen können wir daß es nicht bei allen Gemeinſchaften ſo geweſen iſt, daß der Ausdrukk durch die Rede und die Töne Hauptſache geweſen. Viele religiöſe Gemeinſchaften haben beſtanden in ſymboliſchen Handlungen, wo das Wort als Nebenſache erſchien, als Explication oder Ergänzung. Das findet ſich im klaſſiſchen Alterthum und im jüdiſchen Gottesdienſt. Im Heidenthum waren die Opfer und θεωρίαι die eigentlichen Gottesdienſte. Was wir dabei als Kunſt hervortretend finden, war nichts anderes als die Darſtellung der Gottheit ſelbſt in der Sculptur. In den Menſchen die den Cultus verrichteten, trat das mimiſche als Kunſtform hervor. Die Redekunſt wie die Hymnik war eine Nebenſache, geſchichtliche Ergänzung. Im jüdiſchen Gottesdienſt war auch das weſentliche die Opfer; was in den Synagogen geſchah, war nicht weſentlicher Gottesdienſt, auf keine Weiſe im Geſez vorgeſchrieben. Die öffentlichen Gebete bei den Opfern waren nur Explicationen derſelben. Was durch den Gottesdienſt bezwekkt wurde, wurde durch die Opfer ausgedrükkt. Zu beiden bilden wir mit unſerem Cultus den reinen Gegenſaz, und er ruht darauf, daß im Chriſtenthum das Wort das überwiegende iſt, weil der chriſtliche Gottesdienſt ein geiſtiger iſt und der Geiſt ſich unmittelbar nur durch das Wort verſtändlich macht. Wo ſymboliſche Handlungen hervortreten, iſt auch das ſinnliche vorherrſchend über das geiſtige. Von der Muſik müſſen wir ſa-

---

*) S. Beilage A. 15.

gen, daß ſie ihren Ort im chriſtlichen Gottesdienſt nur hat nicht an und für ſich ſondern urſprünglich in der Form des Geſanges, welches der Vortrag der zur Poeſie geſteigerten Rede iſt. Wir können es auch begreifen daß dies mit der ganzen geiſtigen Tendenz des Chriſtenthums zuſammenhängt, und ein Hervortreten des ſymboliſchen eine Approximation an Judenthum und Heidenthum iſt. Dies iſt nun eine *evangeliſche Anſicht*; für uns iſt im katholiſchen Cultus ein ſolches Hervortreten der ſymboliſchen Handlung, und wir ſehen ein wie es Aneignung und Uebertragung des jüdiſchen und heidniſchen in das chriſtliche urſprünglich geweſen iſt. In der katholiſchen Kirche wird das freilich nicht zugegeben; dieſe ſagt, wir wären in dem einen Extrem begriffen, wie Judenthum und Heidenthum in dem anderen. Dies zu unterſuchen liegt außer unſerem Gebiet. Für uns verhält es ſich klar ſo wie wir es angegeben, wir können es geſchichtlich nachweiſen und auch begreifen.

Das Bewußtſein kann einem anderen mitgetheilt werden durch die Rede, ebenſo durch Bewegungen und Geberden. In ſo fern nun das religiöſe Bewußtſein in mir *Gedanke* iſt, und ich mir im Denken meiner bewußt bin: ſo kann ich es nur mittheilen durch die Rede; iſt es als *Gefühl* in mir: ſo kann und muß ich es durch Bewegung und Geberde ausdrücken. Das klare und einfache liegt in der Rede; aber, um ſo zu ſagen, das *anſteckende* in der Mittheilung iſt die Bewegung. Die Mittheilung durch die Rede iſt dagegen mehr declaratoriſch; ſie geht in das zweite Moment über wenn die Rede zugleich auch Bewegung iſt. Der Gedanke muß zugleich als Bewegung an mich gekommen ſein, wenn er in mir Bewegung ſein ſoll. Denken wir uns dieſe beiden Methoden der Mittheilung ganz von einander iſolirt: ſo wird die Rede an ſich bloß ein *Wiſſen* um den Zuſtand des redenden hervorbringen; denken wir uns das andere: ſo wird das anregende eine *Bewegung* hervorbringen, doch iſt der Inhalt noch nicht beſtimmt. Die Mittheilung durch den Inhalt der Rede wird dies ergänzen. Fragen wir, ob es noch andere religiöſe Mittheilungen giebt als dieſe Formen: ſo werden wir es verneinen müſſen, da das Bewußtſein auf keine andere Weiſe auf ein anderes übertragen werden kann. Die Rede iſt die Mittheilung des objectiven Bewußtſeins, dagegen die Bewegung die des ſubjectiven: denn man iſt ſich in dieſer nur ſeiner Richtung bewußt. Außer dieſen beiden kann es kein anderes geben.

Die Rede iſt das was wir vorzüglich ins Auge faſſen müſſen. Nun fragt ſich, ob wir auch eine entgegengeſezte Grenze ziehen können zu der vorher angegebenen, daß alles epideiktiſche aus dem religiöſen Gebiet ausgeſchloſſen iſt. Wir finden im Gemeinleben hie und da Anwendungen der Kunſt im Gebiet der Rede, wobei im Gegenſaz gegen jenes epideiktiſche die Kunſt als bloßes Mittel erſcheint, ſo wie in der Grammatik die versus memoriales, die nur die Form der Poeſie enthaltend als Mittel zum Gedächtniß dienen. Verhält es ſich mit der Kunſt der Rede im religiöſen Gebiet eben ſo zu einem anderweitigen beſtimmten Zwekk? Nein, denn es giebt hier keinen anderweitigen Zwekk, und da iſt wieder ein Gebiet das wir ausſchließen. Das künſtleriſche iſt auf unſerem Gebiet durchaus nicht als *ἐπίδειξις*; es ſoll nicht im einzelnen darauf ankommen ſeine perſönliche Meiſterſchaft zu zeigen, es ſoll aber auch nicht ein Mittel zu einem anderweitigen Zwekk ſein: es iſt nichts anderes als der natürliche Ausdrukk, der nach Maaßgabe des Verhältniſſes zwiſchen dem der darſtellt und denen für die dargeſtellt wird, verſchiedenartig geſteigert ſein kann. Alſo innerhalb dieſes religiöſen Kunſtgebietes liegt nur der religiöſe Stil und die religiöſen Formeln.

Wir haben nun ein zwiefaches Geſchäft, die verſchiedenen Formen die im Cultus vorkommen zu beſtimmen und die Regeln für ihre Behandlung zu geben, und das Gebiet zu beſtimmen aus welchem für dieſe Formen die Darſtellungsmittel hergenommen werden. Das erſte iſt ein organiſches Geſchäft, das lezte ein elementariſches; und liegt es in der Natur der Sache, daß wir das elementariſche voranſchikken.

1) Die Elemente des Cultus.

Es fragt ſich nun, Was ſind im Gebiet der redenden Künſte an ſich betrachtet die Elemente und die Darſtellungsmittel im Cultus? Das Darſtellungsmittel im allgemeinen iſt die Sprache; die erſcheint unter den beiden Formen der geſprochenen Rede und der geſungenen Poeſie. Geſprochene Poeſie kommt nicht vor, wäre auch etwas unnatürliches; geſungene Rede haben wir noch leider hie und da, wird aber nicht als vollkommen erſcheinen. Es iſt bekannt daß Geſang von gleicher Intenſion in einem weiteren Raum vernommen werden kann als die geſprochene Rede. Wenn der Raum durch die geſprochene Rede nicht ausgefüllt wird, muß man ſeine Zuflucht zur geſungenen nehmen; dies Verhältniß exiſtirt aber bei uns nicht, und wo es exiſtirt, müßte die Localität abgeändert werden, und iſt daher die geſungene Rede bei uns überflüſſig. Das iſt das allgemeine. Nun fragt ſich, Giebt es in der Sprache und im Umfang der Töne der ſingenden Stimme Elemente die durch den Charakter des religiöſen ausgeſchloſſen ſind? Dabei können wir einen doppelten Weg einſchlagen, einen empiriſchen und einen ſpeculativen. *) Wir könnten den Inbegriff der Elemente nach einander vornehmen und ſuchen ob etwas daran iſt was ſich für das religiöſe nicht eignet, und was übrig bleibt zuſammennehmen; oder ſpeculativ verfahren, indem wir fragen, ob es Gründe giebt die einen Gegenſaz zwiſchen religiöſen und nichtreligiöſen in den einzelnen Elementen poſtuliren? Jedes für ſich wäre einſeitig, weil wir die Elemente ſelbſt nicht begriffsmäßig conſtruiren können, wird ſind auf einem empiriſchen Gebiet eo ipso. Andererſeits würden wir kein Urtheil haben, ſondern nur ein bloßes Gefühl ausſprechen können, das nicht von allen würde anerkannt werden, wollten wir aufs Gerathewohl fragen, Giebt es beſondere Elemente in der Sprache die für das religiöſe eine

---

*) S. Beilage B. 6.

Angemeſſenheit haben, und andere die keine haben? Es fragt ſich zuerſt, Was iſt eigentlich in Beziehung auf die Kunſt das Element in der Sprache und im Geſange? Können wir ſagen, daß im Geſang der Ton das Element iſt, in einem ſolchen Sinne daß einige Töne in das Kunſtgebiet gehören und andere nicht? Niemand kann dies behaupten: denn es giebt ein Maximum der Tiefe und Höhe, wo der Ton aufhört die Beſchaffenheit des gemeſſenen zu haben die den Geſang macht, und das iſt die Naturgrenze des Begriffes ſelber; was innerhalb dieſes Umfanges iſt, kann Element ſein. Deswegen werden wir ſagen, Was wir als muſikaliſches Element anſehen müſſen, iſt nicht der Ton ſondern das Intervall; wie in der Sprache der Buchſtab und die Silbe auch kein Element iſt, ſondern nur das Wort für die Kunſt der Rede durch ſeine Bedeutung. Fragen wir nun, Können in der religiöſen Muſik alle Intervalle und in der religiöſen Rede alle Wörter vorkommen: ſo werden wir das nicht unbedingt bejahen. Wir werden das Gefühl haben, es giebt Intervalle die in anderen Gebieten vorkommen können, in der religiöſen Muſik nicht; wie ſehr große Sprünge aus der Höhe in die Tiefe und umgekehrt. Daſſelbe Gefühl haben wir über die Wörter; da müſſen wir Differenzen ſtatuiren und die Gründe dazu aufſuchen. In großen Sprüngen der Stimme liegt etwas epideiktiſches; es wird dadurch die Aufmerkſamkeit abgelenkt auf den Umfang der Stimme und auf die Schwierigkeit, die größer iſt mit genauer Feſtigkeit in den Tönen überzuſpringen. In Beziehung auf die Wörter ſtellen wir die Frage ſo, Giebt es Wörter die als ſolche ſchon einen epideiktiſchen Charakter an ſich haben; ſind dieſe auszuſchließen? Es giebt Wörter die durch ihre Seltenheit epideiktiſch ſind, die nicht alle kennen. Jedoch da iſt noch vieles andere auszuſchließen. Nun iſt nicht alle Behandlung der Sprache künſtleriſch und es giebt noch andere Sprachgebiete: da müſſen wir erſt das künſtleriſche beſtimmen. Dem künſtleriſchen iſt entgegen einerſeits das wiſſenſchaftliche, andererſeits das Gebiet des gemeinen Lebens, des allgemeinen Gebrauches der Sprache zu anderwärtigem Zwekk. Sofern Ausdrükke einem dieſer beiden Gebiete angehören, können ſie dem Kunſtgebiete nicht angehören. *) Das iſt leicht aufzufaſſen. Daß wiſſenſchaftliche termini im Kunſtgebiet keinen Plaz haben, iſt klar; die Sprache des gemeinen Lebens kann in gewiſſe Kunſtgebiete aufgenommen werden ſofern das gemeine Leben darin dargeſtellt wird; aber davon abgeſehen, wird jeder ſagen müſſen, daß was ſeiner Natur nach in das Geſchäftsgebiet gehört, nicht in das Kunſtgebiet gehört. Es leuchtet ein daß zwiſchen allen drei Gebieten viel gemeinſchaftliches bleibt, und die Anwendung ergiebt ſich von ſelbſt.

Wir haben geſehen, wie es in den Darſtellungsmitteln Elemente giebt die aus dem Kunſtgebiet ganz ausgeſchloſſen ſind: giebt es nun auch Elemente die in das Kunſtgebiet im allgemeinen gehören, aber aus dem religiöſen auszuſchließen ſind? Wir werden dieſe Frage bejahen müſſen. Es giebt ein Kunſtgebiet das theils für ſich beſteht theils in anderen untergeordneten vorkommt, und das wir durch den Namen des komiſchen und parodiſchen bezeichnen; und dies kann im religiöſen auch nicht auf untergeordnete Weiſe vorkommen. Warum das religiöſe dies nicht zuläßt, können wir hier ſchon einſehen. Nämlich das religiöſe als Darſtellung kann es nur zu thun haben mit den menſchlichen Dingen in ihrer Beziehung auf Gott; alles komiſche und parodiſche aber betrachtet die Einzelheit an und für ſich, hat das verkehrte zu ſeinem Gegenſtande. Alle menſchlichen Unvollkommenheiten vertragen eine komiſche Darſtellung, ſelbſt die welche tragiſch erſcheinen; aber eine ſolche Darſtellung iſt nie eine religiöſe: daſſelbe was für ſich betrachtet komiſch werden kann, iſt in Beziehung auf Gott immer ein Gegenſtand des Mitleids. So wie das Innere das durch das Gottesbewußtſein bewegt iſt den abſoluten Ernſt in ſich ſchließt: ſo iſt das Gegentheil das abſolute Spiel, das Zurükkgehn auf den äußeren Schein. Hier haben wir eine ele-

---

*) S. Beilage A. 6.

mentariſche Grenze, und wir werden ſagen, Alle Kunſtelemente die dem komiſchen angehören, müſſen aus den religiöſen Darſtellungsmitteln ausgeſchloſſen ſein. Dies wird uns noch etwas weiter führen; wir werden in Bezug auf die Sprache ſagen, daß es etwas giebt das an ſich nicht komiſch iſt, aber in der Kunſtdarſtellung komiſch wird, das gemeine niedrige, das nur dargeſtellt wird um einen Gegenſaz hervorzurufen. Das alſo was in einem ausſchließlichen Sinne in der Sprache niedrig iſt, iſt aus der religiöſen Sprache auszuſchließen.

Wenn wir alſo die Sprache als Darſtellungsmittel anſehen: ſo werden wir ſagen, Wenn auf der einen Seite alle wiſſenſchaftliche und Geſchäfts-Terminologie, und auf der andern alles komiſche und niedrige auszuſchließen iſt, ſo wird alles übrige vorkommen können, wenn es nur auf die rechte Art und Weiſe geſchieht. Dieſe Art und Weiſe liegt eben in der Compoſition der Elemente, und da fragt ſich, In wie fern giebt es eine eigenthümliche religiöſe Compoſition oder Stil in der Kunſt? Dieſe Frage werden wir einerſeits geneigt ſein zu bejahen, andererſeits zu verneinen. Es wird ſich etwas darſtellen was ſich vom religiöſen unterſcheidet, und wir werden finden daß es ſchwer iſt manches auszuſchließen das dem Stil nach vom religiöſen nicht zu unterſcheiden iſt. Wir müſſen vom Begriff der Compoſition ausgehen. Dieſer beruht auf dem Gegenſaz von Einheit und Vielheit und der Vermittlung derſelben. *) Jedes Kunſtwerk hat ſein Weſen in einer gewiſſen Einheit, ſein Daſein und ſeine Erſcheinung in einer Vielheit; eins iſt nicht ohne das andere. Die Art und Weiſe wie eins ſich zum anderen verhält, iſt das wodurch ſich die verſchiedenen Gattungen unterſcheiden. Sehen wir auf beides, die Einheit des Weſens und die Vielheit der Erſcheinung, ſo können wir keine andere Differenz denken als, es zeigt ſich die Möglichkeit eines zwiefachen Uebergewichts: es iſt die Einheit der Vielheit unterworfen, oder umgekehrt. Dies iſt in

---

*) S. Beilagen A. 10. B. 7.

einer gewiſſen Analogie mit einem früher berührten Punkt. Ueberall wo die Kunſt epideiktiſch iſt, iſt die Einheit der Vielheit untergeordnet; die in der Erſcheinung liegende Meiſterſchaft kann ſich nur zeigen in der Vollkommenheit der einzelnen Elemente und ihrer Verbindung. Nur vom Begriff der Religion aus haben wir geſehen daß alles epideiktiſche aus der religiöſen Kunſt muß ausgeſchloſſen ſein. Wenn in der religiöſen Compoſition die Einheit der Vielheit untergeordnet wäre, ſo wäre ſie dem epideiktiſchen verwandt; ſie iſt daher aufzuſuchen in der entgegengeſezten Form. Indem die religiöſe Darſtellung alle menſchlichen Verhältniſſe nur behandeln kann in Beziehung auf Gott, liegt überall die Beziehung auf die abſolute Einheit zum Grunde, und die iſt weſentlich hier das dominirende, ſo daß die Vielheit ſich hier durchaus nur als Darſtellungsmittel verhält. Das unmittelbar darzuſtellende können nur ſein religiöſe Zuſtände; dieſe ſind eine Mannigfaltigkeit; aber jeder einzelne religiöſe Zuſtand kann nicht eigentlich ein in ſich abgeſchloſſener Gegenſtand der Darſtellung ſein, weil er den entgegengeſezten hervorruft: er iſt in ſeiner Einzelheit nur Darſtellungsmittel. Das Verhältniß des menſchlichen zu dem göttlichen kann ſich nie manifeſtiren in einer einzelnen Function des Menſchen, ſondern nur in der Totalität; alles einzelne muß auf dieſe zurükkgeführt werden, und iſt an ſich nichts für die religiöſe Darſtellung; z. B. die Reue, die eine Unzufriedenheit des Menſchen mit ſich ſelber ausdrükkt, eine Hemmung des Lebens, und die Dankbarkeit andererſeits, welche der Ausdrukk eines beförderten Lebens iſt. Kann die Reue eigentlich ein religiöſer Zuſtand ſein? Wenn ſie nicht zurükkgeht auf das Bewußtſein von der Gemeinſchaft mit Gott: ſo wäre ſie der Ausbruch einer Gemüthsſtimmung vor allem religiöſen; wenn ſie um ein religiöſer Gegenſtand zu ſein das entgegengeſezte hervorruft: ſo iſt ſie nur in Verbindung mit dieſem, nicht an ſich die eigentliche religiöſe Darſtellung. So kann die Dankbarkeit für religiöſe Wohlthaten kein eigentlicher religiöſer Zuſtand ſein, wenn ſie nicht verbunden iſt mit dem Bewußtſein der Unangemeſſenheit des Menſchen für die göttlichen Wohlthaten. Wenn das nicht wäre, ſo wäre ſie nicht der Ausſpruch von der Einheit des religiöſen Lebens ſelber, und in einer ſolchen Dankbarkeit würde noch das ſinnliche dominiren. Beide können ſich nun verhalten wie die entgegengeſezten Verhältniſſe der religiöſen Elemente. Läßt ſich nun das religiöſe als ein Gegenſtand behandeln? Die Idee der Gottheit iſt der erſte, aber dieſe an ſich iſt gar kein darſtellbarer Gegenſtand; ein Menſch iſt religiös wenn dieſe äußerlich nicht darſtellbare Idee in ſeinem Bewußtſein conſtitutiv iſt, und dieſes ſich als eine Ausſage des lebendigen Verhältniſſes des Menſchen zu dieſer Idee zu erkennen giebt. Dann wäre alſo dieſes Verhältniß der Gegenſtand. Aber das Verhältniß kann immer nur an einem anderen dargeſtellt werden, an einem gewiſſen Zuſtande worin ſich der Menſch befindet; tritt in dieſen die Idee der Gottheit hinein, ſo iſt der Zuſtand religiös. Das läßt ſich durch alle verſchiedene Functionen durchführen. Das gegenſtändliche iſt alſo dasjenige woran die Religion erſcheint. Giebt es nun irgend etwas gegenſtändliches im menſchlichen Leben, woran die Religion nicht erſcheinen könnte? Nein; es giebt nichts gegenſtändliches in den Gebieten der Kunſt, in ſo fern ſie menſchliche Darſtellung iſt, was nicht könnte in die religiöſe Darſtellung eingehen. So iſt das religiöſe Gebiet in den verſchiedenen Künſten nicht eine beſondere Gattung. Damit wollen wir nicht läugnen daß es nicht ein ſolches gegenſtändliche auf dieſen Gebieten gäbe, woran das religiöſe ſtärker und woran es ſchwächer erſcheinen kann. Giebt es denn nichts was durchaus ſeiner Natur nach dem religiöſen widerſpräche? Einmal ſehen wir es als eine beſtimmte Eigenthümlichkeit des Menſchen an, daß das Verhältniß zum höchſten Weſen in ihm geſezt iſt, was wir dem thieriſchen Leben abſprechen; giebt es nun in dem Menſchen etwas rein animaliſches: ſo iſt das für die Religion kein Gegenſtand; doch ſoll das animaliſche im Menſchen nie den Moment ganz allein ausfüllen, weil ein bloß animaliſcher Moment die Continuität des geiſtigen Lebens zerſtirt. Das zweite iſt, wir ſezen etwas im Menſchen als einen rein realen Widerſpruch gegen Gott, das iſt das böſe; wie iſt es damit? Niemand wird ſagen können daß die Darſtellung der Reue etwas unreligiöſes ſei, und ohne böſes giebt es keine Reue; das böſe wird da als etwas vergangenes geſezt. Denken wir uns den Zuſtand der Verſuchung: ſo iſt auch der für eine religiöſe Darſtellung da, es iſt die religiöſe Beziehung für das böſe der Zukunft. Das böſe als reine Gegenwart müßte ganz ausgeſchloſſen ſein aus dem Gebiete der religiöſen Darſtellung, wenn etwas nämlich Gegenwart ſein könnte ohne zugleich Zukunft und Vergangenheit zu ſein, und wenn das böſe den Moment ganz ausfüllen könnte. Je mehr alſo in den böſen Handlungen die Reue mitgeſezt iſt, deſto mehr iſt es Gegenſtand der religiöſen Darſtellung; je mehr Verſuchung und das böſe erſcheint als überraſchend: deſto weniger Gegenſtand der religiöſen Darſtellung. Können wir beides nicht anders als ſo denken: ſo iſt nichts für die religiöſe Darſtellung ganz ausgeſchloſſen. Daraus folgt, weil die religiöſe Darſtellung an allem gegenſtändlichen ſein kann, kann ſie auch keine eigene Gattung bilden. [illegible]

Das gegenüberſtehende Gebiet, wo die Vielheit dominirt, die Einheit untergeordnet iſt, beſchränkt ſich nicht bloß auf jenes epideiktiſche, ſondern verbreitet ſich weiter; aber ebenſo können wir ſagen, daß die Compoſition worin die Vielheit der Einheit untergeordnet iſt, nicht die religiöſe allein iſt, ſondern dieſer Charakter ſich auch außerhalb des religiöſen Gebietes finden wird; und es wird in ſofern ſchwer ſein aus dieſer Geſammtheit das eigenthümliche des religiöſen in Beziehung auf die Compoſition auszuſcheiden. Hier haben wir einen reinen Gegenſaz gefunden und ſind auf zwei verſchiedene Formen der Compoſition gekommen. Bei den Alten finden wir im Gebiet der Rede eine andere Conſtruction, welche wir hier vergleichen wollen. Da finden wir eine Triplicität aufgeſtellt, einen höheren Stil, einen mittleren, und einen niederen. *) So führt

---

*) S. Beilage B. 101

Dionyſius in ſeiner τέχνῃ die Sache aus, und er iſt der Repräſentant der ganzen Kunſtanſicht des Alterthums. In anderen Künſten finden wir bei den Alten eine ähnliche Triplicität; in den bildenden Künſten z. B. den ſtrengen Stil, den ſchönen und anmuthigen, und den weichen zerfloſſenen. Wie verhält ſich nun dieſe Triplicität gegen einander und zu unſerer Duplicität? Dionyſius führt ſeine Triplicität durch in Bezug auf den muſikaliſchen Theil der Rede auf den Numerus und die Verknüpfung der Laute. Wenn wir hierauf ſehen: ſo werden wir ſagen, Der hohe Stil und der gemeine werden beide in der religiöſen Rede nicht dominirend ſein, ſondern der mittlere, aber weit mehr mit einer Hinneigung zu dem niederen als zu dem höheren. Offenbar iſt daß ſich die andere Triplicität auch auf die redenden Künſte anwenden läßt, daß es auch hier eine Weiche und eine Strenge giebt, und ſo complicirt ſich die Anmuth und Schönheit in der Mitte von ſelbſt. Wie wird hier die religiöſe Compoſition zu ſtehen kommen? Die Weiche kann nicht angemeſſen ſein, die müſſen wir ausſchließen, wogegen die Strenge wegen des ſtrengen Charakters und weil die Vielheit der Einheit untergeordnet iſt natürlich erſcheint; aber keineswegs werden wir das anmuthige ausſchließen. Alſo haben wir das erſte und zweite aufzunehmen; bei dem erſten das zweite und dritte, und nun werden wir ſagen können, worin beides begründet iſt. In der rhetoriſchen Triplicität iſt der hohe Stil nur für diejenigen da die ein vollkommen ausgebildetes Ohr haben; für alle die es nicht haben geht die Virtuoſität und Vollkommenheit deſſelben verloren: er beſteht in der Grandioſität der Lautverknüpfung, die religiöſe Rede hat es mit dem Volk zu thun, und bei dem läßt ſich ein ſo ausgebildetes Ohr nicht vorausſezen. Die Darſtellung ſoll ein Ausdrukk des gemeinſamen Lebens ſein zwiſchen dem Redner und dem Zuhörer; der Redner ſoll die Zuhörer alle im Sinn haben, und daher iſt dieſer höhere Stil nicht der rechte für die religiöſe Rede; nur auf untergeordnete Weiſe wird er vorkommen können. Die Entſcheidung auf der anderen Seite muß von einem anderen Motiv ausgehen, von der Unterordnung der Vielheit unter die Einheit. Im weichen zerfloſſenen Stil iſt die Vielheit das dominirende, da will ein jedes etwas für ſich ſein, und das iſt die Weichlichkeit des Stils; ſie kann auf dem religiöſen Gebiet nur eine Ausartung ſein, was ſie freilich nicht überall iſt. Indem in dem religiöſen aufs ſtrengſte die Vielheit der Einheit untergeordnet iſt, iſt der ſtrenge Stil der natürliche auf dem Gebiet der religiöſen Rede, und von dieſem Grundcharakter aus werden wir ſagen, daß aller Schmukk ſofern er ſich dem weichlichen nähert, ihr durchaus fremd ſein muß. Es iſt dabei nicht nöthig daß der ſtrenge Stil ſich der Ausartung in das rauhe unvollkommene nähere; wir müſſen ihn denken in der Annäherung an das ſchöne anmuthige, durchaus aber entfernt halten von dem weichlichen. Dies wird immer in der religiöſen Rede als das ſüßliche ſentimentale, in die geſellige Frivolität übergehende erſcheinen. Beides erſcheint in beſtimmtem Gegenſaz gegen den eigentlichen Grundcharakter. Hier werden wir eine weſentlich beſtimmte Begrenzung gefunden haben. Dies führt uns zurükk auf einen Unterſchied den wir ſchon aufgenommen haben und der hier ſich uns beſtimmter aufdrängt, zwiſchen dem in der Darſtellung was weſentlicher Beſtandtheil derſelben iſt, und dem was nur Darſtellungsmittel iſt. *) Verfolgen wir dieſen Gegenſaz in ſeinem Umfang, und betrachten wir die Sprache als ein ganzes für ſich: ſo werden wir ſagen, Das Wort iſt eigentlich allein wahres Element, die articulirten Töne ſind nur Darſtellungsmittel, gehen in die Einheit des Wortes, in deſſen Bedeutung nicht auf eine bewußte Weiſe ein. Gehen wir auf das Denken zurükk, das ſich in der Sprache darſtellt: ſo iſt das Wort an ſich kein Element des Denkens mehr; das eigentliche Element im Denken iſt der Saz; ein jedes Wort iſt nur die Möglichkeit einer Menge von Gedanken, ſei es Subject oder Prädicat. Betrachten wir das Denken in Bezug auf die religiöſe Mittheilung:

---

*) S. Beilagen A. 10. B. 8. 9.

ſo wird oft der Gedanke ſelbſt nicht mehr Element ſein ſondern Darſtellungsmittel. Ein Bild, ein Gleichniß iſt ein Gedanke, iſt aber nicht in der Compoſition Element ſondern nur Darſtellungsmittel, und das wovon das Gleichniß Gleichniß iſt, iſt das Element. In der religiöſen Darſtellung gilt das noch mehr; das was hier darzuſtellen iſt, iſt die unmittelbare Gemüthserregung, die mit dem Gedanken auf unmittelbare Weiſe verbunden iſt. Da iſt der Gedanke ganz und gar Darſtellungsmittel, und von hier aus müſſen wir fragen, Was iſt für die religiöſe Compoſition eigentlich das Geſez? was in Beziehung auf die verſchiedenen Formen und Stile ſich uns von ſelbſt ergeben wird.

Faſſen wir das zulezt entwikkelte zuſammen so können wir dabei ſtehen bleiben, daß das eigenthümliche Grundgeſez aller religiöſen Compoſition das der Simplicität iſt und der Keuſchheit. *) Unter dem lezteren iſt dies zu verſtehen, daß die techniſche Vollkommenheit zwar überall ſein muß, aber daß ſie nirgend beſonders hervortreten darf, d. h. daß kein einzelner Moment die Beſtimmung habe die techniſche Vollkommenheit zur Anſchauung zu bringen; alles was da iſt muß reines Darſtellungsmittel ſein. Dies geht durch alle religiöſe Kunſtgebiete hindurch; es iſt weſentlich überall der religiöſe Stil, in der Muſik eben ſo gut als in der Rede und in den bildenden Künſten. Es kann ſein daß man ſich über die Regeln im allgemeinen einigt, aber über die Anwendung werden Differenzen entſtehen; und wo wir in den religiöſen Kunſtgebieten eine Verſchiedenheit des Geſchmakkes finden, kommt dieſe zurükk auf eine verſchiedene Art ſowol dieſen als den noch zu betrachtenden Charakter anzuwenden. Denken wir an die kirchliche Architektur: ſo werden wir ſie finden in dem gothiſchen Stil; den halten einige für den wahren Kirchenſtil, andere ſagen, es ſei ein falſcher geſchmakkloſer. Die Differenz beruht darauf, daß die Vertheidiger des gothiſchen ſagen, daß überall die Theile

---

*) S. Beilagen A. 11. B. 9.

der Bauart wahre Darſtellungsmittel ſeien; die Mannigfaltigkeit von kleinen Verzierungen ſeien nie bloße Verzierungen, ſondern wirkliche Darſtellungen. Wenn man das vertheidigen kann: ſo iſt der gothiſche Stil von dieſer Seite rein. Wer ſich nicht darin finden kann, ſagt, Es iſt ein verdorbener Geſchmakk, ein überladenes Weſen darin. Daſſelbe finden wir auf dem Gebiet der religiöſen Rede auch; wir können den Charakter im allgemeinen hinſtellen, müſſen uns aber darauf gefaßt machen daß in der weiteren Ausführung die Theorie eine verſchiedene Anwendung findet. Die Regeln werden wir alle anerkennen, die Anwendung wird verſchieden ſein. Das gute Gewiſſen eines jeden in der Compoſition hängt davon ab, daß er nach den Geſezen derſelben gehandelt zu haben ſich bewußt iſt. Sobald einer der bloßen techniſchen Vollkommenheit einen beſonderen Ort anweiſt, iſt er aus der Reinheit des Kunſtſtils in der Compoſition herausgekommen.

Das zweite war der Charakter der Einfachheit. Er beruht darauf, daß alles einzelne ſelbſt der Gedanke in der religiöſen Compoſition nur als Darſtellungsmittel erſcheint. Darin liegt daß das einzelne auch ſeinem Gehalte nach keine Selbſtändigkeit haben ſoll, ſondern es ſoll alles auf einen einfachen Eindrukk ausgehen. Sowie das einzelne ſo geſtellt iſt daß der Gegenſaz des einen gegen das andere ſehr heraustritt, daß das einzelne als Vielheit erſcheint: ſo iſt das nicht mehr dem ſtrengen Geſez der religiöſen Compoſition gemäß; es muß überall alles einzelne organiſch gebunden ſein, ſo daß jedes mit dem anderen zugleich durch das andere bedingt zu dem Totaleindrukk beiträgt und nicht ſeinem Gehalte nach für ſich heraustritt. Wir ſind gewöhnt in anderen Compoſitionen und Kunſtwerken aller Art einzelnes auszuzeichnen als beſonders ſchöne Stellen: das iſt dann ein einzelnes für ſich heraustretendes, nicht die bloß techniſche Virtuoſität; aber es tritt ſeinem Gehalte nach einzeln heraus, ſondert ſich vom ganzen. In anderen Gebieten kann dies ohne Tadel ſein; wir können uns da denken ein ganzes das aus lauter ſolchen ſchönen Stellen beſteht: aber eine religiöſe Compoſition ſoll eigentlich keine ſchönen Stellen haben; jedes einzelne muß in dem ſtrengſten Zuſammenhange mit dem ganzen zuſammengefaßt ſein, nicht für ſich heraustreten. Daher iſt die Form der Compoſition die in beſondere Spizen ausgeht, nicht mehr der reine religiöſe Stil; die Einfachheit iſt verlezt.

Dieſe beiden Geſeze ſind aber gleichermaßen eigentlich nur negativ, zeigen uns was vermieden werden muß; ſie ſind nur kritiſch, nicht leitende Principien in der Compoſition, treten nur heraus wo dagegen gefehlt iſt. Poſitive Principien können wir nur finden wenn wir von dem religiöſen Gehalt der Darſtellung ſelbſt ausgehen; negativ ſind jene beiden die weſentlichen, die den kirchlichen Stil unterſcheiden von dem weltlichen. Je größer die Entfernung der Compoſition von dieſen beiden Geſezen iſt, deſto weniger bleibt vom religiöſen Stil übrig. Das Extrem von dieſer Entfernung giebt das zerfloſſene, frivole, in Einzelheiten zergehende. Im rechten Verein der Simplicität und Keuſchheit der Compoſition werden wir immer die Annäherung an den ſtrengen Stil finden. Betrachten wir die Sache dem Begriffe nach: ſo iſt es der ſchöne Stil von dem wir ausgehen; aber im religiöſen Stil müſſen wir immer eine Annäherung an den ſtrengen finden.

Wenn wir nun zu poſitiven Charakteren übergehen wollen: ſo müſſen wir auf den religiöſen Gehalt deſſen was dargeſtellt werden ſoll zurükkommen. Da können wir nicht anders als nur gleich uns in das Gebiet des chriſtlichen hineinſtellen, was wir hier zunächſt als eine beſondere Form und Geſtaltung des religiöſen im allgemeinen anſehen. Hier werden wir wieder zuerſt die Frage nach dem materialen uns aufzuſtellen haben, um zu ſehen wiefern wir dies claſſificiren können, und hernach werden wir fragen, wie weit wir etwas allgemeines als poſitiven Charakter der Compoſition darſtellen können. Indem wir uns in das Gebiet des chriſtlichen verſezen, iſt dabei zweierlei vorläufig in Richtigkeit zu bringen; einmal, Iſt alles chriſtliche nothwendig natürlicher

Gegenſtand der Darſtellung durch die religiöſe Kunſt? und zweitens, Soll in der religiöſen Kunſt nichts als chriſtliches dargeſtellt werden? Die zweite Frage muß als Frage noch gerechtfertigt werden; denn von vorn herein müßte es ſich von ſelbſt verſtehen daß in den chriſtlichen Cultus nur chriſtliches gehöre. Die Sache iſt dieſe. Das religiöſe iſt etwas gemeinſam menſchliches; das Chriſtenthum iſt eine individuelle Form dieſes gemeinſam menſchlichen, zugleich aber iſt es uns die höchſte Vollkommenheit dieſes allgemein menſchlichen. Bleiben wir hiebei ſtehen: ſo iſt alles in einer religiöſen Compoſition worin das chriſtliche nicht beſtimmt mitgeſezt iſt, die Darſtellung eines unvollkommenen, und das ſoll nicht dargeſtellt werden. Stellen wir uns auf den anderen Standpunkt und ſehen das Chriſtenthum an als eine individuelle Form: ſo kann in demſelben unmöglich alles auf gleiche Weiſe individualiſirt ſein; es muß da eine Differenz geben, daß in einzelnen das individuelle mehr, in anderen weniger durchgearbeitet iſt und hervortritt. Auf dem Standpunkt der evangeliſchen Kirche haben wir ein beſonderes Intereſſe dies feſtzuſezen, weil es auf einem untergeordneten Gebiet das iſt worin wir uns von der katholiſchen Kirche unterſcheiden. Die katholiſche Kirche ſieht uns als einen krankhaften Zuſtand an; wir laſſen ſie aber als Kirche gelten, was ſie gegen uns nicht thut, und in unſerer Anerkennung liegt daß dies eine abgeſehen von ihren Fehlern individuelle Form des Chriſtenthums iſt. So müſſen wir das Chriſtenthum auch wenn wir es neben die anderen religiöſen Geſchichtserſcheinungen ſtellen, anſehen als individuelle Form, abgeſehen von den Unvollkommenheiten jener und den Vorzügen des Chriſtenthums. Iſt es nicht möglich daß jedes religiöſe Element von individuellen chriſtlichen Principien gleich ſehr durchdrungen ſein kann? Dies müſſen wir verneinen. Es iſt etwas religiöſes in der Naturbetrachtung; das kann aber unmöglich ſo ſtark vom Chriſtenthum durchdrungen ſein wie das was im unmittelbaren ſittlichen Gebiete liegt. Es iſt etwas religiöſes in der Betrachtung des intellectuell ſpeculativen; auch das kann nicht ſo vom eigenthümlich chriſtlichen durchdrungen ſein wie wenn wir das geiſtige von ſeinem ſittlichen Charakter aus betrachten. Dennoch werden wir nicht ſagen, es ſoll keine religiöſe Naturbetrachtung geben. Da iſt die Differenz zwiſchen dem mehr und dem minder individualiſirten nicht zu verkennen, und es iſt daher die Frage wie wir ſie aufgeſtellt haben, begründet. Es muß allerdings auch in der religiöſen Darſtellung dies vorkommen was nicht ſo beſtimmt von dem ſpecifiſch chriſtlichen Charakter imprägnirt iſt wie anderes, ſonſt würde die religiöſe Darſtellung in ihrer Totalität unvollkommen ſein.

Unſere erſte Frage alſo iſt die, *Soll alles chriſtliche im Gebiet des Cultus dargeſtellt werden?* Dieſe Frage bedarf keiner Begründung, weil wir ſchon etwas ausgeſchloſſen haben. Als wir ſagten, daß auf dem Kunſtgebiete alle Elemente die ihren Ort im wiſſenſchaftlichen Leben und im Geſchäftsleben haben, an ſich müßten ausgeſchloſſen ſein: ſo haben wir ſchon etwas was wirklich chriſtlich iſt aus der Darſtellung ausgeſchloſſen, nämlich das eigentlich theologiſche. Die wiſſenſchaftliche Behandlung des chriſtlichen kann in den Cultus nicht eingehen, und alle Elemente der Sprache die rein wiſſenſchaftlicher Natur ſind. ſollen in der religiöſen Darſtellung nicht vorkommen. Wenn wir die religiöſe Poeſie betrachten und da dogmatiſche Ausdrükke finden: ſo iſt das nicht an ſeinem Plaz. In der proſaiſch religiöſen Darſtellung werden wir fühlen, daß da die Grenzen nicht ſo eng gezogen werden können; aber ganz werden wir es auch hier nicht anerkennen. Sowie wiſſenſchaftliche Ausdrükke weſentliche Beſtandtheile der religiöſen Rede ausmachen, in den einzelnen Theilen auf beſtimmte Weiſe wiederkehren: ſo iſt der Charakter der religiöſen Rede verfehlt. Die wiſſenſchaftlichen Ausdrükke laſſen ſich nicht anders denken als in einem wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange. Nun ſoll im Cultus, weil er für die Gemeine iſt, kein wiſſenſchaftlicher Zuſammenhang ſein; und wenn man das Princip von der logiſchen Anordnung der Rede ſo verſteht daß man eine wiſſenſchaftliche Behandlung darin mitſezt: ſo iſt das ein Mißverſtand. Nun fragt ſich, Giebt es nicht noch anderes was außerhalb der Darſtellung des Gebietes des Cultus liegt und doch religiöſes Element iſt? Wir ſind von dem Princip ausgegangen, daß der Kirchendienſt in der Gemeine nichts ſei als die mittheilende religiöſe Darſtellung. Wir müſſen durchaus davon ausgehen, daß es zwiſchen dem redenden und dem Zuhörer ein gemeinſames Gebiet giebt, und alles was in die religiöſe Darſtellung kommt, muß in dieſem Gebiet liegen. Nun iſt die mittheilende Darſtellung des individuellen niemals etwas abſolutes, ſondern etwas ſich von ſelbſt begrenzendes, und es wird in jedem individuellen Leben vieles vorkommen was einer ſolchen Mittheilung durchaus nicht fähig iſt. Manches was an ſich religiös chriſtlich iſt, iſt deswegen aus dem Gebiet der Darſtellung auszuſchließen weil es zu individuell iſt um eigentlich mitgetheilt und dargeſtellt werden zu können. Das religiöſe iſt überall ein erfahrenes, iſt für jeden ſofern er es in ſich ſelber erfährt; das gemeinſame Gebiet iſt das der gemeinſamen Erfahrung, und was ſo perſönlich individuell iſt daß es nicht in die gemeinſame Erfahrung aufgenommen werden kann, das kann auch nicht mitgetheilt und dargeſtellt werden. Das iſt die Grenze der Darſtellung in Beziehung auf das myſtiſche im religiöſen; da hat jeder auf ausgezeichnete Weiſe religiös angeregte Menſch ſeine perſönliche Beſtimmtheit, die keiner öffentlichen Mittheilung fähig iſt, ſondern nur einer Mittheilung in einem engeren Kreiſe, wo durch die Form des Geſprächs manches Hinderniß aufgehoben werden kann.

Die andere Frage iſt, *Soll nichts dargeſtellt werden als chriſtliches?* Wir verneinen es; auch jene religiöſen Elemente die wenig vom Charakter des chriſtlichen imprägnirt ſein können, ſollen nie ganz von demſelben entblößt ſein. Die Naturbetrachtung ſoll auch chriſtianiſirt ſein, wenn auch das chriſtliche nicht beſtimmt in ihr hervortritt. In ſo fern wir auf dies mehr oder minder ſehen, und ſagen, im einzelnen kann es ſich dem Verſchwinden nähern: müſſen wir eine beſtimmte

Vorſtellung ausmitteln und fragen, Was giebt es für einen Unterſchied zwiſchen dem eigentlich chriſtlichen und den gemein menſchlich religiöſen Elementen in der Darſtellung? Das Chriſtenthum iſt eine Geſchichte, und ſein individueller Charakter iſt davon gar nicht zu trennen. In Beziehung auf dieſe Geſchichte als Wurzel der Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums hat es ſeinen eigenen hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus; alles eigenthümlich chriſtliche ſoll in der Beziehung und durch die Beziehung auf dieſen ausgedrükkt und dargeſtellt werden. *) Das gemein menſchlich religiöſe liegt außerhalb dieſes Cyklus, und die Beziehung und Nichtbeziehung einzelner Elemente der Darſtellung auf dieſen hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus iſt der beſtimmte Unterſchied zwiſchen dem individuell chriſtlichen Element der Darſtellung und dem weniger individuellen. Wenn in der religiöſen Rede die Beziehung auf die Schrift, den Träger des Cyklus, unerläßlich iſt: ſo liegt auch darin, daß in den allgemein menſchlichen Elementen der religiöſen Darſtellung, weil ſie in dem Zuſammenhange mit dieſem gebunden ſind, auch das individuell chriſtliche durchſcheinen wird. Aber nun wird das gemein menſchliche nicht dargeſtellt in dem hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus ſondern an einem außerhalb liegenden Material, wogegen das eigenthümlich chriſtliche nur an dem hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus dargeſtellt werden kann. Daß dies beides ſich ausſchließt, kann erſt durch eine beſondere Erörterung deutlich werden.

In dem zulezt erörterten liegt nun zunächſt dieſes, daß jener eigenthümliche Darſtellungskreis des Chriſtenthums, die heilige Geſchichte des Chriſtenthums ſelber im N. T., nur zur Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen verwendet werden dürfe. Man hat freilich dagegen häufig gefehlt und eine ganz entgegengeſezte Theorie aufgeſtellt; ſie iſt aber das Werk einer Zeit in der man überhaupt das eigenthümlich chriſtliche bei Seite ſchieben wollte, andererſeits aber fühlte daß man bei dem

---

*) S. Beilage A. 12.

Kirchendienſt jenes Kreiſes von Darſtellungsmitteln nicht entbehren könne. Daraus entſtand dann die Theorie, man müſſe die Schrift gebrauchen, aber ſo daß man nur das allgemein menſchliche religiöſe daraus entwikkelte. Dies konnte ſich in der Praxis nicht halten, weil eine offenbare Disharmonie darin liegt; es iſt kein Grund einzuſehen, ſobald man bei dem allgemein religiöſen ſtehen bleibt, es an jene einzelne Geſchichte zu binden. Dies war auch der Grund, warum der Kirchendienſt immer mehr in Verfall gerieth. Daraus folgt daß unſer Cyklus nicht darf verwendet werden zu bloß allgemein religiöſen Darſtellungen und daß das eigenthümlich chriſtliche nicht anders als an dieſem geſchichtlich ſymboliſchen Cyklus darf dargeſtellt werden. Das erſte aus dem Grunde weil dann die Dignität jenes Darſtellungsgebietes geſchwächt und aufgehoben wird: denn hier wäre jedes andere eben ſo gut als das Zurükkgeben auf die Schrift, und dadurch würde das rein willkührliche herrſchend; das iſt aber das haltungsloſe. Das zweite aus demſelben Grunde, nur daß er auf andere Weiſe wirkſam iſt. Wenn eigenthümlich chriſtliches dargeſtellt wird, aber ohne Beziehung auf die Schrift: ſo erſcheint es als ein perſönlich eigenthümliches und kann auch nicht dieſelbe Anerkennung finden. Daher dies beides, der Gebrauch der Schrift und die Beziehung auf die Schrift, und die Darſtellung des eigenthümlich chriſtlichen, durchaus an einander gebunden iſt. Nun fragt ſich, Wenn es auch ſolche religiöſe Darſtellungen geben muß, unentſchieden ob ſelbſtändig oder als Element eines Ganzen, worin das eigentlich chriſtliche zurükktritt: was ſind denn die natürlichen Darſtellungsmittel für dieſe? Hier wollen wir zuerſt einen negativen *Kanon* aufſtellen: *Dieſe dürfen nicht dargeſtellt werden* durch Elemente die dem analogiſchen *Cyklus einer anderen Religionsform angehören.* Im Mittelalter hat es nicht gefehlt an ſolchen Productionen auf dem religiöſen Kunſtgebiet, wo chriſtliches und heidniſches gemiſcht war und auf heidniſche Mythologie Bezug genommen wurde. Das chriſtliche konnte dadurch nicht ausgedrükkt werden, das gemeinſam religiöſe konnte es, und ſo iſt jenes entſtanden weniger in der amtlichen religiöſen Rede, aber doch in anderen religiöſen Compoſitionen, wenigſtens in ſolchen die öffentlich producirt wurden, wie die heiligen Komödien und Tragödien. Dies erſcheint als falſche Form und verwerflich. Anders ſcheint es zu ſein wenn man das jüdiſche eigentlich auch als ein vom chriſtlichen verſchiedenes anſieht. Da iſt die Praxis das allgemein religiöſe durch das altteſtamentiſche auszudrükken. Es iſt hier ſchwer, weil über die Sache ſelbſt die Anſichten ſo verſchieden ſind, zu einer allgemeinen Regel zu kommen. Es giebt Theologen welche die Lehre von der Einheit der Kirche ſo weit ausdehnen daß man glauben ſollte, es müßte das ganze Chriſtenthum im A. T. enthalten ſein, und für das eigentlich chriſtliche mit einer gewiſſen Hartnäkkigkeit die Darſtellungsmittel im A. T. aufſuchen. Das iſt offenbar verkehrt; aber zieht man dies bei Seite und fragt, Soll man nicht das gemeinſam religiöſe durch das A. T. begründen und die Mittel dazu im A. T. aufſuchen: ſo muß man ſagen Ja, aber nur in demjenigen im A. T. was am wenigſten jüdiſch iſt. Sowie das eigenthümlich jüdiſche hineintritt, iſt etwas dem Chriſtenthum relativ entgegengeſeztes aufgenommen. Das Judenthum iſt durchaus particulariſtiſch und verträgt ſich mit den anthropopathiſchen Vorſtellungen vom höchſten Weſen. Das können wir nicht gebrauchen ohne es erſt umzudeuten, und wir können das particulariſtiſche nicht aufnehmen, wollen wir nicht zugleich dem eigentlich chriſtlichen entſagen. Nun finden ſich im A. T. treffliche Stellen über die göttlichen Eigenſchaften und das Verhältniß des Menſchen zu Gott: aber zu einem beſtimmten zwekkmäßigen Gebrauch wird man ſolche wählen müſſen wo das particulariſtiſche des Judenthums nicht hervortritt, und dieſe könnten dann eben ſo gut anders woher ſein. In dieſer Hinſicht können wir unſern negativen Kanon in ſeinem ganzen Umfange feſthalten und ſagen, In dem Maaß als im A. T. das eigenthümlich jüdiſche hervortritt, iſt es nicht geeignet im Umfange der chriſtlichen Darſtellung auch nur für die allgemein menſchlich religiöſe Darſtellung zu dienen. Eine beſtimmte Differenz zwiſchen jüdiſchem und heidniſchem läßt ſich hier nicht aufſtellen; das Heidenthum iſt idololatriſch, das Judenthum monotheiſtiſch; aber dieſes monotheiſtiſche hat doch etwas an das idololatriſche anſtreifendes, weil in der anthropopathiſchen Darſtellung die reine Vorſtellung vom höchſten Weſen idoliſirt iſt. Das Judenthum ſteht im geſchichtlichen Zuſammenhange mit dem Chriſtenthum; dagegen ſteht das Heidenthum im Zuſammenhange nicht mit dem Chriſtenthum, aber doch mit dem Typus unſerer intellectuellen Bildung: auf der ruht aber unſer Kirchenweſen. In die Reihe der Darſtellungsmittel einzuſchreiten, darin verhalten ſich beide ganz gleich. Der jüdiſche Codex hat hierin keine beſonderen Rechte; es iſt die Differenz die zwiſchen beiden entſteht nur eine äußere. Man könnte vieles aus dem Gebiet der allgemeinen Religioſität eben ſo gut aus heidniſchen Stellen erörtern als aus jüdiſchen; nur die Differenz im hiſtoriſchen Zuſammenhange fordert daß man das jüdiſche äußerlich etwas anders behandelt, weil man es nur als ein bekanntes anführen kann und daher citiren; das heidniſche aber unvermerkt in die Rede zu verweben iſt, weil das Recht des Citirens nur auf dem Zuſammenhange des jüdiſchen Codex mit dem unſrigen beruht. Aber in dem wirklich religiöſen was das klaſſiſche Heidenthum liefert, ſind eben ſo viele und ſo gute Elemente zur Darſtellung des allgemein religiöſen wie im A. T., und im A. T. würden wir vieles nicht gebrauchen können, wie auch vieles in dem heidniſchen nicht, wo das monotheiſtiſche ſich mehr verſtekkt, um das öffentliche idololatriſche gewiſſermaßen mit anzuerkennen. Aus dieſer negativen Regel entwikkelt ſich die poſitive. Was ſind nun die natürlichen Darſtellungsmittel für das was mehr der univerſellen Religioſität angehört? Die Anweiſung dazu finden wir in der Schrift ſelber; wenn der Apoſtel ſagt, daß die Betrachtung der göttlichen Werke in einem jeden das Gottesbewußtſein erwekken müſſe, weil er mit Vernunft ausgeſtattet ſei und vermöge die göttlichen Werke mit der

Vernunft aufzufaſſen. (Röm. 1, 19. 20.) Es kann das Gottesbewußtſein nicht anders belebt werden als durch das wodurch es urſprünglich entſtehen müßte. Da iſt es alſo das Gebiet der Erſcheinung in dem die Darſtellungsmittel ſind. Dies theilt ſich in das geſchichtliche und das natürlich phyſiſche. *) Gleichmäßig iſt die Theilung nicht. Das Bedürfniß der Annäherung aller natürlichen Elemente an das chriſtliche giebt dem geſchichtlichen Gebiet den Vorzug; aber dann auch, weil das geſchichtliche Gebiet das Erfahrungsgebiet für jeden iſt, das Naturgebiet weniger bekannt iſt, haben wir hier einen andern äußeren Grund zu jenem innerlichen. Auf beiden Gebieten der Darſtellungsmittel des univerſell religiöſen werden wir noch einen anderen Unterſchied finden. Betrachten wir die Natur: ſo werden wir zwei Richtungen finden welche die Naturbetrachtung einſchlagen kann; die eine hat es zu thun mit den Geſezen, welche überall dieſelben ſind ſofern ſie den Namen verdienen (kosmiſche Betrachtung der Natur); die andere bezieht ſich auf die einzelnen Erſcheinungen, die von Seiten ihres förderlichen oder nachtheiligen Einfluſſes betrachtet werden können. Das erſte iſt ein weit wirkſameres Darſtellungsmittel, weil das leztere durchaus auf einem zweideutigen Gebiete liegt, wo ſich immer Gegenſäze aufführen laſſen; dies entfernt ſich am meiſten vom chriſtlichen Typus, weil wir nicht das Verhältniß Gottes zur Welt nach unſerem ſinnlichen Wohlbefinden betrachten ſollen. Wo die Richtung iſt die religiöſe Darſtellung zu univerſaliſiren, da finden wir dieſe Elemente am meiſten verwaltend, welche wir beſchränken müſſen weil ſie zu ſentimentalen Naturdarſtellungen führen. Was nun die allgemein geſchichtlichen Elemente betrifft: ſo iſt in den großen geſchichtlichen Bewegungen die Beziehung auf das Chriſtenthum leicht hervorzuheben und alſo die Uebereinſtimmung der allgemein göttlichen Vorſehung mit der Gründung des Reiches Gottes auf Erden ſehr leicht aufs klare zu bringen; aber gehen

---

*) S. Beilage A. 13.

wir damit aufs einzelne, wie durch die göttliche Leitung die ſcheinbar zufälligen einzelnen Zwekke einzelner Menſchen befördert werden: ſo ſehen wir daß dieſes ein eben ſo zweideutiges Element iſt als jenes. Nun werden wir zugleich ſehen daß dieſe Seite der religiöſen Kunſt die es mit dem univerſell religiöſen zu thun hat, die ſein muß die ſich dem weltlichen Stil annähert, weil man aus dem Kreiſe der den ſtrengen Stil begründet, heraustritt. Sowie wir aus jenem Gebiet heraustreten in das der allgemein religiöſen Darſtellung, muß eine Neigung ſein das einzelne hervorzuheben, und dies iſt eine große Annäherung an den weltlichen Stil. Dies veranlaßt uns zu einer allgemeinen Betrachtung. Es wird ſich auch geſchichtlich bewähren, daß je mehr in der religiöſen Darſtellung zum Behuf des Kirchendienſtes das eigentlich chriſtliche dominirend iſt, deſto reiner wird überall der ſtrenge Stil der religiöſen Darſtellung hervortreten; je mehr man ſich auf dem weiten Gebiet der univerſell religiöſen Darſtellung bewegt, deſto mehr wird der rein kirchliche Stil verloren gehen; daher die poetiſirende Beredſamkeit, der Reichthum an Bildern und Schmukk ſich am meiſten da finden wird wo die Marime herrſcht, das chriſtliche zurükktreten zu laſſen und die univerſell religiöſe Darſtellung hervorzuheben.

Was nun die Elemente der religiöſen Darſtellung betrifft, *das was dargeſtellt werden ſoll*: ſo ſind dieſe nichts anderes *als die religiöſen Gemüthszuſtände*. *) Macht man hier eine Spaltung und ſagt, das darzuſtellende ſind Glaubenslehren oder ſittliche Vorſchriften: ſo iſt an ſich keins von beiden richtig. Die Darſtellung der Lehre als ſolcher gehört in das wiſſenſchaftliche Gebiet, nicht in das der Kunſt. Daſſelbe gilt von der Darſtellung der ſittlichen Vorſchriften als ſolcher; ſie iſt Sache des eigentlichen Unterrichtes, nicht der bloß darſtellenden Mittheilung und mittheilenden Darſtellung. Sobald die Glaubenslehren und ſittlichen Vorſchriften im Gemüthszuſtande vorkommen als etwas anerkänntes, ſo gehören ſie in ſofern in die Darſtellung. Da iſt es beſſer gleich bei dem beſtimmten-ſtehen zu bleiben. Wenn das darzuſtellende Lebensmomente oder Gemüthszuſtände ſind: ſo iſt auf der einen Seite eine Einheit gegeben, auf der andern eine unendliche Mannigfaltigkeit. Wir müſſen eine Ausgleichung zu finden ſuchen in einer beſtimmten Vielheit, und alſo ein Theilungsprincip des unendlich mannigfaltigen für jene Einheit. Iſt eine ſolche beſtimmte Differenz in der Art wie das Leben, eine ſolche unendliche Mannigfaltigkeit von Momenten und Aeußerungen, wird? Hier bietet ſich gleich eines dar und zwar als ein durchgehendes; nämlich wenn wir das Leben als ein erſcheinendes in ſeiner Geneſis betrachten: ſo iſt es von ſeinem erſten Anfange an ein zunehmendes bis es zu ſeiner vollen Entwikkelung kommt, und dann ein abnehmendes bis es verſchwindet. Hier haben wir zwei verſchiedene Oerter in welche eine jede Lebensäußerung fällt: jede wird den Charakter von einer Lebenszunahme oder Lebensabnahme an ſich tragen. Keineswegs iſt dieſe Duplicität in zwei Hälften zerſchnitten, nur iſt dieſer allgemeine Typus der Erſcheinung das erſte wobei wir dieſen Gegenſaz ergreifen. Wir finden ihn überall und in einem jeden Momente wieder, und das Leben iſt nichts anderes als ein bunter Wechſel von ſolchen Momenten. Wenn wir dies auf eine allgemeine Weiſe ausdrükken wollen, ſo werden wir ſagen, Wir haben Lebenselemente von zwei entgegengeſezten Charakteren, die erhebenden und niederſchlagenden. Findet ſich dieſe Differenz in beiden Gebieten, dem weltlichen und dem religiöſen? Der Frömmigkeitsgehalt in irgend einem Lebensmoment iſt kein anderer als der, in wie fern das der menſchlichen Natur inhärirende Bewußtſein des Verhältniſſes zum höchſten Weſen ausgedrükkt iſt oder nicht; iſt dieſes in einem Momente dominirend, ſo nennen wir ihn ausſchließlich fromm; iſt aber das Bewußtſein verſchwunden, ſo nennen wir den Moment wenigſtens fern von Frömmigkeit. Wenn ſich in einem Momente der überhaupt mit einem Gehalt von Frömmigkeit geſezt iſt, die zunehmende Richtung ausſpricht dieſes Bewußtſein mit allem übrigen zu verbinden: ſo erſcheint dadurch dieſe beſondere Function, die Frömmigkeit als ein zunehmendes. Iſt in einem Momente ein Widerſpruch geſezt zwiſchen dieſem Momente des Lebens und einer andern Lebensfunction: ſo iſt in dieſem Momente das darzuſtellende als ein abnehmendes geſezt. So haben wir den Gegenſaz des erhebenden und niederſchlagenden. Ob daſſelbe auf dem Gebiete der weltlichen Darſtellung iſt? Wenn wir davon ausgehen, daß der eigentliche Ort für alle Kunſt das feſtliche Leben iſt und ſich alſo die Kunſtdarſtellung wo ſie im großen erſcheint, mehr oder weniger auf die Lebensgemeinſchaft bezieht: ſo hat das für unſer Gebiet ſeine leichte Anwendung. Das gemeinſchaftliche Leben iſt an ſich auch nur ein ſich hebendes oder gehemmtes, und ebenſo iſt es mit allen Darſtellungen die im gemeinſchaftlichen Leben verſiren. Dabei kann beſtehen daß doch dieſe Differenz auf dem Gebiete der einen Darſtellung einen anderen Werth haben kann als auf der anderen. Giebt es wol auf dem religiöſen Gebiete des Chriſtenthums eine größere Differenz als dieſe? Von meiner Anſicht aus giebt es keine größere, denn da verſiren wir auf dem Gegenſaz der göttlichen Gnade und der menſchlichen Natur in der Leidenſchaft; wo die leztere hervortritt und die erſtere zurükkgedrängt wird, da iſt der Charakter des niederſchlagenden, und umgekehrt. Urſprünglich iſt das nur ein rein elementariſcher Gegenſaz. Betrachten wir die Sache in Beziehung auf den öffentlichen Cultus und auf das Zuſammentreten der Chriſten zu einem in Beziehung auf ihr religiöſes Bewußtſein gemeinſam feſtlichen Leben, und wir fragen, Kann wol jemals ein ganzer Act das eine oder das andere ſein (erhebend oder niederſchlagend): ſo würden wir gleich Nein ſagen. Denken wir uns einen ganzen Act in dem Typus des niederſchlagenden: ſo müßte man dadurch erdrükkt werden; ein ganzer Act im Typus des erhebenden würde uns ganz aus dem Gebiete der Wirklichkeit herausſezen: beide entgegengeſezte Charaktere müſſen alſo, nur auf verſchiedene Weiſe, zuſammen ſein. Eigentlich nun, wenn wir darauf zurükkgehen daß der religiöſe Gemüthszuſtand des Chriſten nichts anderes iſt als die Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtum, iſt das an ſich rein eins; aber dieſer Gemüthszuſtand manifeſtirt ſich im erſcheinenden Bewußtſein immer auf differente Weiſe, weil nämlich niemals unſer ganzes Daſein rein in die Gemeinſchaft mit Gott aufgeht. Ueberall wo von der inneren Lebenseinheit die Rede iſt, verwandelt ſich eben wegen dieſer nicht vollſtändigen Vollkommenheit das darzuſtellende in ein zwiefaches. Die Gemeinſchaft mit Gott erſcheint bald als eine Approximation an das abſolute Aufgehen in dieſer, bald als ein zurükktretendes.

---

*) S. Beilage A. 13.

Hier ſind alſo zwei Gegenſäze, die mehr individuell chriſtlichen und die mehr allgemein menſchlichen Elemente, und für beide ein anderer Kreis von Darſtellungsmitteln. So haben wir auch den religiöſen Zuſtand als das eigentlich darzuſtellende in der Diſtinction des erhebenden und demüthigenden gefunden; und dieſe beiden Gegenſäze kreuzen ſich, denn ſowol das eigenthümlich chriſtliche als auch das univerſell religiöſe wird dieſes zwiefachen Charakters fähig ſein. Da entſteht uns zunächſt eine neue Frage, Wie ſteht es mit dieſen beiden Gegenſäzen? ſind ſie nur elementariſch oder ſind ſie auch ſelbſtändig? Gefunden haben wir ſie indem wir nach den Elementen fragten; aber es könnte ſein daß wir mehr als das elementariſche gefunden hätten. Wenn die Gegenſäze nur elementariſch ſind, ſo müßten eigentlich in einer jeden religiöſen Darſtellung die Glieder beider Gegenſäze vorhanden ſein. Verhält es ſich auf die andere Weiſe? ſind es ganze Acte der Darſtellung, von denen die einen chriſtlich die andern univerſell religiös ſind, ganze Acte wo der Gemüthszuſtand als ein erhebender oder demüthiger erſcheint? Wenn es ſich auf dieſe Weiſe verhielte: ſo würden wir die verſchiedenen Gattungen der religiöſen Darſtellung gefunden haben. Abſolut entgegengeſezt iſt beides nicht. Gehen wir auch davon aus, daß wenn wir Elemente aufſuchten, wir auch elementariſches finden müßten: ſo kann man doch ſagen, es iſt natürlich daß in jedem beſonderen Darſtellungsart eins von den Gliedern ein Uebergewicht hat; und dann würden ſie zugleich Principe der Gattung ſein und wir würden ſagen, Es iſt eine Gattung der Darſtellung in dem individuell chriſtlichen und dem allgemein religiöſen, in dem erhebenden und niederſchlagenden dominirend. Das würde noch mit jenem beſtehen können. Ob es aber ſo iſt oder nicht, müſſen wir näher unterſuchen. Die Antwort auf unſere Frage liegt in dem ſchon früher geſagten. Was den Gegenſaz betrifft in dem darzuſtellenden religiöſen Gemüthszuſtande ſelber: ſo haben wir ſchon geſagt, daß auch das religiöſe Gefühl in ſeiner Einzelheit nichts anderes wäre als Darſtellungsmittel. Das Grundgefühl, die chriſtliche Religioſität, iſt nicht in einer von jenen beiden Formen für ſich allein, ſondern nur in der Beziehung derſelben auf einander, und es wird nicht ein Ganzes chriſtliche Darſtellung ſein können, wenn nicht jene Formen in Beziehung auf einander ſind. Sie ſind alſo elementariſch entgegengeſezt. Was den Gegenſaz zwiſchen den Elementen wo das chriſtliche, und ſolchen wo das gemeinſam religiöſe vorherrſcht, betrifft: ſo iſt offenbar, wenn man wollte annehmen, es könne Darſtellungen geben die ganz univerſell gehalten wären, daß dann das allgemeine müßte anders erſcheinen können denn als das beſondere, ſo daß es erſcheinen könnte ohne ein beſonderes zu werden. Das iſt aber nicht möglich, und darum bleibt nichts anderes übrig. Iſt nicht der chriſtliche Typus geſezt: ſo muß entweder ein anderer darin geſezt ſein, oder es muß an religiöſem Gehalt fehlen. Das haben wir auf eine ſehr beſtimmte Weiſe vor uns in der Zeit wo das Chriſtenthum univerſaliſirt wurde; da iſt der religiöſe Gehalt verloren gegangen und etwas ganz anderes hineingekommen: entweder das moraliſche für ſich, aber auch nur in ſeinem ſubjectiven äußerlichen Gehalt, nicht in ſeinem ſpeculativen; oder es iſt rein die äußere Seite des Lebens in der Darſtellung bearbeitet worden. Alſo liegt hierin ſchon daß die univerſellen Elemente nur können Elemente ſein, wie ein ganzes der Darſtellung rein aus ihnen beſtehen kann. Was die entgegengeſezte Frage betrifft: ſo erledigt ſie ſich eben ſo. Kann es Darſtellungen geben in denen das gemeinſam religiöſe ganz fehlt? Das iſt in ſich ſelbſt nicht möglich, weil das allgemeine immer in dem beſondern geſezt iſt, ſonſt wäre dies ſchlechthin vereinzelt. Alſo dieſe Gegenſäze ſind rein elementariſch. Nun fragt ſich, Haben wir in ihnen alles elementariſche zuſammen, was daraus entſteht, wenn wir das was im Cultus ſein ſoll von Seiten ſeines religiöſen Gehaltes betrachten? Es iſt hierin alles geſezt, das unmittelbar darzuſtellende und die religiöſe Erregung, im Uebergang beider Elemente in einander; und ſoll die Darſtellung eine chriſtliche ſein: ſo iſt darin nichts weiter zu unterſcheiden als das ſtarke Hervortreten des individuellen im allgemeinen und des allgemeinen im individuellen.

*) Nun iſt genauer zu betrachten, wie wir uns das Verhältniß der verſchiedenen Künſte zu dem was im Cultus geleiſtet werden ſoll zu denken haben. Es gehört zu dem eigenthümlichen des Chriſtenthums, daß die Religioſität in demſelben ganz geiſtig iſt und ausgedrükkt werden muß weit mehr in Worten als in ſymboliſchen Handlungen; wie wir überhaupt ſehen daß alle eigentliche Kraft im Chriſtenthum überall in das Wort gelegt iſt. Die Abweichung hievon in der katholiſchen Confeſſion iſt uns als ein fremdes beſeitigt, und erkennen wir es als eine verringerte Chriſtlichkeit. Nun fragen wir, Wie ſteht es mit dem Antheil der anderen Künſte? Vorläufig wollen wir den Gegenſaz zwiſchen Proſa und Poeſie unberührt laſſen, die redende Kunſt als eine anſehen und hievon aus die Relation der anderen Künſte aufzufinden ſuchen.

Das erſte was ſich hier von ſelbſt anknüpft iſt dies. Die Rede iſt hier nicht unmittelbar auf das Erkennen gerichtet, ſondern hat ihre Dignität als mittelbarer Ausdrukk der innern Lebenserregung. Wir müſſen auch auf dieſe zurükkgehen. Sie ſpricht ſich überall aus in der Bewegung ſowol der Gliedma-

---

*) S. Beilage A. 15.

ſen als der Geſichtszüge. Je mehr die ganze Thätigkeit von der innern Lebenserregung ausgeht, deſto mehr wird dieſer natürliche Ausdrukk derſelben hervortreten. Wenn nun das was in der Geberde und der körperlichen Bewegung Ausdrukk der Lebenserregung iſt, in die Form der Kunſt übergeht: ſo iſt das die Kunſt die wir Mimik nennen. Hat dieſe überhaupt und was hat ſie für eine Stellung in unſerer religiöſen Darſtellung? Das eigentlich mimiſche Kunſtwerk iſt der Tanz im weiteren Sinne. Kann der eine religiöſe Kunſtform ſein? Ja, denn wir finden dies in den prieſterlich religiöſen Aufzügen des Heidenthums und auch des Judenthums. Sobald die Mimik nicht mehr ausſchließend hervortritt, ſondern nur als die Rede begleitend: ſo iſt ſie auch nicht mehr ſelbſtändige Kunſt. Bei uns im evangeliſchen Cultus kann die Mimik nur als die Rede begleitend hervortreten und deswegen nur auf untergeordnete Weiſe, nicht in der eigentlichen Kunſtform; doch weil die Rede die von der Bewegung begleitet iſt, künſtleriſch iſt: ſo muß in Analogie damit auch die begleitende Bewegung etwas gemeſſenes bekommen. Sowie die Mimik durch ſich ſelbſt wirkſam ſein will, geht der eigenthümlich chriſtliche Charakter verloren. Stellen wir das katholiſche neben uns: ſo werden wir ſagen, in der Proceſſion iſt eine ſtarke Neigung zum ſelbſtändigen Hervortreten der Mimik, weil die Rede hier zurükktritt. Das gilt auch von den ſymboliſchen Handlungen die einen weſentlichen Beſtandtheil des Meßkanons ausmachen, wo die Rede die Thätigkeit des Prieſters iſt und weil ſie in fremder Sprache gehalten wird, die Aufmerkſamkeit nur auf das mimiſche dabei gerichtet iſt. Es iſt alſo das eigenthümliche des evangeliſchen Cultus, daß das mimiſche ſich bloß auf die natürliche Begleitung der Rede beſchränkt und daß nur das unwillkührliche darin in gewiſſen Grenzen gehalten ſein will; daher bei uns das fehlerhafte weit mehr in dem Zuviel als dem Zuwenig liegt; das Zuwenig kann man keinem anrechnen. Wir haben große Redner gehabt, die das Minimum der Bewegung hatten, wie Herder; das iſt eine Eigenthümlichkeit des

Naturells, kein Fehler; dann bleibt von dem mimiſchen nur die Mimik der Sprache ſelber, die Modulation des Tons, das nicht mehr getrennt werden kann. Daher auch alle mimiſche Vorſchriften die gegeben werden können, nur negativer Natur ſein dürfen, und ſo auch in der ausübenden Thätigkeit ſelbſt eigentlich das Bewußtſein davon ganz zurücktreten muß. Kein evangeliſcher Chriſt würde es aushalten können, zu wiſſen daß ein Prediger beim Spiegel die mimiſchen Bewegungen ausgedacht habe; dies Bewußtſein könnte nur ſtörend ſein. Wogegen wenn wir hören daß ein katholiſcher Geiſtlicher ſeine Bewegungen einlernen muß, wir uns nicht darüber wundern, weil ſie dort am ſymboliſchen haften. Es giebt alſo eine Mimik der Geberden und der Stimme; die leztere kann nicht ſo ausgeſchloſſen werden wie die erſtere; würde man es thun: ſo entſtände daraus die Monotonie ohne Abwechſelung der Höhe und Tiefe, ohne Heben und Sinken, eine völlige Bewegungsloſigkeit, aber in dieſer eine vollkommene Gleichmäßigkeit. Auf der anderen Seite giebt es eine Mannigfaltigkeit in den Bewegungen der Stimme, welche einen leidenſchaftlichen Charakter hat. Es iſt offenbar daß die religiöſe Rede als geiſtiger Act nicht leidenſchaftlich ſein ſoll; entweder wäre der leidenſchaftliche Zuſtand ſelbſt da im innern, oder das äußere wäre in keinem wirklichen Zuſammenhange mit dem inneren: ſo wäre die Einheit des Actes aufgehoben. Es giebt ferner eine Mannigfaltigkeit der Stimme, welche wir manierirt nennen, und welche aus einer ſchlechten Gewöhnung entſteht. Dies darf in einer religiöſen Rede am allerwenigſten ſein; es ſezt voraus daß auf dieſes eine Aufmerkſamkeit an und für ſich verwendet ſei, und das iſt gegen den Kanon der Keuſchheit. Was nun die Mannigfaltigkeit in den Bewegungen der Stimme betrifft: ſo finden wir ſie ſehr häufig, aber rechtfertigen werden wir ſie nimmer. Es giebt freilich Menſchen für die es natürlich iſt monoton zu ſprechen; doch dies müſſen geiſtig ganz unbewegte Menſchen ſein und einen hohen Grad von Phlegma haben. Dieſes natürliche Phlegma ſollte aber beim religiöſen

Acte durch das Intereſſe am Gegenſtande beſeitigt werden; iſt alſo die Monotonie nichts abſichtliches, ſo iſt ein Mangel an Intereſſe vorhanden; die Monotonie iſt alſo kein natürlicher Zuſtand auf dieſem Gebiete. Das Intereſſe an dem Gegenſtande und an der Auffaſſung ſelbſt bringt eine Bewegung in die Stimme; der religiöſe Act iſt allemal ein erregter, und Begeiſterung findet immer dabei ſtatt. Die Bewegung anderer Theile hängt nur auf untergeordnete Weiſe mit der Rede zuſammen. Es giebt ihrer Natur nach leidenſchaftliche Bewegungen, z. B. diejenigen welche That werden wollen, die drohende Bewegung eines Zornigen: die dürfen nicht da ſein, denn die religiöſe Mittheilung kann durch keine leibliche That unterſtüzt werden. Iſt das aber ein natürlicher Zuſtand, daß einer abſolut bewegungslos ſpricht? Das würde ein Extrem vorausſezen; denn die Erfahrung ergiebt dieſes, daß es einen Charakter giebt und zwar im großen, ſo daß man ihn nationell nennen kann, welcher ein ſtärkeres Maaß in Begleitung der Rede unabſichtlich hervorbringt, und einen anderen, welcher ein ſchwächeres hervorbringt; eine gänzliche Bewegungsloſigkeit ſcheint das unnatürliche zu ſein. Außer denen welche That werden wollen, giebt es Bewegungen welche Ausdrukk ſind. Das Intereſſe bringt ſchon eine Bewegung der Geſichtszüge hervor, ein gänzlicher Mangel daran würde der Monotonie gleich kommen. Sowie einmal eine kurze Bewegung eingeleitet iſt in dieſem Sinn, daß ſie Ausdrukk iſt, ſo verbreitet ſie ſich über den ganzen Körper. Durch die nationelle und perſönliche Verſchiedenheit wird das Maaß beſtimmt. Dazu giebt es noch eine conventionelle, deren Grenzen ſchwer zu finden ſind; das conventionelle iſt doch nur eine Modification des natürlichen. Haben wir nun wirkliche Grenzen gefunden? Den leidenſchaftlichen Charakter haben wir ausgeſchloſſen; er iſt etwas in einem höheren Grade leibliches, weil ſeine Aeußerungen ſchon im Gebiete der Tranſpiration und des Blutumlaufs liegen. Es giebt kein Organ das ſo geiſtig iſt wie das Auge, und doch giebt es Bewegungen deſſelben welche aus dem leidenſchaftlichen Zuſtande entſpringen, z. B. bei Zorn und Wolluſt. Aus dem Gebiet der religiöſen Darſtellung ſoll alſo alles leidenſchaftliche ausgeſchloſſen ſein, und dies ſichere Princip wird uns weiter führen.

Wenn wir nun weiter gehen: ſo müſſen wir ſagen, Die Poeſie ſoll im Cultus nicht anders öffentlich erſcheinen als unter der Form des Geſanges. Der Geſang iſt an der Rede haſtende Muſik, nicht ſelbſtändig hervortretende. Nun finden wir die Muſik als Beſtandtheil des Cultus urſprünglich nur um den Geſang zu leiten, im einzelnen auch ſelbſtändig hervortretend. Was ſollen wir der Muſik für eine Stellung im Cultus zuſchreiben? Hier ſind die Anſichten verſchieden. Vom Anfang der Reformation an hat man in einigen Theilen jede andere Muſik als den Geſang vom Cultus ausgeſchloſſen, in anderen hat man ſie zugelaſſen. Daher fragen wir nun, wie groß kann die Differenz ſein? Wollte man weiter gehen und den Geſang ſelbſt aufheben: würde das angehen? Wenn man die Muſik nicht nur zur Begleitung des Geſanges und in Beziehung auf den Geſang, ſondern ganz ſelbſtändig wollte auftreten laſſen: würde das gehen? Beides werden wir verneinen, wie wir es auch in Praxis nicht finden. Auch wo die Muſik am meiſten gilt, tritt ſie nie ſelbſtändig auf. Das Orgelſpiel vor dem Geſang iſt nur Einleitung des Geſanges, und iſt es mehr, ſo iſt das unrecht. Das Orgelſpiel am Ende des Gottesdienſtes iſt eigentlich kein Theil des Cultus mehr, ſondern eine freiwillige Zugabe, daher denn die Organiſten auch oft Märſche ſpielen. Gewiß hat die Orgel eine beſondere Verwandtſchaft mit dem religiöſen, weil ſie eine Menge Künſteleien abweiſt und ein ſtrenges Maaß von Virtuoſität in ſich ſelbſt trägt. Die Anwendung einer zuſammengeſezten Inſtrumentalmuſik iſt vom Weſen des Cultus ſchon entfernter. So finden wir, daß die Praxis nie aufgekommen iſt, Muſik ohne Poeſie zu haben. Man hat religiöſe Poeſie, und dann wird ſie geſungen; oder man hat gar keine, wie bei einigen Sekten in England. Es liegt ſo nahe und hat das ganze Zeugniß der Geſchichte für ſich, daß die religiöſe Erregung ſich in der Poeſie manifeſtirt, und daß es auch keinen anderen würdigeren Vortrag der Poeſie giebt als den Geſang. Dieſe beiden Künſte werden ſich als zunächſt an die Rede anſchließen, das mimiſche an die Proſa, der Geſang an die Poeſie.

Wie ſteht es nun mit den *bildenden Künſten*? Da haben wir die Malerei, die Plaſtik oder Sculptur, und die Architektur. Hier ſind wir auch wieder auf einem ſtreitigen Gebiet mit der Malerei und Sculptur, weil einige ſie zugelaſſen haben in die Kirche, andere nicht. In Beziehung auf die *Architektur* *) ſteht die Sache anders. Wir können es offenbar nur anſehn als einen Mangel, wenn die religiöſen Verſammlungen im freien gehalten wurden. Bei den Methodiſten ſelbſt in England, wo dies noch iſt, iſt es keine Maxime. Eine Menſchenmaſſe verſammelt zu einem religiöſen Zwekk muß ein beſonderes abgeſchloſſenes ſein. Das kann ſie im freien nicht ſein, zumal bei uns wo die Hauptſache die Rede iſt. Aber dazu bedarf es noch keiner Kunſt. Muß nun das Gebäude einen beſtimmten Charakter haben oder nicht? Nothwendig iſt das leztere nicht; aber wenn ſich eine religiöſe Gemeinſchaft mit einer gewiſſen Oeffentlichkeit bewegt, ſo wird es doch das natürliche ſein. Das liegt darin: Es findet ein relativer Gegenſaz ſtatt zwiſchen dem Hervortreten der religiöſen Gemeinſchaft im Cultus und in dem gewöhnlichen Geſchäftsleben. Dieſer Gegenſaz ſoll im Bewußtſein fixirt ſein, und damit er fixirt werde, iſt es natürlich daß man wünſchen muß, es ſei nichts vorhanden, was ſo auf die anweſenden wirke, daß ſie ins Geſchäftsleben zurükkgeführt werden. Dieſer Gegenſaz findet auch ſtatt zwiſchen dem Geſchäftsleben und den geſelligen Zuſammenkünften. Daß der Raum für die religiöſen Zuſammenkünfte einen anderen Charakter habe als die Räume die dem Geſchäfts- oder geſelligen Leben gewidmet ſind, hat hierin ſeinen Grund. Wir finden in dieſer Beziehung eine entgegengeſezte Tendenz in der evangeliſchen Kirche. Die eine iſt mehr eine Freude an der Kunſt und Pracht der Kirche als architektoniſchem Werke, die entgegengeſezte iſt das Streben nach der größten Simplicität. In dieſer lezteren Anſicht giebt es ein Extrem, Nirgends ſoll die Virtuoſität hervorſtechen; welches bald in Dürftigkeit ausartet und einen niederdrükkenden Eindrukk macht, nämlich den, daß man das Gefühl hat als ob ein Mangel an Werthſchäzung der Sache bei der Conſtruction vorgewaltet habe. Wir müſſen alſo eine jede Kirche anſehen als ein Werk welches die chriſtliche Gemeine ausgeführt habe und zwar in der wichtigſten Angelegenheit, und da verlangen wir daß die Freude ſich darin zu Tage lege. Kirchen aber in denen der größte Aufwand von architektoniſcher Virtuoſität iſt, ſind gegen den Kanon der Simplicität. Etwas anderes iſt es mit den großen Kathedralen; die waren das Centrum von kirchlichen Provinzen und zu gleicher Zeit des Kirchenregiments.

---

*) S. Beilage A. 25.

Mit den bildenden Künſten iſt die Sache ſtrenger. Wir fragen, Was können eigentlich Bildwerke in dem Cultus ſein? Nur acceſſoriale Beſtandtheile des Raums, Verzierungen, Ausfüllungen des Gebäudes. Auf den Cultus ſelbſt können ſie keine Beziehung haben, ſonſt müßten ſie wechſeln je nachdem die Darſtellung eine andere iſt, müßten Decorationen ſein. Sollen ſie nicht mitwirkend ſein in der Thätigkeit des Cultus: ſo ſind ſie in Beziehung auf dieſe nur indirect mitwirkend indem ſie Störungen verhindern. Ihre poſitive Beziehung iſt die, die in der Beziehung auf den Raum liegt. Aus dieſen beiden werden wir alles conſtruiren können was ſolche Kunſtwerke in Beziehung auf die Kirche leiſten können, und den Streit ſchlichten oder uns wenigſtens in demſelben orientiren, wiefern dieſe Leiſtung für überflüſſig oder wünſchenswerth angeſehen wird. Wenn der Cultus eine ſolche Beſchaffenheit hat daß in einem großen Theil deſſelben Einer überwiegend ſelbſtthätig iſt, die anderen empfangend: ſo iſt dies empfangend ſein ein relativer Zuſtand von Paſſivität; denn es geht doch eine gewiſſe Selbſtthätigkeit hindurch, indem ſich in den empfangenden eigene Gedanken erzeugen. Dies kann nun in Mißverhältniß ſein und kann die Empfänglichkeit ſtören, und das iſt die Zerſtreuung, und es iſt eine Aufgabe dieſelbe abzuhalten. Das ſoll nun die Kunſt deſſen der im Cultus ſelbſtthätig iſt bewirken; aber nun kann die beſondere Gedankenerzeugung bedingt ſein durch ſinnliche Eindrükke, und dieſer Art von Zerſtreuung kann die Kunſt des im Cultus ſelbſtthätigen freilich nicht abhelfen. Daher iſt es alſo die eigentliche unmittelbare Wirkſamkeit der bildenden Künſte, daß ſie ſinnliche Eindrükke veranlaſſen ſollen die jene Empfänglichkeit befördern. In dem Maaß als man ſolche Zerſtreuung von ſinnlichen Eindrükken nicht erwarten kann, werden ſie überflüſſig ſein; in dem Maaß als ſie noch zu erwarten iſt, wird der Mangel an Bildwerken eine Unvollkommenheit ſein. Das iſt der Punkt worauf es ankommt; aus ihm iſt aber der Streit nicht geführt worden, ſondern er bezog ſich nur auf einen momentanen Zuſtand: man meinte, durch die Bildwerke werde die religiöſe Verehrung derſelben erneuert. *) Jezt aber können wir die Sache nicht mehr ſo beurtheilen, ſondern nach dem Princip, In wie fern können die Bildwerke nüzlich ſein um der Zerſtreuung entgegen zu arbeiten? Es iſt ein Zeichen größerer Vollkommenheit, wenn ſie unnüz ſind; das zeigt daß das religiöſe Intereſſe ſtark genug iſt um durch den Cultus ſelbſt feſtgehalten zu werden und daß keine ſinnlichen Hülfsmittel mehr nothwendig ſind; und es iſt ein Zuſtand wonach man ſtreben muß, daß die Bildwerke von dieſer Seite überflüſſig werden. Nun haben ſie auch eine poſitive Wirkung, die aber bezieht ſich nur auf das religiöſe Gebäude. Dies Gebäude ſoll nicht nur ſeinem Zwekk angemeſſen ſein, ſondern ihn auf eine beſtimmte Weiſe ausdrükken. Nun iſt offenbar daß Bildwerke in großen Räumen natürliche und überall vorfindliche Erſchei-

---

*) S. Beilage A. 13.

rungen ſind. Soll nun ein religiöſes Gebäude Verzierungen haben oder nicht? Es laſſen ſich bloß ſymboliſche Verzierungen denken, die den Zwekk des Gebäudes ausdrükken; aber ſie werden nur von einigen verſtanden werden und da ihren Zwekk erreichen. Es wird alſo immer der Raum bleiben für die Bildwerke als Verzierungen des Gebäudes, die den Charakter des Gebäudes auf das beſtimmteſte ausdrükken. Die Architektur kann nur das Maaß beſtimmen je nachdem die innere Conſtruction des Gebäudes iſt. Es iſt kein Grund dazu da die Bildwerke in den religiöſen Gebäuden auszuſchließen, und wird dies Sache des Geſchmakkes beſonders des architektoniſchen ſein, und auch eine Sache des Bedürfniſſes, den Raum ſo einzurichten, daß wenn die übrigen Zwekke erreicht werden, auch ſolche Verzierungen möglich ſind. Als dogmatiſche Sache oder als Verfaſſungspunkt kann man weder das eine noch das andere ausſprechen. Die richtige Praxis wäre die Annahme von guten Werken der Kunſt; es beſteht wo einmal Gemälde in der Kirche zugelaſſen werden, die entgegengeſezte Praxis; denn ein jeder mittelmäßige Künſtler will eins ſeiner Geiſteskinder doch produciren, und ſo ſchenkt er es den Kirchen, durch welche Liberalität ſich denn die ſchlechten Gemäldeſammlungen in den Kirchen vermehren.

*) Nun ſind wir auf dem Punkt wo wir in dem Gebiet der redenden Künſte, zu denen wir uns nun wenden, den Gegenſaz zwiſchen Poeſie und Proſa aufnehmen müſſen. Daß die redende Kunſt das Centrum des Cultus iſt, iſt klar; wäre es nicht, ſo müßte man die ſymboliſchen Handlungen dazu erheben, denn ein drittes iſt nicht möglich. In der negativen Behauptung, die Rede ſei nicht das Centrum, liegt doch immer das poſitive, daß die ſymboliſchen Handlungen das Centrum bilden; und das iſt eine katholiſche Anſicht. Die Rede iſt alſo das Centrum des Cultus; allein dies kann nur von der Rede im weiteſten Sinn gelten, wo Proſa und Poeſie

---

*) S. Beilagen A. 15. 16. B. 14.

darunter begriffen ſind. Verhalten ſie ſich gleich oder ungleich? oder iſt das Verhältniß ein zufälliges? Da tritt noch dieſe Betrachtung ein, Sind auch beide gleich ſehr Kunſt oder nicht? Nämlich wenn wir uns zwei Fälle als möglich denken, der eine: zu entſcheiden, die Proſa wäre das Centrum, die Poeſie Nebenſache; der andere: die Poeſie wäre Hauptſache, die Proſa könnte nur Erläuterung der Poeſie ſein: dann wäre die Sache anders je nachdem man behauptet, die Proſa ſei kein Gegenſtand der Kunſt, ſondern nur die Poeſie. Sezt man dann dabei die Proſa als Centrum: ſo iſt aller Cultus nur Nebenſache; die Hauptſache iſt dann nicht eine darſtellende Mittheilung, ſondern irgend ein Geſchäft. Anders iſt es wenn man die Poeſie als Centrum anſieht, oder zugiebt daß die Proſa Gegenſtand der Kunſt ſei: dann bleibt der Cultus weſentlich ein Kunſtproduct. Es iſt eine herrſchende Anſicht, die Hauptſache des Cultus ſei das Lehren; dies iſt ein Geſchäft, und die didaktiſche Proſa kann am wenigſten als Kunſt angeſehen werden: aus demſelben Grunde aus welchem man gezweifelt hat ob die didaktiſche Poeſie Poeſie ſei, weil die Kunſt dem Geſchäft untergeordnet iſt. Nun wird es darauf ankommen unſere bisherige Vorausſezung, der Cultus ſei kein Geſchäft ſondern eine religiöſe Vereinigung zur mittheilenden Darſtellung, hier zu rechtfertigen. Das beläuft ſich aber auf die Frage, was der Unterſchied iſt zwiſchen Proſa und Poeſie? Das Silbenmaaß iſt das was zuerſt entgegentritt; aber offenbar iſt es etwas ganz äußeres, und es iſt auch nicht einmal etwas allgemein gültiges, denn es kommt dabei auf die beſondere Beſchaffenheit der Sprache an. Iſt die Sprache von der Art daß der Unterſchied zwiſchen gemeſſenen und in ihrer Dignität ſich verlaufenden Silben ſehr hervorgehoben werden kann: ſo kann etwas Silbenmaaß haben und dem äußern nach poetiſch ſein, wenn es auch nichts ſtrophiſches hat. Kann die Sprache es nicht: ſo wird man auch jenes nicht ſagen können. Ein griechiſcher Dithyrambus oder eine Epode aus einem Chor, die nichts correſpondirendes hat, iſt vollommen metriſch, weil die Silben vollkommen gemeſſen ſind; wenn wir aber ſolche Poeſie vortragen ſollen wobei keine Wiederkehr des Silbenmaaßes zu Hülfe kommt, ſo ſind wir nicht im Stande das Metrum hervorzuheben. Man kann nicht auf gleichmäßige Weiſe ſagen, daß das Silbenmaaß die äußere Form der Poeſie ſei. Wir müſſen daher verſuchen einen inneren Charakter aufzuſuchen. Die Sprache beſteht aus Wörtern, und die Wörter gehen aus den einzelnen Gedankenelementen hervor. Sind ſie alle von gleichem Gehalt oder nicht? Sind ſie es nicht: ſo würde dieſe Ungleichheit die Begründung eines Gegenſazes in der Behandlung der Sprache ſelber ſein können. Aber die Wörter ſind nicht alle von gleichem Gehalt, und zwar in Beziehung auf ihr Verhältniß zum Denken. Was dem Worte zunächſt entſpricht iſt der Begriff oder die Vorſtellung. Die Vorſtellung ſelber iſt ein ſchwankendes; überall iſt ſie eine Identität des allgemeinen und beſonderen, aber das kann ſie in ſehr verſchiedenem Maaße ſein: je mehr das beſondere hervortritt, deſto mehr nähert ſie ſich dem Bilde; je mehr das allgemeine hervortritt, deſto mehr nähert ſie ſich der Formel, wo das beſondere verſchwindet. Das ſind die beiden Extreme der Vorſtellung, und werden wir es als Gegenſaz aufſtellen können. Mathematiſche Säze, wenngleich ſie nur in Bildern realiſirt werden können, haben doch die größte Annäherung zur Formel, weil der Gegenſtand immer in ſeiner Allgemeinheit behandelt wird; und nun werden wir ſagen können, daß das Hervortreten der Annäherung an das Bild, wenn wir es als ein Minimum ſezen, immer in der Sprache das Gebiet der Poeſie bezeichnen wird, und das Hervortreten der Annäherung an die Formel, als Maximum, das Gebiet der Proſa bezeichnen wird. Aber der Gegenſaz iſt kein abſoluter, und es kann Punkte geben wo ſchwer zu entſcheiden iſt ob Proſa oder Poeſie geſezt ſei. Daß derſelbe Gegenſtand auf eine poetiſche und proſaiſche Weiſe behandelt werden kann, iſt klar. Ein Geſchichtſchreiber und ein dramatiſcher Dichter kann denſelben Gegenſtand behandeln, der eine proſaiſch, der andere poetiſch;

Es können aber in der Geſchichtſchreibung Stellen vorkommen wo Streit über das poetiſche iſt; man wird jedoch nie irren über den allgemeinen Charakter des Werkes, ſonſt würde es ein verkehrtes ſein. Können wir nun hieraus etwas ſchließen auf das Verhältniß in welchem dieſe beiden entgegengeſezten Behandlungen der Sprache im Cultus ſtehen? Das eigentliche Weſen deſſelben beſteht in der Darſtellung der religiöſen Momente, aber dieſe Darſtellung müſſe zugleich Mittheilung ſein. Wie wird ſich dies verhalten? Sehen wir bloß auf die Darſtellung: ſo kann der einzelne das religiöſe Moment darſtellen als etwas in ihm, oder auf eine allgemeine objective Weiſe. Das erſte würde immer die Darſtellung ſeiner eigenen Zuſtände als ſolcher ſein, da müßte das beſondere dominiren und dieſe Darſtellung müßte poetiſch ſein; das zweite müßte eben ſo nothwendig proſaiſch ſein. Können wir nun ſagen, daß eins oder das andere nothwendig dominiren müßte, und daß dem einen vor dem anderen die Centralſtellung gebühre? *) Das werden wir nicht ſagen; aber was aus dem Begriff hervorzugehen ſcheint, iſt doch gegen das Reſultat der Erfahrung, und wir müſſen ſehen, welches wir aufgeben wollen, die Erfahrung oder die Erkenntniß, wenn ſich beides nicht vereinigen läßt. Die religiöſe Rede tritt proſaiſch heraus; wenn der Redner das religiöſe Moment nicht darſtellt als ſein eigenes, ſo iſt es keine religiöſe Rede mehr; wir verlangen, es ſoll das beſondere dargeſtellt werden, aber unter der Form die der Darſtellung des allgemeinen gebührt. Wir haben die religiöſe Poeſie neben der Rede, aber dabei verſchwindet der Verfaſſer ganz und gar, und wird das religiöſe Moment nicht als das eines beſtimmten einzelnen dargeſtellt; da haben wir die poetiſche Form, aber bei einem Inhalt der nach der Erklärung ſchien die proſaiſche Form zu erfordern. Die Sache iſt die: Der religiöſe Redner will und ſoll die religiöſen Momente als ſeinen eigenen Zuſtand darſtellen, aber nur wiefern

---

*) S. Beilage A. 17.

ſie übereinſtimmend ſind mit der objectiven Allgemeinheit der beſonderen religiöſen Form in der religiöſen Gemeinſchaft, und deswegen kann da nur die proſaiſche Form hervortreten. Der religiöſe Dichter, wenn er für den Cultus dichtet, kann die religiöſen Momente darſtellen als wirkliche Zuſtände: aber es ſollen ſich dieſe Darſtellungen alle aneignen können, und deswegen kann der einzelne der Urheber der Darſtellung iſt, verſchwinden; aber die poetiſche Form iſt nothwendig, weil ſie die beſtimmte Anregung erfordert. Wenn wir auf den Unterſchied der Darſtellung und Mittheilung ſehen, ſo verſchwindet der Widerſpruch. *)

Die Proſa liegt der Wiſſenſchaft näher als die Poeſie, aber auch in redneriſchen Compoſitionen ſind poetiſche Einzelheiten nicht ganz zu vermeiden. Würden die wiſſenſchaftlichen Ausdrükke dominiren: ſo würde ſie nicht mehr Rede, ſondern Diſſertation ſein. Beides was wir bis jezt betrachtet haben, erſcheint uns als ein ſpäteres. Es hat einen chriſtlichen Cultus gegeben ehe es ein dogmatiſches Syſtem gab und man entbehrte alſo des wiſſenſchaftlichen Sprachelementes. Es gab einen chriſtlichen Cultus ehe es eine chriſtlich religiöſe Poeſie gab; es gab freilich die Poeſie des A. T., die mit überging: doch muß es im Cultus überwiegend ein anderes Element gegeben haben woraus ſich die eigentliche chriſtliche Poeſie geſtaltete.

**) Dasjenige Sprachgebiet welchks die wiſſenſchaftlichen Ausdrükke conſtituirt, iſt das Eigenthum einer gewiſſen Klaſſe; die poetiſche Production und Sprache ebenfalls. Die ganze Maſſe iſt es an welche der Cultus ſich richtet und von welcher die Compoſition aufgenommen werden ſoll; in dem Gebiet welches ſchon Eigenthum der Maſſe iſt muß der Kern liegen, und das iſt das vollſtändige, ſo daß die Maſſe mit Leichtigkeit aufnehmen kann. Doch dagegen iſt wahr daß dieſe Mittheilungsweiſe das Mittel iſt wodurch die poetiſchen und wiſſenſchaft-

---

*) S. Beilage A. 18. **) S. Beilage B. 15—17.

lichen Sprachelemente Eigenthum der Maſſe werden, und ſo die Erweiterung des Sprachelements eintritt; und das iſt die andere Seite, welche niemals überſehen werden darf. Wir müſſen den Geſammtzuſtand der religiöſen Gemeine erwägen. Die wiſſenſchaftliche Sprache iſt das Reſultat des literariſchen Verkehrs und erſt in einem ſolchen geworden, aber nicht ein ausſchließliches Eigenthum der wiſſenſchaftlich gebildeten und auch nicht der ganzen Maſſe; ſondern aus dieſem literariſchen Verkehr nimmt die Maſſe einen ungleichen Antheil. Es dürfen alſo die Sprachelemente nicht ganz und gar dem wiſſenſchaftlichen Sprachgebiet angehören; man ſoll ſich vor der Bücherſprache hüten. Im lebendigen Verkehr giebt es die Sprache worin ſich die Maſſe des Volkes bewegt; die andere iſt die Bücherſprache, das iſt die derjenigen Volksklaſſe welche vom literariſchen Verkehr tingirt iſt und auch zum Gegenſtand ihres geſelligen Verkehrs die Literatur mehr oder weniger macht. In der erſten, der eigentlichen Volksſprache giebt es kein religiöſes Sprachgebiet, das Chriſtenthum iſt für alle gegenwärtigen europäiſchen Reiche auch eine intellectuelle Miſſionsanſtalt geweſen. Diejenigen welche das Chriſtenthum unter das Volk gebracht haben, kamen immer aus dem Kreiſe der wiſſenſchaftlichen Bildung; ſo ward das Chriſtenthum volksmäßig. Die religiöſe Sprache iſt alſo entſtanden aus dem höheren Sprachgebiet, und in der eigentlichen Volksſprache iſt ſie immer etwas was die Verbindung mit dem höheren und niederen vermittelt. Je mehr das Volk noch ganz in den Idiomen lebt, deſto ſchwieriger iſt der religiöſe Verkehr, deſto weniger werden wir den Geiſtlichen an allgemeine Regeln binden können. Es iſt offenbar daß je mehr wir uns das Volk oder die Gemeine auf der Stufe des provinciellen denken, deſto mehr iſt ihnen zugleich fremd was dem wiſſenſchaftlichen Sprachgebiet angehört. Daraus entſteht eine gewiſſe Entgegenſezung zwiſchen dem Sprachgebiet in der religiöſen Compoſition und dem theologiſchen. Wir muthen der religiöſen Mittheilung zu, daß ſie dazu beitragen ſoll das Volk auf jenes allgemeinere Gebiet zu verſezen; wir haben eine zwiefache Function, welche ſich in der Thätigkeit des Religionslehrers findet: die eine, daß er ſich herabläßt; die andere, daß er die Maſſe ſeiner Zuhörer erhebt; beide repräſentirt in der Mittheilung. Er muß ſo weit entfernt ſein von der Wiſſenſchaftlichkeit als nothwendig iſt damit die Mittheilung realiſirt werde; aber er muß auch wieder ſo weit ſich unterſcheiden von der Volksſprache daß die Zuhörer allmählig dadurch in ein höheres Sprachgebiet hineingezogen werden. Die Aufgabe iſt allerdings ſchwierig, und wirklich unmöglich zu leiſten wenn uns nicht zwei Umſtände zu Hülfe kämen: der eine die Volksmäßigkeit der Bibel und deſſen was ſich an ſie anſchließt, der religiöſen Volksbücher, denn dadurch wird zuerſt außer den religiöſen Vorträgen ſich ein lebendiger Zuſammenhang zwiſchen dem Volk und dieſer höheren Sprache erhalten; zweitens der Zuſammenhang des Volksunterrichtes in der Schule mit der Kirche. Die Sprache der deutſchen Bibel und der religiöſen Volksbücher die wirklich ſolche ſind, iſt das Fundament der religiöſen Sprache, weil die Vorausſezung gilt, daß dieſe Sprache dem Volk verſtändlich ſei. Für die religiöſe Volksſprache iſt die Sprache unſerer lutheriſchen Bibel die eigentliche Fundgrube. Innerhalb der bibliſchen Sprache giebt es eine große Auswahl; einiges neigt ſich zum dogmatiſchen hin, unendlich viel liegt auf der Seite der bildlichen Darſtellung. Auch braucht man nicht buchſtäblich an eine Stelle ſich zu halten, ſondern ein Spruch iſt wie eine Saite: ſo bald man daran ſchlägt, tönt es wieder; und ſo knüpft ſich ein ganzer Zuſammenhang daran. Man hat die Schwierigkeit des bibliſchen Sprachgebrauchs eingewandt; dies iſt unſer eigener Fehler; denn wenn gleich im N. T. Anklänge und Ausdrücke aus dem A. T. vorkommen: ſo muß man dieſe lebendig erhalten und in ihrer rechten Bedeutung anſchaulich machen, ſo daß die Chriſten keinen todten Buchſtaben ſondern einen reichen Schaz von Anſchauungen haben. So iſt das religiöſe Sprachgebiet zu organiſiren, daß es immer localgerecht ſei und daß bei allen Localdifferenzen die Beziehung auf das gemeinſame Fundament die Hauptſache ſei. Der Geiſtliche repräſentirt zugleich das Gebiet der Kunſt und der Wiſſenſchaft, und die Gemeine beſteht im Vergleich mit ihm aus Laien. Für ſolche, ſich des relativen Gegenſazes bewußt, ſoll er reden. Denken wir uns eine Gemeine die überwiegend aus gebildeten beſteht: ſo ſcheint der Gegenſaz Null zu werden. Doch nie wird der Geiſtliche eine Gleichheit haben rükſichtlich ſeiner wiſſenſchaftlichen Dignität, und das Verläugnen dieſer wird immer das Herablaſſen ſein. Im wiſſenſchaftlichen liegt zugleich die Fertigkeit einem jeden gegebenen Zuſammenhang einer Rede zu folgen; dies können wir auch bei der gebildeten Klaſſe nicht annehmen. Der Geiſtliche iſt ſich beſtimmt ſeiner Fertigkeit bewußt, zu dieſer hat er ſeine Zuhörer zu erheben. Volksmäßigkeit in Beziehung auf die religiöſe Sprache iſt alſo die Kenntniß desjenigen Sprachgebietes in welchem er in der Identität mit der Gemeine verkehren kann. Dieſes richtig zu kennen und keine fremden Elemente zu gebrauchen iſt die wahre Popularität. Alles plebeje und gelehrte und dem literariſchen Verkehr ausſchließlich angehörende iſt ausgeſchloſſen, und zwiſchen dieſen liegt das religiöſe Sprachgebiet und der Ort deſſen was für die Gemeine populär iſt, welche Beſtimmung ſich aber wieder nach dem populären Charakter richtet. Es giebt hier ſehr bedeutende Schwankungen die in der Natur der Sache liegen; es giebt Zeiten wo das eigentliche theologiſche Gebiet und das Volksleben ganz geſondert ſind; es giebt aber auch Zeiten wo die theologiſchen Streitigkeiten in die Maſſe eindringen: dann berühren ſich die wiſſenſchaftlichen und populären Sprachgebiete, dann werden ſonſt wiſſenſchaftliche Ausdrükke populär, das literariſche Verkehr tritt als Vermittler ein. Nur bedarf dieſer Zuſtand einer ſehr behutſamen Behandlung; in ſo aufgeregten Zeiten verſtehen ſich auch die beiden Klaſſen ſelten, es entſtehen mancherlei Schwierigkeiten in Beziehung auf das wiſſenſchaftliche Sprachgebiet und die populäre Beredſamkeit. Es iſt ſehr ſchwer in dieſen aufgeregten

Zuſtand ſo einzugreifen daß die Mißverſtändniſſe nicht vermehrt ſondern verhütet werden.

Es fragt ſich nun, Verhalten ſich die Formen der religiöſen Mittheilung gleich oder verſchieden? Verhalten ſie ſich gleich: ſo müßten wir alles über dieſen Gegenſtand zu ſagende hier ſchon vorausſchikken; verhalten ſie ſich verſchieden: ſo müſſen wir eine jede in Beziehung auf die beſondere Form beſonders abhandeln. Wir werden es natürlich finden daß die Proſa im liturgiſchen Element eine große Annäherung hat an das wiſſenſchaftliche Element der Sprache, weil ſie den eigenthümlichen Charakter der beſtimmten Kirche in ihrer Differenz von anderen ausdrükken kann. Das kann nicht anders geſchehen als durch ſolche Elemente, weil durch einen auf die Wiſſenſchaft appellirenden Streit die Differenzen der Kirche urſprünglich ſind feſtgeſezt worden. Im liturgiſchen Element iſt die Beziehung auf den Charakter der Confeſſion und alſo die Repetition der Confeſſionsformel etwas in der Natur der Sache gegebenes. Dem muß ein milderndes auf der anderen Seite entgegentreten, und da wird natürlich ſein daß in demſelben Element ſich die Proſa der Poeſie nähert, was im Gebet *) an ſeiner Stelle ſein wird, eben ſo wie das Gebet den Charakter der religiöſen Rede im Element in ſich tragen muß, und da iſt ein Gegenſaz in Beziehung auf das Element auf beiden Seiten. Wir haben nun ein Ganzes das wir durch entgegengeſezte Endpunkte fixiren können wenn wir die proſaiſchen Productionen in einer Reihe denken wollen. Den einen Endpunkt bildet was Confeſſionsformular iſt und am meiſten bei dem Sacrament vorkommt. Dieſe ſind die lebendige Erhaltung des Moments aus dem die Kirchengemeinſchaften entſtanden ſind; da iſt das meiſte verweilend bei dem ſtrengen Begriff. Der entgegengeſezte Punkt iſt die Predigt, die religiöſe Rede: in dieſer ſoll das unmittelbar religiöſe Bewußtſein des redenden zur Anſchauung gebracht wer-

---

*) S. Beilage A. 18.

den; der Begriff iſt nur Darſtellungsmittel, und es wird hier die Lebendigkeit und Anſchaulichkeit dadurch begünſtigt daß der Begriff mehr nach der Seite des Bildes hin liegt.

*) Nun ſind nicht die Worte allein Elemente, ſondern auch die Säze, und in dieſen findet ſich wieder ein Gegenſaz der einfachen Säze und der Perioden. Denken wir uns eine Rede aus einfachen Säzen, eine andere aus Perioden beſtehend: ſo bilden beide einen ſtarken Gegenſaz; aber auf unſerem Gebiet iſt beides eigentlich nicht das richtige. Man hat gewöhnlich die Anſicht, der einfache Saz wäre populär, die Periode unpopulär, weil ſchwer aufzufaſſen. Fragt man, Was iſt leichter aufzufaſſen, dieſelbe Reihe von einfachen Säzen in einer Periode oder nur nebeneinander geſtellt: ſo iſt offenbar das erſtere leichter, denn in der Periode iſt das Verhältniß der Säze zu einander ſchon gegeben; in dem andern Fall muß es der Zuhörer ſich erſt conſtruiren. Beides iſt in jeder Rede weſentlich und keine darf nur aus einem und demſelben Element zuſammengeſezt ſein. Daß eine Rede die aus lauter großen Perioden beſteht, dadurch ſchwerfällig iſt, iſt offenbar. Die Nachconſtruction der Periode iſt etwas wobei man ausruhen kann. Der Werth der Periode iſt daß ſie den Zuſammenhang giebt. Je mehr Werth auf den Zuſammenhang gelegt wird, deſto mehr muß die Periode hervortreten. Der einfache Saz iſt klarer für die Auffaſſung des einzelnen, und je mehr dies geſucht wird, deſto mehr muß der einfache Saz dominiren. Hieraus beſtimmt ſich das Verhältniß beider in Beziehung auf jene beiden Theile für das liturgiſche Element und das der freien Compoſition. Im liturgiſchen Element ſofern es den Charakter der Confeſſion ausdrükken ſoll, muß der einzelne Saz das hervortretende ſein; denn den Complexus dieſer einzelnen Säze darzuſtellen iſt der Wiſſenſchaft eigen. Das Gebet wird in Perioden gefaßt ſein müſſen, weil wenn Gott angeredet wird, nur der innere Zuſtand kann dargeſtellt werden, und da iſt die Zuſammenfaſſung Hauptſache.

---

*) S. Beilagen A. 21. B. 18. C. 33.

Nun werden wir im Stande ſein zu der organiſchen Betrachtung des Cultus überzugehen.

2) Organismus des Cultus.

Indem wir unſere organiſche Betrachtung des Cultus anſtellen, müſſen wir ihn als ein Ganzes betrachten in welchem alle Theile nach einer innern Nothwendigkeit, die hier freilich nur die der Freiheit ſein kann, zuſammengehören. Ein ſolches ganzes iſt ein Organismus, wo die Selbſtändigkeit des einzelnen und die Einheit des ganzen in ſolchem Wechſelverhältniß ſtehen daß jedes das andere bedingt und vorausſezt. Unmöglich können wir gleich mit der Behandlung der einzelnen Theile anfangen, indem das einzelne in ſeiner Beſchaffenheit vom ganzen abhängig iſt. Am beſten werden wir uns erſt eine Anſicht vom ganzen verſchaffen müſſen.

Hier entſteht zuerſt die Frage, Was iſt denn eigentlich das ganze was wir zu betrachten haben, und wodurch iſt es ein ganzes? Jedes einzelne womit wir die Betrachtung anfangen könnten, iſt auch wieder ein ganzes wie in einem jeden Organismus, und alles was wir als ganzes betrachten können, iſt in anderer Hinſicht ein Theil, bis wir auf eins kommen das kein Theil mehr iſt. Die chriſtliche Kirche iſt ein geſchichtlich ſich entwikkelndes; jeder Zuſtand iſt ein Theil dieſer Entwikkelung; das Ganze iſt nur im vollendeten geſchichtlichen Verlauf. Nun iſt der Cultus das Heraustreten des gemeinſamen Lebens in die Erſcheinung; wenn das ganze vollendet iſt im ganzen geſchichtlichen Verlauf: ſo iſt der Cultus nur ein ganzes wenn wir die ganze Succeſſion vom Anfang der Kirche an zuſammennehmen. Dies ganze aber liegt jenſeits unſerer Conſtruction, weil es nicht gegeben iſt; es ſind nur die Theile des jezigen Zeitverlaufes gegeben. Die Conſtruction unſerer Theorie können wir nicht bis zur Darſtellung dieſes Ganzen bringen, wir müſſen bei etwas ſtehen bleiben was in Bezug auf das Ganze Theil iſt. Dies kann ſich auf zeitliches und räumliches beziehen. Das räumliche iſt uns ſchon begrenzt durch unſere Anſicht aus dem Standpunkt der evangeliſchen Kirche; darin liegt auch ſchon das zeitliche ſelber, daß wir keine Darſtellung haben für die totale Entwikklung; denn wir müſſen vorausſezen daß die Zeit kommen wird wo die Differenz zwiſchen der katholiſchen und evangeliſchen Kirche aufhört. Bleiben wir hiebei ſtehen, ſo müſſen wir fragen, Giebt es nicht im ganzen Zeitverlauf etwas was als ein ſich ſelber gleiches in den verſchiedenen Theilen des Zeitverlaufes wiederkehrt und als ein ganzes gegeben iſt? Das finden wir nun im jährlichen Cyklus, wie der Gottesdienſt eines Jahres aus dem Gegenſaz der gewöhnlichen kirchlichen Verſammlungen und der in jedem Jahreslauf ſich wiederholenden chriſtlichen Feſte beſteht. Das bildet ein ganzes, und abſtrahirt von dem was ſich durch die ſucceſſive Beſchaffenheit daran ändert, iſt es das was das größte iſt und was wir ſuchen müſſen richtig zu conſtruiren.

Es kommt darauf an, daß wir den Gegenſaz ſelbſt verſtehen, und zwar nicht nur als ein gegebenes, ſondern auch daß wir ihn in ſeiner Natürlichkeit conſtruiren können. Da müſſen wir auf etwas ſchon geſagtes zurükkgehen und etwas dazu nehmen, was wir nicht geſagt haben, aber aus der allgemeinen Theorie der Kunſt hergenommen werden kann. Was wir ſchon geſagt haben iſt, daß alle individuelle Darſtellung des Chriſtenthums gebunden iſt an den hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus der chriſtlichen Urzeit. Dieſer wird uns beſtimmt durch die Momente von der Entſtehung des Chriſtenthums bis zum Heraustreten der chriſtlichen Kirche als ein beſtimmtes Ganzes, welche Momente den Cyklus der chriſtlichen Feſte bilden. Das beſondere Heraustreten ſolcher einzelnen Momente iſt ein geſchichtliches Naturgeſez. Die Erſcheinung Chriſti überhaupt, wobei es indifferent erſcheint ob man an den Anfang ſeines Lebens anknüpft oder an ſein öffentliches Auftreten, und das Aufhören des perſönlichen Daſeins Chriſti als Bedingung der chriſtlichen Kirche im engeren Sinn (dies leztere in ſeinen verſchiedenen Momenten aufgefaßt die ein geſchichtliches ſind, in dem Tode der Auferſtehung der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geiſtes): dies ſind die Entwikklungsknoten; und daß dies keine anderen ſind, beruht darauf daß das Chriſtenthum von der Erſcheinung des Erlöſers abhing. Dieſe Momente als den Cyklus der chriſtlichen Feſte können wir hieraus verſtehen und conſtruiren. Das zweite was wir zu nehmen haben aus dem allgemeinen Gebiet der Kunſt iſt, daß alle Darſtellung die in das Gebiet der Kunſt fällt eine Duplicität hat, die wir noch nicht betrachtet haben. *) Wenn wir alle Kunſtwerke einer gewiſſen Gattung betrachten, ſo werden wir einen bedeutenden Unterſchied finden, der ſich auf ihre Entſtehung bezieht. Alle Darſtellung geht hervor aus einem überwiegend erregten Lebensmoment. Jeder Moment hat eine innere und äußere Begründung. Die innere an ſich iſt die eigentlich ſich ſelber immerfort gleiche, nur daß ſie dem Geſez der Oſcillation eines in ihrer Exiſtenz begründeten ſteigenden und ſinkenden unterworfen iſt. Das äußere dabei iſt der veranlaſſende Moment. Mit dieſer Duplicität iſt eine Verſchiedenheit des Uebergewichtes des einen Factors über den anderen geſezt. Die erregten Momente claſſificiren ſich danach, daß es ſolche giebt in denen die innere Lebenseinheit Hauptſache iſt, und andere in denen die äußere Veranlaſſung das beſtimmende iſt. Dies bildet ſich auch in der Darſtellung ab, und wir unterſcheiden die Kunſtwerke danach; und da können wir alſo das erſte die unbedingte Darſtellung nennen, das andere die bedingte. Auf dem chriſtlichen Gebiet ergiebt ſich daraus dieſes: Alle religiöſe Darſtellung kann nur hervorgehen aus vorzüglich religiös erregten Lebensmomenten, und wird zweierlei ſein: die bedingte Darſtellung, zu der gehört alles was ſich auf beſondere Veranlaſſung bezieht; die unbedingte Darſtellung, zu der gehört alles was ſich auf das Leben in ſeiner reinen Entwikklung bezieht. Gehen wir auf

---

*) S. Beilagen A. 14. 23. 26. 27.

den jährlichen Verlauf des Cultus zurükk: ſo gehören die chriſtlichen Feſte der bedingten Darſtellung an; denn die religiöſe Erregung iſt in ihnen beſtimmt durch die Erinnerung an einen beſtimmten Punkt. Dadurch iſt das religiöſe Bewußtſein modificirt, und dieſe Modification muß ſich in der Darſtellung abbilden. Daraus folgt noch nicht daß was außerhalb der chriſtlichen Feſte liege, der unbedingten Darſtellung angehöre. Daher wird ſich zweierlei darſtellen: zuerſt, daß die chriſtlichen Feſte ſelbſt in dieſer Beziehung nicht ein beſtimmt begrenztes ſind, ſondern eine gewiſſe Atmoſphäre haben die das ganze aufhebt. Je näher der Zeitpunkt eines ſolchen Moments im Jahrescyklus kommt, deſto mehr entſteht die Erregung des Bewußtſeins, und darauf entſteht eine Vorbereitung auf die Zeit; und weil das beſtimmte ein vorzüglich ergreifendes iſt, werden wir nicht ſagen können, daß ſowie der Tag vorbei iſt, der Einfluß des Gegenſtandes eo ipso verſchwindet; das iſt die Zeit der Nachwirkung. Es kann nun auch im Leben der Gemeine ſelbſt etwas vorkommen wodurch das religiöſe Bewußtſein auf beſondere Weiſe angeregt wird und ſo ſehr durch die ganze Gemeine hindurchgeht daß es eine Angelegenheit derſelben iſt. Dann iſt auch das religiöſe Bewußtſein der ganzen Gemeine angeregt, und der Cultus könnte nicht Darſtellung der religiöſen Gemeinſchaft ſein, wenn er das verſchweigen wollte. Daher einzelne Punkte in denen die bedingte Darſtellung eintreten muß, außerhalb der Feſte ſein können; dieſe ſind aber etwas zufälliges das wir nicht berükkſichtigen können und nur bei der unbedingten Darſtellung erörtern, und das heißt nun das caſuelle. Wenn wir das ganze, wie es aus den relativ entgegengeſezten Beſtandtheilen in jedem Jahresverlauf zuſammengeſezt iſt, betrachten und fragen, Wie iſt das Verhältniß der Theile? etwa ein ſolches, daß die bedingte Darſtellung des feſtlichen Gottesdienſtes und die unbedingte des gewöhnlichen nichts ähnliches haben? ſo werden wir ſagen, Nein. Das darzuſtellende iſt ſeinem Weſen nach daſſelbe, das chriſtlich religiöſe Bewußtſein; die Darſtellungsmittel ſind auch dieſelben, es ſind nur untergeordnete Modificationen und Unterſchiede in der Compoſition der Elemente. Durch dieſe Betrachtung bildet ſich eine untergeordnete Einheit, bei der wir von dem Gegenſaz abſtrahiren müſſen.

Außer dem Jahrescyklus haben wir nun zu betrachten den Sonntag an ſich als den wiederkehrenden Termin für die religiöſe Darſtellung überhaupt, und es wird hier etwas geben auch in der Organiſation des Cultus, was dem ſonntäglichen Gottesdienſt und dem feſtlichen gleichmäßig zukommt, und auch etwas wodurch ſich die Organiſation des feſtlichen Gottesdienſtes vom gewöhnlichen unterſcheidet.

*) Betrachten wir den Cultus in der Einheit des gottesdienſtlichen Tages und fragen, Wie haben wir dieſen zu conſtruiren: ſo werden wir auf die elementariſche Betrachtung zurükgehend ſagen, Auf alles was die bildenden Künſte betrifft haben wir hier nicht Rükſicht zu nehmen, das iſt ein feſtſtehendes und wird nicht anders in ſolcher Einheit. Es bleibt uns alſo übrig die Rede mit der Muſik und Mimik, und die Rede mit dem Gegenſaz zwiſchen Proſa und Poeſie.

Zuerſt müſſen wir den chriſtlichen Cultus rein betrachten als gemeinſame Darſtellung zu welcher ſich die gläubigen Chriſten vereinigen. Was ganz beſtimmt aus dieſer Beziehung herausfällt, gehört nicht in den Cultus. So ſind z. B. öffentliche Katechiſationen mit der Jugend keine organiſchen Elemente des Cultus, denn hier ſoll erſt gelehrt werden worauf eine künftige gemeinſame Darſtellung baſirt wird. Dieſe Einrichtung kann nüzlich ſein, bleibt aber innerhalb des Cultus ein fremdes Element. Der chriſtliche Cultus als organiſirtes Zuſammenſein hebt ſich aus dem gewöhnlichen Leben hervor, und wenn er beendiget iſt, tritt das gewöhnliche Leben wieder ein. Dies iſt bei uns eigentlich nicht der Fall, denn der Cultus erfällt nicht den ganzen Sonntag, und das gewöhnliche Leben fängt nicht gleich nach ſeiner Beendigung wieder an.

---

*) S. Beilage A. 24.

Wir müſſen alſo den ganzen Sonntag dem Gottesdienſt gewidmet denken mit einzelnen nöthigen Pauſen. Aber auch bei Ausdehnung dieſes Begriffes iſt immer die Zeit des Cultus nur ein kleines und muß berechnet werden auf das Uebergewicht des gewöhnlichen Lebens. Doch muß das religiöſe Leben im Chriſten gar nicht ceſſiren, ſondern allgegenwärtig ſein; das gewöhnliche Leben drängt es zurükk, zu gewiſſen Zeiten macht es ſich aber frei, und dazu ſind die Sonntage. Zuerſt muß dies Gefühl zur ruhigen Selbſtſpiegelung gelangen, und dies iſt das weſentliche des Cultus; je vollſtändiger ſich das religiöſe Gefühl nach allen Seiten hin bewußt wird, deſto mehr iſt zu erwarten daß es nicht ſo leicht unterdrükkt werden wird, ſondern permanent bleiben. Dies Hervorheben des religiöſen Bewußtſeins muß aber ein *gemeinſames* ſein; anachoretiſche Betrachtung bringt immer krankhafte Einſeitigkeit hervor. Wenn der Cultus alſo als Feſt aus dem gewöhnlichen Leben ſich erhebt und ſeine Anklänge im Leben nachhallen ſollen und wirkſam ſein, und wenn *die religiöſe Rede* als *eigenthümliche* und immer neue Production in der Mitte liegt: ſo fragt es ſich, Wie muß zwiſchen der Mitte und den beiden Enden der Gottesdienſt ſich geſtalten? Indem die Zuhörer mit einer religiöſen Erregung herkommen, die ſie aus dem gewöhnlichen Leben noch mitbringen: ſo iſt dies freilich in allen identiſch, aber doch wiederum in jedem eigenthümlich. Das eigenthümliche könnte am leichteſten in Widerſpruch gerathen mit dem individuellen das in der Predigt hervortritt. Dies ſpecielle das der einzelne mitbringt, muß alſo zurükktreten wenn alle an dem Mittelpunkt des Cultus gemeinſam theilnehmen ſollen. Nun haben wir ebenſo zu ſehen auf das Verhältniß zwiſchen dem Mittelpunkt des Gottesdienſtes und dem Uebergang aus dem Gottesdienſt ins gewöhnliche Leben. Jeder tritt da wieder in andere Verhältniſſe ein, und es müſſen wieder gemeinſame Elemente eintreten die das eigenthümliche der religiöſen Rede und des Lebens ausgleichen. Dies kann nur geſchehen indem man das individuelle der Predigt wieder verallgemeinert. So iſt alſo der Gottesdienſt das Hervorheben einer individuellen religiöſen Darſtellung aus dem gemeinſamen Gebiet religiöſer Gefühle und im Zurükkgehen darauf. Wir gehen davon aus, daß der chriſtliche Gottesdienſt ganz in das Gebiet der Darſtellung fällt; hier ergiebt ſich alſo der Gegenſaz deſſen der die Darſtellung giebt und derer die ſie empfangen. Hieraus folgt ſchon daß die religiöſe Rede allein keinen vollſtändigen Cultus giebt, weil der Gegenſaz hier durch nichts vermittelt wird. Beim Kirchengeſang giebt auch Einer die Darſtellung, nämlich der religiöſe Dichter; doch iſt dieſer nicht vorhanden und durch den Geſang geben Alle ihn wieder; ſo iſt alſo eine wenn auch nicht urſprüngliche doch vorhandene Thätigkeit aller. Nur in dem Wechſel und Zuſammenſein ſolcher Elemente in denen der Gegenſaz auftritt, und ſolcher in denen die allgemeine Selbſtthätigkeit ihn vermittelt, kann der Gottesdienſt beſtehen.

Ein anderer Gegenſaz ergiebt ſich daraus, daß keine Gemeine ein vollſtändiges ſelbſtändiges Ganze iſt und auch dies Gefühl nicht haben ſoll; ſondern ſie ſoll ſich als Theil der Kirche fühlen, und dies ſoll ſich im Cultus abſpiegeln. Schon der Kirchengeſang hat ſolchen Charakter, denn nicht leicht hat eine Gemeine ihr beſonderes Geſangbuch, und obgleich dies nicht für immer iſt, ſo iſt es doch ein gemeinſames Eigenthum auf lange Zeit, für mehrere Geſchlechter. Der Cultus geht aber noch eine Stufe darüber hinaus, um die Einheit der Kirche zu repräſentiren; dies kann eigentlich nur geſchehen durch etwas das in allen Kirchen daſſelbe iſt, und dies iſt die Idee der liturgiſchen Elemente. Verſchwindet dieſes gemeinſame und tritt Willkühr ein: ſo iſt dies mangelhaft. Hier giebt es auch einen Gegenſaz zwiſchen dem was rein Sache des Momentes iſt und dem was feſtſteht.

Von einem Gottesdienſt der aus der religiöſen Rede und dem Geſange beſteht ohne Gebet, werden wir ſagen, Entweder er verſchweigt etwas wozu der Grund in ihm geſezt iſt, oder es fehlt ihm etwas, der Grad von Erregung des religiöſen Bewußtſeins durch die Darſtellung ſelber, welcher nothwendig im Gebet ſich ausſpricht. Iſt dieſe Unvollkommenheit nicht da: ſo wird das Gebet nur verſchwiegen werden, wiewol es der Cultus ſelbſt poſtulirt, und auch das erſcheint als ein unvollkommenes.

Alſo werden wir ſagen, Wo eins von dieſen vier Elementen fehlt, iſt nur ein unvollkommener Cultus; eine Totalität in dieſer Einheit des gottesdienſtlichen Tages haben wir nur in der Einheit dieſer vier Momente (Rede Geſang Liturgie Gebet), welche nun freilich noch verſchieden gedacht werden können.

In Beziehung auf die Vollſtändigkeit der Elemente ſind nicht alle Acte des Cultus gleich, ſondern wir unterſcheiden einen *vollſtändigen* und *unvollſtändigen* Cultus, und dies läßt ſich auch aus unſeren Principien ableiten. Wir ſahen daß der ganze Sonntag eine Erhebung aus dem gewöhnlichen Leben iſt, da er die alltäglichen Beſchäftigungen verläßt; im Sonntag finden wir beſtimmte Zeiten des Gottesdienſtes, einige die näher an die Grenzen des gewöhnlichen Lebens liegen, und den Zeitpunkt des feſtlichen Tages in der Mitte. Zugleich ſondert ſich der Gottesdienſt in den hohen Feſttagen beſonders ab. Nun erſcheint der Zwiſchenraum der ganzen Woche zu groß, und ſo tritt unter verſchiedenen Geſtalten noch ein religiöſer gemeinſchaftlicher Act zwiſchen die Sonntage. Hier ſtoßen wir alſo auf eine ſichtliche Gradation: was zwiſchen den Sonntagen fällt iſt unvollſtändiger Gottesdienſt, an den Sonntagen ſelbſt giebt es vollſtändigere und unvollſtändigere religiöſe Acte (Hauptgottesdienſt, Morgen- und Mittagsgottesdienſt), und unter den Sonntagen ragen die großen Feſte beſonders hervor. Es fragt ſich nun, Wie ſind die Elemente am beſten im *unvollſtändigen* Cultus beiſammen? Weil die religiöſe Rede immer individualiſirend iſt und die Selbſtthätigkeit des einzelnen in Anſpruch nimmt: ſo iſt nicht leicht möglich daß dieſe allein ſtehe; dies gäbe keinen zweckmäßigen unvollſtändigen Gottesdienſt, für den der rein individuelle Charakter ſich am wenigſten ſchikkt. Fragen wir ebenſo, ob ein unvollſtändiger Cultus allein aus liturgiſchen Elementen beſtehen dürfe: ſo finden wir dies in der Wirklichkeit in der engliſchen Kirche. Die Vereinigung iſt nur ein gemeinſames Anhören deſſen was jeder für ſich allein haben kann, und nur die Einheit der Kirche wird hervorgehoben. Auch dies iſt nicht paſſend, denn aus dem gewöhnlichen Leben heraus ſollen die Menſchen gleich an die große Einheit der Kirche anknüpfen. Dies iſt höchſt trokken und nüchtern. So wie die religiöſe Rede nicht allein ſtehen kann als das allerſpeciellſte, eben ſo wenig die Liturgie als das allerallgemeinſte. Es fragt ſich, ob das Gebet für ſich allein einen Act des Cultus ausmachen kann. Es giebt unter unſeren liturgiſchen Elementen Gebete; ebenſo kann das Gebet in die religiöſe Rede fallen, und ein freies iſolirtes Gebet gehört der Gattung der religiöſen Rede an. Die Wirklichkeit zeigt daß das Gebet oft der Inbegriff eines unvollſtändigen Cultus iſt. Das Gebet ſteht in der Mitte zwiſchen dem Geſang und der Rede; der einzelne wendet ſich mit der Gemeine an Gott und ſpricht im Namen aller. Ebenſo ſcheint das Gebet in einer gewiſſen Indifferenz zwiſchen Proſa und Poeſie zu ſein; denn in wie fern ſich das Gebet oft in eine Betrachtung Gottes auflöſet und das Gemüth ſelbſt darin einigt: ſo iſt offenbar daß von dieſem in rein didaktiſcher Form nicht die Rede ſein kann, weil alles an Gott nur im Bilde gehalten ſein kann. Auf jeden Fall iſt das Gebet ein vermittelndes Element und wird niemand läugnen daß es für ſich allein ein Moment des Cultus, das klargewordene religiöſe Bewußtſein bildet; denn der Privatcultus jedes einzelnen iſt nichts anderes. Denken wir es uns aber als Repräſentanten der gemeinſchaftlichen Darſtellung: ſo fehlt uns immer noch etwas; unter ſich haben die Zuhörer beim Gebet kein Verhältniß, und es muß auch etwas ſein das dieſen Mangel ergänzt. Die natürliche Ergänzung iſt der Geſang, der das gemeinſchaftliche ausdrükkt. Ein Cultus der bloß aus Geſang beſteht kommt vor, beſonders bei feierlichen Gelegenheiten wo ein Tedeum einen Act des Cultus ausmacht, und bei den Herrnhuthern in ihren Singſtunden. Offenbar liegt darin mehr Befriedigung als in einem Gebete oder einer Rede für ſich allein: doch fehlt noch etwas; denn in einem Lobgeſang fehlt das Element das den Cultus conſtituirt, der Gegenſaz zwiſchen Liturg und Gemeine, und dies ſcheint den ſtrengen Charakter des Gottesdienſtes zu gefährden, da der Lobgeſang dann leicht mit der muſikaliſchen Darſtellung verwechſelt werden kann. Außerdem hat der Herrnhuthiſche Gottesdienſt zu ſehr den Charakter des Privatgottesdienſtes, um für eine große Gemeine zu paſſen. Aus dieſem allem geht hervor daß ein unvollſtändiger Cultus auch die Combination mehrerer weſentlicher Elemente vorausſezt. Es fragt ſich nun, Was iſt das Minimum? Eine Combination von Geſang und Gebet für einen Gottesdienſt in der Woche iſt zweckmäßig; es wird ſich immer etwas gemeinſames finden laſſen, ſo daß der Kleriker ſicher ſein kann im Gebet Repräſentant aller zu ſein. Eine Combination von Geſang und einer liturgiſchen Vorleſung iſt auch zweckmäßig; alle werden ſich des gemeinſamen Charakters ihres täglichen Lebens in religiöſer Hinſicht bewußt werden, das Gefühl der inneren Einheit des Geiſtes und der Gemeinſchaft des Reiches Gottes werden ſie mit ins tägliche Leben hinübernehmen. Kommt nun zur liturgiſchen Vorleſung noch ein Gebet, oder umgekehrt: ſo iſt der Cultus noch vollſtändiger und zweckmäßiger. Der Gottesdienſt bleibt aber immer noch unvollſtändig, weil die rein individualiſirte Rede fehlt. Gehen wir von dieſer aus: dann muß weder Gebet noch Liturgie, ſondern der Geſang ſie nothwendig begleiten. Aber eine Verbindung von Gebet und Rede ohne Geſang würde dieſen Charakter nicht an ſich tragen, da ſtänden beide Elemente auf der einen Seite. Wenn das dem evangeliſchen Gottesdienſt eigenthümlich iſt, daß der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien beſtehen aber auch relativ aufgehoben werden muß, und die Gemeine als ſolche in eine religiöſe Selbſtändigkeit geſezt ſein und als ſolche erſcheinen muß: ſo werden wir ſagen, daß der Geſang ein Element iſt das im Gottesdienſt gar nicht fehlen darf. Eine Aufhebung des Kirchengeſanges oder eine Verringerung deſſelben, ſo daß er nur als Rahmen oder Einfaſſung erſcheint, iſt eine Verringerung des religiöſen Gottesdienſtes.

Wenn wir nun was wir hier aufgeſtellt haben rein aus der Conſtruction in Beziehung auf den ſonntäglichen Cultus, vergleichen mit dem was beſteht: ſo finden wir den Unterſchied zwiſchen vollſtändigem und unvollſtändigem Gottesdienſt; ſehen wir aber, wie der Hauptgottesdienſt ſich in Vergleich mit dem anderen conſtruirt: ſo finden wir auch in dem andern unſere Elemente, in dem Hauptgottesdienſt aber noch ein anderes, eine Vorleſung aus der Schrift. Es fragt ſich, ob wir dieſe als einen weſentlichen Beſtandtheil des Cultus anſehen können? Es iſt davon daß die religiöſe Rede ſich überall auf eine Schriftſtelle gründet, die vorgeleſen werden muß, hier nicht die Rede; das iſt in die religiöſe Rede ſelbſt eingewachſen, ſondern von der Vorleſung beſtimmter Schriftabſchnitte ohne Beziehung auf die Rede. Wir ſind davon ausgegangen, daß alle Darſtellung des chriſtlichen Elementes auf den hiſtoriſch ſymboliſchen Cyklus der Schrift zurükkgehen muß, und haben die Schrift in den Cultus weſentlich geſezt, weil das univerſelle religiöſe Element das untergeordnete ſein kann. Darin liegt nicht daß die Schrift theilweiſe ſo im Cultus heraustreten muß, ſondern daß ſie in denſelben unvermerkt verwebt iſt. Ein großer Theil der Kirchenlieder bezieht ſich auf die Schrift, und in der Rede wird immer auf ſie zurükkgegangen. Aber das beſondere Hervortreten in der Vorleſung hat ſich aus der Conſtruction nicht ergeben. Wenn es nun da iſt: wie müſſen wir es in Beziehung auf die Conſtruction beurtheilen? Einmal erſcheint es als etwas was die Einheit des ganzen mehr ſtört als fördert, wenn wir uns denken daß die Schriftabſchnitte in keinem Zuſammenhange mit dem beſondern Inhalt des jedesmaligen Cultus ſtehen, wie wir es auch gewöhnlich ſo finden. Wenn über die evangeliſchen Perikopen gepredigt wird und die correſpondirenden epiſtoliſchen Perikopen beim Gottesdienſt vorgeleſen werden: ſo iſt das ein willkührlicher Zuſammenhang, kein realer. Einige haben zu zeigen geſucht, welche Weisheit in den Perikopen liege; aber das iſt nur Künſtelei, und es giebt auch keinen geſchichtlichen Grund zu glauben daß dabei eine beſondere Weisheit zum Grunde liege. Vielmehr in den meiſten Fällen wenn der Prediger der über die evangeliſchen Perikopen predigt von den epiſtoliſchen Gebrauch machen will, wird ihm das ſchwer werden und ohne Künſtelei nicht abgehen. Da müßte ein beſonderer Grund für dies Element ſein oder es müßte auf eine andere Art vorkommen als es vorkommt. Ein richtigeres tadelloſes Vorkommen ſolcher Schriftabſchnitte als Theile des Cultus möchte ſchwer zu organiſiren ſein. Der Text, der Schriftgrund eines Cultusactes mag ſein welcher er will: einem bibelkundigen Geiſtlichen werden ſich Stellen genug darbieten die er in ſeinen Vortrag verweben kann, aber dieſe Stellen werden bald hier bald dort her genommen ſein; und zu einer religiöſen Rede noch einen Abſchnitt zu finden der mit ihr im Zuſammenhang wäre, würde eine ſchwierige Aufgabe ſein. Sagt man, es brauche nicht ein zuſammenhängender Abſchnitt zu ſein, und es könnte eine gute Einrichtung ſein, wenn alle Stellen vorgeleſen würden auf die in der Rede angeſpielt wird: ſo könnte das keine wahre Förderung der Andacht ſein. Es iſt ein Räthſel das aufgegeben wird; denn da man den Zuſammenhang nicht vor ſich hat, ſo wird man nicht wiſſen wie die Stellen zuſammen gehören; das Räthſel erregt zwar, aber ganz anders wie der Cultus erregen ſoll. Ebenſo würde es gehen, ſollte der Geiſtliche einen Schriftabſchnitt wählen der mit dem Act des Gottesdienſtes zuſammenhängt. Alle Theile eines größern vorgeleſenen Abſchnittes können nicht in gleichmäßigem Zuſammenhange mit dem ganzen ſtehen. Wir müſſen alſo zu dem anderen ſchreiten und fragen, Giebt es einen beſonderen Grund, warum ein ſolches Element da ſein muß? Ein ſolcher Grund iſt in unſrer dermaligen Verfaſſung nicht zu finden. Es mag anders geweſen ſein in früheren Zeiten, wo die Schrift ſelber nicht in aller Chriſten Händen war, man eine Bekanntſchaft mit derſelben nicht vorausſezen durfte und der Religionsunterricht nicht ſo organiſirt war daß man das Gewekktſein des Chriſten für das Schriftverſtändniß vorausſezen konnte. Bedenken wir aber wie wenig Schriftabſchnitte es giebt die von der Maſſe verſtanden werden können ohne Erläuterung: ſo würde es wenige geben wodurch dieſer Zwekk erreicht werden könnte die Schrift zu einem aufgenommenen Verſtändniß zu bringen. Iſt es wahr, daß es in der Regel nicht möglich ſein wird daß ein Schriftabſchnitt außer dem Text der Rede in dem Gottesdienſt aufkommt: ſo werden wir ſagen, Die Vollkommenheit des Gottesdienſtes beſteht im organiſchen Zuſammenhang, daher das was nicht dahin gehört von der Gewalt des organiſchen Zuſammenhanges erdrükkt wird. Die Wirkung der Schriftleſung, wenn ſie verſtanden werden kann, wird alſo auch dann aufgehoben werden. Wenn wir nun dies Element nicht rechtfertigen können: wie ſollen wir die Entſtehung deſſelben erklären? Der chriſtliche Gottesdienſt in der älteſten Kirche hat ſich urſprünglich angeſchloſſen an den Synagogendienſt unter den Juden, und da war ein weſentlicher Beſtandtheil das Vorleſen beſtimmter Schriftabſchnitte. Das vereinigt mit dem Gebet war der Hauptabſchnitt des Cultus. Erklärung der Schriftabſchnitte war gewünſcht, aber nicht nothwendig. Damals waren die Abſchriften der heiligen Bücher des A. T. etwas ſeltenes, die Synagoge war die eigentliche Wohnung der Schrift, und da konnte ſie auch nur vernommen werden. In den chriſtlichen Gottesdienſt ging dieſe Form mit über, aber ſo daß wir nicht zu glauben brauchen, es habe ſe die Erklärung gefehlt; dieſe trat vom Anfang an in der Homilie beſonders hervor. Da finden wir die Vorleſung der Schrift im Zuſammenhange mit dem Gottesdienſt. Je mehr ſich die religiöſe Rede erweiterte, deſto kleiner brauchte und konnte bisweilen das Sprichwort ſein was eigentlich zum Grunde lag. Wenn wir uns aber dies denken und noch die Seltenheit der Abſchriften der heiligen Bücher erwägen und die Nothwendigkeit die Schriftbekanntſchaft durch die öffentliche Vorleſung zu unterhalten: ſo ſehen wir die Entſtehung des Elementes gerechtfertigt. Aber die Rechtfertigung paßt jezt nicht mehr, und es iſt nicht einzuſehen warum wir den Zuſammenhang des Gottesdienſtes dadurch ſtören ſollen. In der älteren evangeliſchen Kirche von der Sächſiſchen lutheriſchen Seite her finden wir dies Element noch als ein weſentliches meiſt ſo, daß die Perikopen vorgeleſen werden in dem Theil des Gottesdienſtes der der Rede vorangeht, und beide ihre Umgebung haben von liturgiſchen Elementen und Geſang. Sehen wir auf dieſe Organiſation beſonders: ſo hat es damit ſeine eigene Bewandniß; es iſt ein Uebergang vom Meßkanon der katholiſchen Kirche, aus dem man beibehalten hatte was man konnte ohne die Einheit des Gottesdienſtes zu ſtören und ohne an die eigentliche Meſſe zu erinnern. Das war eine Aufgabe der Klugheit, den Charakter des Gottesdienſtes im Geiſt der evangeliſchen Kirche zu ändern. Je mehr aber bei uns das Wort das Centrum des Gottesdienſtes geworden iſt: deſto mehr müſſen wir auf den lebendigen inneren Zuſammenhang ſehen, und es iſt nicht einzuſehen warum man auf einem ſolchen Punkt der Conſtruction des Gottesdienſtes feſtſtehen oder dahin zurükkehren ſollte.

*) Fragen wir nun nach der Anordnung der Elemente des Cultus. Wenn wir einerſeits davon ausgehen müſſen, daß der Cultus conſtituirt wird durch den Gegenſaz zwiſchen dem Kleriker als Liturgus und der Gemeine; auf der anderen Seite davon, daß einmal der Cultus ſelber keineswegs ein Lehrgeſchäft, übrigens aber der Gegenſaz nach der evangeliſchen Grundanſicht von der prieſterlichen Würde jedes Chriſten ein untergeordneter iſt: ſo erklärt ſich wie die weſentlichen Elemente in Beziehung auf dieſen Gegenſaz differiren auf ihrer Stelle; denn ſollen ſie ihr Verhältniß darſtellen im Cultus, ſo muß dieſer Gegenſaz als ein untergeordneter aus der Gleichheit der Gemeine ſich erheben, und daraus folgt, daß das Element das den Gegenſaz darſtellt die Spize der Darſtel-

---

*) S. Beilagen A. 21. C. 16. 17.

lang ſein muß, ſich aber aus dem Element das die Gleichheit darſtellt heraushebt und ſich darin wieder verliert. Das Schema der Anordnung wird ſein, daß die religiöſe Rede vom Geſang eingefaßt iſt, daß ſie in deſſen Mitte hervortritt. Das iſt eine ſo allgemeine Praxis der evangeliſchen Kirche, daß nirgend etwas entgegengeſeztes vorgekommen iſt. Es muß alſo vorher die Selbſtthätigkeit der Gemeine auftreten, damit ihre Paſſivität nicht zu ſehr vorherrſche; ebenſo muß der Kleriker vorher ſich als Repräſentant der Gemeine bewährt haben und als Organ der Kirche zeigen ehe er mit ſeiner individuellen Selbſtthätigkeit auftritt. Wenn der Kleriker nicht als Liturg auftritt: ſo hat er kein Recht als Redner aufzutreten; und fehlt die Einheit der Kirche im Gottesdienſt: ſo iſt der Gottesdienſt eigentlich kein Gottesdienſt. Nun haben wir außerdem noch das Gebet, und da fragt ſich, wie wir dies ſtellen wollen. Offenbar wird es nicht können vor dem Anfangsgeſang oder nach dem Schlußgeſang ſtattfinden, ſondern wird zwiſchen Geſang und Rede oder Rede und Geſang geſtellt werden müſſen, und daraus erklärt ſich bei jedem vollſtändigen Gottesdienſt die Duplicität des Gebetes. Daß der Gottesdienſt mit Geſang ſchließt wie er damit anfängt, und die Gemeine ſo mit dem Bewußtſein ihrer Gemeinſamkeit entlaſſen wird, ſcheint ſich faſt von ſelbſt zu verſtehen. Das ungeregelte Untereinanderwerfen dieſer Elemente erſcheint immer als ungehörig.

*) Wir haben uns nun die weſentlichen Elemente des ſonntäglichen Cultus im allgemeinen zuſammengeſtellt. Iſt darin nun alles was in den Cultus gehört? Dies veranlaßt uns das Verhältniß der Sacramente, die öffentliche kirchliche Handlungen ſind, und von denen wir noch keine Erwähnung gethan haben, zu erörtern. Es kann von einer Theorie deſſen was bei ihrer Adminiſtration vorkommt noch nicht die Rede ſein, ſondern nur von ihrem Verhältniß zum Cultus. Das iſt ein verſchiedenes zu verſchiedenen Zeiten und in verſchie-

---

*) S. Beilage A. 23.

denen Regionen geweſen. Wir wollen gleich die Extreme zuſammenſtellen unter der Vorausſezung, wir haben nur zwei Sacramente: Beide Sacramente ſollen durchaus nur als Theile des Cultus vorkommen, und, Beide ſind etwas vom Cultus ganz abgeſondertes. Es fragt ſich, Sind dieſe Extreme in Beziehung auf beide Sacramente gleichmäßig anzuſehen? Nein. Das Abendmahl iſt urſprünglich nur als eine gemeinſchaftliche Handlung eingeſezt, und wir können nicht ſagen, daß einer die Communion anders genießen könne denn nur als ein Mitglied der Gemeine. Es giebt Orte wo vornehme Perſonen die Communion in ihrer Familie genießen. Das iſt ganz unzuläſſig und man ſieht das ſchlechte Gewiſſen dabei, daß ſolche beſonders quasi entſchuldigt werden ſollen. Es fehlt ein Beſtandtheil der Communion wenn ſie nicht Sache der Gemeine iſt. Es ſteht in allen Ritualen der Communion, daß das gemeinſchaftliche Liebesband der Chriſten ſoll in der Communion ausgedrükkt werden, und das hängt mit der Verbindung des einzelnen mit Chriſto zuſammen und kann keine Familienſache werden. Man ſagt, es könne in einer Familie etwas geſchehen was beſondere Erregung hervorbringt und was durch die Communion ſanctionirt werden ſoll. Wenn aber die Erregung etwas taugt, wird ſie auch vorhalten bis die Gemeine communicirt. Da ſcheint alſo immer eine Corruption zu liegen, woraus aber nicht folgt daß das Abendmahl ein Beſtandtheil eines jeden vollſtändigen Gottesdienſtes ſein ſoll. Wenn die Taufe jezt noch wäre eine Aufnahme der gläubig gewordenen in die chriſtliche Kirche, ſo wäre es vollkommen daſſelbe, und was in dieſer Hinſicht von der Taufe geſagt werden kann, muß auf die Confirmation bezogen werden; dieſe zu einer Privatſache zu machen, iſt eben ſo wenig zuzugeben. Sowie die Taufe Kindertaufe geworden iſt, gewinnt die Sache eine ganz andere Geſtalt; die Kinder können in den Cultus nicht gehören, der Cultus kann durch Geſchrei geſtört werden, da ſondert ſich die Taufe von ſelbſt aus. Es giebt Kirchengemeinſchaften die es zur Regel machen daß ſacramentliche Handlungen nur gottesdienſtlich ſein müſſen, im Anfang oder am Schluß des Gottesdienſtes, aber noch vor dem Segen. Ein jeder aber wird das Gefühl haben, daß es nicht eigentlich zum Cultus gehört, es müßte denn eine Beziehung darauf im ganzen des Cultus ſein; ſonſt bleibt es ein zufälliges Einſchieben. Früher, wo die Taufe der Erwachſenen an beſtimmten Sonntagen verrichtet wurde, bekam der Gottesdienſt eine Beziehung auf die Taufe und war ſie der Gipfel; das war ein anderes. Daher ſich beide Sacramente zum Cultus nicht auf gleiche Weiſe verhalten und die Taufe als Kindertaufe mehr der Familie angehört, das Abendmahl aber Sache der Gemeine bleibt.

Die Anſicht daß das Abendmahl als Beſtandtheil des ſonntäglichen Gottesdienſtes zu betrachten ſei, hat in der Theorie etwas für ſich, nämlich daß die Wirkung des Abendmahls als homogen mit der Wirkung des Cultus angeſehen werden kann. Wiewol viele dies nicht als vollſtändige Anſicht der Sache wollen gelten laſſen, werden ſie doch nicht für falſch erklären können daß die unmittelbare Erbauung immer eins iſt. Die Communion iſt das tiefſte Verſenken in die Gemeinſchaft mit Chriſto und erfordert eine vollkommene Ablöſung vom gewöhnlichen Leben. Sie muß als Gipfel des Cultus nach der religiöſen Rede erſt eintreten, und am vollkommenſten wäre es, wenn keine Vorbereitung vorherginge, ſondern nach dem Maaß der Anregung jeder nach der Predigt ſich erſt zum Genuß des Abendmahls entſchlöſſe; ſo hätte der Geiſtliche einen Maaßſtab für die Erregbarkeit ſeiner Gemeine und die Wirkung ſeiner Rede und die Zahl der Communicanten würde gleichmäßig ſein. Man könnte ſagen, wo alle weſentliche Elemente des Cultus auf die gehörige Art vereinigt ſind und mit der rechten Kraft behandelt werden, da müßte eine Gemüthsſtimmung entſtehen in welcher der Geiſt des Abendmahls etwas natürliches wäre. Dann wäre nur einzuwenden, Es würde eine Vollkommenheit von Seiten derer in denen die Wirkung vorgeht, vorausgeſezt werden, und dies würde man nicht als allgemein gleich gelten laſſen können, ſondern überall wo eine gottesdienſtliche Verſammlung iſt die dieſe Vollkommenheit hat, werden doch einige erſt ſo angeregt werden müſſen daß das Verlangen nach dem Genuß des Abendmahls in ihnen entſteht. Auch gehört es zu einer guten Kirchendiſciplin, daß dieſe vorbereitende Handlung den Tag vorher ſchon vorgenommen wird. So lange dieſe Praxis beſteht und mit gutem Grunde, weil man nicht einen ſolchen Grad von religiöſer Erregbarkeit bei allen vorausſezen kann, ſo lange kann man auch jenen Saz nicht aufſtellen von der Nothwendigkeit daß das Abendmahl jeden vollſtändigen Gottesdienſt beſchließen müſſe, und dann wird es beſſer ſein nach der Größe der Gemeine die Abendmahlsfeier öfter oder ſeltener anzuſtellen, ſo daß die Communicirenden in einer gewiſſen Gemeine eine weder zu große noch zu geringe Anzahl bilden.

Ueber beide Sacramente iſt noch zu bemerken, daß gewöhnlich bei der Adminiſtration dem Geiſtlichen die höhere Andacht fehlt, aus der die Sache hervorgeht. Dies iſt zu entſchuldigen, da durch jede Wiederholung der Eindrukk ſich abſtumpft; aber in dem Geiſtlichen ſoll ein höherer Grad der religiöſen Stimmung erregbar ſein und ein höherer Grad der religiöſen Mitempfindung als in den einzelnen Gemeinegliedern. Sein Mitgefühl ſoll die Andacht der übrigen erhöhen, und iſt dies nicht der Fall, ſo trifft ihn immer der Vorwurf; weder die öftere Wiederholung noch die unbequeme Einrichtung, über die er nicht Herr iſt, kann dies rechtfertigen.

*) Nachdem wir ſo den ſonntäglichen Gottesdienſt in ſeiner Einheit betrachtet haben, wollen wir nun zu der größern Einheit übergehen und den chriſtlichen Jahrescyklus betrachten. Hier haben wir den relativen Gegenſaz von Feſten und gemeinen Sonntagen; die Feſte unter ſich ein ganzes bildend, welche die weſentlichen Punkte in der Geſchichte der Hervortretung des Chriſtenthums enthalten. Dieſer relative Gegenſaz hängt zuſammen mit einem anderen den wir uns ſchon vorgehalten haben, dem einer durch eine beſtimmte Richtung

---

*) S. Beilage A. 26.

der religiöſen Stimmung ſchon bedingten Darſtellung und einer unbedingten welche die chriſtliche Religioſität im allgemeinen vorausſezt. In den feſtlichen Zeiten können wir eine ſolche Richtung vorausſezen daß die religiöſe Stimmung durch den feſtlichen Gegenſtand dominirt werde und materialiter und formell den Ton und die Farbe der chriſtlichen Geſchichte ſchon in ſich trägt; wogegen die unbedingte Darſtellung an den gemeinen Sonntagen nur im allgemeinen eine gewiſſe Stärke der religiöſen Erregbarkeit vorausſezt und ein Verlangen dieſer einen vom thätigen Leben eines jeden einzelnen verſchiedenen, aber mehreren die ſich zum Cultus verſammeln gemeinſchaftlichen Gegenſtand darzubieten und ſie alle auf die nämliche Weiſe zu befriedigen. Daß die unbedingte Darſtellung ein eben ſo weſentliches Element für das ganze der chriſtlichen Religioſität iſt als die bedingte, müſſen wir uns klar machen, wenn wir den ſonntäglichen Gottesdienſt recht begreifen wollen; ſonſt wäre es genug am Cultus in feſtlichen Zeiten, und man könnte den ſonntäglichen einſtellen; man müßte dann jenen ſo erhöhen daß der Eindrukk ſo lange vorhielte bis der Termin zu dem anderen Feſte käme. Schon daraus daß in der chriſtlichen Kirche ſich das anders geſtaltet hat, müßte man ſchließen daß die Anſicht von der Zulänglichkeit der bedingten Darſtellung falſch wäre. Aber das wäre zuviel. Als wir uns den Gedanken des chriſtlichen Jahrescyklus aufſtellten, war es uns natürlich, daß jeder feſtliche Punkt ſich ſeine eigene Atmoſphäre um ſich bildet, wodurch wir feſtliche Zeiten erhalten, die ſich nur in der Kirche ſelbſt ungleichmäßig geſtaltet haben aus äußerlichen Gründen. Man kann dieſe Atmoſphären der feſtlichen Tage ſo weit ausdehnen daß ſie ſich berühren, und dann könnte es einen ſonntäglichen Cultus geben, aber alles hätte den Charakter der chriſtlichen Feſte. Würden wir dann einen vollſtändigen chriſtlichen Cultus haben? Hier wird nachzuweiſen ſein daß die unbedingte Darſtellung nothwendig wäre, ſonſt wäre das andere vorzuziehen. Das bringt uns auf den rechten Standpunkt der Frage. Wir können nur davon ausgehen, der Cultus iſt darſtellende Mittheilung und mittheilende Darſtellung des gemeinſam chriſtlichen Sinnes. Dieſer ſtellt ſich der That nach im ganzen Leben dar, in allen Lebensverhältniſſen, und wie in dem äußeren ſo auch in dem ganzen Gedankenleben und im Verhältniß aller Verzweigungen des religiöſen Lebens. Der chriſtliche Cultus iſt nur vollſtändig ſofern dies alles in ihm auf ideale Weiſe hervortritt; und fragen wir, ob der feſtliche Cultus und die durch dieſe Gegenſtände bedingte Darſtellung dies leiſten kann: ſo werden wir es mit Nein beantworten müſſen. Die feſtlichen Gegenſtände ziehen immer von dieſem äußeren Gebiet zurükk rein auf das Verhältniß zu dem Urquell des chriſtlichen Sinnes hin; aber die Kraft von dieſem in der einzelnen Anwendung würde auf dieſe Weiſe nicht zur Darſtellung kommen. In einem jeden chriſtlichen Cultus müſſen auch die individuellen chriſtlichen Elemente dominiren. Damit hängt zuſammen daß die ganze Schrift, ſofern ſie dem Chriſtenthum ausſchließlich angehört, den Inbegriff dieſer Darſtellungsmittel für alles individuell chriſtliche in ſich ſchließt. Würden wir dieſen ganzen Schaz gebrauchen bei einem bloß feſtlichen Gottesdienſt? Nein; wir finden in der Schrift ſolche Fülle von Ausſprüchen des chriſtlichen Geiſtes in Beziehung auf alle Lebensverhältniſſe und auf alles was ſich in der Seele erzeugt, die in der feſtlichen Darſtellung nicht könnten zum Vorſchein kommen. Auch hieraus geht hervor daß die unbedingte Darſtellung ein eben ſo weſentliches Element iſt als die bedingte. Wir haben hier wieder einen Gegenſaz zwiſchen der Anſicht der katholiſchen Kirche und der evangeliſchen in Betrachtung zu ziehen. Wir können nicht läugnen, es iſt ein umgekehrtes Verhältniß dieſer beiden Elemente in beiden Kirchen: in der römiſch katholiſchen eine Neigung das feſtliche bis ins unendliche zu vervielfältigen; in der evangeliſchen eine Neigung der unbedingten Darſtellung immer mehr Raum zu verſchaffen. Es fragt ſich, Worin iſt der Gegenſaz begründet? Die unbedingte Darſtellung in unſerem ſonntäglichen Gottesdienſt nach dem Geiſt der evangeliſchen Kirche ſezt voraus eine gewiſſe Leichtigkeit für alle Glieder der Gemeine in das einzugehen was der Liturg aus dem Geſammtgebiet aufnimmt; das liegt in der religiöſen Selbſtändigkeit aller Gemeineglieder. Der Geiſtliche hat es nicht in ſeiner Gewalt die Gemeine in der Woche vorzubereiten auf ſeine ſonntägliche Darſtellung, er muß ſich verlaſſen auf eine allgemeine religiöſe Erregbarkeit, die aber nur aus der freien Selbſtändigkeit kann hervorgegangen ſein. Dieſe ſezt die katholiſche Kirche nicht voraus, in der für die Laien nur die Receptivität übrig bleibt, die urſprüngliche Productivität ganz in den Klerus hineinfällt; daher iſt im katholiſchen Cultus alles Feſt, weil auch an den gewöhnlichen Sonntagen die Meſſe Centrum des Gottesdienſtes iſt, und man kann ſagen, daß alle Sonntage die keinem anderen Feſt angehören, dem Frohnleichnamsfeſt angehören: denn das iſt das große Feſt der Meſſe und dieſem ſind alle anderen untergeordnet; der Meßkanon bleibt immer Hauptſache. Der Gegenſaz zwiſchen bedingter und unbedingter Darſtellung findet eigentlich bei ihr nicht ſtatt, und iſt bei uns nothwendig aus demſelben Grunde aus dem er es dort nicht iſt; aber wir werden uns vorſehen müſſen nicht in das entgegengeſezte Extrem überzugehen, der unbedingten Darſtellung eine Alleinherrſchaft zuzuſchreiben. Es iſt in einer gewiſſen Zeit die Tendenz des evangeliſchen Cultus geweſen, daß man in den chriſtlichen Feſten ſelber das chriſtliche bei Seite gezogen hat. Dieſe Einſeitigkeit iſt eben ſo verkehrt, weil ſie ſich nicht denken läßt ohne die Tendenz das individuell chriſtliche auch bei Seite zu ſchieben; denn in dieſen läßt ſich das hiſtoriſche von dem inneren myſtiſchen darin, von der Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus als Mittler nicht trennen. Die Feſte repräſentiren das hiſtoriſche in ſeiner Verbindung mit jenem; tritt dieſe beſonders heraus: ſo entſteht die Gefahr daß mit dem einen auch das andere verloren geht.

*) Es iſt eine Praxis die in der evangeliſchen Kirche weit

---

*) S. Beilagen A. 27. B. 44.

verbreitet iſt, daß den Geiſtlichen das bibliſche Centrum für einen jeden Sonntag des Jahres vorgeſchrieben iſt; darin liegt auch eine Hinneigung zu jenem katholiſchen Extrem, nur nicht im katholiſchen Sinne, nämlich die Darſtellung in eine bedingte zu verwandeln. Die Gemeine bringt zwar dann die beſtimmte Richtung mit, und kann dies einen Kreis bilden der durch das ganze Leben geht. Demohnerachtet iſt auch hier die Einrichtung nicht zu vertheidigen. Solche Einrichtung vereinigt zwar die Vollſtändigkeit die aus der unbedingten Darſtellung neben der bedingten entſteht: dennoch iſt nicht zu läugnen daß in dem Vortheil den ſie gewährt viel ſcheinbares liegt. Es brauchen nicht die vorgeſchriebenen Texte zu ſein wie ſie jezt ſind, wo es größere Abſchnitte ſind, wo einer das ganze zuſammenfaßt, der andere einzelnes heraushebt; dann weiß die Gemeine doch nichts vorher von dem was der Geiſtliche ſagen wird. Wenn ſie aber auch anders wäre, ſo wäre der Vortheil doch nur ſcheinbar; denn je kleiner der Abſchnitt iſt, deſto mehr iſt der Saz aus dem Zuſammenhange geriſſen; der eine kann auf den Zuſammenhang zurükkgehen, der andere nimmt den Saz in ſeiner Allgemeinheit. Da iſt es daſſelbe. Andererſeits iſt darin ein zwiefacher Nachtheil. Wenn ſich eine ſolche Reihe von vorgeſchriebenen Texten einen Zeitraum hindurch unverändert erhält, ſo entſteht doch im Cultus ein ungleiches Verhältniß des Chriſten zur Schrift: Das eine iſt den Leuten beleuchtet, das andere bleibt ihnen dunkel; aber es iſt ebenſo eine Ungerechtigkeit gegen den Liturgen. Dieſer hat es in ſeiner Freiheit die unbedingte Darſtellung der bedingten näher zu bringen, wenn er ſich an das hält wovon er weiß daß es ein gemeinſames für die Gemeine grade in dieſem Moment iſt; iſt er aber durch den vorgeſchriebenen Text gebunden: ſo geht dies verloren, weil er dem Text nicht Gewalt anthun will. Wenn wir einmal annehmen, Nicht immer iſt es der Fall daß ſich etwas ereignet hat wodurch die Gemeine in einem ſolchen Zuſtande ſich befindet: ſo iſt er dann am ſchwerſten daran, indem er die Aufgabe hat alle in dieſelbe Stimmung zu bringen, und dazu giebt der Text keine Erleichterung; aber was ihn aufregt, wird ihm die Leichtigkeit geben die Gemeine da hinzuführen, er wird die Freiheit haben ſeinem Leben zu folgen.

*) Wenn wir im allgemeinen anerkannt haben, wie zur Vollſtändigkeit des Cultus die bedingte durch einen beſtimmten Gegenſtand fixirte feſtliche Darſtellung und die unbedingte gewöhnliche gehört: ſo fragt ſich, Was iſt das richtige Verhältniß beider gegen einander? Im Katholicismus iſt ein abſolutes Vorherrſchen der bedingten, das der Proteſtantismus nicht zulaſſen kann, jedoch nur ſo daß das gänzliche Aufheben der bedingten ein Extrem ſein würde wodurch der Zuſammenhang der evangeliſchen Kirche mit der übrigen überhaupt aufgehoben und das eigentlich chriſtliche in der Darſtellung ſelbſt würde gefährdet werden. Wir finden uns überall zwiſchen dieſen beiden Extremen. Ohne daß wir einen Punkt als vollkommen anſehen können, wird doch in der Ausübung ſelbſt eins von beiden geſchehen können, eine Vergrößerung der bedingten Darſtellung, oder eine Erweiterung der unbedingten. Wir finden in der evangeliſchen Kirche beide Denkungsarten mit einander wechſeln. Dieſer Wechſel geht bald aus vom Staat bald vom Kirchenregiment; aber er beſteht auch in der unmittelbaren Praxis des Kirchendienſtes. Wir können hier nicht anders als auf die Entſtehung der evangeliſchen Kirche ſelbſt aus der katholiſchen zurükkgehen, nachdem in dieſer jenes abſolute Vorherrſchen der bedingten Darſtellung fixirt war. Hier finden wir, daß man vom Anfang an auf verſchiedene Weiſe zu Werke gegangen. In der Polemik gegen die bisherige Praxis waren gleich zwei Punkte die auf dieſen Charakter des Cultus entſchieden Einfluß hatten, die Polemik gegen die Meſſe und die Polemik gegen die Verehrung der Heiligen. Durch das hervortreten der Meſſe in jedem ſonntäglichen Cultus war die unbedingte Darſtellung etwas ganz untergeordnetes. Was im Meßkanon von noch ſo allgemeinem Inhalt vor-

---

*) S. Beilage A. 14. 23. 26. 27.

kam, hatte durch ſeine Beziehung auf das Centrum der Meſſe ſeine eigenthümliche Kraft verloren. Durch Verehrung der Heiligen kamen eine Menge feſtliche Tage hinzu, wo der feſtliche Cultus keinen anderen Grund hatte als die Beziehung auf ein einzelnes Individuum aus den früheren Perioden der Kirche. In beiden Beziehungen iſt man verſchieden zu Werke gegangen. In manchen Gegenden behielt man vieles aus dem Meßkanon bei, in anderen rottete man gleich den ganzen Meßkanon aus, wodurch der unbedingten Darſtellung viel größerer Raum gewonnen wurde. In Beziehung auf den anderen Punkt wurde zwar die Heiligenverehrung überall eingeſtellt; aber an einigen Orten ging man davon aus, daß die Erinnerung an einzelne Menſchen die Gott als Werkzeuge der Verbreitung des Chriſtenthums gebraucht, ſich könnte anſchließen an die Erinnerung die ſich auf Chriſtus bezöge; in anderen Gegenden ſchaffte man auch dies ab, weil die perſönliche Einzelheit nicht in der Kirche ſo hervortreten dürfe, ſondern Chriſtus allein ſtehen müſſe. Dadurch haben ſich zwei relativ ſehr verſchiedene Formen des Cultus gebildet. Es würde vergebens ſein zwiſchen dieſen beiden auf allgemeine Weiſe entſcheiden zu wollen; wenn gleich eine verſchiedene Anſicht dabei zu Grunde liegt, ſo war es doch die Lage ſelbſt welche die Verſchiedenheit mit bewirkte. Die Anſichten ſind entgegengeſezt: Die eine iſt, man müſſe einen ſolchen Moment einer allgemeinen Umgeſtaltung in ſeiner größten Kraft benuzen, weil doch hernach Reactionen nicht zu vermeiden wären; und die andere, man müſſe ſoviel wie möglich alles laſſen was der urſprünglichen Idee der Verbeſſerung nicht zuwider wäre, um die Continuität mit dem vorhergehenden nicht zu ſtören. Dieſe Anſichten ſind verſchieden, ſind aber nicht freie Urtheile über die Sache ſelber, ſondern für ſich bedingt durch das verſchiedene Gefühl darüber was ſich an einem beſtimmten Ort und unter gewiſſen Umſtänden ausüben läßt ohne Schaden. Es iſt darin nur der Gegenſaz eines raſchen kühnen und eines langſamen bedächtigen Vorſchreitens. Beides gehört nothwendig zuſammen, und wenn die Trennung zwiſchen den beiden Zweigen der evangeliſchen Kirche auf dieſer verſchiedenen Anſicht größtentheils beruht hat, die dogmatiſche Verſchiedenheit ſie nicht würde allein hervorgebracht haben: ſo war es unrecht eine Trennung darauf zu gründen. Es waren die Brennpunkte worauf das Ganze conſtruirt werden und die nicht als Punkte verſchiedener Kreiſe betrachtet werden mußten, weil doch auf jedem von beiden die Duplicität ſich wieder erzeugt. Dieſe Duplicität wird auch überall zum Vorſchein kommen und werden wir auf eine Gleichförmigkeit in den Reſultaten und in der Art zu Werke zu gehen, um einen neuen Zuſtand hervorzubringen in der evangeliſchen Kirche, Verzicht leiſten müſſen. Das rechte iſt wenn ein jeder, ſofern ſeine Freiheit gegründet iſt im Verhältniß zum Ganzen, einerſeits ſeinem perſönlichen Charakter treu bleibt, andererſeits dieſem in dem Maaße Freiheit läßt als es ſich mit ſeiner Ueberzeugung vom Zuſtande des gemeinſamen Weſens, da wo er wirkſam iſt, verträgt.

Die erſte Frage hier iſt die, Können wir annehmen daß aus einer Aehnlichkeit des evangeliſchen Cultus mit dem Meßkanon ein wünſchenswerther Zuwachs an bedingter Darſtellung da wo ſie fehlt hervorgehen könnte? Dieſe Frage wird man nur verneinen können; denn was hier eigentlich das feſtliche iſt, exiſtirt für uns nicht, die Vorſtellung von der Weihung der ſacramentlichen Zeichen zum ſacramentlichen Gebrauch als einem Opfer. Die andere Frage würde die ſein, Kann ein Zuwachs von bedingter Darſtellung entſtehen aus hiſtoriſchen Punkten die als ein untergeordneter feſtlicher Kreis betrachtet werden? Allgemein kann die Frage nicht verneint werden, und werden wir in den meiſten Theilen der evangeliſchen Kirche etwas ähnliches finden. Wo man das Reformationsfeſt feiert, iſt ein hiſtoriſcher Punkt der im urſprünglichen chriſtlichen Cyklus nicht liegt. Jede Secularfeier iſt ein ſolcher hiſtoriſcher Punkt. Das religiöſe Zurükkgehen auf die vergangene Zeit iſt etwas unſerem Cultus weſentliches, iſt jedem einzelnen natürlich und muß in Beziehung auf gemeinſame Punkte dargeſtellt werden. Wenn wir ins einzelne gehen und fragen, Wo ſollen wir die geſchichtlichen Punkte hernehmen: ſo hat die Sache große Schwierigkeit. Das allgemeine Reformationsfeſt zu feiern wird ein jeder beifallswürdig finden, und was einen ähnlichen Charakter hat, wird man überall unbedingt benuzen können; ſobald man aber von einzelnen Menſchen und ihrem Gedächtniß als hiſtoriſchem Punkt ausgeht, wird die Sache ſchwierig. Wir finden in der evangeliſchen Kirche noch jezt Marientage und Apoſteltage gefeiert. Das kann nicht auf ächt evangeliſche Weiſe geſchehen. Der Mutter Chriſti wird in der Schrift ſelbſt nirgend eine beſondere Dignität beigelegt, und es haben die Apoſteltage noch eine weit beſſere Anknüpfung in der Schrift, für ſie haben wir ein bibliſches Fundament. Das gehört auch zum Charakter unſerer Kirche, daß wir uns bei ſolchen Dingen nicht auf eine Tradition berufen, ſondern auf die bibliſche Wurzel zurükkgehen; die hätten wir hier. Aber was iſt hier für eine große Ungleichheit im Stoffe ſelbſt! Wer ſollte nicht ſagen, daß man erſtaunlich viel ſchöpfen kann aus der Perſönlichkeit des Petrus Paulus und Johannes wie ſie uns wirklich dargeſtellt ſind; aber was wiſſen wir von den übrigen Apoſteln? Sie ſind uns unbekannte verſchwimmende Geſtalten. Von den meiſten wiſſen wir nichts was ihre Perſönlichkeit betrifft, und ihre Verdienſte um die Kirche ſind ganz ins Dunkel gehüllt. Wenn wir die Legende nicht wollen geltend machen, ſo wiſſen wir von ihnen ſo gut wie nichts zu ſagen. Das bibliſche Fundament liegt in dem Auftrag den Chriſtus den Zwölfen gegeben, und da ſind ſie einander gleich. Es ließe ſich ſchwer rechtfertigen wenn man Apoſteltage feiern wollte; bei jenen dreien würde es eine feſtliche Feier geben, bei den anderen müßte man auf allgemeines zurükkgehen, was ein in der Sache ſelbſt unvollkommenes iſt. Es iſt eine Bereicherung der bedingten Darſtellung möglich, aber nur mit großer Freiheit der Benuzung. In kleinen Gemeinen finden wir noch andere Arten von Feſten, wie bei den Herrnhuthern beſondere Feſte für die natürlichen Verhältniſſe die ſich auf die Geſchlechtsverſchiedenheit gründen, beſondere Feſte für die Verheiratheten Unverehlichten Witwer und Witwen. Das hat viel anſprechendes für ſich, es ſind Naturverhältniſſe für die es eine religiöſe Behandlung giebt; aber gehen wir auf unſere Idee vom öffentlichen Gottesdienſt zurükk: ſo iſt etwas darin was ſich in der Kirchengemeinſchaft nicht auf gleiche Weiſe realiſiren läßt. Es ſind Elemente der Gemeine, die auf beſondere Weiſe herausgehoben werden; es entſteht ein zwiefaches Verhältniß daraus derer die in den gefeierten Kreis gehören und derer die nicht hineingehören; ſie ſtehen in beſonderem Verhältniß zum feſtlichen Tage, und es entſteht der Schein als ob die einen die von den anderen gefeierten wären. Dieſer Schein hat nichts zu ſagen in einer kleinen Gemeine die den Familiencharakter an ſich trägt; in einer großen Gemeine aber findet das nicht ſo ſtatt, weil eine ſolche Verbindung der einzelnen unter einander nicht ſtattfindet, und werden wir dergleichen nicht aufnehmen können wenn ſich nicht die ganze Lage der Kirche änderte. Wir ſind ſchon durch den Charakter der evangeliſchen Kirche und durch geſchichtliche Umſtände auf ein freilich nicht überall gleiches Verhältniß zwiſchen der bedingten und unbedingten Darſtellung gewieſen, was aber überall ſo iſt daß das Uebergewicht auf der Seite der unbedingten iſt. Wir werden alſo im ganzen ſagen müſſen, Es wird nicht einen Ort in der evangeliſchen Kirche geben wo es rathſam wäre die bedingte Darſtellung noch mehr einzuſchränken, ausgenommen wo die Marientage noch herrſchend ſind. Wir werden aber wenig Stoff finden für eine Vermehrung der bedingten Darſtellung und ſind daher gewieſen an das was die Localität jeder Gemeine an die Hand giebt, und das iſt der evangeliſche Charakter in dieſer Beziehung. Unter die allgemeinen Feſte können nur die Punkte im urſprünglichen Cyklus des Chriſtenthums gehören und das Andenken an die Verbeſſerung der Kirche ſelbſt. Dagegen aber, weil alles übrige der unbedingten Darſtellung anheim fällt, iſt unſere Pflicht alles was im Leben als gemeinſame religiöſe Erregung im Umkreis einer Gemeine vorkommt zur bedingten Darſtellung zu benuzen, die aber nicht unter dem Charakter des Feſtes hervortritt. Der Cultus iſt hervorgegangen aus dem was die Gemeine am ſtärkſten erregt hat, d. h. der gewöhnliche Gottesdienſt wenn er nicht feſtlich iſt, muß ſo viel als möglich caſuell ſein. Dies können wir nur auf allgemeine Weiſe hinſtellen; es läßt ſich auch nicht ausführen, ſondern muß dem Mitleben des Geiſtlichen mit ſeiner Gemeine überlaſſen ſein und wird nur realiſirt werden können in dem Maaß als dies hervortreten kann. Das gemachte iſt da überall das verderbliche.

Wenn wir hier das in der Erfahrung gegebene dagegen halten: ſo finden wir dieſe Conſtruction bis auf einen gewiſſen Grad ausgeführt, und je mehr das Ganze davon abweicht, werden wir etwas unvollkommenes im Zuſtande der Kirche erkennen. Aber wir werden auch noch andere Elemente finden, die auf dieſe Weiſe gar nicht aus dieſer Conſtruction hervorgehen, nämlich gewiſſe Acte der bedingten Darſtellung die nicht unmittelbar aus dem kirchlichen Leben ſondern aus dem bürgerlichen entſpringen. Dieſe ſind ſelbſt wieder von ſehr verſchiedener Art. Unſer kirchlicher Jahrescyklus fängt ſeiner Natur nach mit dem Weihnachtsfeſt an, aber nicht mit dem Feſt ſelbſt, ſondern mit der Vorbereitungszeit auf das Weihnachtsfeſt, Advent. Das bürgerliche Jahr hat einen anderen Anfang, und dieſer wird auch auf gottesdienſtliche Weiſe begangen; aus dem kirchlichen Leben geht dies nicht hervor, aber es iſt doch allgemeine Praxis. Ein jeder wird es ſich gleich vorſtellen, daß im Anfang des kirchlichen Jahres, wenn man ihn nicht immer bloß als Vorbereitung auf das Weihnachtsfeſt betrachtet, doch andere Beziehungen heraustreten als im Neujahrstage. Dieſer giebt Gelegenheit das bürgerliche Leben überhaupt auf religiöſe Weiſe zu behandeln und einen Begriff der Zeit, wie er als Wechſel Eindrukk auf das Gemüth macht; wir haben ſo einen eigenthümlichen Stoff und eine Oppoſition dagegen würde an unrechter Stelle ſein. Wir finden noch einen Feſttag in einem großen Theil des evangeliſchen Cultus eingeführt, das Erndtefeſt. Es bezieht ſich auf die Agricultur, ſofern ſie als die Baſis des gemeinſchaftlichen Lebens angeſehen wird, ſelbſt aber wieder auf den Naturkräften und der göttlichen Anordnung in Beziehung auf dieſe mit beruht. Daß dies nicht überall auf gleiche Weiſe hervortritt, iſt klar. In einer Geſellſchaft wo der Akkerbau nicht ſo die Baſis wäre, würde dies nicht ſo hervortreten. Wo es iſt, da iſt das Erndtefeſt freilich nicht kirchliche Einrichtung, ſondern iſt von der bürgerlichen Gewalt in Anwendung gebracht. Ob ſie ein Recht dazu gehabt, kann hier nicht in Unterſuchung kommen, aber als Vorſchlag angeſehen hat die Kirche wohlgethan ihn anzunehmen, ſofern die Agricultur noch einen bedeutenden Punkt im gemeinſamen Leben einnimmt. Andere geſellſchaftliche Beſchäftigungen erſcheinen nicht ſo in einem gewiſſen Zeitpunkt vollendet wie die Erndte und gewähren auch eine ſolche Leichtigkeit nicht. Nun finden wir noch die öffentlichen allgemeinen Buß- und Bettage, die überall eingeſezt werden von der mit der bürgerlichen vereinigten Kirchengewalt. Wie iſt es mit dieſen? Die Geſchichte derſelben iſt ſo, daß man bei weitem mehr gegen ſie einwenden möchte als gegen jene anderen. Was am meiſten dabei vorgeſchrieben wird, iſt das Gebet um Abwendung allgemeiner Landplagen, und das wird in Verbindung gebracht mit der Buße als Anerkennung der Sündhaftigkeit, wo alſo die Landplagen als Strafgerichte angeſehen werden. Das können wir nicht als rein chriſtliche Anſicht gelten laſſen; da müſſen Modificationen eintreten wenn eine ſolche Feier ſoll reinen religiöſen Gehalt bekommen und nicht Superſtition veranlaſſen. Bei der Beichte haben wir es mehr mit dem einzelnen Leben als der Entwikklung der Perſönlichkeit zu thun; an jedem Bußtage aber erſcheint das einzelne Leben als Element des gemeinſamen in ſeiner weltlichen Beziehung: das läßt ſich in den Jahrescyklus aufnehmen, nur werden wir nicht wünſchen daß dieſe Tage gehäuft werden und daß man unterſcheidet zwiſchen feſtſtehenden Buß- und Bettagen und zwiſchen außerordentlichen. Aber nun iſt noch eins übrig, eine gradezu vom Staat als ſolchem geordnete gottesdienſtliche Feier in Beziehung auf einzelne Begebenheiten die den Staat betreffen. Dergleichen ſind Sieges- und Friedensfeſte. Gegen die lezteren wird ſich niemand opponiren wollen; der Krieg von Chriſten untereinander iſt ein unnatürlicher Zuſtand. Die Aufhebung deſſelben muß offenbar eine allgemeine Veranlaſſung zur Freude und Dankbarkeit ſein, die in einem außerordentlichen Cultus heraustreten kann. Anders iſt es mit den Siegesfeſten, weil man nicht auch verlorne Bataillen feiert; dann wäre es ausgeglichen. Wenn das ſo betrachtet wird, daß der Sieger eine beſondere religiöſe Anregung hat, die der geſchlagene nicht hat, ſo als wenn der Sieg eine göttliche Begünſtigung wäre: ſo iſt dagegen viel zu ſagen, und mit gutem Gewiſſen läßt ſich eine ſolche Feier nur anſtellen wenn man ganz etwas anderes daraus macht als dabei beabſichtigt worden. Es iſt nicht recht daß man Gott wenn man ſiegt anders dankt als wenn man geſchlagen iſt. Im Sieg iſt keine göttliche Rechtfertigung zu finden. Sofern die Siegesfeſte auf dieſe Differenzen gehen, ſollte man ſie abſtellen und ſagen, Der Krieg iſt eine Zeit wo in der religiöſen Anregung die Buße eintreten ſoll, und können wir das unbedingte ins bedingte nur unter dieſem Geſichtspunkt führen. Krieg iſt nicht ohne Sünde, die Sünde iſt allgemeine Schuld, der Krieg führt auf die gemeinſame Schuld hin, und dieſe Erregung ſoll in dieſer Zeit dominiren. Die Freude über den Sieg iſt eine egoiſtiſche, die jene allgemeine religiöſe Erregung unterbrechen würde; und iſt ein ſolches Gebot gegeben, ſo muß man ſich ſo aus der Sache ziehen daß jener allgemeine Charakter nicht dadurch geſtört wird. Dies iſt etwas was man lieber anders wünſchen möchte, ſo daß die Geiſtlichen alle Momente des Kriegsverlaufes auf die rechte Weiſe zu einer religiöſen Erregung benuzten. Jedoch die Obrigkeit repräſentirt den Staat als Perſönlichkeit, und ihre Anſicht läßt ſich nicht ſo in den religiöſen Standpunkt hinüberführen.

Es gäbe keine Geſchichte des Chriſtenthums wenn das chriſtliche Leben und Bewußtſein in jedem Jahre daſſelbe wäre wie in einem andern; es wäre *ſtationär* geworden, und das iſt gegen die Erfahrung. Stellen wir uns auf den Standpunkt, daß der chriſtliche Cultus mit der chriſtlichen Geſchichte geht: ſo müſſen wir ſagen, daß wenn es im geſchichtlichen Ganzen Perioden und Epochen giebt, ſich dieſes auch im Cultus abſpiegelt, und ſo iſt der Jahrescyklus des Cultus in der einen Periode nicht identiſch mit dem in der andern. Wir helfen eine ſolche Periode machen, aber ohne Bewußtſein, ohne zu wiſſen ob wir im Anfange oder am Ende uns befinden; und denken wir uns im Uebergang: ſo kann um ſo weniger ein Bewußtſein davon ſtattfinden. In techniſcher Beziehung iſt dieſe Betrachtung null, *der Cultus ſoll immer eine Darſtellung des chriſtlichen Lebens ſein wie es wirklich iſt*; wenn wir dieſen Kanon verlaſſen wollen: ſo wäre unſer Cultus immer etwas rein willkührliches phantaſtiſches, wovon ſich nicht viel erwarten ließe.

Somit gehen wir nun über zu der Theorie der einzelnen organiſchen Theile des Cultus, und folgen darin demjenigen was wir als natürliche Conſtruction derſelben angeſehen haben, und fangen mit der *Liturgie* an, welche die Einheit der Gemeine mit dem Ganzen ausdrükkt; gehen dann über zu dem *Geſange*, welchen wir nicht trennen, wenn gleich wir ihn als erſtes und leztes im Cultus geſezt haben; dann behandeln wir das *Gebet*, auch als eins, obgleich es auch eine Duplicität hat; und zulezt die Theorie der *religiöſen Rede*.

I.

Theorie der Liturgie im Cultus. *)

Daß dies Element im Cultus nothwendig iſt, kann man ſehr klar machen, und überall wird die Geſchichte zeigen daß nur in ganz kleinen kirchlichen Gemeinen ein Gottesdienſt ohne liturgiſche Elemente beſtehen kann, und je mehr in der großen Kirche ein Gottesdienſt ohne Liturgie aufkommt, deſto mehr wird der Verband loſe ſein. Sofern der Cultus darſtellend ſein ſoll, ſoll ſich das religiöſe Bewußtſein der Gemeine darin ausſprechen. Iſt ſie ganz iſolirt, ſo hat ſie nur ihre Perſönlichkeit auszuſprechen in jedem einzelnen Moment; gehört ſie zu einem größeren, ſo muß ſie ſich ihrer als Theil des organiſchen Ganzen bewußt werden. Daß durch das Nichtdargeſtelltwerden dieſer Theil verſchwinden muß, iſt eine natürliche Folge, weil ein Bewußtſein das nicht in die Erſcheinung heraustritt ſich verliert.

---

*) S. Beilagen B. 25—28. C. 14. 15.

Im allgemeinen können wir nur ſagen, daß der Geiſtliche in dieſer Hinſicht eine zwiefache Perſon iſt; einerſeits ſoll er dem Kirchenregiment angehören, andererſeits gehört er der Gemeine an und tritt als ihr Repräſentant im Gottesdienſt auf; in ihm muß die Vermittlung liegen, und ihm muß obliegen die Gemeine und ihre Aeußerung ſo zu leiten daß ein beſtimmter Einfluß des Kirchenregiments überflüſſig wird, und im Kirchenregiment ſo thätig zu ſein daß das Band der Gemeinen unter einander zuſammengehalten werde, aber ſo daß der Einfluß des Kirchenregiments ſich immer mehr zurükkzieht je mehr ſich dies aus der Freiheit der Gemeine ſelbſt entwikkelt.

Der Ausdrukk iſt bekannt: Liturgie kommt aus dem Griechiſchen und es wurde darunter verſtanden eine Dienſtleiſtung die der einzelne dem Ganzen zu leiſten hatte, aber nur ſolche die zugleich eine Handlung war. Nun läßt ſich der chriſtliche Gottesdienſt auch ſo anſehen als eine thätige Leiſtung des einzelnen zu allgemeinem Beſten. So wie im bürgerlichen Leben die geſezgebende Macht dieſe Dienſte beſtimmte, ſo iſt es der Analogie gemäß im kirchlichen Leben das Kirchenregiment welches dieſe Leiſtung beſtimmt, und dieſe ganze Ordnung nennt man nun Liturgie. Es iſt aber hier eine weſentliche Differenz über die Selbſtthätigkeit des Geiſtlichen und dies iſt noch immer ein ſehr ſtreitiger Punkt. Wie viel den

Geiſtlichen zugeſtattet werden kann, das zu beſtimmen iſt eigentlich Sache des Kirchenregiments; aber gewöhnlich geſchieht eine geſezliche Aufhebung erſt wenn die Sache von ſelbſt ſchon antiquirt iſt. Hier kommt es doch auf die Freiheit des Geiſtlichen an. Dieſe kann aber nicht näher beſtimmt werden und kommt auf das Gefühl und das Gewiſſen des Geiſtlichen an. Es finden hier zwei Extreme ſtatt, das völlige Gebundenſein durch die Liturgie, und die abſolute Freiheit in dieſer Hinſicht. Es läßt ſich hier dreierlei von einander ſondern: 1) eigentliche Confeſſionen, ſymboliſche Formeln; 2) Formulare bei beſtimmten Handlungen; 3) Gebete. Symboliſche Formeln ſprechen am beſtimmteſten die Einheit mit der Kirche aus und wir Proteſtanten haben beſonders nöthig dies Element hoch zu achten, weil die Einheit der Kirche dadurch immer wieder ins Gedächtniß gerufen wird und das Bewußtſein des ganzen Umfanges der chriſtlichen Lehre gewekkt. Was das zweite betrifft: ſo bezieht ſich dies auf die kanoniſche Formel bei Handhabung der Sacramente; die Taufe iſt in jeder chriſtlichen Kirche dieſelbe und wir erkennen die Gültigkeit einer jeden an; das Sacrament des Abendmahls trennt uns aber von den Katholiken und die Formel muß ſo ſein daß der ganz beſtimmte Charakter des Proteſtantismus darin ausgeſprochen iſt. An dieſe zwei Hauptpunkte knüpfen ſich leicht noch andere an, z. B. feſtſtehende Formeln bei der Ehe. Das dritte Element die Gebete ſind verſchiedener Art, Einleitungen für den vollſtändigen Gottesdienſt und Schlußgebete. Es fragt ſich nun, Wie ſoll der Geiſtliche dieſe verſchiedenen Elemente behandeln? Es findet offenbar ein ſehr großer Unterſchied in dieſer Hinſicht ſtatt; es iſt nicht gleich, ob der Geiſtliche im apoſtoliſchen Symbolum oder in einem Gebete etwas ändert. Das zweite Element ſteht der Natur der Sache nach in der Mitte. Zunächſt kommt es hier darauf an, dasjenige zu ſcheiden was das Kirchenregiment anordnen kann und ſoll, und was nicht. Das Kirchenregiment muß ein ſymboliſches Element in der Kirche anordnen, und der Zwekk geht ganz verloren wenn der einzelne ſich Aenderungen darin erlaubt, denn er bringt individuelles hinein wo eben alles individuelle ausgeſchloſſen bleiben ſoll und nur das allgemeine hervortreten muß. Ganz null iſt die Freiheit des Geiſtlichen auch hier nicht, die Stellung der Symbole fällt ihm noch anheim, und es bleibt ſeinem Ermeſſen überlaſſen ob er es vor oder nach dem Gebet ſtellt, und es wäre überflüſſig hier etwas anzuordnen. Auch giebt es verſchiedene Ausgaben des symbolum apostolicum; in der älteſten fehlt der Artikel von der Höllenfahrt Chriſti, und da dies für uns lebende nicht von Wichtigkeit iſt, ſo ſteht es ihm frei es auszulaſſen; desgleichen „die Gemeinſchaft der Heiligen“ neben der allgemeinen Kirche, welcher Zuſaz auch in der älteſten Ausgabe fehlt. Immer aber findet das Minimum von Freiheit für den Geiſtlichen hier ſtatt. Aenderungen die die Geltung der Ausdrükke vernichten, die aufhebend oder erklärend ſind, zerſtören den ſymboliſchen Charakter. Nun hat aber jeder Geiſtliche das vollkommenſte Bewußtſein daß er nicht Meßprieſter iſt und gar nichts mechaniſches in ſeinem Geſchäft ſein ſoll. Hieraus folgt daß in allen Fällen wo die größte Analogie des Cultus mit dem Meßkanon ſtattfindet, der evangeliſche Geiſtliche ſich doch nicht zum Buchſtaben verpflichtet. Bei der katholiſchen Kirche iſt es ein opus operatum, das aus der Reformation verſchwunden iſt. Wenn man ſich den Geiſtlichen als Diener des göttlichen Wortes denkt: ſo iſt damit ſchon alles mechaniſche ausgeſchloſſen, denn Geiſt iſt das lebendige, dem Mechanismus entgegengeſezt; und daher werden wir dies feſtſtellen können, daß der Geiſtliche niemals, wenn ihm auch ein ſolcher liturgiſcher Kanon gegeben iſt, ſich zu dem Buchſtaben verpflichtet fühlen kann. Hier iſt alſo eine abſolute Grenze, die wir feſthalten müſſen für den Geiſtlichen rein aus ſeinem Standpunkt. Nun aber wenn wir denken, es ſind ihm liturgiſche Elemente gegeben innerhalb dieſer Freiheit, aber er findet nun einen Streit in dieſen Elementen gegen dasjenige was ſeine eigene Ueberzeugung iſt: ſo kann dies im dogmatiſchen Sinn der Fall ſein; aber dies iſt nicht das einzige. Je weniger unſer Gottesdienſt mechaniſch iſt, deſto mehr muß man vorausſezen daß die Gemeine ſelbſt mit dem Gedanken die Liturgie begleitet. Nun kann manches in der Liturgie vorkommen was nicht grade dogmatiſch unrichtig iſt, aber doch ſo daß man es nicht für zwekkmäßig hält es der Gemeine vorzutragen, wie z. B. etwas was an Superſtition anſtreift. Dergleichen Elemente giebt es in unſeren liturgiſchen Formeln ſehr viele. Hier kommen wir auf eine große Region des dissensus zwiſchen dem Geiſtlichen und dem Kirchenregiment. Wenn wir nun die Frage ſo ſtellen wie ſie gewöhnlich geſtellt wird, Soll der Geiſtliche in ſolchem Fall gegen ſeine Ueberzeugung die liturgiſchen Elemente vortragen, oder ſoll er den Kirchendienſt da nicht verrichten wollen wo dieſe liturgiſchen Elemente gegeben worden ſind? ſo ſieht man, wie das lezte ſchon gar nicht angenommen werden kann, wenn man bedenkt wie es bei uns zugeht mit den Stellen. Wie der Geiſtliche ſich nicht darein geben kann ein Sklave des buchſtäblichen Vorleſens zu ſein, ſo kann er ſich noch weniger darein geben was gegen ſeine Ueberzeugung iſt, aber er kann auch nicht vorausſezen daß es von ihm verlangt wird. Von der entgegengeſezten Seite hat man geſagt, Was würde heraus kommen, wenn Geiſtliche der Gemeine vorgeſezt würden die gar nicht den Geiſt der evangeliſchen Kirche haben? Wenn ſolche Fragen von Seiten des Kirchenregiments kommen, ſo muß ein Verſehen in dieſem gelegen haben; gebt euch doch mal Rechenſchaft, wo ſolche Geiſtliche herkommen ſollen ohne eure Schuld, und daher müſſet ihr dies am rechten Ende anfaſſen, dann werdet ihr nicht die Mißbräuche vorauszuſezen haben. Nun kommt es nur darauf an, daß der Geiſtliche mit ſeiner Gemeine im richtigen Verhältniſſe ſtehe; da entſteht alſo die Frage, wenn der Geiſtliche bei einer Gemeine ſein Amt antritt die er noch nicht kennt, und er kommt in ſolchen Streit mit ſeiner Ueberzeugung: wie er ſich dann zu verhalten habe. Er hat nur zwei Wege, entweder die Liturgie zu ändern ſo leiſe als möglich, oder der Gemeine begreiflich zu machen daß er in dieſem Punkt nicht er ſelbſt iſt ſondern nur Organ des Kirchenregiments. Das leztere läßt ſich aber nicht ſo allgemein feſtſtellen, und da werden wir bei dem erſten ſtehen bleiben müſſen: das liturgiſche muß ſo eingerichtet ſein daß man nicht vorausſezen kann, es ſei gegen die Ueberzeugung des Geiſtlichen.

Sehen wir auf das zweite Element, welches alle liturgiſche Formulare in ſich begreift: ſo iſt hier zu unterſcheiden 1) dasjenige was rein ſymboliſch iſt, alles unmittelbar bibliſche mitgerechnet, wie beim Abendmahl zwei oder drei liturgiſche Elemente aneinandergereihet ſind. Dies anzuordnen iſt die Sache des Kirchenregiments, ändern darf der Geiſtliche am gegebenen nichts; ob er aber die Zahl der Elemente verringern darf, iſt eine andere Frage, und z. B. das apoſtoliſche Symbolum, das man an einigen Orten dem Abendmahl zufügt, iſt für den Actus nicht mehr ſo wichtig; aber ſolche Freiheiten können nur in beſonderen Umſtänden gerechtfertigt werden; oft und willkührlich hier zu mindern geht aber über die Befugniß des einzelnen Geiſtlichen hinaus. 2) Erklärungen Anreden Auseinanderſezungen die man den ſymboliſchen Formeln zufügt, dieſe antiquiren oft in der That ehe man ſie abſchafft, und neue treten nicht gleich mit derſelben Autorität auf; in Beziehung auf dieſe Grenzgegenden muß der Freiheit des Geiſtlichen ein gewiſſer Spielraum gelaſſen werden, wenn man ihn als lebendiges Organ der Kirche anſehen will. Es muß ihm erlaubt ſein allmählig das antiquirte zu entfernen und das auffallende im neuen durch Annähern an das alte zu mildern. Dies muß der Einſicht des einzelnen überlaſſen bleiben nach der Stimmung und dem Zuſtande der Gemeine. Man muß in dieſer Hinſicht dem Geiſtlichen nachſehen, wenn in der Gemeine keine Verſtimmung daraus entſteht; ſollte der einzelne hier das Maaß überſchreiten, ſo kann das Kirchenregiment mit ſeiner Autorität eintreten. Mancher Ausdrukk veranlaßt Mißverſtändniſſe, dunkle Vorſtellungen die daran haften, und ſobald der Geiſtliche dies bemerkt, ſo müßte er ganz aufhören lebendiges Organ der Kirche zu ſein wenn er hier nicht durch

Aenderungen dem Uebel abhelfen wollte; bei eigentlichen ſymboliſchen Elementen kann dies freilich auch entſtehen, doch kann er da durch gelegentliche Erläuterungen ſein möglichſtes thun, weil für heilig geltendes nicht ſo leicht zu ändern iſt. Das liturgiſche das ſich in die ſymboliſche Elemente einſchließt, hat weſentlich den Zwekk die Identität der Handlungen vorzuſtellen, und dazu trägt ein gewiſſer Theil der Vorſtellungen viel bei; doch iſt es mit Vorſtellungen nicht ſo wie mit Wörtern; ſind jene verſtändig gewählt, ſo antiquiren ſie nicht, und über den eigentlichen Inhalt iſt dem Geiſtlichen hier keine Freiheit einzuräumen. Die Sprache muß er umbilden können, wo es nöthig iſt, den inneren Schematismus aber beibehalten. Ebenſo iſt es der Fall, wenn neue Formulare eingeführt ſind und der Geiſtliche merkt daß die Gemeine das neue als willkührliches anſehen wird und ihre religiöſe Stimmung dadurch geſtört werden könnte: eine grelle Abſtufung muß er hier erſparen, nur Schritt vor Schritt zu Werke gehen.

Was das dritte Element die *Gebete* betrifft, die theils für ſich beſtehen theils Theile anderer liturgiſcher Elemente ſind: ſo ſcheinen ſie noch weiter vom rein ſymboliſchen Anſehen entfernt zu ſein und wegen des verſchiedenen Charakters des Gebetes in Beziehung auf die Sprache noch mehrerer Veränderungen fähig zu ſein. Die Vollkommenheit des Vortrags iſt nicht erreicht wenn der Geiſtliche immer an den vorgeſchriebenen Buchſtaben ſich halten muß. Das Gefühl der Gebundenheit macht den Geiſtlichen zum mechaniſchen Werkzeug und hat den übelſten Einfluß auf ſeinen Vortrag; das Gefühl der Freiheit macht ihn zum lebendigen Organ. Freilich beſteht die Vollkommenheit darin alle Verſchiedenheit der Stimmung und dergleichen zu beherrſchen und *der beſte Geiſtliche wird der ſein der nie zu ändern braucht und den das Bewußtſein der möglichſten Freiheit doch begleitet.* Was den Inhalt der Gebete betrifft: ſo ſezen ſie gemeinſame Anregungen voraus, und gewöhnlich hat der Liturg keine Anforderung etwas dazu noch davon zu thun. Bisweilen treten aber beſondere Affectionen hinzu, die man aber doch als gemeinſame anſehen kann; da iſt nun die liturgiſche Behörde gleich bereit Rükkſicht darauf zu nehmen, z. B. Kriegszuſtand; es kann aber auch locale gemeinſame Affectionen geben die die Behörde nichts angehen, z. B. Brand einer Stadt, und in ſolchen Fällen ſteht es dem Geiſtlichen frei zu modificiren, wenn er ſich nur an den Haupttypus des gemeinſamen hält. Hier iſt nun unter den Gebeten ſelbſt ein großer Unterſchied; im *Gebet Chriſti* herrſcht das ſtreng ſymboliſche ſo vor, daß jede Aenderung dabei unzwekkmäßig iſt und eine jede Paraphraſe daran verwerflich.

Daſſelbe gilt vom *Segen*, dem lezten Entlaſſungsgebet der Gemeine; er iſt etwas altteſtamentliches und hat ſich aus den vorchriſtlichen Zeiten erhalten, und es ließe ſich wohl etwas neuteſtamentliches an die Stelle ſezen; dies iſt aber nicht Sache des einzelnen: ſo lange es noch als ſolche Formel daſteht, hat es den ſymboliſchen Charakter, der die Einheit der Kirche ausſpricht, und es gehört nichts individuelles hinein. Paraphraſirt man den Segen: ſo wird er ein guter Wunſch des Geiſtlichen. Ob aber der Geiſtliche *dich*, *euch* oder *uns* im Segen braucht, iſt völlig gleichgültig.

Fragen wir uns, *was für Gegenſtände aus dem didaktiſchen können ins liturgiſche kommen*: ſo iſt es nur was die Einheit der Kirche oder der einzelnen Partei conſtituirt. Liturgiſche Formulare ſind entweder ſolche die in die Entſtehung der kirchlichen Gemeinſchaft ſelbſt hineinreichen, oder ſolche die erſt Werke einer ſpäteren Reviſion ſind. In Zeiten wo ſich eine beſondere Kirchengemeinſchaft bildet, wird ein beſonderes Intereſſe genommen an den Punkten welche die Eigenthümlichkeit einer einzelnen Kirche beſtimmen. Daher iſt in ſolchen Zeiten die Verſuchung ſehr groß in ein ſtrenges dogmatiſches Detail zu gehen; ſo findet man es in den alten Liturgien über das Abendmahl. Jezt wird manches was ſich hierauf bezieht von den meiſten völlig überſehen; es giebt noch beſondere Differenzen der Meinungen, doch iſt der polemiſche

Sinn verloren gegangen und der todte Buchſtabe iſt übrig geblieben. So iſt es z. B. auch mit dem Nicäiſchen Symbolum, das gegen die arianiſchen Anſichten geht. Hieraus ſieht man die Nothwendigkeit das didaktiſche in den Liturgien von Zeit zu Zeit zu ändern ſowol durch Zuſäze als durch Weglaſſungen. Beides kann aber nur vom kirchlichen Regiment ausgehn. Je mehr das chriſtliche ſich entfaltet, ſind Weglaſſungen häufiger, Zuſäze ſeltener; je mehr Raum das dogmatiſche einnimmt, deſto mehr wird das erbauliche eingeſchränkt; je mehr das dogmatiſche eingeſchränkt iſt, deſto mehr kann das erbauliche und praktiſche ſich auslaſſen. Iſt das erſte der Fall: ſo ſehen wir daraus, daß Bewegungen in der Kirche ſind; iſt das zweite der Fall: ſo muß mehr die Ruhe herrſchen. Wenn die welche das Kirchenregiment führen den Wechſel beurtheilen und einen richtigen Sinn dafür haben: ſo werden ſie die nothwendigen Veränderungen treffen. Dies darf aber nicht zu oft geſchehen, ſonſt hat das willkührliche das Uebergewicht und die Einheit der Kirche verſchwindet im Bewußtſein. Die Erhaltung dieſes Bewußtſeins und die Vorbereitung zu ſolchen Aenderungen fällt nur der Freiheit des einzelnen Geiſtlichen anheim. Es fragt ſich nun, Wie hat der Geiſtliche hier ſeine Freiheit anzuſehen und zu gebrauchen? Leider iſt der Mißbrauch nur zu gewöhnlich; viele Geiſtliche die veraltete Formulare vorfinden, ſagen ſich ganz los davon und ſezen ſehr willkührliche neue Productionen an die Stelle: dadurch geht der Charakter den dies Element des Cultus hat, ganz verloren und wird eine Privatſache zu einer allgemeinen gemacht. Ein liturgiſcher Theil des Cultus hat beſtimmte Punkte auf welchen ſeine Wirkung beruht, die Neuheit iſt aber immer ein Punkt der die Wirkung hemmt. Das neue macht Eindrukk, aber nicht den den eine Liturgie machen ſoll. Iſt eine Liturgie ſo verſäumt worden daß nur durch etwas neues zu helfen iſt: ſo kann dies nicht von einzelnen ausgehen, ſondern von der kirchlichen Behörde. Dieſe wird immer das Gefühl haben daß ſie das neue mildern muß, und den Charakter der

Autorität bei ſich führen, den das vortrefflichſte das der einzelne bringt nicht hat. Die Ausübung der Freiheit des einzelnen fängt da an, wo die einzelnen Beziehungen nicht mehr verſtanden werden und das Intereſſe ſchwindet für einzelne Punkte. Das polemiſche kann er weglaſſen und in ein rein demonſtratives auseinanderſezendes verwandeln. Wenn nun gewiſſe nähere Beſtimmungen ihr Intereſſe verloren haben und nur Gegenſtand der Schule geworden ſind: ſo iſt auch der Fall möglich, daß dies ganz wegfalle und der erbauliche Theil größer werde. Allerdings muß man geſtehen, das Abnehmen am Intereſſe im dogmatiſchen darf in der chriſtlichen Kirche nur bis zu einem gewiſſen Grade ſteigen. Es giebt einige Punkte die ihrer Natur nach nur der Schule gehören und bloß in erregten Zeiten allgemeines Intereſſe erwekken, und nur von dieſen gilt das Abnehmen des Intereſſes. Was das weſentliche des chriſtlichen Glaubens ausmacht, darf nicht weniger intereſſiren, wenn die Kraft des Chriſtenthums nicht geſchwächt ſein ſoll; ein ſolches Bedürfniß der Veränderung ſoll der Geiſtliche nicht eintreten laſſen; es iſt ſeine Sache als Katechet die Lehre des Chriſtenthums einzuprägen und als Prediger das praktiſche und theoretiſche des Chriſtenthums immer im Zuſammenhange darzuſtellen.

Offenbar können auch die *bildlichen Vorſtellungen* mit der Zeit antiquiren und zulezt kann das was erbauen ſoll grade das Gegentheil bewirken. Je mehr ſich einzelnes dieſer Art wiederholt, deſto mehr geht das ganze in einen todten Buchſtaben über. Wie ſoll nun der Geiſtliche dieſem Uebelſtand abhelfen? In wie fern man ein beſtimmtes Sprachgebiet und einen Cyklus von Vorſtellungen als ein ganzes anſieht: ſo iſt es nicht zweckmäßig einzelnes zu ändern ohne zur Umbildung des ganzen zu ſchreiten. Dies darf aber nicht das Werk des einzelnen Geiſtlichen ſein, und von dieſem Geſichtspunkt aus ſcheint die andere Methode vorzuziehen zu ſein, das einzelne zu ändern. Sollen wir uns die gänzliche Umbildung wirklich denken: ſo muß das neu aufgeſtellte grade aus dem geltenden Cyklus von Vorſtellungen hergenommen ſein, und daraus entſteht der Charakter des *modernen*. Doch iſt es der größte Fehler in einem ſolchen Theil des Cultus, wenn er modern iſt. In der Kirche ſoll die Differenz von heut und geſtern und einer Generation und der andern ſich verwiſchen, nichts ſoll als ein heutiges erſcheinen; deshalb iſt jede gänzliche Umbildung unpaſſend, es muß ſich immer etwas aus einer Generation in die andere ziehen. Bei einer lebendigen Sprache erzeugt ſich immer etwas neues; wenn wir aber einen Schriftſteller einen *klaſſiſchen* nennen: ſo meinen wir damit einen Charakter der Allgemeingültigkeit, worin der Wechſel der Sprache nicht ſo ſtreng auftritt, ſondern der lange verſtändlich und ſchön bleiben wird. In den Grenzen des klaſſiſchen muß ſich die Sprache in dieſen Elementen des Cultus halten. Sprache und Gedanke ſind aber nicht ganz zu trennen; jedes momentane Element muß alſo entfernt gehalten werden. Suchen wir uns eine Abſtufung zu bilden von den Veränderungen die dieſe Theile des Cultus erhalten dürfen, und das Minimum und Maximum hier aufzuſtellen. Das Minimum ſind kleine einzelne Veränderungen die der Geiſtliche ſich erlaubt zur Harmonie des Vortrags. Um möglichſt richtiger Darſteller des gegebenen in einer beſtimmten Stunde zu ſein, muß dem Geiſtlichen in dieſer Hinſicht Freiheit geſtattet ſein; dies iſt das Minimum, nur die muſikaliſche Seite der Sprache betreffend. Das Maximum iſt eine völlige Umbildung, die aber nicht die Gegenwart allein darſtellen darf und in der die Einheit der kirchlichen Ueberlieferung erhalten werden muß. Eine neue *Redaction* muß geliefert werden, aber keine ganz neue Production; ſo nahe als möglich muß man ſich an das früher beſtandene halten. *Es gilt hier den richtigen Tact zu haben, nicht nur das ſchon veraltete zu ändern, ſondern auch das was bald veralten wird umzubilden.* Wenn die Thätigkeit des Kirchenregiments nun ſich anſchließen muß an das beſtehende: um wie viel mehr muß es nicht der einzelne Geiſtliche; nur was die

Erbauung wirklich ſtören kann, hat er aus dieſen Theilen des Cultus zu eliminiren, und hat den ungewöhnlichen Sprachgebrauch nicht umzuändern ſobald er im Zuſammenhange noch verſtändlich iſt. Es iſt nothwendig daß wir uns noch eine Cautel daraus ziehen: wir befinden uns nämlich hier in der Region wo die Vorſtellungen mehr nach dem Bilde, nicht nach der Form hingerichtet ſind, und hier kann man leicht ein einzelnes an die Stelle des einzelnen ſezen ohne das ganze zu ſtören. In der lezten Zeit finden wir eine offenbare Neigung an die Stelle des poetiſchen etwas proſaiſches zu ſezen; hat man das Gefühl, der metaphoriſche und allegoriſche Ausdrukk werde nicht verſtanden: ſo ſezt man das eigentliche hinein und verändert ſo gänzlich die Darſtellung, und dies iſt die gewöhnliche Klippe an der die meiſten Geiſtlichen bei dieſen Aenderungen ſcheitern. Das trokkene und dogmatiſirende hat dieſen Theilen des Cultus die geringere Theilnahme verurſacht. Soll dies vermieden werden, ſo iſt wol der beſte Rath der, Nichts von ſeinem eigenen hineinzubringen bei ſolchen Aenderungen, ſondern eins aus dem anderen zu verbeſſern, und wo ſich dies nicht findet, am meiſten zum bibliſchen ſeine Zuflucht zu nehmen.

Hiemit hängt zuſammen was über den Vortrag der Liturgie zu ſagen iſt. Es iſt ganz natürlich und leuchtet beim erſten Anblikk ein, daß die Liturgie einen anderen Vortrag haben muß als die Predigt, indem der Geiſtliche fremdes vorträgt und nicht ſein eigenes. Weil im liturgiſchen Elemente die größere Kirchenverbindung repräſentirt werden ſoll, die Liturgie zugleich einen ſymboliſchen Charakter hat, entweder Geſinnungen oder Vorſtellungen enthaltend die als der ganzen Kirchengemeinſchaft mit jedem einzelnen gemeinſame angeſehen werden ſollen: ſo folgt daß hier eine große Würde des Vortrages ganz nothwendig iſt. Wenn nun dieſe durch den Inhalt nicht unterſtüzt wird: ſo muß man ſich hüten daß der Vortrag nicht in ein falſches Pathos ausarte, und je weniger zwekkmäßig die Liturgie abgefaßt iſt, um ſo ſchwieriger iſt die Aufgabe für den Geiſtlichen.

II.

Theorie des Geſanges im Cultus. *)

Der Geſang iſt die Verbindung von Poeſie und Muſik, und wir müſſen beides in Betrachtung ziehen. Das poetiſche iſt überwiegend, das muſikaliſche bezieht ſich nur auf das poetiſche. Hier werden wir beides in ſeiner Beziehung auf einander zu betrachten haben; aber ſo daß wir in die allgemeine Kunſttheorie der Muſik und der Poeſie nicht hineingehen, weil das in die allgemeine Wiſſenſchaft übergeht, und wir das allgemeine vorausſezen müſſen. Ueber die allgemeine Theorie iſt man nicht einig, aber die Differenzen treten zurükk in Beziehung auf ſolche beſondere Relationen wie die religiöſe Muſik und Poeſie. Es iſt natürlich daß wir hier an das allgemeine ſchon erwogene anknüpfen und in einem jeden organiſchen Theil ſeine Beziehung auf das Ganze voranſchikken. Nun haben wir geſagt, daß ſich eine verſchiedene Theilnahme oder Werthſchäzung des Geſanges in Beziehung auf den Cultus denken läßt. Wir werden ein Minimum und ein Maximum denken müſſen. Es läßt ſich kein vollſtändiger Cultus denken ohne daß der Geſang dabei ſei; die einfachſte Form deſſelben iſt der bloße *Choralgeſang*, von aller Inſtrumentalbegleitung abgeſondert. Was iſt nun das Maximum? Von der Qualität haben wir nicht zu reden, ſondern zunächſt von der Form. Im Choralgeſang iſt die Gemeine eins; es läßt ſich aber auch denken eine zuſammengeſezte Form, wo die Gemeine ſich ſpaltet: das iſt *der Wechſelgeſang*; wo wir wieder finden als ein gegebenes was ſich nicht der Theorie nach conſtruiren läßt, eine mehrfache Form des Wechſelgeſanges. Ein Wechſelgeſang zwiſchen der Gemeine und dem Liturgen läßt ſich natürlich conſtruiren; aber nun finden wir noch den Geſang in einem Wechſel zwiſchen Liturg und Chor und zwiſchen Chor und Gemeine.

---

*) S. Beilagen A. 28. 29. B. 25—30. C. 20.

Wo kommt dieſer Chor her? Er läßt ſich erklären auf eine günſtige Weiſe und auf eine ungünſtige. Fragen wir die Geſchichte: ſo ſind beide Elemente wirkſam geweſen in ſeiner Entſtehung. Der Chor iſt der künſtleriſche Ausſchuß aus der Gemeine. Soll die Muſik in einer höheren Kunſtform hervortreten, ſo geſchieht es im Chor. Eine große Kunſtausbildung läßt ſich nicht von der ganzen Gemeine poſtuliren; hat aber die Gemeine die Miſchung mehrerer Bildungsſtufen, ſo fehlt es nicht an künſtleriſch gebildeten und das Zuſammentreten derſelben bildet den Chor, und hier läßt ſich das muſikaliſche Element in einer größeren Mannigfaltigkeit hervorheben. Die ungünſtige Erklärung iſt die, daß die Entſtehung des Chores zuſammenhängt mit der Entſtehung des Meßkanons und beſonders damit, daß der Gottesdienſt in lateiniſcher Sprache gehalten wurde und ſie anfing fremd zu werden. Der Wechſelgeſang ſollte nun in der fremden Sprache geführt werden, das war der Gemeine nicht zuzumuthen, und da mußte ein Ausſchuß der Gemeine gebildet werden. Ein jeder Wechſelgeſang zwiſchen Liturg und Chor erinnert ſehr an den Urſprung aus dem Meßkanon, und die geſundeſten Elemente im evangeliſchen Cultus werden ſein Wechſelgeſang zwiſchen Liturg und Gemeine, und Chor und Gemeine; denn der Geſang iſt die Selbſtthätigkeit der Gemeine. Sowie der Geſang ausartet in einen Wechſelgeſang zwiſchen Liturg und Chor, verliert er ſeinen Charakter den er im Cultus haben ſoll, denn die Gemeine wird dadurch wieder in gänzliche Paſſivität geſezt.

Indem der Geſang beſteht aus Poeſie und Muſik, müſſen wir beſonders reden vom poetiſchen und muſikaliſchen Theil. Mit dem lezten wollen wir den Anfang machen. Da zeigt nun das zulezt auseinandergeſezte auf verſchiedene Stufen hin, in welchen die Muſik beim Geſange vorkommen kann. Das Minimum iſt der einfache Choralgeſang, das Maximum iſt die künſtlichere Muſik, die Grenzen die dieſer geſtellt ſind, haben wir im allgemeinen gezeichnet indem wir ſagten daß die Muſik nirgends dürfe als eigentliche Virtuoſität für ſich hervortreten.

Was den eigentlichen Choralgeſang als das einfachſte muſikaliſche Element betrifft, aber zugleich das was das häufigſte und weſentliche iſt: ſo finden wir in dieſer Beziehung eine verſchiedene Praxis in der evangeliſchen Kirche; wir finden den Choralgeſang mit Begleitung der Orgel und ohne Begleitung derſelben. Dieſer Unterſchied iſt bisweilen nur ein Werk der Noth: man ſingt ohne Orgel wenn man keine hat; aber dann iſt es ein Zuſtand aus dem man herauskommen möchte. Andererſeits geht aber der Unterſchied von einem Princip aus; man hat an manchen Orten den Grundſaz aufgeſtellt, daß alle Inſtrumentalmuſik weltliche Kunſt ſei und im Cultus keinen Ort finden könne. Da ſteht die Verweiſung der Inſtrumentalmuſik aus dem Cultus parallel mit der Verweiſung der bildenden Künſte aus dem Cultus überhaupt. Wir beziehen uns auf das geſagte, daß man das was in der Periode der Reformation aus dem reinigenden Princip geſchehen iſt, müſſe in Verbindung bringen mit dem was geſchehen ſein würde wenn ſich der chriſtliche Cultus ohne Corruption entwikkelt hätte. Die Corruption war offenbar auch in das muſikaliſche eingedrungen. Sowie man aber behaupten kann, Es liegt in der Natur der Sache, daß ſich das religiöſe auch durch die muſikaliſche Form wie durch eine jede andere Kunſtform ausſprechen will: ſo bekommt die Frage dadurch dieſe Stellung, Um zu entſcheiden ob dem Choralgeſang die muſikaliſche Begleitung nothwendig oder zuträglich iſt, muß man bedenken, wie der Geſang ſelbſt dadurch afficirt wird. Das bleibt feſt, daß die Inſtrumentalmuſik nur ein Nebenmittel ſein kann; der Cultus an ſich beruht auf dem Wort, dies iſt das Hauptdarſtellungsmittel, und kann dieſe Darſtellung nur Theil nehmen ſofern ſie mit dem Worte verbunden iſt; das geſchieht wenn ſie als muſikaliſche Begleitung des poetiſchen ſtattfindet. Soll ſie nun auch beim Choralgeſang ſtattfinden? Es läßt ſich viel für den reinen Geſang ohne Orgelbegleitung ſagen; man kann davon behaupten was Platon von der Buchſtabenſchrift als Hülfsmittel des Gedächtniſſes behauptet, daß das Gedächtniß als

Facultät darunter gelitten habe; ſo auch durch die Orgelbegleitung hat die Facultät des Geſanges in den chriſtlichen Gemeinen gelitten. Vergleichen wir ſolche Gemeinen wo geſungen wird ohne Orgel, in denen aber eine gewiſſe Kunſtanlage iſt: ſo werden wir ſagen, daß dieſe beſſer ſingen als die wo man ſich an die Orgel gewöhnt hat. Vergleichen wir die Gemeinen die mit Orgelbegleitung ſingen mit denen die aus Noth ohne Orgel ſingen und denen es an Kunſtanlage fehlt: ſo ſingen jene beſſer. Alſo bildet die Begleitung des Choralgeſanges mit der Orgel einen mittleren Zuſtand. Bei einer Orgelbegleitung wird ſich eine Fertigkeit conſtant erhalten, wird aber nicht zu einer ſolchen Vollkommenheit gelangen wie bei den Gemeinen die ohne Orgelbegleitung ſingen. Die Orgelbegleitung bringt hervor daß die Harmonie im Inſtrument eine hinlängliche Stüze hat, und die Gemeine ſingt im Uniſono, ſo daß wenn auch unrichtige Zwiſchentöne vorkommen, dieſe im Uniſono und in der Harmonie des Inſtruments untergehen. Ein vierſtimmiger Geſang der Gemeine, woraus eigentlich der Choralgeſang beſteht, kann bei der Orgel nicht zu Stande kommen. Der Organiſt iſt gewöhnlich in einer gewiſſen Freiheit, ſieht ſich an als Repräſentant der Harmonie und will dieſe durchführen. Je geſchikkter er iſt, deſto mehr wird er dahin kommen ſich nicht gleichmäßig an die vorgeſchriebene Begleitung zu halten, ſich einen anderen Baß zu ſezen für verſchiedene Fälle. Da die Melodie dieſelbe bleibt, der Ausdrukk der Lieder aber nach derſelben Melodie ſo verſchieden iſt: ſo kann die Muſik dem Inhalt des Liedes angemeſſener werden durch den Wechſel der Harmonie. Iſt nun die Harmonie wechſelnd, ſo kann die Gemeine nicht daran gehalten ſein und muß im Uniſono ſingen weil der Baß und die Mitteltöne nicht conſtant ſind. Wo keine Orgel iſt, aber eine muſikaliſche Schule, da wird ein drei und vierſtimmiger Geſang möglich ſein. Hier ſind zwei Vorzüge die man vergleichen müßte: der Vorzug eines vollſtändigen Geſanges iſt begleitet mit dem Nachtheil einer für jede Melodie feſtſtehenden Harmonie; die Unvollkommenheit des einſtimmigen Geſanges bei der Orgelbegleitung iſt vergütet dadurch daß die Harmonie ſich dem jedesmaligen Inhalt des Liedes anſchließen kann. Jede von beiden Arten hat ihre eigenthümliche Güte. Wenn wir einen ſolchen Reichthum hätten von verſchiedenen harmoniſchen Bearbeitungen derſelben Melodie, die feſtgeſtellt wären, daß man Lieder in derſelben Melodie in verſchiedenen Harmonien finden könnte: ſo wäre der Nachtheil beim Geſang ohne Orgelbegleitung aufgehoben; ſo lange dies nicht iſt, hat die Begleitung der Orgel einen Vorzug. Wie aber alles mit einander geht: ſo hat dieſe Differenz auch Einfluß auf die kirchliche Poeſie. Der Schaz von Kirchenmelodien der ſich angeſammelt hat größtentheils in der Reformation ſelbſt und im erſten Jahrhundert der evangeliſchen Kirche, bekommt nur einen allmähligen Zuwachs, und es iſt leichter, daß neue Lieder in den kirchlichen Gebrauch eingeführt werden, als neue Melodien; daher ſich die chriſtlichen Dichter in der Regel an die ſchon beſtehenden Melodien binden, damit ihre Lieder gebraucht werden können. Nur finden wir bei den neueren Dichtern eine bedeutende Verſchiedenheit. Wenn der Choralgeſang mit der Orgel begleitet wird, ſo muß zwiſchen jede Zeile ein Zwiſchenſpiel eintreten; dadurch wird jede Zeile abgeſchnitten und will gleichſam etwas für ſich ſein, und wenn mit Begleitung der Orgel eine Zeile geſungen wird die für ſich keinen Inhalt hat, ſo iſt das etwas unangenehmes. Der Dichter iſt durch die Orgelbegleitung ſehr gezwungen, er muß ſich ſo einrichten daß jede Zeile ein ganzes iſt. Bei einem Geſang ohne Orgelbegleitung tritt das nicht ſo ein; allerdings wird wo ein muſikaliſcher Saz iſt eine Pauſe eintreten, ſie wird aber nach dem Bedürfniß der Poeſie abgekürzt werden können, und daher wird der Dichter weniger genirt ſein, wird ſich das Ineinanderſchlingen mehrerer Zeilen und eine periodiſche Poeſie erlauben können. Lieder die ohne dieſe Rükſicht gemacht ſind, für den Gebrauch einer Gemeine die mit Orgelbegleitung ſingt zu adoptiren, iſt ſehr ſchwierig, und doch kann man es dem Dichter nicht verargen wenn er nicht immer an dieſen Unterſchied denkt.

Verſchieden vom Choralgeſang der Gemeine iſt *der recitative Geſang* des Liturgus, der nicht etwas allgemeines iſt in der evangeliſchen Kirche, aber doch in vielen Gegenden vorherrſcht. Im allgemeinen ſcheint die Sache zu erfordern daß niemals reine Proſa ſei in ſolchem Geſang, und was dagegen vollkommen verſtößt, muß man als kunſtwidrig nicht dulden; ſo das Abſingen der bibliſchen Abſchnitte und der Einſezungsworte vor der Abendmahlsfeier, das läßt ſich nicht rechtfertigen. Fragen wir, wie er entſtanden iſt: ſo kommen wir auf den Meßkanon zurükk, und hier iſt es dieſes. Der Meßkanon hat auch einen ſtarken Theil an dem was wir opus operatum zu nennen pflegen, es wird ihm eine Wirkung beigelegt bloß dadurch daß er verrichtet wird. Darum iſt aber nicht der recitative Geſang zu verwerfen, er hat eine natürliche Stelle.

Die dritte Form des muſikaliſchen Vortretens iſt *der figurirte Geſang* wie ihn nur ein Chor aufführen kann mit einer demgemäßen mehr hervortretenden Inſtrumentalbegleitung. Dies Element können wir nicht für ganz verwerflich erklären, wiewol es verworfen iſt wo man die Inſtrumentalmuſik ausſchließt. Es läßt ſich ein figurirter Geſang auch ohne Inſtrumentalmuſik aufführen, aber das Verhältniß iſt nicht daſſelbe wie beim Choralgeſang, denn der Chor trägt die Harmonie in ſich und die Inſtrumentalmuſik iſt da nur Verſtärkung und Ornament. Wenn es an ſich nicht verwerflich iſt und die Inſtrumente nicht eigens in einer beſonderen Virtuoſität hervortreten wollen: ſo ſehen wir, daß man nicht Urſache hat dies ſo natürlich verbundene zu trennen. Aber alles was man zum Kirchenſtil rechnet, kann nicht im Cultus ſelbſt ſeine Stelle haben. Was wir *Oratorium* nennen, iſt eine poetiſch muſikaliſche Bearbeitung eines religiöſen Stoffes, aber in ſolcher Ausdehnung daß es eine Kunſtdarſtellung für ſich wird, und da iſt vieles an ſeiner Stelle was im Cultus ſelbſt an ſeiner Stelle nicht ſein würde. Die Grenzen ſind ſchwer zu halten, und man findet Kirchenmuſiken die darüber weit hinausgehen. In ſolchen Oratorien finden ſich Arien und Fugen. In den Arien tritt die Virtuoſität der Stimme ſtark hervor; wenn es die reine Virtuoſität der Natur iſt: ſo können wir die Arie gelten laſſen; wenn es aber eine ſolche iſt wozu eine große Uebung gehört, wie in Trillern und langen Cadenzen: ſo will das nicht in den Cultus hinein, weil es zu ſehr auf das ſinnliche hinführt. Wenn in den Arien der Text zu oft wiederholt wird, ſo iſt das ein heraustreten der Muſik über die Poeſie, und das geht ganz aus der Natur des Cultus heraus. Das ſind Grenzen, die nothwendig ſind wenn die Kirchenmuſik nicht ſoll die Andacht ſtören.

Wir können nun hier nur noch über das Verhältniß dieſer drei Muſikformen im ganzen des Cultus etwas hinzufügen. Der Choralgeſang der Gemeine iſt ein weſentlicher Beſtandtheil des Cultus. Was das quantitative darin betrifft: ſo iſt die Praxis ſehr verſchieden und es läßt ſich ein beſtimmtes Maaß nicht geben; wol aber kann man fragen, worauf die Verſchiedenheit in der Anſicht beruht. Fragen wir, wie es bei uns ſelber ſteht: ſo finden wir einen Unterſchied zwiſchen den gebildeten Ständen und dem eigentlichen Volk. Dieſes hängt weit mehr an dem Kirchengeſang, bei den gebildeten Ständen wird es Sitte nach dem Geſang in die Kirche zu kommen. Wenn eine ſolche Erſcheinung eine gewiſſe Allgemeinheit für ſich hat, ſo müſſen Gründe dazu da ſein. Es war im Cultus viel veraltetes, wodurch die gebildeten Stände beleidigt wurden, und nachdem man das Geſangbuch verändert hatte, war die Sache dadurch nicht gebeſſert. Das kann nun an der Beſchaffenheit des neuen Geſangbuches gelegen haben, jedoch auch daran daß die einen ein ganz anderes Verhältniß zum Geſang im Cultus annehmen als die anderen. Für das Volk iſt es ſchwieriger einer Predigt im Zuſammenhange zu folgen als für die gebildeten: die können ohne Schaden gleich in die Predigt hineingeführt werden, bedürfen nicht des Geſanges als Vorbereitung. Das Volk bedarf dieſer Vorbereitung um ſich loszureißen von allem was es ſonſt in ſich hat, und nachdem die religiöſe Stimmung die Oberhand gewonnen hat, die Aufmerkſamkeit auf die Richtung des Gottesdienſtes zu fixiren. Von dieſer Seite angeſehen kann die Quantität des Geſanges eine ſehr verſchiedene ſein. Aber ohnerachtet wir die Predigt in das Centrum ſtellen, werden wir nicht ſagen, daß der Geſang bloß ſoll Vorbereitung auf die Predigt ſein; er iſt religiöſe Darſtellung und Mittheilung an ſich und muß daher betrachtet werden an und für ſich. Jede Gattung im Gebiet der Kunſt hat ein Maaß, das wird variiren können, aber doch in gewiſſen Grenzen; ſo auch das Kirchenlied. Wir urtheilen auch leicht über eins, daß es das Maaß überſchreite, wenn kein Fortſchritt darin iſt, der Dichter auf denſelben Punkt immer zurükk kommt u. ſ. w. Wenn man den Geſang beſchränken will auf ein ſolches Maaß in dem das Kirchenlied ſeinen Charakter nicht entfalten kann: ſo iſt der Geſang verſtümmelt und kann nicht ein eigener organiſcher Beſtandtheil des Cultus ſein, ſondern iſt auf das Bedürfniß der Vorbereitung zur Predigt beſchränkt. Nun haben wir dem Geſange verſchiedene Stellen angewieſen je nachdem das Gebet in dem Cultus geſtellt iſt. Wenn das Gebet einen eigenen Beſtandtheil bildet vor der religiöſen Rede: ſo iſt es natürlich daß es wieder vom Geſang eingefaßt ſei; da hat der Geſang ſchon eine zwiefache Stelle. Aus dem was wir früher geſagt haben folgt, daß der erſte am meiſten univerſelle Elemente enthalten kann, der zweite am meiſten auf die Predigt Bezug haben und individuell ſein müſſe; ſo aber, daß der Geſang doch ein ſelbſtändiges Element bildet. Das hat man nun ſo buchſtäblich genommen daß man oft zwiſchen dem Gebet und der Predigt ein ganzes Lied hat ſingen laſſen; es geſchieht aber häufig daß die Lieder einen Schluß haben der ſich auf den Tod und die Seligkeit bezieht, was natürlich immer das Ende iſt, und dadurch von dem Zuſammenhange mit der Predigt ablenken. Warum ſoll man da den Schluß ſingen laſſen und nicht vielmehr weglaſſen können? Dieſe Buchſtäblichkeit iſt alſo beſchränkt, der Geſang muß aber ſo wie er vorgetragen wird immer auch ein ganzes ſein. Daß der Theil des Geſanges der auf die Predigt folgt der kürzere ſei, finden wir in der allgemeinen Praxis; er ſoll nur ſchließen mit der Selbſtthätigkeit der Gemeine und ſoll keinen anderen Charakter haben als daß er ein zuſammengedrängter Ausdrukk deſſen ſei was der Inhalt dieſes Actes des Cultus geweſen iſt.

Was nun den künſtlichen Choralgeſang betrifft: ſo können wir ihn als ein ganz ſelbſtändiges Element nicht produciren; er kann nur auftreten in Verbindung mit den anderen, und muß vorzüglich in unſerem Cultus aufgeſtellt werden im Wechſel mit dem Choralgeſang der Gemeine. Dies iſt aber keine dem Cultus weſentliche Form, dieſer Geſang hat ſchon einen feſtlichen Charakter und iſt auf feſtliche Gelegenheiten, die eine größere Ausdehnung des Cultus erfordern, beſchränkt.

Das kleinſte im quantitativen Verhältniß iſt der recitative Geſang des Liturgus. Dieſen können wir als ein weſentliches Element nicht anſehen. Das Gebet kann ſeiner Natur nach vollkommen proſaiſche Rede ſein, ſo daß es eigentlich nur geſprochen werden kann; kann aber auch ſo erhöhete Proſa ſein, daß es den recitativen Vortrag zuläßt. Aber man kann deswegen dies nicht als ein nothwendiges Element aufſtellen, weil es für den Liturgus eine zufällige Eigenſchaft iſt ob er als ein Sänger auch nur in dieſem Sinn auftreten kann oder nicht. Es iſt wahr daß auch die Stimme bis auf einen gewiſſen Grad ein allgemeines nicht beſonderes Organ iſt, und wenn nicht ein krankhafter Zuſtand gegeben iſt, kann ein jeder ſo viel ſingen lernen daß in der Aufführung nichts ſtörendes da ſein kann. Bis jezt ſind wir aber noch nicht auf dieſem Punkt. Die Form des Gottesdienſtes muß eine ſolche ſein, daß es von den Umſtänden abhängen kann, ob der Liturg ſpricht oder ſingt. Die liturgiſchen Elemente wo ein recitativer Geſang vorkommen kann, müſſen auf eine zwieſache Weiſe da ſein, vollkommen proſaiſch und in erhöheter Proſa, die die recitative Aufführung verlangt.

Jezt haben wir noch zu reden vom *poetiſchen Theil des Geſanges*. Dabei ſchließt ſich die erhöhete Proſa beim recitativen Geſang aus, und iſt nur von der religiöſen Poeſie im Kirchenliede die Rede. Hier iſt zu bemerken, daß der Geiſtliche ſofern er den Kirchendienſt verrichtet keineswegs autonomiſch auftritt. Unſer Kirchengeſang iſt überall an eine beſtimmte Collection gebunden, die das geltende *Geſangbuch* iſt. Das Kirchenlied muß vorher ſchon vorhanden ſein, und das was der Liturg wählt, muß in der Gemeine ſchon gegeben ſein. Nun könnte eine jede Gemeine ihre eigene Collection haben; das würde aber nicht die Autonomie des Geiſtlichen erhöhen, denn es könnte doch nicht bei jedem neuen Geiſtlichen ein neues Geſangbuch eingeführt werden. Es würde da eine Herrſchaft des Geiſtlichen hervortreten die ihm nicht gebührt. Geht die Collection nicht vom Geiſtlichen aus: ſo iſt er im Kirchendienſt gebunden und kann nur die beſte Auswahl treffen aus dem gegebenen. Die Collection ſelbſt geht von der Kirchengewalt aus und gehört zu deren Einfluß auf den Cultus, der hier nicht ſelbſtändig auftreten muß, wenn es nicht der Zuſtand der Gemeine erfordert. Ueberall ſind Willkührlichkeiten der Kirchengewalt auf dieſem Gebiet von widerwärtigen Folgen geweſen. Man mag nun auf den poetiſchen Gehalt ſehen oder auf den religiöſen, ſo können die welche die Kirchengewalt conſtituiren keineswegs ihren Geſchmakk für den allgemeinen annehmen. Ein Geſangbuch kann ſo ſein daß die im Kirchenregiment viel daran auszuſezen haben; ſowie es aber der Gemeine noch lieb und werth iſt, wird ein neues ihr immer unwillkommen ſein, weil es eine Beeinträchtigung ihrer Freiheit zu ſein ſcheint. Nun hat man den Grundſaz aufgeſtellt, daß das Kirchenregiment die Gemeinen nicht zu *befragen* habe. Es beweiſt daß das Kirchenregiment ſchlecht iſt, wenn es nöthig hat ſie zu befragen. In dieſer Hinſicht iſt der Grundſaz löblich; wenn er aber den Sinn hat, daß das Kirchenregiment das moraliſche Recht habe die Gemeine ſo zu behandeln: ſo iſt das noch weit ſchlimmer als die Unkunde wegen welcher die Gemeine befragt wird.

In Beziehung auf den Kirchengeſang liegt das Uebel tief, weil eine zu große Differenz der Anſichten und des Geſchmakkes hier ſtattfindet. Auf ein ſolches Auseinandergehen der Bildung iſt der evangeliſche Cultus nicht eingerichtet, kann ſich auch darauf nicht einrichten. Es kann aber auch nicht ſolche Differenz entſtehen, wenn nicht in der Kirche ſelbſt Mängel ſind. Wenn der Fall eintritt, daß das Volk überwiegend ſupernaturaliſtiſch iſt und die gebildeten Stände rationaliſtiſch: ſo kann das nicht geſchehen ohne daß der kirchliche Verband halb und halb gelöſt iſt; dann wird die Klage eintreten, daß die gebildeten Stände keine Andacht haben können von den Liedern die das Volk ſingt, ſie haben ſich losgeriſſen. Da weiß man nicht was zwekkmäßiges aufgeſtellt werden muß. Da kann ſich nur die Minorität nach der Majorität richten, und ſo ein beſſeres Einverſtändniß eingeleitet werden. Auf dem Standpunkt auf welchem der Geiſtliche ſteht in Beziehung auf die religiöſe Poeſie in den Kirchenliedern, kann er für nichts anderes verantwortlich gemacht werden als daß er das gegebene auf die möglichſt zwekkmäßige Weiſe benuze und beim Kirchenregiment ein getreuer Interpret von dem Bedürfniß ſeiner Gemeine ſei; was aber ohne eine gute Verfaſſung der Gemeinen unter einander von keinem großen Einfluß iſt.

Nun aber haben wir noch einen Punkt hier zu betrachten: Was iſt dasjenige was dem Geiſtlichen gegeben iſt, woraus er wählen kann? Das iſt der Schaz von Kirchenliedern den er bei ſeiner Gemeine vorfindet. Jedoch das wäre eine zu große Beſchränkung. Wenn wir die Sache rein betrachten wollen: ſo müſſen wir ſagen, Das Geſangbuch iſt zunächſt immer Sache der Gemeine; das Kirchenregiment kann nur ein negatives Votum dabei haben, und darüber wird nicht viel zu ſagen ſein. Es würde ſich darauf beſchränken, daß nichts könnte aufgenommen werden in ein Geſangbuch was nicht wirkliches Kirchenlied wäre oder was in Widerſpruch ſtände mit den Grundſäzen der evangeliſchen Kirche. Dann werden wir geſtehen müſſen, kann das Kirchenregiment kein Intereſſe haben eine Gemeine zu beſchränken in der Wahl ihres Geſangbuches. Das was dem Prediger zu Gebote ſteht, iſt der geſammte Schaz von in der Kirche anerkannten evangeliſchen Kirchenliedern. Man könnte ſagen, das wäre das reine Maximum noch nicht; denn fragen wir, Wie wird etwas ein Kirchenlied? wie kommt ein Gedicht das einen kirchlichen Charakter hat zu der kirchlichen Anerkennung? ſo kann man eigentlich nur ſagen, Durch nichts anderes als dadurch daß es in das Geſangbuch aufgenommen wird. Das geht aus von der Thätigkeit der Gemeine, die von einem Geiſtlichen geleitet werden muß. So ſind auch in der evangeliſchen Kirche alle Kirchenlieder aus dem Privatcharakter in den öffentlichen übergegangen durch die wirkliche That, nicht durch geſezgebende Acte. In neueren Geſangbüchern finden wir Productionen aufgenommen die man eigentlich nicht das Herz haben durfte in ein Geſangbuch aufzunehmen; aber da ſie einmal da ſind, ſo iſt es wohl erlaubt ſie zu ändern unbeſchadet ihres kirchlichen Charakters. Ein Lied in den kirchlichen Gebrauch aufzunehmen, darf nur mit großer Behutſamkeit geſchehen; Regeln dafür aufzuſtellen würde zu weit führen.

Was über religiöſen Stil in der religiöſen Kunſt geſagt worden, gilt auch von der religiöſen Poeſie. Man muß ſich immer hüten bis an die äußerſten Grenzen zu gehen, ſondern nur das aufnehmen was den religiöſen Stil mit Beſtimmtheit an ſich trägt; man muß unterſcheiden zwiſchen religiöſem Stil überhaupt und zwiſchen Angemeſſenheit für den kirchlichen Gebrauch. Es giebt Gedichte die ihrem Gehalt und Stil nach den ſtreng religiöſen Sinn haben, aber nicht zum kirchlichen Gebrauch paſſen, wie die ſchönen Lieder von Hardenberg oder Novalis; ſie haben etwas zu ſehr ſubjectives. Gehen wir hievon aus, und ſehen den vorhandenen Schaz von Kirchenliedern an als dem gemeinſamen Gebrauch der Gemeine angehörig, ſo daß jede Gemeine ihren Theil daran nehmen kann: ſo fragt ſich, wiefern dieſer Schaz wirklich eine Einheit iſt oder nicht. Wir machen einen Gegenſaz zwiſchen alten und neuen Kirchenliedern, und da iſt nun ausgeſprochen worden eine unbedingte Verwerfung einerſeits der alten Lieder und andererſeits der neuen. Hat einer von beiden Recht: ſo iſt der ganze Schaz von Kirchenliedern nicht ein ganzes. Die Sache verhält ſich ſo: Die künſtleriſchen Producte haben auf allen Gebieten etwas periodiſches an ſich; es kommen Zeiten für jede Kunſt, wo ſie einen neuen Schwung nimmt ſowol in Hinſicht der Vortrefflichkeit als auch der Verbreitung des Talents. Dieſe Erfahrung haben wir auch gemacht in der kirchlichen Poeſie. Drei verſchiedene Epochen kann man unterſcheiden, wo die Productionen auf dieſem Gebiet ſich auszeichnen: 1) die Reformationsepoche ſelber; da hat ſich eine bedeutende Maſſe Kirchenlieder gebildet, und die Productionen haben hernach wieder abgenommen; 2) das Ende des ſiebzehnten und der Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, die Periode der Halleſchen Theologie, wo eine große Menge Kirchenlieder gedichtet wurden, die einen ganz andern Charakter an ſich tragen wie jene; 3) die der ſogenannten neuen Lieder in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Man kann nicht umhin den Productionen aus dieſen Zeiträumen einen verſchiedenen Charakter zuzuſchreiben. In der erſten Periode dominirt das ſymboliſche Kirchenlied; das war auch natürlich: es entſtand ein neues religiöſes Bewußtſein dem katholiſchen gegenüber, und daß es ſich in der Poeſie ausſprach, iſt klar. Daher haben dieſe Lieder einen zu dogmatiſchen Charakter. Die zweite Klaſſe hat einen mehr myſtiſchen Gehalt; die Polemik war zur Ruhe gekommen und nach dem dreißigjährigen Kriege war die Kirche durch eine große Gefahr glüklich hindurchgegangen. Nun war es möglich daß die religiöſe Erregung mehr in der Poeſie hervortreten konnte; vorher war es das Gemeingefühl geweſen. Sowie die lyriſche Subjectivität in ſolchen allgemeinen Gebrauch kam, wurde das individuelle Gefühl Gemeingefühl. Dieſe Lieder können nicht durch die erſten erſezt werden; die einen können für den Cultus leiſten was die anderen nicht leiſten können. Sehen wir auf die beiden Hauptſtellen des Geſanges im Cultus: ſo haben jene beiden Klaſſen eine Verwandtſchaft mit einer von dieſen beiden Hauptſtellen des Cultus. Die ſymboliſchen Lieder ſind für den Anfang des Gottesdienſtes geeignet; die myſtiſchen können ein genaueres Verhältniß haben zu der religiöſen Rede ſelbſt, die auch von einem perſönlichen Erregungsmoment ausgehen ſoll. Wenn die Erzeugungen der zweiten Periode nicht vorhanden wären, ſo würden wir nicht ein vollkommen harmoniſches Ganze aus den Acten des Cultus bilden können. Was die dritte Periode betrifft: ſo können wir nicht läugnen daß dieſe einen mehr reformatoriſchen Charakter hat; die Periode hing zuſammen mit einer neuen Periode der Sprachentwikklung. Die Kritik fand viel zu tadeln an den früheren Productionen, und aus dieſem kritiſchen Gefühl heraus hat ſich beſonders die dritte entwikkelt; man wollte in einer reinen Form daſſelbe darſtellen und hatte daher eine vollkommene Indifferenz gegen den relativen Gegenſaz der beiden erſten Klaſſen der Productionen. Dieſe Klaſſe iſt eben ſo reich geweſen an ſymboliſchen als an myſtiſchen Liedern; ſie bildet aber durch ihren Sprachcharakter eine neue Klaſſe. Da iſt eine Auswahl für beide Hauptſtellen des Cultus; aber es giebt eine gewiſſe Kraft ſowol im ſymboliſchen Liede als im myſtiſchen, worin die beiden früheren Perioden die dritte übertreffen. Es iſt ein Streben nach Correctheit, was wir freilich jezt nicht mehr anerkennen, weil wir nicht mehr daſſelbe Maaß haben; die Kraft iſt aber geſchwächt worden, und es giebt hier ſolche Extreme daß die Poeſie geſchwunden und nur die Form übrig geblieben iſt, obgleich das nicht der Charakter der ganzen Periode iſt; Cramer, Klopſtokk, Uz ſind darum nicht ohne wahre poetiſche Tiefe. Man würde ſich einen weſentlichen Schaden thun wenn man eins von allen dreien ausſchließen wollte; es iſt der relative Gegenſaz in Beziehung auf die Behandlung des Stoffes und auf die Zeit, wodurch kein Lied durch das andere erſezt werden kann. Daher ſollen wir den ganzen Schaz im kirchlichen Gebrauch zu erhalten ſuchen. Könnte man eine Sammlung anſtellen, worin alles vortreffliche aus dieſen drei Perioden zuſammen wäre: ſo wäre das köſtlich; aber auf den Umfang eines Geſangbuches reducirt, das doch portativ ſein ſoll, würde ſie doch nicht als allgemeines Geſangbuch eingeführt werden können, denn es würde vieles ausgeſchloſſen werden müſſen. Je mehr Mannigfaltigkeit in den Geſangbüchern iſt, deſto beſſer ſind ſie.

Exiſtirt eine Verpflichtung ein Lied zum öffentlichen Gebrauch entweder ſo aufzunehmen wie es der Verfaſſer gedichtet hat, oder gar nicht? Dies wird man nicht bejahen können; dadurch daß man in einem Liede zum Behuf des religiöſen Gebrauchs Aenderungen macht, wird das Recht des einzelnen nicht aufgehoben, denn ſeine Exiſtenz im Geſangbuch ſchließt nicht ſeine Exiſtenz in der urſprünglichen Form aus. Das iſt auch die einzige Bedingung unter der man Productionen der verſchiedenen Zeiten in eine Sammlung vereinigen kann. Die Sprache leidet ſo viel Veränderungen daß vieles antiquirt wird; es kann etwas aufhören verſtändlich zu ſein und einen ganz anderen Eindrukk auf das Gefühl machen als es zu ſeiner Zeit gemacht hat; was familiär war, kann anſtößig werden. Sollen im öffentlichen Gebrauch die Productionen verſchiedener Zeiten zuſammen ſein, ſo müſſen ſie ſo aufgenommen werden, daß was dieſer Zeit widerſtrebt, modificirt werde. Da treten auch Wechſel ein, wie bei den Archaismen, ſo daß was antiquirt wird wieder in den Geſchmakk kommt; wie vor funfzig Jahren, wo man vieles antiquirte was wir nicht thun, indem unſer Geſchmakk vielſeitiger geworden iſt. Die Hauptbedingung aber bleibt daß die Veränderung nicht der urſprünglichen Exiſtenz ſchade; dann kann man nach dem Bedürfniß der Zeit zu dem urſprünglichen zurükkehren, oder ſich davon abwenden. Je mehr man das urſprüngliche ſchonen kann und doch den Zwekk erreichen, es zum gemeinſamen Gebrauch zu adoptiren: deſto beſſer iſt es;

es braucht nicht eine gänzliche Aſſimilation ſtattzufinden, ſondern nur in ſofern, daß was unſerer Exiſtenz widerſtrebt, aufgehoben werde. Je weniger der einzelne, in ſo fern er über die Auswahl zu beſtimmen hat, parteiiſch iſt in Beziehung auf den verſchiedenen Charakter der Kirchenlieder, deſto beſſer iſt es. Wie die verſchiedenen Charaktere aus dem Geiſte der evangeliſchen Kirche hervorgegangen ſind, ſo werden wir ſagen, daß in derſelben Fortdauer jede Klaſſe ihren Repräſentanten hat, und ihre Befriedigung finden muß. Es hat ſich in unſerer Poeſie der ganze Charakter des evangeliſchen Cultus geſtaltet; damit iſt die Production nicht abgeſchnitten, ſie kann wieder hervortreten, aber nur nach Maaßgabe wie die Kirche in der Zeit einen neuen Entwikkelungsknoten gehabt haben wird, den wir nicht vorher beſtimmen können; bis dahin wird die Production ſich einem dieſer Hauptcharaktere anſchließen. Das natürliche für uns wird der Charakter der lezten Periode ſein; aber je mehr man aus allen Perioden in Gebrauch erhalten kann, deſto vollkommener wird dieſer ganze Zweig der kirchlichen Exiſtenz repräſentirt werden.

Nun müſſen wir uns über das Verhältniß der ſymboliſchen und individuellen Geſänge zu einander verſtändigen. Inhalt und Form der ſymboliſchen Geſänge nähert ſich dem liturgiſchen Element, individuelle Geſänge treten der religiöſen Rede näher. Iſt das ſymboliſche Lied zu unpoetiſch: ſo wird man das Lied abkürzen um des unpoetiſchen ſo wenig als möglich zu haben, oder die liturgiſchen Elemente vermehren, oder ein ganz allgemeines Lied z. B. ein Morgenlied wählen. Ebenſo wenn man in der Sammlung nichts findet was ſich auf den ſpeciellen Gegenſtand der Rede bezieht: ſo muß man ſich mit etwas allgemeinem begnügen. Die Vollſtändigkeit eines kirchlichen Geſangbuches beſteht alſo im Reichthum individueller Lieder und in der Vollkommenheit ſymboliſcher Geſänge.

Es giebt aber hier noch andere wichtige Differenzen. Die Eigenthümlichkeit der Poeſie liegt nicht im Silbenmaaß ſondern in der Vorſtellung und der Sprache; in ſymboliſchen Liedern kann die poetiſche Sprache nicht hervorragen, ſie müſſen an die Formel ſtreifen. Davon giebt es etwas analoges in allen Kirchenliedern; in allen Abtheilungen giebt es ſolche die ans proſaiſche ſtreifen, und andre die ſich dem höchſten Schwunge der Ode nähern. Dies ſind die zwei äußerſten Punkte, und das hat auch einen weſentlichen Einfluß auf den Umfang der Strophe und auf den Charakter der Melodie. Ein hochpoetiſches Lied bewegt ſich nicht leicht in kurzen Strophen, ſondern bedarf einer größern Einheit; die niedrigere Poeſie hingegen wagt ſich nicht an die große Strophe, die kleine Strophe iſt ihr natürlicher, verwandter. Die muſikaliſche Compoſition einer größeren Strophe iſt mannigfaltiger und künſtlicher; eine kleinere Strophe kann ſich mit geringerem begnügen. Hieraus entſteht ein verſchiedener Charakter; in einem unvollſtändigen Gottesdienſt paſſen die höchſten poetiſchen Geſänge nicht, denn er ſteht dem gewöhnlichen Leben näher; ein feſtlicher Gottesdienſt hingegen in dem nichts als gewöhnliche und triviale Melodien erſcheinen, iſt unvollkommen. Eine verhältnißmäßige Miſchung von beiden iſt für den gewöhnlichen Gottesdienſt. Dies alles iſt aber cum grano salis zu verſtehen und erleidet oft Ausnahmen; denn die beſten Feſtlieder haben oft kleine Strophen und einfache Melodien. Der Geiſtliche findet ſich aber auch hier oft beengt; man getrauet ſich nicht vieles der Gemeine aus dem Liederſchaz vorzubringen, theils weil es das gewöhnliche Verſtändniß überſchreite, oder weil es zu ſchwer zu ſingen ſei. Iſt dies wirklich gegründet: ſo wird wenn man die Sache gehen läßt es ſo weit kommen daß aus einer reichen Sammlung höchſtens 20 Lieder in Gebrauch ſind und man keine andere Melodie in der Kirche hört als „Wer nur den lieben Gott läßt walten.“

Es iſt die Sache der Volksſchule das Volk zum Geſang anzuleiten; es iſt der Geſang kein beſonderes Talent, ſondern im geſunden Zuſtande des Organs liegt ſchon die Fähigkeit dazu, beſonders in dem geringen Umfange der beim

Kirchengeſang erforderlich iſt. Es iſt hier weiter nichts zu thun als einen Gegenſaz zu bilden gegen die Unfähigkeit der Gemeine, einen Chor zu errichten, deſſen Grund aber auch auf die Schule zurükkgeht. Was das Verſtehen betrifft: ſo hat man oft eine zu geringe Vorſtellung von unſerem Volke. Freilich giebt es in der Poeſie immer viel unverſtändliches, das außer dem Kreiſe des Volkes fällt; doch haben wir keine rechte Idee davon wie das Volk ſolche Schwierigkeiten überwindet, die ihm jedoch überall entgegentreten, denn alle Geſeze und dergleichen ſind aus einem anderen Sprachgebiet als dem ſeinigen. Es iſt dies eine Kunſt, wie man ſich im dunkeln zurechtfindet und doch ein Bild des ganzen bekommt, wenn auch einzelnes entgeht. Hiezu kann aber der Geiſtliche vieles wirken, wenn er Elemente der religiöſen Poeſie auch anders anbringt als im Geſange, z. B. gleich den Schriftſtellen in der religiöſen Rede. Iſt das Uebel in dieſer Hinſicht zu groß, ſo müſſen Schritte geſchehen ihm abzuhelfen; die Liederbücher müſſen neu revidirt werden und die muſikaliſche Volksbildung muß von vorn herein verbeſſert werden.

Es ſind aber noch andere Schwierigkeiten die dem Geiſtlichen oft in den Weg treten: erſtens eine ſehr zu beklagende doch nicht ungewöhnliche Unbekanntſchaft mit der kirchlichen Poeſie; es iſt eine Unart, daß der Geiſtliche ſie einer näheren Bekanntſchaft nicht werth hält und bei der Auswahl der Geſänge dann in Verlegenheit iſt. Dies iſt eine unverzeihliche Nachläſſigkeit, die ſich keiner zu Schulden kommen laſſen kann der das Weſen des Gottesdienſtes erfaßt hat. Die Gemeine wird dazu verführt auch geringen Werth darauf zu legen, und es entſteht der Mißbrauch, daß man erſt in die Kirche geht wenn Geſang und ähnliches vorbei iſt und die Predigt angeht. Freilich haben die Redactoren des Geſangbuches das ihrige gethan um die Bekanntſchaft mit den Liedern zu erſchweren; denn kein Geſangbuch (1821) hat gehörige Rubriken und iſt frei von Fehlern; demunerachtet iſt es Pflicht des Geiſtlichen ſich genau mit allen Liedern bekannt zu machen.

Die falſche Anſicht, die Kirchenlieder einzutheilen nach den Gegenſtänden der Predigten, haben auch die Verfaſſer oft getheilt, und beſonders die Lieder die Prediger gemacht haben, leiden daran; oft ſind es proſaiſche in Reime gebrachte Predigten. Die Lieder von Laien verfertigt, ſind beſſer und tragen nicht den didaktiſchen Charakter an ſich. Je mehr es ſolche didaktiſche giebt, deſto mehr kann man bei der Auswahl verzweifeln; denn bei ſo ſpeciellem Gegenſtande findet man in dieſen Reimpredigten oft grade das Gegentheil über den Gegenſtand als man in der eigenen Predigt ſagen will. Je mehr Schwierigkeiten es alſo hier giebt, deſto mehr muß der Geiſtliche thun was ſeines Amtes iſt, und hier iſt die Hauptſache ein richtiges Verhältniß des Geſanges zu den übrigen Elementen des Gottesdienſtes. Unter den ſymboliſchen Liedern thun viele eine große Wirkung; die iſt aber keine Wirkung der Poeſie, ſondern der alten Autorität und der Ehrfurcht vor dem beſtehenden. Dieſe Lieder ſtellen aber am meiſten die Einheit der Gemeine mit der übrigen Kirche dar. Es muß neue Lieder dieſer Art geben von zweierlei Weiſe, die mehr poſitiven und proſaiſchen, und die mehr myſtiſchen und poetiſchen über denſelben Gegenſtand, und beide muß man ohne Vorurtheil in ihrer Eigenthümlichkeit anerkennen. Was nun die individuellen Lieder betrifft: ſo nähern ſie ſich in ſofern der religiöſen Rede, daß die Individualität des Dichters darin vorherrſcht, wie bei der Predigt die des Geiſtlichen. In der religiöſen Rede herrſcht eine beſtimmte Einheit des Gegenſtandes; wenn dieſe ſich im Liede auch darthut, ſo wird das Lied unpoetiſch ſein, ein Begriff wird fixirt ſein und durch ſeine verſchiedene Punkte durchgeführt. Die Einheit des Liedes muß aber eine ganz andere ſein, ſie muß aufgehen in der religiöſen Stimmung die das Lied ausſprechen ſoll. Ohne Zweifel hat aber auch die Rede einen vorherrſchenden Ton, wenn dieſer auch nicht die Hauptſache iſt; einen zufälligen Wechſel des Tons darf es in der Rede auch nicht geben, ſondern dieſer wird in gewiſſe Schranken fallen. Bei Auswahl der Lieder muß man nur auf dieſe Harmonie der Stimmung achten und weniger auf die völlige Gleichheit des Gegenſtandes.

III.

Theorie des Gebets im Cultus. *)

Wir beziehen uns hier auf die elementariſche Betrachtung deſſelben, die ſchon angeſtellt worden. Das worin ſich das Gebet beſonders entwikkeln muß, ſind dieſe beiden Punkte: *die Stellung* deſſelben, daß es in der Conſtruction des Cultus eine zwiefache haben kann, vor der religiöſen Rede und nach derſelben; und *die Form* deſſelben, daß es in der Indifferenz ſtehe zwiſchen Proſa und Poeſie, ſo daß die Proſa eine größere Intenſität des Numerus zulaſſe als die didaktiſche, und daß es ſich in einer poetiſchen Form zeige, die weniger Intenſive haben würde als die des religiöſen Liedes, und daß alsdann ein Vortrag des Gebets in der Form des recitativen Geſanges ſtattfinde. Es müßte hier eigentlich noch ein dritter Gegenſtand behandelt werden, nämlich was der natürliche und weſentliche *Inhalt des Gebetes* ſein kann und müſſe; dazu müſſen aber allgemeine Principien von anderwärts her genommen werden. Es giebt nämlich eine dogmatiſche Theorie des Gebets, welche die Materie und Form deſſelben beſtimmt; dieſe müſſen wir zum Grunde legen und vorausſezen. Es würde alles leer ſein was wir über das Gebet aufſtellen könnten, wenn wir nicht auf die dogmatiſche Theorie zurükkgehen wollten. Dies auszuführen würde uns aus unſerem Gebiet herausführen, und können wir daher nur poſtuliren daß es keinen anderen *Gegenſtand des Gebetes* giebt als *die Förderung des Reiches Gottes*, und ſich alles andere auf dieſes bezieht. Sodann finden wir in der Schrift eine *Anweiſung* Chriſti ſelber, *daß das Gebet von aller Geſchwäzigkeit entfernt ſein ſoll.* (Matth. 6, 7.) Da iſt zwar urſprünglich die Rede von dem Gebet des einzelnen; aber wir würden nicht auffinden können daß in dieſer Vereinigung eine andere Form gegründet wäre. Die Sache iſt dieſe: die Gemüthsſtimmung in der der einzelne betet, iſt eine Erhöhung ſeines religiöſen Selbſtbewußtſeins wie es in irgend einem Moment beſonders beſtimmt iſt. Daß dies die Form des Gebets annimmt, iſt nur der erhöhte Ausdrukk des Bewußtſeins der Abhängigkeit von Gott. Das Hervortreten aber dieſer Stimmung in der Rede beſteht wieder aus zwei Elementen: einmal, die Rede iſt nur identiſch mit dem Gedanken, der Gedanke iſt nicht identiſch mit dem urſprünglichen Selbſtbewußtſein, dies muß aus ſich herausgehn um zum Gedanken zu werden. Warum geſchieht das? wobei nicht von einer Abſicht ſondern nur von einer natürlichen Tendenz die Rede ſein kann. Dies hängt zuſammen mit dem Beſtreben den Gehalt eines Momentes für den folgenden Moment zu fixiren, und dazu qualificirt ſich der Gedanke vorzüglich, grade weil ſich im Denken der gemeinſame Charakter aller einzelnen Momente manifeſtirt; und irgend eine Gemüthsſtimmung wird für die Folge von den einzelnen nur fixirt werden können, in der Erinnerung bleiben, ſofern ſie in eine Darſtellung durch Wort oder That übergegangen iſt; bleibt ſie in ſich ſelbſt, ſo läßt ſie ſich nicht für andere Momente fixiren. Das Denken iſt die Selbſtändigkeit des Proceſſes; das laute Ausſprechen beim Beten iſt Nebenſache und verräth nur eine Ungeübtheit im Denken. Schon daraus, daß es hier nur darauf ankommt einen inneren Moment für ſich ſelbſt zu fixiren und daß das Denken lediglich dies Motiv hat, folgt daß wenn es ſich über dies Bedürfniß hinaus extendirt, es allein dadurch überflüſſig iſt. Dies iſt der allgemeine Grund der Vorſchrift Chriſti. Anders iſt es wenn die innere Gemüthsſtimmung nicht bloß für das Subject ſondern auch für andere heraustreten ſoll: dann muß ein größerer Aufwand gemacht werden; das Hervortreten der Gemüthsſtimmung im Gebet iſt nicht für andere; denn wollen wir ſie für andere darſtellen, die ſie nicht haben: ſo wird ſich die reine Form des Gebets verlieren.

---

*) S. Beilage A. 30. 31.

Wie ſteht es nun mit dem *gemeinſamen Gebet* im Cultus? Es liegt zwiſchen beiden; es iſt nicht eine Darſtellung einer religiöſen Stimmung in der andere nicht ſind, iſt auch nicht ein fixiren der Stimmung für den einzelnen ſelbſt: ſondern ein gemeinſames Heraustreten derſelben zum gemeinſamen Bewußtſein in einer Stimmung in welcher alle begriffen ſind. Wenn durch das gemeinſchaftliche Gebet die anweſenden ſollen in eine religiöſe Stimmung verſezt werden, ſo iſt das gegen die Natur des Gebetes; es kann nur ſein der Ausdrukk einer erhöheten Stimmung in der ſie ſind, oder einer Erhöhung der Stimmung durch den Ausdrukk; aber immer einer Stimmung in der ſie ſchon ſind. Daher hat die Anſicht als ob das Weſen des Cultus in der *Belehrung* beſtände, auf alle Elemente verderblich gewirkt, auf nichts aber ſo verderblich wie auf das Gebet. Daraus ſind die *erzählenden Gebete* hervorgegangen, die Gott erzählen was er gethan oder was die Menſchen ſelber gethan haben, in der Abſicht die Erinnerung daran im betenden zu erwekken. Ein ſolches Gebet kann nicht in den Fehler der Battologie verfallen, weil es ſeiner ganzen Form nach ſchon eine Battelogie iſt, da man Gott nichts erzählen kann; aber große Redner verfallen darein, und das liegt an jener grundfalſchen Theorie. Iſt das die urſpküngliche Vorausſezung, daß die gemeinſchaftlich betenden in der durch das Gebet ausgeſprochenen Stimmung wirklich ſchon ſind: ſo ſieht man, daß je ſicherer man in dieſer Vorausſezung iſt, ſich auch das Gebet deſto weniger der Sparſamkeit annähern kann in der das Gebet des einzelnen iſt, das nur ein fixiren der Stimmung iſt. Nur eine Differenz iſt hier und zwar folgende. Denken wir uns, die religiöſe Stimmung iſt in allen dieſelbe: iſt deswegen auch von ſelbſt die Art wie das Gefühl ſich im Gedanken ausdrükkt in allen dieſelbe? können wir deswegen vorausſezen, daß wenn der einzelne in dieſer Stimmung und in der Tendenz ſich im Gebet auszuſprechen ſich überlaſſen wäre, jeder auf dieſelbe Art denken und ſprechen würde? Das wäre zuviel; daher iſt eine Differenz zwiſchen dem was der betende Liturgus thut im Ausſprechen der gemeinſamen Stimmung und zwiſchen dem was ein jeder einzelne thun würde, und würde das gemeinſame Gebet einen anderen Charakter haben als das ſtille; und dies eben iſt es was die Ausgleichung der Differenz erfordert. Dieſe Ausgleichung wird einer der weſentlichen Punkte in der aufzuſtellenden Theorie ſein.

Nun wollen wir das ganze der Aufgabe überſehen und zurükkehren zu dem was wir über den Inhalt des Gebetes geſagt haben, daß er immer nur das Intereſſe am Reiche Gottes und deſſen Förderung ſein kann. Sagt man, es giebt zwei weſentliche Formen des Gebetes, Dankſagung und Bitte: ſo wird gegen dieſe Duplicität nichts einzuwenden ſein; ſie hat ihren Grund darin, daß der gegenwärtige Moment im Zuſammenhang ſteht mit der Vergangenheit und Zukunft. Das Verſenktſein des gegenwärtigen Moments in die Vergangenheit iſt die Baſis für die Dankſagung, und das Verſenktſein deſſelben in die Zukunft iſt die Baſis für die Bitte. Die Gegenwart ſelbſt kann ſich im relativen Gegenſaz gegen dieſe beiden Beziehungen nur ausſprechen durch die überwiegende Spontaneität; jenes iſt nur die Receptivität, und das iſt das Uebergehen in die That, der Entſchluß. Dankſagung und Bitte werden immer Ausdrükke des Entſchluſſes ſein müſſen. Aber beides wird immer keinen anderen Gegenſtand haben als das Reich Gottes. Dieſes iſt nichts anderes als die Gemeinſchaft der einzelnen, in dieſer iſt es; aber hier erſcheint wieder eine Duplicität. Wie überall ein doppeltes Verhältniß iſt in einem jeden ſolchen zuſammengeſezten Ganzen, wo bald der einzelne erſcheint als durch den einzelnen beſtimmt und unter der Potenz deſſelben, bald der einzelne beſtimmt durch das Ganze und unter der Potenz deſſelben: ſo wird im bloß erregten Selbſtbewußtſein das Gemeingefühl dominirend ſein können, aber auch das perſönliche, nur daß das perſönliche immer auf das

Gemeingefühl bezogen werden muß und das Gemeingefühl immer ein in der Perſönlichkeit hervortretendes iſt. Hierin manifeſtirt ſich der Inhalt des Gebets, indem er auf das gemeinſame geben oder auch die Angelegenheit des einzelnen vertreten kann, aber immer in der Beziehung auf das Reich Gottes. In Bezug auf den Inhalt finden wir keine Differenz zwiſchen dem Gebet im Cultus und dem des einzelnen; wir haben dadurch nur die Form der chriſtlichen Frömmigkeit ausgeſprochen. Nur eine Differenz tritt hervor. Wenn wir jenen Gegenſaz auffaſſen in Beziehung auf den einzelnen: ſo iſt es die Perſönlichkeit des einzelnen die im doppelten Verhältniß ſtehen kann zu dem Ganzen; beziehen wir es auf die im Cultus verſammelten einzelnen: ſo fehlt etwas in der Mitte, die Perſönlichkeit des Ganzen; hier relativirt ſich das eine Element, und es wird darauf ankommen, wieweit dies Einfluß auf das Gebet haben kann.

Der Geiſtliche iſt im Gebet als Liturgus das Organ der Gemeine in der Vorausſezung daß alle ſich in derſelben religiöſen Stimmung befinden; er iſt der Vermittler dazu, daß das gemeinſame Bewußtſein in jedem einzelnen hervortritt. Was er zu thun hat, iſt daß er dem gemeinſamen Bewußtſein das Wort giebt, und da tritt die Differenz heraus, aus der ſich alles in der Theorie des Gebetes für den Cultus entwikkeln muß. Wie wir aber geſehen haben, daß die Reinheit der Ausführung bedingt iſt durch die Sicherheit der Vorausſezung, ſo müſſen wir damit anfangen und fragen, Wie kommt der Geiſtliche zu der Vorausſezung, daß alle ſich in der religiöſen Stimmung befinden? Sehen wir auf die Stellung des Gebetes im Cultus: ſo finden wir, daß die beiden Stellen ſich verſchieden verhalten zur Vorausſezung. Nach der Rede ſoll der Liturg eine beſtimmte Gewißheit haben, daß alle ſich in derſelben Stimmung befinden; aber wie iſt es mit dem erſten Gebet? Wenn wir die Praxis fragen: ſo iſt ſie ſo, daß das Gebet auch da wo es ſehr vertheilt iſt doch nie der erſte Moment iſt, ſondern der Geſang, auf den erſt das

Gebet folgt. Was hat der Liturg für eine Sicherheit in Beziehung auf die Gemeinſamkeit? Keine andere als die, die ihm der Charakter aller als Chriſten giebt und die Wirkung des Geſanges. Das erſte Element müſſen wir als das vollkommen gleiche anſehen; aus dem zweiten geht hervor daß das Gebet hier durch den gemeinſamen Geſang bedingt ſein muß, ſo wie das Gebet nach der Rede durch die religiöſe Rede bedingt ſein muß. Hier müſſen wir zurükkgehen auf das was wir über den Geſang geſagt haben, dem wir in Beziehung auf die Stellung vor der religiöſen Rede einen verſchiedenen Charakter gegeben haben. Der Geſang der der Anfang des Gottesdienſtes iſt, kann nur ein Ausſpruch deſſen ſein was in allen iſt, daher die ſymboliſchen Geſänge hieher gehören. Daran wird ſich auch das Gebet anzuſchließen haben ſofern es durch den Geſang beſtimmt iſt. Hier ſehen wir, daß je mehr der Gedanke und die Sprache in dieſer Production etwas individuelles ſein wollten, deſto weniger dieſe Aneignung vermittelt ſein würde. Dazu iſt alſo ein univerſeller Typus des Denkens und der Sprache erforderlich. Anders iſt es mit dem Gebet nach der Rede, denn durch dieſe iſt ſchon eine Gedankenmaſſe angeregt die eine Gemeinſchaft aller geworden iſt.

Wenn wir nach dem Inhalte der Gebete an dieſer Stelle fragen: ſo finden wir als das identiſche der religiöſen Stimmung nichts anderes als folgende Elemente: einmal der eigenthümlich religiöſe Charakter der Kirche zu der die Gemeine gehört; dieſen muß ein jeder im Bewußtſein aufgenommen haben, der ſich zur gemeinſchaftlichen Erbauung mit anderen zuſammenfindet; ſodann iſt es das Verlangen und der Wille aller andächtig zu ſein; und endlich, in wie fern es einen äußeren gemeinſamen Zuſtand giebt in dem ſich die verſammelten befinden, iſt das religiöſe Bewußtſein von dieſen auch ein gemeinſchaftlich gegebenes. Dies gemeinſame kann mehr ein inneres oder ein äußeres ſein; das innere iſt die religiöſe Perſönlichkeit wie ſie mit dem Verlangen nach der Erbauung zuſammenhängt, das Bewußtſein der Frömmigkeit im Kampf mit dem irdiſchen, das für alle daſſelbe iſt. Hier haben wir rein identiſche Elemente. Sowie ſie dargeſtellt werden in einem nicht individualiſirten kirchlichen Gedanken und Sprachtypus, haben wir die Vollkommenheit des Gebets. Fragen wir, Sollen dieſe verſchiedenen Elemente ein ganzes bilden oder nicht? ſoll es an dieſer Stelle ein Gebet geben oder eine Mehrheit von getrennten Gebeten? ſo kann niemand zweifelhaft ſein, wie die Frage zu beantworten iſt. Dieſe Elemente ſind alle weſentlich zuſammengehörig, ſind eins, weil der gemeinſame Zuſtand der Verſammelten einer iſt, und weil das innere Selbſtbewußtſein ſich ausſprechen ſoll, ſo ſoll die Einheit ausgeſprochen werden, und die Verſchiedenheit dabei kann nur als untergeordneter Beſtandtheil hervortreten. Das wird verloren geben wenn man die Elemente trennt. Soll ein Gebet vorgetragen werden von dem göttlichen Beiſtande für das Gelingen der Erbauung; eins von dem Bekenntniß der Nothwendigkeit der Erbauung; ein drittes, welches den gemeinſchaftlichen äußeren Zuſtand darſtellt, Dankbarkeit für den Schuz der göttlichen Vorſehung ausſpricht: ſo tritt die religiöſe Einheit nirgends hervor, und jedes einzelne wird zu einer trokkenen Formel. Wenn wir aber die Elemente in ihrer gegenſeitigen Beziehung als eins darſtellen, ſo haben wir etwas vollkommenes was den ſtärkſten Gegenſaz bildet zu jener Unvollkommenheit des zerriſſenen. Es läßt ſich nichts widerſinnigeres denken als wenn man ſich die einzelnen Theile abgeſondert denkt, hintereinander vorgetragen und nur durch Pauſen getrennt oder durch irgend einen Wechſelgeſang geſchieden.

Der Gegenſaz zwiſchen dem feſtlichen und gewöhnlichen Gottesdienſt muß ſich hiebei auch zeigen. Es iſt ein anderer Zuſtand der der Gemeine identiſch iſt in feſtlichen Zeiten als in gewöhnlichen, die religiöſe Stimmung hat eine andere Richtung. Da muß im Gebet der feſtliche Typus heraustreten an feſtlichen Tagen, und muß ſich dies verhalten wie die bedingte Darſtellung zur unbedingten. Das kann auf verſchiedene Weiſe der Fall ſein, je nachdem der gewöhnliche Typus des Gebets iſt. Es kann der gewöhnliche vorherrſchen, der feſtliche an einer einzelnen Stelle hervortreten; es kann der feſtliche vorherrſchen und der gewöhnliche untergeordnet vom Charakter des feſtlichen imprägnirt ſein, und iſt eine Vollſtändigkeit nur durch das Zuſammenſein von dieſen beiden Darſtellungen. Giebt es etwas die ganze Gemeine afficirendes: ſo will ſie auch den Anklang davon im Gebet haben, und der Geiſtliche muß Freiheit hierin haben, nicht an ein buchſtäbliches gebunden ſein. Sieht man, wie ſehr durch ein zweckmäßiges Gebet Erbauung befördert wird: ſo muß alles in das Gebet hineingehören was nur hineingehören kann. Der geſammte Zuſtand muß ausgedrükkt werden, und ſpiegelt das Gebet nicht die Modification dieſes Zuſtandes ab, ſo verliert der ganze Gottesdienſt ſeine Kraft. Das Gebet als ein dieſe verſchiedenen Elemente verbindendes, was der Natur der Sache nach nur in einem periodiſchen Rhythmus geſchehen kann, qualificirt ſich nicht zu einer an das poetiſche ſich annähernden Sprache und zu einem recitativen Vortrag; dieſer geſtattet nur kurze Säze: hier aber wird erfordert ein periodiſcher Bau, mit dem der muſikaliſche Vortrag abgeſchnitten iſt. Es iſt aber das Zuſammenfaſſen dieſer verſchiedenen Elemente in einen periodiſchen Rhythmus nichts nothwendiges; es iſt ein verſchiedenes Verhältniß zwiſchen den einzelnen Elementen und ihrer Verknüpfung. Die Verknüpfung kann ſich die einzelnen Elemente unterordnen, das iſt das periodiſche; es können die Elemente heraustreten, aber ſo daß die Verknüpfung mit ihnen gegeben iſt: ein ſolches qualificirt ſich zum recitativen Vortrag. Hier ergeben ſich zwei Formen, aber auf eine ſehr beſtimmte Weiſe, ein periodiſch und ein hymniſch gebildetes Gebet, ein rein recitirtes und ein muſikaliſch vorgetragenes; aber das rein proſaiſch vorgetragene muß das periodiſche ſein, und wiederum der muſikaliſche Vortrag kann nur das Aggregat von einzelnen Säzen in Anſpruch nehmen. Da hat man die Wahl, ob man die anſchauliche Einheit im Periodenbau vorziehen will und den proſaiſchen Vortrag, und alsdann muß der recitative

Vortrag einen anderen Gegenſtand haben oder ganz wegfallen; oder man zieht den recitativen Vortrag vor: dann tritt die Einheit des Gedankencomplexus zurükk. Das iſt Sache des Geſchmakks und muß man mit beiden wechſeln können.

Wir kommen nun zur zweiten Hauptſtellung des Gebets im Gottesdienſt, zum Schlußgebet. Wir haben das Gebet überhaupt angeſehen als der Form nach das Maximum der Aeußerung der religiöſen Stimmung. Nun ſoll die religiöſe Rede das Maximum hervorbringen, und da iſt ſolche Aeußerung an ihrer Stelle. In ſoweit iſt das Gebet noch ein Beſtandtheil der religiöſen Rede und aus ihr hervorwachſend. Nun iſt außerdem eine allgemeine Praxis in der evangeliſchen Kirche, daß Fürbitten aller Art hier an dieſem Punkt des Cultus hervortreten und hernach der Cultus mit dem Schlußgeſang ſein völliges Ende nimmt; wie iſt dieſe Praxis zu verſtehen? Iſt ſie etwas gutes und beizubehaltendes an ſich und in Beziehung auf ihre Stellung? Was das erſte betrifft: ſo gehört zu dieſen Fürbitten am allgemeinſten die Fürbitte für die Obrigkeit; die iſt mit einem apoſtoliſchen Gebot verordnet (1 Timoth. 2, 1. 2.), obgleich ſie nur als Pflicht der Chriſten überhaupt dargeſtellt wird. Jede Gemeine ſteht im beſonderen Verhältniß zum Staat, iſt eine Privatgeſellſchaft die unter der Sanction deſſelben beſteht, und da iſt natürlich daß die Fürbitten für die Obrigkeit in den öffentlichen Cultus hineingelegt werden. Indeß bietet ſich hier ein Unterſchied dar. Betrachten wir den Cultus unter der Form der unbedingten Darſtellung: ſo ſind für dieſe alle verſchiedenen Theile und Elemente des chriſtlichen Lebens indifferent, da iſt nur eine Anknüpfung an die bürgerlichen Verhältniſſe; betrachten wir den Cultus unter der Form der bedingten Darſtellung: ſo iſt das feſtliche das dominirende, auf etwas in die chriſtliche Urgeſchichte gehöriges iſt die Stimmung gerichtet, und da treten die Verhältniſſe die der Kirche äußerlich ſind zurükk. Für die feſtlichen Tage ſteht die Fürbitte für die Obrigkeit in ganz anderem Verhältniß als für die gewöhnlichen Sonntage; in den erſten iſt ſie etwas ſtörendes. Eigentlich ſind die Fürbitten für die Obrigkeit überall etwas unter der Aufſicht des Kirchenregiments ſtehendes, von ihm vorgeſchriebenes, welches nicht anders ſein kann, denn an das Kirchenregiment knüpft ſich ja unmittelbar die Communication der Kirche mit dem Staate. Sofern nun vom Kirchenregiment die unausgeſezte ſonntägliche Fürbitte für die Obrigkeit befohlen iſt, hat der Geiſtliche keine Freiheit in dieſer Beziehung; hat er eine ſolche ausdrüklich oder ſtillſchweigend: ſo wird es wohlthätig ſein für den Cultus alle allgemeinen Fürbitten an den feſtlichen Tagen zu unterlaſſen, um deſto beſtimmter in dieſem feſtlichen Charakter zu verbleiben. Außer der Fürbitte für die Obrigkeit giebt es noch andere auf einzelne Glieder der Gemeine ſich beziehende, die auch eine alte Praxis für ſich haben, und zum Theil auf bürgerlichen Verordnungen beruhen; ſo unſere Aufgebote. Als kirchliche Handlungen können wir ſie nicht anders faſſen, als daß die welche ſich verehelichen wollen eigene Organe der Kirche werden, ihre Fürbitte anſprechen und erklären daß ſie die Ehe für einen religiöſen Act halten. Dies iſt an ſich auch etwas natürliches. Nun iſt die Proclamation eine vom Staat gebotene Form der Bekanntmachung. Das iſt etwas unnatürliches. Die Ehe hat eine bürgerliche Bedeutung wie eine religiöſe; die bürgerliche Form der Bekanntmachung müßte anders ſein als die religiöſe. Offenbar würde die Handlung anders aufgenommen werden als jezt geſchieht, wenn die bürgerliche an einen andern Ort gewieſen wäre. Darauf kann man nur hinarbeiten durch den Einfluß auf den Staat; ſowie das Gebot beſteht, kann der einzelne Geiſtliche nichts daran ändern. Hieran ſchließen ſich, freilich nicht auf allgemeingültige Weiſe, Fürbitten für Mitglieder der Gemeine die ſich in beſonderen Umſtänden befinden, für Kranke, Sterbende, Schwangere, Wöchnerinnen u. ſ. w. An manchen Orten iſt es üblich, daß wer ſich in bedrängten Umſtänden befindet eine öffentliche Fürbitte verlangt. Es iſt nicht zu läugnen daß ſich hier viel Superſtition einſchleicht; aber denkt man ſich andererſeits einen Gemeineverband: ſo müſſen alle ſittlichen Verhältniſſe der einzelnen ein Gegenſtand der Theilnahme für die Gemeine ſein, und können in das Gebet übergehen mit eben ſolchem Recht wie das Gefühl des einzelnen in ſein eigenes Gebet übergeht. Iſt Superſtition dabei, ſo iſt es Gegenſtand der Seelſorge die Superſtition auszurotten, und man kann nicht die Sache ſelbſt verdammen. Mehr Sinn werden die Fürbitten haben da wo die Gemeinemitglieder in Berührung ſtehen, wodurch eine lebhaftere Theilnahme hervorgebracht wird; daher wo dies nicht der Fall iſt ſolche Fürbitten weniger ſtattfinden. Wenn ſie nun überhaupt etwas ſind was man gelten laſſen kann: iſt ihre Stelle in der alten Praxis der evangeliſchen Kirche die richtige? Dieſe Frage wirft ſich beſonders auf, wenn wir auf die Entſtehung des evangeliſchen Gottesdienſtes aus dem katholiſchen zurükkgehen. Im katholiſchen gehört die Fürbitte für die Obrigkeit in den Meßkanon, iſt vor die religiöſe Rede geſtellt, und ſo hat man auch jezt anfangen wollen (1824) die Fürbitten in das Gebet das der religiöſen Rede vorangeht zu ſtellen. Im katholiſchen Gottesdienſt war die Rede nur ein appendix; das woran die Gemeine lebhaften Theil nehmen ſollte, wurde in den Meßkanon gelegt. Dies iſt aber gegen den Geiſt der evangeliſchen Kirche die religiöſe Rede als Anhang des Gottesdienſtes anſehen zu wollen. Jener Grund iſt bei uns unſtatthaft, und es fragt ſich daher, Wohin gehören die Fürbitten der Natur der Sache nach? Alles Gebet zerfällt in die beiden Formen der Dankſagung und der Fürbitte. Unterſcheiden wir das eigentlich rein religiöſe im Gebet, das unmittelbar das Reich Gottes und ſeine Förderung zum Gegenſtande hat, und das was nur mittelbare Beziehung darauf, ſeine unmittelbare im Leben hat: ſo fragt ſich, Wo gehört dies unter der Form der Dankſagung hin, und wo unter der der Fürbitte? Zum Theil iſt die Frage ſchon beantwortet; als ein Element für das Gebet vor der Rede iſt zugleich gegeben die Berükkſichtigung des gemeinſamen äußerlichen Zuſtandes, wie er ſich in der religiöſen Stimmung abbildet und in ihr mit aufgenommen iſt; das iſt der Einfluß des äußern Verhältniſſes auf die religiöſe Stimmung der Gemeine. Die Beziehung des äußerlichen Verhältniſſes, die ſchon wirkſam geweſen, iſt alſo vergangen und tritt als Dankſagung auf, und wenn das Anfangsgebet ſeine Beziehung auf den Cultus und den Wunſch ausſpricht daß er ſeine Vollſtändigkeit erreichen möge: ſo iſt das das *innere* der Fürbitte und ſie knüpft ſich mit der Dankſagung als eins zuſammen. Wenn die religiöſe Rede vollendet iſt, ſo nähert ſich der Gottesdienſt ſeinem Ende und treten die Mitglieder ins Leben zurükk. Das giebt ihnen die Beziehung in dieſe Zukunft in die ſie treten, und da iſt die Fürbitte natürlich. Alſo Dankſagung einerſeits für die Wirkſamkeit des Cultus, aber die Verhältniſſe in die ſie zurükktreten, ſtellen ſich als Gegenſtände der Fürbitte dar. Da haben dieſe Gebete ihre natürliche Stelle; an jenem Ort würde ihre Einheit zerſtört werden, ſie würden über den Gottesdienſt hinüberführen. Es wäre nicht vortheilhaft von der natürlichen Praxis abzuweichen. Eine andere Auskunft hat man neuerdings treffen wollen, alle Fürbitten vom Hauptgottesdienſt abzulöſen und in den Nachmittagsgottesdienſt hineinzubringen. Was kann das für einen Grund haben? Wir müſſen ſagen, Dieſe Fürbitten ſind kein nothwendiges Element des Cultus, ſind nur darum weil es von ſelbſt entſteht zuläſſig geworden, und gehören mehr in den vollſtändigen Gottesdienſt als in den unvollkommenen; im lezteren haben nur die nothwendigen Elemente Plaz; und fragen wir, weswegen man dieſe Auskunft ſucht: ſo kann man ſich nur zweierlei denken. Es iſt ein Widerwillen gegen die Sache ſelbſt, und dann kommt dazu, daß man den Nachmittagsgottesdienſt als ſolchen anſieht, wo es weniger darauf ankommt ob etwas was beſſer wegbliebe vorkommt oder nicht. Das erſte iſt ein Verkennen der kirchlichen Beziehung dieſes Elementes, das andere ein Herabſezen des nachmittäglichen Gottesdienſtes. Wenn die Fürbitten recht gefaßt ſind, ſo können ſie nichts ſtörendes ſein; wenn das fremdartige daraus immer mehr verſchwindet, ſo wird man keine Veranlaſſung haben ſie aus dem Hauptgottesdienſt wegzuwünſchen. Die Fürbitten aber müſſen ſich an das Gebet das zum Gegenſtande die Förderung des Reiches Gottes hat, anſchließen; ſofern es Fürbitten für die Kirche überhaupt giebt, können ſie ſich daran anſchließen. Das iſt das weſentliche des Schlußgebetes.

Sofern das Schlußgebet nicht organiſch mit der Predigt zuſammenhängt, läßt ſich zweierlei denken: die Predigt endigt ſelbſt und geht über in ein Gebet was ſich auf den Inhalt derſelben zurükkbezieht, oder ſie thut es nicht. Soll in dem erſten Fall das Gebet welches Fürbitte für die Kirche iſt, als ganzes mit dem Gebet erſcheinen was unmittelbar auf die religiöſe Rede ſich bezieht? Und im anderen Fall, Soll die Fürbitte für die Kirche unmittelbar auf die Predigt folgen, oder etwas anderes? Es würde eine vollſtändigere Form ſein, wenn ſich eine Selbſtthätigkeit der Gemeine unmittelbar auf die religiöſe Rede bezieht, dann das Gebet folgt und hernach mit einem Schlußgeſang von allgemeinem Inhalt der Gottesdienſt endigt. Dadurch wird die genaueſte Analogie zwiſchen dem Schluß und dem Anfang hervorgebracht. In einer abgekürzten Form, wenn auf die religiöſe Rede gleich die Fürbitte folgt, iſt nichts ſtörendes ſofern die Fürbitte für die Kirche als das weſentliche Moment anfängt; dann kann ſich das übrige an dieſe anſchließen. Hat man Raum für die vollſtändigere Form: ſo iſt ſie das beſte. In Beziehung auf den erſten Fall nun kann das allgemeine Kirchengebet mit jenem ſich auf die religiöſe Rede beziehenden zuſammengezogen werden; der Uebergang muß ſich leicht machen laſſen von dem ſpecifiſchen auf die Rede ſich beziehenden Gebet zum allgemeinen für die Kirche oder die Förderung des Reiches Gottes überhaupt, weil ſich die Rede immer auf dieſe Förderung ſpeciell bezieht. Wenn in dem Fall der abgekürzteren Form das allgemeine Kirchengebet unmittelbar auf die religiöſe Rede folgt: ſo gehört dazu, daß es eins iſt, wenngleich es zwei Beſtandtheile hat. Wenn aber die Regel iſt, daß zwiſchen der Predigt und dem allgemeinen Gebet ein auf die Predigt ſich beziehender Geſang folgt: ſo iſt offenbar daß das Gebet in der Beziehung auf die Predigt vor dem Geſange bleiben muß, und auf den Geſang folgt das allgemeine Gebet. Das Gebet das ſich auf die religiöſe Rede bezieht und das Gebet der Fürbitte ohne dazwiſchen tretenden Geſang zu trennen, iſt völlig unſtatthaft; ſolches unmittelbare Aufeinanderfolgen von verſchiedenen Gebeten iſt der Ausdrukk eines Mangels an Einheit in dem was ſich ſo äußert.

Es iſt nun noch ein Punkt übrig, der Gebrauch des Gebets des Herrn im öffentlichen Gottesdienſt. Das Vaterunſer iſt eine Formel die beſteht, beſtanden hat und immer wiederkehrt. Wird nun keine Andacht dabei ſein können? Es wird freilich oft ohne Andacht gebetet, aber die Schuld liegt nicht am Gebet. In der Art wie Chriſtus es gegeben hat, iſt der öffentliche Gebrauch dabei nicht mitgeſezt, es iſt dabei nur die Autorität der Kirche im Spiel. Es iſt aber ein ſolcher Gehalt in den Formeln dieſes Gebets, daß der Chriſt immer kann mit ganzer Seele dabei ſein und der Gehalt nie als erſchöpft erſcheinen kann. Die Wiederholung des Vaterunſers im öffentlichen Cultus überhaupt beruht auf dem Grunde daß dies Gebet des Herrn als allgemeine Zuſammenfaſſung den Schluß jedes Gebetes machen müſſe. Es iſt die Pflicht eines jeden Geiſtlichen dies Gebet bei Ehren zu halten, und was er dabei zu thun hat, muß von ſeiner Kenntniß ſeiner Gemeine abhängen; befürchtet er das mechaniſche gedankenleere durch den öfteren Gebrauch: ſo muß er ihn unterlaſſen und nicht eher wieder einführen als bis jenem abgeholfen iſt. Gänzlich unzuläſſig aber iſt es, daß man um das mechaniſche zu vermeiden dies Gebet paraphraſirt, was man dem Wort Chriſti nicht thun ſollte; und überhaupt muß man ſagen, daß dies Gebet die höchſte ſymboliſche Autorität hat. Wenn an den Symbolen der Kirche das Aendern nur behutſam geſchehen kann: ſo muß man dies bei dem von Chriſto ausgegangenen ganz unterſagen. Dadurch kann die Autorität des Gebetes nur geſchwächt werden.

Wir finden in unſerer Kirche noch eine eigene Form des Gebets, obgleich ſie jezt faſt ganz abgekommen iſt, die ſogenannte Litanei, dem Inhalt nach eine allgemeine Collection von nach verſchiedenen Rubriken geordneten Fürbitten, der Form nach ein Wechſelgeſang in der Gemeine ſelbſt; ſie wird von der Gemeine zweichörig nach einer leichten recitativen Melodie geſungen. Dies hat ſonſt einen eigenen Gottesdienſt gebildet, der durch ein kurzes Gebet des Geiſtlichen geſchloſſen wurde. Wenn das in Uebung wäre, ſo könnte man darauf die einzelnen Fürbitten verweiſen aus dem übrigen Cultus. Dazu würde gehören daß die Litanei öfters wiederholt werden müßte, als in anderen Hinſichten angeben möchte, und es ſcheint daher natürlich zu ſein daß dieſe Form in Abnahme gekommen. Sonſt iſt etwas gutes darin, daß die Gemeine im Gebet ſelbſtändig auftritt. Neuerdings hat man den Sinn dieſer Form verkannt, indem man den Geiſtlichen das was die Gemeine früher geſungen, ausſprechen und dann auch das Schlußgebet halten läßt.

IV.

Theorie der religiöſen Rede.

Einleitung.

Das weſentliche davon, daß hier der Geiſtliche zwar ebenfalls als Organ der Gemeine nur in der Darſtellung des gemeinſchaftlichen auftritt, aber doch im eigentlichen Sinn von ſeiner Perſönlichkeit aus productiv, das haben wir ſchon auseinandergeſezt. *) Hier nun bedarf es offenbar einer eigentlichen Technik, wozu die Principien eben ſo in einer allgemeinen Diſciplin liegen wie die des Kirchengeſanges, nämlich in der allgemeinen rhetoriſchen; aber hier können wir uns nicht ſo kurz faſſen wie dort, weil den Geſang weder zu dichten noch die Melodie zu erfinden das Amt des Geiſtlichen iſt. Es hat

---

*) S. Beilage A: 32.

eine groſse Schwierigkeit, daß wir uns auf die rechten Grenzen beſchränken, und dann auch an ſich für einen der ſelbſt ausübender iſt, eine allgemeine Theorie hinzuſtellen. Die Erfahrung zeigt zu ſehr, wie ſchwer man dem entgeht ſeine eigene Methode als allgemeine und das ſubjective als objectiv gültig darzuſtellen. Was die Grenzen betrifft: ſo iſt ſchwer es ſich klar zu machen durch bloße Vorſchriften ohne ſie an Beiſpielen zu verdeutlichen, und das lezte führt zu weit. Was die Theorie eigentlich leiſten kann, haben wir im allgemeinen geſehen; ſie kann nie die Virtuoſität hervorbringen, nur die Anlage die ein jeder dazu hat leiten, mehr kritiſch und durch Cautelen wirken. Das poſitive was ſie thun kann, iſt daß ſie die verſchiedenen Verfahrungsarten und die Momente die in einer jeden liegen auseinanderſezt, damit ſich jeder daraus aneignen kann was ſich für ihn am meiſten ſchikkt. Die Wirkſamkeit einer ſolchen Theorie iſt ſehr verſchieden je nachdem das Talent iſt was dazu gehört. Je ſpecieller das Talent iſt, deſto mehr gilt daß die Theorie den Künſtler nicht macht. So z. B. ſind die poetiſche und muſikaliſche Compoſition beſondere Talente, die nur in wenigen zu einer gewiſſen Stärke kommen, und da kann die Theorie nie anders verfahren, als Cautele aufſtellen, die Idee des richtigen geben; aber auf die Production ſelbſt kann ſie keinen poſitiven Einfluß haben. Wie iſt es in dieſer Beziehung mit der religiöſen Rede? Keineswegs werden wir hier auf ein ſpecielles Talent zurükgeführt; es wird nicht vorausgeſezt, daß einer nicht könne dahin kommen auf dieſem Gebiet zu produciren, in welchem ſich das religiöſe Element bis zu einer gewiſſen Stärke entwikkelt hat. Von dieſem aus gilt zu der Production ſelbſt gar kein beſonderes Talent. Der Sprache bedienen wir uns alle und ſie verſirt hier auf einem Gebiet wo keine Virtuoſität erforderlich iſt, und das wodurch die Compoſition ſelber ein ſeinen Zwekk erreichendes wohlgeordnetes Ganze wird, iſt das was allen die auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet verſiren gemeinſam ſein muß, nämlich nur das Herr ſein über die Combination ſeiner Gedanken. Jeder der überhaupt in das kirchliche Leben auf ſelbſtthätige Weiſe einzugreiſen den wahren Beruf hat, hat alles in ſich was ihn zum tüchtigen religiöſen Redner machen kann. Alles äußerliche iſt hier von ſehr geringer Bedeutung. Ein etwas ſchöneres wohlklingenderes Organ macht hier einen unbedeutenden Unterſchied. Anders iſt es wenn einer einmal auftreten ſoll um eine große Wirkung hervorzubringen; aber da hier das öffentliche Auftreten ein ſich wiederholendes iſt, ſo wird alles ſtörende dieſer Art bald verſchwinden, wenn das übrige dazu wirkt die Gemeine beim Vortrag feſtzuhalten. Weil das Talent hier ein ſo allgemeines iſt, können wir uns begnügen mit dem was die Theorie leiſten kann.

Iſt das Talent für die religiöſe Rede ein allgemeines: wie iſt es mit dem Inhalt der religiöſen Rede? iſt es dem Inhalte nach der ganze Cyklus der religiöſen Vorſtellungen, der in der Rede vorkommen kann, oder bleiben einige ausgeſchloſſen? Es fragt ſich, Haben wir andere Begrenzungen für die religiöſe Rede anzunehmen, oder giebt es deren gar keine? Die Geſchichte der Homiletik giebt Zeugniß davon, wie verſchieden dieſe Frage beantwortet worden; jeder ausgezeichnete Homiletiker hat zu beſtimmen geſucht, welche Vorſtellungen in der Rede Raum fänden und welche nicht, und hat ſich den Kreis groß oder klein geſtellt. Hingegen hat es immer ausübende Künſtler gegeben die an dieſe Vorſchriften ſich durchaus nicht gehalten haben, ſondern alle Vorſtellungen behandelt die in das religiöſe Gebiet fallen. Die Differenz iſt ſo groß daß einige ſchlechthin zur Hauptſache machen was andre gradezu verwerfen. Um hier den rechten Weg zu finden, muß man ausgehen vom Verhältniß der Rede zum ganzen des Cultus und des einzelnen Redners zum gemeinſamen Gebiet. Was das erſte betrifft: ſo herrſcht in der Rede die größte Freiheit zwiſchen den Punkten die das liturgiſche Element begrenzen. Der Prediger iſt auf der einen Seite Organ ſeiner Kirche, auf der anderen Repräſentant ſeiner Gemeine; dies liegt in ſeiner Stellung. Als Organ ſeiner Kirche darf er nicht im Widerſpruch ſein mit dem was ihre Einheit conſtituirt, als Repräſentant ſeiner Gemeine muß er ausgehen von der gemeinſamen Anregung; und dies beides iſt ſein Grenzpunkt, weiter aber auch nichts. Vermittelſt des Einfluſſes ſeiner lebendigen Perſönlichkeit ſoll er die gemeinſame Anregung leiten und ihr eine beſtimmte Richtung geben. Schon von dieſer Seite angeſehen giebt es nichts was ſeines Inhaltes wegen aus dem Gebiet der religiöſen Rede ausgeſchloſſen werden müßte; nur das unchriſtliche und das der Kirchengemeinſchaft widerſtrebende kann ausgeſchloſſen bleiben. Auch giebt es keine religiöſe Erregung die nicht unter Umſtänden eine gemeinſame ſein könnte, von der der Geiſtliche auszugehen im Stande wäre. Die Hauptpunkte der heiligen chriſtlichen Geſchichte treten im Kirchenjahr hervor, und alles was ſich daran ſchließen läßt, kann an eine Erregung und gemeinſame Stimmung angeknüpft werden. Was gäbe es aber was ſich daran nicht anknüpfen ließe? Jede religiöſe Vorſtellung geht auf dieſe Hauptpunkte zurükk. Alles was dem eigenthümlich chriſtlichen Charakter gemäß in der religiöſen Erregung ſeinen Plaz findet, kann in der religiöſen Rede vorkommen, und wenn man hier Grenzen ſtekkt, ſo waltet ein Mißverſtändniß ob; desgleichen wenn man ſagt, es gäbe gewiſſe Dinge die man nicht oft genug wiederholen könne, und deshalb die andern vernachläſſigt. Man glaubt, es laſſen ſich gewiſſe Gegenſtände nicht anders behandeln als in der techniſchen Sprache, und in ſo fern dies recht iſt, hat man Recht; jedoch nichts was eine eigenthümlich chriſtliche Lehre iſt, iſt in dieſem Fall, daß es ſich nur auf techniſchem Gebiet der Sprache behandeln ließe; dies ſpricht ſchon gegen die ganze Geſchichte und Bildung der chriſtlichen Lehre. Sagt man nun, In die techniſche Sprache iſt manches aufgenommen das eigentlich nur das Verhältniß feſtſtellt zwiſchen verſchiedenen Elementen des chriſtlichen Glaubens: ſo fällt dies allerdings außerhalb der religiöſen Rede, denn es iſt Reflexionsſache, nicht Gemüthsſache. Die meiſten Theoretiker führen die Trinitätslehre zum Beiſpiel an. In ihrer Form gehört ſie freilich nicht auf die Kanzel, denn ſie iſt kein urſprüngliches Element des chriſtlichen Glaubens, ſondern iſt nur im Syſtem als Verhältniß verſchiedener Punkte des Syſtems zu einander. Die Elemente für ſich gehören aber zum chriſtlichen Glauben und dürfen nicht von der Rede ausgeſchloſſen bleiben; nur die ſyſtematiſche Auffaſſung, da ſie kein Act der Gemüthsſtimmung iſt, gehört nicht hieher. Das richtige fürs chriſtliche Leben ſind die einzelnen Elemente, nicht die Art der Auffaſſung des Verhältniſſes. Dies iſt ein Normalfall für alles ähnliche, und alle ſolche Fälle die man ausſchließen möchte, haben dieſe zwei Seiten: die ſyſtematiſche Combination, und die Elemente die dem chriſtlichen Glauben weſentlich angehören. Auf der anderen Seite, diejenigen welche meinen, es gäbe einen kleinen Cyklus von Gegenſtänden den man ſo oft als möglich vortragen müſſe und wegen Mangel an Zeit anderes ausſchließen: dieſe wollen nicht zugeben, daß man gewiſſe Regionen des kirchlichen Jahres anſehen muß als ſolche in denen das feſtliche des kirchlichen Jahres Null wird; denn das weſentliche das ſie meinen bezieht ſich auf die Hauptpunkte die in den Feſten urgirt werden. Die religiöſe Rede verlangt auch Gegenſtände zu behandeln die die Gemeine gemeinſam und religiös bewegen; was das Leben ſelbſt giebt zu vernachläſſigen und ſich nur an das zu halten was die chriſtlichen Feſte darbieten, iſt einſeitig. Der Trieb der Mittheilung und Darſtellung, das herrſchende im Geiſtlichen, verhält ſich in keiner Beſchränkung zu dem Inhalt der religiöſen Vorſtellungen. Es wird dabei vorausgeſezt daß der Geiſtliche mit dem Lehrtypus ſeiner Kirche in Uebereinſtimmung ſteht, natürlich in der lebendigen proteſtantiſchen Freiheit; indem er in der Geſchichte lebt und das beſondere immer aufs allgemeine bezieht: ſo muß ihn der Geiſt ſeiner Kirche ſo durchdrungen haben daß alles was ihn afficirt ihn religiös afficirt; *niemals wird er glauben ſeinem Beruf Genüge geleiſtet zu haben, wenn nicht die Totalität ſeiner Amtsführung auch die Totalität ſeiner ganzen religiöſen Selbſtdarſtellung iſt.* Wenn die chriſtliche Lehre den Schematiſmus zu ſolcher Totalität ausſpricht und die Feſte ihn auch in ſich tragen und das gewöhnliche Leben dazukommt, das mehr oder minder afficirt: ſo ergiebt ſich, daß nicht nur im ganzen Leben des Geiſtlichen ſondern ſchon im jährlichen Cyklus eine Totalität religiöſer Darſtellungen gegeben ſein muß. Bedenkt man, wie in der Rede ſelbſt eine große Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen möglich iſt: ſo ſieht man, wie die Form die Sache ſchon begünſtigt, und wie hier gar keine Beſchränkung ſtattfinden kann. Es ſoll nichts geben was den Geiſtlichen bewegt, das ihn nicht auch religiös bewege; es darf alſo nur die Religioſität des Inhalts der Form der Vorſtellung eine Grenze beſtimmen. Das ſcheint ſich von ſelbſt zu verſtehen, wenn nicht äußere Verhältniſſe unſere Sache verunreinigt hätten. Der Geiſtliche in der proteſtantiſchen Kirche, der unter der Vormundſchaft der Regierung ſteht, wird auch als Diener des Staates angeſehen, und ſo macht man ihm zuweilen Zumuthungen ſeinen Reden eine andere als religiöſe Richtung zu geben. (Kuhpokkeneinimpfung; Gemeineſteuer.) Auch ſolche Gegenſtände ließen ſich religiös anſehen; aber dies will man nicht, ſondern verlangt ein Eingehen in die Sache ſelbſt. Auf der anderen Seite geſchieht zuweilen das Gegentheil, und die Regierungen mögen nicht daß gewiſſe Gegenſtände auf eine religiöſe Weiſe behandelt werden, ſondern hätten dieſes lieber bei Seite geſtellt. Dem Geiſtlichen fällt es anheim alles religiös zu behandeln, wenn es dazu Zeit iſt; nie darf er ſich aber aus dem rein religiöſen Charakter herausreißen laſſen. Eine ſchwierige Aufgabe wäre nun zu beſtimmen, wie weit die Grenzen der Religion gehen und wo das irreligiöſe anhebt. Sobald ein Gegenſtand auf eine andere als religiöſe Art behandelt wird, ſo muß man auch aus dem Kreiſe der religiöſen Vorſtellungen, den man ſich geſtellt hat, herausgehen. Sobald man z. B. die Nüzlichkeit einer Sache auseinanderſezt und ihre Vortheile behandelt: ſo ginge dies aus dem religiöſen Charakter heraus; wenn auch eine religiöſe Anwendung nachher erfolgte, die Harmonie wäre doch geſtört. Einen organiſch für ſich beſtehenden Theil dürfen ſie nicht bilden, ſondern müſſen immer untergeordnet bleiben.

Es iſt eine vielbeſprochene Frage, Wie weit darf der Geiſtliche auf der Kanzel polemiſiren? und was für Grenzen iſt die bürgerliche Gewalt in dieſer Hinſicht berechtigt ihm zu ſtekken? Eine jede Erläuternng deſſen was man ſich angeeignet hat aus dem Gegenſaz, iſt polemiſch, und ſo iſt die Polemik ein nothwendiges aber untergeordnetes Element der religiöſen Rede. Dies gilt nicht nur für die Polemik gegen die Irreligion, ſondern auch gegen die Antiproteſtanten. Indem nun verſchiedene Kirchen in einem Staate zuſammen beſtehen, hat der Staat das Recht hier die Mitte zu verlangen. Aus dem Intereſſe der Geiſtlichen und der Natur der Sache muß uns hier ein Kanon entſtehen der das Intereſſe des Staates ſchon mit bedacht hat, ſo daß der Staat einzuſchreiten nicht nöthig hat. Aus dem Maximum ſolcher Berükkſichtigungen einer anderen Kirchenpartei entſtehen die Controverspredigten, um die ſich gleich der Staat intereſſirt, weil er beide Kirchenparteien in ſich hat und die bürgerliche Einheit zu erhalten ſtrebt. Einzelne Fälle kann es geben wo der Geiſtliche wünſchen muß das Geſez des Staates in dieſer Hinſicht zu überſchreiten. Ein Geſez in dieſer Hinſicht iſt immer ſehr unbeſtimmt, es verbietet Schmähungen zu vermeiden. Dies iſt aber ſo wenig beſtimmt daß man darunter ſich alles erlauben kann. Wir müſſen ſuchen aus der Sache ſelbſt etwas feſtzuſtellen. Eigentliche Controverspredigten ſind völlig unzuläſſig, weil da wo die Gemeine nicht gemiſcht iſt unnüz, da wo ſie es iſt ungeſellig; ſie überſchreiten auch ganz die Grenzen die wir uns geſtellt haben. Die Sprache in der religiöſen Rede beruht auf religiöſen Vorſtellungen der Gemeine, und um die Anſicht der Kirchengemeinſchaft recht zu erläutern, kann man freilich den Gegenſaz anderer Kirchenparteien aufſtellen, niemals darf aber das Erläuterungsmittel ein ſelbſtändiger Theil der Rede werden, und dies geſchieht eben in der Controverspredigt. Sobald nur einzelne Gegenſäze zerſtreut aufgedekkt werden, ſo iſt die Predigt keine controverſe mehr. Die techniſche Sprache ſoll aus der religiöſen Rede verbannt ſein; will man aber gegen eine andere Kirchenpartei ſtreiten: ſo kommt man ins techniſche hinein, weil der eigentliche Streit in dieſem Gebiet verſirt. Die eigentlichen Controverspredigten verbieten ſich alſo dem Geiſtlichen von ſelbſt und mit der Geſezgebung kann er hier nie in Streit kommen. Es giebt nun Gebiete wo die Grenzſcheide zwiſchen der gewöhnlich religiöſen Mittheilung und der dogmatiſchen wegfällt, und wenn dieſe Punkte, die grade im Leben großen Antheil finden, der Geiſtliche zur Klarheit bringt: ſo verlezt er die religiöſe Rede nicht. Giebt die Geſezgebung auch in dieſer Hinſicht eine Vorſchrift und macht ſie geltend: ſo greift ſie in die Rechte ein die dem Geiſtlichen ſeine Theorie erlaubt. An und für ſich iſt aber der Fall ſehr unwahrſcheinlich. Es kann ein Geſez darüber geben, das aber von beiden Seiten oft überſchritten wird ſo lange die Sache Intereſſe hat, und gehalten werden wird ſobald das Intereſſe ſich geſchwächt hat. Es kann aber auch Fälle geben in denen der Geiſtliche es ſehr wünſcht ſeiner Gemeine den Gegenſaz der Kirchenparteien recht klar auseinanderzuſezen. Allein demohnerachtet muß man ſich nie von den Regeln der religiöſen Rede ſelbſt entfernen, die in ihrer reinen Theorie gegründet ſind. Sobald die Theorie im ganzen ſich bewährt, muß ſie auch ihre Anwendung in den einzelnen Theilen finden. Das Uebertreten der Theorie in dieſer Hinſicht geht auch oft aus Mißverſtändniß hervor, denn der eigentliche Streit, die überzeugende Wirkung gehört in ein anderes Gebiet, wo Rede und Gegenrede möglich iſt. Das Maximum, wie es uns die Controverspredigt darſtellt, muß der Geiſtliche ſchon aus rein innerem Grunde ſich nicht erlauben, das Minimum wird ihm immer freiſtehen und keine Geſezgebung, weder die politiſche noch kirchliche, wird ihm hier Einwendungen machen. Was nun das betrifft was in der Mitte zwiſchen beiden liegt: ſo ſteht feſt daß die Aufſtellung des Gegenſazes immer nur untergeordnet und beiſpielsweiſe iſt, und daß das eigentliche Moment der religiöſen Rede iſt, das gemeinſame religiöſe Gefühl der Kirchengemeinſchaft aufzuſtellen. Das Maaß wird hier beſtimmt durch den Gegenſtand und durch die localen und temporären Verhältniſſe, die ſehr verſchieden ſind; was einmal an einem Orte vortrefflich ſein kann, iſt anderswo und ein andermal ganz verwerflich. Es ſcheint ſonach als ob die ganze Sache nicht ſo ſchwierig ſei als ſie anfangs ſcheint, und als könnte die politiſche Gewalt dem Geiſtlichen keine Grenzen ſtekken die er zu überſchreiten wünſchte. Was er gegen die Geſezgebung ſündigt, iſt entweder auch Verſtoß in ſeiner Theorie ſelbſt, oder iſt etwas das die Geſezgebung ſelbſt muß durchgehen laſſen. Wenn der Geiſtliche hier das Geſez überſchreitet: ſo liegt gewöhnlich der Mißverſtand zum Grunde, daß er durch die religiöſe Rede etwas erreichen will das er auf anderem Wege erreichen ſollte. Seine Wirkſamkeit als Seelſorger und Kleriker kann hier eintreten und ſeine Kirchengemeinſchaft ſchüzen und die einzelnen Mitglieder vor Proſelytismus bewahren. Die religiöſe Rede ſoll überhaupt nicht Mittel ſein, und ihr Zwekk iſt nur den Geiſt der eigenen Kirche lebendig zu erhalten.

Ein Gebiet giebt es noch hier, das auf der Grenze liegt und über welches es nüzlich ſein könnte einiges zu ſagen, das iſt nämlich *die Anwendung der Politik auf der Kanzel*. Es wird oft von Staatswegen dem Geiſtlichen befohlen ein politiſches Element in die Rede zu bringen, z. B. wenn er eine *Siegespredigt* halten ſoll. Das Maximum iſt hier die Predigt mit Zeitungsnachrichten voll zu pfropfen, und das Minimum, die Sache zu erwähnen und ſogleich ins religiöſe Gebiet überzutragen. Es iſt nur dem Geiſtlichen möglich die Sache ſo zu behandeln daß er die Theorie nicht verlezt. Das politiſche iſt etwas fremdartiges und muß eine untergeordnete Stelle in der Rede einnehmen und kann als Veranlaſſung zu einer anderweitigen Betrachtung angeſehen werden. Es kann aber auch Umſtände geben in denen der Geiſtliche bewogen wird das Intereſſe das die Gemeine bewegt und grade ein politiſches iſt, darzuſtellen in dem Zwekk es religiös zu ſtimmen. Es fragt ſich nun, ob dies geſchehen kann ohne die aufgeſtekkten Grenzen zu überſchreiten. Es giebt in dem politiſchen äußere und innere Verhältniſſe, beide können ein allgemeines Intereſſe gewinnen, ſo daß der Geiſtliche es für nöthig findet ſie auf die Kanzel zu bringen. Bei Bedrükkungen, Unglükk, können viele ſich dahin neigen ſich loszuſagen vom Staatskörper dem ſie angehören, und ſich an die mächtigen Bedrükker zu halten oder ihnen zu ſchmeicheln. Das verlezt die Geſinnung, die Treue welche die Religion erhalten ſoll, und indem der Staat ihr darin vertraut, muß ſie dieſes Vertrauen rechtfertigen, und ein Bedürfniß finden in dieſem Punkt die religiöſe Darſtellung hervortreten zu laſſen. Das Uebel ſelbſt hat immer ſeinen Siz außerhalb des Gebietes der religiöſen Rede; es darf nun nichts in das techniſche Gebiet eines anderen Gegenſtandes hinübergehen, und die fremden unvermeidlichen Vorſtellungen müſſen auf untergeordnete Weiſe auftreten. Dies gilt für die politiſchen Mängel wie für die Laſter und Fehler der einzelnen in der Gemeine. Es wird nicht gelingen, wenn eine große Leichtigkeit fehlt das politiſche in religiöſer Beziehung hinzuſtellen ohne ſich in ein Politiſiren einzulaſſen, das außerhalb der religiöſen Rede fallen würde und ihren Charakter verläugnen. Es läßt ſich nicht ſagen, daß die Verpflichtung des Geiſtlichen hier ſo groß iſt um die Uebertretung der Regel zu rechtfertigen. In der Ausführung iſt es auch nicht ſchwer dem zu genügen, wenn nur der Geiſtliche religiös durchdrungen iſt und nicht ſein eigenes politiſches Intereſſe mitreden läßt. Schwieriger geſtaltet ſich dies bei politiſchen Unruhen im Staat. Das bewegt alle Glieder des Staates aufs lebendigſte, und es ſcheint faſt unmöglich daß ſich der Geiſtliche ſollte entbrechen können auch die zum Gegenſtande der religiöſen Rede zu machen. Freilich ſtellen einige Geiſtliche ſelbſt die Maxime auf, der Geiſtliche ſolle ſich nicht in Politik miſchen; oft ſtellt auch der Staat das auf, vergeſſend daß er ſelbſt bei äußeren Gelegenheiten es dem Geiſtlichen zur Pflicht auferlegt hat. Verbieten kann der Staat dies nicht, denn der Geiſtliche ſtellt ja nichts politiſches auf, ſondern faßt nur die Politik religiös auf. Die andere Maxime hat auch ihr Recht in ſo fern der Geiſtliche in den Grenzen ſeines Amtes keine politiſche Rolle ſpielen ſoll. So weit läßt ſich dieſe aber nicht ausdehnen, daß er das politiſche gar nicht berühren müſſe; denn alsdann würde er bei politiſchen Unruhen das gemeinſame Gebiet ſeiner Zuhörer ganz vernachläſſigen und zwekkwidrig handeln, indem alles andere dem Zuhörer dann gleichgültig iſt; er müßte dann überhaupt auf keine Bewegung der Gemeine Rükkſicht nehmen, und es könnten im chriſtlichen Cultus die Zuhörer nicht die Befriedigung finden welche ſie ſuchen. Dazu kommt daß bei dieſen Zuſtänden die Gewiſſen am leichteſten verwirrt werden und eine öffentliche Belehrung am nöthigſten iſt; es wäre daher unverantwortlich es nicht zu thun. Deshalb iſt dieſe Maxime nicht weiter auszudehnen. Woher findet ſie aber ſo viel Eingang? Auf der einen Seite hat ſie ihren Grund in der Feigherzigkeit und Engherzigkeit, auf der andern in der Ungeſchicktheit einer Aufgabe von der man wohl fühlt daß man ſie ſich machen muß, ohne anzuſtoßen Genüge zu leiſten. Das erſte gehört nicht in unſere Betrachtung; was das zweite betrifft ſo wird oft die rechte Methode bei Behandlung dieſer Gegenſtände verfehlt, ſo daß das Bewußtſein im Zuhörer entſteht, dies wäre mehr eine politiſche als eine religiöſe Rede. Aber der Mißbrauch kann die Verpflichtung nicht aufheben. Wenn die Abſicht des Geiſtlichen darauf gerichtet iſt, der politiſchen Bewegung den irreligiöſen Charakter zu nehmen, und den Weg zu zeigen wie das bürgerliche Intereſſe ein religiöſes werde: ſo wird ſeine Rede immer eine religiöſe ſein, und er wird von ſelbſt unſern aufgeſtellten Kanon nicht verlaſſen. Er wird religiöſe Maximen aufſtellen zu denen ſich das politiſche nur beiſpielsweiſe geſellt, er wird jede Partei vor dem irreligiöſen das ihr am leichteſten begegnen kann warnen, und ſeine Rede wird dann auch die politiſche Einſeitigkeit nicht an ſich tragen; ſobald er aber ſich hüten will vor der

Beſchuldigung auf der Kanzel politiſirt zu haben: ſo iſt er von dieſer Seite verloren. Ein Urtheil, das dem Geiſtlichen vorſchweben könnte um darauf Rükſicht zu nehmen, können nur ſeine Kunſtgenoſſen fällen; der Staat kann nicht darüber urtheilen. Was das Gefühl betrifft von Seiten der Zuhörer: ſo werden die leidenſchaftlichen Parteigänger nie für ſeine religiöſe Anſicht empfänglich ſein. So iſt es aber mit allen Fehlern die der Geiſtliche bekämpft; die ſich getroffen fühlen, werden nicht beiſtimmen. Er muß aber die politiſchen Fehler eben ſo gut behandeln wie andere Fehler auf dem ſittlichen Gebiet, und beſonders hier keine Ungelegenheit ſcheuen, ſondern ſein Gewiſſen reden laſſen. Wie anderes Fehlerhafte ſo hat er auch dies zu behandeln in den vorher aufgeſtellten Grenzen.

Der Cultus muß eine Beziehung auf den Typus der chriſtlichen Frömmigkeit haben, der ſich an beſtimmte Punkte der Erlöſung anſchließt. Die zweite Aufgabe aber iſt das Verhältniß des Cultus zum geſchichtlichen Leben der Gemeine. Dieſe beiden Aufgaben beziehen ſich gegenſeitig auf einander; herrſcht das momentane Intereſſe vor in der Gemeine: ſo iſt das Bedürfniß der erſteren Aufgabe da, im umgekehrten Fall der lezteren. Doch beides iſt ſehr ſchwankend und unbeſtimmt. Es giebt viele Gemeinen die durchaus gewiſſe Punkte im Cultus wollen herausgehoben wiſſen, und verheimlichen das was ihnen im Leben vorliegt, d. h. ſie trennen irriger Weiſe das geiſtliche und weltliche, während das erſtere an das zweite anknüpfen ſollte und einwirken. Es fragt ſich alſo, Soll der Geiſtliche ſich rein daran halten was in der Gemeine iſt? oder ſoll er ſie aus ihrem unvollkommenen Zuſtande herausbringen? Eine allgemeine Formel läßt ſich nicht aufſtellen, und die Hauptaufgabe iſt die, beides zu verbinden, einmal ſich in die Gemeine einzuleben und ſich Einfluß bei ihr zu verſchaffen, andererſeits ſie dahin zu führen, wohin er ſie führen will. Stellt man ſich auf die Gewohnheit der Gemeine allein: ſo iſt dies null und nichtig, wenn es nicht mit obiger Abſicht verbunden iſt. Aber ebenſo wenn der Geiſtliche von allem herkömmlichen abſieht:

ſo erreicht er ſeinen Zweck nicht, weil er ſich nicht vorher mit der Gemeine einlebt. Dieſe zwei Momente müſſen alſo immer verbunden werden; das erſte iſt der Zeit nach das erſte, das zweite iſt der Bedeutung nach das wichtigere. Wenn die Gemeine in Gewohnheit immer mehr erſtarrt, oder auf der anderen Seite das Verhältniß des Geiſtlichen zur Gemeine immer loſer wird: ſo liegt in beiden Fällen ein verkehrtes Benehmen des Geiſtlichen zu Grunde. Es kommt auf den Zuſtand der Gemeine an, was jeder einzelne Geiſtliche zu thun hat; er muß ihre Frömmigkeit feſthalten an dem chriſtlichen Urbild der Gemeine, andererſeits muß er ihre Frömmigkeit in Verhältniß bringen zu dem was ihr äußeres Leben bewegt.

Das weſentliche in der religiöſen Rede iſt alſo eine Mittheilung des religiöſen Bewußtſeins, die die Verſammlung leicht auffaſſen kann, und die in einer ſolchen Region ſich bewegt, daß die Hörer geneigt ſind ſie aufzufaſſen. Nur unter dieſen beiden Bedingungen erreicht ſie ihren Zweck. Behandeln wir ſie als Theil des Cultus: ſo müſſen wir ſie auch nach ihrem *Zeitmaaß* beſtimmen. Das Maaß iſt *ein relatives und ein abſolutes*. Das abſolute Maaß der Rede liegt in der Faſſungskraft der Gemeine, das relative in dem Verhältniß dieſes Elementes zu den andern. Erſteres iſt ſchon vag und verſchieden, abhängig von der Gewöhnung an dieſe Form auf anderen Gebieten, iſt aber fähig einer Erhöhung und Herabſtimmung je nach dem Intereſſe das man an der Sache nimmt. In Holland iſt man an ſehr lange Predigten gewöhnt ohne ſonſtige Gewohnheit der öffentlichen Reden, nur nach dem Intereſſe und der beſtimmten Art und Weiſe des Zuſammenſeins; z. B. ſie nehmen die Bibel mit, ſchlagen die Stellen der Predigt auf und können ſo länger aushalten. Allein dies iſt zufällig. Abſolut können wir darüber nichts feſtſetzen, ſondern nur relativ, und auch dies iſt verſchieden. Wenn in einer beſtimmten Zeit mehrere Gottesdienſte auf einander folgen in einer Kirche: ſo begrenzt dies die religiöſe Rede von ſelbſt, wie die andern Elemente. Anderswo iſt der Geiſtliche genöthigt ein beſtimmtes Maaß zu halten weil er zu beſtimmter Zeit an einem anderen Orte auftreten muß. Wie können wir nach einem durchſchnittlichen Verhältniß die Capacität der Gemeine für eine zuſammenhängende Rede beſtimmen? Die Meinungen gehen nicht ſehr auseinander; eine Stunde wird ſchon für zu lang erkannt, eine halbe Stunde aber iſt zu wenig und fällt auf Rechnung des Geiſtlichen. Natürlich kann der Geiſtliche durch die Einrichtung ſeiner Rede den guten Willen und die intellectuelle Capacität ſehr ſteigern. Hätten wir ein beſtimmtes Zeitmaaß für den ſonntäglichen Gottesdienſt: ſo würde das Maaß der Rede durch das der übrigen Theile beſtimmt. Nun iſt aber dieſes Geſammtmaaß des Gottesdienſtes nicht beſtimmt, ſondern in verſchiedenen Gegenden iſt es verſchieden und ebenſo das Verhältniß der Theile. Worauf beruhen dieſe Maaßdifferenzen? Wir ſtellen zwei ganz verſchiedene Geſichtspunkte auf. 1) Jedes Element übt eine eigenthümliche Wirkung aus, darum muß der Theil am meiſten hervorgehoben werden welchen die Gemeine am nöthigſten hat. 2) Was die Gemeinen am beſten verſtehen, muß am meiſten hervortreten, und das ſchwierigere muß zurükkſtehen. Aber das ſchwierige kann grade das nothwendige ſein, und umgekehrt, und ſo entſtände ein Conflict. Meſſen wir den Geſang nach der Nothwendigkeit: ſo muß er da am längſten dauern wo es am nothwendigſten iſt das Bewußtſein der Gemeinſchaft zu erregen. Es läßt ſich nachweiſen daß ſich danach auch die Sache geſtaltet hat. In allen Gegenden der evangeliſchen Kirche wo es an der Organiſation der Gemeine fehlt, finden wir die größten Geſangsmaſſen; wo ſich aber eine lebendige Gemeineverfaſſung findet, da wird in der Regel weniger lang geſungen. Früher war hier ein charakteriſtiſcher Unterſchied, indem die reformirten Gemeinen eine Gemeineverfaſſung hatten, die Lutheraner nicht. Darum ſangen leztere viel länger als die erſteren. Dies über die Nothwendigkeit. Nun die Leichtigkeit oder Schwierigkeit der Auffaſſung. Bei der Predigt haben wir eine große Differenz vorauszuſezen: fremde Gedanken in einem größeren Complexus aufzunehmen, dazu gehört eine Gewöhnung im Leben; wo in keiner anderen Beziehung öffentlich geredet wird und wenig geleſen, da kann auch die Auffaſſungskraft für die religiöſe Rede nur ſehr gering ſein. Indeß die Uebung im Leſen iſt von weniger Bedeutung als die im Hören oder Reden, da ich dort wieder anfangen kann, wenn ich mich zerſtreut habe. Wo alſo die wenigſte literariſche Bildung iſt und die wenigſte Gewöhnung an Reden im öffentlichen Verkehr, da iſt die Schwierigkeit der Auffaſſung für die religiöſe Rede am größten, und ſo ſteigt es in langer Linie aufwärts. Die Rede ſelbſt kann allerdings auch populärer ſein und unpopulärer, und wenn ſie jenes iſt, darf ſie auch länger ſein. Wäre Belehrung Zwekk der religiöſen Rede: ſo müßte dieſe da am längſten ſein wo Belehrung am nöthigſten wäre; da aber die Erbauung Zwekk des Gottesdienſtes iſt: ſo ſtellt ſich die Sache etwas anders. Wenn ich aber erbauen will: ſo muß ich mir doch auch durch Belehrung den Weg bahnen, und ſo entſteht auch die Nothwendigkeit der Belehrung, und die Sache bleibt dieſelbe. Dieſe Nothwendigkeit der Belehrung iſt natürlich auch am größten wo die literariſche Bildung und die Gewöhnung an öffentliche Reden am niedrigſten ſtehen. Dies ſcheint alſo einen Gegenſaz zu bilden zu obigem. Der Geſang ſchmiegt ſich der ſchwierigeren Auffaſſung an: durch das langſame Fortſchreiten kann der Gedanke mit Muße ſich innerlich bewegen, und es können Zwiſchengedanken eintreten; bei der religiöſen Rede nicht. Auch in der Rede wird das bildliche beſſer gefaßt als das abſtracte; nun bewegt ſich der Geſang ja eben in Bildern, die Rede weit mehr in Formeln. Auf dieſer Bildungsſtufe iſt alſo eine größere Wirkſamkeit des Geſanges, im entgegengeſezten Fall der Rede; und im erſteren Fall iſt der Geſang länger, im entgegengeſezten die Rede. Das Verhältniß zu den anderen Elementen läßt ſich alſo nicht beſtimmt ausſprechen. Es giebt Gemeinen die viel Neigung zum Geſang haben und lieber eine kleine Predigt, und umgekehrt. Iſt das ein Punkt wo der Geiſtliche der Gemeine nachgeben muß, oder ſoll er auf dieſe

Richtung des Geſchmakkes einwirken? Der Geiſtliche muß ſich immer zwiefach betrachten, als Glied der Gemeine und als Leiter des Cultus. Im erſten Fall hat er nur ſeinen beſtimmten Theil am allgemeinen Urtheil, und er kann nicht annehmen, daß bei jedem Gemeinegliede der Geſchmakk auf ein Urtheil ſich gründet. Findet er nach ſeinem Urtheil das bisherige Verhältniß in der Gemeine nachtheilig, ſo muß er auf Veränderung wirken, aber nur dadurch, daß er ſich zuerſt mit ſeiner Gemeine einlebt und erſt dann die leitende Thätigkeit anfängt. Hat eine Gemeine noch ſehr wenig Capacität für die Rede und hat der Geiſtliche das Mittel zur Abhülfe noch nicht gefunden: ſo kann er das Maximum der Erbauung nur in einem Uebergewicht des Geſanges finden. Dieſe Vorliebe für den Geſang iſt aber oft nur ganz äußerlich und geht nicht auf den Gehalt ein; in dieſem Fall muß der Geiſtliche dem Uebelſtand abhelfen durch Erhöhung des Intereſſes an der Rede. Wie iſt das Verhältniß des Maaßes der Rede zum liturgiſchen Elemente? Denken wir uns das liturgiſche Element zurükkgedrängt auf ein geringes Maaß, und den Geſang zuerſt in Beziehung auf das liturgiſche Element, dann auf die Predigt, und endlich als Schluß: ſo wird ſo ziemlich die religiöſe Rede die Hälfte des Gottesdienſtes ausmachen; iſt das liturgiſche Element ſtärker: ſo iſt ſie mehr eingeſchränkt.

Die beſtehende Form der religiöſen Rede müſſen wir uns als zufällig denken, dann wird ſich ergeben, was weſentlich und unweſentlich iſt. Dabei müſſen wir auf den *Begriff der religiöſen Rede* zurükkgehen. Sie iſt eine zuſammenhängende Folge von Gedanken; der *Zwekk* zu dem ſie aufgeſtellt wird, iſt kein anderer als das religiöſe Bewußtſein der anweſenden zu beleben, ſo wie wir ſchon früher geſagt haben, die ganze Anſtalt des Cultus ſei eine Anſtalt für die Circulation des religiöſen Bewußtſeins. Daß nun hier die Belehrung allerdings auch ein Moment bildet, iſt natürlich nicht zu läugnen, aber nur ein untergeordnetes. Die Hauptſache bleibt immer die Belebung des religiöſen Bewußtſeins, die *Erbauung*.

Allein wenn wir nun fragen, Was kann um dieſe zu bewirken, außer der Klarheit und richtigen Methode in der Darſtellung der einzelnen Gedanken in ſo fern ſie Reflexionen des Selbſtbewußtſeins ſind, geſchehen um den Zuſammenhang zwiſchen der Vorſtellung und der lebendigen Thätigkeit zu vermitteln: ſo werden wir ſagen müſſen, daß ein fremdartiges Motiv den Zwekk zerſtören würde; jede Einwirkung die auf der Kraft ſinnlicher Momente beruht, würde offenbar dem Zwekke entgegen ſein. Das führt wol darauf, als auf den erſten wichtigſten Kanon in dieſer Beziehung, daß die Kraft dazu in der Vorſtellung ſelbſt liegen muß, und nichts anderes nöthig ſei als nur die religiöſe Mittheilung der religiöſen Vorſtellung, ſo wie ſie im mittheilenden ſelbſt im lebendigen Zuſammenhang mit der Thätigkeit ſtehe; daß alſo der Zwekk nicht die bloße Mittheilung des Inhaltes iſt, aber doch der Zwekk erreicht werden kann dadurch daß ſie ihren Inhalt auch rein und lauter mittheilt. *) Es iſt nun der innere Zuſammenhang poſtulirt, und dieſer iſt die eigentliche Einheit der Rede, d. h. wenn wir uns die Gedanken der Rede vereinzelt denken: ſo muß unter ihnen eine natürliche Verbindung ſtattfinden, vermöge deren ſich das ganze als Einheit darſtellt. Die natürliche Folge davon iſt die, daß ſo wie die Zuhörer durch den ganzen Act des Cultus in den Zuſtand der Aufregung geſezt werden, wenn das ganze geſchloſſen iſt ſie ſich im Zuſtande der Befriedigung befinden. Wenn eine Menge Vorſtellungen erregt werden ohne Zuſammenhang, ſo könnte ſolche Befriedigung nicht entſtehen. Je mehr man die Gedanken vereinzelt, deſto weniger iſt ein Grund, warum man aufhört; zeigt ſich aber das vorgetragene als abgeſchloſſenes Ganze: ſo iſt die Befriedigung das Ziel der Aufregung. Hieraus ſcheint als Folge hervorzugehen, daß die Zuhörer vorher von dieſer Einheit der Rede unterrichtet werden müſſen, damit ihre Aufmerkſamkeit auf den Zuſammenhang gerichtet werde.

---

*) S. Beilage B. 31.

Wenn wir aber die Sache genauer anſehen: ſo wird die Folge nicht ganz ſtreng anzunehmen ſein. Das wahre und weſentliche iſt, daß ſich eine Vorſtellung der Grenze bilden, daß die Einheit daſein muß; aber keinesweges folgt daß ſie im Anfang oder anderswo hingeſtellt werden müſſe. Die weitere Anwendung werden wir erſt an einem andern Orte verfolgen. Wir betrachten hier die Einheit nur als eine innere, als ein Bewußtſein des redenden, das ſich aber dem Zuhörer wieder mittheilen ſoll. Wenn wir nun fragen, Wodurch wird dieſes eigentlich erreicht: ſo iſt nach Maaßgabe der Quantität eine Anzahl von Stellungen von Gedanken möglich; und fragen wir, ob durch jede Stellung dieſer Zwekk wird erreicht werden: ſo wird jeder dies verneinen. Es wird eine Menge von Arten geben das Material zuſammenzutragen, wodurch der Zwekk nicht erreicht wird; nur eine geringe Anzahl unter dieſen verſchiedenen Anordnungen wird es geben wodurch der Zuſammenhang des Ganzen mit dem Bewußtſein des einzelnen Theiles zugleich ſich bildet, und es iſt alſo die Anordnung des Stoffes, die Diſpoſition, wodurch dieſes Ziel erreicht wird.

Dieſer nämliche Gegenſtand iſt aber noch von einer anderen Seite zu betrachten. Hier habe ich bis jezt bloß darauf geſehen, worin der zeligiöſe Vortrag mit jedem analogen vollkommen gleich ſich verhält, daß eine Erwartung hervorgebracht wird und dieſe vollkommene Befriedigung finden muß. Aber nun haben wir dieſelbe Betrachtung in Beziehung auf den religiöſen Vortrag, daß durch das Vernehmen der Rede das religiöſe Bewußtſein belebt werden ſoll. Wenn ich noch nöthig habe mich über dieſen Ausdrukk zu erklären: ſo werde ich auf zwei Punkte beſonders hinführen. Erſtens auf den Zuſammenhang zwiſchen den einzelnen Vorſtellungen, die nur Ausdrukk des Bewußtſeins nach einer Seite hin ſind, und dem religiöſen Bewußtſein im ganzen. So wenn die Zuhörer nicht die feſte Ueberzeugung bekommen, daß dieſer Gegenſtand nur durch die rechte evangeliſche Anſicht in Uebereinſtimmung mit allen andern ſei: ſo fehlt die rechte Lebendigkeit. Das zweite iſt der Zuſammenhang einer religiöſen Gemüthsbewegung mit der Leitung des Willens. Es ſoll durch die Auffaſſung zugleich eine Bewegung entſtehen; nicht eine einzelne und beſtimmte, ſo wie es bei den Alten war, die auf die Feſtſezung eines Beſchluſſes ausgehen, denn das iſt hier nicht der Fall: ſondern eine Bewegung im allgemeinen Sinn des Zuſammenhanges des Denkens mit der lebendigen Thätigkeit überhaupt, wovon man freilich nicht weiß wieviel ſie hernach wirken wird, aber dieſe Belebung kehrt in gewiſſen Zeiten wieder. Wenn eine religiöſe Rede ſowie ſie zu Ende iſt den Eindrukk eines wohlgeordneten Ganzen macht: ſo iſt dies allerdings ein wohlgefälliger Eindrukk, und es entſteht daraus eine gewiſſe Leichtigkeit das ganze gegenwärtig zu haben, welche Gegenwärtigkeit aber verſchwindet wenn andere Elemente dazwiſchen treten. Aber wir wollen denken daß nichts dazwiſchen tritt, und nun den Fall ſezen, das religiöſe Bewußtſein iſt nicht belebt; fragen wir nun, Wird jener Eindrukk dauern? und wird eine Folge für das religiöſe Leben entſtehen? ſo muß ich beides verneinen. Der Eindrukk wird allerdings dauern in ſo fern es eine Rede geweſen, aber nicht als ein religiöſer. Geht der Zuhörer darauf zurükk, daß das Ganze ein religiöſer Act ſein ſoll: ſo geht die Befriedigung verloren. Daher wird der Eindrukk als ein in Beziehung auf die urſprüngliche Tendenz des Zuhörers leeres und gehaltloſes bald verſchwinden. Umgekehrt wenn wir denken, das religiöſe Bewußtſein iſt durch das einzelne wol belebt, aber es iſt kein Zuſammenhang des Ganzen: ſo iſt dem Zuhörer kein Eindrukk der Verhältniſſe geworden, und ſo iſt der Eindrukk ein verworrener, und dieſer iſt allemal ein kraftloſer, und der Erbauungseffect des ganzen hebt ſich auf. Was iſt die unmittelbare Folge die wir hieraus ziehen können? Wir haben zwei mit einander zu vereinigende Aufgaben. Wir ſind uns nicht bewußt daß ſie beide gleichmäßig durch daſſelbe Verfahren werden zu erreichen ſein. Daraus folgt daß es zwei Arten geben muß, die eine in Rükkſicht der andern untergeordnet. Stellt ſich eine Anordnung dar, von der man gewiß iſt, ſie wird den einen Effect erreichen: ſo muß man die andere Frage auch zum Vortrag bringen und die Aufgabe ſtellen, dieſe muß ſo erreicht werden daß die andere auch erreicht wird.

*) Die ganze Theorie der religiöſen Rede können wir von einer doppelten Seite anſehen. Sie iſt eine objective; fragen wir danach, Wie muß das Kunſtwerk beſchaffen ſein? dann iſt ſie die Idealität der ganzen Production. Wenn aber gefragt wird, Was hat man zu thun die Production dieſer aufgeſtellten Idee ſo nahe zu bringen wie möglich? ſo hat man die ſubjective Seite. Beide haben eine beſtändige Beziehung auf einander; allerdings liegt das objective überall zum Grunde, das ſubjective iſt aber vom objectiven verſchieden. Es kann einer die Einſicht haben, wie eine religiöſe Rede beſchaffen ſein muß, eine jede Rede ſehr richtig beurtheilen, ohne daß er die Fertigkeit hat ſo zu produciren daß auch nach ſeinem Urtheil die Production gelingt. So kann einer alles haben um trefflich zu produciren; wenn er aber einen falſchen Geſchmakk hat, ſo wird ihm jene Tüchtigkeit durchaus nichts helfen. Keine Seite mag der anderen entbehren. In Beziehung auf die abgeſchloſſene Totalität der religiöſen Rede zerfällt die Darſtellung auf ſolche Weiſe, daß wir 1) zu betrachten haben die innere Einheit aus der das ganze hervorgeht, in der alles mannigfaltige ſeinen Grund hat; 2) das Schema der ganzen Anordnung, in welchem die Grundzüge der Gedanken liegen die zuſammengeſtellt werden ſollen, und auch des Tones welchen das ganze haben ſoll. Das iſt nicht mehr die Einheit, auch nicht die Mannigfaltigkeit, nur das Grundverhältniß des mannigfaltigen zur Einheit, die Dispoſition; 3) das mannigfaltige ſelbſt, die weitere organiſche Ausbildung des einzelnen von der inneren Einheit aus in Gemäßheit mit jenem Grundriß, die Erfindung; 4) endlich das was ſich auf die Sprache bezieht, die Bearbeitung der Sprache, die ſich nur

---

*) S. Beilage A. 32.

aus der Beziehung auf das Weſen der Sprache und der Darſtellung conſtruiren läßt, der Ausdrukk. So haben wir nun die Rede vollſtändig, aber nur als eine innerliche in dem redenden; ſie ſoll aber heraustreten, und ſo kommt noch der Vortrag hinzu. Dieſe zuſammen ſind die Erforderniſſe der Rede, die Hauptpunkte über die Regeln gegeben werden ſollen. Dieſe verſchiedenen Haupttheile, aus denen ſucceſſive die lebendige Anſicht des ganzen entſteht, ſtehen in einem beſtimmt verſchiedenen Verhältniß zu den beiden Hauptgeſichtspunkten der ganzen Theorie, dem objectiven und ſubjectiven. Die Einheit iſt offenbar etwas rein ſubjectives, ein Moment in dem producirenden, das feſtgehalten wird und aus dem ſich das ganze hernach entwikkelt. Was läßt ſich objectiv darüber ſagen, wie ſolche Einheit der religiöſen Rede ſein ſoll? Nur etwas negatives, die Sphäre feſtſezen innerhalb welcher die Einheit liegen muß. Es iſt unmöglich daß die religiöſe Rede etwas gutes werden könne, wenn nicht einerſeits die Einheit von einem rein religiöſen Gehalt iſt, und nicht ein vollkommen klares Bewußtſein andererſeits. Iſt nun das erſte nicht: ſo wird nicht die Mannigfaltigkeit aus der Einheit ſich entwikkeln können, was das fremdartige im Lebensmoment verräth. Iſt das Moment nicht zum klaren Bewußtſein geworden ehe die Production anging: ſo iſt unmöglich daß der zweite Punkt, der Grundriß des ganzen etwas gutes und ganzes ſein kann; aber weiter als dieſe negative Beſtimmung wird ſich objectiv nichts feſtſezen laſſen und dann fängt das ſubjective an. Sagen wir, der Redner muß bei Beſtimmung der Einheit auf die Capacität ſeiner Gemeine Rükkſicht nehmen: ſo liegt es nur auf der ſubjectiven Seite der Theorie und alles poſitive geht von dieſer aus. Wogegen wenn wir von dem entgegengeſezten Ende anfangen, von der Behandlung der Sprache, das objective die Oberhand hat; und wie in dem einen Endpunkt das Uebergewicht des ſubjectiven, in dem andern das des objectiven iſt: ſo wird in dem mittleren, in der Dispoſition, das Gleichgewicht des objectiven und ſubjectiven ſeinen Ort haben.

1. Von der Einheit der religiöſen Rede.*)

Alle Beziehung auf das mannigfaltige ſchließen wir vor der Hand aus. Objectiv iſt nun die Einheit der religiöſen Rede das wodurch alles einzelne in ihr grade zu dieſem Ganzen verbunden iſt und grade ſo und nicht anders zuſammengeſtellt; denn es iſt offenbar, bleiben wir bei der allgemeinen Betrachtung ſtehen, daß man aus derſelben Maſſe von einzelnen Gedanken etwas ganz verſchiedenes machen kann. Das einzelne bleibt daſſelbe, das ganze wird ein verſchiedenes, nur weil die Einheit eine andere iſt. Sie iſt alſo dasjenige wodurch aus dem mannigfaltigen dies und kein anderes Ganzes bedingt iſt. Sehen wir ſie ſubjectiv an: ſo iſt ſie der innerſte Keim der ſelbſtthätigen Productivität aus dem dies ganze wird, und alles folgende entwikkelt ſich aus dieſem einzelnen Punkt, und was in dieſem Moment nicht gegründet iſt, iſt fremdartig und ſtört die Vollkommenheit des ganzen. Wir ſind ſchon darüber eins geworden, daß die religiöſe Darſtellung im Cultus überhaupt nicht ein Geſchäft iſt wodurch ein beſtimmter Erfolg erreicht werden ſoll, ſondern eine reine Darſtellung. Das Belehren iſt ein Geſchäft; wenn das Belehren das Weſen der religiöſen Rede wäre, ſo könnte ſie in ihrer Totalität nur die Entwikklung eines Begriffes ſein, und die Einheit der Rede der Begriff ſelber, das mannigfaltige die Auseinanderlegung deſſelben. Wenn das Belehren nicht Weſen des Cultus überhaupt iſt, ſo wird nicht die Einheit der religiöſen Rede objectiv angeſehen ein Begriff ſein. Das wird ſich auch leicht zeigen laſſen. Wenn man einen Begriff als Einheit der Rede nimmt, und etwa von der chriſtlichen Bruderliebe handelt: ſo würde ich zuerſt nach den Prädicaten fragen die im Subjecte liegen könnten; darauf würde die Rede ausmitteln was zur chriſtlichen Bruderliebe gehört oder nicht, ausſchließend auf der einen Seite und anfüllend auf der anderen. Das wäre ein vollſtändiger Lehrgang, und alsdann würde die religiöſe Rede nur eine belehrende ſein können, und alſo eine Abhandlung zu Stande kommen. Wenn ich dagegen ſage, Ich will den Begriff der chriſtlichen Wohlthätigkeit zum Grunde legen, die doch nichts anderes iſt als eine Handlungsweiſe; ich frage alſo nach dem Subject worin dieſe iſt, und nach den Bedingungen: da nehme ich ſchon einen ganz anderen Gang, der Begriff wird gleich aus dem Gebiet des abſtracten herausgeſpielt. Die Begriffsentwikklung gehört in den Religionsunterricht und wird vorausgeſezt. Das iſt die erſte negative Beſtimmung welche eine religiöſe Rede angehen kann. Das iſt aber nur eine Cautel, und wir müſſen noch zu einer beſtimmteren Anſchauung deſſen gelangen was wegen dieſes Charakters der religiöſen Rede die Einheit derſelben ſein muß. Dazu finden wir einen Uebergang der ſich von ſelbſt ergiebt. Wir ſagen, die Einheit der religiöſen Rede kann kein Begriff ſein, aber ſie iſt Rede, Darſtellung durch Sprache; die Sprache aber iſt ſelbſt ein in äußere Erſcheinung getretenes Syſtem von Begriffen. Hieraus folgt zweierlei. Entweder wir halten den Saz, daß die Einheit der Rede kein Begriff iſt, ganz feſt und ſagen, Es kann die ganze Darſtellung aus einem Complex von Begriffen beſtehen, die Einheit ſelbſt iſt aber kein Begriff. Daraus wird folgen daß die Einheit ſelbſt in der Darſtellung nicht unmittelbar heraustreten kann. Oder wir halten die beiden Säze feſt, Die religiöſe Rede iſt Darſtellung durch die Sprache, ihre Einheit aber kein Begriff; ihre Einheit läßt ſich aber entwikkeln in Begriffsreihen, und muß poſitiv ein ſolches ſein welches ſich in Begriffsreihen entwikkeln läßt. Dann kann ſie ſelbſt auf eine ſymboliſche Weiſe als Begriff dargeſtellt werden. Dies nähert ſich dem poſitiven, iſt aber noch nicht das woraus ſich das Weſen der Einheit der religiöſen Rede erkennen ließe. Wir wollen daher zuerſt dieſe beiden Fälle näher entwikkeln. Was den erſten betrifft: ſo iſt kein Widerſpruch darin, daß die religiöſe Rede eine Darſtellung durch die Sprache ſein könne, die Einheit derſelben aber nicht auf ausgeſprochene Weiſe heraustritt. Daſſelbe finden wir auch in anderen Kunſtſachen, in den bildenden und muſikaliſchen Künſten. Man hat lange darüber geſtritten, was die Einheit der Iliade ſei; die Ueberſchrift ſpricht ſie nicht aus, der Anfang des Ganzen, der Zorn des Achilles, auch nicht. Daß aber eine da iſt, nur daß ſie nicht heraustritt, das iſt klar. So muß ſich der Betrachter eines Bildwerkes die Einheit herausſuchen; ſie ruht in der Seele des Bildners, und der Betrachter ſoll ſie ſich reconſtruiren. Bei den Reden der Alten tritt die Einheit beſonders heraus; das hängt damit zuſammen, daß ſie an ein Geſchäft anknüpften und nicht reine Kunſtwerke waren. In den älteren religiöſen Reden aus der patriſtiſchen Zeit tritt die Einheit nicht beſtimmt hervor. In den apoſtoliſchen aus dem N. T. könnte ſie auch ausgeſprochen ſein, denn hier nehmen die Darſtellungen mehr den Charakter des Geſchäfts an, weil es Inſtitutionen waren die gegeben wurden. Von dieſem Punkt aus, ehe wir zur Betrachtung des anderen Falles übergehen, fragen wir, Was kann möglicher Weiſe die Einheit der religiöſen Rede ſein? Wir haben ſchon feſtgeſtellt, daß die religiöſe Rede der Mittelpunkt von einem einzelnen Acte des Cultus iſt, auf welchen ſich alle anderen Standpunkte des Cultus beziehen. Iſt nicht etwas inneres da, wovon dieſes äußere nur die Erſcheinung iſt: ſo muß das ganze auch als etwas werthloſes angeſehen werden. Die Hauptſache d. h. das von der Sache ergriffen ſein iſt Gabe Gottes, deshalb auch keine Kunſt. Was gehört alſo dazu, damit die religiöſe Rede auch realiter dasjenige ſei was ſie der Form nach iſt, die Einheit und Vollſtändigkeit eines Actes des Cultus conſtituirend? Wir haben ſchon aufgeſtellt, daß der einzelne Act nur relativ ein ganzes ſei und nur Theil von einem größeren ganzen des jährlichen Cyklus des Cultus. Alſo darf auch nicht mehr von der religiöſen Rede gefordert werden als dieſes beides zuſammengenommen ergiebt. Sie ſoll ein in ſich abgeſchloſſener Act ſein, aber nur in Beziehung auf das größere Ganze dem ſie angehört. Wir werden uns ſo auszudrükken haben: Es iſt in dem einzelnen Acte des Cultus ſo wie er durch die religiöſe Rede dominirt wird, eine in ſich vollendete Darſtellung des religiöſen Bewußtſeins, aber auf eine ſolche Art beſchränkt daß es ſeine Ergänzung nur findet in der Totalität der einzelnen Darſtellungen wie ſie den jährlichen Kreis bilden. Wodurch wird alſo ein darſtellender Act eine wirkliche *Einheit* des Moments? dabei haben wir offenbar auf zweierlei zu ſehen, nämlich auf dasjenige *was* die Darſtellung bewirken ſoll, und auf dasjenige *wodurch* ſie es bewirken ſoll. Beides muß zuſammenfallen und in einander aufgehen. Das religiöſe Bewußtſein der Gemeine muß befriedigt ſein wenn ſie den Ort des öffentlichen Gottesdienſtes verläßt. Bleiben wir bei der religiöſen Rede als dem Centrum ſtehen: ſo iſt das wodurch jenes bewirkt werden kann nichts anderes als eine Gedankenreihe. Das iſt das Darſtellungsmittel. Das religiöſe Bewußtſein iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein, aber die Befriedigung deſſelben iſt nur wenn es ſich zum Uebergehen in das Handeln geſtaltet hat. Das iſt das was erreicht ſein ſoll wenn der Moment des hervortretenden religiöſen Bewußtſeins beſchloſſen iſt. Als unmittelbares Selbſtbewußtſein iſt es entweder Luſt oder Unluſt, oder Uebergang von einem in das andere. Wie nun hier weder an reine Luſt noch an reine Unluſt zu denken iſt, das geht aus den früheren Erörterungen hervor. Die reine Luſt iſt das nicht erreichbare und die reine Unluſt unterhalb der Vorausſezung. Der Menſch findet in ſeinem Lebensmomente ſich ſelbſt in der vollkommenen Angemeſſenheit zu der Richtung des religiöſen Princips, es kann hier alſo nur von einer Vermiſchung von beiden die Rede ſein. Iſt nun das Reſultat ein chaotiſches, eine bloße Verwirrung zwiſchen den Gliedern dieſes relativen Gegenſazes: ſo kann unmöglich der Zweck der Darſtellung erreicht werden. Der vollſtändige Act muß alſo einen Typus haben in Beziehung auf dieſen relativen Gegenſaz, alſo eine Unterordnung des einen Elements unter das andere. Sowie dieſes mittelſt der Gedankenreihe hervorgebracht iſt, ſo wird auch die Befriedigung da ſein und der Moment die nöthige Vollſtändigkeit haben. Indem aber das chaotiſche vermieden werden ſoll, ſezten wir durchaus nicht weder ausſchließend das eine noch ausſchließend das andere Glied. Wenn der Typus ein ſolcher iſt daß der Gottesdienſt nur ein das religiöſe Bewußtſein erhebender iſt: ſo muß doch je näher dem Ende ein Princip der Zuſtimmung des einen mit dem andern in der Darſtellung ſein. Alſo haben wir nur eine zwiefache Einheit: die erſte iſt die unmittelbare ihrem Inhalte nach, die Einheit des durch den Act des Cultus erwekkten religiöſen Bewußtſeins, die ſubjective; die andere iſt die der Gedankenreihe, die mittelbare, aber die objective, weil ſie auf der Seite des objectiven Bewußtſeins liegt. Dieſe beiden müſſen rein in einander aufgehen. Wenn in einer Gedankenreihe etwas geweſen iſt was gar keinen Beitrag gegeben hat zur Erwekkung des religiöſen Bewußtſeins: ſo iſt es unnüzer Weiſe dageweſen, denn es iſt ein Ueberſchuß auf dieſer Seite. Wenn in dem erwekkten religiöſen Bewußtſein etwas iſt was nicht durch die Gedankenreihe hervorgebracht iſt: ſo iſt dieſe nicht vollſtändig. Nicht iſt die Forderung, daß alles was in allen einzelnen Zuhörern vorgeht vollkommen daſſelbe ſein ſoll, ſondern nur nach Maaßgabe eines jeden Individuums. Dann ſtimmt auch alles vollkommen zuſammen, in einem jeden wird die religiöſe Rede erwekkend für das religiöſe Bewußtſein nach ſeiner Eigenthümlichkeit. So wie etwas dieſem Typus widerſtrebendes entſtände, wäre die Harmonie geſtört. Die Art alſo wie die eine Form des religiöſen Selbſtbewußtſeins der andern untergeordnet iſt, iſt die beſtimmte Einheit des Zuſtandes. Ob die Rede dies darlegt an einem und demſelben Gegenſtande durch welchen das religiöſe Bewußtſein afficirt worden iſt, oder ob ſie es durchführt durch eine Reihe von Gegenſtänden die verwandt ſind: in beiden Fällen iſt doch eine Einheit da. Die Beziehung aber auf die Gegenſtände wird es möglich machen daß die Einheit auch, aber nur auf ſymboliſche Weiſe, in Begriffszeichen ausgeſprochen werden kann, und ſo entwikkelt ſich uns der zweite Fall von ſelbſt. Wir können aber nicht über die beiden auf abſolute Weiſe entſcheiden, daß nur das eine richtig wäre. Wenn wir uns für das eine entſchieden, würden wir die überwiegende Form der alten Zeit tadeln, durch das andere die der neuen Zeit. Daher wol dieſe Formen in dem verſchiedenen Charakter der Zeiten ihren Grund haben. Wenn wir einen Grad von Kunſtſinn und ein Intereſſe am Gegenſtande vorausſezen: ſo verſchwindet die Nothwendigkeit die Einheit der Rede beſtimmt auszuſprechen. Das beſondere Heraustreten der Einheit iſt eine Ueberſchrift, die iſt ganz zufällig und kann nicht in der Rede ſelbſt vorkommen. Sezen wir den Kunſtſinn nicht voraus: ſo wird es ein Hülfsmittel ſein für die ſchwachen ungeübten Zuhörer, und daher iſt es natürlich daß ſo lange das öffentliche Reden und Hören auch in anderen Gebieten einen bedeutenden Theil des gemeinſchaftlichen Lebens ausmachte, auch der Sinn für das Reden auf dem religiöſen Gebiet eröffnet war, und wo die Form des Geſchäftes nicht dominirend war, kein Bedürfniß die Einheit der Rede auszuſprechen; um ſo mehr da der redende aus ſeinem inneren Bewußtſein heraus conſtruirte. In der ſpäteren Zeit als das Chriſtenthum ſich bei den Abendländern verbreitete, mußte erſt eine Uebung im Auffaſſen der Rede gebildet werden. Bei vielen Völkern war die Einpflanzung des Chriſtenthums und der geiſtigen Bildung daſſelbe, und da war natürlich daß die äußeren Formen der Ungeübtheit zu Hülfe kamen. Aber denken wir uns auch auf den Punkt gekommen wo der Kunſtſinn genug geübt iſt: ſo giebt es doch immer auf beiden Seiten eigenthümliche Vortheile.

---

*) S. Beilagen A. 33. B. 32—34.

Wenn wir die Geſchichte der religiöſen Rede betrachten: ſo finden wir, daß es eine ſehr neue Forderung iſt die Einheit auszuſprechen. Wenn wir die Periode ſeit der Reformation betrachten: ſo finden wir in dieſer Beziehung ein Auf- und Abwogen, anfangs eine große Annäherung an jene freie patriſtiſche Form, aber je mehr das dogmatiſche Zuſpizen in die Kirche eintrat, je mehr das Intereſſe an dieſem auch allgemein wurde: deſto mehr nahm jene Form überhand, die das

Zerſpalten der Einheit als Form vorſtellte. Aber wir finden auch daß jene freiere Form ſich geltend machen will, freilich in beſtändigem Streit, ſo daß viele Theoretiker die Anſicht haben, daß jene Form eine ſolche ſei die nur einer unvollkommenen Zeit angehöre. Dieſe Lage der Sache macht es uns nothwendig unabhängig davon die Frage über die Einheit der religiöſen Rede zu behandeln. Wenn wir bei der älteſten Form anfangen und denken ſie uns bloß im Gegenſaz gegen jene andere Form die uns die geläufigſte iſt, als einen Vortrag in dem keine Einheit und keine beſtimmten Abtheilungen der Rede bemerkbar gemacht werden, und wollten ſie nicht weiter als negativ charakteriſiren: ſo könnten wir zu einem verworrenen Aggregat kommen, das die Unvollkommenheit der Rede iſt. Allein ſo verhält es ſich keinesweges; ſondern ein Band war allerdings da, wodurch die Gedanken zuſammenhingen, nämlich daß es ein Abſchnitt aus der Schrift war. Hier bildete ſich ein Abſchnitt deſſen Theile die Centra ſind, ein durch das Ganze gehender Faden; und wie in jedem ſolchen Theil eine Nothwendigkeit iſt wodurch die Elemente verbunden ſind: ſo iſt eine Leichtigkeit gegeben, daß die Zuhörer ſich des Inhaltes bemächtigen. *) Wenn wir den eigenthümlichen Charakter der evangeliſchen Kirche in Betrachtung ziehen, die gar nicht einen Gegenſaz conſtituirt zwiſchen Klerus und Laien, ſondern beide auf gewiſſe Weiſe einander gleichſtellt, und namentlich als das erſte Princip aufſtellt, daß jedem Mitgliede die Bibel gegeben ſei um ſeine religiöſen Vorſtellungen und Handlungen durch dieſelbe zu berichtigen, und wir nehmen dazu, wie ſchwierig das Verſtändniß doch iſt für den größten Theil: ſo iſt es weſentliche Aufgabe der Kirche die Geſammtheit der Mitglieder in das richtige Verſtändniß einzuleiten. **) Nun kann es dazu allerdings andere Mittel geben als den öffentlichen Gottesdienſt, aber aus unſerem öffentlichen Gottesdienſt darf dieſer Zwekk nicht ausgeſchloſſen werden. Was wir außer demſelben haben, iſt auf der einen Seite nur das katechetiſche Verfahren, auf der anderen der literariſche Verkehr durch Schriften. Wenn wir bedenken wie eingeſchränkt das erſte iſt: ſo iſt es wol nothwendig daß im öffentlichen Cultus dieſes Ziel erreicht werde. Sonach glaube ich wird niemand behaupten können, daß dieſes auf dieſelbe Weiſe erreicht werde durch die bei uns herrſchende Form; denn was läßt ſich für das eigentliche Verſtändniß der Schrift thun, wenn der Zwekk der Rede iſt einen Complex von religiöſen Vorſtellungen hervorzubringen? Wir finden viele Kanzelredner, die ihren Text nur als Motto betrachten. Wenn wir ſagten, Das iſt eine unbibliſche oder gar unchriſtliche Art: ſo würde das ein voreiliges Urtheil ſein; wenn wir aber fragen, Was wird auf dieſe Weiſe für das Schriftverſtändniß bewirkt: ſo werden wir ſagen, gar nichts. Ich wünſche daß es wieder gewöhnlich werde in die Wochengottesdienſte die exegetiſche Homilie mit Weisheit einzuführen, ſonſt können leicht die Gemeineglieder ſich ſolche Leitung für ihr Bibelſtudium wählen welche mit dem Zwekk des Geiſtlichen in Widerſpruch ſteht, und gewiß liegt in der Vernachläſſigung der Leitung des Bibelverſtändniſſes der Grund zu vieler Unordnung im kirchlichen Weſen. Wenn wir dem Gegenſaz der thematiſirten Rede und der Homilie in Beziehung zer Obliegenheit des Geiſtlichen folgen: ſo läßt ſich ſchwerlich ein Fall denken wo er den einen Zwekk total dürfe fallen laſſen; wir werden alſo beide Formen als nothwendig in der Amtsthätigkeit neben einander ſtellen müſſen.

---

*) S. Beilagen A. 36. B. 60.

**) Je mehr wir an dem Grundſaz feſthalten, daß wir bei der Sache einen Halt an der Schrift voraus ſezen müſſen: um ſo mehr muß dieſes erhalten und befördert werden.

Fragen wir, Soll die Einheit der Rede ausgeſprochen werden: wie iſt ſie dann eigentlich zu faſſen? Sie hat eine doppelte Beziehung. Einmal iſt die zum Grunde liegende Einheit in der Seele des redenden eine qualitative und quantitative Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeins als Gefühl. Dieſe Einheit kann als ſolche nicht ausgeſprochen werden. Erſtlich haben wir keinen Meſſer für das intellectuelle Gefühl, und dann iſt offenbar daß der Zuſtand des redenden ein beweglicher iſt und ſolche Einheit nicht aufgefaßt werden könnte. Daher richtet ſich die ausgeſprochene Einheit immer mehr auf das andere Element, auf den Gegenſtand an welchem ſich das religiöſe Bewußtſein manifeſtirt; und der Gegenſtand als ſolcher iſt eine beſtimmte Region des religiöſen Lebens und läßt ſich in der Sprache darſtellen. Wir haben ſchon geſagt, daß hier Einheit oder Mannigfaltigkeit ſein kann. Wenn aber jemand ſein religiöſes Bewußtſein an einer Reihe von Gegenſtänden zeigen will: ſo müſſen ſie verwandt ſein und wieder eine Einheit geben. Der Unterſchied iſt jezt alſo der zwiſchen einer größeren oder kleineren Einheit des Gegenſtandes.

Der Gegenſtand kann ein großer oder ein kleiner ſein. Das iſt kein beſtimmter Gegenſaz, ſondern es läßt ſich darin eine unendliche Menge von Uebergängen denken; aber bedenken wir daß die Gedankenreihe in einem gewiſſen Zeitraum eingeſchloſſen iſt, freilich nicht für die Minute beſchränkt: ſo folgt gleich daraus, daß eine relativ entgegengeſezte Behandlung eintritt in Beziehung auf dieſe Bedingtheit der Zeit. Man hat oft den Grundſaz aufgeſtellt, die Einheit des Gegenſtandes müßte die möglichſt kleine ſein. Das iſt aber einſeitig. Iſt ſie eine größere: ſo iſt die Identification des redenden mit dem hörenden leichter zu bewirken; denn je mehr man ins einzelne ſich einläßt, deſto ſchwerer wird es ſein die Identität feſtzuhalten, denn in der allgemeinen Anſicht tritt die perſönliche Differenz mehr zurükk. Auf der anderen Seite iſt wahr, daß es ſchwerer iſt die Aufmerkſamkeit bei der Rede feſtzuhalten je mehr man ſich an etwas allgemeines hält, weil die Darſtellung unbeſtimmt bleibt. Jeder hat eine Neigung zu individualiſiren und in dieſem Gebiet den Gedanken aus der großen Aehnlichkeit mit der Formel in die mit dem Bilde hineinzuziehen. Iſt die Einheit des Gegenſtandes eine geringe: ſo wird es ſchwer ſein die Zuhörer alle unter die Anſicht des Gegenſtandes zu vereinigen. Hat man eine Einheit der Anſicht bewirkt: ſo iſt die Schwierigkeit gehoben, und es iſt dann leichter die Zuhörer beiſammen zu halten. Der kleinere Gegenſtand wird durch die Betrachtung mehr erſchöpft werden; bei einem großen Gegenſtande iſt in derſelben Zeit das in das einzelne Hineingehen gar nicht möglich, ſondern man kann ihn nur in ſeinen großen Zügen betrachten. Was iſt geſchikkter dazu das religiöſe Bewußtſein in einer beſtimmten Form auf gleichmäßige Weiſe bei allen zu beleben? Wenn man den eigentlichen Zwekk der religiöſen Rede in dem Belehren ſucht, was wir nicht thun: ſo entſcheidet ſich die Frage leicht. Wenn ich einen Gegenſtand erſchöpfe: ſo iſt das eine gründliche Belehrung; aber wenn ich einen großen Gegenſtand nicht ins einzelne verfolge: ſo iſt keine ſo gründliche Belehrung da; ich will mehr leiſten durch die Größe des Gegenſtandes den ich vortrage. Fragen wir, wie ſich die Sache ſtellt wenn wir alles das berükkſichtigen was wir ſchon ausgemacht haben, den Unterſchied zwiſchen dem feſtlichen und ſonntäglichen. Bleiben wir zuerſt ſtehen beim Charakter der hohen Feſte: ſo iſt da der große Gegenſtand durch die Natur der Feſte gegeben; wenn ich einzelnes heraushöbe, ſo würde der Unterſchied zwiſchen dem feſtlichen und gelegentlichen nicht fortbeſtehen. Wir haben noch einen anderen Geſichtspunkt für die Beantwortung dieſer Frage. Das Ende kann ein ſolches ſein, daß im religiöſen Bewußtſein, ſo wie es durch den Gottesdienſt belebt worden iſt, eine Sicherſtellung des Einfluſſes aufs Leben entſtanden iſt, oder in der Beſtimmung des Willens von dem religiöſen Bewußtſein dominirt zu werden. Was wird das zwekkmäßigſte ſein um dieſes zu erreichen? Die großen Gegenſtände ſind auch die vom allgemeinſten Intereſſe, die kleinen nicht von demſelben, und daher ſt es ſchwer den Zwekk auf eine gleichmäßige Weiſe zu erreihen. Wenn man eine Gemeine vor ſich hat die aus homogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt: dann wird auch ein ehr vereinzeltes Intereſſe für alle denſelben Werth haben könen, es muß nur in dem Gebiet der Homogenität liegen. Hieraus geht hervor, daß es bei einem jeden Gottesdienſt nur auf eine geſchikkte Wahl ankommt, um mit demſelben Erfolg einen kleinen Gegenſtand zu behandeln als einen großen. Je mehr der Redner ſeine Zuhörer kennt, deſto leichter wird es ihm ſein ſpecielle Gegenſtände mit Succeß zu behandeln; je loſer dieſes Verhältniß zwiſchen beiden iſt, deſto ſchwerer wird jenes ſein und deſto richtiger ſich mehr in dem allgemeinen zu halten.

*) Bei unſerer gegenwärtigen Form der religiöſen Rede die am meiſten dominirt, der eigentlichen Predigt, tritt die Einheit auf zwiefache Weiſe äußerlich heraus, durch den Text und durch das Thema. In der anderen Form die jezt anfängt gewöhnlicher zu werden, der Homilie, wird ein beſtimmtes Thema nicht aufgeſtellt, die Einheit tritt nur im Text hervor. Da zeigt ſich daß beide ganz verſchieden behandelt werden müſſen; woraus nicht folgt daß in der einen weniger Einheit ſein müſſe als in der andern. Ein ganzes beſteht aus dem Zuſammenſein der Vielheit und der Einheit; wo die Vielheit iſt ohne die bindende Einheit, da iſt keine Totalität; wo die Einheit iſt ohne ſich in ihre Elemente zu zerſpalten, da iſt auch keine Totalität, ſondern nur ein Anſaz. Die religiöſe Rede wird alſo ein ganzes indem alles einzelne ſich auf Eins bezieht und durch Eins beſtimmt wird. Dies iſt der organiſche Charakter der jedem Kunſtwerk zukommt. Wenn der Text auf eine geſunde Weiſe gewählt iſt, ſo bildet er immer eine Reihe von Gedanken die eine Einheit ausmachen. Je mehr der Redner in die Einheit des Textes eindringt, wird auch in der Homilie mehr Einheit ſein. Es geht aber ein verſchiedenes Verhältniß der Rede zu dem Text für dieſe beiden Formen hervor. Vergleichen wir eine Homilie im engeren Sinn, die ſich dem Zuſammenhange einer Schriftſtelle von einiger Ausdehnung anſchließt, mit der Form der Predigt, wo dies am wenigſten ſtattfindet: ſo müßte man noch weiter gehen können, und ſo wie in der Homilie die Einheit am wenigſten als Thema aus-

---

*) S. Beilagen A. 34. B. 35. 36. C. 22—24.

geſprochen werden kann, in der Predigt aber die im Thema aufgeſtellte objective Einheit dominirt, ſo daß alles in Beziehung mit dem Thema ſteht und nicht ſo mit dem Text: ſo könnte hier die Beziehung auf den Text ganz verſchwinden. Dies ſind zwei Extreme die zu vermeiden ſind, das eigentliche Verfahren liegt in der Mitte. Der Text darf nicht verſchwinden, weil er die äußere Gewährleiſtung für die Kirchlichkeit der Rede liefert. Anders iſt es bei religiöſen Reden die Familienſachen ſind; da exiſtirt kein beſtimmter Zuſammenhang mit dem Cultus, und giebt es für die Kirchlichkeit der Handlung andere Gewährleiſtung im ſymboliſchen dabei. Ebenſo iſt das andere Extrem ein ſolches das wir nicht ſtatuiren dürfen. Wenn die religiöſe Rede keine objective Einheit hat, ſondern wenn man dem Zuſammenhange des Textes nachgeht: ſo kann das ganze ſehr gut ſein in ſeinen einzelnen Beſtandtheilen, hat aber die Kunſtmäßigkeit die es haben ſoll nicht mehr. Daher iſt zwiſchen dieſen Extremen eingeſchloſſen was auf eine im Zuſammenhang mit dem ganzen recht beſtehende Weiſe in dieſem Gebiet producirt werden kann.

Nachdem wir uns die Grenzen gezeichnet haben, zwiſchen denen die richtige Einheit der religiöſen Rede in Beziehung auf die Duplicität von Text und Thema liegt, können wir der Beantwortung der Frage näher kommen indem wir ſagen, Wenn auf der einen Seite der Text niemals Null, etwas zufälliges werden kann, andererſeits die Einheit der Rede als Thema zwar ein größeres und kleineres ſein aber nie verſchwinden darf und ein bloßes Aggregat von Gedanken an die Stelle treten: ſo fragt ſich nun, Wie verhalten ſich Text und Thema zu einander? Beide liegen gewiſſermaßen im Streit, denn beide wollen ſich als Mittelpunkt, als Siz der Einheit, als Princip der Conſtruction darſtellen. Wir können uns auf dieſem Gebiete keine Anſchauung machen von zwei Mittelpunkten in ganz unbeſtimmten Verhältniſſen; die Mathematik macht ſich freilich zwei Brennpunkte in einer Ellipſe ſehr gut anſchaulich. An ſich wird niemand läugnen daß aus einem Text mehrere Themata entwikkelt werden können, und zwar ohne ihn auf eine unwahre Weiſe zu gebrauchen die mit dem Zuſammenhang in Widerſpruch iſt. Ebenſo wenn ein Thema gegeben, ausgeſprochen iſt, paſſen dazu mehrere Texte; nur wird es aus dem einen auf etwas andere Art entwikkelt werden müſſen als aus dem andern, und ſo erſcheint das Verhältniß als ein zufälliges. Betrachten wir beides in Beziehung auf die religiöſe Rede ſelbſt: ſo werden wir ſagen, Wenn man von einer Rede ſagen kann, das Thema hätte ſich ganz anders ausdrükken ſollen: ſo iſt das ein Fehler. Sobald man ſagen kann, die Rede hätte eben ſo gut den Text haben können als jenen: ſo iſt das auch ein Fehler. Wenn jede Rede nur ein Thema haben kann und auch nur einen Text, der in Beziehung auf alle einzelnen Theile der Rede als Centrum erſcheint: ſo iſt offenbar daß Text und Thema in Beziehung auf die Rede vollkommen in einander gearbeitet ſein müſſen. Daß das Thema Repräſentant der Einheit der Rede iſt, geht daraus hervor, daß der ganze einleitende Proceß nicht eher vollendet iſt als mit der Entwikkelung des Thema. Wenn man einen Eingang gemacht hat um die Gemeine aus dem Univerſellen in die beſtimmte Richtung zu bringen, und hat den Text ausgeſprochen: ſo iſt der einleitende Proceß nicht zu Ende, ſondern erſt wenn das Thema entwikkelt iſt. Doch iſt es nicht die ganze Repräſentation und hat mehr die Neigung die objective Seite der Rede zu repräſentiren; die ſubjective Erregung wird im Thema nicht unmittelbar repräſentirt. Ebenſo wenn man einen einleitenden Proceß begonnen hat, und das Thema angegeben aber der Text nicht ausgeſprochen iſt: ſo iſt der einleitende Proceß auch nicht zu Ende, und fängt die Behandlung nicht eher an als bis der Text vorgekommen iſt. Hat nun der Text eine entgegengeſezte Beziehung wie das Thema, und repräſentirt das Thema die objective Seite der Einheit: repräſentirt dann der Text die ſubjective? Es ſcheint daß man dies nicht allgemein beantworten könnte. Offenbar iſt es wahr, wie jeder Text in ſeinem Zuſammenhang iſt ſelbſt Aeußerung eines beſtimmten religiöſen Zuſtandes, und alſo ſowol der Ton deſſelben als auch die Stärke deſſelben muß aus dem Text entnommen ſein, wenn man ſich in den der den Text hervorgebracht hat hineindenkt. Wenn ſich der der die Rede producirt, den Text ſo aneignet daß er die Nachconſtruction nicht gemacht hat: ſo iſt die Anwendung eine unvollkommene. Im Gebrauch des Textes liegt eine Aſſimilation zwiſchen der heiligen Schriftſtelle und dem redenden, und ſowol der Ton als die Stärke des religiöſen Bewußtſeins im redenden iſt eine Nachconſtruction von beidem im Urheber des Textes, und es iſt daher natürlich daß der Text mehr die ſubjective Seite der Einheit repräſentirt. Aber es ſcheint ſich entgegengeſezt zu geſtalten. Betrachten wir die Reihe von Gnomen am Ende der apoſtoliſchen Briefe: ſo ſind ſie aus einem und demſelben Zuſtande hervorgegangen. Was dieſe von einander unterſcheidet, iſt nicht dieſe ſubjective Seite, ſondern daß ſich der heilige Schriftſteller in dem Zuſtand in dem er war, das Bild des religiöſen Lebens der Gemeine oder Perſon an die er ſchrieb, vorhält und daſſelbe umſchreibt. Da iſt es die objective Seite, der Gegenſtand, an dem ſich der Zuſtand manifeſtirt. So ſcheint der Text eben ſo ſehr der objectiven als der ſubjectiven Seite der Einheit anzugehören. Das ſind die Fälle wo Text und Thema am meiſten eins werden. Ebenſo könnten wir zeigen, wie es Themata giebt die eben ſo ſehr die ſubjective als die objective Seite der Einheit repräſentiren können. Aber in dem häufigeren Fall wo das nicht iſt, ſondern die Verbindung zwiſchen Text und Thema dargeſtellt wird, wird das Thema mehr der objectiven, der Text mehr der ſubjectiven Seite der Einheit zugekehrt ſein.

Wenn das wahr iſt, daß der Text die ſubjective Seite der Einheit der Rede repräſentirt und bei einem richtigen Gebrauch deſſelben der Gemüthszuſtand des redenden verwandt ſein muß mit dem Zuſtand aus dem der Text hervorgegangen iſt: ſo wird der richtigſte Gebrauch des Textes nur der ſein wobei dieſe Verwandtſchaft iſt. Daher muß man ſich hier im Schriftgebrauch nicht zu enge Grenzen ſezen. Für dieſen freieren

Gebrauch der Schrift haben wir die Autorität der älteſten Kirche und der heiligen Schrift ſelbſt. Auch die älteſte Kirche hat zugegeben daß man von Schriftſtellen Gebrauch machen könne ganz außerhalb eines gewiſſen Zuſammenhanges; ſelbſt im Neuen Teſtament in der Gebrauchsweiſe der altteſtamentlichen Stellen finden wir dies. Dies Recht darf ſich auch der chriſtliche Prediger nicht nehmen laſſen. Anders iſt der gelegentliche Gebrauch einer Schriftſtelle für einen gegebenen Zuſammenhang, und anders die urſprüngliche Aufſtellung eines Zuſammenhanges aus einer Schriftſtelle die Centrum wird. Das kann nicht einem und demſelben Geſez unterworfen ſein, ſondern mit dem lezteren muß es ſtrenger genommen werden. Wir werden nun das Reſultat ziehen können, daß je vollkommener Text und Thema urſprünglich eins ſind oder durch den einleitenden Proceß in einander gearbeitet ſind, deſto vollkommener die Einheit der religiöſen Rede iſt.

Je mehr wir davon ausgehen, daß die religiöſe Rede hervorgehen muß aus einer individuellen religiöſen Bewegung, um ſo ſchwieriger wird es den ganzen Proceß der religiöſen Compoſition an eine beſtimmte Norm zu binden. Es fragt ſich nun, die Freiheit vorausgeſezt, *Welches iſt das Gebiet das der Geiſtliche zum Text wählen ſoll?* Es ſcheint eigentlich kaum nöthig die Frage aufzuwerfen, denn die natürliche Antwort wäre, Die ganze Bibel; aber dieſe iſt ein ſo ungleichartiges daß man doch allerlei Bedenklichkeiten dagegen aufwerfen kann. Erſtens iſt die Bibel nicht für uns dieſelbe wie für die Katholiken, denn da iſt der Unterſchied nicht zwiſchen den kanoniſchen und apokryphiſchen Büchern. Es fragt ſich, Giebt dieſer Umſtand, daß die Apokryphen der Bibel angebunden ſind, dem Geiſtlichen das Recht die Texte daraus zu nehmen? Nehmen wir die Sache factiſch: ſo werden allerdings Texte daraus gewählt vorzüglich bei den Engländern. Eine religiöſe Rede kann eben ſo chriſtlich ſein ohne bibliſchen Text, alſo auch wenn der Text aus einem apokryphiſchen Buche genommen iſt. Die Frage, ob der Geiſtliche dadurch ein Geſez verlezt, gehört ins Kirchenrecht; ich will nur ſagen, daß ein Text rein bibliſch ſein kann, aber aus einem apokryphiſchen Buche genommen ein Mißverhältniß iſt, weil die Bibel dann auf den Flügel placirt iſt, und die apokryphiſchen Bücher auf das Centrum. Ich würde es immer für eine Unvollkommenheit erklären. Wenn nun religiöſe Reden vorkommen können bei welchen das weniger der Fall ſein kann: ſo finde ich keinen Grund, warum man nicht einen Text aus den Apokryphen wählen ſollte, doch nur bei Reden die nicht in den Cyklus des Gottesdienſtes gehören; das ſind keine religiöſe Reden in der Vollkommenheit des kirchlichen Charakters, ſondern ſie beziehen ſich auf bürgerliche Verhältniſſe, und da ſind die apokryphiſchen Texte zuläſſig. Nun giebt es freilich im Neuen Teſtament ſelbſt noch *δευτεροκανόνικα*, von denen man weiß daß ſie erſt ſpäter in den Kanon hineinkamen und die zweifelhaft nur einem Schriftſteller aus dem Kreiſe des Neuen Teſtaments angehören. Ich möchte bevorworten, daß die Vorliebe für die apokalyptiſchen Texte immer etwas verdächtiges iſt. Es zeigt eine vorzügliche Beſchäftigung mit der Apokalypſe. Was muß das für eine Quelle von Vorſtellungen für den Zuhörer ſein? Denkt man ſich apokalyptiſche Texte und die Zuhörer damit bekannt: ſo ſind die Bilder das dominirende und jeder Spruch ſteht unter der Potenz des Bildes. Wir erſchweren uns alſo dadurch die Arbeit, weil der Zuhörer in dem Bilde lebt. Verſirt die religiöſe Rede ſelbſt in den Bildern: ſo wird ſie ſelbſt eine apokalyptiſche, wir haben nicht mehr das eigenthümliche des klaren religiöſen Lebensbewußtſeins und ſind in einer höchſt fremden Region. Das werde ich denn für eine unglückliche und ſelten erlaubte Wahl halten. Wie ſteht es mit dem Verhältniſſe des Neuen Teſtaments zum Alten Teſtament? Hier geben uns ſchon die kirchlichen Perikopen eine ſehr beſtimmte Andeutung; ſie laſſen das Alte Teſtament ganz liegen bis auf wenige Stellen aus den eigentlich meſſianiſchen Weiſſagungen. Wenn wir davon ausgehen, es iſt das chriſtliche Lebensbewußtſein was durch die religiöſe Rede ſoll dargeſtellt und gewirkt werden: ſo kommen wir auf die Frage, ob ein Ausſpruch des Alten Teſtaments eben ſo geſchikkt ſei das chriſtliche Lebensbewußtſein darzuſtellen und zu erwekken wie einer des Neuen Teſtaments? Im Neuen Teſtament iſt Chriſtus das Haupt, das Ende des Geſezes, und das Geſez kommt nur vor als etwas worauf zurükkgeſehen wird. Leite ich alſo den Text aus dem Alten Teſtament her: ſo ſtelle ich mich und die Zuhörer auf einen hiſtoriſchen Standpunkt, und gebe ihnen ein fremdes Bewußtſein und errege eine Gedankenverbindung die nicht im Zuſammenhange ſteht mit dem was ich aus dem Text ableiten ſoll, wenn ich chriſtlich reden will. Die vollkommenſte Behandlung iſt, wenn Text und Thema möglichſt identiſch ſind. Daher können wir als ſolche Texte im Alten Teſtament nur die wahrhaft meſſianiſchen Weiſſagungen anſehen, nicht diejenigen in welchen zufällige Einzelheiten aus dem Leben Chriſti vorkommen und daher auf Chriſtum gedeutet ſind, ſondern ſolche in welchen die meſſianiſche Idee ſo ausgedrükkt liegt daß Chriſtus ſelber und die Apoſtel ſich darauf berufen; andere Texte des Alten Teſtaments können immer nur mehr oder weniger als Motto behandelt werden. Iſt das immer eine unvollkommene Textbehandlung: ſo ſollen ſie ſeltener vorkommen und nur eine Sache der Noth ſein. Ich werde daher immer lieber einen Text aus dem Neuen Teſtamente wählen als einen des Alten Teſtaments, aus dem ich uneigentlich das Thema entwikkeln könnte, wenn ich nicht allgemein reden wollte über dieſe oder jene göttliche Eigenſchaft; ich müßte mich ganz aus der Gedankenreihe der der Text angehört entfernen. Pſalm 139, der ſo ſchön von der Allwiſſenheit und Allgegenwart handelt, hat dennoch einen geſezlichen Charakter und keinen chriſtlichen. Je mehr der Text poetiſche Schönheiten hat, um ſo mehr erſchwere ich mir die Arbeit durch die nothwendige Anwendung des Typus. So kann ich alſo kein anderes Reſultat finden als das natürliche Zurükktreten der Texte aus dem Alten Teſtament und das Hervortreten des Neuen Teſtaments. Nimmt man die Sache rein ſubjectiv: was ſoll man von einem Geiſtlichen denken der ſeine Texte öfter aus dem Alten Teſtament nimmt als aus dem neuen? Offenbar ſchließt man auf eine größere Beſchäftigung mit dem Alten Teſtament als mit dem neuen. Das iſt aber nicht die rechte chriſtliche Methode des Bibelleſens und das rechte chriſtliche Verhältniß zur Bibel; es iſt eine Art von Verläugnung darin, wenn ich ſage, die Worte Chriſti und der Apoſtel dominiren in meinem religiöſen Bewußtſein weniger als die alte Offenbarung. In welcher Region der religiöſen Ausbildung kommen die Texte aus dem Alten Teſtament gewöhnlich vor? Geſchichtlich in zweien: erſtlich in der univerſaliſtiſchen Behandlung des Gottesdienſtes, welche das eigenthümlich chriſtliche in den Hintergrund ſtellt und die natürliche Religion und Moral hervorhebt, in den Pſalmen und Sprüchen z. B., obgleich ich geſtehe daß mir die Moral in den Sprüchen nicht ſonderlich gefällt. Das andere iſt der geſezliche Charakter, eine gewiſſe Aengſtlichkeit, ein krankhafter Zuſtand, eine falſche Anſicht vom ganzen Gang des religiöſen Bewußtſeins. Wenn der Geiſtliche meint, er müßte erſt den Uebergang bereiten: ſo iſt es die pädagogiſche Behandlung, die nicht zum Gottesdienſte gehört. Wir müſſen die Zuhörer als Chriſten aufnehmen, und nicht als ſolche die es erſt werden ſollen und durch die Aengſtlichkeit des Geſezes hindurch geführt werden müſſen. Das iſt die objective Theorie darüber.

*) Nun wollen wir die ſubjective Theorie hinzufügen. Wie macht man es, um zu einer ſolchen Einheit der religiöſen Rede im Produciren zu gelangen?

Wir knüpfen hier an ein ſchon vorgekommenes an, daß alle künſtleriſche Producte ausgehen aus einer erhöheten Gemüthserregung; aber keineswegs ſo daß beides immer in einem und demſelben Moment zuſammentrifft, ſondern es iſt nur ſo, daß man alle dieſe erhöheten Gemüthszuſtände, wie ſie in unterbrochenen Momenten vorkommen, als eins anſieht und alle künſtleriſche Conception auch als eins und ſagt, die leztere

---

*) S. Beilagen A. 34. B. 41. C. 25.

Reihe iſt in der erſten begründet. Der religiöſe Redner kann ein ſolcher nur ſein durch eine über das gewöhnliche ſich erhebende Intenſion und Reinheit des religiöſen Elements in ihm, und aus dieſem permanenten Zuſtande gehen die einzelnen Productionen hervor. Wie kommt der im Amt ſtehende Geiſtliche aus dieſem allgemeinen Zuſtande zu einer beſtimmten Production? wie entſteht ihm daraus die Einheit der Rede? Da ſind wir an zwei Punkte gewieſen.

Der erſte Punkt iſt der: Der Geiſtliche lebt in und mit ſeiner Gemeine; das iſt ſein amtlicher localer Standpunkt, und indem er das religiöſe Leben ſeiner Gemeine mit ſeinen Vollkommenheiten und Mängeln ſelbſt in ſich trägt, kann ihm dadurch eine Beſtimmung werden. Wenn dem Geiſtlichen ſeine Gedankenreihe entſteht aus ſeiner Kenntniß vom Bedürfniß der Gemeine: ſo entſteht ſie ihm auf die rechtmäßigſte und unmittelbarſte Weiſe, ſie geht hervor aus dem gemeinſamen Leben. Wenn ſie ihm aus ſeinem eigenen Gemüthszuſtande entſteht: ſo iſt die Sache nicht mehr ganz dieſelbe; es kann dadurch die Rede eine unpopuläre werden, wenn der Redner ſich nicht mit dem Zuſtande der Gemeine vereinbar befindet. Sobald dieſe Gedankenreihe aber auch rükſichtlich der anderen Seite geprüft iſt, und ſie läßt ſich auf das Niveau bringen mit den religiöſen Gemüthszuſtänden und dem Bewußtſein der Gemeine: ſo wird nichts daran auszuſezen ſein. Es iſt ein bedeutender Unterſchied, wenn die Gedankenreihen entſtehen aus der Kenntniß vom Bedürfniß der Gemeine und der Redner ſelbſt nicht dies Bedürfniß hat, oder wenn dies auch zugleich ſein eigenes Gemüth bewegt. Im lezteren Fall wird die Rede wärmer und lebendiger ſein, im erſteren einen kälteren Ton haben, der ihr nur durch künſtliche Mittel genommen werden kann. Der Geiſtliche muß ſich ſo in den Zuſtand der Gemeine verſezen können daß dieſer ſein eigener wird; kann er das nicht: ſo wird immer die Geneſis ſeiner Rede gut ſein, weil ſie ſich ganz auf das Leben der Gemeine bezieht; aber es wird ſich doch in der Entwikkelung derſelben etwas fehlerhaftes finden. Das iſt bei der erſten Conception die Grundbedingung von welcher der richtige Charakter der ganzen Rede abhängt, daß der Geiſtliche auch das eigene Intereſſe für den Gegenſtand hat, der zugleich ein Gegenſtand im Leben ſeiner Gemeine iſt. Aber offenbar wird das nur in wenigen Fällen ſtattfinden, denn in den meiſten Momenten wo der Geiſtliche produciren ſoll, wird eine große Mannigfaltigkeit von Anregungen entſtehen, und es wird ihm ein Beſtimmungsgrund fehlen.

Nun giebt es noch einen anderen Punkt von dem aus wir conſtruiren müſſen. Der Geiſtliche iſt außer dem beſtimmten Localverhältniß zu ſeiner Gemeine erſtens ſelbſt ein Chriſt und ſodann ein Theolog; in beiden Hinſichten müſſen wir ihn denken als in beſtändigem Verkehr mit der Schrift begriffen. Ein jeder Chriſt ſteht in einer Verwandtſchaft mit der Schrift und in lebendigem Verkehr mit ihr. Das iſt bei vielen einſeitig; bei dem Geiſtlichen ſoll es die Einſeitigkeit verlieren vermöge ſeiner amtlichen Stellung, weil er an die Totalität der Schrift gebunden iſt, aus der allein die Totalität der Gemeine conſtruirt werden kann; ſodann als Theolog, weil nur ihm die Schrift im Totalzuſammenhang verſtändlich iſt. In dieſem Verkehr werden ſich einzelne Momente herausheben, und in der Unbeſtimmtheit die übrig bleibt von jenem Punkt aus, wird der beſtändige Verkehr mit der Schrift eine feſte Beſtimmung geben können. Betrachten wir alſo dieſe andere Seite, der Impuls gehe dem Redner vom Texte aus: wie kann das geſchehen? Offenbar iſt es ſehr möglich daß die Gedankenreihe ihrem erſten Keime nach entſteht aus ſeinem eigenen oder dem religiöſen Zuſtande ſeiner Gemeine, mit dieſem fällt ihm der Text ein, der in Beziehung darauf ſteht. Der Text ſtellt ſich ihm ſo dar, daß er eine Folge von dem Bewußtſein war welches er hatte. Das gehört aber nicht hieher. Entſteht aber die Gedankenreihe dem Redner rein aus dem Text: ſo kommt dies aus der Beſchäftigung mit der Bibel, die wiederum von ſehr verſchiedener Art ſein kann. Iſt das eine richtige Weiſe?

Das können wir nur bedingt bejahen. Die Beſchäftigung mit der Bibel kann eine gelehrte und theologiſche ſein, und ſo ſteht er in Gefahr ſtatt der Predigt eine theologiſche Abhandlung zu liefern. Es muß immer eine Reflexion dazwiſchen treten vom Text auf den religiöſen Zuſtand der Gemeine, und nur in dem Fall daß ſich zeigt daß darin eine Angemeſſenheit liegt, wird es die richtige Art ſein. Die Richtigkeit des Verhältniſſes iſt alſo bedingt durch die Annäherung beider Punkte an einander. Es iſt wol nicht möglich daß eine richtige Amtsführung gedacht werden kann ohne eine fleißige Beſchäftigung mit der Bibel, nämlich nicht ein eigentlich getriebenes und eine beſtimmte Zeit einnehmendes Leſen, ſondern ſie muß das Centrum aller Gedankencombinationen werden. Dazu gehört daß man ſie immer haben muß. Der Inhalt ſelbſt muß in das beſtändige Bewußtſein eingedrungen ſein, ſo daß kein höherer Moment im Leben vorkommt worin wir nicht auf die Schrift zurükkgingen. Eine vertraute Bekanntſchaft mit dem Neuen Teſtament und eine innerliche und lebendige Auffaſſung müſſen wir nothwendig vorausſezen; dann wird es auch nicht fehlen, wenn der Impuls zu einer Gedankenreihe entſteht, daß nicht auch eine Stelle uns einfällt welche die Beſchaffenheit hat der Mittelpunkt zu werden. Viele machen den Zufall zum Herrn; das iſt ein ſchlechtes Hülfsmittel, man muß es ja nicht zu einer beſonderen Praxis machen, und ja nicht glauben daß eine beſondere Providenz darin ſei; das iſt ein ſuperſtitiöſes und hart zu behandelndes Verfahren. Offenbar ſezt dies einen inneren Mangel voraus, und daher kann man nichts vorzügliches davon erwarten. Ich denke die Sache ſelbſt giebt ein Mittel. Es kann vorkommen daß in einer Woche kein Impuls ſich ereignet, das muß man zugeben; doch wol in vier Wochen, und dann muß man ſich gleich eine Reihe von Thematen *) bilden, das iſt eine natürliche

---

*) S. Beilage A. 35.

Praxis. Wenn ein recht lebendig erregter Moment im Leben vorkommt: ſo entſteht auch daraus der Wunſch, was darin gelegen habe ſich zu vergegenwärtigen. Wenn wir eine Rede wieder auf das ganze der Amtsführung im jährlichen Cyklus beziehen: ſo ergiebt es ſich ganz von ſelbſt, daß im Leben des Geiſtlichen eine Ungleichheit iſt oder eine mehr regelmäßige Gleichheit. Der Wechſel iſt die natürliche Darſtellung des eigenen Lebens ſelbſt. Eigentlich ſoll die Verlegenheit nie eintreten daß der Geiſtliche ungewiß ſei über die Einheit einer religiöſen Rede; es iſt alſo die erſte Bedingung, daß wenn das ganze gelingen ſoll der Geiſtliche feſt ſei über den Text und das Thema.

Sowie eins von beiden mangelhaft iſt, entweder das religiöſe Zuſammenleben des Geiſtlichen mit ſeiner Gemeine, oder der Schriftverkehr deſſelben: ſo wird er ſich deſto mehr in der Verlegenheit der Willkür befinden und wird die ganze weitere Conſtruction eine unvollkommene ſein, weil die Einheit nicht mit der rechten inneren Lebendigkeit gefaßt iſt. Es giebt keine üblere Situation des Geiſtlichen, als wenn er produciren ſoll und iſt in einem Herumrathen begriffen, worüber er predigen ſoll; da iſt ein Mangel von einem von beiden. Je weniger nun der Geiſtliche in dieſer Hinſicht ſich ſelbſt vertrauen kann, deſto nothwendiger iſt es ihm daß er ſich ſo ſehr als möglich dem Zuſtande der Willkür entreiße. Wenn wir uns denken den ziemlich häufigen Fall, daß jeder Gottesdienſt ſeine Perikopen hat: ſo ſcheint das eine ſehr einfache Sache zu ſein, der Abſchnitt wird in Erwägung gezogen, und da kommt es denn darauf an, wie er behandelt wird, homiletiſch oder thematiſch. Stellt ſich der der die Rede halten ſoll, das Thema dar von dem er glaubt daß er es gut durchführen werde: ſo entſcheidet ſich die Wahl. Indeß wir wollen hoffen daß dieſe Einrichtung nicht mehr lange ſo verbreitet ſei, denn es iſt ein Unrecht gegen die übrige heilige Schrift darin, wenn dieſe willkürlich gemachten Abſchnitte ein ſolches Vorrecht haben ſollten. Aber freilich wenn wir denken, es ſoll zu einer beſtimmten Zeit ein Entſchluß gefaßt werden über eine vorzutragende religiöſe Rede: ſo erſcheint das ſehr bequem wenn man an etwas beſtimmtes gewieſen iſt, aber auch nur dann bequem wenn man denkt daß die religiöſe Rede aus nichts entſtehen ſoll, daß abgeſehen von dieſem einzelnen Auftrage die ganze übrige Lebensrichtung damit nichts zu ſchaffen habe. Wenn aber der Geiſtliche in ſeinem Amte lebt: ſo ſollte man denken, er müßte grade im entgegengeſezten Fall ſein, daß ihm aus dem Leben müßten eine Menge von Gegenſtänden hervortreten die ſich um den Vorrang ſtritten. Erſtens iſt ja ſchon der Religionsunterricht den der Geiſtliche zu ertheilen hat, eine Quelle von ſolchen Gegenſtänden; da hat er es mit etwas beſtimmtem zu thun; dann iſt ja noch das ganze übrige Leben, das eine Quelle zu religiöſem Gedankenreichthum ſein muß, ſo daß man den Geiſtlichen immer mehr oder weniger unmittelbar aus dem Leben heraus ſeine eigenen Gedanken fixirend ſich denken muß, um ſie vor der Gemeine zu verarbeiten. Allerdings iſt hier ein großer Unterſchied zwiſchen den einzelnen Subjecten; einer hat weniger eine lebendige Gedankenproduction als der andere; der eine kann mit dem Reichthum kämpfen, dem anderen kann nichts feſtſtehen. Wenn wir den erſten Anfang des Keims einer Rede bis zum Vortrag derſelben als eine Reihe, die bei einem Punkt anfangen muß, denken: ſo werden wir als ihren Anfang aufſtellen müſſen, daß ein abſoluter Anfang gar nicht ſtattfinden kann. Es kommt darauf an, wieviel einer ſich zutrauen kann in Beziehung auf das Feſthalten deſſen was aus dem innern heraus entſteht; denn die Zeiten ſind hierin auch verſchieden, er kann zu einer anderen Zeit ſehr arm an Gedanken ſein. Wenn er nun die Keime von Entwikklungen behalten hat: ſo kann er aus dem reichen Schaze hervorheben, und ſo iſt alſo die erſte praktiſche Regel, daß man dieſe Keime ſo wie ſie entſtehen feſtzuhalten ſuche, um ſo wenig wie möglich in den abſoluten Anfang zu kommen.

*) Wir finden in der gewöhnlichen Behandlung des Gegenſtandes hergebrachte Gegenſäze, wodurch man die Einheit der Rede claſſificirt; ſie ſind theils aus der ſubjectiven theils aus der objectiven Seite der Rede hergenommen. Das Kritiſiren derſelben von unſerem Standpunkt aus wird manches beſonders erläutern. Man unterſcheidet unterrichtende überzeugende einerſeits, und mehr bewegende andererſeits. Dieſen Gegenſaz können wir nicht als richtig anerkennen, denn Unterrichten und Ueberzeugen rein iſolirt iſt ein Geſchäft, das Bewegen iſolirt iſt es auch und geht aus dem eigenthümlichen Charakter der religiöſen Rede heraus. Indeß eine Analogie findet immer ſtatt. Das darzuſtellende und mitzutheilende iſt die religiöſe Gemüthserregung; die iſt in einer doppelten Verwandtſchaft. Einmal kann ſie dargeſtellt werden durch die Willensbewegung die von der Gefühlserregung ausgeht; dann durch die Anſchauung die das Gefühl erregt hat. Das giebt zwei verſchiedene Charaktere. Es iſt darin eine Einheit des darzuſtellenden und des Darſtellungsmittels, aber der Gegenſaz iſt relativ, und das Darſtellungsmittel in ſeiner Innerlichkeit wird mit dem darzuſtellenden eins und differenzirt ſich nach jenen beiden Seiten hin wo das Darſtellungsmittel liegt. Daſſelbe religiöſe Bewußtſein kann mehr dargeſtellt werden auf der einen oder auf der anderen Seite und dadurch entſteht eine Annäherung an den Gegenſaz. Ferner unterſcheidet man häufig dogmatiſche und moraliſche **) Predigten; das iſt ein Gegenſaz der nicht auf der einen Seite von jenem angegebenen liegt, ſondern ſie durchkreuzen ſich: eine dogmatiſche Predigt kann mehr überzeugend oder mehr bewegend ſein. Es gilt von dieſem Gegenſaz daſſelbe; eine Rede die bloß dogmatiſch iſt, geht aus dem eigenthümlichen Charakter der religiöſen Rede heraus, und ebenſo eine bloß moraliſche, weil im religiöſen Bewußtſein beides dargeſtellt werden

---

*) S. Beilage A. 35. Anmerkung 1.

**) S. Beilage A. 35. Anmerkung 2. B. 41.

ſoll, das theoretiſche und praktiſche ſich nothwendig durchdringt und ſich nicht trennen läßt, und beides wenn es von einander geſondert iſt, nicht ſo iſt wie es in die religiöſe Rede gehört. Es liegt bei einem jeden religiöſen Moment, wie die religiöſe Rede Darſtellung eines ſolchen ſein ſoll, das Verhältniß des Menſchen zu Gott wie es im Chriſtenthum beſtimmt iſt zum Grunde, was in verſchiedenen Beziehungen ausgeſprochen werden kann. Jedes theoretiſche Dogma iſt Ausdrukk eines ſolchen Verhältniſſes und iſt als ſolches für ſich ſelbſtändig, und die Totalität ſolcher Ausdrükke iſt die Dogmatik. Aber in dem religiöſen Moment ſelbſt iſt allemal eine Richtung auf den Willen, weil es kein Gefühl giebt was nicht in Thätigkeit überginge, und nicht vollſtändig dargeſtellt werden kann wenn nicht dies Uebergehen mit dargeſtellt wird. Selbſt wenn die Rede jenes erſte Element abgeſondert darſtellen wollte, würde es doch nicht die wiſſenſchaftliche Form haben dürfen: aber dann würde niemals die religiöſe Rede dadurch ihre Vollendung haben; es muß der Uebergang des Gefühls in die Thätigkeit angedeutet ſein. Wenn die religiöſe Rede bloß die Thätigkeit auseinanderſezen wollte: ſo wäre es kein Auseinanderſezen derſelben als aus dem religiöſen Bewußtſein hervorgegangen, und ſo wird der dogmatiſche Charakter immer mit hineinkommen. Es iſt hier kein eigentlicher Gegenſaz, ſondern nur eine Analogie in ſo fern als man ſagen kann, es giebt Predigten wo das eine oder andere überwiegt; aber dies muß doch begrenzt ſein. So gab es früher eine Form für dogmatiſche Predigten, daß ſie am Ende einen usus, eine Nuzanwendung hatten; da iſt immer ein greller Abſchnitt zwiſchen der theoretiſchen Auseinanderſezung und dem usus. Je mehr es in einander verwebt wird, deſto vollkommener wird die religiöſe Rede ſein. Noch ein anderer Gegenſaz, den man hervorhebt, bezieht ſich nicht ſowol auf das Thema als auf den Text. Wir theilen die heiligen Schriften ein in hiſtoriſche und didaktiſche, *) was auch

---

*) S. Beilagen A. 36, 2. B. 40.

nur ein relativer Gegenſaz iſt, aber er läßt ſich im einzelnen nachweiſen, denn es giebt Abſchnitte wo überwiegend das hiſtoriſche oder didaktiſche dominirt. Bringt das einen verſchiedenen Charakter in die Predigt hinein? Hier kann auch keine ſpecifiſche Differenz entſtehen, es wäre eine Unvollkommenheit in der Behandlung. Was iſt das geſchichtliche auf dieſem Gebiet anders als ein religiöſer Moment, und das heißt nur eine vom religiöſen Bewußtſein ausgegangene Handlungsweiſe im einzelnen Fall dargeſtellt; und was iſt das didaktiſche anders als wiederum eine religiöſe Denk- und Handlungsweiſe, welche hier nur Bedeutung hat in ſo fern ſie in dem einzelnen Moment heraustritt, einen Theil des religiöſen Lebens bildet. Das heißt, das hiſtoriſche kann nur ſeinen Nuzen haben indem es didaktiſch genommen wird, und das didaktiſche nur indem es in das Leben und das geſchichtliche geführt wird. Die Differenz iſt die, daß bei einem hiſtoriſchen Text dieſer einen einzelnen Fall ausſagt, und beim didaktiſchen ſagt er einen allgemeinen aus; es iſt im erſten Fall der Uebergang vom einzelnen ins allgemeine, im zweiten die Entwikklung des allgemeinen ins einzelne hinein. In wie fern die religiöſe Rede das unmittelbare Bewußtſein wiedergeben ſoll, und es nur kann in einer Reihe von Gedanken, die Combinationen von Begriffen und ſelbſt eine Identität des allgemeinen und beſonderen ſind: ſo iſt offenbar daß überall in dem religiöſen das zurükkgehen des einen auf das andere ſein muß, und ſo iſt auch hier keine eigentliche beſtimmte Differenz.

Nun haben wir einen Unterſchied angenommen in der religiöſen Rede ſelbſt, der auf der Conſtruction ihrer Einheit beruht, ob dieſe eine größere oder kleinere iſt. Die größere kann ſo conſtruirt ſein daß in der Einheit ſich die Mannigfaltigkeit hervorhebt, und es ſcheint als ob ein didaktiſcher Text ſich mehr eigne eine Rede von ſtrenger Einheit darauf zu gründen, und der hiſtoriſche für die Rede wo die Einheit ſich als mannigfaltig darſtellt. Aber das iſt auch nur Schein. Wenn der hiſtoriſche Text nicht einen gewiſſen Umfang hat, ſo daß die verſchiedenen Momente des Factums nicht beſtimmt heraustreten: ſo giebt er ſich auch nicht leicht her eine homilienartige Rede darauf zu gründen; wenn der didaktiſche Text einen größeren Umfang hat, giebt er ſich eben ſo gut dazu her. Man könnte ſagen, ein Text von kleinerem Umfange qualificirt ſich mehr eine eigentliche Predigt zu begründen, und ein Text von größerem Umfange eine Homilie. Dieſer Gegenſaz aber iſt keinesweges etwas durchgreifendes. Man kann aus einem Text von größerem Umfange eine ſtrenge Einheit des Themas entwikkeln, und aus einem Text von kleinerem ſolche Rede conſtruiren wo die einzelnen Theile verſchieden ſind und als auf einander folgende Gebiete erſcheinen. Es bleiben daher nur die Unterſchiede die auf der Art und Weiſe der Einheit beruhen, ſowol was die objective Seite betrifft als auch die ſubjective, die Eigenthümlichkeit des Tons in der Rede.

Der Geiſtliche hat zwei Geſichtspunkte: er geht auf der einen Seite auf den Zuſammenhang zurükk der in ſeiner Schriftſtelle ſtattfindet; aber indem er ſeine Gemeine im Auge hat, hat er darauf zu ſehen was dieſe gewohnt iſt, und weil er in einer freien Richtung ſich befindet, ſo muß ihm gegenwärtig ſein wie die Gemeine über den Gegenſtand zu denken pflegt. *Das Verfahren iſt ſeiner Natur nach ein dialogiſches*; es iſt ein Dialog mit ſeiner Schriftſtelle, die er fragt und die ihm antwortet, und mit ſeiner Gemeine. Fragen wir, Iſt eine von dieſen beiden Eigenſchaften, die wir dem Geiſtlichen erlaſſen können? ſo wird jeder ſagen Nein; wer eines logiſchen Verfahrens in ſeinen Combinationen nicht in bedeutendem Grade mächtig iſt, iſt auch gewiß nicht geſchikkt ein Organ des ganzen zu ſein; aber der, der nicht die Art, wie das Bewußtſein in der Gemeine geſtaltet iſt, gegenwärtig hat, iſt wenig zum Seelſorger geſchikkt. Beides muß ſich vereinigen, und ich möchte behaupten daß keine Form vollkommen dargeſtellt werden kann wenn der Geiſtliche nicht auch in der anderen vollkommen bewandert iſt. Man erwirbt ſich dieſe Fertigkeit nur durch Uebung.

Beide Vorübungen ſind dem Geiſtlichen beſtändig nothwendig, und nur in der Verknüpfung von beiden Methoden wird eine ſolche Vollkommenheit zum Vorſchein kommen die erſprießlich iſt für die Gemeine.

Nachdem wir die Einheit der religiöſen Rede betrachtet haben, haben wir noch dreierlei vor uns: 1) die Art und Weiſe wie die Einheit in die Mannigfaltigkeit übergeht, die Dispoſition; 2) die Mannigfaltigkeit ſelber rein als Gedanke betrachtet, die Production der einzelnen Gedanken oder die Erfindung; und 3) die Behandlung der Sprache und Mimik, der Ausdrukk. Daß dies das lezte bleiben müſſe, iſt klar; aber wir können ſchwanken, wozu wir von der Einheit der religiöſen Rede zuerſt überzugehen haben, ob zur Dispoſition oder zur Erfindung. *) Nämlich wenn die Einheit der Rede heraustritt auf eine zwiefache Weiſe in Text und Thema: ſo kann man fragen, Was ſoll man zuerſt hervorbringen und beſtimmen, zuerſt den Text und aus dieſem das Thema, oder umgekehrt? Daß die Einheit nur vollkommen iſt wenn beides in einander gearbeitet iſt, das gehörte zur objectiven Seite; hier gehört es zur ſubjectiven Theorie. Es ſcheint aber unmöglich allgemeingültiges hierüber zu beſtimmen. Wenn auf zwei Momente Rükkſicht zu nehmen iſt, auf das Zuſammenleben des Geiſtlichen mit ſeiner Gemeine und auf die Schriftbetrachtung in der er begriffen iſt: ſo wird es Fälle geben wo die Beſtimmung von dem lezteren zuerſt ausgeht, und dann iſt der Text zuerſt da; iſt aber ſchon gewählt in Beziehung auf ein Thema, oder die Beſtimmung geht aus vom Zuſammenleben des Geiſtlichen mit der Gemeine: dann iſt das Thema nicht eher vollkommen als bis der Text gefunden iſt. So iſt es nun hier. Wenn ich Text und Thema habe: ſoll ich nun früher disponiren oder früher die einzelnen Gedanken herbeiſchaffen? Einerſeits kann man ſagen, Wenn die Einheit auf zuverläſſige Weiſe gefunden iſt, ſo daß Thema und Text recht aufeinander bezogen

---

*) S. Beilage A. 36.

ſind: ſo iſt auch der Schematismus ſchon darin, die Dispoſition iſt ſchon gegeben. Aber es iſt nicht möglich daß einer eine Sicherheit habe über die Einheit der religiöſen Rede, wenn in ihm nicht in dieſer Operation eine Menge einzelner Gedanken im Bewußtſein hervortreten als in die Ausführung gehörend. Man kann ſeiner Dispoſition nicht ſicher ſein wenn man nicht die einzelnen Gedanken hat, und kann von keinem Gedanken beſtimmt ſagen daß er in die Rede hineingehört, wenn man nicht die Dispoſition der Rede hat. Von der ſubjectiven Seite aus kann bald das eine das frühere ſein, bald das andere. Ich kann Thema und Text haben, aber ehe ich auf beſtimmte Weiſe disponire, laſſe ich die einzelnen Gedanken die eine Beziehung zum Text und Thema haben, erſt einzeln zur Reife kommen und dann bringe ich ſie in Ordnung; ebenſo kann ſich zuerſt ein beſtimmtes Schema des ganzen geſtalten, und in dies wachſen die einzelnen Gedanken hinein, ſo daß die Ausführung eine Fortentwikklung der Dispoſition iſt. Innerlich muß beides zugleich mit einander werden, das iſt die vollkommenſte Production. Wenn man disponirt, aber von den einzelnen Gedanken ganz abſtrahirt: ſo wird leicht die Trokkenheit in der Rede entſtehen, weil alles nach dem Schematismus ſchmekkt; die einzelnen Gedanken ſind dann zu ſehr dem ganzen ſubordinirt. Ebenſo wenn die einzelnen Gedanken zu weit ausgebildet werden, ehe man an eine Dispoſition gedacht hat: ſo wird leicht die Verwirrung entſtehen; die Gedanken haben dann eine Selbſtändigkeit gewonnen, haben ſich combinirt, complicirt; wird das Fachwerk zu ſpät gemacht: ſo wird ein Gedanke der nothwendig in einen Theil gehört, andere Gedanken mit ſich ziehen die in einen anderen gehörten. Vermieden wird dieſe Unvollkommenheit dadurch, daß innerlich beides die Dispoſition und die Ausbildung der Gedanken gleichmäßig fortgeht, und dies nur allmählige Entwikkeln beider aus der Einheit und der lebendigen Beziehung von Thema und Text auseinander iſt die Meditation und die wahrhafte Art wie als lebendiges Ganzes die Rede entſtehen kann. Hienach iſt beides ganz gleich, ob man eine Rede anſieht als eine ſich weiter ausbreitende Dispoſition, wenn wir denken daß ſie nicht einſeitig wächſt; oder ob man ſie anſieht als die vollſtändige Sammlung der einzelnen Gedanken, die ſich nach einer natürlichen Anziehung in der ſie entſtehen auch auf lebendige Weiſe ordnen; und je mehr es von ſelbſt geſchieht, daß mit der weiteren Ausbildung der Gedanken ſie ſich ſo ordnen daß eine tadelloſe Dispoſition ſich bildet: deſto vollkommener wird die Rede ſein. Daraus folgt daß es für unſere Darſtellung gleichgültig iſt ob wir zuerſt von der Dispoſition oder von der Erfindung handeln. Indeß ſehen wir auf die objective Seite der Theorie: ſo wird es natürlich ſein daß wir zuerſt von der Dispoſition handeln, von der Art wie die gefundene Einheit ſich in der Mannigfaltigkeit geſtaltet; denn objectiv angeſehen liegt die gefundene Einheit der Rede dem Schema des ganzen näher als der einzelnen Ausführung.

2. Von der Theorie der Dispoſition. *)

Das heißt von der Anordnung und Eintheilung der Rede, ſo daß die einzelnen Glieder des ganzen die Einheit wirklich erfüllen. Wir haben geſehen, es iſt etwas für die Idee der religiöſen Rede gleichgültiges, ob die Einheit derſelben beſonders ausgeſprochen werde oder nicht. Daſſelbe werden wir ſagen von der Dispoſition. Es iſt jezt gewöhnlich daß wir die Einheit der Rede aufzuſtellen ſuchen in einem Saz, der das Thema bildet, und indem wir es ausſprechen zugleich den Schematismus hinſtellen; aber für den Zwekk der Rede iſt das gleichgültig, die Wirkung auf den Zuhörer kann eben ſo groß ſein wenn es nicht geſchieht als wenn es geſchieht. Eigentlich widerſpricht ein ſolches Voraushinſtellen des Schemas dem Kunſtcharakter der Rede. Auf anderen Gebieten kommt das Inhaltsverzeichniß außerhalb des Kunſtwerkes zu ſtehen. Darum muß ein beſonderes Motiv dazu angegeben werden. Nimmt

---

*) S. Beilagen A. 37. 38. B. 37. 47. 48.

man die Sache geſchichtlich: ſo werden wir bekennen, es iſt dieſe Methode daraus entſtanden, daß man die religiöſe Rede als ein Geſchäft betrachtet hat deſſen Gegenſtand das Lehren wäre. Da iſt nothwendig daß der welcher die Gedanken aufnehmen ſoll den Faden ihres Zuſammenhangs im Geiſte hat. Die Methode iſt aus Verwechslung des Kunſtwerkes mit dem wiſſenſchaftlichen entſtanden. Daraus folgt nicht, daß nachdem wir den rechten Geſichtspunkt des Verfahrens wieder gefunden haben, die ganze Praxis zerſtört werde; ſie hat etwas für ſich was ſie beſchüzt, daß nämlich bei uns nicht leicht öffentliche Reden auf andere Weiſe vorkommen als im Cultus, und wir eine gewiſſe Ungeübtheit ſich das ganze zu einem gleichzeitigen zu machen vorausſezen müſſen. Der Eindrukk eines ſolchen Kunſtwerkes kann nur unvollkommen ſein, wenn der Hörer nur die Gedanken die an ihm vorübergehen in ſich hat; er muß das ganze in ſich verwandeln können, in den neuen Gedanken die alten ſich auffriſchen. Das wird dem ungeübten erleichtert wenn ſich ihm das Schema des ganzen vorgeſtellt hat. Je mehr man aber die Ungeübtheit als ein vorübergegangenes anſehen kann, oder andererſeits je mehr man der inneren Kraft der Rede vertrauen kann, ſo daß ohne den Zuſammenhang auszuſprechen in jedem einzelnen die Erinnerung an das vorhergegangene liegt: deſto weniger wird nöthig ſein das Fachwerk hinzuſtellen und dadurch die eigenthümliche Art und Weiſe des Kunſtwerkes zu unterbrechen.

Es fragt ſich nun, wie es mit der Diſpoſition ſelbſt ſei, abgeſehen davon daß ſie ausgeſprochen wird. Iſt ſie etwas nothwendiges, und worin liegt die Nothwendigkeit? Aus dem was wir über das Verhältniß der Priorität zwiſchen der Diſpoſition und der Erfindung geſagt haben, kann man folgern, daß man ſich ſehr gut denken könne wie die Diſpoſition Null werde, und unmittelbar aus der Einheit, wenn ſie gefunden iſt, ſich die vollſtändige Mannigfaltigkeit entwikkele. Denken wir uns eine fruchtbare Gedankenerzeugung und eine natürliche Ordnung des Verfahrens im Produciren: ſo werden ſich die einzelnen Gedanken auch gleich auf eine beſtimmte Weiſe anziehen, und ſo kann ein ganzes entſtehen das alle Bedingungen erfüllt, ohne daß die Dispoſition da iſt. Der Hörer oder Leſer wird ſie ſich abſtrahiren können ohne daß der Urheber zu einem beſtimmten Beweiſe davon gekommen iſt. Wir wollen dieſe Möglichkeit vorausſezen und ſo unſere Theorie über die Dispoſition entwerfen.

Man ſieht oft die logiſche Richtigkeit als Vollkommenheit der religiöſen Rede an. Aber einmal iſt dieſe noch weit entfernt die Vollkommenheit zu ſein, und dann iſt der Mangel an der logiſchen Richtigkeit oft keine ſo große Unvollkommenheit als man ſich einbildet. Die logiſche Richtigkeit iſt etwas bloß negatives und kann deswegen nicht die Vollkommenheit ſein. Logiſche Regeln können keine Combination hervorbringen, ſie ſind durchaus nur kritiſch. Sagt man, Die einzelnen Theile des Themas müſſen einander ausſchließen: *) ſo iſt das eine negative Vollkommenheit. Wenn ſie ſich ausſchließen: ſo wird es nicht möglich ſein, daß ein Saz der in einem Theile ſeine Stelle hat eben ſo gut in einem anderen ſtehen könnte; das heißt immer nur, daß eine Unvollkommenheit dadurch vermieden iſt. Aber es läßt ſich ſehr gut denken, daß die einzelnen Theile ſich vollkommen einander ausſchließen und die Dispoſition doch ſchlecht iſt. Die Vermeidung der Unvollkommenheit iſt noch nicht die Vollkommenheit. Dieſe iſt nur das richtige Verhältniß eines jeden Theiles zu den anderen und zum ganzen. Da die Dispoſition nur der Rahmen iſt für die einzelnen Gedanken, ſo kommt es nicht nur darauf an, daß die Theile ſich ſo verhalten daß ſie Beziehung auf einander und auf das ganze haben, ſondern daß auch jeder Gedanke der in einem Theile vorkommt auch ſeine Beziehung auf den andern und auf das ganze hat. Dazu gehört mehr als logiſche Regeln.

Außer der Regel daß die Theile einander vollkommen

---

*) S. Beilage B. 39.

ausſchließen müſſen, führt man auch die Regel an, *Jeder Theil muß im Thema enthalten ſein.* Wenn ein Theil vorkommt der nicht im Thema enthalten iſt, ſo iſt deswegen die Predigt nicht ſchlecht. Das iſt nur ein Fehler im Ausdrukk des Themas; dieſer Ausdrukk iſt aber nur Nebenſache, und jenes hat ſeinen Grund darin, daß man das Thema ſo kurz als möglich hinſtellen will. Daß das Thema ausgeſprochen wird, iſt eine Sache der Bequemlichkeit, auf das andere kommt gar nichts dabei an. Abgeſehen von dem bloß logiſchen fragen wir, Was iſt eigentlich die Vollkommenheit der Dispoſition? Da müſſen wir zurükkgehen auf das vorangeſchikkte, daß eine Rede gut ſein kann ohne Dispoſition und ganz vortrefflich nur ohne Dispoſition. Hieraus folgt daß die Dispoſition nur ein Complement iſt und nur nothwendig weil man einen Mangel vorausſezen muß. Wenn man den nicht vorausſezt, ſondern eine ordentliche Gedankenerzeugung: ſo iſt keine Dispoſition nöthig für den der die religiöſe Rede producirt.

Aber nun iſt ſie etwas zwiſchen ihm und ſeinen Zuhörern: iſt da die Nothwendigkeit der Dispoſition für den Zuhörer abſolut oder nicht? Abſolut iſt ſie auch nicht. In einer ſolchen Rede wo die Einheit des Themas erſchöpft iſt durch den Complexus der einzelnen Gedanken und ein jeder dieſer Gedanken in einem richtigen Verhältniß zu allen andern einzelnen und zur Einheit des ganzen ſteht, iſt in jedem Gedanken das ganze; Das ganze wird in jedem einzelnen Gedanken reproducirt, und denken wir uns den gehörigen Grad der Aufmerkſamkeit beim Zuhörer: ſo wird er das ganze als ganzes auffaſſen und jeder Gedanke iſt ein Bindungsmittel für alle vorhergehenden. Sowie wir eine ſolche Verbindung denken, iſt die Dispoſition Null für den Zuhörer und den producirenden. Hieraus ſehen wir, worauf die Nüzlichkeit der Dispoſition beruht. Sie iſt *einerſeits dem Zuhörer zugewendet, andererſeits bezieht ſie ſich auf den Redner* ſelbſt. Für dieſen hat ſie den Nuzen daß ſie ihm auf jedem Punkt der Compoſition das vorangegangene vorlegt; hat er ſolche Vergegenwärtigung nicht nöthig, ſo braucht er keine Diſpoſition. Was die andere Seite betrifft: ſo ſoll ſie dem Zuhörer die Auffaſſung des ganzen erleichtern. Das geſchieht auf zweierlei Weiſe: einmal indem das Gedächtniß durch die Diſpoſition in die möglichſte Thätigkeit geſezt und möglichſt unterſtüzt wird. Der Zuhörer vernimmt ſucceſſiv, er vernimmt immer nur einen Saz, der folgende drängt den erſten zurükk und er riskirt daß er alles vorhergehende über jedes einzelne verliert. Das Feſthalten des vorübergehenden iſt Sache des Gedächtniſſes. Nun hat jeder Gedanke ſeine Beziehung auf den beſonderen Theil. Wird die Diſpoſition ausgeſprochen: ſo wird dies nicht verdrängt durch den einzelnen Gedanken, und die Einheit der Rede wird durch dieſe gehalten. Der welcher nicht im Stande iſt den einzelnen Gedanken feſtzuhalten, kann doch das Thema und die Diſpoſition behalten, dies wird ein Leitfaden für das einzelne, und das iſt der weſentliche Nuzen der Diſpoſition für den Zuhörer. Für denſelben Zuhörer wird aber wenn die Vollkommenheit der Rede ſo groß iſt daß in jedem Theil ſelbſt das ganze ſich reproducirt, die Diſpoſition überflüſſig. Nun iſt es wahr, dieſe Leitung des Gedächtniſſes, wenn ſie auch ihren Zwekk erreicht, giebt nur eine äußerliche Auffaſſung, wovon der Effect etwas ganz verſchiedenes iſt. Soll die Rede ihre Aufgabe löſen ſo daß die Darſtellung Mittheilung wird: ſo gehört dazu ein inneres Auffaſſen. Offenbar iſt dies das bei weitem weſentlichere. Trägt hiezu die Diſpoſition auch etwas bei? Daß ſie dazu nicht nothwendig iſt, iſt klar. Wenn das innere Auffaſſen darauf beruht, daß in jedem einzelnen Theile das ganze als den religiöſen Gemüthszuſtand enthaltend vorhanden iſt: ſo wird kein anderweitiges Hülfsmittel für das innere Auffaſſen nöthig ſein. Nun iſt offenbar daß nicht alle Theile des ganzen gleichmäßig beitragen können den Totaleindrukk hervorzubringen. Die ausgeſprochene Diſpoſition ſtellt das Gleichgewicht her, weil jeder einzelne Gedanke auf einen ſolchen gewiſſen organiſchen Theil des ganzen bezogen wird, auf dem der Totaleindrukk beruht und das iſt der Nuzen der Diſpoſition von dieſer Seite. Dies führt auf dieſelbe Formel, auf die eigentliche Vollkommenheit der Diſpoſition. Der oberſte Kanon für die Diſpoſition wird der ſein, daß das ganze auf eine ſolche Weiſe getheilt werde daß in jedem Theil das ganze auf eigenthümliche Weiſe geſezt ſei. Je mehr das ganze ſo eingetheilt iſt daß die einzelnen Theile in Beziehung auf das ganze ungleichartig ſind, deſto weniger wird die Diſpoſition ihren Zwekk erfüllen. Den Totaleindrukk zu erleichtern durch das Gleichgewicht der Theile kann ſie nicht leiſten. Iſt das Verhältniß der Theile ungleichartig: ſo entſteht der Totaleindrukk nur durch Auffaſſung des ganzen. Der Antheil wird deſto lebendiger ſein je mehr man das Weſen des ganzen in jedem einzelnen Moment hat. Sehen wir auf das andere, daß die Diſpoſition die äußere Auffaſſung erleichtert: ſo iſt in einer Theilung wo die Theile ungleichartig ſich verhalten gegen das ganze eine Willkühr, und dieſe iſt das was das Gedächtniß ſtört. Je willkührlicher die Eintheilung iſt, deſto weniger befeſtigt ſie ſich und kann deſto weniger zur Feſthaltung des ganzen wirkſam ſein. Daſſelbe gilt von dem was die Diſpoſition dem Redner leiſtet. Das leiſtet ſie ihm während des Producirens, abgeſehen ſelbſt vom Memoriren, wo der Redner zu ſeiner Rede in demſelben Verhältniß ſteht wie der Zuhörer; ſie erzeugt den Reichthum der Gedanken und auch die Sicherheit der Anziehung der einzelnen Gedanken. Mancher dem von dem einzelnen nicht einfällt daß es in einen Theil gehört, wird durch die Diſpoſition geleitet einzuſehen daß etwas hineingehöre in dieſen Theil. Hier iſt daſſelbe die Vollkommenheit der Diſpoſition. Wenn die Theile ſich zur Einheit des ganzen ungleichartig verhalten, in der Eintheilung die Willkühr herrſcht: ſo kann darin keine Ergänzung der Fruchtbarkeit der Gedanken erzeugt ſein, ſondern die willkührliche Diſpoſition läßt ein Schwanken und eine Unſicherheit übrig, und dadurch wird der Proceß der Erfindung aufgehalten, weil das andere eigentlich als unvollendet erſcheint; denn das willkürliche iſt immer unſicher.

Um dies zu erläutern, daß *die Theile ſich gleichartig verhalten müſſen*, geben wir zurükk auf den Gegenſaz den wir beim Charakter der religiöſen Rede überhaupt angeführt haben, den *überzeugenden* und *bewegenden*. Eine gute Rede muß beides ſein; wenn ſie beides iſt: ſoll das ihr Organismus ſein, daß der eine Theil der überzeugende iſt, der andere der bewegende? Das findet man häufig, aber die Theile ſind dann ungleichartig gegen das Ganze. Der Totaleindrukk iſt in der Identität der Einſicht und Bewegung. Ein jeder Theil muß die Ueberzeugung und Bewegung in ſich tragen.

Daſſelbe gilt von dem Gegenſaz zwiſchen den *dogmatiſchen* und *moraliſchen* Predigten. Soll ein Theil theoretiſch, der andere praktiſch ſein? Das wäre auch eine ungleichartige Theilung. Der Totaleindrukk iſt die Identität von beiden. Das Ganze muß ſo getheilt werden daß die Gegenſäze in jedem Theil vereinigt ſind. Das iſt die *rhetoriſche Dispoſition*, die darauf beruht, daß in einem jeden Moment etwas geſchieht für den Effect, das was dargeſtellt wird in jedem Moment enthalten iſt und nicht Züge vorkommen die erſt verſtanden werden ſollen durch das was folgen ſoll. Das leztere dreht das Verhältniß um, ſezt den Zuhörer auf den Standpunkt auf dem der Redner ſtehen ſoll, und die Rede verliert ſo ihren eigentlichen Zwekk.

Hieraus ergiebt ſich das beſtimmte Reſultat, daß *die Dispoſition nichts iſt als eine reflectirende Fortſezung deſſelben Proceſſes durch den aus der Geſammtheit des religiöſen Zuſtandes die beſtimmte Einheit entſtanden iſt.* Unter reflectirende Fortſezung verſtehen wir eine ſich umkehrende. Das erſte war der Proceß, wie aus einer Geſammtheit ein einzelnes hervorgehoben wird, und dieſer iſt der, wie die Oerter für die einzelnen Gedanken gezeichnet werden. Die Theilung des Gebietes mittelſt der Beziehung auf die Geſammtheit der religiöſen Zuſtände, die das ſind aus dem die Einheit genommen iſt, wird das rechte ſein. Wir haben hier nur noch einzelne Bemerkungen hinzuzufügen.

Es giebt viele Redner die in vieler Hinſicht als Meiſter gelten, man klagt aber über eine große Einförmigkeit und Monotonie ihrer Dispoſitionen. Achtet man auf den Gegenſtand der Kritik: ſo wird man finden, je mehr die logiſche Richtigkeit dominirt, deſto mehr entſteht dieſe Einförmigkeit. Wenn die Einheit der Rede auf die Totalität der religiöſen Zuſtände bezogen wird: iſt der Gegenſtand dann weſentlich erſchöpft? Dann müßte jede religiöſe Rede ein Ausdrukk der geſammten chriſtlichen Frömmigkeit ſein, und das ſcheint zuviel zu ſein. Man findet nicht ſelten dieſe Forderung, aber auf ſehr verkehrte Weiſe. Es wird behauptet, in jeder religiöſen Rede müßten alle Hauptideen des Chriſtenthums vorkommen; und geht man davon aus, daß die Trinitätslehre das einfachſte Schema iſt für die Lehre des Chriſtenthums: ſo hat man behauptet, es müſſe in jeder Rede die Trinitätslehre vorkommen. Dieſe ſoll aber eigentlich gar nicht vorkommen, weil ſie ein rein wiſſenſchaftlicher Begriff iſt. Sagt man, es ſoll in jeder Rede der Typus des religiöſen Bewußtſeins wie er in dieſer Lehre niedergelegt iſt vorkommen: ſo iſt darin etwas wahres; aber dann müßten alle religiöſe Reden daſſelbe ſein. Wollte man in trokkenen Formeln ſtehen bleiben: ſo könnte man ſagen, das ganze Syſtem der religiöſen Lehren müſſe in jeder Rede vorkommen. Je mehr ſie aber lebendige Darſtellung ſein will, deſto mehr wird ſie auf jenes verzichten müſſen. Keine religiöſe Rede kann eigentlich ihr Thema ganz erſchöpfen, und es iſt eine wunderliche Forderung, daß das Thema im ganzen Umfang der möglichen Behandlungsweiſe erſchöpft werden ſoll, wogegen aber wahr iſt, je vollkommener das was ausgeführt werden ſoll dem Redner vorſchwebt, deſto mehr wird er ſich die Aufgabe ſtellen, ſein Thema ſo zu faſſen daß der Zuhörer grade dieſes erwartet und nichts anderes. In demſelben Maaß als von jener Maxime aus eine große Neigung zur Einförmigkeit ſein wird, wird ſich von dieſer Maxime aus eine unendliche Mannigfaltigkeit in der Dispoſition entwikkeln laſſen.

Wenn wir ſagten, eigentlich hat es keine weſentliche Nothwendigkeit daß Thema und Dispoſition ausgeſprochen werden, ſondern es iſt nur ein Hülfsmittel: kann es denn heilſam ſein dies epigrammatiſche noch weiter fortzuführen? Die ganze Rede hat einen rein dieſem entgegengeſezten Charakter, und dies epigrammatiſche formulare iſt eine Unterbrechung deſſelben. Zwiſchen dem Eingang und der Behandlung ſelbſt kann man ſie ſich gefallen laſſen, wenn ſie aber hernach wiederkehrt, ſo wird der Charakter der Rede weſentlich geſtört. Daher es *nicht gut iſt die Unterabtheilungen eben ſo namhaft zu machen wie die Haupttheile*; jedes Theilchen wird dadurch zu beſtimmt von dem anderen geſondert. Die zu ſcharfe Gliederung iſt etwas unſtatthaftes. Ebenſo iſt nicht zu loben und iſt eine üble Mitgabe in den in vieler Hinſicht trefflichen Reinhardſchen Arbeiten, daß man am Ende eines Theils noch einmal in einem rhetoriſchen Schnörkel eingehüllt die Ueberſchrift des Theils wiederholt und einen Uebergang zum neuen Theil macht; das ſieht aus als wenn die Zuhörer ſollten wie Galeerenſklaven an das Thema und die Dispoſition angenagelt werden; die Rede klappert dann wie ein altes Inſtrument wo man die Claves hört ſtatt des Tons. Wenn man ſo ſehr dem Gedächtniß zu Hülfe kommt, ſo ſtellt man die eigentliche Tendenz der Rede in den Hintergrund, und es gewinnt das Anſehen als ob ſie darauf hinarbeite daß ihr Skelett ins Gedächtniß aufgefaßt werde, da ſie doch mittheilende Darſtellung nur durch die Ausführung werden kann. Je mehr dieſe *rhetoriſch* iſt, deſto ſchroffer ſezen ſich dieſe Formeln gegen jenes ab, und die Rede iſt ſo conſtruirt: es bekommt jeder Theil zwei Endpunkte, wo der Charakter der Rede Null iſt, und in der Mitte hat jede Abtheilung ihre Culmination; ſo wird man auf Wellen geſchaukelt, die eine Art Seekrankheit herbeiführen können. Man muß dem untergeordneten Mittel nie einen zu großen Raum geben. Wenn der Redner ſich ſelbſt an der richtigen Conſtruction ſeiner Rede erfreut durch alle einzelne Theile hindurch: ſo iſt das gut; aber dieſe Freude an ſeinem guten Schema ſoll er für ſich behalten. Nimmt man das dazu, wie eigentlich doch die Behandlung in einen engen Raum eingeſchloſſen iſt, und bedenkt man, wieviel verloren geht für dieſes untergeordnete Hülfsmittel: ſo muß man die Unverhältnißmäßigkeit dieſer Operation ſehr beſtimmt fühlen.

Das logiſche iſt das bloß negative; das poſitive iſt das künſtleriſche rhetoriſche, daß die Klarheit und Lebendigkeit des Eindrukks im einzelnen und des Totaleindrukks ſtark genug iſt. Klar machen läßt ſich dies nur durch Beiſpiele, wie alles künſtleriſche. Religiöſe Reden prüfe man in Beziehung auf ihre Anordnung; ſobald ein höherer Grad von Klarheit entſteht und im Bewußtſein des Zuhörers daſſelbe Gefühl erregt wird was dem Redner klar zum Grunde lag: ſo muß man unterſuchen wiefern dieſes in der Anordnung liegt. Es giebt Außer von entgegengeſezter Art; es giebt religiöſe Reden welche eine gute und kräftige Wirkung hervorbringen, aber weder eine Fülle noch eine Tiefe von Gedanken haben; ſie bringen aber eine Wirkung hervor durch die Anordnung und Zuſammenſtellung. Entgegengeſezte Reden ſind welche Fülle und Tiefe der Gedanken haben, wobei der Zuhörer durch das einzelne frappirt und lebendig erregt wird, aber ein Totaleindrukk, das wohlthätige der Erbauung fehlt. Hier kann man durch die Umarbeitung etwas vortreffliches hervorbringen; durch ſolche Uebungen kann man ſich fördern, aber ich will nicht behaupten daß dieſe nöthig ſeien, obgleich ich der Meinung bin, daß die Anordnung der meiſten praktiſchen Seminare falſch iſt, wo vor leeren Wänden gepredigt und die Rede von leeren Anforderungen kritiſirt wird, ſo daß bei der Menge der Kritiken die Epikriſis des Lehrers keinen Eindrukk, ſondern nur Confuſion macht. Solche Uebungen der Umarbeitung ſind ſehr nüzlich und nüzlicher als die Seminare, und ich glaube daß die meiſten ſolcher entrathen könnten, wenn in der Schule ein guter Grund gelegt iſt, denn das religiöſe Gebiet iſt kein ſo abgeſondertes.

Man geht von einer dem Redner und der Gemeine gemeinſamen Wahrheit aus, alſo bedarf es keiner Ueberredung; ſo müßten die gewöhnlichen Uebungen in Gedankenerzeugung und Anordnung hinreichen unter Vorausſezung eines religiöſen Lebens. Ich als Feind aller Methode in der Dispoſition, und in der Ueberzeugung daß die Dispoſition mehr künſtleriſch nach der Sache als logiſch nach der Methode behandelt werden muß, ſtelle dies als das poſitive auf, daß man ſich keinesweges an die Form binde, ſondern nur auf den Standpunkt ſtelle wovon man ausgehen muß. Die künſtleriſche Dispoſition beſteht darin, daß die Theile der Rede ihrer Art nach nicht ungleich ſondern gleich ſind, ſo daß nicht der eine Theil räſonnirt, der andere erhebt; dann würde ſich der eine Theil nur zum andern als vorbereitender verhalten; beſſer iſt daß ich das erhebende ſelbſt theile, dann verhalten ſich die Theile gleich zum Ganzen des Effects. Die vortheilhafteſte Stellung der Sache iſt wenn mit jedem folgenden Theil das vorige wieder zurükkgerufen wird, ſich dieſes Zurükkgehen aber von ſelbſt bildet ohne daß der frühere Theil eine Vorbereitung wäre zum folgenden, ſondern daß ſich die Wirkung der erſteren Theile immer wieder von ſelbſt producirt, daß eine wirkliche Ideenaſſociation herbeigeführt wird. Die ganze Rede iſt nur ein Gefangennehmen der Zuhörer, welches man ſich ſo vorſtellen muß als ob ſie ſich immer wieder los machen wollten. So ſcheint es, daß man ſie durch das was in jedem einzelnen Momente geſchieht feſthalten müſſe; daraus entſteht ein Streben durch das einzelne zu wirken und dadurch reißt ſich das einzelne vom ganzen los, und man muß die Eintheilung daher ſo einrichten daß die Zuhörer gleichſam umſtellt werden durch die Anordnung des Ganzen.

Wenn die Dispoſition jedem Gedanken ſeinen Ort nothwendig anweiſen ſoll: ſo fragt ſich, Darf es in der religiöſen Rede keine Digreſſionen*) geben? Es wäre eine praktiſche Unweisheit wenn man es läugnen wollte. Manche Gegenſtände kann man nur als Digreſſionen behandeln; denke man ſich ein religiöſes Parteiweſen: ſoll denn der Geiſtliche gar nicht reden von Dem was in den Streit hineingehört? Da würde er ja einen großen Theil des religiöſen Lebens nicht ergreifen. Iſt der Gedanke wirklich aus dem religiöſen Leben entſtanden: ſo iſt das Thema nicht allein mehr das Maaß wodurch das Gehörige und nicht gehörige getrennt werden muß. In der Verbindung mit der Idee wird alſo das was in Beziehung auf das Thema Digreſſion iſt, doch als ein weſentliches angeſehen und nicht ausgeſchloſſen werden. Machte er es zum Thema: ſo erregte er die Parteien und verfehlte ſeinen Zwekk. Je näher die Behandlung ſolcher Gegenſtände dem Thema liegt, deſto mehr Wirkung wird ſie hervorbringen. Kann es ſchon mit einer gewiſſen Nothwendigkeit vorausgeſezt werden, wo es vorkommen muß: ſo iſt die Aufmerkſamkeit darauf geſpannt und das übrige verliert ſich für den Zuhörer; iſt dieſes als Digreſſion behandelt: ſo ſind ſie ſchon in den Gedankengang hineingeführt und der Redner reißt ſie mit fort. Man ſchaut ſich zu ängſtlich um, wenn man ſich zu ſtreng an die Dispoſition bindet, und doch wird am Ende nichts damit erreicht.

---

*) S. Beilage B. 61.

Am wichtigſten iſt dies feſtzuhalten, Je mehr eine Dispoſition ſo geſtellt iſt, daß die Haupttheile ſich nicht als ungleichartige in Beziehung auf das Thema verhalten, und nicht ſo daß jeder Theil eine Rede für ſich ſein könnte: deſto lebendiger iſt das Ganze. Je mehr ſich aber die Haupttheile ungleichartig in Beziehung auf das Thema verhalten: deſto mehr wird dem Zuhörer die bloße Begriffsoperation zugemuthet, deſto mehr wird man ſich auf das vorhergehende zurükkbeziehen müſſen, ſich ſelbſt citiren, und der eigentliche Eindrukk wird erſt am Ende kommen, während er ſich gleichmäßig durch die ganze Rede hindurchbilden ſoll.

Die Rede ſelbſt hat immer einen Theil der als *Einleitung**) daſteht und dazu beſtimmt iſt die Gedankenerzeugung der Zuhörer auf das Thema hinzuleiten, damit es ihnen in einem ſolchen Moment dargeſtellt werden kann worin ſie ſich die Einheit der Rede anzueignen im Stande ſind. Wenn wir davon ausgehen, die Zuhörer kommen in die gottesdienſtliche Verſammlung mit einer religiöſen Stimmung die nicht eine beſtimmte Richtung hat: ſo werden wir es natürlich finden daß etwas geſchieht ſie in dieſe beſtimmte Richtung zu bringen und alles was davon entfernen könnte in gewiſſem Grade zu beſeitigen. Das iſt alſo die eigentliche Aufgabe für das was wir Einleitung in die religiöſe Rede oder Eingang nennen. Je genauer ſich die Diſpoſition auf das Thema bezieht, deſto weniger iſt etwas beſonderes nöthig um die Diſpoſition zu entwikkeln; je weniger dies der Fall iſt, deſto mehr wird es einer Einleitung bedürfen. Es fragt ſich [illegible] hier eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Re[illegible]ben einander geſezt iſt? ob es eine große Vollkommenheit iſt, [illegible] es keiner dazwiſchentretenden Gedanken bedarf, die Diſpoſition aus dem Thema zu entwikkeln? Wenn das Thema ausgeſprochen werden ſoll, ſo iſt doch weſentlich daß es ein nicht ſehr zuſammengeſezter Saz ſei. Kann man es in einer zuſammengedrängten Form ſo hinſtellen daß ſich die Diſpoſition von ſelbſt daraus ergiebt: ſo iſt das die größte Vollkommenheit. In vielen Fällen wird es durch einen richtigen Eingang bewirkt werden können, nicht aber in allen, und dann wird es nöthig ſein etwas dazwiſchen zu ſchieben um aus dem Thema die Diſpoſition zu entwikkeln. Die ganze mnemoniſche Bedeutung des Themas für die Zuhörer gewinnt durch die größte Kürze deſſelben. Sie müſſen durch den Eingang dahin gebracht ſein, daß ſie es in dieſer Kürze verſtehen. Wenn nur die Diſpoſition auch die rechte epigrammatiſche Kürze hat: ſo wird ſie dadurch daß ſie zwiſchen dieſen beiden Punkten ſteht, ſich ſelbſt dem Gedächtniß einprägen, und auch das feſtgehalten werden was die Hinweiſung aus dem Thema auf die Diſpoſition iſt.

---

*) S. Beilage A. 20. B. 21. C. 20.

Was den Schluß*) der Rede betrifft: ſo giebt es eine zwiefache Beziehung aus welcher er zu betrachten iſt. Wenn die Rede in mehrere Theile getheilt iſt, ſo hat jeder ſein Ende; das Ende des lezten Theils iſt zugleich Ende des Ganzen; dem lezten Theil gehört der Schluß ſchon durch ſeine Stelle, alſo muß man ein eben ſolches Verhältniß zum erſten Theil in ihn hineinlegen, alſo eine Art von Recapitulation. Ein anderer Geſichtspunkt iſt: das Ende der Rede iſt nicht ganz und gar das Ende des Gottesdienſtes, aber die religiöſe Rede iſt ſo ſehr das Centrum des Gottesdienſtes bei uns, daß doch das Ende derſelben auf das Ende des Gottesdienſtes Rükſicht nehmen muß, wie der Anfang derſelben auf den Anfang. So muß daher ein Uebergang gebildet werden durch den Schluß, wodurch die Zuhörer in die allgemein religiöſe Beſtimmung die im thätigen Leben dominirt ſoll, hineingeführt werden. So gewinnt die religiöſe Rede eine cykliſche Geſtalt; ſie fängt an und ſchließt mit der allgemeinen religiöſen Stimmung. Das iſt die eigentliche Aufgabe des Schluſſes. Wenn aller Anfang ſchwer iſt, ſo iſt hier alles Ende ſchwer, und man hat viel mehr Beiſpiele von großer Virtuoſität in Beziehung auf den Eingang als auf den Schluß. Nichts iſt nachtheiliger für die ganze Predigt, als wenn der Schluß etwas ermüdendes iſt.

---

*) S. Beilagen B. 27. C. 20.

3. Von der Erfindung oder der Production der einzelnen Gedanken die zuſammen die Rede bilden. *)

Es iſt nicht nöthig zu erinnern daß der Name Erfindung hier ein uneigentlicher iſt. Er iſt genommen aus der Theorie der Geſchäftsreden, wo es darauf ankommt Beweismittel herbeizuführen, die einzelnen Theile von gegebenen Thatſachen ſo zu combiniren daß die Anſicht entſteht die man entſtehen laſſen will. Auf unſerem Gebiet aber iſt nichts zu erfinden, es ſoll hier ausgeſprochen werden was nicht nur immer

---

*) S. Beilagen A. 59. 60. B. 62. 63.

wahr geweſen iſt, ſondern auch in denen zu welchen man ſpricht immer da geweſen iſt; es iſt hier nur zurükkzurufen. Betrachten wir die Rede in Beziehung auf die Einheit: ſo iſt gewiß daß in dieſer Einheit alle einzelnen Gedanken wie in einem Keim gegeben ſind, die ſich hernach auf eine natürlich organiſche Weiſe entwikkeln. Was haben wir in dieſer Beziehung zu ſagen? Wir gehen zurükk auf den Unterſchied zwiſchen der ſubjectiven und objectiven Seite der Theorie und fangen mit der ſubjectiven an.

Wenn wir den ganzen Proceß der Denkthätigkeit des Vorſtellens, um es im weiteſten Sinn zu nehmen, wie er im einzelnen wirklich vor ſich geht betrachten: ſo finden wir darin eine ſtete Abſtufung zwiſchen ſolchen Thätigkeiten die auf einen ganz beſtimmten vorhergegangenen Willen ſich beziehen, und ſolchen die im vollkommenſten Sinn des Wortes unwillkürliche ſind. Im vollkommenſten Sinn iſt etwas unwillkürlich wenn es gegen das gewollte angeht, und wir können es ganz in dieſem ſtrengſten Sinn nehmen. Das erſte iſt wol einem jeden der im wiſſenſchaftlichen Gange des Denkens lebt klar: es entſtehen Gedanken rein durch den Willen. In ſo fern alle Gedanken die auf dieſem Wege entſtehen nur eine Analyſe der in der Aufgabe enthaltenen wären: ſo wäre es nicht eine Entſtehung ſondern eine Zertheilung der Gedanken. Geſezt aber wir müßten alles analytiſch zu Wege bringen: ſo kommen ſie doch erſt in das Bewußtſein und entſtehen erſt. Es gehört nun eine gewiſſe Anſtrengung dazu gewiſſe Gedanken hervorzurufen, andere abzuhalten. Wir können uns deſſen nicht als Anſtrengung bewußt werden, wenn die Gedanken nicht immer im Entſtehen wären, und es gelingt nicht immer der Anſtrengung ſolche zerſtreuenden Gedanken die wider Willen entſtehen auszuſchließen, ſondern wir können uns bei angeſtrengter Meditation doch dabei ertappen daß ſolche Gedanken zum Vorſchein kommen. Denken wir die Anſtrengung nachlaſſen: ſo werden die zerſtreuenden Gedanken zunehmen, und da kommt ein Punkt wo dieſe Zerſtreuung den Proceß aufhebt. Wenn wir nun dieſen

Zuſtand der Meditation, wo wir gegen das unwillkürliche Spiel von ſich hervordrängenden zerſtreuenden Vorſtellungen zu kämpfen haben, vergleichen mit dem Zuſtande deſſen der einer Gedankenbildung eines anderen folgen will: ſo wird der leztere ſich in einer ungleich ſchwierigeren Lage befinden. Indem ich meditire, thue ich es nach meiner Methode, und da iſt die Gewöhnung und die ganze Conſtitution des Organs, die es leicht von ſtatten gehen läßt. Um ſo ſiegreicher kann die Anſtrengung ſein die zerſtreuenden Gedanken abzuhalten. Der hörende aber verfährt nicht nach des redenden Methode. Man ſieht, hier kommt man mit einem Sprüchwort in Widerſpruch, „Gelehrten iſt gut predigen;“ es iſt grade im Gegenſaz Gelehrten ſehr ſchlimm predigen, es ſind ſolche die ihre eigene Methode haben; ſie haben nicht nur eine Anſtrengung nöthig die zerſtreuenden Gedanken zurükkzuweiſen, ſondern auch die Tendenz ſelbſt nach ihrer Methode den Proceß fortzuſezen, beſonders wo eine Differenz entſteht. Aber hievon abſtrahirt: ſo bleibt immer die Zerſtreuung der Gedanken übrig. Wir finden hier allerdings eine große Differenz. Es giebt Menſchen die zur Zerſtreuung in ſo hohem Grade geneigt ſind daß es ihnen nicht leicht möglich wird einem Gedankengange zu folgen ohne daß etwas zerſtreuendes dazwiſchen tritt; aber es giebt auch andere denen es leichter iſt. Nun muß der redende ſich auch in dieſem Bewußtſein befinden, er muß gegenwärtig haben daß die Zuhörer in einer größeren oder geringeren Leichtigkeit ſind die zerſtreuenden Vorſtellungen abzuwehren. Das muß Einfluß haben auf ſeine Production. Hier werden alſo ebenfalls durch dieſes Bewußtſein Elemente in die Darſtellung kommen die der urſprünglichen reinen Conception nicht angehören; ſie ſind alſo nicht ſo Theile des Ganzen wie das was urſprünglich in der Conception liegt. Hier werden wir unterſcheiden ſolche Elemente die Cautelen ſind und ſolche die Unterſtüzungsmittel ſind, wiewol beides in einander übergeht. Einige werden dann Elemente ſein die nicht eigentlich materiell ſind ſondern nur verſchiedene Formen von dem was eigentlich ſchon in der Conception lag;

denn je ſtärker der Eindrukk iſt den die Theile machen, deſto ausdrukksvoller werden ſie auch aufgenommen; je ſchwächer ſie ſind, um ſo leichter giebt der Zuhörer dem unwillkürlichen Spiel der Vorſtellung nach. Es werden aber auch ſolche Vorſtellungen vorkommen die den Zwekk haben das willkürliche Spiel der Vorſtellungen mit zum Zwekk heranzuziehen. Das ſind intenſive und extenſive Elemente, um mich ſo auszudrükken, verſtärkende und hinzukommende Vorſtellungen, die ſich aber nicht als Theile zum Ganzen verhalten. Wir können das Vorhandenſein ſolcher Elemente richtig bezeichnen, wenn wir ſagen daß ſie nur Darſtellungsmittel ſind, dabei aber der Regel daß hier eigentlich nichts Mittel iſt treu bleiben; denn es läßt ſich eine Reihe bilden von den weſentlichſten Elementen bis zu dieſen ohne Unterbrechung.

Der Geiſtliche ſoll in einer Continuität des religiöſen Lebens verſiren, alles ſoll in ihm einen religiöſen Gehalt haben, und weil er nicht nur ein Chriſt ſein ſoll, ſondern auch ein wiſſenſchaftlicher, ſo ſoll er auch im Bewußtſein hierüber ſein. Der religiöſe Gehalt aller ſeiner Lebensmomente ſoll ihm zum Gedanken werden und ſo iſt er in beſtändiger Gedankenproduction begriffen; dieſe iſt ſein beſonnenes wiſſendes Leben. Nun ſoll er einen beſtimmten Cyklus von religiöſen Gedanken, der in der Einheit ſeines Themas liegt, conſtruiren und ihn beſonders herausheben und zuſammenſtellen und in Sprache verwandeln. Da wird ein Gegenſaz ſtattfinden zwiſchen dieſer abſichtlich künſtleriſchen Production und jener unwillkürlichen ſein eigenthümliches Leben conſtruirenden. Beide werden einander beſchränken. Sowie der Moment der Erzeugung, der Confection der religiöſen Rede als zuſammenhängendes Kunſtwerk eingetreten iſt, und von da aus der neue Proceß ausgeht: wird ein relativer Gegenſaz ſein zwiſchen dem religiöſen Leben des Redners ſelbſt und ſeiner Ausarbeitung der Conception. Es entſtehen in ihm immerfort religiöſe Gedanken aus dem Leben heraus; indem er nun ſeine Conception weiter entwikkelt, kann es nur geſchehen ſofern er ganz in die beſchränkte Einheit des Themas einkehrt und ſein eigenes religiöſes Leben wie es ſich entwikkelt haben würde, fixirt. Wie ſoll dieſer Gegenſaz aufgehoben werden? Die gewöhnliche Art iſt die rein mechaniſche, daß man ſagt, der Geiſtliche muß ſich eine Zeit ſezen in der er ſein religiöſes Leben fixirt und ſich der Meditation über ſeinen Gegenſtand widmet, er muß den Keim in ihm gewähren laſſen und den Entwikkelungsproceß beſchleunigen. Hiemit iſt es eine ſchlimme Sache. Wenige haben ſich in einer ſolchen Gewalt daß ſie ſagen können, In dieſem Augenblikk will ich grade das thun und es ſoll ſo gut werden als möglich. Je weniger ſich das Geſchäft auf Formeln und Regeln zurükkbringen läßt, deſto weniger läßt es ſich in eine ſo beſtimmte Zeit hineinbringen. Der Proceß der Meditation braucht nicht in einem Stükk vollendet zu werden, denn die abſichtliche Gedankenerzeugung iſt gar ſehr eine Sache der Stimmung und von äußern Umſtänden abhängig. Ein Geiſtlicher darf ſich nie in die Lage verſezen daß er ſagt, Jezt will ich meditiren; er ſoll immer offen ſein für dasjenige was ſich auf das religiöſe Leben der Gemeine bezieht, ſeine Meditation muß alſo beſtändiger Unterbrechung unterworfen ſein. Nun iſt man auch gar nicht in der Stimmung die abſichtliche Gedankenerzeugung lange fortzuſezen, wie Göthe für die Dichter als Kanon gab, daß man in der böſen Stunde ſich nicht abquälen müſſe. *) Doch muß man zeitig genug den erſten Punkt in Ordnung bringen, damit man jede Stunde benuzen kann die gut iſt. Weil dieſe Gedanken, vorzüglich die welche ſich im Leben ſelbſt erzeugen, etwas flüchtiges ſind: ſo entſteht die Aufgabe ſie feſtzufaſſen, wovon der nichts weiß der ſein Rede vorher abſchließt und begrenzt und keine anderen Gedanken zuläßt. Ich bin überzeugt daß auf dieſem Wege eine viel größere Lebendigkeit der Rede zu Stande kommt.

Wenn wir das Chriſtenthum überhaupt als eine Gemeinſchaft des religiöſen Bewußtſeins anſehen, in welcher man der-

---

*) Göthe's Gedichte 1r Th. S. 225. Guter Rath.

ſelbe Geiſt auf eine einzelne Weiſe vertheilt auch wieder in der Verſchiedenheit des Momentes ſtärker oder ſchwächer ſich regt, und der öffentliche Gottesdienſt an wiederkehrende Inſtitutionen gebunden iſt, wo die Vorausſezung gilt daß der der dabei überwiegend thätig ſein ſoll von dem Gegenſtand überwiegend angeregt iſt: ſo iſt auch hier jene Ungleichheit des Momentes die natürliche Vorausſezung, und jeder einzelne muß angeſehen werden als die Duplicität des Gebens und Empfangens in ſich tragend. Daher konnte ich nicht anders als die Geſammtheit des religiöſen Bewußtſeins als Quelle darſtellen woraus der einzelne zu ſchöpfen habe, wie ich geſagt, nicht auf ſolche Weiſe daß im Moment davon Gebrauch gemacht werden ſoll. Wenn wir von dieſem allgemeinen ausgehen, daß jeder der im Kirchendienſt thätig ſein ſoll ſich durch die Geſammtheit anregt, auf der einen Seite durch die heilige Schrift und auf der anderen durch die Oeffentlichkeit des religiöſen Lebens, und nun der Aufgabe der Production näher treten: ſo entſteht die Frage, ob ſich das ſo verhält daß nichts zwiſchen eingelegt werden kann zwiſchen jene allgemeine Maaßregel und den Augenblikk wo die Production ſich thätig zeigen ſoll. Wenn wir die Inſtitution allgemein betrachten: ſo liegt die Forderung nicht allgemein darin, ſondern es iſt ein vorherbeſtimmtes gegeben. Wir können in dieſer Hinſicht den Geiſtlichen nicht anders als im Verhältniß dieſer verſchiedenen Momente betrachten. Wenn der eine Act des Cultus vollbracht iſt, ſo weiß er ſchon wann er wieder einen ſolchen zu vollbringen haben wird, und ſo iſt ſchon etwas gegeben was ihn daran mahnt; aber es giebt Elemente die eine ſtärkere Erregung des Bewußtſeins mit ſich führen. Es wäre nun ganz widernatürlich, wenn ſeine Richtung für ſeine ganze Amtsthätigkeit ruhen ſollte bis der Moment kommt wo er den Act zu verrichten hat. Wir werden den Zwiſchenraum in zwei Theile theilen, den erſten, um einen feſten Punkt zu faſſen für die nächſte Production, wobei das Zurükkgehen auf das allgemeine das dominirende iſt. Aber wenn ſich ein ſolcher feſter Punkt entwikkelt hat: ſo iſt von da eine

Zeit bis zum Act des Cultus, in welcher dieſer zu ſeiner Vollendung kommen muß. Hier haben wir es freilich mit verſchiedenen Abſtufungen zu thun; aber in welchen Verhältniſſen die ſtehen, iſt größtentheils doch auch allgemein betrachtet entſchieden. Erſtens, daß aus dieſem Keim, gleichviel ob eine Einheit von Text und Thema für die thematiſche Rede oder eine allgemeine Anſicht der Schrifterklärung in der Homilie, Gedanken entwikkelt werden, iſt die Aufgabe der Meditation; daß für dieſe Gedanken der rechte Ausdrukk gefunden werde und in dieſer Beziehung auch eine Einheit entſtehe, iſt ein zweiter Punkt; und daß dieſe beiden zu einer mündlich lebendig vorgetragenen Rede werden, iſt das dritte. Wenn wir nun das Reſultat nach früheren Betrachtungen dazu nehmen, daß die Sprache ſich in der Nähe des Sprachgebietes halten ſoll in dem wir uns immer bewegen, und daß alles äußere das wir als begleitend dargeſtellt haben nur ſoviel als es die Beſchaffenheit der Localität erfordert vom gewöhnlichen abzuweichen hat: ſo gehört der größte Theil der Zeit der Meditation. Die ſprachliche Ausführung und noch mehr alles was zum muſikaliſchen und mimiſchen gehört, iſt als Nebenſache und völlig untergeordnet anzuſehen. Sobald wir ein umgekehrtes Verfahren denken, daß jemand mehr Zeit verwenden wollte auf die ſprachliche Ausarbeitung als auf die Meditation: ſo werden wir einen Grundfehler vorausſezen müſſen, daß der Mangel an Inhalt oder Ordnung verdekkt werden ſoll durch die Sprache, die den Zuhörer feſthält. So werden wir dieſes feſtſtellen, daß die Meditation die innere Einheit der Rede allmählig zur geordneten Fülle von Gedanken entwikkeln ſoll, und wenn wir dieſer den Raum gönnen den wir berechtigt ſind: ſo wird es darauf ankommen den günſtigen Moment zu benuzen um ein glükkliches Reſultat hervorzubringen.

Wenn wir das ganze Geſchäft der Meditation uns von dieſem Punkt aus noch einmal klar vor Augen ſtellen: ſo werden wir zwei Punkte finden die die Grenze darſtellen eines richtigen und methodiſchen Verfahrens. Auf der einen Seite, wenn wir ſtehen bleiben bei der Lebendigkeit des Denkvermögens und ausgehen von der freien Entwikklung von Gedanken, worin wir eigentlich immer begriffen ſind, und unterſcheiden vom gewöhnlichen Zuſtande den Zuſtand der Meditation: ſo geht im gewöhnlichen Zuſtande dieſe Entwikklung nach gewiſſen Naturgeſezen vor ſich, d. h. es giebt eine Anziehungskraft des Gegenſtandes im Verhältniß mit dem Zuſtande worin ſich der Denkende befindet. Wir verlaſſen mit Leichtigkeit eine Reihe von Vorſtellungen, wenn ſich ein neuer Gegenſtand darbietet der eine andere hervorruft. Die Freiheit nimmt allerdings dabei die Geſtalt des Zufälligen an. Was geſchieht alſo auf dieſem Gebiet, wenn wir denken, nun iſt ein Entſchluß gefaßt über eine zu vollbringende religiöſe Rede? Dieſer wird nun ein ſolcher fortwährender Anziehungspunkt. Mit dem Entſchluß beginnt ein Beſtreben dieſe Entwikklung zu begünſtigen; es iſt dazu, wenn wir uns eine Lebendigkeit des religiöſen Intereſſes denken, nichts weiter nothwendig als daß man feſthält was ſich in der freien Gedankenerzeugung auf dieſen Punkt bezieht. Je mehr der Entſchluß mit einer gewiſſen Zuſtimmung gefaßt wird, um ſo kräftiger wird er als Impuls wirken, und man wird nur die Gedanken abzuwarten haben. Was von dieſem Punkt kommt, muß man feſthalten, und indem das Princip der Anordnung ſchon gegeben iſt, wird ein jedes an ſeine rechte Stelle kommen. Dies iſt der eine Grenzpunkt, denn dabei iſt *ein Minimum vom gewollten*. *Abſichtliche Thätigkeit* iſt, daß dabei ein Vertrauen iſt auf die unwillkürliche Gedankenentwikklung. Nun wollen wir uns den anderen Punkt vergegenwärtigen, die Fortſezung des Schematismus. Dieſer iſt ein entgegengeſezter, aber nur formell. Man gewinnt das Material nur durch Ueberſchriften. Wenn man ſich denkt, man wolle darauf weiter verfahren: ſo fällt alsdann was noch fehlt größtentheils oder allein in das zweite Geſchäft der ſprachlichen Ausarbeitung, und die Entwikklung der Gedanken ſoll entſtehen aus dieſem untergeordneten Geſchäft der zweiten Klaſſe, und da entſteht die *Phraſeologie*, die nichts anders iſt als die

Haut über die Knochen des Schematismus, kein lebendiger Organismus. Zwiſchen dieſen beiden Extremen bewegt ſich das eigentlich richtige Verfahren. Wenn wir von der Einſeitigkeit der einen und der andern abſehen und ſagen, Der thut Unrecht der die Gedankenentwikklung gleichſam dem Ohngefähr des Lebens überläßt, und der thut gewiß Unrecht der die bloße Fortſezung des theilenden Verfahrens, wodurch er immer nur ein allgemeines bekommt, als das eigentliche Verfahren anſieht: ſo geht das richtige Verfahren aus einer Vereinigung beider hervor; aber über das Maaß des einen oder des anderen werden wir ſchwerlich etwas beſtimmen können, ſondern das liegt im Gebiet des individuellen. Der eine wird ſuchen daß die freie Gedankenproduction erfolgt, wenn er ſich den ganzen Schematismus bis auf einen gewiſſen Grad der Beſtimmtheit gedacht hat, und man wird mit Recht ſagen können, wenn er ſich nicht ſeine freie Gedankenentwikklung verderben ſoll: ſo dürfe er nicht zu früh die Eintheilung anfangen. Dies ſind individuelle Anſichten, über die ſich nichts ſagen läßt als nur daß jeder wirklich das thun ſoll was ſeiner eigenthümlichen Natur gemäß iſt. Das ganze Geſchäft beſteht doch auf jeden Fall in einer Beweglichkeit des Denkvermögens zwiſchen dieſen beiden Punkten: auf der einen Seite, indem er den urſprünglichen Keim und die ganze unwillkürliche Gedankenerzeugung unter ſeine Gewalt bringt; je größer dieſe Gewalt iſt die der gefaßte Entſchluß auf die unwillkürliche Gedankenerzeugung ausübt, deſto größer iſt die Sicherheit von dieſer Seite. Auf der anderen Seite muß aber zurükkgeſehen werden auf das was als formelles Anordnungsprincip aus dieſem Impuls ſich ergiebt. Je ſchwächer das erſte da iſt, deſto dürftiger wird das Product; je weniger das zweite, deſto weniger kunſtgerecht wird es ſein und weniger geeignet für die Zuhörer feſt zu bleiben; denn dieſe müſſen einen Faden in der Rede haben. Wenn wir nun dazu nehmen das der religiöſen Rede angemeſſene Verhältniß zwiſchen Haupt- und Nebengedanken *) und die

---

*) S. Beilage B. 31.

Gewalt die ein jeder haben muß ſich nicht aus dem eingeſchlagenen Wege hinaustreiben zu laſſen durch irgend eine blendende Einzelheit: ſo werden wir auch wieder den anderen negativen Theil des Verfahrens finden, nämlich das Abſtoßen alles Differenten was einen Schein haben kann in das einzelne hineinzugehören, aber doch eigentlich nicht hineingehört.

Das führt mich auf eine Bemerkung die ſich hier am beſten einſchalten läßt. Wenn wir von dieſem Geſichtspunkt aus die Beſchaffenheit der religiöſen Rede betrachten: ſo werden wir finden daß es eine doppelte Art von Fehlern giebt. Eine Rede kann unvollkommen ſein dadurch, daß etwas nicht in die Meditation eingegangen iſt, oder nicht feſt genug gehalten um ſeinen gebührenden Ort in der Rede zu finden. Daraus entſteht daß die Zuhörer das Gefühl bekommen daß etwas fehle. Fragen wir, Warum hat der componirende dieſes Gefühl nicht auch gehabt: ſo kann das nur daher kommen, daß dieſes in ihm geweſen iſt, er hat es aber nicht richtig genug geſchäzt, hat es nicht genug heraustreten laſſen. Aber oft iſt eine Rede unvollkommen, in die etwas aufgenommen iſt das nicht hätte aufgenommen werden ſollen. Kein Gedanke kann in ſolchem Complexus iſolirt ſein; iſt er einmal da: ſo iſt er auch fortwirkend für das folgende, und daher kann ein ſolcher Gedanke ſtörend auf die ganze weitere Auffaſſung wirken, weil man Zuſammengehörigkeit vorausſezend eine größere Wirkſamkeit von dieſem erwartet. Wenn ein Gedanke ſeiner ganzen Form nach parenthetiſch erſcheint, ſo erwartet man ſolche weitere Wirkſamkeit nicht, das iſt die Natur des parenthetiſchen; alſo davon kann hier nicht die Rede ſein, obgleich parenthetiſches leicht zu viel werden kann. Wenn aber ein Gedanke nicht auf ſolche parenthetiſche Weiſe vorgebracht wird: ſo hat jeder das Recht auf eine weitere Wirkſamkeit deſſelben zu rechnen, und iſt das nun nicht der Fall, ſo iſt es ein Fehler. Hier ſieht man den wohlthätigen Einfluß, wenn der andere Geſichtspunkt, die Anordnung, in Parallelismus bleibt mit der Gedankenentwikklung.

Die Production auf dieſem Gebiet iſt an gewiſſe Zeitpunkte gebunden und dieſe liegen in einer beſtimmten Weite auseinander. Es fragt ſich, wie ſich die Entfernung verhält zu der Kraft des Redners. Wenn einer ſagen kann, ich brauche die ganze Zeit rein zu dieſem Geſchäft: ſo iſt er in einer Lage worin er nicht ſein ſoll, weil ſein ganzes religiöſes Leben fixirt würde. Die Productionen dürfen nicht ſo nahe an einander treten daß der Geiſtliche keine Zeit für das eigene religiöſe Leben behält. So giebt es nun auch ein Minimum, und daher verſchiedene Arten zu Werke zu gehen, die alle gut ſind, nur jede für einen anderen. Es wird jeder von ſelbſt fühlen daß je mehr die Zeit der Production von dem eigenen religiöſen Leben geſchieden iſt, deſto weniger die Production die rechte Lebendigkeit haben kann; ſie wird an dem erzwungenen und trokkenen leiden. Iſt das nun wirklich nothwendig? Es iſt hier nicht die Rede von der Ausarbeitung des ganzen in Beziehung auf den Ausdrukk, nur von der einzelnen Gedankenproduction. Natürlich ſcheint es zu ſein, daß dies eine fortgeſezte Beſchäftigung iſt von dem Moment an wo ſich die Einheit beſtimmt hat, ohne daß ſie eine für ſich verſchiedene Zeit einnimmt. Es iſt eine Idee die ſich im Leben fortſezt und von welcher ſich die einzelnen Gedanken entwikkeln müſſen aus dem Leben und der Schriftbeſchäftigung heraus, und wird man die Vollſtändigkeit derſelben inne: ſo wird man an die Ausarbeitung der Sprache gehen können. Eine reiche lebendige Production wird nicht auf dem einen Wege ſo gut zu Stande kommen wie auf dem anderen. Die Hauptregel iſt hier, daß man ſo zeitig als möglich mit der Conception ins reine komme und die Idee fortwirken laſſe.

Wir können hier nur zwei Geſichtspunkte feſthalten. Machen auf eine willkürliche Weiſe läßt ſich die Gedankenerzeugung nicht. Iſt einmal eine Idee zu einer Compoſition gefaßt, ſo iſt auch ein Proceß der Gedankenerzeugung in Beziehung auf dieſe Idee im Gange, und es kann nur darauf ankommen, einerſeits ihn richtig zu leiten, andererſeits ihm das rechte

Maaß zu geben. Was die richtige Leitung betrifft: ſo beſteht ſie darin, daß nichts mit aufgenommen werde was nicht hineingehört, und das iſt Sache der ſich mit entwikkelnden Diſpoſition; ſobald ſie feſtſteht, muß auch feſtſtehen was in die Rede hineingehört und was nicht. Was das rechte Maaß betrifft: ſo kann der Gedankenproceß zu ſchwach ſein, und dann ſoll ihm nachgeholfen werden; oder zu ſtark, und dann muß er beſchränkt werden.

Mit dem Ueberfluß denkt man iſt nicht ſchwer zu wirthſchaften; es iſt auch nicht, denn wenn man die Elemente ſeiner Rede zuſammen hat, ſie mögen entſtanden ſein wie ſie wollen, und man findet daß ſie über das eigentliche Bedürfniß hinausgehen: ſo kommt es auf die Auswahl an dasjenige zu ſcheiden was überflüſſig iſt und dasjenige zuſammen zu halten was dem Thema genügt. Dieſe Auswahl iſt eine Kritik, und ſo kommt es darauf an die Principien dieſer Kritik aufzuſtellen. Für dieſen Fall giebt es keinen anderen Kanon als daß die Beſchränkung eine gleichmäßige ſei, damit die einzelnen Theile der Rede in ihrem natürlichen Verhältniß bleiben. Das Verhältniß iſt keinesweges das einer abſolut abgemeſſenen Zeitgleichheit. Es iſt nicht möglich daß in jeder Rede alle Haupttheile ſolche Gleichheit haben, aber das Verhältniß derſelben liegt ſchon in der Beziehung der Theile auf die Einheit des Ganzen, und in dieſem Verhältniß muß es bleiben. Sofern als die Diſpoſition eine Priorität hat vor der Erfindung, muß es ſich in der Diſpoſition ſchon fixiren, und dies Verhältniß welches natürlich entſteht zwiſchen der Einheit des Themas und der Diſpoſition muß feſtgehalten werden. Nun aber giebt es außer dieſer quantitativen Regel und Beſchränkung noch eine qualitative, die ſich natürlich aus dem geſagten ergiebt. Wir haben geſehen, wie der Ausdrukk und die Aufſtellung des Themas und der Diſpoſition etwas zufälliges iſt. Die gegebene Regel bezieht ſich auf dieſe Aufſtellung. Wir haben geſehen, daß beides überflüſſig wird in dem Grade als in jedem einzelnen Theil der Rede das Ganze mitgeſezt iſt. Das iſt deswegen auch die qualitative Vollkommenheit der einzelnen Theile, und ſowie eine Beſchränkung eintreten muß, muß ſie hienach gemeſſen werden. Das iſt das weſentliche was am beſtimmteſten die Idee des Ganzen in ſich trägt; alles was einzeln für ſich ſein will, iſt ein Ueberfluß. Was dieſer Form des ungehörigen am ähnlichſten iſt, iſt das was mit der geringſten Aufopferung muß weggeworfen werden können. Es wird ſich in der Praxis leicht zeigen was am meiſten dieſen Tadel auf ſich ladet und zu eliminiren iſt. Das geſagte muß jedoch nicht zu ſtreng genommen werden. Alles einzelne was ſein völliges Recht hat in die Compoſition zu gehören, muß an ſeiner Stelle die Idee des Ganzen in ſich tragen; aber daß alles einzelne mit einander verglichen von demſelben Werth ſein müſſe, iſt nicht möglich. Der Gegenſaz zwiſchen dem was eigentlich Element der Darſtellung iſt, ſelbſt dargeſtellt werden ſoll, und demjenigen was Ausdrukk iſt und Darſtellungsmittel, iſt relativ. Es giebt auch Gedanken die nur Darſtellungsmittel ſind, und dieſe dürfen in keiner Rede fehlen. Jedes Bild und Beiſpiel iſt Darſtellungsmittel. Es giebt alſo in den einzelnen Gedanken eine Differenz des unwichtigeren und wichtigeren, und man muß nur die Einheiten recht conſtruiren um das Ebenmaaß zu finden. Das was Darſtellungsmittel iſt, iſt nur ein Theil eines größeren. Wenn wir das vorwegnehmen: ſo iſt offenbar daß in einem jeden organiſchen Theil der Rede in Beziehung auf die Bedeutſamkeit des Inhaltes des darzuſtellenden ein Steigen und Sinken iſt. Dieſe Differenz gehört zu der Lebendigkeit des ganzen, und es könnte nur eine mechaniſche Compoſition ſein die nicht eine ſolche Oſcillation hätte. Dies wechſelnde Steigen und Sinken der Bedeutſamkeit des Inhaltes und des Tones kann ſehr verſchieden geordnet ſein, hängt aber von der Natur der Diſpoſition ab.

Man kann eine Vorliebe haben für einen Gedanken ſeiner *Form* wegen oder wegen der *Art wie er entſtanden iſt.* Das erſte iſt im Zuſammenhang mit dem was man *Manier* nennt, eine häufig wiederkehrende und beſtimmt ſich auszeichnende Form der Gedanken. Wer eine Neigung zu dem manierirten hat, wird am leichteſten eine falſche Auswahl halten, weil er durch die Idioſynkraſie beſtochen wird. Das zweite hängt zuſammen mit dem was wir Laune oder Humor nennen. Das findet in manchen Compoſitionen ſeinen natürlichen Ort; aber finden wir in der religiöſen Rede Gedanken die aus einem Anfall von Laune entſtanden ſind: ſo werden wir ſie tadeln, weil dergleichen immer den reinen Proceß des Auffaſſens hemmt und zu ſehr an das einzelne fixirt. Das einzige was hier zu ſagen iſt, iſt die Forderung eines ſtrengen Achtgebens auf ſich ſelbſt.

Einem zu ſchwachen Gedankenproceß nachzuhelfen iſt ſchwieriger. Es kann damit eine verſchiedene Bewandniß haben. Iſt er deswegen zu ſchwach weil des Geiſtlichen religiöſes Leben zu ſchwach iſt: dann iſt ihm gar nicht abzuhelfen, dann wird der Geiſtliche nur ein Echo eines andern und ein Compilator ſein, und beſſer gethan haben einen anderen Stand zu wählen. Aber davon abgeſehen kann es doch möglich ſein daß der Gedankenproceß in einzelnen Fällen zu ſchwach iſt. Woher kann das kommen? Eigentlich muß man es zurückführen auf den Act der Conception ſelber, entweder daß die Wahl unrichtig geweſen iſt, oder der Moment kein recht fruchtbarer; denn das Gelingen der Gedankenerzeugung hängt ab von der Lebendigkeit und Richtigkeit der erſten Conception, es iſt Sache des Tactes und des Vorgefühls. Je öfter dieſer Fall eintritt, deſto trübſeliger iſt die Geſchäftsführung des Geiſtlichen von dieſer Seite, und es iſt am wichtigſten feſtzuhalten daß der Moment wo man concipirt der rechte iſt. Im ganzen Proceß der Compoſition von Anfang an muß das begleitende Gefühl ſein daß der Geiſtliche in der Gemeinſchaftlichkeit des religiöſen Lebens verſirt und daß er in einer ſchriftmäßigen Compoſition iſt. Wenn dies Bewußtſein lebendig iſt, muß auch die Gedankenerzeugung ihren richtigen Gang gehen; ſobald eins von beiden fehlt, muß eine Unſicherheit entſtehen. Entſteht ein Bedenken über die Schriftmäßigkeit der Compoſition: ſo iſt es ein Zweifel an der Wahrheit derſelben und muß den Proceß hemmen; iſt ein Bedenken darüber, daß das concipirte nicht im gemeinſchaftlichen religiöſen Gebiet liegt: ſo iſt es ein Zweifel an der Fruchtbarkeit und Nüzlichkeit der Compoſition. Tritt dieſes beides nicht ein, ſo muß jede Conception ihren glüklichen Fortgang haben.

Die Geiſtlichen kommen nicht durch einen allmähligen Uebergang ſondern oft zu plözlich aus dem rein wiſſenſchaftlichen ohne Praxis ins geiſtliche Amt: ſo entſteht ſo leicht ein Mißverhältniß, daß ſich eine Idee aufdrängt von der man ſich viel verſpricht als Einheit der Rede; bei der Gedankenerzeugung ſtößt man aber auf Mängel. Oft iſt das Thema nicht unterſtüzt durch die unmittelbare Erfahrung und Beobachtung auf dem religiöſen Gebiet. Je mehr die Tüchtigkeit im Leben zunimmt, deſto mehr fixirt ſich das Verhältniß beider Arten der Gedankenerzeugung. Der Act der freiwilligen Gedankenerzeugung bekommt mehr Uebergewicht und die abſichtliche Meditation nimmt immer mehr ab. Ich fürchte daß dieſe meine Ueberzeugung Kezerei ſei, denn in den übrigen Theorien wird immer die abſichtliche Meditation oben an geſtellt. Das ſcheint mir nicht das richtige zu ſein. Von eigentlicher Reife denke ich mir die Frucht nur aus der Erfahrung und dem Leben heraus; ſowie die erſte Conception geſchehen, iſt eine Gedankenerzeugung entſtehend die nicht eines Sporns und einer Feile bedarf. Sowie die abſichtliche Meditation bleibt: ſo glaube ich daraus ſchließen zu können daß der Geiſtliche nicht wohl in ſeinem Amte lebt. Wie kann man dem Mangel der freiwilligen Gedankenerzeugung abhelfen? Man ſoll aus Text und Thema Gedanken ſuchen. Das nennen die alten Rhetoriker inventio. Ich finde das beſonders hinſichtlich der religiöſen Rede durchaus unpaſſend. Was ſollen die Gedanken der religiöſen Rede ſein? Ausdruck des im gemeinſamen religiöſen Leben vorkommenden Gemüthszuſtandes. Da kann nichts erfunden werden und alles erfundene iſt falſch. Das Vermögen durch Sprache ſich mitzutheilen muß jeder haben der eine wiſſenſchaftliche Bildung hat; alſo zuerſt das Vermögen der Reflexion über ſein religiöſes Bewußtſein, und dann dieſe feſtzuhalten und in der Sprache wiederzugeben. Eine gewiſſe Uebung in der Compoſition der Sprache muß man auch bei jedem vorausſezen. Giebt es ein eigenes Studium der religiöſen Rede: ſo iſt es kein anderes als das religiöſe Leben überhaupt mit der religiöſen Weltbetrachtung. Das iſt ein fortgehendes. Da das Studium ſchon vor dem eigentlichen Eintritt ins Amt angefangen hat, ſo wird der Zeitraum ſich abkürzen wo die Compoſition noch an dieſem Mangel leidet. Da giebt es ein Mittel was aber ſeine bedenklichen Seiten hat, das iſt das Studium von ähnlichen Productionen, in denen man das Material findet. Das iſt eine Ergänzung der eigenen Erfahrung, Alte Meiſter haben ihre eigene Erfahrung von dem Geſammtleben in ihren Compoſitionen niedergelegt. Doch muß man das Studium nicht zu dem Bedürfniß einer einzelnen Rede treiben, da würde man ſich für das Ganze mehr ſchaden als für den einzelnen Fall Vortheil ſchaffen; es würde ſich eine Nachahmung geſtalten, welches kein Unglükk iſt wenn ſich nur nicht Einſeitigkeit geſtaltet. Man eignet ſich nur eine Idee desjenigen an welcher der eignen Individualität am meiſten zuſagt. Gewöhnt man ſich daran nach einer fremden Anordnung zu arbeiten: ſo tödtet man die Kraft der eignen Compoſition im erſten Keim; daher kann ich nur dagegen warnen. Der Stoff der religiöſen Rede muß ſich durchaus im Leben entwikkeln, die Form iſt dem Studium überlaſſen, aber niemals in Beziehung auf eine einzelne Rede. Man muß deſto eifriger ſchöpfen wo eine Fülle religiöſen Lebens niedergelegt iſt. Es giebt außer Predigten noch andere Bücher wo ſich das religiöſe Bewußtſein mehr aus dem Leben heraus ausſpricht. Daher je mehr Predigten aus Predigten entſtehen, um deſto mehr entfernen ſie ſich von der Unmittelbarkeit des religiöſen Lebens und werden deſto todter; wogegen wenn ein Anfänger den Mangel an freiwilliger Gedankenerzeugung durch abſichtliche Meditation ergänzen will, ohne daß er vorher wirklichen Stoff aus dem Leben geſammelt hat: ſo wird er nie etwas anderes als eine trokkene Chrie produciren, und es werden die gewöhnlichen Mittel angewandt, welche dieſen Mangel an Gedanken verdekken ſollen, Phraſeologien. Nicht ohne Seufzer kann man den Troß von Büchern betrachten, den man den Geiſtlichen als Hülfsmittel in die Hand giebt um ihnen einzelne Gedanken zuzuführen. Das ſezt Prediger voraus die nicht ſein ſollten. Der Prediger der ſolche braucht, iſt nicht zu entſchuldigen; er muß ſich ſelbſt als gemeiner Rechenknecht oder als ſchlechter Rhapſode erſcheinen, und das beſte Autodafe wäre alle dieſe Hülfsbücher dem Feuer zu übergeben.

Hier ſind nun noch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Wenn es darauf ankommt entweder einer zu ſparſamen Gedankenerzeugung nachzuhelfen oder eine zu reiche zu beſchränken: ſo bietet ſich beſonders zweierlei dar, was ſich jedes auf den einen Punkt aus welchem die Gedankenerzeugung hervorgehen muß bezieht. Sie muß hervorgehen aus der Gemeinſamkeit des religiöſen Lebens; das Leben der Gemeine in ſeinem religiöſen Gehalt muß dem Geiſtlichen gegenwärtig ſein. Andererſeits muß der Proceß der Conception auch aus dem beſtändigen Schriftverkehr hervorgehen. Aus dem lezteren Moment entſtehen Schriftanführungen, aus dem erſteren Exemplificationen. *) Iſt die Gedankenerzeugung zu ſchwach, ſo iſt das ein gewöhnliches Hülfsmittel; iſt die Gedankenerzeugung zu reich: was könnte man eher weglaſſen, zu mannigfaltige Exemplificationen oder zu gehäufte Schriftcitate? Wie ſteht es mit ſolchen Hülfsmitteln, die als Ergänzung gebraucht werden können und auch weggeworfen werden? Es ſcheint daß ſie beide ein Ueberfluß ſind und daher auch eine mangelhafte Ergänzung. Das ſcheint aus dem geſagten natürlich zu folgen; andererſeits wird es jeder parador finden wenn man ſagt, es ſei überflüſſig. Es iſt eine gewöhnliche Vorſtellung, daß eine Predigt recht populär würde durch die Exemplification.

---

*) S. Beilage A. 10.

Das iſt falſch. Gewöhnlich denkt man ſich, die Maſſe vermöge nicht allgemeinen Vorſtellungen zu folgen, man müſſe es ihr in ſinnlichen Vorſtellungen geben. Das ſinnliche in ſeiner Einzelheit als Beiſpiel iſt aber nicht auf die Mehrheit der einzelnen anwendbar, und nichts kann ſich jemand leichter vom Halſe ſchieben als ein Beiſpiel; er ſagt, das iſt nicht mein Fall, und dann iſt die Geſchichte zu Ende. Soll das Beiſpiel fruchtbar ſein: ſo muß er das allgemeine hineinlegen und ſeine beſondere Einzelheit doch wieder darin finden und dem allgemeinen ſubſumiren. Die rechte Verſinnlichung iſt das Bild, das hat auch eine relative Allgemeinheit, und nur wiefern das Beiſpiel einen bildlichen Charakter hat, iſt es ein richtiges Element der Rede. Was den Schriftgebrauch betrifft: ſo iſt die gewöhnliche Vorſtellung, daß eine religiöſe Rede erſt recht chriſtlich würde durch eine große Maſſe von Schriftcitaten. Eine Predigt kann aber ganz chriſtlich und bibliſch ſein ohne daß eine einzige Bibelſtelle darin vorkommt. Je mehr ſie eine reine Entwikklung des Textes iſt, deſto bibliſcher iſt ſie. Je mehr ich die Kraft des Textes in Anſpruch nehme, deſto weniger Veranlaſſung werde ich finden zu anderen Stellen überzugehen, und der eigentliche wahre Schriftgebrauch iſt die ganze Benuzung des Textes. Wenn man ſich eine Nothwendigkeit einbildet, innerhalb gewiſſer Diſtancen Schriftſtellen zu haben: ſo iſt das verkehrt, und die Meinung daß nichts mehr die Aufmerkſamkeit des Zuhörers feſthalte, iſt eine falſche.

Gehen wir auf den Unterſchied zwiſchen Homilie und Predigt zurükk: ſo iſt offenbar daß die Homilie weniger aus dem Text herausgeht. Wenn ſie ihrer eigentlichen Beſtimmung treu bleibt, einer paränetiſchen Auslegung: ſo wird ſie immer am Text feſthalten, und es findet dann kein anderer Schriftgebrauch ſtatt, als andere Stellen nur zum Behuf der Auslegung herbeizuziehen. Gehen wir zur Predigt: ſo finden wir einen divergenten Schriftgebrauch. In dem Maaß als ſie den Text als Einheit verläßt und den Schriftgebrauch anwendet, erweitert ſie ſich nach der Peripherie hin auf Koſten des Centrums, das mit dem Thema als Brennpunkt des ganzen daſtehen ſollte. Hier wird auf der einen Seite ſo viel verloren als auf der anderen gewonnen am Schriftgebrauch ſelbſt. Was den Einwurf gegen einen häufigen Schriftgebrauch betrifft: ſo kommt es darauf an, wiefern die Zuhörer mit der Schrift bekannt ſind oder nicht. Sind ſie mit der Schrift unbekannt: was gewinnen ſie dadurch? Sezen wir neben der Unbekanntſchaft ein Verlangen nach der Schrift voraus: ſo werden ſie die Stellen behalten. Das iſt aber ein fremdes Intereſſe, wodurch ſie vom unmittelbaren abgezogen werden, ſie werden zerſtreut. Sezen wir den Fall daß ſie mit der Schrift bekannt ſind, ſo tritt dies ein: die Bekanntſchaft des Volkes mit der Schrift iſt eine fragmentariſche; die einzelnen Stellen haben einen gnomiſchen Werth, ſind von einem jeden der ſie kennt auf verſchiedene Weiſe angewandt worden und es haftet an ihnen eine Menge ſolcher Erinnerungen. Je mehr der Schriftgebrauch ſich loslöſt vom Zuſammenhang des Vortrags und die einzelnen Stellen ihrer ſelbſt willen da ſind, deſto mehr regen ſie alle jene Erinnerungen auf, und das hat ſein gutes, nur nicht in der Predigt; da wird es ein fortwirkender Keim der Zerſtreuung und der Störung des Zuſammenhanges zwiſchen dem Zuhörer und Redner, und kann man es nur rechtfertigen in dem Maaß als man keinen Werth legt auf das wirkliche Auffaſſen der Rede und ihrer Einheit. Eine jede angeführte Schriftſtelle muß daher zugleich angeſehen werden als ein einzelner Theil der Rede. Iſt er vollkommen, ſo iſt die Sache gut; wo nicht, ſo wird der Eindrukk und der Zuſammenhang der Rede auf gleiche Weiſe dadurch geſtört. Das wahrhaft bibliſche beſteht gar nicht in einer Maſſe angeführter Schriftſtellen, ſondern darin, daß alle einzelnen Gedanken ihr bibliſches Fundament haben, ohne daß es ausdrükklich hervortritt, und daß die Rede im Zuſammenhang der ihr zum Grunde liegenden Schriftſtelle ſelbſt gedacht und durchgeführt iſt. Je mehr die Rede aus ſolchen Säzen beſteht die ein bibliſches Fundament haben, deſto mehr werden den Zuhörern die mit der Schrift bekannt ſind Schriftſtellen einfallen, und das iſt fruchtbarer als wenn Schriftſtellen vorgetragen werden die außer dem Context liegen, und jenes Einfallen kann den Zuſammenhang niemals ſtören.

Das nächſte was wir zu betrachten haben, iſt *die fragmentariſchen Gedanken, wenn ſie geordnet ſind, auf die paſſendſte Weiſe auszuſprechen*. Es giebt keine Vorſtellung ohne Wort und in einem Complex von Gedanken entſteht erſt die wahre Einheit durch die Uebereinſtimmung des Ausdrukks. Dies führt auf eine zwiefache Art, wenn die Vorſtellung fragmentariſch gekommen, und wenn ſie im Zuſammenhange der Rede mit dem übrigen verbunden und im Ausdrukk übereinſtimmend da iſt. Fragen wir, ob beides daſſelbe ſein kann, d. h. wenn ein Gedanke entſteht, ob er auch entſteht mit demſelben Ausdrukk, wonach er vollkommen mit dem anderen zuſammenſtimmt. Wenn wir dabei dieſes bedenken, daß wir hier ehe dieſer Proceß dieſes einzelnen Entwurfs anfängt, die Theile die auf einander folgen ſollen zugleich im Sinn haben, die Hauptdispoſition feſtſteht: ſo iſt offenbar zwiſchen dieſen Theilen ein Verhältniß. Es ſoll, wie wir geſagt haben, ein ſolches ſein daß jeder Theil das ausſchließt was in den anderen gehört. Die Gewißheit daß ein ſich darbietender Gedanke in einen beſtimmten Theil der Rede gehört, iſt dieſelbe mit der, daß er von einem andern ausgeſchloſſen wird, aber in dem Thema ſeine Wurzel hat. Wir brauchen dieſes nur feſtzuhalten, um gewiß zu ſein daß indem man mit dem erſten Theil beſchäftigt iſt, man den zweiten Theil vorausdenken muß. Nun iſt es nicht möglich den anderen Theil zu denken bloß in der Negation des Ausſchließens. Haben wir ihn im Sinn: ſo wird dieſer auch productiv wirkſam. Daher wird es nicht durchzuführen ſein, daß die Production der einzelnen Gedanken der natürlichen Ordnung folgt. Wir werden doch indem wir im erſten Theil arbeiten, Gedanken bekommen die in den zweiten und dritten Theil gehören, und dieſe können nicht in demſelben Ausdrukk entſtehen in welchem ſie hernach bleiben können.

Hieraus geht aber ſchon hervor daß es auch unrichtig ſein würde auf dieſe Weiſe nur beim erſten Theil der Rede zu beginnen, wenn wir vorausſezen, in Bezug auf dieſen habe nichts ähnliches ſtattgefunden, da hätten nicht andere Gedanken vorgeſchwebt. Nun wollen wir denken, die Gedanken die in den erſten Theil oder die erſte Unterabtheilung gehören, entſtänden erſt indem man anfängt den ganzen Zuſammenhang hervorzubringen, und nun entſtehen andere aus ſpäteren Abſchnitten zuerſt fragmentariſch, würden aber hernach in Uebereinſtimmung gebracht: würde nicht die Folge ſein, daß der folgende Theil beſſer durchgearbeitet ſein würde als der erſte? Und ſo werden wir alſo auch beim erſten Theil eine fragmentariſche Vorarbeit ſezen müſſen. Bei der Homilie wird daſſelbe ſtattfinden. Hier haben wir als Hauptaufgabe geſtellt die doppelte Richtung die in der Production nothwendig genommen werden muß, in die Seele des Schriftſtellers hinein, um ſeine Gedanken im wahren Zuſammenhange ſich anzueignen, und dann in das religiöſe Leben und den Gemüthszuſtand im Ganzen der Gemeine, auf welchen wir dieſem Schriftabſchnitt eine lebendige Beziehung geben wollen. Das werden wir auch als zwei ſich beſtändig unterbrechende Operationen denken müſſen. So geſchieht alſo hier daſſelbe und der richtige Ausdrukk kann erſt als eine zweite Geſtaltung werden. Hieran knüpft ſich alſo zuerſt eine allgemeine Regel für das ganze Verfahren der Compoſition, nämlich daß ſie nicht als eine ununterbrochene entſtehen kann, ſo daß jeder Theil ſo bliebe wie er vom Anfang an zuerſt geweſen iſt, ſondern daß wir uns wenigſtens zwei verſchiedene Operationen zu denken haben, das Werden der einzelnen Gedanken als einzelner, und das Zuſammentreten des richtigen Ausdrukks in dem Zuſammenhang. Hieraus folgt, daß man niemals die Form in der ſich ein Gedanke zuerſt darbietet, als die Definitive aufſtellen kann. Wenn man ſich das auch nur möglichſt genau zur Regel machen wollte: ſo würde daraus nichts anders entſtehen als eine Ungleichmäßigkeit im Ausdrukk; denn wir müſſen hier auf die Ungleichheit des Moments Rükſicht nehmen: nicht jeder hat in jedem Augenblikk eine günſtige Lage die Gedanken vorzunehmen. Wie es eine beſondere Operation iſt für den Gedanken die Form zu finden die er im Zuſammenhange mit dem Ganzen haben muß: ſo wird dieſes nicht die Sache des Augenblikkes ſein. Je vollkommener die Form erſcheint, in der ein Gedanke ſich zuerſt darſtellt, ein deſto größeres Mißtrauen muß man dagegen haben, ob es die richtige ſei. Weil ein Ausdrukk auch einen Grad von rhythmiſcher und muſikaliſcher Vollkommenheit haben muß: ſo iſt klar, daß man einen Ausdrukk nur für vollkommen halten kann wenn ihm auch dieſer zukommt. Man kann im erſten Augenblikk aber nicht überſehen welcher Accent ihm zukommt. Wenn man hernach den Ausdrukk feſthalten wollte: ſo würde man oft in den Fall kommen etwas verkehrtes feſtzuhalten. Daraus entſteht auch dieſes, daß die Gedanken die mit ſolcher Vorliebe feſtgehalten werden, nicht von ſolcher Bedeutung ſind. Doch iſt es keine Unvollkommenheit, ſondern das günſtigſte, wenn die Gedanken ſich für den Ausdrukk auf eine unbeſtimmte Weiſe darſtellen. Dann werden ſie ſich in Beziehung auf die Sprache bearbeiten laſſen ohne daß etwas vorherbeſtimmt iſt wenn ſie in den Zuſammenhang treten, und ſo wird man als Regel die für den Anfang der Arbeit nothwendig iſt anſehen, daß die einzelnen Gedanken erſt vorläufig gefaßt werden, und eine zweite Arbeit erſt ihnen das äußere Gewand giebt wie es im ganzen ſein kann. Hiemit erſcheint es als ganz abgeſchmakkt, daß die Rede in Beziehung auf die ganze Folge der Gedanken und in Beziehung auf die Sprachbearbeitung erſt im Moment entſtehen kann wo ſie vorgetragen werden ſoll, und iſt das Extemporiren in dieſem Sinn für etwas ganz unſtatthaftes zu erklären. Das eben geſagte giebt uns am beſten den Uebergang zur Theorie des Ausdrukkes der religiöſen Rede.

4. Von der Theorie des Ausdrukkes.

Wir weiſen auf das frühere zurükk, daß man keine ſtrenge Grenze ziehen kann zwiſchen der Gedankenerzeugung ſofern ſie Erfindung iſt, und zwiſchen der Sprachbehandlung ſofern ſie Darſtellung iſt, weil es einzelne Gedanken giebt die ſelbſt ſchon Darſtellungsmittel ſind. Wir unterſcheiden wieder eine ſubjective und objective Seite der Theorie; bei der lezteren wollen wir anfangen und fragen, Wie muß der Ausdrukk in der religiöſen Rede beſchaffen ſein? Manches hiehergehörige iſt in der Elementarbetrachtung ſchon vorgekommen. Das erſte worauf wir zurükkgehen iſt, daß der Ausdrukk in der religiöſen Rede aus dem reinen Gebiet der Proſa*) genommen ſein muß, daß alles poetiſche in derſelben außer ſeiner Stelle ſein würde. Die Unterſuchung, was eigentlich in der Sprache proſaiſch und was poetiſch iſt, iſt von zu allgemeiner Natur um hier angeſtellt werden zu können und muß aus der allgemeinen Kenntniß der Sprache vorausgeſezt werden. Es giebt einen Unterſchied zwiſchen Proſa und Poeſie in den Sprachelementen, worunter ſowol die materiellen als formellen zu verſtehen ſind, die Worte ſowol als die Formen. Aber es giebt noch einen Unterſchied, abgeſehen von dem zwiſchen Silbenmaaß und Numerus, den im Periodenbau, der durch jenen influenzirt iſt; der poetiſche iſt anders als der proſaiſche. Der Periodenbau iſt das was am meiſten in der Compoſition des componirenden dominirt und ſtellt man ſich den Kanon, in einem vollkommen proſaiſchen Ausdrukk zu bleiben und in dem Wechſel von kurzen Säzen und zuſammengeſezten Perioden, der der Proſa charakteriſtiſch iſt: ſo iſt man in gewiſſen Grenzen gehalten, und wird ſich nicht in das Gebiet des poetiſchen hineinverirren. Es iſt eine Hauptregel, nicht in den Gebrauch der poetiſchen Proſa geführt zu werden. Da läßt ſich nichts beſſeres empfehlen als das Studium der alten

---

*) S. Beilage A. 41.

Redner, wo man auch nicht die geringſte Aſſimilation an das poetiſche finden wird und wo der Typus der Proſa in ſeiner Strenge ſich lebendig machen kann. Keineswegeſ ſind ſie aber in der Erfindung zu imitiren, das verſteht ſich von ſelbſt. In unſerer Sprache haben wir mehrere Schriftſteller die wir als klaſſiſch aufſtellen, die zugleich poetiſch und proſaiſch ſind, beſonders vier: Göthe, Schiller, Herder, Wieland. Da kann man beobachten die Verſchiedenheit der Meiſterſchaft in dem Auseinanderhalten von beidem. Wieland iſt der der am leichteſten in ſeiner romantiſchen Proſa in die Poeſie übergeht; Göthe trennt beides am meiſten von einander; Herder iſt mehr in der Annäherung an Wieland, und Schiller mehr in der an Göthe. Herder hat ein beſſeres Maaß als Wieland, Schiller iſt nicht ſo ſtreng unterſcheidend als Göthe. Beides zuſammengenommen ſoll uns bewahren vor allen Fehlern gegen die erſte Grundregel. Es iſt von großer Wichtigkeit für den Totaleindruck einer Einheit die Stimmung zu erhalten, und die wird durch das poetiſirende immer verlezt.

Die zweite Vollkommenheit des Ausdrukks, die freilich ſehr genau mit der Gedankenerzeugung zuſammenhängt, iſt, daß der Ausdrukk durchaus populär *) ſein muß, aus dem Sprachkreiſe der Gemeine hergenommen, ſo daß ſie ſich das geſagte unmittelbar mit der Sprache aneignen und in einer durch die Sprachdifferenz nicht geſtörten Nachconſtruction der Gedanken bleiben könne. Nun ſind wir in einer üblen Lage hiebei. Wenn wir auf unſere Landgemeinen ſehen: ſo haben dieſe einen ſehr beſchränkten Sprachkreis und kann man dem nicht genügen ohne daß man in dem plebejen verſirte. Andererſeits, ſehen wir auf die ſtädtiſchen Gemeinen: ſo ſind dieſe gemiſcht aus ganz verſchiedenen Volksklaſſen, und die Aufgabe iſt, daß die Sprache verſiren muß in dem Sprachgebiet das allen dieſen gemeinſam iſt, und das ſcheint ſchwer zu fixiren. Alle Familien die unſere Gemeinen conſtituiren, ſind im bürgerlichen Verbande ge-

---

*) S. Beilage A. 41.

faßt, im Verkehr mit der Sprache die auf dem bürgerlichen Gebiet zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen geführt wird, ſind von der glebae adscriptio befreit, auf das Gebiet der gemeinſamen Sprache hinübergeſezt; das iſt das worauf man in Beziehung auf die religiöſe Sprache bauen muß. Das ungebildete iſt das plebeje, das durch alle Societätskreiſe geht, in den höfiſchen Zirkeln ſo gut wie in den Bierhäuſern zu finden, nur anders conſtruirt. Da iſt es das Recht der Kunſt, daß ſie ſich in denen die ſich mit ihr identificiren an das gebildete in ihnen anſchließt und die Gewöhnung an das ungebildete nicht ſtörend einwirken kann. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß es in der Differenz des antiken und modernen gegründet ſei daß die Alten hierin einen Vorzug hatten; unſer Volk iſt eben ſo fähig das gebildete aufzunehmen, wenn es auf gehörige Weiſe angebracht wird. Das zweite was zur Popularität des Ausdrukkes gehört iſt, daß er durchaus nicht techniſch ſein muß, nicht aus der Berufsſprache irgend eines beſtimmten Kreiſes genommen, und nicht etwa nur eines fremden ſondern auch nicht aus der Berufsſprache derjenigen zu denen man redet. In jenem Fall würde das techniſche unverſtanden ſein, in dieſem nicht; aber durch die Aſſimilation an das Berufsleben wird das continuell begleitende Bewußtſein organiſcher Theil einer religiöſen Verſammlung zu ſein geſtört. Hier ſtellt ſich als einzelner Fall dar was wir ſchon im allgemeinen getadelt haben. Die dogmatiſch theologiſche Sprache hat denſelben Charakter, iſt aus der Berufsſprache des Geiſtlichen als Theologen hergenommen, und gehört nicht in die Rede. Man verwechſelt oft, ob eine religiöſe Rede einen großen religiöſen Effect oder ob ſie einen theologiſchen gemacht hat; das erſte ſoll ſie, das zweite ſoll ſie nicht. Sind die Leute von theologiſchen Gegenſäzen durchdrungen worden: dann ſind ſie nicht erbaut ſondern gehezt, was das Gegentheil davon iſt. Wir müſſen uns dabei bewußt werden was theologiſch iſt und was nicht. Vieles wird populär was früher rein ſcientifiſch war. Die richtige Kritik hierüber iſt nichts leichtes, und es kommt meiſt auf ein geſundes Gefühl an. Das wird leicht zu haben ſein wenn die Geſinnung und der Zwekk bei dem religiöſen Vortrag rein ſind und richtig.

Wenn wir den Charakter der verſchiedenen Sprachgebiete vergleichen: ſo iſt offenbar daß der bildliche Ausdrukk, weil er der Form des einzelnen ſich annähert, und alle Impulſe die von der Erregung des Gemüths ausgehen immer einzelne ſind, am meiſten geeignet ſein kann eine Kraſt zu geben in Beziehung auf die Belebung der Thätigkeit. Wenn man den Charakter des dogmatiſchen betrachtet, der am meiſten dialektiſch ausgebildet iſt: ſo iſt offenbar daß dieſer dem Vortrag die größte Vollkommenheit geben kann in Beziehung auf die Klarheit und Beſtimmtheit. Wenn wir den Indifferenzpunkt betrachten: ſo hat der nicht einen ſo beſtimmten Charakter. Die Sprache des Umgangs iſt in gewiſſem Sinn antidialektiſch und nimmt es mit der Beſtimmtheit der Vorſtellungen und der Angemeſſenheit des Ausdrukkes nicht ſo genau, weil man ſich darauf verläßt daß aus dem Zuſammenhang ergänzt werden kann was den einzelnen Elementen fehlt. Wenn wir einen Charakter feſtſtellen wollten für dieſen Punkt, der etwas poſitives wäre: ſo würde ich nur ſagen, es ſei der Charakter der Bequemlichkeit; es herrſcht die Vorausſezung, daß der der in der Sprache verkehrt, mit Leichtigkeit in dieſelbe ſich fügen könne. Dieſe Vorausſezung iſt aber nur möglich bei einer gewiſſen Gleichheit der Bildung, und wo dieſe nicht ſtattfindet, iſt immer ein gewiſſes Nachlaſſen von einer Seite nothwendig; denn je mehr ſich der Ausdrukk von dieſem Indifferenzpunkt entfernt, deſto unzugänglicher wird er für einen Theil, der doch am Cultus Theil nehmen ſoll, und je bildlicher er wird, deſto unzugänglicher wieder für einen anderen. Dies iſt aber nicht abzumeſſen nach den äußeren Verhältniſſen, ſondern mehr eine Verſchiedenheit die ſich auf die individuelle Art und Weiſe bezieht. Wenn ſich die Sprache des gemeinen Lebens vom dialektiſchen entfernt: ſo nähert ſie ſich deswegen nicht dem bildlichen, ſie iſt nur eine Entfernung vom beſtimmten. Wir finden in der Sprache des gemeinen Lebens ein Element das große Aehnlichkeit mit dem poetiſchen hat und darauf ausgeht das einzelne als Typus des allgemeinen zu behandeln, das iſt was wir durch den Ausdruk des *ſprüchwörtlichen* bezeichnen. Wenn wir uns den religiöſen Vortrag ſich überwiegend im Gebiete des ſprüchwörtlichen bewegend denken: ſo wird darin eine Hinneigung zum plebejen ſein und zum Idiotismus der Volksſprache. Das plebeje iſt die Unfähigkeit für das allgemeine, die dieſem Sprachtypus eingeprägt iſt; es iſt ein ungenügendes Surrogat für das allgemeine, weil die Anwendung immer wieder eine unbeſtimmte wird. Wir kommen hier auf einen merkwürdigen Unterſchied in unſerer und der römiſchen Kirche. Die römiſche Kirche fordert gar nicht auf dieſelbe Weiſe die wiſſenſchaftliche Bildung wie wir. Bei der römiſchen Kirche iſt das relative Hervortreten der ſymboliſchen Handlungen und das Zurüktreten der Belebung durch Vorſtellungen im Gegenſaz der evangeliſchen. Daher hat bei ihr ein gewiſſer Grad von plebejem Anſtrich im Vortrag gar nicht das anſtößige wie bei uns. Es giebt eine gewiſſe Richtung in der evangeliſchen Kirche, in der ſich dieſes wiederholt, freilich in einer anderen Form, nicht dem Katholicismus annähernd indem ſie nicht die wiſſenſchaftliche Bildung zurükdrängen will, ſondern den an ſich richtigen Grundſaz aufſtellt, daß wenn eins von beiden fehlen ſoll, die Lebendigkeit des religiöſen Bewußtſeins oder die wiſſenſchaftliche Bildung, es beſſer ſei daß das leztere fehle. Dieſe iſt gegen eine Unvollkommenheit gerichtet, aber ſo daß leicht auf einer anderen Seite eine Unvollkommenheit hervorgebracht wird.

Der Indifferenzpunkt von dem wir ausgegangen ſind, die *Sprache des Umgangs*, das gemeinſame Element, iſt keinesweges ein Punkt ſondern ein bedeutender Raum der ſelbſt große Differenzen in ſich ſchließt. Es kann Fälle geben wo die Ungleichheit nach beiden Seiten eine geringe iſt, wo alle Annäherung an dialektiſche Beſtimmtheit und an bildlichen Ausdruk in dieſem Gebiete ſelbſt liegt; das iſt die Sprache des höheren geſellſchaftlichen Lebens, die Sprache der Kreiſe wo man eine Färbung durch die wiſſenſchaftliche und Kunſtbildung vorausſezt. Dagegen wird es andere Verhältniſſe geben wo die Ungleichheit nach beiden Seiten ſehr groß iſt, und dann wird es eine ſehr ſchwere Aufgabe etwas für die Aufhebung der Ungleichheit zu thun. Es wird oft der Fall eintreten, daß eine gewiſſe Beſtimmtheit der Vorſtellungen gar nicht erreicht werden kann durch den Gebrauch des dialektiſchen Sprachgebietes, weil dieſes noch ganz verſchloſſen iſt, ſondern nur durch große Umwege, nur durch zwekkmäßigen Gebrauch des Sprachgebietes das das einzelne an die Stelle des allgemeinen ſezt, wo dann wol für den Moment der Zwekk erreicht wird, aber nicht von ferne der Grund gelegt die Ungleichheit aufzuheben um in den dialektiſchen Sprachgebrauch einzugehen. Es kann ſein daß jemand Leute von verſchiedenem Sprachgebiet vor ſich hat, und da muß er den ganzen Sprachumfang ganz in ſich tragen, und immer das paſſende herausnehmen. Das tritt beim Cultus mehr oder weniger ein. In gewiſſen Fällen iſt es nöthig das provinziale zu adhibiren, weil die hochdeutſche Sprache ins Volk nicht durchgedrungen iſt. Es kommt hier auf eine Differenz an, die auch bei den fremden Sprachen bemerkt wird, den Unterſchied zwiſchen leſen und hören. Unſer Volk verſteht überall das Hochdeutſche zu leſen, aber es giebt viele Gegenden wo es den Leuten ſchwer iſt das Hochdeutſche zu faſſen wenn ſie es hören. Nun kommen wir aber häufig in den Fall daß dieſes nicht auszuführen iſt. Der Lebenskreis des einzelnen iſt nicht mehr auf dieſelbe Weiſe provinziell, es bleibt nicht jeder in der Provinz in der er geboren; und dann iſt es ſchwierig ſich noch einen provinziellen Dialekt anzueignen. Wir finden uns auf der Stufe wo ein Fortſchritt geſchehen, ein anderer aber noch nothwendig iſt. Das Hochdeutſche iſt in der Literatur hergeſtellt; aber der zweite Schritt, daß es auch nicht mehr nöthig wäre es nicht zu adhibiren wenn man es mit dem Volke zu thun hat, iſt noch nicht geſchehen. Das läßt ſich nur durch den Volksunterricht hervorbringen. Es gilt auch in Beziehung auf die Sprachelemente ſelbſt und abgeſehen vom provinziellen und den Idiotismen, daß es eine ſolche Differenz giebt die auf dieſelbe Weiſe nur gelöſt werden kann. In dem Verhältniß zwiſchen zwei einzelnen Menſchen die ſich zuerſt treffen, muß allein in Beziehung auf die Sprache eine Vorausſezung gemacht werden; die begründet ſich durch den Kreis in dem ich den Menſchen finde. Hier giebt es nun ebenſo eine gewiſſe gemeinſame Region, die man überall vorausſezen zu können glaubt, was aber nicht immer der Fall iſt; das iſt das Gebiet der Umgangsſprache. Dieſe Region iſt für die Mannigfaltigkeit der Sprache, was die hochdeutſche für die geographiſche iſt. Der Geiſtliche kann alle Elemente hineinziehen die den Zuhörern auch nicht bekannt ſind, ſo daß ſie als Nebentheile vorkommen und nur durch den häufigen Gebrauch geläufig werden.

Nun aber hat der Geiſtliche noch eine andere Function, die katechetiſche, und die völlige Ausgleichung für dieſe Aufgabe iſt nur in der Verbindung der Functionen in derſelben Perſon; denn in dem katechetiſchen findet es nicht ſtatt, daß die Einführung fremder Sprachelemente etwas unvollkommenes mit ſich führt, weil durch die dialogiſche Form ſich der Geiſtliche davon überzeugen kann ob ſie verſtanden ſind. Daraus folgt nun, daß die Aufgabe von der wir jezt handeln weſentlich dieſelbe iſt für den Katecheten wie für den Homileten, aber daß die Ausgleichung der Sprachdifferenz überwiegend von dem Katecheten ausgehen müſſe, d. h. daß der Geiſtliche in Beziehung auf den Cultus nicht eher auf dem Punkt ſteht, daß er die Aufgabe löſen kann, bis er die Gemeine durch den katechetiſchen Unterricht gebildet hat.

Ich will beiläufig etwas erwähnen. Wir haben in der Praxis der evangeliſchen Kirche ein Element, das freilich nicht überall vorkommt, das ſind die öffentlichen Katecheſen, wo außer der Jugend auch die Gemeine gegenwärtig ſein kann, beſonders gewiſſe Klaſſen von Gemeinegliedern, erwachſene noch nicht verheirathete Jugend. Das iſt ein bindender Mittelpunkt von bedeutendem Werth, und es ſollte überall ſein wo das provinzielle und das was unter der Umgangsſprache ſteht unter dem Volke noch, herrſchend iſt.

Man findet nicht ſelten die Theorie des Ausdrukkes ſo betrieben daß man meint, wenn man einen index verborum prohibitorum aufſezen könnte, ſo wäre die Sache abgethan. Ein ſolcher aber, wenn er vollkommen ſein könnte, würde ſehr allgemein ſein; es giebt hier locale Differenzen, an einem Ort kann etwas erlaubt ſein was es an einem anderen nicht iſt. Darum iſt Hauptſache, daß der Geiſtliche durch das wirkliche Leben mit ſeiner Gemeine ſich den geſammten Sprachkreis derſelben aneignet und ſich vor dem hütet was ſtören kann. Im ganzen iſt ein Unterſchied zwiſchen allem übrigen techniſchen und demjenigen was der theologiſchen Technik angehört. In der erſten Beziehung ſind die Grenzen oft enger als man ſie ſich bei gebildeten Gemeinen zu ſezen pflegt. Es giebt viele Ausdrükke die man auf der Kanzel hört, die aber eher in die Bücherſprache gehören und verwerflich ſind weil ſie in einen ganz anderen Lebenskreis zurükkführen. Sobald man ſagen kann, die Zuhörer kennen den Ausdrukk nur aus ihrer Leſerei: ſo iſt er deswegen verwerflich weil er ſie daran erinnert und ein fremdes Element. Was von techniſchen Ausdrükken auf dem religiöſen Gebiet nicht rein der Theologie angehört, zugleich theologiſch und bibliſch iſt, iſt nicht auszuſchließen; das bibliſche muß man überall vorausſezen, nur muß man ſich hüten vor dem techniſchen Gebrauch der theologiſch iſt, und ſich mehr beim allgemeinen halten der bibliſch iſt und das didaktiſch-populäre Gebiet hält.

Wir kommen jezt in Beziehung auf die Richtigkeit des Ausdrukkes in der religiöſen Rede auf einen beſonders ſchwierigen Punkt, wo auch natürlich die Theorie ſehr weit auseinandergeht und eine Einheit der Anſicht ſo bald nicht zu erreichen ſein wird. Es iſt nämlich die Frage, *Wieviel eigentliche Kunſt der Ausdrukk in der religiöſen Rede erfordert oder verträgt*. Es iſt hier ein ſo weites Feld und wir haben ſoviel vortreffliches in ſehr verſchiedenen Manieren, daß es ſchwer iſt etwas beſtimmtes darüber zu ſagen, und doch läßt ſich nicht alles für gleich gut erklären, wenn es auch gut in ſeiner Art iſt. Wir haben vortreffliche Reden in der größten Simplicität, und vortreffliche Reden die allen Reichthum des Schmukkes an ſich tragen. Iſt das eine aber der Idee eben ſo angemeſſen als das andere? Es kann das einen ſehr ſubjectiven Grund haben; am meiſten wenn man ſich gegen die Häufung des Schmukkes erklärt, kann man Gefahr laufen daß einer ſagt, „Die Trauben ſind nicht reif!“ Du würdeſt es ſehr gut finden wenn du es könnteſt. Bei mir jedoch iſt das Nichtkönnen nicht weniger ſtark als das Nichtwollen, und kann dies ſeinen Grund haben in der Vorliebe zum antiken. Wenn wir im antiken den redneriſchen Stil betrachten: ſo finden wir eine große Kunſt, aber ſie liegt rein in der Compoſition, und der Ausdrukk hält ſich in einer gewiſſen Einfachheit; alles was poetiſirend iſt, halten die Alten fern, es iſt im antiken Stil ein Zeichen der Corruption.

Es kann manches Element, wenn man auf das was es eigentlich bezeichnen ſoll, auf ſeinen Inhalt ſieht, ganz untadelhaft ſein, es wird aber unzuläſſig durch ſeinen Ton; er kann als ein zu *ſchwacher* und wieder als ein zu *ſtarker* unzuläſſig ſein. Ich will annehmen, daß es eine große Menge von Sprachelementen giebt denen keine beſondere Stärke einwohnt. Wenn wir uns nun denken eine zuſammengeſezte Rede, die aus lauter ſolchen Elementen beſtände: ſo würden wir ſagen, daß ſie *fade* ſei; das iſt das was eine Succeſſion, eine Totalität von unbedeutendem enthält; aber wenn wir eine Rede uns denken, wo alle Elemente die nicht einen ſtarken Ton in ſich trügen ausgeſchloſſen würden: ſo würde der Eindrukk auf der einen Seite der entgegengeſezte ſein, auf der anderen derſelbe. Geſezt man bezeichnete eine Schrift ſo, Es geht alles ſo eintönig fort daß es nichts zu unterſtreichen giebt: ſo gilt das erſte; wenn man aber alles unterſtreicht, ſo kommt daſſelbe heraus und es giebt keine Differenz. Wenn man ſagt, es giebt Elemente die durch ſich ſelbſt das eine ſind oder das andere:

ſo giebt es keine Regel über den Gebrauch und Nichtgebrauch; beides iſt nothwendig, es kommt auf die Verhältniſſe an. Ein Element das an und für ſich keinen Ton hat, will auch an und für ſich nichts ſein, es iſt nichts als ein Zeichen; aber was einen beſtimmten Ton hat, will etwas für ſich ſein, es will als Zeichen ſchon wieder etwas bezeichnetes ſein. Wenn wir nun fragen, Iſt das etwas durchaus verwerfliches, daß die religiöſe Rede aus ſolchen Elementen beſtehe, die auch für ſich gewiſſe Anſprüche machen: ſo werden wir das keinesweges bejahen können, ſondern wir werden ſagen, Jede Rede hat außerdem daß ſie Gedanken mittheilen will, auch die Abſicht mehr oder weniger ein *Wohlgefallen* hervorzubringen vermittelſt deſſen was ſie rein als Rede iſt. Das kann ſich auf den Wohllaut beſchränken, das *muſikaliſche Element* der Sprache, und auch auf das Verhalten der Rede zur Sprache überhaupt ſich erſtrekken, ſo daß es alſo für ſprachliche Virtuoſität angeſehen ſein will. Das werden wir in gewiſſen Fällen nicht nur zuläſſig ſondern auch nothwendig finden.

Nun ſind wir ſchon übereingekommen, daß wir die religiöſe Gedankenmittheilung aus dem Geſichtspunkt eines Kunſtwerkes betrachten müſſen; hier werden wir aber fragen, Iſt ſie auch zu betrachten als ein Kunſtwerk in dieſem Sinn, daß ſie auch Wohlgefallen erregen will durch die Darſtellung? Dies werden wir wol auf Null reduciren müſſen nach dem Kanon den wir ſchon aufgeſtellt haben, denn dieſes Wohlgefallen iſt etwas was auf die Perſon zurükkgeht; es iſt eine ſinnliche Tendenz, und in ſo fern die Handlung eine ſinnliche Tendenz zu gleicher Zeit hat, wirkt ſie dem wozu ſie da iſt eigentlich entgegen, denn ſie lenkt die Aufmerkſamkeit auf ein Einzelweſen an und für ſich, und das kann nicht geſchehen ohne ſie von dem was allem einzelnen entgegengeſezt iſt abzuziehen. Daher müſſen wir uns in dieſer Beziehung auf das rein negative beſchränken. Wo die Handlung als Darſtellung betrachtet ſtörenden Effect macht, ſchadet ſie ebenfalls dem Zwekk. Da kommen wir auf eine ſchwierig zu ziehende Linie, eine Regel die nur wird angewandt werden können unter Vorausſezung von einem hohen Grad gebildeten Gefühls und Geſchmakkes. Wo dieſer nicht iſt, wird es bei dem beſten Willen immer Verſtöße geben; aber in dem Inhalt liegt wieder eine Rectification des Gefühls, wenn man ſich dem Gegenſtande ganz hingiebt.

Als wir von der Sprache im allgemeinen redeten, wurde die Maxime aufgeſtellt, daß der Redner ſich ſeinen Zuhörern aſſimiliren müſſe, aber ſie auch zu ſich heranziehen, und zwar durch die allgemeine Sprachregion der allgemeinen Umgangsſprache in der ſich der Redner zu halten hat; wenn man aber hier ſagen wollte, daß der Geiſtliche ſeine Gemeine heranziehen müſſe für dieſe Differenz in der Empfänglichkeit des Ohres: ſo wäre dies gar nicht ſeines Amtes, weil es gar nicht zu den weſentlichen Mitteln der Mittheilung des religiöſen Bewußtſeins gehört. Auf der anderen Seite müſſen wir uns an die Regel erinnern die wir ganz im allgemeinen aufgeſtellt haben, daß nichts um deſſen willen ſich geltend machen ſoll, weil dadurch ein größeres Wohlgefallen an der Darſtellung als ſolcher hervorgebracht wird. Nun läßt ſich nicht läugnen, daß wenn man einen Vortrag in welchem mit einer gewiſſen Sorgfalt alles übelklingende vermieden und auf den Wohllaut hingearbeitet iſt, mit einem ſolchen vergleicht, wo Sorgloſigkeit herrſcht: ſo wird jeder der in der Sprache des gebildeten Lebens verſirt, einen verſchiedenen Eindrukk empfangen. Der erſtere Vortrag wird ein poſitives Wohlgefallen erregen, der andere einen poſitiv üblen Eindrukk machen. Wenn wir fragen, Wie verhält ſich zum ganzen jenes poſitive Wohlgefallen? ſo werden wir ſagen, Soweit dieſes hervortreten ſoll, iſt auch eine Aufmerkſamkeit von dem Zuhörer darauf verwendet worden. Darin liegt alſo eine Theilung der Aufmerkſamkeit; je mehr eine ſolche vorausgeſezt iſt, um ſo mehr iſt Abbruch geſchehen der Gefangennehmung der ganzen Aufmerkſamkeit, und die lezte iſt doch das wonach allein auf dieſem Gebiet geſtrebt werden ſoll. Jeder der die religiöſe Mittheilung in unſerem Gottesdienſt mit dem rechten ernſten Sinn betrachtet, wird allemal ſich auf unangenehme Weiſe afficirt fühlen wenn er des Redners Sinn auf das angenehme gerichtet ſieht, denn das kann gar nicht beitragen den religiöſen Inhalt zu empfehlen, es kann höchſtens die Perſon empfehlen. Aber es iſt das auch nicht die rechte perſönliche Empfehlung. Wenn ſich das ſo trennen ließe daß man ſagen könnte, Ich finde mich bei beiden gleich religiös afficirt, aber bei dem einen angenehm, bei dem andern unangenehm: ſo wäre nichts verloren. Aber dies tritt nicht ſo poſitiv hervor, ausgenommen wenn eine ſolche Aufmerkſamkeit in Anſpruch genommen wäre die in der That ſchon ein Einbruch in die religiöſe Aufmerkſamkeit wäre. Es ſchließt ſich alſo dieſes Element ſehr unmittelbar an das Verhältniß der logiſchen Elemente die nur Darſtellungsmittel ſind. Jene haben auch nur einen negativen Zwekk, das unwillkürliche Spiel der Vorſtellungen abzuhalten; aber ſowie hievon Gebrauch gemacht wird um einen poſitiv angenehmen Eindrukk hervorzubringen, iſt es gegen den Geiſt der religiöſen Rede. So werden wir auch in Beziehung auf das *muſikaliſche* *) Element keine andere als negative Maxime aufſtellen können, daß vermieden werde was den Zuhörern ſtörend ſein könnte. Indeſſen möchte ich dieſes nicht ſo verſtanden wiſſen daß eine Vernachläſſigung daraus entſtehen könnte. Ich glaube, wir müſſen zu gleicher Zeit von dem Geſichtspunkt ausgehen, daß der Geiſtliche nicht nur für die Gemeine predigt, ſondern auch für ſich ſelbſt. Das leztere tritt ſtärker hervor wo ein ſehr beſtimmter Unterſchied zwiſchen der Production und der Darſtellung iſt; denn wenn der Geiſtliche indem er vor der Gemeine redet nicht mehr producirt, ſondern producirt hat: ſo iſt er ſchon der hörende. Hier muß ihm ja ſelbſt das unangenehm ſein was in anderen Gemeinen ſtörend ſein würde.

Bei der elementariſchen Betrachtung ſagten wir in Beziehung auf den religiöſen Stil, daß das mimiſche in der religiöſen Kunſt durchaus zurükktreten müſſe und nie als um ſein ſelbſt willen daſeiend erſcheinen. Die Muſik der Sprache, des Tones der Rede gehört aber mit zum mimiſchen, und alles Hervortretenwollen der Modulation iſt im religiöſen Stil vom Uebel; es kommt dabei nur auf die Richtigkeit an, alles übrige muß zurükktreten. Gehen wir noch weiter zurükk: ſo werden wir ſagen, die Sprache ſelbſt hat dieſe beiden Seiten, die logiſche und muſikaliſche. Erſtere iſt mehr der Compoſition zugewendet auf der entwikkelten Stufenfolge, das muſikaliſche mehr dem mimiſchen. Was als Virtuoſität die ſich ſehen laſſen will, auftritt, fällt aus dem religiöſen Stil heraus; alles was eigentlich bloß Schmukk iſt, ſcheint auf dieſer Seite zu liegen; ſowie ein Beſtreben da iſt daß es für ſich hervortreten will, geht es aus dem Charakter der Gattung heraus. Daher alles Verweilen bei demjenigen was nur Darſtellungsmittel ſein kann und nicht Element der Darſtellung ſelber vom Uebel iſt. Die religiöſe Rede iſt einmal auf einen gewiſſen Raum eingeſchränkt, und wir müſſen geſtehen, daß die Zeit die dem Darſtellungsmittel gegeben wird, den integrirenden Beſtandtheilen der Darſtellung entzogen wird, daß der Reichthum im darzuſtellenden leidet wenn der Schmukk zuviel Raum einnimmt. Als allgemeine Lebensregel iſt das zwar nicht aufzuſtellen, weil man dann immer müßte das beſte thun; das untergeordnete will eben auch ſein Recht haben, aber dies iſt nicht überall gleich. Wenn der Redner zu den Zuhörern in dem Verhältniß ſteht, daß er ſich ſagen kann, Sie wiſſen was du ſageſt eben ſo gut wie du, ihr religiöſes Leben iſt eben ſo angeregt wie deines, und ihre religiöſe Beobachtung ſo ſcharf wie deine: dann wäre geſtattet daß die Ausführung in der Virtuoſität beſtehe. Das iſt ein Fall wo die religiöſe Rede als darſtellende Mittheilung ſchon etwas überflüſſiges wäre. Dieſe Suppoſition hebt aber das ganze Fundament unſeres Cultus auf; die religiöſe Darſtellung müßte dann etwas in der Gemeine gleich herumgehendes ſein. Wie würde ſich dann das officium des redenden geſtalten? Doch gewiß nicht ſich ganz im Schmukk der Rede gehen zu laſſen. Er würde ſich ſagen, Das ganze religiöſe Gebiet iſt jedem aufgeſchloſſen wie dir: was liegt dir ob, wenn du als darſtellender auftreten ſollſt? Daß die perſönliche Eigenthümlichkeit in der Darſtellung auftrete. Dann käme die Gemeine in ihren verwachſenen Individuen zur Selbſtdarſtellung, dann würde die Gemeinſchaft erhöht, und die ſoll der Cultus befördern. Das erfordert aber ein Eingehen in den inneren Gehalt der Sache, und ſelbſt unter dieſer Vorausſezung iſt es daher auch nur ein Schein, daß der Schmukk Hauptſache ſein müſſe. Nehmen wir das Verhältniß wie es iſt: ſo liegt uns überall etwas wichtigeres ob, und muß der Schmukk der Rede zurükktreten. Alle oratoriſche Virtuoſität iſt etwas die Aufmerkſamkeit anziehendes, und es iſt offenbar daß die Nachconſtruction dadurch gehemmt wird. Der Schmukk muß nur den ſtätig fortgehenden Zuſammenhang der Rede auf gleichmäßige Weiſe begleiten, und wollen wir nicht ein Pauſiren annehmen nach einer jeden oratoriſchen Stelle, damit ſich die Gemeine erholen und der Zuſammenhang wieder aufgenommen werden könne, was doch eigentlich dann geſchehen müßte: ſo werden wir bei dem Charakter der Simplicität bleiben.

---

*) S. Beilage B. 18—20.

Ein anderer Punkt wird ſich von ſelbſt erledigen, daß alle Formen der Rede die pathematiſch ſind, in die religiöſe Rede nicht gehören. Dahin gehören eine Menge redneriſcher Figuren, wie z. B. Perſonificationen, Apoſtrophen an fingirte Perſonen. Das ſind Formen die wir nicht ſelten bei guten Muſtern finden; ſie ſezen aber eine leidenſchaftliche Aufregung der Phantaſie voraus, ſollen ſie nicht als erkünſtelt erſcheinen. In dieſem Fall machen ſie keinen Eindrukk; ſind ſie wahr, ſo kommen ſie aus einem ungehörigen Zuſtande. Alle concitirte Redeformen ſind daher zu verbannen; dahin gehören auch alle abſichtlich hervortretende Antitheſen, die allemal etwas epigrammatiſches haben und einen gereizten Gemüthszuſtand vorausſezen; für alles was polemiſch iſt ſind ſie vortrefflich, die Polemik gehört aber nicht auf die Kanzel. Alles was entweder deswegen weil es epideiktiſch iſt den Verdacht der Selbſtgefälligkeit des redenden in ſeiner Darſtellung mit ſich bringt, oder den Zuhörer in ſeiner Nachconſtruction ſtört, iſt zu viel und iſt vom Uebel. Alle dieſe Regeln ſind nur negativ; jedoch andere wird man nicht geben können. Für den religiöſen Redner in Beziehung auf die Behandlung der Sprache iſt kein ſpecifiſches Talent nothwendig, ſondern nur das allgemeine, das ein jeder hat der in der Literatur verſirt und die Sprache in ſeiner Gewalt hat, was wir doch alle ſollen. Aus dieſem Talent heraus muß ſich der richtige Ausdrukk für die religiöſe Darſtellung entwikkeln. Wenn einer dies allgemeine Talent gehörig in ſich gebildet hat und wenn er mit der richtigen Geſinnung in dies Geſchäft kommt: ſo wird er auch die negativen Cautelen nicht einmal brauchen, nicht die Neigung haben in dieſe Extravaganzen zu verfallen, die aus einem weltlichen Zuſaz und der weltlichen Berükkſichtigung der Zuhörer entſtehen. Allerdings tritt da auch eine gewiſſe Differenz ein. So finden wir bei den Alten auch Prunkreden, und die haben bei ihnen einen ganz anderen Stil. Aber bloße Prunkreden giebt es bei uns nicht; die eigentliche Tendenz der mittheilenden Darſtellung iſt überall dieſelbe; von dieſer muß die Conſtruction des Ausdrukkes ausgehen. Die Differenzen gehen nur hervor wo beſtimmte Verhältniſſe zwiſchen dem redenden und den Zuhörern eintreten; eine religiöſe Gelegenheitsrede in einem Familienkreiſe kann eine andere Geſtaltung haben wie eine öffentliche vor der Gemeine, nur daß der grandioſe Schmukk da auch nicht an ſeiner Stelle iſt; für die Zierlichkeit wird mehr geſchehen können ohne Nachtheil der Sache.

Wir würden nun überzugehen haben zu dem lezten Punkt, dem mimiſchen, dem Moment der wirklichen Darſtellung der Rede; aber wir müſſen noch erſt die Frage beantworten, Wie weit muß vor dem wirklichen Moment der Darſtellung die religiöſe Rede ſelbſt gediehen ſein? Dieſe Frage iſt eine ganz andere als die, ob die Rede ſoll aufgeſchrieben werden oder nicht. Es läßt ſich denken, daß eine Rede nicht nur in Beziehung auf die Dispoſition und Gedankenerzeugung ſondern auch auf den Ausdrukk vollkommen fertig ſei ohne daß eine Feder angeſezt worden, und ſo auch, daß die Rede vor dem Moment der Darſtellung nicht fertig iſt und doch Wort für Wort aufgeſchrieben iſt. Von der Frage des Concipirens wollen wir abſtrahiren und die Sache ſo ſtellen: Wir haben uns verſchiedene Momente bis jezt vorgehalten, und die Rede erſcheint als ein allmählig entſtehendes; wir haben es für das vollkommenſte gehalten, wenn die Dispoſition ſich allmählig geſtaltet und reift. Es giebt einen Uebergang von der Gedankenerzeugung zum Ausdrukk, indem der Gedanke nie fertig iſt als mit ſeinem Ausdrukk zugleich. Soll nun der Ausdrukk auch vollkommen fertig ſein? der Redner einer jeden Periode, eines jeden Wortes vollkommen ſicher ſein? ſoll das feſtſtehen vor dem Moment der Darſtellung? Zu der Rede ſelbſt wie ſie im Moment der Darſtellung iſt, gehört auch das mimiſche in der Stimme und den Gebärden, das phyſiognomiſche und die Geſticulation. Wenn die Rede vor dem Moment der Darſtellung ganz fertig ſein muß: ſoll ſie es auch in Beziehung auf das mimiſche? Wenn wir dies bejahen: ſo iſt der Moment der Darſtellung ſelbſt eine bloß mechaniſche Reproduction. Der Moment der Darſtellung iſt dann für den Redner ſelbſt eigentlich nichts. Iſt dies nun für das richtige zu halten? Da iſt die Antwort ſchwierig. Ganz im allgemeinen werden wir ſagen, Iſt die ganze Rede vorher fertig: ſo giebt das eine *Sicherheit*, die nicht ſcheint hervorgebracht werden zu können wenn etwas in der Rede nicht vorher ſchon fertig iſt; auf der anderen Seite aber befindet ſich der Redner in der Darſtellung ſelbſt in einer mechaniſchen Reproduction und daher in einem unangenehmen Zuſtande, und das kann nur der *Lebendigkeit* der Rede ſchaden. Das iſt der Nachtheil der einen und der anderen Methode. Im allgemeinen ſind beide Methoden gleich gut, und würde nur eine hypothetiſche Beantwortung möglich ſein, nämlich ſo: Haſt du das Bewußtſein daß deine eigene Indifferenz ſtark hervortreten und nachtheilig auf die Zuhörer wirken wird: dann folge nicht der

Methode daß die Rede vollkommen fertig ſei vor dem Moment der Darſtellung, laß dir etwas übrig; haſt du aber zu fürchten, daß die Unſicherheit dir ſchaden wird und in der Production ſelbſt dich ſtören: dann mache deine Rede vollkommen fertig und ſeze dich dem Nachtheil aus der bei dir der geringere iſt. Dieſe Antwort iſt wieder verſchieden, wenn wir auf die verſchiedenen Momente ſelbſt ſehen. Wenn der mimiſche Theil der Darſtellung auch vorher fertig ſein ſoll: ſo muß man ihn ſich vorher gemacht haben, ſeine Rede ſich ſelbſt declamirt haben. Das wird für einen jeden etwas widriges ſein, weil es als ganz leer erſcheint. Das iſt einerſeits überflüſſig, weil das mimiſche das ganz untergeordnete iſt, und die Peinlichkeit muß hiebei ſo hervorſtechen daß es ein jeder merken muß, ja daß es den Redner ſelbſt ſtören wird, er müßte denn in ſich ſelber verliebt ſein und im Moment der Reproduction an ſich ſelbſt Gefallen haben. Das iſt aber nicht die rechte Art wie die Störung aufgehoben werden könnte.

Denken wir uns eine Lebendigkeit des Denkens und eine Uebung der Darſtellung und einen Geiſtlichen der ſich ein Thema fixirt hat: ſo könnten wir glauben er ſei hinlänglich gerüſtet und er könnte nun zu ſprechen anfangen, ſeine Gedankenproduction ſei im lebhaften Gange und Zeit und Ort würden ſie noch mehr beleben; aber liegt darin eine Bürgſchaft für den Erfolg? Die Rede exiſtirt nicht als geordnetes Ganze in ihm, ſondern er hofft dies nur. Daß dieſe Hoffnung gegründet ſei, kann niemand behaupten; zwiſchen dem Thema und der Gedankenproduction im einzelnen liegt noch viel in der Mitte. Leztere ſtokkt vielleicht nicht, aber es iſt eine beſtimmte Einheit und eine unbeſtimmte Vielheit neben einander, und dies iſt immer ein Grund zu einer unordentlichen Organiſation der Gedanken; es fehlt das Gruppirungsprincip, das erſt aus der Stellung des Themas entſteht; iſt dies noch nicht da: ſo bringt der Geiſtliche zu wenig mit. Darum können auch die Zuhörer nicht folgen, oder ſie müßten ganz identiſch ſein mit ſeiner ſubjectiven Verknüpfungsweiſe, was nie bei mehreren Menſchen iſt. Hat nun der Redner Thema und Text, und es ſind ihm auch die einzelnen Gruppirungen klar, doch ſo daß er noch nicht weiß was alles in dieſe Gruppen kommen werde: ſo iſt eine Ordnung da, aber das einzelne präexiſtirt noch nicht. Hat er hier die rechte Sicherheit daß er beginnen kann? Allerdings beſſer als vorher, aber noch nicht zureichend. Er hat nur die Hauptgedanken, und einiges geordnet um dieſe herum; aber ob vieles oder weniges ſich daraus entwikkele, will er dem Moment überlaſſen. Betrachten wir jede ſolche Gruppe für ſich: ſo exiſtirt nicht jede als ein wohlgeordnetes Ganze für ſich, ſondern die Gedanken die ſich erſt noch während der Rede in ihm entwikkeln, ſind nach ihrer Stellung verworren. Nun gehen wir weiter. Der Geiſtliche habe nicht nur ſein Thema und ſeine Hauptgedanken, ſondern auch in jeder einzelnen Maſſe ſeien ihm die einzelnen Gedanken an der gehörigen Stelle gegenwärtig, ſo daß er ſich ſagen kann, Wenn ich jezt die Rede ausführe, ſo gebe ich ſie in dieſer beſtimmten Ordnung und Form. Nun iſt er fertig bis auf die Sprache, und es fragt ſich, Iſt dieſe Gedankenrüſtung hinreichend? Es kann ſich niemand bewußt ſein daß er etwas gedacht habe, ehe er es innerlich geſprochen, ſonſt iſt es nur ein unbeſtimmter Keim; aber allerdings braucht dieſes innerliche Sprechen nicht ſo zu ſein wie es beim Halten der Rede ſein muß. Freilich könnte man ſagen, Ein Gedanke mit anderen Worten ausgeſprochen iſt nicht mehr derſelbe; aber dies iſt nur bedingt wahr. Bleiben wir bei der Umgangsſprache ſtehen: ſo nehmen wir einen Unterſchied zwiſchen den einzelnen Elementen der Geſellſchaft wahr. Einige erſcheinen uns trokken, unbeholfen ohne Eindrukk; andere dagegen ſind ſo daß ſich jeder freut mit ihnen zu reden, nicht nur um der Belehrung willen ſondern um der Handhabung der Sprache und angenehmen Färbung willen. Dies iſt nun allerdings Product des Augenblikkes, aber doch die Folge großer Uebung und Anlage. Wol ſelten bringen ſie ſo augenblikklich neu in ihnen entſtandene Gedanken zum Vorſchein; aber die Art der Hervorbringung iſt neu und dem Moment angemeſſen. In der religiöſen Rede iſt der Fall zwar ſehr verſchieden, aber gewiſſe Aehnlichkeiten ſind nicht zu überſehen. Häufig iſt es der Fall, daß der Geiſtliche es zu thun hat mit einer Verſammlung die weniger Capacität hat für Auffaſſung einer zuſammenhängenden Rede; haben dieſe auch ſo wenig Capacität für das Geſpräch? Nein, der Zuſtand der Receptivität iſt im Geſpräch nicht ſo anhaltend, ſondern durchbrochen von Spontaneität, und zudem wird jeder Gedanke aus dem Anſtoß des anderen motivirt. Je mehr die Rede in die Form des Geſpräches ſich hinüberzieht, deſto verſtändlicher iſt das ganze für eine ſolche Verſammlung; alſo die dialogiſirende Form iſt hier die beſte. Der Charakter des Geſprächs iſt der, daß jeder während er redet afficirt iſt durch die Gegenwart des anderen; ſo der Geiſtliche von der Anweſenheit der Gemeine. Dies ſpricht gegen das Vorherbereithalten des Ausdrukkes, denn beim bloßen Reproduciren iſt der Redner nicht von der Gemeine afficirt. Stellen wir uns auf den Punkt, daß der Geiſtliche alle Gedanken für ſeine Rede gegenwärtig habe: ſo ſind die Hauptgedanken ihm gewiß auch nach dem Ausdrukk gegenwärtig, da von dieſen alles abhängt. In Beziehung auf die Nebengedanken und Erläuterungs- und Verſchönerungsmittel iſt es klar, daß dieſe ihm nicht nothwendig gegenwärtig ſein müſſen. Steht der Geiſtliche im Umgangs- und Geſprächsleben auf der Stufe auf der er ſtehen ſoll: ſo wird er auf der Kanzel wie im Geſpräch den rechten Ausdrukk finden. Man ſagt nun, dies wäre gut wenn der Geiſtliche immer gleich auf ſich rechnen könnte, was aber nicht einmal die können die Virtuoſen ſind im Geſprächsleben; es gehört große Charakterſtärke hiezu, die Hemmungen des Momentes durch die Kraft des Willens zu unterdrükken. Hat einer dieſe nicht: ſo entzieht er ſich dem Geſpräch, und dies hat nichts zu ſagen; denken wir uns aber den Geiſtlichen in dieſem Fall bei den beſtimmten Zeiten: ſo entſteht eine Ungleichheit in ſeinen Reden, die nachtheilig wirken muß. Verwahrt nun das Vorherbereiten des Ausdrukkes dagegen: ſo legt dies ein großes Gewicht in die andere Schale, und je weniger ein Geiſtlicher ſich hier auf ſich verlaſſen kann, um ſo beſſer iſt es wenn er ſich präparirt. *)

Wenn wir auf das zurükkgehen was wir im allgemeinen geſagt haben, daß jede Methode ihre Vorzüge und Nachtheile habe, und dies auf der Beſchaffenheit des redenden beruhe: ſo können wir fragen, Giebt es nicht Gründe in der Sache ſelbſt oder in anderen Verhältniſſen, welche das eine oder andere im allgemeinen oder für gewiſſe Fälle rathſamer machen? Der Ausdrukk iſt das wodurch die Gedanken des redenden ins Bewußtſein der Zuhörer übergehen, und der Ausdrukk iſt der vollkommenſte der dieſen Proceß am meiſten erleichtert und am genaueſten durchführt. Iſt es nun möglich einen vollkommenen Ausdrukk hervorzubringen ohne Bekanntſchaft mit ſeinen Zuhörern? Die natürliche Vorausſezung iſt daß die Zuhörer die Sprache verſtehen, aber das iſt ſehr unbeſtimmt; und denkt man ſich zwei verſchiedene Zuhörerſchaften: ſo wird der vollkommene Ausdrukk für die eine nicht vollkommen für die andere ſein. Wenn nun der Geiſtliche ſeine Zuhörer kennt und es immer dieſelben ſind die er vor ſich hat: ſo kann er den Ausdrukk in Beziehung auf ſie einrichten, und es ſchadet nicht wenn der Ausdrukk vorher fertig iſt, indem daraus der Vortheil der Sicherheit entſteht. In dem Maaß als das nicht der Fall iſt, und ſolche Differenzen unter den Zuhörern möglich ſind die nicht vorher gewußt werden können und doch auf die Angemeſſenheit des Ausdrukkes Einfluß haben: iſt ein Verhältniß aufgeſtellt in dem die Production des Ausdrukkes in dem Augenblikk wo die Rede gehalten werden ſoll das vorzüglichere iſt. In welchem Verhältniß befindet ſich der Geiſtliche in dieſer Beziehung? Es iſt ſehr verſchieden. Zwiſchen den Landgeiſtlichen und den großſtädtiſchen Geiſtlichen iſt ein ziemlich bedeutender Unterſchied. Das Publicum des lezteren iſt zufälliger und wechſelnder als das des erſten; dieſer kann beſſer wiſſen wie er ſeinen Ausdrukk einrichten muß. Dagegen hat

---

*) S. Beilagen A. 42. 43. B. 51. C. 26—28.

der Landgeiſtliche weniger Nothwendigkeit ſeinen Ausdrukk vorher fertig zu machen, weil ſeine Gemeineglieder es nicht ſo genau damit nehmen; wogegen dem Stadtgeiſtlichen Vortheil daraus erwachſen muß. Hat man den Ausdrukk vorher gemacht: ſo kann man ihn prüfen, ihn in logiſcher und muſikaliſcher Hinſicht vervollkommnen. Das iſt nun bei dem Fall des Extemporirens nicht möglich, und niemand kann von ſich behaupten, er könne eben ſo vollkommen ſprechen beim Extemporiren, als er ſprechen kann wenn er den Ausdrukk vorher geprüft hat. In dem erſten Fall giebt es ein Maximum in der Behandlung der Sprache, zu dem in dem lezteren nur Approximationen ſtattfinden können. Es iſt nicht nur die Beſchaffenheit der Zuhörer die einen Einfluß auf den Ausdrukk hat, ſondern auch die Menge derſelben. Das läßt ſich ſchwer demonſtriren, aber iſt doch nachzuweiſen, indem es niemand abläugnen kann daß der Ausdrukk der angemeſſen erſcheint wenn eine große Verſammlung da iſt, kann unangemeſſen vorkommen, ſelbſt lächerlich, wenn nur vier oder fünf Leute da ſind. Die Differenz fängt von dem mimiſchen an, geht aber in den Ausdrukk über. Wenn die Differenz in der Quantität der Zuhörer groß iſt, und für den redenden zufällig: ſo wird es beſſer ſein wenn er ſeinen Ausdrukk producirt im Moment der Darſtellung. Es wird aber noch ein drittes geben, und das wird das vollkommenſte ſein. Wenn der Redner weiß, dieſen oder jenen zufälligen Differenzen biſt du unterworfen; wenn er ſich ſo die verſchiedenen Verhältniſſe auf gewiſſe Weiſe claſſificiren kann, und er macht ſeinen Ausdrukk vorher für alle verſchiedene Fälle fertig: ſo iſt er gedekkt und kann alle Vortheile des Vorherfertigmachens genießen. Damit werden auch die Vortheile des im Augenblikk entſtehenden Ausdrukkes verbunden werden können. In dem Augenblikk wo ich die Zuhörer ſehe, entſchließe ich mich welchen Vortrag ich wählen will; der Nachtheil der mechaniſchen Reproduction wird dabei nicht eintreten. Das wird niemand läugnen, daß das das vollkommenſte iſt, daß dazu aber auch am meiſten Vorherbeſchäftigung mit der Rede gehört, und es unanwendbar iſt für den der ſich an den geſchriebenen Buchſtaben bindet und nicht den Ausdrukk inne haben kann ohne ihn aufzuſchreiben. Die größte Approximation zu dieſer vollkommenſten Methode wird in dem ſein der im Stande iſt den Ausdrukk vorher fertig zu machen, aber ohne ihn zu ſchreiben.

Das unmittelbar producirte hat eine Friſche und Lebendigkeit welche das einſtudirte nicht hat; beim lezteren wird der Zuhörer doch immer inſtinctartig fühlen daß es nicht unmittelbare Production iſt. Fragen wir die Leute, Wenn der Prediger alles vorher weiß was er ſagen will, macht das auf euch einen üblen Eindrukk? ſo werden ſie ſagen, Nein, wir ſind um ſo ſicherer. Wenn er aber auch die Worte vorher beſtimmt hat? Auch nicht. Stellen wir aber die Frage ſo, Gefällt es euch daß der Geiſtliche die Rede auswendig lerne? ſo iſt die Sache eine andere; das Auswendiglernen iſt eine Mühſeligkeit und da bekommen die Zuhörer eine Sympathie und ſagen, Der arme Mann hat das Ding ſchon ſatt. Kommt dazu noch daß der Prediger die Rede einigemale laut ſich vorgeſprochen hat: ſo bekommen die Leute den Gedanken von einem Kunſtſtükk, von etwas äußerlich abſichtlichem, und das giebt den Verdacht des Ueberredenwollens durch etwas äußerliches.

Stellen wir eine Reviſion an über das geſagte, und fragen, Können wir nicht anders als eine hypothetiſche Antwort hier geben? oder giebt es eine entſchiedene Billigung der einen oder anderen Methode, die allgemein wäre? ſo werden wir die allgemeine Antwort verweigern müſſen. Könnten wir ſagen, Eine hinreichende Gewalt über die Sprache, um den Gedanken für die Zuhörer auszudrükken, gehört eben ſo zur Bildung deſſen der in das Geſchäft eintritt, wie beim mimiſchen; käme auf die Vollkommenheit des Ausdrukkes eben ſo wenig an wie auf die der Mimik: dann könnten wir auch ſo allgemein antworten. Das iſt aber nicht der Fall, ſondern es iſt immer der, daß die die in das Geſchäft hineintreten nicht mit einem ſolchen Grad von Gewalt über die Sprache eintreten wie nöthig iſt.

Deswegen iſt es allgemein nicht zu rathen, daß man die Ausübung des Geſchäftes damit anfange, den Ausdrukk nicht vorher vollkommen fertig zu haben. Fragt uns jemand noch weiter aufs Gewiſſen, Soll ich ſo lange bis ich in dieſer Hinſicht mich frei fühle, mich gewöhnen die Gedanken ſchriftlich fertig zu machen oder innerlich? ſo wird davon abzurathen ſein ſich in die Gewalt des geſchriebenen Buchſtaben hinzugeben. Macht man den Ausdrukk vorher fertig: ſo wird ihn das Gedächtniß ſo wieder darbieten wie man ihn fertig gemacht hat. Dieſe Vorausſezung kann auf zweierlei beruhen. Der Ausdrukk in ſeiner äußerlichen Vollkommenheit bildet ſich aus der weſentlichen Bezeichnung des Ausdrukkes, die wir zum Gedanken rechneten. Die Operation von der kahlen formalen Bezeichnung des Gedankens aus zu produciren, iſt eine lebendige. Wenn ich mir der weſentlichen Reihe von Gedanken bewußt bin, und die Operation iſt hervorgegangen aus der Berükkſichtigung aller Verhältniſſe bei der Rede: ſo iſt es die lebendige Production, von der ich vertraue daß ſie wiederkommen wird, und die beruht auf der Lebendigkeit des ganzen in der Seele. Dann kann auch die Zuverſicht beruhen auf dem bloß mechaniſchen: ich habe den Ausdrukk fertig gemacht und wiederhole ihn zwanzig dreißig mal; dieſe Zuverſicht aber beruht auf der Zerſtörung des ganzen — denn indem ich einen Theil wiederhole, bin ich an der mechaniſchen Operation feſtgeheftet — und iſt ſchlecht ihrem Fundament und Eindrukk nach. Nun iſt offenbar daß das Memoriren des geſchriebenen Buchſtaben noch eine Station weiter vom urſprünglichen Act entfernt iſt. Das Auge leitet da und das Gedächtniß wird eine memoria localis. Auf eben dieſe Weiſe kann ich etwas im Gedächtniß befeſtigen was ich nicht ſelbſt gemacht, was ich vielleicht nicht verſtehe, ſelbſt was keinen Zuſammenhang hat. Wer ſo die Rede producirt, tritt auf mit einem mechaniſchen Kunſtſtükk und von ſeiner lebendigen Production iſt nichts mehr übrig.

Fragen wir noch, Geſezt es wäre nicht ganz rathſam, kann es nicht erlaubt ſein in manchen Fällen den Ausdrukk nicht ganz fertig zu haben? Vorausgeſezt die Gedanken ſind fertig: ſo kann man die Erlaubniß dem geben der eine entſchiedene Gewandtheit in der Sprache beſizt und jedesmal den beſten Ausdrukk findet; anders aber als Erlaubniß weiß ich die Sache nicht zu ſtellen.

Wir gehen nun zum mimiſchen in der religiöſen Rede über. Das mimiſche in der Rede gehört mit der Sprachbehandlung eben ſo zuſammen wie Dispoſition und Gedankenerzeugung in Bezug auf das Thema. Der mimiſche Vortrag muß ſich unmittelbar an den Ausdrukk anſchließen. Hier haben wir zweierlei zu betrachten, die Mimik der Sprache und der Geberden (der Stimme und der Gliedmaßen): Offenbar iſt die erſte bei weitem der Haupttheil, weil durch einen richtigen Gebrauch der Stimme die Auffaſſung erleichtert, durch einen unrichtigen erſchwert wird.

Was die Mimik der Stimme *) betrifft: ſo erſcheint der organiſche Gebrauch davon mehr als Gabe der Natur. Jeder unterſcheidet eine metallreiche Stimme von einer trokkenen hölzernen. Je mehr ſich das Organ für den Geſang eignet, um deſto klangreicher iſt auch die Stimme für den proſaiſchen Vortrag; aber man hat das nicht als Talent anzuſehen. Wir werden eine negative Marime aufſtellen, daß jeder ſich müſſe ein Organ aneignen das nicht ſtörend werde. Ausdauernde Uebung hat großen Einfluß auf die Stimme. Ebenſo kommt auf der anderen Seite die Gewöhnung der Zuhörer zu Hülfe. Das Verhältniß iſt ein conſtantes, an ſolche rein organiſche Zuſtände gewöhnt man ſich leicht. Unvollkommenheiten auf dieſem Gebiet ſind zwar nicht von ſo großer Bedeutung; wenn aber im Vortrag Fehler vorkommen die von Tactloſigkeit zeugen: ſo wird der Zuhörer afficirt, und beſorgt es werde etwas ähnliches auch in den Gedanken vorkommen, und das kann nur durch eine lange Erfahrung gehoben werden. Die Fehler darin zu vermeiden, ſind wenige Anſtalten

---

*) S. Beilage B. 19.

bei uns, und die welche wir haben, ſind ſolche die mehr ſchaden als nüzen, wie die declamatoriſchen Uebungen in den öffentlichen Schulen. Die Uebung in der öffentlichen Production muß im Leben ſelbſt liegen.

Der erſte Punkt den wir hier in Ordnung zu bringen haben und der die Mimik der Sprache zunächſt betrifft, aber auch auf die Mimik der Geberden Einfluß hat, iſt der: Geſezt die Rede iſt dem Ausdrukk nach nicht nur vor der Darſtellung fertig geworden, ſondern der Ausdrukk iſt auch ſchriftlich verfaßt worden: ſoll die Rede abgeleſen oder memorirt werden? *) Hier läßt ſich kaum etwas anderes als ein paradores vortragen. Man verwirft gewöhnlich das Ableſen gänzlich, es ſcheint aber als ob beides gleich ſtände; jedes hat ſeine eigenthümlichen Vorzüge. Das Memoriren gewährt noch eher einen Uebergang zur freien Production, zur Entwöhnung vom geſchriebenen Buchſtaben. So fern man das Memoriren nur als einen Uebergang betrachtet um mit dem Ausdrukk der Rede fertig zu werden ehe man ſie hält, hat es den Vorzug; aber ſoll es bleiben und ſoll immer aufgeſchrieben werden: ſo iſt beides gleich. Das Memoriren entzieht dem Zuhörer den Gedanken an das vorhergegangene Schreiben, und er kann eher glauben daß er eine urſprüngliche Production vor ſich hat; aber dagegen iſt offenbar daß das Ableſen ehrlicher iſt, denn nun weiß ein jeder daß er es mit einer Schrift zu thun hat. Offenbar kann der Vortrag nicht derſelbe ſein, wenn abgeleſen wird oder memorirt worden iſt. Nicht nur auf das mimiſche der Geberden, wo das Gebundenſein des Auges an die Schrift auch ein allgemeines Gebundenſein der ganzen Geſtalt nach ſich zieht, ſondern auch auf den Vortrag der Sprache hat es einen großen Einfluß; aber hieraus könnte kein beſtimmter allgemeiner Nachtheil des Ableſens geſchloſſen werden. Was die Mimik der Geberden betrifft: ſo wird ſie durch das Ableſen beſchränkt; das iſt etwas heilſames, denn dieſe Mimik, geht ſie

---

*) S. Beilagen A. 43. 44.

über ein zartes Maaß hinaus, iſt eine Prätenſion, weil alles was an das pathematiſche grenzt muß ausgeſchloſſen ſein. Im Ableſen liegt eine Tendenz die Mimik des Geberdenſpiels zu verringern. Es giebt auch hier Unnatürlichkeiten; mancher der ablieſt, glaubt daß ein gewiſſes Maaß von Bewegung nothwendig iſt, und daraus entſteht leicht etwas unnatürliches und lächerliches. Aber deswegen ſoll das Ableſen nicht beſonders beſchützt werden, ſondern indem es nur dem Memoriren gleichgeſtellt wird, iſt aufmerkſam zu machen daß beides ſich auf ſolche Methode bezieht die man nur als Durchgangspunkt anſehen ſollte. Was den Einfluß von beiden auf die Sprachmimik beſonders betrifft: ſo iſt es wahr, wenn das Ableſen ſich nicht verheimlichen will, bekommt die Verſammlung dadurch einen anderen Charakter, die Predigt wird eine Vorleſung und es ſcheidet ſich dieſer Act von dem übrigen auf eine viel ſtärkere Weiſe. Da iſt leicht zu ſehen, daß dieſe Methode zuſammenhängt mit der rein didaktiſchen Anſicht der Predigt. Wenn man von der Idee der mittheilenden Darſtellung ausgeht: ſo ſcheint darin zu liegen, daß der ganze Act mehr ein perſönlicher ſein muß. Das Ableſen verringert die Perſönlichkeit; die freie Darſtellung iſt ſchon etwas ganz anderes. Es iſt für das Ableſen nur die am meiſten didaktiſche Form der Predigt geeignet; je mehr concitirte Stellen vorkommen, deſto weniger qualificiren ſie ſich zum Ableſen, und jeder wird fühlen daß die freie vom Buchſtaben unabhängige Darſtellung die einzig richtige iſt.

Was die Vollkommenheit in der Mimik der Sprache betrifft: ſo gehört dazu 1) die **Natürlichkeit**, gegen welche ſehr häufig und in einem hohen Grade gefehlt wird. Viele haben einen ganz anderen Ton auf der Kanzel. Es iſt ſehr häufig, daß wenn man einen Geiſtlichen nur auf der Kanzel gehört hat, und ihn hernach im Leben wieder hört, man die Identität der Stimme nicht wieder kennt. Das iſt das Product von der Vorſtellung als wenn man beim öffentlichen Reden in einem ganz fremden Zuſtande wäre. Es iſt nicht möglich daß eine Rede kann einen reinen Eindrukk machen, wenn dieſe Unnatur beim Vortrage zum Grunde liegt. Die Localität hat hier einen großen Einfluß; es wird eine andere Behandlung des Organs erfordert, wenn man einen großen Raum ausfüllen ſoll, oder einen der ſchlecht conſtruirt iſt und nicht gehörig angefüllt. Aber es giebt eine Erhöhung des Organs die mit dem Raum im Verhältniß ſteht, und eine Hemmung der Schnelligkeit die davon abhängt, wobei das charakteriſtiſche im Ton ſich doch nicht ändert. Macht man den Verſuch ſich ſelber zu hören im Vortrag auf der Kanzel: ſo wird jeder ſelbſt frappirt werden, wenn er im unnatürlichen des Tones ſtekkt. Es darf keine andere Abweichung im Gebrauch des Organs vorkommen als die von der Localität bedingte. 2) *Die Deutlichkeit.* Wenn man dieſe zu erfüllen ſucht, erleichtert man ſich das erſte ſehr. Es gehört eine deſto geringere Anſtrengung dazu in einem großen Raum vernommen zu werden, je vollſtändiger man articulirt. Darin kann man ſich eine große Uebung verſchaffen durch Vorleſen von ſolchen Werken in denen das numeriſche der Sprache eine bedeutende Rolle ſpielt. Vor nichts mehr muß man ſich hüten als vor nachtheiligen Fehlern in der Ausſprache, beſonders in Beziehung auf die Accentuation. Es giebt hier auch provinzielle Fehler denen man entgegenarbeiten muß. Eine in ſich undeutliche Ausſprache aber wird nie durch Erhöhung des Tones verbeſſert. 3) *Die richtige Modulation.* *) Es iſt eigentlich unbegreiflich daß jemand hierin fehlen ſollte bei dem was er ſelbſt gemacht. Wenn man etwas vorträgt das man nicht kennt, ſo kann man ſich am Anfang einer Periode über die Structur derſelben täuſchen; aber wenn einer ſelbſt den Ausdrukk hervorgebracht hat, ſo iſt es ſchwer zu begreifen wie er falſch werden könne, und es iſt doch nicht ſelten. Das hat einen zwiefachen Grund: der eine iſt die vorausgeſezte Unnatürlichkeit der Situation, und der zweite, daß im Mechanismus des Aufſchreibens und Memorirens einem bis auf einen gewiſſen Grad die Sache ſelber entfremdet werden kann. Bei vielen iſt die falſche Vorſtellung als ob auf der Kanzel ein ganz beſonderer Typus der Stimme nothwendig wäre. Wenn wir aber davon ausgehen, daß die ganze Behandlung der Sprache die eigentliche Umgangsſprache zum Niveau hat: ſo wird jeder zugeben daß in Beziehung auf die Stimme daſſelbe Niveau gilt. Ganz etwas anderes iſt der Gebrauch der Stimme im poetiſchen Vortrag, da will der gemeſſene Ton ſich auch in der Stimme geltend machen; aber in unſerem Kanzelvortrage ſind wir in der Mitte der Proſa, und da iſt alſo keine Urſache die Stimme von ihrem natürlichen Gange abweichen zu laſſen. Wenn überhaupt in der Stimmung des redenden die Differenz zwiſchen dieſem Act und ſeinem gewöhnlichen Lebensgange zu groß iſt: dann iſt und bleibt es ihm immer etwas fremdes, und davon iſt ein abweichendes im Gebrauch der Stimme ein natürlicher Ausdrukk. Nun glaube ich wird ſich jeder ſagen müſſen, daß dieſe Vorausſezung doch eigentlich gar nicht ſtatt finden ſollte. Der zweite Grund aber mag wol noch häufiger ſein, daß der Redner dem Act des Vortrags in einem anderen Sinne entfremdet iſt, wenn in Beziehung auf denſelben mechaniſche Operationen vorgegangen ſind die den natürlichen Zuſammenhang unterbrochen haben. Es iſt das Memoriren oft der Grund von einem nicht natürlichen Gebrauch der Stimme, ich füge aber gleich hinzu, daß dieſes nicht eine Folge des Memorirens überhaupt ſondern eines falſchen Verfahrens dabei iſt. Je mechaniſcher es getrieben wird, um deſto mehr kommt etwas der Sache fremdes hinein, um deſto mehr geht die Rede auf der Kanzel in dieſe mechaniſche Operation zurükk; dadurch wird der Zuſammenhang zwiſchen der urſprünglichen Abfaſſung und der lezten Darſtellung unterbrochen, und es geht das richtige Maaß dabei verloren. Diejenigen die von der Kanzel herab frei reden d. h. ohne vorher zu memoriren, und die welche wieder mechaniſch memoriren, werden dieſem Fehler ferner ſtehen. Wenn einer ſeine eigenen Gedanken nicht richtig verträgt: ſo müſſen ſie ihm fremd geworden ſein. Wir können uns die Analogie leicht vergegenwärtigen. Hat er einen Gedankenreichthum ſchriftlich verfaßt und ſie haben ſchon lange gelegen: ſo können ſie ihm fremd geworden ſein, und immer wird einem das fremd was man nicht recht con amore gearbeitet hat. Wenn ſich der Geiſtliche nicht in einem angenehmen Zuſtande befunden hat bei der Compoſition, ſo wird ſie ihm um ſo leichter fremd werden, und wenn ein Zeitraum dazwiſchen iſt, ſo wird er um deſto mehr zu ſeiner Rede als zu etwas fremdem kommen. Wenn wir die mechaniſche Richtung des Memorirens dazu nehmen, wo man die einzelnen Elemente für ſich memorirt, nicht in Beziehung auf den Zuſammenhang: ſo iſt der Zuſammenhang der Rede aufgelöſt, und je weniger dieſer beim Act des Vortrags gegenwärtig iſt, um ſo leichter iſt es in der Betonung Fehler zu machen. Er mag alſo in Beziehung auf dieſe ganze Reihe, die zwiſchen der erſten Arbeit und dem wirklichen Halten liegt, zu Werke gegangen ſein wie er will: er wird einem richtigen Vortrage nur gewachſen ſein wenn ſie ihm im ganzen Zuſammenhange gegenwärtig iſt.

---

*) S. Beilage B. 20.

Ich kann nicht umhin noch einmal ausdrüklich aufmerkſam zu machen daß Fehler in dieſer Hinſicht ſo ſehr gewöhnlich ſind; man kann ſagen, daß die Majorität unſerer Geiſtlichen in dieſer Hinſicht nicht tadelfrei iſt. Daß dies beſonders der Fall iſt, ſieht man auch daraus, daß ein gewiſſer Mechanismus ſtatt findet, aber ein falſcher. Manche haben an ſich ein periodiſches Steigen und Sinken der Stimme, andere ein Verſchlukken des Endes jeder Abtheilung der Rede zur Gewohnheit, ganz unabhängig davon, ob es Theile ſind die betont werden müſſen oder nicht. Die wahre Richtigkeit und Vollkommenheit beſteht alſo darin, daß der Vortrag mit dem beſtimmteſten Denken des Inhaltes verbunden ſei, ſo daß man das Bewußtſein des ganzen hat. Wenn dieſes der Fall iſt, wird ein unrichtiger Gebrauch der Stimme in Beziehung auf den Inhalt etwas unmögliches ſein. Es iſt aber dieſes eine Sache früher Bildung, und es iſt in die Bildungsanſtalten einzuführen, daß Uebungen in Beziehung auf den Vortrag gehalten werden. Es iſt freilich ein bedeutender Unterſchied zwiſchen dem was nur als Uebung geſchieht und dem was in der Praxis vorkommt; falſche Gewöhnung entſteht aber wo ſie entſteht ziemlich zeitig, und es kommt darauf an, daß man auf ſich Acht giebt und ſich ſelbſt hört. Das überſieht man leicht; wenn ein gewiſſer Grad von Anſtrengung erforderlich iſt die Rede ſo wie ſie ausgearbeitet iſt zu halten: ſo iſt man mit der Aufmerkſamkeit zum Theil beim künftigen. Dieſem muß das Selbſthören zu Hülfe kommen; das kommt zwar freilich zu ſpät, aber man merkt dann doch darauf.

Wenn hier das mimiſche relativ zurükktreten ſoll, nichts für ſich ſelbſt ſein darf: ſo wird keiner etwas anderes nöthig haben als das ausgeführte, und alles andere wird das erkünſtelte verrathen. Es giebt einen natürlichen Unterſchied im Organ der Stimme; aber darin etwas erkünſteln zu wollen, giebt unleidliche Reſultate, über die ſich der ſelbſt täuſchen kann der ſich eine große Mühe gemacht hat etwas zu erhalten was er für gut hält. Wer kein gutes Organ hat, muß das ſeinige verbrauchen wie er es hat; ſich etwas beſſeres als einem die Natur gegeben hat ankünſteln zu wollen, kann nichts gutes hervorbringen; denn man merkt leicht die Mühe die darauf verwendet worden iſt, und das macht einen nachtheiligen Eindrukk. Dies läßt ſich nicht weiter ins einzelne ausführen; die Principien aber ſtehen feſt, und im übrigen wird immer ein geſunder richtiger Geſchmakk am ſicherſten leiten.

Der andere Theil der mimiſchen Darſtellung, den wir noch zu betrachten haben, iſt die *Geſticulation*. Es iſt hier offenbar eine allgemeine Theorie zum Grunde liegend, die vorausgeſezt werden muß und hier nicht erörtert werden kann. Wir müſſen davon ausgehen, daß *in jeder Action die von der Freiheit ausgeht auch der ganze Menſch thätig iſt*. Das iſt ein allgemeiner Saz, der mit der Lebenseinheit und dem untrennbaren Zuſammenhang aller Lebensfunctionen eigentlich ein und daſſelbe iſt. So wie es kein Denken giebt ohne Sprechen, die Sprache aber immer einen Organismus in ſich ſchließt: ſo giebt es keine Bewegung der Sprachwerkzeuge ohne andere Bewegungen, dir durch den allgemeinen Antheil an dem Inhalt des geſprochenen hervorgebracht werden. Alles dies iſt nun freilich etwas ſehr verſchiedenes ſeinem Umfang nach. Gehen wir von der Hauptthätigkeit aus: ſo muß dieſe bei weitem die ſtärkſte ſein, und die ſympathetiſche Bewegung und Mitthätigkeit wird nach Maaßgabe der Entfernung von der Hauptthätigkeit immer ſchwächer, zulezt eine Null. Nun iſt aber die Mitthätigkeit des Leibes bei geiſtigen Actionen ſehr verſchieden. Es iſt hier etwas zu ſagen über eine Anſicht, die ſich bisweilen laut gemacht hat, jezt aber ziemlich antiquirt iſt. Weil die Mimik in unſerem Gebiet auf der allgemeinen Theorie ruhen muß, dieſe aber bei uns ihre vorzügliche Anwendung findet auf der Schaubühne: ſo hat man geſagt, der Geiſtliche müſſe von dem Schauſpieler lernen. Nun ſoll der Geiſtliche nichts weniger ſein als was der Schauſpieler iſt; was den Schauſpieler zum Schauſpieler macht, qualificirt den Geiſtlichen nicht zum Geiſtlichen. Dieſer ſoll immer er ſelber ſein, der Schauſpieler ſoll immer ein anderer ſein und ſich ſelber verläugnen. Hier iſt ein reiner Gegenſaz, und es iſt nicht zu verkennen daß dieſer Gegenſaz im weſentlichſten die ſubjective Seite der Theorie betrifft. Anders muß man es anfangen um ſich in einen andern hineinzuverſezen, und um ſich ſelber darzuſtellen. Was die objective Seite betrifft: ſo wird es Regeln geben die für beide Gebiete gelten; es wird negative Cautelen geben, ſchönes und unſchönes. So wird das marionettenartige auf beiden Gebieten unſchön ſein. Aber das will nur wenig ſagen, und deswegen braucht der Geiſtliche noch nicht vom Schauſpieler zu lernen. Hinſichtlich der poſitiven Seite kann es auch Regeln geben die ſo allgemein ausgedrükkt werden können daß ſie für den einen wie für den andern paſſen. Beſſer aber thut man wenn man beides geſchieden läßt, da die Darſtellungsgebiete weſentlich verſchieden ſind. Es hat etwas verlezendes wenn religiöſe Momente auf der Bühne dargeſtellt werden, und ebenſo wenn auf der Kanzel Momente dargeſtellt werden die auf die Bühne gehören, weil alles pathematiſche von der Kanzel verbannt ſein muß und es ſeinen Hauptplaz auf der Bühne hat. Da giebt es alſo wenig Gemeinſchaft. Wir haben indeß noch andere Analogien. Bei uns zwar nicht, aber anderwärts findet ſich das öffentliche Reden, der beſtimmte proſaiſche Vortrag in politiſchen und gerichtlichen Verhandlungen. Giebt es hier Principien die identiſch ſein könnten? Nur in ſo fern als auch aus dieſen Vorträgen das pathematiſche verbannt iſt. Wo das nicht der Fall iſt, können wir die Predigt zurükkführen auf die Analogie mit dem täglichen Leben, und das iſt die einzige wobei wir beſtimmt ſtehen bleiben können.

Es liegt in der Natur daß überall die Rede von der Bewegung begleitet iſt, und zwar in demſelben Maaß als ſie bloß Uebertragung der Erkenntniß ſein will. Dieſe Begleitung der Rede durch die Bewegung hat einen zwiefachen Urſprung: 1) daß die Bewegung das allerurſprünglichſte Darſtellungsmittel für die Einheit des geſammten momentanen Zuſtandes iſt; 2) daß überall die Menſchen wo ſie noch nicht ſich durch die Sprache verſtändigen, ſich ſogleich eine Zeichenſprache erfinden die in Bewegungen beſteht. Nun iſt die Verſtändigung durch die Sprache eine Approximation daran, und es bleibt etwas übrig von dem Bewußtſein daß in jedem einzelnen der Gebrauch der Sprache ſeiner Subjectivität untergeordnet, nicht vollkommen eins mit dem des andern iſt, und daß es eines Supplements bedarf; und dies iſt die Bewegung, nicht als Ausdrukk des Gefühls, ſondern als Zeichenſprache. Eine reine unwillkürliche Zeichenſprache kann nicht das Werk eines Augenblikkes ſein, ſondern nur im demonſtrativen und dem urſprünglichen Ausdrukk des Geſammtzuſtandes kann die Zeichenſprache ſich bilden. Aus dieſen beiden Elementen iſt die Bewegung zuſammengeſezt. Einige Bewegungen haben den Charakter Ausdrukk des Gefühls zu ſein, andere Supplement für die Sprache zu ſein. Das ſind die Principien auf denen ſich eine beſtimmtere Theorie bauen ließe, wiewol eigentlich in dem was man bisher darüber hat nichts geleiſtet worden iſt. Dieſe Theorie würde aber auch nur allgemein ſein, und wir können ſie hier nur vorausſezen und fragen, was für eine Modification ſie auf unſerem Gebiet erleiden würde. Dieſe Frage muß man in zwei andere auflöſen, Giebt es auf der Kanzel und für die Kanzel eigentliche Principien die aus der beſonderen Beſchaffenheit der durch die Bewegung zu begleitenden Rede entſtehen? und, Giebt es eine allgemeine Norm die dieſelbe ſein kann für alle?

Was das erſte betrifft: ſo werden wir nur ſagen, Es iſt der Natur der Sache nach von unſerem Gebiet alles ausgeſchloſſen was nur begleitende Bewegung ſein kann für Gedankenreihen die von unſerem Gebiet ſelbſt ausgeſchloſſen ſind; z. B. aus der religiöſen Rede iſt alles ausgeſchloſſen was Scherz heißen kann. Geſezt es gäbe ſcherzhafte Geſticulationen, denen man es anſehen kann daß ſie nur eine ſcherzhafte Gedankenreihe begleiten können: ſo iſt klar daß dieſe völlig ausgeſchloſſen ſein müſſen. Daſſelbe wird von allem leidenſchaftlichen gelten. Aber das geht ganz zurükk auf den Inhalt der Rede ſelbſt, und iſt die Anwendung der Formel, daß wenn die Bewegung die Rede begleitend ſein ſoll, ſie dem Inhalt angemeſſen ſein muß. In Ermangelung einer Theorie werden wir die beſte Analogie immer in dem gewöhnlichen Leben finden, in einem ernſten Umgang und Geſpräch.

Anders iſt es mit der zweiten Frage, die auch allgemeiner Natur iſt, Giebt es eine allgemeine Norm für die die Rede begleitende Bewegung überhaupt? Nein; eine jede Nation hat ihre eigene Art zu geſticuliren, nicht nur der Quantität nach ſondern auch qualitativ verſchieden. Die Bewegung die die Rede begleitet, ſofern die Zeichenſprache nicht etwas durch die Willkür hindurchgegangenes iſt, hat etwas unwillkürliches, und das hängt zuſammen mit der innerlichſten Conſtitution jedes einzelnen. Wenn wir an die Differenzen der Conſtitution oder des Temperamentes denken: ſo hat jedes Temperament ſeine eigene Bewegungsweiſe und Geſticulation, und eine vollkommen allgemeine Norm findet hier nicht ſtatt. Wenn wir auf das was dem religiöſen Redner obliegt ſehen: ſo werden wir eine Differenz finden zwiſchen dem nationalen und dem Temperament. Die chriſtliche Kirche iſt etwas alle Nationen ihrer Beſtimmung nach umfaſſendes; aber hier haben wir es nicht zu thun mit dem Verhältniß des einzelnen zu der Totalität der Kirche, ſondern zu der Gemeine, und da iſt die nationale Zuſammengehörigkeit die Regel. Dieſer Differenz unterliegt der religiöſe Redner überhaupt; deswegen können wir nicht denſelben Maaßſtab anlegen für die Beurtheilung in dieſer Hinſicht. Wenn wir einen italieniſchen oder franzöſiſchen Faſtenprediger hören, wo der concitirte Vortrag gewöhnlich iſt und alle Regeln für den Vortrag loſe geſteckt werden: da werden wir ein Gewebe von Unſchicklichkeiten finden, aber dem nationalen Zuhörer ſcheint das nicht ſo. Sie ſind an dieſe Form gewöhnt und haben das Gefühl, daß der Zeitraum wo der Geiſtliche das Gemüth erſchüttern ſoll beſondere Licenzen gewährt, und ſo finden ſie meiſterhaft was uns unerträglich iſt. Ebenſo wird unſere Geſticulation den ſüdlichen Völkern ungenügend erſcheinen. Anders iſt es, fragen wir nach den Differenzen die auf das Temperament, auf die phyſiſche Conſtitution der Perſönlichkeit ſich beziehen. Dieſe ſollen in dem überwiegend religiöſen Moment ſich mehr nach der Mitte bewegen, und die natürliche Differenz ſoll zurücktreten, weil hier das natürliche im Dienſt eines höheren Princips iſt. *Je weniger man der Geſticulation des Redners ſein natürliches Temperament anmerkt, deſto beſſer iſt es, wenn er nicht Künſteleien braucht es ſelbſt zu beherrſchen.* Da giebt es ein gewiſſes Maaß das alle anſtreben können, und die perſönliche Differenz ſoll mehr verſchwinden. Sehen wir auf die verſchiedenen Elemente: ſo betrifft dies mehr die Bewegung ſofern ſie Ausdrukk des Gefühls iſt, weniger ſofern ſie in das Gebiet der Zeichenſprache fällt. Alles übrige iſt ſo wenig fähig unter allgemeine Regeln gebracht zu werden, daß es nur der Beobachtung überlaſſen bleiben muß, für die wir die Principien aufgeſtellt haben.

Wenn wir nun fragen, wie es in dieſer Beziehung ſteht, ob wir uns im ganzen darauf verlaſſen können, daß jeder der vor der Gemeine auftreten ſoll ein richtiges mitbringe: ſo werden wir Urſache haben zu zweifeln, aus dem Grunde weil ein ſo langes ununterbrochenes Fortreden etwas iſt was ſonſt im übrigen Leben nicht vorkommt; und ſo muß man ſich nicht wundern wenn bloß aus dieſem Grunde ſich etwas einmiſcht was der Natur der Sache nicht angemeſſen iſt, entweder daß alle Bewegungen aufhören, oder etwas wollen ohne daß man beſtimmt weiß was. Daher giebt es auch hier ſehr häufig ſolche Elemente die etwas ſtörendes in ſich tragen, und daher kommt es daß den Zuhörern die Rede nicht in einem natürlichen Zuſtande erſcheint; der Fehler kann im Moment ſelbſt liegen oder in einer früheren Gewöhnung. Es giebt hier eine Maxime, die nicht ſelten aufgeſtellt iſt, Weil es ſo leicht ſei das Maaß zu überſchreiten oder etwas falſches einzumiſchen, ſo ſei es am beſten ſich aller Bewegung zu enthalten. Das hat etwas für ſich, wenn man von dem Princip ausgeht daß der ganze Gemüthszuſtand des redenden rein durch ſich ſelbſt wirken ſoll. Aber es handelt ſich darum was nothwendig iſt, und was natürlich iſt das iſt auch nothwendig; und giebt man weiter zu, es iſt natürlich daß man Gedanken mit Bewegung begleitet: ſo wird folgen daß das ſich der Bewegung enthalten unnatürlich ſei, und das unnatürliche ſtören muß. Aber die Maxime hat auch etwas unpraktikabeles, weil ſie begrenzt werden muß und kein Grund dazu iſt. Wenn das nächſte der Bewegung die Geſichtszüge ſind: ſo iſt das weitere die Bewegung der übrigen Glieder. Begrenzt man die Maxime auf das leztere: ſo iſt dieſe Begrenzung wieder etwas unnatürliches; ſollen die Geſichtszüge mit hineingezogen werden und das mimiſche

Element der Stimme ſtehen bleiben: ſo iſt daſſelbe da. Es muß vorausgeſezt werden, daß der Geiſtliche im Gebrauch der nationalen Mimik ſei und für ſeine Rede nichts dazu und davon nehme. Dies leidet eine große Menge von Differenzen; innerhalb des nationalen Gebietes macht ſich die Perſönlichkeit auch geltend. Das feſte giebt hier die gute Geſellſchaft, die iſt das Maaß des mimiſchen. Es werden auch die Fehler ſich dahin charakteriſiren laſſen, indem man ſagt, ſo etwas komme in einer guten Geſellſchaft nicht vor.

Die Hauptregel wird ſein, daß die Mimik nicht hervortreten darf. Wenn dem Zuhörer ſich aufdringt daß der Redner auf die begleitende Bewegung einen großen Fleiß gewendet hat: ſo iſt die Grenze überſchritten, weil das auf unſerem Gebiet dieſem Element eine Bedeutung giebt die es nicht haben darf. Daraus folgt, daß es ſehr weſentlich iſt im täglichen Leben ſich in dieſer Beziehung ſo auszubilden daß man in der Verrichtung des Amtsgeſchäftes nicht mehr nöthig hat daran zu denken. Nur ſo kann alles überflüſſig werden was wenn es angewendet wird einen nachtheiligen Eindrukk zurükk läßt.

Uebergang zum zweiten Abſchnitt.

Von Caſualreden.

Alles bisher geſagte bezogen wir auf die Reden im öffentlichen Gottesdienſt; von kleineren Reden im geiſtlichen Amte haben wir noch folgendes zu bemerken. Dieſe Reden haben zwei Hauptpunkte von denen ſie ausgehen: einmal die Austheilung der Sacramente, und dann die ſpecielle Seelſorge; und ſie ſind verſchieden characteriſirt je nachdem ſie ſich mehr an das eine oder an das andere anſchließen. Wir müſſen ſie alſo claſſificiren. Es kommen ſolche Reden vor bei der Taufe, dem Sacrament des Altars (Beichtreden), bei Trauungen, und bei Leichenbegängniſſen. Die Trauung iſt bei uns kein Sacrament, und es ſcheinen die beiden erſten mehr einen ſymboliſchen Haltungspunkt zu haben, die beiden lezteren mehr der Seelſorge anzugehören; es iſt aber doch nicht ganz ſo. Der Geiſtliche verrichtet die Trauung auch als Repräſentant der bürgerlichen Geſellſchaft. Das iſt nun einmal ſo, und dadurch bekommt die Handlung einen Charakter der ſie von der Seelſorge entfernt und zum ſymboliſchen hinführt. Ebenſo hat die Beichtrede den Charakter der Seelſorge, beſonders die Privatbeichte. Geſchieht die Taufe in der Familie: ſo hat die Handlung auch etwas von der Seelſorge an ſich. Der Unterſchied iſt der: alles was ſich auf die Ausſpendung der Sacramente bezieht und einen ſymboliſchen Charakter hat, entfernt ſich vom perſönlichen; wogegen die Seelſorge als etwas perſönliches den Charakter der Vertraulichkeit haben ſoll. Es tritt nun bald das eine bald das andere mehr hervor. Wenn der Geiſtliche eine Taufe oder Trauhandlung in einer bekannten Familie zu verrichten hat: ſo wird die Vertraulichkeit weit mehr hervortreten; wo dies nicht der Fall iſt, wird ſich die Handlung mehr an das liturgiſche anſchließen. Es kommt alſo alles auf den richtigen Tact an, der aus der Miſchung beider entſteht, und der in verſchiedenen Fällen verſchieden iſt. Es kann die Individualität der einzelnen dem Geiſtlichen ſo gut wie Null ſein: dann iſt es das häusliche Verhältniß auch, und der Charakter der Rede wird mehr ſymboliſch ſein; im umgekehrten Fall kann der ſymboliſche Charakter zu kurz kommen durch das Eingehen in das häusliche Verhältniß. Es kommt hier auf die Stellung der Liturgie ſelbſt an; iſt ſie ſtreng, ſo wird die lezte Abſchweifung wenig zu beſorgen ſein; wo ſie nicht feſt ſteht, iſt die Abweichung eher möglich. Da muß man alſo Rückſicht nehmen auf die verſchiedenen Verhältniſſe, ob der Geiſtliche eine große Freiheit zu ſeiner Gemeine hat oder nicht. Der Hauptgeſichtspunkt für den ganzen Gegenſtand iſt der, ſich ein richtiges Bild vom ganzen zu machen; je mehr die Handlung der Kirche angehört, um ſo ſorgſamer muß man in der Sonderung ſein, damit das ſymboliſche ſein Recht behalte; je mehr ſie der Familie angehört, um ſo mehr iſt das andere an ſeiner Stelle; nur darf keins auf Null gebracht werden. In einem kleinen Familienkreiſe kann das ſymboliſche leicht zurükktreten, und dann leidet der kirchliche Charakter ſehr; gehört aber die Handlung ihrer ganzen Stellung nach der Kirche an: ſo kann der Anſchließungspunkt an die Seelſorge leicht ganz Null werden. Iſt das tadelnswerth oder nicht? Wir kommen hier auf einen Punkt den wir noch nicht vor uns hatten. Es giebt Amtsverhältniſſe womit gar keine Seelſorge verbunden iſt; dann hat der Geiſtliche auch gar keine Veranlaſſung ſie aufzunehmen; wo das nicht iſt, giebt es noch einzelne Theile der Gemeine wo der Geiſtliche nicht darauf angewieſen iſt. Denken wir uns den Geiſtlichen in keinem ſpeciellen Verhältniß zu den Gemeinegliedern bei denen er eine Taufe oder Trauhandlung in der Kirche verrichtet, und er hat dazu eine liturgiſche Vorſchrift: ſo ſehe ich nicht ein, wenn dieſe Vorſchrift alle Hauptſäze umfaßt, wie der Geiſtliche da zu tadeln iſt wenn er nur das ſſymboliſche vorträgt. Wird nun aber die Handlung im Hauſe vollzogen: ſo liegt darin eine Aufforderung daß der Geiſtliche in ein Privatverhältniß treten ſoll; da muß er alſo auch bei der beſten liturgiſchen Formel etwas eigenes hinzufügen. Ebenſo iſt es mit dem Begräbniß; da haben wir ſelten eine liturgiſche Vorſchrift; hat der Geiſtliche alſo nicht perſönliche Verhältniſſe: ſo iſt er auch an das allgemeine gewieſen. Es iſt hier alſo nur die reine Harmonie des Charakters der Rede mit der Localität und den Perſönlichkeiten, woraus das richtige hervorgehen muß. Sind die Verhältniſſe ſo daß die Rede einen vertraulichen Charakter bekommt: ſo darf doch darüber nicht der Charakter des chriſtlich religiöſen verloren gehen, weder was die Simplicität noch was die Würde betrifft. Das iſt eine Regel wogegen ſonſt vielfältig gefehlt wurde; es entſteht aber daraus geſchmakkloſes, die Erbauung ſtörendes. Das liturgiſche wird dem Geiſtlichen gegeben, und das muß er von ſeinen eigenen Productionen ſelbſt dem Tone nach unterſcheiden. Aber war jenes etwas allzu familiäres: ſo iſt es hier ein Schein von Anmaßung, wenn der Geiſtliche ſeinen perſönlichen Productionen einen ſolchen Typus giebt daß ſie demjenigen ähnlich werden was die allgemeine Kirche repräſentirt, dem liturgiſchen.

Nun iſt auch allemal bei ſolchen Gelegenheiten eine größere Gleichheit der Zuhörer anzunehmen, und darin liegt ſchon eine beſtimmte Indication, wie der Ton im ganzen zu halten iſt. Es iſt aber hier noch etwas beſonderes zu bemerken: nämlich dieſe Gleichmäßigkeit in einem ſolchen Kreiſe hat man allerdings größtentheils auch Urſache in Beziehung auf die ganze religiöſe Anſicht vorauszuſezen; doch iſt das immer nur mit einer gewiſſen Vorſicht auszuſprechen, gilt auch nicht ohne Ausnahme, denn in einer beſtimmten religiöſen Anſicht liegt das Ausſchließen einer beſtimmten Behandlungsweiſe des Gegenſtandes und der Wunſch ihn auf die Weiſe die dem Geſichtskreiſe die angemeſſenſte iſt zu behandeln. Nun entſteht die Frage, **wie weit der Geiſtliche ſich dem Kreiſe zu aſſimiliren hat, mit dem er jedesmal zu thun hat?** Wir müſſen hier eine gewiſſe Reciprocität zum Grunde legen; der Geiſtliche ſoll eine beſtimmte charakteriſtiſche religiöſe Anſicht haben, und er hat Urſache vorauszuſezen daß ſie von der Gemeine gekannt ſei. So wie nun ein ſolcher Kreis Urſache hat zu verlangen daß er auf ſeine Weiſe religiös angefaßt und angeregt werde: ſo hat auch der Geiſtliche ſein Recht zu verlangen daß ſich die Zuhörer in ſeine Weiſe hineinverſtehen. Hier ſind alſo Anſprüche die entgegengeſezt ſein können, was zu einer Zeit wie die jezige und in einem gebildeten Kreiſe ſchon immer wird erwartet werden können. Auf der einen Seite iſt hier allerdings die Vorſchrift des Apoſtels ſehr anwendbar, daß der Geiſtliche „allen alles ſein" ſoll (1 Corinth. 9, 19—22); auf der anderen Seite iſt es eine Klippe, an der er leicht mit ſeiner kirchlichen Selbſtändigkeit ſcheitern kann. Soll beides vereinigt werden, ſo kann man die Sache nur ſo faſſen: Jeder Geiſtliche der ſich in ſeine Zeit hineingelebt hat, und dem alſo die verſchiedenen religiöſen Anſichten geläufig ſind, wenn er auch ſelbſt ganz feſt iſt, wird doch eine gewiſſe latitudo in ſich haben, d. h. er wird ſich ſelbſt getreu bleiben können, wenn er ſich das eine Mal mehr auf die eine Seite neigt, das andere Mal mehr auf die andere ohne mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen; aber das wird nicht geſchehen wenn er davon ausgeht ſich zu aſſimiliren mit den Zuhörern, denn dann kommt er gewiß in Widerſpruch mit ſich ſelbſt; aber wenn er davon ausgeht, das zu vermeiden was denen mit welchen er es zu thun hat widerſtreben könnte und anſtößig ſein: ſo iſt das die rechte Maxime. Es iſt gleichſam eine gewiſſe Reflexion über die religiöſe Denkart ſeiner Zuhörer, die in ſeiner Rede vorkommen muß, ohne aber daß die Richtung die von ihm ausgeht dadurch getrübt werde. Ich habe vorzüglich um dieſes Punktes willen, welcher allerdings nicht für alle Geiſtliche gleich wichtig iſt, bei dieſer Nebenſache noch einen Augenblikk verweilen wollen; was ſonſt noch zu ſagen wäre, ergiebt ſich aus dem was von der religiöſen Rede im allgemeinen geſagt iſt, in den einzelnen Fällen von ſelbſt.

Ich habe nur noch etwas hinzu zu fügen über das Verhältniß dieſer Reden zu den öffentlichen religiöſen Reden. Die religiöſe Rede iſt beſtimmt an einen Text gebunden: ſollen nun die kleineren Amtsreden auch immer dieſen Typus haben? Man legt ſich dadurch einen unnöthigen Zwang auf; doch möchte ich da auch verſchiedene Fälle unterſcheiden. Der Text iſt in der Handlung, und da dieſe einen ſchriftmäßigen Grund hat, ſo bedarf es nicht eines beſonderen Textes. Hat nun die Rede des Geiſtlichen einen allgemeinen Charakter: ſo iſt der Text ganz überflüſſig; nur wenn das liturgiſche Formular fehlt, oder wenn es zu dürftig iſt, wäre der Text an ſeiner Stelle. Iſt die Rede mehr eine perſönliche: ſo wird wegen Mangels an ſolchen Texten ein längeres Stükk aus der Schrift als Text nöthig ſein, und das erlaubt nicht die Zeit zu ſolchen kleinen Reden. In ſolchen Fällen kann ich die Wahl eines Textes nur rathſam finden, wenn eine beſondere Richtung für die ſtattfindenden perſönlichen Verhältniſſe da iſt. Allerdings muß wenn kein Text da iſt doch ein Hauptgedanke dabei zum Grunde liegen, ſonſt würde keine Einheit ſein; aber von einer hervorſtechenden Eintheilung kann nicht dabei die Rede ſein.

Alles bisher geſagte hat mehr Beziehung auf Tauf- Trau- und Begräbnißhandlungen; für *Beichtreden* iſt es nicht anzuwenden, weil man da mehr verſchiedene Theile der Gemeine als Familien vor ſich hat. Die Beichte muß in innigem Verhältniß zur Privatbeichte ſtehen. Soll die Privatbeichte nicht etwas leeres ſein: ſo muß ſie eine Anknüpfung der Seelſorge an das Sacrament werden; folgt alſo die Beichte auf die Privatbeichte: ſo muß der Geiſtliche ſeine Rede halten als ein ſolcher der mit den perſönlichen Verhältniſſen der Zuhörer bekannt iſt; iſt es umgekehrt: ſo ſoll er auf die Perſönlichkeiten vorbereiten; durch das Zuſammenfaſſen aller Perſönlichkeiten entſteht aber doch wieder das allgemeine, und das möchte der allgemeinen Beichte den Vorzug vor der Privatbeichte geben.

Alle Vollkommenheit, die Richtigkeit der Anordnung und die richtige Art der Ableitung muß aus dem innerſten Leben des Geiſtlichen ſelbſt unmittelbar hervorgehen, alles mechaniſirende Mittelglied fehlt. Wir haben hier eine Analogie mit einem Gebiet das offenbar mit unſerem Gegenſtande verwandt iſt, die *Lyrik*. In der lyriſchen Poeſie verſchwinden alle Gattungen, eben weil die lyriſche Compoſition von einer unmittelbaren individuellen Bewegung ausgeht und nur in ſo fern Eingang findet als der Dichter dieſe darzuſtellen weiß.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Geſchäften des Geiſtlichen außerhalb des Cultus.

Einleitung. *)

Unſer zweiter Abſchnitt hat die Anordnung des religiöſen Lebens auf unmittelbare Weiſe zum Gegenſtande. Wir haben ſchon im allgemeinen aber nur als Möglichkeit aufgeſtellt, daß auch Verhältniſſe der leitenden zu *einzelnen* vorkommen können. Dies tritt hier gleich hervor und zeigt ſich als weſentlicher Theilungsgrund. Nämlich es giebt nun eine leitende Thätigkeit welche völlig gemeinſam iſt für alle die auf der Seite der überwiegenden Empfänglichkeit ſtehen, die alſo allgemeines vorausſezt; aber die leitende Thätigkeit kann hiebei immer nur einen allgemeinen Durchſchnitt vorausſezen. Denn allerdings wenn man aus einem gegebenen Zuſtande einen anderen hervorbringen will: ſo muß der gegebene Zuſtand eine Einheit ſein. Das iſt nun ſtreng genommen nicht der Fall, ſondern es iſt eine große Verſchiedenheit; aber in ſo fern wir dieſe Verſchiedenheit im voraus annehmen können: ſo liegt darin die Regel, daß man nicht darauf Rükkſicht nimmt, ſondern man kann annehmen daß jeder ſich als Glied des ganzen anſieht und von ſeiner Perſönlichkeit abſtrahirt. Aber ein anderes iſt, wenn ſolche Differenz eintritt wo einige der einzelnen gar nicht können als Theile des Ganzen angeſehen werden, ſie aber doch wirklich Theile des Ganzen ſind. Dann ſind ſie alſo in einem Zuſtande welcher nicht ſein ſollte, und daraus entſteht das Bedürfniß einer beſonderen leitenden Thätigkeit in Bezug auf ſolche die in einem zurükktretenden Zuſtande ſind, und das bildet dies beſondere Gebiet des Kirchendienſtes bei den einzelnen.

---

*) Vergl. Schleiermacher, Kurze Darſtellung des theologiſchen Studiums, §. 299 — 308.

Dies könnte man als zufällig und willkürlich anſehen, ja man würde ſagen können, Da die ganze Richtung des Kirchendienſtes darauf geht die Ungleichheit auszugleichen durch den Umlauf des religiöſen Geiſtes: ſo müßte dies verſchwinden und es wäre nur etwas vorübergehendes; als ſolches könnte es nicht in den Organismus aufgenommen werden.

Eins iſt aber beſtändig, nämlich das Verhältniß der beiden Generationen, der Mündigen und Unmündigen; und da iſt es klar daß die lezteren nicht zur Einheit gerechnet werden können. Dieſes conſtante Verhältniß fordert eine Richtung der Thätigkeit der Gemeine auf die Unmündigen, um ſie ſo weit zu entwikkeln daß ſie zu der Einheit gerechnet werden können. Ich ſage ausdrükklich, daß es eine Thätigkeit der Gemeine iſt, denn ſie fängt nothwendig in der Familie an, und da wird ſie von den Eltern ausgeübt. Sowie wir nun aber in der Gemeine ſelbſt den Gegenſaz von Receptivität und Spontaneität denken: ſo haben wir hiemit dieſen Unterſchied als unter den Mündigen beſtehend aufgeſtellt, und daß die Familienthätigkeit doch eine ſolche ſein muß welche durch die leitende Thätigkeit der Gemeine erſt ihre gehörige Richtung erhalten kann. Dieſe Thätigkeit iſt nun ſo in das wirkliche Leben eingewurzelt, daß ſie nicht auf dieſelbe Weiſe einer Theorie unterworfen ſein kann; denn es giebt wol eine Pädagogik, aber hier iſt die religiöſe nicht ausgeſchieden. Aber daſſelbe Princip, wie wir unſeren Gegenſaz aufgeſtellt haben, nöthiget uns auch der leitenden Thätigkeit einen Einfluß auf die Unmündigen einzuräumen, und dieſe bedarf einer Theorie wie alle anderen Zweige der leitenden Thätigkeit. Dieſe Theorie kennen wir unter dem Namen der Katechetik. Es kommt darauf an zu unterſuchen, wie dieſer Ausdruk ſich zu der Sache ſelbſt verhält; er iſt der eigentliche Ausdruk der beſonderen Form eines Verfahrens, und es iſt die Frage, ob dies Verfahren in der Eigenthümlichkeit wie ſich der Ausdruk darauf bezieht etwas weſentliches iſt, ſo daß kein anderes denkbar iſt, oder ob es ſich entgegengeſezt verhält. Iſt das leztere, dann wird ſich die Theorie ganz anders geſtalten. Daß die ganze Gemeine ein Intereſſe hat am glükklichen Ausgang des Geſchäfts, iſt unläugbar, und daß dieſes Intereſſe auch eine Thätigkeit hervorbringen muß die ſich in der Organiſation der Gemeine ausſpricht, iſt auch ſehr natürlich. Wir werden hier auf Endpunkte kommen, die weit auseinander liegen. Gehen wir darauf zurükk, daß der Unterſchied der Gemeine in den Elementen ausgeglichen werden ſoll, und wir denken, daß die Gemeine auf dem Punkt ſteht wo die Ungleichheit ein Minimum iſt: ſo folgt von ſelbſt, daß das Geſchäft in der Familie ſo weit geführt werde daß für die leitende Thätigkeit nichts mehr zu thun iſt. Alsdann wird die ganze Leitung der Jugend ein Geſchäft des häuslichen Lebens. Wenn wir aber die Ungleichheit als Maximum denken, ſo daß der größte Theil der Gemeineglieder nur auf der Stufe der Empfänglichkeit ſteht: ſo werden dieſe nur ein Minimum vom Geſchäft thun können, und die größte Thätigkeit wird von den ſelbſtthätigen ausgehen müſſen. Ja es könnte entſtehen, daß die Thätigkeit durch die leitenden Organe der Thätigkeit der Familie müßte entgegengeſezt ſein; und da haben wir die beiden Endpunkte, wo die Organe weiter nichts zu thun haben als das Reſultat in das Bewußtſein der Gemeine zu bringen; auf der anderen Seite eine Wirkſamkeit auf die Unmündigen auszuüben, die der in der Familie entgegengeſezt iſt. Im lezten Fall würde es eine Theorie geben, die es im erſten gar nicht giebt. Der erſte iſt nur der Act, daß eine gewiſſe Zahl der Unmündigen in die Gemeine aufgenommen werden könne; in dem andern Fall iſt eine große Mannigfaltigkeit von Verfahrungsweiſen möglich, und da kann das Geſchäft einen großen Umfang haben.

Auf keinen Fall können wir es ganz überſehen, daß es eine Verbindung geben müſſe zwiſchen dieſem Verfahren und der Familie. Auf jede Weiſe iſt es nothwendig daß ein Zuſammenſein der Gemeinemitglieder und der Jugend hervorgebracht werde. So entſteht die Frage, Wie ſoll dieſes Zuſammenſein beſtehen? Die Jugend iſt doch in der elterlichen Ge-

walt, ſie kann weder über ſich ſelbſt disponiren noch ohne die
elterliche Gewalt über ſie disponirt werden. Alſo die natür-
liche Form iſt, daß die Eltern ihre Kinder in dieſen Zuſam-
menhang bringen. Was nun auf ſolche Weiſe geſchehen muß,
muß auch irgendwann geſchehen. Wenn nun die Eltern ihre
Kinder in dieſen Zuſammenhang bringen wollen zu derſelben
Zeit die auch den Organen der leitenden Thätigkeit als die
richtige erſcheint: dann geht die Sache von ſelbſt. Aber wi
können auch denken, daß die Eltern ſie früher hereinbringe
oder auch es länger aufſchieben wollen als es jenen Organe
gefällt. Da muß eine Einigung ſtattfinden, und die kann nu
von der ordnenden regierenden Thätigkeit ausgehen; ſie iſt Pa
tei und Richter, und ſo ſehen wir daß dies eine ſchwieri
Aufgabe iſt. Wenn wir zweitens die Sache ſelbſt betracht
was eigentlich der Zweck der ganzen Pragmatik iſt: ſo iſt
der, daß die Jugend in die Gleichheit der Gemeine wach
ſoll. Dies können wir auf nichts anderes beziehen als
den Gegenſaz der die Gemeine conſtituirt. Wir können
nicht den Zweck ſezen die Ungleichheit aufzuheben, ſondern
Zweck iſt hier die Jugend zu dem Punkt heranzubilden bis
für die leitende Thätigkeit empfänglich ſei. Sie muß eben
empfänglich werden für den Cultus wie für die regiere
Thätigkeit, die die Sitte aufſtellt. Nun können wir aber
dieſes zweite keine verſchiedene Thätigkeit aufſtellen, weil
anderes Verhältniß ſtattfindet als das periodiſche Zuſam
ſein in der Rede und dem Geſpräch.

Nun iſt allerdings hier auch noch auf einen anderen
zurükkzugehen, daß die Ungleichheit die eine wirkliche Ung
heit in der Kräftigkeit des religiöſen Princips iſt, immer
abnehmen ſoll, daß dahin geſtrebt werden ſoll daß die kün
Geſchlechter hinausgehen über die früheren. Es frag
Kann das Geſchäft zugleich die Richtung haben
künftiges Geſchlecht über das gegenwärtige
heben? Das kann geſchehen in ſo fern die Organe de
tenden Thätigkeit different wirken von den Mündigen

Familie. Sie müſſen den Grund legen zu Vorſtellungen zu einem religiöſen Bewußtſein, wogegen das Bewußtſein der Unmündigen als ein verworrenes erſcheint; und es muß der Grund gelegt werden zu einer Kräftigkeit des Bewußtſeins, wogegen das der Mündigen als Mangel erſcheint; und es entſteht die Aufgabe den Zwekk zu erreichen ohne die natürlichen Verhältniſſe zu ſtören, und dabei zugleich die Aufgabe, wie der Zwekk zu erreichen ſei ohne dieſen Nachtheil.

Man kann den Unterſchied nicht läugnen zwiſchen das religiöſe Bewußtſein erwekken und die chriſtliche Form und den evangeliſchen Charakter entwikkeln. Wenn man gleich vom chriſtlichen anfängt: ſo iſt das univerſelle im individuellen ſchon mit enthalten; aber auf der anderen Seite wäre das ein Sprung, und wenn ein klares Bewußtſein entwikkelt werden ſoll, ſo müßten die Differenzen zwiſchen dem univerſellen und individuellen mit zum Bewußtſein kommen und mit dem univerſellen müßte angefangen werden. Dieſe beiden Methoden ſtehen gegen einander über, und die Aufgabe iſt zu entſcheiden, entweder im allgemeinen oder für verſchiedene Verhältniſſe auf verſchiedene Weiſe.

Dies wären die weſentlichen Punkte, nach denen die Behandlung dieſer Theorie müßte aufgeſtellt werden. Dabei iſt nun doch erſt der Weg gebahnt, um die Methode des Verfahrens hernach zu beſtimmen.

Ich gehe nun auf den Punkt zurükk, wo uns dieſe Aufgabe entſtanden war, nämlich auf die Differenz einer leitenden Thätigkeit in Beziehung auf die Gemeine und in Beziehung auf einzelne in ſo fern ſie zu dieſer Gemeine nicht gehören. Was die erwachſene Jugend betrifft: ſo kann die Frage gar nicht aufgeworfen werden, ob die Abſicht eine richtige iſt und ob ſie in der Natur der Gemeinſchaft liegt; denn das Verfahren ſchließt ſich an die Liebe der Eltern zu den Kindern. Wenn wir aber fragen, Kann es andere geben, die ſich auch in dem Fall befinden daß eine ſolche Thätigkeit auf ſie zu richten iſt: ſo führt uns das auf die beiden Fälle, daß die Ungleichheit kann das vorangehende ſein und die Gleichheit ſich daraus entwikkeln, oder daß die Ungleichheit aus der Gleichheit entſteht. Daß dieſe leztere Rubrik neben der erſten möglich iſt, liegt ſchon in der Natur der Sache, und es ſteht als allgemeines Reſultat der hiſtoriſchen Theologie feſt, daß alles Fortſchreiten immer wieder unterbrochen wird von partiellen Rükkſchritten. Aber es fragt ſich, ob es noch welche von der erſten Art giebt. Nun gehört ſchon die erwachſene Jugend ehe ſie in die Gemeine aufgenommen iſt, in gewiſſem Sinne zu der Gemeine, auf äußerliche Weiſe durch die Kindertaufe, auf innerliche vermöge des Verhältniſſes zu den Eltern. Wenn wir aber nach anderen fragen: ſo könnten das ſolche ſein die auf keine Weiſe zur Gemeine gehören. Wenn wir hier zurükkgehen auf einen dogmatiſchen oder apologetiſchen Punkt: ſo gilt es überwiegend in der chriſtlichen Kirche als Vorausſezung, daß das Chriſtenthum dazu beſtimmt iſt alle anderen Glaubensweiſen zu verdrängen nur dadurch daß andere in das Chriſtenthum aufgenommen werden. Wenn alſo geſellige Berührungen mit ſolchen ſtattfinden, ſo entſteht ein ähnliches Verhältniß wie das zu der chriſtlichen Jugend. Hier iſt die Vorausſezung des Glaubens, daß Nichtchriſten die zu einem geſelligen Kreiſe mit Chriſten gehören, früher oder ſpäter eine Richtung zum Chriſtenthum bekommen müſſen; und dieſe Vorausſezung wird eine Thätigkeit hervorbringen. Denken wir dabei an den gegenwärtigen Zuſtand der Kirche, an ihr Getrenntſein in Gemeinſchaften, und ſtellen uns auf den Standpunkt einer praktiſchen Theologie für die evangeliſche Kirche: ſo haben wir zunächſt zu denken an Mitglieder anderer Gemeinſchaften die in Berührung mit unſerer kommen, und dann erſt an ſolche die gar nicht in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſind. Es fragt ſich, ob beide Fälle gleich zu achten ſind. Wenn man die Thätigkeit durch Proſelytenmachen bezeichnen will: ſo wird man geneigt ſein die Frage zu verneinen, und ſie gar nicht aufzunehmen; denn es gilt als Unterſcheidung zwiſchen der evangeliſchen und katholiſchen Kirche, indem man ſagt, die leztere mache ihrer Natur nach Proſelyten, die erſte nicht, weil ſie chriſtlichen Gemeinſchaften ein vollkommenes Maaß zugeſtehe chriſtlich zu ſein. Allein die Sache ſteht doch nicht ganz auf dieſem Punkt. Was man Proſelytenmachen nennt, iſt wenn man ſucht die Neigung zum Uebertritt hervorzubringen, und das iſt der evangeliſchen Kirche nicht angemeſſen; wenn aber in einem Mitgliede einer anderen Kirche durch das Leben unter evangeliſchen Chriſten eine Neigung entſteht: ſo wäre es ein Abſtoßen, wenn die Gemeine ſich aller Thätigkeit in dieſer Hinſicht entziehen wollte, vielmehr tritt dann ein ſolcher gleich in die Kategorie Anſprüche zu haben wie die Jugend, nur in einem anderen Verhältniß. Das erſte was hier geſchehen muß, iſt das religiöſe Element der freien Geſelligkeit, das miteinander eingehen in Mittheilungen die den gemeinſchaftlichen Lebenskreis betreffen, wo man nicht vermeidet über religiöſe Gegenſtände zu reden. Hier iſt die Frage aufzuſtellen, ob ſolche Thätigkeit mit in das Gebiet der leitenden Thätigkeit gehöre, oder ob dieſe ganze Art und Weiſe wie die Gemeine wachſen kann, nur ausſchließlich dem geſelligen Leben anheimzuſtellen iſt.

Wenn man nur die Sache erſt zugiebt, dann ergeben ſich von ſelbſt die Punkte worauf es hauptſächlich ankommt: zuerſt ſich zu überzeugen, ob es wirklich eine Vermehrung der Gemeine wäre; es wäre keine, wenn falſche Motive zum Grunde lägen, und keine, wenn mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit angenommen werden könnte daß eine gewiſſe Uebereinſtimmung nicht könnte erreicht werden.

Es liegt nun hier wol ſehr nahe, weil uns der ganze Gang der Unterſuchung auf dieſe Form des Wachsthums der Gemeinſchaft nach außen geführt hat, dieſe im allgemeinen auch in unſerer Beziehung zu betrachten. Daraus entſteht die Frage, ob es auch eine Theorie des eigentlichen Miſſionsweſens im engeren Sinne des Wortes geben kann und giebt. Der Unterſchied der hier noch ſtattfindet zwiſchen den Fällen die wir vorher betrachtet haben und denen die wir im engeren Sinn mit Miſſion bezeichnen, iſt, daß wir im erſteren Fall ſchon ein

Zuſammenſein mit Fremden vorausſezten; das eigentliche Miſſionsweſen aber darin beſteht, daß man ſie erſt aufſucht um ihnen die Luſt zum Chriſtenthum zu erregen. Sowie wir die Frage auf dieſe Weiſe gefaßt haben, wird niemand die Frage gleich beantworten, ob es eine Theorie darüber geben kann; denn dieſe Frage ſezt voraus daß die Sache aufgegeben iſt, ſonſt kann es keine Theorie darüber geben. Es laſſen ſich von der Ethik aus Zweifel dagegen aufſtellen, ob es ſolche Aufgaben geben ſoll oder nicht. Die Frage gehört in die Ethik, und werden wir auf dieſe zurükkgehen müſſen; aber wenn ſich in dieſer keine allgemein anerkannte Antwort ergiebt, dann würden auch die Zweifel in unſer Gebiet herüberkommen. Weiter können wir in dieſe Sache hier nicht eingehen.

Jezt haben wir nichts weiter was unter dieſen Typus fallen könnte, und gehen zu der anderen Vorausſezung über. Die Möglichkeit zugegeben und als Thatſache im großen ſchon vorausgeſezt vermöge der Form der Oſcillation des Gegenſazes zwiſchen Fortſchritt und Reaction, daß in einigen die Gleichheit mit der Gemeine verloren gegangen ſein könnte: ſo iſt die Rede von der leitenden Thätigkeit die hier auszuüben iſt. Es fragt ſich im allgemeinen, ob ſolche aufgegeben, und zweitens, ob ſie aufgegeben iſt als eine Thätigkeit der leitenden Organe der Gemeine, und dann, was darin mannigfaltiges zu unterſcheiden iſt? Was die erſte Frage betrifft: ſo würde ſie ebenfalls eine ethiſche ſein, wir werden aber dieſe Frage vielmehr als eine allgemeingültig entſchiedene anſehen können; denn es iſt offenbar, wenn einige in einer Gemeine ihre Gleichheit mit der Gemeine verloren haben: ſo iſt das in Beziehung auf das Ganze ein Krankheitszuſtand, und ſo bald dieſer zur Wahrnehmung kommt, muß es auch aufgegeben ſein eine Thätigkeit darauf zu richten um ihn aufzuheben. Eine ganz andere Frage iſt, ob eine beſondere Thätigkeit der leitenden Organe ſtattfindet. Das iſt ein Punkt in welchem die Anſichten und die Praxis ſehr verſchieden ſind, und worüber wir eine Unterſuchung werden anzuſtellen haben. Auf der einen Seite ſcheint es natürlich, da der Fall in einer ſo genauen Analogie mit dem bisher behandelten ſteht, daß wie für jene die leitende Thätigkeit gilt, für dieſe auch eine gehöre; auf der anderen Seite ſagt man, daß der ſpecielle Charakter der evangeliſchen Kirche im Gegenſaz gegen die katholiſche dieſe nicht zulaſſe, daß dadurch eine Analogie entſtehe mit dem in der katholiſchen Kirche beſtehenden Verhältniß zwiſchen Klerus und Laien. Dies ſind die beiden Anſichten zwiſchen denen entſchieden werden muß. Wenn die Entſcheidung dahin ausfällt, daß ſolche leitende Thätigkeiten nicht ſtattfinden, ſondern daß es dem geſelligen Leben und dem Cultus anheimfällt: ſo wird eine Theorie darüber nicht aufzuſtellen ſein; wenn aber die leitende Thätigkeit aufgegeben iſt: ſo muß eine Theorie ſtattfinden. In ſo fern man dieſe zuzugeben hat: ſo iſt es die, die mit dem Namen der *Seelſorge* im engeren Sinn bezeichnet wird.

Nun ſezen wir voraus daß die Aufgabe ſtattfinde: ſo ſtellt ſie ſich ſo, daß ein Verhältniß zwiſchen den einzelnen und den leitenden Organen beſtehen ſoll, das vorher nicht beſtanden hat. Die Gleichheit iſt verloren gegangen allmählig auf unmerkliche Weiſe. Die leitende Thätigkeit findet ihren Gegenſtand erſt wenn der Gegenſtand zur Wahrnehmung gekommen. Das Verhältniß muß angeknüpft werden; ſo entſteht eine Duplicität: es kann angeknüpft werden von denen die im Bedürfniſſe ſind, oder von denen die wirkſam ſein ſollen; und es ſtellt ſich gleich die Frage, ob dieſe beiden Arten einander gleich ſtehen, oder ob nur die eine Art ſtattfinde. Einige behaupten, es ſei die Pflicht der leitenden Organe, die aufzuſuchen die ihre Einheit verloren haben; andere behaupten, die Organe müßten ſich rein paſſiv verhalten bis jene das Verhältniß anknüpfen wollen.

Eine andere Differenz iſt nun in Beziehung auf die Art wie dieſe Einheit kann verloren gegangen ſein. Es laſſen ſich dabei *innere* und *äußere* Urſachen denken. Die inneren müſſen ſein, da der allgemeine Charakter der Gemeine in einer Kräftigkeit des religiöſen Princips beſteht, eine Reihe von Zuſtänden oder ein plözlich eingetretener Umſtand, wodurch dieſe

Kräftigkeit aufgehoben und eine Schwächung des geiſtigen Princips durch freie Handlungen entſtanden iſt. Aber es laſſen ſich auch äußere denken, wenn wir darauf zurükkgehen, daß wir erkannt haben der Umlauf ſei nothwendig um den Geſundheitszuſtand der Gemeine zu erhalten. Wenn durch äußere Urſachen die Theilnahme an dem Umlauf gehemmt iſt: ſo wird die Einheit verloren gegangen ſein in ſo fern der einzelne deſſen entbehrt was die anderen in der Zeit durch den Umlauf gewonnen haben. Nun iſt aber nicht klar, ob es dem geſelligen Leben anheim fallen ſoll oder dem Lehrer. Das erſte iſt offenbar das urſprüngliche und natürliche, daß Freunde und Bekannte ihm den Verluſt zu erſezen ſuchen. Wir haben alſo hier wieder daſſelbe was wir bei der Wirkſamkeit auf die Jugend bemerken mußten, daß wenn das Geſchäft auf dieſe Weiſe beſorgt werden kann, alsdann ein Eintreten durch die Gemeine nicht nothwendig iſt. Nun aber tritt hier ein beſonderer Punkt ein, wo wir gleich eine Wirkſamkeit beginnen müſſen; nämlich wenn wir hinzudenken, daß zu dem Gottesdienſt auch das Sacrament des Altars gehört, um das religiöſe Bewußtſein mitzutheilen und zu ſteigern, daß dieſes auf jenem Wege nicht kann ergänzt werden, daß es nur kann durch den Dienſt derer die die Organe der Gemeine ſind erlangt werden. Wir kommen hier auf eine Theorie die ihren Zuſammenhang mit der Dogmatik hat. Wenn wir die Frage ſtellen, Iſt der Genuß des Sacraments ein nothwendiges, eine conditio sine qua non: ſo ſtellt ſich die Sache ganz anders als wenn die andere Meinung gilt. Eine bedeutende Verſchiedenheit in der Praxis der evangeliſchen Kirche findet auch hier ſtatt, und zwar ſo daß ſie auf dieſe dogmatiſche Differenz zurükkgeht. Wenn man jene Vorſtellung hat, daß der Genuß der Sacramente eine conditio sine qua non ſei: ſo knüpft ſich leicht viel ſuperſtitiöſes an, an die geiſtige Wirkung Vorſtellungen verwerflicher materieller Wirkungen, die allerdings auch in dogmatiſchen Theorien einen Grund haben und Vorſchub finden. Doch giebt es Zweige der evangeliſchen Kirche, die ganz analog mit dem was ſie aufgeſtellt für den Kunſtgehalt des Gottesdienſtes, auch aufgeſtellt haben, daß es eine Mittheilung des Sacraments nicht außerhalb der Verſammlung der Gemeine geben ſoll, um zu verhüten daß ſich ſuperſtitiöſe Vorſtellungen anknüpfen.

Iſt die Einheit verloren gegangen durch freie Handlungen ſittlicher Vernachläſſigung der einzelnen: ſo kann man ſehr leicht den Geſichtspunkt faſſen, daß ein nicht in der Gemeinſchaft ſein wollen zum Grunde liegt; das Verhältniß alſo als ein freiwillig aufgegebenes anzuſehen iſt. Wenn man dieſen Geſichtspunkt aufſtellt: ſo gewinnt die Frage in Beziehung auf die Anknüpfung eine ganz andere Geſtalt, als wenn man ſagt, die Gemeine und die Organe können von ſolcher Vorausſezung nie ausgehen, ſondern ein ſolches Mitglied ſei als ein geiſtig Kranker ein Gegenſtand der Fürſorge. Von welchem Geſichtspunkt man auch ausgeht: ſo iſt die Frage, Iſt es eine ſolche Aufgabe die der häuslichen Wirkſamkeit anheimfällt, oder ein Geſchäft wobei die Thätigkeit der Organe der Gemeine nothwendig eintritt? Beide Fragen ſtehen in genauer Beziehung auf einander, und es iſt kaum anders möglich als daß die Theorie ſich auch hier auf die verſchiedenen Fälle einrichten muß, wiewol allerdings hier einige Schwierigkeiten eintreten, die auf das Verhältniß der kirchlichen Gemeinſchaft zur bürgerlichen zurükkgehen. Das iſt an und für ſich nicht leicht zu ſehen, die Sache verhält ſich aber ſo. Das Verhältniß der Gemeineglieder zu der Gemeine ſelbſt und den Organen derſelben muß ſeiner Natur nach aus bürgerlichem Geſichtspunkt ein ganz freiwilliges ſein. Sowie die kirchliche Gemeinſchaft aus der Bahn keine äußerliche Sanction anzunehmen nicht heraustritt, ſo iſt kein Intereſſe der bürgerlichen Geſellſchaft im Spiel; ſobald ſie aber dieſe Bahn verläßt: ſo läßt ſich der Geſichtspunkt aufſtellen, daß der Staat die perſönliche Freiheit der einzelnen in Schuz nehmen müſſe. Daher können Geſeze entſtehen die die Wirkſamkeit der kirchlichen Organe beſchränken, indem man das Geſez aufſtellt, eine ungebotene Einmiſchung des Geiſtlichen in die inneren Angelegenheiten ſei ein

Eingriff in die Freiheit. Sowie das Factum da iſt, entſteht die Frage, ob die Geſeze im Geiſt der Kirche gegeben, oder eine Beeinträchtigung derſelben ſind. Aber dieſe Frage gehört hier nicht her, ſondern in das Gebiet des Kirchenregimentes, wo vom Verhältniß des Staates zur Kirche gehandelt werden muß. Die Theorie des Kirchendienſtes kann nur von den gegebenen Verordnungen ausgehen, indem die die den Kirchendienſt verwalten nichts dazu thun können. Das iſt ihnen ein ſchlechthin gegebenes; daher iſt hier das complicirte aufzuſtellen, Wenn einmal nicht ganz und gar jede ſolche freiwillige Einmiſchung im allgemeinen geläugnet wird: ſo kann die Aufgabe nicht anders gefaßt werden, als daß unter jedem gegebenen Verhältniß das Maximum geſchehen kann zur Heilung ſolcher geiſtigkranken einzelnen.

Es giebt hier noch beſondre einzelne Fälle wo in vielen Gegenden der evangeliſchen Kirche das bürgerliche Element auf eigenthümliche Weiſe concurrirt, in Beziehung auf diejenigen wo die innerlichen Umſtände die die Gemeinſchaft aufgehoben haben zugleich bürgerliche Verbrechen ſind; wo die Obrigkeit dieſe aus der kirchlichen Gemeinſchaft herausreißt. Da entſteht für die bürgerliche Regierung die Frage, inwiefern ſie die Verpflichtung habe dafür zu ſorgen, daß auch in ſolchem Zuſtande die Freiheit bewahrt werde ein Verhältniß mit der Gemeine anzuknüpfen; und auf der anderen Seite, daß von Seiten des bürgerlichen Regimentes die kirchliche Organiſation in Anſpruch genommen werde ein Verhältniß anzuknüpfen. Hier finden wir in den Geſezbüchern eine bedeutende Differenz der Anſichten und des Verfahrens, und der Kirchendienſt kann nur Regeln ſtellen in Beziehung auf dies verſchiedene gegebene in der bürgerlichen Geſezgebung. Wenn es hier Fragen giebt die natürlich in die Theorie des Kirchenregimentes fallen: ſo kann es auch ſolche geben die ganz eigentlich die Perſönlichkeit derer die den Kirchendienſt verwalten, betreffen. Es kann ſein, daß ſie ſich zu einer Thätigkeit gedrungen fühlen, wozu die bürgerliche Gemeinſchaft ihnen den Zugang abgeſchloſſen hat; auf der anderen Seite, daß ſie ſich abgeſtoßen fühlen ein Verhältniß anzuknüpfen, welches ihnen die bürgerliche Geſellſchaft zur Pflicht macht. Das macht für die Theorie große Schwierigkeit, weil es auf eine caſuiſtiſche Frage der Sittenlehre zurükkführt, die verſchieden beantwortet werden kann; und ſo bilden ſich eine Reihe ſchwieriger Fälle, die in der Theorie vorkommen müſſen, aber doch ſchwerlich durch Formeln zu beſeitigen ſind.

Wenn wir nun dieſes aufgeſtellt haben, und fragen, Geſezt dieſe Fälle wären in Ordnung gebracht und es handelt ſich um die Ausübung ſelbſt: iſt eine Theorie für die Ausübung aufzuſtellen oder nicht? Ich knüpfe hier an das ſchon oben geſagte, daß für die Thätigkeit die die einzelnen Gemeineglieder an anderen auszuüben haben, am wenigſten eine Theorie aufgeſtellt werden kann; die Thätigkeit fällt dann in das allgemeine Gebiet des chriſtlichen Lebens, wofür es keine andere Theorie giebt als die in der chriſtlichen Sittenlehre; von einer Technik kann nicht die Rede ſein, weil alles das unmittelbar einzelne iſt. Wenn aber die Rede iſt von einer Thätigkeit der Organe der Gemeine: ſo ſcheint die Frage von einer Theorie ſich von ſelbſt zu verſtehen, weil alle einzelne Zweige des Kirchendienſtes eine ſolche poſtuliren. Es fragt ſich hier nur, Iſt das ganze Verhältniß nicht von ſolcher Art daß auch die Thätigkeit der Organe ganz in die Form des geſelligen Verkehres fällt, in eine ſolche die keine Theorie zuläßt? Aber wenigſtens dieſes müßte auf eine theoretiſche Weiſe feſtgeſtellt werden. Es beruht auf einem Dilemma, Es finden keine anderen Verhältniſſe ſtatt als die eines freien geſelligen Verkehres; und, Es ſind auch andere Formen übrig, mehr in der Analogie ſolcher die der Kirchendienſt zu verwalten hat; z. B. wenn der Geiſtliche mit einem Verbrecher zu thun hat: ſo kann man fragen, Liegt die Sache nur ſo, daß er mit dieſem ein Geſpräch führen kann, oder ſo, daß er zuſammenhängende Reden halten kann nach der Analogie des Gottesdienſtes, dabei aber auf das beſondere Verhältniß Rükſicht zu nehmen hätte? Das iſt eine rein theoretiſche Frage. Wenn wir das lezte für unſtatthaft erklären: ſo giebt es keine beſondere Theorie darüber; im anderen Fall iſt eine Theorie möglich, und es fragt ſich: wie modificirt ſich die Theorie der allgemeinen Katechetik in dieſer Beziehung?

Nun werden wir übergehen können zum zweiten Theil der ordnenden Thätigkeit, die die einzelne Gemeine unter ſich hat, und da giebt es keine andere Form als daß Vorſchriften für die Lebensweiſe aufgeſtellt werden. Wir haben ſchon geſagt, daß ſolche Vorſchriften der äußeren Sanction entbehren und nur wirken können vermöge der Ueberzeugung durch Vorſtellungen, ſo daß die Einheit zwiſchen der Gemeine und den Organen ſtattfindet, aber in den Organen das chriſtliche Bewußtſein kräftiger iſt. Ich habe das zuſammengefaßt unter den Ausdrukk Sitte, wo eine Gemeinſamkeit iſt ohne äußere Sanction. Sie iſt für den einzelnen eine Autorität, denn er findet ſich gebunden indem er ſich bewußt iſt, Wenn du dagegen handelſt, verlezeſt du das Gemeingefühl; und das iſt für den einzelnen ein Band, aber ein ſolches welches auf keine äußere Sanction zurükkgeht. Daher ein ſolches Verhältniß nur Realität hat unter der Vorausſezung die ich oben aufgeſtellt habe; denn wenn man denkt, die Organe ſind nicht in der Einheit mit der Geſammtheit: ſo wird wenn ſie Lebensordnungen aufſtellen, es eine große Menge geben die Luſt hat gegen dieſe Ordnungen zu handeln; denn wenn das religiös ſittliche Bewußtſein nicht im weſentlichen daſſelbe iſt: ſo iſt auch in den Mitgliedern der Gemeine kein Impuls zu dem was ihnen vorgehalten wird. Dann hört es auf ein Band zu ſein, du verlezeſt nicht das Gemeingefühl, ſondern nur die welche die Lebensordnungen aufgeſtellt haben, die aber nicht der Ausdrukk des Gemeingefühls ſind. Hier ſehen wir, daß auf dieſem Gebiet die Bedingung iſt, daß die welche ſolchen Einfluß ausüben ſollen, auch der Wahrheit nach Repräſentanten der Gemeine ſein müſſen, das religiöſe Geſammtbewußtſein der Gemeine darſtellen, aber ſo, daß das was in den einzelnen das beſte iſt, zugleich in ihnen das kräftigſte iſt. Wenn das Verhältniß ein ſolches iſt:

ſo wird das Gebiet auch ſeine Realität haben; wenn es nicht ein ſolches iſt, mag man noch ſo viele Verſuche machen ein ſolches Gebiet aufzuſtellen, um durch einzelne einen ſolchen Einfluß auf die Sitte ausüben zu wollen: ſo wird es keine Realität haben, wenn man ihm nicht auf verbotenem Wege irgend eine äußere Sanction zu Hülfe giebt.

Hier muß alſo dahin geſtrebt werden, daß die perſönliche Freiheit ungefährdet bleibe ſich nach ſeinem Gewiſſen zu richten. Wenn wir an das Verhältniß des Kirchendienſtes zum Kirchenregiment denken: ſo kommt dieſem auch nur eine ſolche Thätigkeit zu den Organen zu. Die leitende Thätigkeit in der Gemeine verhält ſich zu den Handlungen des Kirchenregiments, wie ſich die Gemeineglieder verhalten zur lokalen kirchlichen Autorität. Wenn wir uns nun dieſes mittlere Glied hinwegdenken, und nehmen an es gäbe ein unmittelbares Verhältniß zwiſchen dem großen Kirchenverband und der Freiheit der einzelnen: ſo müßte die Autorität des ganzen kirchlichen Verbandes dieſelbe Maxime haben, die die leitende Autorität in der Gemeine hat; alſo ſo zu verfahren daß die perſönliche Freiheit der einzelnen dadurch in Geltung bliebe, weil ſie ſonſt ihre Grenzen überſchreiten müßte und eine äußere Sanction zu Hülfe nehmen. Es iſt klar daß hier die Aufgabe viel ſchwieriger ſein würde, und man ſieht daraus wie unerläßlich unter dieſer Vorausſetzung einer gänzlich ermangelnden äußeren Sanction, dieſes Mittelglied zwiſchen beide tritt, um die freie Zuſammenſtimmung und Harmonie zwiſchen dem Gemeingeiſt und der Freiheit der einzelnen zu erleichtern. Wir ſehen daraus daß die Grundbedingung zu dieſer ganzen Thätigkeit keine andere ſein kann, als das möglichſt genaue Aufgenommenſein des Zuſtandes der einzelnen im Geſammtleben; denn wenn die leitende Thätigkeit das Maaß für die Differenzen nicht hat, muß ſie immer unſicher ſein, und in dem Maaß ſie oft in den Fall kommt etwas auszuſprechen, was wegen der Oppoſition ſich nicht realiſirt, erſcheint ſie als Null. Wir haben gegenwärtig dieſes nur anzuwenden auf das Gebiet des Kirchendienſtes, und werden alſo ſagen müſſen, daß nur durch die richtige Kenntniß von der Geſammtheit der einzelnen Zuſtände der verſchiedenen Anſichten und Maximen, die die einzelnen Gewiſſen conſtituiren, eine richtige Ausübung der Thätigkeit möglich wird. Es iſt aber offenbar, wenn man ſich die perſönlichen Differenzen ganz verſchwunden denkt: ſo wird es auch überflüſſig etwas aufzuſtellen. Die Möglichkeit einer richtigen Verwaltung beruht darauf daß die perſönlichen Differenzen ſich in gewiſſen Schranken bewegen. Je mehr Spaltungen ſind, deſto weniger wird aufgeſtellt werden können, was ſich eigentlich macht; aber die Nothwendigkeit der Vorſchriften beruht auf dem Vorhandenſein der Differenzen. Wenn man fragt, Was kann die Tendenz ſein, welche die leitende Thätigkeit haben kann? ſo kann es keine andere ſein, als die vorhandenen Differenzen zu verringern, und alſo das, was in der Majorität ſchon von ſelbſt gilt, auch für die Minorität geltend zu machen, und durch die Art, wie ſich das, was gelten ſoll, ausſpricht, wirklich auf die Seite hinüberzuziehen. Dies iſt nur vorläufig geſagt. Wir werden gleich eine Betrachtung anſtellen müſſen, die auf das Gegentheil führt. Alle Verbeſſerungen fangen doch erſt von einzelnen an und das Gefühl verfeinert ſich in einzelnen. Die leitende Thätigkeit wäre keine leitende, ſondern eine nachtretende, wenn ſie nicht eher aufträte, als wenn das beſſere in der Majorität ſchon iſt, ſondern ſie muß dem beſſeren eine Majorität verſchaffen. Wir haben hier alſo zwei ganz verſchiedene Verhältniſſe, die wir als verſchiedene Rubriken zu ſtellen haben: einmal die leitende Thätigkeit wird das, was in der Majorität gilt, ausſprechen ſofern eine Minorität dagegen vorhanden iſt; aber dann, ſie wird auch was in der Minorität ſich befindet ausſprechen, um es zur Majorität zu machen. Jenes iſt ihre Thätigkeit die gegen Rükkſchritte gerichtet iſt; es wird vorausgeſezt, es entſteht eine Ungleichheit ſo daß die Majorität auf der guten Seite iſt; das andere iſt das Verfahren welches zum Fortſchritt führt, es wird aber nur Erfolg haben, wenn der Minorität einen Zuwachs zu verſchaffen, und das was in wenigen iſt als Ausdrukk des Gemeingeiſtes feſtzuſtellen gelingt. Hier ſehen wir alſo, wie weit es auf die richtige Beurtheilung der einzelnen ankommt. Die Vorſchriften werden nur ſehr im allgemeinen gehalten werden können.

Nun wollen wir aber auch ferner ſehen, wie weit wir den materiellen Umfang der ganzen Thätigkeit ins Auge faſſen können; das iſt eigentlich etwas, was in die chriſtliche Sittenlehre zurükkgeht, denn dieſe ſoll der Ausdrukk ſein für das was als gut aufgefaßt wird. Alſo muß auch die chriſtliche Sittenlehre in Beziehung auf die Art wie ein Zuſtand vom Begriff der Kirche noch zurükkbleibt, für einen jeden der darin ſteht die Regeln aufſtellen, was er zur Verbeſſerung wirken kann. Was wir hier ſagen können kann alſo nur zurükkweiſen auf das was dort ſollte in Richtigkeit ſein, indem wir die Sittenlehre als ſchon vorhanden anſehen müſſen bei der Behandlung der praktiſchen Theologie. Ich will nur auf die beiden Hauptpunkte aufmerkſam machen. Wir ſtellen uns auf den Standpunkt der evangeliſchen Kirche und müſſen dieſe alſo betrachten als eine werdende, denn ſie hat an einzelnen Punkten begonnen und iſt ein in der Entwikklung begriffener Organismus. Es iſt auch vorauszuſezen daß ſie ſich nicht gleich von Anfang an ſelbſt richtig begriffen hat und von allen Mitgliedern immer richtig begriffen iſt. Daraus folgt daß zu jeder Zeit noch in der Praxis etwas vorkommen kann, was bei weiterem Fortſchreiten ihres Sichſelbſtbegreifens für den Geiſt widerſtrebend erkannt wird, was zu der gegebenen Zeit noch nicht ins Bewußtſein aufgenommen iſt. Es wird in jedem Moment ſolche geben, denen es erſt ins Bewußtſein kommt, daß etwas dem Geiſt der Kirche widerſtreitet. Wir werden hier eine zwiefache Richtung erkennen können: erſtens, es kann etwas dem Geiſt der evangeliſchen Kirche in ſo fern widerſtreitendes ſein, als ſie ſich im Gegenſaz gegen die römiſche Kirche entwikkelt hat, alſo eigentlich etwas *Katholiſirendes* was aber noch nicht als ſolches erkannt iſt. Zweitens aber wiſſen wir daß es noch immer in der Chriſtenheit den allgemeinen Kampf giebt zwiſchen dem religiöſen Princip und den ſinnlichen Motiven, und kann der in lezteren liegenden Tendenz es gelingen einen Schein des Guten hervorzubringen, und unter dem Schein des Guten das geltend zu machen, was wider den Geiſt ſtrebt. Das iſt die *antireligiöſe* und *antichriſtliche* Richtung. In Beziehung auf beide wird die kirchliche Autorität Rükkſchritte zu verhüten und Fortſchritte zu befördern ſuchen, aber in Rükkſicht auf die aufgeſtellten Grenzen der Freiheit der einzelnen Gewiſſen und der Autorität des großen kirchlichen Verbandes.

Ein zweites Gebiet für den Gegenſtand iſt dieſes: Bei dem, was ich vorher ſagte, haben wol alle gedacht an das eigenthümliche chriſtliche Leben als ſolches; nun aber iſt die chriſtliche Gemeinſchaft nicht entſtanden aus der abſoluten Gemeinſchaftloſigkeit, ſondern im Zuſtand der Geſelligkeit, der bürgerlichen und freien, wobei ſchon ein Proceß war die Handlungen der einzelnen zu beſtimmen; aber weil das religiöſe Princip eine allgemeine Geltung poſtulirt: ſo muß auch die chriſtliche Gemeinſchaft einen Einfluß ausüben auf dieſe Gebiete, und ſie muß ſich immer mehr dieſe aſſimiliren. Manches mangelhafte in den bürgerlichen und geſellſchaftlichen Verhältniſſen muß geändert werden, ſo fern wir ihnen angehören oder die bürgerlichen Verhältniſſe zu ändern haben, weil ein Widerſpruch gegen den Geiſt des Chriſtenthums darin entdekkt iſt. Daſſelbe gilt von dem Geiſt der evangeliſchen Gemeinſchaft um hier ſowol die Rükkſchritte zu verhindern als die Fortſchritte zu befördern. Aber wenn die chriſtliche Gemeine in der leitenden Thätigkeit auftritt, muß ſie eine andere ſein, weil ſie es nicht mit den einzelnen oder der Gemeine, ſondern mit dem Verhältniß derſelben zur bürgerlichen und geſelligen Ordnung zu thun hat.

Noch ein Gebiet iſt aufzuzeigen. Wir haben nämlich die ordnende Thätigkeit getheilt, daß ſie einzelne zum Gegenſtand haben könne oder die Gemeine als ſolche. Nun aber liegt offenbar ein ganzes Gebiet dazwiſchen. Es iſt ſchon ein altes Princip der chriſtlichen Gemeinſchaft daß es eigentlich keine einzelne Verdienſte in ihr gebe, weil es keine einzelne That iſt, ſondern immer mehr oder weniger gemeinſchaftlich. Der einzelne handelt nicht durch einen perſönlichen Impuls, ſondern der perſönliche Wille iſt beſtimmt durch den gemeinſamen, und ſo giebt es keinen Erfolg, den ein einzelner ſich allein zuſchreiben kann. Es giebt aber Handlungen wo dieſer Zutritt der anderen nur als zufällig erſcheint, und wieder andere, die nur durch das vorher geäußerte Hinzutreten vieler hervorgebracht werden können. Dieſe lezteren bezeichnen wir als *gemeinſame Werke*. Hier iſt alſo nothwendig das Zuſammentreten vieler, um einen Erfolg hervorzubringen. Wenn wir annehmen, es giebt in der Gemeine ſchon eine organiſirte leitende Thätigkeit: wie hat die Gemeine dieſe Organiſation in Beziehung auf die gemeinſamen Werke zu betrachten? Soll ſie ſagen: Weil ſie eine Organiſation iſt, ſo muß ſie die Impulſe bekommen von der dieſe Gemeine organiſirenden leitenden Thätigkeit? oder, Weil ſie von einzelnen ausgegangen iſt, gehört ſie der perſönlichen Freiheit an? Es iſt leicht zu ſehen daß in beiden Wahrheit iſt und alſo für beides ein Maaß gefunden werden muß. Gemeinſame Werke gedeihen beſſer wenn ſich die freie Thätigkeit der einzelnen mit der organiſirten leitenden Thätigkeit verbindet, und es kann vortheilhaft ſein wenn die beſtehende Organiſation ſich der freien Thätigkeit hingiebt.

Offenbar wird das Verfahren der leitenden Thätigkeit ein richtiges und unrichtiges ſein können, und deſto nothwendiger ſein den allgemeinen Charakter aufzuſuchen, um zu ſehen was nach Umſtänden das beſſere iſt. Das ſchließt das ganze Gebiet der ordnenden Thätigkeit ab indem wir auch das Mittelglied gefunden haben, und außerdem giebt es nichts worauf ſich ordnende leitende Thätigkeit richten könnte.

Wir ſind immer nur ausgegangen von dem Gegenſaz, der eben ſo eine kirchliche Gemeine conſtituirt in ihrer Einzelheit für ſich betrachtet, wie überhaupt ein Gegenſaz zwiſchen Obrigkeit und Unterthan eine bürgerliche Gemeinſchaft conſtituirt; wir haben ſogar den Punkt ganz im Zweifel gelaſſen, ob dieſes ein perſönlicher Unterſchied ſei oder nur einer der an den Momenten haftet, wobei die Perſonen wechſeln können. Alles was die Organiſation dieſer leitenden Thätigkeit an ſich ſelbſt betrifft, haben wir gänzlich bei Seite geſezt. Alſo haben wir ſtreng genommen vom Unterſchied zwiſchen Geiſtlichen und Laien gar nicht geredet. Ich habe mich zwar oft des Ausdrukkes Klerus bedient; aber es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen Klerus und Geiſtlichkeit, wenn wir den Begriff bedenken. Z. B. die Aelteſten gehören weſentlich zum Klerus, aber zur Geiſtlichkeit gehören ſie nicht. Dieſer Zuſtand, daß die welche gewiſſe Geſchäfte in der leitenden Thätigkeit verrichten noch auf eine andere Weiſe ausgeſondert ſind, als der übrige Klerus, iſt rein zufällig. Wenn man das geſchichtlich betrachtet, ſtellt es ſich zwar anders, aber da muß man achten auf die verſchiedene Art, wie im Anfang der Reformation in verſchiedenen Gegenden verfahren iſt. Wenn wir fragen, Woran haftet bei uns dieſer Charakter der Geiſtlichkeit? ſo iſt nicht zu läugnen, es rührt noch her vom Uebergang vom Katholicismus, und es iſt das was von der prieſterlichen Würde aus dem Judenthum und Heidenthum ſich eingeſchlichen hatte; und nicht an der Verrichtung des Gottesdienſtes überhaupt haftet es, nicht an der öffentlichen Lehre überhaupt und der Austheilung der Sacramente; ſondern es hängt weſentlich am Sacrament des Altars und vorzüglich an der Abſolution, denn die Sündenvergebung und die Bewirkung der Transſubſtantiation waren die weſentlichen Punkte. Wenn man von dem Grundſaz ausgeht daß wir den Gegenſaz von Prieſtern und Laien ganz aufheben: ſo müßte dieſer unterſcheidende Charakter der Geiſtlichkeit ganz wegfallen; nun aber beſteht er. Die Frage, ob die Inſtitution auf dieſem Punkt hätte gelaſſen werden ſollen, die noch einen ſtarken Reflex an ſich trägt von der römiſch katholiſchen Prieſterſchaft, und ob man nicht einen Schritt weiter gehen müſſe? iſt eine Frage die in die Theorie des Kirchenregiments gehören könnte.

Wenn von der Verrichtung des Kirchendienſtes die Rede iſt, müſſen wir doch den Unterſchied im Auge behalten. Ich ſage dieſes beſonders, weil man darauf eine beſondere Disciplin gegründet hat die jezt ziemlich verſchollen iſt, nämlich die ſonſt mit dem Namen der Paſtoralklugheit aufgeführt wurde. Sie ſollte die Frage beantworten, Wie im übrigen Leben ſich der Geiſtliche zu betragen habe, um dieſe ihm eigenthümliche Würde zu behaupten, und auf der anderen Seite ſich nicht zu ſehr von dem Ganzen der Gemeine zu ſondern. So bald wir auf den Begriff des Klerus zurükk gehen, wie ich ihn gefaßt habe und von dem unterſcheidenden Charakter des geiſtlichen Standes abſtrahiren: ſo müßte die Frage eine allgemeine werden, und ſich auf dieſen Charakter an der leitenden Thätigkeit Theil zu haben, beziehen, und ſie wäre ſo zu verſtehen: Ob ſie auch auf das übrige Leben Einfluß haben müſſe und was für einen? So lange nun dieſe Auszeichnung des geiſtlichen Standes noch beſteht, werden wir die Frage nicht umgehen können, aber mit Rükkſicht darauf, daß es eine zufällige ſei; und das iſt das lezte, womit der ganze Cyklus von einer Theorie und Aufgabe des Kirchendienſtes beſchloſſen iſt.

A. Die ordnende Thätigkeit, welche die einzelnen in der Gemeine zum Gegenſtand hat.

1) Vom Religionsunterricht der Jugend. *)

Mit der ganzen Gemeine hat der Geiſtliche es nur im Cultus zu thun, und wo er als Geiſtlicher ſonſt auftritt, da hat er nicht die ganze Gemeine ſich gegenüber, ſondern nur einen Theil. Die Fälle ſind hier ſehr verſchieden, und das bringt die Natur der Sache mit ſich. Ein natürliches und nothwendiges Verhältniß des Geiſtlichen zu einem Theil der Gemeine iſt das was er hat zur chriſtlichen Jugend. Gehen wir auf die Geſchichte zurükk: ſo hat es allerdings eine Zeit gegeben, wo das Verhältniß nicht exiſtirte, nämlich als es überhaupt

---

*) S. Beilagen A. 45—51. B. 53—60. C. 35—41.

noch keine Kindertaufe gab und nicht Familien, ſondern nur einzelne Menſchen Elemente der Gemeine waren. Es gab freilich ein Verhältniß der Geiſtlichen zu den Katechumenen, doch war dies keines zur Jugend. Kehren wir die Sache um und fragen wir: Wird es wol eine Zeit geben, wo dies Verhältniß wieder aufhört? ſo iſt das wol möglich, wenn das Familienleben ſo religiös ſich ausgebildet hat, daß aus dem bloßen Zuſammenleben mit den Eltern die Kinder das Chriſtenthum empfingen und ſo durchdrungen würden vom chriſtlichen Geiſt, daß ſie am Gottesdienſt theilnehmen könnten und mit vollem Gewiſſen Glieder der Gemeine hießen. Dieſer Punkt orientirt uns über das Verhältniß überhaupt. Denken wir uns ein vollkommen religiöſes Familienleben: ſo kann man nicht ſagen, daß die Gemeine in einem ſolchen Zuſtande ſich befinde und ſchwerlich wird in der ganzen Kirche dies je der Fall ſein. Dieſe Unvollkommenheit des chriſtlichen Familienlebens ſoll ergänzt werden durch die Wirkſamkeit des Geiſtlichen, der bildet das Supplement zu höherer Zucht und Vollkommenheit, welche die Familie ſelbſt hervorbringen ſollte. Nicht zu läugnen iſt daß das Supplement wegfallen könnte; den chriſtlichen Sinn, den wahren Glauben kann weder der Geiſtliche noch die Familie geben, aber entſtehen kann er ohne Zuthun des Geiſtlichen aus einem ächt chriſtlichen Familienleben. Wer in die chriſtliche Gemeinſchaft eintritt iſt aber auch in Sitte und Leben ihr angehörend; hiezu kann der Geiſtliche unmittelbar auch nichts thun, er kann nur einzelnes einſchärfen; ein wohlgeordnetes chriſtliches Hausweſen kann da viel wirkſamer ſein, Zucht und Sitte ergiebt ſich da am beſten. Endlich muß ein Glied der Kirche nicht nur den Glauben theilen, ſondern auch ihn darſtellen und Antheil nehmen an den öffentlichen Darſtellungen im Cultus. Ein chriſtliches Hausweſen muß natürlich auch die chriſtliche Sprache üben, und wie ein Kind im Hauſe die Mutterſprache lernt: ſo muß es auch die chriſtliche Sprache lernen und ſo ſich zum Verſtändniß des Gottesdienſtes vorbereiten. Daß der Geiſtliche hier noch eintrete, iſt alſo nicht weſentlich nöthig, es findet ſich aber doch in allen Familien, und es fehlt auch nicht das Bedürfniß dazu.

Wir bemerken hier einen weſentlichen *Unterſchied zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche.* Die katholiſche Kirche macht den Unterricht ſehr früh und in kurzer Zeit ab. Der Grund liegt darin daß bei den Katholiken mehr der ſymboliſche Gebrauch, den man aus Uebung lernen kann, vorherrſcht; das *Verſtehen* dieſer Gebräuche iſt dem Laien nicht nöthig, wenn das Verſtändniß nur im Clerus als der Seele der Kirche wohnt; die Erklärung iſt übrigens vorhanden, und wer ſich belehren will kann es ſelbſt thun. Die proteſtantiſche Kirche legt mehr Gewicht auf das Wort, und verlangt ein helles Verſtändniß deſſelben; ſie will daß jeder einzelne ein lebendiges Glied der Kirche ſei. In der katholiſchen Kirche herrſcht die Anſicht daß es für den einzelnen genug ſei, wenn er in der Kirche iſt, und er iſt nur etwas wenn die Kirche ihn anerkennt; ihr Maaß iſt nicht ein ſelbſtändiges Haben ſondern der Gehorſam; ſie macht alſo weniger Forderungen bei der Vorbereitung als wir. Wie ſteht es nun bei uns? Den Glauben kann der Geiſtliche nicht mittheilen, ſein Entſtehen iſt das Werk des göttlichen Geiſtes, und dieſer wirkt aus der Geſammtheit des Lebens. Das temporäre Verhältniß zwiſchen dem Geiſtlichen und der Jugend kann unmöglich alles das aufwiegen was im Leben fehlt. Eben ſo kann er nicht auf Zucht und Sitte wirken, ſondern dies findet nur ſtatt wenn es auch im Hauſe herrſcht. Seine Hauptwirkſamkeit bezieht ſich alſo auf das dritte, nämlich das Verſtändniß für das Wort zu öffnen und das religiöſe Gefühl an die Worte zu gewöhnen und ſie in ihnen zu geſtalten. Dies Geſchäft hat nun ſeine beſonderen Schwierigkeiten.

Da iſt die erſte Frage: Was ſoll durch den Unterricht den der Geiſtliche der Jugend ſeiner Gemeine ertheilt geleiſtet werden? Die Anſichten darüber ſind nicht übereinſtimmend in der Praxis, und müſſen wir ſuchen zu einer feſten Ueberzeugung durch die Natur der Sache zu kommen. Das können wir nicht anders als wenn wir den Anfangspunkt und den Endpunkt vergleichen.“ Der Anfangspunkt iſt der ſchwierigere, der leichtere iſt der Endpunkt; und müſſen wir auf dieſen zuerſt ſehen. Wenn der Religionsunterricht der Jugend in unſerer Kirche beendigt iſt, wird ſie in die Gemeine aufgenommen, ſie wird als ein Glied des Ganzen zu denſelben Rechten wie jedes andere berechtigt angeſehen und in der chriſtlichen Gemeine giebt es dann keinen Unterſchied mehr. Der confirmirte evangeliſche Chriſt hat nichts mehr was er als Glied der Gemeine noch ſein müßte. Dies nun aber drükkt ſich noch beſonders aus dadurch, daß die Jugend nach Beendigung des Unterrichts zum Sacrament des Altars zugelaſſen wird. Es fragt ſich: Iſt das etwas weſentlich miteinander verbundenes oder nicht? Könnte man ſich nicht denken, daß einer übrigens vollkommen alle Rechte eines chriſtlichen Gemeinegliedes ausüben könnte und wäre nicht zum Sacrament des Altars zugelaſſen, oder auch umgekehrt? Es iſt nicht gleichgültig oder ſpitzfindig, daß wir dieſe Frage aufſtellen. Es kommt darauf an, die Jugend ſoll nach Beendigung des Religionsunterrichts als Gemeineglied angeſehen werden, d. h. ſie tritt aus dem mittelbaren in das unmittelbare Verhältniß der Gemeine ein. Nun manifeſtirt ſich die Gemeine zunächſt im Cultus, und tritt die unmittelbare Beziehung des einzelnen auf den Cultus auf, worin liegt, daß man einen jeden einzelnen einer unmittelbaren Theilnahme am Cultus fähig hält. Das iſt der Geſichtspunkt der ſich für den Religionsunterricht ſtellt. Das Weſen des Religionsunterrichts beſteht demnach darin, daß der einzelne ſoll fähig gemacht werden an dem Cultus Antheil zu nehmen. Sehen wir auf die Zulaſſung zum Sacrament des Altars, ſo drängen ſich da andere Anſichten auf, und ſcheint das Geſchäft dann eine andere Beziehung zu haben, und müſſen wir natürlich fragen: Ob hier ein Unterſchied iſt und welche Beziehung dominirend ſein muß? Was die Zulaſſung zum Sacrament des Altars betrifft, ſieht man da auf die Inſtitution des Sacraments, und die Idee, welche die Kirche damit verbunden auf den Grund eines bibliſchen Wortes, daß ſie nur erfolgen könne, wenn eine vollkommene Ueberzeugung da ſei, daß der, der zugelaſſen wird, nicht in den Fall kommen könne, das Sacrament ſich ſelber zum Gericht zu genießen: (1 Corinth. 11, 27) ſo müßte die chriſtliche Gemeine als das zulaſſende Subject dieſe Unwürdigkeit verſchulden. Man kann daher ſagen, da der Religionsunterricht endigt mit der Zulaſſung zum Sacrament, muß der Zwekk deſſelben ſein, den lebendigen Glauben in einem jeden einzelnen zu begründen. Indeß müſſen wir uns hüten in dieſer Hinſicht zu ängſtlich zu ſein; es könnte daraus folgen einerſeits die Auflöſung der kirchlichen Gemeinſchaft ſelber; andererſeits würde darin liegen, daß man dem öffentlichen Religionsunterricht eine Aufgabe ſtellt, die er unmöglich löſen kann, denn er kann nicht eine ſpecielle Bearbeitung der einzelnen Seelen ſein; ſo iſt er nicht inſtituirt und müßte dazu ganz anders eingerichtet ſein, als er durch die Verfaſſung der Kirche eingerichtet iſt. Soll jenes erreicht werden, daß jedes einzelne kirchliche Gemeineglied, ehe es zum Sacrament zugelaſſen wird, den lebend'gen Glauben in ſich entwikkelt habe: ſo muß dies durch etwas anderes als den öffentlichen Religionsunterricht erreicht werden. Bei der großen Verſchiedenheit der Einzelweſen läßt ſich nicht denken, daß durch ein gemeinſames Verfahren dieſelbe Veränderung in allen ſollte hervorgebracht werden; ſolche Thätigkeit müßte eine einzelne Seelſorge ſein. Es gehört aber nicht zur Pflicht des Geiſtlichen, die einzelne Seelſorge zu übernehmen bei denen, die nicht ſchon Gemeineglieder ſind, und kann man nie dem Kirchendienſt die Verbindlichkeit zumuthen, daß er ſich anheiſchig machen ſollte, alle, deren Unterricht er für vollendet erklärt, auch zu dem lebendigen Glauben gebracht und dieſen in ihnen erwekkt zu haben. Die chriſtliche Jugend in der Zeit, wo ſie den Religionsunterricht genießt, iſt in der väterlichen Gewalt, und eine ſpecielle Seelſorge, die der Geiſtliche an den einzelnen unter der väterlichen Gewalt ſtehenden Familien nehmen wollte, würde ein Eingriff in die Familienrechte ſein; er könnte ſie nicht anders üben als mit Zuſtimmung oder Aufforderung der Eltern. Will man den Saz aufſtellen: Wenn die Gemeine einen einzelnen zum Genuß des Sacraments zuläßt, muß ſie von der Würdigkeit deſſelben verſichert ſein, ſonſt ladet ſie die Schuld auf ſich; und fragt man: Wer ſoll eigentlich die Verantwortlichkeit tragen? ſo kann man nicht ſagen, der Geiſtliche, auch nicht die Gemeine im Ganzen, ſondern die einzigen die ſie tragen ſind die Eltern; auf deren Gewiſſen muß gelegt werden, daß ſie ihre Kinder nicht eher zur Zulaſſung zum Sacrament präſentiren, als bis ſie dieſe Ueberzeugung hegen. Wenn wir davon ausgehen, daß jedes wahre Mitglied einer chriſtlichen Gemeine auch ſoll ſeinen eigenen Antheil am inneren chriſtlichen Leben haben, und um die Sache ſcharf durch einen dogmatiſchen Ausdrukk zu bezeichnen, ſich im Stande der Gnade und Heiligung befinden, und der Religionsunterricht ſich dadurch endigt, daß die ganze Jugend in dieſen Zuſtand aufgenommen wird: ſo iſt die Aufgabe, daß der natürliche Menſch in den Zuſtand des Wiedergebornen verſezt werden ſoll. Aber das iſt gar keine Sache, die der einzelne mit Gewißheit beurtheilen kann; mit Sicherheit läßt ſich das erſt aus den Folgen wahrnehmen, aber aus einzelnen Momenten und Gemüthserregungen dies ſchließen zu wollen oder läugnen, dazu hat niemand ein Recht. Hier kann man fragen: Waren bei der erſten Einſezung des h. Abendmahls die Apoſtel ſelber ſchon im Glauben ſo befeſtigt, daß keine Beſorgniß hätte ſtattfinden können, ſie könnten wieder abfallen? Wir werden ſagen, die engere Gemeinſchaft, welche dadurch geſtiftet wurde, ſollte erſt den hinreichenden Grund in ſich enthalten zu einer ſolchen fortſchreitenden Befeſtigung des Glaubens. Erſt in der kirchlichen Gemeinſchaft, indem die Jugend in dieſelbe vollſtändig aufgenommen wird, kann ſich der lebendige Glaube recht befeſtigen. In der älteren chriſtlichen Kirche finden wir eine verſchiedene Praxis. Im erſten Anfang, wo ſich die chriſtliche Kirche aus den Erwachſenen bildete und ergänzte, und ihr Beſtehen nicht durch das chriſtliche Hausweſen geſichert war, da finden wir eine groſʒe Beſorgniß für die Zulaſſung zu den beiden Sacramenten. Das reine Extrem tritt heraus ſobald die Kirche ſich überwiegend aus ſich ſelber ergänzte; da war eine ſehr zeitige Theilnahme der Kinder am Sacrament des Altars, wie die katholiſche Kirche ſich hierin auch jezt noch von der unſrigen unterſcheidet. Die erſte Praxis hatte ihren Grund darin, daß man nicht zu zeitig den Aeußerungen des chriſtlichen Glaubens ſolcher, die urſprünglich einer anderen Religionsgemeinſchaft angehörten, traute. Die andere Praxis hat ihren Grund darin, daß man mit Recht vorausſezen konnte, das chriſtliche Princip wäre in den chriſtlichen Kindern entwikkelt und dieſe Entwikklung müſſe durch die Theilnahme an allem, was die religiöſe Gemeinſchaft darbiete, unterſtüzt werden. Das lezte iſt das wovon wir ausgehen müſſen, und es iſt niemand als die Eltern, die darüber urtheilen können, ob ausnahmsweiſe ein Kind nicht könne mit gewiſſer Zuverſicht in die Gemeine aufgenommen und zum Sacrament zugelaſſen werden. Denn daß eine poſitive Unwürdigkeit da ſei, wie die in dem bibliſchen Worte ausgeſprochene, iſt ein Fall der nicht vorausgeſezt werden und ſich nirgend zeigen kann, wenn er da iſt, als nur im häuslichen Leben. Da geht die Entwikklung des religiöſen Moments vor ſich, und kann auch nur da in ihrem Fortſchreiten recht beurtheilt werden. Wenn chriſtliche Eltern in bedenklichen Fällen ſich leichtſinnig zeigen, ſo iſt das ihre Gewiſſensſache; der Geiſtliche kann es ihnen aufs Gewiſſen legen, aber nicht eingreifen.

Soll die Jugend nach erfolgtem religiöſen Unterricht am Sacrament theil nehmen: ſo liegt darin, daß die chriſtliche Geſinnung in ihr ſoll lebendig geworden ſein; ſoll die Jugend fähig geworden ſein vom öffentlichen Gottesdienſt in allen ſeinen Theilen den gehörigen Nuzen zu ziehen: ſo repräſentirt uns das hier das Verſtändniß. Etwas drittes als Geſinnung und Verſtändniß kann nicht gefordert werden. Alles, was von einem Mitgliede einer Gemeine gefordert wird, muß daraus hervorgehen; doch fehlt eins von beiden: ſo wird die Forderung nicht gemacht werden können.

Wie iſt nun aber beides zu erreichen in jener Form des Verkehrs des Geiſtlichen mit der Jugend? Da ſtellen ſich gleich beide Aufgaben verſchieden. Einen in einem gegebenen Zeitraum zum Verſtändniß über eine gewiſſe Sache zu bringen, das ſtellt ſich von ſelbſt; iſt die Zeit zu klein: ſo muß eine größere Intenſität der Mittel gebraucht werden; iſt alſo die Zeit nicht zu eng abgeſtekkt: ſo muß ſich in ihr der Zwekk erreichen laſſen. Wie ſteht es aber mit dem anderen, wo das Mittel das uns zu Gebote ſteht blos ein indirektes iſt? Es wird ſich niemand dazu anheiſchig machen können, die Kraft des religiöſen Bewußtſeins in einer beſtimmten Zeit bis auf einen beſtimmten Punkt zu entwikkeln. Je mehr man nun eine nachtheilige Vorſtellung hat vom Religionszuſtand des Volkes, deſto nachtheiliger erſcheint auch das Mißverhältniß. Von der anderen Seite, denken wir an die große Verſchiedenheit der Anſichten über das was das Weſen des chriſtlichen Lebens ausmacht, Soll es da von dem Urtheil des Geiſtlichen abhängen, ob ein religiöſes Leben reif iſt, da er vielleicht dasjenige was da iſt nicht als ſolches gelten läßt, weil es nicht ſeine Parteiform iſt? Das Verhältniß iſt ſo complicirt, daß es ſelbſt nicht möglich iſt in dieſer Beziehung ſich einen Endpunkt zu ſezen, ſelbſt nicht einmal ein Minimum ſobald es quantitativ beſtimmt wird. Iſt das religiöſe Leben ſchon in den Familien: ſo bekommt man die Kinder ſchon in dieſem Zuſtande und dann läßt ſich weiter mit dem Geſpräche wirken; ſind ſie nun ſo weit gebracht daß ſie den Gottesdienſt verſtehen, ſo daß er mit ſeiner ganzen Kraft auf ſie einwirken kann: ſo ſtellen wir das übrige Gott anheim. Wenn der Geiſtliche ſein Beſtreben darauf richtet das Verſtändniß in den Kindern zu erregen, in ihm ſelbſt aber die Wahrheit iſt: ſo wird es nicht fehlen können; wenn in den Familien ſchon ein religiöſes Leben iſt, daß dieſe Wahrheit auch ihre Kraft an den Kindern äußere.

Nun aber werden wir die Sache beſſer überſehen, wenn wir auch den Anfangspunkt berükſichtigen. Was iſt vorauszuſezen wenn das Geſchäft des Geiſtlichen beginnen ſoll? Iſt es ein reiner Anfang und das religiöſe Leben und Verſtändniß gleich Null, oder iſt es nicht ein reiner Anfang, und iſt er dann ſehr verſchieden? Da der Geiſtliche ſein Amt nur in der chriſtlichen Gemeine verwaltet: ſo wird wenigſtens nicht rükſichtlich beider Punkte der Religionsunterricht ein reiner Anfang ſein. Iſt kein chriſtliches Leben in den Familien: ſo iſt es keine Gemeine, die Geiſtlichen wären nur Miſſionäre; alſo man muß auch Einwirkung des religiöſen Lebens und einen Grad des religiöſen Verſtändniſſes vorausſezen. Was darf alſo der Geiſtliche vorausſezen wenn es nicht reiner Anfang iſt, und welcher Punkt muß vorher erreicht ſein?

Wir haben es zunächſt mit dem erſten zu thun, der religiöſen Geſinnung. Wird man dem Geiſtlichen das Recht zuſchreiben von der Familie zu verlangen, daß die Kinder, ehe ſie ihm übergeben werden, von einer gewiſſen Charakterbildung ſind? Schwierig würde das dadurch, weil man nicht weiß woran das erkannt werden kann, und es auch gefährlich iſt ſo etwas zu verſuchen. Soll der Geiſtliche eine Kenntniß haben vom Leben der Kinder: ſo kann er nur negative Merkmale haben. Kinder können ſehr wohl gezogen ſein ohne ein religiöſes Leben in ſich zu haben; der Geiſtliche müßte ſie alſo in die Beichte nehmen, um ſie über ihren Zuſtand referiren zu laſſen. Das läßt ſich aber nicht machen; manche Kinder können ſich nicht auszudrükken wiſſen, wenn ſie auch ein größeres religiöſes Leben beſizen, und ſo wäre Täuſchung nicht zu vermeiden. Findet man noch kein religiöſes Leben im Kinde, ſchienen Frivolität dieſem grade zu widerſtreben, und nähme man dies als ein Zeugniß, daß der Geiſtliche gar nicht im Stande wäre im Kinde das religiöſe Leben zu erwekken, und wollte nun daſſelbe von der Theilnahme am religiöſen Unterricht ausgeſchloſſen wiſſen: ſo wäre dies ungerecht, das Kind fiele dann mehr dem elterlichen Hauſe anheim, büßte alſo die Schuld der Eltern, da doch grade der Religionsunterricht dasjenige ſoll zu erſezen ſuchen, was die Eltern verſäumten. Von Familien die ſich in einem ſchlechten Zuſtand befinden, läßt ſich auch nicht erwarten, daß ſie dem Geiſtlichen ein Recht in ihren Kreis einzugreifen einräumen werden. Der Geiſtliche muß alſo die Kinder nehmen, wie er ſie bekommt.

Was das religiöſe Verſtändniß betrifft: ſo befindet ſich der Geiſtliche in einer beſſeren Lage vermöge ſeines Einfluſſes auf die Schulen. Doch wenn auch die Volksſchule in einer genauen Verbindung mit der Kirche ſteht: ſo iſt ſie es doch nicht ausſchließlich, ſondern ſie iſt auch in den Händen des Staats, und da kommt es darauf an, wieviel dieſer dem Geiſtlichen einräumen wird. Wo die Tendenz iſt die Schule aus der Verbindung mit der Kirche herauszureißen, iſt auch das Beſtreben die kirchlichen Gegenſtände aus der Schule zu verdrängen. Faſt allgemein finden wir die Regel, daß der Geiſtliche nicht verpflichtet werden kann Kinder aufzunehmen, die nicht leſen können. Dies ſezt allerdings einen ſehr mangelhaften Unterricht voraus, aber man kann auch fragen: In welchem Grad iſt das Leſen unentbehrlich für den katechetiſchen Unterricht? In unſerer Kirche wird das geſchriebene göttliche Wort als Gemeingut angeſehen, und ſoll auch alles im Cultus immer im Zuſammenhang mit dieſem ſein, alſo auch der katechetiſche Unterricht. Alſo müſſen auch die Kinder in die Schrift eingeleitet werden können; aber das Leſenkönnen iſt dazu nicht nöthig, ſondern ſie müſſen ſich das, was für den katechetiſchen Unterricht aus der Schrift nöthig iſt, eigen machen. Dies kann aber durch das Gedächtniß eben ſo gut geſchehen. Wir wollen die Geſezgebung nicht tadeln, aber loben wollen wir ſie aus einem anderen Grund, da dieſes Geſez ein Antrieb iſt für die Eltern. Die chriſtliche Liebe und Erbarmung erlaubt nicht von dieſem Rechte Gebrauch zu machen. Um einen Maaßſtab zu haben über das was der Geiſtliche vorauszuſezen hat, kann er ſich mit leichterer Mühe an die Schule als an die unmittelbare Familie dabei halten, denn in die Schule iſt die gemeinſame Erziehung niedergelegt. Wir haben uns an das

Gegebene zu halten. In den meiſten proteſtantiſchen Ländern liefert die Schule ſchon etwas für die Religion und darauf kann der Geiſtliche bauen und die Kinder abweiſen, wenn ſie das noch nicht haben was die Schule geben ſoll. Hier iſt nun eine große Verſchiedenheit möglich; oft hat der Geiſtliche das aufzuheben was die Kinder mitbringen, und vortheilhafter iſt es alſo daß ein eigentlicher Religionsunterricht, wenn ihn nicht der Katechet ſelbſt ertheilt, lieber ganz wegfällt. Daher iſt es *ſehr zwekkmäßig den Religionsunterricht in der Schule ganz hiſtoriſch zu betreiben und durch zwekkmäßiges Bibelleſen auszufüllen.* In höheren Bildungsſchulen hingegen ſollte der Religionsunterricht auf ſolche berechnet ſein, die ſchon die Katechiſation hinter ſich haben und die Unterſchiede ausgleichen lernen ſollten. *Der Geiſtliche hat alſo nur dies vorauszuſezen: eine partielle Bekanntſchaft mit den der Jugend zugänglichen Theilen der Schrift und eine hiedurch und aus dem Familienleben bewirkte religiöſe Erregbarkeit.*

Dies als beſeitigt angeſehen fragt es ſich, wenn wir davon ausgehen, daß das eigentlich innere religiöſe Leben ſich in der Familie entwikkeln muß, *Hat nun der öffentliche Unterricht keinen anderen Zwekk als den, der ſich in dieſem Worte ausdrükkt, den Unterricht?* Dies würde eine viel zu enge Beſtimmung ſein. Sofern die Sprache das Medium iſt muß die Vorbereitung zum Cultus allerdings Unterricht ſein; ſofern aber das Weſen des Cultus die darſtellende Mittheilung iſt, muß die Vorbereitung zum Cultus die Tendenz haben, dieſen Proceß durch die Darſtellung mitzutheilen, einzuleiten und ihn ſo zu fördern, daß er im Cultus hernach fortgeſezt werden kann. Der Religionsunterricht muß durch ein ähnliches Verfahren was ſich mehr an die allmälige Entwikklung der Jugend anſchließt, den Proceß des gemeinſamen religiöſen Lebens einleiten. Das iſt etwas anderes als der Unterricht. Dies andere Element iſt ein mitwirkendes zur Fortentwikklung des religiöſen Lebens, das in der Familie begonnen iſt, und hat daher der Religionsunterricht zwei Elemente, das didaktiſche und paränetiſche. Das erſte iſt der eigentliche Unterricht; das andere, daß im Unterricht ſelbſt die darſtellende Mittheilung und mittheilende Darſtellung ſein muß, die im Cultus iſt, aber auf eine auf die Beſchaffenheit der Kinder ſich beziehende Weiſe und keineswegs unter der Form des Cultus. Daß die Abſicht des Religionsunterrichts nicht anders erreicht werden kann als durch das Zuſammenwirken dieſer Elemente, iſt klar. Der Unterricht ohne das belebende Element iſt etwas todtes, und kann dahin führen daß die Jugend verſteht, was im Cultus vor ſich geht, aber nicht daß ſie ſich anſchließt. Das belebende Element für ſich würde den Proceß der religiöſen Entwicklung weiter führen, aber es wird nicht folgen, daß der einzelne angemeſſen wäre für den Cultus. Wie muß nun beides verbunden ſein? Wir können uns denken beides neben einander hergehend, gleichzeitig, aber getrennt, oder ein Ineinanderſein beider Elemente in einer beides vereinigenden Form. Ehe wir aber fragen welches die beſte dieſer Formen iſt, müſſen wir uns noch dabei aufhalten, die Lage in welcher der Geiſtliche indem er das Geſchäft beginnen will ſich befindet, mit den Schwierigkeiten derſelben aufzuſtellen.

Sehen wir voraus daß die Entwicklung des religiöſen Lebens in der Familie einen ſichern und erfreulichen Gang geht, ſo wird in demſelben Maaß das zweite Element überflüſſig. Nun können wir uns hier keine Gleichheit in den chriſtlichen Familien denken. Eine jede Gemeine wird beſtehen aus Familien, in denen es relativ vorzüglich da iſt oder fehlt. Soll der Religionsunterricht in keine ſpecielle Seelſorge ausarten oder ſich theilen, ſo kann auch hier der eine nicht anders behandelt werden als der andere. Für den einen würde leicht dem didaktiſchen Theil unnöthiger Weiſe etwas entzogen, während dem andern für das belebende zu wenig wäre. Die andere Schwierigkeit iſt die: je mehr eine Ergänzung des religiöſen Familienlebens nöthig iſt, entſteht ein relativer Gegenſaz zwiſchen dem, was die Kinder im Religionsunterricht als ſie belehrend auffaſſen und was in der Familie die Vernachläſſigung dieſes Proceſſes iſt. Je mehr der Gegenſaz von den Kindern wahrgenommen wird deſto mehr iſt eine Verringerung der Wirkung zu befürchten. Eine Schwierigkeit auf der entgegengeſezten Seite iſt die: je weniger eine Ergänzung des Familienlebens nöthig iſt, deſto mehr tritt das didaktiſche hervor und beſtimmt die ganze Form, und der Religionsunterricht wird eine Schule; dann entſteht die Schwierigkeit die Mittheilung und didaktiſche Methode in den Grenzen zu halten, die dieſem Geſchäft eigen ſind ohne in das theologiſch ſpeculative zu verfallen. Wird in das theologiſche übergegangen, ſo wird in Beziehung auf den Cultus eine Kritik erwekkt, die kein Lebenselement in der Gemeine ſein ſoll.

Dazu kommen äußere Schwierigkeiten: die Beſchränkung der Zeit in die das Geſchäft des Religionsunterrichts eingeſchloſſen iſt. Je mehr religiöſes Intereſſe in den Eltern iſt, deſto mehr ſuchen ſie die Zeit für den Religionsunterricht aufzuſparen, obgleich dann wenig Zeit erforderlich iſt; je geringer dies iſt, deſto mehr ſuchen die Eltern die Zeit für denſelben zu beſchränken, aber deſto mehr Ergänzung iſt nothwendig; und zwiſchen dieſen beiden ſoll ſich der Geiſtliche ſo bewegen daß für beide das beſtmögliche geſchieht, ohne daß er ſelbſt etwas thun kann das rechte Zeitmaaß hervorzubringen. Es iſt nicht zu läugnen daß dies Geſchäft eins der ſchwierigſten iſt, dem ohnerachtet müſſen wir die Frage: Iſt dies etwas wozu ein beſonderes Talent gehört? wieder verneinen; ein Talent mit der Jugend zu leben muß ein jeder Erwachſene haben; ſich über Gegenſtände mit ſolchen verſtändigen die weniger davon wiſſen, iſt auch ein allgemeines Talent, und aus dieſem beiden muß alles hervorgehen obgleich die Umſtände hier erſchwert ſind. Daher eine gute Anleitung und eine richtige Theorie hier etwas ſehr bedeutendes iſt. Es iſt das Uebel dies, daß die Theorie aufzuſtellen wieder ſeine eigenthümlichen nicht minder großen Schwierigkeiten hat. Eine Theorie ſoll etwas für das ganze Gebiet allgemeingültiges ſein, wenn ſie deshalb auch aus ſolchen Formeln beſtehen kann die überall einer näheren Beſtimmung bedürfen; ſie muß ſo geſtaltet ſein, daß ſie das angiebt worauf die Beſtimmung des an ſich unbeſtimmten beruht. Anders würde man etwas allgemeingültiges nicht zu Stande bringen; aber da ruht die Anwendbarkeit der Theorie darauf, daß die verſchiedenen Verhältniſſe die eine Modification des Princips erfordern mit Beſtimmtheit aufgeſtellt werden können. Auf unſerm Gebiet finden nun eine unendliche Menge von verſchiedenen Abſtufungen ſtatt, und es iſt ſchwer feſte Punkte ins Auge zu faſſen. Wir wollen es verſuchen und allerdings werden ſich einige darſtellen.

Der Religionsunterricht iſt ein didaktiſches Geſchäft, kann aber nicht anders geführt werden als im lebendigen Geſpräch; dadurch gewinnt er das Anſehn der Converſation und fällt in das Gebiet der Geſelligkeit hinein. Das führt uns auf die verſchiedenen Stände, und da finden wir bedeutende Differenzen die wir auszeichnen können. Zuerſt iſt da die Klaſſe die wir das Volk nennen, diejenigen in deren eigenem gewöhnlichem Leben die Rede gar wenig gilt. In dieſem immer mehr durch die Thätigkeit als die Sprache ſich darſtellenden Kreiſe wird die Volksjugend erzogen, die der Geiſtliche zum Unterricht bekommt und muß durch ein Medium wirken, für welches ſie wenig Zugänglichkeit hat. Die Schule iſt freilich ein Mittelglied zwiſchen dem häuslichen Zuſtand der Kinder und dem Religionslehrer, aber die kann nur in dem Maaß wirken als ſie die Form der Geſelligkeit annimmt und ſich dem Religionsunterricht nähert; was aber in Volksſchulen nicht gut möglich iſt, obgleich eine gewiſſe Vorbereitung auf den Religionsunterricht immer ſtattfindet. Auf jeden Fall läßt ſich einſehen daß es ſchwierig iſt, mit der Jugend dieſer Volksklaſſe zu einer rechten Austauſchung des Religionsunterrichts zu gelangen und eine Ueberzeugung vom Effect zu haben. Die zweite Klaſſe iſt, was wir den Mittelſtand nennen, ein in ſich ſelbſt wieder verſchiedenes, einerſeits in der Approximation zu dem Volk und andererſeits in der zu den höheren Ständen. Durch nichts anders als dadurch, daß ſie in das Gebiet des Redens hineingezogen iſt, können wir auf die allgemeinſte Weiſe dieſe Klaſſe vom Volk unterſcheiden. Hier hat der Geiſtliche eine größere Leichtigkeit, mehr, was er vorausſezen kann, und eine größere Zuverſicht daß er ſich verſtändlich machen kann; aber die große Mannigfaltigkeit die in der Klaſſe ſelber iſt, hebt die Einheit des Verhältniſſes wieder auf. Im erſten Fall iſt es eine Erleichterung, daß die Kinder aus der Volksklaſſe unter ſich in größerer Gleichheit ſind; im zweiten Fall iſt eine große Ungleichheit ſelbſt in Beziehung auf die Schule indem die Kinder an verſchiedenen Syſtemen des Unterrichts Theil nehmen und eine ſehr differente Vorbereitung mitbringen. Da liegt die Schwierigkeit darin, daß indem man ſich an die weiter vorgeſchrittenen wendet, die zurükkgebliebenen nicht vernachläſſigt werden, oder umgekehrt. Endlich die dritte Klaſſe ſind die ſogenannten höheren Stände; bei dieſen entſteht eine ganz eigene Schwierigkeit daraus, daß der geſellige Lebenskreis in den die Kinder gehören ſich für weſentlich höher hält als den, in den der Lehrer gehört, und daß einerſeits das richtige Verhältniß ſtattfinde, andererſeits aber jenes dazwiſchen durchſpielt, daß beide ſich deſſelben nicht entſchlagen können, des Verhältniſſes des Geſellſchaftkreiſes, zu welchem die Kinder gehören. Jezt leiſtet die Schule als vermittelndes etwas bedeutendes darin, aber das iſt noch nicht lange her, und treten jezt die Schwierigkeiten mehr zurükk wenn nicht die Vornehmen ihre Kinder einen beſondern Religionsunterricht genießen laſſen wollen. Hier haben wir beſtimmt auseinandertretende Verhältniſſe, nur daß in der mittleren Klaſſe doch wieder ein buntes untereinander und eine ſchwer zu verhindernde Mannigfaltigkeit iſt. Geſezt es iſt unter den Kindern ſelbſt eine ziemliche Gleichheit, ſo iſt es doch nicht anders möglich als daß ſich im Religionsunterricht ſelbſt eine Ungleichheit erblikken läßt, und die Schwierigkeiten, die dieſe hervorbringt, werden nirgends fehlen und werden richtig behandelt werden müſſen. Hier kommt es aber nicht allein auf den Unterſchied der Fähigkeiten an, ſondern auch auf den der Gemüthsrichtung. Je größer die Differenz in der Gemeine ſelbſt iſt, deſto größer wird ſie auch in der Jugend ſein. Wenn es in der Gemeine eine herrſchende gute Sitte giebt, wird man auch ziemlich auf eine gleiche Vorbereitung rechnen dürfen. Wo bedeutende Differenzen ſtattfinden wird es Individuen geben, die die Folgen ſchlechter Erziehung repräſentiren. Allerdings kann unter der Jugend der niederen Stände eine ſolche Unfähigkeit entgegentreten, daß es ſehr leicht iſt die Hoffnung eines Erfolgs aufzugeben; aber die Sache iſt nur die, daß dieſe Unfähigkeit oft größer erſcheint als ſie wirklich iſt und auch, wenn man nicht die richtige und zweckmäßige Methode beobachtet.

Das erſte was wir nun zu thun haben, iſt die Frage zu entſcheiden über das Verhältniß der beiden Elemente, des didaktiſchen und paränetiſchen im Religionsunterricht. Wollten wir uns darauf beſchränken eine Theorie aufzuſtellen mit Bezug auf die vorhandenen Verhältniſſe, ſo könnten wir die Frage umgehen. Es iſt in unſerer Kirche nur ſo gegeben daß die beiden Elemente zuſammen ſind; ſie ſind nicht geſondert, außer in einzelnen kleinen Gemeinſchaften wo dies nur möglich iſt. Das würde aber eine beſchränkte Art ſein die Theorie aufzuſtellen. Die Frage hat immer einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Theorie ſelbſt. Es iſt alſo eine Möglichkeit da, daß man dies beides von einander ſondern kann und auch die, daß man beides verbindet. Welches iſt das beſte? Die Trennung iſt wieder zwiefach, entweder daß die beiden Elemente jedes für ſich behandelt auf einander folgen, oder auch, daß ſie ebenfalls geſondert, aber wechſelnd neben einander fortgehen; das dritte iſt, daß ſie überall mit einander verbunden ſind. Man ſieht leicht, daß ſich ein Uebergang zeigt zwiſchen dem zweiten und dritten. Denken wir uns abwechſelnd rein didaktiſche oder paränetiſche Zuſammenkünfte, und Vorträge, wo in jedem beides gemiſcht iſt, ſo werden wir das lezte zwiefach denken können, die einen mit Uebergewicht des paränetiſchen, die andern mit Uebergewicht des didaktiſchen.

Fragen wir nach dem Verhältniß der beiden ſcharf gegen einander übertretenden Möglichkeiten und betrachten die Sonderung, vermöge deren didaktiſches in Maſſe und paränetiſches in Maſſe auf einander folgt, was wäre dann die natürliche Ordnung? Offenbar, wenn das paränetiſche vorangehen ſoll, muß es eine Bekanntſchaft mit der religiöſen Sprache vorausſezen. Das didaktiſche hat nun die Tendenz die Jugend in den religiöſen Sprachgebrauch hineinzubringen, und da ſcheint das didaktiſche vorangehen zu müſſen. Hat aber der didaktiſche Theil ſeine Vollendung erlangt, ſo iſt das paränetiſche überflüſſig; dann iſt die Jugend fähig am öffentlichen Gottesdienſt Theil zu nehmen und findet die Erbauung da; hiernach müßte alſo das paränetiſche vorangehen. Daraus folgt, daß keins dem andern vorangehen noch folgen kann, und müſſen wir unſere Theorie ſtellen auf das Ineinanderſein beider Elemente.

Die Aufgabe ſtellt ſich alſo ſo: die Methode zu finden mit der man unter den ungünſtigſten Umſtänden das günſtigſte Reſultat hervorbringen kann. Wir können uns zweierlei Formen des Religionsunterrichts denken, die eines zuſammenhängenden Vortrags und die der Geſprächsführung. Alles, was wir außerdem denken können, würde eine Miſchung aus beidem ſein. Wir haben geſehen, daß zwei weſentliche Elemente im Religionsunterricht ſind, das paränetiſche und didaktiſche. Wenn man unterrichtet muß man auch wiſſen, wie weit der Unterricht gefaßt worden iſt, damit man weiter fortbauen könne. Das paränetiſche Element aber bedarf eines ſolchen zweiten nicht, denn wiefern das Eindrukk gemacht hat, kann ſich bloß im Leben zeigen; wogegen offenbar von dem Complex der religiöſen Vorſtellungen gewußt werden muß ob er gefaßt worden. Denken wir uns die allgemeine Form als die eines zuſammenhängenden Vortrags, ſo würden Prüfungen dazwiſchentreten müſſen, um inne zu werden, ob der Vortrag gefaßt worden, und das gäbe einen ſolchen Wechſel. Wenn wir die Geſprächsform betrachten, ſo iſt die beides zugleich; da erfährt man von ſelbſt, ob die Vorſtellungen gefaßt worden, weil ſie mit erzeugt werden, und obgleich das Geſpräch nur mit einem geführt werden kann, läßt ſich doch etwas hinzu denken, um zu ſehen, ob die mit denen das Geſpräch nicht geführt worden, das ſo vorgetragene gefaßt haben. Iſt nun das Lehren und das ſich Orientiren über den Erfolg zu trennen oder zu verbinden? oder iſt eins dem andern vorzuziehen? Es erſcheint die Methode der Trennung als eine nicht nothwendige, in ſich ſelbſt unvollkommene, weil das ſich Orientiren immer nur in einem Zwiſchenraum erfolgen kann; denn es kommt beim Vortrag immer ein Nicht- und Mißverſtehen vor, das dann wieder aufgehoben werden muß. Durch das Geſpräch wird das erſpart denn da iſt es ein und derſelbe Act, Prüfung und Mittheilung iſt ineinander. Deswegen erſcheint die Geſprächsform die vorzüglichere zu ſein. Das paränetiſche aber kann nicht die Geſprächsführung in ſich tragen. Sehen wir für das didaktiſche die Geſprächsform für das beſſere an: wie ſoll nun das paränetiſche behandelt werden? Es iſt nicht zu läugnen, daß die Geſprächsform leicht zu einer gänzlichen Vernachläſſigung deſſelben führen kann; alſo iſt der vollſtändige Vorzug der Geſprächsform nur unter der Bedingung, wenn der Zutritt des paränetiſchen weniger nöthig iſt und man darauf in den Familien rechnen kann. Wo dies nicht iſt, wird die Geſprächsform unterbrochen werden müſſen zum Behuf des paränetiſchen Elements. Dies wird erſcheinen in der Fortentwikklung des didaktiſchen, das an der Geſprächsform gebunden bleibt, als eine Diverſion, in der ſich der Lehrer in eine fortlaufende Rede ergießt. Das kann nirgend anders als wo es die Sache ſelber herbeiführt geſchehen; der natürlichſte Ort dazu wird ſein, wo etwas zu Ende iſt, etwas im Geſpräch entwikkeltes zuſammengefaßt und dem der paränetiſche Charakter gegeben werden kann. Es iſt offenbar daß in der Form des Geſprächs die Jugend beim Unterricht ſelbſtthätiger iſt; ſie hilft, wenn nicht die Vorſtellungen entwikkeln, doch die Entwikklung zur Erſcheinung bringen; in der fortlaufenden Rede iſt ſie mehr in einem paſſiven Zuſtand. Nun ſoll der Religionsunterricht eine Vorbereitung auf den Cultus ſein; im Cultus ſind die Gemeineglieder in ſolchem paſſiven Zuſtand, und ſoll der Unterricht eine Vorbereitung darauf ſein daß ſie geübt werden zuzuhören. Dies ſcheint einen Vorzug der anderen Methode zu begründen. Allein es macht ſich dies im Geſpräch von ſelbſt gut; weil das Geſpräch immer nur mit einem geführt werden kann: ſo ſind die andern auch zum zuhören genöthigt, weil ſie nicht wiſſen, wie bald ſie in das angefangene Geſpräch verwikkelt werden, und es iſt ſchwieriger dem Geſpräch als der Rede zu folgen, weil immer zufällige Elemente dazwiſchen treten und die falſche Antwort auf den Siz des Irrthums zurükkführt; hingegen die Rede immer den Schein des Zufälligen verliert. Dieſe größere Schwierigkeit wird aufgehoben durch den Wechſel, daß die Zuhörenden auch Geſprächführende werden. Es vereinigt ſich in dieſer Methode alles und es läßt ſich nichts anführen, wodurch ſie der anderen zurükkſtände. Wenn man ſich den Religionsunterricht in der Form überwiegend zuſammenhängender Rede denkt, wird doch eine prüfende Geſprächsführung dazwiſchen treten, es iſt aber nicht jene lebendige, ſondern nur ein Abfragen. Dieſe kann auch nicht einmal ein ſo allgemeines Intereſſe erregen, wie die urſprüngliche Geſprächsführung, denn die Frage geht immer den einzelnen an wie er die Sache aufgefaßt, und nehmen die andern daran keinen Antheil; dieſe prüfende Geſprächsform iſt daher etwas ſehr untergeordnetes in Vergleich mit jener urſprünglich lebendigen. Wenn wir ihren eigentlichen Charakter entwikkeln, muß ſie von der bloß prüfenden ganz verſchieden ſein, ſich auf keinen vorhergehenden zuſammenhängenden Vortrag zu beziehen brauchen; die Mittheilung muß in jedem Moment dieſe Form in ſich tragen. Das ſcheint für den Unterricht nicht zu paſſen; was mir einer ſagen ſoll, muß er ſchon wiſſen. Das würde wahr ſein, wenn von einem eigentlichen Wiſſen die Rede wäre. Nun iſt aber die Rede nicht von einem urſprünglichen Wiſſen, ſondern von der Reflexion auf das, was im urſprünglichen Selbſtbewußtſein iſt. Etwas muß freilich vorausgeſezt werden, das iſt aber nichts anders als das angefangene religiöſe Leben ſelber. Wir können unmöglich annehmen, daß die Jugend, wie ſie dem Geiſtlichen übergeben wird, ganz eine tabula rasa ſei; es iſt natürlich da ſie in ihren Häuſern erzogen iſt, daß ſich ſchon eine gewiſſe religiöſe Vorſtellung entwikkelt hat. Das ſoll auch vorausgeſezt werden, etwas davon muß in jeder chriſtlichen Familie ſein. Außer dieſem ſcheint noch das Vermögen der Reflexion vorausgeſezt werden zu müſſen und ein Grad von Fertigkeit darin. Nun läßt ſich kein Leben auf dieſer Entwikklungsſtufe wo der Religionsunterricht angefangen wird ohne Reflexion denken; daß aber dieſe ſich vorher ſchon auf das religiöſe Leben gerichtet hätte, wird nicht vorausgeſezt; dieſe Richtung ſoll erſt da gegeben werden. Wahr iſt es, je weniger das entwikkelte religiöſe Leben und die Uebung in der Reflexion iſt, deſto ſchwerer wird es ſein das Geſchäft in dieſer Form zum rechten Ende zu führen. Wenn eine ſolche Ungleichheit ſtattfindet: wird es nicht beſſer ſein einen andern Proceß einzuſchlagen und wird nicht für die, die auf der niederen Stufe ſtehen, der zuſammenhängende Vortrag beſſer ſein? Nein, denn es wird immer bei dieſen eine Unfähigkeit und ſelbſt Unmöglichkeit da ſein dem zuſammenhängenden Vortrag zu folgen; es bleibt das immer nur ein leeres Strohdreſchen. Wahr iſt es, daß eine große Ungleichheit der Kinder den Religionsunterricht erſchwert, das iſt aber der Fall bei beiden Formen. Aber in der Geſprächsform, wenn man ſich bei den weniger geübten mit etwas aufhalten muß, was die andern ſchon inne haben, werden dieſe doch immer in der Aufmerkſamkeit erhalten und müſſen immer gefaßt ſein in das Geſpräch verwikkelt zu werden. Sie werden theils aufmerkſam gemacht werden auf das richtige in ihren Vorſtellungen, das ihnen unbewußt geblieben und erſt durch die Vergleichung mit dem unrichtigen zum Bewußtſein kommt; theils wird immer etwas vorkommen, was ſie bisher überſehen haben. Je mehr die Jugend die Vorſtellung ſelber entwikkeln hilft, deſto vollkommener wird der Unterricht ſein.

Was die dialogiſche Form betrifft: ſo iſt es eine ſchwierige Kunſtaufgabe in der Form des Geſprächs einen beſtimmten Gedankengang darzuſtellen, weil die beiden Redenden immer wieder auseinander gehen; die Abweichungen beider müſſen ſich kundgeben und ausgleichen; wo eine Differenz eintritt wird der Gang abgebrochen und es muß nachher wieder eingebogen werden. Die dialogiſche Form entſpricht ihrem Zwekke nur, wenn der Lehrer alle Abweichungen der Schüler wahrnimmt. Es kommt hier darauf an daß der Lehrer in der Ebene der Schüler bleibt, über ſie aber doch dabei dominirt. Es iſt daher im einzelnen unmöglich ſich für jede katechetiſche Unterredung ein beſtimmtes Ziel zu ſtekken, weil es dabei auf die Schüler zu ſehr ankommt. Der Lehrer muß nur gehörig berechnen, wo eine weitere Erörterung nöthig und an ihrem Plaz iſt, und wo nicht. Die Ungleichheit der Schüler erſchwert dies Verfahren außerordentlich; Kinder die weit hinter den andern zurükkſtehen geben verkehrte Antworten, deren Berichtigung für ſie wol nöthig iſt, die andern aber unnüz aufhält; eben ſo können ſie in der Auffaſſung langſamer bleiben, und berükkſichtiget man ſie: ſo iſt die Zeit für die andern leer und bringt ſie zu Zerſtreuung. Nach dieſer Differenz muß der ganze Zuſchnitt des Verfahrens abgeſehen ſein, denn es giebt keinen größeren Fehler der Geiſtlichen als ſich an die einen anzuſchließen, die andern aber zu vernachläſſigen. Der Dialog muß alſo für die einen etwas anderes ſein als für die andern. Hat der Geiſtliche ſeine Katechetik nach einem gewiſſen Durchſchnitt berechnet, daß der Dialog allen daſſelbe iſt: ſo hat das einen Uebelſtand; ſie wird den Gebildeten trivial und langweilig. Dies iſt bei gemeinſchaftlichem Unterricht das gewöhnlichſte aber auch verwerflichſte; die ſchwierigere Aufgabe iſt offenbar die beſſere. Es iſt zugleich die Aufgabe die jeder Redner, ja jeder Schriftſteller ſich machen muß. Nach Maaßgabe ſeiner Empfänglichkeit muß die Darſtellung jedem eine andere ſein, keinem, der das Sprachgebiet kennt, ganz verſchloſſen; denen aber, die finden können, mehr bietend. In jeder Darſtellung findet einer Beziehungen, die ſich dem andern verbergen; einer faßt den Schriftſteller viel tiefer und vollſtändiger auf, der andere wird nur durch einzelnes aufgeregt: Der Darſtellende muß unmittelbar wirkſam ſein zu dieſem Reſultat, im Dialog ſollen es alle ſein und die Hauptkunſt beſteht darin, jedem ſeinen rechten Theil zu beſcheiden. Eine bloße Paſſivität darf bei keinem ſein, dies wäre eine Ungerechtigkeit und brächte die Vernachläſſigten auch zur Zerſtreutheit, wobei ſie das ſogar nicht gewinnen würden, was für ſie iſt. Das Ziel allen einen gleichen Nuzen vom Unterricht zu verſchaffen, iſt unmöglich; die beſtändige Aufmerkſamkeit auf die Schüler muß den Lehrer wiſſen laſſen, wann es nöthig iſt einen aus der Paſſivität und der Zerſtreutheit zu reißen und in das gemeinſame zu verflechten, und welchen er jedesmal am beſten zum Repräſentanten des Ganzen wählt.

Wenn die dialogiſche Form dominirt: ſo ſpielt die andere eine zwiefache Rolle dabei; entweder ſie iſt ein bloßer Erguß, dem ſich der Geiſtliche überläßt ohne aus dem Dialog herausgehen zu wollen, ſondern mit beſtändigem Bewußtſein deſſelben; oder er tritt aus ihm heraus und will durch einen zuſammenhängenden Vortrag einen Fortſchritt machen. Die dialogiſche Form iſt nothwendig dialektiſch, die Differenz in den Begriffen und in ihrer Verknüpfung auseinanderzuſezen und auszugleichen. Zur Entwiklung des Sprachgebiets iſt ſie alſo die beſte, für das Erregen iſt ſie unmittelbar nicht, und daraus erklärt ſich die Abſicht der in den Dialog eintretenden homiletiſchen Maſſe. Sie iſt alſo nicht nur Ergänzung für den Mangel an Erregung in der dialogiſchen Form und auf die lezte Art entwikelt ſie ſich unmittelbar aus dem Dialog ſelbſt. Der Geiſtliche wird als religiös erregt gedacht und die reine dialogiſche Form hemmt eigentlich ſeine religiöſe Erregung, und nothwendig muß ſie an gewiſſen Punkten ausbrechen und das Gleichgewicht in der Darſtellung wieder herſtellen. Hiezu bedarf es keiner Anweiſung, ſondern es muß von ſelbſt hervorgehen in dem Maaß als der Geiſtliche ſelbſt erregt iſt; erkünſtelt dürfen

Momente dieſer Art nicht ſein, um ihre Wirkung nicht zu verfehlen. Es läßt ſich nun hier eine große Verſchiedenheit der Form denken; die dialogiſche Form, wenn ſie ihren Gegenſtand in ſeiner innerſten Tiefe ergreift, hat durch dieſen ſchon den erregenden Charakter in ſich, und darf hier alſo auch nie fehlen, und wenn er nicht paränetiſch und äußerlich hervortritt, ſo geht er doch immer innerlich und im Stillen mit. Wo der Geiſtliche das Bewußtſein hat daß die dialogiſche Form trokken wird: ſo iſt dies ein Zeichen daß ſie aus ihrem eigenthümlichen Gebiete herausgegangen und techniſch geworden iſt, was nie geſchehen ſollte; hat der Geiſtliche dies theilweiſe gethan: ſo wird er nothwendig homiletiſche Maſſen dazwiſchen ſchieben. Die anderen Maſſen die ihm fortſchreiten helfen ſollen kann er nicht vermeiden, nur muß er ſie an den rechten Punkten einſchieben und den rechten Ort treffen, wo der ſtrenge Dialog nothwendig iſt zu ſeinem Zwekk und wo er wieder als Alleinredner auftreten kann. Offenbar das lezte da, wo er am ſicherſten iſt daß ihm die Zuhörer folgen und daß keine Differenz entſtehe zwiſchen ihm und den Zuhörern, die ſie ſich nicht ſelbſt gleich beſeitigen könnten; alſo nur da wo alles aus einem früheren Dialog gehörig vorbereitet iſt und die Hauptpunkte in ihren Differenzen bereits ausgeglichen ſind.

Wenn wir in dem didaktiſchen Zwekk als die eigentliche Hauptſache anſehen daß die künftigen Gemeineglieder dahin gebracht werden ſollen, daß ſie mit Nuzen dem öffentlichen Gottesdienſt folgen können und daß auch eine Neigung dazu in ihnen entſtehe: ſo iſt freilich die Hauptſache eine gewiſſe Entwikklung des Vorſtellungsvermögens und eine Richtung deſſelben auf das religiöſe Gebiet. Hier werden wir einen bedeutenden Unterſchied zugeben müſſen. Wenn wir denken einen Geiſtlichen der zu einer Gemeine kommt, den Religionsunterricht der Jugend anfängt ohne Kenntniß davon, auf welchem Punkt die Gemeine ſteht und noch weniger auf welchem Punkt das Familienleben: da iſt ihm alſo gänzlich unbekannt, was in den jungen Gemüthern ſchon entwikkelt iſt; es kann manches ſein was er ſich zu Nuzen machen, und manches wogegen er zu kämpfen hat und das er erſt umgeſtalten muß. Daraus geſtaltet ſich als vorläufige Aufgabe, den Zuſtand der Jugend in Beziehung der Aufgabe kennen zu lernen. Wenn nun aber auch manches vorangegangen iſt: ſo iſt doch die ganze Entwikklung der religiöſen Vorſtellungen nicht vorhanden. Dieſe ſoll erſt mitgetheilt werden. Es hilft nicht daß der Geiſtliche ſeine Vorſtellungen mittheilt, wenn er nicht die Ueberzeugung bekommt, daß in der Jugend nichts hinderlich iſt. Wenn wir fragen: Was iſt das natürliche Verfahren der einen und der anderen Aufgabe? ſo iſt es ein entgegengeſeztes; der Geiſtliche kann nicht wiſſen wie es in der Seele der Jugend ſteht, ſie muß es ihm ſagen, er muß es abfragen. Das iſt alſo weſentlich ein dialogiſches Verfahren. Nun kommt es aber darauf an, daß Vorſtellungen mitgetheilt werden; dieſe müſſen doch ausgeſprochen und aneinandergeſezt werden, und ſo, daß ſie auf lebendige Weiſe im Zuſammenhang erſcheinen mit ſolchen, die ſchon mitgetheilt ſind, und da erſcheint der Geiſtliche darlegend. Das iſt das akroamatiſche Verfahren, wobei der Geiſtliche lehrend einwirkt und die Jugend zuhört. Dies ſind verſchiedene Methoden. Je weiter der Abſtand iſt zwiſchen dem Geiſtlichen und der Jugend, um ſo weniger wird er ſicher ſein, wenn er das akroamatiſche Verfahren durch eine lange Reihe fortſezt, ob es aufgefaßt iſt, und da wird es nothwendig ſein das akroamatiſche wieder durch das dialogiſche zu unterbrechen. Es giebt nun in dieſer Beziehung eine Vorſtellung die weit verbreitet iſt; man ſagt: es ſei eigentlich ein falſcher Ausdrukk daß man Vorſtellungen in jemand hineinlegen könne die er noch nicht hat, außer in ſo fern es Sachen der äußeren Erfahrungen ſind, wo es nur Ergänzung der ſinnlichen Erſcheinung iſt; aber ſo wie man ſie von ſichtbaren Gegenſtänden abſtrahirt könne man ſolche nicht hineinlegen, ſondern jeder habe ſie, aber man müſſe ihn überzeugen daß er ſie habe. Jeder wird dies zugeben von den κοιναι ἔννοιαι, von gemeinſchaftlichen Vorſtellungen. Es iſt hier der Ort dieſe

Theorie näher zu beleuchten. Man hat im Auge gehabt den Gebrauch der dialogiſchen Methode auf dem philoſophiſchen Gebiet, wie er ſich bei den Alten findet und durch die Sokratiſche Methode bezeichnet wird. Auf ſolche Weiſe von innen heraus ſei der chriſtliche Glaube zu entwikkeln. Bei einer philoſophiſchen Entwikklung kann man zurükkgehen auf etwas, was dem mit dem man es zu thun hat ſchon eine Gewißheit iſt. Ein jeder hat geredet ehe von einer philoſophiſchen Entwikklung die Rede ſein kann, und gedacht, und iſt dadurch zu gewiſſen ihm und anderen gemeinſchaftlichen Vorſtellungen gekommen, und die ganze Sokratiſche Methode beruht darauf, daß es ſolche Grundvorſtellungen giebt die jeder zum Bewußtſein bringen kann. Wenn man ſich nun den chriſtlichen Glauben vorſtellt als auf dieſem ſpeculativen Gebiet gelegen, ſo daß die chriſtlichen Glaubensſäze als allgemeine Wahrheiten vorgeſtellt werden, die aus jedem eben ſo entwikkelt werden können, und wenn man ſie auch jedem müßte demonſtriren können: ſo würde eine Anwendung dieſer Methode ſtattfinden. Wenn wir aber davon ausgehen, daß dem chriſtlichen Glauben Thatſachen zum Grunde liegen: ſo ſieht man wol daß dieſe Methode ſo gradezu nicht anwendbar ſein kann. Allerdings kann man in einem jeden unter der bloßen Vorausſezung des Gewiſſens das Bewußtſein der Sünde erwekken indem man nur auf Thatſachen allgemeiner Form zurükkzuweiſen braucht; auch läßt ſich allerdings in ſolchem Alter eine gewiſſe Ahndung davon entwikkeln, daß der einzelne für ſich ſelbſt dieſen Streit nicht werde hinwegräumen können, und alſo auch, daß wie es eine Befreiung geben ſoll, es auch eine Hülfe geben müſſe; dieſes wird ſich auch entwikkeln laſſen, aber ſchon nicht mit der Gewißheit. Aber daß Chriſtus als der Erlöſer aufgefaßt werden ſoll läßt ſich unmöglich von innen heraus entwikkeln; daher der Anſicht, die Sokratiſche Methode an und für ſich und das ganze Gebiet umfaſſend in Anwendung bringen zu können, immer eine Täuſchung zum Grunde liegen muß.

Es iſt zwiſchen der akroamatiſchen Methode und der dialogiſchen ein Gegenſaz, der ſich ſchwer aufhebt. Bei der dialogiſchen hat der antwortende den Faden, nicht der fragende. Es iſt kein anderes Mittel als den Antworten nachzugehen; in jeder Antwort liegt eine Möglichkeit von Combinationen aus denen ſie hervorgegangen, und das giebt immer den Anlaß zu Fragen. Bei der akroamatiſchen hingegen muß der redende ſeinem eigenen Gedankengange folgen, der Zuhörer muß nachfolgen. Denken wir alſo eine ſolche Vermiſchung beider Verfahren: ſo iſt auch bald der Geiſtliche, bald der antwortende Herr der Rede; aber der Geiſtliche ſoll doch eigentlich dominiren, und er muß alſo auch immer wieder auf den Faden zu kommen ſuchen. Was hier zu Hülfe zu kommen ſcheint iſt die faſt überall beſtehende Einrichtung, daß es für den Religionsunterricht einen Leitfaden giebt, es ſei daß er vom Kirchenregiment gegeben iſt oder der Wahl des Geiſtlichen überlaſſen. Wenn das aber auf der einen Seite allerdings eine Erleichterung zu ſein ſcheint, ſo iſt es auf der anderen Seite eine neue Schwierigkeit; nun wirkt ein drittes ein, der Gedankengang den das Buch nimmt, iſt doch in den wenigſten Fällen der, den der Geiſtliche ſelbſt nehmen würde. Ich meine damit nicht nur, wie die religiöſen Vorſtellungen geſtaltet werden, ſondern auch die Combinationen die das ganze beſtimmen. Dies iſt ein Gegenſtand, den wir nun beſonders behandeln müſſen.

Was die Sache ſelbſt betrifft, ſo iſt zunächſt auf das geſchichtliche zurükkzuweiſen. In der alten Kirche hat man nichts von Katechismen gewußt, auch lange nicht nachdem die Kirche ſich aus der einheimiſch geborenen Jugend ergänzte; man iſt der Analogie mit der früheren Praxis gefolgt. Da gab es eine Bekenntnißformel für die Täuflinge und wir können das Apoſtoliſche Symbolum anſehen als eine von mehreren Gemeinen zuſammengeſezte Formel dieſer Art. Indem die Täuflinge hierauf verpflichtet werden ſollten, mußte man wiſſen, ob ſie ſie verſtanden und da war die ὁμολογια der einzige Leitfaden für den Unterricht. Allerdings war in der erſten Zeit nicht vorauszuſezen eine Uebung mit der Schrift zu verkehren und darum hatte eine ſo kurze Formel einen großen Vorzug. Wie ſteht es aber mit unſeren Katechismen? Es iſt eine Eigenthümlichkeit in der chriſtlichen Kirche, denn es iſt nicht bloß in der evangeliſchen ſondern auch in vielen anderen, daß der Katechismus d. h. eben der Leitfaden für den Unterricht der Jugend zugleich ein ſymboliſches Buch iſt. Das ſind zwei Beſtimmungen die ſehr ſchwer mit einander zu vereinigen ſind. Ich glaube man kann ziemlich allgemein ausſprechen, daß eine gute ſymboliſche Schrift ein ſchlechter Katechismus ſein wird und ein guter Katechismus eine ſchlechte ſymboliſche Schrift. Die Art wie das entſtanden iſt läßt ſich leicht nachweiſen. In der alten Kirche war das apoſtoliſche Symbolum als allgemeines Glaubensbekenntniß eine ſymboliſche Schrift, aber zugleich Leitfaden für den Unterricht der Katechumenen, weil ſie dies Bekenntniß ablegen ſollten; aber dieſe Katechumenen waren keine Kinder; auf dieſe iſt dies übergegangen, und ſo haben ſich dieſe beiden Vorſtellungen von Katechismen und ſymboliſcher Schrift für eine beſtimmte Kirchengemeinſchaft mit einander vereinigt, da ſie doch eigentlich weit auseinander liegen. Wir ſind jezt gar nicht mehr in dem Fall, daß bei der Aufnahme der Kinder in die Gemeine das Glaubensbekenntniß die eigentliche Hauptſache wäre, denn wenn unſere Jugend confirmirt wird, wird ſie Mitglied einer beſtimmten Kirchengemeinſchaft; das Bekenntniß welches ſie ablegt iſt aber der gemeinſame chriſtliche Glaube, alſo iſt dies doch nicht das zulängliche. Nun iſt natürlich, daß der ganze Religionsunterricht des Geiſtlichen die eigenthümliche Lehre der Kirchengemeinſchaft, in der er ſelbſt productives Mitglied iſt, in ſich enthalten wird. Wenn man dieſe natürliche Vorausſezung macht, ſcheint kein Grund vorhanden um ihm für ſeinen Religionsunterricht einen beſonderen Leitfaden vorzuſchreiben, in dem die beſondere Lehre der abgeſonderten Kirchengemeinſchaft enthalten iſt. Wenn wir uns nun in die Trennung der Kirche in mehrere Kirchengemeinſchaften hineindenken und darauf ſehen, daß die Trennung nur in ſolchen Punkten den Grund habe, die der Schule angehören und für die anderen nur ein todter Buchſtabe ſind: ſo iſt auch in dieſer Hinſicht der Katechismus unnüz, und dann iſt auch die Trennung ſelbſt unnüz. Je mehr dies der Fall wäre, wie es der Fall iſt bei den Reformirten und Lutheranern: ſo ſieht man daß kein Grund iſt in Beziehung dieſer Trennung einen ſolchen Leitfaden des Unterrichts vorzuſchreiben, worin die ſtreitigen Lehren als Hauptpunkte hervorgehoben ſind. Man könnte ſie nur erwähnen indem man ſie als Gegenſäze bezeichnete, denn ſonſt kommen ſie nur als Controverspunkte ins Bewußtſein. Wenn wir nun fragen: Was für einen Grund hat dies Verfahren, welches in der evangeliſchen Kirche überwiegend geworden iſt, daß wirklich Vorſchriften beſtehen, was für ein Handbuch die Geiſtlichen zum Grunde legen ſollen? ſo iſt kein anderer Grund zu denken als das Intereſſe der beſonderen Kirchengemeinſchaft, daß die Unterſcheidungspunkte nicht vernachläſſigt werden. Wenn aber die Trennungspunkte ſolche ſind, die ſich nicht gemeinfaßlich darſtellen laſſen: ſo wird der Zwekk nicht erreicht und die ganze Maaßregel erſcheint als überflüſſig, und alles überflüſſige iſt zugleich ſchädlich. Dem Geiſtlichen wird zugleich ein Zwang angelegt, weil er ſeinen eigenen Gedankengang zu dem des Lehrbuchs ausgleichen muß; iſt nun der Zwekk überflüſſig oder überhaupt nur ein ſcheinbarer: ſo iſt das Ganze überflüſſig. Wenn eine ſolche Praxis lange Zeit in Uebung geweſen, ſo entſtehen daraus eine Menge von Verwirrunger. Wir ſehen, daß auch in den Ländern wo man anfängt die Trennung zwiſchen den beiden evangeliſchen Kirchen aufzuheben die Aufgabe entſteht, daß die beſtimmten Katechismen abgeſchafft werden. Soll nun aber etwas an die Stelle des aufgehobenen geſezt werden: ſo iſt das eine ſehr ſchlimme Aufgabe, denn man läßt ſich viel eher gefallen an etwas gebunden zu ſein, was ein groſes Anſehen des Alters für ſich hat, als an etwas, was man vor ſeinen Augen entſtehen ſieht.

Aber nun entſteht die Frage: Wenn dem Geiſtlichen ein Handbuch vorgeſchrieben iſt, wie ſoll er ſich dazu verhalten?

Hier müſſen wir nicht bloß auf das Verhalten der Combination ſehen, ſondern auch auf das der einzelnen Elemente. So wie ich eben ſagte, es wird nicht leicht einer ein Buch finden worin ſein Gedankengang befolgt iſt: ſo wird auch wol niemand ein Buch leicht finden, worin die religiöſen Vorſtellungen ſo ausgedrükkt ſind wie er ſie hat. Soll er ſich nun einer Autorität unterwerfen weil ihm das Buch als Leitfaden gegeben iſt, oder ſoll er beides im Ganzen frei behandeln ſowol den Inhalt als die Form? Im lezteren Fall geht die Abſicht warum eine ſolche Einrichtung gemacht iſt größtentheils verloren; in dem andern Fall aber ſeine Selbſtändigkeit. Denken wir uns die Vorſchrift daß der Geiſtliche ſich ſo ſoll an das Handbuch halten, daß er genau den Gedankengang und die Vorſtellungen wiedergiebt: ſo wird ſein ganzes Verfahren ein mechaniſches; das iſt nun durchaus gegen den Charakter der evangeliſchen Kirche. Es gilt aber die Vorausſezung daß es nicht die Abſicht des Kirchenregimentes ſein kann den Geiſtlichen auf dieſe Weiſe zu binden. Wenn wir uns alſo denken den Geiſtlichen ſich dieſer Freiheit bedienen, dabei aber die Klaſſe von Chriſten, die weil ſie ſelbſt nicht in der Gewöhnung der geſchriebenen Rede iſt, vor dem geſchriebenen und gedrukkten Wort einen beſonderen Reſpect hat: ſo iſt zu fürchten, daß es einen Zwieſpalt gründe in den Gemüthern, und da entſteht alſo wieder ein ſchlimmer Conflict. Soll ſich der Geiſtliche ganz aſſimiliren der Stufe worauf die Gemeine ſteht: ſo iſt dies grade gegen ſeinen Beruf ſtreitend indem er ſie auf eine höhere Stufe führen ſoll.

Ein ſolcher Leitfaden gehört immer einer beſtimmten Zeit und einer beſtimmten Gegend an; je mehr dies der Fall iſt, deſto beſſer und nüzlicher iſt er, er enthält dann ſchon alle weſentliche Punkte aus der religiöſen Sprache welche ſich die Jugend aneignen ſoll. Je beſſer er iſt, deſto mehr iſt er auf Zeit und Raum beſchränkt; je weniger er dies thut, deſto mehr entfernt er ſich von ſeinem Charakter, denn er wird ſonſt etwas, das der Jugend erſt erklärt werden muß, nämlich nicht die Vorſtellungen, denn das verſteht ſich von ſelbſt, ſondern die Sprache. Je mehr dies bei ihm nöthig iſt, deſto mehr erſchwert er das Geſchäft. Das Lehrbuch iſt entweder ganz und gar in der bibliſchen Sprache, wo eine große Menge von Ausdrükken vorkommen die dem gemeinen Leben fremd ſind oder in anderer Bedeutung vorkommen oder ganz in der Bücherſprache abgefaßt, und die Jugend iſt in demſelben Fall. So ſieht man wie die Aufgabe kann erſchwert werden indem ein großer Theil der kurzen Zeit verwendet werden muß, um es der Jugend zugänglich zu machen. Je allgemeiner der Katechismus iſt, deſto ſchädlicher iſt er; je ſpecieller, deſto nüzlicher, und der ſpeciellſte iſt der, welchen ſich der Geiſtliche ſelbſt macht, und der allerſpeciellſte der den er ſich jedesmal ſelbſt macht.

Bei einem vorgeſchriebenen Lehrbuch hat es den Schein, als ob dieſe Vorſchrift vorausſezte ein Mißtrauen gegen die Fähigkeit des Geiſtlichen oder gegen die rechte Geſinnung d. h. in Abſicht auf ſein Verhältniß zu ſeiner Kirche. Hat der Geiſtliche die gehörige Bildung in der Religion: ſo ſcheint eine ſolche Anleitung ganz unnöthig, da er Gehalt und Lehrfähigkeit haben ſoll ohne fremde Hülfe. Gehen wir zurükk auf ihre Entſtehung: ſo waren ſie urſprünglich, wie Luther ſelbſt ſagt, für die einfältigen Pfarrer beſtimmt. Da wurden dieſe Erläuterungen aufgeſezt, um ihnen zu zeigen worauf ſie die Jugend vorzüglich hinzuleiten hätten. Nun ſoll es keine einfältigen Pfarrer geben, ſie ſollen verſchwinden und damit auch die Nothwendigkeit der Katechismen.

In der reformatoriſchen Zeit finden wir zwei verſchiedene Richtungen, einmal nur ein allgemein feſtes Fundament feſtzuhalten, andererſeits eine gewiſſe Neigung das eigenthümlich ſymboliſche in den Volksunterricht einzupflanzen mit viel zu ſtarker dogmatiſcher Richtung. Das erſte iſt im Katechismus von Luther, das zweite im Genfer und Heidelberger; leztere haben auch mehr Richtung auf die Erbauung. Dabei liegen verſchiedene Vorſtellungen vom Geſammtzuſtande zum Grunde.

Wenn Luther auf raſche Entwiklung des religiöſen Gefühls im Volke gerechnet hätte: ſo hätte er ſeinen Katechiſmus anders eingerichtet; die beiden anderen aber berükſichtigen den Zuſtand des Volkes zu wenig und dagegen zu viel die Gegenſäze der Kirchenparteien. Nach den veränderten Verhältniſſen iſt keins von beiden das zwekmäßige. Betrachten wir die neueren katechetiſchen Anweiſungen in verſchiedenen Landestheilen: ſo iſt nicht zu läugnen, daß immer ein Beſtreben der Willkür und Einſeitigkeit ein Ziel zu ſezen vorgewaltet hat. Dies iſt aber wieder Einſeitigkeit und Willkür und ſo iſt nichts gewonnen, denn die Geiſtlichen nach ihrer theologiſchen Privatüberzeugung ſteigern ſie zur allgemeinen Geltung, während ſie natürlich auch auf einer beſtimmten Seite ſtehen. Solche Anweiſungen aber können und ſollen den Geiſtlichen nicht hemmen, er wird ſie immer zu Mitteln brauchen können um auf ſeine Weiſe zu handeln. Bei einer großen Differenz in der Kirche iſt es nicht möglich, daß der Geiſtliche ſich nicht ſollte ſeiner völligen Freiheit bedienen gegen die Katechismen. Denken wir uns ein rationaliſtiſcher Geiſtlicher ſei an einen ſupernaturaliſtiſchen Katechiſmus gewieſen und umgekehrt: ſo muß er ihn nothwendig in das ſeinige hinüberſpielen und klar ſeinen Gegenſaz ausſprechen. In beiden Fällen kann der Zwekk nur auf Umwegen erreicht werden. In einem ſolchen Zuſtande der Kirche iſt es nicht rathſam einen Katechiſmus einzuführen, der eine von beiden Farben hat; alſo einen der in der Mitte durchgeht? Dies iſt leicht zu ſagen aber wol unmöglich auszuführen, und je größer die Differenzen ſind deſto größer iſt das Mißtrauen gegen jede Mitte; man verlangt durchaus daß alles öffentliche eine beſtimmte Partei annehme, ſonſt iſt er ein Gegenſtand des Mißtrauens beider Parteien. Neulich hat man ein Hülfsmittel aufgefunden das ſich ſehr empfiehlt, daß nämlich ein Katechiſmus nur in bibliſchen Säzen verſirt: ſo ſcheint das Mißtrauen gehoben und der Katechiſmus jedem bequem. Das ſcheint ſo, aber bei näherer Betrachtung laſſen ſich unter dieſer Form entſchieden entgegengeſezte Katechiſmen denken. Wollte einer nur Sprüche Chriſti hineinnehmen, nimmt aber nur populäre Sprüche aus den drei erſten Evangelien, nichts aber von der perſönlichen Würde Chriſti aus dem Johannes und nichts von Paulus: ſo würde jeder ſupernaturaliſtiſche Theolog und Geiſtliche ſagen: dieſer Katechismus iſt rationaliſtiſch, und umgekehrt. Alſo damit iſt nichts geholfen. Ich weiß nicht ob ich die Folgerung ziehen ſoll, daß die Katechismen überhaupt nichts taugen, da noch kein zwekkmäßiger erſchienen iſt, oder ob es mit unſerer katechetiſchen Kunſt noch ſchlecht ſteht. Den lutheriſchen kleinen Katechismus will ich ausnehmen, weil er bloß den Text enthält. Die kleinen Erklärungen aber ſtehen in keinem Verhältniß zum ganzen ſondern ſind gewiſſermaßen kleine Muſterkatechiſationen. Luther freilich konnte nichts beſſeres thun als den Pfarrern ein ſolches Muſter voll körniger Popularität in der Behandlung der einzelnen Gegenſtände geben. Durch dieſe Erklärungen iſt der Decalog ſelbſt ſehr chriſtianiſirt, d. h. von den äußeren Handlungen auf die innere Geſinnung zurükgeführt. Doch hätte Luther noch etwas beſſeres gethan, wenn er den Decalog verlaſſen und das was Chriſtus ſelbſt zur Summa des Geſprächs macht, auf dieſe Weiſe behandelt hätte. An den neueren Katechismen iſt zu tadeln daß ſie viel zu ſehr der dogmatiſchen Form folgen und nichts ſind als eine herabgeſtimmte Dogmatik ſelbſt.

Denken wir uns einen öffentlich eingeführten Katechismus und wir fragen nach dem Ziel des katechetiſchen Unterrichts unter dieſer Form, ſo ſagt man: wenn die Jugend dieſen Katechismus inne hat und billigt, ſo muß man mit ihr zufrieden ſein. Nehmen wir dies buchſtäblich ſo daß der Katechismus auswendig gelernt worden iſt mit Berichtigungen und Erklärungen: ſo wäre die Selbſtändigkeit des Geiſtlichen ein Minimum. Was hat er nun für eine Bürgſchaft daß dies angeeignet und eingelebt iſt? nur eine negative, er hat keine Einwendungen und kein Nichtverſtehen bemerkt; dies aber iſt unzulänglich. Iſt das Auswendiglernen Hauptgeſchäft: ſo kann nicht mehr als dieſes erreicht werden. Wenn zwei daſſelbe auswendig lernen: ſo reproduciren ſie es doch gewiß verſchieden nach ihrem Verſtändniß und ihrer Eigenthümlichkeit. Alle können mißverſtehen und es doch nicht wiſſen. Die einzige Correction dafür liegt in der möglichen Selbſtthätigkeit der Kinder; werden ſie dazu nicht genöthigt, ſo hat der Geiſtliche keine Bürgſchaft. Dies gilt nicht nur vom Auswendiglernen, ſondern auch von allen Erläuterungen und allen ascetiſch fortgehenden Reden des Geiſtlichen. Alles wahre hierin kann nur in der Geſprächsform liegen. Der Geiſtliche mag einen Leitfaden haben oder nicht, das Element des katechetiſchen Verfahrens bleibt das Geſpräch. Im erſten Fall giebt ihm der Katechismus die Veranlaſſung, im anderen hat er keine ſolche gegebene Veranlaſſung. Ein ſolcher Leitfaden kann aber auch ſo angeſehen werden, daß nicht hinter ihm zurükkgeblieben und von dem nicht abgewichen werden ſoll; übrigens ſei das Geſchäft frei dem Geiſtlichen überlaſſen. Dies giebt quantitativ ein anderes Reſultat; was über den Leitfaden hinausginge, wäre Sache des freien Geſprächs. Doch das Verfahren wäre immer daſſelbe wie oben.

Der ganze Werth eines ſolchen Hülfsmittels iſt nicht immer in ſeiner erſten Entſtehung und wird oft auf einen anderen Zwekk hingeleitet. Iſt es gut, daß der Geiſtliche der Jugend die Ordnung in die Hand giebt, nach der er katechiſiren will? Hierin hat ſich unſere Frage verwandelt. Der Katechismus ſoll eigentlich den Zwiſchenraum ausfüllen zu den verſchiedenen einzelnen Unterredungsſtunden; in Gegenwart des Geiſtlichen bedarf die Jugend deſſen nicht, ſondern nur zur Vorbereitung und Wiederholung. Je mehr man dies dem Leitfaden zutrauen kann deſto zwekkmäßiger iſt er; die ganze Ueberſicht kann er der Jugend gegenwärtig halten und das einzelne in Erinnerung bringen. Ein Leitfaden zu dieſem Behuf muß einmal ſo kurz wie möglich ſein, um den Zuſammenhang zu vergegenwärtigen; ſo ausführlich wie möglich aber, um das einzelne in Erinnerung zu bringen. Beide Forderungen widerſprechen ſich. Soll er das lezte thun: ſo muß ihm das geſagte durchaus entſprechen, der Geiſtliche müßte ſich genau an ihn binden; deshalb müßte er eng zuſammenhängen mit dem Geiſtlichen oder von ihm ſelbſt ſein. Der andere Zweck den Zuſammenhang ins Gedächtniß zu bringen wird eigentlich nur von einem Regiſter oder einer Tabelle erreicht. Doch welcher Jugend kann denn dies nüzen? Immer muß der Vortrag des Geiſtlichen den Zuſammenhang vergegenwärtigen. Bei der Tabelle kommt alles auf das Eintheilungsprincip an; dies iſt aber ſubjectiv, und erſt wenn man dies begriffen hat kann die Tabelle objective Gültigkeit haben. So kommen wir alſo zum Reſultat, daß es eigentlich wünſchenswerth wäre beim katechetiſchen Unterricht ſich keines Leitfadens zu bedienen.

Nun aber hält man es für nöthig und nüzlich beim Unterricht der Jugend einzelnes ins Gedächtniß zu bringen und *auswendig lernen* zu laſſen. Da iſt freilich geſchriebenes nothwendig. Es fragt ſich, Iſt dies gut und nüzlich? Was die bibliſchen Sprüche betrifft: ſo ſind ſie unabhängig von dem Leitfaden; die Bibel iſt in den Händen des Volks und ein neues Teſtament muß jeder in den Unterricht bringen können; das Auswendiglernen der Sprüche iſt alſo unabhängig vom Leitfaden. *Das Auswendiglernen religiöſer Säze im Katechismus iſt aber unmöglich zweckmäßig.* Das Memoriren haftet immer mehr am Buchſtaben ſelten am Gedanken; man gewinnt alſo nur bei ihnen den Buchſtaben zu fixiren und nährt den Wahn, als ob darin etwas religiöſes inwohne; und doch iſt es eine allgemeine Erfahrung, daß viele ihren Katechismus aus den Jugendjahren wiſſen und in ihrem Leben doch durchaus ſeine Wirkſamkeit verläugnen. Man ſagt, man müſſe der Jugend etwas mitgeben für ihr Leben an das ſie ſich erinnern könne und ſich vor dem Böſen bewahren. Doch um dies zu thun muß ſchon ein religiöſer Sinn da ſein; ohne religiöſen Gedankenzuſammenhang hilft der Gedächtnißſchaz nicht. Beſſer iſt es alſo mit der Vorausſezung anzufangen und die Zeit benuzen einen religiöſen Gedankenerzeugungsproceß in ihnen anzuleiten; geſchieht dies: ſo kann es für das Leben weiter wirken ohne Buchſtaben. Es iſt nur ein eingebildeter Schaz den man der Jugend gewöhnlich mitgiebt, deſſen Verwaltung und Anwendung man nicht geſichert hat. Das Auswendiglernen macht daher den Leitfaden nicht nöthig, und der Geiſtliche hat alſo hier alles aus dem Leben zu greifen und braucht ſich nicht binden zu laſſen durch ein gegebenes.

Was alſo den dem vorgeſchriebenen Leitfaden und Katechismus zum Grunde liegenden Zwekk betrifft, ſo iſt gewiß daß er nur unvollſtändig erreicht werden kann. Er kann ein doppelter ſein, einmal daß vermittelſt des Lehrbuchs die Lehre ſelber in einem beſtimmten Typus vorgetragen werde, und ſodann, daß man ſicher iſt daß vermöge des Lehrbuchs auch das Ganze im chriſtlichen Unterricht vorkommt. Beides kann nur auf unvollkommene Weiſe erreicht werden. Wenn der Lehrtypus des Katechismus dem Lehrer nicht zuſagt, wer kann es ihm wehren oder ihn controlliren, wenn er die Anweiſungen des Katechismus berichtigt? Mit dem zweiten iſt es eben ſo; wie kann man es einem wehren daß er einen Theil ausführlich, den anderen nicht eben ſo abhandelt? Dafür liegt auch kein Maaß im Katechismus ſelber. So wie man dem Geiſtlichen das Geſchikk und den Ernſt zutrauen kann, ſich ohne Leitfaden zu behelfen, den chriſtlichen Typus der Lehre auf eigene Weiſe wiederzugeben, ſollte man ſich mit Katechismen nicht plagen. Die ſchwierige Aufgabe in der Geſprächsführung wird eher zu löſen ſein bei einem Gedankengang, den man ſich ſelbſt entworfen, als bei einem, der einem aufgedrungen iſt, und die Kunſt der Katecheſe wird in dieſem Fall nicht ſo leicht erreicht werden können.

Man hat häufig beim Religionsunterricht in den Uebungen ſchriftlicher Mittheilung des dargeſtellten eine Unterſtüzung des Unterrichts ſelber geſucht. Das paßt für den Religionsunterricht weniger als für jeden anderen Gegenſtand. Sieht man auf die ungeübteren, ſo iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der Fähigkeit dem Geſpräch zu folgen und das Geſpräch führen zu helfen und zwiſchen der einer eigenen Conception. Nun ſagt man, es iſt hier nur von einer Wiederholung des geſagten die Rede, und weil der reine Gang der Entwikklung im Geſpräch oft unterbrochen iſt, iſt es gut, wenn man ein Mittel hat zu wiſſen, ob doch der ganze Zuſammenhang gefaßt worden iſt. Was die ungeübten betrifft, ſo kommt es nicht darauf an daß ſie die Gegenſtände im Zuſammenhang ſich imprimiren, in dem ſie vorgekommen ſind, ſondern ſie an ſich feſtzuhalten; und das zu wiſſen braucht es keiner ſchriftlichen Wiederholung. Bei der Geſprächsführung iſt es natürlich, daß man oft auf das geſagte zurükk kommt, und kann da beſſer erfahren, ob etwas gefaßt worden wenn einer die Anwendung zu machen verſteht. Bei denen die weiter fortgeſchritten ſind wird leicht der ſchriftliche Aufſaz eine ἐπίδειξις, und nichts iſt weniger paſſend für den Religionsunterricht als dies. Bei der Geſprächsführung wird der Unterſchied der Talente gar nicht ſo heraustreten können, denn die Ueberlegenheit des Lehrers über die weiterfortgeſchrittenen iſt weit größer als die der lezteren über die ungeübten, und muß dadurch jede Differenz zwiſchen ihnen verſchwinden. Bei dem Aufſaz tritt der Lehrer nicht mit auf, und da entſteht eine Concurrenz die immer zu vermeiden iſt.

Wir finden den Fall häufig, daß der zugleich vom Geiſtlichen zu Unterrichtenden eine zu große Anzahl iſt, um nüzlich unterrichtet werden zu können; die Kinder müſſen getheilt werden; *wie iſt es am zweckmäßigſten ſie zu theilen?* Hier giebt es dreierlei Maximen, die Trennung nach *Geſchlechtern*, nach *Ständen*, und nach *Alter* und *Fortſchritten*. Was das erſte betrifft, iſt die Trennung dieſer Art überall in den Volksſchulen eingeführt, und ſcheint es als ob eine Vereinigung der Geſchlechter im Religionsunterricht ungewöhnlich ſein und nachtheilig wirken könnte. Einerſeits giebt es einen Reiz der vom weſentlichen abführt, und andererſeits kann es etwas ſtörendes haben als fremdes. Das liegt aber nicht in der Natur der Sache, ſondern nur in den äußeren Verhältniſſen. Wenn man das eine und das andere abwehren kann, liegt in der Sache ſelbſt nur vortheilhaftes, weil da die

Kinder ſich gleich unterſcheiden in der Art und Weiſe den Gegenſtand anzuſehen, das eine durch das andere ergänzt wird. Aber in den meiſten Fällen werden die äußerlichen Gründe doch das Uebergewicht bekommen und wird man jenen Vortheil aufheben müſſen. Gehen wir auf den Zweck des Unterrichts, daß er eine Vorbereitung ſein ſoll für den Cultus, ſo weiſet das weit mehr auf eine Vereinigung beider Geſchlechter hin, und da der Religionsunterricht das vermittelnde iſt zwiſchen dem Cultus und der Familie, wird auch dies immer das natürliche bleiben. Was das zweite betrifft: ſo kommt dieſer Unterſchied nur in gewiſſen Situationen vor und wird ſich bedeutender zeigen in größeren Städten. Es erhellt ſchon aus dem geſagten, daß eine ſolche Trennung nicht wird rathſam ſein. Durch den Religionsunterricht muß die Jugend gewöhnt werden an die Gleichheit die im Cultus herrſcht. Es hat ſchon etwas widriges wenn in der Kirche die Stände durch die Lokalität unterſchieden ſind; in der chriſtlichen Kirche muß dieſer Unterſchied verſchwinden und daran muß die Jugend im Religionsunterricht gewöhnt werden. Die Analogie iſt durch die Schulen gegeben, wo in höheren Anſtalten Kinder aus allen Ständen ſind, und darf daher dieſer Unterſchied im Religionsunterricht nicht hervorgehoben werden. Wenn auch die Anzahl ſo groß iſt, daß der Geiſtliche die Kinder in viele Abtheilungen ſpalten ſollte, ſo müßte er doch nicht auf dieſen Unterſchied ſehen, denn dies Zuſammenſein ſoll ein Bild der chriſtlichen Gemeine ſein. Wenn im Unterſchied der Stände auch ein Unterſchied der Fortſchritte läge, ſo wäre etwas darin; das iſt aber ganz falſch und in Beziehung auf den Religionsunterricht gar nicht wahr. Es läßt ſich freilich mit Kindern aus höheren Ständen beſſer reden, aber warum ſoll der Geiſtliche ſich hier auf etwas einlaſſen was er in ſeinen anderen Geſchäften nicht durchführen kann? Auf der Kanzel muß er doch allen Ständen gerecht ſein und ſo ſteht er dann in Widerſpruch mit ſich ſelber. Man muß ſich auflegen in der Katechiſation der Verſchiedenheit gerecht zu werden wie auf der Kanzel. Nun iſt wahr, daß der Religionsunterricht ſich unmittelbar auf das innerlichſte wendet, worin dieſe Unterſchiede verſchwinden; und nimmt man an, daß die Kinder bei einer großen Verſchiedenheit der Bildung weniger einander verſtändlich machen könnten; ſo muß der Geiſtliche ihnen verſtändlich machen, was ſie nicht können, und ſie lehren ihr Bewußtſein beſſer zuſammenzuhalten. Dann werden ſie an das Verſtehen gewöhnt werden auch deſſen, was ihnen erſt geſagt werden muß. Es wird alſo als in der Natur der Sache liegend nichts übrig bleiben als die Eintheilung nach den Fortſchritten, die meiſt vom Alter ausgeht. Dieſe ſollte auch die dominirende ſein; aber es liegt vieles in den gegenwärtigen Verhältniſſen, was es rathſamer macht die Theilung der Geſchlechter vorzuziehen. Wenn die Nothwendigkeit da iſt, muß man ſich über das Zuſammenſein der fortgeſchrittenen und ungeübten zu tröſten wiſſen und es unſchädlich machen. Das wird nicht beſſer als durch die dieſem Unterricht natürliche Form geſchehen können, denn der Lehrer tritt da auf als Vermittler, und läßt das was für die zurükkgebliebenen geſchieht den fortgeſchrittenen zur Wiederholung und Belebung dienen. Hiebei kommt alles auf die dialogiſche Geſchikklichkeit an, das iſt die wahre Virtuoſität. Die Klarheit der religiöſen Vorſtellungen müſſen wir beim Geiſtlichen vorausſezen, aber die Kunſt unmittelbar einzugehen in die Aeußerungen der Kinder die allemal unvollkommenes, unverſtändiges, verworrenes mit enthalten werden, und aus dieſen das richtige zu vermitteln auf eine Weiſe, die ihre Garantie im Bewußtſein der Kinder ſelber hat, das iſt die weſentliche Kunſt hierin. Sie iſt etwas worüber wenig in der Theorie zu ſagen iſt und was ein jeder nur durch ſich ſelber erlernen kann, nicht von einem anderen. Es findet hierin weniger Nachbildung ſtatt als auf anderen Gebieten, weil alles von der eigenen Individualität ausgehen muß und der gemäß ſein. Es giebt hierin, wie wenig Theorie ſo auch wenige Muſter, und das einzig zu empfehlende iſt, daß man das Geſchäft immer als Uebung behandelt, ſich Rechenſchaft giebt wo man gefehlt hat und wie man es hätte machen müſſen. Dieſe Kritik über ſich ſelber iſt das einzige was einen weiter bringen kann.

Wenn ich mir denke, daß eine Anzahl von Kindern den Religionsunterricht beginnt und daß die Ungleichheit ſelbſt das Maximum hat: ſo muß das Reſultat doch bleiben, daß die Ungleichheit verringert wird; es iſt ja ein Zuſammenleben, und das größere und beſſere muß doch auf das geringere eine größere Gleichheit wirken. Treten aber Kinder in den Religionsunterricht, bei denen das Maximum von Gleichheit iſt: ſo wird das Reſultat am Ende ſein daß eine Ungleichheit entſteht. Dieſe Ungleichheit beruht auf etwas urſprünglichem im einzelnen ſelbſt und auf den Verhältniſſen, in welchen der einzelne zum Centrum ſteht; denn das iſt nicht zu vermeiden, daß der Geiſtliche auf den einen mehr wirkt als auf den andern; ganz unabſichtlich wird der eine ſich mehr aneignen als der andere.

Unſer Gottesdienſt iſt ganz und gar für die erwachſenen Gemeineglieder eingerichtet. Demohnerachtet finden wir, daß die Jugend vor der Zeit, ehe und während ſie zum Religionsunterricht kommt, anfängt den Gottesdienſt zu beſuchen. Der Geiſtliche als Liturg hat ſich daran nicht zu kehren und auf die Kinder in der Kirche nicht Rükkſicht zu nehmen. Wie verhält ſich dieſe vorgängliche Theilnahme am Gottesdienſt zum Religionsunterricht? Auf der einen Seite nicht auf vortheilhafte Weiſe. Dies Alter iſt ſelten gewöhnt und auch nicht im Stande einem zuſammenhängenden Vortrag zu folgen, und iſt es nicht anders, als daß die Kinder in der Kirche zerſtreut ſind; daraus entſteht eine Gewöhnung die in den Religionsunterricht ſehr nachtheilig einwirkt. Bringen die Katechumenen dies mit, ſo muß der Geiſtliche darauf eingerichtet ſein daß ſie in jedem Augenblikk zerſtreut ſein können. Es kommt oft noch dies hinzu: auf eine ſolche Weiſe in einem zerſtreuten Zuſtand und mit einer wegen Mangel der Vorbereitung wahrhaften Unfähigkeit in den Vortrag einzugehen, hören doch die Kinder die religiöſe Sprache und bilden ſich Vorſtellungen ihnen in den Momenten wo ſie nicht zerſtreut ſind, und da wird denn viel falſches beigemiſcht ſein; und das iſt die Art wie der Geiſtliche die Kinder empfängt, einmal mit einer poſitiven Verwirrung der religiöſen Vorſtellungen und dann mit einer Gewöhnung die Rede in einem zerſtreuten Zuſtand anzuhören. Das erſchwert wieder das Geſchäft, muß aber nothwendig berückſichtigt werden; denn wenn auch die Kinder nicht in die Kirche gehen, ſo erhalten ſie doch religiöſe Vorſtellungen aus dem Leben und oft von ſolchen bei denen dieſe ſelbſt nicht klar ſind, und dies Uebel kann durch einen vereillgen Beſuch der Kirche nur vermehrt werden.

Iſt der Religionsunterricht nicht ein ordentliches Zuſammenleben mit der Jugend: ſo wird er wenig erſprießliches geben; es laſſen ſich aber für das Zuſammenleben unter der Form des Geſprächs keine beſtimmten Regeln geben. Da die Zeit beſchränkt iſt und die Geſprächsform auch Antworten der Kinder vorausſezt, und ſo eine beſtimmte Zeit nicht angegeben werden kann, wie bald ein Gegenſtand aufs reine gebracht werden ſoll: ſo ſind doch ungeregelte Geſpräche zur Sache gehörig, und kommt man dadurch auch nicht bis zu dem Punkte den man erreichen wollte: ſo kommt man doch zu einem andern der an ihn grenzt, wenn man nur immer bei der Sache bleibt. Aber freilich je kürzer der geſtellte Zeitraum iſt, um ſo mehr bedarf er etwas um die allzugroße Beweglichkeit des Geſprächs zuſammenzuhalten. Wenn der Zweck ſoll erreicht ſein: ſo ſoll die Jugend einen Complexus der religiöſen Vorſtellungen haben. Dieſen bekommen ſie bei der eingeſchlagenen Methode nur auf eine zerſtreute Weiſe, ſo daß ſie auf dieſe Weiſe nicht zum Bewußtſein kommen daß ſie einen Complexus haben. Dieſes Bewußtſein iſt ihnen aber nothwendig. Wie bekommen alſo dieſe Vorſtellungen ihre Befriedigung? dadurch, daß ſie im Complexus mitgetheilt werden. Wenn ſie die chriſtliche Kirchengemeinſchaft für eine ſolche anerkennen, ſoll ihnen da erſt gegen das Ende dieſe Befriedigung mitgetheilt werden, ſo daß ſie vorher an keinem Punkte wiſſen wie ſie zu dieſem Complexus ſtehen? Bis an das Ende verſpart wird dies überraſchen. Muß dieſer Complexus doch einmal mitgetheilt werden, warum nicht früher? Wäre der ganze Religionsunterricht nur ein labyrinthiſcher Spaziergang durch religiöſe Vorſtellungen: ſo iſt keine Klarheit darin; ein Rükblikk auf das Vergangene und ein Hinblikk auf das Kommende iſt durchaus nothwendig, um ſich im Ganzen zu orientiren; dies ſei der Zielpunkt nach welchem man ſich einrichten muß. Um das freie Geſpräch zu zügeln, iſt es alſo durchaus nothwendig ſich beſtimmte Abſchnitte zu machen.

Was iſt alſo nun die eigentliche Materie des Religionsunterrichts? Dabei gehen wir auf den Zwekk deſſelben zurükk. Nach Beendigung des Religionsunterrichts wird die chriſtliche Jugend als ſelbſtändiges Gemeineglied angeſehen, als tüchtig dazu Theil zu nehmen am evangeliſchen Cultus, in welchem das Leben der Gemeine ſich am meiſten offenbart. Das iſt zwar das wichtigſte in der Erſcheinung, aber nicht das einzige, ſondern wir ſezen voraus, daß eine religiöſe Lebensentwikklung im einzelnen für ſich fortgehe, die ſeiner Theilnahme am Cultus zur Unterhaltung dient. Dabei nehmen wir als Förderungsmittel des religiöſen Lebens das unmittelbare Verhältniß an, in dem jeder Chriſt zu dem göttlichen Wort ſtehen ſoll. Nun iſt jeder einzelne der Glied einer Gemeine iſt, zugleich auch aufgenommen in ein Familien- und ein bürgerliches Leben, und in dieſem ſoll er die Gemeine der er angehört, ihre Geſinnungen und Lebensanſichten repräſentiren. Auch dazu ſoll die chriſtliche Jugend tüchtig gemacht werden, daß ſie als ſelbſtändiges Mitglied der Gemeine, dieſe in den häuslichen und bürgerlichen Verhältniſſen repräſentiren kann. Was wird geſchehen müſſen um dieſen Zwekk zu erreichen? Wenn wir den ganzen Complexus den wir uns dargeſtellt verfolgen, erſcheint die Schrift als der eigentliche Centralpunkt. Einmal iſt es das charakteriſtiſche unſerer Kirche daß ſie jeden Chriſten in ein unmittelbares Verhältniß mit der Schrift ſtellt. Die Gemeine hat kein Recht einen einzelnen aufzunehmen als

Mitglied, der in dieſem Verhältniß nicht ſtehen kann. Die chriſtliche Jugend muß daher in den Stand geſezt werden die Schrift ſelbſt zu gebrauchen. Daß es hier eine Grenze geben wird iſt offenbar, weil nicht die ganze chriſtliche Jugend ſoll theologiſch gebildet werden. So wie dies ein Maximum wäre, werden wir auch gewiß ein Minimum finden das für dieſen Zwekk nicht zureicht, und werden wir ſuchen müſſen feſte Grenzen zu ſtekken, was freilich eine ſchwierige Aufgabe iſt. An dieſen Punkt knüpft ſich von ſelbſt das übrige an. In unſerem evangeliſchen Cultus wo alles weſentliche durch die Rede geſchieht, iſt der ganze *Complex religiöſer Vorſtellungen* der in der Sprache niedergelegt iſt, das allgemeine Medium. Ohne dieſen inne zu haben kann niemand auf eine reale Weiſe an unſerem Cultus Theil nehmen. Dieſer Complexus von Vorſtellungen umfaßt ſowol das theoretiſche als das praktiſche der chriſtlichen Lehre, die Glaubens- und Sittenlehre. Ohne dies giebt es keine lebendige Theilnahme am Cultus. In dieſem aber findet der einzelne auch niedergelegt die Geſinnungen der chriſtlichen Gemeine und die Lebensanſichten derſelben, die er in ſeinem eigenen Leben repräſentiren ſoll; und das was ihn in den Stand ſezt Theil zu nehmen am Cultus, iſt auch das, was die Gemeine thun muß, ihn in den Stand zu ſezen ſie zu repräſentiren. Dazu den Willen mitzutheilen gehört in die Entwikklung ſeines religiöſen Lebens, die wir auf gewiſſe Weiſe vom Religionsunterricht geſondert haben. Aber bei dieſem Willen wäre noch immer eine Unfähigkeit da, wenn er ſich dieſer Vorſtellungen nicht ſo bemächtigt hätte, daß er in einzelnen Fällen geeignet iſt unter dieſelben zu ſubſumiren. Das iſt alſo das zweite nächſt der Beſchäftigung mit der Schrift, und dies beides iſt das hauptſächlichſte Material des öffentlichen Religionsunterrichts.

Aber zweierlei müſſen wir noch beſonders beantworten. Ein für uns wichtiger Theil unſeres Cultus iſt der *Kirchengeſang*, der gemeinſchaftliche Vortrag der religiöſen Poeſie, wie ſie als Gemeingut und als gemeinſames Darſtellungsmittel ins öffentliche Leben der Kirche aufgenommen wird. Sie gehört auch in das Gebiet der Sprache. Indem wir dies zunächſt in den Complexus der die Glaubens- und Sittenlehre bildenden Vorſtellungen geſezt haben, iſt darin die chriſtliche Poeſie nicht mitbegriffen, denn ſie hat wieder ihre eigene Sprache, iſt nicht dadurch verſtändlich, daß man jenen Complexus von Vorſtellungen inne hat. Hier müſſen wir als etwas beſonderes dies mitſezen, und iſt es etwas wichtiges für unſere Kirche, daß das Intereſſe und der Geſchmakk am Kirchengeſang erhalten werde. Daraus allein kann entſtehen, daß der Schaz der kirchlichen Poeſie ſich vermehrt, was zu wünſchen iſt weil einiges doch von ſelbſt antiquirt wird. Die Jugend wird zum Cultus nicht gehörig vorbereitet ſein, wenn ſich die Sorge nicht auch auf dieſen Punkt wendet. Man könnte ſagen, Dies Intereſſe wird ſich am beſten entwikkeln in der Familie; denken wir uns da eine häusliche Erbauung, ſo wird auch das Kirchenlied da ſeine Stelle finden und die Jugend wird mit demſelben groß werden. Die Vorausſezung haben wir noch nicht abgeläugnet, und in allen Sammlungen kirchlicher Lieder iſt auf den häuslichen Gebrauch Rükſicht genommen. Wenn nur ſonſt das religiöſe Leben entwikkelt wird, wird ſich der Geſchmakk an der religiöſen Poeſie von ſelbſt finden, und wenn die beiden Vorausſezungen gehörig geltend gemacht werden können, ſo würde in dieſer Hinſicht der Religionsunterricht überflüſſig ſein.

Ein anderer Nebenpunkt würde dies ſein: wenn der einzelne in ſeinem Leben die Geſinnungen und Lebensanſichten der Gemeine repräſentiren ſoll, muß er im Ganzen mitleben. Dafür ſoll zunächſt geſorgt ſein durch die Verfaſſung der Kirche, die das lebendige Verhältniß zwiſchen den einzelnen und der Geſammtheit conſtituirt und erhält. Auch dies vorausgeſezt, iſt doch die Gemeine der ganzen Kirche ein geſchichtliches Ganzes, und der einzelne kann nur in dem Maaß mit ihr leben als er ſie ſich als geſchichtliches Ganzes angeeignet hat. Eine gänzliche Unkenntniß und Bewußtloſigkeit in dieſer Hinſicht iſt bei dem Verhältniß, in welches unsere Kirche den einzelnen zu sich stellt, ein unwürdiger Zustand des einzelnen. Wenn wir den Grundsaz daß das geschichtliche Leben nur im Klerus zu sein braucht aufstellen wollten, müßten wir den katholischen Gegensaz festsezen. Es giebt Unterschiede, und diese können wir nicht negiren; es ist aber vielmehr der Unterschied, der am bestimmtesten den Theil des Ganzen, den wir den gebildeten nennen, unterscheidet von dem andern. Diese Unterscheidung besteht und wird auch nie aufhören, aber wir haben kein Recht sie als eine angeborene anzusehen, wie auch nicht als eine solche, die sich von selbst entwikkeln muß ohne daß wir etwas dabei thun. Weil wir nicht wissen können ob ein einzelner fähig ist, in jenes gebildete Leben einzutreten oder nicht, erfordert die christliche Liebe einerseits und das Interesse der Kirche, das dies geschichtliche Leben möglichst zu verbreiten sucht, daß man es an allen versuche, wie weit ein Antheil am geschichtlichen Leben in ihnen gewekkt werden kann, und diesem Versuch können wir keinen anderen Ort anweisen als den Religionsunterricht.

Das wäre die allgemeine Darstellung des Materials für den Religionsunterricht, und wir werden, ehe wir weiter fortschreiten zur Behandlung dieser einzelnen Gegenstände noch fragen müssen, wie sich diese verschiedenen Punkte zu einander verhalten? Wir haben das erste als Hauptpunkt, das andere als Nebenpunkt dargestellt; damit wird jeder übereinstimmen? Also können wir dem Nebenpunkt nicht einen gleichen Antheil an der Construction zuschreiben; nur gelegentlich sollen die Nebenpunkte vorkommen nach dem Ermessen des Geistlichen von dem Zustand der ihm anvertrauten Jugend.

Was die beiden Hauptpunkte betrifft, so haben wir sie im allgemeinen aufgestellt. In Beziehung auf beide haben wir erst angedeutet, daß wir den Stoff selbst noch genauer begrenzen müssen, und fragen nach der näheren Beschaffenheit der in dem Religionsunterricht zu erwerbenden Bekanntschaft mit der Schrift und mit der Construction der christlichen Vorstellungen.

Was das erſte betrifft, ſo ſcheiden wir alles theologiſche aus. Die beſtimmte Grenze ergiebt ſich daraus, daß im Religionsunterricht von einem Gebrauch der Urſchrift der heiligen Bücher gar nicht die Rede ſein kann, ſondern wir an die Ueberſezung der heiligen Schrift ins deutſche gewieſen ſind. Wird dadurch nicht auch ſchon in der heiligen Schrift ſelber ein Unterſchied geſezt? Hier müſſen wir eine Ueberzeugung vortragen, die nicht die allgemeine iſt. Es iſt gleich der Unterſchied zu machen: wir ſind hier an das neue Teſtament ausſchließlich gewieſen, und vom alten Teſtament kann eigentlich im Religionsunterricht nichts vorkommen, als was im N. T. angeführt wird. Die Kenntniß des A. T. für ſich iſt etwas rein theologiſches, denn unmittelbar iſt im A. T. das chriſtliche nicht dargeſtellt. Wäre es dies, ſo wäre es auch im Leben des Volkes geweſen, aus dem die Schrift hervorgegangen, und dann wäre Chriſti Erſcheinung überflüſſig geweſen. Es iſt offenbar, daß die Reduction der altteſtamentlichen Vorſtellungen auf die chriſtlichen eine wiſſenſchaftliche Operation iſt, ſelbſt bei dem was ganz im Gebiet des gemeinſam religiöſen liegt. Denken wir daran, wie dort vom höchſten Weſen die Rede iſt: ſo ſind da ſinnliche und bildliche Vorſtellungen, die wir erſt reduciren müſſen. Im neuen Teſtament iſt auf geiſtigere Weiſe vom höchſten Weſen die Rede und iſt das unmittelbar chriſtliche da niedergelegt. Die altteſtamentlichen Vorſtellungen müſſen übertragen werden von der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe in die, die dem chriſtlichen Lichte angemeſſen iſt. Dieſe Operation iſt zu künſtlich für den Religionsunterricht. Will man aber die Jugend mit dem A. T. bekannt machen, ſo muß man es zum abſichtlichen Gegenſtand machen. Es iſt natürlich, daß was im N. T. davon vorkommt, auch im Religionsunterricht vorkommen muß, man müßte denn alle ſolche Stellen davon ausſchließen. Da muß man alſo die Operation doch vornehmen, und dies wird ſchwierig ſein, aber es wird erleichtert, wenn man auf das A. T. nicht anders kommt, als durch das neue, das das richtigere hat, und nur die Aehnlichkeit mit dem unvollkommneren nachzuweiſen braucht. Was das erſte betrifft, daß alles theologiſche ausgeſchloſſen ſein muß, und nur die Rede ſein kann von einer ſolchen Bekanntſchaft mit der Schrift, die ohne eigentliche wiſſenſchaftliche Operation geſchieht, ſo iſt es leicht die Formel aufzuſtellen aber ſchwer ſie anzuwenden. Dies bringt uns auf den entgegengeſezten Punkt. Etwas das zu groß wäre für den Zwekk, haben wir ausgeſchloſſen; nun wollen wir das Minimum ſuchen. Sehen wir da auf die Praxis, ſo finden wir als das gewöhnlichſte daß man der Jugend ſucht eine Menge einzelner Sprüche anzueignen, die aus ihrem wahrhaften Zuſammenhang herausgeriſſen ſind, wie ſie in Lehrbüchern zur Erläuterung der Elemente im Syſtem der chriſtlichen Vorſtellungen vorkommen. So werden ſie vorgenommen und der Jugend nur in Verbindung mit den einzelnen Theilen der Lehre erläutert. Dies Verfahren ruht auf dem guten Grund, daß die Elemente der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre ſollen in der Schrift nachgewieſen und durch ſie beglaubigt werden. Dazu kann ein ſolches Verfahren gut ſein. Betrachten wir es aber in Beziehung auf den Zwekk des Religionsunterrichts die Jugend anzuleiten zu einem eigenen Gebrauch der Schrift, ſo wird dazu dieſe Behandlungsweiſe der Schrift durchaus nicht zureichend ſein, ſondern in einem Gegeſaz ſtehen. Es iſt aber etwas entgegengeſeztes, ob ich menſchliche Rede in ihrem Zuſammenhange verſtehe, oder ob ich einzelnes daraus gebrauche auf eine ganz beliebige Weiſe. Im lezteren Fall habe ich hier nicht mehr das Ganze, werde von der Kenntniß des Ganzen abgelenkt. Solchen Gebrauch finden wir im gemeinen Leben auch; z. B. die Sprüchwörter. Dieſe kommen urſprünglich in einem Zuſammenhange vor, und nachdem ſie ſo vorgekommen, werden ſie an und für ſich gebraucht. Das ſind ſolche Productionen wobei der urſprüngliche Zuſammenhang etwas ganz zufälliges iſt. In dem Maaß als ein einzelner Saz den Charakter hat zu gleicher Zeit zufällig zu ſein bei ſeinem erſten Vorkommen und ſolche Art der Allgemeinheit zu haben, daß er auf ganz verſchiedene Weiſe angewendet werden kann, qualificirt er ſich auch dazu. Aber die Schrift iſt gegeben als das zuſammenhängende und der lebendige Gebrauch derſelben iſt nur im Zuſammenhange. Wenn wir im Religionsunterricht nichts thun, als eine Maſſe von einzelnen Sprüchen der Jugend beibringen, und ſie will hernach die Schrift für ſich gebrauchen; ſo iſt ſie in einem beſtimmten Verhältniß mit dieſen einzelnen Theilen, kommt nicht in irgend einem Sinn gleichmäßig und unbefangen dazu; und ſtößt ſie auf dieſe Stellen, ſo wird ſie aus dem Zuſammenhang herausgeriſſen und iſt niemals darin. Sie kommt zu der Schrift ohne Einleitung; kommt ſie dann auf ſolche Stellen, ſo wird ſie nur in den Complex jener Vorſtellungen geführt. Für den eigentlichen Gebrauch der Schrift iſt dies etwas ſtörendes, und bleibt es eine bloße Einbildung wenn man durch dies Verfahren der Jugend die Einſicht in die Schrift zu erleichtern glaubt.

Es iſt ſchwierig hier das poſitive dazu zu geben. Wo noch die Volksſchule in einer beſtimmten Verbindung ſteht mit der Kirche, wird auch das Bibelleſen als ein Beſtandtheil des Schulunterrichts angeſehen, und die Einleitung in das Verſtändniß der Schrift wird dort gegeben; und kann man da ſagen: im eigentlichen Religionsunterricht habe ſie keine andere Stelle als in der Beziehung auf den mitzutheilenden Complexus. Dagegen iſt aber zu ſagen, daß in ſolcher Schule ſchwerlich an ein ſolches Bibelleſen gedacht werden könne, das eine wirkliche Einleitung in den Privatgebrauch der Schrift ſei. Der Geiſtliche muß ſich verſichern, ob die Jugend dieſe Fähigkeit erlangt habe, und wenn er darin einen Mangel verſpürt, muß er ſich die Sache ſelber zum Geſchäft machen. Ob man dies, mit der Jugend die Schrift zu leſen oder zu erklären, zu einem beſonderen Element macht, was heraustritt, oder ob es in Beziehung auf die religiöſen Vorſtellungen hinreichend geſchehen kann, die Schrift außer dem Zuſammenhang vorzutragen, das kommt auf die Form an in welcher man das ganze Geſchäft treibt.

Der zweite Hauptbeſtandtheil des Unterrichts iſt alſo der

Complexus der religiöſen Vorſtellungen, der theoretiſchen und politiſchen. Hier iſt nichts ausgeſchloſſen, aber es iſt ſchwer ſich klar zu machen, wie weit man im Religionsunterricht in dieſer Beziehung zu gehen hat. Die eigentliche wiſſenſchaftliche Form findet hier ihre Anwendung nicht, dieſe bleibt lediglich das Eigenthum der eigentlichen Theologie; ſondern es iſt diejenige Form, in der die religiöſen Vorſtellungen auch im öffentlichen Gottesdienſt vorkommen, die populäre. Daher werden eine Menge Spitzfündigkeiten wegfallen, alles was Subtilität iſt, um den Begriff gegen äußere Angriffe zu ſichern. Aber die Grenze kann nicht ſtreng gehalten werden, denn es giebt Zeiten in denen das Volk mehr oder weniger in theologiſche Streitigkeiten hineingezogen wird. Wo dies der Fall iſt und das als ein dauernder Zuſtand angeſehen werden kann, würde es unrecht ſein die Jugend nicht darin zu orientiren. Es könnte aber auch ſein, daß man auch in anderer Beziehung die Grenze nicht reſpectiren könnte, ſondern es Vorſtellungen gäbe, die rein theologiſch ſind, und im Religionsunterricht nicht können übergangen werden. Soll man z. B. im Religionsunterricht die Trinitätslehre vortragen? Der ganze Begriff iſt ein rein theologiſcher, liegt im Gebiet des gemeinen Bewußtſeins gar nicht; dennoch wird ein jeder ſagen, es würde unthunlich ſein dies ganz übergehen zu wollen. Es iſt hier zu unterſcheiden zwiſchen der Lehre von dem göttlichen in Chriſto und dem heiligen Geiſt und der Trinitätslehre, denn ſie iſt die Lehre von dem Verhalten dieſer beiden zu der Einheit des göttlichen Weſens. Dieſe einzelnen Perſonen ſind etwas weſentliches, die Zuſammenſtellung iſt rein theologiſch. Objectiv hat die Trinitätslehre im Religionsunterricht nichts zu thun; aber ſofern es ein Gegenſtand iſt, über den beſtändig geſtritten wird, und der am meiſten Zwieſpalt erzeugt, wäre er unter jene Ausnahme zu ſezen. Allein über die Trinitätslehre wird nicht geſtritten ſondern nur über jene Beſtandtheile ſelbſt. Demohnerachtet würden die meiſten eine Scheu haben, ſich zu denken daß man dieſen Punkt übergehen ſolle. Dies beruht auf einer Condeſcendenz gegen eine falſche Anſicht; weil man nicht genug den Unterſchied macht zwiſchen den Beſtandtheilen der Trinitätslehre, die weſentlich chriſtliche Vorſtellungen ſind und in der populären Vorſtellung vorkommen und jener theologiſchen Auffaſſung, entſteht eine Beſorgniß, als ob, wenn man die Trinitätslehre bei Seite ſtellt, auch jene weſentlichen Beſtandtheile bei Seite geſtellt würden. Soll man eine ſolche Condescendenz haben oder nicht? In allen ſolchen Beziehungen iſt immer die doppelte Praxis: der eine will lieber etwas thun, was er nicht für das beſte hält, als daß er ſich wollte in Oppoſition ſezen mit etwas, was Mißverſtand, aber doch verbreitet iſt; der andere will durch Condescendenz den Mißverſtand nicht weiter verbreiten, und der eine würde vielleicht Unrecht haben wenn er ſich zur Meinung des andern wendete, und umgekehrt. Solche Schwankungen über den Umfang des Religionsunterrichts werden wir wahrnehmen. Da kommt es darauf an daß jeder ſich über ſeine Praxis die gehörige Rechenſchaft giebt. Im allgemeinen wird hier der Umfang des ganzen Geſchäfts zu beurtheilen ſein nicht allein aus der Angemeſſenheit für die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienſt, ſondern es werden dabei noch andere Rükkſichten zu nehmen ſein, daß nach der Aufnahme in die Gemeine die chriſtliche Jugend ſoll ſelbſtändig ſein im religiöſen Leben, daß ſie für ſich ſelbſt verantwortlich ſein und im Stande ſein muß, ſich das Maaß ihrer Handlungen zu ſezen, ſich die Norm zu geben; ſie muß reif ſein, um überall ein chriſtliches Urtheil zu fällen über Recht und Unrecht in ihrem eigenen Gebiet. Es muß eine Klarheit ſein in der Seele über die Principien des chriſtlichen Lebens und eine Uebung in der richtigen Subſumtion des einzelnen unter die Principien. Wenn die religiöſen Vorſtellungen noch ſo vollkommen vorgetragen werden, aber nicht in dieſer Beziehung, ſo iſt der Zwekk ganz verfehlt, denn dann wird nicht mitgebracht was die lebendige Theilnahme am Cultus bedingt. Das ſind zwei verwandte einander bedingende Beſtimmungen. Die Kirche iſt nach unſerer Anſicht in Bewegung;

der Laie muß die Kraft haben mit eigener Ueberzeugung ſich dieſen Bewegungen hinzugeben und auf ſie einzuwirken; jeder Laie muß ſich ſelbſt dabei berathen können und ſeine eigene perſönliche Selbſtändigkeit behaupten ſobald der eigentliche Grund davon nicht auf wiſſenſchaftlichem Gebiet liegt. Nur die gehörige Wirkung des religiöſen Sinnes kann dem einzelnen dieſe nöthige Selbſtändigkeit verſchaffen. Die Exiſtenz der Laien iſt lokal und er braucht ſich nur auf lokale Art orientiren zu können; und hiezu muß ihn ſein religiöſer Sinn in den Stand ſezen, d. h. er muß die bewegten Parteien beurtheilen können und ihre Principe erkennen, ob es ein chriſtliches iſt oder nicht; ſo werden ſie ihre religiöſe Selbſtändigkeit behaupten können. Dieſe Regel iſt allerdings auch unbeſtimmt und das Maaß läßt ſich nicht in ſtrengen Formeln aufſtellen, ſondern beruht wie alles Individuelle mehr auf dem Gefühl. Der Geiſtliche muß ſich bei jedem Katechumenen durch den Eindrukk leiten laſſen, den er auf ihn macht in Beziehung ſeiner religiöſen Mündigkeit. Hiezu iſt eine gewiſſe Menſchenkenntniß erforderlich, doch iſt die keine andere als die religiöſe, die in jedem erwekkt werden kann durch den Weg der Selbſtbetrachtung, weil zu allem die Materien in dem Menſchen ſelbſt liegen. Sich ſelbſt zu beurtheilen in religiöſer Hinſicht iſt alſo in der proteſtantiſchen Kirche das Ziel; in der katholiſchen Kirche nicht, wo der einzelne ſein religiöſes Bewußtſein nicht in ſich, ſondern im Beichtvater hat. Wie nöthig dieſe Selbſtändigkeit iſt, davon giebt uns die jezige Zeit die treffendſten Beiſpiele, da ſo ſchnell religiöſe Bewegungen entſtehen, aus Mangel an gehöriger Beurtheilung der Motive aber ſo manche Mißverſtändniſſe.

Aus dem geſagten wird hervorgehen, daß es eben ſo gut einen rein bibliſchen oder mehr dogmatiſchen Faden geben kann; es wird dann nur in der Entwikklung ſelbſt ein umgekehrtes Verfahren ſtattfinden. In dem einen Fall wird die Darſtellung bis auf einen Punkt fortgeſezt werden, und darauf auf die Bibel zurükkgegangen; in dem andern mit der Bibel angefangen und mit der Vorſtellung die daraus entwikkelt wird geendigt. Es läßt ſich allerdings mit dieſer Vorausſezung noch eine große Differenz denken, indem man dem einen oder dem andern mehr Raum vergönnen kann, und darüber giebt es kein Urtheil. Wenn wir beide iſolirt denken wollten, ein didaktiſches Verfahren für ſich ohne auf das bibliſche zurükzugehen, und ein bloßes Einlernen der bibliſchen Sprüche aus ihrem Zuſammenhang, ſo wären dies Extreme, denn die Art wie das bibliſche wirkſam ſein ſoll beruht hauptſächlich auf der Lebendigkeit, wie der Gedankengang aufgefaßt wird. Wenn wir nun davon ausgehen, wie unſere neuteſtamentlichen Schriften theils Gelegenheitsſchriften geweſen, die aus dem Leben herausgenommen, theils Aneinanderreihungen von einzelnen Thatſachen, die aus der urſprünglichen Anſchauung erzählt ſind: ſo iſt freilich wahr, daß man davon abſtrahiren muß, die Schrift aus dem ganzen Zuſammenhang der erſten Kirche zu erklären. Aber weil dieſe Schriften ſo entſtanden ſind, ſo wohnt ihnen auch ſolche Lebendigkeit ein, wie ſie überall da iſt, wo die Gedankenreihe nicht von einer Meditation ausgeht, und dieſe hat für die, die nicht an die Meditation gewöhnt ſind, eine genauere Verwandtſchaft. Daher, wenn man ſich den ganzen Vortrag denken wollte ohne ein ſolches Zurükgehen auf die Bibel: ſo würde ihm in Bezug auf die Volksthümlichkeit ein großes Element fehlen. Wenn wir auf die Geſchichte zurükgehen: ſo iſt ganz unbezweifelt daß die beiden Elemente die Bekanntſchaft mit der Schrift und mit der Poeſie ganz vorzüglich wirkſam geweſen ſind die Reformation unter das Volk zu verbreiten. Wenn wir nun bedenken, daß bei weitem der größte Theil der Jugend doch immer aus der Volksklaſſe hergenommen iſt, und bei dieſer an ſyſtematiſchen Zuſammenhang wenig zu denken iſt: ſo wird weit eher denkbar daß man das ſyſtematiſche aufgeben müſſe und ſich rein an das bibliſche halten, als umgekehrt, daß man das bibliſche aufgebe und ſich rein an den didaktiſchen Vortrag halte.

Im religiöſen Unterricht erzieht ſich der Geiſtliche ſeine Gemeine, da muß er ſich alſo nach dem richten was er nachher in ſeiner Gemeine vorausſezen will. Nun iſt offenbar daß in Bezug auf den Schriftgebrauch eine Ungleichheit unter der Gemeine iſt, je nachdem das Leſen bei dem einen ein nothwendiges Element iſt oder nicht. Das kann der Geiſtliche nicht in ſeiner Gewalt haben. Sollen die nun zu einer geringeren Bekanntſchaft mit der Schrift verurtheilt ſein, die das Leſen nicht zu einem Lebenselement machen können? Nein, um ſo mehr ſollen dieſe mit der Schrift bekannt gemacht werden. Das muß der Geiſtliche vertheilen, theils in den Religionsunterricht, theils in die übrige Amtsführung, ſeine Reden ſo einrichtend, daß daraus eine fruchtbare Bekanntſchaft mit der Bibel hervorgehe. Das Geſchäft geht alſo durch beide Theile der Amtsführung hindurch. Leicht iſt aber auch einzuſehen, daß das auch nothwendig ſein wird bei literariſchen Gemeinen; man muß dieſen doch eine gewiſſe Unfähigkeit zuſchreiben und ſie bedürfen immer der Leitung der Geiſtlichen, denn das Leſen der Schrift ſezt eine Menge von Kenntniſſen voraus die nicht jeder gebildete hat. Welcher Theil dieſes Geſchäfts fällt nun in die Zeit des Unterrichts der Katechumenen? Die gewöhnliche Meinung iſt, alles was die Beweisſtellen der chriſtlichen Lehre betrifft muß in dieſem Unterricht bekannt gemacht werden. Der Ausdrukk ſcheint von einer Seite richtig, von der anderen falſch und ſo vieldeutig, daß ein ganz falſches Verfahren darauf gegründet werden kann. Er iſt in ſo fern richtig als es das evangeliſche Verfahren iſt, ſtets auf die Bibel zurükkzugehen; die religiöſen Beweiſe ſollen ſtets in Uebereinſtimmung ſein mit den Beweiſen der apoſtoliſchen Kirche, in der das reinſte Chriſtenthum niedergelegt iſt; es fehlt dem Beweiſe etwas wenn nicht das Wort der Schrift dazu gekommen iſt. Das Mangelhafte daran aber iſt dies: ſolche Beweisſtellen ſind einzelne aus dem Zuſammenhange herausgeriſſene Sprüche, und eben daher werden oft ſolche als Beweismittel gebraucht, die nur einen Schein davon haben außerhalb des Zuſammenhanges. Von einer aus dem Zuſammenhang geriſſenen Stelle kann ich mir zweierlei nur denken: ſie iſt entweder ganz todt wie eine aus ihrem Boden geriſſene Pflanze oder ſie muß den gnomiſchen Charakter an ſich tragen, und ſo überall einen Anknüpfungspunkt finden. Aber dann ginge die theoretiſche Lehre des Chriſtenthums leer aus, und ſelbſt in das praktiſche könnte manches dem eigentlichen Sinn widerſtreitende hineingelegt werden. Wird auf ſolche Stellen eine Bedeutung gelegt: ſo kann es nicht fehlen daß eine Art von magiſchem Weſen mit hineinkommt, da der Ort und die Lebendigkeit fehlt, ſo daß die Kinder beides in etwas verborgenem ſuchen müßten. Der Ausdrukk iſt alſo nur gut wenn die Stelle nicht aus dem Zuſammenhang geriſſen wird, und wenn die einzelne Stelle, außer daß ſie auf die chriſtliche Lehre bezogen wird, auch auf den Verfaſſer der Bücher zurükkgeführt wird, d. h. als damit eine Kenntniß der Bücher ſelbſt verbunden wird. Die Zurükkführung der einzelnen Lehren auf die Schrift bildet alſo eine Digreſſion, wie das paränetiſche; beides iſt eine Digreſſion aus dem didaktiſchen heraus; die erſtere, um eine Anknüpfung des eigenen Bewußtſeins mit dem Bewußtſein der erſten Kirche hervorzubringen. Nun kann eine ſolche Digreſſion ſehr zur Unzeit ſein, wenn um ſolcher Stellen halber eine Bekanntſchaft mit dem ganzen Buche hervorgebracht werden ſollte. Da ſcheint alſo beſſer für den Religionsunterricht ein zwekkmäßiges aber fragmentariſches Bibelleſen zu ſtatuiren. Das läßt ſich verſchieden denken nach den verſchiedenen didaktiſchen Fortſchritten. Der Geiſtliche muß darin große Freiheit haben. Ich kann mir eine ordentliche Theilung denken, ſo daß der Katechet abwechſelnd den katechetiſchen Proceß vornimmt mit wenigem Zurükkgehen auf die Schrift, und dann das Leſen und Erklären von größeren Stellen und Abſchnitten aus der Schrift treibt. Nur durch eine ſolche größere Beſchäftigung mit der Schrift, die ſich muß in Harmonie ſezen laſſen können mit der didaktiſchen Entwikklung, kann der Zwekk erreicht werden, daß der Religionsunterricht ſelbſt evangeliſche Chriſten bilde. *Ein wirkliches Leben in der Schrift iſt die Grundlage zu aller religiöſen Bildung.*

Im didaktiſchen Theil iſt das Ende dies, daß die Kinder in den Stand geſezt werden dem öffentlichen Gottesdienſt beizuwohnen, daß ihnen die Vorſtellungen geläufig ſind, die auf der Kanzel vorkommen; natürlich darf das nicht eine bloß hiſtoriſche Kenntniß ſein, ſondern ſie muß die Ueberzeugung mit einſchließen. Nun iſt der Complexus von religiöſen Vorſtellungen im öffentlichen Gottesdienſt ein unendlicher, weil dieſe Vorſtellungen ſehr ſpeciell genommen werden können. Man muß alſo daran denken einen gemeinſamen Maaßſtab der Allgemeinheit anzulegen, und dieſer iſt das Glaubensbekenntniß, welches wir zwiefach zu betrachten haben als allgemein chriſtliches und allgemein evangeliſches. Dies nun muß ihnen ſo geläufig ſein, daß ſie die Anwendung vom allgemeinen auf das einzelne von ſelbſt machen können. Doch nun ſcheint ſich hier eine andere Methode zu geſtalten. Auf dieſem Endpunkt ſtehend müßten wir das Glaubensbekenntniß mittheilen; nun käme es darauf an ob die Kinder es ſo, wie es ihnen mitgetheilt wird, ſchon verſtehen? und da das nicht vorauszuſezen iſt, ſie in die ſpecielle Anwendung einzuleiten. Wenn nun der Geiſtliche beim Anfang des Religionsunterrichts mit der Erforſchung der Kinder beginnt, wird er darauf kommen das Glaubensbekenntniß ihnen mitzutheilen ſo, daß er immer in der Entwiklung widerlegend (polemiſch) wirkt, oder ſo, daß er weiter fortbauend (analytiſch) verfährt? Es kann das nicht allgemein beantwortet werden, ſondern es wird auf die religiöſen Vorſtellungen ankommen, welche die Kinder mitbringen. Waltete in der Familie ſchon der eigentliche Geiſt der Kirche: ſo wird das richtige in den Vorſtellungen der Kinder dazu dienen, daß man daraus die Vorſtellungen vollſtändiger entwikkelt; tragen aber die mitgebrachten Vorſtellungen der Kinder nur den Charakter der religiöſen Vorſtellung im allgemeinen: ſo wird es nicht möglich ſein auf dieſem Wege zu einem Reſultate zu kommen. Das eigenthümliche läßt ſich nicht aus dem unbeſtimmten heraus entwikkeln, ſondern müßte doch auf eine beſtimmte Weiſe mitgetheilt werden. Da befinden wir uns alſo auf einem Scheidepunkt, und werden das vorher bedingungsweiſe geſagte ſo feſthalten müſſen: will man nur eine allgemeine Religioſität erreichen, wobei das eigenthümlich chriſtliche und proteſtantiſche in den Hintergrund tritt: ſo braucht man nur aus dem mitgebrachten weiter zu entwikkeln; ſoll aber das eigenthümlich chriſtliche und proteſtantiſche hervortreten: ſo iſt dieſe Form nur möglich unter der Vorausſezung, daß die Kinder aus chriſtlichen Familien ſind und chriſtliche und evangeliſche Vorſtellungen mitbringen. Nun braucht aber die Theorie auf die Ausnahmen nicht Rükkſicht zu nehmen, das ganze Verfahren braucht alſo nur dieſen Charakter zu haben, daß von der Erforſchung der religiöſen Vorſtellungen der Kinder das ganze unter der Form des Geſprächs fortgeht. Das Ende muß nur das ſein, daß ſie ſich der Vollſtändigkeit der Entwikklung bewußt ſind und fühlen, daß die Mittheilung alle weſentliche Oerter der religiöſen Vorſtellungen in ſich ſchließt, d. h. nur das allgemeine, das ſpecielle ausgeſchloſſen. Am Ende des Religionsunterrichts muß alſo das Glaubensbekenntniß der Kirche wirklich in den Kindern ſein; daß es aber als etwas ſubſtantielles, als ein geſchichtlich gegebener Complexus von Vorſtellungen einen Einfluß auf das ganze Verfahren hat, liegt nicht darin. Es kann das Geſchäft zu Ende geführt werden ohne daß die Kinder wüßten, daß es ein Glaubensbekenntniß ſei, aber ſo daß ſie es in ſeiner geſchichtlichen Individualität als das ihrige ſich aneignen können. So haben wir alſo in den Unterricht hineintretend außer der Beziehung auf den Schriftgebrauch auch die Beziehung auf das Glaubensbekenntniß, um der großen Zügelloſigkeit zu wehren. Hier wird es nun am natürlichſten ſein an einen hiſtoriſchen Zuſammenhang anzuknüpfen. Daraus ergiebt ſich, daß man in der Analogie mit dem was ſich in der älteſten Zeit ſchon findet zu bleiben hat. Das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß iſt ein ſolches hiſtoriſch gegebenes, und an dieſes anzuknüpfen wird immer etwas natürliches haben. Es entſtand aus dem Bekenntniß, welches die Täuflinge abzulegen pflegten, iſt alſo etwas ſo geſchichtliches daß wir es in ſeiner Dignität in der Kirche nicht dürfen verloren gehen laſſen. Da unſere Confirmation eigentlich in einer Reihe ſteht mit der Taufe der Erwachſenen in der alten Kirche: ſo gehört es zur Treue am Geſchichtlichen in der Kirche und einer Continuität mit derſelben dies beizubehalten, und jeder Chriſt muß das credo kennen; er ſoll es aber nicht bloß als Formel kennen, ſondern auch als Zuſammenfaſſung der weſentlichen religiöſen Vorſtellungen eines Chriſten; ſein eigener Glaube ſoll darin niedergelegt ſein, und es ſoll ihm die Keime aller ſeiner religiöſen Zuſtände enthalten. Dies war auch der Sinn des Bekenntniſſes der Täuflinge, und dies müſſen wir auch erreichen um dem geſchichtlichen zu entſprechen.

Wenn wir die ganze Aufgabe von der Seite betrachten das religiäſe Element in der Jugend aufzuregen: ſo geht man freilich auf der einen Seite davon aus, daß das ganze Geſchäft ſeinen Ort in der Kirche hat und unſere Theologie überhaupt mit einer beſonderen Rükſicht auf die evangeliſche Kirche ausgebildet ſein muß, daß es unſere Aufgabe iſt die Jugend für die evangeliſche Kirche zu bilden; aber doch iſt hier eine allmälige Abſtufung, die nicht übergangen werden darf. Das religiöſe als das höhere Bewußtſein muß doch angeregt werden im Gegenſaz gegen das niedere, aber da iſt es noch allgemein, und das chriſtliche oder gar evangeliſche hat noch keinen Plaz. Es entſteht alſo gleich die Möglichkeit einer quantitativen Differenz. Es läßt ſich denken ein Hineilen zu dem Eigenthümlichen unſerer beſonderen Kirchengemeinſchaft, wobei alles andere möglichſt ſchnell beſeitigt wird; aber es läßt ſich auch denken ein abſichtliches längeres Verweilen bei dem größeren Gebiete, wo dann nur eine kurze Zeit übrig bliebe, um das eigentlich evangeliſche zum Bewußtſein zu bringen. Hier giebt es alſo auch Extreme. Wenn einige ſagen: das katechetiſche Verfahren iſt ein Theil der Erziehung, und die Erziehung iſt die Entwikklung der Jugend für das Leben und in der Entwikklung für die Kirche iſt die Entwikklung des religiöſen nothwendig; wenn nun weiter geſagt wird: mit dem Gegenſaz zwiſchen Evangeliſchen und Katholiſchen wird aber die Jugend im ganzen Leben nichts zu thun haben; was nur richtig ſein kann unter der Vorausſezung, daß keine Gemeinſchaft zwiſchen verſchiedenen Gemeinſchaften vorhanden ſein wird; alle Differenzen ferner in der evangeliſchen Gemeinſchaft liegen außer dem Leben und liegen ganz in der Schule: ſo kann man das unter einer gewiſſen Vorausſezung alles gelten laſſen. Wenn aber daraus weiter gefolgert wird: alſo muß man ſich auch vorzüglich auf die Entwikklung des allgemein religiöſen beſchränken: ſo iſt das zu viel gefordert, und man ſieht hieraus daß der erſte Anfangspunkt zwar richtig iſt, aber als ein einſeitiger, man hätte gleich hinzuſezen müſſen: es iſt ein vom chriſtlichen ausgehendes Element der Erziehung. In dieſer ganzen Beziehung muß das katechetiſche Verfahren ſo ſein, wie der Cultus iſt; wenn es anders iſt, kann es den Zwekk nicht erfüllen. Da entſteht freilich eine Colliſion die unter gewiſſen Umſtänden nicht zu vermeiden iſt: der Cultus kann auf einer unvollkommenen Stufe ſtehen, da ſoll das katechetiſche Verfahren nicht vorbereiten auf die unvollkommene Stufe. Das Verfahren muß rein darnach beſtimmt werden, wie der Geiſtliche das Verhältniß der Jugend zur Gemeine findet; wo man Einſeitigkeiten findet, muß man von dieſen abzuleiten ſuchen. Ja es wird in dieſer Beziehung grade das katechetiſche Verfahren ein Prüfſtein des Geiſtlichen für ſich ſelbſt ſein; es liegt in der Natur der Sache, daß in dem Maaß er ſelbſt in einer Einſeitigkeit begriffen iſt, er auch in der Methode eine einſeitige Richtung nehmen wird, und ſind nur die Regeln einer richtigen Methode richtig gefaßt: ſo wird er ſich daran ſelbſt prüfen können. Wenn der Geiſtliche ſich überwiegend am kirchlich gegebenen hält, nähert er ſich am meiſten der katholiſchen Art, wo es nicht auf Entwikklung des Ideencomplexus, ſondern auf Erklärung des gebrauchten ankommt; doch iſt dieſe Form nicht unproteſtantiſch, denn der proteſtantiſche Cultus führt immer auf den rein proteſtantiſchen Grundſaz, und man hätte den

Vortheil der Jugend mit dem Chriſtenthum zugleich das kirchliche zu vergegenwärtigen. Die bibliſche Form iſt die am ſtrengſten proteſtantiſche und hilft das Princip unſerer Kirche vom Gebrauch der Schrift wirklich auszuführen, denn ohne wahres Verſtändniß iſt dieſer Grundſaz nur leer. Die Form, die es auf die leichte Mittheilung des Complexus der religiöſen Vorſtellungen anlegt, iſt die individuellſte und lebendigſte. Zwiſchen dieſen drei Formen iſt auf eine beſtimmte Weiſe nicht zu entſcheiden; es ſind lediglich die Umſtände, die hier entſcheiden: die Lage der Kirche im allgemeinen, die Beſchaffenheit der Jugend und die Beſchaffenheit des Lehrers.

Der Geiſtliche muß in ſeinem Unterricht auch auf die häuslichen Verhältniſſe Rükſicht nehmen. Da in dem Unterricht der Grund dazu gelegt werden muß, den Gegenſaz, der die Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit conſtituirt, mehr auszugleichen: ſo kann man ſich denken, daß die Jugend über das Maaß religiöſer Erkenntniß und Beurtheilung hinausgeführt wird, als ſich bei ihren Eltern und andern findet. Dadurch könnte leicht der Grund gelegt werden zu einer Ueberhebung der Kinder über ihre Eltern. Es wird weniger fruchten wenn man etwas beſonderes angeben wollte, es muß dieſes ſchon im Erfolg der richtigen Methode liegen. Wenn wir das mechaniſche betrachten, wovon man ſich zu entfernen ſuchen muß: ſo hat das was man auf mechaniſche Weiſe gelernt hat am meiſten den Schein eines erworbenen Beſizes und bietet eine ſolche Veranlaſſung zu einem Vergleich, woraus eine ſolche Erhebung entſtehen kann. Bei der Verbindung der akroamatiſchen und dialogiſchen Methode aber wird die Jugend immer ſich ihrer Unvollkommenheit bewußt bleiben. Es muß der Jugend zum Bewußtſein gebracht werden, daß alles unvollkommen iſt wo ſich die Eigenliebe mit einmiſcht. Nehmen wir auch das hinzu, daß der Katechet ſich mit der Jugend auf gleichen Boden ſtellen muß: ſo wird alſo auch vor allen Dingen von ihren Verhältniſſen die Rede ſein ſo bald es ſich um die Entwikklung der Vorſtellung des guten und richtigen handelt;

da iſt alſo das Verhältniß in welchem ſie zu den Mündigen ſtehen und denen, welchen Gott ſie anvertraut hat, offenbar eins der erſten; wenn alſo da der Grund zu einer wahren Pietät gelegt wird: ſo wird ja auch der Fall zur Sprache kommen. Allerdings wird es eine vorzügliche Pflicht des Geiſtlichen ſein, einen Einfluß zu ſuchen auf die, denen die Kinder anvertraut ſind; dabei wird freilich wünſchenswerth, wenn beſondere Kenntniſſe von den Umſtänden ihn dazu in den Stand ſezen, daß er ſich hüte vor ſolchen Exemplificationen, die einen Schein von Perſönlichkeit haben können.

Was aber die beiden Nebenelemente betrifft, die Bekanntſchaft mit der kirchlichen Poeſie und das vom Complexus der religiöſen Vorſtellungen ſich ſcheidende geſchichtliche, ſo können ſie nur eine untergeordnete Stelle einnehmen. Das Verhältniß in dem ſie vorkommen können muß nach den Umſtänden abgemeſſen werden.

Was die religiöſe Poeſie im Gebiet des Kirchengeſanges betrifft, ſind unſere Gemeinen in ſehr verſchiedenen Verhältniſſen. Man findet hier und da eine Gleichgültigkeit gegen den Geſang; dieſem muß entgegengearbeitet werden in der Jugend. Indeß dieſe Abneigung findet man mehr in den gebildeten Ständen und ſtädtiſchen Gemeinen, als bei dem Volk, weil man auf die religiöſe Rede einen ſolchen Werth legt, den man nicht darauf legen ſollte, nämlich einen falſchen. Solchen fremdartigen Anſprüchen, die an den Cultus nicht gemacht werden ſollten, kann ſich die religiöſe Rede eher fügen, obgleich ſie es nicht ſoll; der Geſang aber kann es nicht und widerſtrebt immer dieſem veränderlichen Element. Es iſt ein kritiſches Naſerümpfen, was den Geſang in Mißcredit gebracht hat. Es iſt wahr daß hier manches antiquirt iſt und poſitiv anſtößig geworden. Dieſem aus dem Wege zu gehen iſt die Sache des Kirchenregimentes. Es iſt noch ein anderes was Theil hat an dieſer Gleichgültigkeit; indem die kirchliche Poeſie an eine gewiſſe Einfalt gebunden iſt, und der Sinn leicht gefunden und angeeignet wird. Die Fortſchreitung im Geſang iſt langſam, und viele ſagen: wir verachten nicht die Lieder, aber in der Kirche erbauen ſie weniger, weil wir dabei zu müßig ſind. Was aber beim kirchlichen Gebrauch dazu kommt, iſt die Gemeinſchaftlichkeit aller, die freilich an dieſe Form gebunden iſt. Aber durch dieſe Theilnahme ſoll jenes erzeugt werden. Da kann man in der Jugend nur das Intereſſe an der Gemeinſamkeit aufregen. Im erſten wird man viel leiſten können, wenn man das Tiefere mehr hervorhebt und eine hermeneutiſche Anleitung giebt, den Sinn der religiöſen Poeſie vollſtändig zu erfaſſen. Dazu wird ſich die Stelle von ſelbſt finden, weil die Kirchengeſänge in den religiöſen Vorſtellungen verſiren. Dadurch wird auch das Geſangbuch der Bibel noch nicht gleich geſtellt.

Das geſchichtliche Element iſt auch ein ungleiches Bedürfniß; es kann nur ſein, in wie fern eine Gemeine fähig iſt ihrer Bildung und Situation nach am geſchichtlichen Leben Theil zu nehmen. Wir müſſen verſuchen den Sinn für das geſchichtliche im Volk aufzuregen. Wie hier auch alles gelehrte ausgeſchloſſen werden muß, iſt klar. Man hat nicht weiter zurükkzugehen als auf die Entſtehung der evangeliſchen Kirche, denn man kann nichts weiter erreichen wollen, als daß dieſe Kirche in ihrem Charakter an ſich und im Gegenſaz gegen die andern chriſtlichen Parteien dargeſtellt werde. Alles andere muß man bei Seite laſſen. Wo die Trennung zwiſchen lutheriſcher und reformirter Kirche noch beſteht, iſt offenbar nöthig, daß etwas darüber zum Verſtändniß gebracht werde, und wo eine Annäherung von beiden iſt, iſt es um ſo nöthiger. Man hat kein Recht ſich zu beklagen, daß es am Gemeinſinn fehle, wenn man verſäumt die geſchichtliche Lage darzuſtellen; das eine bedingt das andere. Hierzu findet ſich die Gelegenheit im Hauptmateriale des Religionsunterrichts, im Complexus der religiöſen Vorſtellungen von ſelbſt; wenn der Artikel von der Kirche vorgetragen wird, iſt der Ort von den Differenzen der Kirche zu reden; ſo auch bei den Sacramenten.

Zwei Hauptpunkte ſind noch ſchwierig zu beantworten. In der gegenwärtigen Zeit wo noch ſo viele Verſchiedenheit der Anſichten herrſcht, die anderwärts gleich Spaltungen hervorbringen, die wir aber nicht wollen, fragt es ſich: 1) in wie fern hat der Katechet ſeine Ueberzeugung der Jugend einzubilden? 2) Da die Jugend ſpäter zum Heil der Kirche mitwirken ſoll, in wie fern iſt der Katechet verpflichtet, der Jugend den Geſammtzuſtand der Kirche aufzuſchließen?

Die erſte Frage ſcheint einfach: je feſter die Ueberzeugung des Geiſtlichen iſt, um ſo natürlicher iſt es daß er ſeine Ueberzeugung mittheile; es iſt von ſelbſt ſeine Richtung ohne klares Bewußtſein, eine andere Richtung müßte er ſich erſt machen. Folgt er aber ſeiner natürlichen Richtung: ſo kommt er in eine ganz andere Lage zu verſchiedenen Theilen ſeiner Jugend, denn er hat nicht das Recht die Eindrükke aus Schule und Familie als übereinſtimmend anzunehmen. Es müſſen alſo die Verſchiedenheiten der möglichen Anſichten in dieſen Unterredungen vorkommen. Da aber meiſtens dieſe Differenzen nur Nebenſachen ſind: ſo würde wol zu viel Zeit darauf verwendet. Ferner hat der Geiſtliche nie die volle Sicherheit, daß alle Kinder die Freiheit der Aeußerung benuzen, ſondern in vielen wird ein Zwieſpalt entſtehen und ſich erhalten; ſo entſteht eine Verwirrung des Gewiſſens und der Ueberzeugung, eine Unſicherheit. Je mehr man nun dafür ſorgt, daß das unbedeutend ſtreitige nicht zum Bewußtſein kommt, deſto ungeſtörter geht die Sache fort. Allerdings ſind die Gegenſtände ſo verſchieden, daß die Antwort nicht allgemein ſein kann, denn zu verſchiedener Anſicht iſt man über die Wichtigkeit der Gegenſtände. Es giebt eine Menge Punkte die viele für Nebenſachen halten, andere für die Angel des Glaubens. Je vielſeitiger die Einwirkungen im Leben ſind, deſto verwikkelter wird die Sache, und am beſten wäre es, wenn der Geiſtliche während des Unterrichts ſich von allen dieſen Einflüſſen löſen könnte. Aber dies iſt nicht möglich, und darum fragen wir nach einem richtigen Verfahren in dieſen Verhältniſſen. Die Jugend kann nicht in den Fall kommen Streitigkeiten in der Kirche zu beurtheilen, wol aber leidenſchaftlich aufgeregt zu werden. Der Katechet muß alſo die Jugend in das rechte Verhältniß ſtellen und dieſe Aufregung hemmen. Sind entgegengeſezte Elemente da unter der Jugend: ſo werden die hochmüthig, die es merken, daß ſie mit dem Geiſtlichen übereinſtimmen; die andern aber halten ihn für einſeitig. Daraus ergiebt ſich die richtige Methode für beide Aufgaben. In ſo fern die Jugend ſchon am Streit Theil nimmt, hat der Geiſtliche keine andere Aufgabe als die, dasjenige zu ſagen was ſich für die entgegengeſezte Seite ſagen läßt. Dadurch wird die Jugend beſcheiden und billig bleiben. Um dieſes thun zu können muß der Geiſtliche nicht ſelbſt im katechetiſchen Unterricht ſeine Meinung über dieſe ſtreitigen Punkte abgeben. Wenn der Streit in der Jugend noch gar nicht exiſtirt: ſo darf er auch hier ins einzelne hinein ſeine Meinung darlegen.

Das katechetiſche Verfahren gehört zur methodiſchen Entwikklung der Jugend, in ſo fern ſie noch in der Unmündigkeit ſteht; nun ſoll ſie in die Gemeine aufgenommen und kirchlich ſelbſtändig werden. In dieſer Beziehung giebt es verſchiedene Verhältniſſe, und die Entfernung zweier Generationen, Eltern und Kinder, iſt nicht zu allen Zeiten gleich. Die Aufgabe iſt alſo die: während die Jugend ſo weit gebracht wird daß ſie mit gutem Gewiſſen kann aufgenommen werden, ſie doch in der Stimmung zu erhalten daß ſie in der Familie und in bürgerlicher Beziehung noch ruhig ſubordinirt bleibt, zugleich auch in kirchlicher Beziehung das Bewußtſein der Unreife behalte, obgleich ſie kirchlich emancipirt iſt. Dies iſt oft ſehr leicht zu löſen. Aber wenn die Entwikklung der kirchlichen Geſellſchaft ruhig fortgeht, ſo verſchwindet dieſe Aufgabe auch; wenn aber ein Entwikklungsknoten ſich findet in der kirchlichen Entwikklung, daß die heranwachſende Jugend ſich über die älteren erheben muß: ſo wird die Aufgabe ſchwer. Eben ſo, wenn Spaltungen in der Gemeine ſich finden. Hier können leicht die natürlichen Verhältniſſe darunter leiden; z. B. im Anfange der Reformation: hier war es gewöhnlich, daß viele unter den älteren die theilnahmen an der Reformation nur ſich fortreißen ließen vom allgemeinen Strom; ſobald die Begeiſterung vorüber war, wurden ſie lau. Die Jugend dagegen bekam gleich von Anfang den evangeliſchen Sinn, und hier war die Gefahr groß, die natürlichen Verhältniſſe zu alteriren und ſich zu überſchäzen. Dies kann zum Theil auch der Fall ſein, wenn die Spaltungen ſich nicht grade auf das religiöſe beziehen, da dieſes ja doch alles in ſich faßt. Während der Katechet ſucht die Jugend zu erleuchten für die Aufgaben der Zeit, muß er zugleich ihre Stellung zur früheren Generation im richtigen Verhältniſſe zu erhalten ſuchen. Dies iſt hier um ſo wichtiger, da die Jugend ſich in ſolche Dinge weit mehr als ins religiöſe miſcht. Z. B. das wiſſenſchaftliche tritt zurükk, wenn es ſeinen Dienſt zur Bildung gethan hat; in wiſſenſchaftlicher Beziehung können die jüngeren ſich leicht über die älteren erheben, weil dieſe ſich damit nicht mehr abgeben; dies macht keinen Streit. Aber ganz anders iſt es mit dem religiöſen. Wir haben hier alſo zwei Regionen, die Belehrung und die Wirkung auf das Gemüth; erſteres lehrt die Jugend wirken und ſich fühlen; lezteres erhält ſie im richtigen Geſammtverhältniß und macht ſie beſcheiden. Je mehr die Aufgabe da iſt die religiöſe Bildung zu fördern, um ſo mehr muß durch aſketiſche Bildung dieſe Beſcheidenheit erhalten werden. Dies dürfen aber nicht beſondere Anregungen ſein, ſondern es muß in der ganzen Art der Behandlung liegen. Der Geiſtliche muß die Jugend an ſich ziehen aber zugleich ihr ſeine Superiorität beibringen, nicht von ſeiner Perſon, ſondern ſeines Alters; denn im erſten Fall würden ſie ſich in der Zukunft als Organe dieſer hervorragenden Superiorität anſehen, würden alſo grade hochmüthig. Der Katechet muß daher ſeine Perſönlichkeit zurükkſtellen, aber ſeine Generation recht hervorſtellen. Dazu gehört auch wieder Selbſtverleugnung wie in der obigen Zurükkhaltung ſeiner perſönlichen Ueberzeugung in ſtreitigen Sachen. Er muß immer aus dem gemeinſamen Schaz herausreden, ſo daß die Jugend ein perſönliches nicht findet; dann wird ſie entdekken daß in der ältern Generation die Bildung ſchon vorhanden ſei, die in ihnen ſich erſt entwikkelt.

Was ſoll der Katechet leiſten? Das haben wir im weſentlichen ſchon berührt, es fragt ſich nur noch, in welches Maaß des Details der Katechet gehen kann und aus welcher Höhe der Sprache und der Gedanken er ſeinen Vortrag nehmen ſoll? Hier giebt es ſehr verſchiedene Anſichten; man kann ſagen: es kommt hiebei überall nur auf das allgemeinſte an; iſt dieſes, ſo macht ſich das andere von ſelbſt; eben ſo gut kann man ſagen: es kommt alles auf das beſonderſte und einzelſte an, nicht auf allgemeine homiletiſche Principien, ſondern auf den Unterſchied der Religion und Nichtreligion im einzelnen des Lebens. Dies ſind die zwei Endpunkte. Der erſte geht mehr aus von dem Geſichtspunkt der inneren Erregung, denn man meint damit das religiöſe Princip als Lebenskraft in der Seele zu begründen; und dies kann durch die Mittheilung der Rede nur ſo geſchehen, daß man das vorhandene, aber unterdrükkte und bewußtloſe zum herrſchenden und bewußten macht, denn in die Seele ſelbſt läßt ſich nichts legen. Glaubt man das bewirken zu können: ſo hat man Recht bei dieſer Anſicht zu bleiben und braucht keine andere Theorie zu Hülfe zu nehmen. Das einzelne, das im künftigen Leben des Menſchen vorkommt, können wir ihm doch nicht geben, ſondern die Hauptſache iſt die Lebenskraft der Frömmigkeit zu wekken; fehlt dieſe, ſo herrſcht troz der beſten Vorſchrift über das einzelne immer die Sophiſterei der Sinnlichkeit. — Die andere Anſicht geht dahin aus, mittelſt eines allgemeinen Anrufs ſo auf die Jugend zu wirken, kann auch bei gebildeter Jugend ſtattfinden, bei den übrigen bleiben die allgemeinen Principien immer unbewußt; ſie haben es, es wirkt auf ſie, ſie faſſen es aber nie klar; *das einzelne* faſſen ſie klar auf, und ſo geht man dahin aus ihnen das einzelne zu geben. Dies ſind die zwei Extreme, und jede beruht auf einer Skepſis der anderen;

es kommt nun auf ihren Werth oder Unwerth, ihr Verhältniß zu einander, ihre Vermittlung an. Es kommt hier nicht nur auf das an was der Geiſtliche vorausſezen kann, ſondern auch auf die Zukunft. Worauf kann man rechnen daß es in der Zukunft nachgeholt werden könne? Der Gottesdienſt iſt hier ein weſentliches Supplement, und je mehr man ſich darauf verlaſſen kann, daß die Kirche beſucht werden wird, deſto vortheilhafter iſt es; und es iſt ſehr zwekkmäßig wenn in einigen Gemeinen die Vormundſchaft über die Jugend noch nicht aufhört, ſondern Anſtalten getroffen ſind ſie zum Kirchenbeſuch anzuhalten. Ein Geiſtlicher der das gehörige Vertrauen bei ſeiner Gemeine hat kann hier nachholen, was das Kirchenregiment verſäumt, und muß ſuchen zur Sitte zu bringen was eigentlich Geſez ſein ſollte. Daher in einigen Gegenden die ſchäzbare Gewohnheit daß die confirmirte Jugend noch theilnimmt an den öffentlichen Katechiſationen. — Sehen wir auf die gewöhnlich beſtehende Praxis: ſo ſcheint ſie ſich ſehr zu entfernen von den Grundzügen der Theorie. Einmal iſt das Vorherrſchen der Katechismen, die für die Lebendigkeit des Unterrichts mehr ſchädlich als nüzlich ſind, üblich. Nun ſind die Katechismen mehr ſcientifiſch als ſie es ſein ſollten und grenzen zu ſehr an das techniſche, und man kann nicht läugnen daß alle Fehler der Dogmatiker ſchon in den Katechismen vorkommen, und daß ſie viel zu philoſophiſch ſind; ſo fangen ſie meiſt mit Beweiſen vom Daſein Gottes an und ſtellen ſo das ganze auf einen falſchen Standpunkt; faſt immer ſieht man es ihnen an, was in der Zeit wo er exiſtirt grade auf dem dogmatiſchen Gebiet ventilirt wird. Die Katecheſe ſoll aber ſo allgemein als möglich ſein; in das temporäre, geſchichtliche ſoll die Jugend erſt ſpäter allmälig eingeführt werden. Indem man in einem beſtimmten Syſtem an die Momente des kirchlichen Zuſtandes anknüpft, greift man der Selbſtändigkeit der Jugend vor. Ein anderer gewöhnlicher Fehler der Katechismen iſt, daß ſie das Auswendiglernen begünſtigen und übergroßes Gewicht auf den Buchſtaben legen. Gewöhnlich meint man, die Jugend ſei zu ſinnlich um religiös erregt werden zu können, dies könne erſt ſpäter durch den Gottesdienſt geſchehen; man müſſe alſo vorarbeiten und ihr einen Schaz religiöſer Säze im Gedächtniß mitgeben, die ſich zu ihrer Zeit beleben würden; in der Folge würden ſie lernen das empfangene beſſer zu ſchäzen. Hier kommt die Sache von einer ganz anderen Seite zur Sprache: wann geht das nun aber an? wann iſt der Menſch der religiöſen Erregung fähig? Wohl iſt es wahr daß die Jugend eher Wörter und Redensarten aus dem religiöſen Gebiet auffaßt, als daß ſie wirklich einer religiöſen Erregung fähig iſt; aber wir verfolgen nicht weit genug die Spuren der Religioſität rükwärts bis in die Kindheit. Beim niederen Volk iſt jene Maxime die der Verzweiflung, denn dieſes entwikkelt ſich ja immer ſpäter. Von dieſem Grundſaz iſt die neuere Pädagogik oft ausgegangen, und ſie liegt noch der obigen Anſicht von der Katecheſe zum Grunde. Beſſer iſt es die Kinder wiſſen nichts aus dem Gedächtniſſe aufzuſagen, denn ſie gewöhnen ſich an Wörter, die ihnen ſpäter nichts werden als leere Buchſtaben; oder ſie erhalten fantaſtiſche Vorſtellungen, die ſpäterhin einer klaren Anſchauung widerſtehen. Aber ſo gut wie beim Menſchen in allem animaliſchen das menſchliche mit iſt: ſo in allem geiſtigen das religiöſe, da es doch weſentlich das menſchliche iſt. Wir müſſen nur die Spur deſſelben recht ſuchen, in früheſter Jugend uns ihrer ſchon verſichern und ſobald als möglich das religiöſe entwikkeln. Wir dürfen auch nur dem Sprachgebrauch nachgehen in dem was wir Frömmigkeit und die Römer Pietät nennen. Im erſten Bewußtſein des Kindes von ſeinem Verhältniß zu den Eltern liegt ſchon die Religion, es iſt das geiſtige Abhängigkeitsgefühl und die Religion iſt nur eine Steigerung davon. Wenn es ſich ſo früh ſchon entwikkelt: ſo muß es von Anfang an im richtigen Fortſchreiten ſich herausbilden. Die religiöſen Vorſtellungen müſſen dann freilich den Kindern erſt in gewiſſem Alter gegeben werden; der religiöſen Erregung ſind ſie aber vorher ſchon fähig, und wenn es zu früh ſein kann ihnen religiöſe poſitive Vorſtellungen zu geben: ſo muß es noch viel mehr zu früh ſein ihr Gedächtniß mit Buchſtaben und Terminologien anzufüllen. Geſchieht dies zu früh: ſo bleibt das erlernte todt und die religiöſe Erregung geht ihren eigenen Weg. Dies beſtätigt die Erfahrung unter dem Volk in den ſeparatiſtiſchen Erſcheinungen, die von der Kirche abweichen, weil was ſie von der Kirche haben todt geblieben iſt. Wenn dies ſo häufig jezt bei uns geſchieht: ſo liegt die größte Schuld im katechetiſchen Unterricht, wo man nur das Gedächtniß, nicht den religiöſen Sinn in Anſpruch genommen hat. Ein geſundes Leben entſteht nicht aus dieſer ſpäteren religiöſen Entwikklung. Es iſt daher dies der gefährlichſte Abweg, und lieber begnüge ſich der Geiſtliche mit einer unvollſtändigen Unterweiſung wenn er nur kurze Zeit hat, knüpfe nur an die urſprüngliche Religion, und verſpare der Zukunft die weitere Ausbildung, wenn man nur die Keime des religiöſen Lebens hervorgerufen hat. Dies wird jeder können, er müßte ſonſt läugnen daß die Religion weſentlich im Menſchen ſei oder daß das Chriſtenthum Volksreligion ſei, und behaupten: die Religion ſei nur für die gebildeten und das Volk habe nur Superſtition; hingegen ſpricht alle Geſchichte und die lebendigen Beiſpiele für die erſte Verkündigung des Chriſtenthums zur Genüge. Das Chriſtenthum iſt alſo beſtimmt Volksreligion zu ſein und das Volk ſoll nicht eine bloße Superſtition haben.

Es iſt wol allgemein anerkannt, daß das Katechiſiren zu den ſchwierigſten Amtsgeſchäften gehört; ich habe aber bisher auch kein Wort über das techniſche geſagt *wie der Religionslehrer die Sache ſoll in ſeine Gewalt bekommen*; es läßt ſich auch darüber nichts ſagen. Es iſt dies theils Sache des Talents, theils der Uebung. Iſt das Geſpräch darin Hauptform: ſo findet ſich auch alles im Geſpräch von ſelbſt; aber es giebt auch eine Kunſt des Geſprächs, und da ließe ſich wol ſagen, wie man die in ſeine Gewalt bekommt. Es kommt auf folgende Punkte an: 1) das Intereſſe des Geiſtlichen an der Sache ſelbſt, ohne dieſes iſt alle Theorie verloren; iſt das da, ſo wird der Geiſtliche alles benuzen; um es in Ausübung zu bringen. Die Fehler alle durchzugehen wäre etwas unendliches; iſt aber die Liebe zum Gegenſtand da: ſo wird der Geiſtliche ſtets ſich ſelbſt beobachten und ſeine Fehler gar bald kennen lernen. 2) Die Fähigkeit in ein lebendiges Verhältniß mit der Jugend zu treten. Dieſe hängt von einigen Punkten ab, die ſich auch durchaus nicht vorſchreiben laſſen: einmal von der Liebe zur Jugend und dann von der richtigen Auffaſſung der Jugend, welche auch ohne die Liebe nicht möglich ſein würde; daß ſie aber aus der Liebe hervorgehen, dazu wird nichts erforderlich ſein als ein geſundes Urtheil. 3) Die Fähigkeit, daß der Religionslehrer, indem er ſich im Geſpräch den Gedanken der Jugend hingiebt, den Faden feſtzuhalten vermag. Das möchte zuerſt ſelbſt als eine Kunſt erſcheinen, aber es gehört dazu nichts als ein geſundes Gedächtniß das da lebendig iſt. Der Faden den er ſich ſelbſt entworfen iſt ſeine eigene Production, und er iſt in ſeiner Amtsführung beſtändig in dem Fall ſeine eigenen Productionen feſtzuhalten. Er wird auch jedesmal das rechte Maaß finden, wie weit er ſich darf abführen laſſen ohne ſich von ſeinem Typus zu entfernen. Weiter wüßte ich aber auch nicht was für eine Kunſt dabei wäre. Je mehr mechaniſches man aber hineinmiſcht um ſo mehr Vorſchriften und Cautelen muß man auch haben; entfernt man das mechaniſche: ſo fällt die Technik von ſelbſt weg. Die aufgeſtellten Bedingungen gehören aber zu den Bedingungen des geiſtlichen Amtes ſelbſt; eine Bekanntſchaft mit der Jugend iſt dem Geiſtlichen durchaus nothwendig, die haben aber die meiſten auch ſchon, indem ſie vor dem Antritt ihres Amtes unterrichtet haben. Freilich wäre es wünſchenswerth, wenn von Seiten des Kirchenregimentes angeordnet würde daß junge Geiſtliche unter der Anleitung eines älteren ſich im Geſchäfte üben. Das müßte aber anders betrieben werden als es gewöhnlich geſchieht. Eine ſolche Aufgabe mit ganz unbekannten Kindern im Verlauf einer Stunde irgend ein beſtimmtes Thema durchzunehmen, iſt grade dem Charakter des Geſprächs zuwider, und ſchwieriger als irgend ein Geſchäft im Leben des Geiſtlichen. Aus einer ſolchen Aufgabe kann ſich auch keine Uebung entfalten. Ich weiß auch gar nicht, wie Geiſtliche, die dergleichen geübt haben, auf ſolche Gedanken haben kommen können; es kann das nur von ganz unpraktiſchen ausgehen. Muſterkatechiſationen ſind die größten Undinge, denn da fingirt ſich einer einen Verſtand oder einen Unſinn bei den Kindern. Eine ſpecielle Methode kann ſich nur in der Ausübung zeigen. Wenn einer wirklich gehaltene Katechiſationen niederſchreibt, und ſeine Reflexionen dazu anmerkt, z. B. das hätte ich ſo und ſo klüger machen können: ſo ließe ich das gelten; aber es iſt mir in Praxi auch noch nicht vorgekommen daß dies geſchehen wäre, und es iſt alſo auch nur ein frommer Wunſch.

Nun komme ich noch auf einen andern traurigen Punkt: fragen wir nach dem Ende des Geſchäfts: ſo iſt das die Handlung der *Confirmation* wobei eine verſchiedene Praxis beſteht. Was das weſentliche der Handlung ausmacht iſt doch nur dies, daß die Jugend der Gemeine vorgeſtellt werde als eine ſolche, die von nun an wirkliche Mitglieder der Gemeine ſein ſollen, wozu doch nichts gehört als ihnen zu ſagen, *was ſie für Rechte haben und was die Gemeine von ihnen fordert, und daß ſie das Verſprechen geben dieſe Erwartungen erfüllen zu wollen.* Daß dies unter der Form einer religiöſen Handlung geſchieht, iſt das ganze eigentliche Weſen der Sache. Nun iſt aber das gewöhnliche, daß dieſer Handlung auch eine öffentliche Prüfung vorhergeht. Wo darüber etwas vorgeſchrieben iſt fragt es ſich nur: Wie geſchieht dies auf die rechte Weiſe? wo aber nichts vorgeſchrieben iſt fragt es ſich: Was iſt beſſer, es zu thun oder zu laſſen? Ich halte die öffentliche Prüfung für ganz verderblich, wenn ſie mit der Aufnahme der Jugend in die Gemeinſchaft der Kirche *einen* Act ausmacht. Der Act dieſer Aufnahme iſt der Punkt wo die religiöſe Selbſtändigkeit der Jugend anfängt; da wird alſo in ihrem Innern etwas wichtiges vorgehen, ſie müſſen ſo recht davon durchdrungen werden. Geht nun eine öffentliche Prüfung vorher: ſo iſt offenbar daß, da die Jugend an das öffentliche Auftreten nicht gewohnt iſt, ſie ganz befangen ſein wird; hat ſie aber auch von anderwärts her die Gewöhnung öffentlich zu erſcheinen: ſo iſt es doch hier etwas ganz anderes, und es wird nicht vermieden werden können daß ſie befangen ſind. Begegnet nun bei der Prüfung ein kleines Unglükk ſo ſind ſie geſtört, und es hat das einen Nachtheil auf die Handlung ſelbſt die doch das weſentliche iſt. Wo nun dieſe Prüfung nicht, oder vierzehn Tage vorhergeht, da fällt dieſes Bedenken weg. Aber was wird denn dadurch erreicht? Doch kein zur Sache ſelbſt gehöriger Zwekk, und da ſucht man nun allerlei Nebenzwekke auf, z. B. es ſei dies eine heilſame Wiederholung für die älteren Mitglieder der Gemeine. Was man aber als Hauptſache anführt iſt das, daß die älteren Mitglieder der Gemeine eine Ueberzeugung bekommen ſollen von der Fähigkeit der Kinder in die Gemeine aufgenommen zu werden; allein ich glaube daß ſie dieſe Ueberzeugung nicht bekommen, und wenn ſie dieſe auch bekämen, müßten ſie dem Geiſtlichen nicht vertrauen? Etwas anderes wäre es, wenn die Prüfung die Gemeine überzeugen ſollte von der Unfähigkeit der Kinder, die der Geiſtliche nicht einſegnet. Wo es jedoch nun einmal vorſchriftsmäßig oder nicht abzuändern iſt, würde ich es ſo einzurichten ſuchen, daß die Kinder aus der ruhigen Faſſung nicht herauskommen und zugleich die Gemeine allgemein erbaut werde; da wird alſo das aſketiſche Element beſonders vorherrſchen müſſen.

Die Aufnahme in die chriſtliche Gemeine hat zugleich eine bürgerliche Bedeutung. Sie wird angeſehen als die erſte Stufe der Mündigkeit. Ein confirmirter hat bürgerlich einen gewiſſen Grad von Zurechnungsfähigkeit und eine Vollmacht bürgerliche Handlungen gewiſſer Art zu verrichten, die er vorher nicht hatte. Das entſpringt aus der Verwirrung zwiſchen Kirche und Staat und verwirrt das kirchliche Geſchäft ſelber. Was geht uns das an ob die confirmirte Jugend die Geſeze kennt, die über Verheimlichung der Schwangerſchaft und Kindermord ſtattfinden? oder ob ſie die bürgerliche Bedeutung des Eides kennt in dem Uebermaaß, das bei uns damit getrieben wird? Davon können wir nicht reden ohne zu tadeln; aber es wird doch verlangt, und geſchiebt ein Vergehen der Art und wird ausgemittelt, daß der Geiſtliche nicht darüber unterrichtet hat, wird er verantwortlich gemacht. Dies möchte der Staat auf eine andere Weiſe beſorgen in einem gewiſſen Alter die Jugend für dieſe Verantwortlichkeit fähig zu machen. Es bringt unnüze Verlegenheiten hervor aus denen man ſich nicht ohne Anſtoß ziehen kann. Unterläßt man die Sache, ſo übertritt man eine Vorſchrift; fügt man ſich der Vorſchrift, kann man es nicht ſo thun, daß dem Zwekk genügt wird, und nicht auf der anderen Seite Unſchikklichkeiten entſtehen, was mit dem Geſchäft in keiner Harmonie ſteht. Es liegt aber in der Sache daß die Aufnahme in die Kirchengemeinſchaft zugleich eine geiſtige Mündigkeitserklärung iſt. Wäre nun aber durch dieſe Berükkſichtigung ein beſonderes Verfahren nöthig, das die rein religiöſe Art trüben könnte? Nein; man hat die bürgerlichen Verhältniſſe als natürliche und poſitive zu unterſcheiden; trennen kann man hier nicht, ſondern die lezteren ſind nur die Art und Weiſe, wie die erſteren wirklich auftreten im gegebenen Falle. Das poſitive geht den Geiſtlichen nichts an; will der Staat ſeinen Unterthanen die Kenntniß derſelben verſchaffen: ſo muß dies durch andere Anſtalten bewirkt werden, oder er muß der Kirche vertrauen daß ſie Unterthanen bilden werde, die der chriſtlichen Liebe fähig ſind und alles einzelne, das aus dieſem Princip hervorgeht, auch von ſelbſt entwikkeln werden. Nur dies Princip gehört in den Religionsunterricht, dies hat der Geiſtliche zu wekken und rege zu erhalten, und kann dann nach Belieben einige Exemplificationen machen. Wir können alſo bei der Abzwekkung des ganzen Geſchäfts wie wir es aufgeſtellt haben, ſtehen bleiben, indem wir daſſelbe hier vorausſezen, was wir überhaupt über die Mittheilung der religiöſen Vorſtellung durch die Rede im allgemeinen geſagt haben.

2) Behandlung der Convertenden. *)

(Vergl. „Kurze Darſtellung des theol. Studiums“ §. 296 und 297.)

Es iſt ferner in der encyklopädiſchen Darſtellung anhangsweiſe die Rede von einem dem katechetiſchen verwandten Geſchäft, nämlich dem Verfahren in Beziehung auf ſolche, welche außerhalb der evangeliſchen Kirche geboren und erzogen ſind und in dieſe einzutreten wünſchen, mit welchen alſo ein vorbereitendes Verhältniß nothwendig iſt, theils damit ihr Wunſch auch der der Gemeine werde, theils daß ihr eigener Wunſch zu der Entwikklung gelange, vermöge deren ſie als Mitglieder in die Kirche eintreten können.

Wir haben einen zwiefachen Fall, daß Katholiken oder Juden wünſchen in unſere Kirchengemeinſchaft einzutreten. Was das lezte betrifft: ſo hat man dies unter die Kategorie des Miſſionsgeſchäfts geſezt, aber die Juden ſind doch ſchon mit dem Chriſtenthum bekannt. Man hat urſprünglich Miſſionäre geſendet unter die Juden, die in römiſch katholiſchen Ländern leben, um ihnen das evangeliſche Chriſtenthum bekannt zu machen. Dies läßt ſich um ſo mehr denken, als die katholiſche Kirche in jenen Gegenden keine Aufmerkſamkeit darauf richtet. Für die Juden aber die unter uns wohnen iſt die Analogie der Miſſion ganz nichtig. Wenn ein Jude Luſt bekommt zum Chriſtenthum: ſo muß er ſich an einen Geiſtlichen wenden. Das iſt eben ſo bei einem katholiſchen Convertenden. Es kann gefragt werden nach der Verpflichtung des Geiſtlichen; ſolche Convertenden gehören aber nicht zu der Gemeine. Wenn man ſich nun denkt daß es allerdings abhangen muß vom freien Willen des Geiſtlichen, und daß dieſer beſtimmt werden muß durch ſein Urtheil über das Maaß von Geſchäften, das er ſchon hat: ſo tritt freilich hier gleich die Unterſcheidung ein zwiſchen beiden Arten der Convertenden. Ein römiſch katholiſcher Chriſt hat viele Punkte mit uns gemein, und es kommt darauf an,

---

*) S. Beilage A. 60.

daß in Beziehung auf die ſtreitigen Punkte er zu einer feſten Ueberzeugung gelangt. Da kann alſo eigentlich von einer in einer gewiſſen Verwandtſchaft mit dem katechetiſchen Geſchäft ſtehenden Unterredung nicht die Rede ſein, ſondern es kommt vorzüglich darauf an daß man ſich von der Reinheit der Abſicht überzeuge. Indeß giebt es grade in dieſer Beziehung ſo ſchwierige Fälle daß es nicht leicht iſt etwas allgemeines darüber zu ſagen. Es iſt gar nicht ſelten daß es bürgerliche und häusliche Verhältniſſe ſind die dazu anregen. Dieſe können nicht als reine Motive angeſehen werden; aber es fragt ſich, ob es verweigert werden kann, wenn nicht der Convertend gradezu ſagt: Ich will es aus dieſem oder dem Grunde. Hier muß es ein Beruhigungsmittel geben. Da der Geiſtliche keine Verpflichtung hat ſo kann er auch ſagen: Ich gebe mich nicht damit ab der Gemeine ein nicht wünſchenswerthes Mitglied zuzuführen. Auf der anderen Seite muß dem andern Theil das Recht zuſtehen zu ſagen: Es hat ſich keiner um meine innerlichen Motive zu bekümmern. Dies iſt eine Anſicht die zu ſehr laxem Verfahren geführt hat, denn die Freiheit die jeder einzelne hat kann doch kein Zwang werden für die Gemeinſchaft ſelbſt. Es fragt ſich alſo: Hat der Geiſtliche als ſolcher ein Recht die Zuſtimmung der Kirche zu geben oder zu verſagen? In dieſer Beziehung iſt eine Entſcheidung ſehr leicht, denn es iſt offenbar daß dies nicht ein Verhältniß iſt zu einer einzelnen Gemeine. Was eine Angelegenheit der ganzen Kirche iſt darüber kann der einzelne nicht entſcheiden, weil ihm nicht das Recht oder eine Pflicht gegeben iſt. Daraus folgt daß das Kirchenregiment Geſeze darüber aufſtellen müſſe, und daß die Fälle vom Kirchenregiment in welcher Inſtanz es ſei entſchieden werden. Wenn wir uns aber denken es ſei dem Geiſtlichen das Recht gegeben oder eine Pflicht. Im erſten Fall, wenn ihm das Recht gegeben iſt, ſo liegt es noch in ſeiner freien Wahl, ihn anzunehmen oder nicht. Ganz anders ſtellt ſich freilich die Sache, wenn das Kirchenregiment dem Geiſtlichen die Pflicht auflegt. Man ſieht leicht daß dies nur auf eine beſchränkte Weiſe geſchehen kann, wenn nicht beſondere Geiſtliche dazu ernannt werden. Wenn dieſes nicht der Fall iſt: ſo geht es nur wenn er bei ſeinem übrigen Geſchäft Muße genug hat. Geſezt nun dies wäre beſeitigt, er aber hätte die Ueberzeugung, daß er kein ordentliches Mitglied der Gemeine einverleibe: ſo muß er es anſehen wie im katechetiſchen Unterricht, wo er viele einſegnen muß, die er gar nicht aufnehmen möchte. Da iſt die Vermiſchung der kirchlichen und bürgerlichen Verhältniſſe ein nachtheiliger Punkt, wo aber der einzelne beſonders muß zur Ruhe kommen und die Verantwortlichkeit ablehnen.

Anders iſt die Sache allerdings in Beziehung auf die jüdiſchen Convertenden. Hier kommt ebenfalls der Fall ſehr häufig vor daß der Geiſtliche keine günſtige Vorſtellung haben kann von den Motiven; aber das bürgerliche liegt noch auf einer anderen Seite überwiegend vor, weil die Juden noch in den meiſten Staaten deterioris conditionis ſind. Es iſt offenbar daß wenn ein Jude zu einem Geiſtlichen kommt und ſagt: Ich will ein Chriſt werden, um zu meinem vollen bürgerlichen Recht zu gelangen: ſo kann für den Geiſtlichen kein Grund da ſein ihn anzunehmen; aber dazu iſt gar keine Wahrſcheinlichkeit, daß der bei dem ein ſolches Motiv iſt ſo ehrlich ſein wird, dieſes zu geſtehen. Deswegen darf man aber nicht ſagen, daß es könne moraliſch gebilligt werden einen ſolchen abzuweiſen, denn es könnte ſein, daß er hernach andere Motive bekäme.

Das Ganze der Sache bei uns iſt ſo, daß der Jude erſt eine Erlaubniß von der bürgerlichen Obrigkeit beibringen muß. An und für ſich bedingt dieſe keine Verpflichtung für den Geiſtlichen, wenn er ſie mitbringt; wenn er ihn aber dagegen auffordert ſie beizubringen: ſo hat er ſich ſchon auf gewiſſe Weiſe dazu verpflichtet. Es kann durchaus keinem Geiſtlichen zugemuthet werden anders als nach ſeinem ſubjectiven Urtheil zu handeln, daher hat man ſchon in mehreren Gegenden darauf gedacht, einige Geiſtliche beſtimmt dazu zu verpflichten. Der Hauptpunkt, der hier feſtzuſtellen iſt, der iſt in dieſem Fall das

Ziel, was dem Geiſtlichen zu ſtekken; daſſelbe, was beim katechetiſchen Verfahren oder ein anderes? Es iſt leicht zu ſehen, daß die Sache zwei Seiten hat, und man ſo und ſo antworten kann: man kann ſagen: iſt einer in die chriſtliche Gemeinſchaft aufgenommen worden, geſezt auch es ſei nicht zu conſtatiren, daß er als ein wiedergeborener angeſehen werden könne: ſo kommt er doch in die Bearbeitung des chriſtlichen Cultus hinein, wenn ich ihn dazu etwas vorbereitet habe, und ſo iſt zu erwarten, daß er dadurch früher oder ſpäter wiedergeboren wird. Es liegen in der chriſtlichen Gemeine mehr Motive, als wenn man ihn im Unterrichte feſthält. Auf der anderen Seite wird man ſagen können: es ſei ein großer Unterſchied zwiſchen denen, die in der evangeliſchen Gemeinſchaft geboren ſeien und dadurch bereits ein Anrecht an die kirchliche Gemeinſchaft erhielten; aber ehe man der kirchlichen Gemeinſchaft Fremde als Mitglieder zubringe, müſſe man eine weit vollkommnere Ueberzeugung haben ihr ein würdiges Mitglied zuzubringen. Dieſes ſind die beiden entgegengeſezten Anſichten über die Sache. Es läßt ſich ſchwerlich zwiſchen beiden auf allgemeine Weiſe entſcheiden. Das meiſte kommt dabei darauf an, wie ſich das Verhältniß angeknüpft hat. Wenn man Urſache hat ein wirkliches Streben nach dem Chriſtenthum anzunehmen und wo aller Einfluß in der Gemeine offen ſteht, da wird es rathſam ſein ihn bald in die Gemeinſchaft aufzunehmen. Wo dieſes nicht anzunehmen, iſt auf der einen Seite das bürgerliche was dazu treibt, auf der anderen die gänzliche Unſicherheit die davon zurükkhält, ſo daß Fälle vorkommen können wo es ſchwierig iſt aufs klare zu kommen. Daher iſt es nothwendig, daß man da ein anderes Complement dazu ſuche. Wenn kirchlich etwas darin feſtſteht, wie viel oder wie wenig man verlangen kann, um einen in die kirchliche Gemeinſchaft aufzunehmen: ſo iſt ein ſolches Complement da. Wenn es ein ſolches Verhältniß giebt, wo andere Glieder der Gemeine mitzuſprechen haben: ſo bildet ſich ein Rath. Wenn aber keines von beiden da iſt giebt es ſehr ſchwierige Umſtände. Aus dem was ich geſagt wird wol hervorgehen, daß das lezte eigentlich überall ſein ſollte, daß der Geiſtliche welche zu Hülfe nehme, wenn er mit ſeinem Urtheil nicht zurecht kommt. Nun iſt freilich wahr die Aufnahme eines der außerhalb der Kirche geboren, iſt eine Sache der ganzen Kirche, aber ſobald ein ſolcher ſein Verhältniß angeknüpft mit einem Geiſtlichen, der einer beſtimmten Gemeine angehört, knüpft er es auch mit einer beſtimmten Gemeine an. Es giebt eine Anſicht der Sache, man müſſe gar nicht auf den Convertenden ſelbſt ſehen, ſondern auf die künftige Generation. Ob ſie von reinen Motiven ausgegangen ſind oder nicht, das iſt etwas, was ſie perſönlich betrifft; ſind ſie aber in die Kirche aufgenommen: ſo hat die Kirche ein Recht auf ihre Nachkommenſchaft. Um deßwillen, ſagt man, muß man es mit dem einzelnen Erwachſenen nicht ſo genau nehmen, wie ſonſt zu wünſchen wäre. Das iſt ein Geſichtspunkt, von welchem ſich die bürgerliche Geſellſchaft, auch wol das Kirchenregiment können leiten laſſen, wobei aber wol darauf geſehen werden muß, daß dieſes nicht zu einer Beſchwerung des Gewiſſens des einzelnen Geiſtlichen gereiche, oder daß Geiſtliche damit beauftragt werden, an die alle andere Geiſtliche den Convertenden wenden können. Es iſt hier der Fall wie alles in der chriſtlichen Kirche nach einer Organiſation ſtrebt, und wie, wo dieſe fehlt, es auch an einem Grunde zu einer beruhigenden Entſcheidung fehlt. Genauer ſcheint es nicht in der Natur der Sache zu liegen hier in dieſen Gegenſtand einzugehen.

3) Theorie des Miſſionsweſens.

(Vergl. „Kurze Darſtellung ic." §. 298.)

Ich habe in der Encyklopädie geſagt, daß hier auch der Ort ſei eine Theorie des Miſſionsweſens anzuknüpfen, woran es auch gänzlich fehlt, obgleich die Praxis darin ſchon ſehr ausgebildet iſt. Ich halte es für meine Pflicht hierin ſo viel davon die Rede ſein kann mich zu erklären. Es ſcheint mir nämlich in der ganzen Art und Richtung, wie die Sache in neuer Zeit behandelt worden iſt, ſo erfreulich ſie auf der einen Seite iſt, ſo verkehrt auf der anderen gehandelt zu werden, ſo daß eines Theils ein Aufwand von Kräften gemacht wird, der mit dem Reſultat in gar keinem Verhältniß ſteht, andern Theils aber nachtheilige Folgen daraus in Beziehung auf das innere der chriſtlichen Gemeinſchaft ſelbſt entſtehen; und da das in genauer Beziehung ſteht, ſo erfordert es eine nähere Betrachtung der Sache nach ihrer Natur.

Wenn man fragt von vorn herein, wie das Chriſtenthum könne weiter verbreitet werden? ſo erſcheint als natürliche Antwort, daß es ſich von den Grenzen aus weiter verbreite; Grenzen muß es doch haben, denn inſulariſch iſt es nicht begrenzt. So wie nun ein Verkehr mit den Grenznachbarn ſtattfindet: ſo haben dieſe auch eine Vergleichung ihrer Einrichtung und Lebensweiſe mit denen der Chriſten, und bekommen dadurch eine Anſicht des chriſtlichen Lebens. Da iſt es denn natürlich, daß dieſe nicht ihre Wirkung verfehlen wird, und wo chriſtliche Kirchen ſind werden auch ſolche ſein die ſich derer, die zum Uebertritt Luſt haben, annehmen. So bedarf es denn nicht dazu einer beſonderen Anſtalt, ſondern eine ſolche Vorbereitung des Chriſtenthums auf dieſem Wege würde ganz von ſelbſt erfolgen. Eben ſo, wenn unter ſolchen Grenznachbarn große Bewegungen ſind zu Gunſten des Chriſtenthums, wird es dann auch der Beruf der Chriſten, die zunächſt ſind, ſein, dies zu benuzen; aber beſondere Anſtalten würden dann auch nicht nöthig ſein. Eine gegenſeitige Kenntniß der Sprachen iſt genügend, und es iſt nur übrig, den Eindruk den das Chriſtenthum unabſichtlich gemacht hat zu verſtärken, wozu nicht allein die welche Geiſtliche ſind ſondern auch die welche ihren chriſtlichen Glauben im hellen Bewußtſein haben, wirken können. Für dieſe natürliche Vorbereitung iſt alſo nichts anders erforderlich, als ein geſunder, lebendiger und kräftiger Zuſtand in den Grenzregionen des Chriſtenthums. Wenn wir uns alſo denken, daß aus den mittelländiſchen Gegenden ſolche ſich finden, die den Beruf fühlen denen das Chriſtenthum zu verkün-

digen, die ſchon Grenznachbarn der chriſtlichen Kirche ſind: ſo muß man billig fragen, ob das innerer Beruf iſt oder nur eine phantaſtiſche Verwirrung? Es iſt offenbar, daß er nicht im Stande ſein wird ſo zu wirken, wie die Chriſten an den Grenzen. Alſo um dies zu rechtfertigen würde dazu gehören die Ueberzeugung, daß die Kirchen an den Grenzen in ſo unvollkommenem Zuſtande ſeien, daß ihnen die Verbreitung des Chriſtenthums nicht übertragen werden könnte; und dann fragt ſich, ob es nicht beſſer wäre dem Mangel dieſer Kirche erſt abzuhelfen? Wenn man die Sache unparteiiſch betrachtet: ſo muß man ſagen, die Kirche in einen beſſeren Zuſtand zu bringen bleibt als Aufgabe doch ſtehen, und daraus folgt daß die Vorbereitung an den Grenzvölkern nur eine proviſoriſche iſt bis die Völker ſelbſt ſo weit gediehen. So erſcheint die Sache
17 aus dem richtigen Begriff von Zweck und Mittel betrachtet.

Nun wollen wir ſie aus einem andern Geſichtspunkt bebrachten. Wir wollen als Thatſache annehmen in einigen, die der mittelländiſchen Kirche angehören, entſteht ein ſolcher Drang für die Verbreitung wirkſam zu ſein. Hier iſt die erſte Frage die: was giebt es für Mittel, um ſich zu überzeugen daß dieſer innere Drang ein göttlicher Beruf ſei, und daß ein ſolcher einzelner ein vorzügliches Organ ſei zur Verbreitung der chriſtlichen Kirche? Wir wollen annehmen dieſe ſei ſchon bejaht: ſo werde ich doch ſagen: wir haben in der Schrift die deutliche Anweiſung, daß ein ſolcher ſeinem Beruf nicht entſprechen wird, wenn er ſeine Thätigkeit wendet auf die Grenzvölker; dies iſt die Regel des Apoſtels (Röm. 15, 20) „nicht in fremde Arbeit zu gehen;“ es iſt doch der Beruf der Grenzkirchen. Da würde eine ſolche Einmiſchung als entſchieden vorausſezen, daß die Kirche ihre Pflicht nicht erfülle. Dieſes Urtheil wäre aber wieder gefällt gegen ein anderes Urtheil der Schrift, indem „keiner ſoll den andern Knecht beurtheilen, ſondern das Urtheil dem Herrn überlaſſen“ (Röm. 14, 4). Es gäbe nur eine einzige hinreichende Rechtfertigung, wenn die Grenzvölker ſelbſt um Hülfe aus ſolchen mittelländiſchen Gegenden nach-

Paulus [illegible]

ſuchten, alſo der Impuls von ihnen ausginge. Wir wollen dies an einem einzelnen Fall betrachten: es ſind aus unſeren mittelländiſchen Ländern, beſonders aus Deutſchland Miſſionaire nach dem brittiſchen Indien ausgegangen. Da beſteht aber eine chriſtliche Kirche, und ſie hatte ein Recht ſich über die Einmiſchung zu beklagen wenn fremde Mitglieder der Kirche die Miſſion betreiben wollen. Die indiſche Kirche iſt aber im Zuſammenhang mit der engliſchen. In ſo fern alſo ſolche Miſſionen entſtehen aus einer Aufforderung der engliſchen Kirche, die ſich aus anderen Gegenden welche zu Hülfe ruft: ſo hat dieſe ſelbſt ein Bewußtſein des ungenügenden, und dann haben die Recht, die einen ſolchen Drang in ſich fühlen; aber dieſes kann nur ſo lange dauern bis die Kirche ſelbſt ſich ſtark fühlt. Die Anſicht rechtfertigt ſich auch in der That, denn die Miſſionen ſind bis jezt von unausſprechlich geringem Erfolg geweſen. Nun iſt auch dieſes Bewußtſein in der engliſchen Kirche erwacht, man hat eingeſehen, daß man erſt die indiſche Kirche in einen beſſeren Zuſtand ſezen müſſe und ſeitdem ſind ſchon bedeutende Erfolge zum Vorſchein gekommen.

Nun aber werden wir allerdings zugeben müſſen, daß dieſes nicht die ganze Aufgabe iſt, ſondern es giebt noch viele Gegenden, die mit der chriſtlichen Kirche nicht in ſolchen Grenzverhältniſſen ſtehen, ſondern nur in einem vorübergehenden Verkehr mit ihr. Dahin gehören ſolche, mit denen viel Seehandel getrieben wird. Hier iſt freilich gleich von welchem Ort die Miſſionsunternehmungen ausgehen, denn zu dieſen hat kein Theil der chriſtlichen Kirche ein beſonderes Verhältniß, und es könnte keines angeknüpft werden, wenn nicht in einigen ein beſonderer Drang dazu entſtände. Hier ſehen wir daß dieſer Drang in einzelnen eine natürliche Erſcheinung in der chriſtlichen Kirche iſt, weil nur ſo ein Anfang in der Verbreitung des Chriſtenthums gemacht werden kann unter ſolchen Umſtänden. Nämlich, wir müſſen es doch als das natürliche anſehen daß jeder Menſch auf eine gewiſſe Weiſe ein glebae adscriptus iſt, daß er ſeinen Beruf das geiſtige Leben zu fördern da hat, wo er aufgewachſen iſt, und daß in der Regel ein jeder den Trieb der allen Chriſten eigen ſein ſoll, anderen zur Seligkeit zu verhelfen bei ſich zu befriedigen hat; und wenn man einen ſolchen fragt, der einen Trieb hat außerhalb zu wirken: ſo muß noch ein beſonderer Grund da ſein. Dieſer liegt in einem analogen Triebe, der zu gewiſſen Zeiten hervortritt, der auf die ganze Erde gerichtete Trieb des Menſchen, derſelbe, der zu Entdekkungen in der Ferne auffordert. Dieſen müſſen wir anerkennen, er liegt in der Natur, aber er bekommt eine gewiſſe Gewalt nur unter gewiſſen Verhältniſſen, für welche die Regel aufzufinden überhaupt keine Aufgabe, die zu löſen iſt. In demſelben Maaß, als dieſer Trieb in der menſchlichen Natur liegt und von großer Wirkſamkeit iſt die Gemeinſchaft zu befördern, in ſo fern iſt auch dieſer Trieb ein Organ des chriſtlichen Geiſtes, und denken wir uns dieſen erwacht von Zeit zu Zeit innerhalb der Chriſtenheit, aber ohne daß ſich jemals das Beſtreben das Chriſtenthum zu fördern deſſelben bemächtigte: ſo wäre das ein ſehr unvollkommener Zuſtand der Chriſtenheit. Das iſt die richtige Deduction dieſes Dranges, und nur in ſo fern als wir ihn auf dieſen natürlichen Trieb gepfropft denken, können wir ihn rechtfertigen. Es iſt aber leider nur zu wahr, daß dieſer Drang oft aus ganz anderen Urſachen entſteht, aus einer launiſchen Unzufriedenheit mit dem gegebenen Kreiſe; dann wird nichts gutes daraus entſtehen können. Das hat oft die Vorſteher der Miſſionsgeſellſchaft getäuſcht, daher man ſie prüfen muß. Es iſt auch gar zu natürlich, daß die Vorſteher ſolcher Anſtalten ſelbſt eine Art Eitelkeit haben, weil es als etwas großes erſcheint in ganz fremden Gegenden Einfluß zu üben. Daher gehört große Vorſicht dazu wenn von ſolchen Anſtalten irgend etwas von wahrem Nuzen ausgehen ſoll. Es ſcheint mir als wenn die Erfahrung dies hinlänglich beſtätigt. Wenn wir die Geſchichte ſolcher Miſſionen betrachten, zeigt die Erfahrung daß die der Brüdergemeinen reichhaltig an wirklichen Früchten geweſen ſind, weil da eine Menge von Umſtänden zuſammen kamen die Uebel zu vermeiden. Einmal diejenigen, welche das Miſſionsweſen leiteten, ſind auch dieſelben, die das Kirchenregiment über die ganze Societät führen; alſo iſt das Miſſionsweſen nur ein Theil ihrer Thätigkeit, und mithin die Verleitung dieſen Theil mit einer beſonderen Eitelkeit zu behandeln, weit geringer. Dann iſt auch meiſt das Perſonal im Kirchenregiment einem öfteren Wechſel unterworfen. Ferner wird auch von der Sache gar kein beſonderes Aufheben gemacht; ob ſich einer bereit erklärt zum Dienſt unter den Heiden oder zum Dienſt bei der Gemeine, wird völlig gleichgeſtellt. Daher fallen die Reize zu einer perſönlichen Eitelkeit und Ehrſucht ganz weg. Nun aber wird dabei gar nicht auf eine beſondere Vorbildung der Miſſionaire gedacht, ſondern ſie werden als eine Art Colonie in jene Gegenden geſendet, und nun müſſen ſie ſuchen ſo viel wie möglich ſich ſelbſt zu helfen und ſich mit den Leuten einzuleben. Daher gewinnt die Sache gleich die natürliche Geſtalt, daß eine ſolche Miſſion ſich bildet unter der Form einer kleinen Colonie. Die eigentliche Form iſt die: es wird in jenen Gegenden eine Gemeine errichtet und wirkt auf die natürliche Weiſe, daß die anderen ihre Grenznachbarn ſind. Das iſt die einzig recht natürliche Weiſe auch in ſolchen Gegenden das Chriſtenthum zu verbreiten; denn ohne das Anſchauen des chriſtlichen Lebens, durch das ewige Geſprächführen und Predigen iſt nichts auszurichten, daher die Mühe eines einzelnen faſt immer ganz und gar verloren geht. Daher wenn man fragt, wie hier die Frage ganz bedingterweiſe aufgeſtellt wird, wie ſich eine Theorie des Miſſionsweſens anſchließen ſollte? ſo kann dieſe nur darin beſtehen, daß die beiden Arten des Miſſionsweſens gehörig unterſchieden und gehandhabt werden; dann iſt weiter gar keine Theorie und Vorbereitung nöthig. Die Coloniſten bedürfen keiner Vorbereitung für das Leben in der Colonie und für den Verkehr mit der Gemeine auch nicht, denn das bringt jedes chriſtliche Bewußtſein mit ſich. Der Coloniſt muß Rechenſchaft von ſeinem Glauben ablegen können; kann er das nicht: ſo muß er den Geiſtlichen dazu auffordern, und da wird das Geſchäft ganz eben ſo wie die Behandlung der Convertenden.

Wir gehen nun über zu dem Theil des Kirchendienſtes welcher ſich mit den einzelnen beſchäftigt, die aus der Identität mit dem Ganzen herausgefallen ſind. Dies iſt der Theil, welchen wir

4) die ſpecielle Seelſorge oder Seelſorge im engeren Sinn *)

nennen. Hier haben wir es zunächſt damit zu thun, daß einige dieſe in der evangeliſchen Kirche ſo gut als ganz und gar abläugnen wollen und meinen, es ſolle kein ſolches Verhältniß geben; der Geiſtliche ſei öffentlicher Lehrer, ſonſt gar nichts, habe kein Recht ſich in die Angelegenheiten der einzelnen einzumiſchen und keine Pflicht den einzelnen etwas beſonderes zu ſein. Dies in ſeiner Strenge iſt eine trokkene, dürftige Anſicht, hält den Geiſtlichen ſo mit der Gemeine auseinander, daß ein lebendiges Zuſammenſein nicht ſtattfinden kann. Daß es ſo nicht richtig ſei, ſehen wir offenbar. Geſezt es will der einzelne dem Geiſtlichen Skrupel vortragen die ihm aus deſſen Amtsführung ſelber entſtanden, ſo hat der Geiſtliche gar kein Recht ihm dies zu verweigern, und kann weder Entfernung de Verhältniſſes noch Mangel an Zeit vorwenden. Dies ein müſſen wir alſo zugeben wenigſtens bis auf einen gewiſſe Grad, daß der Geiſtliche ſchuldig ſei ſich dem herzugeben, wen der einzelne gewiſſe Verhältniſſe mit ihm anknüpfen will. D ganz verneinenden Anſicht werden wir auch etwas zugeb müſſen. Offenbar iſt daß der Geiſtliche kein Recht hat ſich die Angelegenheiten anderer zu miſchen, wenn ſie es ihm ni zugeſtehen. Er kann unter gewiſſen Umſtänden das Recht h ben es zu verſuchen, aber nicht es fortzuſezen, wenn die a dern nicht wollen; und iſt es rathſamer daß er dies nicht v ſucht, wenn er auf eine Zurükweiſung gefaßt ſein muß. J

---

*) S. Beilagen A. 52—56. B. 61—64.

ganz verneinende Anſicht geht aus von einer Negation der kirchlichen Gemeinſchaft überhaupt. Sieht man die Kirche an als politiſche Anſtalt, um gewiſſe Geſinnungen die der bürgerlichen Geſellſchaft heilſam ſind unter der Form der Religion zu erhalten und fortzupflanzen: ſo ſieht man den Geiſtlichen an als einen Beamten, der ſich um weiter nichts als um ſeine Function zu bekümmern hat. Geht man aus von der perſönlichen Freiheit aller einzelnen im Staat, ſo ſagt man, es müſſe jedem frei ſtehen die Kirche welche eine Anſtalt des Staats iſt zu benuzen oder nicht, ſein Haus aber muß jedem frei bleiben, und iſt es eine Zudringlichkeit des Geiſtlichen ſich in die häuslichen Verhältniſſe zu miſchen. Sieht man nun die Kirche zwar nicht an als vom Staate ausgegangen, das geiſtliche Geſchäft aber als ein Lehrgeſchäft: ſo iſt der Geiſtliche nur dafür verantwortlich, daß er es an der öffentlichen Lehre nicht fehlen laſſe. Es iſt dies immer eine kümmerliche Anſicht von der einzelnen Gemeine, daß hier keine andere lebendige Gemeinſchaft ſein ſoll, als die Gemeinſchaft derer die belehrt werden und das Collegium derer die da lehren. Davon können wir nicht ausgehen. Andererſeits aber hat auch die Sache gewiſſe Grenzen die in den Verhältniſſen liegen. Es giebt Grenzen die im evangeliſchen Geiſt unſerer Kirche liegen im Gegenſaz gegen die katholiſche, und daß wir dieſe nicht überſchreiten muß uns vor allen Dingen am Herzen liegen.

Wenn wir die Seelſorge anſehen als ein beſonderes Verhältniß zwiſchen dem Geiſtlichen und einem einzelnen Gemeinegliede, ſo muß dies irgend wie entſtehen und angeknüpft werden, weil urſprünglich der Geiſtliche in Verhältniß geſezt iſt zu der Gemeine als Totalität. Dies Anknüpfen kann ausgehen vom Geiſtlichen oder vom einzelnen Gemeinegliede. In der katholiſchen Kirche hat der Geiſtliche ein beſtimmtes Recht darauf daß ein ſolches Verhältniß ausgehen muß vom einzelnen Gemeineglied, weil ein jedes verpflichtet iſt zu der ſpeciellen Beichte. Dieſe enthält die Veranlaſſung für den Geiſtlichen in eine beſondere Thätigkeit in Beziehung auf das Ge-

meineglied ſich zu ſezen, und dieſes hat die Pflicht ſich einer
ſolchen Thätigkeit zu fügen. An dieſe Pflicht iſt das Recht an
den Sacramenten theil zu nehmen gebunden. Ein ſolches Ver-
hältniß beſteht in der evangeliſchen Kirche gar nicht, weil wir
ein ganz anderes zwiſchen Klerus und Laien ſezen, und dem
einzelnen Gemeineglied einen Standpunkt beilegen den es in
der katholiſchen Kirche nicht hat. Indem hier die Gemeine-
glieder in ein unmittelbares Verhältniß zu dem göttlichen Wort
geſezt ſind, geſtehen wir ihnen zu daß ſie ſelbſt ihr Gewiſſen
aus dem göttlichen Wort berathen können, und dieſe Differenz
hängt ſo weſentlich mit dem eigenthümlichen Charakter der
evangeliſchen Kirche zuſammen, daß ſie nicht darf aufgehoben
werden. Das Anknüpfen des Verhältniſſes der ſpeciellen Seel-
ſorge als Pflicht der Gemeineglieder kann in der evangeliſchen
Kirche nicht beſtehen, und fragen wir daher: Wodurch iſt das
Verhältniß bei uns bedingt, und können wir es als ein eben
ſo allgemeines anſehen, wie es in der katholiſchen Kirche ein
allgemeines iſt? Wir fangen damit an: es kann ausgehen
von dem einzelnen Gemeineglied, und dies hat ein Recht an
den Rath des Geiſtlichen. Dies Recht läßt ſich ſo vollſtändig
deduciren daß es keinen Zweifel erleiden kann. Wir gehen
von der Vorausſezung aus: jedes Gemeineglied ſteht in un-
mittelbarem Verhältniß zu dem göttlichen Wort, kann ſich aus
demſelben ſelber berathen, und kann zu ſeinem Verſtändniß des
göttlichen Wortes und ſeiner Subſumtion der einzelnen Fälle
unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen
haben oder nicht; nimmt es den Geiſtlichen in Anſpruch, ſo iſt
es ein Zeichen, daß dies Vertrauen fehlt. Das beweiſt zu-
nächſt, daß die Thätigkeit des Geiſtlichen im Religionsunter-
richt und die Erklärung des göttlichen Wortes im öffentlichen
Gottesdienſt nicht hinreichend geweſen iſt und ihren Zwekk
nicht erfüllt hat. Nun iſt ein jeder ſchuldig das zu ergänzen
was er an der Vollkommenheit ſeiner Pflichtthätigkeit hat feh-
len laſſen, und ſo wie ein Gemeineglied den Geiſtlichen in An-
ſpruch nimmt zu einem ſolchen Verhältniß, kann er ſich un-

möglich demſelben verweigern. Daraus entſteht der Kanon: überall wo ſolche Anforderung an den Geiſtlichen geſchieht, hat er ſie dazu zu benuzen die geiſtige Freiheit des Gemeingliedes zu erhöhen und ihm eine ſolche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entſtehe.

Kann das Verhältniß auch angeknüpft werden von Seiten des Geiſtlichen? Allerdings werden wir dem Geiſtlichen das Recht dazu unmöglich abſprechen können. Er ſoll überall in ſeiner öffentlichen Rede ausgehen vom Geſammtzuſtand des religiöſen Bewußtſeins der Gemeine, ſoll dieſen kennen, und durch die Rede ſofern ſie mittheilende Darſtellung iſt die Circulation dieſes religiöſen Bewußtſeins, oder daß in jedem einzelnen die Totalität des Bewußtſeins geſezt ſei, fördern. Das Bewußtſein des Geſammtzuſtandes der Gemeine ſoll in dem Geiſtlichen ſein, das beſteht aber nur aus dem Bewußtſein der einzelnen, wiefern ſie in der Gemeinſchaft ſtehen. Alſo muß der Geiſtliche die öffentliche Meinung in Beziehung auf den Zuſtand der einzelnen in ſich tragen. Wenn nun ein einzelner auf den Geſammtzuſtand dieſes Bewußtſeins fördernd einwirkt, hat der Geiſtliche dabei nichts zu thun; jeder aber, der durch ſein Leben auf andere ſtörend einwirkt durch ein σκανδαλον das er giebt, oder durch Skrupel die er in das religiöſe Bewußtſein hineinwirft, alterirt den Zuſtand des Geſammtbewußtſeins. Das ſoll der Geiſtliche wiſſen und davon afficirt werden, wiefern er Träger und Leiter der öffentlichen Meinung iſt, und muß er ein Recht haben ſie auszuſprechen. Dies Recht iſt dem Geiſtlichen auf beſondere Weiſe in der Schrift ſelbſt beigelegt. Nicht zu den Geiſtlichen als ſolchen, nicht zu den Apoſteln als ſolchen, aber doch zu ihnen wird geſagt: „ſo dein Bruder an dir ſündigt, gehe zu ihm, und ſtelle ihn zur Rede“ (Ev. Matth. 18, 15). Wer den Zuſtand der Gemeine alterirt, ſündigt nicht nur an der Gemeine, ſondern auch an dem Geiſtlichen, weil er den Grund und Boden alterirt, auf dem dieſer zu bauen hat. Der Geiſtliche hat alſo das Recht ihn darüber zur Rede zu ſtellen. Aber dies Recht iſt keine Pflicht, er kann es nur ausüben nach dem Glauben den er hat, daß dabei wirklich etwas herauskommen wird. Es giebt Fälle, wo man ſagen kann: es iſt eine Gewiſſensſache, daß man einen warnen muß, es mag etwas dabei herauskommen oder nicht. Dies hängt mit dem geſagten zuſammen. Es liegt dabei ebenfalls ein Glaube zum Grunde, nur nicht an den Effekt, den es auf den einzelnen machen wird, ſondern es iſt das Gefühl von der Nothwendigkeit, ſich ſelbſt und die Gemeine gegen den andern zu reinigen. Hier iſt das eine Extrem in einer Reihe von unendlichen, aber doch unmerklich ineinandergehenden Gliedern begriffen. Das andere Extrem iſt daß der Geiſtliche ſagen kann: ich bin gar nicht in dem Fall mein Recht an dieſem ausüben zu können, weil er ſich ſelber aus dem Verhältniß zu einer ſolchen Gemeine herausgeſezt hat, und nur auf äußerliche Weiſe Glied der Gemeine iſt. Eine Gemeine iſt doch nur in irgend einem Sinn immer etwas äußerliches, bei uns durch die Parochialbeziehung. Wenn einer Mitglied einer Parochie und übrigens ein Chriſt iſt, ſo iſt er auf äußerliche Weiſe Mitglied der Gemeine. Wenn er ſich gar nicht zum Gottesdienſt und Sacrament hält iſt er es nur auf äußerliche Weiſe, und iſt für das Bewußtſein der Gemeine nur äußerlich vorhanden: und da, kann der Geiſtliche ſagen, habe ich kein Recht; dieſe Handlung kann nur in das Gebiet der wirklichen Gemeine fallen. Innerhalb dieſer beiden Grenzen kann der Geiſtliche nur geleitet werden durch ſeinen Glauben nicht an den Effekt den ſeine Thätigkeit überhaupt hervorbringen wird, nur daran, ob überhaupt daraus etwas erfolgen wird, ob der andere in das Verhältniß eingehen wird; denn man kann doch nie etwas thun was man ſelber für Null hält. In ſo fern iſt dies eine reine Gewiſſensſache wieweit der Geiſtliche eine ſpecielle Seelſorge anfangen will oder nicht. Wenn in Beziehung auf ſolche Gemeineglieder, die der Gemeine ſelbſt durch den innerhalb ihrer ertheilten öffentlichen Religionsunterricht einverleibt ſind, ein ſolches Verhältniß zu dem Geiſtlichen eintritt, daß er zu der Ueberzeugung kommt: dieſe werden in kein ſpecielles Verhältniß mit dir eingehen, ſo iſt das nicht ohne Schuld des Geiſtlichen; denn durch den Unterricht ſoll ſich ein perſönliches Verhältniß knüpfen das nicht aufhört, ſondern in der Gemeine getragen wird, ſo daß im Bedürfniß der Geiſtliche kann in Anſpruch genommen werden. Nun finden wir freilich auch hier beide Geſichtspunkte geltend. Der eine ſagt: wenn einmal die Jugend auf die ordnungsmäßige Weiſe in die Gemeine aufgenommen worden iſt: ſo iſt ihr die Verantwortlichkeit für das Heil ihrer Seele übertragen, und das Band, was bisher ſtattfand, iſt aufgelöſt. Alsdann tritt das ein: es muß von ihm ausgehen, wenn er etwas vom Geiſtlichen begehrt. Wogegen auf der anderen Seite geſagt wird: das wäre ſehr gut und richtig, wenn überall auf dieſem Punkt eine Ueberzeugung wäre, daß die Gemeineglieder von dieſer Freiheit einen richtigen Gebrauch machten. Wenn man denkt, daß dieſe Angelegenheit rein aus dem kirchlichen Geſichtspunkt verhandelt wird: ſo könnte man vorausſezen, daß der Zuſtand ein ſolcher glükklicher wäre. Nun aber iſt dieſe Sache in das bürgerliche Leben verflochten und dadurch hört die Sicherheit auf, und ſo iſt aus dieſem Grunde nicht rathſam und kann nicht in der Natur der Sache liegen, daß das Band zwiſchen dem Geiſtlichen und der Jugend als völlig aufgelöſt angeſehen werde. Es ſcheint alſo, daß uns das Zurükgehen auf dieſen Punkt nichts geholfen hat. Indeß führt uns dies auf zwei andere Punkte. Einmal haben wir freilich geſagt, im katechetiſchen Verfahren hat das didaktiſche als eigentlicher Zwekk die Oberhand. Nun aber haben wir auch geſehen, daß dieſer nur in ſo weit gelingen kann als man ſich von allem mechaniſchen fern hält. Wenn wir davon ausgehen und uns erinnern, wie wir uns das Verfahren dargeſtellt: ſo iſt dies ein Verhältniß der Liebe. Wenn der Geiſtliche nur davon ein gutes Gewiſſen hat daß die Jugend in einem perſönlichen Verhältniſſe mit ihm ſteht: ſo muß er ſich darauf verlaſſen daß jeder ſich an ihn wenden wird, und um dieſes Verhältniß aufrecht zu erhalten, wird er überall wo er ſie findet mit dieſer Liebe ihnen entgegenkommen. Es wird alſo hier ein natürliches Verhältniß ſtattfinden; es wird in der Natur der Sache liegen, daß jedes Gemeineglied ſich an den Geiſtlichen wendet, und daß der Geiſtliche vermöge dieſes Bandes der Liebe bei jedem wird anfangen können. Da verſchwinden zugleich alle jene Beſorgniſſe. Der zweite Punkt, auf den uns dieſes führt iſt der: wenn die Jugend in die Gemeine aufgenommen wird, iſt der Sinn der Sache nicht dieſer, daß ein jeder als vereinzeltes Individuum ſoll angeſehen werden; es iſt die Aufnahme in die Gemeine. In dieſer kann kein einzelner als rein für ſich ſelbſt abgeſchloſſen und vollkommen ſelbſtändig angeſehen werden, ſondern er wird und iſt Theil eines Ganzen. Der Geiſtliche ſteht urſprünglich im Verhältniß zu dieſem Ganzen, aber es muß nothwendiger Weiſe ein Verhältniß geben zwiſchen dem ganzen und den einzelnen. Es liegt in der Natur der Sache, daß es in der chriſtlichen Gemeine einen Zuſammenhang und eine Ordnung gebe, gleichviel ob dieſe als Buchſtabe feſtſteht oder nicht, und wie das auch geſtaltet ſei, ſo liegt immer darin, daß im Verhältniß des Geiſtlichen zum ganzen eine Vermittlung liegt für jedes Verhältniß zum einzelnen; d. h. wenn ein einzelner auf einen ſei es theoretiſchen oder praktiſchen Abweg geräth, von dem eine nachtheilige Folge für das ganze entſtehen kann: ſo iſt dies ſchon ein krankhafter Zuſtand des ganzen. Das ganze hat einen krankhaften Theil, da muß es alſo auch im ganzen eine Art und Weiſe geben, wie es ſich vernehmlich macht um zur Sorge für den kranken Theil aufzufordern; es geſchehe wie es wolle. So wird die Seelſorge eine Pflicht des Geiſtlichen gegen die Gemeine, und dann kann die Rede nicht ſein, daß er warte bis ſich auch der einzelne an ihn wende, denn er hat einen Auftrag des ganzen. Wenn wir von dieſem Geſichtspunkt ausgehen, ſo ſind die Verhältniſſe der Wirklichkeit zu dem was in der Natur der Sache liegt gar ſehr verſchieden; der Geiſtliche kann ſein Verfahren nicht aus der bloßen Wirklichkeit allein beſtimmen, ſondern indem er zugleich auf das was in der Natur der Sache liegt Rükſicht nimmt.

Wenn das Recht des Geiſtlichen feſtſteht mit der Beſchränkung, daß es nur dann Pflicht iſt, wenn ein Bedürfniß iſt ſich und die Gemeine gegen einen einzelnen zu reinigen, und in der Vorausſezung der Geiſtliche könnte kein Bedenken haben über das, was der Gemeine verwerflich erſcheint, den einzelnen aufzuregen: ſo muß man auf der anderen Seite ſagen, daß im Geiſt unſerer Kirche dies Recht keine Pflicht in dem andern hervorbringt; weil es nur ein Anerbieten des näheren Verhältniſſes iſt, das jedem frei ſtehen muß anzunehmen oder nicht. Da kann auf kirchliche Weiſe ſolche Verweigerung geſchehen und muß man dieſe Freiheit in der evangeliſchen Kirche laſſen. Es iſt leicht möglich daß ein Chriſt mit ſich ſelber ganz aufs reine iſt über eine beſtimmte Handlungsweiſe oder Ueberzeugung, und daß etwas andern ein Aergerniß geben kann, aber nur ein genommenes. Dabei aber kann der Fall eintreten daß ein einzelner überzeugt ſein kann, es würde vergeblich ſein ſich mit ſeinem Geiſtlichen näher über die Sache einzulaſſen. Da muß er das Recht haben ein ſolches Anerbieten eines näheren Verhältniſſes abzulehnen, da es vielleicht beide Theile nur ſpannen könnte. Wenn wir unſererſeits ein ſolches Verhältniß anknüpfen, müſſen wir es thun mit gänzlicher Reſignation, weil in dem Anerbieten gar keine Autorität liegt. Bei der Stellung welche wir in unſerer Kirche haben daß jeder Chriſt ſein eigener Prieſter ſei, iſt ein ſolches perſönliches Verhältniß kein anderes als ein freundſchaftliches, und das iſt vollkommen Sache der Freiheit und gilt eben ſo von einem vorübergehenden Verhältniß als von einem beſtändigen. Wenn wir keine Autorität dazu haben, die Gemeineglieder in Verhältniß zu uns zu ſezen, ſo ſchwächt es unſere Autorität, kommen wir oft in den Fall ein Anerbieten zu machen was abgelehnt wird; es ſchwächt den Glauben an unſere Menſchenkenntniß welche etwas durchaus nothwendiges für den Geiſtlichen iſt. Alſo iſt es ein Gegenſtand der mit großer

Vorſicht behandelt werden will. Je mehr das Verhältniß ſich dem einen Extrem nähert und es im Bewußtſein des Geiſtlichen eine Pflicht wird ſich ſelbſt anzubieten, deſto weniger muß er darauf Rükkſicht nehmen, was daraus entſtehen kann wenn es ihm mißlingt; je weiter davon entfernt, deſto mehr Rükkſicht muß er darauf nehmen; im einzelnen kann es nur aus dem Gewiſſen heraus beurtheilt werden.

So iſt es auch mit dem Verfahren, wenn ein ſolches Verhältniß eingeleitet iſt. Es kann keine Vorſchrift gegeben werden über das richtige darin; da giebt es nur das individuelle; das allgemeingültige tritt ganz zurükk. Wir können nur ſagen, worauf es dabei ankommt, ob einer überwiegend das richtige thun wird in einem ſolchen Verhältniß oder nicht. Das ſind bloß allgemeine Eigenſchaften. So viel leuchtet jedem ein: je mehr im Geiſtlichen ſelber Präventionen ſind, je mehr er ſich präoccupirt zeigt wenn eine öffentliche Meinung in Beziehung auf ein Gemeineglied exiſtirt, deſto weniger wird er ausrichten. Je mehr er das Verhältniß ſo anknüpft, als wäre ſein Urtheil fertig, deſto weniger wird er ſich eines Erfolgs zu erfreuen haben. Je mehr er es ſo anknüpft als wolle er ſich bloß informiren um die Gemeine zu vertreten, deſto weniger Hinderniſſe werden entgegenſtehen. Es giebt kein Urtheil über einen äußerlichen hervortretenden Moment, und nur aus ſolchem kann das Bedürfniß entſtehen was den Geiſtlichen bewegt ſich worüber einzulaſſen. Es kann keiner ſagen daß er das Motiv kennt, wenn der andere es ihm nicht gegeben hat; alles andere iſt nur Conjectur. Die Mittheilung ſelbſt iſt auch ein Moment, der verſchieden beurtheilt werden kann; nur aus der innerſten Vertraulichkeit heraus kann ein ſolches Urtheil über das Verhältniß des andern entſtehen. Wenn das Verhältniß angeknüpft wird kann es nur das Vertrauen erregen ſollen, damit nachher ein Urtheil gegeben werden kann. Sollen wir zurechtweiſen, ſo müſſen wir erſt zurechtgewieſen werden, um ein Urtheil zu fällen, das gemeinſchaftlich werden kann: es iſt die reine Feſthaltung des Standpunkts, der wirklich vorhanden iſt. Das zweite iſt dies: je mehr der Geiſtliche ſich den Ruf erhalten hat unbefangen zu ſein, in die verſchiedenſten Sinnesarten einzugehen, deſto mehr wird es ihm gelingen; je mehr er ſich ſelber in ſeinem Leben einſeitig zeigt und beſchränkt im Urtheil, deſto weniger wird er im Stande ſein ein tüchtiger Seelſorger zu ſein; die Menſchen werden ſich gegen ihn verſchließen. Daher nun finden wir es ſo ſehr allgemein, daß ſolche Geiſtliche die große Eiferer ſind nichts bewirken in der Seelſorge. Sie bewirken freilich weit weniger als ſie glauben, ſchon im öffentlichen Gottesdienſt; aber jedes Privatverhältniß verſchließen ſie ſich aufs beſtimmteſte. Im Eifer iſt etwas leidenſchaftliches und dieſes bringt den Eindruck der Einſeitigkeit oder Beſchränktheit hervor. Die Receptivität iſt verſchloſſen wenn der Menſch in einer Leidenſchaft iſt, und die muß frei ſein und im abſoluten Gleichgewicht ſtehen wenn ein vertrauliches Verhältniß ſoll angeknüpft werden können. Es wird nur auf dieſe ganz allgemeinen Eigenſchaften ankommen, die in allen anderen Theilen der Amtsführung des Geiſtlichen auch nothwendig ſind.

Damit hängt zuſammen daß der Geiſtliche die gehörige Achtung haben muß vor der Verſchiedenheit der Meinungen und Handlungsweiſen in der evangeliſchen Kirche, daß er den Kreis deſſen, was für alle recht und wahr iſt, nicht zu ſehr ins einzelne ausdehnen darf. Nun giebt es noch andere Eigenſchaften, die weniger allgemein gefordert werden können. Es giebt Menſchen, die mehr einladen zu einem vertraulichen Verhältniß als andere. Je mehr einer dies an ſich hat, deſto mehr wird es ihm in der Seelſorge gelingen, aber hier giebt es ein andres Extrem: ein Beſtreben ein ſolcher zu ſein oder als ſolcher zu erſcheinen, kann zu einer Condeſcendenz führen, die wieder das Verhältniß erſchwert und die Kraft des Geiſtlichen in der Seelſorge ſchwächt. Es muß beides zuſammen ſein: es muß einer die größte Empfänglichkeit haben und Milde im Urtheil über die Handlungsweiſen, aber zugleich feſtſtehen in ſeinem eigenen. Wenn einer in die Anſichten ſo eingeht daß er ſich ſelber dadurch beſtimmen läßt und jedem andern anders erſcheint, ſo geht ein anderer Grund des Vertrauens verloren; denn irgend eine Rectification kann doch jeder nur von einem ſolchen erwarten, den er als einen ſicherſtehenden anſieht. Wo das fehlt, da fehlt auch das rechte Vertrauen. Es entſteht eine Vertraulichkeit, aber wenn dies bis zur Verſalität geht, erregt es einen Verdacht in der Charakterſtärke und Feſtigkeit des Urtheils gegen den, der ſich poſitiv dem hingiebt.

Nun iſt noch ein Punkt der eine Bedingung des Vertrauens iſt: die Sicherheit, daß das Verhältniß ein perſönliches bleibt, oder die Ueberzeugung von der *Verſchwiegenheit*. Keiner kann ſein inneres aufſchließen wollen ohne zu wiſſen, wem? Iſt man nicht ſicher daß was man einem aufgeſchloſſen hat bei dieſem bleibt, ſo hat man kein Fundament für das Vertrauen. Gewöhnlich wird dies als eine beſtimmte Pflicht des Geiſtlichen angeſehen, aber dieſe exiſtirt in der evangeliſchen Kirche nicht; man kann nur ſagen, daß der Geiſtliche ein Recht hat manches zu verſchweigen was der Staat einem andern zu verſchweigen nicht erlaubt, denn das ganze Verhältniß ſelber iſt kein zu Recht beſtehendes, ſondern ein freies perſönliches. Vertrauen zur Verſchwiegenheit des Geiſtlichen müſſen die Gemeineglieder haben, können ſie aber nicht von ihm fordern, müſſen es ſeinem Urtheil überlaſſen, und das hängt mit dem Hauptgeſichtspunkt zuſammen. Der Hauptgeſichtspunkt iſt, daß der Geiſtliche durch die Seelſorge ausgleichen ſoll den einzelnen mit dem Gefühl der Gemeine über ihn; das können wir nicht ohne von dem Vertrauen des andern Gebrauch zu machen. Daß er ſich mit dem Minimum begnügen will hängt von ihm ab. Er muß von dem Vertrauen des andern nur den Gebrauch machen, daß er ſagt: das Vertrauen ſei da; und hier kommen wir auf denſelben Punkt zurükk: das allgemeine Vertrauen iſt das, woraus ſich das Vertrauen der einzelnen entwikkeln kann, was zur Seelſorge auffordert und das die Anerbietung annimmt.

Allgemeine Regeln laſſen ſich deswegen gar nicht aufſtellen, weil alles darauf beruht wie die gegebene Wirklichkeit zur Natur der Sache ſich verhält. Wenn es einem gelingt: ſo hat er Recht gehabt. Allerdings entſteht nun noch die Frage, wenn man nicht kann im voraus eine vollkommene Sicherheit haben: was iſt das richtige, etwas, wozu man ſich gedrungen fühlt, zu wagen? oder zu warten bis der einzelne ſelbſt anknüpft? Hier kommt es wieder darauf an wie groß oder gering die Gefahr des Mißlingens iſt. Damit verſtehe ich aber nicht die Wahrſcheinlichkeit ſondern die Folgen des Mißlingens. Ueberall wo wir auf ein wirklich lebendiges Gemeineverhältniß zurükkgehen können, ſteht es in der Macht des Geiſtlichen die Folgen ſo gering als möglich zu machen. Wenn der Geiſtliche ſich bei der Gemeine in den Credit geſezt, daß es ihm nur um die Förderung des geiſtigen Wohles zu thun iſt und er verfährt, als wenn er nur einen Auftrag der Gemeine hätte: da wird er auch allemal das ganze Urtheil der Gemeine für ſich haben, und ſo iſt die Gefahr gar nicht vorhanden. So wie auf der anderen Seite, wenn er als Katechet auf ſolche Weiſe verfährt daß ein Band der Liebe in dieſem Theil der Gemeine beſteht: ſo iſt die Unwahrſcheinlichkeit eines ſolchen Mißlingens ſchon dadurch ſicher geſtellt. Daraus entſteht die allgemeine Anſicht, daß die Schwierigkeit immer nur da iſt wo das Gemeineband nicht feſt iſt.

Wie die Sache jezt liegt, iſt dieſer Theil der Amtsführung in einem ſehr verſchiedenen Zuſtand. Als die extremen Punkte müſſen wir anſehen die ländlichen Gemeinen und die in großen Städten. In den lezteren iſt das Gemeineband ein Minimum. Der Geiſtliche kann in dieſer Beziehung in kleinen Städten und auf dem Lande weit mehr wirken als in großen Städten. Hiedurch bekommen jede von den beiden entgegengeſezten Maximen ihren eigenthümlichen Ort. Daß die Verhältniſſe vom Geiſtlichen ausgehen, hat mehr ſeinen Ort in abgeſchloſſenen Gemeinen; daß das Verhältniß von den Mitgliedern ausgehe, hat ſeinen Ort in den großen Gemeinen. Es giebt auch Verhältniſſe bei denen ſich die Sache umkehrt: in den Gegenden wo es kein regelmäßiges Dorf giebt, die einzelnen Höfe auseinandergebaut ſind, die Gemeineglieder zerſtreut ſind, da iſt das Band zwiſchen den einzelnen und der Gemeine ein geringes; und das hat natürlich einen Einfluß auf die Verhältniſſe des Geiſtlichen zu den einzelnen, er kann weit weniger das Bewußtſein haben im Namen des Ganzen aufzutreten. Eben ſo kann mitten in einer großen Stadt unter einem Zuſammenfluß von Umſtänden eine einzelne Gemeine ſich bilden, die einen ganz genauen Zuſammenhang unter ſich hat.

In der Praxis findet ſich ein ganz beſtimmter Unterſchied, wenn man darauf achtet wie es in der evangeliſchen Kirche üblich und Gebrauch iſt. In manchen Gegenden iſt es Gebrauch, daß ſich der Geiſtliche von Zeit zu Zeit in die Familie begiebt und fragt, wie es da geht; in anderen Gegenden iſt das nicht der Fall; da hat man alſo auch nicht das Recht dieſe Anſicht von dem Verhältniſſe vorauszuſezen. Das Verhältniß des Geiſtlichen zu ſeinen Gemeinegliedern iſt aber doch nicht ſo beſtimmt, daß es ihm unter ſeinen übrigen Amtspflichten könnte auferlegt werden. Wo alſo das Verhältniß mehr auf dieſe oder mehr auf jene Weiſe angeſehen wird, was hat dabei der Geiſtliche zu thun? So wie das Verhältniß nicht beſtimmt iſt, ſo iſt es auch wandelbar; alſo auch im Geiſtlichen die Möglichkeit das Verhältniß ſo oder ſo zu beſtimmen; wohin ſoll er ſich nun neigen, das Verhältniß mehr zu löſen oder mehr anzuknüpfen? Auch hier weiß ich keine beſtimmte Entſcheidung zu geben, ſondern ich möchte eher zwei Fälle unterſcheiden. Es giebt Verhältniſſe wo der Geiſtliche ſagen muß: „der größte Theil der Gemeine ſteht mir gleich in geiſtiger Hinſicht;“ es giebt hingegen andere wo er ſagen wird: „er ſteht unter mir.“ Unter Gleichen findet kein anderes Verhältniß ſtatt als die Gegenſeitigkeit. Will alſo hier der Geiſtliche ein Verhältniß mit der Gemeine anknüpfen: ſo darf es doch nicht gar zu ſehr als ein geſuchtes erſcheinen. Iſt das aber nicht der Fall: ſo muß der Geiſtliche ſagen „die Gemeine ſucht es nicht, weil ſie ſelbſt nicht weiß was zu ihrem Frieden dient;“ aber er wird ſich auch gleich ſagen: wenn die Leute deine gute Geſinnung nicht anerkennen, ſo wird das Verhältniß doch kein fruchtbares ſein. Was alſo die Theorie betrifft: ſo wird der Geiſtliche es ſich frei halten, ein ſolches Verhältniß anzuknüpfen, wo die Gemeineglieder ihm gleich ſind; wo dies nicht iſt, wird er ſuchen ſeine perſönliche Autorität zu befeſtigen, und dies wird auf der Meinung der Gemeine über ihn beruhen. Der Geiſtliche muß alſo das ſeinige thun ſich ein ſolches auf die Achtung begründetes Vertrauen zu erwerben, um ein ſolches Verhältniß bei der Gemeine anzuknüpfen; Aufforderung wird ihm dann von Seiten ſeiner Gemeine entgegenkommen. Wird ein Geiſtlicher viel in Anſpruch genommen von einzelnen Gemeinegliedern: ſo iſt das Eingreifen ſeinerſeits wol nicht nöthig; iſt aber das Minimum der Fall: ſo muß der Geiſtliche nothwendig ſolche Verhältniſſe ſuchen, weil ja ſonſt die Amtsthätigkeit in ihrer Wirkſamkeit ihm gar nicht entgegenträte. Wenn ein Geiſtlicher ſo ohne alle ſpecielle Seelſorge iſt und bleiben kann: ſo kann er ſich unmöglich viel aus ſeinem Amte machen. Je weniger er in ſolchen Verhältniſſen ſteht, um deſto weniger kann er ein ſicheres Gefühl haben, wo ein näheres Verhältniß angebracht ſei und wo nicht; der gänzliche Mangel daran iſt aber ein Zeichen des unvollkommenen Zuſtandes der Gemeine; und da liegt der Fehler zum Theil wenigſtens im Geiſtlichen ſelbſt, denn es iſt kaum glaublich daß ein näheres Bedürfniß der Belehrung und des Raths gar nicht ſein ſollte; iſt dies wirklich: ſo muß es durch zwekkmäßige Darſtellung gewekkt werden, oder der Zuſtand müßte ſchon ſo geſteigert ſein daß keiner beſonderen Rathes bedarf, ſondern daß die Klarheit ſo groß ſei daß alle ſchon genug haben an der öffentlichen Thätigkeit des Ganzen. Dies iſt aber nicht vorauszuſezen, und im andern Fall liegt die Schuld am Geiſtlichen; er nähert ſich nicht vertraulich und freimüthig genug den Gemeinegliedern, ſein Betragen ſtößt das Vertrauen zurükk, er muß deshalb erſt ſuchen ſich in ein allgemein beſſeres Verhältniß zu ſezen. Wenn das religiöſe Gebiet von dem weltlichen ſo geſchieden wäre, wie manche es ſich denken: ſo meint man könnte es ſchwer ſein, daß der Geiſtliche ſich mit ſeiner Gemeine auf ſolchen Fuß der Vertraulichkeit ſezte; doch hat alles eine religiöſe Seite im Leben und kann religiös behandelt werden, und es iſt unmöglich daß die gegenſeitige Zurükkgezogenheit und Abgeſchloſſenheit fortdauere. Sobald aber das Verhältniß der Vertraulichkeit im allgemeinen angeknüpft iſt: ſo kann er es auch wagen in einzelne Verhältniſſe einzugehen ohne durch die Abweiſung gefährdet zu ſein. Wie bei einem feindlichen Verhältniß der Anfang nie und von keiner Seite eigentlich angegeben werden kann: ſo iſt es auch mit dem freundlichen Verhältniß; man kann gar nicht trennen, wo das allgemeine Verhältniß der Vertraulichkeit aufhört und das ſpecielle anfängt, und ob nicht bei dem ſpeciellen ſchon von Seiten der andern eine unmerkliche Anforderung geſchehen iſt.

Jeder einzelne der ein Glied der Gemeine iſt hat ſeine Mängel und Gebrechen, in Beziehung auf welche eine Beſchäftigung des Geiſtlichen mit ihm von Nuzen ſein kann. Wenn man daraus folgern wollte: alſo ſoll der Geiſtliche ein ſolches ſpecielles Verhältniß mit jedem haben: ſo wäre das etwas unmögliches, ja es wäre dem Geiſt der evangeliſchen Kirche nicht angemeſſen, es entſtände daraus eine ſolche Vormundſchaft, wie in der katholiſchen Kirche allerdings die Verhältniſſe des Beichtvaters zum Beichtkinde. Der einzelne ſteht weder zur Kirche noch zu einem Organ der Kirche bei uns in einem ſolchen Verhältniß; ein jeder ſoll ſich durch das göttliche Wort leiten laſſen. Daher müſſen wir von der Vorausſezung ausgehen: es iſt keiner ein wahres Gemeineglied als in dem Maaß als er ſolche geiſtige Vormundſchaft nicht bedarf; dieſe kann nur angeſehen werden als ausnahmsweiſe beſtehend. Darin liegt nothwendiger Weiſe: da dieſe nur vorübergehende Verhältniſſe ſind, ſo müſſen ſie ihr beſtimmtes *Ende* finden; das Verfahren iſt kein ſtetig fortgehendes. Wenn wir dieſen Geſichtspunkt feſtſtellen, daß ein ſolches Verhältniß entſtehe durch Abweichung des einzelnen von der Gemeine: ſo läßt ſich ein zwiefaches Ende denken: das günſtige iſt dieſes, wenn dieſe Abweichung wirklich aufgehoben wird; es läßt ſich aber auch das umgekehrte denken daß eine ſolche Veränderurg nicht zu Stande kommt; aber in dieſem Fall entſteht die Frage: hat der Geiſtliche Recht und Pflicht das Verhältniß abzubrechen wo der Zwekk nicht erreicht iſt, oder es ſo lange fortzuſezen bis der Zwekk erreicht iſt? Das Verhältniß kann der Natur der Sache nach nur freiwillig ſein und es muß dies vom Anfang an ſein und bleiben; wenn der Geiſtliche es anknüpft, ſo kommt es nur zu Stande unter der Bedingung, daß der einzelne ſich ihm wirklich hingiebt, und dieſes muß fortdauern vom Anfang bis zum Ende. Bei dem Geiſtlichen können wir nur den Willen vorausſezen, das Verhältniß fortzuſezen bis das Ziel erreicht iſt; aber dieſer Wille iſt doch dadurch beſchränkt daß das Verhältniß ein freies bleibt; hört das freiwillige auf: ſo kann er das Geſchäft nicht fortſezen. So wie der Geiſtliche das Bewußtſein hat: er hat keine neuen Gründe oder Motive: ſo muß er damit zuſammenſtimmen, daß in der gegenwärtigen Lage nichts weiter zu thun iſt; es bleibt ihm nichts übrig als ſich auf den Erfolg zu verlaſſen, daß das Gemeineglied bei günſtigeren Umſtänden das Verhältniß ſelbſt wieder anknüpfe, wenn es über ſeinen Zuſtand klarere Einſicht bekommen hat.

Was nun die *Gegenſtände* betrifft auf die es bei dieſem Verhältniſſe ankommen kann: ſo giebt es zwei Anknüpfungspunkte, der *öffentliche Gottesdienſt* und das *geſellige Leben*. Es kann ſich ein beſonderes Verhältniß an den öffentlichen Gottesdienſt anknüpfen, wenn in dieſem dem einzelnen beſondere Bedenken entſtehen, deren Löſung vom Geiſtlichen erwartet wird. Da wird es alſo auf das Gebiet des *Erkennens* gehen, ſeien es Gegenſtände des Glaubens oder des Lebens, theoretiſche oder praktiſche. Dem kann ſich der Geiſtliche nicht entziehen, denn es ſind entweder Früchte des Gottesdienſtes die der Geiſtliche zu pflegen hat, oder es ſind Folgen der

Unvollkommenheit, ſo daß die Wahrheit die er mittheilte nicht klar herausgetreten war; das hat er alſo wieder gut zu machen. Sehen wir auf den andern Anknüpfungspunkt: ſo hat alles im geſelligen Leben eine religiöſe Beziehung und einen religiöſen Werth. Da kann zweierlei vorkommen: der einzelne kann ſich in einem Zuſtand der Mangelhaftigkeit befinden allgemeine Principien auf das einzelne anzuwenden; geht er da nun zum Geiſtlichen, ſo wird ihm dieſer ſagen können: Deine Erkenntniß wird bald im öffentlichen Gottesdienſt berichtigt werden. Liegt aber der Caſus in der Anwendung ſchon beſtimmt vor: ſo iſt es die Pflicht jedes Chriſten hier dem andern zu rathen, noch mehr alſo die des Geiſtlichen. Nun können auch Fälle im Leben vorkommen wo es an der Erkenntniß nicht fehlt, aber man fühlt nicht Kraft zur Ausführung. Das wäre ein Zuſtand der Verſuchung wo einer einen Beiſtand ſucht in Bezug auf ſeine moraliſchen Kräfte. Da kommen wir auch gleich auf etwas anderes: es kann einer mit ſeinen moraliſchen Kräften unterlegen haben, es tritt ein unruhiger Gemüthszuſtand ein, und da will er daß der Geiſtliche ihn beruhigen ſoll, wie er im erſten Fall wollte, daß der Geiſtliche ihn ſtärken ſoll. Hat der Geiſtliche hier Pflichten die ein anderer nicht hat, oder ſind es ganz dieſelben? Iſt das leztere der Fall: ſo findet hierüber keine beſtimmte Theorie ſtatt, ſondern es gehört in die Moral, nach welcher jeder mit ſeinen Gaben dem Schwachen zu Hülfe kommen ſoll. Nun könnte jeder andere Chriſt ſagen: „ich weiß dir da nicht zu rathen.“ Das darf nun freilich der Geiſtliche nicht, er würde ſonſt zu erkennen geben daß er der Idee ſeines Amtes nicht entſpricht. Sind nun dazu beſtimmte Geſchikklichkeiten nöthig, und laſſen ſich Regeln geben wie ſich das im Momente am ſchnellſten erreichen läßt? Zu dieſer poſitiven Seite der Frage kommt dann auch die negative: hat der Geiſtliche beſtimmte Vorſichtsmaaßregeln dabei zu beobachten?

Die geiſtige Freiheit und Selbſtändigkeit ſeiner Gemeineglieder ſoll der proteſtantiſche Geiſtliche vorausſezen, doch muß er ſie noch immer mehr zu fördern ſuchen indem er den einzelnen Anforderungen Genüge leiſtet. Der Kanon dafür wäre alſo: der Geiſtliche hat überall wo ſolche Anforderung an ihn geſchieht ſie zu benuzen, die geiſtige Freiheit der Gemeineglieder zu erhöhen und ihnen eine ſolche Klarheit zu geben, daß dieſe nicht mehr in ihnen entſtehen. Allerdings iſt es nun ſchwer einzelne Religionsſcrupel zu heben, denn entweder hat man es mit verworrenen Köpfen zu thun die ſich meiſt zum Separatismus neigen, oder mit ſolchen denen es eigentlich nicht recht ernſt iſt, und die den Geiſtlichen in Verlegenheit ſezen möchten und über die religiöſen Anſichten ſpötteln. Die verworrenen Köpfe können den Geiſtlichen nicht in Verlegenheit ſezen; wenn ſie am Gottesdienſt theilnehmen: ſo heben ſich dieſe Verwirrungen; den Separatiſten hingegen braucht er gar nicht Rede zu ſtehen, ſondern hat ihnen nur ihre Winkelweiſe vorzuhalten und zum Kirchenbeſuch zu ermahnen; wenn dies erſt geſchehen iſt: ſo wird er ihnen auch Rede ſtehen. Die Spötter werden vielleicht in die Kirche kommen, um Stoff zum Spott zu ſuchen oder vielleicht aus Liebe zur Wohlrednerei. Doch iſt dies ſchon die Schuld des Geiſtlichen, er muß ſolche Leute aus der Kirche herauspredigen, ſie dürfen nichts zu beſpottendes finden und auch keinen Ohrenkizzel verſpüren. Eben ſo wird er ſich ihnen auch privatim entſchlagen können und ſtreng gegen ſie auftreten. Alle ſpecielle Seelſorge ſoll ſich zurükführen laſſen auf die Thätigkeit in der Erbauung der Gemeine und Vorbereitung der künftigen, und was ſich daran nicht anſchließt, dazu hat er gar keine Verpflichtung.

Es giebt keine andere Art Ueberzeugung mitzutheilen als indem man ſie darſtellt. Nun iſt vom Geiſtlichen vorauszuſezen daß ſeine Ueberzeugungen in ihm klar ſind, und alles was er zu dieſem Behuf nöthig hat muß er in ſich tragen. Eben ſo liegt es in ſeinem Beruf im öffentlichen Gottesdienſt, in dem er ſich überall auf den gleichen Boden mit ſeinen Zuhörern zu ſtellen hat, bekannt zu ſein mit den mancherlei Anſichten, die in der Gemeine vorkommen können. Es kann alſo eigentlich hier nur darauf ankommen, daß er ſich in der Gemüthsverfaſſung zu erhalten weiß in der eine klare Mittheilung und eine Beſtreitung des entgegengeſezten möglich iſt; ſowie er ſich aus der freundlichen Gemüthsſtimmung herausbringen läßt: ſo wird er nichts wirken. Es kann hier alſo eigentlich nur eine Schwierigkeit geben, nämlich wenn die Ueberzeugung des Geiſtlichen über einen Gegenſtand, um welchen es ſich handelt, ihm für den, mit welchem er es zu thun hat, nicht mittheilbar zu ſein ſcheint. Hier haben wir es aber wieder nur zu thun mit derſelben Lehrweisheit, die auch in Beziehung auf den öffentlichen Cultus nothwendig iſt. Der einzige Unterſchied iſt nur der, daß in Beziehung auf den öffentlichen Gottesdienſt der Geiſtliche es in ſeiner Gewalt hat, Gegenſtände der Forſchung nicht zu berühren, die für ſeine Gemeine nicht mittheilbar ſind; denn das iſt doch gewiß, daß nicht alle Wahrheiten zu jeder Zeit gleich gut ſind zu ſagen, und daß es erſt eine Vorbereitung geben müſſe. Aber in der ſpeciellen Seelſorge hat der Geiſtliche dies nicht in ſeiner Gewalt, ſondern wenn da ein einzelner Bedenken hat über dieſen oder jenen Punkt: ſo wird es nur in wenigen Fällen möglich ſein daß der Geiſtliche ſagen kann: du mußt dich deſſen entſchlagen, denn es liegt außer deinem Geſichtskreiſe. Wenn der Geiſtliche mit Symbolen die Zweifel der Gemeineglieder niederſchlägt, ſo handelt er katholiſch; ſtößt er die Zweifel hart zurükk oder regt ſelbſt Zweifel auf: ſo begünſtigt er das entgegengeſezte Verfahren. Nur mit begreiflich gemachten bibliſchen Entſcheidungen und Vergleichung des dunkelen mit dem klaren, ſoll der Geiſtliche hier wirken. Freilich verſteigen ſich oft einzelne über ihre Faſſungskraft hinaus, und hier iſt die Gefahr des Niederſchlagens am größten. Man hat zwei Syſteme aufgeſtellt, das eine mehr um den Verſtand aufzuhellen, das andere mehr um das Gemüth zu reinigen. Dies hat man zurükkgeführt auf den Gegenſaz zwiſchen Orthodoxie und Neologie, den man im Leben macht; für theoretiſche Bedenklichkeiten ſei die Neologie gemacht, für Beruhigung des Gemüths müſſe man zum Orthodoxen gehen. Dies iſt aber gar nicht der Fall, denn die Gewiſſensberuhigung des einen gilt gar nicht für den anderen, und die Verſtandesaufhellung des einen nicht für den anderen; denn der Neologe denkt doch nicht: du willſt ſo lange neolog bleiben bis dein Gemüth beunruhigt wird und dann zum orthodoxen Bruder gehen; und ſo umgekehrt der Orthodoxe: du willſt ſo lange beim Buchſtaben bleiben, bis dir der nicht mehr genügt und dann neolog werden. Das ſagt ſich wol keiner von beiden. Wenn der Menſch um ſein Gefühl zu beruhigen eine fremde Hülfe bedarf, ſo iſt zweierlei möglich: entweder hat er noch gar keine innere Einheit gehabt und iſt jezt in einer Kriſis um ſie zu erhalten, oder er iſt aus der bisherigen Lebenseinheit herausgeworfen. Eine theoretiſch-dogmatiſche Differenz iſt aber hier nicht aufzuſtellen. Daß die Einheit des religiöſen Lebens getrübt iſt, kommt leicht in ſolchen Zeiten vor wo überhaupt ein Schwanken in religiöſer Hinſicht herrſchend iſt. Nun fragt ſich überhaupt: *was hat der Geiſtliche zu thun, um ein beunruhigtes religiöſes Gefühl zu ſtillen?* Die Hauptſchwierigkeit iſt hier die Aſſimilation von zwei verſchiedenen Perſönlichkeiten, und je mehr die eine abweicht von der andern, deſto mehr wird die Schwierigkeit ſteigen; der ruhigſte als der ſtärkſte wird auf den unruhigen wirken und ihm Ruhe mittheilen. Wo beide mehr verwandt ſind, da iſt die Sache erleichtert; wo die Verwandtſchaft fehlt und vielleicht gar der eine den andern durch ſeine Sinnesart abſtößt, da iſt die Schwierigkeit bedeutend und oft gar nicht mehr zu heben.

Bei jeder ſolchen Gelegenheit muß man zuerſt darauf dringen, daß eine *richtige Vorſtellung über den Werth des bezweifelten Gegenſtandes* ſich feſtſtelle; der Gegenſtand ſelbſt ſoll durch einen Austauſch von Gedanken beleuchtet werden, dies kann aber nur geſchehen in der Ruhe des Gemüthszuſtandes. Die Unruhe hat aber gewöhnlich darin ihren Grund daß man eine religiöſe Vorſtellung in ihrer Vereinzelung überſchäzt. Wenn nun ſolche Aufforderungen herrühren von Gemeinegliedern, welche geübt ſind in der Betrachtung dieſer Gegenſtände: ſo iſt die Sache nicht ſo ſchwierig, denn ſie haben doch immer einige geſchichtliche Kenntniß, und man kann ihnen nachweiſen, daß immer in dieſen Punkten geſchwankt worden ſei, und ſich dies und jenes für und wider ſagen läßt, ſo daß die Entſcheidung in der Sache nicht von ſo großem Gewicht iſt. Dies iſt aber nicht der gewöhnliche Fall und iſt dann auch nur freundſchaftlich als amtliche Berührung. Am meiſten aber geſchehen ſolche Anfragen von ungebildeten Gemeinegliedern, und es iſt dann des Geiſtlichen Pflicht nachzuholen was eigentlich die Katecheſe hätte leiſten ſollen. Es laſſen ſich gewiſſe Punkte feſthalten, auf welche ſolche Zweifel meiſt zurükgehen: *Gottheit Chriſti, Eingebung der Schrift, Lehre von der Gnadenwahl und Lehre von den lezten Dingen*. Hier entſtehen die meiſten Scrupel, die der Geiſtliche dann löſen ſoll. Obgleich dies ſehr verſchiedene Dinge ſind: ſo laſſen ſie ſich doch meiſt auf wenige Punkte zurükführen: in der Gnadenwahl, den lezten Dingen, der Seligkeit waltet das Intereſſe vor über die geiſtige Perſönlichkeit. In der Gottheit Chriſti und der Eingebung der Schrift herrſcht das Intereſſe für die Kirche vor; erſteres iſt mehr ein ſubjectives, lezteres ein objectives Intereſſe. Wie viel man gewonnen hat, wenn man erſt die Vorſtellung über die Wichtigkeit des bezweifelten Gegenſtandes berichtigt hat, ſieht man beſonders aus den lezteren Fällen. Z. B. bei dem Scrupel über die *Inſpiration* braucht man nur auf die erſten Zeiten der Kirche zurükzugehen, wo der Glaube nicht baſirt war auf Inſpiration der Schrift; und im Scrupel über die *Gottheit Chriſti* hat man beſonders aufmerkſam zu machen, daß man nicht zweifelhaft iſt über die Dignität, die man dem Erlöſer ſelbſt zuſchreibt, ſondern nur über die Verſchiedenheit, wie andere Chriſten dieſe Dignität in ſich aufnehmen; und bei dieſem Punkt hat man ſich beſonders zu hüten ſeine eigene Anſicht dem anderen zu geben, ſondern nur das in ihm liegende zu befeſtigen und religiös zu geſtalten; die beſtimmte dogmatiſche Formel iſt gar keine Stüze für einen ſolchen. Die Lehre von der Perſon Chriſti liegt von einer gewiſſen Seite in dem nothwendigen Kreiſe für den Unterricht im Cultus, denn es ſoll ein lebendiges Bewußtſein erhalten werden, was jeder an dem Erlöſer haben ſoll. So wie wir aber denken an die Form, die dieſe Lehre in der Kirche angenommen von der Vereinigung der beiden Naturen in Chriſto, wird doch dieſe Form zum Grunde zu legen für die Kanzel niemals zweckmäßig ſein. Nun aber kommt ein Chriſt durch ſeine Lectüre oder Geſpräche auf Fragen die in dieſem Gebiet liegen, und kann dadurch unſicher werden auch in Beziehung auf das was für ſein Verhältniß zum Erlöſer gehört. Was muß natürlich das erſte ſein, was dem Geiſtlichen dabei einfällt? Offenbar dieſes, daß dieſer glauben wird, der Geiſtliche hätte im Cultus dieſen Gegenſtand zu rechter Klarheit bringen ſollen. Da iſt das erſte, daß der Geiſtliche ihn mit ſich in dieſer Beziehung ausſöhne, indem er ihm deutlich macht daß dieſe Fragen nichts zu ſchaffen haben mit ſeinem praktiſchen Chriſtenthum. Sowie er ihm das deutlich macht, kann er ihm ſagen: du kannſt dich beruhigen daß ich über dieſen Gegenſtand nicht im öffentlichen Cultus geredet habe, und dann muß ich dir ſagen, daß ich über dieſen Gegenſtand nicht verhandeln kann ohne die Geſchichte im Zuſammenhang zu betrachten, und das läßt weder deine Zeit, noch deine Vorbildung zu. Das rechte, das man hervorbringen muß, muß auf dem Wege der unmittelbar richtigen Erfahrung erreicht werden; man kann ihm Beiſpiele von gleich erbaulichen und ſittlichen Chriſten geben, die doch ſehr verſchiedene Anſichten hierüber haben könnten. Was die anderen Hauptpunkte betrifft, die theoretiſche Unruhe, die mehr auf dem perſönlichen Intereſſe beruhen: ſo hängt die Art, wie man dabei zu Werke gehen ſoll ſehr von der Art ab, wie man zum Scrupel gekommen iſt. Entſtehen Zweifel über den Unſterblichkeitsglauben die doch nicht auf Raiſonnements baſirt ſind: ſo beruhen ſie auf der Schwierigkeit ſich perſönlich und ſinnlich und beſtimmt das Bild zu entwerfen. So wie ſie in ihrer ſinnlichen Vorſtellung nicht geſtört werden, leidet ihr Glaube nicht; ſo bald ſie aber durch ſich ſelbſt oder andere irre gemacht werden: ſo fängt die Ueberzeugung, deren Natur eine ſinnliche war, an zu wanken. Dies Schwanken muß erſt ins Gleichgewicht geſezt werden, und man muß ſie dahin bringen das Gegentheil auch nicht ſich ſinnlich vorzuſtellen. Die ſinnliche Vorſtellung von der Unſterblichkeit und von der Vernichtung gelingt ihnen nicht, und ſo werden ſie überzeugt, daß man hier nicht zur ſinnlichen Beſtimmtheit kommen kann. Hat man dies gewonnen: ſo hat man eine Gemeinſchaft, um ſie auf eigenthümlich chriſtliche oder allgemein rationaliſtiſche Weiſe auf das Geiſtige der Vorſtellung, das ſich ſinnlich nicht feſthalten läßt, zu führen. Nur wenn man ſie von der Unmöglichkeit einer ſinnlichen Gewißheit recht feſt überzeugt hat, können die Zweifel ſchwinden; und ſo lange dies noch nicht geſchehen iſt kann man die Rükkehr der Zweifel vorherſagen. Eine Hauptſache dabei iſt niemals aus dem Gebiet mit dem Fragenden herauszugehen, auf welchem ihre Zweifel entſtanden ſind; denn glaubt man die Leute in tiefere Forſchungen einführen zu müſſen: ſo iſt dies der Natur der Sache nach nicht thunlich, weil ſie nicht die Anregung haben dies feſtzuhalten; man muß ihrem eigenthümlichen Gebiet des Lebens treu bleiben und da ihre Troſtgründe aufſuchen. Am verwirrendſten ſind die Zweifel über die göttliche Gnade; es hängt dies nicht davon ab, ob in dem öffentlichen Leben der Kirche der Gegenſtand grade ventilirt wird oder nicht; dieſe Zweifel entſtehen gewöhnlich aus den Erbauungsſchriften und dem Umgang mit ſolchen, die ſich außerordentlicher innerer Erfahrung rühmen. Beſonders wenn man die Unzulänglichkeit oder die Nothwendigkeit ſolcher Erfahrungen behauptet: ſo entſteht im einzelnen die Frage: Wie biſt du denn zur Gewißheit deiner Erwählung gekommen? Es kommt hiebei darauf an den Gehalt widerſtrebender Lebensmomente ins klare zu bringen. Wenn das religiöſe Leben erſt anfängt mit dieſem Zweifel: ſo geht die Sache in ein anderes Gebiet über; glaubt aber jemand lange Zeit guten Grund gehabt zu haben, wird aber plötzlich ungewiß über ſeine Erwählung: ſo iſt hier ein Entgegentreten verſchiedener Lebensmomente, die Gewißheit und Ungewißheit. Da muß man das Gemüth zur Klarheit bringen über den Gehalt ſolcher Momente, daß man die Ungewißheit in ihrem Werth darſtelle, worauf ſie gegründet iſt, und die Erwählung nothwendig da ſein müßte wenn auch noch die größte Schwachheit obwaltet; zugleich das Vertrauen aber erwekken daß Gott ſein Werk nicht zerſtören werde. Auf den Buchſtaben der Lehre und auf die Art, wie der Geiſtliche es gefaßt habe, kommt es gar nicht an; ſondern man hat ſich nur an das zu halten was innerlich in der Seele vorgeht. Wenn es einigen Geiſtlichen leicht anderen ſchwer wird in ſolchen Fällen mit den Leuten ins reine zu kommen: ſo hängt das gar nicht von ihrer eigenen Theorie ab ſondern von ihrer praktiſchen Tüchtigkeit; und wenn die Bedenklichkeiten auf dogmatiſchem Boden ſpielen: ſo hat man dies ſogar erſt zu entfernen. Dies gilt beſonders für den Buchſtaben der Prädeſtinationslehre in dem einen oder dem andern Syſteme. Die übrigen Fälle werden immer in einer Analogie mit dem bewährten ſtehen und danach zu behandeln ſein.

Dem evangeliſchen Chriſten bleibt immer der freie Verkehr mit der Schrift. Da können eine Menge Glaubensſcrupel entſtehen aus der Schwierigkeit einzelne Stellen in der heiligen Schrift recht zu verſtehen. Wollen wir nun hier die Schrifterkenntniß ſo vortragen daß eine Ueberzeugung entſteht, ſo müſſen wir uns in das theologiſche Gebiet begeben, und es iſt daher ſchwer dieſe Glaubensſcrupel zu handhaben. So z. B. was die Sünde gegen den heiligen Geiſt betrifft, iſt das ein Punkt der manchen ſchon zum Wahnſinn getrieben hat. Wenn das Geſpenſtiſche der Furcht überhand genommen hat — und eher wenden ſich die Leute nicht an den Geiſtlichen —: o will ihnen keine Auslegung die in die damalige Zeit verſezt enügen. Es verbindet ſich mit der Unkenntniß ein Eigenſinn nd der iſt das ſchlimmſte. Da iſt einerſeits die größte Condeſcendenz die eine Bedingung, und andererſeits die größeſte

Kunſt alle Reſultate der Hermeneutik zu populariſiren, ohne die man nichts ausrichten kann. Dabei tritt oft die Beſorgniß ein daß indem man den einen Scrupel zu heben ſucht man den andern erregt, weil durch das Eingehen in die Schrift andere Stellen in ein anderes Licht geſtellt werden als das worin ſie gewöhnlich geſehen werden. Mit dieſem Uebel werden wir immer zu kämpfen haben, werden es aber gern auf uns nehmen und uns freuen, daß der lebendige Geiſt unſerer Kirche dies möglich macht.

Es fragt ſich nun: in wie fern ſoll oder darf der Geiſtliche ſein eigenes perſönliches Gefühl zu dem des andern machen? In allen verwikkelten Fällen iſt die Kenntniß mehrerer Verhältniſſe nöthig, in die man ſich hineinverſezen muß um das Ganze zu überſehen. Wie kann der Geiſtliche zu dieſer Kenntniß gelangen? Dies macht das Rathgeben zu etwas ſehr ſchwierigem, doch iſt dies nicht nur für den Geiſtlichen ſondern für jeden Rathgeber der Fall, und es iſt nur der amtliche Charakter des Geiſtlichen der dies noch etwas modificirt. Das Rathgeben kann nie etwas völlig beſtimmtes ſein, entweder heißt es: „ich würde in dieſem Verhältniſſe ſo handeln“ oder man ſucht den andern in Klarheit über die Sache zu bringen und ihn ſelbſt zur Entſcheidung zu führen. Schwieriger iſt es wenn nicht ohne Indiscretion die Prämiſſen alle können gegeben werden, und da muß der Geiſtliche die größte Behutſamkeit anwenden; je mehr dies der Fall iſt, deſto mehr zeigt ſich daß der Geiſtliche nicht dazu qualificirt iſt den Rath zu ertheilen; er wird immer hinzufügen müſſen: „ich rathe hierzu mit Vorbehalt deſſen was ich nicht weiß.“ Offenbar iſt es eine Unvollkommenheit, wenn man den den man um die Entſcheidung bittet in die Prämiſſen nicht einführen kann. Hier gilt es alſo das Geheime im Leben und in dieſer Rükſicht differirt die proteſtantiſche Kirche ſehr von der katholiſchen. In der lezteren hat der Geiſtliche das Recht in die tiefſten Geheimniſſe zu bringen und man fordert dann die ſtrengſte Verſchwiegenheit von ihm; dazu hat aber in unſerer

Kirche der Geiſtliche kein Recht. Wenn jemand um eine ſittliche Entſcheidung bittet, wie ſoll der Geiſtliche antworten, nach ſeinem Gefühl oder dem des andern? Hier differiren wieder beide Kirchen; die katholiſche hat nicht ſolche Achtung vor dem perſönlichen Gefühl und dem perſönlichen Leben des einzelnen, ſondern jede Unbeſtimmtheit in ihm ſoll nicht durch ſein Gefühl ſondern durch den Geiſt der Kirche beſtimmt werden. Wir gehen von ganz anderer Anſicht aus, und ſo kann bei uns die Frage entſtehen, Was iſt das rechte, auf das perſönliche Rükkſicht zu nehmen oder nicht? Allgemein kann dies aber gar nicht beantwortet werden weil das ganze Verhältniß zu fließend iſt. Denken wir uns eine geringe Stufe der Bildung: ſo iſt die perſönliche Eigenthümlichkeit ſehr gering und wird mehr aus dem Gemeinſamen geleitet; je mehr aber die perſönliche Eigenthümlichkeit hervortritt, deſto mehr haben wir ſie zu berükkſichtigen und ihre Geltung zu berichtigen. Im lezteren Fall müſſen wir das Gleichgewicht im Gefühl herſtellen, damit die Entſcheidung von ſelbſt ſich ergebe, und im erſten Fall das Gemeingefühl in das unbeſtimmt perſönliche bringen. Unſere perſönliche Eigenthümlichkeit darf aber nie entſcheiden; entweder muß das Gemeinſame allein walten, oder die Perſönlichkeit des andern muß frei gemacht und geſteigert werden. Oft kann beides mit dem Gemeingefühl ſtreiten, dem jedes perſönliche ſich unterordnen ſoll, und da iſt denn dies zum herrſchenden zu machen. Das ſchwierige verſchwindet alſo hier in dem Maaß als wir eine klare Vorſtellung haben von dem, was wir hier thun können und dem, was unterbleiben muß.

Aber ſehr ſchwierig iſt es, wenn in Bezug auf einen dritten der Geiſtliche angegangen wird z. B. wenn zwei in Streit mit einander geweſen ſind, wo alſo der Geiſtliche zum Nachtheil eines dritten entſcheiden kann. Der Geiſtliche wird ſich da immer ſehr zu hüten haben und die Hut ſelbſt iſt ſchwer. Da iſt nun die erſte Regel den andern mit hineinzuziehen.

Gelingt ihm das: ſo hat er ſchon ſo gut als gewonnen, denn es zeigt ſich daß er das Verhältniß zu dem dritten nicht alteriren will. Oft aber ſind die Verhältniſſe ſo, daß es nicht gelingen kann; da iſt der Geiſtliche in Gefahr, er hat es mit einſeitigen Leuten zu thun, und es liegt in der Natur der Sache daß wir demjenigen der ſich an uns wendet gewöhnlich Recht geben. Der Geiſtliche muß ſich alſo vor einem einſeitigen Urtheil hüten, und dem der ſich an ihn wendet ſagen: „Du ſcheinſt mir zwar ganz ehrlich zu erzählen, aber denke dir was ich ſagen müßte wenn der andere auch da wäre.“ Er muß alſo ſuchen das Intereſſe des abweſenden zu verfechten, und thut er das mit der rechten Mäßigung: ſo wird das gar keinen nachtheiligen Einfluß auf den gegenwärtigen hervorbringen.

Das führt mich nun auf einen beſonderen Punkt der Seelſorge, der bei uns einen officiellen Charakter hat, den *Sühneverſuch bei Eheleuten die ſich veruneinigt haben.* Wenn ein Theil eine Eheſcheidungsklage bei competenten Gerichten angiebt: ſo wird die Klage angenommen, und dann der Geiſtliche beauftragt die Verſöhnung zu verſuchen; es iſt alſo ein vom Gericht aufgegebener Theil des Geſchäfts. Die Sache hat zwei Seiten: es wäre natürlich, daß ſich die Eheleute bei ſolchen Veruneinigungen zuerſt an den Geiſtlichen wenden. Alſo iſt das immer der Hauptgeſichtspunkt, die Sache ſo zu behandeln als ob ſie von der Partei ſelbſt zum Geiſtlichen gebracht wäre. Die Sache bekommt eine andere Richtung dadurch daß ſie vom Geſeze übertragen wird. Wir wollen das lezte zuerſt nehmen. Da kann der Ausgang günſtig oder ungünſtig ſein. Vertragen ſich die Eheleute: ſo hat der Geiſtliche nichts zu thun als dem Richter zu melden: der Verſuch der Sühne iſt mir gelungen und der klagende Theil nimmt ſeine Klage zurück; iſt der Ausgang nicht günſtig: ſo wird die Sache ihren geſezlichen Gang gehen. Der Geiſtliche muß aber auch eine ganz andere Anſicht von der Sache haben, wenngleich die Kirche die Eheſchreidung zugeben muß, ſo darf ſie doch niemals ſie wollen. In der katholiſchen Kirche ſteht es feſt, daß es keinem

der eine Ehe getrennt hat zuſteht eine neue Ehe einzugehen, ſo
lange der andere Theil noch lebt. Bei uns liegt die Sache
ſo: weil die Trennung der Ehe durch den Richter bei uns
gültig iſt: ſo darf der Geiſtliche auch keinen Einſpruch gegen
eine neue Ehe thun, wenn auch der andere Theil noch lebt.
Nun werden ja viele Ehen blos vor dem bürgerlichen Gericht
geſchloſſen ohne daß der Geiſtliche davon eine Kenntniß be-
kommt, es ſcheint alſo das kirchliche in der Ehe in der evan-
geliſchen Kirche mehr zurükkzutreten. Der Gegenſaz iſt nicht
überall gleich ſtark, aber es ſcheint natürlich hier die ſchwie-
rigſte Poſition zu nehmen, um ſich zu orientiren. Es giebt
Staaten, wo die Ehe wenn ſie kinderlos iſt ohne andere Ur-
ſachen, blos wenn beide Theile einverſtanden ſind, aufgehoben
werden kann. Wir haben dagegen Ausſprüche Chriſti, der die
Eheſcheidung verbietet außer in dem Fall wo ſie faktiſch auf-
gehoben iſt, bei dem Ehebruch. (Ev. Matth. 5, 32.) Was
ſoll nun der Geiſtliche thun, der zugleich in ſeinem bürgerlichen
Amte gebunden iſt? Der Ausſpruch Chriſti paßt auf unſere
gegenwärtige Zeit nicht mehr; die jüdiſchen Geſeze geſtanden
dem Manne größere Rechte zu; die größtmögliche Einſchrän-
kung der Willkür des Mannes war eine Aufhebung dieſer Un-
gleichheit. So angeſehen wäre kein Widerſpruch zwiſchen un-
ſerer Geſezgebung und dem Worte Chriſti im eigentlichen Sinn.
Dagegen iſt auf der anderen Seite anzumerken, daß in der
Art wie ſich Chriſtus erklärt die Heiligkeit und Unauflöslichkeit
der Ehe zum Grunde liegt, denn es gab damals keine andere
Form der Trennung als dieſen willkürlichen Act des Mannes.
Da treten alſo zwei verſchiedene Auslegungen entgegen, und
es iſt auch nicht entſchieden worauf mehr Werth zu legen iſt,
auf die damalige Form oder auf die zum Grunde liegende
Anſicht; darüber wird auch niemand entſcheiden wollen. Ethiſch
betrachtet aber iſt doch die größte Unauflöslichkeit der Ehe im
wahren Sinn ihre größte Vollkommenheit, ihre Auflöslichkeit
blos eine ethiſche Licenz. Der Geiſtliche muß alſo offenbar
hiervon ausgehen. Aber es giebt auch eine andere Form, es

giebt einen Unterſchied zwiſchen Trennung der Ehe und Untüchtigkeitserklärung derſelben. Das läßt ſelbſt die katholiſche Kirche zu. Die leztere iſt eine ſolche, die gar nicht hätte fortbeſtehen ſollen. Wenn nun dies der Fall iſt, wie ſoll man daentſcheiden? Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe der Punkt iſt, von dem wir ausgehen: ſo iſt jede Scheidung ein Scandal; hätte aber die Ehe gar nicht beſtehen ſollen: ſo iſt das ein fortwährender Scandal. Da nun dem Geiſtlichen bei einer ſolchen Sühne nichts vorgeſchrieben wird: ſo hat er nur ſein Gewiſſen zu beruhigen. Man kann nun ſagen: Die gerichtliche Erklärung aufzuheben wäre nur Ueberredung nöthig; aber wie lange wird das dauern, ſo iſt die Klage wieder da; und geſchieht das auch nicht, wird die Ehe dadurch beſſer? Eine vorübergehende Willenserklärung hilft nichts, wenn der Wille nicht anders wird. Soll nun der Geiſtliche ſeine Thätigkeit darauf richten, den momentanen Scandal einer Eheſcheidung aufzuheben, wenn er den fortwährenden Scandal einer ſchlechten Ehe nicht aufheben kann? Der Staat macht überall einen Unterſchied zwiſchen kinderloſen Ehen und ſolchen die Kinder hervorgebracht haben, und erſchwert die Trennung der lezteren. Der Staat handelt hier nach ſeinem vormundſchaftlichen Rechte; er ſtellt die Maxime auf: der Kinder Intereſſe verlangt daß die Ehe nicht getrennt werde, weil ſonſt die väterliche oder mütterliche Aufſicht aufhört. Welches iſt nun der kirchliche Standpunkt? Hier iſt keine Ehe mehr auflöslich als die andere, alle Ehen ſind gleich heilig; die Kirche ſieht ſich auch an als Vormünderin der Kinder, denn ſie iſt auch ein auf eine Reihe von Generationen hinausgehendes Inſtitut, aber ſie hat da bloß das religiöſe Intereſſe. Werden nun die Eltern getrennt: ſo hört ein ſehr nachtheiliger ſittlicher Einfluß auf; ſie muß alſo die Trennung im Intereſſe der Kinder wünſchen, wenn die Eheſcheidung überhaupt zuläſſig iſt. So kann alſo das was der Geiſtliche zu verfechten hat in offenem Widerſpruch mit der Tendenz der Geſezgebung ſtehen. Die in einem leidenſchaftlichen Zuſtande ſich befindenden Partien halten ſich natürlich daran, was ihrem Begehren am meiſten Befriedigung verſpricht; ſo bekommt ſie der Geiſtliche; läßt ſich da eine allgemeine Regel geben? Ich geſtehe daß die Sache zu individuell iſt, als daß ich ſie nach den größten Lebensdifferenzen theilen könnte. Bei den niederen Ständen wird die Sühne, mag vorgefallen ſein was da will, nicht ſehr ſchwer ſein, aber die Uneinigkeit wird auch deſto leichter wieder eintreten; bei den höheren Ständen wird ſie ſchwer ſein, aber man wird auch um ſo mehr rühmen können etwas geleiſtet zu haben. Das iſt Sache der Erfahrung und Praxis, die Theorie aber kann darnach nicht beſtimmt werden. Demnach wird man ſich das Geſchäft ſo ordnen müſſen: der Geiſtliche muß von der Idee der Unauflöslichkeit der Ehe ausgehen, freilich aber nur von der Idee; er muß alſo ſagen: jedermann muß die Ehe zu erhalten ſuchen, freilich aber nur, wenn ein ethiſches Verhältniß da iſt, ſonſt hätte ja die Ehe gar nicht geſchloſſen werden müſſen. Doch darf ſich der Geiſtliche auch nicht auf die Seite neigen, die Trennung der Ehe zu begünſtigen, ſondern das dürfte er nur wenn ganz beſondere Motive dazu da wären. Hätte die Ehe lieber nicht geſchloſſen werden ſollen: ſo mögen die paciſcirenden die Folgen der Ehe ſelbſt erdulden. Treten aber beſtimmte Motive ein, dann muß man ſie trennen, weil der Act der Vollziehung ſelbſt Null war. Was giebt es nun für Merkmale, woran man erkennen kann daß dieſe Betrachtung eine richtige iſt? Je mehr wir uns auf den kirchlichen Standpunkt ſtellen, um ſo weniger wird ſich ſo etwas zeigen, und ich glaube man kann immer die Regel aufſtellen: im Verhältniß beider Theile kann kein Grund ſein, daß das Verhältniß getrennt werde. Es giebt auch viele Fälle, wo ſelbſt beim Ehebruch die Ehe fortzuſezen wünſchenswerth wäre, wo die Fortſezung der Ehe nachher beſſer iſt als ſie vorher war. Dieſen Fall abgerechnet, hat der Geiſtliche bei anderen Gründen der Unverträglichkeit kein Recht die Trennung der Ehe zu begünſtigen, ſelbſt wenn ſie mit Zwang geſchloſſen wurde. Sobald die Ehe da iſt: ſo iſt auch ein Princip der Gemeinſchaft da; aber es kann ein ſittliches Intereſſe der Trennung da ſein für andere, und das ſind die Kinder. Das kirchliche Intereſſe iſt alſo dem politiſchen grade entgegen; eine kinderloſe Ehe zu trennen, wird oft vom religiöſen Standpunkt gar kein Motiv ſein. Geſezt nun dieſer Gegenſaz iſt da, was hat der Geiſtliche zu thun? Hier iſt nun wol zu unterſcheiden: es kann ein Intereſſe der Kinder ſein daß eine Ehe getrennt werde, aber es iſt nicht ihr Intereſſe daß ſich ein Theil wieder verheirathet. Der Geiſtliche wird alſo nie Grund haben eine gänzliche Trennung der Ehe zu bewirken, alſo nur einen proviſoriſchen Grund, und ſo kann es geſchehen daß beide Theile wieder Motive bekommen ſich wieder zu vereinen.

Es giebt noch einen andern Gegenſtand, wo die Obrigkeit den Geiſtlichen zu Hülfe nimmt, nämlich die Admonitionen bei den Eiden; ſie kommen aber nur noch in ſeltenen Fällen vor, indem die Rechtsverwalter es ſelbſt übernommen, und den Eid von Seiten des Gewiſſens in das rechtliche geſpielt haben. Das iſt auch recht gut, nur ſollte man dabei den lieben Gott aus dem Spiel laſſen. Es giebt dreierlei öffentlich geforderte Eide: die Erfolgs- oder Reinigungseide; ſie beweiſen daß man unfähig iſt das Factum auszumitteln auf dem gewöhnlichen Wege. Nun läßt man es mit Hülfe eines der ſtreitenden Theile ausmitteln, der durch den Eid aus ſeinem Intereſſe in das der Wahrheit gezogen werden ſoll, und das iſt der eigentliche Banqueroute der Rechtsprediger, und es fragt ſich, ob es nicht beſſer wäre die Entſcheidung ganz aufzugeben oder ſie auf eine andere Weiſe zu vermitteln. Sezt man voraus daß einer die Wahrheit ſagen will, ſezt man auch voraus daß einer nicht dem andern Unrecht thun will; man geht aber beim Anfang des ganzen Verfahrens von der Vorausſezung aus, daß einer dem andern hat Unrecht thun wollen: ſo widerſpricht man ſich ſelbſt. Die Zeugeneide ſezen voraus, daß alle als ſchlechte Bürger angeſehen werden, denn ſonſt könnten ſie nicht vorkommen. Die Amtseide hat man ſchon ſonſt angefochten aus dem Geſichtspunkt daß ſie pro futuro ſind, was keinen Sinn hat. Es erſcheint alles dieſes Schwören als ein unnüzes, und können wir es nur für verwerflich halten und froh ſein, wenn wir hierin dem Staat nicht mehr zu dienen brauchen.

Es fragt ſich noch: Soll ſich der Geiſtliche auch brauchen laſſen um zu Rathe gezogen zu werden über Dinge, die nicht das religiöſe Verhältniß betreffen? Man findet es auf dem Lande häufig, und es würde Unrecht ſein wenn der Geiſtliche ſich dem entziehen wollte, obgleich es nicht zur Seelſorge gehört. Nehmen wir an, daß in den meiſten Gemeinen der Geiſtliche auf einer höheren Bildungsſtufe ſteht, ſo iſt natürlich, daß in den meiſten auch die Neigung entſteht den Geiſtlichen auch in anderen Dingen zu Rathe zu ziehen. Die Pflicht hat er als Geiſtlicher nicht, aber wenn er die Sache verſteht, würde er Unrecht haben ſich zu verweigern; ſonſt wird er ſich nicht den Boden für ſein eigenes Verhältniß erhalten können.

Nun gehen wir zu dem Verhalten mit ſolchen über, welche durch äußere Umſtände aus der Identität mit der Gemeine gefallen ſind, das iſt die Krankenpflege, der geiſtliche Zuſpruch bei Kranken und Sterbenden. Dieſer Gegenſtand hat ſeit geraumer Zeit ſehr abgenommen, ob das ein gutes oder ſchlimmes Zeichen iſt läßt ſich verſchieden beurtheilen. Es hat ſich oft viel ſuperſtitiöſes mit eingemiſcht, und wenn es deswegen ſeltener geworden: ſo müßte man ſich darüber freuen; oft aber iſt es nur die Folge von einer größeren religiöſen Indifferenz. Ich weiß nicht, was ich wünſchen ſoll, daß es jedem von Ihnen in dem künftigen Amte recht oft oder recht ſelten vorkommen möge. An ſich möchte ich das erſtere wünſchen. Es erhöht ſehr die Lebensweisheit, wenn man oft mit ſolchen zuſammenkommt die von dieſem Leben ſcheiden. Wenn man es aber ſieht, wie es jezt gewöhnlich iſt: ſo hat es wenig erfreuliches und erhebendes. Wir wollen mit dem ſchlimmſten anfangen. Es wird gewöhnlich erſt der Wunſch nach dem Beſuch des Geiſtlichen kommen wenn er das Abendmahl reichen ſoll. Dabei iſt denn immer etwas ſuperſtitiöſes, und es wird gewöhnlich bis auf eine Zeit verſchoben, wo der Geiſtliche oft in Verlegenheit kommt ob er auch mit gutem Gewiſſen es thun kann. Es iſt eine höchſt wünſchenswerthe Anordnung, wenn das Abendmahl nur in der Kirche ausgetheilt werden darf; es iſt wenigſtens wenngleich es ſtreng erſcheint das einzige Mittel dieſem Mißbrauch zuvorzukommen. Chriſtus, wenngleich er im Begriff zu ſterben war, hat nicht das Abendmahl für ſich, ſondern für ſeine Jünger eingeſezt. Es kann nur eine Superſtition ſein, das Abendmahl vor dem Tode zu nehmen. Wir finden in der alten Kirche etwas ähnliches, die Taufe ſo lange aufzuſchieben als möglich; das hatte in dem Vorurtheil ſeinen Grund, daß für die Sünden nach der Taufe keine Vergebung ſei oder doch nur ſchwer zu erlangen; da wollte man aus dem Gnadenzuſtand nicht herausfallen. Nun iſt es bei uns Sitte, daß im Genuß des Abendmahls die Abſolution geſucht wird, und um derentwillen wird es verlangt. Von dieſer Seite hat es etwas empfehlendes; denken wir uns es will jemand ſeinen Abſchied von der Kirche nehmen: ſo iſt die Abſolution die vollſtändigſte Darlegung deſſelben, und die Abſolution erſcheint nur in Verbindung mit dem Abendmahl. Dagegen nun geht bei der Austheilung des Abendmahls an einen einzelnen die Idee der Gemeinſchaft ganz verloren, und dieſe iſt doch der Handlung ſo aufgeprägt, daß ſie ſich nicht von einander trennen laſſen. Wenn wir alſo dem Kranken nicht den Genuß des Abendmahls verſagen können: ſo glaube ich müſſen wir doch darauf halten, daß immer eine Gemeine um ihn ſei, nämlich die Freunde und Hausgenoſſen. Wo eine Gemeinſchaft iſt, da iſt eine Kirche und eine Gemeine, und da iſt der Ort für alle gottesdienſtliche Handlungen. Geſtaltet ſich die Sache ſo: ſo muß ein Entſchluß vorangehen, auf eine der Handlung angemeſſene Gemüthsſtimmung iſt alſo zu rechnen; alles ſuperſtitiöſe kann durch die richtige Idee der Sache unſchädlich und unkräftig gemacht werden. Wo aber nicht eine Gemeineordnung iſt, wird der Geiſtliche ſchwer dahin kommen dies durchzuſezen; er müßte denn gleich vom Anfang an ſich zur Regel machen und es der Gemeine bekannt machen, daß er nie anders als unter dieſer Form dem Kranken die Communion verabreichen werde. Geſezt er wollte das auch ankündigen: ſo fragt es ſich, ob, wenn die Gemeine ſich widerſezt, er vom Kirchenregiment würde geſchüzt und unterſtüzt werden, wenn keine feſte Gemeineordnung da iſt. *Halten wir nun dieſe Form feſt: ſo iſt jede Krankencommunion etwas, was zum großen Troſt und zur Erhebung der ganzen Familie gereicht.*

Laſſen Sie uns nun ſehen, wie die Sache unter den niederen Ständen ſteht, denn unter den höheren kommt ſie faſt nie vor. Es iſt eine Superſtition, daß durch die Communion die Krankheit ſich bricht, zum Leben oder zum Tode geht; es iſt alſo oft eine Ungeduld der Umſtehenden bei einem kritiſchen Zuſtande, daß das Abendmahl verlangt wird. Oft weiß der Kranke gar nichts davon, er befindet ſich in einem der Handlung ganz unangemeſſenen Zuſtande; oft verbirgt es der Kranke, daß er nichts davon gewußt und gewollt habe: was ſoll man dann anſtellen? Offenbar die Sache zur Klarheit bringen; mag das aber ausfallen, wie es will: ſo wird doch nichts erfreuliches oder erwekkliches unter dieſen Umſtänden herauszubringen ſein. Die erſte Aufgabe iſt dabei immer die, gegen die Superſtition zu kämpfen. Man hat alſo die ſehr ſchwierige Aufgabe, eine Handlung, die bloß ein Ausfluß der Liebe gegen den Kranken iſt, mit einer Polemik gegen die Geſunden zu verbinden. Die Superſtition muß auf der Stelle ihren Widerſpruch erfahren. Nun iſt aber das nicht die einzige Superſtition; eine andere iſt die, daß die Seligkeit des Kranken von der Communion abhängt; etwas ähnliches als die Taufe der todtkranken Kinder. Iſt einmal eine Krankencommunion geſtattet: ſo kann der Geiſtliche nicht vorher hingehen und unterſuchen, ob eine Superſtition da ſtattfindet; er kann es nur aus dem Geſpräch mit dem Kranken ſo zwiſchen durch merken; da iſt es alſo etwas ſehr bedenkliches. In jenem Fall ging die Superſtition von den Umgebenden aus, hier von dem Kranken ſelbſt. Soll man nun eine Polemik gegen ihn beginnen: ſo ſezt man ihn in Unruhe ohne daß man ihn beruhigen kann, und man weiß nicht ob man ſeinen Zwekk innerhalb der gegebenen Zeit erreichen kann. Es iſt auch nicht die Sicherheit da, ob man eine Erkenntniß von der Grundloſigkeit ihrer Vorſtellung bei ihnen erwekken wird. Ich kann nicht von mir rühmen, daß ich da nach einer beſtimmten Regel handle; habe ich nicht die Hoffnung, daß ich dieſe Erkenntniß bei dem Kranken hervorbringe: ſo unterlaſſe ich es und begnüge mich mit der Negation, nämlich das richtige Verhältniß recht auseinanderzuſezen. *Die Achtung vor der Gemüthsruhe der lezten Stunde muß man da immer vorwalten laſſen.*

Nun aber kommt noch ein ſchlimmerer Punkt. Wo dieſe Superſtition iſt, wird oft die Handlung ſo lange aufgeſchoben, daß kein richtiges Urtheil über das Bewußtſein des Kranken mehr möglich iſt. Manchmal liegt es klar zu Tage daß der Kranke kein vollkommenes Bewußtſein mehr hat, und dann hat auch der Geiſtliche gewiß ein beſtimmtes Recht die Handlung zu verweigern. Oft haben auch die Leute unrichtige Vorſtellungen vom Kranken ſelbſt, der Geiſtliche muß aber dennoch hier mit der größten Strenge verfahren; das Urtheil über die Sache iſt aber ſehr zweifelhaft, da man nichts aus dem ſchließen kann was der Kranke noch redet. Man kann ſich alſo nicht helfen, oder man muß ein Zeugniß vom Arzt erhalten; oder, wenn der Geiſtliche Freiheit dazu erwirken kann: ſo muß er dergleichen Fälle vermeiden oder ihnen zuvorkommen. Das kann er wohl in kleinen Gemeinen auf dem Lande, da kann er der Familie in Krankheitsfällen zuvorkommen; es kommt aber immer darauf an, wie ſich das Verhältniß zum Geiſtlichen in den einzelnen Familien geſtaltet. Tüchtige Gemeineordnungen auf die gehalten wird, ſind immer das beſte. Es giebt wenig Gegenſtände, die ſo ſehr in das Innere des Ganzen eingehen und denen nur durch die bloße Ordnung geholfen werden kann, als eben dieſe.

Es führt uns dies auf einen verwandten Punkt: das Verhalten des Geiſtlichen in Beziehung auf die Verſtorbenen. In einigen Gemeinen wird der Antheil des Geiſtlichen bei jeder Beerdigung verlangt; in anderen kann er die Sache völlig ignoriren; in anderen kann er eingeladen werden, jedoch ohne Functionen. Lezteres iſt unzweckmäßig und der Geiſtliche ſollte ſich nicht dazu hingeben; es iſt unſchicklich, daß er ein bloßer Zeuge der religiöſen Erregung ſein ſoll ohne mit einzuwirken und die Erregung zu beſiegeln und zu vollenden. Wenn er einmal zum Leichenbegängniß berufen iſt: ſo muß er auch thätig dabei ſein, und danach haben ſich denn die Leute zu richten. Daß der Geiſtliche die Beſtattung ganz ignorire iſt eigentlich nicht nöthig, denn es iſt etwas religiöſes immer dabei, und ſobald dies da iſt ſoll es auch der kirchlichen Gemeinſchaft bewußt werden; die Beſtattungen geſchehen öffentlich und die Kirchhöfe ſind Eigenthum der Kirche, und es iſt widernatürlich die Handlung ganz ohne Zuthun des Geiſtlichen als Repräſentanten der Kirche zu verrichten. In großen Gemeinen läßt ſich das aber gar nicht realiſiren; doch iſt auch dies ein unvollſtändiger Zuſtand; die Einrichtung müßte ſo ſein, daß dieſe natürliche Verrichtung ihres Berufs ihren freien Raum fände. So natürlich die Theilnahme des Geiſtlichen daran iſt: ſo iſt es doch da wo es allgemein iſt nicht ohne Schwierigkeiten. Der Geiſtliche iſt an zwei Elemente gewieſen, ein liturgiſches und ein freies. In dem kleinſten Theil der proteſtantiſchen Kirche giebt es eine Begräbnißliturgie; der Geiſtliche kann fungiren wie er will. Offenbar iſt dies etwas unvollkommenes, denn es iſt hier kein rein perſönliches Verhältniß, ſondern eine menſchlich chriſtliche Gemeinſchaft das weſentliche darin. Dafür gehört ein liturgiſches Element, das vom allgemein kirchlichen unzertrennlich iſt. Das liturgiſche iſt aber noch verſchieden von der beſtimmten Form des häuslichen. Wenn nichts anderes als eine liturgiſche Form vorkommt: ſo wird es gleichgültig durch die häufige Wiederholung. Wenn außerdem ein freies religiöſes Element ſtatt findet: ſo ſchließt ſich dies an das perſönliche und repräſentirt die Familie. Hier ſtreiten nun beide Principien: de mortuis nil nisi bonum und de mortuis nil nisi verum. Es muß dem Geiſtlichen ganz freiſtehen, ob er zum liturgiſchen noch hinzufügen will oder nicht; ſein Stillſchweigen ſagt dann allerdings genug, iſt jedoch nicht beſtimmt verletzend. Anders iſt es, wo es von den Angehörigen abhängt, ob ſie eine Leichenrede von dem Geiſtlichen fordern oder nicht, und dies hängt mit der Dotation des Geiſtlichen zuſammen und iſt ein beklagenswerthes Uebel. Wie das nun am beſten geſchieht läßt ſich durch Regeln nicht feſtſtellen, weil es zu ſehr aufs einzelne geht. Der ohnedies ſchmerzlich bewegte Gemüthszuſtand der Angehörigen muß geſchont werden und nichts bitteres und beſchämendes angewünſcht werden. Zugleich muß der Geiſtliche ſich gegen ſeine Gemeine als unparteiiſch darſtellen und das Wort Gottes richtig austheilen ohne auf äußerliche Verhältniſſe zu ſehen. Es können hier Fälle vorkommen die auf das Gefühl des Geiſtlichen ſehr verſchieden wirken: es kann ein Verſtorbener manchen Anſtoß gegeben haben, und da hat ſich der Geiſtliche beſonders vor Mißdeutungen zu hüten, denn dieſe ſind gleich bei der Hand; der Geiſtliche darf aber keine Gelegenheit vorbeigehen laſſen ſeiner Gemeine nützlich zu ſein. Die eigentliche Ausgleichung liegt hier nur im vollen Vertrauen der Gemeine auf den Geiſtlichen.

Noch ein anderer Punkt iſt *der Verkehr des Geiſtlichen mit Verbrechern*. Sieht man hier auf den natürlichen Verlauf: ſo ſind Verbrecher diejenigen die von der bürgerlichen Gewalt feſtgehalten ſind; ſie leben in Lokalen die der bürgerlichen Geſellſchaft untergeben ſind, und da ſie keine Freiheit haben, ſollten ſie doch ihren Gottesdienſt haben. Das kann aber nur natürlich in großen Anſtalten ſein. Sind nun die Verbrecher an den Gottesdienſt und den Geiſtlichen verwieſen: ſo iſt ein ordentlicher Grund da, und der Geiſtliche wird dann nach den Regeln ſeiner Seelſorge zu verfahren haben, und entweder erwarten daß der Gefangene ſeinen Troſt begehrt oder ihm mit demſelben entgegenkommen. Nun wird aber von der Obrigkeit angeordnet, daß der Geiſtliche den Verbrecher beſuchen ſoll, und das iſt dann eine Sache der Noth. Sagt aber der Gefangene, er begehre keinen Geiſtlichen und bleibt bei ſeiner Weigerung: ſo kann der Geiſtliche nichts thun als eine Anzeige davon machen. Was den geiſtlichen Zuſpruch an ſolche betrifft die zum Tode verurtheilt ſind: ſo nimmt dieſes immer mehr ab, und man ſieht ein daß es eine Barbarei iſt. Iſt es gelungen den Verbrecher zu einem Selbſturtheil und zur Buße zu bringen: ſo iſt er für den Geiſtlichen nichts anders als jeder andere Sterbende. Iſt aber das erſte nicht gelungen: ſo iſt in Beziehung auf das lezte auch nichts zu thun als daß man ſucht den Eindrukk einer ſolchen Verſtokktheit der Menge zu entziehen, denn es iſt wol niemals ein vortheilhafter Eindrukk daraus zu erwarten. Auf der anderen Seite giebt es aber auch etwas entgegengeſeztes zu verhüten: es iſt oft der Fall, daß gar zu erwekkliche Schilderungen von der Bekehrung ſolcher Verbrecher publicirt werden. Die Oeffentlichkeit der Sache iſt aber ſehr gefährlich, indem dieſe ſogar verurſacht hat daß manche ſolche Verbrechen begangen haben, worauf der Tod ſteht, damit ſie um ſo leichter bekehrt würden wenn ſie den Tod vorher wüßten und nicht mehr ſündigen könnten. Dies hat ſogar Einwirkung auf die Geſezgebung gehabt, und man hat das Geſez erlaſſen: ſolche nicht zum Tode zu verurtheilen.

Was nun die Behandlung anbetrifft: ſo iſt die Frage nur die, Der Geiſtliche mag ein dogmatiſches Syſtem haben welches er will, ſoll er ſeine Entſcheidung, die er einem giebt, ſei es, daß er auf einem Krankenbette oder im Gefängniſſe ſtirbt, auf eine beſtimmte und genaue Uebereinſtimmung mit ſeinem dogmatiſchen Syſtem beziehen? Allerdings, wenn dies ſo in ihm Wurzel geſchlagen hat, daß er glaubt, ſein dogmatiſches Syſtem ſei das rechte und allein genügende Chriſtenthum. Allein je weiter dann die entgegengeſezte Anſicht von der ſeinigen entfernt liegt: um ſo weniger hat er Hoffnung ſeinen Zwekk zu erreichen. Der Geiſtliche darf das theologiſche nicht verwechſeln mit dem Weſen der chriſtlichen Frömmigkeit, denn es kann das ſo weit gehen daß man alles chriſtliche in ein theologiſches Syſtem hineinbringen will. Er kann dann glauben etwas erreicht zu haben ohne es zu haben; es kann ſich einer den todten Buchſtaben aneignen, und der Geiſtliche kann glauben ihn zum Chriſten bekehrt zu haben; aber der todte Buchſtabe giebt kein Leben; alles auf ein beſtimmtes Syſtem zurükkführen, iſt ein beſchränkendes Princip. Was von dieſer Seite alſo jedem Geiſtlichen zu wünſchen iſt, iſt die Leichtigkeit, verſchiedene Anſichten von dieſem oder jenem einzelnen im Chriſtenthum auf das weſentliche zurükkzuführen und ſich daran zu halten. Das Princip von dem das Verfahren ausgeht iſt die Liebe; das Princip jenes anderen Verfahrens ein geiſtiger Hochmuth und das Gefallen an einer beſtimmten Form.

Je individueller hier die Gegenſtände und Verhältniſſe ſind, um deſto weniger läßt ſich im allgemeinen etwas darüber ſagen, außer daß man aufmerkſam ſein muß auf die ſchwierigen Punkte und auf die Mittel, welche anzuwenden ſind, ſich mehr vor intrikaten Fällen dieſer Art zu bewahren als ſie herzuziehen. Es hängt die Art wie die Gemeine den Geiſtlichen betrachtet, ſehr von dem allgemeinen Verhältniß ab, und wie ſchon geſagt, in vielen Verhältniſſen iſt nicht anders zu helfen als durch den Einfluß der Gemeine ſelbſt, durch Ordnungen welche in derſelben beſtehen, die aber weder der Geiſtliche noch das Kirchenregiment beſtimmen können, ſondern die nur von der Organiſation der Gemeine ſelbſt ausgehen. Dies macht uns den Uebergang zu der

B. ordnenden Thätigkeit, welche die ganze Gemeine zum Gegenſtand hat.

Hier haben wir es nicht allein mit den Geiſtlichen zu thun, ſondern mit allen die eine ſolche Thätigkeit ausüben können, und die wir als den Kirchendienſt in der Gemeine wahrnehmend anzuſehen haben. Hier kann man ſich aber ſchwer orientiren, wenn man nicht auf etwas geſchichtliches zurükkgeht, aber das rathſamſte kann nur ſein, auf die erſte Geſchichte zurükkzugehen, welche uns im N. T. enthalten iſt. Hier lehrt die Apoſtelgeſchichte Kap. 6, wie alles was zu anordnender Thätigkeit in der Gemeine gehört urſprünglich in den Händen der Apoſtel war, wie ſie aber auf eine beſondere Veranlaſſung eine ſolche Trennung machten und ſie gewiſſe äußere Geſchäfte von der erbauenden Thätigkeit ſonderten. Hier finden wir eigentlich alles auf eine ungeſonderte Weiſe neben einander. Die Kirche in Jeruſalem ſo wie die ganze chriſtliche Kirche und die leitende Thätigkeit der Apoſtel läßt ſich alſo auch aus dieſem zwiefachen Geſichtspunkt anſehen. Dazu kommt, daß mit wenigen Ausnahmen die Glieder der Gemeine neue Chriſten waren, ſo daß es wenige gab mit denen die Apoſtel die leitende Thätigkeit hätten theilen können. So müſſen wir erklären, wie damals alles auf den Apoſteln ruhete. Aber daraus können wir gar nicht ſchließen, daß dieſes die eigentliche Form ſein müſſe, daß die welche das Wort zu predigen haben auch die äußere leitende Thätigkeit hätten. Daraus vielmehr, daß die Apoſtel die erſte Gelegenheit wahrnahmen eine Scheidung zu machen, ſehen wir daß ſie die Scheidung als eine natürliche anſahen und den früheren Zuſtand als einen proviſoriſchen. Erſt bei dieſer Scheidung ſonderte ſich ihnen der doppelte Geſichtspunkt, daß ſie nicht bloß zur Verkündigung des göttlichen Wortes ſondern auch zum Kirchenregiment berufen waren, und daß ſie ſich von dem rein lokalen ſcheiden wollten. Die Thätigkeit welche die äußeren Angelegenheiten zu leiten hatte überließer ſie der Gemeine ſelbſt. Das Geſchäft der Diakonen war zwar nicht das, was wir hier unter anordnender Thätigkeit verſtanden haben; es war nur eine gewiſſe Verrichtung, vorzüglich der Wohlthätigkeit. Die Veranlaſſung war dadurch gegeben daß die Apoſtel darin nach ihrem Gewiſſen handelten. Wenn die Apoſtel der Gemeine auftrugen hiezu beſondere Glieder zu wählen: ſo kann man ſich die Sache ſo denken, daß ſie deshalb weil ſie gewählt wurden auch ſicher ſein ſollten, das Vertrauen der Gemeine zu haben und zu behalten. Es iſt indeſſen offenbar, daß, weil hier eine gemeinſchaftliche Handlung organiſirt war, es auch Regeln geben mußte. Wir haben dies alſo nicht allein als eine Stiftung des Diakonats anzuſehen, ſondern auch als organiſch anordnende Thätigkeit der Gemeine, als Presbyterialthätigkeit. Wenn wir die Apoſtelgeſchichte weiter verfolgen: ſo finden wir bald darauf daß es in jeder Gemeine mehrere gab die den Namen der Aelteſten führten und andere Diakonen. Da ſehen wir ſchon eine weitere Sonderung, die Diakonen erſcheinen nur als ausführend und nach den aufgeſtellten Regeln handelnd, aber das Presbyterium waren diejenigen, die nicht bloß das Lehramt wo eine Gemeine organiſirt war verwalteten, denn das war wol damals noch nicht ſo beſtimmt geſondert. Es haben ſich ſeitdem die Elemente auf verſchiedene Weiſe ausgebildet. Wenn wir die Beziehungen dieſer beiden Functionen zu einander betrachten: ſo finden wir einen dreifachen Zuſtand: 1) daß es in der Gemeine gar keinen andern giebt der eine Function ausübt, als den Geiſtlichen; aber dann ſteht die Sache ſo, daß er nicht der Geſezgeber iſt ſondern daß er die Geſeze vom Kirchenregiment bekommt. 2) Die zweite Form iſt die, daß es eine größere oder geringere Zahl von Gemeinegliedern giebt, die auf dieſe oder jene Weiſe beſtimmt wird und mit dem Geiſtlichen zuſammen die anordnende Thätigkeit ausübt. Dann erſcheint die Sache ſo, daß ſich der Geiſtliche als primus inter pares verhält und ſie zu ſeiner Unterſtüzung da ſind. 3) Daß der Geiſtliche von allen anordnenden Thätigkeiten ausgeſchloſſen iſt und die von der Gemeine gewählten Kirchenvorſteher die Anordnung machen. Wenn wir bei dem lezten ſtehen bleiben wollen: ſo könnte die Frage entſtehen, ob überhaupt über dieſen Gegenſtand etwas zu ſagen wäre da die ganze Thätigkeit keine theologiſche iſt? Aber wir werden uns doch nicht davon diſpenſiren können, wenn wir nicht annehmen wollen daß die Gemeinen ganz vereinzelt ſind. Wo dieſes nicht iſt, ſtehen doch dieſe unter der Leitung des Kirchenregiments und da wird das theologiſche einen Ort finden, und wir werden es doch von dieſer Seite wieder in unſer Gebiet hineinziehen müſſen. Wir wollen uns daher lieber an die mittlere Form halten. Auf welche Weiſe kann alſo die anordnende Thätigkeit in der Gemeine beſtehen? Es iſt ſchon im allgemeinen davon die Rede geweſen als wir die Eintheilung des ganzen Gebiets machten, und da iſt ſchon geſagt worden von dem Gegenſaz, den wir machten zwiſchen ſolchen Gliedern der Kirche, die überwiegend productiv wären, und ſolchen die überwiegend empfänglich wären, daß die überwiegend productiven den übrigen die Regeln geben, wodurch die Sitte beſtimmt werde. Das iſt alſo das Gebiet womit wir es jezt zu thun haben. Gehen wir wieder davon aus, daß die Kirche eine Geſellſchaft iſt der es an einer äußeren Sanction fehlt, und die leitende Thätigkeit nur eine Sanction hat in ſo fern die Freiheit beſteht, d. h. wenn die Gemeine Glieder wählt denen ſie die anordnende Thätigkeit anheimſtellt: ſo haben ſie kein Mittel ſich geltend zu machen durch das, was ſie feſtſtellen als durch die freie Zuſtimmung der Gemeine; und wenn ein einzelner ſich nicht fügen will: ſo wiſſen ſie gar nicht wie ſie dagegen ſtehen; denn wenn das was ſie aufſtellen nicht die Zuſtimmung der Gemeine hat: ſo entſteht eine Oppoſition und eine Unſicherheit in der Gemeine im Ganzen; ſie wiſſen nicht ob ſie auf der Seite der Gemeine ſind oder nicht. Tritt der erſte Fall ein: ſo erſcheint der andere als Ausnahme allein. Daraus entſteht auch keine Art von äußerer Verpflichtung, nur wenn die Gemeine ſagt: wir können dich nicht als ein Glied unſerer Gemeine anſehen. Das iſt aber keine Gewalt, ſondern die Freiheit der Gemeine ſelbſt, die ſich einem einzelnen nicht aufdringen kann. Das wäre auch kein Kirchenbann. Es iſt die Sache des einzelnen, ob er ſich lieber will in die Ordnung der Gemeine fügen oder nicht will als ein Glied der Gemeine angeſehen ſein; es kann immer nur ein iſolirtes Verhältniß des einzelnen bleiben. Ich habe dieſes voranſchikken wollen um eine allgemeine Bezeichnung zu geben von den Grenzen, in welchen ſich die öffentliche Autorität bewegt.

Wenn wir hievon ausgehen: ſo werden wir ſagen daß dieſe Funktionen eine zwiefache Beſchränkung leiden. Die eine iſt die, daß es immer einen unabweisbaren Anſpruch der perſönlichen Freiheit geben wird; auf der anderen Seite erfährt die Thätigkeit eine Beſchränkung durch die Einwirkung des Kirchenregiments, und zwiſchen dieſen beiden hat ſie ſich zu bewegen. Das Kirchenregiment kann auf zwiefache Weiſe beſchränken: einmal indem die höhere Geſezgebung auf poſitive Weiſe die niedere ausſchließt. Es kann aber auch auf eine negative Weiſe die leitende Thätigkeit in der Gemeine beſchränken indem es nämlich gewiſſe Gegenſtände aus dem Gebiet dieſer Thätigkeit herauszieht und ſich allein vorbehält, das, was man centraliſiren nennt.

Man kann das chriſtliche Leben auf einer Stufe denken wo gutes und ſchlimmes nebeneinander iſt. Wo eine ordnende Thätigkeit iſt, ſoll ſie dem guten Vorſchub thun und das ſchlechte hindern. Das dem guten Vorſchub thun iſt der poſitive Theil; die Unvollkommenheit in Schranken halten, geht von dem prohibitiven Theil aus. Alles was zum gemeinſamen Leben gehört iſt theils das religiöſe an und für ſich, theils aber auch der Einfluß des religiöſen auf das bürgerliche und geſellige. Das religiöſe für ſich iſt theils die Uebung des öffentlichen Gottesdienſtes, theils die religiöſen Elemente im Familienleben. Was eine einzelne Gemeine in dieſer Beziehung ſein kann, beſchränkt ſich hierauf; alles was weiter geht, kann nur vom größeren kirchlichen Verbande ausgehen. Der Einfluß auf das geſellige und bürgerliche zeigt ſich in allen Zweigen des gewerblichen Lebens politiſcher Verhältniſſe und freier Geſelligkeit. Das iſt das urſprüngliche Gebiet, in dem ſich die ordnende Thätigkeit in der Gemeine zu zeigen hat.

Wenn wir es nun zuerſt von der prohibitiven Seite betrachten: ſo fragt ſich, auf welche Weiſe kann es geſchehen, daß die ordnende Thätigkeit Unvollkommenheit ſowol im kirchlichen und religiöſen Leben als auch im bürgerlichen und geſelligen aufhebe? Sobald wir ſtreng vom Geſichtspunkt der chriſtlichen Gemeinthätigkeit ausgehen, und alles was eine äußere Sanction hat fern halten: ſo ſind wir auf ein enges Gebiet von Maaßregeln beſchränkt. Wir ſezen voraus, daß die ordnende Thätigkeit auf eine richtige Weiſe entſtanden, was ins Kirchenregiment gehört. Die Richtigkeit wird darin beſtehen, wenn ſie die vollkommenſte Geſinnung repräſentirt die in einer Gemeine ſein kann, und ſolche ſind, die eine Autorität über die Gemeine haben. Aber dies iſt doch nicht ſo, daß es alle Colliſionen, die zwiſchen der Anordnung und der perſönlichen Freiheit entſtehen können, aufhebt. Es ſind bedeutende Unterſchiede. Wir müſſen zurükkgehen auf den relativen Unterſchied von abgeſchloſſenen Gemeinen und ſolchen die es nicht ſind. In den lezteren iſt weit mehr individuelle Verſchiedenheit. Im lezteren Fall entſtehen auch weit mehr Beſorgniſſe von Colliſionen, und ſolche Beſorgniſſe bringen von vorn herein in das ganze Gebiet eine Spannung. Wenn wir fragen: ſoll die Ungleichheit unter den Gliedern der Gemeine ausgeglichen werden oder nicht? ſo werden wir ſagen, daß dies eine Aufgabe iſt, die wir gar nicht dürfen fahren laſſen, die aber vorſichtig gefaßt werden muß. Es iſt gar nicht nothwendig daß alle Chriſten einerlei Lebensweiſe und Sitte haben ſollten, demohnerachtet kann es eine Uebereinſtimmung geben, aber zu dieſer muß es auch kommen wenn es ein Band der Liebe geben ſoll. Denken wir uns den Fall, daß die Gemeineglieder, denen die ordnende Thätigkeit übertragen worden, von der Gemeine gewählt werden, und wir denken eine ſolche Differenz in der Gemeine, folgt nun daraus, daß dieſe alle aus der Partei der Majorität gewählt werden, und dann zweitens, daß dieſe nur aus dem Geſichtspunkt ihrer Klaſſe handeln? Eine Beſorgniß iſt möglich unter einem ſehr unvortheilhaften Zuſtand; aber dieſe Gemeineverfaſſung wird das beſte Mittel ſein einen beſſeren Zuſtand hervorzubringen. Die Kämpfe können gar nicht anders als durch den Austauſch der Gedanken und

Geſinnungen geendigt werden, und dadurch daß ein jeder ſich in die Gedanken des andern hineindenkt.

Hiernach werden wir das ganze Ziel das die ordnende Thätigkeit von dieſer Seite haben kann deutlich vor Augen ſtellen können. Das erſte iſt dieſes, daß dadurch auf richtige Weiſe muß bewirkt werden ein gemeinſames Urtheil, und ſie wird die ſein, die das gemeinſame Urtheil ausſpricht und geltend macht. Die beſtändige Wechſelwirkung zwiſchen dieſer Thätigkeit und der Wirkſamkeit des Geiſtlichen im öffentlichen Gottesdienſt leuchtet dadurch von ſelbſt ein, denn aus der lezteren muß doch eigentlich die reine und richtige Anſicht hervorgehen, und die ordnende Thätigkeit wird dann auch nur recht wirken, wenn ſie rechten Antheil an dem Gottesdienſt nimmt. Das Princip dieſer Thätigkeit auf dem Gebiet, von welchem ich rede, was mehr vom negativen ausgeht, iſt offenbar kein anderes als das Verhältniß des einzelnen zum organiſchen Ganzen, dem er angehört. Hier haben wir nun dieſes Duplicit, dieſen relativen Gegenſaz, der ſich überall findet: es giebt immer einzelne, die als die zurükkbleibenden in der fortſchreitenden Bewegung des Ganzen zu betrachten ſind, und ſolche von denen die fortſchreitende Bewegung des ganzen ausgeht. Zwiſchen beiden die große Maſſe, die wie ſie einen Impuls bekommen hat, dieſem auch wirklich folgt. Die ordnende Thätigkeit wird natürlich die Glieder in ſich faſſen, die entweder die fortſchreitenden ſind, oder die die den Impuls lebendig in ſich aufnehmen und fortpflanzen. Was ſie zu leiſten haben iſt: das öffentliche Urtheil und das gemeinſame Gefühl auf ſolche Weiſe auszuſprechen, daß es den Impuls verſtärkt und die Ungleichheit zwiſchen dieſen und der Maſſe aufgehoben wird. Wenn wir von jeder äußeren Sanction abſehen: ſo giebt es keine andere Art dieſe Thätigkeit zu conſtruiren. Wir wollen denken der Geiſtliche ſtehe allein auf der Stelle der fortſchreitenden Thätigkeit: Je mehr er allein iſt, deſto mehr wird es Oppoſition geben von den einzelnen, die zurükkbleibend ſind; je mehr aber die

Maſſe welche den Impuls aufnimmt, ſich laut macht, deſto mehr wird jene zurükkgedrängt werden, und dies iſt die Gewalt der öffentlichen Meinung. Fragen wir, wie ſich die ordnende Thätigkeit dazu verhält? ſo werden wir ſagen: es ſei nichts als die Organiſation der öffentlichen Meinung. Denken wir uns, daß unter denen, die die ordnende Thätigkeit ausüben, auch ſolche ſind die den Impuls geben: ſo werden dieſe eine Richtung haben, die der Maſſe noch nicht klar iſt; mit dieſer werden ſie alſo ſchwer durchkommen, und es kommt auf den Einfluß an, den ſie haben, um das geltend zu machen, was nur als Ahnung der Wahrheit aufgenommen werden kann. Je genauer das Verhältniß des Geiſtlichen und dieſer Glieder der Gemeineorganiſation iſt, deſto größer wird der Einfluß der ganzen Organiſation auf die Maſſe ſein; daher der Geiſtliche hier wieder auf eine beſondere Weiſe als vermittelnd auftritt, denn ihm muß es obliegen das zu einem klaren Bewußtſein zu erheben, was in der Gemeine iſt, und die Gemeine in Uebereinſtimmung mit der ordnenden Thätigkeit zu erhalten; doch wenn wir uns zwiſchen der Anſicht des Geiſtlichen und der ordnenden Thätigkeit einen Zwieſpalt herrſchend denken: ſo wird die ganze Wirkſamkeit ſuspendirt ſein. Hier tritt uns das Problem, was der Geiſtliche als Mitglied der ordnenden Thätigkeit zu thun hat, erſt beſtimmt hervor.

Es iſt unläugbar daß durch den Einfluß einer Reihe von Generationen in vielen Gegenden eine Erſchlaffung des chriſtlichen Lebens entſtanden iſt, mehr als erlaubt angeſehen, was mit dem Geiſt des Chriſtenthums nicht beſteht und daß eine frivole Duldung von offenbar unchriſtlichem ſtattfindet. Da iſt alſo für die ordnende Thätigkeit ein greßes Feld. Es hat ſich aber eine Oppoſition dagegen gebildet, die auf die bloße Aeußerlichkeit einen großen Werth legt, und etwas was auf unſerer Stufe der Bildung unerlaubt iſt als ein chriſtliches auffaſſen und ſich dagegen auflehnen will. Da kann es allerdings einen heftigen Zwieſpalt geben. Hiebei kommt viel darauf an wie wir das Verhältniß der ordnenden Thätigkeit zum Ganzen denken. Wenn wir uns denken daß ihnen die Thätigkeit nur für eine gewiſſe Zeit übertragen iſt: ſo iſt offenbar, je mehr ſie haben durchſezen wollen, was die Majorität gegen ſich hat, ſo werden ſie nicht lange in ihrer Function bleiben; je länger ein ſolcher Zeitraum dauerte deſto größer iſt der Zwieſpalt, und es fragt ſich, Wie hat ſich der Geiſtliche in dieſer Beziehung zu der Organiſation der Gemeine und den Gliedern der Gemeine zu verhalten? Er muß die Sache bei dem rechten Ende anfaſſen, und zuerſt dahin wirken daß nichts als Ordnung und Sitte vorgeſchrieben werde, wovon er überzeugt iſt daß ſich eine heftige Oppoſition dagegen erzeugen werde. Wenn wir aber denken, das habe nicht in ſeiner Gewalt geſtanden, wie es wenn die Dinge die Form des Parteiweſens annehmen gar leicht möglich iſt: ſo fragt ſich: ſoll er der Regel folgen, ſich auf die Seite der Autorität zu ſtellen und dieſe auch gegen ſeine beſſere Ueberzeugung dennoch in der öffentlichen Meinung aufrecht erhalten? oder ſoll er, um die öffentliche Meinung von dieſem Extrem auf einen richtigen Punkt zu ſtellen, ſich auf die entgegengeſezte Seite ſtellen, damit die Organiſation ſich veranlaßt fühle von ihrer übertriebenen Forderung abzulaſſen? Ich glaube wir dürfen keine andere Regel geben, als daß der Geiſtliche überall ſeine Ueberzeugung darlegen ſoll. So wie in der Menge eine ſolche Meinung von ihm entſteht und er ſelbſt dazu Veranlaſſung gegeben, daß er in ſeinen Handlungen hinter ſeiner Ueberzeugung zurükkbleibt oder darüber hinausgeht: ſo verringert er das Vertrauen auf ſeine Wahrhaftigkeit, und das iſt die Baſis, worauf er immer feſtſtehen muß, weil er ſich keinen andern Grund als dieſes bauen kann; dabei wird es auch möglich ſein derer zu ſchonen, die zu weit gegangen ſind; und eben ſo wird er ohne die Wahrheit zu verlezen dasjenige thun können, um den Gegenſaz der ſich in der Gemeine gebildet hat zu mildern. Von der anderen Seite hat er die Oppoſition, die von der perſönlichen Freiheit des einzelnen ausgeht, wenn er ſie auch in der Sache ſelbſt rechtfertigen muß, doch wieder auf ſolche Weiſe zu lenken daß die Gemeine mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung bleibe. Sie bleibt aber nicht in Uebereinſtimmung wenn ſie mit ihren Repräſentanten in Widerſpruch ſteht.

Dies führt uns zu einem verwandten Gegenſtand, wenn nämlich ein großer Theil der Gemeine, die unter einander zuſammenhalten, ein religiöſes Leben führen, in denen der Geiſtliche verworrenes und unheilbringendes findet, die ſich aber gar nicht an den Geiſtlichen wenden, ſondern ſich vielmehr vom kirchlichen Zuſammenhange losthun, wo immer ſtattgefun~~d ge~~den hat bei aufgeregten religiöſen Zeiten. Man ſollte denken, es könne der Fall gar nicht vorkommen bei dem Einfluß den der Geiſtliche bei begonnener Amtsführung durch den Confirmationsunterricht erhalten muß. Ein Verband des Geiſtlichen mit den Familien iſt doch immer geſezt; der größte Theil der Familien wird doch bald von dem Geiſtlichen gebildet ſein. Wir müſſen alſo nach dem Urſprung eines ſolchen Zuſtandes fragen. Da finden wir nun zwei Quellen: entweder findet eine Gemeine bei andern ganz entgegengeſezte Anſichten die ſie ſich mittheilen, und ſchnell aufeinander folgende Geiſtliche von verſchiedenen Meinungen bringen dieſe Differenz hervor; oder es fehlt dem Geiſtlichen an Zutrauen und an lebendigem Einfluß, den er haben ſollte; aus dieſen beiden Urſachen entſtehen ſolche Abweichungen. Das erſte iſt unvermeidlich; es müßte alle Freiheit des religiöſen Proceſſes abgeſchnitten und auf einen Buchſtaben zurükkgeführt werden; verſchiedene religiöſe Anſichten müſſen neben einander beſtehen können. Suchen die Gemeineglieder ſich hierin vom Geiſtlichen zu trennen: ſo iſt das Verhältniß beider alterirt, und iſt dies im großen: ſo liegt der Fehler im geiſtlichen Stande oder im Verhältniſſe der Geiſtlichen zu den Gemeinen. Dies gehört ins Kirchenregiment. Aber iſt das Uebel einmal da, wie iſt es zu behandeln? Geht der Geiſtliche davon aus: es iſt ein Krankheitszuſtand der ohne mich entſtanden iſt, ich muß es ſich ſelbſt überlaſſen: ſo giebt er die Leitung der Gemeine aus der Hand; und eben ſo, wenn er gleich nach Feuer ſchreit. Seine Aufgabe iſt immer ſich ins rechte Verhältniß zu ſeiner Gemeine zu ſtellen; ſchwieriger iſt es, wenn er die Gemeine noch nicht kennt. Zieht ſich der Geiſtliche von allen anderen Geſchäften als den öffentlichen zurükk: ſo thun ſich natürlich die Gemeineglieder zuſammen und er ſchließt ſich ſelbſt aus. Eben ſo trennt er die Gemeine von ſich wenn er voreilig und inquiſitoriſch einſchreitet. Hier giebt es ein tertium interveniens; das religiöſe Intereſſe iſt gewiß in der Gemeine weiter verbreitet als in den Conventikeln; iſt dies nicht, ſo iſt die Contagion von außen gekommen, und der Geiſtliche muß ſchlaff geweſen ſein im öffentlichen Gottesdienſt. Wo aber der natürliche Zuſtand iſt, da werden die welche religiöſes Intereſſe haben und doch nicht zu den Conventikeln gehören ſich zu ihm wenden, und im Intereſſe dieſer muß er handeln. Er muß ſeine Freude zu erkennen geben über das religiöſe Intereſſe der Conventikel; dann aber muß er zeigen wie unchriſtlich die Abſonderung ſei und ſo kann er durch die ihm vertrauenden Gemeineglieder auf die Conventikel wirken ohne ſich einzumiſchen. Hängen dieſe Conventikel nicht zuſammen mit dogmatiſchen Abweichungen, ſo iſt dies ein Zeichen daß der öffentliche Gottesdienſt dieſe Leute nicht befriedige, und hier muß dann der Geiſtliche helfen.

Es läßt ſich freilich ein gewiſſer Einfluß des Kirchenregimentes denken welcher dies ausgleicht, wenn eine vollkommene Kenntniß der Gemeine da iſt, und das Kirchenregiment jeder Gemeine den Geiſtlichen geben kann, der ſich für ſie paßt; doch iſt dies nicht immer möglich. Geſezt auch es käme ein Geiſtlicher in eine Gemeine, wo religiöſe Reibungen beſtehen: ſo müßte er es eigentlich doch dahin bringen ſich das Vertrauen beider Theile zu erwerben und ſeinen Einfluß auf ſie glükklich anzuwenden. Es gehört zweierlei dazu: *eine lebendige Theilnahme an allen religiöſen Regungen*, und *eine große Mäßigkeit hinſichtlich deſſen, was verſchieden im Chriſtenthum kann aufgefaßt werden*. Das ſind die zwei Hauptpunkte worauf das ganze Verfahren beruht. Handelt der Geiſtliche ſo, dann kann es nicht fehlen daß er ſich das Vertrauen aller erwirbt. Anders iſt es wenn ſchon wirklich eine Art von Spaltung organiſirt iſt. Wenn dies während der Amtsführung des Geiſtlichen entſteht: ſo iſt es unmöglich ohne ſeine Schuld geſchehen; wenn er den erſten Anfängen liebevoll entgegenkommt: ſo iſt dies nicht möglich. Schwieriger iſt es wenn ein Geiſtlicher ſchon eine Spaltung vorfindet, doch kann er ſie leichter auflöſen als der welcher ſie hat entſtehen laſſen. Einer ſolchen Gemeine muß man lieber einen andern Lehrer geben. Was dieſer zu thun habe iſt im allgemeinen ſchon ſchwer zu beſtimmen. Jede Partei wird aufmerken zu welcher Partei ſich der Geiſtliche ſchlägt, und dies macht ihn oft befangen. Eine kalte nüchterne Unparteilichkeit thut hier nichts, denn ſie ſtößt jeden Theil ab. Wenn eine *Spaltung exiſtirt: ſo muß es auch Vereinigungspunkte beider Theile oder doch wenigſtens des einen geben.* Wenn ein Theil einen Vereinigungspunkt hat: ſo fehlt es gewöhnlich dem andern Theil am religiöſen Intereſſe oder es hat dies im Geiſtlichen. Wenn aber der Vereinigungspunkt unabhängig vom Geiſtlichen in beiden Parteien beſteht: ſo ſind beide Theile in ſich abgeſchloſſen. Offenbar hat es der Geiſtliche leichter, wenn nur *eine* wirkliche Partei beſteht, und iſt dann weniger genöthigt Partei zu nehmen; auf der anderen Seite haben die Gegner der Partei gewöhnlich ein ſchwächeres religiöſes Intereſſe, dann iſt der Geiſtliche ganz allein. Es kommt zunächſt hiebei darauf an wie die Sache ſich organiſirt hat, ob beſonders Religiöſe zuſammenhalten und Gleichgültige ſich ausſchließen, oder ob etwas von der kirchlichen Praxis abweichendes zum Grunde liegt. Im erſten Fall iſt es natürlich, daß der Geiſtliche ſich zu den Religiöſen geſellt, und ſie ihre Befriedigung in ihm finden ſobald ſie nur nicht in einen Buchſtaben feſtgerannt ſind. Beſonders religiös Erregte halten zuſammen weil ſie in der Kirche keine Erbauung finden; kommt ein neuer Geiſtlicher: ſo halten ſie ſich häufig auch von ihm fern und beharren bei ihren Conventikeln; der Geiſtliche hingegen muß ſich an ſie ſchließen und dies auf die leichteſte

Weiſe: indem er die Gleichgültigen religiös zu erregen ſucht; ſo ſehen die anderen daß ihm die Religioſität am Herzen liegt, und die Sache wird ſich ausgleichen. Anders iſt es mit dem zweiten Fall, wenn die Trennung in einer abweichenden kirchlichen Praxis oder in einer beſtimmten Form der Religion ihren Grund hat. Der Geiſtliche muß dann mit Ernſt und Liebe den Irrthümern entgegentreten und jede Gelegenheit wahrnehmen um gegen das Irrige zu wirken. Wenn er ſich ſonſt auch im Leben Achtung erworben und nicht leidenſchaftlich iſt: ſo werden die beſſeren einer Berührung mit ihm nicht ermangeln. Es iſt aber leichter einzelne unrichtige Meinungen bei einem religiöſen Sinn auszurotten und zu beherrſchen; ſchwieriger aber iſt, wenn das eigentliche Princip der Trennung in einer beſtimmten Art und Weiſe des Buchſtabens und der Form der Religion liegt. Da geben die Leute gleich Acht ob der Geiſtliche dieſer Art und Weiſe die religiöſen Vorſtellungen, beſonders Verſöhnungstod und Lehre vom Verdienſt Chriſti, zu behandeln beiſtimmt oder nicht. Da wird gleich von Anfang an eine Spaltung: die Sectirer verwerfen ihn oder die anderen halten ihn auch für einen Sectirer. Dies iſt ein ſchwieriger Fall und die Weisheit eines Kirchenregimentes ſollte ihn einem Anfänger nicht übertragen. Schwer iſt es ohne Heuchelei oder Accommodation ſich ſo zu ſtellen, daß ein entſcheidendes Urtheil ſich nicht bilden kann, um ſich freien Raum zu halten und ſich in ein näheres Verhältniß zu ſezen bei ſolchen, die an einer beſtimmten Form kleben und ſie für das Kriterium des Chriſtenthums halten. Da iſt immer großer Starrſinn und Engherzigkeit, ſie ſind gleich mit dem Verdammen bei der Hand, und da iſt nichts anders möglich als die gröſte Geduld und Milde. Zugleich liegt das Schwierige hier noch darin: wenn ein Theil der Gemeine ihren Vereinigungspunkt hat: ſo entſtehen Conventikel welche durch die Landesgeſeze verboten ſind, und der Geiſtliche kommt in Colliſion mit dem Kirchenregiment. Es iſt hart religiöſe Zuſammenkünfte zu verbieten, es iſt aber gefährlich ſie zu ſtatuiren. Da wo chriſtliche Kirchen neben einander ſtehen, darf man es der Geſezgebung nicht verdenken wenn ſie Privatverſammlungen verbietet; aber daß ein Geiſtlicher das Mittel zur Ausführung ſei iſt bedenklich.

Es fragt ſich nun: in wie weit ſoll der Geiſtliche ſolche Conventikel ſtören? Er iſt nicht ſchuldig ſich auf beſtimmte Weiſe hineinzudrängen ohne beſondern Auftrag. Der Begriff von verbotenen religiöſen Zuſammenkünften iſt ſehr unbeſtimmt, denn es giebt immer einen Hausgottesdienſt der ſehr löblich und förderlich iſt, und den der Geiſtliche zu begünſtigen hat. Iſt dieſer erlaubt: ſo iſt es auch die häusliche Privatgeſelligkeit, und man kann nicht verwehren daß Hausfreunde am Hausgottesdienſt Theil nehmen." Das wird der Geiſtliche nicht aufheben; bekommt er einen Auftrag dazu: ſo muß er ſich erſt genauer darnach erkundigen und dann die Theilnehmer warnen vor dem Verdacht in etwas verbotenem begriffen zu ſein; denn eine kräftige Aeußerung des religiöſen Lebens muß dem Geiſtlichen ja lieb ſein, ſollte es auch gegen ſeine eigene Perſon ſein.

In wie fern darf der Geiſtliche eine ſolche Zuſammenkunft ignoriren? In Beziehung auf das Geſez darf er dies thun, wenn er glaubt daß nichts unrechtes dabei geſchieht, in Beziehung auf die Gemeine darf er es aber nicht ignoriren, wenn er nicht das Anſehen der Gleichgültigkeit und der Feigherzigkeit gewinnen will; er muß ſich darüber äußern, aber liebevoll.

Die dritte Frage iſt endlich: in wie fern ſoll er ſelbſt daran Theil nehmen? Es finden hier ſehr entgegengeſezte Anſichten ſtatt. Viele haben geglaubt, wo einmal eine Neigung zu ſolchen engeren Verbindungen ſei, da ſei es am beſten daß der Geiſtliche ſich ſelbſt an die Spize ſtelle um ſie gehörig zu leiten; andere haben das Gegentheil behauptet. Man geht hier von entgegengeſezten Geſichtspunkten aus. Die lezte Anſicht geht davon aus, weil der Geiſtliche als Organ der Kirche der Gemeine dienen ſoll; wenn eine ſolche religiöſe Verbindung eine Baſis hat, wodurch ſie beſtimmt außerhalb der Kirche fällt: ſo kann ſich der Geiſtliche mit dieſer unmöglich in eine Gemeinſchaft begeben; wenn aber weder theoretiſche noch praktiſche Lehrſäze gegen das kirchliche Syſtem zum Grunde liegen, und eine reichlichere und anders geſtaltete Erbauung gefordert wird: ſo ſollte man meinen der Geiſtliche verſtoße nicht gegen ſeine Pflicht wenn er ihnen beitritt. Aber ſo bald dieſe Gemeinſchaften das Anſehen der Conventikel haben: ſo muß er ſich von ihnen entfernt halten, weil ſie den Schein des Ungeſezlichen haben den er immer vermeiden ſoll. Der Geiſtliche iſt an das kirchlich geltende für ſeine religiöſen Functionen gebunden; wohnt er einer Verſammlung außerhalb dieſer bei: ſo geſchieht dies nicht mehr in ſeinem Berufe, und er iſt eine persona duplex. Dies könnte recht gut möglich ſein in einem andern Amte, nicht aber in ſeinem ohne Verwirrung der Verhältniſſe. Keine Obrigkeit kann dem Geiſtlichen verbieten den Gottesdienſt zu vermehren, doch wird dies in der Kirche geſchehen. Wenn die abgeſonderten es ſich alſo wollten gefallen laſſen öffentliche Verſammlungen in der Kirche zu halten: ſo hat der Geiſtliche ein löbliches Ziel erreicht; nimmt er aber außerhalb der Kirche an ihren Verſammlungen Theil: ſo verlezt er ſeine Berufsthätigkeiten. Ein Laie darf nicht lehren; wo ſolche Verſammlungen beſtehen ohne den Geiſtlichen iſt die Lehre des Laien erlaubt ſo lange die Verſammlung die Geſtalt des häuslichen Gottesdienſtes hat; doch iſt da die Lehre eigentlich aufgehoben; tritt dieſe beſtimmt auf: ſo iſt die kirchliche Ordnung geſtört. So wie der Geiſtliche an Verſammlungen außerhalb der Kirche Theil nimmt: ſo kann ſich der Gegenſaz zwiſchen Geiſtlichen und Laien nicht mehr geltend machen, der Geiſtliche kann dann nicht mehr der einzige fungirende ſein und giebt ſo den repräſentativen Charakter auf, den die Kirche ihm durch die Weihe ausgeprägt hat. Wenn man nun nicht läugnen kann, daß ſeine Theilnahme an ſolchen Verſammlungen ſehr heilſam ſein kann: ſo iſt ſie wünſchenswerth, doch darf er die geſtellten Grenzen nicht überſchreiten. Iſt der Spaltungsgeiſt ſo ausgeſprochen, daß eine Verſammlung in der Kirche nicht möglich iſt: ſo muß ſich der Geiſtliche mit dem indirecten Einfluß begnügen; entweder die Sache wenn ſie löblich iſt befördern, oder ihr entgegenarbeiten. Alles ſchwierige hat hier ſeinen Urſprung in einer mangelhaften Baſis; es iſt viel auf das formloſe der evangeliſchen Kirche in Deutſchland zu rechnen. Je lebendiger und thätiger die kirchliche Organiſation iſt, deſto weniger werden ſolche Spaltungen entſtehen.

Ueberall wo es eine eigentliche Gemeine giebt, da muß es auch eine Gemeinekraft geben und eine hervorzubringende Aufgabe. Dieſe iſt nun noch *die poſitive Seite der ordnenden Thätigkeit in der einzelnen Gemeine die Kräfte zu einem gemeinſchaftlichen Zwekke zu vereinigen.* Die Geſchäfte, welche am regelmäßigſten hier vorkommen ſind dreierlei: 1) alles dasjenige äußerliche, was ſich auf den öffentlichen Gottesdienſt bezieht; 2) das gemeinſame in Beziehung auf die religiöſe Erziehung der Jugend; 3) die Gemeinſchaft in der Verpflegung der Dürftigen und Leidenden.

Hier tritt ein Unterſchied ein zwiſchen den abgeſchloſſenen und loſen Gemeinen. Bei den erſteren fällt gewöhnlich die Kirchengemeine und die Gemeine im bürgerlichen Sinn genau zuſammen; das iſt der Fall, wo in einer Lokalität nur eine Gemeine iſt. In dieſem Fall, der bei allen Landgemeinen und den kleinen Städten iſt, kann eine Colliſion nur entſtehen, wenn es bürgerliche und kirchliche Repräſentanten giebt, die aus verſchiedenen Perſonen beſtehen. Da nun aber hier ſchwierig iſt zu ſondern, was zum kirchlichen und was zum bürgerlichen gehört: ſo iſt wünſchenswerth daß die Repräſentanten dieſelben wären. Dann kann nur eine Differenz entſtehen in der Unterordnung, ſo daß in der einen die kirchliche, in der anderen die bürgerliche Behörde untergeordnet iſt. Dadurch iſt die Theilung gegeben. Wenn wir eine beſondere kirchliche Thätigkeit denken: ſo werden wir auch denken einen Impuls das Gemeinweſen in einem angemeſſenen Zuſtand zu halten, was wir aber als einen Ausfluß des Gemeingeiſtes anſehen müſſen. Hier können wir zweierlei Arten denken wie ſich die Aufforderung zu gemeinſamen Werken geſtaltet. Von denen welche am meiſten vom chriſtlichen Geiſte durchdrungen ſind, wird die Aufforderung ausgehen, und kein anderes Gemeineglied hat die Aufforderung ſelbſt der Anfangspunkt ſolcher Thätigkeit zu ſein. Dieſe ſcheinbare Paſſivität erledigt ſich natürlich durch die geſelligen und freundſchaftlichen Verhältniſſe. Kann der einzelne ſich nicht davon überzeugen daß es ſich ſo verhält: ſo wendet er ſich an einen ſolchen Repräſentanten. Wenn wir aber denken daß die Repräſentanten der Gemeine dem nicht entſprechen, daß in den Gliedern manche Gedanken zu heilſamen Werken entſtehen, die die Repräſentanten nicht zu den ihrigen machen: ſo iſt die Colliſion mit der perſönlichen Freiheit, und es liegt in der Sache, daß die einzelnen das Recht haben die Kräfte der andern auf eine nicht amtliche Weiſe in Beſchlag zu nehmen.

Wenn wir nun hier wieder auf den beſondern Antheil des Geiſtlichen ſehen unter der Vorausſezung, daß er mit zu den Repräſentanten gehört: ſo werden wir wieder ſagen müſſen, in ſo fern er irgend einen Einfluß haben kann theils durch ſeinen Zuſammenhang mit der Gemeine auf die Wahl ihrer Repräſentanten, theils in der Beſtimmung des Gebietes in welchem ſie wirken ſollen: ſo wird eine ſolche mangelhafte Repräſentation nicht ohne ſeine Schuld ſein, ſo wie er die Mittelsperſon iſt zwiſchen den Repräſentanten und den einzelnen Gliedern der Gemeine. Er wird es aber auch ſein können wo ſein Einfluß äußerlich abgeſchnitten iſt, indem er doch durch ſeine perſönlichen Verhältniſſe wirken kann. Daraus folgt daß wo es gar keine Repräſentanten der Gemeine giebt, alsdann eigentlich jeder Impuls zu einer für das Wohl des Ganzen nöthigen Thätigkeit vom Geiſtlichen ausgehen muß, weil er dann ausſchließend die Production repräſentirt. Wenn wir fragen, Was wird in dieſem Fall die richtigſte Art ſein, wenn er dieſen Zweig verwalten will? ſo werden wir ſagen: alle die aufgezählten Hauptpunkte ſind ſo zuſammengeſezt, daß er das Geſchäft mit andern theilen muß, ſo daß er eine nicht amtliche Repräſentation zu Stande bringt; und auf dieſe Weiſe wird es überall, wo es keine Verfaſſung der Gemeine giebt und je abgeſchloſſener die Gemeine iſt, deſto leichter ihm gelingen, ſich mit einem Ausſchuß der Gemeine zu umgeben, die nur keinen amtlichen Charakter an ſich trägt, und dadurch legt er den Grund, daß eine ſolche Organiſation auch auf rechtliche Weiſe zu Stande kommt. Es giebt auch offenbar kein anderes Mittel den Gemeingeiſt zu erwekken, als indem man den Gliedern eine Thätigkeit anweiſt, wodurch ſie davon die unmittelbare Erfahrung bekommen daß ſie zum Wohl des Ganzen etwas leiſten können.

Nach dem Daſein oder Fehlen einer ſolchen Organiſation kann man auf die Vorzüglichkeit oder Fehlerhaftigkeit der Kirche ſchließen. Wenn aber nicht in der Gemeine ſelbſt eine Richtung auf eine ſolche Organiſation iſt: ſo iſt es fruchtlos ſie hervorzurufen. In vielen Gegenden iſt eine Anregung dazu geweſen, aber immer iſt ſie von der Geiſtlichkeit ausgegangen, nie von den Gemeinen; im Gegentheil regte ſich oft eine Reaction von der Gemeine aus als Zeichen des Mißtrauens über ein ſolches neues Verhältniß. Alſo wenn nicht in der Gemeine ſelbſt ſich eine ſolche Tendenz entwikkelt: ſo iſt es vergebens ſie hervorzurufen. Entweder iſt eine Indifferenz da gegen die gewählten Perſonen oder eine Indifferenz dieſer Perſonen gegen ihre Functionen, und man hat etwas todtgeborenes ins Leben befördert; die Form als ſolche aber nützt nichts. Von der Geiſtlichkeit aus iſt dies immer ein ſehr lobenswerther Impuls, aber jeder Geiſtliche, der weiß, daß in ſeiner Gemeine keine Richtung dazu iſt, thut unrecht einen ſolchen Impuls zu geben; er muß vielmehr dieſe Richtung hervorrufen und einzelnen Gemeinegliedern ohne dieſe Form einen Einfluß verſchaffen auf die anderen.

Was das Verhältniß des Geiſtlichen in ſeinem beſondern Beruf und in dem Geſammtverhältniſſe eines Dieners des Wortes zur ganzen Gemeine betrifft: ſo habe ich bisher dahingeſtellt ſein laſſen, was ſich beſonders ergiebt, wenn die Gemeine eine iſt, aber mehrere es ſind, die den Dienſt üben. Wie ſich dieſe das ministerium verbi zu theilen haben iſt eine Sache des Kirchenregimentes. Sie können gleich oder ungleich ſein. Es kann Thätigkeiten geben die dem einen oder dem andern zukommen; andere, die beiden gemeinſchaftlich ſind. Es giebt hier eine zwiefache Form. Es iſt das Princip aufgeſtellt worden, daß alle Glieder des Klerus vollkommen gleich wären. Man hat das abgeleitet aus der Vorſchrift Chriſti an die Apoſtel: „daß ſie ſich nicht Meiſter ſollen nennen laſſen, ſondern einer ſei Meiſter und ſie alle Brüder.“ (Matth. 23, 10) Wo dieſe Maxime herrſcht und mehrere Geiſtliche an derſelben Gemeine ihr Amt verrichten, kann es keine andere Theilung geben, als der Zeit nach. Wo die Maxime der Ungleichheit herrſcht, iſt mehr oder weniger die Abſtufung übrig geblieben, die im Klerus der römiſchen Kirche ſtattfindet: Biſchöfe, Paſtoren und Diakonen. Ob das eine oder andere Verhältniß ſtattfinde iſt zum Theil eine Sache des Kirchenregimentes, nämlich in ſo fern über einen großen Kirchenverband eine von beiden als Grundſaz ausgeſprochen wird, kann nur vom Kirchenregiment abhängen. Aber ganz im Gebiet des Kirchendienſtes müſſen wir die Frage aufwerfen: welche Verhältniſſe zwiſchen den Theilnehmern des Amtes ſtattfinden ſowol unter Vorausſezung der Gleichheit als der Ungleichheit?

Es iſt wol offenbar, daß dieſe Frage ſo einfach ſie ſcheint gar nicht leicht zu beantworten iſt. So, wenn man ſich denkt daß ſolche Amtsgenoſſen verſchiedene Anſichten haben: ſo werden ſie auf verſchiedene Weiſe zu Werke gehen. Hier müſſen wir einige allgemeine Geſichtspunkte aufſtellen. Die Frage über die Zweckmäßigkeit der Gleichheit und Ungleichheit kommt hier wieder, aber nicht wie ſie in das Kirchenregiment gehört, ſondern nur wie wir ſie als Maxime in Beziehung auf das Betragen beider anſehen. Denken wir uns bei der Ungleichheit einen Paſtor in Beziehung zum Diakonen. Wenn er die Gleichheit für das beſte hält: ſo wird er ſich ſeines Verranges ſo wenig bedienen, daß ſie wo möglich nichts davon wahrnehmen. Das hat aber allerdings ſeine Grenzen im Verhältniß zum Kirchenregiment. Weil der primus inter pares allein verantwortlich iſt: ſo wird ihm das Kirchenregiment die Verantwortlichkeit nicht abnehmen, weil er dieſe Thätigkeit mit ſeinem Diakonen getheilt hat. Denken wir in demſelben Fall den erſten von dem Princip der Ungleichheit durchdrungen: ſo wird in ihm eine gewiſſe Eiferſucht ſein, darauf zu achten ob in ſeinen Collegen eine Tendenz zur Gleichheit iſt. Sind dieſe eben ſo von dem Princip der Ungleichheit durchdrungen: ſo werden ſie ihm dazu keine Gelegenheit geben; verhält es ſich umgekehrt, dann wird leicht Reibung entſtehen zwiſchen dem einen und dem andern. Nun iſt das gute Verhältniß zwiſchen den Amtsgeneſſen etwas ganz nothwendiges zu dem Wohlergehen der Gemeine; eigentlich iſt doch der Dienſt am göttlichen Wort in der Gemeine einer, und hier müſſen wir als Maxime aufſtellen: die Amtsgenoſſen müſſen nach einer ſolchen Einheit ſtreben, daß die Amtsführung als eine erſcheint.

Aber das hat ſeine Grenzen, und aus einer verkehrten Anwendung dieſer Maxime kann das entgegengeſezte folgen. Wenn wir bei dem Geſchäft der öffentlichen Vorträge des Geiſtlichen ſtehen bleiben: ſo werden wir ſagen, wenn die theologiſchen Anſichten der Geiſtlichen verſchieden ſind: ſo wird dieſe Verſchiedenheit der Gemeine zur Wahrnehmung kommen und es wird ihr der Dienſt am göttlichen Wort nicht als einer erſcheinen können. Die Gemeine wird dann aufhören eine zu ſein. Wenn wir ſagen wollten, damit dieſes nicht geſchehe müſſe einer ſich in die Anſicht des andern fügen, oder beide alles was zwiſchen ihnen ſtreitig iſt in den religiöſen Vorträgen zu vermeiden ſuchen oder einen Mittelweg finden: ſo iſt alles dies unthunlich. Wenn ſich einer ganz in die Anſicht des andern fügt oder beide einen Mittelweg einſchlagen: ſo werden ſie insgeſammt ihr Amt unvollkommen verrichten. Da finden wir gleich eine Grenze für dieſes Beſtreben, die Amtsführung als eine darzuſtellen.

Wenn wir fragen: worauf beruht die Vorausſezung einer ſolchen Verſchiedenheit der theologiſchen Anſichten der Geiſtlichen an derſelben Gemeine? ſo können wir ſagen: in die Gemeine könne ſie ſehr zufällig gekommen ſein, aber in der Kirchengemeinſchaft der ſie angehöre müſſe ſie doch einen allgemeinen Siz haben, und wenn die Differenz in dem Gebiet liege welches in die öffentlichen Religionsverträge gehört: ſo könne dieſe Verſchiedenheit nur exiſtiren, in ſo fern ſie in der Kirchengemeinſchaft ſelbſt Grund habe. Wenn ich ſage, die Geiſtlichen von verſchiedenen Anſichten können zufällig in ein Amt gekommen ſein: ſo gilt das in ſo fern für die Geiſtlichen; aber ſei es, daß ſie durch die Gemeine oder das Kirchenregiment gewählt ſind: ſo darf das nicht zufällig ſein; es iſt entweder abſichtlich gewollt oder ein Verſehen. Sind nun dieſe verſchiedenen Anſichten in der Gemeine ſelbſt: ſo iſt es natürlich daß ſie ſich beide geltend machen; iſt aber die Differenz nicht da: ſo iſt es unnatürlich eine ſolche einzuführen. Da iſt aber auch ein Fehler, und man wird nie aus der Colliſion kommen. Es iſt nur von den Geiſtlichen zu verlangen, daß ſie die Differenzen ſo wenig als möglich hervortreten laſſen, ohne jedoch ihrer Ueberzeugung untreu zu werden. Ich übergehe natürlich alles was ſich durch die moraliſchen Regeln allein erledigt.

Es könnte ſein, daß einer die Lehre des andern für verderblich halte: ſo würde er deſto ſpecieller ſeine Lehre vortragen, um jener entgegenzuwirken. Es kann hier keine Macht zu Hülfe gerufen werden, auch keine ſonſtige Autorität, ſowie es als Regel feſtſteht daß keine Verſammlung Glaubensregeln geben kann. Wenn wir bei dem Fall ſtehen bleiben, daß in der Gemeine ſelbſt ſchon verſchiedene Anſichten ſind: ſo treffen wir gleich einen andern Punkt, nämlich es entſteht hier allerdings auf der einen Seite eine Verpflichtung, das, was der eine für wahr hält, aufrecht zu erhalten im Gegenſaz gegen das falſche des andern. Auf der anderen Seite iſt eine beſtimmte Aufgabe da das Verhältniß des Zuſammenwirkens der Geiſtlichen an einer Kirche aufrecht zu erhalten. Beides ſcheint ſich zu beſtreiten. Nun aber kommt noch ein drittes hinzu, daß die Geiſtlichen ſollen die Vorbilder der Gemeine ſein, und daß ſie ſehen ſollen, wie eine Differenz müſſe behandelt werden. Daraus wird die Regel einer großen Mäßigung in Beziehung auf Gegenſäze dieſer Art hervorgehen. Es iſt freilich gar nicht nothwendig daß Amtsgenoſſen über ihre verſchiedene Anſicht unter einander ſtreiten, ſondern daß jeder ſeine Anſicht vor die Gemeine bringt. Die Art wie dieſe Gegenſtände von den Geiſtlichen öffentlich behandelt werden, muß ein Spiegel ſein von der Art wie ſie behandelt werden ſollen. Nun giebt es hier allerdings ſchon Regeln die durch die allgemeine Sittlichkeit und den Anſtand geboten werden, ſo daß es gar nicht nöthig ſcheinen ſollte es auch zu ſagen z. B. wenn der eine Geiſtliche beſondere Rükkſicht auf die Predigt des andern nimmt. Je mehr aber die Differenzen in der Gemeine ſelbſt Wurzel gefaßt haben, um deſto wichtiger iſt es daß der Geiſtliche ſich darüber ausſpreche, zugleich aber die Einheit des Glaubens, auf die er immer zurükkgehen muß, ſtattfinden kann. In Zeiten, wo bedeutende kirchliche Differenzen zur Sprache kommen, entſteht leicht eine Ueberſchäzung deſſelben, und dies nimmt dann oft den Weg, daß es zuerſt in dem Geiſtlichen iſt und dann in die Gemeine übergeht, aber auch umgekehrt. Immer ſoll durch das vorbildliche Verhältniß des Geiſtlichen zu der Gemeine hervorgehen, daß die Differenzen ſo behandelt werden daß die Gemeine ſehe, ſeinen Eifer bewege nur die Liebe und keine rechthaberiſche Streitſucht. Gehen wir nun davon aus, daß der öffentliche Vortrag keinen andern Zwekk habe als durch die Mittheilung das religiöſe Bewußtſein an andere zu verbreiten: ſo geht daraus hervor, daß nur zufällig das ſtreitige vorkommen kann ohne ſpecielle Beziehung. Dieſes leztere kann nur da zum Vorſchein kommen, wo das Verfahren vom Anfang an nicht das richtige iſt. Es iſt hier alſo weſentlich zweierlei zu verbinden: einmal, daß wo die Differenzen zum Vorſchein kommen dieſe als Einzelheiten ſich jedem als zufällig aufdringen müſſen; dann, daß zur Anſchauung komme, daß der Geiſtliche, wie ihm alle ſeine Vorſtellungen in Beziehung auf ſeinen Beruf Darſtellungsmittel ſind, ſich ihrer auch ganz ohne Hemmung bediene, und dies muß den Eindrukk von Freiheit geben; ſobald aber eine ſpecielle Berükkſichtigung eintritt, eine Bezugnahme auf das Streitige des andern, oder ein abſichtliches Streben alles Material des Streites zu vermeiden: ſo wird dies immer als die Negation jener Freiheit, der reinen Wirkung des Geiſtlichen Abbruch thun.

Anhang.

Von der Paſtoralklugheit. *)

Es iſt nun noch ein Punkt zu berükkſichtigen, der bisweilen als ein beſonderer Zweig der praktiſchen Theologie dargeſtellt wird, die Entſcheidung der Frage: in wie fern die Verhältniſſe des Geiſtlichen zu ſeiner Gemeine auf ſeine übrigen menſchlichen Verhältniſſe einen beſonderen ſie modificirenden Einfluß haben ſollen oder nicht?

Hier kommt es zuerſt auf die Principien an, und wir wollen zuerſt die entgegengeſezten Principien ſchroff gegen einander ſtellen. Das eine iſt: der geiſtliche Stand iſt ein beſonderer Beruf, vom ganzen übrigen Leben total zu ſondern; für das übrige Leben hat der Geiſtliche keine andern Regeln als jeder andere; zwiſchen ſeinem Amte und Leben ſoll keine Verbindung

---

*) S. Beilage A. 57—59.

ſein. Dieſe Anſicht hat das richtige Fundament, daß der beſondere Beruf auch ein beſonderer ſein ſoll, und daß das Leben in dieſem Berufe nicht aufgeht. Die andere Anſicht iſt die: der Geiſtliche muß im ganzen Leben vermöge ſeines Berufes ein ganz anderer Menſch ſein, ſein Beruf muß ſich in das ganze Leben hineinziehen. Auch dieſe Anſicht hat ein gutes Fundament: das, wodurch einer ein Geiſtlicher werden kann, iſt nicht eine beſondere Fertigkeit, ſondern nur durch die ausgezeichnete Lebendigkeit des religiöſen Princips ſoll und kann jemand ein Geiſtlicher werden; das religiöſe Princip geht aber auf das ganze Leben. Wenn nun beide Anſichten ihr gutes Fundament haben: ſo ſcheinen beide wahr zu ſein. Was iſt nun das entgegengeſezte darin? Wie iſt es zu ermitteln, oder wie muß man auf der einen Seite ſtehen bleiben und die andere verwerfen? Laſſen Sie uns die Sache auch von einer anderen Seite betrachten. Im lezteren liegt gewiß eine Annäherung an das römiſche, eine Färbung ins katholiſche hinein, weil darin liegt daß der Geiſtliche mit ſeiner Perſon ſich von allen andern ausſcheiden ſoll; das aber iſt das katholiſche Princip des Prieſterthums. Das erkennen wir nicht an, alſo muß auch darin etwas falſches liegen. Von der entgegengeſezten Seite müſſen wir ſagen: ſie hat eine ſtarke Annäherung an die Betrachtungsweiſe, die das eigenthümliche des chriſtlichen und des religiöſen gefährdet; erſt das chriſtliche in eine univerſelle Religioſität, und dann ſelbſt dieſe in eine univerſelle Sittlichkeit aufzulöſen droht; man könnte es darnach nicht mehr gelten laſſen, daß das Chriſtenthum eine das ganze Leben bildende Kraft ſei. Die Praxis der evangeliſchen Kirche muß ſich von beiden opponenten Anſichten abgeſtoßen fühlen. Nun wollen wir ſehen ob wir nicht ſchon dadurch auf die Vermittlung beider Anſichten kommen werden. Sollte ſich der Geiſtliche außer ſeinem Amte von den Chriſten unterſcheiden: ſo ſchrieben wir dem chriſtlichen keine bildende Kraft zu. Fragen wir aber, Kann der Geiſtliche eben ſo gut ſein Amt verwalten, wenn er ein untergeordneter Chriſt als wenn er ein ausgezeichneter iſt? Dann würde ſeine beſondere Beſchaffenheit nichts wirken und der Geiſtliche bloß Träger des Wortes ſein. Dies führt von der anderen Seite ins katholiſche. Zwar geben wir zu, daß die Perſönlichkeit keinen Einfluß hat auf die Handlung ſeines Amtes, aber das geben wir nicht zu daß ſeine Beſchaffenheit gleichgültig iſt. Der Geiſtliche iſt ein Theil in dem Hauptgegenſaz aus dem wir die kirchliche Gemeinſchaft conſtruirt haben, aus dem productiven und dem empfänglichen. Nun iſt offenbar, daß die überwiegend productiven nicht nur durch ihre Vorſtellungen, ſondern auch durch ihr Leben einen Einfluß auf die Empfänglichen auszuüben haben, daß ſie ihnen einen Impuls geben. Der Geiſtliche ſteht darin den andern gleich; jeder, der zu dieſer Klaſſe gehört, wird alle ſeine Verhältniſſe dazu zu benuzen haben, daß ein ſolcher Impuls gegeben werde, und jeder Moment wird eine Ausübung der Autorität ſein. Je mehr man aber dem Geiſtlichen beſondere Forderungen in allen Lebensverhältniſſen machen will, um deſto mehr trennt man ihn von der Geſammtheit der Gemeine, und deſto weniger kann er einen realen Einfluß auf ſie ausüben, und es iſt hier ein Punkt, wo, wenn man den Gegenſaz zu ſtark ſpannt, dieſer leicht geſprengt wird. Wenn wir an den Geiſtlichen in dieſer Beziehung Forderungen machen die wir nicht an alle Repräſentanten der Gemeine machen wollten: ſo ſcheiden wir ihn auf ſolche Weiſe wie es in der evangeliſchen Kirche nicht recht iſt; es kann zwiſchen ihm und den andern Gemeinerepräſentanten keinen andern Unterſchied geben, als daß man bei dem Geiſtlichen noch ein mehr beſtändig Gegenwärtigſein des religiöſen Bewußtſeins vorausſezt als bei den andern. Das Leben des Geiſtlichen muß immer ein ſolches ſein daß er ſich als ausgezeichneter Chriſt in allem beweiſt. Es giebt ſchon für jede Region des Lebens eine verſchiedene Sitte; der Geiſtliche iſt dazu berufen auf das vollkommenſte zu zeigen, wie ſich die Kraft des religiöſen Bewußtſeins in allen Verhältniſſen beweiſe. Fragen wir nun den

Opponenten, Glaubſt du daß ein Geiſtlicher vermöge ſeines Amtes in ſeinem übrigen Leben, was mit dem Amte nicht zuſammenhängt, entweder eine Handlung zu thun habe oder zu unterlaſſen, worüber es keine allgemein chriſtliche Regeln giebt, ſie zu thun oder zu laſſen? Sagt er ja: ſo giebt er einen ſolchen Unterſchied zwiſchen der Geiſtlichkeit und den übrigen Chriſten zu, wodurch die Beſchaffenheit des Geiſtlichen unwirkſam wird. Muß er von Amtswegen gewiſſe Handlungen thun oder unterlaſſen, die andere zu thun und zu laſſen nicht nöthig haben: ſo kann er darin den andern kein Beiſpiel ſein. Das erkennen wir für unevangeliſch. Der Geiſtliche hat keine andern Regeln im Leben, als daß er zu den gemeinſchaftlichen Regeln aller die größte Uebereinſtimmung hervorzubringen ſucht. Die rechte Wirkſamkeit des Geiſtlichen beſteht in dem vollkommenen Zuſammenſein mit andern, und wie der Geiſtliche nie das Bewußtſein ſeines Berufes verlieren ſoll: ſo ſoll auch jeder andere nie das Bewußtſein ſeines geiſtlichen Berufs verlieren; dahin wirke er alſo auf andere.

Fragen wir nun: was für verſchiedene Verhältniſſe giebt es im allgemeinen, die auf die Amtsführung des Geiſtlichen Einfluß haben? Das geiſtliche Amt iſt ein beſonderer Beruf, ſonſt iſt der Geiſtliche allen ganz gleich, d. h. er theilt mit ihnen den allgemein menſchlichen Beruf; dieſer iſt zwiefach, der des Einwirkens auf alle, der allen geſelligen Verhältniſſen zum Grunde liegt, und die beſondere Form die durch den bürgerlichen Verein beſteht. Dazu kommt bei uns noch, daß der Geiſtliche zu den wiſſenſchaftlich gebildeten gehört. Daraus entſtehen drei verſchiedene Relationen: die geſellige, politiſche und wiſſenſchaftliche.

Iſt von dieſen aus, von der Art aus wie der Geiſtliche in ihnen verſirt ein Einfluß auf ſein Amt denkbar, ſo daß er ſich in ihnen wie ein jeder andere verhält, oder daß er ſeine beſonderen Regeln haben will? Von der Wirkſamkeit des

Geiſtlichen hängt die Meinung über ſeine Perſönlichkeit ab, und umgekehrt, iſt er in der öffentlichen Meinung herabgewürdigt: ſo wird er in ſeinem Amte nicht gehörig wirken können. Nun aber giebt es keins von den drei Verhältniſſen was nicht eine Oeffentlichkeit hätte, alſo auch von Einfluß iſt auf das was ſeine Amtsthätigkeit in ſeinem beſondern Berufe fördern oder hemmen könnte. Will man ſich die Sache recht klar machen: ſo muß man ſie ſich auf die äußerſte Spize ſtellen. Was wäre nun wol die auf der Seite der Behutſamkeit? Jemand mag ſich noch ſo ſehr in Acht nehmen: ſo wird er dennoch der Mißdeutung ausgeſezt bleiben. Soll alſo allem vorgebeugt werden: ſo kann das nur geſchehen unter der Vorausſezung daß der Geiſtliche keine anderen Relationen hat als in Beziehung auf ſeine Amtlichkeit. Das führt zum Kloſter- oder Eremitenleben. Das leztere wäre ein ſolches, wo keine Relationen ſind, das erſtere, wo alle Oeffentlichkeit aufhört. Das hebt aber auch allen vortheilhaften Einfluß auf. Was wäre nun das Maximum auf der anderen Seite? Das, wenn der Geiſtliche ſagt: ich verlange daß kein Menſch eine Beziehung meiner übrigen Verhältniſſe auf meine Amtsführung mache. Das iſt etwas was man aufſtellen kann, aber es ſteht in der Luft. Es kann zwar einer ſagen: thun das die Leute dennoch und verliere ich ihr Zutrauen: ſo iſt das ihre Schuld; warum miſchen ſie ſich in Dinge, die ſie nichts angehen? Allein die Folge davon wird ſein, daß der Geiſtliche in ſeiner Amtsführung auf ein Minimum zurükkgeführt wird; es bleiben dann noch die Sakramente und allenfalls auch das, daß die Leute ſagen: der Mann lebt zwar nicht, wie er ſollte, aber er hält ſo vortreffliche Predigten, daß man ſich nicht enthalten kann hinzugehen. Was iſt die Ausgleichung zwiſchen beiden Extremen? Wir ſehen wie der Geiſtliche der Beurtheilung aller ausgeſezt iſt; wird es ihm nun möglich ſein es allen recht zu machen? Es wird alſo doch darauf ankommen daß er ſein Gewiſſen beruhigt. Die Verſchiedenheit der Vorſtellung von dem was der Geiſtliche zu thun oder zu laſſen hat, iſt ein Uebel, denn der

Geiſtliche mag handeln wie er will, Einer Partei wird er es nur recht machen. Iſt es nun ein Uebel: ſo muß es aufgehoben werden; und nur aus beiden zuſammen, aus der Handlungsweiſe des Geiſtlichen bei den verſchiedenen Beurtheilungen, und aus der Thätigkeit deſſelben die Verſchiedenheit der Meinungen aufzuheben, kann die Beruhigung folgen. Fangen wir beim lezten an, bei der Aufhebung der Verſchiedenheit der Meinungen: ſo iſt das von der einen Seite ein Gegenſtand der Belehrung, und die wird erſt mit der Zeit zu erreichen ſein. Da fragt es ſich alſo: giebt es nicht auch etwas anderes was während der Zeit die Verſchiedenheit realiter aufhebt? Es müßte uns da eine Verſchiedenheit der Meinungen wirklich gegeben ſein, und dann zeigen ſich uns die beiden Wege: der Geiſtliche muß ſolche Fälle zu vermeiden ſuchen, oder es muß eine allgemeine Einſtimmung geben, worin die Differenz verſchwindet. Dadurch muß der Geiſtliche zu handeln ſuchen bis die Verſchiedenheit der Meinungen auf dem Wege der Belehrung ausgeglichen iſt. Laſſen Sie uns nur die entgegengeſezte Seite anſehen: wir geben die Verſchiedenheit der Meinungen zu, der Geiſtliche findet eine gute Meinung vor und die Aufgabe iſt die, daß er in dem was er außerhalb ſeines Berufs thut die gute Meinung nicht aufhebe. Da iſt die Maxime: wir müſſen die gute Meinung zu erhalten ſuchen auf die Weiſe wie ſie entſtanden iſt. Die gute Meinung iſt aber die daß der Geiſtliche eine perſönliche Würde haben muß, die ihm den Eintritt in den geiſtlichen Stand erlaubt, und das iſt auch die Maxime wonach die Auswahl für den geiſtlichen Stand geſchehen ſoll. Alſo das iſt das negative: es muß ſich nichts gegen den guten Ruf eines ſolchen Mannes ſagen laſſen. Das poſitive was er für ſich hat iſt, daß er ſich mit religiöſen und wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden beſchäftigt, und eine Neigung zum geiſtlichen Stande hat. Beides zuſammen wird immer die gute Meinung hervorbringen. Wenn alſo nur die verſchiedenen Meinungen darin übereinſtimmen daß der Geiſtliche in allen Verhältniſſen ſeine perſönliche Würde nicht verleze, und dieſe Meinung nur dadurch erhalten wird, wodurch ſie entſtanden iſt: ſo werden alle andere Meinungen nur von geringem Einfluß ſein. So wie aber der Einfluß der perſönlichen Würde aufgehoben wird: ſo giebt es kein Gegengewicht mehr, ſondern dann macht jeder ſein Urtheil auf ſeine Weiſe geltend.

Iſt es denn aber der Geiſtliche allein, der dem öffentlichen Urtheil ausgeſezt iſt? Offenbar doch jeder der einen öffentlichen Charakter hat. Der Nuzen von der Entſcheidung des Richters hängt doch auch ab von der öffentlichen Meinung und ſeiner perſönlichen Autorität; wenn gleich er am meiſten unter dem Buchſtaben ſteht: ſo iſt doch der Buchſtabe nicht ſo bindend, daß ſein Gewiſſen nicht auch einen freien Spielraum hätte. Die Beruhigung bei ſeinem Urtheil wird alſo nur von ſeinem perſönlichen Eindrukk abhängen. Denken wir uns einen Arzt: ſo kommen da eine ſolche Menge von zarten Fällen vor die nur bei dem Glauben an ſeine Sittlichkeit Vertrauen zu ihm erwekken. Es iſt alſo wol kein öffentlicher Stand wo nicht das allgemeine Urtheil einen groſſen Einfluß auf die Amtsthätigkeit hätte; bei allen kommt es auf die perſönliche Würde zurükk. Nur dadurch daß in einzelnen Fällen die einzelnen ihr Urtheil unterordnen, kann es ausgeglichen werden was die Verſchiedenheit der Meinungen ſchwieriges erzeugt.

Der Geiſtliche in der Totalität ſeiner Functionen muß ein ſolcher ſein, in dem das chriſtliche Princip ſich kräftig erweiſt, weil er nur ſo das religiöſe Bewußtſein in der Gemeine beleben kann; hier iſt alſo ein gemeinſames zwiſchen ihm und den Gemeinegliedern, und ſie müſſen ein Urtheil haben ob und wie ſich im Geiſtlichen das religiöſe Princip kräftig erzeige. Zum katholiſchen kommen wir dadurch nicht, zu nichts ſpecifiſch verſchiedenem; es iſt dieſelbe Kraft, nur ſoll ſie im Geiſtlichen auf eminente Weiſe ſein. Dies wird ganz anders je nach den Verhältniſſen des Geiſtlichen zur Gemeine. Der Geiſtliche kann ſagen: es giebt in meiner Gemeine Leute, die dies und jenes für unverträglich halten mit der Kräftigkeit des religiöſen Princips; ich bin nicht ihrer Meinung, handle aber doch nach ihrer Anſicht weil ſie nur ſo mich für religiös halten. Dies geht noch an, aber ſagt er: es giebt Menſchen in meiner Gemeine, die beſtimmte Erſcheinungen für die Aeußerung des religiöſen Lebens halten; dies glaube ich zwar nicht, aber doch thue ich es um ihretwillen: ſo iſt dies Heuchelei, denn die andern meinen, ich halte etwas für religiös, was gar nicht iſt, d. h. ich thue etwas um ihrer Meinung willen, wozu ich keinen Impuls in mir habe. So wird der Geiſtliche Sclave der Vorurtheile und er läßt über die Mittel den Zweck untergehen; er ſoll das religiöſe Princip in der Gemeine zur Kraft und zum klaren Bewußtſein bringen, und gegen dieſes handelt er um eines bloßen Mittels willen. Ferner iſt nicht zu läugnen daß in der evangeliſchen Kirche das evangeliſche Princip noch nicht durchgedrungen iſt, und dies beſonders im Verhältniß zum Geiſtlichen. Handelt der Geiſtliche nur nach der Meinung, er müſſe eine beſondere Moralität haben: ſo handelt er gegen den Geiſt der evangeliſchen Kirche.

Machen wir nun die Anwendung auf die einzelnen Gebiete und fangen 1) mit dem wiſſenſchaftlichen an. Wiefern kann das was der Geiſtliche hier thut die gute Meinung von ſeiner Amtsthätigkeit, d. h. ſeine perſönliche Würde beſtätigen oder wankend machen? Fragen wir daher, Läßt ſich ein Widerſpruch denken zwiſchen dem, was im wiſſenſchaftlichen Gebiet einem Mitglied der wiſſenſchaftlichen Gemeine obliegt und den Functionen des Geiſtlichen? Unmittelbar iſt ſolcher Widerſpruch nicht abzuſehen, ausgenommen wenn die Zeit collidiren könnte. Das iſt etwas allgemeines worüber jeder muß ins Reine kommen. Sehen wir auf die Sache ſelbſt, ſo wird ſich uns der Gegenſtand ſo ſtellen: das wiſſenſchaftliche Gebiet iſt dem Geiſtlichen ein weſentliches, iſt eine Bedingung zur Erfüllung jener geiſtlichen Functionen ſelber, und ſcheint dadurch jede Beſorgniß vor einem möglichen Widerſpruch aufgehoben zu ſein. Der Geiſtliche iſt eher ein wiſſenſchaftlicher geweſen als ein Geiſtlicher; aus dem was er im wiſſenſchaftlichen Gebiet treibt geht nicht hervor, wie er aus einem wiſſenſchaftlichen ein Geiſtlicher geworden, und das kann den Schein geben von einer getheilten Liebe und Zufälligkeit des geiſtlichen Lebens für ihn. Ein Widerſpruch iſt hierin nicht, aber es iſt etwas, was das Vertrauen unter gewiſſen Umſtänden ſchwächen kann, weil es einen Verdacht erregt, als ob die innere Erregung ihn nicht würde in die Gebietsfunction ſeines Amtes geführt haben. Je mehr er dies widerlegt durch ſeine Exiſtenz, deſto weniger wird Nachtheil daraus entſtehen; und muß er beſondere Sorgfalt darauf legen dieſen Verdacht verſchwinden zu laſſen. Es kann ſich auch ſo verhalten, daß durch ſpätere Beſchäftigung eine beſondere Neigung zu einem wiſſenſchaftlichen Zwekk ſich entwikkelt hat, oder daß die Lage des Geiſtlichen ihn auf ein fremdes Gebiet hinweiſt. Sowie es ſo verhält wird durch die Darlegung des natürlichen Verhältniſſes ſelbſt, durch die That, der Verdacht eines inneren Zwieſpalts ſchwinden. Wenn der Zwieſpalt nicht da iſt, wird ſich alles leicht löſen. Es verſteht ſich von ſelbſt daß der Geiſtliche anderer wiſſenſchaftlicher Nebenumſtände wegen ſein Amt nicht vernachläſſigen darf; was aber die Beſchaffenheit der wiſſenſchaftlichen Gegenſtände betrifft: ſo kann der Geiſtliche einigen Gemeinegliedern ſich zu weit von ſeinem Amte zu entfernen ſcheinen. Alle wiſſenſchaftliche untergeordnete und nebengeordnete Gebiete hangen zuſammen; jeder für ſich muß ſie ſich unterordnen. Die Präſumption iſt ungerecht daß der Geiſtliche ſich nur mit ſolchen wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden beſchäftigen ſoll, die ihm nahe liegen. Es iſt etwas anderes, wie ſich im Geiſtlichen die Neigung zum geiſtlichen Stande entwikkelt und wie bei der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Ausbildung die Neigung zu dieſem oder jenem Zweige in ihm entſteht. Man darf nicht den Kanon aufſtellen daß alle Geiſtliche nur Philologen und Hiſtoriker ſein, ſich aber nicht mit naturhiſtoriſchen Gegenſtänden beſchäftigen ſollen; obgleich mir oft vorgekommen, daß Leute daran Anſtoß nahmen wenn die Geiſtlichen Kräuter ſammelten, oder Schmetterlinge fingen und Inſecten ſuchten.

Das wiſſenſchaftliche Gebiet iſt das einer Gemeinſchaft, eines Verkehrs, und in dieſem bilden ſich Gegenſäze, und die Förderung geſchieht eben ſo unter der Form des Streits als der Mitwirkung, und wer darin verſirt, kann eben ſo wol in den einen Fall kommen als in den andern. Wiefern der Geiſtliche eine wiſſenſchaftliche Selbſtthätigkeit ausübt auf irgend einem Gebiet, kann er auch in den Fall wiſſenſchaftlicher Streitigkeiten kommen. Das kann auch auf den andern Gebieten vorkommen und iſt hier in ſeiner Allgemeinheit zu faſſen. Der Streit ſoll ein gemeinſchaftliches Beſtreben ſein aus den entgegengeſezten Meinungen das wahre auszumitteln, und ſo könnte er keinen Widerſpruch hervorbringen gegen den Charakter des Geiſtlichen. So wie der Streit ein leidenſchaftlicher wird, entſteht ein ſolcher Widerſpruch; das leidenſchaftliche iſt ſittliche Unvollkommenheit, und ſoll man ſich von dem unvollkommenen fern halten.

Ein anderes aber wovon man nicht recht weiß, ſoll man es hieher oder in das geſellige Gebiet ſtellen, ſind die Uebungen der Künſte. Die Beſchäftigung damit kann zwiefach ſein, die eigentlich künſtleriſche und die bloß geſellige; wir ſondern daher am beſten beides. Es giebt ein Kunſtgebiet, welches mit der geiſtlichen Amtsführung beſonders zuſammenhängt, die Muſik; dagegen wird auch niemand etwas haben. Die geſellige Ausübung verhält ſich aber zur künſtleriſchen, wie das Studium zur Kunſtvollkommenheit. Die öffentliche Meinung hat darin etwas ſehr zartes. Wenn z. B. ein Geiſtlicher des Geſanges Meiſter iſt oder ein Inſtrument beherrſcht: ſo wird wol niemand etwas dagegen haben, wenn er damit in einer Privatgeſellſchaft auftritt; tritt er aber damit öffentlich auf ſo rümpfen die Leute oft die Naſe. Wenn dies im ſtrengen Stile der Muſik der Fall iſt: ſo iſt das Vorurtheil ungegründet; ich ſehe aber nicht wie der Geiſtliche ſagen kann, daß ſein Amt es beſonders erfordert, hier der öffentlichen Meinung entgegenzutreten. Im frivolen Stile öffentlich oder privatim aufzutreten würde einen Grund geben zu mißfälligem Urtheil. Et-

was ganz unverfängliches iſt nun die bildende Kunſt; darf
der Geiſtliche Schriftſteller ſein, warum nicht auch Zeichner
oder Kupferſtecher? Etwas anderes iſt es mit der Poeſie.
Wenn z. B. ein Geiſtlicher als Romanſchriftſteller auftritt: ſo
iſt darüber viel hin und her geredet worden. Zuweilen kann
das bloße Form für einen philoſophiſchen Gegenſtand ſein; iſt
der Roman aber reiner Roman: ſo macht die Virtuoſität im-
mer mehr oder weniger gut, und je größer dieſe iſt, deſto mehr
kann man erwarten daß ſie ſich in ihren Grenzen halten werde;
aber als Muſter möchte ich das nicht aufſtellen.

Es iſt immer ſchwer etwas allgemeines über ſolche Fra-
gen aufzuſtellen; es iſt beſſer ſich die Sache klar zu machen,
wie der Fall der eine Entſcheidung fordert entſteht. Gehen wir
zurükk auf die ganze theologiſche Bildung. Es wird im. allge-
meinen ſo ſein, daß einer zuerſt bei ſich beſchließt ſich eine hö-
here wiſſenſchaftliche Bildung zu geben, und hernach beſchließt
ſich dem Dienſt der Kirche zu widmen. Es wird aber auch
Fälle geben, und es iſt gut daß es deren giebt, wo es umge-
kehrt geſchieht; beides bringt aber einen ganz verſchiedenen Le-
bensgang und verſchiedene Anſichten hervor; man wird aber
jeden nach dieſem Gange beurtheilen müſſen. Der Unterſchied
für unſern Standpunkt iſt der, daß wenn einer, der erſt der
allgemeinen Bildung ſich beſtimmte, mit vielen Sachen ſich be-
ſchäftigte, ohne zu wiſſen wie dies mit der Theologie die er
nachher erſt einſchlägt zuſammenhängt. Eine beſtimmte Nei-
gung zur poetiſchen Production kann ſich entwikkelt haben ehe
der Entſchluß zum theologiſchen Studium reifte; es iſt aber
nicht zu verlangen, daß dann das andere müßte aufgegeben
werden weil ja kein Widerſpruch darin iſt; und ſo ließe ſich
beides vereinigen. Nur das ſcheint zu folgen, daß wenn die
Richtung auf die Religion beſonders vorherrſcht, dieſer ſich jene
andere Neigung aſſimilire, und ſo auf das ernſte und ſtrenge
ſich hinwende, es hat ſonſt der Verdacht einigen Grund, daß
es mit dem Beruf nicht Ernſt ſei. Solches Urtheil als eine
Präſumption über den Geiſtlichen wird man niemandem ver-

wehren können; es iſt dann Sache des Geiſtlichen das durch die That zu widerlegen; thut er das nicht: ſo beſtätigt er das nachtheilige Urtheil, denn man ſieht, daß ihm nichts daran liegt die Grundlage zu haben die zu ſeinem Berufe nothwendig iſt.

Gehen wir nun 2) zu den bürgerlichen Verhältniſſen des Geiſtlichen über. Ich nehme dieſe in weiterem Sinne in Bezug auf alles, was zu der Form des bürgerlichen Zuſtandes gehört. Was das bürgerliche Leben anbetrifft, ſo ſind Kirche und Staate in nothwendiger unvermeidlicher Relation. Die Kirche iſt immer im Staat und ſteht auch der Geiſtliche als Functionär der Kirche in Relation zum Staate, iſt aber auch als einzelner Mitglied des Staats, weil das jeder einzelne nothwendig ſein muß. In der Kirche hat er beides zu repräſentiren. Anders iſt es mit ſeinem perſönlichen Sein im Staate. Im Staate erfolgt die Beförderung des Gemeinwohls durch Zuſammenwirkung und Unterſtüzung, aber auch durch Streit. Soll der Geiſtliche allen Gelegenheiten ausweichen in einen bürgerlichen Streit zu gerathen? In der katholiſchen Kirche hat man hiernach geſtrebt auf mannigfache Weiſe, indem man die Geiſtlichen aus dem Staat herauszuſezen geſucht, und die Sorge für das äußerliche den Geiſtlichen abgenommen und den Weltlichen aufgelegt hat. Iſt der Geiſtliche Hausvater, ſo hat er Pflichten in der bürgerlichen Geſellſchaft die er keinem andern übertragen kann; daher hat man geſagt: es ſei beſſer daß der Geiſtliche kein Hausvater ſei. Sobald er usufunctuarius der Kirche iſt, iſt er weltlicher Vertreter; das iſt in der katholiſchen Kirche abgeſchafft, kann es aber auch eben ſo in der Presbyterialverfaſſung ſein. Wir können aber nicht wollen daß der Geiſtliche nicht Hausvater ſei, daher giebt es bürgerliche Beziehungen für ihn. Giebt es hier Widerſprüche zwiſchen dieſen Functionen? Das kommt auf die Verfaſſung des Staates an. In Beziehung auf den Staat hat jeder einzelne Rechte und Pflichten. Die Rechte können keine Colliſionen hervorbringen. Sagen wir z. B. es kann einen Staat geben, wo ein jeder einzelne das Recht hat an der Geſezgebung Theil zu nehmen; wenn darin nicht etwas den geiſtlichen Functionen widerſprechendes vorkommt, braucht er ſich nicht des Rechts zu bedienen. Anders iſt es mit den Pflichten. Da kommt es darauf an wie ſie geſtellt ſind. Wenn der Staat feſtſezte, alle Mitglieder des Gemeineweſens innerhalb eines Lebensalters ſollen an der Vertheidigung des Staates perſönlichen Antheil nehmen: ſo kann der Geiſtliche in den Fall kommen daß er den Staat vertheidigen muß. Das iſt an ſich nicht unverträglich mit ſeiner Function, ſondern nur in ſo fern als in der Art und Weiſe den Staat zu vertheidigen unſittliches iſt. Hier wird die Sache eine Sache zwiſchen dem Bürger und dem Kirchenregiment, und zwiſchen denen muß ſie ausgefochten werden. Es können allerdings Colliſionen entſtehen, aber ſie ſind von der Art daß keine Regeln darüber gegeben werden können; ſie ſind Gewiſſensſache, und wird der Geiſtliche ſein Gewiſſen gegen das ſeiner Gemeine möglichſt ausgleichen, und nicht für recht erklären was ſie für unrecht erklärt.

In wie fern der Geiſtliche Hausvater iſt, hat er einen Beſizſtand im bürgerlichen Leben, und der kann Gegenſtand des Streits werden; iſt es nun ſtatthaft daß der Geiſtliche einen Rechtsſtreit führe? Die Kirche iſt immer in dem Fall weil ſie ein Eigenthum hat, und ſie trägt dabei kein Bedenken, warum ſoll ſich der Geiſtliche ein Bedenken machen? Es iſt nicht ſelten die Regel aufgeſtellt worden, ein Geiſtlicher darf keinen Rechtsſtreit haben; wenn wir fragen: warum nicht? werden wir auf nichts anders zurükkommen als auf die Regel Chriſti: „So jemand mit dir rechten will und deinen Rokk nehmen, dem laß auch den Mantel.“ (Ev. Matth. 5, 40.) Aber das iſt eine Regel die gar nicht den Geiſtlichen allein gegeben iſt; und es kommt nur darauf an, ſie richtig zu verſtehen. Es iſt aber offenbar daß dieſe Regel auf die bürgerlichen Fälle keine Anwendung findet. Das Eigenthum iſt nicht etwas perſönliches, ſondern ein Familiengut, und indem einer ſein Eigenthum bewahrt thut er es nicht aus ſeinem perſönlichen Intereſſe. Aber wenn er ſagt er komme dadurch in Geſchäfte, die ihn in ſeinem Berufe ſtören, ſo iſt es nicht mehr der Fall als es bei jedem ihn intereſſirenden Geſchäft iſt, und es kommt nur auf das Intereſſe an, was der Geiſtliche dabei hat, und in dieſer Beziehung wird er andern ein Beiſpiel ſein können. Aber man muß auch einen höheren Standpunkt nehmen, daß, wenn man das Unrecht zuläßt, es eine Vergehung gegen die Geſellſchaft iſt. Das Intereſſe am Recht iſt ein allgemeines; daher die Anſicht falſch iſt lieber ſein Eigenthum hinzugeben als ſich in einen Streit hineinziehen zu laſſen. Ein anderes iſt es freilich wenn man bei Proceſſen an ſogenannte Injurienproceſſe denkt; über dieſe möchte ich anders urtheilen. Eigentlich ſollte keiner der auf einer gewiſſen Stufe des Anſehens ſteht in dergleichen Streitigkeiten kommen.

Wir kommen nun auf eine andere Frage: Verträgt es ſich mit der Natur des geiſtlichen Standes zugleich einen obrigkeitlichen Beruf zu haben? Alles, was zu der Form des bürgerlichen Zuſtandes gehört, iſt dominirt durch den Gegenſaz von Obrigkeit und Unterthan; der Geiſtliche ſteht alſo auch indem er in der bürgerlichen Geſellſchaft lebt auf einer der beiden Seiten oder auf beiden. Da treten uns auf der einen Seite die geiſtlichen Fürſten entgegen; das liegt aber außerhalb der evangeliſchen Kirche; in dieſer war vom Anfang an eine ſtarke Richtung dagegen. Es iſt aber doch in manchen Gegenden in einem gewiſſen Grade dieſe Erſcheinung da, nämlich wo der Geiſtliche auch grundherrliche Rechte auszuüben hat. Wir können nicht ſagen daß die Sache abgemacht ſei durch das Grundgeſez der evangeliſchen Kirche, daß in geiſtliche Functionen nichts kommen dürfe, was den Charakter des weltlichen Regimentes an ſich trägt; denn damit hat man noch nicht die Perſonen ſcheiden wollen. In England geſchieht es auch jezt noch, daß wenn die ſogenannten Friedensrichter ſich der öffentlichen Gunſt nicht erfreuen, der Geiſtliche dazu gemacht wird, wenn ſich der benachbarte Grundbeſizer nicht dazu qualificirt. Da möchte es auch ſchwer ſein die Functionen zu trennen. Ich weiß aber keinen Grund warum ich das für allgemein unthunlich halten ſollte, obwol ich es für ſchwer halte; aber im allgemeinen kann ich es nicht für etwas widerſprechendes anſehen, und ich glaube das läßt ſich nachweiſen. Soll der Geiſtliche keine obrigkeitliche Function ausrichten: ſo heißt das er ſoll in der menſchlichen Geſellſchaft nur auf der Stufe des Unterthans ſtehen. Der Gegenſaz iſt aber nur ein relativer; und da auch der Unterthan Theil am Regiment erhält: ſo kann auch der Geiſtliche ſchon als Unterthan am Regimente Theil haben. Da nun die Wahl dazu durch das allgemeine Vertrauen geſchieht: ſo wäre es etwas ſchlimmes wenn wir ſagen müßten: die chriſtliche Kirche bedingt den chriſtlichen Staat ſo ſehr, daß die Perſonen die er am liebſten wählen möchte ausgeſchloſſen ſind von der Regierung eo ipso wenn ſie Geiſtliche ſind. Wo jenes Excluſionsprincip beſteht, entſtand es aus der Oppoſition gegen das hierarchiſche Princip; wenn wir aber die evangeliſche Kirche in ihrer Selbſtändigkeit betrachten: ſo liegt in der Natur der Sache nicht die Unmöglichkeit. Wenn nun auch das Kirchenregiment nichts dagegen hat, ſoll der Geiſtliche dennoch alle ſolche Beſchäftigungen von ſich ablehnen? Es gehört ſich, daß der Geiſtliche immer unter denen ſeines Gleichen ſei die am meiſten öffentliches Vertrauen haben; wird er alſo dazu berufen weil von allen Seiten das Vertrauen ihn dazu auffordert: ſoll er dennoch Verzicht leiſten? Sobald von Functionen die Rede iſt, die eine Verwandtſchaft haben mit denen die der Geiſtliche ſchon vermöge ſeines Amtes verrichtet: ſo iſt von ſolcher Richtung gar nicht einmal eine bedeutende Colliſion zu erwarten. Da iſt alſo nicht der Ort beſondere Cautelen aufzuſtellen. Wo aber von ſolchen Functionen die Rede iſt, wodurch der Geiſtliche in den Fall kommen kann eigentliche Strafgeſeze anzuwenden, da iſt etwas was mit ſeinen geiſtlichen Functionen in Widerſpruch ſteht. Im religiöſen Leben ſoll nichts walten als der Geiſt, in dieſem Theile des bürgerlichen Lebens aber nichts als der Buchſtabe. Wenn nun der Geiſtliche ſagt: ich habe kein rechtes Vertrauen zu dieſer Wirkſamkeit durch den Buchſtaben: ſo ſpricht er vom Geiſte ſeines Amtes aus, und das müßte ihn ſchon dispenſiren. Kommt es aber auf berathſchlagende Functionen an: ſo ſehe ich nicht wie er dies nicht ſollte ausführen können. Wohlverſtanden laſſe ich dies aber nur gelten von Berathſchlagungen wozu ihn ſeines Gleichen rufen. Man hat oft gefragt: was für einen Standpunkt denn der Geiſtliche einnehme? und man hat geſagt: es möchte wol eine Urſache des Verfalls des geiſtlichen Standes ſein, daß ihm die äußerliche Ehre genommen ſei. Vor der Reformation war in jedem Geiſtlichen die Möglichkeit eines Fürſten; das iſt nun ganz vorbei. Meine Anſicht iſt, daß der Geiſtliche gar keine Stelle zu haben braucht. Dies läßt ſich aber nicht immer erreichen; in manchen Staaten ſind alle Unterthanen claſſificirt von Nr. 1 bis 20 hin; wer keine ſolche Stelle hat, iſt für die menſchliche Geſellſchaft Null. Wenn wir aber den Geiſtlichen nach ſeinen Berufsverhältniſſen betrachten: ſo iſt er der welcher zu allen menſchlichen Geſellſchaften gleich ſteht. Wer unter den Geiſtlichen das eine ſein kann, der ſoll auch das andere ſein können. Es iſt aber auch die überwiegende Geſtalt der Kirche, daß es für jeden Geiſtlichen einen Grad giebt; mag dieſes aber ſein wie es will: ſo können die Geiſtlichen doch nicht nach Klaſſen beſtimmt werden; iſt einer über den andern geſtellt: ſo ſollen ſie doch durchaus einander als ihres Gleichen anſehen. Da kann alſo von ſolchen Einſtellungen in beſtimmte Abtheilungen nicht die Rede ſein. Der Geiſtliche alſo ſollte nicht die Functionen annehmen, die ihm einen höheren Rang geben über die mit denen er zu thun hat; denn wenn auch er die Functionen zu ſcheiden weiß: ſo wiſſen es doch jene nicht; jenes höhere Amt bringt eine Entfernung hervor zwiſchen dem Geiſtlichen und denen, welchen er grade Muth machen ſollte daß ſie ſich in allen Fällen ſeines Rathes mit Vertrauen bedienten. Wenn es keine andere politiſche Amtsführung giebt als daß der eine ſtets der untergebene des andern iſt: ſo würde ich die Verbindung eines bürgerlichen Amtes mit einem geiſtlichen zwar nicht für unverträglich halten, wenn das bürgerliche Amt nicht einen ſolchen Anſpruch auf die Zeit macht, daß das geiſtliche Amt dadurch beſchränkt wird; aber ich würde es dem Geiſtlichen nicht anrathen; es kann der Geiſtliche dann nicht vermeiden, daß ſeine Gemeineglieder entweder ſeine Amtsvorgeſezten oder ſeine Amtsuntergebenen ſind; das unbefangene Verhältniß des Seelſorgers wird zerſtört. Findet aber dieſes Verhältniß bei dem politiſchen Amte nicht ſtatt, warum ſollte ich die Unverträglichkeit beider behaupten? Denken wir nur an unſere Städteordnung, warum ſollte der Geiſtliche nicht ein Stadtverordneter ſein können? Fragt man: kann ein Geiſtlicher ein Geſchworener ſein? da wüßte ich keinen Grund es zu verneinen. Nun kommen Fälle vor wo über das Leben eines Menſchen entſchieden wird; aber der Geſchworene führt das Urtheil nicht aus ſondern hat oft einen Einfluß auf die Milderung der Geſeze. Fragt man aber ob dies dem Geiſtlichen rathſam ſei oder nicht? ſo läßt ſich auch wieder keine allgemeine Antwort geben. Es kommt darauf an, ob der Geiſtliche vorausſieht daß in der Führung dieſes Geſchäfts ihm vielfältige Streitigkeiten vorkommen; aber darf er ſich zutrauen ſeinen perſönlichen Charakter behaupten zu können, ohne der Sache, der er vorſtehen ſoll, etwas zu vergeben, und hat er Geſchikk und Fähigkeit dazu, warum ſollte er es da nicht annehmen?

Es iſt überall in unſeren Gegenden der Fall, daß ein großer Theil der Einkünfte welche der Geiſtliche erhält auf dem Grund und Boden und ökonomiſchen Verhältniſſen beruht, und da hat man häufig die Frage aufgeworfen: iſt es rathſam und gut, daß der Geiſtliche ſich ſelbſt mit der Benuzung des Bodens abgiebt, oder iſt es beſſer daß er ſich dieſer Sorge ganz entſchlägt, und nur eine Rente aus dem Boden zu erlangen ſucht? Hier kommt viel auf die Verhältniſſe an; je größer die Landwirthſchaft iſt, um deſto weniger iſt es rathſam daß er es ſelbſt thue, er gewöhnt ſich ſehr leicht daran immer mehr Zeit darauf zu verwenden. Wollen wir gleich den entgegengeſezten Punkt ins Auge faſſen, und denken den Landgeiſtlichen ſich gänzlich der Landwirthſchaft entſchlagen: ſo wird er mehr Muße literariſchen Geſchäften widmen können, wie es ſein Beruf mit ſich bringt; und wenn wir beides vergleichen, daß das lezte ihm mehr paſſend iſt als das erſte, wenn die Gemeine merkt daß er mehr Landwirth als Geiſtlicher iſt; oder wenn man denkt, daß er ſich deſſen ganz entſchlagen hat: ſo wird er immer mehr ein Fremdling der Gemeine. Hier ſieht man, wie viel wieder auf die Perſönlichkeit ankommt. Es läßt ſich denken daß ein Landgeiſtlicher ein literariſcher Mann iſt, aber in allem was geiſtlich iſt mit der Gemeine in gutem Verhältniß ſteht; nur wo er in anderen Dingen ihnen nüzlich ſein könnte, wird er dadurch beſchränkt. Nur das wird man ziemlich allgemein aufſtellen können: je mehr der Geiſtliche in Gefahr käme ſich von ſeiner Gemeine zu entfremden: um ſo mehr müßte er ſich nicht ganz dieſem analogen Geſchäfte entziehen; und je mehr der Geiſtliche beſorgen muß von ſeinem ökonomiſchen Geſchäft eingenommen zu werden, um deſto mehr wird es von der höchſten Wichtigkeit ſein daß er ſich größtentheils ſeiner ökonomiſchen Verhältniſſe entſchlägt. Es kann nur wenige Ausnahmen geben, in welchen ich es für recht halte daß ein Landgeiſtlicher ſich von der Landwirthſchaft ſondert; es iſt ſchon etwas unnatürliches, daß wenn einer in der freien Natur lebt, er gar nicht mit ihr ſich abgeben ſollte. Die Gemeine wird es zu ſchäzen wiſſen wenn der Geiſtliche ſich einer allzugroßen Landwirthſchaft entſchlägt; aber auf der anderen Seite, wenn der Geiſtliche eine gänzliche Unempfänglichkeit verräth gegen den Hauptpunkt ihrer Beſchäftigung: ſo wird die Gemeine eine Entfremdung fühlen. Da kann es nicht fehlen daß jeder nach ſeinen lokalen Verhältniſſen die rechte Mitte finde. Es giebt hier ſchon gleich die Differenz zwiſchen Gartenbau und Ackerbau. Alles was eigentlich fremd an der Natur iſt und einen Reiz hat ſich mit ihr zu beſchäftigen, wird ſich doch auf einen verſtändig geführten Gartenbau reduciren laſſen. Da bleibt das ökonomiſche in der nächſten Umgebung des Geiſtlichen, was weit weniger zeitraubend iſt, und er bleibt in einer gewiſſen Analogie mit der Gemeine. Es iſt dies zugleich ein Gebiet welches in vielen Gegenden vernachläſſigter iſt als es ſein ſollte, und wo er auf mannichfache Weiſe nützlich ſein kann.

Es iſt dem Geiſtlichen das am meiſten angemeſſen, was aus der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung zunächſt hervorgeht. Was iſt denn nun dem wiſſenſchaftlichen Leben unangemeſſen? Alles mechaniſche. Gehen wir aber da ins einzelne: ſo wird die Anwendung ſchlimm. Einige drechſeln, andere ſchleifen optiſche Gläſer; wird aber daraus ein Gewerbe oder Induſtriegeſchäft: ſo iſt es unzuläſſig. Das mercantiliſche Element verträgt ſich am ſchlechteſten mit dem geiſtlichen Amte. Es kommt alſo auf die Art und den Geiſt an womit es getrieben wird.

Am ſchwierigſten iſt der 3)te Punkt, das Verhältniß des Geiſtlichen in den geſelligen Beziehungen. Dies iſt ein allgemein menſchliches Gebiet. Dadurch, daß die proteſtantiſche Kirche die Eheloſigkeit des Geiſtlichen aufgehoben hat, und die Geiſtlichen in allem was nicht ſtreng ihr Amt betrifft der weltlichen Gerichtsbarkeit untergeordnet hat, ſpricht ſich das Princip aus, daß der Geiſtliche an allen Lebensverhältniſſen Theil hat. Es fragt ſich alſo: wie ſteht der Geiſtliche zur gemeinen Sitte? Es iſt hier ein zwiefaches Verhältniß zu berükkſichtigen: alles was Sitte heißt, iſt dem einzelnen gegeben als etwas mit dem er übereinſtimmen ſoll; von der anderen Seite gehen die Beſtimmungen und Veränderungen der Sitte von den Handlungen einzelner aus. Da iſt alſo der einzelne bald beſtimmt, bald beſtimmend, und auf dies zwiefache Verhältniß haben wir zu achten. Wenn wir feſtgeſtellt haben, daß dem Geiſtlichen eine vorzügliche Würdigkeit obliege: ſo fragt es ſich wie dieſe auf beide Verhältniſſe anzuwenden ſei? Dies läßt ſich nicht beantworten wenn wir nicht vorher beachten, worin dies zwiefache Verhältniß des

Menſchen zur Sitte beſteht. Eine Veränderlichkeit, die von einzelnen Erregungen ausgeht, entſteht nur aus dem Gegenſaz zwiſchen dem Gemeingefühl und dem Gefühl des einzelnen; wo beide übereinſtimmen geſchehen keine Veränderungen, nur wo ſie auseinandergehen. In dieſer Hinſicht ſind nun nicht alle Menſchen gleich, denn Veränderungen in der Sitte begründen und bewirken erfordert ein dominiren über die Maſſe und iſt niemals in der Maſſe ſelbſt, ſondern im relativen Gegenſaz dazu. Der Geiſtliche ſteht auf der Seite derjenigen denen es zukommen kann Veränderungen in der Sitte hervorzubringen. In der Praxis ſind hier die Anſichten ſehr getheilt. Das Verändern der Sitte erregt Aufſehen, und Aufſehen erregen ſoll der Geiſtliche nicht; zugleich aber verwaltet der Geiſtliche nur auf würdige Weiſe ſein Amt, wenn er Autorität ausübt über die anderen; er muß deshalb nicht unter der Autorität der Maſſe ſtehen, ſondern auf der Seite derer welche die Sitte in ihr verbeſſern. Dies ſind zwei entgegengeſezte Maximen die ſich nicht vollkommen gegen einander ausgleichen laſſen, weil ſie ſich auf den verſchiedenen perſönlichen Charakter beziehen. Indem wir es aufgeben dies aus einer beſtimmten Formel auszugleichen: ſo iſt doch nicht zu läugnen, daß beide Anſichten Einſeitigkeiten in ſich ſchließen und zu Extremen führen, und nur in der Abſtumpfung beider liegt eine Ausgleichung. Die Demuth iſt eine eigenthümliche chriſtliche Tugend; ſoll aber der Geiſtliche alles das in ſich unterdrükken, was der Sitte widerſprechen könnte, um in der Demuth hervorzuragen, ſo iſt das ein Widerſpruch in ſich. Dieſe Maxime hat alſo in ihrer Schärfe aufgeſtellt etwas verwerfliches; ſie kann zur Scheinheiligkeit führen wenn ſich der Geiſtliche in den Dingen des Lebens der herrſchenden Meinung fügt, um nicht das Anſehen zu haben auf dieſem Gebiete einen perſönlichen Einfluß auszuüben. Darin liegt ein Verkennen ſeiner Stellung und ein Aufgeben der inneren Würde ſeines Amtes. Sehen wir auf die andere Maxime: ſo iſt allerdings ſolcher Einfluß des Geiſtlichen auf die Sitte gegründet; indem aber die Sitte als etwas geltendes erſcheint dem ſich der einzelne fügt: ſo iſt die Analogie zwiſchen Sitte und Geſez unverkennbar; die Verbeſſerung des Geſezes iſt auf einen gewiſſen Beruf beſchränkt, nicht ſo bei der Sitte; aber beides iſt zu verbinden, wenn ich dem Geſeze gehorche, ſeine Schlechtigkeit aber einſehe: ſo werde ich alles thun um ſeine Aufhebung zu befördern. Der Geiſtliche ſoll alſo auch die Sitte verbeſſern, nicht aber die Aufmerkſamkeit auf ſeine Perſon heften; der erſte Abweichende darf er nicht immer ſein, noch ſich immer an das neue anſchließen; ſondern es ziemt ihm auf dem Wege der Ueberzeugung die Sitte zu beſſern, als gegebenem ſich ihr aber zu fügen und ſo beides zu vereinigen, wie es bei dem Geſeze der Fall ſein muß. Obgleich die Sitte veränderlich iſt: ſo giebt es hier doch verſchiedene Grade je nachdem ſie wichtig oder gleichgültig iſt; in demſelben Grade ſind die Veränderungen auch gleichgültig oder dringend, und dieſer verſchiedenen Abſtufung muß auch die Maxime unterworfen ſein. Beim Gleichgültigen halte ſich der Geiſtliche an das beſtehende und laſſe der Sache ihren natürlichen Gang; je mehr an der Sitte etwas weſentliches hängt, deſto eifriger wird er auf ihre nöthige Veränderung dringen; intereſſirt er ſich im lezten Falle: ſo zeigt er ſein ſittliches Intereſſe, im erſten Falle hingegen eine kleinliche Neuerungsſucht.

Außerdem haben wir noch einen Punkt zu betrachten. Alle Geſelligkeit der Menſchen hat zwei Seiten: ein *Zuſammenwirken* und ein *Entgegenwirken*; es iſt bald ein Zuſtand der Freundſchaft, bald des Krieges und nie hört dies ganz auf. Soll das Zuſammenwirken lebendig und frei ſein: ſo wird ſich immer ein Entgegentreten daraus entwikkeln. Wenn nun dies Entgegentreten in bürgerlicher, geſelliger und literariſcher Gemeinſchaft in beſtimmten Grenzen bleibt: ſo hat man dem Geiſtlichen hier nichts vorzuſchreiben; da aber die menſchliche Gebrechlichkeit hier ſelten die rechte Mitte trifft: ſo müſſen dem Geiſtlichen immer beſtimmte Grundſäze vorſchweben die ihn hier leiten. Dies iſt eine Vorſichtsmaaßregel die der Geiſtliche immer im Auge haben muß, ſich in den geſelligen Verhältniſſen vor ſolchen Störungen zu hüten; doch iſt dies nicht ausſchließlich für den Geiſtlichen gültig, denn deren Erfüllung iſt nicht vom Geiſtlichen allein abhängig. Es darf beim Geiſtlichen kein Widerſpruch ſein zwiſchen ſeiner Lehre und ſeinen Werken, doch iſt dies auf jede obrigkeitliche Perſon anzuwenden ſo fern ſie mit ihrer Perſönlichkeit einwirkt. Eine beſondere Moral kann es hier alſo für den Geiſtlichen auch nicht geben. Der Erfolg hängt nie vom Geiſtlichen ſelbſt ab; ſo wird alſo die Maxime wieder beſchränkt. Er müßte ſich ganz aus der menſchlichen Geſellſchaft zurükkziehen, wollte er jeden Conflict vermeiden. Der Geiſtliche muß ſich nur hüten vor denjenigen, von denen nicht vorauszuſezen iſt, daß ſie die Würde des Geiſtlichen anerkennen; abſolut kann aber dies auch nicht geſchehen; alles kommt darauf an, wie der Geiſtliche durch ſeine Perſönlichkeit keine Vorwürfe ſich zuziehen kann. Das richtige Gefühl kann allein im einzelnen leiten, und ſelbſt der Flekk den man auf die Perſönlichkeit wirft, hängt nur vom Gefühl im allgemeinen ab. Die allzugroße Aengſtlichkeit bezeugt, daß der Geiſtliche ſeines Totaleindrukkes ſich nicht bewußt iſt; ſie iſt ein böſes Gewiſſen im allgemeinen, das durch die Behutſamkeit im einzelnen nicht gehoben werden kann; es artet dies leicht in äußere Werkheiligkeit aus welche die innere Leerheit und Seichtigkeit bedekken ſoll.

Wir erkennen es als eine Verkehrtheit der früheren Jahrhunderte, wenn man einen beſonderen Werth auf das Sichzurükkziehen aus der Geſellſchaft gelegt hat, und iſt dies nicht bloß in Beziehung auf die eigentliche Unthätigkeit, ſondern vorzüglich mehr in Beziehung auf die Einwirkung, die jeder in dem freien geſelligen Verhalten ausüben kann und ſoll. Ein großer Theil der geiſtlichen Functionen hat ſeinen Stüzpunkt in dieſen geſelligen Verhältniſſen. Der Geiſtliche ſoll mit gutem Beiſpiel vorangehen, und kann das nur geben wenn er in der Geſellſchaft lebt. Alle Seelſorge knüpft ſich ebenſo an dieſe allgemeinen geſelligen Verhältniſſe als an den Cultus. Die

Neigung der Gemeineglieder ſich an den Geiſtlichen anzuſchließen
wird daraus entſtehen, wie er ſich in dem geſelligen Leben
zeigt. Wenn er da nicht lebt, ſchneidet er das Fundament zu
dem Urtheil der Gemeineglieder über ihn ab, und muß ein
Schwanken darüber entſtehen, wie es in dieſer Beziehung mit
ihm ſtehe. Es iſt das πρωτον ψευδος, daß man die geſelligen
Verhältniſſe nicht genug von ihrer ſittlichen Seite anſieh
ſondern als die ſinnliche Luſt bezwekkend, und da entſteht de
Verdacht, ob der Geiſtliche daran Theil nehmen dürfe. Nu
ſoll kein Menſch daran Theil nehmen, was nur die ſinnlich
Luſt bezwekkt. So wie die Sache ihr ſittliches Fundament ha
iſt auch kein Grund da, daß ſich der Geiſtliche davon ausſchließen
ſollte. Fragen wir die Erfahrung, ſo ſteht es ſo, da
eine Menge Menſchen alle freien Verhältniſſe aus dem G
ſichtspunkt des Vergnügens anſehen. Darum finden wir au
daß dies zu einem Gegenſtand der Belehrung in den öffen
lichen Religionsvorträgen gemacht wird; es wird aber ni
helfen, wenn nicht das hinzukommt was der Geiſtliche im g
ſelligen Leben ſelber wirken kann. Zieht er ſich zurükk, ſo en
ſteht der Schein als ob der Geiſtliche andere Regeln der Si
lichkeit habe, als die übrigen. Was unſchuldig iſt und ei
ſittliche Tendenz hat, iſt ein und daſſelbige für den Geiſtlich
und alle andere. An ſich iſt hier kein Widerſtreit zwiſchen
ner Function und der Theilnahme am Leben in dieſer Geme
ſchaft. Die Colliſion tritt nur ein durch das zufällige, ſo
es ein unvollkommenes, fehlerhaftes iſt; und die Regel
Geiſtlichen kann nur ſein daß er von dem fehlerhaften ſich
halte und durch die Theilnahme an den Verhältniſſen ſe
das Fehlerhafte zu eliminiren ſuche. Das fordern wir eig
lich von jedem andern auch, und muß es dem Geiſtlichen
leichter ſein zu bewerkſtelligen, weil er von ſeinen Functi
aus eine Autorität mitbringt ins geſellige Leben, die ein
derer nicht hat; er muß ſich aber auf denſelben Boden mit
ſtellen. Alſo muß es hier möglich ſein ſo zu handeln da
gemeinſchaftlichen Pflichten erfüllt, alle ſittlichen Beſtrebu

auf dieſem Gebiet gemeinſchaftlich geſchehen können, ſo daß kein Widerſpruch zwiſchen dieſen und den Functionen des Geiſtlichen beſteht.

Eine Nachgiebigkeit gegen Vorurtheile wird noch mehr die Meinung, als gäbe es eine beſondere Moral für den Geiſtlichen, beſtätigen; zeigt der Geiſtliche keine Nachgiebigkeit: ſo wird er eine Oppoſition gegen ſich erwekken. Wenn nun ſolche Verſchiedenheiten in der öffentlichen Meinung ſind, wie ſoll der Geiſtliche abwägen auf welcher Seite der meiſte Gewinn und auf welcher der meiſte Verluſt iſt? Da entſteht die Frage: wenn der Geiſtliche ſeines Amtes wegen etwas unterläßt was er ſonſt gethan haben würde, wie kann er ſich auf einem dieſer Gebiete rechtfertigen? Sowie der Geiſtliche etwas für ſeine Pflicht hält: ſo wäre es höchſt ſchlecht dies um des Vorurtheils anderer willen fahren zu laſſen, ſondern da ſoll auch der Ausdrukk der Sprache zur Vertheidigung gegen jedermann bereit ſein. Nun iſt die Pflichtkenntniß eine doppelte: es kann eine buchſtäbliche ſein und dann iſt die Nachweiſung leicht; oder es kann ein mehr innerliches ſein und dann beruht es auf der Ueberzeugung. Nun kommt die Sache ſo zu ſtehen, daß je vollkommener das Leben in allen jenen Beziehungen ethiſirt iſt, d. h. jede Handlung aus dem Geſichtspunkt der Pflicht unternommen wird, deſto leichter wird da der Rath ſein; je mehr aber der Menſch im Schwanken iſt, theils aus Pflichtgefühl, theils aus Gutdünken und ſinnlichem Wohlgefallen handelt, deſto ſchwieriger wird es ſein. Die Colliſion hängt alſo von der unvollkommenen ſittlichen Ausbildung ab. Der Geiſtliche mag nun in einzelnen Fällen handeln wie er will: ſo wird das ſein Hauptaugenmerk ſein, in ſeinem Kreiſe die ſittliche Ausbildung zu entwikkeln, um hier das erſte abweichende Urtheil zu erſtikken. So fortfahrend wird er allmälig immer mehr frei werden. Was das Uebel aus dem Grunde hebt, iſt immer mehr fixirende rein ſittliche Anſicht von allen Lebensfällen. Nächſtdem wäre das zweite das, daß in jedem einzelnen Falle wir eine feſte Ueberzeugung haben, dann werden wir zur Verantwortung bereit ſein. Wir werden als Regel aufſtellen: ein Anſtoß, den ein anderer am Geiſtlichen nimmt und ſich die Sache nicht von ihm erklären läßt, iſt ein genommener Anſtoß, kein gegebener; und für das genommene können wir nicht verantwortlich ſein. Da wäre alſo das zweite allgemeine dies, daß der Geiſtliche eine Annäherung an die Gemeine ſuche; je weiter die Entfernung, deſto weniger wird ein Verſtändniß möglich ſein.

Es erleichtert ſich aber die Entſcheidung gar ſehr, wenn wir ſie nur auf die allgemeine Maaßregel beziehen: der Geiſtliche kann durch einzelne Handlungen einen ſolchen Anſtoß geben, daß er die Menſchen ſo von ſich entfernt daß ſie alle Luſt verlieren ſich mit ihm zu verſtändigen; da wird aber immer ein Fehler von Seiten des Geiſtlichen zum Grunde liegen; er wird der Willkür der momentanen Stimmung oder gar der Luſt nachgegeben haben. Ohne Grund einem Vorurtheile ſich opponiren iſt verkehrt, denn die Leute haben keine Vorurtheile, als die ihnen lieb ſind; wenn ſie dieſe aus bloßer Willkür angegriffen finden: ſo iſt dies das beſte Mittel die Leute von ſich zu entfernen. Wenn man nur von vorn herein dem Vorurtheil keine Nahrung giebt: ſo iſt hernach nichts zu thun, als recht nachdrükklich gegen jedes einzelne wenn es die Pflicht fordert Stand zu halten.

Die drei Hauptpunkte auf die dieſe äußeren Verhältniſſe zurükkommen ſind nun ſo weit auseinandergeſezt, daß das Verhältniß der beiden einander entgegengeſezten Maximen die ſich auszuſchließen ſcheinen, in ihrer Beziehung jezt näher zu vergleichen ſind. Dieſe Maximen waren: der Geiſtliche ſoll in allen dieſen Verhältniſſen ſein Amt repräſentiren, und: er ſoll, weil ſie außerhalb ſeines Amtes liegen, keine Notiz davon nehmen. Betrachten wir, was wir geſagt haben über die literariſchen Verhältniſſe, daß der Geiſtliche ein wiſſenſchaftlicher ſein muß: ſo wird er unmittelbar ſein Amt nur repräſentiren, in wie fern ſeine wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen in dem Verhältniß ſtehen, daß ſeine Hauptbeſchäftigung ſolche Zweige ſind, die mit ſeinem Amt zuſammenhängen. Wir können den Fall denken, während des Studiums richtet einer ſeinen Fleiß auf die Wiſſenſchaft mit Uebergewicht des ethiſchen und Zurükſezung des phyſikaliſchen; es kann aber ſpäter in ihm eine Neigung zu dem lezteren entſtehen; ändert ſich nun dadurch das Verhältniß und muß eine neue Maxime eintreten? Nein, ſo wie er die Präſumption hat daß alles Wiſſenſchaftliche religiöſe Momente für ihn erwekkt, wird er auch daſſelbe ſagen können von ſeinen phyſikaliſchen Beſchäftigungen. Das Amt wird er immer darin repräſentiren können. Wenn nun die Richtigkeit und Wahrheit der Geſinnung da iſt, wird es immer einer beſondern Notiznahme von dem Verhältniß des andern in dieſen anderweitigen Gebieten nicht bedürfen, der Sache nach wird ſie doch genommen werden. Wir werden daher die beiden Maximen als eine darſtellen können. Indem wir ſagen daß der Geiſtliche in andern Verhältniſſen von ſeinem Amte keine Notiz zu nehmen braucht, ſo iſt das wahr, nehmen wir es buchſtäblich; und ſagen wir: er ſoll überall in dieſen Gebieten ſein Amt repräſentiren, ſo iſt es auch wahr, wenn wir auf den Geiſt ſehen; es muß ſich die Geſinnung dabei zeigen die ſeinem Amte zukommt. Das nämliche iſt der Fall für das politiſche Gebiet. Der Geiſtliche als Staatsbürger muß alles thun können, was jeder andere thun kann, und braucht nicht zu unterlaſſen was nicht andere unterlaſſen müſſen, ohne von ſeinem Amte dabei Notiz zu nehmen, aber dabei muß ſeine Geſinnung ſo ſein, daß er ſie in allen andern Verhältniſſen repräſentiren kann. Wir verlangen, daß alle in allen bürgerlichen Verhältniſſen zugleich die wahre Frömmigkeit zeigen ſollen, und es giebt keins worin ſie ſich nicht zeigen läßt, und alle Functionen der bürgerlichen Autorität ſind die beſten, wenn ſie auch Darſtellungen der Frömmigkeit ſind. Dies braucht nun kein Minimum zu ſein; kann die Frömmigkeit überhaupt darin ſein, ſo kann auch die eminente darin ſein, ohne daß irgend etwas vernachläſſigt zu werden braucht. Sobald man ſolche Maximen aufſtellt, wie z. B. daß Politik und Moral in einem Gegenſaz ſind, kann man eine ſolche Vereinigung bedenklich finden; aber es kann nur ein verkehrt politiſches ſein, was unmoraliſch iſt oder in Oppoſition treten könnte mit dem worin ſich die Frömmigkeit bewegen kann. Denken wir den Geiſtlichen in einer Verſammlung wo entgegengeſezte Meinungen gegenübertreten, ſo iſt das dieſelbe Form die wir in den Kirchenverſammlungen finden, und es giebt eine Art ſeine Meinung zu vertheidigen und geltend zu machen, die indem ſie etwas liebloſes iſt die Frömmigkeit ausſchließt. Aber die größte Schärfe die von der Wahrheit ausgeht, wird ſich immer vertragen mit dem was von der Frömmigkeit ausgehen kann. Es kann auch hier ein Gegenſaz nur entſtehen, ſo fern in den anderweitigen Verhältniſſen eine Unvollkommenheit ſtattfindet.

Das dritte Gebiet bietet die größten Schwierigkeiten dar; ſie löſen ſich aber, ſehen wir auf den Grund warum dieſe Verhältniſſe ſchwieriger zu behandeln ſind. Offenbar entſteht die Schwierigkeit aus der zweideutigen Moralität und der damit verbundenen großen Verſchiedenheit der Anſichten. Wenn wir uns aus allen freien geſelligen Verhältniſſen alles wegdenken wollen, was einige in dieſem Verhältniß für unſittlich halten, ſo werden auch alle Schwierigkeiten auf dieſem Gebiet für den Geiſtlichen nicht exiſtiren. So wie keiner da iſt, deſſen Meinung über die Moralität des Verhältniſſes differirt, kann auch keine Schwierigkeit da ſein. Dies iſt freilich ſchwer zu erreichen; wir werden immer abweichende Vorſtellungen finden, eine laxere und ſtriktere Obſervanz, und es wird dem Geiſtlichen ſchwer hier die beiden Maximen zu vereinen. Was iſt überhaupt von dem Geiſtlichen zu verlangen in Beziehung auf verſchiedene moraliſche Anſichten, die in ſeinem Kreis vorkommen? Da findet er ſich in einem Dilemma. Jede moraliſche Anſicht, wiefern ſie falſch iſt, aber doch ihrem Weſen nach moraliſch ſein will, ruht in einem Irrthum oder doch in einem irrthümlichen Vorurtheil. Soll der Geiſtliche das wo er es wahrnimmt beſtehen laſſen? Nein, er hat überall die Verpflichtung, allem was ſeiner Ueberzeugung nach Irrthum iſt entgegenzutreten mit der ganzen Macht ſeiner Ueberzeugung und auf jede Weiſe. Wollen wir das ſtatuiren daß wir Vorurtheile gewähren laſſen, ſo machen wir uns in unſerer Amtsführung zu Knechten. Wir ſollen zwar über die Gewiſſen nicht herrſchen, aber eben ſo wenig Knechte der andern ſein, und unſer eigenes Gewiſſen frei haben. Weil wir nicht einzelne allein ſind, ſondern in der kirchlichen Gemeinſchaft Organ des ganzen, haben wir eine beſtimmte Verpflichtung unſer Gewiſſen überall zu vertreten, und was recht iſt geltend zu machen. Die andere Seite iſt dieſe: der Geiſtliche kann ſein Amt nicht mit Erfolg verrichten ohne Vertrauen, beſonders ohne das Vertrauen in ſeine Geſinnung und in die Reinheit ſeines Lebens. Wo entgegengeſezte moraliſche Anſichten ſind, halten andere für unrein, was ihm rein iſt, und für der chriſtlichen Geſinnung widerſtreitend, wo er keinen Widerſtreit findet. Indem er aus ſeiner Ueberzeugung handelt, die andern aber nicht zu derſelben gebracht hat, urtheilen ſie von ihrer Ueberzeugung aus, und wenn er ihnen in einer Verunreinigung des Lebens erſcheint, ſo iſt das rechte Vertrauen geſtört. Das muß er ſich aber erhalten, und iſt hier ein Dilemma: um des einen willen muß er unterlaſſen, was er um des andern willen thun muß. Das iſt die Schwierigkeit vorzüglich auf dieſem Gebiet. Nun finden wir die Auflöſung in den Worten des Apoſtels: *παντα μοι ἔξεστιν, ἀλλα οὐ παντα συμφερει.* (1 Corinth. 10, 23) „Es ſteht mir alles frei“ weiſet auf das Recht, die Ueberzeugung geltend zu machen, ihr gemäß zu handeln und zu vertreten; „es frommt nicht alles“ führt darauf hin, daß wir von dieſem Recht nur ſolchen Gebrauch zu machen haben, daß das Vertrauen das wir bedürfen, nicht auf beharrliche Weiſe dadurch geſtört werden kann. Ueber die Anwendung dieſer Formel wird auch Streit ſein; ſie fällt in das Gebiet des individuellen hinein, und es läßt ſich darüber keine Regel ſtellen die mechaniſch befolgt werden könnte, und die Handlungsweiſe wird hier ſehr mannigfaltig ſein. Der eine hat einen größeren Eifer nach der Seite der freimüthigen Wahrheit, um ſich immer ſo zu geben wie er in ſeiner innerſten Ueberzeugung iſt. Wenn er dabei das Vertrauen hat, daß wenn der eine oder andere irre an ihm wird, er das wieder gut machen kann: ſo kann er nach dieſer freien Weiſe handeln. Er wird zwar nicht in der abſoluten Indifferenz des Dilemma ſein, aber er wird das Extrem in dem er iſt, wieder gut machen. Der andere hat das Bedürfniß, ſich in jedem Augenblikk die möglichſte Zuſammenſtimmung mit denen die mit ihm zuſammen ſind zu verſchaffen. Der wird fragen nach dem was frommt. Wenn er ſeine Ueberzeugung gleich wollte geltend machen, ſo wäre das unrecht. Hat er das Vertrauen daß er es doch thut, und erwartet er nur den günſtigen Moment, wo die Gewiſſen am wenigſten verworren ſind und verſäumt dieſen nicht, dann wird er in demſelben Fall ſein wie jener; wird etwas gut zu machen haben, wird es aber auch gut machen. Wir finden in der apoſtoliſchen Formel noch etwas anderes das eine ſupplementariſche Anweiſung giebt. Es giebt eigentlich nichts was bloß erlaubt wäre in concreto. Da wird immer in jedem Fall nur eins das rechte ſein, wenigſtens für jeden einzelnen. Indem der Apoſtel ſagt πάντα μοι ἔξεστιν, liegt in dieſem ἔξεστιν das Erlaubtſein, das Vollmachthaben zu etwas das man benuzen kann oder nicht. Wenn man etwas unterläßt was man an ſich für recht hält, wie der Apoſtel von dem Genießen des Gözenopfers ſagt „ich darf es thun, denn der Göze iſt mir nichts, ich unterlaſſe es, wenn für einen der Göze noch etwas iſt“: da kann man mir dadurch daß ich eine Gelegenheit vorbeilaſſe meine Ueberzeugung durch die That geltend zu machen, nicht verwerfen daß ich meiner Ueberzeugung unrecht thäte. Die Ueberzeugung kann geltend gemacht werden durch die Rede. Die That fällt oft in einen Augenblikk, wo keine Auseinanderſezung möglich iſt und hier ihre Rechtfertigung nicht in ſich tragen kann, und da wird die nähere Regel ſein, das zu thun was in abstracto erlaubt iſt und auch in concreto recht ſein würde, wenn nicht die Rükkſicht auf die andern auch eine moraliſche Aufgabe wäre; und wenn man es unterläßt, es bis auf die Auseinanderſezung der Rede zu verſparen, um nicht die andern irre zu machen. Aber auch das iſt keine allgemeine Regel. Es iſt oft die Frage aufgeworfen: ob es für den Geiſtlichen ſchiklich iſt ins Schauſpiel zu gehen? Der Geiſtliche der es für recht hält, kann nicht wiſſen, ob er dort nicht einen findet der es nicht ſo anſieht; will er incognito hingehen, ſo iſt er im offenbarſten Widerſpruch mit ſich ſelber. Er kann ſagen: ich will nicht hingehen, denn es iſt möglich daß einer Anſtoß daran nimmt: ſv iſt das recht. Er kann aber auch ſagen: weil ich nicht weiß ob ein ſolcher darin iſt, gehe ich hinein, und iſt einer darin, ſo fange ich mit ihm die Auseinanderſezung an. Die Regel iſt nicht da, ſie wird erſt mit dem Verhältniß zugleich. Die Anweiſung liegt in des Apoſtels Formel und die Wahrheit derſelben im allgemeinen läßt ſich nicht längnen. Die Vertheidigung der Ueberzeugung kann nicht durch die That allein erreicht werden, nur durch die Austauſchung der Gedanken. Die Gefahr den andern irre zu machen, iſt nicht in der Auseinanderſezung; da muß der Geiſtliche ſich nur bewußt ſein daß er ſie immer auf den rechten Punkt führen kann. Aber in der That, die weder gleich beſprochen werden kann noch auch gleich in ihrer Vollſtändigkeit erſcheint, ſo daß das irrige aufgehoben würde, da iſt die Gefahr, und daher eine Behutſamkeit nöthig nach Maaßgabe der individuellen Anſicht. Wer nicht in der Discuſſion ſeine Meinung rein aufſtellt fehlt offenbar. Wer in ſeinen Handlungen nie darauf Rükſicht nehmen wollte ob andere Anſtoß nehmen könnten, fehlt verborgen, und es wird ihm durch den Erfolg doch offenbar daß er gefehlt habe. Eine reine Auflöſung iſt nur wo beides lebendig ineinandergreift, und wir ſicher ſein können, daß wo etwas anſtößiges im Leben iſt, wir in den Fall kommen können es zu vertheidigen; und wo wir die Anſicht vertheidigen, wir gewiß ſind in den Fall zu kommen dies auch durch die That zu beweiſen. Sowie eine ſolche Vollſtändigkeit gegeben iſt, iſt auch die Gefahr beſeitigt und muß jeder zwiſchen den beiden Klippen hindurch kommen können. Sowie es die Umſtände verhalten, müſſen wir uns in ein ſolches Verhältniß ſezen. Der Apoſtel ſagt zu allen Chriſten: „ſie ſollten überall bereit ſein zur Verantwortung.“ Das ſoll der Geiſtliche beſonders, und es liegt vorzüglich an ihm ſich in ein ſolches Verhältniß zu ſezen daß er zur Verantwortung der Auseinanderſezung gezogen werde. Je mehr die Differenz der Anſichten groß iſt zwiſchen ihm und ſeinen Gemeinegliedern, und je übereinſtimmender ſie ſind in einer von der ſeinigen differirenden Anſicht, deſto mehr muß er etwas thun, daß dies bewirkt werde, weil er erſt allmählig ſeine Ueberzeugung wird geltend machen können. Der Geiſtliche darf aber nicht beſtändig in dieſem Verhältniß bleiben „alles zu vermeiden was nicht frommt,“ denn damit verſäumt er auf andere Weiſe ſeine Pflicht mit ſeiner Ueberzeugung hervorzutreten. Er ſoll die wahre und reine Idee des Guten und der ſittlichen Freiheit überall geltend zu machen ſuchen; er hat Veranlaſſung genug ſich vor manchem zu hüten was andern Anſtoß giebt; aber es iſt doch ſeine Pflicht den beſchränkten Anſichten entgegenzutreten, daß die Schwachen im Glauben in den Stand kommen die ſtärkeren zu ertragen; er ſoll Mittler ſein zwiſchen den entgegengeſezten Anſichten, und wird es nur ſein können in dem Maaß, als er ſich unter gleichmäßiger Freiheit zwiſchen beiden bewegt. Es iſt nichts unwürdiger als daß ein Geiſtlicher im Anfang ſeiner Amtsführung es darauf wagt, die welche ihm anvertraut ſind an ſich irre zu machen; da muß er die größte Vorſicht beobachten um ſich einen feſten Boden zu gewinnen; das andere muß der zweite Moment ſein; aber eben ſo unwürdig iſt es wenn ein Geiſtlicher nach einer langen Amtsführung nicht das Herz genommen hat, auf die Ueberzeugung ſeiner Gemeineglieder Einfluß zu haben, und ſich immer noch durch ihre Vorurtheile beſtimmen läßt.

Wenn wir die Frage nun ſo ſtellen, Iſt das was dem Geiſtlichen hier obliegt, mit abſoluter Strenge, ſich des Antheils an allem zu entſchlagen, wovon er ſagen muß: ich würde es für einen Fortſchritt der Sittlichkeit halten, wenn es in der

Sitte nicht mehr wäre? Ich will ein Beiſpiel geben: das Kartenſpiel. Es wäre ein ſittlicher Fortſchritt wenn es in der Geſellſchaft nicht mehr exiſtirte. Folgt nun daraus daß man ſagen kann: der Geiſtliche ſoll nicht ſpielen? Ich werde ſagen: hat er ſtets die Einſicht gehabt: ſo hat er es nicht gelernt; hat er aber dieſe richtige Einſicht nicht zur rechten Zeit gehabt, und weiß man daß es der Geiſtliche kennt: ſo ſcheint es mir ſonderbar wenn er ſagt: vorgeſtern habe ich noch Karten geſpielt, geſtern bin ich ordinirt, heut ſpiele ich nicht mehr; ſo ſollte das ganze Leben durch einen einzelnen Punkt auf einmal eine andere Färbung erhalten. Es dürfte dann der Geiſtliche in keine Geſellſchaft gehen, wo ihm könnte zugemuthet werden Karten in die Hand zu nehmen, er würde ſich dadurch vielen Anknüpfungspunkten entziehen. Es kommt nur auf den richtigen Takt an, und der geht hervor aus der richtigen Geſinnung. Sobald die andern ſehen, es iſt das eine Convenienz die uns der Geiſtliche thut, und er vergiebt ſeiner Würde nichts: ſo kann das beſſer ſein, als wenn er ſich mit Härte dagegen ſezt ohne eigentlich hinreichende Gründe zu haben. Wenn es der Geiſtliche nur erreicht daß er mit ſeinem eigenen Gewiſſen immer in Ordnung iſt: ſo wird er es bald dahin bringen daß die Gemeine ihn günſtig beurtheilt, aber ohne dies innere Maaß kommt er nie dazu. Jedes Geſchäft macht auch Conflicte möglich, und alle dieſe nehmen einen Theil von der Aufmerkſamkeit und Gemüthsfreiheit. Der Geiſtliche der immer im Stande ſein muß mit Gemüthsruhe in die Angelegenheiten anderer einzutreten, muß ſich hüten in ſolche Conflicte zu kommen, aber die Gemüthsruhe muß er auch darin immer bewahren.

Das geſellige Verhältniß iſt freilich das äußerlichſte im Leben; andererſeits aber müſſen wir geſtehen, daß es die natürliche freie ſittliche Geſelligkeit der Menſchen iſt, aus der das kirchliche Verhältniß entſteht und ſich darin erhält, und iſt daher nicht gleichgültig anzuſehen. Aber nicht leicht kann etwas ſicher zum Maaßſtab dienen. Der Maaßſtab iſt verſchieden je nachdem die Umſtände begünſtigend oder verhindernd ſind. Der Geiſtliche wird, wie weit es ihm gelungen iſt ſich in Uebereinſtimmung zu ſetzen mit ſeinen Gemeingliedern, daraus abnehmen können, daß ſie in chriſtlicher Liebe neben einander beſtehen. Jene Differenz ſelber muß durch die chriſtliche Wahrheit in ihr rechtes Licht treten, und wenn das der Geiſtliche durch Lehre und Leben erreicht, wird er Urſach haben mit ſich zufrieden zu ſein.

Zweiter Theil.

Das Kirchenregiment.

Einleitung.

Man ſagt zuweilen: der Katholik habe allein ein Kirchenregiment, wir nicht. Das wäre von einer Seite übel, von der anderen das ſchönſte was man von unſerer Kirche ſagen könnte. Denn wenn die Kirche ohne Regiment beſtehen könnte: ſo wäre ſie vollkommen; wo alles ohne Geſeze von ſelbſt geht da ſind die Geſeze nicht nöthig; das höchſte Ideal der evangeliſchen Kirche wäre hiemit ausgeſprochen, denn die katholiſche Kirche würde ſich vernichten wenn ſie ſich ohne Kirchenregiment denken wollte; die evangeliſche Kirche hingegen kann dieſes aufſtellen da ſie die perſönliche Freiheit ſo hoch ſtellt. Bis dahin müſſen wir uns ein Kirchenregiment auszubilden ſuchen, wenn es auch ſich ſelbſt entbehrlich machen ſollte. Wenn man aber behauptet: es ſei auch ohne Vollkommenheit kein Kirchenregiment bei uns nöthig und vorhanden: ſo führt das nur dahin, daß die proteſtantiſche Kirche entweder gar keine Geſellſchaft ſei oder nur unſelbſtändig ein Zweig des bürgerlichen Vereins.

Wir müſſen ſuchen die Sache ſelbſt in ihren Gründen zu ergreifen. Indem wir unſern Gegenſtand getheilt haben in Theorie des Kirchendienſtes und des Kirchenregimentes, müſſen wir uns den Umfang dieſes Theils klar machen und die Verrichtungen darin auseinanderſezen.

Kirchenregiment und Kirchendienſt ſind alſo relativ entgegengeſezt, und zu gleicher Zeit liegt auf einer jeden Seite die eine entgegengeſezte Grenze der eigentlichen Kunſtlehre wodurch beides in einander zurükkgeht. Zunächſt werden wir im Kirchenregiment den Punkt zu unterſcheiden haben, wo der Typus des Kunſtmäßigen beſtimmt heraustritt und den, wo dies nicht ſo der Fall iſt und wo nur allgemeine Andeutung ſtattfinden kann.

Was das Ganze ſelber betrifft, ſo haben wir das Kirchenregiment vom Kirchendienſt unterſchieden dem Inhalte nach ſo: daß das Kirchenregiment enthalten ſoll die allgemeine Einwirkung auf die Kirche und der Kirchendienſt die beſondere und lokale. Wenn wir ſagen, es können allgemeine Einwirkungen auf die Kirche ausgeübt werden, wo der eigentliche Gegenſtand auf den gewirkt wird eine Totalität iſt, ſo fragt ſich: woher können ſolche Einwirkungen kommen? Von außen können ſolche allerdings kommen, das ſind aber ſolche die als ſolche nicht in die praktiſche Theologie gehören, die wir nur abwehren können. Was außerhalb der Kirche iſt geſchieht nicht von kirchlichen Principien aus und geht uns nichts an. Aber nun können wir nicht von Einwirkungen auf die ganze Kirche im vollſten Sinne des Wortes reden, ſolche kann es nur geben in unbeſtimmter Art. Die Einwirkungen könnten ſich für uns nur auf die evangeliſche Kirche beziehen. Da giebt es alſo Einwirkungen aus der katholiſchen Kirche und anderen; dieſe können auch nicht in die praktiſche Theologie gehören, weil ſie rein evangeliſch iſt. Alſo können die Einwirkungen immer nur aus der evangeliſchen Kirche ſelber kommen. Da fragt ſich alſo: wie und auf welche Weiſe kann es innerhalb eines Ganzen Einwirkungen auf das Ganze geben? Hier ſcheinen die Wirkungen auf ſich ſelbſt zurükkzugehen, und für ſolche würden wir keine Kunſt mehr aufſtellen können. Das ſind mehr Begebenheiten, Ereigniſſe, als einzelne abſichtliche Handlungen. Eine Wirkung eines Ganzen auf ſich ſelbſt kann nur eine beſtimmte Lebenswirkung deſſelben ſein, die ſchon beſtimmt iſt und worüber nichts gegeben werden kann. Wir müſſen daher einen Gegenſaz ſuchen zwiſchen dem wirkenden und dem worauf gewirkt werden ſoll. Dies kann nur ſo geſchehen: die Kirche beſteht aus einer Menge einzelner Gläubigen, welche die Kirche bilden ſo fern ſie ein wahrhaftes Ganze geworden ſind. Da haben wir im ganzen einen relativen Gegenſaz zwiſchen der Einheit des ganzen und der Vielheit der einzelnen. Wir können uns zwei nicht emanente aber tranſitive Thätigkeiten denken: Thätigkeiten der einzelnen auf das ganze und Thätigkeiten des ganzen, welche Wirkungen ſind auf die einzelnen. Was iſt nun hier Gegenſtand der praktiſchen Theologie? Wir müſſen die Sache in concreto vorſtellen. Was können wir als eine von der Einheit des ganzen ausgehende Wirkung auf die Vielheit der einzelnen anſehen? Denken wir uns eine beſtimmte Geſellſchaft ſo beſteht dieſe nur indem gewiſſe Ordnungen beſtehen; dieſe in ihrem Zuſammenſein und Aufeinanderbezogenſein bilden die Einheit des ganzen. Dieſe Ordnungen ſind wirkliche Thätigkeiten. In einem rein geſchichtlichen ganzen iſt nichts als Thätigkeit geſezt; als Ordnungen ſind ſie Thätigkeiten des ganzen, üben eine Wirkung aus auf die Vielheit der einzelnen. Wir haben geſehen, wie ſich in einem jeden geſchichtlichen ganzen ein beſtimmter Gegenſaz entwikkelt, wie der in der Kirche zwiſchen Klerus und Laien. Das Beſtehen dieſes Gegenſazes iſt eine Ordnung des ganzen, und dies Beſtehen übt eine Thätigkeit aus auf die Vielheit der einzelnen. Aber dieſer Gegenſaz übt ſolche Wirkungen aus und iſt eine Ordnung, wiefern er ſchon beſteht und iſt kein Gegenſtand der praktiſchen Theologie, und können wir wol hieraus eine Analogie bilden? Gegenſtand der praktiſchen Theologie können alſo eigentlich nicht die Thätigkeiten des ganzen ſein, die eine Wirkung auf den einzelnen ausüben; denn ſie ſind ſchon beſtimmt, und es kann keine Kunſtregeln in Beziehung auf ſie geben. Sagen wir: ein jeder, der in dem einen Gliede dieſes Gegenſazes aufgenommen iſt, hat etwas als ſolcher zu thun, und darüber kann es Regeln geben; ſo iſt dies noch ein zu beſtimmendes, iſt aber auch die Thätigkeit des einzelnen, die auf das ganze wirkt. Der eigentliche Gegenſtand der praktiſchen Theologie im Kirchenregiment ſind alſo die Thätigkeiten der einzelnen, die eine Wirkung auf das ganze ausüben. Der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien als ein beſtehender iſt eine Thätigkeit des ganzen, die eine Wirkung auf die Vielheit der einzelnen ausübt. Fragen wir: wie iſt dieſer Gegenſaz ſelber zu Stande gekommen? ſo müſſen wir ſagen: er kann nur durch einzelne zu Stande gekommen ſein, und die Art ihn zu Stande zu bringen ſo fern er nicht beſteht, iſt ein Gegenſtand der praktiſchen Theologie. Aber das iſt auch nur die Thätigkeit der einzelnen. Wenn wir die beiden Formen in ihrer Beziehung auf einander betrachten, können wir die Formel ſo ſtellen: der Inhalt der Theorie des Kirchenregimentes ſind die Thätigkeiten der einzelnen, aus denen die Thätigkeiten des ganzen entſtehen, die wieder Wirkungen auf die Vielheit der einzelnen ausüben; ſonſt wäre die Thätigkeit der einzelnen nicht Wirkung auf das ganze, wenn ſie nichts im ganzen hervorbrächte. Die Erklärung iſt alſo gerecht. Das ſchwierige dabei ſcheint dies: wie können wir uns Thätigkeiten der einzelnen denken, die eine Wirkung auf das ganze ausüben, da der einzelne im ganzen ſelber iſt, nicht außer demſelben? Dies ſcheint ſchwierig, weil wir uns das wirkende als größer denken als die Wirkung, der Theil kleiner iſt als das ganze. Wenn wir auf die Anſchauung eines geſchichtlichen ganzen ſehen, wird ſich die Sache erweiſen können. Nehmen wir einen Staat, der ein geſchichtliches ganze iſt, ſo hat er als ſolches einen geſchichtlichen Verlauf; es giebt in ihm einen Wechſel von Zuſtänden. Wodurch entſteht nun der? Manche entſtehen durch die Einwirkung von außen, durch die Verhältniſſe des Staates gegen andere. Keineswegs werden wir ſagen daß der ganze Verlauf des Staates nur aus ſolchen äußerlichen Veränderungen beſtände; es gehen auch innere vor in der Geſezgebung und der Verwaltung. Wie ſind dieſe entſtanden? Offenbar durch Thätigkeiten der einzelnen. Alſo in einem ſolchen ganzen ſo fern es ein lebendiges ſein ſoll das den Grund ſeiner Veränderungen in ſich trägt, muß es Wirkungen der einzelnen auf das ganze geben. Daß das ganze eine beſtändige Wirkung auf den einzelnen ausübt, verſteht ſich von ſelbſt; jeder einzelne im Staat wird durch den Staat beſtimmt; aber es wird auch ſolche einzelne geben müſſen, die eine Wirkung auf das ganze ausüben, ſonſt wäre keine Veränderung im Staat. Alle Veränderungen in der Geſezgebung gehen von den Gedanken einzelner aus. So gewiß als in der Theorie des Kirchenregimentes nur von Einwirkungen auf das ganze die Rede ſein ſoll, ſo gewiß muß auch die Rede ſein von Thätigkeiten einzelner, die eine Einwirkung auf das ganze ausüben.

Fragen wir nun im allgemeinen, Was iſt denn eigentlich der Gegenſtand des Kirchenregimentes? Im Ausdrukk ſelbſt liegt die Analogie zum bürgerlichen Verhältniß zwiſchen Obrigkeit und Unterthanen; die eine bildet das Regiment, die andere die Untergebenen. Wie iſt dies nun in der Kirche möglich? *wie kann es in dem geiſtigen Leben ein Befehlen und Gehorchen geben?* Der Gehorſam geht aus der inneren Ueberzeugung hervor. Dieſer Gegenſaz findet hier alſo nicht ſtatt. Anders iſt es in der katholiſchen Kirche, wo alle Laien dem Klerus gegenüber kein einzelnes perſönliches religiöſes Leben haben. Der Begriff des Kirchenregimentes iſt alſo in der katholiſchen Kirche ein anderer als in der unſrigen. Gehen wir von dem Gegenſaz aus, daß es bei uns nur eine vollkommen freie Unterordnung auf religiöſem Gebiete geben kann, wie kann von einem Kirchenregiment denn die Rede ſein? Erſtlich fragt es ſich: ob der chriſtlichen Frömmigkeit die Gemeinſchaft etwas weſentliches iſt oder nicht? Das Nichtanerkennen derſelben bewirkt eben jenes Iſoliren der perſönlichen Freiheit, jenes Losmachen vom gemeinſamen. Dagegen ſpricht die evangeliſche Kirche immer, ſie ſezt den Geiſt nur in das Gemeinſame, niemals in den einzelnen allein; dieſer müßte ein

Prophet ſein, und die Propheten erkennen wir jezt nicht mehr an außerhalb der Gemeinſchaft. Um deſſentwillen nimmt man ein ministerium verbi in der evangeliſchen Kirche an; dies geht nicht nur auf den Kirchendienſt, denn eine einzelne Gemeine hat noch nicht perſönlich den heiligen Geiſt, noch ſpricht ſich in ihr nicht das ganze chriſtliche Princip aus, ſondern der göttliche Geiſt iſt das Princip der Einheit der Kirche im höchſten Sinn. Daher das Fortpflanzen und Wiedererzeugen der chriſtlichen Frömmigkeit auf das Princip der Einheit zurückgeht. Der vermittelte Zuſammenhang des einzelnen mit der Einheit der Kirche iſt die eigentliche Idee des Kirchenregimentes. So iſt es ja auch eigentlich in bürgerlicher Hinſicht, und das Befehlen und Gehorchen iſt nur die Form, in der ſich dies ausſpricht.

Die Grundſäze des Kirchenregimentes beruhen alſo darauf daß die Gemeinen nicht vereinzelt ſind, ſondern einen zuſammenhängenden Verband und eine Kirchengemeinſchaft bilden, und ſo, wie es eine ſolche Gemeinſchaft giebt: ſo entſteht wieder der Gegenſaz zwiſchen leitenden und ſolchen, die dem Impuls folgen, und die Wirkſamkeit der erſten conſtruirt dann das Kirchenregiment. Wenn wir auf die *Geſchichte* zurückgehen, finden wir das Chriſtenthum unter der Form einer Gemeine entſtehen, und ſo ſehen wir bald eine Menge von chriſtlichen Gemeinen, aber auch gleich von der Centralgemeine ein Beſtreben dieſe mit ſich in Verbindung zu bringen. Man kann alſo unmöglich, wenn man ſchon von der erſten Geſchichte ausgeht, den Saz aufſtellen, daß das Chriſtenthum einen ſeparatiſtiſchen Charakter habe. Man kann dieſen Grundſaz nicht geltend machen ohne zu behaupten, daß das Chriſtenthum in ſeiner Entwikklung von Anfang an ſeinem Weſen entgegenſtand. Das Chriſtenthum iſt entſtanden in den einzelnen Menſchen durch die Kraft Chriſti; es iſt natürlich, daß wir in dem Worte Chriſti keine beſtimmte Anweiſung finden können für die Bildung eines ſolchen Complexes, aber in der Praxis der Apoſtel zeigt ſich dieſe Richtung gleich, obwol wir ſehr unterſcheiden müſſen in dieſer Beziehung, was in die Zeit gehört wo die bürgerliche Gewalt noch nicht auf die Seite des Chriſtenthums getreten, und was ſeitdem geſchehen iſt; von lezterem kann man nicht mehr behaupten, daß es aus der Natur des Chriſtenthums hervorging. Da aber in der Geſchichte nirgends ein abſoluter Sprung iſt: ſo wird man es natürlich finden daß dieſes ſchon vorbereitet war, und auch früher vor der Bekehrung des Conſtantin manches ſich auf dieſelbe Weiſe geſtellt hatte, weil viele von der bürgerlichen Regierung zum Chriſtenthum gehört hatten.

Die Theorie der Independenten läugnet alles Kirchenregiment: es gäbe gar keine andere Gemeinſchaft der Chriſten als eine einzelne Gemeine, und jede müſſe völlig unabhängig von der anderen ſein, außer in einzelnen Fällen als Ausnahme für einzelne Zeiten. Wollen wir als evangeliſche Geiſtliche von dieſer Theorie ausgehen: ſo müſſen wir entweder aufgeben ein wirkendes Glied im größern Complex zu ſein, oder wir müßten der Realität nachgeben, aber uns ſeinem Ziele anzunähern ſuchen, wären alſo in beſtändiger Oppoſition dagegen und ſuchten es aufzulöſen. Da aber dieſe Theorie wirklich beſteht in der evangeliſchen Kirche: ſo müſſen wir die Sache unterſuchen. Die erſten Spuren eines Kirchenregimentes haben wir ſchon in der Apoſtelgeſchichte. (Apoſtelgeſch. 8,5—17.) Als das Chriſtenthum ſich ausbreitete in Samaria durch Philippus, wurden Petrus und Johannes von der Gemeine zu Jeruſalem dahin geſandt um die Gemeine zu organiſiren. Hier bildete ſich ſchon ein Zuſammenhang und dieſe Gemeine wurde nicht ſich ſelbſt überlaſſen. Man könnte nun ſagen das Kirchenregiment ſei nur in den Apoſteln geweſen. Betrachten wir nun aber die Streitigkeiten in Antiochia (Apoſtelgeſch. 15) und wie da Paulus und Barnabas nach Jeruſalem geſchikkt wurden, gleichſam um zu appelliren: ſo iſt dies eine Entwikklung des Verlangens nach dem Kirchenregiment. In Jeruſalem aber wurde der Beſchluß von der Gemeine gefaßt, nicht von den Apoſteln allein, und bei erſterer wäre alſo das Kirchenregiment geweſen; ſie war alſo eine Gemeine für ſich und zugleich der Mittelpunkt von Gemeinen. Dies iſt alſo allerdings etwas anderes, aber über die Theorie der Independenten geht es nicht hinaus, denn es war nur ein einzelner Fall und eine freie Communication der einzelnen Gemeinen, die man aufheben konnte wenn man wollte. Anders geſtaltet ſich die Sache in einer anderen Beziehung. Betrachten wir die Pflanzung der Gemeine in Corinth und die Briefe an die Corinther: ſo ſind dieſe eigentlich gerichtet an alle Chriſten in Achaja. Daraus geht hervor daß die Gemeinen in und um Corinth herum einen Complexus bildeten, und dies iſt eine Erweiterung, die führt über die ſtrenge Lokalität hinaus.

Ueberall erſcheint die Analogie mit der jüdiſchen Synagogalverfaſſung, gegründet auf die alte Staatslehre die den Staat auf Familien gründete. Nur mehrere zuſammengehörende Familien konnten eine Synagoge bilden. Das Synedrium war in Jeruſalem zunächſt eine Einheit für die Synagogen, in denen dieſelben Maximen galten. Die Autorität des Synedriums außerhalb Jeruſalem war immer ſchwankend. An dieſe Einrichtung ſchloß ſich die chriſtliche an, und ſo finden wir auch hier unabhängige Lokaleinheiten; dann aber ſchloſſen ſich andere die nicht ſtark genug für ſich waren im untergeordnetem Verhältniß daran an.

Sehen wir auf die Entwikklung der chriſtlichen Gemeinſchaft analog der bürgerlichen: ſo faſſen wir beide zuſammen. Dieſe Analogie läßt ſich zwar beſtreiten, und je mehr die evangeliſche Kirche das weltliche und geiſtliche Schwerdt trennt, deſto mehr verwirft ſie dieſe Analogie; aber es iſt nicht von der Art der Führung die Rede, ſondern von der Ausdehnung. Aus dem Judenthum als der Theokratie kam von ſelbſt die Analogie her. Sehen wir wie aus jeder Metropolis ſich ein Einfluß auf die umliegenden Gemeinen verbreitete: ſo ging dies der Analogie der bürgerlichen Einrichtung nach in der Römerzeit. Wir ſehen alſo zweierlei, woraus ſich das Kirchenregiment entwikkelt hat; das eine iſt der

Metropolitanzuſammenhang und die Nothwendigkeit zwiſchen allen Chriſten die Möglichkeit der Gemeinſchaft feſtzuſtellen, die allgemeingültige Maaßregeln vorausſezt; alſo ein Zuſammenhang, der ſich von jedem relativen Centralpunkt in ſeine Peripherie entwikkelt. Das andere iſt ein Streben von allen Punkten aus einen Centralpunkt zu bilden. Daraus entſtand alles Kirchenregiment. Hier ſind wir auch auf keinem Scheidungspunkt gegen die Independenten. Sie ſagen: ſo lange ſich von einem Punkte aus das Chriſtenthum weiter verbreitet: ſo ſind alle dieſe neuen Chriſten Glieder der erſten Gemeine bis ſie eine eigene bilden können; alſo haben ſie nothwendig dieſelbe Organiſation, Geſeze und Rechte. Das andere aber kann immer nur aus einzelnen Bedürfniſſen entſtehen und gilt ſo lange man es gelten läßt; z. B. die Gemeine in Antiochien war nicht verpflichtet ſich dem Spruche aus Jeruſalem zu fügen, wenn ſie nicht gewollt hätte. Läßt eine ſolche Anſicht eine vollkommene Entwikklung des Chriſtenthums nicht zu? Dies läßt ſich nicht beweiſen und man könnte ſich unter dieſer Form ein eben ſo entwikkeltes Leben denken. Aber es fragt ſich: hat jede Gemeine für ſich den gehörigen Kraftbeſtand, um alles aus ſich zu entwikkeln was zur chriſtlichen Lebensentwikklung gehört? In den erſten Zeiten des Chriſtenthums wohl. Wo chriſtliche Gemeinen entſtanden, da entſtanden ſie durch Verkündigung der Apoſtel oder ihrer Gehülfen, da bildete ſich auch eine evangeliſche Ueberlieferung; die Notizen über Chriſti Leben und Lehre wurden verbreitet und andere Entwikklungsmittel gab es nicht. Es war alſo eine Gemeine der andern gleich. Nach der Entſtehung des N. T. hätte eine Gemeine ie eine ſolche ſichere Stüze nicht gehabt hätte ſich in einem ſchlimmen Zuſtand befunden; aber wie eine Synagoge nur beſtehen durfte wenn ſie einen codex halten konnte: ſo auch die hriſtliche Gemeine, und ſo waren auch alle hierin ſich gleich. ber von wann geht natürlicher Weiſe eine Differenz an, ſo aß die einzelnen Gemeinen dieſe Autokratie verloren? Von da an, wo das Verſtändniß des N. T. nicht mehr die Sache aller Chriſten ſein konnte, und eben ſo das geſchichtliche chriſtliche Leben; alſo von der Zeit an wo es eine Wiſſenſchaft geben mußte zur Aufſchließung des N. T. und des geſchichtlichen Lebens der Kirche. Nehmen wir auch die günſtigſte Entwiklung der menſchlichen Kräfte: ſo kommen wir wol auf das Verhältniß, daß auf jede Gemeine ein wiſſenſchaftlich gebildeter Geiſtlicher fiele; aber nicht jede Gemeine hat die Mittel die Wiſſenſchaft hervorzurufen und die einzelnen auszurüſten. Da müſſen alſo viele zuſammentreten. Seit alſo das Chriſtenthum Wiſſenſchaft forderte, muß auch ein Complex von Gemeinen entſtehen. Aber folgt daraus ein Kirchenregiment? Eine Verabredung unter mehreren Gemeinen zu wiſſenſchaftlichen Anſtalten wäre erforderlich und müßte fortbeſtehen, aber dieſe braucht ſich eigentlich weiter in nichts anderes einzumiſchen. Soll aber von dieſem Punkte aus die Gemeine mit Geiſtlichen verſehen werden, über die ſie keine Wirkſamkeit hat: ſo muß ſie doch eine Gewähr haben, und dieſe kann auch nur in dieſem Punkt liegen. Auch dies wäre noch kein Kirchenregiment in unſerem Sinne, ſondern ſolche Vereinigungen ließen ſich denken auf wechſelnde Weiſe nach Beiträgen die wieder aufhören können. Auch hier ſind wir noch fern vom Kirchenregiment.

Nun ſagt der Independent: weiter kommt ihr nicht; das Kirchenregiment iſt nur daraus entſtanden daß der weltliche Ehrgeiz in die Gemeinſchaft ſich eingeſchlichen, und begünſtigte Punkte haben ſich eine Autorität angemaßt über andere; die an der Spize waren ehrzeizig und ſo entſtand in der Peripherie eine Trägheit, nach der ſie ſich das Nez über den Kopf werfen ließen. Geſchichtlich hat die Sache viel für ſich, und die Art wie die Reformation in dieſer Beziehung hie und da betrieben wurde auf demokratiſche Art, zeugt dafür daß man dieſem ambitiöſen Weſen ein Ende machen wollte ohne aber den größeren Complex von Gemeinen aufzulöſen.

Wir wollen nun einmal davon ausgehen, daß jedes ganze das eine Lebenseinheit bildet durch freie Handlungen der Menſchen, nur dadurch auch erhalten werden könne. Fragen wir demnach, Was würde entſtehen wenn das Kirchenregiment bei uns aufgehoben würde und die Verbindung verſchiedener Gemeinen nur frei und eine Ausnahme wäre, ausgenommen die gemeinſame Bildung der Geiſtlichen? Dieſe müßte nun entſtehen durch gemeinſame Geldbeiträge, und es wäre völlig daſſelbe, wenn der kirchliche Gemeingeiſt ſtark genug wäre ſolche Anſtalten hervorzubringen. Allein dieſe Ueberzeugung iſt in einigen ſehr ſchwach, daß ſie keine Art von Aufopferung ſich gefallen ließen zur Erhaltung dieſer Anſtalten. Wo es nun keine große Kirchengemeinſchaft giebt, ſondern nur kleinere, wie die kleineren Sekten in England und Amerika, und dieſe Gemeinſchaften durch eigenthümliche Lehren ſich auszeichnen und ſie verhindern ihre Geiſtlichen in fremder Lehranſtalt zu bilden: ſo iſt die Wiſſenſchaftlichkeit der Geiſtlichen im Abnehmen. Ohne Kirchenregiment kommen die Maaßregeln zur Erhaltung der Wiſſenſchaftlichkeit nicht zu Stande. Alſo ein Zuſammenwirken der Gemeine zu wiſſenſchaftlicher Bildung der Geiſtlichen würde aufhören ohne Kirchenregiment. Bringen wir das Princip in Anwendung, daß das weſentlichſte in der evangeliſchen Kirche durch den Mangel am Kirchenregiment zu Grunde gehe, können wir ſagen, daß das Kirchenregiment daraus entſtanden iſt? Ferner, denken wir uns die Gemeine iſolirt, daß der Gemeingeiſt keinen anderen Gegenſtand hätte als die einzelne Gemeine, wo wäre das Princip in einer Gemeine ſtark genug um den Einfluß der chriſtlichen Religion auf das einzelne und allgemeine Leben ungeſchwächt zu erhalten? Die Gemeinen hätten daher nicht ihr richtiges Maaß, ſondern auch die ſittliche Haltung liegt im größern Complex.

Gehen wir nun zurück auf den Anfang der Reformation: ſo hörte da das Kirchenregiment auf, weil die Biſchöfe nicht theilnahmen an der Reformation. Hier wäre die Möglichkeit geweſen die neue Kirche independentiſch zu organiſiren. Was bewog aber Luthern dagegen, das Kirchenregiment in weltliche Hände zu legen, was doch auch gefährlich war? Hätte er überzeugt ſein können die Gemeinen bezögen ihre Lehrer vom Centrum aus, von Wittenberg, und wählten lauter Geiſtliche die nicht todte Worte, ſondern Glaube und Liebe predigten: ſo hätte er dieſer weltlichen Organiſation die Freiheit vorgezogen, aber er hatte eben an jenes keinen Glauben. Darum war der erſte Act des Kirchenregimentes eine Kirchenviſitation in Beziehung auf den Zuſtand der Lehre und der Wiſſenſchaftlichkeit der Geiſtlichen und ihres Einfluſſes auf die Sittlichkeit der Gemeine. Die evangeliſche Kirche könnte alſo beſtehen ohne Kirchenregiment, aber bei einer weit mehr vorgeſchrittenen Bildung der Maſſe und bei größerem Gemeingeiſt, die ſolche Bildungsanſtalten ſtifteten und unterhielten. So lange aber dies nicht der Fall iſt: ſo iſt wenigſtens das Kirchenregiment ein nothwendiges Uebel, auch von independentiſchem Standpunkt aus. Das Kirchenregiment beſteht, und wir müſſen es für den jezigen Kirchenzuſtand nothwendig finden. Welches ſind ſeine Thätigkeiten? Gehen wir vom Begriff leitender Thätigkeiten aus über einen Complex von Gliedern: ſo ſehen wir gleich zwei verſchiedene Arten ſolcher Thätigkeiten beim gegenwärtigen Zuſtand.*) Wir haben zuerſt ein Kirchenregiment das organiſirt iſt, d. h. einen Complex von leitenden Functionen, der ſich in den Händen von beſtimmten, berufenen Gliedern der Kirche befindet. Nun ſind wir aber auch alle ins literariſche Leben verflochten. Der Geiſtliche im Cultus übt einen Einfluß aus auf das religiöſe Bewußtſein der Glieder; der religiöſe Schriftſteller wirkt auf die religiöſe Gedankenbildung von unbeſtimmtem Umfang, aber er pflanzt einen beſtimmten Typus religiöſer Ueberzeugung den einzelnen ein, und der Geſammtzuſtand der Gemeine wird auch durch dieſe unbegrenzte Weiſe der Gedankenmittheilung bedingt. Hier müſſen wir auch ſubſumiren die Wirkſamkeit der eigentlich wiſſenſchaftlichen Theologen in doppelter Beziehung als Schriftſteller und als akademiſcher Lehrer. Als leztere ſind ſie autoriſirt, aber die Wirkſamkeit iſt auch eine freie und das Ganze der Kirche zum Gegenſtand habend. In der katholiſchen Kirche exiſtirt dieſe Duplicität nicht; es giebt genug religiöſe Schriftſteller und Theologen, aber ſie ſtehen ganz unter dem Kirchenregiment; es darf kein religiöſes Buch bekannt gemacht werden auch im wiſſenſchaftlichen ohne biſchöfliche Cenſur. Dieſe freie Thätigkeit iſt alſo ganz aufgehoben und unter der Potenz des Kirchenregimentes. Käme etwas ähnliches in der evangeliſchen Kirche zu Stande: ſo würde ſie ihren Charakter ganz verlieren. Bedenken wir, wie durch dieſe Freiheit der Preſſe die Reformation begünſtigt iſt: ſo kann ſie auch nicht anders fortbeſtehen als durch dieſe Freiheit. Bekäme dies Kirchenregiment eine Cenſur: ſo wäre der Charakter der evangeliſchen Kirche verwiſcht. Dies hat aber keine Gefahr, weil kein allgemeines Kirchenregiment in der evangeliſchen Kirche iſt. Eine einzelne Landeskirche könnte dies thun, und es wäre ſchon ein Uebel, und noch größer würde das Uebel, wenn auch die fremden theologiſchen Werke durch das Kirchenregiment könnten verboten werden in einem ganzen Lande. Allein allgemein könnte dies nie werden. Dieſes beides alſo müſſen wir genau auseinander halten.

---

*) Vergl. Darſtellung des theol. Studiums §. 312.

Wir werden zuerſt reden von der organiſchen Form des Kirchenregimentes, wo im Ganzen daſſelbe ſtattfindet wovon wir im erſten Theil geredet haben, aber mit dem Unterſchied, daß es in dieſer Beziehung keinen Kirchendienſt giebt, und wir es hier zu thun haben mit der ordnenden und leitenden Thätigkeit. Hier theilt ſich die ganze Aufgabe natürlich in zwei Hauptfragen: die erſte iſt die nach der Form, die die organiſche Leitung eines ſolchen größeren Verbandes annehmen kann, die zweite nach dem Gegenſtand, der für das Kirchenregiment gehört in ſeinem Verhalten zu der leitenden und ordnenden Thätigkeit in den einzelnen Gemeinen, und von den Maximen, unter denen die leitende Thätigkeit auszuüben iſt.

Erſter Abſchnitt.

Die organiſirte Thätigkeit des Kirchenregimentes.

1) Verfaſſung des Kirchenregimentes. *)

Die Kirche haben wir geſezt als ein organiſches Ganzes. Dieſes Organ enthält alles was Verfaſſung, Ordnung in der Kirche iſt in ſich. *Woher entſpringt nun dieſe Ordnung und Verfaſſung?* Sie können nichts anderes ſein, als Aeußerungen desjenigen Geiſtes, der das Lebensprincip des ganzen iſt; aus dieſem gehen ſie hervor durch einzelne, in welchen dieſer Geiſt am kräftigſten iſt. Gehen wir auf den Anfang der chriſtlichen Kirche zurükk, ſo finden wir daſſelbe. Der Geiſt des Chriſtenthums war in einer Mehrheit von einzelnen. Dadurch daß mehrere denſelben Geiſt in ſich trugen bildete ſich ein organiſches Ganzes, und dies rief die Verfaſſung hervor. Dieſe Bildung geſchah aber durch die, in denen der Geiſt am regſamſten war. So auch in der evangeliſchen Kirche. Da ſezte ſich ein neues organiſches Ganzes aus den Beſtandtheilen des alten zuſammen, die den Geiſt der Reformation in ſich trugen, ausgehend von denen, in denen der Geiſt der Reformation am lebendigſten war. Hier kommen wir zurükk auf etwas rein Inneres, welches allem Organiſchen in der Kirche und aller Form der Wirkſamkeit zum Grunde liegt. Dieſes innere Lebensprincip erſcheint nun auch als ein *veränderliches*, und alle Wechſel im Zuſtand der Kirche ſind zuſammengeſezt einerſeits aus Reſultaten äußerer Impulſe, andererſeits aus den Erſcheinungen dieſer Veränderlichkeit in allem natürlichen geſchichtlichen, daß die ſich ſelbſt gleiche Kraft nicht in der Zeit als ſich ſelbſt gleich erſcheint, ſondern bald ſtärker, bald ſchwächer. Wo eine ſolche Zurükkziehung des Geiſtes des inneren Lebens erſcheint, iſt die Aufgabe geſezt zu einer Reaction, um entgegengeſezte Erſcheinungen hervorzubringen; von der anderen Seite iſt es die natürliche Lebensbewegung des ganzen, erſcheint aber als Einwirkung einzelner auf alle und aller auf einzelne.

---

*) Vergl. §. 309.

Es wäre nun, wenn wir rein die Theorie aus ſich ſelbſt entwerfen wollten, ſo zu Werke zu gehen, daß wir unterſuchen müßten wie vielerlei Formen des Kirchenregimentes es geben kann, und unſere nächſte Frage würde die ſein, ob alle dieſe Formen ſich indifferent verhielten zu dem Princip der evangeliſchen Kirche, d. h. ob ſie alle gleich möglich wären? Es iſt aber ſehr die Frage, ob wir im Stande ſind, die Sache auf dieſe Weiſe zu behandeln, denn es macht hier einen großen Unterſchied, daß wir von einer Gemeinſchaft reden, von der wir vorausſezen, es fehle ihr an aller äußern Sanction. Dieſer Unterſchied iſt ſo groß, daß wir es ganz dahin geſtellt ſein laſſen müſſen, ob die Formen möglich ſind die im bürgerlichen Regiment möglich geworden ſind; und da ſich in dieſen alles darauf bezieht, wie die Sanction zu Stande kommt und wie ſich das Handeln in Beziehung darauf verzweigt: ſo iſt natürlich daß wir die Analogie mit dem bürgerlichen Regiment ganz weglaſſen müſſen. Auf der anderen Seite fragt ſich, Was haben wir für einen Ausgangspunkt? Wir haben keinen andern als den einer chriſtlichen Gemeine und müſſen die Frage ſo ſtellen, Wie kommt die dazu in ſolche Verbindung zu treten? Und daraus müßte ſich ergeben, ob es mehrere Formen geben kann und wie dieſe könnten verſchieden ſein? Da ſcheint es aber, als kämen wir davon ab was wir feſtgeſtellt haben, daß wir dieſe Frage nur aus dem Standpunkt des evangeliſchen Chriſtenthums zu beantworten hätten. Es fragt ſich alſo, Wie kommen wir am kürzeſten dazu beides zu vereinigen? Wenn wir gleich bei der evangeliſchen Kirche anfangen wollten, würden wir die Frage ſo ſtellen müſſen: War der größere kirchliche Verband als die evangeliſche Kirche entſtand, res integra, oder beſtand ſchon etwas, wodurch was weiter geſchah modificirt wurde? Da kommen wir auf ein geſchichtliches. Allein das würde doch wieder für unſeren theoretiſchen Zwekk nicht genügen, denn eben, wenn wir zugeben müſſen daß etwas ſchon da war, was modificirt wurde: ſo zeigt die Art wie es modificirt wurde noch nicht was recht wäre oder nicht, ſondern wir ſind dann mit der Modification noch nicht fertig. Ich glaube es wird aber wol am beſten ſein, wenn wir zuerſt ſuchen das Verfahren von beiden Punkten aus uns vorzuſtellen. Wir wollen alſo nun rein die Sache im allgemeinen verſuchen und fragen: wenn mehrere chriſtliche Gemeinen beſtehen, wie kommen ſie zu einer Verbindung mit einander? Offenbar müſſen wir dabei einen innern Impuls vorausſezen; geht der aus der Natur der Sache hervor: ſo muß er ſich auch in dieſen Gemeinen gleichmäßig entwikkeln unter der Vorausſezung, daß ſie Notiz von einander bekommen und in gleicher Möglichkeit ſind anzuknüpfen. Wenn wir das vorausſezen: ſo liegt es in der Natur der Sache daß ſie in dieſem Verbande zugleich das rechte finden, weil daſſelbe bei ihnen ſtattfindet. Wenn wir dieſes aber geſchichtlich nehmen und auf den erſten Anfang der chriſtlichen Kirche zurükkgehen: ſo ſcheint die Sache ſich gleich ganz anders zu ſtellen. Nämlich die erſte chriſtliche Gemeine beſtand aus den Apoſteln und, wollen wir den Kreis gleich erweitert denken, aus den unmittelbaren Freunden und Begleitern Chriſti und den Neubekehrten. So entſtehen auch chriſtliche Gemeinen offenbar durch die Thätigkeit von ſolchen die zur erſten Claſſe gehören; die neue Gemeine beſteht aber dann auf ähnliche Weiſe, nur daß einige zu dieſer erſten Claſſe gehören und alle andern Neubekehrte ſind. Iſt dieſer Impuls mehrere chriſtliche Gemeinen zur Verbindung zu bringen im Weſen des Chriſtenthums begründet: ſo muß er ſich in denen überwiegend manifeſtirt haben die productiv ſein konnten; er wird alſo auch ſtärker geweſen ſein in der urſprünglichen Gemeine, und die leitende urſprüngliche Gemeine wird erſcheinen als die von der die Verbindung ausgegangen iſt. Aber keineswegs hatte die urſprüngliche Gemeine als ſolche ein Uebergewicht, ſo daß die Muttergemeine die Metropolis wäre, von der die andern regiert würden, ſondern es muß ſich das Bewußtſein entwikkelt haben, daß es eine ganz andere Thätigkeit wäre in Beziehung auf das Kirchenregiment als die leitende Gemeinſchaft. Wir würden alſo das verläſſige Princip gelten laſſen, daß die Verbindung zwiſchen mehreren chriſtlichen Gemeinen urſprünglich auf dem Princip der Gleichheit beruhe.

Der allgemeine Zuſtand der evangeliſchen Kirche von Anfang bis ſezt iſt der, daß es keine kirchliche Organiſation giebt die ſich über das Ganze eines Staats hinauserſtrekkte. Nachdem das Kirchenregiment der Biſchöfe aufgehört hatte weil keiner übertrat: ſo wurde die Organiſation dem Landesherrn übertragen, in ſo fern er übergetreten war. Der Auftrag ging von einigen aus auf ganz formloſe Weiſe, aber es war Impuls der öffentlichen Stimme, und dieſes freie Kirchenregiment iſt alſo das erſte, die Wurzel der Organiſation. Aber wo der Landesherr nicht übertrat, wie in Frankreich, da entſtand gleich ein Kirchenregiment unter der Form des Zuſammentretens von Gemeinen um die höheren Angelegenheiten zu ordnen, und hier iſt der erſte Keim der Presbyterial- und Synodalordnung. Doch die die ein ſolches Zuſammentreten hervorriefen, thaten es auch nur als einzelne, und wieder als Repräſentanten der öffentlichen Stimmung. Außer dieſem Entſtehungsgrunde können wir noch einen andern anführen. Lag es in der Natur der Sache daß ein ſolches Kirchenregiment in den Grenzen des Staates ſtehen blieb? Nein, denn leicht hätten zwei benachbarte Länder ſich zu einem gemeinſchaftlichen Kirchenregiment vereinigen können, weil die Regierung ſich nicht darum kümmerte. Dies wäre ſehr möglich geweſen unter der Vorausſezung der Gleichheit der Sprache. Aber würde dies lange zugegeben worden ſein vom Staate? Der Staat kann die religiöſen Einrichtungen ignoriren, aber er muß es nicht und ſoll es nicht, ſondern ihm kommt eine Aufſicht zu. Katholiſche Regierungen hätten es natürlich nicht erlaubt daß ein Kirchenregiment aus einem evangeliſchen Lande hinübergriffe in ihr Land. Dies wäre alſo verhindert werden in beiden Fällen. So iſt dieſer Zuſtand entſtanden.

Kann man nun ſagen: Die evangeliſche Kirche ſei Eine? Man kann ja und nein antworten. Erſteres, wenn man darauf zurückgeht, die evangeliſche Kirche habe ein Glaubensbekenntniß; lezteres aber ſie als Geſellſchaft angeſehen. Dies wäre alſo eine ſchillernde Einheit und Getrenntheit. Iſt das Kirchenregiment auf ein Land beſchränkt: ſo kann es auch Glaubensſachen ändern und ſo hört die Glaubenseinheit auch auf. Es giebt aber eine geiſtige Einheit mit lebendiger Wirkſamkeit, die ſtärker iſt als alle Formen. Ein römiſch katholiſcher Chriſt würde zwar über dieſe Einheit lachen, indem er dies eben ein ewiges Durcheinander nennt; darum läugnen die Katholiken daß wir eine Kirche ſeien, ſondern nur ein Aggregat von einzelnen. Aber eben ſo können wir ſagen: dieſes geiſtige Leben ſei eine Einheit, der Katholicismus ſei aber nur ein mechaniſches Fortwirken eines ehemals geweſenen, Beſchlüſſe der Kirche voriger Lebensalter, aber jezt würden keine mehr genommen, und die Lebenseinheit iſt alſo nur noch eine kryſtalliſirte. Allerdings liegt in unſeren früheren Behauptungen ein ſtreitiger Punkt, ob in dieſer Mannigfaltigkeit irgend ein Punkt der Einheit liege. Im geſchichtlichen Zuſammenhang iſt eine beſtändige Continuität vom Anfang des evangeliſchen Lebens, alſo ein gemeinſames Wollen der Mannigfaltigkeit und doch auch eine Einheit der Geſinnung, die auch bei den entfernteſten ſich findet, nämlich des Wiederanknüpfens an die urſprünglich chriſtliche Kirche, nur mit verſchiedenen Anſichten und Auslegungen. Jenes iſt der allgemeine Impuls, dieſes ſind nur die Einzelheiten. Alſo kann die Einheit der evangeliſchen Kirche nicht geläugnet werden.

Vergleichen wir die verſchiedenen Formen des Kirchenregimentes in der evangeliſchen Kirche. Gehen wir davon aus daß bei der Entſtehung der evangeliſchen Kirche überall, wo die Regierung Theil nahm, auch die kirchliche Gewalt in ihre Hand gelegt wurde: ſo iſt dies der eine Ausgangspunkt. Wo die Regierung nicht theilnahm und doch die Reformation zunahm, da entſtand eine größere Selbſtändigkeit der Gemeine, und nur von dieſer aus hat ſich das Kirchenregiment gebildet durch das Bedürfniß gemeinſamer Maaßregeln. Dies iſt der weſentliche Unterſchied des Kirchenregimentes in der evangeliſchen Kirche, nämlich ein ſolches das von oben herab, und ein ſolches das von unten herauf ſich bildet. Im lezteren Fall iſt das Kirchenregiment Product des Kirchendienſtes im weiteren Sinn, die ordnende presbyteriale Thätigkeit mitgerechnet; hier ſind die Individuen des Kirchenregimentes nur die Auswahl aus den Kirchendienern. Hier iſt die Annahme der Gleichheit. Wo das Kirchenregiment in den Händen der Regierung iſt, da war die urſprüngliche Forderung bei der Uebergabe doch immer die, daß keine weltliche Macht eingemengt werde. So konnte die höchſte Gewalt nicht ſelbſtthätig ſein im Kirchenregiment, und es mußten ſich Abſtufungen bilden von oben herab. Wenn die höchſte Gewalt auch die Perſonen zu beſtimmen hatte: ſo war es natürlich, daß doch immer eine Analogie mit der Organiſation des Staatsdienſtes zum Vorſchein kam. Hier liegt die Vorſtellung einer Abſtufung, einer Ungleichheit zum Grunde, wie im Staatsdienſte zwiſchen denjenigen die im Großen thätig ſind, und denjenigen die es im Kleinen ſind. Dieſe Analogie wäre auch noch anders wirkſam, daß man darauf ſähe, daß die Glieder des Kirchenregimentes alle die Eigenſchaften haben, die man von Staatsdienern in den Formen verlangt. Giebt es eine gewiſſe Schicht in den Staatsbürgern aus denen die höheren Staatsdiener genommen werden: ſo werden auch die höheren Glieder des Kirchenregimentes daraus genommen, und die Abſtufungen wären dieſelben. Und ſo wäre hier natürlich eine Analogie der Form mit dem Verfahren im Staatsdienſt, geſezt auch der evangeliſche Grundſaz wäre feſtgehalten worden. Im andern Fall iſt dieſe Analogie nicht. Wir können uns ein Staatsleben nach großen Abſtufungen denken

ohne daß im Kirchenregiment ſich dieſe geltend machen könne;
z. B. in Frankreich in den erſten Zeiten der evangeliſchen
Kirche während die Ariſtokratie im Staate noch blühete, war
doch die Kirche ganz republikaniſch geordnet. Das ſind Diffe-
renzen die von der Geneſis der Kirche ausgingen an verſchie-
denen Orten verſchieden. Freilich gab es hier viele Compli-
cationen, z. B. wenn die evangeliſche Kirche ſich bildete unter
einem katholiſchen Landesherrn, dann beſtand natürlich das
Kirchenregiment für ſich; kam nun aber ein evangeliſcher Lan-
desherr: ſo war kein Grund ihm das Kirchenregiment zu über-
geben, ſondern er hat nur das allgemeine Aufſichtsrecht, und
ohne Uſurpation kann er ſich das poſitive Kirchenregiment nicht
aneignen, doch iſt es thatſächlich, daß in mehreren ſolchen Fäl-
len eine Analogie entſtand mit denjenigen Ländern, wo das
Kirchenregiment urſprünglich ſchon von der Regierung ausging.
Es giebt aber auch entgegengeſezte Fälle. Iſt das Kirchenre-
giment von Anfang an in den Händen des Landesherrn gewe-
ſen, nun aber ändert ſich der politiſche Zuſtand indem die Ab-
ſtufungen verſchwinden: dann iſt natürlich auch im Kirchen-
regiment eine noch ſchnellere Richtung und Wirkung auf Gleich-
heit. Hier iſt alſo eine Annäherung an die andere Form.
Dieſes Princip der Gleichheit muß man ſich als ein beſtändi-
ges, ſich immer erneuendes denken, ſo daß alles entgegenwir-
kende gleich aufgehoben wird. Das Kirchenregiment muß ſich
immer mehr dem Zuſtand nähern in dem es iſt wenn es ſich
frei aus der Gemeine entwikkelt. Hieraus folgt nicht, daß das
Kirchenregiment dem Landesherrn zu entreißen ſei, aber daß es
ſich in ſeinen Händen ſo geſtalten müſſe: er hat natürlich
die poſitive Sanction aller kirchlichen Ordnungen,
doch ohne daß ſie von ihm ausgingen. So könnte man
alſo das Kirchenregiment behandeln ohne alle dieſe Abſtufun-
gen; doch müſſen wir in den einzelnen Fällen ſagen, was un-
ter der einen und der andern Form das richtige und das vor-
züglichere ſei. Die Form des Kirchenregimentes aus der Selb-
ſtändigkeit der Gemeine iſt die repräſentative, daß die zu

einem Complex verbundenen Gemeinen für die Berathung gemeinſamer Angelegenheiten beſondere Deputationen anordnen. Je mehr dieſe Beſchlüſſe den Charakter von bloßen Gutachten haben, deſto näher iſt der Zuſtand dem independentiſchen. Je mehr die Beſchlüſſe bindende Kraft haben, deſto mehr hat das Kirchenregiment eine hervorragende Kraft. Doch bindet kein Beſchluß für immer, ſondern nur bis zum nächſten Zuſammentritt der Deputation. Geben keine Einwendungen von den Gemeinen ein ſo bleibt es natürlich beim vorigen Beſchluſſe. Dieſes Zuſammentreten von Deputirten nennen wir Synode, alſo die Verfaſſung Synodalverfaſſung. Die andere Form des Kirchenregimentes von oben herab ähnlich dem Staatsdienſt, bringt ſchon mit ſich daß die Organiſation eine provinzielle iſt, aber alle dieſe müſſen wieder zuſammen unter dem Landesherrn ſtehen. Das weſentliche iſt dabei, daß ſie ein beſtändiges Daſein haben, jenen gegenüber, die nur zeitweiſe zuſammentreten. Dieſes beſtändige nennen wir Conſiſtorium und die Verfaſſung Conſiſtorialverfaſſung. Ein drittes iſt die Episcopalverfaſſung, aber die iſt ihrer Natur nach mit der Conſiſtorialverfaſſung daſſelbe. Das Conſiſtorialſyſtem ohne Episcopat iſt nur eine abgeſtumpfte Pyramide, die Spize latitirt in dem Landesherrn.

Was nun das Conſiſtorialſyſtem betrifft, wo das Kirchenregiment von der höchſten bürgerlichen Gewalt verwaltet wird: ſo iſt es ganz gleich ob die höchſte bürgerliche Gewalt monarchiſch oder republikaniſch iſt; aber das möchte einen Unterſchied machen, ob ſie ganz neutral iſt oder weſentlich der evangeliſchen Kirche oder einer fremden Kirche angehört. In einigen Ländern gehört dies zur Verfaſſung, daß die höchſte Obrigkeit der evangeliſchen Kirche angehört oder weſentlich einer anderen Kirchengeſellſchaft. Beides aber kann man nicht für einen und denſelben Zuſtand halten. Sind die Formen auch ganz gleich, daß die Entſcheidung der kirchlichen Angelegenheiten in höchſter Inſtanz von der höchſten Obrigkeit abhängt: ſo giebt es doch einen Einfluß auf die Perſönlichkeit derſelben wenn ſie evangeliſch iſt. Wenn ſie alſo da nicht in den Schranken des wahren Intereſſes der Kirche iſt: ſo iſt das die Schuld der evangeliſchen Kirche ſelbſt. Iſt nun aber die höchſte Obrigkeit katholiſch: ſo giebt es ein Intereſſe der opponirten Kirche, und die kann Hinderniſſe und Störungen der wahren Vortheile der evangeliſchen Kirche mit ſich führen. Nun giebt es auch einen dritten Zuſtand wo die höchſte Obrigkeit gegen die kirchlichen Intereſſen neutral iſt; ich meine damit nicht, daß ſie ihrer Perſönlichkeit nach indifferent iſt, dann müßte ſie außerhalb aller chriſtlichen Kirchengemeinſchaft leben, ein Fall der in der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht vorauszuſezen iſt, ſondern es heißt nur daß die Perſönlichkeit auf die Verwaltung des Staates und der kirchlichen Angelegenheiten keinen Einfluß hat. Dann kann die höchſte Obrigkeit ganz gleich nach allen Seiten hin entſcheiden. Wenn nämlich die das Kirchenregiment führenden im Intereſſe der Kirche handeln, dann kann die Sanction aller auch innerlicher kirchlichen Angelegenheiten von ihr ausgehen. Dieſe Neutralität iſt vorzuziehen, wenn die höchſte Obrigkeit nicht conſtitutionell der evangeliſchen Kirche zugethan iſt, damit die evangeliſche Kirche vor jedem möglichen Drucke frei ſei. Es geht daraus hervor daß die ſchwierigſte Verwaltung des Kirchenregimentes die iſt, wo die höchſte Sanction aller kirchlichen Angelegenheiten von einem katholiſchen Oberhaupte des Staates verwaltet wird; es wird dadurch die wohlthätigſte Verrichtung des Kirchenregimentes auf Null gebracht werden, und es wird das Schwanken entſtehen, ob ſie etwas heilſames vorſchlagen ſoll was durch eine abſchlägige Antwort von opponirtem Kirchenintereſſe die evangeliſche Kirche in einen nachtheiligen Zuſtand ſezen kann, oder eine abſolute Paſſivität vorziehen. Wir haben zwei Beiſpiele, die evangeliſche Kirche im öſterreichiſchen Staate und im Königreiche Sachſen. Da tritt alſo die ſchwierige Lage ein, wo man entweder recht viel im Stillen wirken muß und weniges zur öffentlichen Kenntniß bringen, oder auf die Gefahr einer noch ſchlimmeren Lage die Oeffentlichkeit wagen. Da kann denn

Intrigue in der Verwaltung des öffentlichen Kirchenregimentes die kirchlichen Angelegenheiten nach den verborgenen perſönlichen Intereſſen betreiben. Das iſt nicht die Klugheit der Kinder des Lichtes, aber es iſt ſchwer ohne das durchzukommen.

Das Presbyterialſyſtem auf den früheſten Zuſtand der Kirche zurükkgehend, iſt eine Verwaltung des Kirchenregimentes nach der Form des Kirchendienſtes, alſo nach den einzelnen Gemeinen; die größeren Diſtricte aus einer Anzahl von Gemeinen beſtehend, werden behandelt wie eine Gemeine aus einer Anzahl von Familien beſtehend. Jede Gemeine wählt ihren Deputirten zu der Verhandlung. Wenn nur diejenigen die das Lehramt ausüben deputirt werden: ſo iſt mit dem Geſchäft des Lehramtes das ganze Kirchenregiment verbunden; dies iſt das eine Extrem. Läßt ſich auch ein opponentes denken? Jede Gemeine hat ein Presbyterium wozu Geiſtliche und Gemeine-Aelteſte gehören; nun kann für die Verwaltung des kirchlichen Verbandes die Theilnahme derer die das Lehrgeſchäft ausüben ganz fehlen. Noch ein drittes ließe ſich denken: entweder ganz frei oder in der Verfaſſung auf irgend eine Weiſe beſtimmt. Jede einſeitige Beſchikkung zu größeren Angelegenheiten beruht alſo auf dem Gegenſaz zwiſchen dem Lehramt und der Gemeinewahl. Die Miſchung ginge eigentlich von der Indifferenz aus, indem ſie feſtſtellt daß nichts daran gelegen ſei, wer das Amt übt. Wenn man davon ausginge daß in der evangeliſchen Kirche nur die Geiſtlichen auch im Beſiz einer hinreichenden Bildung wären, der geſchichtlichen und wiſſenſchaftlichen: ſo können auch ſie nur im Stande ſein die allgemeinen Angelegenheiten zu beſorgen; iſt aber die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung auch unter anderen verbreitet: ſo fällt dazu der Grund weg. So viel iſt gewiß daß zum Kirchenregiment noch andere Fähigkeiten gehören als zum Lehrgeſchäft. Die opponente Form, daß nur andere als Geiſtliche am Kirchenregiment theilnehmen können, würde vorausſezen daß nur andere als Lehrgegenſtände im Kirchenregiment zu behandeln wären, und dieſe Vorausſezung iſt unrichtig; daß aber nicht bloß allgemein wiſſenſchaftliche, ſondern auch techniſche Bildung zum Lehrgeſchäft in der ganzen Gemeine verbreitet ſei, möchte wol niemand behaupten können. Nun könnte man ſagen, da wegen der techniſchen Vorbildung des Geiſtlichen dieſer eine einſeitige Richtung bekommt und für das politiſche nicht ausgebildet ſei, die Kirche aber auch bürgerliche Rechte hat: ſo werden andere Mitglieder der Kirche auch zur Verwaltung des Kirchenregimentes hinzugezogen werden müſſen. Die Zuſammenſezung beider wird erſt das richtige geben. Iſt nun dieſe Zuſammenſezung dem Zufalle zu überlaſſen oder wird auf ein beſtimmtes Intereſſe Rükſicht genommen werden müſſen? Wo ein beſtimmtes entgegengeſeztes Intereſſe iſt wird auf dieſes Bedacht zu nehmen ſein; da aber diejenigen welche das Lehramt verwalten wegen der techniſchen Vorbildung einen beſonderen Stand ausmachen: ſo würde es eine Verworrenheit ſein das Verhältniß dieſer zum Kirchenregiment dem Zufalle zu überlaſſen; es müßten alſo auch die andern Mitglieder claſſificirt werden, um das auch nicht dem Zufall zu überlaſſen. Es wird gewiß ein anderes Reſultat geben wenn nur die Zahl der Geiſtlichen beſtimmt wäre, die andern aber wären bald nur Rechtsgelehrte, bald Kaufleute u. ſ. w. Ich glaube aber nicht daß dies zu beſorgen ſein würde, und wenn das einmal in einzelnen Gemeinen geſchähe, ſo würde in anderen die Oppoſition ſich zeigen. Ließe man alſo das gehörige Vertrauen walten ſo würde das nicht geſchehen. Je mehr die Stände im bürgerlichen Leben eine feſte Stellung haben, deſto mehr werden Beſtimmungen ſein; je mehr ſich aber im höheren Leben der Unterſchied der Stände abgeſtumpft hat, deſto mehr kann man das allgemeine Vertrauen walten laſſen.

Bei der presbyterianiſchen Verfaſſung läßt ſich noch eine Frage aufwerfen die wir vorläufig beantworten wollen, *Iſt das Kirchenregiment in der Presbyterialverfaſſung etwas permanentes?* Beim Conſiſtorialſyſtem haben wir dieſe Frage nicht aufgeworfen, weil es ſich von ſelbſt verſteht, die höchſte politiſche Gewalt iſt etwas permanentes. Das, wovon die Presbyterialverfaſſung ausgeht, das Presbyterium der einzelnen Gemeinen leidet ſchon eine zwiefache Auffaſſung: das Zuſammentreten erfolgt nur zu gewiſſen Zeitpunkten, oder wenn es außerdem Gegenſtände zu berathen giebt. Kommt es nun zu allgemeinen Berathungen über den kirchlichen Verband der Gemeinen: ſo müſſen die Deputirten ihre Localität verlaſſen; ſollen die nun permanent zuſammenbleiben oder hernach wieder in ihre Localität zurükkgehen? Das giebt eine ganz verſchiedene Verfaſſung. Befinden ſie ſich an einem dritten Ort: ſo können ſie die Gemeine nicht repräſentiren weil ihr Zuſammenhang mit dieſer aufgehoben iſt; das höchſte Kirchenregiment ſcheint dann mehr ein ſelbſtändiges. Iſt dagegen das Zuſammentreten etwas vorübergehendes: ſo bleibt das unmittelbare Verhältniß zwiſchen den einzelnen Gemeinen und Abgeordneten, und die Gemeinen ſind es eigentlich die ſich verſammeln. *Pkrmanirende Verſammlungen geben alſo dem Kirchenregiment ein ariſtokratiſches Anſehen, vorübergehende ein demokratiſches.* Denkt man ſich eine ſolche beſtändige Verwaltung unter einem Oberhaupt das ein Geiſtlicher wäre: ſo gäbe das den Uebergang zum Episcopalſyſtem, und unter einem weltlichen Oberhaupte gäbe es den Uebergang zum Conſiſtorialſyſtem. Die *reinſte* Form des Presbyterialſyſtems iſt alſo die vorübergehende. Wenn nun aber die Beſtätigung der Geiſtlichen u. ſ. w. davon ausgeht: ſo würde das eine große Schwierigkeit geben, wenn alle drei Jahre nur eine Verſammlung wäre. Daher müßte es alſo ein Mittelglied geben, kleinere Verſammlungen, die öfter eintreten und untergeordnete Angelegenheiten beſorgen. Natürlicher iſt aber doch immer daß während dieſer Zeit ein verwaltender Ausſchuß beſteht, wogegen alles Geſezgebende den periodiſchen Verſammlungen anheim fällt.

Das *Episcopalſyſtem* iſt das Zurükkgehen auf eine Zeit wo der Unterſchied zwiſchen Biſchöfen und Presbytern ſchon beſtand. Nun hat es aber keine Zeit gegeben wo nicht neben den Biſchöfen ein Presbyterium ſchon beſtanden, und das ganze

aus beiden zuſammengeſezt war: aus ſolchen die am Lehren
Theil hatten, und ſolchen die nicht daran Theil hatten. Wo
aber das biſchöfliche Anſehen einmal feſtſtand da war der Bi-
ſchof nicht mehr primus inter pares; wäre er das ſo müßte
es eben ſo viele Biſchöfe geben als Gemeinen; ſo wie ſich
aber das Epiſcopalſyſtem feſtſtellte, wurde der biſchöfliche Si
immer mehr ein gewiſſes Centrum, und die das Lehramt an
anderen Orten verwalteten waren meiſt aus ſeinem Presbyte
rium genommen. Die biſchöfliche Gewalt iſt alſo zugleich ein
aufſichtführende; ſie vertritt nicht bloß die Presbyterialverwal
tung einer Gemeine, ſondern eine ganze Kreisverwaltung. Da
bei läßt ſich eine große Verſchiedenheit denken je nachdem de
Kreis größer oder geringer iſt; je größer der Kreis iſt, deſ
mehr hebt ſich der monarchiſche Charakter hervor. Nach de
alten Form wählte ſich die Gemeine den Biſchof ſelbſt, ſo da
er alſo aus dem Schooß der Gemeine hervorging; die evan
geliſche Kirche ſchloß ſich aber an die ſpätere Form an, w
der Biſchof von dem Klerus gewählt wurde.

Jezt finden wir das Epiſcopalſyſtem der evangeliſch
Kirche in dreifacher Form: 1) daß die Geiſtlichkeit einer b
ſtimmten Bezirksverbindung mit dem Conſiſtorio, das dem B
ſchof untergeben iſt, den Biſchof wählt. So in Schweden:
König als das Oberhaupt der Kirche wählt einen von d
vorgeſchlagenen. Die Hauptform daß der Biſchof auf e
rein kirchliche Weiſe entſteht iſt alſo beibehalten, denn gewöh
lich wählt der König den der die Stimmenmehrheit hat. 2)
Landesherr ſezt den Biſchof; ſo in Dänemark. Es iſt a
nur ein Conſiſtorialſyſtem unter einem geiſtlichen Oberhau
denn Biſchöfe ſind da daſſelbe was bei uns Superintenden
ſind. 3) Noch giebt es ein drittes, die Epiſcopalform in E
land, wo der König als Oberhaupt der Kirche die Biſchöfe
nennt; ein Zurükgehen auf die Zeit wo die Könige in Be
auf die Einſezung der Biſchöfe der römiſchen Curie unterl
waren, und da iſt durch die Reformation der König an
Stelle des Pabſtes getreten. Der König hat aber nicht

Recht in der Kirche etwas zu ändern; die Kirche hat eine Sanction erhalten als die im Staate einzig etablirte. Von dieſen drei Formen iſt alſo die eine, eine bloße Modification des Conſiſtorialſyſtems; die zweite eine wirklich biſchöfliche, nur unter der Modification daß die Kirche keine größere Einheit hat als im Umfange des Staates, bezeichnet dadurch, daß vom Oberhaupte des Staates ausgeht was in der Kirche zu ordnen iſt; vorgelegt aber von den Biſchöfen. Der Staat behauptet nur die Sanction der kirchlichen Beſchlüſſe. Und endlich drittens das politiſche Episcopalſyſtem in England.

Nun wollen wir unterſuchen, wodurch ſich in der Ausübung die verſchiedenen Formen des Kirchenregimentes unterſcheiden. Wenn wir zuerſt das Conſiſtorialſyſtem betrachten, ſo bietet das verſchiedene Beziehungen. Die kirchlichen Angelegenheiten ſelbſt ſind verſchiedener Art, und man pflegt darin die externa und interna zu ſcheiden. Die interna ſind die Gegenſtände die auf das liturgiſche, dogmatiſche und den Lehrvortrag ſich beziehen; die externa ſind die Sorge für die Kirchengüter und das Armenweſen. Die Sorge daß die Geiſtlichen die gehörigen Eigenſchaften haben und die Beaufſichtigung ihres Wandels iſt gewiß ein internum; ob aber ihre Anſtellung eine interna oder externa iſt, ſchwankt. Wenn die Fähigkeitserklärung beim Eintritt ins Amt erſt geſchieht ſo iſt beides zuſammen, und dann hat das internum die Oberhand. Der Unterſchied iſt aber unbedeutend im Conſiſtorialſyſtem, denn das Conſiſtorium beſteht aus Weltlichen und Geiſtlichen; die Regel iſt aber die, daß der Vorſteher ein Weltlicher ſei, woraus die Neigung entſteht das Ganze als eine landesherrliche Behörde anzuſehen. Nun pflegt es ſo zu ſtehen, daß in Bezug auf das internum die Geiſtlichen ein entſchiedenes volum haben oder doch ein entſcheidendes veto. Iſt das Oberhaupt dadurch gebunden, ſo kann man ſagen daß in Beziehung auf die interna die Geiſtlichen die Kirche repräſentiren; wo das nicht iſt, wird die Behandlung nach Art der bürgerlichen Angelegenheiten geſchehen. Die Conſiſtorien haben nur eine untergeordnete Geltung in Bezug auf den Kreis dem ſie angehören, aber ſie giebt es dann noch eine höhere Centralbehörde. Iſt nun das Oberhaupt durch das votum oder veto der geiſtlichen Mitglieder gebunden, ſo giebt es wirklich eine Repräſentation der Kirche; iſt jenes nicht der Fall ſo kann man auch das nicht behaupten. Wird nun der Geiſtliche von den Gemeinen gewählt, ſo wählen ſie auch eigentlich die Conſiſtorialen, denn die Regierung kann nur die zu Conſiſtorialen wählen, welche die Gemeine zu Geiſtlichen gewählt hat; wählt aber das Conſiſtorium die Geiſtlichen ſo iſt es ein ſich ſelbſt ergänzendes Inſtitut, was die Kirche gar nicht mehr repräſentirt; die Kirche iſt dann eo ipso ein Inſtitut des Staates. Das iſt die formelle Eigenthümlichkeit des Conſiſtorialſyſtems. Wohin kann das unter gewiſſen Vorausſezungen führen? Das kirchliche Leben iſt ein ſchwankendes, bisweilen energiſcher, bisweilen ſchwächer. Iſt das kirchliche Intereſſe ſchwach, ſo iſt es auch ſchwach in denen die im Conſiſtorio ſind, und die kirchlichen Sachen werden dann bloß als bürgerliche behandelt; die externa gewinnen ein Uebergewicht über die interna, leztere werden ganz vernachläſſigt oder rein nach perſönlichen Verhältniſſen behandelt. Wir haben dazu in unſerm Lande zwei Beiſpiele: unter Friedrich II ſtumpfte ſich das allgemeine chriſtliche Intereſſe ab, die interna wurden daher auch vernachläſſigt, der König kümmerte ſich nicht darum; unter Friedrich Wilhelm II blieb die Verfaſſung dieſelbe, aber nach anderen Anſichten wurde die kirchliche Verwaltung perſönlichen Anſichten unterworfen, das Gemeinſame der Willkür des einzelnen preisgegeben. Die kirchliche Verwaltung ward durch perſönliche Anſicht modificirt, es entſtand Kampf und natürlich muß die Anſicht ſiegen, die ſich an das höchſte perſönliche Intereſſe anſchließt, das gemeinſame Leben wird aber unterdrükkt.

Ein zweiter Fehler der an dieſer Verfaſſung haftet iſt der, daß das Uebergewicht in der ganzen Verwaltung der Kirche in den Händen, ich will nicht ſagen der Laien iſt, (das würde auch in der Presbyterialverfaſſung ſein) ſondern in den Händen der Staatsdiener, d. h. ſolcher, denen die Formen des bürgerlichen Regimentes die geläufigen ſind, und die durch ihren Beruf vom Intereſſe der Kirche abgezogen ſind. Um das richtig zu faſſen, wollen wir uns in eine Vergleichung mit der Presbyterialverfaſſung ſezen. Das Presbyterium, der Gemeinerath wird überwiegend aus Weltlichen beſtehen, eben ſo die höheren Verſammlungen ſelbſt. Bei dem permanenten Ausſchuß iſt es möglich daß die Mehrzahl weltliche Mitglieder ſind, aber es ſind ſolche die durch das Vertrauen der Gemeine wegen ihres Intereſſes an kirchlichen Angelegenheiten gewählt ſind; da werden alſo auch gewiß die kirchlichen Angelegenheiten im kirchlichen Intereſſe verwaltet werden. Ganz anders bei Collegien die aus Staatsdienern zuſammengeſezt ſind; zwar will ich nicht behaupten daß die Staatsdiener kein kirchliches Intereſſe haben, aber die Erfahrung zeigt es doch, und es muß alſo etwas objektives dahinter ſtekken. Je mehr ein Staatsdiener mit Schreiben beſchäftigt iſt, wird er den Sonntag zu ſeiner Erholung nöthig haben, wenn er nicht gar an demſelben berichtigen muß, und ſo wird er vom kirchlichen Intereſſe abgezogen. Dann iſt offenbar, daß die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten beſonders in monarchiſchen Staaten auf eine beſtimmte Form der Geſezgebung zurükkgeht; nun haben wir aber die nicht auf dem kirchlichen Gebiete; eine allgemeine feſte Grundlage iſt da erſt im Werden. Die kirchlichen Gegenſtände werden alſo mehr auf eine individuelle Weiſe behandelt werden; ſie nehmen aber nur einen kleinen Theil in den Arbeiten der Staatsdiener ein, ſie werden alſo dafür keine eigene Form machen wollen; ſie wenden die Form des Rechtes an, wo alles nur nach dem Geiſte geſchehen ſollte, nicht nach der Anwendung des Buchſtabens. Natürlich wird das auf das Reſultat der Behandlungen auch einen ſchlechten Einfluß haben; ich will nur einen Punkt anführen: die große Nachſicht in der Conſiſtorialverfaſſung in Beziehung auf das tadelnswerthe Betragen der Geiſtlichen; daß dies höchſt nachtheilig iſt, iſt bekannt. Fragt man aber woher das kommt: ſo iſt es daher, weil es zu ſehr juriſtiſch behandelt wird. So wie ſich hier der Fehler zeigt in einer zu großen Gelindigkeit, ſo kann er ſich in einer anderen Hinſicht in einer zu großen Strenge zeigen. Denken wir uns die Verpflichtung des Geiſtlichen auf die ſymboliſchen Bücher; da iſt ein ſolcher Buchſtabe nach der die bürgerliche Verwaltung zu richten pflegt. Wenn nun jemand auftreten wollte, der dem Geiſtlichen eine Abweichung von ihnen in den öffentlichen Vorträgen nachweiſen kann: ſo kann ein ſolcher Geiſtlicher ſogleich abgeſezt werden, während der unſittliche Geiſtliche ganz in Ruhe bleibt. Wenn wir nun fragen: was auf der anderen Seite die Vorzüge der Conſiſtorialverfaſſung ſind? ſo wird es das ſein was in der Analogie mit der bürgerlichen Verfaſſung gutes liegt, die ſtrenge Verwaltung. Das iſt etwas löbliches und gutes, hat aber ſeinen Ort nur in den äußerlichen Dingen, und das ſind in den kirchlichen Angelegenheiten die Nebendinge. *Das löbliche liegt alſo in den Nebendingen, das nachtheilige in der Hauptſache.* Es ſollen aber in der Kirche alle ſolche Zuſtände in Bezug auf ihr nachtheiliges abgeſtumpft werden. Iſt das kirchliche Leben recht kräftig: ſo werden auch die Staatsdiener davon ergriffen werden, und ſpricht ſich die kirchliche Meinung recht kräftig aus, ſo wird auch die Willkür dadurch im Zaum gehalten werden. Die Schuld liegt alſo nicht bloß in der Verfaſſung ſondern auch in der Kirche ſelbſt. Legen wir jedoch damit das in die Waage, daß in der kirchlichen Verfaſſung ſelbſt eben das Corrective der kirchlichen Mängel liegen ſoll, ſo müſſen wir ſagen, dazu wird ſich die Conſiſtorialverfaſſung nicht hergeben.

Wenn die Conſiſtorialverfaſſung nachtheilig wird durch den zu großen Einfluß der Staatsdiener, die aus einem fremden Intereſſe herausgebildet ſind: ſo iſt in der *Episcopalverfaſſung* ein zu großes Uebergewicht des Lehrſtandes, der zu dieſem Uebergewicht ſeiner Einſeitigkeit wegen nicht geeignet iſt. Sehen wir freilich den natürlichen Lauf ſo ſollte das niemals geſchehen, denn die Geiſtlichen ſollten nur zu ihrem

Stande beſtimmt werden durch das Uebergewicht des kirchlichen Intereſſes, und als wiſſenſchaftlich gebildete ſollten ſie auch eine Ueberſicht über die kirchlichen Angelegenheiten haben und deſſen, worauf es ankommt. Sind alſo die Geiſtlichen ſo gebildet, ſo ſind ſie auch befugt die Kirche zu verwalten. Sind ſie nun durch die beſondere Vorbildung abgezogen und die äußere Leitung zu beſorgen nicht geeignet, ſo ſind ſie dadurch doch nicht unfähig, ſich die rechten Leute aus der Gemeine zuzuordnen. Es ſcheint das alſo grade die rechte Form, es hätte ſich das Syſtem in der chriſtlichen Kirche auch nicht bilden können, wenn es nicht ein ſo natürliches Fundament hätte. Doch ſo lange es keine beſtimmte Einheit und Organiſation der evangeliſchen Kirche giebt, die ſich weiter erſtrekkt als über die politiſche Einheit, ſo lange das bürgerliche Regiment einen bedeutenden Einfluß auf das Episcopalſyſtem hat, wird es nicht zu dieſer Vollkommenheit kommen. Bei der Organiſation des Presbyterialſyſtems iſt das nicht ſo der Fall; hier vertheilt ſich der Einfluß auf eine größere Anzahl von Menſchen; der einzelne hat wenig Einfluß, denn es verändern ſich die einzelnen in ſtetem Wechſel, und ſo iſt denn auch keine Veranlaſſung daß ſich eine fortlaufende Autorität bilden könnte, welche für die bürgerliche Gewalt ein Gegenſtand der Eiferſucht oder des Verlangens würde. Bei dem Episcopalſyſtem wird dieſer Nach-heil eintreten und die natürliche Folge wird davon ſein, daß die angeſeheneren unter den Biſchöfen in das ariſtokratiſche Element des Staatslebens mit hineingezogen und damit in unmit-elbare Verbindung geſezt werden. In England iſt dies con-ſtitutionell, die Biſchöfe ſind dort Pairs des Reichs und ein roßer Theil derſelben gehört den ariſtokratiſchen Familien an. iegt das auch nicht nothwendig in der Idee, ſo liegt es doch nmittelbar im Verhältniß der bürgerlichen und kirchlichen Ge-alt, daß ſich ein Gegenſaz bildet zwiſchen der höheren und iederen Geiſtlichkeit; erſtere iſt dann ein Stand dem eine große ürde zukommt, und das muß dann mit einer gewiſſen Opu-nz verbunden ſein; auf der anderen Seite dagegen ſteht die

Dürftigkeit und die damit verbundene Mittelmäßigkeit der niederen Geiſtlichkeit. Alſo eine Spaltung der Geiſtlichen ſelbſt; die höhere Geiſtlichkeit wird durch ihre Opulenz in andere Lebenskreiſe geführt, der Biſchof ſteht dann rein im Kirchenregiment und hört auf an dem Kirchendienſt Theil zu nehmen. Das wirft aber alle Verhältniſſe durcheinander. Man denke ſich: der Paſtor einer Kirche iſt Rath in einer höchſten Behörde, ſein Diakonus iſt Superintendent, ein anderer iſt Rath in einer Provinzialbehörde; einer verkriecht ſich hinter den andern, und es wird ein Neſt von Feigherzigkeit und Menſchenfurcht. In der Presbyterialverfaſſung wird die Gleichmäßigkeit erhalten durch das Gebundenſein an dem Kirchendienſt, und das Gefühl der Verantwortlichkeit wird in hohem Grade geſchärft. In der Episcopalverfaſſung iſt die Verbindung nicht möglich, die Biſchöfe haben keine Seelſorge, und wir ſehen es in der katholiſchen Kirche daß ſie nur in gewiſſen Fällen, gewöhnlich bei beſonders feierlichen Gelegenheiten, den Kirchendienſt verſehen, ſonſt ſind ſie ganz mit dem Kirchenregiment beſchäftigt und haben in Bezug auf die übrigen Geiſtlichen eine ariſtokratiſche Stellung. Je mehr die Biſchöfe an der bürgerlichen Verwaltung Theil nehmen, deſto mehr werden ſie vom geiſtlichen ins weltliche hinübergezogen, und ſie werden mehr Conner haben mit den privilegirten Ständen als mit der übrigen Geiſtlichkeit. Da tritt alſo das hierarchiſche ein, die Vermiſchung des geiſtlichen mit dem weltlichen, und es wird einer von beiden Nachtheilen eintreten — welcher? das hängt von der Perſönlichkeit ab — entweder bleibt das kirchliche Intereſſe das vorherrſchende, und man braucht das weltliche Anſehen zu ſeinem Dienſt, oder das politiſche Intereſſe waltet vor und das kirchliche wird ſich verlieren. Das Episcopalſyſtem iſt alſo einer ſehr verſchiedenen Geſtaltung fähig; je nachdem die Biſchöfe auf die eine oder die andere Art gewählt ſind wird ein Unterſchied zwiſchen der höheren und niederen Geiſtlichkeit ſein. So iſt ein großer Unterſchied zwiſchen den Biſchöfen in England und Schweden, und ſelbſt in Schweden iſt der Unterſchied der niederen und höheren Geiſtlichkeit ſo grell als in der römiſchen Kirche. Aber es kann der Fall ſehr leicht ſein, daß ein großer Theil der Seelſorge in den Händen des vernachläſſigten Theils des Klerus iſt. Je mehr die Biſchöfe mit der großen Welt zuſammenkommen, um deſto weniger wird darauf geſehen werden daß ſie eigentliche Theologen ſind, ſie werden daher für die Kirche nur eine Laſt ſein. Wird der Biſchof von der Gemeine gewählt: ſo kann das Epiſcopalſyſtem das Kirchenregiment auf eine ſehr würdige Weiſe verwalten; dem nähert ſich die Form in Schweden ſehr. Da macht zwar die Geiſtlichkeit einen eigenen Stand aus, und die Biſchöfe nehmen da den erſten Rang ein, aber eben durch ſich ſelbſt unter ſich; ſie repräſentiren nur die kirchliche Anſicht, ſie kommen nicht zuſammen mit anderen höheren Ständen; ihr kirchliches Intereſſe wird nie verloren gehen. Die Ausartung, die durch die Theilung in höheke und niedere Geiſtlichkeit entſteht iſt in England groß; die Gefahr aber daß ſie ſich noch vermehre iſt noch größer. In Schweden dagegen iſt die Kirchlichkeit des biſchöflichen Syſtems feſtgeſtellt; da kann die Verſammlung der Geiſtlichen bei allgemeinen Reichsverſammlungen der Centralverſammlung im Presbyterialſyſtem gleichgeſezt werden, mit dem Unterſchied daß die Laien dabei ausgeſchloſſen ſind, und die Biſchöfe mit ihren Conſiſtorien gleich ſind dem permanenten Ausſchuſſe des Presbyterialſyſtems. Wenn wir dagegen auf eine ſolche Geſtaltung des Epiſcopalſyſtems wie in England denken, ſo liegt darin die Neigung ſich von der Geſtaltung des Presbyterialſyſtems zu entfernen; und der größere Theil der Geiſtlichkeit (die niedere), indem die höhere politiſch wird, ſchließt ſich aus von der Bildung, und kommt ſo um ſeine Autorität, die ihm nöthig iſt.

Wo das Presbyterialſyſtem zur allgemeinen Entwikklung gekommen iſt, müſſen wir es als Grundzug angeben daß die Geiſtlichen von der Gemeine gewählt werden, und daß in der geſezgebenden und berathenden Verſammlung ſich Laien mitbefinden; an Eiferſucht der geiſtlichen und weltlichen Mitglieder iſt alſo da nicht zu denken. In inneren Angelegenheiten werden die weltlichen Mitglieder ſich auf die Geiſtlichen ſelbſt verlaſſen können, und in den äußeren werden die Weltlichen ein entſcheidendes Votum haben. Da nun die Geiſtlichen ihr Amt auf Lebenszeit haben, ihre Anſicht daher nicht ſo veränderlich iſt, wogegen die weltlichen Mitglieder leicht aus dem Presbyterio ausſcheiden: ſo kann demnach wegen der größeren Autorität der Geiſtlichen ein Mißverhältniß zwiſchen beiden Theilen entſtehen. Die Spannung kann aber nicht von großen Folgen ſein, ſie wird ſich nur zeigen in denjenigen Gegenſtänden die den Gegenſaz zwiſchen den Geiſtlichen und Weltlichen ſelbſt betreffen. Die Verſammlung die das Kirchenregiment verwaltet kann ſehr zahlreich ſein; eine natürliche Richtung darauf liegt in der Natur der Sache ſelbſt; je weniger zahlreich eine ſolche Verſammlung iſt um ſo leichter kann ein einzelner auftreten der ein perſönliches Uebergewicht erhält. Das Beſtreben, die geſezgebende und berathende Verſammlung ſo zahlreich einzurichten, daß ein einzelner nicht eine perſönliche Autorität ausüben kann, giebt dem Syſtem einen demokratiſchen Charakter, und es hat die damit verbundenen Vortheile und Nachtheile. Beſonders ſtellen ſich zwei Nachtheile dar: einmal iſt es natürlich, daß die ſtrenge Regelmäßigkeit in Verſammlungen, daß die Deliberation ſelbſt nicht ſtattfinden kann, und es iſt in größeren Verſammlungen eine Neigung zu tumultuariſchem Verfahren. Auf der anderen Seite: ſieht man auf das Verhältniß zwiſchen Geiſtlichen und Weltlichen: ſo haben leztere das Bewußtſein daß ſie ſich nicht können als ſachkundig in Angelegenheiten der Kirche geltend machen; iſt alſo eine Spannung zwiſchen beiden Theilen: ſo werden ſich die Weltlichen den Geiſtlichen opponiren, und das muß ſich im Feſthalten des Beſtehenden zeigen. Die beiden Gefahren ſind alſo: die Neigung zum tumultuariſchen Verfahren und das unverſtändige Feſthalten des Beſtehenden. Durch eine richtige Miſchung beider Theile kann beiden Nachtheilen vorgebeugt werden. Die Spannung kann aber nur in ihren Grenzen gehalten werden, wenn in der Gemeine ſelbſt ein Verſtändniß der inneren Angelegenheiten iſt; es kann ſich das gar nicht erſtrekken auf das wiſſenſchaftliche, wohl aber auf das was dem Cultus angehört. Je mehr die weltlichen Mitglieder auch hierin verſtändig ſind, um deſto weniger werden ſie ſich den Geiſtlichen opponiren, da ſie ſich bewußt ſind in der Sache mitreden zu können. Je mehr die Geiſtlichen eine perſönliche Autorität genießen, deſto mehr werden ſie dem Tumultuariſchen vorbeugen können. Von dem richtigen Verhältniß zwiſchen Gemeine und Geiſtlichem und der rechten kirchlichen Bildung der Gemeine wird es alſo abhängen, daß das Presbyterialſyſtem ſich von beiden Mängeln frei erhält. Der große Vorzug iſt der, daß ſich nicht abſehen läßt, wie die kirchlichen Angelegenheiten hier anders als für ein kirchliches Intereſſe ſollten verwaltet werden können; ausgenommen in den Zeiten der politiſchen Gährung, wo leicht die kirchliche Verſammlung einen politiſchen Charakter annehmen kann.

Es iſt kein geſchichtliches Ganzes uns jemals unveränderlich gegeben, auch nicht ſeiner Verfaſſung nach, und es läßt ſich nicht denken wie eine Verfaſſung ſollte auf eine rein kunſtmäßige Weiſe entſtanden ſein. Daher giebt es *Veränderungen* in der Verfaſſung von verſchiedener Art, die den Charakter des *unwillkürlichen* an ſich haben und umwälzend ſind, aber auch ſolche die mit *Bewußtſein* und nach beſtimmten Formen hervorgebracht werden. Für dieſe müſſen Regeln aufgeſtellt werden. Die Verfaſſung mag nun ſein welche ſie wolle, ſo muß doch immer gefragt werden: *was kann man thun um die Verfaſſung der Geſtalt der beſten allmälig näher zu bringen?* Man kann nicht ſagen, daß gegenwärtig ein ſolcher Zuſtand ſei in dem das Minimum der Wandelbarkeit ſei; da kann es denn nicht fehlen, es kommen in der Amtsthätigkeit eines jeden Handlungen vor die ſich auf die Verfaſſung beziehen und auf deren Wandelbarkeit Einfluß haben. Ein jeder aber handelt nur vollkommen wenn er in dieſer Beziehung beſonnen handelt und von einer Erkenntniß des beſten ausgeht. Es wäre alſo eine Erkenntniß der Methode deſſen was zum beſten führen kann vorzubringen. Die verſchiedenen Verfaſſungen in der evangeliſchen Kirche hängen zuſammen mit den Umſtänden unter welchen ſich die Kirche gebildet hat; d. h. jede Verfaſſung iſt mehr oder weniger da, wo ſie entſtanden iſt, durch jene urſprüngliche Thätigkeit entſtanden die ſich keiner Regel unterwerfen läßt. Was giebt es denn für ein Mittel um zu einer Ueberzeugung darüber zu gelangen, ob es eine abſolut beſte Kirchenverfaſſung giebt oder nicht? Wenn wir hier der Analogie der Natur nachgehen, werden wir ſagen müſſen: je freier von anderen Naturoperationen und je ungeſtörter ein Geſtaltungsproceß vor ſich geht, deſto vollkommener geht er vor ſich. Das läßt ſich auf das Kirchenregiment anwenden. Aber es giebt auch für das, was unter einem höheren allgemeinern Geſichtspunkt daſſelbe iſt, verſchiedene Geſtaltungsweiſen in verſchiedenen Regionen; daher es mehrere gleich gute Kirchenverfaſſungen geben kann für verſchiedene Fälle.

In den erſten Schweizeriſchen Kantonen wo die Kirche reformirt wurde, geſchah dieſe Bildung mit dem Minimum von Schmälerung, weil Obrigkeit und bürgerliche Geſellſchaft mit den bildenden Elementen eins waren; und können wir daher ſagen, daß dieſe Verfaſſung eine gute ſein muß. Aber es folgt keineswegs daraus daß dies die einzig gute wäre; wir können dazu ein anderes Gegenſtükk finden. Als die Reformation in Schweden Raum gewonnen hatte, wurde ſie mit großer Gewaltthätigkeit durchgeführt, indem die höhere Geiſtlichkeit ſich der Reformation entgegenſezte. Da wurden die Biſchöfe abgeſchafft und eine andere Form der Kirche eingeführt. Hier iſt keine Garantie daß ſie eine gute iſt. Später aber hat man die Biſchöfe auf eine ruhige Weiſe wieder eingeſezt; indeſſen liegt darin wohl eine Garantie dafür, daß die biſchöfliche Verfaſſung auch eine gute ſei für die evangeliſche Kirche? Es iſt die der katholiſchen Kirche, die im Lande ſelbſt lange beſtanden hatte; da können wir dieſe Rükkehr zur biſchöflichen Verfaſſung anſehen als eine Reaction, die eine zu große Annäherung ſein kann an die katholiſche. Hier ſehen wir wie ſchwer es iſt auf dieſem Wege zu entſcheiden. Es fragt ſich: giebt es einen andern Weg, wenn wir ausgehen vom Charakter der evangeliſchen Kirche, ob eine Verfaſſung für dieſelbe die beſte ſei? Allerdings; im Begriff der evangeliſchen Kirche iſt ihr Gegenſaz gegen die katholiſche mitgeſezt, *und eine jede Verfaſſung, die auf ſolche Weiſe der katholiſchen ſich annähert, daß der Gegenſaz zwiſchen beiden Kirchen dadurch abgeſtumpft wird, iſt nicht zuträglich für die evangeliſche Kirche, bis daß wir annehmen können, daß der Gegenſaz ſein Maximum erreicht habe.* Die katholiſche Kirche hat in Beziehung auf die Lehre den Grundſaz feſtgeſtellt, daß die vollkommene Wahrheit der chriſtlichen Lehre vollkommen ausgeſprochen wäre in der Schrift und Tradition. Dieſen Grundſaz läugnen wir aber und ſagen: *die chriſtliche Wahrheit iſt implicite in der Schrift; aber die Entwikklung derſelben aus der Schrift iſt ein immer fortgehender Proceß der nicht vollkommen vollendet ſein kann.* Dieſer Gegenſaz iſt ſo weſentlich daß nicht mehr daran gedacht werden kann, daß hierin der Gegenſaz zwiſchen uns und der katholiſchen Kirche ſchwächer werde, als bis wir es mit der Entwikklung der chriſtlichen Wahrheit ſo weit gebracht haben, daß in der evangeliſchen Kirche eine von ſelbſt entſtandene Einheit der Geſinnung und eine Ueberzeugung von der Richtigkeit dieſer Uebereinſtimmung gegeben ſein wird. Eine jede Verfaſſung, in der eine Hinneigung liegt dieſen freien Gang zu hemmen, muß als der Natur der evangeliſchen Kirche widerſtreitend angeſehen werden. Aber wenn man von den verſchiedenen Verfaſſungen ausmitteln könnte wie ſie ſich gegen dieſe Richtung der Kirche verhalten, ſo käme da nur eine negative Beſtimmung heraus, und es würde eine poſitive dadurch, daß man ſagt: es ſind nicht gut andere Verfaſſungen möglich als die gegebenen, und iſt die beſte die welche die mindeſte Hemmung enthält. In unſerer Kirche iſt der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien anders gefaßt als in der katholiſchen, weil eben in der vollkommenen Analogie mit der Schrift bei uns der Grundſaz feſtſteht, daß alles, was man unter dem Ausdruck der prieſterlichen Würde, als religiöſe Stufe des Daſeins betrachten kann, der gemeinſame Stand aller Chriſten ſein ſoll, und es von dieſem Punkt aus nur übertragene Functionen ſind die einen Unterſchied bilden. Dieſer Gegenſaz iſt ein durchaus weſentlicher, und eine jede Verfaſſung der Kirche wird eine unvollkommene ſein, in der eine Neigung läge dieſen Gegenſaz ſchärfer zu ſpannen, ſo daß es der Art wie er in der katholiſchen Kirche gefaßt iſt näher käme. Das iſt etwas was ſich in jeder Verfaſſung ſelbſt deutlich aufſtellen muß; aber es bleibt die Beſtimmung immer negativ, und aus dem Begriff der Kirche, weil wir ſie nur im Gegenſaz gegen die katholiſche faſſen können, kann auch nur eine negative Beſtimmung entſtehen. Wir können aber freilich leicht die Sache ins poſitive ziehen. Die beſtändige Thätigkeit im Schriftverſtändniß muß zu den natürlichen Lebensbewegungen in der evangeliſchen Kirche gehören, und dieſe Thätigkeit muß in verſchiedenen Graden von Spontaneität und Receptivität ſo weit verbreitet ſein wie möglich. Die Verfaſſung die am meiſten die freie Thätigkeit im Schriftverſtändniß befördert wird die beſte ſein. Das iſt die poſitive Ausdrukksweiſe, weil wir von der Betrachtung des reinen Lebens in der evangeliſchen Kirche ſelbſt ausgegangen ſind. Jede Verfaſſung, die das am meiſten zur Anſchauung bringt daß es keinen anderen Unterſchied unter den evangeliſchen Chriſten giebt, als den der übertragenen Ausrichtung gewiſſer Functionen, iſt die beſte, weil in ihr keine Veranlaſſung liegen kann den Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien anders, als es der evangeliſchen Kirche gemäß iſt, zu faſſen. Ganz kann es alſo nicht fehlen an Kriterien für das was hier zu thun iſt, und Principien in Beziehung auf die Güte der Verfaſſung laſſen ſich allerdings aufſtellen.

Was den erſten Punkt betrifft, ſo iſt offenbar daß die zwekkmäßigſte Entwikklung der Lehre und des Schriftverſtändniſſes nur eine wiſſenſchaftliche ſein kann, und daß der Proceß ſelbſt immer weſentlich durch die wiſſenſchaftlichen Mitglieder der Kirche muß geleitet werden, und dieſe nur ein Urtheil darüber haben können wiefern er richtig geleitet wird. Das iſt ein Punkt der den Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien zugleich mit afficirt. Sowie dies anerkannt iſt, wird den wiſſenſchaftlichen Gliedern der Kirche etwas zugeſchrieben was den nichtwiſſenſchaftlichen abgeſprochen wird.

In der Episcopalverfaſſung, wo die Biſchöfe allein das Kirchenregiment führen und zu den wiſſenſchaftlichen Mitgliedern gehören, wird der Klerus nach dem andern Begriff ganz auf die wiſſenſchaftlichen Mitglieder der Kirche beſchränkt und der Gegenſaz geſpannt. Da den wiſſenſchaftlichen allein das Recht gebührt den Entwikklungsproceß der Lehre zu leiten, ſtehen ſie in doppelter Rükkſicht allen Laien gegenüber; wogegen die Presbyterialverfaſſung die Annäherung an das katholiſche verhütet. Sie wird anerkennen daß den wiſſenſchaftlichen zukommt den Entwikklungsproceß der Lehre zu leiten; aber einerſeits wird dies gemäßigt dadurch daß andere als Mitglieder des geiſtlichen Standes am Kirchenregiment Theil nehmen, andererſeits dadurch daß, was ſich in der Kirche durch Wiſſenſchaft gebildet hat, doch in den Cultus nicht Eingang finden kann ohne Zuſtimmung der nicht wiſſenſchaftlichen Mitglieder. Da das Kirchenregiment die äußere Autorität der Kirche bildet und die Weltlichen mit den Geiſtlichen am Kirchenregiment Theil nehmen, iſt es auch an die weltlichen Functionen gebunden. Es iſt unmöglich daß jemals in einer Presbyterialverfaſſung ſollte eine ſuperſtitiöſe Ehrfurcht gegen den geiſtlichen Stand einreißen können.

Betrachten wir die Entwikklung des Lehrbegriffs an ſich und befragen die Geſchichte, ſo zeigt ſie beſtimmt daß in den evangeliſchen Ländern, wo die Episcopalverfaſſung herrſcht, eine unglaublich geringe Thätigkeit die Entwicklung der Lehre beförderte, vergleicht man ſie mit anderen Verfaſſungen; wogegen in den anderen von der evangeliſchen Freiheit in der Entwikklung der Lehre ein weit reicherer Gebrauch gemacht worden. Woher kommt dies? Wir werden nur die Antwort finden können, daß das in einem zu ſtarken monarchiſchen Princip welches die Episcopalverfaſſung in ſich ſchließt ſeinen Grund hat. Ein jeder Biſchof hat die Aufſicht über die Lehre und Lehranſtalten ſeines Kirchenſprengels, und wenn auch Univerſitäten nicht in ſeinem Bereich liegen, ſo hat er doch immer Seminarien und andere dergleichen theologiſche Bildungsanſtalten unter ſich. Dadurch wird dann der Lehrtypus des einzelnen Biſchofs fixirt in ſeiner Diöceſe, und wie aus dieſer ſeine Nachfolger entſtehen kann man ſich denken daß ſo der Lehrtypus ſich auf lange Zeit fixiren kann, und alle freie Bewegung außer dieſem Kreiſe als unregelmäßig angeſehen wird und den Zutritt zu den geiſtlichen Aemtern erſchwert. Dazu kommt noch dies: je mehr die biſchöfliche Verfaſſung in Analogie iſt mit der katholiſchen und aus der Reaction des nicht erloſchenen katholiſchen Geiſtes ernährt wird, deſto mehr ſind die Biſchöfe große Herren, und um ſo mehr wird ſich finden daß ſie nicht genug Intereſſe an der Wiſſenſchaft haben und lieber alles beim alten laſſen, weil ſie urtheilen ſollen, aber nicht die Fähigkeit zum urtheilen haben. Dieſe Verfaſſung, je mehr ſie rein iſt, zeigt ſich deſto ungünſtiger für den Geiſt der evangeliſchen Kirche.

Wie ſteht es nun in Beziehung auf die Lehre mit der *Presbyterialverfaſſung*? Die iſt der Episcopalverfaſſung diametral entgegengeſezt, und es läßt ſich daher denken daß hier das entgegengeſezte Extrem herrſche. Die Erfahrung aber zeigt das nicht. Wir finden das weder in Schottland noch in den deutſchen Ländern wo ſie herrſcht, und es muß in ihr ſelbſt ein zurükkhaltendes Princip in Beziehung auf dies Extrem liegen. Das findet ſich auch darin daß die Uebertragung der Reſultate wiſſenſchaftlicher Forſchung in das Gebiet der öffentlichen Repräſentation von dem aus Weltlichen und Geiſtlichen beſtehenden Kirchenregiment vollführt wird, und da iſt ein Gegenſaz der immer heilſam ſein muß. Je mehr ſich im Lehrſtand eine zu raſche Bewegung manifeſtirt, deſto mehr pflegen die Weltlichen an dem alten feſtzuhalten; und wenn der Lehrſtand in die Trägheit verfällt, äußern ſich deſto mehr Bewegungen in den Weltlichen und kommen durch ſie ins Kirchenregiment hinein. Hier iſt ein Princip des Gleichgewichts, und wir müſſen ſagen daß in Beziehung auf die beiden Punkte die Presbyterialverfaſſung als die erſcheint, die am meiſten den Grund zu einer ruhigen Entwikklung und feſten Exiſtenz in ſich trägt.

Was die Conſiſtorialverfaſſung betrifft: ſo ſind die Erfahrungen die wir darüber haben und die ſich aus der Natur der Sache begreifen laſſen folgende: in dieſer Verfaſſung wird die Entwikklung der Lehre durch das Schriftverſtändniß abhängig gemacht von der Perſönlichkeit des Staatsoberhauptes. Das hat ſich in allen evangeliſchen Ländern gezeigt. Daraus entſtehen die größten Schwankungen in den Bewegungen der evangeliſchen Kirche und das iſt ſchon an ſich ein Uebel. Denn in der Kirche iſt das Landesoberhaupt ein einzelner in kirchlicher Hinſicht, und der einzelne bewegt ſich ſtets anders als das Ganze. Mitten in einer Zeit wo der herrſchende Charakter frei iſt, giebt es auch immer einzelne die ſich dem allgemeinen Charakter opponiren und dadurch Bewegungen hervorbringen. Wenn aber ein einzelner der ſo ganz auf dem einen Extrem ſteht einen ſolchen überwiegenden Einfluß ausüben kann, wird die Bewegung des Ganzen durch den einzelnen alterirt, was höchſt verderblich iſt. In der evangeliſchen Kirche finden ſich davon Beiſpiele genug wie in den kürzeſten Zeiträumen die entgegengeſezteſten Maaßregeln genommen worden ſind, und das immer von den einzelnen Oberhäuptern. So z. B. während der Streitigkeiten zwiſchen den ſtrengen Lutheranern und den milderen Philippiſten. Sowie ſolche Streitigkeiten entſtanden, war der Landesherr der einen Partei zugethan; ſein Nachfolger war aber der entgegengeſezten Meinung und das Ganze kehrte ſich dann um. Oder es kam nach dem damaligen Gebrauch zu Colloquien. Da disputirte denn einer vortrefflich und überzeugte die Großen und ſeine Anſicht ging durch; oder ein Günſtling des Landesherrn wußte die entgegengeſezte Partei wieder zum Anſehen zu bringen. Da war denn das ruhige und natürliche Fortſchreiten durch einen äußerlichen Einfluß ganz gehemmt. Daſſelbe kann man ſagen in-Beziehung auf das ganze herrſchende Syſtem einer Landeskirche. So war unter Friedrich II die abſoluteſte Freiheit, und das Intereſſe der Kirche war ganz und gar gelähmt. Es hieß immer: jeder iſt bei ſeiner Freiheit zu ſchüzen. Unter ſeinem Nachfolger kamen Religionsedikte auf: es ſollte nach den ſymboliſchen Büchern examinirt, beinahe darauf geſchworen werden, und es ſchlich ſich ein höchſt verderbliches Spionirweſen ein. Freilich nach dem Sprichwort: „es wird nie ſo heiß gegeſſen als gekocht“ war das nicht ſo ſchlimm als man ſich denkt; aber die Principien waren doch da, und hätte der Regent nicht andere Intereſſen gehabt, ſo wäre auch die Sache ganz anders geworden. Hier ſehen wir, wie es in Beziehung auf dieſen Punkt mit der Conſiſtorialverfaſſung ſteht; daß ein reiner der Natur der Sache gemäßer Proceß unter dieſer Form nicht mit Sicherheit geſchehen kann, und davon abhängt wie ſehr der Regent ſich im Gebrauch ſeiner Rechte mäßigt, oder in ſeiner politiſchen Bedeutung durch etwas verfaſſungsmäßiges gebunden iſt wie in England. Wo das nicht der Fall iſt, wird immer der überwiegende Einfluß der perſönlichen Willkür den Fortſchritt des Ganzen hemmen.

Was den Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien betrifft, wollen wir nun in Rükſicht hierauf die Conſiſtorialverfaſſung betrachten. Das Kirchenregiment wird hier durch Behörden geführt die vom Staatsoberhaupt eingeſezt werden. Die einzige Bedingung dabei iſt daß in dieſen Behörden auch Geiſtliche ſind. Uebrigens hindert nichts daß nicht dieſer Antheil der Geiſtlichen in jedem Augenblikk könnte Null werden. Unſere Conſiſtorien waren vor 1809 ſolche Behörden, in denen es nach Mehrheit der Stimmen ging. In allem geiſtlichen ging es nach Stimmenmehrheit der Geiſtlichen, wo dann ſchon ſchwer zu ſcheiden iſt was weltlich und was geiſtlich iſt. So wie das aufhört daß es nach Stimmenmehrheit geht, und die Conſiſtorien in Bureau's verwandelt werden wo dann der Chef eigentlich nur die Stimme hat und die anderen bloß Beiſizer ſind, da iſt der Einfluß der Geiſtlichen aufgehoben wie das bei uns im Jahre 1810 geſchehen iſt. Betrübend iſt es wenn man hier das nähere betrachtet, und ſieht wie weit das gehen kann. Alle kirchlichen Angelegenheiten ſind in den Händen des geiſtlichen Miniſters; es iſt kein Geſez da, daß der König nicht einen Katholiken zum geiſtlichen Miniſter macht, und obgleich das nicht geſchehen wird ſo kann doch ein heimlicher Katholik Miniſter werden, und dann iſt die Kirche ſo gut wie verrathen und verkauft. Dadurch entſteht daß, wenn auch nicht in der Form, ſo doch in der That der Einfluß der Geiſtlichen aufgehoben iſt durch den Geſichtspunkt, daß die Geiſtlichen Staatsdiener ſind. Der perſönliche Einfluß des Landesherrn wird hier von allen Schranken befreit und der kirchliche Charakter in der Verwaltung der Kirche geht ganz verloren. Der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien wird vernichtet, indem beide angeſehen werden als Unterthanen; der Geiſtliche nur das ausführt, was ihm aufgetragen worden; die andern die ſind, an denen es ausgeführt wird. Dieſe Vernichtung des Gegenſazes erſtrekkt ſich zwar der Form nach nur auf das Kirchenregiment, nicht auf den Kirchendienſt; thatſächlich jedoch geht ſie auch auf den lezteren über. Die Conſiſtorien ſind Staatsbehörden, die Saperintendenten ſind Bevollmächtigte der Staatsbehörden. Indem nun die Geiſtlichen von dieſen aufgefordert werden zu dieſer oder jener Amtsleiſtung und vieles vorkommt was nicht geiſtlich iſt, ſehen ſie ſich ſelbſt als Geſchäftsführer der Staatsbehörden an. Hier müſſen wir alſo geſtehen, daß, ſehen wir auf den weſentlichen Punkt daß die evangeliſche Kirche in ihrem Gegenſaz gegen die katholiſche ihren eigenthümlichen Charakter fortentwikkeln ſoll, die Conſiſtorialverfaſſung die allerſchlechteſte iſt.

Sagen wir nun, das Factum iſt da, daß dieſe verſchiedenen Verfaſſungen in der evangeliſchen Kirche möglich ſind, ein Unterſchied in Beziehung auf Angemeſſenheit für die Kirche iſt auch da: ſo iſt zugleich die Aufgabe für einen jeden der ſich für die Kirche intereſſirt, Annäherungen hervorzubringen an die Verfaſſung die der Kirche am angemeſſenſten iſt; in der beſtehenden Verfaſſung Milderungen zu bewirken die ſie unſchädlich machen. Hier giebt es zweierlei: 1) den rein perſönlichen Einfluß ausgezeichneter einzelner auf das Ganze. Der läßt ſich nicht anders ausüben als auf ſchriftſtelleriſchem Wege und von ſolchen, die in höheren politiſchen Beziehungen ſtehen. 2) giebt es einen Einfluß den die, welche das Kirchenregiment conſtituiren, ausüben können auf dem Wege der Remonſtration. Doch dies kommt auf das erſte zurükk; denn es läßt ſich nicht denken z. B. daß die vom Staat ſelbſt eingeſezten Behörden beim Oberhaupte antragen wollten, die Conſiſtorialverfaſſung in eine Presbyterialverfaſſung zu verwandeln. Der Regent würde ſie für ihres Amtes überdrüſſig halten und ſie durch neue erſezen. Aber allerdings läßt ſich denken daß eine minder gute Verfaſſung nach dem Geiſt einer beſſeren verwaltet werden kann, und daß durch den Einfluß derer die das Kirchenregiment ausüben, für die einzelnen Gemeinen zu einer ſolchen Umänderung der Verfaſſung Vorbereitungen getroffen werden können. Das iſt bei uns geſchehen. Indem die kirchlichen Behörden Bureau's geworden ſind, ſind immer Einrichtungen ausgegangen um eine Presbyterialverfaſſung in den Gemeinen aufzurichten. Es läßt ſich hier viel thun, aber etwas als die allgemeine Formel dafür läßt ſich nicht aufſtellen. Solche Bemühungen müſſen ſo wenig als möglich als Alterationen der Verfaſſung geſchehen.

Als aus dem Weſen der evangeliſchen Kirche hervorgehend und ſie ſelbſt ausſprechend können wir nur die Presbyterialverfaſſung anſehen. Es wird immer natürlich ſein daß in der evangeliſchen Kirche Bewegungen entſtehen werden nach dieſer Verfaſſung hin, wo ſie nicht iſt, und das ſind die, die auf jede zweckmäßige mit den übrigen Verhältniſſen zuſammenſtimmende Weiſe müſſen befördert werden.

2) Gegenſtände des Kirchenregimentes.

Einleitung.

Es fragt ſich nun: was iſt und ſoll durch die geſellſchaftliche Verbindung in Beziehung auf das Chriſtenthum gewirkt werden? Es kommt zuerſt an auf die Conſtitution der chriſtlichen Gemeine, in wie fern ſie auf dem Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien in den Functionen des Gottesdienſtes beruht. Es kommt darauf an die Spannung zwiſchen Klerus und Laien ſo zu halten, daß einmal die Zweckmäßigkeit des Gottesdienſtes nicht darunter leide; auf der anderen Seite aber auch, daß das eigenthümliche evangeliſche Princip nicht verloren gehe, und die Dienſtleiſtung des Geiſtlichen nicht in eine Herrſchaft in religiöſer Hinſicht ausarte. Die Form wird hier die heilſamſte ſein, welche die größte Sicherheit giebt daß dieſe Grenzen nicht überſchritten werden. Der zweite Gegenſtand iſt das Verhältniß der Gemeine als ſolcher zu den einzelnen. Es muß einen gemeinſamen Typus des Lebens geben und ein Selbſtbewußtſein darüber vorhanden ſein, was dieſem Typus gemäß und was dieſem widerſpricht, und das lezte eo ipso aus der Gemeinſchaft ausſchließt. Dies Selbſtbewußtſein iſt aber nicht nur in den einzelnen, und jeder einzelne hat das Recht es ſich zu bilden; es kommt alſo darauf an dieſe perſönliche Freiheit mit dem gemeinſamen Intereſſe ins Gleichgewicht zu ſezen. Hier ſind aber auch Grenzen und die richtigſte Form iſt nur die, welche die meiſte Sicherheit giebt für die perſönliche Freiheit der einzelnen, ſo aber, daß der Zuſammenhang aller nicht geſtört werde. Wir können uns das Chriſtenthum unter einer andern Form als der geſellſchaftlichen nicht denken; das iſt ſchon im

Artikel vom heil. Geiſt bevorwortet; der heilige Geiſt wird überall in der Schrift als das Gemeingut, nicht als das Gut der einzelnen, in dem Ganzen vertheilt und wirkſam dargeſtellt. Die Gemeinſchaft iſt bedingt offenbar durch ein gemeinſames Bewußtſein. Wenn es das nicht giebt ſo iſt keine Gemeinſchaft da. Es könnte der chriſtliche Geiſt zwar in jedem einzelnen ſein, aber das gemeinſame Bewußtſein iſt das Fundament der Kirche von dieſer Seite. Das gemeinſame Bewußtſein iſt fixirt im Lehrbegriff, in der Geſammtheit chriſtlicher Vorſtellungen in denen man übereinkommt. Hier ſtellen ſich zwei Geſichtspunkte dar. Einmal wenn wir es an ſich betrachten iſt es ein werdendes, iſt allmälig entſtanden; das liegt in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche vor uns. Dies Entſtehen hat die Form aller menſchlichen Dinge, die der Oscillation. Es ſind Fortſchritte gemacht worden und es ſind Rükkſchritte dazwiſchen getreten. Sie iſt alſo immer noch in dieſer Entwikklung begriffen, und das iſt eine weſentliche Anſicht der evangeliſchen Kirche. Niemals iſt bei uns behauptet worden daß die Geſammtheit der chriſtlichen Vorſtellungen beſtimmt abgeſchloſſen ſei, ſo daß das Innere der chriſtlichen Wahrheit in einer beſtimmten Darſtellung gegeben ſei. Der Lehrbegriff iſt alſo noch in der Entwikklung. Dieſe geſchieht einerſeits durch die natürliche Lebensbewegung in der Kirche; wie wir immer geſehen haben in der Geſchichte daß der erſte Anfang neuer Vorſtellungen nur erfolgt durch die natürliche Lebensbewegung in der Aeußerung des Chriſtenthums und ohne etwas neues zu wollen; daß etwas neues entſtanden war, fand man nur indem man es mit ſchon vorhandenem verglich. Das iſt das unbeſtimmte, daran haben alle Theil. Die Maſſe der chriſtlichen Vorſtellungen entwikkelt ſich auf eine zwiefache Weiſe in Beziehung auf den Gegenſaz des wiſſenſchaftlichen und nicht wiſſenſchaftlichen. Vieles iſt durch die wiſſenſchaftliche Beobachtung hervorgegangen und durch den Gebrauch religiöſer Vorſtellungen im öffentlichen Verkehr. Aber wie vieles hat ſich nicht unmittelbar aus dem Volk gebildet, gutes und ſchlechtes durcheinander, welches aber wegen ſeiner bewußtloſen Bildung ſchwerer zu behandeln iſt. Wir ſehen, wenn einmal ein ſolcher Gegenſaz ſich entwikkelt hat und es eine Leitung giebt, ſie nothwendig auf dieſen Punkt gerichtet ſein muß, und das iſt der dritte Gegenſtand des Kirchenregimentes, die Leitung des Ganzen in der Entwikklung des Lehrbegriffs. Ein anderer Punkt iſt dieſer: das gemeinſame Bewußtſein in der Geſammtheit chriſtlicher Vorſtellungen niedergelegt iſt in beſtändiger Circulation, iſt das Leben der Geſellſchaft; an dieſer hat jeder Theil. Aber es giebt auch eine organiſch geſtaltete Circulation dieſes Bewußtſeins, und das iſt die im chriſtlichen Gottesdienſt und Cultus. Hier ſoll nun eigentlich die Kraft des Bewußtſeins auf das ganze Leben vermittelt werden, und deswegen die größeſte Stärke und Klarheit von den hellſten Punkten aus ſich über die übrigen verbreiten. Das geſchieht im Kirchendienſt. Aber wenn dieſe organiſche Circulation im gemeinſamen Bewußtſein ein vollkommen abgeſchloſſenes wäre in der einzelnen Gemeine, ſo wäre keine Kirche ſondern nur ein Aggregat der einzelnen Gemeinen. Soll es eine Kirche geben, ſo muß es ein Verhältniß der einzelnen Organiſationen zu einander geben, eine Zuſammengehörigkeit aller und eine Einwirkung aller auf alle. Dies kann nur ausgehen von der Kirchengewalt, und dieſer liegt ob die Leitung des Cultus in den einzelnen Gemeinen, um ſolche allgemeine Circulation hervorzubringen.

Nun wollen wir die Kirche von einer anderen Seite betrachten. In Chriſto ſelber war das Chriſtenthum in einer abſoluten Vollkommenheit. Wie es ſich aber von ihm verbreitete, wurde es ein unvollkommenes und anders iſt es nun auch nirgends vorhanden. Dieſe Unvollkommenheit entſtand einerſeits aus der Sünde, andererſeits aus der Beſchaffenheit deſſen, was das Chriſtenthum überall wo es hinkam ſchon als Frömmigkeit vorfand. Wenn das Chriſtenthum überall wo es aufgenommen wurde als eigenthümliche Geſtaltung aufgenommen wurde, ſo folgt daraus nicht daß immer gleich im einzelnen alle Differenzen wären erkannt worden. Vielmehr zeigt ſich in der Schrift, daß die Judenchriſten manches jüdiſche und die Heidenchriſten manches heidniſche für chriſtlich hielten. Alles polemiſche in den neuteſtamentlichen Schriften ſo fern es an die Mitglieder der Kirche gerichtet iſt bezieht ſich hierauf; und ſo finden wir auf eine natürliche Weiſe im Gebiet der chriſtlichen Kirche das chriſtliche mit unchriſtlichem vermiſcht. Da iſt die Erhaltung des Ganzen abhängig von allen Lebensbewegungen, die darauf ausgehen das fremdartige abzuwehren. Im allgemeinen iſt das eine Lebensthätigkeit an der alle Antheil haben. Iſt nun das Ganze in der beſtimmten Form jenes Gegenſazes vorhanden, ſo wird auch eine Leitung dieſer Lebensthätigkeiten ſtattfinden, und das iſt eine Thätigkeit des Kirchenregimentes, die es mit der *Reinigung* der Kirche zu thun hat.

Die chriſtliche Kirche hat anderes neben ſich, und das iſt nicht bloß die menſchliche Geſellſchaft in die das Chriſtenthum eingeführt werden ſoll; es iſt das Zuſammenſein der chriſtlichen Kirche als Geſellſchaft mit anderen, deren Mitglieder auch Mitglieder der chriſtlichen Kirche ſind in anderer Beziehung und das Zuſammenſein der Kirche mit dem Staat. Sehen wir auf den Zuſtand der Getrenntheit der Kirche, ſo iſt es der Zuſammenhang einer jeden beſonderen Kirche mit den übrigen. Daraus müſſen ſich eine Menge Verhältniſſe entwikkeln, und in dieſen die chriſtliche Kirche zu erhalten und zu ihrem Vortheil zu wenden, das ſind natürliche Lebensbewegungen die aus dem Selbſterhaltungstriebe des Ganzen ſich entwikkeln, woran alle Theil haben, beſonders aber die welche einer Leitung durch die Organiſation des Ganzen bedürfen, und das iſt die Function der *Kirchengewalt* in Beziehung auf die äußeren *Verhältniſſe der Kirche*, und bildet mit dem vorigen den ganzen Umfang des Kirchenregimentes.

I. Innere Verhältniſſe der Kirche. *)

1) Einfluß und Antheil des Kirchenregimentes an der Geſtaltung und Aufrechthaltung des Gegenſazes zwiſchen Klerus und Laien. **)

In der katholiſchen Kirche bildet eigentlich die Geſammtheit des Klerus die Kirche, und werden da die Laien als die äußere Umgebung betrachtet auf welche die Wohlthat der Kirche von dem erſtern übergeht, die ohne das Princip des Ganzen in ſich zu tragen, immer in der Abhängigkeit von ihm bleiben müſſen. Das liegt in der Art wie in der katholiſchen Kirche die prieſterliche Würde angeſehen wird, und es war entſcheidend für den Charakter der evangeliſchen Kirche als der Grundſaz aufgeſtellt wurde, daß *die prieſterliche Würde allgemein chriſtlich* iſt, und in der Schrift ſelbſt die Chriſten überhaupt das prieſterliche Volk genannt werden. (1 Petr. 2, 9.) Indem in der chriſtlichen Kirche ein allen gemeinſchaftlicher Geiſt das belebende Princip ſein ſoll, und dieſer eben ſo der Erkenntniß einen neuen Schwung geben als auch auf den Willen wirken ſoll: ſo muß die lebendige Circulation dieſes Geiſtes eine allgemeine Annäherung bewirken. *Jeden ſelbſtändiger zu machen im ganzen Gebiet ſeines Daſeins iſt die Tendenz der evangeliſchen Kirche.* Wir haben alſo bei Geſtaltung der evangeliſchen Kirche auszugehen von dieſer Gleichheit, wogegen man in der katholiſchen immer ausgeht von jener weſentlichen Ungleichheit. Bei uns erſcheinen die Ungleichheiten nur als Folge der Organiſation des Ganzen und der damit verbundenen Arbeit der einzelnen Theile; aber es kommt etwas der evangeliſchen Kirche widerſprechendes heraus wenn alles zu arbeitende in die Hände der Geiſtlichkeit gelegt wird. Indem die evangeliſche Kirche geworden iſt aus der katholiſchen, wo dieſer Gegenſaz auf das beſtimmteſte ausge-

---

*) Vergl. §. 310. **) Vergl. §. 315 und 316.

ſprochen wird, iſt der Theil der Chriſtenheit, der ſich ſo geſtaltete, noch nicht ganz von jenem Gegenſaz frei, und haben wir immer eine Neigung vorauszuſezen, die bald hie bald da auftritt, zu jener Ungleichheit, welche, ohnerachtet das Princip der Gleichheit überall beſtimmt ausgeſprochen iſt, doch immer bewußtlos vorhanden iſt. Die Hauptrichtung in dieſer Beziehung iſt daß die Ungleichheit nie über die Grenzen jenes evangeliſchen Kanons hinausgehe. In der katholiſchen Kirche iſt rein das entgegengeſezte, ſie ruht weſentlich auf dieſer Ungleichheit, und wenn in den Laien ſich das chriſtliche Leben in der größten Vollkommenheit entwikkelt, muß die Scheidewand zwiſchen ihnen und dem Klerus dieſelbe bleiben, und der unvollkommenſte Kleriker hat eine Stellung über den vollkommenſten Laien, die dieſer ihm nie abgewinnen kann. Die Erhaltung der katholiſchen Kirche beruht darauf daß dieſe Ungleichheit immer feſtgehalten werde. Nun findet ſich nicht nur ein Zuſammenſein der evangeliſchen Kirche mit der katholiſchen, ſondern auch im allgemeinen menſchlichen Streben was auf das kirchliche Gebiet übergeht, die Richtung darauf eine Gleichheit herzuſtellen, und dieſe allgemein menſchliche Neigung muß die katholiſche Kirche für das gefährlichſte Princip halten und alles thun, um jene Ungleichheit und derſelben lebendiges Bewußtſein immer zu erhalten. Hier gehen die Principien des Kirchenregimentes vollkommen auseinander.

Der urſprüngliche Gegenſaz iſt geſtellt worden als der zwiſchen den überwiegend productiven und receptiven; aus dieſem hat ſich gebildet der Gegenſaz von Klerus und Laien. Ueberall alſo wo es eine gewiſſe kirchliche Verbindung giebt, gebührt auch dem Kirchenregiment an der Geſtaltung und Aufrechthaltung dieſes Gegenſazes Antheil zu haben. Es fragt ſich nun, was alles hiezu gehört und welches der Einfluß des Kirchenregimentes ſein muß? Da haben wir zunächſt von dieſer Ungleichheit auszugehen. Alſo das Kirchenregiment hätte darüber zu wachen daß die Organiſation der Gemeine auf eine ſolche Weiſe überall geſchehe, daß nicht in den Klerus ſolche kommen die unter den Laien bleiben müßten, und daß unter den Laien immer die, die ihrer innern Beſchaffenheit nach die geeignetſten ſind, ihren Plaz im Klerus finden. Wenn aber das Kirchenregiment, es ſei in welcher Form es wolle, überall allein die Geiſtlichen beſtimmt: ſo wird dadurch die Selbſtändigkeit der Gemeine aufgehoben indem das Leben davon allein in dem Centrum iſt. Soll es aber einen Kirchenverband geben: ſo iſt nicht möglich daß die Beſtimmung dieſes Gegenſazes ganz allein von der einzelnen Gemeine ausgehe, denn es kann alsdann das Kirchenregiment einen Theil ſeiner Aufgabe, die Ungleichheit aufzuheben und den Fortſchritt des Ganzen zu bewirken gar nicht mehr löſen. Da iſt alſo ein Zuſammenfallen, und wenn dieſes nicht auf etwas beſtimmtes zurükkgebracht wird: ſo ſchließt es die Möglichkeit von Colliſionen in ſich, und wenn dieſe nicht beſeitigt werden: ſo iſt auch das Leben des Ganzen dadurch gefährdet. Hier entſteht alſo die Frage: wie iſt der richtige Zwekk beider zu vermitteln?

Auf welche Weiſe hat das Kirchenregiment dafür zu ſorgen daß der Kirchendienſt gut verwaltet werde? Die Frage theilt ſich in zwei andere: wer ſoll beſtimmen was für Subjecte im Kirchendienſt zuzulaſſen ſind, und was iſt von dieſen zu verlangen, wie muß die Qualiſication derſelben in der Geſezgebung gefaßt werden?

Was das erſte betrifft, müſſen wir das geſchichtliche vorausſchikken. Urſprünglich wurden in der chriſtlichen Kirche die Lehrer eingeſezt von den Apoſteln und deren Stellvertretern. Da haben wir den entſchiedenen Einfluß des Kirchenregimentes, und der Kirchendienſt ging ganz vom Kirchenregiment aus. Iſt das nun als eine allgemeine Regel für die chriſtliche Kirche anzuſehen? Das werden wir ſchwerlich bejahen können. Damals beſtanden alle Gemeinen aus den *νεοφυτοις*; dieſe konnten unmöglich ſelbſt ihre Lehrer wählen, weil ihnen wegen ihrer chriſtlichen Unvollkommenheit der Maaßſtab dazu noch fehlte; da war alſo der alleinige Einfluß des Kirchenregimentes durch die Umſtände gegeben. Wenn wir ſagen müſſen: urſprünglich war die Beſezung des Kirchendienſtes im Kirchenregiment wegen der Unvollkommenheit der Gemeinen, kann man nun annehmen, daß wenn man ſich die Gemeinen in der größten Vollkommenheit denkt, die Beſezung des Kirchendienſtes ganz in den Händen der Gemeine und der Einfluß des Kirchenregimentes null ſein könne? Wir werden uns dieſe Frage nicht bejahen können, gehen wir davon aus daß der Kirchendienſt von wiſſenſchaftlich gebildeten Mitgliedern der Kirche müſſe geführt werden, dann gehört zum richtigen Urtheil darüber auch ein Urtheil über die wiſſenſchaftliche Bildung, und wird bei jener Vollkommenheit der Gemeine doch die Fähigkeit fehlen über wiſſenſchaftliche Qualification zu urtheilen. Dagegen kann man ſagen: wenn in der chriſtlichen Gemeine einzelne wiſſenſchaftlich gebildete ſind und mit ſolchen ein organiſcher Zuſammenhang beſteht, wird die Gemeine das Urtheil über die wiſſenſchaftliche Qualification dieſen anheimgeben; und da wäre es möglich, daß die Beſezung des Kirchendienſtes ganz von der Gemeine ausginge. Wie iſt denn die Lage der Kirche in dieſer Beziehung? Sie iſt ſo daß nicht in allen chriſtlichen Gemeinen wiſſenſchaftlich gebildete ſind; die wiſſenſchaftliche Bildung hat nicht die Maſſe durchdrungen; wo nun die Maſſe vorhanden iſt fehlt dies Element, und ſind keine Theile vorhanden die urtheilen können. Was aber den organiſchen Zuſammenhang der Gemeine mit wiſſenſchaftlich gebildeten betrifft: ſo iſt dieſer überall gegeben, aber doch nur durch den Zuſammenhang der Gemeine mit dem Kirchenregiment in dem wiſſenſchaftlich gebildete nothwendig ſind, und wäre es wunderlich wenn die Gemeine einen andern Zuſammenhang ſuchen wollte mit wiſſenſchaftlich gebildeten als dieſen. Alſo wird es überall natürlich ſein daß das Kirchenregiment an der Beſezung des Kirchendienſtes einen Theil habe, wiewol es natürlich iſt daß die Gemeine auch ſich einen Antheil vindicire. Jenes Beſtreben nach einem andern Zuſammenhang mit wiſſenſchaftlich gebildeten wird nicht eintreten wo ein natürliches Verhältniß des Vertrauens der Gemeine iſt auf das Kirchenregiment; es wird aber ſein wo dies nicht iſt. Da iſt die Presbyterialverfaſſung wieder die vollkommenſte; wenn das Kirchenregiment von der Gemeine ausgeht, werden ſie zu demſelben das meiſte Vertrauen haben; wenn es aber auf eine äußerliche Weiſe durch den Staat organiſirt worden, wird auch das Vertrauen nicht ſo groß ſein können.

Die erſte Frage geſtaltet ſich nun ſo: kann es eine Ungleichheit geben im Antheil der Gemeinen an der Beſezung des Kirchendienſtes, und wie iſt dieſe zu beſtimmen? Daß den Gemeinen ein deſto größerer Antheil gebührt, je vollkommener ſie ſind, das iſt klar. Aber wie iſt es auszumitteln was einer jeden gebührt und wie iſt die Ungleichheit zu beſtimmen? Es könnte nur das Kirchenregiment ſelber ſein, das über die Würdigkeit der Gemeine an der Beſezung des Kirchendienſtes Antheil zu nehmen entſcheiden könnte. Wie das aus der Theorie hervorgeht, ſo ſchließt ſich auch das geſchichtliche daran an. So wurde in den erſten apoſtoliſchen Gemeinen der Gemeine ein Antheil gegeben an der Beſezung des äußeren Kirchendienſtes, der Diaconen u. ſ. w. Wir können kein richtig organiſirtes Kirchenregiment denken, das nicht darauf bedacht ſein ſollte der Gemeine nach Maaßgabe der Würdigkeit einen Antheil der Beſezung des Kirchendienſtes zu geben.

Da finden wir in der Kirche geſchichtlich ein ganz anderes Element, wovon wir auf keine Weiſe einſehen wie wir es durch die Theorie conſtruiren können, das iſt der Begriff der Kirchenpatrone. Dieſe ſtehen in relativem Gegenſaz gegen die Gemeine, ſind aber kein Theil des Kirchenregimentes. Ueberall finden wir daß dieſen ein großer Antheil an der Beſezung des Kirchendienſtes gegeben iſt, ja oft das Kirchenregiment nur durch die Patrone ſeinen Antheil daran ausübt. Dies geſchichtliche Element iſt ſchwer zu verſtehen. Wir können es nur erklären aus dem Verhältniß der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums; es rührt daher daß in vielen Ortſchaften in den älteſten Zeiten nur ein wahrhaft freier Mann war, die andern waren ſeine Angehörigen. In Beziehung auf alles äußerliche war er der einzige Disponent, und da mußte ihm ein eigenes Recht gebühren. Die Verhältniſſe haben ſich geändert; das Reſultat iſt aber geblieben. In allem was die Staatsverwaltung angeht, finden wir die noch übrig gebliebenen Reſultate aufzuheben auf eine Weiſe, die die wenigſte Umwälzung verurſacht. Wo ein Patronat iſt, da iſt es parallel mit den Rechten die der Staat hat, und iſt die Tendenz des Staates dieſe Rechte ablöslich zu machen. Da wäre natürlich daß das Patronat auch für ablöslich erklärt würde, und müßte der Gemeine verſtattet ſein es an ſich zu nehmen; was nur geſchehen kann wiefern das Kirchenregiment die Gemeine für würdig erkennt einen ſolchen Antheil zu nehmen. Wenn die Kirchenverwaltung hinter der politiſchen zurükgeblieben iſt, hängt es damit zuſammen, daß das Kirchenregiment keine Veranlaſſung hat der Gemeine dieſe Würdigkeit zuzuerkennen. Dies iſt alſo ein Element welches mit der Zeit verſchwinden wird. In den ländlichen Gemeinen wo das Patronat gerichtlich iſt, gehört der Patron gewöhnlich einer höheren gebildeten Klaſſe an, und würde in den meiſten Fällen der einzige ſein der den Antheil der Gemeine an der Beurtheilung über die wiſſenſchaftliche Qualification vertreten könnte; obgleich die Patrone auch nicht immer die Bildung beſizen die ſie haben ſollten. Dadurch wird alſo das Element feſtgehalten, ſo daß wir nur auf ein beſtehendes Rükſicht zu nehmen haben.

Was muß alſo der Antheil des Kirchenregimentes, des Patrons und der Gemeine ſein? Natürlich wäre daß wir nur vom Kirchenregiment und der Gemeine zu ſprechen hätten; daraus geht etwas hervor in Beziehung auf den Antheil des Patrons. Vom Geſichtspunkt des Kirchenregimentes aus gehört er der Gemeine an, und wird angeſehen als ein in der Gemeine beſonders berechtigter. Von dieſem Standpunkt erſcheint das Intereſſe der Gemeine und der Antheil derſelben als ein zu theilendes zwiſchen dem Patron und der Gemeine; und was iſt dasjenige in dieſem Geſchäft was das Kirchenregiment ſich vorbehalten muß? und dasjenige was ſich der Patron und die Gemeine vorbehalten muß? und wie haben ſie es zu theilen bis die Differenz verſchwindet?

Was die erſte Frage betrifft, ſo kann die Zeit kommen wo die Gemeinen urtheilen können über die religiöſe Qualification derer die den Kirchendienſt verſehen ſollen, aber es kann keine Zeit kommen, wo ſie urtheilen würden über die wiſſenſchaftliche Qualification. Dieſe hat das Kirchenregiment ſich ſelbſt vorzubehalten und dafür zu ſorgen, einmal daß, da eine Ungleichheit in der Unfähigkeit der Gemeine ſtattfindet, dieſelbe auch mit berükſichtigt werde, und dann, daß es dies Geſchäft ſo vertrete daß in der Gemeine kein Verlangen entſtehe, die Beurtheilung der wiſſenſchaftlichen Qualification in anderen als in denen, die das Kirchenregiment verwalten, zu ſehen. Es wird immer eine Anzahl chriſtlicher Gemeinen geben, die das Bewußtſein haben werden daß ſie Mitglieder genug unter ſich hätten, die über die wiſſenſchaftliche Qualification im allgemeinen urtheilen könnten. Alſo muß jenes Vorbehalten des Kirchenregimentes ſo geſchehen, daß die Gemeine die Ueberzeugung bekomme, daß ihr Intereſſe mit verſehen werden, daß ihr Urtheil im Urtheil des Kirchenregimentes enthalten ſei. Niemals werden die gebildeten Gemeinen ſagen können daß ſie Mitglieder hätten die über die theologiſche Qualification urtheilen könnten, ſondern nur über die allgemeine, und iſt es daher Maxime den Kirchendienſt ſolchen anzuvertrauen die eine allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung haben, ſo daß die Gemeine ihre Zuſtimmung der Wahl des Kirchenregimentes geben könne. In der Ausübung wird das oft beſchränkt durch den Antheil der Patrone, und da kommt es an auf die richtige Theilung ſo fern das Kirchenregiment darüber Herr und nicht an garantirte Rechte gebunden iſt. Das erſte Princip iſt, daß das Urtheil über die wiſſenſchaftliche Qualification nur bei dem Kirchenregiment ſein kann, dieſes iſt eine Grundbedingung, und daraus folgt, wenn auch übrigens das Recht die Subjecte zum Kirchendienſt zu beſtimmen bei den

Patronen und der Gemeine geſezt wäre, ſie das Subject nicht wählen dürften, wenn es nicht ſchon dieſe Qualification hat; das Kirchenregiment muß die Wählbarkeit der einzelnen zu dem Kirchendienſt beſtimmen. Das zweite Princip iſt eben dasjenige, was der Gemeine einen Antheil vindicirt. Es ſoll ein innerliches perſönliches Verhältniß beſtehen zwiſchen der Gemeine und ihrem Seelſorger. Denken wir die Gemeinen ſo, daß erſt eine allgemeine chriſtliche Aufregung in ihnen iſt, der chriſtliche Sinn immer mehr entwikkelt werden ſoll, muß dies Verhältniß lediglich entſtehen durch die Selbſtthätigkeit des Kirchendieners und die von ihm aufzuregende Empfänglichkeit der Gemeine. Wenn wir die Gemeinen weiter entwikkelt denken, müſſen wir ein Unterſcheidungsvermögen in ihnen denken, und zwar ein individuelles Unterſcheidungsvermögen deſſen, was ihnen angemeſſen iſt oder nicht, und der Kirchendienſt wird gefährdet ſein wenn auf dies Unterſcheidungsvermögen der Gemeinen keine Rükkſicht genommen wird. Dies kann nun auf eine zwiefache Weiſe geſchehen: indem man die Gemeine fragt, wer ihr angemeſſen? oder: iſt ihr dieſer oder jener nicht angemeſſen? Welches iſt das richtige? Für einen höheren Zuſtand der Gemeine kann es das erſte ſein; für den Zuſtand der zunächſt noch daran grenzt, wo die Beſezung vom Kirchenregiment allein müßte ausgeübt werden, wird das andere das richtige ſein. Offenbar wird der Gemeine mehr zugeſtanden wenn ſie gefragt wird: welcher ihr recht iſt? Eben ſo entſteht eine größere Gefahr wenn die Gemeine den bekommt der ihr zuwider iſt, als wenn ſie unter mehreren nicht den bekommt der ihr am wohlgefälligſten geweſen wäre. Wenn eine Einmiſchung in das negative Urtheil erfolgt, ſo iſt das nicht von Bedeutung, weil nichts poſitives beſtimmt wird. Es kommt darauf an, wie man den Zuſtand der Gemeine ſchäzt. Größtentheils wird er noch ſo geſchäzt daß der Gemeine das negative Votum zuſteht, und für den gegenwärtigen Zuſtand iſt das auch das richtigſte. Nun ſehen wir zwiſchen dem was das Kirchenregiment übernehmen muß und dem, was der Gemeine überlaſſen werden kann, ein drittes bleiben. Wo ein relativer Gegenſaz zwiſchen Gemeine und Patron iſt, wird dies dazwiſchenliegende ihm zufallen, und die Organiſation kommt ſo zu ſtehen: das Kirchenregiment beſtimmt, dieſe oder dieſe ſind fähig in den Kirchendienſt überzugehen; der Patron ſtellt aus dieſen der Gemeine einige vor, fragt: ob ſie gegen irgend einen von dieſen etwas einzuwenden habe, und hat ſie es nicht, ſo wählt er welchen er will.

Jezt kommen wir zu der zweiten Frage: *Was ſind die Forderungen die an einen Kirchenlehrer geſtellt werden können und müſſen?* Ueber dieſe Qualification des Geiſtlichen ſind die Meinungen von je her ſehr verſchieden geweſen. Hier muß überall eine gewiſſe latitudo ſein. Man kann die Forderungen höher ſpannen und etwas nachlaſſen; es wird ſchön ſein wenn man ſie höher ſpannen kann ohne daß ein Nachtheil daraus entſteht, aber dies ſezt einen ungewöhnlichen Zuſtand von Vollkommenheit voraus. Es kommt außer dem Maaß das different ſein kann auch auf die Beſchaffenheit der Forderungen an, und auf die Frage: was gehört weſentlich zu einem guten Geiſtlichen?

Vor allem müſſen wir ausgehen von dem, was allgemein eingeſtanden iſt, aber dies allgemein eingeſtandene iſt das am ſchwerſten erkennbare. Es iſt offenbar daß die *chriſtliche Frömmigkeit des Geiſtlichen eine ausgezeichnete ſein* muß, ſonſt kann er die Stelle in einer Gemeine nicht recht einnehmen. Dieſe Forderung kann niemand läugnen, wo nicht der Gottesdienſt vorzüglich in bloß äußerlichen Dingen beſteht. Wo aber dieſe der Erbaulichkeit untergeordnet ſind, kann einer nur erbauen der religiös iſt und dafür anerkannt iſt. Wie iſt das zu erkennen? Das iſt die Sache des perſönlichen Eindrukkes oder der langen Beobachtung. Leztere iſt ſchwer zu erreichen, erſteres iſt etwas mißliches. Was dabei zu ſtatten kommt iſt, daß die Neigung ſich dem Geſchäft des Kirchendienſtes zu widmen ein Intereſſe an demſelben vorausſezt; und es kommt darauf an, daß die Sache ſo organiſirt ſei daß dies

Intereſſe nicht ein falſches ſein könne. Ein falſches Intereſſe kann nur entſtehen durch äußere Vortheile; wo ſie überwiegend ſind, wird es nie vermieden werden können, da es die Erfahrung lehrt daß wo eine reich dotirte Geiſtlichkeit beſteht, ſich ein Intereſſe entwikkelt das kein reines an der Sache iſt, und es iſt daher beſſer wenn dies nicht ſtattfindet, um die Geſinnung der kirchlichen Geiſtlichkeit zu erkennen. Das iſt von je her anerkannt worden, daß es dem geiſtlichen Stand gebührt nicht auf ein hervorragendes Maaß von äußeren Gütern geſtellt zu ſein. Das Princip was bei dieſer Beurtheilung vorwalten muß iſt, daß dieſe ſo viel wie möglich eine gemeinſchaftliche ſein muß. Je mehr ſie auf Beobachtung ruht und durch die verſchiedenen Stufen der kirchlichen Gemeinſchaft hindurchgeht, deſto mehr Wahrſcheinlichkeit wird für die Richtigkeit des Urtheils ſein. Je mehr es dem augenblikklichen Eindrukk hingegeben iſt, deſto mehr Perſönlichkeit wird dabei ins Spiel kommen. Nach dem, was wir über die Art den Kirchendienſt zu beſezen geſagt haben, iſt offenbar daß, wenn es dem Kirchenregiment zukommt die Subjecte dazu zu bezeichnen, das Urtheil über die religiöſe Qualification auch vom Kirchenregiment ausgehen muß. Wenn nun die welche dies Geſchäft im Namen des Kirchenregimentes verrichten, ihr Urtheil darüber auf eine kurze Bekanntſchaft gründen wollen, ſo kann daraus nur nachtheiliges für die Kirche entſtehen. Ein ſolches Urtheil hat keine rechte Baſis, und kann zu leicht eine Art von Heuchelei ſich dadurch einſchleichen. Dieſer Fehler waltete ob, als 1789 das Religionsedict gegeben wurde, und eine Commiſſion zur Prüfung der religiöſen Qualification der künftigen Geiſtlichen ernannt wurde. Man hatte vorausgeſezt daß der religiöſe Geiſt auf null zurükkgekommen wäre, und die bisherige Beaufſichtigung der Superintendenten war in dies Mißtrauen gezogen worden, auf deren Zeugniß nichts gegeben wurde. Nun kam alles auf den Eindrukk an den ein Candidat auf die Commiſſion machte; und da ſich hier ein gewiſſer Typus ausbildete wonach die Beurtheilung geſchah, ſo war es natürlich dieſen Typus ſich auf gewiſſe Weiſe anzueignen. Je mehr ein künftiger Seelſorger das Zeugniß der Gemeine in der er lebt, und derer die das Kirchenregiment als Aufſichtführende verwalten, für ſich hat, deſto begründeter kann das Urtheil über ſeine religiöſe Qualification ſein.

Sehen wir auf das zweite Element, auf die *Bildung und das Wiſſenſchaftliche*, ſo iſt das Urtheil über den einzelnen leichter, aber die Frage ſelbſt iſt ſchwieriger. Es iſt zu allen Zeiten oft geſagt worden daß vieles von der wiſſenſchaftlichen Bildung bei weitem den meiſten Geiſtlichen vollkommen überflüſſig ſei; es iſt andererſeits geſagt worden, daß es das Verderben des geiſtlichen Standes mit ſich führe wenn man die wiſſenſchaftlichen Anforderungen herunterläßt. Wir müſſen die Frage von zweien Seiten betrachten und zwar auf eine zwiefache Weiſe. Einmal die wiſſenſchaftliche Forderung ſelbſt hat eine doppelte Seite, eine materielle und eine formelle; was durch die wiſſenſchaftliche Bildung als beſtimmtes Wiſſen fixirt wird, und die allgemeine Richtung die durch die wiſſenſchaftliche Bildung gegeben wird. Das ſind zwei verſchiedene Dinge. Dann von einer anderen Seite: der künftige Geiſtliche iſt in einem beſtimmten Verhältniß zu ſeiner Gemeine, iſt aber andererſeits ein Mitglied der Corporation die den geiſtlichen Stand bildet, und das eine führt andere Forderungen mit ſich als das andere. Oft hat man geſagt daß die künftigen Geiſtlichen viel lernen müſſen, was anfängt vergeſſen zu werden wenn das Examen vorbei iſt und auch ohne Schaden vergeſſen werden kann. Wenn man den Geiſtlichen bloß betrachtet in ſeinem Verhältniſſe zu ſeiner Gemeine die kein wiſſenſchaftliches Element in ſich hat, ſo kann er ohne Schaden viel von dem vergeſſen was er gelernt hat. Wenn es auf den Schriftgebrauch ankommt für den katechetiſchen Unterricht und die Kanzel, ſo ſind da exegetiſche Unterſuchungen überflüſſig, und iſt keine Gelegenheit da von einer Menge hiſtoriſcher Kenntniſſe Gebrauch zu machen. Das kann man unbedenklich zugeſtehen. Aber iſt eben dies materielle Wiſſen des

Geiſtlichen auch überflüſſig ſo fern er ein Mitglied des geiſtlichen Standes iſt? Da muß man eben ſo ſehr bei der Negation beharren. Das iſt gewiß daß dem geiſtlichen Stand die wiſſenſchaftliche Bildung nothwendig iſt, und ſie kann nur in demſelben durch die Gemeinſchaft in der die Geiſtlichen ſtehen aufrecht erhalten werden. Aus dem geiſtlichen Stande werden die genommen die das wiſſenſchaftliche Element im Kirchenregiment repräſentiren, und wenn das Wiſſen in denſelben ſich vermindert, muß ſich auch die Tüchtigkeit des Kirchenregimentes vermindern. Man hat geſagt: wie viel Conſiſtorialräthe ſtellen denn unter den Predigern? Wäre es nicht gut die wiſſenſchaftlichen Forderungen auf wenige zu beſchränken? Das gäbe eine bedeutende Spaltung im Kirchendienſt; der größte Theil würde aus Empirikern beſtehen; das wiſſenſchaftliche Element wäre in wenigen und dieſe wären im voraus zu höheren Würden beſtimmt. Wollte man die Sache ſo einrichten, daß man denen die eine nicht wiſſenſchaftliche Gemeine haben dies erließe, ſo würden die andern immer die höheren Stellen einnehmen aus Nothwendigkeit, wenn ſie auch die anderen Qualificationen nicht hätten, und würde das auch zu einem verkehrten und untüchtigen Kirchenregiment führen. Es wäre ein mechaniſirendes, wenn der größte Theil der Geiſtlichen in einem gewiſſen Raum glebae adscriptus wäre. Darin liegt eine Herabwürdigung; es muß ein jeder alles werden was er in dieſem Gebiete ſein kann; daraus kann nur das rechte Leben entſtehen und das mechaniſche immer mehr verſchwinden. In der einen Beziehung iſt alſo das materielle Wiſſen überflüſſig, in der anderen iſt es nothwendig, und um dieſe Nothwendigkeit zu erſparen würde man die Corruption des geiſtlichen Standes und des Kirchenregimentes herbeiführen. Ueber das überflüſſige werden wir uns tröſten, ſehen wir auf die wiſſenſchaftliche Bildung überhaupt. Dieſe iſt dem Geiſtlichen durchaus nothwendig; wenn er auch das Materiale des Wiſſens entbehren kann, ſo muß er doch auf dem Standpunkt des Wiſſens ſtehen. Wenn wir ihm das eigene Wiſſen erlaſſen wollen bis auf einen Punkt, muß er fremdes Wiſſen gebrauchen, und da kann er keine Gewißheit haben, wenn er das richtige von dem unrichtigen nicht unterſcheiden kann. Das kann nur durch die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung erworben werden, und dieſe kann nicht ſtattfinden ohne daß man ſich ein Wiſſen erwirbt. Alſo kommt der Geiſtliche doch zu ſeinem Wiſſen. Nicht nur um ein Urtheil zu haben über das was er braucht, muß er auf wiſſenſchaftlichem Standpunkt ſtehen, ſondern auch, weil er in einer Praxis ſteht in der er mit Beſonnenheit und Theorie ſein ſoll, und dies iſt nicht anders als auf dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt möglich. Das gilt nicht nur von ſeinem eigenthümlichen Geſchäft im öffentlichen Unterricht und der Erbauung, ſondern auch von ſeinem Geſchäft als Seelſorger und der damit verbundenen Menſchenkenntniß. Das Geſchäft iſt die Seelenleitung, die ſezt Kenntniß der Seele voraus; ohne eine wiſſenſchaftliche Sittenlehre und Menſchenkunde iſt eine gewiſſenhafte Amtsführung nicht möglich; ſo wie ohne einen geübten Sprachſinn und einen geübten Schönheitsſinn etwas tüchtiges in der öffentlichen Rede nicht möglich iſt.

Bei uns wird es gefordert daß ein Geiſtlicher die heiligen Schriften mit Leichtigkeit in den Grundſprachen leſen könne, in dieſen ſoll er immer leben für ſich. In der katholiſchen Kirche wird darnach nicht gefragt, ſondern der Geiſtliche darf nur die Vulgata amtlich anbringen. Es giebt freilich ſo viele Hülfsmittel, Commentare, ſogar deutſche, und die öffentliche Stimme ſtellt darin Autoritäten auf. Wie ſollte man, ſagt der Geiſtliche, von mir verlangen, wenn ich es auch könnte, dieſe Autoritäten zu übertreffen? Hier beruft ſich der eine dann auf Hinz, der andere auf Kunz, und wirkt doch vielleicht mit großem Segen. Dennoch wäre es ein Rükkſchritt zur Barbarei, wenn wir dies thäten. Daraus entſtände daß viel wenigere ſich auf dieſe wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe legten, und die, die ſich darauf legten, gar nicht mehr viel Einfluß hätten. Der Zuſtand des jezigen Verſtändniſſes des N. T. würde das Non plus ultra der Weisheit, denn nur wenige würden ſo für ſich

das N. T. ſtudiren. So lange es nur noch ein Volk gä
wo die Wiſſenſchaft der Geiſtlichen höher ſtände: ſo ginge
noch an, aber wenn es in Deutſchland nicht mehr geſchähe,
ſollte es geſchehen? In Frankreich und England geſchieht
ſchon nicht mehr, und dieſe ſaugen noch das was ſie haben a
Deutſchland. Die biſchöfliche Kirche iſt noch die Trägerin d
Wiſſenſchaft, da ſie aber auf die Identität der Lehre verſeſſ
iſt: ſo hört alles ächte Forſchen auf, bis davon wieder einm
einige nach Deutſchland kommen. Dieſe Betrachtungen reich
hin, alle oberflächlichen Anſichten niederzuſchlagen und uns i
klare zu ſezen, worin die wiſſenſchaftliche Qualification d
Geiſtlichen beſteht, und es fragt ſich nur noch: giebt es auß
den beiden Punkten, der hervorragenden Religioſität des Gei
lichen und dem ſich kundgebenden wiſſenſchaftlichen Standpun
noch andere Forderungen die berükſichtiget werden müſſ
oder nicht?

Nicht zu läugnen iſt, daß es noch anderes giebt außer d
wiſſenſchaftlichen Bildung, eine allgemeine und eine g
ſellſchaftliche. Dieſe iſt dem Geiſtlichen nothwendig, er ſ
durch das Leben mitwirken. Wenn er bloß die Erſcheinu
wäre auf der Kanzel oder als Katechet, ſo könnte man v
ſeinem allgemein ſittlich-geſelligen Verhältniß abſtrahiren. D
iſt aber nicht und darf nicht ſein, weil bei uns der geiſtli
Stand weniger den übrigen entgegengeſezt iſt, und er muß d
her nicht in äußerlicher Hinſicht einer Geringſchäzung ausgeſ
ſein. Ein Grad von ungeſelliger Bildung, Sittenroheit wi
den ihn unfähig machen als Geiſtlicher das hervorzubring
was er ſoll.

Außerdem giebt es noch etwas was mehr von dem le
lichen ausgeht; da verfällt man leicht in den Fehler daß m
zuviel verlangt, zuviel Werth auf das äußere legt. Zweier
kommt in Betrachtung, die Tüchtigkeit einerſeits, die M
muth andererſeits. Beides hat einen Werth für den der
ſo öffentliches Leben wie der Geiſtliche führt. Er muß e
körperliche Tüchtigkeit haben, andererſeits muß nicht etwas k

perlich ſtörendes den Eindrukk den er macht hemmen. Wie weit ſollen dieſe Punkte berükkſichtigt werden? Wenn man einer Gemeine einen Geiſtlichen giebt, der nicht das gehörige Maaß von körperlichen Kräften hat dem Geſchäft vorzuſtehen, betrügt man ſich und muß die Gemeine zurükkommen. Diejenigen die ſich zum geiſtlichen Amt qualificiren und bis auf den Punkt gekommen ſind darin eintreten zu wollen, ſind mündige, denen man die Selbſtkenntniß zutrauen muß, und wenn die religiös ſind, werden ſie nicht nach dem fragen dem ſie nicht gewachſen ſind. Darin ſollte alſo kein Mißverhältniß vorkommen. Wenn bei einem Geſchäft wo alles von der Luſt und dem Eifer abhängt, auf eine bedeutende Willenskraft zu rechnen iſt, kann man nicht darüber urtheilen, wie weit dieſe im Stande ſein wird körperliche Schwachheiten zu überwinden. Was die Anmuth in der körperlichen Erſcheinung betrifft, iſt ſie wünſchenswerth, aber kein wahres Erforderniß, denn erſtlich ſoll der religiöſe Eindrukk möglichſt wenig dadurch modificirt werden, und eine große Rükkſicht darauf zeugt von der Unvollkommenheit einer chriſtlichen Gemeine; und dann muß man überall darauf rechnen, daß der ſinnliche Eindrukk durch die Gewöhnung gemildert werde. Das leztere iſt alſo für gar nichts zu rechnen. So wie nur das geiſtliche das ſich zunächſt damit verbindet und mit zur geſellſchaftlichen Bildung gehört, auf ſeiner rechten Höhe ſteht, wird auch alle Hemmung die auf äußerliche Weiſe entſteht gemildert werden.

Nun müſſen wir noch auf die Frage zurükkommen: wiefern muß die Qualification aller derer die zum Kirchendienſt beſtimmt ſind, gleich ſein oder nicht? Eine gewiſſe Ungleichheit iſt unüberwindlich und wird immer da ſein; man wird immer nur ein Minimum aufſtellen können, was man von einem jeden fordern müſſe; dies darf aber nicht zugleich das Maximum ſein. Nun iſt eine ähnliche Ungleichheit auch wieder in dem Verhältniß des Kirchendienſtes ſelbſt; es iſt auch nicht möglich daß dieſe aufgehoben werde. Es können weder dem Geſchäft nach, noch der Belohnung, dem Ertrage nach die verſchiedenen Stellen einander gleichgemacht werden; es kann nicht einmal ohne große Ungerechtigkeit überall ein gleiches Verhältniß zwiſchen dem Geſchäft und dem Ertrag ausgemittelt werden. Das hat eine zu geſchichtliche Baſis, als daß die Willkür darüber herfahren könnte, um eine Gleichheit herzuſtellen die freilich wünſchenswerth wäre. Soll die Regel ſein: die ſchlechteren müſſen die geringſten Stellen bekommen; die beſſeren die anſehnlicheren? Wie leicht dies übertrieben werden kann ſehen wir aus folgendem: es hat ſonſt gegeben und giebt noch Pönitenzſtellen; ſolche, worauf man Geiſtliche ſezte die ſich irgend wo ſchon vergangen hatten. Das waren die ſchlechteſten, und da war die Maxime ſanctionirt: die kann einer bekommen der unter dem Minimum der Qualification iſt. Wenn dies ungerecht gegen eine ſolche Gemeine iſt, ſo iſt die Aufgabe die Ungleichheit ſelbſt in gewiſſe Grenzen einzuſchließen, indem man das Minimum der Qualification höher ſtellt, und ſo viel es ohne Verlezung der Rechte ſein kann die Stellen von allzuſchlechtem Ertrag den anderen näher bringt. Einige Gemeinen ſtehen intellectuell höher als andere, die andern moraliſch, und in dieſe einzelnen Geſtaltungen hinein muß der Geiſtliche paſſen. Kann man auch die Aspiranten wie die Gemeinen claſſificiren? Dies iſt eine ſchwierige Sache, denn genau genommen ſoll es unter denen die im wiſſenſchaftlichen Leben verſiren eine große Differenz der Bildung nicht geben, allein im Realen beſteht noch der Unterſchied von proficere in litteris und in moribus. Es wird immer ſolche geben die größere Vorliebe haben mit dem Volk zu leben, und ſolche die lieber mit den Gebildeten leben, ohne daß erſtere lezteres nicht auch könnten. Dann ſteht erſt die Sache recht. Claſſificationen aber zu machen iſt ſehr bedenklich. Sagt man: es giebt viele Geiſtliche die nicht im Stande ſind dieſen Stand unter Gebildeten zu repräſentiren, dann muß man allerdings ſcheiden und dieſe auf niedrigeren Stufen brauchen, was ganz gut geſchehen kann. Allein führt man dies zurükk auf eine Verſchiedenheit von Bildungsſtufen: ſo conſtituirt dies wenigſtens in der Volksmeinung die *Idee einer höheren und niederen Geiſtlichkeit*. Das Kirchenregiment wird größtentheils auch von Geiſtlichen verwaltet, die im Amt ſtehen; iſt nun einer ausgeſchloſſen davon, wenn ihm dieſe äußere Bildung und Politur des Anſtandes fehlt? Nein, dabei kommt es auf Charakter und gediegenes Urtheil an. Dieſer Unterſchied wird nicht gemacht wenn von unten herauf gewählt wird; von oben herab eher. Alſo auch hier iſt es bei der Synodalverfaſſung weniger gefährlich eine ſolche Claſſification zu machen, und auch weniger nöthig als bei der Conſiſtorialverfaſſung. Was nun aber die Verſchiedenheit der Gemeinen betrifft: ſo iſt dies das *Individuelle*, und man kann nicht ſagen, daß jeder gleich gut ſei für jede Gemeine nach ſeinem Charakter und ſeinem geſelligen Talente. Es giebt einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen Gegenden der evangeliſchen Kirche, wo eine Strenge der äußeren Sitte herrſcht, und andere wo dieſes nicht iſt. Eben ſo der Unterſchied in der Lehre iſt oft in den Gemeinen ziemlich ſtark. Nach dieſen Differenzen entſteht nothwendig ein individuelles Verhältniß. So lange dies beſteht, können die geiſtlichen Aemter nicht gut beſezt werden ohne Kenntniß der Individualität der Perſonen und Gemeinen. Daher muß hier eine Formel beſtehen wodurch dies ſicher geſtellt iſt, daß wenigſtens das offenbar verkehrte vermieden wird; ſonſt iſt das Kirchenregiment nicht im Stande das Verhältniß der Geiſtlichen und Gemeinen in Ordnung zu halten. Bekommt eine etwas freie Gemeine einen ſehr rigoriſtiſchen Geiſtlichen der alles Tanzen und Spielen verbieten will: ſo iſt hier eine Oppoſition und das gute Verhältniß iſt geſtört. Nur in ſehr langer Zeit kann ſich dies ausgleichen. Freilich ſoll ſich der Geiſtliche ſeine Gemeine erziehen, und ſo hat er es vielleicht in der nächſten Generation beſſer, aber der Schaden für die frühere Generation wird in dieſen Fällen nicht dadurch überwogen. Eben ſo ſchlimm iſt es wenn ein freierer Geiſtlicher in eine rigoriſtiſche Gemeine kommt; dann wird die Gemeine ſchlimm über ihn urtheilen und ſein Einfluß iſt großentheils verloren.

Es finden ſich entgegengeſetzte Principien über die *Beharrlichkeit im Verhältniß des Geiſtlichen zu ſeiner Gemeine.* Einerſeits ſagt man: es fordert die Billigkeit daß eine Möglichkeit geſezt ſei von den ſchlechteren zu den beſſeren fortzuſchreiten, und man muß einem Geiſtlichen, der eine ſchlechte Stelle hätte, die Ausſicht laſſen zu einer beſſeren zu gelangen. Andererſeits ſagt man: das Verhältniß des Geiſtlichen zu ſeiner Gemeine hat eine Heiligkeit und eine gewiſſe Unauflöslichkeit in ſich, und man ſoll es nicht annehmen daß ein Geiſtlicher ſich von ſeiner Gemeine trennt äußerer Vortheile willen; der Kirchendienſt ſelbſt leidet, wird das Verhältniß oft alterirt. Wenn man jenes Verhältniß allein geltend macht, kann ein Geiſtlicher von zwei zu zwei Jahren zu einer anderen Gemeine wandern wenn es des Umziehens lohnt. Andererſeits erſcheint es unbillig, wenn der erſte Wurf den er thut für ſein ganzes Leben entſcheiden ſoll. Es iſt wahr daß die Gemeine leidet durch einen zu häufigen Wechſel der Geiſtlichen und daß es unwürdig iſt, dies Verhältniß eines äußern Vortheils wegen zu verändern. Dies Princip, ſo ſchön es iſt, muß dennoch limitirt werden durch das was mit ſeinem Geiſt übereinſtimmt. Mit dem Uebergehen aus einer Stelle in die andere iſt auch eine Erhöhung des Geſchäftskreiſes verbunden. Da iſt nichts äußerliches, es iſt daſſelbe Princip das der Wahl des Geiſtlichen zum Grunde liegt, und er thut es mit demſelben Recht als er ſeine erſte Function begonnen. Wenn die einträglichen Stellen auch mit ſolchem großen Geſchäftskreis verbunden ſind, ſo wäre das Uebergehen tadellos. Je mehr die äußeren und inneren Differenzen gleichmäßig fortſchreiten, deſto leichter iſt es die Sache zu behandeln. Da kommt es darauf an möglichſt gut die Bedingungen unter denen richtig gehandelt werden kann in einen kirchlichen Verband einzuführen, und dieſe Möglichkeit wird am beſten in der Presbyterialverfaſſung exiſtiren. Da wird am leichteſten eine Ausgleichung gemacht werden können zwiſchen einem einzelnen Kirchendienſt und dem gemeinſamen Kirchengut.

2) Einfluß des Kirchenregimentes auf die Organiſation der Gemeine. *)

Die anordnende Thätigkeit in der Gemeine hat auf der einen Seite die äußeren Geſchäfte zu beſorgen, aber dann auch das feſtzuſtellen was nach der Einſicht von der Art und Weiſe der Gemeine ſelbſt als gute ordentliche chriſtliche Sitte in ihr beſtehen ſoll. Eine äußerliche Sanction haben wir überall dem Kirchenregiment abgeſprochen, und die findet alſo auch hier nicht ſtatt. Wenn die Differenzen in manchen Gemeinen bedeutend ſind, und die Aelteſten wollen etwas als Sitte ausſprechen, was der Mehrheit nicht gefiele: ſo würden ſie eigentlich nicht Repräſentanten der Gemeine ſein. Nun hat der Cultus ſeine Richtung auf daſſelbe, und ſo entſteht alſo die Möglichkeit eines Zwieſpaltes. Der Geiſtliche kann in ſeinem öffentlichen Vortrage Begriffe und Regeln über das was zur chriſtlichen Ordnung und Sitte gehört aufſtellen, und das was die organiſirten Repräſentanten als chriſtlich erlaubt aufſtellen wäre ganz etwas anderes, und beide harmonirten nicht; ſo wäre es ein Zwieſpalt der ſchon eine innere Auflöſung in ſich ſchließt. Wenn man ſich denkt daß die Aelteſten aus dem Schooß der Gemeine ſind, mit dem Geiſtlichen dieſes ſelten der Fall iſt: ſo ſcheint es als ob hier immer der Geiſtliche im Unrecht wäre. Allein es iſt doch auch das entgegengeſezte möglich und unter dieſer Vorausſezung iſt der Geiſtliche zu ſchwach die Gemeine nach ſich zu ziehen. Wo wir einen ſolchen Zwieſpalt denken, iſt immer ein Zuſtand der nicht bleiben kann, und es fragt ſich: ob und was für ein Mittel hier im Kirchenregiment liegt um beide in Uebereinſtimmung zu bringen oder zu erhalten. Beide ſollen doch der Ausdrukk der frommen Geſinnung der

---

*) Vergl. §. 320. 321.

Gemeine ſein; der Geiſtliche ſoll freilich zugleich die Gemeine auf einen höheren Standpunkt zu bringen ſuchen, aber die Repräſentanten ſollen doch wenigſtens die Annäherung zu dieſem Standpunkt organiſiren und die Ueberzeugung vermitteln, ſo daß ſie anzuſehen ſind als die welche ihm am nächſten ſtehen. Wenn aber dieſe gegen ihn ſtehen: ſo iſt dadurch das natürliche Verhältniß aufgehoben. Wenn wir nun denken daß ſich das bloß verräth in den Vortrag des Geiſtlichen auf der Kanzel: ſo entſteht da kein Zwieſpalt; wenn ſich aber das in die Seelſorge hineinzieht: ſo iſt das der Keim des Zwieſpaltes. Iſt es alſo in der Ordnung daß dem Kirchenregiment hier etwas obliegt? Das wird niemand in Abrede ſtellen wollen; wenigſtens, wenn man es in Abrede ſtellt, kann man nicht einſtehen für den nächſten Zuſtand. Es iſt natürlich, wo ein ſolches Verhältniß beſteht wie in Nordamerika, wo das Band der Geiſtlichen und der Gemeine nicht ſo feſt iſt, da iſt nicht die Einmiſchung des Kirchenregimentes ſo nothwendig; wo aber dieſes Band ein feſteres iſt und niemals auf eine willkürliche Weiſe gelöſ't werden kann weil es vom Kirchenregiment geknüpft worden: ſo muß dieſes auch dafür ſorgen daß der Zwieſpalt ſich entweder in Grenzen halte oder ausgeglichen werde. Daraus iſt entſtanden eine gewiſſe ſcheinbare Auflöſung des kirchlichen Verbandes in der evangeliſchen Kirche, weil ſich die kirchliche Geſezgebung auf eine ganz ausſchließliche Weiſe auf die perſönliche Freiheit gewendet hat, ſo daß der Grundſaz ausgeſprochen iſt „daß der Geiſtliche ſich nicht zu bekümmern habe um den moraliſchen Zuſtand ſeiner Gemeineglieder, außer wenn es die Mitglieder verlangen.“ Da iſt dann die Veranlaſſung des Zwieſpaltes aufgehoben, dieſe Aufhebung aber auf Koſten des Einfluſſes den der Geiſtliche ausüben ſoll. Man ſieht leicht daß das wieder eine Operation iſt die nicht von der Epiſcopalverfaſſung zu erwarten iſt, und es iſt noch näher erklärlich in einem Zuſtand wo die Gemeine nicht organiſirt iſt, wo der Geiſtliche der Maſſe ohne ein Mittelglied gegenüberſteht. Dieſe Vernichtung ſeines Einfluſſes durch die Seelſorge, in ſo fern ſeine Thätigkeit dabei gelähmt iſt daß er ein Verhältniß der Seelſorge nicht anknüpfen ſoll, läßt ſich noch ausdehnen auf das Verhältniß auf der Kanzel. Das Princip der evangeliſchen Kirche ſpricht überall dem Geiſtlichen das Strafamt zu. Nun aber wenn man von jener Maxime der Beſchränkung ausgeht: ſo kommt es leicht dahin, daß wenn der Geiſtliche ſich auch aller perſönlichen Anſpielung enthält, doch leicht etwas was er ſagt für eine Perſönlichkeit kann gehalten werden, und ſo findet ſich bisweilen daß das Kirchenregiment den Geiſtlichen ganz beſchränkt und ſich auf die Seite derer ſtellt, die allgemeine Ermahnungen für Perſönlichkeiten halten und über Kränkung ihres guten Rufes klagen. Hier iſt ein Gegenſtand für die kirchliche Geſezgebung. Es offenbart ſich aber gleich der Unterſchied zwiſchen Conſiſtorial- und Synodalverfaſſung. Wenn man von einer organiſirten Gemeine ausgeht, hat der Geiſtliche weit weniger Veranlaſſung auf ſo einzelnes auf der Kanzel einzugehen, weil ſich das durch die Aelteſten machen läßt. In der Conſiſtorialverfaſſung iſt es natürlich daß alle ſolche Gegenſtände allzuſehr aus juridiſchem Standpunkt betrachtet werden, weil das kirchliche und bürgerliche zu ſehr vermengt iſt. Wenn man die Sache im weiteren Verlauf betrachtet: ſo kommt, wo ein ſolcher Zwieſpalt iſt, es unter den nächſten Repräſentanten zur Sprache, und da iſt offenbar daß er nach dem Maaß entſchieden werden wird, wie ſich das Gewiſſen durch den Complexus geltend gemacht hat. Aber in der Conſiſtorialverfaſſung hat es gleich den Anſtrich des bürgerlichen. Was der kirchlichen Geſezgebung angehört, iſt eigentlich nichts anderes als den Zwieſpalt wegzubringen. Allein wenn wir denken daß dieſes durch allgemeine Vorſchriften bewerkſtelliget werden ſoll: ſo kann es nicht fehlen daß das ſich immer in der Praxis als todter Buchſtabe zeigen wird. Auf der einen Seite wird er denen zum Vorwurf dienen die zu einer laxen Verwaltung in der Disciplin geneigt ſind; von der anderen Seite wieder umgangen werden können von denen die eine große Strenge durchſezen wollen. Wenn man daraus die Folgerung ziehen wollte, daß je häufiger ſich ein ſolcher Zwieſpalt entwikkelte, es deſto heilſamer ſei das Band zwiſchen Geiſtlichen und Gemeine nicht feſtzumachen: ſo würde das offenbar viel zu viel gefolgert. Allerdings giebt es ein Einſchreiten des Kirchenregimentes Geiſtliche und Gemeine zu trennen, aber es iſt auch ein Zeichen daß die Gemeine mit dem Geiſtlichen nicht zuſammengehört. Ein ſolcher Zwieſpalt kann entweder daher ſein, weil der Geiſtliche von Anfang an nicht für die Gemeine paßt, und dann iſt nichts anderes zu thun als daß das Verhältniß durch das Kirchenregiment getrennt werde; oder er kann daher ſein, weil ſich Fremdes hineingemiſcht und die Verhältniſſe geſtört hat. Da iſt denn eine Maxime „alles Fremde von der Gemeine entfernt zu halten." Aber das iſt nicht die richtige Maxime ſondern die faule Vernunft. Wenn der Geiſtliche ſeiner Gemeine zu genügen ſucht, deſto weniger wird Fremdes Einfluß bekommen; je weniger er genügt, deſto mehr wird ein Bewußtſein des Mangels in ihr entſtehen und ſie wird fremdem Einfluß geöffnet. Man ſieht daraus wie nothwendig es iſt daß jeder Geiſtliche, wenn er ſich auch ganz und gar auf den Kirchendienſt beſchränken wollte, doch auf den allgemeinen Zuſtand der Kirche ſein Augenmerk haben muß. Jene bloße äußerliche Buchſtäblichkeit hängt ſehr natürlich mit der Tendenz zuſammen, ſich in allen Schwierigkeiten nach dem äußeren Buchſtaben durchzuhelfen, und da wird dann zum Kirchenregiment geſchritten und von da Abhülfe verlangt. Wenn wir alſo denken, die Sache iſt zu einem ſolchen Punkt gekommen und ein Theil ſteht in einer ſolchen Oppoſition: ſo iſt dann natürlich, geſezt der Geiſtliche nehme nicht ſeine Zuflucht zum Kirchenregiment, das Kirchenregiment ſelbſt verbunden ſich in die Angelegenheit zu miſchen.

Es kann nun leicht ſein, wenn wir eine organiſirte Gemeine denken, daß das Uebel noch größer iſt, daß in der Organiſation ſelbſt eine Spaltung ſtattfindet, und dann ſteht der Geiſtliche mit dem einen Theil der Gemeine gegen den anderen. Wenn wir uns die Frage ſtellen: was hat das Kirchenregiment im Fall einer ſolchen Spaltung zu thun? ſo kann hier nicht mehr das vorige Mittel ausreichen, den Geiſtlichen zu entfernen, denn der Zwieſpalt iſt in ihr ſelbſt, und die Erwartung daß ein ſolcher durch eine neue dazwiſchentretende Perſönlichkeit ſoll gehoben werden, iſt gewiß ſehr ſchwach begründet. Allerdings, wie eine Differenz in der Lehre in praktiſcher oder theoretiſcher Hinſicht auch in der evangeliſchen Kirche liegt: ſo muß auch etwas zwiſchen beiden liegen, was geneigt iſt beides in ſich aufzuheben und die Spaltung zu entfernen. Wenn es eine genaue Kenntniß der Perſönlichkeiten giebt, muß die Möglichkeit da ſein auf dieſem Wege zu wirken. Wenn aber dieſes nicht iſt, iſt auch gar nichts anderes übrig als daß die kirchliche Behörde ſuche den Zwieſpalt in gewiſſen Grenzen zu halten, und da iſt keine andere, als daß die kirchliche Einheit nicht geſtört werde, und daß die Differenz zwiſchen der Gemeine und dem Geiſtlichen nicht dahin komme, daß ſie ſich dem Gottesdienſt entziehe. Das iſt aber das Uebel, was ſich bald einzuſchleichen pflegt. Aber hier iſt doch nur auf das Gemüth der Gemeine zu wirken, daher wird es immer das heilſamſte ſein daß die kirchliche Behörde anderes dazwiſchen ſchiebt; da ſie ſelbſt ſich nicht zum disputiren einlaſſen kann, ſo iſt es dann beſſer daß ſie ſolche zwiſchen ſchiebt, die das eher im Stande ſind. Es kommt dann immer darauf an daß dem, was der Grund der Spaltung iſt, ſein richtiger Werth beigelegt und anerkannt werde, und die Einheit zur Anerkennung gebracht als etwas höheres. Nun geht daraus freilich hervor, daß dies der Geiſtliche ſelbſt hätte bewirken können, und es iſt immer die Schuld einer Verſäumniß, wenn er fremder Hülfe bedarf.

Denken wir uns nun den Fall daß durch das Kirchenregiment der Zwieſpalt nicht aufgehoben werden kann: ſo kommen wir auf die Frage: in wie fern kann es Kirchenzucht oder Kirchenbann geben? Die richtige Abgrenzung des äußeren der Kirche in Beziehung auf das innere, iſt der Begriff der Kirchenzucht; die Sorge daß nichts äußerliches der Kirche angehöre, das ihr nicht auch innerlich angehöre. Es kann nun etwas fremdartiges ſich in die Kirche ſchleichen und den Anſchein gewinnen ihr anzugehören; eben ſo kann innerlich ſich etwas entfernen von der Kirche, und dennoch ihr äußerlich anzugehören ſcheinen. Es muß alſo die Sorge da ſein gegen dieſe verderblichen Richtungen in der Kirche. Urſprünglich iſt die Disciplin nur Sache der einzelnen Gemeine. Denken wir uns eine Gemeine als chriſtlich geſund: ſo wird bei jeder Ausweichung aus dem inneren Princip der Krankheitszuſtand bemerkt werden und die nothwendige Rückwirkung eintreten. Entſteht eine Abweichung: ſo iſt ſie ein Krankheitszuſtand des Ganzen, und diejenigen natürlichen Reactionen müſſen eintreten, die bei Krankheiten in einem organiſchen Ganzen erfolgen.

Daß die Kirchendisciplin als Sache des Kirchenregimentes angeſehen wird, hat einen zwiefachen Grund: 1) Hinſichtlich der Lehre kann der einzelnen Gemeine nicht ſo das beſtimmte Gefühl einwohnen, ob ſie in der Identität der Lehre ſei oder nicht, und die Abhängigkeit der einzelnen in der Gemeine von ihrem Lehrer iſt zu groß, als daß ſich eine lebendige Reaction organiſiren könnte. 2) Was von der Gemeine aus geſchehen kann, um ſolche Abweichungen auszugleichen und einen einzelnen auszuſchließen bis man überzeugt iſt daß er der Kirche wiederum innerlich angehöre: ſo iſt dies nicht zu trennen von bürgerlichen Verhältniſſen; weil aber dieſe in der großen Einheit des Staats gegründet ſind: ſo muß man auf die große Einheit des Kirchenregimentes ausgehen, damit hier die Kirche wirklich dem Staate gegenüber ſtehe. Es kommt noch ein dritter Punkt hinzu: bei jedem Zwieſpalt zwiſchen einem einzelnen und dem Gemeingeiſte, ſteht er als Partei der Gemeine gegenüber vermöge der geiſtigen Freiheit und Selbſtändigkeit der evangeliſchen Kirche; es muß alſo ein drittes geben das die Differenzen ſchlichtet. Deshalb iſt der Zuſammenhang zwiſchen Kirchenzucht und Kirchenregiment durchaus nothwendig.

Ueber keinen Gegenſtand ſind aber die Anſichten ſo verſchieden wie über dieſen. Die Differenzen gehen ſo weit daß nicht nur behauptet worden iſt: die Kirche habe das Recht den einzelnen auszuſchließen, ſondern dies müſſe auch Einfluß haben auf ſeine bürgerliche Exiſtenz. Die anderen behaupten: die Kirche habe gar kein Recht irgend einem in ſeinen kirchlichen Rechten Abbruch zu thun, weil die unzertrennlich ſind von ſeiner bürgerlichen Exiſtenz. Der erſteren Anſicht liegt die Tendenz zum Grunde, die bürgerlichen Vereine der kirchlichen Gewalt ſo unterzuordnen daß das Kirchenregiment auch auf bürgerlichem Gebiete liegt; der anderen Anſicht aber, die Kirche auf ihrem eigenen Gebiete ganz dem bürgerlichen Regiment zu unterwerfen. Jede Anſicht hat etwas für ſich. Diejenige, welche dem unabhängigen Leben der Kirche am ungünſtigſten iſt, ſagt: es ſei nicht möglich daß die Kirchengemeinſchaft etwas für den einzelnen verfügen könne, ohne daß ſeine bürgerlichen Eigenſchaften leiden, und dies beruht auf zweierlei: daß die Kirchengemeinſchaft nicht allein innerlich beſteht ſondern auch eine äußerliche Exiſtenz hat, äußerliche und gemeinſame Güter und Rechte; dieſe verliert der einzelne durch Ausſchließung, ſie ſtehen aber unter der Obhut des Staates und die Kirche entſcheidet alſo über das politiſche Recht des Beſizes des einzelnen. Iſt die Verzichtung freiwillig: ſo hätte der Staat freilich nichts einzuwenden. Zweitens, wenn die Kirchengemeinſchaft einen ausſchließt: ſo iſt dies eine öffentliche Erklärung eines nachtheiligen Urtheils, und alſo eine Verringerung des guten Namens, und dies deſto mehr je chriſtlicher die bürgerliche Geſellſchaft iſt. Der gute Name iſt ein inneres und äußeres Gut und zwar ein unentbehrliches. Der Staat will das Recht, den guten Namen der einzelnen anzutaſten, der Kirche nicht verſtatten. Für die entgegengeſezte Meinung wird daſſelbe umgekehrt angeführt: die Kirchengemeinſchaft hat anerkannt, daß ein einzelner das Princip des chriſtlichen Lebens nicht in ſich trage und hat das Recht ihn vom kirchlichen Leben auszuſondern bis ſie eine entgegengeſezte Meinung von ihm gewinnt. Unſere Staaten ſind chriſtliche, und das gute Verhältniß der Geſellſchaft unter einander beruht beſonders darauf daß ſie einander chriſtliche Geſinnung zutrauen; wer nicht Chriſt iſt, genießt nicht dieſe Rechte. Hat die Kirche anerkannt daß einem die chriſtliche Geſinnung nicht einwohne: ſo hat er ſich auch des chriſtlichen Rechtes entäußert, und das vorzügliche Vertrauen daß auf der chriſtlichen Geſinnung beruht, muß ihm verſagt werden; deshalb iſt es unmöglich den Einfluß der Kirchenzucht auf die bürgerlichen Eigenſchaften zu vermeiden.

Das ſind die beiden entgegengeſezten Anſichten mit ihren Gründen. Es fragt ſich nun, ob wir uns für eine von beiden entſcheiden oder ob beide etwas unrichtiges enthalten? Vergleichen wir den Charakter der bürgerlichen und kirchlichen Verhältniſſe: ſo können beide unmöglich einem Geſeze unterworfen ſein. Der bürgerliche Verein beruht auf einem ſicheren Buchſtaben; iſt dieſer noch nicht da, ſo iſt der Verein nicht feſt. Die kirchliche Gemeinſchaft geſtattet dies ihrer Natur nach viel weniger, weil jede Entſcheidung nach einem Buchſtaben immer mehr oder weniger eine äußere iſt. Die kirchliche Entſcheidung muß ſich an das innere halten, wenn die bürgerliche das äußere hervorhebt. Daraus folgt daß beide Begründungen der entgegengeſezten Anſichten falſch ſind.

Bis jezt haben wir vorausgeſezt daß es in der Kirche wie in jeder Geſellſchaft eine Disciplin geben müſſe. Daß ſie in der bürgerlichen unvermeidlich ſei iſt unbeſtritten, und daß die kleinſte Geſellſchaft nicht ohne ſie beſtehen kann, hat man auch eingeſehen, und daß jeder verpflichtet iſt ſich der conventionellen Strafe zu fügen, bringt der Vertrag mit ſich. Die Kirche ſteht zwiſchen beiden, zwiſchen dem bürgerlichen Verein und einer Geſellſchaft zu beſtimmten Zwekken, und deshalb hat man ihr die Disciplin völlig abgeſprochen. In der bürgerlichen Geſellſchaft kann die Disciplin nie auf die Geſinnung gehen, denn auf dieſe kann man nur wirken durch pſychologiſche nicht durch äußerliche Mittel; es kommt bei ihr nur immer auf äußere

Handlungen an, auf die Geſinnung nie, obgleich dieſe ſehr wünſchenswerth iſt. Die Disciplin kann deshalb im Staate icht fehlen. In der Kirche, ſagt man, iſt es ganz anders; die Handlungen haben da nur Werth durch die Geſinnung; ie Handlungen kann man wol erzwingen nicht aber die Geſinnung; wem dieſe fehlt, der gehört eigentlich nicht zur Kirche; ellt er ſich dennoch als Mitglied der Kirche an: ſo ſieht man icht ein was dies den anderen ſchadet. Hiernach ſcheint alſo er Begriff der Kirchendisciplin ein leerer zu ſein. Geſchicht- ch betrachtet, läßt ſich manches dafür ſagen: die meiſten kirch- chen Strafen wurden eingeführt als die bürgerliche Disciplin ehr vernachläſſigt war; in den erſten Zeiten der Kirche war ie kirchliche Geſellſchaft eine eng geſchloſſene, jeder trat mit ollem Bewußtſein hinein, und unterwarf ſich beim Eintreten rer Einrichtung und konnte wenn er wollte wieder austreten. ezt ſei es ganz anders, der Staat bedürfe nicht ſolcher Nach- ülfe, die Kirche ſelbſt ſei auch nicht mehr eine geſchloſſene eſellſchaft, denn obgleich man erſt durch die Confirmation cht aufgenommen würde, ſo iſt man doch ſchon darin gebo- n, und wolle der einzelne nicht eintreten, ſo ſei dies ganz ders als ein Nichteintreten in den alten Zeiten; er tritt ein, weil er es nicht ändern kann und verpflichtet ſich zu wenig als möglich. Der Staat verlangt ja daß jeder Un- rthan einer Kirche angehöre; ſie ſei alſo eine politiſche Noth- endigkeit, und es muß jeder eintreten in die Kirche in der geboren iſt oder gegen die er am wenigſten einzuwenden t; auch mache man ihm beim Eintritt keine Bedingungen; e Kirchendisciplin ſei ja auch nirgends beſtimmt, ſondern will- rlich, und könne auch kein Theil des Kirchenregimentes ſein. aß die Kirchendisciplin nicht organiſirt ſei, gilt nur für die angeliſche Kirche, denn in der katholiſchen iſt ſie wohl orga- ſirt und hat alſo eine Realität. In der Reformation ſelbſt es unbeſtimmt geblieben, wie viel von der beſtimmten Kir- ndisciplin übrig geblieben iſt oder nicht; nie hat aber die rche ausgeſprochen daß es den Geiſtlichen verboten ſei in gewiſſen Fällen das Sacrament zu verweigern, worauf ſich doch alles in der Kirchendisciplin bezieht. Man kann alſo nicht ſagen daß in der evangeliſchen Kirche die Kirchendisciplin abgeſchafft ſei, ſondern die Geſchichte zeigt, daß ſie in einzelnen Kirchen mehr oder weniger in Anwendung gekommen iſt; fehlt ſie bei uns: ſo iſt ſie nicht aufgehoben ſondern nur abgekommen, und meiſt durch die Anſicht daß die bürgerliche Cenſur dadurch gefährdet werde. Wenn die Sache für die evangeliſche Kirche alſo auch geſchichtlich in dieſer ſtreitigen Lage iſt, wenn es Länder giebt in denen ſie völlig aufgehoben iſt, und in denen der Geiſtliche, der das Sacrament verweigert, Abſezung zu befürchten hat, wenn in andern Ländern ſie im Abnehmen iſt: ſo kann in der That die Frage nur ſo geſtellt werden: wie hat das Kirchenregiment hier zu handeln? Zuerſt fragt es ſich alſo: wozu braucht die evangeliſche Kirche eine Kirchendisciplin? Das Weſen der Religion iſt allerdings die Geſinnung und nächſt ihr die natürliche Darſtellung derſelben. Auf die Geſinnung ſelbſt kann keine Disciplin eingerichtet werden, weder um ſie zu ändern noch um ſich vor der Gemeinſchaft mit einer verkehrten Geſinnung zu verwahren. Und doch hat die Kirchendisciplin dieſe beiden Punkte im Auge, und ganz unmöglich iſt eine Wirkung auf die Geſinnung nicht. Durch die Disciplin kann das Gefühl des einzelnen geweckt werden indem ſie die Ausſprache des Geſammtgefühls der andern iſt. Ohne Ausſpruch kann man Gefühle nicht kund geben, und als ſolche kann ſie auf die Geſinnung wirken. Jede Aeußerung des Geſammtgefühls, wodurch man auf den einzelnen wirken will, iſt ſchon eine Kirchendisciplin ſobald dies von der Geſammtheit auf repräſentative Weiſe ausgeht. In ſo fern iſt die Wirkung nicht nur möglich ſondern nöthig.

Der zweite Punkt der Disciplin iſt daß die Geſammtheit ſich losſage von einem, der nicht in der Identität der Geſinnung iſt. Die chriſtliche Kirche beſteht nur unter Gläubigen, und wer keiner iſt, gehört eigentlich nicht in die kirchliche Gemeinſchaft, kann kein Intereſſe an ihr nehmen, da ſie nur auf dieſer Angelegenheit beruht; affectirt einer aus anderen Gründen dennoch Theilnahme an der Kirche: ſo ſcheint es die Freiheit zu fordern daß ſie von ſeiner Theilnahme ſich losſage. Gegen die Geſinnung an und für ſich kann dies auch nicht wirken, ſie muß ſich durch unkirchliche Handlungen geäußert haben. Tritt die unchriſtliche Geſinnung äußerlich heraus, wozu bedarf die kirchliche Gemeinſchaft in der einen oder anderen Rükſicht die Ausübung einer Disciplin? Man ſagt dagegen: wenn die kirchliche Geſellſchaft auf den Eifer ihrer Mitglieder rechnen kann: ſo muß ſie auch darauf rechnen daß die unkirchlichen von einzelnen werden zur Rede geſtellt und bearbeitet werden und brauche einer äußeren Disciplin nicht; kann ſie ſich auf dieſen Eifer nicht verlaſſen, ſo kann ihr auch durch die Disciplin nicht mehr geholfen werden, die kirchliche Geſinnung iſt erkaltet und die Disciplin müßte auf dieſe alle gehen, die nicht als einzelne auf die Geſinnung anderer zu wirken ſuchen. Das gilt nur aus dem Geiſt der evangeliſchen Kirche, denn in der katholiſchen gehört die Disciplin zur Satisfaction, und es giebt keine Wiederherſtellung des Verhältniſſes zur Gemeine, wenn dieſe nicht geleiſtet iſt. Dieſer Geſichtspunkt kann bei uns nie ſtattfinden. Der Einwand iſt jedoch ein Dilemma, der auf zwei entgegengeſezte Endpunkte geſtellt iſt, wo die Disciplin nicht nöthig war. Der eigentlich wirkliche Fall iſt aber der daß die kirchliche Gemeinſchaft einen gewiſſen Grad von Eifer vorausſezt, aber dennoch nicht weiß, in wie fern ſie ſich darauf verlaſſen kann, und ſeine natürliche Wirkung deshalb mehr oder weniger ſuppliren muß. Die Kirchendisciplin ſoll alſo in organiſcher Form das hervorbringen was jedem einzelnen obliegt, wobei man aber nicht ſicher iſt, ob der einzelne dieſe Obliegenheit erfüllen werde. Dieſe Art der Kirchendisciplin kann man nicht wegläugnen. Es giebt ein ſolches Verhältniß wo das Gemeingefühl in jedem ſich ſo regt, daß er bei unchriſtlichen Aeußerungen wünſcht daß etwas dagegen geſchehe. Der einzelne wünſcht lieber als ſelbſt zu handeln ein conſtituirtes Organ. Dies darf aber nur Supplement der Thätigkeit der einzelnen ſein, und kann nur eintreten, wenn es conteſtirt iſt daß der einzelne das ſeinige nicht gethan hat. Nur in dieſem bedingten Charakter iſt die Disciplin möglich und wird deshalb nach den Umſtänden bald mehr hervortreten bald gänzlich verſchwinden.

Indem wir hier auch ſchon eine Grenze gefunden haben daß von den einzelnen etwas vorangegangen ſein muß: ſo thun wir gut, auch die andere Frage aufzuſtellen: *in wie fern die kirchliche Disciplin eintreten müſſe, um ſich von einem ſolchen, der dem chriſtlichen Geiſte entgegen iſt, loszuſagen?* Die kirchliche Gemeinſchaft beſteht auf der einen Seite in der Theilnahme am Gottesdienſt in ſeinen verſchiedenen Momenten, und in der Theilnahme der Rechte der Gemeinſchaft; denn was ſonſt noch vom chriſtlichen Leben übrig bleibt, gehört nicht zur förmlichen Art zu exiſtiren, ſondern zur freien. Was den Gottesdienſt betrifft, iſt hier der alte Unterſchied zu bemerken zwiſchen der Verbindung der Evangeliſchen und derer, welche noch keine rechte Kenntniß davon haben. Dieſen Charakter hat der Gottesdienſt noch jezt nicht ganz verloren. Die Kirchen ſtehen unbedingt einem jeden offen; es kann nie das Intereſſe der Kirche ſein Einem, der ſich von ihrem Geiſte entfernt hat, die Kirche zu verbieten; eine ſolche Losſagung der Gemeinſchaft läßt ſich nicht denken. Dem gegenüber ſtehen die ſogenannten myſteriöſen Theile des Gottesdienſtes und namentlich die Sacramente; und dies iſt auf dieſem Gebiete der ſtreitige Punkt. Es wird darüber geſtritten: *ob die Gemeinſchaft der Chriſten befugt ſei, ein bisheriges Mitglied der Kirche vom Genuß des Sacramentes auszuſchließen oder nicht?* In der römiſchen Kirche herrſcht darüber kein Zweifel, und es iſt dem Urtheil der Geiſtlichen immer überlaſſen, welches durch die Ohrenbeichte ſehr erleichtert wird. In unſerer Kirche ſagt man auf der einen Seite: es iſt das Sacrament nur für diejenigen beſtimmt, die ſchon in der lebendigen Gemeinſchaft mit Chriſto ſich befinden; ein anderer ſoll es nicht genießen, ſonſt iſt es immer Sünde und gereicht ihm zum Gericht; genießt nun mit Zuſtimmung der Gemeinſchaft wiſſentlich ein Unwürdiger das Abendmahl: ſo nimmt ſie Theil an der Sünde; ſie muß aber das Recht haben nicht zu ſündigen und ihm ihre Zuſtimmung zu verſagen. Nun könnte er es freilich gegen ihre Zuſtimmung genießen, aber wenn gegen den Willen der Gemeinſchaft etwas mit ihrem Wiſſen geſchehen konnte: ſo giebt ihr dies nur das Gefühl ihrer Ohnmacht, und dies verunreinigt und trübt den Genuß des Sacramentes; ſolche Theilnahme würde die andern ſtören, und ein jeder muß doch innerhalb ſeiner Mauern das Recht haben ſich ſolcher Störungen zu erwehren, und ſo auch die Kirche in ihrem innerſten Heiligthum; ſie übt eigentlich nur Hausrecht. Dagegen ſagt man folgendes: einmal leugnet man daß die Theilnahme eines Unwürdigen am Sacrament die Andacht der übrigen ſtören dürfte, ſondern ſie ſollten ſich darüber hinwegſezen, und bewirkt dies eine Störung in ihnen: ſo beweiſt dies eine Schwäche, die ihnen unmöglich macht Richter der andern zu ſein, und daß ihnen eben eine Stärkung durch den Genuß des Abendmahls Noth thut. Dazu kommt daß die Kirche nicht untrüglich iſt und ſich in ihrem Urtheil geirrt haben kann. Es iſt in der That ſchwer darüber zu entſcheiden, und in der evangeliſchen Kirche läßt ſich ſowol das eine als das andere denken. *Eine abſolute Ausſchließung von der Kirche iſt undenkbar, eine Ausſchließung vom Sacrament denkbar aber nicht nothwendig.*

Es bleibt alſo nur noch der andere Hauptpunkt übrig *die Theilnahme an den ausübenden Rechten der Gemeineglieder*, die die Beförderung des Wohles der Gemeine zum Zwekk hat. Um den Zwekk zu erreichen kann nur derjenige daran Theil nehmen dem das Wohl wirklich am Herzen liegt. So wie alſo in eine ſolche Thätigkeit einer eingreift, der die Gemeinſchaft der Einſicht und Berathſchlagungen ſtört: ſo wird der Zwekk des Ganzen dadurch gefährdet. Sobald die Form der Gemeine keine abſolute Demokratie iſt, beruht ſchon die Theilnahme der einzelnen an der adminiſtrativen Thätigkeit auf einem vorhergehenden Urtheil der andern, und es wäre ein Fehler der Gemeine einem ſolchen die Theilnahme an der Thätigkeit zu verſtatten, der ſich dazu unwürdig machen könnte. Entweder iſt zu poſtuliren daß die Form der Geſellſchaft ſo ſei, daß ein gemachter Fehler ſich wieder verbeſſern ließe, indem das Perſonal ja geändert werden kann; oder wenn lebenslängliche Aemter ſind; ſo iſt es die Schuld der Gemeine bei der Wahl wenn ſie einen ſchlechten gewählt hat, und ſie hat darunter zu leiden. Iſt die Form ganz demokratiſch: ſo erſcheint der Einfluß der einzelnen dermaßen als ein Minimum, daß der welcher etwas unkirchliches gethan immer noch an der Theilnahme bleiben kann.

Es iſt aber hier noch ein Zwiſchenglied möglich, nämlich die Aufgabe die Sache in die Form mit einzuſchließen, ſo daß in der Organiſation ſelbſt feſtgeſezt wird, daß in gewiſſen Fällen eine weitere Theilnahme an den adminiſtrativen Geſchäften unmöglich iſt. Dies iſt dann eine organiſirte disciplinariſche Maaßregel.

Das Princip der evangeliſchen Kirche im Vergleich mit der katholiſchen iſt das einer fortgehenden Verminderung im Kirchenregiment; es ſoll ſich verlieren in der Thätigkeit der einzelnen einerſeits und andererſeits ſich auflöſen in organiſche Statuten, und tritt nur ein wo das eine oder andere unzulänglich iſt. Dies iſt um ſo mehr das richtige, da die Vollkommenheit der Kirchengemeinſchaft darin liegt daß keine Kirchendisciplin exiſtirt, und da wo ſie exiſtirt nicht einzutreten braucht. Es iſt dazu kein idealer Zuſtand der Vollkommenheit nöthig, ſondern nur daß der Unwürdige ſich von ſelbſt von der Gemeinſchaft losſcheidet, und dies iſt gar nicht eine ſchwierige Sache; denn wer am chriſtlichen Geiſte nicht mehr Theil nimmt, hat auch kein Intereſſe an der kirchlichen Gemeinſchaft. Hat er eins: ſo kommt dies von fremdartigen Motiven die leicht kenntlich ſind: es können nur Motive des ſittlichen Intereſſes ſein, oder der rein geſelligen, oder rein perſönliche ſelbſtſüchtige Intereſſen; andere ſind hier nicht denkbar. Sagen wir nun:

er kann, was Religien betrifft, unchriſtlich ſein, meint aber in der Religion liege eine ſittliche Kraft, und die Sittlichkeit fodere keine Geringſchäzung dagegen zu offenbaren. Dies beantwortet bei ihm aber nur die Theilnahme am Gottesdienſt, denn die Theilnahme an der Verwaltung erfordert ein beſonderes Intereſſe; und was das Sacrament betrifft, kann über den Genuß deſſelben und die Nichttheilnahme nichts gefolgert werden. Was das reingeſellige Intereſſe anbetrifft: ſo wird es wegen der Allgemeinheit des Chriſtenthums als ein Mangel ausgelegt und der gute Name verringert, wenn es offenkundig iſt daß ein einzelner am Gottesdienſt nicht theilnimmt, und dies kann ihn bewegen ſich als Chriſten zu geriren. Die Kirche kann dies als ſolche nicht wollen, da es ein Verunreinigungsmotiv in ſich ſchließt; niemand darf es für Ehre halten zur Kirche zu gehören, oder für Schande nicht dazu zu gehören. Dem wahren Chriſten iſt es ein nothwendiges Element des Lebens zur Kirche zu gehören, aber nach außen hin müßte es völlig gleichgültig ſein. Dies iſt aber nicht ſo, ſondern das Gefühl über den religiöſen und den geiſtigen Werth des Menſchen überhaupt gehen in einander. Fragen wir: wie weit dies gehen werde, ſo kommen wir zu demſelben Reſultat daß es von ſelbſt außerhalb des Gebietes der Kirchendisciplin fällt, denn mit der weltlichen Ehre ſteht es gar nicht in Verbindung, wenn die Gemeinſchaft einen zum Repräſentanten macht oder nicht.

Wir ſehen alſo daß die Kirchendisciplin für die proteſtantiſche Kirche etwas problematiſches iſt, nicht gegen ihre Idee ſtreitet, aber auch nicht nothwendig aus ihr hervorgeht, und immer nur als Supplement eines dritten erſcheint; und was das Sacrament betrifft: ſo liegt dies in der Mitte und macht die Sache noch problematiſcher. Faſſen wir die Sache ſo: ſo erſcheint die Kirchendisciplin immer als Sache der einzelnen Gemeine; ihr gehört es zu, ob ſie es für nothwendig und heilſam achtet die Andacht beim Gottesdienſt gegen Scandal zu ſchüzen und deshalb eine Disciplin einzuſezen. Von Seiten des Kirchenregimentes wäre es immer unrichtig, wenn es einzelnen Gemeinen hinderlich ſein wollte eine Kirchenzucht feſtzuſtellen, oder allen ohne Unterſchied eine Kirchenzucht aufdringen zu wollen.

Bei den krankhaften Zuſtänden in der Kirche kommt es vorzüglich auf zweierlei an, einmal auf die verſchiedene Beſchaffenheit und dann auf die verſchiedene Gefährlichkeit deſſen was als etwas krankhaftes in der Kirche anzuſehen iſt. Offenbar wird nach dieſem auch die Thätigkeit des Kirchenregimentes verſchieden ſein müſſen. Wir würden alſo die Differenz zu entwikkeln haben. Etwas müſſen wir aber vorher noch aufs reine bringen.

Fragen wir: wo kann das krankhafte und verwerfliche vorkommen? Es kommt eigentlich in den einzelnen vor, denn zu einem beſonderen Ganzen organiſiren kann es ſich nicht in der Kirche, wenigſtens nicht eher als es in den einzelnen dageweſen, und muß die erſte Gegenwirkung auf die einzelnen geſchehen, und wird dieſe richtig geleitet, ſo iſt eine andere nicht nöthig. Wenn in der Kirche Secten entſtehen die eine Tendenz haben ſich aus dem Ganzen zu ſcheiden, ein eigenes für ſich zu bilden, ſo iſt das ein krankhaftes was ſich organiſirt. Da muß aber in vielen einzelnen ein und daſſelbe krankhafte vorhanden ſein wodurch ſie verbunden werden. Iſt eine ſolche Parteiung entſtanden, ſo muß die Thätigkeit des Kirchenregimentes eine andere ſein als die Thätigkeit auf die einzelnen ehe die Entzweiung entſtanden. Nun ſcheint die Thätigkeit auf die einzelnen in das Gebiet des Kirchendienſtes zu fallen, ſie gehört zur Seelſorge. Wie ſcheidet ſich, was in den Kirchendienſt und in das Kirchenregiment gehört? wenn wir uns den Fall in concreto denken, abſtrahirend von der Beſchaffenheit des krankhaften, es ſei eine irrthümliche mit den Principien der evangeliſchen Religion ſtreitende Anſicht oder eine verkehrte Lebensweiſe: ſo iſt es natürlich daß die Thätigkeit des Kirchendienſtes in der Seelſorge eintrete, und erreicht ſie ihren Zweck, ſo wird die Thätigkeit des Kirchenregimentes nicht nöthig ſein. Sie wird eintreten wo die Thätigkeit des Kirchendienſtes gehemmt iſt oder wo ſie ihren Zwekk nicht erreicht hat. Das ſind die eigentlichen Punkte, worauf es bei der Thätigkeit des Kirchenregimentes ankommt.

Die Thätigkeit des Kirchendienſtes in dieſer Hinſicht ſoll gehemmt ſein. Das kann entſtehen 1) aus der Unvollkommenheit und Nachläſſigkeit derer die den Kirchendienſt verwalten. Das gehört in das Gebiet der Aufſicht über den Kirchendienſt; oder 2) durch das Widerſtreben derer, auf welche die Thätigkeit ausgeübt werden ſoll; 3) kann ſie gehemmt ſein von außen dadurch daß es der Kirche an der gehörigen Freiheit fehlt. Dieſer Fall gehört nicht hieher. Hier kann nur davon die Rede ſein: *wie groß die Freiheit ſei und ſein müſſe, die die Kirche ſich in dieſer Hinſicht vindiciren muß?* Liegt es in der That dem Kirchenregiment ob, dem Kirchendienſt die Freiheit zu vindiciren, oder iſt es kein Gegenſtand für daſſelbe? Die Kirche überhaupt iſt eine Vereinigung zu einem gemeinſamen religiöſen Leben; dieſe Gemeinſamkeit ſezt nothwendig eine Circulation voraus; das Leben muß ſich mittheilen. Die ſpecielle Seelſorge iſt nur die Organiſation dieſer Circulation auf eine beſtimmte Weiſe; kann dieſe gehemmt werden, ſo iſt die Kirche ſelbſt partiell aufgehoben. Auf der anderen Seite iſt das religiöſe Leben das ſchlechthin freie und kann nur durch eine freie Empfänglichkeit aufgenommen werden. Wo ſich ein Theil des Ganzen gegen die Mittheilung verſchließt, könnte die Gewalt nichts helfen, weil ſie keine freie Empfänglichkeit hervorbringen kann. Die Frage die uns hier intereſſirt iſt die: wenn der Seelſorger auf einen, in dem ſich etwas entwikkelt hat was der Kirche gefährlich werden kann, ſeine correktive Thätigkeit richten will, und dieſer will die Thätigkeit nicht aufnehmen, kann und darf von Seiten des Kirchenregimentes etwas geſchehen dieſe Widerſezlichkeit aufzuheben? Die Tendenz dazu iſt immer in der Kirche geweſen. Wer ſich der Seelſorge nicht hingeben will, will auch nicht in der kirchlichen Gemeinſchaft ſein, und man hat ein Recht ihn auszuſchließen bis er ſich der Mittheilung des Lebens wieder hingeben will. Hier ſind entgegengeſezte Anſichten in der evangeliſchen Kirche immer geweſen und eine entgegengeſezte Praxis finden wir überall. Die eine erſcheint als Annäherung an die katholiſche Praxis, die andere als Auflöſung des kirchlichen Verbandes, und zwiſchen dieſen ſollen wir uns durchfinden. Vorausgeſezt daß ein Mitglied einer Gemeine ſich der Seelſorge des ihm beſtellten Seelſorgers nicht hingeben will: folgt daraus daß eine Auflöſung des Verhältniſſes des einzelnen zum Ganzen wirklich eingetreten iſt, welchem abgeholfen werden muß? Wenn wir hier vom rein evangeliſchen Grundſaz ausgehen daß einem jeden das göttliche Wort zugänglich ſein ſoll, und dazu nehmen daß alle Berichtigungen über das verderbliche, krankhafte nur aus dem göttlichen Worte genommen werden können, müſſen wir ſagen: die evangeliſche Kirche legt einem jeden die Sorge für ſich ſelbſt auf und berechtigt einen jeden zu dieſer Sorge für ſich ſelbſt. Jeder einzelne kann ſagen: ich glaube für meine Beſſerung und Heilung, wenn etwas krankhaftes in mir iſt, vollkommen genug zu haben am öffentlichen Wort und der Art, wie es mir im Gottesdienſt nahe gebracht wird, und bedarf einer beſonderen Thätigkeit des Seelſorgers nicht. So iſt hier kein Grund eine anderweitige Thätigkeit eintreten zu laſſen; jede Anſicht muß ſich ſelbſt überlaſſen werden. Daß aber das krankhafte ſich nicht weiter verbreite, dafür kann nur geſorgt werden durch eine zwekkmäßige Thätigkeit der Seelſorge auf die, die die Thätigkeit annehmen; und wenn ſie ſie nicht annehmen, ſieht man daß die Thätigkeit ſich auf dem Gebiete der Kirche nicht eignet, und muß man ſich dann auf das verlaſſen, was auf allgemeine Weiſe geſchieht dieſe zu erhalten.

Die Anweiſung der Schrift Matth. 18, 15 — 18 lautet anders hierüber. Da wird vorausgeſezt, die Neigung auf das krankhafte zu wirken muß eine allgemeine ſein; ſolche Wirkſamkeit ſei die Pflicht eines jeden der es wahrnimmt. Wenn aber die Wirkſamkeit des einzelnen auf den einzelnen nicht angenommen wird, ſoll der, der etwas krankhaftes wahrnimmt, auf die Organiſation des Ganzen ſeine Zuflucht nehmen, zu den Vorſtehern der Gemeine. Wenn einer auf dieſe nicht hört, dann ſoll er gehalten werden als ein Heide. Da tritt eine ſolche Excluſion wirklich ein, und das Recht ſie vorzunehmen iſt der Gemeine durch dieſe Anweiſung der Schrift ſelbſt gegeben. „Es ſoll ein ſolcher gehalten werden als ein Heide“, heißt das: der Zutritt zu der Gemeine ſoll ihm gewehrt werden? aber den Heiden ſelbſt war ja der Zutritt erlaubt. Eine ſolche Excluſion iſt alſo nirgends in der Kirche geboten, liegt auch in der Stelle nicht. Die Handlung, wodurch einer in die chriſtliche Gemeinſchaft kommt, iſt eine ſacramentliche und dürfte einer nur durch eine ſacramentliche Handlung wieder von der Kirche ausgeſchloſſen werden; dieſe aber exiſtirt nicht.

Theilweiſe wird das religiöſe Leben kräftig ſein, dann werden die organiſchen Formen hervortreten; oder nicht, dann werden ſich die organiſchen Formen nicht erhalten. *Es muß den Bewegungen nachgegeben werden ſo fern ſie in der geſchichtlichen Entwicklung liegen, und beſteht hierin die Weisheit des Kirchenregimentes. Sie erhalten, wie ſie beſtanden, iſt dem evangeliſchen Geiſt entgegen. Wenn der Verband ſich löſen will, kann dem nur durch inneren Impuls abgeholfen werden, durch den das Leben geſtärkt wird.*

3) Einfluß des Kirchenregimentes auf den öffentlichen Gottesdienſt. *)

Unſtreitig iſt dies der wichtigſte Theil des Kirchenregimentes, indem der öffentliche Gottesdienſt der Träger des gemeinſamen religiöſen Lebens iſt und die perſönlich religiöſen Verhältniſſe durch ihn gehalten werden, in ihm ihre Nahrung finden. Der öffentliche Gottesdienſt iſt überall ein geſchichtliches, und müſſen wir auch hier wieder an das erſte Entſtehen der evangeliſchen Kirche anknüpfen. Wir finden gleich im Anfang der Reformation ein entgegengeſeztes Princip in der Geſezgebung über den Cultus, das eine ein revolutionäres, das andere ein am Alten feſthaltendes, und die urſprüngliche Verſchiedenheit hinſichtlich des Cultus in der evangeliſchen Kirche iſt von dieſen Principien ausgegangen. Alle Corruptionen der Kirche welche die Reformation aufheben wollte hatten im Cultus ihre Repräſentation gefunden, und ſollten ſie ausgeſchieden werden, mußte auch der Cultus geändert werden. Aber freilich traten die entgegengeſezten Principien ein. Das eine wurde ſo geſtellt: man ſolle aus dem Cultus verbannen was irgend einen Zuſammenhang mit der Corruption habe; das wurde am conſequenteſten durchgeführt in der Schweiz und geſtaltete ſich als ein Zurückgehen auf den Cultus in der erſten Kirche, und daher die einfache Form des Gottesdienſtes. Das andere Extrem war: im Gottesdienſt nur das zu ändern was in vollkommenem Widerſpruch ſtände mit den Principien der Reformation, alles andere zu laſſen. Dies iſt in manchen deutſchen Provinzen und auch in England befolgt worden, und finden wir in manchen Gegenden der evangeliſchen Kirche einen Gottesdienſt, der viel Aehnlichkeit hat mit dem katholiſchen, ſo Meßgewänder, Mehrzahl von Altären u. ſ. w. Dieſe Principien haben beide ihr Gutes, ruhen nur auf verſchiedenen Anſichten. Das lezte wäre richtig, ſezte man nur voraus ſolche leiſe Veränderungen würden auch immer weiter fortgeſezt werden ohne Störung zu machen, gleich wie im Anfang. Das erſte wäre auch tadellos, wenn man von der Vorausſezung ausging: haben wir nur erſt die urſprüngliche Reinheit im Cultus hergeſtellt, ſo wird auch bald wieder alles in den Cultus hineingezogen werden können was wahrhaft förderlich ſein kann. Sobald von dieſen Vorausſezungen nicht ausgegangen worden war, waren die Principien mangelhaft. Ein bloßes Zurückſchrauben in eine längſt vergangene Zeit mit Verwiſchung aller Spuren der bis dahin verlebten Geſchichte, iſt etwas was nicht zu loben iſt. Es iſt darin ein Mißverhältniß. Das Leben bildet ſich durch die ſich verändernden Verhältniſſe, und der Cultus allein, ein weſentlicher Beſtandtheil des Lebens, ſoll zurükkgeführt werden in die Analogie einer Zeit, wo ſolche geiſtige Lebensentwikklung in den Verhältniſſen gar nicht war? Dann kann auch nicht fehlen daß wieder Corruptionen anderer Art einſchleichen; z. B. in der franzöſiſch evangeliſchen Kirche, wo dies Princip in großer Strenge beobachtet wurde: die declamatoriſche Schönrednerei im Gebiet der religiöſen Rede. Die iſt eine Corruption und vereitelt den Gottesdienſt. Wenn man dem Cultus die Freiheit gelaſſen hätte ſich naturgemäß fortzubilden, würde das rechte Maaß hineingekommen ſein und wenig Veranlaſſung geweſen ſein jene Vereitelung zu nähren. Der Grundſaz am beſtehenden wenig zu ändern iſt gut, wenn man ſicher ſein kann daß der reformatoriſche Geiſt fortwirkt; iſt aber ſchlecht, wenn die Entwikklung eine momentane iſt. Wo man rein nach dieſem Princip verfahren hat, konnte ſich der evangeliſche Geiſt nicht herausbilden.

---

*) Vergl. §. 318. 319.

Hiernach werden wir leicht beſtimmen können, was für Principien die kirchliche Geſezgebung für den Cultus zu befolgen hat. Solche, welche nach Maaßgabe des vorgefundenen auf die Indifferenz jener Einſeitigkeiten zielen und ſie herbeiführen. Dies können wir uns auf die allgemeinſte und ſpecielſte Weiſe klar machen. Unſere Grundvorausſezung in der evangeliſchen Kirche iſt daß Corruptionen in das Chriſtenthum gedrungen waren und auf die Geſtaltung des Gottesdienſtes Einfluß gehabt haben. Dieſe haben irgendwann angefangen, und was ſich als Corruption eingeſchlichen hat, muß wieder eliminirt werden; aber nicht ſo daß zu gleicher Zeit alles hinweggenommen wird, was in dieſem Zeitraum rein geſchichtliche Entwikklung geweſen wäre ohne an der Corruption Theil zu haben. Das Princip im Anfang der Reformation, ſo wenig als möglich im beſtehenden zu ändern, poſtulirt ein allmähliges Fortſchreiten in den Aenderungen; aber wenn dies fortgehen könnte, wäre das natürliche Reſultat daß alles, was reine geſchichtliche Entwikklung der früheren Periode wäre, wohlbehalten bliebe. Ohne Thätigkeit der Geſezgebung geſchieht das nicht, man bleibt weit diesſeits dieſes Punktes ſtehen. Das entgegengeſezte Princip, alles aus der Zeit der Corruption abzuſchaffen, macht in ſeiner ſtärkſten Ausübung keinen Unterſchied zwiſchen dem, was die Corruption in ſich ſchließt und was ſich in demſelben Zeitraum entwikkelt hat ohne in der Corruption ſeinen Grund zu haben. Wie jenes eine unzureichende Aufgabe hat, ſo dies eine zu große, und iſt hier eine Nachholung der wahren geſchichtlichen Entwikklung der vergangenen Zeit aufgegeben, worauf die Geſezgebung ihre Thätigkeit richten muß. Beides zuſammen muß die Vollendung des evangeliſchen Cultus darſtellen; es kommt nur darauf an von welchem Princip in einem gegebenen kirchlichen Verband die Reformation ausgegangen iſt, und auf welchem Entwikklungspunkt ſie ſteht um das Beſtreben der kirchlichen Geſezgebung zu beſtimmen.

Dieſe entgegengeſezten Principien ſind eigentlich die, welche in Beziehung auf den Cultus die beiden Hauptzweige der evangeliſchen Kirche, die lutheriſche und reformirte von einander trennen. Relativ ſind alle Punkte, die in der lutheriſchen Kirche abgeändert wurden, vom Princip der mindeſt wenigen Aenderung ausgegangen; in der reformirten Kirche hingegen vom Princip der möglichſt ſchleunigen Abänderung der Corruptionen, obgleich nicht ohne Verſchiedenheit. Was müßte geſchehen, wenn wir uns in beiden Kirchen eine zwekkmäßige Geſezgebung des Cultus denken? Offenbar eine ſolche Aſſimilation daß ſie nicht mehr in Beziehung auf den Cultus unterſchieden werden könnten. Das wäre das natürliche dabei, könnte aber erſt ſpäter erfolgen. Freilich ſind auch noch Hinderniſſe anderer Art möglich, wenn unberufene ſich in die Sache miſchen; dann kann das aufgenommen werden was der Corruption angehört in dem einen Gebiet der Kirche, und aus dem anderen das eliminirt werden, was in die rein geſchichtliche Entwikklung zurükkgeht.

Dieſe Praxis iſt aber nur der verkehrten Anwendung des ſonſt richtigen Princips zuzuſchreiben.

Es iſt nun noch eine Frage übrig von einer geſchichtlichen Betrachtung ausgehend: kann man nicht annehmen daß der Cultus ſich immer mehr vervollkommnen würde ohne daß eine ausdrükklich geſezgebende Thätigkeit hinzukäme? Wir finden allerdings dergleichen Annäherungen ohne eine eigentliche geſezgebende Thätigkeit. Wenn wir betrachten was in vielen Gegenden im Cultus der lutheriſchen Kirche ſich anders geſtaltet hat ſeit hundert Jahren, ſo iſt da vieles was der Corruption angehörte verſchwunden ohne Akte der Geſezgebung, und das läßt ſich denken daß es rein von innen heraus geſchehen kann. Es kann ein reines Product der freien Entwikklung des evangeliſchen Geiſtes in der Kirche ſein indem das antievangeliſche der Mehrzahl zuwider wird und ſich verliert. Das kann mehr ausgehen von der Gemeine oder vom Geiſtlichen; aber immer nur geſchehen indem beide übereinſtimmen. Aber wenn gar keine geſezgebende Thätigkeit da iſt, die ſich auf dieſen Gegenſtand wendet, kann es nur etwas ſein was in einzelnen Gemeinen geſchieht, und iſt immer ein weites Auseinandergehen in der kirchlichen Praxis zu beſorgen. Das einſeitige und mangelhafte in der reformirten Kirche läßt ſich bei weitem nicht ſo gut ohne geſezgebende Akte ergänzen, weil hier nicht die Rede davon iſt daß etwas verſchwinden, ſondern etwas wieder aufgenommen werden ſoll, und dies nicht ſo leicht geſchieht wie jenes. Wir wollen z. B. annehmen das Kreuzzeichen wäre antievangeliſch. Das hat in der lutheriſchen Kirche fortgewährt, iſt in vielen Kirchen abgekommen, weil es als katholiſch gefühlt wurde und leer wäre wenn man nicht magiſches dahinter ſuchte. Das konnte auf beide Weiſe geſchehen, zum Theil ſo, daß in gottesdienſtlichen Handlungen die einen Privatcharakter haben ſich die Mitglieder den Akt verbeten haben; andererſeits ſo daß Geiſtliche es unterlaſſen haben aus freien Stükken und die Gemeine nichts dagegen einzuwenden hatte. Angenommen daß es Inſtrumentalmuſik und Bilder in der Kirche giebt, hatte das mit der Corruption nichts zu ſchaffen, ſondern iſt aus der Entwicklung der Kultur in die Kirche gekommen. In der reformirten Kirche iſt beides vom Anfang an abgeſchafft worden; man fand in der Muſik einen zu ſinnlichen Reiz und in den Bildern eine Erinnerung an eine frühere Dogmatik und kirchliche Praxis, die man aufgeben wollte. Das kann nicht ohne geſezgebende Thätigkeit ſo leicht in den Cultus aufgenommen werden, und da iſt nicht zu leugnen daß in der Approximation ohne geſezmäßige Thätigkeit in der lutheriſchen Kirche mehr geſchehen iſt. Etwas kann alſo geſchehen ohne geſezgebende Thätigkeit, aber einerſeits iſt dadurch zu beſorgen eine Ungleichförmigkeit in der kirchlichen Praxis, andererſeits fehlt immer allem was von keiner geſezgebenden Thätigkeit ausgeht die rechte Sicherheit. Wenn Verbeſſerungen vom lokalen Kirchenregiment ausgehen, hat das doch in Bezug auf den allgemein kirchlichen Verband keine Sicherheit. Von dieſer Seite würde es doch immer nöthig ſein daß von Zeit zu Zeit eine geſezgebende Thätigkeit hinzuträte, *das zu ſanctioniren was auf freie Weiſe geſchehen iſt.*

Was die *Ungleichförmigkeit* in der kirchlichen Praxis des Cultus betrifft, ſo iſt die Frage: was haben wir davon zu halten? Iſt eine Gleichförmigkeit wünſchenswerth, ja nothwendig oder nicht? Könnten wir ſagen: es wäre an der Gleichförmigkeit nichts gelegen, ſo braucht das Intereſſe der Geſezgebung nichts anderes zu ſein, als was von ſelbſt geſchehen iſt zu ſanctioniren. Können wir das aber nicht und erſchiene die Gleichförmigkeit als nothwendig, ſo würde das Intereſſe der kirchlichen Geſezgebung um ſo ſtärker ſein. Je mehr der Geiſtliche und die Gemeine in allen Dingen eins ſind, deſto natürlicher iſt daß der Cultus der verſchiedenen Gemeinen ihre Differenzen von anderen zugleich mitrepräſentire. Wir können uns eine zwiefache Richtung dabei denken: der Cultus kann die Richtung haben dieſe Differenzen zu vermindern oder zu vermehren. Das lezte iſt Einſeitigkeit und kann die Einheit der Kirche gefährden. Man kann aber auch nicht leugnen daß wenn der Cultus das religiöſe Leben erhalten ſoll, dieſes nur geſchehen kann, wenn einzelne Theile nach Maaßgabe der Individualität der Gemeine hervortreten. Die Verringerung der Differenzen der Gemeinen wird der Tod der Eigenthümlichkeit derſelben. Es muß alſo ſowohl die erſte als die zweite Richtung Schranken haben. Was fällt hiebei nun in die Wirkſamkeit des Kirchenregimentes? *Alles, was geſchieht zur Verminderung der Differenzen, wirkt zugleich Verminderung der Eigenthümlichkeit.* Es iſt natürlich daß das die einzelne Gemeine nicht thun kann, ſondern es muß vom Kirchenregiment ausgehen. Wenn das Kirchenregiment etwas thun muß um die Verringerung der Differenzen zu bewirken: ſo muß da ſchon ein Verfall des religiöſen Lebens vorhanden ſein, und es kann doch nur die Differenz ſelbſt in Schranken halten. Was ſoll denn geſchehen die Einheit der Kirche zu erhalten bei den fortdauernd ſich verſtärkenden Differenzen der Eigenthümlichkeit? Wir müſſen zurückgehen auf die weſentlichen Elemente des Cultus. Da repräſentirte die Liturgie die Einheit der Kirche, die freie Erzeugung des Geiſtlichen aber die Eigenthümlichkeit der einzelnen Gemeine. Es iſt ein bloßer Schein, als ob man die Einheit der Kirche ſicher geſtellt habe, wenn das Kirchenregiment die Liturgie allenthalben gleichförmig und in gleicher Maſſe erhält oder dieſe gar verſtärkt. Es muß auch dafür geſorgt werden daß die freie Darſtellung des Geiſtlichen in Uebereinſtimmung mit der Liturgie ſei, denn ſteht dieſe mit ihr in Widerſpruch, ſo ſtellt dies eben die Zerriſſenheit der Kirche recht klar dar, indem dadurch deutlich wird daß die Einheit der Kirche mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Gemeine in Widerſpruch iſt. Das Kirchenregiment muß hier das Gleichgewicht erhalten, weiter aber nichts thun, denn durch die Erneuerung eines alten Buchſtabens kann die Einheit der Kirche nicht befördert werden, wenn die Gemeine denſelben ſich nicht aneignet. Das Kirchenregiment muß darauf ſehen daß ein Gleichgewicht bleibt, oder daß das Liturgiſche ſich der Eigenthümlichkeit der Gemeine ſo anſchmiegt daß ſie es ſich lebendig aneignet. Es iſt wol offenbar daß die bloße quantitative Erhaltung deſſen was einmal beſtanden nicht nöthig iſt, ſondern nur die Erhaltung des verhältnißmäßigen.

Es ſind noch Cautelen nöthig. Wenn z. B. bei der Taufe ganz von den Formeln abgewichen wird: ſo iſt dies zu rügen, da die Taufe eine allgemeine Geltung für die ganze chriſtliche Kirche hat die ſie behalten muß. Es gehört ſchon viel Frivolität dazu davon abzuweichen; geſchieht es aber doch: ſo müſſen feſte Maaßregeln getroffen werden. Eben ſo wenn beim Abendmahl alle kirchliche Formen auf die Seite geſtellt und willkürliche Dinge vorgebracht werden. Das Abendmahl iſt eine Handlung die ihre Wirkſamkeit nur hat in ihrer Verbindung mit der Stiftung, und hiebei ſoll die Perſönlichkeit des Geiſtlichen ganz zurükktreten. Wie weit muß es ſchon gekommen ſein, wenn ſo etwas in einer Gemeine geſchehen kann ohne daß Beſchwerde darüber geführt wird! Hier ſind wir unter Vorausſezungen die gar nicht ſtattfinden ſollten, und jeder Geiſtliche muß bei einem beſſeren Zuſtande durch die Gewißheit des Tadels in der Gemeine davon abgebracht werden. Alſo beſondere Maaßregeln ſind dafür nicht nöthig. Wenn einer ins geiſtliche Amt eintritt, muß man ihm allerdings ſagen daß dies Dinge ſind, wo ſeine Perſönlichkeit nichts zu thun hat. Iſt dies ſicher geſtellt, was kann weiter die Willkür des Geiſtlichen für Unheil anrichten? Das nächſte ſind die anderen ſymboliſchen Theile im liturgiſchen Element, wo oft auch die Willkür nachtheilig ſein kann; z. B. der Akt der Copulation hat das weſentliche daß den beiden zu verbindenden ein Gelübde abgefordert wird; kann irgend ein Geiſtlicher wünſchen daß dieſes nicht beſtimmt vorgeſchrieben ſei? Keiner wagt hier abzuweichen, weil ſpäter Trennung damit entſchuldigt werden könnte: wir ſind ja nicht einmal recht getraut worden! Bei den übrigen liturgiſchen Elementen muß dem Geiſtlichen eine gewiſſe Freiheit gelaſſen werden, ſonſt würde er mechaniſches Organ. Hier iſt alſo überall die Macht des Kirchenregimentes ſehr gering und die Freiheit des Geiſtlichen muß feſtgehalten werden auch mit den möglichen Fehlern. Durch Beſchränkungen kann man nicht vorbeugen, ſondern durch gehörige Aufſicht. Große Excentricitäten auf der einen Seite rufen ſolche auf der anderen hervor; ſo auch hier. Die Bewegung der einzelnen hat in der Reformation ſehr gut gewirkt, aber auch zu übertriebener Freiheit geführt; doch durch einen Rükkſtoß vom Kirchenregiment aus kann nicht geholfen werden. Die evangeliſche Kirche kann ſich nicht in ſolchen leidenſchaftlichen Bewegungen entwikkeln, ſie ſoll vielmehr immer mehr zur Ruhe kommen, in Ordnung und Maaß.

Das Ziel aller Verbeſſerung im evangeliſchen Cultus iſt einerſeits, alles was dem evangeliſchen Geiſt widerſtrebt zu eliminiren; andererſeits alles feſtzuhalten was in der geſchichtlichen Entwikklung der vergangenen Zeit ſeinen Grund hat. Dieſe geſchichtliche Entwikklung geht aus von der allgemeinen Bildung. In der apoſtoliſchen Kirche hat es im öffentlichen Gottesdienſt gewiß keine Inſtrumentalmuſik gegeben, in der folgenden Zeit hat dieſe ihre Stelle im Gottesdienſt gefunden, offenbar dadurch daß ſie eine beſtimmte Stelle in der allgemeinen Bildung einnahm, daß man ſie im allgemeinen als Ausdrukk des Gefühls und der Empfindung liebte; und warum ſoll nicht die religiöſe Empfindung ſich derſelben erfreuen und der Ausdrukk durch die Stimme verſtärkt werden? Dies hat aber nicht auf eine gleichmäßige Weiſe in den verſchiedenen Ländern geſchehen können. Unter den germaniſchen Völkern hat die Muſik erſt ſpäter einen Nationalcharakter bekommen, den ſie bei den romaniſchen ſchon früher hatte. Eben ſo iſt es mit vielem was ins einzelne geht. Das Vermehren der Elemente des Cultus und das Umgeſtalten derſelben hat nicht ſeinen Grund in der abſoluten Einheit der Kirche. Wenn wir die Kirche wie ſie in mehreren Ländern zerſtreut iſt betrachten, müſſen wir ſagen daß, was an einem Ort die Unvollkommenheit des Cultus wäre, es an einem anderen nicht wäre, je nachdem etwas in der allgemeinen Bildung einheimiſch iſt oder nicht. Eine Gleichheit in der ganzen evangeliſchen Kirche kann nicht eher wünſchenswerth ſein als bis alle Nationalitäten vollkommen aſſimilirt ſind. Nun ſagt man: in dieſem Sinne haben wir keine kirchliche Geſezgebung; die erſtrekkt ſich nur auf ein Land, und ſo ſtellt ſich die Frage anders. Iſt da nicht die Gleichförmigkeit im Cultus etwas natürliches, und würde nicht eine Ungleichmäßigkeit ſchädlich ſein? Betrachten wir die Sache geſchichtlich, ſo iſt der politiſche Begriff eines Landes der kirchlichen Beziehung urſprünglich fremd. Alle Veränderungen wodurch einzelne Theile eines Staates Theile eines andern werden, ſind ſolche, welche die Kirche nicht afficiren. Sehen wir wie es im Anfang der Reformation war, wo es eine Menge Staaten gab die nicht mehr exiſtiren, ſo hat ſich in dieſen der Cultus auf eigene Art gebildet. Dieſe Staaten wurden nachher Theile eines Staates; iſt es natürliche Forderung daß ſolche kirchliche Verbindungen die Geſtaltung des Gottesdienſtes aufgeben ſollen, damit eine Gleichmäßigkeit entſtehe zwiſchen ihnen und den übrigen Landestheilen? Das hieße der Geſtaltung des Cultus zufällige Principien unterlegen, und es lehrt die Erfahrung daß dies der allgemein herrſchende Sinn iſt, indem die reformatoriſchen Beſtrebungen, die nur eine Gleichmäßigkeit hervorbringen wollen, ziemlich bedeutenden Widerſtand finden oder die Gleichgültigkeit gegen den Cultus bezeugen oder vermehren. Für die Gleichmäßigkeit im Cultus läßt ſich kein Gebiet aufſuchen. In der Totalität der Kirche iſt die Aufgabe keine natürliche, im politiſchen iſt das Reſultat ein rein zufälliges und läßt ſich kein Princip dafür aufſtellen. Alſo ſcheint es mit dieſer Aufgabe übel zu ſtehen, weil ſie ſich nicht organiſiren und nicht durch eine geſezgebende Thätigkeit hervorbringen läßt, die ſich rechtfertigen könnte. Fragen wir nun: wären deswegen, weil wir für die Gleichmäßigkeit des Cultus keine Grenzen aufſtellen können, die reformatoriſchen Tendenzen ſich ſelbſt zu überlaſſen, und dem Kirchenregiment nur die Sanctionirung zu übergeben, welche nun die Ungleichmäßigkeit mit ſanctioniren würde? ſo muß man ſagen: wenn es auch wahr iſt daß man für jene Gleichmäßigkeit das Gebiet und das Verfahren nicht beſtimmen kann: ſo läßt es ſich doch nicht rechtfertigen die Ungleichmäßigkeit durch das Geſez zu ſanctioniren, weil es einen vorübergehenden Punkt fixirt. In einem Aſſimilationsproceß geſchichtlicher Differenzen begriffen, wird die allgemeine Bildung immer mehr identiſch, und wenn man ſanctionirt was ſich durch ein freies Handeln ſo oder ſo entwikkelt hat, hält man den natürlichen Aſſimilationsproceß auf, und auch die Erſcheinung der Einheit der Kirche im Cultus. Dies kann nur dadurch gut gemacht werden, wenn eine ſolche Sanction ſelbſt nur als eine proviſoriſche erſcheint ohne die weitere Entwikklung hemmen zu wollen; oder wenn eine urſprünglich geſezgebende Thätigkeit der geſchichtlichen Entwikklung vorangeht und den Aſſimilationsproceß erleichtert. Dieſe beiden Fälle in Bezug auf den Erfolg ſind gleich, aber es iſt ein leichteres Verfahren, wenn man die reformatoriſchen Tendenzen frei läßt und ſie proviſoriſch ſanctionirt, als jenes andere, durch geſezgebende Akte über den gegenwärtigen Zuſtand hinauszugehen, um eine Gleichmäßigkeit hervorzubringen die nicht geſchichtlich vorbereitet iſt. Es kann ſein daß es Punkte giebt wo man ſich dazu entſchließen muß, ſchwierig bleibt es aber immer, und iſt die Lage günſtiger, wo man der evangeliſchen Entwikklung Spielraum läßt und von Seiten des Kirchenregimentes im Auge behält.

Das iſt das *Formelle* der Sache. Aber wir können hier dem *Materiellen* auch nicht entgehen. Jedoch wenn wir die Sache materiell betrachten und fragen: was iſt dasjenige im proteſtantiſchen Cultus, was man als nicht in Uebereinſtimmung mit dem evangeliſchen Geiſt gebracht noch eliminiren muß, und was iſt das was nicht hätte eliminirt werden ſollen, und als der reinen geſchichtlichen Entwikklung angehörend wieder hineinzubringen iſt? ſo iſt hier gar nicht zu erwarten daß man zu allgemein anerkannten Reſultaten kommen ſollte, weil die Anſichten zu ſchroff entgegenſtehen. Wir finden uns auf einem Gebiet, das rein auf ein *mehr* oder *weniger* zurükkommt, und da iſt kein Fundament zur Vereinigung. In der Zeit der Entwikklung des Katholicismus war der chriſtliche Cultus eine unendliche Organiſation von Gebräuchen und äußerlichen Anordnungen. Die Aufgabe der Reformation erſcheint von dieſer Seite als die Aufgabe dieſe zu vermindern, und dann entſtehen ſolche Gegenſäze daß, was der eine für zu viel oder zu wenig erklärt, der andere nicht ſo anſieht. Wenn z. B. in einem Theil der evangeliſchen Kirche der Exorcismus beſteht, in dem andern aufgehoben iſt, können die einen ſagen: er muß aufgehoben werden wo er beſteht, weil er unter die abzuſchaffenden Gebräuche gehört; und die andern: er muß eingeführt werden weil er zu dem was tumultuariſch eliminirt worden gehört. Es fragt ſich, ob wir der Sache eine andere Anſicht abgewinnen können, wo von keinem mehr oder weniger die Rede iſt, oder ob das ſtattfinden kann daß man die Ueberzeugung erzwingen kann, um auf eine Einheit der Theorie zu kommen? Hier iſt ein evangeliſcher Grundſaz in Anwendung zu bringen, daß nichts was irgend ein Element des Cultus im engern und weitern Sinn iſt, durch die bloße äußere Handlung einen religiöſen Werth hat. Dies iſt unſer Gegenſaz gegen eine Theorie die wir den Katholiken zuſchreiben, die ſie nicht recht zugeſtehen, nämlich die von einem opus operatum.

Dazu als einem bloß negativen gehört ein poſitives, und müſſen wir das in Beziehung auf den Cultus im engeren Sinn beſtimmt ſtellen. Was muß denn dem Cultus beiwohnen? Da haben wir einen allgemeinen Ausdrukk, der ſo verſchiedener Anwendung unterworfen iſt daß er auch nicht viel helfen könnte. Es muß jedes Element des Cultus um kein opus operatum zu ſein erbaulich ſein. Entſteht nun die Frage: wodurch iſt etwas erbaulich? was iſt es und was iſt es nicht? ſo ſcheint das lezte nur aus der Erfahrung beantwortet werden zu können, und dann kommen wir nicht zu einer allgemeinen Entſcheidung. Könnten wir die Frage beantworten: wodurch iſt etwas erbaulich? ſo kann da ein Princip geſucht werden; nur daß man nicht darüber in der evangeliſchen Kirche einig iſt. Schwierigkeiten, eine allgemeingültige Theorie zu Stande zu bringen, treten überall entgegen. Erſt wollen wir die Erfahrung betrachten und fragen, ob wir nicht hieraus eine Regel für das Kirchenregiment finden können die allgemein anerkannt werden wird. Die Erbauung iſt etwas rein ſubjectives; was einen erbaut kann er nur ſelbſt beſtimmen. Offenbar iſt daß eine gemeinſame Erbauung nur ſtattfinden kann, wiefern mehrere in dem was ſie erbaut übereinſtimmen. Eine vollkommene Uebereinſtimmung iſt bei einer ſolchen Zahl wie ſie die Kirchengemeine einſchließt nicht zu erwarten, und iſt durch eine Unterordnung bedingt des einzeln ſubjectiven unter das Gemeinſame. Wenn jeder deswegen ſich von der Gemeine ausſchließen wollte, weil dies oder jenes vorkommt was ihn nicht erbaut, oder weil er vermißt was ihn noch mehr erbauen könnte, ſo tritt derſelbe Fall ein. Ein Begriff der Unterordnung muß ſtattfinden. Weil nun das allgemein anerkannt werden kann daß eine abſolute Zuſammenſtimmung des öffentlichen Cultus zu der Erbauungsbedürftigkeit aller einzelnen nicht vorausgeſezt werden kann, ſcheint es natürlich einmal, daß der Cultus ſelbſt innerhalb der Einheit der evangeliſchen Kirche ſich verſchieden geſtalte, nicht überall derſelbe ſei, und daß in Beziehung auf dieſe Geſtaltung jeder einzelne die möglichſt größte Freiheit habe, das Maximum der Erbauung da zu ſuchen wo er es finden kann. Eine abſolute Uniformität wäre etwas übles weil ſich bei der großen Verſchiedenheit der einzelnen die Wirkſamkeit des Ganzen vermindern würde. Wer einen hohen Werth legt auf die Uniformität des Cultus, muß einen andern Werth darauf legen als den der Erbauung. Ob es zwiſchen dieſer und dem opus operatum noch ein drittes giebt laſſen wir dahingeſtellt ſein; es müßte in keinem von beiden ſeinen Grund haben und ein rein äußerliches ſein. Was die Freiheit betrifft, die der einzelne haben muß ſich zu erbauen, ſo iſt es dem evangeliſchen Charakter gemäß daß ſie anerkannt werde; aber es iſt keine Aufgabe der Kirche ſie hervorzubringen oder herbeizuſchaffen. In der katholiſchen Kirche in ihrer größten Fülle finden wir neben einer großen Gleichförmigkeit des Gottesdienſtes in ſeinen weſentlichen Elementen und in den öffentlichen Exercitien deſſelben, eine Menge Anſtalten für den Cultus zu einzelnen Erbauungen, die nichts anderes zu ſein ſcheinen als eine große Nachgiebigkeit gegen die individuelle Differenz. Es war für die Liebhaberei eines jeden einzelnen in Beziehung auf den Cultus vollſtändig geſorgt, wozu in der Ausbildung der katholiſchen Kirche ein reicher Stoff vorhanden war. Da war das ſtrenge Princip auf der einen Seite gemildert durch die abſolute Nachgiebigkeit der anderen, und ſobald ſich hier eine Liebhaberei entwikkelte wurde ſie von der Kirche auch ſogleich befriedigt. Dies können wir nicht anſehen als im Geiſt der evangeliſchen Kirche auch liegend. Uns iſt da ein ganz anderes aufgegeben, einerſeits das ſtrenge Princip der Uniformität im weſentlichen Cultus nicht aufzuſtellen, und eben ſo wenig einem ſo individuellen Zerfallen des religiöſen Geſchmakkes ſo nachzugeben, ſondern beides in der Mitte zu halten. Ein ſolches Nachgeben gegen den individuellen Geſchmakk, wenn es ſo wie in der katholiſchen Kirche ſtattfinden ſoll, ſezt eine Menge äußerlicher Hülfsmittel voraus und eine größere Menge Zei die auf den Cultus verwendet wird, indem wegen des Individuellen der weſentliche Cultus nicht darf verſäumt werden. Dabei begünſtigt es ein Zerfallen des Cultus in kleine Vereinigungen, wobei die Einheit nur beſtehen kann, wenn ſie ſo äußerlich feſt iſt wie in der katholiſchen Kirche. Bei uns würde die Einheit zerfallen in ſolche kleine Vereinigungen. In der Lage in die ſich die evangeliſche Kirche geſezt hat zu dem Staat fehlt es ihr an den äußerlichen Hülfsmitteln einen ſo organiſirten Cultus herbeizuſchaffen. Wir müſſen uns behelfen ohne Uniformität damit die Unterordnung des ſubjectiven unter das gemeinſame nicht zu drükkend werde; andererſeits dürfen wir ein ſolches Zerfallen in einem untergeordneten Gebiet des Cultus nicht geſtatten, weil die Art wie die Einheit der Kirch conſtruirt iſt das nicht vertragen kann. Dies ſind bloße Cau teln; wie das nun aber vermieden werden kann, und welche Organiſation dazu die beſte iſt, das iſt dadurch keineswegs klar. Bei der Freiheit des einzelnen die in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit des Cultus einem jeden gewährt werden kann, darf kein Zwang da ſein der ſie hemmt; ſie kann nur gehemmt ſein durch die beſchränkte Lage der Kirche und eines jeden einzelnen. Wäre es daher das rein proteſtantiſche Princip, daß wo im Umfang einer bürgerlichen Commune eine Mannigfaltigkeit von Anſtalten des Cultus iſt, da in Beziehung auf alles was zum Cultus gehört eine abſolute Freiheit ſtattfinde, ſo könnte es an keine Zwangsweiſe gebunden ſein.

Wenn wir nun auf die inneren Kennzeichen ſehen die wir ſubſtituiren der bloßen Betrachtung des mehr oder weniger, und die Frage zu entſcheiden ſuchen: *wodurch wird etwas erbaulich?* ſo iſt im allgemeinen *Erbauung nichts anderes als erhöhte religiöſe Stimmung, religiöſe Erregung des Gemüths. Alles was die religiöſe Stimmung ſteigert iſt erbaulich.* Für den Chriſten nun iſt die Erſcheinung und das geſchichtliche Daſein des Erlöſers das feſte in Beziehung auf die religiöſe Stimmung. Wo Chriſtenthum vorausgeſezt wird, muß das was darauf hinführt die religiöſe Stimmung ſteigern. Das aber läßt Verſchiedenheit des Urtheils zu. So wie wir dies Princip aufſtellen in der evangeliſchen Kirche, kann das Legendenweſen und die Heiligenverehrung nichts erbauliches ſein, aber andere Fragen werden wir ſo allgemein nicht entſcheiden können. Wenn der eine ſagt: für mich hat das *Kreuzſchlagen* etwas erbauliches; der andere: für mich nicht, ſo können wir aus dieſem Princip nicht entſcheiden. Der eine ſagt: er vergegenwärtigt mir Chriſti Tod; der andere: es erſcheint mir als wenn die äußere Handlung etwas bewirken ſoll. Wenn einer ſagt: das Kreuzſchlagen iſt erbaulich weil es den Tod Chriſti vergegenwärtigt; muß man ihn fragen: denkſt du an den Tod Chriſti ehe du das Kreuz ſchlägſt, oder ſchlägſt du das Kreuz mechaniſch und bringt dich dies zum denken daran? Bejaht er das erſte, ſo iſt das Kreuzſchlagen überflüſſig. Wenn er die andere Frage bejaht, ſo kann man ihm ſagen: alſo iſt das Kreuzſchlagen nur etwas erbauliches, weil es dir etwas mechaniſches geworden iſt, eher haſt du nicht ohne das Kreuzſchlagen auf den Gedanken an den Tod Jeſu gebracht werden können. Haſt du es deswegen gethan weil es ein vorgeſchriebenes war, um in die Gewöhnung gebracht zu werden an den Tod Chriſti zu denken: ſo kommſt du in das opus operatum, oder es zeigt dies daß es an wirkſameren mehr aus dem innerlichen der Sache hervorgehenden Mitteln, die religiöſen Gegenſtände zu vergegenwärtigen, fehle, und das iſt ein Zuſtand in dem du nicht ſein ſollteſt. Was eine erbauliche Kraft nur erlangt auf eine zufällige Weiſe, das können wir nicht als organiſches Glied des Cultus anſehen, ſondern es iſt auf eine unrechte Weiſe das geworden was es iſt, und müſſen wir es zu dem rechnen was eliminirt werden müßte. Aber erſt muß einer überzeugt werden ehe man es verbietet; es aber einem zu befehlen für den es keine erbauliche Kraft hat, heißt das Weſen der Erbauung ſtören, um nach längerer Zeit wenn es zur Gewohnheit geworden einen zweideutigen Zwekk zu bewirken. Je mehr etwas mechaniſch iſt, deſto weniger kann man auf eine innere Wirkung mit Sicherheit rechnen. Erſt müſſen ſolche Dinge mechaniſch werden, ſo lange haben ſie keine Wirkung; oder ſie ſind mechaniſch, dann verlieren ſie die Wirkung; ſind alſo kein weſentliches Element des Cultus. Wir würden alſo eine Antwort auf jene Frage geben können. Es wird etwas erbaulich durch einen innern Zuſammenhang mit dem innern Fundament des chriſtlichen Glaubens und Sinnes. Dieſe Antwort muß freilich verſchieden in der Anwendung beſtimmt werden können. Das Princip muß aber bleiben, daß die Erbaulichkeit in dem geſucht werden muß was in einem innern Zuſammenhang mit dem Fundament des chriſtlichen Glaubens ruht und eine erhöhte religiöſe Stimmung hervorbringt.

Wie muß es nun mit der Geſezgebung über den evangeliſchen Cultus ſtehen? Aus dem was an einzelnen Beiſpielen vorgetragen worden läßt ſich ein Princip aufſtellen, daß im evangeliſchen Cultus nichts beizubehalten ſei was nicht ſeine legitime Entſtehung nachweiſen könnte. Das legitime würde aber das ſein, was natürlich aus dem Beſtreben der Erbauung und der Vorausſezung des chriſtlich geſchichtlichen hervorgegangen iſt. Wie ſehr verſchiedener Anſichten aber dies Princip fähig iſt, iſt auch leicht einzuſehen, und werden wir kaum anders glauben können als es werde ein Wechſel von Verfahrungsarten in der proteſtantiſchen Kirche natürlich ſein. Das iſt das wünſchenswertheſte daß dieſer Wechſel keine heſtige Bewegung in der Kirche hervorbringe und nicht den Anſchein des Anarchiſchen gewinne. Dies iſt nur hervorzubringen durch die größtmögliche Freiheit der Lehre und der Betrachtung deſſen, worauf die Principien dieſer Gegenſtände ruhen müſſen. Je mehr Freiheit hier herrſcht deſto conſtanter ſind die Bewegungen und deſto gemäßigter; je mehr die Freiheit beſchränkt iſt deſto langſamer iſt die Bewegung, aber deſto heſtiger iſt auch ihr Ausbruch und am wenigſten für die Kirche ſich ziemend. Die evangeliſche Kirche wird daher immer Unrecht haben gegen die katholiſche, wenn ſie nicht in der Durchführung ihres Princips völlig conſequent iſt, und das Princip iſt die Freiheit. Die katholiſche Kirche rühmt ſich allein die gehörige Stabilität zu haben. Leiden wir daß bei uns etwas feſtſteht und die Freiheit lähmt, damit nichts entgegengeſeztes gegen das beſtehende aufkäme: ſo begehen wir eine Inconſequenz; laſſen wir aber die Freiheit beſtehen in der Ausübung und der Discuſſion, ſo haben wir auch eine Stabilität, das iſt die Freiheit in Grenzen die dem evangeliſchen Charakter angemeſſen ſind. Das iſt die beſte Einleitung zu dem vierten Punkt dieſes Abſchnittes.

4) Einfluß des Kirchenregimentes auf die Feſtſtellung des Lehrbegriffes. *)

Wir kommen auf einen ſehr wichtigen und ſchwierigen Punkt des Kirchenregimentes, nämlich auf die Frage über den Einfluß deſſelben auf die Feſtſtellung des Lehrbegriffes. Ich glaube wir werden nicht anders richtig zu Werke gehen können, als wenn wir den geſchichtlichen Gang verfolgen, und die Relation in die das Kirchenregiment zum Lehrbegriff getreten iſt ins Auge faſſen. Hier kommt es allerdings zuerſt auf den Begriff an. Um die Sache richtig zu faſſen müſſen wir in die That jenſeits der evangeliſchen Kirche zurükgehen. Wollten wir ſtehen bleiben beim Anfang der evangeliſchen Kirche: ſo würden wir keine wahre Anſchauung bekommen.

Wenn wir auf den Anfang des Chriſtenthums zurükgehen und fragen: was iſt das was wir Lehrbegriff nennen können? oder, von wo an findet ſich ſo etwas? ſo werden wir auf zwei Elemente zurükkommen, nämlich einmal auf eine allmählige Entwikklung einer Ueberlieferung des Glaubens, die in der Verkündigung des Evangeliums nach außen hin und in dem Cultus innerhalb der Kirche ihre Quelle hatte; das zweite aber iſt, daß wir Reſultate finden von Streitigkeiten die innerhalb der erſten Elemente entſtanden. Man ſieht aber, hier haben wir es immer nur mit einzelnen Elementen zu thun, und wir finden kein eigentlich zuſammengefaßtes Ganze. Die Verkündigung des Chriſtenthums nach außen mußte vom Anfang an einen Unterſchied machen zwiſchen dem urſprünglichen Anfang und dem was ſich der weiteren Entwikklung näherte. Der urſprüngliche Anfang konnte nichts anders ſein als ſich zum Chriſtenthum zu wenden, die Vorſtellung von Chriſto und dem Reiche Gottes. So wie wir uns aber das Hinzufügen neuer Elemente zu der chriſtlichen Gemeinſchaft auf die-

---

*) Vergl. §. 322. 323.

ſem Wege denken: ſo entſteht das zweite, der Umlauf des religiöſen Bewußtſeins innerhalb der Kirche. Der konnte zunächſt keinen anderen Zwekk haben als den Gegenſaz zwiſchen dem alten und neuen hervorzuheben, und die Summe in alle verſchiedene Lehrthätigkeit hineinzuführen. Sowie dieſes aber immer auf dem Wege der vereinzelten Rede geſchieht, entſteht auch immer nur einzelnes, und eine Zuſammenfügung ſolcher in einen Lehrbegriff will auf dieſe Weiſe nicht zuſammenkommen. Nun muß man auf der anderen Seite ſagen: wir haben eine alte Formel am apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß die ſehr zeitig entſtanden und das erſte iſt, was man als einen Lehrbegriff aufſtellen kann. Wenn wir dieſe Formel an unſer jeziges Bedürfniß halten: ſo muß man ſie als völlig unzureichend erklären. Gehen wir weiter zurükk und fragen: wie iſt die Formel entſtanden? ſo kann man wenig weiter ſagen als, es war natürlich daß der welcher zum Chriſtenthum übertrat, ein Zeugniß ablegen mußte, daß er vom Gegenſaze ein beſtimmtes Bewußtſein habe. Das iſt der beſtimmte Zwekk dieſer Formel. Wenn wir uns nur mit der bloßen Phantaſie in die damalige Zeit verſezen, ſo werden wir ſagen: es ſei das natürlichſte daß jeder einzelne ſeine Bekenntnißformel ſelbſt gemacht habe; auf der anderen Seite aber: es ſei eben ſo natürlich daß man eine zu große Differenz in den Erklärungen zu vermeiden geſucht habe, und daß jeder der aufgenommen werden wollte ein gewiſſes Mißtrauen zu ſeinem Ausdrukke haben konnte, ob ſie auch ſo aufgefaßt werden möchte wie er ſie meinte; und ſo war es natürlich daß ein beſtimmtes ſich feſtſtellte. Wenn man dieſe Formel in Beziehung darauf betrachtet daß ſie das Bekenntniß der zum Chriſtenthum übergehenden ſein ſollte: ſo ſieht man daß alles perſönliche darin vermieden iſt, ſonſt müßte das μετανοεῖν einen Hauptpunkt abgeben, das eigentlich gar nicht vorkommt ſondern nur latitirt in der ἄφεσις ἁμαρτιων; und dieſes Objectiviren iſt ſchon die erſte Richtung auf einen Lehrbegriff. Wenn wir die Geſchichte dieſer Formel betrachten ſo viel wir davon wiſſen: ſo kann man auch nur ſagen daß das Identiſche nur das Factum iſt und verſchieden war an verſchiedenen Orten, und erſt durch die Ausgleichung identiſch geworden iſt. Wenn wir ſo das Factum haben von einer durch Annäherung der Differenzen entſtandenen Identität des chriſtlichen Glaubens: ſo haben wir darin was wir mit dem Ausdrukk Lehrbegriff bezeichnen wollen, und es fragt ſich: können wir es von dieſem Punkte als conſtante Thätigkeit anſehen daß immer aus den Differenzen durch die Centralpunkte, die eine mehr oder weniger verbreitete Autorität darſtellen, eine Identität gemacht worden iſt? Wenn wir uns die Sache vergegenwärtigen: ſo werden wir doch gleich ſagen müſſen, daß dieſe Identität ihre beſtimmten Grenzen ſchon finde in der Sprache. Es iſt bekannt daß ſchon bei den erſten Verhandlungen über ſtreitige Lehren die Griechen und Lateiner ſich nicht verſtändigen konnten, weil ſie nicht die Mittel fanden den Ausdrukk der einen Sprache in der anderen wiederzugeben. Wenn wir bedenken wie die chriſtliche Lehre ſich immer weiter entwikkelt hat: ſo müſſen wir ſagen daß eine allgemeine Tendenz in der ganzen Kirche eine Identität hervorzubringen ſich nicht gezeigt hat, ſondern alle ſolche Zuſammenſezungen nur Privatarbeiten geweſen ſind; dagegen auf der anderen Seite, wenn Streitigkeiten ausbrachen, eine Identität durch die Autorität verſucht worden iſt. Wenn wir fragen: wir dieſes geſchehen? ſo finden wir es immer nur durch die Ueberwindung des einen Theils durch den andern, und nicht als ob ein Streit wirklich geſchlichtet wäre, ſondern es wurde eins aufgeſtellt und das andere verworfen. Vom Nicäniſchen Bekenntniß an geht das durch die allgemeinen Kirchenverſammlungen hindurch. Wenn dieſer Gang immer befolgt wäre: ſo wäre immer mehr als unchriſtlich ausgeſtoßen; und wenn wir bedenken wie zufällig immer die Entſcheidung in ſolchen Fällen geweſen iſt: ſo kann man weit weniger ſicher entſcheiden ob die Entſcheidung die richtige geweſen, als man mit Sicherheit ſagen kann daß die Methode falſch iſt. Das Factum, das wir aus der ganzen Geſchichte für den Lehrbegriff aufſtellen können iſt das, daß die kirchliche Autorität immer zur Hülfe gerufen worden iſt wo es darauf ankam eine Streitigkeit zu entſcheiden, die Methode aber keine Bürgſchaft leiſtet, daß aber der Lehrbegriff im eigentlichen Sinne nur Thätigkeit von einzelnen geweſen iſt.

Wenn wir dieſes zum Grunde legen und auf den Anfang der evangeliſchen Kirche zurükkgehen: ſo werden wir ſagen müſſen daß bis dahin eben ſo verfahren war. Nachdem die allgemeinen Kirchenverſammlungen aufgehört hatten und wegen der ganzen Lage der Dinge nicht mehr zu Stande kommen konnten: ſo war die Autorität der römiſchen Biſchöfe an die Stelle getreten, aber die hatte nicht dahin zu arbeiten einen Lehrbegriff aufzuſtellen, ſondern nur bei Streitigkeiten an den römiſchen Biſchof zu appelliren. Daraus ging die evangeliſche Kirche hervor indem Luther excommunicirt wurde. In der evangeliſchen Kirche wurde das Princip aufgeſtellt daß niemand Glaubensartikel aufſtellen und aufdringen dürfe, ſondern daß das göttliche Wort die Glaubensartikel ſtelle. Aber das göttliche Wort ſtellt keine Glaubensartikel; und wenn man dieſes Princip feſthält: ſo iſt es nicht eher möglich einen Lehrbegriff aufzuſtellen als bis man ſich über die Schriftauslegung verſtändigt hat. Daraus folgt, daß bis dahin jeder ehrliche Verſuch in der Schrifterklärung als ein Element zu dieſem Lehrbegriff zu gelangen angeſehen werden muß. Es ſcheint hieraus hervorzugehen, daß jenes Princip der evangeliſchen Kirche nicht anders realiſirt werden kann als durch die größte Freiheit in der Schriftauslegung und des ſich daran knüpfenden dogmatiſchen Verfahrens, ſo daß alle dieſe Verſuche nur als Sache der einzelnen aufgeſtellt werden können. Wenn wir dieſes als die natürliche Folgerung aufſtellen, ſo wäre es aber möglich daß auf dieſe Weiſe auch Schriftauslegungen und dogmatiſche Folgerungen vorkommen könnten die wieder zum katholiſchen zurükkführen. So fordert das Fortbeſtehen der evangeliſchen Kirche wenigſtens daß man über dieſen Gegenſaz verſtändigt ſei, ſo daß man ſagen kann: das iſt keine evangeliſche

Schriftauslegung mehr! ſondern in ſo fern die evangeliſche Kirche fortbeſtehen will, wird ſie immer ſolche von ſich weiſen und in die katholiſche Kirche zurükk, als an ihren eigentlichen Ort. Was würde hieraus folgen für das Kirchenregiment? Offenbar zunächſt dieſes beides, daß es die Freiheit der Schriftauslegung und der dogmatiſchen Folgerung zu beſchüzen hat, damit es möglich ſei mit der Zeit zu einem Lehrgebäude zu gelangen; aber zweitens, daß es den Gegenſaz zwiſchen der evangeliſchen und katholiſchen Kirche feſtſtellt, und über dieſen ſo viel als möglich kein Zweifel obwalte. Nun ſcheinen ſich von hier aus nur zwei Fragen zu ergeben; einmal die: kann man den Gegenſaz zwiſchen der evangeliſchen und der katholiſchen Kirche als etwas urſprüngliches für alle Zeiten feſtgeſtelltes anſehen, oder muß man ihn auch in der Entwikklung begriffen behandeln? und zweitens, wenn man die Freiheit der dogmatiſchen Entwikklung feſthält, giebt es nicht andere Gegenſäze, zu denen ſich die evangeliſche Kirche eben ſo feſtſtellen muß, wie in Bezug auf die katholiſche? Wenn man die Geſchichte ſeit der Reformation betrachtet: ſo finden wir daß eine Menge Differenzen entſtanden ſind und Verſuche dieſe aufzuheben. Man hat nun die Frage aufgeworfen: wie ſich die Entſtehung und die Tendenz zur Aufhebung derſelben eigentlich zum Kirchenregiment verhalte? Hier haben wir zwei ſchwer mit einander zu vereinigende Punkte, von denen wir doch ausgehen müſſen. Einmal hat man gleich anfangs den Grundſaz aufgeſtellt, daß niemandem zukomme Glaubensſäze feſtzuſtellen, ſondern dieſe allein aus der Schrift genommen werden müßten. Auf der anderen Seite iſt offenbar daß eine Gemeinſchaft und eine Einheit nur ſein kann nach Maßgabe der Gemeinſchaftlichkeit; je weniger gemeinſchaftlich ſie ſind, deſto mehr ſind ſie dem Zerfallen nahe. Gehen wir vom erſten Punkte aus ſo heißt das ſoviel: ſo lange einer die Lehrmeinungen die er aufſtellt aus der Schrift hernimmt, wäre er dazu berechtigt; aber ein anderer, der auch aus der Schrift aber durch andere Auslegung das entgegengeſezte ableitet, ſei eben ſo berechtigt. Wenn wir uns nun denken, daß dieſer Fall in Beziehung auf alle Lehrpunkte vorkommen könnte: ſo wäre die Gemeinſchaft der Lehre aufgehoben, und es fragt ſich, ob man ſagen kann daß dann noch die evangeliſche Kirche beſtehe. Soll die Kirche eine Einheit ſein: ſo muß es Gemeinſchaft geben in allem weſentlichen. Nun rechnen wir die Circulation des religiöſen Bewußtſeins zum weſentlichen; wenn dieſes nun in jedem verſchieden iſt: ſo giebt es ſolche Circulation nicht, ſondern es iſt Darſtellung eines fremden. Man ſagt, was ſich ſo verhält, muß außerhalb des öffentlichen Umgangs bleiben; es muß ein gemeinſchaftliches religiöſes Bewußtſein geben, und was um ſo mehr gemeinſchaftlich iſt, deſto mehr kann es eine Gemeinſchaft geben; und daraus ſcheint die Aufgabe zu entſtehen das ſtreitige zu vermitteln. Dann würden Glaubensſäze aufgeſtellt, aber diejenigen die durch ihre Schriftauslegung das entgegengeſezte ausgemittelt haben können die Glaubensſäze nur anſehen als unbefugte Feſtſtellung, weil es nach ihrer Meinung nicht aus der Schrift gefloſſen iſt. Das iſt das ſcheinbare Dilemma in dem ſich die evangeliſche Kirche befindet. Die katholiſche Kirche behauptet deswegen daß die evangeliſche keine Kirche ſein könne. In der evangeliſchen Kirche wird behauptet, wenn man eine gemeinſchaftliche Lehre feſtſtellen wollte die man zur Bedingung machte in der evangeliſchen Kirche zu ſein, hebe man den Charakter dieſer Kirche auf; die andern behaupten, was nothwendig ſei müſſe auch möglich ſein, und daher müſſe man einen ſolchen Lehrbegriff feſtſtellen. Das iſt die Lage der Streitfrage, und es iſt wol ſehr natürlich daß man auf dieſe Weiſe nicht herauskommt, ja daß in dieſer Beziehung alles ſtreitig wird, auch die Frage: ob und wie dieſer ganze Streit entſchieden werden kann? Der eigentliche Punkt auf den es dabei ankommt iſt alſo der: *ob eine gemeinſame Lehre über die die Mitglieder einer Gemeinſchaft einig ſind, nothwendig ſei für das religiöſe Bewußtſein?* Wenn wir nun dieſe Frage als den eigentlichen Mittelpunkt anſehen aus dem die ganze Sache conſtruirt werden muß, und gehen in das Geſchichtliche zurükk jenſeits der evangeliſchen Kirche, und nehmen einen von den Punkten über den man übereingekommen war: ſo iſt man doch erſt übereingekommen nach großem und langem Streit. Es beſtand alſo die Gemeinſchaft der Lehre während des Streites nicht, aber die Einheit der Gemeinſchaft beſtand doch. Ein ſolcher Zuſtand des Streites iſt alſo anzuſehen als ein Durchgangspunkt von der erſten Erregung der Reflexion über irgend eine Form des religiöſen Bewußtſeins bis zur Vollendung. Wenn wir nun das durchgehends finden, ſo iſt das die herrſchende Weiſe, wenn ein ausgebildetes Bewußtſein über einen beſtimmten Punkt zu Stande kommt, und ſo wie ein Streit in der Kirche iſt, daß eine gemeinſchaftliche Lehre im Werden begriffen ſei. Hieraus folgt zweierlei. Entweder wenn man dieſe Form nicht wollte: ſo müßte man überhaupt nicht anfangen über religiöſe Gegenſtände ſich mitzutheilen, die nicht ſchon fertig ſind. Das wäre offenbar der Tod. Dadurch würde auch das fertige ein todter Buchſtabe, weil der lebendige Proceß durch den er entſteht gehemmt wäre. Oder man müßte den Anfang zwar gewähren laſſen, ſobald es aber die Form des Streites bekäme müßte es wieder abgebrochen werden. Ein anderes Mittel wäre, daß ſobald der Streit entſtände, man ihn entſchiede; aber dabei würde es immer an einem hinreichenden Grunde fehlen, weil dieſer nichts anderes ſein könnte als eine gemeinſchaftliche Schriftauslegung. So werden wir alſo ſagen, das iſt einmal die Form, wie die Lehre wird, ſo muß man auch dieſe Form gewähren laſſen und ſagen: der Streit verbürgt eben die Gemeinſchaft, weil er nichts anderes iſt als die Bürgſchaft der Lehre dadurch, daß gemeinſame Kräfte in Bewegung geſezt werden. Von unſerm erſten Grundſaz muß ſich der zweite modificiren: die Gemeinſchaft der Kirche bewährt ſich darin, daß alle Mitglieder darin begriffen ſind die Lehre weiter auszudehnen auf dem Grunde der Schriftauslegung.

Nun muß ich hier zurükkweiſen auf einen Punkt, den wir ſchon conſtruirt haben ſeinem Weſen nach, mit dem wir uns aber noch zu beſchäftigen haben: das Kirchenregiment, in ſo fern es ein formloſes iſt, in ſo fern es der freie, nicht von der Organiſation ausgehende Einfluß iſt. Jeder der auf die Lehre wirkt, übt einen ſolchen aus, und das Kirchenregiment welches in einer beſtimmten Form gebunden iſt hat mit dieſem Geſchäft der allmäligen Bildung der Lehre nichts zu thun, als jede Beſtrebung in der Entwikklung der Lehre als unevangeliſch zu bezeichnen, welche Lehren feſtſtellen will ohne auf die Schrift zurükkzugehen, denn dann könnte das Kirchenregiment ſagen: da iſt nicht mehr ein von der evangeliſchen Kirche ausgehender Einfluß auf die Kirche. Nun iſt aber offenbar, ſo wie die Lehre durch den Streit wird, wird dieſelbe ausgeſprochen werden auf dieſelbe Weiſe, und das organiſirte Kirchenregiment wird nicht nöthig haben das auch noch zu thun; aber wohl wird es die Pflicht haben überall die freie Thätigkeit jenes Einfluſſes innerhalb der Kirche nach den Grundſäzen der Kirche zu beſchüzen.

Wenn wir nun wieder zurükkgehen auf den Anfang der evangeliſchen Kirche und die erſten allgemeinen Bekenntniſſe derſelben: ſo ſagen wir alſo: der Gegenſaz zu der katholiſchen Kirche bleibt feſt, und jener Grundſaz vom alleinigen Beſtimmtwerden der Lehre aus der Schrift iſt der weſentliche Punkt dieſes Gegenſazes. Das Bilden der Lehre in dem man die früheren Beſtandtheile der Kritik unterwirft, und die noch nicht beachteten Keime der Lehre in der Schrift auffucht und benuzt, iſt das weſentliche Element was in der Kirche immer fortgehen muß. So lange aber eine Lehre noch ſtreitig iſt ſo lange iſt ſie im Werden begriffen, und wenn das organiſirte Kirchenregiment in den Streit eingreift, ſich für die eine oder die andere entſcheidet: ſo überſchreitet es ſeine Befugniſſe und hemmt das Leben der Kirche ohne es zu befördern. Betrachten wir die Sache in ihren geſchichtlichen Verhältniſſen genau: ſo wird man ſagen daß alle die ſcheinbaren Inconſequenzen daraus entſtehen, daß das Kirchenregiment ſeine Befugniſſe überſchritten habe.

Verhält es ſich nun wirklich ſo daß man ſagen kann: wir haben eine poſitiv feſtſtehende Lehre, die den Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche in einigen Elementen ausſpricht über welche kein Streit mehr entſteht? Wir wollen uns die Lage der Sache an einem einzelnen Beiſpiele vergegenwärtigen. Wir haben in der evangeliſchen Kirche die Lehre von der Transſubſtantiation aufgegeben. Wenn man betrachtet was für einen Gang der Streit eigentlich genommen hat: ſo war es weniger das eigentlich dogmatiſche Element was die Oppoſition erregte, als die aus der dogmatiſchen Feſtſezung hervorgehende Folgerung, daß im Materiellen der ſichtbaren Hoſtie der Leib Chriſti eingeſchloſſen ſei. Daraus wurde gefolgert daß der ein Gegenſtand der Anbetung ſei; und auf dieſem Grund ward weiter gefolgert daß hier auch etwas anderes heilig ſei als der Genuß, und auf dieſem Fuße ſtand die Theorie der Meſſe. Die dogmatiſche Anfechtung war weit ſtärker auf der Seite der franzöſiſchen und ſchweizeriſchen Reformation als auf der ſächſiſchen, und es war eine ſehr feine Beſtimmung die man der Lehre der Lutheraner geben mußte, wenn nicht die Meſſe daraus gefolgert werden ſollte. Was iſt denn hier eigentlich durch Schriftauslegung ausgemacht? Exegetiſch ſteht nichts feſt, indem eins negirt wird blieb alles poſitive der weiteren Entwikklung überlaſſen. So iſt es möglich daß es Gegenſäze geben kann die als Negation feſtſtehen gegen die katholiſche Lehre, wogegen das Poſitive als Lehre in der Entwikklung bleibt. So wie man daſſelbe ſagen könnte in Beziehung der Verdienſtlichkeit der äußeren Werke, wogegen die eigentliche Bedeutung ein Gegenſtand der weiteren Entwikklung bleibt. Die Baſis der evangeliſchen Kirche im Gegenſaz zur katholiſchen ſteht feſt, und ſo wie einer katholiſche Säze durch die Schrift beweiſen wollte: ſo müßte er ſich zur katholiſchen Kirche wenden.

Nun iſt allerdings eine andere Frage, wenn die Lehre im Werden begriffen iſt: darf im Kirchendienſt in allen

Formeln von jedem Gebrauch gemacht werden? Man kann ſich die Freiheit der Unterſuchung auf theologiſchem Gebiet ganz feſtgeſtellt denken, aber doch Grenzen gezogen für das Gebiet der Kanzel. Offenbar muß man hier die Frage aufwerfen: in wie fern ſoll die Begrenzung für eine noch zu entwikkelnde Lehre genommen werden? Z. B. es ſoll in Genf verboten worden ſein über die Gottheit Chriſti zu predigen. Fragt man nach dem Grund: ſo läßt ſich der leicht anführen: es möchte heute das eine auf die Kanzel kommen, morgen das entgegengeſezte. Man ſieht das wäre die eine Maxime, die man für alle ſolche Fälle annehmen könnte, und ſie wäre dann im allgemeinen ſo auszudrükken: es wäre alles was im Werden begriffen iſt aus dem Kirchendienſt auszuſchließen. Nun iſt offenbar daß das Kirchenregiment kein Recht hat die Erbauung einzuſchränken, und es wird dieſes nur thun dürfen wenn der Streit eine gewiſſe Schärfe annimmt, welche mehr das Parteiweſen nährt als die Erbauung fördert. Es wird ſich aber eben ſo viel gegen die Maxime ſagen laſſen. Es würde nicht leicht der Fall ſein, daß die Sache auf die Kanzel gebracht wird wenn die Gemeine nicht ſchon am Streit Theil nähme. Iſt dies der Fall: ſo iſt auch ein Bedürfniß für den Gegenſtand, und es müßte eine weſentliche Lükke entſtehen, wenn dieſer herausgenommen würde. Wenn wir die Sache einmal vom entgegengeſezten Punkte betrachten: ſoll es ganz ruhig gelitten werden, daß entgegengeſeztes ſo gut als zugleich vorgetragen werde? Wenn einmal die Thatſache wahr iſt daß die Lehre im Werden begriffen iſt: ſo iſt auch kein Grund warum die Gemeine die Thatſache nicht erfahren ſoll; und durch das entgegengeſezte Verfahren entſteht nichts anderes als daß die Thatſache bekannt gemacht werde. Es kommt nur darauf an daß ſie ſo vorgetragen wird wie ſie fürs Volk gehört; das gehört zur Lehrweisheit. Wenn das Kirchenregiment Vertrauen hat zur Lehrweisheit der Geiſtlichen: ſo wird es ſolche Vorſchriften nicht nöthig haben; wo dieſes Vertrauen nicht iſt helfen auch die Vorſchriften nicht.

Die Lage von der Geſezgebung in Beziehung auf die Entwikklung des Lehrbegriffs iſt dieſe: die Reformation fing an durch den Streit gegen eine beſtehende Praxis, die aber auf feſtſtehenden Lehren ruhte, wie beides nicht ohne Wechſelwirkung ſein kann. Je mehr ſich der Streit vervielfältigte, auf deſto mehr Punkte bezog er ſich auch, und ſo kamen eine Menge ſtreitiger Punkte nach einander zum Vorſchein. Es fragt ſich nur: hat dies aufgehört oder nicht? ſind wir darüber im klaren, worin unſer Lehrbegriff von der römiſchen Kirche abweicht und worin er zuſammenſtimmt? Die einen ſagen: ja, das iſt feſt und es iſt kein neuer Streit im Gebiet des Lehrbegriffs zu führen; andere ſagen: nein, das iſt nicht feſt geworden, ſondern dieſe Operation geht noch fort und wir können nicht ſagen wann ſie wird beendigt ſein. Geht man auf die erſte Antwort und fragt: wann iſt denn der evangeliſche Lehrbegriff feſt geworden? ſo iſt die gewöhnliche Antwort: das iſt durch die ſymboliſchen Bücher geſchehen, und wer dieſe angreift greift die evangeliſche Kirche ſelbſt an. Dieſe Antwort iſt aber ungenügend; die ſymboliſchen Bücher bilden keinen Lehrbegriff, ſie heben nur einzelne Punkte hervor. Nun kann man ſagen: was alſo nicht in den ſymboliſchen Büchern iſt müßten wir aus der katholiſchen Kirche nehmen; nur dann iſt die Antwort vollſtändig. Das iſt aber nicht wahr, weil nirgend in den ſymboliſchen Büchern ausgeſprochen iſt, daß aus dem was in ihnen geſezt iſt auch alles beſtimmt wäre in Beziehung auf die anderen Punkte. Im Gegentheil iſt grade das entgegengeſezte ausgeſprochen worden, denn es iſt immer die Rede von Beziehungen auf die Lehren die feſtgeſezt worden und noch feſtzuſezen ſind. Läßt ſich nicht eine andere Antwort geben die auf einen ſpäteren Punkt geht? Die evangeliſche Dogmatik hat ſich erſt nach der Zeit der ſymboliſchen Bücher entwikkelt; aber alle die Darſtellungen des Lehrbegriffs die ſeitdem erſchienen ſind haben nie übereingeſtimmt, es iſt nie etwas abgeſchloſſen und einer ſpäteren Darſtellung vorgebeugt worden; es iſt kein Punkt in der Kirche geſezt um die folgenden Darſtellungen zu hindern, und es iſt auch nichts als ſymboliſch davon aufgenommen worden. Die Antwort kann alſo nicht gegeben werden. Warum läßt man nicht die andere zu und ſagt: der evangeliſche Lehrbegriff iſt noch in der Entwikklung begriffen? Dieſe Antwort hat auf das Verhältniß der evangeliſchen Kirche zur katholiſchen viel verdrießliches. Es iſt ein Princip unſerem Lehrbegriff angehörend und unſere Praxis beſtimmend, daß ſich die Entwikklung des Lehrbegriffs auf die Schrift gründen müſſe, und daß nichts könne für vollkommen feſt im Lehrbegriff gehalten werden was nicht auf übereinſtimmende Weiſe in der Schrift gegründet ſei. Nun iſt das Verſtändniß der Schrift ein ſich geſchichtlich entwikkelndes, und es iſt ebenfalls im Lehrtypus begründet daß wir keine authentiſche Schrifterklärung anerkennen. Wie ſollen wir jemals behaupten können daß die Entwikklung des Lehrbegriffs fertig ſei, da jene Schrifterklärung ein fortgehendes iſt? Natürlich iſt es daher zu ſagen: unſer Lehrbegriff iſt ein noch in der Entwikklung begriffener. Warum ſcheut man dies Eingeſtändniß? Weil man ſagt: ohne Einheit der Lehre iſt keine Einheit der Kirche. Iſt der Lehrbegriff nicht feſtgeſtellt ſondern in der Entwikklung begriffen, ſo iſt keine Einheit weder in der Gleichzeitigkeit der Kirche, noch in der Succeſſion. Dies hat etwas für ſich, aber eine Einheit der Lehre als Maximum hat es nie gegeben, in der katholiſchen Kirche auch nicht, und iſt die Frage dieſe: kann man die Differenzen in beſtimmte Grenzen ſchließen? Dann iſt die Einheit geſichert. Aber wenn man das ganze Schriftverſtändniß als ein nicht abgeſchloſſenes anſieht, ſcheint es als ob man ſolche Grenzen nicht aufſtellen könnte; und dieſe Beſorgniß, daß man ſolche Grenzen nicht aufſtellen könnte und es ohne dieſelben doch keine Einheit der Kirche gäbe, macht daß man den Begriff als abgeſchloſſen anſehen will. Kann hier die Geſezgebung etwas thun? Kann e nichts thun, ſo muß ſie dafür ſorgen den Streit zwiſchen en Differenzen zu ſchlichten; kann ſie aber etwas anderes thun obei der Streit ſich ſelbſt überlaſſen werden kann, ſo iſt dies beſſer, denn jenes Schlichten könnte doch nur durch ein Statut bewirkt werden.

Wenn wir die Geſchichte fragen: ſo werden wir viele Zeiten finden wo es eine allgemeine Auffaſſung gab, aber freilich iſt die Sache doch wieder ſtreitig geworden. Es gehört zum Weſen der evangeliſchen Kirche, daß ſtreitig gemacht wird was früher ſchon feſt ſtand. Die Uebereinſtimmung kann ja entſtanden ſein auf eine unvollkommene Weiſe, nämlich man kann ja ſehr unvollkommene Principe der Schriftauslegung haben; ſo wie man Fortſchritte macht kann ſich der Streit aufs neue erheben. Eine Sicherheit, daß das was zu einer gewiſſen Zeit als feſtgeſtellt angeſehen werden kann auch feſt bleibt, darauf können wir in der evangeliſchen Kirche keinen Anſpruch machen. Das führt uns noch einmal auf den Anfangspunkt der Sache zurükk, nämlich es zeigt ſich oft in unſerer Kirche ein Verlangen die feſtſtehenden Lehren als ſolche zur Anſchauung zu bringen, und das iſt eben das Verlangen nach einem Symbol. Man erkennt das ſehr häufig an daß wir uns keine Glaubensſazung von irgend jemand aufdringen laſſen ſollen, und ſo oft ein Punkt aufgeſtellt wird als ſtreitig, intereſſiren wir uns für die Freiheit der Unterſuchung, aber es zeigt ſich auch das Verlangen daß der Streit bald aufhöre. Da, ſagt man, wäre es denn einmal Zeit daß man ein neues Symbol aufſtellte, damit ein jeder ſähe was durch den Streit entſtanden ſei. Ich behaupte daß uns das gar nicht helfen ſondern nur ſchaden würde. Iſt eine Uebereinſtimmung da: ſo braucht man kein Symbol; ſie iſt da und erſcheint dann immer wieder auch in den verſchiedenſten Geſtaltungen, und man erfreut ſich ihrer weit mehr, als wenn ſie im Buchſtaben daſteht. Aber wir müſſen unſeren Nachkommen die Freiheit laſſen daß ſie wieder uneinig werden können; wenn wir aber ein Symbol feſtſtellen: ſo erſcheint der Streit immer als eine Art Empörung gegen das feſtgeſtellte. Die Sache iſt die: ein Symbol iſt entweder ſchädlich oder überflüſſig. Wenn eine Zeit kommt wo man von den Symbolen Gebrauch machen könnte: ſo wird es ſchädlich; ſobald eine Zeit da iſt wo ein Symbol ohne ſchädlich zu ſein da ſein kann: ſo iſt es nicht nöthig, und zwiſchen beiden giebt es in der evangeliſchen Kirche nichts. Ich möchte das auch auf die Feſtſtellung des Gegenſazes gegen die katholiſche Kirche anwenden; denn giebt es einen Kryptokatholicismus in der evangeliſchen Kirche: ſo wird dieſer durch das Symbol nicht verhindert, dazu hilft das Symbol gar nichts; aber daß ſich der Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche immer wieder lebendig erzeugt, iſt eigentlich der Beweis daß die Kirche immer dieſelbe bleibt; aber das Symbol iſt davon gar kein Beweis, denn wenn es feſtſteht, weiß man nicht, wie ſich der einzelne dazu verhält; wenn es aber jedem freiſteht: ſo kann man wirklich ſehen wie es ſich geſtaltet, und wenn immer wieder daſſelbe Princip ausgeſprochen wird, da hat man eine Bürgſchaft, und das iſt das Leben und der Geiſt der evangeliſchen Kirche.

Wenn wir nun alſo fragen: was iſt die Aufgabe und das Geſchäft des Kirchenregimentes in dieſer Beziehung? ſo kann ich es nicht anders als ſo ſtellen: es beſteht darin die Kirche *immer mehr auf den Standpunkt zu erheben daß ſie feſtſtehender Vorſchriften für die Lehre nicht bedarf.* So lange das Bedürfniß noch vorkommt, ſo lange müſſen auch noch Fehler da ſein denen man abhelfen muß. Dann wird man auch einſehen daß Vorſchriften über die Lehre zu geben nur etwas interimiſtiſches ſein kann und es deshalb beſſer unterbleibt, und das Kirchenregiment nur einzugreifen hat, wenn der kirchliche Friede gefährdet wird, aber immer nur in Beziehung auf einzelne Fälle und ohne allgemeine Vorſchriften. Wogegen auf der einen Seite die Pflicht, auf dem Gebiete der Theologie die Freiheit der Unterſuchung zu erhalten und dem einen Vorſchub zu thun, daß unter dem Vorwand die Einheit er Lehre hervorzubringen die Freiheit der Unterſuchung geemmt werde im Werden der Lehre. Das iſt die eigentlich oſitive Aufgabe. Bei dieſem Werden der Lehre ſollen alle Geiſtliche mehr oder weniger Antheil nehmen. So wie der

Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien bei uns ein ganz anderer iſt, als in der katholiſchen Kirche: ſo erkennen wir auch keinen beſtimmten Unterſchied an zwiſchen den akademiſchen Lehrern als ſolchen, die allein einen Anſpruch hätten auf die Freiheit der Unterſuchung und der Ausmittelung der Lehre, und den Geiſtlichen die das nur anwendeten im Kirchendienſt; ſondern beides bildet ein zuſammenhängendes Ganze, und jeder hat daſſelbe Recht an der Freiheit der Unterſuchung Theil zu nehmen, und nicht allein jeder Geiſtliche, ſondern jeder Laie. Daraus wird denn ſchon von ſelbſt, je mehr das der Fall iſt, das Maaß ſich ergeben welches die Einigkeit in der Kirche erhält, indem jeder nur die gemeinſamen Angelegenheiten in dem Stande erhalten will, daß die gemeinſame freie Unterſuchung ihren Fortgang habe. Dieſer wird aber gehemmt durch eine jede wirkliche Spaltung, durch jedes gewaltſame Einſchreiten, und, wo das am meiſten hervorgerufen wird, durch die leidenſchaftliche Art des Streites. So ſehen wir wie das Intereſſe am Streit am beſten ſchüzen muß gegen die Leidenſchaftlichkeit des Streites, und das Verlangen mit den Streitenden immer auf demſelben Gebiet zu bleiben. Es iſt alſo auch gar nicht ſo ſchwer die Kirche zu regieren, wenn man nur nicht zuviel regieren will, wenn man nur darin zum klaren Bewußtſein gekommen und einverſtanden iſt, was das Maaß der Einheit und Freiheit der evangeliſchen Kirche ſei, und wie ſich dies mit der allgemeinen Wohlfahrt der Kirche in Uebereinſtimmung ſezt.

Wie ſtehen denn nun die Sachen in dieſer Beziehung faktiſch? Es giebt ja doch eine Beſtimmung des Dogma's, es giebt ja doch ſymboliſche Bücher. Es ließe ſich alſo das nicht anders einigen, als indem wir ſagen: die öffentlichen Bücher ſind Beweiſe vom Glauben und Dogma der evangeliſchen Kirche zu einer beſtimmten Zeit, als es darauf ankam dieſe darzulegen. Wollte man dieſen Schriften eine größere Gültigkeit beilegen: ſo müßte man eine Autorität in der evangeliſchen Kirche anerkennen, die den Glauben conſtituirt. Wenn man ſich das klar denkt: ſo bekommt man eine beſtimmtere Ahnung daß dies dem Geiſte der evangeliſchen Kirche nicht könne angemeſſen ſein. Wir können alſo nicht annehmen, daß eine äußere Einheit das Recht habe den Glauben und das Dogma zu beſtimmen. Daraus folgt: 1) die kleinere Einheit hat das Recht was die größere hat; ſo wäre alſo in der ganzen evangeliſchen Kirche keine einzelne Perſon, alſo auch keine moraliſche da, welche den Glauben für die Folgezeit feſtſezen könnte. Oder wenn man dieſe Anſicht nicht will gelten laſſen: ſo muß man 2) annehmen, daß eine Verſchiedenheit der Glaubensanſichten in der evangeliſchen Kirche gelten kann ohne daß dadurch die innere Einheit aufgehoben würde. Beides iſt aber nicht mit einander verträglich, das zeigt ſchon das entweder — oder. Sagt man: es kann durch eine äußere Autorität in einem Gebiete der evangeliſchen Kirche der Glaube beſtimmt werden: ſo wird er nicht überall gleich beſtimmt werden, und daraus wird die Verſchiedenheit hervorgehen. Das Reſultat bietet ſich alſo von ſelbſt dar, wenn die erſte Folgerung nicht ſoll angenommen werden. Wohl zu merken, es iſt hier die Rede nicht von faktiſch beſtehenden ſondern durch die Autorität beſtimmten Verſchiedenheiten, denn die faktiſch beſtehenden vertragen ſich auch beſſer mit dem Zuſtande wo keine Autorität da iſt. Nun laſſen Sie uns die Folgerungen abwägen. Für die erſte wird das angewandt daß jede Kirche einen auf eine organiſch beſtimmte Weiſe feſtgeſtellten Glauben haben müſſe, *ohne Dogma keine Kirche*. Ich halte dies für ein mechaniſches und knechtiſches Haften an der gegebenen Erſcheinung. Fragen wir: was hat das Dogma für einen Werth für die Kirche? ſo müſſen wir ſagen: ſein anerkannter Werth iſt ein theologiſcher. Wenn wir auf die allerurſprünglichſte Beſtimmung des Dogma zurükkgehen, wie es die Kirche darbietet, das *apoſtoliſche Symbolum*, wie viel Dogma iſt darin? Man muß ſagen ein Minimum; eine große Weisheit. Die weſentlichen Beſtandtheile ſind chriſtliche Grundlehren auf eine dogmatiſch ganz unbeſtimmte Weiſe ausgeſprochen; alles übrige ſind Thatſachen. Es giebt keine einfachere Darſtellung des voreltеrlichen Glaubens als die, daß Gott der Schöpfer iſt, denn ſelbſt pantheiſtiſche Vorſtellungen von Gott laſſen ſich dort zuſammenfaſſen. Nun iſt kein chriſtlicher Glaube ohne den Glauben an die göttliche Mittheilung, und die iſt einmal in Chriſto und dann in der chriſtlichen Kirche. Giebt es aber wol hierüber eine unbeſtimmtere Ausdrukksweiſe als die bibliſche von Chriſto als dem eingebornen Sohn Gottes und dem heiligen Geiſte ohne alle Beziehung? Das Symbol nun war auch nichts, als daß einer der am Chriſtenthum Antheil nehmen wollte ſeine chriſtliche Ueberzeugung dadurch ausſprechen ſollte. Alles andere iſt faktiſch und dabei iſt an kein Dogma zu denken. Dabei hat die Kirche eine ganze Weile beſtanden. Die anderen Symbole entſtanden auf ſolche Art daß man ſie bei der Reformation auch dem Inhalte nach mit aufgenommen hat, doch aber ihre Geneſis nicht gerechtfertigt werden konnte. Die Leute hatten nicht das Recht das aufzuſtellen, ſondern wenn wir es annehmen ſo nehmen wir es auf freie Weiſe an. Aber wenn wir nun fragen: wodurch ſind jene Symbole veranlaßt worden? ſo iſt das freilich geſchehen durch Differenzen die im Dogma zur Sprache kamen und durch das Streben nach einer Einheit im Dogma. Dieſes Streben wurde aber nur geſchüzt durch einen Mangel an geſchichtlicher Vorausſicht und an geiſtlichem Verſtande. Gewiß werden damals viele geweſen ſein, die wohl wußten daß das nichts helfen werde; aber in der großen Maſſe des Klerus iſt das geſchichtliche Verſtändniß nicht zu ſuchen. Sehen wir auf den Erfolg: ſo iſt keine Einheit daraus entſtanden, ſondern nur ein Häretiſiren d. h. ein Zerſpalten der Einheit. Wenn niemand das Recht hat das Dogma zu beſtimmen, ſondern jeder was ihm als Dogma vorgehalten wird an der Schrift prüfen darf: ſo muß entweder das Dogma in der Kirche ſeinem Werthe nach beweglich bleiben, oder es muß eine authentiſche Schriftauslegung geben. Sind wir aber nicht vollkommen katholiſch wenn wir eine authentiſche Schrifterklärung annehmen? Haben wir das erſt zugegeben: ſo iſt kein Halt mehr, dann giebt es auch eine authentiſche Ueberſezung, und die muß für diejenigen die ſich ihrer bedienen mehr Anſehen haben als die Urſchrift ſelbſt, denn die iſt das zu erklärende; mit ihr giebt es aber auch eine authentiſche Abſchäzung der Begebenheiten, alſo eine ſymboliſche Hiſtorie: was die authentiſche Schrifterklärung herbeigeführt hat ſind die res secundae, was ſie beſchränkt die res adversae, alſo eine beſtimmt abgeformte Geſchichte; wir ſtünden alſo auf dem Punkte einer verſteinerten Theologie. Wenn ich eine ſolche Behauptung vom Kirchenregiment ausgehen ſehe: ſo verzweifle ich. — So wie der Chriſt in Beziehung auf das Dogma und den Glauben keine äußerliche Autorität annimmt, ſondern alles an der Schrift prüft: ſo bleibt nichts übrig als daß das Dogma beweglich anzunehmen ſei.

Nun wollen wir die Sache prüfen ob dabei keine Kirche beſtehen könne. Eine Kirche iſt eine Geſellſchaft, und eine Geſellſchaft muß etwas gemeinſames haben; iſt nun die Kirche eine Geſellſchaft des religiöſen Lebens: ſo iſt die Kirche nur, wo ein gemeinſames der religiöſen Vorſtellungen iſt. Wenn ich nun ſage, in der evangeliſchen Kirche muß das Dogma dem Rechte nach beweglich ſein, aber nicht durch ein philoſophiſches Syſtem rationaliſtiſch, ſondern durch die Schriftauslegung, folgt daraus, daß es keine Gemeinſchaft des religiöſen Verſtändniſſes geben ſoll, oder wird? Das kann man nur behaupten, wenn man ſagt, daß die Identität der Vorſtellungen eine äußerliche iſt; das iſt aber das katholiſche. Iſt die Identität des Geiſtes da: ſo werden auch identiſche religiöſe Vorſtellungen daraus hervorgehen. Die Macht beſteht nur durch die Einheit des Geiſtes; iſt ſie in ſich ſelbſt erſt losgelaſſen: ſo werden alle ſymboliſchen Bücher und alle Beſtimmungen der Dogmata nichts helfen; das muß wenigſtens die Erfahrung in der evangeliſchen Kirche zeigen. Wir wollen einmal ſagen: im äußern Umkreiſe der evangeliſchen Kirche ſind eine Menge von äußerlichen Productionen entſtanden die nicht von der Identität des Geiſtes ausgingen, (daß ſie bei aller möglichen Freiheit und bei allem Schuze die Identität des Geiſtes nicht aufheben können, laſſen wir hier weg) worin zeigt ſich dann die Willkür? Worin anders als in der Interpretation der Bibel? Wollte man nun eine authentiſche Interpretation der Bibel geben: ſo müßte man wieder eine authentiſche Interpretation der ſymboliſchen Bücher geben, und ſoll das in Worten geſchehen: ſo iſt wieder nichts ausgerichtet. Es iſt etwas ganz verkehrtes wenn man glaubt durch den Buchſtaben etwas in der evangeliſchen Kirche ſchaffen zu können; ſowie ich etwas der Art bemerke, glaube ich in der katholiſchen Kirche zu ſein wo die Leute ſagen: ich glaube alles was die heilige Kirche befiehlt; der Unterſchied bleibt dann nur, daß das authentiſche Dogma etwas anders beſtimmt iſt, der eigentliche evangeliſche Geiſt iſt dann weg, und die evangeliſche Kirche ſo verſteinert wie die katholiſche. Es iſt neulich in England über die deutſche Kirche geſagt worden: alle Differenzen und Ausweichungen der Lehre in Deutſchland haben ihren Grund darin, daß die richtige Aufſicht über die Gültigkeit der Symbole fehle. Würde dies ſo gehalten wie in der engliſchen Kirche über die 39 Artikel: ſo wäre der Uebelſtand nicht da; das iſt dort unmöglich, aber wir würden uns dafür ſchönſtens bedanken; es iſt ſo viel todtes in der engliſchen Kirche daß ſie kein Beiſpiel der Nachahmung iſt. Die evangeliſche Kirche iſt entſtanden durch Wegwerfung aller menſchlichen Autorität und Berufung auf die Bibel; iſt nun alles Symboliſche ſeit 1600 Jahren genau durchgeprüft worden nach dem Maaßſtabe der Schrift in den Zeiten der Reformation? Gewiß nicht. Das allgemeine Princip und dieſe beſondere Maxime können alſo nicht zuſammen beſtehen, und die ſymboliſchen Bücher dürfen keine Autorität haben. Wir nehmen die ſymboliſchen Bücher als Ausdrukk der Kirche an, bis dieſer Ausdrukk durch fortgehende Bibelforſchung ſich ändert. Man ſagt: ohne dies müſſe alles auseinandergehen. Mit nichten, denn die Einheit iſt die Einheit des Geiſtes; dieſe wird immer die Hauptwahrheiten betreffen, die Differenzen werden immer Nebenſachen ſein. Man hat ferner geſagt: die politiſche Anerkennung der evangeliſchen Kirche ſei an die ſymboliſchen Bücher gebunden. Dies iſt durchaus falſch, denn die evangeliſche Kirche hat in allen Verträgen ſich vorbehalten nach den Bedürfniſſen ſich zu ändern. Die Augsburgiſche Confeſſion iſt nur eine Darſtellung deſſen was damals gelehrt wurde und werden ſollte, um die übertriebenen Gerüchte zu widerlegen. Dies als bindend für alle Zeiten anzuſehen iſt ein Unſinn der ſich nicht größer denken läßt. Grade für die Regierung für ein lebendiges Ganze, wie die evangeliſche Kirche, iſt es ſehr gefährlich wenn viele Elemente verſchieden ſich regen, aber nicht laut werden dürfen. Dies führt nothwendig zu Eruptionen, welchen nur vorzubeugen iſt durch gänzliches Zurükkziehen des Kirchenregimentes.

Die evangeliſche Kirche bleibt nur eine evangeliſche wenn ſie die Beweglichkeit des Dogma durch die Schrifterklärung annimmt; ſie wird darum nicht in ſich ſelbſt zerfallen, ſondern durch den Geiſt eins ſein. Hat man einen unbeweglichen Buchſtaben: ſo iſt keine lebendige Vorſtellung mehr, ſondern es werden nur Worte wiederholt. Wie erſcheint nun die Sache wenn wir das andere annehmen: die untergeordnete Einheit der evangeliſchen Kirche ſoll das Recht haben den Glauben zu beſtimmen? Es wird daraus entſtehen daß er nicht überall derſelbe iſt. Wird es dabei eine Einheit der evangeliſchen Kirche geben oder nicht? Wenn eine Kirche nicht beſtehen kann ohne feſtſtehendes Dogma: ſo müſſen auch andere Kirchen ſein worin ein anderes Dogma iſt. Bleiben wir beim Factum ſtehen daß dieſe Einheit politiſch begrenzt iſt, und dieſe politiſche Einheit von Zeit zu Zeit wechſelt, welche Folgerungen entſtehen daraus? So war es von Anfang an in der evangeliſchen Kirche: die erſte Beſtimmung ward die Augsburgiſche Confeſſion, unabhängig davon die ſchweizeriſche; ganz anders die franzöſiſche und niederländiſche, und unabhängig davon die engliſche und ſchottiſche. Sie ſtimmten zufällig überein und hatten ihre Verſchiedenheiten. Die Differenzen legten ſich mehr dar, die Aehnlichkeiten floſſen in einander und es bildeten ſich zwei Hauptparteien, die evangeliſch-lutheriſche und die evangeliſch-reformirte. Dieſe entſtanden doch nur durch politiſche Begebenheiten. Von der engliſchen Kirche kann man nicht einmal ſagen ob ſie lutheriſch oder reformirt iſt; die biſchöflich engliſche Kirche iſt halb im Katholicismus ſtekken geblieben, durch die Annahme der 39 Artikel iſt die Reformation nicht recht herausgekommen. Durch das Dogma kam alſo keine Einſicht zu Stande. Die engliſche Kirche neigt ſich wegen der Biſchöfe mehr zur lutheriſchen, wegen dogmatiſcher Anſicht mehr zur reformirten. Es wird alſo dadurch eine Wandelbarkeit des Dogma geſezt, und zwar eine zufällige. Unſere Einheit der Kirche iſt nicht ſo wandelbar, weil ſie in der Einheit des Geiſtes feſtſteht und ihre Schrifterklärung nicht willkürlich iſt.

Wenn nun ein Kirchenregiment autoriſirt wäre den Lehrbegriff feſtzuſezen und darin auf durchgängige Uebereinſtimmung zu halten, was würde daraus folgen? Man kann es beſchränken auf den eigentlichen Lehrſtand oder es von allen fordern. Hierüber präliminariter abzuſprechen, müſſen wir bedenken daß wenn wir das erſte annehmen wir ins katholiſche fallen, es wird ein Gegenſaz zwiſchen den Klerikern und Laien entſtehen, größer als die evangeliſche Kirche ihn geſtatten kann; es würde darin liegen, daß von den Laien, was den Glauben betrifft, nie eine wirkſame Thätigkeit ausgehen könne. Was würde daraus folgen? Wollte man den Grundſaz minima non curat praetor in Anwendung bringen: ſo würden wir ſagen: die Geſpräche der Laien über Glaubensſachen werden nie recht öffentlich werden; aber wenn nun darüber geſchrieben wird: ſo wird es doch öffentlich. Die Laien müßten ſich alſo erſt dem Klerus einverleiben laſſen, oder das Kirchenregiment müßte die Vollmacht haben, die Productionen zu verbreiten, wenn ſie mit ſeiner Norm des Glaubens übereinſtimmen, ſonſt ſie zu verbieten; dies führt uns alſo wieder ins katholiſche. Die Autorität müßte alſo über alle ausgeübt werden; dann aber wäre kein drittes möglich als daß, wenn einer ſich eine Abweichung vom Lehrbegriff erlaubte, ein ſolcher von der evangeliſchen Kirche ausgeſchloſſen würde. Es ließe ſich ein vorhergehender Verſuch denken ihn eines beſſern zu belehren; hülfe das aber nichts: ſo müßte er ausgeſchloſſen werden. Dadurch würde aber der Lehrbegriff ein todter Buchſtabe und der Zuſammenhang zwiſchen Gedanke und Wort aufgehoben. Soll es alſo einen autoriſirten Lehrbegriff geben: ſo muß jeder der anders denkt aus der evangeliſchen Kirche ausgeſchloſſen werden. Was würde daraus entſtehen? offenbar eine beſtändige Spaltung; denn bleiben wir bei Deutſchland ſtehen: ſo möchte nur der kleinſte Theil den Lehrbegriff wie er aus den ſymboliſchen Büchern folgt annehmen. Man denke z. B. materiell an die Ewigkeit der Höllenſtrafen welche alle Symbole annehmen, und an die Formel: damnamus aliter sentientes. Jede andere Partei müßte ſich alſo ihren eigenen Lehrbegriff bilden und es mit ihm eben ſo halten. Es würde alſo daraus folgen daß der akatholiſche Theil der Chriſtenheit, bis eine Zeit käme wo kein dogmatiſches Intereſſe mehr herrſchte, in einer beſtändigen Bewegung ſein müßte; es würden ſich Kirchen bilden und Kirchen verſchwinden, es würde nur ein zufälliges und vorübergehendes Zuſammentreten geben. Das Princip iſt alſo entweder ein die Gemeinſchaft auflöſendes oder ein im Buchſtaben tödtendes. Nun kommt noch ein Geſichtspunkt: wie ſteht es bei einem ſolchen Princip um die chriſtliche Lehre: ſie ſoll den Irrenden zurechtweiſen? Schließe ich aber den Irrenden aus von der Kirchengemeinſchaft: ſo giebt es kein Zurechtweiſen; durch Streitſchriften ſeine Anſicht zu verbeſſern, iſt etwas ganz anderes als die chriſtliche Lehre will; ſie will nämlich durch perſönliches Zuſammenſein verbeſſern. Das Princip ſtreitet alſo auch ſeiner Natur nach mit der chriſtlichen Lehre, weil es eine ganz weſentliche Aeußerung derſelben unmöglich macht.

Man kann das alles zugeben, und dennoch ſich ſcheuen den Saz zu unterſchreiben, daß in der evangeliſchen Kirche keine beſtimmte Uebereinſtimmung im Glauben erzwungen werden kann, ſondern die Einheit nur auf der Tradition und Einheit des Geiſtes beruht. Fragen wir: worauf beruht dieſe

Scheu? ſo iſt es ein Mißtrauen die Einheit des Geiſtes zu erhalten, oder ein Mißtrauen gegen die Schriften die von der Kirche ausgehen als den Lehrbegriff beſtimmende. Was das erſte betrifft: ſo wird mancher ſagen: das iſt ein ungerechtes Mißtrauen; wo eine freie Gemeinſchaft iſt, durch keine äußerliche Autorität entſtanden, da wird ſie auch fortbeſtehen wie ſie entſtanden iſt. Das lebendige Princip wird immer da ſein wo der Geiſt ſich frei äußert und Anhänger findet. Nun kann man ſagen: die Erfahrung iſt doch ganz dagegen, denn während man dieſe Autorität hat ſchlafen laſſen, ſind eine Menge von abweichenden Meinungen entſtanden die mit dem Weſen der evangeliſchen Kirche disharmoniren. Wo es darauf ankommt eine Erfahrung zu beurtheilen, müſſen wir die Geſchichte zu Hülfe nehmen. Fragen wir: woher ſind ſolche unchriſtliche Abweichungen entſtanden? Geſchichtlich iſt: die erſten Anregungen ſind aus England und Frankreich gekommen; das individuell deutſche iſt, daß was dort bloß auf Raiſonnement und Polemik des Wizes beruhte, in der deutſchen Generation eine mehr kritiſche Geſtalt bekam. Die engliſchen Freidenker waren Raiſonneurs aus der Youngſchen Schule, die franzöſiſchen Freidenker Wizbolde, die gegen die Mängel der katholiſchen Schwäche kämpften; ſie kannten nichts anderes chriſtliches als den damaligen Katholicismus. Hätten die engliſchen Freidenker die Kritik gehabt: ſo würden ſie es nicht durch das Raiſonnement zu zwingen gemeint haben, aber in Frankreich entſtand das auf katholiſchem Grund und Boden. In England beruht der Lehrbegriff auf einer feſten Beſtimmung, dabei iſt aber ein ſolcher Zuſtand von bürgerlicher Freiheit, daß mit wenigen Ausnahmen nicht darnach gefragt wird ob einer zu einem kirchlichen Bekenntniß gehört oder nicht. Anders iſt es bei uns, da beruhen die meiſten Qualificationen auf dem kirchlichen Bekenntniß; es hat alſo die Ausſchließung aus der kirchlichen Gemeinſchaft viel größere Folgen. Wenn alſo die biſchöfliche Kirche ſolche Ausſchließungen ausüben kann: ſo wird ein ſolches Verfahren doch bei uns nur alles in Verwirrung ſezen, und weil ſich nicht alles in Verwirrung bringen läßt, nothwendig Heuchelei erzeugen. Fragen wir: haben dieſe Productionen die evangeliſche Kirche in Deutſchland erſchüttert? Nein, ſie beſteht noch wie immer; man kann das alſo für eine Epidemie anſehen welche die Kirche durch ihre Lebenskraft glüklich beſtanden hat; und dann läßt ſich nicht leugnen daß eine tüchtige kritiſche und hermeneutiſche Entwikklung daraus entſtanden iſt. Sieht man ſich nun gehörig in der Geſchichte um: ſo droht dies alſo nicht ſo große Gefahr der evangeliſchen Kirche, daß wir gleich excommuniciren müßten; wenn der lebendige Geiſt in der Kirche nur eine tüchtige Gegenwirkung aufſtellt: ſo wird das bald verſchwinden.

Die katholiſche und die biſchöflich engliſche Kirche haben einen beſtimmten Lehrbegriff, und jeder wird zugeben daß dieſer für viele etwas ganz todtes iſt und keinen Einfluß auf das innere Leben ausübt. Stellen wir nun dem gegenüber: es ſind in der evangeliſchen Kirche Zeiten geweſen, wo es eine Menge von ganz entgegengeſezten Meinungen gab; iſt das etwas ſchlechtes? Nein, es iſt mir immer bei weitem lieber, weil doch Leben darin iſt. Es kommt alſo nur auf die Lebenskraft in der Gemeinſchaft an, und dieſe iſt am größten wenn die Gemeinſchaft auf den Geiſt geſtellt iſt. Wenn wir das aufſtellen, was fangen wir mit den ſymboliſchen Büchern an? Da müßte gleich anfangs in der evangeliſchen Kirche eine falſche Tendenz geweſen ſein. Der reformatoriſche Geiſt manifeſtirte ſich an einer Menge von Punkten, da mußte etwas geſchehen um das einzelne feſtzufaſſen; wozu noch kam daß ſich zugleich ein anderer revolutionärer und fanatiſcher Geiſt an anderen Punkten manifeſtirte; es kam alſo darauf an daß ſich das geſunde zuſammenſtellte. Die ſymboliſchen Bücher ſollten die einzelnen Gemeinen als zuſammengehörig in der Richtung gegen die katholiſche Kirche darſtellen, und zugleich als ſolche die mit dem Revolutionären nichts wollten zu thun haben. Dies beides äußerliche war die Tendenz derſelben, nicht aber ſollten ſie das

Innere binden, ſondern ſind vielmehr beſtimmt dagegen. Wenn wir alſo den ſymboliſchen Büchern die Tendenz den Glauben zu beſtimmen abſprechen: ſo ſind wir grade in Uebereinſtimmung mit der Tendenz worin ſie gegeben wurden. Die Thatſachen auf die es hier beſonders ankommt um die urſprüngliche Tendenz der ſymboliſchen Bücher feſtzuſtellen, ſind folgende: einmal ſind eine Menge von ſolchen in verſchiedenen Gegenden entſtanden, die zwar übereinſtimmten, aber ſo daß vielen fehlte was andere enthielten; man hat aber nicht daran gedacht das auszugleichen, nur nachher machte es ſich ganz unabſichtlich daß einigen eine größere Autorität beigelegt wurde, andere in Vergeſſenheit geriethen. Es war alſo kein inneres Verhältniß zwiſchen ihnen und der Gemeine, ſonſt hätten die Gemeinen indem ſie ſich zu einer Kirche verbanden eine beſtimmte Bekenntnißſchrift annehmen müſſen. Es war alſo nur ein nach außen gerichteter Akt. Noch entſcheidender ſind die Verhandlungen beim Religionsfrieden, wo ausdrüklich geſagt wurde daß die Proteſtanten, die durch die Augsburgſche Confeſſion verbunden wären, dadurch in Lehren und Gebräuchen nicht wollten gebunden ſein. In dieſer ganz officiellen und ſtaatsrechtlichen Aeußerung liegt ganz beſtimmt, daß die proteſtantiſche Kirche es nicht zu ihrem weſentlichen rechnet einen beſtimmten, unabänderlichen Lehrbegriff zu haben. In ſpäteren Zeiten finden wir freilich ein anderes Verfahren, wir können es aber auch nicht als ein allgemein anerkanntes anſehen. Da giebt es zwei Hauptfacta: für die reformirte Kirche die Entſtehung einer inneren Spaltung (Remonſtranten) auf der Dortrechter Synode 1618, wo die andersdenkenden wirklich aus der Kirche ausgeſchieden wurden; in der lutheriſchen Kirche die Abfaſſung der Concordienformel, welche der Annäherung an die reformirte Kirche vorbeugen ſollte. Das lezte war ein Zuſammentreten von Theologen, die durch ihr Unterzeichnen der Formel erklärten daß es ihre Meinung ſei, die ſie in der Schrift dargelegt hätten, nicht aber wollten ſie die Kirche repräſentiren. Die Concordienformel iſt auch nie als ſymboliſches Buch allgemein anerkannt. Was das andere betrifft: ſo wird jeder es für eine traurige Erſcheinung anſehen daß dieſe Spaltung entſtanden, ein Vorgang, der es zu berechtigen ſcheint bei jeder anderen Meinung wieder eine Spaltung zu machen, und anzunehmen, daß es eine Majorität gäbe welche die Lehre beſtimmen könne. In der holländiſchen Kirche welche dieſe Synode annimmt iſt das dogmatiſche Leben auch erſtorben, und die Schrifterklärung hat eine andere Form angenommen, ſo daß die Exegeſe ihren theologiſchen Charakter verloren und ſich mehr auf die Sprache gerichtet hat als auf das Verſtändniß der heiligen Bücher; in der remonſtrantiſchen Partei dagegen hat die Exegeſe ihren theologiſchen Charakter behalten. Die reformirten Kirchen welche die Beſchlüſſe dieſer Synode nicht annehmen hielten ſie dagegen gar nicht für ein ſymboliſches Buch, und ſahen es für eine partielle Begebenheit in einem einzelnen Staate an. So war denn der urſprüngliche Impuls der Bekenntnißſchriften immer nach außen gerichtet.

Betrachten wir die Geſchichte der erſten Bekenntnißſchriften bis auf die Concordienformel: ſo ſieht man keine Richtung den Lehrbegriff weiter auszubilden, ſondern die Richtung nach außen iſt die vorherrſchende, nämlich die Frage: was für Punkte man auf einem Concil beſtimmt zur Sprache bringen müßte. In dieſer Beziehung nach außen hat jede dieſer Schriften ihre eigene Bedeutung. *Es iſt alſo nie der Grundſaz der evangeliſchen Kirche geweſen daß der Lehrbegriff von ihr ſelbſt für alle folgenden Zeiten beſtimmt werden ſollte; jede Entwikklung im innern iſt ihr ſelbſt vorbehalten worden.* Wollte man alſo einen Verſuch machen die Lehre von neuem durch Bekenntnißſchriften zu fixiren: ſo würden nur neue Spaltungen entſtehen und das Unternehmen der Kirche nicht gerathen. Der Caſus liegt vor in Beziehung auf die im Werden begriffene *Wiedervereinigung der beiden Theile der deutſch evangeliſchen Kirche.* Die Tendenz ſich wieder zu vereinigen und die äuſere Differenz aufzuheben iſt grade wie die Reformation ſelbſt, gleichzeitig und unabhängig von einander an verſchiedenen Orten (Preußen, Baiern und Baden) entſtanden. Bei uns hat man anfangs die Sache ſo geſtellt: es ſolle nicht auf die dogmatiſche Ausgleichung ankommen, ſondern es ſolle erklärt werden daß die dogmatiſche Differenz nicht dazu hinreiche eine Trennung der Kirchengemeinſchaft auszumachen. Von Seiten der preußiſchen evangeliſchen Kirche würde es alſo ein Widerſpruch ſein wenn man für eine Ausgleichung der ſymboliſchen Bücher ſtimmen wollte. In Baiern iſt der lezte Punkt zur Sprache gekommen; was man feſtgeſezt hat iſt, daß die ſymboliſchen Bücher keine beſtimmende Kraft für die Glaubenslehre hätten. In der Badiſchen Unionsakte iſt ein leiſer Anfang ſich über die beſtehende Differenz zu erklären poſitiv und negativ; aber es ſoll das nicht die Lehre beſtimmen ſondern es latitirt in der Akte ſelbſt; auch iſt es nicht von der Landeskirche gefordert daß die Theologen dieſes Bekenntniß annehmen müßten; es iſt beinahe daſſelbe was bei uns geſagt iſt. In der neueſten Zeit ſind in Preußen Anregungen von den Behörden gekommen, die auf die ſymboliſchen Bücher zurükkgehen; es iſt dies auch in dem neu vorgeſchriebenen Ordinationseide der aber noch nirgend eingeführt iſt. Wenn darin die Rede war von der Verpflichtung auf die in Preußen geltenden ſymboliſchen Bücher: ſo iſt das etwas ganz neues. Der unbedingte Eid iſt ſeit längerer Zeit ſchon gar nicht mehr in Ausübung gekommen. Nun iſt in dieſem Eide von der Concordienformel die Rede und von der Dortrechter Synode. Da iſt ein Widerſpruch, und dieſen hat man gemerkt. Es wäre wol möglich daß man auf den Gedanken käme durch ein neues ſymboliſches Buch die Differenz auszugleichen. Dieſer Verſuch würde aber keinen Erfolg haben; es würden dann drei Kirchengemeinſchaften in der deutſch-evangeliſchen Kirche beſtehen; der eine würde dieſes ſymboliſche Buch nicht annehmen weil er reformirt, der andere weil er lutheriſch iſt, der dritte wird ſagen: ich bin zwar der Union beigetreten, aber unter der Bedingung daß von dogmatiſchen Verſchiedenheiten nicht mehr die Rede ſei. Das Unglükk wäre dabei nicht grade der Erfolg ſondern das Princip; denn es ſezt dies die abſolute Leichtigkeit voraus, Kirchengemeinſchaften bis ins einzelne zu bilden. Das negative können wir alſo feſtſtellen, die Kirchengemeinſchaft mag ſein welche ſie wolle, ſie hat nie das Recht die Lehre nach innen feſtzuſtellen; die Uebereinſtimmung muß hervorgehen aus der Gleichheit der Geſinnung und der fortgehenden Tradition. Eben deshalb muß aber eine latitudo in dieſer Uebereinſtimmung angenommen werden.

Es drängt ſich uns hiebei noch eine andere Frage auf: iſt denn ein ſo großes und bedeutendes Element wie die *Concilien* in der alten Kirche nun ganz verſchwunden? und iſt es mit Recht geſchehen? Seit dem Tridentiniſchen Concil, das die Trennung beider Kirchen befeſtigte, hat es auch in der römiſchen Kirche nicht mehr beſtanden, und indem die evangeliſche ihre Berufung auf ein allgemeines Concil zurükkzog, und an lezterem nicht mehr Theil nahm: ſo iſt in ihr dieſe Form gar nicht mehr als urſprünglich anzuſehen. Da wir noch keine beſtimmte Tendenz in unſerer Kirche wahrnehmen, äußerlich als Einheit zu erſcheinen: ſo kann ein ökumeniſches Concil im alten Sinne für ſie gar nicht ſtattfinden. In der katholiſchen Kirche ſcheint das Bedürfniß dafür eingeſchlafen zu ſein, und bedeutende Lehrdifferenzen ſind ohne dieſe ausgeglichen worden. *Was könnte ein allgemeines evangeliſches Concil ausrichten?* Wenn ein Concil in der evangeliſchen Kirche ſich verſammelte: ſo bliebe immer das Grundprincip ſtehen, daß eine Majorität der Stimmen die Wahrheit der Lehre entſchiede; *niemals kann aber durch Mehrheit der Stimmen etwas in der Kirche feſtgeſezt werden.* In anderen Punkten z. B. Einrichtung des öffentlichen Gottesdienſtes, wäre es ganz gegen die Praxis der evangeliſchen Kirche, zu behaupten daß da eine ſolche Uebereinſtimmung ſtattzufinden brauche; ein Concil könnte nichts thun als die Mannigfaltigkeit anerkennen und begrenzen. Das erſte iſt überflüſſig, es geſchieht durch die That; das andere kann bei literariſchem Verkehr in jedem einzelnen evangeliſchen Lande geſchehen, indem man das anderswo beſtehende berükkſichtigt. In Hinſicht der Disciplin möchte wol ganz daſſelbe gelten; was es da zu ſchlichten giebt geht von dem eigenthümlichen Gemeingefühl aus, und iſt dem Nationalcharakter und anderen Verhältniſſen ſo ſehr unterworfen, wie es ſich hier oder dort geſtaltet, daß Principe über Disciplin die allgemein ſein ſollten, ganz allgemein ausfallen müßten, welches ohne Nuzen ſein würde. Noch augenſcheinlicher gilt dieſes aber von der Verwaltung der äußeren Rechte und Güter der Kirche. Aber die alten Synoden hatten es gar nicht mit der regelmäßigen Verwaltung zu thun, es war darin nur de lege ferenda die Rede. Die alten Synoden beſtanden durchaus nur aus Klerikern, die Laien ſollten dabei entweder nur die Rechte des Landesherrn wahrnehmen, oder waren zufällig dabei. So lange der Klerus von den Laien ſelbſt gewählt war: ſo konnte er immer noch in gewiſſem Sinn als Repräſentant der Laien angeſehen werden, nur nicht in Feſtſezung des Verhältniſſes zwiſchen Klerikern und Laien. Daher darf jezt ſolche Verſammlung nicht blos aus dem Klerus beſtehen, als ſolche könnte ſie nicht als repräſentative Verſammlung angeſehen werden. Bis zu der Zeit wo die Geiſtlichen als die Gemeine repräſentirend angeſehen werden können, dürften dieſe Verſammlungen nur aus einem Verein der Geiſtlichen und Laien beſtehen, und es dürfte nur de lege ferenda darin die Rede ſein. Wäre das nun für die evangeliſche Kirche von bedeutendem Nuzen? Könnten Veränderungen von ſolchen Verſammlungen ausgehen: dann gingen ſie von der Kirche ſelbſt aus. Das Recht des Landesherrn brauchte dabei gar nicht geſtört zu werden; wenn der Landesherr Veränderungen nöthig fände: ſo würde er ſie als ſein propositum auf die Synodalverſammlung bringen, und würden von den Mitgliedern Vorſchläge angebracht: ſo könnten ſie der Beſtätigung des Landesherrn unterworfen ſein. So wäre kein Nachtheil für die evangeliſche Kirche zu beſorgen wegen der

Unabhängigkeit von einzelnen. Allein man kann nicht ſagen daß der Nuzen ſolcher Verſammlungen in Bezug auf den Landesherrn würde erkannt werden. Es iſt ein ganz anderes, wenn die welche auf die Veränderung zu ſehen haben geſondert würden von den Verwaltenden, denn die lezteren haben immer ein Intereſſe am Beſtehenden. Man könnte hier eine entgegengeſezte Gefahr zu beſorgen haben: es würde ſchwer ſein, wenn man eine beſtimmte Zeit zu den Verſammlungen feſtſezen wollte. Dieſe könnte man ſo verfehlen daß ſie entweder vor der Zeit oder nach derſelben fielen, wenn es eigentlich nöthig wäre. Wollte man es ſich aber ſo denken, daß dieſe Synoden nur wenn es nöthig wäre berufen würden: ſo könnte dies nur von der Verwaltung ausgehen. Dieſe würde aber dieſelbe ſo weit als möglich hinauszuſchieben ſuchen, und da würde wieder der Zwekk nicht erreicht. Die evangeliſche Kirche kann alſo in ihrem gegenwärtigen Zuſtand gar nicht Gebrauch von den Concilien machen.

Es fragt ſich nun: *was für Principien wir für die Geſezgebung in Beziehung auf den Lehrbegriff aufſtellen können?* Wir können uns die geſezgebende Thätigkeit als null denken und fragen: was daraus hervorgehen würde? Die gewöhnliche Antwort iſt, es würde ein gänzliches Auseinandergehen der evangeliſchen Kirche die natürliche Folge ſein, auf jedem Punkt würde ein anderes geſezt ſein. Hierauf beruhe die Nothwendigkeit einer Geſezgebung für dieſen Gegenſtand. Jedoch wenn man dies annehmen will, muß man vorher ſchon die evangeliſche Kirche als null ſezen. Die Kirche iſt nie etwas bloß durch äußere Formeln, ſondern nur ſofern ein Inneres denſelben zum Grunde liegt, welches Innere überall damit identiſch ſein muß. Giebt es eine evangeliſche *Geſinnung* von der die Entwikklung des Lehrbegriffes ausgeht, iſt ein ſolches Reſultat nicht zu beſorgen, das identiſche wird auch identiſches produciren; die Reſultate mögen verſchieden ſein, der Geiſt bleibt derſelbe; ſezt man dieſen null, iſt die Kirche vorher ſchon null, denn wenn es keine Einheit des Geiſtes giebt, ſo iſt die Kirche nichts. Unter der Vorausſezung alſo daß es einen herrſchenden Geiſt in der Kirche gäbe, wird auch die freie Entwikklung des Lehrbegriffes nie ein Reſultat haben das die Kirche zerſtören könnte. Daraus folgt aber nicht daß gar keine geſezgebende Thätigkeit hier eingreifen ſollte, ſie muß nur auf dieſem Grunde ruhen. Ein Staat iſt auch nichts durch die bloße Conſtitution wenn nicht ein lebendiger Geiſt in ihr iſt; folgt daraus daß im Staat keine Geſezgebung ſein ſoll, weil die Menſchen von dem einen Geiſt beſeelt auch immer nach demſelben handeln werden? Es iſt auf unſerm Gebiet durchaus nothwendig, daß man ſich davon überzeugt daß eine Gefahr der Zerſtörung gar nicht da iſt, man kann dann allein den Gegenſtand mit der gehörigen Ruhe betrachten. Nun iſt uns die geſezgebende Thätigkeit in dieſer Beziehung etwas problematiſches; was kann ſie hervorbringen? weswegen wird ſie wünſchenswerth ſein? Wir müſſen uns hier in den Punkt ſezen, auf dem die Kirche zur Zeit der Reformation ſtand, daß der Gegenſaz ſchon ausgebildet war zwiſchen den Theologen und den anderen Chriſten; kann dieſer gegeben ſein ohne beſtimmte Formen? Das iſt nicht möglich. Dieſe Formen lagen ſchon in den Inſtitutionen der Univerſitäten, und dieſe ſind das woran ſich die Formen weiter entwikkeln. Iſt nun die Entwikklung des Lehrbegriffes dadurch bedingt oder nicht? offenbar ja! Die evangeliſche Kirche ſezt eine Entwikklung des Lehrbegriffes nur als möglich ſofern das Verſtändniß der Schrift in einer Fortentwikklung begriffen iſt. Dies iſt von einer Seite angeſehen an die wiſſenſchaftliche Bildung gebunden. Wir wollen nicht behaupten daß nur die Theologen die Schrift verſtänden, oder daß ſie dieſelbe ſo verſtehen daß ſie allein dadurch etwas zur Berichtigung des Lehrbegriffes beitragen könnten. Dennoch wird alles was wiſſenſchaftliche Sprachkunde iſt der Träger des Proceſſes ſein, und ginge dieſe unter, ſo würde auf jenem Gebiet eine abſolute Willkür eintreten. So lange nun dieſe Inſtitutionen beſtehen an denen ſich der Gegenſaz in der Kirche fortentwikkelt, iſt der Einfluß des

Sprachſtudiums auf die Entwikklung des Lehrbegriffes geſichert. Wenn dieſe Inſtitutionen feſtſtehen, ſo können ſie dies nur vermöge eines Werthes den die Kirche darauf legt, und muß der Gemeingeiſt dies in ſich ſchließen, daß die Sicherſtellung dieſes Proceſſes auf dieſer Fortbildung beruht. So lange dieſe Inſtitutionen beſtehen, iſt der Einfluß des wiſſenſchaftlichen Gebietes auf die Fortbildung des Lehrbegriffes geſichert. Nun iſt das Gebiet ein Gebiet des Streites; der Streit iſt ein zwiefacher, theils ein philologiſcher, ein Streit der Auslegung; theils ein philoſophiſcher, ein Streit der Begriffsbildung. So lange der Streit währt wird es auch entgegengeſezte Elemente in der Fortbildung des Lehrbegriffes geben. Wenn aber in denen die im Lehrbegriff operiren der evangeliſche Geiſt operirt, wird die weſentliche Einheit immer bleiben. Unſer erſter Saz wird ſein: *wenn die geſezgebende Thätigkeit ſich zugleich auf die Erhaltung erſtrekkt, muß die Geſezgebung in der Kirche die Erhaltung dieſer Inſtitutionen zum Grunde haben, muß die theologiſchen Facultäten erhalten und eine ſchüzende zum beſſern leitende Thätigkeit an ihnen ausüben.* Dann wird die Entwikklung des Lehrbegriffes am rechten Leiter fortgehen. Jedoch dies hindert nicht daß nicht im einzelnen Aberrationen vorkommen können. Die evangeliſche Kirche iſt nur etwas ſo fern ein Geiſt in ihr iſt und dieſer Geiſt ein und derſelbe iſt, aber das hindert nicht daß nicht einzelne ſein können mit einem nicht evangeliſchen Geiſte und daß ſolche ſich mit der Entwikklung des Lehrbegriffes beſchäftigen und ihren Geiſt hineinzuſchwärzen ſuchen. Was für Mittel ſind anzuwenden den Einfluß von ſolchen Ausnahmen zu verringern? Hier kommen wir auf einen früheren Punkt zurükk. Der erſte Grund des Uebels liegt dann in einem krankhaft religiöſen Zuſtande. Offenbar iſt, daß wenn die Geſezgebung und Verwaltung der Kirche in Beziehung auf die krankhaften Zuſtände gut organiſirt iſt, auch dieſer Einfluß auf den Lehrbegriff in Schranken gehalten werden wird. Wenn aber dennoch unevangeliſche Lehren aufgenommen und der Lehrbegriff in Gefahr ſteht corrumpirt zu werden, was iſt dann zu thun? Voreilig wäre es, wollten wir die Frage in Beantwortung ziehen ohne die dazwiſchen liegende: wer ſoll entſcheiden ob eine Corruption im Lehrbegriff iſt oder nicht? Wäre dieſe Frage beantwortet, würde es ſich mit der anderen von ſelbſt finden. Wir wollen anticipiren und uns denken es gebe eine Art und Weiſe wie das entſchieden werden könnte, was ſoll dann geſchehen wenn eine Corruption erſcheint? Wenn das beſtimmt werden kann, muß es auch anderen deutlich gemacht werden können, und ſo wie es im Verkehr anderen mitgetheilt wird, verſchwindet ſchon die Gefahr, denn wir nehmen den Geiſt im Ganzen an, das was Corruption iſt, muß als ſolche dargeſtellt werden und dann wird ihr Einfluß abnehmen. Giebt es nun aber eine Art wie erkannt werden kann was eine Corruption im Gebiet des Lehrbegriffes iſt? Nach den Principien der evangeliſchen Kirche können wir dies nur verneinen in dem Sinne, daß es ein Mittel gebe, welches ſolche Authentie hat daß die Geſezgebung ſich darnach beſtimmen könnte. Ein ſolches giebt es nicht. Es ſind in der evangeliſchen Kirche Veränderungen des Lehrbegriffes nur zuläſſig ſofern Veränderungen im Schriftverſtändniß ſind; das Anknüpfen an die Schrift iſt das Princip. Wenn einer das läugnet und ſagt, die Schrift hat keinen entſcheidenden Moment für die Entwikklung unſerer Begriffe: ſo ſteht der nicht in der Entwikklung des evangeliſchen Lehrproceſſes. Wo nun Gegenſtände des Lehrbegriffes theologiſch behandelt werden, da iſt es möglich daß dies aufgeſtellt wird. Nun iſt viel darüber aufgeſtellt worden, wiefern die Schrift eine Autorität abgiebt oder nicht; der Streit kann aber unentſchieden bleiben, weil man ſich dabei immer auf die Schrift beruft. Sofern nun der Proceß fortgeht und die Autorität der Schrift nicht geläugnet wird, wie ſoll man über die Corruption entſcheiden? Ein jeder der entſcheiden kann iſt Partei, niemand kann für das Ganze entſcheiden. Da iſt eine ſolche Entſcheidung rein unmöglich und kommt nur zu Stande dadurch daß der Zwieſpalt aufhört, und das iſt nur ein Product der freien Entwikklung. Wenn die Sache ſo liegt, was für eine Thätigkeit kann das ausüben in Beziehung auf die Entwikklung des Lehrbegriffes? Die eine haben wir angegeben, daß den wiſſenſchaftlich kirchlichen Inſtitutionen ihr Beſtehen und ihre Freiheit geſichert wird. Davon iſt die evangeliſche Kirche ausgegangen und wird auch darauf immer beruhen. So wie die akademiſche Lehrfreiheit aufgehoben iſt, iſt auch die Entwikklung des Lehrbegriffes gehemmt und werden wir in Buchſtaben gezwängt. So wie einerſeits dieſe Inſtitutionen feſtſtehen, andererſeits der allgemeine Verkehr ſtattfindet: iſt hinreichend dafür geſorgt daß was von einem Theil der wiſſenſchaftlich gebildeten als Corruption erkannt worden, den übrigen mitgetheilt werde durch die Darſtellung und vor der Gefahr gewarnt werden kann. Dieſe beiden Palladien der evangeliſchen Kirche vorausgeſezt iſt nur noch die Frage, ob es einzelne Fälle giebt wo das Kirchenregiment in dieſer Beziehung Entſcheidungen zu geben hätte. Hier kommt es darauf zurükk, wiefern es rathſam und möglich ſei den Einfluß von ſolchen, die von dem hergebrachten, gewöhnlichen, von dem was von dem großen Theil der Kirche gilt, in der Entwikklung des Lehrbegriffes abweichen, zu hemmen? Da kann nur die Rede ſein von einem Einfluß in beſtimmten Funktionen der Kirche und hat da das Kirchenregiment Maaßregeln zu ergreifen, ſolche die abweichende Meinungen vortragen aus dem Gebiet des Lehramtes auszuſchließen? Darauf kommt am Ende alles zurükk. Denken wir uns einzelne ſolche Meinungen hegen welche die Mehrheit für unevangeliſch hält, ſo wird ſie niemand aus der Kirche ausſchließen ſo lange ſie ſelbſt am Leben der Kirche Theil nehmen wollen; es muß in Beziehung auf ſie ein Proceß der Belehrung angeſtellt werden; da wird ſich das Kirchenregiment gar nicht darum bekümmern. Wenn nun ein ſolcher ſeine abweichenden Meinungen öffentlich bekannt macht: ſo iſt er für die Kirche nur ein einzelner, und kann man nur annehmen daß er auf beſchränkte Weiſe wirken werde. Aber wenn es nun Geiſtliche ſind die ſolche abweichende Meinungen vortragen? Hier muß man die Function des Geiſtlichen und des Theologen immer unterſcheiden. Der allgemeine Geiſt in der Kirche wird immer dafür ſprechen, daß ſo lange dieſe Functionen geſchieden bleiben, eine ſolche Thätigkeit eines Geiſtlichen nicht anders zu behandeln iſt wie die eines Laien. Nun ſagt man: das läßt ſich nicht ſcheiden, die Meinungen die einer als Theolog hat werden auf ſeine kirchlichen Functionen einen Einfluß haben; oder ſollen ſie keinen Einfluß haben, ſo wird er in den kirchlichen Functionen ein anderer ſein müſſen als in den theologiſchen. Das lezte dürfte ein Kirchenregiment nicht leiden; das erheuchelte muß man immer auf null ſezen, was nicht vom Herzen kommt kann nicht zum Herzen gehen, und darf nicht null ſein wo *etwas* ſein ſoll. Aber das iſt ein ſehr zart zu behandelnder Fall und muß man erſt einen zum Eingeſtändniß bringen daß er ein Heuchler iſt; darüber kann die Verwaltung der Geſezgebung nicht ſchwierig ſein. Wenn aber einer nicht heuchelt, haben ſeine theologiſchen Meinungen Einfluß auf ſeine klerikaliſche Thätigkeit. Aber wenn wir in der Gemeine einen evangeliſchen Geiſt vorausſezen, wird eine Gefahr von einem nachtheiligen Einfluß nicht entſtehen und dann wird die Sache ein viel allgemeineres, es iſt der Fall wo der Geiſtliche das Vertrauen ſeiner Gemeine verloren hat. Da muß eine Geſezgebung ſein. Aber es kommt auf das erſte zurück, auf den krankhaften Zuſtand, daß dies Verhältniß nicht ſo ſein ſoll wie es ſtattfindet.

Das Reſultat unſerer Betrachtungen wird ſein, daß keine andere Thätigkeit des Kirchenregimentes in Beziehung auf den Lehrbegriff nöthig ſei, als eine ſolche wodurch den *akademiſchen Lehrweiſen Freiheit* und die *Freiheit im öffentlichen Verkehr theologiſcher Unterſuchungen* ſicher geſtellt würde, und daß allen daraus erwachſenden Mißbräuchen und allen nachtheiligen Wirkungen des freigelaſſenen unvollkommenen und unevangeliſchen nur müßte vorgearbeitet werden durch die Seelſorge. Man wird freilich finden daß die,

die ein lebendiges Intereſſe an der Kirche haben, größere Anſprüche machen, dieſe nicht hinreichend finden. Das kommt davon daß es immer noch in der evangeliſchen Kirche an einer organiſirten Gemeinſchaft fehlt und wird freilich dann die Sicherheit, die aus den angegebenen Mitteln entſteht, nur unvollkommen ſein. Wir haben geſagt: wenn jene Freiheit für die Entwikkelung des Lehrbegriffes beſteht, iſt nicht zu vermeiden daß auch falſche Anſichten werden zum Vorſchein kommen und Anhänger gewinnen. Wenn nun die Anhänger ſolcher falſchen Anſichten in das öffentliche Lehramt kommen, können ſie ganze Gemeinen verderben, und das iſt der erſte Grund aus dem man glaubt daß andere Mittel müßten ergriffen werden. Das Kirchenregiment hat ja immer einen Antheil an der Beſezung
des geiſtlichen Lehramtes und daher die Möglichkeit ſolche die
es für gefährlich hält auszuſchließen; aber das darf nur Sache
der Verwaltung ſein und dies wird darnach gehen je nachdem
der Geiſt im Kirchenregiment eng iſt oder frei. So wie eine
Geſezgebung dafür beſteht, müßten die Grenzen für die Amts-
ähigkeit beſtimmt ſein; dann würde aber der Lehrbegriff ge-
emmt. Das kann alſo nur in der Verwaltung liegen. Un-
r welchen Bedingungen wird der Nachtheil hier geringer oder
rößer ſein? Je mehr das Kirchenregiment zuſammengeſezt
ird durch eine freie Gemeinſchaft, deſto mehr wird der
eiſt der Kirche im Kirchenregiment concentrirt ſein und wird
s Maximum von Religioſität und Weisheit hierin geſezt ſein.
as vollkommenſte hiebei iſt die Presbyterialverfaſſung. So
ie wir uns das Kirchenregiment denken in der Episcopal-
rfaſſung, iſt da die Gemeinſchaft des Ganzen unterbrochen,
d da wird in jedem einzelnen Gebiet die Gefahr der Ein-
igkeit ſein. Denken wir uns die Conſiſtorialverfaſſung, ſo ha-
t wir hier den größten Wechſel zu beſorgen durch den Ein-
ß der politiſchen Perſönlichkeiten; da wird das Kirchenregi-
nt bald in die eine bald in die andere Einſeitigkeit eingehen.
trachten wir das Kirchenregiment unter Friedrich II ſo war da
Hinneigung zu der größten Laxität die viel Schaden geſtiftet

hat; aber bedingt war doch die politiſche Perſönlichkeit, der König mengte ſich nicht darin; weil er aber eine abſolute Freiheit wollte und gegen das Kirchenregiment überhaupt war, kamen in daſſelbe ſolche Perſonen die denſelben Geiſt theilten. Unter dem folgenden König wurde das Kirchenregiment nach der entgegengeſezten Seite hin verwandelt. Daß dies nicht ſo viel geſchadet hat als es ſchaden konnte, kam daher weil das Kirchenregiment noch von Friedrich II her geſchwächt war.

Wenn ein von unevangeliſchen Anſichten durchdrungener in das evangeliſche Lehramt kommt, kann er die Gemeine verderben. Woher kommt das? weil der Geiſtliche mit ſeiner Gemeine iſolirt iſt; da kann er durch den Religionsunterricht der Jugend ſeine Anſichten in die Gemeine bringen, und alle Wachſamkeit des Kirchenregimentes wird das nie verhindern können. Denken wir uns eine lebendige Gemeinſchaft der durch die Lokalität verbundenen Gemeinen, wie in der Synodalverfaſſung, ſo giebt es da eine unmittelbare Einwirkung eines jeden auf alle und aller auf jeden; in einer ſolchen Gemeinſchaft wird ſich ein gewiſſes Maaß conſtituiren; eine Einſeitigkeit auf einem gewiſſen Punkt wird ſich nicht halten können. In der Gemeinſchaft liegt das beſte Heilmittel, und je beſſer ſie conſtituirt iſt, deſto weniger wird es anderer Maaßregeln bedürfen. Wie aber auf dieſem Wege weit mehr ausgerichtet werden kann ſofern ein lebendiger Geiſt im Ganzen da iſt als durch poſitive Einwirkung der kirchlichen Geſezgebung, davon können wir ein auffallendes Beiſpiel geben: Im Anfang der vorigen Regierung erſchien das Religionsedict auf den Punkt beſonders gerichtet, daß die Rechtgläubigkeit der einzelnen einer beſtimmten Controlle unterworfen würde. Dieſe Einrichtung hat nichts bewirkt, die damalige allgemeine Richtung blieb dieſelbe; ohnerachtet hiezu noch eine beſondere Thätigkeit kam in Beziehung auf den literariſchen Verkehr, war ſie doch nicht im Stande dies zu ändern. Wo ein lebendiger Geiſt iſt, und der war damals noch, kann die Einſeitigkeit nur bis zu einem gewiſſen Punkt gehen; dann wendet es ſich um, und das iſt auch hernach geſchehen, aber ganz von ſelbſt ohne Einwirkung der geſezgebenden Thätigkeit. So wie man nur den Geiſt ſich frei bewegen läßt, trägt er ſein Correktiv in ſich, und es kommt nur darauf an ihn lebendig zu erhalten, was nur durch die Gemeinſchaft geſchehen kann. Es iſt nichts weiter nöthig für die Kirche als dieſe Freiheit für die Entwikklung des Lehrbegriffes, und daß dem religiöſen Geiſt das anheim gegeben werden kann die Einſeitigkeit auf dieſem Wege in Schranken zu halten.

Aber was kann die Geſezgebung thun, um die akademiſche Lehrfreiheit und die Freiheit des theologiſchen Verkehrs ſicher zu ſtellen und zu erhalten? Sie iſt hier offenbar nicht frei ſondern gebunden. Es ſind hier Gegenſtände die mit der wiſſenſchaftlichen Organiſation und der politiſchen zuſammentreffen und davon abhängen. Die Univerſitäten ſind nicht rein kirchliche Anſtalten und gehören urſprünglich in die wiſſenſchaftliche Organiſation. Sagt man, um deſto beſſer über die Freiheit darin wachen zu können, wäre es rathſamer die theologiſchen Fakultäten davon zu trennen, ſo iſt das das katholiſche Verfahren, wovor wir uns hüten müſſen. Es iſt offenbar daß die Einwirkung der allgemeinen Bildung auf das theologiſche Wiſſen leicht auf null gebracht werden kann in ſolchen Specialanſtalten. Die Schwierigkeit die aus dieſer complicirten Sache entſteht bleibt alſo. Daſſelbe findet ſtatt im litterariſchen Verkehr. Wenn in einem Staat die evangeliſche Kirche nicht die einzige iſt, hat der Staat hierin ein anderes Intereſſe als die Kirche und kann ſagen: was ihr für heilſam haltet kann ich nicht ſo anſehen für die anderen. Dieſer Punkt kann alſo auch nicht der kirchlichen Geſezgebung und Verwaltung allein anheim fallen. Hier werden wir wieder auf den Punkt getrieben zu fragen: welche iſt hier die günſtigſte und ungünſtigſte Verfaſſung? Am meiſten Einheit wird hier ſein können und am wenigſten Widerſpruch heraustreten in der Conſiſtorialverfaſſung; da legt der Staat ſein eigenes Intereſſe in die Hände derſelben Behörden die das kirchliche verwalten. Aber ob die

Angelegenheiten ſo werden verwaltet werden daß das Intereſſe der Kirche dabei wahrgenommen wird, wird noch immer die Frage ſein. Dieſe Verfaſſung neigt ſich dahin, daß der kirchliche Geſichtspunkt zurücktritt. Da werden die Angelegenheiten abhängen von den Maximen der politiſchen Verwaltung. Will der Staat eine unbeſchränkte Freiheit begünſtigen, ſo werden die kirchlichen Behörden nicht die Kraft haben ſolche Modificationen zu veranlaſſen, wodurch das Intereſſe ſo geſtellt würde daß nicht Nachtheil aus der ungebundenen Freiheit entſtände. Eine unbeſchränkte Freiheit im Verkehr der wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen iſt wünſchenswerth, nicht aber ſo in der populären Darlegung falſcher religiöſer Anſichten. Das Hülfsmittel dagegen muß zwar in der Seelſorge ſein, das ſezt aber eine große Vollkommenheit derſelben voraus; ſonſt iſt es beſſer die Gefahr abzuwenden als ſie nachher zu corrigiren. Das wird nicht zu bewirken ſein wo der Staat eine unbegrenzte Freiheit begünſtigt, und wo der Staat eine Maxime verfolgt, werden die Behörden nicht im Stande ſein die kirchliche Freiheit aufrecht zu halten. In der Presbyterialverfaſſung iſt die Gemeinſchaft zwiſchen der kirchlichen und politiſchen Verwaltung die geringſte; der Einfluß der politiſchen Verwaltung auf die kirchliche iſt nur ein negativer ſofern der Staat nicht durch die kirchlichen Anordnungen beeinträchtiget wird. Nun hat der Staat einen poſitiven Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Organiſation. Wie ſoll da das Kirchenregiment dieſe Sicherheit leiſten können, ſofern beides, die akademiſche Lehrfreiheit und die Freiheit der Preſſe zuſammenhängt mit der wiſſenſchaftlichen Organiſation und dem Einfluß des Staates auf ſie? Da iſt keine Sicherheit wenn es nicht zuverläſſige Inſtitutionen giebt, die vom Staat garantirt ſind. Wenn die wiſſenſchaftlichen Anſtalten unabhängige Corporationen ſind, wird da das Kirchenregiment über ſeinen Antheil ſich leicht verſtändigen können mit der wiſſenſchaftlichen Organiſation; es iſt natürlich daß dann das Kirchenregiment einen Antheil daran hat; wo es nicht iſt, wird unmöglich ſein daß vom Kirchenregiment dieſe Sicherheit entſtehe, da kann ſie nur abhängen von den Einflüſſen des allgemeinen Geiſtes wie er ſich in einzelnen und durch einzelne ausſpricht. Wenn man es dahin bringt daß jene Freiheit als ein allgemeines Gut gefühlt wird, ſo wird eine Sicherheit da ſein, ſie wird aber nicht durch die Geſezgebung hervorgebracht werden können. Hier ſind wir auf einem der ſchwierigſten Punkte und müſſen ſagen: ſo lange nicht das Verhältniß der Kirche auf eine befriedigende Weiſe ſicher geſtellt iſt, und ſo lange es nicht öffentlich anerkannte Inſtitutionen giebt deren Vorrechte unverlezlich ſind, werden hier immer Gefahren entſtehen können, welchen nur entgegen gearbeitet werden kann durch die formloſe Thätigkeit der einzelnen auf das Ganze, die nur corrigirt werden können durch eine große Reinheit des religiöſen Geiſtes in den Gemeinen. Wir können hier nur angeben was für eine Richtung unter den verſchiedenen Umſtänden die kirchliche Geſezgebung und Verwaltung zu nehmen hat, daß ſie, ſo viel an ihr liegt, überall der Einſeitigkeit entgegenzutreten ſucht. Aber wenn wir hier zwei entgegengeſezte Extreme haben, die unbeſchränkte Freiheit des wiſſenſchaftlichen Verkehrs auch im populären Gebiet und die ängſtliche Beſchränktheit im populären und wiſſenſchaftlichen Gebiet, wird für die evangeliſche Kirche die beſchränkende Einſeitigkeit immer die gefährlichſte ſein, die am meiſten muß vermieden werden. Den andern kann die Kirche entgegen arbeiten durch die eigene innere Kraft, und was ihr da an äußerlicher Macht entgeht wird ſie immer erſezen können durch den überwiegenden Einfluß den die beſſeren auf das Ganze haben. Die beſchränkende Einſeitigkeit aber lähmt den Geiſt unmittelbar. Fragen wir: wie kann nun bei den verſchiedenen Geſtaltungen und Verhältniſſen der Kirche zum Staat etwas geſchehen, um dieſer Einſeitigkeit entgegenzuwirken? ſo kommt das zu ſehr auf die individuellen Verhältniſſe und Umſtände an. Die verſchiedenen Fälle kann man ſich im allgemeinen zeichnen, weiter nichts. Wenn der Staat eine zu große Beſchränktheit in ſeinen Maximen annimmt, kann nichts geſchehen ſofern es nicht der Kirche gelingt ſich bis auf einen gewiſſen Punkt vom Staat zu löſen oder einen Einfluß auf die Ausübung dieſer Maximen zu gewinnen. Das erſte iſt das ſicherſte dabei, kann aber nur auf dem Wege der Unterhandlung und der Ueberzeugung geſchehen. Wenn der Staat auf eine zu große Laxität hinneigt, würde es ſchwerlich zweckmäßig ſein wenn die Kirche ſuchen wollte etwas beſſeres zu bewirken dadurch daß ſie vom Staat ſich löſte. Wenn der Staat das Princip der unbeſchränkten Freiheit hat, ſoll die Kirche bewirken daß es eine Cenſur gebe für die Bücher religiöſen Inhaltes? Das ließe ſich nur auf beſchränkte Weiſe erreichen. Wenn auch die Cenſur eine conſultative iſt, wodurch die Mitglieder erkennen können was mit oder ohne Genehmigung des Kirchenregimentes erſcheint, ſo iſt das eine überflüſſige Maaßregel und wird nur helfen ſofern das Kirchenregiment eine Auctorität hat. Iſt das nicht, wird der Gefahr durch die Verwaltung vorgebeugt werden können, durch den Rath der Geiſtlichen an die Gemeinen. Je mehr man die Sache im einzelnen erörtern will, deſto mehr muß man ſich in individuelle Verhältniſſe verſezen, und da hat die Theorie ihr Ende und man kann nur das Ziel verſtekken, das die welche das Kirchenregiment zu verwalten haben ſich ſezen müſſen.

II. Aeußere Verhältniſſe der Kirche.

Zuerſt müſſen wir ſehen was hierunter zu befaſſen iſt. In einem Zuſtand wo die chriſtliche Kirche nicht ein Ganzes iſt, in dem wir uns jezt befinden, beſtehen Verhältniſſe zwiſchen einer Kirchengemeinſchaft und den übrigen, und werden wir im ganzen nur ſagen können, Verhältniſſe der evangeliſchen Kirche zur katholiſchen. Eine geſchichtliche Bedeutung giebt es für uns nur in dieſer Beziehung. Allerdings iſt in Rußland die evangeliſche Kirche auf gewiſſe Weiſe eingebürgert; da hat ſie es nicht mit der katholiſchen ſondern mit der griechiſchen zu thun. In dieſer Hinſicht iſt aber der Unterſchied zwiſchen beiden Kirchen nicht ſo bedeutend daß es ein gewiſſes Reſultat gäbe, und können wir daher davon abſtrahiren. Dann giebt es ein *Verhältniß der Kirche zum Staat*. Es giebt außerdem ein *Verhältniß der Kirche zu dem allgemeinen geſelligen Leben*. Das iſt in ſo fern ein anderes als dies keine ſo beſtimmte Form der Organiſation hat. Deswegen fragt es ſich: wie ſich die Kirche als organiſirtes zu dieſer ſchlechthin freien Gemeinſchaft zu verhalten hat. Ein ſolches Verhältniß exiſtirt auch von Seiten des Staates, und deshalb iſt es ein wichtiger Gegenſtand zu beſtimmen, wie weit der Staat in die allgemeine Geſelligkeit eingreifen darf oder nicht. Eine Aufgabe iſt hier allerdings und findet ſich in der Frage: wiefern die Kirche ein Recht habe ihren Mitgliedern gewiſſe Handlungen zu verbieten oder nicht. Denken wir uns hier gar kein Verhältniß, ſo daß ſich die Kirche in dieſer Beziehung gar nicht ausſpricht, kann das unchriſtliche ſich im geſelligen Leben entwikkeln und die Kirche bedrohen. Offenbar fühlt aber jeder es als eine Tyrannei, wenn ſich die Kirche in dies Gebiet mengt ſo wie es durch ihre nothwendige Selbſterhaltung nicht geboten iſt, und in das Gebiet des Kirchenregimentes fallen alle Maaßregeln dieſer Art. Endlich giebt es ein *Verhältniß der Kirche zur Organiſation des Wiſſens*, die in der Mitte liegt zwiſchen der feſten Organiſation des Staates und der abſoluten Freiheit der Lebensgeſelligkeit. Fortſchritte auf dem Gebiet des Wiſſens laſſen ſich ohne Gemeinſchaft, ohne Corporationsſyſtem nie in einem gewiſſen Umfang denken. Solches exiſtirt in allen Menſchen die auf einen gewiſſen Grad der Bildung gekommen ſind und entwikkelt ſich in der Kirche, die ein Intereſſe dabei hat, weil ſie ſelbſt ein Wiſſensgebiet beſizt, das ihr unentbehrlich iſt um ihre Zwekke zu fördern und mittelſt welches ſie in ein Verhältniß zum allgemeinen Wiſſen ſteht. Daß hier ein Maaß zu ſuchen iſt, iſt klar. Die Geſchichte zeigt wie oft hier die Kirche Beſchränkungen angelegt hat, und wie durch Vernachläſſigung dieſes Verhältniſſes ihr Nachtheil entſtanden iſt. Alles das aber ſind für die Kirche äußerliche Verhältniſſe. Wir werden nur allgemeine Kanones der Beurtheilung dieſer Verhältniſſe aufſtellen; die Art und Weiſe ſie zu leiten iſt zu individuell als daß ſich beſtimmte Regeln darüber aufſtellen ließen.

1) Verhältniß der Kirche zum Staat. *)

Dieſes Verhältniß können wir auch nur aus dem Standpunkt der evangeliſchen Kirche betrachten, und nur das Verhältniß, das jezt im allgemeinen ſtatt findet, wo wir uns bewußt werden müſſen daß das etwas temporelles iſt, nichts nothwendiges und weſentliches. Die evangeliſche Kirche iſt durch das Verhältniß des Staates ſelbſt getrennt indem eine geſellſchaftliche Vereinigung für die Kirche nur ſtattfindet innerhalb eines und deſſelben Staates. Es giebt nicht für die evangeliſche Kirche, wie für die katholiſche, Verhältniſſe zu dem Complex der Staaten überhaupt ſondern nur zu den Staaten in denen ſie iſt. Das iſt aber kein nothwendiger Zuſtand, was freilich viele vorausſezen, indem ſie behaupten daß die Geſellſchaft in der evangeliſchen Kirche nicht aus dem Gebiet des Staates gehen könne. Das iſt wahr für die Conſiſtorialverfaſſung deren Centrum mit dem des Staates zuſammenfällt, und für das Episcopalſyſtem mit deſſen Conſtitution die der Kirche verbunden iſt. Wenn wir uns die evangeliſche Kirche in der Presbyterialform denken, ſo iſt nicht möglich daß man dadurch erweiſen könnte daß ſie in die Grenzen eines Staates beſchränkt werden müßte. Wie es in der Presbyterialverfaſſung liegt, daß die Provinzen durch Deputationen ſich vereinigen zur Ausübung des Kirchenregimentes: ſo läßt ſich auch denken daß ſich die Kirchen verſchiedener Länder durch Deputationen vereinigen. Die Unmöglichkeit dazu iſt nicht einzuſehen. Die Schwierigkeit der Ausführung liegt nur darin, daß die evangeliſche Kirche ſelbſt dem Staat das Aufſichtsrecht einräumt über ſie, und ihm zugeſteht, was ſie beſchließt, zu genehmigen

---

*) Vergl. §. 321. 325.

oder nicht. Die Möglichkeit könnte ſein, daß von einem einzelnen Staat aus Proteſtationen eingelegt würden gegen die Beſchlüſſe einer ſolchen Verſammlung, von anderen Staaten nicht. Dieſer Fall würde aber hervorgehen aus einer Unvollkommenheit der Geſezgebung. Die kirchlichen Deputirten, die aus der höchſten Verſammlung des Staates kämen, müßten durchgängig das Verhältniß der Kirche zu ihrem Staat kennen, und gleich bevorworten daß ſich die Anordnungen nicht auf ſolche beeinträchtigende Punkte erſtrekken dürften. Die Möglichkeit einer ſolchen geſellſchaftlichen Einheit iſt nicht zu läugnen, aber dazu müßte erſt in allen evangeliſchen Ländern eine vollkommene Presbyterialverfaſſung exiſtiren. Es iſt nur von dem gegenwärtigen Zuſtand aus, wenn wir der Aufgabe dieſe Beſchränkung geben und ſagen: das Kirchenregiment hat es überall nur zu thun mit den einzelnen Staaten, um das Verhältniß mit denſelben richtig zu erhalten. Fragen wir nun: worin beſteht das richtige Verhältniß der Kirche zum Staat worin ſie iſt? ſo iſt das zum Theil ſchon beantwortet, denn wir könnten nicht von der Verfaſſung der Kirche im Staat reden, ohne das Verhältniß der Kirche zum Staat zu berühren.

Es iſt nicht leicht möglich hierin Beſtimmungen zu geben, die allgemein anerkannt werden könnten, ſelbſt auch nur innerhalb der Grenzen der evangeliſchen Kirche. Wir werden hier auch das Verhältniß von welchem ausgegangen werden muß nicht anders feſtſtellen können, als durch eine vorgängige geſchichtliche Betrachtung. Wir ſind ſchon öfter darauf zurückgekommen, wie beim Anfang der Reformation die Gemeinen ſich in einem vereinzelten Zuſtande ohne Zuſammenhang befanden und alſo ein Kirchenregiment zu organiſiren war. Dies hätte müſſen von unten hinauf gebaut werden, und dies wäre allerdings möglich geweſen wo es an der Grundlage dazu nicht gefehlt hätte. Wenn eine Organiſation der Gemeine ſtattgefunden: ſo hätten die Bevollmächtigten zuſammentreten und ein Kirchenregiment organiſiren können. Allein dazu war in der katholiſchen Kirche in dem allgemeinen früheren Zuſtand nichts geſchehen. Es könnte daher auf dieſe Weiſe nichts vorgeſchrieben werden; die Nothwendigkeit aber, um nicht in eine Mehrheit von Geſtalten zu zerfallen die der katholiſchen Kirche gegenüber gar keine Einheit dargeſtellt hätte, machte es nothwendig zu einem Kirchenregiment zu kommen. Nun haben wir dafür zwei Formen. In den helvetiſchen Republiken waren es die ſtädtiſchen Behörden, welche das Kirchenregiment ordneten und in die Hände nahmen. In Sachſen, wo der Kurfürſt auch der Reformation günſtig war, wollte er doch nicht ſelbſt einſchreiten, und es geſchah nur auf die Bitte der Reformatoren die aber nicht einen beſonderen Auftrag von der Gemeine hatten, alſo genau genommen auf einem revolutionairen Wege, in ſo weit das Kirchenregiment zu übernehmen, daß er an die Stelle eines Biſchofs aufſichtsführende Geiſtliche ernennt. Daraus hat ſich überall mehr oder weniger die Conſiſtorialverfaſſung gebildet. In den nordiſchen Reichen wurde die Epiſcopalform theils von Anfang an behalten, theils wieder in Gang gebracht nach mehreren revolutionairen Bewegungen, aber immer ſo daß der König die Spize des Kirchenregimentes war, und die untergeordneten Epiſcopalgewalten von ihm ausgingen. Allein eben ſo auf der anderen Seite müſſen wir bedenken, wie, wo die höchſte bürgerliche Autorität die Reformation nicht anerkannte, auch eine ſolche Uebertragung des Kirchenregimentes niemandem einfallen konnte, ſondern das iſt eine Erfindung ſpäterer Zeit, daß ein König von einer anderen Konfeſſion auch könne summus episcopus ſein; wo das ſtattfand, da organiſirte ſich die Presbyterialverfaſſung auf eine völlig von der bürgerlichen Gewalt unabhängige Weiſe. Wir haben es alſo von Anfang an mit dieſen beiden geſchichtlichen Formen zu thun, ein unabhängiges Kirchenregiment das von unten herauf gebildet ward, und eine Uebertragung des Kirchenregimentes an eine höchſte bürgerliche Behörde. Wenn wir nun bedenken wie dieſe beiden urſprünglich aus verſchiedenen Verhältniſſen entſtanden ſind: ſo müſſen wir auch die Möglichkeit zugeben daß ſich die eine in die andere verwandeln kann. Wir haben in

Sachſen dieſen casus in terminis, daß das regierende Haus
katholiſch geworden iſt. Was entſtand daraus? Es traten die
bürgerlichen Repräſentanten der Nation auf um die Sicher-
heit in Führung der geiſtlichen Angelegenheiten zu beſchüzen.
Daraus entſtand keine Aenderung der Verfaſſung was ihre Form
betraf, es wurde nur darauf geſehen daß die Angelegenheiten
des Kirchenregimentes von einer der evangeliſchen Kirche zuge-
hanen Staatsbehörde beſorgt wurden; ſo daß das Kirchenregi-
ment in den Händen der Kirche blieb; das Staatsoberhaupt
hatte auf jede perſönliche Einmiſchung Verzicht geleiſtet. Der
inzige Akt der alſo ein perſönlicher war und wirklich vom
ürgerlichen Regiment ausging, war die Ernennung des Per-
onals. Es iſt unleugbar daß man damals auch hätte einen
Schritt weiter gehen können und ein rein kirchliches Regiment
rganiſiren, aber man wollte von der Form nicht gern abgehen.
ier ſehen wir alſo die Möglichkeit von Zwiſchenſtufen zwiſchen
ieſen beiden Grundformen und von einem Uebergang je nach
mſtänden der einen in die andere.

Die bürgerliche Regierung kann die Maxime aufſtellen:
ſei ihr gleich ob Frömmigkeit ſei oder nicht; oder: die
römmigkeit ſei ein weſentliches Gut, ſie möge geſtaltet ſein
ie ſie wolle; ſie kann aber auch die Maxime haben: die
römmigkeit kann ein dem Staat nachtheiliges Princip werden.
enn die bürgerliche Regierung ſagt: es giebt ſo viele Mo-
e die wir in Bewegung ſezen können, um das Volk zu dem
as wir wollen hinzutreiben, daß es uns, ob die Frömmig-
t auch ein Motiv dazu enthält, ziemlich gleichgültig ſein kann:
erklärt das die erſte Anſicht. Die zweite Anſicht beruht
rauf daß geſagt wird: Die Frömmigkeit iſt jedenfalls eine
elligente, ſie dringt auf die Unterordnung der ſinnlichen Mo-
e und giebt den Menſchen Kraft dieſen zu widerſtehen, und
ſes iſt auf jeden Fall ein Gut für den Staat. Je mehr
r der Staat auf dem Standpunkt des Eigennuzes ſteht und
eine Organiſation der Selbſtliebe iſt, um deſto mehr muß
grade ſeine Stärke in ſinnliche Motive ſezen, und da muß

er allerdings ſagen daß in gewiſſen Fällen die Frömmigkeit ihm nachtheilig iſt.

Ich will hier gleich eine Ausſicht eröffnen auf einen Punkt den wir demnächſt werden zu behandeln haben: die chriſtliche Kirche bedarf und die evangeliſche auf vorzügliche Weiſe einen gewiſſen Grad der geiſtigen Entwikklung. Wir haben alle die Ueberzeugung, daß wenn wir dieſe zurükkſinken denken, vom Charakter der evangeliſchen Kirche das edelſte und beſte müſſe verloren gehen; alſo, daß ein gewiſſer Grad von geiſtiger Schwungkraft unnachläſſig iſt. Das iſt aber etwas was ſich nur auf einer Baſis von äußerem Wohlſtand, Freiheit von Nahrungsſorgen entwikkeln kann, ein Punkt der mit den Subſiſtenzmitteln auf beſondere Weiſe zuſammenhängt. Man ſieht wie leicht die Maxime entſtehen kann, lieber in eine gewiſſe Abhängigkeit vom Staat, die für den Augenblikk nichts bedenklicheres hat, ſich zu begeben, um zu einer freien Dispoſition der Subſiſtenzmittel zu gelangen. *Die gänzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staat iſt freilich an und für ſich das wünſchenswertheſte Verhältniß*, es muß aber vorausgeſezt werden daß es der Kirche nicht fehle an äußeren Mitteln. Es iſt offenbar, wenn wir uns denken ein ganz freies Kirchenregiment, was von der Kirche ſelbſt ausgeht und mit dem Staat in gar keinen Complicationen ſteht: ſo werden wir uns unter gewiſſen Umſtänden denken können, daß im bürgerlichen Regiment eine Neigung entſteht ſich mit der Kirche in ein Verhältniß zu ſezen, um ſie zu ſeinen Zwekken zu gebrauchen; eben ſo die Möglichkeit daß in der bürgerlichen Regierung eine Oppoſition gegen die Kirche entſtehen kann, wo ſolche Zuſtände eintreten, wo grade die reingeiſtige Richtung der Kirche der bürgerlichen Regierung Beſorgniſſe einflößen kann. Hegt nun die Kirche in ihrer Unabhängigkeit ihrerſeits keine Motive die ſie zu der bürgerlichen Regierung hinziehen, verbindet ſie das nothwendige Bewußtſein von äußeren Mitteln mit ihrer Unabhängigkeit: ſo wird ihr nichts lieber ſein als die gänzliche Gleichgültigkeit des Staates. Wir wollen einen Augenblikk zurükkgehen auf den Standpunkt des bürgerlichen Regimentes und fragen: iſt auch für die bürgerliche Regierung das der vollkommenſte Zuſtand, wenn ſie das Bewußtſein hat die Frömmigkeit entbehren zu können? Wenn dies darauf beruht daß der Staat ſich geſichert glaubt durch ſinnliche Motive: ſo iſt dies kein Zeichen von Vollkommenheit im Staat, aber wenn er glaubt vollkommen geſichert zu ſein durch die herrſchende Kraft intellectueller Motive, bei welcher ſich aber die Frömmigkeit entbehren läßt: ſo iſt das auch der vollkommenſte Zuſtand für den Staat; er ſagt: wir ſind der Herrſchaft der reinen Sittlichkeit in der Maſſe ſicher und gehen mit ihr unſern Weg. Es iſt wahr daß der Staat auf nichts ruhen ſoll als auf dem Gemeingeiſt, und auf dieſen allein, auf ſeine Rechtlichkeit und Sittlichkeit ſoll er ſich verlaſſen. Doch die Erfahrung zeigt daß auf dieſem Wege die Geſittung langſam vorwärts gebt und es nicht an Verbrechen fehlt. Der Gemeingeiſt iſt ein geſelliges und geiſtiges Princip, darum will man ihn ſtärken durch Verbindung mit anderen geiſtigen Elementen. Dies iſt der Grund des Intereſſes des Staates an der Kirche und Religion, denn dieſe iſt auch ein geſelliges und geiſtiges Prinzip, und wirklich ſtärkt den Staat nichts ſo wie die Religion. Daher das allgemeine Princip der Staaten: es ſoll jeder der im Staate leben will zu irgend einer religiöſen Gemeinſchaft gehören. Dies iſt ein Princip der Intoleranz und des Indifferentismus, denn es iſt gleich in welcher Religion einer ſei. Daraus entſteht ein Zuſtand des Zwangs der alle Kirchengemeinſchaften trifft, doch die am meiſten die die herrſchende iſt. Käme ein total irreligiöſer Menſch in unſern Staat: ſo würde er natürlich ein Chriſt werden und zwar ein gezwungener, und wahrſcheinlich ein gezwungener evangeliſcher Chriſt, und dies iſt ein Unding. Sowie der Einzelne das Alter der freien Dispoſition erreicht: ſo muß er nachweiſen in einer kirchlichen Gemeinſchaft zu ſein, und er muß ſich alſo früh entſcheiden. Alſo das ärgerliche

Bedürfniß übereilt die religiöſe Entwikkelung und Entſcheidung oder es bleibt dem einzelnen vieles im Staate verſchloſſen. Schon dieſes Princip führt eine Dienſtbarkeit der Kirche mit ſich; freilich iſt ſie ehrenvoll wegen des Vertrauens, aber ſehr aufdrängend.

Wenn wir uns nun in das Intereſſe der Kirche allein zurükkverſezen und es aus dem höchſten Geſichtspunkt für ſich betrachten und ſagen: es ſei die allerhöchſte Aufgabe der Kirche auf alle Weiſe dazu mitzuwirken den Staat auf den Punkt der intellectuellen Entwikkelung zu bringen: ſo bekennen wir keine andere Formel von dieſem Punkte aus als die, daß *die Kirche ſich durchwinden muß zwiſchen der kraftloſen Unabhängigkeit und kraftgewährenden aber in der Entwikkelung hindernden Dienſtbarkeit.* Je mehr ſie nur hinreichende Mittel beſizt, deſto leichter wird ſie dieſes erreichen unter der Form eines unabhängigen Kirchenregimentes; aber wo das nicht der Fall iſt, da kann es leicht ſein daß es keine andere umſichtige Behandlung der Sache giebt, als daß die Kirche eine zeitlang bei den Verhältniſſen dieſer Art durch die Unabhängigkeit und Dienſtbarkeit unter dem Staat hindurchgeht, bis ſie auf eigenen Füßen ſtehen kann, und ſie muß nur ſehen daß die anderen Punkte am wenigſten gefährdet werden. *Die, welche das Kirchenregiment unter dem Landesherrn handhaben, ſollen ſeine perſönliche Einmiſchung nicht dulden, ſie ſollen eher ihre Stellen niederlegen, wenn er es thun will.* Dazu gehört aber eine Einheit des Sinnes in der Landeskirche, dann wagt es der Fürſt ſchon nicht; läßt man ihn willkürlich handeln, ſo iſt es ein Zeichen von ſchwachem Gemeingeiſt.

Wenn wir einerſeits darauf ſehen daß die evangeliſche Kirche ſich aus der katholiſchen entwikkelt hat, müſſen wir ſagen: in der katholiſchen Kirche war eine Tendenz ſich den Staat unterzuordnen. Das Gegentheil dieſer Tendenz iſt nicht grade das Weſen der evangeliſchen Kirche ſelbſt, alſo iſt dieſe Tendenz in der evangeliſchen Kirche auch möglich, nur daß ſie eine andere Form annehmen wird. Betrachten wir andererſeits wie die evangeliſche Kirche ihren geſchichtlichen Verlauf gemacht hat, ſo hat ſich in ihrer Entwikklung eine Tendenz der Staaten gebildet ſie ſich unterzuordnen. Dieſe können wir in drei Momenten wahrnehmen: 1) in dem feindſeligen, daß der Staat die evangeliſche Kirche verfolgte, als etwas das Weſen des Staates ſtörendes; 2) dadurch, daß der Staat als Staat die Kirche regieren will welcher die Staatsmitglieder angehören; 3) darin, daß nach der Verfolgung, Regierungen auch außerhalb der Kirche die evangeliſche Kirche mit regieren wollen. Dieſe beiden entgegengeſezten Tendenzen ſtören das Leben der Kirche; erſtlich eine jede durch ſich ſelbſt, dann aber auch dadurch daß eine jede die entgegengeſezte hervorruft. Wenn die Kirche ſich in das bürgerliche Regiment miſchen will, wird die Aufmerkſamkeit des Kirchenregimentes von ſeinem Gegenſtand abgelenkt, das Princip wird verfälſcht, wie ein großer Theil der Corruptionen im Katholicismus daraus entſtanden iſt. Wenn die Kirche ſich dem Staat hingiebt, ſich von ihm regieren läßt, befährdet ſie ihre freien Lebensbewegungen unmittelbar und es entſteht daraus eine immer größere Verringerung des kirchlichen Lebens. Jede dieſer Tendenzen iſt aber auch dadurch ſchädlich, daß ſie die entgegengeſezten hervorruft. Die Kirche kann nicht leicht durch äußere Gewalt ſich den Staat unterordnen, dazu müßte ſie ſelbſt Staat geworden ſein. Wenn nun auf einem geſezmäßigen Wege die Kirche ſich nicht ihr Verhältniß zum Staat erhalten kann, ſondern vom Staat untergeordnet wird, entſteht eine natürliche Tendenz auf einem andern Wege als auf dem der natürlichen Ordnung und durch eine innere Gewalt ein Gegenſaz dagegen. Da iſt aber in der Kirche ſelbſt wieder jene verkehrte Tendenz, und iſt das Entſtehen eines Uebels aus dem entgegengeſezten. Wenn die Kirche ſich den Staat unterzuordnen ſucht erwekkt ſie eine Reaction, und weil der Staat die äußere Gewalt hat, wird es nicht fehlen daß er ſich die Kirche unterordnen ſollte. Die Aufgabe iſt dieſe, daß die Kirche das natürliche Verhältniß zum Staat wo es iſt zu erhalten ſucht, wo es nicht iſt hervorzubringen, ohne den Gegenſaz zwiſchen dieſen beiden Tendenzen hervorzurufen. Die gegenwärtige Lage der evangeliſchen Kirche iſt überall die, daß ſie in ihrer freien Exiſtenz vom Staat beeinträchtigt iſt. Wo das öffentlich ausgeſprochen werden kann daß die Kirche ein bürgerliches Inſtitut ſei, muß ſchon eine Alteration des natürlichen Verhältniſſes ſtattfinden, und kann nicht von der Aufgabe die Rede ſein das natürliche Verhältniß wieder herzuſtellen. Dies kann nur geſchehen ohne den Verdacht zu erregen, daß die Kirche ſelbſt das Verhältniß herſtellen will ohne ſich den Staat unterzuordnen. Wie leicht der Verdacht entſteht ſehen wir in der Geſchichte: das Beſtreben die Presbyterialverfaſſung hervorzurufen iſt von ängſtlichen Politikern als ein hierarchiſches Beſtreben dargeſtellt worden. Es iſt aber grade das entgegengeſezte, indem es dem Klerus nicht das Kirchenregiment vorbehält, und da nicht möglich iſt daß die Unterordnung des Staates unter die Kirche entſtehen könnte; und doch iſt das Mißverſtändniß ſo leicht, und da ſieht man mit welcher Behutſamkeit die Bewegungen in der Kirche, das natürliche Verhältniß hervorzurufen, müſſen geleitet werden.

Aus dem was wir geſagt haben folgt, daß je weiter eine evangeliſche Kirchenverfaſſung von der dem Geiſt dieſer Kirche eigenthümlichen Verfaſſung entfernt iſt, deſto mehr iſt in dieſer Beziehung noch zu thun; je näher ſie daran iſt, deſto weniger. Die Leichtigkeit und Schwierigkeit der Behandlung läßt ſich keinem beſtimmten Maaßſtab unterwerfen. Was hier allgemein gilt iſt, daß oft die lezten Schritte die ſchwerſten ſind. Hier giebt es eine zweifache Form des Handelns, die eine als reine Wirkung der Einzelnen auf das Ganze, für die es keinen andern Weg giebt als den der öffentlichen Meinung; die andere derer die das Kirchenregiment conſtituiren in ihrer Function ſelber. Das erſte iſt zu unbeſtimmt, da läßt ſich weiter nichts ſagen; in Hinſicht des andern giebt es auf jeder Stufe des Kirchenregimentes eine Thätigkeit nach oben, wiefern das Landesoberhaupt einerſeits außerhalb des Kirchenregimentes geſezt, andererſeits der eigentliche Gipfel deſſelben iſt; nach unten, wiefern die höheren Abſtufungen niedere unter ſich haben, und die niederen es mit einem Syſtem von einzelnen Gemeinen zu thun haben. Was das erſte betrifft, ſo kann es da nichts anderes geben als den Weg der Remonſtration, ſobald man glaubt daß eine Anordnung die natürliche Fortſchreitung aufhalte. Solche wird nur wirkſam ſein wiefern einerſeits zur rechten klaren Darſtellung kommt, daß was als das beſte der Kirche dargeſtellt wird, auch das beſte des Staates ſei. Die Schwierigkeit des Staates entſteht dabei, daß jenes nicht für identiſch gehalten und das beſte für die Kirche dem Staat aufgeopfert wird. Dies iſt allerdings eine ſchwere Aufgabe, und muß man denen die in dieſer Stellung ſind große Nachſicht wiederfahren laſſen in der Beurtheilung ihres Verfahrens. Was das zweite betrifft, kann jede Stufe des Kirchenregimentes nur nach unten handeln in Gemäßheit auf die Anweiſungen die ihr gegeben worden ſind. Jedoch iſt dies ſtreng genommen nicht ganz ſo; eine jede adminiſtrative Einheit hat in ihrem Wirken nach unten eine große latitudo, weil ihre Vorſtellungen nach unten ſich nur in allgemeinen Grenzen halten können; und ſtellen wir uns auf den unterſten Punkt, wird es da eine Möglichkeit geben, die Form welche der Kirche die eigenthümliche iſt auf mancherlei Weiſe vorzubereiten. Sofern als beides zuſammentrifft werden Fortſchritte und Entwikkelungen in der Verfaſſung gemacht werden können, und dieſe Verhältniſſe bilden die günſtigen und ungünſtigen Schikkſale der Kirche in den einzelnen Regionen. Man ſieht wie auch hier die beiden Enden ſich untereinander berühren. Denn fragt man: wer ſind die in der Kirche welche den beſtimmteſten Einfluß ausüben auf das Oberhaupt des Staates? Sofern es die Kirchenverfaſſung organiſirt, ſind es die welche es mit demſelben rein als einzelnem zu thun haben, die Geiſtlichen, deren Gemeinglied das Landesoberhaupt iſt. Dieſe haben einen Beruf das Wohl der Kirche ihm zur Gewiſſensſache zu machen.

Man hat es als eine ſehr reiche Quelle angeſehen von der

Gewalt, die ſich die katholiſche Kirche über das weltliche Regiment angemaßt, eben dieſen Einfluß der Geiſtlichen als Beichtväter auf den Regenten. Es iſt wahr daß Mißbräuche daraus entſtehen können, jedoch nur dann, wenn dieſe Einflüſſe nach einem beſtimmten Syſtem auf mehreren Punkten zugleich ausgeübt werden, wie in der jeſuitiſchen Praxis. Sobald der Geiſtliche Gelegenheit hat als Gewiſſensrath zu handeln, kann er ſich zum Meiſter der ganzen Politik des Regenten machen und daraus iſt immer viel Nachtheil entſtanden. Indem die Gewalt der Kirche über den Staat in der evangeliſchen Kirche in ihrem Einfluß ausgeſchieden wurde, ſo war es leicht daß man auf das andere Extrem ging und ſagte: es dürfe kein ſolcher Einfluß der Geiſtlichen auf den Regenten ſtatt finden. Aber der Regent als Einzelner in der Kirche ſteht in keinem anderen Verhältniß als jeder andere, und da iſt die Richtung gekommen daß man geſagt, es wäre gegen den Charakter der evangeliſchen Kirche daß der Geiſtliche als Gewiſſensrath auftrete. Das iſt etwas ſehr übertriebenes. Es iſt ſchon übertrieben wenn man ſagt, er ſolle es nicht unaufgefordert thun. Es iſt ja ſchon eine Gewiſſensſache einen Freund unaufgefordert zu warnen, und ſehen wir das Verhältniß des Geiſtlichen zu der Gemeine als ein ſolches an, iſt jenes eine verkehrte Beſchränkung. Daſſelbe gilt vom Regenten. Hier kann in der evangeliſchen Kirche kein anderes Maximum aufgeſtellt werden als in der katholiſchen; der Geiſt der Ausführung muß nur ein anderer ſein. Der Geiſtliche muß davon ausgehen daß er in der Politik kein Sachkundiger iſt, da er nie den Beruf haben kann irgend einen politiſchen Akt zur Gewiſſensſache zu machen. Aber die Verhältniſſe der Kirche ſoll der Geiſtliche verſtehen, da iſt es ſeine Pflicht abzurathen, glaubt er, daß was der Landesherr in der Kirchenverfaſſung thut zum Nachtheil derſelben ausſchlagen müſſe. Uebel wäre es wenn der Geiſt der evangeliſchen Kirche mit ſich brächte, daß es dem evangeliſchen Geiſtlichen an dem Muth fehlen müßte der ſich oft in der katholiſchen Kirche in Beziehung auf Gegenſtände, wo das Urtheil des Geiſtlichen nicht kann gegründet ſein, auf eine rügende Weiſe gezeigt hat.

Es iſt offenbar, wo einmal ein ſolches Complicat zwiſchen Staat und Kirche beſteht, da können wir uns nur das höchſte Ziel ſtekken daß die Kirche ganz unabhängig vom Staate ſei; offenbar iſt ferner, wenn wir uns denken dieſes Verhältniß der Kirche mit einem evangeliſchen Landesherrn und mit einem katholiſchen: ſo iſt im lezteren Fall die Aufforderung weit dringender das Complicat aufzulöſen, aber zugleich ſchwieriger; denn den evangeliſchen Landesherrn wird man leichter bewegen können aus dem reinen Intereſſe der evangeliſchen Kirche zu handeln, als der leztere zu denken iſt. Nun müſſen wir uns auch auf den allerſchlimmſten Punkt ſtellen, nämlich den, wo *das bürgerliche Regiment in den Fall kommen kann eine Gefahr von der Kirche zu beſorgen.* Dieſer Fall kann in der Verbindung mit einem katholiſchen Landesherrn allerdings viel leichter eintreten, und macht dann die ſchnellere Löſung nöthig, weil man dann ungünſtige und falſche Vorſtellungen vom Weſen der evangeliſchen Kirche vorausſezen muß. Ein eifriger katholiſcher Landesherr wird es nur als eine Sache der Noth anſehen daß er evangeliſche Unterthanen hat, und wie die katholiſche Kirche uns nur rebelliſcher Weiſe entſtanden anſieht: ſo hat der katholiſche Staat immer Mißtrauen gegen die evangeliſchen Unterthanen. Da iſt es auch eine Nothwendigkeit aus dieſem Complicat herauszukommen und es iſt auch nicht zu erwarten, daß ein Staat für die Kirche gut ſorgt der ein beſtändiges Mißtrauen gegen ſie hat. Auch bei dem Complicat mit einem evangeliſchen Staat kann das, obwol man das Gegentheil erwarten ſollte, ſtatt finden wegen der Verſchiedenheit der Anſichten die in der evangeliſchen Kirche mög-ich ſind. Sobald ein Parteiweſen iſt und der Landesherr ſich n dieſes Parteiweſen einmiſcht: ſo wird es ſehr nahe liegen aß er einen Theil unterdrükkt als gefährlich für Staat und irche; und das iſt allerdings der übelſte Stand worin ſich ie evangeliſche Kirche befinden kann; denn ſie wird dann, in der Meinung ihr das beſte zu thun, einer ihrer größten Güter nämlich der Freiheit in der Behandlung der kirchlichen Glaubensſäze beraubt, und daraus folgt daß dann die Freiheit der Unterſuchung in der Schriftauslegung gehemmt wird. Da ſehen wir wie unter ſolchen Umſtänden die Abhängigkeit der Kirche vom Staat, die ſonſt ganz unbedenklich ſcheint, die Kirche in eine harte Bedrängniß bringen kann. Das kann freilich nur ein vorübergehender Zuſtand ſein; aber was für Verwirrungen der Gewiſſen und Rükkſchritte im Geſezzuſtand der Kirche dadurch entſtehen können, läßt ſich nicht berechnen, und der Wunſch in den Zuſtand der völligen Unabhängigkeit zu kommen, wo der Landesherr nur ein Mitglied der Kirche iſt, muß um ſo lebhafter werden je mehr ein ſolcher Fall möglich iſt. Dabei aber wird die andere Betrachtung immer ihren Werth behalten, daß ein ſolches Complicat gewaltſamer Weiſe löſen zu wollen, wenn es auch möglich wäre ohne Gefahr für das bürgerliche Regiment, doch die Kirche durch dieſen Zuſtand durchzubringen, bis ſich dieſes Verhältniß geändert habe, gefährlich ſein würde. Es iſt offenbar, indem wir hier rein das Intereſſe der Kirche im Auge haben, kommen wir auf ſolche Abwägungen des beſten, wie man gewöhnlich von einem ſyſtematiſchen Standpunkt des bürgerlichen Regimentes, es für das bürgerliche Gebiet für etwas Falſches hält, weil man davon ausgeht es müſſe alles durch religiöſe Principien entſchieden werden. Aber es iſt eben die Natur der Praxis daß das nicht immer geht, und die theoretiſche Rechtfertigung liegt darin, daß die Colliſionen die ſehr unvollkommen im rein theoretiſchen ſind nach Principien nicht gelöſt werden können. Es iſt keine Kunſt zu ſagen: ſolche Complicationen ſollten gar nicht ſtattfinden, denn ſie ſind einmal da und man kann ſie nicht nach bloßen theoretiſchen Principien behandeln. Es gehört eine praktiſche Weisheit dazu, um das Verhältniß der Kirche zum Staat dem richtigen näher zu bringen ohne ſie in den anarchiſchen Zuſtand zurükkzuverſezen, doch wird man nicht im Stande ſein die größtmögliche Annäherung an das Ziel mit einem Male zu erreichen;

denn dieſe Annäherung kann nur bald mit einem größeren bald mit einem kleineren Exponent erreicht werden, und es iſt Glück genug wenn nur kein Rükſchritt geſchieht. Das Grundübel iſt dies, daß in unſeren Staaten jeder Bürger gezwungen iſt ſich zu einer Kirchengemeinſchaft zu halten; dies führt gleichmäßig zu beiden Uebeln, der Abhängigkeit und Dürftigkeit, namentlich geht alle Dienſtbarkeit der Kirche von da aus, indem der Staat der Kirche ſehr vieles aus ſeinem Gebiet aufbürdet. Wird nun der Staat dieſen Grundſaz aufgeben? Die Kirche kann dafür nichts thun. Die Maxime hat ihren Grund darin, daß der Staat will daß er die ganze Kraft des geiſtigen Lebens des Einzelnen als ſeine Stüze anſehen kann, und nicht beſchränkt iſt auf Belohnung und Strafe. Da er ſich auf leztes allerdings nicht allein verlaſſen ſoll, kann da die Kirche dem Staat ſagen: Du haſt nicht nöthig dich auf die Religion zu verlaſſen? Höchſtens kann man dem Staate ſagen: auch ohne Zwang werde die Zahl derer, die zu keiner Gemeinſchaft gehören immer ſehr klein ſein. Um dies zu bewirken müßten alle Kirchengemeinſchaften durch Leben und Geiſt ſo anziehen, daß keiner zu finden wäre der ſich nicht einer anſchlöſſe. Sieht der Staat dann daß das religiöſe Princip in ihm im Wachſen iſt: ſo kann man ihm erſt das Bewußtſein einflößen und das Vertrauen, daß alle zu einer Kirchengemeinſchaft gehören auch ohne Zwang. Iſt aber das religiöſe Princip im Abnehmen: ſo iſt es natürlich daß er die Zügel der Kirche nur um ſo feſter in die Hand nimmt. Dieſe Erſcheinung hat meiſtens die Kirche in die Hand der bürgerlichen Gewalt gebracht. Darum glaubt dann auch der Staat das Richtige in der Lehre der Kirche verſchreiben zu müſſen. Dies iſt ein Zuſtand völliger Dienſtbarkeit und des Mechanismus, und ſo zerſtört der Staat grade was er feſthalten will. Die Hauptwirkſamkeit muß ausgehen von der öffentlichen Stimme, von den geiſtigen Autoritäten im Volk und von den Repräſentanten derer die das religiöſe Princip anerkannt in ſich tragen. Durch das Kirchenregiment kann hier gar nichts erreicht werden. Alſo muß man ſuchen ein von unten auf entſtehendes Kirchenregiment zu bilden, wenn es auch unter der höchſten Staatsautorität ſteht, und zweitens muß die öffentliche Stimme im Staat die Ueberzeugung hervorbringen, daß das religiöſe Princip nur in der Freiheit gelinge, und daß eine religiöſe Gemeinſchaft keine gezwungene Mitglieder haben dürfe. Dazu muß kommen, daß der Staat nicht mehr verlangt daß jeder Bürger in einer religiöſen Gemeinſchaft ſei. Mehr Unabhängigkeit ſollen wir nicht wünſchen, ſonſt verſinken wir in Dürftigkeit. Es darf nichts übereilt werden, und nicht in Maſſe ſondern einzeln muß gewirkt werden.

Wenn wir beide verſchiedene Geſtaltungen des Kirchenregimentes vergleichen und auf den Anfangspunkt der Kirche zurükkgehen: ſo wird man wol ſagen müſſen: ſo wie es damals möglich geweſen wäre ein Kirchenregiment aus der Kirche ſelbſt zu ordnen, wenn die nöthige Grundlage dageweſen wäre, ſo muß doch jede Veränderung damit anfangen daß dieſe Grundlagen da ſind, und das iſt wol jezt der hiſtoriſche Sinn, daß die evangeliſch-deutſche Kirche im ganzen noch nicht zu einer Presbyterialverfaſſung gekommen iſt. Von dieſer Stufe aus werden wir aber immer weiter ſchreiten können, bis jeder Theil ſicher iſt, der Staat, daß die Kirche ſich ſelbſt regieren könne, und die Kirche, daß der Staat ihrer nicht bedarf und keine Eingriffe thun wird.

2) Verhältniß der Kirche zur Wiſſenſchaft*).

Hier iſt die ganze Anſicht des Verhältniſſes ſchwierig durch einen Widerſpruch zwiſchen dem geſchichtlichen und der Theorie. In den gegenwärtigen chriſtlichen Ländern iſt aller öffentliche Unterricht und alle Wiſſenſchaft urſprünglich von der Kirche und kirchlichen Einrichtungen ausgegangen, mit Ausnahme deſſen was ſich auf ganz ſpecielle Fälle bezieht, wie Rechtsſchulen und dergleichen. Die Theorie aber iſt die und nur ſo gültig, daß die ganze Organiſation des Wiſſens ein eignes abgegeſchloſſenes Ganzes für ſich bildet das ſeine eigne Wurzel hat, nicht aus der chriſtlichen Kirche herzurühren braucht, weil es daſſelbe ſein kann auch außer dem Chriſtenthum. So haben wir einen Widerſpruch. Geht man von der geſchichtlichen Poſition aus, darf ſich die Kirche ihren Einfluß auf das was aus ihr hervorgegangen nicht nehmen laſſen; gehen wir von der ſpeculativen Poſition aus, kann der Kirche kein Einfluß hierauf zukommen, und jener Organismus zum Behuf des Wiſſens muß ſich in die Unabhängigkeit von der Kirche zu verſezen ſuchen. Beides würde falſche Reſultate geben. Wie läßt ſich denn wol der Widerſpruch löſen, damit wir eine Grundlage bekommen, von der aus nicht ſo entgegengeſezte Reſultate entſtehen? Das geſchichtliche iſt nicht abzuläugnen, aber es muß mit dem was ſich aus der reinen Theorie ergiebt in Uebereinſtimmung gebracht werden. Die Theorie iſt auch nicht abzuweiſen, kann aber nur eine Wahrheit haben, ſofern ſie im geſchichtlichen oder natürlich gegebenen nachgewieſen werden kann. Es iſt uns alſo die Auflöſung des Widerſpruchs ohne dies aufgegeben. In allem geſchichtlichen iſt das eine eben ſo ſehr ein allmäliges Werden, wie das andere ein allmäliges Verſchwinden iſt, und iſt immer nur in beiden zuſammen; und ſo können wir es gut zugeben: angefangen hat der Organismus des Wiſſens in der Abhängigkeit von der chriſtlichen Kirche, dieſe Abhängigkeit muß in der Geſchichte als verſchwindend geſezt ſein, damit, was in der Theorie ſelbſtändig geſezt iſt, auch geſchichtlich alſo erſcheine. Die Möglichkeit der Auflöſung des Widerſpruchs iſt da, und es kommt darauf an, einmal, daß wir fragen: ſoll dieſer Zuſammenhang als ein vollkommen verſchwindender angeſehen werden oder nicht? und dann: iſt das Verhältniß der Kirche daſſelbe oder ein anderes, je nachdem man ſich das allmälige Verſchwinden dieſes Zuſammenhangs auf dem einen oder andern Punkt denkt?

---

*) Vergl. §. 326. 327.

Was das erſte betrifft, iſt nur dies zu ſagen: hat das ſeine Richtigkeit daß es einen für ſich beſtehenden Organiſmus zum Behuf des Wiſſens geben muß; haben wir das urſprünglich Geſeztſein dieſes Organiſmus in der Kirche als zufällig gegebenes? Das agens dabei muß dieſer Trieb einen ſolchen Organiſmus hervorzubringen geweſen ſein. Betrachten wir die Zeit wo ſolche Anſtalten ſich in der chriſtlichen Kirche bildeten: ſo iſt entweder von Seiten der chriſtlichen Kirche eine falſche Tendenz geweſen ſolche zu bilden, oder dieſe Tendenz muß in der chriſtlichen Kirche bleiben. Daß jene Tendenz eine falſche geweſen, müſſen wir läugnen, wenn wir auf die chriſtliche Kirche überhaupt ſehen. So wie ſich dieſe zu einem geſchichtlichen Ganzen entwikkelt, wird der Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien in dem Sinne, daß den erſten diejenigen bilden in denen das Wiſſen um die chriſtliche Kirche geſezt iſt; die andern die ſind, in denen dies nicht geſezt iſt. Dieſer Gegenſaz wird ſich mit entwikkeln und das geſchichtliche Daſein der chriſtlichen Kirche ruht darauf. Ueberall wo er verſchwindet, ſchwindet auch die Theilnahme an dem geſchichtlichen Daſein der Kirche. Dieſer Gegenſaz kann nur dadurch erhalten werden, daß das geſchichtliche Wiſſen erhalten wird, und muß dieſe Tendenz in der chriſtlichen Kirche immer bleiben. Daſſelbe müſſen wir behaupten, ſehen wir beſonders auf die evangeliſche Kirche. Sie ruht auf dem Princip daß das geſchriebene göttliche Wort allen evangeliſchen Chriſten zugänglich ſein muß. Das iſt ohne einen gewiſſen Grad geiſtlicher Entwikklung und ohne Unterricht nicht möglich. Die evangeliſche Kirche bedarf alſo zu ihrem Beſtehen noch ein anderes als jenes Organ. Hier ſehen wir daß die Tendenz keine falſche geweſen iſt und ſich immer wieder erzeugen wird, und daß es jederzeit eine von der chriſtlichen Kirche ausgehende und auf ſie ſich beziehende Organiſation des Wiſſens geben muß. Daß die vorige Vorausſezung der Theorie falſch wäre, können wir nicht ſagen; das Wiſſen iſt etwas allgemein menſchliches, was ſeine Wurzel hat nicht in einem ſolchen abgeſchloſſenen Gebiet, wie die chriſtliche Kirche, ſondern in der menſchlichen Natur, und muß ſich dieſe Tendenz als eine rein menſchliche entwikkeln. Es giebt daher eine allgemein menſchliche Organiſation zum Behuf des Wiſſens. Das Reſultat ſcheint zu ſein daß es eine doppelte ſein muß, eine allgemein menſchliche und eine von der chriſtlichen Kirche ausgehende, und es käme darauf an ſie auseinander zu halten. Denken wir uns aber die chriſtliche Kirche als die Maſſe aller Nationen in ſich aufgenommen habend, ſo iſt eine ſolche Duplicität nicht möglich. So lange die chriſtliche Kirche noch in der früheren Periode der Entwikklung war, ehe ſie herrſchend im römiſchen Reich wurde, gab es eine ſolche Organiſation des Wiſſens, einen Volksunterricht, eine höhere Bildung und eine eigentlich wiſſenſchaftliche. Die chriſtlichen Gemeinen hatten ihre Unterrichtsanſtalten für ſich. Wo die chriſtliche Kirche national wird, iſt ſolche Duplicität nicht mehr da. Die unabhängige Organiſation des Wiſſens hängt von der Sprache ab und hat daher keine Wurzel außerhalb des Volkes, und iſt dies Volk chriſtlich, werden beide Intereſſen nicht verſchieden ſein. Hieraus ſehen wir wie ſich die Schwierigkeit löſen läßt. In einem chriſtlichen Volk als ſolchem, kann es nur eine Organiſation des Wiſſens geben, dennoch beſteht ſie aus zwei Elementen, aus dem allgemein menſchlichen und dem eigenthümlich chriſtlichen, und da werden wir zu folgern haben daß es verſchiedene Theile dieſer einen Organiſation geben wird, in denen das eine oder andere Element dominirt. Das iſt natürlich eine künſtlich zuſammengeſezte Organiſation, und die Frage: wie ſich die Kirche in dieſer Beziehung zu verhalten habe, theilt ſich wieder in zwei. Einmal muß ein gewiſſer Zuſtand vorausgeſezt und gefragt werden: wie hat die Kirche in Beziehung auf ihn zu handeln? dann muß der Zuſtand als ein beweglicher angeſehen und gefragt werden: was die Kirche zu thun habe in Beziehung auf dieſe Beweglichkeit? Sobald wir uns vor Augen geſtellt wie verwikkelt die Sache iſt, werden wir natürlich finden daß keine

Uebereinſtimmung in der Auflöſung der Fragen und in der Praxis der Kirche zu finden iſt. Indeß eine allgemeine Formel können wir aufſtellen, ſobald wir einen Punkt vorausſezen, daß in irgend einem Gebiet das allgemein menſchliche ſich vom kirchlichen getrennt und für ſich fixirt habe. Daß das geſchehe, kann die Kirche kein Intereſſe haben zu hindern, um ſo weniger als ſie ſich bewußt iſt im Ganzen des Volkes lebendig zu ſein. Z. B. ſolche Organiſationen die es mit der Geſammtheit des Wiſſens zu thun haben, wie die Akademien, können nicht von der Kirche ausgehen. Die Kirche als ſolche hat nicht eine Indifferenz gegen die verſchiedenen Regionen des Wiſſens; ihre bildende Thätigkeit kann nur von ihrem Intereſſe ausgehen. Darf die chriſtliche Kirche leiden daß die Organiſation des Wiſſens unbegrenzt fortgehe, ſo daß alles in die ſelbſtändige Organiſation gezogen werde? Eigentlich haben wir keine Urſache dies zu verneinen ſofern jene erwähnte Sicherheit da iſt, denn wenn auch alles in den Zuſammenhang mit dieſer ſelbſtändigen Organiſation gezogen wird, wird das chriſtliche nicht dadurch vertilgt werden, und nur ſofern dieſe Sicherheit nicht da wäre könnte es geläugnet werden. Wir wollen nun vom Geſichtspunkt der evangeliſchen Kirche ausgehen. Wenn die evangeliſche Kirche volksmäßig wäre im vollkommenen Sinn, daß ſie die einzige wäre der ein Volk zugethan iſt, dann könnte ſie die Selbſtändigkeit der Organiſation für das Wiſſen fortgehen laſſen ohne Sorge, und auch das Unterrichtsweſen unter ſie ſtellen welches nach ihrem Geiſt verwaltet werden würde. Dies iſt aber der Fall faſt nirgends, ja jezt nirgends mehr. So getheilt wie Deutſchland iſt, können wir keinen Staat anſehen als eine ganze Organiſation zum Behuf des Wiſſens in ſich tragend, und keinen einzelnen Staat als vollkommen evangeliſch, weil allen Religionsparteien gleiche Rechte zugetheilt ſind. Alſo iſt dies nicht ein Zuſtand von dem wir ausgehen können. Je weniger die evangeliſche Kirche irgendwo die ganze Volksmäßigkeit ausdrükkt, deſto weniger kann die Organiſation des Wiſſens in ihr abgeſchloſſen ſein, und da kommt es darauf an die Grenzen zu beſtimmen die ſie der Fortſchreitung des Unterrichtsweſens ſezen ſoll. Hiebei haben wir zu ſehen 1) auf das gemeinſchaftliche chriſtliche Bedürfniß des geſchichtlichen Wiſſens von der chriſtlichen Kirche in Beziehung auf den geiſtlichen Stand; 2) auf das eigenthümliche Bedürfniß der Verallgemeinerung eines gewiſſen Grades des Wiſſens, im Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche, oder auf das Volksunterrichtsweſen.

Dasjenige alſo in der Organiſation des Wiſſens woran die Kirche weſentlich Antheil nimmt, ſind zwei gewiſſermaßen entgegengeſezte Punkte: der gemeine Unterricht des ganzen Volkes, die Trivialſchulen, und andererſeits das was ſich auf die klerikaliſche Bildung bezieht, die theologiſchen Facultäten. Wie ſind die Anſprüche der Kirche auszugleichen mit der Selbſtändigkeit der Organiſation des Wiſſens? Hier iſt das üble dies, daß, ſieht man auf den gegenwärtigen Zuſtand, die Frage ſo einfach nicht geſtellt werden kann. Die Organiſation des Wiſſens, wenn gleich in ihrer Selbſtändigkeit, iſt doch immer abhängig vom Staat, und iſt daher die Frage zu beantworten nach den verſchiedenen Verhältniſſen zwiſchen dieſer Organiſation und dem Staat. Je mehr wir das Intereſſe der Kirche auf ein ganz beſtimmtes reduciren können, deſto leichter werden wir die Antwort haben und ſagen: es könne der Kirche alles was in der Organiſation des Wiſſens in ihrem Verhältniß zum Staat vorkommt gleichgültig ſein, wenn nur jenem Intereſſe dabei genügt wird.

Sehen wir auf den Zuſtand in den evangeliſchen Gebieten, ſo ſcheint die Frage gelöſt zu ſein. Unſere Volksſchulen ſind in einer gewiſſen Verbindung mit dem Kirchenregiment. Man hat ſie ganz davon losreißen wollen, das iſt aber nirgends gelungen. So lange das Volksſchulweſen unter der Aufſicht des Kirchenregimentes ſteht, iſt der Zuſammenhang ſicher geſtellt. Eben ſo die theologiſchen Fakultäten ſind organiſche Glieder einer ſolchen Geſtaltung die in der ſelbſtändigen Organiſation des Wiſſens ihre Wurzel hat: aber es findet eine eben ſolche Verbindung ſtatt; die Behörden welche das Kirchenregiment verwalten ſind hier theilweiſe oder ganz dieſelben, und ſo könnte auch hier das Intereſſe der Kirche geſichert ſein. Allein das iſt alles mehr ein Schein welcher auf der Verfaſſung der Kirche beruht die wir als die unvollkommenſte erkannt haben, die Conſiſtorialverfaſſung. Daß die Sicherſtellung der Kirche unter dieſer Form der Verfaſſung nur ein Schein iſt ſieht man daraus: ſollte die Sicherſtellung eine wahre ſein, müßte feſtſtehen daß die welche das Kirchenregiment ausüben und die Unterrichtsanſtalten unter ſich haben, in ihrer kirchlichen Qualität handelten; da aber die Functionen hier zurükgedrängt ſind hinter das politiſche, iſt hier eine Negation der Sicherſtellung der Kirche und der auf die Selbſtändigkeit ausgehenden Organiſation des Wiſſens, indem beides dem politiſchen untergeben wäre. Der Natur der Sache nach ſollte das Wiſſen ſeine eigenthümliche Organiſation haben in jedem Volk, der Staat dabei nur die negative Aufſicht führen daß das Intereſſe des Staates nicht gefährdet werde, und die Kirche müßte ſehen ihr Intereſſe mit dem unabhängigen Intereſſe der Wiſſenſchaft zu verbinden.

Das Intereſſe der Kirche am Volksſchulweſen beſteht darin, daß den evangeliſchen Chriſten das Wort Gottes ſoweit zugänglich gemacht werde wie es die Grundſäze der evangeliſchen Kirche erfordern. Es fragt ſich: kann dies Intereſſe wahrgenommen werden ohne ein beſtimmtes Hinzutreten der Kirche ſelbſt? Dieſe Frage werden wir ſo beantworten müſſen: je unabhängiger die Organiſation des Wiſſens von dem politiſchen iſt, um deſto weniger bedarf es eines beſtimmten Hinzutretens der Kirche; je mehr jene Organiſation vom Staat abhängig iſt, deſto mehr bedarf es deſſen. Denken wir uns die auf das Wiſſen und deſſen Mittheilung und Erhaltung gerichtete Tendenz in einer völligen Abhängigkeit vom Staat, dann wird die ganze Richtung eine Tendenz bekommen die ſich einſeitig auf das unmittelbare Geſchäft des Staates bezieht, das iſt eben die fortſchreitende Beherrſchung der Natur durch die im Staat verbundenen geiſtigen Kräfte. Die Naturkräfte allen Zwekken des Staates dienſtbar zu machen iſt das Geſchäft des Staates, und daher natürlich daß er das Wiſſen überall dahin richtet, und im Volk auch nur auf die mechaniſche Fertigkeit ſieht. Daß das geiſtige ausgebildet werde iſt auch Intereſſe des Staates, aber keineswegs iſt klar daß die Regierung einſehen werde, daß die Ausbildung des geiſtigen in der Maſſe des Volkes auch ein Intereſſe des Staates ſei. Dieſe überwiegende Richtung des Volksunterrichtes auf das ökonomiſche und technologiſche iſt nicht zu verkennen. Dadurch kann das was die Kirche durch den Volksunterricht bezwekken will nicht erreicht werden, und muß ſie entweder ihren beſonderen Volksunterricht haben, oder eine Thätigkeit beſizen wodurch dieſe Einſeitigkeit aufgehoben wird. Das erſte iſt unpraktikabel, es bleibt alſo nur das zweite übrig. Dieſe Einſeitigkeit findet nicht ſtatt für die ſelbſtändige Organiſation des Wiſſens, denn in der Idee des Wiſſens iſt keine Einſeitigkeit und würde hier ein gleiches Intereſſe für das geiſtige und mechaniſche ſich entwikkeln. Hier wird das Intereſſe der Kirche nicht untergeordnet ſein.

Wir ſehen wie die Wahrnehmung der kirchlichen Intereſſen in eine doppelte Aufgabe zerfällt; einerſeits muß nach Maaßgabe der Abhängigkeit des Unterrichtsweſens vom Staat die Kirche ſich eine Theilnahme an der Geſezgebung und Verwaltung des Volksunterrichtes ſichern; andererſeits hat ſie die Aufgabe die Selbſtändigkeit der Organiſation des Wiſſens ebenfalls mit zu verfechten, an den Fortſchritten derſelben Theil zu nehmen. Je mehr dieſe Selbſtändigkeit zu Stande kommt, deſto mehr iſt ihr Intereſſe geſichert. Dies kann aber nur durch allgemeine Einflüſſe geſchehen die keine Regeln haben; es iſt die Theilnahme an der möglichſten Freiheit des Wiſſensgebietes im Staat, und dies kann nur durch die einzelnen Mitglieder geſchehen. Ihre Theilnahme an der Geſezgebung und Verwaltung im Volksunterricht kann die Kirche nur ſichern nach Maaßgabe der Verfaſſung der Kirche. Wir können hier unter Vorausſezung der Presbyterialverfaſſung nur etwas beſtimmtes ſagen; ſezen wir ein andere, ſo müſſen wir auch die Thätigkeit ſezen aus der gegebenen Verfaſſung die Presbyterialverfaſſung zu entwikkeln. Das Volksunterrichtsweſen kann nicht anders als urſprünglich unmittelbare Sache der einzelnen Gemeinen ſein; es iſt die Jugend einer ſolchen Maſſe die in eins zuſammengefaßt werden kann. Es kommt hier alles zurükk auf das Verhältniß zwiſchen der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeine. Fällt dies Verhältniß ganz zuſammen, ſind auch in der unmittelbaren Ausübung vereint die Kräfte der Kirche und der freien auf das Wiſſen gerichteten Tendenz: ſo kommt es darauf an, daß was dieſe vereint hervorbringen, auch mit dem was der Staat vom Unterrichtsweſen fordert in Uebereinſtimmung gebracht werde. Je poſitiver der Staat auf das Unterrichtsweſen einwirkt, deſto mehr wird er den Gemeinen Vorſchriften geben was in dem Unterricht getrieben werden ſoll, und es kommt darauf an, daß damit auch das geſchehe wodurch die Zwekke der Kirche erreicht werden. Niemals dürfen wir vorausſezen daß ein chriſtlicher Staat irreligiös ſei und die geiſtige Entwikklung unter der religiöſen Form nicht wolle. Z. B. in der evangeliſchen Kirche, indem jeder an das geſchriebene Wort Gottes gewieſen iſt, wird jeder mit der Schrift umgehen müſſen; das muß der Staat auch wollen. Da ſeine Geſezgebung eine geſchriebene iſt ſo will er dieſe Fertigkeit überhaupt; und wenn er auch die religiöſe Entwikkelung nicht wollte, wird dieſer doch unter der Anweiſung des Sprachgebrauchs immer ihre Stelle angewieſen werden. Je mehr die Kirche äußere Selbſtändigkeit beſizt, deſto weniger wird der Staat gegen eine Vereinbarung hierüber etwas einzuwenden haben, weil er in einer und derſelben Conſtitution die von der Kirche ausgehenden Kräfte und die in der Geſellſchaft liegenden Mittel mit zu ſeinen Zwekken braucht.

In Bezug auf die klerikaliſche Bildung kann die evangeliſche Kirche unmöglich der Wiſſenſchaft entbehren und befindet ſich in einer ganz anderen Lage als die katholiſche; denn dieſe hält die Lehre für eine vollkommen abgeſchloſſene und die Schrifterklärung für ein vollkommen gegebenes, bedarf daher nur der Tradition. Die höheren Bildungsanſtalten ſind entſtanden zu der Zeit wo die abendländiſche Kirche ſchon den Charakter des Katholicismus hatte, ſind innerhalb der Kirche entſtanden, haben aber einen freien Charakter angenommen und ſind gegen die Kirche in Oppoſition getreten. Innerhalb der Kirche, aber gleich zu dem am meiſten ſpeculativen Intereſſe übergehend, wenn gleich die theologiſche Form dabei dominirend war, war dem Weſen nach gleich alles philoſophiſch. Das philologiſch-hiſtoriſche, deſſen die evangeliſche Kirche gleichmäßig bedarf zur Bildung ihres geiſtlichen Standes, iſt erſt von anderwärts her in dieſe Anſtalten getragen worden. Sehen wir auf den gegenwärtigen Zuſtand ſo finden wir die theologiſchen Facultäten als organiſche Glieder einer größeren Organiſation, die ihrer Geſtalt nach etwas ſehr zuſammengeſeztes iſt, was eben herrührt von dem Verhältniß in das der Staat mit eingetreten iſt. Es iſt ein weſentliches Intereſſe der evangeliſchen Kirche, die theologiſchen Bildungsanſtalten zu erhalten in der Einheit mit der allgemeinen Entwikklung des Wiſſens, damit ſie nicht in einen traditionellen Charakter ausarten; denn wenn die theologiſchen Facultäten Specialſchulen würden, wäre das am gefährlichſten für die evangeliſche Kirche, weil ſie ein Fortſchreiten in der Lehre will, und das nur möglich iſt, wo in den Geiſtlichen ein ſpeculatives Intereſſe und eine geſchichtliche Bildung iſt; und daß das in ſeiner Totalität in allgemeinen Bildungsanſtalten beſſer erreicht werden kann als in Specialſchulen iſt offenbar. Wie wird aber das unmittelbare Intereſſe der Kirche an den theologiſchen Disciplinen ſicher geſtellt? Dieſe müſſen ſich in ihrem Geiſt entwikkeln, und da iſt ihre ſelbſtändige Entwikklung durchaus nothwendig. So wie aber die Univerſitäten vom Staat unterhaltene und geleitete Anſtalten ſind, iſt dies etwas ſchwer zu erreichendes. Je unabhängiger die wiſſenſchaftliche Organiſation beſteht, deſto weniger iſt eine beſondere Thätigkeit des Kirchenregimentes darauf nöthig unter der Vorausſezung, daß das religiöſe Intereſſe in der Kirche ſelbſt lebendig und ſtark iſt. Wenn die theologiſchen organiſche Theile der allgemeinen Bildungsanſtalten ſind, wird die Thätigkeit des Ganzen dafür einſtehen daß es an dem wiſſenſchaftlichen Geiſt in denſelben nicht fehlen kann, und die religiöſe Lebendigkeit in der Kirche wird dafür einſtehen, daß es an dem religiöſen Intereſſe nicht fehle, und iſt dafür geſorgt: ſo iſt die ganze Aufgabe gelöſt. Außerdem müſſen wir anerkennen daß eine beſondere Thätigkeit des Kirchenregimentes in dieſer Beziehung ſchwer zu organiſiren iſt. Iſt ein beſchränkender Zuſtand da, ſo iſt das Intereſſe der evangeliſchen Kirche durch ihre eigene Thätigkeit ein Gegengewicht gegen dieſen auszuüben. Jede Einſeitigkeit, jedes ausſchließende Verfahren, wenn irgend eine Methode oder Anſicht allein herrſchend iſt, muß die theologiſche Wiſſenſchaft zurükkbringen und den Proceß in der evangeliſchen Kirche für die Fortentwikklung der Lehre und das Sichfortentwikkeln des Schriftverſtändniſſes hemmen. Ein Intereſſe der Kirche mit einer beſondern Thätigkeit hervorzutreten tritt überall ein, wo ſolche Beſchränkung erſcheint oder zu fürchten iſt, aber es kommt darauf an daß die Kirche ſich in einem Zuſtand befinde, wo ſie dieſe Thätigkeit ausüben könne. Woher können ſolche Beſchränkungen entſtehen? Aus dem innern Leben der Wiſſenſchaft nicht, aus dem reinen Geiſt der evangeliſchen Kirche auch nicht; doch gehen ſie einerſeits von einem religiöſen Intereſſe aus, und andererſeits behandeln ſie einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand; ſie gehen alſo von einem krankhaften Zuſtand aus. Dieſer wird nicht ſolche Wirkung hervorbringen können, er müßte denn auf eine ungemeine Weiſe überhand genommen haben, ausgenommen wenn die in der bürgerlichen Adminiſtration welche auf dieſen Gegenſtand Einfluß haben von dieſem krankhaften

uſtand angeſtekkt ſind. Da iſt der Ort, wo der Wi-
erſtand muß angebracht werden den nachtheiligen Einfluß zu
mmen. Wenn in der evangeliſchen Kirche ſich die natürliche
erfaſſung entwikkelt, wird allein dafür geſorgt, ſonſt beruht
les auf perſönlichem Einfluß und Wirkſamkeit, eine conſtante
icherſtellung iſt nicht möglich.

Es zeigt ſich uns hier außer den beiden Punkten die zur Or-
niſation der Kirche ſelbſt gehören noch ein anderes Gebiet,
die Frage entſteht: ob eine Thätigkeit des Kirchenregimentes
f daſſelbe ſtatt finden ſoll? *Der allgemeine wiſſen-
haftliche Verkehr unter der Form des Drukkes.*
er kann vieles das Intereſſe der Kirche gefährdende zum
orſchein kommen, und fragt ſich: ob es ihr gebühre einen be-
nmenden Einfluß hierauf zu ſuchen? In allen katholiſchen
ndern, wo die katholiſche Kirche ſich ihres unabhängigen Da-
ns erfreut, giebt es eine *kirchliche Cenſur* über alle
hriften, die in das kirchliche Gebiet einſchlagen. Es fragt
: ob in der evangeliſchen Kirche das nicht auch ſein ſollte?
enn wir die Sache geſchichtlich betrachten, ſtehen die beiden
rchen ſo: aus dem Schooß der katholiſchen Kirche ſind eine
enge unchriſtlicher und antichriſtlicher Schriften ausgegangen;
freigeiſteriſche Periode am Anfang des 18ten Jahrhunderts
ſich am meiſten in katholiſchen Ländern, beſonders in Frank-
ch entwikkelt. Aber dieſe Schriften mußten ſich außerhalb
Gebietes der katholiſchen Kirche flüchten. Die welche fran-
iſchen Urſprungs waren, wurden auswärts publicirt in Hol-
d und England. Aus der evangeliſchen Kirche ſind in der
it, die auf jene folgte, eine Menge Productionen ausgegan-
n die, wenn nicht von derſelben leichtſinnigen Art, doch das
tereſſe des Chriſtenthums gefährdeten durch das Hineinſpie-
ins naturaliſtiſche. Dieſe ſind [illegible]fen erſchienen, und die
holiſche Kirche konnte in Beziehung auf jene ſagen: wir ſind
chuldig daran; wo unſere Kirche einheimiſch iſt, hätten ſie
ht erſcheinen können. Die evangeliſche Kirche kann das nicht
en. Es fragt ſich: ſoll ſie ſich darüber ſchämen vor der ka-

tholiſchen Kirche, daß ſie keine Gewalt hat und ſuchen den Nachtheil der Kirche auf dieſem Wege abzuwehren? Eben grade das angeführte Beiſpiel zeigt, wie wenig Wirkſamkeit eine Gewalt im Kirchenregiment ausübt, ſobald ein allgemeines Intereſſe für das was die Kirche verbietet ſtatt findet. Jedoch hier kommt alles auf die Principien an. Es fragt ſich: kann die Kirche ein Intereſſe haben, und läßt ſich auf dies Intereſſe ein Recht gründen, auf eine prohibitive Weiſe in die öffentliche Publication von Schriften einzuwirken? Die evangeliſche Kirche erkennt die allgemeine Tendenz der chriſtlichen Kirche an, ſich immer weiter auszubreiten, ſich alles zu aſſimiliren was nicht von ihr durchdrungen iſt. Es iſt offenbar daß dies Geſchäft nicht getrieben werden kann, wenn das vom Chriſtenthum nicht durchdrungene latitirt, nicht wahrgenommen wird. Iſt es ihr Intereſſe daß dies verborgen bleibe oder bekannt werde? Offenbar, daß es bekannt werde; dadurch, daß es bekannt wird, kann nur der Aſſimilationsproceß eingeleitet werden. Woher kommt es aber daß es eine allgemeine Anſicht iſt, es ſei ſchade, daß die evangeliſche Kirche nicht in einer ſolchen Lage ſei ein prohibitives Recht in Anſpruch zu nehmen? Sagt man: es iſt die Beſorgniß daß das irreligiöſe, wenn es öffentlich wird, um ſich greifen könne: ſo iſt das ein Unglaube, denn wer eine recht feſte Ueberzeugung hat von der Wahrheit des Chriſtenthums, wird nicht von der Vorausſezung ausgehen daß dieſem Einfluß nicht könne begegnet werden. Es kann ein Unglaube an die Geſchicklichkeit derer ſein, die ſich für die Sache intereſſiren. Wenn ein ſolcher Zuſtand ſtatt findet, iſt nothwendig daß er aufgehoben werde, und dazu muß er bekannt werden. Man kann ſagen: ehe ſolche Schriften widerlegt werden, haben ſie in einer Menge Gemüther die nicht im Stande ſind über die Sache zu urtheilen Wurzel gefaßt. Das iſt wahr, und es wäre zu wünſchen, daß die, welche nicht die Kraft haben ſolche Angriffe auszuhalten, dagegen geſchüzt und ihnen nicht ausgeſezt würden. Dies wollen wir vorläufig als Aufgabe ſtehen laſſen und fragen: giebt es ein anderes Intereſſe um deſſentwillen die Kirche einen ſolchen Einfluß wünſchen müſſe? Das läßt ſich auf keine Weiſe finden. Sehen wir darauf, daß alles was gegen das Chriſtenthum oder die evangeliſche Geſtaltung deſſelben hervorgebracht werden kann, immer auf die ſpeculative Anſicht des Chriſtenthums oder die rechte geſchichtliche Würdigung deſſelben zurükkgeht, müſſen alle Angriffe zur Vervollkommnung der theologiſchen Anſicht ausſchlagen. Die Angriffe müſſen ausgehalten werden, die Kirche muß ſich in den Kampf begeben und darin ſiegen. Nun aber was jenen Punkt betrifft von einem Einfluß auf ſolche, die nicht die Sache beurtheilen können: ſo geht das ganz zurükk in das Gebiet der Seelſorge, wo ein Verhältniß ſtatt findet zwiſchen dem einzelnen und dem Geiſtlichen. Da iſt vorauszuſezen daß jeder, ſobald ſich in ihm Zweifel regen, an den Geiſtlichen ſich wende, und dieſer muß den Einfluß aufheben. Iſt die Kirche auf dieſer Seite geſund: ſo iſt die kirchliche Cenſur aufzugeben. Dennoch könnte es wünſchenswerth ſein daß die Kirche eine ſolche hätte, ſie müßte nur nicht prohibitiv ſein. Wenn der evangeliſchen Kirche eine ſolche Cenſur vergönnt wäre, daß diejenigen welche das Kirchenregiment ausüben von allen ſolchen Schriften erklären könnten: ob ſie mit oder ohne Genehmigung der Kirche öffentlich würden, ſo würde eine Menge Chriſten ſich vor Schaden hüten, und könnte dies ein Complementum ſein für den unvollkommenen Zuſtand der Kirche und die ſpecielle Seelſorge. Könnten aber nicht daraus Mißbräuche entſtehen? Ja es wird ſolche Umſtände geben können, wenn die, die das Kirchenregiment ausüben, entweder ſelbſt nicht den gehörigen Grad von Beurtheilung beſizen oder in einer kirchlichen Parteiung verwikkelt ſind. Sie würden dann aus Mangel an Sachkunde manches für gefährlich erklären was es nicht iſt, oder aus Parteigeiſt manches unterdrükken was nicht antikirchlich iſt. Die Frage, ob eine ſolche Cenſur der evangeliſchen Kirche wünſchenswerth wäre, muß man daher in suspenso laſſen. Es wird Zeiten geben wo ſie wünſchenswerth, und Zeiten wo ſie bedenklich wäre; beides aber nur aus Mangel. An ſich betrachtet iſt ſie etwas gleichgültiges und daher überflüſſiges.

Man kann zwei Fälle ſtellen. Entweder es giebt eine unbeſtimmte Freiheit der Preſſe, es iſt kein Vorhereingreifen vorhanden, oder es giebt ſchon eine Beſchränkung, und die übt der Staat aus in der politiſchen Cenſur. Wie kommt die evangeliſche Kirche in beiden Fällen zu ſtehen, ſofern eine Tendenz in ihr ſein könnte ſolche Beſchränkung auszuüben? In einem Staat wo die Freiheit herrſcht, wäre die Kirche das einzige von der die Beſchränkung ausginge. Das kann die katholiſche Kirche zugeben; die evangeliſche würde aber ſagen müſſen: wenn der Staat das Vertrauen hat auf den richtig politiſchen Geiſt ſeiner Bürger, daß ſie durch Schriften nicht werden verderbt werden und daß das ſchädliche auf demſelben Wege unſchädlich gemacht werde; wie kann die evangeliſche Kirche, die auf einer freien geiſtlichen Entwikklung ruhen muß, das beſchränkende ſein, nicht daſſelbe Vertrauen auf den religiöſen Geiſt haben? Sezen wir den andern Fall, der Staat übt ſchon eine Cenſur aus, ſo iſt in dieſer das Intereſſe der Kirche gewiſſermaßen ſchon mitbeſorgt. Es giebt keine Cenſur die nicht unter der Formel ſtände: es ſolle nichts publicirt werden, was gegen Staat, gute Sitten und Religion ſei. Wenn alſo der Staat dafür ſorgt, kann die Kirche zufrieden ſein. Wenn ſie irgend nur auf ſich vertraut, muß ſie glauben, daß die welche die Cenſur ausüben dabei von dem evangeliſchen Geiſt in ihrer Beurtheilung werden geleitet werden. Hiebei können wir uns beruhigen bei dem beſtehenden Zuſtand, und eine ſolche beſchränkende Gewalt muß keineswegs als weſentlicher Beſtandtheil eines Kirchenregimentes, wenn es in ſeiner Vollſtändigkeit da wäre, angeſehen werden.

3) Verhältniß der Kirche zum geſelligen Leben.

Daß in dem freien geſellſchaftlichen Leben ſich oft ein Geiſt und eine öffentliche Meinung entwikkeln kann, die das Intereſſe der Kirche gefährdet, kann man als eine Thatſache vorausſezen die geſchichtlich vor uns liegt. Dies läßt ſich auch begreifen, denn alles was als agens in einem Syſtem von Kräften vorhanden iſt, kann hier überall die Form der Oscillation haben. So kann dies durch beſondere Umſtände begünſtigt oder zurükkgedrängt werden, beides über das Vermögen hinaus, was es an ſich würde entwikkelt haben. Sobald in der Geſellſchaft irreligiöſe unchriſtliche Elemente ſind, können dieſe unter gewiſſen Umſtänden ein Uebergewicht erlangen und auf dem Gebiet der Kirche zerſtörend wirken. Es fragt ſich: was hat die Kirche in dieſer Beziehung zu thun, und was kann ſie ihrer Situation nach thun? Von dem innern Handeln der Kirche haben wir hier nicht zu reden, nur von dem, was dem Kirchenregiment frei und offen vorliegt, in ſo fern das geſellſchaftliche Leben als außer der Kirche angeſehen wird. Hier kann es keinen andern Gegenſtand geben, als die Form des geſellſchaftlichen Lebens ſelbſt, und keine andere Einwirkung als die Einwirkung auf dieſe. Die Frage iſt nur: iſt es möglich daß das Kirchenregiment einen Einfluß ausüben kann auf die Form des geſellſchaftlichen Lebens, um die Entwikklung des unchriſtlichen zu verhindern? Das geſellſchaftliche Leben iſt der Siz der perſönlichen Freiheit, und ein jeder Eingriff, eine jede Beſtimmung des geſellſchaftlichen Lebens, die als eine Gewalt auftritt, nicht in derſelben ſelbſt ſich erzeugt, wird als eine Beſchränkung der perſönlichen Freiheit empfunden, als ein Drukk, den man ſich nur gefallen läßt, ſieht man die Nothwendigkeit deſſelben ein. Es fragt ſich: kann die Kirche auf die Form des geſellſchaftlichen Lebens einen unmittelbaren Einfluß ausüben, kann ſie in dieſer Beziehung als eine Gewalt auftreten? Das kann ſie allerdings ſofern die einzelnen in der Kirche ſelbſt ſein wollen, denn wenn die Kirche ſagt: wer dies oder jenes thut, den wollen wir nicht als Kirchenmitglied anſehen, iſt das eine Gewalt ſo fern der einzelne als Mitglied angeſehen werden will, und wird er ſie als Drukk anſehen, wenn ſie gegen ſeine Ueberzeugung die Freiheit beſchränkt. So ſind oft kirchliche Geſeze gegeben worden gegen gewiſſe Luſtbarkeiten und Vergnügungen;

ſofern ſie ausgeſprochen waren als Bedingungen des Seins in der Kirche, waren ſie ſolcher Einfluß der Kirche auf die Form des geſellſchaftlichen Lebens. So wie die Kirchengeſeze allein von einer gewiſſen Klaſſe ausgehen, allein vom geiſtlichen Stande, iſt es natürlich daß ſolche Verordnungen immer als Drukk gefühlt werden und eben ſo unrechtmäßig erſcheinen wie die Einmiſchung in die Gewalt des Staates. Die kirchliche Geſezgebung in dieſem ganzen Zweig kann nur richtig ſein, wenn ſie nicht in den Händen der Geiſtlichen allein iſt, wodurch die evangeliſche Kirche ſich aufs beſtimmteſte von der katholiſchen unterſcheidet. Es iſt einmal ſo, daß der Klerus einen beſonderen Stand bildet. Je mehr ein Stand in ſich abgeſchloſſen iſt, deſto mehr hat er ſeine eigenthümliche Sitte. Freilich iſt nichts verwerflicher als die Vorſtellung, daß es eine beſondere moraliſche und beſondere geiſtliche Sitte gebe, aber daß die Geiſtlichen vermöge ihrer Lage in der Geſellſchaft nicht allein den Gemeingeiſt repräſentiren können oder nicht im allgemeinen dafür angeſehen werden, iſt offenbar. Es kann eine Geſezgebung allein von den Geiſtlichen aus in der evangeliſchen Kirche ſich nie allgemein Vertrauen erwerben.

Anders wäre die Sache in einer durchgeführten Presbyterialverfaſſung; da hätten alle an der Geſezgebung ſelbſt Theil und dieſe würde nie auf eine dauernde Weiſe gegen die im Ganzen herrſchende Anſicht ſein können, am wenigſten derer die das meiſte Intereſſe an der Kirche nehmen. Indem in der Presbyterialverfaſſung das Kirchenregiment öſteren oder ſeltneren Abwechſelungen unterworfen iſt, iſt natürlich daß, wenn Perſonen eine Anſicht wollten geltend machen die der Kirche widerſpräche, das Kirchenregiment bald aus ihren Händen in andere übergehen würde. Da liegt das Correctiv in der Verfaſſung ſelbſt; denn eben ſo klar iſt daß, wenn das Kirchenregiment ſich gar nicht darum kümmerte, das Gefühl ſich bilden würde daß das Kirchenregiment in unwürdigen Händen wäre. Auch hier muß eine Theorie des richtigen Handelns aufgeſtellt werden können. Das richtige Handeln iſt ein ſolches, woraus in der Entwikklung des Kirchenregimentes ſich keine Veränderung entwikkeln könnte, mit der das Gemeingefühl der Kirche nicht übereinſtimmend wäre. Wenn das Gemeingefühl derer welche die Kirche verwalten als das richtige erſcheint, erledigt ſich die Sache von ſelbſt. Schwierigkeit entſteht nur ſofern eine Oppoſition iſt zwiſchen den Anordnungen derer die das Kirchenregiment ausüben und dem, was ſich als die in der Gemeine herrſchende Anſicht anſehen läßt, oder wenn die Majorität derer in denen ſich das Gemeingefühl entwikkelt hat nicht ſtark genug iſt. Wenn das Gemeingefühl rein ausgeprägt wäre, würden ſolche unchriſtliche Formen nicht entſtehen können, alſo nur, weil eine Unvollkommenheit der Art da iſt, werden ſolche Akte des Kirchenregimentes nothwendig und muß hier daher eine andere Thätigkeit zur Seite gehen, und daß eine reine Entwikklung des Gemeingefühls bewirkt werde, muß die Hauptſache ſein. Dies gehört aber in die innere Thätigkeit der Kirche; das andere iſt nur das Supplement ſo lange jenes nicht ſeine Wirkung erreicht.

Aber wie iſt es nun wo die Verfaſſung der Kirche eine andere iſt? Wenn wir uns in der evangeliſchen Kirche eine Episcopalverfaſſung denken im ſtrengſten Sinn, würde da eine ſolche Wirkung nicht ausgeübt werden können ohne etwas weit übleres hervorzubringen, als das Gute was es ſchaffen könnte, und das muß die Ueberzeugung von der Unangemeſſenheit dieſer Verfaſſung klar machen. Wenn Biſchöfe Geſeze über die Form des geſelligen Lebens erlaſſen wollten, und deren Befolgung als Bedingung aufſtellen für das Sein in der Kirche, wäre dies rein hierarchiſch und es würde ſich nothwendig eine Oppoſition der Kirche ſelbſt gegen das Kirchenregiment bilden; dieſe wäre weit übler als das Gute das erreicht werden könnte. Je mehr ſolche Einwirkungen nothwendig ſind, deſto weniger kann man wünſchen, daß die evangeliſche Kirche ſolche Verfaſſung haben möge. Wenn wir auf die Conſiſtorialverfaſſung ſehen, müſſen wir es für etwas natürliches halten daß wo eine ſolche Verfaſſung rein beſteht, nichts als Sanction beſtehen kann, worüber das Kirchenregiment zu beſcheiden hätte, denn hier ſteht immer der Grundſaz feſt: es dürfe niemandem das Sein in der Kirche verkümmert werden. Ausnahmen finden ſtatt, die rühren aber aus der früheren Episcopalverfaſſung her. Dies hängt damit zuſammen, daß es zweifelhaft bleibt ob die kirchlichen Behörden Staatsbehörden ſind. Wenn auch ſolche Geſeze gegeben werden könnten, würden ſie Verordnungen einer Behörde ſein die eine bürgerliche ſein kann, und würde es erſcheinen als eine Einwirkung des bürgerlichen Regimentes auf das Gebiet, auf welchem die perſönliche Freiheit ſtets ihr Aſyl ſucht, und würden hier nur Oppoſitionen zu erwarten ſein. Von einer ſolchen Verfaſſung aus, wenn nicht die Behörden von früher her als kirchliche angeſehen werden, iſt ſolcher Einfluß gar nicht rathſam. So wie wir uns die natürliche Verfaſſung denken, iſt es ein Vortheil, daß es nicht ſolche Vorſchriften geben kann wodurch das Kirchenregiment einen Einfluß auf die geſellige Form auszuüben vermöchte, der nur in ſo fern ſein könnte als die einzelnen in der Kirche ſein wollen, und die Majorität die Geſezgebung ſelbſt als zwekkmäßig anſieht. Die entgegengeſezte Behauptung kann nur wahr ſein bei einer Vorſtellung der Vollkommenheit der Kirche; da dieſe aber nirgends exiſtirt, muß unſere Behauptung ſelbſt aus der perſönlichen Freiheit hervorgehen und ſofern wir einen Werth darauf legen in der chriſtlichen Gemeinſchaft zu bleiben.

Hieraus folgt alſo, daß ein Einfluß des Kirchenregimentes auf die geſellſchaftlichen Verhältniſſe möglich ſei ohne daß man es als Beeinträchtigung der perſönlichen Freiheit anſehen könnte. Es kommt nur darauf an, daß wir uns die Bedingungen klar machen unter denen dies möglich iſt. Die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, in ſo fern ſie durch ihre Geſtaltung das religiöſe oder irreligiöſe begünſtigen, ſind verſchieden nach den verſchiedenen bürgerlichen Situationen. Eine andere Sitte herrſcht unter den niederen Ständen, eine andere unter den höheren. Je mehr dieſe gemiſcht ſind, deſto weniger iſt eine für alle gleich angemeſſene kirchliche Geſezgebung denkbar. Daraus ſolgt aber nicht daß ſie deswegen völlig unpraktiſch ſei. Dieſer Irrthum hat in unſeren Tagen etwas unangenehmes in der Entwikklung der kirchlichen Verhältniſſe hervorgebracht. In Baiern ſind vom Kirchenregiment Vorſchläge gemacht worden von Presbyterialverfaſſungen in den einzelnen Gemeinen, wodurch eine gute Baſis gelegt worden wäre für die weitere Entwikklung. Dagegen haben ſich aus den Gemeinen ſelbſt Widerſprüche erhoben, die keinen andern Grund hatten als eine Beſorgniß in Beziehung auf die Geſezgebung für die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, die ſich dieſe Verfaſſung anmaßen könnte.

Es bildet das ſtädtiſche Leben einen Gegenſaz gegen das ländliche, weil in jenem weit mehr Differenzen vorkommen, indem verſchiedene Stände gemiſcht ſind. Da iſt klar daß eine ſolche Geſezgebung für das Land leicht und zwekkmäßig iſt, weil die Differenz der Stände in der Kirche die Idee der Kirche ſelbſt aufhebt. Kleine Städte erſcheinen auch darin einfacher wenn man ſie mit größeren vergleicht. Daher wird es immer etwas beinahe unmögliches ſein durch kirchliche Geſezgebung auf die Sitten in der Geſellſchaft großer Städte einen Einfluß zu gewinnen. Hieraus geht hervor daß ſolche Geſezgebung nur zwekkmäßig ſein kann ſo fern ſie ihren eigenthümlichen Siz in den einzelnen Gemeinen hat oder in der gleichartigen Verbindung mehrerer Gemeinen. Daß ſie vom Kirchenregiment und dem Centrum deſſelben ausgehen, kann nur da geſchehen, nie aber als vollkommen allgemeine Maaßregel, wo ſie durch den Sinn der Gemeinen hervorgerufen wird. Wenn ſie nicht in den einzelnen Gemeinen ſelbſt Schuz findet, wird ſie unwirkſam ſein, denn es kann ihr keine andere Sanction gegeben werden als der Werth, den jeder darauf legt in der Kirche zu ſein und ſofern er ſich in dieſer Beziehung Beſchränkungen gefallen läßt. Wenn in den Gemeinen ſelbſt das Gefühl von der Nothwendigkeit und Zwekkmäßigkeit einer ſolchen Geſezgebung nicht da iſt, wird ſie nie durchgeführt werden können. Sie muß im Kirchenregiment geſezt ſein als etwas was da ſein kann, wo es die Umſtände verſtatten, was aber nicht auf eine ſchlechthin allgemeine von oben ausgehende Weiſe bewirkt werden kann.

Wenn nur unter der Bedingung eine kirchliche Geſezgebung die ſich auf die Sitte bezieht möglich iſt, daß ſie ihre Unterſtüzung im Gemeingeiſt finde, iſt ſie ſelbſt auch nur möglich ſo wie ſie den Gemeingeiſt unterſtüzt. So z. B. die Geſezgebung über die Sonntagsfeier in England; dieſe iſt eine politiſche, weil die ganze Conſtitution der Kirche politiſch iſt. Bei uns würde eine ſolche durch den Gemeingeiſt nicht unterſtüzt werden, könnte auch nicht heilſam ſein. Der Sonntag wird bei uns anders angeſehen, und eine ſtrenge Unterſagung aller öffentlichen Vergnügungen würde ihre Unterſtüzung im Gemeingeiſt nicht finden. Nun gilt hier, wie überall, daß die Geſezgebung als leitendes Princip nicht unbedingt dem Gemeingeiſt dienen ſoll, ſondern ihn zugleich berichtigen muß; aber eine Geſezgebung wie die kirchliche, die keine äußerliche Sanction haben kann, kann nur anknüpfen. Von dem Anknüpfungspunkt der gegeben iſt, würden alſo die Gegenſtände worauf ſich die kirchliche Geſezgebung erſtrekken könnte beſtimmt werden. Da iſt bei der evangeliſchen Kirche kein anderes Princip aufzuſtellen als das der evangeliſchen Freiheit, daß durchaus keinem bloß äußerlichen irgend ein religiöſer Werth beigelegt werde; alles äußere nur einen religiöſen Werth haben kann ſofern es einen Antheil am innerlichen hat. Wenn ſich die kirchliche Geſezgebung in gewiſſen Gegenſtänden hievon entfernt, iſt ſie nicht von dem rein evangeliſchen Geiſt entſprungen. Alle Geſezgebung iſt leichter ausgeſprochen, wenn ſie das äußerliche nur zu ſagen hat, und da eine Geſezgebung in dem Gemeingeiſt die meiſte Stüze findet, der noch am äußerlichen viel hält, wird da leicht eine Neigung ſein ſich auf das äußerliche zu richten; aber gegen dieſe kann kein zu ſtarkes Gegengewicht gelegt werden. Es iſt überall nur der Zuſammenhang des äußern mit dem innern, worauf die Geſezgebung ſehen muß. Das iſt ein Princip das ſich nicht im einzelnen durchführen läßt; es würde dies vergeblich ſein, weil die Lage in den verſchiedenen Gegenden der evangeliſchen Kirche ſo ſehr verſchieden iſt. So z. B. in Bezug auf die Geſchlechtsverhältniſſe. Daß hier das Chriſtenthum ſtrengere Principien aufgeſtellt als im Heiden- und Judenthum, iſt klar. Wenn eine kirchliche Geſezgebung beſtehen kann in Beziehung auf die unerlaubten Geſchlechtsverhältniſſe, iſt es wünſchenswerth dies zu erhalten weil ſich der Geiſt des Chriſtenthums darin ausſpricht; wenn man hier aber eine fleiſchliche Vermiſchung zwiſchen Verlobten eben ſo behandeln wollte als bei anderen, wäre das rein ſich an das äußerliche gehalten; und doch ſehen wir dieſen Fehler ſo oft hervortreten.

4) Verhältniß der einzelnen Landeskirchen unter einander.

Wenn wir ſagen, es liegt keinesweges in der Natur der evangeliſchen Kirche daß das Kirchenregiment in den Händen des Landesherrn ſei: ſo verſchwindet auch die Vorſtellung als ob es nothwendig wäre daß die evangeliſche Kirche in Landeskirchen getheilt ſei, nämlich jede für ſich abgeſchloſſen. Die evangeliſche Kirche iſt ſo ſehr dem Geiſte nach eine, daß dieſe Abſchließungen immer von ſelbſt ſchon gewiſſe Grenzen gefunden haben, und daß es eine Gemeinſchaft der verſchiedenen Landeskirchen giebt und einen Einfluß der einen auf die andere. Hierhin gehören weſentlich folgende Punkte: das erſte iſt diejenige allgemeine Gemeinſchaft, welche daſſelbe bezwekkt, wie in der alten Kirche die Gemeinſchaft der verſchiedenen Kirchenſprengel unter einander, nämlich, daß jeder ein Chriſt iſt vermöge eines Zeugniſſes von ſeiner provinzial-kirchlichen Behörde, welchen jede andere als einen unbeſcholtenen Chriſten anzuſehen und zu jedem Antheil des öffentlicher Gottesdienſtes zuzulaſſen habe. Mit dieſem Antheil ſtand es bisher in der deutſch-evangeliſchen Kirche ſo, daß es eine Gemeinſchaft gab unter den evangeliſchen Landeskirchen vom lutheriſchen Bekenntniß für ſich und zwiſchen den reformirten für ſich. Hierin ſind nun von einigen deutſchen Landeskirchen Veränderungen ausgegangen, die ſich aber eo ipſo über die Gegenden der deutſch-evangeliſchen Kirchen erſtrecken; denn mit einem Zeugniß von unſerer unirten Kirche (man kann immer gegen den Ausdruck proteſtiren, denn die unirte Kirche ſoll keine beſondere ſein) kann ſich jeder an eine reformirte oder lutheriſche Kirche wenden, wo dieſer gemeinſame Zuſtand noch nicht beſteht, und er wird nirgends abgewieſen werden. Da iſt alſo ſchon eine Scheidewand eingeriſſen. Der zweite Grund der Gemeinſchaft der wirklich beſteht iſt der in Beziehung auf die Geiſtlichen, wenn einer in einer Landeskirche ein geiſtliches Amt hat, ſo wird er gelegentlich in eine andere Landeskirche berufen. Solche Fälle finden überall in der deutſchen Kirche ſtatt, da iſt alſo eine gegenſeitige Anerkennung. In dieſer Beziehung muß ich auf eine Inconſequenz aufmerkſam machen: es giebt Landeskirchen wo die ſymboliſchen Bücher müſſen unterzeichnet werden, und andere wo das gar nicht geſchieht; demohnerachtet giebt es Beiſpiele genug daß Geiſtliche aus einer Kirche wo kein ſymboliſches Buch beſchworen wird, in eine andere wo es gefordert wird berufen werden, ohne daß dies nachher verlangt wird. Wenn man fragt: wäre es nicht heilſam wenn ſich die Landeskirchen verſtändigten und ein Verſuch gemacht würde die Differenzen in dieſer Beziehung aufzuheben? ſo möchte ich ſagen: wenn die Landeskirchen ſich ſelbſt regieren ſo wird der Verſuch etwas unbedenkliches ſein; wenn aber der Staat das Kirchenregiment führt, und es wollte ein Staat ſeinen Einfluß geltend machen auf das Kirchenregiment eines anderen Staates: ſo wäre das bedenklich, es könnte ein ſolcher durch ſein politiſches Uebergewicht eine Univerſalmonarchie ausüben. Wo dieſes zu beſorgen iſt, wäre es weit beſſer daß jedes Kirchenregiment in ſeinem Gebiet bliebe. Es iſt das Ziel wonach die Kirche ſtreben muß allmälig zu einer vom Staat unabhängigen Verfaſſung zu gelangen; iſt dieſes Ziel erreicht: ſo wird kein Hinderniß im Wege ſtehen daß eine Communication zwiſchen den Landeskirchen ſtatt finden kann. Gehen wir weiter und fragen: iſt es dem Geiſt der evangeliſchen Kirche gemäß daß das Kirchenregiment zuſammenfließen könnte: ſo weiß ich nichts dagegen zu ſagen, denn die Kirche iſt ja an und für ſich an dieſe zum Theil ſo wunderlich entſtandene Theilung der deutſchen Länder gar nicht gebunden. Es iſt allerdings wahr, das könnte auf keine andere Weiſe ſtatt finden als wie das Kirchenregiment in den katholiſchen Ländern: jeder Beſchluß muß die Sanction des Landesherrn erlangen. Aber dies hat nur die Tendenz daß nichts wider das Staatswohl darin vorkäme. Wenn wir noch weiter gehen und fragen: ſollte auf dieſe Weiſe ein Kirchenregiment für die ganze evangeliſche Kirche zu Stande kommen? ſo würde ich ſagen: wenn dieſes auch möglich wäre, ſo würde ich es nicht für gut halten; es würde ein ſchwerfälliges unbehülfliches Ding ſein. Darum können wir auch hierin keine andere Tendenz ſezen als: eine Gemeinſchaft des Kirchenregimentes ſo weit ſie für das Wohl der Kirche erſprießlich iſt. Je mehr der allgemeine Verkehr zunimmt deſto größer wird die Nothwendigkeit der Gemeinſchaft. Der erſte Grund muß ſich nothwendig auf die ganze evangeliſche Kirche erſtrekken. Die Gemeinſchaft des Lehrens iſt ſchon wieder von anderen Bedingungen abhängig, und ſie wird von ſelbſt ſchon da ſchwach ſein wo die Differenzen zu groß ſind. Will man ſich einmal auf dieſen Punkt ſtellen: ſo kann doch eine ſehr heilſame Circulation ſtatt finden zwiſchen den Kirchen die weniger oder mehr unabhängig ſind. Die unabhängige Kirche hat vielleicht weniger reich ausgeſtattete und auf einer hohen Stufe der Bildung geſtellte Anſtalten. Da entſteht ein Zug der Gemeinſchaft der Studien; eben ſo muß ein Zug auf der anderen Seite die natürliche Folge ſein und alſo einen Kreislauf zwiſchen den verſchiedenen Kirchen wirken, der offenbar zum Vortheil gereichen würde. Bei dieſem Punkte muß ich noch einen Augenblikk verweilen. Wenn wir uns mehrere Landeskirchen denken wo das Kirchengut in den Händen der Regierung iſt und alſo die höheren Bildungsanſtalten auch, alſo in der Möglichkeit einer Einſeitigkeit, und wir denken uns die Gemeinſchaft der Studien abgeſchnitten, d. h. daß jede Landeskirche will daß die künftigen Geiſtlichen auf ihren Anſtalten ihre Bildung erhalten: ſo fehlten weſentliche Mittel die Einſeitigkeit abzuſtumpfen. Wo die Einſeitigkeit einmal beſteht, alſo nicht gleich aufgehoben werden kann, iſt da die eine Landeskirche in den einen Theil Einſeitigkeit verſunken, die andere in den andern, und es herrſcht eine freie Gemeinſchaft der akademiſchen Studien: ſo wird ſich das ausgleichen; wenn das aber nicht iſt: ſo bleibt die Einſeitigkeit größer. Nun kann man freilich ſagen: es könne doch einen ſehr gefährlichen Einfluß haben, wenn ein Staat deſſen Bildungsanſtalten ſehr vorzüglich ſind in eine ſolche Einſeitigkeit geräth und dieſe ſich fortpflanzen könne. So würden wir darauf zurükkommen, wenn nur eine Landeskirche ihre eignen praktiſchen Vorübungsanſtalten hat und die freie Gemeinſchaft da iſt: ſo wird ſich das auch ausgleichen, und die Freiheit der Gemeinſchaft wird immer als das größte Gut erſcheinen. Denken wir uns aber ein am meiſten unabhängiges Kirchenregiment, ein Communicat zwiſchen verſchiedenen Landeskirchen: ſo fragt ſich: kann eine ſolche auch ſtatt finden in Beziehung auf ihr Kirchenregiment, d. h. kann es gemeinſame Maaßregeln geben welche ſie treffen und eine Autorität welche verſchiedene Landeskirchen verbinden könne? Iſt eine ſolche Autorität von ihr ſelbſt ausgegangen: ſo wird ſie ſich auch verbinden können, und es muß die Möglichkeit gegeben ſein die Gemeinſchaftlichkeit nach Maaßgabe des Verkehrs ſo weit als möglich auszudehnen, und es kann niemals an Gegenſtänden für ſolche gemeinſame Anordnungen fehlen; nur wäre das größte Uebel wenn auf dem Wege eines ſolchen Zuſammenhanges ſich beſchränkende Maximen über manche Landeskirchen verbreiteten. Indeſſen iſt hier grade das Gebiet wo man ſagen kann, was ich ſonſt nicht vertreten möchte: daß ein jeder das verdient was ihm begegnet. Grade weil in der Kirche keine äußere Sanction iſt: ſo können niemals falſche Maaßregeln getroffen werden welche dem herrſchenden Geiſt zuwider ſind. Das läßt ſich alſo nicht denken je mehr der Zuſtand der Kirche natürlich iſt und ſofern nicht ein Inſtitut des

Staates iſt, daß daraus nachtheilige Folgen entſtehen könnten, ſondern je mehr ſich die Gemeinſchaft verbreitet, deſto beſſer wird es auch ſein ohne daß man daran denken könnte ein gemeinſames Kirchenregiment auf die ganze Kirche auszudehnen. Nun braucht aber dieſe gemeinſame Beziehung nicht eine förmliche zu ſein, denn da organiſirt ſich ein Einfluß der öffentlichen Meinung. Selbſt wo das Kirchenregiment in den Händen des Staates iſt, zeigt ſich doch eine Scheu Maaßregeln durchzuſetzen welche die übrige Kirche gegen ſich hätten, und das iſt ſchon ein großer Einfluß und verhütet manches Uebel.

Dies giebt uns den natürlichen Uebergang zu dem was wir noch vor uns haben, wo aber auch die Frage iſt, ob es ein Gegenſtand iſt worüber Regeln aufzuſtellen ſind, weil es dabei ganz auf das individuelle ankommt, nämlich der ungebundene Einfluß eines einzelnen auf das Ganze der Kirche.

Zweiter Abſchnitt.

Das ungebundene Element des Kirchenregimentes, oder die freie Geiſtesmacht die der einzelne auf das Ganze der Kirche ausübt.

Einleitung*).

Dieſer Einfluß des einzelnen iſt allerdings vermittelt durch den allgemeinen Verkehr, denn jeder kann nur einen Einfluß ausüben ſo weit ſeine Perſönlichkeit reicht. Aber die Verbreitung der Rede in der Schrift durch den Druck giebt einem jeden ein Mittel ſeinem Einfluß auch einen größeren Raum zu verſchaffen, und die Stellung des religiöſen öffentlichen Lehrers giebt einen Einfluß auf die künftigen Generationen. Da iſt alſo ein Einfluß eines einzelnen auf das Ganze in einem andern Sinn denkbar als in der katholiſchen Kirche. Daraus folgt daß er im Geiſt der evangeliſchen Kirche geſchehe und daß man die Wirkung im Auge habe. Es fragt ſich nun: giebt es etwas allgemeines was man als Regel der Wiſſenſchaft und Pflicht des einzelnen in ſeinem Verhältniß zur Kirche aufſtellen kann? Wir dürfen uns nur an den Anfang der Reformation erinnern wie ſie in Deutſchland entſtanden iſt, um zu ſehen was für bedeutende Einwirkung dieſe Thätigkeit ausübte, und wie grade auf dieſer ohne beſtimmte Form hervortretenden Uebermacht des Geiſtes das ganze Werk der Reformation beruht. Das Princip welches dabei zum Grunde liegt, oder vielmehr die Bedingung unter welcher allein es ſolchen Einfluß geben kann iſt die des möglichſt größten Verkehrs zwiſchen allen Theilen der Kirche, oder die unbeſchränkteſte Oeffentlichkeit in welcher ſich nur ſolche geiſtige Thätigkeiten verbreiten können. Je mehr dieſer beſchränkt iſt, deſto mehr beſchränkt ſich der Einfluß einzelner ſtatt das Ganze zu erreichen nur auf einzelne Theile. Wenn einzelne Theile der Kirche ausgeſchloſſen ſind vom freien Verkehr der Drukkſchriften: ſo können die Impulſe die von einer ſolchen geiſtigen Thätigkeit ausgehen ſie nicht erreichen; ganz läßt ſich das zwar nicht ausführen, aber ſoviel läßt ſich doch verhindern daß die religiöſen Darſtellungen nicht leicht in ihrer Urſprünglichkeit in dieſe Gegenden gelangen, ſondern erſt aus der zweiten, dritten Hand. Eben ſo, wenn eine Kirche ſich ſelbſt beſchränkt auf die öffentlichen Lehrer der Theologie die in ihrem Sprengel bleiben: ſo iſt ſie vom Einfluß aller anderen ausgeſchloſſen. Je ungeſtörter wir uns die Gemeinſchaft in der evangeliſchen Kirche denken, deſto größer ſind ſolche Einwirkungen. Man ſieht den Grund, warum vom Kirchenregiment von Zeit zu Zeit die Maxime aufgeſtellt iſt die Oeffentlichkeit zu beſchränken. Sobald nämlich ein Verdacht entſteht und eine wiederholte Erfahrung von einem ſchädlichen Einfluß auf dieſem Wege: ſo tritt die Neigung ein ſie zu beſchränken, daß man den Einfluß abwehret. Daß das an und für ſich keine in der evangeliſchen Kirche wohlthätige Maaßregel ſein könne, davon iſt ſchon die Rede geweſen; aber wir ſehen wie leicht ſie veranlaßt werde, wie wünſchenswerth es ſei über den freien Gebrauch dieſer Thätigkeit Regeln zu haben. Denn wenn über einen nachtheiligen Einfluß geklagt wird, kann man bei weitem nicht immer eine böſe Abſicht zum Grunde liegend annehmen, ſondern einen Irrthum, ein verkehrtes Verfahren.

---

*) Vergl. §. 328. 329.

Das erſte wovon wir hier ausgehen müſſen iſt, daß wir ein *Maaß* für dieſen Einfluß ſuchen. Es iſt offenbar, wenn man ſich den Einfluß eines einzelnen auf das Ganze in einer ſolchen Weiſe denkt, wie z. B. zur Zeit der Reformation: ſo muß man eine *außerordentliche geiſtige Kraft* auf der einen Seite, oder einen *außerordentlichen Zuſtand der Beweglichkeit* im Ganzen vorausſezen, wenn das Ganze von einem einzelnen Punkt in Bewegung geſezt werden ſoll. Wenn es ſich nun um ſolche Veränderungen handelt wie damals, dann wird wol beides zuſammentreffen. So zeigt es auch die Geſchichte; allerdings war ein groſes Maaß geiſtiger Kraft in den Reformatoren, aber wenn nicht zu gleicher Zeit durch eine Menge früher gegebener Impulſe und durch ein allgemein verbreitetes Gefühl von dem ſchlimmen Zuſtand der Kirche und andere Umſtände ein ſo hoher Grad von Beweglichkeit in das deutſche Volk gekommen wäre: ſo hätte weder der akademiſche Einfluß noch die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſo wirken können. Man ſieht daraus wie ſelten hätte eintreten können wo es nöthig wäre Beſchränkungen eintreten zu laſſen; denn wo dieſe Momente nicht zuſammen ſind, wird ſchwerlich ſolcher Einfluß entſtehen deſſen man nicht Herr werden könnte. Wir wollen alſo unſere Aufgabe an den Punkt eines unbeſchränkten Verkehrs und größter Oeffentlichkeit ſtellen. Wenn wir nun beide Thätigkeiten betrachten, zuerſt in dem was ſie übereinſtimmendes haben: ſo werden wir ſo viele Abſtufungen finden, daß wir erſt auf einen gewiſſen Punkt kommen müſſen, um auf die Wichtigkeit unſerer Frage zu ſtoßen. Wenn wir die Thätigkeit der theologiſchen Lehrer betrachten und auch die Schriftſteller im Zeitalter der ſcholaſtiſchen Theologie: ſo finden wir da ein anderes Verhältniß; den Wirkungskreis des mündlichen Vortrags bei weitem größer als gegenwärtig; dagegen die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit auf einen geringen Raum beſchränkt. Wenn wir die Art des Verfahrens betrachten: ſo finden wir daß eben wegen der Schwierigkeit der Verbreitung einer Schrift der mündliche Vortrag dieſes erſezen mußte. Die Thätigkeit des theologiſchen Lehrers iſt häufig auch von dieſer Art; ſe ſchwieriger es iſt ſich in den Beſiz gedrukkter Hülfsmittel zu ſezen, deſto löblicher iſt es dieſe den Zuhörern mitzutheilen, und es iſt die Kritik des Lehrers hieraus das Beſte zuſammen zu ſtellen. Daraus kann aber keine Bewegung hervorgebracht werden, und doch iſt der größte Theil der Thätigkeit von dieſer Art. Wo geht denn nun die eigentliche Thätigkeit an? Wir müſſen uns den ganzen Raum vorſtellen zwiſchen der bloß fortpflanzenden Thätigkeit und der Bewegung die von der Reformation ausgegangen, denn dieſe können wir immer als Maximum aufſtellen. Das erſte was ſich aufſtellen läßt wäre: den Zuſtand der Maſſe einzuſehen, um zu wiſſen von wo man ausgehen müſſe. Wir werden uns alſo das Gebiet unſerer Theorie ſchon beſtimmt beſchränken können: Thätigkeiten des Gebietes das ſich auf eine beſtimmte Weiſe an das gegebene anſchließt, bedürfen einer ſolchen beſonderen Theorie nicht; Thätigkeiten die auf ſolche Veränderungen wie in der Reformation hinarbeiten, liegen über die Theorie hinaus. Wir bleiben alſo in dem Gebiet was zwiſchen beiden Punkten liegt ſtehen. Es wird eine eigenthümlich geiſtige Production der Gegenſtand unſeres Verſuchs einer Theorie ſein, aber die Wirkung wird nicht eine ſolche ſein die eine neue gänzliche Geſtaltung der Kirche hervorbringen ſoll, ſondern nur eine Veränderung in der Kirche, wobei ſie dieſelbe bleiben ſoll. Unſere frühere Betrachtung bezog ſich ſchon auf dieſen Punkt, indem wir davon ausgingen daß das gebundene Kirchenregiment nicht einen Einfluß auf die Geſtaltung des Lehrbegriffes ausüben könne. Das ſieht aus als ob es rein das dogmatiſche Princip betreffe, aber dieſes hat doch einen viel größeren Umfang. Einmal iſt die chriſtliche Moral eben ſo gut Lehre; und wie niemand das Recht hat Glaubensſäze aufzuſtellen: ſo liegt darin daß auch niemand das Recht habe Lebensregeln aufzuſtellen. Aber eben ſo gehört auch die Theorie der kirchlichen Verfaſſung dazu, denn wenn einer den Saz aufſtellte: eine ſolche Art die Kirche zu geſtalten iſt dem Geiſt des Chriſtenthums zuwider: ſo iſt das eben wieder ein Glaubensſaz, und wir haben alſo alles was in der Kirche geſchehen kann unter dieſe Formel zu ſubſummiren. Wir haben ferner auch ſchon geſagt daß es in der Ausübung des Kirchenregimentes an aller äußern Sanction fehle, woraus folgt daß es vergeblich wäre, wenn das Kirchenregiment Glaubensſäze aufſtellte, weil ſie keine Sanction haben. Hier iſt alſo nun das eigentliche Gebiet für dieſen Einfluß, und es fragt ſich daher: was für Wirkungen ſollen oder können auf dieſe Weiſe hervorgebracht werden? So wie wir aber bei dieſer Frage angekommen ſind: ſo müſſen wir die beiden Formen mit denen wir es zu thun haben beſonders vornehmen. Wir werden nur das eine noch voranzuſchikken haben: wenn ein hoher Grad von geiſtiger Kraft dazu gehört eine ſolche Wirkung hervorzubringen: ſo wird es ſolcher ſein wie wir ihn von Anfang an als das in der Kirche lebende und ſie in Bewegung ſezende gezeichnet haben, daß um etwas neues und eignes zu unternehmen alles das nothwendig ſei, was für die wiſſenſchaftliche Behandlung die Grundbedingung iſt, alſo der wiſſenſchaftliche Geiſt in ſeiner ganzen Richtung auf das religiöſe Gebiet. Das habe ich ſo ausgedrükkt, daß ich auf den Begriff eines princeps ecclesiae*) zurükkgegangen bin, d. h. eines ſolchen Individuums in welchem beides auf eine ausgezeichnete Weiſe vorhanden iſt. Das andere Moment in der Erklärung dieſes Begriffes nämlich des möglichſt Gleichgemachten, hebt ſich in der Praxis und modificirt ſich; es iſt der Gegenſtand und die Methode welche das eine mehr hervortreten läßt, das andere nicht. Wenn wir fragen: worauf denn alle neue Effecte welche auf dieſem Gebiete hervorgebracht werden können beruhen? ſo haben wir zwei Punkte: 1) die h. Schrift, indem ihre normale Dignität das beſtändige Maaß iſt worauf die Darſtellung der Lehre zurükkgeht, aber dann 2) der Begriff der chriſtlichen Kirche als einer lebendig geiſtigen Gemeinſchaft. Denn alles was auf der praktiſchen Seite liegt, muß durch dieſe beſtimmt werden und ſich durch dieſe legitimiren. Es iſt offenbar daß beides eigentlich wieder in einander aufgeht, aber daß es das thut gehört ſchon mit zu dem eigenthümlichen Charakter des Chriſtenthums. In der h. Schrift finden wir nämlich die Grundzüge vom Begriff der chriſtlichen Kirche, und alſo auf dieſe zurükkgehen, heißt auf die Schrift zurükkgehen; und auf der anderen Seite iſt die Schrift ein Product der Kirche in welcher dieſe und andere Zuſammenſtellungen von Zeugniſſen des Chriſtlichen zu Stande gekommen ſind. Alſo auf die Schrift zurükkgehen kann nur recht geſchehen, indem man ſie ſo anſieht wie das in der Kirche gemeint war; alſo geht das eine auf das andere zurükk.

---

*) Vergl. §. 9.

Die Methoden des Verfahrens für den akademiſchen Lehrer und Schriftſteller ſind nicht nur nicht dieſelben, ſondern auch die unmittelbare Richtung des einen und andern. So müſſen wir alſo theilen.

1) Die Thätigkeit des akademiſchen Lehrers *).

Der öffentliche theologiſche Lehrer hat ein beſtimmtes Gebiet, und daher muß es allerdings leichter ſein eine Theorie darüber aufzuſtellen, weil man mehr beſtimmte Angaben hat aus welchen ſich eine Methode conſtruiren läßt. Daher wollen wir unſern Verſuch damit beginnen. Der akademiſche Lehrer hat es bei uns zu thun mit der chriſtlichen Jugend welche ſich dem Dienſt der Kirche beſtimmt, und ſein unmittelbarer Zwekk iſt: dieſe in einen ſolchen Zuſtand zu verſezen daß ſie dieſem Berufe entſprechen könne, und daß durch den Dienſt den ſie der Kirche leiſtet das Wohl derſelben auch gefördert werde. Wenn wir nun zurükkgehen auf unſere erſte Erklärung: ſie ſollen wenn ſie in der Kirche auftreten die Glieder der Gemeine ſein, die geſchikkt ſind eine überwiegende religiöſe Production auszuüben auf die übrigen, die im Zuſtand der religiöſen Empfänglichkeit ſind: ſo iſt das die Aufgabe, und es fragt ſich: in wie fern ſich gewiſſe Regeln dafür aufſtellen laſſen?

So wie eine Mannigfaltigkeit theologiſcher Anſichten beſteht, und dieſe iſt in der evangeliſchen Kirche etwas weſentliches: ſo giebt es auch ein Hin- und Herwogen des Uebergewichtes bald der einen, bald der anderen, und ehe ein vollkommenes Gleichgewicht entſteht bildet ſich ein anderer Gegenſaz. Wenn wir uns alſo ſolchen Zuſtand denken, wo es niemals in der Kirche an Fermenten fehlt um Differenzen hervorzurufen, und Differenzen in verſchiedener Beziehung einander gegen-

---

*) Vergl. S. 320. 331.

überſehen, und wir an die Aufgabe des theologiſchen Lehrers denken: ſo fragt es ſich: wie hat er ſeine Aufgabe an die Jugend bei einem ſolchen Zuſtand der Kirche zu löſen? Hier müſſen wir uns die gegenwärtigen Verhältniſſe recht deutlich machen. Was bei uns den Hauptpunkt betrifft von welchem die Differenzen ausgehen, und die Regionen in welchen und aus welchen ſich neue Gährungsſtoffe entwikkeln: ſo werden wir allerdings auf zwei weſentliche Punkte zurükkommen, der eine iſt der Einfluß der Kritik im ganzen Umfange des Wortes, der andere der Einfluß der Speculation. In dieſen beiden werden ſich die Gründe zu allen Differenzen finden. Wenn wir fragen: wie verhält ſich dieſes zu dem, was in der Jugend die ſich dem Kirchendienſt widmet hervorgebracht werden ſoll? ſo kann die Aufgabe ſehr verſchieden geſtellt werden. Wenn ein akademiſcher Lehrer ſagt: ich kann es gar nicht zu meiner Aufgabe machen das religiöſe Intereſſe zu erregen oder zu ſtärken, ſondern ich muß das vorausſezen und habe es nur mit der Leitung auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete zu thun: ſo kann man dagegen nichts einwenden, denn dies gehört zu der Selbſtbeſtimmung; wenn er aber weiter ſagt: ich muß auch vorausſezen, das religiöſe Intereſſe ſei ſo feſt begründet daß es durch nichts erſchüttert werden und daß es jeden Stoß der Kritik und Speculation aushalten kann: ſo iſt das keine Vorausſezung die er ein Recht hat zu machen, und hierauf geht eben ſehr viel von dem was unrichtig iſt im Verfahren, und wogegen es Vorſichtsregeln geben muß. Die Sache der Erfahrung iſt die: wenn wir uns denken die große Maſſe unſerer evangeliſchen Chriſten in denen wir ein religiöſes Intereſſe vorausſezen können, und wir bemerken wie ſie an ſolche ſchriftſtelleriſche Producte gerathen in denen kritiſche Forſchungen mitgetheilt werden, oder worin ſich bei der Darſtellung des chriſtlichen Glaubens die Speculation einmiſcht, und finden daß dadurch eine Verwirrung des Gemüthes entſteht und ſie im Glauben irre werden, oder daß ſie zwar nicht irre werden, aber im Verhältniß der Gemeinſchaft in dem ſie zu anderen Chriſten ſtehen geneigt gemacht werden zur ſchismatiſchen Tendenz: ſo ſehen wir, daß es einen gewiſſen Grad des religiöſen Intereſſes giebt der bei einer gewiſſen Stufe der übrigen Bildung auf Umwege gebracht oder auch geſchwächt wird. Alſo müſſen durchaus gewiſſe Vorausſezungen gemacht werden wie jene Mittheilung ihre richtige Wirkung thun ſoll ohne ſolchen Schaden.

Der akademiſche Lehrer muß das Recht haben einen gewiſſen Grad von religiöſem Intereſſe, aber nicht das Recht einen hohen Grad von Selbſtändigkeit vorauszuſezen. Einmal iſt es eine Erfahrung die ſich oft wiederholt, daß ein Theil der akademiſchen Jugend ſich das theologiſche Studium erwählt, aber nachdem das erſte Stadium vorüber iſt zu einem andern Studium übergeht. Wenn wir fragen, worin dieſes ſeinen Grund hat: ſo wird es meiſtentheils darauf beruhen, theils daß den einzelnen zur Erfahrung kommt es fehle ihnen an religiöſem Intereſſe; größtentheils aber, daß das religiöſe Intereſſe eingeſchüchtert worden iſt. Aber wenn gar ein drittes erfolgt, nämlich daß durch den Einfluß der Speculation und Kritik ein Beſtreben in der akademiſchen Jugend erregt wird in der Kirche und vermittelſt ihrer Wirkſamkeit gegen die Kirche zu wirken: ſo iſt dieſes das ſchlimmſte, und darüber wird doch ſo häufig Klage geführt. Wenn wir aber auch ſagen: was alsdann vielen erſcheint als eine gegen die Kirche gerichtete Wirkung, iſt in der That nur Richtung gegen etwas was in der Kirche als antiquirt angeſehen wird; ſo iſt doch wenn nur ein Anſchein von Spaltung oder eine Tendenz die kirchliche Bedeutung aufzulöſen dadurch entſteht, die Richtung eine verkehrte. Wohl kann man dem akademiſchen Lehrer zugeſtehen: was durch meinen Vortrag aus denen wird die nicht das religiöſe Intereſſe mitbringen, daran iſt mir nichts gelegen; aber nun iſt ſeine Aufgabe den wiſſenſchaftlichen Geiſt für dieſe productive Thätigkeit in der Kirche auszubilden, und dieſe ſoll er erreichen nicht nur ohne das religiöſe Intereſſe zu ſchwächen, ſondern daß dieſelbe mit dem religiöſen Intereſſe immer inniger verwachſe; und nun fragt ſich: läßt ſich eine Methode aufſtellen dieſer Aufgabe zu genügen? Daß das Reſultat in dieſer Beziehung hinter der billigen Erwartung weit zurükkbleibt und in jeder bewegten Zeit es nicht an Gelegenheit fehlt über die nachtheilige Einwirkung des akademiſchen Lehrſtandes auf die Kirche zu klagen, iſt etwas altes was keiner abläugnen kann; wenn aber eine Wirkung hervorgeht welche gegen die Kirche gerichtet zu ſein ſcheint: ſo iſt dies nur ein Schein; es wird nur ein neuer Gegenſaz in die Kirche gebracht. Wir ſind ſchon immer darauf zurükkgegangen, daß in allen Entwikklungen eine Ungleichmäßigkeit der natürliche Gang ſei den wir überall finden; Fortſchritt und Rükkſchritt wechſeln. Das iſt der natürliche Gang. Die Harmonie wird das Ziel ſein, und alles was ſich dieſer nähert iſt Fortſchritt, das umgekehrte Rükkſchritt. Genauer betrachtet verhält es ſich ſo, daß der Rükkſchritt dann eintritt wenn der Fortſchritt eine ſcheinbare Größe gehabt hat. Es hat bei dem Fortſchritt die klare Beſonnenheit gefehlt. Wenn alſo hier von einer Theorie die Rede iſt: ſo muß ſie die Tendenz haben dieſes zu vermeiden, und alſo darf die Methode kein anderes Ziel haben als die größte Thätigkeit in einer freien Bewegung. Wir werden alſo ſagen müſſen: wenn die welche das akademiſche Lehramt verwalten ſelbſt productiv ſind: ſo entſteht neues durch ſie, und ſie können nicht lehren ohne dieſes was ſich in ihnen geſtaltet hat mitzutheilen. Die Richtigkeit des Verfahrens wird alſo darin beſtehen das Verhältniß des Neuen zum Alten zum Bewußtſein zu bringen, ſo daß die Identität der Principe zur größten Klarheit komme und durch das Neue das Gute am Alten aufs neue befeſtigt werde. Hiebei liegt die Vorausſezung zum Grunde, daß ein jeder Zuſtand in unſerer Kirche den wir ſchon hinter uns haben, beide auf gewiſſe Weiſe gemiſcht enthalte, ſolche Elemente die antiquirt werden müſſen, und ſolche welche die Keime des Künftigen in ſich ſchließen und in der geſchichtlichen Einheit des Bewußtſeins bleiben müſſen.

Sowie die Darſtellung von dieſen Principien ausgeht und getreu bleibt: ſo wird der Effect der ſcheinbar eine Richtung gegen die Kirche hat nicht daraus hervorgehen können. Es muß zum klaren Bewußtſein gebracht werden, daß das Bewegende daſſelbe iſt was zugleich die Einheit der Kirche begründet, und das Antiquirte das am wenigſten zum Weſen gehörende iſt. Es iſt ſehr natürlich daß der akademiſche Lehrer ſelbſt ein religiöſes Intereſſe habe; wo dieſes nicht iſt da wird es ſich leicht im Vortrage abſpiegeln. Wenn wir aber fragen: iſt dieſe Bedingung auch hinreichend? iſt dieſes religiöſe Intereſſe vorhanden, wird er den richtigen Erfolg hervorbringen, er mag es ſonſt machen wie er will? ſo haben wir es hier mit der didaktiſchen Virtuoſität zu thun. Betrachten wir aber das Wiſſenſchaftliche in der Theologie für ſich: ſo conſtituirt es nicht einmal ein beſonderes Gebiet, ſondern es iſt das philoſophiſche und philologiſche in ſeinem kritiſchen Charakter.

Es iſt nun eine Frage, die wir hier zu beantworten haben, die ſich auf den Gang der theologiſchen Fortſchreitung bezieht. Wenn wir die Geſchichte der evangeliſchen Kirche von ihrem Anfang an betrachten: ſo finden wir zwei entgegengeſezte charakteriſtiſche Verwechſelungen. Das eine iſt dieſes, daß es Zeiträume giebt wo eine Neigung zum Fixiren eines Buchſtabens und zum Feſthalten eines feſtgeſtellten vorherrſcht; dann andere, wo dieſe Anhänglichkeit aufgehoben wird und alſo die Anwendung hiſtoriſcher und kritiſcher Betrachtung in einen Widerſpruch mit den Reſultaten der früheren Periode ausgeht. Dieſe beiden Charaktere wechſeln mit einander und ſind zu gleicher Zeit da. Wo nun ein ſolcher Wechſel eintritt oder das entgegengeſezte neben einander iſt, da iſt natürlich die Gefahr ſich zu desorientiren. Wenn wir uns den Entſchluß denken die theologiſche Laufbahn zu betreten, wie jeder ſich in einem früheren Lebensalter bildet und bilden muß: ſo werden wir hierbei auch vorausſezen daß das religiöſe Intereſſe an einem von dieſen beiden beſtimmten Charakteren haftet. Hier iſt alſo die

Aufgabe die: die unvermeidliche Wirkung ſolcher Umſtände für die welche die theologiſche Laufbahn antreten durch die Art und Weiſe der Hinleitung in die theologiſche Wiſſenſchaft zu mildern. Das kann immer nur geſchehen durch Darſtellung der Verhältniſſe deſſen was ſich am meiſten entgegengeſezt ſcheint. Denken wir das religiöſe und wiſſenſchaftliche Intereſſe im Gleichgewicht: ſo wird er über dem Gegenſaz ſtehen; je mehr er in den Gegenſaz verflochten iſt, deſto mangelhafter. Wenn wir uns nun die Gegenſäze denken wie ſie gegenwärtig zuſammen beſtehen: ſo könnte man aus dem was ich eben geſagt habe den Schluß machen, daß ein akademiſcher Lehrer nicht zu einer von beiden Parteien gezählt werden dürfte. Das iſt aber meine Meinung. Allerdings ſowie wir den Gang der Sache im Großen betrachten: ſo iſt es die Richtung der Geſchichte, daß wenn ſich ein Gegenſaz bis auf einen gewiſſen Grad geſpannt hat, wir ſeinen Wendepunkt finden und ſeine Spannung abnimmt. Das iſt freilich die Richtung, aber deshalb kann man nicht fordern daß ein jeder müſſe in dem Indifferenzpunkt ſtehen, der ein Produkt ferner Zukunft iſt. Die Gegenſäze würden gar nicht zu ſolcher Spannung gelangen können, wenn ſie nicht im Gebiet der Theologie auch wären, denn in der asketiſchen Mittheilung iſt es nicht möglich daß die Gegenſäze ſcharf gegen einander übertreten, ſie thun es nur wenn die dogmatiſche Formel in dieſe übergeht. Die Spannung der Gegenſäze hat ihren Grund alſo im theologiſchen Gebiet. Was ich meine iſt nur dieſes, daß dem theologiſchen Lehrer die Grundeigenſchaft nicht fehlen dürfe, das lebendige Bewußtſein der Einheit zu haben welche über dem Gegenſaz ſteht, wenn er gleich in Beziehung auf ſeine Gedankenentwikklung ganz beſtimmt auf einer Seite ſteht. Dieſes Bewußtſein von der Einheit aus welcher der Abſprung der Gegenſäze hervorgehen wird, ſtreitet damit nicht daß er ſelbſt auf der einen Seite ſteht, ſondern hat nur die Wirkung, daß er im Stande iſt die andere auch auf die Einheit zu beziehen, daß er ſich an die Stelle des entgegengeſezten verſezen und ſie nachkonſtruiren kann. Ich weiß wohl daß ſehr viele ſagen werden: das ließe ſich wol denken von geringen Gegenſäzen wo ſie nur auf der Oberfläche verſiren und das Innere des Glaubens ganz daſſelbe ſein könne; es ſei aber gar nicht der Fall in Beziehung auf ſolche Gegenſäze die außerhalb des Chriſtenthums lägen. Meine Meinung iſt die, daß dies eigentlich eine untheologiſche Vorausſezung iſt. Dem Laien, wenn er auch bis auf einen gewiſſen Grad gebildet iſt, kann ich es eher verzeihen wenn er eine gewiſſe Leichtigkeit hat, von denen die auf der entgegengeſezten Seite ſtehen zu glauben daß ſie nicht Chriſten ſind, dem Theologen weit weniger. Der Laie lebt ſich in einen Kreis von Vorſtellungen ein, und dem iſt es natürlich, was außerhalb deſſelben liegt, als das widerſprechende anzuſehen, und folglich wird er auch ſelbſt widerſprechen. Der Theologe ſoll aber beſtändig im Uebertragen der Sprachen und Vorſtellungsweiſen begriffen ſein. Wenn man nun, wie es bei einer wiſſenſchaftlich-hiſtoriſchen Durchbildung nicht anders möglich iſt, die Gegenſäze bis auf ihren Urſprung verfolgt: ſo muß man auf den Punkt kommen wo dieſe auseinander gehen, und da ſieht man ſehr leicht, wie keineswegs in dem Punkt der Entſtehung der Gegenſäze eine Umkehrung vom Chriſtlichen ins Unchriſtliche übergehe. Ich will das durch ein Beiſpiel anſchaulich machen. Wenn man in der arianiſchen Streitigkeit ſeine Vorſtellung anfängt mit dem erſten öffentlichen Ausbruch derſelben: ſo iſt man gar nicht bei ihrem Anfang ſondern man muß viel weiter zurükkgehen. Wenn man bei der öffentlichen Manifeſtation wo die öffentlichen Handlungen hervortreten beginnt: ſo erſcheint es als ein plözlicher Uebergang, und da kann ſich die Vorſtellung von einem Unchriſtlichen das plözlich hineingerathen ſei anknüpfen. Wenn man aber auf die Differenzen der Schulen ſieht: ſo kommt es zurükk auf die unvollkommene Art das Verhältniß Chriſti zu den anderen Menſchen und zu Gott deutlich zu machen. Aehnliches ergiebt ſich dann überall wenn man auf die Keime zurükkgeht, ausgenommen in ſolchen Fällen wo man ſieht, es iſt ein ganz fremdes Syſtem z. B. das manichäiſche; aber dann liegt auch die Production gleichſam an der Grenze.. So, wenn wir auf die neuere Zeit kommen und in das Gebiet der evangeliſchen Kirche ſelbſt treten: muß ein jeder ſagen, daß als die Gegenſäze entſtanden, ſie noch gar nicht in ihren innerſten Gründen aufgefaßt und noch wenig über das ganze Gebiet verbreitet waren, und daß ſchon der Grund in der verſchiedenen Darſtellung liegt. Wir müſſen davon ausgehen, daß es gleich zur Zeit der Reformation in der evangeliſchen Kirche zweierlei Charaktere gegeben: die Einen, welche der Reformation geneigt wurden durch ein allgemeines Gefühl von der Corruption der katholiſchen Kirche. Das iſt eine bloß negative Seite. Da ſieht man, daß der innere religiöſe Grund ſehr verſchieden ſein und doch daſſelbe Reſultat haben kann. Andere, die ſchon früher den inneren Grund des Glaubens in ſich lebendig gemacht hatten, und die nun nach einem Poſitiven verlangten was ſie in der römiſchen Kirche nicht fanden. Die erſten ſind die, welche immer wieder ſobald als möglich auf etwas feſtgeſtelltes zurükkgehen wollten, um dem Zuſtand der nichts wohlthätiges an ſich hat, der Oppoſition gegen das Gegebene, zu entgehen. Als dieſes gegeben war, wollten ſie dabei feſtſtehen indem die Vorſtellung einer Einheit der Kirche bei ihnen dominirte. Diejenigen aber die den rechten Grund des evangeliſchen Glaubens lebendig in ſich trugen, die in dem Beſtreben waren dieſen zu größerer äußerer Klarheit zu bringen, mußten natürlich auch in dieſem Beſtreben bleiben, und dieſen war es natürlich weiter zu Tage zu fördern was einen bedeutenden Gegenſaz gegen die katholiſche Kirche darbot, und damit waren ſie doch nicht zufrieden ſobald es nicht ihrem inneren Bewußtſein adäquat war. Dadurch wurde das Princip der evangeliſchen Kirche auf alle Glaubensſäze ausgedehnt. Dieſe Duplicität hat ihren Grund alſo in der ganzen Art und Weiſe der Entſtehung der evangeliſchen Kirche; verbinden wir alſo eine klare hiſtoriſche Auffaſſung einer theologiſchen Lehre mit dem Intereſſe der Kirche: ſo werden wir finden, wie die Gegenſäze neben einander nothwendig ſind bis die Entwikklung ſelbſt ſo vollkommen ſein wird, daß die Gegenſäze verſchwinden. Wenn wir nun fragen: was gehört denn dazu, daß man ſich auf rechte Weiſe in das Entgegengeſezte hineindenke? ſo iſt es nichts als die chriſtliche Geſinnung der Liebe, die einen treibt das Entgegengeſezte mit Liebe auf denſelben Glauben zurükkzuführen. Dieſe Aufgabe ſcheint freilich in manchen Zeiten wo die Gegenſäze einen gewiſſen Grad von Spannung haben ſehr ſchwierig zu ſein. Die einen können nicht denken daß eine Beziehung auf Chriſtum in den anderen iſt, und ſie überſehen daß es die wiſſenſchaftliche Mangelhaftigkeit iſt, daß ſie ſich nicht dabei beruhigen können; und anderen wird es ſehr ſchwer zu glauben, daß ſolche die gewiſſe Formeln feſthalten wollen, nicht den geiſtigen Fortſchritt der Reinigung und größerer Vollkommenheit deſſen, was Ausdrukk im Organismus des Glaubens iſt, hindern. Das wird den meiſten eigentlich deswegen ſchwer weil die Spannung der Gegenſäze eine gewiſſe egoiſtiſche Richtung hat. Die eifrigſten Parteimänner werden immer dieſes Kennzeichen an ſich tragen, daß ihnen die Gelindigkeit des Urtheils ſchon ein geheimes Uebergegangenſein zu der anderen Partei andeutet. Da läßt ſich über die Methode nichts mehr ſagen. Wenn wir uns denken die evangeliſche Entwikklung ſei ſtehen geblieben wo ſie zur Zeit der evangeliſchen Scholaſtik hingeſtellt worden, und denken uns eine Vereinigung von wiſſenſchaftlichem Geiſte und religiöſem Intereſſe: ſo ſoll die dahin führen die Keime von Gegenſäzen aufzudekken. Da ſind nun entgegengeſezte Formeln, die Keime der Gegenſäze hervorzulokken, daß aus denſelben eine weitere Entwikklung hervorgehe, was hier die Formel war die Gegenſäze zu mildern, um den Fortſchritt zu einem Ziele möglich zu machen. Was hier neben der Richtigkeit der Geſinnung nothwendig, iſt nur die Beſonnenheit den geſchichtlichen Punkt zu finden und das Ziel.

Es ergiebt ſich aus dieſem noch etwas anderes: nämlich der Gegenſaz beruht darauf daß die Darſtellung ſich an das beſtehende und zur allgemeinen Kenntniß gekommene anſchließt, und ihre Aufgabe iſt den Gegenſaz ſo zu faſſen und fortzuführen, daß das Innere was in beiden daſſelbe iſt nicht verdunkelt werde und keine Gefahr zu einer Spaltung entſtehe. Was ſich hierüber ſagen läßt, ſezt immer den polemiſchen Charakter der Darſtellung voraus, denn der iſt immer wo man mit dem Bewußtſein des Gegenſazes agirt. Aus dem was ich hierüber geſagt ergiebt ſich die Möglichkeit einer anderen Methode, nämlich vom Momentanen zu abſtrahiren und dann auf das eigentlich weſentliche zurükkzugehen, alles unmittelbar an dieſes anzuknüpfen. Das ſcheint nun freilich auf der einen Seite nicht in allen Zweigen des theologiſchen Studiums gleichmäßig geſchehen zu können; auf der anderen Seite ſcheint ſie Bedingungen vorauszuſezen, woran man zweifeln kann ob ſie zuzugeben ſind. Die dogmatiſchen Wiſſenſchaften ſind allerdings am meiſten der Siz des polemiſchen Verfahrens, und da läßt ſich die angegebene Methode am erſten anwenden, daß man die Gegenſäze ignorirt und von einer freien unmittelbaren Darſtellung ausgeht, wobei aber natürlich iſt daß der evangeliſche Charakter im allgemeinen feſtgeſtellt iſt. Dann iſt freilich aber auch ein anderes supplementariſches Verfahren nothwendig, welches eine ſolche freie Darſtellung mit dem gegebenen Zuſtand in Verbindung bringt. Das kann aber abgeſondert ſein oder mit demſelben unmittelbar verbunden werden, indem man auf einem jeden Punkt aus dem was die unmittelbare Darſtellung in ſich ſchließt die Gegenſäze entwikkelt. In den hiſtoriſchen Wiſſenſchaften im eigentlichen Sinne und in den hermeneutiſchen ſind die Gegenſäze immer auch entwikkelt, nicht nur daß ſie ſich ſo oder anders geſtalteten je nach der Differenz des dogmatiſchen Standpunktes, ſondern eine ſolche Periode hat immer ihre analogen Gegenſäze in jeder Disciplin ſelbſt. In der Hermeneutik wird ſich dieſe immer darum drehen, in wie fern es eine beſondere Hermeneutik für die heilige Schrift giebt oder die Auslegungskunſt dieſelbe ſei und nur eine Anwendung der allgemeinen auf die richtig erkannte Beſchaffenheit der h. Schrift. In der eigentlichen Geſchichte wird ſich der Gegenſaz immer ſo geſtalten, daß die einen den Punkt worauf ſie ſtehen für das eigentliche Ziel halten, die ganze Vergangenheit nur betrachten als die Art und Weiſe wie dies Ziel erreicht worden iſt, wogegen ſich andere der reinen geſchichtlichen Nachconſtruction befleißigen werden ohne irgend der Beziehung auf den gegenwärtigen Zuſtand der Dinge einen Einfluß auf die Art, wie die hiſtoriſche Anſicht zu Stande kommt, zuzugeſtehen. Die erſten werden dann immer erſcheinen als den religiöſen Geiſt der geſchichtlichen Unterſuchung zurükſtellend hinter ein ſpecielles religiöſes Intereſſe; die lezteren werden leicht das allgemein religiöſe Intereſſe zu vernachläſſigen ſcheinen indem ſie auf eine rein hiſtoriſche Anſchauung des Momentes bringen. So wie aber dieſe hiſtoriſche Anſicht nur entwikkelt gedacht wird als Werden einer beſtimmten Erſcheinung des chriſtlichen Princips: ſo liegt ja das wahre chriſtliche Intereſſe über alles dabei zum Grunde; ſo wie auf der anderen Seite, wenn bei dem entgegengeſezten Verfahren der gegenwärtige Moment betrachtet wird als ſolcher der die Einheit der Gegenſäze in ſich trägt, mildert ſich doch der Schein eines ſpeciellen religiöſen Intereſſes, und in ſo fern bekommt der wiſſenſchaftliche Geiſt ſein volles Recht. Es giebt alſo auch auf dieſem Gebiete ein zwiefaches Verfahren, ein polemiſches in Beziehung auf die gegenwärtige Disciplin, und ein urſprünglich neu erzeugendes welches auf den gegenwärtigen Stand keine Rükſicht nimmt, aber ein hiſtoriſch-ergänzendes Verfahren gehört dazu. Es iſt offenbar, daß auf dieſem Wege das zu zeitigende verflochten wird indem die Polemik des gegenwärtigen Zuſtandes verhütet wird, aber es gehört dazu allerdings ein größerer Spielraum mit der Zeit; je mehr man darauf bedrängt iſt, deſto ſchwieriger wird es ſein das Mangelhafte der Methode zu vermeiden.

2) Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit *).

Was dieſe betrifft: ſo erſcheint es ſchwierig, hierüber auch etwas zu ſagen. Die Klagen ſind überall ſehr reichlich vorhanden über die nachtheilige und nicht gehörig geregelte ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Es fragt ſich: was iſt das worüber man klagen kann? und wenn man ſich das auf weſentliche Punkte reducirt hat: ſo werden wir ſehen, in wie fern hierin ein beſtimmtes in dem Verfahren und Aufſtellen einer Methode möglich iſt oder nicht. Das erſte iſt allerdings daſſelbe womit wir auf dem vorigen Gebiet auch begonnen haben, nämlich die *Verſtärkung des Zuſtandes vom Gegenſaz in der Kirche und die Annäherung an einen Zuſtand der Spaltung*. Es iſt aber offenbar daß wir in der evangeliſchen Kirche davon ausgehen müſſen: *jede Polemik frei gewähren zu laſſen*. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit muß alſo auch hier ihren freien Spielraum haben und Präventiv-Maaßregeln können nie anders als der evangeliſchen Kirche zum Nachtheil gereichen. In der katholiſchen Kirche giebt es dieſen Einfluß Einzelner auf das Ganze gar nicht, denn die ſchriftſtelleriſche Productivität auf dem theologiſchen Gebiet ſteht ganz und gar unter der Obhut des formellen Kirchenregimentes, denn es darf nirgends etwas publicirt werden ohne Approbation des Kirchenregimentes. Die Sache iſt alſo ſo, daß die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit nur eine Vorarbeit iſt für das Kirchenregiment, denn wenn die Oberen ein ſchriftſtelleriſches Produkt genehmigen: ſo eignen ſie ſie ſich an. Die evangeliſche Kirche aber bedarf weſentlich dieſes relativen Gegenſazes zwiſchen dem Kirchenregiment im engern Sinn und der freien Geiſtesmacht, die ihr Leben überall bekunden muß. Aber allerdings wird die Art, wie die Polemik auf dem theologiſchen Gebiet geführt wird, je nachdem ſie ſich zu dem Moment verhält, vortheilhaft oder nachtheilig wirken können. Aber hier kennen wir keine andere Regel als die bei der Thätigkeit des akademiſchen Lehrers, denn hier iſt die Analogie am größten. Das zweite Uebel worüber geklagt wird iſt das Uebermaaß der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit. So wie wir auf einen ſolchen Punkt kommen, müſſen wir uns den entgegengeſezten Zuſtand daneben denken. Allerdings iſt es immer ein bedeutender Nachtheil wenn Zeit und Mühe umſonſt verſchwendet wird, und jede unnüze ſchriftſtelleriſche Thätigkeit trägt dazu bei; denn ſie will ſich doch geltend machen, darum erſcheint ſie öffentlich, und um zu wiſſen wie wichtig ſie iſt, muß man immer Zeit an ſie wenden. Je mehr alſo producirt wird deſto ſchwerer iſt es ſich durch die ganze literariſche Maſſe hindurchzufinden. Allein hiegegen iſt gar kein Mittel zu ergreifen; man kann allerdings es als einen Krankheitszuſtand des literariſchen Gemeinweſens anſehen wenn die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſich über die Maaßen verbreitet, aber es iſt kein Mittel dieſen krankhaften Zuſtand zu heben durch irgend eine Regel welche man feſtſtellen könnte; denn es liegt immer ein Irrthum zum Grunde entweder in Beziehung auf den Gegenſtand indem man ſich Thätigkeiten als nöthig denkt die es nicht ſind, oder in Beziehung auf die eigene Perſon, indem ſich einer für tauglich hält zu einer Leiſtung die er nicht erfüllt. Man kommt allerdings hier ſehr leicht auf einen einzelnen Punkt, und meint das Uebermaaß der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit würde ſich am beſten geben, wenn ſie nicht ſo zeitig anfinge und eine gewiſſe Reife abgewartet würde ehe eine ſolche Thätigkeit zum Vorſchein käme; aber wollten wir im Kirchenregiment eine Maxime darüber aufſtellen: ſo würden wir ganz aus dem Charakter der evangeliſchen Kirche herausfallen. Es iſt auch die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſo verſchiedener Art daß man darüber nichts allgemeines beſtimmen kann. Einzelne ſchriftſtelleriſche Producte ſind nur für einen kleinen Kreis beſtimmt. Der Fehler liegt offenbar viel tiefer und ganz außerhalb des ſpeciellen theologiſchen Gebietes. Es giebt allerdings einen falſchen Reiz ſich öffentlich geltend zu machen und mit ſeinen Gedankenbewegungen gleich in die große Oeffentlichkeit der Literatur hervorzutreten. Dieſem kann aber nicht beſſer vorgebeugt werden, als durch eine recht gründliche wiſſenſchaftliche Behandlung derer die in der theologiſchen Literatur arbeiten können. Je mehr man bei einer gründlichen Behandlung zu einer Kenntniß der Bedingungen gelangt, die nöthig ſind um irgend einen Gegenſtand auf eine tiefere, gründlichere oder freiere Weiſe zu behandeln als bisher geſchehen, deſto mehr wird ſich dieſe frühzeitige Productivität ändern. Dazu muß es literariſche Thätigkeiten geben, um das richtige aus dem was gilt auszuſcheiden. Noch giebt es eine beſondere Klage über die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit die zwar dem theologiſchen Gebiet nicht allein angehört, ſondern auch dem politiſchen, die aber ihrer Allgemeinheit wegen eine beſondere Berükkſichtigung verdient, nämlich, daß man ſagt: es würde ſo viel durch die Oeffentlichkeit der Schrift dem großen kirchlichen Publicum hingegeben, was nicht für daſſelbe geeignet ſei und wodurch nur Verwirrung angerichtet würde. Die Klage iſt beſonders in den Zeiten wo Gegenſäze lebhaft betrieben werden begründet; denn theologiſche Streitigkeiten die nur in das Gebiet der Schule gehören, werden dann in einem krankhaften Zuſtand vor die ganze Kirche gebracht. Aber offenbar, muß man auf der anderen Seite ſagen, liegt ein großer Theil des Uebels nicht an den Schriftſtellern ſondern an den Leſern, darum daß jeder ein Leſer ſein will der nicht dazu berufen iſt, und daß jeder glaubt ſei es ſeine Nahrung des religiöſen Bewußtſeins oder ſeinen Antheil am Gemeinwohl auch darin zu ſuchen, daß er die literariſche Thätigkeit in das Gebiet ſeines Gewiſſens und Urtheils hineinzieht. Da iſt ſchwer zu ſagen wie dem Uebel abgeholfen werden ſoll. Wenn wir unſern gegenwärtigen Zuſtand mit früheren vergleichen und auf die Zeit vor der Reformation zurükkgehen; ſo werden wir finden daß da die theologiſche Schriftſtellerei bei weitem überwiegend Latein war, daß alles was in der Mutterſprache erſchien faſt nur das von der Kirche ſelbſt ausgehende asketiſche war; alles andere wurde in dem Ge-

---

*) Vergl. §. 332—334.

der wiſſenſchaftlich-lateiniſchen Sprache die zugleich die ei-
lich kirchliche war verhandelt. Wenn wir uns nun das ver-
enwärtigen und es ſehen, daß auch heute noch geſagt wird
gäbe kein beſſeres Mittel die für das ganze Publikum nicht
örigen Punkte zu verſchließen als wenn man das alles in
gelehrten Sprache ſchriebe: ſo ſcheint man den Cha-
er der evangeliſchen Kirche ganz zu verkennen, denn dann
tet man die Scheidewand zwiſchen Klerus und Laien auf.
l einer nicht mehr mit ſeinem Glauben daran gewieſen ſein
die Kirche glaubt, ſondern der Glaube das Erzeugniß ſei-
Innern ſein: ſo muß auch ſeine Communication mit allem
ern ſo frei als möglich ſein. Ich kann das alſo gar nicht
eine proteſtantiſche Maxime halten. Es kommt auch etwas
eres dazu, daß unſere Theologie ſeit der Reformation eine
iſche geworden iſt, und daß es ein ganz anderer Fall ſein
de wenn wir unſere Productionen in der lateiniſchen Sprache
ieben. Das würde nur eine Ueberſezung ſein; aber da-
s in der ſcholaſtiſchen Periode war die lateiniſche Sprache
gewöhnliche, es wurde darin gedacht und es würde den
olaſtikern ſchwer geworden ſein daſſelbe in der deutſchen
rache zu ſagen. Das wäre jezt gar nicht der Fall; da nun
ner ein großer Unterſchied iſt zwiſchen einer Ueberſezung und
Original: ſo könnte kein verkehrterer Grundſaz aufgeſtellt
den als der: die wiſſenſchaftlichen theologiſchen Verhandlun-
ſollten in Ueberſezungen gegeben werden. Das iſt alſo ein
chtes Mittel, zu dem wir uns nicht entſchließen können, und
er iſt es die evangeliſche Kirche macht die Gefahr durch,
es eine Menge Menſchen giebt die genießen wollen was
nicht verdauen können. Aus einer richtigen Organiſation
Gemeine und des Lebens in derſelben muß das richtige
tel hervorgehen, daß in dem beſtändigen religiöſen Leben
geboten wird was ein jeder braucht. Nur in dieſer ganz
en Weiſe, womit keineswegs eine beichtväterliche Leitung der
elnen gemeint iſt, — nur darin liegt das Gegengewicht, und
giebt in der evangeliſchen Kirche keine Grenze der Oeffent-

lichkeit; ſo wie wir keinen Unterſchied ſtatuiren können zwiſchen eſoteriſcher und exoteriſcher Lehre: ſo können wir auch gar keinen Grundſaz ſtatuiren wodurch irgend ein Theil der Kirche von dem Ganzen ausgeſchloſſen würde.

In Beziehung auf das lezte Element hat jeder Geiſtliche etwas zu thun indem jedem ein freier Spielraum gelaſſen iſt, und wenn die große Maſſe der Geiſtlichen eine richtige Einſicht von dem Bedürfniſſe der Gemeine hat: ſo können ſie Fehler des Kirchenregimentes mildern; aber ein großer Theil von Gebrechen liegt nicht allein in der unrichtigen Thätigkeit des Kirchenregimentes ſondern in dem Mangel einer lebendigen Anſchauung von dem kirchlichen Zuſammenhang in dem Geiſtlichen und der Gemeine. Daſſelbe gilt auch von dem andern Gebiete: alle diejenigen die zu einer wiſſenſchaftlichen Laufbahn ſich ſelbſt beſtimmen, ſind auch beſtimmt auf irgend eine Weiſe an der allgemeinen Leitung Theil zu nehmen. Wenn auch keiner ein Schriftſteller wird: ſo kann er doch in ſeinem Kreiſe dazu beitragen die Wirkſamkeit der falſchen Thätigkeit in dieſer Beziehung unſchädlich zu machen, das Schlechte zu hemmen und das Gute zu unterſtüzen. Das iſt eben das große und vortreffliche was allen freien Gemeinſchaften eigen iſt, ganz vorzüglich aber der chriſtlichen Kirche, die ihre Berechnung hat auf das ganze menſchliche Geſchlecht, ganz beſonders aber der freien Geſtaltung derſelben in unſerer evangeliſchen Kirche, daß einem jeden in dem Maaße, wie ihm das geiſtige Auge geöffnet iſt, eine Wirkſamkeit auf das Ganze der Kirche ſich eröffnet, und daß man es einer jeden Wirkſamkeit anmerken kann in wie fern einer dem Geiſte nach der großen Gemeinſchaft angehört, oder ob er freiwillig ſich davon ausgeſchloſſen hat und aus dem Geſichtspunkt eines kleinen Gebietes wirkt. Daher iſt zunächſt nichts mehr zu wünſchen als die Erwerbung einer organiſirten Kirchenleitung, weil darin dem einzelnen am erſten zum Bewußtſein kommt in welchem Verhältniß er zum Ganzen der Kirche ſteht.

Schlußbemerkungen.

Ueberall iſt nicht zu vermeiden daß ein gewiſſer Streit zwiſchen der Darſtellung deſſen, was iſt und wie es geworden und der Frage: was werden ſoll, oder was das Beſte iſt? entſteht; nämlich aus der Art, wie das was jezt beſteht geworden iſt, läßt ſich auch eine Verbindung anknüpfen zu der Art wie das werden ſoll was beſſer iſt. Dies leidet auf unſere Kirche eine beſondere Anwendung. Die Reformation war eine Revolution, ſie entſtand in mißlungener Reformation der Kirche. Daß ſie eine Revolution geworden iſt und keine Reformation, iſt nicht die Schuld unſeres Theils ſondern die des andern. Es geht freilich hier oft wie mit dem Kriege: es iſt ſchwer zu ſagen wer der angreifende Theil iſt; jeder kann es leicht von ſich ab auf den andern hin wälzen, aber die Excommunication ging von der katholiſchen Kirche aus und nöthigte uns eine eigene Kirche zu bilden. Durch die Excommunication wurde eine Maſſe einzelner ausgeſchloſſen, in dieſen mußte ſich ein organiſcher Prozeß entwikkeln um eine eigene Geſellſchaft zu bilden. Hat nun die evangeliſche Kirche keine Form die ihrem Geiſte völlig gemäß iſt und die dem Bedürfniß ganz genügt: ſo folgt daß wir wünſchen müſſen und das unſrige thun dieſe Form hervorzubringen. Falſch wäre es zu ſagen, daß wie die Kirche revolutionair zu Stande gekommen, ſo auch von dem jezigen Standpunkt aus die beſſere Form auf revolutionaire Art eingeleitet werden müßte. Irgend einen Plan zu machen, wie eine revolutionaire Bewegung einzuleiten ſei, iſt unſinnig und unſittlich. Das Weſentliche der Revolution liegt ja darin daß alle Berechnung aufhört; wollte man die Sache dahin bringen daß die Berechnung aufhören muß: ſo bringt dies die Unſittlichkeit mit ſich, und das Unſinnigſte iſt auf dieſem Boden einen neuen Grund zu legen. Wollten wir dies aufſtellen, ſo hieße es nur den Gang der Dinge gehen laſſen wie er geht. Da wir dies nicht wollen können ſo fragt es ſich: wem verdankt die Kirche ihre jezige Form? wann haben die revolutionairen Bewegungen ihres Entſtehens aufgehört? und wie kann man von dieſem geſezlichen Zuſtande zur Verbeſſerung gelangen? Die beſtimmte Grenze iſt hier gar nicht zu finden, denn beſtehen auch in einzelnen Ländern feſte Formen: ſo geht dies immer auf ein äußerliches Verhältniß und iſt nie innerlich. Wenn man den erſten Anfang der Reformation als revolutionairen Zuſtand anſehen muß, den zweiten aber als einen ruhigen: ſo kann man dazu keinen Uebergangspunkt angeben; allmälig iſt nur der eine in den andern übergegangen, und deshalb iſt der revolutionaire und der ruhige Zuſtand kein abſoluter Gegenſaz bei uns. Die katholiſche Kirche giebt uns immer Schuld: wir wären aus revolutionairer Geſinnung entſtanden und hätten ſie noch nicht abgelegt. Wir vertheidigen uns damit, daß wol der Zuſtand revolutionair wäre, nicht aber die Geſinnung; wir ſind nothgedrungen geweſen, und da die revolutionaire Geſinnung nie in uns war, können wir auch keinen Punkt ihres Aufhörens angeben; der Zuſtand hingegen war revolutionair und hat poſitiv noch nicht aufgehört es zu ſein; wir ſind alſo noch darin begriffen einen beſtimmten Zuſtand vom inneren Geiſt heraus zu bilden. Wenn wir wahrnehmen daß die katholiſche Kirche, ſo ſehr ſie auch die Feſtigkeit ihrer Form rühmt, doch ſolche Verhältniſſe hat in denen auch da revolutionaire nachgewieſen wird, und der Unterſchied zwiſchen ihr und uns nicht ſo groß iſt als er anfänglich erſcheint: ſ geht daraus hervor, daß der Zuſtand in dem wir uns befinde kein eigenthümlich-evangeliſcher ſei, ſondern wol im Weſen de chriſtlichen Kirche liegt. Denken wir den Wechſel geſezmäßige ruhiger Entwikklung und revolutionairer Momente recht ſcharf ſo liegt zum Grunde ein ſich immer mehr verſtärkender Zuſtan von Unkenntniß und Bewußtloſigkeit, oder ein Ueberhandnehme von krankhaften und corrumpirten Potenzen die durch revolutionaire Reactionen ausgeſchieden werden müſſen. In ſolche Zuſtänden ſollte ſich die Kirche nie befinden, ſie ſoll aber auch ni ſo feſtſtehende Formen haben die einen ſolchen Gegenſaz he vorbringen. Es iſt ihr natürliches Leben die Unvollkommenhe der Zuſtände jedesmal zu erkennen, und dies nicht fruchtlos, ſondern daß ſie in ſteter Vervollkommnung ihres Lebens und ihre [illegible] organiſchen Formen begriffen ſein muß. Sehen wir ab vom Signal der Trennung das die katholiſche Kirche gab, und ſehen wir auf die innere Kraft die nicht revolutionair ſondern reformirend war: ſo kommen wir auf das Grundprincip der chriſtlichen Kirche zurükk: was nicht aus dem Glauben iſt das iſt Sünde. Eine jede Verbeſſerung der Kirche iſt auch Sünde wenn ſie nicht aus dem Glauben kommt und iſt dann nur ein krankhafter Zuſtand; keine Verbeſſerung darf alſo gewaltſam herbeigeführt werden, dann wäre ſie ſündhaft und verſchlimmerte die Kirche. Zu dieſem Negativen ergiebt ſich das Poſitive von ſelbſt: man ſoll den Glauben erwekken, Ueberzeugung und Einſicht verbreiten und lebendig darſtellen. Dazu muß die Freiheit in der Kirche gegeben ſein, und eben weil ſie daraus entſtanden und darin ihren höchſten Grund hat, müſſen alle Mittel zur Verbeſſerung auch aus der Freiheit entſtehen. Es iſt auch nichts weiter zu thun als dieſe Mittel aufzuſchließen und zu handhaben. Sobald die Ueberzeugung allgemein iſt wird es auch der Wille ſein, und da muß auch die That folgen. Das iſt die einzige Aufgabe zu der jeder berufen iſt, daß er im Kleinen und Großen ſeine Einſichten über den Zuſtand der Kirche zu berichtigen ſuche, und von der Idee der Kirche aus ſich immer klarer mache was ihr Geiſt für die Verbeſſerung des Zuſtandes erfordert. So wird jeder öffentlich und privatim das Seinige thun wodurch die Verbeſſerung der Kirche zu Stande kommen kann. Es giebt hier freilich immer ſtreitige Intereſſen; befindet man ſich auf einſeitigem Standpunkt: ſo giebt es eine Neigung ſich in ſeiner Anſicht zu täuſchen, zugleich eine Schwierigkeit ſeine Anſicht zu verbreiten. Dies iſt immer Hemmung, und ehe dieſe Hinderniſſe nicht überwunden ſind iſt die Kirche nicht reif zu einer anderen Form. Es wäre ungerecht dem einen Element mehr Schuld zu geben als dem andern. Ueberall wo jezt die Conſiſtorialverfaſſung in der evangeliſchen Kirche herrſchend iſt, haben die kirchlichen Beamten ein Intereſſe dieſe Form feſtzuhalten unter der ſie nun einmal das Gefühl der Leichtigkeit der Regierung haben, und ſich bewußt ſind nach dem Geiſt und Sinn der Kirche zu handeln. Wir können dieſen nicht vorwerfen daß ſie die andere Form der Regierung hemmen. Die große Maſſe aus der die neue Form hervorgehen ſollte iſt zu gleichgültig, und das alte Intereſſe hat nicht Unrecht ſein Recht zu gewahren. Beide Extreme ſtehen ſich einander gegenüber und rufen einander hervor. Die Schuld iſt auf beiden Seiten. Hier zeigt ſich der verſchiedene Beruf den die chriſtlichen Lehrer auszufüllen haben: der eine iſt der ganz allgemeine für jeden, daß er ſucht in ſeiner Gemeine das religiöſe Leben zu fördern durch die Mittheilung ſeines eignen Chriſtenthumes. So lange dieſe Pflicht nicht erfüllt wird ſind alle Beſtrebungen zur Verbeſſerung vergeblich. Der andere iſt der, den nur einige haben die an dem größern öffentlichen Leben der Kirche Theil nehmen; ihnen liegt es ob die richtigen Ideen zu verbreiten, den Widerſtand zu beſiegen, und die Oberen zu den nothwendigen Verbeſſerungen geneigt zu machen.

Man ſagt unſerm ehemaligen großen Turnfeldherrn Jahn nach, er habe einige Fremde auf den Turnplaz geführt und ihnen die große Menge der dort turnenden Knaben gezeigt und geſagt: wenn darunter nun ein König wäre ſo wäre das doch charmant! So möchte ich das auch hierauf anwenden und ſagen: wenn auch unter Ihnen ſolche wären die künftig einmal ein großes Kirchenregiment leiten würden: ſo könnte ihnen dieſe Theorie vortreffliche Dienſte leiſten; aber das weiß ich freilich nicht. Indeß habe ich mich doch abſichtlich mit ſolcher Ausführlichkeit bei dieſem Punkt verweilt. Aus zweien Gründen iſt es nämlich nothwendig daß ein Jeder in den Grundſäzen des Kirchenregimentes unterrichtet iſt: 1) weil viel daran gelegen iſt, daß man das was geſchieht durch ſein Urtheil entweder unterſtüzt oder ihm entgegen arbeitet; 2) weil auch für den Geiſtlichen überhaupt ein gewiſſer freier Spielraum gegeben ſein muß, weil eine ſtrenge Buchſtäblichkeit nie und nimmer verpflichtend ſein kann, und ſo können wichtige Fortſchritte auch offenbar von unten herauf geſchehen.

Beilagen.

raktiſche Theologie.

Aus

Schleiermacher's handſchriftlichem Nachlaſſe.

e allgemeine Einleitung und den Kirchen-
dienſt enthaltend.

A.

Zur praktiſchen Theologie.

Ueber den Sinn der feſtſtehenden Formeln. Verſchiedene Abſtufungen derſelben. Mannigfaltigkeit derſelben.

Ueberhaupt wol bei der Theorie des Cultus erſt die allgemeinen Principien und dann die Anwendung auf die einzelnen Beſtandtheile.

Die Theorie des Kirchendienſtes kann vor der des Kirchenregimentes vorgetragen werden, weil in der lezten doch nicht Eine Art und Weiſe darf vorgeſchrieben werden, alſo die erſte doch nie anders vorgetragen werden kann als in Beziehung auf das was die lezte an jedem Ort beſonders feſtſtellt.

Es iſt proteſtantiſch den Kirchendienſt voranzuſchikken, weil die höchſte Einheit bei uns das zurüktretende iſt.

Ob die Eintheilung in freies oder feſtſtehendes durch alle Elemente des Cultus durchgehen ſoll, auch z. B. den Geſang? — Wird wol zu bejahen ſein. — Natürlich kann ſich das feſtſtehende nicht weiter erſtrekken als die adminiſtrative Einheit d. h. die Landeskirche.

Wenn man vom feſtſtehenden abgehen darf bei miniſteriellem Formulare, wonach muß ſich beſtimmen, ob man abgehen ſoll? Nicht nach dem Stande, ſondern nach der nähern Bekanntſchaft welche es möglich macht das beſondere heraustreten zu laſſen.

Ob bei der Predigt etwas anderes feſtſtehen darf als daß der Bibeltext Mittelpunkt ſein muß.

Ueber die Befugniß bürgerliche Angelegenheiten mit in den Cultus zu bringen. Gründe derſelben und Grenzen müſſen zugleich eingeſehen werden.

Ob über die Beziehung der einzelnen Beſtandtheile auf den Lehrbegriff allgemein ſoll gehandelt werden, oder bei jedem Beſtandtheil beſonders? — Wahrſcheinlich das erſte, denn es iſt große Analogie zwiſchen Rede, Gebet und Geſang.

Die Behandlung muß vom feſtſtehenden anfangen, aus dem Geſichtspunkt des Kirchendienſtes unter der Formel: Jeder mache ſein Formular, um ein allgemein gültiges zu ſein.

Das Minimum des feſtſtehenden iſt wenn es nur als Schematismus gegeben iſt und die Ausführung ganz zum freien gehört.

Einleitung. Kunſtfertigkeiten. Claſſification derſelben. — Dann das Elementariſche material und formal. Dann das Organiſche im Ganzen und im Einzelnen. Hierauf die Seelſorge und endlich vom Kirchenregiment.

Bei der Homiletik zulezt auch vom Zuſammenhang der Predigten.

Homiletik. Von Verbindung oder Trennung des dogmatiſchen und ethiſchen; eben ſo auch des didaktiſchen und aſketiſchen. (Lezteres geht auf die ſogenannten theoretiſchen und praktiſchen Theile oder Abhandlung und Nuzanwendung; erſteres auf dogmatiſche und moraliſche Predigten.)

Unter dem elementariſch-materialen, welches die allgemeine Lehre vom religiöſen Styl umfaßt, muß auch von der religiöſen Sprache geredet werden, aber im allgemeinen, ſo daß noch beſondere Anwendung in der Homiletik gemacht wird. Die Analogie vom Kirchenſtyl und vom Theatraliſchen geht durch. — Hier ſchon über die franzöſiſche Kanzelberedſamkeit?

Das elementariſche formelle muß ſchon allgemein die Frage lö-
was vom Lehrbegriff in den Cultus gehört und was nicht, und
nach den verſchiedenen weſentlichen Theilen des Cultus ſondern. —
gation aller ſtrengen Dogmatik für den Geſang.

Die Geſänge müßten eigentlich zerfallen auf doppelte Art in
emeine und beſondere, und dann nach der Stimmung in Bußlieder,
nklieder und Anbetungslieder. Bei den beſonderen muß jedoch die
immung den objectiven Beziehungen untergeordnet ſein. Als be-
dere dürften aber nur religiöſe Beziehungen aufgeführt werden,
t politiſche und phyſiſche.

Die Theorie der Feſte kann doch wol nur in die des Kirchenre-
entes kommen.

In die Beziehung der Kirche zum Staat gehört auch was über
chen- und Kriegsgebete zu ſagen iſt.

Die Zuſammenſezung des Cultus iſt eine doppelte: die Zuſam-
nſezung der einzelnen Handlungen und die Zuſammenſezung des
rlichen Cyclus.

In der Einleitung auch über den von mir aufgeſtellten Umfang
praktiſchen Theologie, und warum das alles hinein gehöre.

Die Theorie der Kirchengewalt ließe ſich analogiſch eintheilen in
hliche Jurisdiction d. h. Lehre von Kirchenzucht und Kirchenbann;
in kirchliche Polizei, Lehre von der Conſtitution, vom Bande der
meine unter ſich, von der kirchlichen Freiheit der Laien und des
rus; 3) kirchliche Diplomatik, Verhältniß zum Staat und zur
hule.

Der Cultus beſteht weſentlich aus zwei Elementen, dem was von
einzelnen Gemeinen ausgeht, und dem was von der kirchlichen
talität ausgeht.

Gleich vorn herein Berufung auf die theologiſche Moral und die
rt fixirte Idee des Cultus. Wie jede Kunſt ihr Princip in der
hik haben muß.

In der Homiletik die Theorie der Compoſition aus der des Verhältniſſes zwiſchen dem darſtellenden und wirkſamen Element, die Theorie der Sprache aus dem Spielraum zwiſchen religiöſem Styl und Theaterſtyl wie auch des ganz äußern.

Mit dem Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien ſcheint ſich vorzüglich erſt die organiſche Mannigfaltigkeit des Cultus zu entwikkeln.

In der Einleitung über die mancherlei Combinationen zwiſchen Kirchenregiment und Kirchendienſt.

Aus der Idee des Cultus folgt, daß es weder eigentliche Lehrnoch eigentliche Strafpredigten geben ſoll.

Wohin gehört eigentlich die Theorie der Geſangverbeſſerung? Es wird bald als Sache der Gemeine, bald als Sache der Landeskirche angeſehen. Abſtufungen darin zwiſchen allgemeinen feſtliturgiſchen Geſängen und ganz ſpeciellen für beſondere Fälle ſcheinen dazu zu berechtigen.

Um allen Schwierigkeiten der Rubricirung auszuweichen, müßte man das Kirchenregiment zuerſt abhandeln, und zwar aus dem Geſichtspunkt, zu beſtimmen was allgemein und was ſpeciell zu behandeln ſei. Aber das geht nicht, und die Eintheilung würde dann doch auf manches was wirklich iſt nicht paſſen.

Vergleichung meiner Eintheilung mit der gewöhnlichen, erſt wenn vom Kirchendienſt beſonders die Rede ſein wird.

Ueber die logiſche Diſpoſition, daß ſie eigentlich nur eine negative Vollkommenheit iſt. Gewöhnlich noch ſo ſehr buchſtäblich und falſch genommen.

Ueber die urſprüngliche Duplicität didaktiſcher und begeiſterter Vorträge.

---

1. Definition aus allgemeiner Erklärung des theologiſchen Studiums. Allmäliges Entſtehen der Kirche. Man kann unter Kunſtfertigkeit zu wenig verſtehen. Gewöhnliche Eintheilung der praktiſchen Theologie verglichen mit meiner. Man kann zu viel verſtehen wenn

man die wiſſenſchaftliche Disciplin von der Kunſtſeite anſieht. Die wiſſenſchaftliche Theologie iſt Baſis der praktiſchen.

---

2. Die praktiſche Theologie beruht auf dem Gegenſaz zwiſchen Klerus und Laien. Vorher eben ſo wenig eigentliche Kunſt als in einer kleinen Demokratie. Ob die Kirche dieſe complicirte Geſtalt haben ſoll muß in der Ethik unterſucht werden, in der jede Technik in dieſem Sinn ihr leztes Princip hat. Auf dem Wechſelverhältniß der einzelnen Gemeinen mit dem Ganzen beruht die Haupteintheilung. Es geht daraus aber auch ihre Schwierigkeit hervor. Einiges geht offenbar vom großen Verband aus, anderes offenbar von der einzelnen Gemeine, aber einiges iſt ſo gemiſcht, daß es ſchwer zu ſtellen und eben deshalb auch das andere nicht in beſtimmten Grenzen feſtzuhalten iſt. Dieſer Schwierigkeit könnte man auf der einen Seite abhelfen dadurch, daß man die Technik des Kirchenregimentes voranſchikkte; aber die Technik des Kirchendienſtes darf ſich doch nicht an das anſchließen was ſein ſoll, ſondern an das was iſt. Es iſt auf der anderen Seite bequemer für den nächſten Zwekk den Kirchendienſt voranzuſchikken, auch mehr im Geiſt der proteſtantiſchen Kirche, weil die größere Einheit hier das zurüktretende iſt. Auch iſt es am beſten die ſtreitigen Verhältniſſe grade in ihrer Unbeſtimmtheit und der Mannigfaltigkeit ihrer Formen aufzufaſſen.

---

3. Das Ganze iſt nun auch in Abſicht auf ſein Weſen, ſeinen Zwekk erſt allgemein zu betrachten. Die Kirche iſt nicht Lehranſtalt. Das Lehren wird in ihr nie erſchöpft oder ſyſtematiſch betrieben. Die igentliche Lehre hört auf wo die Kirche anfängt. Der dem Lehren und Lernen analoge Gegenſaz entwikkelt ſich in der Kirche; ſie iſt aber nicht ein Zuſammentreten aus beiden Gliedern.

---

4. Sie iſt auch keine Uebungsanſtalt, denn es iſt kein von der Uebung getrenntes Geſchäft nachzuweiſen. Der Kern, der Cultus eigt ſich als Darſtellung; er beſteht aus darſtellenden Elementen, lles andere ſind nur Nebenbeziehungen. Die Seelſorge und alles brige hat keine Beziehung außer ſich, ſondern in ſich ſelbſt abgeſchloſſen die gemeinſchaftliche Erhaltung und Fortbildung des religiöſen Princips. Hierauf alſo wird alles zu beziehen ſein.

Erſter Theil. Vom Kirchendienſt.

Die Haupteintheilung nach Einzelnem im Cultus und außer dem

Cultus. Das erſte als größeres geht voran. Nicht gleich die Theorie der einzelnen hergebrachten Beſtandtheile, Predigt, Liturgie. Theils ſind dieſe in ihrem gegenwärtigen Verhältniſſe zufällig und die Theorie dagegen muß allgemein ſein; theils ſind in mehreren die Elemente dieſelben und alſo auch gewiſſe Regeln und allgemeine Anſichten, welche nur unnüz würden wiederholt werden müſſen. Daher zuerſt die Betrachtung der Elemente und die allgemeinen Principe ihrer Behandlung.

Von ſeiner empiriſchen Seite iſt der Cultus unter dem Begriff des Feſtes zu betrachten. In jedem Feſt iſt Darſtellung die Hauptſache. Es hat aber eben dadurch Effecte. Analoge Ausartung in leere Ceremonie.

Was als Unterricht erſcheint, kann doch nur weitere Entwikklung deſſen ſein, was ſchon vorhanden iſt; alſo eben auch Darſtellung.

Was ſich nicht aus dem religiöſen Bewußtſein in Bezug auf ein Allen gemeinſchaftliches Gebiet entwikkeln läßt, kann nicht Element des Cultus ſein.

Unzwekkmäßige Benennung einer populären und praktiſchen Dogmatik.

Als prägnanteſtes Beiſpiel, wie gar keine Dogmatik in den Cultus gehöre, die Trinitätslehre. Der Glaube an die Gottheit Chriſti und die des heiligen Geiſtes iſt in jedem und iſt alſo zu entwikkeln. Aber die Betrachtung der Einheit der drei in ihrer Art und Weiſe, iſt ganz auszuſchließen.

Scheinbare Ausnahme bilden Zeiten wo gewiſſe Fragen leidenſchaftlich ventilirt werden. Auch dann aber nur negativ.

Von der Moral muß daſſelbe gelten. Der Unterſchied der Popularität iſt nur Schein. Indirekter Einfluß der Dogmatik durch die Sprache.

Der Gegenſaz des Styls iſt abzuleiten aus den entgegengeſezten Formen des höheren Gefühls auf die Einheit und auf die Totalität.

Chriſtliche Sittenlehre Einleitung 51 und erſter Theil §. 5. 6. ach der Ausgabe von Jonas, Beilagen S. 17 §§. 68. 69. S. 23 u. 24).

---

5. Allgemeine Anſchauung des Cultus. 1) Empiriſche Betrach- ng. Unter dem Begriff des Feſtes. Der Unterſchied iſt nur von ehr und weniger; alles im Gottesdienſt iſt Feſt. Jedes Feſt iſt zu- mmengeſezt aus Kunſtelementen. Jedes Feſt will weniger einen Ef- ct als nur Darſtellung. Dies nach dem Gottesdienſt. Die Bele- ung des religiöſen Princips findet nur ſtatt in ſo fern dieſes ſelbſt n Gottesdienſt hervorgebracht hat. 2) Betrachtung aus der Idee s religiöſen Princips. Jedes Innere will ein Aeußeres werden, ſich rſtellen in allem Lebendigen. Alle menſchlichen Darſtellungsmittel nd Kunſt. Ton, Geberde, Bild. Im Menſchen iſt alles, je mehr es m eigenthümlich iſt, um ſo mehr ein gemeinſchaftliches. Auch das ligiöſe Princip will ſich als gemeinſchaftliches äußern. Dies das eſen des Cultus. Daraus die beiden Geſichtspunkte aus denen es itiſirt und conſtruirt werden muß. Schwierig, denn die gemeinſchaft- che Aeußerung kann nur unter beſtimmten Formen und Anordnungen ſchehen, die nur von einigen ausgehen können, wie können dieſe auf le paſſen? Die innere Affection jedes einzelnen iſt zugleich an ſeine erſönlichkeit gebunden, wie kann ihre Aeußerung eine gemeinſchaft- che ſein?

(Randbemerkung): Dies kommt beſſer in den Anfang des orga- ſchen Theils.

---

6. Wenn nun der Gottesdienſt Darſtellung des religiöſen Be- ußtſeins iſt, ſo entſteht die Frage: was iſt daran Kunſt? Man kann gen: iſt nur das Bewußtſein recht, ſo wird es auch die Darſtellung in. Man kann ſagen: Kunſtregeln beruhen am Ende alle auf Will- ir und Convention. Wie die Darſtellung Kunſt wird, iſt eine Um- andsfrage auf der die Principien der Aeſthetik beruhen müſſen. Nur allgemeinen, die Kunſt iſt nicht gemacht, ſie findet ſich vor aller horie im Keim auf allen Bildungsſtufen, ja in Kindern. Das erſte odurch die Kunſt ſich in den Organen offenbart iſt Maaß und da- on geht alle Kunſt aus; die Theorie iſt nur Reflexion über das ſo eworden. Ferner ſcheint in die Theorie des Cultus die ganze Aeſthetik ineinzukommen, und das geht auch nicht; ganz vorausgeſezt und nur uf die beſtimmten Fälle angewendet kann ſie auch nicht werden, um weniger als die Theorie in ihrem tiefſten noch nicht im Reinen iſt. s kommt zunächſt darauf an, ob die religiöſe Darſtellung eine beſon-

dere Art iſt und es gemeinſame Principe für ſie in allen Künſten giebt. Dann braucht man nur das Weſen jener Art feſtzuſtellen und hat dann das allgemeine im beſondern.

---

7. Ob die religiöſe Kunſt ein eigenthümliches Gebiet iſt? Aus der Idee nach den beiden Formen des höheren Gefühls. Dieſe müſſen alſo auch eine eigene Darſtellung haben. A posteriori ſieht man es in allen Künſten: Muſik — Kirchenſtyl und Opernſtyl; Malerei — Kirchenſtyl und Decorationsſtyl; Beredſamkeit — religiöſe Rede und epideiktiſche; Plaſtik ſchwerer, weil ſie alt iſt und am alten jene Grunddifferenz weniger heraustritt. Beiſpiel: Matrone oder Nymphe und Faun. Architektur zeigt auch Analogien. Die Eintheilung iſt aber nicht ſo Haupteintheilung, daß ſich die Künſte darunter theilten, denn die Individualität der Künſte beruht auf dem freiſten Sinn und Organ, ſondern es iſt eine Verſchiedenheit des Styls in jeder Kunſt. Wir werden dies aber nur betrachten in den Künſten welche in der Thätigkeit des Klerikers am meiſten vorkommen, d. h. in Poeſie, Muſik und Beredſamkeit. Die anderen nur kürzer abhandeln, wo von den einzelnen organiſchen Theilen des Cultus die Rede iſt.

Entwikklung des Charakters aus dem entgegengeſetzten Verhältniß, Einheit und Totalität. Zuerſt Unterſcheidung deſſen, was Darſtellung iſt von dem, was Geſchäft iſt. In der Rede zunächſt.

---

8. Ehe wir auf den Unterſchied der verſchiedenen Style gehen, müſſen wir zuerſt das was ganz aus dem Kunſtgebiet herausfällt, ſcheiden, damit es nicht fortwährend mit darunter begriffen wird, dies iſt wo die Kunſtelemente im Geſchäftsleben zu Zwekken gebraucht werden. Das was man innerhalb der Kunſt Erfolg nennen kann, nämlich das Uebergehen des urſprünglich productiven Bewußtſeins aus dem Künſtler in den Beſchauer iſt auch ſo zu faſſen: es iſt nicht die That des Künſtlers, er kann und ſoll nichts für die beſondere Beſchaffenheit des Beſchauers oder ſein beſonderes Intereſſe thun. Es iſt die That des Beſchauers ſelbſt, und der Künſtler kann nur für die Angemeſſenheit der Darſtellung ſorgen und muß alles übrige anheimſtellen. Nicht ſo z. B. beim Reden zwiſchen Verkäufer und Käufer, wo der Ueberredende aus ſeiner eignen Ueberzeugung und Anſicht herausgeht. In der Muſik iſt die kriegeriſche etwas ähnliches, jedoch nur indirect, in der Poeſie die versus memoriales, wo die Form der Poeſie da iſt und ihr Weſen fehlt. Bei der Beredſamkeit kommt es be-

ſonders häufig vor. In der alten Theorie war beides nicht geſondert, vielmehr gingen ſie vom Geſchäftsbedarf aus, wie man aus Platon ſieht, muſikaliſcher Ohrenkizel und dialektiſcher Trug, die wahrhaft techniſche Verſchiedenheit nur nebenbei. Man könnte ſagen: hier wäre auch ein Zwekk die Gemüther zu bewegen; allein dieſer ſoll ganz auf dem Fundament der religiöſen Geſinnung ruhen, und die Vorausſezung das Gemüth auch ohne dieſe zu irgend etwas zu bewegen darf in der religiöſen Rede nicht gemacht werden.

---

9. Daß Zwekk und Geſchäft für die religiöſe Rede nicht gehören, beweiſ't ſich aus dem Dilemma: Sind die Hörer religiös, ſo iſt nicht nöthig etwas beſonderes zu thun, um beſtimmte Vorſtellungen und Entſchlüſſe zu erregen, ja es wird ſchädlich ſein, denn dieſes Beſondere würde außer dem Gebiet der religiöſen Darſtellung liegen, und alſo entweder nicht verſtanden werden oder ein Mißtrauen in die religiöſe Geſinnung der Hörer beweiſen und ihnen das Ganze verderben. Sind die Hörer irreligiös: ſo muß vor allen beſtimmten Entſcheidungen darauf gearbeitet werden ſie religiös zu machen. Auch das aber kann durch keine fremde Motive geſchehen, weil ſonſt doch kein religiöſer Act herauskommt, ſondern nur durch die Darſtellung, welche veranlaßt, daß das Princip ſich in ihnen durch eigene Kraft rege. Erbauung iſt nur der Effect, der ohne daß etwas beſonderes für ihn geſchehe von ſelbſt reſultirt, indem theils der einzelne ſich aus dem gemeinſamen ſtärkt, theils das ſpecielle ſich aus dem allgemeinen entwikkelt. Nun aber iſt noch das Dilemma zu ſchlichten, denn da die religiöſe Rede immer von anderen Theilen des Cultus umgeben iſt, bei denen die Verſammlung mitwirkt: ſo muß ſie in dieſer als religiös vorausgeſezt werden, wenn das Ganze nicht frevelhaft ſein ſoll. Alſo auch hier. Alles belebrende und bewegende kann nur untergeordnet ſein und nur als Darſtellungsmittel daſtehen.

Folglich Alles, was zum Cultus gehört, liegt im Gebiet der einen höheren Darſtellung, und es fragt ſich zunächſt: wodurch unterſcheidet ſich die religiöſe Darſtellung von der geſelligen? - Zuerſt materiale iſt der Unterſchied nicht. So wie keine Kunſt an ſich, auch die körperlichſte, die Mimik, nicht ausgeſchloſſen iſt: ſo auch kein Element einer Kunſt; ſo wie kein Ton ſo iſt auch kein Wort an ſich aus der religiöſen Vorſtellung ausgeſchloſſen. Zweitens: ſowie man zur Kombination ſchreitet, entſteht der Unterſchied. Man findet ſchikkliches, unſchikkliches und indifferentes, was wiederum nur durch die Combination eins aus beiden wird. Es fragt ſich nun: worin liegt das Princip?

---

10. Auch das an ſich nicht in die religiöſe Darſtellung gehörige ſcheint auf eine indirekte Weiſe hineinkommen zu können als Darſtellung des Gegentheils. Alſo iſt auf dieſem Wege das wahre Princip nicht zu finden, und man muß zugleich den entgegengeſezten ſpeculativen einſchlagen. Der Gegenſaz beider Formen des höhern Bewußtſeins beruht auf der Richtung auf die Einheit und Vielheit. In der einen iſt die Göttlichkeit, in der andern die Weltlichkeit des höhern Princips herrſchend. Das Bewußtſein der Gottheit ſelbſt aber kann nicht unmittelbar dargeſtellt werden, ſondern nur an einer wirklichen That oder einem wirklichen Gedanken der ſein Object im Endlichen haben muß. Alſo kann der geſammte Inbegriff des Mannigfaltigen in die Darſtellung kommen. Manches einzelne und beſondere kann, in wie fern es nur als ſolches dargeſtellt wird, in ſeiner ſittlichen Dignität (nicht) aufgefaßt werden, ſondern nur wenn die Beziehung zur abſoluten Einheit klar wird. Alſo kann alles was in die religiöſe Darſtellung gehört auch in die geſellige kommen. Der Unterſchied beruht alſo nur auf der Unterordnung. Im religiöſen Gebiet iſt das einzelne und mannigfaltige nicht das darzuſtellende ſelbſt, ſondern nur Darſtellungsmittel, und eben ſo im geſelligen Gebiet das religiöſe. Was in einem Darſtellungsmittel iſt, alſo ſecundär untergeordnet, das iſt im andern darzuſtellendes ſelbſt überwiegend und urſprünglich. Es kann alſo alles in das religiöſe Gebiet ſelbſt (kommen), aber es muß ihm mitgegeben ſein, daß es nur als Darſtellungsmittel auftritt. Die Anwendung dieſes Princips beruht alſo auf dem Gegenſaze zwiſchen Darzuſtellendem und Darſtellungsmittel. Dieſer ſcheint gegeben zu ſein durch Gedanke und Wort oder Empfindung und Ton. Aber Gedanken ſind manchmal nur Hülfsgedanken und Darſtellungsmittel und im muſikaliſchen Theil der Sprache iſt das Darzuſtellende ſelbſt, der Einfluß der Gemüthsſtimmung, auch gegeben.

Varietät des Kirchenſtyls in ſich je nachdem er ſich mehr jenem annähert, bis zu Uebergangspunkten. Kabinetsſtükke.

Die Virtuoſität des Inſtrumentes und des Agens darf nicht heraustreten. Nichts einzelnes darf ſich mimiſch losreißen.

Strenger Kirchenſtyl, Choral, Motett, Fuge.

Orgel als Symbol des Kirchenſtyls.

Gegenſaz zwiſchen einer Ausführung Chriſti und einem Bachanal.

Man hat zu ſehen beim Gegenſaz auf die Compoſition und auf das einzelne.

Das muſikaliſche in der Sprache ganz nach Art der Muſik. Das mimiſche in der Bewegung ganz nach Art der Malerei.

Die beiden Hauptgattungen des erhebenden und demüthigenden, jede aber doch als Einheit beider.

In der geſelligen Darſtellung iſt etwas dadurch im Ganzen daß es für ſich iſt, in dem religiöſen umgekehrt.

Ueber den Gegenſaz von Poeſie und Proſa. Dieſe mehr im allgemeinen, jene mehr im beſondern.

11. Das Princip zuerſt anzuwenden auf die Compoſition, d. h. das Verhältniß des einzelnen zum Ganzen. Für die religiöſe Darſtellung das Geſez der Simplicität, das einzelne muß nicht zu ſehr als Vielheit erſcheinen, d. h. in ſeine relativen Gegenſäze heraustreten und es muß ſich nicht mimiſch ausſondern und die Betrachtung für ſich fordern. Beides hängt genau zuſammen. Beiſpiele: religiöſe Bilder aus wenigen Figuren, oder wenn aus vielen, dieſe einförmiger gehalten. Eben ſo auch die Farbe in Einem Ton, nicht bunt. Ferner das Geſez der Keuſchheit. Die techniſche Vollkommenheit muß zwar da ſein, aber es darf nichts einzelnes die Beſtimmung haben ſie darzuſtellen. In der weltlichen Darſtellung iſt beides unverboten. Keine ſchwere Paſſagen, keine ſchwere Stellungen, keine ſchöne Stellen. Da die beiden Kreiſe der religiöſen und weltlichen Darſtellung in einander übergehen: ſo finden auch Uebergänge ſtatt

in Gelegenheits- und Gedächtnißreden, Oratorien in der Capelle, religiöſe Gemälde für Zimmerverzierungen.

---

12. Eine zweite Frage über die Compoſition beruht auf dem Unterſchied (ſiehe chriſtliche Moral §. 90 S. 30) ſolcher Theile, welche das individuelle und welche das univerſell-religiöſe darſtellen ſollen. Dieſe müſſen in allen Künſten andere Elemente und Darſtellungsmittel haben.

Erſte Regel: Der hiſtoriſch-ſymboliſche Cyclus darf nur in individuellen Darſtellungen gebraucht werden. Die entgegengeſezte Praxis hat in der Aufklärungszeit den Cultus ruinirt. Es iſt auch natürlich, denn das individuell-chriſtliche muß an dieſem Cyclus dargeſtellt werden, weil es ſonſt nur als perſönlich individuell erſcheinen würde. Wenn alſo auch das individuelle hieran dargeſtellt würde, fiele die Differenz weg.

Zweite Regel: Das univerſelle darf nicht durch Beſtandtheile eines fremden Cyclus ausgedrückt werden. Im Mittelalter war ſolche Production auf dem Grenzpunkte der religiöſen und weltlichen Darſtellung. Auch jezt ſcheinen ſie mit der Palingeneſie des Mittelalters zurückzukommen. Dies bringt aber in den Cultus einen die Einheit zerſtörenden Gegenſaz wo die individuellen Formen als ſolche einander entgegengeſezt ſind. Das Judenthum hat hierin keinen Vorzug vor dem Heidenthum. Das Chriſtenthum ruht auch auf dem leztern, es war im Judenthum mehr hiſtoriſch, im Heidenthum mehr ſymboliſch vorbereitet. War der jüdiſche Codex urſprünglich Beſtandtheil des Cultus: ſo war dies von der Zeit ausgegangen, wo das Chriſtenthum noch mehr als jüdiſche Secte exiſtirte, und mußte ſich hernach verlieren; dagegen iſt das Heidenthum fortdauernd Element unſerer höhern intellectuellen Bildung, auf der unſer ganzes Kirchenweſen ruht. Beſonderes Recht alſo kann nur dasjenige im jüdiſchen Codex haben, was in den chriſtlichen beſonders aufgenommen iſt. Im allgemeinen aber hat jüdiſcher und heidniſcher Cyclus das Recht, aber nicht als ſolcher ſondern nur wegen der vorbildlichen Verwandtſchaft und als das Verhältniß des allgemeinen zum beſonderen darſtellend, Darſtellungsmittel zu ſein für die univerſelle Tendenz und Beiſpielsweiſe. Betrachtet man nun beide auf dem höchſten Standpunkt, den ſie mit einander gemein haben: ſo kommt man auf die dritte Regel.

13. **Dritte Regel:** Die eigentlichen Darſtellungsmittel für das univerſelle ſind die geſchichtlichen und phyſiſchen Elemente im allgemeinen ſo weit ſie in das Bildungsgebiet des jedesmaligen Pu-

blicums fallen. Natürlich überwiegend die geſchichtlichen, und ſo erweitert ſich das Gebiet bis zur Gleichheit mit dem des weltlichen. — Geht man nun vom darzuſtellenden aus: ſo iſt (Chriſtliche Sittenlehre §. 89 p. 29) das Grundgefühl in der Wirklichkeit nur als ein inneres Zuſammenſein der beiden abgeleiteten Formen; und es iſt auch in ſeiner Einheit nur zur Anſchauung zu bringen durch ſeine Effecte. Alſo jedes Element iſt entweder erhebend oder demüthigend. Dies gilt in der weltlichen Darſtellung gleichermaßen: das unterſcheidende iſt daß die religiöſe Darſtellung mehr das Innere des Gemüths, die weltliche mehr das Äußere der That heranzieht.

14. Sind nun die beiden aufgeſtellten Gegenſäze nur elementariſch? oder gehen ſie auf ganze Werke und Acte und bilden alſo (weil man dann natürlich die gleichartigen zuſammenſtellt) verſchiedene Gattungen religiöſer Darſtellung? — Zuerſt der zwiſchen individuell und univerſell. Wenn es ganz univerſelle Darſtellungen gäbe: ſo müßte das allgemeine real werden können ohne ein beſonderes zu werden, was unmöglich iſt. Der Liturg wäre entweder nicht weſentlich vom individuellen Typus durchdrungen und alſo mit dem allgemeinen Princip in ihm ganz identificirt, oder er ſtellte im univerſellen nicht ſich ſelbſt dar. Eine Zeit lang hat man alles univerſaliſiren wollen bis zu den Sakramenten, man hat das Princip ſelbſt mit herausgebannt und die Unmöglichkeit des Unternehmens durch die That bewieſen. Dieſer Gegenſaz iſt alſo nur elementariſch und auch in den Elementen nur relativ. Zweitens der zwiſchen erhebend und demüthigend. Das Grundgefühl erſcheint nicht an ſich, nur im Uebergang in die Identification der beiden Formen. Es iſt alſo nur durch beiderlei Elemente darſtellbar. Aber auf zwiefache Weiſe. Entweder beliebige erhebende und demüthigende Elemente dienen in einer künſtleriſchen Vereinigung als Darſtellungsmittel; dies iſt die ganz freie unbedingte Darſtellung. Oder die Darſtellung geht von Einem als gemeinſam gegebenen Elemente aus, und ihr Charakter beſteht darin daß ſie es in's Gleichgewicht bringt; das iſt die bedingte Darſtellung welche alſo entweder eine erhebende oder demüthigende Baſis hat. Werke der redenden Künſte und der Muſik von dieſer Art können das Ganze der religiöſen Darſtellung für ſich bilden. Maleriſche und plaſtiſche, weil ſie bleiben und nicht nur für den Moment gemacht ſind, können nur als elementariſche Theile zuſammengeſezt, entweder bedingter oder unbedingter Darſtellung vorkommen.

15. Noch eine Betrachtung. Nicht aller Ausdruck iſt Kunſt.

Der unmittelbare Uebergang des Bewußtſeins in Geberde, oder in gemeſſenen Ton oder in Interjectionen in Vermiſchung, wiewol ſie die Keime zu Mimik, Geſang und Poeſie ſind, ſind noch nicht Kunſt. Kunſt im engern Sinn iſt nur der mittelbare Ausdrukk wo die unmittelbare Affection erſt in ein Bild übergegangen, objectivirt iſt, und dieſes hernach dargeſtellte, die Affection, wird in einer bekannten cycliſchen Geſchichte ſymboliſirt und dieſe dann mimiſch oder poetiſch dargeſtellt. Die eigentlich bildenden Künſte, weil ſie nicht in den Organen ſelbſt darſtellen, erſcheinen gar nicht in freier unmittelbarer Form. Die Muſik ſteht gleichſam in der Mitte. Hienach nun fragt ſich ob alle Künſte in ihrer ausgebildeten Form oder manche nur in jenen analogen im Cultus auftreten? Die Mimik kann als Kunſtwerk d. h. als Tanz nicht auftreten; dieſe Darſtellung iſt für den Charakter der religiöſen Geſchichte des Chriſtenthums zu leiblich. Selbſt in den heiligen Comödien iſt es nicht eigentlich geſchehen, und auch dieſe waren nie eigentlich Theile des Cultus. Die Muſik tritt auch nicht ſelbſtändig auf. Die reinen muſikaliſchen Eindrükke ſcheinen nur da zu ſein um der Muſik einen vorläufigen Beſiz zu ſchaffen, damit ſie nicht durch die ſtärker wirkende verbundene Kunſt ganz unterdrükkt werde. Die bildenden Künſte können nur ſelbſtändig auftreten, d. h. ſie liefern fertige Kunſtwerke; aber dieſe können nie Centrum eines religiöſen Acts werden, ſondern immer nur Beiwerk. Der Bilderſtreit, der eigentlich mehr aus dieſem als aus dogmatiſchem Geſichtspunkt zu betrachten iſt, war nur ſpätere Anerkennung einer Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums wodurch es ſich vom Heidenthum unterſchied, in welchem die Sculptur Centrum ſein könnte. Alſo bleiben als Centrum nur die redenden Künſte übrig. An dieſe ſchließen ſich als natürliche Begleitung zunächſt die Muſik an die poetiſche und die Mimik an die proſaiſche; denn umgekehrt müſſen beide ſehr zurükktreten, recitative Proſa iſt geſchmakklos und mimiſirende Sänger würden theatraliſch. Die bildenden Künſte bilden das allgemeine Beiwerk und müſſen ſich, um überall unbewußt mitzuwirken, an allgemeingeltenden Theilen des mythiſchen Cyclus halten. Es fragt ſich jezt nur, ob die poetiſche und die proſaiſche Darſtellung gleich ſehr als Centrum auftreten können und ob überhaupt die lezte Kunſt iſt; denn wäre ſie es nicht und wäre doch Centrum: ſo wäre im Cultus alle Kunſt nur Beiwerk und ein Geſchäft die Hauptſache. Beide Unterſuchungen müſſen mit einander erledigt werden und knüpfen ſich am beſten an den Gegenſaz zwiſchen Poeſie und Proſa.

16. Das Sylbenmaaß iſt nur ein äußerer Charakter, auch als nicht allgemeingültig in Sprachen, wo beides noch nicht beſtimmt auseinandertritt wie im hebräiſchen. Auch Sylbenmaaß ſelbſt nicht recht feſt zu halten wegen monoſtrophirter Gedichte, wo ſich wegen Mangel der Wiederkehr kein Geſez im Wechſel offenbart. Auf keinen Fall genügt es allein. Man nennt versus memoriales nicht Poeſie und lacht nur über den Contraſt der erſteren Form. Alſo muß es einen inneren Charakter geben. Auf den Inhalt kommt nichts dabei an, jeder Gegenſtand läßt ſich auf beide Arten behandeln. — Was iſt correlat vom Begriff? Begriff iſt Identität des allgemeinen und beſonderen, ein Werden aber ein unvollendetes von Idee und Bild. Die beiden Formen der Sprache ſind: die welche im Wort hervorzieht diejenige Seite welche dem Bilde zugekehrt iſt, die Poeſie, und die welche der Idee zugekehrt iſt, die Proſa. Geſchichtsſchreibung und Epos können denſelben Gegenſtand haben. Aber er tritt nur im Epos rein für ſich als einzelnes auf und will als Bild vollendet ſein, in der Geſchichtsſchreibung nur im Zuſammenhang mit einem größern Ganzen und aus dieſem begriffen. Die lyriſche Poeſie und die philoſophiſche Darſtellung eben ſo. Aber nur in der lyriſchen Poeſie tritt der durch die Idee afficirte Menſch als einzelner in ſeiner Perſönlichkeit auf, als Bild; in der philoſophiſchen Kunſt iſt es die Idee die ſich nur durch ihn ausſpricht. Philoſophiſche Darſtellung iſt eben ſo gut Kunſt als poetiſche. Der Zweck verſchwindet auch bei jener und verwandelt ſich bloß in Effect. Das dem Geſchäft dienende erſcheint näher betrachtet in der Proſa eben ſo untergeordnet.

Auf dieſe Art ſind alſo beide Darſtellungen durch die Rede, die proſaiſche und poetiſche, gleich ſehr Kunſt und können einander nie gegenüber ſtehen.

17. Ueber Leſſings und Merkels Ausſprüche. Daß der Poeſie Bild zum Grunde liegt iſt ganz offenbar, eins oder eine Reihe von Bildern. An den antiken Gattungen ganz deutlich, auch an den modernen Beſtrebungen die Poeſie überall durch Malerei zu begleiten. Dagegen in Proſa läßt ſich die Poeſie dadurch daß man das Metrum und die poetiſche Sprache wegnimmt nicht verwandeln, da ſie von innen heraus nach ganz anderen Geſezen conſtruirt iſt. Wahrheit muß freilich auch ſo noch darin bleiben, aber keine darſtellende Kraft.

Da nun die Proſa die Rede überwiegend von der allgemeinen Seite nimmt: ſo müſſen die Elemente ihrer Darſtellung allgemeine Säze ſein, in der poetiſchen aber einzelne. Auch dies iſt freilich nur relativ zu nehmen und kann als Beiwerk und in untergeordneter Stellung auch das entgegengeſezte vorkommen. Im religiöſen Gebiet ſind die allgemeinen Säze nur im Lehrbegriff gegeben. Aus ihnen alſo ſchöpft die proſaiſche Darſtellung, der poetiſchen iſt er unmittelbar und an ſich ganz fremd.

Aus dieſer Betrachtung nun geht kein Grund hervor einer von beiden Darſtellungsweiſen eine andere Stellung im Cultus zu geben. Sie ſtehen in gleicher Dignität neben einander. Wenn die poetiſche einen Vorzug hat durch die Unmittelbarkeit, ſo hat die proſaiſche ihn jezt wenigſtens durch die überwiegende Neigung zum Raiſonnement. Ueberwiegen aber und zur Einſeitigkeit führen ſoll der eine Vorzug eben ſo wenig als der andre.

18. Die Poeſie ſcheint durch die Natur der Sache nicht ausgeſchloſſen vom Centrum zu ſein, der That nach aber ſteht ſie dennoch hinter der proſaiſchen Darſtellung zurükk. Der Grund ſcheint darin zu liegen daß die poetiſche Darſtellung an ſich zu individuell iſt. Im Cultus ſoll nicht nur für Alle, ſondern auch als von Allen dargeſtellt werden. Die Poeſie bedarf daher erſt allgemeine Anerkennung, um in den Cultus aufgenommen zu werden und tritt urſprünglich als Privatſache auf. Darum kann ſie wol einen ganzen Cultus-Act conſtituiren, aber nur wie ein te deum. Der Kleriker kann nicht wie als Prediger ſo als Poet unmittelbar producirend auftreten. Dies wird auch noch dadurch verhindert, daß die Poeſie öffentlich nicht allein, ſondern entweder als Muſik oder mit Mimik auftreten ſoll. Mimik aber müßte wegen des Metrums ſtärker ſein als bei der Proſa alſo mehr heraustreten als die religiöſe Darſtellung verträgt. Alſo bleibt nur Muſik übrig. Dieſe erfordert aber Vorbereitung, und der Eindrukk der unmittelbaren Production verſchwindet. Es bleibt alſo dem Kleriker in Abſicht der Poeſie auch nur Auswahl, und was über dieſe zu ſagen, gehört in den organiſchen Theil.

Zuſaz. Wir haben den Gegenſaz von Poeſie und Proſa aufgeſucht. Da er aber nur relativ iſt: ſo müſſen ſich beide zuſammen auch als eine Sache conſtruiren laſſen. Auf der einen Seite mit vortretendem logiſchen und zurükktretendem bildlichen Factor, auf der andern umgekehrt. Je näher an beiden, deſto reinere Proſa und Poeſie. Aber was ſteht nun im religiöſen Gebiet als Uebergang in der Mitte? Unter den bei uns ſtatt habenden proſaiſchen Compoſitionen (denn in der religiöſen Rede darf, weil ſie wie nach proſaiſchen Principien conſtruirt iſt, nicht poetiſirendes hervorſtechen) das Gebet. Dies gehört nicht mehr zur Predigt, wenn es ſich ihr auch anſchileßt. Die religiöſe Poeſie iſt immer der Gebetsform ſich annähernd. Es muß daher auch für das Gebet gleichgültig ſein, ob es in äußerer proſaiſcher oder poetiſcher Form auftritt. Miſchung eines innerlichen poetiſchen Charakters und einer proſaiſchen äußeren Form iſt hier zu ertragen wegen des Combinats der bibliſchen Gebete, wo beides noch nicht rein geſchieden war.

19. Das Element der proſaiſchen Darſtellung iſt der religiöſe Begriff. Die Totalität der religiöſen Begriffe iſt ein dogmatiſches Syſtem. Es fragt ſich ob alle dort vorkommenden Begriffe in der proſaiſchen Compoſition für den Cultus vorkommen können; welche, und welche nicht? Der Streit war immer über dieſe Grenze; die beiden Extreme haben offenbar unrecht. Die Operation der Begriffsbildung im religiöſen Gebiet geht fortſchreitend von der einfachen Reflexion bis zur Syſtembildung, in welchem die Combination und Anordnung der Säze und die Zuſammenſtellung mit den Reſultaten der reinen Speculation die Hauptſache iſt. Hieraus entſtehen Begriffe, die in demſelben Maaß von den urſprünglichen verſchieden ſind. Nur von dieſen kann man ſagen, daß ſie aus der religiöſen Darſtellung ausgeſchloſſen ſind, weil ſie nämlich die Gemeine ſich nicht ſo aneignen kann daß ihr die Darſtellung als von ihr ſelbſt hervorgebracht erſcheint, d. h. weil ſie unpopulär ſind. Beiſpiele: Trinität und Ubiquität. Dagegen hat gewiß jedes Dogma eine der religiöſen Darſtellung zugekehrte Seite und jeder urſprüngliche Begriff. Die religiöſe Darſtellung und die theologiſche Entwikklung unterſcheiden ſich im Prozeß, die lezte geht nach der ſpeculativen Seite hin, die erſte nach der Seite des unmittelbaren Bewußtſeins und will durch die Begriffe dieſes rükkwärts reproduciren.

20. Der Punkt in der Reihe der Begriffe auf den man ſich zu ſtellen hat iſt verſchieden, nicht nur nach den Klaſſen ſondern vorzüglich auch nach den Zeiten. An lebhafter dogmatiſcher Bewegung nehmen auch die Laien Theil und ſind in ſolchen Zeiten weit tiefer in das Syſtem der Begriffe eingedrungen. Je mehr aber der Punkt, auf den man ſich ſtellen kann, auf der ſpeculativen Seite liegt, um deſto raſcher muß ſich die Darſtellung nach dem unmittelbaren Bewußtſein hin bewegen. In Zeiten wo im Lehrverbande wenig geſchieht, hat man faſt keinen gemeinſchaftlichen Punkt auf der Begriffsreihe auf den man ſich ſtellen kann. Deſto mehr aber muß die Darſtellung dabei verweilen. Giebt man dem Geiſt einer ſolchen Zeit zu

ſehr nach: ſo artet die proſaiſche Compoſition entweder in poetiſche Floskeln aus oder ſie geht aus dem religiöſen Gebiet heraus. Die gegenwärtige Zeit trägt dieſen Charakter in ſo hohem Grade an ſich, daß man leicht glaubt es werde nie eine andere kommen; aber das iſt unhiſtoriſch. Höchſt weſentlich aber iſt es die Erinnerung an die lebendigeren Zeiten lebendig zu erhalten, und zugleich außer dem Cultus durch den Jugendunterricht und im Umgang eine andere Zeit vorzubereiten. Auf dieſe Weiſe kann man bald populär machen, was bisher nicht populär war.

Der Charakter des Zurükkführens der Begriffe auf das Gefühl iſt am beſten bei dem Punkt zu faſſen wo die eigenthümliche Procedur der Reflexion angeht, nämlich beim Spalten in das theoretiſche und praktiſche. Alle religiöſen Begriffe theilen ſich in dieſe beiden Klaſſen, und vollendet wird der Proceß in der Trennung beider Zweige der didaktiſchen Theologie. Im Gefühl dagegen iſt beides weſentlich Eins, wenn es bloßes Sezen des Gegenſtandes wird iſt es nicht mehr Selbſtbewußtſein, und wenn es bloße Gewohnheit wird, iſt es nicht mehr Selbſtbewußtſein. Es ſtrebt nach beiden Seiten auszugehen, aber es iſt als Gefühl das rein identiſche von beiden. Da die Darſtellung kein anderes Mittel hat als einen Begriff und dieſem der Charakter dieſes Gegenſazes urſprünglich einwohnt: ſo kann die Zurükkführung in der Darſtellung nur erreicht werden durch die innigſte Combination durch welche in dem Beſchauenden die urſprüngliche Einheit hervorgerufen wird. Dieſer Kanon gilt für alle Arten der proſaiſchen religiöſen Compoſition.

21. Wenn man auch in jener Beziehung des Begriffsentwikklung zwei äußerſte Punkte ſucht um die verſchiedenen Arten der proſaiſchen Compoſition in eine Reihe zu bringen: ſo bilden den einen Endpunkt die liturgiſchen Confeſſionsformulare bei der Verwaltung der Sakramente. Sie dienen dazu an die ehemalige dogmatiſche Bewegung zu erinnern und deren Reſultate wieder zu beleben, und erfordern alſo das meiſte Verweilen bei den Begriffen. Den andern nimmt die Predigt an, wo das unmittelbar religiöſe Bewußtſein zur Anſchauung gebracht werden ſoll und der Begriff alſo immer nur als Darſtellungsmittel auftreten darf.

Es iſt nun noch im allgemeinen für die proſaiſche Compoſition das formale Element zu betrachten, nämlich der Saz. Hier iſt von vielen behauptet worden nur der einfache Saz wäre populär, die Periode an ſich unpopulär, ſonach müſſe ſie aus allen religiöſen Compoſitionen verbannt werden. Eine Rede kann betrachtet werden als Aggregat einzelner Säze, aber auch als Complexus, als organiſches Ganzes aus denſelben.

Für ſich betrachtet iſt der einfache Saz verſtändlicher als die Periode: dieſe aber iſt verſtändlicher für das Auffaſſen des Zuſammenhanges. Wie nun beides weſentlich in jeder Rede, ſo ſind auch die jene Tendenz repräſentirenden Formen weſentlich. Eine religiöſe Compoſition aus lauter einfachen Säzen bilden wollen, heißt am Auffaſſungsvermögen der Zuhörer ganz verzweifeln. Die Predigt bedarf am meiſten der Periode. Eine Predigt überwiegend in einfachen Säzen würde nur eine Reihe Gnomen. Ein Confeſſionsformular bedarf am meiſten der einfachen Säze, weil hier am meiſten auf das einzelne ankommt.

22. Organiſche Betrachtung des Cultus. Vorläufige Schwierigkeit daß der Cultus nicht ganz in den Kirchendienſt fällt, ſondern einiges darin immer vom Kirchenregiment aus feſtgeſezt wird. Dies iſt nothwendig, denn eine einzelne Gemeine iſt nicht ſelbſtändig ſondern im Kirchenverbande. Dieſes Verhältniß muß um ſo mehr im Cultus mit dargeſtellt werden als es das religiöſe Bewußtſein unmittelbar afficirt. Es kann aber nicht anders dargeſtellt werden als durch etwas allen unter demſelben Verband gehörigen gemeinſchaftliches, und dies kann nur von dem Vereinigungspunkt ausgehen. Dieſe Beſtimmungen hemmen aber und beſtimmen die Thätigkeit des Liturgen, und Vorſchriften über dieſe können nur in Bezug auf jene gegeben werden. Entweder alſo müßte man ausgehen von dem was iſt, das iſt aber zufällig und veränderlich; oder wie es ſein ſoll d. h. eine Theorie dieſes Einfluſſes aufſtellen. Eine ſolche gehört aber in das Kirchenregiment. Alſo bleibt nur übrig a) zu ſehen wie verſchieden dieſer Einfluß ſein kann, b) ein für alle Fälle gültiges Verfahren des Liturgen in Bezug auf dieſen Einfluß zu finden; nach dieſem aber die Theorie des Cultus ſo aufzuſtellen, als ob dieſer Einfluß gar nicht da wäre.

ad a. Der Einfluß kann ein Maximum und Minimum ſein je nachdem theils die Gemeine als perſönlich ausgebildet ſich ſelbſt mehr überlaſſen werden kann, oder als unmündig behandelt werden muß; theils je nachdem die Einheit des Ganzen mehr nur innerlich da ſein oder auch äußerlich heraustreten will. Je nachdem die gleichnamigen Seiten zuſammentreffen, kann die eine ganz heraus- und die andere ganz zurükktreten, und umgekehrt ein mittlerer Zuſtand herauskommen. Dies gilt ſowohl vom materiellen als formellen Beiſpiele, und kann ſich der Einfluß bald mehr auf die eine bald mehr auf die andere Seite werfen.

ad b. Die äußerſten Punkte ſind Einſeitigkeiten welche nachtheilig auf den religiöſen Sinn wirken müſſen. Der Kleriker als Gemeinevorſteher muß ihnen alſo entgegenwirken, d. h. je mehr die Kirchengewalt alles los läßt, muß er alles feſthalten wodurch ſich die Einheit der Gemeine mit dem Kirchenverband ausdrükken läßt; je mehr ſie anzieht, um deſto lebendiger muß er, natürlich ohne den Gehorſam zu verlezen, alles irgend beweglich gelaſſene bewegen. Was er ſonſt als Mitglied der Kirchengewalt ſelbſt thun kann gehört nicht hierher. Kurz ſeine Tendenz muß dahin gehen die beiden Factoren in ein dem jedesmaligen Zuſtand angemeſſenes Gleichgewicht zu ſezen.

Der Cultus ſelbſt kann nur als ein organiſches Ganzes betrachtet werden, wenn es eine Theorie von ihm und nicht bloß Mechanismus und Schlendrian geben ſoll. In dieſem aber ſtehen einzelnes und Einheit des Ganzen in einem ſolchen Wechſelverhältniß, daß jedes das andere vorausſezt. Daher iſt es nöthig daß der Ausführung im einzelnen eine allgemeine Anſicht des Ganzen, die eben das Wechſelverhältniß zum vorzüglichſten Object hat, vorangehe. Hier entſteht nun zuerſt die Frage: was iſt als Ganzes anzuſehen und was als Theil?

23. Bei der Beurtheilung was als Theil und was als Ganzes anzuſehen ſei, muß man theils auf das Gegebene, als Feſt, theils auf die zum Grunde liegende Idee in der Stellung ſehen. Der ſonntägliche Cultus iſt durch Raum und Zeit abgeſchloſſen eine Einheit und aus mehreren Elementen beſtehend ein Ganzes. Man kann Geſang, Gebet und Rede weſentlich ſezen. Ein Gebet allein ſcheint mehr Zwiſchenräume zwiſchen dem vollſtändigen Acte ausfüllen zu können als ſelbſt Feſt ſein; ein Geſang, je mehr die Muſik dabei dominirt, für ſich allein erſcheint nur als Privatſache einer weltlichen Verſammlung, und eine Rede allein entweder ganz trokken und unfaßlich oder nicht mehr religiös. Auch bei zweien combinirt hat man immer noch ein Gefühl eines Mangels. Mehrere Zwiſchenſtufen laſſen ſich immer ſezen. Die Mannigfaltigkeit ſcheint alſo hier weſentlich gebunden an Totalität. Geht man in die Idee, ſo ſcheint der Cultus nur vollſtändig in einer Darſtellung welche die Modalitäten des religiöſen Bewußtſeins umfaſſend erſchöpft. So iſt er ein unendliches Ganzes, das

nur in der ganzen Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſich allmälig entwikkelt. Dieſes Ganze aber liegt über die Grenzen der Theorie hinaus; man kann es nicht machen, man ſieht es nur werden. Ueber die Grenzen des ſonntäglichen Cultus aber muß die Theorie hinaus, denn je mehr in ihm Einheit iſt, um deſto ungenügender iſt er. Schon der Gegenſaz der bedingten und unbedingten Darſtellung iſt in ihm nicht zu vereinigen, und es muß doch ein Ganzes geben, in welchem dieſer angemeſſen gebunden iſt. Dies liegt vor in dem Cyclus der durch die jährliche Wiederkehr der Feſte beſtimmt iſt. Auch dieſer iſt freilich nicht ſo vollſtändig, daß alle ſolche nur numeriſch verſchieden wären, vielmehr ſoll jeder eigenthümlich und alſo ein organiſcher Beſtandtheil des unendlichen Ganzen ſein, aber relativ vollendet.

Man muß alſo beides in verſchiedener Hinſicht, den ſonntäglichen Cultus und den jährigen Cyclus als Ganze anſehen, und es fragt ſich nun zuerſt im allgemeinen nach dem Wechſelverhältniß des einzelnen zum Ganzen, um hernach zur Betrachtung des Ganzen oder einzelnen für ſich fortzuſchreiten.

Im ſonntäglichen Cultus tritt als das Ganze beſtimmend der Gegenſaz zwiſchen Liturgus und Gemeine heraus. Dieſer Gegenſaz iſt immer nur functionär, aber doch der, woran ſich auch der permanente zwiſchen Klerus und Laien entwikkelt und woraus er zuerſt hervortritt. Im Geſang tritt dieſer Gegenſaz am meiſten zurükk, in der Rede am meiſten hervor; das Gebet ſteht in der Mitte, denn hier wendet ſich der Liturgus nicht an die Gemeine, ſondern mit der Gemeine als ihr Repräſentant an Gott. Die Beziehung auf dieſen Gegenſaz iſt alſo der Geſichtspunkt, aus welchem einzelnes und Ganzes betrachtet werden müſſen. Im jährigen Cyclus iſt hervortretend der Gegenſaz zwiſchen Feſte und gemeinen Sonntag, von dem jener eine bedingte, dieſer eine unbedingte Darſtellung begründen. Die Vorbereitungszeiten treten dazwiſchen als bindendes Mittelglied, nur mit dem Verfall des Cultus iſt ihre eigenthümliche Bedeutung allmälig verſchwunden. Nur durch dieſen Gegenſaz wird das religiöſe Bewußtſein in ſeiner Vollſtändigkeit dargeſtellt. Ohne Feſte würde der größte belebende Reiz fehlen, ohne gemeine Sonntage würde die Ruhe fehlen, welche allein eine Realität ſichert und alles würde als eine gemachte Aufreizung erſcheinen. Ohne Mittelglied treten die beiden ſchroff und unorganiſch nebeneinander.

24. Für beide Ganze iſt alſo aus dem beſtimmenden Gegenſaz

das Princip ihrer Anordnung und der Bedeutung ihrer einzelnen Elemente zu ſuchen. Zuerſt für den

ſonntäglichen Cultus im Allgemeinen.

Das Weſen des Gegenſazes zwiſchen Liturg und Gemeine iſt nicht Lehre und Lernen; (bei Lehre wäre der Gegenſaz das weſentliche, hier iſt er nur untergeordnet) ſondern Receptivität und Spontaneität. Die Gemeine bringt Andacht mit, Vorherrſchen der religiöſen Stimmung, Bereitwilligkeit eine beſtimmte religiöſe Richtung aus ihrem Zuſtande des innern Gleichgewichts anzunehmen, (ſelbſt von Feſtzeiten gilt dies. Es iſt doch mit jedem eine ganze Sphäre gegeben für welche die Gemeine unbeſtimmt iſt) und Willen in der Darſtellung auch ſelbſtthätig zu ſein. Denn die Gemeine iſt eben ſo wenig ohne Selbſtthätigkeit zu denken als der Liturg ohne Receptivität. (Der Gegenſaz muß ſich aus der Identität erheben und in ſie zurükkehren. Daher Stellung des Geſanges). Nicht nur muß ihn die lebendige Vorſtellung ſeiner Gemeine bei ſeiner Vorbereitung leiten, ſondern er muß auch für die Gemeine ſelbſt beſtimmt werden durch die unmittelbare Anſchauung und Einwirkung der wirklichen Verſammlung, und er wird um ſo unvollkommener ſein je mehr er ſich hiezu durch ſeine Art zu arbeiten außer Stand ſezt. Da nun der Cultus als Einheit eine gemeinſchaftliche Darſtellung ſein muß: ſo muß der Gegenſaz dieſer Einheit untergeordnet ſein, ſich aus ihr erheben und in ſie wieder verlieren. Daher das allgemeine Schema der Anordnung: Geſang, Rede, Geſang. Jede umgekehrte Anordnung müßte unzwekkmäßig erſcheinen. Das Gebet zwiſchen beiden an einem oder an beiden Punkten. Hieraus beſtimmt ſich zugleich auch die Stellung der univerſell-religiöſen und der individuell-chriſtlichen Elemente. Die beſtimmte Richtung welche die religiöſe Rede nimmt muß chriſtlich ſein, der nachherige Geſang ſoll das Aufgenommenſein jener Richtung in die allgemein-religiöſe Stimmung ausſprechen, muß alſo auch individuell ſein, und die univerſellen Elemente können ihre Stellung nur haben im Anfang. In der allgemein andächtigen Stimmung kann beides nicht ſo geſondert ſein, daher natürlich der Anfang mit allgemeinen Lobliedern und Gebeten, wiewol auch in dieſen der chriſtliche Charakter immer angedeutet ſein muß. Analogie mit der Anordnung des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes.

Die Vollſtändigkeit der Kunſtelemente (z. B. die verſchiedenen Formen der Muſik, die zwiefache Form des Gebetes poetiſch und proſaiſch) und das Verhältniß derſelben, hängt ab theils vom Grade des Kunſtſinns der Gemeine. Was dieſe nicht aufnehmen kann, wird leere Formel oder heterogen. Er ſoll freilich erhöht werden; dies kann aber durch die Praxis im Cultus ſelbſt nur ſehr allmälig geſchehen, mehr von der Erziehung aus. Hieher gehört auch ihre Empfänglichkeit für die religiöſe Rede als Kunſtwerk. Sie muß weniger heraustreten und weniger bedeuten wollen, wenn nur dieſe gering iſt. — Theils von der Differenz zwiſchen ihrer Cultur und der des Liturgus. Er muß durchaus in ihrem Sinn anordnen, aber natürlich ſich bei dem am meiſten verweilen was er mit ihr am meiſten gemein hat. — Theils von dem Grade der Bildung des Liturgus; er muß ſich beſchränken und mehr als Anordner auftreten, wenn er in ſeinem Fach noch wenig leiſtet. Dies hat auch Einfluß auf das Verhältniß der von der Kirchengewalt ausgehenden Elemente. Iſt die Bildung des Klerus bereichert: ſo thut ſie unrecht ſich viel einzumiſchen; iſt dieſe ſchwach, ſo wird ſie wohl thun ihn auch als Anordner zu beſchränken.

25. Einfluß auf die Einrichtung des Cultus muß auch das kirchliche Gebäude haben. Complicirte Formen müſſen drükkend erſcheinen in einer modernen familiären Kirche, ſo wie einfache leer erſcheinen in einer gothiſchen Kathedrale. Dieſer Einfluß iſt kein bloß äußerlicher ſondern ein rein geſchichtlicher. Es iſt die fortwährende Gewalt jener Zeit und jener Tendenz des Cultus, welche die gothiſchen Tempel hervorbrachte oder vielmehr eins mit ihnen war, wie die gegenwärtige Tendenz ſich die neuen Gebäude anbildet.

Kann nun der ſonntägliche Cultus nicht an allen Orten derſelbe ſein; ſo fragt ſich: kann und ſoll er an einem und demſelben Ort ſich zu aller Zeit gleich ſein? Im Gegenſaz zwiſchen Feſt und gemeinem Sonntag liegt dies nicht unmittelbar. Es liegt aber in einem höhern Naturgeſez, daß alles einzelne Leben ſeine Oſcillationen hat. Da dieſes nicht die Schwachheit, ſondern die weſentliche Natur des endlichen bezeichnet: ſo ſoll man ihm nicht entgegen arbeiten, ſondern es in der Darſtellung mit ausdrükken. Wollte man aber auch entgegenarbeiten: ſo könnte es nur durch wechſelnde Formen ſein, denn man müßte im ſinkenden Zuſtand ſtärker aufregen. Dieſe Eigenſchaft der Darſtellung ſchließt ſich aber an jenen Gegenſaz an, denn in dem Feſte muß durch die beſtimmtere Hinweiſung das religiöſe Leben ſtärker heraustreten, alſo der Feſt-Gottesdienſt den höheren Charakter tragen. Auf der Skala iſt der gemeine Sonntag die Einheit; was über dieſe hinausſteigt iſt mehr oder weniger Feſt, an welchem eine oder alle Formen ſich complicirter ausbilden. Was darunter liegt iſt mehr fragmentariſch, Ausfüllung der Zwiſchenräume.

Nächſtdem fragt ſich, ob alles was zum Cultus gehört in der ſonntäglichen Feier enthalten iſt? Zu dieſer Frage veranlaßt das Privatiſiren der Sakramente. Bei der Taufe ganz ungewiß, denn wenn ſie auch in der Kirche verrichtet wird, iſt ſie doch nicht Theil des Cultus ſondern bloße Familienſache. Vorwände dazu in der Kindertaufe, manche Veranlaſſung im geſchwächten Kirchenverband. Ehedem nur an gewiſſen Tagen, vornehmlich an Oſtern, wegen der ſymboliſchen Verbindung. Beim Abendmahl ſtehen ſich zwei Anſichten entgegen. Die eine fordert das Abendmahl als Krone für jeden vollendeten Gottesdienſt, um der klarer gewordenen Vereinigung mit Jeſu äußere Form und Bekenntniß zu geben. Dies wäre ſehr richtig, nur müßte dann der Genuß ein Werk des erhöhten Augenblikkes ſein und keiner Vorrichtung bedürfen; die andere ſagt: die Feier müſſe ſelten ſein, um nicht durch öftern Anblikk abgeſtumpft zu werden und durch geringe Anzahl der Theilnehmer nur die Lauheit zu documentiren. Dieſe ſcheint richtiger ſo lange die Sache auf dem gegenwärtigen Fuß bleibt.

26. **Vom Jahres-Cyclus im Allgemeinen.** Der Gegenſaz von Feſten und gemeinen Sonntagen auf den die bedingte und unbedingte Darſtellung zurükgeführt, ruht auf dem Gegenſaz im religiöſen Bewußtſein ſelbſt, in wie fern es von innen heraus durch die freie Thätigkeit des religiöſen Princips hervorgeht oder von außen beſtimmt wird. Die unbedingte Darſtellung ſezt voraus herrſchende religiöſe Stimmung, vielſeitige Erregbarkeit; dagegen eine geringere religiöſe Bildung die bedingte Darſtellung fordert. Soll aber der Cultus vollſtändige Darſtellung des religiöſen Bewußtſeins ſein: ſo muß dieſes auch dargeſtellt werden in ſeiner freien Einwirkung auf alle Theile des Lebens, und die unbedingte Darſtellung iſt eben ſo nothwendig. Der Katholicismus hält die Feſte feſt, was damit zuſammenhängt, daß er in den Laien nur Receptivität ſezt. Der Proteſtantismus ſchränkt ſie ein und erweitert das Gebiet der unbedingten Darſtellung, weil er von der Vorausſezung einer freien religiöſen Bildung ausgeht. Abſolut iſt der Gegenſaz beider Darſtellungsarten nicht. Im vorgeſchriebenen Text liegt auch ſchon die vorbeſtimmte Richtung, das Feſtähnliche, und im Feſtmoment ſelbſt noch ein großer Kreis aus dem man wählen kann. Einſeitiges Herausheben der unbedingten Darſtellung hat im Proteſtantismus den Feſten ihren

Charakter genommen und die Betrachtung ins allgemeine und alltägliche hineingeſpielt; ſo wie auf der anderen Seite auch die trokknen dogmatiſchen Darſtellungen aus der Tendenz entſtanden ſind überall nur die Formen des Katholicismus ſelbſt, wie ſie in dem hiſtoriſch-ſymboliſchen Cyclus liegen, darzuſtellen. Der Liturgus muß das der Lage ſeiner Gemeine angemeſſene Gleichgewicht ſuchen, auch wenn er auf das Kirchenregiment ſelbſt keinen Einfluß hat. Auch jenes, daß die Darſtellung nicht nur für die Gemeine, ſondern auch von der Gemeine ſei, kann er auf einer niederen Stufe unmittelbar nur in der bedingten Darſtellung erreichen, muß aber durch dieſe ſie für die unbedingte allmälig zu bilden ſuchen.

27. Auf Verminderung der bedingten Darſtellung brauchen wir in der proteſtantiſchen Kirche nicht Bedacht zu nehmen, ſondern nur auf Vermehrung. Hiezu ſind Mittel 1) die hiſtoriſchen Punkte, die ſich an den hiſtoriſch-ſymboliſchen Cyclus zunächſt anſchließen z. B. Apoſteltage. Man muß froh ſein, daß dieſe nicht alle gefeiert werden müſſen, weil viele zu wenig intereſſant ſind, aber herausheben die merkwürdigen. Eben ſo nach Analogie des Reformationsfeſtes gleichſam Mittelpunkte zwiſchen dieſem und dem Pfingſtfeſt. 2) Alles Gelegentliche gehört in das Gebiet der bedingten Darſtellung und iſt zu benuzen nach dem Maaß als man eine Vermehrung deſſelben wünſchen muß und eine gleichmäßige Anſicht vorausſezen kann. Nur gehört, da ſolche ſchlagende Begebenheiten entweder Naturereigniſſe oder politiſche ſind, beſondere Weisheit dazu, denn oft wird es nur Veranlaſſung aus dem Kreiſe des religiöſen herauszugehen. 3) Was nur bei den Herrnhutern ſtatt findet, Feſte für die verſchiedenen menſchlichen Verhältniſſe. Man thut Unrecht die Kirche als eine Aufhebung derſelben anzuſehen. Die wahre Gemeinſchaft beſteht darin, daß ſie in dem beſondern Charakter, den ſie dem religiöſen Leben gab, zur gemeinſamen Anſchauung komme. Aber förmlich kann dies nur geſchehen durch die Kirchengewalt, im Stillen nur wo ein ſehr lebendiges Verhältniß zwiſchen dem Liturgen und der Gemeine ſtatt findet.

Die unbedingte Darſtellung darf auch nicht ganz iſolirt ſtehen, weil ſonſt die Wahl der Gemeine willkürlich erſcheint und eine Gemeinſchaftlichkeit des Bewußtſeins nicht ſtatt findet. Es wird dann beſonders bei Behandlung mancher Gegenſtände eine ängſtliche Behutſamkeit nöthig, damit nicht beſondere oder perſönliche Beziehungen geſucht werden. Auf jeden Fall ſtört das Beſtreben ſich die Willkür zu conſtruiren die Andacht. *Vorgeſchriebene Texte* ſind hingegen ein Hülfsmittel und dies iſt offenbar ihre vortheilhafte Seite, allein fixirt treten ſie der Achtung gegen die Schrift in den Weg und bringen Wiederholung und Künſtelei hervor. Die jezige Procedur in Sachſen müßte in kürzeren Zeitabſchnitten wiederkehren und Ausnahmen geſtattet ſein, um die Uebel zu vermeiden. Geht man von der größtmöglichen Freiheit aus, ſo heben ſich die Uebel indem man der unbedingten Darſtellung einen größern Zuſammenhang giebt, theils als Reihe gleichartiger Materien, theils als fortlaufende Beziehung auf ein Schriftpenſum. Stehen bedingte und unbedingte Darſtellungen auf dieſe Weiſe zuſammen, ſo läßt ſich denken, daß der Cultus ein ſeiner Idee entſprechendes Ganze werde.

28. Theorie der organiſchen Theile des Cultus.

1. **Geſang.** Poeſie und Muſik in Verbindung. Man kann zwei Endpunkte der verſchiedenen Formen des Cultus in dieſer Hinſicht vorzüglich in Betrachtung ziehen, die ganz einfache wo nichts als Choralgeſang ſtatt findet, die reichhaltige, wo Wechſelgeſang zwiſchen Liturgus und Chor oder Gemeine und Kirchenmuſik ſtatt findet. Je mehr man ſich an die erſte gehalten hat, um deſto matter iſt auch in dieſer Verbindung die Poeſie geworden und zugleich wird das ganze Element immer mehr als Nebenſache behandelt. Der proteſtantiſche Gottesdienſt hat ſich immer mehr dieſem Punkte genähert; Princip davon in Zwingli nicht Mangel an Religioſität, ſondern Beſtreben zu reinigen, alle fremdartigen Effecte zu entfernen. Auch trifft dieſer Tadel noch jezt die reichhaltige Form; manches iſt gleichgültig und an manchem hängt man nur aus Nebenrückſichten. Die reinigende Maxime iſt ganz richtig; es muß ihr aber eine bildende zur Seite gehen. Da Poeſie und Muſik weſentliche Darſtellungsmittel des religiöſen Princips ſind, müſſen ihr bildende zur Seite ſtehen; dieſer Zweck aber kann nur durch Einfluß auf die Erziehung und durch die Wirkung im Zuſammenwirken erreicht werden. Indeſſen wird mit Hinſicht auf dieſe die reinigende Maxime dahin beſtimmt, daß man nur ſchrittweiſe zurückgehen müſſe, und was man fahren läßt nicht exterminiren, ſondern ein Minimum als Keim davon übrig laſſen. Man kann leicht bemerken, daß die Verbindungen zwiſchen Poeſie und Muſik ſich in dem Maaß halten als ſie innig ſind, (der Choral iſt die innigſte), und in dem Maaß leicht abſterben als ſie loſe ſind. Beiſpiele in der Kirchenmuſik die Inſtrumentaleinleitung, die Arien und Fugen, in denen der Text wegen der öftern Wiederholung durchaus unter der Potenz der Muſik ſteht. Das Singen des Predigers vor dem Altar

theils wegen der oft ganz proſaiſchen Worte, theils wegen der als Muſik unvollkommenen Recitation. Man muß alſo damit anfangen in jeder Form die innigſte Verbindung zu ſuchen, und nur das, was einer ſolchen unfähig iſt, in demſelben Maaß beſchränken. Ein Prediger muß die Collecte nicht abſchaffen weil er nicht ſingen kann, im höchſten Nothfalle ſpreche er lieber ſeine Partie. Der Wechſelgeſang zwiſchen Liturgus und Gemeine iſt ein zu weſentliches Mittelglied zwiſchen der ausſchließenden Thätigkeit der Gemeine im Choral und der des Liturgus in der Predigt. Woran man am feſteſten halten muß, wenn man es hat, und es erſchaffen, wenn man es nicht hat, iſt der Chor. Er iſt der Kanon alles anderen, alles läßt ſich aus dem Chor wieder entwikkeln. Er iſt die Bedingung des vierſtimmigen Geſanges, und nur in dieſem erſcheint die Muſik als vollkommen religiöſes Darſtellungsmittel, weil die Differenzen der Geſchlechter und Temperamente darin liegen.

29. Beim **Choralgeſang** erſcheint der Liturg durchaus nur als Anordner und Auswähler, durch Anordnungen oder Obſervanzen beſchränkt. Oft gewiſſe Geſänge beſtimmt theils für beſondere Gelegenheiten, wie Te deum, theils für den ſonntäglichen Cultus z. B. der Glaube und ähnliche. Dieſe ſind dann auf der poetiſchen Seite das an die Grundwahrheiten bindende, nicht zu verwerfen, nur muß die Anordnung natürlich ſein. Der Mittelgeſang muß ſich wegen ſeines Verhältniſſes zur religiöſen Rede vom allgemeinen ins beſondere ſteigern, und jene liegen auf der allgemeinen Seite, dürfen alſo nicht etwa auf das Hauptlied folgen. Im allgemeinen iſt der Liturg beſchränkt durch das beſtehende Geſangbuch. Iſt das ganz ſchlecht, ſo kann er nichts leiſten, und muß nur ſeinen Einfluß benuzen, um eine Aenderung hervorzubringen. Die Regeln über die Auswahl ſind offenbar dieſelben wie die über die Conſtruction einer Sammlung ſelbſt, und die Sache alſo zu faſſen. Streit, ob die religiöſe Poeſie didaktiſch oder lyriſch ſei. In wie fern die didaktiſche Poeſie wirklich etwas iſt, gehört ſie unter die beſchreibende Gattung, und hier hätte ſie alſo menſchliches Handeln zu beſchreiben, das nach gewiſſen Principien eingerichtet iſt und auf gewiſſe Zwekke ausgeht. So nähert es ſich alſo dem lyriſchen, denn das höhere Gefühl geht auch auf Handeln aus. Soll aber das Belehren eigentlicher Zwekk ſein, ſo iſt keine Poeſie mehr da. In jenem Sinn alſo kann eine Sammlung aus lyriſchen und didaktiſchen Stükken beſtehen. Jene faſſen das religiöſe Bewußtſein mehr in ſeinem lezten Ende auf, dieſe mehr im Mittel-

punkt. Die Haupteintheilung muß ſein nach der Form des Gefühls in dem dominirend-erhebenden und dem dominirend-demüthigenden Charakter; die Unterabtheilung kann vom Gegenſaz des allgemeinen und individuellen ausgehen, beides natürlich in ſeiner Relativität genommen.

Einen Gegenſaz aber zwiſchen einem theoretiſchen und praktiſchen Theil darf es nicht geben, wenn die Poeſie nicht ganz unter die Potenz des Begriffes fallen ſoll. Denn iſolirt iſt beides nur durch die Reflexion. Alſo weder Lieder über Dogmen, noch Lieder über Pflichten, ſie werden nur kleinere nach ähnlichem Schema conſtruirte Predigten. Die poetiſche Darſtellung kann nur die ungetrennte lebendige Einheit des Bewußtſeins zum Gegenſtande haben. 2) Die Sprache betreffend, muß man bedenken, daß überhaupt nur Kirchen-Legislation die verſchiedenen Perioden bindet und daß in der Kirche die Einheit der verſchiedenen Zeiträume immer unmittelbar ins Bewußtſein kommen muß. Der Kanon iſt: die lutheriſche Bibelſprache als Grenze anzuſehen; wer dieſe vollkommen inne hat muß keines Gloſſators bedürfen; aber dieſes Gebiet muß man jedem zumuthen. Es hat für die Periode des Proteſtantismus dieſelbe Gültigkeit, wie die Sprache des Grundtextes für das ganze Chriſtenthum. Aendern muß man faſt an allen alten Liedern wegen ungangbarer Vorſtellungen und unedler Bilder, nur muß es auf die leiſeſte Weiſe geſchehen. 3) Verſchiedenheit der Strophen und Melodien. Die lezte folgt immer der erſten. Große Mannigfaltigkeit iſt vorhanden, aber durch das lezte Verfahren ſehr geſchwunden. Großer Theil des Eindrukkes beruht darauf. Man muß die weſentlichen Glieder dieſer Reihe haben und angemeſſen benuzen. Alles zuſammengenommen muß man überwiegend aus allen Liedern zuſammenſezen. Die Productivität der religiöſen Poeſie kann freilich nicht verſchwunden ſein; aber theils hat ſie eine lange dürftige Periode gehabt, theils iſt noch ein großer Unterſchied zwiſchen einem vortrefflichen Privatlied und einem wahren Kirchengeſang. Unter den neueren entſprechen Kramer und (Klopſtokk?) am meiſten der Idee. Gellert liegt ſchon in der Grenze, er war zu kränklich, um recht poetiſch zu ſein.

30. II. Gebet. Zwei Hauptpunkte: vor der religiöſen Rede und nach derſelben, entgegengeſezt der Materie nach, jenes unbeſtimmter von Gehalt auf die allgemeine religiöſe Stimmung, lezteres beſtimmter auf die religiöſe Rede ſich beziehend. Das ſymboliſche Anfangsgebet erfordert einen beſtimmten Typus des Denkens und der Sprache,

amit es ſich jeder leicht aneignen kann ohnerachtet noch nichts gemeinſchaftlich gewordenes da iſt. Der Inhalt iſt theils ſymboliſch, heils aus den Verhältniſſen hergenommen a) Sonntag Morgen b) Be-iehung auf Chriſtum. Entgegengeſeztes relativ hervortretend. Der Form nach erſteres als der poetiſchen Form fähig, lezteres als nothwendig proſaiſch. Das erſtere (allgemeiner Name Morgengebet) ann entweder allgemein Morgengebet ſein oder Confeſſionsgebet, oder Gebet um Andacht. Bei den gleichen Anſprüchen dieſer Anſichten, äßt ſich auch jede Combination denken. Daher dürftig, wenn es mmer eins und daſſelbe iſt. Die Ineinanderſchmelzung dieſer Inhaltselemente erfordert einen periodiſchen Rhythmus. Es kann ſeiner Natur nach vorgeſchrieben ſein, weil es von der allgemeinen Stimmung ausgeht, nicht beſtimmtes darin liegt und die Willkür des Liturgen hier noch nicht ſehr heraustreten kann. Aber dann iſt theils eine Mannigfaltigkeit der Formulare nothwendig, um ſo mehr je mehr das Publicum beſtändig iſt; theils auch, daß mehr nur der Hauptinhalt eines Ganzen vorgeſchrieben ſei als Ausführung und Worte, damit die Selbſtthätigkeit doch anfangen könne herauszutreten. Wo der Liturg gar nicht gebunden iſt, binde er ſich ſelbſt auf eine ähnliche Art. Für Kirchenfeſte kann es leicht beſondere Formulare geben; für mehr locale und caſuelle bedingte Darſtellungen kann nur durch erweiterte Freiheit des Liturgus etwas geleiſtet werden. Das bedingte und caſuelle kann nur mit hereinkommen ſofern es ausdrüklich kann vorausgeſezt werden. Dies Morgengebet erſcheint oftmals geſpalten und dies kann bei ohnedies complicirteren Formen des Cultus ſehr zwekmäßig ſein. Nur muß dann die poetiſche und muſikaliſche Form, die Collecte und Responſorien, wo noch die Thätigkeit der Gemeine größer iſt, vorangehen und die proſaiſche Form, die Thätigkeit des Liturgus folgen. Begrüßender Wechſelgeſang als Uebergang von der Selbſtthätigkeit der Gemeine und zur Proſa. Das die religiöſe Rede eröffnende Gebet iſt offenbar ſchon ein Beſtandtheil derſelben und dort abzuhandeln. — Das Schlußgebet kann zwar auch ſo erſcheinen, unterſcheidet ſich aber durch beſtimmteres Auftreten im Namen der Gemeine. Es iſt Ausdruk eines gemeinſamen aber durch die religiöſe Rede mehr beſtimmten religiöſen Bewußtſeins, nicht Rükgang in ein unbeſtimmtes allgemeines. Zwiefache Form: angehängte und abgeſonderte, eine allein oder beide zuſammen. Im lezteren Fall kann ſich das angehängte an gemeinſames in der Predigt anſchließen. Das abgeſonderte geht dann in die Fürbitte. — In demſelben vollendet ſich die gemeinſame Bildung eines individuellen, welches im Schlußgeſang noch einmal als Selbſtthätigkeit auftritt. Wenn es auch poetiſch ſein wollte, könnte es doch nicht muſikaliſch ſein, weil es dann kein augenblickliches Product mehr wäre, und das iſt unſtatthaft. Bekannte Strophen kann man dazu brauchen, das iſt dann nur Citation, und jeder läßt ſich dabei die Recitation gefallen, aber nicht ſelbſt gefertigte. An dieſes Schlußgebet hängen ſich dann an die Fürbitten für die öffentliche Autorität und für die beſonderen Angelegenheiten einzelner Perſonen. Dafür ſpricht, daß es faſt immer Ereigniſſe ſind die eine ſtarke religiöſe Beziehung haben, wo alſo der einzelne ſich als Gemeineglied fühlt und daher mit Recht die Theilnahme des Ganzen fordert. Dagegen, daß die beſtimmte durch die Predigt hervorgebrachte Andacht geſtört wird. Es ſcheint alſo vorzüglicher daß eine andere Stellung erfordert wird. — Die öffentliche Fürbitte in einzelnen alten Liturgien in der religiöſen Rede, aber mit Unrecht. — Alles aber kommt auf die richtige Behandlung an, daß nicht äußere Effecte gefordert werden, was immer den Schein giebt, als ob im Menſchen die Weisheit ſei und in Gott die Macht; dies muß die Kirche auch auf Gefahr des Ungehorſams und der Verantwortung verfechten.

31. Man kann darüber, was Gegenſtand des Gebetes ſein kann, drei Kanones anführen. 1) Jeſu Verheißung, die kein Object beſtimmt. Sie iſt aber offenbar wegen des Zuſazes „in meinem Namen“ und wo das fehlt, als an die Apoſtel gerichtet, bloß auf das zur Erhaltung der Kirche gehörige zu beziehen. Jezt können wir von keinem äußern Ereigniß wiſſen, wie es ſich hiezu verhalte, damals eher als alles an ſo wenigen Fäden hing. — 2) Jeſu Praxis vor ſeinem Leiden. Aber man muß theils nicht das einzelne Element herausreißen, das Ganze endet in dem „dein Wille geſchehe.“ Auch kann eine Commune nicht in einem ſo einſeitig aufgeregten Zuſtand als nur etwa in Zeiten der Verfolgung ſich befinden. (Für Märtyrer iſt dies Gebet eine Beglaubigung daß ſie den Tod nicht unnüz geſucht haben.) 3) Das Unſer Vater. Wenn man es auch als Ganzes anſieht: ſo ſteht zwiſchen dem Geiſtigen nur Eine leibliche Bitte und die bezieht ſich auf die nothwendige Subſiſtenzbaſis ohne die es keine Berufserfüllung giebt.

Natürlich läßt man ſich ſolche Gegenſtände um ſo eher gefallen, je weniger einzeln und je moraliſch gleichgültiger ſie ſind. Gebet um Witterung iſt auch nur Erinnerung daß die Naturgeſeze unter Gott ſtehen, und Gedeihen im Erwerb iſt leicht auf den Beruf zu ziehen. Das Maximum des verwerflichen ſind Gebete um Sieg, ſelbſt bei vorausgeſezter Gerechtigkeit, denn man ſoll nicht einmal wünſchen daß Gottes Gerechtigkeit ſich immer momentan offenbare; wieviel mehr noch, da offenbar Ungerechtigkeit und Leidenſchaft immer Theil daran hat, und da die Gebete der Kirche gegen einander gerichtet ſind. Als summus episcopus handelt hiebei die Obrigkeit nicht; denn das wäre eine Verwechſelung ihrer perſönlichen Angelegenheiten mit der Amtsſache. Sie tritt nur auf als ein einzelner, der ſeine Angelegenheiten der Fürbitte der Gemeine empfiehlt. Wer würde wol für den einzelnen bitten um glüklichen Ausgang eines Prozeſſes oder einer Selbſthülfe? Das Gebet wird nothwendig entweder leer oder ſuperſtitiös. Man muß alſo ausweiſen oder, wo das nicht geht, alles daran wagen.

Die religiöſen Angelegenheiten der einzelnen gehören vor die Gemeine, aber nur als gemein menſchliche Verhältniſſe, nicht in wie fern ſie weiter gehen, Peter oder Kunz betreffen. In ſo fern gehören ſie in die Litanei welche mit Unrecht faſt überall weggelaſſen wird. Dieſe ſammelt die einzelnen geſelligen Verhältniſſe als Gegenſtände des Gebets, und dabei wäre die namentliche Anführung derer, die ſich eben in dem Falle befinden, ganz an ihrer Stelle. Der natürlichſte locus für die Litanei würde bei uns bisweilen der Nachmittags-Gottesdienſt. Wo vier Bußtage ſind, würden dieſe hinreichen.

Gebrauch des Unſervaters. In der Regel iſt es meiſt Schluß jedes vorhergehenden Gebets und kommt noch außerdem iſolirt vor, und iſt durch die ewige Wiederholung ganz mechaniſirt. Paraphraſen ſind hier frevelhaft. Nur Erklärung, öftere Hinweiſung auf einzelne Theile, um ſie wieder eindringlich zu machen, und höchſt ſparſamer Gebrauch kann helfen.

82. Es wäre noch viel ins einzelne hinein auszuführen über die verſchiedenen Modificationen von Inhalt und Form. Das Gebet iſt das feierlichſte (σεμνοτατον) und das begeiſtertſte des Cultus; jenes gilt mehr vom Anfang, dieſes mehr vom Schlußgebet. Die Theorie, daß alles belehren ſoll, hat auf das Gebet am nachtheiligſten gewirkt und die Gebete hervorgebracht, worin man Gott alles vorerzählt. Dies die leerſte Form.

III. *Religiöſe Rede.* Dieſer Theil zeichnet ſich dadurch aus daß der Liturg hier eigentlich productiv iſt, alſo bedarf es einer eignen Technik. Schwierig für den Selbſtausübenden ſeine Manier und

Methode nicht unvermerkt dem allgemeingültigen unterzuſchieben; ſchwer auch in bloßen Vorſchriften ohne Beiſpiele ſich gehörig klar zu machen. Je ſpecieller ein Talent iſt, deſto weniger iſt mit der bloßen Technik gethan; je allgemeiner es iſt, und das des Predigers iſt ſehr allgemein, denn in wem das religiöſe Princip lebendig iſt und wer die einem wiſſenſchaftlichen Manne nothwendige Herrſchaft über die Sprache hat, der muß es entwikkeln können. Daher eben die vielen ins Detail gehenden Bearbeitungen der Homiletik. — Die allgemeinen Geſeze über den religiöſen Styl der Kunſt überhaupt und der Sprache insbeſondere, ſind von oben zu wiederholen und bei der näheren Anwendung auf ſie zu berufen. Zunächſt den Gang der Darſtellung vorzuzeichnen. Die religiöſe Rede iſt ein zwiefaches Kunſtwerk, ein rhetoriſches und mimiſches. Das mimiſche indeß, wozu außer der Bewegung der Glieder auch die Bewegung der Stimme gehört, iſt untergeordnet und folgt zulezt. Für den rhetoriſchen Theil giebt es überhaupt zwei Seiten der Theorie, die objective: wie muß das Kunſtwerk in allen verſchiedenen Hinſichten beſchaffen ſein? Darſtellung des Ideals, und die ſubjective: wie muß man zu Werke gehen um es zu conſtruiren? Man kann jene, die kritiſch vollkommene haben ohne die praktiſche und umgekehrt. Daher macht keine die andere entbehrlich, aber ſie können einander verſchieden untergeordnet ſein, und man muß auf beide überall Rükſicht nehmen. Die ganze Theorie ruht übrigens auf den zwei Gegenſäzen: Einheit und Mannigfaltigkeit, Compoſition und Styl, wiewohl dieſe Glieder, wie ſchon im Allgemeinen geſagt iſt, in einander übergehen. Es iſt alſo zu betrachten, 1) die innerſte Einheit, aus der das Ganze hervorgeht, 2) das innere Bild deſſelben, in dem nicht nur die Grundzüge der Compoſition liegen, ſondern auch des Tons, 3) die weitere organiſche Ausbildung des Ganzen von der inneren Einheit aus, 4) diejenige Bearbeitung der Sprache, welche ſich nicht mehr aus der Beziehung auf die Einheit des Werkes, ſondern auf das Weſen der Sprache conſtruiren läßt.

23. Es giebt ein beſtimmtes Verhältniß zwiſchen dieſen Hauptpuncten in ihrer natürlichen Folge und den beiden Geſichtspuncten der Theorie, dem objectiven und ſubjectiven. Nämlich von der Einheit läßt ſich objectiv, was ſie ſein ſoll, nur beſtimmen negativ durch Feſtſezung einer Sphäre innerhalb der ſie liegen muß. Die definitive Beſtimmung muß allemal von dem Producirenden alſo von der Subjectivität ausgehen; wogegen von der Ausfeilung der Sprache nur

objectiv geredet werden kann, und wenn einer hierüber wol unterrichtet iſt, man vorausſezen muß daß er es auch wird machen können. Das Gleichgewicht beider wird alſo in den mittleren Punkten liegen. Alſo

1) *Von der Einheit der religiöſen Rede.* Sie wird hier ganz innerlich betrachtet, *objectiv* als dasjenige wodurch das einzelne grade in dieſen Grenzen gebunden und deshalb ſo und nicht anders gewählt und geſtellt iſt: *ſubjectiv* der innerſte Keim ſelbſtthätiger Productivität, aus dem ſich die beſtimmten Züge allmälig entwikkeln. Die objective Seite betreffend müſſen wir aus unſern allgemeinen Grundſäzen verneinen, da die Rede nicht belehren ſoll, daß auch ihre Einheit ein Begriff iſt; da aber die Darſtellung ſich der Sprache bedient und dieſe nur ein Syſtem von Begriffsbezeichnungen enthält: ſo muß entweder die Einheit nicht unmittelbar in der Darſtellung heraustreten oder ſie muß ſich irgendwie durch Begriffsreihen faſſen laſſen. Beides widerſpricht ſich nicht. In bildneriſchen, dichteriſchen, muſikaliſchen Kunſtwerken tritt die Einheit nicht beſonders heraus, es iſt dem Betrachter überlaſſen ſie auszumitteln, daher ſo viel Streit darüber. Bei den alten Reden trat ſie heraus, weil dieſe an ein Geſchäft anknüpften; in den älteren chriſtlichen Reden nicht, weder den interpretirenden noch dogmatiſchen, ſondern erſt ſpäter als man der Gemeine nicht mehr zutraute die Einheit ſelbſt zu finden. Dies iſt alſo eine zufällige Form. Die Einheit iſt poſitiv ein als Problem der Darſtellung ſich heraushebendes beſtimmtes religiöſes Bewußtſein. Wodurch wird ein Act des Bewußtſeins Einer? Durch den beſtimmten Ton des Gefühles, Luſt, Unluſt — auf dem religiöſen Gebiete freilich nur indirect entgegengeſezt — und durch die Veranlaſſung aus irgend einem Gebiete des höheren Daſeins, welches dies beſtimmte Gefühl grade jezt hervorruft. (Wegen ihrer Duplicität läßt ſie ſich auch durch Begriffsreihen ausſprechen. Alle ſittlichen Verhältniſſe ſind auf Begriffe gebracht und die verſchiedenen Abſtufungen des Gefühles, ſo wie dies ſich thun läßt, ebenfalls.) Die Einheit des Tones iſt nicht ſo ſtreng zu verſtehen, als ob nicht in einer demüthigenden Rede auch erhebende Elemente kommen könnten und umgekehrt, vielmehr wird dies nothwendig ſein da die Oſcillation hier überall herrſcht. Die Einheit der objectiven Beziehung aber läßt ſich ſehr verſchieden faſſen, allgemeiner und beſchränkter; jene iſt natürlich eine größere, dieſe eine kleinere. Einige haben der kleineren einen abſoluten Vorzug einräumen wollen. Wahrſcheinlich iſt dies von der Gefahr, daß

der Stoff mangeln möchte wenn man zuviel auf einmal umfaſſen wollte, denn die Vortheile ſind auf beiden Seiten gleich. Beim allgemeinen iſt die Identification des Redners mit den Zuhörern leichter zu bewirken, weil die perſönliche Differenz in der allgemeinen Anſicht mehr zurükktritt, aber ſchwerer zu erhalten, weil jeder leichter ins Individualiſiren geräth und ſich den Zuſammenhang ſtört. Beim beſondern iſt dieſe Identität ſchwerer zu bewirken weil das individuelle mehr hervortritt, verſchiedene Anſichten ſchon ſtattfinden; aber iſt ſie da, ſo bleibt ſie ungeſtörter. Die Behandlung wird alſo natürlich der verſchiedenen Hinderniſſe wegen verſchieden ſein müſſen, an ſich aber ſind beide Arten gleich gut. Nur am Anfang der Amtsführung wird man wol thun ſich mehr am allgemeinen zu halten, in der Folge kann das Gleichgewicht eintreten.

34. In der gegenwärtigen Form tritt die Einheit auf zwiefache Weiſe äußerlich heraus, in Text und Thema. Der Text iſt gegen ſonſt, wo die ganze Rede mehr Erklärung war, ſo zurükkgetreten daß man denken könnte, es werde dieſer Duplicität durch allmäliges Verſchwinden des Textes abgeholfen werden. Allein der Text iſt weſentlich, er ſoll Gewähr leiſten für die Identität der Darſtellung mit den chriſtlichen Grundformen. Dieſer Zwekk wird freilich eludirt wenn man den Text bloß als Motto behandelt, aber ſolche Inſtitutionen können eben auch nur Regulatoren ſein für unwillkürliche Abweichungen. Alſo wie verhalten ſich Text und Thema gegen einander? Für ſich betrachtet, wie es ſcheint, zufällig, denn aus Einem Texte gehen mehrere Themata, zu jedem Thema paſſen mehrere Texte. In ihrem Ganzen aber ſollen beide weſentlich ſein. Man ſoll nicht ſagen können: das Thema dieſer Rede hätte ſich anders ausdrükken laſſen; auch nicht: dieſe Rede könnte einen andern Text haben, und ſo ſollen alſo beide in einander gearbeitet werden. Daß das Thema der eigentliche Repräſentant der Einheit iſt, geht daraus hervor daß der einleitende Proceß nicht eher als mit dem Entwikkeln des Thema geendigt iſt; aber es wird in demſelben immer mehr die objective Seite der Darſtellung ausgeſprochen; wogegen im Texte mehr die ſubjective zu liegen ſcheint. Jede auch didaktiſche Stelle des neuen Teſtamentes hat ihren beſtimmten Ton, indem ſie aus einem lebendigen Verhältniß unmittelbar hervorgegangen iſt; dieſen ſoll die Rede auch halten. Es muß jedesmal einen höchſt ſtörenden Eindrukk machen, wenn der Ton der Rede ein anderer iſt als der Ton des Textes in ſeinem Zuſammenhange. Eine andere Frage iſt: ob man nicht objectiv den Text in einem andern

Sinne brauchen kann als in ſeinem urſprünglichen Zuſammenhange liegt. Ein Saz iſt wie ein Wort, wenn er nicht eine völlig individuelle Bezeichnung iſt, eine Identität von allgemeinem und beſonderem. Jenes mehr herauszuheben und auf anderes beſondere hinzulenken iſt eine erlaubte Anwendung, durch welche die Einheit der Rede mit dem Texte nicht geſtört wird. Aber die Combination wirklich zu ändern ſo daß die Identität nur in den Worten bleibt, oder die Worte ſelbſt in einer anderen Bedeutung zu nehmen, iſt eine Accommodation die mit Maaß und Vorſicht gebraucht auch erlaubt iſt bei gelegentlicher Anführung, und hat ſo den älteſten Gebrauch für ſich, nicht aber mit dem Texte.

Die ſubjective Seite, wie gelangt man zum erſten Keim einer religiöſen Rede? kann nun mit Beziehung auf die allgemeine Erklärung nicht ſo gefaßt werden: wie gelangt man zu einer lebendigen religiöſen Affection? Das Leben des Klerikers muß vielmehr als eine ununterbrochene Reihe von ſolchen angeſehen werden; ſondern vielmehr ſo: da er die lebendige Quelle und die wahre Fülle Aller in ſich hat: wodurch ſoll er ſich beſtimmen laſſen, dieſe und keine andere zum Problem der Darſtellung zu wählen? Hier zeigt ſich gleich die Nothwendigkeit eines Cyclus. Ohne denſelben bleibt alles willkürlich; man kann nur den Rath geben, da man ſehr leicht die Rede auf das eigene Leben des Redenden zurückbezieht, nichts zu momentan perſönliches zu wählen; aber die Schwierigkeit die aus der Willkür entſteht iſt nie rein zu löſen.

35. Die Ankündigung einer Reihe gewährt den doppelten Vortheil daß man mit ſeiner Wahl auf ein beſtimmtes Gebiet beſchränkt iſt, aber doch die definitive Beſtimmung ein reiner Act der Freiheit bleibt, und daß bei der Gemeine der Geſichtspunkt, daß der Gegenſtand durch die Reihe beſtimmt ſei, überwiegt und es für ſie keine Aufgabe wird, zu erklären wie der Redner darauf verfallen ſei. Eine Reihe von Thematen iſt aber nicht rathſam. Dies hängt ſehr mit der Anſicht daß die Predigt belehren ſoll zuſammen, und führt auch wieder auf etwas ſyſtematiſches, auf ein objectives Beziehen der Predigten auf einander. Mehrere Reden werden zu ſehr Ein Ganzes und der Act des Cultus, von dem jede Rede ein Theil iſt, hört zu ſehr auf Ein Ganzes zu ſein. Daher auch ſchon Theilung eines Gegenſtandes in mehrere Predigten nicht rathſam. An den hohen Feſten kann dieſes geſchehen, denn die zwei oder drei Feſttage ſollen Ein Ganzes bilden. Alſo entweder eine Reihe von Texten, nur natür-

lich unbeſtimmt, indem man ein bibliſches Buch zum Grunde legt, wobei es immer frei bleibt dem momentanen eigenen Antriebe und der momentanen Richtung der Gemeine zu folgen, oder eine Klaſſe von Texten z. B. Reden oder Thaten Jeſu oder der Apoſtel, oder geſchichtliche Momente im Leben einzelner Perſonen oder in der Bildung der Kirche u. ſ. w. Wenn man nun in eine ſolche Reihe geſtellt iſt, ſo fragt ſich: wie kommt man nun zur definitiven Beſtimmung? Aus dem geſagten ſcheint hervorzugehen daß man zum Thema komme durch den Text, wogegen eine ſehr empfohlene Vorſchrift iſt, man ſolle erſt über das Thema einig werden ehe man den Text ſucht. Da Text mehr die ſubjective, Thema mehr die objective Seite der Einheit repräſentirt, und dieſe erſt völlig da iſt wenn die Beziehung beider auf einander geſezt iſt: ſo iſt es an und für ſich betrachtet gleichgültig von welchem aus man zum andern kommt. Nur darf der Text noch der Anordnung des ganzen oder gar den erſten Strichen der Ausführung nicht gewählt werden, ſonſt iſt kein Verſchmelzen deſſelben in's ganze möglich und der Zweck des Textes wird nicht erreicht, indem bei dem Mangel einzelner Beziehungen niemand das Gefühl bekommen kann, der Redner ſei durch den Text ſelbſt beſtimmt afficirt worden. Nun muß aber in der völligen Beſtimmtheit des Thema's ſchon das Schema der Ausführung liegen. Alſo muß beides mit einander werden und keines kann völlig beſtimmt ſein ohne das andere. Alſo: wer von einer Maſſe von noch unbeſtimmten Thematen ausgeht, dem muß ſich Eines fixiren zugleich mit einem Text, der ihm denn aus ſeiner Schriftbekanntſchaft heraus als der einzig rechte hervortreten muß. Dieſen Weg kann man alſo mit Succeß nur einſchlagen bei einer ſehr ausgebreiteten und lebendigen Schriftbekanntſchaft. Wer von einer unbeſtimmten Maſſe von Texten ausgeht, dem ſchweben aus einem jeden eine Menge Themata von ſelbſt hervor, und es darf ihm nur Eins von ſeiner religiöſen Erregbarkeit in ſeiner Beziehung auf den Text recht lebendig werden, welches eine weit leichtere Bedingung iſt. Sicher iſt man ſeiner Wahl, wenn die Beſtimmung mit dem Gefühl verbunden iſt, die Darſtellung werde Theilnahme bei der Verſammlung finden und man werde ſie lebendig durchführen können.

Anmerkung 1) Man nimmt vom Zweckbegriff aus drei Charaktere an: unterrichtende, überzeugende, bewegende. Eine Analogie findet wenigſtens ſtatt zwiſchen dieſer Anſicht und unſerer. Die volle Einheit iſt die eines beſtimmten Bewußtſeins, wie es aus einem göttlichen Verhältniß hervorgeht und in eine menſchliche Thätigkeit ausbricht. Ueberwiegt nun Eins von dieſen, wie jedes überwiegen kann, ſo hat die Darſtellung des Verhältniſſes eine Aehnlichkeit mit dem Ueberzeugen, die der Thätigkeit eine mit dem Bewegen und die des Zuſtandes ſelbſt mit dem Unterrichten.

2) Eben ſo über den Gegenſaz von dogmatiſchen und moraliſchen Predigten, der untergeordnet iſt in dem Gebiet des Ueberzeugens.

36. Ein göttliches Verhältniß iſt gar nicht als ein Factum des Bewußtſeins dargeſtellt, wenn man nicht auf die Thätigkeit ſieht in die es ausgeht, und eine Formel für eine gewiſſe menſchliche Thätigkeit iſt nicht ein religiöſer Gegenſtand, wenn ſie nicht auf ein göttliches Verhältniß zurükkgeführt iſt. Weit getrennt aber vom Centrum ins einzelne hinein darf beides nicht verfolgt werden, wenn der wahre Charakter der religiöſen Darſtellung nicht ſoll verloren gehen.

3) Man kann noch die Frage aufwerfen: ob die hiſtoriſchen und didaktiſchen Texte verſchiedene Arten von Predigten conſtruiren? Die Differenz ſcheint gar nicht ſpecifiſch. Beide enthalten als Einheit der Rede ein religiöſes Factum, der eine einzeln und concret, der andere abſtract und allgemein. Will man ſagen ein hiſtoriſcher Text wäre weniger Einheit, ſo iſt ein didaktiſcher von ſolchem Umfange wie eine ſonntägliche Epiſtel auch ein Mannigfaltiges. In beiden muß aber doch, wenn ſie die Einheit der Rede darſtellen ſollen, Eins dominiren und das übrige zurükktreten. Ein anderes iſt, wenn man den Text wirklich als Vielheit behandelt. Dies iſt es was man jezt häufig Homilie nennt: es iſt eine Reihe am Faden des Textes aufgefädelter kleiner Reden, kann aber eben ſo gut auf einem didaktiſchen Texte ruhen als einem hiſtoriſchen.

Die Frage über den Werth dieſer Art iſt ganz analog zu beantworten wie die über den Werth des einfachen Sazes und der Periode. Die den Zuſammenhang doch nicht faſſen, können eben ſo viel einzelnes aus der Einen Rede auffaſſen als aus den mehreren, und die es können, haben mehr an der Einen. Hiezu kommt daß mit der Einheit der Rede die Einheit des ganzen Cultus verloren geht.

Geſang und Gebet kann ſich nun nur getheilt auf Anfang und Ende beziehen, in der Mitte aber iſt kein bindender Punkt.

4) Giebt es alſo gar nicht verſchiedene Arten der religiöſen Rede? Verſchiedene Style wol und eine große Mannigfaltigkeit von Formen, die durch die verſchiedenen Seiten des Tones und durch das mehr bedingte oder unbedingte der Darſtellung gebildet werden. Aber dieſe

Gegenſäze, wenn man ſie ſo nennen will, ſind nicht ſo beſtimmt in einander gebunden daß verſchiedene Arten daraus entſtehen könnten.

Wenn nun die Einheit gefunden iſt, was iſt das nächſte, die Dispoſition oder die Erfindung? Verſchiedene Meinungen, ähnlich dem Streit, ob man Text oder Thema eher wählen ſoll. Man kann ſagen: die Einheit iſt nicht zuverläſſig gefunden wenn nicht mit ihr zugleich ſchon das Schema des ganzen gefunden iſt; eben ſo auch wenn ſich nicht eine Menge einzelner Gedanken ſchon dunkel darin regen. Eben ſo: man kann nicht ſeiner Dispoſition ſicher ſein wenn man nicht ſeine Gedanken ſchon hat; und man kann faſt von keinem Gedanken beſtimmt ſagen daß er in die Rede hinein gehört, wenn man nicht ſeine Dispoſition hat. Es muß alſo beides mit einander werden, und eben das innere allmälige Entwikkeln beider aus der Einheit iſt die Meditation.

37. Da zulezt auch das einzelne doch in das Syſtem der Begriffsbezeichnung gehört, alſo dem allgemeinen gleichartig iſt, ſo kann man die vollendete Rede anſehen als eine ſich immer weiter ausbreitende Dispoſition. Eben ſo auch kann man ſie anſehen als die Sammlung der eigenen Gedanken, welche ſich aber als lebendige nach natürlicher Anziehung geordnet haben, da jeder doch nur an ſeiner Stelle am meiſten gilt. Beides aber nur unter der Vorausſezung der größten Vollkommenheit in dem einſeitigen Princip, die aber ſelbſt wieder nur in der Beziehung auf das andere liegt. Alſo muß beides mit einander gehen und ſich in jedem Augenblikk des Werdens auf einander beziehen, ſo wie beides ſchon im Thema als ſeiner Einheit liegt. Ueber dieſes allmälige innere Werden ehe irgend etwas einzelnes fixirt iſt, oder über die Meditation, laſſen ſich aber keine Vorſchriften weiter geben. Wir müſſen alſo zur objectiven Seite übergehen. Dann iſt es natürlich zuerſt von der

2) Dispoſition zu handeln. Gewöhnlich als erſter Canon daß ſie logiſch richtig ſein müſſe. Logiſche Regeln können keine Combination hervorbringen; ſie ſind nur kritiſch, ſo auch hier. Wenn auch unter der Partition alles einzeln vorkommende wirklich begriffen und in ein Glied derſelben weſentlich hineingewieſen iſt, kann die Eintheilung demohnerachtet ſchlecht ſein. So wie man auch Fehler gegen die logiſche Tüchtigkeit oft zu hoch anſchlägt. Wenn z. B. ein Theil im Thema nicht mitbegriffen iſt, thut das der Vollkommenheit der Rede gar keinen Eintrag, der Fehler kann bloß darin liegen daß das Thema nicht angemeſſen ausgedrükkt iſt, und das iſt eine Nebenſache, da die

Rede ganz ohne wörtlich ausgeſprochenes Thema beſtehen kann u. d. m. Die Aufgabe der Eintheilung hat zwei Seiten; die eine iſt dem Zuhörer zugewendet, die mehr äußere; ſie ſoll ihm das Auffaſſen des ganzen erleichtern. Dies kann auf zweierlei Weiſe geſchehen: a) indem das Gedächtniß in die möglichſte Thätigkeit geſezt und möglichſt unterſtüzt wird; b) indem es möglichſt überflüſſig gemacht und das ganze durch jedes einzelne unmittelbar reproducirt wird. Jedes müßte für ſich allein zureichen, aber jedes erfordert ein anderes Talent im Componiſten und im Zuhörer und müßte allein genommen ein Maximum deſſelben vorausſezen. Woraus folgt daß beide verbunden werden müſſen entweder zum Gleichgewicht oder zu einer Verbindung worin Eins überwiegt. Die auf das Gedächtniß berechnete Anordnung allein giebt ein rein äußeres Auffaſſen ohne inneren Effect. Die andere ein rein inneres Auffaſſen, einen lebendigen Totaleindrukk, wobei aber ein extenſives Reproduciren des ganzen höchſt ſchwierig iſt. Die andere mehr dem Componiſten zugekehrte Anſicht iſt die daß die Anordnung jedem einzelnen Theile ſeine beſte Stelle anweiſen ſoll. Der oberſte Canon für dieſelbe iſt dieſer, daß die Einheit des ganzen auch in jedem Theile ſein muß; nicht indem das ganze aus ungleichartigem zuſammengeſezt iſt, es ganz auf den Zuhörer ankommt ob er aus dem einzelnen das ganze machen will. Die Einheit iſt aber der religiöſe Zuſtand in ſeinem Anfang, Mittel und Ende. Dieſer muß alſo in jedem Theile ganz dargeſtellt ſein. Alſo wenn auch in der Darſtellung die des Endes dominirt, darf nicht von der Beſchreibung der Thätigkeit abgeſondert werden die Darſtellung der Empfindungen und der Motive, denn jedes für ſich betrachtet iſt ein anderes als das religiöſe. So auch in den andern Fällen. Es wird auf dieſe Art zerriſſen was zuſammengehört, und es entſteht immer der Schein einer Geſchäftsrede. Alſo keine beſonderen theoretiſchen und praktiſchen Theile. Dies ſtimmt auch mit dem

38. mnemoniſchen Intereſſe überein, denn man muß entweder durch Wiederholen das ganze ſchwächen oder durch Rükweiſungen und indirecte Citationen nachhelfen, auf welche ſich der Zuhörer vorher nicht einrichten konnte.

Die richtige Art einzutheilen iſt offenbar die, welche eine Fortſezung desjenigen Prozeſſes iſt aus welchem die Einheit des ganzen hervorging. Dieſe muß nun in ihre verſchiedenen Gebiete getheilt werden. Dagegen ſcheint zweierlei zu ſein: 1) daß die Rede ſo kein ganzes wird; jeder Theil könnte ſelbſt ein ganzes ſein. Richtig, aber jeder wird nur aus der gemeinſamen Einheit begriffen und auf ſie bezogen. Die Rede bleibt alſo Eins um deſto gewiſſer als es ein natürlicher Geſichtspunkt iſt auf dem die Eintheilung ruht. Man ſieht vielmehr hier das allmälige Abſteigen von einem allgemeinen Inhalt der Rede zu einem immer mehr beſonderen. 2) Daß eine große Einförmigkeit die Folge ſein müßte. Dieſe entſteht aber viel gewiſſer wenn nur die logiſchen Regeln zum Leitfaden der Partition dienen. Hier tritt entweder eine von jenen zerreißenden Eintheilungen ein oder man muß irgend ein Schema einer Kategorientafel zum Grunde legen, woraus immer keine lebendige Darſtellung entſtehen kann. Hier hingegen iſt Mannigfaltigkeit genug, indem je nachdem Eins von den drei Elementen wechſelt, das zur Theilung kommende immer ein anderes iſt und jedes ſich wieder aus ſehr mannigfaltigen Geſichtspunkten theilen läßt. Alles kommt darauf an daß der Geſichtspunkt der Theilung recht ins klare geſezt und jeder Zuhörer zur Nachconſtruction genöthigt wird. Dies führt auf die jezt gewöhnlichen einleitenden Abſchnitte der Rede. Der Eingang iſt beſtimmt aus der allgemeinen religiöſen Stimmung zu dem beſonderen Gegenſtande hinüberzuleiten; die Einleitung vom Thema aus auf die Eintheilung zu führen. Oft liegt dies ſchon im erſten; dann kann die Einleitung ſehr abgekürzt werden oder wegfallen. Iſt dieſe Hauptoperation wohl gelungen: ſo kann man ſich auf ſie verlaſſen und es iſt nicht nöthig andere Mittel für das Gedächtniß anzuwenden, die eigene nachconſtruirende Thätigkeit muß ſich ihr Gedächtniß bilden; was man ſich ſo lebendig angeeignet hat, kann jeder reproduciren. Weder beſondere Darlegung des Zuſammenhanges der kleineren organiſchen Theile iſt nöthig, wodurch oft zuviel Maſſe verloren geht, noch das Wiederholen der ausgeſprochenen Theile, welches eine höchſt trokkene und langweilige Operation iſt. — Noch iſt eine Bemerkung nöthig: die Theile müſſen möglichſt im Verhältniß der Gleichheit ſtehen. Unverhältnißmäßigkeit entſteht leicht wenn das Thema nicht deutlich genug annuncirt iſt und man dann gleich einen Theil der näheren Betrachtung des Inhalts widmen muß. Dies muß man immer zu vermeiden ſuchen. Das Beſtreben die Eintheilung unmittelbar auf den Text zu beziehen geht auch von mnemoniſcher Rükſicht aus. Auf dergleichen muß man nicht ſehen, wiewol es annehmen wenn es ſich ſonſt darbietet. Dann iſt Text und Thema ſchon einerlei.

39. 3) Erfindung. Uneigentlicher Name. Die zur Sache gehörigen Gedanken brauchen nicht erfunden zu werden, ſie liegen in der

aufgefaßten und eingetheilten Einheit ſchon im Keime; von denen welche eigentlich zum Ausdrukk gehören [illegible] hier noch nicht die Rede. Das Gebiet der ſubjectiven Vorſchriften iſt hier ſchon ſehr beſchränkt. Im Augenblikk wo jemand die Einheit ſchon hat und keine Mannigfaltigkeit daraus entwikkeln kann, iſt ihm durch Vorſchriften nicht zu rathen. Iſt er nicht noch unfähig überhaupt, ſo iſt er wenigſtens dem gewählten Gegenſtande nicht gewachſen. Früher aber müſſen für dieſe wie für jede Kunſt Studien gemacht werden. Das Hauptſtudium iſt immer das eigene religiöſe Leben und die religiöſe Weltbetrachtung. Dem zur Seite das Studium der Kunſtwerke. Jedes ſeine beſondere Seite. Stoff muß ſich im Leben ſammeln, das Geſchikk in der Ausführung muß man von den Meiſtern lernen; beides umgekehrt brauchen zu wollen iſt verderblich. Wie wenig es an dem mannigfaltigen fehlen kann ergiebt die allgemeine Logik. Von der Einheit aus iſt überall eine Betrachtung derſelben in der hohen Einheit des religiöſen Princips und ein Entwikkeln des mannigfaltigen darin. Dies iſt gegeben im Gefühl als Oſcillation, was Luſt und Unluſt; in der Thätigkeit in den verſchiedenen Lebensverhältniſſen; im theoretiſchen Element in der Beziehung auf das göttliche Weſen und die menſchliche Natur. Jenes iſt im theoretiſchen Befaſſen unter dem Typus der Erlöſung, im Gefühl als Entſtehen der Bewegung aus der urſprünglichen Ruhe; im praktiſchen Element im Befaſſen unter die Nachahmung Gottes und Chriſti. Dann findet überall außer der directen Darſtellung ſtatt die indirecte als Fixiren der religiöſen menſchlichen Grenzen in der Scheidung von dem fremden, was leicht damit verwechſelt werden könnte: ſelbſtiſche Beziehungen auf Gott, irreligiöſe Luſt und Unluſt, Liebe und Abneigung, Handeln aus ſchlechten Motiven. Für die Richtung des Studiums kann dieſe Logik dienen, nicht aber als Vorſchrift im Augenblikk der Compoſition. Da muß alles lebendige Entwikklung ſein. Vorſchriften gegen Ueberfluß laſſen ſich eben ſo wenig geben. Dem wird vorgebeugt durch das gegenſeitige Beſtimmen von Diſpoſition und Material. Lezteres entwikkelt ſich verſchieden nach Verſchiedenheit der Individualität und der Stimmung, deren beider Abdrukk jedes Kunſtwerk iſt neben ſeiner Objectivität. In ſo fern muß ſich die Form nach dem Material richten. Hernach beſtimmt die Form wieder theils die Auswahl; was ſich weniger in ſie fügen will und kann, wird abgewieſen, — theils die Anordnung. Das objective Hauptgeſez iſt hier die Gemeine. Auch wenig allgemeines darüber zu ſagen. Es beruht alles darauf daß die Einheit des Tones mit der Einheit des Gegenſtandes zugleich aufgefaßt wird. Jedes Kunſtwerk hat ſeine eigene.

40. Das Weſen dieſes objectiven Hauptkanons iſt daß jedes einzelne nicht für ſich da ſei, ſondern wie durch das ganze ſo auch nur für das ganze, alſo nur in dem Verhältniß behandelt werde als es zur Einheit gehört. Alle ſogenannten ſchönen Stellen verwerfen; dieſe ſind in der Regel theils Sentenzen theils Schilderungen. Jede Rede läßt ſich am Ende in Sentenzen auflöſen, aber die Form der Rede iſt der gnomiſchen entgegengeſezt. Gehört alſo der Inhalt der Sentenz zum Inhalt der Rede ſo müßte er auch in der Form der Rede vorgetragen werden; wo nicht ſo darf ſie auch nicht als Sentenz daſtehen. Eben ſo Schilderungen. Die ganze Rede iſt eine Schilderung und eben daher darf jedes nur in dem Maaße geſchildert werden als es als Theil des ganzen weſentlich iſt. Dies Geſez leidet auch Anwendung auf den Ton. Nicht einförmig, ſondern wechſelndes aber conſtruirtes Steigen und Sinken. Dieſe Conſtruction hängt von der Dispoſition ab. Iſt die Dispoſition ganz ſteigernd ſo muß auch der Ton ſteigen; iſt ſie coordinirt ſo tritt mehr hervor daß jeder Theil ſein eigenes Steigen und Fallen hat. Vollſter außer dieſem Verhältniß heraustretender Pathos verdirbt den ganzen Effect und verdunkelt das ganze.

Noch zwei Bemerkungen: 1) Ueber Beiſpiele. Der große Werth den man auf Beiſpiele legt, geht von der Anſicht des Lehrens aus und von der Vorausſezung daß die Menge zum Verkehr mit allgemeinen Säzen unfähig iſt. Dann iſt ſie auch unfähig die Richtigkeit der Subſumtion zu fühlen, und kann alſo zwar von den Beiſpielen an ſich gerührt werden, aber es kann die Rede nicht erläutern. Dazu kommt daß je mehr es einzeln iſt, um deſto wenigere können unter Vorausſezung jener Unfähigkeit es ſich aneignen. Jede Rede als Darſtellung iſt kein ſolches Gegeneinandertreten des allgemeinen, ſondern eine lebendige Bewegung zwiſchen beiden und eine Nöthigung für jeden ſich für ſich zu monokualiſiren, ſo daß der Eindrukk in jedem einzelnen ein anderer iſt. Die wahre Exemplification iſt alſo im Zuhörer.

2) Ueber Schriftgebrauch. Man pflegt bibliſche Predigten zu nennen wo recht viel einzelne Schriftſtellen angeführt werden und dies für beſonders populär zu halten. Das meiſte aber in der Bibel iſt ohne Erläuterung nicht verſtändlich, und ein Anhäufen von Schriftſtellen ohne dieſe iſt auch in der That unpopulär. Erläuterungen kann man aber nur in genauem Zuſammenhang mit dem ganzen geben.

Der wahre Schriftgebrauch iſt nur die vollſtändigſte Benuzung des Textes und desjenigen was ihm am nächſten verwandt iſt. Es kann eine Rede ſehr bibliſch ſein ohne eine einzige Anführung, aber ſo daß dem Hörer ſelbſt Stellen einfallen. Es können wenige Stellen angeführt, aber dieſe durch die Art wie ſie angeführt werden, erſt recht ins Licht treten. Das iſt das wahrhaft bibliſche.

41. 4) Vom *Ausdrukk*. Grenze nicht ſtreng zu ziehen weil auch viele Gedanken ſchon zum Ausdrukk gehören. Dahin alles bildliche im kleinen und im großen. Die Regeln ſind hier nur Anwendung der allgemeinen Charaktere. 1) Die Rede muß rein *proſaiſch* ſein. Hier entſcheidet in vielen ſtreitigen Fällen bei uns nur das Gefühl. Goethe als Muſter Poeſie und Proſa überall aus einander zu halten. Große Hülfe liegt im rein proſaiſchen Periodenbau und Verbindungen; dann kommt es mit der Wortfügung und den Worten von ſelbſt. Das gefährlichſte ſind Schilderungen und die ſind ſchon verwieſen. 2) Die Rede muß *populär* ſein, alſo auch der Ausdrukk, d. h. aus dem Kreiſe der Gemeine hergenommen, ſo daß er auch von ihr kann angeeignet und durch ſie der Gedanke nachconſtruirt werden. Daher a) er muß nie *plebeje* ſein d. h. aus dem was Unbildung einer beſtimmten Klaſſe iſt genommen. Die Kaffee's haben eben ſo gut ihr plebejes als die Bierhäuſer; b) er muß nicht *techniſch* ſein d. h. nicht aus der Berufsſprache eines beſtimmten Kreiſes hergenommen, und zwar auch nicht wenn man vor dieſem Kreiſe ſelbſt redet, weil durch Aſſinationen aus dem Berufsleben die Andacht geſtört wird. Hierunter gehört nur als ein einzelner Fall der daß der Ausdrukk nicht ſcientifiſch ſein darf. Eine Ausnahme hievon macht das dogmatiſche, aber auch nur in ſo fern es zum gemeinſchaftlichen Berufsleben aller Chriſten gehört. Alſo nach den oben (19.) feſtgeſtellten allgemeinen Regeln. Das Gebiet verſinnlicht ſich da Bibel und Symbole ihr unpopuläres haben. Das was in die Volksunterrichtsbücher übergegangen iſt, welche eine gute d. h. den Begriffsbildungsprozeß lebendig erhaltende Tendenz haben.

42. Mit Verzeichniſſen verbotener Wörter iſt wenig ausgerichtet. Manches wird wirklich allgemein, manches ſonſt allgemeine wird antiquirt und dadurch wieder techniſch. Im ganzen iſt das Sprachgebiet der Kanzel in Bezug auf die religiöſe Technik weiter als man es gewöhnlich anſchlägt, in Abſicht jeder andern weit enger. Jedes Wort dem man noch den Urſprung aus einer anderen Terminologie anmerkt iſt anſtößig, wenn es auch nicht unverſtändlich iſt. 3) Die Rede muß

einfach ſein. Alles gezierte und geſuchte iſt im Ausdrukk eben ſo verbannt als in der Compoſition; 4) ſie muß beſonnen ſein. Das Darſtellenwollen iſt ein durchaus beſonnener Zuſtand, daher alle leidenſchaftlichen Ausdrükke und Formen der Rede nicht paſſen; Perſonificationen, Anrede an Abweſende, Apoſiopäſis, ja ſchon Häufung von Antitheſen. Unter der Anrede iſt auch das Gebet begriffen. Mitten in der Darſtellung muß es ſtörend wirken und das ruhige Auffaſſen des Zuſammenhanges unterbrechen. Alle dieſe Vorſchriften ſind nur negativ, Cautionen. Poſitive Regeln ſind nicht zu geben. Der Ausdrukk muß ſo ſein wie er ſich bei gehöriger Bekanntſchaft mit den allgemeinen Regeln und bei gehöriger Richtung auf den Gegenſtand aus dieſem ſelbſt macht. Auch die negativen ſind nicht nöthig wenn es mit der Geſinnung völlig ſeine Richtigkeit hat, denn alle Fehler entſtehen aus einer weltlichen Beimiſchung. Selbſt die gegen die Popularität nur wenn man ſich nicht in wahrer religiöſer Liebe mit ſeinen Zuhörern identificirt.

Es entſteht nun die Frage nach ihrer Entſtehung bis hieher. Nämlich ſoll die Rede incluſiv des Ausdrukkes völlig fertig ſein abgeſehen von ihrer äußeren Darſtellung? Denn dies iſt der wahre Stand der Frage, nicht: ſoll man concipiren oder extemporiren? Die Rede könnte ja wol ganz fertig ſein durch die Kraft des Gedächtniſſes in Gedanken ohne Schrift, und ſie kann extemporirt ſein und doch geſchrieben ohne beharrliche Meditation, wozu wenn es etwas Gutes werden ſoll weit mehr Kraft der Production gehört als Kraft der Sprache. Dazu gehört noch eine beharrliche Meditation hernach den Ausdrukk subito zu produciren an Ort und Stelle.

Die Stellung der Frage leitet ſchon auf Verneinung der Trennung. Es muß an organiſcher Einheit fehlen, der haltende iſt ein anderer als der ausarbeitende. Es muß an Angemeſſenheit des Ausdrukkes fehlen, der wol ein anderer ſein muß vor Weibern als Männern, und ein anderer vor vielen und wenigen. Man ſagt aber dieſe Unvollkommenheiten würden überwogen durch Vorzüge. Erſtens man behielte alles zur Compoſition gehörige gegenwärtig. Aber man ſoll früh mit der Feder in der Hand meditiren und disponiren. Sind nun Partition und Erfindung recht in Eins gegangen ſo muß man zu einer ganz genauen Dispoſition kommen, die ſich ſchriftlich und feſt bei fortgeſezter Meditation vollſtändig einprägen muß. Zweitens die rechte Wahl und Abmeſſung des Ausdrukkes.

43. Hier ſagt man nun daß alle Fehler weit beſſer vermieden werden können, wenn man wörtlich concipirt. Es kommt darauf an: wie viel Werth hat die höchſte Vollkommenheit des Ausdrukkes? und dann: kann man in dieſem Maaße zu ihr nicht ohne jenes Mittel gelangen? Die Hauptſache iſt daß die Zuhörer nicht durch unangemeſſenes geſtört werden. Dies hängt von der Freiheit ihres Sprachgefühles ab. Nun aber gehört der Redner auch in dieſer Hinſicht zu den gebildetſten. Alſo was die Zuhörer im Hören verlezt muß auch ihn verlezen, und da man immer eine Meile (?) voraus hört, muß er es vermeiden können. Es würde alſo außer der zweiten Frage nur auf dasjenige Gebiet ankommen in welchem die Differenz zwiſchen Redner und Hörer liegt, d. h. auf das Vermeiden des unpopulären aus dem ſpeciellen Sprachgebiet des Redenden. Dies vermeiden aber viele auch beim Schreiben nicht, große Achtſamkeit muß aber bald dahin bringen es beim Reden auch zu vermeiden. Alſo — kann man nicht ohne Concipiren zur Richtigkeit des Ausdrukkes kommen? Es iſt kein beſonderes Talent ſondern ein allgemeines, und in dieſem eine Sache der Uebung, und es kann alſo nur darauf ankommen wie viel Uebung man ſich giebt. Hieraus auch die Frage zu beantworten, ob man gleich mit der unmittelbaren Production des Ausdrukkes anfangen ſoll? Ja, wenn man überhaupt ſpäter anfinge. Durch Concipiren und Memoriren oder Ableſen bildet ſich immer eine Gewöhnung die der andern hinderlich iſt. Aber freilich müßte eine Reihe ſtufenweiſer Uebungen in der Kandidatenzeit vorangehen. Wenn nun ſtatt deſſen als Uebung nur die erſte Ausübung gegeben iſt und man dieſe doch nicht ganz als Uebung anſehen kann: ſo wäre es gewiſſenlos ſchlechte Verſuche vor und an der chriſtlichen Gemeine zu machen. Man muß alſo anfänglich concipiren und nur allmälig, wie man merkt daß die Production des Ausdrukkes im Schreiben leichter und beſſer wird, übergehen und nur bei dem äußerlichſten des Ausdrukkes anfangen mit dem ſtrengſten Halten an der Meditation und Dispoſition.

Von der religiöſen Rede als mimiſches Kunſtwerk. Nur untergeordnet. Man ſoll nichts beſonderes dadurch erreichen wollen. Höchſte Vollkommenheit iſt, daß alles mimiſche ſich ſo unmittelbar an den Ausdruk anſchließe wie dieſer an den Gedanken.

Zwei verſchiedene Elemente ſind zu betrachten. 1) Mimik der Sprache. Man ſollte denken es verſtände ſich alles von ſelbſt, wenn nicht die wunderlichſten Fehler herrſchten. Tactloſe Sprachmimik bringt natürlich die Beſorgniß hervor daß nun nächſtens etwas tactloſes in die Gedanken kommen werde. Wir ſollten in der Kindheit beſſer reden lernen und müſſen nun nachholen.

44. Erſt nachgeholt über den relativen Vorzug zwiſchen Memoriren und Ableſen. Jenes hat ihn als Uebergang zur freien Production. Dieſes hat ihn, beides für ſich genommen, weil es ehrlicher iſt. In der *Geberdenmimik* liegt immer eine Prätenſion daß die Gedanken erſt entſtehen. Dann das übrige weiter. Zur Sprachmimik gehört: 1) *Deutlichkeit*, wieviel man damit auch bei ſchwacher Stimme leiſten kann.

45. *Von den Geſchäften des Klerikers außerhalb des Cultus.* Zuerſt dasjenige wodurch der Beſtand der Gemeine geſichert wird.

1) *Vom Religionsunterricht der Jugend.* Die Kenntniß von der Religion allein iſt etwas todtes und kann die Würdigkeit des Eintrittes in die Gemeine nicht beſtimmen, ſondern nur in wie fern ſie gebaut ſein kann auf das in der Jugend ſelbſt lebendig gewordene religiöſe Princip. Die Erwerbung dieſes iſt aber eigentlich eine Sache des Lebens. Der Kleriker aber kann ſich nicht davon losſagen, ſondern muß ergänzen was in der Familie daran fehlt. Daher nun zuerſt die allgemeine Schwierigkeit durch das Zuſammenſein und die Rede die Wirkung hervorzubringen, die aus dem Zuſammenſein im Leben hervorgehen ſollte. Dann die beſonderen, daß je mehr die Ergänzung nöthig iſt, um deſto mehr auch Polemik gegen das irreligiöſe Familienleben eintritt, und Gefahr entſteht, die Pietät, welche die erſte Form der Religioſität ſelbſt iſt, zu zerſtören. Je weniger die Ergänzung nöthig iſt um deſto mehr wird der Unterricht ſchwer, und da iſt die Schwierigkeit das religiöſe nicht mit dem theologiſchen zu verwechſeln und ſich ſeiner Wiſſenſchaftlichkeit ganz zu entäußern ohne der Wahrheit etwas zu vergeben. Auch den mittleren Punkt — die Schwierigkeit der Confirmation. Hiezu kommen noch die äußeren Bedingungen. Je mehr das religiöſe Intereſſe bei der Mehrheit abnimmt, je längere Zeit alſo der Combination wegen nöthig wäre, um deſto mehr ſucht man die Zeit zu beſchränken. Alles zuſammengenommen muß man ſagen daß ein guter Katechet ſein weit ſchwerer iſt als ein guter Homilet, und daß es weit mehr ein beſonderes Talent erfordert.

46. Zuerſt von der Art die Entwikklung des religiöſen Princips zu ergänzen. Natürlich ſind für das unendliche Abſtufungen erleidende Verhältniß auch nur veränderliche allgemeine Formeln zu finden. In

der ganzen Sache aber zeichnen ſich einige Punkte vorzüglich aus. Am ſchlimmſten iſt das Verhältniß bei Land- und ähnlichen Gemeinen, weil die Rede da nichts gilt. Hier aber kommt zu ſtatten daß der Geiſtliche die Kinder vorher in der Schule hat und ſich ein beſonderes Leben mit ihnen bietet. Der zweite Fall iſt in dem mehr äußerlich gebildeten Mittelſtande. Hier muß man die eigene äußere und innere Erziehung der Kinder zu Tage bringen und ſie gegen einander austauſchen laſſen, und hiedurch und durch die ganz natürlichen Aeußerungen des Geiſtlichen muß das religiöſe Bewußtſein angeregt werden. Der Geiſtliche muß der Beichtvater der Kinder ſein. Der dritte ſind die ſogenannten gebildeten Stände. Hier iſt die Rede ſchon mehr Beſtandtheil des Lebens und man reicht mit Exemplificationen aus, worüber die verſchiedenen Neigungen und Handlungsweiſen zu Tage kommen. Es kommt dabei auf Erörterung der geſelligen Moralverhältniſſe (was viele für den Zwekk des Religionsunterrichtes halten) nicht an; vielmehr wird beſſer jeder Fall unmittelbar auf das Princip zurükkgeführt. Ob dieſes praktiſche Element einen eigenen propädeutiſchen Abſchnitt bilden ſoll? Dieſer wäre dann vom eigentlichen Religionsunterricht abgeſchnitten. Dies kann bei der Combination des Religionsunterrichtes mit öffentlichen Schulanſtalten ſtatt finden, ſonſt aber nicht füglich. Es muß vielmehr mit dem eigentlichen Unterricht verbunden werden, aber natürlich in abnehmendem Verhältniß je nachdem der Zwekk erreicht iſt, und muß mit dem Unterricht ſelbſt der Potenz nach fortſchreiten.

47. Die Nothwendigkeit dieſes Elementes beruht darauf daß der religiöſe Sinn nicht anders gewekkt werden kann als durch Offenbarung ſeiner Aeußerungen. Das Gefühl hat zwei Enden und man muß beide benuzen. Die erregte Seite darzulegen geben die Religionslehren ſelbſt Gelegenheit, die in Thätigkeit ausgehende kann nur auf die obige Weiſe verſucht werden. Fortſchreitend muß es ſein, da die Weiterbildung des Princips auch unter günſtigen häuslichen Verhältniſſen mit dem Unterricht ſchwerlich gleichen Schritt halten kann. Allein ein ſolches aſketiſches Element iſt auch noch aus anderen Urſachen nothwendig. Nämlich die Jugend muß auch zum Cultus vorbereitet werden, welches auch nur durch ähnliche in das verſtändliche Geſpräch verwebte Compoſition geſchehen kann.

48. Wenn der Unterricht zugleich Vorbereitung auf den Cultus im ganzen ſein ſoll: ſo muß er auch Bekanntſchaft mit der Bibel und religiöſen Poeſie hervorbringen, da beide etwas fremdes haben und

eines Aſſimilationsprozeſſes bedürfen. Auch hier kommt es darauf an wieviel im häuslichen Leben geleiſtet wird, im ganzen aber iſt hier auch bei gutem Geiſte wenig zu erwarten wegen Schwierigkeit der Sache, zumal für die Bibel. Eben ſo werden beide zwar gebraucht vom didaktiſchen Theil, aber gewöhnlich auf ſehr ungenügende Art. Man ſucht Beweisſtellen und reißt einzelnes aus dem Zuſammenhange heraus, da es weniger ein gnomiſches, am wenigſten auf dem ſpeculativen Gebiet im N. T. giebt. Das hat wenig Kraft, Beimiſchung von etwas magiſchem, und ſtört hernach nur mehr eine richtige Anſicht. In Abſicht der Poeſie iſt zu überwinden die aus Anſpielungen entſtehende Unverſtändlichkeit und die aus Kritik entſtehende Abneigung, jene mehr bei den niederen, dieſe mehr bei den höheren Klaſſen. Müßte man gegen die lezteren polemiſch verfahren: ſo würde das eine Trennung beider Klaſſen erfordern. Aber die Aufgabe iſt nur den innern Werth aufzuſchließen, um das tadelnswerthe an dem guten als Nebenſache erſcheinen zu machen. Die Frage ob dieſes Geſchäft einen abgeſonderten Theil ausmachen möchte, kann noch nicht entſchieden werden. Nur wenn man vom didaktiſchen darauf kommt: ſo erſcheint ſchon das bibliſche als Digreſſion und man kann nicht wieder von dieſem eine Digreſſion auf die Poeſie machen, ſondern müßte nachholen.

49. Der Hauptzwekk nun iſt Bekanntſchaft mit den Lehren und Begriffen des Chriſtenthums, wie ſie auf der einen Seite dem dogmatiſchen Syſtem, auf der anderen den Darſtellungen des Cultus zum Grunde liegen, und wie ſie aus dem eigenen religiöſen Bewußtſein entwikkelt werden können. Dieſes alſo muß vorausgehen, ſonſt iſt alles leerer Schall oder nur auf Autorität angenommen ohne innere Wahrheit. Hiedurch beſtimmt ſich zugleich der Umfang, nämlich nur die dem unmittelbaren Bewußtſein zugekehrte Seite des Begriffsſyſtems iſt mittheilbar. In dieſer Hinſicht kein Unterſchied zwiſchen der Jugend der gebildeten und ungebildeten Stände; denn in das theologiſche ſollen jene auch nicht geführt werden und durchaus keine Dogmatik bekommen, und dieſen ſoll nichts im Chriſtenthume vorenthalten werden. Das Chriſtenthum ſezt keine Wiſſenſchaft voraus, iſt den Unmündigen offenbart und ein gleichmachendes Princip. Daher auch von dieſer Seite keine Abſonderung der Kinder nach dieſen Klaſſen rathſam. Der Gefahr die Ungebildeten zu vernachläſſigen entgeht man ſo; dagegen ſezt man bei der Trennung ihnen einen zu niedrigen Maaßſtab und geht mit den Gebildeten zu ſehr ins Räſonniren. Man muß ſich zum Ziel ſezen ſie zu vereinigen und doch allen verſtändlich

und genügend zu ſein. Selten kommen aber die Kinder zur Katecheſe ohne alle religiöſe Vorſtellung. Dieſe aber ſind immer theils nur auf Autorität angenommen, theils von der eigenen Phantaſie myſtiſch ausgebildet, alſo einſeitig. Die Katecheſe iſt beſtimmt nun beide Einſeitigkeiten in der höheren Potenz des Glaubens zu vereinigen, indem die auf Autorität begonnene an das innerſte eigene Bewußtſein angeknüpft und die myſtiſche praktiſch gemacht, und ſo in den allgemeinen Zuſammenhang des Bewußtſeins hineingeführt werden; und ſo bildet ſich denn beides, jedes auf ſeine eigene Weiſe, zum Glauben aus.

50. Ueber den katechetiſchen Vortrag. Ein erotematiſcher kann es nicht ſein wegen des aſketiſchen Elementes, welches den homiletiſchen fordert. Wie ſich das aſketiſche und dialektiſche Element gegenüberſtehen und man beide combiniren und aus einem in das andere übergehen muß: ſo auch die beiden Methoden. Die erotematiſche kann wieder nicht rein ſokratiſch ſein. Die Begriffe ſollen freilich aus dem gleichfalls angeborenen Gefühl entwikkelt werden, aber es kann ſie einer aus dem Gefühl des Lehrers herausentwikkeln ohne daß dieſes ſein eigenes iſt. Darauf muß immer geprüft werden, und dies geht nicht nach der reinen ſokratiſchen Methode. Darum konnte Sokrates einen fragen um einem andern etwas deutlich zu machen, was hier nicht angeht. Auch kann man das Individuelle nicht eben ſo herausentwikkeln, wenn gleich die Anſicht daß es materiale von dem Univerſellen nicht geſtört ſei, es ſehr erleichtert.

Ob man einem Handbuch folgen ſolle? Den Lehrer genirt es, weil jede Anſicht auch ihre eigene Ordnung hat, dem Schüler iſt es nützlich zur Recapitulation. Am beſten vereinigt ſich beides wenn die ſchriftliche Anleitung erſt aus dem Vortrage hervorgeht. Soll ein Katechismus ſein: ſo iſt es ziemlich gleich welcher, nur muß man ſich der größten Freiheit dabei bedienen. Zu wünſchen iſt daß er ſo kurz als möglich ſei, um ſelbſtthätige Wiederholung zu befördern; auf jedem Worte ruht dann eine Erinnerung; und ſo alt als möglich; ein neuer ſteht zu ſehr der Tagesliteratur gleich. Nur der kleine Luther und der Heidelberger haben die heftige Polemik gegen die anderen Religionsparteien entgegen.

Von der Ordnung. Gewöhnlich fängt man mit dem Univerſellen an, und das Individuelle folgt. Für ſich hat dies das Beruhen des Individuellen auf dem Univerſellen; aber dies iſt nur ſpeculativ, das Individuelle iſolirt ſich zu ſehr.

51. Man kann mit dem individuell Chriſtlichen anfangen, mit

dem Bewußtſein der Sünde und des Bedürfniſſes der Erlöſung, von wo man überall zum Univerſellen kommen und es einſchalten kann. Dieſe Methode iſt hiſtoriſcher, denn es hat doch keiner die Religion anders als gleich in einer individuellen Form. Auch giebt dieſe Anordnung mehr Raum und natürliche Anknüpfung für das aſketiſche Element. Daher wenn man kann zwei Curſus machen: ſo befolge man bei dem erſten, wo mehr aſketiſches ſein muß, dieſe Methode, und bei dem zweiten, wo alle ſchon mehr an das Räſonnement gewöhnt ſind, die ſpeculativere.

Ueber die Art den Actus zu trennen. Nicht nach Ständen, aber nach Fortſchreitung in zwei Klaſſen. Späterhin iſt es wünſchenswerth ſie nach Geſchlechtern zu trennen, beſonders wo es geſezlich befohlene Ermahnungen an die weibliche Jugend giebt. Anfänglich iſt es eher unzwekmäßig, weil das Chriſtenthum für beide Geſchlechter daſſelbe iſt.

Ueber das Planmäßige. Man muß ſich den Gang im Ganzen vorzeichnen, aber zugleich muß man alles aufnehmen was in den eigenen Aeußerungen der Schüler liegt; alſo immer zu Digreſſionen und Wiederholungen bereit ſein. Darum kann man ſich kein Penſum für eine jede einzelne Stunde feſtſezen, wenigſtens bis man allmälig lernt ihre Einwendungen und Mißverſtändniſſe vorauszuſehen. Es beruht alles auf dem Geſchikk, von dieſen zu dem vorgeſezten Gegenſtande zurükzukehren und zwiſchen beiden ein richtiges Verhältniß zu erhalten.

52. Von der Seelſorge. Die das Lehramt bloß als eine politiſche Anſtalt anſehen, behaupten es ſolle gar keine geben, und erklären alles für unbefugte Einmiſchung in Familien- und Privatleben. Wenn aber die Kirche eine eigene ethiſche Organiſation iſt: ſo iſt die Familie auch ihr Element, und unbefugt wäre nur die Einmiſchung, welche über das religiöſe hinausginge. Das Verhältniß begreift ſich leicht aus dem bisherigen. Bei der Aufnahme ſoll die Selbſtändigkeit gegründet ſein. Um zu dieſer Ueberzeugung zu kommen, hält der Lehrer die Katechumenen ſo lange als möglich im Unterricht; ſie bleibt aber doch unvollſtändig, und er wird aufgefordert, theils zu beobachten wie ſie ſich im Leben bewähren wird; theils nachzuhelfen wo ſich fehlendes zeigt. Eben ſo bei den Katechumenen iſt dieſe Ueberzeugung theils unvollſtändig, theils Folge der zulezt erhöhten Erregung. Bis zur Vollendung der Ueberzeugung können beide Theile nicht warten, daher müſſen ſie auch ein fortgeſeztes Verhältniß unter anderer Form

nehmen, welches durch die gegenſeitige Zuneigung auch natürlich geſtiftet wird. Die Schwierigkeit iſt nur dieſe, daß jedesmal nur etwas bewirkt werden kann, wenn die Anſicht beider Theile in der Nothwendigkeit einer Mittheilung zuſammentrifft. Daher nun die Maxime, der Geiſtliche ſolle ſich in nichts eher mengen, bis er gefragt werde. Aber es kann leicht in den Laien auch Täuſchung, der Gedanke ſein, daß ſie keine Unterſtüzung brauchen. Wiederum, folgt er bloß ſeiner eigenen Ahnung: ſo kann ihn die auch oft täuſchen, und er erſcheint zudringlich. Alſo müſſen beide Maximen einander ergänzen, und es kommt nur darauf an, wie? Auch hier Gegenſaz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus. Lezterer giebt durch die Ohrenbeichte dem Laien die Verpflichtung und dem Geiſtlichen das Recht, nach allen Bewegungen und Verhältniſſen zu fragen, weil ihm allein das Recht zuſtehe, zu beſtimmen wo der Laie Rath und Zucht bedürfe. Die proteſtantiſche Kirche hält in der Privatbeichte wenigſtens eine Form dafür offen, geht aber in der allgemeinen Beichte von der Maxime aus, nicht daß gar keine Seelſorge ſtatt finden ſolle, ſondern daß ſie formlos ſein müſſe, und daß dem mündigen Laien allein zuſtehe, die Fälle des Bedürfniſſes zu beſtimmen.

53. Die Form anlangend muß er alſo, wenn er nicht ſelbſt gefragt wird, verſuchen, durch Annäherung in dem andern das Gefühl des Verhältniſſes lebendig zu machen. (Von dieſer Seite alſo ſieht man, wie verwerflich die Maxime iſt, man müſſe im Leben ſo wenig als möglich Berührung mit der Gemeine haben.) Wenn dies nicht gelingt, ſo iſt wenig Wirkung zu erwarten, und es bleibt nur übrig die einſeitige Erklärung, nun das ſeinige gethan zu haben. Dieſe iſt der Geiſtliche ſich und der Sache überall, wo er ſeine Gemeineglieder nahe genug im Auge hat, ſchuldig. Viele zwiſchenliegende Stufen muß man mehrmals durchgehen, raſcher und vorſichtiger, je nachdem es die Sache erfordert.

Die Gegenſtände anlangend giebt es 1) die, wo moraliſche Kraft entweder für einen beſtimmten Fall oder gegen eine herrſchende Gewöhnung zu ſtärken iſt. Warnung vor allem abſchrekkenden Verfahren. Wo die Erkenntniß des Rechtes iſt, kann das Böſe nur als Krankheit angeſehen werden. Durch das Ueberzeugen iſt hier ſchon halb gewonnen. 2) Wo es auf die Erkenntniß ankommt, a) in praktiſchen Fällen. Hier ſind gewöhnlich Andere mit verwikkelt, und um ſo weniger Neigung, die ganze Lage der Sache darzuſtellen. Man muß nicht tiefer eindringen wollen als nöthig. Man muß den

Rath geben nach Maaßgabe der Unbeſtimmtheit der Erzählung, und nur auf die nothwendige Unbeſtimmtheit aufmerkſam machen. Kann der Fragende ſich damit begnügen: ſo braucht man nicht weiter zu gehen. Das Vertrauen aber wird ſich immer mehren, je beſonnener und vorſichtiger der Geiſtliche ſich zeigt, wie denn nach proteſtantiſchem Princip jedes nähere Verhältniß auf dem perſönlichen Vertrauen beruht. Endlich b) in *theoretiſchen Fällen* oder bei eigentlichen Glaubensſkrupeln. Die Gefahr iſt hier die, daß man durch Hinweiſung auf Andere in Verbindung ſchade, alſo eben ſo leicht mehr Zweifel erregt als man hebt. Man muß hier ſehen auf den doppelten Zuſammenhang, in welchem jede religiöſe Vorſtellung ſteht, theils mit dem Complexus der übrigen, theils mit dem unmittelbaren religiöſen Bewußtſein.

54. Da man nun hier den Einzelnen nur als Glied der Gemeine anſieht, und nur auf ſeine Fähigkeit in dieſer zu ſein, zu wirken hat: ſo kann kein anderer Kanon ſtattfinden als der allgemeine für die Mittheilung der Begriffe. Wenn nun dieſe immer dem unmittelbaren Bewußtſein zugekehrt behandelt ſein wollen, und nicht der Wiſſenſchaft: ſo darf man auch nicht aus dem Complexus argumentiren, ſondern immer nur aus dem unmittelbaren Bewußtſein, aus welchem man immer den wahren Gehalt eines bezweifelten Begriffes entwikkeln muß. Der *Zweifel ſelbſt* iſt entweder ein geſunder oder krankhafter. Geſund, wenn dem Zweifelnden wirklich Elemente zur klaren Einſicht fehlen, oder wenn in der bezweifelten Vorſtellung wirklich etwas Falſches iſt. In beiden Fällen knüpft ſich das Geſchäft an das Katechetiſche an. Wenn der Zweifel krankhaft iſt: ſo beruht er entweder auf einer Laſcivie des Verſtandes oder einer Aengſtlichkeit des Gewiſſens. Erſterer braucht nicht immer irreligiös zu ſein (denn von dem Verkehr mit ſolchen, die ſich ſelbſt außer der Kirche ſezen, kann hier gar nicht die Rede ſein). Man muß zugleich den einzelnen Zweifel löſen und auf die Quelle deſſelben wirken. Alſo den Gehalt des religiöſen Lebens entwikkeln und zugleich zeigen, aber ohne Zudringlichkeit, und wie es ſelbſt im Laufe der Erörterungen ſich macht. Dem ängſtlichen Gewiſſen muß man zeigen, daß bei ſolchen Maximen es an allen Subjecten für die göttliche Gnade fehlen würde. Beides findet ſich bei kleinen Religionsparteien häufig. Je mehr ſich dieſe ſchon geſondert haben, um deſto weniger iſt auf ſie zu wirken; deſto nothwendiger aber, daß der Kleriker ſucht ſchon den Anfang einer ſolchen Gemüthsſtimmung zu bearbeiten. Eine beſondere Betrachtung

verdienen noch die häufigen Zweifel gegen die nicht rein verbreiteten Vorſtellungen von den erſten und lezten Dingen. Sie beruhen immer auf der Unmöglichkeit, eine geforderte ſinnliche Anſchauung zu Stande zu bringen. Man muß zeigen, daß die entgegengeſezte unchriſtlich iſt, und dann den eigentlichen ſpeculativen Gehalt deſto ſtärker herausheben.

55. Auch über *Verhältniſſe* kann der Kleriker zu Rathe gezogen werden. *Außerhäusliche*, die zugleich rechtlich ſind. Kenntniß des Rechtes iſt ihm zwar heilſam, doch muß er ſuchen das Juridiſche ſtreng abzuſondern, damit er ſich nicht durch falſche Entſcheidungen compromittire, und wenn er durch Hervorkehren des Ethiſchen nicht ſchlichten kann, wenigſtens darauf arbeiten, daß der Rechtsſtreit nicht in Feindſchaft ausarte. *Häusliche*. Hieher vorzüglich die *Eheſcheidungen*. Die Ehe zugleich kirchliches Verhältniß. Daher ſonſt vor geiſtlichem Gericht. Aller Antheil noch nicht aufgehoben. Man kann unbedingt für die Verſöhnung ſein, weil die Scheidung immer Skandal iſt. Dann muß man das Ausfallen anſehen als Buße für die unrechte Schließung der Ehe. Man kann eben ſo unbedingt für die Scheidung ſein, weil eine ſchlechte Ehe ein beſtändiger Skandal iſt. Alſo muß man beides nach Umſtänden modificiren. Beim gemeinen Volk mehr für die Sühne, oft nur vorübergehende Rohheit, die bei jeder anderen Ehe wiederkommen wird. Bei hohen mehr für die Scheidung, auch damit die Geſezgebung eher ſehe, was bei der zu großen Erleichterung herauskomme. Noch ein beſonderes Geſchäft iſt das Verfahren mit den *Sterbenden*. Am wenigſten erfreulich. Der Tod kann nicht beſſer ſein als das Leben. Daher kann man auch von Rührungen nicht mehr halten, als daß ſie ſich bei Rükkehr ins Leben nur flüchtig würden gezeigt haben.

56. Fortſezung von dem Verhalten bei Sterbenden.

57. *Vom Betragen des Geiſtlichen in den außerkirchlichen Verhältniſſen*. Es ſind deren drei: die wiſſenſchaftlichen, politiſchen und frei geſelligen. Leztere aber der allgemeine Typus, durch den ſich das andere zugleich mit aufhellt. Die entgegengeſezten Anſichten, daß das Amt auf dieſe Verhältniſſe gar keinen Einfluß haben ſoll, und daß der Geiſtliche auch in ihnen durchaus nur als Geiſtlicher auftreten ſoll, ſind beide einſeitig und verwerflich. Die erſte macht die klerikaliſche Function ſelbſt unwirkſam; die leztere macht unmöglich, die allgemeinen Lebensverhältniſſe für jene gehörig zu benuzen. *Das wahre iſt ein Zurüktreten des ſpeciell functionirenden Charakters und ein Heraustreten des perſön-*

lichen, auf dem jener ruht. Im Ganzen muß alſo alles gelöſt ſein, wenn der Stand aus dem perſönlichen Charakter richtig hervorgegangen iſt, denn dann kann aus dieſem auch in der Geſellſchaft nichts hervorgehen, was jenem widerſpräche. Die aufgeſtellte Maxime aber hat eine gewiſſe latitudo, und iſt beſonders in Abſicht auf die Endpunkte der dadurch bezeichneten Sphäre mannigfaltigen ſehr verſchiedenen Anwendungen ausgeſezt.

58. Die Endpunkte ſind vorzüglich die der geſelligen Kunſt zugewendeten. Man muß theils die Maxime von der Idee aus weiter ins einzelne verarbeiten, theils von unten auf mit Beiſpielen erläuternd zu Hülfe kommen. Der Geiſtliche iſt eine Perſon, die eine gewiſſe Würde zu behaupten hat. Dies hat er mit vielen gemein. Er iſt außerdem einer, der öffentlich auftritt und erwarten muß, diejenigen, mit denen er zur geſelligen Luſt iſt verbunden geweſen, auch bei ſeinen Amtsverrichtungen wieder zu finden. Dies iſt ihm faſt eigenthümlich. In beiden muß nichts einen Widerſpruch hervorbringen. Dieſe Einheit muß aber nicht nur in ihm ſein, ſondern auch in den anderen. Hier iſt alſo eine Fuge in ihrer Anſicht, welches auf der einen Seite als Heuchelei erſcheint, auf der anderen in Widerſpruch ſteht mit der Pflicht dem Vorurtheil entgegenzutreten. Man fügt ſich aber ohne Heuchelei oft unwillkürlich in die mit denen man lebt, weil ſonſt kein wahres Zuſammenleben möglich iſt. Die Heuchelei entſteht nur, wenn man die Meinung erregen will, als ſei man mit ihnen derſelben Anſicht, welches aber leicht zu vermeiden iſt. Streit gegen die Vorurtheile muß damit anfangen, daß man ſich ſelbſt zur Autorität macht, von der ſich aber die Leute allmälig bewußt werden, daß nichts darin liegt als die Idee. Hiezu iſt alſo die ſelbſtbeſchränkende Behutſamkeit nöthig. Der Streit muß aber anfangen mit Darlegung der Anſicht durch die Rede, auf welche der Beweis im Leben erſt folgen kann, und ſo iſt alles übereinſtimmend. Die Anwendung wird ſehr mannigfaltig durch Differenz des Alters, des Temperamentes und des ſchon erworbenen Vertrauens. — Beiſpiele: Schauſpiel und öffentliche Muſik. Das einzige bedenkliche iſt, daß man ſich Unannehmlichkeiten ausſezen kann, die für den Geiſtlichen einen weit größeren Werth haben als für andere. Dagegen wird niemand ſagen können, daß er aus jenem viel lernen könne oder ſonſt Gewinn machen, eher aus dieſer. Alles dieſes nun eher zu geſtatten, je mehr es einen gymnaſtiſchen Charakter hat. Kartenſpiel ſollte niemand verſtehen, als Erholung für das Studiren ganz unpaſſend. Nur in kleinen Zir-

keln und ſo, daß weder Leidenſchaft noch Intereſſe dabei aufkommen kann.

59. Aehnliche Schwierigkeiten in den *wiſſenſchaftlichen* und *politiſchen* Verhältniſſen. *Staatsthätigkeit* iſt an ſich nicht ausgeſchloſſen, da es immer Nebenbeſchäftigungen für den Kleriker giebt. Verſchiedene Verfügung des Staates in dieſer Hinſicht. Antheil an Weiterbildung und Unterricht liegt hier am nächſten. Als Unterthan verlangen einige, er ſoll keinen Rechtsſtreit haben. Uebertrieben.

Wiſſenſchaftlich. Gelehrte Fächer ſind immer ein ſich öffentlich zur Schau ſtellen, und zu vermeiden. Auch in der Production beſonders der Kunſt giebt es verdächtige Stellen.

60. Nachgeholt von den *Convertirenden.* Im guten Fall ſoll man Hauptgegenſaz zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum herausheben nach Art des N. T., wonach ein Gegenſaz von Geſez und Glaube. Mit dem ſchlechten Fall muß man ſich nicht einlaſſen. Jeder hat nur ein Recht auf Unterricht in ſo fern er einen mehr inneren Wunſch hat, und die Geſezgebung thut Unrecht, wenn ſie auf den Grund einer äußeren Erklärung einen Anſpruch an den Geiſtlichen einräumt. Man muß ſich dann auf ſein Recht ſtemmen, daß keiner außer der Parochie einen Anſpruch habe.

Zweiter Theil vom Kirchenregiment.

Die Theorie der Form.

B. (1828.)

Einleitung.

Die praktiſche iſt der ſcientifiſchen coordinirt. Dieſe ohne jene verliert ihre Bedeutung; jene ohne dieſe ihr Fundament.

Der zweite Gegenſaz, worauf die Erklärung beruht zwiſchen Klerus und Laien, iſt auch nicht abſolut. Aber das beſonnene Wirken kann nur vom beſtimmten Boden ausgehen.

Die Eintheilung in Kirchenregiment und Kirchendienſt iſt nothwendig. Der höheren Sphäre dürfen nicht die Regeln fehlen.

(Randbemerkungen:)

[Allgemeine Einleitung (der Darſtellung des theologiſchen Studiums erſter Auflage) §. 30 vergl. 28. Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche. NB. Ausſchließung des ſyſtematiſchen und überhaupt geſammten hiſtoriſchen.

§. 30 und 30. Krone und leztes.

Vergl. mit Einleitung §. 1 und §. 4—6.

ad §. 2. Auch wo die Laien im Kirchenregiment ſind, bedarf doch nur der Klerus der praktiſchen Theologie.

Schwebendes im Begriffe des Klerus. Laien auf welche die Erklärung paßt, Geiſtliche denen das Intereſſe fehlt.

Erſte Stunde geſchloſſen damit, daß ſie ein natürliches Glied iſt.

Zweite Stunde. Dahin-geſtellt ſein laſſen, ob der Unterſchied in der Kircheneinheit zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten weſentlich iſt.

Dritte Stunde. Ueber die Würdigung der Haupttheile, welche in beiden Kirchen verſchieden iſt, ſo wie die Behandlungsweiſe. — Ueber die Ordnung der beiden Haupttheile. Priorität des Kirchendienſtes gewählt.

Gegenſaz zwiſchen Katholiken und Proteſtanten im Verhältniß zwiſchen Kirchendienſt und Kirchenregiment. Vergl. §. 16. 21. 22.

Vierte Stunde. Ohngefähre Ueberſicht des Kirchendienſtes als innere und äußere Geſchäftsführung. Lezte, Vermögensverwaltung, gebührt dem Geiſtlichen nicht weſentlich. Alſo auf erſtere beſchränkt. Die innere auf den Grund, daß die Gemeine Einheit und Vielheit iſt: in Verwaltung des Cultus, wo ſie als Vielheit erſcheint, und Verwaltung der Seelſorge, wo ſie als Einheit erſcheint.]

II. Die gegenwärtige Anarchie iſt nur daraus zu begreifen, daß wir die Aberrationen für unbewußt halten.

Auch in's Gleichgewicht mit der katholiſchen Kirche kommen wir bei der zurükktretenden Einheit nur dadurch, wenn wir das durchgehende Erkennen nachweiſen. Sie können die geltende Maxime nicht aufdekken, und die gültig; welche auf Inſpiration hinauslaufen, geben keine Lehre.

Weniger ausgeführt muß Kirchenregiment ſein, da die Theorie erſt entſteht.

Beide Haupttheile ſind zuſammentreffend unter dem Begriff der Kunſt, wiewol Kirchenregiment nur Kunſt iſt wie Staatskunſt und Erziehungskunſt. Kirchendienſt aber wie die ſchönen Künſte.

Geſondert ſind beide Haupttheile eben durch dieſen Unterſchied: aber wie es ſcheint nicht beſtimmt genug, denn theils nähert ſich die Seelſorge wieder dem Kirchenregiment; theils wenn man auf die Werke des Kirchenregimentes ſieht, ſo hat das Kirchenregiment auch an dieſen in verſchiedenem Maaße Antheil. Dieſer Antheil aber muß geſchieden und von einem immer auf das andere geſehen werden. Es wäre ohnehin nichts lebendig, wenn nicht in allem Wirken immer beide ſein müßten.

Voranſchikken muß man Kirchendienſt, weil Kirchenregiment ſich nur als das Werdenſollende darſtellt, welches aus dem gegebenen hervorgeht, und weil die einzelne Gemeine und die Thätigkeit darin hiſtoriſch das erſte iſt. Kirchenregiment zeigt ſich erſt als ausgleichendes Princip, wo Differenzen ſich entwikkeln. Paläſtiniſten, Helleniſten. Judengemeine.

Zuvor der gemeinſame Zwekk und das Material.

III. Kirchendienſt. Wenn Kirchendienſt und Kirchenregiment in den Erſcheinungen des Cultus verbunden ſind, um ein Ganzes aus ſchönen Kunſtelementen beſtehend hervorzubringen: ſo ſind in dem außer dem Cultus fallenden Theil ebenfalls beide verbunden (denn in der Seelſorge, in der Katechetik ꝛc. wirkt noch das Kirchenregiment), um ein Ganzes praktiſcher Kunſt hervorzubringen.

Daher muß Kirchendienſt getheilt werden in Cultus und was außer demſelben liegt. Wie verhalten ſich aber dieſe beiden Theile gegen einander?

Faßt man ſie in ihrer Verſchiedenheit auf, ſo kommt man leicht darauf, daß eines von beiden Mittel ſein muß, und das andere Zweck. Aber welches von beiden?

In den amtlichen Handlungen außer dem Cultus läuft alles auf beſtimmtes Belehren und beſtimmtes Beſſern hinaus. Daher hat man dies als allgemeinen Zweck der Kirche angeſehen, und auch den Cultus darunter gebracht.

Allein die Kirche iſt keine Lehranſtalt. Das Lehren wird nur an denen geübt, die noch nicht darin ſind, oder die aus der Harmonie herausgekommen ſind. Es wird auch in ihr ein erſchöpfendes und zuſammenhängendes getrieben.

Die Kirche iſt auch keine Beſſerungsanſtalt. Hierauf iſt das Verhältniß von Geiſtlichen und Laien nicht angelegt. Die Laien, am Heiligſten gleichermaßen theilnehmend, können und ſollen auch eben ſo heilig ſein. Der Cultus kann dieſen Zweck nicht haben, wiewol das Beſſerwerden ſein Erfolg iſt.

Die Kirche iſt alſo ohne eigentlichen Zweck das gemeinſame religiöſe Leben, lebendiges Verhältniß des Einzelnen und Ganzen in Einſtrömung und Ausſtrömung.

Sie iſt ſchon ſofern Kunſt, weil Kunſt auch ohne eigentlichen Zweck iſt; auch mittheilende Darſtellung und darſtellende Mittheilung.

Alſo iſt auch der Cultus Hauptſache und das andere nur Nebenſache, Vorbereitung oder Ausbeſſerung für jenes gemeinſame Leben.

Daher von den beiden Theilen die Behandlung des Cultus voranzuſchikken.

IV. Wenn nun Cultus gemeinſames religiöſes Leben iſt und aus Kunſtelementen beſteht: ſo muß ſein Begriff durch die beiden Begriffe Kunſt und Religion beſtimmt werden.

Er muß aus dem ganzen Gebiete des Religiöſen das ſein, was ſeiner Natur nach Kunſt iſt, und aus dem ganzen Gebiete der Kunſt das, was den religiöſen Stoff annimmt.

Auf dieſem Wege kommen wir keinesweges zu den gewöhnlich partiellen Disciplinen Homiletik und Liturgik.

Dieſe hangen aber theils ſehr von Zufälligkeit ab, man hat andere Formen gehabt als Predigt; theils müſſen doch auch alle Theile des Cultus gemeinſame Principien haben.

Daher zweckmäßig zuerſt eine elementariſche Betrachtung, welche jene allgemeinen Principien in ſich ſchließen muß, dann die organiſche, wobei man vom geſchichtlichen und gegebenen ausgeht.

Elementariſche Betrachtung. Cultus aus Kunſt und Religion zu beſtimmen. Kunſt die Form, Religion der Stoff.

Zunächſt die Form. Wir ſcheinen die ganze Aeſthetik aufbauen zu müſſen, die es noch nicht einmal allgemein geltend giebt.

Abhängig wird die Theorie des Cultus immer ſein von der Aeſthetik. Wir müſſen nur ſuchen uns bewußt zu werden, wie weit die Veränderlichkeit von jenem durch dieſe gehen kann.

Da wir aber den Begriff der Kunſt nur als Hülfsbegriff brauchen: ſo dürfen wir nicht die Streitigkeiten in der Aeſthetik ſchlichten.

Dieſe ſind theils empiriſch über die Grenzen und den Werth der einzelnen Gattung, die uns hier nicht intereſſiren, theils transcendental über den innerſten Grund der Kunſt im Gemüth und ihre Bedeutung als Function.

Zweite Woche.

V. Dieſe Gegenſtände können wir nicht umgehen, wir müſſen nur ſuchen an das allgemeinſte und anſchaulichſte uns zu halten.

Da bei einem Begriff alles auf die Grenzbeſtimmung ankommt: ſo alſo hier auf den Gegenſaz zwiſchen künſtlichem und kunſtloſem in demſelben Gebiet. Wir ſprechen aber vorzüglich von Rede, Poeſie, Geſang.

Beides ſcheint zuſammenzulaufen, äußerlich das meiſterliche der Poeſie iſt Silbenmaaß, aber ganz unpoetiſches kann metriſch ſein; eben ſo in den anderen.

Beides ſcheint auch innerlich identiſch zu ſein. Alle Aeußerung geht vom Gefühl aus. (Der innerſte Anfang der Selbſtthätigkeit in einer Affection, die Bewußtſein iſt, und zwar nicht von einer objectiven, ſondern ſubjectiven.)

Wie ſteht es alſo mit dem Gegenſaz? Er beruht auf dem Maaß. Maaß die erſte Offenbarung der Macht im Organismus. Kunſtloſes (z. B. Schrei) ungemeſſen und chaotiſch. So auch kunſtloſes Denken und Reden. Aber nichts im Menſchen iſt abſolut chaotiſch. Das kunſtloſe iſt alſo nur das ungebildete oder das in die unvollkommneren Zuſtände hineingehörige.

Dennoch kann man aber von dieſer Anſicht aus behaupten, im

Cultus ſoll nicht das künſtliche ſein, ſondern das kunſtloſe; denn das künſtliche miſcht Reflexion ein oder ſezt ſie voraus, zerſtreue alſo. Wie wir den Schmerz nicht mehr für heilig halten, in welchem einer eine Elegie dichtet, ſo auch nicht die religiöſe Affection; ſie werde profanirt durch das techniſche.

Es iſt der Streit zwiſchen der proteſtantiſchen Kirche und einiger fanatiſcher Sekten im Chriſtenthum und außer demſelben.

Aus ihrem Saze folgt zuviel. In der Sprache iſt immer Reflexion, und es müßte alſo keine Reden, auch nicht bloß logiſche, und dialogiſches über religiöſe Gegenſtände geben. Von dieſem ſind aber auch jene kleinen Parteien nicht getrennt, und finden darin allein das Mittel ſich zu verſtändigen, das ihnen die bloße Geberde und der bloße Ton nicht geben würde. Nehmen wir die Sprache hinweg: ſo ſind entweder alle Einzelne iſolirt ohne gemeinſames, oder das gemeinſame allein iſt etwas, und alle Einzelne nur deſſen Maſchinen.

(Wozu ſich ſchon der Katholicismus neigt, weil die Cultusſprache eine fremde iſt.)

Aber freilich die Reflexion über das techniſche muß in der religiöſen Kunſtproduction ſo gering ſein als möglich. Im Lernen iſt ſie groß; eine religiöſe ſoll alſo keiner erſt lernen. Dies wäre immer Profanation.

Alſo darf die religiöſe Kunſt nicht als etwas eigenes oder für alle Völker und Zeiten deſſelben Glaubens ohnerachtet ihrer ſonſtigen Kunſtverſchiedenheit identiſches beſtehen.

Sondern nach Maaß der Kunſtbildung einer Maſſe wird die Kunſt auch in ihr religiöſes eingehen von ſelbſt.

Alſo doch wie es ſcheint keine beſondere Theorie der Predigt u. ſ. w. Hat einer Kunſtbildung der Sprache überhaupt und iſt religiös: ſo wird er ſchon predigen, und ſo alles andere.

Das heißt aber nur: 1) durch die Regeln wird keiner die Sache machen lernen, was bei allen Künſten gilt; 2) auch ohne die beſonderen Regeln kann ihn der Geſchmakk richtig führen.

Allein die Regeln helfen als kritiſche Betrachtungen, ſie bilden den Geſchmakk und führen zur richtigen Unterſcheidung des angemeſſenen und unangemeſſenen.

Die Hauptfrage iſt alſo für unſern elementariſchen Theil: welche Kunſtelemente paſſen für den religiöſen Stoff? und für den organiſchen: welche Bedeutung haben die verſchiedenen organiſchen Theile des Cultus für die verſchiedene Erregung?

Wir müſſen alſo hier einen Gegenſaz aufſuchen zum religiöſen, damit wir eine Grenzbeſtimmung ziehen können.

VI. Ein irreligiöſes in der Kunſt als Gegenſaz kann es nicht geben, das wäre nur negativ.

Wir können einen doppelten Weg einſchlagen: von unten alle Kunſtelemente betrachten, ſehen was ſich für das religiöſe Gebiet nicht eignet, und als Probe hernach verſuchen, ob dies auch in einer gemeinſamen dem religiöſen gegenüberſtehenden Einheit zuſammengeht.

Von oben, indem wir den Gegenſaz ſehen und den Grund aufſuchen, und dann ſehen wie ſich nun die Elemente ſcheiden.

Immer wird man alſo beides verbinden müſſen, denn die ſpeculative Betrachtung des inneren bringt die Kunſtelemente nicht herbei, und das auszuſchließende Gebiet kann wieder nicht bloß empiriſch gewonnen werden.

Wir fangen bei der empiriſchen Betrachtung an. Um aber etwas zu vereinfachen, ſehen wir auf die drei Hauptkünſte: Proſa, Poeſie, Muſik, und laſſen die begleitenden liegen.

Hier nun zuerſt die Frage: was iſt Kunſtelement? in der Rede nicht der Buchſtabe, in der Muſik nicht der Ton; ſondern hier die Intervalle, dort das Wort.

Die Frage über die innere Bedeutſamkeit der Buchſtaben ſoll nicht entſchieden werden. Aber ſie liegt, wie ſie auch immer behandelt wird, mehr auf dem Gebiete des objectiven Bewußtſeins. (Am Rande ein Fragezeichen.) In der Kunſt wird das Wort nicht betrachtet, wie es aus Buchſtaben beſteht, dies gehört nur für den begleitenden muſikaliſchen Eindrukk, ſondern wie es eine Vorſtellung erregt.

Daſſelbe gilt vom einzelnen Ton, deſſen Höhe, Tiefe und Eigenthümlichkeit wol auch eine Bedeutung hat, aber es iſt nicht die, auf welche die Regeln zurükkgehen können. (Der Dudelſakk iſt freilich kein religiöſes Inſtrument, aber nur, weil er auch kein Kunſtinſtrument iſt, indem ſeine Töne nicht rein gemeſſen ſind.)

Giebt es nun Worte und Intervallen, die wir aus dem religiöſen Gebiete ausſchließen müſſen? Wir finden jezt manches anſtößige in aller religiöſen Poeſie, aber wir können nicht behaupten, daß dieſe große Empfindlichkeit durchaus Reinigung des Geſchmakkes ſei, und daß nicht jene Elemente wieder geltend werden. Man kann zwar manche Worte finden, die man ausmerzen muß, ſo auch ſpringende Intervalle, aber man ſieht, daß man ſo nur auf wenig auszuſchließende Elemente kommt und keine feſte Zeichnung des religiöſen Gebietes gewinnen kann. (Randbemerkung: aus dem Kunſtgebiete überhaupt ausgeſchloſſen wiſſenſchaftliche und Geſchäftselemente. Ob eine Theilung innerhalb des Kunſtgebietes?)

VII. Auch das wenige giebt uns nicht die rechte Entgegenſezung. Denn es iſt der Niedrigkeit wegen ausgeſchloſſen, alſo auch aus einem großen Theile des nicht religiöſen Gebietes.

Daher muß man zuerſt von oben anfangen. Da nun die religiöſe Kunſt nicht in dem Gebiete liegt, wo die Kunſt nur Mittel iſt (die religiöſe Poeſie nicht bloß Aggregat von Gnomen, um die Wahrheiten im Gedächtniß zu behalten), ſondern urſprünglicher Ausdrukk: ſo müſſen wir auf das auszudrükkende, das Gefühl, zurükkgehen.

Hier aus der chriſtlichen Ethik den Gegenſaz des höheren und niederen, und in jenem das auf die Einheit und das auf die Vielheit gerichtete. Woraus alſo auch entſteht ein religiöſes Kunſtgebiet als Darſtellung des erſten und ein geſelliges als Darſtellung des andern.

Durch dieſen Gegenſaz aber werden keine Kunſtelemente ausgeſchloſſen.

Das Bewußtſein der Gottheit läßt ſich nicht unmittelbar darſtellen. Wie Gott nur erkannt wird in ſeinen Werken, ethiſchen und phyſiſchen: ſo auch nur dargeſtellt durch die Beziehung ſeiner Werke auf ihn. Da nun hierhin alles gehört, ſo kann auch alles, was nicht niedrig iſt, in die religiöſe Darſtellung kommen.

Eben ſo im geſelligen Gebiete ſoll doch überall die Vielheit als Welt dargeſtellt werden, alſo nicht chaotiſch, ſondern in Einheiten geſondert. Keine untergeordnete Einheit iſt aber abſolut. Alſo kann auch die Vielheit nicht kunſtmäßig dargeſtellt werden, wenn nicht der Bezug auf die abſolute Einheit darin enthalten iſt, und der Gegenſaz beider ſcheint zu verſchwinden.

VIII. Der Begriff der poetiſchen Gerechtigkeit, der, wie er gewöhnlich aufgefaßt wird, flach und ſchief iſt, den man aber ſeiner Allgemeinheit wegen auf etwas reales zurükkbringen muß, iſt eigentlich dieſe Forderung, daß jede höhere Darſtellung einen religiöſen Charakter haben ſoll. Und ſo hat er auch überall ſeine Stelle, außer auf dem parodiſchen Gebiete.

Der Gegenſaz kann alſo nur ein relativer ſein, und wir müſſen eine Formel dafür ſuchen.

Hier kommt uns zu Hülfe der oben ſchon gefundene Unterſchied zwiſchen unmittelbarem Beſtandtheil und zwiſchen Darſtellungsmittel, wie Wort und Buchſtabe.

Wenden wir dieſen auf ein Redekunſtwerk an, ſo müſſen wir ſagen: der Gedanke iſt Beſtandtheil, die Worte nur Darſtellungsmittel. Bringt einer einen falſchen Gedanken oder ungehörigen: ſo ſagen wir, es liegt an dem Conceptionsvermögen, am innerſten Kunſtſinn; bringt einer ein Wort, wofür er ein beſſeres hätte wählen ſollen: ſo ſagen wir, es fehle ihm nur an der techniſchen Vollkommenheit.

Allein auch dieſer Gegenſaz läßt ſich material nicht feſthalten, denn der Gedanke wird oft auch nur Darſtellungsmittel, wie Gleichniß und Beiſpiel.

Alſo bleibt immer nur das innere übrig als Unterſchied, die Beziehung auf die Conception.

Wir werden nun den Gegenſaz zwiſchen religiöſer Darſtellung und weltlicher faſſen können als umgekehrtes Verhältniß deſſen, was in beiden daſſelbe iſt. In der religiöſen iſt die Beziehung auf die Gottheit der Beſtandtheil, die Erſcheinung der Vielheit das Darſtellungsmittel; in der weltlichen iſt die Erſcheinung der Vielheit der Beſtandtheil, die Beziehung auf die Gottheit das Darſtellungsmittel. Dort macht die Vielheit allein das Heraustreten des inneren möglich. Hier die Einheit allein das Zuſammenhalten der Darſtellung in der Kunſtform.

IX. In der religiöſen Darſtellung iſt alſo alles einzelne nur Darſtellungsmittel. Ja das religiöſe Gefühl ſelbſt, ſobald es als einzelnes relativirt wird, iſt nicht mehr der geſuchte reine Ausdrukk des abſoluten (wie z. B. die Reue, denn wenn der Menſch in demſelben Moment ein entwikkeltes religiöſes Bewußtſein hätte: ſo müßte er neben der Unangemeſſenheit auch die Fortſchreitung fühlen, und beides einander aufheben). Und ſo wird jede einzelne religiöſe Empfindung eine gegenüberſtehende hervorlokken, und das wahre nur da ſein, in ſo fern beide einander aufheben.

Dagegen in der weltlichen Darſtellung, der ſittlichen Schilderung z. B. die der religiöſen am nächſten ſteht, iſt der Reichthum der Formen im Menſchenleben die Hauptſache, und die eigentlich lezte Grenze der Darſtellung entſteht aus der Zuſammenſtellung des einzelnen, welches alſo für ſich will und muß betrachtet ſein.

Hieraus nun beſtimmt ſich für die religiöſe Darſtellung der Hauptcharakter: höchſte Simplicität in der Conception und Compoſition, und höchſte Keuſchheit in dem Vortrage der Technik.

Denn ohne jene Simplicität iſt das verſchmelzende Aufheben des einzelnen nicht möglich. Der Hauptmaſſen müſſen wenige ſein, und durch einfache Gegenſäze ſo wie durch Gleichförmigkeit im einzelnen verſtändlich. Keine große Zahl ſehr mannigfaltiger Figuren im Gemälde; keine ſelbſtändig ausgemalten Bilder in der Rede. Die Keuſchheit in der Technik beſteht darin daß die techniſche Unvollkommenheit nur negativ ſei, nur ſo daß die Unvollkommenheit keine Störung mache, nicht den Ausdrukk und den Eindrukk erſchwere. Wird ſie poſitiv, Kunſtſtükke von Virtuoſität in der Muſik, muſikaliſche Prätenſion in der Rede: ſo wird man genöthigt auf dieſe äußere Seite zu merken. Orgel iſt Symbol.

Dieſer Gegenſaz des Charakters findet ſich in der ganzen neuen Kunſt. Kirchenſtyl und Opernſtyl, chriſtliche Malerei und heidniſche, doch iſt er auch äußerlich angeſehen nur relativ. Die religiöſe epideiktiſche und panegyriſche Rede verträgt weit mehr Schmuck, ein Cabinetsſtükk mehr Welt als ein Altarblatt. u. ſ. w.

In der alten Kunſt findet ſich der Gegenſaz weniger, weil das religiöſe ſelbſt in der Form des Polytheismus unter der Vielheit ſtand. Dieſer Cyclus war etwas für ſich, war unbedingter Werth, worüber man nicht hinausging. Eben daher auch religiöſes und weltliches mehr ineinander, welches unvollkommene Entwikklung des religiöſen iſt.

X. Dies giebt Veranlaſſung den aufgeſtellten Charakter des religiöſen Styls an dem antiken Schematismus zu erläutern vom ſtrengen, mittleren und weichen Styl. Dionyſius führt dieſe Theorie zwar vorzüglich aus in Bezug auf den muſikaliſchen Theil.

10—12. (Aus den nachgeſchriebenen Vorleſungen von 1828:) Im ſtrengen Styl giebt es ein Extrem, nämlich das ruſtike. So iſt eine Analogie zwiſchen unſerem kirchlichen und dem ſtrengen Styl, denn was den ſtrengen bildet iſt der Mangel an techniſcher Virtuoſität. So iſt das Extrem des weichen Styls das zerfloſſene, nebulöſe, wo der ideale Gehalt verloren geht. Hier ſehen wir auch die Abweichung, wovor wir uns zu hüten haben; wir müſſen fürchten in das Rauhe zu gerathen. Bei der Poeſie haben wir es mit der Auswahl, nicht mit der Production zu thun; wir müſſen daher ſowol das zu weiche, als das zu rauhe meiden. Viele Katholiken gehen in die Kirche Opernmuſik zu hören, daher iſt bei dieſer Art der Muſik der Zwekk verfehlt. Daſſelbe bei der redenden Kunſt; wir können uns denken einer könnte ſowol in der einen als in der anderen Art componiren: ſo muß er ſich im Stoff und Material gleich in die Grenze des religiöſen Styls geben. Das führt uns zurükk auf die Frage

er Zuläſſigkeit der Kunſt im religiöſen überhaupt. Wir haben ſchon
ſen, daß man die Zuläſſigkeit im weitern Sinne nicht läugnen kann,
haben wir das Hervortreten der techniſchen Virtuoſität ausgeſchloſ-
nun fragt ſich: ſoll der Geiſtliche im Gottesdienſt bei je-
Act ſeiner Thätigkeit als Künſtler gedacht werden?
können ſagen: allerdings, ohne Kunſt geht es nicht; er muß die
ache kunſtmäßig erlernt haben, aber das iſt nur Vorübung; ſoll
n der Ausübung Künſtler ſein? Es giebt vieles für das
und das andere. Der religiöſe Dichter gehört nicht hieher, er
et nicht für einen einzelnen Fall, noch für einen einzelnen Moment
Anregung, er iſt in einer religiöſen Stimmung und will dieſe für
und andere fixiren, er kann alſo natürlich wol ganz als Künſtler
hren. Daſſelbe gilt von der Muſik. Ganz anders mit dem
tlichen bei der religiöſen Rede; er ſoll in Beziehung auf be-
nte Momente das religiöſe in anderen anregen und beleben; wird
dieſes vollkommener als Künſtler thun, oder wenn er ſich dem
en Impuls nur überläßt? Für lezteres iſt, daß er alles ſonſt zu
conſtruire, ehe er es in Ausübung bringt, und dieſes könnte
t ſo viele Wirkung thun, als das unmittelbar hervorgehende.
er will ſehen wie der Redner ſich das vorher gedacht und wie alle
nente in einander greifen, kurz die Richtung der Zuhörer iſt nur
der Beobachtung des künſtleriſchen Verfahrens; dann trete aber
religiöſe bei ihnen zurükk und werde ihnen immer Stoff des
ſtleriſchen. Daß es viele ſolche Menſchen giebt die in dem Redenden
den Künſtler ſehen iſt gewiß: ie mehr ſolcher in einer Verſammlung
, deſto weniger iſt ſie, was ſie ſein ſoll. Doch gehört ein gewiſſer
d von Bildung dazu, um zu merken, ob die Production der Rede
unmittelbare oder repetirte iſt, und noch mehr, fortwährend auf
künſtleriſche zu merken. Alſo die Gefahr iſt nur, wo viele ſolche
. Ein künſtleriſches Verfahren ſcheint nöthig zu ſein, je mehr der
ende den Zuhörern ungleich iſt und ſich aſſimiliren muß. Alſo
mehr künſtleriſches Verfahren am nöthigſten vor
er ungebildeten Verſammlung, am gefährlichſten vor
er gebildeten, die den Künſtler leicht abführt.

Berükkſichtigen wir die Compoſition unſeres Cultus in den beiden
uptbeſtandtheilen des Geſanges und der religiöſen Rede. Den Ge-
g hat der Geiſtliche zu wählen. Das Ganze ſoll ein Ganzes ſein,
gewiſſer Zuſammenhang zwiſchen Geſang und Rede; und ſoll dieſer
: ſo muß auch ſchon bei der Auswahl des Geſanges etwas von

der Rede vorſchweben, und dieſes überlegend, müſſen wir ſagen: Vorausbedenken der Rede ſchon etwas unvermeidliches. Die Aufgabe der Rede nun für ſich betrachtet: ſo iſt ſie doch ein Aggregat von Gedanken, die ſich auf irgend eine Weiſe in einander knüpfen. Was hier die abſolute Kunſtloſigkeit? Daß ſich einer hinſtellt und redet ohne Zuſammenhang. Dies das Maximum der Kunſtloſigkeit, gänzlicher Mangel des Vorherbedenkens und Verwirrung. Die Wirkung auch eine vollkommen atomiſtiſche. Und welche Belebung des religiöſen muß daraus hervorgehen? Immer nur eine unendlich kleine. Die abſolute Kunſtloſigkeit und Verwirrung gleich abſoluter Unwirkſamkeit. Die Wirkſamkeit kann ſich nur darüber erheben in dem Maaße als Zuſammenhang hineinkommt. Berükkſichtigen wir hier wieder den relativen Gegenſaz unter den Zuhörern: ſo iſt die Kunſtmäßigkeit in umgekehrtem Verhältniß zu des einen oder anderen Fähigkeit. Wo das Minimum von Fähigkeit ſtatt findet: da kann die Wirkung gar nicht vergrößert werden durch Aufſtellung eines größeren Zuſammenhanges; wo eine große Fähigkeit, da die Wirkung größer, je vollſtändiger der Zuſammenhang.

Der welcher in religiöſer Mittheilung durch die Rede auftreten will, muß eine Uebung im Denken mitbringen, je größer, deſto mehr tüchtig für das Geſchäft. Denken wir das Maximum ſo, daß ihm nicht mehr gegenwärtig war, als zur Wahl des Geſanges nöthig iſt, und mit der Fertigkeit im Denken verbunden die Fertigkeit der Sprache: ſo wird das Reſultat doch das Portrait des Kunſtwerkes an ſich tragen; aber dies ſezt voraus, daß er ein kunſtgerechter Meiſter iſt; je mehr er ein ſolcher, deſto leichter wird er, ohne im einzelnen kunſtmäßig zu verfahren, die Idee der Kunſt hervorbringen; je weniger, deſto mehr muß er kunſtmäßig verfahren im einzelnen. So ſcheint die Nothwendigkeit eines kunſtgerechten Verfahrens im einzelnen in der Art, daß die Ausübung vor der Gemeine nur eine Repetition des vorher ausgedachten iſt, nur Durchgangspunkt zu ſein, Mangel an Kunſtfertigkeit. So läßt ſich wenigſtens denken, daß, was wir vermeiden wollen, Mangel an Urſprünglichkeit, vermieden wäre und die Idee des kunſtmäßigen doch erreicht; und wenn wir ſagten, einer ungebildeten Zuhörerſchaft gegenüber ſei das künſtleriſche Verfahren nothwendig: ſo ſoll dieſes vorher ſchon vollbracht ſein durch die Fertigkeit ſich einer Art und Weiſe zu bedienen für Ungebildete.

Durch Forderung des Zuſammenhanges muß die abſolute Kunſtloſigkeit wegfallen. Das kunſtmäßige beſteht darin, daß ich im vor-

und auch der Re-
was ich will, mit Beſonnenheit handle, und auch der Re-
denen ich handle mir bewußt bin. Wir können hier eine
faltigkeit von Abſtufungen annehmen, wo ſich das
nd die einzelnen Theile mehr dem kunſtloſen nähert, und
das kunſtmäßige mehr hervortritt; in der Mitte, was gleich-
Gleichgewicht hält; alſo drei Genera: niedere, mittlere,
Wie verhält ſich das religiöſe der Rede dazu? Wenn wir
am meiſten kunſtloſen anfangen: ſo ſind die Reden in der
chen Umgangsſprache die am meiſten kunſtloſen. In der ge-
en Umgangsſprache ſtrebt keiner auf ein beſtimmtes Maaß in
ng auf einzelne Säze, eben ſo wenig die Töne zu meſſen.
einer überwiegend in verworrenen Säzen ſpräche oder mißlau-
ſind das Mängel an Uebung oder an Intereſſe. Es giebt
n Gebiet der Rede, worin ſchon beſtimmte Abſichten liegen,
n Briefſchreiben; doch entfernt ſich der Brief zu ſehr von der
gsſprache, ſo iſt er geziert. Denken wir uns Reden, wie bei
en epideiktiſche (z. B. epitaphiſche), da iſt der Redner ganz
r, da verlangt man jene vollſtändige Berükkſichtigung der Ver-
e eines wohlgeordneten Ganzen, alles genau kunſtgerecht, und
befriedigt in dem Maaße als ſich dies findet.)
s. Wenn der religiöſe Charakter niedere und mittlere Stufen
: ſo ſcheint der feſtliche die höchſte zu fordern. Vergleichung
tem Heidenthum. Im Chriſtenthum ſelbſt mannigfaltigſte Ab-
gen. Katholicismus. Herrnhuthismus. Die Kunſtpracht des
ſchreitet nur der Corruption zu; die übertriebene Simplicität
einheit der Gemeinſchaft. Auch in der evangeliſchen Kirche eine
engeſezte Praxis; das hoch rhetoriſirende geht aus von der
ne, die Forderung der feſtlichen Form geltend zu machen; das
iere von der entgegengeſezten. Lezteres alſo beweiſt Uebergewicht
ligiöſen Intereſſe über den Kunſtſinn, und iſt das richtige. Im
s ſelbſt aber tritt noch der Gegenſaz hervor zwiſchen einer grö-
Feſtlichkeit (und zwar grade wo die eigenthümlich chriſtlichen
ente mehr hervortreten, da ſonſt grade die hochrhetoriſirenden am
n das univerſale hervorheben) und einer größeren Annäherung
s kunſtloſe.
Wenn alſo feſte Beſtimmungen nicht zu geben ſind: ſo bleibt die
me, daß die Kunſt nie ihrer ſelbſt willen, ſondern nur als Form,
welcher der Stoff ſich mittheilen laſſe, anzuſehen iſt, und ſo
ht die Frage: wie müſſen demgemäß die Elemente beſchaffen ſein?

14. Aufgabe: die in Bezug auf den Kunſtgehalt ſich ergebende Beſchaffenheit der Elemente zu finden. Gegenſaz zwiſchen Proſa und Poeſie als gebundene und ungebundene Rede. Aeußere Seite: beſtimmtes und unbeſtimmtes Zeitmaaß. Innere Seite: Annäherung an Formel und Annäherung an Bild. Mit Beiſeitſezung der Poeſie zur Proſa. Mannigfaltigkeit auf dieſem Gebiete. Dogmatiſche Sprache kann derjenige nur ungern ausſchließen, der von Belehrung ausgeht, er muß eigentlich wünſchen ſie immer gebrauchen zu können.

15. Dogmatiſche Sprache kann gebraucht werden wo die Gemeinen an theologiſchen Streitigkeiten ernſtlich theilnehmen. Allein das rechte iſt doch auch da mehr ſie nur über den Grad des Einfluſſes zu belehren und zugleich über die rechte Art der Theilnahme, und das kann ohne dogmatiſche Sprache geſchehen.

Die öffentliche Mittheilung und von der dogmatiſchen Sprache. Die lezte hat ſich in Streitigkeiten gebildet, und iſt, weil ſie immer an Meinungsverſchiedenheit erinnert und polemiſch ſtimmt, für den Zwekk der Erbauung unbrauchbar.

Aus der erſten religiöſen Mittheilung ſind die neuteſtamentlichen Bücher entſtanden, und ſo könnte man glauben, daß die bibliſche Sprache das eigentliche Gebiet ſei. Zwei Extreme hiebei: altteſtamentliche Elemente und unbekanntes modernes. Das erſte kann den chriſtlichen Geiſt nicht rein wiedergeben, und die Gemeinen müſſen alſo allmälig davon abgebracht werden. Das lezte kann vielleicht mit vollkommener Zwekkmäßigkeit beſtehen, aber es iſt immer ein Mangel an Gemeinſchaft, und bei ſolchen muß die Bibelſprache hervorgerufen werden.

16. Vom Anfang der chriſtlichen Mittheilung (weil, wenn die bibliſche Sprache nicht ausſchließend anzuwenden iſt, die keiner anderen Zeit es ſein wird) weitergehend, finden wir alſo die traditionelle Kirchenſprache mit Ausſchluß des dogmatiſchen, ſo viel ſich davon bis auf die Gegenwart erhalten hat, und das was eine jede Zeit neues erzeugt. Das lezte iſt zwiefach: Product des gemeinen Lebens und Product der Bücherſprache. Von welchem ſoll die religiöſe Mittheilung nehmen? Daß der Redner ſich an's Volk wendet, ſpricht für's gemeine Leben; daß Predigten gedrukkt werden, ſpricht für die Bücherſprache. Vereinigung iſt nur möglich in ſo fern beide etwas gemein haben, und alſo, wenn beide Anſprüche gelten, aus beiden Producten das ausſchließende auszuſchließen. Zum ausſchließenden der Bücherſprache gehört alles ſcientifiſche und techniſche ſowol in materiellen als

n Elementen. Zum ausſchließenden des gemeinen Lebens ge-
es plebeje ungebildete. In dem ſo geſezten giebt es zweierlei
s des provinziellen und gemeinſamen in der niederen und der
Bildung. Das provinzielle iſt jezt für die Predigt nirgend
u berükſichtigen; das ausſchließend höhere iſt wieder techniſch,
sgeſchloſſen; ausſchließend niederes giebt es nicht mehr, nach-
s plebeje ausgeſchloſſen iſt. — Dies alles ſtimmt mit dem über
nſtgehalt geſagten, denn dies ſind die Elemente der niederen
ittleren Gattung. — Verhältniß des aufgeſtellten zu dem Be-
es populären. Auf die Ebene der Zuhörer ſich ſtellen mit
nnähernden Tendenz.

. Bei der Einerleiheit der Zuhörer ſind die, welche am mei-
f Bücherſprache halten, die am wenigſten zur wahrhaft religiös-
fregung geneigten, und man muß ſie in die ſchlichte Vorſtellung
iehen; wogegen bei den rohen die bedeutende Kraft des höheren
ſezen und geltend machen. Bei der Ungleichartigkeit iſt nur zu
wenn man die Sprache materiell betrachtet den Niederen ange-
einrichtet, und die Gebildeten an das formelle Element ver-
welches den Anderen doch größtentheils entgeht.

enn nun der Zwekk Belebung iſt durch Mittheilung und das
heilende in ſeiner Urſprünglichkeit Stoff iſt = Gefühlszuſtand
erhältniß zu Gott: ſo fragt ſich: wie wird dieſes mitgetheilt?
telbarer Ausdrukk des Gefühles iſt Ton und Geberde; und
ennt man auch den frommen Zuſtand, aber immer im allgemei-
alle nähere Darſtellung iſt vermittelt durch die Rede. Dieſe
das Gefühl nicht in ſeiner abſoluten Innerlichkeit beſchreiben,
n nur im Uebergang zum Gedanken und zur That, ſo fern die
e wieder unter dem Gedanken ſteht. Das lezte alſo iſt dogma-
Sprache, aber auf dem Wege vom unmittelbaren Ausdrukk zu
liegt das Sprachgebiet, welches mehr bildlich iſt, d. h.
dem einzelnen hingewendet als dem allgemeinen.

18. Zwiſchen dem unmittelbaren Ausdrukk alſo in Ton und Ge-
und dem völlig in Gedanken übergegangenen Selbſtbewußtſein
alektiſcher Sprache, liegt unſer Sprachgebiet. Wenn alſo weiter
on der vollendeten Formel, dann mehr am Bilde; doch aber ſoll
cht poetiſch ſein, und poetiſche Sprache liegt doch auch in dieſem
nſaz auf der Seite des Bildes. Hiebei zeigen ſich uns für die
iſch religiöſe Mittheilung zwei entgegengeſezte Formen: Sym-
überwiegend in großer Annäherung an die Lehrſprache, Gebet

(in der Bibel ſelbſt aus Pſalmſprüchen zuſammengeſezt) am meiſten Annäherung an die poetiſche. Alſo ein Schweben, welches wieder ein mannigfaltiges ſein kann. Das bildliche iſt aber hier das unmittelbar an den urſprünglichen Ausdrukk ſich anknüpfende, die Beſchreibung des unmittelbar einzelnen Zuſtandes, die Ueberſezung deſſelben in Rede. Alſo ſonach am meiſten verwandt der lyriſchen Sprache, aber ohne bildliches im Sinn der Allegorie und der Metapher. Näheres iſt erſt zu ſagen nach Conſtruction der verſchiedenen Formen und Motive.

In der Zuſammenfügung der Elemente zur Rede iſt freilich nur eine einfache Form gegeben, der Saz. In ſo fern aber die Rede eine Zuſammenfügung von Säzen iſt: ſo können dieſe entweder auf eine gleichmäßige Weiſe zuſammengefügt ſein, d. h. jeder verhält ſich zu jedem wie zu allen und das Ganze beſteht dann aus lauter einfachen und vereinzelten Säzen; oder einige ſchließen ſich näher zuſammen und verhalten ſich unter einander anders als zu den anderen, und dann iſt das Ganze periodiſch. Das Verhältniß der Gedanken ſelbſt ſchließt das erſte aus und erfordert eine Miſchung, da auch nicht alles gleich periodiſch (vergl. in der Predigt Text, nicht Thema) ſein kann. Die Miſchung kann wieder different ſein nach Formen und Motiven.

Vom muſikaliſchen Theil der Rede. Mißlaut iſt nie in den Elementen an und für ſich; kein Volk producirt Töne, die ihm an und für ſich übel lauten. Eben ſo wenig iſt an einzelnen ein poſitiv ſich hervorhebendes Wohlgefallen; beides nur in der Zuſammenſtellung und Vergleichung, und es fragt ſich alſo, in wie fern darauf Rükkſicht zu nehmen iſt?

19. Wohlklang und Mißlaut als abhängig von der Zuſammenſtellung der Sprachelemente. Mißlaut kann vermieden werden durch veränderte Stellung, wobei wir beſchränkt ſind durch die Grammatik; oder durch Tauſch der Elemente, wobei beſchränkt durch die daraus entſtehende Veränderung im Sinn. Wenn gleich die unangenehme Affection, die der Uebellaut hervorbringt, unmittelbar dem Styl angehört: ſo erfordert doch der geiſtige Charakter der religiöſen Darſtellung, daß der Gedanke als geiſtiger nicht dem Ton als leiblichem aufgeopfert werde. Jeder ſtrebe alſo nach möglichſter Meiſterſchaft, aber ohne ſich auf dem Punkte wo er eben ſteht, ſolche Aufopferungen zu erlauben.

Das richtige in Bezug auf Wohllaut wird beſtimmt durch das Geſez der Keuſchheit. Jedes bemerkte Ausgehen auf einen angenehmen

Effect auf das Ohr muß ſtörend wirken. Der Wohllaut darf nur hervortreten als poſitives Reſultat des Beſtrebens den Mißlaut zu vermeiden.

Zweitens: Wohllaut und Mißlaut als abhängig vom Gebrauch der Stimme. Zu unterſcheiden: die natürliche Beſchaffenheit der Stimme. Uebellautend kann nur eine Nebenſache ſein: da das Verhältniß zwiſchen Redner und Zuhörer ein conſtantes iſt, ſo gewöhnen ſich leztere an das unabänderliche; der Redner muß dann gewinnen. Wohllautend iſt von Natur jede nicht zur Virtuoſität des Geſanges ausgebildete Stimme. Je mehr aber ihr Charakter weichlich iſt (lydiſch), um deſto mehr muß ſie zurükktreten.

20. *Wohlklang und Mißklang aus dem Verhältniß der Stimme zur Conſtruction der Rede.* Erſtlich Angemeſſenheit zum rhetoriſchen Gehalt der Elemente, zweitens zur Darſtellung jedes abgeſchloſſenen Theiles als Ganzem. Das erſte durch Schnelligkeit und Langſamkeit, Stärke und Schwäche. Der Zuſammenhang zwiſchen Gedankenproduction und Ton iſt ſo genau, daß naturgemäß nur das richtige gedacht werden kann. Ueber das Nachtheilige der Vorübung auf Schulen und in Seminarien. Wer nicht ein manierirtes Behandeln der Stimme für ſich (Kanzelton) mitbringt, wird um ſo mehr das richtige treffen, je ſtärker ſeine religiöſe Durchdrungenheit iſt. Nur Uebung, welche das Leben von ſelbſt darbietet — wenn auch eine ſolche Uebung im Hören — kann wirkliche Vorübung ſein.

21. Nachträglich, daß keinesweges irgend religiöſe Worte ſelbſt an und für ſich können unbrauchbar ſein. — Proteſtation gegen eine praktiſche Dogmatik, wenn ſie Auswahl und Gegenſtände enthalten ſoll, und nicht bloß Auswahl von Ausdrükken. Beiſpiele an Erbſünde und Genugthuung.

22. *Organiſche Ueberſicht.* Jährlicher Cyclus, ſchwankende Einheit. Entgegengeſezte evangeliſche Anſichten. Grenze zwiſchen Kirchenregiment und Kirchendienſt. Der Geiſtliche kann vermöge ſeines Rechtes im Cultus doch immer nach der einen oder anderen Maxime handeln. Seine Handlungsweiſe muß die Ausgleichung ſein jeder anderen Ueberzeugung und Gemeingefühl.

23. Geſchichtliche Darſtellung der reformirten Behandlung des Cultus und beider entgegengeſezten Anſichten. Die eine muß immer noch mehr von dem leeren der römiſchen Form fallen laſſen, die andere wird immer mehr Argwohn fahren laſſen, und alſo allmälig wieder mehrerem den Zutritt geſtatten. Beides davon beruht ſeinem

Maaße nach auf dem jedesmaligen Zuſtande der Gemeine. Darum iſt eine völlige Gleichförmigkeit niemals anzunehmen.

24. Für den Geiſtlichen im Kirchendienſt entſteht hieraus die Maxime: „alle Vorſchriften des Kirchenregimentes für die Anordnung des Cultus nur ſo zu verſtehen, daß er ſie nach ſeiner Ueberzeugung von dem Bedürfniß ſeiner Gemeine verwende.“ Wenn das Kirchenregiment hieraus Beſorgniſſe einiger einreißender Willkür ſchöpft: ſo beſchuldigt es nur ſich ſelbſt, daß es nicht die gehörige Vorſicht in Bildung und Auswahl der Geiſtlichen beobachtet. Anwendung hievon auf die Differenz des feſtlichen und ſonntäglichen, dann auf den zwiſchenſonntäglichen Gottesdienſt. Anwendung auf die Elemente des Cultus nach Maaßgabe des Verhältniſſes der Selbſtthätigkeit des Geiſtlichen zu denſelben, größtes religiöſe Rede, kleinſtes Liturgie.

25. 1) Anwendung auf die Liturgie. Wenn man ſich den Geiſtlichen denkt ohne alle Vorſchriften, ſo wird ſich doch feſtſtehendes von ſelbſt bilden: Text, Fürbitte (wo geſuchte Mannigfaltigkeit gegen die Simplicität wäre), feſtſtehende Kanzelverſe, Unſer Vater. Eben ſo Einſegnungsworte bei Taufe und Abendmahl. Eben ſo vom Kirchenregiment ausgehend iſt überall ſchon entweder vom urſprünglichen abweichende Obſervanz oder vorausgeſetzliches beſtehend. Jene durch Abweichung gebildet; dieſes durch das Bedürfniß einer Abweichung hervorgerufen, und alſo auch dadurch die ſichere Berückſichtigung des Bedürfniſſes ſanctionirt.

26. Der Geiſtliche hat alſo die Maxime nach Maaßgabe ſeiner verſchiedenen Poſitionen folgendermaßen zu gebrauchen: 1) Ausgehend von einem Minimum der Entfernung vom römiſchen Kanon. a) Er kann ſich nicht an knechtiſche Buchſtäblichkeit binden laſſen, weil er ſich ſonſt dem Meßprieſter gleichſtellte. Aber b) Veränderung des Jnhaltes darf er nur vornehmen, ſo fern einzelnes mit anderen ihm ſelbſt perſönlich zuwider iſt, oder als unevangeliſch und anſtößig, oder als dogmatiſirend unerbaulich, die Veränderung aber der Gemeine genehm iſt. c) Abkürzungen können nothwendig werden, wenn der Cultus nicht ohne Nachtheil ſo weit ausgedehnt werden kann, daß das Ganze ohne Abbruch der Predigt beſtehen kann. Sie erhalten ihre Sanction durch öftere erneuerte erfolgloſe Verſuche das beſtehende feſtzuhalten. — 2) Ausgehend vom gänzlich Verſchwundenſein des liturgiſchen Elementes. a) Willkürlich plötzliche Neuſchaffung iſt immer falſche Maaßregel, wenn ſie auch in der legitimſten Form von oben herkommt. Denn der Meßkanon iſt auf eben ſolche Weiſe entſtanden.

27. Vom liturgiſchen Vortrag. Proſa. Schwierig bei den ungemeinen Aberrationen gemacht. Segen aus dem Meßkanon; auch bei dem unangemeſſenen Privatſtyl neuerer Liturgien. Helfen muß am meiſten der gute Wille ſich die Sache nicht zu verleiden, ſondern ſie durch den Vortrag möglichſt zu heben.

28. Vom recitativen Vortrag. Wahrſcheinliche Geſchichte deſſelben aus zwei Momenten, dem pſalmodiſchen Mittelding zwiſchen Proſa und Poeſie und der Schwierigkeit vom Ort des Altardienſtes aus mit der Stimme die Kirche zu füllen. Segen.

Vom Kirchengeſang.

Die Selbſtthätigkeit des Geiſtlichen beſteht hier in der Auswahl. Auch dieſe hie und da beſchränkt durch feſtſtehendes. Der Kirchengeſang theilt ſich auch ſeiner Natur nach in mehr liturgiſches, Ausdruck des gemeinſchaftlich vorauszuſezenden Zuſtandes, und individualiſirtes, Vorbereitung ſpeciell zur religiöſen Rede und Nachhall von ihr.

29. Von dieſem Gegenſaz aus habe ich gleichſam parenthetiſch über die richtige Anordnung des Cultus geredet. Symbol, Geſänge und Gebete gehören zuſammen als Ausdruck des gemeinſamen Bewußtſeins und als repräſentirend die Elemente des Meßkanon. Wenn beide geleſen, dann muß das, welches Text ſein ſoll, hervorgehoben werden durch's Hauptlied, welches unmittelbar Vorbereitung auf die religiöſe Rede iſt. — Unnatürliche Stellung des *credo* nach dem Hauptliede. Bei der vom Meßkanon gewordenen Form folgen Morgenlied und allgemeine Loblieder, item Morgengebet und Bitte um geſegneten Gottesdienſt an den Seelen und dann Hauptlied.

Wo nun fixirte ſymboliſche Lieder ſind, iſt Aenderung nur rathſam, wenn ſich Gleichgültigkeit und Abſtumpfung der Gemeine kundgiebt.

30. Für die Auswahl der individuellen Geſänge läßt ſich eine doppelte Maxime aufſtellen: a) nur das vorzüglichſte zu brauchen, b) allmälig den Geſammtvorrath in Uebung bringen. Jede von beiden auf's ſtrengſte getrieben, muß ſchädlich werden. Im erſten Falle geht der Unterſchied vom Geſez und Evangelium verloren, und die Gefahr des erſten tritt ein. Im andern geht um deſto mehr einzelnen Momenten eine größere Wirkſamkeit ab, als es im Geſangbuche mehr dürftige Lieder giebt. Alſo eine mittlere Ausgleichung nach der allgemeinen Maxime zu ſuchen.

Ueber die Berükſichtigung des muſikaliſchen iſt eben ſo zu entſcheiden. Lieblingsmelodien zu heben iſt gefährlicher, als ſolche zu heben, die man nicht mag. Man findet ſich eher beſchäftigt.

Von der religiöſen Rede.

Wegen großer Differenz des Umfanges und da ein kleines Ganze in keinem Stükk eben ſo ſein dürfe, als ein gleich großer Theil eines größeren Ganzen: ſo iſt im allgemeinen nichts anderes zu ſagen, als in der elementariſchen Betrachtung vorgekommen. Erklärung.

31. Die religiöſe Rede iſt eine Folge von Gedanken, mit dem Zwekk aufgeſtellt, das religiöſe Bewußtſein der Zuhörer zu beleben. Die Folge in ihrer Abgeſchloſſenheit ſoll nicht zufällig ſein, ſondern eine Einheit bilden, und nur unter dieſer Form der Beziehung des mannigfaltigen auf eine Einheit iſt von dem Inhalt der Rede zu handeln. In Beziehung auf den aufgeſtellten Zwekk iſt die Rede was ſie iſt durch die Anordnung des Einzelnen, indem jeder Gedanke nur an Einer Stelle die größtmögliche Wirkung hervorbringen kann. Das dritte iſt dann der Ausdrukk der Gedanken durch die Sprache und das vierte der Vortrag durch die Stimme.

Wir betrachten die Rede zum Behuf der Theorie und dieſe iſt eine zwiefache. Sie ſoll erſtlich zeigen, wie die Vortrefflichkeit einer Rede beſchaffen, und dann, wie man verfahren müße, um eine vortreffliche hervorzubringen.

Je länger eine Folge, um deſto größer die Differenz im Verhältniß der einzelnen Gedanken zur Einheit. In ihrer Mitte liegt die Differenz von Hauptgedanken und Nebengedanken. Jenſeit der lezteren liegen Abſchweifungen (— Gedanken, welche nur mit einem einzelnen Gliede an und für ſich einen Zuſammenhang haben, mit der Einheit aber gar keinen.) Jenſeit der erſten würde bloße Ueberſchrift liegen. Im lezteren Falle geht die Productivität von dem Redner auf den Zuhörer über, der ausfüllen muß, und die Rede iſt nicht mehr dieſelbe. Im erſten Falle, wenn alle Gedanken ſich als Abſchweifungen ſtellen, ſo giebt es keine Einheit mehr. Zwiſchen dieſen Grenzen liegt alſo die Vollkommenheit der Rede in dem Schweben zwiſchen Dürftigkeit und Ueppigkeit. Eben ſo je länger eine Folge, um deſto größer auch die Differenz der Wirkung, welche ein Gedanke am rechten und welche er am ungehörigen Orte macht, und die Vortrefflichkeit der Rede beſteht darin, daß alle Gedanken an ihrem beſten Orte ſtehen.

Die Methode wird alſo weſentlich auch auf dieſe beiden Hauptpunkte auszugehen haben.

32. I. Erforderniſſe der religiöſen Rede. 1) Einheit derſelben. Ganz zu beſtimmen nach der Idee des Cultus. Die ihn für Belehrung halten, ſagen alſo: dieſe Einheit ſei ein weiter zu entwikkelnder Saz oder Begriff. Wir können dieſes nicht ſagen, aber demohnerachtet erſcheint es ſo. Thema iſt Begriff und Text iſt Saz; ſo daß die Praxis ſehr gegen unſere Anſicht zu ſprechen ſcheint. Allein Thema und Text ſind nur etwas äußerliches und zufälliges (wenn gleich Zurükgehen auf die Schrift etwas weſentliches iſt), und können in dieſer Hinſicht nichts beweiſen. — Aus unſerer Erklärung ergiebt ſich eine zwiefache Einheit: beſtimmter Theil des religiöſen Lebens, welcher darzuſtellen, und beſtimmter Ton des religiöſen Gefühls (einfach entweder erhebend oder demüthigend, zuſammengeſezt beides unter der Potenz eines von beiden), welcher mitgetheilt und zu erregen iſt. Die Einheit ſelbſt alſo iſt die Beſtimmtheit beider durch einander.

Sehen wir aber hier auf den Jahrescyclus: ſo erſcheint zuerſt der Gegenſtand der feſtlichen Zeiten als einer voraus bedingten Darſtellung. Aber die einzelnen Momente in der Urgeſchichte der Erlöſung kommen hier auch nur vor als beſondere Beziehungen in der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer, und dieſe iſt ja das religiöſe Leben. Bedingte und unbedingte Darſtellungen haben alſo dieſelbe Einheit.

Zweitens aber fragt ſich auch, ob die Acte des Cultus im Jahrescyclus ein Ganzes bilden und alſo eine Einheit haben. Zwei entgegengeſezte Anſichten: eine ſtreng verneinende: jede Rede ein völlig unabhängiges Ganze für ſich; und eine ſtreng bejahende: jede einzelne Rede nur vollkommen zu verſtehen als Theil des großen im Jahrgang zu vollendenden Ganzen.

33. Die eine ausſchließende Maxime würde ſogar einen Zuſammenhang zwiſchen zwei Feſtpredigten nicht geſtatten, die andere gar keine einzelne Kirchenacte erlauben. Dies führt darauf, daß die eine wol mehr ihren Ort hat in den feſtlichen Zeiten, die andere in den gewöhnlichen. Aber auch dies lezte beſchränkt ſich auf eine bloße Ausnahme, da bei nicht literariſchen Gemeinen der Zuſammenhang doch nicht in dieſem Maaße feſtgehalten werden kann, bei anderen aber mehre Geiſtliche ſich in den Cultus theilen und eine Spaltung der Zuhörerſchaft ein Uebel iſt, dem man eher entgegenarbeiten, als darauf bauen ſoll.

Wir bleiben alſo ſtehen bei der Einheit der einzelnen Rede, und betrachten dieſe zuerſt in Beziehung auf den Ton, die Erregung. Aufregung des Erlöſungsbedürfniſſes allein gehört auf die Miſſionen, aber nicht in die chriſtliche Gemeine. Die Einheit iſt alſo in der Zuſammenſchmelzung erbaut, die aber zwiefache Richtung und Unterordnung haben kann, entweder aus dem Genuß heraus das Bedürfniß aufregen, oder mit dem Bedürfniß den Genuß darſtellen.

34. Die Vollkommenheit der Rede beſteht alſo, was dieſes Element betrifft, in dem Zuſammenwirken aller Theile zu einer ſolchen Einheit des Tones. Je mehr die einzelnen Effecte durch einander gehen, um deſto weniger iſt die Summe. Wogegen bei richtiger Anordnung die entgegengeſezten ſich unter einander verſtärken können.

Die objective Einheit in der Gedankenreihe iſt die eines beſtimmten Actes im religiöſen Leben. Sagen wir z. B. als die allgemeine Formel: „die Thätigkeit des Glaubens, d. h. die Liebe", und dieſes ſoll ſo wie es iſt Thema einer Rede ſein, ſo wird das ganze religiöſe Leben beſchrieben. Es kann aber auch ſein eine einzelne Richtung der Liebe, aber auf die Totalität des Glaubens bezogen, oder ein einzelner Punkt des Glaubens, aber in ſeiner Wirkſamkeit auf das ganze Gebiet der Liebe. So daß wenn wir ſagten, die Einheiten ſeien in der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre zu finden, nur daß ſie nicht eben ſo gefaßt und eben ſo behandelt werden dürften: ſo ſezte dies nicht die Trennung beider Disciplinen voraus, ſondern ging auf ihren gemeinſchaftlichen Geſammtinhalt.

Je mehr ſich nun der Umfang dem Maximum nähert, deſto ſkizzirter muß die Behandlung ſein: je mehr dem Minimum, um deſto mehr das Einzelne ausgeführt bei gleichem Zeitmaaß. Sehen wir auf die Totalität der Amtsführung bei einem Ganzen ſelbiger Zuhörerſchaft: ſo würden Reden der erſten Art ſich wieder einander ſehr gleich ſein, und alle Verſchiedenheit der Zeit, des Textes, würde ſich nur als äußere Verſchiedenheit der Veranlaſſung und Anknüpfung verhalten. Die Wirkung würde alſo immer geringer werden, wenn nicht etwas beſonderes als Ergänzungsmittel dazu käme. Reden der zweiten Art könnten in einem ganzen Amtsleben nicht das Ganze des religiöſen Lebens umfaſſen, und vermöge dieſes Punktes würde auch jede einzelne an einem Mangel an Befriedigung leiden, wenn nicht etwas beſonderes auf die Totalität zurükkführendes hinzukäme. Dieſes wie jenes kann aber leicht etwas fremdartiges ſein, weil es nicht aus der Einheit hervorgeht, und dann mehr ſtören als fördern. Im Ganzen ergänzen ſie ſich freilich unter einander, und eine ſolche Faſſungskraft vorausgeſezt, könnte man das Ganze als einen Wechſel beider Extreme conſtruiren. Wahr aber bleibt, daß bei einem mittleren Umfange die Wirkung am meiſten und ſicherſten durch die bloße Darſtellung erreicht wird.

35. Wenn gleich das äußerliche Heraustreten der Einheit nur zufällige Form iſt: ſo gehören doch Thema und Text zu unſerer Praxis; lezterer als ſtillſchweigende Vorſchrift, erſteres als bei größeren Reden allgemein angenommenes Erfor✓niß. Alſo zuerſt vom Thema. Die Forderung daß es ein möglichſt kurzer und einfacher Saz ſein müße, abſolut genommen, würde in ſich ſchließen, daß alle Reden müßten Einheiten vom größten Umfang haben. Sie iſt alſo nur relativ zu verſtehen. Und ſo führt ſie ſchon darauf, daß das Thema vorzüglich um derer willen iſt, welche wenige Faſſungskraft haben für Formeln. Aus dieſem Geſichtspunkte muß alſo auch entſchieden werden, da das Thema nur Ueberſchrift iſt, und für die Meditation auch die kleineren Maſſen Unterſchriften ſind, wie weit man dieſe auch ausſprechen ſoll? Verſchiedene Praxis. Haupttheile gleich alle aufzählen und eben ſo in jedem Theil die Unterabtheilungen, oder auch die Haupttheile nur jede an ſeinem Anfang. Das Maximum wäre das ganze Gerüſt aufſtellen, das Minimum wäre auch das Thema nur durchblikken zu laſſen. Beide Extreme ſind durch die Praxis verworfen; das eine als auch für die Gebildeten nicht hinreichend, das andere als auch für die Ungebildeten zu viel. Berükkſichtigt man aber dieſen Gegenſaz, ſo kommt man in ein doppeltes Dilemma. Brauchen die Gebildeten, um den Zuſammenhang zu faſſen, doch noch die Ueberſchriften, ſo werden ſie dann auch am meiſten geſtört durch den Gegenſaz der trokkenen Formeln und den eigentlichen Fluß der Rede. Von den Ungebildeten haben wir ſchon geſagt, daß ſie weniger an den Zuſammenhang gewieſen ſind als an das Einzelne, und doch wird beim äußeren Heraustreten der Einheit am meiſten auf ſie gerechnet. Soll es ihnen nun helfen, ſo muß man ihnen den Zuſammenhang recht in's einzelne zerlegen und recht oft darauf zurükkgehen, wodurch aber wieder der Eindrukk des Einzelnen geſchwächt wird.

36. Vollkommenheit in Bezug auf den Text. Da die Priorität zwiſchen Thema und Text urſprünglich gleich ſchwebt: ſo iſt auch gleich der Fall, daß nur das Thema aus dem Text entwikkelt wird und die ganze Rede dann dem Thema folgt, und daß das Thema nur aufgeſtellt wird als der Geſichtspunkt, aus welchem der Text zu betrachten iſt, und die ganze Rede dem Texte folgt. — Man pflegt das erſtere unter der Formel, den Text nur als Motto zu gebrauchen, zu verdächtigen. Fälſchlich, da eine Rede auch ohne Text, ja auch ohne

ausdrükkliche Anführung einer einzigen Stelle vollkommen bibliſch ſein kann, wenn ſie die bibliſche Darſtellung in's Gedächtniß zurükkruft. Man pflegt in dem andern aufzuſtellen, daß eine ſolche Rede nicht genug an den gegenwärtigen Zuſtand anknüpfen könne, und indem ſie nur auf eine unverſtandene Vergangenheit zurükkweiſt, im dunkeln bleiben müſſe. Fälſchlich, denn eine Rede kann ganz dem Text folgen, aber eine beſtändige Uebertragung deſſelben in unſere Art und Weiſe ſein. Je mehr alſo die Rede ſich der einen oder der anderen Form nähert, um deſto mehr muß ſie in jenem Falle innerlich bibliſch ſein, in dieſem äußerlich modern.

37. Von der *Anordnung*. 1) Verhältniß des Einzelnen zur Einheit der Rede. a) *In Beziehung auf das Thema* unterſcheidet ſich *Eingang* und *Schluß* als nicht zur Entwikklung deſſelben gehörig von der *Hauptmaſſe*. *Eingang* nur auf das Thema von der gemeinſamen Stimmung aus vorzubereiten, was auch der individuelle Kirchengeſang nicht eben ſo vollſtändig thun kann, weil Poeſie und Proſa nicht dieſelbe Einheit haben. Ob die ganze Einleitungsmaſſe Ein ungetheiltes iſt, wenn der Text vorangeht; oder ob die Einleitung des Thema aus dem Text durch ihn von der allgemeinen Einleitung geſondert wird, gilt hier völlig gleich. *Schluß* iſt die Vorbereitung auf den Uebergang in's Leben, die Entlaſſung der Hörer als ſolcher nach Vollendung der Rede ſelbſt. Alſo auch gleich, mögen noch andere Theile des Cultus folgen oder nicht. Von geringerer Nothwendigkeit, alſo auch von geringerem Umfang als der Eingang.

Nichts nachtheiliger für die Wirkung, als wenn der Redner das Ende nicht finden kann. Eingang muß deſto mehr Umfang haben, je weiter das Thema von der gemeinſamen Stimmung abweicht, d. h. je ſpecieller es iſt.

b) *In Bezug auf die Wirkung*. Hier iſt zuerſt zu ſehen auf das Verhältniß zu dem vorigen. Es laſſen ſich denken einzelne Theile, welche gleich viel beitragen zur Entwikklung des Gegenſtandes und zur lebendigen Wirkung. In dieſem Falle kann das Princip der Anwendung einfach ſein. Aber auch Theile, welche ſich umgekehrt verhalten bis zum gänzlichen Auseinandergehen. In dieſem Falle muß es zuſammengeſezt ſein. An und für ſich betrachtet ſind dieſe verſchiedenen Acte gleich; nur paſſen nicht beide für jeden Redner und jeden Gegenſtand gleich gut, und kommt alles auf die richtige Behandlung an.

38. Wenn alle Elemente ſich jedes gleichmäßig auf beides beziehen: ſo entſteht eine durchgängige Monotonie der Gedanken, ohne daß

ſich irgend etwas beſonders hervorhebt, und dies iſt der Auffaſſung auf jeden Fall nachtheilig. Wenn jedes ſich nur auf eines von beiden ausſchließlich bezieht: ſo entſtehen zwei Reden, denn um eine Einheit hervorzubringen, müßten vermittelnde Elemente eintreten. Dieſes Extrem iſt alſo eben ſo unzuläſſig, und alles gute iſt zwiſchen beiden geſtellt. a) Am nächſten der gänzlichen Trennung iſt die Sonderung eines objectiven (theoretiſchen, demonſtrativen) Theiles und eines effectiven, praktiſchen, Nuzanwendung. Beide Haupttheile können dann natürlich nur ſo folgen, daß der objective vorangeht. b) So wie man aber beides theilweiſe auf einander beziehen will: ſo kann auch einmal die objective Theilung dominiren und das belebende jedesmal hinzugefügt werden, oder die effective Theilung dominiren und das objective jedesmal vorangeſchikkt werden. Bei der Anordnung a. iſt die Zumuthung an die Faſſungskraft größer, die alſo leichter ein Redner macht, welcher das objective zu großer Klarheit mit Leichtigkeit bringen kann. Bei beiden Fällen in der Anordnung b. iſt die Zumuthung an die Stärke des partiellen Eindrukkes größer, und alſo kann der aufregendſte Redner am meiſten Zuverſicht dazu haben. Aber es convenire auch bei der Wahl ſowol der Gegenſtand als auch der Zuſtand der Gemeine.

In je kleinere Maſſen nun aufregendes und objectives mit einander verbunden werden, um deſto weniger kann Gliederung hervortreten und um deſto mehr nähert man ſich dem andern Extrem.

Ohnerachtet dieſer ſich mannigfaltig ſpaltenden Duplicität exiſtirt ein einfaches aber freilich auch unbeſtimmtes Princip für die Anordnung, welches aber in ſeiner Anwendung durch jene Mannigfaltigkeit von Fällen modificirt wird. Es beruht darauf, daß ein Gedanke nur vollſtändig aufgefaßt werden kann in einem Zuſammenhange (jeder ganz iſolirte iſt unbeſtimmt); daraus folgt, daß jeder nur ganz ſeine Wirkung thun kann, wenn das vorangegangen iſt was dazu beiträgt. Es lautet alſo: *Jeder Gedanke ſtehe an dem Orte, wo er ſeine größte Wirkung thun kann.*

39. Aus dieſem Princip folgt nun, wenn die Rede ſich in mehrere Maſſen vertheilt, daß kein Gedanke welcher in der einen vorkommt, auch dürfe in der anderen ſtehen, und alſo damit gemeint, daß *alle Theile einer Rede einander vollkommen ausſchließen.*

Dieſer ſehr allgemein anerkannte Saz wird gewöhnlich nur dargeſtellt als die logiſche Tüchtigkeit der Eintheilung. Allein ſo iſt der Saz für die Vollkommenheit der Rede ſowol als für das Verfahren des Concipirenden null, weil das Ausſprechen der Theile etwas ganz zufälliges iſt. Das lezte, weil ganz richtig getheilt worden ſein kann, und doch in der Ausführung gefehlt worden. Wir aber beziehen ihn gleich auf die Vertheilung des geſammten Inhaltes.

1) Zuerſt anzuwenden auf die möglichſt größte Differenz objectiver und effectiver Theile.

a) Maaß für die objectiven. Es muß alles vorhergegangen ſein, wodurch den einzelnen Theilen in Beziehung auf den Umfang ihre Bedeutung beſtimmt werde, und ſie alſo ihren Sinn bekommen. Ein Leſer kann zwar bisweilen auf früheres verwieſen werden, ein Hörer aber nicht, weil dieſem die Rede, indeß er zurükgeht, nicht ſtille ſteht. Mehr aber darf auch nicht vorangegangen ſein, weil ſonſt durch Dazwiſchentretendes in Bezug auf ihn leeres der Saz wieder iſolirt würde.

b) Maaß für die effectiven. Da dieſe mit dem zertheilten objectiven Inhalt nichts zu thun haben, ſondern das religiöſe Bewußtſein ganz als Eines belebt werden ſoll: ſo kann hier durch jeden folgenden Theil nur etwas zur Wirkung hinzugefügt werden, und ſchwächeres darf nie hinter dem ſtärkeren ſtehen, aber auch gleiches nicht neben gleichem.

2) Demnächſt angewendet auf die verſchiedenen Fälle.

a) Möglichſt nahe an der gänzlichen Verſchiedenheit der Theile. Zuerſt alſo: Beide gänzlich geſchieden. Effectives iſt unter dem objectiven verloren und als fremdartiges zwiſchengeſchobenes nur ſtörend; objectives unter dem effectiven iſt auch verloren und erſcheint als Unnatur, ausgenommen die in dieſer Form freilich unentbehrliche Zurükweiſung. Denn das obige Maaß in beiden Theilen beobachtet, ſo ergiebt ſich, daß wenn der effective Theil dem objectiven gleich ſein ſoll, er entweder gegen die religiöſe Keuſchheit zum leidenſchaftlichen muß geſteigert werden, oder daß man ſich länger auch Elemente von gleicher Wirkſamkeit hindurch dehnen muß. Daher ſchrumpft gewöhnlich entweder der effective Theil als Nuzanwendung zur Schlußformel zuſammen, oder er birgt ſich in ſchwerfällige Rhetorik, welche di wahre Steigerung erſezen ſoll. Daher nun iſt dieſe Form ſchwierig Beſſer zerfällt man den effectiven Theil nach den Haupttheilen de objectiven Seite. Dann kann man denſelben Steigerungsprozeß öft wiederholen, jedesmal auf andere Elemente zurükgehend, und ſo wir die Löſung ſein können.

40. Wenn man dies weiter fortſezt, erſt das effective durch d Unterabtheilung vereinzelnd: ſo kommt man am Ende ganz nahe das andere Extrem, wo dann mit der Differenz beider Elemente an

die Klarheit der Entwicklung verſchwindet und die Wirkung ſich verkrümelt. Es bleibt alſo nur ein verſchiedenes Maaß der Vertheilung übrig, davon das *großmaſſige* mehr den *didaktiſchen* Texten geneigt, das *kleinmaſſige* mehr den *hiſtoriſchen*. Dieſer Unterſchied iſt bedeutender für die einzelnen Stellen als für die Bücher. Wie ein einzelner geſchichtlicher Moment betrachtet werden ſoll, dazu gehört keine große Entwicklung; was aber mehr auf Verſtehen ankommt, da muß ein größerer Zuſammenhang angelegt werden. Großentheils iſt es dies, was man meint mit dem *Unterſchied zwiſchen Predigt und Homilie*, aber mit Unrecht. Man kann ſich auch Homilien über didaktiſche Texte denken, ſo wie ſie leicht zerleglich ſind in eine Anzahl verwandter, aber nicht unmittelbar auf einander bezogener Säze. Man könnte es faſſen als Uebergewicht der Einheit des Thema's über die Differenz der Theile (Predigt) und umgekehrt Homilie. Daher auch dieſer Unterſchied hier als untergeordnet nicht beſonders behandelt werden kann.

41. Bisher iſt die Anordnung ſo dargeſtellt worden, daß die objective Maſſe in der Eintheilung dominirt. Allein es kann auch das Gegentheil ſtatt finden, denn wenn wir auch die Aufregung als eine allgemeine gegeben haben: ſo kann ſie doch eine relative Sonderung des demutherregenden und erhebenden haben. Aber auch die Allgemeinheit iſt nur relativ, und die objective Maſſe kann dadurch beſtimmt ſein, daß mehrere Motive verwandter Art aufgeſtellt werden ſollen. Alsdann bezieht ſich die Haupteintheilung auf das erregende, jedoch immer ſo, daß das objective vorangeht. Dieſen Gegenſaz nun eignen ſich an die mehr *dogmatiſchen* und mehr *moraliſchen* Themata. Die lezte nämlich die zulezt ausgeführte.

Was die *Einzelheit des Inhaltes* betrifft: ſo ſcheint das (in 38.) aufgeſtellte Princip alle *Digreſſionen* auszuſchließen, weil hinter ihnen immer etwas kommen müßte, das von ſeinen Vorbereitungen getrennt wäre. Sie ſind auch nur zuzulaſſen in ſo fern ſie in einer Hinſicht zwar ſelbſtändige Elemente ſind, in einer andern aber nicht, d. h. ſo fern ſie parenthetiſch ſind als vorbereitende oder nachträgliche Erläuterung einzelner Beſtandtheile in Haupt- oder Nebenſachen. Daher aus doppelten Gründen höchſt ſparſam, theils weil ſie an ſich die Rede bunt machen, theils weil ſie vorausſezen daß Elemente da ſind, welche außerhalb des eigentlichen Gebietes liegen und alſo die Keuſchheit verlezen. — Was Digreſſionen für das objective ſind, das ſind für das erregende Rhetoriſationen, die nur einen falſchen Schein hervorbringen und keine wahre Erregung; doch aber bei unrichtiger Vertheilung ein ſehr gewöhnlicher Fehler.

42. *Ueber die Vollkommenheit der Rede in Beziehung auf den Ausdrukk* iſt das weſentliche ſchon in den elementariſchen Betrachtungen geſagt, und nur die Differenz innerhalb des allgemeinen Gebietes abzuſtekken. Die objectiven Elemente haben eine Neigung zum Kritiſiren zu bekämpfen durch paraboliſches; die erregenden haben Neigung zum poetiſchen.

NB. Hier fehlt einiges.

Dann Vollkommenheit in Bezug auf die *Darſtellung*. Allgemeine Formel: der Redner muß erſcheinen als vom Gegenſtande durchdrungen und ihn an die Zuhörer bringend.

43. Das verſchiedene Verfahren, ob die Rede im Laufe der Darſtellung producirt wird, oder ob ſie ſchon vorher ganz vorhanden iſt, macht hier keinen Unterſchied. Die wahrhaft religiöſe Rede wird ſich auch in der Reproduction nicht unterſcheiden, und um ſo mehr ſo erſcheinen, als ihm mit jedem einzelnen auch ſchon das Ganze vorſchwebt. Das Ganze beruht auf Behendigkeit der Stimme und der Geberde. In Beziehung auf das lezte ganz und das erſte zum Theil auf die elementariſche Erörterung berufen. *Modulation* iſt verſchieden nach Inhalt der Rede, Menge der Zuhörer, Größe des Raumes. Schlimm wenn beide Momente in Widerſpruch treten. (Anſtrengung kann erſezt werden durch beſtimmte Geſticulation.) Nachtheil der gothiſchen Kirchen. Da die Modulation nicht nur vom Inhalt, ſondern auch vom Rhythmus abhängt, ſo bildet ſich leicht aus lezterem ein von erſterem unabhängiger Mechanismus, welcher nur nachtheilig wirkt. Sehr nachtheilig wirkt auch unverhältnißmäßige Anſtrengung, weil ſie Mitgefühl erregt.

Von der richtigen Verfahrungsweiſe. Die religiöſe Rede muß ſich aus der Fülle des religiöſen Lebens und Denkens entwikkeln. Wo dieſes fehlt, iſt die ganze Amtsführung eine Komödie, die ganz anderen Regeln folgen müßte als gegeben worden. — Verſchiedenheit der Selbſtthätigkeit des Redners in feſtlichen und gewöhnlichen Zeiten, bei freien und vorgeſchriebenen Texten.

44. In den feſtlichen Zeiten iſt nun der Kreis, aber nicht nu für die Einheit der Rede, ſondern auch für die Gedankenerzeugun enger geſchloſſen, und zwar nicht nur für den Geiſtlichen, ſondern auc für die Gemeine. Die Aufgabe für die evangeliſche Rede iſt an ſich imme unbeſtimmt. Aber auch der Text beſtimmt nicht die Einheit der Rede

und zwar nicht nur je nachdem er viel oder wenig gebraucht wird, ſondern es laſſen ſich auch zu jedem Texte verſchiedene Predigten denken, in denen allen er gleich ſehr gebraucht wird.

Vergleichung beider Fälle. Der gegebene Text gewährt einen Vortheil, wenn ſich der Geiſtliche bei einer Fülle von religiöſen Gedanken doch in einer gewiſſen Unbeſtimmtheit befindet. Aber dieſer Fall kann ſchwerlich oft vorkommen, und dann kann jeder eben ſo gut den rechten Text wählen, als ſich den Text von andern beſtimmen laſſen. Wogegen ſehr leicht der Fall eintreten kann, daß er ſich innerlich zu etwas beſtimmt findet, wozu der vorgeſchriebene Text gar nicht paßt. Die vorgeſchriebenen Texte können alſo für die Compoſition niemals vortheilhaft ſein. — Doch iſt der Unterſchied nicht ein ſolcher, daß verſchiedene Vorſchriften nöthig wären für jeden wirklichen Fall, da ja doch der Text die Einheit der religiöſen Rede nicht beſtimmt, ſondern nur limitirt.

1) **Von der Conception.** Es iſt keineswegs nothwendig, daß immer das Thema zuerſt beſtimmt werde und dann der Text. Der Text kann ſich beim Leſen oder ſonſt zuerſt darbieten als reiche Quelle, aber noch unbeſtimmt, und dann findet ſich ein Thema, an welchem ſich der Reichthum des Textes nach einer beſtimmten Seite hin erſchöpfend entwikkelt. Ueberhaupt kann man die Conception auf eine doppelte Weiſe anſehen. Aus dem Geſammtſchaze des gegenwärtigen ſchließt ſich die auf irgend eine Veranlaſſung combinirende Maſſe an, und es ergiebt ſich dann bei näherer Betrachtung der Punkt, aus dem ſich das werdende Ganze am beſten kryſtalliſiren läßt. Andere Art: Auf irgend eine Veranlaſſung ſtellt ſich ein Thema dar, eben wie im vorigen Fall ein Text als reich und wichtig, und es ſezt ſich dann dieſer Act allmälig fort in einer organiſchen Entwikklung. Indeß umfaßt dieſer Gegenſaz nicht das ganze Geſchäft, denn auch bei der erſten Art ſind die anſchließenden Gedanken, ehe Thema und Text beſtimmt heraustreten, nur ungebildete Keime. Von dem Punkte an, wo Thema und Text beſtimmt hervortreten, hört der Gegenſaz auf. — Dieſer erſte Act nun iſt ſo individuell, daß keine Vorſchriften darüber zu geben ſind, hier eben ſo wenig als auf einem andern Kunſtgebiet. Zunächſt nur eine **Cautel**, nämlich den Act **nicht eher abzuſchließen bis man ein recht beſtimmtes Gefühl der Befriedigung hat**. Dies kann zwar auch täuſchen, ohne daſſelbe gebiert man aber immer nur eine Niete.

45. Die Cautel läßt ſich nun in etwas poſitives verwandeln.

Weil nämlich ein Anfangen ſo ſchwer iſt, muß man ſelber anfangen, d. h. mehrere Anfänge müſſen mit Einem zuſammenhängen, ſei es durch Thema oder Text. Dazu eignen ſich die feſtlichen Zeiten mehr, die gewöhnlichen minder, jedoch widerſtreben ſie dem nicht gänzlich. Wenn gleich vom Gegebenſein von Thema und Text aus das Verſehren nur Eines iſt: ſo iſt doch, wenn die Einheit durch innere Cementation entſtanden iſt, ſchon mehr wenn gleich unentwikkeltes vorbereitet. Es iſt aber nur ein zwiefaches Verfahren möglich, nämlich erſtlich das Thema innerlich nach allen Seiten zu erweitern, wodurch ſich einzelne Gedanken bilden, und dann erſt auf die beſte Art überzuordnen Bedacht zu nehmen. Zweitens das Thema zu theilen und durch fortgeſezte Theilung Gedankenörter zu finden, bis ſie ſo klein werden daß ſich nun die Ausfüllung von ſelbſt ergiebt. a. hat die Gefahr, daß die Methode, wenn ſie ſich nach dem ſchon vorhandenen richten ſoll, nicht klar wird oder eine Menge von Auswüchſen entſtehen; b. hat die Gefahr, daß die Trokkenheit der erſten Behandlung ſich nun durchführen wird. Daher iſt nun a. beſſer für logiſche Köpfe, die werden die Eintheilung finden, und leichter wegſcheiden was nicht paßt, wogegen ſie in b. der Trokkenheit nicht werden entgehen können. Wiederum b. iſt beſſer für phantaſiereiche Köpfe, welche ſo der Unklarheit in der Anordnung am ſicherſten entgehen und die Trokkenheit gewiß überwinden. — Die Differenzen verringern ſich wenn der Text mitwirkend iſt, dann iſt auch bei dem Verfahren b. ſchon das Fortſchreiten mit lebendigen Keimen geſchwängert, weil es nicht von einem Punkt oder einer bloßen Formel (wie Thema) ausgeht, ſondern von lebendigen Gedanken ſelbſt. Daher iſt nun dieſes Verhältniß, weil es am meiſten die Einſeitigkeit aufhebt, das vortheilhafteſte, und die untergeordnete Stellung des Textes nur ausnahmsweiſe da zuzulaſſen, wo das Thema unmittelbar in eine gemeinſam gegebene Stimmung eingriffe. Dieſe Ausnahme wird freilich ſehr reichlich nach dem Princip, daß jede Predigt in dem Maaße vollkommen iſt als ſie einer Caſualrede gleicht. Eben deshalb aber muß man dieſem Bilde ein gleichgeltendes gegenüberſtellen.

46. D. h. die religiöſe Rede iſt auch deſto vollkommener, je mehr ſie Schrifterklärung iſt. Das religiöſe Bewußtſein muß ſeinen Stüzpunkt immer wieder bekommen im unmittelbaren Leben, aber auch immer wieder in dem was für die chriſtliche Kirche aller Zeiten und aller Orte daſſelbe iſt und bleibt. Altpatriſtiſche Praxis bei der Reformation erneuert. Schriftbekanntſchaft wird zwar im Religions-

unterricht geknüpft, durch den Privatgebrauch unterhalten, aber der Cultus muß auch das ſeinige thun. Sonſt und anderwärts Vorleſen in Betſtunden mit einigen Erweckten. Vorleſen der Perikopen nur ſchädlich. — Die eigentliche ſchrifterklärende Homilie kann aber auch der anderen nahe kommen, wenn ein Abſchnitt, da ja alles belehrende in neuteſtamentlichen Büchern Gelegenheitsſache iſt, ſich zu einer Einheit des Thema's hinneigt. Wenn aber die Differenz darin die Oberhand hat: ſo entſteht eine Mehrheit von Gedankenreihen, worin die Einheit des Thema's ganz untergehen kann. Das weitere Verfahren aber bleibt im weſentlichen daſſelbe.

Allgemein alſo für beide Hauptformen die Duplicität, daß die Eintheilung vor der Erfindung des Einzelnen vorangehe, weniger auch nachfolge.

47. *Eintheilung*. Doppelte Abzweckung derſelben. 1) Für die Zuhörer dadurch, daß ſie ausgeſprochen wird a) um ſeine vorauszuſetzende Grundüberzeugung zu lenken. Differenz zwiſchen der Rede wird aber immer darin bleiben, und dieſe iſt nur durch die größte Vollſtändigkeit in der Mittheilung des Schema's in engere Grenzen einzuſchließen. Haben aber alle einzelne Beſtandtheile Gewalt genug, ſo iſt ſie überflüſſig und wirkt alſo nur als Supplement. b) Um dem Zuhörer die Materialvergegenwärtigung zu erleichtern; darauf wirkt ſie vorzüglich in ſo fern als dem Zuhörer die Predigt im Zuſammenhang abgefragt wird. Das Feſtbleiben derſelben im Gedächtniß als ſolchem gehört aber nicht zum Zweck. Es muß alſo nur mittelbar um die Auffaſſung dienen, Zeitpunkte näher zu bringen, in welchen etwas aus der Rede wirkſam werden kann. Auch hier alſo nur ſupplementariſch.

48. 2) Die zweite Abzweckung iſt nun für den Componiſten. Offenbar eine andere je nachdem die Stellung die frühere oder die ſpätere iſt. a) Wenn aus Thema und Text ſich eine fruchtbare Meditation entwickelt: ſo wäre es zweckwidrig dieſe durch Beſchäftigung mit bloßen Formeln zu unterbrechen und vielleicht zu zerſtören. — Die frühere Stellung iſt alſo nur im entgegengeſetzten Falle zuläſſig, und der Eintheilungsprozeß ſoll dann als Erzeugungsmittel für die Production dienen, ob ſie ſich von einzelnen näher beſtimmten Punkten aus beſſer entwickeln will, als vom Centralpunkte aus. Geht die Erfindung von der mit durchgeführten Eintheilung aus: ſo wird ſie einen kleinlicheren Charakter haben, wogegen der Styl des Ganzen grandioſer ſein wird, wenn Thema und Text unmittelbar wirkſam

ſind. Die Wahl iſt hier alſo offenbar von der Stimmung abhängig, und es giebt nur zwei Maximen für das Verfahren: 1) Wenn die Meditation vom Thema aus gut von ſtatten geht, die Eintheilung nicht eher eintreten zu laſſen bis die Meditation ſtokkt oder ſich verwirrt. 2) Wenn die Eintheilung vorangeht, ſie nicht weiter zu treiben als die Meditation ſich angeknüpft hat.

Wenn nun die Theilungsart dem oben (39.) aufgeſtellten Grundſaze gemäß iſt: ſo ergiebt ſich, daß ſo wie wenn man objectives und effectives trennt, alsdann die Ordnung mit Nothwendigkeit beſtimmt, ſo im Gegentheil, wenn in jedem Theile auch ein Theil des ganzen religiöſen Stoffes iſt, die Ordnung der Theile in vielen Fällen gleichgültig ſein wird.

In demſelben Maaße entſteht Willkür und es fehlt an einem beſtimmten Princip. — Cautel: Man laſſe ſich nicht in der Ordnung beſtimmen durch das Intereſſe, welches das Denken für ſich betreibt, welches mehr oder weniger immer ein didaktiſches Intereſſe iſt. Denn ſteht man auf den Zuhörern fremdem Boden, und auch durch eine beſondere den Gang entwikkelnde Einleitung wird man doch nur wenige gewinnen. Dem gegenüber ſtehen zwei Intereſſen einander entgegengeſezt, das populäre Intereſſe und das rhetoriſche. Das erſte ſtellt dasjenige voran, was den Hörern am erſten einfällt und ſie am meiſten an ſich zieht; aber man muß dann mit dem ſchließen, was ſie am wenigſten intereſſirt; ſo daß die Wirkſamkeit des Vortrages immer im Abnehmen iſt. Das rhetoriſche hingegen will mit dem kräftigſten ſchließen, muß aber dann mit dem anfangen was ſie am wenigſten ergreift. Keines von beiden hat einen unbedingten Vorzug vor dem andern. Es iſt alſo nur eine bedingende gemeinſchaftliche Maxime aufzuſtellen. Bei der populären Anordnung muß ſchon während des günſtigen Anfanges das Intereſſe für die folgenden Theile erregt werden, und bei der rhetoriſchen muß man während des früheren ſchon immer das ſpätere zeigen.

49. Wenn die Gedanken, welche Elemente der Rede werden, auch alle gegeben ſind, iſt doch das Geſchäft der Gedankenbildung noch nicht beendet. Während der fragmentariſchen Meditation bleibt der Ausdrukk unbeſtimmt, wenn gleich der Gedanke an ſich fixirt iſt. Er tritt mit verſchiedenem Ausdrukk hervor, je nachdem ich ihn mit einem anderen zuſammenſtelle. Erſt wenn die Ordnung beſtimmt gegeben iſt, kann auch der Ausdrukk beſtimmt werden. Ferner wird ſich auch erſt in der Zuſammenſtellung ergeben, daß die einzelnen Elemente des

objectiven einen verſchiedenen Grad von Klarheit haben, die effectiven von erregender Lebendigkeit, und zwar nicht nach Maaßgabe ihrer Stellung im Ganzen, ſondern durch die Zufälligkeit ihrer Entſtehung. Dieſe Differenzen alſo müſſen durch Umbildung des Ausdrukkes aufgehoben werden, damit jedes Element ſeiner Stelle und Ordnung angemeſſen erſcheine.

50. Nehmen wir nun an, die Erfindung und Eintheilung ſeien beide gleichviel nach welcher Geneſis gegeben und einander adäquat: ſo iſt alſo auch das Geſchäft der Production noch nicht am Ende. Es fragt ſich demnach: wie weit es getrieben werden muß? welche Frage keine andere iſt als die nach dem *Maaße der Productivität*, und wie *das richtige zu finden* iſt. Schon ehe die Erfindung ſo weit gediehen iſt die Eintheilung auszufüllen, werden Nebengedanken und Ausdrukksmittel gefunden ſein. Demnächſt aber auch wird das Schweben zwiſchen dem allgemeinen und beſonderen in den einzelnen Elementen nicht das gleiche ſein und das Ganze alſo ſehr verſchieden ausfallen, je nachdem man um die Ausgleichung hervorzubringen das eine oder andere Extrem zum Maaßſtab nimmt. Zugleich aber iſt hier auf die Einheit der Rede ſelbſt zu ſehen, wie ſie größer oder kleiner ſein kann. Ein Thema kann ſo umfaſſend ſein, daß wenn es in das (wenn auch nicht ängſtlich beſtimmte) Zeitmaaß eingeſchloſſen werden ſoll, alles darin nur angedeutet werden kann. Dadurch wird die Wirkſamkeit aufgehoben, und man darf nur auf eine ſehr unſichere Nachwirkung rechnen, wenn die Zuhörer ſich die Formeln hernach ſelbſt in Bilder umſezen. Das Thema kann aber auch ſo dürftig ſein, daß das Zeitmaaß nur durch Ausſchmükkungen und Erweiterungen ausgefüllt werden kann. Dann iſt die erregende Kraft in den einzelnen Elementen entweder ſo verdünnt durch Amplificationen der Darſtellung, oder ſo auseinandergetrieben durch Entrükkung der wirkſamen Elemente in Beiwerke, daß keine Wirkung im Zuhörer entſtehen kann. Jenes iſt bei einer reichen Productivität ein Mangel an Tact, der nur durch Uebung überwunden werden kann; dieſes iſt, wenn es an dem religiöſen Intereſſe und der wiſſenſchaftlichen Anlage nicht fehlt, nur ein Mangel an Gymnaſtik des Geiſtes, welche allein durch Uebung erſezt werden kann. Der luxuriöſe Ueberfluß endlich an Schmukk und Beiwerk wird ſich verlieren je mehr ſich die Gedankenbildung auf das religiöſe Gebiet verarbeitet, und je mehr durch religiöſes Intereſſe das Princip der Keuſchheit ſich entwikkelt. Welche Naturen alſo, die ſich

jede durch Uebung vollendet, an dem einen oder dem andern zu bilden haben werden, ergiebt ſich hieraus von ſelbſt.

Ob man die Compoſition bis zu einem gewiſſen Punkte fragmentariſch betreibt oder von Anfang an als ein ununterbrochenes Geſchäft, das ſcheint an und für ſich ſehr von Umſtänden abzuhängen. Nur wenn ſie um des Zuſammenhanges willen auf dem lezten Punkte herausgehoben wird, kann Nachtheil entſtehen wegen der Differenz der Stimmung. Aber wenn man, daß zuſammenhängende Arbeit erreicht würde, keine innere Lebendigkeit zu erwarten braucht, ſondern ſich mit einem mechaniſchen Zuſammenhange begnügt, das iſt verkehrt.

51. Je mehr man aber dem ausgeſezt iſt zuviel Nebenwerk durch die Meditation zu gewinnen, um deſto zeitiger iſt es rathſam die zuſammenhängende durch die Eintheilung gebildete Bearbeitung zu beginnen.

Ueber den Ausdrukk im eigentlichen Sinne ſind die objectiven Principe ſchon aufgeſtellt. Er beſtimmt ſich erſt in der zuſammenhängenden Bearbeitung und in Bezug darauf, daß man das Ganze geordnet vor ſich hat, denn nur ſo kann Harmonie hineinkommen.

So weit nun ſoll nach der bisherigen Darſtellung die Rede fertig ſein vor dem Moment der Darſtellung. Wenn nur erſt alsdann das mimiſche hinzukommt: ſo iſt ſie keinesweges bloß Reproduction, und die Production des mimiſchen wird den ganzen Act lebendig erhalten. Iſt auch das mimiſche vorher ſchon ganz oder theilweiſe eingeübt: ſo kann freilich der todte Eindrukk der bloßen Reproduction nur gemäßigt werden durch die belebende Wirkung des Eindrukkes, den die Zuhörer auf den Redner machen.

Der Moment der Darſtellung kann aber Aenderungen poſtuliren, wenn nämlich eine andere Zuhörerſchaft vorausgeſezt worden iſt, und dieſe können ſich über den Ausdrukk, über die Nebengedanken, über die Art der Combination, ja über das Thema ſelbſt erſtrekken. Im lezteren Falle wäre dann die ganze Rede im Moment der Darſtellung erſt zu machen, und dies iſt das andere Extrem. Dies aber ſoll eigentlich niemand glauben zu können, und es darf nur im Nothfall verſucht werden mit dem Vorbehalt, daß auch die Leiſtung werde unvollkommen ſein. — Mit dem eigentlichen Extemporiren alſo ſteht es ſo, daß es auf jeder Stufe nur ein Werk der Noth iſt. Aber doch, daß das Extemporiren des Ausdrukkes oft kann vorkommen, wenn Zuhörerſchaft und Gemeine nicht dieſelbe iſt, und dann iſt die beſte

Vorbereitung dazu das längere Verweilen bei der fragmentariſchen Meditation.

Eine ganz andere Frage iſt die vom Gebrauch der Feder bei der Compoſition. Für ein ſchwaches Gedächtniß kann dieſer auch ſchon bei der zerſtreuten Meditation mit Nuzen anfangen.

52. Von der ſchriftlichen Abfaſſung. Sie gehört in ſo fern nicht zur Sache, als die Möglichkeit der gänzlichen Vollendung der Rede ohne Schrift nicht geläugnet werden kann. Sie hat eine doppelte Abzwekkung: a) Als Hülfsmittel für die Compoſition iſt ſie an und für ſich gleichgültig, wiewol es immer eine Verwöhnung iſt, daß wir unſere ganze Auffaſſung mehr an's Auge binden. b) Als Hülfsmittel für die Darſtellung iſt ſie nachtheilig, wenn ſie zu einem Memorial dient, wobei die memoria localis vorherrſcht, d. h. das Gedächtniß der Handſchrift folgt. Die Operation muß dadurch mechaniſirt werden. Dies kann verſtekkt werden durch mimiſche Virtuoſität und überwogen werden durch einen hohen Grad innerer Erregtheit. Im erſten Falle iſt der Eindrukk deſto unangenehmer, wenn es entdekkt wird. Im andern wird man es doch ſelbſt für eine Sklaverei halten. Daß die mechaniſche Sicherheit die größere ſei, iſt nur ein Vorurtheil. Die Sicherheit, welche daraus entſteht, daß man den ganzen Verlauf der Compoſition gegenwärtig hat, iſt der Natur der Sache nach die größte, und nach dieſer muß man trachten.

53. Recapitulation und nochmalige Erklärung über Memoriren und Extemporiren. — Uebergang von der ſchriftlichen Compoſition zur bloß innerlichen findet auf doppelte Weiſe ſtatt. a) Durch kleine Reden. Nur ja hüten, daß man nicht, weil die ſtrenge Dispoſition nicht erforderlich iſt, auf dieſem Wege in's Saalbadern komme. b) Durch lezten Theil, wo denn ſchon alles am meiſten beſtimmt iſt, und Eingang.

Vom Religionsunterricht als beſondere Disciplin unter dem Namen Katechetik behandelt. Zwiefacher Geſichtspunkt, der aſketiſche und der didaktiſche. Die Form, in welcher ſich die Sache in der Kirche geſtaltet hat, ſpricht mehr für die leztere.

54. Wenn das aſketiſche dominiren ſollte, ſo müßte der Geiſtliche die Jugend ganz roh empfangen (denn wäre der religiöſe Prozeß ſchon eingeleitet im häuslichen Leben, ſo müßte er auch dort fortgeſezt werden können), und er müßte ſie bringen bis zur Wiedergeburt. Dieſe aber darf niemand ſich herausnehmen beſtimmen zu wollen.

Daſſelbe erhellt auch aus zwei Nebenbetrachtungen. a) In der katholiſchen Kirche beſchränkt ſich der Religionsunterricht auf Kenntniß ſymboliſcher und liturgiſcher Elemente, weil dieſe das Weſen des Cultus ausmachen und die Rede dabei zurükktritt. b) Die Gebildeten würden bei uns wenig Religionsunterricht brauchen, wenn man nicht vorausſezte, daß weniger religiöſes Leben in dieſen Familien ſei, und alſo die intellectuelle Entwikklung auf das religiöſe nicht ſei angewendet worden.

55. Wenn alſo der didaktiſche als Hauptzwekk feſtſteht, ſo erhellt doch aus dem Ende des Religionsunterrichtes, daß ein beſtimmter Grad von innerer religiöſer Entwikklung alsdann ſoll vorhanden ſein wegen Abendmahl als inneres Myſterium, Taufzeugen als perſönliche Wirkſamkeit in der Kirche und wegen bürgerlicher Befähigung. Hiezu aber ſoll der Religionsunterricht nur mitwirken und kann den Erfolg keineswegs verbürgen. Es entſteht aus dieſer Betrachtung nur der Kanon: den Unterricht ſo einzurichten, daß er einer Einwirkung auf die Belebung des religiöſen Princips nicht widerſtrebe. Alles κατα συμβεβηκος dazu beitragende können nur ſich von ſelbſt ergebende Einzelheiten ſein.

Sehen wir nun auf die Conſtruction des Cultus, ſo ergiebt ſich folgendes. *Erſtlich* der Unterricht ſoll den Complexus religiöſer Vorſtellungen, aus welchen die liturgiſchen und rhetoriſchen Elemente des Cultus genommen ſind, *zweitens* er ſoll Schriftbekanntſchaft bewirken, nicht nur weil Rede und Liturgie bibliſch iſt, ſondern auch in dem Bezug auf den eigenen freien Gebrauch, wozu die Kirche ſie in der Confirmation berechtigt. *Drittens* er ſoll ſie in die religiöſe Poeſie einführen und zum Genuß derſelben befähigen.

Eine Methode kann aber nicht aufgeſtellt werden, wenn nicht ein *Anfangspunkt* beſtimmt iſt, wie der Geiſtliche die Jugend empfängt. Hier kommt alles darauf an die Ungleichheit in ſolche Grenzen einzuſchließen, daß die Wirkung nicht zerſplittert werde. Beſtimmungen, was der Geiſtliche zu fordern berechtigt ſei, gehen vom Kirchenregiment aus. Es fragt ſich aber, wie der Geiſtliche ſie zu gebrauchen hat. Mittelweg zwiſchen ſchädlicher die Nachläſſigkeit vermehrender Nachgiebigkeit und ſchroffer die Gemeine entfernender Strenge iſt ſchwer zu finden und nicht in Formel zu faſſen. Anfänger ſind nur am meiſten zu Extremen geneigt, müſſen nicht neues anfangen was zu weit vom bisher am Ort üblichen abweicht.

56. Wenn man davon ausgeht, daß der Geiſtliche ſich erſt von dem Vorſtellungszuſtande überzeugen muß: ſo muß die Methode dia-

logiſch ſein, und geht man davon aus, daß er mittheilen ſoll was noch nicht in ihnen iſt: ſo muß ſie *akroamatiſch* ſein. Das leztere iſt auch Analogie mit dem Cultus, und alſo dem aſketiſchen Zwekk entſprechend, ſo daß ſich dieſe wiederum theilt in ein mehr didaktiſches und mehr erbauliches. Beide Hauptformen müſſen ſich nur möglichſt durchdringen.

57. Vom Verhältniß zu einem vorgeſchriebenen Lehrbuche. Nie iſt berükkſichtigt Subordination vorauszuſezen, weder in Bezug auf Materie, weil keiner gegen Ueberzeugung kann, noch in Bezug auf Form, weil durch dieſe erſt die völlige Beſtimmtheit entſteht.

58. *Verhalten zum Lehrbuch überhaupt.* Wir würden von ſelbſt nicht darauf gekommen ſein. Alſo nur kritiſch zu betrachten als ein gegebenes. Es kann nur möglich ſein ſollen für den Lehrer. Urſprüngliche Beſtimmung für die einfältigen Pfarrer ſoll nicht mehr ſtatt finden. Entfernt nur die reinere Durchdringung des dialogiſchen und akroamatiſchen.

59. *Princip der Anordnung* nach den beiden Haupttypen des lutheriſchen und heidelbergiſchen Katechismus. Keines unbedingten Vorzug. Beide durch einander zu ergänzen.

60. *Ueber die Behandlung der Ungleichheit.* Gegen Theilung nach Fähigkeiten und Ständen. *Ueber das Verhältniß des dogmatiſchen und moraliſchen.*

61. *Seelſorge.* Die einander entgegengeſezten Anſichten. Sie rechtfertigt ſich, weil ihre Nothwendigkeit entſteht aus der mangelhaften Wirkſamkeit des Cultus, wofür doch der Geiſtliche verantwortlich iſt. (Die katholiſche läßt ſich auf dieſe Art nicht deduciren. Eben deshalb braucht in der proteſtantiſchen nichts hierarchiſches zu ſein.)

Allein die Anknüpfung muß dann vom Gemeingliede ausgeben. Andere Deduction als Ergänzung des zu früh abgebrochenen katechetiſchen Geſchäftes. Und ſo kann denn die Anknüpfung von ihm ausgehen.

62. Den Anſpruch ſo fern von dem Einzelnen ausgehend, betreffen theoretiſche oder praktiſche Bedenklichkeiten. Hauptkanon bei erſten, ſie auf das praktiſche zu richten und niemals leeres Räſonniren zu begünſtigen. Hieraus muß ſich alles entwikkeln. Berükkſichtigung eines ſelbſtgefälligen Auftretens.

63. Einzelne ſchwierige Fälle. a) Theoretiſche, beſonders Verſehung. Wiederſehen, ja mit zu Tiſche auch bei Chriſto ſein. b) Bedenklichkeiten wegen Gnadenſtandes. c) Praktiſche, Neigung des Geiſt-

lichen in Streitigkeiten hineinzugehen. Kanon: a) nicht auf einſeitige Information; b) nicht mit dem andern Theil ohne deſſen Begehren anknüpfen. Beſondere Fälle: Sühneverſuche.

64. Von Sterbenden, welche ſelbſt den Geiſtlichen nicht begehren. Von ſolchen, welche ihn nur begehren zur Communion und vielleicht aus ſuperſtitiöſen Gründen, oder für die ſie begehrt wird, wenn ſie nicht mehr anwendbar iſt. — Von zum Tode verurtheilten, ſo fern nur die Obrigkeit den Geiſtlichen dazu requirirt. Man muß nicht durch falſche Mittel wirken. Von Verbrechern als Gemeine. Verwerflichkeit dieſer ganzen Sache.

C. (1833.)

5. Zuſammenhang zwiſchen *Kirchenregiment* und *Kirchendienſt* beſteht nicht, wenn ſich Gemeinen zu beliebigem Zweck verbinden, ſondern nur wenn der Uebergang ein organiſcher iſt.

Im Kirchendienſte wird die Ungleichheit beſtimmt durch die Fertigkeit in der Rede; im Kirchenregimente durch die Fertigkeit in der praktiſchen Handhabung, bei übrigens gleicher chriſtlicher Frömmigkeit.

6. Für die Theorie des Kirchendienſtes zwei Ausgangspunkte: Mittheilung und Gemeine. Mittheilung durch Rede und Bewegung. Frage über erwekken, erbauen und belehren.

7. *Eintheilung des Kirchendienſtes.* Cultus und Leben der Gemeine. Kirchendienſt theilt ſich alſo in Cultus und was außerhalb deſſelben liegt. Die ſtrenge Theorie, daß es dergleichen nicht gebe, laſſen wir beruhen und tragen dieſen Theil vor, unſerer populären Praxis wegen. Aber es giebt auch eine Theorie, daß es keine Gemeine geben ſolle, und alſo auch kein öffentlicher Gottesdienſt. Die Religion ſoll nur Sache der Familienkreiſe ſein. Chriſtus ſei daher ſchon von den Apoſteln mißverſtanden worden. Mit dieſen ſind wir ſchon dadurch abgefunden, daß wir praktiſche Theologie wollen.

Vom Kirchendienſt im Cultus. Wir würden ganz empiriſch verfahren, wenn wir uns nur an die beſtehenden Formen hielten. Vielmehr ſehen, *was aus dem Begriff der religiöſen Mittheilung hervorgeht*, damit auch bei etwaiger Aenderung unſere Regeln angemeſſen bleiben. In der chriſtlichen Kirche hat ſich Mittheilung durch Rede überall überwiegend geltend gemacht.

8. In unſerer Vorausſezung liegt nicht der Begriff eines kirchlichen Standes; er läßt ſich auch nicht allgemein geltend machen, weder aus der *Geſchikklichkeit*, denn die gehört zur allgemeinſten Bil-

dung, noch aus den Kenntniſſen, denn wenn unſere Ueberſezun
nicht zur öffentlichen Erbauung genügt, ſo dürften wir ſie auch nic
allen zur Privaterbauung frei geben.

9. (Verſchiedene Anſichten über die quantitative Conſtruction d
Gottesdienſtes.) Der Lehrſtand erklärt ſich immer geſchichtlich thei
aus der dogmatiſchen Entwikklung, theils aus der großen Ungleichhe
Immer nicht als nothwendig anzuſehen. Hängt theils davon ab,
welchem Umfange man die Mittheilung will, theils ebenfalls v
Gleichheit und Ungleichheit. — Der Unterſchied des feſtlichen
ſpäteren Urſprunges, und da wir die römiſche aus der Corrupti
entſtandene Ueberladung des Cultus abgeſchafft, feſtliches aber d
beibehalten haben: ſo müſſen wir uns hüten, daß nicht Corrupti
mit einſchleiche. Dies trifft ſchon die zur Rede hinzukommende Bew
gung, weil und ſo fern ſie zugleich kann ſinnlich und pathematiſch ſei

10. Allgemeine Bemerkung über die Tendenz. Meine Behan
lung, das in einem beſchränkten Kreiſe poſitiv gewordene nicht f
das Weſen zu halten. Wenn wir einen beſtimmten Unterſchied v
allem ſinnlichen und leidenſchaftlichen nicht finden, bleibt nur e
Schwanken zwiſchen zwei Extremen. Alle Künſte unterſcheiden zw
Style.

11. Sind alſo unter dieſer Bedingung alle Künſte zu faſſen,
folgt noch nicht, daß ſie auch alle müſſen angewendet werden. In d
Theorie des Kirchenregimentes iſt feſtzuſtellen, wieviel hier auf d
Gleichmäßigkeit ankommt, und welches unter welchen Umſtänden d
beſte iſt. Eben das iſt auch vom Jahrescyclus zu ſagen, der ſ
mit den Feſten zugleich herausſtellt. Er iſt auch nur etwas zufällige
In allen dieſen Dingen muß der Geiſtliche eine gewiſſe Freiheit ſu
poniren. Mehr Anlaß zu freiwilliger Gleichmäßigkeit iſt allerdin
wo keine amtliche Gemeinſchaft mit den Geiſtlichen beſteht.

12. Hiezu kommt noch das liturgiſche Element. — Die allg
meinen Principe in dem Verhältniß des Geiſtlichen zum Kirchenreg
ment. Hier aber zu zeigen, wie der Geiſtliche die Elemente, in
fern er Herr darüber iſt, zu gebrauchen hat.

Alles beruht auf dem Zwekk des Gottesdienſtes. Streit zw
ſchen Belehrung und Erbauung. Wo Belehrung allein mögli
iſt, iſt noch kein Cultus, dagegen Erbauung auch, wo Belehrung nic
annehmbar iſt. Alſo die Belehrung nur um der Erbauung willen.

13. Gehen wir auf die geſchichtliche Natur des Chriſtenthum
zurükk und auf die Entfernung der meiſten Chriſten von der Kenntn

der Quelle: ſo kann auch das proteſtantiſche Princip nur beſtehen, wenn man fortwährende Belehrung über die Schrift als eine gemeinſame Pflicht aller Theologen gegen die Laien anſieht. Wenn wir alſo ohne Zweifel den Kanon aufſtellen können: der Geiſtliche darf ſo viel belehren als zum Behuf der jedesmaligen Erbauung nothwendig iſt; ſo fragt ſich, ob man auch den aufſtellen darf: er darf jene allgemeine Pflicht auch durch den Cultus erfüllen ſo weit als es mit der Erbauung nicht ſtreitet? Dieſer Kanon iſt ſehr gefährlich, alle Controverſen, polemiſche und einſeitig dogmatiſche Predigten laſſen ſich dadurch rechtfertigen. Wir bleiben alſo bei dem erſten.

Indem wir nun als drei Elemente annehmen Predigt, Geſang und Liturgie: ſo iſt die Frage, ob die erſten beiden jedes für ſich betrachtet die Erbauung fördern können, unbedingt zu bejahen. Anders iſt es mit der Liturgie. Wir theilen ſie in Gebete, Antiphonien und ſymboliſche Säze. Die erſten brauchen nur ſchon gegeben zu ſein, wenn die Gemeine ſie mitſprechen ſoll, und fallen dann wie das zweite in die Analogie des Geſangbuches. Anders mit den ſymboliſchen Säzen.

14. Symboliſche Säze verſtehen ſich deshalb nach evangeliſchem Principe bei den Sakramenten von ſelbſt, weil der Geiſtliche im weſentlichen derſelben ganz zurükktritt. Im Cultus ſelbſt hat zwar das Bewußtſein der Gemeinſchaft etwas erbauliches (ſonſt könnte auch der häusliche Cultus genügen), allein dies wird nur bei dem Kundigen erregt (die Maſſe weiß keine Rechenſchaft davon zu geben); bei dieſen aber wirkt der Inhalt dagegen, weil er an alle Streitigkeiten erinnert, die aus unſerm Leben verſchwunden ſind. Die Abſicht des Kirchenregimentes dabei iſt wol mehr Belehrung, aber nach der Formel, die wir für bedenklich erklärt haben. Alſo wird die freie Thätigkeit des Geiſtlichen hier möglichſt verkürzend ſein. Man kann ſich denken, daß von Geiſtlichen Gebete ausgehen können (auch in gewiſſem Sinn ſtehende), eben ſo Antiphonien, als Nebenform des Geſanges; aber nicht leicht wird einer von ſelbſt ſymboliſche Säze in den Cultus bringen.

15. Der Geiſtliche wird alſo das ſymboliſche Element, ſo viel er Freiheit hat (was freilich mit davon abhängt, ob die kirchliche Unterordnung ganz in der Strenge der bürgerlichen genommen wird oder nicht), mehr abkürzen als erweitern, niemals aber durch ſchlechten Vortrag entkräften. Was die anderen liturgiſchen Elemente betrifft, ſo geſchieht es leicht, daß von den beiden Maximen, die ſich

am Anfang der Reformation geltend machten (a. möglichſt wen
Cultus vom beſtehenden abzuweichen, b. alles liturgiſch vorgeſch
nur als Unterſtüzung der Productivität des Geiſtlichen hinzu
der Geiſtliche ſich zu der einen bekennt, das Kirchenregiment z
deren. In dem einen Falle hängt es rein von ſeinem Charak
ob er troz des Buchſtabens ſo weit frei zu ſein unternimmt a
Kirchenregiment ſeine Freiheit ignorirt. Im andern wird der
gewiß deteriorirt, wenn der Geiſtliche aus Bequemlichkeit nich
was ihm zum freien Gebrauche gegeben iſt, verwendet. Nicht
er in der Abwechſelung als ſolcher einen Reiz ſuchen ſollte; ab
beſondere bringt auch eine beſondere Uebung hervor, und die ſ
vernachläſſigt werden.

16. Verhältniß der Elemente gegen einander
Compoſition des Cultus in Bezug auf Vertheilung. Ma
Gehalt. Erſtlich Vertheilung. Allgemeine Praxis Rede
trum, Geſang als Ende; nirgend umgekehrt. Liturgiſches
bald vor der Rede, bald vor- und nachher, bald nachher alle
erſten Falle überwiegend ſymboliſch und Antiphonie, im le
Gebet. Im erſten zwiſchen Liturgie und Rede noch Geſang, u
dieſer ſich auch auf die Liturgie bezieht, ſo iſt dies die gr
näherung an römiſches, weil Liturgie dann ein abgeſchloſſene
bildet und die Predigt als Zugabe erſcheint. Auch iſt der
am meiſten wo Kirchenregiment ſtark hervortritt, der lezte a
wo Gemeine dominirt und wo die Reformation ſtark angefa
Der erſte Fall baſirt ſich in's proteſtantiſche, wenn auf die
das auf die Predigt bezügliche Lied folgt. — Selbſt in de
kommenen Formen, ſogar Betſtunde, iſt Geſang am Anfang
An gottesdienſtlichen Tagen ſoll die Gemeine ſchon mit S
gedanken aufſtehen, aber immer da natürlich eine Reihe v
gängen bis zum höchſten Zuſtand im Cultus.

17. Der Geſang ſteht voran bei vorausgedachter
in den Einzelnen das Bewußtſein der Gemeinſchaft zu erre
dies iſt ächt und weſentlich proteſtantiſch. Der römiſche
immer mehr im Verhältniß des Einzelnen als ſolchen zum
oder zum heiligen Ort — und dann ſchließt der Geſang a
(Die weiteren Vertheilungen hängen mit dem Inhalt zuſa

(Vorleſung: Der gottesdienſtliche Tag iſt ſchon gewiſſe
dem übrigen Leben geſondert, die Leute ſtehen ſchon nich
lichen Gedanken auf, ſondern ihre Gedanken ſind ſchon a

des Tages gerichtet; aber die Vorausſezung der Gleichheit dieſer Richtung können wir nicht machen. Dies nun ſoll der erſte Kirchengeſang bewirken, da die religiöſe Mittheilung nicht eine Mittheilung ſein ſoll zwiſchen Einzelnen, ſondern zwiſchen Einem und der Gemeine. Es muß alſo dieſes Bewußtſein der Gemeine gewekkt werden, darum muß Geſang den Cultus beginnen. In der römiſchen Kirche iſt es nicht ſo; die Oeffentlichkeit des Gottesdienſtes iſt dort nur Bequemlichkeit, und eigentlich iſt hier der Einzelne in beſonderer Andacht da, indem der katholiſche Gottesdienſt auch ein Ort der Privatandacht iſt; und ſo iſt dort der Geſang eben ſo eine Nebenſache wie die Predigt. Der Geſang iſt alſo bei uns die erſte religiöſe Mittheilung. Fängt nun der Geiſtliche ſeinen Vortrag an, ſo iſt ſehr bemerkbar, wie ſchon die Gemeine ſich als ſolche fühlt dem Geiſtlichen gegenüber, ſonſt würde der Einzelne die Predigt aufnehmen als ſpecielle Anrede an ihn, was ſie nie ſein kann. Dieſe Beziehung auf den Einzelnen iſt irrig, indem daraus auch ein ſtörendes Gefühl für den Einzelnen entſtände, wenn er ſich getroffen ſähe in der Gemeine. So entſtänden alſo daraus falſche Anſprüche und Verlezlichkeit der Einzelnen, die der Idee der Gemeine widerſprechen. — Aber warum ſchließt die Anrede nicht den Gottesdienſt, da doch mit dem Ende deſſelben die Einzelnen wieder Einzelne ſind und das Bewußtſein der Gemeine nicht mehr nöthig iſt? Niemals kann doch der folgende Geſang ganz der vorhergehenden Rede angemeſſen ſein; ſchon der Gegenſaz von Poeſie und Proſa fordert ganz verſchiedene Auffaſſung, und ſo ſcheint er eher die Rede zu ſtören, indem er eine Art von Oppoſition dagegen bildet. Er beruht doch auch darauf, das Bewußtſein der Gemeine wieder aufzuregen. Der Einzelne faßt doch immer die Rede etwas beſonders auf und individualiſirt ſich dieſelbe; man könnte dies von einem gewiſſen Standpunkt aus gut finden, aber die Gemeine thut Einſprüche, indem jeder, was er aus dem Gottesdienſte mitnimmt, mitnehmen ſoll als Glied der Gemeine, und darum muß dieſes Bewußtſein noch einmal aufgeregt werden, denn die Erbauung des Einzelnen ſoll Werk der Gemeine ſein, und dadurch wird das Uebergewicht des Geiſtlichen wieder gemildert, der ja auch nur als Organ der Gemeine ſpricht. Darum iſt der Geſang auch nach der Predigt ſo conſtant geworden.)

Was nun das Maaß anlangt: ſo iſt ſchon das abſolute des ganzen Cultus ſehr verſchieden, aber auch das relative der Elemente. Wir haben es mit dem lezten zu thun und ſuchen den Grund dieſer Verſchiedenheit. Zwei Geſichtspunkte, Nothwendigkeit und Fähigkeit. Wo das Bewußtſein der Gemeinſchaft nicht leicht erregbar iſt, da iſt viel Geſang nothwendig, wo dieſes da iſt, mit weniger auszukommen. Daher die reformirte Gemeine mit ihrer Gemeinſchaft weniger Geſang, die lutheriſche ohne eine ſolche vielen. Bei der religiöſen Rede, ſo fern ſie auf Erbauung wirkt, iſt nicht eine ſpecielle Nothwendigkeit, welche ſie in Oppoſition mit dem Geſange bringt; aber da ſie auch um der Erbauung willen belehren muß: ſo bedarf ſie deſto mehr Raum, je mehr dieſe Nothwendigkeit eintritt. Auf der anderen Seite je weniger Gewöhnung zu hören und zu leſen, um deſto weniger Auffaſſungsfähigkeit für die Rede; alſo deſto weniger Raum hat ſie, nur daß man die Differenz welche geſchikkte Anpaſſung bewirken kann mit einrechnen muß.

18. Aus dem Dilemma, daß je geringer die Faſſungskraft für die religiöſe Rede, deſto nothwendiger die reichliche Belehrung, iſt nur zweierlei Rettung. Erſtlich man bringe die Belehrung außerhalb des Hauptcultus in Katecheſiren unter den Erwachſenen, und zweitens erſeze den Umfang durch die Leichtigkeit der Auffaſſung, alſo die ſogenannte Popularität (d. h. die Rede bewege ſich nur in dem Bildungskreiſe der Gemeine.) Beides ergänzt einander und kann alſo den Erfolgsprozeß beſchleunigen.

Vom Verhältniß des Inhaltes der Elemente. Das gregorianiſch liturgiſche ſpecialiſirt den Inhalt jedesmal, und es fragt ſich, ob die anderen Elemente dieſem folgen ſollen, mithin dann alle an den Jahrescyclus gebunden ſein ſollen. Verſchiedene Praxis in der Kirche. Annäherung an das presbyterianiſche, wenn nur die hohen Feſttage ſpecialiſirt werden. Die Annäherung an das römiſche, wenn Apoſtel- und Märtyrertage. In der Mitte das Specialiſiren der heiligen Zeiten. Es ſcheint zwar als ob die Frage nicht hieher gehöre; aber wenn auch Texte vorgeſchrieben ſind, iſt doch Thema und Ausführung der Freiheit des Geiſtlichen hingegeben.

19. In der *Beſtimmung des Inhaltsverhältniſſes* treten auch zwei Momente entgegen. Der Cultus ſoll der *Ausdrukk des religiöſen Lebens* ſein wie es im Moment angeregt iſt; der Cultus ſoll reiner *Ausdrukk des feſtlichen Typus* ſein. Jenes fordert Freiheit für das momentane, dieſes Feſthalten an dem was das liturgiſche Element giebt. Aber je mehr die Gemeine ſchon im lezten ſtokkt, deſto mehr thut ihr das erſte Noth, und umgekehrt.

Hier die allgemeine Frage: *ſoll der Prediger der Gemeine nachgehen und nachgeben, oder ſoll er ſie bewegen?* Beide

Momente gehören zuſammen als erſtes und zweites. Bleibt einer im Nachgehen ohne zu fördern, ſo verſinkt alles in Schlendrian. Will einer bewegen ohne ſich eingelebt zu haben, ſo entfremdet er ſich die Gemeine.

Die Anwendung auf die vorliegende Aufgabe läßt ſich in keine Formel faſſen, als daß jeder ſich frage: was er thue, um die Gemeine von der Einſeitigkeit in der er ſie findet, hinüberzuführen zu dem was ihr fehlt. Allgemein nur dieſes: je mehr das liturgiſche Element ſich zuſammenzieht und faſt nur feſtlich, um deſto genauer kann die Verwandtſchaft zwiſchen ihm und den anderen Theilen ſein; je mehr es ſich umkehrt, deſto mehr Recht hat er es zu heben. Dies gilt auch von dem Predigen über die Perikopen wo es geſezlich iſt. Der Prediger muß dann den Text iſoliren dürfen als Motto. Die Vertheidigung ſehr unzureichend. Die Gemeine kann ſich doch nicht auf die Predigt ſchikken.

Vom Inhaltsverzeichniß des Geſanges. Richtet ſich auch nach dem liturgiſchen, denn iſt dieſes groß, ſo findet es auch eine darauf bezügliche Geſangsmaſſe mit der es ein Ganzes bildet.

20. Das liturgiſche findet ſich für die erſte Gebets- und antiphoniſche Maſſe in den Morgenliedern und allgemein bibliſchen Gottesdienſtliedern; für die ſymboliſche vorzüglich den Trinitätsliedern. Der auf die Rede ſich beziehende Hauptgeſang kann genauer verwandt ſein mit feſtlichen Zeiten. Wird eine andere Seite des Gegenſtandes im Geſang herausgehoben: ſo iſt das eher vortheilhaft als nachtheilig, weil der Gottesdienſt dadurch vollſtändiger wird. In den Zeiten wo der Moment vorherrſcht, iſt eine genaue Zuſammenſtimmung nur zu erreichen, wenn entweder der Geſang proſaiſch iſt oder die Rede poetiſch; man muß alſo nur verhüten, daß kein beſtimmter einzelner Widerſpruch ſich finde, als welches immer ſtörend wirken muß, und darauf wirken daß die Gemeine durch den Geſang auf den Gegenſtand hingelenkt wird. Wenn der Geiſtliche gar nicht in der Rede auf den Geſang hinweiſen könnte, ſteht es ſehr übel. — Alles aber hilft nicht, wenn die Gemeine nicht das Verſtändniß des Geſanges hat, und dem möchte nur durch Geſangbuchspredigten oder noch beſſer Katechiſationen abgeholfen ſein. Ueberwiegend proſaiſche Lieder (ältere dogmatiſche, neuere moraliſche) deshalb vorzuziehen weil ſie verſtändlich ſind, iſt weder ganz richtig noch wahrhaft nüzlich.

Indem wir nun zur religiöſen Rede übergehen, iſt uns das nur ein Kapitel in der Lehre von der Thätigkeit des Geiſtlichen im

Cultus, nicht eine eigene Disciplin. Die Homiletik behandelt zu ſehr die religiöſe Rede als Kunſtwerk von der Erfindung bis zur Diction. Von allen dieſen Regeln kann nur der hundertſte Gebrauch machen; die Früchte derſelben gehen an allen nicht überwiegend literariſch gebildeten Gemeinen verloren, und wo ſie genoſſen werden, da mag eben ſo oft die Erbauung unter der Bewunderung leiden, als ſie dadurch gewinnt.

21. Eben ſo ſehr hangen die homiletiſchen Theorien an beſtimmten Formen, als ob ſie etwas weſentliches wären: Thema, Eintheilung, ja ſogar Zahl der Theile. Daher in allen dieſen Beziehungen ſehr ſkeptiſch zu verfahren. Wir ſezen den bisherigen Gang fort.

Zeitmaaß relativ, wird ſich beim Hauptgottesdienſt nämlich auf die Hälfte ſtellen; abſolut richtet ſich nach Capacität, die ſelbſt verſchieden iſt. Eine Stunde bei uns faſt zu viel, in Holland wenig. Eine halbe Stunde erſcheint auch bei uns als Faulheit. — Stellung mehr gegen das Ende, weil die Nachwirkung möglichſt erleichtert werden muß. Dies das (zufällig) gute in der Tendenz der neuen Agende mit dem Kirchengebet. Sie könnte aber doch nicht durchgehen, weil man ein Kirchengebet hinten braucht als Baſis für alle Fürbitten.

Betrachten wir ſie nun an ſich, ſo müſſen wir Form und Inhalt ſcheiden. In der Form das erſte der Text. Nicht weſentlich. Eine Predigt kann ſehr bibliſch ſein ohne grade einen beſtimmten Text zu haben.

22. Alte Reden genug ohne Text, und über Texte, die eigentlich keine Predigten ſind. Predigten über zwei Texte von Delbrükk. Bei gehöriger Schriftbekanntſchaft findet man zu jedem Thema einen Text auch wol im N. Teſtament ohne große Künſtelei. — Eben ſo zufällig iſt das Thema. Entweder an ſich klar und die Entwikklung iſt eine Reihe und Analytik, oder an ſich nicht klar, und die Entwikklung iſt Beweisführung. Beides nur richtig, wenn Belehrung die Hauptſache iſt. Die Sache ſtellt ſich ſo: Belehrung allein, indem man ſich darauf verläßt die Erbauung komme von ſelbſt. Dies iſt aber falſch, weil je nöthiger noch Belehrung, um deſto ſchwächer der unmittelbare Einfluß des Denkens auf Gefühl und Willen. Dann Belehrung mit Erbauung am Schluß entweder des Ganzen oder der einzelnen Theile, daſſelbe nur im geringeren Grade, und lezteres beſſer, weil ſie dann noch nicht erſchöpft ſind. In beiden Methoden kann das Thema nur einen Zuſammenhang begründen; dieſen faſſen ſie nicht in ſolchem Umfange, und die Anſtrengung benimmt den einzelnen Mo-

menten ihre Kraft. Die rechte Wirkſamkeit muß in das einzelne geſezt werden. Vollkommene Durchdringung von Belehrung und Erbauung in allem einzelnen iſt vielleicht nur in ſehr ſeltenen Fällen unter günſtigen Umſtänden durchzuführen, aber dann muß das Verhältniß des Thema's zur Ausführung ſchon ein ganz anderes ſein. Das durchführbarſte alſo Erbauung und dazu Belehrung nur als Einleitung. Die Kraft liegt nicht im Zuſammenhange, ſondern in den einzelnen Momenten, und das Thema hat für die Zuhörer nur den Nuzen, daß es hintennach die Erinnerung erleichtert.

23. Das Thema verhält ſich zur Rede wie die Theilung wieder zu den Abtheilungen. Dieſe Ankündigung iſt alſo eben ſo überflüſſig. Sezt man die Form aber fort durch die Unterabtheilungen wiederholend, ſo geht eine Menge Raum und Zeit verloren. Beſteht dann die Ausführung aus rhetoriſchen Tiraden, welche die Aufmerkſamkeit für die Eurythmie in Anſpruch nehmen: ſo kommt die redende Kraft auf Null. Unterabtheilungen alſo beſſer unangekündigt, und auch die Haupttheile gleich aus dem Thema zuſammen ankündigen.

24. Thema kann nicht ſo leicht nachtheilig werden, und die Gemeine würde ohne dieſe Haltung desorientirt werden. Wie ſehr aber auch dies nur eine Sache der Gewöhnung iſt, ſieht man an den Herrnhuthern. — Text noch weniger zu verlaſſen; hat aber einen ganz andern Charakter in der Familie wie in der Predigt. Die erſte Form urſprünglicher auch bei der Reformation (Zwingli und Luther) und wird ſich wieder durcharbeiten.

Handelt es ſich nun von der Geneſis der Rede: ſo verhalten ſich Text und Thema zuſammengenommen wie Centrum, Ausführung wie Peripherie. Entſteht nun Thema zuerſt und dann Theile, dann Untertheile: ſo entſtehen lauter Ueberſchriften, und wir kommen an die Karrikatur der Chrie.

25. Wenn nun die Fortſchreitung vom Thema aus zur Chrie führt und die von der freien Meditation keine Sicherheit gewährt für die Ordnung: ſo ſind beide zu combiniren. Nämlich ſei nun das Thema von außen entſtanden oder habe ſich aus der freien Production gebildet: ſo muß von demſelben nicht zur Theilung fortgeſchritten, ſondern es müſſen Keime zur Gedankenproduction werden. Erſt wenn dieſe bis zu einem gewiſſen Grade fortgeſchritten iſt, werden dann eben ſo wie das Thema daraus entſtanden iſt die einzelnen Theile als Gruppirungsprincipe (ein Ausdrukk dem angemeſſen, daß ſie nicht einen logiſchen Zuſammenhang unter ſich bilden ſollen) entſtehen.

Der Prozeß iſt auf dieſem Punkte noch nicht reif zum äußeren Hervortreten, ſondern zu fürchten daß die in jeder Gruppe noch fehlenden Gedanken ſich wenigſtens nicht im rechten Moment, ſondern unordentlich darbieten werden. Der Zuhörer kann dann den Uebergang aus dem vorigen Gedanken in den folgenden nicht mitmachen und lezteren auch nicht recht verſtehen. Alſo die Gedanken einer jeden Gruppe müſſen ſchon vollſtändig vorhanden ſein.

Ob nun auf dieſem Punkte die Rede ſchon kann gehalten werden, da die Sprache noch nicht gegeben iſt, das iſt die nächſte Frage. Ausdrukk und Gedanke ſind um ſo inniger verbunden, je mehr der Gedanke ſich der Formel nähert; ſie können um ſo weiter auseinandergehen als der Gedanke ſich dem Bilde nähert.

26. Gedanke und Ausdrukk ſind um ſo mehr zuſammengewachſen, je mehr der Gedanke ſich der Formel nähert, um deſto weniger, je mehr dem Bilde. Ueberwiegt in der Predigt die Belehrung, ſo ſind auch die Gedanken nicht eher beſtimmt als mit dem Ausdrukk; anders in dem andern Falle. Dieſen nehmen wir nun an, mithin müſſen wir die Möglichkeit zugeben daß der Ausdrukk nicht immer vor der Haltung der Predigt ſchon fertig ſein darf. Alſo nach beiden Seiten zu unterſuchen.

Für die freie Production des Ausdrukkes ſpricht 1) daß bei geringerer Capacität der Gemeine grade der dialogiſche Charakter und Ton der beſte iſt, und daß auf dieſem Gebiete jeder frei producirt; 2) daß der Ausdrukk immer auch der Verſammlung angemeſſen ſein muß und dieſe unſicher iſt.

Gegen dieſelbe ſpricht, daß auch die Virtuoſen des Umganges ihrer ſelbſt nicht immer ſicher ſind, noch weniger der an die beſtimmte Stunde gebundene Geiſtliche.

27. Iſt alſo beides richtig, daß die Belehrung in der Predigt ſecundär iſt und daß ſie der Natur des Geſpräches am nächſten kommt: ſo folgt daß in den meiſten Fällen der unmittelbar productive Ausdrukk vorzuziehen iſt. Die Anſicht daß die Rede ein Kunſtwerk ſei iſt nur in den Fällen richtig, die eigentlich nicht in das Gebiet des Cyclus gehören, z. B. Bußtagspredigten u. ſ. w.

Wenn man aber die Unſicherheit vieler Geiſtlichen geltend machen will, daß der vorher producirte Ausdrukk doch nicht ſchädlich ſei. — Aber die Erregung, in welcher der Geiſtliche während der Production ſich befindet, kann in dem reproducirenden nicht ſein. Man will ſie compenſiren durch lebhaftere Declamation und Geſticulation. Soll nun aber dieſe auch der Sicherheit wegen vorher bereitet ſein: ſo entſteht die Frage, ob die Gemeine das wiſſen ſoll oder nicht, und im lezten Falle, ob dies nicht das Verhältniß zur Gemeine nachtheilig alterirt.

28. Der unmittelbar producirte Ausdrukk ſcheint alſo einen Vorzug zu haben, wenn nur Geſchikk genug da iſt. Das Princip der Sicherheit führte uns auf das Extrem der heimlich vorbereiteten Declamation. Aber es giebt auch eine innere Compenſation. Wenn nämlich der Ausdrukk zwar vorher fertig gemacht, was aber nur einzeln und ſtükweiſe, mehres als Berathung mit Hülfe des Aufſchreibens, aber dann definitiv mit dem Gedanken innerlich feſt geworden ohne mechaniſche Auffaſſung. Dann wird er als ein Guß zuerſt producirt zu ſein gelten, und die Lebendigkeit bleibt alſo ungeſchwächt.

Für das ſchriftliche Bearbeiten giebt es nun 1) das Memoriren, weniger mechaniſch wenn die Production der Gedanken lebendig geweſen iſt, und der Vortrag kann auch ohne ſtudirte Declamation lebendig ſein durch das Intereſſe am Gegenſtande. Das Ableſen iſt in allen Fällen wo vollſtändiges Schreiben wünſchenswerth iſt, auch zuläſſig wenn offen behandelt, und in dem Maaße weniger ſtörend, als die Wirkſamkeit der Phyſiognomie auf die Zuhörer nicht geſtört wird.

Die Furcht vor der Unſicherheit beruht auf der Möglichkeit körperlicher und geiſtiger Störung, die kann aber auch eben ſo auf das Gedächtniß wirken, und ſo kommt auch hier alles auf die Perſönlichkeit an.

29. Es erhellt aber ſchon von ſelbſt, daß die Unſicherheit des Anfängers die größere ſein muß, weil ſeine Virtuoſität geringer iſt. Landgemeinen machen keinen Unterſchied.

Nun iſt aufzunehmen was vorläufig liegen blieb, das Verhältniß zwiſchen Text und Thema. Da beide ſelten urſprünglich eins ſind: ſo entſteht die Frage, auf welche Art können ſie eins werden? — Die Frage ſcheint überflüſſig, wenn Texte durch Kirchenregiment gegeben ſind. Perikopenzwang.

30. Je mehr Text oder Thema gegeben ſind, um deſto weniger genau braucht die Verbindung beider zu ſein; je freier deſto genauer, weil ſonſt der Schein der Abſichtlichkeit als eine Störung erſcheint.

Ueber Eingang und Schluß. Eingang vor dem Texte muß doch immer zugleich Vorbereitung auf das Thema ſein, alſo die Theilung der Maſſe nicht allgemein begründet. Nur wenn die Entwikklung des Thema's aus dem Text etwas ſchwieriger iſt, kann man ſich eine allgemeine Vorbereitung auf den Gegenſtand vor dem Texte denken. Eingang vor dem Texte in Gebetsform iſt verwerflich, denn iſt der Inhalt allgemein, ſo werden es Phraſen welche ermüden; ſpeciell aber würde es ſelbſt eine Vorbereitung fordern.

Schluß hat eine doppelte Richtung, erſtlich rükwärts auf die Predigt, damit nicht das Ende der lezten Gruppe zugleich das Ende des Ganzen iſt, ſondern der einzelnen Theile Enden gleichmäßig zuſammengefaßt werden. Eine andere auf's Leben hinaus, um die Ungleichheiten, welche natürlich in der einzelnen Auffaſſung ſtatt gefunden, noch für den allgemeinen Eindruk auszugleichen.

31—33. Das bisherige alles cum grano salis zu verſtehen, nichts feſtes, nur nach Umſtänden. — Die Eintheilung kann ſcheinen übergangen zu ſein; es läßt ſich aber ohne Beiſpiele nichts ausführen, als daß ſie mehr muß rhetoriſche Anordnung ſein als logiſche Eintheilung. Das wahre in dem groſsen Grundſaz daß die Theile einander ausſchließen müſſen, iſt eigentlich das, daß jeder Gedanke nur in einer von den verſchiedenen Gruppen ſeine richtige Stelle haben kann.

Für Sprache und Bewegung iſt nun Hauptſache das Geſez des ſtrengen Styls und der höchſten Keuſchheit. Extreme: ſtörende Gleichgültigkeit, Monotonie und Koketterie mit Schönheit. Beides zieht die Aufmerkſamkeit von dem Inhalt ab.

Ausdruk und Bewegung, wozu auch die Stimme gehört, ſind weſentlich zuſammengehörend.

Von der Diction insbeſondere. Weder philoſophiſche Proſa noch poetiſche Proſa; leztere ließe ſich als ein Ganzes denken, wenn ſie nicht immer Declamation erforderte, welche weder dem Act noch der Poeſie angemeſſen iſt. Schließen mit Poeſie wenn das Ende einer Gruppe der Moment der höchſten Steigerung iſt, geht an, iſt aber dieſe in der Mitte, ſo wird es keinen Uebergang geben. — Vom Periodenbau. Die Rede darf weder in lauter einzelne Säze getheilt ſein, noch aus lauter verſchlungenen Perioden beſtehen. Die Säze verſtändlich für ſich, aber die Maſſenordnung bleibt aus; die Periode bringt die Maſſenordnung, aber das Fundament des einzelnen Verſtändniſſes fehlt. Geringe Capacität erfordert eigentlich beides. Die einzelnen Säze vorbereitend. Daſſelbe in Perioden durchgeführt, um die eigentliche Wirkung hervorzubringen.

34. Leicht alſo bei überwiegender Gleichheit der Gemeineglieder; bei der Ungleichheit liegt die Compenſation darin, daß der Zuſammenhang nur für die Gebildeten iſt, die einzelnen Säze für ſich alſo ſo

müſſen vorgetragen werden, daß ſie den Ungebildeten völlig faßlich ſind auf ſolche Weiſe, daß die anderen nicht dadurch geſtört werden.

Zu große Ungleichheit muß der Geiſtliche ſuchen aufzuheben, welches nur dadurch geſchieht, daß er ſich ſeine Gemeine außerhalb des Cultus erzieht und anbildet.

35. *Katechetiſche Thätigkeit.* Sehr verſchiedene Lage und Anſicht. Es läßt ſich denken daß ſie tüchtig aus der Familie kommen; dann der Geiſtliche nur prüfen, und wenn ihm mehr Raum gelaſſen iſt, ergänzen. Soll die Jugend in die Gemeine treten, ſo muß ſie dazu den Willen haben; der ſoll ihr in der Familie kommen; ſie muß dann auch die Fähigkeit haben am Cultus Theil zu nehmen. Die kann ſie, wenn nicht in der Familie, doch durch die Schule erworben haben. Aber der Geiſtliche kann das dermalen nicht erlangen, und es fragt ſich zunächſt, wie *Anfangspunkt* und *Endpunkt* feſtzuſezen ſind. *Uebereinſtimmung aller Betheiligten* gehört dazu.

36. Betheiligt ſind die Geiſtlichen und die Eltern, aber auch die Gemeinen, mithin die Kirchengewalt. Dieſe kann, wenn jene beiden ſich nicht einigen, entweder durch allgemeine Vorſchriften oder auch durch ſpecielle Einwirkung eintreten. Daher am beſten wenn die Aufnahme in den Unterricht ein gemeinſchaftlicher Act der Geiſtlichen, der Eltern und des Presbyterii iſt. Das *Leſen* iſt ein zu äußerliches Kriterium, und gar nicht ſo unentbehrlich als man glaubt. (In den Endpunkt kann man die *Wiedergeburt* nicht aufnehmen, theils wegen der Zeitgrenze, theils weil man ſie nicht vorbereiten kann, ſondern nur Neigung an dem religiöſen Leben Theil zu nehmen und Fähigkeit dazu.) Das eigentlich nothwendige iſt nur Geſprächsfähigkeit, Gedächtnißübung und Faſſungskraft für die aſketiſche Zuſprache. Ungleicher dürfen ſie nicht ſein, als daß indem die geringſten gefördert werden, die beſten nicht in gänzlicher Paſſivität bleiben müſſen.

37. Eine *Methode* alſo bei der die Fortgeſchrittenen beſchäftigt ſind in der Nachfolge, kann eine größere Ungleichheit vertragen, aber es hat ſeine Grenzen. Wo dies nicht zureicht, muß getheilt werden; mithin beruht alles auf einem richtigen Verhältniß.

Demnächſt kommt es darauf an, ob ſich der Geiſtliche ſeine Methode frei bilden kann, welches allerdings gelähmt iſt bei *vorgeſchriebenen Katechismen.* Symboliſche ſind unangemeſſenere, neuere ſind willkürlicher, Freiheit beſteht aber immer dabei, da niemals geboten werden kann was der Geiſtliche aus ſeinem Katechismus machen ſoll. Nur viel Zeit für ſich und viel Aufmerkſamkeit der Kinder conſumirt er ohne wahren Nuzen. Die neueren bibliſchen Katechismen ſind zwar minder willkürlich, aber doch nicht minder einſeitig.

NB. Es fehlt nichts, es iſt nur unrichtig abgetheilt.

39. Denken wir uns nun, der Katechismus ſolle zugleich den Zielpunkt bezeichnen, ſo daß wenn die Jugend ihn ſo inne hätte, daß ſie ihn auch billigte, ſo wäre alles erreicht, ſo wäre er ins Gedächtniß aufzufaſſen, und ſchon der Ausdrukk könne angeben ob Mißverſtehen oder Nichtverſtehen vorhanden ſei. Dieſes wäre dann beſeitigt. Die Möglichkeit aber bleibt, daß dieſes ſei ohne daß der Geiſtliche es bemerke; mithin giebt es keine wahre Sicherheit als das Hervorlokken der eigenen Aeußerungen der Kinder im Geſpräch.

40. Aus beiden ſcheint alſo alles gemiſcht, wiedergebende Auffaſſung und freie Aeußerung. Findet nun der Geiſtliche wenig vor und iſt unter der Zeit beſchränkt: ſo kann er ſich nur zum nächſten Ziel ſezen ſie mit der gottesdienſtlichen Sprache bekannt zu machen, und die unmittelbare religiöſe Anregung muß untergeordnet bleiben: ſonſt fallen ſie allen eigenen Grübeleien und allen ſektiriſchen Anſtekkungen anheim, weil ſie am öffentlichen Gottesdienſte keinen Halt finden. Nun aber ſollen ſie auch, wenn aufgenommen, an die Schrift verwieſen werden, ſie müſſen alſo geſchikkt ſein dieſe zu benuzen. Gewöhnlich giebt man ihnen ſtatt deſſen einen Schaz aber aus dem Zuſammenhang geriſſener Beweisſtellen.

41. Das Material muß durch die Erläuterungen eine gewiſſe Vollſtändigkeit erlangen können. Sehr günſtig dazu der kleine Katechismus. Durch Sprüche wird man aber nie eine Fertigkeit im eigenen Schriftgebrauch erzielen, höchſtens eine Liebe zur Schrift, bei welcher ſpäterhin eine ſolche ſich bilden kann. Es kommt alſo an auf gute Zeiteintheilung und didaktiſche Fertigkeit in beiden Elementen.

Wie iſt es zu machen daß die gebildete Jugend in die Differenz hineingeführt werde? Die Spötter und die Eiferer.

D. (1830?)

Theorie des Kirchendienſtes.

1) Leitende Thätigkeit im öffentlichen Gottesdienſte. Ueber das Maaß des kunſtgemäßen hierin. Zwei Theile deſſelben: a) das materiale; b) deſſen Zuſammenſetzung.

a) Das materiale des öffentlichen Cultus. Alle Elemente des öffentlichen Gottesdienſtes ſind Aeußerungen eines Innern, was vom Gottesbewußtſein bewegt iſt. Hievon iſt auszuſchließen alles abſolute Spiel (wobei ſehr die Nationalität und die Umſtände zu berückſichtigen ſind); eben ſo das rein komiſche, nur ſinnliche, falſche und gezierte. Die Elemente der Darſtellung dürfen ſich nicht als ſolche wollen geltend machen.

Verhältniß der einzelnen Elemente der Rede zu ihrer Einheit (nothwendige mit dem Ganzen zuſammenhängende, ganz unzuſammenhängende Elemente). Die unmittelbarſte Aeußerung des Selbſtbewußtſeins iſt die Bewegung, Geberde. Dann Gedankenmittheilung. Im öffentlichen Gottesdienſte tritt alle Mittheilung des rein perſönlichen zurück. Nothwendige Vorausſetzungen für dieſe Mittheilung. Identität der Sprache in Beziehung auf Raum, Zeit und Bildungsſtufe; deren Differenzen durch Elemente, die nicht eigentlich zur Rede gehören, auszugleichen ſind. Wegen des Unterſchiedes zwiſchen gewollten und unwillkürlichen Gedanken beſonders bei Hörenden ſind nöthig Präcautionen (intenſive), Unterſtützungsmittel (extenſive). Dies alles ſind Darſtellungsmittel. In den religiöſen Vortrag darf nichts fremdes kommen. Die Gedankenmittheilung ſoll nicht bloß belehren, ſondern auch bewegen. Ueber den Gebrauch der Darſtellungsmittel. Die religiöſe Rede iſt dogmatiſch, poetiſch, geſellig; ſie kann ſein populär und niedrig. Der Unterſchied in dieſer Hinſicht zwiſchen Hörer und Redenden muß aufgehoben werden. Im Kanzelvortrage iſt auf die Verſchiedenheit der Dialekte, und der Bibelſprache von der gewöhnlichen Rückſicht zu nehmen. Die Katechetik bildet das ausgleichende Glied zwiſchen den Aufgaben ſich den Differenzen anzuſchließen und ſie aufzuheben.

E.

Ueberſicht der in der Liturgik bisher abgehandelten Materien.

Berlin, den 6. Februar 1815.

Begriff der Liturgik.

Richtige Zuſammenſtellung und Erſchöpfung der einzelnen Beſtandtheile oder richtige Einrichtung der eigentlichen Beſtandtheile des Cultus.

(Erſcheinung der Liturgik in der Wirklichkeit.)

Grundlagen der wahren Theorie ſind:

a) eine richtige Idee vom Zwecke des Cultus.

b) Erfaſſung der Wirkung und Beſchaffenheit der einzelnen Beſtandtheile des Cultus in ihrer Einheit.

Die Unterſuchung zieht in's Gebiet der praktiſchen Theologie, ferner der Poeſie, Muſik, Rhetorik, alſo Aeſthetik. Aus beiden alſo die Principien der Liturgie zu ſchöpfen.

Ob die Unterſuchung aber wol fruchtbar ſei und weiter führen könne, da der Cultus in ſeiner Erſcheinung ſchon ein beſtimmtes und feſtes ſei.

Was ſoll der künftige Geiſtliche unter dieſen Umſtänden von Liturgie wiſſen und anſtreben?

Freie Stellung des proteſtantiſchen Geiſtlichen. Theorie der Ueberſchreitung des Geſetzes und des Ungehorſams. Der Prediger und die öffentliche Meinung können bei uns Reformationen herbeiführen und die Schritte des Staates beſtimmen. Liturgik — unterſuchende Vorbereitung zu ſolcher beſtimmenden Wirkſamkeit.

Was iſt der öffentliche Gottesdienſt?

a) Der chriſtliche; b) der nicht chriſtliche. (Generiſche und ſpeciſiſche Charakteriſtik.)

Idee des Gottesdienſtes überhaupt.

Was iſt das Weſen des Gottesdienſtes im Gegenſatze gegen das Leben? — (Im Proteſtantismus die Rede vorherrſchend — daher die Anſicht einer „Anſtalt zur Belehrung.“ Im Katholicismus weniger. Außerhalb der chriſtlichen Kirche tritt die Rede faſt ganz zurück, z. B. bei den Alten.)

Der Gottesdienſt gehört in's öffentliche Leben, iſt *öffentliche Beſchäftigung mit den göttlichen Dingen*. — (Verſchiedene Relation des häuslichen und öffentlichen Lebens in verſchiedenen Zeiten und Völkern.)

Feſtlicher Charakter und beſtimmte Ordnung.

Das weſentliche dieſes Theiles des öffentlichen Lebens *Anordnung von feſtlichen Handlungen*, in denen *das Verhältniß des Menſchen zu Gott dargeſtellt wird*. Die Darſtellung geſchieht durch *ſymboliſche* Handlungen, über deren Art und Bedeutung eine allgemeine Verſtändigung vorausgegangen iſt. — In dieſen Handlungen lebt und webt die geſammte Kunſt des Volkes. Warum ſind dieſe Elemente nothwendig da, durch Materie und Form des Gottesdienſtes bedingt?

Urſprung der Kunſt = unwillkürliche Bewegung von innen zu einem äußeren Reſultate. — Tanz, Muſik. Darſtellung eines ἴδιος oder κοινός. Befriedigung des Bedürfniſſes der Aeußerung und des Austauſches in Momenten eines Allen gemeinſamen Lebens. — Subjectiver Charakter des Feſtes. Jedes Feſt liegt alſo im Gebiete der Kunſt und iſt gemeinſame Darſtellung eines gemeinſamen Intereſſe. In dem Moment des bewegten Lebens auch ein *Monument*. Das Feſt ein *Denkmal*.

Woher iſt der Gottesdienſt ein Feſt?

Woher der Trieb und wodurch die Art ſich zu äußern beſtimmt? Das formale und das materiale der Sache. Die innere Bewegung, welche das Feſt des Gottesdienſtes veranlaßt, iſt die *Frömmigkeit*, ſofern ſie ein κοινός wird, oder ſich darſtellen will.

Vergleichung der Species in demſelben Gebiete. *Was giebt es noch anderes feſtliches in demſelben als den Gottesdienſt?*

Alterthum und neue Zeit. Nichtſcheidung und Scheidung des gottesdienſtlichen und Lebens. Der Tanz und das mimiſche bei den Alten. — Wir halten das gottesdienſtliche heiliger und höher — bei den Alten war es allgemeiner. Wir wiſſen nicht, ob unſer gottesdienſtliches Weſen, wie es iſt, im Weſen des Chriſtenthumes liegt, oder nur vorübergehender Zuſtand iſt. Aufſteigen zu einer größeren Analogie: Gegenſaz in zwei Formen, in deren Einer er nicht ganz, in deren anderen aber ſcharf und vollkommen heraustritt. Alterthümliche und chriſtliche Zeit. — Welcher Zuſtand iſt nun der vollkommenſte und ein Fortſchreiten? — Es ſcheint der chriſtliche.

Wo der Gegenſaz ſich beſtimmt geſtaltet, iſt das vollkommenſte Leben. Unvollkommener Zuſtand der Natur, wo der Gegenſaz von vegetabiliſchem und animaliſchem, der Geſellſchaft, wo der Gegenſaz von Obrigkeit und Unterthan ſich nicht vollkommen ausgebildet hat. — Aber man darf nicht bei dem Bilde des Gegenſazes ſtehen bleiben, es wird mit der höchſten Kraft auch eine Einheit wieder gefordert. Geiſtliches und weltliches ſollen auch im Chriſtenthume ſich durchdringen. Das weltliche ohne Ein geiſtliches Element iſt Sünde, — das geiſtliche ohne ein weltliches düſteres, dürres Weſen; — Argwohn gegen die Kunſt u. ſ. w.

Allerdings giebt es aber in allen Künſten etwas, das wir für die religiöſe Darſtellung gar nicht brauchen können.

Soll aus dem Gottesdienſte erſt die religiöſe Affection entſtehen oder wird ſie vorausgeſezt?

Daß ſie vorausgeſezt werde, iſt an den höheren Feſten beſonders klar. Auch der Sonntag hat ſein feierliches; eben der Zuſtand des Seins und Lebens in der Kirche. Allerdings iſt dies unter einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Geſichtspunkten zu faſſen; aber eben ſo iſt das feierliche jedes höheren Feſtes. Das beſonders hervorgehobene wird in dem Zuſtande der allgemeinen Erregtheit mit vorausgeſezt. Alle Kunſt iſt in ihrer Darſtellung ſtets einſeitig in Beziehung auf die Totalität des Gegenſtandes. Die Darſtellung beſtimmt die einzelne und beſondere Richtung.

Die allgemeine Affection wird vorausgeſezt und nur im Cultus näher beſtimmt. (Man ließ in der Kirche nur die Religiöſen zu den Verhandlungen und Sacramenten.)

Die beiden Hauptelemente des Gottesdienſtes.

1) Solche, welche die religiöſe Affection in ihrer objectiven Al-

gemeinheit ausſprechen; 2) ſolche, welche das allgemeine mehr in ein beſonderes verwandeln, die Religioſität in einer einzelnen und beſondern Richtung darſtellen.

Welches iſt nun das beſondere des chriſtlichen Gottesdienſtes?

Unterſuchung auf dem geſchichtlichen Wege. Anſchließen an die Form der Synagoge. Das eigentlich chriſtliche knüpfte ſich an das perſönliche Verhältniß Chriſti und der Apoſtel. Sonntag als Auferſtehungstag und als Monument dieſes Verhältniſſes gefeiert.

Aus dem eigenthümlich hiſtoriſchen und ſymboliſchen des Chriſtenthumes werden ſich die eigenthümlichen Theile des chriſtlichen Cultus ergeben.

Die Feſte haben Bezug auf Momente aus dem Leben Chriſti; ſelbſt Pfingſtfeſt. Feſte (in der katholiſchen Kirche) der Mutter Gottes, der Kirche als Leib Chriſti, ſind aus der mittelbaren Beziehung auf Chriſti Perſon hervorgegangen. *Erſte Sonntagsfeier.* Leſung des A. T. — Homilienform. Aufhebung alles deſſen aus dem A. T., was Chriſtus ſelbſt auf ſich gedeutet, oder was man aus Sehnſucht, ihn überall zu finden, auf ihn deutete.

Der geſchichtliche Verlauf des Chriſtenthumes hat für den Cultus noch ein *neues Bedürfniß oder Element* hervorgebracht. Das vollſtändige Bewußtſein von dem Sein und Thun Chriſti wird in jeder chriſtlichen Gemeine vorausgeſetzt und tritt als ein Element beſonders heraus. Dies Element iſt nun *zuſammengeſetzter* Art geworden, weil verſchiedene Anſichten und Empfindungsarten über das perſönliche Verhältniß zu Chriſto hervortreten; und doch muß im Cultus die reine Identität der religiöſen Affectionen dargeſtellt werden. So bezieht ſich der Gottesdienſt auf die ganze Kirche, und die Coexiſtenz der mannigfaltigen Kirchen; und in dem eigenthümlichen des Gottesdienſtes in jeder Confeſſion muß ein Element ſein, in welchem ihre ſpecifiſche Identität klar wird.

Gegenſatz vom Proteſtantismus und Katholicismus, was er ſei.

Getheilte Meinung, daß der Gegenſatz noch im Zunehmen, auf dem Culminationspunkte, oder ſchon im Abnehmen ſei. — (Nothwendigkeit vollſtändig entwickelter Gegenſätze. Förderung des Entwicklungsproceſſes.)

Wir haben keine allgemeine Formel des Proteſtantismus und

Katholicismus, die beide anerkennen. Formeln von Einzelnen aufgeſtellt, ſind nicht allgemein angenommen und anerkannt.

Giebt es überhaupt ein allgemeines Kriterium, ob ein Gegenſatz noch im Steigen, oder ſchon im Fallen begriffen ſei? — Form der Entwicklung, die Oſcillation, Evolutionen und Contraactionen u. ſ. w. Schema alles endlichen. — Beiſpiel vom Kampfe des demokratiſchen und ariſtokratiſchen Princips im Staate.

An eine vollkommen feſte Entſcheidung der Frage iſt nicht zu denken; ohne dieſe aber kann und muß jeder aus dem Gefühle und aus dem Triebe handeln. Eine Theorie kann nicht bloß Reflexion über das Gefühl ſein, läßt ſich alſo auch hier nicht aufſtellen.

Verſchiedene Arten des Proteſtantismus, im erſten Punkte ſeiner Entwicklung und in jetziger Zeit. — Uns gehört Reflexion und Bewußtſein, wenn wir das objectiv gültige auch nur in der Approximation finden können.

Das weſentlichſte der Differenz liegt in der Art, wie beide, Proteſtanten und Katholiken, die Kirche betrachten. — Gewordenes oder erſt werdendes Abbild der Idee der Kirche in der Wirklichkeit. Der Cultus in beiden entſpricht dieſer verſchiedenen Anſicht.

Gang der Unterſuchung: 1) Aufſuchen der formalen Principien. 2) Unterſuchung der vorhandenen Beſtandtheile, wie ſie ſich zu einander verhalten und was ſie leiſten können.

Geſchichtlicher Weg der Unterſuchung. Frage: wie war der Gottesdienſt in der erſten Kirche? — Unſer ſonntäglicher Cultus: Geſang, Gebet, Predigt. In der erſten Kirche noch Schriftleſung, Antiphonie u. ſ. w. — Aufweiſung dieſer Elemente aus der Geſchichte der erſten Jahrhunderte. (Epiſode von der Art, wie Veränderungen in der Kirche oder Formen des Cultus auf ſittliche Weiſe eingeleitet und hervorgebracht werden. Beiſpiel der Reformation, Vorbild der Reformatoren. Nothwendigkeit und Willkür. Proteſtantiſche Forderung: Modificabilität des Einzelnen.)

Nähere Betrachtung unſeres ſonntäglichen Cultus.

Vorausſetzung der allgemeinen religiöſen Gemüthsſtimmung. Verwandlung des allgemeinen in ein beſonderes, des unbeſtimmten in ein beſtimmtes durch Darſtellung des beſonderen. Die Unbeſtimmtheit a) ſchreitet entweder bis an's Ende zur größeren Beſtimmtheit fort, oder b) ſie bildet das Centrum. So (b) bei uns.

Die Predigt, Mittelpunkt der Beſtimmtheit vom Gebet und Geſang eingeſchloſſen. — Weisheit dieſer Anordnung. Abſonderung, Entfernung des weltlichen in der Vorbereitung. Der Schluß iſt Rükführung in das allgemeine, welches von dem beſonderen noch befruchtet wird. Das Ziel und der Zwekk iſt größere Identität des allgemeinen und beſonderen. *Dies ein Typus für den Cultus: Vorbereitung, Haupt- und Mittelpunkt, Reſultat oder Effect.* Symmetrie und richtige Vertheilung. Mehr Zurüſtung zur Vorbereitung als zur Feſthaltung und Verallgemeinerung des Reſultates nöthig.

Verhältniß der beiden Theile vor und nach der Predigt zu derſelben. — Quantität und Qualität. *Vor der Predigt:* a) Morgenlied; b) ſymboliſches Lied oder Gebet. — *Nach der Predigt* ein Lied zu Verallgemeinerung des beſonderen Reſultates; fehlerhaft wenn es die Predigt ſelbſt, oder gleichſam die verſificirte Dispoſition iſt.

Das Gebet vor der Predigt das allgemein ſymboliſche, auf die Trinität und den ganzen Glauben ſich beziehende; nach der Predigt haben wir ein zwiefaches: a) ein ſich an die Predigt genau anſchließendes, b) die Fürbitten.

Von der *Fürbitte*, wie ſie wol zu beſchränken, für die weltlichen Oberen, für Kranke u. ſ. w.

Jeder vollſtändige Gottesdienſt ſoll die drei Elemente: Geſang, Gebet und Rede haben. — Unvollſtändigere Formen des Gottesdienſtes ſind alſo: der Geſang unter Leitung eines Liturgus in den Brüdergemeinen u. ſ. w.

Soll aber die *Kirche* nicht der *Ort* ſein, wo auch jeder ſeinen Privatgottesdienſt verrichtet?

Proteſtantiſche Anſicht: *beten ohne Unterlaß*; katholiſche: Nothwehr gegen die häufigen und ſtarken Verſuchungen des Lebens zur Sünde durch *beſtimmtes, an den Ort gebundenes Beten, Kreuze auf allen Wegen* u. ſ. w. — Widerſpruch der weltlichen Thätigkeit und religiöſe Dignität des Menſchen.

Das Feſtliche und die Feſte im Cultus.

Tendenz der katholiſchen Kirche: Häufung der Feſte, Aufhebung alles Gegenſazes zwiſchen gewöhnlichem und feſtlichem.

Tendenz der proteſtantiſchen Kirche: die Feier des geſchichtlichen rein auf die Lebenszeit Chriſti auf Erden, und die Feſtſeier der geſchichtlichen Entwicklung des chriſtlichen von Chriſtus bis auf uns auf das Minimum zu reduciren.

Aber wir haben auch ein Feſt, welches ſich nicht auf das hiſtoriſche der Lebensgeſchichte Jeſu bezieht, das Pfingſtfeſt; ſeine Bedeutung. Das hiſtoriſche herrſcht in ihm vor dem ſymboliſchen faſt ganz vor. — Reformations- und Kirchweihfeſt hieher gehörig. Feſtzuſtellen iſt überall der Unterſchied zwiſchen rein geſchichtlichen, rein ſymboliſchen, und Feſten, wo beides zuſammen iſt.

Von der Bedeutung des Chores an den Feſten.

Ueber die Anordnung und Aufeinanderfolge der Feſte.

Ueber die ſonntäglichen Perikopen.

Iſt die öffentliche Gottesverehrung überhaupt dazu geeignet, die Schriftbekanntſchaft erſt zu machen, oder ſoll ſie dieſelbe vorausſetzen?

Streng homiletiſche Form des Wochengottesdienſtes; Schriftleſung, wie in den früheſten Zeiten.

Neujahrsfeſt, Buß- und Bettag, Erndtefeſt; alle drei nicht rein aus der Idee der Kirche hervorgegangen.

Die ſacramentlichen Handlungen und das kirchliche bei Trauungen und Begräbniſſen.

Druckfehler.

Seite 10 Zeile 3 von oben lies nur ſtatt nun
— 96 — 9 von unten lies verkennen ſtatt anerkennen
— 98 — 2 von oben lies den ſtatt dem
— 107 — 1 von unten lies die ſtatt wie
— 129 — 13 von oben lies daraus ſtatt darauf
— 138 — 5 von unten lies Schriftwort ſtatt Sprüchwort
— 167 — 7 von oben lies Formel ſtatt Form
— 192 — 5 von unten lies dieſem ſtatt dieſen
— 194 — 17 von oben del. „nicht"
— 343 — 9 von unten lies im ſtatt ins
— 356 — 1 von unten lies am Gegebenen ſtatt an das Gegebene
— 377 — 15 von unten lies oder ſtatt und
— 378 — 16 von unten lies Gebets ſtatt Geſprächs
— 413 — 16 von unten lies hiegegen ſtatt hingegen
— 451 — 16 von unten lies erwähnten ſtatt bewährten
— 493 — 16 von oben lies darnach ſtatt dadurch
— 570 — 16 von oben lies im ſtatt ein
— 697 — 10 von unten lies: wo ſie nicht
— 714 — 13 von oben hinter Meinung fehlt „nicht"
— 814 — 6 von oben lies Commentation ſtatt Cementation
— 821 — 13 von oben lies möglich ſtatt möglich
— 829 — 16 von oben lies Inhaltsverhältniß ſtatt Inhaltsverzeichniß
— 831 — 16 von unten lies Homilie ſtatt Familie

Predigten

von

Friedrich Schleiermacher.

Erſter Band.

Neue Ausgabe.

Berlin,
bei G. Reimer.
1834.

Friedrich Schleiermacher's

ſämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Predigten.

Erſter Band.

Berlin,
bei G. Reimer.
1834.

10

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Inhalts-Verzeichniß
des erſten Bandes.

Erſte Sammlung.

Seite.
An Herrn Prediger Stubenrauch zu Landsberg an der Warthe. 3.
Nachſchrift bei der zweiten Auflage. . . . . 13.
I. Die Aehnlichkeit der Zukunft mit der Vergangenheit. Am Neujahrstage. . . . . 15.
II. Die Kraft des Gebetes, in ſo fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet iſt. . . . . 28.
III. Einige Empfindungen des ſterbenden Jeſu, die auch wir uns für unſere lezten Augenblikke wünſchen ſollen. Am Charfreitage. 41.
IV. Daß Vorzüge des Geiſtes ohne ſittliche Geſinnungen keinen Werth haben. 54.
V. Demüthigung vor Gott. Am allgemeinen Bettage. . . . . 68.
VI. Wozu wir denen verpflichtet ſind, die unſern Wandel beobachten. 82.
VII. Die Gerechtigkeit Gottes. . . . . 97.
VIII. Das Leben und Ende des trägen. . . . . 113.
IX. Die ſchriftmäßige Einſchränkung unſerer Sorge für die Zukunft. 127.
X. Die Grenzen der Nachſicht. . . . . 140.
XI. Die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott. . . . . 154.
XII. Der Werth des öffentlichen Gottesdienſtes. Am lezten Sonntage des Jahres. . . . . 170.

Zweite Sammlung.

Vorrede zur erſten Auflage . . . . [illegible].
Zur zweiten Auflage. . . . . [illegible].
I. Wie wir die Verſchiedenheit der Geiſtesgaben zu betrachten haben. Erſte Predigt nach Eröffnung des akademiſchen Gottesdienſtes. . . . .
II. Daß wir nicht Knechte Gottes ſein ſollen, ſondern Freunde. . 191.
III. Wie ſehr es die Würde des Menſchen erhöhe, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört. . . . . 208.
IV. Daß überall Frieden iſt im Reiche Gottes. . . . . 223.
V. Ueber die Benuzung öffentlicher Unglükksfälle. . . . . . . 239.
VI. Daß die lezten Zeiten nicht ſchlechter ſind als die vorigen. Am lezten Sonntage des Jahres 1806. . . . . 254.
VII. Was wir fürchten ſollen und was nicht. Am Neujahrstage 1807. 266.
VIII. Wie das edlere in der Welt ſich aus dem niedrigen entwikkelt. 281.
IX. Was nicht aus dem Glauben kommt iſt Sünde. . . . . . . 298.
X. Der heilſame Rath zu haben, als hätten wir nicht. . . . . 312.
XI. Von der Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende böſe. . . 326.
XII. Ueber die rechte Verehrung gegen das einheimiſche große aus einer früheren Zeit. Am vier und zwanzigſten Januar 1808. 343.

Dritte Sammlung.

An Herrn Prediger Pischon. . . . .
Nachſchrift. . . . .
I. Das Zuſammentreten Chriſti und ſeiner Jünger, ein Vorbil wie wir ernſte geſellige Verhältniſſe anzuknüpfen haben. . .
II. Das Verfahren des Erlöſers in ſeinem Geſpräche mit de Samariterin. . . . .
III. Ueber die Erzählung von den beſeſſenen bei den Gergeſenern.
IV. Von dem Vorurtheile des Buchſtaben und dem Vorurtheile des Anſehns. . . . .
V. Von dem Schmerz des Erlöſers über die Bitte der Mutte der Söhne Zebedäi. . . . .
VI. Der wankelmüthige Sinn der Menſchen als Quelle der Leiden des Erlöſers. . . . .
VII. Das Zuſammenſein der Jünger unter ſich und mit dem Erlöſer, als Vorbild unſeres vertrauten Lebens mit unſeren Freunden.
VIII. Wie wir eine zwiſchen großen Ereigniſſen liegende Zeit anwenden ſollen. . . . .
IX. Daß der Menſch nur durch die neue Geburt in das Reic Gottes kommt. Am Sonntage Trinitatis. . . . . . .
X. Wie ſich in großen Wendepunkten menſchlicher Dinge di würdigen beweiſen. . . . .
XI. Ueber den Zuſammenhang zwiſchen der Vergebung und der Liebe.
XII. Freuet euch nicht über das, was ihr ausrichtet. . . . .
XIII. Daß es nicht leicht ſei ein Jünger Jeſu zu ſein, und daß viele es zu ſein wähnen, die es nicht ſind. . . . .

Vierte Sammlung.

Vorrede. . . . .
Nachſchrift zur zweiten Ausgabe. . . . .
I. Ueber die Ehe. Erſte Predigt. Am zweiten Sonntag nach Trinitatis. . . . .
II. Ueber die Ehe. Zweite Predigt. . . . .
III. Ueber die chriſtliche Kinderzucht. Erſte Predigt. . . . .
IV. Ueber die chriſtliche Kinderzucht. Zweite Predigt. . . . .
V. Ueber die chriſtliche Kinderzucht. Dritte Predigt. . . . .
VI. Ueber das chriſtliche Hausgeſinde. Erſte Predigt. . . . .
VII. Ueber das chriſtliche Hausgeſinde. Zweite Predigt. . . . .
VIII. Ueber die chriſtliche Gaſtfreundſchaft. . . . .
IX. Ueber die chriſtliche Wohlthätigkeit. . . . .

Erſte Sammlung.

An

Herrn

Prediger Stubenrauch

zu Landsberg an der Warthe.

Sie empfangen hier, mein innigſt verehrter väterlicher Freund, ein kleines Geſchenk; laſſen Sie mich nicht vergebens hoffen, daß es eine gütige Aufnahme bei Ihnen finden werde. Mein Recht es Ihnen eigenthümlich darzubringen werden Sie mir wohl nicht beſtreiten; ich würde mich auf Ihre Anleitung, unter welcher ich zuerſt den öffentlichen Lehrſtuhl der Religion beſtieg, ich würde mich auf Ihre früheren Verdienſte um mich als Sie noch akademiſcher Lehrer waren, ich würde mich ſtatt alles deſſen auf die väterlichen Geſinnungen berufen, die Sie von meiner Kindheit an gegen mich gehegt haben und die mich zu Allem berechtigen, was die liebevolle Ehrerbietung eines Sohnes eingeben kann.

Sie haben den Vorſaz einige meiner Vorträge dem größern Publikum zu übergeben ſchon ſonſt nicht gemißbilligt; wären Sie nun nur mit der Ausführung zufrieden, über welche ich mir leider Ihren Rath vor dem Drukk nicht erbitten konnte. Bei der Auswahl hätte ich mich gern ganz auf beſondere Gegenſtände beſchränkt und am liebſten das ganze Bändchen der Beſtreitung ſolcher religiöſen und beſonders moraliſchen Vorurtheile gewidmet, über welche man ſich ſelten oder meiner Meinung nach nicht auf die rechte Art von der Kanzel verbreitet: allein Gründe, welche Sie leicht errathen können, hielten mich hievon ab, und ſo habe ich einige andere hinzugefügt, die ich nur um der Behandlung willen andern vorzog. Chriſtliche Feſtpredigten habe ich abſichtlich ganz ausgeſchloſſen, weil mir dieſe unzwekkmäßig ſcheinen, wenn man nicht den ganzen Cyclus unſerer Feſte vielſeitig abhandeln kann, was mir unmöglich war, ohne über die Grenzen, welche ich mir vorgeſchrieben hatte, hinauszugehen; ſo daß auch die Predigt am Charfreitage nur hier ſteht, weil ſie ſich auf den Gegenſtand des Feſtes dogmatiſch gar nicht bezieht. Dagegen hätte ich gern, wenn es der Raum erlaubt hätte, die bürgerlichen Feſttage, den Bettag und das Erntefeſt von mehreren Seiten dargeſtellt.

Daß keine einzige von dieſen Predigten meiner jezigen Gemeine *) vorgetragen worden iſt, betheuere ich Ihnen nicht erſt. Wie Sie dieſe kennen, wären ſchon die hier behandelten Gegenſtände und der ganze Zuſchnitt, wenn auch der Styl urſprünglich noch ſo populär geweſen wäre, eine unverzeihliche Sünde, deren ich mich bei meiner Liebe zu dieſem Amte nicht ſchuldig machen konnte; vielmehr ſind alle dieſe Predigten theils gelegentlich in andern hieſigen Kirchen gehalten worden, theils Früchte meines interimiſtiſchen Dienſtes bei Ihrer Gemeine und in Potsdam. Aber keine einzige erſcheint auch ganz ſo wie ich ſie geſprochen habe. Sie wiſſen, daß ich ſchon ſeit mehreren Jahren das wörtliche Aufſchreiben meiner Reden unterlaſſe und daß ich alſo größtentheils was ich geſprochen für den Drukk nur nach ausführlichen Entwürfen wieder herſtellen konnte: aber ſelbſt einige, die ich unmittelbar nach

---

*) Der Verfaſſer war damals Prediger am Charité-Hauſe zu Berlin.

dem Vortrage zu Papier bringen konnte, haben bedeutende Veränderungen erfahren. Was Lichtenberg in ſeinen nachgelaſſenen Schriften ſagt, daß eine gedrukkte Rede anders ſein müſſe, als eine geſchriebene, das ſcheint mir in einem weit größeren Umfange wahr zu ſein, als er es gemeint hat. Es muß nicht nur aus Mangel an rhetoriſchen Zeichen manches mit Worten angedeutet werden, was beim Vortrage ſchon der richtige Gebrauch der Stimme und des Zeitmaaßes ausrichtet; ſondern es giebt noch andere Gründe zu größeren Veränderungen. Obgleich auch eine gedrukkte Predigt, wenn ſie dem Charakter ihrer Gattung treu bleiben will, den Leſer zwingen muß, ihr einen feierlichen langſamen Ernſt und eine lautere Stimme zu vergönnen: ſo kann doch niemand im Zimmer ſo langſam leſen, als auf der Kanzel geſprochen werden ſoll, und eine gedrukkte Predigt darf daher gar wohl etwas länger ſein, als wir beide den geſprochenen erlauben. Sie darf auch meiner Meinung nach eine angeſtrengtere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, da wir alle leider mit dem ſichtbaren Buchſtaben mehr Verkehr haben als mit dem hörbaren, da ſchon durch das Voraneilen des Auges das Auffaſſen des Zuſammenhanges erleichtert wird und das geleſene auch hernach noch gegenwärtig bleibt, wenn hingegen der Strom der Rede vorüberfließt. Endlich glaube ich, daß eine gedrukkte Predigt nicht auf eine ſo ſehr gemiſchte Verſammlung rechnen darf, wie wir ſie leider in unſern Kirchen haben. Wenigſtens mußten doch Predigten, welche zuſammen erſcheinen ſollen, in eine gewiſſe Gleichförmigkeit gebracht werden, und ich habe dabei diejenigen zum Maaßſtabe genommen, bei denen ich die gebildetſten Zuhörer vor mir hatte, weil ich glaube, daß die andern ſich bei ihrer häuslichen Andacht lieber vollſtändiger Jahrgänge bedienen mögen.

Finden Sie, daß ich Schriftſtellen hie und da nicht nach dem Sinne des Originals angewendet habe: ſo glauben Sie nur nicht, ich ſei etwa ſeit kurzem zu der ſogenannten moraliſchen Interpretation

übergegangen, die mir vielmehr noch immer ſehr un
moraliſch vorkommt. Allein da es mir um einen Be
weis aus einzelnen Stellen der Schrift mit Berufun
auf ihr kanoniſches Anſehen in einer Predigt faſt nie
mals zu thun iſt, ſondern nur darum, daß der Zu
hörer an einer bibliſchen Sentenz einen Theil de
vorgetragenen feſt halte und ſich deſſen wieder erin
nere: ſo iſt mir, zur Anführung ſowohl als um de
ganzen Vortrag daran zu knüpfen, ein Spruch, de
wie er in unſerer kirchlichen Ueberſetzung ſteht allge
mein auf den behandelten Gegenſtand gedeutet wird
weit lieber als ein anderer, der vielleicht wirklic
davon handelt, aber deſſen Ueberſezung dieſen Sin
nicht ausdrükkt.

Was Ihnen im Einzelnen an meinem Geſchen
mißfallen wird weiß ich recht gut; aber ich weiß auc
wie Sie den Geiſt deſſelben im Ganzen beurtheilen
werden. Andern wird freilich manches wunderlic
vorkommen; zum Beiſpiel, daß ich immer ſo rede, al
gäbe es noch Gemeinen der Gläubigen und eine chriſt-

liche Kirche; als wäre die Religion noch ein Band, welches die Chriſten auf eine eigenthümliche Art vereinigt. Es ſieht allerdings nicht aus, als verhielte es ſich ſo: aber ich ſehe nicht, wie wir umhin können dies dennoch vorauszuſezen. Sollen unſere religiöſen Zuſammenkünfte eine Miſſionsanſtalt ſein, um die Menſchen erſt zu Chriſten zu machen: ſo müßten wir ohnedies ganz anders zu Werke gehen. Soll aber von ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum gar nicht die Rede ſein: ſo ſehe ich nicht ein, warum vom Chriſtenthum die Rede iſt. Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, daß man ſie vorausſezt; wenigſtens giebt es nichts verderblicheres für unſere religiöſen Vorträge, als das Schwanken zwiſchen jenen beiden Anſichten, ob wir als zu Chriſten reden ſollen, oder als zu Nichtchriſten. Andere werden ſich daran ärgern, daß der Unterſchied zwiſchen ſittlichen und unſittlichen Menſchen, zwiſchen frommen und weltlichgeſinnten ſo ſtreng genommen iſt, wie es unter unſern Gottesgelehrten ſchon lange nicht mehr Mode ſein will ihn zu behandeln: aber Sie wiſſen, daß ich dieſem Anſtoß nicht abhelfen konnte, ohne dem was ich für das weſentliche des Chriſtenthums halte, untreu zu werden. Noch Andere werden es tadeln, daß ich nicht einige beſondere Gründe anführe um mich zu entſchuldigen, warum ich bei der ungeheuren Menge gedrukkter Predigten auch dieſe noch drukken laſſe; aber das kommt mir wunderlich vor. Sind ſie ſchlecht: ſo können alle beſondere Gründe nichts helfen; haben ſie aber ſo viel gutes und eigenthümliches, daß ſie ein Publikum finden, welches ſie beizubehalten wünſchen würde wenn die ſchlechtere Hälfte aller gedrukkten Predigten vertilgt werden ſollte: ſo haben ſie ein gegründetes Recht zu exiſtiren auch ohne alle beſonderen Gründe. Und ſo wünſchen Sie nur mit mir, da ſie Ihnen doch einmal angehört, daß nicht Kenner von weniger Güte gegen mich als Sie Urſach finden mögen, ein verwerfendes Urtheil über meine Arbeit zu fällen, und daß ſie auf ihre Weiſe der guten Sache möge nützlich ſein.

Nachſchrift

bei der zweiten Auflage.

Es macht mir Freude Ihnen dieſe Vorträge noch einmal zu übergeben. Sie werden finden, wenn Sie vergleichen wollen, daß ich wenig und nur im Einzelnen geändert habe. Und in der That wußte ich, wenn jeder Vortrag in den urſprünglich abgeſtekkten Grenzen bleiben und den einmal angeſtimmten Ton behalten ſollte, nichts reichhaltigeres oder wirkſameres daraus zu machen. Für mehrere würde ich vielleicht jezt eine ganz andere Art der Darſtellung wählen: allein ſo etwas ganz neues an die Stelle des bisherigen zu ſezen hielt ich mich nicht für befugt. Was einmal herausgetreten iſt als unſer Werk und als ſolches gewirkt und Freunde gefunden hat, das hat ſich eben dadurch auch ein unabhängiges Daſein erworben und Rechte, die ſelbſt der Urheber nicht verlezen darf. Zu einzelnen Verbeſſerungen würde ich vielleicht noch mehr Veranlaſſung gefunden haben, wenn ich mir die Ausſtellungen einiger wolwollenden und einſichtsvollen Beurtheiler angemerkt hätte; allein ich rechnete zu wenig auf einen neuen Abdrukk um ſolche Vorkehrungen zu treffen.

Hiebei führt mich die Erinnerung an eine von den wenigen mir bekanntgewordenen Beurtheilungen auf einen Gegenſtand, über den ich ein paar Worte mit Ihnen reden möchte. Ein ſehr achtungswerther Mann und der viel ſchönes über dieſe Arbeit ſagt macht mir einen Vorwurf aus dem offenen Bekenntniß, daß ich meine Vorträge nie ehe ſie gehalten werden wörtlich aufzeichne, und er ſcheint dies ordentlich als eine Gewiſſensſache anzuſehn. Ich meines Theils möchte aus meinem Verfahren eben ſo wenig ein allgemeines Geſez machen, als ich auf der andern Seite das Unrecht einſehe, welches darin liegen ſoll. Denn die Vorausſezung, eine nicht aufgeſchriebene und memorirte Rede müßte vernachläſſiget ſein, iſt doch wohl einſeitig. Unterſcheiden wird ſie freilich der Kenner; aber das ſoll er auch, weil nemlich die Vollkommenheit einer ſolchen Rede und einer andern gar nicht dieſelbe iſt. Eben darum überzeuge ſich nun jeder, auf welchem Wege er ſelbſt am meiſten zu leiſten vermag. Im Allgemeinen möchte ich nur wünſchen, daß jeder ruhige und beſonnenere Redner ohne den Buchſtaben beſtimmt ausgearbeitet und ins Gedächtniß gefaßt zu haben die Kanzel beſtiege; nur ſo wird er wahrſcheinlich mit eben ſoviel Wärme als Sicherheit reden. Der beweglichere und heftigere dagegen binde ſich lieber wenn er es vermag an das vorher aufgeſchriebene Wort; ſo gelange er wohl am eheſten zu der Mäßigung, welche dem Zuhörer das ruhige und klare Auffaſſen erleichtert. Der vollendete Meiſter natürlich ſoll unter dieſer Regel nicht ſtehen, und denjenigen, den eine perſönliche Beſchränkung auf eine von beiden Seiten nöthiget, ſoll ſie nicht binden; für den aber, der etwa außer dem religiöſen Zwekk noch einen perſönlichen hegt und nebenbei auch glänzen will wenn er erbaut, verſtehe ich gar keine zu geben.

Uebrigens ſehen Sie, daß ich kühn geworden bin und zu dieſer Sammlung eine zweite verſpreche, um ihr ergänzend zum Gegenſtükk zu dienen. Sie ſchelten wohl nicht darüber. Wir wiſſen ſo ſelten wieviel Zuhörer wir haben unter den Anweſenden; warum ſollen wir nicht, wenn es ſich thun läßt, die Zahl auch durch Entferntere vermehren? Jeder wirke, ſo weit er kann, um fromme Geſinnungen zu beleben und die Menſchen über ihr eignes Gefühl zu verſtändigen.

I.

Die Aehnlichkeit der Zukunft mit der Vergangenheit.

Am Neujahrstage.

Das Vorrecht ſich die Zukunft vorzuſtellen und — wenn auch nur mit unſichern Augen — hineinzuſehen gehört unter diejenigen, deren ſich die Menſchen mit der wenigſten Mäßigung bedienen. Wieviel Zeit wird nicht hingebracht mit dem Beſtreben zu errathen was geſchehen wird! Wie oft verſezt nicht Ungeduld, welche die Begebenheiten herankommen, die mancherlei Verwikkelungen ſich auflöſen ſehen will, den Menſchen in Unthätigkeit und raubt ihm den gegenwärtigen Augenblikk! An einem Tage wie der heutige, da wir nach der Eintheilung über welche faſt alle geſittete Völker der Erde übereingekommen ſind ein neues Jahr anfangen, iſt dieſe Beſchäftigung mit der Zukunft gewiß ganz allgemein. Es hat freilich dieſe Eintheilung der Zeit auf den Lauf der Dinge gar keinen Einfluß. Nichts neues geſchieht heute, was uns veranlaſſen könnte, die Zeit von nun an als eine andere anzuſehen. Aber dieſer Tag iſt einmal hingeſtellt als eine Scheidewand zwiſchen Vergangenheit und Zukunft; jedermann befindet ſich in einem Zuſtande der Ueberlegung, und dieſe richtet ſich gewiß bei den meiſten auf dasjenige was da kommen ſoll. Billigerweiſe iſt es daher die Abſicht unſerer Zuſammenkunft an dieſem Ort, daß wir uns hiebei in eine ſolche Gemüthsverfaſſung ſezen, welche aufrichtigen Verehrern des Höchſten und gehorſamen Kindern des himmliſchen Vaters geziemt. Denn überlaſſen

wir uns ganz dem Spiel zu welchem unſere Einbildungs
geneigt iſt: ſo werden aus dem verworrenen Bilde, welches
jedem zuerſt darſtellt, ſehr bald beſtimmte Geſtalten hervort
von dem was uns ſelbſt b treffen kann, ſo wie von dem
ſich auf den Zuſtand der Menſchen überhaupt bezieht; un
nachdem das Gemüth geſtimmt iſt des einen, eher traurige,
anderen, lieber fröhliche Ereigniſſe vorzubilden, wird der eine
Furcht, der andere mit Hoffnung erfüllt werden. Wieviel ſch
chelhafte Erwartungen mögen heute ſchon das ſtolze Herz
raſchen Jugend angeſchwellt, wieviel Seufzer mag der ſch
müthige ſchon ausgeſtoßen, wieviel Thränen der leidende
geweint haben über die Seufzer und Thränen, welche ihnen
Jahr wieder entlokken wird! Und die großen Verwirrungen
dem Schauplaz der Welt, denen wir mit ſo vieler Theilna
zuſehen, was für Vermuthungen mögen dieſe ſchon veranlaßt
ben! Wie hat jeder leidenſchaftliche, jeder parteiſüchtige g
ſchon berechnet, auf welche Art alles in einander greifen und
einander folgen müſſe, um endlich denen, zu welchen er ſich
wendet hat, den entſchiedenſten Sieg über ihre Feinde zu
ſchaffen, und wie ſucht er ſchon begierig nach den erſten Sp
von der Erfüllung ſeiner Wünſche. Das iſt ſo die Art, wie
etwa nur irdiſchgeſinnte Menſchen, welche allein nach dem a
nehmen und nüzlichen fragen, die Zukunft zu betrachten pfle
ſondern auch beſſere Menſchen, die das gute vor Augen ha
Daß es nicht die zuträglichſte iſt, muß uns allen einleuc
Oder was bleibt von übertriebenen Erwartungen zurükk, als
bitterer Nachgeſchmakk, wenn das, was geſchieht, ſich nicht
ihnen vereinigen will? Und womit ſollen wir in dem flüch
Leben Seufzer und Thränen zurükkaufen, wenn wir ſie un
früh vergeblich ausgepreßt haben? Oder warum ſollen wir
in den Fall ſezen unſere Thorheit zu ſtrafen, wenn ſich alle
ders begiebt als wir in unſerm Rathe beſchloſſen hatten?
vom zuträglichen ſoll hier gar nicht die Rede ſein, ſondern
davon was einem frommen Menſchen natürlich iſt. Dieſer
in jenen Bildern, welche eine geſpannte Einbildung zeichnet,
Welt wie ſie ihm erſcheint nicht wieder erkennen; und in
Art die Zukunft zu betrachten und zu behandeln, ſpiegelt
ſeine Geſinnung nicht ab. Ihn werdet Ihr auch hier m
und beſonnen finden; keine fieberhafte Thätigkeit der Einbil
verändert den Pulsſchlag ſeines Gemüthes, keine Ebbe und
von Furcht und Hoffnung treibt ungeſtüme Wellen auf dem
nen Spiegel ſeiner Seele hervor; ſondern Ruhe und Gleic

thigkeit, das iſt ſeine Stimmung beim Hinſehen auf die Zukunft, und das iſt die Stimmung, in welche ich uns Alle verſetzen möchte, indem ich uns die innern Gründe derſelben vor Augen ſtelle.

Text. Pred. Salomo 1, 8. 9.

> Was iſt es, das geſchehen iſt? Eben das hernach geſchehen wird. Was iſt es, das man gethan hat? Eben das man hernach thun wird, und geſchieht nichts Neues unter der Sonne.

Dieſe Aeußerungen hält man gewöhnlich für den Ausbruch eines mißvergnügten Herzens, welches überſättiget von den eiteln Freuden der Welt allen Geſchmakk an derſelben verloren hat. Und wenn wir ſie uns in einem klagenden Tone vorgetragen denken; wenn Sehnſucht nach Neuem dabei zum Grunde liegt, und Beſchwerde geführt wird, daß dies nicht gefunden werden kann: ſo laſſen ſie ſich auch nur aus einer ſolchen Gemüthsverfaſſung ableiten. Eine ſo kleine Seele muß ein immerwährendes Verlangen haben nach neuen Eindrükken, und um auch dergleichen nicht mehr zu finden, muß ihre Reizbarkeit ſchon gänzlich abgeſtumpft ſein. Allein dieſe Worte ſtehen hier ohne Beziehung auf ſelbſterfahrne Schikſale, als eine ganz gelaſſene kaltblütige Bemerkung, der eine anhaltende und vielſeitige Betrachtung der Welt vorangegangen iſt; und ſo, aus dieſem Grunde hervorgehend iſt

die Stimmung, welche nichts Neues unter der Sonne findet,

ganz im Geiſte der Religion. Davon möchte ich Euch gern überzeugen. Ich werde zu dem Ende darthun: Erſtlich, daß ſie ganz die Anſicht der Welt enthält, die einem auf Gott gerichteten Herzen natürlich iſt, und zweitens, daß darin ganz die Geſinnungen liegen, durch welche ſich die Frommen überall auszeichnen.

I. Der Gedanke, daß nichts Neues unter der Sonne geſchieht, iſt der natürlichſte Ausdrukk der Art, wie die Welt dem Auge desjenigen erſcheint, welcher überall in derſelben den Herrn ſucht. Eine aufmerkſame Betrachtung deſſen, was in jedem Augenblikke geſchieht, wird uns zeigen, daß entweder Alles oder Nichts neu iſt ſowohl über als unter der Sonne. Die zahlloſen Welten, die wir ſehen, und die wir nicht ſehen, bewegen ſich jeden Augenblikk vorwärts in ihren bekannten und unbekannten Bahnen; das Geſtirn, dem wir folgen, wekkt und nährt jeden

Augenblikk auf unſerer Erde durch die milden Einflüſſe des Lichtes die Kraft des Lebens, in jedem Augenblikk verſchwindet dieſer wohlthätige Anblikk einem Theile derſelben, und geht einem andern wieder auf; der große Tauſchhandel zwiſchen Leben und Tod geht ununterbrochen mit der größten Lebhaftigkeit und in ungeſtörtem Gleichgewicht fort: hier kehrt zur todten Maſſe zurükk, was bisher ein Theil eines edleren Körpers geweſen war, dort werden neue Beſtandtheile eingeſogen aus dem Strom der umgebenden Luft, aus dem Schooß der mütterlichen Erde, aus den Trümmern zerſtörter lebendiger Weſen; hier verlöſcht in Einem Geſchöpf der Funken des Lebens, dort fangen ſeine geheimnißvollen Bewegungen in einem Andern an; hier entflieht ein unſterblicher Geiſt ſeiner Hülle, dort feiert ein Anderer mit kläglichem Geſchrei ſeinen Eintritt in die Welt. Jede menſchliche Seele wird immerdar von Liebe oder Abneigung bewegt; Gedanken und Empfindungen gehen aus ihrer innern Kraft hervor, und bilden einen eignen Moment ihres Daſeins, wogegen die Erinnerung eines frühern in ſanften Schlummer gewiegt wird, aus dem ſie vielleicht nie wieder erwacht; im Strom der Rede, im Blikke des Auges fließen Einſichten und Gefühle von Einem zum Andern, und jeder ſendet ſie weiter mit ſeinem eigenthümlichen Gepräge bezeichnet. Dies iſt das Gähren und Bewegen jedes Augenblikkes, und ſiehe da, jedes Einzelne iſt etwas Neues. Noch nie waren die Welten in dem unendlichen Raume ſo gegen einander geſtellt wie jezt; noch nie fand das Licht der Sonne unſere Erde gerade ſo geſchmükkt und bekleidet wie eben jezt; noch nie war ein Weſen dem gleich, welches eben jezt ein eignes Daſein anfängt oder beſchließt; noch nie iſt derſelbe Gedanke mit derſelben Kraft und Wirkung in einer menſchlichen Seele geweſen, wie irgend einer jezt in einem von Euch iſt; überall verkündiget ſich unendliche Mannigfaltigkeit ohne unbedeutende Wiederholung. — So ſtellt ſich die Welt demjenigen dar, der ſeine Aufmerkſamkeit auf die äußern Erſcheinungen richtet, und dieſe nicht nur mit ſeinen Sinnen, ſondern auch mit dem Auge ſeines Verſtandes betrachtet; für ihn geſchieht nichts wieder, was ſchon einmal geſchehen iſt, und was man einmal gethan hat, wird man nicht wieder thun. Aber ganz das Entgegengeſezte erfährt derjenige, der in der Welt den Höchſten finden, bewundern und anbeten will; der muß mit dem Verfaſſer unſeres Textes ausrufen, daß nichts Neues unter der Sonne geſchieht. Laßt uns einer ſo geordneten Weltbetrachtung folgen, ſo werden wir hiezu eine zwiefache Veranlaſſung finden.

Einmal muß ein ſolcher nicht auf das Aeußere, ſondern auf das Innere der Begebenheiten ſehen, ſowohl in der körperlichen als in der geiſtigen Welt; und wenn jenes immer ein anderes iſt, ſo iſt dieſes immer daſſelbe. Was liegt an der Stellung, welche die Weltkörper jezt eben am Himmel einnehmen? Eine jede entwikkelt ſich aus der vorigen nach denſelben Geſezen, welche ihnen Gott von Anbeginn an zu ihrer Bewegung vorgeſchrieben hat. Was liegt daran, ob jezt dieſes oder ein anderes Theilchen des todten Stoffs meinem Körper angehört? er iſt die Werkſtätte derſelbigen Kräfte, deren Verbindung ſein eigenthümliches Weſen ausmacht, und dieſelbigen Theile, die ihm nothwendig ſind, werden immer wieder in ihm hervorgebracht. Dieſelbe Kraft, durch welche eine Pflanze aus dem Saamen erwuchs, bringt aus dem ihrigen auch eine andere ähnliche hervor: regelmäßig erzeugt ſich immer wieder dieſelbe Geſtalt, und jede Abweichung erfolgt ebenfalls durch dieſelben Kräfte und nach den nemlichen Geſezen. So drükkt der Unveränderliche ſich deutlich ab in allen ſeinen Werken! Was iſt es, das geſchehen iſt? Daſſelbe was hernach geſchehen wird. — Sehet auf die geiſtige Welt, die Euch noch näher angeht, und in welche Ihr noch tiefer eindringen könnt. Ihr ſteht bewunderungsvoll vor einem Weſen eurer Art, das Euch einen neuen und unerhörten Anblikk gewährt durch ſeine Tugenden oder durch ſeine Laſter, durch die Weisheit ſeiner Rathſchlüſſe oder durch die Thorheit ſeines Beginnens, durch die Entdekkungen die er macht im Gebiete der Erkenntniß, durch die Thaten die er ausführt an der Spize der Geſellſchaft, vielleicht auch nur durch eine unbegreifliche Sonderbarkeit in ſeinem Thun, im Wechſel ſeiner Gedanken und Empfindungen. Blikkt nur in ſein Inneres hinein! Ihr findet dieſelbe Kraft der Vernunft und des guten Willens, dieſelbe Trägheit des Herzens und des Verſtandes, dieſelbe Thätigkeit der Einbildungskraft, dieſelbe Verblendung der Leidenſchaften, und eine nach denſelben Geſezen fortgehende Verbindung der Gedanken. Hat noch keiner gerade dieſe Werke hervorgebracht, dieſe Unternehmungen ausgeführt, dieſen Einfluß auf die Bildung oder den äußern Zuſtand der Menſchen gehabt: ſo iſt das nur die äußere Erſcheinung, und auch das erfolgt nach den nemlichen Geſezen, nach welchen immerdar die Thätigkeit der Menſchen ſich gegenſeitig unterſtüzt oder zerſtört. Was iſt es alſo, das man gethan hat? Daſſelbe das man hernach thun wird. Sehet auf das große Geheimniß, wie beide Welten, denen Ihr angehört, mit einander verbunden ſind, wie die Natur den Menſchen immer mit neuen Kräften verſieht, wie er durch dieſe immer größere Herrſchaft über ſie gewinnt, wie durch dieſe Herrſchaft die Gemeinſchaft der Menſchen unter einander zunimmt, wie durch dieſe Gemeinſchaft ihre Bildung befördert wird, und alle ihre Angelegenheiten ſich verbeſſern! Erſtaunt auch hier über nichts, als wäre es etwas Neues und Unerhörtes; es ſind Alles nur Entwikkelungen derſelben göttlichen Gedanken, Annäherungen zu demſelben Ziel ſeiner Gnade, nach demſelben Entwurf ſeiner Weisheit: kurz es geſchieht nichts Neues unter der Sonne.

Zweitens giebt es für denjenigen, der in der Welt überall den Herrn ſucht, keinen Unterſchied des Großen und des Kleinen. Wenn der Herr es iſt, der Alles thut, und in Allem wirkſam iſt, ſo muß auch Alles ſeiner würdig, Alles groß und herrlich ſein; nichts darf über das Andere hervorragen, denn Er iſt nicht wie ein Menſch, welcher jezt ſich ſelbſt übertrift, jezt hinter ſich ſelbſt zurükbleibt. Iſt alſo Euere Betrachtung auf Ihn hingewendet: ſo werdet Ihr in der kleinſten Begebenheit dieſelbe Allmacht, in jeder tugendhaften Handlung, in jeder frommen Regung des Gemüthes denſelben Geiſt Gottes erblikken wie in der ausgezeichnetſten That. Nichts wird Euch gleichgültig und unbedeutend ſein; aber eben deshalb kann auch nichts, wie groß und bewundernswürdig es ſey, Euer Gemüth über das Maaß, welches dem Weiſen und Frommen anſtändig iſt, bewegen und erſchüttern. Dies iſt denen, welche in der Welt nur die Begebenheiten und die Veränderungen ſehen, und Alles nach dem Eindrukk abmeſſen, den die Außenſeite auf ihren Sinn und ihr Gefühl hervorbringt, allerdings etwas fremdes. Sie überſehen die Größe und Herrlichkeit des Kleinen, und darum finden ſie überall große Begebenheiten aus kleinen Urſachen, und ſchnelle unerwartete Umwälzungen, die ihnen den Eindrukk des Neuen geben; darum ſtaunen ſie Einiges an, ohne es zu begreifen, und gehen ſtumpfſinnig bei Anderm vorüber, ohne die Offenbarung des Herrn zu finden. Stürme und Erdbeben verwüſten ganze Länder, und ſie erſchrekken über die plözlichen Veränderungen in der Natur und über ihre verborgenen Kräfte — als ob ſie den Wind beſſer verſtänden, der des Morgens vor der Sonne hergeht, und den Thau, der ſich auf ihre Wieſen ſenkt. Der Tod rafft Menſchen hin mitten aus dem frohen und geſchäftigen Leben, und ſie erſchrekken wie plözlich der Herr ein Ende macht mit dem Menſchen; ſie erſchrekken, weil ſie nicht Acht haben auf den Kampf, den Leben und Tod immer in uns kämpfen, und auf den erſten Anfang von dem Siege des Todes. Ein hartes Schikſal bricht herein über einen Einzelnen, plözlich wanken und ſtürzen unter ihm alle Säulen ſeines Wohlergehens, und er verſinkt in den Abgrund des Elendes; ſie erſchrekken über die ſchnellen Gerichte des Herrn: aber ſie hatten nur nicht geſehen den Hochmuth, der vor dem Falle herging, den Kaltſinn der Menſchen, der auf mißverſtandene Bewunderung und Liebe folgte, den Ueberdruß, der die Bande der hülfreichen Freundſchaft allmählig löſte. Das Feuer der Zwietracht und des Krieges entzündet ſich, Thronen werden geſtürzt, Völker reiben ſich auf, die Erde iſt in Verwirrung. Der große Hauſe der Menſchen ſieht in allem dieſem neue und unerhörte Dinge, wie ſie nie auf Erden geſchahen; der Fromme bemerkt nur dieſelbe Macht der Gewohnheit, des Beiſpiels, der Nachahmung, denſelben nothwendigen Untergang eines Ganzen, deſſen Theile nicht mehr zuſammenſtimmen, daſſelbe Geſez, wie aus dem Alten etwas Neues entſteht, welches ſelbſt den Keim der Zerſtörung ſchon in ſich trägt, Alles wie er es tauſendfältig in kleinern Erſcheinungen ſah, aus welchen, wenn es der Herr gewollt hätte, eben ſo große würden entſtanden ſein. Ein neues Licht der Wahrheit geht irgendwo auf, ſchnell verbreitet es ſich und ſcheucht die Irrthümer vor ſich her. Jedermann huldigt der neuen Erkenntniß, und ſie freuen ſich voll Erſtaunen über die ſchnellen Fortſchritte des Guten. Aber ſie haben vorher nicht geſehen die kleinen Funken, welche dem großen Feuer vorangingen, und den Verfall, den der Irrthum ſich bereitet hatte; und ſie ſehen jezt nicht, wie auch wieder blinder Glaube genug ſich miſcht unter die neue Einſicht, wie die alten Vorurtheile ſich nur in ein anderes Gewand hüllen, und noch neue um ſie her hervorſproſſen. — Nicht daß ich behaupten wollte, der Fromme ſähe zu allen großen Erſcheinungen in der Welt die zerſtreuten Urſachen, welche ſie vereint bewirken, er ſähe von Allem, was plözlich hereinzubrechen ſcheint, das allmählige Werden, und wäre ein untrüglicher Prophet aller wichtigen Begebenheiten; nein, Vieles kommt auch ihm unerwartet, Vieles erſcheint auch ſeinen Augen auf einmal in ſeiner ganzen Größe. Aber gewohnt auf das Einzelne zu merken, und auch in dem, was der Erſcheinung nach klein und unwichtig iſt, den Herrn zu ſuchen, erkennt er die Kräfte und ihre Geſeze, die im Großen wirkſam ſind, auch im Kleinen und Unbekannten wieder, und hat nichts Neues geſehen unter der Sonne. Die ehrfurchtsvolle Betrachtung auch des Gewöhnlichen und Alltäglichen, in welchem er überall die Macht und die Weisheit des Höchſten und die unwandelbaren Geſeze ſeiner Regierung findet, ſichert ihn vor Erſchütterungen ſeines Gemüthes, wenn

etwas außerordentlich ſcheint. Sehet da die Quelle
und Zuverſicht, mit welcher der Fromme Allem entge
was die Zukunft ihm bringen kann. Warum ſollte er
vor etwas erſchrekken, als würde er es nicht trage
Warum ſollte er mit banger Erwartung auf irgend et
hen, als könnte es auf einmal ſeinem Leben oder ſei
bungen eine andere Richtung geben? Es wird imme
ſein, was ſchon geſchehen iſt, was er ſchon kennt
kann geduldig zuſehen, wie es ſich entwikkelt.
was Großes, es iſt dennoch dem Kleinern gleich, wel
reits kennt; iſt es etwas Kleines, es hat dennoch den
halt und Werth, den das Große einer früheren Zeit b

II. Eben ſo ſind aber auch zweitens ſolche G
gen mit dieſer Anſicht der Dinge verbunden, welche zu
ſchließenden Vorzügen des Frommen gehören.

Einmal wird Jeder, der ſich dieſelbe zu eigen ge
um ſoviel mehr Urſache finden, mit der Stelle zu
zu ſein, welche ihm Gott in der Welt eingeräumt hat.
Buche, woraus die Worte unſeres Textes genommen
hernach viel von den verſchiedenen Verhältniſſen und
gen der Menſchen die Rede, und durch jede Unterſuch
die Anſicht geltend gemacht, daß Alles eitel ſei; aber e
Worten, inſofern ſie in dem Sinne gedacht ſind, wie w
trachtet haben, iſt es weit angemeſſener zu glauben,
Stelle in der Welt gut ſei. Eitel und thöricht erſcheint
ſolchen Anſicht der Welt jene ſo gewöhnliche Unzufr
welche neidiſch nach dem Plaz eines Andern ſchielt, u
dort könnten größere Vollkommenheiten an den Tag gel
könnte mehr gutes geſtiftet werden. Wer ſo denkt,
durch ſeine Art die Welt zu betrachten jene göttliche Kraf
in der menſchlichen Schwachheit mächtig iſt, und hat n
gelernt, den Geiſt des Herrn auch in den kleinen und ge
ſcheinenden Handlungen der Menſchen aufzuſuchen; er
blenden von dem Schein einer Größe und einer Verſchi
welche nirgends zu finden iſt. Es iſt nicht möglich hier
Vollkommenheiten zu äußern als dort. Dasjenige im
was allein ſeinen wahren Werth ausmacht, iſt überall
in jeder Erweiſung der Rechtſchaffenheit iſt die ganze Tug
halten; in jedem Gehorſam gegen das göttliche Geſez d
Frömmigkeit; in jedem Sieg über Leidenſchaften und Ve
gen die ganze Tapferkeit, auf welche der Preis des ew
bens geſezt iſt; und nirgends könnt Ihr mehr von Eurem

an den Tag legen als ſoviel. An keinem Helden der Tugend, ſtände er auch auf einem Plaz, wo Alles ſich im hellſten und günſtigſten Lichte zeigt, werdet Ihr mehr wahrnehmen als dieſes. — Es iſt eine Täuſchung, wenn ihr glaubt an einem andern Orte mehr Gutes ſtiften zu können, als da, wohin Euch Gott geſtellt hat. Was geſtiftet und ausgerichtet wird, iſt nie das Werk Eines Menſchen, und jeder verſündigt ſich, der ſich deſſen rühmt: es iſt das Werk Gottes, der es aus den einzelnen kleinen Thaten vieler Menſchen, aus der Vereinigung aller ſittlichen Kräfte hervorbringt, und jeder, der das Kleine thut, hat Antheil an dem Großen, was in demſelbigen Geiſte in ſeiner Nähe geſchieht. Haltet auf Ordnung und Gehorſam in Eurem Hauſe, in Eurem Geſchäft: ſo habt Ihr zu dem Siege der Geſeze über die Ausgelaſſenheit eben ſoviel beigetragen, als der, welcher jene an der Spize eines großen Volkes ſchüzt. Seid überall mit Eurem Urtheil und allen Euren Aeußerungen im Dienſte der Tugend, ſo habt Ihr Antheil an der öffentlichſten und wirkſamſten Beſchämung des Laſters. Strebet durch Uebung und Nachdenken nach Vollkommenheit in Eurem Geſchäft; zeigt Euch überall fleißig und gelehrig: ſo habt Ihr mitgewirkt zu allen Fortſchritten des menſchlichen Verſtandes. — Es iſt eine Täuſchung, wenn Ihr Euer Leben in eine ferne Zukunft hinwünſcht, wo ſchon dieſes und jenes Hinderniß des Guten aus dem Wege geräumt, und es in vielen Stükken beſſer geworden ſein wird in der Welt. Nicht als ob es einen ſolchen Zeitpunkt nicht gäbe; gewiß das wäre das Neueſte unter der Sonne, wenn die Menſchen jemals ſtill ſtänden, und es nicht beſſer würde mit ihnen! Aber eben deshalb, bis in welche Ewigkeit hinaus möchtet Ihr denn Euer Daſein verſchieben? Und wohin Ihr es auch verſezt, was könnt Ihr denn beſſeres thun, als auch dann das vorhandene Gute anwenden und einen noch ſchöneren Zeitpunkt herbeiführen helfen? Und dabei werden Euch auch dann Hinderniſſe vorſchweben, und es wird ebenfalls alles Thun ſo voll Mühe ſein, daß man es nicht ausreden kann.*) Was wird es alſo ſein, das Ihr thun werdet? Daſſelbige, das Ihr jezt auch thun könnt. Daraus folgt denn

Zweitens, daß derjenige, welcher die Welt ſo anſieht, auch im Kleinen und Gewöhnlichen einen weit größern Fleiß anwenden wird als Andere. Das iſt, was man von der Demuth des Frommen immer gerühmt hat, und das iſt für die Welt und für ihn ſelbſt ein großer Gewinn. Die ſind ſchlechte Beförderer der guten Sache, welche ſich kein Gewiſſen machen im Kleinen nachläſſig zu ſein, welche ſagen, wer wollte ſich damit ſoviel Mühe machen, beſſer ſeine Kräfte geſpart, bis es ſich ereignet etwas Großes zu thun. Sie kommen rechtlicherweiſe niemals zum Großen; denn wer wollte dem den Zugang dazu verſtatten, der ſich nicht durch das Kleine bewährt, und alſo noch gar keinen Beweis von ſich abgelegt hat! Sie würden es verderben, wenn ſie dazu kämen, weil ſie ihre Kräfte, wie groß dieſe auch ſein mögen, nicht zu gebrauchen gelernt haben; ja ſie bringen, ſoviel an ihnen iſt, dasjenige in Unehre und Verachtung, woran der Welt am meiſten gelegen iſt. Ja, daß ein Jeder ehrbarlich wandle, und daß es redlich unter uns zugehe in allen Dingen, das iſt für jezt die Hauptſache unter uns; und wer auch im Geiſtigen hoch einherfahren will, und größern Dingen nachtrachtet, der wird die Gemeine Chriſti und das Vaterland nicht erbauen, ſondern untergraben. Wer in den gewöhnlichen Dingen des täglichen Lebens allen ſeinen Fleiß und alle ſeine Kräfte anwendet, der fördert das Werk des Herrn; und wenn irgend ein Wunſch erlaubt wäre, ſo wäre es dieſer, daß nie etwas anders unter uns nothwendig ſein möge, als dieſer Fleiß in den alltäglichen Dingen, und daß wir auf dieſe Art ein Beiſpiel würden von einem Volk, welches auf ebner Bahn und durch eine ſanfte Bewegung ſeiner Vollkommenheit entgegen geht. Wenigſtens drükkt dieſer Wunſch die Geſinnung des Frommen aus, der es weiß, daß alle außerordentlichen Verhältniſſe und alle große Erſchütterungen nur daher rühren, weil man von der ebenen Bahn des Berufs abgewichen iſt, oder weil ein langer Waffenſtillſtand den Streit des Lichts und der Finſterniß, der immerwährend aber ohne Geräuſch fortgehen ſoll, unterbrochen hat. — Aber auch für den Menſchen ſelbſt iſt es ein großer Gewinn, wenn er gottſelig iſt, und ſich an den Veranlaſſungen gnügen läßt, welche ihm dargeboten werden, um es zu beweiſen. Nur bei einer ſolchen Geſinnung braucht kein Augenblick des Lebens für ſeine Fortſchritte verloren zu gehen, keine Zeit erſcheint ihm leer, und keine Umgebung dürftig oder unwürdig. Indem Andere ſtehn und klagen, daß es ihnen an Gelegenheit fehle ihr Licht leuchten zu laſſen, hat er tauſenderlei verrichtet, und ſein Gewiſſen hat ihm jedesmal eben ſoviel Beifall gegeben, als es derſelben Anſtrengung auch bei dem größten Gegenſtande könnte ertheilt haben. Indem Andere durch Unthätigkeit und Mißmuth immer mehr von dem verlieren, was ſie haben, nimmt er bei aller Stille und Verborgenheit ſeines Lebens in allem zu, was vor Gott und Menſchen wohlgeachtet iſt.

---

*) Pred. Sal. 1, 8.

Indem Andere, weil ſie nur auf das, was äußerlich groß iſt, achten, durch falſche Vorſtellungen von der Welt und von den Menſchen ſich ſelbſt ſchaden und den rechten Weg verfehlen, kennt er allein den Lauf der Welt und das menſchliche Herz, weil er ſeinen ſchwer zu ergründenden Tiefen in den gewöhnlichen Erſcheinungen nachſpürt; und ſo genießt er allein für ſeine Beſſerung alle die Vortheile, welche Gott uns Allen als denkenden Zuſchauern ſeiner Werke und ſeiner Thaten zugedacht hat. Daher iſt denn auch

Drittens dieſe Denkungsart mehr als jede andere mit der ſichern Hoffnung verbunden, daß es uns gelingen werde, von Zeit zu Zeit beſſer zu werden. Es geſchieht nicht nur, ſondern man iſt ſich deſſen auch im Voraus bewußt, und ſo oft man ſich eine Zukunft denkt, iſt dies das erſte Merkmal, welches an ihr wahrgenommen wird. — Wer auch hier in dem Wahne ſteht, daß etwas Neues geſchehen müſſe, wenn etwas Beſſeres aus ihm werden ſoll: wie wenig Troſt muß der vor ſich ſehn unter Umſtänden, die bei uns, dem Himmel ſei Dank, die gewöhnlichſten ſind, wenn nemlich ein ebnes und ruhiges Leben ſich vor ſeinen Augen ausbreitet! welche ordnungswidrige und immer zum Theil liebloſe Wünſche müſſen nicht ſein Herz bewegen! Wer auch hierzu etwas äußerlich Großes fordert: wie ängſtlich wird der ſein Auge ſchärfen und bewaffnen für die Zukunft, ob er es nicht am fernſten Rande des Geſichtskreiſes entdekke, und wie verdroſſen wird er nicht den Raum anſehn, den er noch bis dahin durchwandern ſoll! Eine ruhige Gewißheit darüber, was aus ihm ſelbſt werden wird, iſt dagegen das Antheil eines Jeden, der, was ihm und Andern begegnen kann, mit dieſer Gelaſſenheit anſieht. — Er weiß, daß auch ohne alle äußere Begünſtigung der Ausgang dieſes Geſchäfts allemal ſeinen Bemühungen angemeſſen ſein wird. Das wäre etwas ganz Neues unter der Sonne, wenn jemals die ernſtliche Arbeit eines Menſchen an ſich ſelbſt vergebens ſein ſollte! Er hat es noch nie geſehen und wird es auch nicht ſehen; denn wo auch Andere über ein ſolches Geſchikk geklagt haben, war es immer noch das Alte, nemlich ihre Trägheit, ihr Nachlaſſen, ihr müde werden. — Er weiß, daß er immer Gelegenheit haben wird, dieſes Geſchäft zu betreiben: denn er hat bei ſeiner Betrachtung der Welt auch dies größte Werk Gottes auf Erden, die Heiligung des Menſchen, in ſeine kleinen Theile zerlegt, und weiß, daß überall etwas dazu geſchehen kann. Hier ein wenig und dort ein wenig, nichts iſt unnütz oder überflüſſig. Luſt, Muth, Aufmerkſamkeit auf die Ge-

genſtände, Acht haben auf ſich ſelbſt, daraus beſtehen die
ten und bewundernswürdigſten Thaten; und das kann eb
überall bewieſen werden, wo es nur irgend etwas zu thun
Wer es alſo nur hieran nie fehlen läßt, wird ſich ſelbſt das
niß geben müſſen, mit derſelben Kraft und Anſtrengung h
du das Größte verrichten können. — Er weiß, daß keine
ſuchung zum Böſen, die ihm bevorſtehen kann, etwas N
Fremdes oder Uebergroßes ſein wird. Alle die wiederholten
griffe und Vertheidigungen, woraus die ſchwierigſten Lagen
Menſchen beſtehen, ſind daſſelbe, was ihm längſt wohl be
iſt, nur näher an einander gedrängt, auf denſelben Gegen
bezogen, zu einer Handlung äußerlich vereinigt; nichts al
verſuchende Luſt, das warnende Gewiſſen, der überlegende
ſtand, der Wille, welcher Gedanken und Gefühle da und do
leitet, und Beiſpiel und Gebet zu Hülfe ruft. Von allen
Bewegungen des Gemüthes kennt er die Kraft; er weiß, wa
bisher damit ausrichten konnte und ausgerichtet hat, und
daß ſie immer dieſelbe bleiben wird. Wie ſollte er alſo nicht
in dieſer Hinſicht der Zukunft mit Zuverſicht entgegengehn?
ſie Gutes an ihm finden, es iſt daſſelbe, was er ſchon vo
ausgeübt hat; wird ſie ihn zum Widerſtande gegen das
auffordern, es iſt daſſelbe, gegen welches er ſchon manchen Ka
gekämpft und manchen Sieg erfochten hat.

Was kann ich Euch alſo beſſeres wünſchen, meine Brü
als daß Ihr mit dieſer Ueberzeugung, daß nichts Neues u
der Sonne geſchieht, das bevorſtehende Jahr antreten mö
Es iſt viel werth mit einem ſo richtigen Blikk durch die O
fläche der irdiſchen Dinge, welche das Auge der Menſchen d
ihr vielfarbiges täuſchendes Licht blendet, in das innere W
und den wahren Zuſammenhang der göttlichen Führungen hindu
zudringen. Es iſt viel werth mit ſo vieler Ruhe und Zuverſ
die Zukunft als einen bekannten Freund zu begrüßen, von de
Geſinnungen wir ſicher ſind, und an dem uns höchſtens hie
da etwas in ſeinem äußern Betragen fremd ſein kann. Es iſt
werth mit ſolcher Beſcheidenheit und Demuth, anſtatt Gott eine la
Reihe thörichter Wünſche vorzutragen, ſich bei der Ueberzeugung
ruhigen zu können, daß wir von Ihm nichts anders empfangen w
ben, als was ſeine väterliche Liebe uns auch vorher ſchon gewährt
So möge dann bei fremden Leiden und Gefahren, bei den Verwirr
gen eines ſtürmiſchen Zeitalters, bei den Schmerzen einer gebähren
Welt, denen Ihr aus einem ſichern Hafen mit zuſeht, durch dieſen
danken Euer theilnehmendes Herz zu weiſer Ergebung gefü

werden! möge er Eure Seele ſtählen zu ſtillem Ausharren unter den mancherlei Trübſalen, welche auch in dieſem Jahre des Lebens nicht ausbleiben werden! möge er Eurer Schwachheit lehrreiche und fruchtbare Beiſpiele vorhalten! möge er Euch zu beſonnener und weiſer Mäßigung führen im Genuß und in der Benuzung der mancherlei Freuden und Begünſtigungen, die Gott Euch Allen nach ſeiner Güte auch in dieſem Jahre verleihen wolle.

II.

Die Kraft des Gebetes,

in ſo fern es auf äußere Begebenheiten gerichtet iſt.

Fromm ſein und beten, das iſt eigentlich eins und daſſelbig
Alle Gedanken von einiger Wichtigkeit, die in uns entſtehen, m
dem Gedanken an Gott in Verbindung bringen, bei allen B
trachtungen über die Welt ſie immer als das Werk ſeiner Wei
heit anſehen, alle unſere Entſchlüſſe vor Gott überlegen, dam
wir ſie in ſeinem Namen ausführen können, und ſelbſt im fröh
lichen Genuß des Lebens ſeines allſehenden Auges eingedenk ſei
das iſt das Beten ohne Unterlaß, wozu wir aufgefordert werde
und eben das macht das Weſen der wahren Frömmigkeit au
Daher kann unter über den Nuzen des Gebetes gar keine Frag
ſein; gewiß, gewiß haben wir ihn Alle erfahren. Wenn unſer
Freuden oft unſchuldig geblieben ſind, wo Andere in das Gebie
der Sünde hinüberſchweiften; wenn unſer Urtheil von Demut
und Beſcheidenheit geleitet war, wo ſonſt Stolz und Uebermut
am leichteſten die Oberhand gewinnen; wenn wir bewahrt bliebe
auch vor dem Böſen, welches der menſchliche Verſtand ſonſt nu
allzu bereitwillig entſchuldigt: ſo war es die Kraft des Gebetes,
die uns ſo wohlthätig beſchüzt hat. Ob es aber außerdem noch
eine ändere Kraft in der Welt habe, das iſt eine Frage die ga
wohl aufgeworfen werden kann, und über die wir zur Gewißheit
kommen müſſen, wenn wir unſer Gemüth nicht unnüzerweiſe beunruhigen
ſollen. Sollen wir alle unſere Gedanken mit dem Gedanken
an Gott in Verbindung bringen: ſo dürfen und ſollen
wir auch eben ſo verfahren mit unſern Wünſchen, daß ſich dies
oder jenes ereignen oder von uns und Andern abgewendet werden
möge. Wenn wir aber alsdann die Erfüllung dieſer Wünſche

für den Endzwekk des Gebetes halten, und was uns von der Erhörung deſſelben verheißen iſt, hierauf beziehn wollen; wenn wir entweder, wie Einige thun, dieſe Erhörung als ein ausſchließendes und untrügliches Kennzeichen des göttlichen Wohlgefallens anſehen; oder wenn wir auch nur, wie bei ſehr Vielen der Fall iſt, glauben, daß durch unſer Bitten irgend ein neues Gewicht in die Wageſchale gelegt werde — gleichviel, was für Einſchränkungen über die Beſchaffenheit unſeres Gemüthes, über die Vernunftmäßigkeit unſeres Wunſches, über die Beſcheidenheit unſeres Herzens wir dieſem Glauben beifügen: ſo erfüllen wir unſer Gemüth mit Erwartungen, deren gewöhnlich nichtiger Ausgang unſerer Ruhe nachtheilig iſt, ja wir können dadurch in die peinlichſte Ungewißheit über unſer Verhältniß gegen Gott gerathen. Laßt uns in dieſer Hinſicht über das Gebet mit einander nachdenken. Der Abſchnitt der Leidensgeſchichte, auf welchen wir unſere Aufmerkſamkeit zu richten haben, giebt dazu eine beſondere Veranlaſſung, indem er uns den Erlöſer ſelbſt in einem ſolchen Gebet begriffen zeigt. Von der Beſchaffenheit und dem Erfolge deſſelben wollen wir ausgehn; und ihr werdet mir gewiß darin im Voraus beiſtimmen, daß der Jünger nicht über ſeinen Meiſter iſt, und daß wir von unſerm Gebete nicht mehr erwarten können, als Chriſtus davon erfuhr. Soll die Erhörung ein Zeichen der göttlichen Gnade ſein: ſo mußte es demjenigen vorzüglich gegeben werden, an dem Gott einen ſo außerordentlichen Wohlgefallen hatte. Soll ſie nur da Statt finden, wo die eigenen Kräfte des Menſchen nicht hinreichen, und es einer beſondern Hülfe bedarf: ſo wißt Ihr, wie gänzlich der Erlöſer ſich alles menſchlichen Beiſtandes entäußert hatte, und was für enge Grenzen ihm die Geſeze ſtekkten, denen er in allen ſeinen Handlungen folgte. Soll es dabei auf die Wichtigkeit und Schuldloſigkeit des Wunſches ankommen: ſo kennt Ihr ihn dafür, daß ſein Gemüth von Kleinigkeiten nicht ergriffen wurde, und daß er in allen Stükken verſucht worden iſt, gleich wie wir, ausgenommen die Sünde. Können wir alſo auch den Schluß nicht im Voraus machen, was Chriſti Gebet bewirkt, das kann das unſrige auch bewirken: ſo ſteht doch gewiß der Saz feſt, was ſein Gebet nicht bewirken konnte, das wird das unſrige auch nicht bewirken können. Dieſe Gleichheit unſeres Verhältniſſes mit dem ſeinigen muß, wie auch die Unterſuchung ausfalle, einen Jeden beruhigen, und ich bitte Euch daher um ſo zuverſichtlicher um eine unbefangene und gefaßte Aufmerkſamkeit.

Text. Matth. 26, 36—46.

Da kam Jeſus mit ihnen zu einem Hofe, der hieß Gethſemane, und ſprach zu ſeinen Jüngern: ſezet Euch hie, bis ich dorthin gehe und bete. Und nahm zu ſich Petrum und die zween Söhne Zebedäi, und fing an zu trauren und zu zagen. Da ſprach Jeſus zu ihnen: meine Seele iſt betrübt bis in den Tod, bleibet hie und wachet mit mir. Und ging hin ein wenig, fiel nieder auf ſein Angeſicht, und betete, und ſprach: Mein Vater, iſts möglich, ſo gehe dieſer Kelch von mir, doch nicht wie ich will, ſondern wie Du willſt. Und er kam zu ſeinen Jüngern und fand ſie ſchlafend, und ſprach zu Petro: Könnet Ihr denn nicht eine Stunde mit mir wachen? Wachet und betet, daß Ihr nicht in Anfechtung fallet. Der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach. Zum andern Male aber ging er hin, betete und ſprach: Mein Vater, iſts nicht möglich, daß dieſer Kelch von mir gehe, ich trinke ihn denn, ſo geſchehe Dein Wille. Und er kam und fand ſie aber ſchlafend, und ihre Augen waren voll Schlafs, und er ließ ſie und ging abermal hin und betete zum dritten Mal, und ſprach dieſelbigen Worte. Da kam er zu ſeinen Jüngern und ſprach zu ihnen: Ach, wollt Ihr nun ſchlafen und ruhen? Siehe die Stunde iſt hie, daß des Menſchen Sohn in der Sünder Hände überantwortet wird. Stehet auf, laſſet uns gehen: ſiehe er iſt da, der mich verräth.

Wir ſehen hier den Erlöſer unmittelbar, ehe er in die Hände ſeiner Feinde fiel, in einer unruhigen und ſorgenvollen Gemüthsſtimmung. Er wußte, daß ein Anſchlag gegen ſein Leben gemacht worden, und jezt eben im Begriff war, ausgeführt zu werden. So beſtimmt und ſo ruhig er auch ſonſt über das, was ihm bevorſtand, mit ſeinen Jüngern geredet hatte, jezt da er den Kampf ſelbſt antreten ſollte, da in der größern Nähe alles beſtimmter und ſtärker erſchien, ward er von den verſchiedenen Empfindungen, die eine ſolche Ausſicht in ihm erregen mußte, in eine heftigere Bewegung geſezt, als wir ſonſt an ihm zu ſehen gewöhnt ſind. Er ſuchte die Einſamkeit und floh ſie wieder, vom Gebet kehrete er zu ſeinen Jüngern zurükk, die gar nicht in der Verfaſſung waren, ihm irgend Troſt und Aufmunterung zu ſchaffen, und von ihnen wendete er ſich wieder zum Gebet. In einer ſolchen Lage pflegt ſelbſt denen, die am weiteſten von der wahren Frömmigkeit entfernt ſind, der alte halbvergeſſene Gedanke an Gott wieder ins Gedächtniß zu kommen, und ſie wenden ſich an ihn um Hülfe und Rettung; in einer ſolchen Lage pflegen ſelbſt diejenigen, welche den feſteſten Muth und die unbedingteſte Ergebung in den göttlichen Willen haben, nicht ganz ohne Beſorgniß und ohne Wünſche zu ſein; und darum verwandelte ſich auch das Gebet des Erlöſers in dieſem Falle in jenes den Menſchen gewöhnliche Bitten um einen ihren Wünſchen angemeſſenen Ausgang.

Der Werth und die Kraft eines ſolchen bittenden Gebetes iſt es, was wir jezt mit einander beherzigen wollen. Ich werde dabei *zuerſt* dem vorliegenden Falle genau nachgehn, um zu ſehen, was er uns lehrt, und *zweitens* auf einige allgemeine Folgerungen aufmerkſam machen, welche ſich daraus ergeben.

1. Zuerſt alſo überzeuget Euch recht feſt von der Befugniß, welche Ihr habt, auch Eure Wünſche über die wichtigeren Ereigniſſe Eures Lebens Gott dem Herrn im Gebet vorzutragen. Es kann in den gegenwärtigen Zeiten nicht unnüz ſein, uns in dieſem Glauben zu ſtärken. Diejenigen, welche gern Alles, was zur Religion gehört, dadurch aus dem menſchlichen Gemüth verbannen möchten, daß ſie keiner Anwendung davon im Leben Raum geben, unterlaſſen nicht ein ſolches Gebet als eine Art von Frevel gegen das höchſte Weſen darzuſtellen. Es ſei unehrerbietig, ſagen ſie, zu einer Zeit, wo man ſich Gott auf eine beſondere Weiſe vergegenwärtigt, einen aus der Beſchränktheit unſeres Verſtandes und Herzens entſpringenden Wunſch zu äußern über etwas, worüber doch ſein Rathſchluß längſt entſchieden hat; es ſei ein allzuſpäter Vorwiz, zu ſagen, ſo möchte ich es gern, da wir doch bald erfahren werden, wie Er es gewollt hat. Laßt Euch dadurch nicht irre machen. Chriſtus hat es gethan, alſo dürfen wir es auch thun. Es gehört mit zu den Vorrechten, die unſerm Stande als Kinder Gottes anhängen. Das wäre eine ſklaviſche Familie, wo es Kindern nicht vergönnt wäre, in der Gegenwart des weiſeren Vaters ihre Wünſche zu äußern. Iſt denn irgend Jemand fähig ſie gleich zu unterdrükken? Können wir nun das nicht, ſo laßt ſie uns immer ausſprechen, wenn unſer Herz uns dazu treibt: denn wenn wir ſie auch in unſer Inneres einſchließen, ihm bleiben ſie doch nicht verborgen. — Hört auch nicht darauf, wenn ſie Euch ſagen, ehe Ihr vor Gott tretet, müßtet Ihr doch erſt Euer Gemüth gefaßt und Euer Herz beruhigt haben; es ſei unziemlich in dieſen unordentlichen Auf-

wallungen vor Ihm zu erſcheinen, wo die Beſorgniß vor Schmerz und Widerwärtigkeit, die Anhänglichkeit an irgend ein Gut, deſſen Verluſt uns bevorſteht, noch das Herz hin und her zieht, und der Ergebung in den heiligen Willen Gottes nicht Raum läßt. Wolltet ihr warten, bis dieſe den Sieg davon getragen hat, ſo würdet Ihr weder das Bedürfniß noch die Neigung zu einem ſolchen Gebet mehr empfinden, und das Vorrecht dazu würde Euch vergeblich verliehen ſein. Sind die Bewegungen Eures Gemüths ſündliche Aufwallungen; hat das Feuer der Leidenſchaften ſie verurſacht: ſo wird ſich ohnehin der Gedanke an Gott, und das Gebet zu ihm nicht damit vertragen. Aber jene dem Menſchen, wie ihn Gott erſchaffen hat, ſo höchſt natürliche Unruhe, die uns ergreift, wenn Verluſt und Unglükk da ſind, wenn Hemmung unſerer Thätigkeit und Trennung von unſern Geliebten uns drohn, dieſe ſoll uns nicht abhalten vor Gott zu treten: denn ſo nur unſer Herz uns nicht verdammt, haben wir Freudigkeit zu Gott *). Chriſtus, wie ihr ſeht, ergriff nicht erſt zuvor andere Maaßregeln, um dieſe in ſeiner heiligen Seele ſo ſeltene Bewegung zu unterdrükken; ſondern eben das Gebet war ſeine Maaßregel; eben in dieſer Unruhe wendete er ſich flehend zu ſeinem himmliſchen Vater; eben als ſeine Seele betrübt war bis in den Tod, verließ er ſeine Jünger, um beten zu gehen.

Aber eben ſo aufrichtig, als ich Euch hiezu ermuntere, eben ſo ernſtlich bitte ich Euch *zweitens*, ja nicht zu glauben, daß um Eures Gebetes willen dasjenige geſchehen werde, was Ihr bittet. Die Worte Chriſti laſſen keinen Zweifel übrig, daß er wirklich und ganz ernſtlich um die Abwendung ſeines bevorſtehenden Leidens gebeten habe, er bedient ſich ganz derſelben Worte, mit denen er immer davon redet, und wir wiſſen aus dem Ausgange ſeiner Geſchichte nur allzugut, daß ihm nicht gewillfahrt wurde. Was er jemals voraus geſagt und voraus geſehen hatte, das widerfuhr ihm auch; gerade ſo, wie er den Leidenskelch vor ſich ſtehen ſah in der Stunde ſeines Traurens und Zagens, mußte er ihn auch leeren bis auf den lezten Tropfen. Eine Wirkung, die ſein Gebet nicht gehabt hat, wird und kann das unſrige auch nicht haben. Glaubet daher den Verheißungen nicht, welche Viele aus gewiſſen Worten der Schrift herleiten wollen, als ob Gott auch allemal gäbe, was im wahren Glauben und aus reinem Herzen von ihm erbeten wird. Einen Glauben, der ein Vorzug und eine Urſache des göttlichen Wohlgefallens ſein konnte, werdet ihr Chriſto doch nicht abſprechen, und in ſeinem kindlichen und unterwerfungsvollen Flehen werdet ihr nichts finden, was eines reinen Herzens nicht würdig wäre. Ihm alſo hätte dieſe Erhörung zuerſt widerfahren müſſen; und die von ihm ſelbſt ausgeſprochenen Worte, Bittet, ſo wird euch gegeben müſſen demnach eine andere Bedeutung haben, da dieſe ſich an Ihm, dem Anfänger und Vollender unſeres Glaubens, nicht bewährt hat. Wie ſollte es auch zugehn, daß Gott um des Gebetes willen unſere Wünſche erfüllte? Meint ihr, daß dies bei den eurigen eher möglich wäre, als bei dem Wunſch des Erlöſers, weil auf deſſen Leiden und Tod in dem göttlichen Entwurf zur Beglükkung des Menſchengeſchlechts gerechnet war? Warlich in dem göttlichen Entwurf iſt auf alles gerechnet, und alles iſt eins darin. Wonach euer Herz auch verlange, ehe wird Himmel und Erde vergehen, ehe die geringſte Kleinigkeit von demjenigen ſich ändert, was in dem Rathe des Höchſten beſchloſſen iſt. — Oder meint ihr, der Ewige könne zwar ſeinen Entſchluß nicht ändern; aber ſo wie alles habe er auch das vorher gewußt, wenn und was ſeine frommen und geliebten Kinder von ihm bitten werden, und habe den Zuſammenhang der Dinge ſo geordnet, daß mit ihrem Wunſch der Ausgang übereinſtimme? Das heißt die göttliche Weisheit ehren und doch den kindiſchen Einbildungen des Menſchen ſchmeicheln wollen! So hoch hat es Gott nicht mit uns angelegt, daß unſere Wünſche Weiſſagungen ſein ſollen: aber auf etwas höheres gewiß als darauf, daß die Befriedigung derſelben uns der ſchäzbarſte Beweis ſeiner Gnade ſein müßte. Dies iſt freilich noch lange nicht die verkehrteſte unter den Erfindungen, womit man die Religion ausgeſchmükkt hat: aber es iſt doch nur eine Erfindung des klügelnden Verſtandes, nicht eine Wahrnehmung aus der Art, wie ſich Gott in der Welt offenbaret. Es iſt geringſchäzig von Chriſto gedacht, daß er nicht auch hierin der Erſtling geweſen ſein ſollte, und geringſchäzig von den Menſchen, daß, wenn Gott dies angeordnet hätte, man doch nur ſo ſelten Beiſpiele von erhörten Gebeten finden würde. Laßt uns alſo

---

*) 1. Joh. 3, 21.

Drittens ſehen, welches denn die Wirkung unſeres Gebetes iſt, wenn ſie nicht in der Uebereinſtimmung des Erfolges mit dem geäußerten Wunſche geſucht werden darf? Eben dieſelbige, die es in Chriſto hervorbrachte. Betrachtet nur mit mir, was dabei in ſeinem Gemüthe vorging. Mit dem beſtimmten Wunſche daß ſein Leiden von ihm abgewendet werden möchte fing er an; aber ſobald er den Gedanken faßte an den Vater im

Himmel zu dem er betete mäßigte ſchon das beſcheidene Iſts möglich dieſen Wunſch. Als er darauf von den ſchlafenden Jüngern, einem Anblikk der ſeinen Muth noch mehr niederſchlagen und dem traurigen Gefühle der Verlaſſenheit noch einen neuen Zuwachs geben mußte, wiederum zum Gebet zurükkehrte, beugte er ſchon ſeinen Wunſch bei dem Gedanken, daß der Wille ſeines Vaters ein anderer ſein könnte. Dieſem ſich zu fügen und mit ihm freiwillig übereinzuſtimmen war ihm nun ſchon das größere; ja er hätte nicht gewollt, daß der Wille Gottes nicht geſchehen wäre, hätte er auch alle Glükkſeligkeit der Welt damit gewinnen können. Und als er zum dritten Mal gebetet hatte, war alle Beſorgniß und alles Zagen verſchwunden, er hatte keinen Wunſch mehr, ſondern mit Worten welche darauf abzwekken, auch ihnen den Muth ken er ſelbſt gewonnen hatte mitzutheilen, erwekkte er ſeine Freunde aus dem Schlafe, und mit gelaſſenem Gemüth, mit frommer Tapferkeit ging er ſeinem Verräther entgegen. Sehet da, das iſt die Wirkung, welche ein ſolches Gebet hervorbringen ſoll. Wir ſollen aufhören mit Heftigkeit nach dem Beſiz eines irdiſchen Gutes zu verlangen, oder die Abwendung eines Uebels zu wünſchen; wir ſollen Muth bekommen wenn es Gott beſchloſſen hat zu entbehren und zu dulden; wir ſollen uns erheben aus der Ohnmacht, zu welcher Furcht und Begierde den Menſchen herabziehn, und ſollen zum Gefühl und zum vollen Gebrauch unſerer Kräfte gelangen, damit wir uns unter allen Umſtänden ſo betragen können, wie es jedem geziemt, welcher bedenkt, daß er unter den Augen und dem Schuze des Höchſten lebt und handelt.

Dieſe Wirkung aber muß auch das Gebet nothwendigerweiſe hervorbringen, wenn es uns anders nicht an richtigen Vorſtellungen von dem göttlichen Weſen gänzlich fehlt. Tragen wir einen Wunſch, daß dieſes oder jenes ſich in der Welt ſo ereignen möge, wie es für uns das beſte zu ſein ſcheint, Gott im Gebet vor: ſo müſſen wir doch denken, daß wir ihn vortragen dem unveränderlichen Weſen, in welchem kein neuer Gedanke, kein neuer Entſchluß entſtehen kann, ſeitdem es zu ſich ſelbſt ſprach, es iſt alles gut, was ich gemacht habe. Was damals beſchloſſen ward, wird geſchehen; dieſer Gedanke muß uns mit unwiderſtehlicher Gewißheit vor Augen treten. Und wenn nun beſchloſſen iſt, was du fürchteſt? wenn du nun herausgeriſſen werden ſollſt aus dem lieben Kreiſe deiner Thätigkeit? wenn du verlieren ſollſt den, an welchem dein Herz hängt? wenn auf dir ruhen bleiben ſoll die unverdiente Verläumdung? — Unfehlbar werden wir dieſe

Beſorgniß zuerſt zurükkweiſen: nein, es kann nicht ſein, es wird nicht ſein, es wäre zu hart, zu unväterlich! Aber der Gedanke, es kann nicht ſein, wird uns erſterben, wenn wir bedenken, daß es der *Unerforſchliche* iſt, den unſere Hoffnung auf dieſe Art beſchränken will. Es kann wohl ſein, es kann wohl ſein, rufen uns tauſend Beiſpiele zu von unverdienten und kaum erträglichen Leiden. Wenn es nun wäre, — ſeinen Willen können wir nicht beugen: ſo bliebe uns nichts übrig, als den unſrigen übereinſtimmend zu machen mit dem ſeinigen. Und daß dies geſchehe, daß dies von Herzen geſchehe, dazu ladet uns ein der Gedanke, daß es doch der *Alleinweiſe* iſt, dem wir unſern Wunſch vortragen wollten. Du denkſt dir etwas als heilſam und gut und willſt, daß Gott es ſolle geſchehen laſſen. Verſtummt nicht dein Wunſch und deine Einſicht, ſobald du an Ihn denkſt? Wie weit überſiehſt du denn die Folgen und den Zuſammenhang der Ereigniſſe, wenn du auch nur bei deinem Wohlergehn ſtehen bleiben willſt? Er kennt das beſte und das Ganze! Mußt du deinen Wunſch entbehren nach dem von ihm geordneten Zuſammenhang: ſo haſt du in allem guten, das du in der Welt ſiehſt, den Erſaz dafür. So wird Mißtrauen in den eigenen Verſtand gewekkt, Demuth, die ſich nur als einen kleinen Theil des Ganzen anſieht, Wohlwollen, das mehr aus der Betrachtung der Welt als aus dem eigenen Wohlbefinden ſeine Zufriedenheit ſchöpfen will. Aber der Weiſe iſt auch der *Gütige*. Er wird dich nicht bloß um Anderer willen entbehren und leiden laſſen; er will, daß dem Gerechten alles zu ſeinem eignen Beſten diene. So entſteht Vertrauen, daß auch auf uns, ein wie kleiner Theil wir auch ſind, Rückſicht genommen worden ſei im Ganzen; ſo entſteht Ruhe, denn was uns auch begegne, es muß gutes herauskommen; und ſo ruft endlich das ſtillgemachte und beſänftigte Herz, Vater es geſchehe dein Wille. Sehen wir ſo dem gefürchteten Uebel erſt mit Gelaſſenheit und Ergebung ins Auge: ſo tritt auch bald der Gedanke an die Abſichten alles deſſen was geſchieht ins rechte Licht und zieht unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Der betende muß ſich bald daran erinnern, daß alles was geſchieht ſeinen Zweck in uns ſelbſt hat, der auf unſere Beſſerung und die Vermehrung des guten in uns gerichtet iſt. Er wird ſich wieder bewußt, daß dieſer Zweck des Höchſten, den ſeine heftige Empfindung ihm auf eine kurze Zeit aus den Augen gerükkt hatte, doch auch ſein eigener Zweck iſt. Wenn dazu alles ein Mittel ſein kann und ſoll: warum ſoll er denn irgend etwas ſcheuen, was ihm begegnen mag? Wenn Glükk und Unglükk Veranlaſſung darbieten gute Geſinnungen zu äußern und zu befeſtigen: wenn es in beiden eine Art giebt, ſich würdig und Gott wohlgefällig zu betragen: warum ſoll ihm nicht beides willkommen ſein, wie es eben kommt aus der Hand Gottes und im Zuſammenhang ſeiner Führungen? Nun ſteht das Herz auf dem Punkt wo es ſtehen ſoll; nun giebt es einen andern Gegenſtand womit wir uns beſchäftigen, als die Empfindungen die unſerer warten, nemlich die Frage: Was wird von dir gefordert werden, was für Kräfte wirſt du anwenden, was für einen Widerſtand wirſt du entgegenſezen, was für Uebereilungen wirſt du vermeiden müſſen? Und wenn wir dann finden, daß es immer nur auf dieſelben Eigenſchaften ankommt, die wir oft geübt, über die wir lange nachgedacht haben; daß das Ganze, was von uns geleiſtet werden ſoll, nur aus einzelnen Handlungen beſteht, die wir oft ſchon mit gutem Erfolge verrichtet haben: dann kehrt das Bewußtſein ihrer Kräfte in die verſchüchterte Seele zurükk; dann fühlen wir uns ſtark genug den Weg zu wandeln, den Gott uns vorzeichnet, ſtark genug diejenigen aufzurichten, die über uns betrübt oder ſonſt muthloſer ſind als wir; und wenn der Augenblikk kommt, wo das Uebel eintritt, ſo ſagen wir mit Ruhe und gefaßtem Sinne, laſſet uns aufſtehn und ihm entgegen gehn.

Das ſind nach dem Beiſpiele des Erlöſers die rechten Wirkungen eines ſolchen Gebetes. Ich hoffe, ſie werden euch allen groß und wichtig genug erſcheinen und ihr werdet dabei das unmögliche und wunderbare gern vergeſſen, was ſo viele als die Hauptſache des Gebetes anſehen. Haltet ihr es für beſſer, diejenigen welche ihr zu erziehen habt allerlei Uebel und Beſchwerden ertragen zu lehren, als ſie immer aufs ſorgfältigſte davor zu bewahren: ſo lobet auch die göttliche Weisheit, welche uns im Gebet ein kräftiges Mittel zu jenem aber nicht zu dieſem in die Hände gegeben hat.

Um euch noch mehr Veranlaſſung zum Nachdenken über dieſen wichtigen Gegenſtand zu geben, laßt mich

II. noch einige allgemeine Folgerungen hinzufügen, die wir aus dem, was das Beiſpiel Chriſti uns gelehrt hat, ziehen können.

Erſtlich. Wenn um unſeres Gebetes willen in dem von Gott angeordneten Lauf der Dinge nichts geändert wird: ſo müſſen wir auch auf zufällige, ſcheinbare Erhörungen deſſelben keinen beſonderen Werth legen. Es vergeht ſelten eine geraume Zeit, daß nicht unſerer Geſundheit, oder unſerm äußerlichen Glükk, oder unſern Verhältniſſen gegen die welche uns die liebſten auf der Welt ſind mancherlei Gefahren drohen, und ich hoffe, daß es wenige unter uns giebt, welche nicht daraus einen Gegenſtand ihres Gebetes machen. Hütet euch aber, welchen Ausgang auch dieſe bedenklichen Umſtände nehmen mögen, die Urſache davon in eurem Gebete zu ſuchen und in dem Grade worin es Gott angenehm oder mißfällig geweſen iſt. Außerdem daß dies Gottes unwürdig iſt, wie wir ſchon geſehen haben, verdirbt es gänzlich euer Urtheil über euren und anderer Menſchen Werth und lehrt euch dabei auf Dinge ein Gewicht legen, welche gar keines haben. Und doch beruht auf eben dieſem Urtheil, wenn ihr verſtändig und mit euch ſelbſt übereinſtimmend denken wollt, großen Theils eure ganze Art zu leben und zu handeln. Und dies gilt von der Erfüllung ſelbſt unſerer reinſten und würdigſten Wünſche, auch derjenigen nemlich, welche ſich mit dem Gedeihen des guten beſchaftigen, entweder überhaupt oder deſſen, wozu wir insbeſondere Werkzeuge und Mitarbeiter ſind. Freuet euch, wenn eure rechtſchaffenen Unternehmungen einen guten Fortgang haben; freuet euch, wenn Gott euch zu unmittelbaren Werkzeugen bei der Vermehrung des guten in der Welt braucht; freuet euch, wenn euch endlich auch das vorzüglich gelingt, was lange Zeit hindurch der wichtigſte Gegenſtand eures Beſtrebens, eurer Sorge, eures Gebetes geweſen iſt: aber laßt euch das nicht zu dem ſtolzen Glauben verleiten, als ob dies ein entſcheidendes Zeichen von Gottes vorzüglichem Wohlgefallen an eurem Gemüthszuſtande wäre. Mancher, dem nichts gelingt und deſſen Handeln in der Welt vergeblich zu ſein ſcheint, meint es gewiß nicht nur eben ſo redlich, ſondern thut auch eben ſo eifrig das ſeinige und iſt eben ſo innig von Rechtſchaffenheit und Gottſeligkeit durchdrungen. Dergleichen als einen Maaßſtab des menſchlichen Werthes anzuſehn iſt eine gefährliche Unvollkommenheit des Glaubens und eine von denen, für welche ganz beſonders Chriſtus der Mittler geworden iſt zwiſchen Gott und uns. Sehet wie auch Ihm alles zu mißlingen ſchien, und wie ſich doch Gott ſeiner aufs herrlichſte bedient hat! wie ſein Gebet nicht erhört ward, und er doch in dieſem Augenblikk wie immer derjenige war, an dem Gott Wohlgefallen hatte.

Zweitens werdet ihr mir nun, hoffe ich, gewiß zugeſtehen, daß es kein anderes wahres Gebet giebt als jenes, welches ich am Anfang unſerer Betrachtung geſchildert habe, den Zuſtand nemlich, wo der lebendige Gedanke an Gott alle unſere anderen Gedanken, Empfindungen und Entſchlüſſe begleitet, läutert und heiligt. Alle andere Geſtalten, welche das Gebet in einzelnen

Fällen annimmt, müſſen ſich, wenn ſie Gott wohlgefällig ſ
ſollen, in dieſe eine höchſte, das ganze Leben umfaſſende wiederu
auflöſen. Unſer Dankgebet iſt eine Vereinigung unſrer Freu
über das was ſich ereignet hat mit dem Gedanken an Go
und es wird Ihm nur wohlgefällig ſein, wenn es dieſe Freu
heiliget und erhebt, wenn es das Mittel wird, unſer Gemü
von dem irdiſchen Gegenſtand auf das höhere hinzurichten. Blei
es nur Dank, nur Freude über den neuen Beſiz, den uns Ge
verliehen hat: ſo hat unſer Dankopfer vor ihm keinen Wert
Eben ſo iſt es mit unſerm bittenden Gebet, es betreffe nun u
ſere eigenen Angelegenheiten, oder es ſei brüderliche Fürbitt
Wenn es nicht dahin gedeiht, den Wunſch der es hervorbrach
zu mäßigen, die heftige Begierde in ſtille Ergebung, die ängſtlic
Erwartung in fromme Gelaſſenheit zu verwandeln: ſo war
gar kein wahres Gebet, und es iſt ein ſicheres Zeichen, daß w
dieſes wahren Betens noch gar nicht fähig ſind.

Drittens will ich euch nicht vorenthalten, daß es mir ei
Zeichen größerer und aufrichtigerer Frömmigkeit zu ſein ſchein
wenn dieſes bittende Gebet in unſerm Leben nur ſelten vo
kommt und auch dann unſer Gemüth nicht lange beſchäftige
Denn woher kommt es wohl, daß unſer Gebet die Geſtalt d
Bitte annimmt? Wenn wir etwas wünſchen, was wir ſelbſt nich
ins Werk richten können, und es geſellt ſich zu dieſem Wunſc
der Gedanke an Gott: ſo fällt uns als Gegenſaz unſerer Oh
macht zu allererſt ſeine Allmacht ein, und wir möchten ſuchen ſ
uns geneigt zu machen; das iſt die Bitte, ſo wie ſie aus de
ſchwachen menſchlichen Herzen hervorgeht. Hierbei liegt ein un
vollkommener Gedanke an Gott zum Grunde. Dächten wir ſo
gleich an dasjenige, was uns immer das nächſte ſein ſoll, a
ſeine Heiligkeit und Weisheit: ſo würde unſer Wunſch ſehr bal
die Geſtalt annehmen, durch welche die Wünſche der Frommen
alle ſich auszeichnen müſſen. Gewiß alſo, je geläufiger uns da
wahre Beten iſt; je öfter wir an alles denken, was wir vo
Gott wahrnehmen können: um deſto ſchneller wird dieſe heilſam
Veränderung vor ſich gehn. Die welche ſich rühmen, daß ſi
anhalten können im Gebet, daß ſie nicht müde werden Gott z
bitten, er wolle dieſes oder jenes herbeiführen, von denen iſt de
Geiſt der wahren Gottesfurcht noch fern. Von Chriſto wird un
mehrere male geſagt, er habe ſich in die Einſamkeit begeben un
Nächte zugebracht im Gebet; dann war es aber nicht die Furch
vor irgend einem Ereigniß, nicht die Theilnahme an irgen
einer Begebenheit, was ihn zum Gebete trieb, ſondern da

Bedürfniß ſeines Herzens, ſich einem frommen Nachdenken, einem ungeſtörten Genuß der Gemeinſchaft mit ſeinem Vater zu überlaſſen ohne einen beſtimmten Wunſch, ohne eine eigentliche Forderung an ihn. Wo wir Jeſum dagegen bittend finden, da iſt dies wie hier nur ein vorübergehender Zuſtand und eben ſo auch nur ein ſeltener. Um unſerer Betrachtung ſo vieles im göttlichen Weſen was zu unſerer Beruhigung gereichen muß zu verhüllen, bedarf es in der That einer heftigen Gemüthsbewegung, wie ſie auch in unſerm Leben nicht häufig vorkommen ſoll. Seid ihr von einer ſolchen beſtürmt: nun ſo bittet bis das wahre Gebet euch des Bittens vergeſſen macht. Was aber diejenigen betrifft, welche ſich rühmen, daß ſie oft auf dieſe Art beten, daß ſie täglich mehrere male vor Gott erſcheinen, ihn um alles zu bitten, was entweder ſchon da iſt, oder was ſie ſelbſt erwerben ſollen, und für alle Kleinigkeiten ihm zu danken, die zum menſchlichen Leben gehören: ſo ſcheint mir, als ob ſie ſich über etwas rühmten, was von wenigem Werth iſt. Mögen ſie noch ſoviel ſagen von der Andacht, mit der ſie dieſe Gebete verrichten, ich glaube doch, daß keine wahre Frömmigkeit darin iſt. Zu beſtimmten Zeiten tragen ſie ihre Nothdurft Gott vor; ihr Beten gehört wie andere kleine Geſchäfte zur Ordnung des Tages und unmittelbar von demſelben gehen ſie zu andern Geſchäften und Vergnügungen, ohne daß in dieſen eine Spur von Frömmigkeit ſichtbar bliebe; und eben ſo kommen ſie mitten aus der Sorge, der Arbeit und dem Scherze zum Gebet, angefüllt und durchdrungen von eiteln irdiſchen Dingen. Deutet das wohl auf ein Herz, dem der Umgang mit Gott geläufig iſt? Wen das Gefühl der Abhängigkeit am meiſten zum Gedanken an Gott erweckt, der denkt gewiß ſonſt gar nicht an ihn, und der Geiſt des Chriſtenthums fehlt ihm gänzlich. Mögen ſie noch ſoviel Verſicherungen geben von von dem Segen für ihr Herz, den dieſes Gebet ihnen bringt, es ſind gewiß nur zufällige und vorübergehende Rührungen. Sprechen ſie nicht immer dieſelben beſtimmten Worte? Beten ſie nicht größtentheils mit fremden Gedanken? Wie wenig dieſe im Innern des Gemüthes wirken können, das wiſſen wir alle. Es iſt warlich kein Schade für das Chriſtenthum, wenn dieſe Gewohnheiten abnehmen. Nein, mit leichtem Herzen wollte ich ſie alle verſchwinden ſehen dieſe Stundengebete und Formeln, wie rein ſie auch ſein mögen von abergläubiſchen Meinungen und wieviel Bezug auch darin ſein möge auf Sittlichkeit und Pflichterfüllung! Ein herzerhebender Gedanke an den Schöpfer, wenn unſer Auge auf ſeine Werke gerichtet iſt mitten unter den ſtillen Freuden, die wir aus ſeiner Schöpfung genießen; ein den klügelnden Verſtand niederſchlagender Gedanke an den Beherrſcher der Welt mitten unter dem Geſpräch über die Schickſale und Unternehmungen der Menſchen; ein Gefühl von dem, deſſen Ebenbild ſich in uns offenbaret, wenn wir uns von Liebe und Wohlwollen durchdrungen fühlen, mitten unter dem geſelligen Genuß dieſer menſchlichen und ſchönen Empfindungen; wenn wir ſeine Wohlthaten genießen, ein frohes Gefühl ſeiner Liebe; wenn wir gutes wirken, ein dankbares Gefühl ſeines Beiſtandes; wenn wir über ſeine Gebote nachdenken, die große Hoffnung, daß er uns zu ſich erheben will: das iſt das wahre Gebet, deſſen Segnungen reichlich zu genießen ich uns allen von Herzen wünſche.

III.

Einige Empfindungen des ſterbenden Jeſu,

die auch
wir uns für unſere lezten Augenblikke wünſchen ſollen.

Am Charfreitage*).

Himmliſcher Vater! Auf alle, die ſich heute verſammeln zur Todtenfeier des Heiligen, an dem Du Wohlgefallen hatteſt, ſieh gnädig herab! Daß keiner von dem Kreuze Deines Lieblinges ſich entferne, ohne mit neuem lebendigem Glauben auszurufen, Warlich, dieſer iſt Gottes Sohn geweſen! Daß keinem die Thräne der Rührung vertrokkene, bis er ergriffen iſt von dem innigen Wunſche, ſein Ende möge ſein wie dieſes Gerechten! Die Empfindung einer heiligen Ehrfurcht und Bewunderung, die einen jeden ergreifen muß beim Andenken an den ſterbenden Chriſtus, o laß ſie nicht unfruchtbar in dieſen Mauern zurückbleiben, laß ſie uns alle ins Leben hinaus begleiten, damit es Dir immer mehr geheiligt und dem ſeinigen ähnlicher werde, bis wir endlich auch im getroſten Hingange zu Dir ihm nachfolgen, Amen.

Ein wehmüthiges und gerührtes Herz, meine Brüder, ſeze ich bei uns allen voraus in dieſer Stunde, und an dieſes allein will ich mich wenden. Laßt uns, ich bitte euch, wenigſtens jezt alle die beſondern Vorſtellungen bei Seite ſezen, die ein jeder von gewiſſen eigenthümlichen Wohlthaten und Segnungen des Todes Jeſu haben mag. Ich ehre ſie alle, wenn ſie in einem Herzen wohnen, welches ich ehre; und es wäre traurig, wenn der heiligſte der Tage damit hingebracht würde, Fragen aufzuwerfen, Meinungen zu ſichten, Unterſuchungen anzuſtellen, wodurch die Gemüther nicht zum Guten bewegt, und oft gar von einander entfernt werden, indem ſich Verſchiedenheiten, die freilich immer Statt finden müſſen, gerade dann aufdekken, wenn man ſich am innigſten vereinigen will. Nein, zu ſolchen Betrachtungen wollen wir uns vereinigen, die für uns alle von gleicher Wichtigkeit und von gleichem Segen ſein können, ſo gewiß als wir in Chriſto alle den Anfänger unſers Glaubens verehren, als ſein Tod uns allen ein Tod der Liebe und des Gehorſams iſt, als wir alle uns ſein Leben bis an den Tod zum Vorbilde ſezen, dem wir nachfolgen wollen, ja ſein Leben bis an den Tod, auch das lezte nicht ausgeſchloſſen, was in ſeiner heiligen Seele vorging. Ob wir wie Er bis zum lezten Schlage des Herzens den vollen Gebrauch aller Kräfte unſeres Geiſtes behalten werden, das iſt etwas worüber wir keinen Entſchluß faſſen können; es iſt eine beſondere Gnade Gottes, die von den Umſtänden abhängt, unter denen er das Ende unſeres Lebens herbeiführt. Aber der lezte Schlag des Herzens iſt auch nicht das Ende des Lebens, ſondern dieſes hört auf mit dem lezten Gedanken und Gefühl das unſer Geiſt in Verbindung mit ſeinem Körper hervorbringt, mit dem lezten Blikk in welchem uns noch die umgebende Welt erſcheint, mit dem lezten Bewußtſein unſerer irdiſchen Verhältniſſe; und ob wir dann dieſe Verhältniſſe eben ſo behandeln, dieſe Welt eben ſo anſehn und über das vergangene Leben eben ſo denken werden wie Er: das kann lediglich die Frucht ſein von einem eben ſo geführten Leben und einem eben ſo gefaßten Gemüth. Darum laßt uns ſterben lernen indem wir Chriſtum ſterben ſehen! Es iſt nichts geringes, was ich euch zumuthe, indem ich euch hiezu auffordere; denn es iſt mit dem Tode des Erlöſers, wie es mit ſeinem Leben war: wer Glükk und Freude ſucht, der fliehe nur die Aehnlichkeit mit Ihm; nur der ſuche ſie, der um jeden Preis das große und das vollendete begehrt. Ein leichteres Ende, ein ſanfteres Hinüberſchlummern mag es leicht geben, als des Erlöſers: aber keines das erhabener, keines das eines frommen und tugendhaften Herzens würdiger wäre. Wer ein ſolches begehrt, der ſehe jezt mit mir auf die Vollendung des Heiligen Gottes.

---

*) In der Hof- und Garniſonkirche zu Potsdam bei der Abendmahlsfeier, an welcher S. Maj. der König theilnahm, gehalten.

Text. Marc. 15, 34 — 41.

Und um die neunte Stunde rief Jeſus laut und ſprach, Mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen.

> Und etliche die dabei ſtunden, da ſie das hörten, ſprachen ſie, Siehe er ruft dem Elias. Da lief einer und füllete einen Schwamm mit Eſſig und ſtekkte ihn auf ein Rohr und tränkte ihn und ſprach, Halt, laß ſehen, ob Elias komme und ihn herabnehme. Aber Jeſus ſchrie laut und verſchied. Und der Vorhang im Tempel zerriß in zwei Stükke von oben an bis unten aus. Der Hauptmann aber der dabei ſtund gegen ihm über, da er ſah daß er mit ſolchem Geſchrei verſchied, ſprach er, Warlich dieſer iſt Gottes Sohn geweſen. Und es waren auch Weiber da die von ferne ſolches ſchaueten, unter welchen war Maria Magdalena und Maria Jakobi und Joſes Mutter und Salome.

Wenn ich uns wünſche zu ſterben wie Chriſtus, ſo will ich nicht auf diejenige Gemüthsverfaſſung hinweiſen, die ſich für einen jeden, der den rechten Weg gewandelt iſt, von ſelbſt verſteht. Daß nicht Reue über ein verſchwendetes Leben unſer leztes zerknirſchendes Gefühl ſei; daß nicht allzuzärtliche Anhänglichkeit an die Freuden und Beſitzthümer dieſer Welt den Abſchied von derſelben mehr als billig erſchwere; daß kein banger Zweifel ſich einmiſche in die kindliche Ergebung gegen den, der uns in das Thal des Todes hineinführt: davon ſei unter uns nicht die Rede. Es ſind drei andere Umſtände, auf welche ich als auf etwas ſehr wünſchenswerthes aufmerkſam machen will, eben deshalb nemlich wünſchenswerth, weil, um es Chriſto darin gleich zu thun, ſchon diejenige genaue und vollendete Aehnlichkeit mit Ihm erfordert wird, die unſer aller Ziel iſt. Ich wünſche nemlich, daß wir alle ſterben mögen erſtlich mit demſelben Schmerz über unvollendete Thaten, zweitens mit derſelben Ruhe bei den ungleichen Urtheilen der Welt und drittens eben ſo umgeben von zärtlichen und treuen Freunden. Auf dieſe Umſtände richtet jezt eure andächtige Aufmerkſamkeit.

I. Möchten wir alle ſterben mit demſelben Schmerz über unvollendete Thaten, der ſich in dem traurigen Seufzer des Erlöſers, mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen, ſo deutlich offenbaret. Oder meint Ihr, das körperliche Leiden habe Ihm dieſen Ausruf abgepreßt? Wie ſchwer auch das Gewicht deſſelben geweſen ſein mag, wem es noch zu ſolchen Aeußerungen des Wohlwollens, der Sorge und Theilnahme Kraft übrig ließ, wie Chriſtus von ſeinem Kreuze herab von ſich gab, dem konnte es auch den ſo oft behaupteten Grundſaz nicht verdunkeln, daß Leiden eben ſo wenig ein Zeichen von dem Mißfallen des Höchſten ſein könne, als Glükk ein Unterpfand ſeiner Gunſt iſt. Oder hing etwa Jeſus an den Freuden des Lebens, daß die Nothwendigkeit es ſo jung verlaſſen zu müſſen ihn niederbeugte? Oder war etwa ſeine Einbildungskraft auch angefüllt mit Vorſtellungen von künftiger weltlicher Größe, daß er gekränkt geweſen wäre dieſe nicht ereichen zu können? Aber ſeinen Beruf liebte er mit ganzem Gemüth; der Gedanke an das große Geſchäft, dem er ſein Leben gewidmet hatte, erfüllte auch jezt noch ſeine Seele. Wenn er nun überlegte, wie weit dieſes noch von der Vollendung entfernt war; wie eigentlich noch keiner von ſeinen Jüngern ſeine Geſinnung rein aufgefaßt und ſeinen Entwurf durchſchaut hatte, wie wenig ſie auf alles gefaßt waren, was jezt über ſie hereinbrechen mußte, und wie leicht das Band, welches ſie zuſammenhielt, ſich löſen konnte: dürften wir uns wohl wundern, wenn er gefragt hätte, mein Gott, mein Gott, warum haſt Du Deine ſchüzende Hand abgezogen von dieſem Unternehmen? Aber ſo fragt er nicht; er wußte wie genau der Faden ſeiner Entwürfe in den Plan der Vorſehung verwebt war; er wünſcht nur, daß ihm ſelbſt beſtimmt geweſen wäre, die große Angelegenheit noch weiter zu fördern; er fragt nur aus der Tiefe eines Herzens, das des guten nicht genug thun kann, warum doch der Ewige Ihn nun dahin gehen laſſe, um ohne ſeine Hülfe das große Werk fortzuführen; er ſah ſo deutlich, was er noch würke zu Stande gebracht haben, und der Höchſte vergönnte ihm nicht, es zu thun.

Eben dieſen Wunſch und dieſen Schmerz wünſche ich uns allen in der lezten Stunde unſeres Lebens. Es bedarf dazu nicht, daß wir wie Chriſtus mitten in der Blüte der Jahre aus einem großen Werk herausgeriſſen werden, es kann ein jeder ſo fühlen, in welcher Lage er ſich auch befinde. Seid ihr Diener des Staats, Vorſteher geſellſchaftlicher Einrichtungen: möchte es euch ſchmerzen, daß ihr nicht noch dieſen Mißbrauch abſtellen und jene Verbeſſerung einführen könnt! Seid ihr unabhängig und begütert: möchte es euch ſchmerzen, daß ihr nicht noch eine wohlthätige Anſtalt in Gang bringen, oder dies und jenes thun könnt für die Unglükklichen, welche ihr beſchüzt! Seid ihr Gelehrte und Weiſe: möchtet ihr ungern eine lehrreiche Darſtellung eurer Gedanken unterbrechen, oder euch von einem neuen Felde der menſchlichen Erkenntniß entfernen! Seid ihr Künſtler und Arbeiter: möchte es euch weh thun, daß ihr nicht noch einer

Arbeit wenigſtens die neue Vollkommenheit, die ihr ausgedacht oder eingeübt habt, mitgeben ſollt! Ihr Jünglinge, möchtet ihr euch ſehnen, die Grundſäze der Tugend und der Religion, die euch theuer ſind, auch nur eine kurze Zeit lang im eignen häuslichen Leben auszuüben und darzuſtellen! Ihr Männer, möchte es euch das Herz brechen, nicht die Erziehung euerer Kinder vollenden, nicht die Jugend, die ſich vertrauensvoll an euch anſchloß, noch weiter bringen zu können! Ihr Greiſe, möchte es euch ſchmerzen, nicht noch länger euer wohlerworbenes Anſehn zum Beſten eurer ſpäten Nachkommen benuzen und mit dem Rath eurer gereiften Weisheit was um euch her gutes unternommen wird unterſtüzen zu können! Indem ich euch dieſes wünſche, meine Brüder, wünſche ich in der That nur, daß ihr nie aufhören möget, euren Beruf zu lieben und ihm euer ganzes Nachdenken, eure ganze Kraft zu widmen. Könnte es im menſchlichen Leben jemals einen Punkt geben, wo für den ſo geſinnten die Rechnung abgeſchloſſen und kein Geſchäft im Gange wäre: ich wollte, um euch jenen Schmerz zu ſparen, gern wünſchen, daß jeder in dieſem Zeitpunkte ſterben möchte, ehe eine neue Reihe von Thätigkeiten anfange, die er nicht mehr vollenden könnte: aber einen ſolchen Ruhepunkt werdet ihr nicht finden. Es giebt keine Ruhe und keinen Stillſtand in einem Pflicht und Beruf liebenden Gemüth. Jede Veränderung, welche der Lauf der Natur und der menſchlichen Dinge mit ſich bringt, bringt auch neue Aufgaben und neue Pflichten mit; indem ihr beſchäftigt ſeid Einem Verhältniß zu genügen, hat ſich ſchon ein Anderes entſponnen. Und wäre auch das nicht, ſo bringt ſchon der gegenſeitige Einfluß des Handelns und Ueberlegens eine unaufhaltſame Bewegung und immer neue Wünſche und Beſtrebungen hervor. Jede Handlung erweitert und berichtiget unſere Einſichten über den Gegenſtand, und jede verbeſſerte Einſicht treibt uns ſie ſogleich anzuwenden. Mitten in der Arbeit, in der unvollendeten Arbeit findet alſo der Tod einen jeden, der das Leben recht gebraucht; und von dem ſchmerzlichen Gefühl, welches hieraus entſteht, kann nur der frei ſein, der feigherzig vor ſeinen Pflichten flieht und ſich im müßigen Schatten verbirgt, wenn die Stimme des Berufs an ihn ergeht — ein ſolcher mag lebensſatt ſterben: denn er hat den ſchönſten Reiz des Lebens nicht gekannt. Oder der knechtiſchgeſinnte, der ſich mit einem leeren Scheine der Tugend begnügt und kein höheres Ziel kennt, als nur dieſes, nichts Strafbares gethan zu haben, — der mag, wenn anders ſeine Täuſchung ſo lange anhält, auch den Tod gefühllos hinnehmen:

denn die Zukunft, die ihm geraubt wird, hat ihn nicht durc
Reiz neuer Verdienſte und Vollkommenheiten gelokkt, ſondern
nur furchtbare Kämpfe mit neuen Verſuchungen gezeigt.

Aber, könnte jemand ſagen, eben ſo bleibt auch dem
lichen und irdiſchgeſinnten, den eine Begierde zur andern
immer noch ein ungeſtilltes Sehnen nach irgend einem G
ſind wir denn mit unſerm Schmerz wol im geringſten
daran als dieſer? Ob wir es ſind! Wir können, was
nicht kann, Gott fragen, warum er uns dieſem Schmerz d
giebt, und er wird uns antworten. Auch Chriſtus ſtarb nich
dieſer wehmüthigen Frage. Was daran von dem unſchul
Wunſche herrührt, daß das Gute gerade durch uns geſch
möge, das wird ſich verlieren in den Gedanken, daß ſeine G
uns genügen müſſe; was Eifer iſt für die Sache Gottes, das
ſich verwandeln in kindliches Vertrauen zu dem, der auch
uns Mittel und Wege zu ſeinem Ziele finden wird. Eine
liche Ruhe löſet alſo jenen Schmerz auf. Haben wir wi
nur das Gute im Sinn: ſo befehlen wir Gott, indem wir
unſern Geiſt befehlen, getroſt auch unſere Werke und unſere
ſchlüſſe; und was auch unvollendet geblieben ſei, wir we
dennoch mit Recht ſagen können, Es iſt vollbracht.

II. Möchten wir ferner alle ſterben mit ungetrübter
bei allen unbilligen und unvernünftigen Urtheilen, bei dem lie
ſeſten und feindſeligſten Betragen der Menſchen. So finden
Chriſtum. Mit dem unwürdigſten Spotte weideten ſich
Widerſacher an den Qualen ſeiner lezten Augenblikke und
deuteten aus Bosheit oder Unverſtand ſeine klaren Worte,
ſie belachen zu können; dennoch entfuhr Ihm auch nicht das
ſeſte Zeichen des Mißmuthes. Vielleicht ſcheint jene Begegn
der Menſchen gerade das bitterſte in dem Leidenskelche de
der ſich ſo große Verdienſte um ſie erworben hatte; aber ich
dennoch ſagen, auch dies iſt ein Leiden, welches wir, ſo la
die Dinge in der Welt ſich ſo verhalten wie jezt, ebenfalls, w
gleich in einem geringern Maaße, werden zu ertragen haben,
wobei uns, wie es uns auch treffe, die Faſſung des Erlöſers w
kommen und wünſchenswerth ſein muß. Unvernünftige Urth
ſind etwas, was wir unvermeidlich über uns müſſen ergehen
ſen. Keiner ſteht ſo hoch, keiner ſo niedrig, den ſie nicht errei
ten. Und eine wahrhaft chriſtliche und rechtſchaffene Geſinnung
warum ſollen wir uns das verhehlen? — iſt überall etwas ſo ſ
nes, daß die Menſchen zu wenig Gelegenheit haben ſie recht

beobachten, um ſie entdekken und unterſcheiden zu lernen. Warum ſollen ſie alſo gerade das unbekannte und ſeltene voraus ſezen, um das Betragen der Menſchen daraus zu erklären? Sie begnügen ſich lieber mit dem unwahrſcheinlichſten, ſie denken ſich lieber auf eine künſtliche Art das widerſinnige aus. Ueberdies iſt es gar nicht ſchwer, jede einzelne Aeußerung dieſes chriſtlichen Sinnes aus einem andern Grunde abzuleiten. Kommt dabei zufälligerweiſe etwas heraus, was einer von den gewöhnlichen Neigungen der Menſchen angemeſſen iſt: ſo iſt die Erklärung bereit. Konnte nicht leicht eine ſolche Befriedigung dabei geſucht oder beabſichtiget werden: ſo war es die Eitelkeit, die ſonderbar ſcheinen, die Heuchelei, die mit Tugend und Uneigennüzigkeit prahlen will, oder es lag irgend eine verborgene Abſicht dabei zum Grunde, die auch der Scharfſinn eines Spähers bald entdekkt. Widerſpricht dann eine Handlung, ſo erklärt, der anderen: ſo werden die Vorausſetzungen nur dreiſter, und der Spott ergießt ſich muthwilliger über einen ſo übel zuſammenhängenden Menſchen. Er treibt die Teufel aus durch den oberſten der Teufel — das iſt ſo die Art, wie die wahren Verehrer Gottes und ſeines Geſezes in den ſchwierigſten Fällen, wo ſie am größten und edelſten gehandelt haben, von dem großen Haufen der Menſchen beurtheilt werden. Ehe glauben ſie, daß wir aus Haß wohlthun, daß wir aus Eigennuz die Güter der Erde gering achten, daß wir aus Ruhmſucht uns dem Gelächter der Welt ausſezen, ehe alles, als daß ſie etwas einer wahren und ungefärbten Gottſeligkeit zuſchreiben ſollten. Müſſen wir das während unſeres Lebens reichlich genug erfahren: ſo wird es in den lezten Stunden deſſelben um ſo ſicherer der Fall ſein, je mehr unſern Wünſchen angemeſſenes ſich bei unſerm Austritt aus dieſer Welt vereinigt. Bleiben wir bis ans Ende rüſtig und thätig in der Geſellſchaft: ſo wird es auch ein Gegenſtand der Aufmerkſamkeit für viele ſein, wie wir denn abtreten vom Schauplaz. Sind wir bis ans Ende der Mittelpunkt eines kleinen Kreiſes geliebter und gleichgeſinnter Seelen geweſen, bei denen unſere Gedanken, unſere Rathſchläge, der Ausdrukk unſerer Geſinnungen immer etwas galten: ſo werden auch anderer Augen neugierig auf das Lager unſeres Todes gerichtet ſein. Und haben wir alsdann noch Kraft unſer Inneres zu äußern, dann zeigt ſich in dieſen Stunden alles, was ſie nicht verſtehen und nicht vereinigen können, recht nahe zuſammengedrängt. Die fortdauernde Anhänglichkeit an die geliebten und mit Eifer betriebenen Geſchäfte des Lebens und die Freude, womit wir dem, was uns im beſſern Reiche Chriſti bereitet iſt, entgegengehen; die Ruhe, mit der wir bereit ſein werden uns von allem zu trennen, was nur zu unſern Umgebungen in dieſer Welt, zu den Eigenthümlichkeiten des irdiſchen Zuſtandes gehört; die Ruhe, mit der wir ſelbſt unſere Kräfte ſchwinden, unſere Sinne uns verlaſſen und unſere Glieder unter der erſten Berührung der kalten Hand des Todes werden erſtarren ſehen, und dabei doch die fortgeſezte lebhafte Theilnahme an allem, was das Wohl unſerer Freunde und Angehörigen, das Heil des Vaterlandes, die Ruhe der Geſellſchaft, die Ausbreitung der Wahrheit und den ungehinderten Fortgang des Guten in der Welt angeht dies alles zuſammen wie kann es ihnen anders als unbegreiflich ſein? Dann werden ſie, um nicht die Größe der Seele, wie ſie es nennen, bewundern zu müſſen, tadelſüchtig jede Schwachheit, vielleicht aus alter Zeit, ſich ins Gedächtniß rufen, oder wenn ihnen das nicht zu Gebote ſteht, ſich, wie ſie es Chriſto machten, an Worte und Handlungen erinnern, die ganz denſelben Geiſt athmeten, aber über welche ſie ſchon lange ein verkehrtes, verdammendes Urtheil ausgeſprochen haben; dann werden ſie auch in den lezten Aeußerungen eines frommen, das Geſez Gottes ehrenden Herzens den alten Stolz wieder finden, der ihnen längſt ein Greuel war, die Schwärmerei, die ſie längſt verachteten, die Parteiſucht, die ſie immer gehaßt haben, die Scheinheiligkeit, die ſie ſchon oft aufdekken mußten. Wehe uns, wenn dann diejenigen, welche uns lieben, ſorgfältig die lezten harten und falſchen Urtheil, die über uns gefällt werden, vor uns verbergen müßten, um uns nicht auf eine ſchmerzhafte Art aus dem ſüßen Traume zu wekken, als ob die Menſchen die wahre Gottſeligkeit und die ſittliche Stimmung des Gemüthes wenigſtens kennen und ehren, wenn ſie auch ſelbſt keinen Theil daran haben! wehe uns, wenn man uns dann noch hintergehen müßte über die Meinung der Menſchen, damit nicht eine bittere Empfindung unſere lezten Stunden trübe! Es wäre ein Zeichen, daß wir die Menſchen niemals erkannt haben, daß wir als unſchuldige aber auch ſehr unwiſſende zwiſchen ihnen hindurchgegangen ſind, daß wir immer noch fortfahren würden, uns an ihnen zu irren, wenn uns längeres Leben beſchieden wäre. Mit großem Recht alſo wünſche ich allen für dieſen Fall die Ruhe und die Gleichmüthigkeit des Erlöſers, denn ſie iſt die Folge der reifſten Weisheit und der ächteſten Frömmigkeit. Wem ſelbſt in den lezten Augenblikken die Blindheit, die in Läſterung und Verläumdung ausartet, wenn er ſie wahrnehmen könnte, nicht das Herz zerreißen würde, der kennt ſeit lange her die thörichte Weisheit und das tiefe Verderben der Menſchen. Wer auch dann nicht verleitet wird, das gute welches er ihnen erwieſen hat unmuthig zu bereuen, der hat gewiß bei allen ſeinen Thaten nicht Menſchengunſt, nicht Lob, nicht Dankbarkeit im Auge gehabt, ſondern allein den Willen des Höchſten. Wer auch dann noch Wohlwollen genug übrig behält um zu ſagen, Vater vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht was ſie thun, deſſen Liebe iſt von der reinſten und göttlichſten Art.

III. Möchten wir alle ſterben eben ſo umgeben von liebenden und leidenden Freunden wie der Erlöſer. Da ſtand ſeine zärtliche Mutter und der Jünger welchen er liebte, und zwiſchen beiden ſtiftete er noch einen innigen Bund der Sorgfalt und der Treue; da ſtanden die Frauen welche ihm nachgefolgt waren und gewiß noch manche von ſeinen uns nicht ſo bekannten Verehrern. Welch' ein Troſt muß es ihm geweſen ſein, daß er noch auf alle wohlthätig wirken konnte und ihren Glauben und ihre Geſinnungen ſtärken durch alles was ſich an ihm hohes und göttliches offenbarte. Aber auch ſchon ihre Treue und ihre Gegenwart muß ihm die Leiden des Todes verſüßt und ſein Herz mit beruhigenden Gefühlen angefüllt haben. Wenn der Schmerz über die Unterbrechung ſeines Werks ihm das Zeugniß gab, daß er ſeinen Poſten würdig behauptet hatte; wenn ihm ſeine Gleichmüthigkeit beim Spott ſeiner Feinde ein Beweis ſein konnte, wie ächt und vollkommen ſeine Weisheit war: ſo war dieſe gegenſeitige bis zum Tode ausharrende Liebe und Treue das beſte Zeugniß, daß er mit ſeinem liebevollen Herzen das höchſte Glükk des Lebens in ſeinem ganzen Umfange genoſſen hatte. Und eben darum wünſche ich uns vor allen Dingen mit einer ſolchen Umgebung zu ſterben, ja ich fordere es ſoviel an uns iſt von einem jeden. Sagt nicht, das hänge nicht von euch ab, ſondern von der freien Gnade Gottes, ob nicht ſchon vor euerm Tode euch die ſchönſten Bande der Natur aufgelöſt ſein werden, ob nicht mancher unter euch vielleicht als der lezte übrig bleibt von allen die ihm angehören, ob nicht viele unter euch der Tod in einer weiten Entfernung von Eltern und Kindern, von Geſchwiſtern und Verwandten antreffen wird. Ich bitte euch, ſo ehrwürdig und beſeligend auch dieſe Zuneigungen ſind welche die Natur ſelbſt geſtiftet hat, denket jezt nicht allein an ſie. Es iſt der Ordnung gemäß, daß der Tod hier ſchon manche Lükke gemacht hat ehe er uns ſelbſt von unſerer Stelle hinwegreißt: aber wenn auch alle welche uns durch die Bande des Blutes verwandt ſind um unſer Sterbelager verſammelt wären, den Troſt welchen

alsdann die Gegenwart der Freundſchaft gewährt würden w
dennoch nicht empfinden, wenn ſie nicht zugleich die Vertrau
unſerer Geſinnungen ſind und das innerſte unſers Herzens v
ſtehen. Sehet da, dieſe ſind mir Mutter und Brüder, ſagte Ch
ſtus einſt und zeigte auf die Freunde ſeiner Wahl; eben ſol
waren es auch größtentheils welche jezt als trauernde Freun
um ſein Kreuz her ſtanden, und an eben ſolchen ſoll es kein
unter uns fehlen ſo lange wir noch auf Erden leben. Zweif
nicht, ob auch ihr dieſes Glükk erreichen könnt; es wäre k
ungünſtiges Geſchikk, ſondern ein trauriges Zeichen, daß ihr
höchſte Aufgabe des Lebens nicht richtig gelöſ't habet. So fein
ſelig wird die Welt nicht regiert, daß irgend einem der es
darf und verdient ein Freund vorenthalten würde dem ſein H
ſich öffnen kann. Die Kraft der menſchlichen Natur gleich
ſtimmte Gemüther an ſich zu ziehn iſt ſo groß, daß, wenn
nur über irgend etwas richtiger und tiefer denkt, irgend etw
inniger und eigenthümlicher empfindet und dies in euern Han
lungen ausdrükkt, ſich diejenigen gewiß hinzufinden werden wel
gerade dieſes zu ſchäzen wiſſen oder euch darin ähnlich ſind; n
nur auf euer Bedürfniß Liebe und Freundſchaft zu genießen w
es ankommen, ob eine feſte und dauerhafte Vereinigung der G
müther zu Stande kommt: nur auf euerm Willen beruht es,
ihr auch im Tode noch die eigenthümlichen Tröſtungen genieß
werdet, welche die Gegenwart treuer Freunde mit ſich brin
Fürchtet nicht, wenn ihr ſie gefunden habt, daß die Veränd
lichkeit des menſchlichen Herzens ſie euch rauben werde; dieſe
ſtrekkt ſich nicht bis in diejenige Tiefe, worin wahre Freundſch
ihre Wurzeln ſchlägt. Sehet auf Chriſtum, er verlor keinen v
den ſeinigen als nur das verlorne Schaf, auf daß die Sch
erfüllt würde; und überzeugt euch, daß es überall in wah
Freundſchaft keine Unbeſtändigkeit, keine Untreue geben kön
Fürchtet nicht, daß doch der Tod auch dieſe euch alle hinw
raffen könne ehe das Ziel eures eignen Lebens erreicht iſt; de
jene Kraft des menſchlichen Gemüthes hört nie auf, und nie ka
es ihr ganz an Gegenſtänden fehlen, auf welche ſie ſich rich
könnte. Freilich wird nie ein Freund den ihr verloren h
ganz erſezt werden; jede ſpätere Verbindung wird ſich anders
ſtalten als die frühere: aber innig und herzlich kann ſie doch ſ
und dann gewährt ſie auch das frohe Bewußtſein, daß ihr
eurer ſelbſt willen Liebe und Achtung genießt und auf das
nerſte einer menſchlichen Seele mit der eurigen wirkt. Am w
nigſten aber, ich bitte euch, fürchtet die Verwüſtungen wel

die Zeit in euerm eignen Gemüth anrichten könnte. Glaubt nicht. daß im Beſiz zärtlicher Freunde zu ſterben ein Vorzug derer ſei, welche, wie Chriſtus, noch in der Blüthe des Lebens abgerufen werden. Was man auch ſage, es liegt gewiß nicht in der Natur der menſchlichen Seele, im Alter auch gegen dieſe Freuden ſtumpf zu werden, die alten Verbindungen kälter zu behandeln und neue ungern anzuknüpfen. Habt ihr ſie nur jemals richtig geſchäzt, ſo werdet ihr auch immer nach ihnen verlangen; und nie, auch im ſpäteſten Alter nicht, werdet ihr einſam ſtehen in der Welt: ja wüßtet ihr auch, daß der morgende Tag euch hinwegnehmen wird: ihr würdet dennoch, wenn euch heute ein Gemüth zuerſt begegnete, das ihr mit herzlicher Liebe umfaſſen könnt, euch noch ſehnen ſeine Liebe zu gewinnen und es mit Zärtlichkeit an euch ziehn.

Aber, werdet ihr ſagen, wenn es auch möglich und wünſchenswerth iſt Freunde zu haben bis ans Ende des Lebens: ſollten wir ſie nicht wenigſtens alsdann lieber von uns entfernen, als um uns her verſammeln? Warum die bittern Empfindungen des Todes noch dadurch vermehren, daß wir mit Wehmuth und Sorge auf den Schmerz unſerer Freunde ſehen und auf die bedenklichen Umſtände, in denen wir vielleicht einen und den andern zurükklaſſen? warum ſollen wir uns gegenſeitig durch alles was die Gegenwart lebhaftes hat recht anſchaulich machen, wie großen Verluſt wir erleiden? Wir ſehen, Chriſtus hat nicht ſo gedacht; er vertrieb ſeine Mutter und ſeinen Freund nicht von ſeinem Kreuze, ſondern ließ ſie gern Zeugen ſeines Todes ſein. Daſſelbe fordert auch von uns eine heilige Pflicht. Die ſchönſte Wirkſamkeit des Menſchen ſollen wir durch eigne Schuld auch nicht um einen Augenblikk zu früh abbrechen. Wir wiſſen nicht, was für wohlthätige Folgen die lezten Ergießungen der Liebe noch haben können; und wenn wir den unſrigen nur zeigen, wie hoch noch im Tode die Kraft der Frömmigkeit und der wahren Weisheit den Menſchen erhebt: ſo wird es ein geſegneter Eindrukk ſein. Aber auch um unſerer ſelbſt willen wünſche ich uns eben jenen Schmerz und jene Wehmuth: denn um dieſe Empfindungen nicht zu ſcheuen muß uns eine gewiſſe Tapferkeit beſeelen, die auf das ganze Leben des Menſchen den wichtigſten Einfluß hat und auch ſeinem Ende etwas großes und erhabenes giebt. Feigherzig und undankbar iſt es, den lezten Genuß irgend eines Gutes ſich deshalb zu verſagen, weil wir daran denken müſſen, daß es der lezte iſt: denn dies führt dahin, alle Gaben Gottes von uns zu werfen und ſchon frühzeitig unſer Leben alles anmuthigen zu berauben. Entſteht nicht das Gefühl der Vergänglichkeit aller irdiſchen Dinge noch in der frohen Jugend? überfällt uns nicht oft unwillkührlich der Gedanke, daß jede Freude die lezte ſein kann, und ſollen wir ihn nicht abſichtlich oft feſthalten und ins Auge faſſen? aber ſtören und mißmuthig machen ſoll er ein tapferes Gemüth im lezten Augenblikk eben ſo wenig, als mitten in der Hoffnung eines langen Lebens. Es iſt unedel, jemals einen Schmerz zu ſcheuen, den nur die vortrefflichſten Anlagen unſeres Geiſtes möglich machen; mit einer ſo feigherzigen Geſinnung müßten wir das beſte in uns von Anfang an vernachläſſigen, weil wir dieſem Schmerz ſonſt immer ausgeſezt ſind: aber ein tapferes Gemüth wird ſich noch im lezten Augenblikk durch das Bewußtſein dieſe Anlagen gehabt und in ſich ausgebildet zu haben mehr geſtärkt und erhaben fühlen, als auch der tiefſte Schmerz es erſchüttern und entkräften kann.

Nach dieſen reinſten Freuden des Lebens laßt uns alſo ſtreben bis an den lezten Augenblikk! laßt uns jedes Band der Liebe und des Wohlwollens feſt anziehn und am feſteſten nicht etwa diejenigen welche uns das lebhafteſte Vergnügen gewähren, ſondern das welches durch wahre Vereinigung des Geiſtes das höchſte und edelſte in uns ſtärker und vollkommener machen ſoll. Wer könnte hiebei nicht an die Vereinigung denken, die ein Theil von uns jezt am Tiſch des Herrn erneuern will, an den Bund der Bruderliebe und der treuen Nachfolge Jeſu! je mehr es uns werth iſt Mitglieder deſſelben zu ſein und je würdigere wir ſind, deſto gewiſſer werden wir in allem was wir jezt erwogen haben Chriſto auch bei unſerm Tode ähnlich werden. Wir wiſſen, wie überall wo mehrere ſich zu gleichem Endzwekke vereinigen, Luſt und Eifer eines jeden ſich mehrt. Nehmen wir es alſo ernſtlich mit der Gemeinſchaft in der wir mit allen ſtehen, denen gleich uns die Förderung des großen Werkes Chriſti übertragen iſt, auf denen gleich uns ſein Geiſt ruht: wieviel mehr Veranlaſſung giebt uns das nicht zu allerlei gutem! wieviel munterer können wir nicht das unternehmen was auf unſerm eigenen Wege liegt! wieviel Beruf finden wir nicht manches zu unterſtüzen, was andere angefangen haben. O niemand iſt fleißiger in guten Werken als die wahren und eifrigen Mitglieder dieſes Bundes! ſie findet der Tod gewiß in mannigfaltiger Thätigkeit, ſie ſehen gewiß mit trauriger Sehnſucht beim Abſchiede von dieſer Welt auf das ſchöne Vermächtniß angefangener Thaten! — Ihr verſprecht jezt aufs neue nach der uns gemeinſchaftlichen Regel des Glaubens einherzugehn ihr bekennt euch zu derſelben öffentlich und mit lauter Stimme, und ſo werdet ihr freilich, je mehr Aufrichtigkeit und Ernſt man in dieſer Handlung bemerkt, um ſo weniger dem Spott entgehen können, dem die Verehrer der Religion ausgeſezt ſind: aber der aufmunternde Beifall der Brüder wird euch entſchädigen für das frevelhafte Urtheil der Welt; das Vorbild ſo vieler, die geduldig getragen haben was um des Glaubens willen zu leiden iſt, wird euern Muth ſtärken. Und welches ſoll denn die Pflanzſchule aufrichtiger und treuer Freunde ſein, wenn es nicht die Gemeine Chriſti iſt, die Geſellſchaft von Menſchen, denen Uneigennüzigkeit und Wohlwollen, Theilnahme und hülfreiche Liebe natürliche Geſinnungen ſind, unter denen jede Weisheit und jede Vollkommenheit vorhanden und zum Dienſte eines jeden bereit ſein ſoll? So erneuert denn mit aufrichtigen und andächtigen Herzen dieſen ſchönen Bund, und wir alle wollen wünſchen, daß der Erlöſer der ihn geſtiftet hat mit Wohlgefallen auf euch herabſehen und daß ſein Geiſt reichlich auf euch ruhen möge.

IV.

Daß Vorzüge des Geiſtes ohne ſittliche Geſinnungen keinen Werth haben.

Man nennt unſer Zeitalter das aufgeklärte und ſpricht viel von großen Fortſchritten, welche alle Abtheilungen der Geſellſchaft in der Bildung des Geiſtes, in der Berichtigung und Erweiterung ihrer Einſichten ſollen gemacht haben; und, wie mißlich es auch näher betrachtet um dieſe Fortſchritte ſtehen mag, ſoviel kann wenigſtens nicht geläugnet werden, daß das allgemeine Beſtreben nach dieſer Seite hin gerichtet iſt. Wiſſenſchaften und Künſte werden auf allerlei Geſchäfte des Lebens fleißiger und ſcharfſinniger angewendet als ſonſt; alle Gewerbe entfernen ſich mehr und mehr von der Sklaverei alter Gewohnheiten, man forſcht darin nach Gründen und findet auf dieſe Weiſe Verbeſſerungen; Beobachtung der Natur und des Menſchen ſucht den Aberglauben in allen ſeinen Schlupfwinkeln auf; Unterſuchungen und Mittheilungen über den Zuſammenhang großer Ereigniſſe und über die allgemeinen Angelegenheiten der Menſchen finden immer mehr aufmerkſame Ohren; und mildere Sitten, welche ſich unter allen Ständen verbreiten und ſie einander näher bringen, machen zugleich das Gemüth urbar, um den Samen jeder Erkenntniß aufzunehmen und auch ſolchen Wahrheiten Gedeihen zu ſichern, die urſprünglich in andern Gegenden der geſelligen Welt einheimiſch ſind. Dies alles iſt kein geringer Ruhm: aber leider iſt mit dieſen Fortſchritten ſehr allgemein der große Nachtheil verbunden, daß der Verſtand und die Bildung deſſelben auch unabhängig von der Geſinnung geſchäzt und viel zu hoch geſchäzt wird. Sich in ſeinen Berufsgeſchäften durch Geſchicklichkeit und verſtändige Benuzung alles fremden und neuen auszeichnen; auch jenſeits derſelben über alle gemeinen menſchlichen Dinge eine eigne und begründete Meinung haben; im Kreiſe der Geſellſchaft durch Munterkeit und Gewandtheit des Geiſtes gefallen, durch ein ſcharfes Urtheil ſich Anſehn erwerben, durch funkelnden Wiz blenden: das iſt jeziger Zeit das Bild der Vollkommenheit, das iſt das einzige Mittel um geliebt, geſchäzt und bewundert zu werden. Seid daneben rechtſchaffen und treu, man wird deſſen nur im Vorbeigehen erwähnen; beſizt dieſe Tugenden ohne jene Vollkommenheiten des Verſtandes, ſo bleibt ihr ganz unbemerkt im Hintergrunde ſtehen. Die einfältige Redlichkeit, wie aufrichtig und thätig ſie auch ſei, gilt nichts; Verſtand und Talente — das iſt die allgemeine Loſung. Ich bin weit entfernt auf das was man ſo gemeinhin ein gutes Herz nennt groſſen Werth zu legen. Die Bereitwilligkeit mit andern und für ſie zu empfinden, ſich zum Werkzeuge von ihnen gebrauchen zu laſſen und ſich an alles was in ihnen gut und groß zu ſein ſcheint bewunderungsvoll anzuſchlieſſen iſt etwas ſehr zweideutiges und oft nichts anders als Leerheit des eignen Sinnes, Unfähigkeit ſelbſt etwas zu wollen, Gefühl des Bedürfniſſes ſich von andern leiten und ſtoſſen zu laſſen. Aber ohne einen wahrhaft guten Willen, ohne eine ächt ſittliche Geſinnung, ohne die feſte und immer thätige Richtung aller Kräfte auf das ſelbſterkannte gute, ohne treuen Gehorſam gegen die göttlichen Geſeze ſind alle jene Vorzüge des Geiſtes — und wenn ihr ſie bis zum höchſten Gipfel der Vollendung ausgearbeitet hättet — nichts, gar nichts; dagegen dieſe gute Geſinnung — die freilich unausbleiblich allemal mit dem Beſtreben verbunden iſt, alle Anlagen welche wir von Gott empfangen haben aufs beſte zu benuzen — wenn ſie auch durch ungünſtige Umſtände gehindert wird, ſich in die höheren Kreiſe der Bildung hinaufzuſchwingen und ſich mit mancherlei Vorzügen auszuſchmükken, dennoch überall denſelben alles andere verdunkelnden Werth behält. Das iſt meine Ueberzeugung, welche ich gern durch den folgenden Vortrag in euch allen hervorbringen oder noch lieber nur erneuern und befeſtigen möchte.

Text. 1 Kor. 12, 31. — 13, 1.

Strebet aber nach den beſten Gaben, und ich will euch noch einen köſtlichern Weg zeigen. Wenn ich mit Menſchenzungen und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht: ſo wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle.

In der Gemeine an welche dieſer Brief gerichtet iſt wa über einen an ſich löblichen Gegenſtand ein Wetteifer entſtanden der der brüderlichen Eintracht nachtheilig war. Jeder ſuchte durc die Gaben, welche ihm die göttliche Gnade verliehen hatte, zu Erbauung der Gemeine oder zu ihrer Verherrlichung unter de ungläubigen etwas beizutragen. Dieſer Eifer für das allgemein Wohl war aber nicht unverfälſcht. Jeder wollte ſein Talent fü das vorzüglichſte gehalten wiſſen; man verglich und forſchte, welches unter allen wol den meiſten Glanz auf den Beſizer zurükkwerfe, und ſo miſchte ſich auf allen Seiten Stolz, Eigendünke und Eiferſucht ein. Der Apoſtel ertheilt deshalb ſeinen Leſern zuerſt die Lehre, daß ein Talent welches nicht zum Wohl der Gemeine beiträgt auch nichts ehrenvolles ſein kann, und geh dann in den Worten unſeres Textes zu der allgemeineren Weiſung über, daß ſie ſich überhaupt nicht auf den richtigen Geſichtspunkt geſtellet hätten um ihren Werth zu beurtheilen. Er ſagt, wenn ſie ſich auch alle der herrlichſten Gaben befleißigten, ſo gäbe es doch noch etwas köſtlicheres, nemlich die wahrhaft tugendſame ſittliche Geſinnung, der er hernach unter dem Namen der Liebe die bekannte ſo beredte und begeiſterte Lobrede hält. Dieſen Ausſpruch laßt uns jezt beſonders auf dasjenige anwenden was in unſern Tagen ſo auszeichnend geſchäzt wird; laßt uns bedenken,

> daß alle Vorzüge des Geiſtes getrennt von einer ſittlichen und würdigen Geſinnung gar keinen Werth haben.

Ich werde dies deutlich zu machen ſuchen, indem ich erſtlich zeige, daß aus ihnen für ſich kein gegründeter Anſpruch auf unſere Achtung entſteht; zweitens, daß ſie ſich mit Recht unſere Zuneigung nicht erwerben können; und drittens, daß ſie ſo allein nicht einmal einen entſchiedenen Werth für die Geſellſchaft haben.

I. Wenn ich behaupte, daß alle Vorzüge des Geiſtes für ſich allein einem Menſchen unſere Achtung nicht verdienen: ſo berufe ich mich dabei auf euer eignes Gefühl; und wenn ihr auch die leidenſchaftlichſten Bewunderer dieſer Vorzüge wäret: verſteht nur eure Empfindungen recht, ſo werdet ihr mir gewiß Beifall geben. Dieſes Gefühl der Achtung, der Hochſchäzung iſt etwa ganz eigenthümliches; es iſt lediglich an unſer Urtheil über den ſittlichen Werth eines Menſchen angeknüpft, und ſobald die Rede davon iſt, muß alles was hiezu nicht gerechnet werden kann bei Seite geſezt werden. Schmükkt einen Menſchen mit allem aus was ihm von außen her gegeben werden kann, er wird bemit vielleicht alle andere Empfindungen in Anſpruch nehmen, nur dieſe nicht. Er habe die lieblichſte Geſtalt, ſie wird euer Wohlgefallen erregen; er ſei mit den ſchärfſten Sinnen begabt und genieße der unerſchütterlichſten Geſundheit, ihr werdet ihn mit Freuden als ein Beiſpiel von der natürlichen Vollkommenheit des Menſchen aufſtellen; er beſitze ein großes Uebermaaß an den Gütern dieſer Welt, ihr werdet ihn vielleicht glükklich preiſen; er ſei mit einer gebietenden Macht in der Geſellſchaft ausgerüſtet und von großem Einfluß auf ihr Gedeihen, ſo werdet ihr aufmerkſam ſein auf alles was er unternimmt und was mit ihm vorgeht: aber wenn man euch zumuthet ihn hochzuachten, werdet ihr euch ohne Zweifel nach ganz andern Dingen umſehen. Ja ſelbſt dasjenige was zu ſeinem innern gehört, aber was ihr ſchon an ihm findet ehe er ein Gegenſtand eurer Beurtheilung ſein kann, betrachtet ihr nur als einen ſolchen Beſitz. Weiſet man euch auf ſeine natürlichen Anlagen, auf eine Stimmung ſeines Gemüths, auf eine Richtung ſeiner Neigungen, die er ſchon in den früheſten Jahren ſeines Lebens bekommen hat: ihr werdet ſie mit in Anſchlag bringen, wenn von der Achtung die Rede iſt, welche er verdient, aber nur um zu ſehen, wie er ſich ihrer bedient und ſie gehandhabt hat. Handlungen alſo wollt ihr um ihn achten zu können, und zwar Handlungen die in dem Willen des Menſchen ihren Urſprung haben und von dieſem Zeugniß geben; denn was er etwa auf andere Art bewirkt ſezt ihr gänzlich bei Seite. Er kann gelegentlich und ohne Abſicht die wohlthätigſten Entdekkungen gemacht, er kann durch ein Beſtreben das auf etwas ganz anderes gerichtet war die Bosheit zurükkgehalten, die Unſchuld gerettet und großes Unglükk verhütet haben; das kann ihn auf mancherlei Art in euer Gedächtniß zurükkrufen, es kann ſeinen Namen merkwürdig machen in der Geſchichte wichtiger Begebenheiten: aber eure Achtung für ihn wird dadurch nicht den geringſten Zuwachs erhalten. — Laßt uns nun ſehen, wie es denn mit den Vorzügen des Geiſtes beſchaffen iſt in Abſicht auf dieſes nothwendige Erforderniß? Freilich ſind ſie ein Beſitz der ganz ohne eigne Thätigkeit niemandem zu Theil werden kann. Die herrlichſten Naturanlagen, wenn gar nicht auf ihnen weiter fort gearbeitet wird, werden vielleicht durch einzelne Gedanken und Aeußerungen ihr Daſein verrathen: aber zuſammenhängende Einſichten und ſichere Fertigkeiten können ohne Fleiß niemals erlangt werden. Nehmt den genaueſten Unterricht und die herrlichſten Gelegenheiten, — werden ſie nicht von eigner Luſt unterſtüzt, iſt kein wahrer Trieb vorhanden ſie zu benuzen: ſo

mögen ſie höchſtens nur das Gedächtniß bereichern mit eine
rath der bei jedem andern beſſer aufbewahrt wäre. Ab
Fleiß würde doch auch nichts helfen ohne Unterricht, u
Luſt nichts ohne Gelegenheit und Muße. Hattet ihr nicht
eure Zeit Geſchäften zu widmen, die den Geiſt mehr her
als erheben; beſaßt ihr Vermögen und Verbindungen
nöthigen Hülfsmittel herbeizuſchaffen; war es euch vergön
kenntnißreichen und vorzüglichen Menſchen umzugehn u
habt euch nun Geſchikklichkeiten und Kenntniſſe erworb
euern Geiſt ausgebildet: ſo erwartet nicht, daß ich euch b
dem Maaße achten ſoll, als etwa dieſe Vorzüge an ſich
der Grad der Vollkommenheit in dem ihr ſie euch zu ei
macht habt, ſelten ſind, ſondern nur in dem Maaß, als
ſtrengung und der Eifer ausgezeichnet ſind die ihr dabei
ſen habt. Es wäre unbillig, wenn ich nicht mehr We
euch legen wollte als auf den, welcher gleiche Vortheile m
genoß und ſich doch nicht gleiche Vorzüge erwarb, ſon
niedriger Sinnlichkeit lebte oder ſorglos ſeine Zeit mit Kl
ten verdarb: aber es wäre noch unbilliger, wenn ich euch
ſchäzen wollte als den, dem es an gleicher Luſt und gleiche
nicht fehlte, den aber ein minder günſtiges Geſchikk in eine
Gegend der Geſellſchaft verwies, wo er die Schäze der G
niß nicht erreichen kann. Erwirbt ſich dieſer in einem
ausgezeichneten Grade die Geſchikklichkeiten die zu ſeinem
gehören; benuzt er die Erfahrungen und Beobachtungen
anſtellen kann, um ſein Urtheil über alles was in ſein
ſichtskreis kommt zu berichtigen: ſo iſt er mir vollkomm
ſo lieb als ihr, weil er, wenn auch weniger erlangt, d
ſoviel gethan hat als ihr. Ja ich will noch mehr ſag
ich etwas näheres von euch weiß und zu einem gründlic
theile berechtigt bin, werde ich eher geneigt ſein, ihm für
wohlangewendeten wenn gleich unbereicherten Verſtand, f
eingeſchränkten Talente und ſeine einfache ungekünſtelte
weisheit meine Achtung zu ſchenken, als euch für eure G
heit und euern Scharfſinn, eure Wiſſenſchaften und eur
ſenheit, weil ich bei ihm nicht ſo leicht falſche Bewegung
vorausſezen kann als bei euch.

Denn daß dieſe entfernt ſein müſſen iſt das zweit
unumgänglich erfordert wird, wenn ihr euerer Geiſtes
wegen irgend einen Anſpruch auf Achtung machen wollt.
tigkeit allein, wie angeſtrengt und ausdauernd ſie auch ſei
giebt dem Menſchen keinen beſtimmten Werth; dieſer häng

lich davon ab, worauf denn eigentlich ſeine Thätigkeit gerichtet geweſen iſt. Leidenſchaften welche eben ausbrechen wollen zu unterdrükken iſt gewiß etwas großes, wozu viel Kraft gehört; wenn aber jemand die Aufwallung ſeines Zorns unterdrükkt, um heimlich eine deſto ſicherere Rache zu nehmen: ſo werdet ihr dieſe Stärke vielleicht bewundern, aber ihn gewiß nicht dafür achten; denn indem er Herr über ſeinen Zorn war, diente er nur ſeiner Rachſucht, welche eben ſo verwerflich iſt als jener. Wir müſſen alſo erſt unterſuchen, was euch antrieb zu der wiederholten und ausdauernden Thätigkeit durch welche ihr euere Talente erworben habt? Jeder rechtſchaffne Menſch wird allerdings befliſſen ſein ſeine Fähigkeiten immer weiter auszubilden, er wird aber damit fortſchreiten nach Maaßgabe als ſein Beruf es erfordert und als dieſer ſich wiederum mit ſeinem Wachsthum in der Vollkommenheit erweitert und veredelt. Bleibt ihr alſo mit euerm Streben nach Einſichten und Geſchikklichkeiten in dieſer Bahn, ſo wird es ſelten zweifelhaft ſein, was für ein Ziel ihr im Auge habt; je weiter aber ihr euch von ihr entfernt und außerhalb derſelben zu glänzen ſucht, deſto zweideutiger werden uns eure Bemühungen erſcheinen. Es kann eine wunderbare Gewalt der Natur ſein die euch nöthiget, eine Gewalt, welche ihr weder recht verſteht und achtet, noch in Uebereinſtimmung mit dem übrigen in euch zu bringen ſucht. Eine zwekkloſe Wißbegierde kann eure Bemühungen geleitet haben, welche nur Bilder von allerlei Gegenſtänden aufſammeln will; der Eigennuz kann Antheil daran gehabt haben, denn ſolche Vorzüge welche in der Geſellſchaft gelten geben auch eine ſchnelle Fahrt nach dem Hafen des Glükks; die Eitelkeit kann Triebfeder geweſen ſein, denn es iſt ja der Gebrauch ſich zu bilden, und Talente ſind ein Schmukk ohne den man nicht in der guten Geſellſchaft erſcheinen kann; der Stolz kann euch angefeuert haben, denn mit entſchiedenen Vorzügen dieſer Art braucht ihr keinem zu weichen: und wenn ihr euch in irgend einem dieſer Fälle befindet, ſo kann ich euch für eure Bildung und eure Talente nicht höher achten als ich ein Thier achte für ſeinen unerkannten Trieb, oder als ich einen verwerflichen Menſchen achte für ſeinen Eigennuz und ſeine Eitelkeit; denn dieſe waren es doch, die euer Thun geleitet haben. Eure Anſtrengungen mögen dann noch ſo groß geweſen ſein und die Vorzüge die ihr erreicht habt noch ſo vollendet: vielleicht werde ich euch bewundern müſſen, aber achten kann ich euch nicht, wenn es nicht die Liebe war die euch alſo drängte und trieb nach der Vollkommenheit zu ſtreben. Und um zu wiſſen, welches die Quelle ſei, aus der euer Eifer und eure Betriebſamkeit in dem Geſchäft eurer Bildung gefloſſen iſt, bleibt mir nichts übrig, als von andern Seiten euer Leben und eure Geſinnung zu erforſchen. Beweiſet ihr euch ſonſt eigennützig und eitel, ſtolz und ehrſüchtig, warum ſollte gerade in dieſem einen Theile eures Verhaltens etwas beſſeres geſucht werden? Behauptet ihr aber, daß ihr nach dieſen Vorzügen geſtrebt habt um das euch anvertraute Pfund als treue Haushalter zu benutzen, um die Summe menſchlicher Vortrefflichkeiten zu vermehren und der Welt nützlich zu werden: ſo wird gewiß eure Fähigkeit Einſichten und Geſchicklichkeiten zu erwerben nicht der einzige Gegenſtand ſein, bei dem ihr an die Gott ſchuldige Rechenſchaft denkt, dies nicht die einzige Art der Vortrefflichkeit der ihr nachtrachtet; ſondern dieſer nemliche Geiſt wird auch euer übriges Leben beſtimmen und euch nicht minder nach den Vorzügen des Herzens, nach Gerechtigkeit und Liebe trachten lehren. Ob dieſe alſo vorhanden ſind, das iſt die einzige ſichere Probe, welche über den Werth den eure Talente euch geben entſcheidet; ohne dieſe Vorzüge des Herzens, ohne die ſittliche Geſinnung, welche immer beide übereinſtimmend hervorbringt, verdient ihr eurer Talente wegen keine Achtung, denn es liegt gewiß etwas unreines und unwürdiges dabei zum Grunde.

II. Eben ſo wenig können zweitens Vorzüge des Geiſtes allein einem Menſchen unſere Liebe gewinnen. Natürlich rede ich hier nicht von jener genauen und vertrauten Freundſchaft, welche in der Vereinigung aller Kräfte, in der Eröffnung der innerſten Geheimniſſe des Herzens beſtehe, nicht von jener innigen Liebe, welche den ganzen Weg des Lebens Hand in Hand zu vollenden wünſcht. Solche Verbindungen werden in der Welt überhaupt zu ſelten angetroffen, als daß ſie hier in Anſchlag gebracht werden könnten; aber gewiß hat auch überdies noch niemand geglaubt, daß dabei nur auf Talente und Geſchicklichkeiten geſehen würde. Hier kommt es auf Uebereinſtimmung der Denkart, auf Aehnlichkeit der Empfindungen an; und was die Ausbildung des Geiſtes betrifft, ſo ſuchen wir bei dem Freunde unſeres Herzens nicht ſowohl eine außerordentliche Höhe derſelben, als vielmehr eine ſolche Gleichheit mit uns, daß wir alles vortreffliche an ihm verſtehen und genießen können, und auch wiederum er nichts was ihm wichtig iſt an uns vermißt. Es iſt hier nur die Rede von dem vorzüglichen Wohlwollen wodurch wir einige Menſchen vor andern auszeichnen, von der herzlichen Zuneigung die uns manche wie mit einer zauberiſchen Gewalt ablokken, indem ihre Gegenwart und ihr ganzes Weſen auf die Stimmung unſeres Gemüthes eine entſchieden wohlthätige Wirkung hat.

Dieſer Zauber ſcheint allerdings eben in den Vorzügen des Geiſtes größtentheils ſeinen Siz zu haben. Es werden euch hier Menſchen aus dem Kreiſe eurer Bekanntſchaft ins Gedächtniß kommen, welche ſich die Kunſt eines angenehmen und fröhlichen Umganges in hohem Grade zu eigen gemacht haben. Keine Unterhaltung iſt ungeſchikkt oder ſchläfrig, welche ſie anfangen; zu jeder welche ſie bereits finden wiſſen ſie einen angenehmen Beitrag zu liefern und ſie aufs neue zu beleben; Wiz und gute Laune ſtehen ihnen immer zu Gebot; kurz, wo ſie erſcheinen, flieht die Langeweile, und das anſtändige Vergnügen ſchlägt ſeinen Siz auf. Dieſe vorzüglich wünſcht ihr überall zu finden, wo ihr von Geſchäften ermattet die Freuden der Geſelligkeit aufſucht; ihr liebt ſie, alle lieben ſie, welche ſich ihrer angenehmen Talente erfreuen. Ihr werdet anderer gedenken, die euch durch höhere Reize feſſelten. Alle Gegenden der Welt, alle Gebiete der Wiſſenſchaft haben beitragen müſſen ihren Verſtand zu bereichern, und über alles was ſie wiſſen haben ſie auch ein eignes Urtheil; ihre Mittheilungen regen neue Gedanken in euch auf, enthüllen euch etwas bisher unbemerktes, oder zeigen euch überhaupt die Gegenſtände von einer neuen Seite. Sie ſind nicht nur unterrichtet, ſondern auch klug; ſie kennen die Menſchen und das innere ihrer größern und engern Verbindungen; ihr beobachtender Geiſt hört nie auf zu ſammeln und zu vergleichen; überall können ſie irgend einen richtigen Aufſchluß geben, und dies alles erhöht noch der Zauber einer angenehmen und geiſtreichen Rede. Nie beſinnt ihr euch von ihnen gegangen zu ſein ohne daß ihr um irgend eine nüzliche Einſicht reicher geworden wäret; darum fühlt ihr euch immer wieder aufs neue zu ihnen hingezogen, ihr ſeid ihnen zugethan mit einer dankbaren Anhänglichkeit als milden Wohlthätern eures Geiſtes. Ihr werdet noch andere zu nennen wiſſen, die euch auf eine ganz eigne Art an ſich ziehn, nicht durch die leichte Heiterkeit, nicht durch das umſtändlich belehrende, ſondern durch die auserleſene Feinheit ihres Umganges. Jedes Wort und jede Geberde iſt bei ihnen voll Ausdrukk, darum bedürfen ſie zu vielem immer nur ſehr weniges; in zarten Wendungen und mit ſparſamen Worten wiſſen ſie euch zu erkennen zu geben, daß ſie alles gute in euch bemerken und daß es ihnen Freude macht; ihre Theilnahme wiſſen ſie zu äußern ohne viel davon zu reden, und ſelbſt ihren Tadel wiſſen ſie von ſich zu geben ohne zu verlezen, alles in den Grenzen der Würde und des Anſtandes; Anmuth und Wahrheit vereint ſcheinen jedes ihrer Worte einzugeben und jede Bewegung zu leiten. Das iſt mehr als angenehm und unterrichtend, es liegt eine Kraft darin zum guten anzufeuern; ihr wollt dieſer Aufmerkſamkeit und dieſer Theilnahme noch würdiger werden, ihr wollt noch mehr von dem Lobe verdienen, das in einem ſo köſtlichen Gefäße dargereicht wird. Solche gute Beſtrebungen werden durch ſie immer in euch erregt, und wie ſollten euch nicht diejenigen welche ſie auf eine ſolche Art hervorzurufen wiſſen als die liebenswürdigſten unter den Menſchen erſcheinen, wie ſollte ſich euer Herz nicht mit einem ſtarken Zuge zu ihnen hingewendet fühlen!

So iſt es allerdings: aber ich bitte euch, iſt es denn das geſellige Talent, iſt es der ausgeſchmükkte Verſtand, iſt es das verfeinerte Betragen allein was ſo auf euch wirkt? Nein, gewiß nicht: ſondern es iſt die Vereinigung dieſer Vorzüge mit wohlmeinender Güte, mit einer edeln Denkungsart und einem theilnehmenden Herzen, ohne welche ſie ſich kaum denken laſſen: es iſt, daß ich es kurz ſage, die Liebe welche mit darin iſt und ohne welche alle dieſe Vorzüge nichts wären als ein leerer Schall und auch nichts mehr auf euch wirken würden. Ich will nicht aufmerkſam darauf machen, wie alle dieſe herrlichen Gaben ſich ausnehmen in der Geſellſchaft offenbar ſchlechter Eigenſchaften des Gemüths; ich will nicht fragen, ob ihr den wizigen und angenehmen Geſellſchafter auch noch lieben werdet, wenn er verläumderiſch iſt und auf Unfrieden ausgeht; den feinen Weltmann, wenn er zweizüngig und argliſtig iſt; den klugen und erfahrenen, wenn ihr wißt, daß er alle Schäze ſeiner Weltkenntniß auf dem Wege des Laſters gefunden hat und daß er ſie jezt wieder auslegt auf Betrug und aus Eigennuz, ihr alſo fürchten müßt, daß er auch mit euern unbefangenen Aeußerungen einen ſchändlichen Mißbrauch treibe: ich will euch nur zu bedenken geben, wie es ſchon alsdann werden wird, wenn dieſe köſtlichen Vorzüge nicht unter dem Schuz und der Aufſicht des wahren Wohlwollens und der aufrichtigen Liebe ſtehen. Ohne dieſe bläht das Wiſſen und alles was dahin gehört auf; es erzeugt Eigendünkel, Stolz, Unluſt ſich mit den andern zu vermiſchen, und dieſes unſelige Weſen macht den Geiſt ſcharf und das Herz bitter. Ohne Liebe werden eure wizigen und angenehmen Geſellſchafter die ſchwächern am Geiſte mit Spott und Uebermuth behandeln — und wen werden ſie denn nicht ſchwächer am Geiſt halten? Sie werden ſich ein Geſchäft daraus machen Lächerlichkeiten aufzuſuchen, und ihr Scherz darüber wird keine Spur von Gutmüthigkeit und Wohlwollen an ſich haben. Würdet ihr, wenn ſie ſo wären, auch wenn ihr nicht für euch ſelbſt und die welche euch lieb ſind zu fürchten hättet, ſie wohl aufſuchen und lieben? Könntet ihr eine reine Freude haben an ihren Talenten? Ohne Liebe werden eure kenntnißreichen Freunde euch zwar auch noch belehren können, aber es wird nicht an Stolz und Anmaßung fehlen, nicht an mancherlei beleidigenden Aeußerungen des Bewußtſeins ihrer Ueberlegenheit; die ſchöne Kunſt die Lehre lieblich zu machen *) werden ſie verabſäumen, weil ſie es nicht der Mühe werth halten würden ſie zu verſchwenden. Würdet ihr auch ſo noch eben ſo gern euch Raths bei ihnen erholen, oder nicht lieber manches nicht wiſſen, als es von ihnen hören zu müſſen? Ohne Liebe im höchſten Sinne des Wortes werden eure feinen anmuthigen Weltleute ihre Aufmerkſamkeit und ihr wohlthuendes Lob auch nicht auf die Vorzüge eures Herzens richten, ſondern auf eben jene glänzenden Eigenſchaften welche für ſie ſelbſt das höchſte ſind: und ſo wird es euch bald fade erſcheinen, für dasjenige geprieſen zu werden worauf ihr den wenigſten Werth legt. — Freilich giebt es einen künſtlichen Schein in unſerer Welt, in der ſo viel Schein iſt, um auch dieſen Mangel der Liebe zu verdekken; freilich können viele ſich Zwang anthun, den Eigendünkel und Stolz ihres Herzens nicht hervorbrechen zu laſſen, und ſo werden ſie denn geliebt ohne daß Liebe in ihnen iſt: aber das kann euch nicht irre machen an der Wahrheit meiner Behauptung, es iſt auch hier der Schein der Liebe der das Wohlgefallen erzeugt. Vielmehr iſt dies nur ein neuer Beweis, wie tief es in unſerer Natur liegt, daß nur die Liebe geliebt wird: denn wenn dieſer Schein aufgedekkt wird, ſo flieht mit dem Irrthum auch die gemißbrauchte Zuneigung. Aufgedekkt wird er nun zwar gewiß früher oder ſpäter: denn keinem, auch dem ausgelernteſten nicht iſt es möglich, mit einem leeren Schein der Tugend lange unerkannt zu prangen: aber wohl dem der nicht erſt durch das Ohr ſein Herz beſchmeicheln läßt von ſo kaltem tönendem Erz, von ſo leeren klingenden Schellen! der gleich, ohne ſich blenden zu laſſen von glänzenden Eigenſchaften, darauf ſieht, wie es mit dem Herzen eines Menſchen ſteht, der lieber gleich die Hütte der Freundſchaft baut bei der ungeſchmükkten Tugend und der einfachen Redlichkeit!

---

*) Spr. Sal. 15, 2

III. Drittens hat ein Menſch mit ausgezeichneten Talenten und den größten Vollkommenheiten des Geiſtes, aber ohne ächt tugendhafte Geſinnung, nicht einmal für die Geſellſchaft einen größeren Werth als andere. Ich will keinesweges läugnen, was die Geſchichte aller Zeiten und aller Völker laut genug bezeugt, daß gerade ſolche Menſchen der Geſellſchaft der ſie angehörten in den bedrängteſten Umſtänden einzelne höchſt wichtige Dienſte geleiſtet haben. Ich ſage nur, wenn ihr ſie betrachtet wie ſie ſind, ſo werdet ihr in ihnen keinen Grund finden, warum ſie nicht andern eben ſo verderblich werden könnten, als ſie ihnen nüzlich geweſen ſind; und gewiß wird euch die Geſchichte eben ſo viele Beiſpiele zeigen, daß Menſchen von dieſer Art das Unglükk ihres Vaterlandes, ihrer Familie und ihrer Freunde gemacht haben. Ich ſage ferner, daß, wenn ihr die Geſellſchaft betrachtet in dem ruhigen Zuſtande in welchem ſie ſich eigentlich immer befinden ſollte, ihr gewiß geſtehen werdet, daß Mitglieder von mäßigen Gaben, aber von einer ſichern und feſten Denkungsart zu ihrem Wohlergehen mehr beitragen, als Menſchen von ausgezeichnetem Geiſte, aber ohne gute Geſinnung. Ich hoffe, ihr werdet hierin mit mir übereinſtimmen, wenn ich euch auf zwei Punkte werde aufmerkſam gemacht haben.

Der erſte iſt dieſes, daß ohne eine ſittliche Geſinnung gar keine Sicherheit darüber ſtatt findet, ob und wie ausgezeichnete Talente und Geiſtesgaben in der Welt werden angewendet werden. Wer nicht von dem Triebe ſeine Pflicht zu erfüllen beherrſcht wird, wen dabei weder die Noth drükkt, noch der Eigennuz ſpornt, noch eine heftige Leidenſchaft hinausjagt in das Getümmel der Welt, warum ſollten für den die Vollkommenheiten die er beſizt ein Antrieb ſein, der Welt ſeine Ruhe aufzuopfern? Auf die rühmlichen Anſtrengungen ſeiner frühern Jahre folgt eine behagliche Trägheit; Bequemlichkeit und Genuß iſt das einzige was er ſucht, und alles gute was er ſich erworben hat verkommt ohne einen weiteren Nuzen als die Annehmlichkeit die es dem engern Kreiſe ſeiner Freunde gewährt. Ob dieſe ſo oder auf eine minder edle Art unterhalten werden, ob ein angenehmer Müßiggänger zugleich ein gebildeter und mit Kenntniſſen ausgerüſteter Mann iſt, das iſt der Geſellſchaft ſehr gleichgültig, und ein gewöhnlicher Menſch der rüſtig ſeinen Plaz ausfüllt muß ihr weit ehrenwerther ſein. — Aber abgeſehen von dieſen, wenn nun andere mit ihren natürlichen und erworbenen Vollkommenheiten ſich in einen Kreis geſelliger Thätigkeit hineinbegeben: haben ſie keine feſte und tugendhafte Denkungsart, ſo müſſen wir mehr vor dem Uebel zittern welches ſie wahrſcheinlich anrichten werden, als auf das gute rechnen welches ſie allerdings ausrichten könnten. Laßt ſie ſchwach ſein, unentſchloſſen, ohne Kraft ſelbſt etwas zu wollen und zu unternehmen, in weſſen Hände werden ſie fallen? wer wird ſich ihrer zum Werkzeuge bedienen können? offenbar diejenigen die ihnen ſchmeicheln, die in Kleinigkeiten unbedingt ihren Wünſchen dienen. Und wer läßt ſich zu dieſen kleinen Künſten herab? nur die welche mit dem gemeinen Wohl im Kriege ſind und immer eigennüzige oder ſträfliche Abſichten durchzuſezen haben. Iſt es nicht ein bloſer Zufall, wenn es ſich einmal anders trifft? und wäre es nicht beſſer, wenn jene gefährlichen Mitglieder der Geſellſchaft keine ſo vortrefflichen und zierlichen Werkzeuge fänden? kann der wohl der Geſellſchaft werth ſein, der höchſt wahrſcheinlich nur ein brauchbares Mittel in der Hand ihrer Feinde wird? und er kann es werden, worauf auch dieſe ausgehen mögen: denn alle Talente ſind eben ſo brauchbar zum böſen als zum guten. Ueberredungskunſt kann die Ohren der mächtigen der Weisheit geneigt machen und die Gemüther beſänftigen, die von Leidenſchaften zerriſſen ſind: aber ſie kann auch das böſe beſchönigen, der guten Sache ihre kräftigſten Stüzen rauben und das Feuer der Zwietracht anfachen. Klugheit kann manches Hinderniß des guten aus dem Wege räumen, aber auch das böſe ſchneller zur Reife fördern; Gewandtheit und Leichtigkeit in Geſchäften kann gute Anordnungen ſchnell in Gang bringen, aber auch ſchlechten Menſchen zu einer Unentbehrlichkeit verhelfen, die ihnen Nachſicht verſchafft bei Vergehungen und Ungerechtigkeiten. Laßt nun ſo begabte Menſchen von Eigennuz oder von Ehrſucht und andern heftigen Leidenſchaften regiert werden: ſo werden wir eher des Segens ſicher ſein können den Sturmwinde und Erdbeben unſern Feldern und Wohnungen bringen, als des guten welches dieſe in der menſchlichen Geſellſchaft ſtiften werden. Was ſoll ich erſt Beiſpiele anführen, da ihr nur die Augen aufſchlagen dürft um ſie leider zu zahlreich auf allen Seiten zu finden im groſſen und im kleinen. Hätten alle menſchliche Verbindungen eine ſolche Einrichtung, daß nothwendigerweiſe ſchon der Eigennuz alle ihre Mitglieder antreiben müßte, das gemeinſchaftliche Wohl zu befördern und daß dagegen die Uebertretung der Geſeze keinem einen Vortheil gewähren könnte, daß für keine Leidenſchaft eine Befriedigung möglich wäre außer in den Gränzen des erlaubten und durch Handlungen welche den gemeinſchaftlichen Endzwekk der Geſellſchaft befördern: dann möchtet ihr ſagen, daß Talente für ſich einen ſichern Werth für die Geſellſchaft hätten und daß von ihnen auch ohne Tugend keine Gefahr zu beſorgen wäre.

Der zweite iſt dieſes, daß, wenn auch Menſchen von vielen Geiſtesgaben aber ohne ächte Tugend, es geſchehe nun aus welcher Urſache es wolle, nichts böſes ſtiften, ſo hat doch auch das gute welches ſie ausrichten weniger Werth, weil ihm der Geiſt der Ordnung und des Gehorſams fehlt, der es zugleich zu einem nachahmungswürdigen Beiſpiel macht. Ich will nicht ſagen, daß dies nothwendig und immer der Fall ſein wird, aber es iſt, wie die allgemeine Erfahrung zeigt, etwas ſehr natürliches und gewöhnliches. Mit jeder ausgezeichneten Vollkommenheit pflegt, wenn ſie in einem ſelbſtſüchtigen, an höhere Geſeze ſich nicht freiwillig bindenden Gemüthe wohnt, ein gewiſſer Eigenſinn in der Ausübung verbunden zu ſein. Man glaubt ſo leicht, was nicht alle Menſchen leiſten können dürfe man auch von dem der es leiſten kann nicht zu jeder Zeit fordern; man glaubt, je außerordentlicher die Talente und die Geſchiklichkeiten eines Menſchen ſind, um deſto weniger habe er ſie in ſeiner Gewalt und man könne alſo nicht verlangen, daß ſie ihm gerade dann zu Gebote ſtehen ſollen, wenn es der Geſellſchaft am wünſchenswertheſten iſt, oder wenn ihre Ordnung es erfodert. So entſchuldigt jeder einzelne dieſer Art ſich ſelbſt, ſo jeden auch andere; ſo wird ihm vergönnt zu unterlaſſen was er thun ſollte, hie und da ſchlechter zu machen was er beſſer machen könnte. Mag dann auch dieſes ſchlechtere noch beſſer ſein als viele andere es gemacht hätten, weit mehr als dieſer Vortheil geht dennoch verloren dadurch daß ein verderbliches Beiſpiel gegeben wird. Habt immer weniger Talente, aber habt jene Selbſtbeherrſchung, nach welcher nur ein wahrhaft rechtſchaffner Sinn trachtet: ſo wird der Geſellſchaft weit mehr mit euch geholfen ſein. — Je mehr ſich ein Menſch von ausgezeichnetem Verſtande mit einem Geſchäft einläßt, worüber, weil mehrere Menſchen darin zu gemeinſchaftlicher Thätigkeit vereinigt ſind, Ordnungen verfaßt und Geſeze gegeben werden mußten, deſto deutlicher ſieht er die Unvollkommenheit dieſer Ordnungen und Geſeze ein. Der rechtſchaffne, dem alles was dieſen Namen führt heilig iſt, wird ſie dennoch nie verlezen; wem aber dieſer Sinn fehlt, wer mehr Werth auf dasjenige ſezt was geſchieht, als auf die Art wie es gethan wird: wo ſollte der ein Unrecht darin finden, wenn er um, wie er meint, das gemeine Wohl zu befördern Geſeze verlezt, die doch nur zu jenem Zweck gegeben ſein können? Solche Handlungen ſind dann die gefährlichen Geſchenke, welche die Welt von Talenten ohne Tugend empfängt! o ſie ſollte ſie nicht anrühren, denn ſie ſind jener Frucht gleich durch welche ſich der Same des böſen über das menſchliche Geſchlecht verbreitet hat. Nein, Ordnungsliebe, Gehorſam, Selbſtverläugnung, das iſt überall in der Geſellſchaft das erſte; und wo dieſe Eigenſchaften nicht walten, da ſind die köſtlichen Gaben des Geiſtes nur ein leerer Schall, nicht ein leerer, ſondern ein ſolcher, der die Nähe eines gefährlichen Feindes, eines drohenden Unglükks verkündigt.

Im Namen der Religion alſo und des Gewiſſens fordere ich euch auf, dieſe ſo offenbar dem Sinn der Schrift und dem Geiſte des Chriſtenthums angemeſſene Denkart zu der eurigen zu machen! im Namen der Geſellſchaft und der guten Sache fordere ich euch auf, ſie bei jeder Gelegenheit ſo ſtark zu äußern als euch möglich iſt. Seid ihr ſo glükklich auf Menſchen von ausgezeichnetem Geiſte zu treffen, deren Sinn und Denkart zugleich den Forderungen entſpricht welche wir an einander machen: ſo werdet nicht müde auf jede Weiſe zu bezeugen, daß es nur ihre rechtſchaffene Geſinnung iſt welche ihr achtet, nur ihr wohlwollendes Herz welches ihr liebt, und daß ohne dieſes eure Bewunderung und euer Wohlgefallen von ganz anderer Art ſein würden. Habt ihr mit Menſchen zu thun, denen es bei einer ſeltenen Ausbildung des Geiſtes, bei ungewöhnlichen Einſichten und Geſchikklichkeiten an dieſem vornehmſten Stükke fehlt: ſo ſtellt dicht neben ihnen die ſchlichte und einfältige Rechtſchaffenheit auf als den Gegenſtand eurer Achtung; zeigt ihnen und der Welt, wie nur ein liebreiches, gefühlvolles, der Tugend gehorſames Gemüth eure herzliche Liebe gewinnen kann, und beweiſet durch euer ganzes Leben, daß die Liebe wie ſie der Apoſtel beſchreibt das erſte iſt dem ihr nachtrachtet.

V.

Demüthigung vor Gott.

Am allgemeinen Bettage *).

Ein Tag des Gebetes wird heute durch unſer ganzes Land gefeiert. Wer unter uns auf Gott ſieht und wem der Bund der Treue und des Gehorſams, des Wohlwollens und der Thätigkeit, durch den wir mit einander zu einem Volke vereinigt ſind, lieb und werth iſt, der iſt eingeladen Gebet und Flehen zu Gott darzubringen, damit der Höchſte fortfahre mit ſeinem väterlichen Schuz und ſeiner weiſen Obhut über uns zu walten und uns alles gute was zur Ehre und zum Glükk eines chriſtlichen Volkes beitragen kann auch ferner und immer reichlicher zuflieſſen zu laſſen. Zu dieſem Endzwekk ſind die Häuſer der gemeinſchaftlichen Andacht eröffnet, und die anzuſtellenden Betrachtungen ſollen dahin arbeiten, Gebet und Fürbitte aus dem Herzen aller die ſich hier eingefunden haben hervorzulokken. Damit auch meine Rede zu dieſem Endzwekke wirkſam ſei, ſoll ſie euch ermahnen, euch zu demüthigen unter die gewaltige Hand Gottes **): denn Flehen zu Gott und Demüthigung vor ihm, Anerkennung unſerer eigenen Schwachheit und Abhängigkeit und Verlangen nach ſeiner Leitung und Hülfe ſtehen mit einander in der genaueſten Verbindung. Nur derjenige wird aus aufrichtigem und andächtigem Herzen ſeine Stimme mit dem gemeinſchaftlichen Gebet des Vaterlandes vereinigen, der es einſieht und fühlt, daß alle Vorzüge und alle Segnungen deren wir uns als ein chriſtliches Volk erfreuen, wie ſehr ſie auch die Früchte unſerer eigenen Thaten ſein mögen, dennoch Segnungen von Gott ſind, daß auch hierin alles Gedeihen von ihm kommt und wir ohne ihn nichts vermögen. O es iſt nothwendig uns hieran bisweilen ausdrükklich zu erinnern, um uns in dieſe der Schwachheit des Menſchen ſo ſehr geziemende Stimmung zu verſezen. Wir genießen unzähliges gute, und unmittelbar kommt es uns alles durch Menſchenhände und Menſchenhülfe; eigne Anſtrengung und fremde Thätigkeit, Tauſch und Vereinigung der Kräfte, Verſtand und guter Wille, das ſind allemal die Quellen auf welche unſer Nachdenken uns zunächſt hinweiſet. Bleiben wir bei dieſen allein ſtehen: ſo überheben wir uns nur gar zu bald, menſchlichen Kräften allein vertrauend und menſchliche Weisheit allein ſtolz verehrend; und überheben wir uns, ſo ſind wir auch dem Verderben nahe, denn der Herr widerſteht den hoffärtigen, und nur den demüthigen giebt er Gnade *). Erkennen wir aber wie wenig es iſt um unſere Stärke und Kraft und wie unzählige Hülfsmittel ihm zu Gebote ſtehen um uns zu ſchanden zu machen: ſo werden wir uns vor ſeiner Allmacht niederwerfen, um ſie voller Ergebung anzuſehen. Erkennen wir wie kurzſichtig unſer Verſtand und wie kindiſch unſere Weisheit iſt: ſo werden wir vertrauungsvoll der ſeinigen alles anheimſtellen. Möge dies durch die folgende Betrachtung in uns allen bewirkt werden.

---

*) In der Hof- und Garniſonkirche zu Potsdam in Gegenwart Sr. Maj. des Königs gehalten.

**) 1 Petr. 5, 6.

Text. Hiob 42, 1—3.

> Und Hiob antwortete dem Herrn und ſprach: Ich erkenne, daß du alles vermagſt, und kein Gedanke iſt dir verborgen. Es iſt ein unbeſonnener Mann der ſeinen Rath meint zu verbergen. Darum bekenne ich, daß ich habe unweislich geredet, das mir zu hoch iſt und ich nicht verſtehe.

Mit einem ſolchen Bekenntniß endigt ſich dieſes merkwürdige Buch, worin das klügelnde Beſtreben des menſchlichen Verſtandes in das göttliche Weſen einzudringen und zu beſtimmen was demſelben gezieme in ſeiner mannigfaltigen Geſchäftigkeit, aber auch in ſeiner Blöße dargeſtellt wird. Unſer gemeinſchaftli-

---

*) 1 Petr. 5, 5.

ches thätiges Leben, die Art wie wir darin gewöhnlich ohne auf Gott zu ſehn und ſeiner zu gedenken unſere Kräfte gebrauchen, unſere Abſichten anlegen, berechnen und ausführen iſt ein eben ſo eitles und weit frevelhafteres Emporſtreben. Nicht nur der Verſtand überhebt ſich dabei und bildet ſich ein die Tiefen der Gottheit zu ergründen, ohne auf ſie zu ſehen, ſondern auch das übermüthige Herz erhebt ſich um das göttliche Weſen zu erreichen, ohne ſich an daſſelbe zu halten. Der bethörte Vorwiz läſſet ſich dünken, der Rathſchluß Gottes liege innerhalb der Grenzen menſchlicher Kräfte und durch dieſe allein könne und müſſe er ausgeführt werden. Dieſen Vorwiz wollen wir jezt unterbrechen; um unſerer Thätigkeit jedes hochfahrende Weſen zu benehmen und die Segnungen der Beſcheidenheit über uns zu bringen, wollen wir uns

gemeinſchaftlich vor Gott demüthigen,

und zwar erſtlich vor ſeiner Allmacht, zweitens vor ſeiner Weisheit und drittens vor ſeiner Gerechtigkeit.

I. Wir wollen zuerſt uns demüthigen vor der Allmacht Gottes, damit wir unſere Ohnmacht erkennen und aufhören mögen uns zu überheben unſerer Gewalt über die ſinnliche und unſerer Wirkſamkeit in der geiſtigen Welt.

Wir wandeln täglich unter den erhabenſten Wundern der göttlichen Allmacht, ohne über jene zu erſtaunen und dieſe auf die Art wie es ſich gebührete anzubeten. Die Erde welche wir bewohnen ſteht im Zuſammenhange mit allen den unzähligen Weltkörpern, von denen unſer Auge wohl nur den kleinſten Theil wahrnimmt; von einigen derſelben wird ſie beſonders regiert, und alles was ſie uns gewährt, das kleinſte wie das größte, hängt ab von dieſer Verbindung. Wir kennen nun endlich die Geſeze derſelben; auf Jahrhunderte hinaus berechnen wir vorher, wann Sonne und Mond jedem Punkt der Erde aufgehn und verſchwinden und wie in jeder Stunde der Nacht das prachtvolle Sternenheer erſcheint. Aber wenn wir auch mit Recht jezt nicht mehr vor jeder ſeltenen Erſcheinung als vor einem Vorzeichen des baldigen Umſturzes der Natur erzittern: giebt uns dieſe Kenntniß ein Recht von Jahrhunderten und Jahrtauſenden der Zukunft zu reden als von einem ſichern Eigenthum des menſchlichen Geſchlechtes? verſtehen wir denn jene Geſeze? können wir ſie aufrecht halten? können wir ſie beugen, wenn gerade ihr fernſter und größter Zuſammenhang an den unſere Wiſſenſchaft nie hinreichen wird die Zerſtörung der Erde herbeiführt? Der die Himmel zuſammenrollt wie ein Gewand und Sonnen und Erden vor ſich hinwirft wie Staub, der allein iſt der Herr. Auch die Welten hat er nicht für die Ewigkeit gemacht, ſich gleich, ſondern ſie kommen und vergehen; es gab für jede einzelne eine Zeit wo ſie noch nicht war, und es kommt eine wo ihre Stätte nicht mehr gefunden wird. Wie fern auch der Tag der Zerſtörung unſerer Erde noch ſein mag: er wird doch auf ihr Menſchen finden wie wir ſind, eben wie wir beſchäftigt mit Ausſichten und Hoffnungen auf eine lange Zukunft. — So wenig Gewalt uns verliehen iſt über den Körper den das ganze menſchliche Geſchlecht bewohnt, eben ſo wenig Macht haben wir auch über das künſtliche und zerbrechliche Gefäß, worin das Leben eines jeden einzelnen aufbewahrt wird. Wir kennen endlich, es iſt wahr, ſeine verſchiedenen Theile und ihre Verrichtungen, wenigſtens beſſer als die deren Leichname unſere Väter lehrbegierig durchſuchten, aber können wir jedem gebieten, daß er ſeine Pflicht thue? kann unſere Kunſt nachahmen, was in ihnen bereitet wird? Die Erfahrung ſo vieler Geſchlechter hat uns mit manchen Mitteln bekannt gemacht um Krankheit und Schmerz abzuwehren: aber wenn auch dem Tode dies und jenes Thor gänzlich verſchloſſen wäre, hat er nicht unendlich viele der dunkeln und geheimen Zugänge, die bis auf den lezten Schritt unſerm Auge verborgen bleiben? können wir unſere Haut dem Einfluß giftiger Berührungen verſchließen? kennt irgend jemand den Augenblikk wo einer von den edelſten Theilen ſeines Körpers den Samen des Todes empfängt? verkündigt uns nicht das plözliche Hinſterben ſowohl als die unerwartete Geneſung täglich ſpottend genug, daß noch kein ſterblicher eingedrungen iſt in die geheime Werkſtätte des Lebens? Der Schwächling den wir ſchon zum nächſten Raube des Todes gezeichnet hielten, der unglükkliche deſſen tägliches Geſchäft ſeine Geſundheit untergraben zu müſſen ſcheint, der Wüſtling der da handelt als könne er nicht genug eilen den lezten Tropfen aus der Quelle des Lebens zu vergießen, und die dennoch das fernſte Ziel der irdiſchen Tage erreichen; der ſtarke der den Schmerz noch nie erkannt hat, der vorſichtige der ſein Leben bewahrt wie Glas, und die dennoch unvermuthet dahin ſinken: dieſe alle rufen uns zu, daß menſchliche Kraft nichts iſt und daß der Verborgene allein Macht hat über unſere Tage. Wenn unſer Leben einem verlöſchenden Funken gleich iſt, facht er es an, daß es noch lange währt; wenn es am hellſten brennt, löſcht er es aus wie ein Licht, und niemand weiß von wannen der verzehrende Othem gekommen iſt. Darum gehe keiner hin als ob er das Leben gekauft hätte, und keiner rede vom morgenden Tage als ob er ihm angehöre. — Wie ſehr wir auch uns ſelbſt ein Geheimniß ſind, wir dünken uns doch Herren der Erde, Erben alles guten was die Noth voriger Zeiten hervorgebracht hat, verbrüdert zur Genoſſenſchaft wohlthätiger Entdekkungen mit allen geſitteten Völkern, noch näher verbrüdert unter einander zur thätigſten Hülfe alle Mitglieder eines Volkes: ſo dient jezt den Menſchen vieles was ihnen ſonſt hartnäkkig widerſtand, und manche Furcht iſt verſchwunden aus ihrem Gemüth. Die Erde läßt ſich befruchten durch unſere Arbeit, die Flamme des Himmels gleitet unſchädlich ab von unſern Wohnungen, ſeine Fluten ergießen ſich nachgiebig in die Kanäle die wir ihnen anweiſen; das Meer ladet uns gaſtfreundlich ein, und ſelbſt den höhern Gegenden der Luft fängt der Menſch an ſich zu vertrauen: aber mit dem allen vermögen wir nicht die Begebenheiten eines einzigen Tages zu ordnen, oder das Gelingen eines einzigen Unternehmens zu ſichern. Unſere Unwiſſenheit und die Abhängigkeit in welche ſie uns verſezt iſt noch ungleich größer als unſere Einſicht und unſere Macht; und was wir auch beherrſchen von den Kräften der Natur, das Uebermaaß mit welchem ſie uns oft erdrükken, die Leichtigkeit mit der ſie bei den kleinſten Verſehen wieder Herren über uns werden zeigt uns, daß ſie nur dem Allmächtigen, nicht uns folgſame Werkzeuge ſind. Noch begräbt der Sturm den Schiffer in die Tiefe des Meeres; noch durchbricht das Waſſer unſere ſchwachen Dämme, wenn der Herr ihm gebietet, Weiter, weiter mit deiner verderblichen Flut; noch lekken die die gierigen Flammen die mühſam gewonnenen Vorräthe eines Jahres in wenigen Stunden auf. Ja noch müſſen wir alle ausrufen, Herr, unſer Leben, unſere Hoffnungen, unſere Werke ſind nichts, wenn du nicht verſchonſt und hilfſt.

Weit mehr aber als durch die angehende Herrſchaft über die unbeſeelte Natur pflegt der Stolz und zwar der Stolz der beſſern unter uns aufgeregt zu werden durch das was auf dem eigenthümlichen Gebiet des Verſtandes und der geſelligen Natur des Menſchen von einem Tage zum andern ausgerichtet wird. Schon ſeit langer Zeit kann die menſchliche Stimme ſich laut genug vernehmen laſſen um über einen großen Theil des Erdkreiſes gehört zu werden; iſt nun auf dieſe Art eine wichtige Wahrheit reiner oder deutlicher ausgeſprochen worden als ſonſt und zu manchen bisher verſchloſſenen Ohren hindurchgedrungen: ſo ſind wir raſch zu glauben, der Irrthum der vorher herrſchte ſei nun auf ewig zu Boden geſtrekkt und das neue Licht werde wie ein heiliges Feuer niemals verlöſchen. Seit langer Zeit ſind Bündniſſe geſchloſſen für Recht und Ordnung, Thronen und Obrigkeiten ſind aufgerichtet; und wo man den Segen dieſer Einrichtungen einträchtig genießt und ruhig darüber nachdenkt, da meint ein jeder, nichts könne dieſe der Ordnung und der Gerechtigkeit gewidmeten Tempel zertrümmern, und von allen Seiten werden die noch rohen und herumſchweifenden Menſchen nach und nach herzuſtrömen. Aber wie zeigt ſich auch hier nur die Ohnmacht der Menſchen gegen die Allgewalt der göttlichen Rathſchlüſſe! einige Thoren darf der Herr ausrüſten gegen die Weiſen der Erde: ſo wird die Stimme der Wahrheit gemißbraucht und verkehrt zu den entgegengeſezten Irrthümern; was eine Fakkel ſein ſollte die den Weg der Menſchen erleuchtete, wird ein Brand der ihr Heiligſtes verzehrt. Verwegenen Sinn darf er einigen gewaltigen verleihen: ſo ſcheuchen Furcht und Beiſpiel die Völker wieder in den verlaſſenen Aberglauben zurükk. Die roheſten Söhne der Erde darf er herbeirufen um Wiſſenſchaften und Künſte auszurotten und Länder zu verwüſten, die der Siz der Weisheit geweſen waren; einen tollen Gedanken, eine halb wahre Vorſtellung darf er ausſtreuen in die Einbildungskraft der Völker: ſo lodert das Feuer der Empörung und der Zwietracht, und alle Säulen der Gerechtigkeit und des Verſtandes ſtürzen ein in dem furchtbaren Brande. Nur Er iſt es der hernach wieder Ordnung hervorruft aus der Zerſtörung, wieder neues und helleres Licht aus der Finſterniß. Ja auch die geiſtigen Kräfte des Menſchen ſind nur Schwachheit! die Stimme der Wahrheit verhallt, wenn er es ſo will, in der nächſt umgebenden Luft; das Bild der reinſten Tugend wird entſtellt zurükkgeworfen von den Gläſern der Verläumdung, und die Vertheidiger des Rechtes werden zerſtreut von der Rotte der Böſewichter!

Will ich etwa hieraus zu ſchlaffer Unthätigkeit eine Ermunterung hernehmen? das ſei ferne von mir. Jeder verſtändige benuze, jeder erweitere in ſeinem Theile die Kenntniß der Natur die uns zur Herrſchaft über ſie hinführen muß, damit es mehr und mehr von uns wahr werde was geſchrieben ſteht, Er hat uns zum Herrn gemacht über ſeiner Hände Werke. Alles hat er unter unſre Füße gethan. *) Jeder fromme und tugendhafte ſuche mit dem Lichte ſeines Beiſpiels ſo weit umher zu leuchten

---

*) Pſ. 8, 7.

als möglich, damit der zweifelhafte den Weg finde und das Laſter in ſeiner verabſcheuungswürdigen Geſtalt erſcheine; jeder nachdenkende und muthige leihe der Wahrheit ſeine Stimme, und wir alle ohne Ausnahme wollen immer enger und feſter ſchließen den Bund der Treue und des Gehorſams unter heilſame Geſeze: aber mit allem was unſere Kräfte vermögen wollen wir uns demüthigen unter die gewaltige Hand Gottes; und wenn es uns jemals einfiele uns zu vermeſſen, als ob wir irgend eines auch des leichteſten Erfolges ſicher wären durch uns ſelbſt, ſo laßt uns bei Zeiten umkehren und mit Hiob ausrufen, Ich erkenne, daß du Alles vermagſt! ich bekenne, daß ich unweislich geredet habe, was mir zu hoch iſt und ich nicht verſtehe.

II. Es wird uns leichter werden uns auf dieſe Art vor der Allmacht Gottes zu beugen und ruhig einzugeſtehen, daß wir ohne ihn nichts thun können, wenn wir uns zweitens auch vor ſeiner Weisheit demüthigen und einſehen, daß wir nicht wiſſen was gut iſt, daß er allein verſteht was zu unſerm Frieden dient. Ich habe hiebei nicht nur die irdiſchgeſinnten in Gedanken, die in einem nothwendigen Streit mit der göttlichen Weisheit befangen ſind, weil ſie alles nur auf ihre irdiſche Glükkſeligkeit beziehn und ihnen gänzlich verborgen iſt, worauf der Höchſte bei der Leitung der menſchlichen Dinge ſein Augenmerk richtet; nein, auch diejenigen fordere ich zu einem ſolchen Bekenntniß auf, welche das Geheimniß der göttlichen Regierung durch ſeine Gnade erkannt haben und wohl wiſſen, daß alles was geſchieht zu gemeinſamer Heiligung dienen ſoll, daß alles auf die Förderung des Reiches Gottes in der Welt abgeſehen iſt. Jene verſtehen, auch nachdem der Erfolg ſie belehrt hat, noch nichts von der Weisheit des Herrn; und ihr inneres muß erſt verwandelt werden, ehe ſie nur im Stande ſein ſollen ſich vor derſelben zu demüthigen. Erreichen ſie das Glükk nicht, wonach ihr Herz trachtet: ſo meinen ſie hernach, es möge wohl größeres Unglükk dahinter verborgen ſein. Können ſie den Glanz des Lebens und den Gipfel des Ruhms nicht finden: ſo tröſten ſie ſich, er würde ihnen wohl nur Gefahr und Sorge gebracht haben. Nach wie vor verbergen ſich ihren Augen die Abſichten Gottes. Aber auch wir die wir dieſe wohl kennen, wenn wir mit Hülfe dieſer Erkenntniß die noch unentwikkelten Begebenheiten verzeichnen wollen, wenn wir berechnen wollen, dies und jenes müſſe zu unſerem Heil oder für das allgemeine beſte geſchehen: ſo blähen wir uns auf in einer kindiſchen Weisheit die vor dem Herrn nicht beſtehet, weder wenn er gewährt noch wenn er verſagt. — Noch einige Zeit lang, denkt der eine, möchte er der Ruhe pflegen um ſich im ſtillen im guten zu befeſtigen, ehe er die ihm angewieſene Laufbahn antrete: aber unerwartet ſchnell ſchlägt die Stunde die ihn zu einer angeſtrengten und mannigfaltigen Thätigkeit abruft, welche eine weit wirkſamere Schule der Tugend für ihn wird als die einſame Betrachtung geweſen wäre. Ein anderer behauptet ungeduldig, nun ſei es Zeit die ſchönſten lebendigſten Jahre des Lebens zu nüzen und will ſich mit ſeiner Thatkraft in die Verwirrungen der Welt hineinſtürzen: aber die Hand des Höchſten hält ihn gewaltſam zurükk, auf daß an einer verborgenen Stelle erſt ſein brauſender Muth abſchäume und ſein wohlmeinender Eifer ſich läutern könne. Der eine beſtimmt ſich für einen großen vielumfaſſenden Beruf: aber der Herr verweiſt ihn in eine wenig glänzende Gegend der Geſellſchaft, wo er erſt ſpät Eigenſchaften und Fehler an ſich wahrnimmt die dort ſeiner Seele gefährlich geworden ſein würden. Ein anderer meint im ſtillen häuslichen Kreiſe der Welt am meiſten nüzen zu können: aber gewaltſam wird er durch den Drang der Umſtände hinausgetrieben auf den großen Schauplaz der Geſellſchaft, wo ſich bald Talente in ihm entwikkeln die ihm unbekannt geweſen waren. Und nicht minder wird die Weisheit der Menſchen auch da zu ſchanden, wo Gottes Gedanken mit den ihrigen übereinzuſtimmen ſcheinen. Wie oft freuen wir uns nicht, erreicht zu haben was wir uns als gut und heilſam vorgeſtellt hatten: aber nur um bald mit Beſchämung zu bemerken, wie durch denſelben Erfolg ganz andere Abſichten gefördert und ganz andere Zuſtände herbeigeführt werden. Wir glauben durch irgend ein Ereigniß Verſuchungen zu entfliehen denen wir am mindeſten gewachſen zu ſein fürchten und ſehen uns durch daſſelbe Mittel mitten unter ſie verſezt, wo wir ſie am wenigſten vermuthen, um im Kampfe mit ihnen unſre Tugend zu ſtählen. Wir erlangen wovon wir Freude zu erndten hofften, und es wird uns eine Quelle harter Trübſale. Wir kommen dahin wo wir gutes zu ſtiften rechneten, und finden uns von Hinderniſſen umgeben und unſere Kräfte gelähmt und gebunden. So muß ſich überall wundern und beſchämt da ſtehen wer ſich weiſe dünkte; und jeder muß oft genug bekennen, daß er geredet hat was er nicht verſteht.

Um uns aber recht aufrichtig und recht ernſtlich zu demüthigen vor der Weisheit Gottes, ſo ſehet darauf, was wir von Gott zu vermuthen und zu fordern pflegen, wenn wir mit unſerm klügelnden Verſtande die Ereigniſſe auf dem großen Schauplaz der Welt betrachten. Hier drükkt uns alle derſelbe Fehler; kurzſichtig wie wir ſind und als Theilhaber und Zuſchauer auf einen engen Zeitraum eingeſchränkt, verlangen wir, daß alles unaufhaltſam und ſichtbar ſich vorwärts bewegen ſoll, als ob die Menſchheit vor unſern Augen das Ziel ihrer Laufbahn erreichen müſſe, und lernen nicht, wie oft wir es auch vor uns ſehen, wie deutlich auch die Geſchichte vergangener Zeiten es uns zurufe; wir lernen doch nicht, daß es ein Fortſchreiten giebt, welches gar leicht als Stillſtand oder Rükkgang erſcheinen kann; immer auf dem kürzeſten Wege wollen wir jede Verwirrung gehoben, jeden Mißton aufgelöſet und das Wort eines jeden Räthſels bekannt gemacht wiſſen. Daß wir auf dieſe Art eine Welt begehren, nicht wo alles auf eine bewundernswürdige Weiſe in einander greife und ſich dem vollkommenſten und beſten nähere, ſondern wo nur auf Koſten des ganzen ein jedes einzelne für ſich zu jeder Zeit auf eine gewiſſe Art verſtändlich und in Ordnung iſt, das fällt uns kaum in den ſeltenen Augenblikken ein, wo wir bemerken, wie ſich nun allmählig manche Räthſel der Vorwelt löſen und die Verwirrungen über welche längſt vergangene Geſchlechter ſich beklagten ſich vor unſern Augen entwikkeln; immer meinen wir unſern kleinlichen Rath zu verbergen und reden unweiſe was uns zu hoch iſt.

Wohin aber ſoll dieſe Demüthigung unter die Weisheit Gottes endigen? ſollen wir etwa den Ereigniſſen in der Welt mit ſtumpfer Gleichgültigkeit zuſehen? ſollen wir uns aller Betrachtungen über den Zuſammenhang und Ausgang der Begebenheiten enthalten? Das ſei ferne, daß wir das Vorrecht nachdenkende Zuſchauer der göttlichen Führungen zu ſein aufgeben wollten: aber laßt uns dieſes Nachdenken ſo einrichten, daß es weniger vergeblich ſei und daß wir nicht nöthig haben uns deſſen zu ſchämen. Schränkt euern Vorwiz ein und zügelt eure Einbildungskraft welche immer in der Zukunft umherſchweift! euer Sinnen darüber wie dieſes der göttlichen Weisheit gemäß enden und was nun folgen müſſe, nachdem jenes geſchehen iſt, dieſes iſt etwas vergebliches, denn ihr führt ja doch die Begebenheiten nicht herbei; es iſt etwas anmaßendes, denn es greift ein in dasjenige was der Höchſte ſich allein vorbehalten hat; es iſt etwas krankhaftes, denn es ſchmälert eure Zeit und verkümmert die Ruhe eures Gemüthes. Richtet euer Nachdenken lieber darauf, das gegenwärtige zu verſtehen: denn dies iſt euch eigentlich zur Betrachtung gegeben. Macht euch keine unnüzen Entwürfe darüber, was für euch ſelbſt in dieſer und jener Beziehung das heilſamſte ſein würde: ſondern ſucht lieber in demjenigen was euch wirklich begegnet den Willen Gottes zu entdekken und was er ſchikkt ſeiner Abſicht gemäß anzuwenden. Auf dieſe Weiſe benuzt eure Erfahrungen und erwartet über dasjenige was euch neugierig oder verlegen macht gelaſſen die Auskunft, welche die Folgezeit unfehlbar mitbringen wird: dann werdet ihr ungeſtörter eure Pflichten erfüllen und euch nicht ſo oft an das nie ganz vorwurfsfreie Wort erinnern dürfen, Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken und meine Wege ſind nicht eure Wege.

III. Laßt uns drittens ehrfurchtsvoll und dankbar uns demüthigen vor der Gerechtigkeit des Höchſten. Gerechtigkeit ſollte unſer Stolz ſein als eines chriſtlichen Volkes. Wären wir auch weiter zurükk als alle übrigen Völker in dem Beſiz der Herrſchaft welche der Menſch über die Natur ausüben ſoll; wären wir abgelegener als alle von dem großen Zuſammenhange aller menſchlichen Begebenheiten und alſo von der Weisheit des Höchſten noch entfernter und noch mehreren Irrthümern über ſeine Führungen ausgeſezt: gingen wir ihnen nur voran in der Gerechtigkeit, ſo wäre unſer Ruhm dennoch wohl gegründet, und Gott würde mit Wohlgefallen auf uns herabſehn. Aber wie vollkommen auch dieſe Tugend unter uns geübt werden möge, laßt uns dennoch bekennen, daß auch unſere Gerechtigkeit nichts iſt vor Gott und daß er allein weiß die Thaten des Menſchen zu vergelten und ſeinen Sinn zu würdigen.

Sehet auf die Gerechtigkeit welche unter uns geübt wird gegen die Menſchen nach dem ſie gehandelt haben, wie unvollſtändig ſie iſt und wie mangelhaft ſie noch in dieſer Unvollſtändigkeit dargereicht wird. Sie ſoll durch empfindliche Folgen den Menſchen zurükkhalten von dem böſen welches der Geſellſchaft nachtheilig iſt: aber wie viel böſes von dieſer Art giebt es nicht, was ſie, um nicht ungerecht zu werden, ganz unvergolten laſſen muß! Durch Unmäßigkeit und Trägheit, durch Unwiſſenheit und Unordnung ſchadet jeder einzelne der Geſellſchaft vielleicht eben ſo ſehr als durch Treuloſigkeit und Betrug: iſt er aber der väterlichen Zucht entwachſen, ſo kann er ſich in die ausgelaſſenſte Sinnlichkeit hineinſtürzen, kann ohne Freigebigkeit und Edelmuth zu kennen alles was er durch die Gunſt der Geſellſchaft beſizt niedrigen Lüſten opfern und, dafern er nur den ſtrengſten Pflichten des Berufs nachkommt, Zeit und Kräfte die ein gemeines Gut für ihn und die Geſellſchaft ſein ſollen auf das gewiſſenloſeſte vernachläſſigen; kein Geſez trifft ihn und keine Strafe ſchrekkt ihn auf den Weg der Ordnung und der Thätigkeit zurükk. Und auch die Uebertretungen gegen welche unſere Geſeze gerichtet ſind, wie oft entziehen ſie ſich der Kenntniß der Obrigkeit, wie oft wiſſen ſie ſich auch entdekkt ſchlau zu ſchüzen hinter dem Buchſtaben der Geſeze, und wie würden Beiſpiele dieſer Art gleiche Hoffnung bei vielen erwekken und zur verderblichſten Nachfolge reizen, wenn wir uns allein auf unſere Gerechtigkeit verlaſſen müßten! Aber der Herr hat auch ſeinen Thron aufgerichtet zum Gericht und bezahlet einem jeglichen wie er es verdient. *) Er ſchlägt den trägen mit Armuth und den ausſchweifenden mit Krankheit, und dem der heimlich böſes thut hat er mitgegeben die Furcht, eine ſtrenge Zuchtmeiſterin. Es iſt wahr, daß es verwegene giebt die auch dieſem allen Troz bieten: aber erinnert euch nur, wie viele Menſchen lüſtern hinſchielen nach den Freuden auf denen der Fluch der Natur ruht, wie viele Wünſche ihr überall hört, daß doch dies und jenes möchte ohne Mühe erworben werden können; erinnert euch, wie allgemein man die Gerichte des Herrn erwartet über den welcher der menſchlichen Gerechtigkeit entgangen iſt, und ihr werdet es fühlen, wie wirkſam ſich die göttliche Gerechtigkeit erweiſet gegen alle Arten der Untugend, ihr werdet beſchämt geſtehen müſſen, wie wenig auch die vortrefflichſten Geſeze und die wachſamſten Hüter derſelben im Stande ſein würden das böſe zu zähmen, wenn nicht die Gerichte des Herrn wären und die Strafen welche durch den natürlichen Lauf der Dinge und das eigne Herz des Menſchen vollzogen werden.

Sehet auf jene höhere Gerechtigkeit welche nicht allein böſe Handlungen zurükkhalten, ſondern den innern Werth des Menſchen würdigen ſoll, welche nicht allein der Obrigkeit übertragen iſt, ſondern nach welcher ein jeder unter uns, aufgefordert durch eine nicht zu unterdrükkende Stimme in ſeinem innern, Lob oder Tadel austheilen, Hülfe oder Widerſtand leiſten ſoll, je nachdem das Herz der Menſchen zum guten hingeneigt, oder davon abgewendet iſt. Wie oft entgeht nicht der Tugend unſere Aufmunterung, weil ihr die liebliche Außenſeite fehlt welche am leichteſten unſer Urtheil beſticht! wie lange ruht oft die Verläumdung auf der Rechtſchaffenheit die unter ſchwierigen Umſtänden die Bewegungsgründe ihrer Handlungsweiſe nicht enthüllen konnte! wie lange erfreut ſich oft das Laſter, welches von der Anmuth einer lieblichen Rede und eines feinen Betragens umgeben und mit einem künſtlichem Scheine des Wohlwollens und der Gerechtigkeit

---

*) Pſ. 62, 13.

übertüncht nur die auffallendſten und abſchrekkendſten Aeußerungen zu vermeiden weiß, unſerer Billigung und unſerer Liebe! O das ſei ein Grund zur herzlichſten Demüthigung und Schaam für uns alle, daß wir auch da oft unweiſe reden wo wir nicht unſere Unwiſſenheit bekennen, ſondern mit Zuverſicht weiſe ſein ſollten, daß wir auch das nicht verſtehen was zu verſtehen unſer gemeinſchaftlicher Beruf iſt, daß wir ſo oft die Schönheit tauber Blüten mit kindiſcher Unwiſſenheit anſtaunen und die große Regel vernachläſſigen, den Baum an ſeinen Früchten zu erkennen. *) Seht wie auch hier die Gerechtigkeit Gottes unſerer Unvollkommenheit zu Hülfe kommt. Ich habe geſehen einen gottloſen, der war trozig und breitete ſich aus und grünte wie ein Lorbeerbaum Da man vorüber ging war er dahin. **) Endlich kommt oft durch die wunderbarſten Umſtände herbeigeführt eine Gelegenheit, wo das verſtekkte böſe hervorbricht aus dem innern, ſich in ſeiner natürlichen Geſtalt der Welt offenbaret und die längſtverdiente Schande einerntet. Endlich kommt eine Zeit, wo der Herr ſelbſt die Gerechtigkeit des frommen herfürbringt wie ein Licht und ſein Recht wie den Mittag, ***) wo die Tugend in ihrem natürlichen Glanze erſcheint und alle falſche Schatten verſchwinden welche ſie vorher unkenntlich machten. Ja gelobt ſei der Herr der allein gerecht iſt! Wenn er über den tugendhaften die Stimme erſchallen läßt, Dieſer iſt es an dem ich Wohlgefallen habe, dann nehmen auch wir zurükk den ſtrafbaren und voreiligen Tadel; wenn er den Uebertreter zeichnet, dann erkennen auch wir die verborgene Miſſethat.

Aber die Demüthigung vor der Gerechtigkeit Gottes kann am wenigſten ohne Beſchämung und Vorwürfe ſein. Wir dürfen nicht mächtig werden wie er es iſt; wir können nicht weiſe ſein wie er es iſt; aber unſere Gerechtigkeit ſoll mehr und mehr werden wie die ſeinige iſt. Laßt uns den Geſezen und Ordnungen unter denen wir leben und an die wir heute mit beſonderer Ehrfurcht zurükkdenken ſollen, unſere ganze Unterſtüzung verſprechen. Kein weichliches Mitleiden ſchüze den Uebelthäter vor der gerechten Strafe! keine unverſtändige Sorgloſigkeit wähne, daß es ihre Angelegenheit nicht ſei das böſe aufzudekken; keine empfindſame Theilnahme verſüße ſolches Leiden, welches nur die verdiente Züchtigung der Sünde iſt; und wohin die Geſeze nicht reichen können,

---

*) Matth. 7, 16.

**) Pſ. 37, 35. 36.

***) Pſ. 37, 6.

da ergänze Achtung und Liebe ihre Belohnungen, Tadel und G
ringſchäzung ihre Strafen! Laßt uns mehr und mehr lernen i
das innere der Menſchen hineindringen, daß unter uns kei
Stimme vom Himmel nöthig ſei um die guten und böſen z
unterſcheiden! und jeder halte es in ſeinem Kreiſe für ſein he
ligſtes Amt, dem Laſter die trügeriſche Larve zu entreiſſen un
die verſchämte Tugend in das verdiente Licht zu ſtellen. Imme
auch wenn wir das beſte gethan haben, wird uns noch Urſa
genug bleiben, uns zu demüthigen vor der Gerechtigkeit des Höc
ſten. Aber nur in dem Maaß als wir das unſrige thun wi
der Segen dieſer Tugend auf uns ruhen; und um hiezu und z
allem guten welches wir gemeinſchaftlich auf Erden ſchaffen ſo
len den Beiſtand des Höchſten zu erbitten, laßt uns jezt unſe
Andacht mit Gebet beſchließen.

Heiliger und gerechter, weiſer und allmächtiger Gott! D
in dieſem Lande deinen Namen verehren, erſcheinen heu
vor dir, um gemeinſchaftlich Segen und Gnade zu erflehe
für unſer Volk. Reichlich haſt du uns ſchon geſegnet, un
wir preiſen dich dafür mit inniger Dankbarkeit. Du ha
von uns fern gehalten ſträfliche Gleichgültigkeit gegen gute
und böſes und den frevelhaften Sinn, der des heilige
ſpottet und das Laſter leichtfertig entſchuldiget. Du ha
unter uns aufgerichtet Geſeze in denen der Geiſt der Weis
heit und der Milde lebt. Du haſt uns einen gerechten un
wohlwollenden Beherrſcher gegeben. O laß ihn ferner er
leuchtet und geſegnet ſein vor dir, unſern theuern und ver
ehrten König, daß ſein Zepter immerdar ſei ein Stab de
Gerechtigkeit! Gieb ihm überall wo Aufſicht nöthig iſt un
ter einem ſo zahlreichen Volk treue und weiſe Diener, de
nen ihre Pflicht und das gemeine Wohl heilig und die auc
Vorbilder ſeien eines chriſtlichen Wandels dem übrigen Volk
Erfülle uns alle mit heiliger Scheu vor dem was di
mißfällig iſt, daß jeder dem Reiche Gottes und der Gerech
tigkeit nachtrachte, und nur was dahin zielt werde unter un
geehrt und geliebt! Du haſt nach deiner Gnade unter un
ans Licht gebracht allerlei Weisheit und Erkenntniß, Wiſſen
ſchaft und Kunſt, daß uns die Erde und was du darau
erſchaffen haſt auf allerlei Weiſe dient zur Verſchönerung un
Erleichterung unſeres Lebens. Erhalte uns ferner dabei, daß wi
auch das erkennen als einen Segen von dir, damit nich
unſer Hochmuth komme vor unſerm Fall. — Laß ferner Ver
ſtand und Thätigkeit ſich unter uns mehren, daß keine bei

ner Wohlthaten vergeblich an uns verſchwendet ſei, daß jeder das gute willig aufnehme, daß die Noth welche den Menſchen, den du zum Herrn der Erde gemacht haſt, ſchändet, immer mehr verſchwinde, daß unſer Ruhm und unſer Wohlergehen wachſe von Tage zu Tage. Vor allen Dingen aber gieb uns den Geiſt der wahren Weisheit, daß wir in deinen Willen ergeben und auf deine Hülfe hoffend unter allen Umſtänden des Lebens, ohne zu zögern und ohne zu klügeln, treu bleiben unſerer Pflicht und unſerm Beruf; daß das unſer erſtes ſei, dein Ebenbild in uns auszubilden und vollkommen zu werden, wie du es biſt. Dazu laß unter uns Erziehung und Beiſpiel, Nachdenken und Belehrung, dazu laß beſonders den Unterricht aus deinem Wort und auch die Andacht dieſer Stunde überall geſegnet ſein.

VI.

Wozu wir denen verpflichtet ſind die unſern Wandel beobachten.

Das Leben des Menſchen unter Menſchen, ſo wie es die Vorſehung uns bereitet hat, erfordert mancherlei ſcheinbare Aufopferungen, ſcheinbar, weil ſie doch nur von demjenigen gemacht werden was wir ohne dieſes gemeinſchaftliche Leben gar nicht beſitzen würden. Daß wir uns auf einen beſtimmten Antheil an den Gütern dieſer Welt beſchränken ſollen, um nicht den gegründeten Anſprüchen anderer in den Weg zu treten; daß wir mancherlei unterlaſſen ſollen, was bloß deshalb weil noch andere neben uns vorhanden ſind Unrecht wird; daß wir mancherlei Mühe und Arbeit übernehmen und von demjenigen ſelbſt was uns als das unſrige zuerkannt iſt manches wieder hingeben ſollen: dazu werden wir täglich aufgefordert. Und die Religion fordert uns auf dies alles mit willigem Herzen zu leiſten; ſie erzeugt ein ſehr tiefes Gefühl von unſern Pflichten gegen die Geſellſchaft und lehrt uns, daß jeder ſich ſelbſt nicht mehr einräumen ſoll, als er einem jeden unter ſeinen Brüdern eingeräumt wünſcht. Auch wurde dieſe vorzügliche Bereitwilligkeit hinzugeben und mitzutheilen von Anfang an unter die eigenthümlichen Vorzüge der Chriſten gerechnet. Alles war ihnen gemein; jeder ſah auf das des andern mehr als auf das ſeinige, und jeder war bereit der Nothdurft der andern zu dienen. Aber eben ſo bekannt waren ehedem die Chriſten auch dafür, daß ſie ſich unter keiner Bedingung zu gewiſſen andern Aufopferungen verſtehen wollten, welche die Welt oft eben ſo dringend verlangt und oft noch höher ſchätzt als jene, zu ſolchen nemlich die auf etwas größeres gehen als auf die äußern Güter welche der Menſch der Geſellſchaft verdankt. So ward es unter ihnen für die größte Schmach gehalten, wenn jemand aus Menſchenfurcht oder um Menſchengunſt willen ſeinem Gewiſſen untreu ward, oder die erkannte Wahrheit deshalb verläugnete weil ſie von den Menſchen gehaßt ward; nein, lieber ließen ſie die ungerechteſten Verläumdungen über ſich ergehen und achteten die Bewahrung ihres Gewiſſens höher als alles gute was ſie durch Nachgiebigkeit gegen die Welt würden erlangt oder geſtiftet haben. Man klagt, und vielleicht nicht mit Unrecht, daß jene Dienſtfertigkeit unter uns abgenommen hat und daß man anfängt überall, wo die Forderungen der Menſchen- und Bruderliebe mit dem eigenen Vortheil in Streit kommen, auf den lezten mehr Gewicht zu legen als die Lehre des Erlöſers erlaubt: warum klagt man nicht eben ſo darüber, daß dieſe Standhaftigkeit ſeltner wird und im Werthe zu fallen ſcheint? Wahr iſt es leider nur zu ſehr. Wie wenige Menſchen giebt es, die um ihrer Ueberzeugung treu zu bleiben und nach ihrem eigenen Gewiſſen zu handeln ſich auch nur einen geringen Vortheil verſagten, nur vorübergehende Unannehmlichkeiten ertrügen! und wenn ſich ein ſolches Beiſpiel ereignet, wie wundert ſich faſt jedermann, daß ein Menſch ſich ſo unnüze Noth machen könne! Viele, ſo wie ſie den als einen gutmüthigen Thoren behandeln dem es natürlich und in der Ordnung ſcheint für das Wohlbefinden der andern etwas von ſeinem Beſſerbefinden hinzugeben, ſo behandeln ſie den als einen gutmüthigen Schwärmer, der nicht das Wohlgefallen der Menſchen mit einem Theile ſeines eignen Wohlgefallens an ſich ſelbſt erkaufen will. Und wenn er ſich dabei nicht bloß ſtill und leidend verhält, ſondern ſeine Handlungsweiſe, wie entgegengeſezt ſie auch der gewöhnlichen ſei, offen und frei hinſtellt, ſeine Ueberzeugung, wie ſehr ſie auch gegen manche Vorurtheile ſtreite, laut und unverholen bekennt: ſo ſchilt man ihn einen übermüthigen der die Rückſichten vergeſſe welche er der Welt, der öffentlichen Meinung, dem allgemeinen Urtheil ſchuldig iſt. So wie man eine Pflicht erfunden hat für ſich ſelbſt zu ſorgen in irdiſchen Dingen, um den Pflichten gegen das gemeine Weſen nach Gefallen Abbruch thun zu können: ſo hat man eine Pflicht erſonnen ſich ſelbſt zu vernachläſſigen und aufzuopfern in geiſtlichen Dingen, ſeine Ueberzeugungen und Einſichten den Meinungen anderer zu unterwerfen und preis zu geben, damit man der läſtigen Tapferkeit überhoben ſein und ſich bald hie bald dorthin neigen könne, wo es am vortheilhafteſten iſt. Viel ſchönes wird um dieſes Verfahren zu rechtfertigen geſagt von dem Eigendünkel den man unterdrükken, von der Beſcheidenheit der man ſich befleißigen, von der menſchlichen Fehlbarkeit an die man glauben ſolle und von dem Eingang in das menſchliche Gemüth den man ſich offen halten müſſe um auf Menſchen und unter ihnen zu wirken. Das hat großen Schein für ſich und man, könnte meinen, es hinge ganz genau mit den Geſinnungen zuſammen, welche die Religion uns am dringendſten empfiehlt. Allein wo ſoll dieſe Nachgiebigkeit aufhören, wenn man ihr einmal etwas eingeräumt hat? wo ſoll die Beharrlichkeit und die Treue gegen uns ſelbſt anfangen, die uns doch auch empfohlen iſt, die uns nicht einmal empfohlen zu werden bedarf, weil jeder ſelbſt fühlen muß, daß es ohne ſie keinen wahren menſchlichen Werth geben könne? Es iſt höchſt wichtig, daß unſer Herz hierüber gewiß werde, daß wir zu einer feſten Entſcheidung darüber kommen, ob wir in unſern Handlungen deshalb, weil Menſchen welche anderer Meinung ſind als wir ſie bemerken und darüber urtheilen werden, irgend etwas ändern ſollen oder nicht. Ich weiß keine andere zu geben als die, welche in einem allgemein bekannten Ausſpruch Chriſti enthalten iſt, Niemand kann zweien Herren dienen. Willſt du dein Gewiſſen befriedigen: ſo kannſt du nicht zugleich auch die Welt befriedigen, welche dich beurtheilen wird und vielleicht etwas anders von dir fordert. Willſt du der Welt gerecht werden: wohlan ſo folge ihrer Stimme, wenn du ſie vernehmlich genug hörſt, und laß deine eigne Einſicht lieber nicht erſt zur Sprache kommen. Darum aber, weil die Sache ſich ſo verhält, ſoll niemand zwei Herren haben, niemand ſoll Forderungen an ſich ſelbſt machen, welche ſich unter einander aufheben. Wer davon ausgeht, wovon jeder Chriſt ausgehen muß, daß nur das Gott wohlgefällig ſei was wir nach unſerer beſten Ueberzeugung als Pflicht erkannt und grade ſo wie wir es erkannt auch ausgeführt haben; daß alles Sünde ſei was nicht aus dem Glauben kommt: der ſoll ſich nicht einbilden, daß es, wenn er die Sache aus einem andern Geſichtspunkt anſieht, wiederum eine andere Pflicht gebe, welche ihm gebietet jene Pflicht zu verlezen. Etwas werden die Menſchen freilich um dieſes Verhältniſſes willen, daß ſie Zeugen und Beurtheiler unſerer Handlungen ſind, von uns fordern können: aber dieſes iſt gewiß von der Art, daß es ſich von ſelbſt ergiebt, wenn wir nur die unſerm Gewiſſen ſchuldige Treue nicht aus den Augen ſezen. So muß es ſein, weil alle Forderungen Gottes an uns mit einander beſtehen und einander unterſtüzen müſſen. Laßt uns das jezt erwägen, und möge es uns allen zur Befeſtigung im guten gereichen.

Text. 1 Petri. 3, 15.

Seid aber allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch iſt.

Die Anwendung dieſer Worte auf dasjenige was ich als den Gegenſtand unſerer Betrachtung angedeutet habe kann ein jeder leicht machen. Der Fall ſelbſt auf welchen ſich die Vorſchrift des Apoſtels unmittelbar bezieht ſollte gegenwärtig unter uns gar nicht mehr vorkommen. Damals, in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, war das Weſen einer wahren und nicht bloß äußerlichen Rechtſchaffenheit und einer ungeheuchelten Bruderliebe, dann die Gleichgültigkeit gegen irdiſche Dinge, kurz alles was zu einer geiſtigen Verehrung Gottes gehört, das waren fremde und ſeltene Geſinnungen; und wer einen andern ſo handeln ſah wie es bei dieſen Geſinnungen natürlich iſt, der mußte ſich verwundern, was wohl einen Menſchen bewegen konnte, ſo ganz von der allgemein betretenen Bahn abzugehen. Die Chriſten wurden deshalb ein Gegenſtand beſonderer Aufmerkſamkeit und Beurtheilung, und es entſtand Nachfrage nach dem Grunde ihrer Hoffnung. Jezt, wenn gleich nur wenige nach den Grundſäzen des Chriſtenthums handeln, ſind wir doch überall von Menſchen umgeben, denen ſeine Lehren und Forderungen genau bekannt ſind; und wenn ſie uns in dem Geiſte deſſelben leben ſehn, ſo findet im allgemeinen keine Nachfrage nach der Urſache unſeres Wandels ſtatt. Sie wiſſen recht gut daß es unſer Glaube iſt der uns leitet, ſie haben auch Kenntniß davon was ſich für dieſe Lehre und dieſen Glauben ſagen läßt, und nur ſelten iſt einer von denen, welche ſelbſt am weiteſten von der Religion entfernt ſind, aufrichtig genug zu fragen, wie man einer ſolchen Denkart Raum geben, wie man ſich ſolchen Geſezen fügen könne. Aber im einzelnen denken die Menſchen nur zu verſchieden über das was den Geſezen des Glaubens und der chriſtlichen Rechtſchaffenheit angemeſſen, über das was das würdigſte und beſte iſt; und deshalb muß ihre Aufmerkſamkeit oft darauf fallen, wie wohl einzelne Geſinnungen und Handlungen eines Menſchen mit den Grundſäzen zuſammenſtimmen welche er im allgemeinen für die ſeinigen erkennt. Hier lehrt uns nun der Apoſtel, was wir dieſer auf uns gerichteten Aufmerkſamkeit der Menſchen ſchuldig ſind. Was er im allgemeinen vorſchreibt, gilt auch für alles einzelne; wir ſollen bereit ſein zur Verantwortung jedermann. Laßt uns aber dieſe Vorſchrift in ihrem ganzen Umfange erwägen. Sie iſt nemlich nicht etwa nur ein Theil von dem was uns in dieſer Hinſicht obliegt, ſondern ſie enthält alles was von uns gefordert werden kann: denn wenn uns das Recht der Menſchen unſere Handlungen zu beobachten und zu beurtheilen noch eine andere Pflicht auflegen könnte als dieſe, ſo könnte es uns dieſe ſelbſt nicht auflegen. Das iſt es wovon ich euch zu überzeugen wünſchte. Laßt uns alſo zuerſt ſehen, daß dies in der That unſere Pflicht iſt, jedermann bereit zu ſein zur Verantwortung, zweitens aber, daß wir darüber hinaus der Aufmerkſamkeit der Menſchen nichts ſchuldig ſind.

I. Wir ſollen jedermann bereit ſein zur Verantwortung, ſonſt geht das beſte verloren was durch die Verbindung worin Menſchen mit einander leben erreicht werden ſoll, daß nemlich das Ebenbild Gottes vollſtändiger erkannt, das Ziel der menſchlichen Vortrefflichkeit richtiger ins Auge gefaßt und beſſer erreicht werde. Jeder ſoll auf allen Seiten Gelegenheit haben darüber nachzudenken, was das gute und Gott wohlgefällige ſei, auch in ſolchen Theilen des menſchlichen Verhaltens die in dem Kreiſe ſeines eignen Handelns wenig oder gar nicht vorkommen; jeder ſoll einſehen lernen, wie verſchieden ſich das menſchliche Leben bilden und behandeln läßt und auf wie mannigfaltige Weiſe nach der verſchiedenen Gemüthsart der Menſchen das rechte und gute gefaßt werden kann. Dieſe Ergänzung unſerer eigenen mangelhaften Erfahrungen und Einſichten, dieſe gegenſeitige Belehrung müſſen wir, die wir Brüder in Chriſto und Bürger in dem allgemeinen Reiche Gottes ſind, für die Hauptabſicht erkennen weshalb wir in dieſe Verbindung geſezt ſind. So hat alſo ein jeder das Recht den andern zum Gegenſtande ſeiner Beobachtung und ſeines Urtheils zu machen und nach dem Grunde ſeiner Handlungen zu fragen, wenn er ihn für ſich nicht verſtehen kann; und ein jeder hat die doppelte Pflicht ſein ganzes Leben ſo einzurichten, daß er im Stande ſei Rechenſchaft davon abzulegen und dann auch daß er zu dieſer Verantwortung einem jeden unter ſeinen Brüdern bereit ſei.

Zuerſt alſo, wir ſollen im Stande ſein von allem was wir thun Rechenſchaft abzulegen. Nachdenken, Ueberlegung, Ehrfurcht vor den Geſezen, denen der Menſch unterworfen iſt, ſoll bei allen unſern Handlungen zum Grunde liegen; das ſtellt ſich uns hier dar als unſere Pflicht gegen diejenigen, die Gott neben uns als Zeugen und Beobachter unſeres Lebens hingeſtellt. — Wollt ihr euch nicht an euern Brüdern in dieſer Hinſicht verſündigen, ſo handelt niemals auf das bloße

Anſehn und nach dem Beiſpiele anderer, für wie gut und vortrefflich dieſe auch anerkannt ſein mögen. Was für Rechenſchaft wollt ihr denn geben, wenn nach dem Grunde deſſen was ihr auf dieſe Weiſe gethan habt, nach dem Zuſammenhange deſſelben mit euern übrigen Eigenſchaften und Geſinnungen gefragt wird? Es giebt ja alsdann keinen ſolchen Grund oder Zuſammenhang; eure Handlung iſt gar keine, ſondern nur die Abſchrift einer andern, und ihr könnet, wenn ihr gefragt werdet, nichts antworten, als daß man übel gethan habe auf euer Betragen zu merken, weil es gar kein Gegenſtand des Nachdenkens und des Urtheilens ſein kann. So ſeid ihr alſo unwürdig einen Plaz in der Gemeinſchaft einzunehmen die auch hierauf berechnet iſt, und die Menſchen haben Urſache ſich über euch zu beklagen. Sie merken auf euch, weil ſie meinen, wo ein Menſch ſteht, da ſtehe auch ein eigenthümliches Weſen welches ein eignes Geſez und Urbild ſeiner Handlungen in ſich ſelbſt trage: ihr aber ſeid nichts als ein veränderliches Schattenbild, welches bald von dieſem, bald von jenem ſeine Geſtalt annimmt; mit dieſem nur ſcheinbaren Handeln hintergeht ihr die Menſchen, und es wäre ihnen beſſer gerathen, wenn ein anderer da ſtände wo ihr ſteht. — Wollt ihr euch nicht verſündigen, *ſo handelt ferner niemals nach bloßer Gewohnheit*. Ein unwillkührliches, gedankenloſes Wiederholen deſſen was ehedem geſchehen iſt iſt ein ſehr unwürdiger Gegenſtand der Betrachtung; es kann darin nichts gutes, nichts belehrendes enthalten ſein, denn es iſt gar nichts darin enthalten. Was wollt ihr antworten, wenn nach dem Grunde ſolcher Handlungen gefragt wird? Ihr könnt nur ſagen, es ſei nichts geweſen als der Nachhall eines längſt vergangenen Augenblikks, es ſei nur noch die Fortſezung einer Bewegung, in welche ihr ehemals verſezt worden wäret. Und auch dieſer erſte Anſtoß auf den ihr den Fragenden hinweiſet war etwas unwürdiges: denn nur aus einem gedankenloſen Handeln kann eine Gewohnheit entſtehen. Wer bei ſeinen Handlungen immer von der klaren Erkenntniß ſeiner ſittlichen Verhältniſſe und ſeines Ortes in der Welt geleitet wird, der kann, weil ſich ihm dieſer immer genauer und immer anders umgeben darſtellt, gar nicht in den Fall kommen, ſo oft ganz auf dieſelbe Weiſe zu handeln, daß die Wiederholung eine unwürdige und unwiderſtehliche Gewalt über ihn bekäme, und nie wird er ohne zu denken das wiederholen was er gethan hat, weil ja ſein Handeln nur aus ſeinem Nachdenken und ſeiner Ueberlegung hervorgegangen und nur die natürliche Wirkung war von jener lebendigen Erkenntniß. Weil wir in jedem Menſchen ein freies inneres Leben vorausſezen, ſo wollen wir auch in jeder Handlung eines Menſchen den Ausdrukk ſeines inneren erkennen und in dieſem die Nothwendigkeit finden, warum ſich jenes gerade ſo geſtaltet hat; und wer dieſe gerechteſte Erwartung hintergeht, über den beklagen wir uns mit Recht und erklären ihn ſeiner Stelle unter uns unwürdig. — Aus eben dieſem Grunde aber dürfen *auch niemals eure Handlungen das Werk ſchneller und unordentlicher Aufwallungen ſein.* Ein ſtarkes Gefühl iſt etwas ſehr großes und achtungswerthes, und mit Recht zieht nichts ſo ſehr die Aufmerkſamkeit der Menſchen auf ſich als Handlungen worin ſich ein ſolches ausſpricht. Aber nur da wird dieſe Aufmerkſamkeit befriediget, wo die Vernunft mit dem Gefühl eins iſt und ſeine Aeußerungen anerkennt und begleitet; wo ſoviel Klarheit und Ordnung in dem Gefühl iſt, daß der handelnde auch ſich ſelbſt verſtehen kann, wenn er auf ſich merkt. Und mit Recht ſezen wir dies überall voraus, weil wir eine jede Handlung als eine ſolche anſehen bei welcher der ganze Menſch mit allen ſeinen Kräften thätig geweſen iſt, und weil wir jeden Menſchen als ein freies Weſen anſehn deſſen Handlungen ein freies ſelbſtentworfenes Bild durch alle Momente ihrer Ausführung hindurchgeleitet. Seid ihr aber euch ſelbſt ein Räthſel weil ihr nie zur Klarheit und Beſonnenheit gelangt, ſondern in dem innern Sturm nur immer eine Welle von der andern verſchlungen wird; wißt ihr auf die Frage was euch bei euren Handlungen geleitet hat nichts zu antworten, als daß euch eben ſo zu Muthe geweſen, daß ihr vor Heftigkeit eures Gefühls nicht anders gekonnt: ſo habt ihr uns gar keine Rechenſchaft gegeben; wir erfahren bloß, daß ihr unter der Gewalt blinder Triebe ſteht, und dürfen wohl wünſchen, ein vernünftigeres Weſen an der von euch beſezten Stelle zu ſehen.

Dies ſind die Fehler, durch welche denen die unſer Leben ihrer Aufmerkſamkeit würdigen ein gerechter Anſtoß gegeben wird und die wir ſorgfältig vermeiden müſſen, wenn wir ihnen unſere Achtung beweiſen wollen. Dadurch werden die welche uns beobachten und beurtheilen am beſten geehrt werden, wenn wir ihnen nichts angenommenes, nichts gedankenloſes, nichts rohes und unvernünftiges, kurz nichts zeigen, wovon wir nicht Grund und Zuſammenhang anzugeben im Stande ſind. Ich mache nicht erſt aufmerkſam darauf, wie es ſich hier bewährt, daß dieſe ächten Beweiſe wahrer Ehrerbietung, weit entfernt unſerer Treue gegen uns ſelbſt Grenzen zu ſezen, vielmehr in unſerm ganzen Betragen von ſelbſt entſtehen, wenn wir nur dasjenige in Ausübung bringen, was unſer Gewiſſen unmittelbar auch ohne dieſe Rükſicht auf andere von uns fordert. Eben das werden wir finden, wenn wir auch die andere Hälfte der in unſerm Text uns vorgezeichneten Verbindlichkeit erwägen, daß wir nemlich

zweitens auch gern und willig, wenn es erfordert wird, die Rechenſchaft ablegen ſollen die wir abzulegen im Stande ſind. Ohne daß eben ein menſchlicher Lebenslauf ſehr verwikkelt ſei werden in einem jeden Fälle genug vorkommen, wo ihr zwar ſehr gute und hinreichende Gründe habt ſo und nicht anders zu handeln, die aber von der Art ſind, daß ein anderer ſie nicht leicht entdekken kann; Fälle, wo ihr zwar euch ſelbſt und euern Grundſäzen treu geblieben ſeid, andere aber einen Widerſpruch gegen eure ſonſther bekannten Geſinnungen zu finden glauben. Freuet euch, ſobald ſie auch nur den leiſeſten Wunſch äußern euch recht zu verſtehen und ihre Meinung von euch zu befeſtigen oder zu berichtigen; freuet euch, daß ihnen die Kenntniß eines feſten und frommen Gemüthes ſo viel werth iſt, und kommt ihnen gern mit allen Erläuterungen zu Hülfe die ihr ihnen nur geben könnt. Das iſt eine theuere Pflicht, an deren Erfüllung weder ein verwerflicher Stolz euch verhindern darf, wenn ihr für recht und gut haltet was ihr thatet, noch eine falſche Schaam, wenn ihr es vielleicht ſchon zu euren Schwachheiten zählt. Wollt ihr in kalter Zurükkhaltung nichts thun um den Schleier hinwegzunehmen, unter dem nur eine ungewiſſe und trügliche Geſtalt eures Betragens hindurchblikkt; wollt ihr vielleicht gar den innern Grund und das wahre Weſen deſſelben abſichtlich noch mehr verbergen: ſo iſt das was ihr gethan und was ihr vorher gedacht habt, der Kampf den ihr in euch ſelbſt beſtandet, die ſtreitenden Empfindungen die ihr zu vereinigen, die richtigere Einſicht die ihr euch zu verſchaffen wußtet, ſo ſind alle dieſe Anſtrengungen, deren Kenntniß andern heilſam ſein könnte, für ſie ſo unnüz, als wären ſie gar nicht in euch vorgegangen, als hättet ihr ohne Ueberlegung und Nachdenken gehandelt. Und gerade dieſe bedenklichen Fälle ſind immer die lehrreichſten; aus dieſen Räthſeln erklärt ſich immer am beſten die eigenthümliche Denkungsart eines Menſchen, und in jedem innern Streit offenbaren ſich am herrlichſten die Kräfte der menſchlichen Natur. — Saget nicht, daß es hiebei faſt immer auf die Eröffnung ſolcher Gedanken und Geſinnungen ankommt, deren ſchönſter Schmukk eben die Verborgenheit iſt. Dies iſt eine unnüze Vorſorge und eine falſche Beſcheidenheit für einen Chriſten, der ja doch alles was in ihm gutes und lobenswerthes iſt in Demuth des Herzens nur als eine Gnadengabe Gottes beſizt. Nichts was in einem menſchlichen Herzen gutes wohnt ſoll ſich verbergen; es ſoll ſich finden laſſen von jedem der es ſucht, damit es ihm gereiche zur Stärkung ſeines Glaubens, zur Erwärmung ſeiner Liebe; zur Ermunterung auf dem Wege zu ſeinem Heil. — Sagt auch nicht, daß es gerade da, wo die Menſchen Verantwortung für unſer Thun fordern, gewöhnlich auf Umſtände und Verhältniſſe ankomme, die man ihnen nicht offenbaren könne. Denn in dieſer Vorſchrift bereit zu ſein zur Verantwortung gegen jedermann liegt eben die Forderung, daß euer Leben keine Geheimniſſe haben ſoll. Die nothwendige und heilſame Gemeinſchaft der Menſchen ſoll durch dergleichen nicht unterbrochen, ſie ſollen nicht in ihrer Bekanntſchaft mit einander dadurch aufgehalten oder irre geführt werden. Ihr ſollt euer Licht leuchten laſſen, und dieſes Licht ſoll nicht nur einen oder den andern Winkel eures Herzens erhellen, ſondern wo möglich euer Haus und euer Zimmer, den Umkreis eurer Geſchäfte und die Auftritte eures häuslichen Lebens. Wenn ich dies als eine chriſtliche Pflicht vorſtelle gegen diejenigen die uns beobachten und beurtheilen ſollen: ſo kann ich hinzufügen, daß es auch ohne Hinſicht auf ſie an und für ſich ein ſehr weiſer Rath iſt. Woher entſtehen denn faſt alle Heimlichkeiten? Aus eigennüzigen Wünſchen, die ſich den Mitbewerbern um denſelben Gegenſtand verbergen wollen um ihr Ziel deſto ſicherer zu erreichen; oder aus jenen voreiligen und thörichten Bemühungen, gutes für die Menſchen zu bewirken ohne ihr Wiſſen und ohne ihr Mitwirken auf den gefährlichſten Schleifwegen. Beides iſt unſer unwürdig. Und was richten Heimlichkeiten gewöhnlich an? Verwirrungen, äußere und innere, Angſt und Sorgen, Widerſpruch in unſern Verpflichtungen, Neigungen zu leeren Ausflüchten und trügeriſchen Worten. Das ſind große Uebel die wir nicht vermehren dürfen. Es iſt genug, daß wir nicht immer vermeiden können mit den Geheimniſſen anderer beladen zu ſein; wir für uns ſelbſt wollen ſoviel es möglich iſt darnach ſtreben keine zu haben. Offenheit ſoll ein Hauptzug in der Denkungsart eines jeden Chriſten ſein; und wenn wir ſo einen graden und einfachen Weg wandeln, ſo wird auch der Erfüllung unſerer Pflicht, jedem der es verlangt Rechenſchaft abzulegen, nichts weiter hinderlich ſein.

Wir haben alſo geſehen, daß es in der That, wenn einer der wichtigſten Vortheile unſerer Gemeinſchaft unter einander nicht verloren gehen ſoll, eine ſehr weſentliche und nicht genug einzuſchärfende Pflicht iſt, denen die uns beobachten und beurtheilen überall etwas der Beobachtung werthes zu zeigen und ihnen, ſoviel an uns iſt, zu einem richtigen und genauen Urtheile zu verhelfen; wir haben geſehen, daß wir dieſe Pflicht ohne irgend einer andern zu nahe zu treten vollkommen zu erfüllen vermögen. Laßt uns nun

II. unterſuchen, *ob uns etwa in dieſer nemlichen Rükkſicht noch irgend etwas anders obliege?* Ein unbefangenes Gemüth wird ſchwerlich begreifen, was es hier noch weiter zu ſuchen und zu thun geben könne; wenn wir aber auf die Handlungsweiſe der meiſten Menſchen und auf Aeußerungen merken die wir gewiß alle Tage hören: ſo werden wir die Meinung ſehr weit verbreitet finden, daß wir auch etwas thun müſſen, um den Beobachtern unſrer Lebensweiſe allerlei unangenehme Empfindungen zu erſparen und um zu bewirken, daß ihr Urtheil ein Ausdrukk des Beifalls und der Zufriedenheit ſein könne. Allein ſobald auch nur das geringſte ausdrüklich zu dieſem Endzwekke geſchehen ſoll, ſo müſſen wir, es kann nicht fehlen, *unſer Gewiſſen verlezen*; wir müſſen jener ſo eben *anerkannten Pflicht entgegen handeln*, und wir müſſen denen welche wir ehren wollen *einen hohen Grad von Geringſchäzung beweiſen.*

Jede Bemühung dieſer Art muß zuerſt *unſer Gewiſſen verlezen.* Soll die Rede nur ſein von den unangenehmen Empfindungen, welche der Anblikk der Sünde guten Menſchen verurſacht, und von der Gewinnung ihres Beifalls durch Rechtſchaffenheit: ſo darf ja zu dieſem Ende nichts neues und beſonderes geſchehen. Aber den laſterhaften die uns umgeben iſt der Anblikk der Rechtſchaffenheit auch unangenehm; den eigennüzigen iſt es auch zuwider, wenn wir laut und unverholen bekennen, daß wir Glükk und Wohlergehen dem Gewiſſen unendlich weit nachſezen: ſollen wir etwa, um dieſe zufrieden zu ſtellen, den Schein des Laſters annehmen? ſollen wir etwa das Gold unſerer Tugend ſo matt ſchleifen, daß es jenem unedlen Metall ähnlich wird? Ihr werdet zugeben, daß dies nicht ohne Verlezung des Gewiſſens geſchehen könnte; allein davon, werdet ihr ſagen, ſoll auch nicht die Rede ſein, ſondern nur von den Vorurtheilen und beſondern Meinungen gutdenkender aber beſchränkter Menſchen und von einer gewiſſen Schonung, welche dieſe mit Recht verlangen dürften. Wohlan, laßt uns ſehen, was für eine Bewandniß es hat mit dieſer Aufgabe. Auf zweierlei kommt es dabei gewöhnlich an: einige ſchränken die Grenzen des erlaubten enger ein als wir und es macht ihnen Pein, wenn wir in unſern Handlungen uns bedenklich über dieſe Grenzen hinaus wagen; andere ſehen gewiſſe äußere Handlungen als Zeichen gewiſſer Geſinnungen an und es erregt ihre Unzufriedenheit, wenn wir auf dieſe Verbindung gar keine Rükkſicht nehmen und uns vor demjenigen nicht hüten, was ſie als ein ſchlimmes Zeichen anzuſehn gewohnt ſind. Ohne Beruf, bloß um unſere Verſchiedenheit bemerklich zu machen, dasjenige thun, was andere auf dieſe Weiſe verlezt, das iſt freilich tadelnswerth, es iſt eine vorwizige Anmaßung: aber wenn uns nun der Weg unſerer Pflicht auf ſo etwas hinführt? ſollen wir unſern pflichtmäßigen Handlungen irgend etwas von ihrer Kraft und Vollſtändigkeit benehmen? ſollen wir uns irgend eine Erleichterung derſelben verſagen, oder uns Aufſchub und Verzögerung geſtatten, nur um nicht bei den ſchwachen anzuſtoßen? Das ſei fern von uns! „ſo pflegte Chriſtus, der mit den Zöllnern und Sündern aß, der am Sabbath wohlthätige Handlungen verrichtete, der ſeinen Jüngern keine Gebote des Faſtens und der äußerlichen Uebungen hinterließ, nicht umzugehn mit den Vorurtheilen ſeiner Zeit. — Ihr räumt mir auch dieſes ein; allein, ſagt ihr, es giebt doch gewiſſe Kleinigkeiten im äußern Weſen und Betragen, auf welche eigentlich nie etwas ankommt, welche, man mag ſie ſo oder anders einrichten, keine Handlung beſſer oder ſchlimmer, leichter oder ſchwerer machen und die eigentlich gar nicht vor das Gebiet des Gewiſſens gehören; und in dieſen, meint ihr, ſollten wir doch der herrſchenden Meinung der Menſchen uns lieber fügen, als ihr zuwiderhandeln. Wenn ich euch das zugeben ſoll, ſo gebe ich es doch nur eurer Schwachheit zu. Kleinigkeiten die vor das Gebiet des Gewiſſens nicht gehören, giebt es denn die eigentlich? kann und ſoll es ſie geben? Freilich giebt es tauſend Dinge, über deren Sittlichkeit oder Unſittlichkeit für ſich allein und im allgemeinen gar nichts geſagt werden kann. Ob ihr euch ſo oder anders kleiden, dieſe oder jene Sitte beobachten, euch dieſer oder jener Ausdrükke bedienen ſollt, darüber möchte ich euch keine Vorſchrift geben; aber ich möchte auch nicht ſagen, daß irgend etwas von dieſen Dingen gleichgültig ſei. In Verbindung mit andern Theilen des Betragens wird allemal in jeder Handlung die eine Art dieſe Dinge einzurichten beſſer und vollkommener ſein als die andere. Wir ſollen unſer Gewiſſen dahin vervollkommnen, daß es das beſſere überall herausfinde, und wenn es dann geſprochen hat, ſo ſei auch die geringſte Kleinigkeit uns heilig. Wäret ihr im Stande dann noch von dem erkannten beſſeren abzuweichen um irgend einem Menſchen zu gefallen: ſo wäret ihr gewiß auf einem verderblichen Wege, auf welchem euch bald keine Heuchelei, keine Verſtellung, keine Falſchheit mehr fremd ſein würde. Aber wie weit man auch hierin gehen oder ſich zurükhalten möge, das Unrecht welches in einem ſolchen Verfahren liegt offenbaret ſich

zweitens auch dadurch, daß allemal jener anerkannten Pflicht, den Brüdern zur Verantwortung bereit zu ſein, dadurch entgegen gehandelt und ſie gänzlich aufgehoben wird. Das eine widerſtreitet dem andern ganz offenbar. Wir haben vorher geſehen, daß dieſes Geſez uns verbindet keiner gedankenloſen Gewohnheit Raum zu laſſen, und wir ſollten nun gar der gedankenloſen Gewohnheit anderer nachgeben? es verbindet uns, nirgend allein auf das Anſehen anderer zu handeln, und wir ſollten nun gar denen ein Anſehen über uns einräumen, deren Einſichten und deren Geſinnungen wir verwerfen? Welche Rechenſchaft kann denn irgend jemandem von einem ſolchen Betragen abgelegt werden? und gerade am wenigſten denen, welchen wir dadurch wohlgefällig werden wollen. Denn wenn einer von denen, um derentwillen ihr irgend etwas gethan habt was euch ſonſt nicht eigen oder natürlich wäre, zu euch käme und Grund forderte gerade von dieſer Handlung, wollt ihr ihm ſagen, ihr hättet das gethan, damit er nicht dieſes oder jenes nachtheilige von euch glauben oder ihn eine widrige Geſinnung gegen euch anwandeln möchte? werdet ihr nicht durch dieſes Bekenntniß jene Handlung ſo gut als ungeſchehen machen, und macht alſo nicht jene Handlung dieſes Bekenntniß, welches doch eure Pflicht iſt, unmöglich? Seht, in welche Widerſprüche ihr euch auf dieſem Wege verwikkelt und wie ihr immer zu wenig thut, indem ihr zu viel thun wollt. — Aber, werdet ihr ſagen, dieſe Nachgiebigkeit empfehlen wir auch nicht um derer willen welche geneigt ſein möchten, nach dem Grunde unſeres Betragens zu fragen: ſondern um derer willen welche nicht fragen, aber doch nach ihren vorgefaßten Meinungen urtheilen möchten. Sollten wir gar nicht ſchuldig ſein, irgend etwas zu thun, damit das Urtheil ſolcher Menſchen nicht auf einen falſchen Weg hinüberſchweife? Ich antwortete: nein; dieſen ſeid ihr nichts, gar nichts, keine Aufmerkſamkeit, keine Rükſicht ſchuldig. Sind ſie mit euch nicht nahe genug verbunden um zu fragen: ſo ſind ſie euch auch nicht nahe genug um zu urtheilen und mögen ſich beſcheiden, daß Gott ihnen dieſes Geſchäft nicht angewieſen hat. Fehlt es ihnen aber an der Freimüthigkeit die jeder haben muß der ſich belehren will, an dem Ve trauen welches ſich für Brüder unter einander ziemt: wohla ſo ſei ihr unrichtiges Urtheil, ihr fortdauernder und ſich imm mehr verhärtender Irrthum die wohlverdiente Strafe für dieſe Mangel an Bruderſinn und an beſcheidener Wißbegierde. Ih habt das eurige gethan: denn ihr habt ihnen bereit geſtanden z Verantwortung.

Wollt ihr mehr thun, ſo kann es nicht fehlen, daß i drittens den Menſchen, eben indem ihr ſie zu achten glaub eure Geringſchäzung auf eine ſehr auffallende Art be weiſen müßt. Es iſt nicht möglich andern wahre Achtung z beweiſen, wenn man nicht zugleich ſich ſelbſt achtet und ehr Denn wollt ihr ſie dadurch ehren, daß ihr euch zu Dienern ihre Schwachheiten herabwürdiget: ſo würdigt ihr ſie unfehlbar zu gleich mit herab, indem ihr vorausſezt, daß ſie einen ſolche Dienſt begehren und wohlgefällig annehmen. Vorausſezen, da ſie eurer Verſtellung — denn das iſt es doch immer — nicht au die Spur kommen, daß ſie nicht unterſcheiden werden, was au dem innern eures Herzens hervorgeht und was ihr nur au Nachgiebigkeit und Menſchengefälligkeit thut, das iſt eine Geringſchäzung: denn es ſchließt den Glauben ein, daß es ihnen an de gewöhnlichſten und dürftigſten Menſchenkenntniß fehle. Vorausſezen, daß ſie keine von der ihrigen verſchiedene Denk- und Handelweiſe ohne Bangigkeit neben ſich ſehen können, iſt eine Geringſchäzung: denn es ſezt voraus, ſie ſeien mit ihren Gedanke nie über das was ihnen das nächſte iſt hinausgegangen und werden durch alles fremde in Furcht geſezt. Vorausſezen, daß ſie ſich, auch nachdem ſie eingeſehen haben, ein anderer wolle das gute und wandle auf dem Wege der Rechtſchaffenheit, dennoch nicht wieder beruhigen können, wenn er in Kleinigkeiten von ihnen abweicht, iſt eine Geringſchäzung: denn es zeigt, daß ihr ihnen gar keinen Begriff von dem wahren Weſen der Tugend und der Gottſeligkeit zutraut. Vorausſezen, daß ſie da wo ſie irren oder auf Kleinigkeiten einen zu großen Werth legen nicht ſollten durch die einfachen Mittel der Belehrung und des Beiſpiels auf beſſere Gedanken gebracht werden können, iſt Geringſchäzung: denn es zeigt, daß ihr wenig ruhige Ueberlegung, wenig aufrichtigen Sinn für Wahrheit und Weisheit bei ihnen ſucht. So iſt dennoch jener heimliche Krieg gegen das nach unſerer beſten Ueberzeugung für Vorurtheil und Irrthum gehaltene, welcher ſich hinter eine verſtellte Freundſchaft verbirgt und erſt nachgiebt und ſich einſchmeichelt ehe er angreift, ſo iſt jene ſo gerühmte behutſame Schonung, die den Menſchen auf jede Weiſe zu verbergen ſucht, daß uns manches anders erſcheint als ihnen und daß wir auf manches einen geringeren Werth legen, die, um es ihnen deſto ſicherer zu verbergen, lieber von ihrem graden und natürlichen Gang hie und da abweicht — dieſe iſt keine ſorgſame Liebe, keine ſchonende Achtung, ſondern die ſträflichſte und verwerflichſte Anmaßung: weil der Vorſaz darin liegt, Menſchen die von Gott uns gleich gemacht, mit gleichen Kräften und mit gleicher Gnade begabt ſind, immerfort als Kinder und als unmündige zu behandeln. So beſteht demnach die wahre Achtung nur darin, daß wir ohnangeſehen aller abweichenden Meinungen und Grundſäze anderer unſerm Gewiſſen und unſerer Ueberzeugung bis in das kleinſte hinein treu bleiben, aber jeden gern und willig durch offene Darlegung unſerer Grundſäze und unſerer Geſinnungen in den Stand ſezen, alles zu prüfen und das gute zu behalten. Fraget euer inneres Gefühl, wem ihr auf die Dauer mehr Einfluß auf euer Gemüth einräumt, der graden offnen Ehrlichkeit die nichts verheimlicht und nicht anders handelt als ſie denkt und die, wenn ſie anfänglich hart ſcheint, ſich bei einiger Beobachtung deſto achtungswürdiger bewährt, oder der gefälligen Klugheit, die ſich durch eine ſcheinbare Uebereinſtimmung einſchleicht, aber hernach, wenn ihr dieſen Schleifweg entdekkt, euern gerechten Argwohn erregt. Fraget eure Erfahrung, wodurch mehr gutes in der Welt bewirkt worden iſt, durch den ſtandhaften Muth der nichts ſcheut was ihm begegnen kann, wenn er auf dem Wege der Wahrheit das gute zu befördern ſucht, ſelbſt nicht Verunglimpfungen, die ihn an dieſer Wirkſamkeit hindern können, oder durch jene weltlichgeſinnte Weisheit, die dem guten, um es den Menſchen angenehmer zu machen, ſoviel verſüßendes aber verunreinigendes beimiſcht, daß ſeine Kraft dadurch verloren geht. Fraget euer Gewiſſen, welches von beiden der wahren Rechtſchaffenheit angemeſſener iſt, ein Betragen welches von keinem Streit der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt und gegen ſeine Brüder weiß, oder eine Denkungsart die beide ſo mißverſteht, daß von beiden etwas nachgelaſſen werden muß um das übrige zu erfüllen. Fraget die Schrift und den Geiſt Gottes, wenn ihr ihn habt, was der Religion die ihr bekennt angemeſſener iſt, ein Betragen, welche vielleicht unter mehreren Menſchen einen ſcheinbaren Frieden ſtiftet, der ſich aber bloß auf die Kunſt gründet, unter gleichen Geberden, Sitten und Worten die Verſchiedenheit der Geſinnungen zu verbergen, oder ein ſolches, welches die wirklich gleichgeſinnten zu gleicher Wirkung auf die übrigen inniger vereinigt und durch

Aufrichtigkeit den Grund zu jener wahren Gemeinſchaft der Gemüther legt, in welcher und durch welche allein das Reich Gottes kann gefördert werden. Dieſe Fragen entſcheidet bei euch: aber wohin auch euer Herz ſich neigen möge, ſo bedenket, daß wenn ihr Künſte ſucht, wenn ihr es vorzieht, diejenigen zu hintergehen, denen ihr hier Verantwortung geben ſollt, ihr doch dem eine ſtrenge Rechenſchaft werdet ablegen müſſen, der den Menſchen aufrichtig gemacht hat *).

---

*) Pred. Sal. 7, 30.

VII.

Die Gerechtigkeit Gottes.

Wir können nicht anders als menſchlicher Weiſe von Gott denken und reden. Was uns unſere Vernunft als nothwendige Eigenſchaften des unendlichen Weſens vorhält, das kann ſie nur aus der Vergleichung mit unſerm eignen Weſen hernehmen; was wir im Lauf der Welt von ſeiner Handlungsweiſe zu entdekken glauben, das können wir mit keinen andern Worten ausdrükken, als womit wir auch menſchliche Vortrefflichkeit zu bezeichnen gewohnt ſind; und eben ſo weiß auch die Schrift nicht anders als in Gleichniſſen und Bildern von dem Ewigen zu uns zu reden. Wir beſcheiden uns zwar in Demuth, daß auf dieſe Weiſe alle unſre Erkenntniß von Gott ſehr beſchränkt, ſehr verhüllt und in jeder Rükſicht unvollkommen ſein muß; aber wenn wir es demohnerachtet als ein heiliges Vorrecht erhalten wollen, ſo gut wir eben können uns das ewige Weſen genauer und lebendiger vorzuſtellen, ſo liegt uns um ſo mehr die Pflicht ob, allen Fleiß anzuwenden, daß dieſe Erkenntniß nicht durch unſere Schuld noch mehr als nöthig verdunkelt und verunreiniget werde und wir alſo dieſes Vorrecht zulezt durch Mißbrauch verlieren. Laßt uns wohl zuſehen, daß wir nicht alles was menſchliche Vortrefflichkeit iſt auf Gott übertragen wollen, weil vieles davon ſich lediglich auf das Verhältniß der Menſchen gegen einander beziehe, welches ein ganz anderes iſt als das worin Gott gegen ſeine Geſchöpfe ſteht. Laßt uns alle Vorſicht gebrauchen, in dasjenige was ſich uns als Eigenſchaft des höchſten Weſens aufdringt nichts einzumiſchen, was offenbar aus der menſchlichen Unvollkommenheit entſpringt und aufs genaueſte mit ihr zuſammenhängt.

Es iſt leicht dieſe Vorſchriften zu geben, aber es iſt ſchwer ſie anzuwenden, ſelbſt mit allen Hülfsmitteln die uns zu Gebote ſtehen; und die Fehler welche wir hierin begehen ſind, die Quelle grade der gefährlichſten Irrthümer in der Religion, derjenigen nemlich welche unmittelbar auf die Art wie wir in der Welt vor Gott wandeln einen nachtheiligen Einfluß haben. Wie viel menſchliches und unwürdiges findet ſich nicht in den Vorſtellungen der meiſten Chriſten von der Liebe und Weisheit, von der Geduld und Verſöhnlichkeit Gottes, von ſeinem Wohlgefallen am guten und Mißfallen am böſen! und welche traurige Folgen, welche Verderbniß des Gemüths und des Lebens entſteht nicht daraus, ſobald wir verſäumen, die Richtigkeit und den Werth dieſer Vorſtellungen an dem untrüglichen Maaßſtabe unſeres Gewiſſens abzumeſſen! Wenn wir uns aber auch vor Folgen dieſer Art hüten: ſo bleibt es immer übel genug, daß doch aus unwahren Vorſtellungen von Gott eine unrichtige Anſicht der Welt ſich bildet, eine irrige Vorſtellung von der Art wie alles in derſelben zuſammengefügt und verbunden iſt, und dies wenigſtens iſt unvermeidlich. Gott und die Welt, ſeine Eigenſchaften und ſeine Wege und Führungen — das ſind Gedanken die unmittelbar zuſammen gehören, die ſich unter einander entweder aufhellen und berichtigen, oder verwirren und verdunkeln.

In dieſer Rückſicht will ich heute zu euch von der göttlichen Gerechtigkeit reden. Dies iſt ein Wort welches in jedermanns Munde iſt, es enthält eine Forderung die ganz allgemein an das höchſte Weſen gemacht wird; ſo wie wir es uns als die Liebe denken, ſo ſoll es auch die Gerechtigkeit ſein, und beides wollen wir aufs innigſte in ihm vereiniget finden. Aber wie vieles läßt ſich nun, wenn wir uns vor Irrthümern hüten wollen, von unſern Vorſtellungen von Gerechtigkeit wie ſie ſich im geſellſchaftlichen Leben unter Menſchen gebildet haben auf Gott anwenden? Denken wir an die gewöhnlichſten Verhältniſſe der Menſchen unter einander: ſo erinnert jenes Wort uns an Forderungen welche gemacht werden, an beſtimmte Pflichten von denen uns nichts entbinden kann und in Hinſicht auf welche wir das Urtheil anderer anerkennen müſſen; es erinnert an eine gewiſſe Abſtufung in unſern Verbindlichkeiten, daß man eher die einen erfüllen ſoll als die andern. Dies alles läßt ſich, wie ihr leicht ſeht, auf Gott nicht anwenden. Was hätten wir von ihm zu fordern, die wir Geſchöpfe ſeiner Hand ſind? wie könnten wir Richter ſein wollen über ſein Thun? wie könnten wir irgend einen Unterſchied von dieſer Art machen da wo alles Wohlthat und Gnade iſt? Stellen wir uns auf einen andern Punkt, in ſofern ein Menſch über den andern richten darf und einen Theil ſeines Geſchikks in der Hand hat, ſo wie Gott über uns richtet und alles was uns begegnet aus ſeiner Hand kommt: ſo finden wir es gerecht, das angenehme und ehrenvolle den Menſchen in demſelben Verhältniß zuzutheilen, als ſie das gute vollbracht haben, und dagegen dem Uebelthäter unſere hülfreiche Liebe zu entziehen und ihn mancherlei Unannehmlichkeiten auszuſetzen. Aber dieſe ſtrafende Gerechtigkeit beruht ebenfalls auf einer gewiſſen Unvollkommenheit in unſerer Art das menſchliche Gemüth zu erkennen und auf daſſelbe zu wirken, und wir müſſen uns wohl vorſehen, daß in der Behauptung, Gott müſſe ſeiner Natur nach auf eben die Art als wir das gute belohnen und das böſe beſtrafen, nicht etwa eine ſehr verkehrte Anmaßung ſich verberge. Kommt es nur darauf an, daß die fernern Ausbrüche des böſen welches im Menſchen iſt verhindert werden ſollen, wie denn menſchliche Strafen ſolche Abſchrekkungen ſind, ſo ſtehen ja der Allmacht dazu die verſchiedenſten Wege offen; und wenn ſchon unter Menſchen die Strafen in demſelben Maße gemildert werden, als man dafür ſorgt, daß das böſe nicht erſt vollbracht werden könne, wie wollten wir denn beurtheilen können, auf welche Art die göttliche Weisheit dieſe Angelegenheit behandeln werde? Kommt es darauf an, daß das böſe ſelbſt aus dem Menſchen durch Züchtigung hinweggenommen und das gute durch Ermunterung in ihm befeſtiget werden ſoll: ſo kann ſich ja die Allwiſſenheit noch weniger als wir darüber täuſchen, wie unrein das gute iſt was in Hoffnung auf Lohn geſchieht und wie wenig derjenige gebeſſert iſt der ſich nur durch Furcht vor der Strafe von dem böſen entwöhnt hat. Nicht als ob ich uns die Hoffnung auf eine glükklichere Ewigkeit ſchmälern, oder als ob ich läugnen wollte, daß Gott Heil und Unglükk als Beſſerungsmittel gebraucht. Offenbar thut er dieſes: aber wir können die Art wie er es thut ſo wenig beſtimmen, daß dies nicht mehr eine Forderung an ſeine Gerechtigkeit iſt, ſondern daß wir es zu den Geheimniſſen ſeiner Weisheit zählen müſſen. Was bleibt uns alſo für die Gerechtigkeit Gottes übrig? Daſſelbe was wir auch unter Menſchen von einem Herrn, einem Obern, einem Geſezgeber gegen ſeine untergebenen als Gerechtigkeit fordern: daß er ſie nemlich alle nach einerlei Grundſäzen behandle und jeder ſich zu ihm des gleichen zu verſehen habe; daß, wo es auf die Vertheilung von Vortheilen und Laſten oder auf irgend etwas ankommt was von ihm allein und nicht von ihnen abhängt, alle ohne Vorliebe und Laune zu gleichen Rechten gehen und ſich gleicher Sorgfalt und Berükkſichtigung ihrer Freiheit und ihres Wohlergehens zu erfreuen haben. In dieſer Gleichheit des Betragens nun beſteht auch die göttliche Gerechtigkeit: aber ſie iſt dem größten Theile der Menſchen verborgen. Die anſcheinende Ungleichheit der menſchlichen Schikkſale, auch in ſofern ſie gar nicht ein Werk unſerer eigenen Handlungen ſind, verhindert die Menſchen die göttliche Gerechtigkeit wahrzunehmen; wenn ſie auch die göttliche Weisheit mit der jene Verſchiedenheiten angeordnet werden einigermaßen ahnen: ſo bringen ſie doch nicht bis zu der Gerechtigkeit welche dabei zum Grunde liegt. Für dieſe in dem angegebenen Sinne unſern Blikk zu ſchärfen: darauf ſoll unſere heutige Betrachtung gerichtet ſein.

Text. Luk. 16, 19—31.

Es war aber ein reicher Mann, der kleidete ſich mit Purpur und köſtlicher Leinwand und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. Es war aber ein armer mit Namen Lazarus, der lag vor ſeiner Thüre voller Schweren und begehrte ſich zu ſättigen von den Broſamen die von des reichen Tiſche fielen. Doch kamen die Hunde und lekkten ihm ſeine Schweren. Es begab ſich aber, daß der arme ſtarb und ward getragen von den Engeln in Abrahams Schooß. Der reiche aber ſtarb auch und ward begraben. Als er nun in der Hölle und in der Quaal war, hub er ſeine Augen auf und ſah Abraham von ferne und Lazarum in ſeinem Schooß, rief und ſprach, Vater Abraham erbarme dich mein und ſende Lazarum, daß er das äußerſte ſeines Fingers ins Waſſer tauche und kühle meine Zunge: denn ich leide Pein in dieſer Flamme. Abraham aber ſprach, Gedenke Sohn, daß du dein gutes empfangen haſt in deinem Leben, und Lazarus dagegen hat böſes empfangen. Nun aber wird er getröſtet und du wirſt gepeiniget. Und über das alles iſt zwiſchen uns und euch eine große Kluft befeſtiget, daß die da wollten von hinnen hinabfahren zu euch können nicht und auch nicht von dannen zu uns herüberfahren. Da ſprach er, So bitte ich dich Vater, daß du ihn ſendeſt in meines Vaters Haus; denn ich habe noch fünf Brüder, daß er ihnen bezeuge, auf daß ſie nicht auch kommen an dieſen Ort der Quaal. Abraham ſprach zu ihm, Sie haben Moſen und die Propheten, laß ſie dieſelbigen hören. Er aber ſprach, Nein, Vater Abraham, ſondern ſo jemand von den Todten zu ihnen ginge, ſo würden ſie Buße thun. Er aber ſprach, Hören ſie Moſen und die Propheten nicht, ſo werden ſie auch nicht glauben, ob jemand von den Todten auferſtände.

Dieſe Lehrgeſchichte iſt recht dazu gemacht, eine Betrachtung wie die welche wir angefangen haben weiter zu führen. So wie alle Vorträge Chriſti von dieſer Art iſt ſie mitten aus dem Leben genommen und ſteckt mit wenigen treffenden Zügen unſerm Nachdenken ein weites Feld aus. In den Schikkſalen zweier Menſchen legt ſie uns alles vor Augen was in dem Laufe der Welt ſich auf die göttliche Gerechtigkeit bezieht: wir ſehen erſtlich die größte Ungleichheit in Abſicht auf äußeres Glükk und Wohlſtand, welche ſo oft den Menſchen auf dem Schauplaz dieſer Welt jene Eigenſchaft des Höchſten verhüllt; wir ſehen zweitens das verſchiedene Schikkſal der Menſchen in dem künftigen Zuſtande, welches ein ſo wichtiger Gegenſtand des Nachdenkens über dieſelbe iſt; wir werden drittens auf die Anſprüche aufmerkſam gemacht, welche die Menſchen in Abſicht auf die Vertheilung der nöthigen Hülfsmittel und Anleitungen zur Beſſerung an die Gerechtigkeit Gottes zu machen pflegen. Laßt uns ſehen, wie überall auch dem Scheine der größten Ungleichheit die untadelhafteſte Parteiloſigkeit und Gleichförmigkeit zum Grunde liegt und wie alſo die göttliche Gerechtigkeit ſich in allem was uns wichtig ſein kann einem jeden aufrichtigen Herzen deutlich offenbaret.

I. Ungleicher kann das äußere Schikkſal zweier Menſchen wohl nicht ſein als derer welche in unſerm Text geſchildert werden, und doch finden wir es oftmals in der Welt buchſtäblich eben ſo. Der eine verbringt ſeine Tage in einem beſtändigen Wohlleben, unter allen Bequemlichkeiten und allem Glanz des äußerlichen Glükkes, umgeben von dienſtbaren Geſchöpfen und ſchmeichleriſchen Freunden, taumelnd von einem Feſte, von einer Ergözlichkeit zur andern. Dicht neben ihm ſeufzt ein anderer unter dem harten Joch des Elendes, welches jener kaum dem Namen nach kennen würde, wenn ſich dieſer nicht an ſeine Thüre gelagert hätte: die hülfloſeſte Dürftigkeit und dabei noch ein ſiecher Körper, das iſt wol hinreichend um einen Menſchen unglükklich zu machen. Der reiche hatte noch fünf Brüder die eben ſo lebten wie er; alſo waren es wohl nicht ſelbſterworbene Güter welche ſeine Glükkſeligkeit begründeten, ſondern ſie waren ihm zugefallen durch ſeine Geburt. Daß der arme ein gutgeſinnter geweſen, ſehen wir daraus, daß der reiche an dem Ort der Qual ſich gar nicht über den jenem zu Theil gewordenen Vorzug beſchwert; und auch das Siechthum welches die Erzählung ihm beilegt pflegt ſehr oft nur die Folge einer dürftigen Lebensart zu ſein. Keiner von beiden war alſo ſelbſt der Urheber dieſer großen Verſchiedenheit; ſie rührte von demjenigen her der die Schikkſale der Menſchen regiert, und ſo ſcheint es, als könne die entſchiedene Begünſtigung des einen und die karge Ausſtattung des andern keinen Gedanken an eine gleichförmige Behandlung zulaſſen.

Was ich zu ſagen habe, um dieſen Schein zu widerlegen, iſt etwas ſehr bekanntes, das aber, ſo einfach und klar es auch iſt, von jeher nur wenige überzeugt hat: weil alle, deren Gemüth dieſer Gegenſtand allzu lebhaft bewegt, die Sache nur durch den Nebel der Leidenſchaft und des Vorurtheiles ſehen. Haltet ihr Wohlbefinden und Freude für das eigentliche und höchſte Ziel des Menſchen: ſo bleibt mir wenig Hoffnung, euch mit der Gerechtigkeit Gottes in dieſem Stükk auszuſöhnen. Aber alsdann wählet euch auch einen andern Anführer eures Glaubens als Chriſtum, einen von den berühmten Helden der irdiſchen Glükkſeligkeit; dann folget auch einer andern Lehre, als der welche ſich nicht ſcheut, jede Aufopferung zu verlangen, ſo oft es die Gelegenheit mit ſich bringt. Seid ihr aber Chriſten, welche über dieſe Sache gelaſſen nachdenken können: ſo bitte ich euch zu unterſuchen, ob denn der, welcher herrlich lebt, auch wirklich ſoviel Freude hat als es ſcheint, und der arme ſoviel Pein? Gehet doch hinein in das Haus des reichen und betrachtet ſein Leben in der Nähe; ſehet ihn gedrükkt von dem Zwange, dem das geſellſchaftliche Leben um deſto weniger entgehen kann, je höher wir hinaufſteigen; ſehet ihn erliegen unter ſo vielen Anſtalten zum Vergnügen, welche er umſonſt trifft, denn Zeit und Gewohnheit haben den ſchönſten Reiz deſſelben abgeſtumpft, und er erblikkt faſt nichts mehr darin, als die einförmige Wiederholung derſelben Handlung; ſehet auch ihn nicht minder als andere voll Mißmuth über ſeine vergeblichen Bemühungen und voll eben ſo vergeblicher Wünſche. Leget euch nun dagegen zu dem unglükklichen vor ſeiner Thüre und ſehet, wie dieſem eben dasjenige zu ſtatten kommt was jenen herabſezt. Zeit und Gewohnheit, das ſind die treuen Freunde, welche die Laſt des Elendes größtentheils von ſeinen Schultern nehmen. Seht wie zum Verwundern wenig er zu leiden ſcheint von dem, was euch, wenn es euch in dieſem Augenblikk überfiele, unerträglich ſein würde; wie das Unglükk den Werth geringfügiger Freuden welche dazwiſchen Plaz finden vergrößert, und wie manches, was ihr und viele andere überſehen, ſich für ihn in einen wichtigen Beitrag zur Zufriedenheit verwandelt; ſezt aus dieſem Standort die Vergleichung fort und geſteht, daß er an ſeiner niedrigen Stelle vielleicht oft ruhiger und wahrhaft heiterer geweſen iſt, als die drinnen unter dem Getümmel des Feſtes. Und etwa vermöge einer beſondern Weisheit welche ihm beiwohnte? Das werden die Beiſpiele dieſer Art, welche ihr ſelbſt geſehen habt, nicht beweiſen, ſondern nur vermöge der Natur der Sache und der allgemeinen Eigenſchaften des menſchlichen Gemüthes. Zeigen nun die äußerſten Enden des menſchlichen Schikkſals ſchon eine ſolche Gleichheit: ſo wird ſie in der Mitte gewiß noch ſicherer zu finden ſein, und wir werden bekennen müſſen, daß das Maaß des angenehmen im menſchlichen Leben und ſein Uebergewicht über das unangenehme nicht von Armuth und Reichthum, von hohem und niedrigem Stande abhängt, ſondern in allen dieſen Fällen ziemlich gleich ſein wird, wenn nicht die eigne Weisheit oder Thorheit des Menſchen den Ausſchlag giebt. Dies aber iſt alles was wir bedürfen, um das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit zu erblikken. — Doch indem ich zu Chriſten rede, ſollte ich am wenigſten bei den bloß ſinnlichen Vorzügen des Reichthums und des höhern Standes ſtehen bleiben; es giebt andere, die auf die höhere Glükkſeligkeit des Menſchen einen bedeutenden Einfluß zu haben ſcheinen. Der eine wird erzogen in milden und freundlichen Sitten, welche die Quelle vieler Ungelegenheiten verſtopfen und alles unvollkommene, ſelbſt die Ausbrüche der Leidenſchaften, welche andern ſo oft gefährlich werden, ſanfter und unſchädlicher machen; ihm ſtehen die Freuden eines gebildeten Verſtandes und eines verfeinerten Geſchmakks offen. Ein anderer entbehrt dies alles, er iſt zur Unwiſſenheit, zur ſchlichten Einfalt verdammt und kann von ſeinem ganzen Weſen eine gewiſſe Rohheit nicht abſchleifen. Aber geſteht nur, daß für jenen mit den Veranlaſſungen zur Freude auch die Urſachen des Schmerzes ſich mehren, mit den Bequemlichkeiten auch die Bedürfniſſe und Entbehrungen, mit den geiſtigen Genüſſen auch die Verlezbarkeit und Empfindlichkeit des Gemüths; zu jeder neuen Thüre, welche der Freude geöffnet wird, ſchleicht ganz unbemerkt auch die Klage, der Mißmuth und die Beſchwerde herein und laſſen dem Beſizer ihre ſchön verzierten aber nicht weniger unangenehmen Gaben zurück. Je weniger Zurüſtungen dagegen zur Glückſeligkeit gemacht werden, je einfacher und ungekünſtelter die Freuden des Lebens ſind, deſto weniger Beſchwerden werden auch empfunden und deſto leichter werden dieſe wenigen ertragen. So werdet ihr es finden, wenn ihr die Lebensweiſe der verſchiedenen Stände in der Geſellſchaft und der verſchiedenen Völker auf Erden vergleicht; alle äußere Umſtände können zwar auf die Art und Geſtalt der menſchlichen Zufriedenheit einen Einfluß haben, aber nicht auf den Grad derſelben. Die äußern Umſtände — das werden die meiſten vielleicht nach einer unparteiiſchen Ueberlegung zugeben: aber die innern Verhältniſſe, die eigenthümliche Miſchung der Seelenkräfte und die natürliche Beſchaffenheit des Gemüthes? Ich weiß nicht, wie ihr hierin etwas bloß natürliches ausſondern wollt von dem was der Menſch ſich ſelbſt erworben hat oder erwerben kann: aber wie ihr auch dieſe Frage bei euch entſcheidet, für das, was man Glückſeligkeit nennt, möchte bei jedem Tauſch wenig zu gewinnen ſein. Wolltet ihr reizbarer, empfindlicher ſein: ihr würdet lebhaftere Vergnügungen genießen, aber ihr würdet auch Schmerzen kennen lernen, von denen ihr jetzt keine Vorſtellung habt. Wünſcht ihr kälter und gleichgültiger zu ſein: ihr würdet euch manches Leiden erſparen, aber auch an der Summe eurer Freuden verlieren. Alles iſt gleich unter der Sonne, ſo muß derjenige ausrufen der das menſchliche Leben von allen Seiten aufmerkſam betrachtet hat, alles iſt gleich bis auf dasjenige was der Menſch ſelbſt hinzuthut oder davon nimmt. Giebt es Menſchen welchen nur die Laufbahn angenehm erſcheint in der ſie ſelbſt wandeln, und andere welchen die ganze Welt glücklich zu ſein ſcheint, nur ſie und ihres gleichen nicht: ſo werden beide von ihrer Kurzſichtigkeit hintergangen. Wer einem andern ſeine natürliche Gemüthsbeſchaffenheit beneiden kann, giebt zu erkennen, daß er entweder die ſeinige nicht zu beherrſchen, oder die fremde nicht zu beurtheilen verſteht.

II. Doch dieſe Ungleichheiten in Abſicht auf das irdiſche Wohlergehn dürfen uns, wie geſagt, bei der Frage über die göttliche Gerechtigkeit gar nicht die Hauptſache ſein. Theils ſollen uns überhaupt vorübergehende und abwechſelnde Empfindungen nicht das wichtigſte ſein; theils iſt die ganze Reihe derſelben um ihrer geringen Dauer willen etwas ſehr unbedeutendes. Es begab ſich, daß der arme ſtarb, der reiche aber ſtarb auch, und dieſes gemeinſchaftliche Ende ebnet alle Ungleichheiten in dieſer

Hinſicht. Der Tod, ob er etwas früher oder ſpäter erſcheint, macht dem ſcheinbaren Elend und der beneideten Herrlichkeit ein Ende. Laßt uns nun nach Anleitung unſerer Geſchichte auf einen wichtigern Punkt kommen, auf einen Punkt, wo die Gerechtigkeit Gottes zwar nicht ganz geläugnet, aber dafür von den meiſten ſehr unrichtig gewürdiget wird, auf das Schikkſal beider in dem künftigen Zuſtande. Was ſtellt uns die Geſchichte der wir folgen jenſeit des Grabes dar? Der Erlöſer macht uns auch hier auf die größte Verſchiedenheit aufmerkſam. Der arme ward von den Engeln getragen in Abrahams Schooß, er lebte in der ſeligen Gemeinſchaft höherer Geiſter und frommer Menſchen; der reiche war an dem Orte der Qual. Hier iſt nicht von einer bloß ſcheinbaren Verſchiedenheit die Rede, wobei dennoch, wenn man die Sache von der rechten Seite anſieht, die Veranlaſſungen zur Zufriedenheit und zum Mißmuth ziemlich gleich vertheilt ſind: ſondern der eine befindet ſich durch Veranſtaltung Gottes in dem wirklichen Genuß einer Glükkſeligkeit die ihm nichts rauben kann; auf den andern dringen Qualen und unangenehme Empfindungen ein deren er ſich nicht zu erwehren im Stande iſt. Was für eine Erklärung wird uns denn von dieſer Verſchiedenheit gegeben? Gedenke Sohn, ſprach Abraham zu dem reichen, daß du gutes empfangen haſt in deinem Leben, Lazarus hingegen hat böſes empfangen; nun aber wird er getröſtet und du wirſt gepeiniget. Sollen wir dies ſo verſtehen, als ob derjenige der in dieſem Leben glükklich geweſen iſt eben deshalb erwarten müßte, künftig ins Elend geſtürzt zu werden? und dagegen der göttliche Rathſchluß denjenigen der hier leiden mußte eben deshalb in einen ſeligen Zuſtand erheben würde? Dies iſt ein Gedanke, der noch unter manchen Chriſten Raum findet und den ich beſonders bei denen angetroffen habe, auf deren Boden die Freude eben nicht häufig hervorwächſt; ſie tröſten ſich unter den Leiden des Lebens mit dem Gedanken an die künftige Seligkeit, und gleichſam triumphirend halten ſie denen gegen welche ſie ſich des Neides nicht erwehren können den Tod und die gewiſſe Erwartung eines bevorſtehenden Elendes entgegen. Dies heißt aber ſehr unwürdig von der Gerechtigkeit Gottes denken. Wenn es mir gelungen iſt, euch anſchaulich zu machen, wovon ich für mich ſehr lebhaft überzeugt bin, daß die Möglichkeit glükklich zu ſein und der Grad in dem wir es werden können für uns alle gleich groß iſt und daß jeder der den andern hierin beträchtlich voraneilt, oder beträchtlich hinter ihnen zurükkbleibt, dieſes der Anwendung ſeiner Kräfte zuzuſchreiben hat: ſo werdet ihr nicht auf den Gedanken gerathen können, daß Gott dem einen ſeine Geſchikklichkeit die Verhältniſſe des Lebens zu benuzen mit unabwendbarem Elende vergelten und dem andern die Nachläſſigkeit in ſeinen eignen Angelegenheiten durch überſchwengliche Glükkſeligkeit lohnen werde. Je größer die Vorſtellungen ſind, die wir uns von der künftigen Glükkſeligkeit machen, eine deſto größere Ungerechtigkeit würde in einer ſolchen Einrichtung liegen, und man kann doch warlich auch in dieſer Hinſicht ſagen, daß die Leiden dieſer Zeit jener Herrlichkeit nicht werth ſind. Auch iſt dergleichen weder in der Schrift gelehrt, noch kann es mit der Vernunft und dem Wohl der menſchlichen Geſellſchaft beſtehen; ein ſolcher Glaube müßte nothwendig die Ordnung der Welt umkehren, indem er einen jeden antreiben würde, in dieſem Leben ſich ſelbſt zu vernachläſſigen, das Elend gefliſſentlich aufzuſuchen, Vergnügen und Freude aber wo ſie ihm begegneten als das größte Uebel zu vermeiden.

Eben ſo wenig aber ſind wir berechtigt, obgleich es der erſte Gedanke der meiſten geweſen ſein mag, den Zuſtand des Glükks und des Elendes der uns hier geſchildert wird als den Lohn der Tugend und des Laſters anzuſehen. Der reiche wird uns gar nicht als ein unverbeſſerlicher laſterhafter vorgeſtellt: denn wir finden noch Achtung gegen die Tugend bei ihm und Theilnahme an dem Wohlergehen anderer; dies ſind Funken des guten die noch belebt werden können und welche die göttliche Barmherzigkeit gewiß nicht ganz wird verlöſchen laſſen. Auch führt Abraham ihn nicht auf das böſe welches er gethan hat als auf die Urſache ſeines gegenwärtigen Zuſtandes hin; und ſo laßt uns hierüber nicht mehr wiſſen wollen, als der Erlöſer ſelbſt dem Abraham, einem Manne von großem Rufe der Frömmigkeit und der in den Wohnungen der ſeligen ſich befand, in den Mund legt. In der That ſollten wir uns hüten, einen ewigen und unausſprechlichen Lohn für die Tugend die in dieſem Leben hat geübt werden können, und eine unendliche Strafe für die Verirrungen und Laſter in welche der Menſch hier verfallen iſt als etwas anzuſehen was von der göttlichen Gerechtigkeit zu erwarten wäre. Wo bliebe denn die gleiche Behandlung, welche das Weſen dieſer Gerechtigkeit ausmacht? Hat nicht auch der tugendhafte eine Zeit aufzuweiſen, ehe er ſich von ganzem Herzen zum Herrn bekehrte, eine Zeit, da er aller Verirrungen und Laſter zu denen die Umſtände und ſeine beſondere Gemüthsbeſchaffenheit ihn hinführen konnten eben ſo fähig war als jeder andere? Beſteht nicht der ganze Unterſchied zwiſchen beiden nur darin, daß das ganze

Leben des leztern noch innerhalb jener Zeit lag, die glükklicherweiſe nur einen Theil von dem Leben des erſteren ausgefüllt hat? Wollt ihr daraus, daß der lezte allerdings mehr Ermunterungen zum guten, mehr Aufforderungen des Gewiſſens und des göttlichen Geiſtes vernachläſſiget und eine größere Zeit des Lebens verſchwendet hat, den Schluß ziehen, daß er überhaupt der Beſſerung unfähig iſt? Und wenn ihr anders ſelbſt fromm und gut ſeid, wenn ihr die Vollbringung des göttlichen Willens höher ſchäzt als den Genuß des Vergnügens: was werdet ihr euch wol lieber aus der Hand des Höchſten erbitten, eine Glükkſeligkeit die nichts wäre als Belohnung und Genuß, oder eine ſolche Veranſtaltung welche euch in den Stand ſezte, dem Ziele der Vollkommenheit noch näher zu kommen und Gott noch ähnlicher und wohlgefälliger zu werden? Und dies führt uns darauf, was wir eigentlich in Abſicht auf jeden künftigen Zuſtand von der göttlichen Gerechtigkeit zu erwarten haben, dieſes nemlich, daß er dem höchſten Bedürfniß eines jeden, es ſei nun der Uebergang vom böſen zum guten, oder die fernere Annäherung zur Vollkommenheit, werde angemeſſen ſein. Ob nun dieſes durch angenehme oder unangenehme Verhältniſſe werde zu erreichen ſein, müſſen wir zwar lediglich der höchſten Weisheit überlaſſen: doch können wir einſehen, wie die Güte Gottes die einem jeden das beſte gönnt ſich gegen denjenigen, der am meiſten im guten befeſtiget iſt, auch am freigebigſten werde beweiſen können. Wir können aus der Aehnlichkeit mit dieſem Leben wohl ſchließen, daß Beraubungen des angenehmen und Unfälle allerlei Art ein wirkſames Mittel ſein können, den Menſchen zur Beſinnung darüber zu bringen, wie das Glükk und das Vergnügen, dem er ſein Gewiſſen aufgeopfert hat, doch nicht ſicher zu erlangen ſei, ein Mittel ihm die Größe dieſes Opfers recht fühlbar zu machen und ihn alſo zur Vernunft und zum Gehorſam gegen Gott zurükkzuführen. Wir können uns erklären, daß derjenige der es zu einer gewiſſen Stärke im guten gebracht hat auch der mancherlei Uebel, welche dem rechtſchaffnen in dieſem Leben als Verſuchungen und Prüfungen zugetheilt werden, am eheſten werde entrathen können und geſchikkt ſein werde aus allem was ihm begegnen mag, ſollten es auch ununterbrochene Freuden ſein, Vortheil für ſeine Heiligung zu ziehen. Das iſt es, was wir auch in den Beiſpielen unſeres Textes ſehen. Der reiche hatte ſich, wie es ſcheint, wenn er auch von offenbarer Laſterhaftigkeit frei war, doch nur zu ſehr vom Vergnügen beherrſchen laſſen und aus Schwachheit den größten Theil ſeines wahren Berufs vernachläſſiget; es war alſo ſein Bedürfniß, entfernt von den Verführungen denen er untergelegen hatte, auf eine andere Art zum Nachdenken gebracht zu werden und ſeine ſittlichen Kräfte zu üben; und ſchon dieſe Entfernung, dieſes Unvermögen den Durſt nach ſinnlichen Freuden zu löſchen mußte ihm ſeinen Zuſtand anfänglich zu einem Orte der Qual machen. Der arme hatte Gelegenheit gehabt in der traurigen Muße der Dürftigkeit und des Siechthums allerlei gute Geſinnungen in ſich zu erwekken; er hatte ſie redlich benuzt und konnte alſo in der Schule des Unglükks nichts weiter lernen. Hingegen hatte es ihm in ſeiner vorigen Lage an einem Wirkungskreiſe gefehlt, um alles was in ihm war recht thätig und nüzlich zu machen, und dies iſt ſein Bedürfniß, welches durch die Verſezung in einen glükklichen und thätigen Zuſtand geſtillt wird. So iſt alſo auch diejenige Verſchiedenheit welche in dem künftigen Zuſtande der Menſchen ſtatt finden wird nichts als eine Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, die einem jeden geben wird, nachdem er bedarf.

III. Dies führet uns wiederum in dieſes irdiſche Leben zurükk auf eine andere Frage, die ebenfalls die göttliche Gerechtigkeit betrifft. Wenn nemlich die Beſchaffenheit unſeres künftigen Zuſtandes, es ſei nun als Vergeltung oder als Beſſerungsmittel, doch von den Fortſchritten abhängt, welche wir während dieſes Lebens im guten gemacht haben: ſo fragt ſich, hat denn die Vorſehung uns allen zu dieſen Fortſchritten gleiche Gelegenheit gegeben und gleichen Beiſtand geleiſtet? vertheilt ſie auch dasjenige was den Menſchen zur Beſſerung dienlich ſein kann in dieſem Leben mit derſelben unparteiiſchen Gleichheit? Dies iſt, wie wir alle wiſſen, die große Klage der Menſchen über die göttliche Gerechtigkeit; hier glaubt jeder ſich zurükkgeſezt zu ſehn gegen die welche ſich beſſer zeigen als er. Auch hierüber finden wir in unſerer Geſchichte einen befriedigenden Aufſchluß. In der Bitte welche der reiche thut, um für die Belehrung ſeiner hinterbliebenen Brüder zu ſorgen, ſcheint der Vorwurf verſtekkt zu liegen, daß er ſelbſt während ſeines Lebens auf Erden hierin nur ſchlecht bedacht geweſen ſei; er ſcheint zu glauben, daß man in einem Zuſtande, wo die Verführung ſo groß iſt, der Billigkeit nach auch einer außerordentlichen Hülfe genießen ſollte. Abraham aber, der von den Wegen des Höchſten beſſer unterrichtet ſein mußte, weiſet ihn mit ſeiner Klage zurükk zu den Hülfsmitteln, die damals einem jeden zu Gebote ſtanden. Eben ſo iſt es mit den Beſchwerden, welche unter uns geführt werden. Einige fühlen, daß ihre Jugend gänzlich vernachläſſiget wurde, und ſehen dagegen andere ſorgfältig und vernünftig auferzogen; einige ſind beſtändig den Verführungen der böſen bloß geſtellt und ſehen dagegen andere gleichſam durch einen Wall von günſtigen Umſtänden und guten Menſchen gegen das Andringen der böſen geſchützt: und dies ſcheint allen eine ſehr ungleiche Veranſtaltung Gottes zu ihrer Beſſerung zu ſein. Aber ſie haben dennoch nicht Urſache ſich zu beklagen; denn wir haben nicht nur alle als Chriſten die Schrift und das darin enthaltene Wort Gottes, ſondern auch alle als Menſchen die Stimme der Vernunft und die Rathſchläge eigner und fremder Erfahrung. Der Antheil den wir hieran haben macht uns in der That alle gleich, denn es kommt nur darauf an, wie wir ihn zu unſerm Vortheil benuzen. Ihr beneidet den einen um die ſorgfältige Erziehung welche er genoſſen hat: ſehet doch an tauſend traurigen Beiſpielen, wie wenig damit geholfen iſt, wie ſchnell alles anſcheinende gute welches auf dieſem Wege in den Menſchen gekommen iſt wiederum verfliegt, wofern er nicht, ſobald er ſich ſelbſt überlaſſen wird, auf demſelben Wege fortgehe und ihr Werk durch den fernern Gehorſam gegen ſeine eigene Vernunft befeſtiget und krönt; ſeht an andern gewiß nicht ſeltenern und eben ſo lehrreichen Beiſpielen, wie ſicher und oft auch wie leicht diejenigen, die von Eifer für das gute beſeelt ſind, die Spuren einer vernachläſſigten Jugend verwiſchen. Ihr klagt über die böſen Beiſpiele von denen ihr umgeben ſeid: ich ſage euch aber, wenn ihr ein Ohr habt für die Stimme eures Gewiſſens und ein Auge für das was um euch her vorgeht, ſo werden euch alle böſen Beiſpiele nur lehrreich und warnend ſein; fehlt es euch daran, ſo werden alle dem guten günſtigen Umſtände und Verbindungen vielleicht den Ausbruch eurer böſen Neigungen verhindern, aber das innere eures Gemüthes, worauf allein Gott ſieht, wird um nichts beſſer ſein, denn ihr werdet immer mit quälender Lüſternheit nach denen hinſchielen die jene Neigungen befriedigen können. Ihr klagt über die Verſuchungen der Armuth: ich ſage euch, der gemächlichere Zuſtand hat auch die ſeinigen und mit demſelben weichen und verführbaren Gemüthe würdet ihr eben ſo geneigt worden ſein dieſen nachzugeben, als ihr euch jezt von jenen gedrükkt fühlt. Jeder der verſchiedenen Kreiſe des geſellſchaftlichen Lebens, jede denkbare Verbindung äußerer Umſtände bietet Verſuchungen dar und auch Hülfsmittel zur Beſſerung. Saget nicht, daß andere Verſuchungen euch wenigſtens leichter und unſchädlicher geweſen ſein würden: es iſt dieſes nur eine ſcheinbare Verkleinerung, welche die Entfernung verurſacht. Saget nicht, daß andere Hülfsmittel euch heilſamer geweſen ſein würden: denn ſie enthalten alle, auf gleiche Weiſe die einzige wahre Arzenei für das menſchliche Gemüth, nur anders geſtaltet und verkleidet. Was für außerordenliche Unterſtüzungen ihr euch auch wünſchen möget, es ſeien nun ſolche die andern wirklich zu Theil werden, oder ſolche die nur eure Einbildungskraft euch als etwas mögliches vormahlt: ſie könnten euch doch nichts anders gewähren als einen neuen Ausdrukk von den längſterkannten Geboten der Vernunft und des Gewiſſens, eine neue Darſtellung des innern Unterſchiedes zwiſchen dem guten und böſen. Wünſcht ihr nun eine ſolche Wirkung auf euer Herz, die durch das hervorgebracht wird was allen Belehrungen, allen Ermunterungen zum guten gemein iſt: ſo braucht ihr nichts fremdes oder entferntes zu verlangen; was ihr ſucht iſt nahe bei euch vor euren Augen. Wünſcht ihr eine ſolche Wirkung, die nur auf den begleitenden Umſtänden, auf den äußern Verhältniſſen, auf dem angenehmen oder neuen der Einkleidung beruht: ſo ſeid verſichert, dies iſt nicht diejenige die euch ſelig machen würde. Höret ihr Moſen und die Propheten nicht: ſo würdet ihr auch nicht glauben, ſo jemand von den Todten zu euch käme. Auch hier alſo ſehen wir bei aller Mannigfaltigkeit keine Vernachläſſigung des einen, keine Begünſtigung des andern, ſondern die unparteiiſche Gleichheit. Wir alle haben Schrift, Vernunft und Beiſpiel; keiner hat etwas mehr, denn in der That kann die Allmacht ſelbſt nichts weiter zu unſerer Beſſerung beitragen.

Ihr ſeht hieraus, und möchte ſich dieſes doch euch allen recht einſchärfen, daß der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit und der Glaube an die Kraft und Unabhängigkeit des menſchlichen Willens ſo genau mit einander zuſammenhängen, daß der eine gleichſam nur die andere Seite des andern iſt. Wollt ihr annehmen, daß der Unterſchied, welcher nach Entfernung jenes falſchen Scheines der ihn unglaublich vergrößert doch noch übrig bleibt in dem Wohlbefinden der Menſchen, eine nothwendige Folge ihres äußerlichen Zuſtandes und nicht vielmehr größtentheils in der Beſchaffenheit des Gemüthes gegründet iſt; oder wollt ihr zwar annehmen, daß der eine ein Gemüth habe mit dem er unter allen Umſtänden glükklich geweſen ſein würde, und der andere ein ſolches das ihn allemal unglükklich gemacht hätte, daß aber jeder das ſeinige aus der Hand Gottes ſo empfangen habe wie es iſt, oder daß es durch das Zuſammentreffen der Umſtände ſo geworden ſei, ohne daß er durch ſein Nachdenken und ſeinen Willen das geringſte daran ändern könne: ſo werdet ihr die Vertheilung welche Gott angeordnet hat um ſo ungerechter finden, je mehr Werth ihr auf Glükkſeligkeit und Wohlbefinden legt. Wollt ihr annehmen, daß auch die Achtung für das Gewiſſen und der Trieb zum guten, worauf, wie wir geſehen haben, bei der Beſſerung des Menſchen alles ankommt, ebenfalls ein Werk der Erziehung und der äußern Lage iſt: ſo müßt ihr nicht nur den ſchwachen und unvollkommnen, ihr müßt auch den Böſewicht und den verruchten frei ſprechen und müßt alle Schuld auf Gott werfen; und ſeine Gerechtigkeit muß euch etwas ganz fremdes und unbegreifliches ſein. Begreift ihr aber das Weſen dieſer göttlichen Eigenſchaft ſo wie ich bemüht geweſen bin es euch darzulegen: ſo muß alsdann auch euer Urtheil über die Einrichtung der Welt ganz anders ausfallen, als wir es bei den meiſten Menſchen finden. In dieſer Mannigfaltigkeit des menſchlichen Lebens, wenn dennoch die nöthige Gleichheit darin ſtatt findet, zeigt ſich die göttliche Weisheit in ihrer ganzen Größe. Wir dürfen nicht erſt auf eine Enthüllung derſelben in der Zukunft hoffen, wir ſehen ſie jezt ſchon deutlich vor uns. Alle Vorſtellungen von einem parteiiſchen Schikkſal werden verbannt, und wir müſſen die Regierung des Höchſten völlig freiſprechen von jener Unvollkommenheit, die, aus welcher Urſache es auch ſei, etwas unverſtändliches und nicht ebenmäßiges in ihren Werken laſſen muß. Zugleich kann dieſe Einſicht in die göttliche Gerechtigkeit allein die Zufriedenheit mit unſerm Zuſtande vollenden; ſie benimmt uns nicht nur alle Veranlaſſung zum Neide, ſondern ſie löſet auch eine andere Schwierigkeit, die für ein das gute und die Gerechtigkeit liebendes Gemüth noch weit drükkender iſt, ſie beruhigt uns nemlich auch über die Vorzüge welche wir vor andern zu genießen ſcheinen. Wir alle leben in dem Stande der Mittelmäßigkeit, und viele unter unſern Brüdern ſtehen an Vermögen und Glükksgütern über uns; ich hoffe aber zu eurer chriſtlichen Denkungsart, daß ihr nicht auf dieſe allein ſeht, ſondern auch auf die warlich nicht geringe Anzahl derer, die noch unvermögender ſind als ihr und in einem ſchweren Kampf mit allerlei drükkenden Umſtänden. Wäre nun der Unterſchied des Wohlbefindens in der That ſo groß als er zu ſein ſcheint und wäre er lediglich eine Folge jener Umſtände: welches unruhige und ängſtliche Bewußtſein müßte euch nicht den Genuß eines Vorzuges verbittern, zu dem euch nichts berechtiget, den ihr nur einer unerklärlichen Vorliebe des Himmels verdanken könntet! Warlich der beglükkteſte, in ſo fern er ein unverdorbenes und billiges Gemüth hätte, müßte der gequältrſte ſein. — Wir haben alle Antheil an den Belehrungen der Religion, wir genieſſen von Jugend auf einen beſſeren Unterricht, wir leben unter Geſezen und Verfaſſungen die uns vom böſen entfernen, in Verbindungen die uns zu manchem guten aufmuntern und es uns erleichtern; wenn es wahr wäre, daß diejenigen die einen oder den andern von dieſen Vorzügen entbehren auch den Beiſtand des Höchſten zum guten in einem geringeren Grade genöſſen; wenn dasjenige was wir für unſere eigne That halten, indem wir jene Anleitungen benuzen, doch im Grunde wiederum das Werk der Umſtände wäre: wie wenig dürften wir uns dann über unſere Tugenden freuen, da wir ſie nur als ein auf Koſten anderer erlangtes Gut anſehen könnten! wie wenig dürften wir von ihnen auf unſern perſönlichen Werth ſchlieſſen, da ſie nur das Werk einer höheren Gunſt und Vorliebe wären! Nur wenn wir wiſſen, daß wir alle eine gleiche Ausſtattung erhalten und daß unſer Wille, unſere Thätigkeit das übrige thun muß, können wir die geiſtigen Güter die wir erwerben ruhig und rechtmäſſig genieſſen. — Die Schrift läßt uns, wenn wir treulich das unſrige thun, nach dieſem Leben einen glükklichen Zuſtand hoffen, zugleich zeigt ſie uns, daß züchtigendes Unglück derer wartet, die ſich hier nicht wollten vom göttlichen Geiſte regieren laſſen; wenn jenes gute uns nur als eine überſchwengliche Belohnung für dasjenige dargereicht würde, was keinen Lohn verdient, und dieſes Uebel nichts wäre als eine ewige überſchwengliche Strafe für Fehler, die auch uns begünſtigten ehedem nicht fremd waren: mit welchem widerſtrebenden Herzen würden wir eine Glükkſeligkeit hinnehmen, die nur ein unbilliges Gnadengeſchenk des Höchſten wäre! Iſt aber das Loos welches jedem zu Theil wird genau nach ſeinen Bedürfniſſen abgemeſſen: dann und nur dann können wir das was uns zu Theil wird ruhig hinnehmen, überzeugt daß andere zu gleichem Endzwekk einer ganz andern Hülfe benöthiget ſind. So können wir uns demnach ohne alle Bedenklichkeit ſelbſt von Seiten unſerer zarteſten und uneigennüzigſten Gefühle der Leitung des Himmels überlaſſen und der Weisheit und Liebe Gottes um ſo ſicherer und feſter vertrauen, weil wir wiſſen, daß er zugleich überall ein gerechter Gott iſt.

VIII.

Das Leben und Ende des trägen.

Wenn es einem Menſchen an dem lebendigen und kräftigen Willen fehlt, der auf das gute allein gerichtet iſt, der jedes innere Vermögen in Bewegung ſezt, jedes äußere Verhältniß nuzt, jeden Augenblikk des Lebens auskauft, um auf eine dem Willen Gottes und den gerechten Forderungen der Geſellſchaft angemeſſene Art thätig zu ſein: ſo iſt er entweder ein Spiel ſinnlicher Begierden, deren Ausartung in heftige Leidenſchaften er nicht immer verhüten kann, oder ſein Trieb zu wirken wird durch keinen Gegenſtand in die gehörige Bewegung geſezt und er verbringt ſein Leben in unwürdiger Trägheit. Das böſe, wenigſtens diejenigen Arten deſſelben die am allgemeinſten dafür erkannt werden und am wenigſten verborgen bleiben können, iſt freilich größtentheils das Werk unordentlicher Begierden. Um dieſe zu befriedigen wird ein Lebensweg eingeſchlagen, der den Vorſchriften des Rechts, der Liebe und der Weisheit gerade zuwiderläuft; und wenn dann die Ordnung der Natur die übertretenen Geſeze der Vernunft rächt, oder wenn der wollüſtige, ſtürmiſche, herrſchſüchtige Sinn gar in ſolche Thaten ausbricht, denen die Strafen der Geſellſchaft folgen: ſo wird ein Beiſpiel aufgeſtellt, welches lehrreich genug iſt für alle die ſich ähnlichen Verſuchungen ausgeſezt fühlen. Sie ſind ſo wenig ſelten dieſe abſchrekkenden Beiſpiele, daß auch wer nur einen engen Kreis mit ſeinen Blikken umfaßt durch ſolche Beobachtungen hinreichend gewarnt ſein kann vor allen Leidenſchaften der Jugend und des reiferen Alters. Aber der entgegengeſezte Fehler, nemlich die Trägheit der menſchlichen Natur, wird um deſto leichter überſehen und von vielen gering geachtet:

ein Fehler, der zwar im einzelnen nichts eben ſo ſchrekkliches zeigt als jener, der aber das Gemüth ſo herabwürdigt, daß er unſern lebhafteſten Abſcheu verdient, und deſſen Folgen im ganzen ſo wichtig ſind, daß ich ſagen darf, er habe an allem Elend und Verderben das in der Welt angetroffen wird einen weit größeren Antheil als alle heftige Leidenſchaften zuſammengenommen. Vielleicht werden viele unter euch dieſes für eine Uebertreibung halten. Wie, werdet ihr ſagen, zerſtört denn der träge die Ordnungen der Geſellſchaft? verführt er junge Gemüther? begeht er Schandthaten? finden wir nicht oft ein ſehr gutes Herz bei einem ziemlichen Mangel an Kraft und Thätigkeit? — Was das gute Herz betrifft, meine Freunde, ſo iſt es nicht immer leicht zu wiſſen was damit gemeint wird: verſteht ihr aber darunter Luſt und Willen zum guten, ſo iſt es mit keiner Trägheit vereinbar. Warlich, wer guten Willen hat, dem thut nicht Noth am Markte zu ſtehen und zu warten bis ihn jemand dinge zu fremder Arbeit! es giebt in jedem Augenblikk etwas gutes und des Menſchen würdiges zu thun, und wer es nicht thut, der will entweder etwas anderes, oder er will nichts. Wenn es denn daran, was den Menſchen allein achtungswerth macht, dem trägen eben ſowohl fehlt als dem leidenſchaftlichen: ſoll ich nicht denjenigen der nur dann und wann durch verkehrte Handlungen die Geſtalt eines vernünftigen Weſens ſchändet mit geringerem Widerwillen betrachten, als den der durch fortgeſezte Unthätigkeit ſich des Namens eines beſeelten Geſchöpfes faſt unwürdig macht? Gegen jene verkehrte Handlungen giebt es Vorſichtsmaaßregeln, Geſeze, Strafen; und wißt ihr einen leidenſchaftlichen Menſchen recht zu ergreifen, wißt ihr die Endzwekke denen er nachgeht mit irgend etwas gutem in Verbindung zu bringen: ſo wird er doch ein Werkzeug dazu, wenn er auch die Abſicht nicht mit euch theilt. Aber wie wollt ihr einen unthätigen Menſchen zu irgend etwas bewegen? was kann wohl gutes daraus hervorgehn, daß er daſteht auf Gottes Erde? Auch irrt ihr, wenn ihr meint, er ließe doch jeden gewähren und man könne ihm nur das Unterlaſſen des guten vorwerfen welches er ſelbſt billigerweiſe hätte thun ſollen. Nein, die Trägheit ſezt der Vermehrung und Ausbreitung des guten einen ſehr ſtarken Widerſtand entgegen und zwar einen ſolchen der am ſchwerſten zu beſiegen iſt; die Trägheit hat ebenfalls ihre Laſter und es ſind grade die niedrigſten und verächtlichſten. Davon denke ich euch zu überzeugen, wenn ihr mir zu einer nähern Betrachtung dieſer Gemüthsverfaſſung eure Aufmerkſamkeit ſchenken wollt.

Text. Sprüchw. Sal. 21, 25.

Der faule ſtirbt über ſeinen Wünſchen: denn ſeine Hände wollen nichts thun.

In dieſen wenigen Worten liegt eine ſehr getreue und reichhaltige Beſchreibung von dem Zuſtande und der Lebensweiſe desjenigen der ſich der Unthätigkeit überläßt. Der träge Menſch iſt nicht immer der gefühlloſe, der gleichgültige; er iſt nicht nothwendig ohne alle Unterſcheidung des beſſern und des ſchlechtern, ſo daß ſein Gemüth nicht von dem einen angezogen und von dem andern abgeſtoßen werden ſollte; er möchte vielmehr ſehr gern dieſes oder jenes ſein und beſizen: aber, was es auch ſei, Anſtrengung iſt ihm immer ein zu theuerer Preis. Dieſe zu vermeiden und wo möglich etwas anderes an die Stelle der eignen Thätigkeit zu ſezen, das iſt ſein eigenthümliches Tichten und Trachten. Wir wollen auf den Erfolg deſſelben Acht geben und uns ſo nach dem Sinne des Textes

das Leben und Ende des trägen vor Augen bringen. Wir ſehen dabei auf zweierlei,

erſtlich, wie es ihm ergeht in Abſicht auf ſein irdiſches Wohlbefinden, und

zweitens, wie weit er es bringt in Abſicht auf ſeine höhere Beſtimmung.

I. Der träge verſchmäht eigentlich nichts von dem worin Menſchen ihre Glükſeligkeit ſuchen; er möchte es alles gern, nur ſeine Hände wollen nichts thun. Dies iſt das Unvermögen das ihn überall begleitet, dies die erſte vorläufige Bedingung ſeines Beſtrebens nach Vergnügen, nach Wohlſtand und nach Achtung bei den Menſchen.

Ein vergnüglicher Zuſtand, ſo denkt er, entſtehe doch allemal aus einer Einwirkung auf das Gemüth, es ſei nun daß Gegenſtände die ſich dazu eignen unſere Sinne berühren, oder daß wir uns an gewiſſen Gedanken und an ihrer Verbindung ergözen. Warum ſoll ich alſo dieſe Gedanken ſelbſt hervorbringen? warum ſoll ich den Gegenſtänden ſelbſt die Zubereitung geben welche ſie zu Urſachen des Vergnügens macht? Nein, ich will mich mitten unter ſie hinſtellen, da wo ſie ſchon fertig und bereit ſind, und mit den angenehmen Spielen des Wizes und der Einbildungskraft will ich mich von andern unterhalten laſſen. Mit dieſem Entſchluß beſucht er alle die Oerter wo das Vergnügen ausdrüklich ausgeboten wird, die öffentlichen Ergözlichkeiten, die glänzenden Feſte, die zahlreichen Verſammlungen: ſo leidend als möglich will er alles genießen was da zuſammengehäuft iſt. Die angenehmen Geſellſchafter, die Künſtler des Wizes und der guten Laune, die heitern, fröhlichen Menſchen, die aus allem eine Veranlaſſung zur Freude zu ziehen und dazu jeden kleinen Vorfall zu bearbeiten wiſſen, zu dieſen drängt er ſich hin; denn ſie bringen den Funken des Vergnügens ſchon brennend herbei, ſie zaubern ohne ſein Zuthun Wohlgefallen und Lächeln bis in ſeine Mienen und auf ſeine Lippen hin. Dies ſcheint eine ſehr weiſe und ſinnreiche Art die Glükkſeligkeit zu ſuchen; auch will ich nicht fragen, was wol aus unſerm Leben werden ſollte, wenn jeder es ſo den andern überließe, unter dem Schutt der Sorgen und der Geſchäfte die Freude hervorzuziehn. Hat doch Gott den der ſie herbeizuſchaffen verſteht neben dem gemacht der ſie nur hinnehmen und ſich mittheilen laſſen kann; und ſo möchte immer dieſer genießen, was jener ihm darbietet — wenn er es nur genießen könnte. Aber er kann es nicht. Das Vergnügen iſt eine Blume die zwar von ſelbſt, aber nur in fruchtbaren Gärten und in wohlangebauten Feldern wächſt. Nicht daß wir unſer Gemüth bearbeiten ſollten um ſie zu gewinnen: aber wer es nicht bearbeitet hat, bei dem wird ſie nicht gedeihen; wer nicht etwas nüzliches und würdiges in ſich hervorgebracht hat, der würde ſie vergeblich ausſäen. Auch derjenige der es am beſten verſteht kann zum Vergnügen eines andern nichts weiter beitragen, als daß er ihm dasjenige mittheilt was die Grundlage des ſeinigen iſt. Wer nun dieſen gleichſam rohen Stoff nicht für ſich zu bearbeiten und ſich anzueignen weiß, wer nicht ſeine Sinne verfeinert, ſeinen Geſchmakk ausgebildet, ſich einen Schaz von Gedanken, eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, eine eigne Anſicht der Welt und der menſchlichen Dinge erworben hat, der weiß keine Gelegenheit zum Vergnügen zu benuzen, und grade das vorzüglichſte geht am ſicherſten für ihn verloren. Eure Erfahrung wird mir beiſtimmen. Oder ſind es etwa nicht die trägen, denen ſelbſt die zur Erholung beſtimmte Zeit ſo ſchwer auszufüllen iſt? die überall den Ueberdruß und die Langeweile wiederfinden? von denen wir die ewigen Klagen über die Dürftigkeit und Einförmigkeit des Lebens hören müſſen? die ſich über die geringen Talente der Menſchen zum geſelligen Umgang und über die Unzulänglichkeit aller Anſtalten zur Freude am bitterſten beſchweren? Es geſchieht ihnen aber Recht: denn der Menſch ſoll nicht erndten, wo er nicht geſäet hat.

Jedermann ſtrebt nach einem gewiſſen Wohlſtande, nach einem ſolchen Vorrath von äußern Gütern, wodurch wir manche Unbequemlichkeit von uns entfernen und uns einen verhältnißmäßigen Antheil an den Annehmlichkeiten des Lebens ſichern können. Der träge ſtrebt auch darnach, aber ſeine Hände wollen nichts thun. Wie wahr es iſt. was das Sprichwort ſagt, Und wenn der Hunger ſieben Jahre wanderte, er fände doch kein Nachtlager in dem Hauſe des fleißigen; wie ſich das noch jezt bewährt, ohnerachtet wahre und eingebildete Bedürfniſſe ſich immer mehren und die Befriedigung derſelben auf mancherlei Art erſchwert wird: darauf ſieht er nicht, das will er zu ſeinem Vortheil nicht anwenden. Der Wohlſtand der auf jenem rechtlichen und mühſamen Wege zu erlangen wäre iſt ihm etwas zu geringes; er hat ein größeres Ziel vor Augen, er möchte es ſo weit darin bringen, daß er für die Zukunft alle Mühe ſparte, daß er nur zu befehlen und zu geben brauchte, um zu haben und zu genießen. Aber die da reich werden wollen, fallen in Verſuchung und Stikke, und am meiſten die es in Trägheit zu werden gedenken. Auch die unerſättliche Begierde erzeugt auf dieſem Felde des menſchlichen Handelns ein unrechtliches Weſen: aber was der eigennüzige begeht iſt wenigſtens nicht zugleich ſo verächtlich und verworfen, als dasjenige was der träge vornimmt. Statt zu erwerben und zu verdienen will ein ſolcher gewinnen und erſchleichen; dem blinden Zufall will er alles verdanken, oder der unverdienten Gunſt. Er ſchleicht ſich ein bei der gutmüthigen Einfalt und betrügt ihre angehörigen um die gerechteſten Erwartungen; er läßt ſich unterhalten auf Koſten des gemeinen Weſens ohne etwas für daſſelbe gethan zu haben; oder er hängt ſich an ein gewinnverſprechendes Spiel und baut auf den unſinnigſten Aberglauben die betrüglichſten Hoffnungen — nur um nicht an die Nüzlichkeit des Fleißes und an die Nothwendigkeit der Arbeit zu glauben. Sehet da die Laſter welche die Trägheit erzeugt, die niedrigſten Arten der Heuchelei und des Betruges! ſehet da die Keime der Zerſtörung, durch welche ſie alle menſchliche Verbindungen vergiftet. Allein wer ſo gar nicht handelt, wird der wohl etwas erlangen? Die Vorſehung hat den Menſchen nichts ohne Mühe und Arbeit gegeben; Schmeichelei und Gunſtſuchen iſt freilich ein harter Dienſt, und er findet auch wohl noch ſeinen Lohn: aber doch iſt jene allgemeine Verbindung der menſchlichen Dinge, in der alles feſt gegründet iſt was wir oft thörichterweiſe dem Zufall zuſchreiben, ſie iſt nicht darauf eingerichtet denjenigen zu begünſtigen der ſich in irgend einem Stükk lediglich darauf verlaſſen will. Darum ruht kein Segen auf dem was je ſo erworben iſt, es harret nicht aus. Auf verbotnem Wege, das wiſſen wir alle, iſt theuer fahren; erſchlichnes Gut liegt nirgends ſicher genug verſchloſſen, und in jedem Spiele gewinnt nur der welcher es unterhält.

Die Achtung unſerer Brüder halten wir alle auch in Beziehung auf unſer Wohlbefinden für ein großes Gut. Das Vertrauen auf unſere Rechtſchaffenheit, der Glaube an unſere Talente, der daraus entſpringende Wunſch näher mit uns verbunden zu ſein und unſer Wohlwollen zu gewinnen, das iſt oft ein beſſerer Schaz als vieler Reichthum. Das erkennt auch der träge. Wenn nur die Menſchen an ſeine Geſchikklichkeiten glauben wollten, ohne daß er nöthig hätte irgend etwas mühſames und vollkommenes hervorzubringen! wenn ſie ſich nur andere Beweiſe ſeiner Redlichkeit und Menſchenliebe gefallen ließen als Thaten! wenn ſie nur eine andere Bürgſchaft für ſeine Weisheit annehmen wollten, als verſtändige Reden, guten Rath und ein geſundes eignes Urtheil über die Vorkommenheiten des Lebens! Ein Lehrer, ein Rathgeber, ein Helfer der Menſchen zu ſein, das iſt ihm zu ſchwer. Darum geht er darauf aus, daß ſie nicht ſowol ihn als vielmehr ſich ſelbſt in ihm finden, lieben und ehren ſollen; er wird ihr Spiegel, ihr Nachahmer, ihr Sprachrohr, ihr Wiederhall. Statt ſich zu einer wahren Ehrliebe zu erheben kriecht er in kindiſcher Eitelkeit umher, die durch erbärmliche Kleinigkeiten die Aufmerkſamkeit der Menſchen feſſeln und durch leeren Schein glänzen will; ſtatt etwas tüchtiges zu verrichten hält er nur mit Genauigkeit über äußeren Gebräuchen; die hergebrachte Sitte iſt ſeine Tugend und die herrſchende Meinung iſt ſein Verſtand. Haltet ihr dies für eine verzeihliche Schwachheit, ſo bedenkt, daß nichts geringeres darin liegt als ein Widerſtreben gegen alles beſſere. Alle Fortſchritte im menſchlichen Wiſſen und Leben werden dadurch gehemmt, der Kampf des Lichtes und der Finſterniß wird erſchwert, das Reich der Vorurtheile und des Aberglaubens wird geſchüzt und verlängert. Und was iſt der Ertrag? Eingang findet ein ſolches Betragen wol bei vielen Menſchen: aber ſo leicht und ſicher es auch ſcheint auf dieſem Wege Achtung zu gewinnen, iſt es eigentlich doch höchſt mißlich und mühſam. Denn um bei einem ſolchen Verfahren das lächerliche und das verächtliche zu vermeiden, dazu gehört eine Gewandtheit die vielerlei Uebung vorausſezt und ein größerer Aufwand von Kräften, als zu dem ein träger ſich geneigt fühlt; die Armuth ſeines Geiſtes, ſeine ſelbſtgewählte Nichtswürdigkeit wird er ſchwerlich vielen auf immer verbergen können.

So geht es dem trägen! ſein unthätiges Treiben endet überall in leeren Verſuchen, in denen er je länger je mehr ſelbſt die Möglichkeit verliert dasjenige zu erlangen wonach er trachtet. Es giebt nicht nur keine Freude für den der ſie nicht aus ſich hervorzubringen weiß: ſondern die ſchlaffe Seele verliert aus Mangel an Spannung alle Empfänglichkeit für angenehme Empfindungen; die Ungewohnheit thätig zu ſein macht ſchon das bloße Auffaſſen und Hinnehmen angenehmer Eindrükke zu einer harten Arbeit, das leichteſte Spiel zu einem ernſten Geſchäft, und das feigherzige Nachgeben ohne Widerſtand macht jede kleine Unannehmlichkeit zu einer bittern Qual; das angenehme verſchwindet, und der Schmerz erlangt ein ungeheures und vernichtendes Uebergewicht. — Es giebt nicht nur keinen Wohlſtand für den der ihn nicht zu erwerben verſteht: ſondern das rathloſe Gemüth behält am Ende nicht einmal die gewöhnliche Geſchikklichkeit zu erhalten was da iſt. Noch nie habe ich einen trägen geſehen der mit Ordnung und gutem Erfolg das ſeinige verwaltet hätte. Wenn es auch möglich iſt durch bloßen Zufall zu gewinnen, ſo iſt es doch nicht möglich ohne Aufmerkſamkeit und Aufſicht, welches auch Anſtrengungen ſind, zu erhalten. Ich ging vorüber — heißt es an einem andern Ort in dem Buche woraus unſer Text genommen iſt — an dem Akker des faulen, an dem Weinberge des müßigen, und ſiehe, da war alles voller Neſſeln und Diſteln. Da merkte ich drauf und lernete dran. Du willſt ein wenig ſchlafen und ein wenig ſchlummern und ein wenig die Hände in einander legen, auf daß du ruhen mögeſt; aber deine Armuth wird dir kommen wie ein Wanderer und dein Mangel wie ein gewaffneter. *) Nach jedem Tage der der Trägheit gewidmet wird nähert ſich die Armuth mit eiligerem Schritt, der Mangel findet offne Thore und zieht ungehindert herein. — Die Menſchen haben nicht nur keine wahre Achtung für den der den Weg der Thätigkeit nicht einſchlagen will, um ſie zu verdienen; ſondern wenn nun das was er nachgeahmt und nachgeſprochen hat zum beſſeren fortſchreitet; wenn die Vorurtheile abgelegt, die Sitten vereinfacht, die leeren Aeußerlichkeiten mehr und mehr hinweggeſchafft werden und alſo die Mittel ihm unter den Händen verſchwinden die er allein zu benuzen verſtand: dann ſteht er in trauriger Blöße da, und wohlverdiente Schmach und Verachtung trifft die kraftloſe Unſelbſtſtändigkeit.

---

*) Spr. 24, 30 — 31.

Woraus alſo beſteht ein ſolches thatenloſes Leben, welches gar keinen wahren Gewinn bringt, in welchem nach nichts ernſtlich geſtrebt und nichts erreicht wird? was thut denn eigentlich der träge? Er wünſcht: aber es ſind nicht die erlaubten Wünſche des rechtſchaffenen, die nur das Gedeihen ſeiner Arbeit betreffen; ſondern wunderliche und ungeheuere Bilder, die der Ordnung der Welt widerſtreiten. Er hofft: aber nicht mit der weiſen Hoffnung die nicht zu Schanden werden läßt, weil ſie jeden Schaden den der Zufall angerichtet hat durch Eifer und Thätigkeit wieder gut macht; ſondern mit jener verächtlichen Hoffnung, deren unthätiges Harren auf außerordentliche Begebenheiten die menſchliche Thorheit in ihrem vollen Lichte zeigt. Je mehr er ſchon verfehlt hat, deſto ungereimter treibt er dieſes leere Spiel in die Zukunft hinein, bis endlich der Augenblikk kommt, der die Gegend in welcher er bisher mit ſeiner Einbildung herumſchweifte vor ihm verſchließt und ſeinen Blikk gewaltſam in die Vergangenheit zurükktreibt. Wie es auch in dieſem Augenblikk um ſein Wohlſein ſtehe, ob das Elend, welches die natürliche Folge ſeiner Lebensweiſe iſt, ihn ſchon ereilt hat, oder ob der Tod ihn vorher übereilt: gewiß iſt doch ſein Leben im Abnehmen; ſeine beſten Genüſſe, ſeine ſchönſten Stunden, woran er ſich doch erinnern möchte, um mit einem angenehmen Eindrukk von hinnen zu ſcheiden, liegen in einer weiten Ferne, wo er ſie mühſam aufſuchen muß; er faßt ſie endlich ins Auge und wünſcht, wenn es doch nur immer ſo mit ihm geblieben wäre! aber auch ſie kann er nicht einmal feſthalten. Die bloße Empfindung, wie angenehm ſie auch war, der bloß leidende Genuß, wie ſehr er auch befriedigte, giebt in der Erinnerung nur ein ſchwankendes dunkles Bild, welches nur durch eine andere Erinnerung, nemlich durch das Bewußtſein der Thätigkeit mit der es in Verbindung ſtand aufgehellt und beſtimmt ins Auge gefaßt werden kann. Dieſes Bewußtſein fehlt ihm, daher erſcheint ihm alles als ein verworrener Traum ohne Zuſammenhang, ohne Licht und Farbe; und gewohnt wie er iſt zu wünſchen, bleibt ihm nur der Wunſch, daß er ſich entweder den Tod oder den lezten Blikk auf das Leben erſparen könnte, daß es ihm gar nicht oder anders erſcheinen möchte; er wünſcht und ſtirbt. — Doch um dieſes Ende recht zu verſtehen, laßt uns vorher

II. fragen, wie weit er dann gekommen iſt in den was zu unſerer höhern Beſtimmung gehört.

Aus den Zügen, welche uns bei dieſer ganzen Betrachtung vorgeſchwebt haben, iſt wohl ſoviel beſtimmt zu erſehen, daß der träge von allem was hieher zu rechnen iſt wenigſtens nichts aus der rechten Abſicht begehrt. Nicht um ſeine Seele zu bearbeiten und der Vollkommenheit näher zu bringen, ſtrebt er nach Erkenntniß; nicht um in jedem Augenblikk zu allem was ſein Gewiſſen ihm einmal als Pflicht auflegen könnte geſchikkt zu ſein ſucht er die Herrſchaft der Gewohnheit zu vertilgen; nicht um das Geſez dem er ſich unterworfen hat zu verkündigen und darzuſtellen ſieht er ſich um nach Gelegenheit zu tugendhaften und gemeinnüzigen Handlungen — denn bei dieſem Endzwekk wäre das Handeln die Hauptſache und dieſes ſcheut er: — aber er will doch alles dieſes gewiſſermaßen wegen ſo manchen Erfolges der damit verbunden iſt. Er hat noch Sinn für die Vorzüge eines gebildeten Menſchen, für den Unterſchied zwiſchen einem freien und einem ſklaviſchen Gemüth, und gute Handlungen die man verrichtet hat gehören — das weiß er auch wohl — gar ſehr zu den Gegenſtänden die angenehm auf das Gemüth wirken; er möchte alſo alles dieſes, aber ſeine Hände wollen nichts dazu thun.

Es giebt eine Bereicherung des Verſtandes mit nüzlichen Einſichten, ein Zunehmen in der unentbehrlichen und Gott und Menſchen wohlgefälligen Lebensweisheit, welche ein jeder Menſch in ſeiner Lage erreichen kann. Die Gegenſtände auf welche jene Erkenntniſſe ſich zunächſt beziehn, der Kreis von Erfahrungen aus welchem dieſe Weisheit genommen wird mag verſchieden ſein bei verſchiedenen Menſchen nach ihren äußerlichen Umſtänden; aber die Thätigkeit des Geiſtes und die Verbeſſerung deſſelben, die daraus hervorgeht, iſt überall die nemliche. Allein überall im niedrigen und im hohen Stande iſt auch dies ein Schaz der nicht ohne Mühe und Arbeit erworben wird. Man muß in dem Buche der Erfahrung fleißig leſen und in den Spiegel der menſchlichen Handlungen mit angeſtrengter Aufmerkſamkeit hineinſchauen, um ein richtiges Bild der menſchlichen Natur zu erblikken, welches doch der Grund aller Weisheit iſt. Und wenn wir alle Einſichten ſammeln wollen, welche die göttliche Vorſehung uns zugedacht hat: ſo müſſen wir die unbeſchäftigten Augenblikke einem fruchtbaren Nachdenken widmen, uns nach allen Seiten umſehen und alle Verhältniſſe des Lebens mit Treue wahrnehmen, vor allen Dingen aber an allem was uns zu thun obliegt ſo lange üben und beſſern, bis nichts mehr unvollendet bleibt was einer gewiſſen Vollkommenheit fähig iſt. Das iſt ein mühſamer und beſchwerlicher Weg den viele nicht gehen wollen. Daher die Entſchuldigungen der trägen, daß hiebei faſt alles von günſtigen Umſtänden abhänge, und daher die eiteln Wünſche wie ſie dieſe Umſtände wohl haben möchten. Ja wenn jeder Tag große merkwürdige Begebenheiten mitbrächte, auf die das Auge gewaltſam hingezogen würde und in deſſen ſich wichtige Lehren auf eine unverkennbare Art darſtellten! wenn ſie ſo in genauer Verbindung ſtehen könnten mit den weiſeſten Männern ihres Zeitalters und dieſe liebreich und geduldig genug wären, ihnen ihre Gedanken und Ueberzeugungen, den ganzen Gewinn ihres Lebens an Einſicht und Weisheit mitzutheilen und einzuflößen: dann wollten auch die trägen gern auf dieſe leichte Art ihrem Verſtande nicht nachhelfen, ſondern nachhelfen laſſen. O die Thoren, welche wähnen wollen, die Weisheit ließe ſich lernen und hinnehmen, da doch nicht die geringfügigſte Beſchäftigung der Hände ohne eignes Nachdenken vollkommen begriffen wird! und wenn ſie das höchſte Ziel des menſchlichen Lebens erreichten, und wenn ſie überall zugegen ſein könnten wo etwas großes und wichtiges vorgeht; wenn alle Weiſen aus allen Völkern ihnen den Zehnten brächten von ihren Schätzen: es würde ihnen doch nicht zu helfen ſein. Der Unverſtand macht aus den deutlichſten Erfahrungen falſche Schlüſſe; der weiſeſte Spruch verwandelt ſich für den der ihn nur nachſprechen, aber über den Grund ſeiner Wahrheit, über das Gebiet ſeiner Anwendung nicht nachdenken will, in eine ſchiefe Meinung, und die unumſtößlichſte Wahrheit wird durch ihn oft zu einem ſchädlichen Vorurtheile. Wenn ihr ſchon den Verſchwender eines Laſters beſchuldigt, was wollt ihr von dem denken der mit den edelſten Gaben Gottes ſo ſchlecht Haus hält? Die äußeren Güter die der Verſchwender zu ſchnell und unbedachtſam durch ſeine Hände gehen läßt entzieht er doch nur ſich und den ſeinigen; ſie gehen unmittelbar auf andere über die vielleicht einen beſſern Gebrauch davon machen. Wer aber Weisheit zu erwerben unterläßt, der beraubt die Welt aller Früchte, die ſein beſſer angebauter Verſtand hätte tragen können.

Freiheit des Gemüthes, daß wir nichts bloß deshalb wieder thun müſſen weil wir es ſchon oft gethan haben, daß uns nichts bloß deshalb unmöglich werde weil das Gegentheil davon uns leicht wird, dieſe Freiheit iſt uns in allen Verhältniſſen eben ſo nothwendig als ſie wirklich einem jeden erreichbar iſt. Ueberall ſind wir in Gefahr Gewohnheiten anzunehmen und fehlerhafte Neigungen Stärke gewinnen zu laſſen: aber nirgends fehlt es uns auch an Aufforderungen dieſe zu bezähmen und jene auszurotten. Nur Wachſamkeit gehört dazu und unausgeſezte Beobachtung unſerer ſelbſt, und das iſt wiederum nicht die Sache des trägen. Wenn er aber unter der vormundſchaftlichen Aufſicht eines Freundes ſtände, wenn ein anderer es über ſich nähme, über ihn nachzudenken, ihn zu wekken und zu warnen: dann wollte er ſich jeder angemaßten Herrſchaft entziehen, dann wollte er ein neuer freier Menſch werden und alles entfernen, was eine nachläſſige Erziehung in ihn einſchleichen ließ, oder vielleicht ſelbſt in ihm erzeugte. O des Thoren, welcher wünſcht in den Zuſtand der unmündigen Kindheit zurükkzukehren und am Leitbande einherzugehn ſein Lebelang! und der ſich einbildet einen fremden Einfluß zu vertreiben durch einen anderen. Auf dieſem Wege giebt es keine Heilung für ſolche Schwachheiten; nur auf der Oberfläche kann etwas geſchehen, der Grund bleibt derſelbe. Dieſe und jene einzelne Gewohnheit kann vielleicht beſiegt werden durch ſolche fremde Anſtrengungen; aber noch während des Kampfs hat ſich gewiß ſchon mehr als eine neue gebildet. Die Neigung des Gemüths ſich zu gewöhnen, die Unart ſich unterjochen zu laſſen von der Wiederholung und irgend etwas ohne Bewußtſein und unwillkührlich zu thun, oder vielmehr in ſich vorgehn zu laſſen, dieſe Fäulniß des Geiſtes weicht keinem äußeren Mittel, ſondern nur den Verrichtungen des innern Lebens, der Macht des Willens und des Selbſtbewußtſeins.

Gutes zu thun und ſich der menſchlichen Geſellſchaft nüzlich zu beweiſen, dazu fehlt es nie an Gelegenheit. — Schon wirkt jeder zum allgemeinen beſten durch Emſigkeit in ſeinem bürgerlichen Beruf; und im häuslichen Leben, im geſelligen Umgange ſtrömen uns die Aufforderungen zu einer tugendhaften Thätigkeit auf allen Seiten zu. Unwiſſende belehren, unbeſonnene warnen und zurükkhalten, unerfahrnen Rath ertheilen, der Wahrheit Zeugniß geben, ſich für die Unſchuld verwenden, die Ungerechtigkeit in Schranken halten, die Glut der Leidenſchaft in einer fremden Bruſt abkühlen, wer kann läugnen, daß ihm dies alles oft genug obliege zu thun. Aber ſolche Erweiſungen der Liebe und des Gehorſams wollen mit Luſt und Eifer behandelt ſein, und ohne Anſtrengung mancher Art wird dieſe Lorbeeren niemand einſammeln. Darum wählt ſich der träge einen leichteren Weg. Von ſeinem Beruf macht er ſich die engſte und eingeſchränkteſte Vorſtellung die nur möglich iſt und thut nur eben ſoviel als erfordert wird, um nicht ſich ſelbſt unmittelbar unangenehme Folgen zuzuziehen; alles andere aber was außerhalb ſeines eigentlichen Berufs liegt will er mit der Wohlthätigkeit abmachen, mit derjenigen nemlich die dem dürftigen Geld bietet. An dieſer läßt er es nicht fehlen, die iſt für ihn der Inbegriff alles guten und aller Menſchenliebe, und wenn er ſich nur nebenbei in einem ſolchen Ueberfluß befände, daß er mit vollen Händen ausſpenden könnte, dann würde er ſogar ein rechter Held der Tugend werden und alle ſeine Verbindlichkeiten gegen die Welt auf eine höchſt bequeme Ar. erfüllen. Ihr werdet dies vielleicht lieber nur einen Irrthum nennen, und zwar einen ſolchen, zu dem die gegenwärtige Lage der menſchlichen Dinge Veranlaſſung genug giebt. Aber bedenkt nur auch, wie theuer der Welt dieſer Irrthum zu ſtehen kommt. Von der allgemeinen guten Sache heißt es mit Recht, wer nicht für ſie iſt, der iſt gegen ſie; wer das gute nicht befördert, der hintertreibt es. Alle Veranſtaltungen durch welche etwas heilſames gewirkt werden ſoll beſtehen aus verſchiedenen Thätigkeiten, die in einer gewiſſen Regelmäßigkeit auf einander folgen und in einander eingreifen müſſen. Unterläßt einer dabei das ſeinige, ſo wird dadurch alle Mühe welche alle frühere angewendet haben unnüz, und die ſpäteren warten vergeblich auf ihre Arbeit. Doch das gute wollte er ja eigentlich nicht; aber auch den geringfügigen Endzwekk den er etwa hatte mit ſeiner Wohlthätigkeit erreicht er nicht. Iſt es ihm um die armſelige Dankbarkeit der Menſchen zu thun: ſie wird ihm nicht zu Theil für dieſe unbedeutenden und leichten guten Werke; will er den Anblikk des Wohlbefindens genieſſen das er verbreitet: die Gabe iſt bald dem dem ſie gereicht wird nicht mehr werth, als ſie dem war der ſie gab.

So hat alſo auch in dieſen wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen der träge nur nichtige Wünſche, denen nichts entſprechen kann, und ehe dieſe erfüllt werden, beharrt er ſorglos und freiwillig in ſeiner Rohheit, giebt ſeine Seele ohne Widerſtand dem Einfluß aller Umſtände hin, geht gleichgültig vorüber vor allen Gelegenheiten zu edeln aber mühevollen Handlungen und beweiſet ſeinen Eifer für dieſe wichtigen Theile der menſchlichen Beſtimmung nur dadurch, daß er ſich oft und gern einen Zuſtand ausmalt, wo er ſie ohne Arbeit würde erreichen können. Und indem er wünſcht, ergeht das gerechteſte Gericht über ihn, Wer nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat. *) Nicht nur durch Laſter und Leidenſchaften die den Körper zerſtören wird am Ende auch der Geiſt angegriffen: ſondern blöder Stumpfſinn iſt zulezt das Antheil auch deſſen der mit ſeinen Augen nicht ſehen und mit ſeinen Ohren nicht hören wollte, für deſſen Belehrung die Welt mit ihren Wundern, der Menſch mit ſeinen Eigenheiten und Schwächen, das Wort des Herrn mit ſeinen erhabenen Anleitungen vergeblich da war. Nicht nur die

---

*) Matth. 25, 29.

Sklaven der Lüſte verlieren zulezt alle Freiheit in ihren Handlungen: ſondern auch der verſinkt in eine nicht minder ſelbſtverſchuldete geiſtige Ohnmacht, dem das heilſame Wachen und Nachdenken über ſich ſelbſt zu ſchwer war und der nachläſſig dem Zufall die Zügel ſeines Gemüthes überließ. Aller Ueberlegung und Selbſtbetrachtung entwöhnt, wandelt er, der nur durch Gewohnheit etwas kann, in dichter Finſterniß, unbekannt mit dem was er iſt, unbekannt mit der Art wie er es wurde, gleichgültig gegen das was er ſein wird, verloren jede Spur von Kraft, von Freiheit, von Willen; nicht mehr einem vernünftigen Weſen gleicht er, ſondern einer lebloſen Maſſe, die ſich bewegt wohin ſie geſtoßen wird. Nicht nur dem verſtummt am Ende das Gewiſſen der es trozig bekriegte: ſondern dieſelbe unheilbare Blindheit für alles was Pflicht iſt und heiſcht, dieſelbe Erſtarrung des edelſten Gefühls iſt zulezt auch das Loos deſſen der zaghaft die Augen niederſchlug vor jeder Tugend, die ihn mit ſtärkerer Stimme zu ſich rief. Alle Kräfte erſterben die der träge nicht gebraucht hat, und ſeine einzige freie Thätigkeit iſt jenes leere Spiel der Einbildung, das ohne Anſtrengung aus ſich ſelbſt fortgeht und in dem keine Ordnung und kein Maaß zu beobachten iſt. Und wenn einſt ſein lezter Wunſch darauf gerichtet iſt, die verträumte Reiſe noch einmal anzutreten, den längſt erſtorbenen Geiſt noch einmal in das alte Leben zurükkzurufen, wenn er über ſeinen Wünſchen ſtirbt: ſo ſtirbt er auch nur über ſeinen Wünſchen, ſo iſt ſein Wunſch und ſeine Klage allein. Keinem verlöſcht ein Licht der Weisheit wenn ſeine Augen ſich ſchließen, keinem verſtummt ein weiſer Rath wenn ſeine Lippen erkalten, keine Thräne der Dankbarkeit kann ihm fließen, und kein klagender Seufzer der Achtung und der Liebe vermiſcht ſich mit ſeinem lezten Hauch, ja nicht einmal das Bedauern wird ihm zu Theil, welches wir dem unglükklichen verleiteten Opfer der Leidenſchaft nicht verſagen, über welches wir ausrufen, Schade für ihn, er hätte zu etwas beſſerem gedeihen können. Wohlthätig iſt vielmehr der Augenblikk der die Erde von einer unnüzen Laſt befreit, und ſelbſt diejenigen müſſen ſich freuen deren Pflicht es ſonſt wäre zu trauern.

Dies iſt das jammervolle Ende welches die Trägheit dem Menſchen bereitet; dies ſind die Verſchuldungen, welche demſelben vorangehen. Dieſe zeigen ſich freilich in einem ſolchen Bilde als wir hier gezeichnet haben ſehr zahlreich und dicht an einander gedrängt: laßt uns aber deshalb die Warnung die uns dadurch gegeben werden ſollte nicht vernachläſſigen und die Aehnlichkeit mancher Erſcheinungen in unſerm Gemüth mit den einzelnen Zügen deſſelben nicht verkennen. Wer ſich einbilden wollte gar nicht an dieſem Fehler zu leiden, weil er ſich doch ſo nicht findet, der wäre gewiß auf dem graden Wege ganz das zu werden, was die Trägheit aus einem Menſchen deſſen ſie ſich bemächtiget hat zu machen pflegt. Ganz frei von dieſem Fehler kann keiner unter uns ſein, weil wir alle unvollkommene Geſchöpfe ſind. Unſer guter Wille und unſere fromme Thätigkeit ſind begrenzt, und dieſe Grenzen bezeichnen eben, wie weit wir ſchon die Trägheit zu beſiegen wußten und von wo an ſie noch über uns herrſcht. Wo wir irgend einen Gegenſtand, über den wir uns um unſere Entſchließungen darnach zu richten eine feſte Ueberzeugung verſchaffen müßten, auf ſich beruhen laſſen, weil wir die Mühe der Unterſuchung ſcheuen, da offenbaret ſich in uns die Trägheit die uns hindert an Weisheit zuzunehmen. Wo wir etwas neues das uns von dem fleißigeren Nachdenken anderer dargeboten wird ohne Prüfung verwerfen, da offenbaret ſich die Trägheit in uns, die ſich dem allgemeinen Fortſtreben widerſezt. Wo wir zögern eine Handlungsweiſe abzulegen, von deren Schädlichkeit wir überzeugt worden ſind, da iſt es die Trägheit die uns hindern will alte Feſſeln abzuwerfen. Wo wir uns weigern etwas gutes zu thun das uns vorhanden kommt, ohne daß wir etwas beſſeres vorzeigen können was wir an der Stelle deſſelben verrichten; wo wir uns nur deshalb weigern, weil etwa andere eine nähere Verpflichtung dazu haben, oder weil etwa ſpäterhin es leichter werden könnte: da will die Trägheit uns verführen einen Augenblikk verſtreichen zu laſſen, ohne daß wir ihm das Zeichen einer lobenswerthen That mitgeben können. Solche Aeußerungen dieſes Fehlers werden keinem unter uns fremd ſein. Kämpfen wir dagegen, m. Fr., ſonſt wird — wir haben es geſehen — das anvertraute Pfund mit welchem wir nicht wuchern von uns genommen und die Wirkſamkeit unſeres Geiſtes in immer engere Grenzen eingeſchloſſen! kämpfen wir dagegen, ſonſt geben auch wir Veranlaſſung zu der nur allzu gegründeten Klage, daß der Arbeiter ſo wenige ſind zu der großen Erndte des Herrn! kämpfen wir dagegen, ſonſt wird auch uns unbereitet zur Rechenſchaft die Nacht übereilen, da niemand mehr wirken kann. Amen.

IX.

Die ſchriftmäßige Einſchränkung unſerer Sorge für die Zukunft.

Die Weisheit welche die Religion Jeſu uns lehrt iſt der Klugheit dieſer Welt, der doch die meiſten Menſchen nachſtreben, ſo ganz entgegengeſezt, daß nur wenige daran Geſchmakk finden können. Sie weiß nichts von den Widerſprüchen in welche ſich diejenigen verwikkeln die nur nach den irdiſchen Dingen trachten; nichts von den Künſteleien welche angewendet werden müſſen, um dieſe Widerſprüche dem geſunden Verſtande zu verbergen und in der Ausübung in einander zu fügen: und das giebt dieſer Weisheit eine Leichtigkeit vor der die Menſchen erſchrekken, eine Einfalt die ihnen zu hoch iſt um ſie zu begreifen; ſie wird den einen ein Aergerniß und den andern eine Thorheit. So war es nicht nur in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, ſondern es iſt noch ſo, und es kann in der That nie anders werden, weil ſeine Vorſchriften nur vermittelſt der Geſinnung die es vorausſezt erkannt und begriffen werden können. So geſchieht es denn, daß die fröhlichen und leichtſinnigen Kinder dieſer Welt aus den heiligſten und reinſten Lehren des Chriſtenthums weil ſie ſich nicht verſtehen einen Scherz machen und ſie vorſezlich ſo zur Beſchönigung ihres thörichten und ſtrafbaren Betragens mißdeuten; daß die ernſthaften die ſich weiſe dünken dieſe Lehren, weil ſie ebenfalls nichts davon verſtehen, aufs bitterſte tadeln und verwerfen, als verleideten ſie dem Menſchen ſeine irdiſche Beſtimmung, als machten ſie ihn ungeſchikkt zu den Geſchäften dieſes Lebens, oder als verunreinigten ſie gar ſein Gewiſſen; ja, was das ärgſte iſt, es geſchieht, daß diejenigen welche den Schein der Religion an ſich haben, aber von ihrem wahren Geiſt und Weſen eben ſo weit entfernt ſind als jene, die Lehren derſelben auf eine ſolche Art in Schuz nehmen und vertheidigen, daß in der That das eigenthümlichſte und vortrefflichſte davon verloren gehen würde, wenn ſie nichts weiter bedeuten ſollten als was dieſe davon übrig laſſen. Ein einleuchtendes Beiſpiel hievon iſt die Belehrung der Schrift über die Art wie der Menſch in Hinſicht auf die Zukunft Gott vertrauen und ſeine Sorge auf ihn werfen ſoll. Es iſt dieſes in der That eine der ſchwierigſten Fragen über das menſchliche Verhalten. Theils ſcheint es, als ob ſich hier das richtige von dem unrichtigen nur wie die Mittelſtraße von dem zu vielen oder zu wenigen unterſchiede; und dies macht allemal die Ueberlegungen des Verſtandes ſchwankend und auch die Ausführung jeder Vorſchrift, über die man endlich einig geworden iſt, höchſt mißlich. Theils ſcheint es, als komme alles darauf an, wie wir uns das Verhältniß zwiſchen dem menſchlichen Willen und dem göttlichen Vorherwiſſen vorſtellen; und dies iſt wiederum ein Geheimniß, über deſſen wahre Beſchaffenheit der rechte Glaube nicht jedermanns Ding iſt, eine Klippe woran die meiſten ſcheitern. Fragen wir die Schrift, ſo lehrt ſie uns, daß es aller jener ſchwierigen Ueberlegungen hier gar nicht bedürfe, daß wir jede verwikkelte Frage, was dieſen Punkt betrifft, ganz dahingeſtellt ſein laſſen können, weil wir überall gar nicht für die Zukunft ſorgen, ſondern nur den heutigen Tag im Auge haben ſollen. Das iſt den Menſchen unbegreiflich. Sie ſehen, daß ſie ſelbſt und tauſend andere einen großen Theil ihrer Zeit mit der Sorge für die Zukunft hinbringen; ſie glauben zu ſehen, daß tauſend wohlthätige Ordnungen und Anſtalten ohne welche die menſchliche Geſellſchaft nicht beſtehen könnte nur auf dieſer Sorge beruhen: ſie ſehen alſo nicht, wo es mit jener Lehre hinauswolle, ſie iſt ihnen zu hoch, weil ſie zu einfach iſt. Wie gehn ſie aber auch dafür mit derſelben um! Zügelloſe Menſchen, die abwechſelnd ſich bald für die Zukunft quälen bald die Gegenwart verſchwenden, drükken die eine Hälfte des Widerſpruchs in dem ihr ganzes Leben ſich herumdreht mit den Worten der Religion aus, ermuntern ſich zum Genuß ausſchweifender Vergnügungen, zu einem Genuß der mit der Vernachläſſigung aller Pflichten verbunden iſt durch den Zuruf, laßt uns fröhlich ſein, denn wer wollte des morgenden Tages gedenken. Die unglükklichen hingegen, die an jener finſtern Weisheit hängen, welche das Bedürfniß und die Noth als die einzige Quelle aller menſchlichen Vollkommenheit verehrt, nehmen ein Aergerniß an dieſer freundlichen Lehre. Wenn ihr den Menſchen von der Sorge für die Zukunft entbindet, ſagen ſie, ſo thut ihr ſeiner Trägheit Vorſchub; ihr nehmt den Stekken des Treibers von ihm, der ihn allein zur Emſigkeit und zur Arbeit zwingt; ihr würdet die Menſchheit, wenn eure Lehre allgemein würde, in die alte Rohheit und Dürftigkeit zurükkwerfen. Und wie wird nun die Religion von denen die ſich ihre Freunde nennen gegen dieſe Beſchuldigungen gerechtfertiget? Dahin ſei es nicht gemeint, entgegnen dieſe. Es werde dem Menſchen nirgends verheißen, daß er irgend etwas erlangen ſolle ohne den Gebrauch der Mittel welche Gott dazu angewieſen. Gott ſelbſt habe ihm ja das Vermögen verliehen, die Zukunft nach gewiſſen Regeln vorauszuſehen, damit er dem zufolge ſeine Kräfte für dieſelbe anſtrengen ſolle. Der Menſch ſolle alſo allerdings für die Zukunft ſorgen; nur daß es auf eine vernünftige Weiſe geſchehe, nur daß ſich keine Leidenſchaft und keine Aengſtlichkeit hineinmiſche, das allein wolle das Chriſtenthum durch ſeine Warnung verhüten. Darum ſolle er den Ausgang Gott überlaſſen und nur dahin ſehen, daß er ſich nicht vorwerfen dürfe, ſelbſt etwas verabſäumt zu haben, was zur Beförderung ſeines Glükkes und zur Sicherſtellung ſeiner Zufriedenheit hätte gereichen können. — Iſt nicht auch das die Sprache eines irdiſchgeſinnten Gemüths? ſeht ihr nicht durch dieſe Auslegungen überall den alten Menſchen hindurch, den ſie ausgezogen haben ſollten, wenn ſie ſich rühmen Chriſten zu ſein? hört man es ihnen nicht an, daß irdiſches Glükk und Wohlbefinden ihnen doch gar zu ſehr am Herzen liegt und daß ſie es billigen, wenn alles nur um deswillen gethan und alle Geſinnungen und Vorſchriften nur danach abgemeſſen werden? heißt das nicht die Religion auf den irdiſchen Sinn pfropfen, oder Feigen leſen wollen von den Diſteln? So wenigſtens ſcheint es mir und ſo hoffe ich ſoll es euch auch erſcheinen, wenn ihr mit mir die Lehre des Erlöſers über dieſen Punkt recht ins Auge faſſen und in ihrer hohen Einfalt einfältig betrachten wollt, ohne etwas in ſie hineinzudeuteln was nicht darin liegt. Darauf ſoll unſere Betrachtung abzwekken, und Gott ſchenke uns dazu den Geiſt der Wahrheit.

Text. Matth. 6, 34.

> Darum ſorget nicht für den folgenden Morgen: denn der morgende Tag wird für das ſeine ſorgen. Es iſt genug, daß ein jeder Tag ſeine eigne Plage habe.

Nichts kann wol klarer und verſtändlicher ſein als dieſer herrliche Ausſpruch des Erlöſers. Er geht davon aus, daß jeder

Tag ſeine eignen Mühſeligkeiten, ſeine eignen Bedürfniſſe
eignen Geſchäfte habe. Die ſollen wir im Auge haben, un
dahin gehört ſollen wir mit angeſtrengter Aufmerkſamkei
redlichem Eifer verrichten. Aber daran ſollen wir es auch
ſein laſſen und feſt glauben, daß unter dieſer Bedingung de
gende Tag ſchon für das ſeinige ſorgen werde. Wir ſollen
ben, daß wir heute kein beſſeres Mittel haben, uns auf d
ſchäfte und Unannehmlichkeiten von morgen vorzubereiten
wenn wir gar nicht an ſie denken, ſondern nur das gehörig
was uns heute geziemt. Wir ſollen uns die Sorge für d
kunft zu keinem eignen abgeſonderten Geſchäft machen; ſ
weder von dem was uns heute obliegt unſere Aufmerkſamk
lenken, noch uns den Genuß des guten verkümmern wa
für heute verliehen iſt. Das iſt der Sinn dieſes Ausſpr
Wenn wir bedenken, daß wir doch auf keine Weiſe für die
tige Zeit ſo vollkommen ſorgen können, daß uns nicht de
wenn ſie herankommt, noch mancherlei zu thun bliebe; wen
erwägen, wie oft wir durch das beſtgemeinte Sorgen für d
kunft nur der Gegenwart ſchaden und wie unſelig die menſ
Thätigkeit zerriſſen und in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geſezt
wenn uns immer ein doppeltes Ziel vorſchwebt: ſo müſſe
alle wenigſtens wünſchen, daß dieſe Lehre von der Einſch
kung unſerer Sorge für die Zukunft ſich überall als
und zwekkmäßig bewähren möge. Mit drei verſchiedenen G
ſtänden hat es jene voreilige Sorge vornehmlich zu thun
den zufälligen Begebenheiten, mit den beſtimmten
dürfniſſen, mit den neuen Pflichten, welche die Z
herbeiführt. Laßt uns daher die Lehre der Schrift in Bezi
auf dieſe drei Stükke prüfend erwägen.

I. Die zufälligen Begebenheiten des Lebens,
ſind das allgemeinſte und größte Feld des menſchlichen So
Unerwartete Wendungen des Schikkſals, ſchnelle Uebergäng
Wohlſtand und Ehre in einen dürftigen und verachteten Z
ſind zu keiner Zeit etwas ſeltenes; ſie ſcheinen immer häufig
werden, je mehr die Gemeinſchaft der Menſchen unter ein
zunimmt, ſo daß fremde Thorheiten den unſchuldigen mi
Verderben ziehen und Zerrüttungen des einen Ortes oft den
lichen Bewohner eines andern mitten im Schooß ſeines h
chen Glükkes ſich zum Opfer ausſuchen. In jedem ſolchen
läßt ſich denken, daß das Unglükk den leidenden nicht wirk
troffen haben, wenn er andere Verbindungen unterhalten

ſeine Angelegenheiten anders geführt hätte. Das iſt daher das Ziel wohin die ſorgende Klugheit arbeitet; hinter den ſicherſten und feſteſten Verbindungen wollen ſie ihr Wohlergehen verſchanzen, es ſo verweben mit dem Wohlſtande anderer die noch mächtiger und glükklicher ſind, daß es nicht fallen kann ſo lange dieſe noch ſtehen; ſoviel kluge und ſinnreiche Menſchen von ſich abhängig machen, daß Hülfe von allen Seiten herbeieilen muß, ſobald irgend eine Gefahr droht. Und in dieſem Gebäude bewegen ſie ſich dann noch mit der größten Behutſamkeit. Jede Unternehmung wird von allen Seiten erwogen, damit ſie nicht irgendwo eine feindſelige Kraft in Bewegung ſeze; und die Anſprüche die ſie in dieſer Hinſicht an ſich ſelbſt machen werden immer größer und größer. Wenn jemanden ein Unfall entſteht aus einer Reihe von Begebenheiten, und er hat ſelbſt wenn auch nur in ein entferntes Glied derſelben und auf entfernte Art eingegriffen: wie thöricht klagt er dann gewöhnlich ſich ſelbſt an, hätte ich nur jenes nicht gethan, ſo würde mir dies alles nicht begegnet ſein! ſolche Klagen hören ſie von allen Seiten und nehmen ſich vor ſelbſt weiſer zu ſein.

Ihr werdet geſtehen müſſen, m. Fr., daß alle dieſe Bemühungen auf nichts gewiſſes führen; kein menſchliches Auge kann alle entfernten Wirkungen einer Handlung überſehen, und kein Menſch, man rechne nun auf ſein Wohlwollen oder auf ſeinen Eigennuz, iſt eine ſo feſte Stüze, daß nicht ein leidenſchaftlicher Augenblikk, ein unbedachtſames Hintanſezen kleiner Umſtände die ganze Rechnung zu Schanden machen könnte. Aber ich will auch hierauf nicht beſtehen — es iſt warlich nicht die Verzweiflung an einem guten Erfolge, weshalb wir uns dieſer Sorge enthalten ſollen — laßt uns annehmen, es gebe eine untrügliche Klugheit: ſo werdet ihr doch geſtehen, daß ſie nur durch die gröſte Anſtrengung menſchlicher Kräfte möglich iſt und daß ſie mit ihrem Geſchäft auch beim glükklichſten Erfolg niemals zu Stande kommt. Denn ſo wie die Zukunft für welche ihr bis jezt geſorgt habt näher kommt: ſo behandelt ihr ſie mit derſelben Gleichgültigkeit, mit welcher ihr jezt den gegenwärtigen Augenblikk überſeht, weil eine neue Zukunft eure ganze Thätigkeit fordert, und ihr genießt alſo in keinem die Frucht eurer Arbeit. Und welches Leiden bei dieſer Thätigkeit! wie unbegrenzt iſt das Feld der Möglichkeiten! wenn auch tauſend hellere Punkte das Auge auf ſich ziehn, ſo nimmt doch die Sorge kein Ende, ob nicht etwa grade die wichtigſten verborgen geblieben ſind; und wenn dann endlich das luftige Gewebe angeknüpft und zuſammengekünſtelt iſt, wie zittert das arme Geſchöpf, wenn ein Windſtoß die äußerſten Fäden in Bewegung ſezt! Das iſt das Bild der Sorge. Schränkt nun das Gebiet derſelben ein wie ihr wollt, mäßigt dem zufolge auch dieſe Furcht wie ihr wollt: ſoviel Sorge ihr übrig laßt, ſoviel Pein und Angſt laßt ihr auch übrig und ſoviel verliert ihr ununterbrochen von der kurzen Zeit eures Lebens. Darum ſorgte Chriſtus niemals um zufällige Begebenheiten, wie nahe es ihm auch lag und wie ſchuldlos er es auch würde gethan haben. Daß ihm Verfolgungen bevorſtanden, wurde ihm ſehr bald gewiß: aber dieſe Gewißheit brachte gar keine Aenderung in ſeiner Lebensweiſe hervor. Wie oft hatte er es nicht mit angeſehenen und mächtigen Leuten zu thun: aber es kam ihm nie in den Sinn, an die Belehrungen die er ihnen ertheilte, an die Wohlthaten die er ihnen erwies um künftiger Gefahren willen eine eigennüzige Verbindung anzuknüpfen. Ja als er wußte, wie man auf alle ſeine Handlungen und Reden lauerte, ſcheute er deshalb kein dreiſtes Wort der Wahrheit, wie leicht es auch konnte verdreht und gemißdeutet werden. Laßt uns doch in den Grund dieſer Weisheit hineingehen, die der Welt ſo thöricht erſcheint. Warum unterließ er alle dieſe unſchuldigen Vorkehrungen? weil ſie ihm gar nicht in den Sinn kamen, weil er gar nicht darauf verfallen konnte, und niemand der mit ihm gleich geſinnt iſt kann darauf verfallen irgend etwas lediglich um der Zukunft willen zu unternehmen oder zu unterlaſſen. Zweierlei kann man in Hinſicht auf mögliche Vorfälle nur thun: entweder Handlungen verrichten die ſonſt unterblieben wären, oder dasjenige was ohnedies beſchloſſen war auf eine andere Art verrichten als ſonſt geſchehen ſein würde, und zu beidem konnte der Gottgeſendete keinen Raum finden. In jedem Augenblikk hatte er den Willen ſeines Vaters zu thun und konnte alſo nichts anderes verrichten; und nur eine Art alles zu verrichten gab es für ihn, nemlich die, welche aus ſeinem Beruf den er immer im Auge hatte hervorging und von ſeinem Gemüth, von ſeinen Eigenſchaften das deutlichſte Zeugniß gab. Denſelben Geſezen nun ſind alle unterworfen die ſeine Jünger heißen wollen. Andere mögen eine Vorſtellung von Pflicht haben, die ihnen viel freie Augenblikke läßt und viel Raum zu Handlungen welche gar nicht unter jenem Gebot ſtehen: uns aber ſoll jeder Augenblikk und jede Handlung heilig ſein. Es giebt für uns in dieſem Sinne keine Willkühr welche der Klugheit und der Sorge Raum ſchaffen könnte; in jedem Augenblikk giebt es etwas zu thun welches der Wille Gottes an uns iſt, und wir haben auf keine andere Stimme zu hören als auf die ſeinige. Andern mag in der Art wie ſie das beſchloſſene thun wollen vieles unbeſtimmt und gleichgültig ſcheinen, und ſie mögen es nach allerlei Abſichten und Rükkſichten bald ſo bald anders einrichten: für uns giebt es nur eine Art ein jedes zu thun. Denn auch wir haben einen von Gott uns angewieſenen Beruf auf den wir alles beziehen; auch wir haben Grundſäze zu befolgen denen wir treu bleiben müſſen; auch wir haben eine Gemüthsart deren eigenthümliches wir überall darſtellen und ausdrükken ſollen: das und das allein heißt einfältig wandeln vor Gott. So wir aber dies thun und auf dieſe Art uns den heutigen Tag angelegen ſein laſſen, ſo wird dafür auch der morgende für ſich ſelbſt ſorgen. Oder wer iſt wol mehr ein Spiel der Zufälle, der welcher ſich durch ſie auf ſeinem Wege nicht ſtören läßt, oder der welcher ihnen zu einem harten und beſchwerlichen Dienſt verpflichtet iſt? der welcher ſein Gemüth für alles was die Gegenwart in ſich faßt frei zu erhalten weiß, oder der welchem die ungewiſſen Vorſtellungen der Zukunft jeden Augenblikk verbittern? der welcher ſich im voraus mit Ahndungen und Beſorgniſſen quält, welche doch die Empfindung des Uebels, wenn es herankommt, nicht mildern, oder der welcher unbeſorgt und unbefangen bleibt, bis ein Uebel wirklich da iſt, ihm dann mit Beſonnenheit und Gleichmuth entgegengeht und ſich auch ſo nicht weiter hinaus kümmert als für den Tag den er eben lebt?

II. Aber wenn man an die *Bedürfniſſe* der Zukunft denkt, ſo ſcheint doch der Menſch aller Sorge nicht entrathen zu können. Es giebt darunter ſo viele, die ſich nicht täglich erneuern, ſondern nur nach einem längern Zwiſchenraum; wenn wir nun dieſen mit unſern Augen nicht umfaſſen und ſchon genug gethan zu haben glauben, indem wir nur die tägliche Nothdurft herbeiſchaffen: ſollte über das Unglükk welches wir uns dadurch zuziehen nicht verdienter Spott ergehen? Wenige Menſchen ſind jezt in dem Falle, daß ihnen das tägliche Brot auch immer täglich zugezählt würde, ſondern wir empfangen auf einmal was für einen bedeutenden Zeitraum zur Befriedigung aller unſerer Bedürfniſſe beſtimmt iſt; wer nun ſo weit nicht ſehen will, in welches Elend wird der ſich ſtürzen? Und dann von allen Seiten die Aufforderungen zu einem die Kräfte überſteigenden Aufwande, deſſen Unverhältnißmäßigkeit aber nicht eher bemerkt wird, bis man ſeine Wirkungen im großen betrachten kann! dann die Vergnügungen, die an ſich ſelbſt wenn man nur auf den gegenwärtigen Augenblikk ſieht ſchuldlos ſind und nur durch nachtheilige Folgen, welche

welche ſich erſt ſpät äußern, verwerflich werden: wie kann man dem allen entgehen, wenn nicht auf die Zukunft Rückſicht genommen werden ſoll!

Dies ſcheint ungemein richtig zu ſein; aber ich frage doch, nachdem euch nun die Sorge dies alles gezeigt hat, was gedenkt ihr denn zu thun, um dieſen Nachtheilen auszuweichen und jene Bedürfniſſe deſto gewiſſer befriedigen zu können? wollt ihr euch nur recht bald mit den Hülfsmitteln gegen Ausſchweifungen und Unmäßigkeit verſehen? wollt ihr nicht aufhören zuſammenzuraffen und einzuſammeln ſoviel ihr könnt? wollt ihr am heutigen Tage darben ſoviel die Natur nur geſtatten will, um ſpäterhin deſto gewiſſer reichlich zu haben? wollt ihr euch mit einer Laſt von Geſchäften beladen denen ihr nicht gewachſen ſeid, um eine Sicherheit mehr zu haben bei der nicht zu berechnenden Anhäufung von Bedürfniſſen? wollt ihr vielleicht, weil aller Erwerb ſchwerer und alle Einſchränkung ſchwieriger und verhaßter wird, noch auf unrechtlichen Gewinn denken? Nicht ſelten ſind überall diejenigen welchen das ſtete Hinſehen auf künftige Bedürfniſſe einen ſolchen Weg annehmlich macht; und gewiß für ſie alle wäre es beſſer, ſie hätten nie weiter geſehen als auf den heutigen Tag. Aber nein, es giebt andere Mittel: ihr wollt nur keinem Tage mehr verſtatten als ihm nach einem billigen Ueberſchlage gebührt; ihr wollt nur zur rechten Zeit auch an die Bedürfniſſe denken die nicht ſogleich in ihrer ganzen Größe ſichtbar werden; ihr wollt euch der Mäßigung in allen euren Vergnügungen befleißigen, Ordnung in alle eure Angelegenheiten bringen und auf die gewiſſenhafteſte Art fleißig und thätig ſein ſoviel ihr nur immer könnt. — Wenn das die Frucht eurer Sorge ſein ſoll; wenn ihr damit der Zukunft begegnen zu können meint: ſo geſteht nur, daß der Erlöſer mit vollem Rechte den ſeinigen die Verheißung giebt, ihnen werde der morgende Tag für ſich ſelbſt ſorgen; denn ohne auch nur mit einem halben Blikk in die Zukunft hineinzuſehen thun ſie alles dieſes aus andern Gründen. Sie räumen keinem Tage mehr ein als ihm zukommt, weil ſie ſich an dem was der Zukunft gehört eben ſo wenig vergreifen wollen, als ſie zu wiſſen begehren was ſie bringen wird; ſie vernachläßigen auch diejenigen Bedürfniſſe nicht die nur nach einer längeren Zeit befriedigt werden können, denn dieſe entſtehen ihnen an jedem Tage unter den Händen und reifen ihrer Befriedigung entgegen. Was aber den Fleiß, die Ordnung und die Mäßigkeit betrifft: ſo ſind gewiß die Tugenden nirgends reiner anzutreffen als bei ihnen. Sie ſind thätig in ihren Geſchäften, nicht um des Gewinnes willen der daraus entſpringt, ſondern um des guten willen das dadurch befördert wird, um der Wohlthaten willen die andern daraus zufließen, um des Beitrages willen der dadurch geleiſtet wird zum gemeinſchaftlichen Wohlergehen und zum Beſtehen der Geſellſchaft; ſie ſind ordentlich, nicht weil ſie dadurch manches erſparen und ſich erleichtern, ſondern weil man durch Ordnung Zeit gewinnt und weil ſich in ihr Verſtand und Ueberlegung abbilden; ſie ſind mäßig, nicht um die natürliche Strafe die dem Laſter nachhinkt zu vermeiden, ſondern weil nichts ſinnliches ſie ſo ſehr reizt, daß ſie des ſchönen und guten darüber vergeſſen könnten. Wenn ſie nun dies alles ohnehin ſind und thun, was bedarf es denn für ſie des Sinnens und Sorgens für die Zukunft? etwa um ſie deſto ſicherer auf dem Wege zu erhalten den ſie eingeſchlagen haben? oder um ſie darüber zu tröſten, daß ſie ſo und nicht anders handeln dürfen? — Hier liegt eben der große Unterſchied zwiſchen dem welcher in ſeiner Sorgloſigkeit nicht über die gegenwärtige Stunde hinausſieht, aber aus vollem Herzen zu jeder Zeit ſeine Pflicht thut, und dem bei welchem alles was Tugend ſcheint nur ein gemiethetes und erzwungenes Weſen iſt. Jener bleibt gewiß immer ſich ſelbſt gleich; denn durch feſte Grundſäze wird ſein Betragen beſtimmt, und was es ihm nüzt zur Erleichterung künftiger Tage, das nüzt es ihm immer: dieſer ſchwankt zwiſchen Sorge und Begierde getheilt bald auf dieſe bald auf jene Seite hinüber; jezt verſagt er ſich ohne Noth was er genießen könnte und bereut im nächſten Augenblikk die allzu zaghafte Beſorgniß; jezt lokkt ihn ſeine Begierde über die Grenze des heilſamen hinaus, und ein flüchtiger Genuß bringt ihn um alle Früchte eines langen mühſeligen Zwanges. Jener iſt in ſeiner Sorgenfreiheit noch glüklich; denn daſſelbe Handeln welches ihm die Sorgen erſpart wird die Urſache ſeiner Zufriedenheit und ſeines frohen Sinnes, weil er den Forderungen ſeines Gewiſſens genügt hat; wie er handelte, ſo war ihm zu Muthe, ſo handelte er mit Luſt und Liebe; dieſer aber bringt mit ſchwerem Herzen der Zukunft Opfer, deren er gern überhoben wäre. Wehe dem der wie ein Miethling nur um des Lohnes willen die Geſchäfte ſeines Berufs verrichtet! beſſer iſt er nicht als der welcher ganz müßig lebt ohne für die Geſellſchaft irgend etwas zu thun, nur unglüklicher iſt er. Wehe dem der ſich nur aus Furcht vor den ſpätern Folgen den Geſezen der Mäßigkeit unterwirft! beſſer iſt er nicht als der welcher mit ungezügeltem Leichtſinn der Stimme des Vergnügens folgt, nur feigherziger iſt er. Aber ſo iſt es: Furcht oder Liebe, eines von beiden muß den

Menſchen regieren. Wo der Sinn Chriſti nicht iſt, da iſt Sorgen Weisheit, da iſt die Furcht ein heilſames Gebiß um die wilde Natur zu zähmen und wenigſtens den Schein des guten hervorzubringen, welcher der Welt nüzlich iſt. Wo aber der Geiſt Chriſti regiert, da iſt die Furcht ausgetrieben und die Herrſchaft der Sorge über den Menſchen vernichtet.

III. Indeſſen iſt die Neigung der Zukunft halber in Sorgen zu ſein ſo tief in die menſchliche Seele eingewurzelt, daß ſelbſt viele unter denen welche als wahre Chriſten dem Gedanken an die künftige Zeit gar keinen Einfluß auf ihr Thun und Laſſen geſtatten ſollten dennoch ihre Sorgen haben, wenn es gleich keine bloß leibliche und irdiſche Sorgen ſind. Sie beruhen auf der Vorſtellung, daß der Menſch wenigſtens auf die Pflichten die er in Zukunft werde erfüllen, auf die Tugenden die er werde üben müſſen, auf die gottgefälligen Handlungen welche von ihm gefordert werden möchten nicht zeitig genug ſeine Aufmerkſamkeit richten und ſich nicht reiflich genug darauf vorbereiten könne. Der Erlöſer hat zwar als er die Worte unſeres Textes ausſprach dieſe Denkungsart nicht unmittelbar im Sinne gehabt, denn von gottſeligen Handlungen die zu verrichten wären würde er ſich des Ausdrukks nicht bedient haben, daß ſie die hinreichende Plage eines jeden Tages ſind: allein die Vorſchrift die er uns giebt iſt dennoch auch auf dieſen Fall ganz vollkommen anwendbar; denn es liegen bei dieſer Meinung dieſelben Irrthümer zum Grunde, mit denen wir uns bis jezt beſchäftigt haben, und dies veranlaßt mich auch hierüber noch einige Worte zu reden und euch mitzutheilen was mir auch in dieſem Stükk die dem Evangelio angemeſſene Denkungsart zu ſein ſcheint.

Haben wir wol Recht — dies iſt die erſte Frage welche zu beantworten iſt — wenn wir alles was wir in den frühern Jahren des Lebens thun und treiben, alles wozu wir junge Gemüther die unſerer Leitung anvertraut ſind veranlaſſen, nur als eine Vorbereitung auf dasjenige anſehn was in ſpäteren Jahren wird gefordert werden? So wird in der That alles was wir Erziehung und Bildung nennen von den meiſten Menſchen behandelt. Sobald die Seele anfängt den Körper zu beherrſchen und die erſten Spuren von der Entwikkelung des Verſtandes ſich zeigen, eilt man in dem Kinde den erſten Grund zu mancherlei Kenntniſſen und Geſchikklichkeiten zu legen, in denen es der Knabe weiter bringen ſoll. Sobald dieſer eines gewiſſen Nachdenkens fähig iſt, ſuche man ihm die Wahrheiten und die Grundſäze der Religion beizubringen, damit er vorbereitet ſei als Jüngling den Verſuchungen der Welt zu widerſtehen. Der Jüngling, wenn er anfängt die Zügel ſeines Lebens zum Theil ſelbſt zu führen, geht dann auf dieſem nemlichen Wege weiter fort und bereitet ſich vor auf die Pflichten des Standes den er in der Geſellſchaft einzunehmen denkt, und ſo geht es mit dieſem Vorbereiten fort ſo lange noch eine neue Stufe der ſittlichen oder geſellſchaftlichen Ausbildung zu erſteigen übrig iſt. Mir ſcheint hierin ein großes Unrecht zu liegen. Iſt es nicht gegen die Achtung die wir dem menſchlichen Leben, ſobald das geiſtige anfängt ſich darin zu regen, ſchuldig ſind, wenn wir irgend einen Theil deſſelben bloß als Mittel für den nächſtfolgenden behandeln? iſt es nicht unter der Würde jeder heilſamen Erkenntniß, wieviel mehr noch unter der Würde der Religion, wenn ſie nur als ein Vorbereitungsmittel eingeflößt werden und alſo in einem Gemüth wohnen ſoll, welches noch nicht fähig iſt, ſie ſelbſt in ihrem eigenen Werth aufzufaſſen? Und aus dieſem Unrecht entſteht gewiß beträchtlicher Schaden. Wenn wir uns beklagen, daß bei den beſten Bemühungen ſo vieles in der Erziehung die wir unſern Kindern geben nicht gedeihen will und daß unſere ſchönſten Hoffnungen in nichts zerrinnen; wenn die Jugend ſich beklagt, daß ſie ſo wenig genieße von der ſchönſten Zeit des Lebens und daß ſie ſich von harten Feſſeln immer gedrükkt fühle; wenn die Geſellſchaft ſich beklagt, daß jedes Kind ein Knabe, jeder Knabe ein Jüngling, jeder Jüngling ein Mann zu werden eile, daß über dieſem Eilen manches ſchöne Gemüth ſich übereile und ſie dann mittelmäßige unbrauchbare abgeſpannte Arbeiter bekomme: ſo ſind das die Früchte dieſer unnüzen und vergeblichen Sorgen für eine Zeit die noch nicht da iſt. Laßt uns der Ordnung der Natur nicht ungeduldig voranlaufen; laßt uns überzeugt ſein, daß auch hier das beſte was für die Zukunft geſchehen kann dadurch geſchieht, wenn wir an jedem Tage, zu jeder Zeit dasjenige thun, was für ſie ſelbſt ohne Hinſicht auf eine ſpätere das beſte und heilſamſte iſt. Wenn wir bei Kindern weniger daran denken, daß ſie Knaben und Jünglinge werden, als daß ſie Kinder ſein ſollen; wenn wir nur dasjenige für ſie und in ihnen hervorzubringen ſuchen was ihr kindliches Leben ſchön und in ſeiner Art vollkommen machen kann; wenn wir ſo mit unſerer hülfreichen Liebe die allmählige Entwikkelung der menſchlichen Natur mehr begleiten als beſchleunigen: ſo wird jede Erkenntniß die wir unſeren unmündigen mittheilen, jede Anleitung zur Weisheit die wir ihnen geben können, die beſte

Stelle finden, und es wird auch für die künftige Zeit ohne So
am beſten geſorgt ſein.

Haben wir recht — das iſt die zweite Frage die hieher
hört — haben wir als Chriſten recht, wenn wir glauben, daß
jeder ſtandhaften Pflichterfüllung, zu jeder Aufopferung, zu je
Selbſtbeſiegung, die nicht eben zu den gewöhnlichen Vorkomm
heiten unſeres Lebens gehören, eine eigene Vorbereitung nöt
ſei? Dies iſt es, was ſo viele Chriſten unter der nöthigen
bung in der Gottſeligkeit verſtehen. Worin man dieſe auch ſe
mag, in Beſchäftigung des Herzens mit geiſtlichen Dingen,
Gebet, in äußerliche Uebungen, in Entbehrungen die man ſich a
legt: alles das iſt vortrefflich und nicht zu verſäumen, wenn
in der Reihe unſerer Pflichten vorkommt, wenn die herrſcher
Stimmung unſeres Herzens oder ein augenblikkliches Bedürf
uns darauf führt. Aber eben deshalb weil es in allen die
Fällen vortrefflich iſt wird es verwerflich, ſobald wir es ausdrü
lich in Hinſicht auf etwas zukünftiges veranſtalten; es wird v
werflich weil es überflüſſig iſt. Mir wenigſtens ſcheint es,
ob ein ſolches Verfahren Meinungen vorausſeze die mit d
Geiſte des Chriſtenthums ſich nicht vertragen können. Muß m
nicht dabei von dem Gedanken ausgehen, als ob die verſchie
nen Tugenderweiſungen die von uns gefordert werden gar ſ
eine von der andern unterſchieden und alſo auch eine von
andern unabhängig wären? Das mögen diejenigen denken die
Buchſtaben hängen: aber es iſt der Vorſtellung des Evangelii g
nicht gemäß. Es iſt Ein Glaube der uns zu allem guten Mu
macht, es iſt Eine Liebe die uns zu allem guten bringt, es iſt E
Geiſt der es alles in uns zur Wirkſamkeit und zur Vollendu
bringt; und der Kampf des Geiſtes gegen das Fleiſch iſt imm
derſelbe, der nemliche Feind iſt dabei zu beſiegen, wie verſchiede
Geſtalten er auch annehmen mag. Der Kampf den wir heute
beſtehen haben iſt alſo zugleich die beſte Vorbereitung auf d
welcher unſer morgen wartet, und es bedarf keiner andern; d
gute Zeugniß welches wir uns heute geben können iſt die be
Bürgſchaft, daß uns morgen das gute ebenfalls gelingen wird. –
Liegt nicht ferner bei jener vorbereitenden Sorge die Vorſtellun
zum Grunde, als ob irgend eine Art der Tugend dem Chriſt
fremd und neu ſein könnte? Das mag bei denen der Fall ſe
die bei allem was zur innern Führung des Gemüthes gehört n
auf das große und auffallende ſehen; nicht bei uns die wir ang
wieſen ſind, beſtändig über uns zu wachen, auf jede Bewegun
unſeres Herzens zu achten und auch fleißig uns zu berathen n

unſern Brüdern, um uns aus ihrer Führung mittheilen zu laſſen was uns lehrreich und erwekklich ſein kann. Dieſes Achtgeben nach allen Seiten iſt der tägliche Beruf eines jeden Chriſten, und ihm nachkommen iſt zugleich die beſte Vorbereitung auf alles was uns morgen begegnen mag. Was es auch ſei, es kann keine ſchwache Seite unſeres eigenen Herzens, keine ſonderbare Eigenſchaft des menſchlichen Gemüths uns unbekannt ſein: für jeden Kampf müſſen wir uns tüchtig und ausgelernt fühlen und alle Vortheile in unſerer Gewalt haben. Auch hier alſo laßt uns der Lehre unſeres Textes folgen, die bange Sorge für das was kommen mag fahren laſſen und nur dem heutigen Tage unſere ungetheilte Aufmerkſamkeit ſchenken.

Bedenket nun wie ſicher und wie erhaben ſich die einfache Weisheit des Erlöſers von allen Seiten zeigt! Laßt die Thoren ſie für thöricht halten! wir wollen ſie anbetend verehren und benuzen. Freuet euch in dem Herrn der euch dieſe Weisheit lehrt, und abermal ſage ich freuet euch *). Wie ſanft iſt das Joch des Erlöſers, und von welchen ſchweren Laſten, unter denen ſo viele Menſchen ſich quälen, weiß er die ſeinigen zu befreien! Mit den Sorgen für die Zukunft, den leiblichen und den geiſtlichen, werfen wir o mehr als die Hälfte des menſchlichen Elendes ab! wieviel vergebliche Angſt, wieviel leere Seufzer, wieviel unnüz verbrachte Stunden! Und wie mehrt ſich auf allen Seiten Freude und Luſt und keimt hervor aus dem geſegneten Boden des menſchlichen Herzens, ſobald jene Felſen hinweggewälzt ſind! wie fröhlich und heiter wird unſer Sinn, wie feſt ſteht die Ruhe unſres Gemüths, wie geebnet und unverfehlbar liegt der Weg des Lebens vor uns! In ſorgloſer Freudigkeit wollen wir ihn wandeln und friſch thun was uns vorhanden kommt; die Zukunft iſt des Herrn, er wird ſie wohl machen. So war und ſo lebte Chriſtus, ſo laßt uns auch ſein und leben.

---

*) Phil. 4, 4.

X.

Die Grenzen der Nachſicht.

Jeder der Recht und Ordnung zu lieben behauptet muß auch einräumen, daß er den Wunſch hegt, alles möchte in der Welt nach Verdienſt gehen, alle äußern Güter möchten den Menſchen in dem Maaße zugetheilt werden, wie ſich ein jeder durch Billigkeit und Wohlwollen geneigt, durch Verſtand und Einſicht fähig zeigt, ſie wiederum zum beſten der menſchlichen Geſellſchaft auf die rechte Art anzuwenden. Je weiter wir um uns ſehen, deſto mehr finden wir freilich was dieſen Wunſch niederſchlägt und uns zum mindeſten nöthigt, die Zeit für unendlich entfernt zu halten, wo dies der gewöhnliche Lauf der Dinge in der Welt ſein wird. Sollten wir aber deshalb etwas was ſo ſehr in unſerer Natur liegt nur als einen frommen Wunſch anſehen und uns gelaſſen darein ergeben, daß ein ſo unauslöſchliches Gefühl immerwährend beleidiget wird? Dadurch würden wir gewiß den Abſichten Gottes, der es damit auf etwas ganz anderes angelegt hat, gar ſehr entgegenhandeln. Laßt uns vielmehr, wenn jener Wunſch uns wirklich von Herzen geht, der innern Stimme folgen und wenigſtens in unſerm Wirkungskreiſe unſer ganzes Betragen gegen die Menſchen nach dieſem Geſez einrichten. Auch hieran werden wir freilich, ich weiß es leider nur allzu gut, eben durch dasjenige was uns das heiligſte ſein muß auf mancherlei Weiſe verhindert. Der Richter muß oft dem unſchuldigen und rechtſchaffenen, weil er den Buchſtaben der Geſeze gegen ſich hat, Unrecht geben gegen den boshaften und ungerechten; der obere muß oft Handlungen belohnen, von denen er weiß, daß ſie nur durch Leidenſchaft eingegeben waren; er muß einen Eifer begünſtigen, von dem er ſieht, daß er ſich des guten nur als eines

Mittels bedient um eigennüzige Abſichten zu erreichen; der untergebene muß oft ein Werkzeug ſein bei Maaßregeln, von denen er wol einſieht, daß ſie nur den Vortheil und die Macht der herrſchbegierigen, der ſtolzen, der ſelbſtſüchtigen befördern werden, von denen ſie ausgedacht wurden; er muß oft helfen, der Ueppigkeit, der Verſchwendung, der Gewaltthätigkeit die Mittel zu ihren ſtrafbaren Genüſſen herbeizuſchaffen: das ſind traurige Fälle welche ſich gar häufig im menſchlichen Leben ereignen. Allein es giebt außer dieſem Wirkungskreiſe in welchem ein jeder durch allgemeine Vorſchriften gebunden iſt noch einen anderen, freieren, und dieſer iſt es eigentlich, in welchem wir unſer Gerechtigkeitsgefühl befriedigen können. Wir haben alle eine Stimme, und dieſe Stimme hat einen Kreis innerhalb deſſen auf ſie geachtet wird; laßt ſie uns erheben, um das Lob jedes redlichen der in dieſem Kreiſe lebt oder von demſelben bemerkt wird zu verkündigen, um unſere Achtung gegen jeden edelmüthigen und frommen lebhaft auszudrükken, und dagegen Mißbilligung und Tadel auszutheilen jedem Menſchen von anerkannt ſchlechter Gemüthsart. Wir haben alle Gelegenheit, auch in ſolchen Dingen worüber uns niemand etwas vorſchreiben darf den Menſchen thätige Beweiſe unſerer Geſinnung zu geben; hier laßt uns durch zuvorkommende Gefälligkeit, durch unermüdete Dienſtbefliſſenheit beweiſen, wie gern wir demjenigen Freude machen der uns die Freude gewährt einen achtungswürdigen Menſchen wandeln zu ſehen; laßt uns, ſo weit es ohne Beeinträchtigung anderer geſchehen kann, denen die wir nicht achten dürfen jede Gunſtbezeugung, jedes Mitwirken zu ihrem Vergnügen mit hartnäkkiger Strenge verſagen. Warum wird dieſe Gerechtigkeit die ein jeder üben kann ſo wenig geübt? Einige werden davon zurükkgehalten durch Eigennuz und durch einen knechtiſchen Sinn welcher glaubt, daß der Stand auch das Laſter adelt und der Reichthum auch die Menge der Sünden bedekkt. Mit dieſen habe ich nicht zu reden. Aber es giebt andere die davon zurükkgehalten werden durch ein zu weiches Gemüth und durch eine mißverſtandene Anwendung gewiſſer Vorſchriften der Religion. Es ſcheint ihnen chriſtlich zu ſein, daß man ſich kein entſcheidendes Urtheil über Menſchen erlaube, daß man immer wieder das vergangene vergeſſe und das beſte hoffe, daß man Nachſicht und Gelindigkeit übe gegen alle Menſchen. An dieſe vorzüglich ſoll der folgende Vortrag gerichtet ſein; ich werde mich bemühen, recht deutlich zu machen was hierin richtig und der Schrift gemäß iſt, und ich wünſche, daß dadurch in uns allen eine hellere Einſicht in den Umfang unſrer

Verpflichtungen möge bewirkt werden und ein erneuerter Entſchluß ſie mit Luſt und Liebe zu erfüllen.

Text. 1 Kor. 13, 7.

> Die Liebe verträgt alles, ſie glaubet alles, ſie hoffet alles, ſie duldet alles.

Dieſe Worte, das Ende von der vortrefflichen Schilderung der chriſtlichen Geſinnung die mit Recht Liebe genannt wird, weil ſie ſich überall als Liebe äußert, ſcheinen auf den erſten Anblikk jene leidende Tugend welche ſich alles gefallen läßt ſehr zu empfehlen und diejenigen zu begünſtigen, welche überall, wo ſie nicht ausdrükklich im Namen der Geſellſchaft zu handeln haben, geneigt ſind, menſchlichen Fehlern und Vergehungen eine unbedingte Nachſicht angedeihen zu laſſen und ſich nicht erlauben wollen, irgend eine ſtrafende Rükkſicht darauf zu nehmen. Laßt uns indeß aus den nemlichen Worten, welche den Umfang dieſer Nachſicht ſo ausdrukksvoll beſtimmen, auch ihre Grenzen uns anſchaulich machen und ſo uns überzeugen, daß jene zum beſten der Geſellſchaft nothwendige Gerechtigkeit und dieſe Forderung der Liebe keinesweges mit einander im Streit ſind. Auf zweierlei geht die Nachſicht welche der Apoſtel uns empfiehlt, auf unſer Urtheil über die Menſchen und auf unſer Betragen gegen ſie; laßt uns beides genau erwägen.

I. Die Liebe glaubet alles und hoffet alles: dies ſcheint zu erfordern, daß ſie in ihr Urtheil über die Handlungen der Menſchen alles gute aufnehmen ſoll welches dieſe nur ſelbſt darüber ſagen können oder dadurch andeuten wollen, das beſte was ſich von jedem einzelnen Falle nach Beſchaffenheit der menſchlichen Natur nur denken läßt. Kann dies wohl — ich frage euer beſtes Gewiſſen — kann dies wohl von uns gefordert werden? Ein unbefangenes argloſes Gemüth welches die Menſchen nimmt wie ſie ſich gern geben möchten, welches jede Aeußerung des Unwillens über das böſe, der Freude am guten für redlich gemeint, jede Traurigkeit über begangene Fehler und jedes Beſſerungsverſprechen für wahr und aufrichtig hält, welches alle Handlungen der Menſchen nach der Vorausſezung beurtheilt, daß jeder das gute will und nach beſtem Vermögen zum beſſeren fortſchreitet — ein ſolches Gemüth zeigt ſo viel innere Unſchuld und erſcheint uns deshalb ſo liebenswürdig, daß vielleicht ſchon bei der bloßen Vorſtellung davon mancher unter uns den Wunſch nicht zurükhalten kann, o wäre doch die glükliche Zeit noch wo auch ich die Welt ſo anſah, wo traurige Erfahrungen mich noch nicht eines andern belehrt, wo die Falſchheit der Menſchen das Vertrauen noch nicht verdrängt und die nähere Bekanntſchaft mit ihrem feigen und trägen Herzen den Glauben an ſie noch nicht wankend gemacht hatten! Allein jene Zeit iſt nicht mehr, und inſofern ſie eine Zeit der Unwiſſenheit war könnt ihr ſie doch unmöglich zurükwünſchen oder für eine beſſere halten; dieſe Erfahrungen und dieſe Bekanntſchaft habt ihr nun einmal gemacht, und ihr könnt es nicht für den Willen Gottes halten, daß ihr ſie vergeblich gemacht haben ſollt; er kann nicht wollen, daß ihr euch einen Glauben und eine Hoffnung einreden ſollt, die demjenigen gerade widerſprechen, was ihr mit der größten Klarheit vor Augen ſeht und mit der größten Beſtimmtheit vorherſagen könnt. Ihr habt oft genug geſehen, wie der eine zwar wo es nöthig iſt immer in ſeinen Reden Ehrfurcht vor der Tugend und der Religion bezeugt, aber nicht nur in ſeinen Handlungen überall den Eingebungen des Eigennuzes folgt, ſondern ſich auch wo er es wagen darf zu dieſen Grundſäzen gerade heraus bekennt: wenn er ſich jezt wieder in den Schein der Rechtſchaffenheit hüllt um jemand zu berükken oder die Erinnerung an ſeine Handlungen zu verdunkeln, wollt ihr glauben, daß nun gerade die Wahrheit aus ihm rede? Ihr habt oft genug geſehen, wie ein anderer die unerfahrne Ehrlichkeit hintergeht um einen unredlichen Gewinn von ihr zu machen: wenn er nun wieder mit demſelben Schein der Uneigennüzigkeit und des Wohlmeinens euch oder einen andern verleiten will, haltet ihr euch verpflichtet zu glauben, daß er gerade dieſesmal aufrichtig und redlich ſein werde? Ihr habt einen Menſchen oft genug mit gutem Vorbedacht und kaltem Muthe wohlbekannte Geſeze übertreten, Schonung und Mitleid aus den Augen ſezen und Kränkungen und Beleidigungen verüben geſehen: wollt ihr ihm glauben, wenn er daſſelbe wieder gethan hat und euch verſichert, es ſei nur eine Uebereilung geweſen? Ihr kennt einen Menſchen der kein anderes Ziel hat als die Befriedigung der Begierden die eine unumſchränkte Herrſchaft über ihn ausüben, der ſelbſt das böſe nicht ſcheut um zu dieſem Ziele zu gelangen, ja der ſich die möglichſte Mühe giebt, damit er mit ſich ſelbſt einig werde, ſein Gewiſſen, ſein religiöſes Gefühl und alle alten Vorſtellungen welche damit zuſammenhängen zu unterdrükken; ihr habt geſehen, wie er jedes unwillkührliche Erwachen dieſer Gedanken und Empfinbungen hintennach hinwegzuklügeln und zu verlachen ſucht: wenn ihr dieſen wieder in dem Zuſtande einer ſolchen flüchtigen Rührung ſeht, ſollt ihr hoffen, diesmal werde es fruchten, diesmal werde der gute Geiſt ſiegen, und er werde nun endlich umkehren und Buße thun? Ihr lebt vielleicht mit einem Menſchen dem es an Kraft und Willen gänzlich fehlt, der jedem erſten Eindrukk folgt und ſich von Laune und Gewohnheit beherrſchen läßt; eben ſo iſt auch der erſte Eindrukk guter Beiſpiele nicht an ihm verloren, er wirkt in ihm eine Luſt zur Nachahmung, und er befriedigt ſie, wenn er es in dieſem Augenblikk ohne ſonderliche Anſtrengung thun kann: wenn dieſer euch einen Entſchluß verkündigt, dies wolle er nun thun, ſo wolle er von nun an leben, ſollt ihr glauben, nun ſei auf einmal der Geiſt der Kraft über ihn gekommen, und es werde anders werden mit ihm? Ich geſtehe euch, weit entfernt dieſes für chriſtliche Geſinnung zu halten, beweiſ't es mir vielmehr einen offenbaren Mangel daran. Kommt dieſes leere Glauben und Hoffen daher, daß ihr das gegenwärtige mit dem vergangenen nicht vergleicht; ſeht ihr wirklich nicht, daß dasjenige was jezt in einem Menſchen vorgeht daſſelbe iſt was ſchon oft in ihm vorgegangen iſt: ſo geſteht, daß ihr die Menſchen mit denen ihr lebt und über die ihr urtheilt nicht mit der ernſten Aufmerkſamkeit betrachtet die ihr ihnen ſchuldig ſeid. Kommt es daher, daß ihr eurem Schluß von dieſer äußern Aehnlichkeit auf die innere nicht traut: ſo denkt doch ja nicht, daß dies eine lobenswürdige Beſcheidenheit ſei. Könnt ihr glauben, daß ein böſer Menſch wohl auch gut handeln könne; oder glaubt ihr, er könne ohnerachtet ihr ihn vor Augen hattet gut geworden ſein und ſeinen Sinn geändert haben unvermerkt; oder glaubt ihr, die größte Veränderung die in einem Menſchen vorgehen kann werde ſich eben ſo offenbaren wie eine flüchtige Gemüthsbewegung von der über Nacht jede Spur verwiſcht iſt: ſo fehlt es euch offenbar an Kenntniß von der eigentlichen Natur des guten, und daraus weiß ich nichts anders zu ſchließen, als daß ihr es entweder ſelbſt noch nicht beſizt, oder daß ihr es nicht würdig genug ehrt. Ich warne euch vor dieſem leeren Glauben und Hoffen ſo ernſtlich ich kann. So lange ihr deſſen nicht müde werdet, muß euer falſches Urtheil immer ein falſches Handeln hervorbringen, das eben ſo leer ſein wird! ihr werdet nichts gutes ausführen was ihr entwerft, ihr werdet nichts auf die Menſchen wirken wenn ihr ſie für etwas anderes haltet als ſie ſind; und wenn die Zeit eures Lebens unnüz vergeht, ſo glaubt nicht, Gott werde alles entſchuldigen was ihr aus guter Meinung verſehen habt. Er gab euch Augen, warum habt ihr nicht geſehen? Werdet ihr aber des Glaubens der euch immer getäuſcht hat endlich müde, dann ſinkt ihr ohnfehlbar in einen eben ſo bodenloſen Mißmuth, als eure Hoffnungen eitel und luſtig waren. Ihr werdet auch im Argwohn die guten von den böſen nicht unterſcheiden, wie ihr es vorher im Glauben nicht thatet; und um euch über das Mißgeſchikk daß ihr die Menſchen weder kennt noch etwas mit ihnen auszurichten wißt zu tröſten, werdet ihr euch einbilden, daß weder das eine noch das andere der Mühe werth ſei.

Was heißt alſo die Liebe ſoll alles glauben und alles hoffen? Wollt ihr dieſe Vorſchriſt in jenem vielumfaſſenden Sinn nehmen, in welchem ihr ſie zu nehmen gewohnt ſeid: ſo bedenkt doch, daß in dem Zuſammenhange worin ſie gegeben iſt eigentlich von dem Betragen und den Geſinnungen der Chriſten unter einander die Rede war; bedenkt, daß damals in den erſten Zeiten der Kirche ein Chriſt zu ſein etwas mehr ſagen wollte als jezt und daß nicht leicht einer in dieſen Bund gehörte, den nicht das Bedürfniß einer auf Reinheit des Herzens gegründeten Religion aus dem eiteln Gözen- und Opferdienſt heraustrieb. Gegen ſolche Menſchen von denen ihr wißt, daß ſie das göttliche Geſez erkannt und zu dem ihrigen gemacht haben, daß bei ihnen die Stimme des Gewiſſens regiert, gegen ſolche die ihr als Mitbürger im Reiche Gottes erkannt habt, weil ſie handeln wie nur ſolche handeln können, gelte euch dieſes Gebot in ſeinem ganzen Umfange. Glaubet alles von ihnen. Wenn euch in ihrem Betragen etwas vorkommt das ihr nicht ganz verſteht, das ihr aus eurer Art die Geſeze der Rechtſchaffenheit und der Liebe in ähnlichen Fällen anzuwenden nicht erklären könnt, das vielleicht mancher von vielen und auch von euch angenommenen Vorſtellung über das rechte und ſchikkliche zu widerſprechen ſcheint: ſo ſeid nicht raſch das Urtheil der Verwerfung über ihr Betragen auszuſprechen, ſeid nicht befliſſen eine Leidenſchaft, ein falſches Urtheil, einen unregelmäßigen Gemüthszuſtand aufzufinden, woraus ſich dies herleiten laſſe; ſondern glaubet, daß irgend etwas in den Verhältniſſen ſei was euch verborgen geblieben iſt und daß auch dies mit den Grundſäzen ihres Wandels übereinſtimmen müſſe. Suchet dies mit Beſcheidenheit auf, und wenn ihr es nicht findet, ſo glaubet doch, daß dergleichen da ſei, bis ihr das Gegentheil ſehet, bis die Spuren der Reue und das Beſtreben es beſſer zu machen euch zeigen, daß gefehlt worden iſt. Dieſer Glaube wird euch vergolten werden, indem ihr oftmals eine That die euch bedenklich ſchien ſpäterhin in ihrem wahren Licht erblikken werdet; ja ſelbſt wenn er euch hie und da täuſcht, wie es denn möglich iſt, weil auch den vortrefflichſten und nachdenklichſten Schwachheiten und Uebereilungen möglich ſind und jedem Menſchen hie und da verborgen bleibt wo er gefehlt hat: er führt auch hier den Segen bei ſich, daß euch kein bitteres Gefühl von dieſer Täuſchung übrig bleiben wird. Und wo ihr ihn zurüknehmen müßt, da nimmt das andere Gebot ſeinen Anfang, hoffet alles. Seht ihr jezt noch an denen die Ihr für Brüder erkennen müßt Spuren von den Neigungen, welche ſie ehemals beherrſcht haben; brechen die Fehler ihrer natürlichen Gemüthsart noch bisweilen aus im Widerſpruch mit der Handlungsweiſe, welche ſie ſich ſeit dem Anfange ihres neuen Lebens gebildet haben; zeigt ſich noch hie und da eine alte Gewohnheit wirkſam, ehe die Ueberlegung darauf gerichtet wird ihr zu widerſtehen: ſo hört nicht auf zu hoffen, daß es auch darin noch beſſer mit ihnen werden wird, ſezt der Herrſchaft, welche ſie über ſich ſelbſt erlangen werden, keine Grenze, und keine Vollkommenheit ſei zu groß, die ihr nicht von denen erwarten ſolltet, die ſich einmal gebeugt haben unter das Geſez, welches Gott in unſer Herz ſchrieb. Ich ſage euch, eure Hoffnung wird nicht zu ſchanden werden; ihr werdet ihr Licht immer heller leuchten ſehen, bis es aus einem irdiſchen in ein himmliſches verwandelt wird. An dieſem Glauben und an dieſer Hoffnung zu euern Brüdern darf es euch nicht fehlen, wenn anders in euch ſelbſt die ächte Geſinnung der Rechtſchaffenheit wohnt. Wer das Leben aus Gott kennt, dem iſt ein ſolcher Glaube natürlich: denn er muß wiſſen, daß es nicht nur dieſes und jenes einzelne gute hervorbringt, ſondern den ganzen Menſchen beſſert, und daß unter dieſer Herrſchaft eben ſo wenig ein einzelnes Laſter ruhig wohnen kann, als eine einzige wahre Tugend in einem ungebeſſerten Gemüth aufgeht. Wer den Sinn Chriſti hat, dem iſt eine ſolche Hoffnung natürlich: denn ſie iſt eine Folge ſeiner eigenen täglichen Erfahrung. Er ſieht ſeine eigne Tugend täglich lauterer und ſchöner ſich bilden; er ſieht, wie jedes Glied ſeines neuen Menſchen an Kraft zunimmt durch Nahrung und Uebung und jeder entſtellende Flekk verſchwindet durch den ungehemmten Umlauf heiliger und unverdorbener Gedanken und Gefühle, und er weiß, daß es eben ſo ergehen muß mit allen die ihm gleich geſinnt ſind.

Dieſe ſind es alſo, von denen alles zu glauben iſt und alles zu hoffen. Glaubt und hofft aber auch, daß jeder dieſen Sinn habe, bis ihr auf ungezweifelte Art eine Handlungsweiſe bei ihm wahrnehmt, die mit demſelben unmöglich beſtehen kann; glaubt und hofft auch von denen, welchen ihr ihn nicht beilegen könnt, ſoviel gutes, als eure Kenntniß der menſchlichen Natur euch zuläßt. Glaubt von keinem, daß er böſe ſei aus Haß gegen das gute, ſondern ſucht die Urſache von allem was euch an ihm betrübt in den Leidenſchaften und Neigungen, die ihr gar wohl kennt, und in dem Mangel an Kraft, von welchem ihr in einzelnen Fällen doch auch noch Erfahrungen macht; glaubet, daß es Mittel gebe, einen jeden von manchem böſen zurükkzuhalten und zu mancherlei löblichen und nüzlichen Handlungen zu veranlaſſen, und hofft, dem guten ſei der Zugang zu keiner einzigen menſchlichen Seele ſo ganz verſchloſſen, daß nicht hier oder dort irgend einmal ein jeder unſer gemeinſchaftliches Ziel finden und den richtigen Weg dahin ſollte einſchlagen können. Fehlt es euch an dieſem Glauben und dieſer Hoffnung: ſo muß eine Verachtung der menſchlichen Natur in euch liegen, oder ein verwerflicher Stolz, als ob ihr von ganz anderem Thon gebauet wäret als andere, und beides kann mit der Liebe nicht beſtehen.

II. Auf dieſelbe Art laßt uns auch einen Unterſchied machen in der Nachſicht, die wir in unſerm Betragen gegen die Menſchen beweiſen ſollen.

Erſtlich ertraget und duldet alles von denjenigen, an die ihr als an gute und vorzügliche Menſchen glauben müßt; auch ſie werden euch gewiß Gelegenheit genug geben, dieſe Tugend zu üben. Bei aller Uebereinſtimmung in den Grundſäzen eines wohlgeordneten und Gott gefälligen Lebens und in der Erkenntniß der wichtigſten und heilſamen Wahrheiten kann dennoch eine ſehr weitgehende Verſchiedenheit der Meinungen und der Entwürfe und Handlungsweiſen ſtatt finden. Dieſelbe Wahrheit, über welche mehrere einig ſind, kann den einen zu dieſer, den andern zu einer ganz verſchiedenen Anſicht einzelner Gegenſtände und Beurtheilung einzelner Fälle veranlaſſen; die verſchiedenen Verhältniſſe des Lebens können dem einen in dieſem und jenem in einem ganz andern Lichte erſcheinen; dieſelbigen Menſchen ſucht der eine auf dieſe, der andere auf jene Art zu behandeln, nachdem ſich ihre Eigenſchaften und Verhältniſſe aus jedem andern Geſichtspunkt auch in einem andern Zuſammenhange darſtellen; und ſo wird dieſelbe Beförderung des guten, die unſer gemeinſchaftliches Ziel iſt, jeder auf ſeinem eigenen Wege ſuchen. Duldet dieſe Verſchiedenheit, wie groß ſie euch ſcheinen und wie unangenehm ſie euch bisweilen überraſchen möge. Der Herr hat ſie eingeſezt.

So ſoll jede Art zu handeln, die nur mit ſeinen Geboten übereinſtimmt, irgendwo zur Wirklichkeit kommen; ſo ſoll die Mannigfaltigkeit, deren das gute im Menſchen fähig iſt, ſich offenbaren und auf jedem Wege ſein Wille geſchehen und ſein Reich herbeigeführt werden. Wer damit nicht zufrieden iſt, wer ſich von der kleinlichen Eitelkeit nicht losmachen kann, alle Menſchen die ihm werth ſind auch zu ſeiner Meinung über alles was ihm wichtig iſt hinüberzuziehn, wer gleich Gefahr ſieht und abhalten, belehren und beſſern will, wo nicht ganz in ſeinem Sinne behandelt wird, deſſen Liebe iſt noch nicht rein von Eigendünkel und Selbſtſucht. — Und ſo ertraget es denn auch mit Liebe, wenn eben dieſe Eigenthümlichkeiten guter Menſchen, oder auch die Schwachheiten die noch in ihnen übrig ſind euch Unannehmlichkeiten und Schmerzen verurſachen, damit nicht das Gegentheil, wo ihr etwas gemeinſchaftlich mit ihnen ausrichten wollt, oder wo einer auf den andern zu wirken hat, eine Quelle von verderblichen Mißhelligkeiten werde. Einer iſt eifrig und raſch, ein anderer ſanft und langſam; einer geht gleich auf das innere einer Sache, der andere fängt umſtändlich bei der Oberfläche an; der eine behandelt auch das wichtige mit Leichtigkeit und Anmuth, ein anderer auch das geringere mit ſinnreichem Ernſt; einer läßt einem argloſen Scherz Raum, wo ein anderer jedes Wort bedächtig auf die Wage legt. Wenn eine oder die andere dieſer Eigenthümlichkeiten, wie ſehr es auch immer ſei, der eurigen entgegenſteht; wenn die Aeußerungen derſelben euch oft zur Ungeduld reizen, oder euer Gefühl auf der empfindlichſten Seite verwunden; wenn dies ſelbſt deshalb geſchieht, weil euer Bruder ſie nicht genug in ſeiner Gewalt hat und ſie in eine Schwachheit ausgeartet ſind: ertraget ſie dennoch! und wenn er ſiebenmal des Tages gegen euch fehlte und käme zu euch und ſagte, es reuet mich, ſo vergebt ihm! ja, ſeze ich hinzu, und wenn er auch gar nicht merkte, daß er gegen euch gefehlt hat, vergebt ihm doch; auch wenn ihr euch gefaßt halten müßt, daſſelbe immer wieder zu erleiden, vergebt ihm doch. Eure Hoffnung, daß auch das noch in ihm beſſer werden wird, muß euch darin unterſtüzen; eure Ueberzeugung, daß auch ihr von andern gleicher Nachſicht bedürft, muß es euch leicht, und eure Freude darüber, daß ihr doch im innerſten des Herzens eins mit ihm ſeid, muß es euch angenehm machen. Ihr könnt nicht fröhliche Duldung, nicht zärtliche Nachſicht genug beweiſen gegen diejenigen, die mit euch eins ſind in dem Herrn. Ja, wenn ihr den chriſtlichen Sinn habt, der über der einen Hauptſache gern alles andere vergißt: ſo werden dieſe Kleinigkeiten, welche von der menſchlichen Natur ſo unzertrennlich ſind, nicht im Stande ſein, euch in der Eintracht zu ſtören, womit wir alle zu unſerm gemeinſchaftlichen Endzwekk arbeiten ſollen. Wer ſich von einem Bruder, dem er Achtung und Liebe ſchuldig zu ſein fühlt, um deswillen wegwendet, weil dieſer hier und dort von ihm verſchieden denkt und handelt, der hat eben eigentlich die Liebe nicht, die er ihm geben ſollte; wer ſich deshalb weigert, ſich zu irgend einer guten Abſicht aufs innigſte mit ihm zu verbinden, der erfüllt ſehr mangelhaft den Beruf, der ihm angewieſen iſt; wer deshalb auch nur minder gern das Wohlergehn und das Vergnügen eines andern befördert, der unterläßt es der Rechtſchaffenheit vor der Welt die Achtung zu bezeigen die ihr gebührt. Und doch iſt es nur zu gewöhnlich, daß eben diejenigen, welche offenbar unrechten und ſündlichen Handlungen eine entſchuldigende Nachſicht angedeihen laſſen, ſich hierin eine unerbittliche Strenge erlauben und es für recht halten, nicht nur ſich um diejenigen, deren Gemüthsart ihnen nicht angenehm iſt, nicht weiter zu bekümmern, wie vortrefflich ſie auch ſein mögen, ſondern auch jede Verlezung, welche ihnen ſelbſt daraus entſteht, ſo zu ahnden, wie das erſte verwundete Gefühl es ihnen eingiebt. Das heißt der Vorſchrift unſeres Textes gerade da wo ſie am deutlichſten iſt den Gehorſam verſagen.

Wollt ihr aber gerecht ſein; ſoll der Vorzug den ihr den beſſeren Menſchen einräumt nicht eine auf Unkoſten der allgemeinen Liebe ausgeübte Parteilichkeit ſcheinen: ſo duldet und ertraget zweitens das nemliche auch von denen, welche ihr noch nicht aus demſelben Geſichtspunkte anſehen könnt. Wenn Verſchiedenheit der Meinungen und der Gemüthsart euren Pflichten und Geſinnungen gegen diejenigen, die ihr als Brüder und Jünger Chriſti lieben müßt, keinen Eintrag thun können: ſo ſoll ſie auch euren Pflichten und Geſinnungen gegen diejenigen nicht in den Weg treten, denen ihr eine allgemeinere Art der Liebe ſchuldig ſeid. Es mag ſein, daß Menſchen ſich gewiſſer Erweiſungen auch dieſer Liebe unwürdig machen können durch Handlungen und Geſinnungen, wodurch ſie die menſchliche Natur verunehren: aber perſönliche Abneigung, Fehler die ihr entſchuldigen würdet, wenn ſie nur gegen einen andern begangen worden wären, ſollen niemals den Vorwand dazu hergeben. Das innerſte eines jeden der die Menſchheit zu ehren weiß muß ſich empören, wenn ſo oft, ohne daß man ſich auf die Denkungsart und das Leben eines Menſchen einläßt, von einem Widerwillen geredet wird, den man gegen ihn empfindet und den am Ende eine unbedeutende Kleinigkeit rechtfertigen ſoll, etwas unangenehmes in der äuſſern Erſcheinung, im geſellſchaftlichen Betragen. Entzieht ihr auch deshalb einem Menſchen nicht euren Beiſtand im Unglükk, euren Schuz gegen die Verläumdung; wird euch nur dadurch ohne weitern Grund ſeine Perſon fremder, ſein Wohlergehen gleichgültiger, ſo iſt ſchon gefehlt. Es iſt meine eigne Erfahrung, die ich euch offenherzig mittheile, daß gerade diejenigen, die ich nachher am meiſten lieben mußte, mich anfänglich eher von ſich abgeſtoßen, als zu ſich hingezogen haben; gewiß iſt dies häufiger der Fall, als man es wahrnimmt, gewiß beraubt ſich mancher durch leichtſinnige Nachgiebigkeit gegen den erſten Eindrukk des beſten was einem Menſchen widerfahren kann und ſchadet ſich ſelbſt, indem er einem andern entzieht was ihm gebührt. — Aber wie oft wird einem ſolchen Widerwillen noch mehr Spielraum gelaſſen! wie oft begründet er eine nachtheilige Meinung von dem innern des Menſchen und äuſſert ſich durch eine höchſt ungerechte offenbare Zurükkſezung! Es iſt wahr, daß niedrige Geſinnungen und wilde Leidenſchaften des Menſchen in ſeinem äuſſern Betragen Spuren zurükklaſſen, welche ſich auch da zeigen, wo jene nicht unmittelbar im Spiel ſind, und welche einem geübten Auge ſelten entgehen: aber wer darf behaupten, daß was aus einem ſolchen Grunde herrühren kann auch immer daraus herrühren müſſe? wer darf ſich zutrauen, dies untrüglich zu unterſcheiden? wer darf ſich für ſo vollendet halten, daß ihm nichts zuwider wäre als eben dieſes? Seht, wie auch hier das Unrecht ſich offenbaret durch den Eigendünkel der ihm zum Grunde liegt! dieſer kann nicht beſtehen mit der Liebe, die uns beſeelen ſoll; opfern wir ihm unſere Duldſamkeit auf, ſo opfern wir die Gerechtigkeit mit auf.

Dagegen fordere ich euch im Namen derſelben drittens auf, nichts zu dulden und nichts zu vertragen, wodurch offenbar das gute und die Vollkommenheit, deren Beförderung unſer höchſter Beruf iſt, gehindert und zurükkgehalten wird, keine Meinung, keine Geſinnung, keine Handlung. Denkt über den Urſprung derſelben ſo nachſichtig ihr wollt, aber haltet es für eure Pflicht, euch ihnen aus allen Kräften zu widerſezen, ſonſt artet eure duldende Liebe aus in eine unvernünftige Zärtlichkeit, die denen ſelbſt nachtheilig wird, welchen ihr ſie beweiſet. Duldet keine unvernünftigen Vorurtheile, wohin auch ihr ſchädlicher Einfluß gerichtet ſein möge, denn einen ſolchen, das gebt ihr zu, werden ſie allemal haben; und liegen ſie auf einem Gebiete, worüber zu urtheilen ihr befugt ſeid, ſo erhebe auch eure Stimme gegen ſie. Ob ihr mit ſtrengem Ernſt oder mit ſchonender Sanftmuth, mit tiefen Gründen oder mit treffendem Spott ſtreiten ſollt, das ſei eurem Gewiſſen und eurem unterſcheidenden Gefühl überlaſſen: aber ſtreiten müßt ihr. Was für eine Liebe wäre es, wenn ihr die Menſchen, ſoviel an euch iſt, immer in der Knechtſchaft des Unverſtandes ließet ohne auch nur das leichteſte zu ihrer Erlöſung beizutragen! Ihr ſollt es nicht für vergeblich halten, Vorurtheile auch bei denen anzugreifen, die ſie lange in ſich genährt haben; ihr ſollt nicht im voraus ſagen, es ſei umſonſt das Werk der Erziehung und der Gewohnheit vernichten zu wollen. Dieſe Trägheit, unter welchen Namen ſie ſich auch verberge, iſt keine Liebe; und wo würden wir ſein, wenn jeder, dem beſſere Einſicht verliehen war, ſich ſolche Zurükhaltung erlaubt hätte. Richtet ihr aber auch bei denen nichts aus, die ſchon veraltet ſind im Irrthum, ſo werdet nicht müde, dem Einfluß den ſie auf andere gewinnen könnten entgegen zu arbeiten. Hemmt auf alle Weiſe den Strom, der alles zerſtören will, was Vernunft und Weisheit mit Mühe erbauen. Redet nicht von Schonung; ſie wäre gewiſſenlos in dem heiligſten Kriege den wir führen! verſündiget euch nicht an der künftigen Zeit, indem ihr der vergangenen auf eine ſehr unrechte Art eure Achtung beweiſet! opfert nicht die ſchuldloſe Jugend auf, um ein graues Haar zu ehren, welches nicht auf dem Wege der Gerechtigkeit gefunden worden *). Am wenigſten höret jemals auf, durch eure Handlungen gegen das zu ſtreiten, was ihr als Vorurtheil und Irrthum erkennt. Wollt ihr nicht einmal leben nach eurer Ueberzeugung, nicht einmal in eurem Beruf aufs beſte ihr gemäß handeln, nur damit ja diejenigen geſchont werden, deren Gedanken und Wünſchen es zuwider ſein könnte, das wäre eine ſehr verwerfliche Liebe. — Duldet ferner nicht den Leichtſinn, der über das Laſter auf eine loſe entſchuldigende Art vernünftelt. Daß dieſer nur zu häufig erſcheint in allen Gegenden der Geſellſchaft, darin werdet ihr gewiß mit mir übereinſtimmen, und ich füge hinzu, daß man auch nur allzuviel Nachſicht gegen ihn beweiſet. O ſchlagt ihn mit allen Waffen, welche eure Menſchenkenntniß, euer Verſtand, euer Witz, euer Anſehn unter den Menſchen euch an die Hand geben! nichts von Geduld mit den Gebrechen des Zeitalters, nichts von Nachſicht mit der flatterhaften Jugend, nichts davon, daß auch Tugend und Religion ſich dem Geiſte der Zeit bequemen und ſeine Gewalt erfahren müſſen! ſie können nichts verlieren, denn

---

*) Spr. Sal. 16, 31.

alles was ihnen wirklich angehört iſt ewig und unverwelklich, und ſo können auch die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen; aber was ſie überwältigen will, das ſind die Pforten der Hölle, und dagegen laßt uns ſtreiten was unſere Kräfte vermögen. Muß in dieſem Streite hie und dort einer der Beſchämung, dem Gelächter, der Verachtung preis gegeben werden: ſchonet nicht, es iſt ein wohlverdientes, ſelbſtgewähltes Schikkſal, und es gilt das heiligſte Kleinod, deſſen Vertheidigung uns übertragen iſt. — Ertraget keine Ungerechtigkeit und kein liebloſes Weſen. Ich ſage nichts davon, gegen wen ſie begangen werden, gegen euch ſelbſt oder andere, denn es gilt gleich. Nicht gleichgültiger ſei euch das was andern zugefügt wird, aber ſeid auch nicht nachſichtiger, wenn es euch ſelbſt begegnet: denn ich ſeze voraus, daß ihr im Stande ſeid, ohne Leidenſchaft darüber zu urtheilen. Ich ſage auch nicht, daß ihr einen Unterſchied machen ſollt, je nachdem ſie gelungen iſt oder nicht. Gewiß fordere ich euch nicht auf das Uebel zu vergelten welches zugefügt worden iſt, ſondern das böſe welches gemeint war. Wollt ihr den ungerechten in eurem Betragen nicht unterſcheiden, ſo ſprecht ihr ihm Recht, und das iſt dem Herrn ein Greuel *). Seid ihr nicht gegen ihn, ſo ſeid ihr für ihn; wollt ihr ihn nicht züchtigen, ſo muntert ihr ihn auf; wollt ihr gegen ihn wie gegen andere dienſtfertig, freundſchaftlich und gefällig ſein und ihn eben ſo behandeln, wie ihr in gleichem Verhältniß den rechtſchaffnen behandelt: ſo ſingt ihr ſelbſt ſeinem Gewiſſen das Wiegenlied und habt Antheil an ſeinem wachſenden Verderben. Sehet nun ſelbſt zu, ob dies eine Nachſicht iſt welche die Religion euch gebieten kann, ob es nicht die Liebe iſt die euch davon abhalten muß. So wie es in jeder wohlgeordneten Geſellſchaft Strafen und Belohnungen giebt, ſo muß es auch in dem freien Umgange der Menſchen Auszeichnungen geben für den guten und Auszeichnungen für den böſen. Unſer Vater im Himmel läßt regnen über die gerechten und über die ungerechten und ſeine Sonne aufgehen über die böſen und über die guten; ich will euch nicht abhalten ihn auch hierin nachzuahmen. Was ihr thun könnt um die Noth der Menſchen zu lindern und ihre erſten unumgänglichſten Bedürfniſſe zu befriedigen, dabei fraget nicht nach Verdienſt oder Schuld: aber zuvorkommendes Weſen, Beweiſe der Achtung, Bezeigung des Wohlgefallens, Verlangen nach Liebe und näherer

---

*) Spr. Sal. 17, 15.

Verbindung, das darf und ſoll etwas bleiben, wodurch ihr denjenigen auszeichnet der eurer Achtung und eurer Liebe werth iſt.

Gerechtigkeit und Liebe müſſen auf jedem Theile ihres Gebietes auf das genaueſte zuſammenſtimmen, wenn ſie anders rechter Art und dem göttlichen Urbilde ähnlich ſein ſollen, und ihr ſeht, ſie thun es auch hier. Es iſt nur Gerechtigkeit gegen die guten und frommen, wenn ihr alles an ihnen mit den Augen der Liebe anſeht, welche überall von Glauben und Hoffnung glänzen; es iſt nur Liebe zu den böſen, wenn ihr gegen das böſe in ihnen ſtrenge Gerechtigkeit übt. Haltet, ich bitte euch, dieſe Aeußerung eurer Geſinnungen für keinen unwichtigen Theil des euch anvertrauten Pfundes; haltet damit Haus, ſo daß ihr vor Gott beſtehen könnt. Auch hievon heißt es, Wer nicht hat, dem wird auch das genommen was er hat. Wer die Liebe, das höchſte was dem Menſchen gegeben iſt, in eine Schwachheit verwandelt, dem bleibt zulezt auch nichts übrig als dieſe Schwachheit; er wird der wahren Liebe unfähig, und weil er das verſchiedenſte für gleich erklärt hat, ſo iſt er auch auf dem Wege zu einer allgemeinen Gleichgültigkeit und Erkältung des Herzens. Wendet alle eure Weisheit an, um in jedem Falle zu unterſcheiden was Liebe und Gerechtigkeit vereint gegen einen jeden erfordern; und wenn es euch dann ſcheint, als ob, was ihr auf dieſe Art ausrichtet und erreicht durch die Frucht eures Mundes und durch den Ausdrukk eures Betragens, nur etwas ſehr weniges ſei: ſo beruhigt euch damit, daß es doch das rechte iſt für das beſte der Welt, und hofft, daß auch hier die Ausſicht gilt, einſt über mehreres geſezt zu werden.

XI.

Die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott.

Weshalb macht doch der Anblikk eines frommen auf alle di ſich nur in einem ruhigen und beſonnenen Gemüthszuſtande befinden einen ſo eignen und wunderbaren Eindrukk? Sie können ſich einer ehrfurchtsvollen Scheu nicht erwehren in der Gegenwart deſſen den ſie vielleicht in jeder andern Hinſicht tief unter ſich halten; ſie demüthigen ſich vor ſeiner erhabenen Geſinnung und fühlen ſich ſelbſt geehrt und erhoben durch dieſe Demüthigung; es überfällt ſie die Ahndung von einem ſeligen und beneidenswerthen Zuſtande in demſelben Augenblikk wo ſie ſelbſt ſich deſſen unfähig, ja vielleicht unwürdig fühlen. Zu allen Zeiten und unter allen Umſtänden zeigt ſich dieſe Wirkung, ſowohl da wo wir eine reine und vernünftige Religion finden, als da wo die Erkenntniß des Ewigen noch von mancherlei Irrthümern verunreinigt iſt und die Grundſäze der Gottſeligkeit mit abergläubiſchen Meinungen vermiſcht ſind; überall legen ſelbſt die roheſten Gemüther in ihren beſſeren Augenblikken durch dies Gefühl ein Zeugniß ab für die hohe Würde der Frömmigkeit. Ich möchte nicht ſagen, daß es die unwandelbare Rechtſchaffenheit des frommen iſt was dieſen Eindrukk hervorbringt. Die Religion bedarf keines falſchen Ruhmes, und ſo wollen wir nicht anſtehn zuzugeben, daß auch unter denen, welche am Glauben Mangel leiden, nicht wenige ihren Wandel in unbeſtechlicher Treue und Redlichkeit führen und die Erfüllung ihrer Pflichten im ganzen Umfange ihr erſtes und höchſtes ſein laſſen. Aber, wenn gleich niemand ihnen aufrichtige und herzliche Achtung verſagen kann und der böſe ſelbſt gezwungen iſt ſie zu ehren: ein ſolches Gefühl bringen ſie ihm doch nicht ab, als mit welchem ſie ſelbſt dem frommen huldigen, zum deutlichen Beweiſe, daß dieſe Huldigung ſich nicht auf das bezieht was ſie mit ihm gemein haben. — Auch in der unerſchütterlichen Gleichmüthigkeit des gottſeligen bei allen Vorkommenheiten des Lebens können wir die Urſache dieſer Erſcheinung nicht ſuchen; denn wie viele Menſchen giebt es nicht, die ohne Hülfe der Religion entweder durch frühe Erfahrungen gereift und durch manche Schikkſale abgehärtet, oder über der Ausbildung und Beſchäftigung des Verſtandes das was den ſinnlichen Menſchen betrifft vernachläſſigend, ſich über nichts verwundern was um ſie her vorgeht und auch was ihnen ſelbſt begegnet mit ungewöhnlicher Gelaſſenheit hinnehmen. Bewundern werden freilich diejenigen, welche die Sklaven jedes Glükks und jedes Unfalles ſind, dieſe ſeltene Erhebung des Gemüthes: aber in eine ſolche Rührung wird ſie keinen verſezen, wie jene Gott ergebene Stimmung des frommen jedem abzwingt, der ein Zeuge davon ſein kann. Ja auch nicht einmal in der freundlichen Liebe, die der fromme allen ſeinen vernünftigen Mitgeſchöpfen entgegenträgt, müſſen wir es ſuchen. Es giebt viel gute Herzen, die alle Segnungen eines thätigen Wohlwollens weit um ſich her verbreiten und mit unermüdetem Eifer und freudiger Aufopferung ihren Beitrag leiſten um jeden zufrieden zu ſtellen; wer würde ſie nicht lieben und nach ihrem Werthe ſchäzen: aber jene andächtige Ehrfurcht wird ihnen nicht gezollt. — Sollte es etwa der Umſtand ſein, daß wir in einem frommen Gemüthe dieſes alles vereinigt finden? Nein, nicht jene Aeußerungen der Gottſeligkeit, welche ſie mit andern löblichen Eigenſchaften des Menſchen gemein hat, ergreifen jedes Herz auf eine ſo eigene Weiſe, ſondern die woraus ſich ihr inneres Weſen unmittelbar zu erkennen giebt. Der Gedanke an Gott begleitet den frommen überall hin, nicht bloß der Gedanke, er ſieht und empfindet überall das ewige Weſen; und weil er alles in unmittelbarer Beziehung auf dieſen einen und großen Gedanken thut und denkt, ſo iſt in ihm und um ihn her nichts unbedeutend und geringfügig, und neben dem irdiſchen Leben, welches er mit andern gemein hat, führt er noch ein anderes himmliſches und göttliches. Alles legt hievon ein Zeugniß ab. Seine Treue und Redlichkeit hat eine ganz eigenthümliche Geſtalt, weil durch dieſen göttlichen Sinn alle Begierden die ihn verſuchen könnten zum Schweigen gebracht ſind. Seine Ruhe wird nicht einmal durch Hoffnung oder durch das Bedürfniß zu hoffen geſtört; denn ſie gründet ſich auf das Bewußtſein, daß das Haupt-

geſchäft ſeines Lebens doch unter allen Umſtänden ununterbroch
fortgeht. Seine Liebe bedarf keiner Aufforderung, keiner Befe
gung; denn ſie iſt der natürliche Wiederſchein von der ihm inn
gegenwärtigen Liebe Gottes. Dies, der Wandel vor Gott,
Umgang mit Gott iſt es, was einen ſolchen Menſchen zum G
genſtande einer heiligen Ehrfurcht macht. Laßt uns einmal dieſ
innerſte Weſen der Gottſeligkeit recht ins Auge faſſen. Freil
ſollte es keinem unter uns unbekannt ſein; aber wer weiß
nicht, wie vermiſcht in unſern Tagen die Haufen der Chriſt
ſind und wie viele unter ihnen dieſes Heiligthum niemals bet
ten haben. Mögen alſo diejenigen die es kennen dieſe Stun
einer fröhlichen und dankbaren Erinnerung weihen und mir Zeu
niß ablegen für das was ich ſagen werde, die andern aber le
nen, was es heiße, fromm und ein Chriſt ſein.

Text. Ap. Geſch. 17, 24 — 27.

> Gott, der die Welt gemacht hat und alles was dar
> iſt, ſintemal er ein Herr iſt Himmels und der Erde
> wohnet er nicht in Tempeln mit Händen gemacht, ſe
> wird auch nicht von Menſchenhänden gepflegt als d
> jemandes bedürfte, ſo er ſelbſt jedermann Leben un
> Othem allenthalben giebt; und hat gemacht, daß vo
> einem Blut aller Menſchen Geſchlechte auf dem gan
> zen Erdboden wohnen, und hat Ziel geſezt zuvor verſ
> hen wie lange und weit ſie wohnen ſollen. Daß ſie de
> Herrn ſuchen ſollten, ob ſie doch ihn fühlen und finde
> möchten; und zwar iſt er nicht fern von einem jegliche
> unter uns; denn in ihm leben, weben und ſind wir.

So redete Paulus an einem Orte, der lange Zeit der S
menſchlicher Weisheit geweſen war, von dem Weſen der Gott
ſeligkeit zu ſolchen, denen bei allen Tempeln und Altären, be
allen gottesdienſtlichen Anſtalten, ja bei aller reifern Erkenntniſ
deren ſie ſich erfreueten dieſes fremd geblieben war. Den unbe
kannten Gott verkündigte er ihnen und ſtellte es als die lezte Ab
ſicht aller großen Anordnungen in der Welt vor, daß der Menſch
ihn ſuchen ſollte, und das Fühlen und Finden deſſelben als das
höchſte Ziel unſerer Vollkommenheit. Laßt uns dieſes Ziel,
welches der Apoſtel uns vorſtellt, und den Weg, welchen
er uns dazu bezeichnet, ins Auge faſſen.

I. Der fromme iſt derjenige, welcher *den Herrn gefunden hat*, in ſo fern er nemlich nicht fern iſt von einem jeglichen unter uns. Das heiſt alſo nicht, er hat beſondere Kenntniſſe erlangt von dem was wir das *Weſen* oder die *Natur* der Gottheit zu nennen pflegen, und es ſind ihm hierüber Geheimniſſe offenbaret worden, welche weit jenſeit deſſen liegen was der menſchliche Verſtand gewöhnlich erreicht. Beneidet diejenigen nicht, welche durch Gewöhnung an ein künſtliches Nachdenken, durch Beſchäftigung des Verſtandes mit den Gründen und dem Zuſammenhang unſerer gemeinſchaftlichen Erkenntniſſe es dahin gebracht haben, daß ſie hierüber in vielen und regelmäßigen Worten ihre Meinung ausdrükken und tauſend Fragen, eine verworrener und ſpizfindiger als die andere, aufwerfen, beſtreiten und entſcheiden können. Es ſind das alles nur Worte und weiter nichts. Nicht nur der gewöhnliche, ſondern überhaupt jeder menſchliche Verſtand kann hier nichts erndten; in dieſer Hinſicht wohnt Gott für uns alle in einem Lichte wozu niemand kommen kann. Wir haben keine Augen ihn zu ſehen und keinen Sinn ihn zu fühlen, er iſt unendlich ferne von einem jeglichen unter uns; und zwiſchen dem eingeſchränkten Verſtande und einem ſo unendlichen Gegenſtande iſt eine ewige und unüberſteigliche Kluft befeſtiget. Aber könnten auch wenige auserwählte hierin zu einer gewiſſen Erkenntniß gelangen, ſo würde doch dieſe eigentlich nicht ein Theil der Gottſeligkeit ſein. Da wo Paulus die Worte unſeres Textes redete, hatte mehr als anderswo die menſchliche Weisheit einen Gipfel zu erſteigen geſucht, der für den Kreis in welchem des Menſchen Bruſt noch athmen und ſein Herz ſchlagen kann zu hoch iſt: viele Unterſuchungen waren da angeſtellt worden über die Natur und die Eigenſchaften des göttlichen Weſens: aber Paulus rechnet ſeinen Zuhörern dieſe nicht einmal an als nüzliche Vorübungen. Er redet mit ihnen von Zeiten der Unwiſſenheit, in denen ſie gelebt hatten und die Gott überſehen wolle: aber es iſt eine Unwiſſenheit, die nicht durch Aenderung der Meinungen, ſondern durch Aenderung des Sinnes vertrieben wird. Dieſe unnüzen Grübeleien, dieſe leeren Worte haben noch keinen auf den Weg der Gottſeligkeit geführt, obgleich zu allen Zeiten viele in irdiſchen Sinn verſunkene ſich auf ſolche Art die Gottheit zum Gegenſtande ihres Nachdenkens gemacht haben. Wohl aber kann die Gottſeligkeit dabei Gefahr laufen. An den trokknen und kalten Unterſuchungen des Verſtandes nimmt euer Herz keinen Antheil; und wenn ich auch nicht ſagen will, daß ihr dadurch ungeſchikkt würdet, euch auf eine heilſame Art mit der Gottheit zu beſchäftigen, ſo hättet ihr doch ſtatt dieſer vergeblichen Bemühungen andern Gedanken Raum geben können, die euren frommen Sinn genährt haben würden. Nicht beſſer ergeht es denen, welche Chriſtum auf dieſe Art ſuchen und in alles geheimnißvolle ſeines Verhältniſſes als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen mit ihrem Verſtande eindringen wollen. Sie haben keinen Führer, und die Schrift, in der ſie nach ganz andern Dingen forſchen ſollten, verläßt ſie. Auf der Höhe, zu welcher die Frömmigkeit den Menſchen erhebt und auf welcher wir ihn jezt betrachten, findet ihr wenige von denen, die ſolche Unterſuchungen am eifrigſten verfolgt haben, und gewiß wenigſtens haben dieſe ihnen nicht hinaufgeholfen. — Den Herrn gefunden haben heißt auch nicht ſeine Gunſt gefunden haben, ſo wie die meiſten Menſchen in der Thorheit ihres Herzens ſie ſuchen, daß er ihre eitlen und nichtigen Wünſche, die auf irdiſches Wohlergehen gerichtet ſind, erfülle und was irgend auf ihr Leben einen Einfluß hat ſo lenke wie ihr Herz danach gelüſtet. Ein ſolches Vertrauen auf Gott — es beruhe nun darauf, daß ſie ihn in Tempeln mit Händen gemacht fleißiger ehren und ſeiner pflegen, als ob er jemandes bedürfte, oder darauf, daß ſie treuer als andere ſeinen Willen erfüllt zu haben meinen — weit entfernt, uns Ehrfurcht einzuflößen, kann vernünftige Menſchen nur mit Mitleiden erfüllen. Nicht den Herrn haben ſie gefunden, ſondern ein Unding das durch menſchliche und ſehr verwerfliche Gedanken gemacht iſt, nicht beſſer als die ſilbernen, hölzernen und ſteinernen Bilder, denen eine ſolche Gottheit wahrlich gleich wäre. Sie wäre nicht ein unendliches Weſen, in welchem, und durch welches der Menſch lebt, wirkt und iſt, ſondern eine geheime und wunderliche Kraft, die in ihm und durch ihn lebte und auf die er ſelbſt wirkte. Auch findet ihr in denen die auf dieſem Wege und mit ſolchen Anliegen den Herrn ſuchen nichts von jener Ehrfurcht-einflößenden Verfaſſung des Gemüthes. Wieviel Werth müſſen ſie auf ihre vorübergehenden Empfindungen legen, wie wichtig muß ihnen ihr kleines Wohl und Wehe ſcheinen, daß ſie es als das größte anſehn womit ſie vor Gott erſcheinen können! wie anhaltend müſſen ſie ihren Verſtand mit den irdiſchen Angelegenheiten beſchäftiget haben, und doch zugleich wie wenig Weisheit und Zuſammenhang müſſen ſie in Gottes Anordnungen vorausſezen, wenn ſie meinen das untrüglich gefunden zu haben womit Gott gewiß übereinſtimmen müſſe! Ueber ſolche Wünſche, über ein ſolches Tichten und Trachten des ganzen Gemüthes muß der fromme weit hinaus ſein; denn es kann damit die Ruhe nicht beſtehen, die ihm eigen iſt.

Den Herrn gefunden haben heißt vielmehr zuerſt ſeinen Willen gefunden haben, den Willen der uns ein Gebot iſt und den wir ausführen ſollen. Das iſt die Seite, von welcher der Herr nicht fern iſt von einem jeglichen unter uns. Das Gebot — ſo führt ihn Moſes redend ein — das ich dir heute gebiete, iſt dir nicht verborgen noch zu ferne. Noch im Himmel, daß du möchteſt ſagen, wer will uns in den Himmel fahren und uns holen, daß wir es hören und thun. Es iſt auch nicht jenſeit des Meeres, daß du möchteſt ſagen, wer will uns über das Meer fahren, daß wir es hören und thun? Denn es iſt das Wort jezt nahe bei dir in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es thuſt. *) Wie, werdet ihr ſagen, den Willen Gottes, den wir ausführen ſollen, gefunden haben, das heißt den Herrn finden? das wäre das Weſen der Gottſeligkeit? das wäre die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott? Verkündigt uns dieſen nicht unſer Gewiſſen und redet das nicht zu allen Menſchen ohne Unterſchied? Und wie ſteht es dann mit dem Unterſchiede zwiſchen dem frommen und dem rechtſchaffenen? So iſt es: das Gewiſſen verkündigt euch dieſen Willen Gottes, und die lebendige Erkenntniß deſſelben iſt dennoch ein weſentlicher und eigenthümlicher Beſtandtheil unſerer Gemeinſchaft mit Gott; das Gewiſſen verkündiget ihn allen Menſchen, und es iſt doch hierin ein Unterſchied zwiſchen dem rechtſchaffenen der ein frommer iſt, und dem der es nicht iſt: er beruht nemlich darauf, ob wir unſer Gewiſſen auch als die Stimme Gottes anſehen und behandeln, oder nur als die Stimme unſerer menſchlichen Einſicht. Wer nur das leztere thut, der ſucht es, wie alles was zu den natürlichen Anlagen des Verſtandes gehört unter gewiſſe Regeln zu bringen und auf dieſe Weiſe auszubilden und vollkommen zu machen; das Gewiſſen mit ſeinen Ausſprüchen wird der Gegenſtand einer eignen Wiſſenſchaft. Dieſe theilt dem Menſchen ſeine Pflichten ein in vollkommene und unvollkommene, in höhere und niedere, in allgemeine und beſondere, in Pflichten gegen die Geſellſchaft und gegen den einzelnen, gegen ſich und gegen andere. Hie eine Regel dort eine Regel, hie ein Gebot dort ein Gebot, ſo wird auf dieſem Wege das menſchliche Handeln zerſtükkelt. Daraus entſteht eine Fertigkeit im allgemeinen vortrefflich über alles zu reden was hierhin gehört: aber wenn es zum Handeln kommt, ſo übertäuben nicht ſelten die Gedanken und die Worte das richtige und urſprüngliche Gefühl; ſo entſteht nicht ſelten ein Streit zwiſchen jenen Pflichten,

---

*) 5 Moſ. 30, 11 — 14.

daß die eine dieſes, die andere das Gegentheil fordert, und das Gewiſſen iſt verwirrt durch dasjenige, wodurch es aufgehellt und geſichert werden ſollte. Nicht als ob dieſer Streit nicht könnte geſchlichtet werden; er ſoll es und kann es gewiß: aber die vorhergehende Ungewißheit giebt der Vollbringung des guten etwas mühſeliges und ſchwerfälliges, welches unmöglich die höchſte menſchliche Vollkommenheit ſein kann. Noch mehr iſt dies der Fall da, wo nicht geradezu von Recht oder Unrecht, ſondern von dem beſondern Beruf und der beſondern Schikklichkeit die Rede iſt, von der Auswahl des beſten unter dem guten, von der Erweiterung oder Einſchränkung unſerer Thätigkeit. Welche peinliche Ungewißheit, welches unruhige Hin- und Hertreiben finden wir nicht da bei den meiſten auch rechtſchaffenen und unbeſcholtenen Menſchen, und welche unreine und wunderbare Bewegungsgründe nehmen ſie oft zu Hülfe um ſich zu entſcheiden. Sehet dagegen auf den, welcher ſein Gewiſſen durchaus als die Stimme Gottes behandelt! anſtatt es hin und her zu handhaben wird er es heilig halten; anſtatt es klügelnd zu meiſtern wird er es andächtig befragen; anſtatt es zu zerlegen wird er es nur beobachten und üben; auf das ähnliche in ſeinen Ausſprüchen, auf das innere worauf ſie ſich beziehn wird er merken, und weil dies ſuchen und finden ſeine beſtändige Beſchäftigung iſt, wird er ſich ein leiſes und vielumfaſſendes Gefühl erwerben. Begegnet es wohl einem geübten und feinhörenden Tonkünſtler auf einem ſichern Inſtrument einen Mißklang hervorzubringen? ſo begegnet es auch dem welcher den Herrn ſucht nicht, daß er in Verſuchung wäre, etwas Gott mißfälliges in ſein Leben aufzunehmen. Ohne erſt zu berathſchlagen, was wohl dieſer oder jener Regel angemeſſen ſei oder nicht, vermeidet er das ungöttliche, weil ſchon in der fernſten Vorſtellung davon ſein Gewiſſen es verwirft; und ſein ganzes Leben, es ſei nun daß er einen Zuſtand fortſezt, oder daß er in einen andern übergeht, beſteht aus reinen Tönen die mit kunſtloſer Leichtigkeit auf einander folgen. Dieſe Sicherheit des Gefühls, dieſe Schnelligkeit des Entſchluſſes, welche handelt ohne zu zaudern und von ſich weiſet ohne langes Bedenken, ohne durch Reue und Bedauern zu büßen; dieſe Gewißheit, auch ohne langes Vorherwiſſen und Sinnen das rechte zu treffen, die eine ununterbrochene Ruhe des Gemüthes erhält, das iſt es, was wir an der Rechtſchaffenheit des frommen bewundern.

2) Den Herrn finden heißt zweitens ſeine Rathſchlüſſe verſtehen. Nicht ſo, meine ich, daß der fromme beſſer als ein anderer wüßte was nach der Weisheit Gottes in dieſem oder jenem

einzelnen Falle geſchehen wird. In dieſer Hinſicht ſind vielmehr die Wege des Herrn noch jezt eben ſo unerforſchlich, als ſie es von Anbeginn an waren, und niemand weiß beſſer, wie nothwendig die menſchliche Unwiſſenheit in dieſem Stükk ſei, als der, welcher die höchſten Vorſtellungen von der göttlichen Weisheit hat. Eine beſtimmtere Vorausſicht der Zukunſt war zwar oft eine Gabe der ausgezeichneten Diener Gottes; aber man kann ſagen, daß ſie ihnen nicht zukomme als den frömmſten, ſondern als den klügſten ihrer Zeit. Und wie offenherzig bekennt nicht des Menſchen Sohn ſelbſt, daß er vieles was ſeine groſſen Angelegenheiten betraf nicht wiſſe, und daß es dem Vater allein gegeben ſei Tag und Stunde zu beſtimmen. Das aber wußte er mit unumſtößlicher Gewißheit, daß der Glaube die Welt beſiegen, daß die guten das böſe aus dem Wege räumen, daß Wahrheit und Gerechtigkeit ſich ausbreiten würden auf Erden. Dieſer Glaube iſt einem jeden eigen der den Herrn gefunden hat; von dieſer allgemeinen Fortſchreitung zum beſſeren ſo überzeugt ſein, daß wir alles was in der Welt geſchieht als ein Mittel dazu anſehen, wie wenig es auch oft als ein ſolches erſcheine, das heißt die Wege des Herrn verſtehen. Andere mögen frevelhafter oder zaghafter Weiſe zweifeln, ob es überhaupt beſſer werde in der Welt, und je nachdem ſie es glauben oder nicht, mögen ſie mit mehr oder weniger Luſt und Liebe ihre Pflichten erfüllen; andere mögen ſich mit ganzem Herzen an dieſen oder jenen gutgemeinten Entwurf, an eine auffallende Begebenheit hängen, wovon ſie einen plözlichen groſſen Fortſchritt zu dem Ziele der Vollkommenheit hoffen, und je nachdem ihre Erwartungen befriedigt oder getäuſcht werden, mag Wohlwollen und Gleichgültigkeit gegen die Welt, Eifer und Unthätigkeit in ihrem Berufskreiſe, Freude und Widerwillen an der menſchlichen Natur ſich in ſtürmiſchem Wechſel in ihrem Herzen hin und her drängen: der den Herrn gefunden hat, iſt von dieſen leidenſchaftlichen Bewegungen frei; auch hierüber iſt er ruhig und heiter immerdar. Die Zuverſicht daß es beſſer wird verläßt ihn nie: denn ſie iſt einerlei mit dem Glauben an die ewige Kraft und Weisheit die er gefunden hat. Nie unterbricht die Beſorgniß daß alles vergeblich ſei ſeine pflichtmäßige Thätigkeit: denn er hat das Geſez des göttlichen Willens gefunden, daß es nur durch das Gutesthun beſſer wird. Nie wird ſeine hoffnungsvolle Zuneigung geſtört zu der Welt, in deren Führung er überall die Spuren einer ſolchen Weisheit findet; nie beurtheilt er das ganze nach dem Blikk, der ihm jezt eben über irgend einen einzelnen Theil vergönnt iſt: denn er weiß, daß der Herr nicht hie oder da, ſondern nur überall zu finden iſt. Nie hängt er ſein Herz an eine einzelne Veränderung, daß er von ihr das Heil der Welt erwarten ſollte; ſein Gemüth wird weder von überſpannten Hoffnungen beunruhigt, noch von geſcheiterten Erwartungen ſeines innern Friedens beraubt: denn er kennt den ewigen Rathſchluß Gottes, daß das gute nur durch dasjenige gefördert wird, was um des guten willen geſchieht, und daß alles andere zu jenem Weſen der Welt gehört, welches vergeht. Das iſt die Gelaſſenheit, die durch kein menſchliches Streben und Thun, durch keinen unerwarteten Wechſel in der äußern Geſtalt der Dinge bewegt wird; das iſt die felſenfeſte Ruhe, die keine leidenſchaftliche Schwärmerei für dies und jenes Unternehmen zuläßt, ſondern allem was geſchieht mit dem im voraus gefällten Urtheile zuſieht: was daran von Gott iſt, aus einer reinen Geſinnung, aus einem wahren göttlichen Geiſt entſprungen, das wird beſtehen, und das andere wird von ſelbſt zerfallen. *) Dieſe Zuverſicht aber iſt nicht nur ein auf die Zukunft gerichteter Glaube; ſie iſt dabei auch ein Schauen deſſen was bereits da iſt: denn den Herrn gefunden haben, heißt auch

Drittens das Reich Gottes gefunden haben. Ja, wer da glaubt, daß es kommen wird, der muß auch wiſſen, daß es bereits da iſt, wenn es gleich kleiner und unvollkommener erſcheint. Soll durch unſer jeziges Guthandeln etwas für die Zukunft ausgerichtet werden, ſo muß auch durch das frühere ſchon jezt etwas ausgerichtet ſein; es muß nicht nur das gute da ſein, welches ſich mehren ſoll, es muß auch zu Einer Wirkung zuſammenſtimmen, es muß zu einer innigen Gemeinſchaft vereinigt ſein. Und ſo iſt es auch, ſo fühlt und findet es derjenige, der den Herrn ſucht. Andere, die vielleicht auch das gute lieben mögen, klagen, daß ſie allein ſtehen in der Welt ohne Hülfe zur Ausführung deſſelben; daß nur die böſen vereinigt wirken um es zu ſtören, die guten aber in der Irre gehen wie die Schafe, jeder ſeinen Weg für ſich, weil eben die Kinder der Finſterniß klüger wären, als die Kinder des Lichts in ihrer Art. **) Häufig ſind dieſe Klagen, aber in das Herz des frommen kommen ſie nicht. Klüger mögen die Kinder der Finſterniß ſein: aber was bedarf es einer beſonderen Klugheit für die Kinder des Lichts? ſie folgen der Stimme Gottes, dem Anfang und Ausgang eins und daſſelbige iſt und der nie irgend ein Hinderniß zu überwinden hat. Zuſammenhalten mögen die Kinder der Welt beſſer, um dieſes oder jenes hervorzubringen: aber was bedarf es einer abſichtlichen Vereinigung für die Kinder Gottes? ſie ſind vereinigt durch den Geiſt, welcher in ihnen wohnt, ſie haben alle denſelben Zwekk, und ſie ſind einig über die Mittel ihn zu erreichen, wenn ſie ſich auch nicht dazu verbrüdert haben. Was alſo der fromme thut, das, weiß er, iſt in dieſer Gemeinſchaft gethan; es wirkt in ihr, wenn er es auch nicht wahrnimmt; es wirkt mit ihr, um diejenigen herbeizuziehen, welche berufen ſind. Jede Wahrheit, welche zu Tage gefördert wird, findet Gemüther in denen ſie gedeiht; jede weiſe Rede wirkt zugleich als Lehre und findet ihre Schüler; jede gute That welche ausgeübt wird gereicht zugleich als Beiſpiel irgend einem zum Segen; jede Aeußerung des göttlichen Geiſtes wird von irgend jemand verſtanden und benuzt und Gott deshalb geprieſen. Das iſt die Gemeinſchaft des Geiſtes, welche alle wahre Verehrer Gottes unter einander verbindet zu einem ganzen, welches ſo da ſteht und wirkt; dieſe gefunden haben, das heißt Chriſtum gefunden haben, der ſie geſtiftet hat, das heißt den Geiſt Gottes gefunden haben, der ſie unterhält und beſeelt.

---

*) Ap. Geſch. 5, 38. 39.

**) Luk. 16, 8.

So geht der fromme hin alle Tage ſeines Lebens den Herrn ſuchend und findend. Es iſt nicht ein Geſchäft, welches er auf einmal vollbrächte, ſondern ein ſolches, welches ſich beſtändig erneuert und worin er es zu einer immer größern Vollkommenheit bringt. Immer richtiger und feiner wird ſein Gefühl von dem was Gottes Wille an ihn iſt in allen Verhältniſſen des Lebens; immer ſicherer und reiner ſeine Luſt an der alleinweiſen Regierung des Höchſten; immer reichhaltiger und erfreulicher ſeine unmittelbare Erfahrung von dem Daſein eines göttlichen Reiches auf Erden; und ſo wird auch der darauf beruhende eigenthümliche Friede ſeines Herzens immer feſter gegründet. Leitet dieſen, ich bitte euch, von nichts anderem ab, als von dieſer Art der Erkenntniß Gottes und der Gemeinſchaft mit ihm. Wir ſollen den Herrn finden, das iſt, wie der Apoſtel ſagt, unſere Beſtimmung, und wir können ihn auf keine andere Art und in keinem andern Sinn finden, als in dieſem. Die euch auf etwas anderes, als ſei es das höchſte Ziel des Menſchen und die Quelle ſeines innern Friedens, hinführen wollen, ſind ſolche, welche das Reich Gottes hie und da ſuchen, *) in einzelnen Meinungen, in äußerlichen Geberden, in einer beſondern Weiſe zu denken und zu handeln,

---

*) Luk. 17, 21.

ſolche, denen wir nach der Warnung des Erlöſers nicht folgen ſollen. Kann es einen andern Verſicherungsgrund der göttlichen Nachſicht und Vergebung geben, als eine immer treuere und genauere Erfüllung ſeiner Gebote? einen andern Stand der Gnade, als wenn auf dieſe Art der Ewige Wohlgefallen hat an dem Thun des Menſchen? eine andere Gemeinſchaft des irdiſchen Geſchöpfes mit Gott, als wenn es aus innerem Antriebe des Herzens nicht als ein todtes Werkzeug, nicht als ein gezwungener, ununterrichteter Knecht, ſondern als ein verſtändiger, freier und thätiger Bürger des göttlichen Reiches mitwirkt zu den Endzwekken der ewigen Weisheit? Thut nur dieſes, ſo werdet ihr erfahren, daß ihr genug daran habt. Ihr werdet aller der Vorzüge theilhaftig werden, die ihr mit Bewunderung und Verlangen an dem frommen bemerkt habt. Laßt mich eure Aufmerkſamkeit deshalb noch mit wenigen Worten darauf richten,

II. auf welchem Wege wir hierzu gelangen mögen. Um ſeine Zuhörer dahin zu führen, verkündigte ihnen Paulus den Gott der die Welt gemacht hat, der ein Herr iſt Himmels und der Erden, der gemacht hat, daß von Einem Blut aller Menſchen Geſchlechte auf Erden wohnen, und hat Ziel geſezt zuvor verſehen wie lang und weit ſie wohnen ſollen. So iſt alſo dieſe Frage durch die Worte der Schrift gelöſet, Suchet, ſo werdet ihr finden. Suchet die Werke und die Wege des Herrn auf, ſo werdet ihr ſeinen Willen und ſeine Rathſchläge finden, und ſein Reich wird ſich euch offenbaren. Betrachtet die Einrichtung der Welt, welche das Werk ſeiner Hände iſt; betrachtet ſeine Wege mit dem Menſchen, der das Kind ſeiner Liebe iſt. Dies leztere iſt es, worauf der Apoſtel uns vorzüglich hinweiſet; alles, woraus ſich Erkenntniß Gottes ſchöpfen läßt, Natur und Offenbarung bezieht ſich nur hierauf, iſt nur ein Theil hievon. Von der Natur wißt ihr nur, was ſie für den Menſchen iſt und was ſie durch ihn werden ſoll, und alle Offenbarung Gottes iſt nur ein Theil ſeiner Veranſtaltungen mit den Menſchen. Der Menſch alſo iſt der Tempel, in welchem Gott am würdigſten angebetet und am ſicherſten aufgeſucht wird; in dieſem offenbaren ſich ſeine Eigenſchaften, in dieſem verherrlicht ſich ſeine Größe, in dieſem ſind alle Wunder ſeiner Macht und ſeiner Liebe aufgeſtellt. Bedient euch aber auch der Vorzüge, die euch zu Theil geworden, und der Mittel, die euch an die Hand gegeben ſind, um alles was den Menſchen betrifft in ſeinem gehörigen Zuſammenhange, als Theile deſſelben ganzen, als einen einzigen Entwurf Gottes zu betrachten. Vernachläſſiget nichts! ſehet auf die menſchliche Natur wie auf euer eignes Herz; auf die allgemeinen Veranſtaltungen, wodurch Gott den Menſchen über die Erde verbreitet und auf die Stelle geführt hat, die er jezt einnimmt, wie auf die beſondern, wodurch er ſich kleiner Geſellſchaften und einzelner Menſchen auf eine ausgezeichnete Art angenommen hat. Um ſolche Betrachtungen anzuſtellen, dazu habt ihr den Verſtand, der euch antreibt, überall Verbindung und Abſicht aufzuſuchen und auf ſolche Art immer höher hinaufzuſteigen und immer mehr zu umfaſſen; dazu iſt euch das Auge verliehen, welches die Welt betrachten, und das Gedächtniß, welches die Vergangenheit und die Gegenwart zuſammenfaſſen kann; dazu ſeid ihr überall umgeben mit Denkmälern und Spuren der alten Zeit; dazu ſind die heiligen Bücher, an welche ihr euch zuerſt wendet, wenn es um Berichtigung und Vermehrung eurer Einſicht in geiſtigen Dingen zu thun iſt, ſo voll von Geſchichten der Menſchen überhaupt und einzelner merkwürdiger Geſellſchaften und Perſonen. Benuzet alle dieſe Schäze, ſo wird euer Herz geſättiget werden, ſo werdet ihr den Gott finden lernen, der auch euch ſonſt immer der unbekannte bleiben muß.

Wenn aber, ſo werdet ihr ſagen, der Weg zur Gottſeligkeit ſo eben und leicht iſt, wie kommt es denn, daß ſelbſt unter denen, welche dieſes Segens wohl würdig zu ſein ſcheinen, nur ſo wenige deſſelben wirklich theilhaftig werden? Es kommt unſtreitig daher, weil der Menſch, wenn er zur Frömmigkeit gelangen ſoll, zweierlei in ſich vereinigen muß, ein reines Herz und ein zum Nachdenken und zur Betrachtung aufgelegtes Gemüth. Finden wir bei einem Menſchen eines von dieſen beiden Stükken: ſo gönnen wir ihm den Genuß aller Seligkeiten der Religion und halten ihn derſelben würdig; unſer Wunſch aber bleibt dennoch vergeblich, wenn es ihm an dem andern gebricht.

Ohne ein reines Herz iſt es nicht möglich Gott zu ſchauen. Natürlich will ich damit nicht ſagen, unſer Leben müßte erſt von allen fehlerhaften Handlungen frei ſein; wir müßten es erſt im Vollbringen des guten zu einer gewiſſen Vollkommenheit gebracht haben, wenn wir uns zur Gottſeligkeit erheben wollen: denn eine ſolche Vorſtellung wäre den tröſtlichen Verheißungen des göttlichen Wortes gerade entgegengeſezt. Nein, ſeid immerhin Anfänger in der Ausübung des guten, dies kann und ſoll euch den Weg zur Gottſeligkeit nicht verſchließen: denn auch als Anfänger wandelt ihr ja ſchon darauf. Aber die Aenderung des Sinnes, die überall als der Anfang des Reiches Gottes angegeben wird, dieſe muß erſt in euch vorgegangen ſein; den guten Willen, die rechte aufrichtige Luſt und Liebe zum guten müßt ihr erſt haben,

denn ohne dies iſt auch nicht einmal eine richtige Vorſtellung
dieſem Reiche möglich. Steht ihr noch auf dem Punkt, da
das gute nur wollt als ein Mittel zum Wohlbefinden, es ſe
in dieſem oder in einem künftigen Leben, oder daß ihr nach e
unbefleckten Gewiſſen nur trachtet als nach einem unentbehrli
Beſtandtheil eurer Zufriedenheit, ohne welchen alle übrige
Dienſte nicht leiſten würden: ſo wird es euch nicht möglich
den Herrn zu finden, wie fleißig und aufmerkſam ihr auch
Werke betrachten möget, um ihn daraus kennen zu lernen;
ihr verſtehet den Menſchen nicht; ihr mißdeutet alſo alles
ſich auf ihn bezieht; ihr ſteht mit verblendeten Sinnen in
Tempel Gottes und könnt von allem was darin iſt und vor
nichts ſehen und hören wie es iſt. Jeder bezieht alles in
Welt auf das was ihm das erſte und höchſte iſt; wem alſo Gl
ſeligkeit und Wohlbefinden über alles geht, der betrachtet
alles was in der Welt geſchieht nur in dieſer Hinſicht und ſu
darin Anordnungen und Geſetze auf, die ſich auf dieſen ſe
Endzwekk beziehen. Daher denkt er ſich Gott als eine Vorſeh
welche für die Glükkſeligkeit der Menſchen Sorge trägt und alſo
Begebenheiten in der Welt zu dieſem Ziele hinführt, welches
für ſich allein niemals erreicht werden kann. Legt ihm ſein
wiſſen etwas ſchwieriges auf, ſo denkt er an die heilſamen
kungen; fordert es Aufopferungen, ſo wählt er ſich die Entſ
digungen aus, die ihm die Handlung und ſein Gefühl dabei
währen wird. Wo einem Menſchen ein ſogenanntes Glükk
gegnet, welches nicht auf dem geraden Wege ſeines Lebens
da blikkt ein ſolcher zurükk auf die beſonderen Veranſtaltun
Gottes um es herbeizuführen und bewundert die mannigfalti
und verborgenen Wege des Höchſten; wo ſich ein Unglükk er
net, da ſucht er die künftigen guten Folgen oder das größ
Uebel das dadurch verhütet werden; von jeder ſcheinbaren Unv
kommenheit ſucht er ſich auf eine ſolche Art Rechenſchaft zu
ben, und es iſt nicht ſein ſchlechteſter Gottesdienſt, daß er
Höchſten rechtfertigt über die Zulaſſung des Uebels und der
ſchwerden in dieſer Welt, daß er die Menſchen bittet der Gott
Zeit zu laſſen, um dieſe Schwierigkeiten zu löſen und ihre Gere
tigkeit zu offenbaren. Das heißt ihr dienen in einem Tempel,
von der verderbteſten menſchlichen Einbildung aufgeführt iſt,
ihrer pflegen, als bedürfte ſie etwas, was auch ein Menſch
zum Ziel ſetzen ſoll nicht zu bedürfen, nemlich Entſchuldigung
Nachſicht. Wie ſoll es möglich ſein durch Einigkeit mit den Ra
ſchlüſſen Gottes zum Frieden des Herzens zu gelangen, we

man in dieſen Rathſchlüſſen ſelbſt nur Widerſprüche findet? wie ſoll es möglich ſein, durch leichte und willige Befolgung der göttlichen Gebote zur Ruhe der Seele zu gelangen, wenn dieſe Gebote ſelbſt die Urſache einer ewigen Unruhe ſind, indem ſie nur als die willkührlichſten und unſicherſten Anordnungen erſcheinen? wie iſt es möglich, über der Freude am Bürgerrecht im Reiche Gottes alles andere zu vergeſſen, wenn man dieſes Reich nur da ſehen will, wo Tugend und Glükkſeligkeit in einem gewiſſen äußerlich ſichtbaren Verhältniſſe ſtehen? Darum können die, welche ſo geſinnt ſind, den Herrn nicht finden: denn ſeine Gedanken ſind nicht ihre Gedanken, und ſeine Wege ſind nicht ihre Wege.

Es iſt zweitens nicht möglich zur Gemeinſchaft mit Gott zu gelangen ohne ein zur Betrachtung und zum Nachdenken aufgelegtes Gemüth, und das iſt die Urſach, warum viele von der Gottſeligkeit fern bleiben, denen man ein reines Herz und einen guten Willen nicht abſprechen kann. Je achtungswerther diejenigen ſind, welche unter dieſe Beſchreibung gehören, und je größer ihre Anzahl überall iſt, deſto leichter werdet ihr mir vergönnen, einige Worte zu ihnen beſonders zu reden. Ihr erfüllt eure Pflichten und thut gutes ohne irgend eine Nebenabſicht, weil ihr fühlet, daß es ſo ſein ſoll, und das iſt vortrefflich: aber ihr wißt nicht, wieviel der Menſch entbehrt, wenn er nicht öfters ſein Gemüth ſammelt zu einem ſtillen Nachdenken über dieſen ganzen Schauplaz, auf welchen Gott ihn geſezt hat. Ich ehre eure Geſchäftigkeit: aber es giebt eine göttliche Muße, die mehr werth iſt als alle Arbeit; dieſe kennt ihr nicht, und das iſt ein weſentlicher Mangel. Ihr müßt es ſelbſt fühlen; eure Gleichgültigkeit gegen dasjenige was anderen, die ihr doch auch achtet und liebt, das ganze Gemüth erfüllt, kann euch ſelbſt nicht gleichgültig ſein. Wollt ihr auch ſagen, wie ihr denn zu ſagen pflegt, daß ihr dieſe Richtung des Gemüths auf Gott nicht braucht zur Stärkung in eurer Tugendübung: ſo werdet ihr doch geſtehen müſſen, daß es eine Vernachläſſigung eurer Seele iſt, die Ueberlegungen gar nicht angeſtellt, denen Gedanken gar nicht Raum gegeben zu haben, auf welche die Empfindungen und Geſinnungen ſich beziehn, welche wir Religion nennen. Oder wollt ihr mich mit der Antwort abfertigen, daß es unnüz ſei, eine Meinung zu haben über den Zuſammenhang und die Geſeze der Welt, über den Ausgang aller menſchlichen Bemühungen? Verſteht euch doch mit eurem rühmlichen Eifer für das nüzliche. Alles was ihr thut ſoll nüzlich ſein, und wozu? damit andere in den Stand geſezt werden, leichter und beſſer ebenfalls wie ihr zu arbeiten, um nüzlich zu ſein? Wenn aber die Ausbildung ihrer Natur, die Erreichung ihrer Beſtimmung euer Zwekk iſt: ſo erlaubt euch doch für euch ſelbſt ebenfalls dieſen Zwekk zu haben, zu deſſen Erreichung ihr ihnen behülflich ſein ſollt, und geſteht, daß die Ausbildung eures Geiſtes und gerade diejenige, welche zur Religion führt, gar ſehr zu unſerer Beſtimmung gehört. Oder wollt ihr euch darauf berufen, daß euch zu dieſem Nachdenken, wie wichtig es auch ſein möge, keine Zeit übrig bleibe? ſo ſcheint es: Arbeit und Erholung, das iſt der ganze Kreis in welchem euer Leben ſich herumdreht. Aber doch verhält es ſich nicht ganz ſo. Räumt ihr nur der Erholung nicht zuviel ein, iſt ſie nur nicht, ohne daß ihr es geſtehn wollt oder ohne daß ihr es ſelbſt wißt, der eigentliche Endzwekk eurer Arbeit: ſo wird die ſtille Sammlung des Gemüths, um in euch ſelbſt und in allem was auf euch eindringt Gott aufzuſuchen, zwiſchen beiden ſchon Raum finden. Je nachdenklicher eure Geſchäfte ſind, deſto leichter werden auch dieſe Ueberlegungen euch werden und deſto weniger Zeit werdet ihr dazu bedürfen; je mehr ſie das Gemüth frei laſſen, deſto beſſer werdet ihr dieſes Hinzunahen zu Gott mit der Arbeit ſelbſt verbinden können. Je lauter und ſinnlicher eure Erholungen ſind, deſto weniger Zeit dürft ihr ihnen widmen, wenn ihr nicht eurer Seele ſchaden wollt; je edler und ſtiller ſie ſind, deſto mehr werden ſie ſelbſt euch zur Betrachtung und zum Gebet einladen. O wenn ihr aufrichtig genug ſein wollt, uns und euch ſelbſt zu geſtehen, wie oft euer Weg euch unſicher erſcheint und euer Beſtreben geringfügig; wie oft ihr über dem einzelnen den Zuſammenhang eures ganzen Daſeins aus den Augen verliert; wie drükkend ihr eurer Bemühungen Abhängigkeit von dem ungleichartigen Thun anderer empfindet; wie oft auch auf dem Wege der pflichtmäßigen Thätigkeit Kleinmuth und Unzufriedenheit ſich eurer bemächtigen: ſo laßt euch verſichern, es kommt daher, weil es euch an dem unmittelbaren Gefühl von Gott fehlt, weil ihr nicht ihn überall ſuchet und alles in ihm ſehet, weil euer Leben nicht eben ſo fromm und gottſelig iſt als bürgerlich tugendhaft. Den Wahn dürfen wir nicht dulden, als könne der Menſch ſeine Beſtimmung ganz erreicht haben, der es nicht der Mühe werth fand den Herrn zu ſuchen; die Entſchuldigung dürfen wir nicht gelten laſſen, als fehle es dazu irgend jemand an Zeit und Gelegenheit. Fehlt es euch aber an Luſt und Liebe zum Nachdenken und zur Ueberlegung: ſo bleibt uns nichts übrig, als euch zu bedauern und euch an unſerm Beiſpiele zu zeigen, wie großer Vorzüge ihr euch ſelbſt beraubt.

Ja, meine Brüder, die ihr die Segnungen der Gemeinſchaft mit Gott genießet, ſie zu ſeinem Preiſe in unſerm ganzen Leben zu offenbaren, das ſei unſer Beſtreben; es iſt das beſte und für die meiſten unter uns das einzige was wir thun können, um der Religion Freunde zu gewinnen. Laßt uns darnach ſtreben, daß wir mehr und mehr dem Bilde gleichen, von dem unſere Betrachtung ausging, daß ſich alle Kraft der Religion an uns beweiſe und alle Herrlichkeit die uns Chriſtus gegeben hat. *)

---

*) Joh. 17, 22.

XII.

Der Werth des öffentlichen Gottesdienſtes.

Am lezten Sonntage des Jahres.

Durch Gottes Güte haben wir wiederum das Ende eines Jahres erreicht und ſind gewiß alle mit dem Nachdenken über das vergangene beſchäftiget. In den Stunden, da wir uns hier zu unſerer Erbauung vereinigen, ſoll dies Nachdenken, durch den Gedanken an Gott geheiligt, eine höhere Richtung bekommen; wir ſollen alles was uns begegnet iſt als ſeine weiſe Fügung anſehen und uns gewiſſenhaft fragen, ob wir auch als gute Haushalter alles gute treu und weislich benuzt haben. Auch ich möchte, indem ich zum leztenmal in dieſem Jahre mit euch rede, das meinige beitragen, um dieſem wichtigen Geſchäft hie und da nachzuhelfen, und möchte am liebſten auf dasjenige aufmerkſam machen was am leichteſten überſehen wird. Sowol diejenigen göttlichen Wohlthaten, deren ſich ein jeder in ſeiner beſondern Lage zu erfreuen gehabt hat, unerwartete Begünſtigungen in häuslichen und bürgerlichen Angelegenheiten, glükliche Befreiung von mancherlei Beſorgniſſen und aus verwikkelten Umſtänden, als auch jene Vorzüge, die wir gemeinſchaftlich vor andern Gegenden und Völkern voraus haben, das feſte Beſtehen einer wohlthätigen Verfaſſung und heilſamer Geſeze, ſo daß keine Furcht vor innern Zerrüttungen den Genuß des uns beſchiedenen guten geſtört hat, die Ruhe von außen, ſo daß kein verwüſtender Krieg unſere Geſchäftigkeit in jene ſtürmiſche Bewegung geſezt hat, welche viele in Noth und Gefahr bringt, manchen den Untergang bereitet und nur wenigen eine glükkliche Fahrt beſchleunigt: dies alles bedenkt gewiß ein jeder unter uns von ſelbſt. Was ſich auf das zeitliche Wohlergehen und die Annehmlichkeiten des Lebens bezieht iſt jedem nahe genug, um ſeiner Aufmerkſamkeit nicht zu entgehen, und es bleibt nur zu wünſchen, daß an dieſe Erinnerungen auch Dankbarkeit gegen Gott und ſolche heilſame Ueberlegungen, welche auf etwas höheres als das irdiſche gehen, mögen angeknüpft werden. Aber gerade diejenigen Wohlthaten, welche dieſes höhere unmittelbar angehen und auf unſere Förderung im guten einen entſchiedenen Einfluß haben, werden oft am leichteſten überſehen; ſelten geht ihnen ein für den Augenblikk dringend gefühltes Bedürfniß voran, und ſtill und langſam iſt ihre Wirkung, ſo daß ſie nur bei einer genauern Ueberlegung dem aufmerkſamen Auge ſichtbar wird. Dies gilt vorzüglich von denjenigen Unterſtüzungen im guten und Erhebungen des Gemüthes, die uns von Zeit zu Zeit in unſeren Verſammlungen an dieſem Orte ſind zu Theil geworden. In dem Augenblikk wo wir ſie genoſſen ſchienen ſie uns — bisweilen wenigſtens, wie ich hoffe — etwas großes und wichtiges; im ganzen aber, wenn wir auf einen beträchtlichen Zeitraum zurükkſehen, verlieren wir den Einfluß dieſer ſchönen und heiligen Augenblikke aus dem Geſicht. So iſt es daher nicht zu erwarten, daß viele unter uns von ſelbſt dieſes zu einem beſondern Gegenſtande ihrer Dankbarkeit machen werden, daß ihnen auch in dem verfloſſenen Jahre immer vergönnt war an unſern chriſtlichen Verſammlungen Theil zu nehmen, daß kein Streit zwiſchen bürgerlichen und kirchlichen Einrichtungen ihnen Zwang anlegte, vielmehr der Stillſtand aller öffentlichen Geſchäfte an den heiligen Tagen ſie einlud, das Bedürfniß ihres Herzens zu befriedigen. Dennoch gehört dieſe Wohlthat nach meiner Ueberzeugung zu den größten und wichtigſten; und die Zeitläufte in denen wir leben, die Denkungsart die über dieſen Gegenſtand herrſchend wird, die traurige Erfahrung, daß auch von denen, welche das Chriſtenthum zu ehren und ſich von ihm leiten zu laſſen behaupten, ſo viele unſere Verſammlungen verlaſſen, als ſei nichts darin für ſie zu gewinnen, fordert mich auf, euch dieſes beſonders ans Herz zu legen. Erinnert euch daher jezt mit mir an den ſichtbaren Nuzen, den ihr doch gewiß in einzelnen Fällen aus eurer Gegenwart an den Orten der gemeinſchaftlichen Andacht gezogen habt; überzeugt euch, daß nicht ein zufälliger Umſtand, ſondern die beſtändigen Einrichtungen dieſer Zuſammenkünfte, wie ihr ſie immer wieder gefunden hattet, die Urſache davon waren, und geht dann mit euch zu Rathe, ob ihr nicht Gott für die Gelegenheit dazu dankbar ſein ſollt und ob ihr ſie nicht noch beſſer hättet benutzen können.

Text. Pſ. 26, 8.

> Herr, ich habe lieb die Stätte deines Hauſes und den Ort da deine Ehre wohnet.

In den heiligen Schriften des alten Bundes und vornehmlich im Buche der Pſalmen finden wir viele Ausſprüche, welche eben wie dieſer von der herzlichen Anhänglichkeit an die eingeführten Gottesdienſte einen rührenden Beweis ablegen. Wolltet ihr aber ſagen, daß eben wegen des Unterſchiedes der damals herrſchenden Religionsbegriffe von den unſrigen dieſe Anhänglichkeit uns nicht mehr empfohlen werden könne; daß man damals geglaubt habe, durch äußere Gebräuche das richtige Verhältniß des Menſchen zu Gott zu erhalten oder wieder einzurichten, jezt aber unſere Religion eine Religion des Herzens ſei, die uns lehre, daß unſer Verhältniß gegen Gott nur durch unſere Geſinnungen beſtimmt werde; wolltet ihr ſagen, daß in den heiligen Schriften andere Stellen vorkämen, welche bezeugen, daß mit allem was an den heiligen Orten verrichtet zu werden pflegte wenig gewonnen ſei vor Gott: ſo mag es allerdings wahr ſein, daß damals bei vielen der Werthachtung des äußern Gottesdienſtes mancherlei unrichtige Vorſtellungen zum Grunde gelegen haben; ja es mag auch jezt noch nöthig ſein, manche zu warnen, daß ſie den Gebräuchen deſſelben keinen unabhängigen Werth beilegen. Allein um wieviel reiner und geiſtiger unſer Glauben iſt, um ſo viel vorzüglicher iſt auch unſer Gottesdienſt; er hat keine bloß äußerlichen Gebräuche; alles in ihm ſoll ſein und kann auch ſein ein Mittel, eben jene Geſinnungen in uns zu beleben und zu befeſtigen, ein Mittel von einer ganz eigenthümlichen Kraft und Wirkſamkeit. Von dieſer Kraft unſeres Gottesdienſtes laßt uns reden. Er beweiſet ſie in dreierlei Hinſicht, Erſtlich in ſofern er eine Anſtalt zu unſerer Belehrung iſt, zweitens in ſofern er unſere guten Entſchlüſſe aufs neue befeſtiget, drittens in ſofern durch ihn unſere religiöſen Gefühle erneuert und geſtärkt werden.

I. Unſere kirchlichen Zuſammenkünfte ſind erſtlich eine Anſtalt zur Belehrung.

Nur im Vorbeigehen will ich darauf hinweiſen, daß für viele, ich möchte ſagen für alle Chriſten — mit Ausnahme der wenigen, welche die Angelegenheiten der Kirche zum Gegenſtande ihres beſonderen Berufes gemacht haben — der öffentliche Gottesdienſt die einzige Gelegenheit iſt, ihre Kenntniß von manchem was zur Geſchichte und zur äußern Geſtalt des Chriſtenthums gehört zu erweitern, ihr Verſtändniß mancher Lehrſäze und mancher Schriftſtellen zu berichtigen. Für etwas unwichtiges kann dies nicht gehalten werden; alles iſt hier von Einfluß auf die Anordnung des Lebens, auf die Richtung des Verſtandes. Soll die richtige Erkenntniß eben ſo nur auf Glauben angenommen, nur dem Strom einer unſichern Ueberlieferung überlaſſen bleiben, wie es mit den entgegengeſezten Irrthümern geſchieht? ſoll es gleichgültig ſein, aus der wievielſten Hand und wie verunreinigt ein jeder ſie empfängt? Wir ſehen es ja leider vor Augen, was für unſelige Folgen es hat, wenn der Leichtſinn ſich das Geſchäft anmaßt, Vorurtheile auszurotten und das neue Licht der Wahrheit zu verbreiten, wenn gutmeinende unmündige Menſchen die Bearbeitung ihres Verſtandes ſo ungeſchikkten Händen anvertrauen. Möchte doch jeder die Berichtigung ſeines Glaubens hier ſuchen und nicht in dem anmaßenden Geſchwäz derer, welche ſich im täglichen Leben ein unberufenes Geſchäft daraus machen, nicht in den Büchern, deren richtiger Gebrauch gemeiniglich nicht ohne eine neue Belehrung möglich iſt. Wer dieſe Berichtigung in den Vorträgen der Religionslehrer geſucht hat, ich darf es kühn ſagen, der wird ſie befriedigender gefunden haben als anderswo, anwendbarer auf ſeinen eigenen Zuſtand, und alles wird mit einem größeren Eindrukk von der Heiligkeit der Wahrheit in ſein Gemüth gekommen ſein. Es iſt dies keine Anmaßung beſonderer Talente, ſondern es liegt in der Natur dieſer Vorträge, welche an einen beſtimmteren Kreis gerichtet und mit einer gewiſſen Feierlichkeit umgeben ſind, welche an vorbereitete und zur Andacht ſchon geſtimmte Gemüther gelangen, und in welchen alles auf Erbauung und Anwendung fürs Leben berechnet iſt. Doch dies ſei, wie geſagt, nur im Vorbeigehen. Diejenigen, welche genugſam erleuchtet zu ſein glauben über alles was Erkenntniß in der Religion iſt — und wer glaubt es nicht? — werden doch ſagen, daß ſie hiezu unſerer Verſammlungen nicht mehr bedürfen, daß nur die ununterrichteten zur Dankbarkeit für dieſen Punkt müßten aufgefordert werden.

Aber Einſicht, immer genauere Einſicht in die allgemeineren und wichtigſten Wahrheiten, richtigere Unterſcheidung deſſen was in ſchwierigen Fällen recht und unrecht iſt; innige Bekanntſchaft mit dem Zuſtande des eignen Herzens, das iſt das weſentliche was durch die Belehrungen ausgerichtet werden ſoll, die an dieſem Orte ertheilt werden. Daß hierüber wir alle noch immer Belehrung bedürfen, leidet wohl keinen Zweifel. Wer unter uns ſieht nicht auf manche Handlungen des vergangenen Jahres ſchon jezt mit dem Gedanken zurükk, daß er hie und dort das richtigere verfehlt habe und es nun beſſer treffen würde? wem erſcheint nicht der Zuſtand, worin ſich ſein Gemüth bei manchen Gelegenheiten befand, ſchon jezt anders als eben damals? So hat alſo, wie wir ſehen, das beſſere ſich uns noch manchmal verborgen, ſo ſind wir über uns ſelbſt noch nicht immer ſo in Richtigkeit, als es zu wünſchen wäre. Wird nicht eben hier dieſer menſchlichen Unvollkommenheit Hülfe geleiſtet? werden nicht hier die ſchwierigen Fragen über Recht und Unrecht nach Anleitung der Schrift erörtert? werden hier nicht allgemeine Grundſäze eingeſchärft, die uns, wenn wir ſie uns gegenwärtig erhalten, überall am ſicherſten zu einer richtigen Entſcheidung leiten? werden hier nicht nach der Weisheit und Erfahrung, die einem jeden Lehrer gegeben iſt, die geheimſten Falten des menſchlichen Herzens aufgedekkt? O gewiß iſt jeder, der öfters hieher kam, auch oft gerade über dasjenige, deſſen er bedurfte, belehrt von hinnen gegangen. Die wichtigſten Fragen über das richtige Verhalten ſtehen in einem ſo genauen Zuſammenhange, und die Unterſuchungen darüber kommen am Ende auf ſo wenige helle Punkte zurükk, die Fehler der einzelnen haben ſo gemeinſchaftliche Quellen an den herrſchenden Meinungen und Sitten, die Veranlaſſungen bald über dies bald über jenes hieher gehörige zu reden ergeben ſich von ſelbſt, und für ein nachdenkendes Gemüth wird ſo oft durch beiläufige Bemerkungen Licht in eine Gegend des Herzens geworfen, welche von dem geraden Wege der Betrachtung ziemlich entfernt zu liegen ſchien, daß gewiß jeder irgend etwas findet was er zu ſeiner Belehrung nuzen kann. Diejenigen, welche es vernachläſſigen, dieſes wichtige Bedürfniß hier zu befriedigen, ſind freilich anderer Meinung. Sie halten es für zu unſicher, dasjenige, was gerade ihnen nöthig iſt, an einem Orte zu ſuchen, wo nur aufs gerathewohl und ins allgemeine hin kann geredet werden. Sie meinen, wer nur einen oder den andern vortrefflichen Menſchen zu einem engen Freundſchaftsbündniß gewonnen habe, daß er ihm mit ſeiner ruhigen Ueberlegung zu Hülfe komme, wenn er ſelbſt weniger aufgelegt iſt zum Nachdenken; daß er ihm vorhalte, was er im innern ſeines Herzens entdekkt; daß er mit ihm austauſche alle ſeine Gedanken: der habe eine weit ſichrere Quelle der Belehrung, die ihm gerade dann fließt, wenn er es bedarf, und ihm gerade das darreicht, was ihm heilſam iſt. Wer ſich in ruhigen Stunden nur zu dem Nachdenken erheben könne, wozu die Handlungen anderer Menſchen einen jeden genugſam veranlaſſen, der werde ſich gewiß die Fertigkeit erwerben, in jedem Falle bald einzuſehen was das beſte iſt. Herzlich wollte ich mich freuen, wenn alle diejenigen, die ſich ſelbſtzufrieden von der allgemeinen Verbindung der Chriſten ausſchließen, in einer ſo engen Verbindung mit irgend einem andern lebten; o es iſt etwas ſeltenes und heiliges um eine ſolche das Zunehmen in der Weisheit beabſichtigende Freundſchaft, und die ſie gefunden haben beſizen ein köſtliches Kleinod! herzlich wollte ich mich freuen, wenn alle, die ſich entſchuldigen, daß ihre Geſchäfte ihnen nicht zulaſſen an dem Orte der gemeinſchaftlichen Andacht zu erſcheinen, recht viel Muße fänden zu einem ſo geſegneten eignen Nachdenken! Es iſt ſehr ſchwierig, wenn man ganz in denſelben Umgebungen bleibt, die die Geſchäfte um uns her verſammeln und die uns an die täglichen Sorgen erinnern, alsdann die Seele anhaltend genug mit andern Gegenſtänden zu beſchäftigen, und die es können verdienen großes Lob. Es iſt ſehr vortrefflich ſchon, wenn der Menſch nur den Muth faßt, ſein ganzes innere vor den Richterſtuhl des vom göttlichen Worte geleiteten Gewiſſens zu ſtellen; und die es können haben einen großen Ruhm. Aber dennoch behalten die Belehrungen welche hier ertheilt werden eine eigene Kraft, weil ſie weniger Widerſtand von der Eigenliebe zu beſiegen haben, als die Vorhaltungen der Freundſchaft, weil ſie dem Herzen weniger Freiheit zu ſeinen Selbſttäuſchungen gewähren, als das eigne Nachdenken.

Woher kommt es doch, daß, wenn ein Freund ſich bemüht den andern zu belehren, wo er Irrthum und Vorurtheil bei ihm zu finden glaubt, dennoch gewöhnlich ein jeder auf ſeiner Meinung beharrt? kommt es allemal daher, weil es nicht möglich iſt die Wahrheit auszumitteln? weil die Vorſtellungen eines jeden gar zu genau mit ſeiner Denkungsart und ſeinem Charakter zuſammenhängen? Bisweilen vielleicht: aber meiſtentheils gewiß daher, weil die Eigenliebe deſſen der im Unrecht iſt zu ſehr gereizt wird. Euer Freund tritt vor euch hin und ſagt euch, dies iſt dein Vorurtheil, dies iſt dein Irrthum, dies iſt der Schein der dich blendet; er ſagt es euch gewöhnlich zu einer Zeit, wo ihr euch eben ausdrüklich zu eurer Meinung bekannt habt, oder wo ſie eben euer Betragen beſtimmt hat und euch alſo beſonders werth und beſonders anſchaulich iſt. Werdet ihr nicht alles mögliche aufbieten um euch in ihrem Beſiz zu behaupten? werdet ihr nicht erhizt vom Streit immer neue Waffen ergreifen, wenn die alten abgenuzt ſind? immer im Zurükkziehen neue Verſchanzungen aufwerfen? Oder euer Freund will euch den Zuſtand eures Herzens beſſer aufdekken, als ihr ihn ſelbſt kennt; er will euch Leidenſchaften zeigen wo ihr nur Beharrlichkeit bei euren Grundſäzen zu ſehen glaubt, einen Fehltritt wo ihr alle Verbindlichkeiten erfüllt zu haben meint: gewiß, wenn ihr nur erſt einen Einwurf gemacht habt, ſo wird die falſche Schaam euch ſelten, ich will nicht ſagen zum Eingeſtändniß, ſondern nur zur Erkenntniß kommen laſſen. Darum kann die Freundſchaft nie behutſam genug zu Werke gehen, und je leiſer ihre Winke ſind, deſto öfter wird der warnende Sinn derſelben verkannt; je ſchonender ſie auf das innere des Herzens hindeutet, deſto leichter wird ſie mißverſtanden, als wollte auch ſie Fehler entſchuldigen und Schwachheiten liebkoſen. Hier im Gegentheil ertönt die Stimme der Vernunft zwar ſtärker und lauter, aber doch ſanfter und lieblicher. Werden Vorurtheile und Irrthümer angefochten: es geſchieht doch nicht in dem Augenblikk, wo euer Gemüth eben zu Gunſten derſelben in Bewegung iſt; es gilt auch keinen Streit, der irrende wird nicht aufgefodert ſich entweder zu vertheidigen oder überwunden zu bekennen, er kann ohne Ereiferung erwägen und prüfen und ruhig zuſehen, wie die Kraft der Wahrheit ſeine ſcheinbaren Gründe zu Boden wirft. Wird der Gang ſeiner Verirrungen und Leidenſchaften geſchildert: er darf doch nicht ſizen zu dem Bilde, es wird ihm nicht beſonders zugeſtellt und geſagt, Das biſt du, und ſo wird er ſich ſelbſt leichter eingeſtehen, daß dieſer und jener Zug ihm gleicht, und in der Stille Anſtalten treffen um die verhaßte Aehnlichkeit zu vertilgen.

Woher kommt es doch, daß beim eignen Nachdenken die Vergleichung mit andern allemal zu unſerm Vortheil ausſchlägt? daß die Betrachtung der religiöſen Wahrheiten und der ſittlichen Vorſchriften, ſelbſt wenn wir dabei die niedergeſchriebenen Gedanken anderer zum Leitfaden nehmen, ſelten die Gegend trifft, wo unſere Irrthümer und unſere Fehler liegen? daß die Muſterung unſeres eigenen Lebens gewöhnlich in eine ſüße Selbſtzufriedenheit endigt und nur bei beſondern Veranlaſſungen eine heilſame, faſt immer ſpäte Demüthigung hervorbringt? Alles dies kommt daher, weil das Herz ein trotziges und verzagtes Ding iſt *), voll

---

*) Jerem. 17, 9.

Betruges, weil es mit heimlicher Liſt den graden und ruhigen Gang des Verſtandes unterbricht. Wie von ſelbſt muß immer dasjenige gute, welches wir ſchon errungen haben, oder dem überhaupt unſere Neigungen nicht widerſtreiten, als das wichtigſte hervortreten; unvermerkt nimmt das Nachdenken einen Umweg, um nicht auf unſere Fehler zu treffen, oder dieſe werden erſt mit einer feinen Schminke überzogen, die ihnen die Geſtalt irgend einer Vollkommenheit giebt; und eben ſo werden Irrthümer entweder gar nicht bemerkt, oder unter irgend einem ſchönen Titel in die Geſellſchaft der Wahrheiten eingeführt. Hier hingegen ſind alle dieſe Täuſchungen ſchon deshalb nicht möglich, weil das Nachdenken der hörenden einer fremden Leitung folgt. Hier werden gewiß die verſtimmten Saiten, über welche ihr mit leiſer Hand hinwegzugleiten gewohnt ſeid, nicht nur berührt, ſondern ſtark angeſchlagen; hier werden Gedanken und Ueberlegungen hervorgezogen, die euer ſich ſelbſt überlaſſenes Nachdenken immer in den Hintergrund geſtellt hätte; hier werdet ihr zu ſolchen Anſichten geführt, auf welche ſonſt euer Auge nicht leicht würde gefallen ſein.

Mögen die, welche ſich von ſolchen ſelbſtgemachten Täuſchungen, von einem ſolchen verborgenen Spiel der Eigenliebe ganz frei wiſſen, behaupten, daß ſie unſerer Verſammlungen nicht bedürfen. Ich denke, wir alle werden an dieſe Schilderung ſo manche wohlthätige Erinnerung anknüpfen können an hier empfangene Belehrungen, die ſich ſchon wirkſam bewieſen haben zu unſerer Beſſerung.

II. Eben ſo hoffe ich, werden ſich unſere Verſammlungen als ein kräftiges Mittel bewährt haben uns zum guten zu ermuntern und unſern frommen Entſchlüſſen neue Kraft und neues Leben mitzutheilen. Gewiß haben wir alle auch in dem nun vergangenen Jahre manchen ſchönen Augenblikk aufzuweiſen, wo wir Gott und unſerm Gewiſſen eine ausdauernde Treue gelobten, wo wir uns das Urbild aller menſchlichen Vollkommenheit aufs neue vorhielten und ganz durchdrungen waren von dem Willen ihm näher zu kommen: aber wir werden auch alle erfahren haben, daß, wenn wir nun mit dieſem Entſchluß, wie ſich's gebührt, in die Verhältniſſe des Lebens hineingingen um ihn dort auszuführen, dann die Geſchäfte, dir Sorgen und die Vergnügungen des Lebens, mit denen wir uns einlaſſen mußten, uns nach und nach wiederum in eine Reihe von weltlichen Empfindungen und Wünſchen verwikkelten, in denen das Bewußtſein und die

Kraft jenes Entſchluſſes ſich allmälig ſchwächte. Das iſt un-
fehlbar die Geſchichte aller Menſchen, und darum müſſen wi
jene heiligen Gedanken und dieſen frommen Entſchluß immer wie
der erneuern. Nun frage ich euch, war wohl unter gleichen Um
ſtänden irgend eine andere Erneuerung des Gemüthes und de
Willens lebendiger, fruchtbarer und dauerhafter, als die, wozu
ihr hier in dem zur gemeinſchaftlichen Anbetung Gottes be
ſtimmten Hauſe und mitten in der Gemeine des Erlöſer
aufgefordert wurdet? Es iſt ja gutgearten Menſchen eigen
alles was ſich unmittelbar auf ſie ſelbſt bezieht mit ungleich meh
Luſt und Eifer zu betreiben, wenn ſie es zugleich als eine ge
meinſchaftliche Angelegenheit anſehen können. Spare deinen Ue
berfluß für die Leidenden, ſorge für deine Geſundheit um deine
Kinder willen, erhalte die Munterkeit deines Geiſtes um der Ge
ſellſchaft immer zu allen Dienſten bereit zu ſein: dergleichen ſin
für die beſſern Menſchen immer die kräftigſten Bewegungsgründe
So wird alſo auch der Entſchluß der Beſſerung überhaupt am leben
digſten und kräftigſten ſein, wenn er unter dieſem Geſichtspunkt
gefaßt wird; und wo geſchähe das in einem größeren Sinne al
hier? Freilich kann auch der Anblikk eures häuslichen Kreiſe
euch täglich im guten beſtärken; welchen Rang ihr auch dari
einnehmt, Gatten, Kinder, Hausgenoſſen, Vorgeſezte fordern vie
Tugenden von euch: aber es iſt immer nur ein Theil eures Ge
müthes den ſie in Anſpruch nehmen, und es wird euch bald vor
kommen, als wären manche ihrer Forderungen ſchon durch eine
gewiſſen Schein befriediget. Auch der Gedanke, daß ihr ein Va
terland habt dem ihr Ehre machen ſollt, dem ihr mit euren Ta
lenten und Gemüthskräften verpflichtet ſeid, kann ein mächtige
Antrieb ſein: aber die bürgerliche Geſellſchaft fordert doch nu
Thaten, und eure innern Geſinnungen haben mit ihr wenig zu
ſchaffen. Hier aber, hier findet ihr eine Geſellſchaft, die den in
nern Zuſtand eures ganzen Gemüthes für ihre Angelegenheit un
eure Beſſerung für eine Annäherung zu ihrem gemeinſchaftliche
Endzwekk erklärt. Hier findet ihr euch als Bürger im Reiche
Gottes mit allen Heiligen und als Gottes Hausgenoſſen *), un
das umfaßt alles was ihr nur irgend leiſten könnt. In eurem
Hauſe, in eurem Beruf, in allem was ihr verrichtet ſollt ihr da
Daſein dieſes Reiches Gottes verkündigen, das beſte dieſer gött
lichen Familie fördern; und kommt ihr dann hieher, wo ſie ſic
ſichtbar verſammelt: ſo ſoll an euch haften das Andenken an gu

---

*) Epheſ. 2, 19.

Werke die ihr verrichtet habt, an liebliche Lehren die von euch ausgegangen ſind, an fromme Geſinnungen die ihr geäußert, an muthige Bekenntniſſe des Glaubens die ihr abgelegt hat. Wenn ihr hier den Gedanken an die höchſte menſchliche Vollkommenheit faßt: ſo wird alles, was ihr dem zufolge thun und werden könnt, in Anſpruch genommen für die Gemeine Chriſti; jeder gute Entſchluß erſcheint euch als ein theures Gelübde, abgelegt in ihre und des Erlöſers Hände. Dies iſt die eigentliche Urſache des tiefen Gefühls, welches euch hier ſo oft ergriff, dies die Quelle der ſchönen Wirkungen, die euer Hierſein zurükgelaſſen hat.

Vorzüglich aber ſind dieſe Verſammlungen dazu geeignet, uns, wenn wir ſie aus dem wahren Geſichtspunkte betrachten und mit dem rechten Sinn beſuchen, in den brüderlichen Geſinnungen zu ſtärken, zu denen wir nicht Aufmunterung genug haben können. Ach ſie ſtumpfen ſich nur allzuleicht ab an den Ungleichheiten, die in der Welt ſtatt finden und durch das Betragen der meiſten Menſchen noch hervorragender gemacht werden, und dann bricht die alte, nie ganz unterdrükkte Selbſtſucht aus in krampfhafte Bewegungen, die wenigſtens manches Gefäß unſeres Gemüthes den Geſinnungen der Liebe, die es überall durchdringen ſollten, gänzlich verſchließen. Da entſteht heimlicher Neid, der ſich durch Härte und Kälte gegen diejenigen äußert, die ſich ihrer günſtigen Verhältniſſe vielleicht zu überheben ſcheinen, Eiferſucht des Standes, die keine kleine Verlezung des ſchikklichen, komme ſie von höheren oder niederen, ungeahndet laſſen will, vermeſſener Eigendünkel, der um den Schein der Abhängigkeit zu vermeiden ſich lieber ſo ſehr als möglich zurükzieht und nichts gutes erweiſet, damit er nicht wieder etwas anzunehmen genöthigt werde. Ueberall wo ihr in der Welt hinſeht findet ihr die Ungleichheiten, die das Herz ſo verſtimmen, nur hier ſind ſie verbannt. Hier iſt keiner ein reicher oder armer, ein herrſchender oder unterworfener, alle ſind nur Jünger Chriſti, nach Belehrung und Beſſerung verlangende Menſchen; und denen, die zu dieſer Geſinnung vereiniget ſind, erſcheinen Rang und Reichthum als zu geringfügige Gegenſtände, um auf ihr Gefühl und ihr Betragen einen bedeutenden Einfluß zu haben. Hier kommen wir alle zuſammen um Gnade von dem zu erflehen, der die Herzen erforſcht; das gemeinſchaftliche Gefühl dieſes Bedürfniſſes muß über jeden kleinlichen Unwillen ſiegen; tiefer als irgendwo muß uns das Wort ans Herz gehen, daß wir nicht eher mit unſerer Bitte um Nachſicht hervortreten dürfen, bis auch wir das Wort der Vergebung von Herzen ausgeſprochen haben: und ſo müſſen wir alle zu wahrer Verſehnlichkeit erweicht werden. Hier ſtellen wir uns alle vor dem dar, gegen den wir alle Staub ſind; ein ehrfurchtsvoller Schauer bei dem lebendigen Gedanken an das allein heilige und weiſe Geſez Gottes bemeiſtert ſich aller; fromme Wünſche voll Demuth und Selbſterkenntniß drängen ſich aus der Bruſt der verſchiedenſten Menſchen hervor: und ſo verſchwindet ſelbſt der Unterſchied, der dort den beſſeren und den verſtändigern auszeichnet; alle verſchwiſtern ſich aufs neue als Gefährten auf demſelben ſtürmiſchen Meere der Verſuchungen, als Brüder in derſelben natürlichen Gebrechlichkeit, und alle werden geneigt einander die Hand zu reichen zur herzlichen Unterſtüzung. O dieſe Erwärmung des in der kalten Welt nicht ſelten erſtarrenden Herzens zu inniger Liebe, dieſe Erhebung von den künſtlichen Anſtalten, die uns auseinanderdrängen, zu einem höheren als dem bloß ſinnlichen Gefühl unſerer Gleichheit werden wir oft als einen herrlichen Segen von hinnen gebracht haben.

III. Laßt uns endlich noch darauf merken, wie unſere Gottesverehrungen auch zur Belebung und Erhöhung unſerer religiöſen Gefühle geſegnet geweſen ſind. Es gehört hiezu doch gewiß noch etwas anderes, als was wir bis jezt erwogen haben. Man kann ſich auf der einen Seite eine Glaubenslehre zu eigen gemacht haben, die von Irrthümern und Vorurtheilen möglichſt rein und gegen Mißdeutungen geſichert iſt, und man kann auf der andern Seite eine ſehr richtige Erkenntniß von den menſchlichen Pflichten haben und auf eine lobenswürdige Art ſie zu erfüllen trachten, beides ohne ein von den Empfindungen der Religion beſeeltes und höher gehobenes Herz. Täglich ſehen wir ſolche aus kalten Begriffen zuſammengeſezte Lehre von göttlichen Dingen und ſolche von aller Frömmigkeit entblößte Tugend vor uns; und aus eigener Erfahrung, ſeze ich voraus, kennen wir dagegen den ſeligen Zuſtand eines von frommen Gefühlen durchdrungenen und ſich ihrer immer bewußten Herzens, eines Menſchen, der gewohnt iſt alles ſo anzuſehen, wie es von Gott, der es ordnete, gemeint war. Denen, welche dieſe Gemüthsverfaſſung nicht kennen möchten, kann ich jezt keine ausführliche Beſchreibung davon machen; ich rede nur mit denen, die mich verſtehen. Dieſe erinnere ich daran, wie oft ſowohl die Meinungen und Neigungen, die in uns hineingebracht wurden, ehe wir dieſen Weg fanden, wieder erwachten und uns irre zu machen ſuchten, als auch wie oft die Denkungsart derer, welche alles in der Welt nur auf ihre beſchränkten Endzwekke beziehen, dahin arbeitete, uns aus dieſer Stimmung heraus zu verſezen, und wie oft es ihnen leider gelang, daß wir wurden wie ſie, daß entweder die Beziehung auf Gott uns ganz verloren ging, oder wir urtheilten, was unſerm leidenſchaftlichen zerrütteten Gemüth erſchien ſei ſeine Abſicht mit den Ereigniſſen in der Welt. Erinnert euch dankbar daran, wie oft ihr mit einer unruhigen gereizten Seele, mit einem von der Welt gefangenen Sinn, mit einem vorwizig klügelnden Verſtande herkamt, und wie ihr hier eure Frömmigkeit, eure richtigere Würdigung der irdiſchen Dinge, eure treuere Ergebung in die Wege Gottes wieder gefunden habt. Die Betrachtungen, welche hier angeſtellt werden, können freilich nicht immer den Endzwekk haben, unmittelbar auf unſere frommen Empfindungen zu wirken; aber wenn die Lehrer der Religion auch nur Irrthümer und Vorurtheile beſtritten, wenn auch nur von einer richtigeren Anſicht menſchlicher Verhältniſſe die Rede war und vielleicht nicht immer deutlich hervortrat, wie ſich auch dieſe nur auf die Religion gründete: wie ſollte ſich nicht dennoch manches aus ihrem innern hervorgedrängt haben, wodurch die verſtimmte Seele ihrer Verwirrung entriſſen und wieder auf die Höhe geſtellt ward, wo ſie ſich ſonſt wohlbefand. Auch ſage ich dies nicht mit einer gewiſſen Ruhmredigkeit zu Gunſten derer, welche die Lehrſtühle der Religion einnehmen, als ob dieſer Erfolg etwa darin ſeinen Grund hätte, daß ſie ſo viel frömmer ſind als andere; nein, ſie ſtellen euch nur die beſſere Stimmung dar, in der ihr euch ſonſt befandet; ſie ſind in den Verrichtungen ihres Amtes gleichſam das feſtgehaltene neubelebte Bild eures ſchöneren Lebens; ſie geben euch — daß ich ſo ſage — euch ſelbſt wieder. Auch waren es gewiß nicht ihre Reden allein, denen ihr dieſe wohlthätigen Wirkungen zuſchreiben müßt: es war die heilige Stille, für welche dieſe Häuſer eine Freiſtätte ſind mitten im Getümmel der Welt; es war die Andacht eurer Brüder, die ſich euch mittheilte und alle beſſeren Gefühle nach und nach in eure Seele zurükkrief. Ich berufe mich in dieſer Hinſicht beſonders darauf, wie oft und wodurch ihr hier aufgerichtet und getröſtet worden ſeid, wenn Kummer und Widerwärtigkeit euch beſtürmten. Ich glaube, daß ich euch alle zu dieſem Zeugniß auffordern kann, wenn ihr auch nur auf das vergangene Jahr zurükkſehen wollt: denn wem ſollte nicht in einem ſolchen Zeitraum der Wechſel menſchlicher Dinge auch trübe und bittere Stunden gebracht haben. Wenn ihr zu Hauſe unvermögend waret die Ruhe und die Faſſung eures Gemüthes wieder

zu finden; wenn umringt von Gegenſtänden, die euch euer Ung
immer vergegenwärtigten, das Uebel ſtärker war als die Arz
die erſt aus dem Gedanken an Gott und die höhere Welt b
tet werden ſollte; wenn vielleicht nur flüchtige Regungen
Frömmigkeit eure Seele durchblizten, nur abgebrochene Se
euch gelangen, und der Schmerz, indem ihr noch über die
walt klagtet, die er nur eben ausgeübt hatte, ſogleich mit erne
ter Heftigkeit zurükkehrte und ſchon vielfach gewüthet hatte,
der Balſam der Religion zu den innern Nerven eures Ge
hindurchdrang; wenn auch die Freundſchaft vergeblich euer Le
theilte ohne es mildern zu können und umſonſt das ſchwere
ſchäft verſuchte, durch alle Schmerzen hindurch, die ſie verſ
wieder erregen mußte, den Siz des Uebels zu unterſuchen: ſo
nur erſt die Stunde, wo ihr euren Kummer in dieſe he
Mauern tragen konntet, ſo wurde der böſe Geiſt zum Schwe
gebracht. Und wodurch? Es waren nicht allein die Worte,
euch unmittelbar beruhigend ans Herz geſprochen wurden,
der Zuſammenhang und die Anordnung der ganzen Rede, die
erinnern mußte an den Muth, der den frommen ziemt, an
Vertrauen, das der gläubige ſeinem Gotte ſchuldig iſt: ſon
alles was ihr ſaht vereinigte ſich, um Licht in die dunkeln
genden eurer Seele zu tragen. Hier ſaht ihr das Geſicht e
leidenden ſich nach und nach aufheitern bei frommen Betrach
gen; dort fandet ihr Ruhe und Friede ſchon wieder eingek
bei einem andern, den ihr noch vor kurzem unglüklich ſahet;
beſchämte euch die Zufriedenheit eines ſiechen, dort die Heite
eines dürftigen; hier ſaht ihr einen bewährten frommen, der
Tugend und ſeinen Glauben unverſehrt durch alle Stürme
Lebens hindurch gebracht hat; dort redete die Freude eines e
teten, der dankbare Blikk eines gebeſſerten euch Glauben und V
trauen ins Herz. So ergriff auch euch die gemeinſchaftl
Stimmung, der ſich hier alle nach und nach nähern; das G
der Brüder ſtärkte das eurige, und unter den Dankliedern
Lobgeſängen der Gemeinde erbebten auch in eurer Seele wi
die dazu ſtimmenden Saiten. Daſſelbe wird euch oft bege
ſein in andern Fällen, wo nicht eben Unglükk und Noth, ſon
ein anderer, vielleicht angenehmerer Einfluß irdiſcher Dinge
Gemüth ſo bewegte, daß es ſeine fromme Stimmung ver
Möchte euch nur die Urſache ſolcher heilſamen Veränderun
durch dieſe Auseinanderſezung recht deutlich geworden ſein!
ſind Wirkungen des gemeinſchaftlichen Bekenntniſſes der Relig
die auf keine andere Weiſe hervorgebracht werden können.

wird jezt gar häufig geſagt und nur zu bereitwillig geglaubt, daß, wer ſein Gemüth zu Gott erheben und den Gefühlen der Religion öffnen wolle, weit beſſer thun würde, wenn er ſich entſchlöſſe, ſich dann und wann der Geſellſchaft der Menſchen zu entreißen und Stunden der Muße in der freien Natur unter den Werken Gottes hinzubringen, als wenn er in finſtern Gebäuden mit einigen andern, denen er nicht näher bekannt iſt, einen eben ſo unbekannten über dieſen und jenen Theil der Religion reden hörte. Der Höchſte wohne ja doch nicht in Tempeln die mit Händen gemacht ſind, und die unmittelbare Anſchauung ſeiner Werke wirke weit kräftiger auf das Gemüth, als die ſchönſten Worte zu thun vermöchten. Gewiß wäre es ſehr erfreulich, wenn diejenigen, die wir, nachdem ſie eine Woche den Geſchäften und den Sorgen des Lebens gewidmet haben, ſo zahlreich und fröhlich aus den Mauern unſerer Städte hinausſtrömen ſehen, wenn dieſe die Wälder und die Gärten und die ſtillern ländlichen Wohnungen aufſuchten, um dort ihren Schöpfer zu finden, und ſich nicht auch dort wieder in bunten Kreiſen zuſammenfänden und ihren gewöhnlichen Vergnügungen oblägen! gewiß auch das würde manche gute Frucht bringen. Aber wie wunderlich iſt es nicht, den Schöpfer allein in der Natur außer uns aufſuchen zu wollen, welche nur ſo wenige richtig verſtehen und zu der, ich darf es ſagen, die meiſten nur durch einen dunkeln, faſt thieriſchen Zug getrieben werden, da doch alles übereinſtimmt, um uns zu ſagen, daß der Menſch das Bild iſt, welches ihm gleicht. Iſt die Mannigfaltigkeit der menſchlichen Natur, an die jede Geſellſchaft euch erinnert, nicht eben ſo groß, als die in den fremderen Geſchöpfen der Erde, und verkündigt ſie nicht lauter die Unendlichkeit des Höchſten? iſt die allmählige Entwikkelung des göttlichen im Menſchen nicht etwas eben ſo bewundernswürdiges, als die Entwikkelung des Lebens und der Kraft in Bäumen und Gräſern? und wo könnt ihr das alles ruhiger betrachten als hier? hier wo eben die unbekannteſten ſich vereinigen in demſelben Geiſt, hier wo euch alles an die merkwürdigſten Fortſchritte des Menſchen erinnert, hier wo ſeine Verwandtſchaft mit dem göttlichen Weſen euch ſo nahe ins Auge tritt.

Ihr, deren Bewußtſein mir die Wahrheit des geſagten bezeugt, die ihr dieſe verſchiedenen Wohlthaten unſerer öffentlichen Gottesverehrungen mehr oder minder genoſſen habt, es iſt euch ſehr leicht gemacht, euch dankbar dafür zu beweiſen. Fahret nur fort das gute zu genießen, welches ihr kennt, ſchämt euch nicht euch dazu zu bekennen und, wo es eine Gelegenheit giebt, ein

Zeugniß davon abzulegen, was ſie euch werth ſind. Ihr aber, die ihr ſie bisher nicht geſchäzt habt, findet ihr dennoch die innere Wahrheit in meiner Rede, fängt es an euch einzuleuchten, daß wol das gute, welches ich gerühmt habe, hier erreicht werden könne: ſo ſeid nicht zu ſparſam, um dem Verſuch bisweilen eine Stunde zu widmen; wir wollen eure bisherige Vernachläſſigung, vielleicht auch euren Spott gern hingehen laſſen mit den andern Verirrungen der vergangenen Zeit. Findet ihr aber dieſe Wahrheit nicht: ſo laßt euch ja nicht etwa zu einer mitleidigen Großmuth verleiten! überredet euch nicht, daß es doch heilſam ſein könne, wenn ihr des Beiſpiels wegen euch bisweilen hier einfindet, um diejenigen anzulokken, die wirklich noch Nuzen hier ſchöpfen können. Dieſer vermeintlichen Pflicht, die euch nur ein läſtiger Dienſt wäre, entlaſſen wir euch gern. Sollte ſich auch die Anzahl derer, die ſich hier zuſammenfinden, noch mehr verringern: nie komme jemand hieher, der es nicht um ſein ſelbſt willen und aus freiem Triebe des Herzens thut. Folgt ihr eurem Sinn und fördert das gute in euch auf eure Weiſe: wir wollen hier Gott ehren und uns in der Nachfolge des Erlöſers befeſtigen; er wird auch ferner mitten unter uns ſein, wie wenige auch in ſeinem Namen verſammelt ſein mögen.

Zweite Sammlung.

Vorrede

zur erſten Auflage.

Dieſe zweite Sammlung von Predigten, ganz auf dieſelbe Weiſe entſtanden wie die erſte, iſt nicht diejenige, auf welche ich in der zweiten Auflage von jener im voraus hinweiſen wollte. Damals hatte ich mir vorgeſezt, Vorträge, welche ich an den chriſtlichen Feſten gehalten, dem größern Publicum mitzutheilen. Dies Vorhaben bleibt nun noch ausgeſezt, da die gegenwärtigen Zeitumſtände, beſonders auch die meines Vaterlandes, mich veranlaßt haben, unter denen, die in meine Denkungsart eingehen mögen, lieber dasjenige für jezt gemeinnüziger zu machen, was ich vorzüglich in Beziehung auf die neueſten Ereigniſſe geſprochen habe.

Die erſten drei Predigten habe ich als Univerſitätsprediger in Halle gehalten, ſie ſchließen ſich unmittelbar der einzeln ausgegebenen Predigt bei Eröffnung des akademiſchen Gottesdienſtes an. Nur Ein Vortrag aus der Zeit jener Amtsführung fehlt, von welchem ich nichts mehr in meinen Papieren finden konnte; vorahnend nahm er Rükkſicht auf das Ende des akademiſchen Halbjahres und den

Abgang eines Theiles unſerer Mitbürger, und unbewußt war er zugleich eine allgemeine Abſchieds- und Entlaſſungsrede, da den abgegangenen nur zu bald alle übrigen folgen mußten. So kurz nur währte dieſe in einem vortrefflichen Sinn gedachte und mit großem, kaum erwarteten Intereſſe aufgenommene Einrichtung, zuſammentreffend, man darf es ſagen, mit einer ſchönen Blüte jener Univerſität und mit ihr zugleich gewaltſam zerſtört. Auch die vierte bis achte Predigt ſind noch in Halle gehalten; die letzten viere aber in verſchiedenen Kirchen Berlins.

Möge auch dieſe Arbeit etwas beitragen, um, weſſen wir ſo ſehr bedürfen, frommen Muth und wahre Luſt zu gründlicher Beſſerung zu erwekken und zu beleben, und einleuchtend zu machen, woher allein wahres Heil uns kommen kann und wie ein jeder dazu mitwirken muß.

Berlin im Februar 1808.

Zur zweiten Auflage.

Wie nach meiner Ueberzeugung chriſtliche Predigten überall nur für den unmittelbaren Hörer ihren vollen Werth haben und die weitere Verbreitung derſelben durch den Druck mir etwas unweſentliches, ja nicht ſelten etwas mißliches zu ſein ſcheint: ſo war ich beſonders wegen dieſer Vorträge, als mein Freund der Verleger an einen neuen Abdruck mahnte, im erſten Augenblikk bedenklich, weil ſie ſich mehr als gewöhnlich genau auf die Ereigniſſe einer Zeit beziehen welche einem großen Theil der jezigen chriſtlichen Leſer ſchon ferner ſteht und gewiſſermaßen vielleicht fremd geworden iſt. Bei näherer Anſicht aber beruhigte ich mich, indem ich fand, daß das meiſte auch jezt noch ein Wort zu ſeiner Zeit geſagt ſein würde und daß es nicht nöthig ſei, die beſtimmten Beziehungen und mit ihnen das eigenthümliche Gepräge dieſer Vorträge zu verwiſchen. Nicht ungern würde ich dagegen einer gewiſſen Schwerfälligkeit der Sprache abgeholfen haben, welche vielleicht dem Leſer ſtörender ſein wird, als ſie dem Hörer geweſen ſein kann. Allein dies würde nicht ohne gänzliche Umarbeitung abgegangen ſein, die ich, auch der Predigten ſelbſt wegen, ſcheute, und ſo habe ich nur Kleinigkeiten abgeändert und bitte, daß die Leſer dieſen Fehler zum Theil wenigſtens den damaligen Umſtänden zurechnen wollen.

Berlin im Auguſt 1820.

D. F. Schleiermacher.

I.

Wie wir die Verſchiedenheit der Geiſtesgaben zu betrachten haben.

Erſte Predigt nach Eröffnung des akademiſchen Gottesdienſtes.

Wie überhaupt das geiſtige Leben des Menſchen damit beginnt, daß er, aufgeſtört aus jenem niederen Daſein, welches die Schrift ſo oft unter dem Bilde des Schlafes darſtellt, zur Beſinnung kommt und, die Augen des Geiſtes eröffnend, ſich und die Welt in einem höheren, vorhin ungekannten Lichte betrachtet: ſo kann auch in jedes neue Gebiet des Lebens nur derjenige auf eine gottgefällige Weiſe eintreten, der es gleich in dem Geiſte des Chriſtenthums behandelt und mit demſelben zu durchdringen ſucht. Dieſes nun gilt gewiß vorzüglich auch von dem Bunde der gemeinſchaftlichen Erbauung, den wir nur eben errichtet haben. Nicht meine ich, als ſollte jeder einzelne von uns erſt jezt zu dem Bewußtſein gelangen, daß er dem geiſtigen Leben überhaupt angehört und zur Kindſchaft Gottes mit allen welche den Herrn gefunden haben berufen iſt: ſondern nur eben darüber, daß wir als ſchon vom Geiſte des Chriſtenthums beſeelte uns nun zu einer eigenen Gemeine gebildet haben, wünſchte ich, daß wir uns recht beſinnen möchten, weshalb doch und kraft weſſen dieſe Vereinigung erfolgt ſei, damit gleich von Anfang unſer Sinn ſich auf das heilſame wende und jeder ſich bemühe, auf die rechte Weiſe beitragend und empfangend unſere Verbindung ſowol zu befeſtigen, als auch ſich ſelbſt und andern zum Segen in ihr zu leben.

Dieſe Beſinnung nun muß uns allen ohne weiteres ſagen, daß wir als gleichartige und, weil wir ſo vieles mit einander gemein haben, auch zu einer Gemeine ſind verſammelt worden, damit offenbar eben dieſes gemeinſchaftliche auf der einen Seite ſich gottgefälliger entwikkle, auf der andern Seite aber, indem es ein Vereinigungspunkt der Andacht wird, uns auch um ſo inniger mit der geſammten Kirche Chriſti verbinde.

Was iſt aber dieſes gemeinſchaftliche anders als unſer Beruf, kraft deſſen wir durch Ausbildung und Vermehrung unſerer Erkenntniß, durch ernſtes Eindringen in das Reich der Wiſſenſchaft unſerem Leben einen eigenthümlichen Werth geben und nach allen Seiten hin wohlthätige Einflüſſe verbreiten ſollen, ein Beruf, welcher, wenn er nicht in vergebliche Beſtrebungen ausgehen und ſich als leere Anmaßung erweiſen ſoll, in gewiſſen uns vorzüglich einwohnenden Gaben des Geiſtes muß begründet ſein. Dieſer Beruf ſoll uns hier lebhaft vorſchweben, und jeder ſoll eben dadurch, daß er, was aus der Quelle des göttlichen Wortes an Ermunterung, Stärkung und Belehrung dargereicht wird, immer auch in Bezug auf ihn ſich aneigne, jenes volle Bewußtſein ſeines Zuſtandes bewähren, ohne welches man nur vergeblich in den Verſammlungen der andächtigen erſcheint. Daß wir aber auch ja unſeres Berufes nur in frommer Geſinnung gedenken! nicht etwan in falſcher Demuth verleugnen wollend die hohe Würde deſſen wozu uns Gott beſtimmt hat; aber noch weniger in widerlichem Hochmuth gegen andere, die an einen andern Ort geſtellt ſind, uns aufblähend und eben dasjenige, was auf die allgemeinſte und ſchönſte Weiſe alle Menſchen vereinigen ſoll, mißbrauchend, um ſogar in das Gebiet der Andacht eine Trennung zu bringen, welche zuſammt ihren Quellen der Eitelkeit und der Selbſtſucht von dem Geiſte des Chriſtenthums überall ſollte vertilgt werden. Hierin alſo uns das rechte vorzuhalten, darauf ſei gleich unſere heutige Betrachtung gerichtet.

Text. 1 Kor. 12, 4—6.

> Es ſind mancherlei Gaben, aber es iſt Ein Geiſt; es ſind mancherlei Aemter, aber es iſt Ein Herr; und es ſind mancherlei Kräfte, aber es iſt Ein Gott, der da wirket alles in allen.

Wenn es erlaubt iſt nach Beſchaffenheit der Sache und der Zeit und nach eines jeden Bedürfniß auch in der Schrift eines dem anderen vorzuziehn: ſo gehört gewiß dieſer Abſchnitt unter dasjenige, was auch jezt noch für alle Chriſten den größten Werth haben muß. Er iſt gleichſam eine Bibel in der Bibel, ſelbſt wieder eine zuſammengedrängte Darſtellung des göttlichen, was die heiligen Bücher aus der reinſten Betrachtung der Welt, aus des göttlichen Geiſtes kräftigſten Regungen zuſammengedrängt verwahren, ein kräftiger Ausdrukk der wahrhaft frommen Geſinnung, ein vorbildlicher Abriß der ganzen chriſtlichen Kirche. Daher nicht zu verwundern iſt, wenn die Lehrer der Gemeinen vorzüglich oft zu dieſer Stelle zurükkehren, um hierauf die Gemüther zu gründen und nach dieſem Zeugniß des göttlichen Geiſtes von ſich ſelbſt ſeine Wirkungen darzuſtellen. Ganz vorzüglich aber behandeln unſere Worte und was unmittelbar darauf folgt den vorhin ſchon angeregten Gegenſtand. Eine Mannigfaltigkeit von Gaben und Kräften hatte ſich entwikkelt in einer groſſen, aus den verſchiedenſten Beſtandtheilen zuſammengeſezten Gemeine. Aber menſchliches begegnete ihnen neben dem göttlichen, ſo daß diejenigen, welche die bedeutendſten oder auffallendſten Wirkungen hervorbrachten, ihre Freude mehr an dem äuſſeren hatten, wodurch ſie ſich von andern unterſchieden, als an dem innern, worin ſie ihnen nur gleich ſein konnten; und ſo wurde das Band der Vereinigung eben durch dasjenige geſchwächt, was nur dienen ſollte, es immer ſicherer zu befeſtigen und immer mehrere damit zu umwinden. Nothwendig alſo war, was der Apoſtel unmittelbar auf das jedem einwohnende Gefühl ſeines Berufes und ſeiner heiligſten Verhältniſſe ſich beziehend in den Worten unſeres Textes aufſtellt und was wir ihnen zufolge jezt genauer erwägen wollen, ich meine

eine Anweiſung, um eben jene Verſchiedenheit der Geiſtesgaben richtig zu beurtheilen.

Von dem mannigfaltigen nemlich führt er uns auf eine Einheit zurükk, als auf ein höheres, vor welchem alle Mißverſtändniſſe und Irrungen verſchwinden müſſen. Dieſe Einheit ſtellt er uns aus einem dreifachen Geſichtspunkte dar, *Ein Geiſt, der die Gaben erwekkt, Ein Herr, der die Aemter vertheilt, Ein Gott, der die Kräfte wirkt.* Dieſer Andeutung nun laßt uns näher nachgehen, aber dabei nicht vergeſſen, daß, was auch der Apoſtel an jener Gemeine mochte zu tadeln finden, er doch zu ihr als zu einer Gemeine von Chriſten und alſo davon redet, was unter Chriſten vorgeht. Wenn wir alſo auch nicht leugnen wollen, daß gar manches von dem, was den Inhalt der göttlichen Gaben an die Menſchen ausmacht, ſich auch da findet, wo wir den Einen Geiſt, an den der Apoſtel uns verweiſet, nicht wahrnehmen, wie denn Gott, der regnen läßt über gerechte und ungerechte und die Sonne ſcheinen über die guten und böſen, ſich an den Menſchen auch innerlich nirgends ganz unbezeugt laſſen kann; daß viele wohl ausgerüſtet zu ſein ſcheinen zu Aemtern, welche aber den Herrn nicht anerkennen: ſo wollen wir doch dieſen Gedanken, mit allem was er etwa ſchwieriges darbieten mag, für jezt bei Seite laſſen und, indem auch wir uns als Chriſten anſehen, uns nur darüber aus dem Worte Gottes belehren laſſen, wie doch unter uns und in Beziehung auf jenen Geiſt die Verſchiedenheit der Gaben zu betrachten iſt.

I. Die Verſchiedenheit unter den Menſchen, vermöge deren der eine zu leiſten vermag, was der andere nicht im Stande iſt, läßt ſich allerdings anſehen als eine Mannigfaltigkeit der Gaben. Denn wenn gleich nicht ſelten nur durch Trägheit dem einen abgeht, was der andere ſich durch Fleiß und Beharrlichkeit angebildet hat: ſo iſt doch eben ſo wahr, daß manches urſprünglich dem einen mitgegeben iſt und dem andern verſagt. Allein giebt es auch in dieſem Sinn *mancherlei Gaben*: ſo iſt doch *nur Ein Geiſt*.

Darüber, das ſeze ich voraus, ſind wir alle einig, der Eine Geiſt, von dem der Apoſtel redet, ſei nichts anderes, als dasjenige in uns, was unmittelbar der Abdrukk iſt der ewigen göttlichen Geſeze, was, wen es beſeelt, über jedes niedere Beſtreben erhebt und von Chriſto ausgehend das göttliche Ebenbild in uns geſtaltet, dann aber auch nach allen Seiten hin ein göttliches Leben wirkt. Denn nicht da wohnt etwa dieſer Geiſt, wo nur ein gleichgültiges Unterſcheiben iſt von Recht und Unrecht, von gottgefällig und ihm mißfällig, oder ein unkräftiger Wunſch einem gewiſſen Bilde zu gleichen und andere Züge vertilgen zu können; ſondern er iſt, wo er iſt, eine lebendige Kraft, welche, ſo gewiß ſie innerlich da iſt, ſich auch nothwendig äußert und alles Handeln ſo durchdringt, daß keines mehr ganz ohne ſie zu Stande kommt.

In dieſem Handeln alſo, durch deſſen ſtetigen Zuſammenhang ſich der göttliche Geiſt in dem Menſchen offenbaret, unterſcheiden wir zuerſt etwas allgemeines, was von allen auf gleiche Weiſe gefordert wird, ſo daß wir keine Entſchuldigung gelten laſſen, wenn einer anders handeln wollte, wo ein ähnlicher Fall in ſeinem Leben eintritt; ſondern wir verlangen überall die gleiche Handlungsweiſe in dieſen Dingen von jedem, der nur irgend auf dieſen Geiſt Anſpruch macht. Allein neben dieſem allgemeinen, was ſich mehr auf dasjenige bezieht, worin alle Menſchen einander gleich ſind, bemerken wir auch ein beſonderes, was nicht von allen auf gleiche Weiſe kann gefordert werden, weil es mit demjenigen in Verbindung ſteht, wodurch die Menſchen auf eine allen Bemühungen ſie gleich zu machen unüberwindliche Art von einander verſchieden ſind, nemlich mit natürlichen Fähigkeiten und Eigenſchaften, die nicht das Antheil aller ſein könnten, wenn ſie auch Eines Geiſtes theilhaftig wären. Was alſo auf dieſem Gebiet von dem einen kann gefordert werden, das iſt dagegen den andern unmöglich gemacht durch natürliche Beſchränkungen, welche auch der Geiſt nicht aufheben kann oder ſoll. Hier nun zeigen ſich die mancherlei Gaben, deren angebliche Vorzüge vor einander ſo oft Veranlaſſung eines Streites werden, welchen der Apoſtel unter den vom Geiſt beſeelten eben durch Zurükkweiſung auf dieſen Geiſt vertilgen will.

Wären nun unter den des Geiſtes theilhaftigen nur einige mit ſolchen beſonderen Gaben verſehen, andere aber gänzlich unbegabt, ſo daß ſie ohne beſtimmten inneren Beruf, der ihnen ein eigenes Feld des Handelns anwieſe, darauf beſchränkt wären, jene allgemeinen Tugenden in allem zu beweiſen, was ihnen zu verrichten vorkommt; oder wären eigenthümliche Vollkommenheiten geiſtiger Art nur einigen zugetheilt, die andern aber beſäßen ſtatt deren nur allerlei körperliches Geſchikk und untergeordnete Fertigkeiten, die keinen andern Zwekk haben, als nur die äußerlichen Dinge auf irgend eine Weiſe zum Nuzen oder Vergnügen zu bearbeiten und anzuordnen: dann freilich wäre unter den Chriſten ein weſentlicher Unterſchied der Geiſtesgaben geſezt und kaum zu vermeiden, daß ſich die einen für etwas größeres und auf eine höhere Stufe geſtellet hielten, als die andern. Denn wie könnten wol die ſo unbegabten, auf die kleineren Geſchäfte des Lebens beſchränkten, faſt nur dem leiblichen dienenden irgend auf Gleichheit Anſpruch machen mit denen, in welchen ſich die höhere Ausſtattung der Seele aufs herrlichſte erweiſet, indem ſie etwa in die Geheimniſſe der Weisheit und der Erkenntniß eindringen, um deren Gebiet zu befeſtigen und ſeinen Umfang zu erweitern zum Heil der Menſchen, oder indem ſie die Begeiſterung eines mit Gott bekannten Gemüthes in ſchönen Werken der Kunſt auf eine eigenthümliche Weiſe darſtellen, ſo daß ſie ſich einer überwiegenden Gewalt erfreuen über den großen Haufen der Menſchen, den ſie an ſich anketten, daß er ihren höheren Einſichten folgt, und deſſen Kräfte ſie ſich aneignen, daß er freiwillig bezwungen reineren Abſichten diene? oder indem ſie mit dem Lichte des Evangeliums den göttlichen Funken in noch unerſchloſſenen Gemüthern entzünden und ſie Chriſto und dem Vater zu befreunden wiſſen? Allein wie deutlich ſich auch ein ſolcher Unterſchied eines begabten und eines unbegabten Daſeins zu offenbaren ſcheint unter den Menſchen überhaupt: ſo kann er doch unter denen, welche von jenem Einen Geiſte beſeelt ſind, nicht ſtatt finden. Denn es iſt nicht möglich, daß die Einwirkungen deſſelben ſich nur in den allgemeinen Tugenden erſchöpfen und nicht vielmehr aus dem gleichen Grunde in jedem eine beſondere Gabe erwekken ſollten. Auch ſezt unſer Apoſtel gar nicht den Fall, daß, wo der Eine Geiſt iſt, Gaben ſein und auch gänzlich fehlen könnten; ſondern nur die Mannigfaltigkeit derſelben zeigt er an und lehrt ſie richtig ſchäzen. Und laßt uns nur mit offenen Augen eintreten in die vielfältigen Verbindungen des Lebens: ſo werden wir ſehen, wie auch neben den niedrigeren Beſchäftigungen, welche allerdings keine beſondere Gabe verrathen, doch jeder begnadigte und deſſelben Geiſtes mit uns theilhaftig gewordene gewiß ſeinen eigenen Beruf findet und ſeine eigene Thätigkeit im Reiche Gottes ausübt durch die Art, wie ſein Gemüth ſich im geſelligen Leben liebend entwikkelt und ihm einen beſtimmten Einfluß ſichert auf das Leben und das Gemüth anderer. Der Apoſtel nennt ſie auch anderwärts dieſe ſchönen Gaben. Da ſind einige Tröſter, welche vermöge ihres heiteren Muthes und ihres fröhlichen Sinnes das aufgehobene Gleichgewicht in niedergedrükkten Seelen herſtellen; da ſind andere Helfer und Berather, welche, mit einem ſcharfen und richtigen Geiſtesauge begabt, wo jemandem in irgend einem bedenklichen Verhältniß nur ein unſicheres Bild ſeiner Lage vorſchwebt, dieſen mit ihrer Einſicht unterſtüzen. Da ſind einige Pfleger, welche mit zärtlicher Sorgfalt und ſtiller Geduld denen Handreichung thun, die ſich ſelbſt nicht zu helfen vermögen; da ſind andere Friedensſtifter, welche mit der überlegenen Kraft eines beſonnenen Gemüthes aufgeregte Leidenſchaften zu ſtillen und Zwietracht in Friede zu verwandeln wiſſen. Sehet da, meine Freunde, dieſe und ähnliche ſind die herrlichen Gaben, durch deren irgend eine jeder das ſeinige beiträgt um die Gemeine Chriſti zu erbauen und den Leib unſeres himmliſchen Hauptes ſchmükken zu helfen! mannigfaltige Gaben, welche in ihrem ganzen Umfange nur derjenige erblikkt, dem der Geiſt des Herrn die Augen geöffnet hat, daß er alle ſeine Brüder nicht nur da, wo ſie ſich ausdrüklich zur Verehrung des Herrn verſammeln, ſondern überall in dem innern ihres gemeinſchaftlichen Lebens als die Gemeine

Gottes betrachten kann! Oder ſollte jemand dieſen ſtillen Thätigkeiten etwa deshalb, weil ſie vielleicht in den meiſten einzelnen Fällen nur das beſcheidene Anſehn allgemeiner Tugendübungen an ſich tragen, den Rang beſonderer Gaben abſprechen wollen, der betrachte, wie ſie in der Gemeine ſich zu einem ſolchen Grade ausgebildet finden, daß ſie nicht nur in dem engeren Kreiſe des Beſizers ſelbſt wirken, ſondern auch die Mängel anderer erſezen können; er überlege, ob ſie ſich nicht unmittelbar anſchließen an jene vorerwähnten Vollkommenheiten, die ſo ſehr das vortrefflichſte unter allen menſchlichen ſind und ſo ſehr an Würde ſich gleich, daß nur Thorheit und Eitelkeit über den Vorzug der einen vor der andern ſtreiten könnten. Oder iſt nicht auch hierin Einſicht, auch hierin Erkenntniß Gottes und der Welt, auch hierin bildendes Vermögen, auch hierin milder und ſtarker Einfluß auf das menſchliche Gemüth?

Wenn aber dieſe Mannigfaltigkeit der Gaben ſich durch die Anordnung des Höchſten ſo vertheilt, daß dieſelbe Kraft bei dem einen mehr in großen Wirkungen ſich zeigt, bei dem andern mehr in kleineren ſich ſcheinbar verliert: iſt das wol mehr als ein äußerer Unterſchied? und darf dieſer auf uns mit den Augen des Geiſtes ſehende ſo wirken, daß darüber das lebendige Gefühl verloren ginge, wie alle dieſe Gaben gleichen Werth haben kraft des Einen Geiſtes, der ſie alle wirkt? O wie natürlich, wie vorherrſchend und alles andere verdrängend muß uns dieſes Gefühl der Gleichheit werden, wenn wir auf die Entſtehung aller Gaben durch den Geiſt unſere Aufmerkſamkeit richten. Mag er ſich eines Menſchen bemächtiget haben, ehe noch ſeine Natur ſich vollkommen geſtaltet hatte, wird er nicht einem ſolchen, wie die Welt, ſo auch ſich ſelbſt erleuchten, daß er erkennt, welche Kraft der menſchlichen Natur in ihm auszubilden iſt zum Dienſte des Reiches Gottes, und daß er, von der Luſt und Liebe, in welcher ſich der Geiſt Gottes offenbart, ergriffen, nun gleich mit Freudigkeit dem Rufe Gottes folgend thätig ſein will in ſeinem großen Weinberg? mögen ſich ſchon früher durch äußere Begünſtigungen beſtimmte Talente und Neigungen in einem Menſchen entwikkelt haben: erſcheinen nicht ſie und mit ihnen ſein Beruf ihm in einem ganz neuen Glanze, ſobald ſein inneres von dem göttlichen Lichte erleuchtet wird? verwandelt ſich nicht erſt von dem Augenblikk an und in dem Maaße, als der Menſch von dem göttlichen Geiſte beſeelt wird, manches, was vorher nur einen zweideutigen Werth hatte, in eine wahre Gabe des Geiſtes, wohlthätig hinwirkend zum allgemeinen Ziel und Heil der Menſchen? Wenn nun eben dieſes

Wirken und Regen des Geiſtes dasjenige iſt, was jeder Chriſt als das weſentliche in jeder Gabe und jedem Talent anſehen ſollte: müßten wir nicht fürchten, die Menſchen, welche einfältig der Regung des Geiſtes folgen ſollen, von ihrer natürlichen Bahn abzulenken und ſie irre zu machen, wenn wir einen Streit erregten über die Vorzüge ſeiner Wirkungen und dadurch ihre Wünſche und ihre Beſtrebungen, ſoviel an uns wäre, der Natur zur Troz auf einen entfernten Punkt hinlenkten mit Verabſäumung deſſen, was ihnen eigentlich zugekommen wäre? wenn wir einſehn, daß alle Talente nur in ſo fern dem guten dienen können, als der Geiſt Gottes ſie alle zuſammen wirken läßt auf Einen Zwekk: muß nicht das Reich Gottes fördern und im lebendigen und frohen Gefühl der Einheit des Geiſtes jede Eiferſucht über die Verſchiedenheit der Gaben unterdrükken eines und daſſelbe ſein? wenn ſo den Geiſt Gottes zu beſizen für uns die einzige Quelle alles großen, herrlichen und ſchönen iſt und wir ſowol unſere Lebensbahn als die beſonderen Eigenſchaften unſeres Gemüthes nur in ſo fern lieben und achten, als er jene angewieſen hat und dieſe aufregt und erhält: kann uns wol eine andere Schäzung für uns und andere übrig bleiben, als je nachdem jeder ungetheilt ſeine ganze Natur dieſem Geiſte hingiebt und friſch und lebendig fortarbeitet nach ſeinen Anordnungen? und können wir wol einem andern Streite Raum geben, als dem ſchönen Wettſtreit der Liebe und Treue? Ja endlich, wenn denn die Liebe, wie doch der Apoſtel ſagt, daß ohne ſie alle Gaben nichts ſind, das höchſte gemeinſchaftliche Werk des Geiſtes in uns allen iſt, die Quelle aller Tugenden, das Band aller Vollkommenheiten, welches die Menſchen eben auch durch ihre Verſchiedenheiten bindet und einiget: wie ſollte ſich dieſe Liebe nicht auch erweiſen in unſerm Urtheil über die Eigenſchaften unſerer Brüder? Die Liebe aber richtet nicht unter den Kindern des Geiſtes, daß ſie um irgend etwas anderen, alſo auch nicht um der Gaben willen das eine vorziehen ſollte dem anderen! die Liebe blähet ſich nicht und ſucht nicht das ihre, alſo auch nicht groß thun mit dem einzelnen, was etwa einer ausrichtet in der Welt oder ausbildet in ſich ſelbſt; ſondern je mehr ſie waltet, um deſto mehr verſchwindet auch die unmerklichſte Eitelkeit, um deſto mehr wird aufgelöſet auch die verborgenſte Selbſtſucht! Wie große Talente uns auch auszeichnen, wie ſehr ſich auch die menſchliche Natur in irgend einem von uns verherrlichen möge: wir werden, und ohne etwa das trügeriſche Gefühl von Herablaſſung zu nähren, uns neben unſere Brüder ſtellen und ſagen, Es ſind zwar mancherlei Gaben, aber es iſt nur Ein Geiſt! wie unſcheinbar auch ein anderer neben uns ſich darſtelle, wenn wir nur alle Vermögen ſeiner Seele vom göttlichen Geiſte beherrſcht ſehen, wenn wir ihn nur mit den Eigenthümlichkeiten ſeiner Natur kräftig wirkend finden in der Gemeine Gottes: wir werden uns ſeiner herzlich erfreuen und ausrufen, Wie mancherlei auch der Gaben ſind, es iſt doch immer derſelbige Geiſt!

II. Zu einer gleichen Würdigung nun fodert uns auch der zweite Gedanke des Apoſtels auf, daß nemlich zwar mancherlei Aemter ſind, aber nur Ein Herr, welcher jedem ſein Amt angewieſen hat und in deſſen Dienſt und Auftrag jeder handelt.

Der Herr iſt der, welchen überall die Schrift ſo nennt, Chriſtus der König nicht von dieſer Welt, das Haupt der Kirche Gottes. Dies voraus geſezt werden wir wol eingeſtehen, daß es niemandem möglich iſt, indem er etwa hauptſächlich andern Geſezen folgte und andern Zwekken nachſtrebte, den Dienſt Chriſti doch als eine Nebenſache dabei zu betreiben: denn Chriſtus ſelbſt bezeuget die Unmöglichkeit, zugleich ihm und irgend einer Gottheit dieſer Welt zu dienen. Auch weiß und fühlt gewiß jeder, daß die Aufträge Chriſti alle Gebiete des menſchlichen Lebens umfaſſen, daß es Ordnungen Chriſti giebt für alle Arten menſchlicher Handlungen und daß ein wahrer Diener Chriſti jeden Augenblikk kann und ſoll beſchäftiget ſein im Dienſte ſeines Herrn. Daher iſt nothwendig für alle, die ihm dienen, dieſes zugleich das erſte und größte, indem ſie hiernach alles auswählen, verwerfend was mit dem Dienſte Chriſti nicht beſtehen kann, hiernach alles einrichten, überall zuerſt fragend nach ihres Herrn Willen und Gebot. Daher giebt es keine andere Anſicht für alles was einer von uns zu ſchaffen und auszurichten hat in der Welt, als die der Apoſtel aufſtellt, es ſind die Aemter, die der Herr ausgetheilt hat. Wie nun überall unter den Menſchen die innigſte Gleichheit und die ſtärkſte Liebe diejenige iſt, welche auf dem beruht, was mehreren zugleich das höchſte und wichtigſte iſt: ſo muß es doch unter den Dienern Chriſti auch ſein. Was wir auch mit einem andern gemein haben mögen und wie ähnlich er uns ſei in dieſem und jenem: iſt er ſelbſt kein Diener Chriſti, ſo iſt er uns fremd in Vergleich mit dieſen. Wie ſehr auch dieſe ſonſt von uns verſchieden ſein mögen, ſie ſind uns in demjenigen ähnlich, was uns das liebſte iſt. In ihnen lieben wir die gleiche Liebe, in ihnen tritt uns entgegen die gleiche Anhänglichkeit an denſelben Herrn, in ihnen finden wir zu unſerer Freude wieder das theuerſte Gefühl, wodurch unſer Leben erheitert, unſere Bahn uns geebnet, unſere ganze Wirkſamkeit uns verklärt wird, das Gefühl ihm anzugehören und für ihn zu leben. Und dieſes Gefühl, welches ſie uns näher bringt, als irgend wodurch anders der Menſch dem Menſchen kommen kann, ſollte ſelbſt der Störung unterworfen, und dieſer heilige Kreis ſollte der Zwietracht empfänglich ſein, nicht etwa dadurch, daß in Schwachheit und Irrthum einer etwas verſieht im Dienſte des Herrn, oder dem Werke des andern Schaden zufügt, ſondern deshalb, weil es uns übel gefiele, daß der Herr dem einen dieſes, dem andern jenes aufgetragen hat, wie es doch ſein muß? Sollen wir glauben, daß derjenige in dem Herrn lebt und ihn liebt, dem dieſe äußere Verſchiedenheit kann jene weſentliche Gleichheit zwiſchen ihm und ſeinen Mitdienern aus dem Sinne bringen? Und gewiß am wenigſten ſeiner Erkenntniß darf ſich rühmen, wer ſo wenig das größere von dem kleineren zu unterſcheiden vermag, wer ſo wenig dasjenige feſtzuhalten weiß, worauf alles beruht! Haben wir die Einſicht, daß es Einen Herrn giebt, dem wir alle dienen, ſo müſſen wir auch wiſſen, daß er nach ſeiner Weisheit und Liebe jeden angeſtellt hat und daß alles gleich nothwendig und gleich ſchön iſt, was er fodert.

Es ſind zwar nicht ſeltene Beiſpiele, daß ſchon in einem gewöhnlichen Hausweſen, noch mehr in einem größern Gebiet einzelne Diener denjenigen Theil, der ihnen beſonders anvertraut iſt, ohne Hinſicht auf ſein natürliches Maaß und Verhältniß zum ganzen auf alle mögliche Weiſe pflegen, ausdehnen, verherrlichen wollen und daher auch auf das, was demſelben ganzen angehört, weil es aus derſelben Quelle genährt wird, eiferſüchtig hinſehn, als entzöge es ihnen feindſelig das ihrige. Aber ſieht nicht jeder, daß nur Mangel an Einſicht oder an wahrer Liebe zum ganzen eine ſolche Vorliebe für das einzelne erzeugen kann? und muß nicht dieſer Fehler am meiſten bei denen verſchwinden, welche dem Herrn ſelbſt, dem Mittelpunkte des ganzen, am nächſten ſind und am unmittelbarſten alles auf ihn beziehen können? Fern alſo ſei er von allen Dienern Chriſti, da dieſem Herrn alle ſeine Diener gleich werth ſind, da allen der unmittelbare Zutritt zu ihm freiſteht im Geiſte, und allen immer im Gedächtniß ſein muß ſein heiliger Wunſch, daß ſie eins ſein mögen in ihm und alle durch den Genuß ſeines Fleiſches und Blutes immer aufs neue aufgeregt werden, alles perſönliche hinzugeben und nur zu leben in ihm! Die ſo eins ſind und immer mehr werden in ihm, wie könnten die dadurch von einander getrennt werden, daß jeder etwas anderes iſt und thut, da ja ein jeder geſendet iſt und angewieſen von ihm und alles iſt und thut auf ſein Geheiß!

Ja je mehr wir dem Herrn treu anhängen in unſerm Geſchäft, je mehr wir in dem Anſchauen ſeiner Regierung und ſeiner Werke, wie es ſein ſoll, unſere höchſte Freude finden, um deſto mehr werden uns auch alle ſeine Diener erſcheinen als theure unentbehrliche Gehülfen! denn nur, wer klein und eigenſüchtig für ſich ſelbſt etwas bereiten und für ſich allein etwas beſizen will, kann ſich zu vereinzeln ſtreben mit ſeiner Thätigkeit und dahin kommen, daß auch das nächſte und verwandteſte ihm feindſelig erſcheint. Wer aber einer Gemeinſchaft angehört, der muß auch inne werden, wie alle Kräfte in ihr verbunden ſind, wie jeder allen hilft und von allen wieder unterſtüzt wird, wie auch, was das größte ſcheint, nicht beſtehen kann ohne das kleinſte. Und wo könnte dies vollkommner ſtatt finden, als in der Gemeinſchaft, deren Herr und Haupt Chriſtus iſt? wo könnten alle Diener ſich unter einander mehr gleich fühlen, als unter dieſem Herrn, für den kein Dienſt nur leiblich iſt und knechtiſch, ſondern jeder frei und geiſtig, jeder ſich beziehend auf das Heil, welches Er erworben und begonnen, jeder unmittelbar beſeligend für die Menſchen von ihm, dem Seligmacher, ausgeht und ihn darſtellt!

Wenn daher ſchon in anderem Dienſt, wo irgend Liebe und Treue iſt für den Herrn, jeder Diener in dem andern den Stellvertreter des Herrn ſieht und alle darauf halten, daß jedermann in jedem von ihnen, wo nur dieſe Beziehung heraustritt, die Perſon des Herrn achte und in Ehren halte, und ſo unter ihnen ſtillſchweigend und von ſelbſt ein Bund der Ehre ſich gründet, den alle unverbrüchlich behaupten: wie ſollte nicht daſſelbe Gefühl noch mächtiger unter denen herrſchen, die Chriſto dienen, ihn überall ſehen, nur in ihm ſich und andere lieben und achten, die gemeinſchaftlich überall ſein Kreuz tragen, gemeinſchaftlich Theil haben an ſeiner Herrlichkeit? Und wenn dieſes Gefühl herrſcht, wenn wir unter einander verbunden ſind zu Schuz und Truz: ſollten wir uns herrſchſüchtig oder neidiſch darüber entzweien können, welches Amt er dieſem oder jenem übertragen hat, wir, die wir unſern größten Vorzug darin ſezen, daß wir in ſeinem Namen handeln? O gewiß, je mehr Einſicht einer hat in ſein Verhältniß, je mehr Muth er beweiſet in dieſem Bunde der Diener Chriſti, um deſto mehr muß er hievon frei ſein; und doch könnte nur der ſich eines Vorzuges anmaßen, in deſſen Geſchäftsführung die meiſte Einſicht oder die meiſte Tapferkeit ſich zu Tage legt.

Doch es giebt noch mehreres, was wol jeden Diener Chriſti davor bewahren muß, daß nicht in ihm ein widriges Gefühl entſtehe gegen andere wegen Verſchiedenheit ihrer Wirkungskreiſe. Ueberall nemlich, wo ein richtiges Verhältniß zwiſchen Herrn und Dienern ſtatt findet, bildet ſich je länger je mehr das Urtheil der Diener nach dem des Herrn. Wenn der Herr eine partheiiſche Vorliebe auf einen Theil der Geſchäfte wendet; ſo erlangt dieſer auch in der Meinung der Diener einen Vorrang; vernachläſſigt er einen anderen, ſo geräth dieſer auch bald überall in Geringſchäzung. Und der weiſeſte Herr, der Aufmerkſamkeit und Wohlwollen gleichmäßig und gerecht allen Theilen zuwendet, ſollte ſich dieſes Einflußes nicht erfreuen? und es ſollte ſich nicht vor allen unſer Urtheil bilden nach dem Urtheil unſeres Herrn, in dem wir doch das Ebenbild der göttlichen Weisheit und Vollkommenheit verehren? Wir wären ja nicht ſeine Diener, wenn wir uns deſſen nicht befleißigten! Wie er aber richtet, das wiſſen wir alle. Nicht den bringt er am meiſten zu Ehren und erweiſet ihm Beifall, dem er mehr und größer ſcheinendes anvertraut, ſondern den, welcher das anvertraute treu verwaltet und eifrig damit gewuchert hat, ſezt er über mehr, und den gehorſamen, auch wenn er äußerlich nur wenig auszurichten vermochte, führt er ein in ſeines Vaters Reich. Nicht darauf wo einer von ſeinen Dienern geſtanden, kommt es ihm an, ſondern darauf ob er ihn immer wachend und thätig gefunden. — Und ſollte ſich dennoch derer ein Dünkel bemächtigen können, denen ihr Geſchäft vor andern wichtig und groß erſcheint: ſo mag ihr Verhältniß zu Chriſto ſie erinnern, wie weniges von dem, was ein Diener thut, ihm allein zuzuſchreiben iſt. Kein Hausweſen und kein Regiment iſt wohl eingerichtet, worin ein Diener glauben kann, er ſei für das Wohl des ganzen unentbehrlich, und warlich das große Reich unſeres Herrn iſt am wenigſten ſo beſchaffen, daß verſtändigerweiſe irgend einer ſo unmäßig von ſich ſelbſt halten könnte. Wie kann es wol dem mächtigſten entgehen, daß nicht er für ſich allein ſeine Thaten vollbringt, ſondern die vereinigten Kräfte der gleichgeſinnten, die von allen Seiten zuſammentreffenden Anordnungen des Herrn! wie kann es dem weiſeſten entgehen, daß nicht ſein Verſtand allein für ſich dieſes und jenes erfindet, fördert, vervollkommnet, ſondern daß ihm vorangegangen ſein mußten frühere Einſichten, daß ihm zu Hülfe kommen mußten allerlei Begünſtigungen und Unterſtüzungen, ohne welche ſein Wille und ſeine Kraft eben ſo wenig glänzende Wirkungen würden hervorgebracht haben, als diejenigen ſeiner Brüder, über welche er deshalb nicht hinwegſehen ſoll! Auch von dem hoffärtigen, welcher glauben könnte, daß er allein mit Segen arbeitet, gilt es, daß, wenn der Herr ihm die Augen öffnete, er zu ſeiner Beſchämung noch viele Diener ſehen würde, die eben ſo ergeben ſind, eben ſo eifrig und dem Herrn eben ſo werth, als er. Sehet da, meine Freunde, dies erkennen und dem zufolge mäßig halten von ſich ſelbſt, das iſt die wahre Demuth. Die falſche, vermöge deren die Menſchen oft was ſie durch Gottes Gnade gewirkt haben und ausgerichtet herabſezen und als geringfügig darſtellen, dies iſt oft nichts, als ein ſich verheimlichender Stolz, oder zum mindeſten ein Beweis, daß wir uns fürchten, der Stolz würde uns befallen, wenn wir unſere Thaten und unſere Werke ganz ſo ſähen, wie ſie ſind. Die wahre Demuth aber beſteht mit der gerechteſten Schäzung deſſen, was wir gethan haben im Dienſte des Herrn. Wie großes wir auch ausgerichtet haben: nur durch die Gnade des Herrn ſind wir aufgefordert und angewieſen worden es zu unternehmen, nur durch die treue Mitwirkung aller ſeiner Diener iſt es vollbracht worden, nur weil die Zeit erfüllt war iſt es gelungen, und eben, weil ſie erfüllt war, würde es auch ohne uns erfolgt ſein als das gemeinſame Werk der Diener des Herrn. Wie anſcheinend geringes ein anderer neben uns verrichte, auch das iſt ein Auftrag des Herrn, zu deſſen Ausrichtung dieſelbe Unterſtüzung und Mitwirkung aller, wie zu dem großen, erforderlich iſt; auch das iſt die volle Aeußerung derſelben im Dienſt des Herrn geſchäftigen Treue, wie ſie an dieſer Stelle und zu dieſer Zeit ſein kann. So ſind alles nur mancherlei Aemter, und Ein Herr iſt, dem wir alle dienen und deſſen Dienſt uns alle zu der gleichen Würde erhebt.

117. Folgen wir nun aber auch dem Apoſtel, um den Gegenſtand von allen Seiten ins Auge zu faſſen, noch zu ſeiner *dritten Betrachtung*, daß es nemlich *mancherlei Kräfte* giebt, aber nur *Einen Gott*, der da wirket alles in allen.

Wenn es nun auch wahr iſt, daß die Aemter, die den Menſchen aufgetragen ſind, keinen Unterſchied des Werthes unter ihnen begründen, ſondern daß alle in dem Maaß einander gleich ſind, als ſie dem Herrn mit derſelben Treue dienen; wenn es auch dabei ſein Bewenden hat, daß es nicht darauf ankomme, was für Gaben ſich in einem Menſchen offenbaren, wenn es nur wirklich Gaben ſind durch den Geiſt geheiliget und von ihm in Thätigkeit geſezt: ſo bleibe uns doch vielleicht noch ein verwirrender Schein zurükk, wenn wir nachſehen, weshalb doch nun der Geiſt in dem einen dieſe, in dem andern nur jene Gaben erwekkte, weshalb doch nun der Herr den einen zu dieſem, den andern nur zu jenem Amte tüchtig findet. Denn da wir nicht alles auf Trägheit und Vernachläſſigung ſchieben können, weil ſonſt folgen würde, daß jeder eigentlich alles könne und ſei: ſo muß es einen innern und doch von dem Willen des Menſchen unabhängigen Grund dieſer Verſchiedenheit geben; und demnach fragt ſich, ob es nicht doch ein Vorzug ſei, wenn in einem grade die Kraft glänzender ans Licht tritt, welche Raum macht, welche die Aufmerkſamkeit anzieht und viele in ſeinen Wirkungskreis hineinlokkt. Eben in dieſer Beziehung nun ſind die lezten Worte des Apoſtels geſprochen. Denn ohne Zweifel meint er hier Gott nicht als den Herrn der uns regiert, nicht als den Geiſt der uns einwohnt, ſondern als den Vater, den urſprünglichen Anordner der Welt, den Urquell alles Seins; und ſeine Meinung kann keine andere ſein, als daß dieſe Mannigfaltigkeit von Kräften ſich gründe in der urſprünglichen Mitgabe, die ein jeder von ſeinem Schöpfer empfangen hat und vermöge deren er der iſt, der er iſt.

Der Menſch, der Einwohnung des göttlichen Geiſtes empfänglich, erblikkt ſchon das Licht der Welt als ein eigenthümliches Weſen; denn in jedem hat ſich die menſchliche Natur beſonders geſtaltet. Eine beſtimmte Richtung der Kräfte, eine beſtimmte Liebe und Luſt, die er früher oder ſpäter entdekken wird, ſind ihm ſchon mitgeboren, und es ſei nun, daß ſich in großer Aehnlichkeit daſſelbige in vielen Zeugungen eines Geſchlechtes wiederholt, oder daß es ſich abändert durch die Vermiſchung mit anderen, oder daß aus unſcheinbarem Urſprung ſich auf wunderbare Weiſe plözlich herrliche Kräfte entwikkeln: immer iſt dies alles anzuſehn als nach einer Anordnung Gottes erfolgend, welche wir noch nicht durchſchauen können. Die kindiſchere Vorwelt dachte ſich auch hierin den Menſchen abhängig von einer Mehrheit höherer Weſen und alſo den einen von dieſem, den andern von jenem vorzüglich begünſtiget, oder nach willkührlicher Abneigung zurükkgeſezt. Hiebei können wir nicht ſtehen bleiben, ſondern müſſen mit dem Apoſtel auch dieſe urſprüngliche Vertheilung der Kräfte auf den Einen zurükkführen, in dem jedes einzelne Daſein und jede lebendige Kraft auf gleiche Weiſe gegründet iſt. Wenn er uns die menſchliche Natur in ſo unendlich vielen beſtimmten Geſtaltungen zu ſchauen giebt, kann wol eine davon entbehrlicher, ſchlechter ſein, weniger dem Entzwekk ihres Daſeins entſprechen, als die andere? muß nicht jede an ſich gleich ſehr ſein ſchöpferiſches Weſen ausdrükken, abſpiegeln und verherrlichen? Und als er anſah, was er gemacht hatte, war alles, und das heiſt nicht nur das Zuſammenſein von allem, ſondern auch jedes einzelne, was er als ein ſolches erhalten, leiten, mit ſeinem Geiſte bewohnen wollte, gut, und das heißt, nothwendig gleich gut. Anders kann ſchon keiner glauben, der nur bedenkt, daß der Eine es iſt, der den endlichen Naturen die Kräfte vertheilt; viel weniger, wer noch erwägt, daß dieſer Eine nothwendig der gerechte iſt, der gleichvertheilende, der alles mit derſelben Macht und Väterlichkeit umfaſſende, in dem keine Partheilichkeit wohnen kann und keine Ohnmacht. Wie können wir, wenn wir dies erwägen, wol anders denken, als daß jede Natur, welche er würdigen kann durch ſeinen Geiſt zu regieren, gleich gut ſein muß? Darum wenn in uns ein Sinn aufgegangen iſt, ein Vermögen geweckt, deſſen offenbaren Mangel wir bemerken in einem andern, in dem doch auch Chriſtus ſich verklärt und der Geiſt Gottes wohnt: laßt uns ſicher glauben, weil auch ihm Kräfte zugetheilt ſind, muß dafür ein anderes in ihm ſein, ein gleich würdiges, welches uns fehlt; und laßt uns nur danach trachten, daß uns der Sinn nicht fehle, die von Gott mitgetheilten Kräfte wahrzunehmen, damit wir nicht leichtſinnig die Wirkungen der Macht und der Gnade Gottes überſehen! laßt auch das, o und warlich eine der ſchönſten Wirkungen der Liebe ſein, die unſern Blikk ſo vorzüglich feſthält auf unſern Brüdern in Chriſto!

Wenn es unſer Sinn und Wunſch iſt, Gottes inne zu werden, und wenn das Chriſtenthum, die große Welt aus der kleinen betrachtend, den Menſchen mit dieſem Wunſche zunächſt und vorzüglich an ſeine eigene Natur weiſet: wolan ſo beginne jeder demüthigen und reinen Sinnes dieſe Erkenntniß bei ſich ſelbſt und ſuche die ihm zugetheilten Kräfte in ihrer Eigenthümlichkeit zu erforſchen und zu ſehen, in welchen Zügen ſich in ihm das Ebenbild Gottes offenbart; dann aber ſeze er ſie fort bei andern, und vorzüglich auch hier wird Gott den demüthigen Gnade geben, daß ſie ſeine Herrlichkeit ſchauen. Aber mit der Erkenntniß Gottes muß ſeine Verehrung eins ſein, und ſo ſei dann auch in dem Maaß als wir uns erkennen alles unſer Thun ein Ueben und Stärken der Kräfte, die uns Gott zugetheilt hat, ein Erbauen und Schmükken des Tempels, den er in uns gegründet hat für ſich, ein ans Licht bringen und Herausbilden der Züge, welche das göttliche Ebenbild in uns ausmachen. Und in dem Maaß, als andere ſich uns zu erkennen gegeben, ſei unſer ganzes Wirken auf ſie nichts anders als eben dieſes, daß wir unſere Freude an ihren Gaben und an ihrer Natur thätig beweiſen in Liebe, daß wir ihnen beiſtehen mit allen unſern Kräften, auf daß auch die Erbauung und Heiligung der Gemeine Gottes in allen ihren

Theilen ein gemeinſchaftliches Werk ſei. Gewiß erkennen wir hierin alle das fromme, einträchtige, brüderliche Leben der Kinder Gottes, das lebendig Einesſein aller in Gott. Aber, laßt uns geſtehen, gründet ſich nicht ſolches Leben ganz allein auf die Ueberzeugung, daß keiner etwas beſſeres thun kann, als ſeine Natur, wie Gott ſie gemacht hat, rein halten und ausbilden und Frucht bringen laſſen in Geduld? und iſt nicht dieſe Ueberzeugung einerlei mit jener, daß jede ſelbſtſtändige menſchliche Kraft gleich gut iſt und jede Natur, welche Kraft auch in ihr überwiege, gleich edel? Denn wenn ſich dies anders verhielte, müßte nicht ſtatt jenes ſchönen natürlichen, das gute ruhig fördernden Lebens ein ganz anderes verkehrtes Thun und Treiben entſtehen, daß jeder, kindiſch und thöricht, nicht kindlich und weiſe, nach dem trachtete was ihm an einem andern entgegen glänzt? und daß die dünkelweiſen und hochmüthigen die Einfalt verführen könnten, ihnen nachzuahmen, ſtatt des geraden Weges fortzugehn? Wie nun nicht dieſes, ſondern nur jenes gut ſein kann, ſo auch nur jenes wahr, und, wer jenes gute thut, wird auch immer mehr in jene Wahrheit geleitet werden.

Und dann werden wir auch zu unſerer gänzlichen Beruhigung das immer mehr verſtehen lernen, was der Apoſtel hinzufügt, daß der Gott, welcher die mancherlei Kräfte vertheilt, doch zugleich nicht nur einiges in jedem wirkt, ſondern alles in allen. Ja, meine Freunde, bei der frommen gottgefälligen Bearbeitung unſerer eigenen Natur, bei der hülfreichen Beobachtung anderer werden wir es inne werden; und dies eben vollendet unſere Anſicht von der brüderlichen Gleichheit aller begnadigten: daß, wenn ſchon jeder die menſchliche Natur vorzüglich von Einer Seite darſtellt, ſie doch in jedem ganz enthalten und keiner von irgend etwas ihr weſentlich zugehörigem ganz ausgeſchloſſen iſt. Schon müſſen wir von ſelbſt einſehen, daß ſonſt jede Gemeinſchaft aufgehoben und daß es unmöglich wäre, Gott in unſern Brüdern zu erkennen und zu verherrlichen; denn unmöglich wäre, daß einer, was ihm ſelbſt gänzlich fehle, ſollte finden und verſtehen, noch weniger ſich dem hülfreich erweiſen und es unterſtützen können in andern. Aber nicht nur ſo werden wir dies verſtehen, ſondern klarer werden wir es einſehen durch die That. Denn in allem, was uns am ſchönſten gelingt, werden wir die Spuren auch der Kräfte entdecken, welche nicht die hervorſtechenden ſind in uns; denn jede That und jedes Werk bedarf um wohl zu gelingen etwas von allem. Und eben ſo werden wir mit einem durch Demuth und Liebe geſchärften Auge bei aufmerkſamer Betrachtung an unſern Brüdern vielfältige Regungen bemerken von dem, was ihnen anfänglich zu fehlen ſchien. Was für natürliche Vorzüge wir alſo auch in Anſpruch nehmen mögen als unſer Eigenthum, keiner iſt ohne eben das; und in dem mehr und minder waltet über allen auf gleiche Weiſe die göttliche Liebe und die göttliche Gerechtigkeit. So daß der vorzüglichere, der ehrwürdigere nur der iſt, welcher von allen Gaben und Kräften ſein beſchiedenes Maaß erkennt und bei allen Entwürfen und Beſtrebungen ihm treu bleibt in kindlichem Sinne, um wirklich das und nur das zu ſein und auszurichten, wozu Gott ihn beſtimmt und väterlich ausgerüſtet hat.

In dieſem Sinne beſtärke uns dann jeder Blikk auf uns ſelbſt und auf andere! zu dieſer wahren Gottesverehrung erwekke jeden in ſeinem Theil und Beruf jede Stunde der gemeinſchaftlichen Andacht. Dazu wollen wir nur immer uns ermuntern, daß alles was in uns iſt dem Geiſte Gottes, der Einer iſt in allen, je länger je mehr geheiliget werde! daß unſer und unſerer Brüder Herr, der uns allen immer nahe iſt in der Kraft Gottes, uns wachend finde und munter in ſeinem Dienſt allezeit, ohne daß wir richten andere Knechte! daß wir den Gott, der mancherlei Kräfte vertheilt hat unter uns nach ſeiner Weisheit, auch durch unſer ganzes Leben preiſen, beides an unſerm Leibe und an unſerm Geiſte! Dann wird man an uns inne werden, wie Weisheit und Demuth eins ſind in denen, die Gott lieben! dann werden wir es ans Licht bringen, wie einträchtig und hülfreich Brüder bei einander wohnen! dann werden wir das unſrige thun um ein Leben herbeizuführen, über welchem jeder ausrufen muß, Das iſt es, daß der Herr ausgegoſſen hat von ſeinem Geiſt über alles Fleiſch.

II.

Daß wir nicht Knechte Gottes ſein ſollen, ſondern Freunde.

Herr, Allmächtiger, Heiliger, der du deine ewige Regierung, immer dieſelbe, vor den Augen der Menſchen auf die verſchiedenſte Weiſe entfalteſt, daß ſie bald der Lieblichkeit deiner Huld in der vorübergehenden Zuſammenſtimmung ihrer kurzſichtigen Wünſche mit deinen höheren Wegen ſich erfreuen, bald dann wieder erſchrekken vor der unerforſchlichen Kraft, welche in Richtungen, denen ſie nicht folgen können, und durch Aeußerungen, welche ſie ſich nicht zu erklären wiſſen, oft alles zu zertrümmern droht, was ſie irgend für ſich ſelbſt ſorgend oder auch gemeines Wohlergehen bedenkend geſchafft und gepflegt haben, erleuchte du uns die Augen des Geiſtes, daß wir überall dich, denſelben weiſen, liebevollen Vater erkennen, überall die Herrſchaft inne werden, die du deinem Sohne übergeben haſt. Stärke du uns den edleren Sinn, daß wir alles andere gern fahren laſſen, ſo nur an uns und durch uns dein Wille geſchehe. Darauf iſt auch jezt unſer ganzes Begehren gerichtet, dazu laß uns auch dieſe Stunde gemeinſchaftlicher Andacht geſegnet ſein.

Text. Evang. Joh. 15, 9. 14. 15.

Gleichwie mich mein Vater liebet, alſo liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe. Ihr ſeid mein Freunde, ſo ihr thut was ich euch gebiete. Ich ſage hinfort nicht, daß ihr Knechte ſeid; denn ein Knecht weiß nicht was ſein Herr thut. Euch aber habe ich geſagt, daß ihr Freunde ſeid; denn alles, was ich habe von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan.

Wir wiſſen alle um zwei entgegengeſezte Zuſtände der Menſchen. Von der Gnade Gottes ergriffen, auch überall in ihrem Leben das höhere und göttliche ſuchend denken wir uns die einen; auf ihr ſelbſt zurükkgezogen, nur mit dem niedern und ſinnlichen beſchäftiget, ein Spiel aller Begünſtigungen und Verwirrungen, welche das geſellige Leben ſolchen Beſtrebungen darbietet, ſo denken wir uns die andern, und ſtellen beide, wenn wir ſie unter ſich vergleichen, einander gegenüber als ſelige und unſelige. Sehen wir hingegen auf ihr Verhältniß zu Gott, ſo pflegen wir wol die einen als ſeine Freunde anzuſehen, ihm ähnlich und mit ſei- Zwekken einverſtanden, die andern hingegen als ſeine Feinde, widriggeſinnt gegen ſein von ihnen nicht begriffenes Weſen und entgegenwirkend ſeinen Abſichten. Auch will ich nicht ſagen, daß dieſe Vorſtellung von allen Seiten angeſehen unrichtig ſei, denn ſie iſt in der Schrift ſelbſt gegründet, welche ſagt, Fleiſchlich geſinnt ſein iſt eine Feindſchaft wider Gott. Nur müſſen wir uns hüten, über dieſe Grenze hinauszugehen. Feindlich geſinnt kann der Menſch ſein gegen Gott und ſtatt des höchſten Wohlgefallens und der ſeligſten Ruhe ſich verzehren in Unzufriedenheit und Widerwillen gegen die ewigen Geſeze, die der Erfüllung ſeiner Wünſche ſo oft widerſtehen. Aber Gott dienen müſſen alle Menſchen; daß irgend einer den Ordnungen Gottes und ſeinen Rathſchlüſſen Widerſtand leiſten könne, dieſen Gedanken dürfen wir nicht zulaſſen, wenn nicht die Klarheit unſeres Glaubens an die Allmacht des Höchſten uns verſchwinden ſoll. Denn da alles in der Welt nur durch die Thätigkeit aller ſeiner Geſchöpfe in ihrem Zuſammenhange geſchieht: ſo müſſen auch ſie alle, wenn es Rathſchlüſſe Gottes giebt, an ihrer Ausführung als ſeine Werkzeuge arbeiten. Allein dies iſt der große Unterſchied, daß die einen die Freunde Gottes ſind, ſeine mitwiſſende, mitwollende, in Luſt und Liebe mitwirkende Werkzeuge, an deren Thaten auch für ſich betrachtet der Wille Gottes, der in ihnen lebt, zu erkennen iſt; die andern hingegen ſind, wie unſer Text ſagt, ſeine Knechte, unbewußte, gezwungene Werkzeuge, in deren Thaten, weil ein anderer Wille in ihnen lebt, auch das Werk Gottes nicht eher zu erkennen iſt, bis wir aus dem weiteren Erfolge ſehen, was dabei die Abſicht Gottes geweſen, Werkzeuge, die mit dem, welcher ſie gebraucht, in keiner anderen Verbindung ſtehen, als durch ſeine Macht und ihre gänzliche Abhängigkeit. Dies iſt der Gegenſaz, den unſer Text uns aufſtellt. Denn Freunde Chriſti ſind Freunde Gottes, weil Chriſtus es iſt, der uns zum Vater führt und durch den wir eins ſind mit ihm; und Knechte Gottes ſind auch Knechte Chriſti, denn ihm hat der Vater alle Gewalt übergeben im Himmel und auf Erden. Dieſen Gegenſaz laßt uns unterſuchen, daß wir uns unſerer Vorzüge andächtig erfreuen und zugleich aufgeregt werden, uns ihrer immer würdiger zu machen, wenn wir erwägen,

Wie viel herrlicher es iſt, zu den Freunden Gottes zu gehören, als zu ſeinen Knechten.

Wir wollen bei Vergleichung beider den Unterſcheidungszeichen nachgehen, welche ſich aus den Worten Chriſti, wie wir ſie zu dieſem Behuf zuſammengeſtellt haben, von ſelbſt ergeben, nemlich erſtlich, daß nur die Freunde Gottes, nicht ſeine Knechte, wiſſen was der Herr thut; zweitens, daß nur ſeine Freunde in der Liebe bleiben, ſeine Knechte aber vielmehr in der Furcht.

I. Die Knechte alſo wiſſen nicht, was ihr Herr thut. Damit uns dies ſo deutlich werde, als es den Jüngern des Erlöſers augenblikklich ſein mußte, dürfen wir uns nur an die Lebensweiſe der edleren Völker des Alterthums erinnern, unter welchen das Verhältniß zwiſchen Herren und Knechten noch weit ſtärker heraustrat, als bei uns.

Von niederer Abkunft, aus fernen unedleren Stämmen waren die Knechte her, eine dürftige Sprache war ihnen angeboren, bei roheren Sitten waren ſie hergekommen, auf grobe Genüſſe und gemeine Begierden blieb ihr ganzes Daſein beſchränkt. So war es ihnen unmöglich, ſich zu den in dem edleren Leben eines gebildeten Volkes herrſchenden Geſinnungen zu erheben. Darum waren ſie auch in die Gewalt des einzelnen hingegeben, ohne daß das Geſez irgend etwas gethan hätte, ihnen das Joch abzunehmen oder zu erleichtern. Vielmehr blieben ſie auch noch im folgenden Geſchlecht aller bürgerlichen Vorrechte verluſtig, ausgeſchloſſen von allem ſelbſtſtändigen Antheil am gemeinſamen Leben. Eben deshalb nun mußte ihnen auch das Leben und Thun ihres Herrn immer fremd bleiben. Es konnte in allem Glanz und aller Herrlichkeit vor ihnen ſtehn, auch das innerſte und geheimſte deſſelben ihrer Beobachtung offen: ſie waren doch weder die Einheit und den Zuſammenhang des ganzen zu erkennen im

Stande, noch die Bedeutung des einzelnen richtig aufzufaſſen. Das ſtrenge Halten an der bürgerlichen Tugend, die bereitwilligen Aufopferungen für das Gemeinwohl, die Beſchäftigung mit Künſten und Wiſſenſchaften, auch die feineren Genüſſe und die Art, mit der ſie behandelt wurden, blieb ihnen fremd und fern. Wenn ſie nun ſo überhaupt das Thun ihres Herrn nicht verſtanden, ſo verſtanden ſie auch das nicht, was er ihnen befahl und was ſie auf ſein Geheiß ausführten, nicht die Worte und Thaten, bei denen ſie behülflich waren, nicht die Art, wie ihre gewöhnlichen Dienſte in das ganze des Lebens eingriffen, und waren in der That nichts als, wie auch die Alten von ihnen ſagen, lebendiges Werkzeug. So bleibt demnach nichts übrig, als daß ſie unter allem, was ihnen ſo unerreichbar war, entweder, ohne daß es irgend einen Eindrukk auf ſie gemacht hätte, ſtumpfſinnig hingingen und immer nur ſuchten, zwiſchendurch ſoviel als möglich ihre rohen Neigungen und Begierden zu befriedigen; oder wenn eine Art von Wißbegierde ſich in ihnen regte und ſie zu verſtehen ſuchten, was in dem Hauſe ihres Herrn vorging, ſo konnten ſie doch, weil ſie keinen andern Maaßſtab hatten, als ihre eigene niedrigere Art zu ſein, immer nur die wunderlichſten Erklärungen zuſammenkünſteln und Mißverſtändniſſe auf Mißverſtändniſſe häufen.

Grade ſo nun iſt, wie einem jeden wol einleuchten muß, das Verhältniß derjenigen zu Gott anzuſehen, welche nichts über ihr perſönliches Daſein hinaus kennen, indem entweder alle ihre Wünſche in der leidenſchaftlichen Befriedigung einer einzelnen Neigung zuſammentreffen, oder ſie ſo ihr Wohlſein und ihre Glükkſeligkeit ſuchen, allen ſinnlichen Trieben zu dienen, ſo gut es ohne heftigen Streit möglich iſt. Ich glaube, es kann nicht leicht ein Mißverſtändniß darüber entſtehen, was für eine Sinnesart hier ſoll bezeichnet werden. Denn freilich denken wir uns, wenn ein Menſch ſich in einem Zuſtande vollkommener Erfüllung des göttlichen Geſezes befinden könnte, ſo ſollten auch Leiden und Unglükk nicht bis in ſein inneres Weſen dringen können, ſondern ſeine Natur ſollte dann vollſtändig befriedigt ſein und er ein ungeſtörtes ſeliges Leben führen. Allein wir wiſſen auch, daß dies nur bei einem gemeinſchaftlichen gleichen Fortſchreiten aller geſchehen könnte: und ſo kann alſo die Geſinnung desjenigen, der treu nur dem göttlichen Geſeze folgt und nichts weiter begehrt als dieſes, wenn dies gleich der Weg auch zur ungeſtörten Glükkſeligkeit iſt, doch nicht verwechſelt werden mit der Geſinnung desjenigen, der gerade nur nach dieſer Glükkſeligkeit trachtet, und zwar auf ſeine Weiſe, ohne ſich in das Maaß zu fügen, welches Gott den verſchiedenen Theilen der menſchlichen Natur angewieſen hat, und auf ſeinem Wege, ohne ſich immer an das göttliche Geſez halten zu wollen; kurz desjenigen, der gar nicht dieſem Geſeze folgt, ſondern nur dem ſinnlichen Triebe ſeiner Natur. Aber — denn irgend eine Erinnerung dieſer Art wird wol jeder haben — wie beſtochen iſt gleich unſer Auge und unſer Urtheil, wie verſchiebt ſich uns der natürliche Zuſammenhang der Dinge, wenn wir nur irgend einmal uns einem übermäßigen Einfluß dieſes Triebes hingeben! Müſſen wir alſo nicht ſchließen, daß diejenigen, die er immer regiert, die alles nur in Beziehung auf ihn betrachten, unmöglich verſtehen können, was Gott thut, und daß ihnen der Sinn und die Abzwekkung der göttlichen Ordnungen durchaus fremd ſeyn muß? Wer ſein ſinnliches Leben zum Mittelpunkt machend nur das angenehme mit Wohlgefallen betrachtet und ſich von allem unangenehmen verwerfend wegwendet, wie kann der die Schönheit der natürlichen und der ſittlichen Welt verſtehen, die ſich ja oft nicht anders äußern kann, als indem ſie dem, was in ihm unmäßig iſt, entgegenſtrebt und es zurükhält? oder auch abgeſehn hievon, ſchon der dem alles gleichgültig iſt, was nicht in unmittelbarer Beziehung auf ſeine Luſt und ſein Wohlbefinden ſteht, wodurch ſoll er bewogen werden, in dem leidenſchaftlichen Trachten nach Befriedigung einmal ſtill zu ſtehn, damit er des herrlichen und göttlichen in den größeren Verhältniſſen der Welt inne werde? oder wenn er Zeiten, für ihn ſchon ſchlechte Zeiten, hat, wo ſeine Begierden ruhen und er Muße gewinnt umherzuſchauen, was kann er thun, als nur daß er weiter, als ſonſt bei weniger Muße zu geſchehen pflegt, den Einfluß aller Dinge auf ſeine Glükkſeligkeit berechnend verfolgt? wie kann ein ſolcher ihr eigenthümliches Maaß und Daſein, ihre innere Zuſammenſtimmung, ihr Unterworfenſein unter Eine Vernunft und Ein Geſez, das ſich unſern Blikken überall je länger je mehr offenbart, erkennen, da er ja dieſes Geſez in ſich ſelbſt noch nicht erkannt hat.

O ein ſolches gänzliches Nichtwiſſen um das, was wirklich da iſt und geſchieht und was auch ſie ſelbſt mit fördern und bewirken müſſen, dies iſt ein Zuſtand in dem Hauſe Gottes auf das genaueſte ähnlich dem der Knechte in dem Hauſe ihres Herrn. Nur ein niedriges Daſein, worin noch die thieriſche Abſtammung des Menſchen vorherrſcht, macht dieſen Zuſtand möglich. Die unedle Sprache der Selbſtſucht iſt die einzige, die dieſe Menſchen verſtehn, bei den rohen Sitten der Begierde ſind ſie hergekom-

und vernehmen nichts anderes als dieſes. Da ſie nun hieraus nicht erklären können, was im Hauſe Gottes geſchieht, und da ſie doch darin leben, ſo müſſen ſie dienen. Frei und ſelbſtſtändig können ſie nicht handeln, ſondern weil ſie immer nur ihre eigene kleine Glükkſeligkeit wollen, ſo müſſen ſie gezwungen werden zu thun, was ſie nicht wollen. Aber auch die Befehle Gottes, die mittelbaren und unmittelbaren, verſtehen ſie nicht. Nicht was ſie durch Hoffnung, durch Furcht, durch Gewalt, durch Eitelkeit, durch Ehrgeiz noch außer ihrem eigenen Wohlbefinden zu ſchaffen genöthiget werden, noch auch wodurch ſie genöthiget werden, verſtehen ſie. Räthſelhaft bleibt ihnen der allgemeine, auf das beſſere gerichtete Sinn der Menſchen, dem ſie folgen müſſen, ohnerachtet er ihnen nur verkehrter Weiſe von der einfachen Bahn der Glükkſeligkeit abzuführen ſcheint; räthſelhaft alle großen Werke, welche die Menſchheit aufführt, welche aber ſie nur als unſichere ſchlechte Mittel zu dem gemeinſchaftlichen Zwekke anſehn können; am räthſelhafteſten endlich iſt ihnen, ſo lange ſie nur Knechte ſind, dasjenige, deſſen Verſtändniß ihnen der Anfang der Freiheit ſein müßte, was ſie nie ganz überwältigen oder verdrehen können, nemlich das ihnen ſelbſt als künftiges Heil mitgegebene und auch in dem Zuſtande des Verderbens doch immer als Zucht und Milderung geſchäftige eingeborne göttliche, die Stimme der Wahrheit und des Gewiſſens. Und nicht nur jene gröberen, ungebildeteren, die gar nichts fragen nach einem allgemeinen Zuſammenhang der Dinge, für die nichts da iſt, als ſofern es in den Kreis ihres leiblichen Bedürfniſſes fällt, nicht nur dieſe ſind ſolche Knechte, welche nicht wiſſen was ihr Herr thut; nicht nur die frechen, welche eine allgemeine Ordnung der Welt und ein ewiges alles hervorbringendes und leitendes Weſen läugnen, bis es ſich ihnen etwa ſtrafend offenbart und ſie dann den ſchnöden Unglauben mit feigherzigem Aberglauben vertauſchen: ſondern auch die gebildeteren, mäßigern, verſtändigern, deren Verſtand aber doch im Dienſte der ſinnlichen Triebe ſteht, die ſich Vernunft und Tugend gefallen laſſen, aber nur als etwas, wobei ſich der Menſch wohlbefindet, die ein Gefühl von Gott gelten laſſen, aber nur als etwas, was, weil es nun einmal die meiſten Menſchen in ſich tragen, eben ſo gut wie jedes andere muß zu Rathe gezogen werden, wenn wir unſere Glükkſeligkeit mit Erfolg beſorgen ſollen, und die endlich ſogar geſtehen, es müſſe ſich der Menſch auch die allgemeine Glükkſeligkeit, die Befriedigung der ſinnlichen Triebe aller zum Zwekke machen, und es werde immer die ſicherſte Rechnung ſein, wenn er für dieſe allgemeine bisweilen etwas hingebe von ſeiner beſonderen. Denn alles dieſes, können wir es wol für etwas beſſeres halten, als für vergebliche Verſuche des Knechtes aus ſeinem Geſichtspunkt und von ſeinen Beſtrebungen aus das Thun ſeines Herrn zu verſtehen.

Schon durch das bisher geſagte muß es jedem deutlich ſein, wie ſich in der aufgeſtellten Beziehung von den Knechten die Freunde Gottes und Chriſti unterſcheiden; und wenn ich unſere Aufmerkſamkeit noch ausdrükklich auf die Eigenthümlichkeit der leztern hinleite, ſo ſoll es nur in der Abſicht geſchehen, welche offenbar auch der Erlöſer hatte, als er die Worte unſeres Textes ſprach, uns aufzumuntern nemlich, daß wir in immer noch höherem Grade den ſchönen Namen zu verdienen ſuchen, den er hier den ſeinigen beilegt und von dem wir fühlen müſſen, daß und warum er uns gebührt.

Freundſchaft beruht, das wiſſen wir, zunächſt auf einer weſentlichen Aehnlichkeit der Geſinnung. Wo dieſe nicht ſtatt findet, kann auch jene nicht ſein. Mit vergeblichen Verſuchen zur Annäherung können ſich die Menſchen eine Zeitlang täuſchen; oder andere Rükkſichten können ſie auch wirklich ſo mit einander vereinigen, daß ſie abwechſelnd einer des andern Diener ſind: aber Freunde können ſie nur ſein, inwiefern ſie einander wahrhaft ähnlich ſind. Und die ſich ähnlich ſind, verſtehen ſich auch unter einander; denn wie jeder um ſich ſelbſt weiß, ſo erkennt er das gleiche in dem andern; oder auch wie überall das Verſtehen iſt ein ſich Hineindenken und Hineingeſtalten in den Gegenſtand und uns alſo um ſo leichter von ſtatten geht, je näher wir ihm verwandt ſind, kann man ſagen, daß, die ſich verſtehen einander, auch ähnlich und alſo befreundet ſind. Darum hat Chriſtus wol Recht, wenn er ſagt, Ihr ſeid meine Freunde, denn ich habe euch alles kund gethan was ich vom Vater gehört habe; ſie waren ſeine Freunde geworden, weil ſie auf ſeine Stimme gehört und ihn verſtanden hatten. Er hat auch Recht, wenn er zu ihnen, und es läßt ſich eben ſo auf uns anwenden, ſagt, Nicht ihr habt mich erwählt, ſondern ich habe euch erwählet. Denn wie nicht wenige von den innigſten Freundſchaften mit einem überwiegenden wohlthätigen Einfluß des einen Theiles auf den andern anfangen, ſo auch ganz vorzüglich dieſe. Hatte ſich auch in uns allen, denen das Verſtändniß über Gott und göttliche Dinge aufgegangen iſt, die Sehnſucht darnach ſchon von jeher geregt: ſo iſt ſie doch erſt durch die ſtille Ahndung von Jeſu göttlicher Größe und Heiligkeit, durch den Einfluß der erſten Anfangsgründe ſeiner Lehre zu einer Luſt und Liebe geworden, die wir mit Bewußtſein in uns hegten; ſo iſt doch die reinere Einſicht in ſeine Lehre, ſo iſt doch das Mitarbeiten an dem von ihm geſtifteten Werk, zu dem wir in ſeinem Namen verpflichtet worden, die erſte und ſchönſte Befriedigung derſelben. Allein wie es lange währet, ehe eine ſolche Freundſchaft ihren Endzwekk ganz erreicht und der, welcher den andern durch ſein Vertrauen und ſeine Mittheilung erhebt und bildet, ganz verſtanden wird: ſo laßt auch uns nicht mit dem erſten Grade uns begnügen, ſondern darauf ſehen, daß das Band der Freundſchaft zwiſchen uns und Chriſto immer enger geknüpft werde. Den Anfang, das ſeze ich voraus, haben wir alle gemacht. Gleich unſer erſtes Leben hat durch ſeine Offenbarungen und durch unſer Aufwachſen in ſeiner Gemeine die Richtung genommen, daß wir die Sprache des Herrn verſtehen; daß wir die Sitten ſeines Hauſes im allgemeinen kennen und ehren; daß wir den Geiſt der Liebe, der dort überall herrſcht, fühlen und anbeten; daß wir einſehen, wie auf die Verherrlichung Gottes und auf das Geſammeltwerden der Menſchen zu Gott alles im großen wenigſtens hindeutet und abzwekkt; daß wir eine Ahndung davon haben, was es heiße der Menſch ſolle leben von jeglichem Worte, was aus dem Munde Gottes geht; daß wir inne werden, wie auch uns in einem engeren Kreiſe, wenn wir nur jedes Gebot und jeden Beruf als eine kräftige Vollmacht anſehen, eine ähnliche Gewalt verliehen iſt wie Chriſto über Himmel und Erden; und daß wir nichts ſchöneres kennen, als dieſe auf alle Weiſe auszuüben. Wer dahin gediehen iſt, der verſtehet den Herrn, der hat angefangen ein Freund Chriſti zu werden; und einen andern gleich weſentlichen Unterſchied giebt es nicht unter den Menſchen, als den zwiſchen jenen Knechten und dieſen Freunden. Aber das laßt uns nicht vergeſſen, daß was ſo im allgemeinen durch die Erwählung Chriſti in uns angefangen hat, dieſes je länger je mehr uns und unſer Leben auch bis ins kleinſte und einzelnſte durchdringen muß; laßt uns nicht vergeſſen, daß jedes Mißverſtändniß nicht nur gar leicht Untreuen herbeiführt, durch welche wir wieder in den Zuſtand der Knechtſchaft zurükkſinken, ſondern immer ſchon an und für ſich ſelbſt die Freundſchaft trübt. Oder wollten wir etwa hochmüthig uns rühmen, daß wir hierüber ſchon hinaus wären? So müſſe es uns denn angelegen ſein, daß auch von dieſer Seite unſere Freundſchaft mit Chriſto immer ein werdendes und wachſendes ſei, daß wir immer genauer Acht geben auf ſeine Belehrungen und uns immer deutlicher entwikkeln was er uns kund gethan hat. Wie ein Freund nur deſto vertrauter iſt, wenn er auch in einzelnen Fällen nicht erſt Belehrung darüber bedarf, weshalb und in welchem Sinne etwas gethan iſt; wie er nicht nur im allgemeinen die Denkungsart des andern kennen, ſondern auch das, was auf den erſten Anblikk davon abzuweichen ſcheint, in Uebereinſtimmung mit dem ganzen finden muß; wie er von jedem einzelnen Geſchäft, welches gefordert, von jedem kleinen Dienſt, der ihm angemuthet wird, einſehen muß, weshalb auch das nicht überflüſſig iſt oder zufällig, ſondern in das ganze eingreift: ſo laßt auch uns an vertrautem Verſtändniß wachſen in dem Reiche Chriſti, in dem Hauſe Gottes; laßt uns, immer tiefer in den Geiſt ſeiner Führungen mit dem Menſchengeſchlecht eindringend, ſeine Gerechtigkeit wie ſie eins iſt mit ſeiner Liebe verſtehen, immer genauer den nothwendigen Zuſammenhang aller ſeiner Gebote begreifen, immer redlicher den Werth und den Umfang unſeres Berufes erforſchen! Vorzüglich aber da, meine Freunde — denn da, wir müſſen es ja, gewarnt wie wir ſind, wol ſehen, iſt die größte Gefahr des Mißverſtehens, da wird rund um uns her am leichtſinnigſten geurtheilt, da finden die meiſten nur Widerſpruch und Mißverhältniß; da ſcheint ihnen ſogar die Möglichkeit des freien und ſelbſtſtändigen Handelns, wie es dem Freunde geziemt, zu verſchwinden, — wo nemlich Zerrüttungen einbrechen, wo ſchönes unterzugehn droht, wo auch der ſtillſten, ruhigſten Wirkſamkeit der Krieg angeſagt iſt, kurz wo der Herr an der Scheidung zweier Zeiten ſeinen Stuhl aufgeſchlagen hat zum Gericht, wo Chriſtus nicht den Frieden bringt, ſondern das Schwert; da vor allem laßt uns lernen verſtehen was der Herr thut, damit uns nicht Kleinmuth und Mißtrauen aus Freunden zu Knechten mache! Was er zu uns redet durch Wort und That, äußerlich und innerlich, muß uns Hülfe genug darbieten; er hat uns gerufen; er wird es auch thun.

II. Weil aber nun ſolche Gefahr uns bevorſteht, ſo laßt uns auch noch auf das zweite Unterſcheidungszeichen merken, deſſen wir erwähnten. Indem nemlich Chriſtus ſeine Jünger ermahnt, als Freunde auch in der Liebe zu bleiben, ſo erinnert uns dies natürlich an dasjenige, was in unſern heiligen Büchern beſtändig der Liebe entgegengeſezt wird, nemlich die Furcht; und wenn die Freunde in der Liebe ſind, ſo ſtellt ſich ganz natürlich die Furcht dar als der Antheil derer, die Knechte ſind. Auch hängt dies mit dem erſten Theil unſerer Betrachtung auf das genaueſte zuſammen. Denn das unbekannte, unverſtandene iſt auch allemal, je mächtiger es ſich zeigt, deſto furchtbarer; es iſt nicht Sicherheit und Hülfe gegen eine Gewalt zu finden, von der man nicht weiß wohin ſie ſich wenden wird, es iſt kaum eine Faſſung möglich, wenn man ſich keinen Augenblikk vor Ueberraſchung ſicher fühlt. Die Erfahrung zeigt auch überall, wie genau Furcht mit einem knechtiſchen Zuſtande verbunden iſt; ſie malt ſich im ganzen Betragen, in allen Aeußerungen, und ſogar weit hinauf in die verſchiedenen Ordnungen der Geſellſchaft kann man überall, wo es knechtiſche Verhältniſſe giebt, ihre Spuren verfolgen. Freilich giebt es auch nicht ſelten der erfreulichen Beiſpiele, daß in einem wohlgeordneten und liebevollen Hausweſen auch die dienenden dieſer Art allmählig zu einem Verſtändniß der gebietenden und zu dem Gefühl gelangen, daß bei dieſen größere Endzwekke walten, als die ihrigen. Dann erheben ſie ſich von der Furcht zur Achtung und Liebe; aber dann mildert ſich auch in demſelben Maaße das ſtrenge Verhältniß, die harte Knechtſchaft hört auf, und ſie nähern ſich überall den freien angebornen Hausgenoſſen. So lange aber ein Knecht noch nicht weiß, was ſein Herr thut, und alſo nicht anders als zufällig und gewiß höchſt ſelten eins mit ihm iſt, vielmehr, wo er kann, ſeine eignen Wege geht: ſo iſt keine Sicherheit für ſeinen Gehorſam, als daß er die Macht ſeines Herrn fühle, und die wird ihm allemal Furcht einflößen. Sanfte Gemüther haben zwar gefragt, ob es nicht beſſer und jedem menſchlicheren und liebevolleren Herrn auch anſtändiger ſei, ſelbſt Knechte zu leiten durch Hoffnung, durch ausgeſtellte Belohnungen, durch die Ausſicht beim treueſten Dienſt auch ihr eignes Wohl am ſicherſten zu befördern. Aber die Klage iſt allgemein, daß, je knechtiſcher ein Gemüth iſt, um deſto weniger die Hoffnung gutes wirke. Auch kann dies kaum anders ſein. Denn die bloße ungewiſſe Hoffnung auf ein Gut, welches von einer willkührlichen, unbeſchränkten Macht nur der ſtrengen Treue verheißen wird, erzeugt allemal die Beſorgniß, auch die gewiſſenhafteſte Treue werde doch nicht für vollgültig erkannt werden; und ſo verwandelt ſich die Hoffnung ſelbſt in Furcht, und die Verheißung ſelbſt wird als Strenge empfunden. Entäußert ſich aber die Gewalt dieſes natürlichen Einfluſſes, daß ſie Furcht erregt: ſo iſt der unterworfene geneigt, Schwäche zu ahnden, als ſchmeichle, wer nicht mehr drohen könne, und dies reizt den Ungehorſam und den Uebermuth. Der Knecht muß die dunkle unverſtandene Macht fühlen, die ihn in allen ſeinen eignen ſchleichenden Beſtrebungen zurükkhalten kann, der er überall genöthiget iſt zu folgen und von der er ſich immer wieder ergriffen fühlt, wenn er ihren Geboten ausweichen will.

Grade ſo nun verhält es ſich mit denen, die nur Knech Gottes ſind. Der unter den Menſchen allgemein verbreitete Sin für das rechte und gute, welchen ſie doch ſcheuen müſſen, di innere Schaam, welche ſie nie ganz überwältigen können, di Vorſtellung von einem vergeltenden Zuſammenhange, die ſich ihne immer wieder aufdrängt: das alles erregt ihnen eine drükkend Furcht vor Gott; und dieſe iſt ſo allgemein unter ihnen, daß ſi auch von denen nicht weichen kann, welche von offenbaren Ueber tretungen, von dem, was auch die Welt böſe nennt, vielleicht ih ganzes Leben lang glükklich ſind zurükkgehalten worden. Den froh und frei fühlen auch dieſe ſich nur bei dem, was menſchlic iſt nach ihrem Sinne, was auf die Befriedigung ihrer ſinnliche Wünſche abzwekkt oder ſich wenigſtens darnach fügt. Bei mäßigen Tugenden, die ihre Anſprüche nicht zu hoch ſteigerten zum Nachtheil der Glükkſeligkeit, könnten ſie vergnügt ſein; eine men ſchenfreundliche Vorſehung, die zwar ihre Macht bisweilen zu er kennen gäbe, aber doch früher oder ſpäter alles zum Vergnügen aller ins gleiche brächte, wäre ihnen ein erfreulicher Gedanke Jenes wahrhaft göttliche hingegen, was hierüber hinausgeht, iſ eine Schrekkensgeſtalt, die ſie von ſich verbannen möchten, und wie furchtſame Kinder verſuchen ſie vergeblich ſich einzureden, ſi ſei nur ein Werk menſchlicher Einbildung; es ſei nicht möglich, Gott könne dieſes nicht fordern, jenes nicht ſtrafen, ein anderes nicht zulaſſen. So iſt alles, was ſie auf dieſem Gebiet erſinnen und wie ſie ſich ihr Verhältniß zu Gott ausbilden, nichts als Furcht. Opfer bieten ſie dar und Gaben von ihrem Ueberfluß, damit den Genuß des übrigen die Gottheit nicht beneide und ſtöre; durch willkührliche Kaſteiungen ſtrafen ſie lieber ſich ſelbſt in bekanntem und erträglichem Maaß, um nicht, wenn die Gottheit ſtrafen müßte, unbekanntes und unerträgliches zu dulden. Ja auch anderwärts, weit über dieſe groben Aeußerungen hinaus, können wir dieſelben Geſinnungen verfolgen. Oder iſt nicht auch jenes eben ſo darauf berechnet, nur die Furcht zu beſchwichtigen, wenn ſie die Uebel, die ſo unvermeidlich drohn in den Wechſeln des Lebens, die der fromme aber gar nicht erſt als ſolche anſieht, wenn ſie dieſe rechtfertigen durch ihren Zuſammenhang mit der menſchlichen Glükkſeligkeit und eine Rechnung anlegen, als hätten ſie entweder das gute ſchon genoſſen, wovon jene Uebel unzertrennlich ſind, oder als werde es noch nachkommen in der Zukunft? wenn ſie ſtatt jener körperlichen Opfer nun vermeinte Tugendübungen, welche ſie ohne alle innere Luſt und Liebe verrichten, Gott als Opfer anrechnen? wenn ſie im Unglükk, welches richtig zu behandeln ſie in ihrer Denkungsart nicht vermögen, ſich vertröſten auf die Ewigkeit, um nur nicht durch Unzufriedenheit ſich noch größeres aufzulegen?

Wol iſt dies alles eben ſo gewiß knechtiſch und ein Werk der Furcht, als es ſchon der Anfang der Liebe ſein muß, wenn bei allem unendlich großen und erhabenen, was die göttlichen Fügungen und die göttlichen Gebote uns darbieten, uns kein Gefühl von Aengſtlichkeit anwandelt. Dies wenigſtens ſehen wir ſchon unter Menſchen als den ſchönſten, aber doch auch erſten Beweis der Freundſchaft an, daß jeder Abſtand, wie groß er auch ſei, in dem Zuſammenleben der Freunde verſchwindet. Wir fühlen uns erquikkt, ſo oft uns ein Beiſpiel, es ſei in eigner Erfahrung, oder auf dem Felde der Geſchichte, oder durch den Zauber der Dichtung dargeſtellt wird, daß ein ſolcher, den alles um ihn her weit über ſich erhoben ſieht, deſſen Macht vielleicht von allen gefürchtet wird, in dem Schooße der ſeinigen eine Liebe findet, die von alle dem gar nichts zu wiſſen ſcheint; daß ein Freund, in weit untergeordneten Verhältniſſen geboren oder noch lebend; ihn mit vollem Vertrauen an ſein Herz drükkt und keine andere Art mit ihm umzugehen kennt, als auf den Fuß der Gleichheit und der volleſten Zuverſicht. Wieviel mehr muß auch hier daſſelbige eintreffen, da in Beziehung auf Gott verſtehen und mit Zuverſicht lieben noch weit mehr eins und daſſelbe ſein muß, weil Gott die Liebe iſt, und da, wenn wir uns auch dem Höchſten nicht gleich ſezen können, doch in unſerm Verhältniß zu Chriſto, dem Vermittler unſrer Freundſchaft mit Gott, wir alle, die er ſeine Brüder nennt, zu der vollkommenſten Gleichheit berechtigt ſind. Darum iſt das billig der Anfang der Freundſchaft, daß es für uns nichts furchtbares gebe in den Geſezen, welche wir im Reiche Chriſti geltend finden, nichts zurükkſchrekkendes in der Art wie er ſeine ihm anvertraute Gewalt handhabe; daß wir, auch wo Ernſt und Strenge walten, doch ſagen müſſen, Herr wo ſollten wir hingehen, du allein haſt Worte des Lebens! daß wir voll Vertrauen forſchen in ſeinen göttlichen Ausſprüchen, daß wir uns fröhlich ſtärken an ſeinem heiligen Bilde, daß der, welchem Gewalt und Gericht übergeben ſind, uns nur der Weg iſt, die Wahrheit und das Leben. Darum iſt es der Anfang unſrer Freundſchaft mit Gott, daß, was ſich uns nur offenbart als Gottes Werk und Weſen, wir auch lieben, wie wir es finden an und für ſich als Liebe, gleichermaßen in milden Segnungen die ruhig fördernde, in ſchweren Verhängniſſen die züchtigende und beſſernde, in gewaltigen Zerſtörungen die umbildende, auferwekkende Liebe; daß wir überall auch das lieben in den göttlichen Geboten, was andere als Strenge fürchten, auch das in den göttlichen Fügungen, was ſie lieber als unerforſchlich ſtehen laſſen, weil ſie beſorgen, es möchte ihnen näher betrachtet als ungerecht erſcheinen. Denn etwa nur das erfreuliche zu lieben in den Fügungen, das leichte und anmuthige in den Geboten, das können wir auch nicht einmal als den Anfang der Freundſchaft mit Gott anſehen, weil es eine in ihrem innerſten Keim verderbte Geſinnung iſt, aus welcher nie etwas ſchönes und vollkommenes hervorwachſen kann.

Aber darf gleich die Liebe ſchon von Anfang an nicht unrein ſein: ſo iſt doch natürlich auch ſie, die Quelle aller Tugenden und Vollkommenheiten, wie dieſe ſelbſt, ein wachſendes, das nur gering und unvollſtändig beginnt. Denn Freundſchaft mit Gott iſt, wie es von jeder Freundſchaft gilt, nicht eine leidenſchaftliche Bewegung, welche gewaltig und brauſend anfängt und hernach abnimmt und ſich verliert; ſondern ſie beginnt mit einer reinen Hinwendung des Herzens zu Gott, aus der aber Annäherung und Vereinigung erſt allmählig hervorgehn. Nicht gleich, wenn der Menſch anfängt Gott zu lieben, fühlt ſich ſein Herz zu allem was göttlich iſt hingezogen, nicht gleich weiß er überall Beſcheid auf dem Schauplaz der göttlichen Liebe; noch nicht in allem, wohin ſein Auge reicht oder was ihm auf dem Wege ſeines Lebens begegnet, findet er auch die Beziehung auf das Leben in Gott: ſondern er geht noch bei vielem vorüber ohne es mit andächtigem Sinn zu betrachten; er ſieht manches noch bloß auf irdiſche Weiſe an, ſo daß nicht alles, was geſchieht und was er ſelbſt zu thun hat, ihm in dem Reiche Chriſti vorzugehen ſcheint, ſondern neben dieſem giebt es vieles, was ihm bloß weltlich zu ſein dünkt. Das iſt die Unvollkommenheit, das iſt, wenn ich ſo ſagen darf, das ſchülerhafte in dieſer göttlichen Freundſchaft. Laßt uns nicht vergeſſen, daß Chriſtus überall bei uns ſein will bis an das Ende der Tage, daß er überall nahe iſt, wo auch nur zwei oder drei ſeiner Jünger vereinigt ſind, und ſollten wir die nicht in allen unſern Geſchäften und Verhältniſſen antreffen? wo wir aber mit ſeinen Jüngern ſind und in ſeiner Nähe, da iſt auch ſein Reich. Laßt uns bedenken, daß Gott es iſt, in dem wir leben und ſind, daß er in allem iſt und alles in ihm und durch ihn, ſo daß es nichts giebt, worin er ſich nicht offenbarte und wodurch wir ihn nicht verherrlichen könnten. Laßt uns bedenken, daß wenn wir irgend etwas nur in ſeiner irdiſchen Beziehung betrachten und es uns deshalb gleichgültig iſt und geringfügig erſcheint, wir leicht uns ſelbſt verkürzen um eine Vermehrung unſerer Gotteskenntniß, um eine Erregung unſerer Gottesliebe, nicht aber in dem Sinne deſſen handeln, der ſeine Jünger ſelbſt auch an die kleinſten der Werke Gottes wies, um an ihnen ſeiner Liebe inne zu werden. Oder daß, wenn uns, was wir nur auf irdiſche Weiſe betrachten, dennoch Liebe abgewinnt, dieſe alsdann der Liebe zu Gott entgegenſteht und der Gedanke an Gott und Chriſtum uns für jede irdiſche Liebe wieder eine Quelle der Furcht wird.

Nach dieſen Betrachtungen wollen wir uns unſeren Weg abſtekken, um vollkommner zu werden in der Freundſchaft mit Gott. Dieſes wird dann unſer Ziel ſein, daß wir je länger je mehr wie Freunde alles gemein haben, auch alles in den Umkreis unſerer Anhänglichkeit an Chriſtum hineinziehen, in allem chriſtlichen Sinn auszudrükken, durch alles ihn unſern Freund zu ehren ſuchen. Dieſes wird der Gipfel ſein unſerer Freundſchaft zu Gott, daß wir uns jeder irdiſchen Liebe entſagen und Gott allein lieben, nur ſeine Freunde ſein wollend. Nicht etwa ſo, daß wir uns finſter und menſchenfeindlich von der Welt zurükzögen und in thatenloſer Betrachtung einer Liebe zu Gott nachhängen wollten, die eben ſo unächt ſein würde, wie auch unter Menſchen jede müßige Freundſchaft unächt iſt: ſondern ſo, daß wir nur überall und in allem Gott liebten und nichts anderes, daß uns eben deswegen nichts mehr unbedeutend wäre und gering, ſondern alles werth und wichtig, alles mit einem höheren Glanz umgeben, weil uns nemlich alles immer wieder zurükführte auf ihn. Dies, meine Freunde, heißt in der Liebe bleiben, dies iſt die völlige Ausrottung jeder Furcht, dies iſt der Weg zu dem innigen Einswerden mit Gott in der Liebe, welches Chriſtus im Gefühl es zu beſizen auch uns erbeten hat.

Es iſt ein großer Gedanke, daß uns eigentlich, da es keinen Stillſtand giebt in der Welt, nichts anderes bevorſtehen kann, als entweder dieſem Ziel uns zu nähern, oder in jenen Zuſtand der Knechtſchaft zurükzuſinken. Vieles giebt es freilich immer, und man könnte ſelbſt ſagen jezt noch mehr als ſonſt, was den Menſchen ſucht zum irdiſchen herabzuziehn, ſeine Einſichten in das göttliche zu verwirren und Furcht und Feigherzigkeit in ihm zu nähren. Aber wo nur das Herz erſt in Liebe erwärmt, wo nur der Geiſt erſt durch lebendige Ueberzeugung von Gott erleuchtet iſt: muß da nicht auch das, was als Verſuchung erſcheint, aufgelöſet und verwandelt werden in eine Nahrung de Liebe? muß da nicht auch in dieſe dunkleren Gegenden das Lich des Glaubens eindringen? muß da nicht das Wiſſen um die Weg des Herrn und die Luſt an ſeinen Thaten ſo mächtig werden, da wir nicht nur ſelbſt überwinden, ſondern daß wir auch noch i ſeiner Kraft ausgehn können und ſtärken unſere Brüder? Das iſ es, wozu er uns berufen hat; o möchten wir dieſer großen Beſtimmung immer würdiger werden!

III.

Wie ſehr es die Würde des Menſchen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört.

Es iſt ſchon ſeit geraumer Zeit eine gewiß nicht wenig gegründete Klage über Mangel an Gemeinſinn unter uns. Nicht nur daß ſich etwa die Zahl der laſterhaften mehrt, welche zum Widerſtand gegen die Kraft der Sitte, der öffentlichen Meinung und wo möglich der Geſeze mit einander verbunden ſind; nicht nur daß der eigennüzigen ſo viele ſind, welche, ohnerachtet es kein Band giebt, das ſie unter ſich vereinigt, doch jeder für ſich durch Trägheit, durch Gleichgültigkeit, durch Abwendung alles deſſen, was einige Aufopferung heiſchen könnte, durch jede Art des heimlichen Krieges gegen das allgemeine Wohl denen, die es befördern wollen, im Wege ſtehn: ſondern das iſt das Uebel, daß auch unter den beſſeren ſelbſt eine Denkungsart herrſchend iſt, bei welcher keine lebhafte Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten, keine eifrige Theilnahme an den Schikkſalen des Gemeinweſens ſtatt finden kann. Man hält den bürgerlichen Verein für eine kunſtreiche Maſchine, um von außen die Gewalt abzuhalten und von innen den nachtheiligen Folgen fehlerhafter Neigungen entgegenzuarbeiten, die alſo nur zum beſten der einzelnen da iſt, damit deren beſondere Thätigkeit ungeſtört fortgehen könne, wobei es denn zufällig ſei und gleichgültig, ob mehrere oder wenigere, ob dieſe oder andere Menſchen unter ein und daſſelbe Geſez befaßt und von ihm beſchüzt werden. Nur denjenigen, ſo meint man, denen das öffentliche Wohl unmittelbar anvertraut iſt, gezieme es, an allein dahin gehörigen einen lebhaften Antheil zu nehmen; für alle andere aber ſei eine eifrige Vaterlandsliebe nur eine beſchränkende Geſinnung. Denn es könne nicht das beſte ſein, ſich an dasjenige allein zu halten und es für das höchſte anzuſehen, was ſo ſcharf die Menſchen trennt und immer neuen Unfrieden auf der Erde ausſäet, der nur um ſo feſter einwurzele, je mehr jedes einzelne Mitglied eines Volkes von jener Empfindung beſeelt ſei. Vielmehr gezieme es uns übrigen, mit unſerer beſonderen Thätigkeit, mit unſerer höchſten Liebe. das ganze Geſchlecht der Menſchen zu umfaſſen und durch Weltbürgerſinn uns über das beſchränkende, was jedes Gemeinweſen unvermeidlich mit ſich führt, zu erheben. So wirft man unbedachtſam die Sache ſelbſt mit ihren Fehlern, als ob dieſe ihr Weſen ausmachten, zuſammen, als ob ein ſo köſtliches Gut, weil es eben unvollkommen iſt, dürfte als ein nothwendiges Uebel angeſehen werden. Man vergißt, daß eben die eifrigſte Vaterlandsliebe diejenige wäre, die das Gemeinweſen von allen Gebrechen, welche wie Selbſtſucht und Ungerechtigkeit erſcheinen und welche nur durch Unbekümmerniß der beſſeren immer verderblicher um ſich greifen, ſo viel als möglich zu heilen ſuchte; man vergißt, daß nur in den wenigſten Zweigen ſeiner Thätigkeit dem Menſchen vergönnt iſt, über die Gränzen ſeines Vaterlandes hinaus zu wirken, und daß er durch die deutlichſten Beſtimmungen der Natur immer an dieſes gewieſen bleibt; man vergißt, daß nach den Anordnungen des Höchſten, eben wie das Meer am ſchärfſten ſondert und zugleich am wirkſamſten vereiniget, ſo auch hier das trennende, recht gebraucht, das kräftigſte Verbindungsmittel werden muß. Hiezu wird gewiß wahre Vaterlandsliebe immer wirken; und ein verkehrtes Lob, das er ſich nicht zueignen will, iſt es, was ſo oft vorzüglich dem Glauben der Chriſten ertheilt wird, als ob er, indem die kirchliche Verbindung über die bürgerliche geſezt wird, den Eifer für leztere dämpfe und allmählig verſchwinden mache. Laßt uns vielmehr ſehen, wie dieſer Glaube uns Anhänglichkeit und Dienſteifer für das Vaterland empfiehlt, und laßt uns ſuchen ein Vorurtheil zu zerſtreuen, das gewiß jezt mehr als je mit den verderblichſten Folgen droht.

Text. Eph. 2, 19.

So ſeid ihr nun nicht mehr Gäſte und Fremdlinge, ſondern Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenoſſen.

Was hier der Apoſtel unmittelbar meint, betrifft allerdings nicht den bürgerlichen Verein, ſondern die Kirche. Er wollte den Chriſten aus heidniſcher Abſtammung die Vorzüge zu Gemüthe führen, deren ſie ſich erfreuten. Die meiſten von ihnen hatten zwar vorher ſchon mit der jüdiſchen Kirche in Verbindung geſtanden, allein nur auf eine untergeordnete Weiſe, nicht mit gleichen Rechten wie die, welche geborene Mitglieder jenes auserwählten Volkes waren. Die Chriſten aus den Juden wollten größtentheils dieſen Unterſchied auch auf die chriſtliche Kirche übertragen und nur diejenigen für vollkommene Mitglieder derſelben gelten laſſen, welche ganz der jüdiſchen Kirche waren einverleibt geweſen. Dagegen drang der Apoſtel überall, auch ohne einen ſolchen Uebergang, auf eine völlige Gleichheit aller gläubigen, mochten ſie aus den Juden, oder mochten ſie aus den Heiden ſich geſammelt haben, und dieſe Gleichſezung iſt es, auf welche er ſie als etwas wichtiges und dankenswerthes aufmerkſam machen will. Allein eben um zu bezeichnen, wieviel beſſer dadurch ihr Zuſtand geworden ſei, bedient er ſich ſolcher Ausdrükke, welche ſich bei andern Völkern ausſchließlich und auch bei den Juden doch zugleich auf die bürgerliche Vereinigung beziehen. Wir können alſo hieraus deutlich abnehmen, daß auch auf dieſem Gebiet er es für weit vorzüglicher gehalten, ein Bürger zu ſein, der ſich aller Rechte erfreut, der alle Verpflichtungen übernimmt und ſich mit ganzer Seele dem Staat hingiebt, als ein Gaſt und ein Fremdling. Wie aber diejenigen, die dem bürgerlichen Verein nur halb angehören wollen, in der Meinung, ſich über ihn und das was er leiſten kann zu erheben, wie dieſe nur Gäſte und Fremdlinge ſind im Reiche Gottes, das wird ſich uns zeigen, wenn wir die Vergleichung zwiſchen beiden verfolgend nach dem Sinne des Apoſtels beherzigen,

> wieviel größer die Würde desjenigen iſt, der in der engſten Verbindung mit einem Vaterlande lebt.

Wir finden in den Worten des Apoſtels ſelbſt, der die Chriſten glükklich preiſet als Gottes Hausgenoſſen und als Bürger mit allen Heiligen, Veranlaſſung in einer doppelten Beziehung hievon zu reden, einmal in Beziehung auf unſer Verhältniß zu Gott und zweitens in Beziehung auf unſer Verhältniß zu unſern Brüdern.

I. Indem der Apoſtel den Chriſten aus den Heiden zu Gemüthe führt, wie ſie nur erſt durch dieſe Gleichſezung mit denen aus den Juden wahrhaft Gottes Hausgenoſſen würden: ſo verſteht er freilich hier unter dem Hauſe Gottes zunächſt die Gemeine der Chriſten. Dieſe ſah er, mehr als viele andere es thaten, immer durchaus als eine an, indem er aufs kräftigſte allen Spaltungen entgegenwirkte. Hiernach nun ſcheinen dieſe Worte um ſo weniger geſchikkt, dasjenige, wovon heute die Rede ſein ſoll, einzuſchärfen, als es wol niemals nur Eine bürgerliche Vereinigung unter den Menſchen geben kann. Allein wir dürfen uns nur fragen, da nun doch die chriſtliche Kirche ſich auf ähnliche Art und gewiß nicht frevelhafter Weiſe getheilt hat und nicht mehr Eine ſein kann, ob derſelbige Apoſtel, der ſo vielfältig die brüderliche Vereinigung anpreiſet, der ſo dringend ermahnt, die Verſammlungen nicht zu verlaſſen, ob er nicht auch unter den jezigen Verhältniſſen am meiſten diejenigen als Gottes Hausgenoſſen rühmen würde, welche am eifrigſten und thätigſten derjenigen unter den verſchiedenen Kirchengemeinſchaften anhängen, welche ihnen eben die angemeſſenſte iſt. Warum ſoll nicht auch daſſelbe von dem Verein unter bürgerlichen Geſezen gelten? und wem fallen nicht von ſelbſt auch in dieſer Beziehung die Worte Chriſti ein, In meines Vaters Hauſe ſind viele Wohnungen? Auch wir wollen als das Hausweſen Gottes nur die Geſammtheit aller vernünftigen Weſen anſehn; aber in dieſer finden ſich faſt überall beide Arten der Verbindungen, die kirchliche und die bürgerliche, und von beiden gilt daſſelbe, daß ſie ſich auf das verſchiedenſte geſtalten und theilen und doch auch wiederum eins ſind. Um dieſe Einheit aller müſſen wir freilich wiſſen und ſie fühlen, aber ſie wird eben dann am beſten, ja ſie wird nur dann beſtehen, wenn jede dieſer verſchiedenen Vereinigungen alles zu werden trachtet, was ſie ihrer beſonderen Natur nach ſein kann und ſoll. Laßt uns alſo ſehen, wie ſich diejenigen gegen einander verhalten, welche dies anerkennen und darnach handeln, und diejenigen, die mit Hintanſezung des Vereins, dem ſie zunächſt angehören, nur unmittelbar im ganzen und für das ganze leben wollen.

Die Vereinigung zu einem gemeinen Weſen unter beſtimmten Geſezen finden wir überall auf den höheren Stufen der menſchlichen Bildung. Wenn ein Theill unſeres Geſchlechtes zuerſt eine ſolche Vereinigung ſtiftet, ſo halten wir das für einen der größten Fortſchritte, die er machen kann; aber nie hat es eine höhere Bildung gegeben, welche über dieſe Vereinigung wieder hinausging, ſondern wo ein ſolcher Verein aufgelöſt ward, geſchah dies immer nur in Folge groſſer Verwirrungen und deutete auf den tiefſten Verfall. Auch läßt ſich nicht denken, daß eine ſolche Auflöſung zur zunehmenden Vollkommenheit gehören könnte. Geſellig iſt der Menſch erſchaffen und einzeln nicht hinreichend, das auszuführen, was er in ſich und um ſich her bilden ſoll; vielmehr kann man ſagen, mit einem je gröſſeren Gegenſtande er es zu thun hat, eine um ſo ſtärkere und ausgebreitetere Vereinigung der Kräfte erheiſcht er auch. Zu dieſer gehört aber, daß die Glieder derſelben ſich unter einander verſtehen und ſich auf gewiſſe Weiſe kennen. Eben deshalb kann nie eine ſolche Vereinigung das ganze menſchliche Geſchlecht umfaſſen; ſondern wie die Einrichtung ſelbſt, ſo nothwendig iſt auch durch die Natur des Menſchen ihre Vielheit: denn ſie beruht auf den geheimnißvoll bleibenden Eigenthümlichkeiten, auf der verſchiedenen Lebensweiſe und auf der Sprache vorzüglich, welche ganz beſtimmt jedes Volk von den übrigen abſondert. Nur inwiefern mehrere ſolche Vereine in einer gewiſſen Gleichförmigkeit neben einander beſtehen, genieſt das ganze ein ruhiges Daſein. Wahrhafte Zerſtörungen derſelben finden wir immer nur zu jenen merkwürdigen Zeiten, wo die weſentlichen Verhältniſſe eines bedeutenden Theiles unſers Geſchlechtes ſich ändern oder umkehren ſollen, wo eine gewiſſe Stufe der Bildung abgelebt ihr Ende erreichen ſoll, kurz wo ein groſſer Abſchnitt in der Geſchichte der Menſchen nahe iſt. Dies alles bezeugt uns hinlänglich, dieſe Mehrheit bürgerlicher Verbindungen gehöre unter die weſentlichſten, bleibendſten Ordnungen in dem Hauſe Gottes; und in dieſer Vorausſetzung nun verhalten ſich in der That die treuen ächt vaterlandsliebenden zu jenen ungläubig und unmuthig zurükgezogenen, oder flüchtig oben hinausfahrenden, wie Hausgenoſſen zu Gäſten und Fremdlingen, man ſehe nun auf die Einſichten, welche ſie ſich vom Hauſe Gottes erwarben, oder auf die Geſchäfte, welche ihnen darin zu verrichten obliegen.

Ein Fremdling iſt derjenige, der überhaupt unſtät und heimatlos in der Welt umhergetrieben, oder für eine Zeitlang aus ſeinem eigentlichen Kreiſe entfernt, in eine ihm unbekannte Vereinigung von Menſchen auf eine vorübergehende Art gaſtlich aufgenommen wird. Allein dieſe Verbindung iſt immer eben ſo oberflächlich, als ſie vorübergehend iſt, auch in Beziehung auf die Kenntniß, welche der Fremdling von dem inneren, alles beſeelenden Geiſte des Hauſes erlangt. Er wird zwar leicht im allgemeinen erkennen, inwiefern das Leben edlerer Art iſt oder niederer, inwiefern Liebe oder Strenge das ganze regiert, inwiefern man den Sinn des Hausvaters verſteht und ſeine Gebote beobachtet oder nicht; er wird erkennen, welcher Grad von Thätigkeit und Zuſammenſtimmung ſich beweiſe in der Unterwürfigkeit der Glieder unter das Haupt: aber wie nun eben dieſes Haupt ſich die einzelnen Glieder gebildet habe, jedes zu ſeiner eigenen Verrichtung, mit welcher Weisheit es die natürlichen Anlagen benuzt und entwikkelt, das wird dem Fremdlinge fremd bleiben. Das Ebenbild der Eltern in den Kindern, ihre gemeinſchaftlichen Züge entdekkt auch der Fremdling leicht: aber wie ihre Eigenthümlichkeiten in ihrer gemeinſchaftlichen Abſtammung gegründet ſind, wie eben dieſe vorzüglich durch die Ordnungen und die Lebensweiſe des Hauſes gepflegt werden, dies einzuſehen, dazu gehört mehr, als ein wenn auch noch ſo langer gaſtlicher Verkehr. Der Fremdling wird an den Sitten des Hauſes das eigenthümlichſte und auffallendſte leicht zuerſt entdekken: allein wie und warum ſie durch das Haupt der Familie nicht willkührlich, ſondern nothwendig ſo geordnet ſind, wie ſie auf das innerſte des thätigen Lebens wohlthätig einwirken, dies wird keiner verſtehen, ſo lange er Gaſt bleibt und nicht etwan in ein näheres Verhältniß tritt, das ihn gewiſſermaßen zum Mitgliede der Familie macht. Iſt nun die Vertheilung der Menſchen in Völker und Staaten eine ſo weſentliche Ordnung in dem Hauſe Gottes, wie ſie uns allen erſcheint: ſo kann auch, wer ihr nicht den rechten Werth beilegt, ſondern ſie nur für eine Nebenſache anſieht, von der Art wie Gott ſein großes Hausweſen regiert das meiſte nicht verſtehn. Er kann wol im einzelnen die Spuren ſeiner Weisheit entdekken, und erkennen, wie er die Menſchen allmählig zur Tugend und überhaupt zur Aehnlichkeit mit ſich zu erheben ſucht; er kann, wenn er einen beſonderen Theil der menſchlichen Beſtimmung ſich zum Augenmerk nimmt, dieſen wol in allen ſeinen äußeren Schikkſalen verfolgen: aber alles große und der innere Zuſammenhang in der Geſchichte der Menſchen muß ihm verborgen bleiben oder verworren erſcheinen, weil eben das größte am genaueſten mit dieſer Anordnung zuſammenhängt. Wie eben durch dieſe Vertheilung der Menſchen in ſo große Maſſen die einzelnen Züge der menſchlichen Natur erſt recht im großen kenntlich heraustreten; wie jedes Volk eine beſondere Seite des göttlichen Ebenbildes darzuſtellen durch ſeine beſondere Einrichtung und durch ſeine Lage in der Welt beſtimmt iſt; wie jedes auf ſeine eigene Weiſe und in einem beſonderen Gebiet die Rohheit der Natur zu bändigen und die Herrſchaft der Vernunft zu befeſtigen ſtrebet: wer das begreift, der muß auch jene Anordnung lieben, denn muß ja grade darin, daß er ſeinem Vaterlande angehört, ſeine größte Beſtimmung in der Welt klar werden, dem müſſen ja die kleinen Mißverſtändniſſe die aus dieſer Abſonderung entſtehen gegen die große Bedeutſamkeit derſelben gänzlich verſchwinden; und eben ſo gewiß wer zu dieſer Geſinnung nicht gelangt iſt, der kann auch jenes nicht begreifen, der iſt von der klaren und großen Einſicht in das Hausregiment Gottes ausgeſchloſſen und nichts als ein Fremdling, der nur das einzelne und das äußere begreifen kann. Denn warlich, wenn in der ſichtlichen Welt nichts zu ſehn wäre als was man verſtehen kann, auch, wenn man von dieſen großen Vereinigungen der Menſchen hinwegſieht, nichts als was die einzelnen darbieten, inſofern in ihnen der Stempel ihres Volkes verwiſcht iſt: ſo würden wir überall nur das kleinſte ſehen, was mit unbewaffnetem Auge kaum richtig geſehen werden kann, nur die Bildungen des göttlichen Geiſtes in dem beſchränkten Raume und den kleinen Zügen des einzelnen Lebens. Und wiewol Gott allerdings auch im geringen erkannt werden kann: ſo können doch wir, deren Wiſſen überall Stükkwerk iſt, das kleine in dieſem Sinne nur verſtehen, wenn wir das früher erkannte große damit zuſammendenken. Und wie uns der in der natürlichen Welt ein Fremdling dünkt, der zwar mit dem kleinen und einzelnen vertraut zu ſein ſcheint, dem aber die großen allgemeinen Verhältniſſe der Natur unbekannt ſind: ſo iſt auch in der ſittlichen Welt, in dem Hauswesen Gottes der gewiß nur ein Fremdling, was ſeine Kenntniß anbetrifft, der über der Anmuth des beſonderen die Erhabenheit und Wichtigkeit des großen aus den Augen verliert.

Aber nicht nur was ſeine Kenntniß von dem Hauſe Gottes, ſondern auch was ſeine Geſchäfte darin betrifft, kann man einen ſolchen nicht für einen Hausgenoſſen anſehn, ſondern nur für einen Fremdling.

Fremdlinge haben ſich in einem wohlgeordneten Hausweſen immer einer freundlichen Aufnahme zu erfreuen; aber die Liebe, die man ihnen widmet, iſt nicht ohne ein gewiſſes bedauerndes, mitleidiges Gefühl darüber, daß es ihnen an einem eigentlichen Geſchäftskreiſe fehlt. Sie werden eingeladen bei allerlei freudigen Gelegenheiten, ſie nehmen Theil an den geſelligen Vergnügungen des Hauſes, helfen ſie verſchönern und ſinnen zur Dankbarkeit dafür auf mancherlei kleine Dienſtleiſtungen: aber an den eigentlichen Geſchäften nehmen ſie keinen Theil, weſentliche Dienſte für den Wohlſtand des Hauſes werden ihnen weder angemuthet noch verſtattet, vielweniger daß man ſich an ſie wendete in außerordentlichen Fällen von Gefahr oder Bedrängniß. Nicht anders ſcheinen diejenigen in der Welt daran zu ſein, welche den ſchönen Trieb nicht in ſich fühlen, mit ganzer Seele dem Volke ſich anzuſchließen, dem ſie angehören. Sie genießen durch die Güte Gottes die Annehmlichkeiten des Lebens, die leicht aus kleinen Verhältniſſen entſpringen; ſie tragen, wenn ſie Talente beſizen, das ihrige bei um dieſe Freuden auch andere genießen zu laſſen; ſie leiſten, wenn ſie ſonſt rechtliche Menſchen ſind, gleichviel wo ſie ſich eben befinden, der Geſellſchaft den Gehorſam, durch den die meiſten Störungen verhütet werden, und den einzelnen die Dienſte, die der einzelne darbringen kann: aber auf alle großen Angelegenheiten des Hauſes Gottes ſind ſie ohne Einfluß, und dieſe bleiben ihnen fremd. Denn alles große erfordert auch eine größere Maſſe von Kräften, die der Menſch nur in der Vereinigung mit andern findet, und die rechte Wurzel aller ſolcher Vereinigungen, die ihnen allein Leben und Dauer ſichert, iſt die gegenſeitige Anhänglichkeit, das brüderliche Gefühl derer unter einander, die Ein Volk bilden. Weſſen Kurzſichtigkeit oder Hochmuth dieſes zu klein iſt, wer, anſtatt auf ſein Volk und mit ſeinem Volke zu wirken, ſich weiter ausſtrekkt und es gleich auf das ganze des menſchlichen Geſchlechts anlegt, der wird in der That erniedriget, anſtatt erhöhet zu werden. Denn wer jene große Haltung, jene mächtige Hülfe verſchmäht, kann doch auf das ganze unmittelbar nicht anders wirken, als indem er als einzelner auf einzelne wirkt. Was er mit ſeinen ihm eigenen Kräften vermag, das und nicht mehr wird er ausrichten; was er durch einzelne vorübergehende Einflüſſe auf die Empfindung anderer erreichen kann, das wird ſein Werk ſein. Ihr ſeht, es kann nicht anders ſein der Natur der Sache nach, aber fragt auch die Erfahrung, ob es anders iſt. Die ſo nur mit weltbürgerlichem, nicht mit bürgerlichem Sinne erfüllt auftreten, was haben ſie wol hervorgebracht, als einzelne Verbeſſerungen in Dingen, die zur Bequemlichkeit dienen, zum Erwerb, zur Sicherheit? was wirken ſie ſelbſt auf dem Wege, auf welchem der Menſch noch am weiteſten reicht, durch mündliche und ſchriftliche Mittheilung ihrer Geſinnungen und Einſichten anderes, als eben froheren Genuß, vielleicht richtigeren Verſtand, vielleicht ein feineres Gefühl in dem eng abgeſchloſſenen Kreiſe des häuslichen Lebens, ſo weit es eben durch das, was der ganzen geſitteten Welt gemeinſchaftlich iſt, und das iſt immer das unbeſtimmtere, oberflächlichere, kann erregt werden? wem zeigen ſich ſolche Menſchen verwandter in ihrem ganzen Weſen, als auf irgend eine geheime Art immer denen, die wegen eines unſtäten Sinnes, wegen eines unüberwindlichen Mangels an

Tüchtigkeit und Beharrlichkeit ſich keines Vaterlandes erfreuen. Alle dagegen, die Gott zu etwas großem berufen hat, nicht nur in ſolchen Dingen, welche unmittelbar den Gewalthabern unter den Völkern obliegen in Zeiten der Ruhe wie des Krieges, ſondern auch in ſolchen, die am wenigſten an dieſe Grenze gebunden zu ſein ſcheinen, in dem Gebiete der Wiſſenſchaften, in den Angelegenheiten der Religion, ſind immer ſolche geweſen, die von ganzem Herzen ihrem Vaterlande und ihrem Volke anhingen und dieſes fördern, heilen, ſtärken wollten, ſolche, welche die Verbindung liebten, in der ſie erhöhete Kraft, bereite Werkzeuge, willige Freunde nothwendig finden mußten, ſolche, die auch in ſich ſelbſt den eigenthümlichen Sinn ihres Volkes für das vortrefflichſte hielten. Und nicht nur die auserwählten Rüſtzeuge Gottes, ſondern alle, denen er nur irgend ein bedeutendes beſtimmtes Geſchäft auftragen ſoll, müſſen ſo geſinnt ſein; ja eben das beſte, was jeder verrichtet, wird immer das ſein, dem dieſer gemeinſame Sinn aufgedrükkt, was im eigenthümlichſten Geiſte ſeines Volkes gedacht und gethan iſt. Und nur diejenigen, welche ſo die Ordnungen Gottes verſtehen, welche ſo in ihnen leben, welche er ſo anſtellen kann in ſeinem Hauſe, ſind nicht nur Gäſte, ſondern auch Hausgenoſſen.

II. Denſelben Unterſchied nun werden wir auch finden, wenn wir auf das Verhältniß ſehen, in welchem der einzelne zu den *übrigen Mitgenoſſen* des Hauſes Gottes ſteht, auch hier werden wir einen Gegenſaz finden zwiſchen Gäſten und Bürgern. Der Apoſtel will die enge Verbindung beſchreiben, in welcher ohne allen Unterſchied der Abſtammung jeder Chriſt mit allen übrigen ſich befinden ſoll. Wir wiſſen, wie genau dieſe nicht nur gewünſcht und vergeſchrieben wurde, ſondern wie ſie auch wirklich ſo in jeven Zeiten beſtand, wie alle Empfindungen der genaueſten Freundſchaft, unwandelbares Vertrauen nemlich, zärtliche Anhänglichkeit, treue Theilnahme allen Chriſten unter einander gemein waren. Und indem Paulus dieſe beſchreiben will, weiß er keine treffendere Bezeichnung, als die, ſie ſollten nicht wie Fremdlinge mit den Heiligen ſein, ſondern wie Bürger. Er will beſchreiben, wie Chriſten nicht gegen alle, ſondern unter einander geſinnt ſein und zu Werke gehn ſollten, und dies war die höchſte und thätigſte Liebe; alſo muß er auch das für die höchſte Treue und die lebendigſte Theilnahme gehalten haben, nicht was der Menſch gegen jeden andern als derſelben Gattung angehörig, ſondern was er gegen die, welche ihm die nächſten ſind, als Bürger ausübt. Laßt uns demnach ſehen, wie dasjenige, was wir auch an dem brüderlichen Verein der Chriſten am wertheſten achten und am meiſten bewundern, nemlich die innige, unwandelbare Liebe und die treue unermüdete Theilnahme an gemeinſamen Angelegenheiten, dem Menſchen zuerſt und im allgemeinen nur durch das bürgerliche Verhältniß möglich wird.

Um die Liebe und Treue der Gäſte und Fremdlinge iſt es ein wunderlich Ding; auch wenn ſie ſich noch ſo wohl unter den Menſchen befinden, ſind ſie ſelten mit ganzem Herzen da wo ſie ſind, weil ſie doch, wieviel man auch für ſie thue, an dem inneren Gehalt des Lebens eigentlich keinen Antheil nehmen. Alles was man ihnen mit zu genießen giebt, iſt doch immer nur das oberflächliche, der Glanz von Fröhlichkeit und Liebenswürdigkeit, der ſich nach außen hin verbreitet. Die heiligſten Augenblikke im innern der Familien, wo bei beſonderen Veranlaſſungen die Herzen ſich der Liebe aufs neue bewußt werden, wo an Schwachheiten des einzelnen oder an bewieſener Kraft und Tugend alle gerührt Theil nehmen, wo man ſich zu Gefahren ſtärkt, wo man Schmerzen mit einander theilt, alle dieſe bleiben ihnen verborgen: und ſo haben ſie nichts, was ihr Herz tief bewegt und es mächtig ergreift und ſo ſie feſter und inniger an andere bindet. Daher bemerkt man an denen, welche lange Zeit Fremdlinge geweſen ſind, daß ſie ſich mit leichten, geringen Eindrükken begnügen, ſtärkerer Bewegungen des Gemüthes aber ungewohnt und vielleicht unfähig werden. Daher iſt es im ganzen ſo wahr, was man von ihnen ſagt, daß ſie den Zugvögeln gleichen, die im Frühling kommen und gehen wenn der Winter naht, denn ihre Zuneigung iſt nicht ſtark genug, um ſie auch in trüben Zeiten feſt zu halten. Ganz eben ſo iſt es nun mit denen beſchaffen, welchen es an bürgerlichem Sinn und Liebe zum Vaterlande fehlt. Sie ſind eben deshalb auch in dieſem Sinne auf der ganzen Erde nur Gäſte und Fremdlinge. Indem ihnen gerade jenes mittlere Gebiet verſchloſſen iſt, welches alle Kräfte des Menſchen in Anſpruch nimmt und doch ſeinem Gefühl und ſeinem Verſtand überſehlich iſt: ſo haben ſie für ihre Liebe nur das engſte, die häuslichen Verbindungen nebſt der vertrauteſten Freundſchaft, und das weiteſte, nemlich das allgemeine Gefühl für alles was Menſch heißt. Aber wie iſt doch das leztere ſo unbeſtimmt und leer, wenn es nicht durch jenes vermittelt iſt! Machen wir uns doch ja nicht, durch ſchöne Worte verführt, hierüber eine Täuſchung. Der Sache des menſchlichen Geſchlechtes dienen, die Beförderung der Tugend, der Vernunft, der Frömmigkeit im allgemeinen ſich zum Wunſch und Ziel ſezen, den einzelnen in dem Maaß lieben als er hiezu beiträgt, das iſt herrlich. Aber wie kann ſich denn jenes allgemeine Gefühl als Liebe zeigen, wenn nicht gegen diejenigen, die uns wirklich nahe treten, die in den Kreis unſerer Thätigkeit fallen im Leben ſelbſt? Umgeben uns nun die nicht am meiſten und fordern uns auf, ihnen Beifall und Liebe zu ſchenken, die mit uns zu einem Volke gehören? Allein auch andre, können wir ſie wol ganz kennen und alles liebenswürdige an ihnen lieben, wenn wir nicht auch auf das wichtige Verhältniß achten, was ſie einem Volke eignet und mit einem Vaterlande verbindet? Ich weiß, hier eben erheben ſich die Beſchuldigungen, Vaterlandsliebe mache kurzſichtig, parteiiſch, nähre Vorurtheile gegen andere Völker und mache, daß man denen geringſchäzig begegne, die ihnen angehören. Aber iſt das nicht die Unvollkommenheit der Menſchen und keineswegs der Fehler der Sache? Wollen wir die Schwachheiten der liebenden der Liebe anrechnen: welche Liebe müßten wir dann nicht verdammen und zwar die ſtärkſte und innigſte am meiſten! Daſſelbe klagen ja die ungläubigen gegen das Chriſtenthum und die in der Welt durch Unglükk oder Schuld vereinzelten gegen die Familienliebe. Vielmehr laßt uns geſtehen, wer nicht von dem Werthe des eigenen Volkes durchdrungen iſt und mit Liebe daran hängt, der wird auch an einem andern das nicht ſchäzen, wie ſchön und vollkommen er von dem Geiſte ſeines Volkes durchdrungen iſt, der kann auch nicht dieſe Liebe und Treue an einem andern lieben. Und wer nicht von der Beſtimmung ſeines eigenen Volkes erleuchtet iſt, der kennt auch nicht ſo den eigenthümlichen Beruf anderer Völker und kann alſo weder die rechte Freude haben an dem größten, was überall in der großen Sache der Menſchheit geſchieht, noch auch die rechte Liebe zu denen, die am eifrigſten daran arbeiten. Darum beſchränkt ſich auch die allgemeine Liebe derer, welche keine Vaterlandsliebe kennen wollen, auf die gewöhnlichſten guten Eigenſchaften, welche ſich, wenn ich ſo ſagen darf, im kleinen Dienſte des Lebens äußern. Darum ſind ſie größtentheils ſo weichlich empfindſam gegen alle Kleinigkeiten, welche ſich da ereignen, und indem ſie es ſchon für groß und herrlich halten, wenn ſich einer in dieſen ſtark und tüchtig zeigt, verlieren ſie für ihre Bewunderung und Liebe das höhere Ziel aus den Augen. Und ſehen wir auf die engſten Kreiſe des Lebens, wieviel verlieren ſie, abgeſchnitten von dem Volksſinn und der Liebe zum Vaterlande! wie wenig achtungswerth erſcheint der Mann, der ohne dieſe Haltung mit ſeiner Thätigkeit herumſchweift und doch immer nur kleines und beſchränktes kann zu bezwekken ſcheinen, der ſich, da er alles große auffaſſen und anſtreben ſollte, ſchon gegen das gleichgültig zeigt, was ihm am nächſten liegt! wie matt iſt eine Freundſchaft, welche nur auf perſönlichen Aehnlichkeiten des Gemüthes und der Neigungen beruht und nicht auf einem großen gemeinſamen Gefühl, um deſſentwillen man auch das Leben ſelbſt mit allen dieſen zufälligen Uebereinſtimmungen aufopfern könnte! wie verliert die Frau ihren größten Stolz, wenn ſie nicht fühlt, daß ſie auch dem Vaterlande Kinder gebärt und erzieht, daß ihr Hausweſen mit allen den Kleinigkeiten, die den größten Theil ihrer Zeit ausfüllen, einem größeren ganzen angehört und in dem Bunde ihres Volkes ſeine Stelle einnimmt, daß deſſen Sinn ſich darin ſpiegelt, deſſen Kräfte ſich darin vereinigen und aufs neue entwikkeln! wie planlos und unſicher oder wie willkührlich und verkehrt muß die Erziehung ſein, der dieſes Maaß des vaterländiſchen Geiſtes fehlt bei der Entwikkelung der Kräfte, dieſe Ausſicht auf vaterländiſche Thätigkeit bei dem Hinarbeiten auf eine künftige Beſtimmung.

Es bedarf gewiß nicht erſt ausführlich das Gegenbild aufgeſtellt zu werden zu dieſer Schilderung, um davon zu überzeugen, wie mächtig wahrer Volks- und Bürgerſinn nach allen Seiten hin wirkt, von dem Heiligthum der Ehe und der Freundſchaft anfangend bis zu dem allgemeinſten, flüchtigſten Verkehr der Menſchen mit einander, um jede Art der Liebe zu erhöhen und feſter zu gründen, und wie ohne ihn gerade in den ſchönſten Empfindungen, in den heiligſten Bewegungen des Gemüthes der Menſch nur ein Gaſt ſein kann und ein Fremdling. Nehmt noch hinzu, wie viele kleine Störungen der Liebe in allen Verhältniſſen des Lebens uns verſchwinden, wenn wir vorzüglich auf dieſes große unſer Augenmerk gerichtet halten, wie viel Beleidigungen gegen uns ſelbſt wir da, ohne daß wir ſie erſt verzeihen dürften, gleich vergeſſen können, wo uns dieſe gleiche Liebe entgegenkommt, und wie uns alſo jeder andere Beſitz der Liebe um ſo mehr geſichert iſt unter dieſem Schutz, als auch Treue in allen Verhältniſſen immer da am beſten gedeiht, wo die reinſte Vaterlandsliebe herrſcht; nehmt hinzu, welches große Gebiet der Liebe derjenige gewinnt, der an ſeinem Volke hält, und welch ein unzerſtörbares — denn was thut und giebt ein Volk nicht, damit es ſein Leben rette: ſo muß euch gewiß derjenige, der ſich dieſer Vorzüge begeben hat, oder dem der Sinn dafür fehlt, in Abſicht auf alles, was Liebe heißt, nicht einmal als ein Gaſt und Fremdling erſcheinen, ſondern als ein ganz dürftiger und beklagenswerther, der ſich nur von den Broſamen nährt, die von der reichen Tiſche fallen.

Daſſelbe gilt aber auch von der Gemeinſchaft der Thaten, in welcher wir alle, wenn wir unſer Leben wirklich ausfüllen und bereichern ſollen, mit andern ſtehen müſſen.

Der Menſch iſt durch und durch geſellig und ſo eingerichtet, daß er nirgends allein ſtehn kann. Wir müßten unſer Leben thatenlos verträumen, wenn wir uns mit demjenigen begnügen wollten, was wir allein ausrichten können. Denn wenn wir auch das eigenſte recht genau betrachten, werden wir immer finden, daß fremde Kräfte mit darin geſchäftig ſind. Daher fühlen wir alle das zwiefache Bedürfniß, andere für unſere Thätigkeit mit zu gewinnen und in dieſelbe hineinzuziehen und auch uns an andere ſo anzuſchließen, daß wir in dem, was ſie verrichten, auch unſere Thätigkeit mit erblikken. Eine ſolche Verbindung, wird man ſagen, findet jeder von Natur in ſeiner Familie und außerdem wie noch beſonders in unſerer kirchlichen Gemeinſchaft. In einer wohleingerichteten Familie trägt jeder zu allem was geſchieht etwas bei, wenn auch nur mittelbar dadurch, daß er an ſeinem Theil den Geiſt der Liebe, der Heiterkeit, der Ordnung erhält, bei dem allein die Geſchäfte eines jeden gedeihen können; und jeder findet bei allen Hülfe und Unterſtüzung für das, was ihm beſonders obliegt. Und welches Feld thätiger Gemeinſchaft eröffnet uns nicht unſere Verbindung mit der Gemeine der Chriſten! Durch den Glauben bringt jeder ſein Opfer der Thätigkeit dar und iſt überzeugt, daß alle gleichgeſinnten ſeine Helfer und Mitarbeiter ſind, weil ſie alle daſſelbe Ziel vor Augen haben und in demſelben Geiſte handeln; durch den Glauben eignet jeder ſich an alles ſchöne und gottgefällige, was im ganzen Umfang der Kirche geſchieht, denn er kann ſich das Zeugniß geben, daß alles was er thut jenem vorbereitend und unterſtüzend zu Hülfe kommt. Allein, meine Freunde, wenn wir nicht läugnen können, daß der enge Kreis des häuslichen Lebens die Beſtimmung des Menſchen nicht erfüllt und bald ſelbſt unſchmakkhaft und leer wird, wenn nicht aus demſelben eine weiter in die Welt eingreifende Thätigkeit hervorgeht; wenn wir uns zwar jenes gläubigen Mitwirkens und Mitgenuſſes als Chriſten herzlich und ſelig erfreuen, aber uns doch nicht läugnen können, daß der Glaube ſich nur durch das Schauen bewährt, und daß er uns bald, wo nicht leer, doch wenigſtens höchſt unbefriedigend erſcheinen müßte, wenn nicht eine äußere Gemeinſchaft wirklichen Thuns, wirkliche Hülfsleiſtungen in beſtimmten einzelnen Fällen uns jene innere und allgemeinere darſtellten: ſo können wir nicht läugnen, daß uns dieſe beiden Verbindungen noch auf eine dritte hinweiſen, und dies iſt keine andere als die, in welcher ein jeder mit ſeinem Volke ſteht. Ausgehend aus dem engen Gebiet ihres Hauſes, ſtiften die Männer den Bund des Rechtes, der Geſeze, der gemeinſamen Thätigkeit; alle im Geiſt vereinigend in Gott und Chriſto, führt auch die Kirche einen jeden, der erſt fragen wollte, an welche von ſeinen Brüdern, die ihm im Geiſt alle gleich nahe ſind, er ſich nun zunächſt zu wenden hätte, um wirklich zu Stande zu bringen was der Geiſt Gottes in ſeiner Bruſt ihm eingiebt, um nicht nur Herzen, ſondern auch Hände und alle Kräfte zum gemeinſamen Werk zuſammenzuthun, einen jeden ſolchen führt auch die Kirche zunächſt zu denen hin, die mit ihm ein Volk ausmachen. Hierhin, würde ſie ſagen, biſt du durch Gott ſelbſt, der in den Veranſtaltungen der Natur redet, gewieſen. Hier allein kannſt du dich vollkommen verſtändlich machen, hier kannſt du dich an ein gemeinſames Gefühl wenden und an gemeinſame Vorſtellungen, ſo daß deine Gedanken ſich deinen Brüdern empfehlen als ſolche, welche zugleich die ihrigen ſind. Hier kannſt du deine Entwürfe, wenn ſie wirklich das gute und ſchöne betreffen, weil es ſich in anderen eben ſo geſtaltet wie in dir, zur gemeinſamen Sache erheben. Hier findeſt du einen großen Kreis, den du aber, wenn es dir eifrig anliegt, mit allem was in demſelben gutes und ſchlechtes im großen vorgeht, wol überſchauen und dich mit allen deinen Kräften jeder guten Sache anſchließen, jeder ſchlechten widerſezen kannſt; du findeſt ein dir entgegenkommendes gleiches Gefühl und wirſt gern aufgenommen als ein berechtigter zu jeder Mitwirkung. Hier kannſt du für das gute wirken mit der vollen Kraft der Rede und der That, du kannſt dich berufen auf die einwohnende gleiche Denkungsart, auf den angeſtammten Sinn derſelben Vorfahren die alle verehren, auf die Bedeutung derſelben Geſeze denen alle unterworfen ſind, auf tauſend allen liebe und werthe und in ihr Leben eingreifende Einrichtungen, welche alle denſelben Sinn ausdrükken und denſelben Zwekken dienen, auf die auch deine Abſichten und deine Ermunterungen hinauslaufen. Ja wenn jeder es für ſeinen Beruf halten muß, auch den Sinn für das gute überhaupt in denen zu wekken, denen er noch fremd iſt, und wen er kann unter dem Gehorſam des göttlichen Geſezes zu verſammeln: woran läßt ſich jede Forderung der Vernunft beſſer anknüpfen, wodurch das Gemüth für alles höhere und edlere beſſer bearbeiten, als indem man aufregt das Gefühl von Ehre und Schande, von Anſtand und Sitte, was ſich in jedem Volke auf eine eigene Weiſe bildet und von jedem mit der Muttermilch gleichſam aufgenommen wird? So wie mancher Bürger weniger die allgemeinen Geſeze in ihrer urſprünglichen Geſtalt kennt, wol aber die beſondern Ordnungen und Gebräuche ſeiner Zunft und ſeines Standes, in denen aber jene allemal mit enthalten ſind, ſo kennt auch mancher Menſch weniger die Geſeze Gottes, die Vorſchriften der Vernunft in ihrer allgemeinen Geſtalt, aber was gilt und hergebracht iſt und recht und ſchön unter ſeinem Volke, das kennt er, dadurch läßt er ſich nicht nur leiten, ſondern auch zu einem höheren Bewußtſein am leichteſten erheben.

Ja, meine Freunde, betrachten wir dieſe Vermehrung unſerer Kräfte, welche aus der treuen Verbindung mit dem Vaterlande entſteht; übertäuben wir hier nicht durch verdrehte Klügeleien die Stimme der Natur: ſo müſſen wir geſtehen, nur der kann ununterbrochen in einer ſeinen Kräften angemeſſenen gottgefälligen Thätigkeit ſein; nur der kann alle Pflichten erfüllen, alle Rechte ausüben, alle Vortheile benuzen und alſo einheimiſch ſein wie ein Bürger in dem Reiche Gottes, der es treu mit dem Volke hält und meint, dem ihn der Herr zugeſellt hat. Wie verſchwinden gegen ihn der Gaſt und der Fremdling mit ihrem unſichern, unſtäten Thun! wie arm müſſen ſie ſich vorkommen an gehaltvollen guten Werken, von wie wenigem Einfluß mit vielleicht den herrlichſten Kräften auf ihre Brüder, wenn ſie ſehen, wie der treue Bürger von ſeinem Vaterlande getragen und erhöht wird, wie er durch wechſelſeitiges Geben und Empfangen alles mitgenießt in Luſt und Freude, alles beweget mit Muth und Kraft, in allem mitlebt als ein regſamer, geſchäftiger, liebender Theil des ganzen.

Darum laßt uns nicht Gäſte und Fremdlinge ſein, ſondern Bürger mit den Heiligen! Es iſt eine gemeine Rede, wiewol ſie, dem Himmel ſei Dank, noch jung iſt und nur einer ſchlechten erſchlafften Zeit angehört, daß die wiſſenſchaftlich gebildeten am wenigſten ein Vaterland hätten. Sie mag von denen herrühren, welche meinen, daß nur die Noth des Geſchäftes den Menſchen an ſeine Stelle feſſelt; aber auch ſo iſt ſie falſch, denn alle wären dann eben ſo loſe, bis auf die, welchen der Boden ſelbſt ihre Arbeit iſt und ihr Beſiz. Aber nein, es iſt nicht die Noth, die den Menſchen feſthält, ſondern eine innere Luſt und Liebe, ein angebornes gemeinſames Daſein, eine unzerſtörbare Zuſammenſtimmung. Laßt uns alles das unſrige thun, um dieſen Irrthum zu vertilgen; laßt uns zeigen, daß mit der klaren Einſicht in alle Verhältniſſe der Menſchen die Liebe zum Vaterlande nicht abnimmt, ſondern zu. Fern von dem kleinlichen Hochmuth, der dieſes Gefühl entehrt, laßt uns immer fühlen und bezeugen, daß unſer Wiſſen und Thun aus unſerm Volk hervorgegangen ſei und ihm angehöre. Auch in ſchlechten und unglücklichen Zeiten dies Gefühl und dieſe Ueberzeugung nicht zu verläugnen, lehren uns die höchſten Vorbilder des Glaubens. Chriſtus wollte nicht das Licht ſeiner Lehre zu andern Völkern tragen, bis es dem ſeinigen überall war dargeboten worden, und er ward nicht müde, ſeinem Volke zu ſagen was zu ſeinem Frieden diente, ohnerachtet er zuletzt nur weinen konnte über daſſelbe. Paulus rühmt ſich, auch nachdem daſſelbe Volk ſchon das Heil von ſich geſtoßen, noch ſeines vaterländiſchen Eifers und ſeiner Schmerzen. Aehnlich ſind wir dieſen Vorbildern durch unſern Beruf. — Denn wozu wir auch im einzelnen beſtimmt ſein mögen, das liegt uns allen ob, kraft der Stufe, auf welcher wir ſtehen, von der Wahrheit zu zeugen und uns zu erweiſen als das belehrende, warnende, ſtrafende Gewiſſen unſeres Volkes. — So laßt uns ihnen denn auch ähnlich ſein an frommer Liebe und Treue, an unerſchütterlicher Feſtigkeit, an beſcheidenem Sinn, an Nichtachtung eigener Noth und Gefahr: denn allein werden wir uns rühmen können, Gottes Hausgenoſſen zu ſein und Bürger mit den Heiligen.

IV.

Daß überall Frieden iſt im Reiche Gottes.

Liebe zu Gott und Erkenntniß Gottes ſind auf das unzertrennlichſte mit einander verbunden, ſezen ſich voraus und fördern ſich gegenſeitig. Es iſt die erſte dunkle Regung der eingebornen Liebe zu Gott in der menſchlichen Seele, welche uns treibt, eine höhere Ordnung und Bedeutung in den Dingen der Welt vorausſezend, die Spuren des höchſten Weſens aufzuſuchen, und mit jener Regung muß ein eingebornes Bewußtſein von Gott ſchon urſprünglich verbunden ſein, weil ſie ſonſt in ſich ſelbſt ganz leer wäre und ohne Gehalt. Eben ſo auch hernach, je höher von dieſem erſten Beſtreben aus die Erkenntniß Gottes ſteigt, deſto höher muß auch die Liebe ſteigen. Denn Gott iſt ſo ſehr das liebenswürdigſte, daß erſt dadurch, daß wir ihn kennen lernen, die wahre höchſte Liebe in unſerm Herzen aufgeht, mit welcher wir nur ihn, alles andere aber in ihm und durch ihn lieben können. Und je mehr wir uns wahrer Liebe zu Gott zu rühmen vermögen, um deſto mehr wird uns auch die Liebe in die Geheimniſſe ſeines Weſens und ſeiner Regierung einweihen; denn das unbekannte kann als ſolches nicht geliebt werden, und jedes Mißverſtändniß, welches noch zurükkbleibt, iſt ein Samenkorn der Furcht, welche ja nicht beſtehen kann mit der Liebe.

Vergleichen wir unſern gegenwärtigen Zuſtand mit dieſer Regel, deren Wahrheit gewiß eines jeden Gefühl beſtätigt: ſo werden wir uns ſagen müſſen, daß es nur etwas ſehr unvollkommenes ſein kann mit unſerer Liebe zu Gott, weil unſer Wiſſen nur Stükkwerk iſt, weil wir nicht klar ſchauen, ſondern unſer Blikk auf mancherlei Weiſe getrübt und beſchränkt iſt. Wer wollte ſich rühmen, überall im einzelnen den Gang der göttlichen

Vorſehung in der Geſchichte der Menſchen prophetiſch zeichnen zu können? wer wollte nicht vielmehr geſtehen, daß es nur Vorwiz wäre und ſtatt der Erkenntniß nur auf Aberglauben führen würde, wenn wir uns dieſes zum Ziel ſezen wollten. Aber laßt uns auch nicht vergeſſen, daß eben das einzelne hier nicht ein Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn kann; ſondern dieſes will nur gläubig aufgefaßt ſein, und wird auch gewiß nur ſo aufgefaßt in jedem Gemüth, welches eben ſo herzlich liebt, als redlich forſcht. Denn darin eben bewährt ſich der Glaube, wenn wir dasjenige, was wir im großen und allgemeinen als zum Weſen Gottes gehörig erkannt haben, auch überall im einzelnen, ſelbſt wo wir es nicht beſtimmt heraus finden können, dennoch als gegenwärtig und wirkſam vorausſagen und feſt vertrauen, es gebe irgend ein Verhältniß, einen Zeitpunkt, in welchem auch dieſes ſich uns beſtimmt offenbaren werde. Aber im großen allerdings und im allgemeinen muß unſere Erkenntniß Gottes immer ſicherer und vollſtändiger werden, wenn unſere Liebe reiner und lebendiger werden ſoll. Wenn aber die Menſchen, anſtatt ſich die einfache Darſtellung der Schrift anzueignen, daß Macht und Liebe in Gott gleich unendlich und durchaus Eines ſind, ſich das Weſen deſſelben in eine Menge verſchiedener Eigenſchaften zerſpalten und dieſe dann durch einander und in ſich ſelbſt einſchränken, als ob die eine ſich jezt entwikkele, die andere erſt in Zukunft könne ſichtbar werden, die eine ſich nur in Gegenſtänden dieſer Art, die andere nur in andern zeige: dann, meine Freunde, dann beſteht ſchon im großen und allgemeinen ein furchtbares Mißverſtändniß; und dann muß es auch im einzelnen überall dem Glauben an Haltung fehlen, ſo daß der Menſch nicht mehr ohne Bangigkeit der Entwikklung der göttlichen Rathſchlüſſe entgegenſehen kann. Wenn er fürchten muß, die Liebe Gottes könne jezt ruhen, die Weisheit Gottes könne auf eine ferne Zeit warten um in Wirkſamkeit zu treten: wie ſoll er, deſſen Leben immer nur die Gegenwart iſt, ſich in befriedigter Liebe und feſtem Vertrauen an Gott halten können?

Daher muß dies die vorzüglichſte Uebung unſerer Erkenntniß Gottes ſein, daß, was wir einmal aufgefaßt haben als eine nothwendige Art, wie ſich das Weſen Gottes äußert und offenbart, wir uns dieſes auch als ewig ununterbrochen und überall wirkſam denken; und dieß muß die Uebung unſeres Glaubens ſein, nicht daß wir uns beruhigen lernen bei dem Gedanken, es fehle irgendwo dieſe oder jene Aeußerung des göttlichen Weſens, ſondern daß wir feſt annehmen, ſie ſei da, und daß wir nicht ermüden ſie aufzuſuchen, ſo weit unſere Blikke nur dringen können. Zu dieſer Befreundung nun unſeres Herzens und unſeres Geiſtes mit dem göttlichen Weſen möge auch die folgende Betrachtung etwas beitragen.

Text. 1 Kor. 14, 33.

Gott iſt nicht ein Gott der Unordnung, ſondern des Friedens.

Auf die beſondere Beziehung, in welcher der Apoſtel dieſe Worte geſchrieben, haben wir bei dem Gebrauch, den wir jezt davon machen wollen, keine Rükſicht zu nehmen. Denn der Apoſtel ſelbſt führet eben in dieſen Worten ſeine Leſer vom beſonderen zum allgemeinen zurükk; er begründet ſeinen Tadel und ſeine Vorſchriften dadurch, daß wie in der Gemeine überall ein göttlicher Sinn herrſchen und ſie im kleinen dem großen Reiche Gottes ähnlich ſein ſolle, ſo auch nothwendig in ihr Ordnung und Friede durchaus herrſchen müſſe. Wir ſehen daraus, daß er Ordnung und Frieden als eine von jenen allgemeinen Offenbarungen des göttlichen Weſens angeſehen habe, welche überall müſſen zu finden ſein, wenn wir ſie nur aufzuſuchen verſtehen. Mögen wir alſo verſuchen, wie weit wir ſchon das göttliche zu finden verſtehen, indem wir jezt die Wahrheit beherzigen,

daß überall, wo Gott waltet, Friede ſein muß.

Wir wollen ſie anſehn als die Regel, die uns leiten muß ſowol bei unſerer **Betrachtung der Welt**, als bei der **Anordnung unſeres Lebens**.

I. Betrachten wir zuerſt die **Natur**, welche uns umgiebt, und die Art wie der Menſch zur Kenntniß derſelben gelangt iſt: ſo können wir nicht läugnen, daß der Anblikk der Ordnung und des Friedens, welche in der ſteten Bewegung der Weltkörper, in den verſchiedenen Erſcheinungen des Himmels und in den großen damit zuſammenhängenden Veränderungen auf der Erde herrſchen, dem inneren Verlangen der Menſchen zuerſt die Befriedigung gegeben, daß ſie die Welt als eine Offenbarung Gottes anſehen konnten, wol wiſſend, im Leben und in der Ordnung vorzüglich müſſe ſich das höchſte Weſen den Menſchen zu erkennen geben. Dann haben auch immer die verſchiedenen wunderbaren für ſich beſtehenden Geſtaltungen des Lebens in der thieriſchen Welt ſowol, als in der der Pflanzen den Geiſt ſtiller Forſcher angezogen wegen des bewundernswürdigen Vereines, in welchem dort das entgegengeſezte mit einander zu Einem zuſammenſtimmt; und es iſt eine oft erneuerte, immer erweiterte Aufgabe geworden, die verborgenen Ordnungen in dem ganzen Hergange des Lebens aufzufinden. Ja auch dahin, wo am wenigſten Ordnung und Friede zu bemerken iſt, auf das was in den oberen Regionen der Erde vorgeht und den niederen des Himmels, auf den den Einflüſſen der Geſtirne zugeſchriebenen Wechſel der Witterung, wo offenbar Kräfte mit einander ſtreiten und in anſcheinend unregelmäßigen Erſcheinungen ihren Streit verkündigen, auch dahin hat ſich zeitig die Forſchbegierde des Menſchen gelenkt, offenbar doch wiſſend, daß nur das geſezmäßige der Menſch zu erkennen vermag, und alſo auch hier Geſezmäßigkeit vorausſezend. Ja daran am meiſten erkennen wir, wie mächtig dieſe Vorausſezung iſt, daß ohnerachtet ſo geringer Fortſchritte und ſo vielfältiger Täuſchungen die Menſchen dennoch nie müde geworden ſind, ihr Beſtreben dieſen Gegenſtänden zu widmen, um auch da, wo beides am wenigſten in die Augen fällt, Ordnung und Frieden zu entdekken und dadurch das wahre und göttliche in dem Weſen und den Verhältniſſen der Dinge zu finden. So iſt der Menſch offenbar nur durch den Glauben, daß überall in den Geſchöpfen und den Veranſtaltungen Gottes Friede müſſe zu finden ſein, allmählig mit der Natur befreundet worden und, durch den Schein je länger je mehr zum Weſen hindurchdringend, zur Erkenntniß gelangt, noch immer überzeugt, daß er dieſe nur da habe, wo ihm wirklich Ordnung und Friede ſchon gefunden iſt.

Alſo ſei auch dies unſer leitendes Geſez, wie bei allen Forſchungen zum Behuf der Wiſſenſchaft, ſo auch bei allen unſeren Anſichten der Natur zum Behuf des Lebens, daß wir überall das wahre und göttliche nur da gefunden haben, wo wir Ordnung und Frieden erblikken, wo aber nicht, da noch gewiß von trügeriſchem Schein uns täuſchen laſſen. Und in der That, meine Freunde, alle Klagen, die wir ſo oft hören, über das feindſelige innerhalb der Natur, wie jedes des anderen Feind ſei, alles ſich gegenſeitig zerſtöre, die ganze Welt nur als der Schauplaz eines ewigen Krieges könne angeſehen werden, hören wir ſie nicht am meiſten von denen, welche eben in ihrem verkehrten Sinn den Zuſammenhang der Welt mit einem höchſten Weſen läugnen und ſie, noch unbegreiflicher gewiß, nur als ein Spiel des Zufalls anſehen wollen? und demnächſt auch wol von denen, die noch zu ſehr am ſinnlichen hangend und eben deshalb mit dem beſſeren in ſich ſelbſt im Streit begriffen eben nichts wichtigeres und größeres kennen, als die flüchtige Erſcheinung des einzelnen Lebens. Dieſes freilich zerſtört die Natur auf alle Weiſe, aber am meiſten doch auf die friedlichſte, rührendſte, beruhigendſte, und ſeine Zerſtörung trägt in Zeit und Maaß eben ſo das Gepräge der höchſten Ordnung, wie ſein Entſtehen. Aber warlich der verſteht noch nicht das Verhältniß des zeitlichen ſinnlichen zu dem ewigen Leben und iſt alſo noch gar nicht in göttliche Geſinnung eingeweiht, der in dieſer Hinſicht etwas beſſeres begehrt oder träumt, als was vor Augen liegt, und der die Einrichtungen nicht als Frieden und Ordnung erkennen will, durch welche die Natur das vergängliche zur Ruhe bringt und auflöſet. Oder wenn die Klage erhoben wird, daß gegen den Menſchen vorzüglich die Natur im Streit iſt, daß ihre Unordnungen ſeine Fortſchritte aufhalten, daß ihre feindſeligen Kräfte ſeine Werke zerſtören, daß ſie mit tauſend verderblichen Zufällen ſeinem Leben und ſeinen Unternehmungen droht, rührt ſie nicht von denen her, welche nur um ihres Nutzens, um ihrer Bequemlichkeit und Trägheit willen eine größere Sicherheit in allen ihren Handlungen wünſchen, welche weniger auf den Erfolg im allgemeinen, als auf den Erfolg für ſie ſelbſt ſehen, und das bedeutendſte in den Verhältniſſen des Menſchen zur Natur, ſein allmähliges Herrwerden über dieſelbe, wozu ihn Gott eingeſezt hat, überſehen? Wer aber dieſes befördern und nicht in allem, was den Menſchen verherrlichet, nur durch ein blindes Glükk begünſtiget werden will; wer immer weniger ſein eignes ſucht, als die Sache der Geſellſchaft und der Menſchen überhaupt: der findet nur freundliche Annäherungen in allem, wodurch die Natur ihn auffordert, ſeine Herrſchaft von einer neuen Seite zu erweitern, und in allem, wodurch ſie auch ihn in ihren allgemeinen Zuſammenhang hineinzieht; der ſieht in allem anſcheinenden Streit nur Ordnung und Frieden.

Betrachten wir auf der andern Seite die Geſchichte, das Leben der Menſchen unter einander: ſo mögen bei dieſer Betrachtung die meiſten wol erſchrekken vor dem Gedanken, daß das göttliche nur da ſei, wo Ordnung und Frieden iſt. Denn in unſeren Vorſtellungen von einem Zuſtande, den wir uns als den herrlichſten denken, in welchem unſere Natur ihre volle Befriedigung fände, iſt dies zwar und bleibt der weſentlichſte und unterſcheidendſte Zug: aber wenn die Entfernung von dieſem unerreichbaren Zuſtande ſchon ungöttliches Weſen ſein, wenn alles das Zeichen der Verdammniß an ſich tragen ſoll, worin die Ordnung immer getrübt iſt und was ohne Unfrieden nicht beſtehen kann: wie fielen wir dann in die tiefſte Unglükkſeligkeit zurükk! wie wäre dann an allem, wozu wir unſere Zeit am würdigſten und ſchönſten zu benuzen glauben, ſo gar nichts begehrungswürdiges und göttliches! Denn zuerſt, was jeder für ſein Volk und ſein Vaterland thut, ſchiene nur an ungöttliches und verwerfliches gewendet. Oder ſind nicht die verſchiedenen Völker der Erde uneinig über ihre Gränzen, eiferſüchtig über ihre Macht und ihre Reichthümer, als ob die Erde, die ſie alle erzeugt und trägt, ſie nicht alle erhalten könnte, ja, oft nur abgeſtoßen durch die ſo natürlichen und nothwendigen Verſchiedenheiten ihrer Sitten und ihrer Denkungsart, in ewigen Kriegen begriffen, ſo daß der Friede, der oft kaum den Namen verdient, nur als eine Ausnahme anzuſehen iſt? ja ſind nicht gewöhnlich auch deſſelben Volkes verſchiedene Abtheilungen in Fehden, wenn auch in ruhigeren, begriffen, ſich beſtreitend ihre Vorrechte, ihren Einfluß auf die gemeinſamen Angelegenheiten und auf die herrſchenden Sitten? Sehen wir ferner auf das Gebiet der Wiſſenſchaften, das friedliche, auf welchem ſchon das Streben nach Klarheit alle Verwirrung der Leidenſchaften zuerſt auflöſen, ſchon der Sinn für das wahre und in ſich zuſammenhängende überall Zwieſpalt und Unordnung tilgen ſollte: iſt es nicht ebenfalls faſt immer ein Schauplaz des Streites, und iſt nicht ſo manches von dem vortrefflichſten, was die Menſchen auf dieſem Gebiet hervorgebracht haben, nur ein Erzeugniß des Streites geweſen? Ja endlich auch diejenige Veranſtaltung, in welcher der Menſch, von allem Streit ermüdet, ganz eigentlich Friede ſuchen ſoll, welche eine Vereinigung ſein ſoll für alle auch ſonſt noch ſo verſchiedene, nur fromme und an Chriſtum gläubige, um vorzüglich ihres Verhältniſſes zu Gott, dem Gott des Friedens und der Ordnung, ſich bewußt zu werden, iſt nicht auch ſie von je her den gewaltſamſten Zerrüttungen und Streitigkeiten von innen und außen preisgegeben geweſen? ſagt nicht ſchon Chriſtus ſelbſt, er ſei nicht gekommen, Frieden zu bringen, ſondern das Schwerdt? Wie nun ſollen wir ſagen, daß alles ungöttlich ſei, worin noch Streit iſt und Unfrieden? Wollten wir es loben, wenn ein Volk ſeine Selbſtſtändigkeit gegen verwegene Angriffe nicht vertheidigen wollte, nur um Frieden zu erhalten? Können wir läugnen, daß die Wahrheit immer herrlicher hervorgegangen iſt aus jedem Streite, ſowol im Gebiet der Wiſſenſchaften, als in dem der Religion? Wollen wir unſere Ehrfurcht abſchwören gegen die Helden, die ſich tapfer bewieſen und weder Gut und Ehre, noch Leib und Leben geſchont haben, um für Freiheit des Glaubens, für Wahrheit und Recht, für angeſtammte Ordnung und Sitte zu kämpfen; wie wir doch wiſſen, wenn nur im Frieden und in der Ordnung das göttliche wohnen kann? Gewiß umſonſt würden wir uns bemühen, dies alles anders anzuſehen und es uns etwa ſo darzuſtellen, als ob gar kein Unfrieden da wäre und kein Krieg, und umſonſt würden wir läugnen wollen, daß auch in dieſem Unfrieden ſich göttliche Kräfte offenbaren, und gewiß eben ſo vergeblich würden wir unſerm Text widerſprechen und uns verbergen wollen, daß Gott nur ein Gott der Ordnung und des Friedens ſein kann.

Nur Eine Gegend des menſchlichen Lebens ſcheint es zu geben, meine Freunde, wo nothwendig immer und in jeder Beziehung Friede ſein muß und Ordnung, wenn nicht ungöttliches Weſen darin herrſchen ſoll, ich meine das ſtille Heiligthum der Familie. Rein durch Liebe entſtanden, wie ſie ſein ſoll, bleibt auch alles in ihr in Liebe verbunden; alle Bildung geht ruhig und einträchtig vor ſich, jeder wirkt ungeſtört von den andern an ſeinem Plaz zum gemeinſamen Leben das ſeinige. Sie kann von außen bedroht werden; aber dann tritt derjenige, der allein ſie gegen jedermann in der Welt zu vertreten hat, ins Mittel, und in ihren ſicheren ſtillen Kreis kann der Unfriede nicht eindringen. Iſt aber in ihr Streit, ſo iſt er von innen erwachſen, und dann iſt ſie auch befleckt von böſem, ungöttlichem Weſen. Wie wir es nun hier im kleinen, in dem uns am meiſten bekannten und verſtändlichen ſehen, daß, wo göttliches Weſen iſt, da kein Streit innerlich ſein darf: ſo iſt es auch überall. Was ſchon wirklich iſt und Beſtand hat in dem Reiche Gottes, darin iſt auch Ordnung und Friede; und Streit giebt es nur inſofern, als etwas erſt wird und ſich bildet. Wie wir es in unſerm eignen Herzen fühlen, daß, inwiefern es erſt geſtaltet werden ſoll in die Züge des göttlichen Ebenbildes, inſofern ſich ein Widerſtand findet in ihm, und die göttliche Kraft im Streit wirkſam ſein muß: ſo iſt auch überall der Streit nur mit den Aeußerungen der ſchaffenden, der bildenden Kraft Gottes in menſchlichen Dingen verbunden, wenn ihr die Trägheit des Herzens widerſtrebt, oder wenn die Stumpfheit des Verſtandes ſie verkennt. Wo alſo nur gegen dieſen Widerſtand geſtritten wird, da iſt nichts ungöttliches, wenn nur innerlich Friede iſt; und Gott bleibt überall der Gott der Ordnung und des Friedens und das göttliche in der That nur da, wo dieſes beides ſich findet. Wir wiſſen aber, meine Freunde, nichts auf dieſer Welt iſt im Gebiete menſchlicher Dinge ſchon rein und vollendet; überall finden wir göttliches, aber überall auch ungöttliches, was erſt gebildet werden ſoll und vom göttlichen Geiſte durchdrungen. Laßt uns alſo dies zum Maaßſtabe nehmen um zu unterſcheiden, was ſchon iſt wie es ſein ſoll, und was noch nicht. Wo nur geſtritten wird nach außen hin gegen Irrthum, Anmaßung, Verderben aller Art; wo ſich in dieſem Streit, von welcher Art er auch ſei und mit was für Waffen er geführet werde, wahrer Heldenſinn bewährt, innere Ordnung beim äußern Getümmel, unverändert gleiche Haltung unter allen Umſtänden, Ruhe und Beſonnenheit neben der Kühnheit und dem Muth: da iſt gewiß göttliches Weſen, da iſt auch das Gefühl des gerechten, gottgefälligen und ſchon deshalb immer ſiegreichen Streites, der keinen andern Zweck hat, als das göttliche zu erhalten und ihm alles ähnlich zu machen. Wo aber innerer Zwieſpalt iſt, Unruhe, Unſicherheit, leidenſchaftliches Weſen im Streit, da ſehen wir nur dasjenige, was für den, welcher das göttliche allein in den menſchlichen Dingen aufſucht, noch gar nichts iſt, ſondern erſt werden ſoll, und wir ſehn nur, daß überall, wo die Kraft und der Geiſt Gottes etwas bilden und geſtalten, da auch Friede und Ordnung erſt mit geſtaltet wird vor unſern Augen, und daß alſo Gott überall iſt der Gott der Ordnung und des Friedens. Und ſo diene uns auch

II. dieſer Gedanke zur Richtſchnur bei der *Anordnung unſeres Lebens.*

Keiner von uns, meine Freunde, kann Rechnung darauf machen, auch nur einen bedeutenden Theil ſeines Lebens ohne Aufforderung zum Streit hinzubringen, entſtehe ſie nun ſchon aus der natürlichen Theilnahme an den gemeinſamen Angelegenheiten, oder ſei es, daß wir von unſerem beſonderen Standpunkte aus unſern Beruf, unſere Rechte verfechten und unſern Einfluß ſichern müſſen. Die durch unſere bisherige Betrachtung geſtärkte Gewißheit, daß nur in innerem Frieden das göttliche ſich offenbart, und die ſich aufdringende Nothwendigkeit, daß dennoch, wo die höhere Ordnung und der göttliche Friede werden ſoll, Streit erſcheinen muß, giebt uns von ſelbſt für unſer Verhalten um es zu prüfen und zu ordnen zwei Regeln an die Hand, Einmal, daß wir uns doch ja nicht verleiten laſſen, *der äußeren Ruhe den inneren Frieden aufzuopfern*, und dann, daß wir ja darüber halten, *bei jedem äußeren Streit unſern inneren Frieden zu bewahren.*

Laßt uns, ſage ich, ja nie der äußeren Ruhe den inneren Frieden aufopfern. Denn wäre es wol nicht unangenehm in Verwikkelungen mit anderen zu gerathen, welche ein Anſehn von

Feindſeligkeit haben! Ruhe ſtören, Freuden verbittern, Beſchämung hervorbringen, oft nur durch harte Mittel die angefangene Sache zum glüklichen Ausgange bringen können, gewiß das alles kann einem wohldenkenden Gemüth keine Freude verurſachen; und wenn es nur darauf ankäme, einigen Genuß einzubüßen, einige Unannehmlichkeiten zu erdulden, wer wollte nicht lieber dieſes wählen als jenes. Allein, meine Freunde, wir müſſen uns wohl vorſehen, daß wir nicht auch daſſelbe ſagen, wo wir nicht nur an Genuß einbüßen, ſondern auch an Kräften und an Thaten, wo wir nicht nur Unannehmlichkeiten erfahren würden, ſondern einen wahren ſittlichen Verluſt erdulden. Denn ſo wie es überall Schwachheiten giebt, die auf den erſten Augenblikk gar ſehr Tugenden zu ſein ſcheinen: ſo möchte es wol auch nicht Tugend ſein, ſondern Schwachheit und eine ſehr gefährliche, wenn jemand denkt, ich bleibe ja derſelbe, ich kann noch eben ſo rechtſchaffen bleiben, eben ſo tugendhaft handeln, wenn ich auch dies und jenes aufopfere aus Liebe zum Frieden, wenn ich auch hier nicht ſo eingreife mit meinen Kräften wie ich möchte, wenn ich auch dort mein Anſehn nicht ſo wie ich könnte geltend mache, um andere zur Einſicht ihrer Irrthümer zu bringen, oder die Ausführung ihrer verderblichen Abſichten zu hindern, oder den Folgen ihrer Fehltritte vorzubeugen. Gewiß nicht nur ſchwach, nicht nur feigherzig iſt eine ſolche Maaßregel, ſondern für jeden ſelbſt höchſt gefährlich. Denn das iſt nur Schein und Mißverſtand, daß Streit, wohlgeführter Streit für die Sache der Wahrheit, des Rechts, des guten auf dem Felde, auf welchem unſere Wirkſamkeit gefordert wird, etwas ungöttliches ſein könnte; aber das iſt eine heilige Wahrheit, daß wer in ſeinem Beruf nachläßt, wer, was ihm angewieſen iſt zu bilden, ungebildet läßt und lieber in der Nichtigkeit ruhen, was durch ſeine Mitwirkung zu göttlicher Geſezmäßigkeit, zu wahrem Leben gedeihen könnte, daß der unvermeidlich ſeinen innern Frieden in Gefahr bringt, den wir nur erhalten, wenn wir mit allen unſeren Kräften allem was göttlich iſt uns hingeben. Oder wie wollen wir mit dieſer Handlungsweiſe beſtehen vor dem Gericht Gottes, welches in unſerer eigenen Bruſt gehalten wird und wozu der Maaßſtab vor unſern Augen da liegt? Denn wenn Gott überall im Reiche ſeiner Gnade es nicht ſcheut, damit höherer Friede werde durch ſcheinbaren Unfrieden, aus der todten Ruhe erſt aufzuſtören was lebendig werden ſoll: wie wollten wir gerechtfertiget ſein, wenn wir ſo weit von ſeinem Vorbilde abweichen und dabei ſelbſt in todte Ruhe verſinken? Wenn Gott troz jenes Scheines immer der Gott des Friedens bleibt, und wirklich auch ſeine bildende Kraft in Frieden iſt mit dem innerſten und heiligſten jedes lebenden Weſens, welches ſie bildet: wie ſollten wir uns mit einer leeren Entſchuldigung behelfen von Frieden den wir ſtören, von Schmerz den wir verurſachen, und nicht vielmehr fühlen müſſen, daß bei redlichen Bemühungen auch wir in Frieden ſind und in Einſtimmung mit der einwohnenden Vernunft derer, welchen wir ſcheinbar feindlich und hart begegnen? Kann dabei das Gewiſſen ruhig bleiben? können wir Frieden behalten, wenn wir ſo von der ſtrengen Regel abweichend die Sicherheit unſeres Lebens und Verhaltens aufgeben? und wenn wir ſo, auf die Stimme der Vernunft in andern nicht achtend, nur darauf ſehn, wie wir ihr ſinnliches Gefühl bewegen, iſt es nicht natürlich, daß wir gegen uns eben ſo handeln werden wie gegen ſie? Ja, meine Freunde, immer haben wir auch an uns ſelbſt zu bilden, Rohheit und Verderben ſind in uns wie außer uns, und immer ſind wir in einem edlen und heiligen Streit auch mit uns ſelbſt begriffen. Wenn wir dieſen auch ſcheuen, wenn wir hier auch, die Stimme der Vernunft in uns nicht achtend, nur unſerer Sinnlichkeit ſchmeicheln: wie bald werden wir alles verlieren, was wir hatten! Und wenn wir, wo es anderen gilt, weniger von der Liebe zum rechten und höchſten getrieben handeln, als mit uns ſelbſt: wie wollen wir den innern Frieden bewahren, der nur feſt ſtehn kann, ſo lange der Menſch uns überall gleich viel werth iſt, in uns wie in andern, ſo lange wir uns das Zeugniß geben können, daß wir unſern nächſten lieben als uns ſelbſt. Nie alſo, nie laßt uns den inneren Frieden in Gefahr bringen, um dem äußern Streit zu entgehn, zu dem wir doch berufen ſind.

Und der, zu dem wir berufen ſind, trägt in ſich ſelbſt ſchon Geſez und Ordnung. Er iſt nicht ein wilder Krieg, nicht ein leidenſchaftliches Getümmel, ſondern ein beſonnener Widerſtand, der ſein Ziel nie aus den Augen verliert oder überſchreitet, der ſich auf nichts fremdes ausdehnt und kein anderes Verhältniß verlezt. Dadurch zeigt ſich auch ſchon an ihm ſelbſt, wie er dem Frieden angehört; und darum hängt mit jener Vorſchrift ſo genau die andere zuſammen, daß wir *bei jedem äußeren Streit*, wie wichtig er uns auch ſei, *den inneren Frieden ungeſtört bewahren müſſen*.

Es muß jedem einleuchten, daß wenn wir wirklich nur für die Sache Gottes ſtreiten und keine Nebenabſicht unſere Stimmung und unſer Thun verunreinigt, alsdann der Friede aus unſerm Herzen niemals weichen kann. Denn alsdann iſt ja in unſere reinſte Liebe derjenige mit begriffen, gegen den unſer Handeln gerichtet zu ſein ſcheint, und das Gefühl allgemeiner ungetrübter Liebe iſt die ſicherſte Gewährleiſtung des Friedens; alsdann iſt keine Stimme in uns laut, als welche das Gebot des Friedens ausſpricht, keine Kraft in uns thätig und herrſchend, als die, welche die Quelle alles wahren Friedens iſt. Aber wie ſchwer es iſt, uns ſo rein zu erhalten im Streit, auch in dem, der mit der reinſten Abſicht begonnen iſt, wer könnte ſo alle Eitelkeit, alle Selbſtſucht, alle krankhafte Reizbarkeit abgelegt haben, daß er das nicht fühlen ſollte! Wenn unſere Abſicht verkannt wird, wenn unſer Eifer nichts fruchtet, wenn die kleinlichen Maaßregeln, beliebt bei allen, welche Vorwand ſuchen um den Anſinnungen der Vernunft auszuweichen, uns ermüden: wie leicht ſind wir da verleitet zu einem falſchen Schritt! und ein falſcher Schritt, von den Gegnern des guten recht benuzt um die Eigenliebe aufzuregen, wie verborgen ſie auch ſei, wie viele andere zieht er nach ſich! Und wenn wir ſo mitten in den aufrichtigſten Beſtrebungen für das gute doch aus der Reinheit und ſichern Ruhe des Herzens uns heraus geworfen fühlen und in eine unklare bittere Stimmung verſezt, welche uns ſelbſt mißfällt und unheilig erſcheint: wie ſchwer iſt es dann, eine von beiden Abweichungen zu vermeiden, daß wir entweder nicht mehr rein für die Sache Gottes ſtreiten, ſondern nun auch für unſer ſelbſt, für unſere Eitelkeit und Ehre, und, jene immer mehr aus den Augen verlierend, immer mehr nur dieſer dienen, oder daß wir eben aus Furcht in dieſe Verirrung zu gerathen auch die Sache, die uns anfänglich ſo rein begeiſterte, fahren laſſen und auch für die Zukunft, mißtrauiſch gegen uns ſelbſt gemacht, immer zaghafter werden, uns in irgend einen rühmlichen Streit für das wahre und gute einzulaſſen, thörichter Weiſe damit uns entſchuldigend, daß doch die Kinder der Finſterniß immer klüger ſind als die Kinder des Lichtes.

Darum ſei unſer erſter und lezter Streit, der nie aufhöre und alle Zeiten, in welchen von ſonſt her Ruhe ſein würde, immer ausfülle, der gegen uns ſelbſt. Wem nicht eine Begünſtigung der Natur ſie gegeben hat, und auch die würde noch müſſen gereinigt werden, der erlangt nur durch die anhaltendſten, mühſamſten Anſtrengungen die Feſtigkeit, die Beſonnenheit, die Ruhe, welche mitten im Streit und in den Verwirrungen des Lebens zu bewahren leicht die höchſte Tugend des Mannes ſein mag. Wenn der Menſch überhaupt das Bild Gottes auf der Erde darſtellen ſoll: ſo ſtellt ein ſolcher es vorzüglich dar in der

Beziehung, welche uns jezt beſchäftiget hat. Wie alles göttliche Ordnung und Friede iſt, auch unter dem Scheine des Gegentheils, das ſchaue jeder zunächſt an denen, die in ſolchem Sinne und mit ſolcher Kraft, Tüchtigkeit und Liebe arbeiten, beſſern, ſtreiten; lerne an ihnen wahrnehmen und heilig halten Ordnung und Frieden; und je mehr wir uns in dieſes Bild geſtalten, um deſto mehr werden wir einer reinen Erkenntniß Gottes fähig ſein und einer ungetrübten Liebe zu ihm und ihn immer als Liebe ſchauen, als Heil und als Friede.

V.

Ueber die Benuzung öffentlicher Unglükksfälle.

Himmliſcher Vater, heilige in deiner Wahrheit uns alle, die wir hier zur gemeinſchaftlichen Anbetung verſammelt ſind, daß die Herzen gereiniget werden und geſtärkt durch das Gefühl deiner Nähe und die Betrachtung deiner Liebe. Wie wir auch ſonſt mögen verwikkelt ſein in das Getümmel der Welt: hier iſt doch die Wohnung heiliger Ruhe und Stille. Laß ſie für uns alle eine Freiſtätte ſein, wo das gedrükkte Herz ſich erholt und erquikkt! Wieviel wir auch mögen verloren haben von äußeren Gütern, wieviel freundliche Hoffnungen uns auch mögen zerſtört worden ſein: hier erfreuen wir uns eines Gutes, welches keine Gewalt uns rauben kann; hier wird unſer Auge gerichtet auf eine unzerſtörbare Hoffnung! O daß wir uns alle reich fühlen mögen in dem Bewußtſein, unter die Zahl deiner Kinder zu gehören, glüklich und ſicher in der Zuverſicht, daß du es wohl meineſt und wohl machſt. Wenn dies Gefühl unſer Herz belebt, dann werden wir auch richtig umherſchauen mit den Augen unſeres Geiſtes! wenn dieſe Ruhe der Kinder Gottes ihren Siz in uns aufgeſchlagen hat, dann werden wir auch mit feſtem Blikk den Zuſammenhang deiner Führungen betrachten! Ja heiliger Gott, daß deine Wege die unſrigen werden, daß wir verſtehen lernen und deiner würdig gebrauchen alles, was du uns bereitet haſt, das iſt das Ziel unſerer Weisheit. Alle, wir fühlen es, ſind wir noch weit davon entfernt; alle fürchten wir noch mehr oder minder, daß es da dunkel ſei und unheimlich, wo uns das Licht irdiſcher Sicherheit und

Hoffnung ausgeht; alle ſträuben wir uns noch mehr oder minder gegen die heilſame Arzenei, die den verwöhnten nichts liebliches darbietet, die du uns aber doch gemiſcht haſt. O verzeihe du deinen Kindern die Schwachheit, von deren drükkendem Gefühl wir gern erlöſet wären! und wenn wir uns hieher zurükkziehen von der Welt, um uns in das Meer deiner Liebe und deiner Weisheit zu verſenken: ſo wirke du auch heilſam auf uns durch deinen Geiſt, um uns mehr und mehr zu reinigen von allem, was dir mißfällig iſt; und laß uns kräftig ermuntert, mit reichen Segnungen begabt, in deines Sohnes Bild aufs neue geſtaltet und durch ihn mit dir inniger vereiniget von dannen gehn!

Text. Röm. 8, 28.

Wir wiſſen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum beſten dienen.

Immer, meine Freunde, iſt es ein erhebendes und ſchönes Geſchäft von dieſer Stätte herab das Wort des Herrn zu verkündigen, durch die Macht der Wahrheit die Gemüther von dem irdiſchen zu dem göttlichen hinaufzuziehen und durch das Gefühl der höchſten Liebe eine mehr als irdiſche Seligkeit mittheilend zu erregen und zu erhalten. Aber einen ganz eigenen Reiz erhält noch dieſes Geſchäft unter den gegenwärtigen Umſtänden, wo das von der unwiderſtehlichen Gewalt zerſtörender Ereigniſſe zuſammengepreßte Herz Erfriſchung ſucht im Chriſtenthum und ſich flehend und ſehnſüchtig aufthut, um deſſen tröſtende Segnungen zu empfangen. Ja Troſt gewährt es und Beruhigung, das begehren ſogar die nicht abzuläugnen, welche ſelbſt nicht von ſeiner himmliſchen Kraft durchdrungen ſind, indem ſie ſich oft faſt wider Willen gedrungen fühlen, uns andere zu beneiden um dieſe göttliche Schutzwehr gegen die Stürme des Lebens. Allein, meine Freunde, das tröſtliche des Chriſtenthums läßt ſich nicht abgeſondert mittheilen; ſondern nur diejenigen ſind deſſen empfänglich, welche auch ſonſt in den frommen Geſinnungen leben, die es einflößt, und nur denen kann ſein Troſt wirklich zuſagen, die nichts anderes ſuchen als was mit dieſen Geſinnungen übereinſtimmt. Darum, indem ich mich bemühen will, auch für die Umſtände, die uns jezt drükken, den Troſt des Chriſtenthums mitzutheilen, ſcheint mir doch nöthig, daß wir uns vorher über das verſtändigen, was wir begehren, damit erſt unſer Verlangen geheiliget werde und nichts unreines zurükkbleibe, wofür das Chriſtenthum keine Befriedigung gewähren kann.

Gewiß ein kräftigerer Troſt kann nicht dargeboten werden als der in den Worten unſeres Textes enthaltene, daß alle Dinge zum beſten gereichen müſſen.' Nur hat man ihnen von je her manche unreine Deutung untergelegt und unwürdige Hoffnungen dahinter verſtekkt. Ehe wir uns daher dieſen Troſt ausführlicher vorhalten, laßt uns ja bedenken, daß er nur denen gegeben wird, die Gott lieben. Wir ſind gewohnt, die Menſchen vorzüglich ſo zu unterſcheiden, daß eben dieſes, daß ſie Gott lieben, von einigen muß bejahet werden, von andern aber verneinet; und dieſer Unterſchied iſt auch ſonſt wohl begründet. Es giebt allerdings einige, in denen die Liebe zu Gott die Oberhand hat, es giebt andere, bei denen ſich überall ſtärkere Spuren zeigen von der Liebe zur Welt. Allein in Bezug auf den Inhalt unſeres Textes kann uns dieſer Unterſchied nicht Genüge leiſten. Würden wir nicht erſchrekken über unſere Härte, wenn wir irgend einen Menſchen durch unſer Urtheil als einen ſolchen bezeichnen wollten, der von Liebe zu Gott entblößt und alſo auch nicht mit eingeſchloſſen wäre in dieſe vorſorgende Liebe Gottes, die unſer Text beſchreibet? und würden wir nicht eben ſo erſchrekken über unſere Anmaßung, wenn wir von uns ſelbſt behaupten wollten, wir wären ſo vollendet in der Liebe zu Gott, daß uns gewiß alles zu dem dienen müſſe, was wir, wie wir eben ſind, jedesmal für das beſte hielten? Wäre nicht beides ein Wahn, der uns zu menſchenfeindlichem Aberglauben verleiten müßte in Abſicht deſſen, was andern begegnet, und zu gefährlichem Irrthum in Abſicht deſſen, was uns ſelbſt bevorſteht? Nein, hier, wo es uns darauf ankommt, Gott in ſeinen Führungen zu verſtehen und zu rechtfertigen, hier laßt uns alles recht genau nehmen und jeder in ſich ſelbſt den Unterſchied aufſuchen zwiſchen dem Menſchen der Gott liebt und der nicht, ausgehend von dem demüthigenden aber gewiß richtigen Bewußtſein, daß auch wir noch nicht ganz in der Liebe zu Gott und durch ſie leben. Ja leider iſt in uns allen etwas, das nur nach dem angenehmen und erfreulichen ſtrebt, das ſich Entwürfe ſezt und Wünſche bildet nur in Bezug auf das, was für jeden nach ſeiner Stimmung das vorzüglichſte iſt unter den irdiſchen Dingen. Dieſes Streben, wenn wir uns damit nicht bis ins geſezwidrige verwirren, ſondern nur innerhalb des erlaubten, wie wir uns auszudrükken pflegen, ſeine Befriedigung aufſuchen, kann zwar durch die Liebe zu Gott auf mancherlei Weiſe beſchränkt werden, aber

gewiß kann es nicht aus ihr hervorgegangen ſein. Denn es
tet ſich ja nicht in dem Maaß auf etwas oder wendet ſich
als jegliches den Willen Gottes darſtellt und fördert; ſon
danach, wie etwas angenehm iſt und erfreulich, wird es ſt
oder ſchwächer. Und das wiſſen wir alle, daß, was gleich
erfreut, doch ſehr verſchiedenen Werth haben kann in Bezug
Gott, und was gleich wohlgefällig iſt vor Gott, dennoch gar
ſchieden wirken kann auf dieſes Gefühl. Wie ſchuldlos alſo auch
ſes ſcheint und wie untadelig es ſich gebehrdet, es iſt doch in
allem der Menſch der Sünde, der Gott nicht liebt, ſondern
Welt. Sehet da die eigenthümlichen Gränzen, in denen der
des Chriſtenthumes eingeſchloſſen iſt, daß, indem ich ihn und
eigne, ich dieſem Menſchen in uns nichts verbürgen und
nicht zuſichern kann, daß irgend etwas zu ſeinem beſten gere
werde. Es kann der unſchuldigſte, ruhigſte Lebensgenuß
worauf er ausgeht: ich weiß doch nicht, wenn dieſer einen
erlitten hat durch die Zerrüttungen der Zeit, wenn die Mittel
immer wieder zu erneuern verſchwunden ſind, ich weiß nicht,
die Wunde heilen, ob die Lücke ſich wieder ausfüllen wird.
kann eine unbeſcholtene Wirkſamkeit ſein, die er durch viel
Verbindungen in der Welt weit zu verbreiten ſuchte: ich
nicht, wenn dieſe Fäden vielleicht größtentheils zerriſſen ſind,
das ganze ſich wieder werde herſtellen laſſen, und das Chri
thum giebt keine Zuverſicht, daß alles wieder ſein werde wie
vor. Ja dies gilt nicht nur von dem kleineren Gebiet des
zelnen Menſchen, ſondern auch in ihren mannigfaltigen Ver
bungen und dem gemeinſchaftlichen Leben, welches ſie fü
giebt es einen ſolchen irdiſchen Menſchen, einen ſolchen nur
Glanz, auf Genuß, auf äußeren Schein gerichteten Sinn,
nicht Gott und das göttliche liebt; und auch für eine ſolche
die ſeinigen oder das gemeine Weſen zu lieben, weiß ich ke
Troſt aus unſerm Text. Iſt vieles, vielleicht der größte
von dem verloren gegangen, was einem ſolchen Sinn ſchmei
konnte unter uns: ich kann keine Bürgſchaft leiſten, wieviel
wie wenig davon werde wieder zu gewinnen ſein. Was wir
über die Zukunft denken und menſchlicher Weiſe von ihr h
mögen, im Namen des Chriſtenthums wenigſtens wäre es fr
haft, irgend eine ſolche Hoffnung zu begünſtigen, daß, was
irdiſch verloren iſt, zu einer andern Zeit irdiſch werde
werden. Der Troſt des Chriſtenthums iſt nur für den
ſchen, der Gott liebt. Dieſer iſt in uns die Kraft des
lichen Willens und Geiſtes ſelbſt; und wenn ihr fragt,

ches denn nun ſein beſtes, zu dem alles dienen ſoll, ſei, ſo ſage ich, nicht etwa daß er ſelbſt beſſer und vollkommner werde in ſich, denn was uns treibt Gott zu lieben iſt vollkommen; ſondern nur, daß er alle irdiſche und menſchliche Kräfte in uns immer mehr an ſich reiße und ſich zu eigen mache, ſo daß nichts anderes in uns wirkt und gebietet, als er. Wenn nun die Geſinnung ſelbſt vollkommen iſt, und nur die Macht, welche ſie ausübt, wachſen ſoll, ſo geſchieht dieſes durch Einſicht. Denn durch Einſicht und Erkenntniß herrſcht die Geſinnung, Unkenntniß aber und Unwiſſenheit machen ſie unwirkſam. Daß wir alſo uns ſelbſt erkennen, wie weit wir nemlich in dieſer Vereinigung mit dem göttlichen gediehen ſind, und daß wir Gott erkennen, auf welche Art er nemlich in der Welt und in dem Menſchen wirkt, dies iſt jenes beſte, wozu uns alles dienen muß, wie die göttliche Offenbarung uns verheißt. Und wie uns dazu auch was jezt geſchehen iſt gereichen ſoll und kann, auf das wichtigſte hievon will ich jezt eure Aufmerkſamkeit lenken.

I. Zuerſt alſo laßt uns betrachten, wie unſere Unfälle eine gleichſam unwiderſtehliche Aufforderung enthalten, uns das herrliche Gut der Selbſtkenntniß in einem höheren Grade zu verſchaffen. Wie übel derjenige berathen iſt, der um ſich ſelbſt nicht weiß, oder der leichtſinnigerweiſe von ſich ſelbſt etwas hält, was ſich noch nicht durch Erfahrung hinreichend bewährt hat, das müſſen wir alle fühlen. Und daß es kein beſſeres Mittel giebt uns dieſe Erfahrung zu verſchaffen, daß nichts ſo ſchnell und beſtimmt uns über uns ſelbſt aufklärt, falſchen Schein verſchwinden macht und unerkannte Wahrheit ans Licht bringt, als die Widerwärtigkeiten des Lebens, das iſt längſt von allen weiſeren und beſſeren anerkannt. Schon wenn ſie den einzelnen allein treffen in ſeinem engeren Kreiſe, leiſten ſie ihm dieſen Dienſt; und indem wir einen ſolchen bedauern, hoffen wir immer zugleich, er lerne in der Schule des Unglükks mancherlei Weisheit. Allein noch weit geſchikkter ſind zu dieſen Belehrungen die großen Erſchütterungen, die allgemeinen Unglükksfälle; denn dieſe ſezen auch dasjenige ins Licht, was die beſonderen Unfälle gar nicht beleuchten, die Stärke und Schwäche, die Tugenden und Fehler der Menſchen in den bedeutendſten und größten Verhältniſſen des Lebens. In ſolchen Unfällen ſteht eine größere Gewalt gegen den Menſchen auf, und weniger Schuz findet er außer ſich, denn eben dieſer Schuz iſt mit bedroht. Daher ſind denn die allgemeinen Unglükksfälle dieſer Zeit vorzüglich geſchikkt uns kennen zu lehren auf der einen Seite die Fehler, welche unter uns herrſchen, und die Schranken, in denen die Kraft frommer und mannhafter Geſinnung unter uns noch eingeſchloſſen iſt, auf der andern Seite aber auch das gute und ſchöne, was die göttliche Gnade ſchon unter uns entwikkelt hat.

Wenn ich uns zunächſt, um auf unſere Fehler aufmerkſam zu machen, auf den Schauplaz jenes großen Kampfes hinweiſe, von deſſen bis jezt nachtheiligen Erfolgen wir uns ſo tief bewegt und gedrükkt fühlen: ſo darf es nicht meine Abſicht ſein, die Fehler namhaft zu machen, oder gar im einzelnen zu würdigen, die dort auf Seiten der unſrigen ſind begangen worden und über die ſo ſcharf geurtheilt und ſo bitter geklagt wird. Das aber darf ich vorausſezen, daß viele ſagen möchten, dies wären doch nicht unſere Fehler, und fragen, wie denn wir, die untergebenen, die ſtillen Bewohner des Landes Selbſterkenntniß lernen ſollten aus den Fehlern der Feldherren, der Krieger, oder derer, welche die Zügel der Verwaltung in Händen haben. Gewiß dieſe Frage wäre nur ein neuer Fehler, eine viel zu ſcharfe Trennung des einzelnen vom ganzen und ein neuer Beweis, wie ſehr wir es nöthig hatten, grade durch ſolche Erſchütterungen erwekkt zu werden, die uns den Zuſammenhang des einzelnen mit dem ganzen offenbaren. Warlich wir alle dürfen uns nicht freiſprechen von den Fehlern, welche ſich in dem gemeinen Weſen vorfinden; ſie ſind ſo gewiß die unſrigen, als ſich Weisheit und Tugenden des ganzen nur aus denen der einzelnen erzeugen und ernähren können, aber aus dieſen auch unfehlbar hervorgehn. Wo Unerſchrokkenheit und Verachtung der Gefahr, wo Ordnungsliebe und treuer Gehorſam herrſchende Züge ſind in dem Charakter der Mitglieder eines Volkes, da wird unmöglich Muthloſigkeit und Ungebundenheit ſich denn in großen Maſſen offenbaren, wann nur durch jene Tugenden das gemeine Weſen kann gerettet werden. Wo es allgemeine Handlungsweiſe iſt, eigne Angelegenheiten bei Seite zu ſtellen, ſobald es die Sache des Vaterlandes gilt, da werden gewiß nicht durch kleinliche Eiferſucht und perſönliche Streitigkeiten in den wichtigſten Augenblikken dem Vaterlande ſchwere Wunden geſchlagen. Wo es allgemeine Sitte iſt unter einem Volk, die gute Geſinnung und das durch ſie gebildete Talent zu ehren; wo die öffentliche Stimme jeden von einem Plaz zurükkſchrekkt, den er nicht ausfüllen kann, und jeder von ſelbſt derjenigen Thätigkeit zueilt, welche ſeinen Kräften angemeſſen iſt: da können unmöglich grade in der dringendſten Zeit durch Mißgriffe und verkehrten Gebrauch der vorhandenen Mittel ſo allgemeine Unfälle herbeigeführt werden. Ja, ſo gewiß es iſt, daß das ganze und der Theil, wie Ein Leben und Ein Geſchikk, ſo auch dieſelbe Tugend und Geſinnung haben; ſo gewiß es iſt, daß dasjenige, was die regierenden einzuſehen und auszurichten vermögen, immer im Verhältniß ſteht mit der Weisheit und Tüchtigkeit, welche im ganzen verbreitet ſind: ſo gewiß müſſen die Fehler, welche ſich in den Thaten des ganzen offenbaren, auch verhältnißmäßig in den einzelnen anzutreffen ſein, und wir ſchauen in jenem Spiegel, nur nach einem größeren Maaß entworfen, unſer eigenes Bild. Haben wir recht, dort Ungeſchikk, Verzagtheit, Perſönlichkeit und Eitelkeit zu tadeln: ſo werden wir gewiß dieſelbigen Züge auch in dem ſtillen und kleinen Thun der einzelnen wiederfinden, nur daß ſie uns noch länger würden verborgen geblieben und wir in einem verderblichen Wahn hingegangen ſein, wenn nicht eben dieſe erſchütternden Ereigniſſe ſie uns in einer größeren Geſtalt gezeigt hätten.

Nach dieſer Anweiſung nun ſeinen Antheil an dieſen gemeinſchaftlichen Fehlern aufzuſuchen im eigenen Leben, dies muß ich jedem ſelbſt überlaſſen, nur daran noch erinnernd, wie das was uns ſelbſt unmittelbar in dieſen Tagen des Schrekkens getroffen hat uns nicht minder lehrreich iſt in dieſer Hinſicht. Ob wir kleinmüthig ſind und furchtſam, ob wir, wo die gewöhnliche Ordnung der Dinge uns verläßt und die gewohnten Hülfsmittel verſagen, ſogleich auch die gewohnte Luſt und Leichtigkeit des Handelns mehr als billig iſt verlieren; ob wir für uns und die, welche wir lieben, mehr an dem Weſen des Lebens hängen, oder an dem Schein: wie konnten wir das beſſer erfahren, als in dieſen bedenklichen Tagen, wo wir aus der langgewohnten Ruhe aufgeſchüttelt unbekannten Schrekkniſſen hingegeben waren? und eben ſo werden wir es noch auf mancherlei Weiſe inne werden in der Zeit der Drangſale und der Beraubungen, auf welche wir rechnen müſſen.

Eben ſo nun ſind auch Zeiten wie dieſe vorzüglich geſchikkt uns die Gränzen unſerer guten Eigenſchaften kennen zu lehren. Alles gute in dem Menſchen, meine Freunde, hat zu jeder Zeit ſein beſtimmtes Maaß. Es ſoll allerdings immer im Wachſen begriffen ſein; aber eben um den Eifer dazu lebendig zu erhalten, daß jeder nach dem ſtrebe, was noch vor ihm liegt, und ſich nicht träger Weiſe wohl ſein laſſe bei dem was er ſchon erreicht hat, iſt nothwendig, daß wir nicht mehr von uns halten als wahr iſt, und daß wir das jedesmalige Maaß unſerer Tüchtigkeit genau kennen. In Zeiten der Ruhe ſind wir nur zu ſehr geneigt zuviel von uns zu halten. So lange uns nur ſolche Aufgaben vorkommen, welche uns mit leichter Mühe gelingen, begleitet uns überall ein ſchmeichelndes Gefühl von Zufriedenheit, das gar leicht in den Wahn ausartet, als hätten wir Ueberfluß von Tugend und Kraft nicht nur über das, deſſen wir jezt gerade bedürfen, ſondern auch überhaupt über das, was uns wahrſcheinlicherweiſe jemals vorkommen könne. Wir haben dies jezt an unſerer gemeinen Sache geſehen. So lange alles in ſeiner gewohnten Ordnung ging, wie zufrieden waren wir nicht, wie ſehr glaubten wir nicht im Vertrauen auf unſere ſittlichen Kräfte das Schikkſal herausfordern zu können. Es iſt gewiß auch ein beſtochenes Urtheil, wenn man jezt ſagt, es habe an allen Tugenden gefehlt, die wir uns zutrauten; aber das Maaß erkannten wir wirklich nicht. Dazu nun verhilft Kampf, Widerwärtigkeit, kurz alles was das ganze Maaß unſerer Kräfte aufbietet. Aber Unfälle, die nur den einzelnen betreffen, begründen kein ſicheres Urtheil; zu leicht gewinnen dann unter ſchwierigen Umſtänden unreine Bewegungsgründe einen vortheilhaften Einfluß auf ſein Betragen. Er weiß, daß er ſich entweder in einem rühmlichen Lichte zeigen kann, oder im entgegengeſezten Falle dem Tadel und den Vorwürfen nicht entgehen wird; ſeine Eitelkeit wird alſo erregt und wirkt mit, und er kann von dem Maaß ſeiner Tugend um ſo weniger eine ſichere Kenntniß erwerben, als die Menſchen mit nichts ſo ſehr geneigt ſind ſich zu zieren und zu ſchmükken, als mit einem würdigen oder angenehmen Betragen in perſönlichen Widerwärtigkeiten. Aber in Zeiten der allgemeinen Noth iſt an eine ſolche Mitwirkung der Eitelkeit weniger zu denken; der einzelne glaubt dann weniger bemerkt zu ſein und iſt es in der That auch weniger; die ſchwächern, als die größere Zahl, kommen ſehr bald überein, einander nur zu viel zu verzeihen; die feigherzige Schlechtigkeit, welche ſich ſo gern damit entſchuldigt, daß andere es nicht beſſer machen, tritt ohne Schaam hervor: und ſo kann man alſo deſto ſicherer darauf rechnen, daß es die gute Geſinnung ſelbſt iſt, welche den Menſchen in Stand ſezt, hier ſich treu zu bleiben und ſich achtungswerth zu zeigen. Ja, meine Freunde, wir haben ſchon Gelegenheit gehabt und werden ſie noch mehr haben, zu erfahren was für Schwierigkeiten und Hinderniſſe am meiſten die Kraft unſerer Seele erſchöpfen. Laßt uns ſehen, wie weit wir uns über das Maaß von Beſonnenheit und Feſtigkeit erheben, welches ſich im allgemeinen offenbart hat. Wer irgend unter uns Theil nimmt an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, oder auch nur wer einem Hausweſen vorſteht; wem irgend etwas zu erhalten, zu beſchüzen, durchzuſezen anvertraut iſt: der ſehe zu, wieviel ſein Muth vermag, wie wenig tägliche Unruhen ihn darin ſtören, daß er immer klar ſeinen Zuſtand mit allen Bedürfniſſen und Hülfsmitteln überſieht, wie leicht oder ſchwer er über alle Kräfte ſeines Geiſtes in unerwarteten Verlegenheiten gebieten kann. Wer ſich geſelliger Verhältniſſe erfreut die ihm werth ſind, der gebe Acht, wie ſehr ſeine gleichförmige heitere Gemüthsſtimmung abhängt von dem Wechſel einzelner Begebenheiten, von den ſchwankenden Wogen der Furcht und Hoffnung, wieviel Beſorgniß für ſich ſelbſt, bange Hinſicht auf ſeine eigene Zukunft Einfluß hat auf die Aeußerungen ſeiner Liebe und Treue. Wer gewohnt iſt, ſich den Beſchäftigungen des Nachdenkens zu widmen und ſeine Stimme geltend zu machen über menſchliche Angelegenheiten, der bemerke nun, wie weit er ſeine innere Freiheit ungeſtört zu erhalten weiß unter mancherlei äußerem Drukk, wie frei und unbeſtochen ſein Urtheil bleibt ohne von der Furcht umgewandelt zu werden, oder von dem Glanz des Glükkes und der Uebermacht geblendet.

Aber, meine Freunde, Gott ſei Dank, die Selbſtkenntniß des Chriſten beſteht nicht bloß in der Kenntniß ſeiner Fehler und der Leichtigkeit den Verſuchungen zu erliegen, ſondern auch in der Kenntniß des mannigfaltigen und eigenthümlichen guten, welches die göttliche Gnade in uns ſchon gewirkt hat; und auch für dieſe Kenntniß eröffnet ſich uns in Zeiten allgemeiner Bedrängniß ein weit größerer Geſichtskreis als gewöhnlich. Wie ſolche Zeiten überhaupt ein beweglicheres Leben, einen raſcheren Umſchwung aller Dinge mit ſich bringen: ſo iſt auch die Entwikklung des guten unter dieſer Beſchleunigung begriffen. Wir dürfen es nicht undankbar verläugnen, daß wir ſchon viele einzelne ſchöne Züge erfahren haben aus dieſer verhängnißvollen Zeit und nicht etwa nur von längſt bewährten und die durch ihre Stellung in der Geſellſchaft dazu aufgefordert wurden, ſondern auch von ſolchen, denen wir es minder zutrauten und die ſich dadurch ihren Plaz in der Welt erſt erwerben. Wir haben es geſehen und werden es noch mehr ſehen, wie ſchnell ſich auf jenem großen Schauplaz im einzelnen Talente des Krieges und des Friedens entwikkeln; wie leicht, wo nur Vertrauen auf eine verſtändige Führung und Liebe herrſcht, auch jezt noch dem Volke Duldſamkeit in Beſchwerden und Muth in der Gefahr für die gemeine Sache einzuflößen iſt; wie noch Gewandtheit, Entſchloſſenheit, ſchneller Ueberblikk in Geſchäften unverlorene Tugenden ſind. So haben wir auch gewiß in unſerer Nähe Beiſpiele geſehn von ſchneller

Faſſung in unerwarteten Bedrängniſſen, von leichter Ertragung des unvermeidlichen; haben an uns und andern geſehen, wie eine natürliche, noch mehr aber eine in den ſittlichen Beſtrebungen des Menſchen gegründete Fröhlichkeit, die ſich in ruhigen Zeiten nur als eine angenehme Eigenſchaft in den leichten Kleinigkeiten des Lebens zeigt, wie dieſe — vornehmlich in Zeiten großer Trübſal die Kräfte des Menſchen aufrecht hält und ihn wohlthätig auf andere wirken läßt. Wir wollen auch dies auf uns anwenden und Zuverſicht zu uns ſelbſt faſſen, daß, was ſich ſo ſchnell aus einem ſchlummernden Keim in unſern Brüdern denen wir ſo nahe ſind entwikkeln kann, auch in uns vorhanden ſein mag und nur auf die Aufforderung des Schikkſals wartet um ſich zu zeigen. Wir wollen, weil doch keine Tugend in dem Menſchen plözlich aus dem nichts hervorgewachſen ſein kann, Acht haben darauf, wie daſſelbige, was ſich ſchnell im großen zeigt, auch vorher ſchon im kleinen da geweſen iſt. So werden wir einen wichtigen Theil der Weisheit uns mehr aneignen, die richtige Einſicht in den Zuſammenhang alles deſſen was im menſchlichen Gemüth vorgeht, den wachſamen Scharfblikk, um auch in Zeiten, wo weniger auffallende Erſcheinungen möglich ſind, das gute wie das ſchlimme in uns und andern richtig und vollſtändig zu erkennen. O meine Freunde, laßt ſie uns ja recht benuzen die in dieſer Zeit uns ſo vorzüglich dargebotenen Hülfsmittel zur Selbſterkenntniß, ſie ſind ein großer Gewinn für den der Gott liebt.

II. Eben ſo ſehr aber gereichen öffentliche Unfälle auch dadurch zu unſerm beſten, daß ſie uns Gott ſelbſt beſſer kennen lehren, indem die Art, wie ſeine Kraft und Weisheit in den menſchlichen Dingen wirkt, ſich in ſolchen Zeiten auf eine ganz eigene Weiſe offenbart.

Der Beruf des Menſchen in der Welt, auf deſſen Erreichung alle göttlichen Führungen abzwekken, iſt überhaupt zwiefach. Er ſoll das gute und göttliche, das ihm angeboren iſt, in allem ſeinen Thun ſo wie in ſeiner Betrachtung der Welt und ihrer Veränderungen darſtellen und ausprägen. Inſofern er nun dies wirklich thut, befindet er ſich in einem Zuſtande des Wohlgelingens, des wahrhaften Genuſſes; und was Gott thut um ihm dies zu erleichtern und zu verſchönern, das ſind ſeine anmuthigen Führungen in Glükk und Segen. Aber der Menſch ſoll auch eben dieſem göttlichen immer mehr ſeine ganze Natur unterwerfen und ſie davon durchdringen laſſen; und inſofern er dies thut und unter die Kraft und Gewalt des göttlichen alles zu bändigen ſucht, beſindet er ſich in einem Zuſtand innerer Anſtrengung. Wir dürfen geſtehn, meine Freunde, ſo gewiß wir Chriſten ſind, daß wir oft auch auf dieſem Wege von innerer Luſt und Liebe und eine Fülle von Seligkeit genießend weiter geführt werden; aber wir können auch, ſo gewiß wir Menſchen ſind, nicht läugnen, daß oft dieſe innere Luſt und Freude wie bezaubert einſchläft und ihre Thätigkeit verliert. Dann tritt alles dasjenige in Wirkſamkeit in unſern natürlichen und geſelligen Umgebungen, was uns auch in jenem Genuß unſeres beſſeren Lebens ſtört; und wir werden durch eine äußere drohende Nothwendigkeit getrieben uns anzuſtrengen, um nicht auch unſere Freude am Leben zu verlieren. Und dies, meine Freunde, dies ſind die Führungen Gottes durch Unglükk. Denn was iſt Unglükk anders als Beſchränkung der freien Thätigkeit, und welche ſchäzen wir höher als eben die des ſittlichen Lebens. Wie nun die Seele des Menſchen gewöhnlich nur in kleinen Bewegungen bald zum guten ſich hinneigt, bald ſich davon abkehrt: ſo ſind auch beide Führungen Gottes gewöhnlich genau vermiſcht und wechſeln ſo im kleinen mit einander ab, daß nur der kundigere ihre verſchiedene Abzwekkung erkennt. Aber wie aus den gehäuften Vernachläßigungen der einzelnen große Rükkſchritte im ganzen entſtehen: ſo treten dann auch allgemeinere und größere Aufregungen ein durch Unglükksfälle, die, große Zerſtörungen weit verbreitend, hereinbrechen und allem Vernichtung drohn, was die Menſchen ſchon gutes und ſchönes zum ſittlichen Genuß erworben haben. Solche ſind die Schikkungen, die uns und unſer Vaterland jezt betroffen haben, und dies iſt ihre höhere Bedeutung. Noch genauer können wir uns dieſe verdeutlichen, wenn wir uns zweier Aeußerungen heiliger Schriftſteller erinnern, welche auch bei ähnlicher Gelegenheit ausgeſprochen worden, daß nemlich Gott diejenigen züchtiget, die er lieb hat, und daß er mächtig iſt in den ſchwachen.

Züchtigen heißt nicht etwa ſtrafen ſo wie es oft in der bürgerlichen Geſellſchaft geſchieht, ohne daß weder bei dem Geſez im allgemeinen noch bei ſeiner Anwendung in dieſem beſondern Fall die Beziehung auf das Wohl des geſtraften recht heraustråte, ſondern züchtigen heißt eben, durch Uebungen, die mit Anſtrengung, Unannehmlichkeit und Entbehrung, wie das in jeder Zucht und Erziehung nicht anders ſein kann, verbunden, irgend eine Unfähigkeit des Menſchen überwinden, eine Thätigkeit deſſelben erhöhen; und ſo kann züchtigen allemal nichts anders ſein als ein Werk der väterlichen Liebe. So ſahen die erſten Chriſten jene Leiden an, welche oft ganz unverſchuldet die Gemeine betrafen; ſo werden wir, wenn unſer Sinn auf Gott und ſein Thun gerichtet iſt, auch die anſehn müſſen, welche jezt das Vaterland betroffen haben, und werden darin daſſelbige nur in größerem Maaßſtabe erkennen, was die Vatergüte Gottes immer an uns thut und was wir ſie flehen müßten nie zu unterlaſſen, wenn dies je zu befürchten wäre. Und zwar werden wir bemerken, daß dieſe Unfälle in einer zwiefachen Beziehung zu unſerer Züchtigung gereichen. Sie ſind auf der einen Seite die natürlichen, alſo, mochten ſie ſich nun früher oder ſpäter einſtellen, immer unausbleiblichen Folgen der unter uns herrſchenden Fehler und Gebrechen. Sofern wir uns nun an dieſen unſer Theil zuerkennen müſſen, es ſei mitwirkend und mitſündigend, oder nur daß wir aus unzeitiger Friedensliebe zu dem böſen geſchwiegen, es aus Stumpfſinn gering geachtet, oder irgendwie beſtochen die vorübergehenden Vortheile des böſen getheilt haben: immer hatten wir ja nöthig, daß auf einem andern als dem ruhigen Wege der Ueberlegung die Einſicht uns beigebracht würde, auf wie verderblichem Wege wir wandelten; hatten es nöthig, daß das ſchläfrige Gefühl durch den Stachel des Leidens aufgeregt und ſo kräftig belebt wurde, daß es in künftigen Zeiten auch die leiſeren Warnungen des göttlichen Geiſtes verſtehen und ſich gegen die erſten Anfänge des böſen, wo es ſie auch antreffe, bewaffnen und zur Wehr ſezen kann. Aber auch inwiefern wir etwa ſagen könnten, daß wir uns keinen Theil zuzuſchreiben wüßten an den Fehlern, die das öffentliche Unglükk verurſacht haben; wenn jemand ſo weit von den gemeinſamen Angelegenheiten entfernt, ſo eben erſt eintretend iſt in die Welt, daß er das könnte; oder wenn wir etwa ſagen könnten, daß was wir leiden unter den Drangſalen der Zeit unſere Verſchuldung weit überſtiege: auch inſofern werden die, welche Gott lieben, doch nur die züchtigende Hand des Vaters erkennen, indem ſie die wohlthätigen ſtärkenden Wirkungen des Unglükks erfahren. Kommt es nicht uns allen zu gute, indem es mehr Strenge und Ernſt in unſere öffentlichen Angelegenheiten bringen, indem es uns unſer Recht ſichern wird die Stimme zu erheben gegen alles ſchlechte und verkehrte? wird es nicht unſere Aufmerkſamkeit mächtig ſchärfen für die Zukunft? befreit es uns nicht von einer Menge von kleinlichen Abhängigkeiten? reinigt es nicht unſer ganzes Herz, daß wir immer mehr in die tapfere Stimmung kommen, alles für Schaden zu achten, wenn wir nur das gewinnen, daß wir den Willen Gottes vollbringen?

Je länger wir dieſe Erfahrung an uns ſelbſt machen, je deutlicher wir wahrnehmen, daß ſie nicht nur die unſrige iſt, ſondern eine weit verbreitete, je mehr wir alſo wirklich inne werden, es ſei nichts als Züchtigung was uns widerfährt: um deſto tiefer wird ſich uns auch einprägen die Ueberzeugung, deren wir jezt ſo ſehr bedürfen, daß Gott noch liebt das Volk der Deutſchen. Es giebt in der Geſchichte Beiſpiele von Völkern, denen die Zeiten des Glükks nicht zum Segen gereichten und die Zeiten des Unglükks nicht zur Beſſerung; die jenes nur reizte zum ſträflichſten Uebermuth ſinnlichen Genuſſes, zur hoffärtigſten Vergeſſenheit göttlicher Geſeze, und dieſes nur hineintrieb in die gewaltſamſten Aeußerungen einer ſchauderhaften Verzweiflung: Beiſpiele von Völkern, die weder durch ihr eignes Unglükk gebeſſert werden konnten, noch durch das, zu deſſen Werkzeugen ſie der Höchſte machte. Das ſind diejenigen, an denen ſich die Liebe Gottes nicht mehr verherrlichen kann, weil ſie ganz dem irdiſchen hingegeben ſind. Iſt aber noch Frage unter uns nach der Bedeutung der göttlichen Führungen, iſt noch Selbſterkenntniß und Buße demüthigen wir uns unter die züchtigende Hand: dann werden auch dieſe Zeiten vorzüglich an unſerer eigenen Erfahrung uns zeigen, wie Gott ſich *mächtig beweiſet in den ſchwachen*.

Es iſt ein ſehr gewöhnlicher Irrthum, daß wir die göttliche Macht nur in dem zu ſehen glauben, was auch äußerlich ſtark und gewaltig erſcheint, und alles als ein Werk der göttlichen Macht anzuſehn, was durch eine große Vereinigung von Kräften bewirkt wird. Wir vergeſſen dabei, daß das unmittelbare Werk der göttlichen Macht nur das gute iſt und daß, wenn auch die gewaltigen der Erde immer Werkzeuge der göttlichen Macht ſind, dieſe doch in ihnen nicht wohnt, wenn ſie nicht ſelbſt das gute wollen. Daher iſt eine göttliche Macht oft mehr in den ſchwachen als in den gewaltigen, und wir erkennen dies nicht deutlicher als in allgemeinen Unglükksfällen, wenn das gute äußerlich gedrükkt und geſchwächt den ſtarken und gewaltigen der Erde gegenüber ſteht.

Es giebt faſt kein Unglükk, aus welchem der Menſch ſich nicht auf eine feigherzige Weiſe erretten, oder es wenigſtens abkürzen oder erleichtern könnte, wenn er ſich noch tiefer in das geiſtige Uebel hinein ſtürzt, um deswillen eben jenes über ihn gekommen iſt. Und dies eben iſt das erſte, wodurch Gott, nachdem er den Menſchen gebeugt, ſich mächtig beweiſet in den ſchwachen, daß, wenn ſeine Züchtigungen recht tief gegriffen haben, er doch ſtärkt gegen dieſe Verſuchung. Iſt der Unwille gründlich erwekkt gegen das böſe, ſo ermannt ſich die innere Kraft, und ſelbſt der ſchwache, der nicht abläugnen kann, daß er ſein Leiden anſehn

müſſe als die Folge ſeiner Vergehungen, ſagt doch, wenn d
verführeriſche Stimme ihn ruft, doch nur noch einmal in d
dringenden Noth der gewohnten Weiſe zu folgen, ſelbſt der ſag
das ſei ferne von mir, daß ich wider den Herrn meinen Go
ſündigen ſollte, und ſo ſteht er gleich nach ſeinem Falle wied
da als eine ſiegreiche Macht. Und eben ſo beweiſet ſich auch d
Macht Gottes, indem ſie jeden Keim des guten und ſchönen ſchü
und gedeihen läßt. Die Gefahr macht beherzt, daß jeder auf ſi
ſelbſt am wenigſten bedacht die treueſte Sorge denen widmen kan
von denen am meiſten zu erwarten iſt für die Wiederherſtellung de
öffentlichen Sache. Das gemeinſame Leiden macht vertraulic
und offenherzig, daß jeder dem andern näher ſteht zu Lehre un
Warnung bereit, daß jede ſtärkende Gemüthsſtimmung ſich mi
theilt, jede gute That auch andere begeiſtert und ſo die ſicherſ
Macht für das gute aus der Züchtigung ſelbſt hervorgeht. End
lich ſehen wir Gott auch dadurch ſich mächtig beweiſen in de
ſchwachen, daß er ſie in ihrer Niedrigkeit ſelbſt zu ſeiner Verherr
lichung aufſtellt. Das alte Wort, daß Gott erwählt hat wa
ſchlecht und thöricht geachtet iſt vor der Welt, bewährt ſich je
desmal aufs neue an einem Volk, bei welchem die Züchtigunge
Gottes anſchlagen. Es kann ſein, daß auch unſerm Volk noc
größere Demüthigungen bevorſtehen, daß es noch mehr ſeines An
ſehns und ſeiner Stelle unter den Mächten der gebildeten Wel
beraubt wird: wenn nur ſtatt dieſer äußeren Macht eine innere
ſich zeigt; wenn nur Eintracht, Anhänglichkeit und Treue immer
mehr die Oberhand gewinnen; wenn nur die allgemeine Ueberzeugung
von dem was unſer wahres Wohl iſt ſich lauter und deutlicher
ausſpricht; wenn wir nur ſtandhafter fortfahren zu unſerer Erhaltung
alle ſchlechten Mittel, Lug, Verrath, Kriecherei, Ungerechtigkeit
jeder Art zu verabſcheuen und zu zeigen, daß es unter un
etwas heiliges giebt, worauf wir unverbrüchlich halten, daß wir
noch immer das nemliche Volk ſind, deſſen ſchönſter Beruf es
immer geweſen iſt, die Freiheit des Geiſtes und die Rechte des
Gewiſſens zu beſchützen: o dann müſſen wir ja daſtehn als ein
großes Beiſpiel unter den Völkern; dann muß ſich ja auch in
unſern Leiden am meiſten, eben durch den Gegenſatz der ſich darin
aufſtellt, die Herrlichkeit des göttlichen offenbaren; dann müſſen
wir ja, wenn auch erſt für künftige Zeiten, der Mittelpunkt werden,
um den ſich alles gute und ſchöne vereiniget. Wenn wir
nun ſo gerade in den Zeiten der Verwirrung und der Trübſal
am deutlichſten die das gute befördernden Führungen Gottes erblikken;
wenn wir durch ſie am meiſten in dieſem Glauben be-

feſtiget werden, durch den allein wir auch die gleichgültigeren Ereigniſſe anderer Zeiten recht betrachten und benuzen können: wie ſollten wir nicht dankbar geſtehen, daß auch ſolche Zeiten und alſo alles dem der Gott liebt zum beſten dienen muß.

Diejenigen freilich, welche nicht begehren in das Ebenbild Gottes geſtaltet zu werden, ſondern nur ihr thieriſches Leben zu genießen und zu verſchönern trachten; welche in allem nicht ſehen auf die Offenbarungen Gottes, ſondern nur in dem Maaß etwas mit Luſt, Freude und Hoffnung umfangen, als es ihren ſinnlichen Trieben Nahrung und Befriedigung verſpricht: dieſe können nicht anders als immer mehr in Beſorgniß, Angſt und Verwirrung gerathen; und die Schikkſale der Menſchen, die ſo ganz eine ihren Vorſtellungen entgegengeſezte Richtung nehmen, müſſen ihnen immer dunkler und unverſtändlicher werden, wie wir das auch täglich vor Augen ſehn. Aber wie dieſe, ſo lange ſie in ihrer Geſinnung verharren, nicht vermeiden können, einer ſo niederſchlagenden Anſicht hingegeben zu ſein: eben ſo nothwendig folgt auch aus unſerer Geſinnung die Anſicht, welche unſer Text aufſtellt und welche wir uns genauer ausgezeichnet haben. Ja, meine Freunde, wer Gott liebt von ganzem Herzen, wer geneigt iſt den Herrn zu ſuchen und ſeiner Stimme zu folgen, der kann vielleicht ſchwach ſein; er kann ſich vielleicht oft verirren, wo er dieſe Stimme nicht deutlich genug vernimmt; er kann vielleicht in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge gar leicht von weltlichen Beziehungen eine Zeitlang feſtgehalten werden und nicht erkennen was er erkennen ſollte: aber wo alles ſo tief aufgeregt wird, wo Gott ſo laut redet, wo es gar nichts ſicheres, feſtſtehendes mehr zu ſehn giebt, wenn man nicht Gott ſieht und ſeinen Willen: da, meine Freunde, kann der welcher Gott liebt nicht irren. Laßt uns alſo dieſe Worte unſers Textes als unſern Leitſtern feſthalten. Sobald irgend eine andere zaghafte Anſicht ſich unterſchieben will ſtatt jener richtigen, laßt uns in uns gehn und Acht haben, daß nicht die Liebe zu Gott in unſerm Herzen verdunkelt werde; und wie uns noch die Bedrängniſſe der Zeit von allem entblößen mögen was uns äußerlich erfreut, wie laut ſich gedrükkter muthloſer Sinn um uns her wahrnehmen laſſe: wir wollen immer alle Bezauberungen der Welt auflöſen durch den mächtigen Spruch, Denen die Gott lieben müſſen alle Dinge zum beſten dienen.

VI.

Daß die lezten Zeiten nicht ſchlechter ſind als die vorigen.

Am lezten Sonntage des Jahres 1806.

So nahe dem Schluſſe eines merkwürdigen Jahres und an dem lezten Tage, den es uns für unſere chriſtlichen Zuſammenkünfte darbietet, ſind gewiß wir alle, die wir uns hier verſammelt haben, vorzüglich geneigt, mit der Erinnerung an die Vergangenheit uns zu beſchäftigen. Und nie ſollten durch das, was hier vorgetragen wird, ſolche Betrachtungen verſcheucht werden, die eine gemeinſchaftliche natürliche Veranlaſſung in allen erzeugt; wol aber müſſen ſie uns hier geheiliget werden, von allem bloß irdiſchen gereiniget, ganz mit den Geſinnungen in Uebereinſtimmung gebracht, zu denen wir uns hier immer erheben ſollen. So iſt es uns gewiß allen natürlich, das Ende dieſes Jahres mit ſeinem Anfang zuſammenzuſtellen, um ſo mehr, je mehr in der That beide Zeitpunkte einander entgegengeſezt ſind faſt in jeder Beziehung, die uns allen wichtig ſein muß. Dieſe ſich aufdrängende Vergleichung wollen wir alſo nicht zurükweiſen; aber anders wird ſie vielleicht ausfallen hier, wo wir uns in die Stimmung verſezen, welche, wie die heiligſte und würdigſte, ſo auch immer die ſchönſte und erfreulichſte iſt, nur daß wir ſie uns nicht überall zu erhalten vermögen. Hier, ſo denke ich, nachdem wir uns geſtärkt haben durch Geſang und Gebet, muß uns verſchwunden ſein jede muthloſe Anhänglichkeit an das irdiſche und vergängliche, das uns mehr oder minder entriſſen iſt;

hier müſſen wir uns frei fühlen von der Lüſternheit, welche vor dem herben Geſchmakk des jezigen Zuſtandes zurükkſchaudernd ſich in die Süßigkeit des vergangenen begehrlich vertieft; und eben ſo von jedem bloß irdiſchen Standort, aus welchem ſich beides vergleichen läßt, haben wir uns, hoffe ich, zurükkgezogen. Diejenige fromme Beſonnenheit alſo ſeze ich bei euch voraus, welche nur auf die höheren Bedeutungen menſchlicher Schikkſale ſieht; welche nicht, je nachdem ſie reich oder arm ſind an Luſt und ſinnlichem Wohlergehen, den Werth der Ereigniſſe abwägt, ſondern darauf vorzüglich achtet, ob ſie Veranlaſſung darbieten, das höhere und geiſtige Wohl des einzelnen wie des ganzen zu befördern, ob ſie Offenbarungen des göttlichen Willens enthalten und Erleuchtungen zur Selbſterkenntniß, die uns weiſer machen und beſſer: und von dieſer Geſinnung aus laßt uns jezt die Vergleichung anſtellen, die uns ſo nahe liegt.

Text. Pred. Salom. 7, 11.

Sprich nicht, was iſt es, daß die vorigen Tage beſſer waren, denn dieſe. Denn du frageſt ſolches nicht weislich.

In dem merkwürdigen Buche, woraus dieſe Worte genommen ſind, erſcheint uns gar vieles als Klagen eines eitlen Sinnes, der auf einem hohen Gipfel des menſchlichen Lebens doch keine Befriedigung gefunden hat, als Aeußerungen einer Genußliebe, welche durch die künſtlichſten Veranſtaltungen ihres Zeitalters, durch alle Verfeinerungen, die es darbot um ſie zu befriedigen, nur überſättiget worden iſt und ſich nun kaum bei dem einfachſten zurechtzufinden weiß. Aber zwiſchendurch enthält es auch köſtliche Regeln einer geprüften Weisheit, welche eben bemüht iſt, jenen eitlen Sinn und jene Genußliebe zurechtzuweiſen. Und zu dieſen lezteren müſſen wir unſtreitig die Worte unſeres Textes zählen. Es iſt eine auch während des gewohnten gleichförmigen Ganges der menſchlichen Dinge gar weit verbreitete Neigung, dem ſpäteren immer das frühere vorzuziehn, eine Neigung, die wol auch häufig in unbefriedigter Eitelkeit und abgeſtumpfter Genußliebe mag gegründet ſein und die hier vorzüglich in dieſer Beziehung von der höheren Weisheit getadelt wird. Dieſer Tadel iſt aber ſo allgemein ausgedrükkt, daß er uns ein unſtreitiges Recht giebt, ihn auch bei der Vergleichung anzuwenden, zu welcher wir jezt aufgefordert ſind, und uns vorzuhalten,

> daß wir auch unweislich handeln würden, ſo u
> bedingt und ſo ſicher die frühere Zeit der ſpät
> ren vorzuziehen,

und daß die, worauf in unſerm Zuſtande wir auch ſehen mög
ſo ſehr einander entgegengeſezten Theile des verfloſſenen Jah
ſich nicht ſo gegen einander verhalten, wie wir zu glauben g
neigt ſind. Es ſind drei Verhältniſſe, in welchen ſich alles w
uns allen wichtig ſein kann zuſammenfaſſen läßt, das häu
liche Leben, welches wir als die unmittelbarſte Quelle unſer
Wohlſeins anſehn, das bürgerliche Zuſammenſein, in w
chem unſere ganze Wirkſamkeit in der Welt eingewurzelt iſt, u
endlich die kirchliche Gemeinſchaft, durch welche wir a
einer und derſelben Quelle unſere Geſinnungen zu beleben u
zu ſtärken ſuchen. Laßt uns in Beziehung auf alle drei ſehe
was die verſchiedenen Zeiten uns gegeben oder geraubt haben.

I. Zuerſt alſo richten wir unſere Augen auf das häu
liche Leben. Allerdings erblikken wir während der erſten Z
des verfloſſenen Jahres ein ruhiges, von außen ungeſtörtes Z
ſammenſein. Jede Familie konnte nach Maaßgabe der Stuf
auf welche ſie in der Geſellſchaft geſtellt war, der Fertigkeit, d
ſie ſich in ihren Berufsgeſchäften erworben hatte, vor allem ab
nach Maaßgabe der Liebe, die ſie beſeelte, zufrieden und glükli
leben auf ihre Weiſe und nach ihrem Sinne. Wir befande
uns auf einem ſolchen Wege, daß, Unglüksfälle abgerechnet, d
Wohlſtand eines jeden langſam, aber ſicher ſich mehren konnt
Alle verſchiedenen Stände der Geſellſchaft gaben uns hievon d
Beweiſe; und mit dem Wohlſtande zugleich ſchienen auch alle
länger je mehr ihren Antheil zu genießen an jener höheren Bi
dung und Ausſtattung des Lebens, die dem Wohlſtande erſt ſe
nen Werth giebt. So lebten wir ruhig und ſicher, indeſſen
andern Gegenden des deutſchen Vaterlandes das häusliche Glü
unter Zerrüttungen litt, welche wir theilnehmend bedauerten, welch
aber, wie in menſchlichen Dingen oft dafür gehalten wird, un
auf mehr als eine Weiſe förderlich zu ſein ſchienen.

Aber laßt uns nicht auf die eine Seite des Bildes jene
Zeiten allein ſehen, laßt uns auch die andere ins Auge faſſen
Oder waren uns etwa die nachtheiligen Folgen einer langen un
ungeſtörten Ruhe fremd und fern geblieben? war nicht durc
lange Verwöhnung vielen unter uns der Sinn abgeſtumpft fü
die einfacheren Freuden des Lebens? zeigte ſich nicht gar häufi
jene unerſättliche Luſt nach dem neuen, nach dem fremden, nac

dem was in höheren Kreiſen der Geſellſchaft einheimiſch iſt? nicht jenes traurige Bedürfniß, durch immer ſchärfere Reize den unbefriedigten Sinnen, den abgeſtumpften Begierden zu Hülfe zu kommen? klagten wir nicht eben deshalb, daß ſo vielfältig in allen Abtheilungen der Geſellſchaft der Segen des Wohlſtandes aufgezehrt würde in unverhältnißmäßigem, thörichtem, unerfreulichem Aufwande? war es nicht eine Folge dieſes Verderbens, daß anſtatt des ruhigen Glükkes, welches ſie hätten genießen können, ſo viele Familien litten an dem Mißmuthe und an den Launen einzelner Mitglieder, an der gegenſeitigen Unzufriedenheit aller mit einander? waren ſie etwa ſelten die verſchiedenen Spuren einer feindſeligen Selbſtſucht, die ohne alle Rükkſicht auf das gemeinſame nur ſoviel an ſich zu reißen ſucht als ſie kann und durch die jedes größere oder kleinere ganze, in welchem ſie nicht durch höhere Kräfte unterdrükkt wird, nothwendig zerfallen muß? O dieſe Beobachtungen, die wir alle anſtellen konnten, ſie mußten gewiß mehr als mäßigen die Freude der wohldenkenden an dem äußerlich guten Zuſtande des häuslichen Lebens unter uns!

Dieſer äußerliche Zuſtand iſt freilich jezt ein ganz anderer als damals. Tauſende von Familien ſchweben in ängſtlicher Beſorgniß um das Schikkſal der theuerſten Häupter; viele ſind auf mannigfaltige Weiſe in ihrem inneren zerſtört, nicht wenige ihres Verſorgers beraubt, es ſei nun daß der Tod ihn entriſſen, oder daß die Schikkſale des großen Völkerzwiſtes ihn in entfernte Gegenden entführt haben; ja faſt überall, auch unter denen, welche als ruhige Bürger unmittelbar in die Ereigniſſe deſſelben nicht verwikkelt ſind, führt der Krieg mannigfaltige Leiden herbei. Der ruhige Wohlſtand, man könnte ſagen faſt aller unſerer Mitbürger, iſt auf längere Zeit hinaus geſtört; die Quellen des Erwerbes verſiegen auf allen Seiten je länger je mehr, die Entbehrungen nehmen zu: und ſo wenig das Ende der gegenwärtigen Zerrüttungen abzuſehen iſt, ſo ſicher iſt einem jeden die Ausſicht, daß Beſiz und Genuß je länger je mehr ins kärgliche und dürftige zuſammenſchrumpfen werden, daß die Sorge immer mehr Uebergewicht erlangen wird über die Freude und daß wir in kurzem vielleicht alle einander gleich gemacht ſein werden auf einer und derſelbigen tiefen Stufe des Elendes.

Allein laßt uns auch nicht überſehen auf der andern Seite, wie ſehr dieſe äußere Zerrüttung geeignet iſt, wohlthätig auf unſeren inneren Zuſtand zu wirken. Laßt uns zuvörderſt geſtehen, daß auch in den ſchrekklichen und ſorgenvollen Tagen, wo uns das Unglükk zuerſt überfiel, wo wir das meiſte zu erdulden und alles zu befürchten hatten, daß auch da nur der aus Geiſtesarmuth in ſich ſelbſt ſchon ganz zerſtörte völlig rathlos und unglükklich war. Laßt uns nicht vergeſſen, wie wir jezt ſchon manches gleichmüthiger betrachten und über vieles lächeln und ſcherzen, was uns damals weſentlich beunruhigte. Wenn wir auf diejenigen ſehen, welche ein empfindlicher Verluſt von höherer Art getroffen hat, welche theure Verwandte und Freunde zu beweinen haben, laßt uns nicht vergeſſen, daß die Trennung durch den Tod ein allgemeines und unvermeidliches Schikkſal iſt, welches auch im Laufe des vergangenen Jahres ſo manchen ohne allen Zuſammenhang mit dieſen großen Begebenheiten getroffen hat, und daß diejenigen durch einen ſchönen Troſt aufgerichtet werden, denen der Tod nicht verborgen und einſam die geliebten ihrigen entriſſen hat, ſondern denen ſie in der Ausübung wichtiger Pflichten in einer großen wenn auch unglükklichen Sache auf eine ehrenvolle Weiſe gefallen ſind. Und ſo beruhiget über dasjenige, was uns am ſchmerzlichſten bewegen muß, laßt uns auf die natürlichen Folgen des gegenwärtigen Zuſtandes hinſehen. Vieles was wir gewohnt waren zu beſizen und zu genießen iſt uns freilich entriſſen: aber wollen wir vorſäzlich unſere Augen dagegen verſchließen, wie ſehr uns dafür der Genuß und der ganze Werth des übrigen erhöhet iſt und wieviel empfänglicher wir geworden ſind als ſonſt für kleinere Freuden, die weniger äußere Zurüſtungen bedürfen? Ja wollen wir nicht gern geſtehn, daß auch die Entbehrung einen eignen Reiz hat für jeden, der nicht ganz auf den ſinnlichſten Genuß beſchränkt iſt mit ſeinen Anſprüchen an das Leben? daß ſich ein eignes Wohlgefallen entwikkelt aus der Geſchikklichkeit, die beſchränkteren Verhältniſſe aufs beſte einzurichten? Sollten wir es nicht fühlen, daß wir uns in dieſen Zeiten leichter als ſonſt manches läſtigen Zwanges entledigen, welchen uns Gewohnheiten auflegten, die jezt ihr Recht durch die Umſtände verloren haben? und daß aus der jezigen Zerſtörung, wenn wir ſie recht benuzen, eine freiere und anmuthigere Geſtalt des geſelligen Lebens hervorgehen kann? Und, was das größte iſt, entwikkeln nicht ſolche Lagen eine eigenthümliche Kraft, die trennende Selbſtſucht in ihrer ganzen Dürftigkeit aufzudekken und mit ihrem ganzen traurigen Gefolge zu verbannen, dagegen aber die Gemüther der ſchönen Eintracht und der wahren Liebe aufzuſchließen? Würde nicht jezt mehr als jemals derjenige als ganz ſchlecht und verderbt erſcheinen, der die gemeinſchaftliche Noth noch vermehren wollte, indem er die, welche mit ihm leben, durch verdrießliches Weſen und üble Launen quälte? wird nicht jede Tugend, jede gute Eigenſchaft, durch welche wir uns das Leben gegenſeitig erleichtern, herzlicher anerkannt als ſonſt? iſt man nicht williger, alles, was in der That nur Schwachheit iſt, liebreich zu behandeln und als etwas unbedeutendes mit einzurechnen in die vielen Schwierigkeiten des Lebens? ſieht man nicht über manches, was ſonſt Vorurtheil gegen einen Menſchen erregte, duldſam hinweg, wenn man ihn nur ergriffen findet von unſern gemeinſchaftlichen Gefühlen, wakker in ſolchen Geſinnungen, wie wir ſie allein achten können? kurz werden nicht auf alle Weiſe die Menſchen einander näher gebracht in Liebe und leichter und offener verbunden als ſonſt zu wahrer Theilnahme und herzlicher Freundſchaft?

Wenn wir alſo dies alles erwägen: ſo werden wir geſtehen müſſen, daß, wenn wir in Beziehung auf das häusliche Leben die vorigen Zeiten den jezigen vorziehen wollten, wir einen kleinen und unſer unwürdigen Maaßſtab anlegen müßten. Denn was iſt doch der wahre Gehalt des reichſten und ſchönſten Familienkreiſes, als daß gleichgeſinnte Menſchen, verſchieden geartet, aber in Liebe vereiniget, ihren Sinn gegen einander ausſprechen, ihr Daſein einander mittheilen, die innern Bewegungen ihres Gemüthes, die Früchte ihrer Erkenntniß, alles was die Welt und das Leben in ihnen anregt, gegen einander austauſchen und ſo in einander und durch einander leben. Dies iſt doch gewiß das weſentliche, alles andere nur Mittel und Nebenſache, wovon man Unrecht thun würde den Maaßſtab herzunehmen, um verſchiedene Zeiten des Lebens mit einander zu vergleichen. Aber gewiß das ſind die beſten Zeiten, in welchen die Liebe uns am freiſten und frohſten beherrſcht, in welchen die Treue uns am gewiſſenhafteſten vereiniget, in welchen Verſtand und Geſchikk das Leben zu bilden ſich am kräftigſten entwikkeln, in welchen jeder wahre Gehalt des Lebens unabhängiger wird von den äußeren Umgebungen, daß wir lernen uns mit dem vorhandenen einrichten, alles um uns her brauchen ohne etwas unnüz zu verſchwenden, und ſo in einer ſicheren Kunſt des Lebens und der Liebe feſt gegründet das zufällige ſcherzend zu entbehren wiſſen und uns allem ruhig und andächtig hingeben können, was die Rathſchlüſſe der Vorſehung noch ferner herbeiführen. Wer dieſen Maaßſtab anlegt, der wird geſtehen müſſen, daß wir im Vergleich mit der vorigen nichts weſentliches verloren haben durch die jezige Zeit, der wird in dem Gefühl, daß es nur von uns abhängt, ſie mit allen dieſen Vorzügen immer reichlicher auszuſtatten, zu allem was ſich geändert hat ruhig ſagen können, Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen der Name des Herrn ſei gelobt.

II. Sehen wir ferner auf unſer **bürgerliches Zuſammenſein**: ſo erſcheint der Unterſchied zwiſchen dem äußeren Zuſtande deſſelben am Anfang und dem am Ende des Jahres hier offenbar noch größer als dort. Denn kein einzelner, wie viel er auch gelitten habe, wird wol behaupten wollen, in ſeinem engern Kreiſe einen ſo großen Wechſel erfahren zu haben, wie unſer Vaterland ihn erfahren hat. Sehet in jene Zeiten zurükk, wo die ungeſtörte innere und äußere Ruhe jedem einzelnen bei treuer Erfüllung ſeines Berufes auch ſeinen beſchiedenen Einfluß auf das ganze zuſicherte; wo der wohlthätige Einfluß des ganzen auf den einzelnen durch die Macht der Geſeze, durch die Kraft der allgemeinen Sitte, durch die Gewalt der öffentlichen Meinung ſich immer mehr befeſtigte; wo die eigenthümliche Art und Weiſe unſerer Staatsverfaſſung, die in ſo manchen Zweigen als ein leuchtendes Muſter für andere galt, in den verſchiedenartigen Theilen des Reiches immer einheimiſcher wurde zur Vermehrung ſeiner inneren Stärke; wo die Stellung unſeres Vaterlandes gegen die übrigen Mächte von Europa eine ſo glänzende war, daß wir uns dem ſchmeichelhaften Bewußtſein überlaſſen durften, Preußen könne in wichtigen Augenblikken durch ſeine Stimme den Gang der Unterhandlungen, ſo wie durch ſeine Heere das Schikkſal des Krieges entſcheiden.

Ueberſehen wir aber nur auch nicht, daß innerlich nicht alles ſo war wie es freilich ſein konnte und wie es bei einer oberflächlichen Anſicht auch wol vielen zu ſein ſchien. Oder hätten wir ſchon vergeſſen, wieviel Gleichgültigkeit gegen das ganze bei nur zu vielen einzelnen zu finden war? wie leichtſinnig es angeſehen wurde, wenn jemand durch Umgehung der Geſeze beſſer als durch Befolgung derſelben ſein eignes Wohl zu befördern verſuchte? über wieviel Erſchlaffung, über welchen Mangel an lebendigem Eifer zu klagen Urſache war bei denen, welche an der Verwaltung des ganzen arbeiteten, und deren vielen es nur darauf ankam, mit der wenigſten Mühe dasjenige zu erwerben, was der Staat ihnen für ihre Dienſte reichte? vergeſſen wir, wie viele einzelne Theile noch immer ihre beſondere Verbindung unter ſich höher achteten als das allgemeine Band, welches ſie mit dem ganzen vereinigte? vergeſſen wir das kleinliche Mißtrauen der verſchiedenen Stände gegen einander, welches ſich hinter einer ſcheinbaren Eintracht nur ſchlecht verſtekkte, und, es ſei nun gegründet geweſen oder nicht, in bedenklichen Zeiten immer höchſt gefährlich wirken mußte? Sehet da die nicht geringen Uebel, an denen das Vaterland in jenem äußerlich glänzenden Zuſtand erkrankt war, Uebel, zu denen auch die Vorurtheile, die Verirrungen, die ein jeder von uns zu bereuen hat, das ihrige beitrugen, und die den nachdenkenden Beobachter in der Stille wenigſtens überzeugten, daß nur aus großen Erſchütterungen eine gründliche Heilung hervorgehen könne.

Sie iſt jezt gekommen, dieſe Erſchütterung, herbeigeführt durch einen Schritt, den der lauteſte allgemeine Beifall und die hoffnungsvollſte Freude begleitete, ſelbſt herbeiführend freilich ein Heer von Uebeln, unter denen das Vaterland jezt ſeufzet, und jene ſcheinbare Größe, deren wir uns erfreueten, gänzlich zerſtörend. Wir wollen es nicht ſcheuen, dieſe Uebel mit einander zu betrachten. Der allgemeine Zuſammenhang des ganzen äußerlich ſo gut als völlig aufgehoben; faſt alle ſtreitbaren Kräfte, welche die Selbſtſtändigkeit des Staats erhalten ſollten, durch einen Schlag gelähmt; die Thätigkeit derer, welche für das innere Wohl zu ſorgen haben, auf eine traurige Art beſchränkt, oder ſchmerzhaft und gewaltſam in eine unnatürliche Richtung hineingezwängt; hie und dort durch die einzelnen Gewaltthaten des Krieges manche ſchöne Wirkſamkeit geſtört; ſelbſt die Bildung der Diener des Staats und der Lehrer des Volkes für die künftigen Geſchlechter in der Wurzel angegriffen und bedroht; der leitende Mittelpunkt des ganzen, das theure Haupt des Königs aus ſeinem alten Siz bis in die äußerſten Theile des Reichs zurükgedrängt und der gewohnten Art ſeiner belebenden Thätigkeit beraubt, außer Stande ſeine Befehle und ſeine Wünſche überall hin zu verbreiten; kurz das Vaterland ein Gegenſtand des Bedauerns für alle, welche ſeine Wichtigkeit für die Bildung und die Freiheit von Europa zu ſchäzen wiſſen, und ein Gegenſtand der Schadenfreude für diejenigen, welche ſich altem Groll blindlings überlaſſen, oder durch unſern Sturz zu gewinnen hoffen.

Sollte aber das drükkende Gefühl dieſer Uebel uns ſo der Beſinnung berauben, daß wir unfähig würden, ſie aus dem rechten Geſichtspunkt zu betrachten und das Weſen der gegenwärtigen Zeit richtig zu beurtheilen? Sie ſind ja doch nichts anders als eben jene alten Fehler, nun endlich in ihren natürlichen Folgen allen ſo vor Augen geſtellt, daß ſie niemand mehr abläugnen kann. Iſt es doch, falls nur Lebenskraft genug vorhanden iſt, für ein großes Glükk zu achten, wenn ein inneres verborgenes Uebel nun endlich ausbricht in einen offenbaren Schaden, ſeine Natur dadurch deutlicher zu erkennen giebt, den Weg der Heilung anweiſet und jeder Weigerung ſich ihr zu unterwerfen ein Ende macht. Ja wenn auch in den Gefahren, welche das Vaterland zu beſtehen hat, noch alte Verſchuldungen und Vergehungen gebüßt würden, von denen der Ausgang der gegenwärtigen Schikkſale, wie er auch beſchaffen ſei, es nothwendig befreien muß: wer wollte nicht auch in dieſer Hinſicht ſie gern als ein reinigendes Uebel ertragen und ſich im voraus der Heiterkeit und des frohen Bewußtſeins erfreuen, welches nur derjenige genießen kann, der ſich entſündiget hat. Und wenn durch die furchtbaren Ereigniſſe des Krieges ſich auch Treuloſigkeiten im innern offenbarten, die niemand beſorgte, wenn noch neue Gebrechen zum Vorſchein kämen, die ſelbſt der ſcharfſinnigſte vorher nicht entdekken konnte: wer wollte ſich nicht freuen, ſei auch die Art und Weiſe noch ſo ſchmerzhaft, den Zeitpunkt beſchleunigt zu ſehen, wo wir über das alles zur Erkenntniß kommen, damit altes und neues zugleich könne ausgetilgt werden. Aber es iſt doch mehr auch unmittelbar erfreuliches geſchehen von andern Seiten. Es iſt mitten in dieſem zerrütteten Zuſtande gewekkt worden eine eifrige Liebe zum Vaterlande, eine lebendige Thätigkeit, wo man irgend thätig ſein kann, ein herzliches Verlangen etwas zu ſchaffen für das ganze, was wir vorher nicht wahrnahmen und was vielleicht ſo wie wir es nun bilden möchten noch nicht da war: ſo daß wir mitten in den Ausbrüchen der Krankheit auch die Aeußerungen einer kräftigen Natur und die Zeichen der Geneſung erblikken und hoffen dürfen, der ganze Körper werde ſich, wie es oft geſchieht, nach überſtandenem Uebel deſto beſſer kräftigen und werde deſto ſicherer zu einem langen und geſunden Leben gedeihen. Denn worin beſteht doch die Geſundheit eines großen Gemeinweſens, wenn nicht darin, daß in wahrer Eintracht alle verſchiedenen Theile deſſelben ſich zu einem eigenthümlichen Daſein und Leben vereinigen; daß nach den Regeln dieſes Lebens ein jeder fröhlich und friſch das ſeinige ſchaffe und in der Verbindung mit dieſem ganzen ſo ſehr ſein Wohlſein finde, daß, weit entfernt nach etwas darin zu ſtreben was er nur ordnungswidrig erreichen könnte, noch weiter entfernt irgend ein beſonderes Glükk für einen Gewinn zu achten, welches ihn von dem ganzen trennen könnte, jeder nur alles das mit ſeinen Kräften ſein und thun will, was er in demſelben und für daſſelbe ſein kann, jeder gern alle Früchte ſeiner Talente, ſeines Fleißes, ſeiner Tugenden dem ganzen darbringt und für daſſelbe verwendet und weder Luſt, noch Reichthum, noch Ehre anders begehrt als auf dieſe Weiſe. Und gewiß nur das iſt die wahre Gröſſe eines Landes, die auf ſolcher Liebe und Anhänglichkeit beruht; nur ſo weit geht eigentlich das Gebiet, als es dieſe aufzeigen kann.

Können wir nun wol ſagen, daß in dieſer Beziehung die gegenwärtigen Zeiten der Prüfung ſchlechter wären als die vorigen, wo wir ungeprüft nur in der Einbildung gröſſer waren? Oder müſſen wir nicht geſtehen, daß ſo wie es vorher einen Reichthum gab der nur Schein war, ſo es auch jezt einen Verluſt giebt der nur Schein iſt? Denn alle die gehören ja immer dem Vaterlande, deren Liebe und Kraft ihm zugewendet iſt, wie ſehr auch ihre Thätigkeit gehemmt, wie ſehr auch ihre äuſſere Verbindung mit ihm abgeſchnitten iſt. Und andere als ſolche haben ihm nie angehört, mochten ſie auch das Anſehn haben, ihm noch ſoviel Nuzen zu ſchaffen, und mochten ſie auch äuſſerlich von ihm anerkannt ſein und in ſeinem Namen handeln. Wie viele es giebt ſolcher wahren Söhne des Vaterlandes, das vermögen wir nicht zu beurtheilen; nur treulos können keine geworden ſein, und auch im ſchlimmſten Fall würde ſich jezt nur ein Mangel offenbaren, der auch vorher ſchon da war. Und trauen wir unſerer Erfahrung davon, wie ſehr in Einem Geiſte gedacht, geſprochen und, wo es vergönnt iſt, gehandelt wird auch da, wohin nicht mehr Ein Gebot reicht, ſo iſt ihre Anzahl größer, als wir hofften; trauen wir unſerm Gefühl, ſo iſt jezt eine Zeit, worin ſich jedes Talent leichter entwikkeln und ausbilden, worin ſich jede edlere Geſinnung leichter erheben kann über die Selbſtſucht, die groſſentheils ihre Stüzen verloren hat, wo auch über ſonſt gleichgültige und ſchlaffe Gemüther ein Geiſt der Kraft und der Liebe kommen kann.

III. Gewiß iſt das Verhältniß, welches wir eben betrachtet haben, dasjenige, welches einen jeden am meiſten beſchäftigt bei der Vergleichung der gegenwärtigen Zeit mit der vergangenen. Um deſto nothwendiger iſt es, daß wir auch noch einige Blikke werfen auf den Zuſtand unſerer kirchlichen Gemeinſchaft, die uns ja eben ſo unentbehrlich und theuer iſt, damit wir auch die Einflüſſe nicht überſehen oder falſch beurtheilen, welche die gegenwärtigen Umſtände ihrer Natur nach auch über ſie verbreiten müſſen. Denn ſo ſehr ſie auch ganz eine geiſtige Angelegenheit iſt und von allem weltlichen ſcheinen könnte abgeſondert ſein zu müſſen: ſo ſteht ſie doch natürlicherweiſe nicht nur im genaueſten Zuſammenhange mit allem, was den Geiſt der Menſchen merklich bewegt und umſtimmt, ſondern auch durch das äuſserliche, deſſen ſie bedarf, ſind ihre Schikkſale verbunden mit den ſonſtigen Schikkſalen der Völker.

Es war bei uns dahin gediehen, daſs jene Vorurtheile gröſstentheils verſchwunden waren, welche der äuſserlichen Theilnahme an den Uebungen der Religion, auch abgeſehn von der dabei obwaltenden Geſinnung und dem inneren Zuſtande des Gemüthes, ſchon an und für ſich einen vorgeblichen Werth zuſchreiben. Kleiner als in früheren Zeiten war dadurch die Anzahl derer geworden, welche die Stätten der öffentlichen Gottesverehrungen beſuchten, aber doch gewiſs nicht kleiner, als auch ſonſt unter jenen zuſtrömenden Haufen die Anzahl der wahren und würdigen Jünger des Erlöſers geweſen war. Dies nun war für den nachdenkenden und verſtändigen ein erfreulicher Zuſtand: denn deſto angemeſſener der gleichen Verfaſſung der anweſenden und darum deſto eindringlicher konnten unſere Betrachtungen ſein, ohne ſich befaſſen zu dürfen mit dem Tadel ſolcher Verkehrtheiten, die der Lehrer bei wahren Chriſten nicht vorausſezen darf. Ungeſtört und unbeachtet baute ſich auf dieſe Art die Gemeine in der Stille, und die Umſtände waren günſtig um die Geſinnungen wahrer Frömmigkeit zu verbreiten und zu befeſtigen. Denn wenn der Menſch ruhig die Welt anſieht, ohne von auſsen gefährdet oder von innen heftig bewegt zu ſein, dann findet er darin am leichteſten den Herrn; wenn ſeine Betrachtung ungeſtört dem natürlichen Zuſammenhang der Dinge folgen kann, dann entdekkt er am ſicherſten die Geſeze der göttlichen Regierung, und auf alle Weiſe ſcheint die Ruhe, deren wir uns bisher erfreuten, der wahren Erleuchtung des Gemüthes und der feſten Gründung chriſtlicher Tugenden am zuträglichſten zu ſein.

Jezt verhält ſich dies alles anders. Die heiligen Gebäude ſind zum Theil ihrem urſprünglichen Zwekk entriſſen, die Seufzer der verwundeten und der ſterbenden werden da gehört, wo ſonſt der Lobgeſang und das gemeinſchaftliche Gebet erſchallte; hie und da ſind die chriſtlichen Verſammlungen unterbrochen und der Unterricht der Jugend aus ſeiner gewöhnlichen Ordnung gewichen. Und wenn dafür anderwärts vielleicht ungewöhnlich zuſtrömen die, die Kirchen beſuchen, ſo muſs man glauben, es ſind gröſstentheils von Sorge und Angſt ergriffene Gemüther, die vielleicht wol Troſt und Hülfe bei den Uebungen der Andacht ſuchen, aber weniger geneigt und geſchikkt ſind, die Wahrheiten des Glaubens in ihrem groſsen Zuſammenhange zu betrachten und deshalb, weil ſie nur nach dem verlangen, was eine unmittelbare Anwendung findet auf ihren gegenwärtigen Zuſtand, ſchwerlich mehr mit ſich hinwegnehmen, als eine flüchtige Rührung. So ſcheinen wir auf der einen Seite bedrängt zu ſein durch die Gewaltthätigkeit der Zeit, auf der andern in Gefahr, die Reinigkeit zu verlieren, die wir uns ohnlängſt errungen hatten, und die Frömmigkeit wieder herabgewürdiget zu ſehen zu einer bloßen Dienerin der Noth und der Schmerzen.

Dies mag alles wahr genug ſein, aber laßt uns auch anderes eben ſo wahres betrachten. Warum ſollte nicht auch, es iſt ſo ſehr menſchlich, dieſer großen Angelegenheit zu ſtatten kommen, daß ſie um ſo mehr beachtet würde, geehrt und geliebt, je mehr ſie in Gefahr ſchwebt? Sehen wir nicht, wie ſehr man die unterbrochenen Verſammlungen beklagt, indem man die gehinderte Theilnahme an der Erbauung recht hoch mit anrechnet unter den Entbehrungen, die die Umſtände auflegen; wie man mehr als ſonſt ſich unterredet über die erwekklichen Worte, die von den heiligen Stätten geſprochen werden? wollen wir nicht glauben, wenn auch nicht alles ächt ſein ſollte, daß doch viel gutes dabei zum Grunde liegt, daß ein lebendiger Eindrukk von dem Segen der Andacht, ein ſchöner Eifer für die gemeinſchaftlichen Anſtalten derſelben auch auf die Zukunft zurükkbleiben werde? Laßt uns ferner nicht überſehen, daß vorher, man kann wol ſagen in dem bei weitem gröſten Theil der Gemeinden, eine gewiſſe weichliche Stimmung herrſchte, die den tieferen Eindrükken des Chriſtenthums nicht günſtig iſt. Wieviel weſentliches und wichtiges aus dem Gebiet des Glaubens wurde nicht ungebraucht wenigſtens gelaſſen und in Schatten geſtellt, wenn auch nicht ganz überſehen, weil es nicht leicht und faßlich darzuſtellen, oder im Streit mit manchen Gegnern des Chriſtenthumes durchzufechten war. Laßt uns geſtehen, daß ſelbſt in unſern öffentlichen Belehrungen ſich Spuren fanden von der allgemeinen Erſchlaffung, welche die Ruhe erzeugt hatte, indem eine beſchränkte Anſicht herrſchte, ſo daß man, um die Vorſehung bemerklich zu machen und darzuſtellen, immer nur auf die lichte und leichte Ordnung ſtiller und ruhiger Zeiten ſich berief, daß man die Aufforderungen zum Danke gegen Gott vorzüglich darauf gründete, daß wir ſo ruhig und ungeſtört fortleben konnten, und daß man dagegen immer von demjenigen den Blikk abzulenken pflegte, was die Vorſehung in den großen und furchtbaren Schikkſalen der Völker ausrichtet und darſtellt. Jezt dagegen ſind dadurch, daß dies alles über uns ſelbſt hereingebrochen iſt, alle für das gute empfänglichen Gemüther tiefer aufgeregt, ſie ſehnen ſich nach dem kräftigen und belebenden, das Bedürfniß wird gefühlt an die Stelle ſolcher Betrachtungen, die ſich nur auf der Oberfläche wohl gefallen, eine eindringendere Kenntniß zu ſezen und ſich inniger einzuweihen in die göttliche Ordnung der Dinge, weil nur da die Auflöſung liegen kann für die Unruhe, von der ſich alle bedrängt fühlen. Und dem Wunſche kommt auch die Kraft zu Hülfe. Denn je mehr jezt ein jeder in ſeinem engeren Kreiſe erſchüttert iſt und fühlt, daß dieſer nicht für ſich beſtehen kann, um deſto mehr ſtrengt auch jeder ſich an, mehr ins große und in die Ferne zu ſehen; je mehr alle Rükkſichten auf das unmittelbar nächſte vergeblich werden, deſto lieber ſucht jeder ſeine Beſtimmung und Haltung in den größeren Verhältniſſen und lernt muthig die Grundgeſeze der Weltregierung zu ahnden. Je mehr die Anhänglichkeit an die Kleinigkeiten des Lebens verſchwindet, um deſto verſtändlicher wird die edle und große Handlungsweiſe der frommen, und Aufforderungen auch zu den größten Aufopferungen und den ſchwerſten Tugenden dürfen ſich hervorwagen und einer freundlichen Aufnahme gewärtigen. So iſt es hie und da wirklich, und ſo ſollte und könnte es überall ſein, wenn nur mit dem rechten Geiſt und Sinn dieſe Zeit aufgefaßt würde; ja es wäre natürlich genug, wenn jezt eine Stimmung herrſchend würde den herrlichſten und glorreichſten Zeiten des Chriſtenthums ähnlich und die jeden, den ſie ſich erhielte und den ſie ſtärkte im Drange dieſer Zeit, weit darüber erheben müßte, irgend etwas aus der Vergangenheit zu bedauern. Denn worauf iſt es wol abgeſehen bei der Gemeinſchaft des Glaubens und des Gebetes, und welches ſollen ihre Früchte ſein, als daß das Reich Gottes herbeikomme unter uns, daß bei denen, die ſich nach Chriſti Namen nennen, alles irdiſche immer mehr vom geiſtigen durchdrungen werde, daß wir die Gedanken Gottes verſtehen lernen, ſo weit unſer Blikk reicht, und was ihnen widerſtreiten will in ſeiner Nichtigkeit erkennen, daß wir uns ausbilden zu Menſchen Gottes, die zu allen guten Werken geſchikkt ſind, und daß hiezu einer den andern ſtärke, hiezu Luſt und Liebe, hiervon lebendiges Gefühl einer dem andern mittheile. Wer nun zurükkſehen will auf die ganze Geſchichte des Chriſtenthumes, der wird überall finden, daß dieſe Kraft ſeiner öffentlichen Anſtalten ſich immer in Zeiten der Zerrüttung und der Trübſal am ſchönſten entwikkelt und da den ſicherſten Grund gelegt hat zu jeder höheren Stufe chriſtlicher Weisheit und Tugend. Darum wird es auch jezt ſo ſein für jeden unter uns in dem Maaß, als er dieſer Verbindung der Chriſten in Wahrheit angehört. Was wir fühlen von geſtärkter Bruderliebe, die auf dem Grunde des Glaubens ruht, von erhöhter Theilnahme an dem geiſtigen Leben anderer, von lebhafterer Anhänglichkeit an alles, was das eigenthümlichſte und lebendigſte iſt an unſerm gemeinſchaftlichen Glauben, das ſind die erſten Vorboten der Segnungen, die wir zu erwarten haben. Ja auch außer uns ſehen wir unverkennbar deutlich, daß jezt eine Zeit der Sichtung iſt, deren die Welt bedurfte. Die zweifelhaften Gemüther werden entſchieden; denn die jezt noch verharren können in dem niederen Gebiete der Sinnlichkeit, werden wol immer fortwandeln auf ihrem verkehrten Wege, die aber irgend eines höheren Lebens fähig ſind, in denen muß es ſich jezt geſtalten. Die unaufmerkſamen werden gewekkt; denn die auch jezt noch der lauter erſchallenden Stimme Gottes kein Gehör geben, werden wol immer nur Ohren haben für die Lokkungen der Welt, die aber jezt ihr Ohr zur Gottſeligkeit und Weisheit neigen, die vernehmen mehr als ſonſt wol mit der Aufforderung zugleich auch die Anweiſung, wie ſie zur Heiterkeit und Klarheit des Lebens gelangen können und zur Einigkeit mit Gott und ſich ſelbſt.

So ſteht denn auch jezt, meine Freunde, auf welche von den wichtigſten Verhältniſſen des Menſchen wir auch ſehen mögen, unſer Wohl in unſerer eigenen Hand. Unweislich wäre es gethan, davon muß durch die ruhige Betrachtung, die wir mit einander angeſtellt haben, jeder überzeugt worden ſein, die vorigen Zeiten zurükkzuwünſchen und über die jezigen zu klagen; denn nur durch ſie hindurch gehet der Weg zu beſſeren. Unweislich wäre es, wenn wir uns von Gott verlaſſen wähnen wollten in unſerm jezigen Zuſtande, da er auch jezt nicht minder als ſonſt ſeine Weisheit und ſeine Liebe an uns bewährt und da jeder, der nur merken will, was der Herr ſagt, und gehen, wohin er führt, auch für das, was bis jezt geſchehen iſt, Urſach finden wird zu danken und zu loben.

Das wollen wir alſo auch thun, weiſer und heiliger Gott! Nicht murren wollen wir gegen dich in verkehrtem Sinn, ſondern preiſen und Dank ſagen für alle deine Führungen. O daß wir dies können mit voller Zuſtimmung unſeres Herzens, daß wir deine Liebe zu erkennen vermögen, auch indem du züchtigeſt, das fühlen wir als den ſtärkendſten Balſam auf unſeren Wunden, das bürgt uns dafür, daß dein Geiſt in uns wohnt und uns erleuchtet, das erregt uns Hoffnungen, die nicht können zu Schanden werden laſſen. O gieße nur dieſe Kraft immer reichlicher aus über uns und alle unſere Brüder und vorzüglich über ihn, der für alle ſorgen und rathen ſoll und mit allen fühlt. Du haſt ihn erhalten den geliebten König, du haſt ihn bis jezt geſtärkt in ſeinen muthigen Entſchließungen: erhalte auch und ſtärke ihm die Kraft, deren er noch bedürfen wird! Laß auch ihn in deinen Prüfungen nur die Wege deiner Liebe ſehen und die Vorbereitungen auf ein ſchöneres Heil, und lehre uns alle voll Vertrauen auf dich und voll Aufmerkſamkeit auf deinen Willen der Zukunft entgegen gehn. Amen.

VII.

Was wir fürchten ſollen und was nicht.

Am Neujahrstage 1807.

Herr lehre uns thun nach deinem Wohlgefallen! das iſt unſer erſter gemeinſchaftlicher Wunſch in dem neuen Lebensjahre, welches wir beginnen. In das innere unſeres Gemüthes in deiner Gegenwart hineinſchauend achten wir alles andere gering und fühlen uns nur von dieſem Verlangen ergriffen, nichts von dem zu verſäumen, was dein Wille und dein heiliges Gebot ſein wird an uns alle. Aufs neue gleichſam ſehen wir die Laufbahn eröffnet, und wer irgend einem andern Ziele nachtrachtend ſie mit ſeinem Blikke durchirrt, dem möchte bangen und ſchwindeln. Aber eben iſt ſie auch ſo für die, welche nur dich ſuchen und der Leitung deines Geiſtes ſich willig hingeben. Ja er wird uns leiten, dein guter Geiſt, auf ebener Bahn, und dieſer muthigen Zuverſicht verſchwinden alle Schrekken. Herrlich und weiſe werden ſich uns deine Führungen entwikkeln, ſtärken wird uns über alle Verſuchung hinaus deine Kraft, und tapfer wollen wir der Zukunft entgegen gehen, die du uns bereitet haſt.

Ganz anders, meine chriſtlichen Freunde, iſt gewiß uns allen heute zu Muthe, als ſonſt bei dem Antritt eines neuen Jahres. Sonſt erheiterte ſeinen erſten Morgen frohe Erinnerung und lächelnde Hoffnung; jezt trübt ihn von allen Seiten die Sorge. Sonſt gab uns der erſte Anblikk einer großen Verſammlung das angenehme Gefühl eines ruhig ſich verbreitenden und wachſenden Wohlſtandes; und wenn wir uns nicht verbergen konnten, daß mancher einzelne auch gerade dann gebrükkt war und leidend, ſo verlor ſich das als etwas zufälliges und vorübergehendes leicht in dem allgemeinen Frohſinn: jezt iſt ein Gefühl des Drukkes und der Noth allgemein verbreitet, und einer ſolchen, die uns nicht einmal den Troſt läßt, es lebe doch unter uns noch mancher einzelne in der Verborgenheit glükklich und unberührt von den vielfältigen Stacheln des Elends. Denn wir fodern vielmehr und dürfen fodern, was auch einzelnen günſtiges widerfahren ſei, ſolle überwogen werden von dem treuen Mitgefühl der allgemeinen Noth. Sonſt begegneten ſich Freunde und Bekannte mit ſcherzenden Wünſchen, daß es hierin oder darin noch beſſer mit ihnen werden möge, wiewol ſie Urſache hatten, ſich des Wohlſeins zu freun, in welchem ſie einander begrüßten: jezt iſt ſchon die Wiederherſtellung in den vorigen Zuſtand ein kühner Gedanke, dem wenige Raum zu geben wagen und der für nicht wenige ſchon durch die herbeſten Schikkſale ſeine ſchönſte Bedeutung verloren hat. Allein, meine Freunde, Wünſche ſolcher Art waren doch nie der fromme, eigentlich chriſtliche Theil unſerer Empfindungen; und ſo wäre wenigſtens hier der Ort nicht, darüber zu klagen, daß ſie gelähmt durch die lezten Ereigniſſe des vorigen Jahren ſich heute nur dürftig emporſchwingen können. Auch wollen wir ihnen nicht etwa gewaltſam aufhelfen und, umherflatternd unter ſchmeichelnden Vorſtellungen von dem, was uns dennoch angenehmes und erheiterndes begegnen könne, unſern Sinn an einem ſeiner Natur nach fröhlichen Tage in die Farbe erneuter Hoffnungen tauchen. Sondern hier gebührt es uns, auf den ernſten Gehalt des Lebens hinzuſehen und durch fromme Erhebung die Seele für einen neuen Zeitraum zu ſtählen und zu heiligen, um in den Stärkungen chriſtlicher Weisheit die Bürgſchaft eines immer fortſchreitenden innern Wohlergehens von hinnen zu nehmen. Und ich bitte euch nicht etwa, daß ihr euch, weil es die Zeit ſo erheiſchet, begnügen laſſen möget mit einem ſo herabgeſtimmten Endzwekk meiner Rede; ſondern ich fodere euch auf, daß ihr im Gefühl ſeiner Größe und Wichtigkeit den göttlichen

Beiſtand dazu mit mir erflehen wollet, als den erſten Segen unſerer diesjährigen Verſammlungen.

Text...Matth..10, 28.

> Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten und die Seele nicht mögen tödten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle.

Es muß chriſtlichen Zuhörern gegenwärtig ſein, daß dieſe Worte aus dem Unterricht genommen ſind, den unſer Erlöſer ſeinen Jüngern ertheilte über ihren künftigen Beruf. Er wußte es und ſagte es ihnen, ihre Laufbahn ſei gefährlich, viele Entbehrungen ſeien zu erdulden, viele Hinderniſſe zu überwinden, viele Kämpfe zu beſtehen. Und wie er uns alle, die an ihn glauben würden, in ſein ſegensreiches und heiligendes Gebet mit einſchloß, ſo ſind wir auch in dieſem Unterricht mit begriffen; denn wie er ſie geſendet hatte, ſo ſendet er auch uns. Wenn nun dieſer für alle Zeiten gilt, wie denn das Leben des Chriſten nicht anders zu leben iſt als unter Entbehrungen und Kämpfen: ſo tritt er uns doch beſonders vor Augen in Zeiten wie die gegenwärtigen, und wir werden alle geneigt ſein,

> *eine Anweiſung unſeres Erlöſers, welche unſerer Sorge und Furcht die gehörige Richtung giebt,*

als eine Regel der Weisheit anzuſehn, von deren Befolgung jezt mehr als je unſer ganzes Heil abhängt. Laßt uns daher nach Anleitung dieſer Worte in den Sinn unſeres Erlöſers uns hineindenken und uns ermuntern, in dieſen Zeiten beſonders nur ſo, wie er es uns gelehrt hat, *zu fürchten* und *nicht zu fürchten.*

I. Zuerſt betrachten wir, *was wir nicht fürchten ſollen*, diejenigen nemlich, welche nur den Leib zu tödten vermögen, die Seele aber nicht beſchädigen können.

Wir haben dies anzuſehen, meine Freunde, als die Beſchreibung jeder irdiſchen Macht, jeder, die nur auf dem Gebiete ſeines zeitlichen Lebens den Menſchen angreifen kann; und von dem höchſten was eine ſolche zu leiſten vermag iſt die Bezeichnung hergenommen. Denn von allen zeitlichen Uebeln iſt der Gipfel der Tod. Verurſacht euch eine äußere Gewalt Entbehrungen gewohnter Genüſſe: das gänzliche Aufhören aller Luſt iſt der Tod. Hemmt ſie das frohe Bewußtſein des Lebens durch Schmerz, den ſie zufügt: die gänzliche Hemmung dieſes Bewußtſeins iſt der Tod. Raubt ſie euch die Mittel zu eurer Thätigkeit für die Welt: die Aufhebung aller thätigen Gemeinſchaft mit der Welt iſt der Tod. Unter dem größeren nun iſt das geringere mit begriffen; wer alſo nur irgend etwas von demjenigen fürchtet, wozu der Tod die lezte Steigerung iſt, der fürchtet eine irdiſche Macht. Wer aber Gegenſtände der Furcht hat, wogegen ihm der Tod ſelbſt als etwas geringes erſcheint, oder womit er als etwas ganz ungleichartiges gar nicht kann verglichen werden, dem wird auch ſein eignes Gefühl ſagen, daß das was er fürchtet keine irdiſche Macht ſei. Aber die Worte unſeres Textes führen uns auch noch auf eine andere Art eben dahin. Sie geben uns zu verſtehen, alles was der Menſch fürchten könne ſei auf irgend eine Weiſe Tod, Störung des Lebens, des leiblichen oder des geiſtigen; iſt nun dieſes, ſo kann man daran, was ein Menſch fürchtet, erkennen, worin er ſein Leben ſezt. Alles Leben aber iſt Seele und Leib, und die irdiſche Macht, die wir nicht fürchten ſollen, iſt die, welche von jedem Leben nur den Leib tödten kann. Nehmt gleich das zeitliche Leben des einzelnen Menſchen; jeder der aus Gott geboren iſt muß wiſſen, daß dieſes mit allen ſeinen mannigfaltigen Ereigniſſen und allem was in ſeinen Kreis gehört nur der Leib des wahren Lebens iſt, an welchem und durch welchen ſich die Seele deſſelben offenbart. Dieſe Seele aber iſt eben der Geiſt Gottes, aus dem wir geboren ſind, und welche irdiſche Macht könnte wol deſſen Sein und Walten irgendwie ſtören? Nehmt unſer Eigenthum, welches ja wol jede irdiſche Macht uns ſchmälern und rauben kann, es iſt ja von unſerer Wirkſamkeit in der Welt nur der Leib, durch den wir ſie ausüben; die Seele derſelben aber iſt unſere Geſinnung, unſer Talent, unſere angeborene Luſt und Liebe zu dem, was wir in der Welt vorzüglich ſchaffen und bilden, und die kann uns keine irdiſche Gewalt rauben. Nehmt das Zuſammenſein mit denen die wir lieben, welches ja auch wol irdiſche Macht durch gewaltſame Trennungen ſtören kann; aber ſie ſtört dann nur den Leib dieſes freundſchaftlichen Vereins, die Seele deſſelben iſt die innere Uebereinſtimmung, die Liebe ſelbſt, die Art wie wir uns gegenſeitig erkennen und ſtärken und in Einem Geiſt einander gegenwärtig ſind, und welche irdiſche Gewalt kann der wol etwas anhaben? Nehmt den Beruf und den Wirkungskreis eines jeden in der Geſellſchaft, den ja wol Gewaltthätigkeiten und Unfälle auf allerlei Weiſe verſchließen können; aber auch das iſt nur der Leib unſeres Thuns, die Seele davon iſt die Liebe zu dem ganzen, in welches unſer Thun eingreift, und dieſe iſt unvertilgbar und muß, ſo gewiß ſie in uns iſt, ſich auch wieder irgendwie äußern, ſei es auch ganz abweichend von der gewohnten Art. Und ſo wird es überall und auf jedem Gebiete des Lebens nur der Leib ſein, den die Menſchen tödten können.

Wenn nun dies die Gränzen ſind, auf welche ihrer Natur nach jede irdiſche Macht beſchränkt bleiben muß: iſt es nicht eine Thorheit, ſie zu fürchten für jeden, der nicht in dieſem Leibe nur lebt, ſondern deſſen Leben Geiſt iſt? Thorheit gewiß! denn wenn wir nun aus Furcht vor ſolchen Uebeln, deren ärgſtes der Tod iſt, irgend etwas unterlaſſen, was das Gewiſſen gebietet, irgend etwas thun, was der Stimme der innern Ehre zuwiderläuft: ſo gerathen wir ja eben in das, was für ärger als den Tod zu halten unſer Vorzug iſt, und ſterben, indem wir ſelbſt die Seele jedes Lebens verwunden, eines anderen Todes, nach welchem auch das Leben des Leibes keinen Werth mehr für uns haben kann; weil, wenn wir um den Leib zu ſchüzen den Geiſt nicht mehr friſch und geſund gewähren laſſen, der ſich ſonſt ohnfehlbar wieder einen Leib würde gebildet haben, alsdann ja die wahre Bedeutung und das Leben auch des Leibes ſelbſt, den wir erhalten wollten, verloren iſt. Und doch iſt dies das wahre Weſen aller irdiſchen Furcht, und ſo gewiß ſie irgend etwas wirkt, wirkt ſie dieſes. Giebt es alſo wol ein ärgeres Verderben, als dasjenige, welches mit dieſer Thorheit verbunden iſt? kann es für denjenigen, der zum guten berufen iſt, einen herabgewürdigteren Zuſtand geben, als ſo aus Furcht des Todes in den Banden der Unthätigkeit gehalten zu werden?

Darum aber, meine Freunde, iſt es eine höchſt verkehrte Meinung, ſo weit verbreitet ſie auch ſein mag, den Muth nicht für eine allgemeine nothwendige Tugend zu halten, ſondern nur für eine beſondere Fertigkeit, welche in ſich auszubilden und ſie dann für alle übrigen zugleich auch auszuüben nur einigen gebühre; wogegen alle übrige, welche nicht dieſem Stande angehören, der ſich den Muth zu ſeinem Geſchäft gemacht hat, ſich ohne Schmach und Schande einen gewiſſen Grad von Feigherzigkeit zugeſtehen dürften und es als eine Entſchuldigung vorbringen für Verwirrungen, für Unterlaſſungen, für Pflichtverlezungen mancher Art, daß ſie aus Furcht wären begangen worden und daß man etwas vielleicht von dem, was die Pflicht geboten, aufgeopfert habe, um nur alles übrige zu erhalten. So dachte unſer Erlöſer nicht, weil er eben wußte, daß man durch die Furcht nichts erhält, ſondern alles verliert, und daß dem, der aus dieſem Grunde etwas ihm nach Pflicht, Recht und Ehre gebührendes nicht mehr hat, auch alles andere nach und nach auf dieſelbe Weiſe kann genommen werden. Darum empfiehlt er Muth und Furchtloſigkeit gegen jede Gefahr ſogar den Boten des Friedens, die am weiteſten von allen weltlichen Händeln entfernt waren, denen es am leichteſten geſtattet werden konnte, ſich der Gefahr zu entziehen, weil ſie nirgends an einem feſten Wohnſiz hingen, weil ihnen nichts äußerliches zur Erhaltung anvertraut war.

Ueberlegt nur, meine Freunde, ob es wol irgend einen Beruf giebt, bei dem wir uns losſagen könnten von dieſer Verpflichtung, nie, nie aus banger Sorge für das leibliche deſſelben den Geſezen unſeres geiſtigen Daſeins zuwider zu handeln. Ueberlegt, ob irgend einer von uns ſo abgeſondert iſt, ſo ausgeſchloſſen aus dem gemeinſchaftlichen Leben, daß er bei treuer und ſteter Erfüllung ſeiner Pflicht nichts zu beſorgen hätte von der Rache derer, die im Genuß ihrer Pflichtwidrigkeit durch ſeine gewiſſenhafte Strenge geſtört werden, nichts von den feindlichen Geſinnungen derer, die dem guten überall den Krieg geſchworen haben, nichts von der Unachtſamkeit derer, denen er vielleicht, indem er größeres gemeinſchaftliches verwaltet, ſeine eigenen Angelegenheiten anvertrauen muß. Ja geht in das innerſte des häuslichen Lebens und bemerkt, wie auch dort die Furcht vor äußern Uebeln die Quelle iſt von ängſtlicher Sorge, von genußleerer Kargheit; wie die Furcht vor inneren Unannehmlichkeiten oft das aufkeimende böſe ungerügt anwachſen läßt, wie ſie die Heiterkeit des Gemüthes verzehrt und die Offenheit der Mittheilung einſchüchtert, ohne welche doch gegenſeitige Erziehung, Verſtändigung und Fortbildung nicht gedeihen können. Kurz überall werdet ihr finden, wer immer ängſtlich und beſorgt um ſich ſchaut, der kann nicht froh und tüchtig das ſeinige ſchaffen. Wer ſich erſt gewöhnt, aus irgend einer Furcht etwas von ſeiner Pflicht zu unterlaſſen, dem mehren und vergrößern ſich dieſe Unterlaſſungen immer, wie ſich die Furcht mehrt; allmählig, indem er ſich gehn läßt, ohne vielleicht einen Verdacht zu hegen, als ſei er ſchlechter geworden, denn zuvor, entſteht ihm jener ſchwächliche zitternde Zuſtand, der den Menſchen nicht mehr derb auftreten, nicht mehr feſt zuſchreiten läßt und ihn zu jedem Geſchäft, welches Kraft erfodert, unfähig macht, ſo daß er vor den Augen Gottes endlich daſteht als der unnüze Knecht, der nichts zu ſagen weiß, als jenes bekannte, Herr, weil ich meinte, daß du ein harter Mann wäreſt, habe ich nichts gethan, und der ſein Urtheil ſchon empfangen hat, denn auch das Pfund, was er als das wohlerhaltene vorzeigen will, iſt ihm unter den Händen verſchwunden. Wer ſich erſt geſtattet, aus Furcht irgend der Stimme ſeines Herzens nicht zu folgen, ſondern die inneren lebendigſten Bewegungen gewaltſam zurükkzuhalten, daß ſie ja nicht ſichtbar werden, dem wird allmählig auch die Beweglichkeit ſelbſt verloren gehen; und in einer Fühlloſigkeit, welche, wie die Herrſchaft der Furcht überhand nimmt, immer wächſt, bis er an nichts mehr Theil nimmt, als an ſeinem eignen, ſchon ganz verarmten und unwürdigen Daſein, wird er die ſchönſte Hälfte ſeines Lebens verlieren.

Denn, laßt uns auch darauf wol merken, nicht nur auf das, was wir zu thun haben, erſtrekken ſich die verderblichen Wirkungen der irdiſchen Furcht; ſondern auch auf die Art, wie uns die Ereigniſſe in der Welt erſcheinen und wie wir als Zuſchauer unſern Plaz darin ausfüllen, äußert ſie ihren zerſtörenden Einfluß. Wenn ſich über nichts verwundern, ſondern in allem, was geſchieht, auf gleiche Weiſe die ſichern und deutlichen Führungen des Höchſten erkennen in dieſer Hinſicht die Vollendung der Weisheit iſt: ſo iſt warlich alles gelaſſen erwarten und in ſeiner wahren Geſtalt ruhig herankommen ſehen wenigſtens der Anfang derſelben. Wir wiſſen aber alle, wie ſchon die leiblichen Sinne durch die Furcht verblendet und getäuſcht werden, wie der zaghafte überall verdächtiges Geräuſch hört, wie ſich ihm aus den unſchuldigſten Erſcheinungen die Vorboten des Schrekkens zuſammenbilden, wie er in jedem irgend ungewiſſen Lichte überall furchtbare Geſtalten erblikkt und wie jede Täuſchung dieſer Art gewiß auch etwas in ſeiner Seele zurükkläßt, woraus ſich wieder neue und ähnliche Täuſchungen entwikkeln, wogegen alles freundliche und erquikkliche ungenoſſen an ihm vorübergehen kann, ſo lange er mit ſeiner Furcht beſchäftiget iſt. Eben ſo nun und noch ärger als den leiblichen ergeht es den höheren geiſtigen Sinnen. An Beiſpielen hiezu läßt die gegenwärtige Zeit es gewiß einem jeden in ſeiner Nähe nicht fehlen. Viele mag jeder von uns geſehen haben, die, ſo lange ſie den Zerrüttungen der Zeit aus einer gewiſſen Ferne zuſahen, ſich ein geſundes Urtheil über die Begebenheiten und eine richtige Anſicht der verſchiedenen Verhältniſſe zu erhalten wußten, denen aber, ſeit ſie ſelbſt von den unvermeidlichen Uebeln ergriffen worden ſind, die Furcht ihren Blikk ſo getrübt hat, daß ſie nicht etwa nur alles drohende in einem vergrößernden Nebel, als eine Rieſengeſtalt erblikken, und dagegen alles aufmunternde und hoffnungbelebende ihnen wie

Schatten verſchwindet, ſondern, was bei weitem das größere iſt, daß ſie nun gar nicht mehr im Stande ſind, in die großen Verhältniſſe der Welt einzudringen, ſondern alles neue nur in Bezug auf das gute oder Uebel betrachten, was ihnen perſönlich etwa daraus hervorgehen könnte. So verhärtet die Furcht das Gemüth! und was für engherzige Wünſche erzeugen ſich aus einer ſolchen Stimmung! wie wird man immer geneigter, der dürftigen Ausſicht auf eine ſchwankende Ruhe, wäre ſie auch nur für den nächſten Augenblikk, alles aufzuopfern! an was für troſtloſe Hoffnungen hängt ſich die geängſtete Seele! und wie wird der Menſch in ſolchem Zuſtande von Tage zu Tage unfähiger, mit der Zeit, die ihn trägt, auch wirklich zu leben und die höhere Bedeutung derſelben zu verſtehen, ſo daß er das einzige, was wahrhaft iſt und bleibt in dieſen Erſcheinungen, nemlich die Führungen des Höchſten und die Art, wie er gutes und ſchlechtes jedes in ſeiner wahren Natur uns offenbart, gar nicht mehr zu verſtehen vermag.

Ich hoffe alſo, meine Freunde, darüber werden wir einig ſein, wenn auch alles in Erfüllung ginge, was wir für dieſes Jahr zunächſt wünſchen mögen; wenn wir befreit würden von der Nähe der Sieger; wenn ein rühmlicher Friede den Glanz des Vaterlandes wieder herſtellte oder noch erhöhte; wenn ſich jedem die Laufbahn ſeiner Thätigkeit mit den ſchönſten Ausſichten aufs neue eröffnete; wenn ein ſchnell wachſender Wohlſtand jeden bisherigen Verluſt bald vergeſſen machte und reichlich erſezte: ſo könnte doch dies alles das Glükk desjenigen nicht ſicher ſtellen, welchem jenes einzige Uebel zurükkbliebe, die Furcht. Denn das frühere, ach nur zu verderbliche Gefühl der Sicherheit, das nur in der Unbekanntſchaft mit den großen Uebeln der Zeit ſich erhalten konnte, würde ihm doch nicht zurükkehren; jeder Genuß der Gegenwart, ſo wie jede pflichtmäßige Thätigkeit würde beſchränkt und getrübt bleiben durch die Sorge; in furchtſamem Umherblikken auf nahe und ferne Begebenheiten, in eiteln Maaßregeln der Sicherſtellung würde auch die glükklichſte Zeit vergehen, und ruhiges Wohlſein ſo wie treue Befriedigung des Gewiſſens würde ihm nie möglich ſein; ja ſelbſt wenn die Erinnerung an die überſtandenen Schrekkniſſe ganz ausgelöſcht werden könnte aus ſeiner Seele, ſo würden von nun an auch die gewöhnlichen Abwechſelungen, die in dem ruhigſten Leben vorkommen, ſtark genug ſein, in der eingeſchüchterten Seele Beſorgniſſe zu erregen und ſo ſein Daſein je länger je mehr auszuleeren und herabzuwürdigen.

Darum, werde es im äußeren wie es wolle, wohl uns, wenn uns nur dieſer eine Wunſch gelingt, uns frei zu halten von der Furcht! Mag uns dann in der nächſten Zukunft ähnliches oder ärgeres bevorſtehen, als wir ſchon erduldet haben: widriges oder niedriges kann uns nichts begegnen; nemlich denjenigen nicht, welche überall nicht im Leibe allein leben, ſondern im Geiſte, welchen es in allen den verſchiedenen Gebieten, in die unſer Daſein ſich theilt, nicht um das äußere, um das Werkzeug, um den Beſiz, um den ſinnlichen Genuß zu thun iſt, ſondern darum, zunächſt das innere überall rein zu erhalten und ungeſchwächt und die treue Gemeinſchaft mit andern nicht aufzugeben, in Verbindung mit welchen wir, ſo wahr wir im Geiſte leben, ſo gewiß auch äußerlich etwas gutes und ſchönes darſtellen werden, auf welche Weiſe und unter welcher Geſtalt die Zeit es eben erfordere. So geſinnt werden wir immer aufs neue inne werden, und Lebensmuth und Frohſinn werden uns dadurch wachſen, daß keine irdiſche Macht den Geiſt beſchädigen und verlezen kann und daß, wo wir auch das äußere Leben und Wohlſein aufs Spiel ſezen und verlieren, um nicht zu weichen vom Recht und vom göttlichen Gebot, wir nach der Verheißung des Erlöſers das innere und höhere gewinnen. Wie auch jedem auf ſeinem Lebenswege die äußere Wirkſamkeit zerrüttet, die wohlausgeführten Werke zerſtört und alles leibliche ſeines Thuns und Seins verwundet oder ertödtet werde: wir werden unter allen Zerſtörungen jene göttliche Kraft in uns fühlen, vermöge deren der Geiſt überall ſeinen Leib, ſeine Glieder, ſeine Werkzeuge wiederherſtellt, friſch belebt, umbildet oder neu erſchafft; und ſo werden wir muthig und heiter, tüchtig und unbeſiegt, der Welt zum Troz, Gott zum Preiſe, uns ſelbſt zur Zufriedenheit daſtehn.

Aber alles bisher geſagte führt uns auch darauf, daß was wir ſuchen damit noch nicht gefunden iſt, wenn wir nur auf irgend eine Weiſe loskommen von der Furcht vor den Uebeln und dem Tode; ſondern auf die Weiſe muß es geſchehen, die einem auf das göttliche gerichteten Gemüth allein möglich und anſtändig iſt; wie denn alles nur unter der Vorausſezung geſagt iſt, daß es von ſolchen vernommen werde. Denn ſonſt giebt es, und gerade aus Zeiten der Unruhe und der Zerſtörung erzeugt ſie ſich am häufigſten, noch eine andere Furchtloſigkeit, eine furchtbare und gräuliche, die, um es recht ſagen, nur in der Verzweiflung ihren Grund hat, in dem Gefühl, daß es auch keinen ſinnlichen Genuß des Lebens giebt für den, welcher der Furcht unterliegt. Aber unſelig, ja der unſeligſte iſt der, welcher auf dieſe Weiſe die Furcht von ſich wirft und, weil die höchſte und geiſtigſte Scheu zuerſt und am meiſten dem ſinnlichen Genuß na dem er trachtet entgegenſteht, es dahin bringt, daß er nicht n irdiſche Macht nicht fürchtet, ſondern auch die höhere nicht, u uns ſo eine Größe zwar darſtellt, aber nur die Größe des Laſte und die verhaßte Kraft wilder zerſtörender Rohheit.

Wir alſo wollen, indem wir diejenigen nicht fürchten, welc nur dem Leibe zu ſchaden und ihn zu tödten vermögen, doch de Herrn fürchten, der auch die Seele verderben kann in die Höll Und auf dieſen Theil des Ausſpruches Chriſti laßt uns jezt no unſere Aufmerkſamkeit richten.

II. Den Herrn fürchten iſt ein eben ſo gewöhnliche als vieldeutiger und mißverſtändlicher Ausdrukk. Es giebt ein Furcht Gottes, welche gerühmt wird als der Weisheit Anfang es giebt eine andere, welche ausgetrieben werden ſoll durch di Liebe; und beide von einander unterſcheiden zu lehren, möcht nichts geringeres heißen, als das Weſen des Chriſtenthums dar ſtellen. Darum aber glaube ich vorausſezen zu dürfen, daß wi alle dieſen Unterſchied verſtehen, und will nur noch daran erin nern, wie auch dieſe Worte unſers Erlöſers auf demſelben beru hen und er uns nur zu jener Furcht des Herrn ermahnt, welch zur Weisheit gehört.

Auf den erſten Anblikk freilich könnte es ſcheinen, als o hier die Rede ſein müßte von der verwerflichen Furcht vor de Uebeln, welche Gott in jener Welt als Strafe verhängt; denn ſ denkt man ſich gewöhnlich das, Die Seele verderben in die Hölle Allein könnte ſie wol alsdann der Erlöſer jener andern Furcht vor irdiſcher Gewalt entgegenſezen? Wer auch die Uebel dieſe Lebens fürchtet, denkt der nicht, daß ſie, obgleich unmittelba durch Menſchen zugefügt, dennoch unter der Anordnung Gotte ſtehen und, wen ſie treffen, auf ſeinen Rathſchluß treffen? we ſich zeitliche Strafen Gottes denkt, denkt der ſich etwas andere als jene Uebel? und kann Gott ſie auf eine andere Weiſe herbeiführen, als durch die Wirkſamkeit irdiſcher Kräfte? Und wenn wir Strafen Gottes denken in einer anderen Welt, müßten e nicht auch Uebel ſein jenem höheren Zuſtande angemeſſen, und könnten ſie anders entſtehen, als in Uebereinſtimmung mit der dortigen Ordnung der Dinge? Wenn wir nun bedenken, daß die Zuhörer unſeres Herrn auch die irdiſchen Uebel als Strafen Gottes anzuſehen gewohnt waren, eine Vorſtellung die er öfters zu berichtigen ſuchte: können wir glauben, er habe einen ſo ſtarken Gegenſaz aufgeſtellt zwiſchen der Furcht vor den Strafen Gottes in dieſer Welt und der Furcht vor ſeinen Strafen in jener? Laßt uns alſo dieſen Gedanken ganz verbannen und überzeugt ſein, daß die Furcht, welche uns der Erlöſer empfiehlt, eine andere ſein muß. Laßt uns daran uns halten, daß der Erlöſer nicht gekommen iſt, um zu richten und durch Furcht vor Strafen zu ſchrekken, ſondern daß jeder, der auf ihn nicht hört, oder von ihm weicht, ſchon gerichtet iſt durch ſich ſelbſt. Laßt uns daran gedenken, daß die Geſinnung gegen Gott, zu welcher er uns bilden will, nur Eine iſt, die Liebe, und daß alſo auch die Furcht, welche Chriſtus empfiehlt, eins ſein muß mit der Liebe. Und eine ſolche kennen wir ja gewiß alle in unſern liebſten Verhältniſſen. Oder wäre nicht in jeder Liebe jene zärtliche Beſorgniß, wir möchten etwa durch andere Verhältniſſe unmerklich entfernt werden von dem geliebten Gegenſtande? jene leiſe Furcht, unachtſamer Weiſe irgendwie ſein Mißfallen zu erregen? Müſſen wir nicht überall das Kleinod der Liebe ſorgſam bewahren, und ahndet uns nicht öfter, ſo lange wir noch zu keiner vollkommenen Vereinigung gediehen ſind, die Möglichkeit, es könne uns die Seele der Liebe verſchwinden, wenn auch das äußere der Verhältniſſe erſt allmählig und ſpäterhin geſtört wird? Sehet da, das iſt auch in unſerm Verhältniß zu Gott die Furcht, welche neben der Liebe beſtehen kann und eins iſt mit ihr, mit einer ſolchen freilich, die noch keine vollkommene Vereinigung darſtellt, aber welcher Menſch könnte ſich auch rühmen in dieſem Leben der Schwachheit und der Sünde auf einer ſolchen Stufe zu ſtehen! Und wenn wir fürchten, entfernt zu werden von Gott, iſt nicht Entfernung von ihm die Hölle? wenn wir fürchten, ſein Mißfallen zu erregen, iſt nicht das Bewußtſein ſeiner Gnade zu entbehren die Hölle? wenn wir fürchten müſſen, wir könnten das liebevolle kindliche Verhältniß zu ihm zerreißen, iſt nicht jeder Aufenthalt eines verlorenen Sohnes die Hölle?

Indeſſen in Zeiten der Ruhe und Ordnung, wo nichts der Beſonnenheit deſſen, der ſeine Seligkeit ſchaffen will, zu mächtig in den Weg tritt, wo der Menſch leicht ſeiner ſelbſt mächtig bleibt, wo er kleine Abweichungen leichter wahrnimmt und ohne Schwierigkeit von ihnen wieder einlenkt: da freilich wird die Liebe nicht für gewöhnlich in jener Geſtalt der Furcht auftreten. Leichter aber geſchieht es, und heilſamer, ja oft nothwendig iſt es, in ſchweren verworrenen Zeiten, wo das Gemüth auf allerlei Weiſe heftig bewegt wird, wo der Menſch nicht ruhig einen großen Theil ſeiner Laufbahn überſehen kann, wo die raſche Bewegung aller Dinge zum ſtillen Sammeln des Herzens vor Gott wenig

Raum läßt, wo der Menſch bei jedem Schritt in Gefahr iſt z wanken und zu ſtraucheln und die Gränzen des Rechts und Unrechts oft ſchwer zu entdekken ſind, wo ſchneller und unvermeidlicher ein Fehler den andern herbeiführt und wo die Folgen ſeiner Thaten ihn oft auf die unſeligſte, zerſtörendſte Art übereilen Solche aber waren die Zeiten, auf welche der Erlöſer ſeine Jünger warnend vorbereiten und ſtärken wollte; ſolche ſind auch die, welche uns jezt getroffen haben. Sehr wohl war es alſo gethan, ihnen und uns die Liebe auch in dieſer Geſtalt darzuſtellen, ſie und uns anzumahnen zu jener heilſamen Furcht, der wir jezt ſchwerlich zu viel thun können. Denn wenn wir recht um uns ſchauen, werden wir geſtehen müſſen, daß der größte Theil der Verſchuldungen im einzelnen und im ganzen, durch welche wir leiden unter den Stürmen der gegenwärtigen Zeit, nicht ſowol einer offenbar böſen Geſinnung zuzuſchreiben iſt, als vielmehr, nächſt jener ſträflichen Furcht vor dem irdiſchen, aus einem Mangel dieſer heilſamen Furcht, dieſer wahren Furcht vor dem Herrn ſich erklären läßt. Auch in ſolchen Zeiten, wo wir die feindſeligen Mächte dieſer Welt nicht zu fürchten haben, wie vielmehr alſo noch, wenn ſie uns, wie jezt, wirklich bedrohen, wenn Unmuth und Hoffnungsloſigkeit jede innere Schwäche vermehren: was ſtört unſer ruhiges Handeln, was hindert die Befriedigung unſeres Gewiſſens mehr, als jene Verſtimmtheit des Gemüthes, in der wir ſo manche Gelegenheit zum guten und löblichen nicht eher erblikken, bis ſie vorüber iſt, als jene Trägheit, welche uns ſo lange zögern läßt mit der Ausführung des erkannten guten, welche uns ſo ſchwachen Widerſtand leiſten läßt gegen die anſtrebenden Hinderniſſe, daß wir endlich unverrichteter Sache abſtehen müſſen? Warlich, ſo hängt es zuſammen mit allem faſt, was wir an den Handlungen des vergangenen Jahres zu bereuen haben, ſowol in den fröhlichen als in den traurigen Zeiten deſſelben; möchten wir alſo in dem neuen Jahre weniger dergleichen zu bereuen haben, ſo laßt uns der heiligen Furcht uns hingeben, zu der uns Chriſtus auffordert. Wer immer beſorgt iſt, daß er ſich nicht das Mißfallen Gottes zuziehe, deſſen Liebe und Wohlgefallen ihm über alles geht, o der wird achtſam auf deſſen Stimme in ſeinem Gewiſſen hören, der wird auch jeden leiſeren Ruf derſelben immer beſſer verſtehen lernen. Wer es fühlt, daß er noch Urſache hat ſich zu fürchten, es könne irgend etwas ihn von der Liebe Gottes ſcheiden, der wird deſto feſter in dem wechſelreichen Getümmel der Welt auf die ewige Geſtalt des wahren und guten ſeinen Blikk geheftet halten, der wird in jeder heftigeren Bewegung ſeiner Seele deſto redlicher ſich ſelbſt prüfen, ob auch ſein Eifer ein Eifer ſei für den Herrn, der wird achtſam auf ſich ſelbſt es ſchnell inne werden, wenn irgend eine unreine vergängliche Liebe ſich ſeiner bemächtigen will, oder wenn irgend ein irdiſcher Verluſt ihn ſo ergreift, daß er ſich die Möglichkeit denken kann, unheiliges zu thun oder unwürdiges zu leiden um ihn wieder zu erſezen. Wer noch beſorgen kann, ſich von dem Ewigen, Lebendigen, Alleinweiſen, immer Thätigen zu entfernen, der wird ſich zuſammenraffen, ſobald er ſich auf unthätiger Unentſchloſſenheit ergreift, und das Verlangen auf den Wegen Gottes zu wandeln wird ihn das rechte finden lehren; der wird nicht lange irgend ein thörichtes Beginnen der Menſchen unterſtüzen, ſondern die erſte fromme Ueberlegung wird ihm deutlich machen, hier ſei der Punkt, wo ſeine bangen Ahndungen anfangen könnten in Erfüllung zu gehn. Ja dieſe Beſorgniß muß uns wach erhalten unter allem was uns irgend einſchläfern könnte, nüchtern und beſonnen unter allem was uns zu berauſchen und in den Strudel der Leidenſchaften mit fortzureißen ſucht! Und ſo von der Furcht des Herrn beſeelt und geleitet, wie könnte je, es ſei Furcht vor den Dingen dieſer Welt, oder Liebe zu ihnen uns irre führen! wie könnte je das Auge unſeres Geiſtes verſchloſſen ſein alles zu ſehen, worauf wir mit göttlicher Kraft zu wirken haben! wie könnten wir je durch Furcht und wirkliches Unglükk ſo gelähmt, oder durch ruhige Behaglichkeit ſo verwöhnt werden, daß wir uns Vorwürfe bereiteten durch ſchlaffe Unthätigkeit! wie könnten wir je, das Auge in kindlicher Scheu auf den Vater der Liebe geheftet, die Winke ſeiner Güte überſehen und auch unter Trübſalen und Leiden das ſchöne und gute unbemerkt laſſen, wozu er uns einladet!

Sehet, meine Freunde, ſo führen uns Furcht vor dem Herrn und Furchtloſigkeit vor allem andern vereint zu jener den Kindern der Welt unbegreiflichen Schönheit des Lebens, daß der heiligſte Ernſt und die gewiſſenhafteſte Treue, die auch das kleinſte ſorgſam behandelt und ſich nichts entgehen läßt oder entreißen, was wir irgend als das unſrige anzuſehen haben auf dem Gebiete der Pflicht, ſich verbinden mit dem ruhigen Frohſinn und der heitern Leichtigkeit, welche dem Spiele des irdiſchen Wechſels gelaſſen zuſieht und ohne Seufzer und Thränen fahren läßt, was vergänglich iſt.

Denn auch was die Furcht des Herrn unter uns auszurichten hat iſt nicht auf das unmittelbare Handeln allein eingeſchränkt. Selbſt dann nicht, wenn beſſere Zeiten uns wieder ei

nen gröſſeren und ſicheren Wirkungskreis eröffnen, wenn wir
jezt zurükkgehaltene Kraft wieder im Dienſte des gemeinen
ſens gebrauchen können und alles jezt getrennte wieder ver
iſt, ſelbſt dann wird unſer Leben nicht ausgefüllt durch das
allein: wieviel weniger jezt, wo nach ſo vielen Seiten hin
willkührlich unſere Thätigkeit beſchränkt iſt und wir ſchme
beklagen, daß wir ſtatt des Handelns auf müßiges Zuſchauen
wieſen ſind. Allein eben in dieſem Zuſchauen offenbart ſich g
falls auf verſchiedene Weiſe die Regel, der das Leben des
ſchen folgt, und nicht müßig iſt es, weil es ihn mächtig e
der vorwärts bringt oder abführt. Und gewiß bemerken wi
mit Unwillen, wie viel verderbliches ſich auch hierin bei
zeigt, welche fern ſind von der Furcht des Herrn. Selbſt
dem Munde ſolcher, von denen wir nicht als von Kinder
Welt nur verwerfliches erwarten dürfen: wieviel unweiſe
vernehmen wir, die nur von ſelbſtgefälliger Kurzſichtigkeit ze
wieviel voreiligen Tadel der Wege Gottes, der denen nicht
ſchlüpfen könnte, welche ſorgſam bedacht wären, ſich auch i
rem Urtheil nicht zu entfernen von Gott, und welche ſich
fürchten würden, wenn auch nur ihre Wünſche den entgeg
ſezten Weg gingen von ſeinen Rathſchlüſſen. O meine Fre
die Furcht des Herrn bewahre uns vor dem allen, womit
geringe Gefahr verbunden iſt. Leichtſinnige, gehaltloſe Anſi
des Weltlaufes, wenn wir uns ihnen hingeben, entfernen
entfremden uns die Anſchauung Gottes. Denn worin können
ihn ſchauen, als in der Regierung der Welt und in den
ſprüchen des Gewiſſens? wer aber jene vorwizig meiſtert,
nicht bei dem auch dieſes ſchon irre gemacht ſein und i
leichter irre geführt werden? Wünſchend oder träumend auf
andere Anordnung der Welt hinſehen, als er ſie wirklich he
führt, das deutet ſchon auf eine Neigung des Herzens ſich
ihm zu entfernen; unweislich reden, was der Menſch nicht
ſteht, das rührt ſchon von dem Hochmuthe her, der vor
Falle kommt: und warlich ſo häufig wird dies alles um un
getrieben, ſo ſehr glauben die Menſchen ihre Weisheit dara
zeigen, daß auch der fromme könnte verleitet werden, ſo daß
nur in einer immer regen Furcht des Herrn unſere Rettung
unſer Heil finden können und auch hier wieder ſie allein e
durch welche wir zu der rechten Freudigkeit gelangen, die ja
da ſein kann, wo das Herz ſich keiner Abweichung von Got
wußt iſt. O daß nur das Bild Gottes uns nicht verſchw
unter den verwirrenden Geſtalten des Augenblikkes, darüber

uns wachen! jede eigne Klugheit laßt uns gern preisgeben, um ſeine Weisheit zu ſehen, immer vorausſezend, was er eigentlich herbeiführt durch alles was geſchieht, das ſei das rechte, und ſeine Abſichten immer ſuchend im Reinigen, Umbilden, Erneuern; daß nur nicht ein Unverſtand und ein Dünkel aufkeime in unſerer Seele, der uns nothwendig von ihm trennt. Warlich er iſt nahe denen, die ihn ſuchen, er läßt ſich finden von denen, die in ehrerbietiger Scheu ſeine Werke und ſeine Wege erforſchen, die gern ſich ſelbſt beſchuldigen und widerlegen, um ſeine Weisheit kindlich und gläubig zu erhöhen. Von ſeiner Furcht geleitet wird unſer Denken eben ſo rein und eben ſo geſegnet ſein als unſer Handeln, und nichts von alle dem, weshalb die Weisheit ſich muß ſtrafen laſſen von denen, die noch nicht recht ihre Kinder ſind, wird unſern Blikk verdunkeln. Wir werden überall den Herrn ſehen, und wer ihn ſieht, deſſen Leben iſt Friede und Freude; wir werden überall in ſeinem Sinne handeln, und ſo kann niemand wider uns ſein und kein feindliches Ungemach uns ſchaden. Was iſt aber Seligkeit, oder wo wollen wir ſie jemals finden, wenn wir ſie nicht haben in dieſem Zuſtande, wo der Menſch in ſeinem Denken und in ſeinem Thun ſich immer mehr einiget mit Gott, wo er durch den Sohn auch den Vater erkennt und mit dem Sohne auch in dem Vater lebt: ein Zuſtand zu welchem wir unter allen Umſtänden dadurch gelangen werden, daß wir den Herrn fürchten und ſonſt nichts. Wer iſt aber unter uns, dem hieran nicht genügte, der neben dieſem Wunſch, welcher uns alle Herrlichkeit, die die meiſten nur in der andern Welt ſuchen, ſchon in dieſer aufthut, noch einen andern könnte aufkommen laſſen in ſich? Nein, alle müſſen ſie verſchwinden vor dieſem! dieſen allein zur Erfüllung führend laßt uns ruhig kommen ſehen, was über uns beſchloſſen iſt! laßt uns mit allen denen, die ihn fürchten und lieben, in freudigem Muth und guter Zuverſicht ſagen, Herr wenn ich nur dich habe, ſo frage ich nichts nach Himmel und Erden.

Das ſei es alſo, weiſer und gütiger Gott, was wir am heutigen Tage vor dich bringen, das immer wohlgefällige Gebet um Weisheit und Treue. Laß uns immer erfunden werden als würdige Jünger deſſen, der auch durch Leiden zu ſeiner Herrlichkeit eingehen muſte. Laß uns unter allen Stürmen des Lebens unſer Verhältniß zu dir immer ſo feſt im Auge behalten, als er, und wenn uns das bevorſteht, was andern das ärgſte dünkt, uns eben ſo ruhig wie er daran erfreuen, daß wir nicht gewichen ſind von dir, daß wir nichts verſäumt haben von dem was du uns anvertrauteſt, und daß wir nichts geſcheut haben als dich, deſſen Nähe beſeliget und deſſen Ferne verdirbt. Möge es uns immer wie ihm ſtärkende Speiſe ſein deinen Willen zu thun, magſt du uns nun nach deiner Weisheit über weniges geſezt haben oder über vieles! und mögen wir immer, was auch noch von uns genommen werden ſoll nach deinem weiſen Rathſchluß, überall dennoch deinen Namen ehren und in freudiger Thätigkeit auf deine ſegnende und auferwekkende Kraft hoffen.

So, gütiger Gott, laß dir heute empfohlen ſein unſer geſammtes deutſches Vaterland und vornehmlich das Reich unſeres Königes; ihn haſt du uns geſezt in dieſen Zeiten zu einem leuchtenden Beiſpiel, wie eine groſſe Sache es ſei um jenen Muth, der keine irdiſche Macht fürchtet und lieber alles verſucht und erduldet, als der Ueberzeugung untreu zu werden und dem Gewiſſen. Fahre fort ihn zu ſegnen mit dieſem Muthe und ihn zu erleuchten mit Weisheit von oben. Laß ihn Glükk und Ruhe finden mitten unter Sorgen und Leiden in dem Bewußtſein, daß er nur dich fürchtet und nur trachtet deinen Willen zu thun. Laß ihn aber auch Diener und Unterthanen finden, die ſeiner würdig ſind durch gleiche Geſinnung, und laß ihm erfreuliche Beiſpiele entgegenkommen auch aus den ſcheinbar abgeriſſenen Theilen des Vaterlandes, daß er freudig inne werde, wie ſein Wille zum Wohl des ganzen auch da geſchieht, wo er jezt nicht unmittelbar gebietet. Leite durch deine Furcht alle Diener des Staates, die zum allgemeinen Wohl thätig ſein ſollen, in dieſen ſchwierigen Zeiten! mehr als je bedürfen ſie ihrer, um zu wählen was recht und wohlgefällig iſt vor dir und ſich ohne Vorwürfe zurecht zu finden in dem Widerſpruch ihres Zuſtandes mit ihren Wünſchen; ſegne vornehmlich auch jezt unſere frommen Zuſammenkünfte zu deiner Verehrung! verleihe den Lehrern des Glaubens Muth und Weisheit, daß ſie ohne Scheu verkündigen deine Wahrheit und deine Rechte. Erleuchte diejenigen, die ſich einfinden an den Stätten deiner Anbetung, daß, wenn ſie auch vielleicht nur Troſt und Ruhe ſuchen, ſie zugleich auch Weisheit und Heiligung finden. Segne vor allem die Erziehung der Jugend, daß ſchönen Zeiten ein würdiges Geſchlecht durch unſere Sorgfalt entgegenreiſe und wir getreu jeden Keim des guten pflegen, welches wir von deiner Vaterliebe für die Zukunft hoffen. In allen Dingen, Herr, lehre uns thun was dir wohlgefällt, dein guter Geiſt leite uns auf ebner Bahn. Amen.

VIII.

Wie das edlere in der Welt ſich aus dem ni drigen entwikkelt.

Wenn wir den Menſchen, ſowol einzeln, als in den groſ
Verbindungen, in denen er lebt, in ſeinem gegenwärtigen Zuſtan
weit entfernt von jener vollkommenen Seligkeit betrachten, wel
das unerreichte Ziel unſeres gemeinſchaftlichen Beſtrebens iſt:
erſcheint uns das, was in jenem Zuſtande eins und ſein wür
nicht nur vermindert, ſondern auch getrennt, indem ſich uns a
der einen Seite das gute, was er thun ſoll um jenen Zuſta
herbeiführen zu helfen, als eine Aufgabe darſtellt, die er un
vielen Hinderniſſen und Schwierigkeiten zu löſen hat, wiewol a
nicht entblößt von Hülfe und Unterſtüzung; auf der andern Se
aber erſcheint auch das befriedigende in ſeinen Verhältniſſen,
Annehmlichkeit und Freude ſeines Lebens nicht als der Erwerb ſ
nes Fleißes in jenem Werk, ſondern als eine zufällige Gabe, die i
zugetheilt wird, größer oder kleiner, wie es jedesmal der geme
ſchaftliche Zuſtand der menſchlichen Angelegenheiten mit ſich brin
So wie nun eigentlich das böſe darin beſteht, wenn der Men
um des angenehmen willen das gute unterdrükkt oder fortw
rend wiſſentlich vernachläßigt und ſo den Genuß des Lebens
einen Raub ergreifen will: ſo iſt es wiederum das niedrige u
gemeine, wenn der Menſch, jenen Unterſchied zwiſchen der
wie das gute und wie das angenehme im menſchlichen Leben e
ſteht, unachtſam überſehend, lezteres zu ſeinem eigentlichen

genſtande macht, von dem guten aber meint, es werde ſich ſchon von ſelbſt finden, wenn er es nur da, wo es ihm als eine beſtimmte geſellige Pflicht entgegentritt, nicht offenbar befeinde und zurükkſeze. Gewiß fühlen wir alle, daß nur die überwiegende reine, ganz hingegebene Liebe zum guten das edle iſt in der menſchlichen Natur; und wenn wir uns umſehn, wie doch und wo die Beſtimmung des Menſchen ſich vor unſern Augen entfaltet, ſo richten wir unſer Augenmerk nicht nur dahin, wo der Krieg gegen das böſe geführt wird, ſondern noch weit mehr ſehen wir zu, ob wol jene viel weiter verbreitete gemeine Denkungsart ſich allmählig verliere und das wahrhaft gute und ſchöne an der Stelle derſelben in dem Herzen der Menſchen Raum gewinne.

Zu allen Zeiten iſt es ein ſehnlicher Wunſch aller beſſeren, dieſes Heil des Herrn zu ſehen: aber er erhöht ſich zu einer bangen Sehnſucht in ſolchen Zeiten, wo in furchtbaren Heeren die Folgen jenes niederen Sinnes hereinbrechen, die bei dem Mangel an heiliger und tapferer Liebe zum guten ſich immer weiter verbreiten und immer tiefere Wurzel ſchlagen; wo es ſich nun zeigt, wie durch das leichtſinnige Jagen nach den kleinen und flüchtigen Annehmlichkeiten des Lebens die Menſchen der größten und wahreſten Güter verluſtig gehen. Wenn ſolcher Zeiten drükkendes Gefühl aus uns jezt beengt; wenn jene Sehnſucht uns mehr als jemals beunruhiget und wir ungeduldiger und, wie es ſcheint, unvermögender ſelbſt wirkſam zu ſein der Hülfe des Herrn harren: ſo laßt zu unſerer Beruhigung uns fleißig auf die Wege ſehen, welche Gott die Menſchen zu führen pflegt; und dies ſei auch jezt das Ziel unſerer Betrachtung.

Text. Evang. Joh. 2, 1—11.

Und am dritten Tage ward eine Hochzeit zu Cana in Galiläa, und die Mutter Jeſu war da. Jeſus aber und ſeine Jünger wurden auch auf die Hochzeit geladen. Und da es an Wein gebrach, ſpricht die Mutter Jeſu zu ihm, Sie haben nicht Wein. Jeſus ſpricht zu ihr, Weib was habe ich mit dir zu ſchaffen? meine Stunde iſt noch nicht gekommen. Seine Mutter ſpricht zu den Dienern, Was er euch ſaget, das thut. Es waren aber allda ſechs ſteinerne Waſſerkrüge geſezt, nach der Weiſe der jüdiſchen

Reinigung, und gingen je in einen zwei oder drei Maaſ Jeſus ſpricht zu ihnen, Füllet die Waſſerkrüge mit Waſſer. Und ſie fülleten ſie bis oben an. Und er ſpricht z ihnen, Schöpfet nun und bringet es dem Speiſemeiſter und ſie brachten es; als aber der Speiſemeiſter koſtet den Wein, der Waſſer geweſen war, und wußte nich von wannen er kam, die Diener aber wußten es, die da Waſſer geſchöpft hatten, rufet der Speiſemeiſter de Bräutigam und ſpricht zu ihm, Jedermann giebt zuerſ guten Wein, und wenn ſie trunken geworden ſind, al dann den geringeren; du haſt den guten Wein bisher behalten. Das iſt das erſte Zeichen ſo Jeſus that, geſchehen zu Cana in Galiläa, und offenbarte ſeine Herrlichkeit, und ſeine Jünger glaubten an ihn.

Die einzelnen Geſchichten aus dem Leben Jeſu, meine Freunde, treten eigentlich alle in der heiligen Schrift ſehr demüthi auf; auch die, in welchen die wunderbare Wirkung ins Auge fäll erſcheinen nur wie Handlungen, die auf das nächſte Bedürfni berechnet waren, ohne daß ſie Anſpruch darauf machen, daß irgend eine andere höhere Beziehung darin ſolle entdekkt werden Wenn man aber des Johannes Beſchreibung von dem Leben unſeres Herrn mit Aufmerkſamkeit und Andacht lieſet: ſo kann ma ſich des Gedankens kaum erwehren, daß er eine beſondere Auswahl gemacht habe unter dieſen einzelnen Zügen und daß ſei ſinniges Gemüth ſich darin gefallen, ſie mit den Reden Jeſu ode mit den großen Momenten ſeines Lebens in eine ſolche Verbindung zu ſezen, daß eine beſondere Deutung derſelben ſich fa aufdringt. So ſtellt er die vorgeleſene Begebenheit zuſamme mit der Nachricht von dem Antritte des Lehramtes unſeres Herr und erwähnt ausdrükklich, es ſei das erſte Zeichen geweſen, welches er gethan. Erwägen wir nun, wie oft Chriſtus das Lebe ſelbſt einem Gaſtmahle vergleicht und wie der Wein, den er ſpäterhin zum Darreichungsmittel der kräftigſten geiſtigen Stärkun erwählt, die er den ſeinigen mittheilen wollte, wie eben der auc hier dasjenige iſt, was er wohlthätig ſpendet, indem er aus de gemeinſten Getränk das edelſte wunderbar hervorruft, eben wi von ihm alle Veredlung der Menſchen und ihres Lebens ausgegangen iſt, und was zu dieſem Behuf nur je noch geſchehen kann ſich an ihn und ſeine Wirkſamkeit anſchließt: ſo wird uns leich dieſe merkwürdige Erzählung als ein Vorbild davon erſcheinen, wie unter der Leitung Gottes ſtatt des gemeinen und niedrigen das edlere in der menſchlichen Geſellſchaft pflegt die Oberhand zu gewinnen;

und unter dieſem Geſichtspunkt wollen wir ſie jezt näher betrachten, indem wir dasjenige herausheben, was am meiſten hierüber lehrreiche Winke zu enthalten ſcheint.

1. Es war eine Hochzeit heißt es, und Chriſtus und ſeine Jünger waren auch geladen. Keinesweges wurde er von denen, welche zu dieſer Feier verſammelt waren, etwa für die Hauptperſon oder für etwas ausgezeichnetes gehalten; er war noch nicht der in dem ganzen Volk berühmte Lehrer, wie hernach, der vielgefeierte, auf welchen man überall vor allem ſah und hörte, ſondern wahrſcheinlich äußerer Verbindungen wegen war er mit eingeladen, und ſo war er eben mit den ſeinigen auch da.

So iſt es in der Welt noch immer, meine Freunde. Diejenigen, welche am meiſten von Liebe zu allem guten und vortrefflichen durchdrungen ſind; diejenigen, in denen ſich jene göttlichen Kräfte am lebendigſten regen; durch deren Thätigkeit auch in andern das gute muß erwekkt und ſo der geiſtigen Dürftigkeit des Lebens muß abgeholfen werden, genießen zwar urſprünglich ſelten einer ausgezeichneten Achtung in der Welt; aber wo immer das Gaſtmahl des Lebens gefeiert wird, da fehlen ſie wenigſtens nicht. Es ſei nun, daß man nur hergebrachter Sitte und Ordnung wegen die Gemeinſchaft mit ihnen nicht vermeiden kann, oder daß die Gäſte, die eigentlich nur den Genuß des Lebens abſchöpfen wollen, von jenen ihrer ausgezeichneten Gaben wegen eine Erhöhung ihrer Freuden erwarten: kurz ſie ſind auch da. Daß es ſo im allgemeinen, daß es ſo auch im einzelnen ſei, daran laßt uns feſt glauben. Auch dort mag vielleicht Chriſtus mit den ſeinigen manchem der verſammelten Gäſte entgangen, von noch mehreren gar auf keine Weiſe unterſchieden worden ſein; und ſo geht es uns auch wol, daß wir bisweilen unſere Augen umhergehen laſſen in einer großen Verſammlung und uns fragen, Iſt wol hier einer, der, ſelbſt von dem beſſeren Geiſt beſeelt, den höheren Entzwekken des Lebens ſich widmend, den Trieb in ſich fühlt, andere ebenfalls dafür zu gewinnen und von ihren kleinen unbedeutenden Beſtrebungen zu etwas edlerem zu erheben? und daß wir dann keinen ſehen. So übel iſt es aber nicht beſtellt um die Welt. Die Chriſto angehören, die ſeine Stelle vertreten und nur auf die Gelegenheit warten, den Menſchen das Bedürfniß nach einem höheren Daſein zu erwekken und ihnen von den Gütern deſſelben zu koſten zu geben: ſie ſind überall vertheilt, und die wirkende Kraft Gottes iſt immer in ihnen. Unſcheinbar kann ſie ſein und kann lange Zeit unbemerkt bleiben, aber ſie iſt da. Laßt uns zurückſehen, meine Freunde, auf die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, wie oft die ſchönſten Verbeſſerungen und Bereicherungen deſſelben vor Chriſto und nach ihm aus einem geringen, nicht geachteten Anfang hervorgegangen ſind, wie lange oft die Retter und Helfer verborgen geblieben ſind und ihren großen Beruf in ſich verſchloſſen getragen haben. Laßt uns vertrauen, es ſei auch jezt, es ſei überall ſo, wo uns die Wehmuth überfällt darüber, daß der große Haufen der Menſchen ſich in den niederen Gegenden des Lebens genügen läßt. In den ſeinigen fortlebend, deren größte Angelegenheit es iſt, die Menſchen zu ihm zu ziehen, iſt Chriſtus überall eben ſo aufmerkſam, eben ſo bereitwillig, und überall findet er früher oder ſpäter Gelegenheit, wenn auch nur einigen, ſeine Wohlthaten zu ſpenden. Und das Vertrauen wird uns die Augen öffnen, daß wir überall, auch ehe ſie noch wirken können, diejenigen herausfinden, die der Herr als ſeine Werkzeuge ausgerüſtet hat.

II. Und da es am Wein gebrach, ſpricht die Mutter Jeſu zu ihm, ſie haben nicht Wein. Wie die Frauen bei einem ſolchen Mahle ſelbſt am wenigſten an den bereiteten Genüſſen theilnehmen, aber am meiſten geſchäftig ſind herbeizuſchaffen, zu ſorgen und jedem den Genuß ſoviel möglich zu erhöhen; und wie auch hier die Mutter Jeſu nicht von eigenem Bedürfniß getrieben, ſondern nur von dem Verlangen, den andern gutes zuzuwenden, dem Erlöſer den eintretenden Mangel bekannt machte: ſo wird auch im Laufe des Lebens vorzüglich das Herz derjenigen ſchon vorausſehend von guten Wünſchen bewegt, die, für ſich ſelbſt am wenigſten den Genüſſen ergeben, die Eitelkeit derſelben einſehen und den Zuſtand derer bedauren, welche die Quelle erſchöpft haben, ohne doch je geſättiget worden zu ſein. Ja, meine Freunde, es ergehet denen, die auf dem Gaſtmahle des Lebens nur genießen wollen, überall wie hier, Es gebricht an Wein. Die Sinnlichkeit iſt unerſättlich, die Spenden des reichlichſten Gebers ſind unzulänglich, und wie auf einem Gaſtmahl, je weiter hin, deſto mehr, zwar nicht wahrhaft genoſſen, denn der Reiz ſtumpft ſich ab und die wähligen Sinne verwerfen mehr als ſie in ſich aufnehmen, aber eben deshalb doch verbraucht und verſchwendet wird, ſo auch im Leben der genußſüchtigen wird die Befriedigung immer ſchwieriger. Zumal die edelſten Genüſſe, bei denen noch am meiſten die Seele ſelbſt geſchäftig iſt und in deren mehr geiſtiger Beſchaffenheit ſich noch die Spuren von der höheren Beſtimmung des Menſchen erhalten, deren Untermiſchung mit den übrigen noch dem Gemüth ſeine Empfänglichkeit bewahrt und dem Ueberdruß vorbeugt, den das niedrig ſinnliche allein weit eher herbeigeführt hätte, dieſe vorzüglich, wenn ſie nur Genüſſe ſind, nur des vorübergehenden Eindrukks willen geſucht und geliebt, werden immer ſeltener und gehen zulezt ganz aus. Die Menſchen müſſen ſich, wenn ſie dieſem Wege folgen, immer mehr herabſtimmen und mit dem gröberen vorlieb nehmen: das iſt die Nothwendigkeit, welcher die ſinnliche Natur unterliegt. Sie ſelbſt aber allmählig abgeſtumpft bemerken es nicht, ſie ſorgen auch nicht, wo neuer Vorrath und neue Reizungen herkommen ſollen, und betrachten leichtſinnig das Leben wie ein Gaſtmahl, wo es andern obliegt, alle ihre Wünſche zuvorkommend zu befriedigen. So verſiegen ihnen unbemerkt die Quellen des Genuſſes, und ſie nahen ſich dem leerſten und peinlichſten Zuſtande. Aber die zuſchauenden, ſtill hingehenden, ſelbſt im höheren Leben des Geiſtes ſeligen und darum ſorgſam zärtlichen Gemüther, dieſe ſehen mit innigem Mitgefühl, welch ein dürftiges Ende es nehmen will mit ihren mißleiteten Brüdern. So lange dieſe nur mit leichtem Sinne die unſchuldigen Freuden des Lebens genießen und, wenn auch nicht zu den tieferen Quellen des beſeligenden Borns hinabſteigend, aus welchem der ewig nicht durſten laſſende Trank ſich ergießt, ſich doch nicht ganz dem entziehen, was der eigenthümlichen Natur des Menſchen Kraft geben kann, ſondern ihre andern Freuden dadurch würzen und erhöhen, ſo bleiben ſie zwar den edleren Seelen fremd und fern, wie zarten Frauen die Gemüthsſtimmung derer, die zu den Freuden der Tafel und des Bechers vereinigt ſind, fremd bleibt: aber Sorge und Schmerz über ſie bemächtigt ſich des frommen Gemüthes erſt, wenn es die Spuren des beſſeren ganz verſchwinden ſieht in dieſen ſeinen Brüdern. Dann wendet es ſich wie die Mutter Jeſu klagend und fürbittend an den Herrn; dann hält es ihm den traurigen, dürftigen Zuſtand derer vor, um derentwillen er doch gekommen iſt; dann möchte es ihn, der allein die Menſchen erheben kann, von dem alle beſeligende Kraft ausgeht, bewegen: ob denn nicht nun, da ſie doch faſt am Ende wären mit ihren irdiſchen Herrlichkeiten, die Stunde gekommen ſei, wo er ihr Herz aufſchließen könne für die ewigen Güter, wo er ihnen den Schaz unvergänglicher Seligkeit öffnen könne. O meine

Freunde, dieſe theilnehmenden Gefühle, wenn ſie uns auch faſ ängſtigen, wie wir denn etwas ängſtliches finden in der Anrede der Mutter Jeſu, wollen wir doch nicht zu den Leiden, vielleicht gar zu den vergeblichen, des Lebens zählen. Denn ſie bürgen uns dafür, daß wir reineres Herzens ſind, daß wir den Ruf Gottes beſſer verſtehen, daß wir in den Rath des Herrn hineingeſchaut haben. Hüten wir uns vielmehr, daß wir dem verkehrten Treiben der Menſchen um uns her nicht gleichgültig zuſehen, und laſſen nicht ab, unter Umſtänden, wo wir ſelbſt nichts thun können, in frommer betender Faſſung des Gemüthes ihr Heil zu erwägen und zu harren, daß auch ihnen das Reich Gottes komme und die Quelle der Seligkeit ſich öffne, über welche Chriſtus zu gebieten hat. Auch dieſe Wünſche ſind nicht vergeblich, auch ſie müſſen das ihrige beitragen zur Verbreitung der Segnungen des Erlöſers, obgleich, als die Mutter Chriſti ihrem Sohne dieſen Wunſch vortrug.

III. Jeſus zu ihr ſprach, Weib, was habe ich mit dir zu ſchaffen? meine Stunde iſt noch nicht gekommen.

Es gehört nicht in die Gränzen unſerer Betrachtung, zu zeigen, daß dieſe Antwort nicht ſo hart iſt, nicht ſo dem Verhältniß des Sohnes zur Mutter entgegen, als man anfänglich glauben möchte. Wir können dies gern auch ohne Beweis annehmen; allein niemand wird doch läugnen, daß ſie wirklich hart klingt, daß ſie den ſo beſcheiden vorgetragenen Wunſch der Mutter nicht erfüllt und ſie für den Augenblikk wenigſtens ihrem ängſtlichen Gefühl überläßt. Wenn wir uns hieran halten, ſo werden wir nicht läugnen können, daß es uns nur zu oft eben ſo geht. Wir ſehen einen Theil unſerer Brüder immer tiefer in niedere Sinnlichkeit verſinken; wir ahnden angſtvoll, wie immer unbefriedigender und gehaltloſer ihr Leben werden muß; wir flehen für ſie zu Gott mit inbrünſtigem Herzen; oder, indem wir bei uns ſelbſt nachrechnen, wie es nun unmöglich länger ſo gehen könne, ſondern nothwendig, nachdem alles ſinnliche erſchöpft iſt, die Gemüther für den geiſtigen Genuß müſſen empfänglich werden, tragen wir eben dadurch unſern Wunſch ſo ſtill und beſcheiden wie Maria dem Herrn vor: und wie oft ſchallt uns nicht aus dem ungeſtört fortgehenden immer tieferen Verfall, aus dem immer wieder unfruchtbar zu uns zurükkehrenden brüderlichen Ermahnungen, aus der Unwirkſamkeit des wenn auch noch ſo hellglänzenden Beiſpiels, aus der Vergeblichkeit aller äußeren Veranlaſſungen jene traurige unſerm Eifer und unſerm Mitgefühl eben ſo hart dünkende Antwort zurükk, Meine Stunde iſt noch nicht gekommen.

Laßt uns nur eben ſo wenig den Muth und den Glauben verlieren, wie Maria ihn verlor. Sie wurde durch Chriſti Antwort nicht betroffen oder mürriſch gemacht, daß ſie nun die Sache aufgegeben hätte; auch nicht aus ihrer hoffenden Gemüthsſtimmung ward ſie herausgeſezt. So laßt uns auch nie die gute Sache aufgeben oder irre werden in unſerer Hoffnung auf den Herrn, wenn auch oft lange Zeit unſere dringenden Wünſche für die Verbeſſerung der Menſchen in unſerer Nähe unerfüllt bleiben. Maria, ohnerachtet ſie recht wohl wußte und auch feſt darauf beharrte, was ſie im ganzen von Chriſto zu erwarten hatte, beſchied ſich doch, daß ſie ſeine Art zu Werke zu gehen noch nicht kannte, denn es war das erſte Zeichen was er that. Müſſen wir uns nicht eben ſo beſcheiden, daß wir des Herrn Wege noch nicht kennen, daß wir in dieſer Hinſicht immer Kinder bleiben, welche erwarten, was des Vaters Weisheit nicht erfüllen kann? Wir ſehen auf das nächſte und werden davon ergriffen, es verlezt uns die niedrige Weiſe der Menſchen die uns umgeben, oder wir werden bewegt von ihrem ihnen unbewußten troſtloſen Zuſtande, und ſo gelten freilich unſere Wünſche und unſere Bemühungen zunächſt ihnen; aber iſt nicht gewöhnlich auch davon etwas beigemiſcht, daß wir von der eigenen Pein, die uns ihr Anblikk und das Leben mit ihnen verurſacht, wollen befreit ſein? und iſt es nicht gerade dieſes, was uns am meiſten ungeduldig macht, daß wir die rechte Stunde nicht gern erwarten mögen? Die Schikkſale der Menſchen, eben auch die geiſtigen, werden von Gott nach einem allgemeinen Zuſammenhange geleitet, von dem dieſes nächſte Bedürfniß, welches uns ſo ſtark ergreift, nur ein kleiner Theil iſt. Laßt uns dann Hoffnung behalten und harren, aber nicht unthätig, ſondern immer fortfahrend in allem, was uns ſelbſt obliegen kann, um zu dem Zwekke zu gelangen, der uns ſo am Herzen liegt; und wie Maria that, welche zu den Dienern ſprach, Was er euch ſaget, das thut, ſo wollen auch wir andere um uns her, welche fähig ſind, bei dem Geſchäft der Beſſerung und Beglükkung der Menſchen Dienſte zu leiſten, aufmuntern, daß ſie der Winke des Herrn gewärtig ſeien, und ſie immer hinweiſen auf die göttliche Kraft, die allein das beſſere in dem Menſchen zum Leben bringen kann, welche gewiß nicht nur immer bereit iſt, ſondern gewiß auch ſchon immer die Richtung hat, die wir wünſchen, nur daß ihre Wirkungen noch nicht hervorbrechen. O meine Freunde, dieſe Beharrlichkeit, dieſer unerſchütterliche Glaube, dieſe durch kein Mißlingen zu tilgende Bereitwilligkeit, immer wieder das unſrige zu thun zur Beſſerung der Menſchen, iſt ja das einzige, wodurch wir uns um ſie ein Verdienſt erwerben können, das in etwas mehr beſteht, als in guten Wünſchen; es iſt ja das einzige, wodurch wir taugliche Werkzeuge des Herrn werden können, der, wie er ſelbſt um zu lehren und zu heiligen menſchliche Natur an ſich genommen hat, ſo auch bei ſeinen verborgenen, heiligenden und beſeligenden Wirkungen auf die Gemüther der Menſchen ſich immer menſchlicher Kräfte bedient und auch der unſrigen ſich bedienen will, wenn gleich wir das, was geſchieht, nicht aus dem, was wir gethan haben, begreifen können, ſondern es immer nur ihm und ſeiner wunderbaren göttlichen Kraft zuſchreiben müſſen. Ihm ſei alſo zu dieſem Behuf immer alles, was in uns iſt, geheiliget, und kein lieberes Geſchäft gebe es für uns, als ſeinen Winken zu folgen! Dann können wir ſicher ſein, daß er ſich unſerer auch bedienen wird, hier und da, um andere zu einem beſſeren Leben zu erwekken und, ſie größere Herrlichkeiten genießen zu laſſen, als die, welche ſie bald erſchöpft haben würden.

IV. Wenn nun aber unſere Wünſche erfüllt werden; wenn irgendwo, ſei es im großen oder kleinen, der jämmerlichſten Noth der Menſchen ein Ende gemacht wird und ſtatt der immer ſchlechter werdenden ſinnlichen Genüſſe ihnen die höheren Freuden des geiſtigen Lebens aufgehen: ſo verſtehen wir davon, wie das geſchieht, eben ſo wenig, und es erſcheint uns eben ſo wunderbar, wie uns dieſe Geſchichte erſcheinen muß. Wir ſehen Maria, wir ſehen Chriſtum, wir ſehen die Diener jeden auf ſeine Weiſe geſchäftig; Maria bittend, empfehlend, vorbereitend; Chriſtum anordnend, gebietend; die Diener eine äußere Handlung gehorſam vollziehend: aber wie, wo Waſſer eingeſchöpft ward, Wein kann ausgeſchenkt werden, wer wollte das begreifen? So iſt es auch hier. Wir ſind da als fürbittende, gutes wünſchende und, wenn wir nur wüßten wie, zur Bewirkung deſſelben gern bereite Gemüther; aber wir thun nichts in dieſem entſcheidenden Augenblikk, als was wir ſchon lange vorher nur immer ohne Erfolg gethan haben. Andere ſind mit uns zugleich da, nicht einmal von denſelben Geſinnungen beſeelt, nur denen dienend, welche bisher nichts anders, als die Luſt dieſer Welt ſuchten, und auch nicht glaubend, daß ſie etwas anderes thäten, als nur wieder, wie immer, dieſer Luſt behülflich ſein: und eben durch dieſe leitet der

Herr irgend eine äußerliche Veränderung ein, aus welcher dann auf eine unbegreifliche Weiſe das hervorgeht was wir gewünſcht hatten. O es iſt eine verborgene wunderbare Handlung, wenn die Kraft Gottes ſo in das Leben der Menſchen eintritt, ihnen plözlich ſtatt des gewohnten niederen das höhere und göttliche darbietet und oft mitten aus der Abſtumpfung, in welche die Anhäufung ſinnlicher Genüſſe ſie verſezt hatte, ihnen die Empfänglichkeit für geiſtige Freuden mittheilt!

Nach der Weiſe der jüdiſchen Reinigung ſtanden die Krüge da, und des Waſſers, was zu dieſer beſtimmt war, bediente ſich Chriſtus, um daraus den ſtärkenden neubelebenden Trank hervorzurufen. Dies iſt uns freilich ein bedeutender Wink über die Verfahrungsart des Höchſten. Wenn die Menſchen, welche ſich zum bloßen Genuß des Lebens vereinigt haben, noch unter der Zucht einer Sitte oder eines Geſezes ſtehen, ſo haben ſie auch Reinigungen bereit, freilich nur äußere Gebräuche, ſo wie ſie ſie nach ihrer Geſinnung anſehn und behandeln, ohne innern Gehalt und Geſchmakk, die ihnen weder Kraft geben, noch Luſt gewähren können, ſondern womit ſie ſich nur ein anſtändiges äußere geben, ſich einen guten Ruf und ein gutes Zeugniß erhalten wollen bei der übrigen menſchlichen Geſellſchaft, ſeien es nun religiöſe Uebunbungen, oder ſeien es pflichtmäßige wohlthätige, aber nur um der Sitte und des Gebrauches willen verrichtete Handlungen. Wieviel beſſer ſind nicht dennoch diejenigen daran, denen dies wenigſtens in ihrer Erniedrigung noch bewahrt wird; denn gern und oft bedient ſich die göttliche Gnade grade dieſer Mittel, um ihnen zum höheren Bewußtſein zu verhelfen. Eben unter ſolchen Handlungen tritt nicht ſelten zuerſt das lange verkannte oder unterdrükkte Gefühl wieder in ſeine Rechte ein; was nur eine unbedeutende Unterbrechung gewohnter Zerſtreuungen und Genüſſe ſein ſollte, wird der Anfang eines ganz anderen und neuen Lebens; und, wo ſie es gar nicht erwarten mochten, in den vielleicht verſpotteten Gefühlen, in den als Aberglauben gering geſchäzten Vorſtellungen der Religion, welche durch jene Handlungen hervorgerufen werden, finden ſie vortreffliches und ſeliges mehr, als ſie je wagten zu wünſchen. Wo aber freilich nichts mehr übrig iſt von der heiligen Scheu, die das Bedürfniß einflößt, ſich, wenn auch nur äußerlich, zu reinigen, da müſſen es dann wol gewaltigere Kämpfe des Gemüthes ſein, da iſt es vielleicht der bittere Kelch des Leidens, der ſich in die Stärkung zum ewigen Leben verwandelt.

Bleibt aber auch immer etwas unbegreiſliches in dieſer Veränderung, wie ein durch lange Zeit nur der Sinnlichkeit hingegebenes Gemüth oft ſchnell beſſerer Anſichten, edlerer Thätigkeiten, höherer Genüſſe fähig wird: ſo liegt uns doch die ganze Natur dieſer Veränderung, es liegen uns ihre erſten Folgen klar genug vor Augen. Sie iſt neulich eine allgemeine Erneuerung und Erfriſchung des Lebens, wie ſie dem erſchöpften nur der köſtlichſte Trank gewähren kann. Höhere, vorher nicht gekannte Kräfte wekkt ſie in dem erſchlafften; zu ſtarken, erfolgreichen und doch milden Thätigkeiten regt ſie alle ſein Vermögen auf, die nicht nur nach außen hin wirken, ſondern auch als der erſte Vorſchmakk eines göttlichen Lebens zum reinſten Genuß nach innen zurükkehren. Und eben deshalb ſind die nächſten Folgen dieſer Veränderung ganz ſo wie in unſerer Geſchichte erzählt wird. Und als der Speiſemeiſter den Wein koſtete, der Waſſer geweſen war, ſprach er zum Bräutigam, Alle geben zuerſt den guten Wein und dann den ſchlechten, du aber haſt zuvor den ſchlechten gegeben. Alles vorherige, auch das beſte, was doch der angeführten Sitte gemäß auch dort gewiß ſchon war vorgeſezt worden, erſchien als ſchlecht im Vergleich mit dem, was nun dargeboten wurde. Auch dem, der dafür anerkannt war, ſich am beſten auf den Werth des Genuſſes zu verſtehen, konnte der höhere Reiz, die größere innere Würde dieſes nicht auf demſelbigen Wege wie die anderen entſtandenen nicht entgehen. So iſt es, meine Freunde. Das Gefühl, welches aus einem auf das göttliche und ewige ſich richtenden Gemüth entſteht, das Gefühl, welches die Beſtrebungen ſich Gott zu nähern und ſeinen Willen zu erfüllen begleitet, darf nur einmal gekoſtet ſein, ſo erſcheint jeder andere Genuß, ſei er auch noch ſo ſchuldlos in den Augen der Geſellſchaft, noch ſo genau von einer gewiſſen Bildung des Verſtandes abhängig, wenn von dieſem Gefühl nichts in ihm vorhanden iſt, ſchaal und leer. Und darin liegt die tröſtliche Gewißheit, daß, wer einmal dieſe Seligkeit gekoſtet hat, nicht mehr von ihr laſſen wird, ſondern immer größern Reichthum hinnehmen aus der unerſchöpflichen Quelle, immer mehr alles andere gering achten, ſich von allem gemeinen reinigen und in einem Gott geweihten Leben allein Heil und Freude ſuchen.

V. Von dieſem Zeichen nun, welches uns ſo ſchön die ganze Wirkſamkeit Chriſti, ſein ganzes erlöſendes Verhältniß zu dem geſunkenen Menſchengeſchlechte verſinnlichet, wird geſagt, es ſei das erſte geweſen, und ſeine Herrlichkeit habe ſich darin offenbart, und ſeine Jünger haben an ihn geglaubt. Eben ſo, meine Freunde, offenbart ſich ſeine Herrlichkeit immer noch. Es iſt auch jezt Chriſtus, es iſt auch jezt die vereinigte Gewalt alles deſſen, was durch ihn ſchon in der Welt gewirkt worden iſt, wodurch immer noch Menſchen der Gewalt des irdiſchen und ſinnlichen entzögen zu einem höheren Leben und einer höheren Seligkeit gebildet werden, wenn auch viele nicht wiſſen, oder zu vergeſſen ſcheinen, woher alle höheren Güter kommen und auf welchem Wege die Menſchen ihrer theilhaftig werden. Alle diejenigen, die irgend als Werkzeuge ſind gebraucht worden um den Menſchen dieſe Güter auszuſpenden, wiſſen es gewiß, daß ſie zuſammenhängen mit ſeiner Lehre und ſeiner Erlöſung, und erkennen darin ſeine Herrlichkeit. Laßt uns nur das Gebot derſelben recht feſt in ſeinem ganzen Umfange ins Auge faſſen.

Nemlich nicht nur für die große Veränderung iſt unſere Erzählung ein Sinnbild, durch welche der Menſch zuerſt von dem gemeinen zum edleren, vom ſinnlichen zum geiſtigen erhaben wird; ſondern auch nach dieſer vom ganzen Leben des Chriſten. Denn da wir weder auf einmal, noch jemals ganz rein werden von der Sünde, ſondern immer wieder die Sinnlichkeit mit ihren Reizen, immer wieder die alte Gewöhnung mit ihrer verborgenen Macht, immer wieder das Beiſpiel mit ſeiner unmerklichen Anſtekkung auf uns wirkt; und in dieſen Kämpfen, oder, was noch gefährlicher iſt, in dieſer Vermiſchung, die uns nicht einmal als ein Kampf erſcheint, allmählig die höhere Kraft und mit ihr auch der höhere Genuß abgeſtumpft wird: ſo kommen Zeiten, wo die Seele in den Betrachtungen und in der Handlungsweiſe, in welcher ſie doch leben ſoll, ſich nicht recht zu Hauſe fühlt, wo wir ohne Freude unſere Pflichten erfüllen, wo ſelbſt die Liebe und die Andacht uns nicht wie ſonſt bewegen und beſeligen, Zeiten, wo alle, die Theil an uns nehmen und uns beobachten können, auch in die fromme Klage ſich ergießen möchten, daß es gebricht. Dann iſt es immer wieder die Kraft des Glaubens, die auf dieſelbe wunderbare Weiſe uns ſtärkt und aufs neue belebt, es iſt immer wieder Chriſtus, deſſen Herrlichkeit ſich in der Nahrung unſeres höheren Daſeins offenbart. Ja nicht nur das Leben der einzelnen Chriſten iſt einer ſolchen ſich immer wiederholenden Abnahme unterworfen, welche immer neue Stärkungen erfordert, in denen Chriſtus ſich verherrlicht; ſondern wir finden daſſelbe auch, wenn wir auf das Leben ganzer Völker ſehen, der Völker zumal, die den Namen Chriſti führen und wenn ſie auch nicht ganz aus wahren Verehrern deſſelben beſtehen, doch durch das Chriſtenthum gebildet und gereiniget worden ſind. Alle Zeiten, in denen ein ſolches Volk wahrhaft kräftig lebt, wahrhaft große Thaten ausübt, große Geiſter in ſeiner Mitte erzeugt, Beiſpiele großer Tugenden aufſtellt und eine Lebensweiſe ſich ſelbſt bildet und ordnet, die es lange auf einer würdigen Bahn erhält, dieſe Zeiten ſind immer ſolche, in denen der Glaube, die Frömmigkeit und alles was in dieſes Gebiet gehört ſich als große bewegende Kräfte beweiſen und auch auf den großen Haufen eine, wenn auch nicht ganz lautere, wenn auch nicht in dem innerſten jedes einzelnen Gemüthes für immer ſich feſtſezende, aber doch eine begeiſternde und durch alles andere ſich hindurch arbeitende Gewalt ausübten. Aber dieſe Begeiſterung verraucht allmählig, die Söhne und Enkel gleichen ſchon nicht mehr den Vätern, die künftigen Geſchlechter werden immer tiefer verflochten in die irdiſchen Dinge, es kommen Zeiten der Erſchlaffung, wo es an allem hohen und geiſtigen leider faſt gänzlich gebricht. Und wenn dann wieder eine neue Kraft die faſt erſtorbene Maſſe durchdringen, wenn wieder eine neue heilige Glut das träge Blut raſcher umhertreiben ſoll: nicht von denen kann dies ausgehen, welche das ſchon ſo ſchlecht beſtellte Gaſtmahl des Lebens zu ordnen übernommen haben, ſondern von denen, die einer reinen Luſt an dem Willen Gottes fähig, die von der Kraft der Wahrheit begeiſtert, die um ihr Volk zu retten und zu erhöhen zu jeder Aufopferung bereit ſind. Iſt das aber nicht der Geiſt Chriſti? iſt er es nicht, deſſen Herrlichkeit an ſolchen Wiederherſtellungen ſich offenbarte?

Aber ſo oft auch alles dieſes erfolgt, es geſchieht doch nur, wie in unſerm Text geſchrieben ſteht, Und ſeine Jünger glaubten an ihn. Andere haben immer eine andere Art, alle Ereigniſſe in der Welt zu betrachten; ſie ſuchen eher in allem andern, als in dem Chriſtenthum und in frommer Erhebung überhaupt, die Kraft, welche die Menſchen veredelt und ſie, nachdem ſie geſunken ſind, wieder in die Höhe zieht. Es ſind nur die von der Wahrheit ſeiner Lehre ſchon überzeugten, in die göttliche Kraft ſeines verſöhnenden Daſeins ſchon mit verflochtenen, denen er ſich in ſolchen Wirkungen erklärt und die dann vornehmlich an ihn glauben. Aber wie damals alle anderen, von welcher Art ihre Weisheit auch ſein und wie ſie ſich auch ihres Einfluſſes bedient haben mochten, nichts ausrichteten, um aus dem allgemeinen Verfall ein neues und ſchöneres Heil zu bilden, ſondern nur die Jünger Chriſti: ſo wird es auch jezt ſein. Laßt uns an ihn glauben, auf ihn ſehen, ob ſeine Stunde nicht kommt, und ſo viel wir können, aller Augen auch dahin richtend und auf ihn weiſend, als Herolde ſeiner Herrlichkeit ſeinem Dienſt gewärtig ſein. Am weiteſten werden wir doch alle von dem irdiſchen und falſchen entfernen, die wir zu ihm hinführen, und aus der alten geprüften Quelle wird am ſicherſten uns und unſerm Volke Stärkung fließen und Erhebung über alles, was niedrig iſt.

IX.

Was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde.

Es iſt ein köſtlich Ding, daß das Herz feſt werde. Immer muß dieſes Ausſpruches tiefe Wahrheit dem redlichen und nachdenkenden einleuchten; wann aber kann ſie allgemeiner und inniger gefühlt werden, als in Zeiten, wie die gegenwärtigen. Denn bei voller Ruhe und Ordnung kommt dem Menſchen auf ſeiner Lebensbahn gar manche Unterſtüzung von außen, um ihn zu bewahren, daß er nicht gefährlich falle. Durch die herrſchende Sitte, durch das öffentliche Urtheil, durch den rechtlichen Geiſt der Verbindungen, denen er zunächſt angehört, und durch manches andere wird der einzelne getragen und gehalten, daß er eigene innere Feſtigkeit eher entbehren kann und, wenn man bloß auf ſein Handeln und den Einfluß deſſelben ſieht, oft beſſer erſcheint, als er wirklich iſt. Aber in Zeiten der Zerrüttung und Verwirrung, wo ſo manches geſellige Band und zwar von den wirkſamſten aufgelöſt wird, wo die öffentliche Meinung ſich ſpaltet oder ſchweigt, wo die Gränzen des Rechtes und Unrechtes von ihren alten Pläzen verrükkt zu ſein ſcheinen, wo Rathgeben läſtiger iſt, als je, und jeder genug hat, wenn er nur ſeine eignen Angelegenheiten in leidlicher Verfaſſung erhält: da wird jeder wol ausrufen, Wohl dem, der in ſich ſelbſt feſt gegründet iſt! wohl dem, welchen auch der Sturm nicht aus ſeinem Wege wirft, welchem auch die Nebel, die ſich um ihn her lagern, den Blikk nicht verdunkeln können, welcher auch auf dem ſchlüpfrigen Boden feſt ſteht und ſicher fortſchreitet.

Solches geſchiehet durch Gnade, ſezt freilich die Schrift hinzu, dieſe Sicherheit kann nur das Werk des göttlichen Geiſtes ſein. Aber das iſt nicht dazu gemeint, um uns etwa irgend zu einer Entſchuldigung zu dienen, daß wir ſagen dürften, wenn unſer Herz nicht feſt und unſer Weg nicht ſicher iſt, wir trügen nur die Schuld der Natur und der Nothwendigkeit. Wir ſollen ja nicht vergeſſen, daß wir als Chriſten nichts anderes erkennen in unſerm Handeln, als Gnade entweder, oder Sünde, ſo daß, was der erſten nicht angehört, nothwendig die lezte ſein muß. Niemand alſo beruhige ſich bei der Unſicherheit ſeines Herzens, ſondern überzeugt, daß er ſonſt immer tiefer in die Gewalt der Sünde ſich begiebt, trachte jeder, daß er immer mehr feſt werde durch die Gnade.

Darum mag es heilſam ſein, daß wir auch gemeinſchaftlich uns dieſes Ziel recht oft vor Augen ſtellen und den Weg, auf dem wir dazu durch die göttliche Gnade gelangen können, recht betrachten. Das ſei denn auch jezt unſere andächtige Beſchäftigung.

Text. Röm. 14, 23.

Wer aber zweifelt und iſſet doch, der iſt verdammt; denn es gehet nicht aus dem Glauben. Was aber nicht aus dem Glauben gehet, das iſt Sünde.

Es war unter den Chriſten der erſten Zeit eine Streitfrage, die häufig aufgeworfen und von verſchiedenen verſchieden beantwortet wurde: inwiefern ſie verbunden wären, oder auch nur befugt, als Chriſten noch die äußeren Gebräuche ihres vormaligen Glaubens zu befolgen. Uns kann dies ganze in dem Licht unſerer Zeit und in unſerer Lage geringfügig erſcheinen: allein es iſt der Geiſt der wahren Frömmigkeit, auf dem Gebiet des Gewiſſens den Unterſchied zwiſchen wichtig und geringfügig immer mehr aufzuhellen, oder vielmehr, ſo wie er gewöhnlich genommen wird, ihn gänzlich aufzuheben, indem großes und kleines aus Einer Kraft hervorgehn und nach Einem Geſez muß beurtheilt werden. Darum giebt auch der Apoſtel ſeine Entſcheidung ſo, daß er uns ein allgemeines Geſez vorhält, nach welchem wir überall die Frage über Recht und Unrecht im Geiſte des Chriſtenthums entſcheiden ſollen. Eben dieſes nun laßt uns jezt näher erwägen,

Wie alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ſei.

Wir wollen uns, um hievon überzeugt zu werden, zuerſt darüber verſtändigen, *was doch der Glaube ſei*, der die erſte Bedingung des rechten iſt, und dann ſehen, wie denn dasjenige Handeln entſteht, welches nicht aus dem Glauben kommt.

I. Wenn man die Frage aufwirft, was doch im Sinne der Schrift der Glaube ſei, ſo wird man heutzutage gewiß am häufigſten die Antwort vernehmen, es ſei ein ſchwieriges und vieldeutiges Wort, worunter ſie bald dieſes, bald jenes verſtehe, und es ſei nicht leicht, in jedem Falle auszumachen, was eigentlich. So richtig dieſe Antwort zu ſein ſcheinen mag, wenn man an manche ihrem Inhalt nach ſehr verſchiedene Ausſprüche denkt, in denen dies Wort herrſcht: ſo wenig wird ſie doch demjenigen genügen, der in den Geiſt der Schrift und des Chriſtenthums eingedrungen iſt; vielmehr wird ihm ahnden, daß doch wol alles zuſammen gehören und allem derſelbige große Gedanke zum Grunde liegen möge. So in Beziehung auf unſere Stelle iſt es leicht zu ſagen, der Glaube ſei hier nichts anders, als die feſte Ueberzeugung von dem, was recht ſei und unrecht. Und gewiß iſt dies das nächſte, woran wir zu denken haben. Denn dem Glauben wird hier der Zweifel entgegengeſezt, und was dem Zweifel gegenüber ſteht in dem Gemüthe, das iſt eben die Sicherheit der Ueberzeugung. Aber laßt uns doch weiter fragen, was denn dazu gehört um dieſe zu haben? Einzelne Ueberzeugungen kann ſich der Menſch wol anlernen, wenn ſie ihm von andern vorgetragen und mit Gründen unterſtüzt werden, denen er ſeinen Beifall nicht verſagen kann; zu anderen kann er gelangen durch Gewöhnung, indem ſein Gefühl ſich anſchließt an die Empfindung anderer und, was er immer mit Bewunderung oder Abſcheu erwähnen hört, ſich ihm einprägt als ſchön oder verwerflich. Allein iſt es denn möglich, daß ſo erworbene Ueberzeugungen das ganze Leben beherrſchen können? Die angelernten ſind unkräftig, ſobald ein neuer Fall eintritt, auf welchen dieſe Entſcheidungen mit ihren Gründen nicht recht paſſen wollen; die angewöhnten müſſen ihre Wirkung verfehlen, wenn die Verhältniſſe, wenn die Umgebungen ſich ändern, weil es dann der Gewohnheit an ihrer Haltung fehlt, und an ſolchen Aenderungen fehlt es doch nirgend im menſchlichen Leben. Nur dann alſo kann jemand ſeiner Ueberzeugung in einzelnen Fällen ſicher ſein, wenn ſie in Einer allgemeinen Ueberzeugung gegründet iſt, deren ſich der Menſch als ſeiner eignen in ſeinem innern bewußt iſt, wenn er eine Wahrheit in ſich hat, die ihm überall wieder im einzelnen vor Augen tritt, oder, wie vornehmlich vom Handeln die Rede iſt, wenn ihm ein Geſez einwohnt, welches ſich auf gleiche Weiſe in jedem einzelnen Fall in eine ſichere Anweiſung, was zu thun ſei, geſtaltet. Und dieſes Geſez muß er, eben wegen ſeiner Allgemeinheit und ſeiner immer regen Kraft, nothwendig als ein göttliches verehren. So können wir auch begreifen, wie doch die Schrift das Weſen und den ganzen Inbegriff der chriſtlichen Geſinnung bald als Glaube bezeichnen kann, bald wieder eben daſſelbige als Liebe. Denn ſehen wir auf den Inhalt dieſes Geſezes, wozu es den Menſchen treibt, daß er als ein thätiger Bürger eintrete in das große Reich Gottes, das Daſein dieſer göttlichen Kraft in ihm allen andern fühlbar machend, indem er alles zu einem Ausdrukk derſelben geſtalte: ſo iſt eben das Liebe; ſehen wir darauf, daß es eine lebendige, ſich immer gleiche Kraft in ihm iſt, die als eine Feſtigkeit des Herzens, als ein nicht zu betäubendes Gefühl, als eine unwiderlegliche wohlbegründete Einſicht in ihm lebt: ſo iſt das der Glaube; und nur das iſt die rechte Liebe, welche den Glauben beweiſet und bewähret, nur das iſt der rechte Glaube, welcher thätig iſt durch die Liebe, und ohne dieſen Glauben iſt es nicht möglich Gott zu gefallen.

Aber wenn der Menſch in einem ſolchen Sinne und aus einer ſolchen Kraft handeln ſoll, immer nur das ergreifend, was ſich ihm darſtellt als dasjenige Werk der Liebe, welches ihm grade in dieſem Augenblikk obliegt: wie könnte er es wol, wenn ihm eine eben ſo klare Einſicht ſagte, daß er mit dieſem Beſtreben ſich im Widerſpruch befinde gegen die ganze Welt; daß der natürliche Lauf der Dinge, wie er ihn täglich vor ſich ſieht, grade auf das Gegentheil gerichtet ſei; daß das gute, welches er will, der Gegenwirkung aller dem böſen gewidmeten Kräfte unterliegen müſſe; daß Selbſtſucht und Zwietracht bei weitem mächtiger ſeien als Liebe; daß, wo er etwas bilden und erhalten will, tauſend Kräfte ſich vereinigen es zu zerſtören, und wo er gegen etwas verwerfliches angehen wollte, alles zuſammentreten werde, um es zu unterſtüzen und zu befeſtigen; kurz daß das gute und göttliche ſich zwar in Anregungen und Verſuchen offenbare, daß es aber ein Reich und eine Macht immer nur gebe für das böſe? Ja wenn er auch nur annehmen müßte, die Richtung aller Ereigniſſe in der Welt ſei eine andere, wenn auch nicht grade eine entgegengeſezte, und das Ziel dem ſich alles nähert, mag es nun ein abſichtlich geſtekktes ſein, oder nur ein ohngefähres Zuſammentreffen des mannigfaltigen und verworrenen, ſei ein anderes, als das, welches ihm in ſeinem innern vorgebildet iſt:

müßte er ſich nicht auch dann ſchon, wiewol traurig, zurükkziehn in Unthätigkeit, oder aus Ueberdruß, fortgeriſſen vom Strome, ſeine Kraft ebenfalls anderwärts hin wenden? Iſt dies nicht eben die weitverbreitete Meinung, um derentwillen ſo viele das gute, wozu ſich Luſt und Liebe in ihnen regt, doch nur als einen ſchönen Traum anſehen, an deſſen Ausführung der verſtändige nicht müſſe denken wollen? Darum iſt, wie laut auch die Stimme des göttlichen Geſezes ſich hören laſſe, der Glaube, aus welchem allein kommen muß, was nicht Sünde ſein ſoll, nur bei denen, welche inne geworden ſind, daß das Geſez, welches in ihnen gebietet, und die Kraft, welche das ganze der menſchlichen Angelegenheiten leitet, eines und daſſelbige ſind, daß das göttliche außer ihnen eben ſo mächtig und zu demſelben Ziele hinführend wirke, wie das göttliche in ihnen. Darum heißt es, durch den Glauben wiſſen wir, daß die Welt nur durch das Wort Gottes, durch daſſelbige was wir in uns wahrnehmen, entſtanden iſt und nur durch daſſelbe beſteht; darum iſt der Glaube eine feſte Zuverſicht auf das Zuſammenſtimmen, auf das Gelingen, welches man nicht ſiehet; darum muß der Glaube wiſſen, daß Ein Gott iſt, der in allem und über alles gebietet, und in dem daher auch alles eines ſein muß, und daß er denen, die ihn ſuchen, ein Vergelter ſein wird, Vergelter dadurch, daß er ihre in ſeinem Geiſte gemachten Beſtrebungen mit Erfolg krönet, daß er ihnen die Augen öffnet, damit ſie ſehen, wie ſie in der That mitwirken in ſeinem Reiche zu ſeinen Abſichten. Und ohne dieſen Glauben iſt es nicht möglich Gott zu gefallen.

Aber wenn nun Gott in dieſem Sinne Vergelter iſt und wir das böſe, welches uns in der Welt auf den erſten Anblikk ſo ſtark entgegentritt, auch in uns ſelbſt wiederfinden, uns ſelbſt aufgeregt von den dem guten widerſtrebenden Neigungen, in unſerm eigenen Herzen einen Fürſprecher für alles verkehrte; und wenn wir ſchon ſelbſt empfinden die Uebel, von denen unſer heiligſtes Gefühl uns ſagt, daß ſie nur auf irgend eine Weiſe Begleiterinnen und Folge des böſen ſein können: wie muß das nicht den Muth niederſchlagen und die Kraft lähmen? wie muß uns das nicht mit der Beſorgniß erfüllen, an unſerm Handeln könne doch Gott kein Wohlgefallen haben, uns könne doch der Heilige nichts anvertrauen und nichts gelingen laſſen in ſeinem Reich? So wäre denn alle Einſicht in das göttliche Geſez und alle Ueberzeugung von der göttlichen Macht und Regierung doch nur vergeblich, um ein zum guten thätiges Leben zu bewirken; und indem dieſes drükkende Gefühl der Unwürdigkeit uns bei jedem neuen Verſuche nur mächtiger ergriffe, je genauer wir auf uns ſelbſt zu achten gelernt hätten, könnten wir uns wiederum vor der Unthätigkeit nur in das verwerfliche retten, vergeblich ausrufend, Wer will mich erlöſen von dieſem Leibe der Sünden! Darum iſt der Glaube zugleich auch Glauben an die Erlöſung, an die ewige Erlöſung, vermöge deren eben durch den Muth dem Geſeze Gottes zu folgen und dem böſen überall zu widerſtreben, indem wir die Uebel, welche die Folgen davon ſind, geduldig ertragen, alles böſe in uns ſelbſt aufgehoben wird und vernichtet, ja vermöge deren von dem Augenblikk an, wo dieſer Entſchluß herrſchend geworden iſt in uns, nichts angeſehen wird für unſer ſelbſt, als eben dieſer durch den Geiſt Gottes kräftige Wille, alles andere aber außer uns liegt, weil es ja das iſt, dem wir widerſtreben. Darum iſt der Glaube zugleich auch Glauben an die Verſöhnung, die Chriſtus geſtiftet hat, der gehorſame bis zum Tode, in dem die Fülle der Gottheit auf eine menſchliche Weiſe gewohnt hat, der die Sünde der Welt trug ohne Theil an ihr zu haben, in deſſen Tod wir alles ungöttliche mit begraben ſollen, an deſſen Wirken ſich jedes gottgefällige Daſein anſchließt und der allen, die ihn aufnahmen, die Macht gegeben hat, geheiligte und begnadigte Kinder Gottes zu ſein. Darum kann niemand zum Vater kommen als durch den Sohn, in welchem wir die ewige Erlöſung anſchauen und feſt halten; darum iſt es der Wille Gottes, daß wir den erkennen, den er geſandt hat; darum iſt es unſer Ruhm, daß wir durch ihn an Gott glauben, und ohne dieſen Glauben iſt es nicht möglich Gott wohlzugefallen.

So genau, meine Freunde, hängt alles zuſammen was die Schrift unter dem Namen des Glaubens zuſammenfaßt, daß, nehmet ihr irgend etwas davon hinweg, die ganze Kraft der Geſinnung, die ganze Zuverſicht des Gemüthes, welche doch zunächſt dadurch ſoll bezeichnet werden, nothwendig verſchwinden muß. So gewiß iſt es, daß der Glaube nicht jedermanns Ding iſt, ſondern nur des wahren Chriſten, daß das eigentlich chriſtliche darin der Schlußſtein des ganzen iſt; und wer auch manches eben zum Glauben gehöriges haben mag, doch den Glauben ſelbſt eigentlich nicht hat, wenn nicht eben dieſe Ueberzeugung, ſei ſie auch anders vorgeſtellt oder ausgedrükkt, in der Seele ruht und ſie befeſtiget.

Daß nun, was aus dieſem Glauben geſchieht, nothwendig recht gethan ſein muß und Gott wohlgefällig, darüber kann wol kein Zweifel obwalten unter uns. Geſchieht es doch alles nach der Auffoderung des göttlichen Geſezes der Liebe; geſchieht es doch im feſten Vertrauen auf den, der der Herr iſt über alles, der allem ſein Ziel ſezt und über alles waltet; in heiliger Ehrfurcht vor dem, der uns erforſchet und kennet, der ſeinen Stuhl niedergeſezt hat zum Gericht und vor dem kein böſer beſtehn kann; geſchieht es doch, indem wir Chriſti Beiſpiele folgen, das er uns zum Vorbilde gelaſſen hat, indem wir dem guten Hirten folgen, deſſen Stimme nie irre leiten kann, indem wir ihm gehorchen wie die Glieder dem Haupte, indem wir aus ihm unſere Kraft nehmen wie die Reben aus dem Weinſtokk. Aber ſo gewiß alles gut ſein muß, was aus dem Glauben kommt; ſo wenig wir, nachdem wir uns ſo das Weſen deſſelben vor Augen geſtellt haben, irre gemacht werden könnten, wenn auch ſolche, die wir nicht gern Feinde der Religion nennen möchten, die aber nur zu geneigt ſind ihre Aeußerungen mißzuverſtehen, an die Stelle aller Tugenden des Glaubens, wie die Apoſtel ſie aufzählen, eine Reihe von Verirrungen oder Verbrechen hinſtellen wollen, welche von Zeit zu Zeit vorgegeben haben, nach höheren Offenbarungen durch eine von Gott gewirkte Kraft entſtanden zu ſein; ſo wenig wir auch hiedurch, ſage ich, könnten geirrt werden, ſondern ſicher im voraus wiſſen müſſen, daß wir in jedem ſolchen Beiſpiele, wenn auch nicht Falſchheit und Betrug, doch einen durch das ungöttliche im Menſchen erzeugten Irrthum finden werden, an dem wir den Namen des Glaubens nicht entweihen dürfen: eben ſo wahr iſt auch auf der andern Seite, daß nur das allein, was aus jenem Glauben kommt, recht ſein kann vor Gott, alles andere aber Sünde ſein muß. Um uns hiervon zu überzeugen, wollen wir uns nun

II. die Frage beantworten, aus was für Gründen und aus welcher Kraft denn wol gehandelt werden könne, wenn man nicht aus dem Glauben handelt.

Damit aber dieſes nicht weit die Gränzen unſerer Unterhaltung überſchreite, und damit nicht über dem leichteren etwa das ſchwierigere uns entgehe: ſo laßt uns alles bei Seite laſſen, was auch der Apoſtel gewiß nicht mit gemeint hat und weshalb wir jeden auf ſein eigenes Gefühl verweiſen können. Daß diejenigen nichts thun können als Sünde, welche von dem Glauben gar nichts in ſich haben, in denen ſich entweder die Stimme des göttlichen Geſezes gar nicht hören läßt, oder die aus der Erkenntniß Gottes und Chriſti die Kraft nicht nehmen um es wirklich zu befolgen; daß da Sünde ſein muß, wo der Menſch im Unglauben an alles höhere meint, jedes, was es auch ſei, thun zu müſſen um ſeines irdiſchen Daſeins und Wohlſeins willen, und wo er in liebloſer Selbſtſucht ſtrebt irdiſche Güter um ſich her zu häufen; daß da Sünde ſei, wo auch bei äußerlichem Rechthandeln an der Stelle des kindlichen Glaubens nur vorſichtige Klugheit ſteht, welche es an der Stirn geſchrieben trägt, daß ſie bald umkehren würde, wenn um des Rechts willen das Wohlſein in Gefahr käme: davon und von anderem ähnlichen wer von uns wäre nicht ſchon für ſich vollkommen überzeugt. Allein auch bei denen, welche den Glauben haben, denen wir im ganzen das Zeugniß geben müſſen, daß ſie dem Glauben gemäß leben und ſeinem Geſez alle Bewegungen ihres Gemüthes unterwerfen, auch bei dieſen kommt manches vor, was wir uns doch nicht aus dem Glauben erklären können, was — denn warum ſollte ich nicht uns alle auf unſer eigenes Bewußtſein verweiſen? — was wir bei ſpäterer Ueberlegung mit dem Glauben nicht übereinſtimmend finden. Wie kommen wir nun zu einem ſolchen Handeln? Es geſchieht, meine ich, entweder in einem Zuſtande des Zweifels, wie der Apoſtel ſchon dieſen in unſerm Text als etwas verdammliches dem Glauben gegenüberſtellt, oder es geſchieht in einem Zuſtande der Uebereilung: und beidem, wir werden es bei näherer Betrachtung nicht läugnen können, muß etwas ſündliches zum Grunde liegen.

Zweifeln, wird man ſagen, darüber was recht ſei oder unrecht kann doch unmöglich Sünde ſein; denn erſt durch Zweifeln kommt der Menſch im einzelnen zur Gewißheit. Keiner kann ja wol ſo vollendet ſein, daß in jedem Falle ihm gleich im erſten Augenblikk das rechte mit ganzer Klarheit vor Augen ſtände; ſondern mehrere Arten ſtellen ſich ihm dar, wie er könne zu Werke gehen, und die oft nicht ein ſo entſchiedenes Gepräge des rechten oder unrechten tragen, daß ihm die Wahl leicht gemacht wäre. Daher muß ja wol jeder hin und her überlegen, alles genau ins Auge faſſen, ſich betend bei ſich ſelbſt berathen, und ſo erſt kann er durch den Zweifel hindurch zu einer Entſcheidung kommen, die ihn nicht wieder gereuet. Wenn aber nun die Umſtände auf ihn eindringen, wenn er ſich nur mehr verwikkelt, anſtatt ins klare zu kommen, und früher, als er gewünſcht hätte, der Augenblikk kommt, wo er handeln muß: ſollte es auf dieſe Weiſe nicht öfters ohne Verſchuldung geſchehen können, daß wir handeln müſſen faſt aufs gerathewohl, ehe wir zu einer völligen Beruhigung gekommen ſind und ohne in uns ſelbſt jene feſte Zuverſicht des Glaubens zu empfinden?

Allerdings iſt immer ſogleich das rechte zu finden nur die höchſte Tugend; aber doch je weiter wir von dieſer entfernt ſind, deſto ſchwächer fühlen wir uns noch und zwar ſchwächer grade im Glauben. Denn wenn ſich uns außer dem rechten noch etwas anderes darſtellt, als dürften wir es wählen: kann dies wol anderswo gewachſen ſein, als auf dem noch ungereinigten Boden des Herzens? und ſezt es nicht außerdem noch große Schwäche voraus, wenn wir es nicht gleich für das erkennen was es iſt? Freilich müſſen wir dieſe Stufen alle durchgehn, und jenes Zweifeln, jenes innere Abwägen und Berathen gehört zu den heilſamſten Uebungen, es iſt die Arbeit des göttlichen Geiſtes an unſern Herzen, diejenige vielleicht, wodurch wir am beſten auf der einen Seite in alle Verhältniſſe des Lebens eingeleitet werden, auf der andern zugleich am ſicherſten die Tiefen unſeres eigenen Herzens kennen lernen, und jede Gelegenheit dieſer Art ſoll uns eben ſicherer und feſter machen und uns jener Vollkommenheit näher bringen. Eben darum aber ſoll auch jeder Ehrfurcht haben vor dieſem Geſchäft, ſoll Abſcheu haben vor jeder leichtſinnigen Störung oder frevelhaften Unterbrechung deſſelben. Und hiegegen kann wol niemand einwenden, es könne, wer in dieſem Sinne zweifelt, auch wol immer tiefer in Dunkelheit gerathen, daß er ſich hernach gewaltſam durch einen Machtſpruch der Willkühr herausreißen müßte aus dem Zuſtande der Unentſchloſſenheit. So kann es wol denen ergehen, bei welchen, ohne daß in Frage käme, was wol der Geſinnung des Chriſten gemäß iſt, nur die Stimmen verſchiedener Neigungen oder mehrere Maaßregeln der Klugheit in Streit kommen; denn da iſt alles ſeiner Natur nach unbeſtimmt und verworren. Wo aber das Gemüth ſchwankt zwiſchen dem wahren und guten und dem oder jenem, was ſinnliche Triebe angegeben haben und was unter irgend einem Vorwande das trügeriſche Herz neben jenes zu ſtellen wagt: da iſt ein Streit des Lichtes gegen die Finſterniß, und jenes muß mit ſeiner Kraft, wenn man es nur gewähren läßt, dieſe nothwendig vertreiben. Auch darf niemand ſagen, daß doch oft, ehe noch dieſes geſchehen könne, der Augenblikk der Entſcheidung da ſei, und dann, wenn auch nicht durch eigentliche Wahl von dem göttlichen Geſez ſich entfernend, wenn auch nicht von ſträflicher Vorliebe verleitet, die Seele doch falſch greifen könne in dem zweifelhaften Scheine. Denn gewiß je dringender die Verhältniſſe ſind, deſto näher treten uns auch die Gegenſtände, deſto deutlicher geben ſie ſich zu erkennen; je nothwendiger es iſt, daß wir uns in einem beſtimmten Augenblikk entſcheiden, deſto mehr muß auch die Sache zu dem eigentlichen Kreiſe unſeres Lebens und Berufs gehören, dem wir oft in ruhigen Stunden unſer Nachdenken widmen ſollen und worin wir eben deshalb alles leicht und klar ſehen müſſen, wenn wir anders recht gethan haben, ihn zu dem unſrigen zu machen. Darum iſt es ſo wahr, was ein Mann Gottes ſagt, der oft in dieſem Falle war und der großes zu berathen hatte bei ſich ſelbſt, daß der Glaube auch, wo es noth thut, raſch zufährt, ſeines feſten Grundes und ſeiner göttlichen Abkunft ſich bewußt, und ſich nicht erſt beſpricht mit Fleiſch und Blut. Was kann es alſo ſein, wenn wir das Gefühl der frommen Ueberlegung ohne Noth abbrechen, oder wenn es ſich uns über die vergönnte Friſt hinaus verlängert? Kann wol das Abbrechen der Ueberlegung, ehe ſich eine Ueberzeugung gebildet hat, etwas anders ſein als eine ſträfliche Ungeduld, die nach außen treibt und eilt mit Vernachläſſigung deſſen was innerlich vorgeht, die lieber den Schein haben will, ſich leicht und ſchnell zu bewegen, als daß ſie ſich gründlich unterrichten ſollte, wo ſie zu gehn hat, die das Gegentheil iſt von der frommen Sehnſucht des Gemüths, ſich in ſtillem geſegnetem Gebet zu ſammeln und zu erleuchten, und die alſo eben ſo verderblich iſt für die Heiligung des Menſchen, als ſie frevelt gegen die Einwirkungen des göttlichen Geiſtes? Und was nicht anders als ſo anzuſehen und zu verſtehen iſt, das ſollte nicht Sünde ſein? Eben ſo nun wenn ſich die Ueberlegung über die vergönnte Friſt hinaus verlängert, was kann das anders ſein, als entweder die ſträfliche Folge der eingewurzelten Trägheit eines Gemüthes, welches verſäumt hat ſich in ruhigen Zeiten aus Gottes Wort zu erleuchten und zu kräftigen, oder die verwerfliche Aeußerung eines ſorgloſen Herzens, welches nicht ſo, wie es ſein ſollte, von dem einen, was noth thut, durchdrungen iſt, das offenbare Zeichen einer Laune und gleichgültigen Seele, die nicht mit inniger Luſt und Liebe an ihrem Beruf hängt. Und ein ſo bedenklicher, ſo offenbar ſchwächender und zurükkſezender Zuſtand ſollte nicht Sünde ſein?

Jedoch es kann ſcheinen noch andere Zweifel zu geben, nicht darauf ſich beziehend, was wol das rechte ſei unter mehrerem, ſondern darauf, ob wol, was als recht erkannt iſt, auch jezt zu thun ſei, oder beſſer aufzuſchieben; und noch ſchwerer kann man denken ſei es zu vermeiden, daß nicht hier oft ohne innere Gewißheit müßte ein Entſchluß gefaßt werden, die Gelegenheit entweder zu ergreifen oder vorbeizulaſſen. Allein, meine Freunde, die Ueberzeugung des Glaubens iſt ja nicht ein kaltes und trokknes Wiſſen, welches Verhältniſſe und Handlungen nur im allgemeinen und von ferne anſchaut und beurtheilt. Sie erwächſt uns ja vielmehr jedesmal im Leben ſelbſt, aus der Anſicht aller unſerer Verhältniſſe, wenn wir uns anders an fromme Aufmerkſamkeit gewöhnt haben; und was ſie als recht ausſpricht, das iſt deshalb eben jezt und eben hier recht. Sie giebt uns ja nur zu erkennen die Foderung der Liebe, die immer Gott ähnlich das ganze im Herzen trägt, und was dieſe auszeichnet, das muß auch das beſte ſein und das einzig gute im ganzen. Können alſo wol ſolche Zweifel anders aufſteigen, als entweder weil es uns an dem wahren Vertrauen zu Gott fehlt, daß wir nicht, allein unſerer Ueberzeugung treu, ihm den Ausgang anheimſtellen wollen, ſicher und freudig ausrufend, Hier ſtehe ich, Gott helfe mir, ich kann nicht anders? oder weil es uns an reinem kräftigen Willen fehlt und wir nur, vielleicht unbewußt, einen Vorwand ſuchen, um uns dem zu entziehen, was uns mit Entbehrungen und Beſchwerden droht? Und ein ſolcher unganzer Sinn ſollte nicht ſündlich ſein? O warlich wer in ſolchem Zweifel die Zeit vorbeiließ, in der er wirkſam ſein konnte, der hat verdammlich gehandelt; denn dies von ſich weiſen konnte ihm nicht aus dem Glauben kommen, ſondern er iſt ein furchtſamer Knecht, welcher nichts ſchaffen wollte mit dem anvertrauten Pfunde. Ja ſelbſt wer auch gehandelt hat, aber doch unſicher und ohne daß ihm klar geworden wäre, wie es doch ſtand mit ſeinen Zweifeln, der war unwerth etwas auszurichten in dem Gebiete des guten und nicht in dem Zuſtande Gott ein angenehmes Opfer darzubringen.

Wenn aber *zweitens* jemand, ohne daß er von Zweifeln umhergetrieben worden, dennoch nicht thut was aus dem Glauben kommt: wie können wir von dem anders urtheilen, als daß, mag er ſich im ganzen noch ſo ſehr des Glaubens zu rühmen haben, in dem Augenblikk eines ſolchen Handelns ihm doch das rechte noch gar nicht erſchienen war, ſondern etwas ganz anderes ihn fortgeriſſen hat; und ein ſolches Handeln nennen wir mit Recht *Uebereilung*, weil alles zu früh kommt, was geſchieht, ehe das rechte da iſt, welches uns allein beſtimmen ſollte. O ſo herrlich es iſt, wenn raſch bei jeder Gelegenheit der Menſch das rechte ergreift, ſo ſtärkend ihm hernach das Bewußtſein werden muß, ſicher und leicht fortgeſchritten zu ſein auf der rechten Bahn, eben ſo demüthigend und Kleinmuth erregend muß es ja ſein, wenn wir uns zu ſpät geſtehen müſſen, daß wir uns in einer fremden Gewalt befunden haben!

Wer nicht noch ganz ein Anfänger iſt in der Heiligung und erſt ſehr unvollkommen befreit von der Knechtſchaft der Sünde, den wird wol nicht leicht das offenbar böſe und unter allen Verhältniſſen tadelnswerthe ſo ſchnell ergreifen und ſo raſch mit ſich fortreißen. Aber es giebt Fälle, wo das rechte unſcheinbar iſt, vielleicht rauhen und harten Anſehns, oder andere preisgebend — wiewol nicht mehr als wir diejenigen preisgeben dürfen, die wir doch nur lieben ſollen wie uns ſelbſt — und wo ſich zugleich andere Gefühle regen, die uns täuſchen durch einen Schein des guten, milden, anmuthigen, vielleicht wohlthätigen für andere einzelne: denen folgt dann, jenes überſehend oder verkennend, nur gar zu leicht ein mehr bewegliches, als befeſtigtes Gemüth und wird ſo auf etwas anderes geführt, als auf die Werke, die bei genauerer Ueberlegung würden hervorgegangen ſein aus dem guten Schatze des Herzens. Die Welt mag das verzeihliche Schwachheiten nennen, oder edle Fehltritte; wenn wir es aber irgend treu mit uns ſelbſt meinen, müſſen wir nicht geſtehen, es ſei ein Zeichen eines üblen unbewachten Zuſtandes, wenn wir ſo ganz ohne Ahndung, ohne ein, wenn gleich unbeſtimmtes, warnendes Gefühl zu einer That ſchreiten können, die ſo gar nicht dem entſpricht, was wir zu ſpät erſt als das richtige einſehn? müſſen wir das nicht für Sünde erkennen, was wie ein leidenſchaftlicher Rauſch, ſobald wir zu nüchterner beſonnener Betrachtung zurükkehren, uns nur Mißbehagen und Reue übrig läßt? — Es geſchieht zu andern Zeiten, daß einer mitten aus der Ruhe, in welcher er vielleicht auf manche Verhältniſſe am wenigſten geachtet hatte, plözlich aufgeſtört wird durch eine allgemeine Bewegung um ihn her, deren Gründe oder Zwekke ihn im erſten Augenblikk einnehmen, ſo daß er von dem übereinſtimmenden Beiſpiel der Menge fortgeriſſen an allem Theil nimmt was geſchieht. O es iſt etwas herrliches, wenn, aus welcher Veranlaſſung es auch geſchehe, plözlich in dem großen Haufen der Menſchen durch eine in allen gemeinſchaftliche Wirkung des beſſeren Geiſtes die Stimme der Pflicht oder der Ehre oder einer alten vergeſſenen Liebe erwacht. Aber was auf eine heilſame Weiſe die Menge ergreifen kann, das ſollte ja wol grade in den beſſeren, vom Geiſte beſeelten ſich ſchon früher geregt haben, das ſollte grade ſie nicht unerwartet und unbereitet fortreißen müſſen! Darum muß es ja verdächtig ſein, wenn diejenigen, welche der Menge zum Vorbilde dienen und ſie führen ſollten, von ihr ſelbſt geführt werden, ob das nicht eine Verführung iſt. Darum muß es immer Uebereilung ſein, was wir ſo angeſtekkt und fortgeriſſen unternehmen; denn des Glaubens Art iſt es nicht, in denen, über welche er eigentlich herrſcht und in denen er eine Quelle richtiger und heilſamer Ueberzeugungen und Gemüthsbewegungen iſt, ſo aufgeregt von außen andern zu folgen, ſondern ſelbſt erregend voranzugehn. Ja auch wo er, ſchwächer noch, oft der Gemeinſchaft und der Aufmunterung bedarf, um ſich deutlich zu äußern, auch da bezeugt ihm doch ein ſicheres Gefühl und eine lebendige Einſtimmung, daß ſeine Aeußerung nicht ein Werk der Nachahmung iſt, ſondern ein Erzeugniß des eignen geiſtigen Lebens.

Wenn nun nicht alles, was Uebereilung heißen muß in unſerm Leben, zuſammengefaßt iſt unter dieſe Beiſpiele, ſo ſind ſie doch gewiß grade die, welche am leichteſten hoffen dürften Entſchuldigung zu erhalten; wenn nicht immer, wo Zweifel vorwaltet, das Gemüth ſich in einem ſolchen Zuſtande befindet, wie wir ihn uns beſchrieben, ſo waren doch jenes gewiß die ſchwerſten Zweifel, unter deren Laſt die Seele am leichteſten erliegen kann: aber wir ſehen, es iſt nichts rechtfertigendes aufzubringen für irgend etwas, was der Menſch thut, ohne daß es aus der einzigen heilſamen Quelle alles wahren und guten hervorgegangen wäre, und eben ſo wenig für irgend etwas, was er thut, ohne ſowol in dem Augenblikk der That, als für jede folgende Zeit der Ueberlegung eins geweſen zu ſein mit ſich ſelbſt. Dieſe göttliche Quelle in uns, dieſer ſelige Zuſtand vollkommener innerer Eintracht iſt der Glaube; und für alles alſo, was nicht aus dem Glauben kommt, haben wir kein anderes Wort, um es richtig zu bezeichnen, als Sünde. Ja, es könnte ſein, daß, ohne eins geworden zu ſein mit ſich ſelbſt, der Menſch im Zweifel auf gerathewol das rechte gewählt hätte; es könnte das gute ſelbſt geweſen ſein, was er übereilt, ohne in das Weſen deſſelben eingedrungen zu ſein, nur dem Schein trauend, ergriffen hat; es könnte ſein, daß dasjenige, wozu er ſich hat fortreißen laſſen von andern, in dieſen eine untadelige und ſchöne Geſinnung geweſen iſt: ihm iſt es doch Sünde, weil es nicht aus dem Glauben kam; denn er muß ſich geſtehen, er war in einer ſolchen Verfaſſung, daß, was er that, eben ſo leicht konnte das unrechte geweſen ſein und das böſe; er kann nicht läugnen, daß er hingegeben war einer ungöttlichen Gewalt.

Sehet da, meine Freunde, dieſes iſt die Strenge der chriſtlichen Lehre, über welche ſo häufig geklagt wird, daß ſie ſich mit keinem Scheine begnügt, daß ſie nie abgeſondert die That betrachtet und beurtheilt, ſondern nur im Zuſammenhange mit dem Menſchen und nach der Art, wie ſie aus ſeinem innern hervorgegangen iſt. Aber dieſe Strenge iſt ja nichts als die rechte

Gründlichkeit des göttlichen Lebens, ohne welche hier ſo wenig als anderwärts auf ein regelmäßiges Fortſchreiten und auf wahre Vervollkommung zu rechnen iſt. Sie iſt alſo auch nichts, was uns abſchrekken ſollte, ſondern nur anfeuern, uns immer feſter zu halten an den heiligen Ernſt dieſer Lehre. Sehet zurükk auf die Zeiten der herrſchenden Seichtigkeit, welche ſich, ohne auf Kraft und Geiſt zu ſehen, begnügen ließ mit irgend einem Scheine des guten und verſtändigen: wer kann ſie glükklicher überſtanden haben, ohne von ihrem ſchwächenden Einfluß ergriffen worden zu ſein, als die einhergegangen ſind nach dieſer Regel! ſehet auf die gegenwärtigen, verwirrungsvollen, verſuchungsreichen Zeiten, wo allem feindſeligem Macht gelaſſen iſt und es umhergeht, um wo möglich zu fällen auch die gläubigen; wo alles voll iſt der anſtekkendſten leidenſchaftlichen Bewegungen; wo in der allgemeinen Unentſchiedenheit faſt jeder Entſchluß als Uebereilung erſcheinen muß: ſehet zu, ob wir irgend worin anders Heil finden können, als daß wir uns feſt gründen in uns ſelbſt durch die Gnade Gottes, daß wir uns verwahren gegen jeden fremden Einfluß und in uns zu ſtärken ſuchen die Einſicht und die Tugend, welche eins ſind im Glauben; ſehet zu, ob es einen beſſern Rath giebt, als, Stehet feſt im Glauben und wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet.

Ja heiliger Gott, in dieſen Zeiten, wo ſo vieles theure und werthe verwüſtet und zerſtört wird, bewahre nur uns ſelbſt. Du haſt uns erbauet zu deinem Tempel, o daß nur dieſer uns nicht entheiliget werde, daß deine Stimme ſich immer darin vernehmen laſſe! daß er immer reicher ausgeſchmükkt werde zu deinem Preiſe mit wohlgefälligen Werken des Glaubens! Ja, das bitten wir, daß ſich unter allen Stürmen immer herrlicher in uns bewähren möge die göttliche Kraft, welche auch die Macht der Hölle nicht überwältigen kann. Amen.

X.

Der heilſame Rath zu haben, als hätten wir nicht.

Was hört man wol jezt öfter und was glaubt jeder, der e
vorträgt, mit allgemeinerer Zuſtimmung auszuſprechen, als de
ſehnlichen Wunſch, daß doch nun endlich in unſere Geſchäfte un
in alle Zweige unſeres gemeinſchaftlichen Daſeins Leben und Or
nung zurükkehre, daß der Friede, der dem Namen nach wied
hergeſtellt iſt, uns doch nun auch der Wahrheit nach gegebe
werde, daß auf die allgemeine Zerrüttung doch nun endlich Ru
folgen möge, damit das zerſtörte könne wieder gebauet werde
Dieſer natürliche Wunſch kann auch wirklich im eigentlichen Sin
ein frommer Wunſch ſein, wenn wir nemlich glauben, wirkli
geſättiget zu ſein mit allen den guten Folgen, welche dieſe Ze
der Verwirrung und der Trübſal nach den Abſichten Gottes u
ſtreitig in uns hervorbringen ſollte, und nun in dem Gefühl e
neuter und gereinigter Kräfte wünſchen, wieder in eine rege Wir
ſamkeit ſobald als möglich einzutreten, den Reichthum erworbene
Tugenden zur Förderung alles guten in Umlauf zu ſezen un
weſſen ſich jezt faſt niemand rühmen kann, in einen angemeſſene
Wirkungskreis mit Sicherheit und mit der in einer allgemeine
Ordnung gegründeten Unterſtüzung eingreifen zu können. Allei
wir müſſen es uns geſtehen, ſo wie ſich dieſe Sehnſucht na
Ruhe gröſtentheils ausſpricht, nicht als ein muthiges Verlang
nach Thätigkeit, ſondern verbunden mit einem Gefühl von E
ſchöpfung durch das Leiden, mit Klagen über den ſchon all
lange geſtörten und verminderten Lebensgenuß und über die no
mehr ſchwächenden trüben Ausſichten in die Zukunft: ſo könn

wir ſie nicht für einen frommen Wunſch halten, ſondern vielmehr für einen eitlen; ſo iſt ſie nicht im Sinne derer gefühlt, die gern ſoviel als möglich arbeiten wollten im Reiche Gottes, ſondern derer, welche für ſich und andere nur auf das bloße Wohlſein ausgehen. Oder wenn wir auch annehmen, das nicht alles ſittliche und thätige ausgeſchloſſen iſt bei dieſer Sehnſucht: ſo offenbart ſich doch darin eine verderbliche Anhänglichkeit an die alte herkömmliche Geſtalt des Lebens, als ob nur die Gewohnheit den Menſchen ſtark genug machen könnte das ſeinige zu thun, eine kränkliche Abhängigkeit des Eifers und der Treue im guten von dem Gefühl äußerer Sicherheit, kurz eine Trägheit, welche nur in dem bekannten, ſchon oft durchlaufenen Kreiſe den Beruf des Lebens anerkennen will und ſich ſcheut, in irgend einen ernſten Kampf einzugehen. Und dieſe Scheu, wie gefährlich iſt es nicht, ſie einreißen zu laſſen! Wer ſich einmal ſcheut vor dem, was bei einer treuen Erfüllung der göttlichen Gebote ihm äußerlich begegnen kann, wie nahe iſt der ſchon dem Ungehorſam! wie leicht wird dem alles eine Verſuchung, ſich ſeinen Verbindlichkeiten zu entziehen! wie leicht täuſcht der ſich ſelbſt und hält jede Schwierigkeit für ein unüberwindliches Hinderniß, läßt ſo dieſes und jenes fahren, was er ausrichten könnte, opfert einen Theil nach dem andern von dem, was ihm aufgetragen war, und iſt nur zu bald von denen gar nicht zu unterſcheiden, in denen ſich niemals Luſt und Liebe zum guten geregt hat. O möchten wir nie und am wenigſten in Zeiten immer neuer drohender Schwierigkeiten vergeſſen, daß unſer Leben auf Erden mehr ein Kampf iſt als eine ruhige Anſiedlung! o wären wir immer rüſtige Streiter, die alles andere gern dahinten laſſen und nur das bei ſich behalten wollen, was ſich mit der leichten und behenden Führung der Waffen verträgt! Zu dieſer Geſinnung nun ſoll unſere heutige Betrachtung uns ermuntern.

Text. 1 Cor. 7, 29. 30.

Weiter iſt das die Meinung, daß, die Weiber haben, ſeien, als hätten ſie keine, und die da weinen, als weineten ſie nicht, und die ſich freuen, als freueten ſie ſich nicht, und die da kaufen, als beſäßen ſie nicht, und die der Welt brauchen, daß ſie ihrer nicht mißbrauchen; denn das Weſen der Welt vergehet.

Der Apoſtel war von der Gemeine zu Korinth gefragt worden, ob wol unter den damaligen Umſtänden, wo den Chriſten mancherlei Verfolgungen und Gefahren drohten, es rathſam für ſie wäre, diejenigen Bande zu knüpfen, durch welche der Menſch auf die mannigfaltigſte Weiſe an die Welt geheftet wird; oder ob es nicht vielmehr bei der Ausſicht auf Entbehrungen und Drangſale beſſer wäre, ſich möglichſt frei zu halten von allem, was deren Erduldung erſchweren könnte. Indem der Apoſtel dieſem lezteren beiſtimmt, giebt er ſich große Mühe recht nachdrükklich einzuſchärfen, daß dieſer Rath ja nicht als ein allgemeines Gebot ſolle angeſehen werden, und indem er verſichert, daß er ihn nur um der gegenwärtigen Noth willen gebe, müſſen wir ſchließen, er habe auch auf den inneren Zuſtand jener Gemeine, wie er eben damals war, Rükkſicht genommen. Er kannte ſie als noch ſehr reizbar für alles irdiſche und fürchtete daher, aus je mehreren Verbindungen mit der Welt ſie ihre Zufriedenheit ſchöpften, um deſto eher könnte es ihnen an Freimüthigkeit im Bekenntniß des Evangelii fehlen, oder ſie könnten gar abfallen, wenn in allen ſeinen Quellen jenes Wohlſein angegriffen würde. Von dieſem beſonderen Rath aber ſcheint er in den Worten unſeres Textes zu einer allgemeinen Anweiſung zurükkzukehren, um feſtzuſtellen, was nun eigentlich in dieſer Hinſicht das vollkommene und weſentliche ſei, nemlich nicht, keine Verbindungen anzuknüpfen mit der Welt, ſondern ſich allerdings auf alle Weiſe mit ihr einzulaſſen, nur ſo, daß man nicht dadurch gefeſſelt werde und zurükkgehalten auf ſeinem eigentlichen Wege. Eben dieſes nun, daß alles, was wir haben, uns nicht hindern ſoll, zu ſein und zu thun was wir ſollen,

> *daß wir alles haben ſollen, als hätten wir es nicht,*

wollen wir als einen heilſamen Rath beherzigen. Auf dreierlei macht uns der Apoſtel in dieſer Hinſicht aufmerkſam in unſerm Text, *erſtlich* auf unſere *äußere Lage* in der Welt, die Art wie wir ſie gebrauchen und etwas von ihr uns aneignen, *zweitens* auf die *abwechſelnden Stimmungen unſeres Gemüthes*, das Weinen und die Freude, und *endlich* auf die *verſchiedenen Verbindungen der Liebe*, von denen er gleichfalls auf Veranlaſſung der an ihn gerichteten Frage nur diejenige heraushebt, von der alle übrigen unſprünglich abſtammen. Auf dieſe drei Stükke laßt auch uns jezt unſere Gedanken richten.

1. Was zuerſt unſere *äußere Lage* in der Welt betrifft: ſo iſt der Apoſtel weit entfernt, die Chriſten in eine genußleere Einſamkeit zurükkzuweiſen, oder ihnen einen beſizloſen, bedürftigen Zuſtand zu empfehlen, aus Furcht, ſie möchten durch einigen Antheil an den Geſchäften und Sorgen der Welt von dem Ewigen abgezogen werden. So ſehr dies auch leider nicht lange darauf in der Chriſtenheit zur Gewohnheit wurde, ſo ſehr iſt es doch den erſten Grundſäzen alles Glaubens an Gott entgegen. Denn der Menſch iſt dazu eingeſezt, daß durch ihn, indem er die Erde beherrſcht und bildet, das Werk Gottes auf ihr vollendet werde; und weit entfernt, daß dieſes Geſchäft etwa nur denen überlaſſen bleibe, die von jedem höheren ausgeſchloſſen ſind, gehört es vielmehr ganz weſentlich zu dem Ebenbilde Gottes und iſt eben dasjenige, worin jede höhere Eigenſchaft und Tugend des Geiſtes ſich offenbaren ſoll. Darum ſoll es auch allgemein ſeinen Gang gehen, und jeder von uns ſoll es betreiben, wie er eben dazu kommen kann. Kaufen und der Welt brauchen ſollen wir alle, ſollen uns aneignen von den Erzeugniſſen der Natur, ſollen was ſie giebt verſchönernd umbilden durch menſchlichen Fleiß und Kunſt, ſollen alles todte dem Leben einverleiben, alles geiſtloſe der Vernunft unterwerfen als Werkzeug und Ausdrukk ihres Weſens. Und nicht minder auf die geſelligen Verhältniſſe der Menſchen weiſet er uns an, ohne die auch ſchon jenes Geſchäft nicht beſtehen und ohne die wir noch weniger uns ſelbſt beherrſchen und bilden können. Auch der Zuſammenhang, in welchem wir ſtehen mit andern Menſchen durch gegenſeitiges Geben und Empfangen von Einſicht, Rath und thätiger Unterſtüzung, auch das ehrerbietige und unterwürfige Anſchließen an diejenigen, die uns überlegen ſind, daß wir an ihrem Urtheil hängen, uns von ihnen unſer Geſchäft anweiſen und uns darin leiten laſſen, auch das iſt ein Brauchen der Welt; auch der Einfluß, den wir uns erwerben auf andere, denen wir überlegen ſind, die Achtung die ſie uns beweiſen, der geſezmäßige oder freiwillige Gehorſam den ſie uns leiſten, die Leichtigkeit mit der wir in ihr Gemüth einwirken, auch das iſt ein Erwerb und zwar ein ſehr vorzüglicher und den billig niemand wohlfeilen Kaufs erlangt. Wer dies alles verſchmähen und ſich aus den Verbindungen mit der Welt möglichſt zurükkziehen wollte, der würde ſein Leben in demſelben Maaß von allem guten und ſchönen ausleeren; denn eben in dieſen Verhältniſſen muß ſich beweiſen die Kraft des göttlichen Sinnes, der uns einwohnt, eben ſie ſind die Gelegenheiten, um aus dem Herzen voll Liebe alle Tugenden zu entwikkeln.

Aber auch je getreuer wir hierin unſern Beruf erfüllen, je weniger bei dieſer Thätigkeit weichliche Neigungen uns leiten, oder gewaltſame Leidenſchaften uns bewegen, ſondern Vernunft und Gehorſam gegen das göttliche Geſez allein uns regieren, um deſto mehr, ich will nicht ſagen häufen ſich die Güter der Welt unter unſern Händen zu einem üppigen Reichthum, oder verbreitet ſich um uns her ein überſtrahlender Glanz, aber doch um deſto ſicherer knüpft ſich an unſere Pflichterfüllung ein ſtilles ruhiges Wohlbefinden; wir wohnen uns freundlich ein unter den Umgebungen, die wir uns nach eigenem Sinn angebildet haben, und das Gefühl geachtet zu ſein, Einfluß auf das Leben und das Gemüth anderer zu haben wird uns ein unentbehrlicher Beſtandtheil des Lebens. Je mehr nun dies als eine natürliche Folge unſeres frommen Sinnes und unſeres richtigen Verhaltens erſcheint, je mehr ſich die göttliche, des guten ſich annehmende Gerechtigkeit darin bewährt, und je länger wir dieſe Vorzüge, wie es in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu geſchehen pflegt, ohne merkliche Störung zu genießen haben, um deſto leichter kommen wir in Verſuchung, ſie als dasjenige anzuſehn, worauf alle gute Geſinnung und alles richtige Verhalten hinausläuft, als dasjenige, was eigentlich dadurch ſoll erreicht und ausgerichtet werden. Wenn dann die Gewalt göttlicher und natürlicher Geſeze in dem Theile der Geſellſchaft, dem wir angehören, wie dies die menſchliche Schwachheit verurſacht, allmählig abnimmt und ſo weit, daß jener gewöhnliche Lauf der Dinge, durch welchen das angenehme im allgemeinen unmittelbar mit dem guten verbunden iſt, ſich umkehrt; wenn die immer hierauf gerichteten Bemühungen der gottloſen endlich unſere Verhältniſſe auf eine ſolche Spize ſtellen, daß wir, um der Uebung des guten, um der Erfüllung des göttlichen Willens treu zu bleiben, den freundlichen Belohnungen Gottes und den wohlerworbenen Früchten des guten auf eine ſchmerzhafte Weiſe entſagen müſſen: o daß wir uns dann nur von jener Täuſchung zeitig genug befreien! daß wir uns dann nur im erſten bedenklichen Augenblikk lebendig jener früheren Zeiten erinnern, wo uns alle dieſe Güter zuerſt allmählig zu Theil wurden, ohne daß wir ſie eigentlich geſucht hätten; wo es uns um nichts zu thun war, als mit allen unſern Kräften das Reich Gottes zu fördern und uns treuen und unbeflekkten Sinnes in demſelben zu erhalten; wo wir eben dasjenige, was wir jezt in Verſuchung ſind auf Koſten jener Beſtrebungen feſthalten zu wollen, nur anſahen als das nebenbei uns zugefallene, wonach wir nicht getrachtet hatten es zu erlangen und auch nie ein eigenes Geſchäft daraus machen würden es zu bewahren; wo uns nichts irdiſches als ein feſter Beſiz erſchien, ſondern wir in der richtigen Stimmung waren, dem natürlichen Wechſel menſchlicher Dinge, mochte er nun uns, oder andere treffen, ruhig zuzuſehen; wo wir immer ſcharfen Blikkes umherſchauten, wie wir wol der Welt gebrauchen könnten um gutes zu ſchaffen, aber das reine Herz frei war von jeder, auch der leiſeſten Anwandlung von Mißbrauch! Gelingt es uns nicht, dieſe Verfaſſung unſeres Gemüthes herzuſtellen, ſobald es darauf ankommt, daß wir die Tüchtigkeit unſerer Geſinnung und die Freiheit unſeres Geiſtes bewähren ſollen; gelingt es uns nicht, ſo Herr zu ſein über alles äußere, daß wir leicht verſchmerzen, was mit der Treue gegen das eigentliche Geſez unſeres Lebens nicht beſteht: dann trifft uns auch alles, was je die Schrift, was je das Gewiſſen den treuloſen hartes androht. Nicht nur diejenigen ſind ausgeſchloſſen aus der innigſten Gemeinſchaft mit Gott und Chriſto, welche ſogar, wenn ſie zum Gaſtmahl des geiſtigen Lebens eingeladen ſind — zu jener herrlichen und fröhlichen Feier der göttlichen Güte, wo mit der Uebung des guten, mit dem Erweis frommer Geſinnung auch der Genuß eines ungeſtörten Friedens und der ausgeſuchteſten Güter des Lebens ſich verbindet — nicht nur welche dann Entſchuldigungen machen und vorziehn, ſich mit irdiſchen Dingen zu beſchäftigen und an niederen Genüſſen ſich zu ergözen: ſondern auch diejenigen haben nichts beſſeres zu erwarten, welche daſſelbige thun, wenn ein anderer, nicht ſo erfreulicher Ruf Gottes an ſie gelangt, wenn ſie aufgefordert werden, Opfer niederzulegen auf dem Altare des Herrn, um etwas beizutragen zum Heile der Welt und ſich unter ſeinen Fahnen als rüſtige Streiter gegen die Gewalt des böſen allen Gefahren, die es anhäufen kann, bloß zu ſtellen. Dann nicht erſcheinen wollen, entweder weil man feſt hängt an irdiſchen Gütern und Beſizungen, ſei es auch nicht bloß um ſie zu genießen, ſondern vielmehr um ſie als Werkzeuge für das gute zu gebrauchen, welches ja aber ſelbſt gefährdet iſt von der hereinbrechenden Gewalt; oder weil man undankbar verſchmähen und wegwerfen müßte, was man als göttliche Belohnung für bewieſene Treue ſorgfältig bewahren und den Augen der Welt darſtellen ſollte; oder weil man preisgeben und aufopfern müßte die Ruhe, den Wohlſtand, welche die unentbehrliche Grundlage bilden zu jeder Thätigkeit, die wir als den ordentlichen Beruf Gottes anzuſehen haben: das, meine Freunde, heißt nicht nur zu ſchwerfällig und ernſtlich was uns Gott erfreuliches zugetheilt hat beſizen, recht als wären wir nur auf dieſen Beſiz ausgegangen, ſondern es heißt ſelbſt beſeſſen werden von den Gütern dieſer Welt, ſich in unwürdige Bande verſtrikken laſſen mit ſeinen höheren Kräften, ſich freiwillig in die Knechtſchaft der Dinge begeben. Das heißt nicht mehr die Welt brauchen, ſo ſehr auch der Anſchein da iſt, als hielten wir alles nur deshalb ſo feſt, um es zur Ehre Gottes zu benuzen; ſondern es heißt ſie mißbrauchen, weil es ein Gebrauch iſt, der beides, den, der er ihn macht, und dasjenige, wovon er gemacht wird, auf gleiche Weiſe zerſtört. Denn, meine Freunde, wer von den göttlichen Geſezen ſich entfernt; wer auf die Aufforderungen Gottes — wie außerordentlich ſie auch unter außerordentlichen Umſtänden ſein mögen, das Gewiſſen wird ſie immer beſtimmt genug unterſcheiden — nicht hört; wer nicht die Sache der Wahrheit, des Rechtes, des Glaubens, der Ordnung um jeden Preis vertheidigen will: der nimmt ja den Gütern des Lebens, von denen er zu feigherzig iſt ſich trennen zu wollen, dasjenige, was ihnen allein Sicherheit und Beſtand geben kann. Abgeſondert von jenem ſind ſie nichts, als der Schein ohne Wahrheit, die Schale ohne Kern, das immer vergängliche und flüchtige, ohne irgend ein beſtehendes und ewiges, nichts als das Weſen dieſer Welt, welches vergeht; und wer daran ſich feſtzuhalten meint, vergehet mit und iſt, wie ſicher er auch geſtellt ſcheine, der unſtäteſte Flüchtling, folgend mit ſeinem ganzen Daſein der Vergänglichkeit der Dinge, mit umhergeworfen von den Verwikkelungen, die wir Zufall nennen, nichts in ſich tragend als die unſicheren, wechſelnden, immer wieder verſchwindenden Eindrükke, welche der Spiegel ſind von dem, was er unglükklich genug iſt zu ſehr zu lieben. Aber wer das vergängliche dahin giebt und ſeine Luſt hat an den ewigen Geſezen des Herrn, wer ſich entäußert und mit dem geht, welcher oft nicht hatte wo er ſein Haupt hinlegte, der allein hat eine bleibende Stätte in den Wohnungen Gottes, der allein iſt wahrhaft Herr auf der Erde, der allein bleibt gewiß immer ein würdiger Verwalter göttlicher Gaben, und niemand kann das anvertraute Gut aus ſeinen Händen reißen.

II. Zweitens aber auch in Abſicht auf dasjenige, was eben jener Wechſel der Ereigniſſe, jene Mannigfaltigkeit der menſchlichen Verhältniſſe innerlich auch wechſelndes in uns wirkt, in Abſicht auf die verſchiedenen Stimmungen des Gemüthes nemlich iſt der Apoſtel keinesweges geſonnen, uns jene Empfindungsloſigkeit zu gebieten, welche ſonſt wol von vielen für einen Vorzug iſt gehalten worden. Nein, wir ſollen vielmehr alles empfinden; Freude und Weinen als die äuſſerſten Gränzen menſchlicher Gefühle ſtellt der Apoſtel auf und giebt ſie uns frei, ohnſtreitig alles dazwiſchen liegende mit darunter begreifend. Nur daß wir uns freuen ſollen, als freuten wir uns nicht, und weinen, als weineten wir nicht; nur daß von den nachtheiligen Folgen, welche beiderlei Gemüthsbewegung hervorzubringen pflegt, nichts an uns ſoll zu merken ſein. Der Unterſchied aber, welcher in dieſer Beziehung ſtatt findet zwiſchen denen, an welchen der Rath des Apoſtels in Erfüllung geht, und denen, welche ſich von den traurigen oder freudigen Bewegungen ihres Gemüthes fortreißen laſſen, liegt weniger, wie man gewöhnlich glaubt, in dem Maaß der Empfindungen, daß nur alles minder ſtark und hervortretend ſein müſſe in der Seele des gottſeligen, als vielmehr in der ganz verſchiedenen Art derſelben. Schon wozu der Apoſtel an einer andern Stelle ermahnt, daß wir weinen ſollen mit den weinenden und uns freuen mit den fröhlichen, ſind Empfindungen, die nicht erſt bedürfen gemäßiget zu werden, ſondern von denen ſchon ihrer Natur nach gilt, daß die zerſtreuenden Wirkungen einer bloß irdiſchen und ſelbſtſüchtigen Freude und die ſchwächenden einer eben ſolchen Traurigkeit nicht daraus entſtehen können. Und wenn jemand ſpitzfindig zweifelhaft fragen wollte, worin doch der Unterſchied gegründet ſein könne, den man zu machen pflegt, daß nemlich Freude und Leid über daſſelbige, wenn es andern begegnet iſt, empfunden, etwas edleres ſein ſolle, als wenn es uns ſelbſt getroffen hat: ſo müßte ſchon dieſe Antwort hinreichen, daß nemlich Mitleiden und Mitfreude Empfindungen ſind, die nothwendig und natürlich ihr Maaß in ſich ſelbſt haben, die, außer in einem krankhaften Zuſtande, der aber nicht ihr eignes Werk iſt, zu keiner Ausſchweifung, zu keiner Lähmung veranlaſſen können, die uns das Bewußtſein des beſten und edelſten in unſerer Natur niemals verlieren laſſen. Noch mehr aber gilt, ſchon an ſich und nicht etwa erſt durch eine gewiſſe Mäßigung, dasjenige, was der Apoſtel durch ſeinen Rath erreichen möchte, von jener Freude am Herrn, zu welcher er ſelbſt uns anderwärts aufmuntert, von jener göttlichen Traurigkeit, welche er derſelben Gemeine, an die unſere Texteswort gerichtet ſind, in ſeinem zweiten Briefe anpreiſet. Wer von uns, meine Freunde, könnte wol unbekannt ſein mit der göttlichen Traurigkeit, welche nur zur Seligkeit betrübt, mit dem Schmerz über die Gewalt, welche die rohe Natur noch ausübt in unſerm Leben? und wer ſie kennt, der muß auch wiſſen, daß ſie nie zu groß ſein kann. Sie iſt, wie das erſte, ſo auch das immer erneuerte und mächtiger bilbende Eintreten des göttlichen Geiſtes in uns, und mit ihr zugleich iſt uns alſo auch das über jene rohe Natur uns erhebende Gefühl, die göttlich belebende aufrechthaltende Kraft gegeben, und daher in der Traurigkeit ſelbſt ſchon das Vorgefühl der größeren Seligkeit, welche nothwendig ihre Frucht ſein muß. Darum je reizbarer wir ſind für dieſe Traurigkeit, je mehr ſchon kleine Abweichungen und Verſehen ſie in uns hervorrufen, nicht deſto ſchwächer ſind wir und unglükklicher, ſondern deſto ſeliger und ſtärker und — als weineten wir nicht oder müßten die Hände ringen und die Thränen trokknen — nur deſto bereiter, aufs neue in den Kampf zu gehn und in Verſuchungen und Anſtrengungen aller Art uns einzutauchen. Eben ſo nun iſt es auch mit der Freude am Herrn. Wenn wir Gott erkennen in ſeinen Werken und Wegen, gleichviel ob im großen, oder im kleinen die ewige unendliche Kraft, die alles vereinigende unerſchöpfliche Liebe ſich uns offenbart; wenn wir in dieſem Gebiete klarer ſehen, was uns dunkel war, und die ſcheinbaren Widerſprüche in der Natur und dem Zuſammenhang der Dinge ſich löſen; ja auch nur wenn ſich uns, was wir ſchon im allgemeinen erkannt hatten von göttlicher Macht und Liebe, im einzelnen aufs neue beſtätigend und belebend wiederholt: wird dann nicht das innigſte Verlangen unſerer Seele geſtillt? iſt das nicht eben die Thätigkeit des wahren Lebens, welches allein dieſen Namen verdient? muß nicht deſſen Bewußtſein in uns Luſt und Freude ſein? und eine Freude, von der wol niemand, der auch nur eine Vorſtellung von ihr faſſen kann, glauben darf, ſie könne jemals ausarten in irgend frevelnden Uebermuth, es könne je aus ihr entſprießen ein leidenſchaftliches Weſen, ſie könne ſich je äußern wollen in einer Vernachläſſigung deſſen, was uns zu thun obliegt.

Wenn alſo die Bewegungen unſeres Gemüthes immer nur wären dieſe Freude am Herrn und dieſe göttliche Traurigkeit, dann würde ſicher der Rath des Apoſtels in uns ausgeführt. Und dieſe Forderung iſt in der That nichts überſpanntes, wie ſie auch dem nicht ſo kann geſchienen haben, welcher uns aufmuntert, allewege uns zu freuen am Herrn. Es mag wol ſein, daß wir dieſe Freude am innigſten empfinden, wenn wir frei von allen weltlichen Sorgen und Geſchäften, in abgezogener Stille den Höchſten entweder in dem Leben der Natur aufſuchen, oder in der großen Regierung der menſchlichen Angelegenheiten ihn walten ſehn, oder dankbar gerührt in der Leitung unſeres eigenen Lebens ſeine Güte erkennen; es mag ſein, daß auch die göttliche Traurigkeit am ungeſtörteſten und reinſten gedeiht, wenn wir in andächtiger Einſamkeit in die Tiefen des menſchlichen Herzens hineinblikken und die Abweichungen unſeres Lebens uns vorhalten: aber ſehr gering würde der die Macht und den Einfluß der Gottſeligkeit ſchäzen, welcher glaubte, daß beide Empfindungen nur auf Einſamkeit und Stille beſchränkt wären. Nein, meine Freunde, was uns auch mitten im Getümmel der Welt bewege, kann uns irgend eine Luſt kommen, die nicht aus den Anordnungen Gottes hervorginge und eine Ausſtrömung wäre der göttlichen Liebe? kann uns irgend ein Leid treffen, was nicht den ſinnigen Menſchen zurükkführte auf die Quellen alles Leides, den ungöttlichen Sinn und das thörichte Weſen der Menſchen? Je mehr wir nun bei jeder Luſt, von der perſönlichen Begünſtigung hinwegſehend, an die göttlichen Einrichtungen uns halten, aus denen ſie hervorgeht; je mehr wir hiedurch lernen uns am wahren guten erfreuen, wenn ihm auch die anmuthig bewegende äuſſere Geſtalt abgeht; kurz je mehr wir in allem das Reich Gottes und die Kraft der Natur lieben: deſto mehr geſtalten ſich alle unſere Freuden in die Freude am Herrn; deſto reiner und andächtiger werden alle unſere heiteren Bewegungen, deſto genauer geſondert von allem unwürdigen, von jedem Keim künftiger Reue. O wer auf dieſer Stufe ſteht oder je geſtanden hat, wie es denn in jedem Leben Zeiten giebt, die vor andern ſchön ſind und heilig, ja wer auch nur mit Kenntniß und Gefühl ſolche Menſchen beobachten konnte: auch der ſchon muß inne geworden ſein, wie die Freude am Herrn in jeder nur nicht ſchon an ſich ſtrafbaren Freude enthalten ſein kann und wie ſie dann jede heiliget, ſelbſt ſolche Freuden, die für ein minder geläutertes Gemüth ſchon nicht ſelten an der Gränze der Schuld ſtehen! Und eben ſo, je treuer und kindlicher jedes Uebel, das uns drükken kann, uns auf die Betrachtung der Sünde zurükkführt, je mehr wir, wie es ſich ziemt, das Gefühl des ganzen in uns tragen, um die verurſachende Sünde, wenn ſie auch nicht perſönlich uns ſelbſt einwohnt, dennoch inne zu werden: deſto mehr verwandelt ſich ſogar unſer Weinen mit den weinenden in jene göttliche Traurigkeit, daß wir auch für andere und mit ihnen keinen Schmerz fühlen, als nur um die Sünde und das ſittliche Elend. Werden wir dann nicht jedes Leid, in welchem ſeiner Natur nach nichts ſein kann von dieſem göttlichen Schmerz, auch austilgen für uns und gar nicht als ein ſolches anerkennen wollen, immer mehr uns befeſtigend in der Lebensregel, daß wo der Schmerz über die Sünde nicht hervortritt, da die Freude am Herrn ungeſtört müſſe walten können, ſo daß kein bloß irdiſches Leid uns jemals überwältigen wird, weder durch niederſchlagende Wirkungen, noch durch Aufregung zu verderblichen Leidenſchaften, ſondern gegenüber der Freude am Herrn uns nichts anders übrig bleibt um uns zu bewegen, als eben jener Schmerz über geiſtige Schwäche und Elend, der ſich immer mehr in heilige Wehmuth umgeſtaltet? Und o, wer dieſe je ſelbſt empfunden, wer mit andächtigem Auge Chriſtum betrachtet hat, wie er in den gefahrvollſten Augenblikken nur von ihr ergriffen war; wem es nicht entgangen iſt, wie eben ſie alle Helden des Glaubens beſeelt hat: der weiß auch, daß ſie ſo wenig ausſchweifendes und wildes bei ſich führt, als ſchwächendes und auflöſendes, daß ſie nie dahin führen kann, weder in Verzweiflung die heiligen Schranken der Pflicht zu überſpringen, noch feigherzig ſeinen Beruf aufzugeben.

Ohne Zweifel alſo iſt es möglich, wir können es dahin bringen, daß wir in allem, was uns erfreuliches begegnet, nur die Freude am Herrn fühlen und keine andere, und in allem Leid nur die göttliche Traurigkeit, welche über die Sünde weint und keine andere; und eben ſo gewiß ſind wir dann ſolche, die ſich freuen, als freueten ſie ſich nicht, und weinen, als weineten ſie nicht. Denn nichts von dem zeigt ſich dabei in uns, was die Freude und die Traurigkeit der Kinder dieſer Welt zu begleiten pflegt; und darum halten auch dieſe uns nicht für fröhliche oder weinende, da ſie keinen Sinn haben für ſo ſtille leidenſchaftloſe Gefühle. Aber damit wir uns dem wirklich nähern, was möglich iſt, bedürfen wir gar ſehr eines ermunternden und warnenden Zurufes, wie der Apoſtel ihn hier an uns ergehen läßt! Denn wenn es wahr iſt, wie es denn wirklich iſt, daß das Verderben, welches wir betrauern ſollen, ſich uns am deutlichſten offenbart an den verſchiedenen Arten des Unheils, welche auch denen, die von der göttlichen Traurigkeit nichts wiſſen, Schmerz verurſachen, und am meiſten durch das allerſchmerzlichſte, die Schaam; wenn es wahr iſt, daß Erkenntniß und Gefühl von Gott ſich dann am lebhafteſten äußern und am merklichſten die Oberhand gewinnen, wenn Bedenklichkeiten, die uns entgegentraten, verſchwinden, wenn trübes, das uns umgab, ſich aufhellt, kurz wenn irgendwo in unſern Angelegenheiten etwas erfreuliches und heilbringendes für uns ſich ereignet: wie ſollten wir deshalb, wenn wir auch noch keine demüthigenden Erfahrungen vor uns haben, billig beſorgt ſein, daß nicht in Freude und Leid ſich unſer Herz unvermerkt mehr auf das irdiſche und ſinnliche lenke, welches doch nur die Hülle jenes geiſtigen und himmliſchen ſein ſoll! daß wir nicht, von der flüchtigen Gegenwart, von dem ſtärkeren Eindrukk fortgeriſſen, in guten Tagen mehr ſelbſtiſch über die Sicherſtellung unſeres Wohlſtandes und die Erheiterung unſerer Zukunft, mehr eitel über die Achtung, die uns widerfährt, über den Einfluß, den wir ausüben, mehr ſinnlich über die hinfällige uns aufgehende Luſt, über die ungeſtörte Bewegung unſeres Lebens, als fromm über die allgemeine Wohlthätigkeit der göttlichen Anordnungen uns erfreuen; und ſo auch in böſen Tagen weniger die Sünde ſelbſt und die züchtigende Hand Gottes fühlen, als nur an und für ſich die üblen Folgen derſelben, die unſer Leben betreffen, ſchmerzlich empfinden. Je mehr wir uns dies hingehn laſſen, deſto näher geſellen wir uns zur Luſt und zum Leide der irdiſchgeſinnten, deſto leichter werden wir mit hingeriſſen werden zu ihrer Art ihr Gefühl zu äußern, die ſchon an ſich die Quelle vieler Zerrüttungen und Vergehungen iſt und bei welcher noch mehr die Empfänglichkeit für jene höheren Gegenſtände der Luſt und des Leides ſich verlieren muß. Haben wir aber keine Freude mehr am Herrn, woher ſoll der kindliche Gehorſam kommen? fühlen wir keine göttliche Traurigkeit mehr, woher die Scheu vor der Sünde? O daß ja nicht irdiſche Freude uns von dem ſtrengen Ernſt frommer Tugend entwöhne! daß ja nicht ſinnliche Zerſtreuung uns den Geſchmakk benehme an andächtigem Inſichkehren! daß ja nicht irdiſche Thränen unſer Auge umdüſtern und wir dann weder des heiteren Himmels uns erfreuen, noch den ſchmalen Weg vor uns deutlich und beſtimmt erblikken können und wir ſo, allmählig allem was uns ſonſt das theuerſte war entfremdet, von unreinen Gemüthsbewegungen beherrſcht, mit den Kindern dieſer Welt muthlos ſchmachten lernen im Leide und ſtürmiſch freveln in der Luſt! Darum laßt uns immer mehr dem Wahlſpruch folgen, Alles was ihr thut, thut zur Ehre Gottes! laßt uns immer mehr von uns thun alles, was nicht ſchön iſt und nicht fromm. Und wenn wir auch da, wo es darauf ankommt, unmittelbar mit Chriſto zu leiden, des Zurufes nicht bedürfen, Wachet und betet, ſo wird er uns gewiß nöthig ſein, ſo oft wir mit dem großen Haufen der Menſchen ein und daſſelbe erſchütternde Loos zu theilen haben. Ermattender Schlaf oder wilder Rauſch wird ſich aller bemächtigen, die ſich nicht ſtärken und reinigen durch Gebet um nicht in Anfechtung zu fallen; in thörichter Freude und unheiligem Schmerz werden ſie ſich um die Kraft betrügen, mit der ſie thätig ſein ſollen.

III. In demſelbigen Sinne erwähnt der Apoſtel noch, und zwar indem er die urſprünglichſte und heiligſte von allen zum

Beiſpiel wählt, die Verbindungen der Liebe, in denen wir mit andern ſtehen, als etwas das wir haben ſollen, als hätten wir es nicht.

Ohnſtreitig wird in gewöhnlichen Zeiten kein Theil unſeres apoſtoliſchen Rathes ſo wenig begriffen als dieſer. Wer zählt es da nicht zu den größten Gütern des Lebens, in jener innigſten und heiligen Verbindung zu ſtehen, durch welche ſich ein häuslicher Kreis bildet! oder wem ſind nicht wenigſtens ſeine ſüßeſten Freuden die, welche in einem ſolchen genoſſen werden! Aufgemuntert wird von allen Seiten jeder, der eine feſte Stelle im bürgerlichen Leben gefunden hat, daß er doch je eher je lieber in dieſen freudenreichen Stand treten möge, und bedauert wird jeder oder beſchuldigt, dem dringende Umſtände den Eintritt in denſelben verſagten, oder der vielleicht thörichter Weiſe um kleinerer Befriedigungen willen dieſe größte unter allen ſich entzogen hat. Ja gleich auf dieſe Rechnung werden geſchrieben allerlei Abweichungen, wenn derjenige, der ſie ſich zu Schulden kommen ließ, es verſäumt hat, ſich auf dieſe Weiſe eine Haltung für ſein ganzes ſittliches Leben zu verſchaffen. Aber in Zeiten wie die gegenwärtigen, wie oft hören wir, und nicht von den ſchlechteſten, ganz das umgekehrte, glükklich denjenigen preiſen, von dem nicht mehrere ſo unmittelbar abhängen mit ihrer Thätigkeit, an den nicht mehrere gewohnt ſind ſich zu halten in ihren Bedürfniſſen, glükklich den, der nicht für eine geliebte Gattin zu ſorgen hat und für hoffnungsvolle Kinder. Und weil es nicht die ſchlechteſten ſind, die ſo klagen, ſo haben ſie auch nicht bloß die Schwierigkeit im Sinne, in bedrängten Zeiten unſern angehörigen die gewohnten Bequemlichkeiten und Lebensgenüſſe zu verſchaffen; ſondern das ſind ihre Beſorgniſſe, daß derjenige, dem es eine ſüße Gewöhnung iſt den ſeinigen Freude zu machen, leichter durch den langſamen, allmählig zunehmenden Drukk der Umſtände mürbe gemacht werde und erſchüttert in ſeinem feſten Sinn, wenn ihn je länger je mehr die Nothwendigkeit drängt ſie von allen Seiten zu beſchränken, ſo daß er am Ende nichts lieber wünſchen werde, als daß nur dieſer Drukk ein Ende gewinne um jeden Preis, und zulezt wol gar geneigt zu thun und zu leiden was nicht Recht iſt, um nur dies Ende herbeizuführen; das fürchten ſie, daß derjenige, der mehr auf das Spiel zu ſezen hat als ſein eignes Daſein, der, wenn irgend ein Schikkſal ihn dahinrafft, für ſeine geliebteſten fürchten muß und niemanden zurükkläßt, welcher ſeine Stelle bei ihnen vertreten könnte, daß der auch weniger entſchloſſen ſein wird, ſich dem übermächtigen

Frevel entgegenzuſtellen, weniger geneigt, dem Vaterlande, wo es ſeiner bedarf, mit gänzlicher Hingebung ſeiner ſelbſt zu dienen. Allein, kann das wol natürlich ſein und der göttlichen Ordnung der Dinge gemäß, daß der Menſch, wenn er ſchon viel gutes und ſchönes entbehrt, auch das ſchönſte und freudenreichſte lieber wünſchen ſoll nicht zu beſizen? und dürfen wir das böſe für ſo gewaltig und gleichſam anſtekkend halten, daß es, zu einiger Herrſchaft gelangt, auch das gute und ſonſt am meiſten heilbringende in ein gefahrvolles Uebel verwandeln könne? Gewiß ſind auch dieſe Beſorgniſſe oft nur ein irriges Mißtrauen, ohne weiteren Grund, als daß den Frauen, den Kindern und überhaupt den mehr im Hausweſen eingeſchloſſenen die gemeinſame Noth und Gefahr minder ins Auge fällt und ſie alſo, mit den urſachen der Beſchränkungen, mit dem Preiſe der Aufopferungen minder bekannt, ſich eher dagegen auflehnen möchten. Dieſe Unbekanntſchaft aber muß die Liebe durch das Mitgefühl deſſen, was in andern vorgeht, ergänzen. Wenn es Umſtände giebt, unter denen wir unſerer innigen Ueberzeugung gemäß nicht Freude daran haben können zu leben, weil ſie uns keine würdigen Gegenſtände oder Richtungen unſerer Thätigkeit, keine angemeſſenen Verhältniſſe für unſer Daſein übrig laſſen: ſollen wir glauben, daß diejenigen, die uns lieben und uns alſo auch kennen müſſen, uns, von perſönlichen Rükkſichten getrieben, hindern ſollten, das, was ohnedies ſeinen Werth und ſeine Bedeutung ſchon verloren hat, daran zu ſezen, um das wichtigere und herrlichere wieder zu gewinnen? wenn wir ſelbſt wegen wichtigerer Sorgen das Gefühl für kleinere Entbehrungen verloren haben: ſollen wir glauben, daß die nächſten unſrigen mit verwöhntem Sinn immer nur an den gewohnten Befriedigungen hängen? müſſen ſie nicht, wenn ſie uns das wirklich ſind, was ſie ſein ſollen, entweder mit klarer Einſicht und vollem Bewußtſein an allem, was uns das wichtigſte iſt, ſo theilnehmen, daß ſie unmöglich wollen können, wir ſollten es um geringer irdiſcher Dinge willen aufgeben, oder durch die Kraft des liebenden Gemüthes ſo innig mit uns vereiniget ſein, daß ſie fühlen, es müßte ihnen ſelbſt durch die Dämpfung unſeres Geiſtes, durch die unvermeidlich nachfolgende Unzufriedenheit mit uns ſelbſt das härteſte Uebelbefinden erwachſen?

Wenn die Liebe auf dieſer Stufe der Vollendung ſteht, meine Freunde, wenn uns von dem heiligen Wege unſerer Pflicht nie eine ſolche Schonung auch nicht gegen das geliebteſte Weſen abführt, wie verweichlichte Liebe und eitle Zärtlichkeit ſie andern eingeben: dann ſind wir in den Augen der Welt ſolche, die Wei-

der haben als hätten ſie keine; wir aber und die unſrigen wiſſ
es beſſer, daß wir uns gegenſeitig auf die allerinnigſte Weiſe h
ben und beſitzen, immer in Einem Sinne jeder ſo den andern b
handelnd, wie dieſer es ſelbſt begehrt. Wenn hingegen in d
heiligſten Vereinigung der Gemüther von irgend einer Seite no
Schwachheit und Unentſchloſſenheit walten; wenn noch durch ei
krankhafte Reizbarkeit die Einheit des Willens und des Handeln
geſtört wird; wenn noch eine zu große Anhänglichkeit herrſcht a
das, was doch nur das ſinnliche und äußerliche bleibt: dan
muß auch auf alle, welche den andern vorangehn ſollen mit Kra
und Entſchloſſenheit, auch auf diejenigen, welchen unmittelb
obliegt den Kampf zu beſtehen und den gemeinſamen Willen au
zuführen, die Schwachheit der geliebten ſchwächend wirken, me
als ihre eigene und um ſo ſtärker, als ſie ſich doch verberg
will, um ihnen den Kampf, der nur ein leichter Sieg ſein ſollt
nicht zu erſchweren. Dann entſtehen jene bedenklichen Ueberlegu
gen, wenn auch nicht, ob das Gut, welches wir zu erringen od
zu erhalten ſuchen, der Opfer wol werth ſei, doch, ob die Wah
ſcheinlichkeit des Gelingens das Gleichgewicht halte gegen d
Aufopferungen und Leiden; dann fragen wir, ob es wol auszu
halten wäre, wenn wir uns einſt vorwerfen müßten, den unſr
gen geraubt zu haben, woran ihr Herz hing, ſie herausgeriſſen z
haben aus einem glücklichen Leben, hingegeben den bitterſte
Sorgen und Qualen vergeblich und umſonſt; dann ſcheint es un
ſo wenig auszutragen für das gemeinſame Beſtreben, ob auch wi
hinzukommen mit der treueſten Beharrlichkeit, mit den verläug
nungsvollſten Anſtrengungen, und dagegen ſcheint uns um ſo vi
größer, was wir preisgeben und faſt ſicher verlieren; dann ſage
wir uns jene Täuſchungen vor, daß jedem die ſeinigen auch di
nächſten wären und daß die nächſten Pflichten auch zuerſt müßte
bedacht ſein. O meine Freunde, dann iſt es Zeit, das wir un
ermannen und für uns und die unſrigen zu uns ſelbſt ſprechen, Wa
hülfe es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewönne un
litte Schaden an ſeiner Seele; dann iſt es Zeit, daß wir unſe
Herz verſchließen gegen verführeriſche Schwachheiten und Wün
ſche; und wenn wirklich die unſrigen auch nur im innern ihre
Herzens uns zumuthen konnten, um ihres zeitlichen Wohls wil
len unſern Beruf zu vernachläſſigen und der Stimme unſeres Ge
wiſſens nicht überall zu folgen, ſo iſt es dann Zeit für uns, i
der That Weiber zu haben und Kinder und Freunde als hätte
wir keine, und feſt darauf zu beharren, daß wir nur diejenige

mit Chriſto für die unſrigen halten dürfen, die in gleicher Treue zu gleichen Zwekken mit uns unter ihm verbunden bleiben.

Das Verfahren, welches hieraus entſteht, wird oft für hart verſchrieen werden von der Welt, weil es eben dem Verfahren jener weichlichen Liebe entgegengeſezt iſt, welche nur ein Wiederſchein iſt von ſträflicher Selbſtliebe und welche die Welt, keiner größeren Tugend fähig, als eine fromme und edle Geſinnung vergeblich geltend zu machen ſucht, — indeſſen dies ſoll uns nicht irre machen, denn in einem dem Sinne Jeſu und ſeinem Beiſpiel gemäßen Leben erſcheint gar vieles ſtreng und hart; aber dieſes Verfahren kann auch beſſeren, wenn ſie für einen Augenblikk die richtige Anſicht der Dinge verloren haben, bedenklich erſcheinen als ein ſchwer zu ſchlichtender Streit einer Liebe gegen die andere. Dennoch bleibe es dabei; denn es iſt ja nichts, als daß wir nur Verweichlichung, Feigheit, ſträfliche Liebe zur Welt denen, die wir lieben, eben ſo wenig als uns ſelbſt geſtatten wollen; nichts, als daß wir uns und ſie losmachen wollen von allem, was die wahre Liebe ſtören könnte; nichts, als daß wir ſie auch wider ihren Willen feſt halten bei dem, was ſie in den ſchöneren Augenblikken ihres Lebens ſelbſt fühlten und gelobten, und ſie in der That beſſer machen, indem wir aus der Vorausſezung handeln, daß ſie im innerſten ihres Herzens doch immer ſo und nicht anders geſinnt geblieben ſind und noch ſind. So allein geben wir ſie ſich ſelbſt wieder, wenn ſie im Begriff ſind ſich zu verlieren; ſo allein erhalten wir ihnen uns. Denn wenn nun ohnerachtet unſerer unzeitigen Schonung dennoch Widerwärtigkeiten eintreten, was für Troſt und Stärkung, ja auch in beſſeren Zeiten was für Luſt und Freude könnte ſich wol über ſie ausbreiten von uns, wenn wir doch uns ſelbſt geringſchäzen müßten, wenn doch die Vorwürfe in uns nicht ſchwiegen, wenn wir doch fühlen müßten, daß mit der gebrochenen Treue die Kraft und der Muth des Lebens von uns gewichen ſind. Hier iſt alſo keine Härte, ſondern Wohlthun; hier iſt kein Streit einer Liebe gegen die andere, ſondern die höchſte alles vereinigende Liebe; hier iſt keine ſchwere Wahl, keine bedenkliche Entſcheidung, ſondern die einfachſte und treueſte Befolgung jenes heiligſten Grundgeſezes, Gott zu lieben über alles und auch die nächſten unſerem Herzen nur als uns ſelbſt; uns nur, inwiefern wir wahre Bürger ſeines Reiches und Unterthanen ſeines Sohnes ſind, und ſo auch ſie nur; uns nur mit jener Liebe, welche eines iſt mit der Liebe zu Gott, zur Wahrheit, zum Recht, und ſo auch ſie nur.

Wir ſehen alſo, meine Freunde, der Rath des Apoſtels in ſeinem ganzen Umfange empfiehlt nichts anderes als die Geſinnung, ohne welche nichts großes und ſchönes unter den Menſchen gedeihen kann und die wir an allen heldenmüthigen Seelen aller Zeiten und Völker bewundern; die Geſinnung, ohne welche beſonders auch die Segnungen des Chriſtenthums nicht hätten können verbreitet werden, und die ſich daher auch ſo ſtark in dem Erlöſer ſelbſt und in allen, die ihm am treueſten gedient haben, ausprägt. Es iſt gewiß heilſam und nöthig, ſie jezt in ihrem wahren Licht und in ihrer liebenswürdigen Größe darzuſtellen und uns recht in ihr zu befeſtigen. Was verloren iſt für uns, kann nur wiedergewonnen werden durch dieſen Sinn; was noch übrig iſt und in Gefahr ſchwebt, kann nur erhalten werden durch ihn. Ja wer die Zeichen der Zeit verſteht, dem wird es nicht unerwartet ſein, wenn bald an uns alle für alles, was uns werth iſt, dieſe Aufforderung an uns ergeht, ſelbſt für die heilige Sache der Gewiſſensfreiheit und des Glaubens. Wolan denn laßt uns wakker ſein und ſtark! Mögen alle, die für eine gemeinſame Sache eifrig bemüht, alle, die einander perſönlich werth ſind, ſich auch unter einander ermuntern und kräftigen, einer bei dem andern entgegenarbeiten allem weichlichen Weſen, aller verführeriſchen Anhänglichkeit, damit das Band der Liebe in Wahrheit ſei ein Band der Vollkommenheit und ſie uns ſtärke, in den Kampf für alles ſchöne und gute nachzufolgen dem Anfänger und Vollender unſeres Glaubens, der, wie ihm ſelbſt kein anderer bereitet war, auch uns keinen andern Eingang verheißen hat, als den durch Leiden und Trübſal, in das Reich Gottes.

XI.

Von der Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende böſe.

Das Leben des Chriſten, welcher, indem er dem Beiſpiel und der Aufforderung ſeines Erlöſers folgt, in ſich das Ebenbild Gottes je länger je mehr herſtellen und außer ſich nach beſtem Gewiſſen das Werk Gottes fördern will, wird uns von allen Seiten dargeſtellt als ein immerwährender Kampf; und wem von uns, meine Freunde, ſollte nicht ſeine Erfahrung beſtätigen, daß dieſe Darſtellung richtig iſt. Zwar iſt dieſer Kampf nicht dasjenige, wobei wir uns, als wäre es das höchſte, beruhigen ſollen; zwar liegt vor uns ein ungetrübtes ſeliges Leben, in welchem nichts als der Friede Gottes und die volle Genüge ſeines ewigen Reiches zu finden iſt: allein ſo deutlich wir dieſes Leben auch erkennen, ſo liegt es doch vor uns als ein jezt unerreichbares Ziel, ſo gewiß haben wir nur in einzelnen Augenblikken ein Vorgefühl deſſelben durch die tröſtende Gnade des göttlichen Geiſtes, das ganze unſeres Lebens aber iſt und bleibt jenem Kampfe geweiht. Der ungeſtörten Herrſchaft des Geiſtes in dem Geſchäft unſerer Heiligung widerſtrebt, wir fühlen es faſt ununterbrochen, das nie ganz gebändigte Herz: und dem guten, welches wir aus dem Schaze des ſchon geheiligten Herzens ans Licht zu bringen und in gottgefälligen Werken der Welt darzuſtellen trachten, widerſezt ſich die rohe Gewalt, oder die liſtige Klugheit der Kinder der Finſterniß, oder es wird geſtört und erſtikkt auch durch die zufälligen, unabſichtlichen Wirkungen ihrer Leidenſchaften und ihres ungöttlichen Weſens.

Nur daß wir dies zu ſehr als einen zwiefachen Kampf betrachten, daß wir zu ſehr als unabhängig von einander anzuſehn geneigt ſind dieſen äußeren Streit und jenen unſichern Zuſtand unſeres eigenen Herzens, darin täuſchen wir uns nicht ſelten. O beides hängt nur allzu genau zuſammen! Je weniger wir auf äußeren Widerſtand zu achten haben, um deſto genauer können wir freilich auf jede Bewegung unſeres Gemüthes merken und das unrechte in der Geburt erſtikken: aber auch je weniger noch in uns der Geiſt Gottes allein regiert, um deſto leichteres Spiel haben diejenigen, welche ſich von außen unſerem Beruf in der Welt widerſezen; und auch die größte Gewalt könnte, wenn gleich ſie die guten Wirkungen unſeres Daſeins und unſerer Thaten für die Welt größtentheils zerſtören dürfte, uns doch auf unſerm eigenen Gebiet nicht treffen und uns nicht hindern, immer ſo zu handeln wie es uns ſelbſt genügt, wenn nicht eben durch jene feindſeligen Einwirkungen von außen auch die inneren Kräfte des Geiſtes gelähmt, auch, was verwerfliches in uns ſelbſt iſt und Antheil hat an irdiſchem Sinn, aufgeregt würde, um die Ausführung des guten zu hintertreiben. Wer dieſen Zuſammenhang einſieht, der wird auch gewiß darin einſtimmen, das erſte, was wir zu thun haben, um ſiegreich aus dem Kampf hervorzugehen, ſei überall, daß wir dieſe zuſammenwirkenden feindſeligen Gewalten trennen müſſen. Wenn es vorzüglich unſer eigenes Herz iſt, welches uns verſucht, o dann beſonders laſſet uns fliehen unter den Schuz der guten, damit nicht die böſen das Herz noch mehr in Aufruhr bringen gegen das göttliche Geſez und uns noch tiefer verſtrikken in die Sünde. In einer Zeit aber, wo vorzüglich von außen das böſe ſich ſtemmt gegen alles, was wir ausführen möchten durch unſere innere Kraft; wenn es zerſtörend in unſern Wirkungskreis eindringt und uns immer enger und enger bedrängt: o dann vor allen Dingen laßt uns unſere Aufmerkſamkeit nach innen kehren, dann laßt uns unſer Herz rein erhalten und frei und dahin ſehen, daß unſere Kraft wenigſtens lebendig erhalten werde und regſam und unverrükkt auf dasjenige gerichtet bleibe, was noth thut. Daß ſich nun als eine ſolche Zeit auch die zu erkennen giebt, worin wir jezt leben, daran bedarf es für unſer aller Gefühl keiner beſonderen Erinnerung. Wolan denn! ſo ſei das unſere Sorge, daß wir uns ſelbſt wenigſtens unüberwindlich zeigen, daß wir nicht ermatten auf dem rechten Wege, noch weniger uns ablenken laſſen auf einen falſchen, daß wir das niemals aufgeben, wodurch allein unſer Leben einen Werth erhalten kann. Möge dazu auch unſere jezige gemeinſchaftliche Betrachtung etwas beitragen.

Text. Röm. 12, 21.

Laß dich nicht das böſe überwinden, ſondern überwinde das böſe mit gutem.

So beſchließt der Apoſtel eine Reihe von Vorſchriften, welche ſämmtlich den Zwekk haben, die Chriſten zu warnen, daß ſie durch das feindſelige Betragen der Gegner des Glaubens und des guten nicht ſollten, zu einem ähnlichen verleitet, gleichfalls Beleidigungen und Kränkungen vergeltend ausüben. Dies alles faßt er nach ſeiner Gewohnheit noch einmal im allgemeinen zuſammen in den verleſenen Worten, indem er es ihnen von der Seite darſtellt, ſie würden alsdann überwunden ſein durch das böſe, wie denn dies allerdings zu dem traurigſten gehört in dem Zuſtande des überwundenen, daß er des Siegers Sitte, Geſez und Weiſe zu loben und anzunehmen genöthiget iſt. Aber wie immer das allgemeine noch weiter geht und mehr umfaßt als die beſonderen Fälle, in Beziehung auf welche es vorgetragen wird, ſo auch hier. Denn überwunden iſt auch derjenige, für welchen ein Streit einen ſolchen Ausgang nimmt, daß er ſich Verbote muß auflegen laſſen, nicht mehr zu thun was er ſonſt that, daß er eine gewohnte, zu ſeinem Leben gehörige Thätigkeit aufgeben muß; überwunden auch derjenige, welcher wider ſeinen Willen zu Handlungen gezwungen wird, die er ſonſt nicht that; überwunden überhaupt jeder, der aus dem Streite ſcheidet mit geſchwächter Kraft, unluſtig und niedergeſchlagen. In dieſem ganzen Sinne des Wortes alſo wollen wir uns nicht überwinden laſſen von dem böſen und den Zuruf des Apoſtels ſo betrachten, wie er uns in dem Streite, der uns obliegt, auffordert zur

Beharrlichkeit gegen das uns bedrängende böſe.

Wodurch aber erreicht das böſe einen ſolchen Sieg über diejenigen, welche das gute lieben und wollen, daß ſie oft mißmüthig den großen Endzwekk ihres Lebens aufgeben? Ich berufe mich auf eure Erfahrung, ob es nicht vorzüglich dadurch geſchieht, daß das böſe, wenn es auf uns eindringt, theils unſern Muth niederſchlägt, theils unſere Beſonnenheit überraſcht, theils uns unſere Luſt und Lebensfreude raubt, und daß eines von dieſen muß vorangegangen ſein, wenn wir uns ſollen überwunden geben. Wenigſtens ſollen dies die drei Stükke ſein, auf welche wir jezt unſere Aufmerkſamkeit richten.

I. Zuerſt alſo wollen wir uns hüten, daß das böſe nicht unſern Muth niederſchlage. Denn ſoviel iſt gewiß, in dem Maaß, als uns der Muth benommen iſt, ſind wir auch überwunden; von dem guten, welches eben die böſen hindern wollen, geſchieht dann wenig mehr; die Luſt wird aufgehoben durch die Furcht, und auch was der muthloſe noch unternimmt, das vermag er doch nur ſo zu führen, daß es unmöglich gelingen kann. Ich beſorge aber keinen Mißverſtand, wenn ich uns auffodere, uns unſern Muth nicht ſchwächen zu laſſen. Denn wie wahrer Muth und thörichte, hartnäkkige Tollkühnheit überall in menſchlichen Handlungen verſchieden ſind, wiſſen wir, und ſo ſind ſie es auch hier. Wer, um irgend etwas geringfügiges auszurichten, wodurch wenig erreicht wird, alle ſeine Kräfte und alle ſeine Zeit daran ſezt, nicht bedenkend, daß dieſe zu größeren Dingen beſtimmt ſind, ſondern nur von der eigenliebigen Meinung geleitet, als ſtehe es einem Manne nicht an, was er einmal begonnen, unvollendet zu laſſen, jeder Gefahr trozt und es ſelbſt auf ſeinen Untergang wagt: den rühmen wir nicht ſeines unüberwindlichen Muthes wegen, ſondern mit Bedauern ſchreiben wir ihm einen Sinn zu, den ſeine eigene Vernunft billig ſchon längſt ſollte überwunden haben. Eben ſo iſt es auch hier. Wem unter uns ſollte es nicht begegnet ſein, irgend ein einzelnes Werk unternommen zu haben, das eben ſo ausführbar ſchien für unſere Kräfte, als wir es löblich und rathſam fanden; und doch häuften ſich je länger je mehr unerwartete Schwierigkeiten, und doch wuchs uns der Widerſtand von Seiten derer, welche eben dieſes gute nicht wollten, über unſere Kräfte hinaus, und nach allen vernünftigen Anſtrengungen konnten wir nur enden mit einem entſchiedenen Mißlingen. Sei es auch, daß dieſes oft nicht ganz ohne unſere Schuld erfolgt, daß Verſtand und Geiſtesgegenwart in der Ausführung nicht immer gleich kommen dem guten Willen und der ruhigen Ueberlegung beim Entwerfen, daß vielleicht voreilige Freude über einen ſcheinbar guten Fortgang, vielleicht ſelbſtgefälliges Aufſteigen unſerer Verdienſte geſchadet, oder daß bei völliger Schuldloſigkeit von unſerer Seite nur die Uebermacht auf der entgegengeſezten unſer Vorhaben ſcheitern macht: niemand wird uns vorwerfen dürfen, es ſei Mangel an Muth, ein Unternehmen aufzugeben, zu deſſen Unterſtüzung wir vernünftigerweiſe nichts mehr aufbringen können. Vielleicht waren noch andere Anſtrengungen möglich, aber wenn nur ſolche, die in Beziehung auf dieſen Gegenſtand ihre Schikklichkeit verlören und offenbar dem wichtigeren und nothwendigeren entzogen würden: dann wird niemand ſie fordern als einen Beweis des Muthes, oder behaupten wollen, auch unter ſolchen Bedingungen müſſe der Menſch an einen einmal gemachten Entwurf alle ſeine Kräfte, ja ſein Leben ſelbſt wagen. Vielmehr wäre das nur ſträfliche Hartnäkkigkeit und hieße unehrerbietig die Fügungen Gottes überſehen und anmaßend Recht haben wollen gegen ihn ſelbſt, wenn der Menſch ſich als ein verſchwenderiſcher Haushalter erweiſen wollte mit dem anvertrauten Gut, nur um dasjenige zu erreichen, wovon nicht undeutlich der Herr ſelbſt zu verſtehen giebt, daß jezt wenigſtens noch nicht ſein Wille ſei es zur Ausführung bringen.

Aber allerdings, meine chriſtlichen Freunde, giebt es anderes, was uns ſo übertragen iſt und anbefohlen von Gott, daß uns auf keine Weiſe irgend etwas dahin bringen darf, davon abzulaſſen, und daß es nichts giebt, was wir ſchonen dürften und nicht vielmehr mit Freuden daran ſezen müßten. Und wol uns, daß es für jeden ein ſo heiliges Beſizthum, einen ſo beſtimmt ihm anvertrauten Kreis giebt und wir nicht mit allen unſern Kräften immerdar herumirren müſſen aufs gerathewohl. So iſt einem jeden übertragen, zu wachen über die Reinheit ſeines Herzens und die Heiligkeit ſeines Lebens. Hier ſei uns keine Anſtrengung ſo groß, vor der wir muthlos die Hände ſinken ließen, keine Gefahr ſo dringend, daß wir entfliehen wollten, keine Ausſicht ſo ſicher auf immer wachſende Verführung oder auf immer ſteigende Noth, daß wir dächten, Unterliegen ſei doch nicht zu vermeiden in dieſem Fall und alſo ſei es beſſer, ſich überwunden geben, ſo lange noch am meiſten dadurch zu retten ſei und zu gewinnen! Denn was kann der Menſch wol gewinnen, wenn er Schaden leidet an ſeiner Seele? und was hat er noch zu ſchonen, nachdem er den Verluſt erlitten, daß er in die Sünde gewilliget hat? Hier alſo laſſe ſich niemand ablenken von ſeiner eigenen Ueberzeugung und vorſpiegeln, als ſei nicht ſo böſe und Gott mißfällig, was ihm abgeſchmeichelt werden ſoll oder abgedroht, oder als bahne er ſich durch eine Nachgiebigkeit den Weg, um viel gutes auszurichten; ſondern das gilt es eben und daran zeige jeder ſeinen Muth, daß er ſeinem eignen Gewiſſen treu bleibe und nicht laſſe von ſeinem eignen Gefühl, überzeugt, er werde Rechenſchaft geben müſſen für ſich ſelbſt, und jeder ſtehe und falle für ſich ſeinem Herrn. — So iſt ein jeder verpflichtet überall, wo er im Namen eines gröſeren ganzen einen Plaz ausfüllt oder zur Ausrichtung eines beſtimmten Geſchäftes hingeſtellt iſt, dem er ſich ohne Vorbehalt gewidmet hat. Hier ſei auch in jedem nicht nur ſeine, ſondern die größere Kraft dieſes ganzen thätig; und wie ein ſolches ſeinen eigeſchlagenen Weg fortzugehen pflegt, ohne weichlich zu fragen, wie etwa hier oder dort ein einzelner leidet, ſo thue auch jeder, der im Namen deſſelben handelt, unbekümmert was ihm ſelbſt dem einzelnen begegnen kann. Und daß ja nicht, was ihn böſes nahe bedrängt, was ihm von allen Seiten angedroht oder vielleicht von der empfindlichſten ihm zugefügt wird, ihn täuſche über den Willen des ganzen, dem er zu gehorchen hat, als ob es wol unter dieſen Umſtänden nicht fordern würde oder könnte, daß das aufgegebene Geſchäft noch weiter verrichtet werde. Denn wer ſich ſo hat hinaus überreden oder drohen laſſen aus der Uebereinſtimmung ſeines Gefühls mit dem Sinne der größeren menſchlichen Verbindungen, denen er angehört: was für Verlaß kann der noch verlangen, daß man auf ihn habe, und wie hat er ſich nicht vielmehr unwiederbringlich herabgewürdigt zu einem ausgeſtoßenen Fremdling auf Erden! — Endlich, meine Freunde, iſt euch, abgeſehen von dieſen beſonderen Beziehungen, einem jeden von uns ein Beruf angewieſen auf Erden. In eine Bahn des Lebens ſind wir eingetreten, übereinſtimmend mit unſern Kräften und Eigenſchaften, einen Wirkungskreis haben wir uns angeeignet, um darin nach einer beſtimmten Weiſe der Thätigkeit das gemeinſame Wohl zu fördern. Oder wäre einer etwa ſchon zum ſelbſtſtändigen Leben hinauf erwachſen und im vollen Beſiz ſeiner Kräfte, hätte aber doch einen ſolchen Beruf noch nicht gefunden, der ſtände gewiß mehr auf der Seite des böſen, als des guten; denn es gilt gar ſehr von dem gemeinen Wohl der Menſchen, daß, wer nicht dafür iſt, dawider ſein muß, und wer nicht ſo ſammelt, daß er beſtimmte Rechenſchaft darüber geben kann, daß der zerſtreuet. Wer aber ſeinen Beruf ergriffen und ſich hineingelebt hat, der iſt auch gewiß durchdrungen von der Ueberzeugung, daß, wenn er dieſe Bahn verließe, wenn er dieſe Thätigkeit, zu der er vorzüglich geeignet iſt, ganz aufgeben könnte, alsdann der eigentliche Werth ſeines Lebens verloren ginge und er mit ſeinem ganzen Daſein gleichſam im leeren wäre und nicht in der Welt. Darum ſei uns dies ein heiliges, unauflösliches Band, eine unverlezliche Liebe und die ärgſte Verblendung die, an irgend einem einzelnen Gute des Lebens ſo zu hangen, oder irgend ein einzelnes Uebel ſo zu fürchten, daß wir eben dieſen ganzen Werth des Lebens dafür bezahlten.

Dieſes alſo ſind die Gegenſtände, auf welche die Forderung anwendbar iſt, daß wir uns durch nichts ſollen verſcheuchen laſſen von unſerm Poſten und daß es uns nie an Muth fehlen darf ihn zu vertheidigen. Wer wiſſentlich in die Sünde williget, wer ſeine beſtimmte Pflicht durch Gefahren geängſtiget verlezt, der wirft die heiligen Waffen thörichter Weiſe von ſich, an denen allein alle Streiche der böſen unſchädlich für das gute abgleiten; wer ſich überreden läßt, daß doch, weil ihm zuviel feindſelige Kräfte entgegenſtänden, nichts auszurichten ſei auf der Bahn ſeines Berufes, ſie aufgiebt und das Feld den böſen räumt, der liefert verrätheriſch die Werkzeuge, mit denen allein er ſeine thätige Gottesverehrung verrichten kann, den unheiligen zum verderblichſten Mißbrauch in die Hände und giebt ſich auf das ſchimpflichſte überwunden, indem er einen Frieden macht, der ihm kein freies Daſein und keine Thätigkeit übrig läßt. Nie laßt uns daher, wo die Vollbringung eines beſtimmten Geſchäfts uns zur heiligen Pflicht gemacht iſt, bei drohender Gefahr feigherzig denken, daß, wenn wir nun alles daran ſezen, wenn wir uns nun bei immer wachſender feindſeliger Macht dem Untergang überliefern, der vorgeſtellte Zwekk ja doch nicht erreicht wird; ſondern, wie gewaltig die Natur in den Thieren wirkt, wenn ſie um ihr Leben kämpfen, daß ſie, unbeſorgt um den künftigen Augenblikk und um die allmählige Erſchöpfung ihrer Kräfte, nur in jedem gegenwärtigen alles daran ſezen, was ſie haben: ſo gewaltig wirke in uns die Gnade, das Gefühl von der Heiligkeit des göttlichen Willens, daß wir, unbekümmert um das Ende, nur jeden Augenblikk den Angriffen des böſen alle unſere Kräfte entgegenſtellen. Nie wollen wir, weil doch gar nichts durchzuſezen wäre gegen den übermächtigen Widerſtand, unſere Berufsthätigkeit ſinken laſſen, ſondern auf Beharrlichkeit herausfodern alle, die uns in den Weg treten, damit, wie die Thiere, was ihnen die Natur aufgegeben hat zu bilden, wie oft es ihnen auch die Macht der Elemente oder der Muthwille des Menſchen zerſtört, doch immer wieder von neuem anfangen und alle Kräfte des Lebens an ihrem Werk erſchöpfen, ſo auch wir, je mehr einzelnes uns ſchon geſtört worden iſt, um deſto eifriger, wo nur eine Gelegenheit ſich aufthut, immer wieder treiben, was unſeres Werkes iſt, und alle Kräfte, die wir ja doch nicht beſſer gebrauchen können, daran ſezen, damit nicht die Gnade Gottes in uns ſich ohnmächtiger und unwirkſamer beweiſe, als was wir die blinden Triebe der Natur nennen in den unvernünftigen Geſchöpfen.

Und dieſen Muth uns immer und überall zu erhalten wird in der That nichts weiter erfordert, als zu der Sache, der wir dienen wollen, die wahre und innige Liebe, ohne welche wir doch nichts von dem unternehmen würden, wozu es jenes Muthes bedarf. Denn jegliche Sache wird von ihren Freunden zunächſt in dem Maaß vertheidiget, als ſie geliebt und als ihre Unentbehrlichkeit gefühlt wird. Was aber kann uns wol unentbehrlicher ſein, als an dem allgemeinen Zuſammenhang alles guten und ſchönen, der eben das Reich Gottes ausmacht, unſern Antheil zu behalten, welches nur in unſerer Thätigkeit beſtehen kann. Je mehr alſo alles, was uns begegnet, und auch das niederſchlagende muß dieſe Richtung nehmen, jene Liebe in uns anfacht, je mehr eben die Unſicherheit und der Wechſel des irdiſchen uns zeigt, daß es nur im Reiche Gottes Ruhe giebt und Sicherheit, deſto tapferer werden wir auch mit den Waffen des Geiſtes kämpfen über dieſem Reich. Und was nächſtdem einen beharrlichen Muth ſo ſehr unterſtüzt, die Hoffnung obzuſiegen und das Ziel zu erreichen, wer könnte ſie zuverſichtlicher nähren, als diejenigen, die ſich kein anderes Ziel geſezt haben, als eben treu und gehorſam zu arbeiten an dieſem Reiche Gottes, welches der herrlichſte Spiegel ſeiner Allmacht iſt! O laßt uns nur in die erquikkende Betrachtung deſſelben uns immer mehr vertiefen und überall ſchauen, wie der Herr ſein Werk herrlich hinaus führet: dann werden auch die Verſuchungen des Kleinmuthes von uns weichen und die Gefahren und Stürme der Zeit uns vergeblich bedrohen.

II. Aber damit wir uns auch wirklich deſſen erfreuen, was durch Erhaltung unſeres Muthes ſoll bewirkt werden: ſo müſſen wir auch zweitens danach trachten, daß wir nicht in der Ausführung und bei der That ſelbſt durch Ueberraſchung unſere Beſonnenheit verlieren. Denn dadurch werden wir nicht nur für den Augenblikk vom richtigen Wege abgelenkt, daß unſere That uns unter den Händen eine andere wird, als ſie werden ſollte; ſondern wir werden auch ſelbſt auf eine längere oder kürzere Zeit unbrauchbar gemacht zu einer glükklichen Führung unſeres Geſchäftes, bis nemlich allmählig Ruhe und Sicherheit in das Gemüth zurükkehren; und wer wollte läugnen, daß auch das heißen muß überwunden ſein?

Zuerſt ſchon, was urſprünglich vom Zorn geſagt wird in der Schrift, daß er nicht thut, was recht iſt vor Gott, leidet auch hier ſeine Anwendung. Denn nicht nur gilt daſſelbe von jeder heftigen Gemüthsbewegung, daß ſie uns des richtigen Maaßes beraubt ſowol in dem was wir ſehen, als in dem was wir ſelbſt verrichten: ſondern je mehr unſer Leben ein Kampf iſt; je mehr das böſe in mancherlei Geſtalten feindſelig gegen uns auftritt, um deſto mehr Veranlaſſung findet ſich auch grade zum Zorn. Oder wer von uns kennt nicht den edlen Unwillen, der gegen die Feinde des guten deſto heftiger aufwallt, je verwogener ſie dem heiligen und göttlichen in ſich ſelbſt mitſpielen, oder je niedrigerer Mittel ſie ſich bedienen, um ſein kräftiges Wirken durch andere zu hindern? Aber wer weiß auch nicht, wie dann von den beſtgeſinnten grade am leichteſten, um den Frevel zu dämpfen und zu ſtrafen, die Gränze des rechten und des heilſamen überſchritten wird, und wie oft dann nicht nur das einzelne Unrecht für ſich der guten Sache ſchadet, ſondern wie oft dadurch auf lange Zeit hinaus die Stärke der Gegner vermehrt und unſere eigene Kraft gelähmt wird. Denn wie die heilige Sage von jenem Helden des alten Bundesvolkes erzählt, daß ſeine Kraft mit demjenigen zugleich verſchwand, was, wiewol an ſich unbedeutend, durch ein beſonderes Gelübde geheiliget war: ſo beruht auch die Stärke des Chriſten nur auf dem unentweihten Bunde eines guten Gewiſſens mit Gott, und iſt dieſer verlezt, ſo iſt er nicht mehr im Stande, dem Hohn ſeiner Feinde zu widerſtehen. Nicht, meine Freunde, als ob jede Uebereilung und jeder Fehltritt uns auf immer ſchwächen und unſere Wirkſamkeit hemmen müßte! bei den Mängeln der menſchlichen Natur, bei der Unmöglichkeit immer das vollkommene genau zu treffen, giebt es deren viele, welche uns mit Recht weder tief ſchmerzen, noch lange beunruhigen, und bei denen wir den Vortheil, den ſie uns ſchaffen, als Belehrungen und Beiträge zu unſerer Erziehung ins Gleichgewicht ſezen dürfen mit den kleinen unweſentlichen Nachtheilen, welche wir als auch zu den Schikkungen Gottes gehörig hinnehmen. Allein wer dürfte wol ſagen, daß ſolche unbedeutende Fehltritte die einzigen der Art wären, die ihm drohen? wer dürfte ſich rühmen, darüber hinaus zu ſein, daß er nicht könnte — wenn ſein Gefühl, habe es auch keinen andern Gegenſtand als das gute, einmal in Leidenſchaft übergegangen iſt — verleitet werden zu etwas unwürdigem, das dem Verfechter der ehrenvollſten Sache nothwendig Schmach bringt und den Glanz früheren Ruhmes befleckt, — der eine in dem böſen den Bruder vergeſſend, Beleidigungen ausſtoßend, oder Ungerechtigkeiten verübend in mißleitetem Eifer — der andere, um ſtrafend ſich beſſer zu genügen, in Verbindungen ſich verflechtend, zu Hülfsmitteln ſich herablaſſend, deren er ſich, ſobald ſeine Beſonnenheit wiederkehrt, aufs tiefſte ſchämen muß. Wenn wir uns dann auch bei uns ſelbſt endlich, ich will nicht ſagen rech fertigen oder entſchuldigen, aber doch ſo weit beruhigen, daß wi überzeugt ſind, es werde keine bleibende Gewalt des böſen übe uns auf dieſes Vergehen ſich gründen: ach, ohne Reue iſt do dieſe Ruhe nicht und ohne das bittere Gefühl geſchwächter Kraf wenn wir vor der Welt daſtehn einer That überführt, die unſere Geſinnung zuwider iſt und die auch ſie ſelbſt mißbilliget, un wenn die Gegner des guten, übermüthig gemacht durch unſern Fall, uns nun das Recht beſtreiten, uns unſerer Geſinnung z rühmen mit Wort und That und dieſelbe Strenge gegen da böſe zu üben wie zuvor!

Doch es iſt nicht allein der leidenſchaftliche Unwille gege die Frechheit des böſen, welcher uns ſo der Beſonnenheit berau bend vom rechten Wege ablenken kann, ſondern auch ſonſt wo hat jeder eine ſchwache Seite, welche den Verleitungen der böſen preisgegeben iſt und wodurch auch dem, der mitten im vollbringen des guten begriffen iſt, von der Luſt kann die Sünde geboren werden. Bald ſind wir beſonders empfänglich, denen, welche nur das gute an uns rühmend unſere Eigenliebe unmerklich aufregen und beſtechen, zu trauen, als ob ſie es auch redlich meinen müßten mit derſelben Sache wie wir, und ſo gefährlichen Rathſchlägen zu folgen, welche vielleicht die Früchte der muthigſten Anſtrengungen verderben und, was ſchon aufs trefflichſte angelegt war, verunſtalten und vereiteln. Bald laſſen ſich durch die verführeriſchen Aushauchungen der böſen die ſchon faſt erſtorbenen Funken alter Neigungen wieder anfachen, nicht zu einer ſträflichen Flamme, deren Glanz augenblikklich das Gewiſſen träfe und aufriefe, ſondern zu einer ſcheinbar unſchuldig erwärmenden Glut, ſo daß wir, bethört von der Hoffnung, indem wir dem Herrn dienen, zugleich irgend einen erlaubten Wunſch zu befriedigen, oder für uns ſelbſt etwas auszurichten in der Welt, uns ablenken laſſen von dem ſchon eingeſchlagenen Wege und theils das Ziel, auf welches wir richtig losgingen, verfehlen, theils, in die Beſtrebungen unſerer Eitelkeit oder in die Neigungen der Luſt einmal verflochten, vielerlei verſäumen in dem Gebiet unſeres wahren Berufes, was wir ſchwer wieder einholen, und vielerlei verderbliches anknüpfen, was wir mühſam wieder zerreißen müſſen. Und ſie ſinnen darauf, diejenigen, welche die Beſtrebungen der guten ſtören wollen, wie ſie an jedem ſolche ſchwache Seite auffinden und zur gelegenen Zeit angreifen; und das iſt eben ihre Ueberlegenheit, durch welche ſie klüger ſind, als die Kinder des Lichtes, daß ſie ſo die Irrthümer und Schwächen ihrer Gegner zu benuzen wiſſen, um die Kraft derſelben zu lähmen und die guten den guten verdächtig zu machen, indem ſie ſie durch die That ſelbſt darſtellen als unzuverläſſig, verführbar und unreinen Antrieben nicht verſchloſſen.

Es thut gewiß nicht noth, hier mehr ins einzelne zu zeichnen, ſondern ſchon an den allgemeinen Zügen des Bildes wird jeder erkennen, was gemeint iſt, und ſich Beiſpiele genug vorhalten aus dem Gebiet ſeiner Erfahrung, wieviel gutes auf dieſe Weiſe unterbrochen wird und wieviel Zeit unkräftig und in innerer Zerrüttung verloren geht, um Fehler wieder gut zu machen, die ſich doch nie ganz verwiſchen laſſen. O es iſt ſchwer, niemals auf dieſe Weiſe überwunden zu werden von dem böſen, und wenigere giebt es gewiß, die auch nur ein ruhiges, nicht von gewaltſamen Bewegungen bedrohtes Leben zu vollenden wußten, immer die That ihrem Vorſaz gemäß tadellos geſtaltend und niemals in Schlingen dieſer Art ſich verwikkelnd, ja wenigere, als wir ſolche finden, welche den Muth ungeſchwächt bewahren ſogar in gefährlichen und verwirrungsvollen Zeiten und Lagen. Und wenn ich ſagen ſoll, wie doch hier dem Unterliegen vorzubeugen und, den guten Willen vorausgeſezt, auch die Beſonnenheit und das klare Bewußtſein unſeres Zuſtandes zu erhalten iſt: ſo weiß ich auf nichts ſichreres hinzuweiſen, als eben darauf, daß uns alle doch nicht ein immerwährender Rauſch vor uns ſelbſt verbirgt, ſondern Beſonnenheit unſer herrſchender Zuſtand iſt und immer früher, als die Erregung irgend einer Luſt oder Leidenſchaft. So müſſen wir denn im Stande ſein, den Einfluß des böſen in unſer Gemüth wahrzunehmen, wenn er noch ganz leiſe und gering, die Gefahr zu ahnden, wenn ſie noch fern iſt. Mögen wir uns dann nur nicht zu gut dünken und zu ſicher und uns nicht ſchämen der Vorſicht, uns zeitig genug auf das feſteſte ſo zu binden, daß wir den gefährlichen Lokkungen lieber gar nicht folgen können. Ja, meine Freunde, gegen ſolche Gefahren iſt nur Heil und Sieg in der Demuth, im Gebet, in der Einfalt und Wahrheit des Herzens. Nur der demüthige, der nicht glaubet, daß er es ſchon errungen habe, der ſich immer noch als Schüler anſieht in der Kunſt der Gottſeligkeit, dem keine Erfahrung zu geringfügig iſt, daß er ſie nicht benuzen ſollte zur Warnung und Lehre, nur der wird am genaueſten auf ſeinen Zuſtand achten und am wenigſten überſehen, was ihm bedenkliches droht. Und fühle er ſich dann angegriffen an ſeiner ſchwächſten Seite, was ſollte ihm näher liegen und was ſollte wirkſamer ſein, als ſich der Gnade Gottes zu empfehlen für die Stunde der Verſuchung; denn das heißt eben göttliche Kräfte in ſich ſelbſt wekken und die heilſamen Wirkungen des göttlichen Geiſtes einladend erregen. Wie derjenige ſeinem Fall nahe iſt, der mit leichtſinniger Sorgloſigkeit der Verſuchung entgegengeht, ſo hat ſich derjenige hingegen gleichſam gebunden und feſt gemacht, der Gott anruft um Beiſtand. Denn er hat ſeine Gemeinſchaft mit ihm aufs neue angeknüpft eben in Beziehung auf ſeine Gefahr, und es wäre nicht mehr die Uebermacht der Verſuchung, ſondern ſeine eigene unheiligſte That, wenn er das Gebet, welches ſeine Erhörung in ſich ſelbſt hat, vernichtete. Und eben weil er ſich ſchon ſo geheiliget fühlt, wird es ihm natürlich ſein, noch die lezte Hülfe zu finden in der Einfalt und Wahrheit auch gegen die Menſchen. Denn man könnte ſagen, der Ausſpruch, Als ich meine Sünde verſchweigen wollte, litte ich Pein, gälte auch in Beziehung auf die Menſchen. Gewiß wenigſtens iſt ängſtlich daran, wer ſich vergeblich müht, ſeine Schwachheit denen zu verbergen, welche ſie längſt ausgekundſchaftet und Entwürfe der Verführung darauf gebaut haben, und wird nur um ſo ſicherer dieſe überſehen und alſo begünſtigen. Dagegen eine beſondere, die böſen lähmende Kraft jenen ſeltenen Gemüthern einwohnt, welche grade, wenn ſie verſucht werden ſollen, auch ihre Schwachheit und daß ſie Kenntniß haben von der drohenden Gefahr nicht verhehlen und, indem ſie eine Offenheit ausüben, welche die böſen nicht begreifen, aber welche ſie gewiß zurükkſchlägt und mit unwillkührlicher Ehrfurcht erfüllt, ſich deſto ſicherer in den Stand ſezen, gelaſſen und ruhig jeden Schritt abzumeſſen und ſo, ehe ſie überraſcht werden können, ihre Beſonnenheit immer wieder zu beleben.

III. Endlich laßt uns dieſen heilſamen Beſtrebungen noch die dritte hinzufügen, ja zu verhüten, daß uns nicht durch den Andrang und die Wirkungen des böſen um uns her die Luſt und Freude am Leben genommen werde. Denn da mit der Freudigkeit des Herzens gewiß immer auch die Luſt den Kampf zu erneuern verſchwindet und die Fähigkeit richtig zu beurtheilen was geſchehen ſoll geſchwächt iſt: ſo iſt der gewiß für überwunden zu achten im Streit, der etwas nicht nur ſo großes und wichtiges, ſondern, worauf er auch die gerechteſten Anſprüche hatte, es als ſein Eigenthum anzuſehen, einbüßen mußte. Denn wenn gleich der Jünger Jeſu in der Führung ſeines Lebens nicht zu ſehen hat auf die Luſt, welche aus einer einzelnen That zu erwarten iſt oder nicht, daß er etwa ihr nachginge oder um ihretwillen irgend etwas beugte von Pflicht und Beruf: ſo iſt es doch auf der andern Seite eine eben ſo natürliche als gerechte Forderung, daß dem frommen wohl ſein ſoll; und weit entfernt, dies nur von einer künftigen, ganz abweichenden Einrichtung des Daſeins zu erwarten, ſind wir vielmehr mit Recht geneigt, die Ruhe der Seele, die heitere Stimmung des Gemüthes, die ungetrübte und ſelbſtgenügſame Luſt und Freude anzuſehen als einen ſichern Maaßſtab für die Aechtheit und Vollendung der Frömmigkeit. Wie denn gewiß jeder geſtehen wird, daß ein gottgefälliges Leben Frohſinn erzeugt und Frohſinn wiederum das Vollbringen jedes guten erleichtert, ſo daß beide, je vollkommener ſie werden, um ſo inniger auch eins ſind. Nicht als ob wir den frommen frei zu ſehen forderten, auch nicht von den tiefer als äußeres Ungemach in das Gemüth dringenden Schmerzen, welche die Natur bald in größerem, bald in geringerem Maaß jedem Menſchenleben auferlegt; aber dieſe hemmen auch nicht nothwendig jene innere Ruhe und Heiterkeit, und das wahre geiſtige Wohlſein wird durch ſie weniger vermindert, als umgeſtaltet, indem derjenige, der ſeine Verhältniſſe richtig auffaßt, mitten unter ſolchen Schmerzen nur um ſo ſicherer den Werth ſeines Daſeins und die göttliche Abſtammung ſeiner Natur fühlt. Ja jeder, der Erfahrungen ſolcher Art gemacht hat, wird geſtehen, daß es von dieſer Seite nur ſelige Schmerzen giebt für den Chriſten und die in keinem Streit liegen gegen das innere kräftige Gefühl der Geſundheit. Allein Mißmuth, Trübſinn, niedergeſchlagenes Weſen, ſchon dieſe Benennungen bezeugen, daß wir durch ſie nichts reines, kräftiges, geſundes bezeichnen wollen, und jeder wohlgeſinnte wird bekennen, daß, wenn ihn vorübergehend ſolche Stimmungen des Gemüths beſchleichen, er ſie als Schwachheiten fühlt. Weit weniger dazu veranlaßt als andere iſt allerdings der fromme, bei welchem nicht ſchon zufälliges Ungemach oder mißlungene Beſtrebungen nach äußerem Wohlergehen, die ſo häufig ſein müſſen bei den ſich durchkreuzenden Entwürfen der Menſchen, eine ſolche Wirkung dauernd hervorbringen können. Nur eben das böſe um ihn her ſcheint gemacht, ihn um ſo mehr in dieſen dürftigen ſchwächlichen Zuſtand hineinzuwerfen, je wärmern Eifer er in ſich nähret für die Sache des guten. Denn ſchon, wo wir dieſe ſelbſt zu fördern ſuchen, tritt jenes uns überall in den Weg, hemmend das freie Spiel unſerer Kräfte, aufthürmend Schwierigkeiten bei jedem Schritt, langweilend die Geduld auch da, wo vorauszuſehen iſt, daß wir am Ende doch ſiegen werden durch beharrlichen Kampf, aber leider auch nicht ſelten, wenn wir uns dem Ziele ſchon nahe glauben, plötzlich durch unbemerkt gebliebene

Mittel vereitelnd alle bisherigen Anſtrengungen. Und wer könnte ſich rühmen, nach wiederholten Anſtrengungen nicht zu bedürfen, daß der belebende Einfluß des Gelingens ihn erfriſche, und ſomit ſich nicht gedrükkt zu fühlen und unmuthig, wenn ſtatt deſſen das Mißlingen ihn überall verfolgt! Doch weit härter ſind wir ja noch da zu treffen, wo wir nicht unmittelbar wirken, wie denn unſer eigentlicher Wirkungskreis nur ein geringes iſt von dem ganzen, welches wir mit unſerer Liebe und unſeren guten Wünſchen umfaſſen. Sind wir nicht alle ſehr theilnehmende Zuſchauer auf dem großen Schauplaz der Welt? glauben wir nicht zu ſehen, weſſen es bedarf? harren wir nicht auf jedes bedeutende Ereigniß und machen unſere Entwürfe über ſeinen Ausgang und über das gute was es bewirken ſoll? Wenn nun immer wieder aufs neue die liebſten Hoffnungen betrogen werden, wenn nun alles ſich immer genauer zuſammen zu verſchwören ſcheint, um das gute unterliegen zu machen: woher ſoll dann den Freunden des guten Wohlſein und Freudigkeit des Herzens kommen, oder was iſt anders zu erwarten, als allgemeine Verſtimmung in traurige und düſtere Gefühle?

Dennoch, meine Freunde, müſſen wir von uns ſelbſt fordern, daß wir auch hier überwinden, und gewiß die Mittel dazu ſind in unſerer Gewalt. Freilich macht fortgeſeztes Mißlingen unmuthig und trübe; aber iſt es unſer Glaube, der uns ſolches ſehen läßt, oder unſer Unglaube? Wer in ſich geht, wird der nicht einen Gewinn finden von jeder Anſtrengung, auch ſolchen, die in Abſicht auf den vorgeſezten Erfolg unfruchtbar geblieben ſind? Wenn wir gewiſſenhaft das unſrige gethan haben, ſo lernen wir ja durch jede That, wir erwerben einen ſichereren Gebrauch unſerer Kräfte, wir werden von andern geſehn und dienen ihnen zur Ermunterung oder zur Lehre; und außerdem, was wir verhindern, was wir vorbereiten, vermögen wir wol das zu überſehen? Gewiß es giebt keine vergebliche Anſtrengung, es giebt kein Mißlingen, laßt uns nur nicht ungläubig ſein, ſondern gläubig. Freilich ſollen wir nicht gefühlloſe Zeugen deſſen ſein, was in der Welt vorgeht; und getäuſchte Erwartungen, das iſt ſicher, betrüben und ſchlagen nieder um deſto mehr, je mehr das Herz daran hing. Aber das iſt eben unſer größter Fehler, daß wir uns zu ſehr an das einzelne hängen und auch hier nicht genug mit den Augen des Glaubens ſehen. Laßt uns nur recht überlegen, wie wir uns doch vorkommen müſſen, wenn wir gleichſam verlangen, die Verwirrungen in der Welt ſollen ſich auf eine von uns beſtimmte Weiſe entwikkeln, und in einer von uns verzeichneten Geſtatt ſolle der Segen einer beſſeren und glükklicheren Zeit erſcheinen! Wie viele kennen wir wol von den unzähligen Geſtaltungen des guten und ſchönen? und von denen, die wir kennen, wie viele ſind wol immer unſerer Einbildungskraft gegenwärtig? Wie unvollſtändig iſt doch die Kenntniß der Welt, von der wie ausgehn bei unſeren Wünſchen! wie wenig können wir ſelbſt von dem, was wir uns als heilſam und nothwendig vorſtellen, die Beziehungen und die Erfolge überſehen! Warlich unweiſeres kann es nichts geben, als wenn wir den Höchſten gleichſam richten wollen nach unſern Ahndungen und Berechnungen, anſtatt daß wir dieſe richten ſollten nach ſeinen Thaten und, wenn etwas anderes erfolgt, denken, das war alſo nicht der richtige Weg, den wir uns verzeichnet. Weiſer wäre es, wenn jeder, der ſich nicht enthalten kann Wünſche und Erwartungen zu bilden, fleißig aufſchlüge das große Buch der Vergangenheit, um die Geſeze der göttlichen Regierung daraus kennen zu lernen und die eben ſo einfache als den meiſten verborgene Weisheit ſeiner Wege, um immer noch Heiterkeit zu behalten unter Trübſalen und zuverſichtliche Hoffnung für das ganze, auf welches doch alle unſere einzelnen frommen Wünſche ſich beziehen.

Es giebt, meine Freunde, eine unverſiegliche Quelle wahrer Heiterkeit und Freude, aber gewiß auch nur dieſe eine; je mehr wir aus ihr ſchöpfen und trinken, je mehr wir uns durch ſie reinigen, um deſto weniger wird irgend Trübſinn die Geſundheit unſerer Seele ſtören oder die helle und kräftige Farbe unſeres Lebens verunreinigen: ich meine die innige Vereinigung eines unbeſchränkten Vertrauens mit einer gränzenloſen Ergebung. Und beide ſind auch nur ächt und ſtärkend, wenn ſie vereiniget ſind. Vertrauen allein ohne Ergebung iſt aber jenes, welches nicht nur ausſpricht, daß Gott alles wohl machen wird, ſondern auch, daß er es ſo und ſo machen wird, oder daß es nun nicht noch übler und uns mißfälliger werden dürfe im einzelnen, weil es ſchon übel genug wäre, und ich darf nicht erſt ſagen, wie ſehr dieſes falſche Vertrauen zugleich täuſcht. Ergebung allein ohne Vertrauen iſt eben jene, welche beſorgt, mit dem einzelnen, was wir verloren, oder was wir nicht erlangten, ſei ein weſentlicher Nachtheil erfolgt für irgend etwas zur Aufrechthaltung des guten, zum Widerſtand gegen das böſe nothwendiges und unentbehrliches; und dieſe falſche, die göttliche Weisheit verläugnende, mit Recht immer nur widerſtrebende Ergebung, wie leicht ermattet ſie nicht! Aber völlige Ergebung in alles einzelne, wenn es als der Rathſchluß Gottes daſteht, und feſtes Vertrauen in die Weisheit

Gottes, welche immer neues und größeres gute offenbart und herbeiführt, an dieſem zwiefachen Schilde des Glaubens müſſen alle Streiche des böſen fruchtlos niederfallen. Und denket nur nicht, das Mittel ſei wol zu leicht, als daß um dieſen Preis ſollte ungetrübte Ruhe und Heiterkeit der Seele zu erlangen ſein; ſondern wie der Vorzug groß iſt, ſo eignet er auch nur treuen und geübten Seelen. Denn der Menſch muß an ſich ſelbſt, an der eignen kleinen Welt Erfahrung haben von demjenigen, was er mit Wahrheit und innerer Ueberzeugung anerkennen ſoll als Geſez der Welt im großen. Woher eine ſolche Ergebung, die mehr wäre als ein leerer, durch die leichteſte That widerlegter Gedanke, wenn nicht der Menſch weiß, daß ja in ihm ſelbſt alles, wie übel es ſich auch anlaſſe, zum Gedeihen des guten ausſchlage. Woher ein ſolches Vertrauen, das mehr wäre als eine angelernte Meinung, die ſich im Getümmel des Lebens nur allzu leicht wieder ablöſet, wenn nicht das eigene Gefühl des Menſchen ihn verſichert, daß die lebendige Kraft der Vernunft und der Liebe im Gemüth, durch welche allein alles bewirkt wird in dem geiſtigen Reiche Gottes, in ihm ſelbſt ja ungeſchwächt bleibe, immer regſam, immer neues beſchließend und erarbeitend. Denn nur in einem ſolchen Bewußtſein kann der Menſch ſeine einzelnen Thaten verunglükken und ſeine heiligſten Wünſche hinausgeſchoben ſehen in eine unſichere Ferne, ohne daß er aufhöre ruhig und heiter zu ſein, weil er den Sieg kennt und in ſich ſelbſt hat, der die Welt überwindet.

Denn ſo iſt es, meine chriſtlichen Freunde, befeſtigen wir uns in dieſen Geſinnungen, ſtärken wir uns durch ſolche Betrachtungen, um nicht überwunden zu werden von dem böſen, ſo kann es nicht fehlen, daß wir es nicht ſelbſt überwinden ſollten. Es muß immer etwas übrig bleiben von der guten Kraft Gottes in uns, nachdem aller nöthige Widerſtand iſt geleiſtet worden, um etwas zu bauen an ſeinem herrlichen ewigen Tempel. O warlich ſie thut uns noth dieſe Zuverſicht zu einer Zeit, wo wir nicht wiſſen, welchen Muth wir noch werden beweiſen, welche Beſonnenheit noch bewähren müſſen, wie weit noch Entbehrungen und Aufopferungen gehen werden und bis an welche, für jezt noch unverlezte Heiligthümer man der Ruhe und Freude unſeres Herzens drohen wird. Aber auch hier gewiß dürfen wir uns ſtärkend und erbaulich zur Nachachtung vorhalten das Beiſpiel unſeres Erlöſers, der, wiewol äußerlich ſelbſt unterliegend, Muth genug behielt, um, wie er ſagte, den Dienſt vieler Legionen Engel zu verſchmähen, welcher ihn zwar aus den Händen ſeiner Feinde errettet, aber auch den natürlichen Verlauf des größten Werkes Gottes gehemmt hätte, ſo daß eben durch dieſes muthige Verſchmähen und durch den Gehorſam bis zum Tode der größte Sieg erfochten wurde gegen das Reich des böſen; der, von ſeinen Feinden überfallen, Beſonnenheit genug behielt, um, indem er ſich ſelbſt preisgab, die Erhaltung ſeiner Jünger und mit ihnen ſeiner ganzen Kirche zu ſichern; der, im Begriff zu verſcheiden, nicht vom Tode überwunden, ſondern ihn ſelbſt überwindend, durch Mittheilung kräftigen Troſtes aus ſeiner göttlichen Fülle noch Heiterkeit und Ruhe einflößen konnte der Seele eines bußfertigen Sünders. Wolan, er hat uns ein Vorbild gelaſſen, daß wir nachfolgen ſollen ſeinen Fußſtapfen.

XII.

Ueber die rechte Verehrung gegen das einheimiſche Große aus einer früheren Zeit.

Am vierundzwanzigſten Jenner 1808.

Der vierundzwanzigſte des erſten Monats war ehedem in dieſen Ländern ein vielgefeierter Tag, an welchem die Bewohner derſelben ſich laut und froh einem eigenthümlichen erhebenden Gefühl überließen. Er war das Geburtsfeſt des großen Königes, der eine lange Reihe von Jahren über uns geherrſcht hat und noch immer der Stolz ſeines Volkes iſt; eines Königes, auf den von dem erſten Augenblikk an, wo er das Scepter ergriff, bis an den lezten ſeines Lebens ganz Europa hinſah, bewundernd ſeinen durchdringenden Verſtand im großen, ſeine ſtrenge und genaue Aufſicht im einzelnen, ſeine raſtloſe Thätigkeit, ſeinen ausdauernden Muth, ſeinen ſchöpferiſchen und erhaltenden Geiſt und erwartend von ſeiner Einſicht und Entſchloſſenheit den Ausſchlag in den wichtigſten Angelegenheiten; eines Königes, der eben ſo ſehr durch weiſe Verwaltung ſein Reich von innen kräftigte, als durch Kriegskunſt, Tapferkeit im Felde und durch richtige Benuzung der Umſtände im Frieden es von außen ſicherte und vergrößerte, ſo daß er es auf eine Stufe der Macht und des Anſehns erhob, für welche es vorher nicht geeignet ſchien und von welcher es in dieſen neueſten Tagen ſo ſchnell iſt wieder herabgeſtürzt worden, daß wir nicht abzuſehen vermögen, ob oder wann es ſie wieder werde erſteigen können.

Eben deshalb, meine Freunde, weil eines Theils weder das feierliche Gedächtniß jenes großen Herrſchers unter uns kann vertilgt ſein, der zu viel dauernde Denkmäler ſeines Daſeins in ſeinem Volke geſtiftet hat, als daß jemals er ſelbſt oder das, was wir durch ihn geworden und unter ihm geweſen ſind, könnte vergeſſen werden, noch andern Theils irgend jemand ohne Schmerz und Beſchämung denken kann an den jähen Sturz, den wir erlitten haben, eben deshalb kann es nicht anders ſein, als daß die Bewegungen, welche der heutige Tag in uns hervorbringt, jene Wunden des Herzens wieder aufreißen, die wir gern heilen möchten durch Ruhe und Stille, und daß wir uns befangen finden in einem zerſtörenden Zwieſpalt von Gefühlen, indem wir nicht davon laſſen können, die großen Eigenſchaften und die herrlichen Thaten jenes Helden uns lobpreiſend zuzueignen, zugleich aber auch die leichte Zerſtörbarkeit faſt alles deſſen, was er unter uns gewirkt hatte, ſchmerzlich zu beklagen. Wohin aber haben wir uns zu wenden mit jeder Uneinigkeit in uns ſelbſt, als zu den heilenden Quellen des Chriſtenthums? wo Schuz zu ſuchen, wenn das zeitliche mit ſeinen Widerſprüchen uns aufzureiben droht, als bei dem ewigen? wo iſt eine beruhigende und einigende Anſicht der Weltbegebenheiten zu gewinnen, als durch die Beziehung auf Gott und auf das Reich Gottes, durch welche jeder ſcheinbare Widerſpruch verſchwinden und alles ſich auflöſen muß in Weisheit und Liebe.

Auf dieſe Weiſe alſo laßt uns die Empfindungen heiligen und uns zum Segen wenden, welche, wenn ſie uns leidenſchaftlich beſtürmen dürften, das Gleichgewicht unſeres Gemüthes noch mehr ſtören und unſere Kräfte noch ſtärker aufreiben würden; wogegen, wenn wir uns einer frommen Anſicht überlaſſen, wir gewiß dahin gelangen werden, daß wir jedes große und werthe Andenken bewahren können, ohne eine Quelle vergeblicher Schmerzen daran zu beſizen, und daß wir auch in die neueren betrübenden Wendungen unſeres Schikkſales uns fügen, ohne uns etwa losreißen zu müſſen von dem, was ſich edles und vortreffliches früher unter uns gebildet hat.

Text. Matth. 21, 1. 2.

Und Jeſus ging hinweg von dem Tempel, und ſeine Jünger traten zu ihm, daß ſie ihm zeigten des Tempels Gebäu. Jeſus aber ſprach zu ihnen, Sehet ihr nicht das alles? Warlich ich ſage euch, es wird hier nicht ein Stein auf dem andern bleiben, der nicht zerbrochen werde.

Nachdem der Erlöſer, bedauernd, daß alle ſeine Anfor
rungen an das Volk, ſich zu einem reineren und vollkommne
Reiche Gottes zu einigen, vergeblich geweſen, Unheil und Zerr
tung als unvermeidlich vorhergeſagt, ſehen wir ihn hier mit
ſeinigen das Gebäude des Tempels betrachtend, jenes herrlich
Denkmals der Größe ſeiner Nation, an welches, was ſie
von Reichthum und Kunſt beſaß, war gewendet worden, und
welchem ſich alles eigenthümliche ihrer Geſinnung, ihres geſe
gen Zuſtandes und ihrer bürgerlichen Verfaſſung abſpiege
Wahrſcheinlich daß ihn die Jünger hiehergeführt, um ihm
zeigen, was ſie bei ſeinen traurigen Ahnungen tröſtete und
doch alles Unglükk nur vorübergehend ſein könne, da eben
dieſem Tempel, als einem unzerſtörbaren Heiligthum, das V
ſich immer wieder vereinigen würde und an dieſes Gebäudes E
richtungen und begeiſternder Kraft gleichſam eine Gewährleiſtu
beſize gegen alle Zerſtörung. Aber der Erlöſer ſagte auch die
Heiligthumes Zertrümmerung mit einer ſolchen Gewißheit v
her, daß wir ihn anſehn können als einen, der empfinden muß
grade wie wir, die wir eine ähnliche Zerſtörung früherer He
lichkeit und Größe ſchon erlebt haben, und er thut es mit ei
Ruhe, welche bei dem Werth, den dieſer Tempel für ihn hat
wie wir aus mehreren Auftritten ſeines Lebens wiſſen, und
der Liebe zu ſeinem Volke, die wir an ihm kennen, nur aus
nem richtigen Zuſammenſtellen der Vergangenheit und Zukun
nur aus einer höheren Anſicht aller menſchlichen Dinge ſich
klären läßt. Wir wollen alſo in der beſtimmteren Beziehun
welche wir unſerm heutigen Nachdenken ſchon gegeben haben, a
dieſem Beiſpiele lernen,

Wie wir es anzuſehen haben, daß auch das groſ
deſſen wir uns erfreuten, wieder verſchwunden i

In allen menſchlichen Dingen können wir zweierlei unte
ſcheiden. Sie ſind auf der einen Seite irdiſches, zeitliches u
eben deshalb ſchon in ihrem Entſtehen und Wachſen den Kei
der Vergänglichkeit in ſich tragend, welcher ſie das beſtimm
Maaß ihrer Dauer nicht überſchreiten läßt. Sehen wir aber t
fer in ihr inneres hinein, richten wir unſere Aufmerkſamkeit w
niger auf ihre äußere Geſtalt und Erſcheinung, als auf ihr W
ſen und ihren wahren Gehalt, ſo erblikken wir in allen menſc
lichen Dingen und in dem größten am meiſten — denn warli
nichts kann wahrhaft groß ſein, was nicht gut iſt, weil ja d
Größe eines jeglichen Dinges nur das Maaß ſein kann ſein

wahren Seins und Weſens und ja nichts wahrhaft und wirklich iſt als das gute — zugleich unter dem zeitlichen und vergänglichen das göttliche und ewige. An dieſen Unterſchied uns haltend laßt uns denn zuerſt jenes vergängliche nicht länger geltend machen wollen, nachdem es ſein Maaß einmal erfüllt hat, zweitens aber auch dieſes bleibende und ewige immer verehren und auch in den folgenden Geſtalten der Dinge feſtzuhalten und darzuſtellen ſuchen.

I. Zuerſt alſo wollen wir was vergangen iſt, weil es vergänglich war, nicht noch über ſein Maaß hinaus geltend machen.

Auf mancherlei Weiſe äußert ſich bei den Menſchen, welche an etwas großem Antheil gehabt, wenn dieſes verſchwunden iſt, ein oft mehr leeres, oft mehr verderbliches ſehnſüchtiges Zurükkblikken auf daſſelbe und Zurükkwünſchen deſſelben, um ſo mehr, als das äußere Verſchwinden des großen immer mit einem, wenn auch nur vorübergehenden, Zuſtande der Zerrüttung verbunden iſt.

Oft und bei den meiſten wol zunächſt durch den leeren Gedanken, als ob in der gegenwärtigen Noth derjenige der einzige Retter ſein könnte, welcher zu ſeiner Zeit der erſte Begründer der nun vergangenen Größe geweſen iſt. Gewiß hört auch unter uns der heutige Tag gar viele ſolche, ſonſt wenigſtens nicht gleich vernehmlich und laut geäußerte Wünſche, O wenn der große König noch da geweſen wäre, ſo würden wir dieſen Zuſtand der Herabwürdigung nicht erfahren haben! er hätte nicht ſo weit anwachſen laſſen die Macht, die uns erdrükkt hat, ſeinem Adlerauge würden ſchon längſt nicht unbemerkt geblieben ſein die Fehler und Mißbräuche, ohne welche wir nicht ſo leicht wären zu überwinden geweſen, und ſofern jezt noch Rettung und Wiedererhebung möglich wäre, würde er ſie noch durch die Kräfte ſeines gewaltigen Geiſtes herbeizuführen wiſſen.

Ich will nicht erinnern, wie verkehrt es überhaupt iſt, in dem wunderbar zuſammenhängenden Wechſel menſchlicher Dinge beſtimmen zu wollen, wie das eine ſein würde, wenn ein anderes geweſen wäre; ich will nicht klagen, wie ſich ſolche Gedanken, wie dieſer, ſelten ausſprechen laſſen ohne von ungerechten Aeußerungen begleitet zu ſein gegen einzelne lebende: ſondern nur darauf will ich aufmerkſam machen, wie wenig ehrenvoll, ja ich darf wol ſagen, wie ſchimpflich es iſt für ein ganzes Volk, ſein Wohlergehen, ſeine Selbſtſtändigkeit nur hoffen zu wollen von einem einzelnen, von Eines Kraft, von Eines Art zu handeln.

Warlich hierin beſchämt uns jenes alte Volk, deſſen Unglükk Chriſtus vorherſagte. Viele ſahen es mit ihm voraus und faſt keiner war ſchon ſeit langer Zeit ohne bange Beſorgniß. Aber ſie hofften nicht, wie ſie, vertraut mit dem wunderbaren, wol gekonnt hätten, daß David, jener große König, ſelbſt wiederkehren möchte, der die Selbſtſtändigkeit und Macht ſeines Volkes gegründet hatte, ſondern nur auf einen Nachkommen deſſelben hofften ſie nächſt Gott; alſo auf einen freilich gleichen Stammes mit ihm und ihnen, aber der Zeit ſelbſt angehörigen, für die er noth that. Und ſo wird gewiß jeder wohlthätige König aus früherer Zeit am beſten geehrt. Denn war es nicht eine in dem Schooße ſeines Volkes entſtandene und gepflegte Kraft, durch die er ſo großes auszurichten vermochte, o ſo iſt der Stolz auf ihn ein leerer, und die Zeit der Herabwürdigung war ſchon die geprieſene ſelbſt. War aber ſein Geiſt ſo einheimiſch unter ſeinem Volk, warum ſollte es nicht vertrauen, daß er ſich auch öfter erneuern werde unter ihm? wie viel mehr noch, wenn, wie in unſerm Falle, der frühere Held und Herrſcher vorzüglich darauf bedacht geweſen war, nicht etwa nur allein zu glänzen durch ſeinen Geiſt und ſeine Talente, alle andern aber ſoweit als möglich zu überſtrahlen, ſondern ſoviel er nur irgend konnte alle geiſtigen Kräfte in ſeinem Volk auszubilden und durch den freieſten Gebrauch aller Quellen der Erkenntniß immer reifere Einſicht in ſein eignes Wohl in demſelben zu entwikkeln. So wären ja ſeine ſchönſten Bemühungen dennoch unfruchtbar geblieben, wenn wir nicht je länger je mehr im Stande wären uns ſelbſt zu helfen in der Noth; und wir legten, indem wir ihn am ſchönſten zu preiſen denken, ein hartes Zeugniß ab gegen ihn und uns. In der That, ſolche leere Wünſche gleichen nicht wenig denen aus jener lehrreichen Erzählung des Erlöſers, wo einer, um ſeine Brüder aus dem bedauernswürdigſten Zuſtande des geiſtigen Elendes zu erretten, auch wünſchte, ihnen einen Todten zu erwekken, der Stammvater aber ſeines Volkes ihm verneinend antwortete, laß ſie Moſen hören und die Propheten. Auch wir, meine Freunde, haben Moſen und die Propheten, die Belehrungen der Geſchichte und des göttlichen Geiſtes, und wenn wir uns von dieſen nicht leiten laſſen, wenn durch dieſe nicht während der Zeit der Prüfung und der Bedrängniß allerlei gutes, wie es die Umſtände erfordern, in uns ſelbſt aufgeht: ſo würde vergebens auch der größte der Könige von den todten wiederkehren um uns Heil zu bringen durch ſeine Herrſchaft; denn er würde nicht im Stande ſein, uns, die wir ſelbſt todt wären, zu beleben.

Aber eben dieſe leeren Wünſche hindern uns nur, auf die Stimme der Wahrheit, wie laut und vernehmlich ſie uns auch ertöne, zu merken, und wie alles ſchlechte ſich immer unter ſich vermehrt, ſo ſind auch ſie zugleich ein Erzeugniß der Trägheit und ein Beförderungsmittel derſelben; und nur um ihre Ungeſchikktheit, ihren Mangel an Eifer, ihr laues Weſen wo möglich ſich ſelbſt zu verbergen, täuſchen ſich die Menſchen, als würden ſie und alles beſſer ſein, wenn ſie nur noch in Verbindung wären mit denen, welche ehedem die gemeinſamen Angelegenheiten leiteten. Als ob ſie ſich nicht dadurch für unmündig erklärten und als ob Unmündige Richter darüber ſein könnten, wer ihnen ein guter Vormund iſt oder nicht! — Und eine ſolche Wahrheit, welche ihnen unvernommen bleibt unter den Ausrufungen ihrer eitlen Wünſche, iſt vorzüglich auch die, daß wie ein jeder Menſch von Gott in eine beſtimmte Zeit geſezt iſt, ſo auch jeder, den größten und kräftigſten nicht ausgenommen, ſondern vielmehr ein ſolcher am meiſten, nur in dieſer Zeit wirken konnte, was er zu wirken verordnet war. Es gilt auch hier ganz ſtrenge, Was Gott verbunden hat ſoll der Menſch nicht ſcheiden, noch in ſeiner Einbildung ein leeres Spiel treiben mit den Ordnungen Gottes. In ſeine Zeit eben ſo ſehr als in ſein Volk iſt jeder bedeutendſte Menſch aufs innigſte verwachſen, an ihr hat er ſich genährt und geübt, in Beziehung auf ſie hat er ſich ſeine Fertigkeiten und Tugenden erworben, und eben ſo haben auch ihre Mängel und Beſchränkungen ſoviel Einfluß auf ihn gehabt, daß niemand einen ſolchen in ſeiner Trefflichkeit recht verſtehen und gehörig würdigen kann, wenn er ihn nicht immer in denen Verbindungen und Umſtänden betrachtet, in welche ihn Gott geſezt hatte; welches auch beſonders, wie jeder geſtehen wird, mit dem großen Manne der Fall iſt, den wir mit gerechtem Stolz den unſrigen nennen und der eben auch in jener Beziehung ſo häufig iſt verkannt worden. So ſei uns denn ſein Andenken zu heilig, um es auf eine ſo unverſtändige Art zu entweihen, und eben je mehr großes Gott durch ihn gewirkt hat zu ſeiner Zeit, um deſto ſicherer laßt uns wiſſen, daß wir jezt anderer Werkzeuge Gottes bedürfen, und laßt uns aus der Betrachtung ſeines thatenreichen Lebens etwas beſſeres gewinnen als leere und verkehrte Wünſche.

Abgeſehen aber auch von den einzelnen Menſchen, welche großes in einer früheren Zeit begründet haben, wünſchen wenigſtens viele *die äußeren Einrichtungen und die ganze Verfaſſung einer glänzenden Periode zurükkrufen zu können*, meinend, daß in dieſen die beglükkende und erhe-

bende Kraft gewohnt habe. Wie oft hören wir nicht derglei
unter uns! Wären wir nur allem, was jener große König a
geordnet hatte, buchſtäblich treu geblieben, kehrten wir nur
wieder zurükk zu derſelben Zucht und Vorſchrift, ſo würde
am erſten geholfen werden, meinen viele. Aber auch das, m
Freunde, iſt eine thörichte Meinung und offenbar nicht über
ſtimmend mit den Ordnungen Gottes. Denn es giebt nirg
eine Rükkehr in menſchlichen Dingen, und nichts kommt ſo
der wie es da geweſen iſt, wie eifrig auch das Beſtreben
Menſchen darauf gerichtet ſei. Erinnern wir uns nur an
Beiſpiel, welches unſer Text uns vorhält. Wie oft hat
das jüdiſche Volk dieſen Wechſel erlebt von einem anſehnli
Grade der Macht und des Anſehns bis zur tiefſten, an Nich
keit gränzenden Erniedrigung, und wiewol es, ſo oft es ſich
neuern konnte, immer wieder zurükkam auf daſſelbe, unter g
lichem Anſehn gegebene Geſez, ſo nahm doch ſeine Verfaſſung
desmal eine veränderte Geſtalt an, am meiſten aber nachdem
Land und die Stadt Gottes von einem feindlichen Heere ero
und faſt zerſtört und nicht die ſtreitbaren allein, ſondern
größte Theil des Volkes fortgeführt worden war in ferne
genden. So war auch der Tempel, vor dem Jeſus ſtand, n
mehr der, den die urväterlichen Könige erbaut hatten; die O
nungen des ihm angehörigen Prieſterthums hatten verloren
ihrer urſprünglichen Geſtalt, und es nahete die Zeit, wo d
ganze alte Verfaſſung mit ihren ehrwürdigen Denkmälern o
Wiederkehr ſollte zerſtört werden, ſo daß auch kein Stein auf
andern gelaſſen würde. Wenn nun unter ganz veränderten U
ſtänden ſo wenig Beſtändigkeit ſelbſt ſolchen Geſezen und O
nungen zu ſichern war, welche, des Vorzuges einer höheren,
mittelbar göttlichen Einſezung ſich erfreuend, natürlich um ſo
ger die Kräfte der Menſchen zu ihrer Erhaltung vereinigten,
mit ſie ſich nicht ſträflicher Vernachläſſigung anvertrauten Gu
gegen den ſchuldig machten, der am härteſten ſtrafen kann:
ſollten wir uns wol ſchmeicheln, daß wir, was der Gewalt
Zeit erliegend eingeſtürzt iſt, eben ſo wieder ſollten aufbauen k
nen, wie es ehedem beſtand? und unter wie veränderten Umſt
den! Wenn jener zerſtörenden Kraft, welche nach einer lang
Stille zuerſt als ein über Einer Gegend furchtbar ſchwebend
Ungewitter ausbrach und dann als ein ſchnell hineilender Stu
Verheerung über unſern ganzen Welttheil verbreitete, wenn
nichts widerſtanden hat und alles, was aus den Trümmern
mählig aufſteht, ſich in einer neuen Geſtalt erhebt: ſollen

glauben, daß wenn nur unſer altes Gebäude noch ohne alle Veränderungen beſtanden hätte, wir würden verſchont geblieben ſein? glauben, daß wir auch für die Zukunft nicht ſicherer und anſtändiger wohnen könnten, als wenn es ganz nach den alten Umriſſen wieder errichtet würde? Wie widerſprechend allem, was wir vor Augen ſehen! wie zuwider gewiß auch jedem nicht ganz verblendeten Verſtand, jedem nicht ganz in Einſeitigkeit verhärteten Gefühl! Warlich ehe ſollten die Ereigniſſe der neueſten Zeit uns auf den Verdacht führen, ob wir nicht ſchon zu lange alles gelaſſen hatten in ſeiner väterlichen Geſtalt, ob nicht gar vielerſeits bei uns das äußere überlebt hatte ſein inneres! eher ſollten auch wir uns vorbereiten darauf, daß von jenem alten und ſeiner Zeit trefflichen Gebäude bald kein Stein wird auf dem andern gelaſſen werden; wir ſollten uns hüten, daß wir nicht etwa uns zum Verderben über ſein beſchiedenes Zeitmaaß hinaus feſthalten wollen, was nur ehedem ein Segen ſein konnte!

Gewiß, meine Freunde, liegt in dieſer Einſicht, je mehr ſie wol begründet iſt, um deſto weniger eine Undankbarkeit gegen die Ordnungen und Geſeze der früheren Zeit. Nein, dieſe wollen wir fern von uns halten, wir wollen eingeſtehen, daß wir weiſe und gut ſind geführt worden, und wir können es beweiſen durch die bewunderungswürdigen Werke und Thaten, die aus jenen Ordnungen hervorgegangen ſind. Aber wenn wir ſehen, daß ſie jezt mit der Blüthe zugleich, welche ſie hervorgetrieben hatten, abgeſtorben ſind: ſo geſchehe auch das ohne Klagen und übelbegründeten Mißmuth. Laßt uns nicht nach einem zu beſchränkten Maaßſtabe das Daſein eines Volkes abmeſſen und nicht, indem wir nur mit dem vorigen blühenden Zuſtande die gegenwärtige Zerrüttung vergleichen, uns der Furcht wegen der Zukunft überlaſſen! Ein Volk iſt ein ausdauerndes Gewächs in dem Garten Gottes, es überlebt manchen traurigen Winter, der es ſeiner Zierden beraubt, und oft wiederholt es ſeine Blüthen und Früchte. Und ſehet ob uns nicht das Leben eines jeden Menſchen etwas ähnliches zeigt von dem, was wir jezt im großen erleiden. Wenn die Blüthe der Kindheit ſich am ſchönſten aufgethan hatte, folgt nicht gewöhnlich darauf eine Zeit der Trägheit, der Erſchlaffung? aber vergeblicherweiſe beunruhigten wir uns darüber, denn es war die Zeit, wo körperlich und geiſtig die ſchönere Entwikklung des Jünglings ſich vorbereitete. Und wenn der Jüngling aufgeblüht iſt, unterbricht nicht dieſe ſchöne Erſcheinung eine Zeit, wo er unſicher und ſchwankend in der Welt auftritt, nicht recht zu wiſſen ſcheinend, wie er ſein Leben geſtalten und in die mannigfachen Verhältniſſe der Welt eingreifen ſoll, manches gute vielleicht vergeblich verſuchend und manchem gehaltloſen ſich getäuſcht hingebend? Aber mit Unrecht würden wir deshalb beſorgen, jene Blüthe ſei taub und werde nun fruchtlos abfallen; vielmehr wird in dieſem unſcheinbaren und bedenklichen Zuſtande der Grund gelegt zu der Feſtigkeit des Urtheils und zu den ſicheren Kraftäußerungen des Mannes. So tritt auch in den längeren geſchichtlichen Lebenslauf eines Volkes leicht zwiſchen jede frühere und ſpätere Blüthe eine Zeit der Verwirrung und der Gefahr, die jedoch nur beſtimmt iſt, zu einem vollendeteren Zuſtand den Uebergang zu bilden.

Damit ſie uns aber hiezu auch wirklich gereicht, ſo *laßt uns auch ja nicht eben durch jene verfehlte Anhänglichkeit an das vergangene zurükkgehalten werden, dasjenige nicht gern und willig zu thun, was der gegenwärtige Zuſtand der Dinge von uns fodert.*

Laßt mich nur beiſpielsweiſe eines erwähnen, das gewiß jedem jezt am Herzen liegen muß. Unſer bisheriger Zuſtand zeichnete ſich aus durch eine große Ungleichheit der einzelnen Theile und Mitglieder des Staates. Mit Unrecht dachten wir dabei nur an den Unterſchied der höheren Stände von den niederen, es war vielmehr ſo in allen Ständen; von Laſten und Obliegenheiten war der eine befreit, die ein anderer ihm ganz ähnlicher zu tragen hatte, mit Freiheiten und Begünſtigungen der eine verſehen, welche andern aus derſelben Ordnung fehlten. Nicht als ob jemals die Willkühr Laſten aufgelegt oder den einzelnen Begünſtigungen ertheilt hätte zum Nachtheil der übrigen, wenigſtens nicht ſeitdem wir in die Reihe der angeſehenen und gebildeten Völker eingetreten waren; aber durch alte Gewohnheiten aus den früheſten Zeiten her beſtanden dieſe Unterſchiede. Gewiß kann es niemand unrecht finden, wenn in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge ein jeder behält und vertheidiget was er beſizt, ohne ſich an die einzelnen zu kehren, welche, ſei es nun aus Eiferſucht gegen einzelne Vorrechte, oder aus guter Meinung, daß es ſo heilſamer wäre, auf ausgleichende Neuerungen bringen wollten; und mit Unrecht würden wir es bloß den Verblendungen des Eigennuzes zuſchreiben, wenn viele dasjenige, was für ſie vortheihaft war, auch als nüzlich für den Staat anſahen und darſtellten. Anders freilich wird es, wenn der Widerwille gegen dieſe Ungleichheiten und Vorrechte faſt allgemein geworden iſt, wenn traurige Erfahrungen endlich nicht unzweideutig die nachtheiligen Folgen derſelben und der davon abhängigen Einrichtungen ins Licht ſezen, wenn bei der Nothwendigkeit einer allgemeinen Erneuerung nicht nur einzelne Stimmen, die ſich aus dem Volk erheben, ſondern auch der Verſtand, der an der Spize der Verwaltung ſteht, auf dieſe Ungleichheiten und Vorrechte als auf das größte Hinderniß einer vollſtändigen und gedeihlichen Wiedergeburt hinweiſet. Aber auch ſo, meine Freunde, laßt uns nicht voreilig ſein in gehäſſigen Beſchuldigungen, wenn viele noch wünſchen, oder auch alles was in ihren Kräften ſteht anwenden, um die Nothwendigkeit ſolcher Aenderungen zu umgehen, laßt uns nicht unbrüderlich alles der härteſten Selbſtſucht Schuld geben, welche, um nur die eigenen Vorzüge ungekränkt zu erhalten, ſich gewaltſam ſtemmt gegen jeden Verſuch, die Wohlfahrt des ganzen wiederherzuſtellen und feſter zu gründen. Bedenken wir vielmehr, wie ſtark überall die Anhänglichkeit an das alte wirkt, wie viel kräftiger ſie noch in denen ſein muß, denen es mit ſeinen wohlthätigen Einflüſſen ſo viel näher ſtand, und ſchreiben lieber alles auf die Rechnung von dieſer unſchuldigen und natürlichen Anhänglichkeit. Bedenken wir, wie, was den einen nur als ein Erzeugniß finſterer Zeiten, der gegenwärtigen und künftigen unwürdig erſcheint, den andern dagegen ſich darſtellt unter der heiligen Geſtalt des alten Rechtes, als ein Denkmal von der Weisheit der Väter, geprieſen durch die Erfahrung von Jahrhunderten, während deren das ganze ſich wohl befand bei dieſen Anſtalten, durch die ſtillſchweigende Billigung der weiſeſten Fürſten und Könige, welche dies alles nicht nur ſo beſtehen ließen, ſondern ſich dieſer Einrichtungen vortrefflich zu bedienen wußten in der weiſeſten und ruhmvollſten Regierung.

Allein auch indem wir der Abgeneigtheit gegen Aenderungen auf dieſem Gebiet einen ſolchen ohnſtreitig edleren Urſprung zuſchreiben, müſſen wir ſie doch für nicht minder gefährlich erklären. Es iſt ein Uebel, welches uns allen droht, jeder wird irgend etwas dieſer Art haftend finden an ſeiner Stelle in der bürgerlichen Geſellſchaft und vielleicht nur zu geneigt ſein, ſich das ſeinige vorbehalten zu wollen, indem er Aufopferungen fordert von andern. O laßt uns ja nicht den Unterſchied der Zeiten überſehend uns desjenigen weigern, was die gegenwärtigen dringend von uns fordern, ſondern gern und willig bringe jeder dar, was er aus der Fülle des ganzen empfangen hat, damit alles übereinſtimmend könne umgebildet werden zu dem neuen Gebäude, deſſen wir bedürfen. Eben bei unſerer innigen Verehrung gegen die Weisheit und Größe unſerer früheren Zeiten möchte ich uns beſchwören; denn dieſe legt uns ja die Pflicht

auf zu ſorgen, daß nicht, was wir ſo hoch achten, unverſch
Verderben erzeuge, indem wir es unnatürlich nöthigen ſich
zu überleben. Eben bei der Heiligkeit des Rechtes möcht
uns beſchwören, der Welt das Beiſpiel zu zeigen, wie am
digſten das Recht ſich bildet durch die Uebereinſtimmung alle
die natürlichſte Wirkung des vereinigten Verſtandes und der
einten Kräfte, nicht immer nur aus dem ermüdenden Strei
der Gewalten. Wenn wir von innerlichen Zwiſtigkeiten beher
den günſtigen Zeitpunkt verabſäumen, den eben dieſe allge
Zerrüttung uns darbietet, um uns auf eine neue Stufe der
kommenheit zu erheben und für eine lange Zukunft hinau
beſſeres Daſein zu begründen: dann gewiß droht uns ein är
Verluſt, als der ſchon erlittene, dann droht uns eine völlige
ſtörung, und wir gleichen ganz dem Bilde, welches unſer
uns darbietet. Daß kein Stein auf dem andern bleiben ſollt
dem Tempel, der damals ſtand, das konnte der Erlöſer mit
anſehn, denn es konnte gar wol beſtehen mit der gänzlichen
neuerung ſeines Volkes, die er herbeiführen wollte und be
es eines ſolchen Tempels nicht bedurfte. So können auch wir
Ruhe zerfallen ſehn, was Macht und Weisheit einer früh
Zeit für jene Zeit gebauet und erhalten hatte. Aber daß
Zeitgenoſſen in Verſtokktheit des Herzens die Zeichen jener
nicht erkannten, daß ſie mit unverſtändigem Eifer an Sazu
hielten, die ihre rechte Bedeutung verloren hatten und in d
kein Heil mehr zu finden war, das erregte mehr als einmal
nen Unwillen; und daß ſie, wie oft auch und laut von ihm
gefordert und belehrt, nicht bedenken wollten, was zu ihrem
den diente, das brachte ihn zum Weinen über die heilige S
ſeines Volkes und zu der in jedem ähnlichen Fall gewiß nu
ſicher erfüllt werdenden Weiſſagung, Euer Haus ſoll auch w
gelaſſen werden.

II. Wenn wir aber ſo auf der einen Seite die Verg
lichkeit aller menſchlichen Dinge durch die That ſelbſt auch in
anerkennen, was ſich unter uns früherhin großes und und
treffliches gebildet hat: ſo laßt uns auf der andern Seite
das bleibende und unvergängliche darin verehren,
dem wir es uns durch nichts in der Welt entreißen laſſen,
dern es in jeder künftigen Geſtaltung unſerer Angelegenheiten
mer ſchöner und vollkommner darſtellen.

Denn ſo gewiß der König, an den uns der heutige
beſonders erinnert und den wir gewohnt ſind als den Mittelp

der Größe in der bisherigen Geſchichte unſeres Volkes anzuſehn, ſo gewiß er ein großer König war und das Gebäude des Staates, welches er aufführte, der Geiſt, in dem er es verwaltete, das Gepräge der Größe trug: ſo gewiß war auch gutes darin, was bleibend ſein muß und was wir nicht dürfen untergehen laſſen. Und wer darf an jener Größe zweifeln, der die ſchnellen Fortſchritte in dem wahren Wohlergehen unſeres Vaterlandes in ſein Gedächtniß ruft, der ſich erinnert, wie ein faſt allgemeiner, nicht um der Gewalt zu fröhnen erheuchelter, ſondern freiwillig ſich äuſſernder, auch auswärtiger Beifall faſt allen weſentlichen Einrichtungen unſerer Verfaſſung folgte, wie viele davon ein Muſter wurden für andere Staaten Deutſchlands, nicht ein gewaltſam aufgedrungenes, ſondern ein frei mit Ueberzeugung angenommenes. Solche Werkzeuge können nur da entſtehen, wo nicht nur mit einer richtigen Kenntniß und Benuzung der Zeitumſtände gehandelt wird, ſondern auch dem Geiſt und der wahren Beſtimmung des Volkes gemäß. Jenes iſt dasjenige, wodurch menſchliche Einrichtungen und Werke für den Augenblikk gelingen und ſchnelle Wirkungen hervorbringen, aber wodurch ſie auch ihre Vergänglichkeit ſchon in ſich tragen; dieſes dasjenige, wodurch ſie ſich dauernd erhalten, um deswillen ſie geliebt und willig befolgt werden. Wenn wir alſo jenes in dem Maaß preisgeben, als die Umſtände, auf welche ſich einzelnes in unſern Geſezen und Ordnungen bezog, ſich weſentlich geändert haben: ſo laßt uns dagegen auch dieſes mit der größten Anſtrengung feſt halten, bedenkend, daß jede menſchliche Einrichtung, inwiefern ſie den Geiſt eines Volkes weſentlich und unverfälſcht ausſpricht, inſofern eben ſo ſehr ein göttliches Geſez und eine Offenbarung göttlicher Macht und Herrlichkeit iſt, wie jenes Geſez und jene Ordnungen, denen das Volk des alten Bundes dieſen Namen gab. Denn Gott iſt es ja allein und unmittelbar, der jedem Volk ſeinen beſtimmten Beruf auf Erden anweiſet und ſeinen beſonderen Geiſt ihm einflößt, um ſich ſo durch jedes auf eine eigenthümliche Weiſe zu verherrlichen. O warlich es giebt keinen ſträflicheren Frevel, keine verwerflichere Hintanſezung göttlicher Ordnungen, keine hoffnungsloſere Herabwürdigung, als wenn ein Volk thörichterweiſe mit dem vergänglichen in ſeinen heimiſchen Einrichtungen zugleich auch das bleibende wegwirft und, entweder leichtſinnig verführt, oder feigherzig erſchrekkt, freiwillig ſich in eine fremde Geſtalt hineindrängt. Vielmehr dadurch laßt uns die entſchlafenen Väter und Helden des Landes, dadurch laßt uns die Geſchichte und die Sazungen der Vergangenheit ehren, daß an den Geiſt, an das innere Weſen derſelben jede folgende Umbildung ſich anſchließe un wir eben dadurch eins mit ihnen bleiben und uns wahrhaft al ihre Nachkommen und Zöglinge erweiſen. Wenn es wahr iſ weſſen wir uns vorher erinnerten, daß jedes Volk mehrere Zeite der Blüthe und des Fruchttragens durchlebt: ſo iſt doch jede fo gende, aus der gleichen Natur deſſelben Stammes hervorgega gen, der vorigen ähnlich, und es iſt nur ein und daſſelbe Wer Gottes, welches gefördert werden ſoll durch die ganze Entwik lung ſeines Daſeins. Eben ſo ſah auch der Erlöſer, wenn gleic von dem Verfall der beſtehenden Verfaſſung und von der Nothwendigkeit eine neue zu gründen überzeugt, doch zugleich auch vo dieſer Seite das Geſez ſeines Volkes an, mehrmals erklärend, e ſei nicht gekommen es aufzulöſen, ſondern es zu erfüllen. Un er hat es auch erfüllt und zu ſeiner Vollendung gebracht. Den da ſeine Abzwekkung war, jene Gemeinſchaft, deren Mittelpunk die Verehrung des Höchſten iſt, vorzubereiten und die weſentliche Züge derſelben allmählig zu entwikkeln: ſo iſt es zu ſeiner Vollendung gelangt, indem in dem Gebiet und durch den Dienſt deſſelben die Gemeine Jeſu' geſtiftet und ans Licht geboren ward; und die dies nicht als ſeinen Zwekk und ſeine Vollendung anerkennen wollten, weiheten ſich dadurch ſelbſt unvermeidlichem Untergang.

Das ſei alſo unſere Verehrung gegen alles große im Bezirk unſerer eigenen Vergangenheit, daß wir mit andächtigem Sinn immer richtiger ſuchen, das weſentliche darin zu ſcheiden von dem zufälligen, das, was nur die Wirkung einer gewiſſen Zeit war, von dem, worin ſich der Geiſt der Menſchen und des Volkes ſelbſt abſpiegelt, daß wir dem Triebe unſeres Herzens, welches uns immer zu dem lezten in Liebe und Gehorſam hinziehen wird, redlich folgen, damit wir das köſtliche Erbtheil ruhmwürdiger Vorfahren getreulich bewahren, damit die Abſicht Gottes mit unſerm gemeinſamen Daſein immer heller ins Licht trete und ſich immer herrlicher entwikkle.

Und wenn wir auf das Leben und die Thaten jenes großen Königes und des glorwürdigſten ſeiner Ahnherrn ſehen, wieviel treffliches wird uns nicht in die Augen leuchten, was wir nur ſeinem innern Weſen nach feſthalten, nur wie es jedesmal die Zeit erfordert immer weiter bilden dürfen, um ſicher unſerer Vorfahren würdig und unſerer Beſtimmung treu zu bleiben.

Zuerſt, wie deutlich drükkt ſich nicht überall das Beſtreben aus, Arbeitſamkeit und Sparſamkeit zu herrſchenden Tugenden unſeres Volkes zu machen. Wie durch die Natur, ſo auch durch die Veranſtaltungen unſerer Beherrſcher ſind wir immer vorzüglich gewieſen worden an unſern im ganzen nicht eben zu reichlich begabten Boden, an ihm unſere bildende Kraft auszuüben, daß er fruchtbarer werde und wohnlicher. Wie haben ſie ſich immer dieſer inneren Eroberungen vor allen äußeren befliſſen; und vorzüglich auch der große König hat ſie nach jedem Zuwachs an äußerer Macht nicht etwa ruhen gelaſſen, ſondern mit erneuerten Kräften weiter getrieben! Wie wohlgemeint und heilſam waren dabei die Ermunterungen, welche er allen Künſten des Lebens gewährte, um ſolche Fortſchritte zu begünſtigen, daß wir in Abſicht auf alle würdigen Bedürfniſſe in einem gewiſſen Maaß ſelbſtſtändig ſein könnten und unabhängig und unſer Verkehr mit andern Völkern dadurch immer freier würde und edler. Wie wohlthätig war ſein Beiſpiel von Mäßigung im Aufwande, von perſönlicher Sparſamkeit und Genügſamkeit, um das richtige Gefühl immer lebendig zu erhalten, daß unſer gemeinſamer Wohlſtand ſich noch nicht dem Ueberfluß nähere, daß wir ihn noch nicht in unweſentlichen Dingen verſchwenden, ſondern immer wieder zur Vermehrung unſerer Kräfte anlegen müßten! Wenn wir nun an dieſer väterlichen Weiſe und an jenem großen Beruf feſthalten; wenn wir dabei thun, was die jezigen Zeiten erfordern, indem ja alle bei dem wichtigen Geſchäfte des Akkerbaues mitwirkenden Kräfte jezt richtiger geſchäzt werden und Einſicht und Kunſt, wenn man ihnen freien Spielraum vergönnt, ſich von allen Seiten zur Veredlung deſſelben vereinigen werden: o dann werden wir ja aufs würdigſte die Vorzeit ehren, dann wird man ja ihre Art und ihren Geiſt überall an uns wiedererkennen, und fern von üppiger Verweichlichung wird auch der alte Verſtand und der alte Muth ſich immer wieder erneuern können unter uns.

Nicht minder aber erfreuten wir uns ſchon in jenen früheren glänzenden Zeiten des Ruhmes daran, daß überall bei uns in den Verhältniſſen zwiſchen Obrigkeit und untergebenen *rechtliches Weſen und wahre Biederkeit* faſt mehr bei uns herrſchte, als in anderen Staaten von gleichem Umfang. Die parteiiſche Beugung des Rechtes, die freche Unterdrükkung des geringeren, die verrätheriſche Zerſplitterung öffentlicher Güter, die Ehrloſigkeit der Beſtechung und des Unterſchleifes: wo haben wol, ja wir dürfen es zuverſichtlich fragen, wo haben dieſe verderblichen Uebel weniger geherrſcht als bei uns? wo iſt mehr Vertrauen geweſen theils unmittelbar in die Rechtſchaffenheit der Mitbürger, theils in die Güte des Rechtsganges und der Geſeze, welche kein Unrecht, auch nicht des höchſten gegen den niedrigſten, würden entdekkt und ungeahnet laſſen? ſo daß, wenn auch wir noch etwas in dieſer Hinſicht zu klagen fanden, dies nur klein war und unbedeutend. Wolan denn laßt uns dieſelbe Geſinnung auch jezt bewähren bei allem, was es wird geben zu unternehmen, anzuordnen, ſich gefallen zu laſſen! daß ja überall feſte Redlichkeit herrſche und wahrer Gemeinſinn! daß nicht ehrſüchtige Liſt oder eigennüzige Ränke uns das Geſchäft unſerer bürgerlichen Wiedergeburt verunreinigen! daß keiner ſich getäuſcht ſehe, wenn er einen andern in dieſer großen Sache von reinem vaterländiſchen Eifer beſeelt glaubt! daß vor allen Dingen der untergebene treu und redlich ſeiner Obrigkeit ſich vertraue, und dieſe auch offen und unverſtellt fordre, anordne, auflege was nothwendig iſt zum gemeinen Wohl! dann werden wir auch ſo der Gemüthsart unſeres Volkes getreu bleiben, und durch alle nothwendige Veränderungen wird ſie ſich immer mehr verherrlichen.

Vergeſſen wir ferner nicht, wie ſehr als ein Grundſaz ſchon in der Regierung jenes großen Königes hervorragte, *daß alle Bürger gleich ſein müßten vor dem Geſez*, wie laut er es ſagte, daß jeder einzelne ihm nur werth ſei nach dem Maaß, als er gehorſam und treu beitrüge durch ſeine Thätigkeit zum Wohl des ganzen. Denken wir zurükk, wie ſein Beiſpiel allmählig auch die öffentliche Meinung immer ſtärker nach ſich zog, wie die ſcharfe Trennung der verſchiedenen Stände von einander, die vorher noch obgewaltet hatte, anfing ſich zu verlieren, wie je länger je mehr der Mann ohne inneren Werth außer Stand geſezt wurde, troz der äußeren Zeichen eines hohen Ranges, ſich geltend zu machen und auf ungebührliche Weiſe ſich zu erheben, und wie dagegen zwangloſere, vertraulichere Annäherung möglich wurde zwiſchen Perſonen aus den verſchiedenſten Ständen, welche ſich gegenſeitige Achtung abzugewinnen wußten und ſich anzogen durch ihre Geiſtesgaben oder ihre Denkungsart. Wenn wir es ſo weit gebracht haben zu einer Zeit, wo die Geſellſchaft noch weit mehreren Vorurtheilen hingegeben war, wo der äußere Glanz aller Art noch weit ſtärker blendete: was kann uns mehr obliegen, was mehr übereinſtimmend mit jenem Geiſte, als wenn wir, weiter gehend auf demſelben Wege, in gleichem Verhältniß mit den Hülfsmitteln, die ſich uns nun darbieten, und aus Kraft derſelbigen Geſinnung immer mehr das äußere auf ſeinen wahren Werth einſchränken, immer mehr die Schäzung des inneren geltend machen in der Geſellſchaft und von den Umſtänden geleitet ſolche Einrichtungen unter uns treffen und begünſtigen, wodurch ein jeder in Stand geſezt werde, ſeinen ganzen innern Werth darzulegen durch nüzliche Thätigkeit jeder Art und dann auch anerkannt werde von der Geſellſchaft? Warlich beſſer werden wir durch ſolche Fortſchritte, und ſollte auch darüber von dem äuſſeren eines noch älteren Gebäudes kein Stein auf dem andern bleiben, jene geprieſene Zeit und ihren Helden verehren, als wenn wir träge und nachläſſig auf derſelben Stufe ſtehen bleiben, auf welcher er uns verlaſſen hat.

Eben ſo laßt uns feſt halten an dem wahren, ſchon in jenen Zeiten von hier aus ſe laut verkündigten Grundſaz, daß vom Irrthum nie etwas gutes, noch weniger beſſeres zu erwarten iſt, als von der Wahrheit, daß Vorurtheil und Aberglauben nicht die Mittel ſein können, um die Menſchen bei dem, was recht und heilſam iſt, feſtzuhalten und im guten weiter zu führen! laßt uns fortfahren daher in dem rühmlichen Beſtreben, richtige Einſichten in alles, was dem Menſchen werth und wichtig ſein muß, ſo weit als möglich zu verbreiten, den Sinn für Wahrheit zu erwekken, das Vermögen der Erkenntniß zu ſtärken und zu beleben! laßt uns auch fernerhin wakker ſein und muthig, jeder, nachdem Gott ihm das Licht der Wahrheit angezündet hat, hineinleuchtend in die dunklen Schlupfwinkel der Unwiſſenheit und des immer unheiligen Betruges. Und wenn, wie alles des Mißbrauchs fähig iſt und das böſe und verkehrte ſich immer mit einzuſchleichen ſucht unter der Verkleidung des guten, auch hiermit Mißbrauch iſt getrieben worden unter uns; wenn frevelnde Gleichgültigkeit gegen frommen forſchenden Ernſt, wenn ſeichte Unempfänglichkeit für alles höhere und heilige ſich nicht ſelten angemaßt hat zu belehren und Belehrungen zu leiten und wir uns ſo zu entſündigen haben von Vergehungen einer früheren Zeit und wieder gut zu machen erlittenen Schaden: ſo laßt uns nur um ſo mehr denſelben Ernſt und Eifer kehren gegen die blinden, welche der blinden Leiter ſein wollen, und, wie es doch überall leicht ſein muß, aufdekken ihren Mangel an Beruf! aber laßt uns zugleich auch unter uns immer mehr ſtärken und befeſtigen jedes fromme Gefühl, jede dem Menſchen eingepflanzte heilige Ehrfurcht, damit jeder, bis er ſelbſt auch genugſam erleuchtet iſt, habe was ihn ſchüzen könne gegen die Einwirkungen eines leichſinnigen Unverſtandes.

Endlich aber, was uns hier am nächſten liegt und uns faſt als das größte erſcheinen muß, laßt uns ja heilig bewahren und durch nichts in der Welt uns jemals entriſſen werden die in jenen

Zeiten ſo oft als ein Grundgeſez unſeres Vaterlandes ausgeſprochene köſtliche Freiheit des Glaubens und des Gewiſſens. O es war warlich nicht, wie manche wol geglaubt haben, nur Gleichgültigkeit gegen jede beſtehende Art gemeinſamer Gottesverehrung, weshalb jener große König ſo leicht und ſo unbeſchränkt dieſe Freiheit bewilligte in ſeinem Reich; es war der Wunſch, Unterthanen zu haben, welche würdig wären beherrſcht zu werden; es war eine laute und edle Anerkennung der Gränzen ſeiner Macht; es war ein ſeinem liebevollen Gemüth einwohnendes Gefühl davon, daß alles, was zur unmittelbaren Beſchäftigung der Seele mit Gott gehört, ein unzugängliches Heiligthum ſein müſſe für jede Willkühr und jede Gewalt. Wem auch irgend Frömmigkeit einen Werth hat als göttliche Kraft und Tugend, der muß ja fühlen, daß der tiefſte Verſtand keinen kräftigeren Schuz für ſie ausſinnen könnte als eben dieſe Freiheit, indem die Frömmigkeit ſich nur da rein erhalten kann, wo niemand durch Geſeze und öffentliche Einrichtungen kann in Verſuchung geführt werden zu heucheln. Wem irgend die Liebe werth iſt als die Quelle aller Tugenden, als das vollkommene Band aller Kräfte, der muß ja einſehn, daß es keine innigere und umfaſſendere Aeußerung, keine kräftigere Sicherſtellung derſelben giebt, als dieſes brüderliche Anerkennen deſſen, was einem jeden das heiligſte iſt. Darum war auch ſoviel Liebe zu dem ganzen herrſchend, welches dieſe edle Freiheit ſicherte, eine Liebe, die noch in uns allen lebt und am mächtigſten wieder erwachen wird, wenn jemals jener Freiheit Gefahr drohen ſollte. Denn ganz herabgewürdigt iſt der Menſch dann erſt, wenn ihm auch der Werth der Ueberzeugungen und der Empfindungen von göttlichen Dingen, die ſich in ihm gebildet haben, durch äußere Gewalt abgeläugnet und der ſegensreiche Umtauſch derſelben gehemmt wird, ſo daß er ſich muß gebieten und anweiſen laſſen, wo er Wahrheit finden ſoll und ſittliche Kraft; ganz überwältigt iſt der Menſch dann erſt, wenn er ſich ſo anſchmieden läßt an ein fremdes Joch, daß ſich auch das Herz nicht mehr in der ihm natürlichen Richtung aufſchwingen darf zum Himmel; ganz arm und ausgeſogen iſt er dann erſt, wenn er auch unvermögend gemacht wird, ſolche Nahrung des Herzens, ſolche Stärkung des Geiſtes und Befeſtigung im guten ſich zu verſchaffen und in ſolcher Geſellſchaft zu genießen, wie er ſie von jeher bewährt und heilſam gefunden hat.

Sehet da, meine Freunde, die alten ſichern Grundlagen unſeres Wohlergehens, die zu tief liegen und gleichſam Wurzel ſchlagen bei uns, als daß die äußere Verheerung ſie ſollte zerſtört

haben! Mögen wir nur recht bedenken, wie nothwendig ſie zu
unſerm Frieden dienen; mögen wir ſie nur immer anſehn als
das heiligſte, was uns anvertraut iſt, um es zu pflegen und un-
vergänglich zu bewahren; mögen wir nur auf ihnen das neue Ge-
bäude errichten, in welchem wir wohnen wollen: dann werden
wir nicht Urſache haben zu klagen, daß das alte den Stürmen
der Zeit gewichen iſt, dann werden wir der geprieſenen Vorfah-
ren nicht unwürdig und ihnen nicht unähnlich ſein bei aller äuße-
ren Verſchiedenheit unſeres Zuſtandes; mit der Ruhe des Erlö-
ſers werden wir dem verſchwundenen nach und dem kommenden
entgegenſehen, und indem ſich ein neues Wohlergehen unter uns
erhebt als Bürger, werden wir uns auch zugleich bauen als ſeine
Gemeine und ihn preiſen und verherrlichen als das Volk ſeines
Eigenthums, welches ihm geweiht bleibt bis ans Ende der Tage.

Dritte Sammlung.

An

Herrn

Prediger Piſchon.

Wenn es einen Werth hat, daß dieſe Sammlung von Predigten erſcheint, ſo kommt das kleine Verdienſt auf Sie zurükk; denn ohne die Nachſchriften, mit denen Sie mich beſchenkt haben, wäre es mir nicht möglich geweſen ſie auszuarbeiten. Darum gehören Ihnen nun billig dieſe Predigten ganz beſonders. Aber wie ſoll ich damit vor Ihnen erſcheinen? Im ganzen werden Sie freilich überall in Ton und Inhalt wiedererkennen, was ich von Ihnen empfangen habe, auch vieles einzelne ziemlich genau übereinſtimmend finden; dabei aber auch mehr Veränderungen, als Sie vielleicht erwarten. Und nicht etwa nur ſolche, wodurch ich das urſprünglich geſprochene gegen kleine Abweichungen, wie ſie ſich auch in die beſten Nachſchriften faſt unvermeidlich einſchleichen, wieder hergeſtellt habe; denn das möchte ich ſelten im Stande geweſen ſein: ſondern weit mehr ſolche, wodurch ich ſelbſt das urſprünglich geſprochene und von Ihnen treu wiedergegebene abgeändert habe, und die mir nun wirklich unmöglich machen, den Leſern die Verſicherung zu geben, die Predigten erſcheinen hier ſo wie ich ſie gehalten habe. Dieſe Aenderungen gründen ſich im allgemeinen auf meine, auch ſonſt ſchon ausgeſprochene Anſicht, daß eine gedrukkte Predigt wol dürfe, ja bisweilen auch müſſe anders lauten als eine geſprochene; theils in einzelnen Fällen auch darin, daß ich jezt glaubte, manches beſſer und einleuchtender ſtellen zu können, als urſprünglich geſchehen war. Nun iſt es mir freilich ſchon begegnet, wenn die vorherigen Hörer nun Leſer werden, daß ſie klagen, das gedrukkte gewähre ihnen nicht dieſelbe Befriedigung, wie das geſprochene; und daſſelbe muß ich auch jezt wol beſorgen, wenn es anders einige giebt, die ſich noch ſolche Erinnerungen von zwei Jahren her zurükkrufen können. Allein ich konnte doch dieſer Beſorgniß nicht meine Ueberzeugung aufopfern und will mich damit tröſten, daß, wenn ich auch hätte die Predigten ganz ſo wiederherſtellen können, wie ſie geſprochen wurden, jene Klage doch dieſelbe würde geblieben ſein.

Wenn Sie die Feſtpredigten vermiſſen, welche ſich unter Ihren Nachſchriften befinden: ſo kömmt das daher, weil ich ernſthaft daran denke, das früher gegebene Verſprechen, daß ich eine Sammlung von ſolchen wolle folgen laſſen, zu löſen. Unter den Predigten, welche an die Stelle von jenen getreten ſind, iſt ebenfalls keine, die nicht in dem Jahre 1812 wäre gehalten worden.

Dieſe kleine Rechenſchaft, mein lieber Freund, glaubte ich Ihnen öffentlich ſchuldig zu ſein, und daraus erklären Sie ſich dieſe unerwartete Zuſchrift. Leben Sie wohl.

Berlin, den 18. Juli 1814.

Schleiermacher.

Nachſchrift.

Laſſen Sie es ſich nicht befremden, mein lieber Freund, daß Sie die alte Zuſchrift faſt unverändert hier wiederfinden, und ſogar die Erwähnung der Feſtpredigten, die nach ſieben Jahren immer noch nicht erſchienen ſind. Es war mir zu willkommen, auch die jezigen Leſer an den Umſtand zu erinnern, daß alle Predigten dieſer Sammlung im Jahr 1812 gehalten ſind. Nämlich, als ich ſie durchlas, bedachte ich, — denn wer kann ſich des unglükklichen Gedankens an deutelnde Leſer erwehren? ich wenigſtens bin ſchon zufrieden damit, daß ich auf der Kanzel nie an die lauſchenden Zuhörer denke, — daß manche denken könnten, manches ſei heute und geſtern geſprochen. Doch verfolgen wollen wir dieſen Gedanken nicht weiter, ſondern uns der Leſer und Hörer freuen, die nichts anders ſuchen, als wahre Erbauung, und von Herzen wünſchen, daß dieſe durch Gottes Beiſtand immer bei uns finden mögen was ſie ſuchen. Von Herzen der Ihrige.

Berlin, den 18. November 1821.

Schleiermacher.

I.

Das Zuſammentreten Chriſti und ſeiner Jünger, ein Vorbild, wie wir ernſte geſellige Verhältniſſe anzuknüpfen haben.

Der Anfang eines neuen Jahres liegt uns noch zu nahe, als daß unſere damalige Gemüthsverfaſſung ſchon verſchwunden ſein ſollte; ſondern wir befinden uns wol alle noch in derſelben Stimmung, mit der wir dieſen neuen Lebensabſchnitt antraten, erwartend, der eine gelaſſener, der andere geſpannter, je nachdem es in der Natur eines jeden liegt, was die göttlichen Fügungen bringen werden, vor allem aber entſchloſſen, unter Gottes Beiſtand ſein Werk in der Welt, ſo viel an uns iſt, zu fördern. Gewiß ſind wir alle noch in der erſten Wärme dieſer erneuten Entſchließungen. Nur wenig davon kann ſchon in wirkliche Thätigkeit übergegangen ſein, und nur wenig können ſie ſich ſchon abgekühlt haben durch den Widerſtand, den uns freilich auch in dieſem Jahr die Welt in dem Kreiſe und nach dem Maaß eines jeden entgegenſetzen wird. Wie natürlich, daß wir dieſe Gemüthsſtimmung vornehmlich hieher an unſern chriſtlichen Verſammlungsort ungeſchwächt mitgebracht haben, hieher, wo die gute Saat Gottes begoſſen und gepflegt wird, wo wir alle unſere frommen Entſchließungen neu beleben, wo wir uns tröſten und ſtärken gegen die Schwachheiten und Schmerzen, die im Verfolg des thätigen Lebens nicht ausbleiben. Wie kann ich dieſer heutigen Stimmung, wie dieſen allgemeinen Erwartungen beſſer entgegen kommen, als indem ich euch einlade, mit mir den Erlöſer, der im Wollen und Vollbringen unſer ewiges Vorbild iſt, in ſeinem Leben und Wirſen zu betrachten. Dies ſoll daher der Gegenſtand unſerer gemeinſchaftlichen Andacht ſein, bis wir zu dem großen Tage kommen, der uns des Erlöſers herrlichen und ewig preiswürdigen Tod vergegenwärtigt. Und womit könnten wir die Reihe dieſe Betrachtungen beſſer beginnen, was könnte ſich genauer an unſere heutige Stimmung anſchließen, als wenn wir, da wir jez eben ſelbſt einen neuen Abſchnitt unſeres Lebens beginnen, un auch ihn vor Augen ſtellen, wie er den bedeutendſten neuen Abſchnitt ſeines Lebens begann, als er nämlich aus der Dunkelhei eines ganz zurükkgezogenen Daſeins hervortrat und ſeinen großen Beruf als Lehrer und Verkündiger des Gottesreiches, als Sammler ſeiner Heerde übernahm. Wie wenig uns auch aufbehalten iſt von dieſen wichtigen Augenblikken ſeines Lebens, Ein allgemeines giebt es, welches wir wiſſen, auch ohne daß es uns beſchrieben iſt und worauf wir nicht zu oft hinſehen können. Wir wiſſen nämlich, wozu er ſich berufen fühlte, wie lebendig er die Schwierigkeiten dieſes Berufes vor ſich ſah und wie er ſich Wort gehalten hat zu vollenden was ihm vom Vater aufgetragen war. Und Ein beſonderes giebt es, was uns gerade aufgezeichnet iſt und was ſich heute vorzüglich für uns eignet. Nämlich für das allgemeine Fortſchreiten der menſchlichen Dinge, für das Gelingen alles guten, was unſere gemeinſchaftlichen Wünſche umfaſſen, für die Ausführung alles deſſen, worauf ein jeder beſonders ſein Augenmerk gerichtet hat, was iſt nächſtdem, daß wir uns ſelbſt immer treu bleiben und von unſern Vorſäzen nicht abfallen in der Stunde der Verſuchung, was iſt nächſt dieſem wichtiger, als daß ein jeder die Menſchen recht erkenne, die ihn umgeben, und nach einer richtigen Erkenntniß ſich ihnen hingebe oder ſie an ſich ziehe. Denn nichts iſt ja dem Menſchen gegeben allein zu verrichten. Wol, ſo laßt uns denn ſehen, wie Chriſtus zu ſeinen Jüngern kam, wie dieſe ſich zu ihm heranfanden, und laßt uns von beiden lernen für jezt und jeden künftigen Abſchnitt unſeres Lebens.

Text. Joh. 1, 35—51.

Des anderen Tages ſtand abermals Johannes und zween ſeiner Jünger, und als er ſah Jeſum wandeln, ſprach er, Siehe das iſt Gottes Lamm! Und zween ſeiner Jünger hörten ihn reden und folgten Jeſu nach. Jeſus aber wandte ſich um und ſahe ſie nachfolgen und ſprach zu ihnen, Was ſuchet ihr? Sie aber ſprachen zu ihm, Meiſter wo biſt du zur Herberge? Er ſprach zu ihnen, Kommt und ſehet es. Sie kamen und ſahen es und blieben denſelbigen Tag bei ihm; es war aber um die zehnte Stunde. Einer aus den zween, die von Johanne hörten und Jeſu nachfolgten, war Andreas, der Bruder Simonis Petri. Derſelbe findet zuerſt ſeinen Bruder Simon und ſpricht zu ihm, Wir haben den Meſſiam gefunden, und führete ihn zu Jeſu. Da ihn Jeſus ſah, ſprach er, Du biſt Simon, Jonas Sohn; du ſollſt Kephas heißen, das wird verdolmetſchet ein Fels. Des anderen Tages wollte Jeſus wieder in Galiläam ziehen und findet Philippum und ſpricht zu ihm, Folge mir nach. Philippus aber war von Bethſaida, aus der Stadt Andreas und Petrus. Philippus findet Nathanael und ſpricht zu ihm, Wir haben den funden, von welchem Moſes im Geſez und die Propheten geſchrieben haben, Jeſum, Joſephs Sohn von Nazareth; und Nathanael ſprach zu ihm, Was kann von Nazareth gutes kommen? Philippus ſpricht, Komme und ſiehe es. Jeſus ſah Nathanael zu ſich kommen und ſpricht von ihm, Siehe, ein rechter Iſraeliter, in welchem kein Falſch iſt! Nathanael ſpricht zu ihm, Woher kenneſt du mich? Jeſus antwortete und ſprach zu ihm, Ehe denn dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum ſaßeſt, ſah ich dich. Nathanael antwortet und ſpricht zu ihm, Rabbi, du biſt Gottes Sohn, du biſt der König von Iſrael. Jeſus antwortete und ſprach zu ihm, Du glaubeſt, weil ich dir geſagt habe, daß ich dich geſehen habe unter dem Feigenbaum; du wirſt noch größeres denn das ſehen. Und ſpricht zu ihm, Wahrlich, wahrlich, ich ſage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menſchen Sohn.

Meine andächtigen Freunde! Wie überaus wichtig war nicht für den Erlöſer die Wahl ſeiner Jünger! Darauf, daß ſie ſich recht mit ihm einlebten, ihn verſtanden, mit ganzem Herzen an ihm hingen und daß ſie eben dadurch auch unter einander eng und treu verbunden blieben, darauf beruhte die Gründung ſeiner Gemeine, der ſichere Fortgang ſeines ganzen Werkes auf Erden. Und der Augenblikk drängte, viel Muße war ihm nicht vergönnt; er durfte es nicht darauf wagen, wenn er auch ſolche annähme, die er wieder von ſich weiſen mußte, ob er etwa durch öfteren

Wechſel die rechten fände; ſondern bald wußte er wählen und ſicher. Eben ſo auf der andern Seite für alle diejenigen, die damals erfüllt waren von der herrlichen Erwartung, daß die Zeit des Irrthums und der Knechtſchaft ihrem Ende nahe, das Reich Gottes herbeikomme und der lang erwartete Retter ſich nun bald zeigen werde, wie unendlich wichtig war es für alle dieſe, daß ſie allen verführeriſchen Stimmen entgingen und ſich nur an den rechten anſchloſſen mit ihrem redlichen Beſtreben, der Sache Gottes zu dienen! Und wie herrlich rechtfertiget ſich das Verfahren des Erlöſers ſowol, als ſeiner Jünger bei dieſem hochwichtigen Schritt durch den ausgezeichnetſten, wenn gleich anfangs unſcheinbaren Erfolg! Wolan ſo laßt uns dieſe Erzählung näher betrachten und uns fragen:

Wie gingen Jeſus und ſeine erſten Jünger zu Werke, daß ſie einander fanden?

Was einem jeden unfehlbar gleich auffallen muß, iſt wol dieſes, daß in einer ſo wichtigen Sache von beiden Seiten durchaus kein künſtliches und verwickeltes Verfahren beobachtet wird. Kein langes Beſinnen finden wir hier, kein ängſtliches Bedenken, keine ſchwierige Proben, überall keine tief ausgeſonnene, lang ausgeſponnene Klugheit; ſondern wir ſehen, daß beide Theile erſtlich höchſt ſchlicht und grade und zweitens eben ſo gläubig und vertrauensvoll zu Werke gingen. Beides wollen wir von beiden lernen.

I. Zuerſt alſo laßt uns lernen in der Anknüpfung unſerer Verhältniſſe eben ſo grade und ſchlicht zu Werke gehn, wie unſer Herr und wie ſeine Jünger.

Wir ſehen dabei zunächſt auf den Erlöſer. — Für ihn, wenn er ſeinen Beruf erfüllen ſollte, war es allerdings unumgänglich nothwendig, Jünger an ſich zu ziehen und ſich mit Anhängern und Verehrern zu umgeben. Die Umſtände, unter denen der Erlöſer öffentlich auftrat, waren dazu außerordentlich günſtig. Alles Volk ſtrömte dem Täufer Johannes zu; dieſer in der Ueberzeugung, der erwartete Meſſias müſſe noch gleichzeitig mit ihm ſelbſt auftreten, hatte Gott gebeten, ihm denſelben auf eine unverkennbare Art auszuzeichnen. Seine Bitte war gewährt worden; Jeſus wußte dieſes; die Art wie Johannes ihn empfing bewies deutlich, daß er ihn für den Meſſias halte, und wir ſehen, Johannes theilte auch dieſe ſeine Ueberzeugung ſeinen vertrauteren Freunden mit. Wie ſchnellen Vortheil hätte der Erlöſer hievon ziehen, wie bald ſich mit Glanz und hohem Anſehn umgeben können, wenn es ihm möglich geweſen wäre ſo zu handeln, wie wir in der Welt nur zu oft handeln ſehn. Sollte es wol ſchwer gehalten haben, den Täufer, der von der Würde Jeſu ſo feſt überzeugt war, dahin zu bringen, daß er Jeſum öffentlich vor allem Volk, was zu ihm hinauskam in die Wüſte, als den erwarteten Meſſias ausgerufen hätte? oder wenn auch das nicht, wie leicht war es, unter der Hand durch Freunde und Bekannte das Zeugniß, was Johannes Jeſu gegeben, unter das Volk zu bringen? Wenn dann derjenige, der von dem größten, bewundertſten Manne des Volkes als der noch größere angeprieſen ward, ſich auf eine ehrfurchtgebietende Art gezeigt; wenn er ſogleich vor den Augen der Menge eine von jenen wunderbaren Thaten verrichtet hätte, wie ſie ihm hernach immer zu Gebote ſtanden und wozu eine natürliche Gelegenheit bei einem ſolchen Zuſammenfluß von Menſchen nicht leicht fehlen konnte: wie ſchnell hätte ſich ſein Ruf unter dem Volk verbreiten müſſen und wieviel begeiſterte Anhänger würden ſich gleich um ihn geſammelt haben! Aber von ſolchen Künſten wußte der Erlöſer nichts, und freilich liegt eben in der ſchlichten Einfalt ſeines Betragens auch wieder die höchſte Weisheit. Denn wären wol die ſo gewonnenen ein ſicherer Grund geweſen, auf den er ſeine Kirche weiter hätte bauen können? Wenn unter der großen Menge, die ſich von Johannes taufen ließ, gewiß ſchon ſehr viele waren, die in den wahren Geiſt der Predigt deſſelben nicht eindrangen: würden es grade die beſſeren und immer nur die beſſeren geweſen ſein, die ſo ſchnell von ihm zu Jeſu übergegangen wären? und die auch von Herzen dem Täufer zuſtimmten, waren ſie dadurch ſchon vorbereitet, den Geiſt des Erlöſers und ſeines Unternehmens zu faſſen? was andres würde bei den meiſten zum Grunde gelegen haben, als eine irdiſche Erwartung? und konnte das einzige Mittel zur allmähligen Reinigung und Erhebung des Gemüthes, der vertraute fortwährende Umgang des Erlöſers eben ſo gut bei einem großen bunten Haufen angewendet werden, als bei der kleinen Zahl ſeiner erſten Freunde? Darum konnte auch dem Erlöſer nichts in den Sinn kommen, was ihn zu einem ſo ſchnellen, aber zweideutigen Erfolg geführet hätte. — Auf der andern Seite, wohin war wol der Erlöſer mit ſeinem Bedürfniß, Theilnehmer an ſeiner Angelegenheit zu finden, zunächſt gewieſen; von woher durfte er eher zuverläſſige und, wenn auch nicht ſchon ganz mit ihm verſtandene und einſichtsvolle, doch bildſame Jünger erwarten, als eben aus den Jüngern des Johannes? Der Glaube kommt durch die

Predigt, das iſt der natürliche Weg, und ſo war es natürlich, daß aus der Predigt des Johannes der erſte Glaube an Jeſum kam. Auch konnte er weder auf das gerathewohl aus dem großen Haufen ſeine erſten Jünger, die Grundlage zu ſeiner künftigen Gemeine herausgreifen wollen, noch wollte er warten, daß Gott ſie ihm auf eine wunderbare Weiſe zuführe, noch wäre es ihm ſicher genug geweſen, etwa auf den erſten Eindrukk zu trauen, den ſeine eignen öffentlichen Reden machen würden; denn wie leicht konnte wenigſtens ein flüchtiger Eindrukk hervorgebracht werden auch in einem für das nähere Zuſammenleben mit ihm weder geeigneten noch vorbereiteten Gemüth. Aber die das ſtrenge Leben mit Johannes nicht ſcheuten, um eine ernſte Richtung auf das Reich Gottes zu beweiſen und dazu aufzufordern, die waren ſchon in Einer Hinſicht bewährt und mußten auch wol zum Theil wenigſtens geneigt ſein, ihres Meiſters Weiſung zu folgen, daß ſie durch Anſchließung an Jeſum ſich dem großen Ziel am ſchnellſten nähern und am meiſten dafür wirken würden. Darum hielt Jeſus ſich nun einige Tage nach ſeiner Taufe in der Nähe des Johannes auf, um abzuwarten, ob ſich nicht, was ſo natürlich und wahrſcheinlich war, von ſelbſt ergeben würde. Und als zuerſt zwei von den Jüngern des Johannes ihm nachgingen: ſo weigerte er ſich ihnen nicht, ſondern kam ihnen mit Freundlichkeit entgegen, und ſo wurde auf die einfachſte Weiſe der Bund geſchloſſen, der ſie für das Leben und die Ewigkeit zuſammenhielt, und auf die gleiche Weiſe wurden ihm noch einige aus derſelben Schule hinzugefügt.

Möchten wir doch alle, meine theuren Freunde, überall eben ſo handeln, wo wir uns in einem ähnlichen Falle befinden! und wir befinden uns alle bisweilen darin. Denn wer fühlt ſich nicht getrieben, dies und jenes in ſeinem Kreiſe auszurichten, auf das Leben oder auf die Gemüther der Menſchen zu wirken; und der Gegenſtand ſei welcher er wolle, ſo muß doch immer das erſte ſein, daß wir uns Gehülfen und Mitarbeiter ſuchen, wie der Erlöſer that. Je mehr nun unſere Beſtrebungen auf das gute gerichtet ſind, auf etwas in näherem oder entfernterem Sinne auch zum Reiche Gottes gehöriges, um deſto ſtrenger laßt uns der Regel des Erlöſers folgen. Was irgend geſchehen ſoll, um die Liebe zu befeſtigen, um den Glauben zu ſtärken, um dem böſen zu begegnen, um Kraft, Weisheit und Zucht in einzelne Gebiete des Lebens zu bringen, es will auf göttliche Art gewirkt ſein, und wir dürfen die göttliche Kraft, die dabei geſchäftig iſt, nicht verunreinigen. Wenn wir uns nun die Gehülfen dazu auf unrechtem Wege ſuchen; wenn irgend etwas anderes als die Gleichheit der Ueberzeugung und Geſinnung ſie an uns heften ſoll, und wenn wir meinen, auch ſolche, die dieſe nicht mit uns theilen, könnten uns wahrhaft nüzlich ſein: wenn es uns gleichgültig iſt, wodurch wir das nöthige Anſehn über ſie erlangen und behaupten: ſo werden wir uns gewiß auf eine bedauernswürdige Art täuſchen und weniger ein Werk Gottes fördern, als wenn wir entweder warten, bis uns auf dem allein richtigen Wege zu Theil wird, was wir brauchen, oder mit geringeren Kräften unternehmen, wozu der Augenblikk drängt. Eben ſo gewiß aber iſt auch dieſes, daß wenn etwas, nachdem es richtig unternommen worden, auch erfreulich gedeihen ſoll, es auf menſchliche und natürliche Art gewirkt ſein muß. Wie verkehrt iſt es, wenn wir das, was wir wünſchen, gleichſam aus nichts erſchaffen wollen, daß es wie vom Himmel gefallen da ſtehe! keine leerere Einbildung giebt es als dieſe. Es gelingt nichts, was nicht vorbereitet iſt, was ſich nicht an ein ſchon vorhandenes anknüpft, und vergeblich werden wir uns anſtrengen, etwas wirklich zu machen, was nicht an der Zeit iſt.

Nun laßt uns aber auch von den Jüngern lernen, wie ſie in ihrer Art bei dieſem großen Geſchäft eben ſo ſchlicht und einfach verfuhren. Die beiden, die Jeſu zuerſt nachfolgten und von denen wol gewiß der erzählende Evangeliſt ſelbſt einer war, hatten ſich bis dahin als nähere Jünger und treue Begleiter zu Johannes dem Täufer gehalten. Als er ihnen aber ſagte, daß Jeſus derjenige ſei, auf den ſich ſeine Verkündigung bezogen habe, da war auch nicht erſt ein langes Ueberlegen, ob es auch rathſam ſei, ſich gleich ganz zu Jeſu zu halten, ſich ihm gleichſam anzubieten, und ob ſie nicht erſt eine Aufforderung oder Annäherung von ſeiner Seite erwarten könnten. Da war auch keine weichliche Zärtlichkeit, die ſich ſcheute, den verehrten Meiſter ſo plözlich zu verlaſſen, und lieber abwarten wollte, bis er ſeine Laufbahn geendet hätte, oder bis er ihnen wiederholt zureden würde und es ihnen recht dringend machen, daß ſie ſich an Jeſum anſchließen ſollten. Wir dürfen es uns ja nicht verbergen, wieviel gutes zu allen Zeiten durch ſolche vielfache, einander durchkreuzende Rükkſichten verzögert wird, oder gar verdorben! Wer bei etwas gutem, was er ernſtlich will, erſt daran denken kann, ob er ſich nicht etwas vergiebt, ob er nicht hie und da anſtöße; wer nicht bei allen, die daſſelbe wollen, oder wenigſtens wollen ſollen, auch dieſelbe Selbſtvergeſſenheit vorausſezt und aus dieſer Vorausſezung handelt: dem fehlt doch die rechte Begeiſterung und die rechte Stärke, der wird auch nicht weiter kommen, als die, welche erſt ihren Abſchied machen und ihre Todten begraben wollen, denn er legt auch die Hand an den Pflug und ſiehet zurükk. — Und nicht minder lehrreich ſind uns die andern. Philippus ruft mit friſcher Zuverſicht ſeinem Freunde Nathanael zu, Wir haben den Meſſias funden. Er hält ſich nicht etwa zurükk und denkt bei ſich ſelbſt, man müſſe doch auch gegen den Freund das Herz nicht ſo unbedingt auf der Zunge tragen, ſondern ſich erſt zu verſichern ſuchen, wie er eine Mittheilung von ſolcher Wichtigkeit aufnehmen werde, und mit Klugheit den Augenblikk abwarten oder herbeiführen, wo ſie den günſtigſten Eindrukk machen könne. Nathanael macht eben ſo wenig Umſtände, was ihm auffällt, was ihm verdächtig erſcheint gradehin zu äußern; und als Philippus, ohne beleidigt zu ſein, daß ſeine Verſicherung nicht ſchnelleren Glauben fand und ohne ſich nun noch auf Johannis Zeugniß zu berufen, ihm nun zurief, Komm und ſiehe, da war jener gewiß zur ſtrengſten Prüfung um ſo mehr entſchloſſen, je leichter ſie ihm gemacht ward, wie ſie denn, Gott ſei Dank, grade bei den wichtigſten Dingen gewöhnlich am leichteſten iſt. O möchten wir doch immer eben ſo handeln, wenn wir für die wichtigen Zwekke, denen unſer Leben gewidmet iſt, einen Führer ſuchen, oder wenn wir einen gefunden haben, unter dem wir gern alles, was wir lieben, vereinigen möchten. Wie einfach und ſicher und im wahrhaft großen Styl des Lebens iſt dieſes Verfahren. Wenn uns ein ſolcher dargeboten wird: wie ſollten wir nicht unſre Bedenklichkeiten frei heraus äußern und ihnen auf den Grund gehn, damit wir nicht aus Gefälligkeit einen falſchen Schritt thun, der unſer ganzes Leben verwirren müßte? wenn wir einen ſolchen Fund gemacht haben, daß unſer Leben einen neuen Halt, eine neue beſtimmte Richtung gewonnen hat: wie könnten wir das denen, die wir lieben, verſchweigen, aber wie auch anders als gern und willig, was ſie zu thun haben, ihrer eigenen Prüfung überlaſſen: denn in den wichtigſten Dingen muß auch am meiſten jeder für ſich ſelbſt ſtehn.

II. Aber wenn wir das großartige Verfahren Chriſti und ſeiner Jünger nachahmen wollen, müſſen wir auch zweitens eben ſo gläubig und vertrauensvoll zu Werke gehn.

Gläubig und voll Vertrauen, das ſuchen wir natürlich zuerſt bei den Jüngern. Wie kamen ſie doch zu der herrlichen, für ſie und das ganze Menſchengeſchlecht ſo wohlthätigen Ueberzeugung, Wir haben den Meſſiam funden? — Zuerſt glaubten ſie dem Zeugniß anderer bewährter Männer; Johannes und

Andreas glaubten dem Täufer, Petrus glaubte ſeinem Bruder Andreas, und Nathanael ging doch auch, als Philippus ſprach, Komm und ſiehe. Wir können zwar nicht und ſollen auch nicht auf Glauben irgend jemand lieben und verehren, weil andere es thun. Das wäre nicht die wahre, ſondern eine unwürdige Selbſtverläugnung, und wer bei einer ſo unnatürlichen Art, ſich mit anderen zu verbinden, dann übel führe, wie kaum anders zu erwarten, der würde nur um ſo ſchwerere Verantwortung haben; denn jeder ſoll auch vorzüglich hierin ſeines eigenen Glaubens leben und nicht eher ſein Verhältniß für ſicher halten, bis er wie jene Samariter ſagen kann, Wir glauben nun nicht mehr um deiner Rede willen, ſondern um deswillen, was wir ſelbſt geſehen und gehört haben. Aber wenn das Zeugniß lieber und bewährter Menſchen uns auf Einen vorzüglich hinweiſet, als auf den, durch welchen unſere Geſinnungen ſollen gereiniget und unſere Hoffnungen erfüllt werden: ſo müſſen wir wenigſtens aufmerken und verſuchen. Die Stimme derer, die wir lieben und die unſere Denkungsart theilen, iſt wenigſtens in ſofern eine Gottesſtimme; und wer auf dieſe hin gar nichts thun will, wer ihr beharrlich nur eigenſinnige Vorurtheile und weit hergeholte Bedenken entgegenſtellt, der kann doch nur ein gleichgültiger ſein, welchem es wenig Ernſt iſt mit ſeinen guten Abſichten. Denn er vernachläſſigt offenbar die Art, wie alle groſe Wirkungen unter den Menſchen zu Stande kommen. Ohne Aufmerkſamkeit auf dieſe Stimme bliebe die Wirkſamkeit eines jeden nur auf diejenigen beſchränkt, die ihn zufällig unmittelbar berühren; und ſelbſt Chriſtus, ohnerachtet ſeine Lebensweiſe mehr geeignet war, ihm Menſchen unmittelbar nahe zu bringen, wäre doch für ſeinen Zwekk umſonſt erſchienen, wenn nicht, wie einer ſagte, Wir haben den Meſſias funden, kommt und ſeht, wenigſtens Aufmerkſamkeit wäre erregt worden und die Luſt den Verſuch zu machen, ob ſeine Lehre von Gott ſei. — Was nun aber freilich dazu kommen mußte und jene Männer erſt feſt hielt bei Jeſu, das war das Vertrauen auf den Eindrukk, den ſein ganzes Weſen auf ſie machte. Vielleicht ſcheint es indeß manchem bedenklich, wenn ich dies, was in einem ſo außerordentlichen Falle recht war und wobei wir eine beſondere Leitung des göttlichen Geiſtes in den auserwählten Werzeugen Gottes annehmen dürfen, auch auf andere menſchliche Verhältniſſe anwenden will. Wie oft täuſcht uns nicht der erſte Eindrukk, wie oft faſſen wir, durch den Anblikk eines Menſchen beſtochen, eine perſönliche Vorliebe, die ſich keinesweges rechtfertigt, wie oft ſchleicht ſich bei der erſten Annäherung auch ein ſolcher in unſer Herz ein, dem wir ſeinen Plaz bald wieder nehmen müſſen! Haben wir alſo nicht alle Urſache, dieſer erſten Einwirkung mehr zu mißtrauen, als zu vertrauen? Ich denke aber, wenn wir nur dem Beiſpiel der Jünger ganz und recht folgen, wird ſich auch dieſes Bedenken heben. Es war ja nicht die Geſtalt, nicht die Geſichtszüge, nicht das erſte freundliche Betragen, ſondern der Evangeliſt erzählt, ſie blieben denſelben ganzen Tag bei ihm und da lernten ſie erkennen ſeine Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit und konnten zuverſichtlich ihren Freunden und Brüdern ſagen, Wir haben den Meſſias funden. Wie die Bekanntſchaft dieſer beiden mit Chriſto ganz auf die gewöhnliche Weiſe anfing mit den Fragen, Was ſuchet ihr, und wo biſt du zur Herberge: ſo wird ſie auch an dieſem Tage auf dem gewöhnlichen Wege fortgegangen ſein. Nicht die tiefſten Geheimniſſe ſeiner Sendung, die ſie noch lange Zeit hernach nur unvollkommen verſtanden, hat er ihnen an dieſem Tage geöffnet: aber doch kann es nicht gefehlt haben an Geſprächen über das Reich Gottes, das ſie ſuchten, über den Meiſter, von dem ſie kamen, über das Volk, das ihm zuſtrömte, über deſſen Häupter, die ihm entgegen waren; und der Eindrukk, den Chriſti Antworten und Aeußerungen über dieſe Gegenſtände auf ſie machten, der war dasjenige, worauf ſie vertrauten: einem ſolchen aber werden auch wir immer mit Recht vertrauen können. Ja, meine Freunde, wenn wir reines Herzens zu einem Menſchen kommen, um ihn zu ſchauen; wenn es uns nicht darauf ankommt, wie er uns gefallen wird oder wie ihm; wenn wir rein ſein inneres Weſen erkennen wollen, ſeine Geſinnung über göttliche Dinge und über die wichtigſten Verhältniſſe des Menſchen: ſo wird uns ein richtiger Eindrukk nicht leicht fehlen, wenn wir nur zu ſolchen Berührungen mit ihm kommen, wie ſie ſich ja leichtlich finden unter Menſchen, denen das Leben nicht ein bloßes Spiel iſt. Den einfältigen Kindern des Lichtes kann auch der Teufel ſich nicht in einen Engel des Lichtes verſtellen, daß ſie es nicht bald merken ſollten. — Aber zu dem gläubigen Verhalten der Jünger rechne ich auch noch dieſes, daß ſie ſich mit Jeſu vereinigten, wie ſie ihn fanden. Selbſt der bedenkliche Nathanael fragt nicht etwa, Das iſt alles recht ſchön, aber wo ſind deine Freunde und Anhänger? wo ſind deine Verbindungen unter dem Volk und den vornehmen? welches ſind die Hülfsmittel, mit denen du den Bau hinaus führen willſt? ſondern wie er nur bemerkt hat, daß es Jeſu an dem innern Vermögen, an den inneren Hülfsmitteln nicht fehlt, iſt er ganz beruhigt. Und ſo laßt auch uns immer denken, zumal wenn wir an den Anfang eines bedeutenden Werkes mit berufen werden. Es muß ja doch überall einen Anfang geben, der äußerlich ſo gut iſt als nichts; wenn aber das innere vorhanden iſt, ſo ſieht ein gläubiger Muth voraus, daß aus dieſem ſich das äußere entwikkeln werde. Fehlt uns dieſer Muth, will niemand ſich einem guten und ſchönen Werke hingeben, bis er auch ſchon den äußeren Anfang gemacht ſieht und die hinreichenden Kräfte zur Fortſezung mit Augen ſehen und mit Händen greifen kann; will niemand ſich den Anfängern und Gründern anſchließen zuerſt und im Vertrauen auf den Geiſt, den ſie erwekken werden: dann wird nichts großes in der Welt zu Stande kommen. Eben darum gebühret auch beſondere Verherrlichung und Dankbarkeit denen, die mit dieſem gläubigen Muthe den ſchwächern vorangehn.

Nun laßt uns aber auch von *Chriſto* bei eben dieſer Gelegenheit Glauben und Vertrauen lernen. — Denn viel Glauben und Vertrauen zeigt ſich doch zuerſt in ſeiner *Annahme dieſer Jünger.* Groß konnte die Anzahl derer nicht ſein, mit denen ſich Chriſtus ſo unmittelbar umgab und die ſeine nächſten Schüler ſein ſollten. Welcher Glaube gehörte alſo dazu, ſolche einfache Werkzeuge für die rechten zu halten, Männer ohne ausgezeichnete Talente, ohne ſchon erworbene Schriftgelehrſamkeit, ohne Vorzüge der Geburt, ohne alle bedeutende Verbindungen in der Welt, kurz denen ſo vieles fehlte von dem, wodurch man gewöhnlich das Gedeihen menſchlicher Unternehmungen geſichert glaubt. Oder war die Sache Jeſu etwa von der Art, daß ſie von alle dieſem gar keinen Gebrauch machen konnte? verdankt nicht vielmehr die chriſtliche Kirche am meiſten dem ſpäteren Apoſtel, der in der Schriftgelehrſamkeit erzogen war? verdankt ſie nicht zu allen Zeiten gar vieles menſchlicher Wiſſenſchaft und Einſicht? haben nicht Fürſten und Könige viel mitgewirkt, das Chriſtenthum auszubreiten und zu retten? freuen wir uns nicht mit Recht beſonders, wenn die angeſehenen in der Welt es ernſtlich meinen mit unſerem Glauben und vorleuchten mit einem chriſtlichen Leben? Welches Vertrauen alſo, daß der Erlöſer gar nicht bedenklich war, mit dieſen Jüngern, wie ſie ſich ihm darſtellten, ohne alle jene Hülfsmittel die große Sache zu beginnen! welche Zuverſicht, daß Gott ſich nur um ſo mehr verherrlichen werde, wenn ſein Geheimniß anfänglich den weiſen verborgen blieb und nur den unmündigen offenbart wurde! Was ſuchte der Erlöſer darunter? an dieſer einfachen Geſtalt ſollte ſich die Geſinnung

deſto herrlicher und reiner entwikkeln, ſollte der Geiſt des He
deſto herrlicher leuchten und alles in allem ſein, alles allein
ken. Worauf rechnete er bei dieſen Jüngern? auf die Kraft
göttlichen Wortes aus ſeinem Munde, auf die ewige und frei
unendliche Kraft der Liebe, durch die ſie alles werden ſoll
was ihnen noch fehlte. O meine Brüder, möchten wir alle
denſelben Glauben ſtark ſein! möchte das eine rechte kräftige,
ſer ganzes Leben leitende Ueberzeugung in uns allen werden,
es vorzüglich beim Anfang eines jeden wichtigen Unternehm
auf nichts ſo ſehr ankomme, als auf die Reinheit der Geſinnu
auf die ungefärbte Liebe zur Sache; daß wir in Gefahr ſ
alles zu verderben, wenn wir irgend anderer guten Eigenſchaf
und Verhältniſſe wegen Menſchen hineinverflechten, denen es
jener Hauptſache fehlt; daß wir langſamer, aber deſto ſiche
gehen, wenn wir uns nur an die halten, die die Sache aus
nem Herzen lieben und ſich ihr ganz hinzugeben bereit ſind.
dieſem Kern wird ſich dann alles entwikkeln, was nöthig iſt,
Gott wird den Glauben ſegnen. — Und welch feſt gegründe
Vertrauen ſpricht nicht auch zweitens aus den letzten Wort
des Erlöſers in unſerm Text, Von nun an werdet ihr
Himmel offen ſehen und die Engel Gottes hinauf und herabſ
ren auf des Menſchen Sohn. Ohne daß wir uns auf die
here Bedeutung dieſer Worte einlaſſen, ſehen wir doch, der
löſer erklärt dadurch, ſein eigentliches Werk ſei nunmehro bego
nen und der ununterbrochene Fortgang deſſelben geſichert. We
ein Vertrauen, da doch erſt ein ſo kleines Häuflein verſamm
war! Wie klein es aber auch war, die beiden Hauptbeſtandthei
welche ſeine Kirche niemals entbehren kann und welche ſich
derſelben immer das Gleichgewicht halten müſſen, dieſe war
auch unter der kleinen Anzahl ſchon zu finden. Dies ſind nä
lich auf der einen Seite die dem Herzen vertrauenden, einem
fen Eindrukk ſich auch ſicher hingebenden Gemüther, wie Joha
nes, Andreas, Philippus, auf der andern die bedenklichen, ſtre
prüfenden, wie Nathanael. Dieſe waren da, waren innig un
einander verbunden, und der Erlöſer rechnete ſicher darauf,
er dieſe wenigen von beiden Arten gefunden, ſo werde er me
rere finden, und jeder werde wiederum mehrere von ſeiner
an ſich und nach ſich ziehen. Das iſt geſchehen, der Erfolg
ſeinen Glauben gerechtfertigt, niemals haben dieſe beiden De
kungsarten gefehlt in ſeiner Gemeine. Die eine hat die and
belebt, daß ſie nicht in Kälte ausartete, dieſe wiederum hat je
behütet vor thörichten Täuſchungen. Möchten wir nur alle gla

ben, daß wo dieſe beiden vereinigt ſind eine göttliche Führung unverkennbar ſei; möchten wir nie erſchrekken, wenn beide, in Liebe verbunden, doch bisweilen über das, was Lehre und Leben in der Kirche betrifft, in vorübergehendem Streit mit einander erſcheinen; ja möchten wir auch in keinem andern, mehr menſchlichen Werk und Verein dieſen Streit fürchten und deshalb etwa die eine oder die andere dieſer Denkungsarten ausſchließen wollen, ſondern feſt vertrauen, daß auf ſolches Zuſammenſein dieſer beiden Denkungsarten jeder menſchliche Verein wohl gegründet ſei, weil er eben ſo gegründet iſt, wie Jeſus ſeine Kirche gründete, und daß, wenn beide Theile dieſelbe feſte und treue Geſinnung haben, dieſelbe reine Liebe zur Sache, wie die erſten Jünger, auch das Werk ſeinen Fortgang haben wird, wie die Kirche Jeſu ihn hatte und nie aufhören wird zu haben.

Wolan, meine Freunde, mit dieſer Einfalt und dieſem Glauben Chriſti und ſeiner Jünger laßt uns auch in dieſes Jahr eintreten und beide darin bewahren. Laßt uns trachten nach dem Zeugniß eines einfältigen Wandels vor Gott, und in allem, je wichtiger es uns iſt, um deſto weniger viel Künſte ſuchen. Laßt uns, wenn zu allem guten, woran auch wir arbeiten möchten, nur wenig Kräfte vorhanden zu ſein ſcheinen, des Vertrauens leben, daß, wenn nur wir den guten Willen dazu mitbringen, Gott ſchon wiſſen wird dieſe Kräfte zuſammen zu halten, zu ſtärken, zu mehren und durch ſie zu ſeiner Zeit ſein Werk herrlich hinauszuführen. Amen.

II.

Das Verfahren des Erlöſers in ſeinem Geſpräche mit der Samariterin.

Meine andächtigen Freunde! Schon immer haben viele Chriſten die Beſorgniß gehegt, die hohe und göttliche Verehrung, welche die Kirche einmüthig ſeit ſo vielen Jahrhunderten dem Erlöſer erweiſet, müſſe ihn, wenn wir uns die Sache recht deutlich machen, unſern Augen ſo weit entrükken, daß alles, was uns von ſeinem Leben auf Erden und von den einzelnen Vorfällen deſſelben bekannt geworden iſt, auf das unſrige einen weit weniger entſcheidenden und gleichſam nöthigenden Einfluß haben könne, weil nämlich dadurch jeder Maaßſtab der Vergleichung zwiſchen ihm und uns verloren gehe. Sie haben deswegen gewünſcht, der Glaube möchte ihn nicht ſo weit über uns und ganz in die Gottheit hinauf erheben, damit wir ihn nicht zugleich als einen völlig unerreichbaren verehren müßten. Dies mag oft gut gemeint geweſen ſein, aber irrig iſt es immer, und immer liegt auch wol eine von Verderbtheit des Herzens, wenn gleich unbewußt, nicht ganz freie Klügelei des Verſtandes dabei zum Grunde. Denn niemals können wahre Chriſten den herzlichen Glauben an das göttliche im Erlöſer zum Vorwande gebraucht haben, um ſich den Anforderungen zu entziehen, welche das Vorbild, ſo er uns gelaſſen, an einen jeden von uns macht. Oder wie? wenn er unſer Bruder geworden iſt in allem, was in reinem Sinne die Schwachheit unſerer menſchlichen Natur iſt ohne Sünde: ſind nicht auch wir ſeine Brüder geworden in allem, was in ihm göttliche Kraft heißt, ſo weit ſie ſich nämlich in ſeinem Leben offenbart, wenn gleich ſie ſich weit ſchwächer nur und unvollkommner in dem unſrigen darſtellen kann? Ja wir ſind ſeine Brüder in dieſem Sinne durch jene von ihm ausgehende Mittheilung des Geiſtes, ohne welche wir überall in das Verhältniß noch nicht eingetreten ſind, daß er wahrhaft uns angehört und wir ihm.

Etwas ganz anderes freilich iſt es, wenn von dem beſonderen Beruf des Erlöſers die Rede ſein ſoll, von der für ihn nothwendigen, uns aber fremden Lebensweiſe, in welcher allein er zu ſeiner Zeit ſein großes Werk beginnen und fördern konnte. Aus dieſer eigenthümlichen Stellung, aus dem Mangel eines eigenen häuslichen Heiligthumes, aus dem bürgerlich geſchäftsloſen Umherwandern entſtanden allerdings Verhältniſſe, welche gerade in dieſer Geſtalt nicht leicht jemand unter uns theilen kann; und daher bildet man ſich leicht ein, wir könnten nur hie und da einiges und für unſern innigſten Wunſch viel zu weniges aus dem Leben des Erlöſers auf uns anwenden. Aber laßt uns wol erwägen und zuſammenrechnen, wieviel Segen für ſeinen eignen Wandel die Betrachtung des Lebens Jeſu jedem Verehrer deſſelben troz jenes Anſcheines von Unanwendbarkeit doch immer gebracht hat! laßt es uns als eine eigne Veranſtaltung Gottes dankbar bewundern, daß ohngeachtet jener Verſchiedenheit faſt nichts vorkommt in dem Leben des Erlöſers, was uns nicht höchſt lehrreich und erwekklich ſein könnte für das unſrige! Ja meine Freunde, beſonders wir, die wir in einer ſo ungewöhnlichen Zeit leben, ſollten es recht erkennen, wie auch jene ſcheinbare Verſchiedenheit des Berufs und der Lebensweiſe jezt weit geringer iſt, als irgend ſonſt, jezt, wo alle beſchränkten perſönlichen Verhältniſſe, jeder beſondere auf etwas einzelne gehende Beruf als eine Kleinigkeit erſcheint gegen den allgemeinen, nämlich mit allen Kräften, die jeder in ſich fühlt, zu erhalten, zu ſtüzen, zu verbreiten und fortzupflanzen die gemeinſamen Güter, auf denen jede Hoffnung unſeres Herzens ſich gründet. Denn eben dieſer allgemeine Beruf, dem wir jezt mit Hintanſezung alles anderen unſer ganzes Daſein, ſo weit es die Sache erfordern mag, widmen zu müſſen fühlen, eben er war der beſondere Beruf des Erlöſers. Und ſo kann es denn uns vorzüglich nicht fehlen, daß jede Betrachtung über einen einzelnen dahin gehörigen Vorfall aus ſeinem Leben von dem größten Segen für uns ſein muß. Möge es denn auch die heutige ſein.

Text. Joh. 4. 4—20.

Er mußte aber durch Samariam reiſen. Da kam er in eine Stadt Samariä, die heißt Sichar, nahe bei dem Dörflein, das Jakob ſeinem Sohn Joſeph gab. Es war aber daſelbſt Jakobs Brunnen. Da nun Jeſus müde war von der Reiſe, ſezte er ſich alſo auf den Brunnen, und es war um die ſechſte Stunde. Da kommt ein Weib von Samaria Waſſer zu ſchöpfen. Jeſus ſpricht zu ihr, Gieb mir zu trinken. Denn ſeine Jünger waren in die Stadt gegangen, daß ſie Speiſe kauften. Spricht nun das ſamaritiſche Weib zu ihm, Wie bitteſt du von mir zu trinken, ſo du ein Jude biſt und ich ein ſamaritiſches Weib? denn die Juden haben keine Gemeinſchaft mit den Samaritern. Jeſus antwortete und ſprach zu ihr, Wenn du erkenneteſt die Gabe Gottes und wer der iſt, der zu dir ſagt, Gieb mir zu trinken: du bäteſt ihn, und er gäbe dir lebendiges Waſſer. Spricht zu ihm das Weib, Herr haſt du doch nichts damit du ſchöpfeſt, und der Brunnen iſt tief; woher haſt du denn lebendiges Waſſer? biſt du mehr denn unſer Vater Jakob, der uns dieſen Brunnen gegeben hat, und er hat daraus getrunken und ſeine Kinder und ſein Vieh? Jeſus antwortete und ſprach zu ihr, Wer dieſes Waſſers trinkt, den wird wieder dürſten; wer aber das Waſſer trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird ewiglich nicht dürſten; ſondern das Waſſer, das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunnen des Waſſers werden, das in das ewige Leben quillt. Spricht das Weib zu ihm, Herr gieb mir daſſelbige Waſſer, auf daß mich nicht dürſte, daß ich nicht herkommen müſſe zu ſchöpfen. Jeſus ſpricht zu ihr, Gehe hin, rufe deinen Mann und komme her. Das Weib antwortete und ſprach zu ihm, Ich habe keinen Mann. Jeſus ſpricht zu ihr, Du haſt recht geſagt, ich habe keinen Mann. Fünf Männer haſt du gehabt, und den du nun haſt, der iſt nicht dein Mann. Da haſt du recht geſagt. Das Weib ſpricht zu ihm, Herr ich ſehe, daß du ein Prophet biſt. Unſere Väter haben auf dieſem Berge angebetet, und ihr ſagt, zu Jeruſalem ſei die Stätte, wo man anbeten ſoll. Jeſus ſpricht zu ihr, Weib, glaube mir, es kommt die Zeit, daß ihr weder auf dieſem Berge, noch zu Jeruſalem werdet den

> Vater anbeten. Ihr wiſſet nicht, was ihr anbetet: wir wiſſen aber, was wir anbeten; denn das Heil kommt von den Juden. Aber es kommt die Zeit und iſt ſchon jezt, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiſt und in der Wahrheit; denn der Vater will auch haben, die ihn alſo anbeten. Gott iſt ein Geiſt und die ihn anbeten, die müſſen ihn im Geiſt und in der Wahrheit anbeten. Spricht das Weib zu ihm, Ich weiß, daß Meſſias kommt, der da Chriſtus heißt; wenn derſelbe kommen wird, ſo wird er es uns alles verkündigen. Jeſus ſpricht zu ihr, Ich bin es, der mit dir redet.

Alles, was dieſe einfache Erzählung ſchönes und rührendes enthält, uns anzueignen und die köſtlichen Worte Jeſu alle gebührend zu erklären und in Erwägung zu ziehen, würde ſehr weit das Maaß unſerer Betrachtung überſchreiten. Wir wollen uns daher auch weniger auf den Inhalt des geſagten näher einlaſſen, als vielmehr nur *auf die ganze Handlungsweiſe des Erlöſers in dieſer Unterhaltung* achten und was eine unmittelbare Anwendung auf unſer gemeinſames Leben findet herausnehmen.

1. Zuerſt muß wol jedem merkwürdig ſein, wie der Erlöſer *von einem ganz gewöhnlichen Vorfall*, von einer unter den kleinſten Kleinigkeiten im menſchlichen Leben *ausgehend*, *ſeinem Geſpräch* mit einer ihm ganz unbekannten Perſon *die Richtung zu geben weiß auf die höchſten Wahrheiten ſeiner Lehre* und auf den Zwekk ſeiner Erſcheinung auf Erden. — Es iſt etwas eigenthümliches und herrliches in der Lehrweiſe des Erlöſers, daß überall auf die ungezwungenſte Art die gewöhnlichen Dinge des menſchlichen Lebens ihm zu Bildern dienen, in denen ſich die großen Wahrheiten ſeiner Lehre darſtellen, zu Anſpielungen auf das höhere Leben das er gründen wollte und auf das durch ihn zu vermittelnde Verhältniß des Menſchen zu Gott, zu Veranlaſſungen, um die Hörer auf ihren innern Zuſtand, auf ihre geiſtigen Bedürfniſſe aufmerkſam zu machen. Speiſe und Trank gebraucht er ſchon öfters ſo, und auch hier fängt er wieder damit an; indem er Waſſer fordert, um den Durſt des ermüdeten zu löſchen, lenkt er auf das hin, was dem Menſchen die Kraft des höheren Lebens verbürgen, was ihn geiſtig auf ewige Weiſe ſtärken ſoll. Ja als er ſchon

jene herrlichen Worte geſprochen hatte, worin er eine Lebenskraf verheißt, die allem Durſt und allem Bedürfniß ein Ende mach und er ſeinen Zweck doch nicht erreichte, weil die Frau, mit welcher er ſprach, ihn entweder nicht verſtand, oder ſich nicht weite mit ihm einlaſſen wollte: ſo fing er von einem andern Ende an von dem, was er, wir wiſſen nicht wie, über ihre perſönliche Angelegenheiten wußte, und was ſich eignete, ſie auf das innere ihres Gemüths und auch auf ihre geiſtigen Bedürfniſſe hinzuführen. Da gelang es ihm, daß ſie ausrief, Herr du biſt ein Prophet; da war ſie, wo er ſie haben wollte, und befragte ihn nun über die wichtige Streitfrage zwiſchen ſeinem und ihrem Volke, welche beide in einer langen und hartnäkkigen Feindſchaft lebten. Laßt uns, meine Freunde, nicht auch dies lediglich auf den Stand des Erlöſers rechnen. Allerdings hatte er ſeinen Beruf als Lehrer des Volkes ſchon angetreten, war ſchon als ſolcher bekannt in Galiläa, wo er erzogen war, ſchon ſo aufgetreten an einem hohen Feſte zu Jeruſalem; aber in der Gegend, die er jezt bereiſte, unter den Samaritern, die keinen Theil nahmen an den gemeinſamen jüdiſchen Feſten, ſondern an einem andern Ort anbeteten und von aller Gemeinſchaft mit den Juden ausgeſchloſſen waren, unter dieſen war er unbekannt. Er ſtand ein fremder vor der fremden und fing an, wie es auch noch täglich unter uns geht, von den gewöhnlichen Kleinigkeiten des Lebens zu reden, eine höfliche Bitte an ſie richtend, und dennoch, ohnerachtet auch ihr ſein Stand unbekannt war, ſcheute er ſich nicht, ſie auf alle Weiſe auf die wichtigſte Angelegenheit des Lebens hinzuführen.

O, meine Freunde, möchten dieſem Beiſpiel wir alle folgen! Wieviel Zeit widmen wir nicht dem mannigfaltigen geſelligen Verkehr mit unſern Brüdern! Nicht viele giebt es wol unter uns, die ſich nur auf einen ſolchen kleinen Kreis enge verbundener Menſchen beſchränken, unter denen es nicht erſt eines beſonderen Vorwandes und einer Gelegenheit bedarf, um von den wichtigſten Angelegenheiten des Lebens auch einmal zu ſprechen, ſondern wo dieſe ſchon von ſelbſt zu den Gegenſtänden der Unterhaltung gehören: aber in jenen weiteren Kreiſen, in welche wir alle mehr oder minder verflochten ſind, wo die Menſchen nicht ſo vertraut, als in engeren Freundſchaftsbündniſſen, aber auch nicht ſo fremd einander gegenüberſtehn, wie der Erlöſer der Samariterin, wie verweilen wir da ſo viel und lange nur bei Kleinigkeiten, nur bei einzelnen geringfügigen Vorfällen des Lebens, und wenn von perſönlichen Verhältniſſen auch nicht bloß der abweſenden die

Rede iſt, wie ſelten geſchieht es auf eine ſolche Art, daß dadurch eine heilſame Betrachtung entwikkelt, daß das Herz aufgeregt würde, die Kleinigkeiten auf das große zurükkzuführen! Wie ſelten geht aus allem Zuſammenſein, welches beſtimmt iſt, das irdiſche Leben zu erheitern und das Andenken an die Sorgen deſſelben wohlthätig zu erlöſchen, wenn ja dieſe Zwekke erreicht werden, auch noch ſonſt etwas bleibend gutes für uns hervor! Keinesweges will ich die Anforderung machen, es ſolle aus unſern Geſellſchaften die anmuthige Freude, das leichte erheiternde Gedankenſpiel verbannt ſein, und wir ſollten nur ängſtlich trachten, einander in das innerſte des Herzens zu ſehn und von hohen und göttlichen Dingen zu reden. Nein; aber kann und ſoll es eigentlich wol einen Augenblikk geben, wo in dem Gemüth des Chriſten das Verlangen ſich gar nicht regte, mit allem dem, was in ſeinem inneren ſo herrlich und lebendig wohnt, auch denen, für die und mit denen er in engeren oder weiteren Kreiſen lebt, in der That zur Förderung und Stärkung ihres inneren Lebens zu gereichen? fühlet ihr nicht alle, wie dieſes Verlangen, welches die wahre chriſtliche Liebe bezeichnet, ſich auch durch alle wahrhaft ſchuldloſen leichteren Freuden und Scherze hindurchziehen kann und wie es uns ſchon den ſchikklichen und günſtigen Augenblikk angeben wird, wo wir auch in minder vertrauten Kreiſen, wie der Erlöſer, unſere geſellige Mittheilung von den Kleinigkeiten in die großen Gegenſtände hinüberſpielen können? Betrachtet recht die heiter belebte Stimmung, mit der wir aus einem unſchuldig frohen Kreiſe heraustreten, und erwäget, wie verſchiedener Art ſie ſein kann! Wie wenig tragen wir davon, wenn unter den erheiternden Geſprächen und Scherzen, unter den Beſtrebungen, Wiz und Laune anzuregen und ſpielen zu laſſen, nichts wahrhaft bedeutendes ſich herausgehoben hat! wie leicht verliert ſich jeder Nachklang einer ſolchen Stimmung, ſobald wir wieder ſchöpfen müſſen aus dem Becher der Sorgen! wie ſchnell verzieht ſie ſich wieder unter den Geſchäften und Mühſeligkeiten des Lebens! Scheiden wir aber aus einem ſolchen Kreiſe nicht ohne irgend etwas wahres und bedeutendes tiefer gefühlt oder richtiger eingeſehen, nicht ohne einen neuen Blikk in irgend ein Gebiet der Seele und des Lebens gethan, oder die erfreuliche Bekanntſchaft gemacht zu haben von ſchönen, edlen Geſinnungen irgend eines einzelnen, dem dieſelben großen Zwekke am Herzen liegen wie uns: welches reiche Gefühl des Lebens begleitet uns dann in die Stunden der Mühe und Arbeit hinaus, welche hohe Kraft iſt dann in uns erregt, deren Segen wir wol lange füh-

len. Dann iſt uns etwas gefloſſen von dem Strom des leben
digen Waſſers, dann haben wir uns mit etwas geſtärkt, wa
nicht gleich wieder neuen Durſt aufſteigen läßt in den nächſte
heißen ängſtlichen Augenblikken.

Laßt uns aber nicht überſehen, wodurch dem Erlöſer dieſe
Uebergang vom geringeren zu dem höheren erleichtert ward. E
war Jakobs Brunnen, wo er ſaß und wo ihm die Samariteri
begegnete, ein Denkmal aus der längſt vergangenen Zeit de
Erzväter, weit älter geachtet als jene Geſezgebung, welche Sitte
und Verfaſſung des Volks begründete, wie vielmehr noch älte
als alles, was jene unſelige Trennung zwiſchen Juden und Sa
maritern hervorgebracht hatte. — Welch ein großer Segen i
es für ein Volk, recht viel zu haben in ſeinen Wohnſizen un
Umgebungen, ſeinen Sitten und Gebräuchen und ſeiner ganze
Lebensweiſe, was noch herſtammt aus der alten Zeit, aus de
ſich geſchichtlich nach Gottes Fügung alles entwikkelt hat, wa
uns theuer iſt, aus jener urväterlichen Zeit geringerer Bildun
vielleicht auf der einen Seite, aber auch wol treuerer Einfalt de
Herzens und Sinnes auf der andern, aus einer Zeit, wo viele
unſelige, worüber wir klagen, noch nicht war! Urtheilet von hie
aus, wie verderblich überall wirken muß jener leichtfertige Sinn
der, ohne zu wiſſen was er thut, die Denkmäler der Vergangen
heit zerſtört, bald um eines elenden Nuzens willen, bald um ei
was anderes an die Stelle zu ſezen, was, nur für den Augen
blikk beſtimmt, auch nur die bald verſchwindende Geſtalt un
Farbe deſſelben zeigt. Wo dieſer Sinn in einem Volke herrſch
da iſt jeder auch nur ein Sohn der Gegenwart, da wird da
ganze nur von dem Triebe des Augenblikks bewegt und iſt au
der einen Seite den wildeſten Leidenſchaften, welche die Begierd
dieſen zu genießen erzeugt, zum Raube, ſo wie auf der ander
das ganze Leben die kleinliche Geſtalt gewinnen muß, die ſi
überall ausprägt, wo man nur für den Augenblikk glänzen un
blenden will. Da herrſcht natürlich überall im Zuſammenlebe
der Menſchen der Geiſt der Kleinlichkeit, und wie keiner eine
rechten Grund hat, Intereſſe an großen Gegenſtänden bei de
andern vorauszuſezen, ſo fehlt auch jedem der Muth, daſſelbe e
wekken oder beleben zu wollen. Wenn aber ein Volk ehrenwert
achtet und treulich bewahrt, was ſich von früher Vergangenhe
her durch den Strom der Zeit gerettet hat; wenn es die Spure
eines ehrwürdigen Alterthums auch ehrfurchtsvoll ſcheut un
was vergangene Geſchichten vergegenwärtigen kann, hegt un
pflegt; kurz wenn es ſich um die Quellen ſeiner Verfaſſungen un

Sitten kümmert, die Kenntniß ſeiner Alterthümer lebendig erhält und, indem es den Augenblikk weiter bildet, doch ſtets in treuem Andenken an das alte kindlich fortlebt: ein ſolches hat eine herrliche Stüze für ein ernſtes und würdiges Leben. Denn unter einem ſolchen Volke iſt das Gefühl lebendig von der großen Beſtimmung aller Völker, daß nämlich jedes eine lange Reihe auf einander folgender Geſchlechter zu einem gleichartigen eigenthümlichen Leben aufs engſte verbinden ſoll; unter einem ſolchen iſt Luſt und Eifer lebendig für das gemeinſame, welches das Daſein des einzelnen überdauert, ein Eifer, der allmählig fortwirkend den Menſchen auch zu dem ewigen erhebt, was aller Vergänglichkeit entrükkt iſt; unter einem ſolchen Volke herrſcht auch die ermuthigende allgemeine Vorausſezung, daß die alte heilige Gemeinſchaft ihr Recht ausübt in jedem Gemüth und daß das gemeine Weſen jedem wichtiger iſt, als alles, was ſich nur auf ſein perſönliches Wohlſein beziehen kann. Da kann ſich alſo auch die geſellige Luſt und Freude nicht in dem kleinen und leichten Spiel des Augenblikks erſchöpfen; da beſteht ein engeres Band gemeinſamer Anſichten, Einſichten und Wünſche; Vertrauen herrſcht, die Herzen ſchließen ſich auf, und jeder fühlt den ſchönen Beruf, auch in den weiteren, minder vertrauten Kreiſen von Kleinigkeiten ausgehend die höchſte geſellige Luſt und Freude hervorzulokken, welche eben darin beſteht, durch die freudige Theilnahme an der ehrwürdigen und heiligen Vergangenheit die Hoffnungen für die Zukunft auszubilden und zu leiten und in erhebender und ſtärkender Zuſprache ſich der gemeinſamen Geſinnungen und Abſichten fromm zu erfreuen.

II. Zum andern möchte ich auf die Art aufmerkſam machen, wie ſich der Erlöſer über das Verhältniß zwiſchen den Juden und Samaritern gegen die ſamaritiſche Frau erklärt.

Sobald ſie überzeugt war, er ſei ein Prophet, war es ihr auch Bedürfniß, über dieſen Gegenſtand Erläuterung von ihm zu fordern, vertrauend, es werde aus ihm nicht der den Samaritern feindſelige Geiſt des Juden, ſondern der Geiſt des beiden Völkern gemeinſamen Gottes reden. Der Erlöſer nun führet ſie zuerſt darauf, daß bald eine Zeit kommen werde, wo von jenem Streit nicht mehr die Rede ſein könne, wo man weder auf dieſem Berge, noch in Jeruſalem anbeten, wo ſich aber mitten aus der Zerſtörung eine andere Art bilden werde Gott anzubeten, nämlich die im Geiſt und in der Wahrheit, wo die Menſchen nicht mehr getrennt ſein würden durch verſchiedenen Dienſt Gottes, der eben in der Entzweiung je länger je mehr nur ein Dienſt der Lippen und Hände geworden war, ſondern einig in ſeiner Anbetung in höherem Sinne. Aber nachdem er ſie hierauf geführt hatte, unterließ er auch nicht, ihr ſeine Ueberzeugung mitzutheilen über das Verhältniß zwiſchen den beiden ſtreitenden Theilen. Ihr wißt nicht, ſagte er, was ihr anbetet. In einer verworrenen Zeit, nicht im lebendigen Zuſammenhang mit der früheren Geſchichte, nicht aus vollſtändiger Erkenntniß der von den Vätern zu den Propheten fortſchreitenden Offenbarung, ſondern zuſammengerafft aus dunkeln Erinnerungen und einzelnen Ueberbleibſeln, ja willkührlich und im Dienſt fremder Abſichten war der Gottesdienſt der Samariter entſtanden. Ihr wißt nicht, was ihr anbetet, wir aber wiſſen es; unſer Gottesdienſt gründet ſich auf die Geſchichte, reihet ſich an Moſes und die Propheten, und das Heil kommt von den Juden. Nicht ihr ſeid es, ſondern wir, aus deren Mitte der zu erwarten iſt, der auch dieſen Streit löſen und ein höheres Reich Gottes ſtiften ſoll.

Meine theuren Freunde, jenes feindſelige Verhältniß zwiſchen Juden und Samaritern, welche doch beide übereinſtimmten in dem, was ihr Volk von den andern unterſchied, in dem Glauben an den Einen Gott, beide das Geſez deſſelben, wie es urſprünglich durch Moſes offenbart war, annahmen und nur über das ſpätere und einzelne in einer Feindſchaft begriffen waren, in der ihnen dennoch jedes Gefühl der Uebereinſtimmung über das größere verſchwand: wie oft wiederholt es ſich nicht noch immer vor unſeren Augen! — So ſind Zweige der Einen allgemeinen Kirche Jeſu getrennt, die doch einig ſind nicht nur in der Anbetung Eines Gottes, ſondern auch in der Verehrung Eines Erlöſers, in der dankbaren Anerkennung ſeiner Gebote, in der Berufung auf daſſelbe geſchriebene Wort, welches durch den Mund der Jünger der Geiſt des Herrn den kommenden Geſchlechtern hinterlaſſen hat, einig in der Zurükführung ihrer Geſchichte auf die früheren Jahrhunderte, in denen die Kirche von einer ſolchen Trennung nichts wußte. Daß ſie hernach getrennt wurden, hat gewiß der Kirche zum beſten gedient, und es iſt darin die Abſicht Gottes nicht zu verkennen, daß verſchiedene Denkungsarten und Anſichten ſtärker heraustreten und jede ſich in ſich feſter begründen und entwikkeln ſollte. Aber wenn ſie in bitterer Feindſchaft getrennt ſind; wenn ihnen das höhere Bewußtſein des gemeinſamen Glaubens und der darauf ruhenden Einheit der Kirche verſchwindet; wenn ſie, ſtatt einander zu fördern in der Erkenntniß und Ausübung des wahren und guten, jede der andern Einſicht, Gefühl und Liebe des göttlichen abſprechen: welch ein unſeliger Zwieſpalt! — So ſind unter uns Zweige deſſelben Volkes getrennt, welches doch, von andern geſondert, in ſich eins iſt durch die gleiche Sprache, Denkart und Geſinnung ſeit vielen Jahrhunderten. Iſt aber das Volk einmal getrennt in verſchiedene kleinere Gemeinheiten und Staaten, wolan ſo iſt auch das gewiß für eine Zeit wenigſtens eine Veranſtaltung der göttlichen Weisheit und Liebe, die wir zu verherrlichen haben durch wohlwollende Mittheilung, durch friedlichen Wetteifer. Aber wenn ſie in feindſeligem Haß getrennt ſind, wenn Grimm und Erbitterung an die Stelle der brüderlichen Eintracht und Liebe treten; wenn jedes, ſtatt innig theilzunehmen an allen Schikkſalen des andern, ſich nur freut ſeiner verringerten Macht, Wohlſtandes und Ehre; wenn jedes ſich lieber dem fremden anſchließt, als ſich zu gegenſeitiger Hülfe, zu Schuz und Truz mit dem verwandten zu verbinden: welch ein verderblicher Zwieſpalt! Und ſo geht es bis in die verſchiedenen Kreiſe und Abtheilungen einer und derſelben bürgerlichen Geſellſchaft hinein; auch dieſe laſſen ſich von Neid und Mißgunſt auf der einen, von Uebermuth und Hoffahrt auf der andern Seite immer weiter auseinander treiben; und, ſtatt ſich wie Glieder eines Leibes zu verhalten, ſuchen ſie einander Abbruch zu thun.

O meine Freunde, wenn wir wie der Erlöſer um unſere Meinung gefragt werden über dieſe Trennungen: ſo laßt uns auch wie er den Menſchen zuerſt dieſes zu Gemüthe führen, daß eine Zeit kommen werde, ja in vieler Hinſicht ſchon da ſei, wo von dem einen und dem andern nicht mehr die Rede ſein wird; wo es gelten wird, aus einer allgemeinen Zerſtörung zu retten was beiden gleich theuer und heilig iſt, in deſſen einmüthigem Beſiz ſie viele Jahrhunderte gelebt haben und wovon unſeligerweiſe ihr Blikk nur zu ſehr iſt abgezogen worden. Das ſei das erſte, die Gemüther zu der Erkenntniß zu führen, daß jede Trennung nur in ſofern wohlthätig ſein könne, als beide Theile eine höhere Einheit anerkennen, die ihr zum Grunde liegt; daß aber, wenn die Menſchen allein in den Trennungen leben wollen, die aus dieſem Lauf der Zeiten abwechſelnd ſich entwikkeln und auch wieder aufhören, ſie alsdann nothwendig unſelige Zeiten der höchſten Verwirrung und Zerſtörung zu durchgehen haben, ehe Eintracht und Liebe aufs neue können belebt werden. — Sind ſie aber ſchon geneigt, das, worin ſie ſich trennen, im Vergleich mit dem, worin ſie eins ſind, geringer zu achten: dann laßt uns auch, ebenfalls nach dem Beiſpiel des Erlöſers, unſere Anſicht von den Gegenſtänden der Trennung nicht verhehlen. Auch dadurch muß Gemeinſchaft und Liebe gefördert werden, auch die Kraft der Wahrheit, auch das Ausſprechen verſchiedener Ueberzeugungen muß dahin wirken, eine auf das beſſere gerichtete Stimmung der Gemüther hervorzurufen. Durch jene Ueberzeugung, wie vergänglich jeder Zuſtand des Streites iſt, ſei vorgebeugt, daß die Mittheilung nicht aufs neue in Spaltung ausarte; dann aber lege jeder aus, was er gutes und lobenswerthes auf ſeiner Seite erkennt und bringe es in Rechnung, damit Ehrfurcht entſtehe vor den verſchiedenen Rechten, Achtung vor den verſchiedenen Anſichten, wodurch immer am beſten auch in Zeiten der Trennung ſelbſt die Menſchen zu dem lebendigen Gefühl gebracht werden, daß der Segen Gottes und das Heil des Lebens nicht auf der Trennung beruhe, ſondern auf der Einigung, die jener zum Grunde liegt und der ſie ſich je länger je mehr unterordnen muß.

III. Endlich laſſet uns merken auf das offene Bekenntniß Chriſti, Ich bins, der mit dir redet. — Als er der ſamaritiſchen Frau die Vorzüge der Juden dargelegt, als er ſie auf eine Zeit verwieſen hatte, wo der Streit zugleich mit ſeinem Gegenſtande aufhören werde, fühlte ſie ſich im erſten Augenblikk nicht überzeugt; ſie wollte ſich vorbehalten weiter darüber nachzudenken und wies ihrerſeits auch ihn auf eine Zeit hin, wo dieſe Belehrungen aus dem Munde des höchſten Propheten kommen würden. Ich bins, ſagte darauf Chriſtus. — Nicht immer finden wir den Erlöſer ſo offen reden über ſeine Beſtimmung. Als er einſt ſeine Jünger fragte, Wer denn das Volk ſagte daß er ſei und wofür ſie ihn hielten, und ſie ihn für den Sohn Gottes erklärten, verbot er ihnen es nicht weiter zu reden; und als ein andermal das Volk ungeduldig in ihn drang und auch die Lehrer ſcheinbar ungeduldig ihn fragten, Sage uns endlich ob du der Chriſt biſt: ſo antwortete er, Wenn ich es euch auch ſagte, glaubtet ihr es doch nicht, haltet euch an meine Werke. Aber hier ſagt er offen und unumwunden, Ich bin es.

Meine Freunde, auch wir leben in einer Zeit, wo mancher oft nicht gern ſagt wer er iſt; wo man denen, die es wiſſen, verbietet es zu verbreiten und zweifelhafte Menſchen nur ſtillſchweigend an das Leben verweiſet; wo wir mit dem Bekenntniß unſerer Grundſäze zurükkhalten, damit nicht feindliche Ohren hören, wie theuer uns Rechte und Vorzüge des Vaterlandes, damit nicht leichtſinnige Ohren ins weltliche verſunkener Menſchen hören, wie theuer uns die Segnungen des Chriſtenthums ſind; und ſo mit allem, was uns werth und heilig iſt, halten wir zurükk, um uns nicht ohne Nuzen übermüthigem Spott preiszugeben oder frevelnder Unterdrükkung. Iſt das Vertrauen auf das ganze, welches uns halten und tragen ſoll, verſchwunden; fühlen wir dieſes umlagert von feindlichen Geſinnungen: ſo leidet auch das Vertrauen des einzelnen zum einzelnen. Darum einzeln und zu ganzen Haufen kann man uns fragen, Wer ſeid ihr und wonach trachtet ihr? und wir haben keine andere als ausweichende Antworten. Wohl, es mag heilſam ſein ſich dieſer Vorſicht zu bedienen! übt ſie! der Erlöſer that es auch; aber laßt euch nicht das Gefühl der Zuverſicht, laßt euch nicht den Glauben an befreundete, das gute und heilige achtende Menſchen ganz benehmen! laßt es euch zur Freude und Stärkung gereichen, wenn ein gleichgeſinnter vor euch tritt, dieſem dann vertrauensvoll zu ſagen, Ein ſolcher bin ich, der mit dir redet! —

Und worauf ſah der Erlöſer? — Nicht in allen Meinungen war er mit der Frau einig, ſtand vielmehr in bedeutender Hinſicht auf der entgegengeſezten Seite; aber dadurch ließ er ſich nicht abhalten, ſich ganz offen zu äußern. Sie hatte, ſobald ſie ihn für einen Propheten erkannte, Theilnahme blikken laſſen an den großen und wichtigen Gegenſtänden; ſie hatte ihm geſagt, wie ſie ſich tröſte, auch ſie werde hören, was darüber der Meſſias entſcheide, und werde ihn gläubig aufnehmen; und an dieſen offnen Sinn für die Wahrheit, an dieſes rege lebendige Gefühl für die Hauptangelegenheiten des Volks in ſeiner Beziehung auf Gott ſowohl, als auf das Geſez, an dieſe frohe Erwartung, daß bald der verheißene kommen werde, daran hielt ſich der Erlöſer, das öffnete ihm den Mund. Hier war nicht jenes zweideutige Nachlaufen hinter ſeinen wunderbaren Thaten, nicht jenes ſcheinheilige Fragen der Phariſäer: es war ein einfältiges, gewiß nicht von Fehlern freies, aber ein der Wahrheit offnes, von ſchönen und auf den rechten Punkt gerichteten Hoffnungen erfülltes Herz, das ihm entgegenkam, und dem öffnete er ſich ohne Rükkhalt mit der überraſchenden Entdekkung, Du brauchſt nicht zu warten; ich bins, der mit dir redet. — Ein ſolches Wort freilich hat keiner unter uns zu ſagen in Beziehung auf die gegenwärtigen Erwartungen. Wir ſind es nicht, ja wir können auch nicht einmal rühmen, daß er aus unſerer Mitte hervorgehn werde, nicht wiſſen, ob es einer iſt und wer, der alles was jezt ungleich iſt ebnen, unter dem und für den ſich alles vereinigen wird, um einen Zuſtand der Gerechtigkeit und Freiheit, der Ordnung und des Friedens zurükkzuführen. Aber daß ein ſolcher Zuſtand zurükkkehren müſſe, und daß dies nur geſchehen könne, wenn die Herzen der Menſchen ſich aufrichtig zu Gott wenden, wenn Glaube und Liebe ſich ihrer bemächtigen, wenn ſie das irdiſche verachten und der ſelbſtſüchtigen Zwietracht entſagen, wenn ſie nichts anderes wollen als das ewige Reich Gottes und durch dieſes den Himmel auf Erden, den Chriſtus geöffnet hat: o wo wir einen finden, der uns zu erkennen giebt, in dieſer Hoffnung lebe er, dem wir es anfühlen, es verlange ihn auch andere zu finden, die an derſelben hängen und die auch bereit ſein werden, gläubig und muthig zuzugreifen, wo ihre Erfüllung ſich ahnden läßt: o dem laßt uns den Troſt und die Stärkung nicht verſagen ihm zuzurufen, Ich bins, der mit dir redet.

Welche ſchöne Frucht trug dieſe Unterredung dem Erlöſer, als hernach Männer und Frauen kamen, ihn ſahen und hörten, ihn baten zu bleiben und dann bezeugten, ſie glaubten nun nicht mehr um jener Rede willen, welche die Frau geſagt, ſondern weil ſie ihn ſelbſt gehört. Wie erheitert wurde ſein Gemüth von der Hoffnung, das Feld ſei reif zur Ernte! wie froh bewillkommte er ſeine Jünger mit der Ausſicht, er werde ſie ſenden können zu ſchneiden wo ſie nicht geſäet hätten! wie freudig ſah er hin auf die Erfüllung ſeines Berufs und auf den ganzen Weg, den er noch zu wandeln hatte! — Wolan, meine Freunde, die Stärkung, die der Erlöſer hier fand, auch wir können ſie finden auf ähnliche Art! wollen wir nur nicht ſie verſchmähen aus übertriebenen ängſtlicher Vorſicht, wir, die wir ſie noch weit nöthiger brauchen als der Erlöſer! Auch wir werden freudige Hoffnung ſchöpfen, wenn wir uns gleich geſtimmten Gemüthern eröffnen. Können wir auch nicht mit ſo weitem Blikk das ganze überſehen, ſondern nur einen abgeriſſenen Theil; iſt uns noch weniger gegeben, Zeit und Stunde zu wiſſen, die der Vater ſeiner Macht vorbehalten hat: ſo iſt doch das, was wir in jenen Mittheilungen erblikken, auch ein Feld reif zur Ernte; und es muß uns die Hoffnung aufgehen, daß Gott kommen werde, daß ſein Stuhl ſchon aufgerichtet ſei zum Gericht und daß die Zeit nahe, wo die Sonne der gerechten wieder leuchten wird wie der Mittag. Alles große und ſchöne, meine Freunde, wonach wir uns ſehnen, kann nur hervorgehen aus einem Verein der Kräfte, wozu jeder einzelne freilich nur einen kleinen Beitrag liefert, aber dieſen von Herzen liefern muß; und der Grund dieſes Vereins aller guten kann nur Liebe und Vertrauen ſein. Darum liege allem unſern Umgang mit Menſchen das Beſtreben zum Grunde, klug und ohne Falſch zu forſchen und zu fühlen, wo auch einer ſei des gleichen Sinnes, deſſen Herz wir treffen und ſtärken können in Glauben und Eifer für die Stunde des Herrn.

III.

Ueber die Erzählung von den beſeſſenen bei den Gergeſenern.

Kein kleiner Theil von den Lebensbeſchreibungen unſeres Herrn beſteht aus den Erzählungen der Evangeliſten von den einzelnen Handlungen der Wohlthätigkeit, womit ſich der Herr an leidenden mancher Art verherrlichte und welche die Erzähler ihren Leſern nicht als Werke gewöhnlicher menſchlicher Kunſt und Geſchikklichkeit, noch weniger als Spiele des Zufalls, ſondern als Ausflüſſe ſeiner höheren göttlichen Kraft darſtellen. Wenn heutzutage viele mit dieſen Erzählungen nicht anders umzugehen wiſſen, als daß ſie das übernatürliche und wunderbare ſo viel möglich zerſtreuen und, was als eine Handlung einer höheren Kraft dargeſtellt wird, in eine Menge einzelner kleiner Erfolge, in ein glükkliches Zuſammentreffen von mancherlei Umſtänden zerlegen: ſo will ich nicht grade ſagen, daß dies immer eine Geſinnung anzeige, welche dem Glauben der Chriſten fremd und ohne Ahndung von dem iſt, worauf es dabei ankommt; aber doch eine ſolche wenigſtens zeigt dieſes Verfahren an, welche nicht viel danach fragt, wie ſehr das Herz und die Empfindung zu kurz kommen, wenn nur der Verſtand ſein Geſchäft, ſchwierige Aufgaben von mancherlei Art, wie unbedeutend auch für ihn der Gegenſtand ſei, zu löſen, überall wahrnehmen kann, ſo weit ihm die Mittel dazu nicht ganz fehlen. Aber nicht zu dieſem Zwekk ſchrieben die erſten Jünger Jeſu oder ihre Nachfolger dieſe Erzählungen nieder, ſondern, wie einer unter ihnen ausdrükklich ſagt, damit man glauben ſolle, Jeſus ſei der Chriſt. Auch nicht aus dem Erfolg allein, nicht allein aus der wunderbaren Art, wie dieſer herbeigeführt wurde, ſondern aus dem ganzen ſolcher Erzählungen ſollte der Geiſt eines göttlichen Geſandten jeden, der ſie hören und leſen würde, anſprechen. — Wir freilich ſind mit unſerem Glauben nicht eben ſo an dieſe Erzählungen gewieſen wie die, für welche ſie zuerſt mündlich mitgetheilt und dann unter mancherlei Geſtalten ſchriftlich aufbewahrt wurden. Denn zu oft und zu reichlich, als daß wir noch nöthig haben ſollten unſern Glauben an einzelnen Wunderthaten zu ſtärken, hat ſich ſeitdem unter uns jenes große Wunder erneuert, auf welches Chriſtus ſelbſt viel beſtimmter die gläubigen hinweiſet, daß nämlich an die Stelle der Finſterniß das göttliche Licht getreten iſt, daß die Kinder dieſer Welt umgeſchaffen ſind durch das Wort und die Kraft Jeſu in Kinder Gottes, die nun aus Erfahrung wiſſen, daß ſeine Lehre von Gott iſt; zu reichlich iſt die größte ſeiner Weiſſagungen, daß nämlich ſeine Gemeine auch durch die Kraft der Hölle nicht werde überwältiget werden, ſeit ſo vielen Jahrhunderten in Erfüllung gegangen. Auch können dieſe Erzählungen auf uns nicht denſelben lebendigen Eindrukk machen wie auf die, welche den Erlöſer perſönlich gekannt hatten und auf dem Schauplaz ſeiner Thaten ſelbſt gewandelt waren, oder wenigſtens aus den genauen und ausführlichen Berichten ſeiner Freunde ein anſchaulicheres Bild von ſeinem perſönlichen Daſein gewonnen hatten, das ihnen durch jede ſolche Geſchichte von irgend einer Seite ergänzt oder neu beleuchtet und aufgefriſcht wurde. Aber doch können auch wir einen ähnlichen Genuß haben, wenn wir dieſe Geſchichten andächtig betrachten. Denn auch dieſe Erweiſe der Wohlthätigkeit und Milde unſres Herrn ſtehen in Beziehung mit ſeinem großen Beruf als Erlöſer und Erretter der Menſchen; die Kraft ſowol, als auch der Geiſt deſſen, der ſich eignete der erſtgeborene zu ſein unter den Söhnen Gottes, ſpricht ſich darin jezt auf dieſe, jezt auf jene Art aus, und ſo belebt ſich auch uns dadurch ſein Bild, und unſere verehrungsvolle Liebe zu ihm wird dadurch genährt und erhöht. Aus dieſem Geſichtspunkt nun denke ich eine von dieſen Erzählungen der Evangeliſten zum Gegenſtand unſerer heutigen Betrachtung zu machen.

Text. Matth. 8, 28 — 34.

Und er kam jenſeit des Meeres in die Gegend der Gergeſener. Da liefen ihm entgegen zween beſeſſene, die kamen aus den Todtengräbern und waren ſehr grimmig, alſo daß niemand dieſelbe Straße wandeln konnte. Und ſiehe ſie ſchrien und ſprachen, Ach Jeſu, du Sohn Gottes, was haben wir mit dir zu thun? biſt du hergekommen uns zu quälen, ehe denn es Zeit iſt? Es war aber ferne von ihnen eine große Heerde Säue an der Weide. Da baten ihn die Teufel und ſprachen, Willſt du uns austreiben, ſo erlaube uns in die Heerde Säue zu fahren. Und er ſprach, Fahret hin. Alle fuhren ſie aus und fuhren in die Heerde Säue. Und ſiehe die ganze Heerde ſtürzte ſich mit einem Sturm ins Meer und erſoffen im Waſſer. Und die Hirten flohen und gingen in die Stadt und ſagten das alles und wie es mit den beſeſſenen ergangen war. Und ſiehe da ging die ganze Stadt heraus Jeſu entgegen. Und da ſie ihn ſahen, baten ſie ihn, daß er von ihrer Grenze weichen wollte.

Die drei erſten Evangeliſten erzählen einſtimmig dieſe Begebenheit mit wenigen ſo leichten Abänderungen, daß jeder aufmerkſame Leſer ſie leicht wird mit einander vereinigen können. Wir können hieraus ſchließen, daß dieſe Begebenheit von Anfang an für eine der bedeutenderen unter den einzeln im Leben des Erlöſers erwähnten iſt gehalten worden; und bedeutend wird ſie auch uns erſcheinen, wenn wir ſie auch nur betrachten als eines von den vielen Beiſpielen, welche uns lehren, von welcher Art die Bemühugen des Erlöſers waren, wie ſie von den Menſchen ſeiner Zeit aufgenommen wurden, und wie er ſelbſt ſich dabei verhielt. Unſere Betrachtungen werden am natürlichſten und am zuſammenhängenſten fortſchreiten, wenn wir auf die handelnden Perſonen beſonders nach einander Achtung geben, zuerſt auf die unglükklichen, die dem Erlöſer begegneten, zweitens auf die Einwohner der Stadt, in deren Gebiet die Geſchichte vorfiel, und drittens auf den Erlöſer ſelbſt.

I. Wir ſehen alſo zuerſt auf die unglükklichen, denen der Erlöſer half. Nicht ſelten iſt in den neuteſtamentiſchen Erzählungen die Rede von ſolchen unglükklichen, die in der Vorausſezung, daß ein böſer Geiſt in ihnen wohne, mit dem Namen der beſeſſenen bezeichnet werden. Was für eine Bewandniß es damit gehabt habe, iſt nicht leicht auszumitteln, da die Erſcheinungen, denen dieſer Name beigelegt wird, von ſehr verſchiedener Art ſind. Zunächſt indeß müſſen wir uns an einen allgemeinen Sprachgebrauch damaliger Zeit halten, nach welchem alles unſelige und drükkende, deſſen Urſache nicht in die Augen fiel, oder nicht leicht zu erkennen war, eben ſo unmittelbar auf den Fürſten des böſen zurükgeführt wurde, wie anderſeits auch alles gute um ſo mehr unmittelbar auf Gott zurükgeführt ward, je weniger man deſſen natürliche Urſache und äußerlichen Zuſammenhang erkannte. Im gegenwärtigen Falle aber leuchtet es beſonders in die Augen, daß der Zuſtand dieſer unglüklichen eine Zerrüttung des Gemüthes war, aus welcher die verſchiedenſten Erſcheinungen hervorgingen. Sie ſcheuten die Geſellſchaft der Menſchen und ihr Aufenthalt war in den Todtengräbern, aber der Trübſinn und die Schwermuth, die hiebei zum Grunde liegen mußten, wechſelten bisweilen mit einer unbezähmbaren Wuth. Dann gingen ſie aus den Gräbern hervor; unbekleidet und wild wandelten ſie nach der Erzählung eines anderen Evangeliſten, und niemand getraute ſich dieſelbe Straße zu ziehen. Dieſe Straße nun kam der Erlöſer mit den ſeinigen gegangen, nachdem er von ſeiner Fahrt über den See aus Land geſtiegen war. Da erkannten ihn die unglüklichen, zu denen ſein Ruf ſchon mußte gekommen ſein, und begrüßten ihn mit dem Namen des Sohnes Gottes. Aber ſo weit ging die Zerrüttung ihres Gemüthes, daß ſie nicht anders als in dem Namen des böſen Geiſtes redeten, welchen ſie in ſich wohnend glaubten, ſo daß ſie ſich ſelbſt nur als den Leib deſſelben anſahen und das Bewußtſein des eignen Geiſtes ihnen ganz verſchwunden war. Wenn ſie fähig geweſen wären ſich ſelbſt zu denken, würden ſie ſich der Ankunft Jeſu gefreut haben; nun aber redeten ſie ihn nur mit Furcht und Zittern an, weil ſie ſich nur des böſen Geiſtes bewußt waren: und ſtatt verlangend zu rufen, Kommſt du uns zu befreien von dem Uebel, das uns quält? kommſt du uns zu erlöſen von dem fremden Geiſte, damit wir des unſrigen wieder froh werden? fragten ſie unmuthig, Kommſt du uns zu quälen, ehe denn es Zeit iſt? Ja als nach den andern Evangeliſten der Erlöſer einen dieſer unglüklichen fragt, Wie heißeſt du? antwortet er auch nur im Namen des böſen Geiſtes, Ich heiße Legio, denn unſrer ſind viele, in dem Bewußtſein nämlich der vielfältigen Verwirrungen des Geiſtes, der ſich widerſprechenden und nicht zu erklärenden Erſcheinungen, aus denen ſein trauriges jammervolles Leben zuſammengeſezt war.

O meine Freunde, ihr habt es ſchon gefühlt, welch ein Bild das iſt von dem Zuſtande eines Menſchen, der der Sünde die Herrſchaft über ſich eingeräumt hat! wie mannigfaltig ſind die Zerrüttungen des Gemüths, wie widerſprechend einander die verſchiedenen Ausbrüche der Begierden und Leidenſchaften auch in jedem einzelnen Menſchen, der keine höhere Gewalt in ſich gegründet hat, als die der Sinnlichkeit und der Sünde! Denn wenn freilich auch wir alle dieſe Gewalt noch in uns fühlen: ſo können wir doch Gott ſei Dank ſagen, ſie iſt nicht wir ſelbſt, wir fühlen ſie als etwas fremdes, wir erſchrekken, wo wir ſie gewahr werden, wo ſie einen bisher noch nicht bemerkten Keim und Schößling in uns treibt! und wenn wir freilich nicht läugnen können, daß auch aus unſerm innern noch dieſes und jenes muß ausgetrieben werden, damit wir zur wahren Einheit, zum vollen Beſiz unſerer ſelbſt gelangen: ſo fühlen wir doch, daß dies geſchehen muß, und wünſchen es. Aber der Menſch der Sünde fühlt und liebt die Sünde als ſein eigentliches ſelbſt; und wenn er von außen her vernimmt den Ruf des göttlichen Wortes, die Stimme des göttlichen Geiſtes: ſo bricht er in ähnliche Ausrufungen aus, Kommſt du mich zu quälen, ehe es Zeit iſt? Denn Zeit ſcheint es ihm immer noch nicht zu ſein, dieſer Gewalt ein Ende zu machen; wiewol er fühlt, es müſſe ein Ende werden, ſo iſt doch eben das die Gewalt der Sünde, daß er es aufſchieben will von einem Tage zum andern, daß ihm bange iſt vor ſeinem Zuſtande, wenn er ihr würde entſagt haben, indem es ihm vorkommt, er werde dann nur ein Leichnam ſein, von welchem der Geiſt ausgefahren iſt, die Glieder und Kräfte, die jezt nur von der Sünde bewegt werden, würden dann ſtarr und unbeweglich liegen, weil er nämlich kein anſchauliches Bild hat von dem neuen Leben, wozu dann der Ruf an ihn ergehen wird.

Aber dennoch, meine Freunde, in demſelben, worin die ganze Fülle des Jammers ſich zeigt, liegt auch ſchon die erſte Regung des beſſeren, an welche die mächtig wirkende Kraft des Erlöſers ſich wenden konnte. Die Zerrüttung der unglüklichen war in dieſem Augenblikk nicht vollkommen, es mußte eine Erinnerung in ihnen erwachen von dem, was ſie früher von Jeſu gehört hatten, oder wenn ſie ihn gar ſeiner Erſcheinung nach für den erkannten, auf den das ganze Volk hoffte, ſo iſt ja das ein um ſo deutlicherer Beweis, daß der Sinn für das heilige und göttliche nicht ganz in ihnen erſtorben war. Ja indem ſie, wenn auch bang, die Worte ausſprachen, Kommſt du uns zu quälen, lag nicht darin die Ueberzeugung, der böſe Geiſt, der ſich ihrer bemächtiget habe, könne nicht beſtehen vor der wirkſamen Nähe des Sohnes Gottes? Eben in dieſer Ueberzeugung ſezten ſie voraus, er werde ihn austreiben, und eben dieſer Glaube war bei ihnen wie überall der Anfangspunkt der Befreiung. — Wolan, auch an dem iſt nicht zu verzweifeln, der ſich ſo tief in die Macht der Sünde begeben hat, daß er ſie hält für ſein eigentliches Leben, für ſein wahres ich und ſelbſt, wenn er nämlich nur noch ahnet und fühlt, es gebe etwas, dem dieſe Macht weichen müſſe; wenn nur das göttliche Wort, wenn nur das heilige Bild des Erlöſers ihm das wahre, ewige, himmliſche in Erinnerung bringt, deſſen Bewußtſein unter der Zerrüttung des Gemüths lange geſchlafen hatte in ſeinem innern; wenn nur ein Augenblikk kommt, wo das Gefühl erwacht, der Geiſt, in deſſen Nähe die Macht der Sünde nicht beſtehen könne, ſei jezt da und treibe mit ſeiner göttlichen Kraft, daß der andere ausfahren müſſe. O da bemächtigte ſich der Erlöſer der verlornen Seelen; denn, wie die Erzählungen der andern Evangeliſten ſagen, legten ſie ihre Wildheit ab; gebändiget, bekleidet, in gute Ordnung und Sitte ſich fügend, ſezten ſie ſich zu ſeinen Füßen um Worte des Lebens zu vernehmen. — Und wohl doch uns allen, meine Freunde, daß auch an dem nicht zu verzweifeln iſt, der die Sünde für ſein inneres ſelbſt hält! Denn wenn ich gleich ſagte, wir fühlten ſie als ein fremdes: ſo darf ich doch kaum hoffen, daß dies von irgend einem unter uns ganz gelte. Oder ſprecht, giebt es keine Schwäche, keine Leidenſchaft, die ihr ſo tief in euer inneres verflochten fühlt, daß, wenn die Stimme eures Gewiſſens und des göttlichen Wortes an euch kommt um ſie auszutreiben, euch doch bange iſt, als ſolltet ihr einen Theil eurer ſelbſt verlieren, als werde eine ſchmerzliche, unerträgliche Aufopferung von euch gefordert, als würdet ihr ohne dieſe gewohnten Gemüthsbewegungen nicht leben können? Wol werden wir dieſe Erfahrung alle gemacht haben, und ſie wird ſich uns erneuern ſo lange wir leben! Wenn wir nur auch immer aufs neue glauben an die Macht deſſen, neben dem keine Gewalt der Sünde beſtehen kann, und immer aufs neue uns ihm hingeben, daß er ſie austreibe.

II. Laßt uns nun zweitens Acht geben auf die Bewohner der Gegend, in deren Gebiet der Erlöſer dieſe Wohlthat verrichtete. — Die Hirten flohen und gingen in die Stadt und erzählten, was ſich begeben hatte mit der Heerde und den beſeſſenen. Da ging die ganze Stadt hinaus und baten ihn, daß er von ihrer Grenze wiche. Wie unerwartet! Gab es in ihrer Stadt keine kranken und gichtbrüchigen, keine elenden und leidenden, an Leib und Seele gequält, die ſie zu ihm hinaustragen konnten, damit er ſeine Kraft auch an ihnen bewieſe? ſollten ſie ihn nicht vielmehr zu ſich eingeladen haben, wie jene Samariter? ſollten ſie nicht, wie ihn ja ſchon die unglüklichen begrüßt hatten, ihn auch anerkannt haben für den Sohn Gottes? Woher denn dieſe wunderbare Verſtoktheit und Unempfindlichkeit bei einer ſolchen That, als hier geſchehen war, den nicht zu erkennen, auf den das Volk hoffte? wo anders ſollen wir den Grund dazu ſuchen, als in dem, was ſich begeben hatte mit der Heerde? Beklagen durften ſie ſich freilich nicht: denn da ſie ſolche unglükliche dieſer Art, und die ihnen doch angehörten, herumwandeln ließen ohne Hülfe, ohne Aufſicht, ohne weder andern Sicherheit, noch ihnen Linderung zu gewähren, wie hätten ſie ſich wol beklagen dürfen über das lezte, was jener in dem Augenblikk, wo ihrem unglüklichen Zuſtand ein Ende gemacht wurde, noch zu ihrem Nachtheil thaten, da gewiß, ſo lange er währte, viel ärgeres geſchehen war, ſo daß ja auch keiner wagte dieſelbige Straße zu ziehen? Aber ſie wünſchten, daß er von ihren Grenzen wiche. Sie meinten, wenn Jeſus in ihre Stadt käme und ſich dort von allen elenden als Helfer anerkennen ließe und ſie aufrichtete: ſo könnte dabei auch mancherlei dieſem und jenem zum Nachtheil geſchehen und ſie aus der gewohnten Ruhe und Gemächlichkeit, wenn auch nur vorübergehend, herausgeriſſen werden; und ſie waren verſtokkt genug, deshalb lieber ſeiner Hülfe nicht zu begehren. — Macht es nicht der große Haufe der Menſchen mitten unter uns noch eben ſo, wie der Haufe der hartherzigen und verſtokkten Bewohner jener Stadt? Das fühlen ſie wol, wenn Chriſtus unter ſie träte, um nach ſeiner Macht und Weiſe an ihnen zu handeln; wenn ſie für die Schäden ihrer Seele, für das innere Elend ihres Lebens ſeine Hülfe annehmen ſollten und, ſtatt des kläglichen Zuſtandes, in dem ihnen dennoch mehr oder minder mit Betäubung wohl iſt, ſie ſich einen Zuſtand nach ſeinen Geſezen ſollten gefallen laſſen: daß es dann an Störungen des gewohnten Lebensganges, an Unbequemlichkeiten und Aufopferungen nicht fehlen würde; daß von Lüſternheit, Leichtſinn und Uebermuth der eine würde ablaſſen müſſen, in dem lange ungeſtörten Beſiz ſeiner Vernünſteleien und vermeinten Einſichten der andre würde geſtört werden: und, alles dergleichen ſchauend, erregt es ihnen nicht Furcht und Schrekken, wenn ſie ſehen, welche ungeheure Veränderung der Erlöſer an einzelnen Seelen hervorbringt? und bitten ſie nicht immer noch bald laut, bald in ungehörten und kaum ſich ſelbſt geſtandenen Wünſchen, daß er von ihren Grenzen weichen wolle? Iſt aber gar die Rede nicht allein von dem, was die gründliche Verbeſſerung und Heilung der einzelnen Gemüther betrifft, ſondern von dem geſammten geſelligen Zuſtande;

zeigt man, wieviel Verirrung und Wahnſinn auch darin iſt, wie vielerlei des wahren Chriſtenthums unwürdige Unordnungen und Verkehrtheiten ſich daraus entwikkeln; hören ſie davon, daß die bloß äußere Kraft eines veralteten todten Buchſtaben vielleicht gewöhnlichen Zeiten genügt habe, daß aber andere Zeiten kämen und ſchon da wären, in welchen es kein Heil und keine Rettung gebe, als nur in dem Aufgehen eines neuen Lebens, daß die Liebe, der Glaube, die Treue, welche vom Erlöſer ausgehe, alles durchdringend und erfriſchend eine neue Ordnung der Dinge geſtalten müſſe; und gemahnt es ſie, dieſe Zeit wolle einbrechen: wie bangt da dem einen für ungerechtes Eigenthum, dem andern für harte und gemißbrauchte Rechte, dem dritten für den gewohnten zügelloſen Frevel, dem vierten für die feige Trägheit, in der er ſonſt verborgen durchſchlüpfen konnte! und verwahren ſie ſich nicht auf alle Weiſe, daß die Forderungen des Chriſtenthums wol ihre Gültigkeit haben möchten für die innere Anordnung des Gemüthes, für den engen Kreis des einzelnen Lebens, aber daß ſie nichts ändern dürften an dem, was recht und hergebracht ſei, daß ſie keinen Anſpruch hätten, auch die gemeinſamen Verhältniſſe der Menſchen umzugeſtalten? ja fordern ſie nicht mit vereinter Stimme, und man darf ſagen mehr drohend als bittend, von dem Erlöſer, daß er die Grenzen dieſes Gebietes ganz meiden möge? Wol meine Freunde, laſſet uns weiter ſehen! Vierzig bis funfzig Jahre nach jenen Tagen, wie ſah es aus unter dieſen Leuten, die den Erlöſer ſo ſchnöde von ſich gewieſen hatten? wo war die Ruhe, in der ſie ſich nicht wollten ſtören laſſen? wie ſtand es um die Behaglichkeit des gewöhnlichen Lebens, aus der ſie aufgeregt zu werden ſo ſehr ſcheuten? Unter. den Schreckniſſen eines verwüſtenden Krieges, unter den Greueln der Zwietracht, der Empörung, des Haſſes und Mordes war alles, alles verloren. Das kam daher, weil Jeſus von ihnen gehend den Staub geſchüttelt hatte von ſeinen Füßen! und daſſelbe Gericht wird ergehen über alle, die für die innern Angelegenheiten ihres Herzens und für die großen gemeinſamen des menſchlichen Lebens nicht des Erlöſers Stimme hören und ſeine ſeligmachende Kraft nicht in ihre Mitte aufnehmen wollen.

III. Endlich, meine Freunde, laßt uns ſehen auf den Erlöſer ſelbſt, wie er in dieſem Verhältniß handelte. — Ich will nicht darauf hinweiſen, wie er durch die furchtbare zerſtörte Außenſeite des Menſchen und den Jammer in ſeinem innern ſich nicht abhalten ließ, ihm mit ſeiner hülfreichen Macht zu nahen, ſobald er nur jenen flüchtigen, ja noch furchtſamen und bangen Ausruf der Anerkennung des göttlichen in ſeiner Perſon vernahm und darin das Bewußtſein von dem ewigen und nothwendigen Streit zwiſchen dem guten und böſen. Dies, meine Freunde, iſt die Milch des Evangeliums, der Troſt, der uns allen entgegengekommen iſt, als wir zuerſt und ſo oft wir hernach von tiefem Mißfallen an uns ſelbſt durchdrungen uns dem Erlöſer nahten. Laßt uns vielmehr auf das weitere in dieſer Begebenheit und auf das eigenthümliche ſehen, woraus auch die vollkommneren eine heilſame Lehre ſchöpfen können. Wo kam der Erlöſer her? Aus ſeiner Stadt, wie der Evangeliſt Kapernaum nennt, aus der Gegend, wo er ſeit geraumer Zeit vorzüglich gelebt und gelehrt hatte und auf mancherlei wohlthätige Weiſe gewirkt, aus der Gegend, von welcher er ſpäterhin ſagen mußte, Wehe dir Kapernaum, wehe dir Bethſaida! wären ſolche Thaten geſchehen in Sodom und Gomorrha, ſie hätten Buße gethan im Sakk und in der Aſche! Wahrſcheinlich empfand er dieſe Gleichgültigkeit, dieſes Mißverhältniß zwiſchen ſeinen Bemühungen und dem Erfolg ſchon damals und wollte eben deshalb, um zu verſuchen, ob es ihm anderwärts beſſer gelänge, einer von ihm noch nicht beſuchten Gegend ſein hülfreiches Daſein auf einige Zeit weihen. Da baten ſie ihn gleich nach dem erſten Beweiſe ſeiner Kraft, daß er von ihren Grenzen weichen möchte; und ſtill, ohne ein Wort des Widerſpruchs, geſchweige daß er ſie jene Macht hätte fühlen laſſen, welche ſeine Jünger einſt aufforderten, daß ſie Feuer vom Himmel ſolle regnen laſſen auf die heuchleriſchen und verſtokkten, ging er wieder über den See in den ungenügenden und unbelohnenden Kreis ſeiner gewohnten Wirkſamkeit zurükk, an welchen er auf dem natürlichen Wege durch einen Zuſammenfluß von Umſtänden war gewieſen worden, fing wieder an wie auch ſonſt nach allen Seiten zu wirken und anzuregen, damit er wenn auch nur einige gewönne. — Meine andächtigen Freunde, nicht viel anders als damals iſt auch jezt wieder im ganzen die Lage des Erlöſers. Sehen wir uns an als diejenigen, welche beſtimmt ſind ſein Werk weiter zu führen: ſo befinden wir uns eben ſo auf der einen Seite unter denen, vor deren Augen ſeine geiſtigen Wunder täglich geſchehen, denen die Art und Weiſe ſeiner Erlöſung und ſeiner Lehre gar wol bekannt iſt, die auch nicht unterlaſſen ihm Beifall zuzurufen und ſich deſſen, daß er unter ihnen wohne, zu rühmen; aber wenn es darauf ankommt, ſich durch einen kräftigen Entſchluß ihm ganz zu weihen, aus dem gewöhnlichen Gange des Lebens herauszugehen, um ſeiner Sache einen bedeutenden

Dienſt zu leiſten, ihn gegen ſeine Widerſacher muthig zu vertheidigen: wieviel Urſache finden wir dann auszurufen, Wehe dir Kapernaum! Wenn wir nun dieſes täglichen und gewöhnlichen Treibens müde ſind und wollen einmal in einer uns ungewohnten Gegend verſuchen ſein Geſchäft zu treiben: was haben wir anders zu erwarten, als daß wir auf ſolche ganz weltlich geſinnte treffen, welche am liebſten gar nichts mit ihm theilen, ſondern ihn ganz aus ihren Grenzen verweiſen möchten! Traurig iſt beides um ſo mehr für uns, je mehr wir uns etwa ſchmeichleriſchen Hoffnungen hingegeben hatten auf einen glüklichen oder in irgend einem Sinn ins große gehenden Erfolg unſerer Thätigkeit. Laßt uns nur in allen ſolchen Fällen eben ſo ſtill und ohne Mißmuth zurüktreten, wie er es that, feſt überzeugt, daß wider den Willen der Menſchen ihnen von dem Heil, welches wir ihnen gern brächten, doch nichts angedeihen kann; feſt vertrauend, daß dennoch eine Zeit kommen werde, wo die Kraft des Evangeliums wieder weiter um ſich greift, wo der Geiſt deſſelben im großen wirkt, wenn gleich vorher noch vieles geſchehen muß, um die Menſchen vorzubereiten und empfänglich zu machen. Laßt uns eben ſo demüthig wie er uns beſcheiden, wenn wir auch nur in dem gewöhnlichen Kreiſe des uns angewieſenen Berufslebens weniges und nur auf einzelne wirken; wenn wir auch nur beitragen, daß einzelne ihn anerkennen für den Sohn des Höchſten, der zum Beherrſcher und Retter des menſchlichen Geſchlechtes von dem ewigen Vater geſezt iſt, und daß ſie ſich durch ihn heilen laſſen von ihren Gebrechen und Jammer.

Wenige verſtehen es recht, wenn ihnen die reinſten Beſtrebungen für die ewige Sache des guten mißlingen, ſich in eine ſolche Täuſchung ihrer liebſten Hoffnungen ſtill und gelaſſen zu fügen; mißmüthig möchten ſie ſich dann ganz von menſchlicher Geſellſchaft und irdiſcher Thätigkeit zurükziehn und, als hätten ſie ſchon das ihrige vollkommen gethan, ſich aus allen Verbindungen mit den Kindern der Welt in ein andächtiges und beſchauliches Leben flüchten. Dieſe mögen bedenken, was der Erlöſer nach der Erzählung der beiden andern Evangeliſten einem dieſer unglüklichen ſagte, welcher, wie er vorher einſam und zerrüttet in Feindſchaft mit den Menſchen gelebt hatte, nun die ſeinigen ſich weigerten den aufzunehmen, der ihn gerettet hatte, auch nicht begehrte, ſich mit ihnen wieder zu befreunden, ſondern, als der Erlöſer in das Schiff trat, ihn bat, daß er ihm vergönnte mit ihm zu gehn. Dem ließ es der Erlöſer nicht zu, ſondern ſagte ihm, Gehe hin zu den deinigen und verkündige ihnen, wie große Dinge Gott an dir gethan hat. Er hielt ihn feſt in dem natürlichen Kreiſe ſeines Lebens, er hoffte, die Gegenwart dieſes geretteten und die Erinnerung an die große That ſollte noch nachwirken, und wo nicht, ſo ſollte er dienen zu einem Zeugniß über ſie. — Das wollen auch wir uns geſagt ſein laſſen, wenn wir uns in dem ſchmerzlichen Gefühl, wie verkannt der Glaube iſt, dem wir das Heil unſerer Seele verdanken, wie wenig geachtet der, in dem allein wir alles andere lieben, ganz auf uns ſelbſt oder auf eine kleine Gemeinſchaft gläubiger Seelen zurükkziehn wollten. Als ein heiliges Geſez, das uns allen auferlegt iſt, wollen wir das anſehn, Gehe hin zu den deinen und verkündige, wie große Dinge Gott an dir gethan hat. Ohne Anſprüche und ohne Rükkhalt wollen wir jeder in der ihm angewieſenen Lebensbahn alle Kräfte und alle Tugenden entwikkeln und darlegen, die ſein Geiſt in uns gebildet hat, wollen, wie ja unſer Leben auf Erden die Zeit freudiger Ernte nicht ſein ſoll, ſo wenig als Jeſus die drükkenden Gefühle von uns weiſen, die ſich uns aufdringen in dem Leben mit Menſchen, denen er fremd iſt, weil ſie ihn von ſich gewieſen haben; und wenn ſie uns anders finden, als ehedem, da wir auch den ſinnlichen Gözen dienten wie die andern, wollen wir ohne Scheu bekennen, daß wir ſolche nur geworden ſind durch ſeine Gnade, ob etwa auch ſie von ihm ſich helfen laſſen und zu ſeiner ſanften Herrſchaft zurükkkehren wollten. So werden wir für einige eine Stimme ſein zum Zeugniß wider ſie, wie wohl auch ſie es hätten haben können, auf der andern Seite aber, denn auch daran wird es Gott nicht ganz fehlen laſſen, werden wir als Werkzeuge des göttlichen Geiſtes einen Vorſchmakk genießen von dem Reich Gottes, auf deſſen herrlichere Erſcheinung zu hoffen wir angewieſen ſind. Amen.

IV.

Von dem Vorurtheile des Buchſtaben und dem Vorurtheile des Anſehns.

Die Zeit iſt wieder herangekommen, während der unſere gemeinſamen Betrachtungen vorzüglich dem Leiden des Erlöſers gewidmet ſind. Daher werden vielleicht viele meinen, unſer Blikk, der bisher auf ſein thätiges Leben, auf ſeinen Beruf als öffentlicher Lehrer gerichtet geweſen iſt, müſſe ſich nun plözlich zu den lezten Tagen ſeines Lebens hinwenden. Aber wäre das nicht eigentlich, meine andächtigen Freunde, eine etwas beſchränkte Anſicht, noch zu ſehr derjenigen ähnlich, welche das Leiden Jeſu vorzüglich in den körperlichen Schmerzen findet, wenn wir es nur da ſuchen wollten, wo das Gefühl der Nähe des Todes in ihm die Oberhand gewinnt, wo der Sieg ſeiner Feinde öffentlich ausbricht, wo Schmach und Verlaſſenheit ſein Loos werden? Vielmehr iſt ja, ſeit das Wort Fleiſch ward, Chriſtus verſucht worden gleich als wir, und was iſt Verſuchung, wenn nicht Luſt oder Leiden? Von der erſteren aber iſt ihm wenig zu Theil geworden; ſondern wenn es heißt, daß er umhergegangen in Knechtsgeſtalt: was iſt damit ausgeſagt, als daß er ausgeſezt geweſen ſei allen und am meiſten denjenigen Leiden, welche nicht ſowol die Natur den Menſchen bereitet, als ſie ſelbſt ſich unter einander? Wir wollen daher in unſern Paſſionsbetrachtungen für dieſes Jahr weniger auf die lezten Tage des Erlöſers Rükkſicht nehmen, als auf dasjenige, was auch früher in ſeinem heilbringenden Leben ſchon als ſein Leiden muß angeſehen werden. Auch das wird uns Gelegenheit geben, bald ihn bewundernd zu verehren und an ihn als unſer Vorbild uns anzuſchließen, daß die verſchiedenen Geſtalten der Sünde und des Frevels, welche die Quelle ſeines Leidens waren, uns prüfend und warnend vorzuhalten; und durch beides wird der eigenthümliche Zwekk, den unſere Betrachtungen in dieſer Zeit ſich vorſezen, gewiß an uns erreicht werden.

Text. Joh. 7, 40—53.

Viele nun vom Volk, die dieſe Rede hörten, ſprachen, Dieſer iſt ein rechter Prophet. Die andern ſprachen, Er iſt Chriſtus. Etliche aber ſprachen, Soll Chriſtus aus Galiläa kommen? ſpricht nicht die Schrift, von dem Samen David und aus dem Flekken Bethlehem, da David war, ſolle Chriſtus kommen? Alſo war eine Zwietracht unter dem Volk über ihn. Es wollten aber etliche ihn greifen; aber niemand legte die Hand an ihn. Die Knechte kamen zu den Hohenprieſtern und Phariſäern, und ſie ſprachen zu ihnen, Warum habt ihr ihn nicht gebracht? Die Knechte antworteten, Es hat nie kein Menſch alſo geredet wie dieſer Menſch. Da antworteten ihnen die Phariſäer, Seid ihr auch verführet? glaubt auch irgend ein oberſter oder Phariſäer an ihn? ſondern das Volk, das nichts vom Geſez weiß, iſt verflucht. Spricht zu ihnen Nikodemus, der in der Nacht zu ihm kam, welcher einer von ihnen war, Richtet unſer Geſez auch einen Menſchen, ehe man ihn verhöret und erkennet was er thut? Sie antworteten und ſprachen zu ihm, Biſt du auch ein Galiläer? Forſche und ſiehe, aus Galiläa ſtehet kein Prophet auf. Und ein jeder ging alſo heim.

Und es ward eine Zwietracht unter dem Volk über ihn, über ihn, der nur gekommen war um ihnen allen den himmliſchen Frieden zuzuwenden. Und ein jeglicher ging alſo heim, ohne ſich ernſtlich zu ihm gewendet zu haben, deſſen göttliche Weisheit und Liebe ſo ganz geeignet war, alle zu ihm zu ziehen! Sollen wir das, meine Freunde, und die Art, wie der Erlöſer es empfinden mußte, nicht zu ſeinem Leiden rechnen, daß das Volk, dem er ſich gewidmet hatte, ihn ſo wenig erkannte? daß auch der vorigen herrlichen Rede Eindrukk ſelbſt in den wenigen, an denen etwas davon gefaßt hatte, ſo leicht zu verwiſchen und ſeine

Anweſenheit auf dem Feſte, wo die vielen tauſende des Volkes ſich verſammelt hatten, wieder vergeblich war für ſeinen großen Zwekk? Gewiß müſſen wir das als einen der erſten Auftritte ſeines Leidens anſehn! Woher aber dieſes Mißlingen, meine Freunde? Der Evangeliſt Johannes, wie er überhaupt es ſich ganz vorzüglich angelegen ſein läßt, in ſeiner Lebensbeſchreibung Chriſti auseinanderzuſezen, wie das Verhältniß des Erlöſers zu dem Volk auf der einen, zu den oberſten deſſelben auf der andern Seite ſich allmählig ſo geſtellet, daß ſein Schikſal ſich zu jener traurigen Entwikkelung hinneigen mußte, hat uns auch hievon die Urſachen deutlich genug angegeben. Soll Chriſtus aus Galiläa kommen? ſeid ihr auch verführet? hängt ihm wol jemand anders an als das gemeine Volk? Sehet, darauf läuft alles hinaus, und wie wir es auch immer betrachten, die Sache muß uns überall den Anblikk geben von einem *Siege des Vorurtheils über die Wahrheit*. Nicht wenige waren bewegt von ſeiner Rede, und wenn einige ſagten, er ſei ein rechter Prophet, ſo gingen andere noch weiter und ſagten, er ſei Chriſtus. Ja ſelbſt von denen, die ausgegangen waren ihn zu greifen, kehrten etliche zurükk mit dem Zeugniß, Es hat nie kein Menſch alſo geredet wie dieſer Menſch. Meine Freunde, alles Licht kommt von oben! alle Wahrheit, die unſern Geiſt erheben, unſer Herz beſeligen ſoll, kommt uns bald unmittelbar, bald mittelbar von dem, welcher ſagte, Wer da durſtet, der komme zu mir, und es werden Ströme des lebendigen Waſſers von ihm ausgehn. Dieſe Schäze des Lichtes und des Lebens ſind reichlich ausgegoſſen überall; und doch ſehen wir immer noch in der Welt denſelben Kampf, und vielfältig wiederholen ſich die Siege des Vorurtheils über die Wahrheit. So laſſet uns in dieſer Beziehung den verleſenen Abſchnitt näher betrachten, um über dieſe Quelle des Leidens Chriſti, die noch immer ſo reichlich fließt, fruchtbar nachzudenken. Es ſind *zwei Vorurtheile*, welche ſich in der Erzählung unſers Textes deutlich ausſprechen, *das Vorurtheil des Buchſtaben* und *das Vorurtheil des Anſehns*. Laßt uns über beide in Bezug auf die Geſchichte des Erlöſers und zugleich auf unſere Verhältniſſe und Pflichten nachdenken.

I. Der Buchſtabe einer alten Weiſſagung lautete, wie wir auch aus unſerem Text gehört haben, Chriſtus ſolle kommen aus dem Flekken Bethlehem, dem Stammort Davids und aus ſeinem Geſchlecht. Da man aber wußte, Jeſus komme aus Galiläa und wohne dort, ſo ſchloß man, er ſei auch von dort gebürtig;

und die Anhänglichkeit an jenen Buchſtaben war ſo groß, daß, wenn die göttliche Kraft ſeiner Rede und ſeines Daſeins ſie überzeugen wollte, er ſei Chriſtus, ſie es immer wieder von ſich zurükkwieſen. Merkwürdig muß es uns ſein, wie mit dieſer Anhänglichkeit die Zuhörer und Zeitgenoſſen Jeſu ſich täuſchten. Er ſtammte wirklich aus dem Samen Davids, war wirklich geboren in dem Flekken Bethlehem; aber die ſich und andere an dem Buchſtaben allein halten und von ihm abhangen wollten, wendeten doch an dieſe Sache, die für ſie von ſo hoher Bedeutung war, nicht einmal den geringen Fleiß, danach zu forſchen, ob nicht bei der Hoffnung, zu welcher ihr Herz ſie hintrieb, der Buchſtabe auch ſein Recht behalten könne, ſondern ſie blieben ſorglos bei dem allgemeinen Gerücht ſtehn, welches nichts ausſagte über Jeſu frühere Verhältniſſe! — Geſezt aber ſie wären nicht in dieſem Irrthume geblieben, ſie hätten durch weitere Forſchung herausgebracht, Jeſus ſei von Bethlehem und aus dem Stamme Davids, und hätten deshalb glauben gewollt, er ſei Chriſtus: müßte uns nicht bange werden, daß andere wieder einen andern Buchſtaben würden aufgefunden haben, der ſie irre machte? wie wir auch durch die Evangeliſten wiſſen, daß zugleich eine andere Rede ging, nämlich, wenn Chriſtus komme, werde niemand wiſſen, von wannen er ſei. Und wiederum, meine Freunde, wenn es gar nicht ſo geweſen wäre, wenn Jeſus nicht vom Stamme Davids geweſen wäre, wenigſtens nicht im Flekken Bethlehem geboren: ſollte das die Kraft gehabt haben, den Glauben, den die Erſcheinung des gottgeſendeten in ihnen hervorbrachte, zu untergraben? ſollten nicht gerade, die einen ſolchen Werth legten auf das geſchriebene Wort, auch gewußt haben, wie mannigfaltig das Wort einer Weiſſagung könne verſtanden werden? Denn wenn es feſtſtand, daß der Meſſias müſſe ein Nachkomme Davids ſein: konnte nicht der Prophet auch deswegen ſchon Bethlehem glükklich preiſen darüber, daß aus ihm der Meſſias käme, weil es doch immer im weiteren Sinne der Stammort des Meſſias war, wenn er auch nicht buchſtäblich meinte, dieſer werde ſelbſt in Bethlehem geboren werden? Ja wie David der erſte geweſen war, der das Reich Iſrael feſt und herrlich gegründet hatte, ſo ſollte Chriſtus ein neues göttliches Reich, ein geiſtiges Iſrael feſt und herrlich gründen: wäre nicht ſchon das Grund genug für einen begeiſterten Seher geweſen zu ſagen, Chriſtus müſſe kommen vom Geſchlechte David, da ſo oft der ſpätere, der einem früheren an Kraft und Geſinnung ähnlich iſt, ein Sohn des früheren genannt wird? Ach meine Freunde, wie wahr finden wir auch hier das große Wort des Apoſtels, Der Buchſtabe tödtet, nur der Geiſt macht lebendig! was der Geiſt damals in ſo manchen erweckt hatte, die Ahnung, daß Jeſus der göttliche Lehrer, der Retter des Volkes ſei, die aufkeimende Zuverſicht zu ſeiner Rede, die Empfänglichkeit für den höheren Erweis, daß, wer ſie thun werde, erfahren ſolle, daß ſie von Gott ſei, das wurde in den meiſten unterdrückt und überwältigt durch mißverſtandnen Glauben an einen dunklen Buchſtaben, der ſich von ſelbſt würde erklärt haben, wenn nur alle davon ausgegangen wären, daß der Geiſt mehr ſein müſſe, als der Buchſtabe!

Das war das Leiden, welches dem Erlöſer während ſeines Lebens auf Erden dieſes Vorurtheil brachte; und wieviel Unheil hat es nicht ſeitdem zu allen Zeiten in ſeiner Kirche angerichtet! Könnten wir uns vor Augen ſtellen die heftigen Spaltungen, die liebloſen Streitigkeiten über den Buchſtaben, die in der Kirche ausgegangen ſind von Menſchen, welche ihren Geiſt in die Knechtſchaft des Buchſtaben gegeben hatten; die frevelnden und ruchloſen Mißdeutungen des göttlichen Willens, zu denen durch den Buchſtaben Menſchen ſind verleitet worden, denen der Geiſt fehlte, nach welchem der Buchſtabe muß gedeutet werden; den unnöthigen Drukk und die Verkümmerung des Lebens, die vergeblichen Thränen und Seufzer, die ſchmerzlich zerſtörende Seelenangſt, welche oft Menſchen von edlem Sinne auf ſich geladen haben, denen nur ertödtende Scheu vor dem Buchſtaben die ihnen ſonſt einwohnende Freiheit des Geiſtes geraubt hatte: o warlich, bittere Wehmuth, tiefer Schmerz, banger Schauder würde uns ergreifen vor dem bodenloſen Verderben, in welches der todte Buchſtabe den Menſchen hinabreißen kann!

Aber wie, wird man ſagen, iſt nicht eben ſo viel Elend, eben ſo viel verderblicher Frevel, ja von noch wilderer, mehr zerſtörender Art von denen ausgegangen, welche in dem Wahn, den Geiſt in reicherem Maaß zu beſitzen und von ihm beſonders getrieben zu ſein, ſich und andere von dem ſanften heilſamen Joch des Buchſtaben losgeriſſen haben? ſind nicht die furchtbarſten Gräuel der Willkühr, der Eigenmacht, der Schwärmerei, jede Art der Verfolgung und Grauſamkeit mit ſich führend, von dieſen ausgegangen? und ſollten wir dieſer Zügelloſigkeit Thür und Thor öffnen im Staat und in der Kirche? — Meine Freunde, laßt uns, damit wir uns hierüber ganz verſtändigen, zweierlei bemerken. Zuerſt, weil doch der bürgerliche Verein der Menſchen und der auf ihr Verhältniß zu Gott ſich beziehende hier gleichen Gefahren ausgeſezt ſind, laßt uns fragen, kann der wol ein guter Bürger ſein, der nur an dem Buchſtaben der Geſeze klebt und ſelbſt dem Vorrechte entſagt, den Buchſtaben zu prüfen und zu deuten nach dem Geiſt, damit er doch da, wo ihn der Buchſtabe ganz verläßt, wie das ſo häufig der Fall iſt, im Stande ſei aus dem Geiſt zu handeln? iſt Leben in denen, die ſich in ſolcher Entſagung gefallen? ſind ſie etwas anders, als todte Werkzeuge deſſen, der ihnen den Buchſtaben gab und fortwährend den fehlenden ergänzt? ſind ſie nicht die, welche ſich wohlfeilen Kaufes mit ihren Pflichten abfinden und, ſtatt in wahrer Liebe für das ganze zu leben, am meiſten ihren eignen Vortheil ſchaffen wollen, indem ſie ſich nur hüten den Buchſtaben nicht zu verlezen? Wenn nun in der bürgerlichen Gemeinſchaft ſolche Menſchen doch immer noch einen untergeordneten Werth haben können, falls nämlich andere da ſind, die den Buchſtaben immer mehr aus dem Geiſte berichtigen und vervollkommnen: ſo dürfen wir nicht läugnen, in der Gemeine Jeſu haben ſolche gar keinen Werth. Was wollen wir mit Genoſſen unſerer Gemeinſchaft, die ſich mit dem Buchſtaben des Glaubens abfinden wollen, um in vermeinter Gewiſſensruhe fleiſchlich zu leben? oder mit dem Buchſtaben der Vorſchrift und der äußern Ordnung, um ohne Vorwürfe leichtſinnig und frevelhaft über göttliche Dinge denken zu dürfen? oder mit beiden, um ſich ohne weitere Beunruhigung ganz in das vergängliche Weſen der Welt zu verſenken? Darum jeder, der in dieſer Gemeine ſein will, kann es nur ſein durch den Geiſt; allen iſt der verheißen und kein Unterſchied gemacht: ſo müſſen wir alſo auch alle ermahnen, daß ſie es wagen zu ſchöpfen aus der lebendigen Quelle des Geiſtes, und dürfen vertrauen, daß auch ferner, wie bisher, wenn ſich in einem regt ein verkehrter, wilder, ungöttlicher Geiſt und ſich ausgiebt für den Geiſt Chriſti, dieſer in dem ganzen ſo kräftig waltende Geiſt Chriſti jenen ſchon dämpfen, ſtrafen, ausſtoßen werde; was doch durch die Kraft des Buchſtaben nicht geſchehen kann, denn welcher verirrte oder Verführer hätte nicht etwas von dem Buchſtaben für ſich zu deuten gewußt! — Zweitens, wenn wir von jenen Zeitgenoſſen des Erlöſers ſagten, ſie hätten ſich zu ſehr an den Buchſtaben allein gehalten: ſo können wir eben ſo gut ſagen, ſie hätten den Buchſtaben, dem ſie folgen wollten, bei weitem nicht genug geehrt. Denn ſollten ſie nicht geforſcht haben, ob nicht nach der Art des prophetiſchen Ausdrukks jene Weiſſagung, wie ſo manche andere, ganz anders könne oder müſſe gedeutet werden, als ſich auf den erſten Anblikk darbot? ſollten ſie nicht unterſucht haben, ob man wol annehmen dürfe, der Geiſt Gottes werde den, welcher nur durch ſeine innere Natur, durch ſein höheres ewiges Weſen die Menſchen an ſich ziehn und ſeine Beſtimmung unter ihnen erreichen konnte, durch etwas ſo ganz äußerliches bezeichnet haben, was doch immer dem Erlöſer, da ja nicht geſagt war, daß er der einzige noch übrige Nachkomme Davids ſein ſollte, mit mehreren andern gemein ſein konnte? Und wenn nun dies alles feſt ſtand und ſie einmal aufgefordert waren, wenigſtens die Frage aufzuwerfen, ob jene Weiſſagung erfüllt ſei durch Jeſum: mußten ſie nicht unterſuchen, ob er denn auch ſo gewiß, wie ſie meinten, in Galiläa, von wannen er kam, auch geboren, ob er denn ſo gewiß Joſeph, des Zimmermanns, Sohn ſei und nicht hinter dieſer Abſtammung doch noch jene andere ſich verberge? Eben ſo ſchwer nun als der Buchſtabe jener alten Weiſſagungen, iſt oft auch der Buchſtabe unſerer heiligen Schriften zu deuten, und eben ſo ſchwer zu beſtimmen, ob er auf dieſe oder jene einzelne Meinung oder That Anwendung finde oder nicht. Der Verkehr mit dem Buchſtaben iſt alſo nicht jedermanns Ding; wer nicht zu allen dieſen Unterſuchungen gerüſtet iſt und Trieb hat, für den iſt es eine eitle Anmaßung, irgend etwas nach dem Buchſtaben zu richten. Was bleibt ihm alſo, als ſich zuvörderſt und am meiſten an dem Buchſtaben zu halten und zu ſtärken, der das klar und deutlich ausſpricht und es alſo in ſeinem Gemüth feſthält, was ihm ſelbſt ſchon im Geiſte gewiß iſt, in Abſicht jedes andern Buchſtaben aber bei den verſchiedenen Deutungen und Anſichten ſich an diejenigen anzuſchließen, die in der ganzen Art, wie ſie das Weſen des Chriſtenthums in Werk und That ausdrükken, und das heißt doch wieder im Geiſt, am meiſten mit ihm übereinſtimmen. Und eine andere Art giebt es nicht, wie dem Unheil jenes Vorurtheils und dem durch daſſelbe immer ſich erneuernden Leiden der Kirche könnte abgeholfen werden.

II. Das zweite Vorurtheil, das uns in der Erzählung unſeres Textes entgegentritt, iſt das *Vorurtheil des Anſehns*. Es offenbart ſich dort auf eine zwiefache Weiſe, zuerſt dadurch, daß der Glaube deshalb von Jeſu ſoll abgelenkt werden, weil man dieſen mit einem verächtlichen Namen bezeichnete, wie ſie zu Nikodemus ſagten, Biſt du auch ein Galiläer? zum andern dadurch, daß der Glaube auf die Seite ſoll hingelenkt werden, wo die Männer von Anſehn ſtanden, Glaubt auch wol einer der oberſten und Phariſäer an ihn?

Chriſtus befand ſich damals in der Hauptſtadt des jüdiſchen Landes, wo alle prächtig erneuten Ueberreſte ehemaliger Herrlichkeit des Volkes und des Gottesdienſtes vereinigt waren, wo die weiſen und gelehrten nach dem Geſez ihre Einſichten fortpflanzten, wo in feſtlichen Zeiten die große Menge des Volks, von den Eindrükken dieſer Größe geblendet, ſich vereinigte. Daher denn diejenigen, welche in der Hauptſtadt wohnten, denen die Gemeinſchaft mit dieſen Heiligthümern das alltägliche war, ſich ſtolz über die andern erhoben, die nur auf wenige Tage aus entfernten Gegenden kamen um anzubeten; und unter dieſen entfernten Gegenden war wiederum Galiläa, wo Nazareth lag, der Bildungsort der Kindheit des Erlöſers, wo Kapernaum und Bethſaida, die erſten Schaupläze ſeiner öffentlichen Thätigkeit, vorzüglich gering geſchäzt. Was kann von Nazareth gutes kommen? hörten wir früher einen ſagen, und hier finden wir den Namen Galiläer als einen Spottnamen für Jeſum und die ſeinigen, wodurch Glaube und Verehrung von ihm ſollten abgelenkt werden. — Es kann uns nicht entgehn, meine andächtigen Freunde, wie auch jezt noch oft herrliche Wahrheiten, heilbringende Erkenntniſſe auf dieſelbe Weiſe verdächtig gemacht und in ihren Wirkungen gehemmt werden, indem man ihnen einen verächtlichen, lächerlichen oder gebrandmarkten Namen anzuhängen weiß. Theilt einer mit, was der Gott, der alle erleuchtet, in ſein Herz oder ſeinen Verſtand gegeben hat: ſo kommt ein anderer her, der nicht verſteht, was damit gemeint iſt, und, auf einer niedrigen Stufe des Daſeins ſtehend, auch das edelſte und höchſte nur mit ſeinem Maaß zu meſſen und aus Gründen, die in ſeinem Kreiſe liegen, zu erklären weiß, und bezeichnet nun mit einem Worte, das den Urſprung, die Abſicht, die er ſich dabei denken kann, ausdrükkt, die Einſichten und Lehren des erſtern. Eben weil ſie ſo verſtändlich iſt für die Menge, wird die Benennung herrſchend, und die Sache ſelbſt kommt in den Ruf einer Gemeinheit und Niedrigkeit, die nicht in ihr iſt, ſondern nur in ihren Tadlern. Oder es findet einer in der Art der Darſtellung und Einkleidung, die, um anſchaulich zu machen, oder zu bewegen, vielleicht mehr in guter Abſicht, als mit reifer Ueberlegung gewählt war, irgend etwas kleinliches, ſonderbares, lächerliches: ſo wird dann eben dieſes herausgehoben und das ganze darnach benannt. Iſt nun der Name durchgedrungen: ſo ſieht bald der große Haufe in der Sache nichts anders als das, was er ſonſt noch mit dieſem Namen nennen hört, und ſo wird das Gedeihen der Wahrheit in leerem Spott erſtikkt. Oder in dem, was einer aus redlichem

Sinn und richtiger Einſicht anpreiſt als ein kräftiges Mittel zur Förderung des gemeinen Wohls, findet ein anderer eine bedenkliche Aehnlichkeit mit verdächtigen Anſichten, mit gefährlichen Beſtrebungen ſolcher, die ſchon als Feinde des gemeinen Wohls bezeichnet ſind, findet ſie, oder erdichtet ſie, und ſo wird denn, unter demſelben Namen befaßt, der, welcher einfältig und treu ſeinem innern Beruf folgte, unter die Uebelthäter gezählt und den Genoſſen einer gefürchteten oder verabſcheuten Rotte beigeſellt. Betrachtet die Geſchichte der Kirche, der Wiſſenſchaft, der bürgerlichen Geſellſchaft, überall findet ihr die traurigen Beweiſe von dieſer Gewalt eines verhaßten Namens. War einmal eine abweichende Meinung mit einem beſtimmten Namen der Kezerei gebrandmarkt: wie oft iſt dieſer dann aufgewärmt worden, um ganz verſchiedene Lehren einer entfernten Aehnlichkeit wegen in gleiche Verdammniß zu werfen. War eine Verbindung einzelner einmal in dem Ruf, auf Koſten der allgemeinen Ruhe und Ordnung eignen Vortheil oder eigne Erhebung zu ſuchen, wie oft ſind die, welche beſeelt waren von dem reinſten Eifer, den Menſchen dieſe edlen Güter zu ſichern oder wieder zu verſchaffen, jenen gleich geſtellt worden durch dieſe Gewalt des Namens. O meine Freunde, wir können uns nicht genug waffnen gegen dieſe zauberiſche Macht der Wörter und Namen! nicht ernſtlich genug uns vornehmen, jeder herabwürdigend klingenden Bezeichnung eines Gegenſtandes, der Anſpruch darauf macht bedeutend zu ſein, unſere Ohren zu verſtopfen und vielmehr ohne Beziehung auf den Namen alles, was uns dargeboten wird, für ſich zu betrachten, damit uns nicht immer wieder das ähnliche begegne, wie denen, die ſich von dem Erlöſer abwendeten, weil er ein Galiläer genannt ward.

Zweitens offenbart ſich das Vorurtheil des Anſehns durch das große Gewicht, welches darauf gelegt wird, Glaubt auch irgend ein oberſter oder Phariſäer an ihn, ſondern nur das Volk. Streng genommen war auch das nicht wahr; denn ganz kann ſich Wahrheit und Licht aus keinem Stande zurükkziehn, wir ſehen das an Nikodemus, und ſpäter giebt der Evangeliſt zu verſtehen, daß auch von den Prieſtern viele Chriſto angehangen. Aber im ganzen freilich glaubten ſie nicht, ſondern es war kundig, daß ſie ausgeſandt hatten Jeſum zu greifen; und darum ward denen, in welchen der Glaube an Jeſum als Meſſias Wurzel geſchlagen hatte, der ganze Stand der angeſehenen und hochverehrten als ein Schrekkbild vorgehalten; in der Blendung des äußeren Glanzes ſollte die im innern entſprungene Erleuchtung

verſchwinden. Traurig, daß das bei ſo vielen wirklich geſch
Allein, meine Freunde, wenn wir die damaligen Umſtände e
gen, ſo finden wir etwas darin, was die Zeitgenoſſen des E
ſers beſonders entſchuldigt. Liegt freilich etwas niedriges b
daß man für recht hält, was die thun, für wahr, was die g
ben, über welche die Güter und Ehren dieſer Welt ausgeg
ſind: ſo kam damals hinzu, daß die angeſehenen und ob
des Volks zugleich diejenigen waren, denen die Beſchüzung
Verbreitung der Wahrheit anvertraut war, die über den Go
dienſt und das Geſez, welches die göttlichen Belehrungen in
faßte, zu wachen hatten. Wenn nun diejenigen, welche die S
der Erkenntniſſe zu bewachen und die Schlüſſel des Himmelre
zu haben ſchienen und welche daneben noch den Glanz und
Güter der Welt beſaßen, wenn dieſe ein Licht verwarfen, wel
einigen entgegen geleuchtet hatte: wir dürfen uns warlich
wundern, wenn dieſe dann den Verdacht ſchöpften, ſie hätten
durch etwas falſches hinreißen und täuſchen laſſen.

O meine Freunde, ſchon jene Neigung, die wir als nie
bezeichnet haben, daß man durch das äußere Anſehn anderer
Meinung von dem, was wahr und gut iſt, beſtimmen läßt
höchſt verbreitet, und wenige Menſchen vermögen ſich ihr
zu entziehn; wir finden ſie in der unmittelbarſten Nähe des h
ſten irdiſchen Glanzes nicht minder, als in der weiteren En
nung davon. Jede höhere Ordnung der Geſellſchaft, mag
dieſe Abſtufung für eine unmittelbare göttliche Einrichtung,
für ein Werk menſchlicher Weisheit angeſehn werden, zieht
Blikke derer, die die tieferen Gegenden einnehmen, auf ſich;
mer ſind die hochſtehenden ein Gegenſtand der Bewunderung
weil man ihnen möchte verwandt gefunden werden, der Nac
mung. Wie oft iſt deshalb auch der Strom des Verderbe
des Leichtſinns, der Sittenloſigkeit, des ungläubigen Frevels
ganze Völker ausgegangen! Aber indem wir uns aufs ernſtli
vornehmen, gegen dieſe gefährliche Neigung zu ſtreiten: ſo
uns nicht verkennen, wie viel leichter dies uns gemacht iſt,
den Zeitgenoſſen Chriſti, laßt uns feſthalten an der Ordnung
Dinge, in welcher dieſe größere Leichtigkeit ſich gründet.
meine nämlich die, daß weltliches Anſehn und Gewalt nicht
auf dem Stande derer ruht, denen die höheren Einſichten in
göttliche Wahrheit anvertraut ſind, und daß die Genoſſenſ
dieſer ſo geſtellt iſt, daß von dem äußeren Glanz der Welt
wenig Strahlen auf ſie fallen. Was uns von außen h
kann, dieſen Zuſtand uns zu erhalten, das fehlt uns nicht.

jenigen, denen die Macht zu Theil geworden iſt, begehren Gott ſei Dank keinen ungehörigen Einfluß auf das Gebiet der Erkenntniß und des Glaubens; diejenigen, welche ſich der Erforſchung der Wahrheit widmen, können ſich Gott ſei Dank keinen äußern Vortheil davon verſprechen, ob ſie dieſes oder jenes angeben als die Ausbeute ihrer Bemühungen. Wohl uns, meine Freunde, daß wir uns deſſen rühmen können! denn wo ein hoher Preis darauf geſezt iſt, ob die Lehrer des Volkes ſo reden, wie die Machthaber es wünſchen, ob anders; oder wo ihnen der Mund verſchloſſen iſt und ihnen geradehin von außen beſtimmt wird, was ſie als Wahrheit lehren, was ſie als wichtig den Menſchen ans Herz legen ſollen: da kann durch die Gewalt des Anſehns leicht jede Lüge über die Wahrheit ſiegen; da giebt es nichts mehr, worauf die ſchwache, in ſich ſelbſt unbeſtimmte Menge ihren Blikk richten kann, als den Wunſch und das Beiſpiel der gewaltigen; da muß reine Liebe zur Wahrheit bald verſchwinden oder nur als ein Gegenſtand des Spottes angeſehen werden. Darum laßt uns feſthalten auf unſere chriſtlich kirchliche Freiheit; denn daß denen, die ſich aus feſtem Glauben an die Vortrefflichkeit deſſelben dem großen Geſchäft gewidmet haben, die Menſchen zum Erlöſer zurükkzuführen und auf jeder erreichten Stufe des guten und wahren feſtzuhalten, daß dieſen keine Grenzen ihres Forſchens und ihrer Mittheilung geſezt werden, dies vorzüglich ſichert uns nicht nur gegen die Rükkehr der Finſterniß des Geiſtes, ſondern auch dagegen, daß jemals von irgend einer heilſamen Wahrheit geſagt werden könne, Glaubt auch irgend einer der weiſen und erleuchteten an ſie? Laßt uns feſt halten an unſerer chriſtlich bürgerlichen Freiheit, daß wir nämlich jedem in dem Maaß, als er durch die Höhe ſeines Orts das Geſez und die äußere Ordnung darſtellt, zwar pflichtgemäß und treu gehorchen, nie aber uns verpflichtet halten, unbedingt zu glauben, alles, was ein ſolcher gebietet und weshalb, was er denkt und wie er geſinnt iſt, das müſſe auch recht und gut ſein, und daß wir, wo ſich Zweifel und Bedenken dagegen in uns finden, dieſe auch freimüthig und ordnungsmäßig äußern dürfen. Dadurch ſind wir geſichert gegen den gefährlichen Eindrukk, den es ſonſt machen könnte, wenn von irgend etwas wahrem und heiligem gefragt wird, Glaubt auch irgend ein oberſter daran? So wird uns die Hoffnung bleiben, daß allmählig wenigſtens die Wahrheit jeden Drukk und jede Gewalt, welche ſich die Welt gegen ſie erlaubt, kräftig beſiegen werde; ſo wird uns die Ueberzeugung bleiben, daß auch wir beſtimmt ſind, hiezu beizutragen und für uns und andere Wahrheit erringen zu helfen.

Wolan denn, meine Freunde, ſo viele unter uns durch ihren Stand und ihre Lebensbahn den Beruf haben — und wi haben ihn alle wenigſtens vermöge unſerer natürlichen Verhältniſſe zu den unmündigen an Jahren, Geiſt und Gaben — den Beruf meine ich, andere zu führen und zu fördern durch Mittheilung deſſen, was der Geiſt Gottes in uns gewirkt hat: laßt uns Chriſto nachfolgend feſten Schrittes wandeln, nicht abgeſchreckt, wenn wir auch vorausſehen, vorläufig könne das Vorurtheil ſiegen; laßt uns nicht darin ermüden, auch auf den irdiſchen, allen Vorurtheilen geöffneten Sinn unſerer anvertrauten immer neue Angriffe zu machen, damit, wenn wir auch ſonſt nichts erlangen, wir wenigſtens unſer Gewiſſen bewahren und mit Recht unſere Hände in Unſchuld waſchen und uns ſelbſt das Zeugniß geben können, es ſei nicht unſere Schuld, wenn die Menſchen die dargebotenen geiſtigen Güter deshalb verſchmähten, weil auch die vornehmen und geehrten dieſer Welt nichts darauf hielten. — Wolan, ſo viele unter uns dazu beſtimmt ſind, und auch das ſind wir in gewiſſen Beziehungen alle, Wahrheit zu empfangen von andern, die ihr näher ſtehen: o laßt uns bedenken, daß nur die den Herrn ſchauen und das Licht ſeiner Wahrheit, die reines Herzens ſind! laßt uns bedenken, was es ſagen wolle, Chriſtum zum andernmal kreuzigen, und das Bild derer erneuern, welche, indem ſie ſich durch irdiſche Rükkſichten bethören ließen, alles über ihn brachten, was die Welt ihm übles anthun konnte, ſelbſt aber der ſchon erkannten Wahrheit und aller Güter, die Chriſtus uns erworben hat, verluſtig gingen. Wer Ohren hat zu hören, der höre! Amen.

V.

Von dem Schmerz des Erlöſers über die Bitte der Mutter der Söhne Zebedäi.

Meine andächtigen Freunde! Es iſt, wie ich neulich ſchon erklärt, die Abſicht, in unſern diesjährigen Betrachtungen über das Leiden des Erlöſers nicht bei demjenigen ſtehen zu bleiben, was ihm in ſeinen lezten Tagen ſchmerzliches begegnet iſt; ſondern in einem weiteren Sinn die große Wahrheit, daß er verſucht worden iſt allenthalben, gleich wie wir, ausgenommen die Sünde, auch in den früheren Begebenheiten und Verhältniſſen ſeines Lebens aufzuſuchen. Wir haben neulich geſehen, wie die Stimmung, die ſich in dem bedeutendſten Theile ſeines Volkes, zu welchem er doch zunächſt geſendet war, gegen ihn ausſprach, ſeitdem er öffentlich aufgetreten war, das Reich Gottes zu verkündigen, und die von den Führern des Volkes, wenn nicht ausging, doch gewiß vorzüglich und gefliſſentlich genährt ward, eine Quelle von Leiden und Schmerzen für ihn ſein mußte. Laßt uns heute ſehen, wie wir etwas ähnliches ſogar in ſeinem engſten Verhältniß, dem zu ſeinen unmittelbaren Schülern und Freunden antreffen. Hier wird gleich jedem einfallen, wie ja auch ſie nicht ganz frei waren von dem Vorurtheile, der geſalbte des Herrn werde doch früher oder ſpäter ſich auch darſtellen müſſen in äußerem Glanz und Herrlichkeit, und wie ſich daraus Vorſtellungen und Hoffnungen in ihnen erzeugten, die ihnen wol erſt durch ſein Leiden und ſeinen Tod auf eine ſehr bittere Weiſe ganz ausgetrieben wurden. Aber es waren nicht ihre Irrthümer allein, welche ſchmerzliche Empfindungen in dem Erlöſer erregen mußten, ſondern an dieſe

Irrthümer ſchloſſen ſich an und nahmen von ihnen Geleg
heit, in den noch nicht gereinigten und befeſtigten Gemüthe
Wurzel zu faſſen, mancherlei verderbte und ungöttliche Neig
gen; und dies mußte um ſo ſchmerzlicher für den Erlöſer ſe
und iſt gewiß um ſo mehr zu ſeinem Leiden zu rechnen, je me
alles, was er an ſeinen Jüngern und durch ſie thun wollte,
in reinen Herzen gedeihen konnte. O meine Freunde, wir wiſ
es gewiß ſelbſt aus mannigfaltigen Erfahrungen, wenn der J
thum in uns die Sünde geboren hat, ſo ſtirbt die Sünde n
ſogleich, wenn ſchon der Verſtand den Irrthum zerſtreut hat
ſie an dieſem alſo keine Nahrung mehr findet. Denn ſie
unterdeſſen ſchon ein eignes Leben gewonnen, und ſchwere Kämp
ſchmerzliche Läuterungen gehören dazu, das Herz allmählig wie
zu reinigen. Je mehr die nächſte Hoffnung des Erlöſers auf
kleine Häuflein der ſeinigen allein gerichtet war; je mehr ſ
Herz in ſeiner treuen Liebe zu ihnen und in ihrer feſten Anhä
lichkeit an ihn ſeinen Erſaz finden mußte für dasjenige, was
Welt von ihm anzunehmen verſagte: um deſto mehr mußte a
eine Quelle des Leidens für ihn ſein, was ihr Herz verunreinig
Darauf alſo laßt uns heute unſere Gedanken richten und n
vergeſſen, daß auch wir ſeine Hoffnung ſind und daß auch
eilen müſſen, was ihn irgend auf ähnliche Weiſe ſchmerzen kön
aus unſern Herzen zu entfernen.

Text. Matth. 20, 20—28.

Da trat zu ihm die Mutter der Kinder Zebedäi
ihren Söhnen, fiel vor ihm nieder und bat etwas
ihm. Und er ſprach zu ihr, Was willſt du? Sie ſpr
zu ihm, Laß dieſe meine zween Söhne ſizen in dein
Reich, einen zu deiner rechten und den andern zu
ner linken. Aber Jeſus antwortete und ſprach, Ihr
ſet nicht, was ihr bittet. Könnet ihr den Kelch trink
den ich trinken werde, und euch taufen laſſen mit
Taufe, da ich mit getauft werde? Sie ſprachen zu i
Ja wol. Und er ſprach zu ihnen, Meinen Kelch ſ
ihr zwar trinken, und mit der Taufe, da ich mit geta
werde, ſollet ihr getauft werden: aber das Sizen zu
ner rechten und linken zu geben, ſtehet mir nicht zu,
dern denen es bereitet iſt von meinem Vater. Da
die zehn hörten, wurden ſie unwillig über die zw
Brüder. Aber Jeſus rief ſie zu ſich und ſprach,

wiſſet, daß die weltlichen Fürſten herrſchen und die Oberherren haben Gewalt. So ſoll es nicht ſein unter euch, ſondern ſo jemand will unter euch gewaltig ſein, der ſei euer Diener. Und wer da will der vornehmſte ſein, der ſei euer Knecht. Gleichwie des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen, daß er ihm dienen laſſe, ſondern daß er diene und gebe ſein Leben zu einer Erlöſung für viele.

Was die Mutter zweier Jünger Jeſu für ihre Kinder, nicht ohne deren Wiſſen, wie es ſcheint, von Jeſu erbat, und weshalb ihre zehn Genoſſen unwillig auf ſie wurden, das Sizen zur rechten und linken, das war damals das Sinnbild der höchſten Ehre; denn diejenigen, die dem auf dem Thron, der den mittleren Plaz einnahm, die nächſten waren, ſaßen ſo. Ihre Wünſche gingen alſo auf Ehre, auf Auszeichnung, auf ein Hervorragen über ihre Genoſſen in ihrem Verhältniß zum Erlöſer. Dieſen Sinn, der ſo gar nicht der Sinn Jeſu war, wie es auch die lezten Worte unſeres Textes ganz deutlich zu erkennen geben, können wir wol eben deshalb am wenigſten vorausſezen bei dem einen der Söhne Zebedäi, den wir am beſten kennen, bei dem Jünger, den Jeſus lieb hatte; aber bei ſeinem Bruder, der vielleicht nur als ſolcher gleiche Auszeichnung und einen eben ſo herrlichen Plaz verlangte, aber bei der Mutter, die ſich bittend zu Jeſu Füßen niederwarf, ja nicht minder auch wol von den zehn andern müſſen wir glauben, daß ſie nur deshalb unwillig wurden, weil jene ſich zur Ungebühr gleichſam erſchleichen wollten, worauf ſie ein eben ſo nahes Recht zu haben meinten, und alſo auch bei ihnen allerdings eine ſolche Sucht nach Auszeichnung anerkennen. Auch fühlt gewiß jeder, wenn es auch nicht beſtimmt in den Worten liegt, daß die Antwort des Erlöſers einen verhaltenen Schmerz verräth. Und ohne Zweifel mußte es ein *Leiden* für ihn ſein, *bei ſeinen Jüngern einen ſolchen Ehrgeiz zu finden*. Zweierlei iſt es vorzüglich, was ihn dabei ſchmerzen mußte und was wir näher betrachten wollen; einmal mußte ihm dieſe Neigung *die Ausſicht trüben auf die Erfolge ſeiner Bemühungen*, und zweitens war ſie nicht im Einklang mit der *reinen Liebe, die der Erlöſer zu ſeinen Jüngern trug*. Laßt uns auf beides beſonders unſre Aufmerkſamkeit richten und den vorliegenden Fall ſo zu unſerer Erbauung und Belehrung anwenden.

I. Das Streben der Jünger nach Auszeichnung, Glanz und Ehre, wenn auch nur im Reich Chriſti ſelbſt und alſo nach einer ſolchen Ehre, die dort etwas gelten kann, mußte die Erwartungen des Erlöſers von dem, was ſeine Jünger in ſeinem Dienſte leiſten würden, nothwendig ſchwächen. An dem freilich, was vorzüglich von ſolchen zu fordern war, denen nach ſeiner Entfernung von der Erde ſeine Sache übertragen werden ſollte, an dem Muthe ſich den Gefahren und Leiden auszuſezen, die er auch vorher verkündigte, ja ſelbſt die Taufe des Todes nicht zu ſcheuen, daran fehlte es ihnen nicht, und gewiß mit Ueberzeugung ſprachen ſie das Ja aus auf des Erlöſers Frage, ob ſie auch ſeinen Kelch würden trinken können. Aber an dieſer tapfern Bereitwilligkeit hat es auch nie und nirgend denen gefehlt, deren Beſtreben darauf ging, in irgend einem Gebiet den oberſten Plaz einzunehmen. Der eitle iſt wol feigherzig, aber der ehrgeizige iſt tapfer. Auch durfte der Erlöſer nicht beſorgen, dazu hatten jene Jünger ſchon zu tief geſchöpft aus der Quelle ſeiner Weisheit und Kraft und hingen zu ſehr an ihm, er durfte nicht beſorgen, ihr Ehrgeiz könne vielleicht die Richtung auf das gute ganz aus ihren Gemüthern verdrängen; vielmehr konnte er ſicher vorausſezen, auch wenn er ihnen ihre Bitte ganz abſchlüge, würden ſie doch lieber ſich mit einem untergeordneten Plaz in ſeinem Reich begnügen, als vielleicht nach dem erſten in irgend einem irdiſchen und vergänglichen trachten. Dennoch, und wenn auch der Entſchluß, ſeinem Dienſt ihre Kräfte zu weihen, ungeſchwächt in ihnen blieb, mußte ihm doch dies Beſtreben, daß ſie die erſten und zweiten ſein wollten in ſeinem Reich, immer als etwas nachtheiliges erſcheinen, weßhalb ſie geringere Erfolge hervorbringen mußten, als ſonſt würde geſchehen ſein. Denn, meine Freunde, wofür der Menſch auch lebe, am meiſten aber, wenn für das wahre, gute und ewige, will er der Sache mit Erfolg dienen, ſo muß er damit anfangen und dabei bleiben, ſich ſelbſt zu vergeſſen. Es mag anfangs ſehr einerlei zu ſein ſcheinen, ob ich die Sache ſelbſt liebe, der ich meine Kräfte widme, oder ob ich mich beſtrebe, in dieſer Sache ausgezeichnet zu ſein vor allen andern und mich als einen ſolchen öffentlich anerkannt zu ſehen: dieſe beiden Beſtrebungen werden doch, wie ſehr ſie auch verwandt ſcheinen, allmählig immer weiter auseinander gehen. Denn nicht jeder hat alle Gaben und Talente, und der Dienſt der Sache kann oft grade dasjenige erfordern, wodurch ich am wenigſten leuchten und glänzen kann, weil ich die dazu gehörigen Gaben nur in geringerem Maaß beſize. Iſt es mir dann Ernſt um die Sache: ſo muß ich freiwillig zurücktreten in die zweite oder dritte Reihe, muß mich vielleicht begnügen, diejenigen aufzuſuchen, zu ſammeln, hervorzuheben, durch mein ſchon erworbenes Anſehn zu ermuntern und zu beleben und ſonſt auf mittelbare oder untergeordnete Weiſe zu unterſtüzen, die dasjenige in ausgezeichnetem Grade beſizen, was grade jezt nöthig iſt, um die Sache aus einer dringenden Gefahr zu retten, oder auf einem begonnenen Wege weiter zu fördern. Je mehr ich aber mich ſelbſt ſuche und je mehr das Beſtreben zu glänzen und hervorzuſtechen in mir vorwaltet: um deſto mehr werden ſchon meine Augen geblendet ſein, daß ich nicht ſehe, was mir als einem treuen Diener obliegt. Anſtatt zu fragen, Was thut nun dem Werke des Herrn noth? frage ich nur, Wie kann ich wol jezt die Kräfte und Gaben, die mir verliehen ſind, in ihrem vortheilhafteſten Lichte zeigen? was bietet ſich mir dar, um durch ſie Anerkennung, Beifall und Ruhm einzuernten? Ihr ſeht wol, daß beide Fragen nicht dieſelbe Antwort geben können und daß es nur zufällig ſein kann, wenn der ehrgeizige das rechte trifft. Denken wir uns nun dieſes fortwirkend im ganzen Leben: ſo muß daraus ein Beſtreben entſtehen, überall dasjenige hervorzuziehn und als das weſentlichſte und nothwendigſte darzuſtellen, worin jeder ſelbſt am meiſten leiſten kann, eine unbewußte Neigung, die Sache immer ſo zu ſehen, wie jeder ihr am beſten gewachſen zu ſein glaubt; und was iſt das anders, als eine Unfähigkeit das wahre zu ſehen, eine Einſeitigkeit in der Behandlung, die um vieles den Nuzen verringert, welcher der Sache erwachſen könnte, ja eine Geneigtheit, falſche Schritte zu thun, welche, wenn das Licht der Wahrheit endlich in die Seele hereinbricht, die Quelle bittrer Reue werden müſſen. Und dieſer Fehler, wieviel Unheil hat er nicht wirklich in der Sache Chriſti geſtiftet! wie ſehr hat er in ſpäterer Zeit, die dem Ehrgeiz ein weiteres Feld öffnete, ſeine Gemeine verunreiniget! Diejenigen, die ſich durch Tiefſinn und durch Gewandtheit im Trennen und Verbinden der Gedanken auszeichnen: wie haben ſie die höchſte Vollkommenheit des Chriſtenthums darin geſucht, alle Theile der Lehre mit den ausgeſuchteſten Spizfindigkeiten zu beladen, um ſiegreich gegen recht viele zu Felde zu ziehen, die mit einigen Schein konnten eines Irrthums beſchuldigt werden; wie haben ſie dadurch den Zuſammenhang der an ſich einfachen und klaren chriſtlichen Wahrheiten dem geſunden, aber unbewaffneten Auge des Geiſtes entzogen und nur denen zugänglich gelaſſen, die mit dem künſtlichen Verfahren der Schule Beſcheid wußten! Diejenigen, welche ſich auszeichneten durch die Gabe, die Menſchen zu regieren und die gemeinſamen Angelegenheiten zu leiten: wie haben ſie es, um mit ihrem Talent recht wuchern zu können, ganz uneingedenk der

Worte Christi in unserm Text, darauf angelegt, daß das auf
muth gegründete Reich auch in der Welt als eine sich weit
breitende Gewalt hervortreten möchte, ja am Ende alle weltli
und bürgerliche Macht als abhängig und untergeordnet erschein
sollte der geistlichen! Und diejenigen endlich, um nur noch
eine anzuführen, die sich vorzüglich darauf verstanden, was
natürliche Ausdrukk erhöhten menschlichen Gefühls ist in Gebe
und Wort, in Ton und Bild: wie haben sie, um ihre Sa
recht geltend zu machen, dahin gewirkt, alles, was natürlic
Erguß des Herzens sein soll, in ein zusammengeseztes, künst
ches, überladenes Gepränge zu verwandeln und die Versammlu
gen der Christen mehr zu stören, als zu erbauen, durch Gl
und Pracht, welche das Auge der Menge auf Nebendingen
sein, das Wesen der Sache aber ihnen ganz verdunkeln und
den Hintergrund zurükkdrängen. O alle diese Verirrungen u
so viele andere, wie mögen sie der ahndenden Seele des Erlöse
vorgeschwebt haben, als er die ersten Spuren eines verderblich
Ehrgeizes bei seinen Jüngern bemerkte! wie mag er es im Gei
gesehen haben, daß alles, wogegen er sich so oft und so na
drükklich erklärte, der Stolz der Schriftgelehrten auf ihre Wisse
schaft, das weltliche Ansehn, welches die Priester und Aeltest
sich vor dem Volk geben wollten, der unselige äußere Glanz u
Schein des Gottesdienstes, daß alle diese alten Sünden sich w
der erneuern würden auch in seiner Gemeine! wie muß dies s
nen Blikk in die Zukunft getrübt und ihn schmerzlich bewegt habe

Aber, meine Freunde, laßt uns ja nicht glauben, als ob n
in der Kirche Christi unmittelbar der Ehrgeiz so nachtheilig w
ken müsse, anderwärts aber eine kräftige und mit großem Erf
ins Spiel zu sezende Triebfeder sein könne. Erinnert euch vi
mehr, wie ganz allgemein, ohne Beziehung auf einen besonde
Gegenstand, wir die Ursachen auffassen konnten, warum er nachth
lig wirken muß. Es gilt daher dasselbe auch vom bürgerlichen Leb
und von allen großen menschlichen Angelegenheiten; nirgends
sicheres Heil und wahre Förderung, als nur wenn jeder die Sa
sucht und die Person vergißt. Soll ich euch erst erinnern an den E
geiz der Kriegskunst, an den Ehrgeiz der Weltklugheit, an den Ehrg
der Gesezverfasser und Staatsbildner, und wollt ihr die lange Li
von Quellen des Unglükks aufhören? Und wenn es so scheint,
mache der Erlöser selbst einen solchen Unterschied und wolle n
aus der Kirche den Ehrgeiz verbannen, in der Welt aber ihn l
sen, indem er nämlich seine Jünger den weltlichen Fürsten u
Oberherren entgegenstellt: so scheint dies nur so. Denn er la

nicht, ſondern er deutet nur darauf hin, daß damals freilich getrennt war, was niemals ohne Schaden getrennt ſein kann, Gewalt haben als Beauftragter in gemeinſamen Angelegenheiten und dienen als Mitglied der Gemeine des Herrn. Alſo klügelt nicht, ſondern ſagt ehrlich, Iſt wol einer unter uns, der ſich ausſchließen darf von dieſem Wort, Alſo ſoll es nicht ſein unter euch, als ob es nicht zu ihm geſagt wäre? Gewiß keiner! denn wenn es zu uns als Chriſten geſagt iſt, muß nicht alles, was wir irgend thun können in der Welt, aus unſerer chriſtlichen Geſinnung hervorgehn, wenn es taugen ſoll? Leidet nun dieſe den Ehrgeiz nicht: ſo laßt ihn auch verbannt ſein aus unſerm ganzen Leben. Seit Chriſtus erſchienen iſt und ſein Reich beſteht, iſt uns alles nur mit ihm und durch ihn geſchenkt, alles menſchliche gute trägt ſein Bild und ſeine Ueberſchrift, wie viele es auch noch geben mag, die das nicht anerkennen wollen; und wir können alle nichts beſſeres ſein wollen, als Diener in ſeinem alles umfaſſenden Reich. Darum alle, die hier verſammelt ſind und irgend einen Theil haben an der bürgerlichen Gewalt oder am geiſtigen Anſehn, wie ſich beides vom ſtärkſten Stamme bis zu den kleinſten Zweigen verringert und vertheilt und jeder ſich eines ſolches Antheils bewußt iſt, alle mögen es ſich geſagt ſein laſſen, Alſo ſoll es nicht ſein unter euch, ſondern ſo jemand will gewaltig ſein unter euch, der ſei euer Diener. Nicht um uns ſelbſt hervorzuziehen und zu heben, iſt uns verliehn, was irgend Anſehn und Gewalt heißt in der Welt, ſondern als Aufforderung und Verpflichtung zu dem Dienſt, den wir der Welt leiſten ſollen, als Mittel, um kräftige Werkzeuge zu ſein für das Reich Chriſti. Habt ihr noch einen andern Trieb in euch neben dieſem; könnt ihr das Reich Chriſti in allen euren Beziehungen nicht mehren und fördern, ohne daran zu denken, wo ihr ſelbſt ſitzen werdet, oben oder unten: ſo iſt der Erfolg aller eurer Bemühungen ungewiß, und was anfangs ein unſchuldiger Trieb ſchien, das wird bald eine Leidenſchaft, die euch ganz vom rechten Wege abführt und euch den immer fremder macht, der, mit aller Fülle der Gottheit ausgerüſtet, nur ſtrebte, wie er dienen möge in der Welt.

Wenn aber jemand ſagt, nicht alles, was wahr ſei, ſei auch jederzeit gut zu ſagen; jezt, wo Demüthigungen und Herabwürdigungen aller Art zur Gewohnheit geworden, wo die Farbe der Schaam ſich zu verlieren ſcheine von dem Angeſichte der Menſchen, jezt ſei am wenigſten Zeit, ſie abzumahnen von dem Streben nach Ehre und Achtung vor der Welt, man beſtärke ſie ſonſt in der Gewohnheit ſich zu erniedrigen und erleichtre ihnen die

Bequemung in die Schande: ſo werde ich antworten, hier ſei der Ort, wo alles wahre jederzeit gut iſt zu ſagen. O dieſe Beſorgniſſe ſind allerdings ſehr gegründet in Bezug auf alle, in denen der Geiſt Gottes nicht lebt. Wer ganz unrein iſt, dem hüte man ſich immer das unreine wegzunehmen, was noch manches andere und ärgere wegbeizen kann. Wer nur die Sinnenluſt ſucht, oder der Trägheit fröhnt, oder nach Gewinn trachtet, wenn der nicht durch Verlangen nach Ehre, oder durch Furcht vor der Schande von dem ſchändlichen zurükkgehalten wird, ſo wird er immer tiefer und tiefer hineinſinken. Aber leer ſind dieſe Beſorgniſſe, wenn von denen die Rede iſt, die vom Geiſte Gottes getrieben werden; die bedürfen nicht, daß man ihnen vorhalte Ehre, oder Verachtung der Welt, um die Stimme ihres Gewiſſens zu verſtärken, die keiner Verſtärkung braucht, aber ſich wol hüten muß, nicht verſtimmt zu werden. Wer rein iſt, der ſehe nur zu, daß er ganz rein ſei. Darum uns, die wir hieher gehören, rufe ich es getroſt zu, wir ſind mit allen Gaben und Kräften, die Gott uns gegeben hat, da um zu dienen; dadurch gehören wir in Chriſti Gemeinſchaft und ſind ſeine Brüder. Das Sizen zu ſeiner rechten und linken iſt eine Bitte, die wir weder an ihn richten, noch in ſeinem Namen thun dürfen; es hängt nicht zuſammen mit dem Maaß unſerer Treue und unſeres Eifers, und darum iſt uns verboten, darnach zu ſtreben; es kommt von dem Vater, der die Schikkſale der Welt lenkt und der es giebt nach ſeinem Wohlgefallen. Wir haben nur zu trachten, wie wir beſtehen werden im Gericht, wo gefragt wird nach dem Gebrauch unſerer Kräfte und wo der Herr den, der ſeinen Jüngern gedient hat, anſehn wird, als habe er ihm gedient.

II. Zweitens, meine andächtigen Freunde, meine ich, der Wunſch der Mutter und ihrer Söhne und die allgemeine Bewegung, die darüber unter den anderen entſtand, mußte den Erlöſer deshalb ſchmerzen, weil der dabei zum Grunde liegende Ehrgeiz nothwendig einen Gegenſaz bildete gegen die reine Liebe, die der Erlöſer ſeinen Jüngern widmete. Was konnte denn unſer Herr und Meiſter überhaupt an dieſen Männern lieben? Glänzende Eigenſchaften waren eben nicht unter ihnen zu finden; keiner war ſo ausgezeichnet an Geiſt, keiner hatte ſo große und ſeltne Talente und Geſchikklichkeiten; noch weniger hatte einer etwa ſo außerordentliche Thaten gethan, daß ſie um deswillen vor andern den Erlöſer ſollten angezogen haben. Was er an ihnen lieben konnte, war nur ihr reiner, auf ihn gerichteter Sinn, die Art, wie ſie von dem göttlichen in ſeinem Weſen und Leben ergriffen wurden, jenes Gefühl, von welchem ſie ſich durchdrungen zeigten, indem ſie von ihm allein Befriedigung erwarteten, jene Ueberzeugung, Wohin ſollten wir gehn? Herr, du allein haſt Worte des ewigen Lebens. Um dieſes Sinnes willen liebte er ſie; das war es, weshalb er ſie erwählt hatte, in dem Vertrauen, daß aus dieſem Sinne ſich in ihnen alle Eigenſchaften des Geiſtes, alle Künſte und Geſchikklichkeiten entwikkeln würden, je nachdem ihnen dergleichen nöthig wurden in ihrem Beruf. Wenn ſich nun dennoch zeigte, daß nicht er allein die Quelle ihrer Anhänglichkeit an ihn ſei, ſondern von ihrer Wärme und ihrer Ausdauer auch etwas darauf zu rechnen ſei, daß ſie hofften zu richten die zwölf Stämme Iſraels, wenn ſein Reich dereinſt anheben würde; wenn er ſehen mußte, dieſe Rükſicht habe ſchon ſoviel Raum gewonnen, daß ſie der Keim der Zwietracht zu werden drohte, indem ſie ſich ſtritten um den nächſten Plaz neben ihm und alſo auch um den höchſten über allen andern: ſo mußte dieſes ihm ja das traurige Gefühl geben, daß ihre Liebe zu ihm nicht rein ſei, ſondern mit etwas ganz unwürdigem vermiſcht, faſt als ob ſie ihn zum Theil auch als ein Mittel anſähen, um zu etwas anderem zu gelangen. Konnte nun Jeſus nur ihrer reinen Liebe vertrauen und um dieſer willen ſie wieder lieben, war es ſein höchſtes Gefühl, ſeinem Vater ſagen zu können, Die du mir gegeben haſt, die habe ich bewahrt: ſo mußte er ja jezt dieſen geiſtigen Schaz, den er bald ſeinem Vater übergeben ſollte, verringert, ſo mußte er ja den Gegenſtand ſeiner Liebe durch irdiſches und ſinnliches verunreinigt fühlen und konnte alſo unmöglich ſo lieben, wie ſonſt. Ach und welcher Schmerz es iſt, von ſeiner Liebe etwas zurüknehmen zu müſſen, oder keinen Gegenſtand für ſie zu finden, das können wir uns alle vorſtellen, und wohl dem, der es nicht aus Erfahrung weiß!

Und nun, meine Freunde, wie iſt es mit uns? ſteht es anders um uns? wird nicht der Erlöſer auch uns weniger lieben müſſen, wenn er einen ähnlichen Wunſch in unſern Herzen findet? geſezt auch, wir hätten mehr aufzuweiſen, als jenen reinen Sinn, jene treue Anhänglichkeit, die Chriſtus allein an den Apoſteln lieben konnte, — wie es denn gewiß viele giebt unter uns, reicher ausgeſtattet an Geiſt und Gaben, ausgebildeter nach vielen Seiten hin, als jene Jünger waren, geziert mit Talenten und Fertigkeiten, die ihnen ganz fehlten. Aber, meine Freunde, kann und ſoll ſich die Liebe des Erlöſers zu uns hierauf beziehen? wünſchen wir nicht ſchon, je werther ein Menſch uns iſt, um deſto mehr, daß er nicht dies und jenes an uns liebe, nicht unſern Verſtand, unſre Wiſſenſchaft, oder Kunſt, ſondern unſer innerſtes Herz und Gemüth? und nun gar Er! Laßt uns nicht ververgeſſen, Es ſind viele Gaben, aber es iſt Ein Geiſt; es ſind viele Aemter, aber es iſt Ein Herr. Und von dem ſind auch alle die Aemter eingeſezt, zu denen es gar keiner beſonderen Gaben bedarf, ſondern nur des allgemeinen menſchlichen Sinnes und der herzlichen Treue; und die dieſe verwalten, ſind ihm eben ſo lieb, als die andern. Alles was von ſchönen und herrlichen Gaben in uns iſt, es iſt auf einen Grund, den die Natur gelegt, durch unſre eigene Thätigkeit erbaut. Hat uns bei dieſer Thätigkeit etwas fremdartiges geleitet, hat uns der Stachel der Eitelkeit gekizelt, hat uns das Lob der Welt beſtochen und angefeuert: kann dann wol der Erlöſer an uns lieben, was ſo geworden iſt? Hat uns aber nur das Bedürfniß geleitet, mit dem anvertrauten Pfunde zu wuchern und zu Werkzeugen für ihn uns zu bilden, ihm alles, was in und an uns iſt, darzubringen zum wohlgefälligen Opfer: ſind dann nicht auch jene Gaben alle Ausſtrömungen des einen Geiſtes? und hat er dann etwas anderes an uns zu lieben, als eben die treue Anhänglichkeit für ihn? So bleibt es denn immer daſſelbe, und auch uns wird er, wenn er dieſe nicht rein findet und ungefärbt, weniger lieben können. Und iſt nicht auch dieſes, wie alles, was des Menſchen Sohn thut, frei von aller Willkühr und nach ewigen Geſezen nothwendig? Ich fordere jeden auf: wer nicht frei iſt von leiſen Regungen des Ehrgeizes, wird ſich deſſen bewußt ſein, wer rein und einfältig genug iſt, ſie nie geſpürt zu haben, wird es ahnen, das reine Verhältniß des Herzens zu dem Erlöſer muß gleich getrübt ſein und in das herrlichſte unſers Lebens ein Keim des Verderbens gelegt, wenn wir danach ſtreben, zu ſizen zu ſeiner rechten und zu ſeiner linken, wenn wir — ſei es auch durch ihn und unter ihm — glänzen wollen und ſcheinen vor andern. Denn es genügt uns ja dann nicht mehr an ihm und ſeiner Gnade, nicht an dem, was wir durch ihn geworden ſind und was wir für ihn thun können; wir haben dann ein Verlangen, welches er nicht ſtillen kann, weil er jene Vorzüge nicht verleiht; wir bedürfen neben unſerm Verhältniß zu ihm noch ein damit gar nicht zuſammenhängendes zu andern, denn ein ſolches iſt doch das Glänzen und Hervorragen, und er kann uns alſo auch nur als ſolche lieben, die noch eine fremde Liebe in ihrem Herzen haben. Ja, meine Freunde, wenn wir ſo vor ihm treten wollen, ihn um einen ausgezeichneten Plaz anzuflehen in ſeinem Reich: ſollte nicht etwas in unſerm innern uns zurükkhalten und uns die Beſorgniß erregen, er werde ſagen, Ich kann euch noch gar nicht erkennen, denn es iſt noch etwas in euch, was in allen Uebelthätern iſt?

Darum, meine geliebten Freunde, ſoll nicht Jeſus und die ſeinigen auf Erden, die ja in allem, was wir ihm zu leiſten haben, ſeine Stelle vertreten — denn was wir ihnen thun, haben wir ihm gethan, — ſollen ſie nicht weniger von uns erwarten, als ſie nach unſern Kräften berechtiget wären; ſollen ſie uns nicht weniger lieben, als ſie hofften uns lieben zu können; wollen wir nicht durch Abſpannung und Kälte das innige Band des heiligſten Bundes erſchlaffen laſſen: ſo laßt uns alles abſchwören, was dem Wunſche jener Jünger Jeſu ähnlich ſieht. Wo das Auge nicht Licht iſt, da muß Finſterniß herrſchen; und jede Richtung jener Art muß das reine Auge des Geiſtes trüben. Nur die reines Herzens ſind können Gott ſchauen und alſo auch das, was er in jedem Augenblikk von dem Menſchen fordert. Wenn es deshalb ſchon immer verderblich iſt, nach einem Erfolg für unſere Perſon zu ſtreben, weil man dabei nur zu leicht das wahre verfehlt: wie vielmehr noch in einer Zeit der Verwirrung und Umwälzung, wo kein Buchſtabe des Geſezes und Rechtes hinreicht; wo es oft noth thut, um des ewigen Rechts willen den Schein des Unrechts auf ſich zu nehmen, wie er ja auch gleich anfangs auf die Apoſtel fiel, als ſie dem Worte getreu waren, Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen; wo man oft, wenn man am reinſten der Sache dient, auch eben dieſen Schein auf ſich nehmen muß, als ſuche man nur ſich ſelbſt, und wo eben deshalb um deſto nöthiger iſt, daß wir uns ganz rein wiſſen müſſen von dieſem Vorwurf, und wo wir auf der andern Seite dem überhandnehmenden Verderben, der Verachtung und Verkennung des göttlichen Reiches nur dann aus allen Kräften entgegenarbeiten können, wenn wir alles auf das Spiel ſezen, was zu einem perſönlichen Erfolg führen könnte; wo alle Vorſtellungen, welche ſonſt die Welt in dem Urtheil, wodurch ſie den einzelnen ihren Plaz anweiſt, zu leiten pflegen, ſo durch einander geworfen ſind, daß es ſcheint, als könnten nur dadurch, daß beſſere einzelne auf alles Urtheil Verzicht leiſtend ihre Wahrheit und ihr Leben urſprünglich hinſtellen, die erſtorbenen großen Gefühle und auch das der wahren Ehre wieder erwekkt werden. O glaubt es, meine Freunde, was der Welt noth thut, iſt eben am meiſten der reine Eifer ſolcher, die nichts anderes begehren als das Reich Chriſti zu erbauen, ſein Wort und ſeine Liebe geltend zu machen, ſein Ebenbild zu verherrlichen und mit allem guten, was von ihm ausgegangen iſt, die Menſchen zu ſegnen, und die eben deßhalb alles verachten dürfen, was irdiſchen Sinn athmet, und gegen alle zu Felde ziehen, welche da, wo ewige Güter erworben und erhalten werden ſollen, irgend etwas für ſich ſelbſt ſuchen. Dieſen Eifer wollen wir in uns nähren und ihn durch nichts fremdes verunreinigen. Kommt uns eine ſolche Regung, wie jenen Jüngern, ſo wollen wir uns fragen, wie der Erlöſer ſie fragte, Kannſt du auch ſeinen Kelch trinken? und wir werden dann immer finden, daß wir noch viel Forderungen für ihn an uns ſelbſt zu machen haben, ehe wir eine machen können an ihn für uns. Ja ſtatt uns in ſeinem Reich unſern Plaz auszuſuchen über dieſem und jenem, wollen wir danach trachten, mit jedem beſten ſeiner Jünger ſo herzlich verbunden zu ſein, daß, welcher von ihnen auch auf dem höheren Plaze ſtehe, wir ſelbſt da zu ſtehen meinen. So werden wir ihm ähnlich werden, der auch nicht herrſchen wollte und nicht Ehre ſuchte, ſondern gekommen war in die Welt, daß er diene und daß er ſein Leben gebe zum Löſegeld für viele. Amen.

VI.

Der wankelmüthige Sinn der Menſchen als Quelle der Leiden des Erlöſers.

Wir haben in dieſer Zeit ſchon an mehreren Beiſpielen geſehen, daß dasjenige, was eigentlich als das Leiden des Erlöſers zu betrachten iſt, nämlich der Schmerz über die Sünde und über den Widerſtand, welchen ſie ſeinem göttlichen Wirken entgegenſezte, nicht erſt mit der Zeit beginnt, welche wir im engeren Sinne mit dem Namen ſeiner Leidenszeit bezeichnen, ſondern ihn von Anfang ſeines irdiſchen und vorzüglich ſeines öffentlichen Lebens an immer begleitet hat. Daſſelbige wollen wir auch heute noch an denen Begebenheiten näher erwägen, welche dem eigentlichen Leiden des Erlöſers zunächſt vorangingen. Soll nun eine Betrachtung dieſer Art uns recht heilſam werden, ſo haben wir dabei eine zwiefache Rükkſicht zu nehmen. Da wir nämlich auf der einen Seite als Glieder an dem gottgeweiheten Leibe der Kirche, wovon Chriſtus das Haupt iſt, berufen und auserwählt ſind, nach dem Maaße, das Gott einem jeden zugetheilt hat, uns auch zu begeben an das Werk Chriſti, um es weiter zu führen: ſo muß dann bei demſelben Kriege gegen die Sünde auch derſelbe Widerſtand, den er erfuhr, uns begegnen, und der Schmerz Chriſti auch der unſrige werden; und wie er ſich eben hiebei in den Tagen ſeines irdiſchen Lebens erwieſen hat, ſo iſt er das leuchtende Vorbild uns zur Nachahmung aufgeſtellt. Da wir aber zugleich auf der andern Seite mit allen mühſeligen und beladenen eingeladen ſind, die Früchte ſeiner Erlöſung zu genießen und ſie nur in dem demüthigen Gefühl genießen können, daß, wie ſehr auch ſeine Kraft ſchon in uns ſchwachen mächtig geworden iſt, die

Sünde dennoch niemals ganz in uns ausgerottet werde, und was davon noch in uns übrig iſt, auch ſeinem Werk widerſteht, und wir alſo ihm und den ſeinigen Leiden derſelben Art bereiten, wie er ſie damals erfuhr: ſo müſſen dann diejenigen, welche in den Tagen ſeines irdiſchen Lebens ihm Schmerzen machten, uns vor Augen ſtehen als ein warnendes und ſchrekkendes Beiſpiel, damit wir nicht die Hände in den Schooß legen und in uns gewähren laſſen was ihnen ähnlich iſt, vielmehr ein heiliger Unwille gegen das böſe ſich immer mehr in uns entzünde, und eben dadurch dem göttlichen Geiſte mehr und mehr Raum geſchafft werde in uns und durch uns. Das iſt alſo die Richtung, welche unſere chriſtliche Betrachtung heute nehmen ſoll.

Text. Matth. 21, 10—16.

Und als er zu Jeruſalem einzog, erregte ſich die ganze Stadt und ſprach, Wer iſt der? Das Volk aber ſprach, Das iſt der Jeſus, der Prophet von Nazareth aus Galiläa. Und Jeſus ging zum Tempel Gottes hinein und trieb heraus alle Verkäufer und Käufer im Tempel und ſtieß um der Wechsler Tiſche und die Stühle der Taubenkrämer. Und ſprach zu ihnen, Es ſtehet geſchrieben, Mein Haus ſoll ein Bethaus heißen, ihr aber habt eine Mördergrube daraus gemacht. Und es gingen zu ihm blinde und lahme in den Tempel und er heilete ſie. Da aber die Hohenprieſter und Schriftgelehrten ſahen die Wunder, die er that, und die Kinder im Tempel ſchrieen und ſangen, Hoſianna dem Sohne Davids, wurden ſie entrüſtet und ſprachen zu ihm, Höreſt du auch was dieſe ſagen? Jeſus ſprach zu ihnen, Ja; habt ihr nie geleſen, Aus dem Munde der unmündigen und Säuglinge haſt du Lob zugerichtet?

Dieſe Worte zeigen uns den Erlöſer bei dem lezten Eintritt in die Hauptſtadt ſeines Volkes, auf dem höchſten Gipfel ſeines Anſehns unter den Menſchen und auf der höchſten Stufe ſeiner Wirkſamkeit. Er heißt nicht mehr nur Jeſus der Prophet, ſondern ſeine Jünger und ihnen nach das Volk und dieſem nach die Kinder im Tempel riefen ihm zu, Hoſianna dem Sohne Davids, mit welchem Namen eben der erwartete Erretter des Volkes bezeichnet wurde. Wir ſehen ihn im Tempel mit gleichſam obrigkeitlicher Gewalt ſchalten, wie es außer den beſtehenden Obern nur demjenigen zukam, der eine neue und höhere Ordnung göttlicher Dinge zu ſtiften berufen war. Aber wie bald, meine Freunde, wie unerwartet bald ſehen wir die ganze Lage der Dinge ſich ändern! wie leicht iſt das ganze Volk, das ihm nur eben zujauchzte, von ihm abgewendet! wie bald finden wir den Herrn, dem nur eben alles zu Gebote zu ſtehen ſchien, gefangen und gebunden in den Händen ſeiner Feinde! wie bald den, der nur eben als der Sohn Davids, der da kommt im Namen des Herrn, war ausgerufen worden, dargeſtellt und angeklagt als einen Uebelthäter! Wenn wir nach der Urſache fragen, ſo kommt uns freilich auf der einen Seite der unglükkliche Jünger entgegen, der ihn verrieth, auf der andern die nur durch die Furcht vor dem begeiſterten Volk zurükkgehaltene Feindſchaft der Oberen: allein wie hätten dieſe es wagen dürfen Hand an ihn zu legen, wie hätten Feindſchaft und Verrätherei ſich ihm nahen dürfen, wäre jene Begeiſterung des Volkes weniger flüchtig geweſen, wäre nicht der wankelmüthige Sinn des großen Haufens ihnen zu Statten gekommen. Und dieſen erkannte der Erlöſer gewiß auch ſchon damals, da noch alle ihm Palmen ſtreuten, ihn als Erretter begrüßten; wir merken dieſen Stachel in ſeinem Herzen durch alle ſeine Reden durch, und auch auf den höchſten Gipfel ſeines Anſehns begleitet ihn dies Leiden ſeiner Seele. Das ſei es alſo,

der wankelmüthige Sinn der Menſchen als Quelle des Leidens unſeres Erlöſers,

worüber ich, und zwar in der ſchon angedeuteten Ordnung, reden will, ſo nämlich, daß wir *zuerſt* darauf achten, wie unſer Erlöſer ſich dabei beträgt und wie alſo auch wir zu handeln haben, daß wir aber auch *zweitens* die, welche unſerm Erlöſer dieſes Leiden bereiteten, uns zum warnenden Beiſpiel vorſtellen.

I. Ja, meine andächtigen Freunde, wir können und dürfen es uns nicht läugnen, die Lage derer, welche das gute zu fördern trachten, welchen es Ernſt iſt an dem Werk der Erlöſung weiter zu arbeiten, iſt noch immer dieſelbe, wie die des Erlöſers ſelbſt. Sie ſind ein kleines Häuflein, jeder einzelne ſchon, noch mehr aber wo ſie vereint wirken möchten, von Feinden und Verräthern umſtellt; viel Bewunderung kommt ihnen zwar auch auf der andern Seite entgegen, viel Begeiſterung erregt ihr Muth, ihre Hingebung, ihre Standhaftigkeit: aber oft im entſcheidendſten Augenblikk wird dieſe Begeiſterung nicht Stich halten, werden ſie ſich verlaſſen und auf ſich ſelbſt zurükkgebracht ſehen. Unter dieſen Verhältniſſen alſo, von dieſem wankelmüthigen Sinn umgeben, was können wir lernen aus dem Betragen unſeres Erlöſers? Zuerſt, er kannte den Wankelmuth der Menge und ließ ſich daher durch ihre wohlwollenden Gemüthsbewegungen nicht täuſchen. Wer von uns, meine Freunde, würde nicht an des Erlöſers Stelle, wenn ihm an dem Feſt, welches viele tauſende aus allen Gegenden des Landes in Jeruſalem verſammelte, ein ſolcher allgemeiner Beifall der Menge entgegengekommen wäre, wenn ſich von allen Seiten ſoviel Bereitwilligkeit offenbart hätte ſeine Hülfe anzunehmen, ſoviel Eifer ſich ſeiner Führung anzuvertrauen: wer würde nicht die ſchmeichelhafteſten Hoffnungen in ſich ausgebildet haben, die doch hernach kein Erfolg gerechtfertiget hätte; wer würde ſich nicht haben zu Entwürfen verleiten laſſen, die in keinem Verhältniß geſtanden hätten gegen die wirklich vorhandenen und in Thätigkeit zu ſezenden Kräfte! Weit war davon der Erlöſer entfernt. Wenn wir auch nicht finden, daß er laut über den eigentlichen Gehalt der Ehrenbezeugungen des Volkes ſeinen Verdacht geäußert und ſie von ſich gewieſen hätte: alle ſeine Reden zwiſchen dieſem glänzenden Augenblikk und ſeiner Gefangennehmung, von denen uns die Evangeliſten einen ſo großen Reichthum aufbewahrt haben, zeigen deutlich, wie richtig er ſeine Lage würdigte. Wie viele Winke darüber, daß dennoch das Volk ihn verwerfen und von ſich weiſen würde, wie viel offene und verdekkte Warnungen an die, welche verführten und ſich verführen ließen, wie viel Vertröſtungen darauf, daß alles gute, was er den Menſchen zugedacht, doch erſt auf die künftigen Geſchlechter ſich verbreiten würde! Ja auch die vorübergehende ängſtliche Furchtſamkeit ſeiner Jünger ſah er deutlich vorher und weiſſagete, die Heerde würde ſich zerſtreuen, wenn der Hirt geſchlagen wäre. Daher nun ließ er ſich auch nicht verleiten, auf dieſe Aeußerungen der herbeiſtrömenden zujauchzenden Menge irgend einen ins weite gehenden Entwurf zu bauen; kein offner Krieg gegen diejenigen, welche zu ihrer eigenen Verdammniß und zum Verderben des Volkes auf dem Stuhl Moſis ſaßen; kein Verſuch, dem Reich der Wahrheit eine öffentliche äußere Geſtalt zu geben und dieſe an die Stelle des veralteten, erſtorbenen Prieſterthums zu ſezen; ſondern nur alle Vorkehrungen, um es in ſeiner verborgenen Geſtalt durch die bevorſtehenden Stürme glükklich hindurchzubringen. O meine Freunde, möchten wir das von dem Erlöſer lernen! denn nichts iſt bitterer, als vereitelte Hoffnungen und Anſchläge für das gute, von denen wir doch hinten nach geſtehen müſſen, ſie wären nicht ſo wohlbegründet geweſen, als wir glaubten, und wir könnten ihren unglükklichen Ausgang wol vorhergeſehen haben. Wir werden aber dieſe Weisheit nur lernen, wenn wir unſern Eifer für das Reich Gottes rein halten von allem ſträflichen Leichtſinn, und wenn der tiefſte Ernſt überall in unſerm Leben waltet! wir werden ſie nur lernen, wenn an unſerm Urtheil über den Gemüthszuſtand der Menſchen die Eitelkeit gar keinen Theil hat, ſondern wir, um ihn zu würdigen, immer in die verborgenſten Falten und in die frühere Geſchichte unſeres eignen Herzens ſehen. Zweitens ließ aber der Erlöſer die ihm günſtigen, wenn gleich flüchtigen Gemüthsbewegungen des Volkes keinesweges unbenuzt. Wenn wir vorausſezen müſſen, der, welcher nicht nöthig hatte, daß ihm jemand ſagte, was in einem Menſchen ſei, habe auch bei dieſen begeiſterten Zurufungen die Menge für das erkannt, was ſie war: wie wenig hat ihn dies Gefühl in ſeiner gewohnten Art zu handeln geſtört! Er ſcheute ſich auch jezt nicht, wenn er gleich wußte, bald werde daſſelbe Volk, was ihm jezt zujauchzte, ihm eben ſo durch die That widerſprechen, wie ſeine offenbaren Feinde ihm immer widerſprachen, — doch unterließ er auch jezt nicht zu verſtehen zu geben, daß er wirklich derjenige ſei, der da kommen ſolle; Würden dieſe nicht reden, ſpricht er, nach einer andern Erzählung, ſo würden die Steine ſchreien. Was er gern längſt gethan hätte, die ſchreienden Mißbräuche aus dem Tempel ſchaffen, das Haus ſeines Vaters reinigen: er fühlte, daß er es nun konnte; er fühlte, daß dieſe Bewegungen, wie flüchtig ſie auch waren, doch in dieſem Augenblikk jeden Widerſtand gegen ſein gebieteriſches Anſehn unmöglich machten; und ob er gleich wußte, in wenigen Tagen würde auch dies alles wieder in die alte Unordnung zurükkſinken, er verſäumte doch nichts, was der Augenblikk geſtattete und was auch nur auf eine kurze Zeit bewirkt zu haben ſeiner würdig war und ein Ausdrukk ſeines Berufes. Auch das vergängliche zu bewirken, verſchmähte er nicht, weil auch Vorandeutungen des künftigen heilſam ſind, und ſo ſuchte er auch aus dieſen flüchtigen Regungen jeden Vortheil zu ziehen, den ſie irgend wirklich darboten. — Wir andern, meine Freunde, wie wir uns zu leicht fortragen laſſen zu ausſchweifenden Hoffnungen, wenn wir die Menſchen beſſer ſehen, als ſie ſind: ſo ſind wir auch zu ſehr geneigt, die Flügel ſinken zu laſſen, wenn wir merken, daß ihre guten Bewegungen nur flüchtige und ungründliche Aufwallungen waren. Es ekelt uns vor ihrem Lobe, ihrer Verehrung, ihrer Anhänglichkeit, wenn wir erfahren, wie ſie in andern Augenblikken daſſelbe auch denjenigen geben, die uns die fremdartigſten ſind, mit deren Anſicht und Handlungsweiſe wir im vollen Widerſpruch ſtehn. Es vergeht uns alle Freude an ihren frommen Rührungen, an ihrer Theilnahme für das gute, wenn uns vor Augen ſteht, wie bald das durch irgend etwas, das ſie perſönlich trifft, verweht wird, oder wie leicht dieſelbe Beweglichkeit des Gemüths ſich auch auf die entgegengeſezte Seite wenden läßt. Ja weil wir nur das wahrhaft gute, wie es aus der reinen Quelle fließt, wahrhaft lieben und ehren: ſo möchten wir lieber gar nichts mit ihnen gemein haben und fürchten vielmehr, daß wir unſer Werk nur beflekken, wenn wir ſo flüchtige Regungen unbefeſtigter Menſchen auch nur als Werkzeuge und Mittel brauchen für das, was wir ſuchen. Möchten wir doch hierin ganz genau den Fußſtapfen des Erlöſers folgen. Der heilige Unwille über das wankelmüthige Weſen der Menſchen war auch ihm nicht fremd, auch er zählte dieſe wogende Menge in ihrer günſtigſten Stimmung nicht zu den ſeinigen: aber er trug kein Bedenken ihre Stimmung zu benuzen, um ſeinerſeits vermittelſt derſelben doch etwas gutes zu bewirken. In den Menſchen ſelbſt läßt ſich freilich in einem ſolchen Zuſtand flüchtiger Rührung nichts gründen, und nichts, was aus demſelben hervorgeht, hat einen groſen Werth, ſofern es *ihre* That iſt. Aber warum ſoll es nicht einen haben, inſofern es die unſrige iſt, die aber ohne ſie nicht hätte können verrichtet werden? Wenn wir ihnen einen Beitrag, eine Mitwirkung abdringen können zu einer guten Sache, die ja deswegen nicht die ihrige wird und nicht ſchlechter, ſollen wir es verſäumen? Vielmehr laßt uns die unſichere und kurze Hülfe um ſo eiliger benuzen, je mehr ſie beides iſt; und laßt uns bedenken, daß auch das ein Pfund iſt, das uns Gott anvertrauet hat, eine Kraft, die wir gebrauchen ſollen, ein jeder wo er angeſtellt iſt im Weinberge des Herrn, um damit zu leiſten ſoviel wir können. — Und dies wird uns um ſo leichter werden, wenn wir

Drittens auch darin dem Erlöſer ähnlich werden, daß *wir ſelbſt in dieſen flüchtigen Regungen doch den edlen und göttlichen Urſprung nicht verkennen.* Denn dies bemerken wir ganz deutlich aus ſeinem Betragen. Darum duldete er ja und ließ ſich gefallen den Zuruf, welcher ausdrükkte, wie ſeine höhere Würde, wenn auch nur auf einen Augenblikk, die Gemüther bewegte. Darum widerſezte er ſich ihnen nicht mit jener düſtern Strenge, mit der ein anderer ihnen vielleicht geſagt haben würde, ſie wären nicht würdig ihm dies zuzurufen. Sondern als die Hohenprieſter und älteſten kamen und ihn bedenklich fragten, Höreſt du wol was dieſe ſagen? oder nach einem andern Evangeliſten ihm zuriefen, Strafe doch deine Jünger und wehre dem Volke: ſo that er weder das eine, noch das andere, vielmehr erkannte er auch dies für etwas gutes, für ein Lob, das Gott und ihm dargebracht wurde, indem er auf die Schrift verwies, welche ſagt, Aus dem Munde der unmündigen und Säuglinge haſt du dir ein Lob bereitet; und als etwas nothwendiges erkannte er es an, wenn er nach einem andern Evangeliſten ihnen antwortete, Warlich, wenn dieſe ſchweigen, würden die Steine ſchreien. — Und können wir wol anders, meine theuren Freunde, als mit dem Erlöſer auch in ſolchen flüchtigen Aufregungen der Menſchen den Geiſt Gottes erkennen? Niemand kann Jeſum einen Herrn heißen, ſagt der Apoſtel, denn nur durch den heiligen Geiſt, und dies Wort dürfen wir weder drehn noch deuteln. Jeder Eindrukk alſo, wenn auch flüchtig, den die Worte oder die Geſtalt des Erlöſers hervorbringen, der in einem wahrhaften Gefühl die Knie der Menſchen in den Staub beugt vor ihm; jede, wenn auch nur in dem Augenblikk ſelbſt aufrichtige Bezeigung ihrer Verehrung gegen ihn, wodurch ſie gleichſam ſeinen in der Kirche aufgeſchlagenen Thron verherrlichen; jedes Grauen, das ſie in ihrem innern überfällt bei dem Gedanken, es könne einmal ſeine, von ihnen ſelbſt ſo wenig unterſtüzte Herrſchaft auch rund um ſie her ein Ende nehmen; jede Dienſtleiſtung, jeder Beitrag, den ſie mit Zuſtimmung ihres Herzens zu dem ſollen, was wir als Diener und Knechte unſeres Herrn, alſo in ſeinem Namen unternehmen: es iſt alles ein Werk des göttlichen Geiſtes. Und wir ſollten es nicht ehren und anerkennen? Sind ſeiner Aeußerungen zu viele und zu mannigfaltige, daß wir leicht einige entbehren, oder vernachläßigen dürfen? Wenn es uns auch mit Recht ſchmerzt, daß nicht jede Regung dieſes Geiſtes in dem Herzen der Menſchen durchgreift und es erneut und heiligt: ſollen wir uns deshalb weniger auch ſeines leiſeſten Anklopfens an menſchlichen Gemüthern, auch der erſten Spuren eines noch nicht fortdauernden eigenen Lebens in ihnen erfreuen? ſollte uns nicht das flüchtige dieſer Augenblikke weniger niederſchlagen, als uns doch das erheben muß, daß es ſich regt in dem Herzen der Menſchen? wenn wir auch nicht immer wagen zu weiſſagen, daß ſolche Regungen auch in der Zukunft Frucht bringen und einen Augenblikk veranlaſſen werden, da die Menſchen in ſich gehn, an ihre Bruſt ſchlagen und fragen, Was ſollen wir thun, daß wir ſelig werden? — geſezt auch wir ahneten das nicht: ſollen wir deshalb auch das nicht rein genießen, was unmittelbar in der Sache ſelbſt liegt? Denn was beweiſet wol mehr, wie tief der Keim des göttlichen in der menſchlichen Natur liegt und eigentlich zum Weſen derſelben gehört, und was kann uns daher rührender und erhebender ſein, als eben die abgedrungenen frommen Anwandlungen verſtokkter, oder leichtſinniger Menſchen?

Möchten wir alle ſo vom Erlöſer lernen den natürlichen ſchmerzhaften Unwillen über den Wankelmuth der Menſchen dadurch bändigen, daß wir alle Wirkungen Gottes zu erforſchen beſtrebt und auf jedes gute Werk, das uns vorhanden kommt zu thun, mit ganzer Seele gerichtet ſind. — Werden wir aber ihm ſchon dadurch ganz ähnlich, daß wir den Wankelmuth anderer ſo wie er behandeln? — oder müſſen wir auch daran denken, ihn aus uns ſelbſt ganz zu verbannen? Erinnert euch nur, daß in ihm von dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur gar keine Spur war, noch ſein konnte; erinnert euch zugleich, wie oft ihr gute und dem Grunde nach auch fromme Menſchen doch dabei ergriffen habt, daß ſie ihren wichtigſten Ueberzeugungen und Entſchlüſſen den Abſchied gegeben; ſchaut um euch, wieviel gutes aus Wankelmuth liegen bleibt, das kräftig und mit ſchönem Eifer begonnen ward: und ihr werdet nicht verkennen, daß auch die beſſeren nicht ganz frei ſind von dieſer verderblichen Schwachheit. Darum nun laßt uns

II. die innere Beſchaffenheit derer, die den Erlöſer ſo wankelmüthig verließen, und die Verantwortung, die ſie ſich zuzogen, uns zum warnenden Beiſpiel vorhalten.

Wir haben freilich nicht Urſache vorauszuſezen, daß viele von denen, welche den Einzug des Erlöſers verherrlicht, die Hoffnung des ganzen Volks laut auf ihn gewieſen und ſeine kräftigen Maaßregeln im Tempel als ſeine zahlreiche Begleitung unterſtüzt hatten, wenige Tage darauf das, Kreuzige, kreuzige ihn angeſtimmt hätten; daß eben dieſelben, die ihn ſo zuverſichtlich als den Meſſias ausriefen, hernach ſeinen Tod gefordert hätten, als wäre er ein verworfener Betrüger geweſen; oder gar, daß ihnen die Hoffnung auf ein neues und beſſeres Reich Gottes überhaupt ganz verſchwunden wäre und ſie eben deshalb den lieber ganz vertilgt geſehen hätten, auf dem dieſe Hoffnung mit ſo entſchiedener Vorliebe ruhte. Nein, ſo ganz wenden ſich die Geſinnungen der Menſchen ſelten um und zumal nicht vom guten und wahren zurükk zum verkehrten und böſen! ſo geht es auch gewiß keinem von uns, daß wir auf irgend eine Weiſe darüber könnten zweifelhaft gemacht werden, daß Chriſtus der Grundſtein unſers Glaubens und unſerer Seligkeit ſei, ſein Bild und ſein Wort das allgemeine Richtmaaß alles unſeres Thuns. Aber eben wie jene wol nicht ſo geſchwiegen hätten, daß wir nicht begreifen können, wo die große Schaar der Bewunderer und Anhänger hin verſchwunden ſei, ſondern ein großer und ernſter Kampf ſich würde erhoben haben, wenn ſie nicht bedenklich geworden wären, ob wol auch Jeſum zu unterſtüzen wirklich das Mittel ſei um jenes beſſere Reich Gottes herbeiführen, oder ob ſie nicht ihre Hoffnungen auf einen andern Zeitpunkt hinausſezen müßten: ſo ſind auch wir nicht ſelten wankelmüthig im einzelnen, und was wir mit der feſteſten Ueberzeugung für gut und recht, für nothwendig zum Heil des gegenwärtigen und künftigen Geſchlechtes hielten und alle unſere Kräfte daran zu ſezen bereit waren, darüber werden wir nicht ſelten wieder unſicher, wenn der entſcheidende Augenblikk naht. Indem ich nun an dem Beiſpiel jenes vermiſchten Haufens zeigen möchte, woher das wankelmüthige Weſen entſteht, denke ich, daß mancher bei ſich ſagt, Aber woran ſollen wir erſt erkennen, und wer ſoll darüber richten, ob, wenn uns ſo etwas begegnet, es Wankelmuth iſt und nicht vielmehr eine ſpätere richtige Einſicht? denn wie oft kommen wir erſt durch den Zuſtand des Schwankens und nachdem wir uns abwechſelnd zu dieſer und jener Seite hingeneigt haben zu einer feſten Ueberzeugung! und wie oft übereilt ſich nicht der Menſch mit ſeinen Entſchlüſſen, ſo daß es ein wahrer Fortſchritt zum beſſeren iſt, wenn er von einer falſchen Gewißheit nur erſt zum Zweifel und zur Unſicherheit komme! Allein dieſe Frage darf jene Betrachtung nicht unterbrechen, denn eben wie es mit ſolchen Veränderungen der Ueberzeugung zugeht, was ihnen in und außer uns vorangegangen iſt, kann allein hierüber entſcheiden. Das nur laßt uns zunächſt nicht vergeſſen, daß wir uns eines großen Vorzugs erfreuen vor jenen Zeitgenoſſen Jeſu, die wir uns als warnendes Beiſpiel vorhalten. Nämlich der vom Geiſte Gottes regierte Chriſt wird nicht leicht über etwas wichtiges zu einem feſten Entſchluſſe bei ſich kommen, als durch eben dieſen Geiſt, welcher der Geiſt der Wahrheit iſt; und wenn er etwas in einer leidenſchaftlichen Bewegung des Gemüthes ergreift, ſo wird ſchon in demſelben Augenblikk ein Gefühl der Unſicherheit entſtehn und immer wachſen; und es iſt alſo bei ihm nicht leicht ein Fortſchritt, wenn er von einer feſten Ueberzeugung wieder zum Zweifel übergeht. Wenn uns nun aber, was auf jene Weiſe dem Herzen gewiß war, wieder bedenklich wird, der feſte Sinn wieder unſtät: woher kömmt das? Das laßt uns an jenen Menſchen ſehen, in denen ſich das trozige und verzagte Herz abſpiegelt.

Zuerſt, meine Freunde, was drükkt das Zujauchzen jener Menge bei dem Einzuge Chriſti aus, als die Hoffnung, er werde Iſrael erlöſen. Sie glaubten, jezt oder bald ſei die Zeit da, wo er öffentlich auftreten und ſich als den geſandten Gottes darſtellen und beglaubigen werde; alles werde ſich dann vor ihm beugen, und ſie würden, ihn gleichſam erinnernd an die Art, wie ſie ſich auch jezt ſchon zu ihm bekannt hatten, ſich auch dann zu ihm bekennen und ſich von ihm nicht nur erlöſen laſſen aus aller Noth, ſondern auch theilnehmen an aller Herrlichkeit ſeines Reiches. Nun aber erſchien Chriſtus ſelbſt in der Noth, und wenn ſie ihm getreu bleiben wollten, mußten ſie ſich aufgefordert fühlen, ſtatt Hülfe und Rettung nur von ihm anzunehmen, ihm gleichſam erſt ſelbſt zu helfen, indem ſie eine der Forderung des aufgebrachten Volkes entgegengeſezte Stimme ertönen ließen. Sehet da, meine Freunde, wie es vielen Menſchen nicht ſelten geht. Irgend eine vorausgeſehene Unternehmung eines einzelnen, oder einer Gemeinſchaft erſcheint uns wünſchenswerth und fördernd im höchſten Grade, ja nothwendig vielleicht, um dasjenige vorzubereiten und zu unterſtüzen, was uns ſelbſt am meiſten obliegt. Wir ſehnen uns nach dem Augenblikk, wo ſie in Wirklichkeit übergehen ſoll, wir empfangen die erſten Andeutungen davon mit Jubel und Frohlokken, wir ſezen uns in Bereitſchaft die gehoffte Hülfe in unſern Nuzen zu verwenden und uns dann der Sache ſelbſt mit allen Kräften anzuſchließen. Wenn aber inzwiſchen die Unternehmung ſelbſt in Gefahr geräth, wenn diejenigen, auf die wir hofften, Schwierigkeiten und Anfechtungen finden und ſelbſt der Hülfe bedürftig erſcheinen: dann werden wir bedenklich und meinen, in denjenigen, die ſelbſt unſerer Hülfe bedürften, könne ja wol die Kraft nicht ſein, die wir vorausgeſezt, uns zu helfen; wir meinen, wir müßten uns geirrt haben, und freuen uns wol gar, daß wir noch zur rechten Zeit gewarnt werden und unſern Irrthum entdekken. Aber iſt das nicht eine ganz wunderliche, gegen die allgemeinſte Erfahrung und gegen die erſten Gründe alles menſchlichen Handelns ſtreitende Denkungsart? giebt es irgend eine Macht in menſchlichen Dingen, als nur eben die Vereinigung menſchlicher Kräfte? giebt es irgend eine Hülfe und Unterſtüzung, die nicht gegenſeitig wäre? kann jemand irgend wie, es ſei aus Freundſchaft, oder durch Familienverbindung, oder durch die öffentliche Gewalt Hülfe empfangen, wenn er nicht eben dieſe Gewalten ſelbſt ununterbrochen auch ſeinerſeits unterſtüzt und erhält? iſt es alſo nicht die größte Thorheit, wenn wir, ſtatt dasjenige, wovon wir gutes erwarten, aus allen Kräften zu unterſtüzen — wie eben die Freunde des Erlöſers laut hätten zeigen ſollen, die Stimme ſeiner Ankläger ſei keinesweges die Stimme des ganzen Volks, — ſtatt deſſen denken, was vielleicht untergehe, wenn wir es nicht ſelbſt unterſtüzten, darin könne wol für uns keine Hülfe und Rettung liegen? iſt nicht der Erlöſer eben deshalb in Knechtsgeſtalt aufgetreten und in allen Dingen verſucht worden gleich als wir, damit wir erkennen möchten, daß uns Gott alles nur auf menſchliche Weiſe ſchenken will, das heißt von einem ſchwachen hülfsbedürftigen Anfang ganz allmählig emporwachſend?

Aber freilich noch übler iſt es, wenn der Wankelmuth **zweitens** daher entſteht, daß nur wir ſelbſt grade es ſind, die demjenigen, was wir für gut und vortrefflich gehalten hatten, Hülfe leiſten ſollen; wenn die Sicherheit unſerer Entſchließungen ſich dann verliert, wann vielleicht unter bedenklichen, wenig verſprechenden Umſtänden zur Ausführung ſoll geſchritten werden; kurz wenn furchtſames Weſen und Feigherzigkeit die Quellen des Wankelmuthes ſind. Das war gewiß der Fall bei vielen, die, als ſie dem Erlöſer ihr Hoſianna zuriefen, feſt beſchloſſen hatten, ſich an ihn zu ſchließen und ſein Schikkſal zu theilen, die ſich auch damals nicht ſchrekken ließen durch die wohlbekannte Feindſchaft der meiſten angeſehenen gegen ihn, ſondern es ſich ſchön und herrlich dachten, dieſen Kampf mit ihm zu beſtehen; nun er aber wirklich eintrat, gingen ſie hinter ſich. Und wie oft ſehen wir nicht dieſelbe Erſcheinung im einzelnen bei Menſchen, welche das gute erkannt haben! In der Ferne vermögen der Widerſtand, die Kämpfe, die Aufopferungen ſie nicht zu ſchrekken; kommt aber der Augenblikk, dann ſinken ihnen die Flügel, dann bemächtigt ſich Angſt und Beſorgniß des ſchwachen Gemüthes, und anſtatt ehrlich zu ſich ſelbſt zu ſagen, Was du gewollt haſt, das bleibe das rechte und gute, nur du biſt zu befangen, zu ſchwach, zu willenlos um es auszuführen, du haſt dir zugetrauet was du nicht vermagſt: anſtatt deſſen mißbraucht und betrügt das verzagte Herz den Verſtand und vergiftet die Ueberzeugung durch gehaltloſe Vorſpiegelungen, als ob das, was man früher mit lebendigem Eifer gewollt hätte, weder ſo gut, noch ſo nothwendig wäre, als man damals geglaubt; als ob die wohlthätige Zeit nun erſt die wahre Beſchaffenheit der Sachen enthüllt hätte. O meine Freunde, ich darf nicht erſt ſagen, welche tiefe Erniedrigung in dieſem Zuſtande liegt, mit welchem an Verachtung gränzenden Mitleid edle und ſtarke Seelen auf denſelben herabſehn und wie dieſe es bedauern, oder ſich Vorwürfe darüber machen, wennn ſie vielleicht auf uns wankelmüthige mehr, als der Erlöſer auf ſeine Zeitgenoſſen gerechnet hatten. Aber wie viel Schaam wir uns bereiten, wenn nun doch herrlich hinausgeführt wird, wovon wir uns feigherzig zurükkgezogen haben! wie viel Vorwürfe, wenn es eben wegen unſerer feigen Wankelmüthigkeit unterbleibt! Denn freilich ſollen wir nicht geizig darauf ſein, daß alles gute durch uns geſchehe, und wir dürfen uns eben ſo lebendig freuen an dem, was durch Gottes Gnade andere thun: aber dieſe Freude gebührt nur denen, und in der That genießen ſie auch nur die, welche ſelbſt alles gethan haben, was ſie vermochten. Und freilich bleibt uns, wenn wir dasjenige verfehlen, was wir als ein großes Gut gewünſcht hatten, der Troſt, daß alles nur ſo am beſten iſt, wie der Herr es ordnet; aber dieſer Troſt gebührt nur denen, und nur die genießen ihn wirklich, die alles daran geſezt haben, um das zu erreichen, was ſie wünſchten. Schaam und Verwirrung hingegen über die, welche ſich ſagen müſſen, Wäreſt du feſt geblieben, du könnteſt jezt auch unter denen ſein, die Gott danken, daß er ſie zur Förderung des guten gebraucht hat; nun aber haſt du alles, was an dir war, gethan, damit es nicht geſchehe. Und ein brennender und drükkender Stachel muß in den Seelen derer haften, welche ſich ſagen müſſen, daß Gott ſich nun wieder nur aus dem Munde der Säuglinge wird ein Lob bereiten; daß alles, worauf du vielleicht mit vielen tauſenden gehofft haſt, wieder ausgeſezt bleibt für das künftige Geſchlecht, ja daß vielleicht nur die Steine reden von dem, was im Werden war, aber rükkgängig wurde, indeß freie und fromme Menſchen freudig Gott danken könnten, wenn es wäre vollbracht werden, das iſt auch deine Schuld. Denn ſo iſt es, wo der wankelmüthige Sinn die Oberhand gewinnt, da arbeitet die kleine Zahl der guten und ſtarken vergeblich für die Gegenwart, und nur die unmündigen dürfen hoffen, welche Zeugen ſind von der großen Verſchuldung, ohne ſie zu theilen; wo zaghafte Bedenklichkeit hindert, dem Ziel im rechten Augenblikk ſchnell entgegen zu gehn, da bleibt von allem, was die Menſchen, bewegt von der Nähe des großen und göttlichen, empfunden haben, keine Frucht zurükk, wie von tauben Blüthen: aber Denkmäler der Zerſtörung werden reden; denn wo die köſtlichen Augenblikke für das Reich Gottes verſäumt werden, da bricht die Zerſtörung ein, da folgen, wie auch damals, auf dem Fuße die Gerichte Gottes.

Ja, meine Freunde, die wankelmüthigen Seelen gleichen jenem Feigenbaum, von welchem bald nach unſerm Text erzählt wird, daß der Erlöſer, als er am ſolgenden Morgen aus Bethanien zur Stadt zurükkkam, an ihn heranging, um Früchte zu brechen, aber nichts fand als Blätter. So auch ſie! wie ſehr ſie auch durch die aufregende und begeiſternde Nähe des guten und ſchönen gepflegt worden ſind, ſie haben immer nichts aufzuweiſen, als dem unfruchtbaren Schmukk ſchöner Empfindungen und viel verſprechender Worte. Dem Erlöſer aber ergrimmte ſein Herz und er ſprach zu jenem, Daß du alsbald verdorreſt! Und was haben auch ſie zumal in einer ſo entſcheidenden Zeit zu erwarten, als daß die in leeren Aeußerungen ſich erſchöpfende Kraft ſie ganz verläßt und nur das äußere Leben zurükkbleibt als ein warnendes Denkmal.

So trachte denn jeder, ſchaudernd vor dieſen Folgen, dahin, daß das Herz feſt werde, daß er bereit ſei, um jeden Preis bei dem zu bleiben, was er als wahr und recht erkannt hat. Und damit wir das vermögen, o laßt uns Reben ſein an unſerm Weinſtokk, dem Herrn, von ſeinem Geiſt und ſeinem Daſein ſo durchdrungen, daß wir, weit entfernt, das klingende Erz zu ſein oder die tönende Schelle, uns des lebendigen Glaubens erfreuen, der nichts danach fragt, ob auch Berge müſſen verſezt werden, und der lebendigen Liebe, wovon uns der Herr die ewige Quelle iſt, der auch an den ſchwachen Jüngern mit inniger Treue hing und ſie unter einander verband, wie er auch uns verbinden möge zur Treue im Leben und im Tode. Amen.

VII.

Das Zuſammenſein der Jünger unter ſich und mit dem Erlöſer, als Vorbild unſeres vertrauten Lebens mit unſeren Freunden.

An dem neulichen Feſte der Auferſtehung unſeres Erlöſers, meine andächtigen Freunde, richteten wir unſere Betrachtung auf das lezte verklärte Leben deſſelben unter ſeinen Jüngern und darauf, wie auch wir könnten in dieſe Aehnlichkeit mit ihm gekleidet werden. Ich ſuchte damals zu zeigen, daß dieſes theils da geſchehe, wo wir zu ſeiner Verehrung und zur Anbetung ſeines und unſeres Vaters vereinigt ſind, theils auch da, wo wir, zurükgezogen von den Geſchäften und Sorgen der Welt, uns in der Stille mit denen, die uns die liebſten und nächſten ſind, zuſammen finden. Was nun dieſes leztere betrift, ſo ſcheint es mir einer näheren Erwägung noch beſonders werth. Denn wie haben die Zuſammenkünfte der Menſchen, auch derer, welche ſich durch eine höhere Richtung des Geiſtes und einen feſteren Sinn von dem großen Haufen vortheilhaft unterſcheiden, doch gewöhnlich eine ſo ganz andere Art und Weiſe! wie ſehen wir ſo vieles darin, was uns eher an alles andere, als an jene lezten Tage des Erlöſers erinnert, ja wie wenig mag es überall auch bei denen, die ſich nicht mit Unrecht ſeine Nachfolger nennen, geſellige Verhältniſſe ſolcher Art geben! Denn wie erſcheint den meiſten alles, was ſich auf das geiſtige Leben des Menſchen, auf ſeine höhere Beſtimmung bezieht, als eine ſchwere Laſt und Sorge, von der man ſich eben in den Stunden der geſelligen Unterhaltung auf eine anmuthige Art befreien will! und die wenigen, denen es wol wünſchenswerth ſcheinen mag, die geſelligen Stunden auf eine edlere und heilige Art auszufüllen: wie ſehr fürchten ſie, daß doch nirgend Gelegenheit ſein werde, dieſe Anſprüche geltend zu machen, ohne alles aus ſeinem gewohnten Geleiſe völlig herauszureißen. So iſt es denn eine wichtige Betrachtung zu ſehen, was denn eigentlich erfordert werde, wenn unſere vertrauten geſelligen Kreiſe ein ſolches den lezten Tagen des Erlöſers mit ſeinen Jüngern gleichendes Leben darſtellen ſollen. Es mag ſich um ſo mehr ſchikken, an unſere Oſterbetrachtung dieſe anzuknüpfen, da wir jezt noch mit unſerer Andacht zunächſt an jene Zeit zwiſchen der Auferſtehung und Himmelfahrt des Erlöſers gewieſen ſind, an der wir in jeder Hinſicht das Vorbild finden, auf welches wir zu ſehen haben. Denn ſo ſtand es mit den Jüngern Jeſu damals: ihre Stunde zu einer größeren Thätigkeit nach außen war noch nicht gekommen; der große Beruf, für die Sache ihres Herrn zu reden, zu kämpfen, zu leben, zu ſterben, war ihnen zwar ſchon übertragen; aber antreten ſollten ſie ihn noch nicht, ſie waren auf ein enges Leben unter ſich beſchränkt bis auf die Stunde, welche der Herr ſich vorbehalten hatte. Aehnliche Zeiten nun, ſolche nämlich, die nicht durch unſern auf äußere Thätigkeit gerichteten Beruf eingenommen werden, ſind auch die, in denen wir uns an liebe und werthe Menſchen in vertrauter Geſelligkeit anſchließen. Laſſet uns daher an dem ſchönen Vorbilde der Jünger unſeres Herrn uns ſpiegeln und ſehen, wie auch dieſer Theil des Lebens Gott wohlgefällig und des Geiſtes, den wir empfangen haben, würdig ſoll eingerichtet werden.

Text. Joh. 21, 2—23.

Es waren bei einander Simon Petrus und Thomas und Nathanael von Kana und die Söhne Zebedäi und zween andre ſeiner Jünger. Spricht Simon Petrus zu ihnen, Ich will hin fiſchen gehen. Sie ſprachen zu ihm, So wollen wir mit dir gehen. Sie gingen hinaus und traten in das Schiff alſobald, und in derſelben Nacht fingen ſie nichts. Da es aber jezt Morgen ward; ſtand Jeſus am Ufer; aber die Jünger wußten es nicht, daß es Jeſus war. Spricht Jeſus zu ihnen, Kinder habt ihr nichts zu eſſen? Sie antworteten ihm, Nein. Er aber ſprach zu ihnen, Werfet das Nez zur rechten des Schiffes, ſo werdet ihr finden. Da warfen ſie und konnten es nicht mehr ziehen vor der Menge der Fiſche. Da ſpricht der Jünger, welchen Jeſus lieb hatte, zu Petro, Es iſt der Herr. Da Simon Petrus hörte, daß es der

Herr war, gürtete er das Hemde um ſich, denn er wa nakkend, und warf ſich in das Meer. Die andern Jünger aber kamen auf dem Schiff, denn ſie waren nich fern vom Lande, und zogen das Nez mit den Fiſcher Als ſie nun austraten auf das Land, ſahen ſie Kohle gelegt und Fiſche darauf und Brot. Spricht Jeſus z ihnen, Bringt her von den Fiſchen, die ihr jezt gefange habt. Simon Petrus ſtieg hinein und zog das Nez au das Land voll groſſer Fiſche; und wiewol ihrer ſo viel waren, zerriß doch das Nez nicht. Spricht Jeſus zu ihnen, Kommt und haltet das Mahl. Niemand aber unter den Jüngern durfte ihn fragen, Wer biſt du? Den ſie wußten es, daß es der Herr war. Da kommt Jeſu und nimmt das Brot und giebt es ihnen, deſſelbengleichen auch die Fiſche. Da ſie nun das Mahl gehalte hatten, ſpricht Jeſus zu Simon Petro, Simon Johanna haſt du mich lieber, denn mich dieſe haben? Er ſprich zu ihm, Ja Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe Spricht er zu ihm, Weide meine Lämmer. Spricht e zum andern Mal, Simon Johanna, haſt du mich lieb Er ſpricht zu ihm, Ja Herr, du weißt, daß ich dich lie habe. Spricht er zu ihm, Weide meine Schafe. Sprich er zum dritten Mal zu ihm, Simon Johanna, haſt d mich lieb? Petrus ward traurig, daß er zum dritten Mal zu ihm ſagte, haſt du mich lieb, und ſprach zu ihm Herr du weißt alle Dinge, du weißt, daß ich dich lie habe. Spricht Jeſus zu ihm, Weide meine Schafe. Warlich, warlich, ich ſage dir, da du jünger warſt, gürteteſt du dich ſelbſt und wandelteſt, wo du hin wollteſt; wenn du aber alt wirſt, wirſt du deine Hände ausſtrekken, und ein anderer wird dich gürten und führen, w du nicht hin willſt. Das ſagte er aber zu deuten, mi welchem Tode er Gott preiſen würde. Da er aber da geſagt, ſpricht er zu ihm, Folge mir nach. Petrus abe wandte ſich um und ſah auch den Jünger folgen, welchen Jeſus lieb hatte. Da Petrus dieſes ſah, ſpricht er zu Jeſu, Herr was ſoll aber dieſer? Jeſus ſpricht zu ihm, So ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was gehet e dich an? Folge du mir nach.

Meine andächtigen Freunde! Ich darf wol nicht erſt bevorworten, daß es unmöglich iſt, dieſen reichhaltigen Abſchnitt aus der Geſchicht der lezten Tage des Erlöſers in einer ſo kurzen Betrachtung, wie die unſrigen nur ſein dürfen, zu erſchöpfen. Meine Abſicht iſt daher nur, aus mancherlei einzelnen zerſtreuten Zügen unſerer Erzählung dasjenige zuſammenſtellen, wodurch uns das *Zuſammenſein der Jünger unter ſich und mit dem Erlöſer als das rechte Vorbild unſers vertrauten Umgangs untereinander* erſcheinen muß. Laßt uns dabei *erſtlich* im allgemeinen auf den Zuſtand achten, in dem wir die Jünger des Erlöſers finden; *zweitens* beſonders auf die Richtung, die der Erlöſer, als er unter ihnen erſchien, ihrem Zuſammenſein gab.

I. Indem wir zuerſt auf *den Zuſtand* achten, in dem *ſich die Jünger damals befanden*: ſo kann uns nicht entgehn

Einmal, ſie waren verſammelt als *herzlich vertraute* und auf das höchſte, was es für den Menſchen giebt, verbundene *Freunde*. Denn darauf war auch damals ihre Verſammlung gerichtet. Sie waren nicht zuſammengekommen um jenes kleinen irdiſchen Geſchäftes willen, welches ſie nach der Erzählung unſeres Textes betrieben; denn wir finden ſie ſchon bei einander, ehe es Petro einfiel, zu den andern zu ſagen, Wir wollen fiſchen gehn. Sie hatten Jeruſalem verlaſſen, und wir finden ſie in jenen Gegenden Galiläas, wo ſie oft mit ihrem Meiſter gewandelt waren, wo er lange Zeit lehrte und Zeichen that; wir finden ſie an dem See, in deſſen Nähe ihn die heiligen Bücher uns ſo oft zeigen, bald von der Höhe der Ufer, bald von den Schiffen die Jünger lehrend und das Volk. Dahin hatten ſie ſich begeben, um deſto ruhiger und ſtiller, ungeſtört durch das Verkehr mit einer ihnen fremd gewordenen Welt, ſich ſeiner zu erinnern, der Hoffnungen, die er in ihnen erwekkt, der Lehren, die er ihnen mitgetheilt, des Geiſtes, in dem er mit ihnen geredet hatte. Einen anderen Inhalt ihrer Geſpräche haben wir wol nicht Urſache uns zu denken. Es war ein Leben, worüber es nicht viel Worte zu machen giebt, wovon nicht viel äußerlich geſchaut und auch nicht viel geſagt werden kann: aber wie weht es uns an aus der einfachen ſchlichten Erzählung als ein Leben inniger herzlicher Liebe, als ein ſtiller ſeliger Genuß einer vergangenen ſchönen Zeit, als ein nicht unthätiges, nicht vergebliches, ſondern den Sinn öffnendes und berichtigendes, das Handeln vorbildendes frohes Spiel des Geiſtes mit den Hoffnungen, welche die gehaltreichen verheißungsvollen Reden des Erlöſers erregt hatten, ein Leben ganz darauf gerichtet, das Bild des Erlöſers immer heiliger und reiner aufzuſtellen im Gemüth, ſich alle Züge deſſelben feſt einzuprägen und darüber alles irdiſchen und vergänglichen zu vergeſſen. — Sollte es uns fehlen können an ähnlichen heilſamen und erquikkenden Verbindungen, zumal in dieſer für jedes menſchliche Leben ſo reichen Zeit? ſollte nicht jeder einige finden, mit denen er theure geſegnete Erfahrungen gemeinſchaftlich belebt hat, die ihn näher umgeben haben in ſolchen bedeutenden Augenblikken, wo das innere des Menſchen ſich auf eine entſcheidende Weiſe offenbart, und die er eben ſo Gelegenheit gehabt hat zu beobachten, ſo daß ſie durch ein ernſtes Schikkſal gleichſam beſtimmt ſcheinen zu engem gegenſeitigem Vertrauen? hat nicht in dieſer Zeit, wo aller Augen mehr als je auf den großen Schauplaz der Weltbegebenheiten gerichtet ſind, wo alle auch kleinere Angelegenheiten ſich in jene großen verflechten, hat nicht jeder Hoffnungen, die ſein ganzes Gemüth erfüllen und rege halten, auf welche ſich alle ſeine Thätigkeiten faſt ſo ausſchließend beziehn, wie alles Thun der Jünger ſich auf die Erwartung der Kraft aus der Höhe und auf die Wiederkunft ihres Herrn bezog? ſchwebt uns nicht allen in dieſer Zeit etwas vor Augen, was eben ſo das Maaß unſrer Selbſtprüfung, das Ziel für unſere weitere Fortbildung, kurz die Haltung unſeres ganzen Lebens in ſich ſchließt? und ſollte nicht jeder einige kennen oder finden, die dieſe Hoffnungen in derſelben Geſtalt, wie er ſie ſich ausgebildet hat, mit ihm theilen, mit denen alſo auf das genaueſte verbunden er ſich vorbereiten und ſtärken kann, damit er gewiß auf ſeiner Stelle ſei und ſeiner Stelle würdig, wenn eine Zeit der Erfüllung kommt? und ſollten ſolche Verhältniſſe nicht mehr lohnen, für das geiſtige Leben einen reicheren Genuß gewähren und eine ſchönere Furcht, als wenn wir uns nur, wenn es hoch kommt, unter Wiz und Scherz — denn nur zu oft fehlen ja auch dieſe — in flüchtigen Betrachtungen über die vergänglichſten Gegenſtände, in dem Spiel mit oberflächlichen, mehr zerſtreuenden, als kräftigen Empfindungen gefallen und nur durch einen flüchtigen vorübergehenden geſelligen Rauſch das Gedränge der irdiſchen Noth und Sorge unterbrechen, oder wol gar auch im vertrauteren Kreiſe uns nicht losmachen können von dem Einfluß der Laſten und der drükkenden Geſchäfte des irdiſchen Lebens, wie wir wol leider ſehn, daß hie und da dieſe wirklich das ganze Gemüth in Beſiz genommen haben? Gewiß ſowol jene ſind zu bedauern, welche ſich ſagen müſſen, daß ihre geſelligen Freuden, wie glänzend ſie auch für den Augenblikk ſcheinen mögen, doch allzu ſchnell verfliegend im Gemüth nichts zurükklaſſen, als daß ſie abgeſpannt entweder ungern zu den Geſchäften des Berufslebens zurükkehren, oder ſich auf eine höchſt untergeordnete Weiſe wieder auf dieſe freuen, um ſich nämlich zu erheben von den Anſtrengungen des Vergnügens; als auch dieſe ſind beklagenswerth, die ſelbſt in den Stunden der Geſchäftsloſigkeit doch auf nichts anders als das nüzliche gewendet des innern ihres Daſeins nie froh werden und auch im vertrauteren Zuſammenſein ſich nicht erlauben, nach dem Frieden eines in ſich gekehrten Gemüthes zu trachten.

Aber laßt uns auch nicht zu viel fordern, ſondern ferner bedenken, daß die Jünger Jeſu nur in kleiner Geſellſchaft verſammelt waren. Es waren nicht einmal die eilf; ſondern Johannes zählt nur auf Simon Petrus und ſich und ſeinen Bruder und Thomas mit Nathanael und noch zwei andere, die er nicht nennt. Auch das gar nicht übergroße Häuflein alſo derer, die damals daſſelbe Ziel vor Augen hatten und in dem gleichen Geiſte lebten, theilte ſich erſt in mehrere engere Kreiſe, je nachdem einige durch frühere Lebensverhältniſſe, oder durch genauere Kenntniß, die ſie von einander hatten, oder durch beſtimmtere Aehnlichkeit der Gemüther und der Anſichten feſter unter ſich zuſammenhingen, als mit den übrigen; und erſt in dieſen engeren Kreiſen ging ihnen das ſchöne Leben der frommen Geſelligkeit recht herrlich auf. Und gewiß ſo muß es auch ſein, meine Freunde. Unſere geſelligen Kreiſe, das erkennen wir ja größtentheils an, leiden faſt alle dadurch, daß ſie ſich leicht überfüllen, wobei denn eine Einmiſchung ſolcher, die weniger zuſammengehören, unvermeidlich iſt. Je zahlreicher das ganze, um deſto weniger kann der einzelne mit der Eigenthümlichkeit ſeines Weſens für daſſelbe leiſten, um deſto mehr kommt alles an auf die Formen, welche das ganze zuſammenhalten, auf die Sitte, die es trägt. Auch ſolche größere Verſammlungen mögen ihren Nuzen haben; aber der rechte volle Lebensgenuß kann nicht in ihnen entſtehn. Eben ſo iſt es auch und zwar nur um ſo mehr, wenn die Geſelligkeit jene mehr innere Richtung nimmt und aus der Tiefe des Gemüthes heraus die Menſchen einander beleben und ſtärken ſollen; da gewiß müſſen wir uns auf eine geringe Anzahl beſchränken. Die Gegenſtände, auf deren Betrachtung das eigenthümliche eines ſolchen Zuſammenſeins beruht, die gegenſeitige Eröffnung der Gemüther oft bis in die tiefſten verborgenſten Falten des Herzens, die vertraute zwar, aber zarte Beſchauung deſſen, was in dem einen oder dem andern vorgeht oder vorgegangen iſt, erfordert eine ſo innige Nähe, daß nur wenige daran Theil nehmen können. Denken wir uns einen größeren Kreis, ſo ſind alle ſchon weiter von einander entfernt und dieſe Gegenſtände gleichſam zu klein, um von allen eben ſo genau und eben ſo ſegensreich betrachtet zu werden; alle Austauſchungen müſſen ſich gleich mehr im allgemeinen halten, und es entſteht nur eine ſolche Betrachtung und Verherrlichung Gottes und deſſen, was von Gott ausgehend den Menſchen erquikkt und beſeligt, daß wir eben ſo gut gleich den großen Haufen der frommen dazu einladen können. Und ſo war es gewiß auch damals, ſo oft nicht nur die eilf, ſondern auch die Frauen, die Jeſum begleitet hatten, und ſeine andern Verwandten zuſammen waren, nicht anders als wenn auch gleich die ganze Schaar der Namen bei hundert und zwanzig ſich vereinigte. Nur wenn es uns gelingt, einen engen Kreis von vertrauten und wahrhafter Freundſchaft empfänglichen Gemüthern um uns zu ſammeln, können wir jene ſchönen Erfahrungen machen; nur in ſolcher Stille kann jemand geneigt ſein, ſich ſelbſt mehr aufzuſchließen und auch, was ſonſt wol immer in der innerſten Schazkammer des Herzens verborgen geblieben wäre, hervorzureichen und eben ſo wieder zu empfangen. Jedoch laßt uns nicht vergeſſen — dies ſei nur im Vorbeigehn geſagt — daß auch ſo und unter den günſtigſten Umſtänden nicht jeder zu ſolchen vertrauten Ergießungen des Herzens geneigt iſt und daß wir, wie ſehr ſie uns ſelbſt Bedürfniß und Genuß ſein mögen, doch nicht unbedingt nach der Empfänglichkeit dafür den Werth der Menſchen abmeſſen dürfen. Es giebt treffliche und große Menſchen, denen dieſer ſchöne Genuß eines engeren Zuſammenſeins nicht beſchieden iſt, welche, wie ſie gewohnt ſind, nur in das große der menſchlichen Angelegenheit, ſei es nun mit ihrer unmittelbaren Thätigkeit einzugreifen, oder mit ihren Betrachtungen ſich darin zu vertiefen, ſo auch im menſchlichen Gemüth nur auf das große, auf den Geiſt des Lebens, auf die allgemeine Richtung der Kräfte ſehn, ohne jenen Geſchmakk für das einzelne und kleine, für das, was dem Augenblikk ſeinen beſondern Werth giebt, mit uns übrigen zu theilen. Wenn wir von ſolchen mit Bedauern ſagen, daß ſie der Freundſchaft im engſten Sinne des Wortes weniger fähig ſind, ſo danke doch Gott jeder, den er in die Nähe eines ſolchen führt; denn ihre Einwirkung hat dennoch auch auf jene vertrauteren Verbindungen den vortheilhafteſten Einfluß; ſie erregen und befruchten das Gemüth durch ihre großen Bewegungen und Anſichten und hindern, daß wir uns in den vertrauteren Kreiſen nicht zu ſehr in das kleinliche, wozu dieſe ſonſt hinneigen, verlieren.

Sollen nun aber jene vertrauten Stunden wirklich einen reinen und hohen Lebensgenuß gewähren: ſo gehört auch dazu, daß wir in der Stimmung ſind, uns an allem großen und guten, was Gott uns aus Gnaden widerfahren läßt, recht innig und dankbar zu freuen. Was könnte es größeres geben, als ſo vertraut mit dem Erlöſer geweſen ſein und ſolche Verheißungen von ihm empfangen haben, als jene Jünger; und daß ſie ſich dieſes Glükkes, unbeſchadet der Demuth, die der innerſte Grund alles chriſtlichen Sinnes bleibt, recht in freudiger Dankbarkeit bewußt waren: den Eindrukk giebt uns theils ſchon der allgemeine Charakter unſerer Erzählung, theils zeigt es ſich eben ſo deutlich im einzelnen. Der Evangeliſt Lukas berichtet uns aus den erſten Zeiten der Berufung der Jünger eine Geſchichte, die der in unſerm Text ſehr ähnlich iſt, wie auch mehrere der diesmal verſammelten Freunde bei einander waren um zu fiſchen und die Neze ausgeworfen, aber nichts gefangen hatten, und Jeſus ſich zu ihnen geſellte und ihnen Anweiſung gab, wie ſie ihre Neze mit beſſerem Glükk werfen ſollten. Darauf nun, erzählt er, als ſie einen reichen Zug gethan hatten, habe Petrus ſchaudernd und furchtſam ausgerufen, Herr gehe von mir hinaus, ich bin ein ſündiger Menſch. Diesmal geſchah es ebenſo; aber als der Jünger, den Jeſus lieb hatte, dem Petrus leiſe zurief, Es iſt der Herr: hat dieſer nichts eiligeres zu thun, als ſich zu gürten und ins Meer zu ſpringen, um nur eher bei dem zu ſein, den er liebte und ehrte. Dort fühlte er, es ſei zu viel für ihn, dem Erlöſer ſo nahe zu ſtehn; hier betrachtet er es als etwas ihm zukommendes und was er ſich nicht zeitig genug zueignen könne. Das ſoll nun freilich und muß die natürliche Folge ſein von unſeren Fortſchritten in der Verbindung mit Gott und dem Erlöſer, daß wir alles gute und ſchöne von Gottes Gnaden hinnehmen als unſer Recht, als das, was uns wohl gebührt: welches freilich nichts anderes ſagen will, als daß wir durch Gnade gelernt haben recht zu gebrauchen und zu benuzen. Wem könnte auch wol einfallen, daß es einen andern Anſpruch oder ein anderes Verdienſt des Menſchen geben könnte vor Gott! Aber eben dieſes iſt auch die unerläßliche Bedingung jenes höheren Genuſſes. Unbefangene und erquikkende Mittheilung kommt nur aus einem beruhigten Gemüth. Wie können wir uns andern gern aufſchließen, wenn wir uns nicht göttlicher Wohlthaten und Gnadenwirkungen bewußt ſind, wenn wir nicht einen Tempel ihnen zu öffnen haben, den Gottes Geiſt bewohnt, und in dem ſich ſeine Größe ſpiegelt und ſeine Gnade verherrlicht? Warum wollen wir andern unſere verborgenſten Gedanken und Empfindungen mittheilen, wenn nicht, damit ſie ſehn, wie ein von Gott erleuchtetes Gemüth unter ver-

ſchiedenen Umſtänden die verſchiedenen Verhältniſſe des Le
anſieht und behandelt? warum wollen wir ſie mit unſern B
benheiten unterhalten, oder mit unſern Hoffnungen und W
ſchen, wenn wir nicht voll guten Vertrauens in jeder Schikk
Gottes ein Unterpfand finden, daß er uns immer höherer Ge
theilhaftig machen will; wenn wir nicht wie die Jünger die
verſicht haben, daß wir nur neuen Offenbarungen ſeiner L
entgegengehn können? Denn wer nicht frohen zuverſichtlichen
müthes iſt, der kann in einen Kreis vertrauter Mittheilung
aufgenommen werden, damit er ſelbſt darin erquikkt und geſt
werde, und das ſezt doch voraus, daß die anderen heitere
feſte Gemüther ſind, die ihn übertragen und erheben kön
Und wer nur Fehler mitzutheilen hat, über die er ſelbſt
nicht getröſtet iſt, und ängſtliche Beſorgniſſe, die er ſich ſ
nicht zu vertreiben vermag: der wird nur in ſofern nicht ſcha
durch ſeine Mittheilung, als der herrſchende beſſere Geiſt der
dern ſich ſeiner allmählig bemächtiget und ihn umſtimmt.

Wenn nun unſer höherer geſelliger Genuß auf dieſe W
begründet iſt: ſo wird uns auch das nicht fehlen, was wir
lezt noch an der Stimmung der Jünger bemerken, daß es
dieſer Genuß und die Beſchäftigung mit ihrem ir
ſchen Beruf leicht und ohne Störung mit einander we
ſelten. Wie ſie ſo bei einander waren, ſprach Petrus, Wol
wir nicht fiſchen gehn? und es war den andern recht: und
der Erlöſer erſchien und ſie mit ſeiner Hülfe ihre Arbeit vol
det hatten, ſo ließen ſie auch die Neze wieder ruhn und wa
ganz Ohr und Auge für ihn. Ein ſolcher leichter Wechſel z
ſchen der irdiſchen Berufsarbeit und dem Genuß der vertraute
Freundſchaft iſt uns ebenfalls wünſchenswerth und nothwen
Denn wenn wir aus mißverſtandener Liebe zur Arbeit uns ni
getrauen, dem Herzen dieſes höhere zu gewähren, oder hern
zu den Geſchäften, als wären es nur läſtige irdiſche Dinge, a
nur mit Ueberdruß und Geringſchäzung zurükkehren: ſo iſt f
lich das Leben zerriſſen und mit ſich ſelbſt in Widerſpruch;
bei wie vielen Menſchen iſt dies nicht leider der Fall! Frei
ſcheint es, als ob die Jünger hierin einen großen Vorzug
den meiſten unter uns gehabt hätten. Ihr Geſchäft war ei
von jenen einfachen und geringfügigen, welche weder ein beſ
deres Geſchikk und eine große Ausrüſtung des Geiſtes erforde
um dazu tüchtig zu ſein, noch bei der Ausübung ſelbſt eine
naue Sammlung und Anſtrengung, ſondern welche das Gem
mehr als andere freilaſſen. Petrus hatte gut ſagen, Laßt

fiſchen gehn: denn hatten ſie vorher von Chriſto geredet, ſo konnten ſie das beim Fiſchen ungeſtört fortſezen. So trieben ſie dieſes Geſchäft, bei dem der Erlöſer die meiſten von ihnen gefunden hatte, als er ſie berief, immer noch beiläufig, bis die Stunde kam, wo ſie ausſchließlich jenem höheren Geſchäft für den Erlöſer und ſeine Sache geweihet wurden. Ja, und dies ſcheint ein zweiter Vorzug ihres Geſchäftes, es erinnerte ſie auf eine eigene Weiſe an dieſen ihren höheren Beruf, anſtatt ihr Gemüth von demſelben zu entfernen. Denn als der Erlöſer ſie zuerſt von dieſem Geſchäft hinwegrief, ſprach er zu ihnen, laßt eure Neze und folgt mir nach, ihr ſollt Menſchenfiſcher werden. Gewiß hatten ſie auch während ihres Wandels mit dem Erlöſer auf dem heimatlichen See gefiſcht, und wenn ſie es auch jezt thaten, ſo war ihnen das große Wort wol unvergeſſen, Ihr ſollt Menſchenfiſcher ſein, und ſie blieben auch bei dem geringfügigen Geſchäft ihres großen und heiligen Berufs eingedenk. Aber, meine andächtigen Freunde, dieſes lezte iſt gewiß kein ausſchließlicher Vorzug jener Jünger. Denn was hat der Erlöſer nicht alles geheiliget zu Bildern der allgemeinen Geſchäftigkeit, die uns allen in ſeinem Reiche obliegt! der Fürſt und ſeine Verweſer, der ſtarke und gewappnete Krieger, der berechnende Kaufmann, der verſtändige Landmann, der ſorgſame Hausvater, die zärtliche Mutter, der treue Diener, der Sohn, der ſeines Vaters Willen weiß, der gaſtfreie Hauswirth, der ſtille Gärtner, alles iſt in dieſen heiligen Kreis erquikkender Bilder hineingezogen. So darf alſo auch keinem unter uns bei ſeinem irdiſchen Beruf die Richtung auf das ewige verloren gehn; jeder wird, wenn ihm die Reden des Erlöſers gegenwärtig ſind, in ſeinem bürgerlichen Geſchäft etwas ähnliches und verwandtes finden, das ihn an ſeinen Beruf im Reiche Gottes erinnert. Ja vielmehr, wenn unſere Geſchäfte nicht ſo bloß leiblich ſind und den Geiſt freilaſſen, wie das Fiſchen der Jünger, ſo haben ſie um deſto mehr eine unmittelbare Beziehung auf das Reich Gottes und ſind ſelbſt etwas, was in dem rechten Sinn und mit Treue gethan ſchon an und für ſich zur Ehre Gottes verrichtet wird. Denn nicht nur den reinen iſt alles rein, ſondern auch den geiſtigen iſt alles geiſtig, und auch, indem ſie den ſcheinbar bloß irdiſchen Dingen nachgehn, iſt ihr Wandel im Himmel. Dieſes vor Augen zu ſtellen, iſt ſo oft der beſondere Gegenſtand und ſo unausgeſezt der Geiſt unſerer Unterhaltungen hier, daß ich es jezt nicht weiter auszuführen brauche. Je mehr ſich uns nun im irdiſchen Geſchäft die Beziehung auf das göttliche offenbart und wir uns darin unter einander ermuntern und erheben: um deſto mehr werden wir auch verlangen nach den vertrauten Stunden, in denen das geiſtige beſonders hervortritt, und werden auch wieder um ſo lieber zu jenen Geſchäften zurükkkehren, je würdiger ſie uns erſcheinen durch den Einfluß, den alles auf ſie hat, was in ſolchen Stunden in unſerm Gemüth iſt aufgeregt worden. So werden wir vom vertrauteſten Geſpräch zum Fiſchen und vom Fiſchen oder vom Mahle kommend zu allem geſchikkt und aufgelegt ſein, was die gemeinſame Liebe zum Erlöſer großes und heiliges gewährt. — Und nun laßt uns

II. noch mit wenigem ſehen, auf welche beſondere Zwekke der Erlöſer bei ſeiner Erſcheinung das Zuſammenſein der Jünger richtete. Wir halten uns dabei billig an das, was uns am ausführlichſten berichtet iſt, an das Geſpräch des Erlöſers mit Petrus, und da fällt gewiß jedem zuerſt auf das Beſtreben Jeſu, *ſich mit ihm zu verſtändigen über ſeinen Fehltritt.* Wenn wir gewohnt ſind, mit einem ſchmerzhaften Gefühl und gleichſam im Namen dieſes Jüngers beſchämt an die Handlung zu denken, auf welche das ſcheinbar zweifelhafte in den Fragen des Erlöſers ſich bezieht, und uns zu wundern, wie in einem ſolchen Verhältniß und ſo gewarnt, wenn auch in einer ſchwachen Stunde und im Drang unerwarteter Ereigniſſe, Petrus ſo handeln konnte: ſo laßt uns doch bedenken, wie auch wir gerade in den vertrauteſten und innigſten Verhältniſſen und wo wir aufs beſte gewarnt ſind am öfterſten fehlen. Denn gegen ſolche Menſchen, die uns im geſelligen Leben ferner ſtehen, oder in jenen allgemeineren Verhältniſſen, wo das richtige Betragen durch Recht und Geſez, oder durch Sitte und eingeführte Ordnung beſtimmt iſt, da wird derjenige nicht leicht fehlen, der ſeiner Geſinnung ſicher und zur gehörigen Beſonnenheit eingeübt iſt; und je weniger einer mit ihm zu theilen hat, um deſto untadeliger wird er vor ihm erſcheinen. Dazu gehört nur ein mäßiger Grad von Redlichkeit, Milde und Selbſtbeherrſchung. Aber wie ſteht es mit unſerem Betragen gegen die, welche uns die nächſten und liebſten ſind, welche das ganze Leben mit uns theilen? Iſt es nicht ſo: die Fehler, die jenen fremderen an uns gar nicht ſichtbar werden, die kennen dieſe ſehr genau aus gar manchen unangenehmen, wol gar bittern Erfahrungen? den unordentlichen Bewegungen, die wir wol unterdrükken, wenn ſie in Gegenwart anderer in uns aufſteigen wollen, denen laſſen wir in dem innerſten Kreiſe des häuslichen und freundſchaftlichen Lebens nur zu oft ihren freien Lauf und machen wenigſtens eben ſo ſehr an unſere nächſten Umgebungen den oft ſehr unbilligen Anſpruch, daß ſie unſere Schwächen nicht unbedachterweiſe reizen, ſondern ihnen aus dem Wege gehn ſollen, als an uns ſelbſt den gerechten und nothwendigen, ihrer immer mehr Herr zu werden; kurz iſt noch irgend ein unbeſiegtes böſe, iſt noch eine ungebändigte Rohheit in uns: dieſe haben es zu genießen, und es fehlt gewiß gegen ſie am wenigſten an mancherlei Fehltritten. — Freilich iſt das eine Erlaubniß, die wir uns gegenſeitig geben müſſen; es giebt einen Antheil an menſchlicher Schwäche und Gebrechlichkeit auch in dem reinſten und gottgefälligſten Leben; aber eben darum iſt es auch ein ſo ſchöner und wichtiger Theil des Zuſammenlebens in den vertrauteren Stunden, wo die Gemüther aufs innigſte zuſammenfließen und ganz von dem großen Zwecke der Bildung des Lebens zur Ehre Gottes und des Erlöſers erfüllt ſind, ſich über die vorgekommenen Fehltritte und Verirrungen zu verſtändigen. Darum laßt uns ſehen, wie der Erlöſer dies mit ſeinem Jünger that. Bemerken wir nur vor allen Dingen, daß von einem eigentlichen Vergeben unter ihnen gar nicht die Rede war; vergeben war dem theuern Jünger alles ſchon im voraus, wenn ſich in der Liebe nichts geändert hatte, und das iſt es, wonach der Erlöſer menſchlicherweiſe fragt; und da der Jünger ſich getroſt auf die Klarheit berufen konnte, mit der ſein Herr und Meiſter in ſein inneres ſah, Du weißt alle Dinge Herr, du weißt, daß ich dich lieb habe: ſo war von ſeinem Fehltritt auch nicht weiter die Rede. So möge es denn auch unter uns ſein, wenn ſich in das vertraute Zuſammenſein eine ſtörende Erinnerung eindrängt an das, worin ſich einer ſchwach und fehlerhaft gezeigt hat, es ſei nun, daß er uns perſönlich verlezt, oder daß er unſere Thätigkeit geſtört und unſerm Wirken geſchadet habe. Nicht ſei die Rede davon, wie etwa bei den Kindern der Welt, um ſich Vorwürfe gegenſeitig zu machen und aufzuwiegen, oder um durch Schonung und Nachſicht gegen das, was andere gefehlt, einen Freibrief zu löſen für den nächſten Fehler, der uns ſelbſt vielleicht bald beſchleicht, noch auch um die ſtolze Rolle deſſen zu ſpielen, der auch ohne ähnliches ſelbſt zu bedürfen vergiebt: ſondern nur damit wir uns ſelbſt beruhigen über den Zuſtand unſeres Bruders, damit wir beſſernd und heiligend auf ihn wirken, damit, wie alles den gerechten zum beſten dienen ſoll, dieſes auch von den Fehlern unſerer Brüder gelten möge. Denn daran zuerſt muß uns gelegen ſein, wenn wir merken, unſer Gefühl über ſeine Handlung ſei ein ganz anderes, als das ſeinige, und er ſehe ſie geringer an, als wir: uns mit ihm zu verſtändigen, ob wir nicht etwas darin anders betrachten, als es eigentlich war, was uns ja ſo leicht begegnet, vorzüglich wo wir ſelbſt mit im Spiele ſind, oder ob auch ihn vielleicht irgend ein Leichtſinn befangen hält und er einer Anleitung bedarf um einzuſehn, was eigentlich verderbliches von ihm ausgegangen und woher es entſtanden iſt, was vorzüglich den in ihm ſchon herrſchenden Geiſt des guten auf Augenblikke unwirkſam zu machen vermag, oder was den ſchon glükklich gedämpften Fehlern und Leidenſchaften des früheren Lebens einen vorübergehenden Vorſchub gegeben hat. Daran muß uns liegen, wenn wir merken, daß er ſich ſelbſt ganz klar iſt, ihn durch vertrautes Entgegenkommen zu vermögen, daß er uns nicht vorenthalte, was in der Geſchichte ſeines Herzens für uns lehrreich ſein kann, um früher merken zu lernen auf die leiſen Regungen des böſen, um die Gefahren zu entdekken, denen auch wir unterliegen könnten. Wo aber nichts lehrreiches zu erwarten iſt, da treibe uns auch nie leere Neugierde, unſerem Bruder ein ausführlicheres Bekenntniß abzudringen, ſo wenig der Erlöſer dieſes vom Petrus forderte. Das endlich muß uns eine theure Pflicht ſein, wenn ein Bruder, der gefehlt hat, uns traurig und niedergeſchlagen erſcheint oder gar verzagt, daß wir auf alle Weiſe ſuchen ihn zum lebendigen Bewußtſein zu bringen von dem feſten Grunde von Liebe und Treue, von Wahrheit und Glauben, der in ihm iſt und der auch durch ſeinen Fehltritt nicht kann erſchüttert worden ſein, wie auch dem Petrus durch die wiederholten Fragen des Herrn, ohnerachtet ſie ihn betrübten, dieſe Zuverſicht immer ſtärker und lebendiger wurde. — Dies ſei alſo immer der Segen der vertrauten Verſtändigung über unſere Fehltritte. Unſere Gefühle und Urtheile darüber müſſen ſich ausgleichen und eines und daſſelbe werden in allen; und allen muß das Bewußtſein recht lebendig werden, daß denen, die Chriſtum lieben, alles ſchon verziehen iſt, daß in wahren Jüngern Jeſu nichts böſes im Wachsthum begriffen iſt, ſondern alles im Verſchwinden, daß, wenn die alte Sünde ſich auch noch regt, ſie doch das geiſtige Leben nur in die Ferſe ſtechen kann, nicht tödtlich verlezen, und daß wir immer troz der einzelnen Verirrungen und Fehler, ja ſogar durch ſie dem näher kommen, der uns alle von der Erde zu ſeinem höheren Leben hinaufziehn will.

Das zweite, was wir aus dieſer Unterhaltung des Erlöſers ſehn, iſt, daß er dies Zuſammenſein mit den ſeinigen dazu benutzte, ſie auf die Zukunft, der ſie entgegen gingen, näher vorzubereiten. Als der Erlöſer zu Petrus ſagte, Wenn du alt wirſt, wirſt du deine Hände ausſtrekken, und ein anderer wird dich gürten und führen wo du nicht hin willſt, verſtanden die Jünger dies als eine Andeutung ſeines Todes; und als er von dem Jünger, den er lieb hatte, zu Petrus ſagte, Was hindert es dich, ſo ich will, daß er bleibe bis ich komme? verſtanden ſie es ſo, als ob dieſer von ihnen allen beſtimmt ſein ſollte im irdiſchen Leben auszuharren, bis jene herrliche Wiedererſcheinung des Erlöſers, der ſie entgegen ſahn, ſich vollenden werde. Mag nun der Erlöſer es gerade ſo gemeint haben oder auch nicht, das iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen; nur das bleibt wol gewiß, daß er beiden Winke geben wollte über das, was ihnen bevorſtand. So mag auch unſer vertrautes Zuſammenleben eine beſtändige Vorbereitung ſein auf das, was unſerer nachher, wenn wir unſerm Berufe folgend ein jeder von ſeinem Plaze aus das Reich des Herrn fördern, in dem geſchäftigen Getümmel der Welt wartet erfreuliches auf der einen, drükkendes auf der andern Seite. Und womit ſind auch die gewöhnlichſten geſelligen Unterhaltungen der Menſchen, nächſt dem Tadel über das, was ſchon geſchehen iſt, mehr angefüllt, als mit Vermuthungen über das, was dieſem und jenem begegnen wird, mit Vergleichungen der Ausſichten und Schikkſale der einzelnen? Freilich oft werden dergleichen Gegenſtände nur abgehandelt um den verzehrenden Neid durch kleinliche Verunglimpfungen der glükklichen zu nähren, oft um über die Ungleichheit der göttlichen Austheilungen zu klagen, oder auf der andern Seite um eigner und fremder Eitelkeit zu fröhnen, ein kleines Glükk durch kleinliche Ausbreitung des einzelnen groß ſcheinen zu machen und ein großes auf das eigne Verdienſt zurükkzuführen. Dergleichen iſt unvermeidlich, wenn man die Zukunft ganz auf irdiſche Weiſe nur nach dem Wohlbefinden ſchäzt, das ſie gewähren mag. Aber ihr ſeht wenigſtens, wir dürfen, um dem Erlöſer hierin ähnlich zu werden, gar nicht über den gewöhnlichen Inhalt freundſchaftlicher Unterhaltungen hinausgehn; nur der Geiſt und Sinn derſelben ſei ein anderer. Denn ganz anders, als ich eben beſchrieben, war es unter den Jüngern des Erlöſers. Als ſie hörten, Einer unter ihnen ſolle die volle Offenbarung des göttlichen Reiches in ſeiner Herrlichkeit und Macht, wie ſie ſie ſich dachten, erleben, und ein anderer ſollte Gott mit ſeinem Tode preiſen, finden wir keine Spur, daß ſie den einen als einen glükklichen beneidet hätten, oder daß ein weichmüthiger Schmerz über das traurige Loos des andern über ſie gekommen wäre und die ſchöne Stunde getrübt hätte. Aber freilich ſie ſahn auch in jenem nicht das lange in Herrlichkeit und Freuden beſchließende Leben, in dieſem nicht den frühen oder den gewaltſamen Tod, ſondern nur das Gottpreiſen im Leben oder mit dem Tode. Und in keinem der beiden Jünger ſahn die anderen einen Nebenbuhler, den ſie gern übertreffen und hinter dem ſie ungern zurükkbleiben würden, ſondern einen Freund und Gefährten, mit dem ſie alles fühlen und theilen würden was ihm begegnete. In dieſem Geiſte nun wollen auch wir uns in unſeren vertrauten Stunden auf das vorbereiten, was uns bevorſtehn mag. Ruht unſer Auge auf unſern jüngeren Brüdern, denen es vorbehalten zu ſein ſcheint, die beſſeren Tage zu erleben, die wir nur duldend durch mißlingendes Thun und vergebliche Wünſche mehr herbeiſehnen, als wirklich befördern: was können wir anders, da wir ja doch mit ihnen Ein Leib ſind, als uns herzlich freuen, daß ſie genießen werden, was wir ſo ſchmerzlich entbehren? was anders, als ihnen tief einzuprägen ſuchen, durch welche Schmerzen und Leiden ihre Freuden werden erkauft ſein und welche Rechenſchaft ſie alſo davon abzulegen haben? Haben wir ſolche um uns, denen beſtimmt zu ſein ſcheint, ihr ganzes Leben hindurch den Kampf mit dem böſen zu beſtehn, im Dienſt des Herrn zu leiden und ſich abzumühn und auf die eine oder die andere Art an den Wunden und Schmerzen dieſes Berufs zu ſterben: wie ſollten wir nicht auch dies, wenigſtens in ſolchen aufgeregten Stunden, als ein großes beneidenswerthes Loos fühlen und deshalb ſie und uns gemeinſchaftlich ſtärken zu allem, was ſie werden zu thun und zu leiden haben, indem wir ſie erfüllen und beſeligen mit jener Freude am Herrn, die dann auch in den Tagen des Leidens ſelbſt ihnen Frucht bringen und ihre beſte Mitgabe ſein wird in der Stunde des Todes.

Dies iſt der Segen, meine Freunde, der auf dem vertrauten Zuſammenleben frommer Gemüther ruht. Vielfältige Regungen des göttlichen Geiſtes entſtehn daraus, und für jede wird das Gefühl geſchärft und belebt; vielfältig wird das große Werk der Heiligung dadurch gefördert, und unſer Bewußtſein davon, wie es fortſchreite und was ihm entgegenſtehe, wird aufgeklärt; vielfältig müſſen uns die großen Rathſchlüſſe Gottes mit den Geſchlechtern der Menſchen überhaupt und insbeſondere mit dem Geſchlecht dieſer Tage näher vor Augen geſtellt werden: und dankbare Anerkennung des Looſes, das uns geworden iſt, gegenſeitige Stärkung und Ermunterung den Kampf des Lebens mit neuer Kraft zu kämpfen, erhöhten Genuß des guten, das uns zu Theil wird, erhöhtes Gefühl unſerer Kraft und unſeres Muthes für das thatenreiche Leben in der Welt tragen wir davon. Das iſt das unmittelbare Abbild des Lebens, von welchem geſchrieben ſteht, Und es wird kein Leid mehr ſein und kein Tod, keine Thränen und kein Geſchrei der Schmerzen, denn das alte iſt vergangen. Amen.

VIII.

Wie wir eine zwiſchen großen Ereigniſſen liegende Zeit anwenden ſollen.

Am Tage der Himmelfahrt unſeres Herrn haben wir uns deſſen mit einander erfreut, daß die großen Verheißungen, die er ſeinen Jüngern zurükkließ, vorzüglich die ſeiner geiſtigen Nähe und Gegenwart, auch an uns können in Erfüllung gehn. Sehen wir nun weiter hinaus auf das uns bald bevorſtehende Feſt, an welchem wir die herrliche Ergießung der göttlichen Kraft zur erſten Pflanzung ſeines Reiches feiern: ſo können wir nicht anders, als ebenfalls dankbar bekennen, auch was Gott damals an jenen gethan hat, thut er nicht minder an uns. Denn jeder unter uns wird Augenblikke nachweiſen können, wo auch ihn eine höhere göttliche Kraft ergriff, als gewöhnlich, wo er ſich aufgeregt und durch die Umſtände begünſtigt fühlte, etwas größeres und bleibenderes zu wirken, als der gewöhnliche Lauf des Lebens darbietet. Und ſolche Augenblikke, ſowol wo der Herr uns beſonders nahe iſt, als wo eine geiſtige Kraft Gottes auch in uns ein- und durch uns ausſtrömt, ſind die köſtlichſten unſeres Lebens. Nur eines giebt es, meine Freunde, worin wir dem größten Theile nach den Jüngern unſers Herrn nicht gleich ſind. Bei ihnen lag nur ein kurzer Zwiſchenraum zwiſchen dem, was ſie in der unmittelbaren Nähe und Gemeinſchaft Chriſti thaten und genoſſen, und dem, was ihnen durch die reichlichere Ergießung des Geiſtes am Tage der Pfingſten zu Theil ward und was für ſie nicht eine vorübergehende höhere Gunſt war, ſondern eine bleibende und dauernde Gabe ſein mußte. Eines ſo hohen und großen Berufes können nun freilich in gewöhnlichen Zeiten nur die wenigſten Menſchen ſich erfreun. Unſer ganzes Leben kann nicht eine Reihe von bedeutenden Wirkungen ſein zur Verherrlichung Gottes und Chriſti und zur Befeſtigung ſeines Reiches: ſondern jeder kann ſich ſelig preiſen, wenn es nur einzelne, ſeien es auch weit auseinanderliegende Momente in ſeinem Leben giebt, die ſich auf dieſe Art auszeichnen. Und im Gegentheil, ſo wie für die Apoſtel nur jener kurze Zeitraum, in den wir uns heute zwiſchen dem Gedächtnißtage der Auffahrt des Herrn und der Feier der Ausgießung ſeines Geiſtes beſonders lebhaft verſezt fühlen, wie für ſie dieſer beſchaffen war, ſo geht uns der bei weitem größte Theil unſeres Lebens hin. Es war dieſes eine Zeit, wo der Geiſt ihnen auch einwohnte, denn empfangen hatten ſie ihn ja ſchon lange zuvor: mit dem Geiſte hatte der Herr ſie auch ſchon angeweht, als er auferſtanden unter ihnen erſchien, und dem Geiſte war auch das ſchon zuzuſchreiben, daß ſie ihn für den Sohn Gottes erkannten — denn niemand nennt ja Chriſtum einen Herrn, ohne durch den heiligen Geiſt, — und was ihnen Fleiſch und Blut nicht offenbaren konnte, das hatte der Geiſt aus ihnen geſprochen. Es war dieſes eine Zeit, wo der Herr ihnen auch nicht fern war, denn die Verheißung mußte ſchon anfangen in Erfüllung zu gehn, daß er bei ihnen ſein wollte alle Tage bis an der Welt Ende, da er ſie ja äußerlich ſchon allein gelaſſen hatte; aber große Dinge konnten ſie nicht verrichten, in einem Zuſtande höherer Erregung befanden ſie ſich nicht, ihr volles Licht konnten ſie nicht leuchten laſſen; ſondern, wiewol ihres herrlichen Berufes gewiß die göttliche Kraft in ſich fühlend, mußten ſie doch warten, bis der von Gott zu größeren Wirkungen beſtimmte Augenblikk käme, und mußten ſich bis dahin mit einer ganz gewöhnlichen Geſtalt des Lebens begnügen. So, meine Freunde, in dieſer gewöhnlichen Geſtalt, wiewol auf ähnliche Weiſe für etwas größeres ausgerüſtet und darnach verlangend, vergeht uns jezigen Menſchen der größte Theil des Lebens. Wie nun dieſer Zuſtand für uns deſto bedeutender wird, einen je größeren Zeitraum er einnimmt: um ſo mehr muß uns daran gelegen ſein, dieſe Zeit ſowol an ſich, als in Bezug auf die größeren Augenblikke, denen wir wartend entgegenſehn, zwekkmäßig und gottgefällig anzuwenden, und dazu ſoll uns unſere heutige Betrachtung eine Anleitung geben.

Text. 1 Petr. 4, 8—10.

So ſeid nun mäßig und nüchtern zum Gebet. Vor allen Dingen aber habt unter einander eine brünſtige Liebe, denn die Liebe dekket auch der Sünden Menge. Seid gaſtfrei unter einander ohne Murmeln. Und dienet einander, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.

Dieſe ermahnenden Worte des Apoſtels ſezen offenbar einen ſo ganz gewöhnlichen Zuſtand voraus, wie wir ihn vorhin ſchon geſchildert haben. Es iſt darin nicht von einer beſonders geſteigerten Aufregung des Geiſtes die Rede, nichts von einer außerordentlichen Wirkung nach außen, auf welche die Menſchen ihre Thätigkeit richten ſollen; ſondern ſie weiſen uns auf den ſtillen ruhigen Gang eines frommen Gemüthes hin, auf die Erweiſungen der Gottſeligkeit, die aus dem gewöhnlichen Lauf der menſchlichen Dinge hervorgehn. So mögen ſie uns denn Anleitung geben, wie ich vorhin ſchon angedeutet habe, zu betrachten,

wie wir auch in Bezug auf die größeren und reicheren Augenblikke, die vielleicht vor uns liegen, eine ſolche ſtille und ruhige Zeit richtig anwenden können.

Der Apoſtel weiſet uns auf dreierlei hin; er ermahnet erſtlich zum Gebet, zweitens zur Liebe und drittens zur treuen Benuzung der Gaben, die jeder bekommen hat. — Laßt uns dies in dem angegebenen Sinne näher erwägen.

I. So ſeid nun mäßig und nüchtern zum Gebet: das iſt die erſte Ermahnung des Apoſtels. Er hatte unmittelbar zuvor daran erinnert, daß das Ende der Tage nahe herbei gekommen ſei, d. h. eben jenes Ereigniß, wie die Apoſtel damals es ſich dachten, wo der Herr ihrer Meinung nach wieder erſcheinen und ſie alle geſchäftig ſein würden, die große Trennung zwiſchen den guten und böſen bewirken zu helfen; und in Bezug darauf fügt er nun hinzu, So ſeid nun mäßig und nüchtern zum Gebet. Wir ſehn, wie der Apoſtel ſchon durch ſeinen Ausdrukk auf einen Zuſtand hinweiſet, wie der vorhin beſchriebene, in dem wir uns gewöhnlich befinden. Nicht die Begeiſterung zum Gebet ſchärft er ein, nicht jenen erhöhten Zuſtand eines kräftigern Bewußtſeins von Gott, wenn das Gefühl einer ungewohnten Kraf uns durchglüht, wenn uns das Reich Gottes und unſer Wirkungskreis in demſelben in einem helleren Glanz erſcheint. Und freilich wäre es auch vergeblich geweſen hiezu zu ermahnen; denn nicht nehmen kann ſich der Menſch ſolche Bezeugungen der freieſten höchſten Gnade Gottes, ſondern ſie kommen mit der unerforſchlichen Entfaltung des Gemüthes, mit den außerordentlichen Umſtänden, welche außerordentliche Kräfte erfordern und aufregen. Daher nun ermahnt er auch nur nüchtern zu ſein zum Gebet; denn dies iſt in der That das einzige, was uns aufrecht halten und empor heben kann auch in einem ganz gewöhnlichen Lauf der Dinge.

Wenn nichts großes uns unmittelbar umgiebt, uns auch nicht in lebendiger Erinnerung, oder unmittelbarer Erwartung nahe tritt; wenn unſere Wünſche zwar ſich bisweilen dazu erheben, aber eben ſo bald wieder zurükkſinken, weil nichts um uns her geſchikkt ſcheint ſie zu begünſtigen: dann beginnt gewöhnlich die menſchliche Trägheit ihr verderbliches Spiel. Das ſchlechtere wirkliche erdrükkt mit ſeiner Gewalt immer mehr das beſſere, was nur in unſerer Vorſtellung vorhanden iſt; dieſe Vorſtellung wird immer kälter und lebloſer und erregt keine verlangende Luſt mehr, aus welcher mißbilligende Unluſt an dem unvollkommenen und ungenügenden der Gegenwart entſtehn könnte. Der Stachel, der die Menſchen vorwärts treibt, ſtumpft ſich immer mehr ab, ſie gewöhnen ſich zufrieden zu ſein bei dem mittelmäßigen; und je ſeltener jene höheren Vorſtellungen in ihnen aufſteigen, deſto leichter glauben ſie den Einreden derer, welche dies alles für leere Träume ausgeben. Und, o meine Freunde, wer ſich zu leicht an dem begnügen läßt, was immer da iſt, der wird auch nur zu leicht jene herrlicheren Augenblikke, die nur ſelten eintreffen, die Aufforderungen zu einer inneren Erhebung, die Veranlaſſungen zu einer kräftigeren äußeren Wirkſamkeit ungenuzt in ſeiner hingegebenen Träumerei vorübergehn laſſen. Darum laßt uns nüchtern ſein zum Gebet, in ſtiller Dankbarkeit gegen Gott laßt uns das beſonnene Andenken an die helleren Augenblikke des Lebens feſthalten, wo die himmliſche Flamme höher in uns aufloderte, wo wir mit vorzüglicher Lebendigkeit zu Vollbringung alles guten ausgerüſtet waren, damit uns auch unter den lähmenden Einwirkungen der Welt wahr und gewiß bleibe, was uns einmal wahr und gewiß geweſen iſt in ihm; damit, wenn auch der Erlöſer nicht immer im hellſten Glanze uns vor Augen tritt, wenn auch nicht die ganze volle Ergießung des Geiſtes Folge des nüchternen Gebetes iſt, doch die Sehnſucht nach dem beſſeren nicht von

uns welche und wir nicht in Lauigkeit und Anfechtung zur Sün
fallen. So laßt uns nüchtern bleiben zum Gebet, laßt uns dur
keine gemeine Gewöhnung, durch keine trostloſe Gedankenverbi
dung, durch keine herabziehende Einwirkung der äußeren Umstän
uns unfähig machen laſſen zur stärkenden Erhebung des Herze
zu Gott!

Aber nicht nur lähmend und ſchwächend, ſondern au
wirklich verderbend wirkt der gewöhnliche Lauf der menſchlich
Dinge auf die Seele. Die Sünde, das iſt unſere gemeinſcha
liche Erfahrung, meine Freunde, iſt niemals gänzlich ausgerott
Gegen diejenigen Geſtalten derſelben, welche vermöge unſe
Sinnesart und unſerer Lage in der Welt einmal Gewalt üb
uns gewonnen hatten, haben wir auch immer zu kämpfen.
eifriger wir kämpfen, je häufiger die Kraft des göttlichen Geiſ
uns einzelne Verſuchungen überſtehn hilft, je mehr wir eine F
tigkeit erhalten in der entgegengeſezten Tugend: um deſto me
iſt freilich die Sünde unterdrükkt und ſcheint mit ihrem Be
ſtand zugleich auch jedes Recht auf unſer Gemüth verloren
haben. Sie ſcheint ertödtet; allein ſie gleicht jenen unreinen u
beſchwerlichen Thieren, welche auch oft lange Zeit ganz erſtorb
zu ſein ſcheinen und dann doch bei günſtiger Witterung unerw
tet wieder aufleben; was einmal unreines in dem Menſchen w
das bleibt auch immer, wenn gleich noch ſo ſehr unterdrükkt u
geſchwächt, doch lebendig in ihm. Aber freilich in beſonde
feierlichen und bedeutenden, oder beſonders angeſtrengten und a
geregten Zeiten zieht es ſich in die verborgenſten Winkel zur
und liegt unter der höheren Kraft des göttlichen niedergedrü
ohne ſich zu regen. Wehe aber dem, der deshalb glaubt v
kommen überwunden zu haben und nun auch in gewöhnlich
Zeiten die ſtrenge Aufmerkſamkeit auf den innern Feind verna
läſſiget, die freilich in außerordentlichen minder nothwendig
Denn nur zu bald, wenn wir den errungenen Beſiz nicht kräf
feſt halten, wird die Sünde ihre verjährten Rechte wieder gelt
zu machen wiſſen. Der gewöhnliche ſchleichende Gang der Din
das iſt die günſtige Witterung für jedes gemeine menſchliche V
derben, in der es wieder auflebt. Je weniger Veranlaſſung
haben, alle Kräfte des Gemüthes für große Zwekke in angeſtren
Thätigkeit zu ſezen, um deſto eher glauben wir jede Kraft
Geiſtes in dem, was ihr den meiſten Genuß gewährt, weiden
gleichſam ausruhn laſſen zu können; und indem wir denken,
ſei wol billig und gerathen, in ſolchen Zeiten dem Vergnügen
was mehr als gewöhnlich einzuräumen, weil ſo am wohlthä

ſten der Zwiſchenraum zwiſchen großen Anſtrengungen ausgefüllt, ſo am ſicherſten Luſt und Kraft zu neuen unterhalten, ſo am unmittelbarſten die Frucht der vorigen eingeerntet werde: ſo entſteht, wenn wir uns zu ſicher in dieſer Handlungsweiſe gehn laſſen, jene verderbliche Sucht nach dem Vergnügen, die hernach gar bald das Gegentheil von dem zur Folge hat, was wir uns verſprachen, indem ſie jedes Andenken an das große und jede Luſt dazu in dem Tumult kleinlicher und doch erſchöpfender Bewegungen erſtikkt, indem ſie den ganzen Menſchen in Weichlichkeit auflöſet, und indem ſich aus ihr, denn wie könnte es wol anders kommen, auf irgend eine von den vielen ganz unſchuldig ſcheinenden Weiſen früher oder ſpäter die Sünde entwikkelt; denn die Luſt, wenn ſie empfangen hat, gebiert ſie die Sünde. — Je weniger Gelegenheit vorhanden iſt, etwas bedeutendes zu thun und ſich darin ſeiner Geſinnungen und des Maaßes ſeiner natürlichen und erworbenen Kräfte bewußt zu werden, um deſto mehr breitet ſich der Menſch in Worte aus und trachtet ſich durch dieſe ſowol andern darzuſtellen, als auch ſich vor ſich ſelbſt abzuſpiegeln. Je kleiner die Gegenſtände ſind, die ſich als die gegenwärtigſten und friſcheſten dem Geſpräch darbieten, deſto mehr nimmt bald der Scherz überhand, es wird bald eine Kunſt, ja eine geſellige Pflicht, immer mehreres in das Gebiet deſſelben hineinzuziehn: und wie bald entwikkelt ſich auf dieſe Weiſe jenes leichtfertige Weſen, welches, eben weil die Worte etwas ſo flüchtiges ſind und leichtes und ſie doch weit mehr nur von Mund zu Ohr, als von Herz zu Herzen gehn, gar bald wenig oder nichts mehr für unverlezlich heilig hält. Aber wie nahe liegt dieſes der Sünde und zwar der gefährlichſten Sünde! Ja wenn wir um uns her lauter Ohren fänden, die gegen dieſen ſcharfen Reiz ſchon abgeſtumpft wären! doch welcher traurige Wunſch iſt ſelbſt dieſes! — Denn die, welche ernſt und ſtreng alles was ihnen groß und heilig iſt verehren, haben nie Gefallen an frevelhaften Reden und werden alſo auch nie abgeſtumpft: aber die zarte Jugend um uns her, die leicht durch den Schimmer auch der Worte verführt wird, deren Achtung für heiliges und wahres noch nicht feſt gewurzelt iſt: wie leicht können wir uns an der auf das ſchwerſte verſündigen, ſo daß nun nichts mehr von dem, was ſich auf die innerſten Quellen des höhern Lebens bezieht, unbegleitet von dem Andenken an wizigen Frevel in ihr Herz bringt! Und wie ſteht es um unſer eigenes Gemüth, wenn das, was uns reinigen ſoll, ſelbſt in Gemeinſchaft mit dem unreinen gekommen iſt durch unſre eigne Schuld? Gewiß wenn jener leichte Frevel des geſelligen Lebens dem Intereſſe für das wahre und heilige, der lebendigen Kraft höherer Ueberzeugungen und Gefühle keinen Eintrag thun ſoll, muß die reine Geſinnung ſchon tiefe Wurzeln geſchlagen haben und das Herz ſchon feſt geworden ſein. — Endlich, um nur noch eines anzuführen, wie unter großen Ereigniſſen und ſchweren Pflichten der Menſch am leichteſten ſich ſelbſt vergißt und eben dadurch aller großen Erhebungen am fähigſten iſt: ſo iſt es wol ſehr natürlich, daß in Zeiten der Ruhe und Muße, wo große Angelegenheiten und Verhältniſſe nicht beſtändig die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehn, wir uns am meiſten mit uns ſelbſt beſchäftigen. Aus dieſer Selbſtbeſchäftigung aber, in Verbindung mit der Vergnügungsſucht und dem leichten Wortreichthum, nährt ſich dann und tritt mehr als je wieder ans Licht die Selbſtgefälligkeit, dieſe grade deshalb faſt gefährlichſte aller menſchlichen Schwächen, weil ſie die heilſame Strenge gegen ſich ſelbſt auflöſet, die dem gebrechlichen Menſchen immer nothwendig bleibt, weil ſie die köſtliche Demuth nicht aufkommen läßt, die alle wahre Tugenden begleiten muß, und weil ſie uns ſo deſſen beraubt, was uns am unentbehrlichſten iſt, wenn wir uns in Zukunft einmal wieder höher erheben ſollen. Darum laßt uns in ſolchen Zeiten nüchtern ſein zum Gebet, das heißt immer in der Beſonnenheit bleiben, daß wir Gottes nicht vergeſſen, daß wir anhalten können in jedem Augenblikk auf jedem bedenklichen Wege und fragen, ob es nicht Zeit ſei umzukehren, ach und lieber gleich umkehren, wenn wir fühlen, daß es Zeit iſt zu fragen; nüchtern zum Gebet, das heißt jeden Augenblikk fähig, vor den Augen Gottes uns ſelbſt zu prüfen und im Spiegel ſeines Wortes mit einfältigem Auge zu ſehn, wo und wer wir ſind, ehe wir die Züge verloren haben, in denen wir gleich leicht und gern das Ebenbild Gottes und unſere eigene Natur erkennen!

II. Seid unter einander brünſtig in Liebe, das iſt die zweite Ermahnung des Apoſtels. Gewiß, meine Freunde, niemals werden die Jünger des Erlöſers die brünſtige Liebe, zu der er ſie unter einander verbunden hatte, ſo innig gefühlt haben wie in jenen großen Tagen, als ſie alle mit Kraft aus der Höhe erfüllt wurden, da jeder im andern weniger ihn ſelbſt ſah, als das göttliche Feuer, welches ſie alle belebte, und von welchem beſeelt ſie alle aufgeſtanden waren, dem ganzen Volke gegenüber, welches von einem andern Geiſte beſeelt, dem ſie Widerſtand leiſten ſollten, der Stoff war, den ſie zu bearbeiten hatten. Im Gefühl dieſer Liebe gingen ſie hernach nicht nur mit einander in Gefängniß und Tod, ſondern auch von einander zerſtreut zu demſelben Zwekk arbeitend unter alle Völker der Erde. Aber, meine Freunde, würden dieſe großen gemeinſamen Erfahrungen ſo auf die Jünger gewirkt haben; würde eine ſolche unzerſtörbare Liebe daraus entſtanden ſein, wenn ſie nicht auch vorher einmüthig bei einander geweſen wären im Tempel und in ihren Häuſern das Brot brechend, welches ſie an die große Liebe des Herrn erinnerte, und gaſtfreundlich aufnehmend die Brüder? So werden ſie uns beſchrieben in jener Zeit zwiſchen der Auffahrt des Herrn und dem Feſte der Pfingſten, und aus dieſem Feſthalten an einander, aus dieſer treuen gegenſeitigen Hülfleiſtung entwikkelte ſich denn in der folgenden thatenreicheren Zeit jene glaubenskräftige heldenmüthige Liebe. So iſt es immer und überall. In großen Umſtänden muß, wenn nicht alles ſoll verloren ſein, unter den gleich- und gutgeſinnten Menſchen die Inbrunſt der Liebe hervortreten. Wenn Anfechtungen von außen kommen, durch welche ſie zuſammengedrängt werden zu gemeinſamem Widerſtande; wenn die Geburtsſtunde irgend eines großen Werkes geſchlagen hat: dann muß alle Eiferſucht, alles kleinliche verworrene Weſen verſchwinden: da müſſen alle ſich nur als Glieder eines großen Körpers anſehn, und jeder jedes abgeſonderte Daſein und Wirken verſchmähn. Aber iſt es möglich, daß dies geſchehe, wenn ſich vorher jeder kalt und vorſichtig in ſich ſelbſt zurükkgezogen hielt, oder gar Argwohn und Eiferſucht die Gemüther trennte? wenn nicht vorher ſchon freundliche Zuthulichkeit und allgemeines Wohlwollen jener höheren inbrünſtigen Liebe die Stelle bereitet hat?

Darum wenn auch unſer Blikk auf ſchöne Tage der Zukunft gerichtet iſt, wo wir zu etwas größerem als das gewöhnliche werden berufen ſein, wo in dem, was wir von Gott getrieben uns werden berufen fühlen zu thun, die Tiefe und Wahrheit unſrer Ueberzeugung ſich ausſprechen, die ſtille Entwikkelung unſerer geiſtigen Kräfte ſich bewähren ſoll: o ſo laßt uns jezt ſchon brünſtig ſein unter einander in Liebe, jezt ſchon die gemeinſame Kraft vorbereiten und üben, ohne welche der Menſch nichts vermag und nach Gottes Willen nichts vermögen ſoll.

Freilich in dem gewöhnlichen ruhigen Lauf der Dinge hat die chriſtliche Liebe mit gar vielen Schwierigkeiten zu kämpfen. Indem jeder ſeines Weges geht und ſich nur an diejenigen hält, mit denen Bedürfniß, Neigung oder Gewohnheit ihn verbinden, verliert man das höhere gemeinſame nur zu ſehr aus den Augen. Es erſcheint nicht eben deutlich, wie wir zuſammen das Reich Gottes auf Erden fördern, und ſo vergißt ſich auch, mit Ausnahme wenn es hoch kommt von einigen kurzen Augenblikken, daß dies der eigentliche Zwekk unſeres Zuſammenlebens iſt und daß wir dazu mit Geiſt und Herz vereint wirken ſollen. Weder die innige zuſammenſchmelzende Liebe der gleichgeſinnten kann ſich eben ſo wie in gehaltreichen entſcheidenden Zeiten entwikkeln, noch auch die kräftige Abſtoßung derer, die von entgegengeſezten Anſichten ausgehn; dagegen herrſcht das laue gleichgültige Weſen, in welchem die menſchliche Seele ſich allmählig auflöſet und erſtirbt. So ſtehn ohne lebendigen Antheil die verſchiedenen geſelligen Kreiſe neben einander und ſo auch die einzelnen Menſchen, nur danach fragend, wie ſich einer am beſten mit und an dem andern unterhalten und ergözen könne. Hat einer alſo nicht erquikkende und belebende Eigenſchaften, die durch ſich ſelbſt einen unmittelbaren Genuß gewähren: ſo ſucht man die kleinen Fehler und Lächerlichkeiten auf, die zu geſelligem Scherze und Muthwillen Veranlaſſung geben, welches, wenn auch ohne alle böſe Meinung, wenn auch ohne allen Nachtheil für die kleinen geſelligen Dienſte, die wir einander zu leiſten haben, und für den thätigen Beiſtand in Fällen der Noth, doch gewiß nicht ohne Nachtheil geſchieht für das Gefühl, das uns zu höheren Zwekken vereinigen ſollte. Und wieviel mehr noch wird dieſes Gefühl auf die Länge gefährdet, wenn in dem mannigfaltigen kleinlichen Verkehr des geſelligen und geſchäftigen Lebens die Verſchiedenheiten ihrer Naturen und ihrer Abſichten deſto ſtärker heraustreten, je mehr die Wege der Menſchen in den engen Kreiſen, die ſie durchlaufen, ſich mannigfaltig kreuzen und einer den andern ſtößt und bedrängt! wie erkaltet immer mehr das Herz, ſo daß man dies für den unvermeidlichen Erfolg einer langen Welterfahrung hält, oder für das Werk der Zeit und der Natur, wogegen auch keine höhere Geſinnung das menſchliche Herz beſchüzen könne.

Seht da das gewiß nur zu wahre Bild einer ſolchen Zeit! Und doch, wenn wir uns nicht gegen die Einwirkungen derſelben retten, wie ſoll je eine beſſere kommen? Welcher Ruf Gottes ſoll das Herz bewegen, wenn es einmal verſteinert iſt? Sollen wir uns gelaſſen darein ergeben und unſere Hoffnung darauf allein ſezen, daß auch das Gefilde voller Todtengebeine doch zur rechten Zeit durch Gottes Geiſt und Kraft werde belebt werden? Laßt uns den Herrn nicht verſuchen! laßt es uns fühlen, daß wir kein Recht haben in Hoffnung zu leben, wenn wir in die Gegenwart gar nichts hineinzulegen wiſſen, woraus die Erfüllung ſich entwikkeln könnte! und darum laßt uns ſorgen, daß die ächte heilige Liebe gegen alle, die mit uns eines Sinnes ſind, nicht erkalte.

Das iſt aber warlich nur zu erhalten, wenn wir unſer Gemüth ganz über den kleinlichen Geiſt und die dürftigen Beſtrebungen einer ſolchen gehaltleeren Zwiſchenzeit erheben; wenn uns immer lebendig vorſchwebt, früher oder ſpäter ſtehe eine Zeit bevor, wo wir alle für einen ſtehen müſſen, weil wir aufgefordert ſein werden etwas großes zu bewirken. Eben das wußten die Apoſtel aus den Verheißungen des Erlöſers, und darum war ihr ganzes Leben ſo darauf eingerichtet den Keim der Liebe zu pflegen. Ahnen wir das nicht auch, wird es uns nicht zum lebendigen Gefühl: ſo werden wir gewiß in dem kleinlichen liebetödtenden Weſen einer ſolchen Zeit je länger je mehr untergehn. Haben wir aber dieſen erhebenden Glauben, was iſt dann natürlicher, als daß wir unſer ganzes Daſein in dieſer Zeit auf jenes bevorſtehende beziehn. Wir werden dann, ohne Rükſicht auf ſolche äußere Verhältniſſe, deren Gegenſaz in den großen Ereigniſſen der Zukunft verſchwinden muß, überall um uns her ſuchen, wo es wol Menſchen gebe von reinen kräftigen Geſinnungen, damit wir, wenn es noth thun wird, ſie an uns oder uns an ſie anſchließen können, ohne daß erſt nöthig ſei langweilige Mißverſtändniſſe aufzulöſen, oder dann erſt die Bewährungen und Beweiſe ihrer Trefflichkeit und ihrer Gleichgeſinntheit aufzuſuchen. Wir werden nachforſchen, wo ſich unter den Menſchen und beſonders der Jugend bei einem edlen und treuen Sinn Kräfte entwikkeln, Talente bilden, die mit großem Vortheil für die gemeine Sache, für den Dienſt Gottes und der Welt werden können in Thätigkeit geſezt werden, damit wir, wenn die Stunde geſchlagen hat, gleich im Stande ſind, diejenigen zu vereinigen, welche zuſammen gehören, und durch Rath und That beizutragen, daß jeder ſeine rechte Stelle find bei jedem gemeinſamen Werk, das vieler Gaben und Kräfte bedarf. Wie werden wir bei ſolchem Beſtreben auch das gewöhnliche geſellige Verkehr mit den Menſchen und alle näheren vertrauten Verhältniſſe ganz anders behandeln und benuzen! wie werden wir uns freuen in dem, was wir von ihrem Leben ſehn, Beläge und Beſtätigungen zu dem zu finden, was uns von ihrem innern ahnet! wie wird alles kleine für uns bedeutungsvoll werden, wenn wir uns daran vorbilden, wie eben dieſe Menſchen in größeren Verhältniſſen handeln und was ſie leiſten werden! wie lebendig wird uns alles gute und ſchöne an ſich ziehn, ohne daß wir uns ſtören ließen durch die Beſchränkungen, unter denen es ſteht! wie werden auch wir gern im beſchränkten Kreiſe unſer innerſtes offenbaren, damit es eben ſo von andern erkannt werde, und gern alles, auch das geringe leiſten, wenn nur der Geiſt unſeres Lebens ſich darin ſpiegeln kann. Das heißt brünſtig ſein in Liebe, denn was wäre die Liebe, wenn ſie dies nicht iſt! Aber es iſt in ſolchen Zeiten nur denen verliehen, die in Glauben und Hoffnung leben.

III. *Dienet einander*, ein jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat, das endlich iſt die dritte Ermahnung des Apoſtels. Dies iſt freilich diejenige Erweiſung der einwohnenden Kraft des guten, welche jede Zeit ohne Unterſchied von allen guten Haushaltern der mancherlei Gnaden Gottes fordert: aber der Ermahnung dazu bedarf es doch ebenfalls am meiſten in ſolchen Zeiten wie die, welche wir jezt im Auge haben. Denn nur zu gewöhnlich iſt es, wenn das Gefühl oder die Ueberzeugung von dem geringfügigen Weſen und der Nichtigkeit eines Zeitlaufes ſich feſtgeſezt hat, daß ſich eine mißvergnügte Dumpfheit und Gleichgültigkeit über das Gemüth verbreitet, daß der Trieb fehlt die Gaben, deren man ſich bewußt iſt, ſeien es nun mäßige oder ausgezeichnete, in Anwendung zu bringen. Es ſei kein würdiger Gegenſtand da, ſagen ſie, und auch für das Beſtreben würdige Gegenſtände erſt hervorzurufen ſei kein Gelingen abzuſehn. Es ſei daher beſſer, ſeine Gaben zuſammenzuhalten auf künftige Ereigniſſe, als ſie ohne Nuzen und Freude an ein unwürdiges Geſchlecht und eine gehaltloſe Zeit zu verſchwenden. Muß uns aber nicht dies als ein höchſt gefährlicher Wahn erſcheinen? und müſſen nicht in Beziehung auf denſelben bei der Ermahnung unſeres Textes, mit unſern Gaben zu dienen als gute Haushalter Gottes, jedem die wiederholten Reden des Erlöſers über dieſen Gegenſtand einfallen, in denen er die Gaben der Menſchen als das Eigenthum Gottes und die verſchiedenen Geſeze, nach denen ſie unter ihnen vertheilt ſind, als ſeine Geſeze dargeſtellt und in denen er die große Warnung giebt, daß demjenigen, der am Tage der Rechenſchaft nicht werde Früchte aufzuzeigen haben von dem, was ihm anvertraut worden, auch das werde genommen werden, was er bis dahin gehabt hat; wer aber treu geweſen über weniges, der werde über mehreres geſezt werden? Sollte das Treue ſein, wenn wir troz der Gaben, die wir beſizen und mit denen wir doch manches ausrichten und beleben könnten, durch unſere Trägheit und Unthätigkeit die Leere einer dürftigen Zeit nur noch vermehren, in der ſich ja die Spuren des Gottes, den wir verherrlichen ſollten, den Menſchen ohnedies immer mehr verdunkeln? Wenn wir nach dem Gleichniß des Erlöſers jezt nur geringe Zinſen erwerben können mit unſerm anvertrauten Pfunde, wird uns das hindern, wenn die Zeiten beſſer werden, dann auch reichlicher zu verdienen? oder wird unſer Vermögen deshalb in einer guten Zeit mehr einbringen, weil es in einer ſchlechten ganz müßig gelegen hat? und iſt es nicht die Sinnesart jenes unnüzen und warlich auch übelgeſinnten Knechtes, welche es hart von Gott finden würde und es ihm eben deshalb nicht zutraut, wenn er fordern wollte, wir ſollten auch thätig ſein in einer Zeit, der es freilich an mancherlei Aufmunterungen fehlt und die nicht ſo viel Ausbeute erwarten läßt als vielleicht manche andere? Anſtatt daß wir durch treue Verwendung auch eine nicht reichhaltige Umgebung immer einigermaßen veredlen und zu uns heraufziehn könnten, werden wir es durch die dumpfe Gleichgültigkeit, der wir uns ergeben, bald dahin bringen, daß wir ſelbſt jene Leerheit und Dürftigkeit in uns haben, über welche wir klagen. Laßt uns doch lieber, eben aus treuer Sehnſucht nach einer größeren Zeit, auch in der ſchlechtern mit unſern Gaben dienen wie wir können und freudig ſein auch in dem wenigen; denn wir müſſen es ja fühlen, daß ſich auch die herrlichſten Gaben und vielleicht dieſe am meiſten durch Mißmuth und Unthätigkeit abſtumpfen, daß wir die Gewalt über ſie verlieren, wenn wir ſie lange ungeübt ruhen laſſen, ja daß vielleicht ſogar die Sehnſucht nach einer größeren Zeit, gewiß wenigſtens die Fähigkeit in uns untergeht ihr ſo kräftig zu dienen, wie wir uns ſonſt wol zutrauen durften: ſo daß es nur als eine ganz natürliche Strafe erſcheint, wenn dann auch das uns genommen wird, was wir hatten. Und laſſen wir uns in Unthätigkeit einſchläfern unter dem Vorwande, alles zu verſparen auf größere Augenblikke: wie leicht kann unſere Erwartung uns täuſchen, wie weit kann ſich noch hinausziehn, was wol nur unſre Ungeduld, die doch ſelten mit den Wegen des Herrn zuſammentrifft, uns als nahe vorſpiegelt; wie leicht könnte für uns die lezte Stunde noch lange vorher ſchlagen, und worauf wollten wir unſre Anſprüche gründen, über mehr geſezt zu werden, wenn wir mit dem kleinen nichts geſchafft haben? Aber woher wollen wir auch jenen Vorwand nehmen, mit unſerer Thätigkeit kärglich zu ſparen? Wenn es auch wahr ſein könnte das hochmüthige Wort, daß die Menſchen nicht verdienen unſere Thätigkeit zu ſehn und zu genießen: ſo iſt es ja das nicht, wonach gefragt wird; nicht um der Menſchen willen, ſondern um Gottes willen und als Haushalter über das ſeinige ſollen wir dienen jeder mit ſeiner Gabe. Und was iſt es für eine wunderliche Weisheit, jezt unthätig ſein zu wollen, damit man in Zukunft deſto thätiger ſein könne? eine Weisheit, die wir gern den Beſizern ſolcher todten Schäze gönnen wollen, welche ſich verbrauchen, wenn man ſie anwendet; dieſe mögen mit ängſtlicher Sorgfalt die beſte Gelegenheit abwarten, ohnerachtet auch von ihnen viele zu Narren werden, indem ſie weiſe ſein wollen und, nachdem ſie alles von der Hand geſchlagen, um es noch beſſer zu haben, das Schrekkenswort hören, Du Thor, dieſe Nacht wird man deine Seele von dir fordern. Und wie will ſich der Menſch retten gegen dieſe Thorheit, wenn er ſeiner Willkühr anheimgeſtellt iſt, wenn nicht die ſanfte Gewalt der Pflicht, wenn nicht die unwiderſtehliche Nothwendigkeit eines göttlichen Triebes ihn leitet? Aber fühlen wir denn die Gaben Gottes in unſerer Seele als ſolche todte Schäze, die ängſtlich bewacht ſein wollen; und nicht vielmehr als lebendige Kräfte, die ſich im Gebrauch immer wieder auffriſchen und erneuern? Laßt uns fröhlich ſpenden und wirkſam ſein auch im geringen und nicht bange werden, unſere Kräfte könnten ſich in den Kleinigkeiten erſchöpfen und verzehren; wir nehmen es aus der Fülle eines guten und reichen Herrn, der mehr mittheilt von dem, was wir aufgewendet haben, und gewiß, je größere Aufforderungen uns erſcheinen, um deſto mehr werden wir auch fühlen von der Kraft, die ſich in alle ergießt, welche einmüthig zu ſeinem Dienſt verbunden ſind und zu jeder Stunde als getreue und wachſame Knechte wollen erfunden werden. An unſerm Herrn ſelbſt haben wir das herrlichſte Vorbild; denn warlich, wenn wir auf das äußere ſehn, ſo lebte er ja auch nicht in der Zeit der großen Erfolge, ſondern vor derſelben. Erſt ſein Tod war die große Saat Gottes, von der ſich weit ſpäter erſt die Ernte offenbarte; und wie müßten wir erſchrekken vor dem Gedanken, wenn nun auch ihm das wenige zu gering geweſen wäre, was ihm lebend zu wirken vergönnt war! Wie einfältig und demüthig ſehn wir ihn das ſeine thun und Gott die Zukunft anheimſtellen mit dem feſten Glauben, daß ſie eben aus ſeinem Leben und Thun, aus ſeinem Gehorſam bis zum Tode hervorgehn müſſe. Wie oft ſehn wir ihn, der zur Erlöſung des ganzen menſchlichen Geſchlechtes gekommen, dem aber demohngeachtet beſchieden war, durch ſein perſönliches, ihm ſelbſt kundwerdendes Wirken größere Erfolge zwar vorzubereiten, ſelbſt aber nur einzelne für ſein großes Heil zu gewinnen, wie ſehn wir ihn dennoch im vollen Gefühl der Göttlichkeit und Größe ſeines Berufes mit ſeinem Looſe überall vollkommen zufrieden! und wie oft ſehn wir ihn nur mit der äußeren Lage einzelner Menſchen beſchäftiget, mit dem Hinwegnehmen körperlicher Uebel, die dem, der ſelbſt den Freuden der Erde ſo ſehr entſagt hatte und auf alle Leiden gefaßt war und der beſtändig das Schikkſal des ganzen Volkes, ja der ganzen Welt vor Augen hatte und im Herzen trug, doch nur geringfügig und als gar nicht ſeiner Thätigkeit würdige Gegenſtände erſcheinen konnten! Und er ward doch nicht müde ſo zu wirken, ja er war ſo mit Liebe bei dieſer Thätigkeit, ſo auch das kleinſte nicht überſehend, daß er es ſogleich fühlte und inne ward, wenn auch nur eine ſolche, ſeinem hohen Zwekk doch ganz untergeordnete Kraft von ihm ausgeſtrömt war. Meine andächtigen Freunde, wenn doch auch wir ſein Werk fortſezen und auch unſererſeits zum Heil der Welt beitragen ſollen: ſo laßt uns doch zuerſt ihm darin gleich werden, was einen ſo großen Theil ſeines Lebens eingenommen hat — wie ja jedes Menſchen Leben mehr in kleiner Thätigkeit, als in großer und entſcheidender beſteht, — ich meine in der thätigen Liebe, die ſich im gewöhnlichſten irdiſchen Leben zeigt, ſei es nun in der treuen Verrichtung ſolcher Geſchäfte, die nichts großes ſind, aber nothwendig und unentbehrlich, um die Geſellſchaft der Menſchen in dem Zuſtande zu erhalten, aus dem etwas großes hervorgehn kann, oder ſei es, um einzelnen Kräfte zu erhalten und mitzutheilen, die auch einſt zu großen Zwekken können gebraucht werden, oder um ſie im kleinen zu üben, damit ſie heranreifen für die Zeit, wo ſie mehr im großen werden können gebraucht werden. So laſſet uns treu ſein im wenigen, damit wir wenigſtens werth ſein mögen über vieles geſezt zu werden, wenn die Zeit kommt, wo vieles ausgetheilt wird und vieles geſchehn kann. Laßt uns in brünſtiger Liebe, und als treue Haushalter Gottes wirken; laßt uns, wenn wir größeres hoffen als der gegenwärtige Augenblikk gewährt, doch nicht anders, als in frommer gewiſſenhafter Thätigkeit, wie auch die Apoſtel thaten, des Tages harren, wo der Herr auf eine herrlichere Weiſe kommt; denn nur auf dieſe Art werden wir gerüſtet ſein ihm würdig zu begegnen; nur ſo werden wir denen gleich ſein, von welchen er ſagt, daß ſie dem Bräutigam entgegengegangen wären, und weil ſie Oel mit ſich genommen, wären ihre Lampen nicht erlöſcht, auch in der Dunkelheit der Nacht nicht, und ſie hätten den Bräutigam heimgeleitet, wogegen die andern eben im entſcheidenden Augenblikk ſich nicht zurecht finden konnten, ſondern unverrichteter Sache umkehren mußten und nicht eingelaſſen wurden zu dem großen Feſt der Geſchäftigkeit und der Freude. Er hat uns gezeigt, welches die tiefe Weisheit und die ſtille Klugheit der Kinder Gottes ſei. Ihm laßt uns folgen und gewiß ſein, daß nur die, welche auch im gewöhnlichen Lauf der Dinge des Evangelii würdig gewandelt und feſt im Glauben und in der Liebe beſtanden ſind, in andern Zeiten zu größerem emporſteigen und auch zu dem Genuß einer höheren Seligkeit gelangen können. Amen.

IX.

Daß der Menſch nur durch die neue Geburt in das Reich Gottes kommt.

Am Sonntage Trinitatis.

Als der Erlöſer, meine andächtigen Freunde, ſeinen Jüngern den Geiſt verhieß, der nach ſeiner Entfernung von der Erde in reichem Maaß über ſie kommen ſollte, ſagte er ihnen, Von dem meinigen wird er es nehmen und wird es euch geben, und eben darum wird er mich in euch und durch euch verklären. Von ſeiner Geburt bis zur Erfüllung dieſer großen Verheißung iſt jezt wieder der Kreis unſerer chriſtlichen Gedächtnißfeſte durchlaufen; und ohne an eine beſonders große Begebenheit aus den Zeiten der Gründung des Chriſtenthums durch den allgemeinen Gebrauch der Kirche erinnert zu werden, liegt jezt für unſere chriſtlichen Verſammlungen eine lange Zeit ruhiger Betrachtung uns vor. Was können wir uns für dieſelbe beſſeres wünſchen, als daß eben dieſer Geiſt, der Chriſtum verklärt, immer unter uns ſein möge, damit jede unſerer andächtigen Betrachtungen uns ihn verherrliche, und ſo, indem er in uns immer feſter und lebendiger wird, auch er immer mehr durch uns verherrlichet werde.

Es iſt darum meine Abſicht, in dieſer vor uns liegenden Zeit den eben angeführten Worten des Erlöſers zu folgen; von dem ſeinigen wollen wir es nehmen, damit ſein Geiſt uns immer mehr erleuchte und uns ihn verkläre. Es ſollen Worte ſein, welche die Evangeliſten uns als ſeine eigenen Worte aufbehalten haben, die, ſoviel uns gegeben iſt, unmittelbarſte Rede ſeines Mundes, an die wir unſere Betrachtungen in dieſer Zeit anknüpfen wollen

Wenn denn wirklich ſein Geiſt unter uns iſt, wenn Chriſtus durch Erwägung ſeiner Worte uns immer mehr verklärt wird, unſer Inneres mehr und mehr erleuchtet von dem ewigen göttlichen Licht, das er vom Himmel gebracht hat, unſer Herz immer mehr geläutert: dann werden wir, wenn die Gedächtnißzeit der Zukunft unſeres Herrn kommt, mit neuer Freude und neuer Dankbarkeit zu dem ſchönen Kreiſe unſerer chriſtlichen Feſte zurükkehren und an ſeiner Geburt, ſeinem Leiden und ſeiner Verherrlichung aufs neue mit noch reinerem Gemüth und ſeiner noch würdiger anbetend theilnehmen.

Womit aber können wir die Reihe der vor uns liegenden Betrachtungen beſſer eröffnen, als mit einer ſolchen, welche die eben abgeſchloſſene feſtliche Zeit mit der vor uns liegenden auf das engſte verbinde? Der Erlöſer hat ſein Werk, an deſſen Hauptmomente unſere kirchlichen Feſte uns wieder erinnern ſollten, nun gleichſam vor unſern Augen aufs neue vollbracht; er hat Fleiſch und Blut an ſich genommen, er iſt gehorſam geworden bis zum Tode am Kreuz, er hat ſich tröſtend und belehrend den ſeinigen gezeigt, er hat nach ſeiner gänzlichen Entfernung von der Erde den verheißnen Geiſt herabgeſendet und ſeine Jünger zur Gründung und Verbreitung ſeines Reiches auf Erden ausgerüſtet. Wie er nun ſein Lehramt überall damit begonnen, die Menſchen einzuladen zum Reich Gottes, das nahe herbeigekommen war: ſo fangen wir billig damit an, uns zu fragen, Wie gelangen wir denn nun, oder wie ſind wir urſprünglich gelangt zu unſerm Antheil an den Wohlthaten des Erlöſers? wie breitet ſich noch jezt das Reich Gottes weiter aus und pflanzt ſich fort? Laßt uns eine merkwürdige Rede des Erlöſers hören, die dies ausdrükkt, und ſie zum Grunde unſerer Betrachtung legen.

Text. Joh. 3, 1—8.

Es war aber ein Menſch unter den Phariſäern, mit Namen Nikodemos, ein oberſter unter den Juden. Der kam zu Jeſu bei der Nacht und ſprach zu ihm, Meiſter wir wiſſen, daß du biſt ein Lehrer von Gott gekommen, denn niemand kann die Zeichen thun, die du thuſt, es ſei denn Gott mit ihm. Jeſus antwortete und ſprach zu ihm, Warlich, warlich, ich ſage dir, es ſei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht ſehen. Nikodemos ſpricht zu ihm, Wie kann ein Menſch geboren werden, wenn er alt iſt? kann er auch wiederum in ſeiner Mutter Leib gehen und geboren werden? Jeſus antwortete, Warlich, warlich, ich ſage dir, es ſei denn daß jemand geboren werde aus dem Waſſer und Geiſt, ſo kann er nicht in das Reich Gottes kommen. Was vom Fleiſch geboren wird, das iſt Fleiſch: und was vom Geiſt geboren wird, das iſt Geiſt. Laß dichs nicht wundern, daß ich dir geſagt habe, ihr müſſet von neuem geboren werden. Der Wind bläſet, wo er will, und du höreſt ſein Sauſen wol, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret. Alſo iſt ein jeglicher, der aus dem Geiſt geboren iſt.

In dieſem ganzen Geſpräch des Erlöſers mit dem Nikodemos iſt es ſehr ſchwer den Zuſammenhang genau aufzufaſſen, mehr als in den meiſten andern Reden des Erlöſers; aber darüber werden wir uns nicht wundern, wenn wir nur bedenken, wie es uns ſelbſt ergeht, wenn wir unſere wichtigſten Gedanken mittheilen möchten und dabei auf ein flüchtiges Geſpräch beſchränkt ſind. Wir können dann nicht die gewohnte Mühe und Aufmerkſamkeit darauf wenden, unſere Reden ſo einzurichten, daß der andere uns augenblikklich faſſe; wir können uns nicht ſo ausbreiten, daß ihm alle Beziehungen eines Gedankens mit den andern recht anſchaulich werden; ſondern wenn wir wiſſen, daß uns nur wenig Zeit vergönnt iſt, fühlen wir uns gedrängt und ſtreben nur das bedeutendſte auszuſprechen, in wenig Worten eine rechte Fülle von Gedanken einzuſchließen und dieſe dem Hörer recht feſt einzuprägen, damit er hernach genauer über den Inhalt nachdenken und was ihm jezt entgeht dann entdekken könne. In demſelben Falle — ſo weit überhaupt eine ſolche Vergleichung ſtatt finden kann — befand ſich hier Chriſtus. Er ſelbſt war nur ſelten bei Gelegenheit der hohen Feſte in der Hauptſtadt, und jener konnte nur zur Nachtzeit zu ihm kommen. Daher eilt der Erlöſer, gleich dem wißbegierigen Mann die Hauptpunkte anzudeuten, worauf alles ankommt, daher ſpringt das überfüllte Geſpräch von einem großen Gedanken zum andern; und auch dem Johannes mag wol der Raum zu beſchränkt geweſen ſein, um noch manches aus dem Verlauf des Geſprächs mitzutheilen, was uns hie und da die Verbindungen deutlicher hätte einſehn laſſen.

Das erſte aber unter allem wichtigen, was unſer Herr dem Nikodemos zu ſagen hat, iſt eben das, wodurch unſere oben aufgeſtellte Frage beantwortet wird. Der Menſch muß von neuem geboren werden, ſonſt kann er das Reich Gottes nicht ſehn. Ein

Leben muß ertödtet werden und einem andern Plaz machen, das Leben des Fleiſches dem Leben des Geiſtes: das iſt die einzige Art, wie jemand in das Reich Gottes kommen kann, die neue Geburt die einzige Weiſe, wie immer mehrere für daſſelbe gewonnen werden. Der wißbegierige Mann hat hiegegen mancherlei Einwendungen, und der Erlöſer hebt ſie ihm, aber freilich auf eine Art, die ihm wol noch viel zu denken übrig ließ und ihm andeutete, daß nur eine höhere eigene Erfahrung ihm zur vollen Klarheit verhelfen könne. Laſſet uns denſelben Gang gehn, indem wir erwägen,

daß nur durch die neue Geburt aus dem Geiſt der Menſch in das Reich Gottes komme.

Wir wollen erſtlich nach den Worten des Erlöſers unſre gemeinſchaftliche Einſicht hievon in ihrer einfachen Wahrheit uns deutlich machen, zweitens ſehen, was jezt wie damals die Meiſter in Iſrael gegen dieſe Lehre einzuwenden haben, und drittens, wie wir keine andere Auskunft und Belehrung hierüber zu geben wiſſen, als was der Erlöſer auch dem Nikodemos ſagte.

I. Warlich, warlich, ich ſage dir, es ſei denn, daß jemand von neuem geboren werde, ſonſt kann er das Reich Gottes nicht ſehn: das ſind die Worte des Erlöſers, und das iſt auch wol, recht erwogen, immer die gemeinſchaftliche Einſicht der Chriſten, ich meine, der Glaube der Kirche geweſen. Es giebt freilich einen Sinn, in welchem man ſagen kann, jeder ſieht das Reich Gottes, der nur geboren iſt, wie er auch ſei, und jeder iſt mitten darin. Denn wie das Reich eines Menſchen da iſt, wo ſein Wille als Geſez gilt, wo er zu ordnen und zu gebieten hat: in dieſem Sinne iſt ja das Reich Gottes überall ſo gewiß, als Gott allmächtig iſt, und alles lebendige iſt darin. Aber wir alle reden auch, eben wie der Erlöſer, von einem Reiche Gottes, in dem nicht jeder iſt. Denn wie das Reich eines Fürſten der Erde doch nicht überall, wo äußerlich nach ſeinem Willen gehandelt wird, ſondern nur da recht iſt, wo ſein Wille auch der wahre gemeinſame Wille derer iſt, die ihm dienen und unter ihm leben, während die übrigen mehr oder weniger in einer heimlichen Feindſchaft gegen ihn — wie ſehr auch der äußere Schein das Gegentheil ſage — begriffen ſind: eben ſo iſt auch das Reich Gottes in dieſem engeren Sinne nur in denen, welche von einem gemeinſamen Geiſte, der Gottes Willen in ihrem Herzen verkündigt, getrieben werden. Dieſe mannigfaltigen Gaben, die immer zu demſelben Zwekk zuſammenſtimmen, weil ſie aus demſelben Geiſt hervorgehn; dieſe Früchte des Geiſtes, Liebe, Freude, Friede, Geduld, Glaube, Keuſchheit; dieſe mancherlei Aemter, die jezt von dieſem, dann von jenem — denn nie fehlt ein anderer, wenn einer dahin iſt, — aber immer treu und tüchtig beſezt ſind unter dem einen Herrn; dieſe freiwilligen, auf immer und auf Leben und Tod verbundenen Diener im Wort der Wahrheit, in der Kraft Gottes durch Waffen der Gerechtigkeit; dieſe unbekannten und überall bekannt; dieſe ſterbenden, die immer wieder aufleben; dieſe armen, die viel reich machen; dieſe ſtarken, die nie eitler Ehre geizig ſind, ſich unter einander zu entrüſten und zu haſſen: das iſt das Reich Gottes. Und in jedem einzelnen iſt es, wie die Schrift ſagt, Friede und Freude im heiligen Geiſt; der Friede Gottes, der, auf die ewige Liebe und Weisheit vertrauend, ſich durch nichts irre machen läßt in dem Glauben daran, daß der Herr ſich je länger je mehr in der Welt der Geiſter verherrlichen werde; der Friede Gottes, durch den es ſtill wird und ruhig in dem ſonſt ſtürmiſchen Gemüth, durch den die irdiſchen Gewalten der Seele zur Ruhe gebracht ſind, daß ſie dem klaren Spiegel gleicht, in dem alle Gegenſtände ſich rein und richtig abbilden; das Reich Gottes in jedem Menſchen iſt Freude am heiligen Geiſt, die über alles irdiſche weit erhabene Freude an der Gemeinſchaft der Menſchen mit Gott, die Freude, die keines andern Ereigniſſes bedarf, als daß wir immer wirkſamer die Kraft Gottes in uns fühlen und immer weniger aus dem Bewußtſein verlieren den, in welchem wir leben, weben und ſind. Aber nicht alle Menſchen leben in dieſer Verbindung und genießen dieſes Friedens und dieſer Freude. Wir kennen die große Menge derer, die aus dem Fleiſche geboren auch nur Fleiſch ſind. Sie haben zwar auch alle, oder wenigſtens ihrer viele, unter ſich einen gemeinſchaftlichen Zwekk; aber weil das, was ſie ſuchen, für jeden nur in ſeinem ſinnlichen Daſein liegt, ſo bilden ſie überall keine feſte Gemeinſchaft, kaum gegen jenes höhere Reich Gottes, ſie unter ſich ſind nur einzeln und vorübergehend verbunden, und keiner kann ſchon an und für ſich das, was der andere thut oder genießt, auch als ſein eigen und ſeinen Zwekk befördernd anſehn. So haben ſie auch keinen andern Frieden, als indem die ſtürmiſchen Leidenſchaften, die ſinnlichen Triebe, oder auch die ſanften, fröhlichen, geſelligen Neigungen der Seele befriediget werden und ihrem Tichten und Trachten hiernach ſich kein äußeres Hinderniß entgegenſezt. So haben ſie auch keine andere Freude, als wenn ſie ſich im vollen Beſiz der Güter und Kräfte des Lebens befinden, aus denen jene Befriedigung hervorgeht; wenn ſich ihnen neue Schätze dieſer Art eröffnen, wenn ſie ſich im Vergleich mit andern überflüſſig begabt finden und alſo ihre Befriedigungen auf lange oder auf immer geſichert. Das iſt gewiß, daß dieſe nicht im Reiche Gottes ſind, ſondern fern von demſelben führen ſie ein reiches, üppiges, ſich herrlich ausbreitendes Leben in ſeiner Art. Es kann ſehr verfeinert werden und veredelt, aber auch die feinſte, edelſte Sinnlichkeit bleibt doch nur Fleiſch, und nie wird ſie Geiſt. Wenn auch in dem ganzen Leben ſolcher Menſchen keine Handlung vorkäme, die nicht in dem Leben deſſen, den der Geiſt Gottes treibt, auch vorkommen könnte: ſobald der innere Grund nur dieſer iſt, und kein anderer: ſobald Wahrheit, Rechtſchaffenheit, Liebe nur als Mittel angeſehn werden zum Genuß, und nur in dieſem, von welcher Art er auch ſei, der Zwekk liegt; ſobald nicht der auf Gott und göttliche Ordnung gerichtete Sinn herrſcht: ſo fühlen wir den Unterſchied auf das allerbeſtimmteſte. Aus irgend einer noch größeren Erhöhung, Vervollkommnung, äußerlichen Reinigung dieſes ſeinem inneren Grunde nach ſinnlichen Lebens kann jenes geiſtige niemals hervorgehn; ein ſolches iſt aus Fleiſch geboren und bleibt Fleiſch, wenn auch zur höchſten Blüte der Geſundheit und Schönheit entwikkelt; es giebt nicht etwa einen Uebergang — wie von dem roh ſinnlichen zu dem zahmen, gebändigten, anmuthigen — ſo auch einen von dieſem zu dem wahrhaft guten und heiligen. Sollen ſolche Menſchen in das Reich Gottes kommen, ſo müſſen ſie dort ein ganz anderes neues Leben führen, und der Anfang eines neuen Lebens iſt eine neue Geburt. Und fern ſind wir gewiß alle von der Anmaßung zu glauben, diejenigen, die ſo leben, könnten eben deshalb, weil ſie einmal ſo ausgebildet ſind, zu dem neuen Leben gar nicht kommen, und es ſei eine neue Geburt, wenn ſie ihnen auch nöthig wäre, doch nicht möglich für ſie, ſondern was einmal Fleiſch geboren wäre, das müſſe auch für immer Fleiſch bleiben. Denn daraus müßte ja folgen, was Geiſt iſt, das ſei auch ſchon urſprünglich aus dem Geiſt geboren; aber das iſt keinesweges das Bewußtſein, welches wir von uns ſelbſt haben. Vielmehr ſagt einem jeden von uns ſeine Erfahrung, ſeine beſtimmte Erinnerung, daß der Friede Gottes uns nicht urſprünglich und immer eingewohnt hat, ſondern daß er uns geworden iſt, daß das Fleiſch früher in uns geherrſcht hat, als der Geiſt. Wenn wir auch nie eine Zeit grober Vergehungen, ſchändender Leidenſchaften, erniedrigender Lüſte gehabt haben: wir ſind doch nicht, von Unſchuld und Reinheit des Herzens anfangend, allmählig immer mehr zur Fülle der Kraft und Tugend eines gottgefälligen Lebens gekommen, ſondern zwiſchen dem Anfang unſers Daſeins und unſerm gegenwärtigen Leben und Streben liegt dennoch eine Zeit, wo die Luſt die herrſchende Kraft war, wo ſie empfieng und die Sünde gebar. Wenn wir ehrlich ſein wollen, es giebt eine Zeit, in welche wir nur mit dem Gefühl zurükkſehn, daß wir uns ſcheinen ſeitdem andere Menſchen geworden zu ſein. Was damals unſer innerſtes ich und ſelbſt war, das iſt uns ein fernes und fremdes geworden; und das Geſez göttlicher Ordnung, was jezt durch Gottes Gnade das Geſez unſeres Lebens geworden iſt, das wir lieben und üben, das war uns damals ein fernes und fremdes, wir wurden es nur inne als eine äußere, den freien Lauf unſers Lebens hemmende Gewalt, eben wie uns izt die einzelnen Regungen des Fleiſches und der Sünde eine ſolche Gewalt ſind, die wir nicht zu unſerm eigenen Leben rechnen. Und ſo iſt es denn wahr, das eine Leben hat aufgehört, und das andere hat angefangen, der Anfang des neuen Lebens aber iſt die neue Geburt; und es gilt allgemein, Wenn jemand in Chriſto iſt, der iſt eine neue Kreatur, das alte iſt vergangen, ſiehe es iſt alles neu worden. Wir können nicht anders ſagen, als dies iſt nach unſerer chriſtlichen Ueberzeugung der Gang des ganzen menſchlichen Geſchlechtes und jedes einzelnen. So ſcheidet im allgemeinen Chriſtus zwei Zeiten des menſchlichen Geſchlechts und iſt ſelbſt die Wiedergeburt deſſelben; die chriſtliche Zeit iſt nicht die Fortſezung der jüdiſchen und heidniſchen, ſondern eine neue. So iſt für jedes Volk die Erſcheinung des Evangeliums in demſelben ſeine Wiedergeburt, nicht nur eine Vervollkommnung des vorigen; ſondern, wie die Geſchichte lehrt, geht vielmehr oft manches, was auch gut und ſchön war, erſt unter, und die ganze Bildung, das ganze Leben ſchlägt einen andern Weg ein. So iſt faſt jede große Weltbegebenheit ein Gericht über ein mächtig gewordenes Verderben und der Keim eines neuen Lebens in irgend einer Hinſicht; und nur da, wo wir beides finden und in ſeinem Zuſammenſein verſtehn, nur da finden und erkennen wir eine große Erſcheinung. Und eben daſſelbe gilt nun von dem einzelnen; die Sünde muß irgendwo mächtig geworden ſein, das Fleiſch muß gelebt und geherrſcht haben, damit die Gnade mächtig werde, wenn der Geiſt zum Leben gelangt; jeder muß erſt gekoſtet haben von dem verderblichen Leben, dann wird er durch die zweite That der göttlichen Allmacht und Liebe geboren aus dem Geiſte und wird Geiſt. Von dieſer Verwandlung haben wir alle als Chriſten ein unbezwingliches und unveräußerliches Bewußtſein; und wenn wir als Mitglieder unſeres Bundes im engeren Sinne ſolche bewillkommen, die vorher demſelben nicht angehörten, ſo ſezen wir voraus, daß ſie es geworden ſind durch die neue Geburt, die aus Gott iſt.

Dennoch, meine Freunde, iſt eben dies auf der andern Seite eine harte Rede, eine vielbeſtrittene Lehre; und wie jener wißbegierige und wohlmeinende Meiſter in Iſrael ſich nicht darin finden konnte, ſondern fragte, Wie mag ſolches zugehen? eben ſo haben auch jezt ſehr viele unter den Chriſten, auch Meiſter in Iſrael, und darunter auch wißbegierige und wohlmeinende, gar viel einzuwenden gegen dieſe Forderung, daß der Menſch müſſe von neuem geboren werden, und dieſe Einwendungen und Bedenklichkeiten laßt uns nun zweitens auch erwägen.

II. Wenn Nikodemos dem Erlöſer gegen den Saz, Es ſei denn daß jemand von neuem geboren werde, ſonſt kann er das Reich Gottes nicht ſehn, die Einwendung macht, Wie kann ein Menſch geboren werden, wenn er alt iſt? kann er auch wiederum in ſeiner Mutter Leib gehn und aufs neue geboren werden? ſo dürfen wir wol nicht glauben, dieſer Mann, der ein oberſter unter den Juden war, ein Meiſter in Iſrael, ſei ſo einfältig geweſen, daß er geglaubt, Jeſus, den er für einen von Gott geſendeten Lehrer hielt, wolle jenes buchſtäblich von der leiblichen Geburt verſtanden wiſſen, oder daß er ſich, wenn er dies glaubte, noch weiter mit dem würde eingelaſſen haben, der eine ſolche Behauptung vorgetragen. Vielmehr müſſen wir ſchon aus den folgenden Worten des Erlöſers, da er ihm auf ſeine nochmalige Frage, Wie mag ſolches zugehn? erwiedert, Biſt du ein Meiſter in Iſrael und weiſſeſt das nicht? ſchon aus dieſen müſſen wir ſchließen, daß ihm der Ausdrukk der neuen Geburt muß bekannt geweſen ſein. Und er konnte ja auch nicht fremd ſein bei einem Volk, welches ein ſo großes Beſtreben und eine ſo feſte Hoffnung hatte, ſeinen Glauben und ſeine Einrichtungen auszubreiten, und welches dabei allen Werth auf ſeine Abſtammung ausſchließend legte. Es war ein Ruhm und ein Verdienſt unter dieſem Volk, wenn jemand fremde zur Theilnahme an ſeinem Geſez und an ſeinen Hoffnungen bewegte; aber vollſtändig konnten dieſe dazu nur gelangen, indem ſie auch Antheil erhielten an des Volkes Abſtammung; ſie mußten Kinder Abrahams, und daher, ſo konnte und mußte man es öfters ausdrükken, von neuem geboren werden. Dieſe neue Geburt war denn auch der Anfang eines neuen Lebens, das nicht mehr nach der Sitte der heidniſchen Väter, ſondem nach der Weiſe des neuen Vaters geführt wurde und nach dem ſpätern Geſez, das alle ſeine ächten und vollbürtigen Kinder vereinigte. Aber dieſes neue Leben war freilich nur ein Leben nach einem andern äußern Geſez, das man ſich durch Gewöhnung immer mehr aneignete, ſonſt blieb alles im weſentlichen daſſelbe: dieſelbe Ehrfurcht, die ſich ehedem unter viele vermeinte Götter vertheilte, wurde dem einen wahren zugewendet, der doch ſchon hinter jenen vielen dunkel war geahnet worden; und dieſelbe Tugend, deren ſich ein wohlgearteter Heide gewiß ſchon befliſſen hatte, ehe er ſich zum Judenthum hinneigte, hatte er auch in dieſem zu üben und auszubilden. Die neue Geburt war alſo gleichſam nur eine neue Geburt aus einem andern Fleiſch, und eine ſolche konnte Nikodemos begreifen; was Fleiſch geboren war blieb Fleiſch, auch ohnerachtet dieſer Veränderung. Da aber nun der Erlöſer von allen, die das Reich Gottes ſehn wollten, auch von ihm und allen ſeinen Brüdern, eine neue Geburt forderte: ſo ſchloß er wol richtig, daß von einer andern mehr innerlichen Veränderung die Rede ſei; und eben indem er die Forderung als an ihn ſelbſt gemacht anſah, fragte er bedenklich, Wie kann auch ein Menſch neu geboren werden, wenn er alt iſt? Wie der Menſch, wenn er ſo lange Fleiſch geweſen iſt, noch ſollte können aus dem Geiſt geboren werden und von innen ein wirklich ganz neues Leben führen, das begriff er nicht.

Gar ſehr verwandt hiermit ſind auch die Einwendungen der Menſchen unſerer Tage und zum Theil der heutigen Meiſter in Iſrael. Ihre Meinung geht dahin, der Menſch verändere ſich freilich beſtändig während ſeines irdiſchen Lebens, der eine mehr, der andere weniger, und bei dem einen ſei dieſe Veränderung mehr ein wirkliches Fortſchreiten vom guten zum beſſeren, bei dem anderen mehr nur ein Wechſel verſchiedener Zuſtände, deren Werth aber ziemlich derſelbe ſei. Fleiſch und Geiſt zugleich ſei jeder Menſch, ſo ſeien auf gleiche Weiſe alle von Gott ausgeſtattet: nur daß in einigen durch jene Fortſchritte der Geiſt immer mehr Gewalt gewinne über das Fleiſch, und das ſeien die guten; bei anderen hingegen bleibe er lange unterdrükkt, zeige ſich nur ſelten in ſeiner Schönheit und Kraft, und der größte Theil des Lebens ſei nur den mannigfaltigen Aeußerungen der Sinnlichkeit gewidmet, in heimlichem oder offenbarem gewaltſamen Streit gegen den Geiſt, und das ſeien die böſen; der größte Theil der Menſchen aber ſeien ſolche, deren Leben in beſtändigen Schwankungen vergehe, ohne ein entſchiedenes Uebergewicht des einen, oder des andern. Aber da und geſchäftig ſei der Geiſt doch in allen; ſonſt könnten ſie nicht Menſchen ſein, ſondern wären Thiere. Wenn nun nach einem langen ſcheinbaren Widerſtande, während deſſen aber der Geiſt ſich innerlich und verborgen genährt, er plözlich heraustrete mit verſtärkter Gewalt, ſo erſchiene dieſes als eine beſondre göttliche Mittheilung und Offenbarung; und wenn von einem ſolchen Punkt an eine bleibende größere Uebermacht deſſelben über das Fleiſch entſtehe, ſo denke man ſich dies als eine Verwandlung, und man nenne es Bekehrung oder Wiedergeburt; aber es ſei doch nicht der Anfang eines neuen Lebens, ſondern derſelbe Geiſt ſei ſchon immer in dem Menſchen geweſen und habe warnend, drohend, widerſtehend, ſtrafend, beſchämend in ihm gelebt und gewirkt. Denn, ſagen ſie, wenn man ſich denken ſoll, daß dieſe Kraft, welche den Menſchen zu einem höheren und beſſeren Leben führt und welche man den Geiſt Gottes zu nennen pflegt, dem Menſchen erſt ſpäter mitgetheilt werde: wie könnte man noch ſagen, daß er derſelbige ſei, der er vorher war, wenn ein ganz neuer Beſtandtheil zu ſeinem Weſen hinzugekommen? und wenn einige nur ihn erhalten und andre wieder nicht, wie kann man ſagen, daß beide Weſen derſelben Art ſind und einerlei Natur theilhaftig? und wenn der Menſch zu jenem höheren Leben, welches die Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und ſeiner jezigen und künftigen Seligkeit iſt, wenn er zu dieſem nur gelangen kann vermittelſt einer ſolchen ihm von Gott beſonders mitzutheilenden Kraft, und Gott dieſe Kraft einigen früher mittheilt, daß ſie zu einer höheren Vollkommenheit dieſes Lebens gelangen können, und anderen ſpäter, und dieſen ihn doch noch mittheilt, wieder anderen aber gar nicht: wie verwandelt ſich dann uns das Bild des göttlichen Weſens, in welchem wir die unendliche Gerechtigkeit und die unendliche Liebe vereint zu denken uns beſtreben, wie verwandelt ſich uns dieſes in ein Bild ganz unbegreiflicher und eben deshalb furchtbarer Willkühr? Denn warum erbarmt er ſich des einen und überläßt den andern ſeinem Schikkſal? Iſt der Menſch vorher nur aus dem Fleiſch geboren und ganz Fleiſch, ſo iſt auch in keinem vorher etwas, das ihn des Reiches Gottes fähiger oder geneigter dazu machte, und alſo iſt kein Grund des Vorzuges in dem einen und der Zurükkſezung in dem andern. Sollte man nun das als eine chriſtliche Lehre anſehn, oder wol gar als eine ſolche, durch die das ganze Chriſtenthum erſt recht verſtändlich wird, die uns doch unſer lebendiges Gefühl von Gott, welches ja die Quelle alles guten in dem Menſchen iſt, auf ſolche Weiſe verwirrt? — Dazu fügen ſie nun noch, es ſei eine die Gewiſſen beſchwerende und verwirrende Lehre, und um ihrentwillen werde an gar vielen Menſchen alles was Gott ihnen thue. ſo weit vergeblich, daß ſie zu keiner rechten Ruhe und Freude des Lebens gelangten; und wenn dies nicht noch bei weit mehreren der Fall ſei, ſo käme es nur daher, weil ſie doch wieder nicht recht feſt hielten an dieſer Lehre. Denn wenn mitten in dem Leben des Menſchen ein neues Leben angehn müſſe: ſo müſſe man ja auch zeigen und nachweiſen können, wann und wie es angegangen ſei. Bei den Geſchöpfen, deren Leben verſchiedene Geſtalten nach einander annimmt, ſei es auch ſo; man nehme wahr, wie das eine Leben erſterbe und wie das andere hervorbreche, und eben ſo müſſe man alſo auch wahrnehmen können, wann das Fleiſch ſterbe und wann der Menſch geboren werde aus dem Geiſt. Daher bei den Freunden dieſer Lehre auch natürlich ein Verlangen obwalte, ſich des Augenblikks dieſer Verwandlung, dieſer neuen Geburt beſtimmt bewußt zu werden; je mehr nun, wie das Leben überhaupt pflegt, auch dieſes neue Leben aus ſchweren Kämpfen unter Thränen und Seufzen entſtanden ſei, deſto ſicherer könne jeder ſein, daß er aus dem Geiſte geboren iſt; je weniger ſich ein Augenblikk als Anfangspunkt dieſes neuen Lebens von allen anderen beſtimmt unterſcheidet, deſto unſicherer ſcheine dann auch zu ſein, ob die neue Geburt wirklich vor ſich gegangen, und alles, was das neue Leben zu verkünden ſcheint, wird verdächtig, ob es nicht ein leerer Schein ſei. Aber wie wenige Menſchen, ſo ſagt man nicht mit Unrecht, kommen auf einem natürlichen Wege zu einem ſolchen ausgezeichneten Augenblikk, der die beiden Hälften des Lebens merklich und gleichſam ſichtbar ſcheidet? und eben deshalb habe jene Meinung immer hervorgebracht vergebliches Ringen nach einem ſolchen Augenblikk, an dem die Ueberzeugung von der göttlichen Gnade beſonders hafte und auf deſſen Erinnerung das Gemüth mit voller Zuverſicht ruhn könne! Daher habe ſie von jeher eine Menge von qualvollen unnützen Beſorgniſſen erregt in den beſten Menſchen, die allen Lehren des Chriſtenthums gehorſamen und doch zu keiner rechten Beruhigung gelangen konnten dieſer einen wegen, der zu genügen nicht in ihrer Macht ſteht. Ja wie viele Beiſpiele habe es nicht wirklich zu allen Zeiten gegeben, daß dieſe Zweifel an dem Leben der Menſchen genagt, das innerſte Mark des Geiſtes ausgeſogen und nicht ſelten das Gemüth in gänzliche Verwirrung aufgelöſet haben! Und das ſollte eine Lehre ſein — ſo fragt man nicht unbillig, wie es ſcheint — geoffenbart von dem Gott, der nicht einmal den Tod des Sünders will, viel weniger des gerechten? das ſollte die Lehre des menſchenfreundlichen Erlöſers ſein, der gekommen war zu ſuchen das verlorne, als wäre er vielmehr gekommen, die, welche auf dem graden ſichern Wege wandeln, in grauſenvolle Verwirrungen zu ſtürzen?

Das ſind die Einwendungen nicht nur der Weltleute, denen nicht die Forderungen des Chriſtenthums zu ſtreng werden, ſondern auch vieler Meiſter in Iſrael gegen die Worte des Erlöſers, daß der Menſch müſſe von neuem geboren werden, um in das Reich Gottes einzugehn. Und wenn wir ſie nun fragen, was ſie denn aus dieſen Worten zu machen gedenken, wenn ſie doch Chriſten ſind und die Worte des Erlöſers gelten laſſen: ſo wird ihnen etwa übrig bleiben zu ſagen, daß dieſe Worte zu der Zeit, als Chriſtus ſie ſprach, ihren guten Sinn gehabt haben, und daß der Mißverſtand nur darin liege, wenn man ſie auch auf die gegenwärtige Zeit anwenden wolle. Denn damals, ſo werden ſie ſagen, mußte jeder, auch der, in welchem ſchon eine Gewalt des geiſtigen gegründet war, um in das Reich Gottes durch Jeſum einzugehn, eine ſo große Veränderung erfahren, daß ſie wol als eine gänzliche Umwandlung konnte angeſehn werden. Seine Vorſtellung von Gott, von der doch alles gute Tichten und Trachten des Menſchen ausgeht, mußte ſich ändern; der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der aber doch auch nicht fleiſchlich als ein Göze, ſondern geiſtig als die Quelle alles guten gedacht ward, mußte ſich ihm verwandeln in den allgemeinen Vater der Menſchen, der nur will die ihn im Geiſt und in der Wahrheit anbeten, und der auch die Herzen der Heiden reinigt durch den Glauben an den Sohn. Eben ſo mußte ſich ſein ganzes Beſtreben von den Aeußerlichkeiten jenes abſondernden Geſezes, das aber doch auch, ſchon weil es der Luſt auf alle Weiſe Abbruch that, ein geiſtiges war, abwenden auf das allgemeine Geſez, unter dem ſich alle Menſchen vereinigen können. Seine Liebe mußte ſich verwandeln von der engherzigen Liebe zu den Stammesgenoſſen, die aber doch auch der Selbſtſucht und dem Eigennuz entgegengeſezt ein Werk des Geiſtes war, in diejenige Liebe, welche in allen Menſchen auf gleiche Weiſe das Ebenbild Gottes umfaßt, und eben ſo mußten auch ſeine Hoffnungen von weltlicher Macht und Größe, die aber doch die Macht und der Glanz der gerechten ſein ſollte, ſich umwandeln in die Freude an einem ganz geiſtigen Reich Gottes. Jezt aber ſei alles dieſes keine Umwandlung, indem ſchon die erſten Anfänge des geiſtigen in dem Menſchen, der als Chriſt geboren und erzogen wird, keine andere Richtung erhalten, als dieſe. Denn eben dieſe Erkenntniß werde jedem von Jugend auf eingeflößt, zu dieſen Geſinnungen werde ein jeder auf alle Weiſe aufgefordert; und ſo gewiß, als jeder Menſch zugleich Fleiſch und Geiſt geboren ſei, eben ſo gewiß habe jeder Chriſt von Anfang an dieſen Geiſt, der alſo ohne irgend eine gänzliche Veränderung nur allmählig zu wachſen brauche, damit der Menſch werde ein Menſch Gottes zu jeglichem guten Werk geſchikkt.

III. Was wollen wir nun hierauf entgegnen? Ich weiß nichts anders, als was auch Chriſtus dem Nikodemos entgegnete, laß dichs doch nicht wundern, daß ich dir ſage, ihr müßt von neuem geboren werden; der Wind bläſet wo er will, und du erkenneſt ſein Sauſen wol, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret; und alſo iſt jeglicher, der aus dem Geiſte geboren iſt. Eben ſo nämlich müßten wir dieſen ſagen, ſie ſchienen zwar die Werke des Geiſtes recht gut zu kennen, aber doch nicht zu wiſſen, von wannen ſie kommen. Ihr meint, ſo würde ich ſie anreden, es ſei damit gethan, daß die rechte Erkenntniß jezt allen eingeflößt wird von Jugend auf, ſo daß nun keiner von Gott und göttlichen Dingen ſchlechter und geringer denken kann, als nach dem Maaß der chriſtlichen Einſicht. Ihr meint, es ſei genug, daß zu den dem Evangelium gemäßen Geſinnungen jeder aufgefordert wird auf alle Weiſe, indem ja, weil dieſe Geſinnungen weit verbreitet ſind und wie ſich jeder dazu verhalte auch öffentlich bekannt wird, gewiß auch jeder, der die öffentliche Meinung ſcheut, dem an der Achtung der Menſchen gelegen iſt, ſich wol hütet, ihnen durch ſein Betragen ins Angeſicht Hohn zu ſprechen, und, wenn er ſich immerfort hütet, dann auch natürlich immer ungewohnter wird und immer unfähiger ihnen gradezu entgegen zu handeln: daher denn, weil dieſe Geſinnungen und Grundſäze in alle geſelligen Einrichtungen und Ordnungen übergegangen ſind, nun die Sinnlichkeit der Menſchen von Kindheit auf gebändigt, und ſo ſchon frühzeitig das Fleiſch gleichſam vergeiſtigt werde. Damit ohngefähr, meint ihr, ſoll es gethan ſein? und wenn das immer weiter ginge, ſollte, ohne daß es noch einer großen inneren Veränderung brauchte, der Menſch allmählig ein Gott wohlgefälliger und zu den Werken Gottes geſchikkter Menſch werden? Ueberſeht ihr wirklich den ungeheuren Unterſchied zwiſchen der höchſten Vollkommenheit, zu welcher es der Menſch von dieſem Punkte aus bringen kann, und der noch unvollkommenſten Tugend des Anfängers im wahren Glauben? Wir unſererſeits können nicht anders als ſagen, auf jenen, den ihr uns darſtellt, wirkt zwar das Reich Gottes, aber dieſer allein befindet ſich wirklich ſelbſt darin und trägt es auch in ſich. Was jener böſes vermeidet, iſt in Beziehung auf das Sein im Reiche Gottes eben ſo gut, als ob er es gethan hätte; und was er gutes thut, muß ihm, wenn er hineinkommen ſoll, eben ſo gut vergeben werden wie das böſe, denn es kommt immer noch nicht aus dem Glauben. Ja zwiſchen eurem vollkommnen und unſerm Anfänger iſt eine eben ſo große Kluft befeſtiget, als zwiſchen dem in Abrahams Schooß und dem an dem Orte der Qual. Denn was wir ſuchen, iſt nur damit ausgerichtet, wenn dasjenige, was jezt, wie ihr ſagt, jeder erkennt — wiewol dieſe allgemeine Erkenntniß auch eine ſehr untergeordnete ſein muß, ſo lange ſie in ſo vielen eine todte bleibt, — wenn eben dieſes in dem einzelnen Menſchen ein lebendiger Trieb wird, ſein eigner Trieb; das Weſen und die innerſte Kraft ſeines Lebens, nicht ein Geſez, das ihm von außen kömmt und das er ſcheut und ehrt, ſondern ſeine eigene Luſt und Liebe, ohne die ihm nicht wohl iſt. Das iſt dann der Glaube, von dem es zwar heißt, er kommt aus der Predigt, welches aber nichts anders ſagen will, als daß die Gnade Gottes ihn wirkt durch Wort und Leben derer, in denen er ſchon iſt, nicht etwa daß er ſich von ſelbſt und natürlich aus der todten Erkenntniß entwikkelt. Von dieſer zum Glauben giebt es keinen allmähligen Uebergang: ſondern wir kommen nur zu ihm vermöge einer gänzlichen Umwandlung und neuen Geburt. Oder wird irgend ſonſt wo von ſelbſt und allmählig das todte ein lebendiges, das fremde ein eigenes, die Scheu und Abneigung gegen etwas nicht etwa Gewöhnung und Gleichgültigkeit, ſondern Luſt und Liebe? Und ſo iſt doch der Unterſchied, den wir aufgezeigt haben. Denn wenn die Gegner unſerer Lehre ſich auch berufen auf die Gefühle der Billigung des guten, der Schaam und Reue über das böſe, die ſich auch in der chriſtlichen Geſellſchaft urſprünglich und wie von ſelbſt in den Menſchen entwikkeln; und wenn wir auch zugeben wollen, was viel ſeltener der Fall ſein mag, als man denkt, daß dieſe Gefühle ganz rein und ächt ſind: ſo bleibt es doch dabei, daß, ohnerachtet aller Lebhaftigkeit dieſer Gefühle, doch der Wille ganz leer iſt von dem, was das Gefühl billigt, und auf ein ganz anderes gerichtet; es bleibt dabei, daß, ſo viel Urſache man auch haben möge zu behaupten, der Menſch wolle das böſe nicht urſprünglich als böſes, eben ſo gewiß doch auch das gute nicht urſprünglich als gutes gewollt wird, und daß, wie man leider an ſo vielen Menſchen ſieht, die Stärke und Beharrlichkeit dieſes Gefühls auch in der längſten Zeit den Willen nicht umſchafft, wol aber, wenn eine ſolche Umſchaffung nicht er-

folgt durch Gnade, alsdann auch das Gefühl ſelbſt ſich in
ner Schärfe und Reinheit nicht erhält, ſondern ſich allmä
wieder zu Gleichgültigkeit und Verſtokktheit abſtumpft. Und w
jene ſich weiter darauf berufen, daß jeder Menſch, ſelbſt der
ſeſte, ſolche Augenblikke hat, worin er ſich zum guten wirk
bewegt fühlt, und daß es alſo auch für ſolche nicht einmal e
neuen Geburt bedürfe, ſondern nur des Feſthaltens dieſer Au
blikke: ſo kennen wir freilich wol alle aus einer früheren
dieſe ungenügenden flüchtigen Rührungen, in denen der n
Menſch allerdings ſich vorahnen läßt, aber wir wiſſen auch,
wir uns damals nur wie von einer fremden Macht ergri
fühlten. Wir fühlten, daß wir andere ſein würden, wenn
dieſe einheimiſch würde und beſtändig beiwohnte; aber auch
lebhafteſte Wunſch vermochte nicht dieſes zu bewirken. Eben
ſes nun, das Umbilden des Willens, der doch der Mittelpu
des ganzen Daſeins iſt, das beſtändige Einwohnen deſſen
Geiſt Gottes, was vorher nur von außen und vorübergehend
Kraft des Wortes und der Kirche das Gemüth bewegte: das
die neue Geburt, vor welcher, auch mit allen jenen Vorzü
ausgeſtattet, der Menſch jezt wie damals doch nur Fleiſch
und von welcher niemand behaupten wird, ſie ſei ſchon verb
den mit der leiblichen Geburt zum irdiſchen Leben; denn
das von ſich behaupten wollte, der würde ſich dem Sohne G
tes gleich ſtellen, vielmehr haben wir alle einmal dieſes Ruh
ermangelt, den wir vor Gott haben ſollen. Leichter mag
Wiedergeburt jezt ſein, als zu der Zeit, da Jeſus mit Nikodem
redete, und muß es ſein, ſonſt wäre kein Zuſammenhang in d
Werke Gottes; aber nothwendig iſt ſie eben ſo ſehr um in d
Reich Gottes einzugehn, und jeder muß um ſo mehr darauf v
wieſen werden, als der Knecht, der immerfort ſeines Herrn W
len hört und ſchon eine mahnende Stimme in ſich hat, die i
daran erinnert, ihn aber doch niemals thut, deſto größerer G
ringſchäzung werth iſt, noch außer der zwiefachen Strafe.

Was aber jene Verwirrungen betrifft, welche daraus e
ſtehn ſollen, wenn man ſich an dieſe Worte des Erlöſers h
daß der Menſch nur durch die neue Geburt in das Reich G
tes eingehe: ſo haben wir keine Urſache, uns durch ſolche V
ſpiegelungen irre machen zu laſſen in unſerm Glauben und u
ſerm Gefühl. Iſt wol eine unter den eigenthümlichen Lehr
des Chriſtenthums, von der nicht diejenigen, die dem Chriſt
thum abhold ſind, oder die ſich in das Weſen deſſelben ni
verſtehn können, daſſelbe behaupteten? Aber die gläubigen w

den nicht verwirrt, ſondern nur diejenigen, die die Ausdrükke des Glaubens zu ſolchen Klügeleien mißbrauchen wollen, welche über das Gebiet des Menſchen hinausgehn, dieſe werden in ihren eigenen Nezen gefangen. Sie fragen, wenn es ſo beſchaffen ſei mit dem Geiſte Gottes, und einige ihn hätten, andere aber nicht, wie man dann ſagen könne, daß die Menſchen einerlei Natur hätten? Aber giebt es nicht in jeder höheren lebendigen Natur Kräfte und zwar die edelſten, die ſich erſt ſpäter entwikkeln? Wenn nun bei einzelnen dieſe Entwikkelung ausbleibt: ſo ſind dieſe unvollkommen ausgebildet und eben deshalb krank und durch Krankheit auf mancherlei Weiſe gezeichnet und mißgeſtaltet. Und das ſagen wir gern von denen, welchen der Geiſt Gottes fehlt; denn ihn zu haben gehört zur urſprünglichen Natur des Menſchen, der zum Ebenbilde Gottes geſchaffen iſt. Sie ſagen, wenn der Menſch nicht von neuem geboren worden und dies nur geſchehn könne durch Gnade: ſo erſcheine es als eine bloße Willkühr in Gott, daß er einigen dieſe Gnade erzeigt und andern nicht. Iſt das nicht das Geſchöpf, das thörichte Worte redet wider den, der es gebildet hat? Worte, die ihm zu hoch ſind und die es nicht verſteht? Wol, ihr wollt keinen Unterſchied annehmen zwiſchen ſolchen, die aufs neue geboren ſind aus dem Geiſt, und ſolchen, die nur Fleiſch ſind; ſeid ihr etwa dadurch, wenn ihr doch einmal klügeln wollt, überhoben Gott als willkührlich handelnd zu denken? Ihr ſezt doch euer Wohlbefinden, eure Zufriedenheit in die Frömmigkeit, in die Tugend, in die Ausbildung des Geiſtes? oder, wenn ihr ſie auch in etwas geringeres ſezen wolltet, es wäre immer daſſelbe. Denn einige ſind doch frömmer und beſſer, haben mehr Tugend und Vollkommenheit, oder, wenn ihr das lieber wollt, Glükksgüter, Annehmlichkeiten, Genüſſe? Wenn ihr nun alle jene Vollkommenheiten, die ihr beſizt, alle dieſe erfreulichen Zuſtände, in denen ihr euch befindet, zuſammennehmt: wollt ihr wol ſo vermeſſen ſein zu behaupten, daß ihr das alles ſelbſt ſeid? daß ihr das viele euch ganz ſelbſt gegeben habt, oder, wenn ihr nur wenig habt, das mehrere euch ſelbſt entzogen? Haben nicht die Fügungen Gottes einen großen Antheil an der Entwikkelung eurer Kräfte, an der Beſtimmung eures Zuſtandes? Und wenn ihr auf die innerſte Natur eines jeden ſehe und ſchon da den einen reichlich begabt findet und den andern ſparſam: hat jeder die ſeinige ſelbſt gemacht, oder iſt ſie Gottes? Alſo es iſt nicht die neue Geburt, was jene Klügler verwirrt, ſondern dieſes, daß ſie mit Gott rechten wollen, wie gar der Menſch nicht mit ihm rechten kann!

Wärlich noch nie iſt ein gläubiger bedenklich geworden, die göttliche Gnade immer aufs neue anzunehmen, oder iſt irre geworden in ihrem friſchen und rüſtigen Gebrauch, weil er wol geſehn, daß andere dieſe Gnade noch nicht eben ſo beſaßen, wie er! und nie hat ein Herz, das ſich aufrichtig nach derſelben ſehnte, je deswegen trübſinnig inne gehalten und aufgehört ſie vom Himmel herabzuflehn, weil doch nicht alle ſie gleichermaßen beſizen! Der Menſch, der das gute will, wird ſo nicht irre, ſondern nur der leere Klägler wird zum Thoren, indem er ſich weiſe dünkt. Was kann dem ſchaden, der dem guten nachtrachtet? Nichts, auch nicht die tiefſten Geheimniſſe des göttlichen Willens.

Und ſo müſſe auch niemand von uns, meine Freunde, ſich dadurch irre machen laſſen, daß, wenn eine neue Geburt nothwendig wäre, auch jeder müſſe wiſſen und nachweiſen können, wann dieſes Wunder der göttlichen Gnade ihm widerfahren ſei! Worauf gründet ſich nur dieſe Forderung, die freilich viele Chriſten zu machen pflegen, weil ſie gewiſſe beſondere Erfahrungen zu hoch anſchlagen? Von dieſer freilich möchte ich nicht läugnen, daß ſie ſchon zuviel aus ihren eigenen Erfahrungen ſchloſſen, was manches ängſtliche Gemüth verwirrt hat! Aber der Erlöſer ſagt nichts davon; vielmehr läßt er uns frei, den Worten, Ihr erkennet ſein Sauſen wol, aber ihr wißt nicht von wannen er kommt, eine weitere Ausdehnung zu geben, in der ſie nicht ſowol einen Tadel enthalten, als vielmehr eine nothwendige Unwiſſenheit des Menſchen ausſprechen. Oder ſollte es einerlei ſein zu fordern, Ihr müßt von neuem geboren werden, und, Ihr müßt wiſſen, wann und wie ihr von neuem geboren ſeid? Wiſſen wir es von unſerer leiblichen Geburt anders, als durch Erzählungen, die uns über das, was zwiſchen Gott und der Seele allein verhandelt wird, niemand geben kann? verbirgt ſich nicht der Anfang jedes Lebens vom niedrigſten bis zum höchſten in das undurchdringliche Dunkel der göttlichen Schöpfung, und von der geheimnißvollſten Schöpfung des Geiſtes ſollte nicht daſſelbe gelten? das neue Leben ſollte ſich nicht eben ſo unmerklich anknüpfen und entwikkeln aus dem alten? Ja gewiß auch diejenigen irren ſich, die den Anfang deſſelben wirklich belauſcht zu haben meinen; es ſei, daß ſie eine von den vielen vorbereitenden Bewegungen des Gemüthes dafür halten, von denen doch noch kein zuſammenhängendes Leben des Geiſtes unmittelbar ausging, oder daß ſie das erſte volle Bewußtſein deſſelben mit dem erſten Anfang verwechſeln. Zu dieſem Bewußtſein gelangt ein jeder von uns früher oder ſpäter; es offenbart ſich in einzelnen Augenblikken eines überſchwänklichen Gefühls; es bewährt ſich in den Früchten des Geiſtes, die da ſind Liebe, Freude, Friede, Geduld: es iſt das Zeugniß des Geiſtes Gottes in unſeren Herzen, daß wir Gottes Kinder ſind, und an dieſem laſſen wir uns genügen. Aber nie wollen wir uns ſo zufriedenſtellen bei dem Gefühl und der Gewißheit unſers eigenen Lebens im Reiche Gottes, daß nicht unſer herzlichſtes Beſtreben wäre, auch andere in dies neue Leben zu fördern. Und bei dieſem liebevollen Beſtreben wollen wir es auf nichts geringeres anlegen und ihnen nichts geringeres vorhalten, als dies große Wort des Erlöſers, damit das wenige, was wir thun können, in reinem Sinne geſchehe und auch wir das Werk des göttlichen Geiſtes unterſtüzen mögen. Amen.

X.

Wie ſich in großen Wendepunkten menſchlicher Dinge die würdigen beweiſen.

Daß dieſe Welt, meine andächtigen Freunde, der Schauplaz eines beſtändigen Wechſels iſt, das iſt den Kindern derſelben das erfreulichſte. Denn nur in dem neuen vermögen ſie ihr Daſein nach Wunſch zu genießen; gegen das, was veraltet iſt, ſind ſie unterworfen abgeſtumpft zu werden, indem ihre Neigungen eines ſich oft erneuenden Reizes bedürfen. Diejenigen hingegen, die ein geiſtiges Leben zu führen ſtreben, gehn grade hievon am meiſten aus mit ihren Klagen und Beſchwerden über das menſchliche Leben, weil ſie fühlen, wie vornehmlich durch dieſen Wechſel die menſchliche Schwachheit am meiſten aufgeregt, die Ruhe und Stille des Gemüthes, in der wir am beſten unſere Seligkeit ſchaffen, geſtört, und durch Verwikkelung und Löſung äußerer Verhältniſſe Blikk und That von dem abgezogen wird, was immer das wichtigſte bleiben ſollte. Und doch ſind es zugleich die Abwechſelungen des Lebens, bei denen wir uns der kräftigen Richtung des Gemüthes auf das höhere am meiſten bedürftig fühlen und am meiſten gewahr werden, wie ſehr wir einer feſten Haltung bedürfen, um in uns ſelbſt das unveränderliche aufrecht zu halten gegen alles bewegliche und veränderliche um uns her. Darum gilt es uns ſchon für eine große Bewährung des Glaubens und der Frömmigkeit, wenn wir bei irgend einem einzelnen bedeutenden Wechſel des Geſchikks im einzelnen unſre Stellung behaupten, ohne die Sicherheit und Ruhe unſers Gemüthes zu verlieren und uns weder irre machen, noch von unſerm Ziele abführen zu laſſen. Wie aber wenn der Wechſel nicht das einzelne und kleine, ſondern die wichtigſten gemeinſamen Angelegenheiten der Menſchen betrifft, wenn alte Ordnungen und Verfaſſungen untergehn, und eine neue Einrichtung der Dinge an ihre Stelle zu treten droht; wenn, was ſich lange Zeit hindurch ruhig, ob auch nicht ganz ohne Streit fortentwikkelt hat, plözlich in ſich ſelbſt zerfällt und in feindſelige Parteiung ausbricht; wenn dann in entgegengeſezten Anſichten darüber, was bleiben ſoll und was neu ſich geſtalten, diejenigen, die zuvor nicht nur einträchtig, ſondern eng befreundet und vertraut gelebt hatten, auseinander treten und ſich nun durch eine gewaltige Kluft vielleicht für immer getrennt fühlen: unter ſolchen Umſtänden, meine Freunde, gilt es die Kraft eines feſten Gemüthes; da muß ſich bewähren wieviel Herrſchaft die Liebe zum wahren und guten über uns ausübt, wie auch ſo Ruhe und Stille erhalten werden kann ohne zu verlezen oder verlezt zu werden. Daher ſind es auch ſolche Zeiten vorzüglich, in denen ſich der volle Werth des Menſchen zeigt, ſo daß jeder würdige ſich von der edelſten und größten Seite darſtellen kann; die ſchwierigſten und herrlichſten Tugenden offenbaren ſich hier, und in dem göttlich geſinnten und handelnden Menſchen entfaltet ſich dann grade dasjenige, wovon auch den Schein der ungöttliche ſchwerlich hervorbringen kann. Laßt uns das lernen aus einem höchſt merkwürdigen Verhältniß in dem Leben unſers Erlöſers, welches wir mit einander betrachten wollen.

Text. Luk. 7, 24—34.

Da aber die Boten Johannis hingingen, fing Jeſus an zu reden zu dem Volk von Johanne, Was ſeid ihr hinaus gegangen in die Wüſte zu ſehn? wolltet ihr ein Rohr ſehn, das vom Winde bewegt wird? Oder was ſeid ihr hinaus gegangen zu ſehn? wolltet ihr einen Propheten ſehn? Ja ich ſage euch, der da mehr iſt denn ein Prophet. Er iſt es, von dem geſchrieben ſteht, Siehe ich ſende meinen Engel vor deinem Angeſicht her, der da bereiten ſoll deinen Weg vor dir. Denn ich ſage euch, daß unter denen, die von Weibern geboren ſind, iſt kein größerer Prophet, denn Johannes der Täufer; der aber kleiner iſt im Reiche Gottes, der iſt größer, denn er. Und alles Volk, das ihn hörte, und die Zöllner gaben Gott recht und ließen ſich taufen mit der Taufe Johannis. Aber die Phariſäer und Schriftgelehrten verachteten den Rath Gottes wider ſich ſelbſt und ließen ſich nicht von ihm taufen. Aber der Herr ſprach, Wem ſoll ich die Menſchen dieſes Geſchlechtes vergleichen und wem ſind ſie gleich? Sie ſind gleich den Kindern, die auf dem Markte ſizen und rufen gegen einander und ſprechen. Wir haben euch gepfiffen und ihr habt nicht getanzt, wir haben euch geklaget und ihr habt nicht geweint. Denn Johannes der Täufer iſt gekommen und aß nicht Brot und trank nicht Wein, ſo ſagt ihr, Er hat den Teufel. Des Menſchen Sohn iſt gekommen, iſſet und trinket, ſo ſagt ihr, Siehe der Menſch iſt ein Freſſer und Weinſäufer, der Zöllner und Sünder Geſell.

Meine andächtigen Freunde! Wenn wir uns auch die geſammte Geſchichte unſeres Geſchlechts vergegenwärtigen könnten: ſo würde uns doch unter allen Entwikkelungen deſſelben die immer als die größte erſcheinen, als aus dem alten Bunde der neue hervorging, beſtimmt, auf immer das Geſchlecht der Menſchen zu beſeligen und zu Gott zu führen, und, wenn gleich in ſich ſelbſt mancherlei Veränderungen unterworfen, dennoch ausſchließlich dazu geeignet, ein ewiges und unvergängliches Reich Gottes zu bilden. In dieſem großen Scheidepunkt trafen Johannes und Jeſus zuſammen, jener der lezte wahrhaft gottgeſendete Mann des alten Bundes, dieſer der Anfänger des neuen, der Herzog des unvergänglichen Glaubens. Die verleſenen Worte des Erlöſers beziehn ſich eben auf dieſen Scheidepunkt, auf die Stelle, welche er und ſein Vorläufer einnahmen, und auf die Art, wie der große unwürdige und ſeine Zeit nicht verſtehende Haufen ſie beide aufnahm. Dieſe Worte geben uns die beſte Anleitung, über das oben ſchon angedeutete näher nachzudenken, indem wir betrachten,

Wie in großen Wendepunkten der menſchlichen Dinge die göttlichen und würdigen ſich erſtlich gegen einander, und zweitens gegen die unwürdigen beweiſen.

I. Der Erlöſer, meine Freunde, rechnet den Johannes nicht unmittelbar zu den ſeinigen; er ſtellt vielmehr in ſeiner Rede einen Gegenſaz auf zwiſchen ihm und denen, die in das neue, von Jeſu zu ſtiftende Reich eingehn würden; Johannes iſt der größte, ſagt er, unter den Propheten, aber der kleinſte im Reiche Gottes iſt größer, denn er. Aus dieſer Aeußerung des Erlöſers und aus einzelnen Worten des Johannes über ihn können wir deutlich ſehn, wie beide, ſo lange ſie zuſammen wirkten, ſich gegen einander verhielten. Wir können es ſo zuſammenfaſſen, Jeder erkannte den andern für das was er war, aber jeder ging auch ſeinen eigenen Weg ungeſtört fort. So wiſſen wir, wie Johannes in ſeinen Reden an das Volk, das ihn ſo zahlreich umgab, unſern Erlöſer anerkannte; es war, ſeit Jeſus ſelbſt öffentlich aufgetreten, ſein ganzes Beſtreben, auf dieſen hinzuweiſen als auf den, der ein weit größeres Geſchäft trieb und einen weit höheren Beruf hatte, und mit dem er gar nicht wagte ſich zu vergleichen, wie wenn er ſagt, Ich bin nicht werth ihm die Schuhriemen aufzulöſen, und wenn er geſteht, Er muß wachſen, ich aber muß abnehmen. Dennoch wendete er ſelbſt ſich nicht dazu ein Jünger Jeſu zu werden, ſondern blieb auf dem ihm angewieſenen Wege. Sein Geſchäft war, daß er auf der einen Seite das Geſez, dem das Volk huldigte, ausüben, aber wahrhaft und gründlich ausüben lehrte, und dann — wie nachher der große Apoſtel, der ſich am meiſten um die Ausbreitung des Chriſtenthums verdient gemacht hat, darüber ſagt, daß von dem Geſez nichts ausgehn könne, als die Erkenntniß der Sünde, — ſo war ſein zweites Geſchäft, daß er dazu und zur Sinnesänderung aufforderte und die bußfertigen auf eine neue Ordnung der Dinge, die da kommen werde, hinwies. Und bei dieſem Geſchäfte blieb er. Auch zu der Zeit, als des Menſchen Sohn ſich ſchon zeigte als Herr über den Sabbath, beobachtete er noch mit der nämlichen Strenge das Geſez; auch nachdem der milde und liebevolle aufgetreten war die mühſeligen und beladenen freundlich einzuladen, fuhr er fort, in der Wüſte lebend von Heuſchrekken und wildem Honig, mit härenem Gewande angethan, die verſchiedenen Klaſſen des Volkes mit der nämlichen Strenge zu ſtrafen und alle zur Anerkennung ihrer Sündhaftigkeit und ihres Verderbens aufzufordern. — Auf dieſelbe Weiſe nun ſehn wir auch, daß der Erlöſer den Johannes anerkennt. Warlich ich ſage euch, fährt er fort, nachdem er des Täufers ſtrenge Tugend und Rechtſchaffenheit in Vergleich geſtellt hatte mit denen, die auch das Wort Gottes zu lehren vorgaben, aber ſich nach den herrſchenden Vorurtheilen der Menge und nach den Gelüſten der mächtigen mit ihrer Lehre bequemten, warlich ich ſage euch, daß unter allen, die vom Weibe geboren ſind, kein größerer Prophet iſt, denn Johannes. Nie hat Johannes Zeichen und Wunder gethan — denn gewiß würde der Geſchichtſchreiber des Erlöſers uns dann nicht ohne weiteres erzählt haben, wie die Bewohner der Gegend, wo Johannes taufte, einſtimmig geſagt, er habe kein Zeichen ge-

than*); er that kein anderes Zeichen, als daß er mit dem Feu
der Rede tief einbrannte in die verhärteten Gemüther der Me
ſchen; er weiſſagte auch nicht — wiewol die Gemüther dama
ſehr hierauf gerichtet waren und auch der Erlöſer ſich dem F
gen darnach nicht ganz entzog — entfernte zukünftige Dinge v
den Schikkſalen des Volks, wie die alten Propheten hievon g
weiſſagt hatten: ſondern nur darum, weil auch der Propheten d
alten Bundes wahrhaftes und höheres Geſchäft geweſen wo
das Volk von ſeinen mancherlei Verirrungen zurükkzuführen u
je länger je deutlicher die Hoffnung des großen Heiles aus
ſprechen, darum war Johannes mit ſeiner ſtrengen Bußpredi
mit ſeiner einzigen Weiſſagung von der unmittelbaren Nähe d
Reiches Gottes der gröſte unter allen Propheten. Aber de
war Jeſus weit entfernt den Johannes nachzuahmen; er verl
nicht die Geſellſchaft, um ſich wie jener in der Wüſte aufſuch
zu laſſen von den hörbegierigen; er bildete ſich nicht um zu d
ſelben ſtrengen Enthaltſamkeit und Zurükkgezogenheit wie jen
ſondern er ging auf ſeinem freieren und froheren Wege fort.
verſchwieg auch nicht etwa und verſtekkte aus mißverſtande
Achtung gegen den, welchen er ſo hoch ehrte, ihre Verſchied
heit; ſondern eben, indem er ihn anerkennt als den größten P
pheten, fügt er hinzu, wer aber der kleinſte iſt im Reiche Gott
der iſt größer denn er. So ſagte er es denn, aber ohne
minder zu ehren und auch ohne ihn auf eine falſch herabſehen
Weiſe zu bedauern, daß die neue Ordnung der Dinge, die
ſelbſt zu begründen gekommen war, in die aber Johannes ni
hineinreichte, eine weit größere Herrlichkeit in ſich ſchlöſſe,
alles, was auch die glänzendſten Zeiten und Erſcheinungen
alten Bundes dargeboten hätten; und eben indem Jeſus die
zuverſichtlich ausſpricht und Johannes es beſcheiden anerken
ſtimmen ſie aufs neue beide zuſammen.

O meine Freunde, zuerſt freilich laßt uns an dieſem gro
Worte haften, Wer der kleinſte iſt in dem Reiche Gottes, der
größer, denn die größten ſonſt. Darnach ſtreben wir doch,
kleinſten wenigſtens zu ſein im Reiche Gottes, und wenn wir
ſind, ſind wir größer als die ausgezeichnetſten die außer der
theilung des Evangeliums gelebt haben. Der Antheil, den
haben an dem Leben Chriſti, die Züge ſeines Bildes, die
wenn gleich einzeln, in uns geſtalten: dieſe ſichern uns eine ſo
Herrlichkeit, ſie legen auch uns in ſeinen Augen einen ſol

---

*) Joh. 10, 41.

Werth bei, daß wir uns in dieſem Beſiz, wenn wir ihn nur feſtzuhalten wiſſen, gar leicht tröſten können, wenn unſerm gemeinſamen Leben ſonſt manches fehlt, worin wir auch gern ausgezeichnet wären. — Aber dann laßt uns auch, was wir hier ſehn von Jeſus und Johannes, auf ähnliche Verhältniſſe des menſchlichen Lebens im allgemeinen anwenden.

Die Fügungen Gottes mit dem menſchlichen Geſchlecht zeigen uns viel Wechſel und Veränderung, das Reich Gottes auf Erden muß überall dieſe irdiſche Geſtalt an ſich tragen. Mit Beſchränkung und Unvollkommenheit muß es auf allen Seiten beginnen; nur allmählig kann daraus das höhere und vollkommnere hervorwachſen; und nicht einmal einen ununterbrochenen gleichmäßigen Fortſchritt bietet uns die Geſchichte deſſelben dar, ſondern oft ein längeres Verweilen auf derſelben Stufe, ja wol ſcheinbaren Rükkgang, woraus denn, aber nicht ohne Streit und Kampf, nicht ohne Reibung und Verwirrung und Zerſpaltung der Gemüther, ein neues Licht hervorbricht, worin ſich die höchſte Kraft, von der alles ausgeht, herrlicher offenbart. Dann gehn die Wege der Menſchen weit auseinander, und nur feinſelig ſcheinen ſie ſich begegnen zu können. Nicht allen iſt es dann gegeben, ſchon beim erſten Beginn gleich theilzunehmen an dem neuen beſſeren, was ſich regt; wenige nur, die ihm von Natur näher ſtehn, eilen voran, von ſchnellerem Eifer beſeelt, und brechen andern die Bahn. Aber wie dann viele leicht und geſchwind das neue umfaſſen ohne richtige Einſicht in ſeine Vorzüge vor dem alten und alſo auch ohne klares Bewußtſein von dem, was ſie thun, ſondern nur von eitler Unzufriedenheit mit dem alten, von unbeſtimmtem Verlangen nach irgend einer Veränderung getrieben: ſo bleiben auch nicht alle, welche bei dem alten feſthalten, nur zurükk aus dumpfer Nachläſſigkeit und gedankenloſer Trägheit; ſondern wem die zarteſten Fäden des Lebens eingeflochten ſind in die alte Ordnung der Dinge, weſſen Eigenthümlichkeit ihr ganz angebildet worden iſt durch frühe Erziehung und ein langes thätiges Leben, und wer alſo auch nur in dem alten ſeine größte Wirkſamkeit finden kann, der bleibt demſelben ja billig und natürlich zugethan. Und noch weiter, als diejenigen auseinander gehn, die dem alten treu bleiben und die dem neuen folgen, unterſcheiden ſich die, welche eines von beiden im rechten Sinne und Geiſte thun, von denen, welche ſich einem von beiden ohne feſten Grund und innere Nothwendigkeit, ohne klare Einſicht, oder eignen lebendigen Trieb hingeben. Auf dem ungeſegneten Gebiet der lezteren brechen dann alle feindſeligen Leidenſchaften aus, Haß,

Eiferſucht, Geringſchäzung, verderbliche Partelligkeit. Nichts ähn
liches begegnet den erſten. Sie gehn weit, ſehr weit auseinan
der, aber jeder erkennt doch in dem andern das Werk Gotte
und ſeinen Geiſt. Beide ſind überzeugt, daß das alte vergeh
muß und ein neues erſcheinen: aber beide fühlen auch, daß wen
das neue kräftig und rein auftreten muß, eben ſo nothwendi
auch ſei, daß das alte nicht anders als edel und würdig endige
Wie neben Jeſus, der gekommen war das neue göttlich und rei
zu begründen, das Geſchäft des Johannes darin beſtand, daß
das alte, im Gefühl wie noth ein neues thue, aber doch in ſei
nem höchſten Glanz, in ſeiner Ehrfurcht gebietenden Reinheit un
Strenge beendigen ſollte; wie Johannes von dieſer Höhe de
alten die Herrlichkeit des neuen Bundes, ſo wie Moſes von de
Höhe des Berges das Land der Verheißung, zwar ſehn und ſei
Volk ſterbend und vorbereitend an deſſen Grenze geleiten, ſelb
aber nicht hineingelangen ſollte: ſo, meine Freunde, giebt es au
ähnlichen Wendepunkten der menſchlichen Dinge immer manch
gleich achtungswerthe Menſchen, welche die Zeichen ihrer Zeit wo
begreifen; welche tief durchdrungen ſind von der Nothwendigkei
daß bald eine andere und beſſere Ordnung der Dinge erſchein
und doch feſt ſtehn in dem Beruf, für ſich ſelbſt der alten Or
nung bis zum lezten Augenblikk ihres Unterganges treu und fe
anzuhangen. Laßt uns dieſe eben ſo herzlich ehren, wie unſe
Erlöſer den Johannes ehrte. Sie ſind für das, dem ſein End
beſtimmt iſt, gleichſam jene Verklärung im Augenblikk eines ſch
nen Todes, die oft alle Spuren der Krankheit und des Alter
verwiſcht und den Menſchen zeigt, wie er in der ſchönſten Ze
und in den herrlichſten Augenblikken ſeines Lebens war; und lei
und ſanft führen ſie die alte Zeit hinaus in das Land der Ru
und der Vergeſſenheit. Auch ſie weiſſagen durch Wort und Th
wie Johannes von der neuen Zeit; mit gleicher Offenheit wie
bekennen ſie, was ihrer Zeit folge, werde, wenn es durchgedrungen
und reif, das größere und herrlichere ſein; auch ſie ſind berei
wie Johannes Jeſum anerkannte, den hohen Werth derer anz
erkennen, welche mit reinem Sinn eine neue Zeit zu gründen
chen; und wenn ſie auch ſchwiegen: ſchon dadurch, daß ſie
einzeln ſtehn in ihrer Reinheit und Würde, verkündigen ſie la
genug, daß durch das alte nichts mehr zu erreichen iſt, als E
kenntniß des Verderbens, welches nur in einer neuen Ordnun
der Dinge vermag ausgerottet zu werden.

Ich konnte nur im allgemeinen darauf hindeuten, wie di
ſer Gegenſaz in Zeiten wie die jezigen uns überall aufſtößt

denen menſchlichen Verhältniſſen, die wir die weltlichen nennen, die aber auch von großer Bedeutung ſind für das Reich Gottes; und ich kann auch nur eben ſo darauf hinweiſen, wie daſſelbe auch unmittelbar in der Kirche Jeſu ſtattfindet. Auch hier brechen plözlich Zeiten ein, wo manches für veraltet erklärt und umgeſtoßen wird in der Lehre, oder in der Verfaſſung, wo eben ſo hart alte und neue Anſichten und Ordnungen gegen einander treten. Aber in einer andern Rükkſicht findet in der Kirche ſogar beſtändig ein ſolcher Gegenſaz ſtatt, wie Jeſus und Johannes einen bildeten. Es giebt auch im Chriſtenthum noch eine rauhe und ſtrenge Geſinnung und Lebensweiſe, die noch Züge von dem alten Bunde an ſich trägt; es giebt daneben einen milden und heitern Sinn, der ſich freier bewegt. Ohnſtreitig muß jene abnehmen, dieſer aber muß wachſen; denn zur Freiheit ſind die Kinder Gottes berufen, und freuen ſollen ſie ſich in dem Herrn. Aber laßt uns nicht alles, was jenes Gepräge an ſich trägt, als Aberglaube und knechtiſchen Sinn verwerfen; laßt uns wenigſtens in den beſſeren Chriſten dieſer Art ehren die ſtrenge Selbſtverläugnung und den redlich gemeinten Gegenſaz gegen die leichtſinnige Weiſe der andern Menge. Es giebt ſehr edle Menſchen auch auf dieſer Seite. Laßt uns dieſe, wir werden ſie nicht verfehlen, herzlich ehren und ungeſtört ihres Weges gehn laſſen, in dem feſten Glauben, daß ſie ein und daſſelbe Ziel mit uns verfolgen und daß auch ihr Sinn und ihre Weiſe nothwendig iſt, um nach dem Rath Gottes das beſſere herbeizuführen.

II. Aber laßt uns nun zweitens ſehn, wie ſich beide, Jeſus und Johannes, betrugen gegen den großen minder würdigen Haufen des Volkes. Der Erlöſer beſchreibt uns dieſen in dem lezten Theil ſeiner Rede, aber er unterſcheidet zwei verſchiedene Arten von Menſchen auf zwei verſchiedenen Stufen der Unwürdigkeit und des Verderbens. Auf der einen Seite ſchildert er uns eine wankelmüthige unentſchloſſene Menge, die bisweilen wol ein Gefühl des beſſeren hat, aber keine Kraft es ſich anzueignen und es feſtzuhalten, die bald das eine als das vortrefflichere begehrt, bald von dem andern als dem gewohnteren hingeriſſen wird, aber ſich nirgends zu einer beſtimmten Nachfolge hingiebt, nie das gute in ihr inneres feſt aufnimmt, ſondern, nur von dem mannigfaltigen Spiel oberflächlicher Eindrükke bewegt, nur gar zu leicht entweder in die nie beſiegt geweſene Gefühlloſigkeit und Trägheit zurükkſinkt, oder eine Beute derjenigen wird, die, von einer beſtimmten Feindſchaft gegen das gute beſeelt, gewöhnlich nur zu gut verſtehn, dieſe ſchwankende Menge an ſich zu ziehn und zu ihren verderblichen Abſichten zu mißbrauchen. Und eben dieſe ſtarrſinnigen und wohlberechnenden Feinde des guten, welche die verſchiedenen Geſtalten deſſelben benuzen, um aus dem Geſichtspunkt der einen die andere zu verunglimpfen und von beiden die Menſchen abzuziehn: dieſe ſind die andere Menſchenart, welche der Erlöſer durch die Worte bezeichnet, Johannes der Täufer iſt gekommen, aß nicht Brot und trank keinen Wein, ſo ſagen ſie, er hat den Teufel; des Menſchen Sohn iſt kommen, iſſet und trinket, ſo ſagen ſie, wie iſt der Menſch ein Freſſer und Weinſäufer, der Zöllner und Sünder Freund.

Wolan, meine Freunde, laßt uns ſehn, wie betrugen ſich die beiden Helden der damaligen Zeit gegen dieſe unwürdige, theils haltungsloſe, theils verworfene Menge? Ach daß jener große Hauſe ſich um ſie her verſammelte, konnten ſie nicht hindern, und beide fühlten es ſchmerzlich, daß er ſo beweglich und empfänglich erſchien; ohne daß ſich doch etwas gründliches und bleibendes in ihm bilden ließ. So kamen die tauſende zu Johannes in die Wüſte, ließen ſich erſchüttern von ſeiner gewaltigen Rede, nahmen von ihm an die Tauſe der Buße in Hoffnung auf den kommenden und gingen dann wieder fort ihre alte Bahn. So liefen ſie dem Erlöſer nach nicht nur im Tempel, auf den Märkten und Straßen, ſondern auch in die Wüſte folgten ſie ihm, wo er ſo gern bisweilen allein geweſen wäre mit den ſeinigen, lauſchten den milden Worten der Liebe aus ſeinem Munde und ſchmeichelten ſich mit Hoffnungen eines neuen Gottesreiches. Aber wenn dann eine kräftige und harte Rede aus ſeinem Munde kam; wenn er ſie aufforderte, ſich entſcheidend für ihn zu erklären, dann aber auch allem Streben nach dem irdiſchen zu entſagen, auszudauern in Verfolgung und Leiden, ſeinen Kelch zu trinken und ſein Kreuz auf ſich zu nehmen: dann ging die große Menge hinter ſich; und wenn ſie ihn heute bewillkommt hatte als den geſandten aus der Höhe, ſo war ſie morgen leicht zu bewegen, daß ſie ihn ſteinigen wollte als einen Gotteslåſterer, ihn ſeinen Feinden in die Hände liefern und das Kreuzige über ihn rufen. So kannte ſie der Erlöſer, er wußte, wie wenig dieſes Geſchlecht Theil haben konnte an dem neuen Heil, und pries nur die Kinder ſelig, die wenigſtens zum Theil, wenn die Gerichte des Herrn hereinbrächen, fähig ſein würden in das Reich Gottes einzugehn. Aber wie ſehr er ſie auch in ihrer Schwachheit und Erbärmlichkeit kannte, er hörte doch nicht auf an ihnen zu arbeiten. Er verſchloß ihnen nicht den Quell ſeiner Rede, ſondern rief immer ſein, Wer Ohren hat zu hören, der höre, unter ſie aus; er theilte ihnen immer mit aus dem Schaz ſeiner Liebe und Kraft, ſeine Aufforderungen an ſie nahmen kein Ende als mit ſeiner Freiheit, und dann noch ergoſſen ſich die wehmüthigen Thränen, die ihm oft ſchon in den Augen geſtanden hatten, über die Söhne und Töchter Iſraels. — O meine Freunde, laßt auch uns in Zeiten, die jenen ſo ſehr gleichen, die große bewegliche oder haltungsloſe Menge eben ſo behandeln, wie der Erlöſer und Johannes. Wir wiſſen nicht, wie viele unter ihnen einer reineren Erkenntniß oder einer feſten Anhänglichkeit an das beſſere, das ſich unter uns entwikkeln ſoll, fähig ſind; aber eben weil wir es nicht wiſſen, weil es doch Augenblikke giebt, wo ſie ſichtbar von dem guten getroffen und bewegt ſind: ſo laßt uns immer wieder verſuchen ihnen nahe zu bringen und anſchaulich zu machen, wovon ihr Heil abhängt; laßt uns ihnen predigen, wie das Reich Gottes immer im Kommen begriffen iſt, aber wie es nie kommen wird mit äußerlichen Geberden, ſondern zuerſt ſich im innern geſtalten muß.

Auf der andern Seite aber, meine Freunde, die entſchiedenen Feinde alles guten, deren boshafte Liſt, deren ſcharfſinnige Niedrigkeit ſich bald in dieſe, bald in jene Geſtalt des guten verkleidet, nur um von jeder aus eine andere deſto ſicherer zu bekriegen und zu vernichten, die ſich bald der angebornen Ehrfurcht der Menge vor dem alten zu bedienen wiſſen, um das göttliche, was ſich in neuer Geſtalt regt, verdächtig zu machen, und dann wieder die natürliche Sehnſucht nach einem beſſeren zu verunreinigen ſuchen durch ſchmeichleriſche Vorſtellungen von den Freuden eines ungebundenen Zuſtandes, um der Menge Grauen zu erregen vor jeder ehrwürdigen Strenge, — wie thaten Johannes und Jeſus dieſen? Ihr Otterngezücht, rief ihnen der Täufer entgegen, wer bringt euch zu mir? wollt ihr euch einbilden, daß ihr dem Zorn des Himmels entrinnen und zur wahren Buße gelangen könnt? Und ſelbſt Jeſus, der ſanftmüthige, milde und liebevolle, konnte im Geiſt ergrimmen über ſie, warnte unverholen vor ihnen, entlarvte ihre heuchleriſche Verkehrtheit, rief das Wehe über ſie aus und kündigte ihnen an, was ſie immerfort ſündigten gegen den heiligen Geiſt, indem ſie nicht aufhörten dasjenige, wovon ihr Gewiſſen ihnen ſagte, es ſei göttliche Wahrheit und Weisheit, durch Lügen zu entſtellen und die Menſchen durch liſtige Beſtrikkung davon abzuhalten, das könne ihnen nicht vergeben werden. — Wolan, meine Freunde, laßt uns nur Gott bitten, daß er uns erleuchte, die verworfenen von den ſchwachen, die

Betrüger von den verblendeten zu unterſcheiden, und er wird es, wenn nur eben ſo der Geiſt der Liebe in uns wohnt wie in dem Erlöſer, wenn wir nur eben ſo frei von aller Perſönlichkeit gern was gegen uns geſündiget wird vergeben, wie er die Sünden gegen des Menſchen Sohn und nur denen hart und ſtreng ſein wollen, die gegen den Geiſt ſündigen, — darum laßt uns Gott unaufhörlich bitten und ſtreng prüfend über uns wachen: ſind wir aber unſers Urtheils ſicher, dann wollen wir auch gegen dieſe Feinde des guten nicht anders zu Werke gehn, als Jeſus, das höchſte Muſter der Liebe und Milde, auch that. Wie ſie auch geſtellt ſein mögen in der Welt — waren es doch auch die oberſten des Volks, gegen welche Jeſus und Johannes ſo auftraten, — überall und durch alle äußere Achtung und Ehrfurcht hindurch, die wir ihnen jener Stellung wegen beweiſen, mögen ſie fühlen, was wir von ihnen halten; wir wollen es weder ihnen, noch andern verbergen, daß nach unſerer Ueberzeugung ſie es ſind, welche das Verderben des Volkes bereiten und über die es Wehe ſchreien wird in den Zeiten des Gerichtes; wir wollen es nicht verbergen, daß wir ihren ſcheinheiligen und verderblichen Sinn wohl durchſchauen und wiſſen, wie leere Worte es ſind, wenn auch ſie die großen Namen Gottesfurcht, Recht und Wahrheit im Munde führen, und wie ſie nur Verwirrung anzurichten begehren und nichts darauf geben, ob das Volk in den Schlamm des Verderbens immer tiefer verſinke, ſo ſie nur ſelbſt oben bleiben und im trüben fiſchen können. Und eben ſo furchtlos wollen wir ihnen entgegen treten, wie Johannes und Jeſus, die auch ihre Opfer wurden, eingedenk, daß ja doch niemand ſeinem Geſchikk entgeht, und daß uns nicht ziemt die zu fürchten, die nur den Leib tödten können; eben ſo kräftig und laut wollen wir das Wort gegen ſie führen, womit der Jünger Jeſu ſich ſicherte und ſtählte, Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menſchen.

Und dieſer Eifer wird eben ſo wenig unſere Seligkeit ſtören, als wir glauben dürfen, daß in den Augenblikken, wo der Erlöſer ergrimmt war im Geiſt, ſeine Seligkeit ſei geſtört geweſen. Denn ſolcher Eifer und ſolches Ergrimmen iſt ja nichts anders, als die Erweiſung der Kraft des göttlichen Geiſtes, der ſich gegen die freche Verworfenheit nicht auf andere Weiſe regen kann; und wenn in demſelben Augenblikk dieſer Geiſt uns Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder ſind, wenn in demſelben Augenblikk das Bild des Erlöſers gegenwärtig vor uns ſteht: ſo iſt unſer Eifer gerechtfertiget und geheiligt; ſo wird er nie ausarten in Leidenſchaft und Sünde; aber ſtark genug wird er ſein, uns, wie vor allem unwürdigen überhaupt, ſo auch beſonders davor zu bewahren, daß wir auch nicht durch Feigherzigkeit uns beflekken an der Welt: ſtark genug wird er ſein, uns Gewähr zu leiſten, daß wir von jedem Pfunde, welches Gott uns anvertraut hat, ihm auch werden Rechenſchaft ablegen können.

So, meine Freunde, berührt freilich der Wechſel des irdiſchen Daſeins auch das reinſte und heiligſte Gemüth; auch in dieſem ſpiegeln ſich durch mannigfaltige Bewegungen, welche ſie hervorrufen, die Spaltungen ab, welche unter den Menſchen herrſchen: aber alles iſt doch in ihm zuſammengehalten durch die Einheit des göttlichen Geiſtes; alles, was ſich in ihm regt, wie entgegengeſezt es auch erſcheine, iſt nur verſchiedene Geſtaltung der Liebe, die ſich von oben herab in unſer Herz ergoſſen hat; alles nur Ausfluß aus dem Urquell der Wahrheit und des Lichtes, dem unſere Augen immer mögen geöffnet bleiben. Amen.

XI.

Ueber den Zuſammenhang zwiſchen der Vergebung und der Liebe.

Soviel Bewunderung und Verehrung auch unſerm Erlöſer in den Tagen ſeines Lebens auf Erden von vielen ſeiner Zeitgenoſſen zu Theil ward; ſo kräftig auch eine noch größere Anzahl auf Augenblikke wenigſtens von ſeiner hohen Würde getroffen ward: ſo blieb doch nicht ſelten grade das größte, was er ſagte, und das herrlichſte, was er that, ſelbſt den edelſten und beſten verborgen und erſchien den übrigen als eine frevelhafte Anmaßung. Wenn er von ſeinem ewigen Verhältniß redete zum ewigen Vater: ſo konnten ſelbſt die vertrautern Jünger kindiſch verworren bitten, Herr zeige uns den Vater, und der große Haufe erſchrak davor, als vor einer Gottesläſterung. Wenn er zu einem unglükklichen das große Wort ausſprach, Gehe hin, deine Sünden ſind dir vergeben: ſo murrten ſie unter ſich und ſprachen, Wer iſt dieſer, daß er die Sünden vergiebt? So in ſich unzuſammenhängend waren ihre Vorſtellungen. Täglich hörten ſie von ihm und ſeinen Jüngern, daß er gekommen ſei, das Reich Gottes zu erbauen: konnten ſie ſich denn wundern, daß derjenige, der dies von ſich behauptete, ſich auch das Recht zuſchrieb, die Sünde zu vergeben? konnten ſie an die Möglichkeit eines Gottesreiches glauben, ohne daß zu jedem, der hineingehören ſollte, das große Wort geſprochen würde, Deine Sünden ſind dir vergeben! In ihren Opfern glaubten ſie Erlaſſung der Sünde zu finden, da doch von dieſen keine Kraft ausgehn konnte, den Menſchen ſo weit zu heben und zu fördern, daß er nicht immer wieder von neuem und eben ſo ſehr der Vergebung bedurſte; und das befremdete ſie, daß aus der Tieſe dieſes göttlichen Gemüthes, von demjenigen, der mit ſolcher Kraft die Seelen der Menſchen bewegte, nun endlich dieſe auch ihnen ſo nothwendige, größte und tröſtlichſte aller Verſicherungen ausging? Daß in denen, die ſich ſo verwunderten, die rechte Liebe zum Erlöſer nicht tieſe Wurzel konnte geſchlagen haben, fühlen wir alle.

Anders iſt es freilich mit uns, meine chriſtlichen Freunde. Wir erkennen ihn als den, der uns vertritt bei ſeinem und unſerm Vater, durch deſſen Gemeinſchaft die Vergebung der Sünden uns zukommt einmal für immer, und der ſie uns immer neu ausſpricht in ſeinem Wort und durch die Art, wie er den gläubigen nahe iſt. Wenn aber jene fragten, Wer iſt der, daß er die Sünde vergiebt: ſo ziemt uns wol, daß wir die Frage aufwerfen, Wer ſind wir, daß uns die Sünde vergeben wird! — ſind wir dieſes großen Wortes wenigſtens doch in ſo fern würdig, daß wir den tieſen Sinn deſſelben recht fühlen, daß es uns aufregt zu inniger Dankbarkeit und Liebe? — Es iſt eine weit unter uns verbreitete Geſinnung und die auch ihr wahres hat und gegründet iſt im lebendigen Glauben, daß, wenn wir einmal den Weg des Heils gefunden haben, wir uns nicht ferner bei dem ſchwächenden und peinigenden Gefühl der Sünde aufhalten ſollten; ſondern iſt ſie erkannt und durch Buße und Glauben verſöhnt, ſo ſollte ſie uns nur zur Belehrung dienen, und friſch und muthig ſollten wir vorwärts ſchreitend das Verhältniß der Liebe und Gemeinſchaft mit dem Erlöſer darauf vornehmlich gründen, wie aus ſeinem Wort, aus ſeinem Andenken, aus ſeinem uns vorſchwebenden Bilde die Kraft zu einem ſeiner würdigen Leben ſich immer reicher in uns ergießt. Wahr iſt das alles; aber beides muß neben einander beſtehn, und gewiß ſind wir in großer Gefahr, daß unſer Verhältniß zum Erlöſer ſeinen eigenthümlichen Charakter verliere, wenn uns das nicht recht tief eingeprägt bleibt, daß Er es iſt, der das große Wort zu uns ſpricht, Gehe hin, deine Sünden ſind dir vergeben. Denn er ſelbſt macht grade dies Bewußtſein zum Grund und Maaßſtab der Liebe, die wir zu ihm tragen können, und dieſe Liebe iſt ja die Quelle jeder Kraft, die von ihm ausgeht. Darauf alſo laßt uns in unſerer heutigen Betrachtung zurükkgehn.

Text. Luk. 7, 36 — 50.

Es bat ihn aber der Phariſäer einer, daß er mit ihm äße. Und er ging hinein in des Phariſäers Haus und ſezte ſich zu Tiſche. Und ſiehe, ein Weib war in der Stadt, die war eine Sünderin. Da die vernahm, daß er zu Tiſche ſaß in des Phariſäers Hauſe, brachte ſie ein Glas mit Salben und trat hinten zu ſeinen Füßen und weinete und fing an ſeine Füße zu nezen mit Thränen und mit Haaren ihres Hauptes zu trokknen und küßte ſeine Füße und ſalbte ſie mit Salben. Da aber das der Phariſäer ſah, der ihn geladen hatte, ſprach er bei ſich ſelbſt und ſagte, Wenn dieſer ein Prophet wäre, ſo wüßte er, wer und welch ein Weib das iſt, die ihn anrühret, denn ſie iſt eine Sünderin. Jeſus antwortete und ſprach zu ihm, Simon, ich habe dir etwas zu ſagen. Er aber ſprach, Meiſter ſage an. Es hatte ein Wucherer zween Schuldner, Einer war ſchuldig fünfhundert Groſchen, der andere funfzig. Da ſie aber nicht hatten zu bezahlen, ſchenkte er es beiden. Sage an, welcher unter denen wird ihn am meiſten lieben? Simon antwortete und ſprach, Jch achte, dem er am meiſten geſchenket hat. Er aber ſprach zu ihm, Du haſt recht gerichtet. Und er wandte ſich zu dem Weibe und ſprach zu Simon, Sieheſt du das Weib? Jch bin kommen in Dein Haus, du haſt mir nicht Waſſer gegeben zu meinen Füßen, dieſe aber hat meine Füße mit Thränen genezt und mit den Haaren ihres Hauptes getrokknet. Du haſt mir keinen Kuß gegeben, dieſe aber, nachdem ſie hereingekommen iſt, hat ſie nicht abgelaſſen meine Füße zu küſſen. Du haſt mein Haupt nicht mit Oel geſalbt, ſie aber hat meine Füße mit Salben geſalbet. Derhalben ſage ich dir, ihr ſind viel Sünden vergeben, denn ſie hat viel geliebt; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig. Und er ſprach zu ihr, Dir ſind deine Sünden vergeben. Da fingen an die mit ihm zu Tiſche ſaßen und ſprachen bei ſich ſelbſt, Wer iſt dieſer, der auch die Sünden vergiebet? Er aber ſprach zu dem Weibe, Dein Glaube hat Dir geholfen, gehe hin mit Frieden.

Die rührend einfache Erzählung ſelbſt, die wir eben geleſen, hat wol von jeher jedes nicht ganz fühlloſe Gemüth wunderbar ergriffen. Was es herrliches ſei um ein dem Erlöſer zugewendetes Gefühl des eignen Verderbens muß jeder dabei aufs neue inne werden, und jeder muß in der unmittelbaren Anwendung, die der Erlöſer davon macht, die tiefe Wahrheit fühlen, wenn er die weinende Sünderin mit dem gerechten vergleicht, der ihn geladen hatte. Aber die allgemeine Folgerung, welche unſer Herr zulezt daraus zieht, dieſe iſt von jeher vielen bedenklich geweſen und dunkel. Darum, meine Freunde, laßt unſere Betrachtung grade bei dieſen lezten Worten verweilen, Ihr iſt viel vergeben, denn ſie hat viel geliebt, wem aber wenig vergeben iſt, der liebt auch wenig. Laßt uns mit einander nachdenken über den allgemeinen Zuſammenhang zwiſchen Sündenvergebung und Liebe, wie der Erlöſer ihn in dieſen Worten feſtſtellt; und wie zwar die Handlung jener Frau ſich nur auf das Verhältniß der Menſchen zu dem Erlöſer bezieht, und eben ſo auch die eingeſtreute Lehrrede zunächſt nur dieſes erläutert; dennoch aber alles hier und dort ſich innerhalb der gewöhnlichen menſchlichen Verhältniſſe ereignet, und auch der Erlöſer ſeinen Hauptſpruch ganz allgemein hinſtellt: ſo laßt uns auch in unſerer Betrachtung zuerſt unſer gemeinſchaftliches Verhältniß zu ihm und dann unſer brüderliches Verhältniß unter einander ins Auge faſſen.

I. Zuerſt alſo, meine Freunde, in Beziehung auf unſer gemeinſames Verhältniß zum Erlöſer laßt uns fragen, Kann denn das allgemein wahr ſein, ſo wie er es ausſpricht, Ihr iſt viel vergeben, denn ſie hat viel geliebt, wem aber wenig vergeben iſt, der liebt auch wenig? Schon gegen die erſte Hälfte dieſes Ausſpruchs haben ſich wichtige Bedenklichkeiten erhoben. Wenn der Erlöſer ſagt, Ihr iſt viel vergeben, denn ſie hat viel geliebt: ſo ſtellt er ja das leztere als den Grund vor das erſtere; alſo in den der Vergebung und zwar vieler Vergebung bedürftigen Zuſtand ſezt er ſchon das Lieben, wenn doch um des Liebens willen ſoll vergeben werden. Wer aber vieler Vergebung bedarf, der muß auch viel geſündigt haben. Soll alſo die Liebe, die tiefſte und innerſte Quelle, ſo wie die reichſte und klarſte Fülle alles guten und edlen, mitten aus dem böſen entſpringen? ſoll die Sünde der gedeihlichſte Boden ſein, aus dem das gute am reichſten hervorwächſt und die herrlichſten Früchte bringt? Wenn die Liebe die einzige wahre Tugend iſt, die Summe aller Gebote Gottes, muß dann nicht alle Sünde darauf hinauslaufen, daß die Liebe in dem Gemüthe des Menſchen fehlt? Wie reimt ſich nun beides? Je mehr der Menſch der Vergebung bedarf, und alſo je mehr er geſündiget hat, das heißt, je mehr ſein Herz von Liebe fern und in Liebloſigkeit oder Selbſtſucht iſt verſunken geweſen, um deſto mehr ſoll er lieben können? Die Leerheit von Liebe ſoll ihn der Liebe fähig machen? — Was wollen wir nun auf dieſe Einwendungen erwiedern? Ganz einfach das, was uns die Erfahrung an die Hand giebt. Was bringt wol mehr Liebe hervor, vorzüglich ſolche Liebe, die aus der Dankbarkeit des bedürftigen entſteht — und daß unſre Liebe von dieſer Art ſein ſoll, das liegt ja ſchon in dem Namen Jeſu, daß er unſer Erlöſer ſein ſoll, — was mehr, als wenn eine recht tief eingreifende Noth vorhanden iſt, wenn das Gefühl derſelben ſo ganz die Bruſt des Menſchen erfüllt, daß er nur den einen Wunſch kennt nach Hülfe und Rettung, und er dann wirklich errettet wird? Eine ſolche Noth iſt die Gewalt der Sünde. Und wann wird dem Menſchen das große Wort zugerufen, Dir ſind deine Sünden vergeben? wann kann er es vernehmen? doch nicht eher, als wenn das gleichviel wie lange verſtokkt geweſene Gemüth endlich dem ewigen Lichte ſich öffnet; und je deutlicher der Menſch in dieſem ſeinen Zuſtand erkennt, um deſto größer muß ihm die Noth erſcheinen, aus welcher errettet zu werden er ſich ſehnt. Und ſo, in dieſem Gefühl von der Verwerflichkeit eines der Liebe fremd geweſenen Gemüthes, mit dieſem Bedürfniß, das Bewußtſein der Verworfenheit los zu werden, kommt jeder zum Erlöſer, der zum erſten Mal reiflich und beſonnen erwägt, was es heiße, ein Chriſt ſein. Je klarer alſo jeder in das ewige Licht der Wahrheit hineinſchaut, deſto mehr wird er einſehn, daß, wenn ihm vergeben werden ſoll, ihm viel muß vergeben werden. Und daß dieſes Gefühl recht ſtark und alſo der Menſch der dankbaren Liebe recht fähig werde: dazu bedarf es gar nicht, wie man eben befürchtet, einer großen Maſſe äußerer Sünden, verkehrter oder ſtrafwürdiger Handlungen, als ob wer viel dergleichen begangen hat beſſer daran ſei; denn es liegt auch gar nicht in den Worten des Erlöſers, daß dem, der ſich hiedurch am meiſten vor der Welt verächtlich gemacht oder gebrandmarkt hat, der Vorzug gebühre liebefähiger zu ſein; ſondern weil Chriſtus den Phariſäer nach ſeiner Faſſungskraft behandeln will, hält er ihm vor einen Menſchen, der eine beſtimmte Summe, und einen andern, der das zehnfache derſelben ſchuldig war, und läßt ihn entſcheiden, welcher für die Erlaſſung der Schuld am dankbarſten werde geweſen ſein. Aber wenn wir dieſe Erzählung des Erlöſers mit reiner Wahrheitsliebe und mit dem redlichen Vorſaz betrachten, inneres und äußeres zu unterſcheiden: können wir dann wol glauden, daß die Größe der Schuld hier die Menge der äußeren Sünden bedeuten ſolle? Wie derjenige, der nur eine kleine Schuld aufnimmt, eben ſo ſehr über ſeine Bedürfniſſe kann hinausgegangen ſein und mit demſelben Leichtſinn über die Unmöglichkeit der Wiedererſtattung hinweggeſehn haben, wie ein anderer, der eine große aufnahm; und wie jener denn auch, wenn ſie erlaſſen wird, eben ſo dankbar ſein muß, als dieſer: ſo kann auch bei ſehr verſchiedener Menge von Sünden die gleiche Verſchuldung ſtatt finden, und dem, der nach dieſem äußern Maaßſtab gemeſſen vor der Welt ganz rein iſt, eben ſo viel zu vergeben ſein, als dem, der auch ihren Augen mit Sünden beladen erſcheint. Wenn alſo der Erlöſer nach einem ſolchen äußeren Maaßſtabe gewiß nicht hat das Bedürfniß der Vergebung meſſen wollen; und wenn eben ſo gewiß iſt, daß es für das innere Verderben der Geſinnung gar kein Maaß giebt, weder wenn wir die Menſchen unter ſich, noch wenn wir ſie mit der Reinheit des Erlöſers vergleichen wollen: was bleibt dann übrig, als daß der Erlöſer nur die verſchiedene Stärke des Gefühls habe bezeichnen wollen durch dieſe Verſchiedenheit der Schuld? Und ſo werden wir denn zunächſt wenigſtens dieſes erſte natürlich finden, Wem viel vergeben iſt, der wird viel lieben, wer tief und hell in den Abgrund des ſündigen Herzens hineingeſehn hat, der wird auch in demſelben Maaß dem dankbar anhangen, von welchem Befreiung und Erhebung gekommen iſt. — Aber eben ſo hat der Erlöſer auch zweitens vollkommen recht es umzukehren und zu ſagen, Ihr iſt viel vergeben, denn ſie hat viel geliebt. Denn, meine Freunde, wie kommen wir denn zur Vergebung deſſen, was uns vergeben werden muß, es ſei nun viel oder wenig? Sind nicht grade diejenigen, die am meiſten bedenkliches finden in der Erklärung unſers Herrn, auch die, welche am zuverſichtlichſten ſagen, daß Gott nur vergeben könne, aber dann auch gewiß vergebe, wenn der Entſchluß zu einem neuen Leben feſt begründet, wenn der Menſch in der Heiligung begriffen iſt? Iſt aber wol an Heiligung zu denken, wenn wir nicht von dem Gegenſatz des guten und böſen durchdrungen ſind? und wird ſie alſo nicht um ſo ſicherer fortſchreiten, je lebendiger jeder das böſe verabſcheuend fühlt, daß allen und auch ihm viel zu vergeben iſt? Und wenn das Leben aus Gott, wozu die Heiligung führet, ein Leben der Liebe iſt: ſo kann demnach das Gefühl der Vergebung nicht eher ins Herz kommen, bis die Quelle der göttlichen Liebe, die uns mitgegeben iſt, ſich durch die harte Rinde deſſelben hindurchzuarbeiten angefangen hat, und das lebendige Waſſer innen ſtrömt; und wenn dann dieſer Born der Liebe reichlich fließt, dem gewiß kommt auch am ſtärkſten die frohe Ueberzeugung, daß ihm viel vergeben iſt.

So können wir denn auch ganz einfältig bei der andern Hälfte der Rede des Erlöſers ſtehn bleiben, Wem aber wenig vergeben iſt, der liebt auch wenig, ohne daß ſich ängſtliche Zweifel und Beſorgniſſe regen, als ob ein Vorzug darin liegen ſolle mehr geſündiget zu haben; als ob die Gnade nur in dem am ſtärkſten heraustreten könne, in welchem die Sünde am mächtigſten geweſen iſt; als ob derjenige, welchen, während er dem Leben aus Gott fremd war, irgend etwas, vielleicht auch nur etwas äußeres abgehalten hat, ſich tief in den Schlamm der Sinnlichkeit zu verſenken, nun auch, gleichſam zur Strafe dafür, nur zu einem geringeren Grade des geiſtigen Lebens gelangen könne; und als ob in dieſer Rede ein gefährlicher Antrieb läge für verſtokkte und verhärtete Sünder in der Sünde zu beharren, wie der Apoſtel ſich ausdrükkt, damit die Gnade deſto mächtiger ſei, fortzufahren im böſen und ſich ganz ihren Lüſten und Begierden hinzugeben, indem dadurch für den Augenblikk der Gnade nur eine deſto tiefere Buße und Reue und eben dadurch ein höherer Grad von Dankbarkeit und Liebe vorbereitet würde. Das alles iſt eitel und leer. Dem viel vergeben iſt, iſt nicht der, der viel geſündigt hat, ſondern der, welcher fühlt, daß hierin überall der Unterſchied unter den Menſchen nicht ſo groß iſt, als wir uns thörichterweiſe einbilden, und daß der eine hierin wenig Ruhm voraus hat vor dem andern, weil ſie alle des Ruhms mangeln, den ſie bei Gott haben ſollen; kurz der iſt es, der in ſeiner Sünde die Sünde überhaupt, die Sünde der ganzen Welt fühlt, der nezt die Füße des Erlöſers mit ſeinen Thränen, der gießt das duftende Salböl der Dankbarkeit eines demüthigen Herzens über ihn aus. Wem wenig vergeben iſt, das iſt nicht der, welcher wenig geſündigt hat — denn wer könnte auftreten und in Wahrheit ſagen, Ich bin es! — ſondern der iſt es, der noch zu wenig aus der Sünde macht, vielleicht ohne es zu wiſſen deswegen, weil er auch der Gnade Gottes in Chriſto nicht zuviel möchte zu verdanken haben. Der Phariſäer war ein ſolcher, der Chriſtum geladen hatte, aber in der Klügelei eines kalten Herzens noch zweifelte, ob er wol ein rechter Prophet ſei, und dem bange war, er könnte leicht dem Erlöſer zuviel Ehre erweiſen in ſeinem Hauſe. Eben ſolche nun wie jener ſind alle die, welche nicht mit der dankbaren Liebe des bedürftigen, nicht mit der demüthigen Liebe des verwerflichen zum Erlöſer kommen wollen, ſondern mit der wohlgefälligen Liebe eines ſolchen, der vermöge ſeiner eignen Vortrefflichkeit was ihm vortreffliches und göttliches aus Chriſto entgegenſtrahlt wol anzuerkennen weiß. Eben ſolche ſind alle die, welche ſich gern mit dem Erlöſer verbunden bekennen zur Beglückung der Menſchen, die aber nicht bekennen, daß dieſe Beglückung bei ihnen auch anfangen mußte mit der Errettung aus einem Zuſtande der Erniedrigung und Verwerfung. Denen iſt wenig vergeben, und ſie lieben auch wenig. Sie haben entweder überall wenig Liebe, wenig Herz und Gemüth, oder es hängt ihnen meiſt am irdiſchen. Lau iſt ihre Liebe zum Erlöſer. Sie halten ſich an ihn, weil er einmal da iſt, aber im tiefſten Grunde ihres Herzens meinen ſie, ſie könnten ihn vielleicht auch entbehren. Lau iſt auch ihr Antheil an ſeinem Werk; denn ſie fühlen nicht, daß jede Erkältung des Gemüths, jede ſtumpfſinnige Gleichgültigkeit gegen das gute, jede ſchlaffe Ermüdung in unſern gottgefälligen Beſtrebungen wirkliche Sünde ſei: darum haben ſie gut rühmen daß ihnen wenig vergeben iſt! Aber mit wahrer Liebe dem Heiligen und Göttlichen gegenüber, in dem Gefühl unſeres nur durch ihn erkannten Berufs, unſerer ihm ſo oft geleiſteten Gelübde: wie könnten wir da anders als fühlen, daß uns viel vergeben iſt und viel immer wieder vergeben werden muß.

II. Laßt uns aber zweitens dieſe Worte des Erlöſers auch anwenden auf unſer brüderliches Verhältniß untereinander. Wir ſind dazu berechtigt, weil er ſelbſt in der Lehrrede unſeres Textes ein ſolches, wenn gleich ſehr äußerliches und loſes menſchliches Verhältniß wählt, um das Verhältniß der ſeinigen zu ihm zu erläutern; wir ſind noch mehr dazu berechtigt, weil er, der allen erſchienen iſt um ihnen zu ſagen, Deine Sünden ſind dir vergeben, ſich nicht ſcheut uns Brüder zu nennen, alſo auch Brüder hierin. In unſerm Verhältniß zum Erlöſer iſt freilich dieſer Zuſammenhang der Vergebung und der Liebe auf zwiefache Weiſe einſeitig. Nur uns iſt vergeben worden, er hingegen vergiebt; und auch nur wir lieben weil uns viel vergeben iſt, er hingegegen liebt weil er uns viel vergeben hat, weil das Bewußtſein, uns zu ſich erhoben und mit dem Vater vereinigt zu haben, uns immerfort ſeiner Liebe empfiehlt. Aber in unſerm Verhältniß gegen die Brüder iſt dieſer Zuſammenhang gegenſeitig. Uns wird vergeben, und darum lieben wir; wir ſelbſt vergeben auch, und darum lieben wir; und eben ſo werden wir aus beiden Urſachen geliebt von unſern Brüdern. Iſt beides reichlich, ſo muß auch die Liebe reichlich ſein; geſchieht beides wenig, ſo wird auch die Liebe gering ſein und lau. — Ja, meine

Freunde, daß uns viel vergeben iſt, weil wir viel geliebt haben, daß wir wenig lieben, wenn uns wenig vergeben iſt, das müſſen wir in allen Verhältniſſen des Lebens fühlen. Seht auf die theuerſten und engſten, auf die Verhältniſſe gegen Gatten, Kinder, Geſchwiſter, gegen alle, die uns Gott auf beſondere Weiſe ans Herz gelegt und ſie an unſere innigſte Liebe gewieſen hat. Wer ſind die, welche ſich in dieſen Verhältniſſen rühmen können, daß ſie wenig geſündigt haben und daß ihnen wenig vergeben iſt? Ach bedenkt das Leben, wie es iſt, mit allen unſern abwechſelnden Stimmungen, unſern kleinen Ungerechtigkeiten, unſerm nie überſtandenen Kampf gegen ſelbſtſüchtige Art oder weichliche Trägheit: und ihr werdet geſtehn müſſen, nur denen iſt wenig vergeben, die wenig lieben, die ſich mit dem begnügen, was nach einem äußerlichen geſezlichen Maaßſtabe kann gemeſſen werden. Wer aber von ſich fordert, was der Geiſt aus ſeiner Fülle leiſten ſoll, was aber freilich auch nur der Geiſt der Liebe beurtheilen kann; wer jeden auf ſich ſelbſt gerichteten Trieb gerade ſo auch auf die ausdehnt, die ihm Gott gegeben hat, kurz wer viel liebt: o wie oft wird der auch Urſach finden um Geduld und Nachſicht anzurufen! wie tief wird er es fühlen, daß ihm viel vergeben werden muß! Aber eben weil der innere Grund ſeines liebevollen Gemüthes den tiefſten Eindrukk macht auf alle, die mit ihm leben, weil vor dieſem Grundgefühl alle Unebenheiten ſich ausgleichen, alle Störungen verſchwinden: eben deswegen findet er auch Geduld und Nachſicht, und wird ihm auch viel vergeben, weil er viel geliebt hat. Und eben ſo verhält es ſich mit allen minder genauen geſelligen Verhältniſſen unter den Menſchen. Wer ſich damit begnügt, niemanden im Wege zu ſtehn, niemand zu beleidigen, nichts zu verſäumen, was nach den Geſezen der guten Lebensweiſe gefordert werden kann: es kann wol ſein, daß dem wenig zu vergeben iſt in ſeinem Sinn; aber er liebt auch wenig. Wer hingegen wirklich darauf ausgeht, freundlich und belebend in das Leben der Menſchen einzuwirken: wieviel Sünden der Unterlaſſung, wieviel Augenblikke träger Gleichgültigkeit, kalter Verſchloſſenheit wird ſich der vorzuwerfen haben! aber fühlen die Menſchen nur, wie herrſchend jenes Beſtreben iſt, wie viel er liebt und liebend leiſtet, ſo wird ihm auch viel vergeben. — Denken wir an das, was wir den Vätern, Söhnen und Dienern des Vaterlandes ſchuldig ſind: wie gemein iſt es hier, daß man glaubt, nur wer offenkundige Verbrechen gegen daſſelbe begangen hat bedürfe der Vergebung; aber wie wenig wird leider auch geliebt! wie ſucht jeder hinter dem Schuz der äußern Geſeze nur ſeinen perſönlichen Vortheil! O daß die harte Rinde des Herzens zerſchlagen würde, daß aus ihm an der reinen Lebensluft die Flamme der ächten vollen Liebe herausſchläge: wie würden uns dann die Schuppen von den Augen fallen! wie würden wir ſehn, wie unendlich viel jedem muß vergeben werden! aber wie würde uns auch aus dem Gefühl eines friſchen reichen Lebens der Liebe die Vergebung und Vergeſſenheit alles vergangenen ſogleich entgegenkommen. — Denken wir an unſere Gemeinſchaft mit denen beſonders, welchen wir durch das Band des Glaubens und der von Chriſto erworbenen Vergebung angehören: wie viel mehr könnten wir thun, um dies heilige Verhältniß immer mehr zu reinigen und zu befeſtigen durch Lehre, Unterſtüzung und Beiſpiel! wie viel mehr, um alles gute aufzufinden und zu fördern, alles unlautere zu dämpfen und zu ſichten, um durch Rath und Troſt, durch Nachſicht und Langmuth die Stelle Jeſu zu vertreten! Wie viel muß uns vergeben werden! aber wie kann auch nur die Liebe, nur der rege Trieb immer mehr zu thun und zu werden die Menge der Sünden bedekken! dann aber auch wie viel vergiebt dieſer Bund der gläubigen, wie erkennt er uns an ohngeachtet unſerer Schwächen, wie ſtrömt aus ihm die Kraft des gemeinſamen Geiſtes und Glaubens in unſer inneres und führet uns dem Ziele der Heiligung entgegen!

Eben ſo aber auch auf der andern Seite, meine Freunde, warum ſollen wir als gläubige, als ſolche, die in Liebe und Gnade ſtark ſind, es uns verbergen, daß auch andere zu uns und zu einem ganzen menſchlicher Gemeinſchaft, ſofern wir es darſtellen, in demſelben Verhältniß ſtehn, wie wir ſelbſt zu dem ganzen der Kirche und zu Chriſto, ihrem Haupte? Wolan denn ſo laßt uns auch viel vergeben, damit wir auch aus dieſem Grunde viel lieben können und viel geliebt werden! laßt uns bedenken, wie das Vergeben Chriſti auf die Gemüther wirkte, wie diejenigen, denen er die verſchloſſenen Augen öffnete, die er von ſchweren Gebrechen heilte, ja die er vom leiblichen Tode erwekkte, ihm nicht ſo innig, ſo dankbar anhingen und auch von ihm nicht ſo fortdauernde Liebe genoſſen, als die, zu denen er ſagen konnte, Gehe hin, deine Sünden ſind dir vergeben. So auch unter uns. Alle Wohlthaten und Gaben, die wir ſonſt ſpenden können, ſind minder kräftig das Band der Liebe zu befeſtigen, als dieſe milde Theilnahme an dem innern der Gemüther, als dies ſtärkende Ertragen der ſchwachen, dies verſöhnende Aufrichten und Tröſten er reuigen gefallenen. Das war der ſchönſte Preis des Erlö- rs, von dem ſchon die Seher des alten Bundes weiſſagten, Das glimmende Docht wird er nicht auslöſchen und das zerknickte Rohr nicht zerbrechen. O wieviel dergleichen ſehn auch wir um uns her! Laßt uns jedes zerknickte Rohr mit zarter Hand feſtbinden, jedes verlöſchende Docht anhauchen mit dem Odem der Liebe, ob es ſich von neuem belebe! damit wir auch ſo ihm näher kommen und fühlen, wie ſelig diejenigen ſind, die es verdienen, daß er ſie Brüder nenne, und damit wir mit Wahrheit rufen können, Vergieb uns, wie wir vergeben! Amen.

XII.

Freuet euch nicht über das, was ihr ausrichtet.

Wenn wir, meine Freunde, den großen Haufen der Menſchen betrachten, deſſen Leben noch vorzüglich dem irdiſchen und ſinnlichen gewidmet iſt: ſo finden wir in ihren Neigungen und Beſtrebungen einen unerſchöpflichen Reichthum von Mannigfaltigkeit. Nicht nur daß jeder ſeinen beſtimmten Kreis von Gegenſtänden hat, die ſeine Seele beſonders anziehn, während andere von anderen geliebt und geſucht ihn gleichgültig laſſen; ſondern auch in der Art, wie jeder ſein Ziel verfolgt und ſeinen Gegenſtand behandelt, herrſcht dieſelbe Verſchiedenheit. Der eine lebt mehr nur in der Gegenwart, in dem unmittelbaren Verkehr mit den Dingen, an denen er hängt, wogegen was er ſchon früher an denſelben gethan hat ſelten ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, und eben ſo ſchweift er ſelten mit ſeinen Wünſchen und Gedanken in die Zukunft hinaus; ein anderer umgekehrt lebt nur in dieſer, und was ſchon ſichtbar iſt und gegenwärtig wird ihm ſo gleichgültig, als wenn es längſt vergangen wäre; ſo wie ein dritter wieder an ſeinen Erinnerungen ſeinen größten Schatz hat, als ob dieſe das einzige ſichere wären für den Menſchen. Und ſo giebt es noch mehr Verſchiedenheiten, auch die unter andern, daß der eine ſein Leben mehr in ſeinem innern hat, nur an dem hängend, was in ſeiner Seele unmittelbar vorgeht, ohne daß ihm daran gelegen wäre, mit ſeiner Kraft herauszutreten; der andere hingegen lebt nur im raſtloſen Wirken nach außen, im Hervorbringen aus dem Schatz ſeines Gemüthes, und nur in Geſtalten der Welt um ſich her, damit ſie ſein Daſein verkündige, findet er ſeine Freude und Glückſeligkeit.

Näher betrachtet entdecken wir aber alle dieſe Verſchiedenheiten auch unter denen, die ein geiſtiges Leben führen und ihr ganzes Daſein auf die Förderung des Reiches Gottes beziehn, nur mit mehr Ordnung und Mäßigung, wie es ja die Frucht des Geiſtes ſein muß. Wir wollen alle das ganze Reich Gottes, wohl wiſſend, daß kein Theil deſſelben ohne den andern beſtehn kann, und ſind auch, ſobald ein beſtimmtes Bedürfniß des Augenblikkes eintritt, gern bereit jeder alles zu thun, was ihm vorhanden kommt; aber eine Seite hat doch jeder nach ſeiner Neigung, auf die er ſich beſonders wirft, und das iſt recht und gut, denn ſo hat Gott ſelbſt den verſchiedenen Gemüthsarten der Menſchen geiſtig ihren Wohnſiz bezeichnet. Wir ſuchen alle auch hier ſchon das ewige Leben, welches in der immer gleichen Nähe Gottes weniger leidet von dem vergänglichen Weſen; aber indem wir uns der Gnade Gottes zu erfreuen ſuchen, weilt doch der eine mehr in dem unmittelbaren Bewußtſein des gegenwärtigen Augenblikks; der andere iſt Gott mehr in Dankbarkeit zugekehrt für die Führungen ſeines Lebens, ſo weit er ſie bis jezt überſehn kann; und ein dritter rettet ſich vor dem Gefühl der Unvollkommenheit, welche Vergangenheit und Gegenwart an ſich tragen, in die Wünſche und Hoffnungen, in die guten Vorſäze und Entſchließungen für die Zukunft. Und auch das iſt natürlich, wenn nur über dem einen nicht das andere ganz verabſäumt wird. Nur was jene zuerſt erwähnte Verſchiedenheit betrifft, daß einige ganz in ihren Empfindungen leben, und andere nur im Hervorbringen von mancherlei Thaten und Werken ihre Freude finden: ſo läßt ſich dieſes beides, wo ein wahres Leben ſein ſoll, ſo wenig von einander trennen, daß jedes von beiden für ſich nur ein nichtiges Daſein giebt, einen leeren Müßiggang das eine, eine gehaltloſe Unruhe das andere. Wir wiſſen recht gut, daß wir in verſchloſſener Empfindelei das Reich Gottes nicht nur nicht außer uns fördern, ſondern auch nicht in uns erwerben; wir wiſſen eben ſowol, daß das Reich Gottes, wie nicht in äußeren Geberden, ſo auch nicht in äußeren Thaten beſteht, ſondern in der Kraft der Geſinnung und des Geiſtes: und dennoch werden auch der frommen viele verſucht, ſich in eines von beiden allein zu vertiefen. Oft und viel hat man dagegen gewarnt, die Gottſeligkeit nicht in bloßen Gefühlen zu ſuchen; aber auch dagegen muß man warnen, daß doch keiner den Werth des Lebens und die Bürgſchaft ſeines Werthes nur in dem ſuche, was er, wenn auch von der Kraft des Geiſtes getrieben, in der Welt ausrichtet: und das ſei der Gegenſtand unſerer heutigen Betrachtung.

Text. Luk. 10, 17—20.

Die ſiebzig aber kamen wieder mit Freuden und ſprachen, Herr, es ſind uns auch die Teufel unterthan in deinem Namen. Er aber ſprach zu ihnen, Ich ſah wol den Satanas vom Himmel fallen als einen Bliz. Sehet, ich habe euch Macht gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen und über alle Gewalt des Feindes, und nichts wird euch beſchädigen. Doch darin freuet euch nicht, daß euch die Geiſter unterthan ſind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel geſchrieben ſind.

Es waren auch Thaten durch einen glänzenden Erfolg ausgezeichnet, über welche höchlich erfreut die ſiebenzig Jünger zurükkkamen, durch einen Erfolg, den ſie auch richtig und beſcheiden denkend nur der Kraft des Erlöſers zuſchrieben, wenn es ihnen gelang unglükkliche Brüder von dem Elende zu befreien, welches der Gewalt böſer Geiſter zugeſchrieben wurde. Der Erlöſer nennt ihnen noch mehr glükkliche und wunderbare Erfolge, die ihnen auch durch ſeine Kraft nie fehlen würden, und ſagt ihnen dennoch ſie ſollten ſich über alles, was ſo durch ſie geſchehn würde, nicht freuen, ſondern nur darüber, daß ihre Namen im Himmel angeſchrieben wären. Wenn es nun eine größere That nicht geben kann, als die einen Bruder aus der Gewalt des böſen Geiſtes zu erretten: ſo ruft wol mit dieſen Worten der Herr auch uns allen noch immer zu,

uns nicht zu freuen über das, was wir in der Welt ausrichten.

Bei näherer Betrachtung muß ſich uns zeigen, daß dieſe Forderung des Erlöſers darin gegründet iſt, daß erſtlich die Größe deſſen, was wir ausrichten, nicht der Maaßſtab unſeres eigenen Werthes ſein kann; daß zweitens, danach irgend einen Menſchen zu beurtheilen, mit der Liebe ſtreitet; und daß wir drittens auch die Freude über das, was wir ausrichten, nicht immer feſthalten können.

I. Erſtlich alſo, das was wir in der Welt gutes ausrichten — denn nur vom guten kann ja unter uns in dieſer Beziehung die Rede ſein, — die Größe und Beſchaffenheit dieſes guten iſt keinesweges auch der Maaßſtab, der unſern

Werth bezeichnet. Dies muß unſtreitig die Meinung des Erlöſers geweſen ſein. Denn er wird nicht gewollt haben, daß ſeine Jünger ſich ihres Werthes nicht erfreuen ſollten; aber dieſen ſezt er nur darin, daß ihre Namen im Himmel angeſchrieben, nicht aber darin, daß die Geiſter ihnen unterthan wären, und noch weniger alſo in irgend andern geringeren Thaten. Die meiſten auch der beſſeren Menſchen hingegen ſind, wenn ſie ſich wie die ſiebzig mit einer Fülle von Kraft ausgerüſtet fühlen und von den Umſtänden begünſtigt, auch eben wie jene geneigt ſich des Erfolges zu freuen, als ſei er der Zeuge ihrer Kraft und der Bürge ihres Werthes. Sie fühlen es ſo beſtimmt, daß der Erfolg durch nichts entſtanden iſt als durch die Kraft, welche ſie daran gewendet haben; ſie ſehn, wie jeder Theil deſſelben Zug für Zug ihren Beſtrebungen entſpricht, und wie das ganze ihren urſprünglichen Gedanken darſtellt. Dabei erinnern ſie ſich freilich aus früheren, minder glükklichen und ſegensreichen Zeiten, daß, wenn ihnen vieles mißlungen, ſie ſich immer ſehr wohl bei ſich und andern zu entſchuldigen gewußt, daß es weder an ihrem Willen, noch an ihrem Geſchikk gelegen, ſondern daß ganz offenbar bald dieſes und jenes unerwartet dazwiſchen getreten, bald auch ſie von denen im Stich gelaſſen worden, auf welche nicht zu rechnen ſie ſich würden geſchämt haben, und dergleichen mehr. Allein ſie ſagen, das ſei doch größtentheils Täuſchung geweſen, und hintennach hätten ſie ſich wol geſtehn müſſen, manches wäre vorauszuſehn geweſen und zu vermeiden, manches zu überwinden oder anders zu lenken, wenn ſie nur in vollkommner Beſonnenheit gehandelt hätten. Und ſo glauben ſie nun, dieſe Meinung, daß der Menſch für den Erfolg nicht einſtehn könne und eben deshalb ſich ihn auch nicht zuſchreiben dürfe, ſei nur ein falſcher Troſt, womit ſich diejenigen einſchläfern wollten, die entweder überhaupt nicht viel vermögen, oder die ſich auch das wohl angefangene bald durch Schwäche, bald durch leidenſchaftliche Verkehrtheit in der Ausführung verderben; es ſtehe aber ganz anders und viel würdiger um die menſchlichen Angelegenheiten. Es gebe nämlich auf dem großen Gebiet der menſchlichen Thätigkeit gar wenig das, was man Glükk nennt und Unglükk; ſondern wie das Unglükk nichts anders ſei, als das Ungeſchikk im Gebrauch der nöthigen Mittel, oder die Halbheit des urſprünglichen Entſchluſſes, ſo ſei das Glükk nichts anders, als die Kühnheit des Geiſtes, die Sicherheit des Betragens, die Schärfe des Verſtandes. Allein, meine Freunde, in dieſen Gedanken können wir wol die Stimme des trozigen Herzens nicht verkennen, ſo wie wir freilich auch zugeben müſſen, daß jenes, wenn man behauptet, mancher Menſch ſei zum Unglükk geboren, und auch bei dem reinſten, feſteſten Willen und der größten Klugheit und Gewandtheit mißlinge ihm alles, nur die Stimme des verzagten Herzens iſt. Aber die Stimme Chriſti tritt warnend zwiſchen beide und ſpricht, Freuet euch nicht darüber, daß euch die Geiſter unterthan ſind.

Dieſe Stimme will uns einmal darauf aufmerkſam machen, daß eben diejenigen Erfolge, die wir als die höchſten Triumphe einer ſolchen menſchlichen Tugend und Weisheit anſehn, die auch wirklich aus Gottes Gnade kommt, oft auch ſolchen zu Gebote ſtehn, in denen wir die Gnade Gottes nicht erkennen. Wir haben hievon ein Sinnbild in Erzählungen aus dem Leben Jeſu und ſeiner Jünger, die hiebei jedem einfallen müſſen. Jezt freuen ſich dieſe Jünger, daß ihnen die Geiſter unterthan ſind, und ein anderesmal kommen andere und klagen bei Jeſu, es ginge einer umher, der triebe Teufel aus in ſeinem Namen, aber er folge ihm doch nicht und meine es alſo auch gewiß nicht ernſt mit der Sache, deren Namen er gebrauche: und wie oft wird nicht ſonſt erzählt, als ob es eine gewöhnliche Sache wäre, daß Zeichen und Wunder auch von ſolchen vollbracht wären, die Gott nicht geſendet hatte, die ſeinem Reiche nicht dienten und nicht von ſeinem Geiſt getrieben handelten. Und ſo iſt es allgemein und immer in der Welt, und unſere eigene Erfahrung muß uns daſſelbe ſagen und zeigt es auch in der That ſo häufig, daß wir es gar nicht mehr für etwas beſonderes halten dürfen. Ja nicht nur jene glänzenden großen Thaten, welche zwar die Bewunderung der Welt erregen, an denen aber ein richtigeres und geübteres Gefühl uns bald zweifeln lehrt, ob ſie auch aus dem rechten Grunde eines Gott dienenden Gemüths entſprungen ſind, nicht nur dieſe ſind es, die man oft ganz fälſchlich als Maaßſtab für den Werth ihrer Urheber gebrauchen würde, weil ſich Gott oft der unwürdigen bedient um ſie zu vollbrigen; ſondern es giebt wol nichts gutes und ſchönes — nämlich was wir allerdings ſo nennen müſſen, wenn wir es abgeſehn von ſeinem innerſten Urſprung nur äußerlich als ein Werk betrachten, das vor uns ſteht, — es giebt nichts dergleichen, was nicht auch von ſolchen Menſchen vollbracht würde, denen wir im chriſtlichen Sinne des Wortes gar keinen eigentlichen Werth zuſchreiben können. Wie oft ſehn wir nicht in menſchlichen Dingen im großen und kleinen dauerhafte Ordnung hergeſtellt aus der Zerrüttung: und es iſt doch nur die weltliche Klugheit, welche wol weiß, dies ſei das einzige Mittel, die unter ſich feindſeligen Kräfte ſich ſelbſt zu unterwerfen und zu ihren beſondern Zwekken zu gebrauchen. Wie oft ſehn wir auch mit eigner Gefahr das heilige Strafrecht geübt an den Verächtern göttlicher Ordnungen und menſchlicher Rechte: und es liegt dabei doch nur heuchleriſcher Ehrgeiz oder verwerfliche Nachgier zum Grunde wegen ſelbſt erlittener Kränkungen. Wie viele bleibend auf folgende Geſchlechter wirkende wohlthätige Einrichtungen ſehn wir entſtehn, die ganz das Gepräge des ſtillen reinen Verdienſtes an ſich tragen: und es iſt doch nur ein verfeinerter Eigennuz, der darin einen wenn auch nicht unmittelbaren, aber wohl berechneten und dauerhaften Vortheil ſucht, oder ein abergläubiſcher Wahn, der Verbrechen und Sünde dadurch verſöhnen will. Wie oft ſehn wir – und das iſt doch faſt das ſchwerſte in menſchlicher Tugend — die größten Opfer, die härteſten Entſagungen mit bewundernswerther Beharrlichkeit geübt: und es iſt doch nicht die reine Liebe, die dies vollbringt, ſondern nur ein beſonnenes Fügen in die Nothwendigkeit, ein untergeordneter Abſcheu vor heftigen Mitteln, bei deren Anwendung manches geprieſene und vielleicht auch ſonſt achtungswerthe müßte verlezt werden. Und wenn wir nun auch noch an alle diejenigen denken, von denen der Erlöſer ſagt, daß ſie an jenem Tage würden ſagen können und mit Recht, Wo hätten wir dich wol geſehn und wären dir nicht entgegengekommen mit Ehrerbietung und Dienſtergebenheit? haben wir nicht deinen Namen gepredigt auf der Straße, haben wir nicht die Teufel ausgetrieben in deinem Namen? und er würde ihnen doch antworten und mit noch größerem Recht, Gehet von mir ihr Uebelthäter, ich kenne euer nicht: wenn wir dies alles recht bedenken, ſo ſollen wir freilich immer und ohne Unterſchied uns freuen über alles was geſchieht um menſchliches Wohl zu fördern und die Macht des böſen zu bedrängen und zu vermindern; aber daß wir gerade dies und jenes dazu gethan haben, darüber werden wir uns nicht mehr freuen, weil wir es mit zu vielen theilen, denen wir uns doch nicht gern möchten allzu nahe beigeſellen laſſen. Fühlen wir aber, daß wir was wir thaten nur deshalb thun konnten und wollten, weil unſre Namen im Himmel angeſchrieben ſind, weil wir unter die gehören, die der Vater ſeinem Sohn gegeben hat: darüber wollen wir uns freuen, denn das theilen wir nur mit denen, die wir gern als Brüder lieben unter allen Geſchlechtern der Erde.

Und ſo will auch zweitens die Stimme des Erlöſers uns darauf aufmerkſam machen, daß doch, um freilich von Glükk nicht zu reden, der Segen Gottes die Beſtrebungen der Menſchen nicht immer nach Maaßgabe der Reinheit ihres Willens und der Geſchicktheit ihrer Ausführung mit glüklichem Erfolge krönt, ſondern daß Gott dieſen giebt wem er will. Hierzu dürfen wir wol die Beweiſe in der Geſchichte des Evangeliums nicht weit ſuchen. Mußte nicht der Erlöſer ſeine Jünger ſelbſt darauf vorbereiten, wenn ſie gehn würden das Evangelium zu predigen, daß gar oft die Menſchen ſie nicht aufnehmen würden, ſondern es ihnen mißlingen würde, ſie zum Reich Gottes einzuladen? mußte er ihnen nicht zureden, daß ſie dann nur nicht zu lange verweilen ſollten, ſondern den Staub von ihren Füßen ſchütteln und ſich entfernen? freilich nicht um die Hände in den Schooß zu legen, ſondern um anderwärts wieder aufs neue anzufangen. Wie brannte dem Apoſtel Paulus ſein Herz in Liebe zu ſeinem Volk, ihm der ſo lange ein Eiferer geweſen war für das Geſez, wie brannte es ihm von jener höhern Liebe, die aber von vielen für Haß gehalten wurde, und wie oft mußte er den Staub von ſeinen Füßen ſchütteln! Dieſer Erfolg, es zu ſammeln unter den Fahnen des Erlöſers, war ihm nicht gegeben. Sollten wir deshalb weniger auf ihn halten, oder uns anmaßen zu ſagen, er habe gerade das nicht hinauszuführen verſtanden, er, durch den auf andern Seiten ſo herrliches ausgerichtet wurde? Und der Erlöſer ſelbſt, wird nicht auch von ihm geſagt, Und er konnte daſelbſt nicht viel Zeichen thun um ihres Unglaubens willen? redet er nicht mit edlem Ingrimm von ſeinen vergeblichen Beſtrebungen, wenn er das Wehe ausruft über Kapernaum und Chorazin und Bethſaida; mit heißen bittern Thränen von ſeinen mißlungenen Unternehmungen, wenn er weint über Jeruſalem, daß er es nicht habe verſammeln können unter ſeine Flügel, weil es einmal nicht denken wollte was zu ſeinem Frieden diente? ſehn wir ihn nicht eben ſo überall beſchränkt durch den Widerſtand, den ihm bald der böſe Wille, bald die Vorurtheile der Menſchen entgegenſezen, und den er, unter die Geſeze der menſchlichen Schwachheit gethan, nicht überall beſiegt? Und überhaupt, wenn wir auf den ſichtbaren Erfolg ſehn: wie wenig hatte er eigentlich dergleichen vor Gott zu ſtellen! wie viele waren hinter ſich gegangen von ſeinen Jüngern, und unter dem kleinen Häuflein der auserwählteſten war noch ein Verräther. Ich will das Wort nicht ausſprechen, ob wir das auch einem Mangel an Weisheit zuſchreiben wollen? Aber ohnerachtet dieſes geringen Erfolges, wie verließ ihn niemals das ſeine ganze göttliche Würde ausſprechende Gefühl, daß er von oben gekommen ſei von dem Vater, und daß ihm daher dennoch alle Gewalt gegeben ſei im Himmel und auf Erden! Und wir, die wir doch die ſeinigen ſind, wir wollten uns ſo weit von ihm entfernen, daß wir unſern Werth abmeſſen wollten nach einem ſichtbaren äußeren Erfolg? Gegen die wenigen Fälle, wo dieſes Gefühl, aus dem frevelhaften Uebermuth des Glükkes entſprungen, unſerer Eitelkeit ſchmeicheln kann, wie oft würden wir uns in dieſem trüben Leben, in dieſer Zeit der dunkelſten Wege Gottes das bitterſte Unrecht dadurch zufügen; wie müßte es faſt jeden unter uns in eine dumpfe Schwermuth ſtürzen! durch die wir freilich nur jenen Uebermuth büßten, die uns aber Gott und Chriſtus nicht zugedacht haben. Nein, und wenn auch kein böſer Geiſt unter allen, die noch um uns her toben, unſern Beſchwörungen im Namen des Erlöſers wiche; und wenn wir es auch mit lauter ſolchen zu thun hätten, die nur durch ein Faſten und Beten weichen, deſſen Geduldsprobe wir doch nicht überdauern könnten: wir wollen deshalb nicht geringer denken von der Gnade Gottes, die ſich reichlich an uns erweiſet; wir wollen unſer beſcheiden Theil an jenem ſeligen Gefühle des Erlöſers hinnehmen, indem wir immer nur darauf ſehn und uns daran freuen, daß unſere Namen im Himmel geſchrieben ſind. Mag es denn viel oder wenig ſein, was wir wirklich ausrichten, wenn ſich nur das Wollen immer lebendig und wohlgeordnet nach allen Seiten in uns regt!

II. Zum andern gründet ſich die Warnung des Erlöſers darauf, daß, wenn wir uns ſelbſt nach dem ſchäzen, was wir ausrichten, wir eben ſo auch unſere nächſten ſchäzen müſſen, und daß dies auf mancherlei Weiſe gegen die Liebe ſtreitet.

Ich will zunächſt nur mit wenigen Worten dasjenige berühren, was uns freilich das ſchmerzhafteſte ſein muß, was aber doch keiner wird ganz zu läugnen wagen, daß nämlich, wenn wir andere neben uns nur nach dem beurtheilen, was ſie ausgerichtet haben, was durch ſie und unter ihren Händen geworden iſt, wir uns ſelten eine recht reine Freude zu bewahren vermögen an dem, was wohlthätiges und förderndes in menſchlichen Dingen geſchieht; ſondern indem wir was geſchieht als das Werk eines andern anſehn und dieſes wiederum als den Maaßſtab ſeines Werthes, ſo wird unſere Theilnahme an allem, am meiſten aber an dem ausgezeichnetſten und herrlichſten durch Neid vergiftet. Dieſe Behauptung, ſo allgemein ausgeſprochen, kann ſcheinen aus einer dürftigen und gehäſſigen Anſicht der menſchlichen Natur zu fließen und nur gemacht zu ſein die beſſeren Menſchen innerlich zu quälen und zu kränken. Aber läugnet ſie immer, euer eignes Herz und Gewiſſen werden euch bald genug darum ſtrafen. Man ſagt zwar, der Neid wohne nur in kleinen Seelen: aber man ſagt auch, die

Selbſtſucht ſei das menſchliche Verderben, und was iſt der Neid anders, als der Ausbruch derſelben in Beziehung auf das, was wir wünſchenswürdiges an unſerm nächſten finden? und wenn ihr geſteht, daß auch die beſten Menſchen jenes Verderben unter irgend einer geheimen, vielleicht den meiſten unkenntlichen Geſtalt bei ſich beherbergen, ſo müßt ihr auch geſtehn, daß der Neid in ihnen wohnt. Jene alte Urkunde vom erſten Anfang der menſchlichen Dinge ſtellt uns den Anfang der Sünde auf eine ſolche Weiſe dar, als ob der Menſch urſprünglich zur Sünde verführt worden wäre durch die Vorſtellung, Gott ſei neidiſch. Zeigt das nicht, wie tief der Neid in der menſchlichen Seele liegt? Und wenn wir auf die weiſen Männer der alten Zeiten ſehn, war dies nicht der Saz, den ſie aller leeren Pein und Qual, allem finſtern Aberglauben entgegenſtellten, aber mit dem ſie auch bei den wenigſten Menſchen durchdrangen, daß in den höheren Weſen kein Neid wohnen könne? Wenn nun die Menſchen dies ſo mühſam und ſchwer glaubten, müſſen ſie nicht den Neid für das natürlichſte und einfachſte gehalten haben? Aber freilich wenn die höheren Weſen frei vom Neide ſind, ſo müſſen auch die beſſeren Menſchen, je näher ſie jenen ſtehn, deſto reiner von dieſer Beflekkung bleiben. Allerdings; nur müſſen ſie ſich vor jedem Irrthum hüten, der den ausgeblichenen Flekk wieder auffriſcht, und ein ſolcher wäre jener. Denn ſo lange noch nicht alle Selbſtſucht verbannt iſt, werden wir auch nicht vom Neide frei bleiben, überall wo wir von der Vorausſezung ausgehn müſſen, daß von dem, was uns in dem Umfange der menſchlichen Natur und in dem ganzen Gebiet des menſchlichen Lebens am meiſten wünſchenswerth iſt, nur ein beſtimmtes Maaß vorhanden und für unſere und anderer gemeinſame Beſtrebungen ausgeſezt iſt. Darum iſt unter den ſinnlichen Menſchen derjenige am meiſten neidiſch, der auf den Erwerb der äußern Güter, des Reichthums und der Ehre geſteuert iſt; denn davon iſt in dem beſtimmten Umkreis ſeines Lebens und Wirkens auch nur ein beſtimmtes Maaß vorhanden, und was ein anderer ſchon beſizt, das kann er nicht mehr in Anſpruch nehmen. Und am wenigſten neidiſch iſt unter jenen derjenige, der in fröhlichem Leichtſinn nur dem augenblikklichen Genuß lebt; denn er glaubt die Quelle ſeines Glükks in ſeinem eignen Herzen zu haben, an der ihm alſo kein anderer Eintrag thun könne. Wenn nun auch der geiſtige Menſch dieſes, daß er etwas vollbringt und ausrichtet, nicht als die natürliche Folge ſeiner Kraft und Geſinnung anſieht, ſondern wenn er ganz darauf allein gerichtet iſt: iſt nicht auch dazu in jedem Kreiſe und auf jeder Lebensbahn nur ein beſtimmtes an Gelegenheit und Mitteln vorhanden, ſo daß, was davon ein anderer ſchon beſizt, er ſelbſt ſich nicht mehr aneignen kann? er leidet alſo durch das, was der andere hat, und es ſollte ihn kein Neid und keine Mißgunſt beſchleichen? Nur darin iſt Befreiung von dieſem Uebel, wenn wir wiſſen, daß der wahre Werth eines jeden nur in ſeinem inneren iſt.

Dann iſt aber auch zweitens unvermeidlich, daß wir bei jener andern Art der Beurtheilung andern immer Unrecht thun: nicht etwa nur dadurch, daß wir manche überhaupt zu wenig achten, weil ſie in einem ſtillen, verborgenen Leben nicht Gelegenheit gehabt viel in die Augen fallendes auszurichten, ſondern auch auf andere Weiſe und anderen. Denn haben wir ſelbſt nicht immer ein unangenehmes Gefühl des Unrechts, ſowol wenn wir um etwas geprieſen werden über unſer Verdienſt, als auch wenn wir überſehn werden, wenn das beſte in uns nicht geachtet und Gott nicht geprieſen wird um das, wodurch er ſich in uns verherrlichet? Und das muß bei dieſer falſchen Beurtheilungsweiſe jedem unſrer Brüder von uns begegnen. Denn wenn ſie doch wiſſen und fühlen, wie wenig die Werke, um die wir ſie preiſen, rein und vollkommen ein Ausdrukk ihrer Kraft und Tugend ſind; wie vieles davon der Antheil anderer geweſen iſt; wie ihnen durch beſondere Umſtände manches leicht geworden iſt, was ſchwer und groß erſcheint: ſo können ſie doch nicht anders als beſchämt und verlegen unſer Lob hinnehmen. Und wenn wir denn über dieſem zweideutigen äußeren die innere Ausſchmükkung des göttlichen Tempels überſehn; wenn die unausgeſezten, aber wenig Frucht bringenden Beſtrebungen, in denen ſich die Kraft der Seele am ordnungsmäßigſten offenbart, gar nicht in Anſchlag gebracht werden: muß nicht dieſe ungerechte Schäzung ſie kränken, wie ſehr ſie auch ſonſt mit Lob mögen überhäuft worden ſein? Doch dieſe können wenigſtens eins aufheben mit dem andern und über das zu wenig ſich tröſten mit dem zu viel, jene aber werden ganz von uns um das übrige verkürzt, denen nicht vergönnt iſt etwas auszurichten, was in dieſe Weiſe der Beurtheilung fällt, und die doch in verborgener und redlicher Gottſeligkeit eben ſo groß ſein können.

Wie ſehr wir aber von der göttlichen Weiſe abweichen bei dieſer Schäzung, das ſieht wol jeder am beſten, wenn er ſich nur fragt, Worüber iſt doch Freude im Himmel mehr, als über viele gerechte ohne Rükſicht darauf, wie viel treffliche Werke ſie mögen vollbracht haben? nicht über den Sünder, der Buße thut? Ja ſo iſt es, das größte und ehrwürdigſte bleibe immer daſjenige, worin noch gar keine äußere That, auch nicht der Anfang einer ſolchen iſt: die Umkehr des Menſchen iſt es gerade, worauf ſich alle Achtung gründet, dieſes innerlichſte von allen, worin aber freilich die lebendige Möglichkeit liegt zu allem ſchönen und herrlichen, deſſen der Menſch fähig iſt. In dieſem Augenblikk hat der Menſch noch nichts gethan, kein böſer Geiſt iſt ihm noch unterthänig, nicht einmal der in ſeiner eignen Bruſt, ſondern der Kampf mit ihm geht erſt an; aber ſein Name iſt im Himmel geſchrieben, und das iſt ſein wahrer Werth, zu welchem durch alles, was er hernach in ſeinem ganzen Leben ausrichten mag, eigentlich nichts hinzukommen kann. — Stellen wir uns nun auf dieſen Standpunkt, ſo werden wir auch leicht ſehn, wie wir durch jene unrichtige Schäzung auch im allgemeinen Unrecht thun. Denn betrachten wir die Werke, die aus der Geſinnung eines gottergebenen Gemüths hervorgehn: ſo ſind einige davon dem Kampf gegen das böſe angehörig: ſie ſind Siege über die Ungerechtigkeit, Ketten für das wilde und unbändige Weſen der Menſchen, hülfreiche Anſtalten für die Unwiſſenheit und Thorheit. So die Werke aller derer, welche die geſelligen Einrichtungen in geſezliche Geſtalt gebracht, oder dieſe verbeſſert und erneuert haben. Wenn nun je länger je mehr die Zeit kommt, wo die ſittliche Welt von allem ungeheuren wird gereinigt ſein: ſollen dann die treuen, ihrer innern Kraft und Geſinnung nach ſchöpferiſchen Diener Gottes weniger geachtet werden, wenn ſie nicht mehr Helden dieſer Art ſein können? Andere Werke haben keine unmittelbare Beziehung auf die menſchlichen Uebel, ſondern ſind der reine Ausdrukk des einem jeden einwohnenden guten und ſchönen, und dieſe hervorzubringen bleibt uns immer aufgegeben. Aber der reine Ausdrukk des göttlichen Geiſtes im Menſchen ſind doch nicht allein ſolche Werke, die er in Holz, Stein und Erz arbeitet, oder in anderm todten Stoff, oder mit Dinte auf Papier ſchreibt, ſondern auch die, welche aus ſeinem ganzen Leben hervorgehn und ſeinen Einfluß auf anderer Menſchen, vieler oder weniger, Gedanken und Empfindungen, Sitten und Handlungen bezeichnen, die er alſo in einen lebendigen und beweglichen Stoff hineinarbeitet, der ihm nicht kalt und leidend gegenüberſteht, ſondern ihm entweder liebevoll entgegenkommen oder ſich ihm auch feindlich widerſezen kann. Und das ſoll nun ſeinen, des Urhebers Werth erhöhn, ob er von den ihn umgebenden das eine erfähret, oder das andere, da doch er ſelbſt in beiden Fällen derſelbe bleibt?

Und warum endlich dieſe Schäzung ſo ſehr gegen die Liebe iſt, welche ja überall Gemeinſchaft ſucht und bildet, das iſt dieſes. Indem ſie die That und das Werk des Menſchen als ſein eignes anſieht, da doch jedes Werk weſentlich ein gemeinſames iſt und nur ausdrükkt, wie ſein Urheber zu der ganzen menſchlichen Welt, die ihn unmittelbar umgiebt, geſtellt iſt, wieviel er von ihr begünſtigt wird oder gehindert: ſo ſtört ſie die ſchönſte und wichtigſte Gemeinſchaft der Menſchen. Wie viele arbeiten nicht an jedem Werk und jedem Geſchäft; keiner kann ſich das ganze zuſchreiben, und keiner kann auch ſeinen Theil abſondern! und an wie vielem arbeitet nicht jeder und kann auch von ſeinen Beſchäftigungen keine abſondern; ſondern wie jede gelingt oder mißlingt, das hat ſeinen beſtimmten Einfluß auf alle übrigen. So hängt jeder an allen und hängt von allen ab, und alle in gewiſſen Kreiſen von jedem. Und dieſes Gefühl des beſtändigen Zuſammenſeins und Ineinanderwirkens iſt es, wodurch ſich die Menſchen in großen Familien und zulezt als Eine darſtellen: dies iſt das wahre und urſprüngliche Weſen der brüderlichen Liebe. Denn wie in einer Familie eigentlich kein Glied ein Eigenthum für ſich hat, ſondern alles gemeinſchaftlich iſt: ſo hat auch in ſolchen, wenn auch noch ſo weit ausgedehnten Kreiſen menſchlichen Wirkens keiner ein ganz abgeſchloſſenes Handeln und Wirken für ſich, ſondern alles iſt gemeinſchaftlich. Und wie die geſchwiſterliche Liebe immer etwas zu leiden pflegt, wenn die Geſchwiſter wirklich ihr Schikkſal trennen und jeder ſein eignes Leben beginnt: ſo muß auch die brüderliche Liebe der Menſchen leiden, wenn jenes Gefühl verloren geht, und wir uns wenn gleich fälſchlich einbilden, jeder habe ſo ſein eignes Wirken für ſich, daß man an dem, was er ausrichtet, ſeinen Werth erkennen könne. Nicht daß nicht jeder ſeinen eignen Werth für ſich hätte und daß nicht dieſer auch Einfluß hätte auf ſeine Werke; vielmehr bringen wir ja eben darum ſoviel Fürbitte dar vor Gott für diejenigen, deren inneres Weſen vermöge ihrer Lage ſehr viel Einfluß hat auf das Wirken anderer; darum ſoviel Dank, wenn diejenigen, an deren Wirken viele andere Antheil nehmen müſſen, ihren Sinn auf das wahre und gute gerichtet haben; und darum haben wir ſo viel bittere Sorge und Trübſal, wenn wir von dem allen das Gegentheil wahrnehmen: nur an des einzelnen Wirken und Erfolg kann man ſeinen Werth nicht meſſen, weil alle Fehler und alle Tugenden ſo vieler andern mit daran gearbeitet haben. Das laßt uns erkennen und an dieſem Grunde der Liebe feſthalten, den Werth des Menſchen aber mehr in ſeinem innern ſuchen, das heißt darin, daß ſein Name im Himmel geſchrieben iſt.

III. Endlich ſollen wol die Worte unſers Erlöſers uns auch das zu Gemüthe führen, daß die Freude über das was wir ausrichten eine Freude iſt, die wir nicht feſthalten können. Wir glauben zwar oft nicht nur in dem erſten Gefühl der Freude, in dem ſich alles, auch das kleinſte und vergänglichſte erhöht und verſchönt, ſondern auch hernach noch, daß wir ja wol dieſes gewiß vermögen. Was kann ſicherer ſein, denken wir, als die Freude des Menſchen an ſeinen Werken, wenn ſie nur jene fromme und demüthige Freude iſt, die den Beiſtand nicht vergeſſen will, welchen die Gnade Gottes uns leiſtet bei allen guten Werken, die wenn auch nicht alle unmittelbar durch ihr Fortbeſtehen, doch in ihren wohlthätigen Folgen uns durch das Leben begleiten und uns überdauern. Welchen kräftigeren Troſt denken wir uns für die ſchon der Nacht gleichen Lebensjahre, in denen wir nicht mehr wirken können, als die mancherlei Zeugniſſe und Denkmale, die jeder um ſich her aufgeſtellt hat von ſeiner treuen und friſchen Wirkſamkeit, ſo lange der Tag ſeines Lebens noch in friſchem Glanze ſtand. Das Andenken des gerechten bleibt ein Segen, und ſeine Werke folgen ihm nach. Aber laßt doch die oft wiederholten bittern Erfahrungen auch der edelſten und verdienſtvollſten Menſchen, laßt doch, was wir ſelbſt ſchon oft ähnliches müſſen erlebt haben, uns warnen, daß wir nicht zu ſehr an dem uns freuen, was wir ausgerichtet haben. Es wäre gewiß unnatürlich zu verlangen, daß es uns ganz gleichgültig ſein ſolle, ob uns, was wir in beſter Ueberzeugung und freudigem Muth unternommen haben, mißlingt oder gelingt; mit der ächt menſchlichen Art das Leben zu führen ließe ſich das nicht vereinigen; aber doch, daß wir immer viel mehr auf die eine ſichre und bleibende Freude ſehn, die Freude daran, daß unſre Namen im Himmel geſchrieben ſind. Denn je mehr wir unſere ganze Luſt und Freude an unſere Werke ſetzen, um deſto mehr müſſen wir auch von den Schikkſalen, die ſie leiden, ergriffen werden: und wie vieles giebt es da nicht, was unſern Lohn untergraben und unſern innern Frieden erſchüttern muß! Es iſt nicht nur dieſes, daß auch unſre Werke — die wohlgerathenſten und wichtigſten nicht ausgenommen — im Strom der Zeit verſchwinden mit allem anderen; daß, indem alles in der Welt wechſelt, auch eine Zeit kommt, in welcher die allgemeine Handlungsweiſe der Menſchen, die Art mit den Gegenſtänden unſers Berufs umzugehn, ſich ſo geändert haben, daß man auch an unſern Werken und Thaten, wenn man ſich ihrer erinnert, mehr das von dem gegenwärtigen Gebrauch abweichende und nach demſelben verwerfliche ſieht, als das, was ihm ehemals unſern und der Welt gerechten Beifall erwarb; ja daß vielleicht eine Zeit kommt, wo wir mit unſerer Erinnerung an dieſelben ganz allein ſtehn, indem die andern Zeugen verſchwunden ſind, und die Welt ſie vergeſſen hat, und wo dieſes drükkende und peinliche Gefühl der Vergeſſenheit die Freude ſo verbittert und ſchwächt, daß ſie nicht mehr dieſelbe ſein kann: dies alles, ſage ich, iſt es nicht allein; denn dieſes iſt das ganz allgemeine Loos der menſchlichen Dinge, und wie von unſern Kindern, ſo auch von unſern Thaten und Werken, auch den liebſten und gelungenſten, müſſen wir ja wiſſen, daß ſie ſterblich gezeugt und geboren ſind. Aber, meine Freunde, wann wiſſen wir denn, ob uns ein Werk gelungen iſt? und wie ſehr ſtraft ſich nicht hernach die voreilige auf den Erfolg gerichtete Freude? Auch wenn die Geiſter uns unterthan geweſen ſind, auch wenn ein böſer Geiſt durch unſre Kraft und Tugend aus einem Menſchen, oder einer Geſellſchaft von Menſchen, oder einem Gebiet des menſchlichen Lebens vertrieben iſt, ſo daß wir gewiß glauben Heil und Rettung verbreitet zu haben: ſind wir ſicher, ob nun die geretteten auch wirklich ſich an den halten werden, von dem alle Kraft gegen das böſe ausgeht, oder ob ſie nicht vielmehr die öde gewordene und von keinem beſſeren Geiſt in Beſiz genommene Wohnung nur ſäubern und ſchmükken, damit derſelbe böſe Geiſt mit ſieben andern, oder dieſe an ſeiner Stelle einziehn und ſich wohl ſein laſſen? Iſt es nicht ſo mit allen Wohlthaten, die wir den Menſchen erweiſen, indem wir beruhigend auf ihr Herz wirken, indem wir Licht in ihrem Verſtand anzünden, indem wir ſie von ihren Vorurtheilen zu befreien, indem wir den nachtheiligen Einfluß veralteter übler Gewohnheiten aufzuheben ſuchen? Und wenn auch das, was der einzelne als Vater, Mutter, Lehrer, Freund am einzelnen thut, oft ſicherer iſt: wieviel traurige Beiſpiele auch dieſer Art kommen uns nicht dennoch überall entgegen? Ja wenn wir ahnen könnten, wo irgend einem, der jezt in den ſüßeſten Hoffnungen von der Zukunft, in der friſchen Freude über ſein gelungenes Bemühen ſchwelgt, dennoch das Loos beſchieden iſt ein unglükklicher Vater, oder Lehrer zu ſein: wie wohlthätig würde es nicht ſein, wenn wir ihm wirkſam warnend zurufen könnten, Freue dich nicht, daß dir die Geiſter unterthan ſind, freue dich nur, daß dein Name im Himmel angeſchrieben iſt!

Und noch viel mehr iſt es ſo bei allen Wirkungen, die ſchon urſprünglich mehr ins große, alſo ins unbeſtimmte gehn! Wie oft wird nicht die den Menſchen mit großer Anſtrengung errungene Freiheit des Geiſtes ihrer vielen ein Fallſtrikk und ein Vorwand zur Sünde! wie oft iſt die heldenmüthigſte Befreiung von drükkenden Banden verkehrt worden in die frevelhafteſte Zügelloſigkeit! und wie mancher hat ſchon bei ſolchen Schikkſalen traurig und ſchier verzweifelnd vor dem Werk geſtanden, deſſen er ſich mit dem meiſten Stolz gefreut, und wenn ſich das beſte in böſes verkehrte, keinen andern Troſt gewußt, als für die Welt dieſen, daß dagegen auch Gott vieles, was die Menſchen böſe gemeint, in gutes verkehrt, für ſich aber iſt ihm keine Freude übrig geblieben, als das Bewußtſein, daß er nichts anders gewollt, als ſeines Herrn Dienſt und Werk treulich fördern, das heißt, daß ſein Name im Himmel angeſchrieben iſt.

Und wieviel anderes giebt es nicht, was die Freude auch an den beſten Werken, an den größten Beweiſen der Kraft auf das bitterſte ſtört, wenn wir ſehn, daß die Menſchen ganz beim äußern ſtehn bleibend das innere derſelben nicht verſtehn, noch zu ſchäzen wiſſen, daß ſie es in der Verkehrtheit ihres Sinnes dem ſchlechteſten gleich ſtellen, und daß wir dasjenige, was wir am meiſten wünſchen, nämlich durch unſere Werke und Thaten ſie zur Anerkennung des göttlichen aufzuregen, doch nicht erreichen. Kam der Erlöſer ſelbſt je zur rechten bleibenden Freude über ſeine Werke? mußte er nicht, als er einen geliebten Freund ins Leben zurükkgerufen hatte, im Geiſt ergrimmen über die Ausdrükke der ſchnöden Neugierde, des erſtaunten Unglaubens, über die Albernheit der Menge, die ſich als Tröſter und Tröſterinnen verſammelt hatte und weder die göttliche Kraft ſeines Geiſtes, noch das menſchliche Gefühl ſeines Herzens zu faſſen vermochte? mußte er nicht die Stadt, in welcher er erzogen war, und zu der gewiß auch er jene beſondre Zuneigung fühlte, mit der faſt alle Menſchen dem Schauplaz ihrer Kindheit zugethan ſind, mußte er ſie nicht verlaſſen, weil er um ihres Unglaubens willen, da ſie doch vor allen hätte glauben und ſich zu ihm bekennen ſollen, nichts bleibendes und feſtes zu wirken vermochte? mußte er nicht, nachdem er tauſende geſpeiſet hatte, entfliehn, weil ſie verſtokkten Sinnes, anſtatt in das Verhältniß geiſtiger Gaſtfreundſchaft mit ihm zu treten, das er ihnen darbot, ihn zum irdiſchen Könige machen wollten? mußte er nicht immer wieder ſchelten die verkehrte Art, die troz allem, was er that und ausrichtete vor ihren Augen, noch immer ein Zeichen begehrte, wie es ihr nicht

konnte gegeben werden? und geſchieht nicht alles dieſes nämli
eben ſo immer noch? muß nicht jeder edelſte und beſte von Th
im Geiſt ergrimmen über die flache Bewunderung der leeren w
ßigen Neugierde? wiſſen ſie nicht noch immer alles, was geiſ
gemeint iſt, in das allergemeinſte irdiſche hinabzuziehn? und ſt
ſie nicht noch immer auf das allerunverantwortlichſte blind geg
das, was ſie allein retten und ihnen Heil bringen kann, u
wollen, wie ſehr es ſich ihnen auch bewähre durch Wort u
That, Gott verſuchen, indem ſie in einer ſo ſehr gezeichnet
Zeit noch Zeichen verlangen, wie er ſie ſelten thut! Wie m
das alles unſere Freude von dem äußeren auf das innere zurü
lenken, auf das freudige Bewußtſein, welches auch im Erlöſ
die Quelle ſeines unerſchütterlichen Seelenfriedens war, auf d
Bewußtſein der Gemeinſchaft mit Gott und daß unſere Nam
im Himmel angeſchrieben ſind! — Und wie erging es von jeh
den Jüngern des Herrn? Petrus mußte ſich wol ſeines Werk
freuen, wenn nach ſeinem Unterricht und ſeiner Ermahnung u
ter ſeinem Gebet der Geiſt Gottes ſich in den Gemüthern reg
und in begeiſterter Rede offenbarte; aber wenn ein Simon d
Zauberer begehrte für Geld dieſe hohe Kunſt zu lernen, a
wäre ſie eine von ſeinen erlogenen Blendwerkskünſten: mußte d
nicht Petrus eben ſo, wie er ergrimmt war, auch traurig ſe
und ſich gedämpft fühlen in ſeiner Freude, wenn es doch ke
untrügliches Kennzeichen giebt, woran das gute, auch wenn e
aus der reinſten Quelle kommt, von dem ſchlechten und verwerf
lichen kann unterſchieden werden? Wenn Paulus auf Cypern de
falſchen Propheten, der auch zauberte und dem Evangelio wider
ſtand, freilich ſtrafte, daß auch ſeine äußere Blindheit der Blind
heit ſeines Geiſtes glich: muß er nicht dennoch in der Freude a
ſeinem ganzen Erfolg ſehr geſtört geweſen ſein, wenn doch ei
falſcher Prophet, eben weil er ſich in ſeiner eingebildeten Weis
heit auch ſtark fühlte, weil er durch falſche Künſte ähnliche Er
ſcheinungen hervorbrachte, ſich ihm als ſeines gleichen gegenübe
ſtellen konnte? wenn ſeine Gegner ohnerachtet ſeiner großen Tha
ten noch zweifeln konnten, ob er auch ein Apoſtel ſei, und e
ſich aus Liebe zu denen, welchen die Zuverſicht zu ihm und di
Anhänglichkeit an ihn ſo nöthig war, damit dieſe nicht irre ge
führt würden, genöthigt ſah ſich ſelbſt zu rühmen: mußte e
nicht die Freude an ſeinen Thaten dämpfen, daß auch das groß
und ſo ausdrücklich von Gott geſegnete nicht laut genug für ſich
ſprach, um alle leeren Einwendungen vergeblich zu machen? und
erfahren wir nicht alle auf mancherlei Weiſe daſſelbe? verwech-

ſeln nicht die Kinder der Welt noch immer das, was aus der reinſten Quelle des Lichts hervorgegangen iſt, mit den Werken der Finſterniß? ſuchen und erſinnen ſie nicht noch immer zu den Gott wohlgefälligſten Handlungen verkehrte Bewegungsgründe und niedrige Abſichten? iſt nicht das ganze Leben voll tauſendfältiger Kränkungen dieſer Art, die jedem ein Pfahl im Fleiſch ſind? und vermögen wir alſo etwas beſſeres zu thun, als daß wir uns immer an das eine halten, daß unſere Namen im Himmel geſchrieben ſind, daß wir uns — wie es denn hierin erlaubt iſt auch das kleine mit dem großen zu vergleichen — dabei beruhigen, womit der Herr jenen großen Apoſtel beruhigte, Laß dir an meiner Gnade genügen!

So, meine Freunde, werden wir auf alle Weiſe mit unſerer Werthſchäzung und unſerer Freude von dem äußern auf das innere, als welches allein eigentlich das unſrige iſt, zurükkgeführt. Laſſen wir uns das geſagt ſein, ſo werden wir denn auch um ſo mehr alle unſere guten nach außen gerichteten Beſtrebungen, wie ſie aus dem Schaze unſeres Herzens hervorgehn, Gott als ein reines Opfer darbringen, ihm dem alleinweiſen den Ausgang anheimſtellend, ohne bei einem Mißlingen, das vielleicht in ſeinen verborgenen Wegen beſchloſſen iſt, durch ein falſches Gefühl geſtört zu werden, als ob dies ein Zeichen wäre, daß er unſern Werth geringer anſchlüge. Aber alles guten, was wirklich gelingt, werden wir uns um ſo reiner freuen können, wenn wir mit keiner Art von perſönlicher Theilnahme fragen, von wem es ausgegangen iſt, ſondern jedes als das gemeinſame Werk, ſo wie als das gemeinſame Gut ſehr vieler anſehn. Dies iſt die Zuverſicht und die Ruhe, die zwar immer allen Menſchen, vornehmlich aber denen noth thut, die in der gegenwärtigen Zeit leben und darin was ſie für gut und recht halten zu fördern ſuchen. Mögen ſie es damit, freilich ohne Falſchheit und Feigherzigkeit, aber auch ohne Ungeduld und Murren gehn laſſen wie Gott will und ſich an dem einen über alles erfreuen, daß ihre Namen in dem Himmel angeſchrieben ſind. Amen.

XIII.

Daß es nicht leicht ſei ein Jünger Jeſu z ſein, und daß viele es zu ſein wähnen, die es nicht ſind.

Wenn ſo oft unter den Chriſten geklagt wird über die groſ
Gewalt und weite Verbreitung des Unglaubens unter den ma
nigfaltigſten Geſtalten, über die unglükkliche Menge derer, die de
Lichte des Erlöſers nicht folgen und auf dem Wege, auf de
er uns vorangegangen iſt, nicht fortgehn: ſo iſt bei weitem d
wichtigſte und gegründetſte Theil dieſer Klage nicht gegen die g
richtet, welche ſich laut und ausdrükklich der Lehre und den Fo
derungen des Erlöſers entgegenſtellen, wie wir denn natürlich au
weniger Theil nehmen an denen, die ſich offenbar als ſeine Geg
ner auszeichnen; ſondern mehr ſchon gegen diejenigen iſt die Klag
gerichtet, welche, obwol ſie bei ſich ſelbſt ſehr gut wiſſen, daß da
eigenthümliche und innerſte des Chriſtenthumes ihnen fremd iſ
doch den äußeren Schein deſſelben anzunehmen für rathſam od
nothwendig halten; am meiſten aber gegen diejenigen, welche, ebe
ſo wenig als jene durchdrungen von dem, was ſie zu Jünger
Jeſu machen würde, ſich ſelbſt täuſchen, als ob ſie Jünger un
Nachfolger Jeſu wären ſo gut als andere. Wir werden alle wiſ
ſen, wie oft wir ſolchen Scheinchriſten und ſolchen vermeintliche
Chriſten begegnen auf der Bahn unſeres Lebens. Daß es noc
Urſachen giebt, weshalb ſich mancher für einen Chriſten ausgiel
ohne einer zu ſein, zumal nun die ehemalige Gleichgültigkeit ode
Verachtung ſich gelegt hat und man wieder etwas hält auf chriſ
liche Frömmigkeit und Lehre, das läßt ſich denken; aber wohe
der Wahn, daß viele ſich ſelbſt für Chriſten halten ohne es z

ſein? Wohl daher, meine Freunde, daß wie im Chriſtenthum Ein Geiſt iſt, aber viele Gaben, von dieſen bald die eine, bald die andere, je nachdem es die Lage der Welt und der menſchlichen Dinge erfordert, mehr hervortritt, und die gemeinſchaftliche Kraft des Geiſtes, um daſſelbe Werk zu fördern, in dem einen dieſe, in dem andern jene Geſtalt vornehmlich annimmt, je nachdem es ſeine Natur mit ſich bringt. Dieſe einzelnen Eigenſchaften und Aeußerungen für ſich halten dann die Menſchen für das Weſen des Chriſtenthums, und finden ſie nun in ihrem innern etwas ähnliches, wenn es auch in ihnen ganz anders entſtanden und gar nicht ſo mit allem übrigen verbunden iſt: ſo meinen ſie dann, es ſei das nämliche, halten dafür, daß ſie das Weſen des Chriſtenthums ergriffen haben, wollen jeden nach ihrem Maaßſtabe meſſen und wundern ſich, wenn andere ſie nicht anerkennen wollen.

Meine Freunde, wenn der Menſch ohne Gefährten ſeiner Empfindungen und ſeiner Thaten in der Welt nichts ausrichten, noch beſtehn kann, auch nach dem Willen Gottes nicht ſoll: wie ſehr muß uns daran gelegen ſein, diejenigen, welche wahre Jünger des Erlöſers ſind, unterſcheiden zu können von denen, die es nur wähnen zu ſein; und wenn es dem Menſchen nicht leicht iſt in ſich ſelbſt zu ſchauen, wie nöthig iſt es, daß wir uns ſelbſt in Betrachtung ziehn, um ſicher zu werden, ob wir zu dieſen gehören, oder zu jenen. Laßt uns daher was der Erlöſer ſelbſt von ſeinen wahren und ſeinen Scheinjüngern geſagt hat, näher zu Herzen nehmen.

Text. Lukas 14, 25—33.

Es ging aber viel Volks mit ihm, und er wandte ſich und ſprach zu ihnen, So jemand zu mir kommt und haſſet nicht ſeinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schweſtern, dazu auch ſein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger ſein. Und wer nicht ſein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger ſein. Wer iſt aber unter euch, der einen Thurm bauen will und ſitzt nicht zuvor und überſchlägt die Koſten, ob er es habe hinaus zu führen. Auf daß nicht, wo er den Grund gelegt hat und kann es nicht hinausführen, alle die es ſehen anfangen ſeiner zu ſpotten und ſagen, Dieſer Menſch hob an zu bauen und kann es nicht hinausführen. Oder welcher König will ſich begeben in den Streit wider einen andern König und ſitzt nicht zuvor und rathſchlagt, ob er

> kann mit zehntauſend Mann begegnen dem, der über ihn kommt mit zwanzigtauſend. Wo nicht, ſo ſchikkt er Botſchaft, wenn jener noch fern iſt, und bittet um Frieden. Alſo auch ein jeglicher unter euch, der nicht abſagt allem, was er hat, der kann nicht mein Jünger ſein.

Und es ging viel Volks mit ihm, da wandte er ſich und ſprach dieſe Rede; viel Volks worunter nur wenige waren, die nach dieſem Maaßſtabe fähig geweſen wären ſeine Jünger zu ſein, ohnerachtet die ganze Menge ihn bewunderte und ihm verehrend nachzog, um ſeine göttlichen Reden zu hören oder ſeine wundervollen Thaten zu ſehn. Er aber begehrte aus der Tiefe ſeines Herzens ſich der eitlen Menge zu entſchlagen, und eben darum hielt er ihr ſo ſtreng die großen Schwierigkeiten vor, die es habe ſein Jünger zu ſein. Freilich, meine Freunde, ſind unſere Zeiten nicht mehr wie die damaligen. Das thut jezt weniger noth, daß der Menſch, um als ein wahrer Jünger Jeſu aufzutreten, haſſen müſſe Vater und Mutter, Weib und Kind und was die Natur ihm ſonſt geeiniget hat. Denn oft kümmern ſich die Menſchen wenig darum, wie weit jedesmal die, welche ihnen angehören, der Lehre des Erlöſers folgen; oder ſie finden es auch ganz vortheilhaft und ehrenvoll ſolche darunter zu ſehn, die es in der That und Wahrheit thun. Auch das thut nicht noth, eben dieſes daß wir Jünger Jeſu ſind, als ein Kreuz auf uns zu nehmen und zu tragen, ſondern das Kreuz kommt jedem ſonſt wol anders woher in der Welt, und er muß es tragen, ſei er ein Jünger Jeſu, oder ſei er es nicht. Aber es hat gewiß in jeder Zeit und ſo auch in dieſer ſeine eignen Gefahren und Schwierigkeiten ein Jünger Jeſu zu ſein; und jede hat ihre eigene Weiſe, wie die Menſchen ſich zutrauen es ſein zu können, und es doch nicht ſind. Laßt uns daher bei dem allgemeinen in dieſer Rede ſtehn bleiben, wie der Herr denen, die um ihn ſind, zuruft, daß ſie doch wohl überſchlagen möchten, ehe ſie dieſen Bau anfangen, ob ſie auch haben ihn hinauszuführen. Und in Beziehung hierauf laßt uns ſehn,

Wie es nicht ſo leicht ſei, ein Jünger Jeſu zu ſein, als die meiſten glauben, und daher viele wähnen es zu ſein, die es doch nicht ſind.

Ich denke hierüber ſo zu reden, daß ich zuerſt ein Wort der Warnung richte an die, welche ſolchem Wahn unterworfen ſind; dann aber zweitens ein Wort der Beruhigung an ſolche, denen ihr Herz ſagt, daß ſie Jünger Jeſu ſind, die aber doch von der harten Rede des Herrn ſchmerzlich getroffen werden.

I. Das Wort der Warnung, das ich reden will zu denen, die ſich darauf einlaſſen und dafür ausgeben Jünger Jeſu zu ſein, ohne daß ſie es ſich recht überlegt haben, es bezieht ſich auf das vorher ſchon geſagte, daß ſie freilich etwas von dem an ſich haben, worin auch die Nachfolge Jeſu ſich zeigt, daß ſie aber, weil es ihnen an dem rechten Grunde fehlt, fälſchlich glauben an dieſem einen alles zu haben, und daher in thörichtem Wahn und fruchtloſen Beſtrebungen begriffen ſind. Ich will nur einiges, wie es wol am häufigſten vorkommt unter den Menſchen dieſer Zeit, herausheben.

Es giebt zuerſt viele, welche meinen, das wahre Weſen der Jüngerſchaft Jeſu ſei ein weiches liebevolles Gemüth, das nicht für ſich allein leben und wirken will, ſondern gerührt und getroffen von dem Elend und der Bedürftigkeit der Menſchen überall bereitwillig iſt zu helfen, dienſtfertig zu pflegen, hingebend, um mit Aufopferung eignen Vortheils und eigner Freude die leidenden zu erleichtern und die ſchwachen zu unterſtützen. So mild und liebevoll, ſagen ſie, war ja eben der Erlöſer. Der Jeſus, der umherzog zu heilen die Krankheiten und Gebrechen, zu löſen die Seelen in Iſrael, die gebunden waren durch irdiſche Noth, das iſt der Jeſus dem ſie anhängen, darauf, daß ſie ihm hierin ähnlich ſind, gründen ſie ihre Anſprüche auf das göttliche Wohlgefallen; und wenn ſie jemand ſehn, der auch den Namen und das Schild des Chriſtenthums vor ſich tragend hierauf weniger Werth legt, ſondern als ob zu dieſer Stufe der Vollkommenheit der Menſch auch wol ohne den Erlöſer ſchon kommen könne, ſich ein ganz anderes Ziel ſteckt: ſo bedauern ſie ihn oder ereifern ſich auch, daß er das wahrhaft göttliche in dem Leben und der Lehre des Erlöſers verkenne und ſich an etwas zufälliges hänge. — Und wer wollte wol auch ſagen, daß man ein Jünger Jeſu ſein könne und dabei leer von dieſer ſchönen Empfänglichkeit des Gemüthes für menſchliche Noth und ohne irgend ſolche Früchte der Güte und Barmherzigkeit zu tragen. Aber ihr weichgeſchaffenen Seelen, überlegt doch nur, ob ihr an dieſem einen genug habt um den Bau des Herrn auszuführen; oder ob ihr nicht vielmehr, wenn ihr nur dieſes habt, das rechte gar nicht beſitzet. Denn Chriſtus hat doch nicht nur heilen gewollt, ſondern noch weit mehr ſich eine Heerde ſammeln, die auf ſeine Stimme hörte, ein ihm eignes und ſeiner würdiges Volk. Wenn ihr nun nicht Muth und Ausdauer genug habt, um immer darauf zu arbeiten, daß aus dieſem alles fremdartige und unwürdige verbannt werde: wenn ihr nicht ſtark genug ſeid, auch bisweilen, wie ihr wohlzuthun gewohnt ſeid, wiederum weh zu thun, wenn es darauf ankommt, nicht die Menſchen vom Uebel zu befreien, ſondern das böſe herauszureißen aus ihrem Herzen: ſo könnet ihr ſeine Jünger nicht ſein. Wenn es euch nicht ſo ernſt iſt euch ſelbſt rein und heilig zu halten, daß ihr auch geliebten Menſchen, wenn ſie euch in unbewachter Stunde nahn und ihre Schwachheit auf euch überzutragen drohn, zurufen könnt, Hebe dich von mir; wenn ihr nicht fähig ſeid, ernſt und ſtreng alle, die vielleicht euch ſelbſt nicht gefährlich ſind, wol aber andere verführen könnten und Schaden in der Gemeine anrichten, als ſolche zu bezeichnen und Gefahr zu rufen, wie der Erlöſer ohne Menſchenfurcht und ohne ängſtliche Bedenklichkeit warnte vor dem Otterngezücht der Phariſäer: ſo könnt ihr ſeine Jünger nicht ſein. Und ihr merkt doch, wie der Erlöſer noch immer hie und da von ſolchen, die ſeine Mildthätigkeit und Menſchenliebe ganz in Ehren laſſen, angefochten wird und geläſtert, theils wegen ſeiner Forderungen an die Menſchen, theils wegen ſeiner Anſprüche an die Sohnſchaft Gottes. Wenn ihr nicht fühlt, daß euch das angeht, wenn ihr nicht Glauben habt ihn zu vertreten, wenn ihr euch nicht verpflichtet haltet ihn zu bekennen vor den Menſchen, ohne das Kreuz zu achten, das euch die Welt deshalb auflegt, wie wolltet ihr dann ſeine Jünger ſein! Ohne dieſe Kraft und dieſe Anhänglichkeit, die das weiche Herz allein nicht giebt, ſondern die nur aus dem wahren Glauben kommt, werdet ihr oft, da ihr doch nicht recht für ihn ſeid, in den Fall kommen gegen ihn zu ſein.

Daher meinen nun freilich andere, auch davon ausgehend, das Chriſtenthum ſei nur in der That des Menſchen, es ſei wol nicht in dem, was aus gutmüthigen geſelligen Regungen des Herzens hervorgeht, ſondern darin, daß der Menſch ſich an das ſtrenge Gebot der Pflicht halte, dem um keinen Preis der Welt untreu werde, ſondern ihm gern und willig alles aufopfere und alles leiſte. Bei jenen wohlwollenden Bewegungen wie ungleich könne der Menſch ſich ſelbſt ſein, wie oberflächlich; aber auf den ſei Verlaß, dem die Pflicht alles ſei, in deſſen ganzem Leben ſei eine ſich immer gleiche Haltung, der habe gewiß den Bau hinauszuführen, den hindere nichts ein Jünger Chriſti zu ſein, weil er allen Verſuchungen und Verfolgungen gewachſen ſei. Der Erlöſer, welcher ſagt, er ſei gekommen, daß er den Willen ſeines Vaters vollbringe, und er müſſe ihn thun, möge er auch nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ſeine liebſten Freunde in den Tod führen: der iſt es, welchen dieſe vor Augen haben. Allerdings iſt auch dies eine unnachläßliche Bedingung: ohne dieſe Treue iſt es nicht möglich ein Jünger Jeſu zu ſein, es giebt keine Gewährleiſtung für einen Menſchen, der die Stimme der Pflicht leichtſinnig überhören kann, oder der fähig iſt ſie durch Klügeleien zu betäuben. Aber wie iſt es doch? wollt ihr eigentlich ſagen, jeder der treu ſeine Pflicht zu erfüllen ſuche ſei ein Chriſt, gleichviel ob Chriſti Lehre und Chriſti Sinn der Maaßſtab ſei, wonach er beſtimmt, daß etwas ihm Pflicht ſei oder nicht? Das könnt ihr nicht meinen und doch behaupten wollen, Pflichttreue ſei das weſentliche grade des Chriſtenthums. Alſo meint ihr etwa, beides falle zuſammen, nur der könne und werde ſeiner Pflicht recht treu ſein, der in der Nachfolge Jeſu ſeine Pflicht finde, und die Pflichttreue ſei eben deswegen das Weſen des Chriſtenthums, weil außer der Gemeinſchaft Chriſti alle Pflichttreue nur unvollkommen ſei und unſicher? Wenn ihr das meint, ſo ſagt mir doch, iſt es auch die Pflicht, die den Menſchen zur Anerkennung Chriſti bringt? wollt ihr es die Stimme der Pflicht nennen, die aus Petro antwortete, Wir glauben daß du ſeiſt der Sohn des lebendigen Gottes? und, Herr wohin ſollen wir gehen, du allein haſt Worte des Lebens? und aus jenem andern, Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben? War es nicht auch Pflichttreue, mit der Paulus die Gemeine der heiligen verfolgte, und wurde durch dieſelbige Pflichttreue aus dem Saulus der Paulus? Wenn ihr das nun nicht ſagen könnt, wenn ihr vielmehr geſtehn müßt, erſt von dieſer Anerkennung an werde es dann dem Menſchen Pflicht Chriſto überall zu folgen: wie könnt ihr dann meinen, an der Pflichttreue alles zu haben, um den Bau mit ihr allein hinauszuführen, da ihr doch mit ihr allein nicht einmal den Grund legen könnt? Ich will euch noch mehr fragen. Was ihr eurer Gattin, was ihr eurem Freunde, was ihr eurem Amte ſchuldig ſeid, das ſagt euch freilich die Stimme der Pflicht; aber nennt ihr auch das die Stimme der Pflicht, was euch zu eurer Gattin in Liebe, zu eurem Freunde in Freundſchaft hinführt, und was alle dieſe Verhältniſſe erſt ſtiftete, in denen euch freilich hernach die Stimme der Pflicht ſicher leitet? nennt ihr das Pflicht, was Chriſtum bewegte, wenn er einem zurief, Folge mir nach, und hundert andere rief er nicht? was Philippum bewegte, daß er den Kämmerer fragte, Verſtehſt du auch was du lieſeſt? Wenn ihr nun doch dieſes nicht Pflicht nennen könnt, müßt ihr dann nicht geſtehn, daß der Geiſt Gottes in uns, durch den wir Jeſu Jünger ſind, noch etwas anderes iſt, als bloß das, was ihr die Stimme der Pflicht nennt? daß er ein ſtets reges Forſchen und Suchen iſt, wo man gutes ſchaffen und ſtiften könne, was noch nicht in einem Kreiſe beſtimmter Pflichten liegt? eine Sehnſucht, immer mehr in dieſen Kreis hineinzuziehn und mit wahrhaft gottgefälliger Thätigkeit das Leben recht auszufüllen? eine himmliſche Liebe, welche die ganze Menſchenwelt als das theure Gut des Erlöſers umfaßt? Ohne dieſe könnt ihr nicht Jünger Jeſu ſein, weil ein wenn auch noch ſo pflichtmäßiges Handeln ſonſt keine lebendige Beziehung auf ihn hat.

Darum meinen nun andere, in dem was der Menſch thue ſei überhaupt weder allein, noch vorzüglich das Weſen des Chriſtenthums, ſondern darin, daß wir Jeſum anerkennen als den Erlöſer, daß wir von unſerm Verhältniß zu ihm ein feſtes ſicheres Bewußtſein haben, kurz daß wir feſtſtehn im Glauben und in der Lehre. Das große Wort des Erlöſers, Ja ich bins, auf die Frage, Biſt du der Sohn Gottes, das wollen dieſe vorzüglich gern nachſprechen; die Forderung des Erlöſers, daß wir ihn bekennen ſollen vor der Welt, damit er ſich zu uns bekenne vor ſeinem himmliſchen Vater, die tönt ihnen in den Ohren, und die Verheißung, Es iſt leichter, daß Himmel und Erde vergehn, als ein Titel des Geſetzes, dieſe mögen ſie auf alles anwenden was die Kirche über die Würde Chriſti und über ſein Verdienſt ausgeſprochen hat. O freilich, meine andächtigen Freunde, thut es noth, daß wir unſer Bewußtſein von Chriſto, dieſes Kleinod der Gnade, nicht in ein ſchwaches leicht zerſtörbares Gefäß faſſen; und was haben wir anders, wodurch wir unſre Gedanken, Vorſtellungen und Gefühle uns ſelbſt ſichern und zuſammenhalten und ſie andern mittheilen, als das Wort? Es iſt gewiß ſchön, daß wir anfangen uns in dieſem Stükk wieder über den frevelnden Leichtſinn einer vergangenen Zeit zu erheben; und wer auf die Reinheit und Feſtigkeit der Lehre dringt, der dringt auf etwas hohes und herrliches. Aber dennoch muß ich ſagen, auch an der reinſten und tadelloſeſten Lehre habt ihr nicht alles. Ich will euch nicht nur das allgemeine zurufen, daß der Buchſtabe tödtet und nur der Geiſt lebendig macht, daß der Buchſtabe, weit entfernt einen Werth für ſich zu haben, nur als ein unentbehrliches Hülfsmittel der menſchlichen Schwachheit Verzeihung erhalten kann und geduldet werden, ſo lange nämlich als es ein lebendiger Geiſt iſt, der in demſelben ſich darſtellt; daß daher leider mißverſtandener Stolz auf den Buchſtaben auch in der chriſtlichen Kirche gar oft wieder erzeugt hat jenen heuchleriſchen, hochmüthigen, phariſäiſchen Sinn, gegen den der Erlöſer ſein Lebenlang ſtritt, und daß es immer viele gegeben hat, denen das Hangen und Brüten am Buchſtaben zum Fallſtrikk geworden iſt und zum Verderben, woraus ſchon folgt, daß in dem für ſich allein das Heil nicht ſein kann, was aus ſich allein einen ſolchen Mißbrauch erzeugt. Hiebei will ich nicht ſtehn bleiben, ſondern einiges einzelne will ich euch ſagen. Zuerſt, die Schrift iſt euch doch die Quelle aller Lehre, ſie iſt euer Muſter, aus ihr wollt ihr ſchöpfen und nach ihr urtheilen; aber was meint ihr, mit eurem Sinn auf einen überall gleichen Buchſtaben zu halten, an den ſich alle anſchließen und ihr Heil darin finden ſollen, würdet ihr wol unſer neues Teſtament ſo zuſammengeſezt haben wie es iſt? Haben nicht Petrus und Paulus, Johannes und Jakobus jeder ſeinen eigenen Buchſtaben? und würdet ihr nicht ganz gewiß, wenn ihr euch einmal in den einen hineingelebt und geleſen hättet, die Bücher des andern nicht zugelaſſen haben mit demſelben Rang und Anſehn? Glaubt ihr nun die Schrift mit dem Sinn recht gebrauchen zu können, durch den ſie niemals entſtanden wäre? glaubt ihr mit dem Sinn euren ganzen Bau zu vollenden, mit dem ihr ſogar den Grund deſſelben, die Apoſtel, zerriſſen hättet? Und dann, indem ihr alles Heil im Buchſtaben der Lehre findet und es alſo mit dieſem recht genau nehmt, ſo trennt ihr euch gern von denen, die irgend einen anderen Buchſtaben bekennen. Ihr meint damit die Gemeine Chriſti zu reinigen; aber daß ihr ſie nur nicht theilt und zertrennt! Denn wenn das recht wäre, was wollte dann das Wort Chriſti ſagen, Ich habe noch andere Schafe, die ſind nicht aus dieſem Stall! Iſt aber dieſe Rede Chriſti wahr, wie könnt ihr glauben, alles an dem zu haben, was euch von ſo vielen andern Jüngern Chriſti trennt, durch die er vielleicht eben ſo ſehr ſein Werk fördert, als durch euch? ihr könnt ſeine Jünger nicht ſein, wenn nicht etwas höheres in euch iſt, das euch wieder mit ihnen vereinigt.

Deshalb behaupten nun andere, und ihre Anzahl, wie ſie ſonſt ſchon groß geweſen, ſcheint in unſeren Tagen beſonders zuzunehmen, die auch davon ausgehn, das Weſen des Chriſtenthums ſei weniger im äußeren Thun, als im innern des Gemüthes, der

Buchſtabe der Lehre mache es nicht aus, die trokknen Unterſuchungen, die — man ſtelle ſich auch wie man wolle — doch immer wandelbaren Beſtimmungen deſſelben ſeien nur etwas geringes. Das Weſen des Chriſtenthums ſei die wunderbare ewig geheimnißvolle Vereinigung des Menſchen mit Gott; in dieſes Geheimniß ſich zu vertiefen, allem irdiſchen entgegen zu dieſer ewigen Quelle des Lebens hinabzuſteigen und ſie zu pflegen: darauf komme es an, das mache den Chriſten. Den Erlöſer, der von der Herrlichkeit redet, die er gehabt beim Vater, ehe denn er zur Welt gekommen ſei, und von ſeiner Einheit mit ihm: den möchten dieſe am liebſten verſtehn; dem Erlöſer, dem ſich in einſamem Gebet in nächtlicher Stille die Tiefen der Gottheit enthüllten, zu dem die Geiſter fremder Welten herabſtiegen, dem die höheren Geſtalten der Erde verklärt erſchienen: dem möchten ſie am meiſten nacheifern. — Wer würde auch behaupten wollen, ein chriſtlich frommes Leben könne beſtehn ohne dieſe Augenblikke zurükkgezogener ſtiller Andacht, in denen wir alles andere vergeſſend uns Gottes allein bewußt ſind, ihn in der Tiefe unſerer Seele ſuchen und uns mit unſerm ganzen Weſen in ihn verſenken; ſie ſind vielmehr die tiefſten Wurzeln des geiſtigen Lebens. Allein, meine Freunde, wenn ein Gewächs, wie das Chriſtenthum ein ſolches iſt, in der Art hat tiefe Wurzeln zu treiben: dann erkennt man auch wie tief und geſund ſie ſind am beſten daran, wie hoch, friſch und fruchtbar die Krone ſich ausbreitet. Wenn ich aber viele von dieſen grübelnden in der Tiefe der Geheimniſſe wühlenden Chriſten ſehe entlaubt und kränkelnd an der Erde kriechen, ich meine, wenn ich ſie ſehe der lebendigen Thätigkeit unter den Menſchen abgeſtorben, unbewegt mit vermeintlicher Ergebung alles hinnehmen, was vielmehr zum heiligen Widerſtande den Menſchen auffordern ſoll: wenn ich ſie ſehe gleichgültig gegen alles große und herrliche, was ſich in den Menſchen entwikkelt, als wäre es nur irdiſcher Tand, mit engherziger kindlicher Liebe nur zu denen hingewandt, die eben ſo grübeln und wühlen: was ſoll ich anders glauben, als daß, wie ſehr ihnen auch das gemeinſame Wort der Kirche gleichgültig ſei, die Tiefe der Geheimniſſe ſelbſt ihnen wie zur Strafe doch wieder zum Buchſtaben geworden iſt, der ihr inneres Leben mehr tödtet, als erfriſcht? was ſoll ich glauben, als daß die Wurzel in der Tiefe nicht mehr lebt und ſaugt, ſondern abgeſtorben iſt? Himmliſch iſt das Chriſtenthum und erhebt den Menſchen über das irdiſche: aber daß ihr nur nicht, wenn ihr Himmel und Erde trennt, etwas ganz anderes betreibt, als der, welcher beide auf das innigſte zu vereinigen bemüht war! daß ihr nur nicht, wenn ihr Chriſtum in der Stille der Wüſte ſucht, ihn gar nicht findet, weil er verheißen hat mitten unter den ſeinigen zu ſein. Hier iſt er der Bräutigam mit ſeiner Braut beim feſtlichen Mahle, und ihr, die ihr immer nur hinausgeht ihm entgegen, es fehlt euch und hat euch immer gefehlt an dem heiligen Oel in euern Lampen. Warlich keiner hat den Bau hinauszuführen, der, weil er, was nur einzelne befruchtende Augenblikke ganz erfüllen kann, nicht in That und Leben hinüberführen will, ſich in ein leeres geſpenſtiges Daſein verliert, in dem kein Gedanke und kein Gefühl jemals zur That wird und zur Frucht reift.

Sehet da, meine Freunde, ſo mißlich ſteht es mit allen denen, die, nur etwas habend von dem, was das Weſen des Chriſtenthums ausmacht, alles zu haben meinen, ſich mit einer Seite begnügen und natürlich in allen anderen Beziehungen noch das eigne Leben feſthalten, dem ſie abſagen ſollten. Es iſt nicht Chriſtus in dieſer oder jener Geſtalt, ſondern der ganze ungetheilte Chriſtus, den wir in uns aufnehmen müſſen: wie der Rebe, wenn er ſein Leben bewahren will, nicht dies und jenes, ſondern alle Säfte und die ganze Kraft des Weinſtokks einſaugt. Und das war mein Wort der Warnung: wer Ohren hat zu hören, der höre!

II. Nun aber laßt mich noch ein kurzes *Wort der Beruhigung* reden zu denen, deren Geiſte wol der Geiſt Gottes Zeugniß giebt, daß ſie Gottes Kinder ſind, die ſich aber doch durch die Rede Chriſti hart getroffen fühlen. Zweierlei Sorge kann bei dieſer Betrachtung in ihnen aufgeſtiegen ſein.

Zuerſt, wenn ſo wenige nur wahre Jünger des Erlöſers ſind, und wir doch überall nicht allein ſtehen können in der Welt, ſondern Hülfe und Gemeinſchaft brauchen: dürfen wir wol hoffen, daß es uns gelingen werde, die rechten zu finden und nicht vergeblich zu arbeiten? Wol iſt es ſchwer in das innere der Menſchen zu ſehn, wenn, wie wir geſehen haben, mancher manches chriſtliche wirklich an ſich haben und großen Werth darauf legen kann, und doch nicht Chriſto ganz und rein angehören. Aber zuerſt, meine Freunde, wenn wir auch ſolchen, indem wir ſie für mehr halten, als ſie ſind, uns hülfreich hingeben, ihnen beiſtehn in ihren Unternehmungen: wenn wir unſere Hülfe nur auf dasjenige beſchränken, was aus dem chriſtlichen in ihnen hervorgeht und damit unmittelbar zuſammenhängt, ſo werden wir ſchon ſelten irren und können uns in ſolchen Fällen getroſt a das Wort halten, Wer nicht wider mich iſt, der iſt für mich, wi es Chriſtus ſeinen Jüngern ſagte, als ſie einem gewehrt hatten der in ſeinem Namen Teufel austrieb und ihm doch nicht nachfolgte. Steuert einer dem böſen im Namen Chriſti, beginnet e etwas, wobei dieſer Name mit Recht darf gehört werden: wi wollen ihm auch nicht wehren, ſondern ihm darin gern beiſtehen. Denn es iſt nicht leicht möglich, daß einer jezt etwas kräftiges thue im Namen des Menſchenſohnes und gehe den Augenblikk darauf hin und läſtere ihn. Aber freilich, wo es darauf ankommt ein engeres Band des Vertrauens zu ſtiften, eine größere Einwirkung auf unſer Gemüth und unſer Leben einem einzuräumen, uns ihm im allgemeinen hinzugeben und zu verbinden, daß wir in ſeine Handlungen verflochten ſind, auch wo wir ihn nicht mehr mit Aug und Ohr begleiten können, noch wiſſen, in weſſen Namen er dies thut und jenes: da bedarf es großer Vorſicht. Da nun weiß ich keinen andern Rath, als daß wir zunächſt ſelbſt recht wahr ſind gegen uns und in das innere unſerer eigenen Herzen ſchauen. Sind wir nur wahre Jünger Jeſu im vollen Sinne des Wortes, hängen wir nicht einſeitig an dieſem und jenem und legen darauf einen ausſchließenden Werth: ſo werden wir uns auch nicht parteiiſch einnehmen laſſen durch einſeitige Vorzüge; wir werden eben ſo leicht das ſehn, was einem andern fehlt, um ein wahrer Jünger Jeſu zu ſein, als das was er hat, und werden uns nicht durch einen falſchen Schein verführen laſſen. Wer es ſo redlich meint und wol fühlt, daß wir nicht allein ſtehn können in der Welt, dem wird es der Herr auch nicht fehlen laſſen an Genoſſen zu jedem guten Werk, das auf der natürlichen Bahn ſeines Berufes liegt. Hier gilt ganz buchſtäblich das Wort des Herrn, Wer da ſucht der wird finden. Oder dürfte einer aufſtehn und ſagen, er habe nur in dem leztabgelaufenen Lebensjahre geſucht und doch nicht gefunden? würde ihm nicht ſein eignes Gewiſſen zeugen, daß er ſich nur täuſche mit einer falſchen Entſchuldigung für ſeine Trägheit oder ſeinen Leichtſinn? Oder ſollte jemand trübſinnig genug in das neue Jahr hinein ſehn, um zu beſorgen, daß es jezt wenigſtens ſein Fall ſein werde? Denn die Kraft des Glaubens iſt weder verſchwunden, noch verraucht, das Band der Liebe iſt weder verbraucht, noch zerriſſen. Welche zerſtörte Hoffnungen ihn auch vielleicht ſo verſtimmen, welche theure verlorene oder entfernte ihn ſchmerzen mögen, er richte ſich auf und vertraue; oder wenn er es noch nicht kann, ſo bitte er den Herrn, daß er ihm die Augen öffne, und gewiß es wird ihm gehn wie jenem Propheten, er wird noch viele tauſende ſehn, die dem Herrn dienen, er wird der Zuverſicht froh werden, daß er überall finden müſſe Brüder und Schweſtern, die er aus Grunde ſeines Herzens lieben, mit denen er ſich als Mitjüngern und Schülern eines Meiſters, ja als ihm beſonders verwandt und angehörig zu gleichem Zwekk nicht nur im allgemeinen, ſondern auch im einzelnen auf Leben und Tod wird verbinden können.

Die andere Beſorgniß aber iſt dieſe, wenn auch jeder einige findet für den täglichen Gebrauch des Lebens, für das nächſte und unmittelbare: müſſen wir nicht doch fürchten, wenn wir auf das große Werk des Herrn ſehn, daß überall die Zahl ſeiner treuen Anhänger zu gering iſt um es zu Ende zu fördern? Wenn wir unſere Augen und unſere Wünſche einmal über das nächſte und unmittelbare hinaus weiter fliegen laſſen auf die großen allgemeinen Angelegenheiten der Menſchen, und wir denken, daß wir einſt auch dieſe angreifen ſollen: werden wir dann beſtehn können den Kampf mit der Welt, werden wir nicht bald aus Mangel an Unterſtüzung wieder entgegenſenden müſſen und um Friede bitten?

Ich will nicht ſagen, daß das weit weniger unſere Sorge ſei, als Gottes, da alles was der einzelne Menſch, ſei er auch der bedeutendſte und größte — ſo daß dies ſogar auf dasjenige geht, was Chriſtus menſchlicher Weiſe gethan hat, — da alles, ſage ich, was der einzelne Menſch im großen und bedeutenden thun kann, doch nur wieder einzelnes iſt und kleines, das große aber erſt durch Gottes Leitung daraus entſteht. Ich will auch nicht ſo menſchlich davon reden, daß ich ſagte, wenn Chriſtus, wie er in Gottes Namen zu uns redet, uns ermahnt, wir ſollten jeder überlegen, ob er auch habe den Bau hinauszuführen: ſollte denn nicht Gott ſelbſt daſſelbe auch überlegt haben, daß und wie er das ganze und ſo auch jeden einzelnen weſentlichen Theil durch Menſchen — denn anders doch nicht — werde ausführen können? Aber gewiß können wir uns doch den Gang des großen Werkes Chriſti, an welchem eben diejenigen theilnehmen wollten, zu denen er in unſerm Texte redet, zum Muſter und Sinnbild alles desjenigen ſezen, was in menſchlichen Dingen groß und bedeutend iſt. An dem Gelingen ſeines Werkes und daß Er den Bau hinausführen werde, zweifeln wir doch nicht. Darum iſt Er uns ja der ewig hinreichende Erlöſer, der über alles geleitende Herr der menſchlichen Welt. Und ſo dürfen wir uns auch in Beziehung auf alles, wovon wir mit inniger Ueberzeugung glauben müſſen, es ſchließe ſich ſeinem Reiche an und gehöre in den großen Plan Gottes, nicht von dem trübſinnigen Gedanken quälen laſſen, der Bau gehe nicht vorwärts, und wenn er ſtill ſtehe, ſo werde auch was ſchon aufgeführt ſei von den Wettern wieder zerſtört werden, wenn es auch von unten nicht einſtürzen könne, weil es einen guten Grund habe. Vielmehr dürfen wir auf alles gute und ſchöne, wozu wir uns berufen fühlen, das tröſtliche Wort anwenden, Fürchte dich nicht, du kleine Heerde, dir ſind beſchieden die ewigen Wohnungen. Wie klein war von Anbeginn die Heerde des Erlöſers, und doch hat ſie gefördert was uns ſelig macht, in manchem glücklichen Augenblikk wurden ihr zu tauſenden hinzugefügt und emporragende widerwärtige Geiſter auf unerwartete Weiſe erleuchtet. So laßt uns auch für alles wichtige und große auf glükkliche Ereigniſſe, auf oft ſchnelle, aber im ſtillen vorbereitete Entwikklungen rechnen, deren Stunde niemandem vorher zu wiſſen gebühret, als dem, der alles ordnet. Die Rechnung wird nicht trügen, wenn nur die erſten wenigen eben ſo wahr und treu ſind wie jene dort, wenn nur eben die Kraft des Geiſtes in ihnen wohnt, eben die Uebereinſtimmung der Gemüther ſie verbindet, eben die herzliche Liebe ſie zuſammenhält.

Und wenn unſere bangliche Beſorgniß ſich nicht ſowol darauf gründet, daß wir zu wenige, als darauf, daß wir, wenn auch ganz wahre und reine Jünger des Herrn, doch noch gar unvollkommne ſind und ſchwache: ſo laßt uns bedenken, daß jene es auch waren. Laßt uns zu unſerer Ermunterung anwenden das Wort, was wir uns gewiß oft zu unſerer Demüthigung haben geſagt ſein laſſen, Ihr habt mich nicht erwählet, ſondern ich habe euch erwählet. Er hat uns erwählet. Seiner Gnade, ſeiner Führung verdanken wir im allgemeinen, daß wir ſeine Jünger ſind, verdanken wir beſonders jeden Beruf, jede Aufforderung zu ſeinem Dienſt, zum Dienſt der Wahrheit und des Rechts, die ſich an die Begebenheiten unſeres Lebens knüpft. Hat er uns erwählt, ſo hat er uns auch geſezt zu Arbeitern in ſeinem Weinberge, und wird wol wiſſen, wen er brauchen kann an der Stelle, die er jedem angewieſen hat. Ja, meine Freunde, wenn wir demüthig auf der einen Seite nichts halten von uns, denn daß wir ſchwach und gebrechlich ſind in uns ſelbſt; wenn wir fühlen, wieviel uns noch fehlt, wie wir in dem einen zurükkgeblieben ſind und das andere unvollendet gelaſſen haben: ſo laßt uns auf der andern Seite auch in Glauben und Vertrauen ihn und sein Urtheil ehren, und laßt uns darauf merken, wie das der Preis seiner Gnade iſt, daß ſie ſich in den ſchwachen mächtig erweiſet, wie das ſeine Verherrlichung geweſen iſt von Anbeginn, daß er mit geringen Werkzeugen das größte und erhabenſte ausrichtet.

Darum wenn auch die Rede des Erlöſers hart klingt, laßt uns nicht unſere Herzen in Verzagtheit hingeben, nicht irre werden und hinter uns gehn. Und wenn er uns ſo fragte, wie damals ſeine erſten Jünger: ſo laßt auch uns eine andere Antwort haben als, Herr wo ſollten wir hingehn, du allein haſt Worte und Kraft des Lebens. Vielmehr immer neu belebt durch ihn, immer feſter gegründet auf ſein Wort und ſeine Kraft, laßt uns auch immer beſſere Werkzeuge werden in ſeiner Hand. Und ſo dürfen wir nicht bangen, ſondern können getroſt auch mit zehntauſend entgegengehn den zwanzigtauſenden, die wider uns ziehn, und werden es erfahren, daß wo auch nur zwei oder drei verſammelt ſind in ſeinem Namen, Er da unter uns iſt mit ſeinem Geiſt und ſeiner Kraft. Amen.

Vierte Sammlung.

Vorrede.

Dieſe Predigten ſind bereits im Jahre 1818 gehalten, und ich bin ſeitdem ſo oft über den Drukk derſelben angeſprochen worden, daß ſie ſchon eher würden erſchienen ſein, wenn meine Geſchäfte mir eher geſtattet hätten an die Nachſchriften einiger jungen Freunde die lezte Hand zu legen. Sie mögen aber leicht, eben weil ſoviel Zeit dazwiſchen liegt, ihrer urſprünglichen Geſtalt bei der lezten Bearbeitung minder ähnlich geblieben ſein, als die meiſten ihrer Vorgänger, zumal ich auch kein Bedenken getragen habe kleine Zuſäze und Erläuterungen wiſſentlich einzuſchalten. Mögen ſie etwas beitragen, chriſtliche Gottſeligkeit in der Stille des häuslichen Lebens zu erwekken und zu fördern: ſo wird die Abſicht derer erreicht ſein, welche ihre Bekanntmachung gewünſcht haben.

Berlin, den 13. April 1820.

F. Schleiermacher.

Nachſchrift
zur zweiten Ausgabe.

Indem ich dieſe Predigten aufs neue durchgeſehen und i Kleinigkeiten verbeſſert zum zweitenmal dem Drukk übergebe, kann ich ein paar Erläuterungen in Betreff der lezten unter denſelben nicht zurükkhalten. Erſtlich trägt dieſ Predigt ſehr deutliche Spuren davon, daß wir damals ein neue Organiſation der Kirchgemeinen als nahe bevorſtehen erwarteten. Wiewol nun dieſe Angelegenheit, ich wei nicht ob nur ſich in die Länge gezogen, oder ob überhaup eine andere Wendung genommen hat: ſo ſind doch jen Andeutungen ſtehen geblieben, weil ich um ſie hinwegzunehmen mehr hätte ändern müſſen, als meiner ſonſtigen Weiſ angemeſſen iſt. Zweitens wurde gleich nachdem dieſer Vortrag gehalten worden von einigen unter jenen achtungswerthen Männern, welche ſich am meiſten unter uns u die öffentlichen Wohlthätigkeiten verdient machen, auf ein ſehr freundliche Weiſe die Bekanntmachung dieſes Vortrages gewünſcht und zwar mit dem Beifügen, ich möchte doch bei dieſer Gelegenheit meine Meinung von der Uebertragung der öffentlichen Wohlthätigkeit an die Kirche etwas näher auseinanderſezen. Die einzelne Bekanntmachung der Predigt glaubte ich ablehnen zu müſſen, weil ſie in zu genauer Verbindung mit den vorhergegangenen ſtand; zu der gewünſchten Erörterung aber fehlte es mir als die Sammlung erſchien an Muße, und auch jezt will ich nur kürzlich eine ſich ſehr leicht darbietende Einwendung gegen dieſe Geſtaltung der Sache beſeitigen. Man ſagt nämlich, daß an ſolchen Ortſchaften, die nur Eine Kirchgemeine bilden, es ja ganz gleichgültig ſei, ob die Armenpflege von der bürgerlichen Gemeine beſorgt werde, oder von der kirchlichen; an einem Orte hingegen wie Berlin ſei wegen der großen Verſchiedenheit des Verhältniſſes zwiſchen armen und reichen in den verſchiedenen Kirchſpielen die Uebertragung unthunlich. Allein was das erſte anlangt, ſo iſt außer dem, was in dem Vortrage ſchon über die Verſchiedenheit der Formen geſagt iſt, noch zu bemerken, daß dieſelben Hausväter wol in den wenigſten Fällen dieſelben Bevollmächtigten wählen werden für die kirchlichen und die bürgerlichen Angelegenheiten; und den zweiten Punkt betreffend, ſo müßte freilich ein Zuſammentreten der Vorſtände ſämmtlicher Kirchſpiele ſtattfinden, um gemeinſchaftlich feſtzuſezen, wie nach jedesmaliger Lage der Sachen die ärmeren Kirchſpiele ſollen von den wohlhabenderen unterſtüzt werden. Unter dieſer Vorausſezung aber erſcheint die Sache wohl ausführbar, und ich glaube auch jezt noch, daß ſie ſich bald als das beſte bewähren würde.

Schließlich fühle ich mich verpflichtet bei dieſer Veranlaſſung ein älteres Verſprechen zu erneuern und die baldige Erſcheinung von Feſtpredigten den chriſtlichen Freunden meiner Vorträge zu verheißen.

Berlin, im September 1825.

F. Schleiermacher.

I.

Ueber die Ehe. Erſte Predigt.

Am zweiten Sonntag nach Trinitatis.

Als wir vor kurzem, meine andächtigen Freunde, den jährlichen Kreis unſerer chriſtlichen Hochfeſte beſchloſſen, ſprach ich euch den Wunſch aus, daß doch die heilige Bewegung, die unſer Herz in dieſen Zeiten erfahren, nicht mit ihnen zugleich verſchwinden, ſondern der Eindruck davon uns auch während der andern Hälfte des Jahres begleiten möchte, damit ein lebendigeres Gefühl von der Gemeinſchaft mit dem Erlöſer und ein vollerer Genuß deſſen, was durch ihn der ewige Vater gethan, nun auch ohne außerordentliche feſtliche Anregung ſich in uns forterhalte. Wenn wir nun finden, daß dies nicht geſchieht, und nach der Urſache fragen: ſo hören wir gewöhnlich die Antwort, ja es ſei die Gewalt des Lebens, welche uns immer wieder von der Erhebung zu Gott zurück und in das Getümmel der Welt hineinziehe. Allein, meine geliebten, woraus beſteht denn dieſes Leben, dem wir ſo gern die Schuld beimeſſen möchten von unſerm abnehmenden frommen Gefühl, von unſerer Unſtätigkeit und Flüchtigkeit? es beſteht ja aus nichts anderem als aus eben den natürlichen Verhältniſſen, die Gott der Herr ſelbſt gegründet hat, aus denen die chriſtliche Gemeine ſich erbauen muß, und in denen auch wiederum alle Segnungen der wahren chriſtlichen Frömmigkeit Wurzel faſſen ſollen um ſich überall hin zu verbreiten. Wie kann alſo dieſes Leben uns abziehen von der Gemeinſchaft mit Gott und mit dem Erlöſer, da es nur ſein heiliger Leib ſelbſt iſt, der von ſeiner Le denkkraft durchdrungen ſein ſoll? Muß nicht, wenn dies wirklich geſchieht, der rechte Verſtand von dieſen Verhältniſſen verloren gegangen ſein, oder eitles und verkehrtes, was ſich daran gehängt, uns das wahre Weſen derſelben verdunkelt haben?

Darum habe ich geglaubt, es möchte nicht überflüſſig ſein, wenn wir einmal die feſtloſe Zeit des kirchlichen Jahres dazu anwendeten, das Hauptgewebe unſerer Lebensverhältniſſe zu überſchauen und ſie im Spiegel des göttlichen Wortes zu betrachten, um uns theils den chriſtlichen Verſtand derſelben zu erneuern, theils auch das Bewußtſein zu beleben, wie ſie, weit entfernt uns von der Gemeinſchaft mit Gott und von der frommen Liebe zum Erlöſer zurükkzuziehn, beide vielmehr in uns ſelbſt befeſtigen und durch uns in andern erregen ſollen.

Dieſe Reihe von Betrachtungen wollen wir heute beginnen mit demjenigen, was der Grund aller anderen einfacheren ſowol, als verwikkelteren Lebensverhältniſſe iſt, nämlich mit dem heiligen Bunde der Geſchlechter, den wir als die erſte Stiftung Gottes, nachdem der Menſch durch das Wort ſeiner Allmacht in das Daſein hervorgegangen war, anſehen müſſen. Aus dieſem heiligen Bunde entwikkeln ſich alle andern menſchlichen Verhältniſſe; auf ihm ruht das chriſtliche Hausweſen, und aus ſolchen beſtehn die chriſtlichen Gemeinen; auf ihm beruht die Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechtes und mithin auch die Fortpflanzung der Kraft des göttlichen Wortes von einem Geſchlecht auf das andere. So laßt uns denn dieſe Grundlage der ganzen chriſtlichen Kirche heute in dem Licht des göttlichen Wortes betrachten.

Text. Epheſ. 5, 22—31.

Die Weiber ſeien unterthan ihren Männern als dem Herrn, denn der Mann iſt des Weibes Haupt, gleichwie auch Chriſtus das Haupt iſt der Gemeine und er iſt ſeines Leibes Heiland. Aber wie nun die Gemeine iſt Chriſto unterthan, alſo auch die Weiber ihren Männern in allen Dingen. Ihr Männer liebet eure Weiber, gleichwie Chriſtus auch geliebet hat die Gemeine und hat ſich ſelbſt für ſie gegeben, auf daß er ſie heiligte, und hat ſie gereiniget durch das Waſſerbad im Wort, auf daß er ſie ihm ſelbſt darſtelle eine Gemeine, die herrlich ſei, die nicht habe einen Flekken oder Runzel oder deß etwas, ſondern daß ſie heilig ſei und unſträflich. Alſo ſollen auch die Männer ihre Weiber lieben als ihre eignen Leider. Wer ſein Weib liebet, der liebet ſich ſelbſt; denn niemand hat jemals ſein eignes Fleiſch gehaſſet, ſondern er nähret es und pfleget ſein gleichwie auch der Herr die Gemeine. Denn wir ſind Glieder ſeines Leibes, von ſeinem Fleiſch und von ſeinem Gebeine. Um deswillen wird ein Menſch verlaſſen Vater und Mutter und wird ſeinem Weibe anhangen, und werden zwei ein Fleiſch ſein.

Die Hauptſache in dieſen Worten iſt für uns, meine andächtigen Freunde, dasjenige, woran wir auch bei Einſegnung der Ehe die chriſtlichen Brautpaare auf mannigfaltige Weiſe zu erinnern pflegen *). Nämlich indem uns hier der Apoſtel in der Darſtellung der chriſtlichen Ehe die innerſte Tiefe der Liebe aufdekkt, auf welche der ganze Bau der Kirche gegründet iſt, führet er uns zugleich auf das heilige Verhältniß zwiſchen Chriſto und ſeiner Gemeine zurükk. Dies iſt, ſage ich, die Hauptſache; denn daraus ſehen wir deutlich, daß in der Ehe als der urſprünglichen Wurzel alles geſelligen Lebens nichts ſein ſoll, was uns von Chriſto dem Herrn abziehn könnte; wir werden vielmehr angewieſen, alles darin auf jenes große Verhältniß unſeres Herzens zum Erlöſer zu beziehen. Wir werden aber des Apoſtels Gedanken *von der chriſtlichen Führung* der Ehe am beſten erreichen, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit auf zwei Stükke ſeiner Beſchreibung hinlenken; *zuerſt* wie er uns in der chriſtlichen Ehe ein irdiſches und ein himmliſches zeigt, welches eins iſt, und *zweitens* wie er uns darin eine Ungleichheit zeigt, die ſich wieder in die vollkommenſte Gleichheit auflöſet.

1. Zuerſt alſo, meine Freunde, laßt uns darauf ſehn, wie *das irdiſche und das himmliſche*, welches uns der Apoſtel in ſeiner Beſchreibung von dem *Bunde* der *chriſtlichen Ehe* aufſtellt, *ganz und gar eins* iſt und nicht von einander getrennt werden kann.

Das *irdiſche* zunächſt hält er uns vor in den Worten, Ein Mann wird Vater und Mutter verlaſſen und ſeinem Weibe anhangen, und werden die zweie ein Fleiſch ſein. Gewiß ſtärker und vollkommner kann auch ſchon dieſes irdiſche nicht dargeſtellt werden, und ein reineres Maaß können wir nicht finden um die mannigfaltigen Abſtufungen ehelicher Zuſtände darnach zu beurtheilen, welche wir in der uns umgebenden Welt, auch der geſittet ſein wollenden, überall wahrnehmen. Denn leider wie oft ſehen wir nicht unter Chriſten die Ehe auch von dieſer irdiſchen Seite betrachtet in einer wahrhaft gräßlichen Geſtalt! die zweie, die ein Fleiſch ſein ſollen, in Zorn gegen einander ergrimmt, durch Zwieſpalt und Streit getrennt, den ſie nicht nur nicht vermeiden, ſondern, ſind ſie erſt bitter gegen einander geworden, gefliſſentlich aufſuchen: und daß da nicht zweie ein Fleiſch geworden ſind, darf nicht erſt geſagt werden! — Wie oft ſehen wir nicht die Ehe in einer ängſtlichen Geſtalt, wenn ohne alle freudige Ueberzeugung von innerer Zuſammengehörigkeit jeder Theil ſich behutſam in ſeinen Schranken hält, durch zuvorkommendes Weſen, durch Nachgiebigkeit, durch entſagende Aufopferung alle Gelegenheit zum Streit zu vermeiden ſucht, und die zarteſte Berückſichtigung wo möglich die Stelle der wahren Liebe vertreten ſoll. Und daß auch hier nicht zweie ein Fleiſch geworden ſind, wenn doch das eine ſich nur wohlbefindet, wo das andere ſich zwingt; daß auch hier kein wahres Anhangen iſt, ſondern nur ein ſorgfältig gehaltener Vertrag: das ſehen wir leicht. — Wie oft ſehen wir nicht die Ehe in einer widrigen Geſtalt, wenn Eheleute zwar einträchtig leben und ruhig, aber nur durch die Länge der Zeit an einander gewöhnt und weil jeder ſo wenig als möglich Anſprüche an den andern macht und ſeine eigentliche Befriedigung mehr in andern Verhältniſſen des Lebens und in andern geſelligen Zuſammenſein zu finden weiß. Daß auch in einer ſolchen gleichgültigen und todten Verbindung die zweie nicht ein Fleiſch ſind, denn das iſt doch ein lebendiges, das iſt gewiß: daß auch da kein ſolcher innerer Drang gewaltet haben kann, der Vater und Mutter verläßt um grade dem Manne, dem Weibe anzuhangen, und auch das alſo nicht die irdiſche Seite einer chriſtlichen Ehe iſt: das iſt wohl gewiß genug. Doch was ſoll ich euch noch mehr ſolche Bilder vorhalten und nicht lieber kurzweg ſagen, überall, ſofern in dieſer innigſten Gemeinſchaft noch jeder ſeine eigne Luſt hat und ſein eignes Leid — mag er auch immerhin mehr auf das ſehen was des andern iſt, als auf ſein eignes; überall, ſofern noch das Weib ſich ſelbſt ermahnen muß ſtille zu ſein, und der Mann ſich ſelbſt ermahnen muß dem ſchwächeren Theil ſeine Ehre zu geben — und wenn auch dieſe Ermahnungen auf das ſorgfältigſte befolgt würden; überall, ſofern es noch entgegengeſezte Wünſche und Beſtrebungen auszugleichen giebt — und wenn dieſe Ausgleichungen auch nie fehlten, ja immer auf die feinſte Weiſe geſchähen: da überall ſei das Wort des Apoſtels noch nicht erfüllt, da throne nicht und habe auch nie gethront die wahrhaft eins machende Liebe.

---

*) Dies bezieht ſich auf die Ehe-Einſegnung in der unter König Friedrich Wilhelm I. eingeführten und ſeitdem in unſeren reformirten Gemeinen üblich geweſenen Agende; welches Formular auch zum großen Theil in die Liturgie unſerer unirten Gemeine übernommen iſt.

Aber, meine geliebten Freunde, wenn wir uns auch denken, ein eheliches Bündniß entſpreche von ſeiner irdiſchen Seite angeſehen ganz dem tiefen Sinn jener apoſtoliſchen Worte vom eins gewordenen Leben der Liebe; ja denkt euch, es brauche ein Theil gar nicht ſich ſelbſt zu vergeſſen in der Liebe zum andern, vielmehr werde von jedem jede Bewegung des andern Herzens aufgenommen und getheilt, und ſchon eine unwillkürliche Ahnung von den Wünſchen des einen lenke auch den andern auf denſelben Gegenſtand, keine Freude werde einſeitig genoſſen und kein Schmerz einſeitig gefühlt, gleiche Luſt und gleiches Streben erfülle die Gemüther, es beſtehe ein wahrhaft gemeinſames Leben, ja in dem Gefühl eines wahren Zuſammengehörens werden auch die Tage der Widerwärtigkeit ſo würdig getragen, daß, wenn ſie einſt vorüber ſind, man ſich freuen wird ſie durchlebt zu haben; dies alles ſei ſo und eine Ehe von dieſer Seite dem Worte des Apoſtels ganz entſprechend: aber wenn ſie nichts weiter iſt als dies, ſo werden wir ſchwerlich hoffen dürfen, daß ſie auch nur dieſes bleibe, ſondern immer zu glauben geneigt ſein, wie es ja auch oft geſchieht, dieſer ſchöne Einklang ſei nur der Glanz der erſten Neigung, der je länger je mehr verbleichen werde, wenn ein ruhiger und gewöhnlicher Zuſtand auf die lebendigere Aufregung der Gemüther folgt. Ja ein ſo geſtalteter Bund iſt ſelten und ſchön, und viel gutes von allerlei Art kann daraus hervorgehn: aber hat dieſe irdiſche Vollkommenheit nicht ihren Grund in einer höheren, ſo fehlt ihr immer noch die rechte Haltung, ſo entſpricht die Ehe immer noch nicht ganz dem Bilde, welches uns der Apoſtel vorzeichnet, weil wir noch immer die Aehnlichkeit mit dem Verhältniß Chriſti zu der Gemeine vermiſſen.

Denn das iſt die andere Seite des apoſtoliſchen Bildes; an den erinnert es uns, der die Gemeine ſo geliebt hat, daß er ſich ſelbſt für ſie hingegeben, auf daß er ſie heiligte.

Seht da, meine Freunde, das iſt die himmliſche Seite der chriſtlichen Ehegemeinſchaft; ihr höheres Ziel iſt dieſes, daß einer den andern heilige und ſich von ihm heiligen laſſe. Nehmet ihr dieſes hinweg, ſo fehlt jener Uebereinſtimmung ſo ſehr ein würdiger Gegenſtand, daß ſie ſich doch wieder in nichts auflöſen muß. Oder was für ein bedeutender Gewinn käme denn aus einer ſo engen Gemeinſamkeit des Lebens, wenn ſie ſich immer nur aus dem äußern Leben zu nähren und auf daſſelbe zu wirken ſuchte? Das zwiefache wäre denn doch nichts beſſeres als das einfache! Ob jeder für ſich allein, oder zwei für einander und unter einander verbunden ein ſolches gemäßigtes, heiteres, gebildetes, aber immer doch nach dem Maßſtabe des Chriſten nur ſinnliches und in ſeinem höheren Sinne geiſtloſes Leben führten: den Unterſchied könnten wir ſo hoch nicht anſchlagen, und ſo wäre auch von der Ehe ſo großes nicht zu rühmen, wie der Apoſtel thut. Heiterkeit und Anmuth des Lebens auch mit wenigen äußeren Hülfsmitteln entwikkeln, in jeder Art von Streit und Anfechtung Mäßigung bewahren, wie denn die eheliche Liebe eben dieſes ſo vorzüglich bewirkt, das iſt wol etwas ſchönes und großes: aber für uns Chriſten doch nicht an ſich, ſondern nur in wiefern alle ſo entwikkelte und gehaltene Vermögen und Thätigkeiten der menſchlichen Seele zugleich Werkzeuge des göttlichen Geiſtes ſind und um dies zu bleiben auch ihren rechten natürlichen Ton haben und ihn in feſter Stimmung behalten müſſen. Und hätten wir an einer rechten chriſtlichen Ehe keine andere Freude als die, daß ſie uns ein wohlklingendes Spiel natürlicher Kräfte zeigt; und wäre die eheliche Liebe nur hierauf gerichtet als auf ihr höchſtes Ziel: ſo wüßte ich da keine Aehnlichkeit mit dem Verhältniß zwiſchen Chriſto und ſeiner Gemeine zu finden. Das aber iſt erſt die chriſtliche Liebe in der Ehe, daß beide Theile durch einander immer mehr erregt werden im Geiſt; daß immer mehr in der Natur des einen durch den andern gebändigt werde und gemildert, was ſich der Einwirkung des Geiſtes widerſezt; daß jeder den andern durch ſeine Kraft hebe und trage, wenn er in dieſer Hinſicht ſchwach werden will; jeder ſich in dem Auge des anderen reiner ſpiegle, um zu ſehen wie er geſtaltet iſt in Bezug auf die Gemeinſchaft mit Gott: kurz daß jeder in dieſer Verbindung die Kraft des Geiſtes erhöht fühle und geſteigert, wie ſie es ſonſt nicht ſein könnte. Wenn ſo das gemeinſame Leben in der ganzen Wärme und Fülle der mannigfaltigen Segnungen, die Gott dieſem Stande zugeführt hat, nicht als das irdiſche gefühlt und genoſſen wird, ſondern beide Theile das Gefühl durchdringt, Unſer Wandel iſt im Himmel: wenn die gegenſeitige Liebe durch die gemeinſame höhere Liebe zum Erlöſer ſo geheiliget wird, daß das Weib zum Manne ſagen mag, Du biſt mir wie Chriſtus der Gemeine, und der Mann zum Weibe, Du biſt mir wie die Gemeine Chriſto; wenn ſich dieſe Liebe immer mehr befeſtigt, je mehr ſich durch die Erfahrung bewährt, daß in vereinter Kraft beide ſich mit verdoppelten Schritten dem gemeinſamen Ziele der Heiligung nähern: das, meine Freunde, iſt die himmliſche Seite der chriſtlichen Ehe. Und von ſo geführten Ehen mögen wir mit Recht ſagen, daß ſie im Himmel geſchloſſen ſind; denn es iſt der geheimnißvolle Zug des Geiſtes ſelbſt geweſen, der dem Manne ſein Weib und dem Weibe ihren Mann zuführete, das unerklärliche aber wahre und täglich mehr ſich bewährende Vorgefühl, daß jeder dem andern vorher beſtimmt ſei als ihm beſonders angehörig, als das eigenthümlichſte Gut, als der kräftigſte Genoſſe auf dem gemeinſamen Wege. Wo aber dieſes fehlt, ſei auch alles andere noch ſo ſchön und preiswürdig, da fehlt doch die rechte Treue und Zuverläſſigkeit und mit ihr der rechte chriſtliche Gehalt des ehelichen Lebens.

Aber eben wie jenes irdiſche, meine Freunde, nichts iſt ohne dieſes himmliſche, ſo kann auch dieſes himmliſche nicht ſein ohne jenes irdiſche, nicht ohne die innigſte Gemeinſchaft der Freuden und Leiden, der Sorgen und Werke dieſer Welt.

Es iſt ein alter Wahn, unter uns ſchon lange dafür erkannt, in früheren Zeiten aber weit in der chriſtlichen Gemeine verbreitet, als ob nämlich der Chriſt, um ſich den Einwirkungen des Geiſtes hinzugeben, um ſeiner Seelen Seligkeit zu ſchaffen und in dieſem Leben ſchon etwas höheres zu gewinnen als das vergängliche, am beſten thue ſich ſo weit als möglich von der Welt zurükkzuziehen und mit ihren Freuden und Geſchäften auch ihre Leiden und Sorgen zu fliehen. Aus dieſem Wahn, als ob das himmliſche in dieſer Welt ſein könnte und wohnen geſondert von dem irdiſchen, entſtand jene lange und verkehrte Verachtung dieſes heiligen Standes ſelbſt, aus welcher ſo viel Verwirrung und Untugend hervorgegangen iſt; und nun nachdem wir lange eingeſehen, keiner ſei zu gut um dieſes von Gott verordneten Gnadenmittels zu bedürfen, wie ſollten wir dieſen Stand ſelbſt aufs neue in jenen Wahn eintauchen? Und das geſchieht doch, wenn man behauptet, der einzelne Menſch zwar nicht, aber doch die zweie vereint hätten das vollkommenſte Recht, eben weil ſie einander genug zu ſein verſtänden, ſich auch ſo weit als irgend möglich von der Welt abzuſondern und für ſich abzuſchließen; jener Wahn wird doch erneuert, wenn man meint, der Bund der ehelichen Liebe werde durch ein vielſeitig wirkſames Leben nicht geheiligt, ſondern entweiht, nicht bereichert, ſondern eines großen Theils der ihm zugedachten Freuden beraubt. Ein gefährlicher Irrthum! denn auch die innigſte Liebe kann nur in dem Maaß den Menſchen zum guten tüchtig machen und vom böſen reinigen, als er ſeinen ganzen Beruf zu erfüllen trachtet und ſich keinem Theile ſeiner Beſtimmung entzieht; und nur in ſofern können zwei von Gott vereinte Menſchen einander genug ſein, als ein thätiges Leben für jeden die Verſuchungen und Prüfungen herbeiführt, gegen welche ſie ſich gegenſeitig verwahren ſollen, und beider Augen ſchärft um die Tiefen des Herzens zu erforſchen und das verborgene zu durchſchauen. Eine bedenkliche Verblendung zugleich! denn auch an der geliebteſten Seele können wir Freude und Luſt auf die Länge nur haben, wenn wir ſie in ihrer natürlichen Thätigkeit erblikken und, hat die Zeit die erſten Blüthen abgeſtreift, nun die Früchte des Lebens darunter reifen ſehen! Wie weit aber iſt auch dieſer Wahn entfernt davon durch des Apoſtels Worte gerechtfertigt zu werden! Denn wenn dieſer uns verweiſet auf das Verhältniß Chriſti und der Gemeine, iſt etwa deren Bund gegründet auf ein ſüßlich beſchauliches Leben? mußte der Herr nicht Mühe haben um die tauſende zur Beute davon zu tragen? und beſteht ſeine Gemeine nicht aus den Knechten, die nur ſelig ſind, wenn der Herr ſie zu jeder Stunde wachend findet? Und wenn der Apoſtel ſagt, die Weiber ſollen unterthan ſein ihren Männern, hat ihm dabei jene zurükkgezogene Stille vorgeſchwebt, in welcher vielmehr am natürlichſten jeder Unterſchied von Gebieten und Gehorchen ſich aufhebt, indem jedes Herrſchenwollen nur eine ſchlechtbegründete Laune ſein könnte da wo es wenig oder nichts zu thun giebt? Vielmehr hat er unläugbar an die nothwendigen Beziehungen gedacht, worin jeder chriſtliche Heerd zu der größeren Haushaltung einer bürgerlichen Geſellſchaft ſteht, für welche der Mann allein das Hausweſen vertritt und alſo auch in Bezug auf dieſelbe walten und ordnen muß, und an welcher das Weib nicht unmittelbar, ſondern nur durch ihr Verhältniß zum Manne Theil nimmt. Indem nun der Apoſtel uns diejenige Ordnung als Gebot aufſtellt, welche ſich hieraus von ſelbſt entwikkelt: ſo zeigt er uns dadurch, es ſei Gottes Wille, daß jedes chriſtliche Hausweſen in jene größere Ordnung der menſchlichen Dinge verflochten ſein und alſo auch durch würdige Thätigkeit ſeine Stelle darin ausfüllen ſolle. Darum auch wird, ohne Rükkſicht zu nehmen auf die Verſchiedenheit des Standes und die größere oder geringe Leichtigkeit ſich den anſtrengenden Arbeiten in der Geſellſchaft zu entziehen, jeder angehende chriſtliche Ehemann wörtlich erinnert *) an die göttliche Ordnung, daß der Mann im Schweiß ſeines Angeſichtes ſoll ſein Brot eſſen, und jede angehende Ehefrau, daß ihr nicht nur beſtimmt iſt mit Schmerzen Kinder zu gebähren, ſondern auch mit

---

*) S. die Anmerkung zu S. 572.

angeſtrengter Sorge und Aufmerkſamkeit ihrer und des ganzen Hausweſens zu warten und zu pflegen.

Und dieſes, meine geliebten Freunde, laßt uns daher nicht etwa nur anſehn als ein Werk der Noth, oder als eine Unterbrechung unſerer geiſtigen Freuden und Genüſſe, welche Gott unſerer Schwachheit wegen geordnet hat, damit ſie uns nicht zu alltäglich werden und ihren Werth verlieren; ſondern wie überall nur im gemeinſamen Leben dem Menſchen Glükk und Heil erblüht und erſt in einer zwekkmäßigen Vertheilung der Geſchäfte jeder ſich ſeiner Kräfte am beſtimmteſten bewußt wird: ſo gelangen auch wir erſt durch dieſe göttliche Ordnung zum rechten Bewußtſein der Gaben, welche der göttliche Geiſt in jedem Geſchlecht beſonders wirkt, und erſt im kräftigen Zuſammenwirken beider für unſern irdiſchen Beruf finden wir zugleich unſere Arbeit und erfreuen uns unſerer Arbeit in dem Weinberge des Herrn.

II. Aber eben das, was ich jezt ausführte um zu zeigen, daß wenn wir die Kraft und den Segen chriſtlicher ehelicher Liebe erfahren ſollen jenes himmliſche nicht darf ſein wollen ohne das irdiſche, führt mich auf unſere zweite Betrachtung, indem eben darin eine *große Ungleichheit* erſcheint und daher nöthig iſt uns zu überzeugen, daß auch dieſe ſich in die *vollkommenſte Gleichheit auflöſet.*

Denn wenn der Apoſtel ſagt, die Männer ſollen ihre Weiber lieben wie Chriſtus die Gemeine geliebt hat: ſo wiſſen wir ja, daß das eine Liebe iſt, welche zwar Gegenliebe zuläßt nicht nur ſondern auch fordert, indem wir ja immer ermahnt werden den wieder zu lieben, der uns zuvor ſo hoch geliebt hat; daß es aber auch eine Liebe iſt, die von einer andern Seite über alle Gegenliebe erhaben iſt, indem die Gemeine Chriſto ihrem Erlöſer nichts vergelten kann und nichts für ihn thun, ſondern nur ſich immer reiner und vollkommner von ihm erlöſen laſſen. Kann nun eben ſo das Weib nichts wieder thun für ihren Mann, ſondern immer nur von ihm annehmen: ſo ſteht die Sache des Weibes zu ihrem Manne ſchlimm, und die Frau bleibt immer im Nachtheil. Und wenn es heißt, Die Weiber ſeien unterthan ihren Männern als dem Herrn, denn der Mann iſt des Weibes Haupt gleichwie Chriſtus der Gemeine; und das Weib alſo ſoll immer unterthan ſein, der Mann aber darf allein gebieten, wie ja die Gemeine nie und nirgend über Chriſtum gebieten kann, ſondern er immer und in jeder Hinſicht der Herr bleibt: ſo ſteht es auch inſofern ſchlimm um das Verhältniß des Weibes zu ihrem Manne. Und eben ſo wenig möchten auch wir Männer zufrieden ſein mit der Stelle, die uns hiedurch angewieſen wird, weil wir wol fühlen, daß wir ſie ſo nicht ausfüllen können, und daß, je mehr die Ehe ein Bund geiſtiger Liebe ſein ſoll, um deſto weniger wir uns rühmen können, ſo weit hervorzuragen über unſere Weiber wie Chriſtus über die Gemeine. Aber auch damit möchten wir uns wol nicht begnügen, wenn uns jemand ſagte, das rede der Verfaſſer unſeres Briefes aus jenen Zeiten heraus, wo theils der Bund der Ehe erſt anfangen ſollte ein Bund geiſtiger Liebe zu ſein, theils das weibliche Geſchlecht noch weiter zurückſtand hinter dem männlichen, und es müſſe daher die Rede etwas anders gewendet und minder genau genommen werden, wenn ſie der gegenwärtigen Zeit ſolle angemeſſen ſein. Denn wir mögen nicht gern, daß uns etwas erſt anders gewendet werde, was wir finden in Gottes Wort; noch mögen wir uns erlauben es nicht genau damit zu nehmen, aus Furcht wir möchten im Klügeln und Deuteln des rechten Troſtes aus dem göttlichen Worte verluſtig gehn. Darum laßt uns nur um ſo tiefer in den Sinn dieſer Worte des Apoſtels einzudringen ſuchen; damit uns aber dieſes gelinge, müſſen wir ſie recht in ihrem Zuſammenhange betrachten.

Um daher bei dem lezten anzufangen, meine andächtigen Freunde, ſo laßt uns zu den Worten, daß die Weiber unterthan ſein ſollen den Männern, und daß der Mann des Weibes Haupt iſt, die hinzunehmen, welche uns an die bibliſche Erzählung von der erſten Einführung dieſes heiligen Bundes der Geſchlechter in die Welt erinnern, daß nämlich der Mann Vater und Mutter verlaſſen wird und wird ſeinem Weibe anhangen. Wie iſt in dieſen Worten, welche die allgemeine göttliche Ordnung beſchreiben, doch ſo deutlich hingewieſen auf eine Kraft, welche von dem weiblichen Gemüth ausgeht und ſich des männlichen bemächtiget. Der Mann ſucht ſich ein Weib, ſobald er im Stande iſt das väterliche Haus verlaſſend von Zucht und Lehre entbunden ein ſelbſtändiges Daſein zu beginnen; er ſucht, aber wehe ihm wenn er willkührlich wählt, ſei es, daß irgend eine verſtändige Berechnung ihn leite, oder daß er mit der bewußtloſen Willkühr ungeduldiger Leidenſchaft ſeinen Gegenſtand ergreife. Keine Sicherheit auf dieſem Wege, ob er diejenige gefunden habe, mit der er ſich zu dem rechten Leben der Liebe verbinden könne! nichts was ihm eine Anhänglichkeit verbürgt, die ihn für alles entſchädige, was er verläßt und aufgiebt! Soll er ſeinem Weibe anhangen: ſo muß

4.

von ihr eine Kraft ausgehn, die ihn ſo feſthält, daß er ſich alles Suchens erledigt fühle und alles Sehnen geſtillt; und eben dieſe Kraft muß es geweſen ſein, welche unwiſſend was ſie that ihn zuerſt anzog und feſſelte. Aber wenn das Weib das Ja ausſpricht, wodurch der Mann ihr Haupt wird, ein frei geſprochenes Ja, ohne welches kein Mann des Weibes Haupt werden ſoll in chriſtlicher Gemeine; ſo fühle ſie, daß er nach Gottes allgemeiner Ordnung und beſonderem Rathe ihr Haupt geworden iſt durch eine unbewußte und unwillkührliche Wirkung dieſer in ihr ruhenden Kraft; und daß für ihr beiderſeitiges ganzes Leben von der fortwährenden Wirkung dieſer Kraft die rechte chriſtliche Treue, die volle ungeſchwächte Anhänglichkeit abhängt, welche einen chriſtlichen Ehebund über alles vergängliche und zufällige erhebe und als ein ſelbſt ewiges Werk der ewigen Liebe darſtellt, würdig dem heiligſten und größten Werke derſelben verglichen zu werden.

Darum beſtehe immerhin unverrückt, und gewiß ungeſtraft würden wir ſie auch nicht verrücken, die göttliche Ordnung, daß das Weib dem Manne unterthan iſt, und der Mann des Weibes Haupt; ſie beſtehe, weil eine chriſtliche Ehe nur ſein kann in der chriſtlichen Gemeine und in der bürgerlichen Gemeine, und in beiden allein der Mann, welchem Gott das bindende Wort und die äußere That angewieſen, das Hausweſen zu vertreten geeignet iſt, das Weib aber ſich nie ungeſtraft unmittelbar in jene größeren Angelegenheiten einmiſcht; ſie beſtehe, wir finden doch darin keine ſtörende Ungleichheit, ſondern dieſe löſet ſich auf in die herrlichſte Gleichheit. Denn ordnet der Mann auch im Hauſe alles um ſo mehr, als es ſich genauer auf jene größeren Verbindungen bezieht; waltet er auch draußen ganz allein und ſchafft dadurch ohne des Weibes Ab- und Zuthun dem Hauſe mit Freude und Ehre auch wieder Leid und Sorge: dennoch, kehrt er nur, wie es durch jene erſte göttliche Ordnung geſetzt iſt, von draußen immer wieder zurück anhangend dem Weibe, das ihm Gott gegeben, erquickt er ſich in dem Bunde treuer Liebe wenn er ermüdet, ſtärkt er ſich wenn er gehemmt war, ſo fühlt auch das treue Weib in allem, was er thut, ordnet und ſchafft, ihre Kraft und ihren Segen; und immer ſtehn beide ſo gleich vor Gott und in ihrem eignen Bewußtſein da, wie in dem Augenblick, wo beide durch das gleich freie Ja der Mann des Weibes Haupt erſt wurde, und ſie ihm unterthan.

Und nun, meine geliebten Freunde, laßt uns auch noch einmal zurückgehn zu jenem Wort, daß die Männer ihre Weiber lieben ſollen wie Chriſtus die Gemeine, und das andere dazu nehmen, daß er iſt ſeines Leibes Heiland, und daß er ſich für di Gemeine hingegeben hat um ſie zu heiligen. Denn wenn wir finden, daß ſo oft von den Anfängen der Erlöſung in denſelbe Ausdrükken geſprochen wird, in denen wir uns die ſuchende Lieb des Mannes geſchildert haben; wie auch Chriſtus gekommen ſe zu ſuchen; wie er die Herrlichkeit verlaſſen, die er beim Vate gehabt um ſich ein eignes Leben und Reich auf Erden zu gründen, und es ganz eigentlich die Kraft der Liebe ſei, die ihn herabgezogen zu uns; wie die ſeinigen nicht urſprünglich ihn erwählt haben, ſondern er ſie, nun aber freilich auf das innigſte den wieder lieben, der ſie zuvor ſo hoch geliebt hat; endlich wie nun Chriſtus den ſeinigen ſo feſt anhange, daß was ſie in ſeinem Namen bitten würden er ihnen vom Vater verſchaffen wolle, un daß wie ſehr leiblich getrennt er doch geiſtig mit ihnen ſein woll immerdar; ſo trifft uns die Aehnlichkeit gewaltig zwiſchen jenem tiefen heiligen Geheimniß der Liebe im einzelnen Leben und dieſem großen Geheimniß der Erlöſung, und wir glauben die erhabene Anweiſung des Apoſtels zu verſtehen, daß die Männer ihre Weiber lieben ſollen wie Chriſtus die Gemeine. Damit aber nich jene Ungleichheit uns wieder irre mache, als ob nun der Mann allein alles für das Weib thun könne, das Weib aber eben ſo wenig dem Manne wie die Gemeine Chriſto etwas leiſten und ihm wohlthun könne; und damit nicht zuerſt die Weiber, dann aber um ihretwillen auch die Männer betrübt werden hierüber, als ſei zufolge dieſer geheimnißvollen Vergleichung auch das nichts, was wir uns eben ausgleichend ausgeſprochen haben, daß wenn gleich der Mann ordne und herrſche das Weib ihn eben dazu erquikke und ſtärke: ſo laßt uns nur bedenken, daß eine Vergleichung mit Chriſto ja unmöglich auf alles gehen, mithin auch nicht in allen Stükken das Verhältniß des Weibes zum Manne dem Verhältniſſe der Gemeine zu Chriſto gleich geſtellt ſein kann. Und wenn wir nun fragen, in welchen denn vorzüglich und in welchen nicht: ſo antworten uns jene Worte, Nicht darin, daß Chriſtus alles iſt und wir nichts, und alſo auch das Weib in ihrer Verbindung mit dem Manne immer nur hinnehmen kann und alles nur durch ihn ſein; ſondern darin, daß Chriſtus ſich hingegeben hat für die Gemeine, daß er ſie heiligte. Dieſe hingebende Liebe ſoll der Mann ſich zum Vorbild nehmen, gern aus ſeiner größeren Heimath, der geſchäftigen Welt zur häuslichen Stille zurükkehren, um durch alles was ihm dort begegnet iſt und was er geleiſtet hat, durch alles was aus ſeinem innern hervorgegan gen iſt und was darin verſchloſſen blieb mittheilend, reinigend, erhebend auf das Weib ſeines Herzens zu wirken. Nicht darin liegt die Aehnlichkeit, daß Chriſtus unſer König iſt, als ob nun dem Manne eine ausſchließende und unumſchränkte Herrſchaft gebühre, ſondern darin, daß er iſt der Gemeine als ſeines Leibes Heiland und Erretter. Wie er aber unſer Erretter geweſen, wiſſen wir, daß er uns nämlich von der Knechtſchaft erlöſet hat; denn die Freiheit der Kinder Gottes iſt es, zu welcher wir erlöſet ſind. Dieſe befreiende Liebe nun ſoll der Mann ſich zum Vorbilde nehmen und ſo des Weibes Haupt ſein, daß er ſie immer mehr befreie innerlich und äußerlich von jeder Dienſtbarkeit, der ſich dieſes Geſchlecht am leichteſten hingiebt, daß er alle Beſchränkungen von ihr thue, damit die Kraft des gemeinſamen Lebens ungehindert in ihr walte. Dann wird auch auf dieſer Seite die Ungleichheit in Gleichheit aufgelöſt werden, indem der Mann wiewol das beherrſchende Haupt ſich doch überall nicht nur mitleidend fühlt mit dem Leibe, ſondern auch am ſchönſten erheitert, am kräftigſten begeiſtert zu allem guten durch die geiſtige Friſche und Geſundheit derjenigen, die mit ihm ein Leben lebt: ſo daß an beiden immer ſchneller in Erfüllung geht, was der Gemeine in ihrem Verhältniſſe zu Chriſto nur in der weiten Ferne des ewigen Lebens des wir harren verheißen iſt, daß wenn vollkommen erſchienen iſt was wir ſind wir ihm gleich ſein werden, weil wir ihn ſehen werden wie er iſt; daß nämlich, wiewol in ihrem ſtillen beſcheidenen Kreiſe bleibend, das Weib immer mehr dem Manne gleich wird, weil ſie ihn in allem ſeinen Thun und Sein verſteht und durchdringt. Wie ja dies in chriſtlichen Ehen die tägliche Erfahrung auf das erfreulichſte lehrt, und auf dieſe Weiſe unſere Frauen an allem, was ihre Männer in den verſchiedenen Kreiſen des öffentlichen Lebens ſo wie der menſchlichen Kunſt und Wiſſenſchaft verrichten oder bezwekken, ihr billiges Theil auch wirklich genießen und ſich deſſen erfreuen.

Wenn alſo auf der einen Seite das Weib zwar unterthan iſt und ſein muß, aber auf der andern immer mehr befreit wird durch den, der ſie liebt nach dem Bilde Chriſti; wenn der Mann zwar das Haupt iſt, aber nur in ſofern als er dem Weibe anhängt in unverbrüchlicher Treue mit inniger Liebe: ſo verſchwindet jeder Schein der Ungleichheit als herrſche der eine und ſei untergeordnet die andere in dem ſchöneren und höheren Gefühl einer vollkommenen Gemeinſamkeit des Lebens, wie auch dem Apoſtel die himmliſchen und herrlichen Bilder verſchwinden in dem einen Gedanken, daß zweie eins ſein werden.

Wenn ſo jede Ungleichheit aufgelöſt wird in die gleiche und von beiden gleich freudig gefühlte Zuſammenſtimmung der Herzen; wenn ſo das gemeinſame Leben zuſammengefugt iſt zu einer reinen geiſtigen Einheit, worin das herrliche Bild der alles beſeligenden und zur Gemeinſchaft mit Gott erhebenden Liebe des Erlöſers angeſchaut wird; wenn ſo in erhöhter Kraft die gereinigten Herzen zu einem wirkſamen Leben ſich getrieben fühlen, um an ſich und denen die Gott ihnen gegeben und unter die er ſie geſezt hat das Werk Gottes zu ſchaffen: ſo iſt das nach dem Sinne des Apoſtels die Vollendung des heiligen Bundes des Ehe, welcher der Grundſtein der Gemeine des Erlöſers iſt.

Aber alles dieſes herrliche und was noch weiter aus dem geſagten zu entwikkeln wäre wird an einer andern Stelle der heiligen Schrift von einem gottbegabten Manne in den gar einfachen Worten zuſammengefaßt, Die Ehe ſoll ehrlich gehalten werden bei allen. Ja das laßt uns noch zu unſerer Selbſtprüfung und Demüthigung bedenken. Alles vortreffliche, was uns der Apoſtel von der chriſtlichen Ehe vorhält, iſt doch wieder nichts anderes als die ſchlichte Ehrlichkeit in derſelben. Wo in der Ehe nicht irdiſches und himmliſches auf das innigſte verbunden iſt; wo nicht beide Theile einander ihre Kräfte leihen um treu und vollkommen zu ſein jedes in ſeinem Beruf; wo nicht aller Unterſchied ſich immer mehr ausgleicht zur vollkommnen Einheit des Bewußtſeins: da fehlt es auch an der rechten Ehrlichkeit in der Ehe. Sie iſt entweder nicht ehrlich geſchloſſen worden, es iſt kein wahrhaftes Ja vor Gott geweſen, womit ſich beide einander gegeben haben, ſondern es iſt gefrevelt worden vor dem Angeſichte Gottes ſelbſt; oder ſie iſt nicht ehrlich gehalten worden, ſondern und zwar nicht unbewußt hat einer oder der andere mehr oder weniger zurükkgenommen von jenem Ja, wiewol auch dieſes auf das vorige hinauskommt; denn ſo wir ſelbſt etwas kürzen von einem gegebenen Worte, war es doch kein wohlbedachter und feſter Wille, als es gegeben ward. Das möge jeder erwägen, wieviel und großes dazu gehört, daß die Ehe nur ehrlich gehalten werde im chriſtlichen Sinn. Warlich es kann nur geſchehen, wenn beide Theile unſern Herrn und Meiſter in ihr Herz aufgenommen haben, und er der dritte iſt in dem durch die Liebe zu ihm geheiligten Bunde. Denn Er kürzt nie etwas von ſeinem Worte, ſondern iſt immer eingedenk des Verſprechens, daß er, in welchem wir allein ſtark ſein können und ſelig, da ſein will, wo zwei in ſeinem Namen vereiniget ſind. Amen.

II.

Ueber die Ehe. Zweite Predigt.

Was wir ſo eben geſungen haben, meine andächtigen Freunde, hat euch ſchon gezeigt, daß mir die Seele noch voll iſt von dem wichtigen Gegenſtande, der uns in der lezten Morgenandacht beſchäftigte, und daß ich auch heute noch davon reden werde. Es geſchieht aber mit einem wehmüthigen Gefühl; denn als ich mir überlegte, wie es denn wohl jezt unter uns ſtehe mit der Ehe, ſchien mir als ob unſere chriſtlichen Gemeinen ſich dieſe Frage nicht ohne tiefe Beſchämung beantworten könnten. Ich möchte nämlich gleich ſagen, wenn dieſer Quell wahrer Lebensfreuden unter uns ungetrübt flöſſe, ſo könnte es überall nicht ſo viel Mißvergnügen, Verdruß und Kummer in der Chriſtenheit geben. Denn eine chriſtliche Ehe, wie wir ſie uns neulich gezeichnet haben, muß ein ſo ruhiges Gleichgewicht, eine ſo unerſchütterliche Sicherheit in der Seele hervorrufen, daß auch was etwa andere Verhältniſſe ſtörendes und feindſeliges herbeiführen an einer ſo befeſtigten Seele gar bald ſeine Gewalt verlieren müßte. Doch leider brauche ich mich nicht auf dieſe allgemeine Bemerkung allein zu beziehen. Denn wie oft iſt es nicht deutlich zu ſehen, wie oft wird es nicht geradehin eingeſtanden, daß das eheliche Leben ſelbſt die unmittelbare Quelle der Unzufriedenheit iſt. Und daß wir uns nur nicht mit falſchen Troſtgründen beſchwichtigen, meinend etwa die Unzufriedenheit mache ſich immer am meiſten laut, das Glükk hingegen ziehe ſich am liebſten in die Stille zurükk, und daher eben geſchehe es, daß nicht leicht irgend ein Fall einer geſtörten unglükklichen Ehe irgendwo innerhalb ihres geſelligen Kreiſes ver-

borgen bleibe, von den meiſten glüklichen Ehen aber ſpräche
mand, und noch weniger wiſſe man in welchem Grade ſie
ſeien. Kenneten wir aber alles eheliche Glükk, ſo würden
uns wundern, wie wenig unzufriedene und unglükkliche es eige
lich verhältnißmäßig in dieſem heiligen Stande gebe. So kön
wol jemand ſagen, aber wir wollen uns damit nicht tröſ
Denn wenn auch geiſtiges Wohlbefinden an und für ſich als G
nuß des Lebens betrachtet ſich in die Stille zurükkzieht: ſo ka
und darf es ſich doch in ſeiner Kraft nicht verbergen, und
giebt keinen ſicherern Maaßſtab für den Reichthum und die Fü
des guten als den, wie wenig böſes daneben aufkommen kan
Auch das könnte ich nicht annehmen, wenn jemand ſagte, w
viel Licht iſt, da ſei auch viel Schatten. Das Chriſtenthum ha
uns ſo ſehr erleuchtet über die höhere Bedeutung dieſes heilig
Bundes, und es errege dem gemäß ſo hohe Erwartungen, d
uns nun ſchon vieles als Unglükk und Zerrüttung erſcheine, w
bei wir noch zufrieden ſein würden, ja glükklich, wenn wir geri
gere Forderungen machten. Denn ich meine, wenn wir recht hä
ten einen großen Theil des Mißvergnügens in dieſem Stan
auf Rechnung eines ſo geſchärften Gefühls zu ſezen: ſo müß
eben dieſes geſchärfte Gefühl ſich auch am meiſten kund gebe
bei dem Anblikk jenes Mißvergnügens. Nun, fehlt es freili
nicht an herzlicher Theilnahme, wo wir eine unglükkliche Ehe ſ
hen; aber die Menge der minder glükklichen und geiſtig unfruch
baren wird doch mit mehr Gleichgültigkeit angeſehen, als eine
chriſtlich gereinigten und geſchärften Gefühl geziemt, und auf d
tiefer liegenden Urſachen dieſer Mängel wird nicht mit dem Ern
und der Strenge zurükkgegangen, wie es wol geſchehen müßte
wenn wir von der Heiligkeit dieſes Verhältniſſes recht durch
drungen wären. Am deutlichſten giebt ſich das zu erkennen, mein
geliebten Freunde, wenn das Band, welches im Namen der Kirch
geſchürzt und von ihr geſegnet worden, wieder gelöſt werden muß
Wie häufig wiederholen ſich nicht noch dieſe traurigen Fälle
und wie gleichgültig werden ſie nicht noch von vielen angeſehen
wie leichtſinnig behandelt, ſtatt daß ſie als gemeinſame Schul
mit tiefer Beſchämung ſollten wahrgenommen, und das ſünd
liche darin von allen wahren Chriſten auf das ſtrengſte ſollte ge
rügt werden. Wie nun hieraus am klarſten hervorgeht, daß wi
über dieſen heiligen Gegenſtand noch nicht denken und fühlen wi
wir ſollten: ſo möge auch unſere heutige Betrachtung hiebei vor
züglich verweilen.

Text. Matth. 19, 8.

Er ſprach zu ihnen, Moſes hat euch erlaubt zu ſcheiden von euren Weibern von eures Herzens Härtigkeit wegen; von Anbeginn aber iſt es nicht alſo geweſen.

Dies ſind Worte des Erlöſers aus einem Geſpräch durch die Frage der Phariſäer veranlaßt, ob es auch erlaubt ſei, daß der Mann ſich ſcheide von ſeinem Weibe aus irgend einer Urſache. Nachdem nun Chriſtus ſich unumwunden dagegen erklärt hatte, was Gott zuſammengefügt, das ſolle der Menſch nicht ſcheiden, und nachdem ihm war eingewendet worden, Moſes habe es doch erlaubt: ſo gab er die eben geleſene Antwort, begleitet von andern ſtrengen Worten, deren ihr euch wohl erinnern werdet. Wo wir nun die Rede des Herrn ſo deutlich vor uns haben, da können wir nicht mehr zweifeln oder ſtreiten, ſondern müſſen nur ſuchen ſie vollkommen zu verſtehen und eben dadurch ſie unſern Herzen recht tief einzugraben. So machen wir es denn heute zum Gegenſtand unſerer Betrachtung,

Was von der Auflöſung der Ehe unter Chriſten zu halten ſei.

Wir halten uns dabei an die Worte des Erlöſers und fragen *erſtlich*, welches denn die Urſachen ſind, wodurch ſie veranlaßt wird; und *zweitens*, wie es um unſere Befugniß dazu ſtehe.

I. Wenn wir uns nun bei der erſten Frage, durch was für Urſachen die Auflöſung der Ehe veranlaßt werde, an unſere Erfahrung halten wollen und an die Art wie dergleichen Fälle gewöhnlich dargeſtellt werden, ſo könnten wir ſo mannigfaltige anführen, daß der Sache kein Ende zu finden wäre; halten wir uns aber an die Worte Chriſti, ſo giebt dieſer nur eine an, nämlich die Härtigkeit des Herzens. Freilich thut er dieſes nur, indem er in den Sinn Moſis des alten jüdiſchen Geſetzgebers eingeht; und man könnte zweifeln, ob nicht zu unſerer Zeit und in unſern ganz abweichenden Verhältniſſen mit Recht noch ganz andere und vielleicht eher zu entſchuldigende oder gar zu rechtfertigende Gründe könnten angeführt werden. Allein es wird uns doch ziemen bei den Worten Chriſti ſtehen zu bleiben, und je mehr wir ſie in Verbindung mit ſeinem Grundſatze betrachten, daß was Gott zuſammengefügt hat der Menſch nicht ſcheiden ſolle, um deſto deutlicher werden wir ſehen, daß in jedem Falle einer ſolchen Scheidung die Härtigkeit des Herzens vorausgeſezt werden muß. Zweierlei nämlich hat Gott unmittelbar zuſammengefügt, die Glieder eines Hausweſens und die verſchiedenen Hausweſen eines Volkes. Denn jeder Menſch, wie er ſich ſeiner bewußt wird, findet er ſich in einem Hausweſen unter Eltern und Geſchwiſtern, und das iſt nicht ſein Werk, ſondern es iſt von Gott; und jedes Hausweſen, welches ſich einen Raum ſuchen will wo es ſich baue, findet ihn in der Mitte ſeines Volkes und unter deſſen Schuz, und das iſt auch nicht jedesmal beſonders gemachtes Menſchenwerk, ſondern Ordnung und Einrichtung von Gott, wozu der Trieb in das menſchliche Herz gepflanzt iſt. Wenn alſo einer ſein ganzes Leben willkührlich von dem ſeines Volkes trennt: muß nicht in ſeinem Herzen ein Mangel ſein an Gefühl von dem Werthe dieſes von Gott geordneten Zuſammenhanges? und dieſer Mangel iſt eben eine Verhärtung des Herzens. Wenn Kinder ſich frevventlich von ihren Eltern trennen; wenn Geſchwiſter gegen einander kalt werden und fremd, die Veranlaſſung ſei welche ſi wolle: werden wir nicht einſtimmig ſagen, Härtigkeit des Herzen müſſe doch dabei zum Grunde liegen? Und wenn diejenigen ſic von einander trennen, die Gott zuſammengefügt hat, um in jener beiden ewigen Ordnungen des Zuſammenhanges das menſchlich Geſchlecht zu erhalten, die er zuſammengefügt hat nach demſelben Geſez wie die erſten Eltern aller: wenn dieſe ſich trennen, ſoll e anders ſein? Das wird wol niemand behaupten wollen. Abe darin werden wir hoffentlich einig ſein, daß da alles was Got durch die Sendung ſeines Sohnes an uns gethan hat dahin abzwekkt jede Härtigkeit des menſchlichen Herzens zu erweichen, alle kalte wieder zu erwärmen und alles abgeſtorbene zu beleben, an allerwenigſten ja uns Chriſten zukommen kann uns etwas zu geſtatten um der Härtigkeit des Herzens willen, und daß wir un eines ſolchen Bedürfniſſes wegen gar hart anklagen müſen. Laſ uns daher nur dieſe Härtigkeit des Herzens uns näher vor Augen bringen, um zu ſehen wie alles, was bei uns die Trennung der Ehe vorzubereiten und einzuleiten pflegt, darauf zurük komme.

Und hier muß ich zuerſt eine in der Geſellſchaft weit ve breitete und unter allen Ständen nicht ſeltene Härtigkeit des He zens als den erſten Grund vieler Unzufriedenheit im ehelich Leben anklagen. Jede Ehe unter uns, der Ausnahmen ſind w zu wenige um ihrer beſonders zu gedenken, ruht auf einem B ruf in der bürgerlichen Geſellſchaft, der für das Beſtehen d Hausweſens Gewähr leiſtet; aber in beiden zuſammengenomme ſoll auch der Menſch ſeine volle Befriedigung finden. Das thut auch jeder, der beides gehörig zu würdigen weiß. Wenn der Mann in ſeinem Berufe arbeitet, damit er habe um die ſeinigen zu ernähren und dem dürftigen mitzutheilen; wenn er den Anſprüchen, die das Gemeinweſen dem er angehört an ſeine Thätigkeit macht, genügt und an der Anordnung des häuslichen Lebens den ihm gebührenden Theil nimmt: ſo wird er wol ſelten nöthig haben noch andere Beſchäftigungen oder Erheiterungen aufzuſuchen. Daſſelbe gilt von der Frau, wenn ſie die Kinder erziehen und das Hausweſen, wie es ſich nach den geſelligen Verhältniſſen eines jeden geſtaltet, in Ordnung halten will. Aber nicht nur von Seiten der Thätigkeit, ſondern auch von Seiten des Lebensgenuſſes ſollen beide Theile ſich hierdurch befriedigt fühlen. Welche reiche Quelle von Freuden in dem Anſchaun ihrer gegenſeitigen Arbeiten, in den Ergießungen ihres Herzens darüber, in der Kenntniß die jeder Theil von dem beſondern Gebiete des andern nimmt, in dem gedeihlichen Leben mit ihren Kindern und in dem Antheil den ſie andern vergönnen an dieſem häuslichen Glück! Müſſen es nun nicht verhärtete Herzen ſein, unempfänglich für dieſen durch die Natur und die Einrichtungen der Geſellſchaft ihnen angewieſenen Kreis von Beſchäftigungen und Freuden, denen ihr Beruf eine Laſt wird, welcher ſie ſich möglichſt zu entziehen ſuchen und das häusliche Leben ein zu enger Kreis, in dem man ſich, auch wie er durch Freunde und Angehörige ſich von ſelbſt erweitert, doch nicht ohne Ermüdung herumdreht, ſo daß einer oder beide noch andere Freuden und Erholungen ſuchen, die außer dem gemeinſchaftlichen Kreiſe liegen, und die nicht beide mit einander theilen? Und wie natürlich entſteht nicht hieraus Gleichgültigkeit und Entfremdung! und wenn entwöhnt von einander jeder durch den andern ſich je länger je weniger befriedigt fühlt, wie geringer an ſich unbedeutender Veranlaſſung bedarf es dann oft nur, um die Auflöſung der innerlich ſchon zerſtörten Ehe herbeizuführen.

Aber wenn es auch bis dahin nicht kommt: ſo werden es größtentheils wol ſolche entartete Ehen ſein, in denen ſich am meiſten eine andere Härtigkeit des Herzens entwikkelt, die wir an Eltern nicht ſelten wahrnehmen gegen ihre heranwachſenden Kinder, und die eben ſo traurige Erſcheinungen für das künftige Geſchlecht vorbereitet. Wenn nämlich die Jugend aus chriſtlichen Ehen unverdorben ſelbſt dieſem heiligen Bündniß allmählich entgegenreift; wenn ſie nach dem Worte Gottes unterrichtet iſt und auf das beſſere achten lernt, was rund umher in der chriſtlichen

Geſellſchaft geſchieht: muß ſich nicht in ihr eine heilige
entwikkeln in Bezug auf dieſen wichtigſten Schritt im
wird ſie nicht, je mehr ſie ſich ihrer ſelbſt bewußt wird, um
inbrünſtiger Gott bitten, ſie vorzüglich in dieſer Hinſicht
wahren und zu leiten, daß ſie nicht vom äußeren Schein g
det ihr beſſeres Lebensglükk muthwillig verſcherze? Ja. gen
das der natürliche Gang, auf dem auch Gottes Segen
wird. Und wie verhärtet alſo müſſen die Herzen ſolcher
ſein, welche den edelſten Keim aus den Seelen ihrer Kinde
ſtatt ihn zu pflegen und gegen Ausartung und Uebertreibu
ſchüzen, vielmehr gewaltſam herausreißen oder frühzeitig da
ſtikken und dafür ein giftiges Unkraut hineinpflanzen? Un
ſchieht das nicht, wenn Eltern ſpöttiſch oder ernſthaft lehren
ſei eine leere Schwärmerei, daß eine im geiſtigen Sinn glük
Ehe das menſchliche Herz zufrieden ſtellen könne? wenn ſie
ren, es komme dabei weit weniger auf eine Zuſammenſtim
der Gemüther an um einen innern, als auf eine Zuſammenſtim
der Umſtände um einen äußern Wohlſtand zu begründen? O
viel unglükkliche und verderbliche Ehen, die theils ſelbſt w
ähnliche hervorbrachten, theils nach langen Leiden wieder a
löſt wurden, ſind nicht geſchloſſen worden durch ſolche Her
härtigkeit der Eltern, ſei es nun, daß die Kinder durch allgem
Anweiſungen ſolcher Art verleitet wurden, oder daß die Eltern d
beſtimmte Ueberredungen mehr oder weniger gewaltſam einge
haben ſie zu einem Bündniß in ſo verkehrtem Sinne zu bewe

Doch freilich nicht ſelten iſt es auch nicht die unmittel
Schuld der Eltern, ſondern freiwillig rennt die Jugend in
Verderben einer ungeſegneten haltungsloſen Ehe hinein; d
aber iſt es ihres eigenen Herzens Härtigkeit. Iſt ſie empfän
cher für das Geräuſch und den Schimmer eitler Freuden, als
den reicheren und höheren geiſtigen Genuß; hat ſie mit ſchon
derwärts her angefüllten Ohren und mit verſtokktem Troz
Wort Gottes, dem ſie in der chriſtlichen Kirche nicht entge
konnte, angehört und faſt mit ſchwurloſer Zunge und unkeuſc
Vorbehalt ihr Wort gegeben beim vollen Eintritt in die chriſtl
Kirche: o dann ſind ſo verhärtete Herzen wol reif, eben ſo
ſtokkt auch das Wort Gottes zu hören an dem Altare, wo
den heiligen Bund der Ehe ſchließen, und eben ſo treulos a
das zu ſchwören, was ſie weder in ſeinem tieferen Sinne ver
hen, noch auch nur ſo wie ſie es verſtehn zu halten gemeint ſi

Indeß wenn auch auf dieſe oder jene Weiſe eine Ehe
geſchloſſen worden, die eigentlich nicht ſollte geſchloſſen werd

oder wenn auch durch Verirrungen, welche immer in einem verhärteten Herzen gegründet ſind, eine Ehe anfängt zu wankeln und zu welken, welche vorher friſch zu grünen und zu blühen ſchien: ſo iſt noch nicht alles verloren, wenn nicht eine neue Verhärtung des Herzens hinzukommt. Denn ehe aus welchem Grunde es auch ſei der frevelhafte Wunſch ſie aufzulöſen entſteht und laut wird: wieviel Augenblikke müſſen nicht kommen, wo die verirrten, aber noch nicht allen beſſeren Regungen abgeſtorbenen Herzen wehmüthig aufgeregt ſind, und jeder Theil mehr geneigt ſeinen Antheil an dem ſündlichen und verworrenen Zuſtande bußfertig zu bekennen, als alle Schuld dem andern zuzuſchieben! wie oft führt nicht das kirchliche Leben ſolche Augenblikke herbei vornehmlich durch ſeine Sakramente und ſeine feierlichen Gedenktage! wie oft müſſen ſie ſich entwikkeln bei frohen häuslichen Feſten! wie ſehr wird die treue Liebe beſorgter Freunde und Angehörigen darauf bedacht ſein ſie zu vervielfältigen! Wenn dann nur irgend einmal in einem ſolchen Augenblikke einer von beiden Theilen ſeine Gleichgültigkeit und Bitterkeit überwindet, wie viel iſt dann noch zu hoffen! wie bald wird durch Milde von der einen und Dankbarkeit von der andern Seite aufgeregt die geſunkene gegenſeitige Liebe ſich wieder allmählig zu heben beginnen und das aufgelokkerte Band ſich wieder feſter ſchürzen! O wie manche Ehe mag nach ſo überſtandenem Sturme glüklicher und ſegensreicher geworden ſein als ſie vorher war! Dagegen auf der andern Seite, wenn alle Mahnungen und Aufregungen, die Gott ſelbſt in das Leben hineinlegt, vergeblich bleiben: wie ſehr muß dann das Herz verhärtet ſein in ſelbſtſüchtiger Ungeduld mit den Fehlern des andern, in ſelbſtgefälliger Verblendung über die eigenen, in ſträflicher Gleichgültigkeit gegen die übernommene Pflicht für die Seele des andern vor Gott zu ſtehen wie für die eigene und in inneren ſo wenig als in äußeren Widerwärtigkeiten den Gatten zu verlaſſen! ja wie muß ſelbſt die allgemeine Chriſtenliebe, die uns gebietet jedem um ſo mehr mit geiſtiger Hülfe gewärtig zu ſein, je näher er uns geſtellt iſt, ja die allgemeine Menſchenliebe, die uns Ruf und Ruhe unſeres nächſten zur Vorſorge empfiehlt, wie muß dies alles verſchwunden und das Herz in gänzlicher Liebloſigkeit verhärtet ſein!

Und ſage niemand, es gebe Fälle, wo es nicht die Liebloſigkeit, ſondern die Liebe ſei, welche den Wunſch eine unheilbar gewordene Ehe aufzulöſen herbeiführt; denn das ſind unverzeihliche Täuſchungen, oder heuchleriſche Vorwände. Soll es die Liebe ſein zu dem andern Theil, der etwa glüklicher werden könnte in einer andern Verbindung? Liegt in dem andern der Grund des Uebels, würde ich fragen, wer könnte ihn beſſer pflegen und heilen als du, wenn nur ſtatt dieſer falſchen auf ſeine Glükkſeligkeit gerichteten Liebe die höhere chriſtliche auf ſeine Heiligung gerichtete in dir wäre? und fehlt dir dieſe, ſo fehlt ſie dir nur aus Herzenshärtigkeit. Oder biſt du ſelbſt ganz oder zum Theil der kranke, wenn ich nicht ſagen ſoll der ſchuldige, wer giebt dir das Recht, deinen Ehegenoſſen ſeiner heiligen Pflicht, die nicht du allein ihm aufgelegt, ſondern die er vor Gott übernommen hat, leichtſinnig zu entlaſſen? Ja nur mit verhärtetem Herzen kannſt du glauben, dein Gatte könne glükklicher werden als eben durch dich geſchehen würde, wofern du dich nur, wie euer Verhältniß es mit ſich bringt, ihm wollteſt hingeben um dich zu verbinden, zu heilen und unter Gottes Beiſtand zu ſtärken. Anderes aber, wie man bisweilen hört, ein Gemüth, das die Zügel verloren hat und unwillig in einem älteren Bande ſeufzt, könne wieder glükklich werden gerade dadurch, daß man ihm geſtattet eine frevelhafte Leidenſchaft zu befriedigen, das übergehe ich hier, denn es ziemt uns nicht davon zu reden. — Dann aber ſoll es wieder die Liebe zu den Kindern ſein, welche den Wunſch rechtfertiget eine Ehe aufzulöſen, die ihnen nur Streit zeigt und üble Beiſpiele, wodurch ſie immerfort verlezt würden und nothwendig die Ehrfurcht verlieren müßten, die der erſte Grundſtein einer gedeihlichen Erziehung iſt. Uebel genug freilich, aber woher kommt euch dieſe Liebe und Fürſorge ſo ſpät? Hättet ihr eher einander mit ſorglicher Liebe auf die Pfänder eurer Liebe hingewieſen: o das am ſicherſten hätte eure eigene erſtorbene Liebe wieder beleben müſſen, und nur indem ſich euer Herz auch gegen euere Kinder verhärtete, konntet ihr bis ſo weit kommen. Fängt es in Wahrheit an ſich gegen ſie zu erweichen, ſo wird euch auch gegen einander mild und weich werden, und ihr werdet lieber das verlaſſene Werk ihrer Bildung mit gemeinſamen Kräften aufs neue beginnen. Und daß ſich das alles ſo verhält, meine geliebten, und keine Art von wahrer Liebe jemals den Anſtoß geben kann, das Band der Ehe zu löſen, könnt ihr hieran am ſicherſten merken. Wenn nämlich jemand noch weiter gehn wollte und ſagen, es ſei vorzüglich die Liebe zu Chriſto, welche dazu rathe jede unwürdige Ehe lieber aufzulöſen; denn die Ehe ſolle ja das Bild ſein von Chriſto und der Gemeine und deren gegenſeitiger Liebe, welche alſo das nicht mehr ſein könne, die werde beſſer getrennt, als daß ſie unheilig mitten unter heiligem ſtehe: darüber doch würdet ihr euch alle ereifern und ſolchen zurufen, wenn früher

Liebe zu Chriſto in ihnen geweſen wäre, ſo würden nach einzelnen Fehltritten des einen gegen den andern ihnen Augenblikke frommer Zerknirſchung gekommen ſein, deren Segen ihren Bund aufs neue geheiliget hätte; und wenn ſie auch das Haupt der Gemeine erſt jezt anfingen wahrhaft zu lieben, ſo würden ſie nicht durch liebloſe Trennung denjenigen ehren wollen, der auch das geknikkte Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Tocht nicht auslöſchen will.

So iſt es demnach von allen Seiten angeſehen und immer nur Mangel an Liebe, es iſt Härtigkeit des Herzens irgend einer Art, was den heiligen Bund der Ehe der Auflöſung fähig macht und dieſe vorbereitet; aber freilich mehr noch als dies, eine frevelhafte Gleichgültigkeit muß das Herz zuvor erfüllt haben, ehe wirklich Hand angelegt wird um das heilige Band zu trennen, und beide Theile, ſei es auch oft in ſehr ungleichem Maaße, tragen dieſe Schuld. Verhält es ſich nun ſo, und ſollte uns daher unter Chriſten nichts tiefer erſchüttern als die Auflöſung des Bundes, der uns das Verhältniß zwiſchen Chriſto und ſeiner Gemeine darſtellen ſoll: ſo ſcheint

II. unſer zweite Frage, Was wir von der Befugniß zur Eheſcheidung zu halten haben? ſchon von ſelbſt beantwortet. Denn er hat uns dieſe Befugniß nicht gegeben; er ſagt, wer ſich von ſeinem Weibe ſcheidet iſt eben ſo anzuſehn als bräche er die Ehe; denn was Gott zuſammengefügt hat, ſoll der Menſch nicht ſcheiden. Er entſchuldigt nur den Moſes, der die Auflöſung der Ehe erlaubt, er habe es gethan wegen der Herzenshärtigkeit. Unter uns aber, die wir dem angehören, dem das Herz vor Liebe brach, ſoll es ſolche verhärtete Herzen nicht geben. Was folgt alſo, wenn es doch ſolche giebt? wenn doch bisweilen ein ängſtliches Hülfsgeſchrei ertönt, daß durch Trennung der Ehe einer Qual, die nicht zu ertragen iſt, eine Ende möge gemacht werden? Was anders, als daß wir freilich, weil die Obrigkeit die Klage hört und annimmt, geſchehen laſſen müſſen was wider des Herrn Willen geſchieht, daß wir mit wenig Vertrauen auf einen glüklichen Erfolg abwarten und zuſehen, ob wol der leidende Theil geſunden wird und ſich erholen, wenn er aus dem Zuſammenhang mit dem andern befreit wird. Aber eben ſo nothwendig folgt auch, weil wir wiſſen, daß dies immer gegen des Herrn Willen geſchieht, daß wir uns allemal von Herzen ſchämen, ſo oft ein ſolcher Fall ſich ereignet, über den unvollkommenen Zuſtand unſeres chriſtlichen Gemeinweſens; daß wir uns auf das ernſtlichſte immer wieder verbinden, einestheils der Herzenshärtigkeit entgegenzuarbeiten und ſie auszurotten, aus welcher entſteht was ſo übel gethan iſt vor dem Herrn, und vor allem bei der Jugend ihr vorzubauen durch Zucht und Vermahnung zum Herrn, andern theils aber aller derer, die ſich in ähnlicher Gefahr befinden, uns treulich anzunehmen mit brüderlicher Warnung und Rath aus Gottes Wort, mit Beſänftigung und ſchiedsrichterlichem Wohlmeinen, damit es nicht auch mit ihnen bis dahin komme. Dieſes folgt eben ſo natürlich, und thun wir dies alle nach beſtem Vermögen: ſo dürfen wir hoffen, daß die traurigen Fälle, die eine Zeitlang ſo ungebührlich überhand genommen hatten, ſich immer ſeltner ereignen werden, und daß endlich gar nicht mehr von einer Nothwendigkeit die Rede ſein wird das eheliche Band aufzulöſen. —

Und ſo hätte ich nichts weiter zu ſagen, wenn es nicht auf der einen Seite viele gäbe, die dies grade ſchäzen als eine größere Freiheit, der ſich die Glieder unſerer evangeliſchen Kirche erfreuen, daß dieſe nicht einzugreifen wagt in die Geheimniſſe des häuslichen Lebens, daß ſie diejenigen nicht gewaltſam hindert, welche das eheliche Band löſen und ein anderes knüpfen wollen; und wenn nicht auf der andern Seite von andern eben dieſes unſerer Kirche zum Vorwurf gemacht würde, daß ſie die Ehe nicht ſo heilig und unverlezlich halte, wie der Herr es geboten. Hierüber nun muß ich meine Meinung noch ſagen in wenigen Worten.

Moſes war für ſein Volk nicht nur der Stifter des Gottesdienſtes und der heiligen Gebräuche, ſondern auch der bürgerlichen Verfaſſung deſſelben; und es war nur in der lezten Eigenſchaft, daß er die Eheſcheidung erlaubte um der Herzenshärtigkeit willen, welche er in der erſten Eigenſchaft zu bekämpfen ſuchte. Gerade ſo verhält es ſich auch bei uns. Die evangeliſche Kirche zwar iſt in anderen Zeiten und Gegenden anders geſtellt gegen die bürgerliche Geſellſchaft; aber nirgends iſt ſie es eigentlich, welche das traurige Geſchäft verrichtet das Eheband zu löſen, ſondern dies geſchieht durch eine von der Obrigkeit eingeſezte und mit richterlicher Vollmacht ausgerüſtete Behörde. Zu Hülfe gerufen wird die Kirche, oder wo das nicht geſchähe, würde ſie freiwillig hinzutreten um zu verſuchen ob das Mißverhältniß ſich nicht heben laſſe, ob die uneinigen nicht können verſöhnt werden. Iſt ihr Bemühen vergeblich, ſo ſchweigt ſie und trauert; aber nur die weltliche Gewalt iſt es, welche trennt. Daß aber die Ehe der That nach getrennt wird, die ganze Gemeinſchaft des Lebens aufgelöſt, und jeder Theil bei dieſer Trennung geſchüzt gegen den andern, wenn er ihn in dem gewählten Zufluchtsort beunruhigen wollte, das geſchieht in allen chriſtlichen Kirchengemeinſchaften nicht minder als in der unſrigen und in der unſeren nicht minder als in andern mit tiefem Schmerz und mit dem innigen Wunſch, daß in der Trennung beide Theile geſunden und wenn ſie von ihrer geiſtigen Krankheit geneſen ſind ſich zu neuer Liebe vereinigen mögen. Allein freilich iſt es ein anderes ſolche Trennung zu geſtatten, und geſtatten, daß die getrennten mit anderen einen neuen Bund der Ehe ſchlieſſen können. Und hier können wir den Unterſchied nicht läugnen: ſolche Verbindungen ſegnet die römiſch-katholiſche Kirche nicht ein, die unſrige hingegen thut es. Aber indem ſie es thut, gehorcht ſie der Obrigkeit, und ein anderes iſt gehorchen, ein anderes iſt billigen. Sie gehorcht in dem Gefühl, es könne wol leicht ein einzelner zu hart geſtraft werden, deſſen eheliches Leben mehr durch allgemeine oder fremde Schuld zerſtört ward als durch eigene; ſie gehorcht, damit nicht die ſelbſtſüchtige Hartherzigkeit, die leidenſchaftliche Wildheit verdorbene Menſchen zu einer rohen Verbindung hintreibe, die aller göttlichen Ordnung und chriſtlichen Sitte Hohn ſpricht. Und indem ſie ſo nachgiebt um die rechten chriſtlichen Ehen auch vor unwürdigen Umgebungen zu bewahren, iſt ſie ſich innerlich bewußt die Ehe nicht minder heilig zu halten als andere.

Wenn aber jemand glauben wollte, dieſe Möglichkeit, daß einer der ſich von ſeinem Weibe geſchieden anderweitig wieder freien und eine abgeſchiedene ſich freien laſſen könne, gehöre mit zu den edeln Freiheiten unſerer evangeliſchen Kirche: ſo ſollte man einen ſolchen eher für einen auswärtigen halten, denn er iſt von dem Geiſte dieſer Kirche weiter entfernt, als man es einem Mitgliede derſelben zutrauen darf. Er frage doch die Diener der Kirche, wenn ſie in dem Falle ſind eine ſolche Ehe einzuſegnen, mit welcher Freudigkeit des Herzens ſie denjenigen die Pflichten chriſtlicher Eheleute einſchärfen, die ſich ſchon einmal von ihnen losgeſagt haben? welchen Eindrukk ſie davon erwarten, wenn ſie das Bild einer chriſtlichen Ehe denen vorhalten, die es ſchon einmal durch Unbeſtändigkeit entweihet haben? mit welcher Zuverſicht ſie das Ja aus einem Munde hören, der es ſchon einmal in Nein verkehrt hat? mit welcher Hoffnung ſie den Wunſch, daß nichts ſie ſcheiden

möge als nach Gottes Willen der Tod, denjenigen ausſpreche
die ſich ſchon einmal mit frevelnder Willkühr ſelbſt geſchieden habe
Doch nicht die Diener der Kirche allein, fraget alle, die ſich e
meiſten als theilnehmende Mitglieder der kirchlichen Gemeinſch
beweiſen, wie wenig Glükk weiſſagendes Mitgefühl ſie ſolch
Bündniſſen zuwenden können. Seht, wie ſchmerzlich das allg
meine Gefühl der beſſeren über Leichtſinn klagt, wenn derjeni
durch deſſen eigene Verſchuldung ſeine Ehe getrennt iſt, ſich d
einſamen Buße entzieht um eine neue zu knüpfen, und wie ſe
dieſes Gefühl allemal geſchärft wird, wenn es noch in ſein
Macht ſtände ſich die verſcherzte Liebe reuig wieder zu erbitte
Ja hat es eine Zeit gegeben, wo die öffentliche Meinung ſ
lauer und gleichgültiger zu äußern ſchien über dieſen Gegenſtan
ſo war das dieſelbe Zeit, wo auch die kirchliche Theilnahme v
nachläſſigt war, und die Gemeinſchaft nur loſe zuſammenhin
Und wo ihr noch ähnliches hört, da werdet ihr es von den
hören, die auch jezt noch unſerer Gemeinſchaft weniger angeh
ren, und ſie werden Gründe anführen, die unſerem Glauben ga
fremd ſind. Freiſprechen dürfen wir alſo mit Recht unſere Kirc
von dem Vorwurf, als ob ſie ſolche neue Bündniſſe billige u
beſchüze, und, dürfen hoffen, daß je mehr der Sinn unter u
herrſchend wird, der eigentlich der evangeliſche iſt, und je me
er ſeinen Einfluß auch auf diejenigen äußert, welche nach ihre
Gewiſſen die Geſeze ſowol anzuwenden und zu erklären als au
zu verbeſſern haben: deſto mehr Scheu und Vorſicht werde ſi
auch zeigen in der geſezlichen Vergünſtigung ſolcher Bündniſ
Denn gewiß, nicht erwünſcht ſind ſie der evangeliſchen Kirch
ſondern in den meiſten Fällen ſchämt ſich derſelben unſer from
mer Sinn, und ſie erſcheinen uns auch nur als eine Sache d
Noth um der Herzenshärtigkeit der Menſchen willen, und w
wiſſen es ſehr gut, daß der Kirche und der bürgerlichen Geſel
ſchaft Wohl nur hervorgehen kann aus Ehen, welche in ihre
Anfang wie in ihrem Fortgang heilig gehalten ſind und Go
wohlgefällig.

Möchte nur die Stimme dieſes ächt chriſtlichen Gefühl
niemals verſtummen vor dem Leichtſinn, der ſich hie und da no
laut macht! möchte ernſte Erwägung des heiligen Gegenſtande
jeden, der es mit dem Wort und dem Werk Chriſti redlich mein
zurükkbringen von aller Theilnahme an jener leichtſinnigen A
ſicht, die gern alles was die Ehe betrifft nur behandeln möch

als eine bürgerliche Angelegenheit! möchten wir nur mit vereinten Kräften auf alle Weiſe aller Art von Herzenshärtigkeit entgegenarbeiten, welche die Gottgefälligkeit der Ehe in ihrem Urſprung und ihrem Fortgange gefährdet! damit alle Ehen, welche die chriſtliche Kirche ſegnet, im Himmel geſchloſſen ſeien, und es unter uns keine Macht der Sünde mehr gebe, welche ſie zu trennen vermöge. Amen.